ISSN 0976-2957

४८

साहित्य, कला, संशोधन व परिवर्तनवादी
पुरोगामी विचाराशी बांधिलकी ठेवणारे त्रैमासिक

अक्षरगाथा

वर्ष : तेरावे । अंक : पहिला
एप्रिल–मे–जून २०२२

आगामी जुलै–ऑगस्ट–सप्टेंबर २०२२ च्या अंकात

दि. ०९ एप्रिल २०२२ रोजी वसमत येथे संपन्न झालेल्या

६ वी विवेक जागर परिषदेत

'समकालीन भारत : विकास व विषमता' या मध्यवर्ती विषयावर मान्यवर वक्त्यांनी केलेल्या मांडणीचे शब्दांकन प्रसिद्ध करण्यात येईल.

- आजचे शिक्षणवास्तव आणि शिक्षण धोरण–डॉ. डी. एन. मोरे, नांदेड
- शिक्षण आणि समकालीन सामाजिक प्रश्न–मा. सुखदेव थोरात, दिल्ली
- अब की बार रोजगार–मा. अजित अभ्यंकर, पुणे
- आर्थिक विषमता आणि बेरोजगारी–मा. बी. युवराज, पुणे
- भारतीय शेतीवास्तव व कृषी धोरणे–मा. श्रीनिवास खांदेवाले, नागपूर
- स्त्रीमुक्ती : आजचे संदर्भ –मा. निर्मला जाधव, औरंगाबाद
- अभिव्यक्ती स्वातंत्र्याचा प्रश्न आणि लोकशाही मूल्ये–मा. ॲड. असीम सरोदे, पुणे
- आजचे समाजवास्तव आणि प्रसारमाध्यमांची भूमिका–मा. अमेय तिरोडकर, मुंबई
- भारत की आजादी की लढाई और शिक्षा का विमर्श–मा. अनिल सदगोपाल, भोपाळ (म.प्र.)
- शेती, शेतकरी आणि आंदोलने–मा. प्रज्ज्वला तट्टे, नागपूर
- सामाजिक चळवळी आणि बुद्धिजीवींची भूमिका–मा. दत्ता देसाई, पुणे

अक्षरगाथासाठी साहित्य पाठवा

- नवलेखकांच्या सर्जनात्मक, संशोधनात्मक लेखनाला आवर्जून प्रसिद्धी दिली जाते.
- दर्जेदार, सर्जनात्मक/वैचारिक/पुरोगामी लेखनाचे स्वागत आहे.
- अक्षरगाथा नेहमीच पुरोगामी, संशोधनात्मक, सडेतोड लेखनाच्या शोधात असते.

अक्षरगाथाचे वर्गणीदार व्हा!

- कोणत्याही महिन्यापासून वर्गणीदार होता येते.
- www.akshargatha.com या संकेतस्थळावर 'अक्षरगाथा'विषयी संपूर्ण माहिती उपलब्ध आहे.
- 'अक्षरगाथा' त्रैमासिक असून त्याच्या प्रकाशनाचा नियतकाल १० एप्रिल (एप्रिल–मे–जून), १० जुलै (जुलै–ऑगस्ट–सप्टेंबर), १० ऑक्टोबर (ऑक्टोबर–नोव्हेंबर–डिसेंबर), १० जानेवारी (जानेवारी–फेब्रुवारी–मार्च) असा आहे.

'अक्षरगाथा'ला साहित्य पाठवताना

आपले लेखन सुवाच्य हस्ताक्षरात लिहिलेले वा टंकलिखित अथवा संगणकाद्वारे मुद्रित केलेले असावे. मुद्रित लेख श्रीलिपी ७०८ फॉण्ट मध्ये असावा.

साहित्य, कला, संशोधन व परिवर्तनवादी पुरोगामी
विचाराशी बांधिलकी ठेवणारे त्रैमासिक

अक्षरगाथा

वर्ष : तेरावे । अंक : पहिला । एप्रिल-मे-जून २०२२, नांदेड

संपादक : **मा. मा. जाधव**

- **संपादक मंडळ** : बजरंग बिहारी, अनिल जायभाये, विवेक घोटाळे, संतोष सुरडकर, कमलाकर चव्हाण
- **कार्यकारी संपादक** : दिलीप चव्हाण, भगवान फाळके
- **प्रकाशक** : अर्चना माधवराव जाधव
बळीवंश प्रकाशन, 'बळीवंश',
नृसिंह पॅलेसच्या मागे,
नरहरनगर, नांदेड -५.
- **मुद्रिततपासणी** राजेश मुखेडकर
भ्र. ९८९०१५३७००
- **मुद्रक**
मुद्रा ऑफसेट प्रिंटर्स अँड प्रोसेसर्स
शारदा टॉकीजजवळ,
एम. जी. रोड, नांदेड-०३.
- **मुखपृष्ठ व अक्षरमांडणी**
विजयकुमार चित्तरवाड
- **अक्षरजुळणी**
गिरीश कहाळेकर
भ्र. ९८९०५९७७१४

साहित्य व वर्गणी पाठविण्याचा पत्ता

मा. मा. जाधव
'बळीवंश', नृसिंह पॅलेसच्या मागे, नरहरनगर, नांदेड - ४३१ ६०५. भ्र. ९४२२८७४३३६, ९८८११९१५४३.
e-mail : akshargatha@gmail.com

वार्षिक वर्गणी : व्यक्ती : ₹ ३००/- संस्था : ₹ ४००/- **त्रैवार्षिक वर्गणी** : व्यक्ती : ₹ ८००/- संस्था : ₹ १०००/-
१० वर्षासाठी : व्यक्ती : ₹ २५००/- संस्था : ₹ ३०००/- **अंकाचे मूल्य** : ₹ १००/-

मनीऑर्डर/रोखीने/धनादेश/धनाकर्ष/Phone Pay/Google Pay 9422874336/बँक खाते : भारतीय स्टेट बँक (State Bank of India)
यशवंतनगर, नांदेड 'अक्षरगाथा' खाते नं. **32204333102** वर **IFSC Code : SBIN0001922**

वर्गणी रक्कम + ₹ ३० (शाखा विनिमय फीस) भरून पत्ता कळवावा.

महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाने या नियतकालिकाच्या प्रकाशनार्थ अनुदान दिले असले तरी,
या नियतकालिकातील लेखकांच्या विचारांशी मंडळ व शासन सहमत असेलच, असे नाही.

* या अंकातील लेखांतून व्यक्त झालेल्या लेखकांच्या मतांशी संपादक, मुद्रक आणि प्रकाशक सहमत असतीलच असे नाही.

 (मुखपृष्ठ व मलपृष्ठासह या अंकाची एकूण पृष्ठसंख्या १०० आहे)

UGC CARE listed and Peer Reviewed Journal

४८

अक्षरगाथा

एप्रिल–मे–जून २०२२

| अ नु क्र म |

विभाग : एक

- संत सोयराबाईंचे अभंग : अर्थ नि अन्वयार्थ — माधव पुटवाड — ५
- कवी ग्रेस यांची एक कविता — दिलीप धोंडगे — १८

विभाग : दोन

- मुक्तिबोधांची कादंबरीत्रयी : मार्क्सवादी आकलन — जी.के. ऐनापुरे — २२
- खऱ्याखुऱ्या भारतीयत्वाचा परिचय घडविणारा लेखक – सीतांशू यशचंद्र! — विश्वाधार देशमुख — ५७

विभाग : तीन

- दलित स्त्री आत्मकथनांची लक्षवेधीमीमांसा — नीळकंठ शेरे — ६२
- मराठवाडा बोलीतील मौखिक साहित्य — सुशील धसकटे — ६९

विभाग : चार

- बदलती ‘आयडिया ऑफ इंडिया’ संकल्पना आणि कृषीक्षेत्रातील विषमता — प्रकाश पवार — ७५
- सर्व्हेलंस कॅपिटॅलिझम : नव–उदारमतवादाची जगाला ‘हानिकारक भेट’ — चैतन्य शिनखेडे — ८१

विभाग : पाच

- भाई एन. डी. पाटील यांचे योगदान आणि आधुनिक महाराष्ट्राच्या पुरोगामित्वाचा अर्थ — सचिन गरुड — ८८
- भीमा कोरेगावचा जयस्तंभ : शौर्य, विद्रोह व अस्मिता प्रतीक की सांस्कृतिक राजकारण–एक चिकित्सा — सचिन धेंडे — ९३

विभाग एक

संत सोयराबाईंचे अभंग : अर्थ नि अन्वयार्थ

■

डॉ. माधव पुटवाड
मराठी विभाग, संत गाडगेबाबा अमरावती विद्यापीठ, अमरावती-४४४६०२
भ्र. ९४२३७५०६०२

(....क्रमशः...)

संत सोयराबाईनी लिहिले आहे- 'देवा, समाज माझी जात हीन मानतो. माझा विटाळ मानतो. माझा देह शुद्ध नाही, ही त्यांची कल्पना. मी दुःखाच्या महानदीत सापडले आहे. जातीने हीन म्हणून या व्यवस्थेने आम्हाला परमार्थाची संधी नाकारली आणि प्रपंच करणे-जगणेही कठीण केले आहे.', 'देवा, तुम्हाला अनाथांची माउली-अनाथांचा नाथ म्हटले जाते. पतित पावन म्हटले जाते. तुम्ही ही बिरुदावली मिरवता, परंतु माझ्यासारख्या अनाथाला साह्य करत नाही. माझी हेटाळणी करता. मग तुम्हाला थोर कोण म्हणेल आणि का म्हणायचे?', 'आमची परिस्थिती प्रतिकूल आहे. आम्ही दुःस्थितीत जगत आहोत. आम्हाला कोणाचा आधार नाही. देवा, जे खरे आहे ते मी सांगितले. तुम्हाला योग्य वाटेल ते तुम्ही करा.', 'देवा, तुम्ही केलेला न्याय योग्यच मानू. आमच्यापुढे पर्याय तरी काय आहे! ज्यांना आपले म्हणता येईल असे आमचे जवळचे कोणी नाही. गणगोत नाही.' 'आम्हाला कोणाचाच आधार नाही. आमच्यासाठी सर्व दिशा वोस आहेत. सर्व जण आमची हेटाळणी करतात. आम्ही नागवले गेलोत. जर तुम्हाला काही दया येत असेल, तर तुम्ही लवकर या आम्हाला साह्य करा.', 'देवा, आम्ही 'तुमचे कृपेचे पोसणे' आहोत. 'धरणे घेऊनी दारांत बैसलोत' तुमचा धावा करत आहोत.', 'देवा, आम्ही फार आशेने तुम्हाला शरण आलोत. तुमच्याशिवाय आमचे आहे तरी कोण? आम्ही आधार तरी कोणाचा मानायचा? देवा, आम्ही तुमच्या दारात बसून आधाराची भीक मागत आहोत, दे दे म्हणून याचना करत आहोत आणि तुम्हीही आमचा अपेक्षाभंग करत आहात. आमचा विश्वासघात करत आहात. ही तुमची नीती बरी नाही.', 'देवा, मी तुमची याचना करू तरी किती! तुम्हाला बोलू तरी किती आणि तुमच्या दारात धरणे धरून बसू तरी किती वेळ!', 'तुमची कीर्ती अशी आहे की, तुम्ही उदार आहात, रंजल्या-गांजल्यांना साह्य करत असता आणि म्हणून ते तुमचा धावा करतात. मीही तुमचा धावा करत आहे. मला साह्य करा.', 'तुमच्याशिवाय आमचे दुःख दूर कोण करणार! आमचे मायबाप तुम्हीच आहात. आम्ही तुमच्या उच्छिष्टाची आशा धरून तुमच्या दारात बसलो आहोत. तुम्हाला आमची करुणा येऊ द्या!', 'देवा, तुम्हाला दुसऱ्याच्या साह्याची गरज नाही कारण तुम्ही स्वयं समर्थ आहात; पण आमच्यासारख्या गरिबांचे दुःख फार वेगळे आहे. आम्हाला लोकांच्या दारांत

जाऊन याचना केल्याशिवाय इलाज नाही. आम्ही हतबल होऊन तुमच्या दारात धरणे धरून बसलो आहोत.', 'मी गरीब आहे. दुर्बळ आहे. म्हणून मला हाकलून देत आहात का? ही नीती योग्य नाही. तुमच्यासारख्यांना शोभण्यासारखी नाही. तुम्ही शरण आलेल्यांना मदत करण्याऐवजी पाठमोरे होत आहात.', 'देवा, तुझ्याशिवाय आमचे दुःख दूर कोण करणार! तुझ्याशिवाय आम्हाला आहे तरी कोण! देवा, तुम्ही आम्हाला पदरात घ्या. आमच्या इच्छा पूर्ण करा.'[६६]

वरील आशय संत सोयराबाईंच्या अभंगांत आला आहे. सोयराबाई संत होत्या. त्यांच्या अभंगांत वारकरी संप्रदायाचे तत्त्वज्ञान येते. पण म्हणून, आपणास हे विसरता येणार नाही की, त्या माणूस होत्या. माणूस म्हणून जगताना त्या ज्या अन्याय-अपमान-अत्याचार सहन करत होत्या, पोटाची भूक सोसत होत्या, त्या सगळ्यांचे प्रतिबिंब त्यांच्या अभंगांत दिसते.

''लोटलेसे महानदी । नाही शुद्धी देहाची ।। बुडते काढावे बाहेरी । म्हणे चोख्याची महारी ।।'', ''उरला नाही भेदाभेद । झाले शुद्ध अंतर ।। विटाळाचे होते जाळे । तुटले बळे नामाच्या'', ''काम क्रोध लोभ मदमत्सर वैरी । हे झडकरी वारी मायबापा ।। म्हणोनी धरिले तुमचे पदरा । म्हणतसे सोयरा चोखियाची'', ''अवघी माझी वासना । पुरवावी नारायणा ।। आता नका धरू दुरी । म्हणे चोखियाची महारी ।।'' असे अनेक उल्लेख संत सोयराबाईंच्या अभंगांत येतात.[६७]

वरील उल्लेख जाणीवपूर्वक नोंदवले आहेत. कारण, अशा रचना आधाराला घेऊन कोणी संत सोयराबाईंच्या अभंगांचा अर्थ असा लावू नये की - 'संत सोयराबाई मायामोहातून, मृगजळरूप प्रपंचातून बाहेर काढण्यासाठी देवाला विनंती करत होत्या. त्यासाठी देवाची याचना करत होत्या. तिच्या अभंगांतील आशयाचा लौकिक जीवनातील दुःखाशी काहीही संबंध नाही.'

'केवळ ब्रह्म तेवढेच सत्य बाकी सगळे जग मिथ्या', असे थोतांड इथे मांडले गेले आहे. इथल्या गोरगरिबांना, भोळ्याभाबड्यांना ''तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर । असक्तो ह्याचरन्कर्म परमाप्नोति पुरुषः'' (म्हणून कर्मफलांवर आसक्ती न ठेवता मनुष्याने कर्तव्य म्हणून कर्म केले पाहिजे कारण अनासक्त होऊन कर्म केल्याने त्याला परमेश्वरप्राप्ती होते) हा कुटिल कर्मयोग कथारूपाने सांगितला गेला आहे.[६८] स्वतःच्या स्वार्थासाठी कर्मविपाक सिद्धान्ताचे आणि कर्मकांडरूप परमार्थाचे थोतांड उभे करून लोकांच्या प्रपंचाची वाट लावली गेली आहे.

साहित्यव्यवहारातही ही विकृती दिसते. संत सोयराबाईंच्या अभंगांचे आणि व्यक्तिमत्त्वाचे मूल्यमापन करताना महाराष्ट्र सारस्वतकार वि. ल. भावे यांनी म्हटले आहे- ''चोखोबांची बायको सोयरा हीही त्याच्या बरोबर भक्तिसुखाचे जेवण जेवून ढेकर देत समाधानवृत्तीने संसार चालवून असे.'' शं. गो. तुळपुळे, ल. रा. पांगारकर यांची भूमिकाही यापेक्षा वेगळी नाही. याचे सविस्तर विवेचन मागे आले आहे.

अर्थात, संत सोयराबाईंच्या अभंगांत परमार्थाची भाषा आहेच आणि ते न कळण्याइतका मी भाबडा नाही. पण, सोयराबाईंच्या अभंगांत अधिक ठळकपणे आले आहे, ते तिचे लौकिक जगणे. प्रपंचातले दुःख. तेव्हा इतरांना मूर्ख आणि स्वतःला अतिशहाणे समजणाऱ्यांनी सोयराबाईंचे अभंग नीट समजून घ्यावेत. संतही माणूस म्हणूनच जन्मतो. तोही माणूस असण्याच्या प्रेरणा-प्रवृत्तींपासून, भूक-भीती-वासना यांपासून मुक्त नसतो. जरी कोणाला यांपासून मुक्त व्हायचे असले, तरी मुक्त होता येत नाही. भुकेला संत कळत नाही, त्वचेला ऊन-वारा-पाऊस यांची संवेदना असतेच, माराच्या वेदना होतात, इतर इंद्रियांचेही मूळ प्रवृत्तींसहचे असणे असतेच. संतांनाही मान-अपमान कळत असतो. त्यांच्याही अंतर्मनाला सन्मानाच्या सुखाची आणि अपमानाच्या दुःखाची

जाणीव होते. संत असणे म्हणजे ठार वेडा असणे नसते.

दुसरे म्हणजे, जातीने अलुतेदार-बलुतेदार असणाऱ्या संतांच्याच अभंगांत असे संदर्भ का येतात, ते परमार्थाचे विवेचन करताकरता प्रपंचातल्या वेदना का सांगतात, त्यांच्याच अभंगांत परमार्थाची आणि प्रपंचाची एवढी सरमिसळ का झाली आहे, अंतिमतः त्यांचे लौकिक जीवनातले दुःखच का ठळक होत जाते, अशा प्रश्नांचा नीट विचार केला पाहिजे.

ब्राह्मणांनी ज्ञानेश्वरांच्या आईवडिलांना देहान्त प्रायश्चित्ताची शिक्षा दिली. ज्ञानेश्वरांना आणि त्यांच्या भावंडांना वाळीत टाकले. आई-बापाच्या मायेपासून पारखे झालेल्या या भावंडांना मायेची ऊब दिली, त्यांना माउली मानले ते इथल्या बहुजन समाजाने. त्यांना आधार दिला तोही जातीने अलुतेदार-बलुतेदार असणाऱ्या संतांनी. संत नामदेव, संत चोखामेळा, संत गोरा कुंभार, संत नरहरी सोनार इत्यादींनी.

मात्र, संत ज्ञानेश्वर लिहितात- ''अगा स्वधर्मु हा आपुला । जरी का कठिणु जाहला । तरी हाचि अनुष्ठिला । भला देखे ।। ... सांन्ने शूद्र घरी आघवीं । पक्वान्नें आहाति बरवीं । ती द्विजें केंवीं सेवावीं । दुर्बळु जरी जाहला ।।''[६९] आणि दुसरीकडे संत चोखामेळा लिहितात- ''पंचही भूतांचा एकची विटाळ । अवघाची मेळ जगी नांदे ।। तेथे तो सोंवळा वोंवळा तो कोण । विटाळाचे कारण देहमूळ ।।... चोखा म्हणे मज नवल वाटते । विटाळापरते आहे कोण ।।''[७०] संत सोयराबाईंने ओरडून सांगितले- ''विटाळा वांचोनी उत्पत्तीचे स्थान । कोण देह निर्माण नाही जगी''[७१] समतेचे तत्त्वज्ञान मांडताना ती लिहिते- ''अवघा रंग एक झाला । रंगी रंगला श्रीरंग ।।''[७२]

ज्ञानेश्वरांचे कवी असणे वादातीत आहे; पण ज्ञानेश्वरांच्या सामाजिक दृष्टीविषयी वाचकांनी-समीक्षकांनी जाणीवपूर्वक पुढील दोन गोष्टींचा विचार करायला हवा - १) संत सोयराबाईला विद्वान मानायचे की संत ज्ञानेश्वरांना आणि २) जातीने अलुतेदार-बलुतेदार असणाऱ्या संतांच्याच अभंगांत समतेचे तत्त्वज्ञान का येते? ज्ञानेश्वरांसारखे थोर कवी आणि महान तत्त्वज्ञ विषमतेच्या तत्त्वज्ञानाचे समर्थन का करतात?

परमार्थमार्गात जात, वित्त, गोत्र महत्त्वाचे नाही हे कोण सांगत होते? ब्राह्मणी व्यवस्थेने ज्यांची जन्मजात हीन मानली होती, जे जन्मभर दारिद्र्य भोगत होते आणि ज्यांना कोणाचा आधार नव्हता, ते संत हे सांगत होते. त्यांच्या या तत्त्वज्ञानात्मक विचारांच्या मुळाशी आपण जातीने हीन आहोत, आपण निर्धन आहोत आणि व्यवस्था आपल्या विरोधात आहे, याच्या जाणिवेचे दुःख नाही का? मुळात ती जाणीवच अशा अभिव्यक्तीच्या मुळाशी आहे.

आपली विशिष्ट जात आणि आपल्या वाट्याला आलेले दारिद्र्य यांमुळे आपण जे भोगले आणि भोगत आहोत ते आपल्यासारख्या इतर गोरगरिबांच्या वाट्याला येऊ नये, ही तळमळ अशा अभंगांच्या निर्मितीपाठीमागे आहे. हे सगळे संत परमार्थाआड प्रपंचातल्या यातना सांगत होते. जगण्या-भोगण्यातले क्लेश मांडत होते, हे नीट समजून घ्यायला हवे. 'ज्याचे जळते त्यालाच कळते' असे म्हणतात ते उगीच नाही. ज्यांचे जळत नव्हते त्यांना 'परदुःख शीतल' वाटले.

ज्यांनी बहुजन समाजातील माणसांच्या वाट्याचे खाऊन स्वतःच्या ढेऱ्या वाढवल्या, त्या ऐतखाऊंनी किमान 'जातीने अलुतेदार-बलुतेदार असणारे संत भक्तिसुखाचे जेवण जेवून ढेकरे देत होते', अशी त्यांची क्रूर चेष्टा तरी करू नये. थोडी माणुसकी जपावी. पोटाची भूक काय असते, ते नीट समजून घ्यावे नि भानावर असलेल्या माणसांसारखे लिहावे.

ज्या संतांना जन्मजातीच्या आधाराने हीन ठरवले, त्यांचा व्यवसाय नक्की करून ज्यांना आयुष्यभर दारिद्र्यात अर्धपोटी व अर्धनग्न अवस्थेत जगायला

भाग पाडले, ज्यांच्यावर सवर्णांनी अन्याय-अत्याचार केला ते सगळे संत परमार्थ सांगता-सांगता प्रपंचातल्या पीडा सांगतात, ही वस्तुस्थिती आहे. तीही माणसेच होती. लौकिक जगणे असह्य झाले असताना आणि जीवनातला सगळा आनंदच हरवला असताना ते ब्रह्मानंदाच्या गोष्टी करणार कसे, अपमानाच्या जाळात जळणाऱ्यांना ब्रह्मसुख दिसणार कसे आणि ते भक्तिसुखाचे जेवण जेवून कोरडे ढेकरे देणार कसे!

संत सोयराबाई जेव्हा स्वतःला देवाचे पोसणे म्हणून घेते, देवाच्या दारी धरणे धरून बसल्याचे सांगते, उच्छिष्टाची आशा बोलून दाखवते, देवाला माय-बाप म्हणून त्यांच्याकडे याचना करते, करुणा भाकते, पदरात घेण्याची विनंती करते, तेव्हा आपल्या डोळ्यांसमोर कोणते चित्र उभे राहते? त्यांची दयनीय अवस्थाच ना! या सगळ्यांच्या पाठीमागील अगतिकता आणि त्या अगतिकतेच्या तळाशी असणाऱ्या वेदना आपण नीट समजून घेणार आहोत की नाही? संतांच्या अभंगांचे आपल्या सोयीने कौतुक करताना जाणीवपूर्वक संतांच्या आक्रोशाकडे दुर्लक्ष करणे समर्थनीय ठरत नाही.

देवाला शरण कोण जातो आणि का जातो, हेही नीट समजून घ्यायला हवे. सामान्यतः ज्यांचा व्यवहार नीट नाही व ज्यांचे आचरण नीट नाही आणि ज्यांना आपल्याच व्यवहारातला आणि आचरणातला पापाचार छळत असतो ती बदमाश पण पापभीरू माणसे देवाला शरण जातात. आणि ज्या गोरगरीब माणसांना जितीजागती माणसे नीट समजून घेत नाहीत; उलट त्यांच्यावर अन्याय-अत्याचार करतात तेव्हा गोरगरीब माणसे देवाकडे न्यायाची याचना करतात. ते देवाला शरण जातात.

'देव तुला बघून घेईल,' असे मुजोर माणसे म्हणत नसतात, तर त्या मुजोर माणसांच्या मुजोरीला बळी पडलेली हतबल माणसे म्हणत असतात. कल्पना करा की, धर्मसत्ता हाती असणाऱ्या मुजोरांनी व इतर दांडगट लोकांनी चोखोबा-सोयराबाईंवर किती अन्याय केला असावा! त्या व्यवस्थेत चोखोबांसारख्या, सोयराबाईंसारख्या किती जणांचे जगणे होरपळले असेल!

'आम्हाला आमचे गणगोत नाही / ते आम्हाला साह्य करत नाही. कोणी आमच्या पाठीशी उभे राहत नाही,' असा आशय संत सोयराबाईंच्या अभंगांत येतो.[७३] याचा अन्वयार्थ कसा लावायचा?

एक म्हणजे ब्राह्मणी व्यवस्थेच्या विरोधातला चोखोबा-सोयराबाईंचा लढा तत्कालीन समाजमनाला पचला नसावा. कारण, ब्राह्मणी व्यवस्थेने त्यांच्या सोयीचा कर्मयोग आणि कर्मविपाक सिद्धान्त समाजमनात चांगलाच रुजवला होता. त्यांची विवेकशक्तीच दुबळी केली होती. त्यामुळे मानसिक गुलामीत जगणारे चोखोबा-सोयराबाईंचे जातबांधव व इतर समाज त्यांच्या पाठीमागे उभा राहिला नसावा.

दुसरे म्हणजे धर्ममार्तंडांची दहशत असावी. त्यांनी जन्मजातीने ब्राह्मण असणाऱ्या ज्ञानेश्वरांना व त्यांच्या भावंडांना वाळीत टाकले. महात्मा बसवेश्वरांची हत्या केली. चक्रधरस्वामींना संपवले. नंतरच्या काळात कुणबी असणाऱ्या संत तुकारामांच्या वह्या इंद्रायणीत बुडवल्या. संत तुकारामांनाही संपवले. तिथे महार असणाऱ्या चोखोबा-सोयराबाईंची काय स्थिती असावी, त्यांच्या जातबांधवांवर धर्ममार्तंडांची किती दहशत असावी, याची कल्पना केली की, मग आपल्या लक्षात येते की, चोखोबा-सोयराबाईंचे जातबांधव खंबीरपणे त्यांच्या पाठीमागे का उभे राहिले नाहीत.

या सगळ्या तपशिलांच्या आधारे हेही आपल्या लक्षात येते की, चोखोबा-सोयराबाई काय भोगत असावेत. अमानवी वैदिक व्यवस्थेशी दोन हात करताना ते काय सोसत असावेत. त्या त्यांच्या सोसण्या-भोगण्यानेच शब्दरूप घेतले आहे. त्यांच्या अभंगांतील शब्दाशब्दांतून तत्कालीन सामाजिक स्थितिगती आणि चोखोबा-सोयराबाईंचे दुःख उमटले आहे. खरे म्हणजे, तो त्यांचा असह्य आक्रोश आहे.

आणखी एक गोष्ट आपण नीट समजून

घ्यायला हवी. ती गोष्ट म्हणजे अलुतेदार-बलुतेदार जातींतील संत त्यांच्या अभंगांत जरी देवाकडे याचना करत असले, तरी वास्तवात ते गावगाडा व्यवस्थेतल्या गावकारभाऱ्याकडे तर याचना करत नसावेत ना! गावकारभाऱ्यांनाच 'तुम्हीच आमचे मायबाप, तुम्हीच पदरात घ्या' अशी करुणा तर ते भाकत नसावेत ना! सामान्यतः, गावगाडा व्यवस्थेत गोरगरिबांचे जगणे अत्यंत यातनामय होते. त्या व्यवस्थेत चोखोबा-सोयराबाईंच्या वाट्यालाही कमालीची उपेक्षा आली. वेदना आल्या. त्यांच्या जगण्याची होरपळ झाली.

संत सोयराबाईंचे केवळ ६२ अभंगच उपलब्ध आहेत; मात्र ते खूप महत्त्वाचे आहेत. त्यांत त्या काळाचा इतिहास आला आहे. धार्मिक, सामाजिक, सांस्कृतिक स्थितिगतीचे वास्तव आले आहे. संत सोयराबाईंचे जीवनानुभव आणि जगण्याचे शहाणपण आले आहे. समतेचे तत्त्वज्ञान आले आहे. म्हणून हे अभंग खूप महत्त्वाचे आहेत. अभंगांची संख्या कमी म्हणून महत्त्व कमी, असा विचार कोणी करू नये.

आमची संस्कृती प्राचीन, आमच्या परंपरा प्राचीन आणि दिव्य, आमचा इतिहास दिव्य, असा व्यर्थ अभिमान बाळगणारे लोक कमी नाहीत. अशांना त्यांची लायकी दाखवून देताना श्रीराम लागू यांनी म्हटले आहे- ''एवढी आक्रमणं झाली तरी आमचा समाज जिवंत राहिला, असं आम्ही अभिमानाने म्हणतो. जिवंत राहिलो आम्ही, पण माणूस म्हणून नाही. उत्क्रांतीच्या प्रक्रियेत डायनोसॉरसारखे प्रचंड प्राणी नामशेष झाले, पण झुरळ मात्र आपलं अस्तित्व टिकवून जिवंत राहिलं. प्राणिसृष्टीमध्ये टिकून राहिलेला सर्वांत प्राचीन प्राणी म्हणजे झुरळ! आपण झुरळासारखे अजून पाच हजार वर्षे जरी जिवंत राहिलो तरी त्याबद्दल लाज व खेद वाटायला पाहिजे. अभिमान नव्हे.''[७४] वस्तुस्थिती ही आहे की, आपला पूर्वइतिहास फार सन्मानाचा नाही आणि माणुसकी जपणाराही नाही.

आपल्या भाराभर धर्मग्रंथांचा अभिमान बाळगणारे लोकही कमी नाहीत. पण, ते भाराभर ग्रंथ बऱ्यापैकी भरताड आहेत, हेही लक्षात घ्यायला हवे. २५ डिसेंबर १९२७ रोजी कुलाबा जिल्ह्यातील महाड इथे प्रतीकात्मक रूपात एक ग्रंथ जाळून डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांनी त्या ग्रंथांची गुणवत्ता काय आहे ते दाखवून दिले आहे.

'मनुस्मृती' दहनाच्या घटनेबद्दल नरहर कुरुंदकरांनी म्हटले आहे- ''आधुनिक भारताच्या इतिहासातील ही एक अतिशय महत्त्वाची घटना आहे असे मी मानतो.''[७५] कुरुंदकरांचे विधान याच्यासाठी नोंदवले आहे की, आणखीही काही लोकांना ब्राह्मणेतरांच्या म्हणण्यात काही दम आहे, असे वाटतच नाही.

आपल्याकडे जी थोतांडी आणि काल्पनिक रचना केली गेली व त्या तशा भरताड रचनेचाही अहंकार जपला गेला, त्याविषयीचा संताप व्यक्त करताना संत तुकाराम महाराजांनी लिहिले आहे- ''नका दंतकथा येथे सांगो कोणी । कोरडे ते मानी बोल कोण ।। अनुभव येथे व्हावा शिष्टाचार । न चलती चार आम्हापुढे ।। निवडी वेगळे क्षीर आणि पाणी । राजहंस दोन्ही वेगळाली ।। तुका म्हणे येथे पाहिजे जातीचे । येरा गबाळाचे काय काम ।।''[७६]

वरील विवेचन एवढ्याचसाठी की, इथल्या धर्मग्रंथांत कोणाचाच सत्य इतिहास मांडलेला नाही, हे लक्षात यावे. ब्राह्मणी व्यवस्थेने ब्राह्मणेतरांना शिक्षणाचा अधिकारच दिला नाही. म्हणून इथे वाचण्याची, लिहिण्याची व लिहिलेल्याचा अर्थ लावण्याची परंपरा एकांगी झाली. ती बऱ्यापैकी एककल्ली आणि लहरी झाली. आपली अडचण अशी की, त्या तशा लेखनाशिवाय इतरांचे लेखन आहे कुठे? नाइलाजाने त्या तशा एकांगी, स्वार्थमूलक आणि बऱ्यापैकी काल्पनिक व लहरी लेखनालाच आम्ही आमचा इतिहास मानत असतो. बऱ्याचदा आपल्याकडून मौखिक परंपरा दुर्लक्षित होते.

महात्मा फुले, पेरियार ई. व्ही. रामास्वामी इत्यादींनी इथल्या धर्मग्रंथांचे खरे रूप दाखवून दिले आहे. डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांनी इथल्या धर्मग्रंथांची चांगलीच चीरफाड केली आहे.

केवळ करायची म्हणून मी हिंदू धर्मग्रंथांवर टीका करत नाही. 'रामायण'-'महाभारता'सारख्या ग्रंथांचे साहित्यमूल्य न कळण्याइतका मी भाबडा नाही. 'रामायण', 'महाभारत' यांसारख्या ग्रंथांकडे आपण काव्यरूप कथा म्हणून पाहत असू, त्यात आपल्या पूर्वजांच्या जीवनांचे प्रतिबिंब पडले आहे; पण मुळात तो त्यांच्या स्वैर कल्पनांचा आविष्कार अधिक आहे, ही आपली भूमिका असेल तर वाद असण्याचे कारणच उरत नाही. इतर धर्मग्रंथांकडेही कलात्मक रचना असणारे बऱ्यापैकी काल्पनिक ग्रंथ या दृष्टीनेच पाहायला हवे. कारण, ते तसे आहेत.

परंतु, आपण जेव्हा या धर्मग्रंथांकडे आपला काव्यरूप इतिहास आणि धर्मतत्त्व मांडणारे तत्त्वज्ञानात्मक ग्रंथ म्हणून पाहतो, ते तत्त्वज्ञान श्रेष्ठ आहे असे आपण म्हणत असतो आणि ते तत्त्वज्ञान सामाजिक व्यवहारात असावे असा आपला आग्रह असतो, तेव्हा मात्र या सर्वच धर्मग्रंथांना न्याय, उपयुक्तता, वस्तुनिष्ठता आणि विवेक हे निकष लावावेच लागतील. महत्त्वाचे म्हणजे, असे निकष लावून आपण हिंदू धर्मग्रंथांचे मूल्यमापन करू लागलो की, हे सर्व धर्मग्रंथ जाळण्याच्याच लायकीचे आहेत, असे कोणत्याही शहाण्या आणि संवेदनशील माणसाला वाटत नाही का.

या धर्मग्रंथांबाबतची वस्तुस्थिती ही आहे की, ना त्यांत आपला वस्तुनिष्ठ इतिहास आहे, ना ते आपण वर्तमानात कसे जगावे, ते सांगतात किंवा ना ते भविष्याचा योग्य मार्ग दाखवतात. तेव्हा अशा ग्रंथांची संख्या, अध्यायांची-ओव्यांची संख्या किंवा त्यांचा आकार पाहून ते श्रेष्ठ ठरवता येणार नाहीत. त्या ग्रंथांनी इथल्या माणसांचे खूप नुकसान केले आहे. याचे नीट भान ठेवूनच इथल्या धर्मग्रंथांचे मूल्यमापन केले पाहिजे.

बहुजन समाजातील संतांच्या अभंगांचे महत्त्व आणि वेगळेपण असे आहे की, या अभंगांतून संतांनी मानवधर्म सांगितला आहे. या अभंगांची उपयुक्तता आजही आहेच. हे अभंग म्हणजे आपले सांस्कृतिक संचित आहे. या अभंगांत बहुजन समाजातील संतांच्या वेदना आहेत. त्यांचे माणुसकीच्या भक्कम पायावर उभे असलेले समतेचे विचार आहेत. आणि, म्हणून या अभंगांचे नीट मूल्यमापन व्हायला हवे.

दुसरे म्हणजे, या अभंगांत आपला इतिहास दडलेला आहे. हा आपला महत्त्वाचा ऐतिहासिक दस्तऐवज आहे. तो दस्तऐवज सांभाळणे आणि जबाबदारीने त्याचे नीट मूल्यमापन करणे अत्यंत आवश्यक आहे. जर हा दस्तऐवज गहाळ झाला, तर आपल्या इतिहासाची अनेक पाने कोरी राहतील किंवा खोट्या मजकुरांनी भरलेली असतील. या अभंगांचा नीट अन्वयार्थ न लावणे म्हणजेही खोट्याच इतिहासाला कवटाळणे ठरेल. तेव्हा हे अभंग आणि या अभंगांचे महत्त्व नीट समजून घेणे आवश्यक आहे.

८. संत सोयराबाईंचे 'विवेकवादी' असणे –

'अध्यात्म' किंवा 'परमार्थ' हा संतसाहित्याचा आत्मा मानला जातो. अध्यात्माचा किंवा परमार्थाचा आणि विवेकाचा संबंध जोडायचा कसा, हा आपल्यापुढचा प्रश्न आहे. कारण, अध्यात्माचा संबंध विवेकाशी नाही, तर श्रद्धेशी असतो.

आत्म्याबद्दलचे ज्ञान, ब्रह्मज्ञान, वेदान्त, परमात्म्याविषयीचे ज्ञान हे 'अध्यात्म' या शब्दाचे कोशातील अर्थ. ईश्वरसाधनरूप पुरुषार्थ, सद्गती, ब्रह्मज्ञान, केवल सत्य हे 'परमार्थ' या शब्दाचे कोशातील अर्थ. इथे आपण 'अध्यात्म' आणि 'परमार्थ' हे दोन्ही शब्द एकाच अर्थाचे समजून वापरणार आहोत.

'अध्यात्म' आणि 'परमार्थ' या दोन्ही शब्दांचा संबंध 'परमेश्वर' या कल्पनेशी आहे. परमेश्वराचा शोध घेणारी, त्याच्या प्राप्तीसाठी विविध पद्धतींनी साधना

करणारी आणि परमेश्वर मला भेटणार आहे किंवा मीच परमेश्वराच्या रूपात एकरूप होणार आहे, अशा पद्धतीची ज्याची धारणा आहे, त्याला पारमार्थिक म्हणता येईल. प्रश्न असा आहे की, अशा पारमार्थिकांचा विवेकाशी संबंध जोडायचा कसा.

परमार्थमार्ग सांगणारा संप्रदाय सामान्यतः किमान पुढील तीन गोष्टी मानत असतो. १) तो 'परमेश्वर' ही कल्पना मानतो. त्यांनी मानलेला त्यांचा एक देव असतो, २) त्याने मानलेल्या परमेश्वराचा संबंध जोडून विशिष्ट क्षेत्र मानले जाते आणि ३) त्यांची म्हणून एक मतप्रणाली असते.

वारकरी संप्रदायाचा संबंध परमार्थाशी आहे. या संप्रदायाने विठ्ठलाला दैवत मानले आहे, पंढरपूर हे क्षेत्र मानले आहे, नामभक्तीचा विचार मानला आहे आणि 'बोनस' म्हणून चंद्रभागेला तीर्थ मानले आहे.

संप्रदाय कोणताही असो, कोणत्याही काळातला असो, कोणत्याही मानवी समूहाचा असो आणि कोणत्याही प्रदेशातला असो, जर त्या संप्रदायाचा सदस्य व्हायचे असेल, तर त्या संप्रदायाने ज्या गोष्टी मानलेल्या असतात त्या गोष्टी मान्य कराव्या लागतात. त्यावर श्रद्धा ठेवणे ही पहिलीच अट असते. आणि श्रद्धा कोणाचीही असो आणि ती कशावरचीही असो, श्रद्धेचा संबंध विवेकाशी नसतो. श्रद्धा म्हणजे अंधश्रद्धाच असते.

'श्रद्धा' या शब्दाच्या पाठीमागील 'अंध' हे पूर्वपद काढल्याने ती 'श्रद्धा' आपोआप 'डोळस' ठरत नसते. श्रद्धेला अंधपण कायमचे चिकटलेले असते. त्या अंधपणाचा त्याग करावयाचा असल्यास श्रद्धेचा त्याग करावा लागतो. जो श्रद्धेचा त्याग करतो तो माणूस विवेक स्वीकारतो. प्रश्न असा आहे की, विवेकी माणूस पारमार्थिक कसा असेल?

श्रद्धा-अंधश्रद्धा यांविषयी श्रीराम लागू यांनी म्हटले आहे- ''जी गोष्ट व्हेरीफाय करता येत नाही, त्या गोष्टीवर विश्वास ठेवणे म्हणजे श्रद्धा. व्हेरीफाय करता येत नाही त्याला मी अंधश्रद्धा म्हणतो. तुम्ही ज्याला श्रद्धा म्हणता त्या सगळ्या अंधश्रद्धा असतात. डोळस श्रद्धेला विश्वास असा शब्द आहे. अंधश्रद्धा आणि डोळस श्रद्धा यांमध्ये गोंधळ होतो. डोळस श्रद्धा असा विषय नाही. श्रद्धा ही आंधळीच असते.''[७७]

शंका असणाऱ्यांनी 'रूपवेध'मधील श्रीराम लागू यांचे वैचारिक लेख मुळातून वाचावेत. शरद बेडेकर, गोविंद पानसरे, रावसाहेब कसबे इत्यादींचे लेखन वाचावे.

आपल्यापुढचा प्रश्न हा आहे की, सांप्रदायिकांना विवेकी मानता येईल का; सांप्रदायिकांची ज्या-ज्या गोष्टींवर श्रद्धा आहे त्या-त्या गोष्टी व्हेरीफाय करता येतील का.

'विवेक' या शब्दाचा अर्थ सांगताना कोशकारांनी विचार, समज, तारतम्यबुद्धी, तर्कबुद्धी, सदसद्विवेक, सत्यासत्य यांमधील भेद जाणण्याचे ज्ञान इत्यादी पर्यायी शब्द दिले आहेत.

मे. पुं. रेगे यांनी म्हटले आहे- ''सर्वोच्च मानवी ज्ञान किंवा ज्याला यथार्थपणे 'ज्ञान' म्हणता येईल असे संपूर्णपणे प्रमाण ज्ञान केवळ विवेक किंवा बुद्धी या मनःशक्तीपासून मिळते (ती मनःशक्ती म्हणजे विवेक).''[७८]

रावसाहेब कसबे यांनी म्हटले आहे- ''ज्ञानेंद्रियांच्या साहाय्याने वास्तवाचा जो पृष्ठभाग समजावून घेतला जातो, त्या पृष्ठभागाला भेदून, त्याच्या आत दडलेले सारतत्त्व समजावून घेण्याची क्षमता म्हणजे विवेक होय.''[७९]

मे. पुं. रेगे व रावसाहेब कसबे यांच्या विधानांतून विवेक म्हणजे काय ते स्पष्ट होते. आपल्यापुढे प्रश्न हा आहे की, ते म्हणतात तशी विवेकशक्ती किंवा तारतम्यबुद्धी असणे याला जर 'विवेकवादी असणे' असे म्हटले, तर मग त्या अर्थाने संत सोयराबाईला 'विवेकवादी' म्हणता येईल का.

पुढील काही उदाहरणांच्या आधाराने संत

सोयराबाईंच्या विवेकी असण्याच्या स्वरूपाचा शोध घेता येईल-

विटाळाची कल्पना मांडताना संत सोयराबाईनी म्हटले आहे- 'सगळे असे म्हणतात की, शरीराला विटाळ असतो. आत्मा मात्र निर्मळ आणि पवित्र आहे. खरे म्हणजे शरीराचा विटाळ शरीरातच जन्मलेला आहे. मग असे असताना काही जण सोवळे वा पवित्र असणार कसे? अर्थात, माणसाच्या शरीराची निर्मिती विटाळातूनच होते. माणसाचा जन्मच विटाळातून असल्यामुळे मुळातच सगळ्यांची शरीरे विटाळलेलीच आहेत. सगळ्यांच्याच शरीरात विटाळ आहे. याला अपवाद कोणीच नाही. कोणाचेच शरीर नाही.''[८०] संत सोयराबाईंची ही भूमिका नक्कीच तारतम्यबुद्धीला धरून आहे.

'सगळे सुखाचे सोबती असतात. आपले दुःख आपणासच भोगावे लागते. पत्नी, मुलगा, बहीण, माय, बाप हे सगळे सुखाचेच सोबती. स्नेही, मित्र, नातेवाईक हेही त्यांतलेच. मृत्यूला ज्याचे त्याला एकट्यालाच सामोरे जावे लागते. यांपैकी कोणीही आपल्यासोबत येत नाही,'[८१] हे संत सोयराबाईंचे जीवनचिंतन विवेकाला व वस्तुस्थितीला धरून नाही का? संत सोयराबाईनी निसर्गदत्त प्रेरणा-प्रवृत्तींसह जगणारा माणूस कसा वागू शकतो ते विवेकाला धरून सांगितले आहे. मृत्यूची कल्पना मांडताना त्यांनी स्वर्ग-नरक, परमार्थ, पाप-पुण्य, पुनर्जन्म अशा कोणत्याही कल्पनांचा आधार घेतलेला नाही.

'कित्येक लोक असे आहेत की, ते प्रपंच करताना शिणतात आणि मग परमार्थाच्या मागे लागतात. पण, खरे म्हणजे प्रपंच करा की परमार्थ करा, कोठेही हवे ते सर्व मिळत नाही. मुळात माणूस लोभी आहे आणि म्हणून तो सदैव दुःखी असतो;'[८२] हे माणसाच्या मूळ 'माणूस' असण्याविषयीचे सोयराबाईंचे आकलन विवेकी नाही का? एकीकडे त्या माणूस सतत अपेक्षाभंगांचे दुःख भोगत असतो, हे सत्य सांगतात. माणूस मर्यादा असणारा प्राणी आहे हे सत्य अधोरेखित करतात आणि त्याचबरोबर परमार्थ ही सर्वसुखाची वगैरे जागा नव्हे, किंबहुना परमार्थ हा भ्रम आहे. पारलौकिक असे मुळातच काहीही नाही; परंतु त्याच्या नादी लागून ऐहिकही धड साधत नाही. अर्थात, परमार्थाच्या मागे लागल्याने प्रपंचही नीट होत नाही, हेच तर त्यांना सांगायचे नसावे!

'वेगवेगळ्या देव-दैवतांच्या नावाने कर्मकांडे करू नका. त्यातून दुःखाशिवाय दुसरे काहीही हाती लागणार नाही. जे लोक त्यांच्या पोटासाठी दुसऱ्याला लुबाडतात ते स्वार्थी लोक तुमची इच्छा पूर्ण करतील यावर विश्वास ठेवता तरी कसा? जे लोक स्वतःच्या पोटापाण्याची सोय व्हावी म्हणून विविध परंपरा प्रस्थापित करतात आणि वर 'भूदेव' असल्याचे मिरवतात त्यांच्या म्हणण्यावर विश्वास ठेवू नका, त्यांच्या ढोंगाना भुलू नका;'[८३] हे संत सोयराबाईंचे म्हणणे नीट समजून घ्यायला हवे.

त्या काळात जे लोक स्वतःच्या भल्यासाठी लोकांना लुबाडत होते, त्यासाठी विविध प्रकारचे ढोंग करत होते, स्वार्थमूलक हेतूने रीतिरिवाज प्रस्थापित करत होते आणि स्वतःला श्रेष्ठ समजून मिरवत होते, 'भूदेव'पणाचा अहंगंड जपत होते, त्यांचा मूळ हेतू संत सोयराबाईनी अधोरेखित केला आहे.

संत सोयराबाईंच्या काळात शब्दप्रमाणवाद व्यवहारात नांदत होता. सामान्यतः, ग्रंथांतल्या शब्दांवर कोणी शंकाही घेत नसत. प्रथा-परंपरा जपणे हे आपले कर्तव्यच आहे, ही लोकांची मानसिकता होती. ब्राह्मण म्हणजे मृत्युलोकीचे देवच, ही श्रद्धा होती. लोकांचा कर्मकांडांवर, पूजा-पाठांतरांवर कमालीचा विश्वास होता त्या काळात संत सोयराबाई या सगळ्यांतली बनवाबनवी नोंदवत होत्या. विवेकाच्या पातळीवर या सगळ्या गोष्टींचा अन्वयार्थ लावत होत्या. लोक काय म्हणतात आणि ग्रंथ काय सांगतात, यापेक्षा त्यांच्या विवेकाला जे पटत होते तेच त्या सांगत होत्या. वरवर

दिसणाऱ्या लोकव्यवहाराच्या आत दडलेले सारतत्त्व समजून घेत होत्या. जे त्यांना समजले ते त्या थेटपणे अधोरेखित करत होत्या. सोयराबाईंचे हे असे असणे म्हणजे त्यांचे 'विवेकवादी असणे' होय.

संत सोयराबाईंचे विवेकवादी असणे कसे होते, ते वरील काही उदाहरणांतून सहज आपल्या लक्षात येते. असे अनेक अभंग सोयराबाईनी लिहिले असण्याची शक्यता आहे. मात्र, ते अभंग जाणीवपूर्वक म्हणा वा काळाच्या प्रवासात इतर काही कारणांमुळे म्हणा कालाधीन झाले असतील, असे अनुमान मांडता येते. आज जे अभंग उपलब्ध आहेत त्या अभंगांतूनही संत सोयराबाईंचे 'विवेकवादी असणे' अधोरेखित होते.

संत सोयराबाई सांप्रदायिक होत्या. त्यांच्या अभंगांतून विठ्ठलाविषयीचा श्रद्धाभाव व्यक्त झाला आहे. मात्र, नंतरच्या काळात त्यांचे व्यक्तिमत्त्व विकसित होत गेले असावे आणि त्यांना सत्य काय ते उमजले असावे. परमार्थाच्या मर्यादा कळाल्या असाव्यात, असे अनुमान करता येते. मग संत सोयराबाई माणसाचा सभोवताल, त्या सभोवतालाच्या पार्श्वभूमीवरचे माणसाचे जगणे, मानवी मनात घर करून असलेल्या प्रथा-परंपरा, मानवी जीवनावरील धर्माचा प्रभाव, माणसाच्या मूळ प्रेरणा-प्रवृत्ती-विकार, त्याचा सहजस्वभाव, मर्यादा यांविषयी सारासार विचार करतात आणि त्यांना उमजलेले सत्यासत्य थेटपणे मांडतात.

संत सोयराबाईंच्या विवेकवादी असण्याला गणितीय निकष लावण्यापेक्षा काळाचा संदर्भ लक्षात घेणे अधिक अपेक्षित आहे. काळाची पार्श्वभूमी आणि संत सोयराबाईंच्या अंतःकरणात असणारी माणसांच्या हिताची तळमळ या निकषांच्या आधाराने संत सोयराबाईंच्या अभंगांचे आणि व्यक्तिमत्त्वाचे मूल्यमापन करायला हवे. त्यांचे विवेकवादी असणे समजून घ्यायला हवे.

९. संत सोयराबाईंचा मृत्यू-

मंगळवेढ्याची कुसू बांधताना ती कुसू अंगावर पडून संत चोखामेळा यांचा मृत्यू झाला, असे सांगितले जाते. तशा आशयाचे संत नामदेव यांचे अभंग आहेत. अभ्यासकांची मते वेगळी आहेत. त्यांच्या मते सनातन्यांनी संत चोखामेळा यांचा खून केला आहे. त्याची सविस्तर चर्चा चोखामेळासंबंधीच्या लेखात केली आहे. इथे पुनरावृत्ती अपेक्षित नाही. संत चोखामेळा यांच्या मृत्यूचे/खूनाचे साल आहे शालिवाहन शके बाराशेसाठ सन तेराशेअडतीस.

संत सोयराबाईंच्या अभंगात ''चोखा मेळविला रुपी । माझी आता कोण गती,'' असा उल्लेख येतो.[८४] या उल्लेखाच्या आधाराने अनुमान असे करता येते की, संत चोखामेळा यांच्या मृत्यूनंतरही सोयराबाई जिवंत होत्या. मात्र, नंतर त्या किती वर्षे जगल्या, त्यांचा मृत्यू केव्हा व कशामुळे झाला की त्यांचाही खून करण्यात आला यासंबंधीचा कोणताही तपशील सापडत नाही. संत निर्मळा यांच्या अभंगात ''चोखियासी सुख विश्रांती दिधली । माझी सांड केली दिसतसे ।।'', हा उल्लेख येतो.[८५] यातून संत चोखामेळा यांच्या मृत्यूनंतर निर्मळाही जिवंत असल्याचे कळते; मात्र सोयराबाईंविषयी काहीही उल्लेख येत नाही.

चोखोबांच्या मृत्यूनंतर चोखोबांची बहीण संत निर्मळा एक महिना पंढरपुरात राहिल्याचा उल्लेख सोयराबाईंच्या अभंगात येतो.[८६] नंतर संत निर्मळा सर्वांचा निरोप घेऊन मेहुणपुरीला जाते.

संत सोयराबाई विठ्ठलाकडे विनवणी करते की, 'दयाळू असणाऱ्या विठ्ठला आता तुझा भक्तराज तू सांभाळ.' ब्राह्मणांनी चोखोबाला महाद्वारापुढून हाकलून दिले होते. मात्र, संत नामदेवांनी चोखोबांची समाधी महाद्वारापुढे बांधली. चोखोबा पुन्हा महाद्वारापर्यंत पोचले हे लक्षात घेता सोयराबाईंचे ''म्हणे विठोबा दयाळा मागणे आहे तुज । तुझा भक्तराज सांभाळी तू ।।'', हे म्हणणे खूप अर्थपूर्ण ठरते.[८७]

मात्र, मूळ प्रश्नाचे उत्तर मिळत नाही. वरीलपैकी कोणत्याही उल्लेखातून चोखोबांच्या मृत्यूनंतर

 ISSN : 0976-2957

सोयराबाईंचे काय झाले, त्या कुठे राहत होत्या, किती वर्षे जगल्या, त्यांचा मृत्यू नैसर्गिक झाला की, ज्या कारणामुळे चोखोबांचा खून करण्यात आला त्याच कारणामुळे सोयराबाईंचाही खून करण्यात आला असावा, अशा कोणत्याही प्रश्नांचे उत्तर मिळत नाही. चोखोबांची बहीण निर्मळा, सोयराबाईंचा भाऊ बंका यांच्या अभंगांतही तसा उल्लेख दिसत नाही. कर्ममेळा यांच्या अभंगात तसा उल्लेख अपेक्षित होता; मात्र त्यांच्याही अभंगांत तसा उल्लेख येत नाही. समकालीन इतर संतांच्या अभंगांतही काहीही उल्लेख येत नाही.

वि. ल. भावे यांनी म्हटले आहे- ''चोखामेळानंतर थोड्याच दिवसांत त्याची बायको व त्याचा मेहुणा बंका हे दोघेही मृत्यू पावले, असे सांगतात.''[८८] मात्र हा केवळ अंदाज. पुरावा काहीही नाही.

चोखोबांचा खून झाला असण्याची शक्यता आहे. कारण, चोखोबांनी वैदिक व्यवस्थेला कडाडून विरोध केला. संत सोयराबाईंनीही वैदिकांच्या अज्ञानावर व कपटनीतीवर टीका केली. तेव्हा सोयराबाईंचाही खून झाला असण्याची शक्यता नाकारता येत नाही. मात्र, चोखोबांच्या मृत्यूनंतर त्या किती दिवस जगल्या याचा पुरावा नाही; केवळ अनुमान असे करता येते की, त्या फार काळ जगल्या नसाव्यात. त्या जर बऱ्याच काळ जगल्या असत्या, तर त्यांच्या जीवनात काही घटनाही घडल्या असत्या व त्या घटनांचा उल्लेख त्यांच्या किंवा त्यांच्या समकालीन इतर संतांच्या अभंगांत आल्या असत्या. चोखोबानंतर सात-आठ महिन्यांच्या आत त्यांचा मृत्यू झाला असण्याची किंवा सनातन्यांनी त्यांची हत्या केली असण्याची शक्यता आहे.

१०. समारोप -

वारकरी संप्रदायाच्या अनेक मर्यादा आहेत. संतांच्या अभंगांत एकाच प्रकारच्या आशयाची पुनरावृत्ती होत राहते. शिवाय परस्परविसंगत आशयही येतो. मात्र, तरीही वेगवेगळ्या जातिधर्मांतील संतांनी केलेले लेखन महत्त्वाचे आहे.

संतांच्या लेखनात वारकरी संप्रदायाचे तत्त्वज्ञान आहे, पंढरपूर या क्षेत्राविषयीचा, चंद्रभागा या तीर्थाविषयीचा, विठ्ठल या दैवताविषयीचा आणि भक्तोत्तम पुंडलीक याच्याविषयीचा श्रद्धाभाव आहेच; पण त्याशिवाय संतांच्या व्यक्तिगत जीवनातील सुखदुःखांचे, त्यांच्या जगण्या-भोगण्यांचे त्यात प्रतिबिंब आहे. त्यांच्या त्या तशा जगण्याला कारण ठरलेल्या सामाजिक व्यवस्थेचे वास्तव त्यात आले आहे. त्यांच्या सभोवतालाची आणि त्या सभोवतालात जगणाऱ्या माणसांच्या जीवनव्यवहारांची नोंद त्यांनी केली आहे. त्या वास्तवाविषयींच्या त्यांच्या प्रतिक्रिया त्यात आल्या आहेत. तात्पर्य हे की, संतवाङ्मय ऐतिहासिक दस्तऐवज आहे.

संत असणे ठीक आहे; मात्र संतही माणूस असतात. त्यांना माणूस म्हणूनच जगावे लागते. तेव्हा त्यांनी ब्रह्मरस पिला, ते ब्रह्मानंदात जगले, ते साक्षात्कारी होते, ते भक्तिसुखाचे जेवण जेवून ढेकरे देत होते, ते ईश्वररूपात विलीन झाले, सदेह वैकुंठाला गेले वगैरे म्हणणे योग्य ठरणार नाही. हे सगळे शब्द फसवे आहेत. या केवळ अफवा आहेत. कुटिलांनी त्या जाणीवपूर्वक पसरविल्या आहेत आणि भोळ्याभाबड्यांनी अज्ञान व श्रद्धेपोटी त्या खऱ्या मानल्या आहेत. सत्य हेच की, संतही माणूस होते आणि माणूस म्हणूनचे सुखदुःख ते भोगत होते, अन्याय-अपमान त्यांनाही कळत होता. संत सोयराबाई त्याला अपवाद नाही.

संत सोयराबाईंनी इतर संतांप्रमाणेच वारकरी संप्रदायाचे तत्त्वज्ञान, विठ्ठलाचे वर्णन, पंढरपूरचे माहात्म्य, संतांचा गौरव वगैरे आपल्या अभंगलेखनाचे विषय केले. मात्र, संत सोयराबाईंच्या अभंगात तिचे लौकिक जगणेही येते. त्या जगण्यातली सुखदुःखे येतात. अन्याय-अपमानाचा सल येतो. त्यांच्या आणि त्याच्या कुटुंबाच्या ऐहिक जीवनातील दुःखाला कारण ठरलेल्या धर्मव्यवस्थेचया रूप-स्वरूपाचे चित्रण येते.

धर्ममार्तंडांच्या मग्रुरीचे सत्य नोंदवले जाते. सभोवताल नोंदवला जातो.

संत सोयराबाईंच्या वाट्याला आलेले दुःख अपवादात्मक नव्हते. ते दुःख म्हणजे त्या काळातील अलुतेदार-बलुतेदार यांच्या जीवनातील सोसण्या-भोगण्याचे प्रातिनिधिक रूप होय. पण, हा बहुसंख्य समाज एकत्र येऊन सामूहिक स्वरूपात व्यवस्थेच्या विरोधात का उभा टाकत नाही, हा एक प्रश्नच आहे. जगण्यातली ओढाताण, थोतांडी धर्मव्यवस्थेचा प्रभाव आणि धर्ममार्तंडांची मुजोरी, ही त्याची काही कारणे असू शकतात.

सामान्यतः, व्यवस्थेच्या विरोधात कोणी बोलत नसते. त्या काळातही कोणी बोलत नव्हते. महात्मा बसवेश्वर, श्री चक्रधरस्वामी, संत नामदेव, संत चोखामेळा, संत सोयराबाई, संत तुकाराम महाराज इत्यादी अपवाद होत. असे अपवाद सगळ्याच काळात असतात. त्यांना त्याची किंमतही चुकवावी लागते. वरील संतांना त्याची किंमत चुकवावी लागली.

दुसरे म्हणजे, महात्मा बसवेश्वर, श्री चक्रधरस्वामी, संत नामदेव, संत चोखामेळा, संत सोयराबाई, संत तुकाराम महाराज असतील वा महात्मा फुले, डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर किंवा यांच्यासारखे अन्य कोणी असेल, अशा संतांचा किंवा महात्म्यांचा लढा कधीच व्यक्ती वा व्यक्तींच्या विरोधात नसतो, तर त्यांचा लढा व्यवस्थेच्या विरोधात असतो. चोखोबा-सोयराबाईंचा लढा ब्राह्मणांच्या विरोधात नव्हता, तर त्या काळात लिंग नि वर्णव्यवस्थेच्या आधाराने उच्चनीच ठरविणाऱ्या व्यवस्थेच्या विरोधात तो लढा होता. कर्मकांडात्मक व्यवस्थेच्या आणि अज्ञानाच्या विरोधातला तो लढा होता.

'ब्राह्मणांच्या', 'ब्राह्मणी व्यवस्थेच्या', 'वैदिक व्यवस्थेच्या' अशा शब्दांचा-विधानांचा अर्थ वरील संदर्भानेच लक्षात घेतला पाहिजे. त्या काळात समाजावर धर्मसत्तेचे बऱ्यापैकी नियंत्रण होते आणि धार्मिक सत्ता ब्राह्मणांच्या हातात होती, हे नाकारण्याचे काही कारण नाही. ब्राह्मणांनी धर्मव्यवस्थेला त्यांच्या सोयीचा आकार दिला आणि जन्मजातीचा अहंकार बाळगला, हेही इतिहासाने नोंदवलेले सत्यच आहे.

ब्राह्मणांच्या जातअहंकाराचे आणि त्यांनी स्वतःच्या स्वार्थासाठी धर्मव्यवस्थेला वेठीला धरल्याचे जे संदर्भ इतिहासाने नोंदवले आहेत, ते संदर्भ आता खोटे ठरवता येणार नाही. नाकारताही येणार नाहीत. इतिहासातून शिकता येते तेव्हा इच्छा असल्यास भूतकाळातल्या चुका टाळता येतील; मात्र धर्मसत्ता इतर एखाद्या जातीतील लोकांच्या हाती असती तरीही वास्तव फार वेगळे राहिले नसते. केवळ 'ब्राह्मण' या शब्दाच्या ठिकाणी दुसरा एखादा जातवाचक शब्द राहिला असता, हेही तेवढेच खरे आहे.

आणखी म्हणजे, ब्राह्मणांना इतिहासाने नोंदवलेले सत्य नाकारता येणार नाही; पण याचा अर्थ, सगळे दोष ब्राह्मणांच्या माथी मारणे योग्य ठरणार नाही.

जेव्हा एखाद्याच्या लेखनात 'ब्राह्मण', 'ब्राह्मणी व्यवस्था' असे शब्द येतात, तेव्हा ते या अर्थाने बरोबर असतात की, त्या व्यवस्थेच्या निर्मितीत ब्राह्मणांचे योगदान सगळ्यांत जास्त आहे. मात्र, असे शब्द वाचून ज्यांना गुदगुल्या होतात, ब्राह्मणांना शिव्या दिल्याचा आनंद मिळतो, त्यांनी आत्मपरीक्षण करणे आवश्यक आहे. कारण, त्या व्यवस्थेला जरी ब्राह्मणांनी आकार दिला होता, तरी ती व्यवस्था इतरांच्याही घरादारांत नांदत होतीच.

दुसरे म्हणजे, जर बहुजन समाजच अज्ञानावर जीवापाड प्रेम करत असेल, तर त्याला ब्राह्मणांचा दोष कसा म्हणायचा? आता या काळात कर्मकांडे करण्याची, सत्यनारायण करण्याची, वेगवेगळे विधी ब्राह्मणांकडूनच करून घेण्याची कोणी सक्ती केली आहे का? ब्राह्मणांचाही तसा आग्रह दिसत नाही. सक्ती नाही. तसा कायदाही नाही. मग आजही समाज थोतांडी कर्मकांडे का करतो? तो आपले विविध विधी

ब्राह्मणांकडूनच का करून घेतो? याचा अर्थ बहुजन समाजालाच हे हवे आहे, असा होत नाही का? आणि, जर असे असेल, तर ब्राह्मणांना दोष का द्यायचा?

'ब्राह्मण्य' ही प्रवृत्ती केवळ ब्राह्मणांतच आहे का? - तर तसे नाही. या काळात 'नवब्राह्मणवाद' हा शब्द रूढ होत आहे. या संकल्पनेची मांडणी केली जात आहे. मात्र, ही 'ब्राह्मण्य' प्रवृत्ती फार पूर्वीपासूनच माणूस सांभाळत आला आहे.

माझी जात बारा बलुतेदारांपैकी एक. माझे आजोबा महारांना, मांगांना वरून पाणी वाढत. माझे वडील तसेच वागत आले. मोठ्या भावाचे-बहिणीचे वागणेही तसेच. असा व्यवहार करणाऱ्या तीन पिढ्यांचा मी साक्षीदार आहे. ज्यांनी भिंतीच्या बाहेरच्या देवळीत फुटके कप सांभाळले आणि मनात 'ब्राह्मण्य' प्रवृत्तीचे ओझे सांभाळले, त्या समाजाचा मीही एक घटक आहे. हे असे वागणे दीर्घकाळचे आहे व ते सर्वदूरचे आहे. फार तर थोडे संदर्भ बदलतात. इथे वर्णव्यवस्था असेल, तर आणखी कोठे रंगव्यवस्था असेल किंवा त्यांनी भेदाभेद मानण्यासाठी इतर काही आधार गृहीत धरले असतील.

तात्पर्य हेच की सामान्यतः माणूस आपल्या सोयीचा अहंकार जपत असतो. संधी मिळाली की, इतरांवर अन्याय करत असतो. मुळातच तो लोभी असल्यामुळे स्वार्थ साधण्यासाठी कुटिल डावपेच आखत असतो.

ब्राह्मणांना आणि क्षत्रियांना संधी मिळाली. त्यांनी त्यांच्या परीने स्वतःच्या फायद्यासाठी इतरांचे शोषण केले. राजा-पुरोहित असोत की पाटील-कुलकर्णी असोत यांनी एकमेकांचे हितसंबंध जपत इतरांच्या श्रमांवर जगता येईल अशी व्यवस्था निर्माण केली. ती व्यवस्था जपली.

सध्या ज्याला आपण नवा ब्राह्मणवाद म्हणत आहोत, तो तसा पूर्वीपासूनचाच आहे. पूर्वी ज्यांना शूद्र म्हटले जायचे, त्यांना जर संधी मिळाली असती, तर तेही फार वेगळे वागले नसते. सध्या विविध क्षेत्रांत संधी मिळालेले अलुतेदार-बलुतेदार, दलित वा नवबौद्ध आणि स्त्रिया हे सगळे कसे वागत आहेत, त्याचे आपण साक्षीदार आहोतच. या सगळ्यांचाच वाढत चाललेला अहंकार आणि आत्मपरीक्षणापासूनचे वाढत चाललेले अंतर या गोष्टी 'माणूस' नावाचा प्राणी किती गुंतागुंतीचा आहे, ते समजून घेण्यासाठी आधाराला घेता येतील.

ब्राह्मणांनी देव आणि धर्म आपले 'पेटेंट' मानले. सध्या दलित समाज डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांना आपले 'पेटेंट' मानतो. वाहरू सोनवणे यांनी त्यांच्या 'रोडाली' या काव्यसंग्रहातील 'आमचे बाबा' या कवितेत दलित समाजाची सध्याची प्रवृत्ती नेमकेपणे अधोरेखित केली आहे.

मुळात ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र हे वर्ण माणसांनी मानले आहेत. निसर्गतः सगळी माणसे सारखीच. निसर्गतः माणसांच्या प्रेरणा-प्रवृत्ती जातनिहाय वेगवेगळ्या नाहीत.

काम, क्रोध, मोद, लोभ, मद व मत्सर यांना षड्रिपू मानले गेले आहे. मुळात हे माणसाचे विकार आहेत. माणूस असण्याची लक्षणे आहेत.

माणसाने सहजप्रेरणांच्या प्रभावात जगू नये, तर या विकारांवर नियंत्रण ठेवून माणसांसारखे जगावे व इतरांनाही जगू द्यावे, हाच माणसाचा खरा धर्म होय; यालाच 'मानवधर्म' म्हणतात, हे संत-महात्म्यांनी सांगितले. माणसांनी हा मानवधर्म जपावा या हेतूनेच संतांनी मानसाच्या हृदयपरिवर्तनाचा प्रयत्न केला. डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांनी कायदे करून तोच संदेश दिला. हेतू सारखाच आणि उदात्तच. मार्ग वेगवेगळे. कालसापेक्ष.

संत सोयराबाईंच्या अभंगांचा अन्वयार्थ लावताना तिने जो तत्कालीन व्यवस्थेच्या विरुद्ध संघर्ष केला, त्या संघर्षाचे व्यापक स्वरूप नीट समजून घेतले पाहिजे. त्या काळाच्याच काही मर्यादा असल्यामुळे संत सोयराबाई असो किंवा इतर संत असोत, त्यांना

अपेक्षित यश मिळाले नसेलही; पण म्हणून त्यांच्या प्रयत्नाचे मोल कमी होत नाही. प्रतिकूल परिस्थितीत त्यांनी केलेला संघर्ष खूप महत्त्वाचा आहे.

संत सोयराबाईंचे उपलब्ध असणारे अभंग संख्येने कमी आहेत. तिचे भरपूर अभंग कालाधीन झाले असण्याची शक्यता आहे. त्याची कारणे अनेक असू शकतात. मात्र, तिचे उपलब्ध असणारे बासष्ट अभंगही महत्त्वाचे आहेत. त्यांत तिच्या व्यक्तिमत्त्वाचे प्रतिबिंब दिसते. ती केवळ विठ्ठलनामाचा गजर करणारी संत वाटत नाही, तर स्वार्थमूलक ब्राह्मणी व्यवस्थेच्या विरोधात लढणाऱ्या एका खमक्या स्त्रीचे रूप आपल्या डोळ्यांसमोर उभे राहते. ते तिचे खमकेपण तिच्या अभंगांतही दिसते.

(समाप्त)

संदर्भ व टिपा-

६६. पाहा 'श्री संत चोखामेळा : चरित्र व अभंग'मधील संत सोयराबाईंचे पुढील अभंग. अभंग क्रमांक ४, ८, २५ ते ३०, ३२ ते ३४, ३६, ५४

६७. पाहा 'श्री संत चोखामेळा : चरित्र व अभंग'मधील संत सोयराबाईंचे पुढील अभंग. अभंग क्रमांक ४,५,३३,५४ अशा आशयाचे इतरही अनेक अभंग आहेत. पाहा 'श्री संत चोखामेळा : चरित्र व अभंग'मधील संत सोयराबाईंचे पुढील अभंग- ''वाउगे घरदार वाउगा संसार । वाउगे शरीर नाशवंत ।।'' (अभंग क्र. ११, पृ. १९८), ''आनंद सोहळा आषाढी पंढरी । कीर्तन गजरी वाळुवंटी ।। होतो जयजयकार आनंद सोहळा । अमृत गळाला वैष्णवासी ।। नाठवे भावना देहाचा विसर । विठ्ठल उच्चार संतजनी ।। तेथे जीवे भावे प्रेमाची आरती । लोटांगणी जाती सोयरा भावे ।।'' (अभंग क्र. १९, पृ. २००), ''कोण या पांगिला होईल संसारा । कन्या पुत्र दारा त्यजोनिया ।।'' (अभंग क्र. २४, पृ. २०१), ''किती हे सुख मानिती संसाराचे । काय हे साचे मृगजळ ।। अभ्रीची छाया काय साच करी । तैसीच हे परी संसाराची ।।''(अभंग क्र. ४९, पृ. २०५) इत्यादी.

६८. भगवद्गीता, अध्याय ३, श्लोक १९

६९. श्रीज्ञानेश्वरी, शासकीय प्रत, १९९१, अध्याय ३, ओवी २१९ व २२१, पृ. ५७

७०. श्री संत चोखामेळा : चरित्र व अभंग, अभंग क्र. २७९, पृ. १६८

७१. कित्ता, अभंग क्र. ७, पृ. १९८

७२. कित्ता, अभंग क्र. ६, पृ. १९७

७३. ''आमची तो दशा विपरीत झाली । कोण आम्हा घाली पोटामध्ये ।। आमचे पालन करील बा कोण । तुजविण जाण दुजे आता ।।'' (अभंग क्र. २५, पृ. २०१), ''सोयरा म्हणे माझे सकळ गणगोत । तुचि माझे हित करी देवा ।।'' (अभंग क्र. २६, पृ. २०१) ''आता कवणाची पाहू मी वास । अवघेचि वोस दिसतसे ।।'' (अभंग क्र. २७, पृ. २०१), ''माय बाप बहिण आई । दुजे तुजविण नाही ।।'' (अभंग क्र. ५४, पृ. २०६) अभंग क्रमांक आणि पृष्ठ क्रमांक 'श्री संत चोखामेळा : चरित्र व अभंग'मधील आहेत.

७४. लागू, श्रीराम, रूपवेध, पॉप्युलर प्रकाशन, मुंबई, २०१३, पृ. १३९

७५. नरहर कुरुंदकर, मनुस्मृती, देशमुख आणि कंपनी (पब्लिशर्स), पुणे, २०१४, पृ. ९

७६. श्री तुकारामबावांच्या अभंगांची गाथा, अभंग क्र. ३१२८, पृ. ५२३

७७. रूपवेध, पृ. १७८-१७९

७८. मे. पुं. रेगे (संपा.), मराठी विश्वकोश खंड १६, महाराष्ट्र राज्य मराठी विश्वकोश निर्मिती मंडळ, मुंबई, १९९९, पृ. ८३०

७९. रावसाहेब कसबे, मानव आणि धर्मचिंतन, सुगावा प्राकाशन, पुणे, २००८, पृ. ८९

८०. पाहा संदर्भ क्र. ६१

८१. ''अवघे सुखाचे सांगाती । दुःख होता पळती आपोआप ।। भार्या पुत्र भगिनी माता आणि पिता । हे अवघे सर्वथा सुखाचेचि ।। इष्ट आणि मित्र स्वजन सोयरे । सुखाचे निधरि आप्तवर्ग । अंतकाळी कोणी नये बरोबरी । म्हणतसे महारी चोखियाची ।।'' (श्री संत चोखामेळा : चरित्र व अभंग, अभंग क्र. २१, पृ. २००)

८२. ''किती शिणताती प्रपंच परमार्था । परी न घडे सर्वथा हित कोणा ।। न घडे प्रपंच न घडे परमार्थ । न घडेचि स्वार्थ दोन्ही विषी ।। एकाची एकास न पडेचि गाठी । तेणे होय कष्टी सुखदुःखे ।। सोयरा चोखियाची म्हणे पंढरीराया । दंडवत पाया तुमचिया ।।'' (श्री संत चोखामेळा : चरित्र व अभंग, अभंग क्र. ३१, पृ. २०२)

८३. ''आणिक देवाचे न करा साधन । वाया होय शीण आदि अंती ।।आपुलिया पोटा आणिका पीडिती । ते काय पुरविती मन इच्छा ।। रीटी सुठी लागी पीडिताती जगा । हेचि त्यांचे अंगा देवपणा ।। म्हणोनी तयांचे नका पडू भरी । म्हणतसे महारी चोखियाची ।।'' (श्री संत चोखामेळा : चरित्र व अभंग, अभंग क्र. ४०, पृ. २०३)

८४. श्री संत चोखामेळा : चरित्र व अभंग, अभंग क्र. ५८, पृ. २०७

८५. कित्ता, अभंग क्र. १९, पृ. २३२

८६. कित्ता, अभंग क्र. ६०, पृ. २०७

८७. कित्ता, अभंग क्र. ६२, पृ. २०७

८८. महाराष्ट्र सारस्वत, पृ. २००

■

 ISSN : 0976-2957

कवी ग्रेस यांची एक कविता

■

डॉ. दिलीप धोंडगे
'कल्पकता', दत्त कॉलनी, मित्रनगर, सटाणा, जि. नाशिक-४२३३०१,
भ्र. ९४२३१८२१४७

संध्याकाळी

संध्याकाळी मागच्या परसात चढू आवाज येतो
ओळखीच्या पावलांचा.
पणतीवर भिरभिरणाऱ्या वाऱ्यासारख्या
आठवणी गच्च दाटून येतात गळतात.

संध्याकाळी पाहायची असते हाडाच्या
पारदर्शी भिंगांतून
गुलमोहरांच्या झाडांची पेटलेली रांग
असे का असतात बहर? रक्ताचीही त्यांना
अपुरी पडते सर.

संध्याकाळी झाडांच्या कुशीत
गोळा होणाऱ्या
अंधाराशी सलगी जडत असते;
आपसूख
इथून-तिथून सारखेच दिसत असते
मरणोत्तर अंगणासारखे आभाळ...

संध्याकाळी अळेबळे काढून ठेवली जातात
पायातली
टचटचती जोडवी.
प्रसरण पावणाऱ्या शब्दांना
असे-कसे सुचून
जाते शहाणपण!
गळा, ओठ, डोळे, हात,
पाय निमूटपणे येऊन बसतात
ललाटाच्या चळवणीखाली.

कवी ग्रेस यांची चार कडव्यांची व एकोणीस ओळींची ही कविता आहे. प्रत्येक कडव्याची सुरुवात संध्याकाळी या शब्दाने होते व कवितेचे शीर्षक संध्याकाळी हेच आहे. कवी ग्रेस यांच्या कवितेतली संध्याकाळ ही मध्यवर्ती प्रतिभा आहे. 'संध्याकाळच्या कविता' (१९६७) या पहिल्या कवितासंग्रहाच्या शीर्षकात तर संध्याकाळ हा शब्द पुरोगामी आहे. हेच 'सांध्यपर्वातील वैष्णवी' (१९९५) व 'सांजभराच्या साजणी' (२००६) या संग्रहाच्या 'सांध्यपर्व' व 'स़ांजमय' या शब्दांबाबतही म्हणता येईल. प्रस्तुत 'संध्याकाळी' ही कविता मात्र 'चंद्रमाधवीचे प्रदेश' (१९७७) य संग्रहातील असून या संग्रहात इतरही कवितांमध्ये 'संध्याकाळ' ही प्रतिमा येते. कवी ग्रेस यांच्या कवितांमध्ये दाटून येणारी ही प्रतिमा काहूर, हुरहुर, दुःख, भय, उदासीनता, कातरता, अंधकार, व्याकूळता इत्यादी इत्यादी भावांनी कवीच्या हृदयाला

भरवून आणणारी आहे. हे भरते त्यांच्या विविध कवितांमधून अनेकविध प्रतिमांच्या माध्यमातून तरलपणे अभिव्यक्त होते.

कवीने 'संध्याकाळच्या कविता' या संग्रहातील शीर्षक कवितेमधून (Title poem) आपली एकंदर कविता कशी आविष्कृत व्हावी, याचा ओनामा प्रकट केला आहे. कविता अशी आहे :

क्षितिज जसे दिसते तशी म्हणावी गाणी
देहावरची त्वचा आंधळी छिलून घ्यावी कोणी
गाय जशी हंबरते तसेच व्याकूळ व्हावे
बुडताबुडता सांजप्रवाही अलगद भरून यावे

या कवितेची रचना सुलभतेसाठी खालीलप्रमाणे करून घेऊ :

क्षितिज जसे दिसते तशी म्हणावी गाणी
देहावरची त्वचा आंधळी छिलून घ्यावी कोणी तशी म्हणावी गाणी
गाय जशी हंबरते तसेच व्याकूळ व्हावे व तशी म्हणावी गाणी
बुडताबुडता सांजप्रवाही अलगद भरुनी यावे व तशी म्हणावी गाणी

क्षितिज उंचसखल असते व तसेच दिसते. पण, कवीला इथे त्याचे मायावी असणे अभिप्रेत नाही. आपली कविता सरळरेषीय नसावी. उंचसखल अशी खालीवर होणारी असावी. थोडक्यात, तिला क्षितिजांनी दृश्य लय प्राप्त व्हावी. देहावरची त्वचा छिलून घेत असताना ज्याचे कथन करता येऊ नये अशा प्राणांतिक वेदनामयतेचा अनुभव यावा. गायीच्या हंबरण्यातून जी कारुण्यपूर्ण व्याकूळता मुखर होते तसे व्याकूळ होता यावे व तो अनुभव मांडता यावा आणि सांजेच्या वेळेला सूर्य बुडत असताना अगदी निःशब्द भरून यावे तसेच कवितेत यावे, अशी मनीषा कवीने व्यक्त केली आहे. उपमा अलंकारातील पूर्णोपमा किंवा मालोपमा अलंकारातील ही कविता म्हणजे कवी ग्रेस यांचे काव्यविधान होय. या कवितेतील पहिली ओळ दृकप्रतिमेची; दुसरी ओळ स्पर्शप्रतिमेची, तिसरी ओळ व चौथी ओळ भावप्रतिभेची आहे. दृकस्पर्शभाव अशा संवेदनांची अभिव्यक्तीची अभिलाषा व्यक्त करणारी ही कविता आहे. या कवितेतील सांजप्रवाही अलगद भरुनी यावे या ओळीच्या पार्श्वभूमीवर या कवितेला जाणून घेण्याचा प्रयत्न करू.

'संध्याकाळ' या शब्दातील 'संध्य' या शब्दाचे दोन अर्थ होतात. त्यापैकी एक अर्थ म्हणजे 'जागृत' आणि 'निद्रा' या भवकथांच्यामधली स्थिती म्हणजे स्वप्नावस्था होय. दुसरा अर्थ म्हणजे 'इहलोक' आणि 'परलोका'च्या मधली स्थिती म्हणजेही स्वप्नावस्था होय. पहिल्या अर्थानुसार 'जागृत' आणि 'निद्रा' म्हणजे प्रकाश आणि अंधार यांमधील काळ म्हणजे संध्याकाळ होय. जागृत काळात पदार्थाचे ज्ञान दिवसाच्या प्रकाशात होते. दिवसाचा प्रकाश नसताना पदार्थांचे ज्ञान होऊ शकत नाही. पण, जागृत काळ व प्रकाश संपल्यानंतर पदार्थांचे ज्ञान आत्मप्रकाशात होते. या आत्मप्रकाशातील पदार्थांचे ज्ञान जागृत अवस्थेतील प्रकाशात दिसणाऱ्या पदार्थांसारखे हुबेहूब असते. संध्याकाळ ही आत्मप्रकाशी असते व त्या आत्मप्रकाशात जे अलगद भरून येते ती कवी ग्रेस यांची संध्याकाळची कविता असते. आता विश्लेषणासाठी निवडलेली 'संध्याकाळी' ही कविता पाहू. पहिल्या कडव्यातील अनुभवाचे निवेदन या प्रकारे केलेले आहे की, संध्याकाळी मागच्या परसात चक्क आवाज येतो ओळखीच्या पावलांचा. पावलांचा हा आवाज चालण्याचा आहे. ज्याची त्याची चाल असते. ती जशी दृश्य असते तशी श्राव्यही असते. श्राव्यदृष्ट्याही ती परिचित झालेली असते. इथे संध्याकाळच्या वेळीच हा आवाज येतो आहे. हा श्राव्यानुभव आहे. हा भासात्मक अनुभव आहे. तो इतरांना येईलच असे नव्हे. हा अनुभव जरी भासात्मक असला तरी 'चक्क' या शब्दप्रयोगाने तो सत्य असल्याची शाश्वती प्रकट करणारा आहे. 'मागच्या परसात' या शब्दबंधातील 'मागच्या' या पदामुळे तो परसाचे स्थान स्पष्ट करतानाच भूतकालीन अनुभव असल्याचे सूचित होते. याच कडव्यात दुसरा अनुभव आहे, तो दृक आहे. पणतीवर

भिरभिरणाऱ्या वाऱ्यासारख्या आठवणी गच्च दाटून येतात गळ्यात. पणतीवर भिरभिरणाऱ्या वाऱ्याची प्रतिमा येते. वारा हा काही दृक नसतो. तो स्पर्शसंवेदनेने अनुभवता येतो. पणतीच्या वातीला फडफडणारा वारा आठवणींची फडफड व्यक्त करतो. पणतीची वात तेवते - हेलकावे - विझू विझू होते - सावरते - तेवते असे वातीचे नाना विभ्रम दिसतात. या दृकप्रतिमेमुळे आठवणींचे विभ्रम कळतात. त्यांनाच कवीने, गच्च दाटून येतात गळ्यात, म्हटले आहे. आठवणींची विविधता विभ्रमांमधून प्रतीयमान केली आहे. यामुळे गच्च हे विशेषण येते. पहिल्या ओळीतील चक्कशी हे गच्च हे विशेषण शैलीदृष्ट्या समन्वित आहे. गच्च दाटून येणाऱ्या आठवणी व्याकूळतेचा अनुभव व्यक्त करतात.

दुसऱ्या कडव्यात अमूर्त अनुभवाचे एक निसर्गदृश्य रेखाटले आहे. संध्याकाळ ही या दृश्याच्या पार्श्वभागी आहे. संध्याकाळी पाहायची असते हाडाच्या पारदर्शी भिंगातून गुलमोहोरांच्या झाडांची पेटलेली रांग. हे लाल गुलमोहोर आहेत म्हणून पेटलेले आहेत. रक्ताचीही सर येऊ नये इतके लाल. अगदी लालजर्द, असे का असतात बहर की ज्यांना रक्ताचीही सर अपुरी पडावी! ही कवितेची ओळ आहे. पण, हे दृश्य पाहायचे ते हाडाच्या पारदर्शी भिंगांतून. हाडांना दृकसंवेदना नसते. स्पर्शसंवेदनाही नसते. गंध-रूप-रस इत्यादी संवेदनांचा तर प्रश्नच येत नाही. गुलमोहोरांच्या झाडांची पेटलेली रांग कशी पाहायची हे कवीला प्रायः सांगायचे आहे. म्हणजे दृकसंवेदनानुभव घ्यायचा आहे. पण, तो डोळ्यांचा विषय न करता हाडांचा विषय करून द्यायचा आहे. हाडांच्या पारदर्शी भिंगांतून. डोळ्यांनी जरी पाहायचे तरी भिंगं वापरायची ती पारदर्शी हाडांची. याचा अर्थ पारदर्शी हाडांनीच पाहायचे आहे. सच्चेपणासाठी हाडाची प्रतिमा वापरली जाते. सच्चेपणा हा पारदर्शक असतो. उदाहरणार्थ हाडाचा शिक्षक. हाडाचा शिक्षक म्हणजे पारदर्शकपणे सच्चा असलेला असा. कृतीतून हा सच्चेपणा दिसतो. सच्चेपणाने लालजर्द गुलमोहोरांच्या झाडांकडे पाहिले तर त्यांचे पेटलेले असणेच दिसेल व रक्तवर्णिमतेच्या अनुभवाने रक्तालाही सर येऊ नये इतके ते भयंकर दिसणे असेल. भयंकराचा हा अनुभव दुःखद आहे. संध्याकाळी ही गडदता प्रामुख्याने व्यक्त झाली आहे. निसर्गदृश्यात्मक अशा या मूर्त दृश्यामुळे अमूर्त अनुभव व्यक्तिगत जाणीव व्यक्त करतो.

तिसऱ्या कडव्यात संध्याकाळी अंधार वाढत गेल्यानंतरच्या दृश्यातून अनुभवाची जुळणी केली आहे. वाढत जाणाऱ्या अंधाराचे वर्णन झाडाच्या कुशीत गोळा होणाऱ्या अंधाराशी समांतरपणे केले आहे. आपोआप या अंधाराशी सलगी जडते, हा व्यक्तिगत अनुभव थेटपणे व्यक्त झाला आहे. ही सलगी जडते त्याचे परिणत रूप इथूनतिथून आभाळ हे मरणोत्तर अंगणासारखे दिसण्यात होते. इथे 'आपसूख' हा शब्द महत्त्वाचा आहे. तो सहजानुभूतिदर्शक आहे. पहिल्या कडव्यात व्याकूळता आहे. दुसऱ्या कडव्यातील दुःख व अनुभव सच्चा असल्याचे जाणवावे अशी अभिव्यक्ती आहे. तिसऱ्या कडव्यातील अनुभव या अनुभवांच्या जातीचाच पण वर्धित आहे. मरणोत्तर अंगण म्हणजे भयाण वातावरणाने भरलेले अंगण. मरण हे दुःख असते. लाल रंग दुःखदर्शक असतो. या कडव्यातला काळा रंग दुःखद भयाणता गडद करणारा आहे. इथूनतिथून म्हणजे आभाळभर अंधाराचा काळोख दाटलेला आहे. तो अर्थातच दुःखद म्हणून भयप्रद आहे.

चौथ्या कडव्यात अळेवळे म्हणजे बळजबरीने पायात टचटचणारी जोडवी काढून ठेवली जातात. जोडवी हा सौभाग्यलेण्यांमध्ये मोडला जाणारा अलंकार आहे. पतीच्या मृत्यूनंतर एकंदर साज उतरून घ्यावा लागतो. त्यांमध्ये जोडव्यांचाही समावेश होतो. ती काढून ठेवण्याचे काम बळजबरीनेच करावे लागते. अत्यंत दुःखद अवस्थेत मानसिकदृष्ट्या खचलेपण आलेले असताना मानसिक धैर्य एकवटून ती सौभाग्यलेणी काढायची यासाठी अळेवळे असा अभ्यस्त प्रयोग केला आहे. या शब्दाला अर्थातच शैलीगत परिमाण आहे. सुवासिनीच्या पतीच्या मृत्यूत्तर ते सौभाग्यलेणे टचटचणारे होणे हे स्वाभाविक होय. पण, ते सुवासिनीसह कमीअधिक प्रमाणात तिच्या निकटवर्तीयांनाही

टचटचणारे आहे. 'टचटचणारी' हा अव्यक्त शब्दप्रयोग अळेवळेशी समांतर आहे. टचटचणाऱ्या अवस्थेत अळेवळे जोडवी काढणे हे वेदनेत भर घालणारे आहे. सुवासिनीच्या व काढणाऱ्याच्या वेदना अळेवळे व टचटचणारी या शब्दांमधून प्रतीत होतात. 'प्रसरण पावणाऱ्या शब्दांना असे कसे सुचून जाते शहाणपण!' ही ओळ प्रसरण पावणाऱ्या शब्दांचे शहाणपण खात्रीने व्यक्त करणारे ठाम विधान आहे, हे उद्‌गारचिन्हामुळे लक्षात येते. 'अळेवळे' व 'टचटचणारी' हे शब्द जर प्रसरणशील मानले आणि त्यांच्या अभ्यस्ततेमुळे ते रूपदृष्ट्या प्रसरणशील आहेतच; पण अर्थदृष्ट्या प्रसरणशील असण्यात त्यांचे शहाणपण आहे. प्रसरणशील शब्दांमधून जो कृतीचा बोध होतो ते त्या शब्दांचे शहाणपण असते. अमूर्त शब्द इथे कृतिप्रवण म्हणजे भावपरक झालेले आहेत. गळा, ओठ, डोळे, हात, पाय निमूटपणे येऊन बसतात. ललाटाच्या वळचणीखाली ह्या ओळीत पाच इंद्रियांचा सांघात निमूटपणे प्राक्तनाला स्वीकारतो. 'निमूटपणे' या शब्दातून या पाचही दैहिक इंद्रियांचे काही काळ का होईना कृतिशून्य म्हणजे भावशून्य होणे व्यक्त झाले आहे. ललाट हा शब्द प्राक्तन, विधिलिखित अशा अर्थांनी प्रयुक्त शब्द आहे. या सर्व ऐंद्रिय प्रतिमा या अतिंद्रिय अशा शोकात्म अनुभवापुढे निमूट होतात. परिणामतः या कवितेतील अनुभव हे दैहिक अनुभवांऐवजी मानसिक अनुभव होतात.

मुक्त छंदातील या कवितेतून कवी ग्रेस यांनी प्रतिमांच्या माध्यमातून अनुभवाची मांडणी केली आहे. तसेच प्रतिमांबरोबर विविध अलंकारही निदर्शनास येतात. पहिल्या कडव्यात भाविक अलंकार आहे. पूर्वी घडलेली गोष्ट जणू काय आत्ताच घडते आहे, असे वाटणे हे या अलंकाराचे वैशिष्ट्य होय. (...मागच्या परसात चक्क आवाज येतो ओळखीच्या पावलांचा...) दुसऱ्या कडव्यात रुपक अलंकार आहे. गुलमोहोरांची रांग व रक्त या अनुक्रमे उपमेय आणि उपमान यांत आत्यंतिक साम्य कवीला जाणवलेले असल्यामुळे हे कडवे रूपक अलंकाराने अलंकृत झाले आहे. तिसऱ्या कडव्यात उपमा अलंकार आहे. भिन्न पदार्थांमधील सारखेपणामुळे उपमा अलंकार होतो. (इथूनतिथून सारखेच दिसते. मरणोत्तर अंगणासारखे आभाळ). चौथ्या कडव्यात सार अलंकार आहे. एखादा अनुभव उत्तरोत्तर वाढत जाऊन शेवटी त्याची परमावधी झाली असे वर्णन येते तेव्हा सार अलंकार होतो. पहिल्या कडव्यात व्याकूळता, दुसऱ्या कडव्यात दुःख, तिसऱ्या कडव्यात गडद दुःख आणि चौथ्या कडव्यात मृत्यू असा हा दुःखानुभवाचा विकासक्रम आहे. संध्याकाळचे हे दुःखानुभव म्हणजे सांजप्रवाहातले दुःखानुभव आहेत. संध्याकाळी कवी सूर्यास्तासारखा बुडतो आणि बुडताबुडता त्याला भरून येते. हे आत्मप्रकाशातील भरून येणे -भरते ही त्याची अभिव्यक्ती असते. ही अभिव्यक्ती बहुशः शोकात्मच असते. मानवी आयुष्यात संध्याकाळ ही प्रतिमारुपाने आयुष्याची अखेर असते. सकाळ = बाल्य, दुपार = तारुण्य आणि संध्याकाळ = वार्धक्य व नंतर मृत्यू. भा. रा. तांब्यांच्या हृदयाला आयुष्याच्या अखेरीस या संध्याकाळच्या संध्याछाया भिववीत होत्या. मात्र, कवी ग्रेस यांची संध्याकाळ हा सर्जनकाळ आहे. हा सर्जनकाळ मानवी जगण्याचे सारसर्वस्व वेचून काव्याच्या विविध शक्तींद्वारा शोकात्मता अभिव्यक्त करणारा आहे. प्रस्तुत कविता हे त्याचे एक उदाहरण होय.

■

'अक्षरगाथा'चे वर्गणीदार व्हा!

- कोणत्याही महिन्यापासून वर्गणीदार होता येते.
- 'अक्षरगाथा' त्रैमासिक असून त्याचा प्रकाशनाचा नियतकाल १० एप्रिल (एप्रिल-मे-जून), १० जुलै (जुलै-ऑगस्ट-सप्टेंबर), १० ऑक्टोबर (ऑक्टोबर - नोव्हेंबर - डिसेंबर), १० जानेवारी (जानेवारी - फेब्रुवारी - मार्च) असा आहे.

विभाग दोन

मुक्तिबोधांची कादंबरीत्रयी : मार्क्सवादी आकलन

■

जी.के. ऐनापुरे
३०, कृष्णाजी, रघुवंश सोसायटी, विजयनगर (पूर्व) वानलेसवाडी, सांगली - ४१६४१४
भ्र.९४२३०१७८३६ Email : ainapure62@yahoo.com

Intellectuals are necessary to comuunism as people who are free in their thinking and superfluous as opportunists. Theoretical work cannot be useful to the revolutionary movement if it is controlled by anything scientific stringency an the striving for true knowledge.
- Leszek Kolakowski

।।१।।

जगविख्यात मार्क्सवादी समीक्षक, विचारवंत टेरी ईगलटन (Terry Eagleton) ह्यांनी त्यांच्या *Marxism and Literary Critism (1976)* ह्या पुस्तकात *कलात्मक बांधिलकीचे* समर्थक असलेल्या आणि नंतर कॉ. जोसेफ स्टॉलिनचे समर्थक बनलेल्या मॅक्झीन गॉर्की ह्यांची साक्ष काढली आहे. ह्यानुसार रा.जेम्स जॉईस ह्या लेखकाचे लेखन म्हणजे *साठलेल्या शेणाचा ढीग की ज्यामध्ये किडे पडलेले आहेत.* त्यांच्या *युॅलिसिस (१९२०)* ह्या कादंबरीवर ऐतिहासिक सत्याचा अपलाप करण्याचा आरोप करण्यात आला आहे. ह्याला आर्यलंडमधील, १९१६ च्या ईस्टर विद्रोहाचा संदर्भ आहे. नव्या शतकातील वास्तववादी कादंबरीची अवस्था (मराठी) अशीच आहे. वास्तव कालातील आणि विचारवर्धक करण्यातील अपयश हे त्यातील मुख्य कारण असावे. देशातील सांस्कृतिक व्यवहाराची बिकट आणि खडतर स्थिती पाहता साहित्य - सांस्कृतिक समीक्षकांनी समूहनिष्ठा त्यागायला हवी; पण तसे होताना दिसत नाही. हा आपल्या विचारी असण्याचा, प्रागतिक म्हणून टिकून राहण्याचा आश्चर्यकारक पराभव म्हणायला हवा. हे दिनक्रमातील आवश्यक कृतीलाही जोडून पाहता येईल. रा.ईगलटन ह्यांनी देश, काल आणि परिस्थिती ह्या संदर्भात मांडलेला विचार पाहण्यासारखा आहे.

> *किसी समाज को किस सीमा तक प्रगतिशील कला-साहित्य की जरुरत है- यह अपने में एक ऐतिहासिक सवाल है जिसका हमेशा के लिए रूढ और स्थायी, जवाब नही दिया जा सकता है। इतिहास के खास दौर में हो सकता है की महान लेखन के लिए साहित्य को प्रगतिशीलता के लिए प्रतिबद्ध बनाने की जरुरत न पडे। जबकि अन्य दौर जैसे फासीवाद के दौरान एक कलाकार के रूप मे जिवीत रहने और नतीजत अपनी प्रतिबद्धता को स्पष्ट करना जरूरी हो जाता है । इन समाजों मे राजनीतिक प्रतिबद्धता और अच्छा व महत्त्वपूर्ण लेखन एक साथ ही, रचनाकार का जरूरी दायित्व बन जाता है। कई बार*

बुर्जुवा समाजों मे भी व्याप्त बेतुकी व घटिया विचारधाराओं के कारण अच्छा और तेजस्वी साहित्य लिखना कठीण हो जाता है। ऐसे समाजों मे भी कला साहित्य के हित में क्रांतिकारी कला के लिए प्रतिबद्ध होना जरूरी हो जाता है। (२०१३ : १५)

फॅसिस्ट शक्तींनी लोकशाहीवर कब्जा मिळवलेल्या आणीबाणीसदृश काळातच प्रा.शरच्चंद्र मुक्तिबोध ह्यांची जन्मशताब्दी (१९२१-२०२१) आलेली आहे. मुक्तिबोध हे मराठीतील मार्क्सवादी लेखक म्हणून ओळखले जातात. प्रस्तुत निबंधात त्यांच्या कादंबऱ्याचे आशय - आकलन, त्या मागील त्यांची भूमिका समजून घेण्याचा प्रयत्न करणार आहोत.

।।२।।

दुसऱ्या इयत्तेत असल्यापासूनच मुक्तिबोध कवितेच्या संसर्गाने बद्ध आहेत. त्यांचे पहिले लेखन कविताच असले तरी (ह्याला जबाबदार त्यांचे थोरले बंधू कॉ.गजानन माधव मुक्तिबोध) प्रसिद्ध झालेलं लेखन कथा (हिंदी) आहे. ती त्या काळातल्या *स्वराज्य* ह्या हिंदी दैनिकात छापून आली होती. त्यावेळी मुक्तिबोध इयत्ता, नववीत होते. हे सगळे तपशील त्यांच्या कादंबरी त्रयीमध्ये, त्या काळात वाङ्मयीन-सांस्कृतिक वातावरण अशा अर्थानं विखुरलेले आहेत. त्यांचा पहिला कवितासंग्रह *नवी मळवाट* हा नागपुरच्या वीणा प्रकाशन ह्या संस्थेने प्रकाशित केला होता. १९४९ साली भारताला स्वातंत्र्य मिळाल्यानंतर दोन वर्षांनी कवी केशवसुत - मर्ढेकर ह्यांची पाश्चात्य, आधुनिक मक्तेदारी असलेल्या काळात, कदाचित मार्क्सवादी असूनही (समीक्षक म्हणतात), ह्या दडपणाखाली राहिल्यामुळे त्यांनी संग्रहाला *नवी मळवाट* असे शीर्षक दिले असावे. हे दडपण समीक्षा लिहितानासुद्धा, केशवसुत - मर्ढेकर ह्यांच्यावरील प्रेम पाहता ध्यानात येते. प्रा.मुक्तिबोधांच्या विचारव्यूहातील मार्क्सवादाची वाढ (आकलन ह्या अर्थाने) अशी होत गेलेली दिसते. ती शेवटच्या काळात *सत्याची जात* (१९९८) ह्या संग्रहात विचलित, समुहनिष्ठेच्या बाहेर जाण्याची धडपड करताना दिसते.

मी सहस्रावधी वर्षांच्या सनातन प्रवाहांतून
समृद्ध तत्वनुभवाने प्रबुद्ध-बहुआयामी अनुभवांनी
सर्वात्मवत-तळमळतो आहे ह्या अप्रौढ, अशोभन,
अनर्थकारी आवेगांनी, वेढला गेला आहे ह्या
अज्ञ, अज्ञ आवेशांनी, स्वज्ञान भयभीत
कुठे एखाद्या शीतल घळीत बेपत्ता व्हावे.... पण कुठे? (१९९८:७५)

हे विचलन एका टोकाला जातिव्यवस्थेला भेदून वृद्धाच्या तत्त्वज्ञानाला जवळ करते की काय असे वाटत असतानाच *नवमानवता* ह्या शब्दप्रयोजनामुळे समूह वर्चस्वाचे भान नव्याने प्रकट होताना दिसते.

'मृत्यूचा जन्मोत्सव करणारी / पहाटशीला
ही कल्याणी नवमानवता! (१९९८)'

मराठीतील मार्क्सवादी आकलनाची ही समस्या गंभीर होत शेवटच्या घटका मोजताना दिसत आहे. ह्याची सुरुवात कॉ.श्रीपाद अमृत डांगे ह्यांनी केली तर तिचा शेवट करण्याचे श्रेय डॉ.विंदा करंदीकर, प्रा.दिगंबर पाध्ये ह्यांना द्यावे लागते. ही परंपरा सांगणाऱ्या बाकीच्यांनीसुद्धा त्याला हातभार लावलेला आहे. कॉ.शरद पाटील ह्यांनी त्यांच्या *मार्क्सवाद, फुले, आंबेडकरवाद (२०१८)* पुस्तकात ह्यांचा चांगला आणि सुस्पष्ट, आकलनास सोप्पा असा आढावा घेतला आहे. ह्या आकलनाच्या समस्या आणि त्यातील विविधता ह्या संदर्भातील विवेचनाला पुढच्या विस्तारात थोडी जागा देण्याचा विचार आहे. मुक्तिबोधांची कादंबरीत्रयी समजून घेण्यासाठी हे विवेचन उपयुक्त ठरेल.

क्षिप्रा ही कादंबरीत्रयीतील पहिली कादंबरी. मुक्तिबोधांचे हे दुसरे पुस्तक. पहिल्या कवितासंग्रहानंतर आलेले. सुरस ग्रंथमाला, सोलापूर ह्यांनी ते १९५४ साली छापले. ह्या कादंबरीमुळे ते *मौज* संप्रदायात जाऊन पोचले. ह्या पहिल्या कादंबरीची दुसरी आवृत्ती मौज प्रकाशन गृहाने १९६३ला छापली. त्याअगोदर त्यांनी ह्या पहिल्या कादंबरीचा दुसरा भाग *सरहद्द* हा

१९६२ ला प्रसिद्ध केला. तर *नवी मळवाट*ची दुसरी आवृत्ती १९६४ साली. हा कालक्रम ध्यानात घेण्याचे कारण म्हणजे मुक्तिबोधाचे कवित्व *मौज* संप्रदायाने दुय्यम ठरविले असावे. त्या अर्थाने ह्या संप्रदायाने छापलेले ते एकमेव मार्क्सवादी कवी ठरतात. (कॉ. नारायण सुर्वेसारख्या भाबड्या कम्युनिस्ट कवींच्या कवितासंग्रहाला छापण्याची शक्यता दुर्मीळच ठरली असती) त्यांचा दुसरा कवितासंग्रह तब्बल आठ वर्षांनी म्हणजे १९५७ साली *यात्रिक* ह्या शीर्षकाने छापला. तर शेवटचा *सत्याची जात* १९९८ साली. ह्या कवितासंग्रहातील प्रसिद्धीचे अंतर पाहण्यासारखे आहे. ही तुलना *मौज* संप्रदायाने असंख्य कवितासंग्रह छापलेल्या रा.मंगेश पाडगावकर ह्यांच्याबरोबर करता येईल. हे असे का, ह्या प्रश्नाचे उत्तर मार्क्सवादी भूमिका आणि प्रसिद्ध हिंदी कवी, ज्येष्ठ बंधू रा.गजानन माधव मुक्तिबोध ह्यांच्याबरोबर कवी म्हणून होणारी तुलना हेसुद्धा असावे. थोडक्यात ह्या संप्रदायाने मुक्तिबोधांच्या कवितेला अग्रक्रम दिला नाही. मात्र त्यांच्या कादंबरीलेखनाला प्रमोट करण्याचे काम केले. त्यांच्या कादंबऱ्यांच्या आवृत्त्या आणि रा.भा. पाटणकरांसारख्या अनेक दिग्गजांना (ॲकॅडमिक) त्यांच्यावरील अभ्यासाला जोडून दबदबा कायम करायचा प्रयत्न केला. त्यांच्या मृत्यूनंतर ही गोष्ट (१९८४) पाच-सहा वर्षे कायम राहिली असेल. नंतर त्यांची कादंबरीत्रयी आणि *नवी मळवाट* ह्या संग्रहाच्या त्यांनीच लिहिलेल्या दोन प्रस्तावना (१९४९, १९६४) पाटणकरांनी त्यांच्यावर लिहिलेले *मुक्तिबोधांचे साहित्य (१९८६)* इ. स्मरण होत राहिले. पण त्यात केंद्रस्थानी राहण्याचे, अनुकरणीय आकर्षणाची क्षमता आणि शक्यता वाढीस लागल्याचे वातावरण काही दिसले नाही. त्यांच्या मुख्य लेखनाची सुरुवात चाळीसच्या दशकात झाली असावी. ती ऐंशीच्या मध्यात संपुष्टात आली. त्यांच्या *सृष्टी, सौंदर्य आणि साहित्यमूल्य* (१९७८) ह्या समीक्षाग्रंथास १९७९चा साहित्य अकादमीचा पुरस्कार मिळाला. हे त्यांचे साहित्य शोधण्याचे शेवटचे निमित्त असावे. त्या दरम्यान वेळोवेळी लिहिलेला लेखांचा, निबंधांचा शोध सुरू झाला. *निबंध* (१९६३), *जीवन आणि साहित्य (१९७२)* ह्या समीक्षाग्रंथांचा शोधही सुरू झाला असावा. पण, ते सहजासहजी हाताला लागण्याचे कारणच नव्हते. त्यांच्या जन्मशताब्दीच्या निमित्ताने त्यांच्या साहित्यावर फार मोठ्या चर्चा घडण्याची शक्यता दुरावलीच आहे. जागतिक महामारी, *(COVID-19)* हे त्याचे मुख्य कारण असले तरी टेरी ईगलटन म्हणतो त्याप्रमाणे फॅसिस्ट सत्ताधाऱ्यांच्या काळातील डावे साहित्य - सांस्कृतिक व्यवहारातील दबलेपणसुद्धा जबाबदार धरायला हवे असे वाटते. ह्या निमित्ताने हिंदी बेल्ट आणि मराठी बेल्ट असा भाषिक समृद्धीचा फरकही ध्यानात घ्यायला हवा. अशा तुलनेत रा.गजानन माधव मुक्तिबोध हे आपसूकच पुढे सरकतात. मौज संप्रदायाने मराठीतल्या मार्क्सवादाला विपरित वाचनाच्या गर्तेत ढकलून रूपवादाला (रशियन) बढावा देण्याचा घातक प्रयत्न सुरवातीपासूनच केला. ह्याचा उपयोग दलित साहित्याचं क्रांतिकारकत्व पुसून टाकण्यासाठी तर झालाच; पण आजचे संघाचे जे बहुमत आहे त्याची उपयोजन पद्धती, तिचे सांस्कृतिक रूप (आराखडा) ह्याचा आरंभबिंदू *सत्यकथा* मासिकातील मजकूर अशा महत्त्वाच्या गोष्टी ह्यासुद्धा प्रयत्नाचा भाग होत्या; ह्याचे भान कम्युनिस्ट चळवळकर्त्यांना होते आणि नव्हतेही. त्या काळातल्या कम्युनिस्ट आणि संघाच्या वर्तुळातले लेखक म्हणून रा.श्री.ना. पेंडसे, प्रा.शरच्चंद्र मुक्तिबोध, कॉ.अण्णा भाऊ साठे, कवी नारायण सुर्वे इ. नावे सांगता येतील. श्री.ना. पेंडसे संघाकडे जास्त वितरित होणारे लेखक होते. डाव्यांच्या पुस्तक संग्रहालयात त्यांची उपस्थिती छुपी होती; पण अबोल नव्हती. कवी नारायण सुर्वे ह्या अर्थाने दोन्ही बाजूंना एकदमच अभिसरणात्मक होते म्हणूनच *ऐसा गा मी ब्रह्म* (१९६२) आणि *माझे विद्यापीठ* (१९६६) अशा दोन विरुद्ध टोकाला राहूनसुद्धा त्यांची प्रसिद्धी रा.पु.ल. देशपांडे पातळीनं विस्तारत राहिली. कॉ.उदयप्रकाश, रा.अरुण खोपकर ह्यांच्यासारखे भारतीय पातळीवरचे लोक

त्यांच्या सँक्शनसाठी धडपडताना पाहून त्यांना मार्क्सवादी परंपरेतला *जनकवी* म्हणण्याचे धाडस *मराठीतील समृद्ध परंपरा* अशा अर्थाने करावे लागते. कॉ.नामदेव ढसाळ मार्क्सवादाकडून आंबेडकर तत्त्वज्ञानाकडे अधिक झुकल्याने डाव्या-उजव्या समूहनिष्ठ अशा चळवळ समूहापासून लांब लांब जात राहिले. सेक्युलर, शुद्ध साहित्यरसिकांनीच ह्या सगळ्यापासून त्यांचा आटोकाट बचाव केलेला दिसतो. प्रा.मुक्तिबोध ह्यांची स्थिती श्री.ना. पेंडसे ह्यांच्या उलटी होती. कार्यकर्ता एलिट समूहातील असेल तर हमखास मुक्तिबोध - बहुजन समाजातील असेल तर अण्णा भाऊ, सुर्वे, चुकून ढसाळ हे डाव्या सांस्कृतिक - साहित्य व्यवहाराचे रूप. ह्याला *लोकवाङ्मय* (प्रकाशन, मासिक), *तात्पर्य, मागोवा* इ. डाव्या चळवळीच्या नियतकालिकांनीसुद्धा हातभार लावलेला आहे. ह्या सांस्कृतिक रूपाचे प्रस्थापन *मौज* संप्रदायाच्या दबावाखालीच नियंत्रित होत होते. प्रस्थापित झालेल्या ह्या वातावरणाचा फायदा हा जी.ए. कुलकर्णी, प्रा.गंगाधर गाडगीळ, खानोलकर आणि नंतरच्या काळात प्रयोगशील लेखक श्याम मनोहर ह्यांनी अधिक, मध्यवर्ती *मराठी सारस्वत* म्हणून घेतला. हे असणे किती तकलादू आणि पोकळ, फालतू आहे हे समीक्षक रा.भा पाटणकरांनी गंगाधर गाडगीळ ह्यांचे उदाहरण समोर ठेवून सांगितले आहे.

सार्त्र काम्यू हे लेखक आवडतात का, या मुलाखतकर्तीच्या प्रश्नाला गाडगीळांचे उत्तर असे : त्यांचं इतकं कौतुक का होतं हे मला कळत नाही. मला ते विशेष आवडत नाहीत. सार्त्र हा डोक्यानं लिहिणारा लेखक आहे. पोटातलं लिहिलं पाहिजे. (१९८६:०२)

हा गाडगीळ ह्यांचा *गिरगावी विनोद* पाटणकरांना आवडलेला दिसत नाही. (प्रा.जी.ए. कुलकर्णी ह्यांनी काय उत्तर दिले असते?) म्हणून गाडगीळांना अडचणीत आणण्यासाठी ते थेट बौद्ध तत्त्वज्ञानाकडे सरकलेले दिसतात.

जर माणूस दर क्षणाला बदलत असतो हे विधान तार्किक काटेकोरेपणाने घ्यायचे असेल तर अनुभवांची व्यवस्था कोण लावतो असा प्रश्न उपस्थित होतो. बौद्ध - मतांचा स्वीकार करणाऱ्यांना अशा प्रश्नांना नेहमीच तोंड द्यावे लागते आणि ते त्या प्रश्नांना पटतील अशी उत्तरे देऊ शकतातही. गाडगीळांनी या प्रश्नाचे उत्तर केव्हातरी देणे आवश्यक आहे. (१९८६:१४)

ही मराठी सारस्वतांची फटफजिती पाहिल्यावर प्रा.मुक्तिबोधांचा ह्या यादीत समावेश होत नाही ह्याचा आनंद आहे. पण अशा संप्रदायात ते मार्क्सवादाच्या विरूपनाला थोपवू शकले नाहीत; ह्या सत्याला स्वीकारण्याशिवाय दुसरा पर्यायच उरत नाही. प्रा.प्रभाकर ऊर्ध्वरेषे ह्यांच्याप्रमाणे *रामराज्य* स्वीकारण्याइतपत *माजी कम्युनिस्ट* होण्याची पाळीसुद्धा त्यांच्यावर आली नाही; हे विशेष.

।।३।।

वास्तव, आधुनिकता, विचारधारा ह्या तीन घटकांनी सांस्कृतिक व्यवहार उभा राहतो. पाटणकर म्हणतात त्या *अनुभवांची व्यवस्था* लावण्याचे काम हे तीनही घटक करत असतात. आधुनिकता ही अमूर्त संज्ञा नाही. त्यामुळे तिला *उत्तर आधुनिकता* जसे संबोधन वापरून भांडवली आणि सांस्कृतिक गैरफायदा घेण्याची गरज आहे. भारतात काय जगभरातच आधुनिकता समूहसापेक्षता दर्शवणारी प्रक्रिया आहे. सोमालयातील श्वेत मुलीला हिरोईन म्हणून स्वीकारणे ही अमेरिकेन आधुनिकता आहे. पण बुद्धी भ्रष्ट करणाऱ्या अद्भुत सांस्कृतिक आशयाला (स्पायडरमॅन, अँटमॅन, बॅटमॅन, ॲक्वामॅन, झोंबी, चेटकिणी इ.) उत्तर आधुनिकतेच्या टरफलात बघणे हा आधुनिकतेच्या संदर्भातील गंभीर फ्रॉड आहे. भारतातील ह्याच्या आसपास जाणारी चर्चा अशीच चिंताजनक आहे. ह्याचे मूळ ब्राह्मणी *(हिंदू)* धर्मसाहित्यात आहे. अमेरिका आणि भारत एकमेकांना विरोधात जाणाऱ्या काळात जरी असले तरी त्यातील सांस्कृतिक पाझर एकाच पातळीवर उरताना दिसत आहे. मात्र, ह्याचे परिणाम साहित्य-समाज-कला-खेळ-अर्थ अशा सगळ्या अंगाने जगाला भोगावे लागत

आहेत. पण विसाव्या शतकात भारत आधुनिकतेच्या बाबतीत विचलनावस्थेतच राहिलेला दिसतो. सुधारणापर्वाला प्रस्थापित करणे आणि सुधारणापर्वाला पुसून टाकणे (ब्राह्मण विरूद्ध बौद्ध) हे भारतातला आधुनिकतेचे मुख्य सूत्र राहिले अहे. मराठी साहित्यात ही विचलनावस्था अगदी ठळकपणे अधोरेखित करता येण्यासारखी आहे. ह्यासाठी काही उदाहरणे पाहता येतील. प्रा.मुक्तिबोधांची कादंबरीत्रयीसुद्धा ह्याला अपवाद करत येत नाही. जरी तिचा काळ स्वातंत्र्यपूर्व असला तरी. उदाहरणे उतरत्या क्रमाने.

१. सत्य आणि नैतिकतेला प्रमोट करणारी, सांस्कृतिक प्रभुत्वाला (वर्चस्वाला) सतत आव्हान देणारी, अभिजात *आंबेडकरवादी आधुनिकता*, तिच्या आत्मटीकासह. रा.शरणकुमार लिंबाळे :

मी जेव्हा जेव्हा हतबल होतो, लाचार होतो तेव्हा तेव्हा हिंदू देवदेवतांपुढे हात जोडून उभा राहतो. मी जेव्हा जेव्हा आत्मविश्वासाने फुलून येतो, मला क्रांतीची स्वप्नं पडू लागतात तेव्हा तेव्हा मी बाबासाहेब आंबेडकर आणि गौतम बुद्धाच्या प्रतिमांपुढे नतमस्तक होऊन उभा राहतो. (२०१४:१४)

२. समाजवादी मध्यापासून दूर जाणारी, आंबेडकरवादी आधुनिकतेकडे तटस्थपणे पाहणारी, बुद्धाला आपल्या जगण्याच्या पातळीवर कायम ठेवून रोजच्या दुःखाला सामोरी जाणारी, मराठी साहित्याच्या एकल संस्कृतीपासून फटकून वागणारी, अभिजनसदृश आधुनिकता. रा.अनंत कदम :

मला कृष्णाच्या विचारांपेक्षा बुद्धाचे विचार आवडतात. यावर तो माझ्यावर जबरदस्त उसळला. वैऱ्यासारखा भांडला. ह्यात एवढा काय मी गुन्हा केला? मला कृष्णाला हिणवायचं नव्हतं. पण बुद्ध मला अधिक जवळचा वाटतो त्याला मी काय करू? मी गीता वाचली. दोन-तीनदा वाचली. मला समजली नाही. तिनं मला ओढून घेतलं नाही. धम्मपद वाचलं. मला कळलं, पटलं. त्यानं ओढही लावली. गीता थोर आहे. थोरांचं म्हणणंही तसं असेल. पण ती समजण्याची माझी पात्रता नसेल. मी कदाचित खालच्या पातळीवर असेल पण मला तिची ओढ नाही. हे द्वेषापोटी नाही. माझ्या मनात द्वेष नाही. (१९७७:१३)

दलित पँथरच्या अगदी धकाधकीच्या काळातील हे कथन. कादंबरी वाचण्याचा अनुभव नसल्याने ते चार हात लांबच राहिले. आधुनिकता, धर्मनिरपेक्षता ह्यातील समन्वयाची वाट (वेगळी) दाखवणारे हे कथन अधिकपणे दोन्ही बाजूंनी विस्तारित व्हायला हवे होते.

३. समूहाच्या बाहेर पडण्याची अव्याहत धडपड. मार्क्सवादाचा आधार. समूह ही मार्क्सवादाच्या आकलनासाठी बनलेली गंभीर समस्या. त्यामुळं आधुनिकतेचा स्रोत समूहाच्या बाहेर संस्कारित होत नाही. तो त्या समूहाचे संस्कार म्हणून टिकून राहतो. समूह संस्कार ब्राह्मणी समूहासाठी ठरलेली मोठी डोकेदुखी आहे. रा.श्री.ना. पेंडसेसारख्या लेखकांनी ती मान्यसुद्धा केली आहे. एकल संस्कृतीचा जन्म आणि आवर्तात सापडलेले मराठी साहित्य ह्या ब्राह्मणी समूहसंस्काराच्याच दोन बाजू. आधुनिकता मराठी साहित्यात नीट अवतरली नाही त्याचे अर्थकारण इथेच आहे. मुक्तिबोधकाळ ह्या चक्रात अडकल्याने मार्क्सवादाचा आधार असतानासुद्धा आधुनिकता, नीटपणे प्रस्थापित करू शकले नाहीत. आधुनिकतेच्या जवळ राहण्याचा त्यांचा प्रयत्न कादंबरीत्रयीमध्ये दिसून येतो. प्रा.शरच्चंद्र मुक्तिबोधः

गौतम बुद्धांसारखी भगवी कफनी घालावी, संन्यासी व्हावं, तपश्चर्या करायला जंगलात निघून जावं... जगाची सारी दुःखं नाहीशी करायला जगभर सेवा करीत हिंडायचं... सगळे सुखी झाले की क्षिप्रेकाठच्या याच विशाल कडाखाली उगवत्या पहाटेकडे गौतम बुद्धाच्या मूर्तीप्रमाणं बघत निश्चलपणे बसायचं. (१९६३:११९)

सिद्धार्थ गौतम बुद्धांकडे मुक्तिबोध परंपरागत हिंदू समूहाप्रमाणे बघताना दिसतात. अर्थात जगाची दुःखं नष्ट करायची आहेत; हा सुधारणापर्वाला जोडणारा दुवा आणि तत्त्वज्ञानाचा अंश असला तरी तो *संन्यासी,*

भगवी कफनी, वडाचे झाड ह्या शब्दयोजनेमुळे पुसून जातो. आधुनिकता आणि परंपरा ह्यातील समन्वय समूहसंस्कारामुळे बऱ्याचदा आधुनिकतेच्या विरोधातच जातो. त्याचा प्रत्यय येथे येतो. कादंबरीचा नायक विश्वास नारायण विरकर (बिशू)च्या वयाचा फायदा घेण्याचा प्रयत्न येथे झालेला दिसतो. आणखी एके ठिकाणी ही आधुनिकता समूह संस्काराच्या पोटात जाऊन नाहीशी होते. ब्राह्मणी बनते.

म्हणे प्रतिकार! त्यामुळे जीवन कधी बदललंय काय? दुःख कधी सुटलं आहे काय? बुद्ध झाले! ख्रिस्त झाले! झाले आणि होतील. हे गूढ कुणाला उकललंय काय? परिस्थिती काय डोळ्यांना दिसत असते? हातांनी उचलता येते? (१९६९-४५)

ह्या विश्वासच्या मनोविश्लेषणात्मक उद्‌गारानंतर श्लोक येतो. बापूंच्या (वडील) आवाजातला आणि हे संस्कार अधिकाधिकच घट्ट होतात. आधुनिकतेच्या जवळ जाणे आणि परत संस्काराच्या कोषात जाऊन आधुनिकतेला दूर ठेवणे असा 'विन्यासाचा प्रयत्न' ह्या कादंबरीत्रयींच्या केंद्रस्थानी आहे. मधुकर (क्षिप्रा, जन हे...) मावशी (निर्मलाबाई) (सरहद्द) अशी मोठा तक्ता असलेली पात्र असतानासुद्धा लेखक ह्या आधुनिकतेला मार्क्सवादी दृष्टीकोनातनं विस्तारत नाही. तसे करण्याचे धाडस करत नाही. ही काठाकाठानं फिरणारी आधुनिकतासुद्धा त्या काळातल्या वास्तववादी कादंबरी परंपरेच्या दृष्टीने महत्त्वाची आहे. त्याचे कारण,

क्रूस घेऊन जवळून निघून गेलास नकळत.

आमच्यांतून निघून गेलेला, एकच एक दिवस कसा विसरावा? (१९९८:२९)

हे असे आहे.

४ : ज्यांच्या आधुनिकतेची चर्चा पूर्ण विसाव्या शतकाला व्यापून, एकविसाव्या शतकात कायम राहिली त्या रा.बा.सी. मर्ढेकरांना ह्या विवेचनातून वगळणे योग्य होणार नाही. डॉ.विलास सारंगीसारख्या आधुनिकतेसाठी वैश्विक साहित्याला जोडून कायम विचार करणाऱ्या समीक्षकाने, मर्ढेकरांच्या आधुनिकतेवर प्रश्नचिन्ह उभे केले आहे. ह्या कवितेला समर्थ रामदास ह्यांच्या परंपरेतील कविता असे त्यांनी, म्हटले आहे. भारतीय आधुनिकता ज्याच्यावर उभी राहते त्या विचारप्रवाहाला संज्ञाप्रवाहाच्या गर्तेत ढकलून ते बाजूला होतात. क्रांतिकारक कवी केशवसुत ह्यांनी तर आपल्या मनातल्या आधुनिकतेला कागदावर येऊच दिले नाही. ते त्यानुसार ख्रिश्चन झाले असते तर त्यांनी जागतिक दर्जाची कविता लिहिली असती. पण त्यांना आधुनिक मराठी कवितेचे जनक म्हणून कदाचित मान्यता मिळाली नसती. पाश्चात्त्य वाङ्‌मयाच्या संसर्गातून आपल्या सौंदर्यशास्त्र आणि सिद्धांतांना जन्म देणाऱ्या, अमराठी भाषिकात सामाजिक व्यवहाराला गती देण्यात अपयशी ठरलेल्या मर्ढेकरांची अवस्था कवी केशवसुतांपेक्षा वेगळी नाही; त्यांची कविता क्रांतिकारक असली तरी ती गिरगावच्या बाहेर आलीच नाही. म्हणूनच त्यांच्या *कोट-टाय* आधुनिकतेला समूहाच्या मर्यादा पडल्या. ते आधुनिकतेला कसे सामोरे जातात, हे सुद्धा पाहण्यासारखं आहे.

कणा मोडला निश्चलतेचा
ह्या पालीच्या आवाजाने;
'धम्मं सरणम्' कुणी बोलले
पाषाणांतील बुद्ध - मिषाने(१९१४:५३)

मराठी साहित्यातील हा आधुनिकतेचा पाझर पाहिल्यावर त्यातील समूहाधिष्ठता अधिक नजरेत भरते. ती जातिव्यवस्थेत अंतरंगात घुसली की, आधुनिक अशा अर्थाने, अंगाने निकामीच बनते. ह्या आधुनिकतेचे समर्थन मार्क्सवादी प्रा.मुक्तिबोध करतात तेव्हा धक्का बसतो. ह्याची सुरुवात विश्वासला तुरुंगात भेटलेल्या भागवत ह्या पात्राच्या निमित्ताने *'जन हे बोलतु जेथे'* ह्या कादंबरीच्या उत्तरार्धात झाली होती.

समाज केवळ व्यक्तीबाहेर नसतो तर तो व्यक्तीच्या जाणिवेतही असतो. तो व्यक्तिमनाच्या जाणिवेच्या घडणीतही असतो. समाजाचा संचित मूल्यात्म अनुभव व त्याचे संकेत म्हणजे संस्कृती, ती व्यक्तीच्या वृत्तीत मुरून गेलेली असते. ती सामाजिक

जाणीवच असते. (१९९७:१४४)

मुक्तिबोधांची कादंबरीत्रयी काही अपवाद वगळता, आधुनिकतेच्या ह्या विचारकेंद्राभोवतीच फिरत राहते.

वास्तव आणि निरंतर संक्रमणस्थितीत असणारी आधुनिकता ह्यांच्यातील संयोगामुळे 'नव्या' आशयाचा जन्म होतो. हा आशय त्या त्या काळाला उजागर करत असतो. ह्या आशयामध्ये समाज की व्यक्ती किंवा समूह की समग्र समाज (मानव) अशी फारकत केल्यास ह्या आशयाला बाधा पोचते. मग ह्या आशयाचे विभाजन वर्गामध्ये न होता जातिव्यवस्थेच्या वर्णात होते. ह्या विभाजनातच *अनुभवांची व्यवस्था* लावल्याची प्रतिक्रिया अस्तित्वात असते. हे विभाजन बाजूला करणारा, अस्तित्वात न आणणारा मोठा लेखकच मराठी साहित्याच्या दुर्दशेचे कारण इथेच आहे. ग्रामीण आणि दलित साहित्याने ह्या स्थितीला हातभार लावण्याचा पराक्रम नंतरच्या काळात केलेला आहे. वास्तववादी लेखनाची परंपरा देशीवादी होण्यास ह्याच स्थितीला पूरक म्हणून सांगता येते. ह्या व्यवहाराला कलाव्यवहार म्हणायचे की सांस्कृतिक व्यवहार, हासुद्धा भारतीय साहित्यातील मोठा पेच आहे. मार्क्सवादी त्याला सांस्कृतिक व्यवहार म्हणण्यालाच अधिक पसंती देतात. कलाव्यवहार, म्हटल्याने वर्गवादी जाणिवा आपोआपच प्रखर होतात, असे काही रूपवादी समीक्षकांना वाटते. पण ह्या व्यवहारामुळे कष्टकरी वर्ग आपोआपच बाजूला पडतो. त्याच्यातील सर्जन-संकुचन वाढीस लागते. त्याच्यात जन्म घेणाऱ्या नव्या आशयाला चिकित्सक संसर्ग न झाल्याने प्रदेश, भाषा, दृष्टी इ. घटकांना उपयोजनाची योग्य दिशा प्राप्त होत नाही. थोडक्यात कलाव्यवहार म्हटल्याने संकराची (Hybridization) प्रक्रिया ठप्प होते. मराठी सिनेमा आणि साहित्य ह्याचे उत्तम उदाहरण म्हणून सांगता येईल. कलेतील संकरशोध थांबला की कला मृत होण्याचा धोका असतो. चित्रकार गायतोंडे आणि शास्त्रीय संगीतावरील चर्चा ऐकल्यावर हाच बोध होतो. दुसऱ्या बाजूला तमाशाचे उदाहरण देता येईल. स्वतःला अभिजन म्हणवणाऱ्या दिग्दर्शक, संगीतकारांना उषा नाईकसारख्या नर्तकीवर *(सामना (१९७४), जानकी (१९७९)* अवलंबून राहावे लागले. प्रत्यक्षात त्यांच्या समूहात नर्तनकलेचं महत्त्व उपजीविका एवढेच आहे. लोकगायक रा.प्रल्हाद शिंदे ह्या संकराचं उत्तम उदाहरण म्हणून सांगता येईल. पण, त्यांची तुलना कोणी, पं. भीमसेन जोशी, आरती अंकलीकर - टिकेकर ह्यांच्याबरोबर करणार नाही. कलाव्यवहार म्हणण्यातला दुटप्पीपणा हा असा आहे. ह्या कलाव्यवहाराला समीक्षक रा.भा. पाटणकर *कलाव्यापार* म्हणतात, तेव्हा ही गोष्ट अधिकच गंभीर बनते. त्यांनी कलाव्यापारातील नेमकेपणा सांगितला आहे.

एकूण कलाव्यापारात निर्मिती व्यापार व आस्वाद व्यापार ह्या दोहोंचा जसा समावेश होतो तसा कलाकृतीच्या स्वरूपाबद्दलच्या विचाराचाही समावेश होतो. या तीन घटकांनी हा एकूण व्यापार उभा राहतो. हे तीन घटक कोठे असतात? ते कलापरंपरेच्या माध्यमात असतात आणि त्यातील नियमांनी त्यांचे नियमन होत असते. यापैकी कोणताही एखादा घटक नसेल तर कलाव्यापार उभाच राहणार नाही. (१९८६:१६)

कलाव्यवहार किंवा कलाव्यापार हे कलावादी अन्वेषणाचे, सामाजिक स्थितीला चाल (Forward) देण्याचे मुख्य सांस्कृतिक सूत्र आहे. हा सगळा व्यवहार छुपा ठेवण्यासाठी 'फक्त साहित्य' किंवा 'फक्त कला' अशी अनुकरणीय मांडणी होईल; ह्या सांस्कृतिक सूत्राला व्यवहाराच्या मध्यवर्ती राहिल अशी हाकाटी सुरू राहते. ह्याच्या उलट सांस्कृतिक व्यवहार, असे ह्या एकूणच व्यवहाराला म्हटल्याने सामाजिक व्यवहार आणि कलाव्यवहार अशी दोन्ही व्यवहाराचा संयोगपूर्ण चिकित्सक विस्तार काळानुरूप पार पाडता येतो. समाजाच्या, स्थितिगतीचा समतोल असामाजिक तत्त्वे बाजूला करून अभ्यासता येतो. कलापरंपरेचे माध्यम, त्यातील नियम-नियमन असे काही शब्द वापरून पाटणकर सांस्कृतिक व्यवहाराला वर्चस्ववादी आवाज

देतात आणि ह्या व्यवहाराला कलाव्यापार, असे संबोधल्याने त्या संदर्भातील *ब्राह्मणीकरण* आणि सोयीची सामाजिक बांधिलकी. आपल्याच समूहाच्या ताब्यात ठेवण्यास सोपे जाते. अशा अंगाने सांस्कृतिक व्यवहाराचा इतिहास पाहिल्यास, मार्क्सवादी आणि संघिस्ट हे दोनच पक्ष आसपासच्या विचारव्यूहात दिसून येतात. ह्यातील संयोग, वियोग, संकर ह्यावरच भारतातील सांस्कृतिक व्यवहाराचे अस्तित्व टिकून आहे. मार्क्सवादी सिद्धांताच्या विस्ताराची, आकलनाची समस्या बिकट होण्याची, चळवळीचा, कृतीचा काटेकोरपणा सातत्यपूर्ण आणि सतर्क असूनसुद्धा बहुमत न मिळण्याची कारणमिमांसा, ह्यांच्या आसपासच जाते. येथे तिसरा पक्ष म्हणून *आंबेडकरवाद* अपेक्षित आहे. जो मार्क्सवादाची जागा घेईल. त्या विचाराला उपयोजनाच्या अंगाने अधिकच स्थानिक करेल. प्रत्यक्ष जाहीरनाम्याला अधिकच विस्तृत करेल आणि संघाच्या अद्भुत, काल्पनिक, असामाजिक जाहीरनाम्याला सांस्कृतिक व्यवहारातून कायमचेच हद्दपार करण्यासाठी हातभार लावेल. पण, अशा शक्यता आकार घेण्याअगोदरच आकारहीन होताना दिसत आहेत. डॉ.आंबेडकरांचा शब्द ना शब्द सैद्धान्तिक पातळीवर प्रमाण सिद्ध होत असताना प्रत्यक्ष सांस्कृतिक-सामाजिक-राजकीय व्यवहारातील त्याचे उपयोजन सातत्याने अपयशाजवळ जाऊन थांबताना दिसते, हे चिंताजनक आणि देशाच्या वर्तमानाच्या दृष्टीने भयसूचकता दर्शवणारे आहे. रा.मुक्तिबोधांच्या कादंबरीत्रयीचा विचार, त्यातील काळासह अशा सांस्कृतिक व्यवहाराच्या पार्श्वभूमीवर तपासणे त्यामुळेच महत्त्वाचे ठरते. कारण ह्या कादंबऱ्या चांगल्या आहेत. त्या मार्क्सवादी विचार मांडतात हा मौखिक (Oral) प्रचार चूक की बरोबर हे सिद्ध करण्याचा हा काळ आहे. नवा वाचक आणि नवी समीक्षा आकाराला येण्याचा हा काळ आहे.

।।४।।

फक्त *कादंबरी* ह्या वाङ्मयप्रकारावर प्रेम करणाऱ्या समीक्षकांनी, लेखकांनी वास्तववादी कादंबरीच्या परंपरेत मुक्तिबोधांना अग्रक्रम देण्याचा प्रयत्न केला आहे. मार्क्सवाद विरोध आणि समर्थन त्यातील समूहनिष्ठ मध्य साधण्यातून ह्या अग्रक्रमाची कल्पना पुढे रेटण्यात आली असावी, असा संशय त्यातील आकलनातून पृष्ठभागावर येत राहतो. *यमुना पर्यटन* (१८५७) ही बाबा पद्मनाजी ह्यांची कादंबरी ह्या परंपरेचा आरंभबिंदू ठेवल्यानंतरसुद्धा ही परंपरा एका बाजूला रा.व्यंकटेश माडगूळकर आणि रा.साने गुरुजींना आणून संदिग्ध करण्याचा प्रयत्न झाला. तर दुसऱ्या बाजूने ती केतकर - वा.म. जोशी - ह.ना. आपटे ह्यांना जोडून शुद्ध असल्याचे भासवत भ्रष्ट करण्याचा प्रयत्न अधिक सामाजिक म्हणून दाखविण्यात आला. थोडक्यात वास्तववादी कादंबरी परंपरेवर कब्जा मिळवत असताना, सुधारणापर्वाच्या अंगाने मौखिक, लिखित, कृती म्हणून जे कार्य झाले ते बेदखल, इतिहासाच्या दृष्टीने कुचकामी करण्याचा प्रयत्नसुद्धा जोरकसपणे झाला. त्यातील सातत्य आजही पृष्ठभागावर आहे. ते पृष्ठभागावर ठेवण्यात बहुजन बुद्धिमत्ता कामी येत असल्याचे दिसून येते. (थोरात-पाटणकर-रिंढे). सिद्धार्थ गौतम बुद्ध - तुकाराम - महात्मा फुले - आगरकर - डॉ.बाबासाहेब आंबेडकर - कॉ.शरद पाटील ह्यांच्या सिद्धांतांना नकार देणे म्हणजे गुलाम होण्याच्या, स्वातंत्र्याला निवडण्याचा प्रयत्न असे ह्या काळाचे विवेचन अधिक सुसंगत ठरेल. मिशनरी संस्कारातून सामाजिक पर्वांशी अधिक घट्टपणे जोडून असलेल्या रा.बाबा पद्मनजी ह्यांच्या कादंबरी लेखनाचे कौतुक, त्या काळात १८५७च्या बंडामुळे आणि त्यांच्या समूहाची ओळख (कासार) ठळक झाल्याने अशक्यप्राय गोष्ट होती. आरंभबिंदू म्हणून त्यांचे नाव टिकून राहण्याचा प्रश्नच नव्हता. शिवाय त्यांच्यानंतर ह्या बाजूने कादंबरी लिहिण्याचे प्रयत्न हा संशोधनाचाच विषय आहे. रा.ह.ना. आपटे ह्यांच्याकडे ह्या परंपरेचे नेतृत्व जाण्याचे कारण हेच असावे. त्या काळातला शिक्षित समाज ब्राह्मणच अधिक असल्याने कादंबरीकार आपटे ह्यांचं

नेतृत्व सहजच प्रस्थापित झाले. त्यांची पहिली कादंबरी पद्मनजी ह्यांच्या कादंबरीनंतर तब्बल २९ वर्षांनी आली. *मधली स्थिती* (१८८५) ह्या नावाची. पण ही कादंबरी जॉर्ज डब्ल्यू. एम. रेनॉल्ड (George W.M. Reynold's) ह्यांच्या *The Mysteries of London (1845)* ह्या कादंबरीची भ्रष्ट नक्कल होती. तर त्यांचीच पहिली ऐतिहासिक कादंबरी *म्हैसूरचा वाघ (१८९०)* ही Meadows Taylor's ह्यांच्या *Tippoo Sultan (1840)* ह्या कादंबरीवर बेतलेली होती. ह्या कादंबरीला काहींनी भाषांतर (स्वैर) असेही संबोधले आहे. पाश्चात्त्य साहित्याच्या संकरातून त्यांच्या कादंबरीची सुरुवात झालेली असली तरी सामाजिक आशयाच्या निवडीमुळे ते मराठी साहित्याच्या केंद्रस्थानी राहिले असावेत. ह्याचा अर्थ ते सुधारणापर्वाच्या विचारविश्वाला जोडलेले होते, असा निघत नाही. रा.बाबा पद्मनजी आणि रा.ह.ना. आपटे ह्यांच्यातील वास्तववादाचा मुख्य फरक हाच आहे. नंतरच्या काळात तो वाढून अद्भुत, विरोधी, प्रयोगात्मक बनला. बाबा पद्मनजी ह्यांची ही परंपरा थेट *ब्राह्मणीकरण* आत्मसात करत गेली. आरंभबिंदू अर्थातच ह.ना.आपटे. आपटेंनी पद्मनजींच्या यमुनाला यमी करून टाकली आणि ह्या यमूचा अजरामर प्रवास नवसाहित्यात *(सत्यकथा)* यमू (रा.रत्नाकर पटवर्धन), *यमुचे रहस्य* (डॉ.सतीश आळेकर), *ऑपरेशन यमू* (रा.मकरंद साठे) असा टिकवून ठेवला गेला. रा.श्याम मनोहर *(शंभर मी)*, रा.अरुण कोल्हटकरासारखे कवी *(जेजुरी)* पुढच्या काळात असले तरी कथन आणि कल्पनेच्या बाबतीत आपटे ह्यांच्या काळातच अडकून पडल्यासारखे दिसतात. आशय धूसर करणारा प्रयोग हाच त्यांचा बचाव आहे आणि नाविण्याचा चेहरासुद्धा ज्या ह.ना. आपटे ह्यांच्यावर वास्तववादी कादंबरीची परंपरा उभी करण्याचा प्रयत्न आधुनिक – उत्तर आधुनिक काळात होत आहे त्याचे कौतुक त्या काळात *अहिताग्नि* म्हणून प्रसिद्ध असलेल्या रा.वि.का. राजवाडे ह्यांनी शेलक्या भाषेत केले होते.

रा.आपटे ह्यांच्या अद्भुत व वास्तविक ह्या संबंधीच्या कल्पना किंचित अस्पष्ट आहेत, असे वाटते. त्यामुळे त्यांची कृती जितकी ठळक निपजावी तितकी निपजत नाही (१९५८:२९८)

ह्या कादंबरीकाराच्या संदर्भात दुसरे महत्त्वाचे निरीक्षण नोंदवताना ते म्हणतात,

सामाजिक प्रश्नाच्या दूरदूर दिसणाऱ्या ज्या बाजू, त्यांची वर्णन हे पाल्हाळाने देतात. परंतु ह्यांच्या पात्रांच्या हृदयात विकारांचा व विचारांचा जो थोर कलह माजलेला असावा असे वाचकास वाटते त्यांचे प्रदर्शन करण्याकडे त्यांचे लक्ष गेलेले नाही. सामान्य संकट, रोजचे वर्तन, घरगुती भाषण, लहानसे पुरुषार्थ ह्या विषयीची चटकदार वर्णने ह्यांच्या ग्रंथात हवी तितकी आहेत. (१९५८:३०२)

रा.ह.ना. आपटे ह्यांचे हे वस्तुनिष्ठ कौतुक वाचल्यानंतरसुद्धा हे कादंबरीकार पुढच्या काळात टिकून राहावेत, हे आश्चर्य *समाजधर्म* अशा कद्रू वृत्तीचे बनते. वास्तववादी कादंबरीची परंपरा कमजोर करण्यासाठी अशा अनेक समुहनिष्ठ गोष्टी कारणीभुत ठरल्या आहेत. पण, त्यातून पुढे आलेला *छुपा ब्राह्मणी अनुनय* नजरेआड करता येण्यासारखा नाही. स्वसॅक्शनसाठी अशा अनुनयाची गरज निर्माण होत असावी. मानसिक पातळीवर ह्या प्रक्रियेचे नेतृत्व दोन्ही बाजूने करणारे बहुजनीच आहेत. त्या संदर्भात उदाहरणे घेऊन थोडक्यात विचार करण्याचा विचार आहे. *'बनगरवाडी'* (१९५५), *'वावटळ'* (१९६४) ह्या दोन कादंबऱ्यांचा आधार घेत रा.व्यंकटेश माडगूळकरांना वास्तववादी कादंबरीच्या परंपरेत कोंबण्याचा प्रयत्न म्हणजे ह्या अनुनयाचा धाडसी भागच म्हणायला हवा. ह्यातील सांस्कृतिक राजकारणाचा भाग हा भूमिकेला न्याय देणारा नाही. रा.आनंद यादव ह्यांच्या *ग्रामीण साहित्य चळवळ* प्रकरणाला मृत करण्यासाठी त्यांना समरसतावादी ठरविण्यात आले. ह्या चर्चेचा आधार घेत त्यांना वास्तववादी कादंबरीच्या परंपरेतून बाद करण्याचा कट करण्यात आला. त्यांच्या *'गोतावळा'* (१९७१), *'नटरंग'* (१९८०), *'झोंबी'* (१९८७) आणि नंतरचे

भाग हा सगळा ऐवज खेड्यातल्या शिक्षित तरुणांसाठी महत्त्वाचा ठरला होता. *गोतावळा*मधील नारबा, *नटरंग*मधील गुणा हे वर्ग आणि वर्ण अशा शोषणाचे बळी होते. खेड्यातील संक्रमणाला सूक्ष्म पद्धतीने बघणाऱ्या यादवांना अग्रक्रमाच्या बाबतीत दोन्हींकडील लोकांनी अडगळच निर्माण केली. असाच प्रकार रा.रणजित देसाई ह्यांच्याबाबतीत समीक्षकांनी घडवून आणल्याचे दिसते. रा.यादव ह्यांच्यातील विचारधारेचा पु.ल. टाईप भाबडेपणाही त्याला कारणीभूत असावा; भूमिकेच्या संदर्भातील दयेचे हत्यार दोन्ही बाजूंच्या लोकांनी रा.रणजित देसाई ह्यांच्या बाबतीतसुद्धा वापरलेले दिसते. फरक एवढाच की देसाई ह्यांच्यावर ते अगोदर वापरण्यात आले. चळवळकर्त्या यादवांना अदखलपात्र ठरवत ते त्यांच्या लेखनप्रवासाच्या उत्तरार्धात वापरण्यात आले. लेखकाला भूमिका नसावी. ह्या भूमिकेला डिवचत बसणाऱ्या लोकांसाठी ही दोन बहुजनी उदाहरणे पुरेशी आहेत. पैकी रा.देसाई त्यांना बदफैली, रंगेल, सरंजामी, हिंदुत्ववादी, शिवकालीन, पेशवाईसमर्थक अशी शेलकी विशेषणे वापरून बदनाम करण्याची एकही संधी साहित्य व्यवहारातील कर्मठ लोकांनी सोडली नाही. पहिल्यांदा त्यांच्या महत्त्वाच्या कामाकडे दुर्लक्ष करून ऐतिहासिक कालखंडाकडे वळविण्यासाठी मानसिक केले. नंतर ह्याच कालखंडावर लिहिलेल्या *'स्वामी' (१९६२), 'श्रीमान योगी' (१९६८), 'राधेय' (१९७३)* इ. कादंबऱ्यांना भरपूर प्रमाणात दाद दिली. बहुजनी भूमिका मांडणाऱ्या जाणत्यानी विरोध झाला म्हणून त्यांच्या चांगल्या कामाचे समिक्षकीय निष्कर्ष प्रस्तुत करायला हवे होते. पण तसे झालेले नाही. त्यांनी ह्या ब्राह्मणीकरणाचा विरोध करताना काट्याने काटा हे प्रमेय वापरून रा.व्यंकटेश माडगूळकरांसारख्या, साामाजिकदृष्ट्या निकामी ठरणाऱ्या (कायमच) लेखकाला प्रमोट करण्यात धन्यता मानली. ह्या सगळ्या प्रक्रियेत आश्रित लेखकांनी (*कृषीजन्य* अशी 'वारे'माप बडबड करणारे) उत्प्रेरकाची (Catalyst) भूमिका बजावत आवाक्यात न येणाऱ्या अनेक गोष्टी पदरात पाडून घेतल्या. ह्यात घेतलेल्या भूमिका, गढूळ नष्ट होत चालल्यात; ह्याचा विचारसुद्धा ह्या लोकांनी बहुजनांच्या दृष्टीआड ठेवला. ह्या धोरणामुळे यादव-महादेव मोरे-रणजित देसाई हे भुप्रदेशीय संकोच्यामध्ये अडकून सांस्कृतिक व्यवहारातून हद्दपार होण्याच्या टोकावर जाऊन पोचले. काळानुरुप अस्तित्वात आलेल्या वाङ्मयीन बदलाच्या संकेतानुसार सुद्धा विचार केल्यास देसाई ह्याच्या टिकाऊ ठरणाऱ्या वाङ्मयीन कर्तृत्वाचा विचार करावाच लागतो. कोवाड सारख्या (गडहिंग्लज - चंदगडच्या) सारख्या दुर्गम गावात राहून पुण्या-मुंबईच्या साहित्य वर्तुळात मध्यवर्ती होण्याची गुणवत्ता ह्या लेखकाकडे होती. सरंजामी घराण्यातला जन्म असला तरी श्रमसंस्कृतीशी जोडून राहण्याचा त्यांचा प्रामाणिकपणा, असंख्य कथातून उजागर होताना दिसतो. *आणि माणसाचा दिवस सुरू झाला* ही त्यांची कथा कलावादावर फुली मारून जीवनवादाकडे कसे जाता येते ह्याचं प्रात्यक्षिक आहे. (हीच कथा नंतरच्या काळात *शेकरा* ह्या कादंबरीची पार्श्वभूमी ठरली.) *'बारी' (१९५८), 'माझा गाव' (१९६०), 'समिधा' (१९७९), 'शेकरा' (१९९८)* ह्या देसाई ह्यांच्या कादंबऱ्या. *बारी, शेकरा* ह्या कादंबऱ्यांमध्ये नवकादंबरीच्या सर्व शक्यता आशयाच्या अंगाने समोर येतात. ह्या दोन्ही कादंबऱ्या म्हणजे नवसर्जनाची दोन टोकेच. *बारीमध्ये* बेरडसमूहाच्या चित्रणावर भर दिलेला दिसतो. तर *शेकरा* खारीच्या पिल्लावर बेतलेली कादंबरी. दुर्गम भागातल्या समूहाला मध्यवर्ती धारेत आणण्यज्ञचा समाजशास्त्रीय प्रयत्न करणाऱ्या देसाईंना, ती कादंबरी चुकीच्या काळात आल्यामुळे महत्त्व प्राप्त झाले नाही. संस्कृतीचे समाजशास्त्र म्हणून मराठी साहित्याच्या आशयाच्या विविधतेला समृद्ध करणारा त्यांचा हा प्रवेश आणि पुरावा अनुकरणाच्या पातळीवर विखुरला नाही. आजही तो त्या भागापुरता दुर्लक्षित आहे. ह्या संस्कृतीच्या समाजशास्त्राबद्दल कादंबरीचा संदर्भ घेऊन रेमंड विल्यम्स लिहितात;

> *Analysis of the sociology of the novel has to include many factors, but always this directly economic factor which, for ideological reasons is ordinarily excluded. The insertion of economic determinations into cultural studies is of course the special contribution of Marxim, and there are times when its simple insertion is an evident advance. But in the end it can never be a simple insertion, since what is really required, beyond the limiting formulas, is restoration of whole social material process, and specifically of cultural productioin as social and material (2016:137-138)*

वास्तववादी कादंबरी परंपरेचा शोध घेताना संस्कृतीचे समाजशास्त्र अधिक महत्त्वाचे ठरते. *बारी* ह्या कादंबरीचे महत्त्व अशा अर्थाचेच आहे. ते आजतागायत कुणीही ध्यानात घेतलेले नाही. रा.व्यंकटेश माडगूळकरांना ह्या परंपरेत घुसवण्याचा उद्योग म्हणजे मराठी समीक्षेची एकल संस्कृती शरणता म्हणून पाहता येईल. तुलनात्मकदृष्ट्या *बनगरवाडी, वावटळ* ह्या कादंबऱ्यांचा विचार केला तरी हाताला मुल्यात्मक असे काहीच लागत नाही. धनगर समूह ह्या कथेत, मध्यवर्ती असताना, नायकाची ब्राह्मणी वृत्ती वर्णनपरतेत अधिक रमल्याने, फक्त नव्या आशयाच्या शक्यता जन्म घेतात आणि लगेच विस्ताराअभावी मरून सुद्धा जातात. 'संस्कृती समाजशास्त्राचा अंश' ही कथा चित्रपटात (रा.अमोल पालेकर) बदलल्यावर सुद्धा सापडत नाही. ब्राह्मण नायक ह्या समूहाबरोबर राहतो; ह्याला माडगूळकर क्रांती वगैरे समजत असावेत; इतका वास्तववादी सूर मोठ्यामोठ्या (जाणकारसुद्धा) समीक्षकांनी ह्या पुस्तकाच्या संदर्भात लावून धरल्याचे दिसून येते. त्यांचे दुसरे पुस्तक *वावटळ* कादंबरी असा आकारच धारण करत नाही. ह्या पुस्तकाचा विषय महात्मा गांधी ह्यांच्या हत्येनंतरचे समूहविस्थापन असा होता. माडगूळकर इथेसुद्धा आत्मकथनात्मक पवित्रा घेत, विस्तार चिंचोळा करत कसेबसे गावगाड्यापर्यंत जाऊन पोचतात. वास्तव अनुभवाची धग आणि विन्यास ह्यातील सहबंध मानसिक पातळीवर गेल्याने (भीती), आलेला विस्कळीतपणा पानापानांत ओळीओळींत दिसून येतो. विन्यासाच्या बाबतीत सहज आणि अनुकरणीय असलेले माडगूळकर *वावटळ*च्या बाबतीत नापास ठरतात. वाङ्मयप्रकार म्हणून माडगूळकरांच्या कोणत्याही कादंबऱ्या दीर्घकथा-लघुकादंबरी अशा नामकरणापर्यंतसुद्धा जाताना दिसत नाहीत. त्यांना ग्रामीण – कृषिजन्य म्हणून पुन्हापुन्हा उद्धृत करणे हे आणखी भयंकर. रा.देसाई ह्यांच्या वास्तववादी कामाला नजरेआड करताना त्यांनी केलेल्या सांस्कृतिक अतिक्रमणाचा मुद्दा ध्यानात यायला लागतो. काही वेळेला *स्वामीला* सॅक्शन मिळून, अडचण निर्माण होण्याचे मुख्य कारण तेच वाटायला लागते. हे अतिक्रमण चित्रपट-संगीत-चित्रकला ह्या विषयाशी संबंधित आहे. कोवाडसारख्या गावात राहून अशा प्रकारच्या अभिजन संस्कृतीचे केंद्र होणे ही सांस्कृतिक व्यवहाराच्या दृष्टीने संघर्षमय आणि आवाक्याबाहेरची गोष्ट आहे. रा.देसाई ह्यांनी ती ताकद मिळवली होती. त्यांचे साहित्य आणि वास्तव ह्याचा विचार करताना हे मूल्य ध्यानात घ्यावे लागते. रा.माडगूळकर ह्या बाबतीत जन्मताच अभिजन असूनसुद्धा मागे पडतात. वास्तववादी कादंबरीच्या परंपरेच्या विचार करताना अगोदर मानव आणि नंतर कला हे सूत्र विचारव्यूहाच्या आसपास ठेवल्यास बाबा पद्मनजी सोडता बाकीचे सर्व लेखक 'शुद्ध' ह्या शब्दाला समृद्ध करताना दिसत नाहीत. ही परंपरा कमकुवत करण्यासाठी झालेले काही प्रयत्न पुढच्या विवेचनात सांगणार आहोत. वास्तववादी कादंबरी फक्त वास्तव न सांगता त्यातील अपवादाला, शक्यतांना जाणीवपूर्वक ठळक करण्याचा प्रयत्न करत असते. तिच्यातील मुख्य जाणीव सुधारणापर्वाला काळाच्या पुढे घेऊन जाणे, त्यातील तत्त्वज्ञानाला प्रस्थापित करणे हीच असते.

सत्यशोधक, बौद्धाच्या धम्म (धर्म) चळवळी, हिंदुत्ववादी सांस्कृतिक अजेंड्याला केंद्रस्थानी ठेवून चाललेला सांस्कृतिक (धार्मिक-ब्राह्मणी) व्यवहार, मार्क्सवादी दृष्टिकोन इ. वातावरण कादंबरीसाठी आवश्यक असलेल्या समाजाच्या संकल्पनेभोवतीच फिरणार आहे. तो वास्तववादी कादंबरी लिहिणाऱ्या कुठल्या लेखकाला (१९७७ पर्यंत) सापडला होता, ह्याचा शोध संदिग्ध आणि जातिव्यवस्थेत घुसवणारा आहे. रा.नेमाडे संस्कृतीचे समाजशास्त्र वंचिताच्या उलट्या बाजूला, विरोधात उच्चारताना दिसतात.

कादंबरीसाठी आवश्यक अशी समाजाची संकल्पना दलित लेखकांना आपल्या विद्रोही जाणिवेत सापडत नसल्यामुळे साहजिकच त्यांच्यात कोणी कादंबरी लिहू शकला नाही. (१९९०:१६५)

ह्या उद्धृताचा अर्थ, दलित कादंबरी लिहूच शकत नाही अशा चर्चेत बदलल्याने आंबेडकरवादी समीक्षेत अनेक घोटाळे झालेले दिसतात. मुळात पुढारीपण, शिक्षणातील संघर्ष, बेरोजगारी, साहित्याच्या उपयुक्ततेबद्दलचा अपसमज (कादंबरी-कथा ह्याबद्दलची दुय्यमता) कवितेवरील अवाजवी भिस्त, वैचारिक लेखनात दुर्मीळ असलेली शिस्त इ. गोष्टी दलित काय बहुजन समाजात १९८० च्या दशकात कॉमन होत्या. नंतर हे वातावरण बदलत बदलत नव्या शतकात *त्यांच्यातच मोठा कादंबरीकार होऊ शकतो* ह्या साहित्य - सांस्कृतिक वळणापर्यंत जाऊन पोचले; हे ध्यानात घ्यायला हवे. रा.रमेश इंगळे-उन्नादकर, डॉ.महेंद्र कदम, डॉ.शरणकुमार लिंबाळे, रा.राकेश वानखेडे, रा.अशोक पवार अशी काही (कादंबरीकार) नावे सहजच सांगता येतात. मराठीतला एक मोठा समूह त्या काळात कादंबरीलेखनापासून दूर होता. ही संस्कृती समाजशास्त्राच्या विकासासाठी घातक ठरणारी आहे. मराठी नवकथाकारांनी (एकाच समुहातले असल्यामुळे) कथेला नव्या शतकात मरणासन्न स्थितीत सुखरूप पोचवल्यानंतर, हे आकलन समीक्षेच्या केंद्रस्थानी सापडत नसल्यामुळे मराठी कादंबरीची स्थिती कथेसारखीच होण्याची शक्यता आहे. मात्र, ह्या समस्येतून आकाराला येणारे *कवितालेखनातील बहुमत* कोणत्याही काळात टाळता येण्यासारखे नाही. ह्याचा परिणाम वास्तववादी कादंबरीची जी परंपरा आहे तिला सँक्शन देण्याच्या नकारापर्यंत जाऊ शकते. हे सांस्कृतिक व्यवहारावरील कब्जा किंवा नेतृत्व अशा विचाराजवळ जाऊन थांबते. येथे कादंबरीकार रा.श्री.ना. पेंडसे ह्यांची साक्ष काढली तर *(ब्राह्मणी संस्कारामुळे डोस्टाव्हस्की होऊ शकलो नाही)* वास्तववादी कादंबरीची परंपरा अधिक शुद्ध स्वरूपात पुढच्या काळात समोर येण्याची शक्यता ठळक होत जाते. ह.ना. आपटे - साने गुरुजी - व्यंकटेश माडगूळकर अशी अनेक नावे आपोआपच बाद होतात. कादंबरीचा एक साहित्यप्रकार म्हणून अभ्यास करणाऱ्या समिक्षकांनी, अनुभव क्षमता आणि आधुनिकता ह्या अंगाने ही गोष्ट छाननीपर्यंत नेली आहे. त्यामुळे एकल संस्कृतीच्या छायेतच समीक्षा विस्तारते; काठिण्यामुळे तिला आकलनाचे, अनुयायांचे बळ प्राप्त होत नाही. येथे समूह (जाती) संदिग्धतासुद्धा ध्यानात घ्यायला हवी. अशा समीक्षेच्या जवळ असणाऱ्या, तिला प्रस्थापित करून, वास्तववादी कादंबरीची परंपरा, ब्राह्मणीकरणाच्या जाळ्यात अडकवण्याचा कायमच प्रयत्न करणाऱ्या डॉ.हरिश्चंद्र थोरात ह्यांच्या विचाराचा अंदाज घेण्यासाठी खालील उद्धृत -

पारंपरिक रूपविशेषांना नाकारून कल्पना प्रणालीच्या पलीकडे जाण्याची क्षमता असलेली कादंबरी मराठीत अजून लिहून व्हायची आहे. पश्चिमेकडील जेम्स जॉईस, कापका, ॲलन रॉब -ग्रिये, जॉन बार्थ, जो लुई बोर्जेस इत्यादी लेखकांचा या संदर्भात उल्लेख करता येईल. कादंबरी वाचनासाठी एरवी अत्यावश्यक ठरणारा प्रारूपात्मक असा आराखडा सामाजिक संदर्भावरील लेखकांच्या कादंबऱ्या वेगवेगळ्या प्रकाराने नाकारतात. त्याचबरोबर यांतील अनेक कादंबऱ्या, कादंबरीची कल्पितता, कृत्रिमता, खोटेपणा पुढे आणतात. पारंपरिक, सामाजिक संरचनाच नव्हे, तर पारंपरिक सौंदर्यशास्त्रदेखील त्या नाकारतात. या

प्रकारच्या नकारामुळे त्यांचे रूपांतर 'खिडक्या नसलेल्या समग्रते'मध्ये होते. मराठी कादंबरी याबाबतीत जास्तीत जास्त बंडखोर झाली तर रूढ कथानक नाकारते, व्यवहारांचे सूक्ष्म विश्लेषण करू पाहते, परंपरेला अमान्य होतील असे कथानायक सादर करते, पारंपरिक विचारांच्या विरोधात जाते. पण, कादंबरीलेखनाच्या आणि वाचनाच्या मूलभूत चौकटीला धक्का लावत नाही. अलीकडे मात्र अनिल दामले, मकरंद साठे व श्याम मनोहर यांच्या कादंबऱ्यांनी हे कार्य हाती घेतले आहे. (२०१०:१६१)

बहुजन विचारव्यूहाच्या केंद्रस्थानी ब्राह्मणीकरणाला प्रवाहित करण्याचे, पुन्हा रुजविण्याचे काम ह्या समीक्षेने अत्यंत प्रभावीपणे ॲकॅडमिक प्रभागात चालू ठेवल्याचे पुन्हापुन्हा समोर येताना दिसत आहे. *आंबेडकरवाद, मार्क्सवाद* अशा भाषणबाजी करण्याचा, मठ चालविणाऱ्या लोकांसाठी ही धोक्याच्या पातळीच्या वर गेलेली सूचना आहे. वास्तववादी कादंबरीची परंपरा आणि सुधारणा पर्व, चळवळी ह्यातील संबंध संपुष्टात आणणाऱ्या ह्या पंडिती समीक्षेमुळे, नव्या लेखकांत संभ्रमाचे वातावरण पसरलेले दिसते. लेखनाचे अनेक चुकीचे संकेत स्वीकारल्याने रा.प्रवीण बांदेकरांसारख्या अनेक कादंबरी लिहिणाऱ्यांना, कादंबरीची चौकट मोडण्याचे प्रयत्न कष्टपूर्वक करावे लागत आहेत. ह्यात काही प्रस्थापित लेखक *पहिली प्रयोगशील ग्रामीण कादंबरी, पहिला ग्रामीण दीर्घकथा लेखक* अशा, जाहिरातींना गुपचूप प्रतिसाद देताना दिसत आहेत. पंडिती समीक्षेच्या नादाला लागल्यामुळे, त्या मठाचे जाणीवपूर्वक सभासद झाल्यामुळे समीक्षेची भाषाच विसरून गेले आहेत. ऐतिहासिक कादंबऱ्या लिहिणाऱ्या लेखकांप्रमाणे त्यांचे जगणेही विस्कटल्याचे दिसून येते. नव्या शतकातील वास्तववादी कादंबरीला ह्या अशा प्रयत्नापासून दूर ठेवण्याचा प्रयत्न समीक्षकांपेक्षा, लेखकालाच अधिक करावा लागणार आहे. हे साहित्य - संस्कृती व्यवहारामुळे सतर्क होऊन पाहिल्यावर लगेचच ध्यानात येते.

कॉ.शरद पाटील ह्यांनी वास्तववादी कादंबरीची परंपरा अधोरेखित करताना रा.बाबूराव बागूल ह्यांच्या देसाई-पाटील-यादव ह्या त्रयीचा विचार केलेला आहे. ह्या परंपरेचा सांस्कृतिक राजकारणासाठी उपयोग करताना त्यांनी यादवांना जवळ केल्याचे चित्र होते. ही नव्वदच्या शतकातील गोष्ट. ही *दआग्रा* (दलित-आदिवासी-ग्रामीण)ची जुळणी होती. यादव त्यावेळी ग्रामीण साहित्याचे प्रमुख नेते होते. ह्या त्यांच्या नेतत्वाखाली सांस्कृतिक फूट अप्रत्यक्षपणे वाढत गेल्याने, त्यांना अनेक पातळ्यांवर विरोध होऊ लागला. रा.व्यंकटेश माडगूळकरांचे वास्तववादी कादंबरी परंपरेतील स्थान (अग्रक्रम) ह्या कटाचाच भाग - त्यांच्यावर लिहिलेली पानेच्या पाने समीक्षा हेसुद्धा त्या काळातल्या सांस्कृतिक राजकारणाचा भाग, ग्रामीण भागातल्या शिक्षित तरुणांत *झोंबी* आणि ग्रामीण साहित्याच्या चळवळीमुळे प्रसिद्ध झालेल्या यादवांचा आणि त्यातून निर्माण झालेल्या वातावरणाचा फायदा करून घेण्यासाठी कॉ.पाटील ह्यांनी त्यांना जवळ केले असावे. कॉ.पाटील ह्यांचा मार्क्सवाद, तत्त्वज्ञानात्मक आग्रह आणि यादव ह्यांच्या डोक्यातील मौज संप्रदायाच्या संसर्गातून अवतरलेली समरसता ह्यातील समन्वयाच्या अभावामुळे *दआग्रा*च्या शक्यता धूसर झाल्या. *मराठी साहित्यातील यादवी व संघर्ष* हा लेख लिहून त्यांनी केलेली चूक पुन्हा *हिंदू (२०१३)* ह्या रा.भालचंद्र नेमाडेंच्या कादंबरीच्या निमित्ताने केलेली दिसते.

दलित साहित्यच ब्राह्मणी साहित्याला शरण गेले आहे. ग्रामीण साहित्याचे फुलेवादी प्रवर्तक आनंद यादव यांनी तर ब्राह्मणी साहित्यापुढे माफी मागून लोटांगण घातले आहे. अब्राह्मणी साहित्य व कला महासभा आत्मसन्मानाने नेमाडेंच्या अध्यक्षतेखाली उभी राहण्याची वेळ आली आहे. (२०१७:२४९)

कॉ.शरद पाटील ह्यांचे हे म्हणणे *'कोसला'* वगळून, *'चांगदेव चतुष्ट्य' (बिढा-हूल-जरीला-झूल)* च्या मर्यादेतच होण्यासारखे होते. *हिंदू* ह्या कादंबरीमुळे

आत्मसन्मानाच्या, त्यातून निर्माण होणाऱ्या संयोगाच्या सर्व शक्यता संपुष्टात आल्यासारख्या दिसत आहेत. त्यातले सगळ्यात मोठे कारण कॉ.पाटील ह्यांनीच दिलेले आहे.

'ईश्वराचे पुरोहित' ही धर्माची सारभूत व्याख्या नेमाडेंनी केली आहे. असा धर्म बुद्धाला बांधायचाच नव्हता 'द बुद्ध अँड हीज धम्म' मध्ये आंबेडकरांनी बुद्धाला 'दुरुस्त' केले आहे की, उपासक-उपासिकांना धम्मप्रवेशाची तरतूद न ठेवल्यामुळे धम्म चिरस्थायी झाला नाही. स्त्रियांना संघप्रवेशाची अनुमती दिल्यानंतर बुद्ध आनंदाला म्हणाला की, आता धम्म १००० वर्षाऐवजी ५०० वर्षच टिकेल. 'सब्ब अनिच्चं'ला तो कशाचाही अपवाद मानीत नव्हता. त्याने गृहिनीनाही उपसंपदा (iniation) ठेवली असती, तर संघही नवबौद्ध भिक्षूप्रमाणे पुरोहितांचा बनला असता. मग ब्राह्मणाला बौद्ध धर्माला जलावतन करण्याची गरज पडली नसती. तो जैन धर्माप्रमाणे जातिव्यवस्थेचा भाग बनून आजतागायत राहिला असता. (२०१७:२४४/२४५)

रा.नेमाडे ह्यांच्या *हिंदू*मध्ये वास्तववादी कादंबरीच्या परंपरेला कमकुवत करण्याची मोठी क्षमता आहे. ह्या परंपरेला जातिव्यवस्थेनुसार विभाजित करण्याचे केंद्र तिच्या आशयाचे मुख्य हत्यार आहे. असा वास्तववाद बुद्ध-मार्क्सवादाच्या सुधारणापर्वाला पुसून टाकून कलावाद्यांना अभिप्रेत असलेल्या उत्तर-आधुनिकतेच्या चौकटीत बंदिस्त होते. वास्तववादी कादंबरीच्या परंपरेचा एकल संस्कृतीच्या आत बाहेर जाणारा हा इतिहास पाहिल्यानंतर, सांस्कृतिक व्यवहाराचे केंद्र ह्या प्रदेशात कशा पद्धतीने कार्यरत राहते आणि त्याच्या लाटा साहित्य-समाजावर कशा पद्धतीने परिणाम करतात ह्याचा खासा अंदाज लागतो. लेखकाची आशयाची निवड बऱ्याचदा अशा आशयाच्या दडपणाखालीच असते. तिचा विस्तार ह्या दडपणाला जोडूनच असतो. रा.मुक्तिबोधांनी लिहिलेल्या कादंबरीत्रयीचा विचार करताना (वास्तववादी कादंबरी परंपरेत), प्रसिद्धीचा काळ (साठ-सत्तरचे दशक) आणि आशयाच्या अवकाशातील काळ विवेचनाच्या केंद्रस्थानी ठेवणार आहोत. शिवाय कादंबरीच्या आशयाला अधिक समोर न ठेवता, पात्रपसाऱ्यात ह्या शोधाला लावून धरणार आहोत.

॥५॥

साठच्या दशकात प्रा.शरच्चंद्र मुक्तिबोधांची ओळख *कम्युनिस्ट कवी* अशी होती. *'नवी मळवाट'* ह्या गाजलेल्या कवितासंग्रहाला त्यांनी लिहिलेल्या (दोन्ही) प्रस्तावनेमुळे ती पन्नासच्या दशकातच सुरू झाली होती. ती ओळख सत्तरच्या दशकातही तशीच टिकून होती. साठच्या दशकात आलेल्या *क्षिप्रा* ह्या कादंबरीमुळे ही ओळख आणखी विस्तारली. पुढच्या काळात त्यांच्या आणखी दोन कादंबऱ्या आल्या. नी *'कादंबरीत्रयी'* हा शब्द, पहिल्यांदाच कानावर आला. त्याअगोदर सत्यजित रे ह्यांच्या *'पथेर पांचाली' (१९५५)* ह्यांच्या बंगाली सिनेमाची चर्चा होती. ह्याला जोडून रे ह्यांनी आणखी दोन सिनेमे *'अपराजितो' (१९५६). The World of Apu (1959)* अशा नावाने केले. ह्या तीनही सिनेमाचं एकत्रित नामकरण *The Apu Trilogy* असे झाले. सिनेमात्रयीतले पहिले दोन भाग विभूतिभूषण बंद्योपाध्याय ह्यांच्या *'पथेर पांचाली' (१९२९)* ह्या कादंबरीतील कथानकावर आधारित आहेत. सत्यजीत रे ह्यांना १९९२ला ऑस्कर पुरस्कारांनी गौरवण्यात आले. हा पुरस्कार आणि त्यातील आशय ह्याचा आधार घेत खासदार नर्गिस दत्त ह्यांनी त्यांच्यावर टीका केली होती. ही टीका त्या काळात चुकीची वाटत असली तरी, आजच्या काळातला सांस्कृतिक अवकाश आणि व्यवहार पाहिला तर, त्या काळात ती टीका योग्यच होती अशा समजुतीपर्यंत अनेक जण सहजच येतील (कदाचित रा.रवींद्रनाथ टागोर ह्यांच्या नोबेलपर्यंत सुद्धा) तर रे ह्यांची *'अपूत्रयी'* आणि मुक्तिबोध ह्यांची *'कादंबरीत्रयी'* ह्यात अनेक साम्यस्थळं आहेत. हा तुलनात्मक अभ्यास मोठ्या विस्ताराचा - अभ्यासाचा विषय आहे. त्याची दीर्घ चर्चा करण्याची गरज येथे योग्य वाटत नाही. एक दोन मुद्दे सांगून हा

विषय आटोपता घ्यायचा विचार आहे. अर्थात अपू आणि बिशू ह्या नायकांची तुलना नाही. रे ह्यांचा अपू बंगाली आहे. तो जोडलेला आहे वाराणसी ह्या हिंदी प्रदेशाला. बंगाली आणि वाराणसी येथील हिंदी - ब्राह्मणी हिंदू संस्कृतीचे अजब मिश्रण रे ह्यांनी कलकत्याच्या पार्श्वभूमीवर सादर केले आहे. रा.मुक्तिबोधांच्या कादंबरीत्रयीत नायक विश्वास (बिशू) हा मराठी (शिक्षण हिंदीत झालेले हिंदी-मराठी असा उल्लेख कादंबऱ्यात सापडत नाही. पण हिंदी उज्जैनी भाषा कादंबरीतील पात्रे बोलताना दिसतात) अमराठी प्रदेशाला (उज्जैन-ग्वाल्हेर-इंदूर) जोडलेला. कादंबरीत्रयी *क्षिप्रा* नदीच्या आसपास घडते. ही नदी उज्जैन-देवास-इंदूर अशा भागाला जाडलेली आहे. घरातील (ब्राह्मणी) गरीबी हासुद्धा ह्या दोन्ही कलाकृतींतला समान धागा. त्याला सामोऱ्या जाणाऱ्या स्त्रिया आणि मुले सारख्याच कथानकाबरोबर दोन्हींकडे विस्तारताना दिसतात. मात्र स्वातंत्र्य चळवळीचे वातावरण, त्याच्या आत कार्यरत असलेली कम्युनिस्ट पात्रे ह्या गोष्टीमुळे मुक्तिबोधांची कादंबरीत्रयी वेगळी होते. रा.बंद्योपाध्याय ह्यांच्या कादंबरीतील काळ १९३०च्या आतला असल्याने रे ह्यांना अनेक मर्यादा पडलेल्या दिसतात. हा समन्वयाचा शोध मराठी साहित्याच्या अंतरंगात, शहरे आणि खेडी असा विभाजनामध्ये शोधता येतो. रा.मुक्तिबोधांचे समकालीन म्हणून रा.श्री.ना. पेंडसे आणि प्रा.गंगाधर गाडगीळ (शहरी), तर रा.रणजित देसाई, कॉ.अण्णा भाऊ साठे ह्यांच्याभोवती वाचकांनी स्वतःला टिकवून ठेवल्याचे दिसते. नंतरच्या काळात ती मिश्र झाली (रा.चिं. त्र्यं. खानोलकर, पेंडसेसुद्धा). ह्या मिश्र काळात रा.भाऊ पाध्ये ह्यांनी शहरी विश्वाला आपल्या खांद्यावर 'दाराआडचे वास्तव' अशा टाईपने बिनधास्तपणे समोर आणले. ह्यातील आशयाचा, नावीन्य आणि विस्तार (विन्यासाच्या अंगाने) खेड्यातून अण्णा भाऊ साठे *फकिरा (१९५९), उद्धव शेळे धग (१९६०), रणजित देसाई बारी (१९५८), माझा गाव (१९६०)* ह्यातील भाषेचा हलगर्जीपणा म्हणून *फकिराला* बाजूला केल्यानंतर *बारीचे* क्रांतिकारकत्व कोणत्याही शहरी समीक्षकाला अधोरेखित करता आले नाही. *धग* मात्र समीक्षेच्या काठाकाठाने 'प्रकाशकीय वर्चस्व' ह्या अर्थाने फिरत राहिली. ह्यात *बनगरवाडीला* दोन्ही बाजूंनी मिळालेले क्रांतिकारक स्थान म्हणजे सांस्कृतिक व्यवहारातील धूळफेकच. हीच अवस्था शहरी, मिश्रमध्ये झाली. *'एल्गार' (१९४९), 'हद्दपार' (१९५०), 'गारंबीचा बापू' (१९५२), 'यशोदा' (१९५७)* कशा कादंबऱ्या लिहिणारे पेंडसे आणि नवकथेच्या धाकात सगळ्यांना ठेवणारे पण कादंबरीलेखनात अपयशी ठरलेले (प्रयत्नात असलेले) गंगाधर गाडगीळ ह्यांची *'लिलीचे फूल'* (१९५५) अशा सामर्थ्यवान लेखकांच्या वर, चिं.त्र्यं. खानोलकर अचानकपणे क्रांतिकारक झालेले दिसतात. व्यंकटेश माडगूळकर-चिं.त्र्यं. खानोलकर ह्यांच्या त्या काळातील क्रांतिकारक होणे वास्तववादी कादंबरी परंपरेच्या दृष्टीने 'अपहाराचा सांस्कृतिक प्रयत्न' जो बहुजनांनी ध्यानात घ्यावा, असा आहे. हे ज्ञानेश्वराच्या अगोदरपासून चालूच आहे. आधुनिक साहित्यव्यवहारात हे केशवसूत-मर्ढेकरमार्गे घुसले. माडगूळकर-गाडगीळ-खानोलकर ह्यांना मध्यवर्ती करत दलित साहित्याला अभिजनी अभिरुची केंद्रापासून दूर ठेवले. श्याम मनोहर-महेश एलकुंचवार ही पुढची नावे अगोदरच पक्की आहेत. पुढच्या काळासाठी. धर्मसत्तेच्या आवाक्यातनं सांस्कृतिक व्यवहार हाताबाहेर जात असेल तर जी.ए. कुलकर्णी-ग्रेस ह्यांची गूढविद्या ताळ्यावर आणायला उपयोगी पडतेच. अधनंमधनं *कोसला, गोलपिठा*, जे.कृष्णमूर्ती, मार्क्स अशी चर्चा केली की अभिजनी ज्ञानसज्ञानाचे वर्तुळ पूर्ण. ह्या विस्तारत चाललेल्या नाजूक स्थितीचे वर्णन रा.नेमाडेंच्या शब्दांत अधिक स्पष्ट होते.

मानसशास्त्रीय वगैरे सर्व सिद्धांत रूढ झाल्यानंतरही जगभरच्या सर्व प्रबळ साहित्यकृती सामाजिक प्रेरणांवरच सौंदर्यकृती निर्माण करत होत्या. हे चॅपलिन - सत्यजित रायपासून कापका-गुंटूर ग्रासपर्यंतच्या उदाहरणावरून दिसणारे सत्य मराठी

समीक्षेने उजेडात का येऊ दिले नाही, हा संशोधनाचा विषय आहे. ह्यामुळे १९६० पर्यंतची सगळी पिढीच वाया गेली. ह्यामुळे सर्व प्रकारचे नैतिक संघर्ष टाळण्यासाठी रीतिनिष्ठ सोय रूढ झाली आणि नैतिकतेचा कणाच मोडून पडला (१९९०:२०७)

वास्तववादी कादंबरीची फरपट आणि त्यामागील कारणाची अचूकता नेमाडेंच्या वरील उद्धृतात आहे. १९८०च्या आसपास लिहिलेल्या, निबंधातील हे उद्धृत *कोसला*नंतर आणि *हिंदू*च्या (प्रसिद्धीच्या) अगोदरच्या काळांसाठी अगदी निर्णायक असे आहे. *हिंदू* प्रसिद्ध झाल्यानंतर ते नेमाडे ह्यांनाच लागू पडते की काय (सामाजिक प्रेरणा) असे वाटत राहते. *कोसला* नंतर अभिजनांनी त्यांचा नेता गमावला आणि *हिंदू*नंतर बहुजनांनी. त्या काळात आलेल्या *क्षिप्रा* कादंबरीचा, आगमनाच्या निमित्ताने, काळाचा थेट अंदाज यावा म्हणून साहित्य व्यवहाराच्या आतल्या गोष्टी उघड करण्याचा प्रयत्न केला. *अपूत्रयी* वगळता अनुकरण, साम्यस्थळांच्या बाबतीत ही कादंबरी आणि सत्तरच्या सुरुवातीला आलेल्या *सरहद्द* आणि *जन हे वोळूत जेथे* ह्या कादंबऱ्या (कादंबरीत्रयी) अलिप्तच राहिल्या. मराठीतल्या वास्तववादी परंपरेचा बचाव करण्यासाठी, ह्या कादंबरीत्रयीचा उल्लेख पुन्हापुन्हा होत राहिला. पण, ही सांस्कृतिक व्यवहारातील समूहनिष्ठा होती. रा.मुक्तिबोध मार्क्सवादाला जोडलेले असल्यामुळे ह्या व्यवहारातली नाममात्रता त्यांच्या वाट्याला आली. जन्मशताब्दीनिमित्ताने त्याच्या साहित्यावर चर्चा होते हे काही थोडे नाही.

वास्तववादी कादंबरीपरंपरेला हा लेखक जोडून राहतो त्याचे मुख्य कारण पात्रपसाऱ्यात आहे. ह्याची वाच्यता अगोदरच्या विवेचनात केलेली आहेच. मुळात ही कादंबरीत्रयी नायक-नायिकेसाठी ध्यानात राहणारी नाही. ह्या कादंबरीचा नायक विश्वास नारायण वीरकर ह्याच्यापेक्षा मधुकर, निर्मलामावशी, भावे व कश्यप, जगदीश, मुजुमदार, भागवत, ह्या कम्युनिस्ट पात्रांसाठी ही कादंबरी ध्यानात राहते. ह्या निबंधात ह्या सगळ्याचा सखोल विचार करण्याचे प्रयोजन आहे. फडके-खांडेकर युगाच्या अंताबरोबर, नायकाचे काय करायचे, हा प्रश्न लिहिणाऱ्यासाठी अधिक गंभीर होता. *ययाति (१९५९)* ही वि.स. खांडेकर, ह्यांची कादंबरी पुढची दोन-तीन दशके साहित्य व्यवहारात टिकून राहिल्याने नायकाचा जन्म खलनायक, सामाजिक विरोध अशा अर्थाने खांडेकर युगाच्या शेवटच्या काळापासूनच सुरू राहिला. *'हिरवा चाफा'* हे खांडेकरांचे पुस्तक वाचणारा बिशू (विश्वास) हा शेवटपर्यंत संक्रमणशील अवस्थेत आशयाच्या विस्तारात टिकून राहतो. त्यामुळे तो ध्यानात राहण्याचा प्रश्नच उद्भवत नाही. कारण तो लेखकांची, नायकाच्या उभारणीसाठी घेतलेली पोज अशा विचाराने विकसित होत नाही. ह्या संदर्भात पुढच्या विवेचनात सविस्तर विचार करायचा आहे. मधुकर आणि निर्मला मावशी ह्या वेगळ्या वास्तव जगाशी जोडलेल्या पात्रांबद्दल सविस्तर विचार केल्यास, लेखक जो ब्राह्मणी संस्काराचा भाग आहे त्याच्याबाहेर ह्या व्यक्तिरेखा विस्तारतात. पहिल्यांदा येथे आपण मधुकरचा विचार करू. बापू आणि रमाबाई ह्यांच्या तीन अपत्यांपैकी मधुकर एक. सगळ्यात थोरला. सुमा आणि बिशू. त्याच्यापेक्षा लहान. मधुकरचा बेदरकारपणा अनेक प्रसंगातनं लेखकाने सांगितला आहे. त्याची सुरुवात मधुकर बिशूला क्षिप्रेच्या पुलाजवळ नेतो तेथून होते. मृत्यूचे अप्रत्यक्ष दर्शन (पेटती चिता बघणे) आणि प्रत्यक्ष दर्शन (घाबरून घराकडे परतताना तान्ह्या मुलाच्या मृत्यूचे दृश्य) बिशूला होते. तो बाबूरावची नोकरी सोडतो. तहसीलदारवर हल्ला करतो. चिंतू वझेला दम देतो. आई अनेक ठिकाणी छोटीमोठी कामं करते हे माहीत झाल्यावर उद्विग्न होते. बापूची अवस्था बघून तो नोकरीच्या निमित्ताने सैन्यात भरती होतो. मधुकरचा एक कोपरा बिशू-सुमा-बापू-रमाबाई ह्याच्या घरगुती, संस्कारक्षम जगाशी जोडलेला आहे. तर भावे, भावेची पिवळ्या तोंडाची बहीण निमा, भावेंची मूर्तिकला, रवींद्रनाथ, मैथिलीशरण गुप्ता, अज्ञेय ह्यांच्या कवितेने जोडलेले ताणतणाव असे स्वतंत्र भावविश्व आहे. ह्या

दोन्ही जगाशी तो रोमँटीक वृत्तीने जोडलेला असला तरी त्यात वाहून जाणारा नाही. त्यातून त्याला आलेली (वयानुसार) दृष्टी आहे. निर्णय क्षमता आहे. म्हणून तर तो भावेबद्दल, *भावेला मेहनत आहे, पण व्हिजन नाही* – असा विचार करतो. परिस्थिती त्याला विचलित करीत नाही. तो विचलनापासून लांब राहतो. हा त्याच्यावरचा गीतेचा प्रभाव आहे, असे पण त्याला वाटते. मधुकरच्या ह्या अवस्थेला लेखकानं अचूक पकडले आहे. त्यातून त्याच्या वयाचा, व्यक्तिमत्त्वाचा आकार वाचकाला अनोखा वाटतो. सैन्यात भरती होण्याचा त्याचा उत्साह, त्याला अभिप्रेत असलेला अर्थ मुक्तिबोधांनी जो *मानवता सिद्धांत* शेवटच्या पर्वात सांगितला त्याचे हे मूळ वाटते. *मी युद्धावर चाललो म्हणजे माणसासारखं जगता येईल... माणसासारखं... (१९६३:१४८)*

हा झाला बिशूबरोबरचा संवाद. तर भावेबरोबर तुलना करत असताना, त्याच्यातला मी वयाबरोबर प्रकट होतो. त्याला आत्मसंवादाची लय प्राप्त होते.

म्हणजे मी अगदी एकटा का आहे भावे? मी आंधळ्या पक्ष्यासारखा का आहे? तरी मला पंख कशाला दिलेत? मनांत अत्यंत खोलवर एक तळमळ असते; एक हुरहूर असते. महापुराप्रमाणं काठोकाठ भिजवून सारं जलमय करून टाकावं व जिरून जावंसं वाटत असतं. ह्या हुरहुरीला बोल द्यावेसे वाटतात. सर्वस्व ओवाळून टाकावंसं वाटतं. पेटत्या ज्वालेप्रमाणं सतत आकाशात उंचउंच उंचावत जावंसं वाटतं. (१९६३:६३)

मधुकरच्या मनावस्थेचा हा काव्यात्म पोत त्याच्या आतल्या जगातला (गावातला आणि मनातला) आहे. *क्षिप्रा*मधील हा मधुकर सैन्यात भरती होऊन ह्या जगाच्या बाहेर जातो आणि समूहसंस्काराच्यासुद्धा. मधुकरच्या ह्या न सांगता जाण्याने त्याचे वडील खचले आहेत. ह्यातून त्यांना आलेलं आजारपण मृत्यूपर्यंत घेऊन जाते. ज्या दिवशी त्यांचा मृत्यू होतो; त्याचदिवशी मधुकरची पहिली मनीऑर्डर येते. त्याने दहनक्रियेसाठी पैसे पाठवले असावेत, असा विचार बिशूच्या मनात येतो. बापूंच्या मृत्यूनंतर बिशूला गाव सोडावे लागते. तो शिक्षणासाठी मावशीकडे जातो. मधुकर ह्या व्यक्तिरेखेचा *क्षिप्रा* ह्या कादंबरीतील विस्तार, मधुकर – निमा ह्यांच्यातील न विस्तारणाऱ्या प्रेमकथेला विवेचनात स्थान दिलेलं नाही. *जन हे...* मधील मधुकर आणि हा पहिला मधुकर ह्याच्यात पडलेलं अंतर हे आधुनिकतेला जोडणारे आहे. डेक साफ करायचं, काम करणारा (सैन्यात भरती होऊन, खलाशी म्हणून नंतर काम करणारा) मधुकरच्या ह्या वर्तन बदलाचे सूचन एका पत्रामार्फत होते. हे पत्र भावे ह्या आपल्या मित्राला पाठवलेले असते. त्या पत्रातल्या मजकुराने संस्काराच्या ओझ्याखाली सतत राहणारा बिशू दुखावला जातो. ते पत्र फाडून टाकतो. हे पत्र मुंबई (कुलाबा) येथून आलेले असते. त्यातला मजकूर उद्धृत करण्यासारखा आहे. भावेला तो *आयाबायांचा देवमाणूस. म्हाताऱ्या कोताऱ्यांचा फिलॉसॉफर (पृ.२९)* ही विशेषणे लावतो. त्याला शॉक देण्यासाठी ख्रिश्चन पोरीशी लग्न करणार असल्याचे सांगतो. मुलीचे नाव सांगताना तो लिहितो, मेरी! नुसतं नावच शंभरवेळा लिहीत राहावंसं वाटतं! (पृ.२९) भावेला आणखीन खिजविण्यासाठी शेवटी *'अस्सलामआलेकुम'* असे लिहायलाही तो विसरत नाही. ह्या पत्रावरून मधुकर आणि भावे यांच्यातील वैचारिक अंतर ध्यानात येते. मधुकर जगभरातील अनुभवातून ह्या सेक्युलर दिसणाऱ्या विचारापर्यंत आलेला आहे. भावे उजवा, सनातनी, ब्राह्मणी संस्काराला दिनक्रमाचा भाग करणारा त्याच्या काळ्या टोपीवरून आणि विचारावरून तो संघाचासुद्धा वाटेल. मधुकरचा हा बदल कादंबरीच्या अवकाशात विस्तारत नाही. कदाचित हा विस्तार झाला असता तर नायक विश्वास झाकोळूनच गेला असता. मुक्तिबोधांनी मधुकरला ह्या कादंबरीचा नायक का केला नाही? ह्याचे उत्तर, त्यांनी 'स्व'ला कादंबरीच्या आशयाच्या केंद्रस्थानी ठेवण्याचा आणि त्याला बचावात्मक विस्ताराच्या पातळीवर, नियंत्रित करण्याच्या प्रयत्नात

शोधता येईल. मधुकरच्या उत्पत्तीसाठी (वास्तव आणि बाहेर) त्यांच्या समोर दोन व्यक्ती असाव्यात कॉ.गजानन माधव मुक्तिबोध आणि कॉ.राहुल सांस्कृतायन. ह्या दोघांच्या मिश्रणातून मधुकर उभा राहतो. पहिल्या भागात तो कुटुंबातील थोरला भाऊ म्हणूनच विस्तारतो. तर दुसऱ्या भागात ह्या दोघांचे मिश्रण. पण ह्या दोघांचा विचारधारेचा प्रभाव मधुकरच्या अंतरंगात उतरताना, त्याच्या व्यावहारिक जगण्याला स्पर्श करताना दिसत नाही. मुक्तिबोधांनी असे का केले असावे. मार्क्सवादी विचारवंत रेमंड विल्यम ह्यांनी मार्क्सवादाचा मूल्यात्मक विकास, त्याचे प्रारूप सांगताना उत्तेजन देण्याचे अर्थाने *Intellectuals* (बुद्धी) आणि *Bohemians* (जगण्याची शैली) अशा कार्याचे मिश्रण अपेक्षित धरले आहे. हे ग्रामची आणि बेंजामीन वॉल्टर ह्यांची उदाहरणे देऊन सांगितले आहे. ग्रामचीची तर्कसंगत बौद्धिक काम करण्याची पद्धती आणि बेंजामीनची जगण्याच्या शैलीतून आलेली, अनुभवात्मक बौद्धिकता ह्याच्या आसपास जाणारी ही व्यक्तिरेखा समुद्र, समुद्राची गाज, गालिबची शायरी, पंधरा-सोळाची (दहाबाराची?) फ्रॉक घातलेली कुलाब्याच्या (मुंबई) हॉटेलात भेटलेली, सिगारेट पिणारी मुलगी, मेरीचा सारंगीसारखा लवलवणारा आवाज (विशेष म्हणजे ही मेरी काळी आहे. तिचे दात मोत्याच्या सरी) अशा प्रतीकांना डोक्यात घेऊन आपल्या गावाकडे परतला आहे. लेखकाने ह्या व्यक्तिरेखेच्या प्रवास एका ओळीत सांगितला आहे. तो असा;

एडन पोर्ट सैय्यद. सुवेझ... अलेक्झांड्रिया, कुंटणखाने, मुंबई, लखलखणारी हॉटेल. (१९६९:८४)

ह्या अनुभवातनं, त्यातनं आलेला शहाणपणा, *लाथ मारीन तिथं पैसा काढीन... पै पै जमवणं आपल्याच्यानं नाही होणार - कुछ बडा काम करके पैसा... (पृ.८५)* असा आहे. बापूंच्या संस्काराच्या विरोधात जाणारी गोष्ट मधुकरने गाव सोडल्यानंतर (ज्याला युद्धाचं तोंडसुद्धा दिसलेले नाही) त्यांच्या डोक्यात उतरलेली आहे. बापूंनी जन्माला घातलेल्या गरिबीवरचा हा अनुभवाधिष्ठित उतारा. लेखकाने मधुकरच्या कामाचे स्वरूपही अगदी थोडक्यात सांगितले आहे.

आखीव कार्यक्रम डेक साफ करायचं काम. ठरावीक पहाऱ्याच्या पाळ्या. शिव्यागाळीला दिलेलं हातातल्या उंच ब्रशाचं संक्षिप्त उत्तर. शिक्षा. भुयारीतले पंधरा दिवस. डोक्यावरच्या चौकटीतून खाली पडणारे पावाचे तुकडे. अंगावरनं उड्या मारणारे उंदीर, घुशी! पुन्हा एकदा भांडण. भरपूर तिंबली गेलेली कणीक, बॅडेजस, डॉक्टर. मग बोलणं बंद. काम आणि काम. कोणी जवळ फिरकेना. घायाळ गुर्गुर. जागोजाग थुंकायची सवय. डोक्यातलं दिवे विझत गेले. एकामागून एक. तोंडी आली शिवराळ शिवीगाळ (१९६९:८५)

कादंबरीला नव्या आशयाच्या जगात घेऊन जाणारा हा परिच्छेद ध्यानात राहिल असाच आहे. कादंबरीचा विस्तार ह्याच वाटेने झाला असता तर डॉ.विलास सारंग म्हणतात ती *नवकादंबरी* त्याच काळात जन्माला आली असती. लेखकाने निवडलेल्या काळामुळे आशय आणि विस्तारात येणाऱ्या नवतेच्या शक्यता आपोआपच बाजूला होताना दिसतात. ह्यावरचा उपाय म्हणून लेखकाने मधुकरला निवडला. पण ह्या व्यक्तिरेखेला ते भावे - निमा ह्यांच्याबरोबर अधिक लावत राहिले. भूतकाळ-रमा-सुमा-बिशू ह्यांच्याबरोबर तो हे जग वाटून घ्यायला तयार नव्हता. कारण ते ह्यांच्या पचनी पडणार नाही ह्याची त्याला (मधुकर आणि लेखकाला) खात्री होती. मधुकर परतल्यानंतर तो भुतकाळात मेरीच्या आठवणीत थांबून राहतो. तर वर्तमान भावेचा मृत्यू, भावेला कलाकार म्हणून मृत्यूजवळ आलेला असताना झालेला साक्षात्कार, सुमाचं जाळून घेणे, कॉ.जगदीशबरोबर हॉटेलमध्ये झालेली भेट (ह्यावर पुढच्या विवेचनात सविस्तर) इ. गोष्टी पाच प्रकरणांत विभागलेल्या आहेत (७-१२) बाराव्या प्रकरणात तो आशयाच्या विस्तारातून नाहीसा होतो. नोकरीच्या ठिकाणी जायला निघतो. ह्या सगळ्या प्रवासात त्याच्या हाती दोन निष्कर्ष लागतात. एक

म्हणजे *दुसऱ्याचा जीव घेण्याचा उपसिद्धांत (पृ.१२९)* सिद्धांत कुठला तर, जीव देणे-जीव घेणे आणि जीव घेणे ह्यालाच तो स्वातंत्र्य म्हणतो. दुसरा निष्कर्ष भावेच्या जगण्यातून त्याच्या हाताला लागलेला आहे.

त्याला शिकवायची खोड होती. शिकविल्याने कुठे माणूस शिकतो?... आणि संथपणे कुजण्याचाच उपदेश करायचा तो? पूर्णविराम चालेल, परंतु हे नको... हा अधलामधला मार्ग (१९६९:१०६)

मधुकरच्या पात्रपोषणाच्या शक्यता मर्यादित केल्यानंतर, मधुकर-मेरी, मधुकर-निमा ह्या कादंबरीतील स्त्री-पुरुष संबंधाच्या जागा अगदी हळव्या होतील, धूसर राहतील, पानापानांत वाचक (तरुण) त्या शोधत राहील, असा विनाशाचा मार्ग लेखकाने स्वीकारला आहे. तो एवढ्यापुरताच मर्यादित नाही. बिशू-कमल, बापू-रमा, नाना-गीताबाई, निर्मला मावशी - नारायणराव (नायब साहेब), निर्मला मावशी-वेडसर गोपूभाऊजी, मधुकरचा मुंबईतला मित्र निशिकांत सरंजामे-सुमी अशा अनेक जागा ह्या कादंबरीत्रयीच्या विस्तारात आहेत. लेखक त्या मुक्तपणे विस्तारू देत नाही. फडके -खोडंकरांचा काळ ध्यानात घेऊन पात्रपोषणाचे नियोजन लेखक सांभाळताना दिसतो. ह्याच काळात रा.भाऊ पाध्ये ह्यांनी ही जोखीम खांद्यावर घेऊन, वाहती ठेवली. कॉ.अण्णा भाऊ साठे यांनी ह्या स्त्री-पुरुष संबंधाची जोखीम जातिव्यवस्थेला नेऊन भिडवली. तिला नैतिकता, जबाबदारीचे अधिष्ठान दिले. (*वारणेचा वाघ*, *आवडी*) *जन हे*... मधील मधुकर मेरी, खलाशी जीवन, सैन्यभरती, दुसऱ्या महायुद्धाचा काळ मुक्तिबोधांच्या कादंबरीत्रयी नंतरच्या लेखनात नक्कीच सापडला असता. त्याचे सूचन त्यांच्या शेवटच्या कवितासंग्रहात *सत्याची जात* मध्ये सापडते. अशा आशयाला मराठीत आणण्याची घटना चाळीसच्या दशकातच अस्तित्वात आली होती. *रणांगण* (१९३९) ह्या दीर्घकथेच्या (कादंबरी?) निमित्ताने. दुसऱ्या महायुद्धाच्या पार्श्वभूमीवरची चक्रधर हर्टा ह्यांच्यातील प्रेमकथा, वास्तव सामाजिक पार्श्वभूमी (तळ) प्राप्त करू शकली नाही. तिचा काल्पनिक सांगाडा सुधारणा पर्वाच्या आसपाससुद्धा पोचला नाही. नव्या आशयाचे काय करायचे? हा प्रश्न समूहसापेक्ष, विचारधारेच्या बाहेर राहिला की कादंबरी लिहिणाऱ्याची फरफट होते (खानोलकर-तेंडूलकर) आरंभशूर रा.विश्राम बेडेकरसुद्धा त्यातून बचावले नाहीत. मुक्तिबोध ह्या आशयाला सेक्युलर नजरेने बघतात. विस्तार - विकासामध्ये ह्या आशयाला (उपकथानकाला) बघण्यासाठी वीस-पंचवीस वर्षे वाट पाहावी लागली. कादंबरीकार अनंत सामंत ह्यांनी विषयाला न्याय देण्याचा प्रयत्न केला. अनुभवाने मराठी लेखकांपेक्षा अधिक समृद्ध असलेल्या सामंताना, रा.पाटणकर म्हणतात त्याप्रमाणे *अनुभवांची व्यवस्था* नीट लावता आली नाही. त्यांच्या नव्या आशयाच्या दृष्टीने महत्त्वाच्या असणाऱ्या जाडजूड कादंबऱ्या वाचण्याचे धाडस वाचकाला (सज्ञान) जबरदस्तीने टिकवावे लागते.

'सरहद्द' (१९६२) ह्या, कादंबरीत्रयीतील दुसऱ्या कादंबरीत महत्त्वाची असलेली निर्मला मावशी ही व्यक्तीरेखा. तीसुद्धा अशीच वेगळी आहे. आधुनिकतेला सामोरी जाणारी. *किर्लोस्कर* मासिकाचं नियमित वाचन, मिशनरी संसर्ग, बेवारस कमळीचा सांभाळ, वंशसातत्यासाठी लग्न, घडवून आणणाऱ्या सरंजामी वाडा संस्कृतीपासून सुटका करून घेण्याचे धाडस, पुरुष सानिध्याशिवाय जगण्याची, साठवून ठेवलेली ऊर्जा, घराचा साहित्य-सांस्कृतिक व्यवहाराचा बनलेला अभिजन अड्डा ह्या सगळ्या गोष्टी मावशीच्या व्यक्तिरेखेला आधुनिक म्हणून पुष्ट करणाऱ्या आहेत. रा.बाबा पद्मनजी ह्यांच्या यमुना ह्या व्यक्तिरेखेशी *(यमुनापर्यटन* १८५७ -कादंबरीतील) तिला सहजपणे जोडता येते. फक्त पद्मनजी ह्यांचा विनायकराव येथे नाही. कादंबरीचा नायक बिशू निर्मला मावशीबरोबर त्याच्या शिक्षणासाठी म्हणून जोडला जातो. घरची गरिबी, वडिलांचा मृत्यू, आई रमाबाईचे आजारपण (टिपिकल ब्राह्मणी) ही कारणे त्याच्या पाठीमागे आहेत. निर्मला मावशी (इंदूर) शहरात राहतात. त्या काळातले

अमराठी भागाला जोडलेल्या मराठी समुहाचे चित्रण निर्मला मावशीला जोडून ह्या कादंबरीत येते. ह्या कादंबरीमध्येसुद्धा नायक दुय्यम स्थानावर आहे. कादंबरीचा मोठा भाग निर्मला मावशीच्या भूतकाळानं व्यापलेला आहे. हा भूतकाळ ह्या कादंबरीची जमेची बाजू आहे. हा भूतकाळ दुसऱ्या प्रकरणापासून सुरू होतो. तो दहा तुकड्यात विभागलेला आहे. ह्यातला काही भाग रमा-निमा (निर्मला) ह्याच्यातील बालपणाला जोडून व्यक्तिभेदात्मक स्वरूप अशा पातळीवर जाऊन विस्तारतो. गरीब-श्रीमंत, जगण्यातल विरोधाभास, वाट्याला आलेलं संसारी सुख अशी तुलनेत ही पाने खर्ची पडतात. रमा स्त्रीत्वाच्या जितकी आत आत जाते, त्याच्या उलट निर्मला ह्या स्त्रीत्वाच्या बाहेर जाते. जगण्यातील अपरिहार्यता म्हणून. ह्यात निर्मला विजयी होते ती तिच्या आत्मनिर्भरतेमुळे. तिच्या ह्या आत्मनिर्भरतेची चुणूक लहानपणापासूनच वाचकाच्या परिचयाची होते. निमाचे लग्न वयस्कर श्रीमंत असलेल्या नारायणरावांबरोबर होते. त्या अगोदर त्याची दोन लग्ने झालेली असतात. ह्या दोन्ही बायकांचे खून झालेले असतात. दोष नारायणरावांच्यातच असतो. त्यांची मुले जगत नसतात. आईच्या आग्रहाखातर लग्न करत असल्याची कबुली नारायणराव देतात तेव्हा निर्मलाला धक्का बसतो. ह्यातून सासू-सून असा संघर्ष सुरू होतो. ह्या सगळ्या प्रकरणात वेडसर गोपूभैया तिची पाठराखण करतो. हा गोपूभैया (दीर) मालमत्तेच्या प्रकरणातून (सावत्रपणा) ह्या वेडसरपणापर्यंत पोचलेला असतो. हडपलेली जहागीर, सरकार आपल्याला परत देईल, अशा विश्वासावर गोपूभैय्या जगत असतो. गलमुछा असलेले, तांबडेलाल डोळे असणारे व्यसनी आबासाहेब, जहाल आईसाहेब ह्यांच्या दहशतीखाली असलेल्या वाड्यातून गोपूभैय्याचा आधार घेऊन निमा पलायन करते. घरी येते. माहेरच्या लोकांनी तिला सोबत देऊन पुन्हा सासरी पाठवले. पण मधल्याच एका रेल्वेस्टेशनवर उतरून ती डॉ.जोशींना सापडते. परकरी निमा (नारायणराव, तिचा नवरा तिला म्हणतो, *माझी मुलं जगली वाचली असती, माझी बाळं जगली असती तर तुमच्याएवढीच असती (पृ.५९)*, ह्यावरून त्यातील भयानकता ध्यानात येते) डॉ.जोशी ह्यांच्याकडे आश्रित म्हणून वाढते. डॉ.जोशींची त्यामागील भूमिका लेखक त्यांच्याच शब्दात सांगायला लेखक विसरत नाही. ती सुधारणापर्वाला जोडून घेणारी आहे.

हे ईश्वरी नेमानेम आहेत... आपण त्यांचा शोध करू, तू अगदी चिंता करू नकोस. मला तर यात ईश्वरी इच्छाच दिसते आहे... शिक, देशाची सेवा कर. उदाहरण घालून दे इतरांना. रुग्णांची सेवा म्हणजे केवढं दयेचं काम... बायकांनी असं नरकांत राहण्यापेक्षा, आयुष्याचं मातेरं करून घेण्यापेक्षा, स्वतःच्या नि देशाच्या आयुष्याचं सोनं का बरं करू नये? स्त्रियांच्या बेड्या तुटायला हव्यात. मी जसा तुला हात देत आहे तसा तुही दुसऱ्या कुणाला तरी हात दे. नेकीनं काम करून तू जगशील तर इतर दुर्दैवी स्त्रियांना किती बरं धीर येईल?... पण एक लक्षात असू दे की, हे असिधाराव्रत आहे बरं (१९६२:६५-६६).

ज्या काळात स्त्री नर्स झाली की ‘बाटली’ असे म्हटले जात असे. त्या काळात डॉ.जोशींचे संस्कार म्हणून ती नर्स होते. त्यानंतर ती रमाला भेटायला जाते. त्यावेळी तिच्या बदललेल्या वेशभूषेवरून एक फेटेवाला म्हातारा शेतकरी तिची चौकशी / उल्लेख *रंडी* असा करतो. बापू रमाबाईचा संकोचही तिच्या ध्यानात येतो. ही आधुनिकता, व्यवहार नर्स झालेल्या निमानं स्वीकारला. पण समाज हे स्वीकारायला तयार नव्हता. ह्या भेटीने निमा दुखावली. आणि कायमचीच दुरावली. विशू शिकायला तिच्याजवळ आल्यावरच हा सगळा काळ जुळून येतो. खाली दिलेल्या डॉ.जोशींच्या उद्धृतातून आणखीन महत्वाची गोष्ट ह्या कादंबरीच्या अवकाशातून समोर आली. ती म्हणजे स्वातंत्र्य चळवळीला पूरक अशा देशप्रेमाच्या तऱ्हा. डॉ.जोशी, ड्रॉईंग शिक्षक, शिल्पकार भावे (हिंदुत्ववादी), डॉ.नगरकर (मिशनरी, ख्रिस्ती धर्मप्रसारक) कश्यप जगदीश, मुझुमदार, भागवत (कम्युनिस्ट), डॉ.हरदयाळ

विश्वासू, श्रीमंत भूमिगत निशिकांत सरंजामे (गांधीवादी) इ. ह्या सगळ्यात विश्वास गोंधळलेला आहे. संशयी आहे. तरीही तो ह्या चळवळीकडे ओढला जातो. देशप्रेमाच्या तऱ्हा पाहिल्यावर (त्या काळातल्या) देशातली आजची परिस्थिती ह्यापेक्षा वेगळी नाही. रा.मुक्तिवाद्यांचे त्यावरील चिंतन तितकेच महत्त्वाचे, कालातीत आहे.

आपला समाज आज एका संक्रमणावस्थेमधून विलक्षण वेगाने जात आहे. कालपावेतो जी देशभक्तीची ध्येये कोटीकोटी जनांस स्फुरित, हिल्लोलित करीत होती त्यांचा परिणाम आता होईनासा झाला आहे. देशांतील विराट विपन्नतेमुळे एक प्रकारची सर्वभक्षी निराशा व विफलता साऱ्या भारतास ग्रासू पाहत आहे. देशी भांडवलशहांबरोबर खांद्याला खांदा भिडवून असीम त्याग करणारा शेतकरी –कामगार आणि मध्यमवर्ग भांडवलशहांना देशभक्त मानावयास सरावलेला आहे; त्यांच्या नेत्यांस स्वतःचे नेते समजत आला आहे. वास्तविक जीवनात, भांडवलशाही आणि स्वतःच्या पंक्तीत आणून बसविलेला, बडा भांडवलशहा होऊ पाहणारा सरंजामदार वर्ग यांची युती झालेली आहे. या युतीच्या नफ्याच्या असीम लालसेमुळे सारा बहुजन समाज आणि मध्यमवर्गही भयंकर पिळला जात आहे. महाराष्ट्रीय पांढरपेशा वर्गाने परदेशी भांडवलशाहीचे पुरोगामी संस्कार स्वीकारून मध्ययुगाच्या नैतिक, सामाजिक, आर्थिक संबंधांचा उच्छाद करण्यात पुढाकार घेतला होता. याच वेगाने नव्या व्यक्तिमुक्तीच्या तत्वज्ञानाच्या आधारावर नवे वाङ्मय, नवी कला निर्माण केली. राष्ट्रीय लढ्यात या ऊर्ध्वमुखी वर्गाने देशभक्तीच्या प्रबळ भावनेने प्रेरित होऊन इतर वर्गाबरोबरच असीम त्यागही केला. परंतु, स्वातंत्र्य प्राप्तीनंतर, एकमेकांस सहकारी समजणारे हे वर्ग, विरूद्ध आर्थिक हितांच्या गटात सामील झाले. तसेच भांडवलशहांचे खरे स्वरूप जरी समाजहितविरोधी असले तरी प्रत्यक्षांत त्यांच्या वाणीवर गांधीवादी भाषा, त्यांच्या इतिहासात दीर्घकालीन स्वातंत्र्यसंग्राम याची जनतेनेच देऊ केलेली पुण्याई आहे. त्यामुळे त्यांचे विदारक खरे स्वरूप मान्य करावयाची मनाची तयारी आणि हिंमत मध्यमवर्गाच्या ठायी नाही; म्हणूनच मध्यमवर्ग एका विकलतेच्या भावनेने खचून गेलेला आहे. त्याला भांडवलशाहीचे हे अपरिहार्य समाजहित विरोधी स्वरूप एकदा पटले की त्यातून बाहेर निघावयाचा अपरिहार्य मार्गही स्पष्ट दिसावयास लागेल. शेतकरी – कामकरी वर्गास तो दिसत आहे. मध्यमवर्गही जुनी स्वप्ने, जुन्या मध्यमवर्गीय आस्था आणि प्रतिष्ठा, ऊर्ध्वमुखी दृष्टी हा सारा केरकचरा झटकून टाकून श्रमिक वर्गाच्या खांद्यास खांदा भिडवून लढावयास सज्ज होईल, यात शंका नाही (१९९७:९८/९९)

काळ आणि अवकाश कसा प्राप्त करता येतो; ह्याचा उत्कृष्ट नमुना म्हणून ह्या चिंतनाकडे पाहता येते. मार्क्सवादी भूमिकेमुळे, काळाला समांतर जाणाऱ्या अनेक गोष्टी, आशय प्राप्त करण्यासाठी उपयुक्त ठरतात. कादंबरीत्रयीमध्ये केंद्राच्या आजुबाजूने फिरणारे, उपकथानकाच्या पार्श्वभूमीवर अस्तित्वात येणारा साहित्य-संस्कृती व्यवहार, स्वातंत्र्य चळवळीचा मर्यादित पसारा हा ह्या चिंतनाचाच भाग आहे. कादंबरीचा नायक बिशू ह्या सगळ्याला जोडला जातो. शेवटीशेवटी तो त्याचा भाग होतो. निर्मलामावशी, चाळीत राहणाऱ्या गीताबाई ह्यांच्या जगण्यावर ह्या सगळ्यांचा परीणाम झालेला आहे.

डॉ.जोशी आणि रे.नगरकर ह्यांच्या धार्मिक शितयुद्धात नर्स झालेली निमा (निर्मलामावशी) सापडलेली आहे. बायबल आणि चर्च हे तिच्यासाठी आकर्षणाचे बिंदू ठरलेत. रुग्णसेवा, नर्सेस क्वार्टर्स ह्या व्यतिरिक्त डॉली (ख्रिश्चन नर्स) –नॅथन – रे.नगरकर हे तिच्या आस्थेचं जग – एकदम जवळ आलेलं. डॉ.जोशी–लक्ष्मीबाई–यमूताई हे दुसरे जग. पहिल्या जगातील खुलेपणाने ती भारावून गेलेली आहे. दुसऱ्या जगातला कोंडमारा तिला असह्य झालेला आहे. रे.नगरकरांना ती जवळपास शरण गेलेली आहे. डॉ.जोशींच्या ध्यानात हे यायला वेळ लागत नाही.

असिधाराव्रताची आठवण करून देतात. त्यांच्यात मिसळायचं बंद कर म्हणून सांगतात. निमाला ते पटत नाही. हे मिसळणं तिच्यासाठी स्विकृत भावना बनलेली असते. तर डॉ.जोशी ह्यांचा दृष्टीकोन धर्म घालविण्याचं भय *हिंदू माणसाला त्यातल्या त्यांत बायकांना किती असतं हे सांगायला का हवं (पृ.७४)* असा. रे.नगरकरांचा दृष्टीकोनही येथे उद्धृत करायला हवा. त्या दृष्टिकोनामुळे निमा प्रभावित झालेली आहे. हा दृष्टिकोन थेट धर्मांतराला कवटाळणारा आहे.

हिंदी लोकांच्या दुःखी जीवनाकडे पाहून मला स्वस्थ बसवेना... जेवढा विचार करी तेवढा हिंदू धर्माचा अपुरेपणा मला जाणवू लागला. संताच्या वाचनाने मन निवे, पण मनाचं समाधान होईना... स्त्रीशूद्रादिकांची दुःस्थिती पाहून माझं मन एकाच दिशेकडे ओढलं जाऊ लागलं. एक दिवस साक्ष पटली. वाटलं, प्रभु येशूच्या मार्गानंच भारताचं रूप तयार होईल... त्याची करुणामूर्तीच भारताला शांतीकडे, सुखाकडे नेईल, आणि माझ्या आयुष्याचं इतिकर्तव्य निश्चित झालं. (१९६२:७२)

सुधारणापर्वाला जोडून घेण्याचे काम, निर्मलामावशीच्या निमित्ताने मुक्तिबोध करताना दिसतात. ह्या भागाचे *सरहद्द* हे शीर्षक त्यामुळेच अर्थपूर्ण बनते. नर्स बनलेल्या निमाचा मानसिक कोंडमारा ह्या दोन्ही जगाच्या पलीकडे निमा घेऊन जाते. डॉ.जोशी ख्रिश्चन लोकांच्याच मिसळण्याची बंदी तिच्यावर आणतात. ह्यातून मोकळं होण्यासाठी ती शहरातल्या आधुनिक जगातून खेड्यातल्या शांत निर्मळ जगात जाते. बापू – रमाच्या जगात. आपल्या बहिणीकडे. तिथेसुद्धा तिचा भ्रमनिरास होतो. बापू–रमाचं संकोचन आणि रंडी हा शब्द तिला ऐकायला मिळतो. एका विधवा स्त्रीचा कोंडमारा, दूरचे नातेवाईक अण्णा डॉक्टर आणि आश्रित कमल ह्यांच्यात विसर्जित होतो. स्त्री आणि पुरुषातील आधुनिकतेचा जन्म–विकास–ऱ्हास, त्यातून निर्माण होणारे अनाकलनीय वर्तन हा ह्या कादंबरीत्रयीचा वास्तववादी गाभा आहे. निर्मला मावशी आणि मधुकर ह्या व्यक्तिरेखांच्या आधारे तो आशयात विरघळून जातो. कोणत्याही काळात नवीन काहीतरी शोधण्याचा प्रयत्न करणाऱ्या वाचकाच्या मनाचा तळ गाठतो. मुक्तिबोधांनी आणखी कादंबऱ्या लिहिल्या असत्या तर ह्या व्यक्तिरेखा त्यांच्या विचारव्यूहाचा जो मुख्य भाग आहे; मार्क्सवाद त्याच्याशी जोडला गेला असता. मराठी वास्तववादी कादंबरीच्या परंपरेत सुधारणा पर्वाला जोडलेली नवीन मांडणी वाचकांना समृद्ध करताना दिसली असती. मुक्तिबोधांनी स्वीकारलेला वास्तववाद त्यांच्या एकूणच साहित्यात ब्राह्मणी संस्काराच्या बाहेर जाणारा आहे. त्याच्या एकांगी होण्याच्या शक्यता, ज्या जातिव्यवस्थेशी जोडलेल्या आहेत; त्यामुळेच अस्तित्वात येत नाही. तो कलावाद, रूपवादाच्या कच्छपी लागत नाही. कॉ.गजानन माधव मुक्तिबोध ह्यांच्या वास्तववादाच्या संदर्भातील ज्या कल्पना आहेत त्याला तो छेद देतो. कॉ.गजानन मुक्तिबोध ह्यांच्या वास्तववादाबद्दलच्या विचारांना उद्धृत केल्यानंतर हे विवेचन अधिक सुस्पष्ट होईल. ह्या थोरल्या मुक्तिबोधांनी फ्रान्स आणि रशिया ह्या दोन वास्तववादी स्कूलचा उल्लेख करत, ह्यातील तिसऱ्या आदर्शवादी स्कूलचा जन्म इंग्लंडमध्ये झाल्याचे सांगितले आहे. जर्मनीचा उल्लेख त्यांनी *युरोपातील तत्वज्ञानाचे नेतृत्व* करणारा देश (मार्क्समुळे) असा केला आहे.

पहिल्या वास्तववादी स्कुलमध्ये फॅशनेबल लोकांच्या रीतिरिवाजांचे चित्रण जास्त होते आणि दुसऱ्या वास्तववादी स्कूलमध्ये कुरूपतेचे वर्णन जास्त होते. दोन्ही स्कूल्स आपापल्या अधिक्यात एकांगी झाली आणि त्याचा परिणाम सद्यःस्थितीशी संबंध हरवून बसण्यात झाला. एक तिसरेही वास्तववादी स्कूल होऊन गेले, आणि त्यात माणसांच्या कामविषयक बाबींचे उघडउघड वर्णन केले गेले. त्यात प्रायवेट लाईफच जास्त प्रमाणात समोर आले. हे स्कूलही साधारणपणे उच्चवर्गीय नागरिकांच्या जीवनाचे चित्रण करीत गेले आणि त्याला निसर्गवादी (नैच्युरलिस्टिक) स्कूल म्हटले गेले. त्या स्कूलच्या मते व्यभिचार इत्यादी गोष्टी नैतिक

रीतीने योग्यच आहेत, कारण माणसात वासना असणे स्वाभाविकच आहे. म्हणून हे स्कूल नैतिकतेच्या विरोधात होते (२०१२:०२)

रा.शरच्चंद्र मुक्तिबोधांच्या कादंबरीत्रयीमध्ये वास्तववादाचे जे आकलन आहे. ते मधुकर, निर्मलामावशी ह्या व्यक्तिरेखांच्या आधारेच अधिक सुस्पष्ट होताना दिसते. मधुकरचे धाडसी वर्तन, सैन्य भरती, युद्धाचे आकर्षण, मेरीबरोबरचे प्रेम, भावना डिवचण्यासाठी केलेला मुस्लिम अनुनय, निर्मलामावशीचे ख्रिस्ती जीवनशैलीबद्दलचं आकर्षण, त्यांनी स्वीकारलेला नर्सचा पेशा, कमलसारख्या अनाथ मुलीला सांभाळणे, बिशूचे कादंबरीत्रयीत नायक म्हणून न विस्तारलेले रूप, भावेला कलाकार म्हणून झालेला साक्षात्कार, मृत्यूने त्या भ्रमातून झालेली मुक्तता, कमळ, सुमा, निमा (भावेची बहीण) ह्या तरुण मुलींचे कादंबरीतील संकुचित जग हे सगळे आशयसूत्रातील बिंदू समकालीन वास्तवाच्या आकलन आणि विश्लेषणासाठी पुरेसे ठरतात. वास्तववादी कादंबरी परंपरेचा विचार करताना, मुक्तिबोधांच्या कादंबरीत्रयीतील ह्या बिंदूंचा उल्लेख समकालिनता अशा अर्थानं टाळता येण्यासारखा नाही.

॥ ६ ॥

रा.मुक्तिबोधांच्या कादंबरीत्रयीतील नायकाबद्दल म्हणजे बिशू (विश्वास नारायण विरकर)बद्दल सांगितल्याशिवाय एकूणच विवेचनाला खोली प्राप्त होणार नाही. बिशूसारखी मधुकर-राजा-बंडू-भावे-चिंतू वझे-सुमा-निमा-कमल अक्का - अशी अनेक पात्रे (व यातील कमी-जास्त फरक असलेली) ह्या कादंबरीत आहेत. त्यांच्या भावविश्वाला परिघावर (उपकथानकाच्या पातळीवर) ठेवून लेखक विन्यासाचे प्रयोजन सिद्ध करताना दिसतो. बिशू ह्या कादंबरीत्रयीचा नायक आहे, ह्याचे भान कायमच पृष्ठभागावर राहिल्याने, तीनही भागांत त्याचे दर्शन आपल्याला सहजगत्या होते. मात्र कादंबरीच्या अंतरंगात ते नायकाला धरून होताना दिसत नाही. म्हणजे ह्या भागांची सुरुवात आणि शेवट बिशूवर होतात. *क्षिप्रा* ह्या पहिल्या भागाची सुरुवात बिशुच्या जन्मापासून होते. तर शेवट बिशू निर्मलामावशीकडे शिकायला जातो असा आहे. कादंबरीच्या विस्तारात बापू-रमाचा भूतकाळ, गरिबी, बापुच्या ऑफिसमधील प्रसंग, (पैशाची अफरातफर आणि खलनायक वामनराव) मधुकर - भावे-सुमा-चिंतू वझे ह्या मुलांच्या विश्वाला मुख्य स्थान आहे. हे सगळं क्षिप्रेच्या काठी घडतं. मधुकरचे सैन्यात भरती होणे, बापूंचा मृत्यू आणि बिशूनं शिक्षणासाठी घर सोडणे ह्या पहिल्या भागातील मुख्य घटना. ह्या भागात बिशूचं वय पंधराच्या आतलं आहे. *सरहद्द* असं शीर्षक असलेल्या दुसऱ्या भागाचा प्रारंभ बिशू निर्मलामावशीच्या घरी येऊन पोचला आहे. असा तर शेवट मॅट्रिकची परीक्षा न देता बिशू, रमाबाईंच्या आजारपणाची बातमी समजताच गावाकडे यायला निघतो; ह्या घटनेने होतो. ह्या दुसऱ्या भागावर बिशूपेक्षा निर्मलामावशीचाच अधिक प्रभाव - ह्या भागाचे एका ओळीत वर्णन करायचे असेल तर *निर्मलामावशीच्या अभिजन वर्गाच्या जगात बिशू* असे करता येईल. निर्मलामावशी ह्या व्यक्तिरेखेबद्दल अगोदर सविस्तर लिहिलेले असल्याने विस्ताराच्या भयापोटी ते इथे पुन्हा सांगत नाही. ह्या अभिजन वर्गातील, साहित्य-संस्कृती-गायन असा भरगच्च समृद्ध विस्तार ह्या भागाचा मध्य आहे. ह्या सगळ्या वातावरणाच्या दबावाखाली बिशू आहे. ह्या दबावामुळे बाहेरच्या जगाकडे बघण्याचा त्याचा दृष्टिकोन वाढीस लागला आहे. सुधारित बनला आहे. ह्यातूनच तो स्वातंत्र्यचळवळीकडे आकृष्ट होतो; असे दिसते. ह्या भागात गीताबाईंचे कुटुंब हे मुख्य उपकथानक आहे. गीताबाई-नाना-राजा-बंडू-अक्का ह्याच्याबरोबर बिशूचे जोडले जाणे हे मावशीचा दबाव आणि आश्रित असल्याची जाणीव ह्यातूनच आलेले आहे. ह्यातील राजा हा मधुकरची जागा घेतो. त्याचा बेडरपणा मधुकरची आठवण करून देतो. गुंड प्रवृत्तीच्या बंडूला नोकरी लागणे हे कुटुंबाचा गाडा कसाबसा ओढणाऱ्या गीताबाईंसाठी सुखाची आणि आशयाची

गोष्ट आहे. ह्याउलट राजाचे बेकार असणे, नवरा म्हणून नानाची कर्तव्यशून्यता ह्या गोष्टी त्यांना डाचणाऱ्या आहेत. आक्काचे आजारपण आणि नानांचे स्वातंत्र्य चळवळीला जोडले जाणे, त्यातच त्यांचा एका आणीबाणीच्याक्षणी झालेला मृत्यू ह्या गोष्टी बिशूसाठी अधिकच भावनिक बनल्या आहेत. ह्या जगातून बाहेर पडताना त्याच्याबरोबर कमळ आहेच. ह्या जगात उपरा ठरलेला बिशू अभ्यासाचे, आईच्या आजारपणाचे कारण पुढे करत (तशी त्याला सुटका करून घेण्याची संधी मिळते) मावशीच्या गावातून (शहर/इंदूर) जायला निघतो. ह्यादरम्यान त्याचे वय पंधरा वर्षे असल्याचा उल्लेख कादंबरीत येतो. बिशू ट्युशन घेऊन आपला खर्च भागवत असल्याचेही वाचकांच्या समोर येते. बिशूची मानसिक परिपक्वता हा ह्या कादंबरीचा (भागाचा) शेवट–जो त्याला बाहेरच्या बघण्यातून प्राप्त झाला आहे. ह्या कादंबरीतील निर्मलामावशीचे उपकथानक (मुख्य) अनेक नवकादंबऱ्यांचे मुख्य कथानक म्हणून विस्तारताना दिसते. येथे उदाहरण म्हणून चिं.त्र्यं. खानोलकरांचे नाव सांगता येईल. ह्या त्रयीतील *'जन हे वोळतू जेथे'* ही शेवटची कादंबरी. ह्या कादंबरीचा विस्तार, *'क्षिप्रा'* ह्या पहिल्या कादंबरीचा विस्तार आहे असे वाटत राहते. ह्या कादंबरीत पहिल्या भागात विस्तारण्याची शक्यता असलेली अनेक उपकथानके विस्तारत राहतात. मधुकर ह्या भागात येतो आणि आपल्या कामावर परततो. त्याच्यातला बदल, सविस्तरपणे अगोदरच्या विवेचनात सांगितला आहे. भावेचे कलाकार म्हणून भ्रममुक्त होणे (मृत्यू) रमाबाईचे भ्रमिष्ट होणे, पहिल्या भागातील वामनराव जे बापूला आर्थिक व्यवहारात भ्रष्ट करतात, नोकरी गमवायला मजबूर करतात ते ह्या भागात सुमीच्या लग्नासाठी धडपड करताना दिसतात. निर्मलामावशीचा जरठविवाहाचा भूतकाळ सुमीच्या वाट्याला येईल काय, हा ताण वाढत राहतो. पण त्यातून बिशू तिची सोडवणूक करतो. भावेचा मृत्यू. सुमीचे जाळून घेणे, बिशूचा तुरुंगवास, स्वातंत्र्य चळवळींचे वातावरण, ह्या वातावरणातून समोर येणारे डावे–उजवे व्यवहार (सांस्कृतिक) असा भरगच्च आशय ह्या भागात आहे. *'रामराम बरातियो!'* असे म्हणणाऱ्या कैद्याची गोष्ट (आल्वेर कामूच्या फाशीवरील निर्बंधाची आठवण करून देणारी), सदाशिवराव आणि त्यांचा कुत्रा सुलतान, मधुकरचा भूमिगत असणारा श्रीमंत चळवळ्या मित्र निशिकांत सरंजामे; जो बिशूच्या घराबाहेर पडतानाच पकडला जातो. (बिशूला हे नंतर कळते). जगदीश–मुझुमदार–भागवत ही कम्युनिस्ट चळवळीत कार्यरत असलेली माणसं, असा नवीन ऐवज घेऊन ही कादंबरी विस्तारत राहते. सदाशिवराव, सुलतान (त्यांचा कुत्रा), त्यांचे तत्त्वज्ञानात्मक बोलणे, ते गुप्त पोलीस असल्याचा पुन्हापुन्हा व्यक्त होणारा संशय, बापूंची ओळख सांगणे इ. गोष्टीचे आशय–विस्तारातील प्रयोजन सहजासहजी ध्यानात येत नाही. समकालातील लेखनाचा अंदाज घेऊन ही कादंबरी रचल्याचा संशय त्यामुळे येत राहतो. ह्या कादंबरीची सुरुवात बिशूच्या गावी परतल्याने होताना दिसते. हा त्याचा ट्रेनचा प्रवास लेखकाने सुंदर लिहिला आहे. ह्या प्रवासात त्याला ह्या कादंबरीतील अनेक पात्रे भेटतात; जी पुढच्या विस्तारात ठळक होतात. ह्याच भागात ट्रेनच्या खिडकीतून दिसणरे गावाचे वर्णन पहिल्यांदाच येते. (*सरहद्द*मधील चर्चचे वर्णन असेच आहे). वर्णनपरता त्या कादंबरीत्रयीत दुर्मीळच म्हणायला हवी. (रा.श्री.ना. पेंडसे ह्यांची कादंबरी, वर्णनपरता आणि संवाद ह्यातील समतोल साधू न शकल्यानेच कथनपुरकता प्राप्त करू शकली नाही). ह्या भागातल्या ह्या काही सहजपणे दिसलेल्या नव्या गोष्टी. ह्या भागात बिशू सतरा वर्षांचा आहे. ह्या भागाचा शेवट बिशू डॉ.हरदयाल ह्यांच्या राष्ट्रीय शाळेत शिकवायला जाण्याचा निर्णय घेता (तेजपूर). ह्या शाळेत हमाल आणि शेतकऱ्यांची मुले शिकायला येत असतात. डॉ.हरदयाल गांधीवादाच्या प्रभावाखाली आहेत. ह्या निर्णयाच्या जोडीला कमळचे स्मरण आहेच. बिशूसह ह्या कादंबरीत्रयीचा थोडक्यात सांगितलेला विस्तार ५७९ (१६५+१९९+२१५) पृष्ठामध्ये विस्तारलेला आहे.

बिशूच्या आयुष्याचा सतरा वर्षाचा कालखंड आणि त्याला जोडलेल्या व्यक्तिरेखाचा पंधरा-वीस वर्षांपाठीमागचा भूतकाळ असा पस्तीस ते चाळीस वर्षांचा कालखंड ह्या कादंबरीत्रयी मध्ये विखुरलेला आहे. ह्या कालखंडात सुसूत्रता राखणारा विन्यास ही ह्या त्रयीत दिसणारी सहजता आहे. बिशूच्या आयुष्याचा हा कालखंड तीन टप्प्यांत विभागलेला आहे. बालपणातील कुतूहल (*क्षिप्रा*), अनोळखी जगात वाट्याला आलेले *शिकणे आणि शिकवणे (सरहद्द)* आणि परिपक्वतेकडे वाटचाल करताना *समजून घेणे आणि शिकवणे (जन हे...)* असे ते तीन टप्पे. कुटुंबाच्या जबाबदारीचे भान, स्वातंत्र्य चळवळीचे आकर्षण, तेजपूरच्या राष्ट्रीय शाळेत शिक्षक म्हणून जाण्याचा निर्णय इ. अनेक *खांडेकरी छाप* स्वीकृतीकडे नायकाला घेऊन जातो. पण त्याचे वय पाहता, अनेक ठिकाणी लेखकाने त्याला कात्री लावली आहे. बिशूपेक्षा तो मधुकर-मेरी, निशिकांत सरंजामे-सुमी, मधुकर-निमा ह्या संबंधात स्त्री-पुरुष प्रकरणात ते खांडेकरी वळणाचे होणार नाही ह्याची काळजी घेतो. मात्र भावेचा कलाकार होण्याचा साक्षात्कार त्याची त्यातून होणारी भयमुक्तता अधिक शब्दबंबाळ आणि खांडेकरी वळणाची झालेली दिसते. लेखक ह्या प्रकरणात अनुकरणापासून स्वतःला वाचवू शकला नाही. *एखादा प्रेमळ चेहरा गर्दीतही तुझा शोध करीत असेल!* हे भावेच्या उद्गाराची *क्षिप्रा*च्या शेवटाला आणि *सरहद्द*च्या सुरवातीला होणारी पुनरावृत्ती हा त्याचा पुरावाच म्हणायला हवा. ह्याची मुळे त्यांच्या साहित्य-सांस्कृतिक पर्यावरणात आहेत. बिशू *दिनकर* नावाचे मासिक काढतो. शामराव डिटेक्टीवच्या गोष्टी लिहितो. खांडेकरांच्या कादंबऱ्या वाचतो. रात्री जागून तो खांडेकरांना पत्र लिहितो. त्यात तो म्हणतो, *मी मोठा होईन तर आपल्या कादंबऱ्यातील चांगल्या (१९९२:१२४) माणसासारखा वागेन.* रा.वि.स. खांडेकर ह्यांच्या अतिरिक्त गरिबी, बापू, निर्मला मावशी, मधुकर भावे, राजा, नाना आजारी अक्का, भागवत, स्वातंत्र्य चळवळ हे सगळे घटक-व्यक्तिरेखा बिशूच्या आयुष्याला आकार देतात. त्याच्यावरच्या सनातनी (ब्राह्मण) संस्काराचे अधूनमधून येणारे तपशीलसुद्धा मार्क्सवादी विचारव्यूहातून तपासण्यासारखे आहेत. त्याच्या ह्या संस्कारक्षम मनाला ढवळून काढणाऱ्या प्रतिक्रिया पाहण्यासारख्या आहेत. थंडीच्या दिवसांत शेकोटीत पाय घालून साहसाचा परिचय करून देणारा (विद्रोही) राजा स्वतःची ओळख *श्रीमंताचा कट्टर दुश्मन* अशी करून देतो. विशूची हेटाळणी तो *किर्लोस्करछाप कुठला! गोष्टी वाचून बहकणारा (१९९२:९४) अशी करतो. यमाजी भास्कर उर्फ नानासुद्धा बिशूला म्हणतात, कणखर व्हावं लागतं आयुष्यात! पशूला कधी दुःखी पाह्यलयस तूं? माणूसच दुःखी असतो! का असतो दुःखी? कारण त्याला कळत असतं बाबा! चांगल्या माणसांना जास्त कळतं... खरं ना? म्हणून ती जास्त दुःखी असतात. पण जास्त दुःख झेपत नाही... मग तडफडाट होतो नुसता रे! (१९९२:३२)* अशा अनेक क्रिया-प्रतिक्रियामधून हा नायक आयुष्याला ढकलत राहतो. ह्यातून त्याच्या मनाशी साठलेल्या चिंतनाचा परिचय होतो. बापूंची मिरर इमेज म्हणून कादंबरीत्रयीत ओळखल्या जाणाऱ्या, वावरणाऱ्या बिशूचे हे चिंतन वाचल्यावर कॉ.लेनीनची आठवण आल्यावाचून राहत नाही.

हे सौम्य शोभिवंत वातावरण! पण त्यामागं केवढी अशांति दडलेली आहे. हे वातावरण आपणास नको. ते मातीचं थंडगार घर बरं. फाटकी सतरंजी बरी... कळकट वळकटी बरी... इतरांना तरी याहून जास्त काय मिळत असतं? छेः छेः! हे वातावरण आणि त्यातील वस्तू... वस्तू - वस्तूंचाच नुसता विचार मला नको! फक्त स्वतःच्याच उन्नतीचा विचार करायचा... तेच वळण सर्व वृत्तींना द्यायचे! आपल्या तीर्थरूपांनाही जमलं नाही हे. इकडे तिकडे बघायचं नाही... फक्त यशस्वी व्हायचं... हॉटेलबॉयचा कारखानदार व्हायचं. हे काम आपलं नव्हे, गरीब विद्यार्थ्यांचा साहेब बनायचं हे आपलं शील नव्हे. आणि यशस्वीच का व्हायचं... अपेशी का होऊ नये?

करोडो अपेशीच तर असतात... यशाच्या मापानं माणूस मोजणारांची ही जात! (१९६२:१९३)

रा.मुक्तिबोधांच्या ह्या नायकांमध्ये विचारधारा अशी उतरत असली; आसपास राहिली तरी थेट त्याला ते डावीकडे ओढताना दिसत नाहीत. कादंबरीत्रयीच्या शेवटालासुद्धा त्यांनी ही काळजी घेतलेली दिसते. कॉ.मुजुमदार शेवटपर्यंत त्याच्या पाठीमागे लागले. समजावून सांगतो. पण बिशू त्याला होकार देत नाही. तो डॉ.हरदयाल ह्यांच्या शाळेत शिक्षक म्हणून जाणं पसंत करतो. ह्यातील फरक तो काय साम्यवाद आणि समाजवाद - गांधीवाद आणि मार्क्सवाद. दोन्हींकडे हमाल, कामगार, शेतकरी ह्या समूहातच काम करायचे होते. पण बिशूची निवड ही समुहाची निवड होती. संस्काराची निवड होती. बापूंच्या प्रामाणिकपणाचे अनुकरण असेही त्यापाठीमागे काहीतरी होते. ह्या सगळ्याला जोडून घेणारा गांधीवादच त्या काळात अधिक सुरक्षित होता. मान्यताप्राप्त होता. सामाजिकदृष्ट्या त्याची थेट प्रतिक्रिया ह्या निकडीमागे होती आणि शेवटचा पर्याय म्हणून आकर्षणाच्या पातळीवर कमळ होतीच. आपल्या नायक आणि आशयाच्या (हुबेहूब) प्रत्यक्ष आकाराबद्दलची कबुली मुक्तिबोधांनी दिलेली आहे. ती पाहण्यासारखी आहे. पहिल्यांदा नायकाबद्दल.

'क्षिप्रा' व 'सरहद्द'मधील इतर सर्व व्यक्ती त्याच्यापेक्षा अधिक प्रभावी आहेत. त्या आपापले जीवन उत्कटतेने जगत आहेत. बिशू जगतो व अर्थ लावू पाहतो, अर्थ लावू पाहतो व जगतो. परिस्थिती बिशूपेक्षा मोठी आहे. ती त्याला सगळी दिसतेच असेही नाही. पुन्हा ती त्याला न दिसण्यातही अर्थ नाही. व्यक्ती आणि समाज यांसह समग्र जीवनासंबंधी काहीतरी सांगावयाचा हा प्रयत्न आहे. म्हणून व्यक्तिमनाला, तिच्या अंतःसंघर्षाला येथे अधिक महत्त्व आहे. हे जसे जीवनाचे निरीक्षण आहे, तसेच परीक्षणही आहे. जेथे दुःख आहे तेथेच अपूर्णत्व आहे; म्हणूनच दुःखाला महत्त्वाचे स्थान मिळाले आहे. पण दुःखाचेही प्रकार असतात. काही दुःखे माणसाला पतनाकडे ओढीत नेतात व काही प्रकाशाच्या वाटा दाखवितात. मानवी दुःखाची चौकशी करण्यासाठी ही कादंबरी मी लिहिली आहे, लिहू पाहत आहे. (१९६३:१७४)

ह्याच कबुलीवजा टिपणामध्ये बिशूच्या जन्माबद्दलसुद्धा त्यांनी सांगितलेले आहे. रोमां रोला, टॉलस्टॉय, डोस्टोव्हस्की, प्रेमचंद, अज्ञेय ह्यांच्या प्रभावाबद्दल लिहिले आहे. *जीन क्रिस्तोफ (Jean Christophe, 1904)* ह्या रोमां रोला (Romain Rolland) ह्याच्या फ्रेंच कादंबरीवरून त्यांना ह्या कादंबरीत्रयीचा नायक सुचला; असे त्यांनी म्हटले आहे. त्या कादंबरीतला नायक 'असामान्य' होता. त्यामुळे बिशूला त्यांनी सामान्य नायक करून टाकले. टॉलस्टॉयच्या वास्तववाद, ह्या कादंबऱ्या लिहिताना त्यांना अभिप्रेत होता. लिओ टॉलस्टॉय (Leo Tolstoy)च्या *वॉर अँड पीस (War and Peace, 1867)* ह्या रशियन कादंबरीचा हिरो नेपोलियन हा त्यासाठी कारणीभूत ठरला. व्यक्ती सामान्य असो की असामान्य तिच्याकडे माणूस म्हणून कसे बघायचे हे नेपालियनच्या चित्रणामुळे कळले; असे त्यांनी म्हटले आहे. *क्षिप्रा* मधील बिशुच्या जीवनातील (कदाचित, प्रत्यक्ष - अप्रत्यक्ष मृत्यूचे दर्शन, पेटलेली चिता, लहान मुलाचा अपघात) काही प्रसंग त्यांनी डोस्टोव्हस्कीच्या (Fyodor Dostoevasky) *ब्रद्रर्स कारमॉझोव्ह (The Brothers Karamazov, 1880)* नमूद केले आहे. प्रसिद्ध हिंदी लेखक अज्ञेय ह्यांच्या प्रभावाबद्दल लिहिताना त्यांच्याप्रमाणेच शेखर नावाचा, बंडखोर नायक करून हिंदीत कादंबरी (चार-पाच प्रकरण) लिहिली होती. तिचे नाव होते, *गिरती दिवारे*. असा तपशील दिला आहे. रा.मुक्तिबोधांच्या नायकाचा (जन्माचा) हा धांडोळा. अशी कबुली देण्याचे धाडस, प्रामाणिकपणा मराठीतल्या खूप कमी लेखकांनी दाखवलेला आहे. वास्तववादी कादंबरी परंपरेचा शोध घेताना, हे अधिकच महत्त्वाचे आहे. म्हणून ह्या विवेचनाचा विस्तार अशा पद्धतीने वाढला. आता

 ISSN : 0976-2957

आशयाच्या कबुलीबद्दल-

कित्येकांजवळ एखादा अनुभव हुबेहूब उभा करण्याचे सामर्थ्य असते, हे प्रस्तुत लेखकाला स्वानुभवावरून ठाऊक आहे. त्याच्या पूज्य आईवडिलांच्या ठायी हे सामर्थ्य फार मोठ्या प्रमाणात होते. 'क्षिप्रा' कादंबरीतील कित्येक प्रत्यक्षवत दृश्ये आईने डोळ्यांसमोर उभी केली होती. 'सरहद्द'मधील फाशीचे चित्र वडिलांनीच डोळ्यांसमोर तपशीलवार उभे केले होते. (१९९७:७६)

रा.मुक्तिबोधांच्या कादंबरीत्रयीतील आशयाबद्दल लिहून, त्यातील अर्थाच्या विचारांच्या अनेक पातळ्या विन्यासाच्या उपयोजनांच्या अंगाने शोधण्याचा हेतू इथे नाही. त्यामुळे ह्या विवेचनाला आपोआपच मर्यादा पडतात. असा प्रयत्न प्रा.रा.भा. पाटणकर ह्यांनी त्यांच्या *मुक्तिबोधांचे साहित्य (१९८६)* ह्या पुस्तकात केलेला आहे. रा.भास्कर भोळे ह्यांनीसुद्धा कादंबरीत्रयीवर लिहिताना हाच मार्ग स्वीकारला होता. इथं ह्या दोन्ही प्रयत्नांना बगल देण्याचा प्रयत्न.

।।७।।

कादंबरीत्रयीचा नायक सामान्य ठेवण्यापाठीमागची मुक्तिबोधांची स्वच्छ भूमिका होती. अगोदरच्या विवेचनात त्याच्या मुळापर्यंत जाण्याचा प्रयत्न झाला. मुक्तिबोधांच्या भूमिकेचा विचार, कादंबरीत्रयीतील (खरं तर दुसरा आणि तिसरा भाग) कम्युनिस्ट चळवळीत असलेली पात्रे ह्याबद्दल सविस्तर पण अधिक विस्तार नसलेला, विवेचनाचा अंतिम टप्पा समोर ठेवण्याचा विचार आहे. त्याची सुरुवात मार्क्सवादाच्या आकलनाची समस्या, मराठी समीक्षेतील तिचा एकल संस्कृतीची प्रस्थापना करण्याचा प्रयत्न (कायम) असे ह्या विवेचनाचे सवरूप असेल मार्क्सवादाच्या आकलनाची समस्या हा खूप मोठा आवाका असलेला विषय आहे. लेसझेक कोल्याकोव्हस्की (Leszek Kolakowski) ह्या पोलंडमधील मार्क्सवादी तत्ववेत्याने ह्या विषयावर तीन खंडांत काम केलेले आहे. भारतात तसा प्रयत्न कॉ. शरद पाटील ह्यांनी केल्याचे दिसते. त्यांच्या ह्या प्रयत्नाची चिकित्सा आणि प्रसिद्धी म्हणावी तितकी झाली नाही. ह्या विभागाकडे जाण्याचा विषय इथे नाही. मराठी साहित्यातील मार्क्सवादी म्हणवल्या जाणाऱ्या साहित्य आणि साहित्यिकांच्या आकलनाच्या मर्यादा आणि त्यातून निर्माण झालेला ढोबळपणा ह्यापासूनच सुरवात करायचा विचार आहे. रा.भा. पाटकरांनी *संवाद* ह्या पुस्तकाचा संदर्भ देत, विंदा करंदीकर ह्याच्या मार्क्सवादी असण्याची खिल्ली उडवली आहे. ह्या पुस्तकातील डॉ.विजया राजाध्यक्ष ह्यांनी करंदीकरांची जी मुलाखत घेतली आहे त्याचा हवाला त्यांनी दिला आहे. तो त्यांच्या शब्दातच सविस्तर.

आपल्याला आलेल्या विलक्षण अनुभवांमधून आपण नास्तिकतेकडे आणि पुढे मार्क्सवादाकडे वळलो असे करंदीकर सांगतात. एका बाजूला वर उल्लेखिलेले आणि दुसऱ्या बाजूला नास्तिकता व मार्क्सवाद यांच्यात नक्की संबंध काय, त्याचे स्वरूप काय, यावर या मुलाखतीमुळे काहीच प्रकाश पडत नाही. याच मुलाखतीत करंदीकर असे सांगतात, ''म्हणजे असं की, रसेल वाचला की चार्वाक अधिक साक्षेपाने समजून घेता येतो.'' (कित्ता, पृ.१७०) येथे स्पष्टीकरणाची फार आवश्यकता आहे. कारण रसेलने अनेक क्षेत्रांमध्ये कार्य केले आहे. आणि वेगवेगळ्या कालखंडांत वेगवेगळ्या भूमिका घेतल्या आहेत. रसेल एक की अनेक असा संभ्रम पडावा इतकी ही विविधता मोठी आहे. वरील विधान करताना करंदीकरांना कोणत्या क्षेत्रातील कोणती भूमिका घेणारा रसेल अभिप्रेत आहे, त्याचा व चार्वाकाचा नक्की संबंध कसा व कोठे येतो, ही माहिती वाचकाला मिळणं अत्यावश्यक आहे. करंदीकर आणि मुलाखतकर्ती यांना याबद्दलची नेमकी माहिती आहे, असे घटकाभर मान्य केले तरी ज्यांच्यासाठी ही मुलाखत प्रसिद्ध केली आहे त्यांना ती माहिती निश्चितच नाही. कसलेली तात्त्विक स्पष्टीकरण न देता रसेल व चार्वाक यांच्या नावाचा नुसता निर्देश केला तर कोणाचा व कसला फायदा

होतो? (१९८६:१९)

पाटणकरांनी विचारलेला हा प्रश्न थेट लोकमान्य टिळकांपर्यंत जाऊन पोचतो. त्यांच्या आदेशानुसार कम्युनिस्ट पार्टी, चालवणाऱ्या सगळ्यांना ह्यात मोजता येते. मार्क्सवादी म्हणून विचारव्यूह उभा करणारा पूर्ण समूहच्या समूह आडवा होतो. शंकास्पद बनतो. लॉ.लालजी पेंडसे ह्यांच्यापासून दिगंबर पाध्ये ह्यांच्यापर्यंत ह्या आकलनाची समस्या विस्तारलेली आहे. ख्रिस्तोफर कॉडवेल म्हणणारे कवी नारायण सुर्वे ह्यांची मोजदाद करायचा प्रश्नच नाही. कारण त्यांच्यापुढे मिखाईल वाख्तिन ह्याचे उपयोजन करणारे होते. साहित्य-संस्कृती-कला ह्या व्यवहाराला जोडून येणारा दृष्टिकोन आणि राजकीय कृती म्हणून अस्तित्वात येणारा मार्क्सवाद ह्यातील दरी सातत्याने वाढत गेल्यामुळे ह्या इसमाला दोन्हींकडून जनाधार गमवावा लागला. सांस्कृतिक व्यवहार म्हणून संघिस्ट आणि कम्युनिस्ट ह्यांच्यातील मार्क्सवादी समीक्षेचे उपयोजन संयोगापासून भटकून एकाच समूहापुरते वर्चस्ववादी होत राहिले. शेतकरी-कामगार-पिडीत ह्यांच्या कला-साहित्य मध्यवर्ती होण्याचा त्यांचा प्रभाव रुजण्याचा प्रश्नच निकालात निघाला. आकलनाचा हा प्रश्न कायमच गंभीर आणि संसर्गजन्य होत गेला. मराठीतल्या मार्क्सवादी समीक्षेत हिंदीतल्या प्रोफेसर रामशरण शर्मा ह्यांची लाईन चालविल्यामुळे ती संपुष्टात येण्याच्या बिंदूपर्यंत येऊन पोचली आहे.

रामायण, महाभारत, तुलसी रामायण, भगवद्गीता, वेदपुराण ह्या ब्राह्मणी साहित्याला इतिहास होण्यापासून ती रोखत नसेल, ब्राह्मणीकरणाला ती आधुनिक - उत्तर आधुनिकतेच्या पुढे नेऊन जलद करत असेल तर तिच्या उपयोजनावर मार्क्सवादी म्हणून शंका व्यक्त करणे, ह्या उपयोजनाला विरोध करणे, हे कुठल्याही क्रांतिकारक मार्क्सवाद्याचे सांस्कृतिक आद्यकर्तव्य आहे. मराठीत असे होताना दिसत नाही. हिंदीतल्या प्रा. नामवरसिंह, प्रा. मॅनेजर पांडे ह्यांच्यासारखा एखादा जरी समीक्षक मराठीत असता तरी मार्क्सवादी समीक्षेची ही दुर्दशा अस्तित्वात आली नसती. थोडे झुकते माप देऊन विचार केल्यानंतर, मराठीतल्या लेखक कवी-अकॅडमिक लोकांनी (ज्यांना समीक्षक म्हणून मान्यता नाही) मार्क्सवादी समीक्षेला सांस्कृतिक व्यवहारात टिकवून ठेवण्याचे काम केले आहे. ह्या समीक्षेचे ध्रुवीकरण वर्ग आणि जात अशा दोन ध्रुवांकडे जलदगतीने होत राहिले. वर्ग म्हणणारे ब्राह्मणीकरणाच्या जाळ्यात अडकून संघिस्टाकडे झुकले. तर, जात म्हणणारे ब्राह्मणीकरणाच्या विरोधात जाऊन फुले-आंबेडकरांपर्यंत पोचले (ब्राह्मणीकरणाला विरोध सैद्धांतिक पातळीवर प्रत्यक्ष सांस्कृतिक व्यवहार ब्राह्मणीकरणाच्या जवळचा) ह्या सगळ्याचा गैरफायदा सांस्कृतिक व्यवहारात दोन्हीकडे पाय टाकून असणाऱ्या समाजवाद्यांनी घेतला. भारताच्या आजच्या बिकट अवस्थेचा पाया हा स्युडो सांस्कृतिक व्यवहार आहे. ह्यातून सुटका करून घेण्यासाठी मार्क्सवादी समीक्षा, तिच्या योग्य उपयोजनाची गरज आहे.

जात आणि वर्ग ह्यातील ताण भारतीय मार्क्सवाद्यांना पेलवलेला दिसत नाही. (अँटीस्तालीन आणि स्तालीन ही जगातील साहित्य-सांस्कृतिक-राजकीय विभागणी अशीच आहे. स्तालीनला खलनायक, बदनाम करण्याच्या कटात थिंकटँक सांभाळणारे अनेक आहेत. त्यांना साम्यवादी न म्हणता समाजवादी म्हणणेच योग्य वाटते. त्यांना ग्रामची, मार्क्सला विरोध, *सांस्कृतिक प्रभुत्व* टिकविण्यासाठी म्हणून सांगायचा आहे) ब्राह्मणी लिडरशिपचा झोल आणि सिद्धार्थ गौतम बुद्ध -डॉ.बाबासाहेब आंबेडकर -महात्मा फुले ह्यांचे काय करायचे, ह्यांना संयोगाच्या पातळीवर बघायचे की वियोगाच्या, अशा प्रश्नांना मार्क्स-आंबेडकर अशा दोन्ही बाजूंनी उत्तरे शोधायची गरज आहे. भारतातील *पुरोगामित्व* ह्यावरच टिकून राहील. जात आणि वर्ग ह्यातील अन्वेषणात्मक ध्रुवीकरण जलदगतीने करून त्यातील मार्क्सच्या तत्त्वज्ञानाचे 'बहुजनीकरण' करण्याचे काम कॉ.शरद पाटील ह्यांनी केले. ह्या मांडणीच्या संसदीय

 ISSN : 0976-2957

राजकारणातील उपयुक्ततेची चाचणी *विद्रोही* गट चालविणाऱ्या (काँग्रेसी पद्धतीने) लोकांनी अजून अंगावर घेतलेली नाही. आंबेडकरवादी विचारवंतांनी ह्या मांडणीवर गंभीरपणे विचार करण्याचे स्वातंत्र्य घेतले नाही तर तिला हिंदुत्ववादी वळण लागण्याची शक्यता आहे. आजच्या घडीला ही मांडणी सांस्कृतिक व्यवहाराच्या आसपास रेंगाळताना दिसते. त्यात नीटपणा आणि एकसूत्रता नाही. मार्क्सवादाला ह्या ध्रुवीकरणापासून सुरक्षित करण्याचे वस्तुनिष्ठ कार्य डॉ.आनंद तेलतुंबडे ह्यांनी अलीकडच्या काळात अधिक सुस्पष्टपणे केलेले आहे. खैरलांजी हत्याकांड, महाडच्या चवदार तळ्याचा सत्याग्रह ह्यावरील त्यांचे लेखन मार्क्सवादी आकलनाच्या समस्या दूर करणारे ठरावे. रा.उद्धव कांबळे हे ह्या दृष्टीने आणखी एक महत्त्वाचे नाव. तर ह्या चर्चा, व्यवहार कला-साहित्य विचारव्यूहाच्या केंद्रापर्यंत पाझरत येत असतात. ह्या अंगाने विन्यासाला डावपेचात्मक करण्याची कला बहुजनांच्या ठायी अगदीच शोधावी लागते. ज्यांना ही कला (व्यवहार) गवसला. त्यांच्यावर सांस्कृतिक अस्पृश्यतेला सामोरे जाण्याची पाळी आली आहे. हा व्यवहार हाताला लागल्यावर वर्ग आणि जात अशी त्याच्यातील विभागणी प्रतिक्रियात्मक कशी होते हेसुद्धा पाहण्यासारखे आहे. *ज्ञानेश्वरी ही दलितांची ज्ञानलालसा आहे (वर्ग अधिक जात : कॉ. श्रीपाद अमृत डांगे)* ह्याच्यावरची दुसऱ्या टोकाला जाणारी प्रतिक्रिया. सामाजिक उद्वेगातून आलेली. *संसदीय साम्यवाद्यांचा शेवटचा दिस?* (फक्त जात?) अशी डॉ.तेलतुंबडे ह्यांनी मार्क्सवादाचे उपयोजना आणि आकलनाची जी गुंतागुंत निर्माण झाली त्याची चर्चा, ह्यावर सांगितलेल्या मुखपृष्ठ कथेच्या निमित्ताने *माकपचा पराभव -तत्त्वातली गडबड* ह्या लेखात केली आहे. ह्या आकलनाच्या समस्येचे, अपयशाचे मुख्य कारण *सैद्धांतिक अधःपतन* हे सांगितलेले आहे.

संसदीय राजकारणाचा क्रांतिकारी उद्दिष्टासाठीही डावपेचात्मक उपयोग करता येतो, हा युक्तिवाद गेल्या शतकातीन अनुभवाने पूर्णतः मोडीत काढला आहे. सैद्धांतिक पातळीवर जरी क्रांतीच्या दिशेने जनसंघटन उभारण्यासाठी ते शक्य वाटत असले तरी प्रत्यक्षपणे ते कुठेही साध्य झालेली नाही. ज्या पक्षांनी हा मार्ग स्वीकारला ते सारे त्या दलदलीत फसतच गेले. त्याच्या भोवऱ्यात त्यांना याची जाणीवसुद्धा झाली नाही की, आपण त्याचा डावपेच म्हणून उपयोग करण्याआधी त्यानेच आपल्याला पुरते सामावून घेतले आहे. आपल्या डाव्या पक्षांचे नेमके हेच झाले. समकालीन भांडवली राज्य आणि तथाकथित लोकशाह्यांचे चरित्रे लक्षात घेता 'स्टेट अँड रेव्होल्युशन' मध्ये लेनीनने 'संसदीय राजकारण' हे मार्क्सवाद्यांसाठी डेड अँड असते, असे जे म्हटले आहे, त्याची आज विशेष आठवण होते (२०१०:१४)

कॉ.शरद पाटील ह्यांनी ह्या आकलनाच्या समस्येवर सातत्याने लिहिलेले आहे. त्यातील नेमकेपणावर बोट ठेवले आहे. त्याचे उपयोजन करून दाखवले आहे. त्यांनी ह्या संदर्भातील कृती कार्यक्रम सांस्कृतिक व्यवहारावर ठसा उमटवेल अशा पद्धतीने सिद्ध करून दाखवला होता. त्यांच्या ह्या अजोड कृतीला संस्कृतिबाह्य ठेवण्यात संस्कृतीप्लॅनर यशस्वी झाल्याचे चित्र आज तरी आपल्यासमोर आहे. मार्क्सवादाला बाधित होण्यापासून रोखण्यासाठी *माफुआ आणि सौत्रांतिक मार्क्सवाद* हे नव्या पिढीच्या अभ्यास आणि चिंतनाचे विषय व्हायला हवेत. डॉ.बाबासाहेब आंबेडकरांनी सांस्कृतिक व्यवहाराचा विचार करताना, बौद्ध आणि ब्राह्मण ह्यांच्यातील संघर्षाचे मूळ समोर आणले आहे. कॉ.पाटील ह्या लढाईला बौद्ध परिप्रेक्ष्यात ठेवून, तिला मार्क्सवादी व्यवहाराबरोबर जोडून, ब्राह्मणांच्या जाती संघटनाला दुबळे करण्याचा, पुसून टाकण्याचा प्रयत्न केला आहे. त्यांनी ह्याचे मांडलेले आकलन अतिशय विस्तारपूर्ण आणि चिकित्सेला पूरक असे आहे. आपल्या विवेचनातील सातत्याला पुष्ट करण्यासाठी ते थोडक्यात उद्धृत करत आहे. त्यासाठी त्यांनी दिग्नागचा वस्तूचा स्वलक्षणवाद (uniqueness)

सांगितला आहे.

चराचर सूक्ष्मतम वस्तूंच्याही स्वलक्षणतेने भौतिकवादात क्रांती घडवलेली आहे. वर्ग ही शोषणाची उच्चतम संस्था असल्याने कम्युनिस्टांनी शोषणाच्या सर्व संस्थांची स्वलक्षणता काढून वर्गाला ब्रह्म बनवले. वर्गाची व्याख्या केली म्हणजे वर्गपूर्व सर्व शोषणसंस्थांची व्याख्या झाली, असे मानून त्यांनी जात, वर्ण इ. अभ्यास केलाच नाही. सुरुवातीला त्यांनी जातीला वर्ग मानून रशियन भांडवलदारी लोकशाही क्रांतीची नक्कल करायचा प्रयत्न केला. तो अयशस्वी झाल्यानंतर त्यांनी भारतीय समाजाचा ऐतिहासिक भौतिकवादी अभ्यास करून जात्यंतक लोकशाही क्रांतीचा मार्ग न स्वीकारता एक तर पार्लमेंटरी मार्ग चोखाळला किंवा माओवादाच्या सशस्त्र क्रांतीचा मार्ग चोखाळत आहेत. माओवाद्यांनी ज्या वन्य आदिवासींमध्ये आपल्या सशस्त्र क्रांतीचा जनतळ बनवला आहे, ते जरी अतिशूद्र असले तरी त्यांची भूक सरकारी वनजमिनीची आहे, सिलिंगवरच्या ४०% वरकड जमिनीची नाही, जिचे मालक जातिव्यवस्थेची शास्त्रे आहेत. वन्य आदिवासींची जमिनीची भूक, वनहक्क कायद्याने भागवल्यानंतर त्यांची क्रांतिकारिता थंडावते. ते माजी अस्पृश्यांप्रमाणे सामाजिक सर्वहारा नाहीत. या सर्वहारांची भूक ज्या वरकड जमिनीची आहे, ती मिळवण्याकरता त्यांना जात्यंतक लोकशाही क्रांतीचे नेतृत्व करावे लागेल. माओ जरी पारंपरिक मार्क्सवादीच होता, तरी औद्योगिक सर्वहाराची शहरे कोमिंगटांगची लष्करी ठाणी असल्यामुळे त्या नव्या लोकशाही क्रांतीचा नेता जमीनदारांची कुळे असलेल्या निमसर्वहाराला करावा लागला. व्हिएतनाम, उत्तर कोरिया व क्युबा या देशांचे कम्युनिस्ट नेते या क्रांतिकारी व्यवहारवादाला अनुसरले, म्हणून ते त्यांच्या देशांच्या लोकशाही क्रांत्या यशस्वी करू शकले. उलट चिलीचे कम्युनिस्ट नेते पार्लमेंटरीवादाला अनुसरले, म्हणून त्यांचा पार्लमेंटरी विजय चिरडला गेला. समाजक्रांती ही स्वलक्षणी असते. म्हणून ती नकलेने नाही, तिच्या स्वलक्षणी नियमांचीच करावी लागते. (२०१८:०७/०८)

संदर्भ आणि टिपा :

१. The Guardian (22 Jully 2009) पुनर्मुद्रित झालेला लेख. लेखाचे शिर्षक, *Fusing the idea of Jean Paul Sartre with those of Stalin* (1960) हा लेख लेसझेक कोल्याकोव्हस्की ह्यांचा.

२. लेसझेक काल्याकोव्हस्की (1927-2009) पोलंडमधील मार्क्सवादी तत्ववेत्ता, इतिहासकार १९७६-२००० पर्यंत पोलंड मध्ये भूमिगत ह्याचे मुख्य कारण मार्क्सवादी विचाराची समीक्षा. तीन खंडातील *Main Currents of Marxism* हे महत्त्वाचे काम. ह्याला विसाव्या शतकातील महत्त्वाचा राजकीय सिद्धांत म्हणून मान्यता. True nature of communism in practice - stalin era (1971) ह्या लेखामुळे जगभर ओळख प्रस्थापित. उत्तरार्धात धार्मिक प्रश्न आणि मार्क्सवाद ह्यावर अधिक फोकस. भारतातील (महाराष्ट्र) कॉ.शरद पाटील ह्यांच्या माफुआ, *सौत्रान्तिक मार्क्सवाद* ह्या नव्या संकल्पना बरोबर तुलना शक्य.

३. Terry Eagleton (1976), *Marxism and Literary critism* (अनुवाद : वैभवसिंह : *मार्क्सवाद और साहित्यलोचन* (२१३/दु.आ.) आधार प्रकाशन प्रा.लि. पंचकुला, हरीयाणा), Routledge, London.

४. टेरी ईगलटन (१९४३), ब्रिटिश बुद्धीवादी, मार्क्सवादी समीक्षक, इंग्रजी साहित्याचे प्राध्यापक, *Literary theory (1983) How to read Literature* (2013), Why marx was Right (2011), After theory (2003) ही समीक्षेची पुस्तके प्रसिद्ध - *The Gatekeeper* (2002) ह्या आठवणीवजा पुस्तकाची सद्या जगभर चर्चा. कॉ.उदरा नारकर ह्यांनी केलेला *Why marx was Right* ह्या पुस्तकाचा मराठी अनुदान मार्क्स काय म्हणाला (२०१४) लोकवाङ्मय गृह, कोल्हापूर ह्यांनी प्रसिद्ध केला आहे.

५. शरच्चंद्र मुक्तिबोध (१९९८), *सत्याची जात*, मौज प्रकाशनगृह, गिरगाव, मुंबई.

६. कॉ.शरद पाटील (२००८), *मार्क्सवाद, फुले-आंबेडकरवाद*, मावळाई प्रकाशन, शिरूर, ज.पुणे. दु.आ.

७. रा.भा. पाटणकर (१९८६), मुक्तिबोधांचे साहित्य, मौज प्रकाशन, मुंबई.

८. ग.भा. पाटणकर ह्यांनी घेतलेली ही अवतरणे *संवाद*,

गंगाधर गाडगीळ ह्यांच्या मुलाखती, ग्रंथाली, मुंबई, १९८५, ह्या पुस्तकातील आहेत. ह्या पुस्तकातील मूळ पृष्ठ क्र. पाटणकरांनी त्यांच्या पुस्तकात दिलेले आहेत. त्यातील फक्त एकच अवतरण विवेचनाच्या समर्थनार्थ वापरले आहे.

९. हिन्दीतील प्रसिद्ध कवी, कथाकार, समीक्षक प्रा.उदय प्रकाश हे अलीकडे, राम मंदिराला दिलेली देणगी पावती स्वतःच मोबाईलवर व्हायरल केल्यामुळे प्रसिद्धीच्या झोतात आले होते. ते साहित्य अकादमी विजेते मार्क्सवादी लेखक आहेत. त्यांनी नारायण सुर्वे ह्यांच्यावर लघुपट बनवला होता. त्यांच्या कथांना मराठी अनुवादाचा हमरस्ता मिळवून देण्याचे काम लोकवाङ्मयगृह ह्या प्रकाशन संस्थेच्या जाणकार महाभागांनी केले. दुसरे रा.अरुण खोपकर हे अभिनेता-निर्माता-दिग्दर्शक-सिने समीक्षक म्हणून मराठीत प्रसिद्ध आहेत. त्यांना सिने समीक्षेच्या पुस्तकासाठी साहित्य आदमीचा पुरस्कार मिळाला आहे. त्यांनी *नारायण गंगाराम सुर्वे* हा लघुपट सुर्वे ह्यांच्या कवितेचा गौरव करण्यासाठी तयार केला; असे मानले जाते. कॉ.नारायण सुर्वे हे कामगार कवी जनकवी, भारतीय कम्युनिस्ट पक्षाचे कार्यकर्ते - मार्क्सवादाचे प्रचारक, त्यांना मात्र साहित्य अकादमीचा पुरस्कार मिळाला नाही.

१०. कॉ.सुरेश नगर्गेकर हे नव्वदच्या दशकातील, मुंबईच्या कम्युनिस्ट वर्तुळातील प्रभावी कविता वाचन करणारे कवी गिरगावात राहणारे, त्यांचा *जिद्द* हा कवितासंग्रह प्रसिद्ध. आता ते आयुर्वेदाचार्य आहेत. *अल्पमोली बहुगुणी* हे पुस्तक प्रसिद्ध आहे. ते हॉस्पीटल चालवतात. डॉक्टर म्हणून विख्यात आहेत. त्याकाळी त्यांच्या आगामी पुस्तकाच्या यादीत पुस्तकांची नावे असत, ती हुबेहुब अण्णाभाऊ साठे ह्यांच्या शिर्षकाबरोबर मिळतीजुळती असत.

११. प्रभाकर उध्वरेषे (१९८८) *हरवलेले दिवस* अर्थात *माजी कम्युनिस्टाचे आत्मनिवेदन*, मौज प्रकाशन, मुंबई.

१२. वरील पुस्तकात रामराज्य येणं म्हणजे मार्क्सवादी विचारांचं सरकार येणं अशा आशयाचा मजकूर आहे. महात्मा गांधी ह्यांचं रामराज्य, संघीस्टांचं रामराज्य ह्यात फारसा फरक नाही. कम्युनिस्ट -आंबेडकरवादी विचारधारा आणि रामराज्य ह्यात संबंध जोडणं म्हणजे जातिव्यवस्थेच्या चौकटीत कायम अडकून राहण्याचा अगर ठेवण्याचा सोपा मार्ग.

१३. वास्तव हे सामाजिकच आहे. त्याचा आशयसदृश्य विस्तार सांस्कृतिक व्यवहारावर अवलंबून असतो. सामाजिकतेला विरोध करून असामाजिक तत्वांना साहित्यात अधोरेखित करण्याचा प्रयत्न करणाऱ्या प्रवृत्ती (विकृत) मराठी साहित्यात पुरोगामी, आधुनिक म्हणून प्रसिद्धीच्या झोतात कायम असतात. संघविरोध हे त्यांचे मुख्य अस्त्र असते. जातिव्यवस्था हा त्यांचा आग्रह असतो. छुपा आणि टिकून राहणारा.

१४. सतीश तांबे (२०२०), *मुक्कामपोस्ट : सांस्कृतिक फट*, रोहन प्रकाशन, पुणे.

१५. शरणकुमार लिंबाळे (२०१४), *हिंदू*, दिलीपराज प्रकाशन, पुणे.

१६. अनंत कदम (१९७७), *स्त्रोत*, अनघा प्रकाशन, पुणे.

१७. *मी दुय्यम दर्जाचा पराभूत कादंबरीकार - मला डोस्टोव्हस्की व्हायचे होते. पण ब्राह्मणी संस्कारामुळे डोस्टोव्स्की होऊ शकलो नाही...* अमेरिकेतील मराठी समुहाने दिलेला पहिला लाभसेटवार साहित्य सन्मान स्वीकारताना केलेल्या भाषणातून...

१८. वड आणि पिंपळ हे दोन्ही वटवृक्ष एकाच फॅमिलीतले. (Family हे वर्गीकरणाचे एकक) दोन्ही वृक्षामध्ये उगवण्याची क्षमता अफाट. ह्यातील फरक फक्त ऑक्सीजन सोडण्याचा टक्केवारीचा. सिद्धार्थ गौतम बुद्धाने विज्ञाननिष्ठा आणि समुजतीचा भाग (Understanding) म्हणून पिंपळाची निवड केली. पिंपळ बोधीवृक्ष बनला. बौद्ध धम्माचं प्रतिक बनला. ह्याला पर्याय म्हणून वड हा हिंदू धर्माच्या वाट्याला - आधुनिकतेचं मूल्य आणि विज्ञाननिष्ठा म्हणून ह्या निवडीकडे पाहता येईल. रा.मधु दंडवते ह्यांच्या प्रजा समाजवादी पक्षाचे चिन्ह वडाचे झाड होते. तर रयत शिक्षण संस्था, सातारा ह्या महाराष्ट्रातील मुख्य शिक्षण संस्थेचे वडाचे झाड (विस्तारलेले, पारंब्यासह) हे चिन्ह हिंदुत्ववादी प्रतिके समजुतीला कशी प्रश्नार्थक करतात हे दंडवते आणि कर्मवीर भाऊराव पाटील ह्यांच्या निवडीबद्दल सांगता येते.

१९. शरच्चंद्र मुक्तिबोध (१९६३), *क्षिप्रा*, मौज प्रकाशन, मुंबई.

२०. जन हे वोळतु जेथे मध्ये आलेला श्लोक,

सदानंद चिदाकारा मायामेघस्तडिन्मनः / अहंता गर्जनं तत्र धारासारोहि यतमः / महामोन्धकारेऽस्मिन्देवो वर्षति लीलया / अस्यावृष्टेविरामाय प्रर्बोधमसमीरणः ।। ह्या श्लोकाचा अर्थ, सदानंदी निरंतर आकाशात राहणारा मेघ वीज मनात घऊनच वावरतो व अहंकाराने गर्जना तिथे आपल्या श्रेष्ठ जलधारासह सज्ज होतो, त्याचप्रमाणे आमच्या महामोह आणि अज्ञानासाठी आमच्यावर देव श्रेष्ठ प्रबोधनाचा लिलया वर्षाव करत, शितल वायुप्रमाणे आम्हाला शांत करतो... वडील (बापू) आणि मुलगा (बिशू) ह्यांच्यातील संस्कारांची देवाणघेवाण सूचित करण्यासाठी ह्या श्लोकाचा वापर मुक्तिबोधांनी केला असावा. संकटाच्या काळात मनाला शांत करण्यासाठी ह्या श्लोकाची पुटपुट कामी येत असावी.

२१. शरच्चंद्र मुक्तिबोध (१९६९), *जन हे वोळतु जेथे*, मौज प्रकाशन, मुंबई.

२२. डॉ.विलास सारंग (००००), *अरुण कोल्हटकरांची बिलोरी कविता*, चक्षू प्रकाशन, औरंगाबाद.

२३. बा.सी. मर्ढेकर (१९९४), *मर्ढेकरांची कविता,* मौज प्रकाशन, मुंबई.

२४. शरच्चंद्र मुक्तिबोध (१९९७), *सृष्टी सौंदर्य आणि साहित्यमूल्य,* लोकवाङ्मय, मुंबई.

२५. प्रा.भ.श्री. पंडित (१९७०), *समग्र केशवसुत* (संपादन), व्हिनस प्रकाशन, पुणे, दु.आ.

२६. वरील श्लोकांचा आणखी एक अर्थ : माझा हात हा भगवंत आहे. माझा दुसरा हात ऐश्वर्य संपन्न असा भगवंत आहे, ज्याप्रमाणे रोगांना औषधाने दूर केले जाते तसेच माझे हे हात जीवनातील सर्व दुःख, दैन्य दूर करू शकतात, या हातांचा स्पर्श मला सुखकर आहे.... श्रम आणि नियती ह्यांना एकाचवेळी जोडणारा हा श्लोक, विश्वासला हतबल झालेल्या स्थितीत बापूंच्या आवाजात आठवतो हे विशेष. संस्कार इझम, स्वातंत्र्य ह्यातील मानसिक लढाई समतोल करण्यासाठी ह्या श्लोकाचा उपयोग होत असावा.

२७. संघ बहुमतात आल्यामुळे (भाजपचे सरकार) नवा वाचक, नवी समीक्षा अस्तित्वात, प्रखरपणे आकाराला यायला हवी असा काही एक विचार प्रस्तुत विवेचनाच्या केंद्रस्थानी आहे.

२८. जॉर्ज डब्ल्यू.एम.रेनॉल्ड (१८१४-१९७९), ब्रिटिश पत्रकार आणि कादंबरीकार चार्ल्स डिकन्सपेक्षा अधिक वाचला जाणारा कादंबरीकार अशी ख्याती - *The Mysteries of London (1885), The Necromancer (1857), Pickwick abroad (1939)* इ. पुस्तके प्रसिद्ध. हा कादंबरीकार रा.ह.ना. आपटे ह्यांच्या हाताला कसा लागला? नंतरच्या त्यांच्या कादंबऱ्यावर ह्या कादंबरीकाराचा प्रभाव आहे का? अशा अंगाने संशोधनात्मक विचार करायला हरकत नाही.

२९. फिलिप मिडोज टेलर (Philip Meadows Taylor/1808-1876), साऊथ इंडियातील ब्रिटिश अधिकारी आणि कादंबरीकार. *Confessions of a thug* (1839), *Tippro Sultaan* (1840), *Tara, a Mahratta tale* (1863), *A noble queen* (1878) इ. पुस्तके प्रसिद्ध.

३०. तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी (१९५८), *राजवाडे लेखसंग्रह,* (संपादन), साहित्य अकादमी, दिल्ली.

३१. Raymond Williams (2016), Marxism and Literature, Oxford University Press, New Delhi.

३२. रणजित देसाई (१९५८), बारी, मेहता पब्लिशिंग हाऊस, पुणे.

३३. देसाई ह्यांच्या कथालेखनात अनेक दुर्मिळ, त्या काळाच्या पुढे असलेले, बहुजन समाजाच्या अभिरुचीला छेद देणारे आशय घटक सापडतात. त्याचा स्वतंत्रपणे अभ्यास करण्याची गरज. संगीत - शास्त्रीय संगीत हा त्यातलाच एक घटक. ह्या आशयाबरोबर आपल्या समूह आधुनिकतेला प्रस्थापित करणाऱ्या मेघना पेठे, मोनिका गजेंद्रगडकर ह्या कथा लेखिकांनी ह्या आशयाकडे मूल्यात्मक दृष्टीने बघत्तयला हवे. त्यांच्या मनातल्या एकल संस्कृतीच्या गृहितकाला नक्कीच धक्का बसेल.

३४. भालचंद्र नेमाडे (१९९०), *टीका स्वयंवर*, साकेत प्रकाशन, औरंगाबाद.

३५. हरिश्चंद्र थोरात (२०१०), *कादंबरी : एक साहित्यप्रकार*, शब्द पब्लिकेशन, मुंबई - ९१

३६. जॉर्ज लुईस बोर्हेस (Jorge Francisco Isidoro Luis Borges, 1899-1986) अर्जेटिनातील लघुकथा लेखक - कवी, निबंधकार, अनुवादक. The Approach to Al-Mu'tasim ही भारतातल्या हिंदू-मुसलमान दंगलीवर लिहिलेली कथा प्रसिद्ध. बोर्हेसने कादंबरी लिहिलेली नाही. पण त्याच्या कथाविन्यासाप्रमाणे कादंबरी लिहिणे महाकठीण आणि विस्तारासाठी अडचणीचे (सॅम्युअल बेकेटपेक्षा) काम आहे. मराठीतील कादंबरी लिहिणारा समूह पाहिला तर बोर्हेस अनुकरणाच्या शक्यता अपुऱ्या राहण्याच्या शक्यताच अधिक. वास्तववादी कादंबरी परंपरेत बार्रहेसच्या विन्यासाला वाङ्मय प्रकार अशा अर्थाने स्थान नाही. एखाद्याने तसा प्रयत्न केलाच तर ही परंपरा भ्रष्ट होण्याची शक्यताच समृद्ध होण्यापेक्षा अधिक आहे.

३७. दै.महाराष्ट्र टाईम्स (२३:०३:१९८६) *आनंद यादवांची यादवी* हा अग्रलेख. त्याला उत्तर देणारा लेख कॉ.शरद पाटील यांनी लिहिला. त्याचे शिर्षक *मराठी साहित्यातील यादवी व संघर्ष*. तो सत्यशोधक मार्क्सवादी ह्या त्रैमासिकाच्या सप्टेंबर १९८६च्या अंकात *'संपादकीय'* म्हणून छापण्यात आला होता. नंतर तो *अब्राह्मणी साहित्याचे सौंदर्यशास्त्र* (१९८८) ह्या पुस्तकात समाविष्ट करण्यात आला.

३८. शरद पाटील (२०१७), *अब्राह्मणी साहित्य व कलांचे सौंदर्यशास्त्र,* मावळाई प्रकाशन, शिरूर, पुणे.

३९. रा. नेमाडे ह्यांना जबरदस्ती कृषीजन्य संस्कृतीच्या कोंडाळ्यात आणल्याने *हिंदू*मधील अनेक तपशील बदलून (प्रकाशनपूर्व) खंडेराव ह्या पात्राला जन्म द्यावा लागला. (त्यांचीच कबुली) नामदेव भोळेचा मृत्यू आणि खंडेरावचा जन्म हे ह्या कादंबरीचे अपयश. देशीवादाच्या उपयोजनाचा हा प्रयत्न चांगदेव चतुष्टने निर्माण केलेल्या सांस्कृतिक वातावरणाला पुसून टाकणारा आहे. त्यांच्या

 ISSN : 0976-2957

चतुष्टातील कादंबऱ्या ही श्रमसंस्कृती, कृषीजन्य संस्कृतीची समाजशास्त्रीय वकिली होती. *हिंदू*मधील आशयसूत्रांत देशीवाद अधिकच पुढे गेल्यामुळे वास्तववादी कादंबरी परंपरेला अडचणीत आणण्याचे काम नेमाडेंनी केले आहे. असे म्हणता येते. ह्याच्याउलट रा.आनंद यादवांचे त्यांनी दिलेली कबुली कॉ.पाटलांनी उद्धृत केली आहे. तुलनेसाठी ती महत्त्वाची म्हणून ती देत आहे.

माडगूळकर, मिरासदार, पाटील ही लेखक मंडळी तरी गावचा कुलकर्णी, वतनदार, पाटील यांसारख्या ग्रामीण वरिष्ठ वर्गातूनच आलेली आहेत. तेव्हा त्यांना येणारे अनुभव त्या अंगानंच येणं स्वाभाविक आहे, आणि अनुभवाचा त्या अंगापुरताच विचार होऊनच त्यांच्या मनात ग्रामीण माणूस आकाराला येणं स्वाभाविक आहे. उलट मी दुसऱ्याच्या शेतावर राबणाऱ्या कुटुंबातून आलोय, त्याच ग्रामीण स्तरात वाढलोय. तेव्हा माझ्या भोवतालची माणसंही आपले प्रश्न, आपले विचार बरोबरीच्या माणसांजवळ मुक्तपणानं व्यक्त करताना अनुभवली आहेत. त्याचा परिणाम माझ्या साहित्यदृष्टीवरही झाला असावा. (१९८४:१९८)

साहित्यला बरोबर घेऊन सांस्कृतिक व्यवहार आणि संसदीय राजकारण करण्यासाठी नेतृत्वाची चाचपणी (साहित्यिक) करण्याच्या प्रयत्नात असलेल्या कॉ.पाटील ह्यांची झालेली फसगत दर्शविण्यासाठी वरील उद्धृताचे आकलन गरजेचे वाटले.

४०. आनंद यादव (१९८४), *खळाळ*, मेहता पब्लिशिंग हाऊस, पुणे.

४१. भारतातील गरिबी दाखवून रा.सत्यजीत रे ह्यांनी ऑस्कर मिळवला असा सूर राज्यसभा खासदार नर्गीस दत्त ह्यांच्या टिकेचा होता. त्यांच्या ह्या म्हणण्याला अनेक आयाम होते. त्यातील एक ॲण्टी कम्युनिस्ट होता. त्यानुसार भारतातील (फक्त) ब्राह्मणांची गरिबी दाखवल्यामुळे रा.सत्यजीत रे ह्यांना ऑस्कर मिळाला. अशा विधानापर्यंत हा समाजशास्त्रीय ताण व्यक्त होऊ शकतो. *रामायण-महाभारत* ह्यातून अशा अनेक गोष्टी, आधुनिक - उत्तर आधुनिक काळातील साहित्यात विखुरलेल्या दिसतात. सुदाम्याचे पोहे (प्रा.वसंत देव) द्रोण (अरुण कोलटकर), अश्वत्थामा इ. व्यक्तीमत्वांचा वापर ब्राह्मणीकरणासाठी केला गेला; तोच प्रकार रे आणि कादंबरीकार बंद्योपाध्याय ह्यांच्या बाबतीत सांगता येतो. रा.श्याम बेनेगल ह्यांनी ही जबाबदारी अतिशय अभ्यासूपर्ण रितीने पार पाडलेली दिसते. त्यांना अभिजनवर्गात मिळालेल्या सॅक्शनचे कारण (कोंडूरा, अंतर्नाद) हेच सांगता येईल. ह्यांच्या विरोधी पवित्रा डॉ.बाबासाहेब आंबेडकर, कॉ.शरद पाटील, प्रा.अरुण कांबळे *(रामायणातील सांस्कृतिक संघर्ष)*, डॉ.विलास सारंग *(एकलव्य, सुखहर्ता दुखहर्ता)* महाश्वेता देवी (द्रोपदी) इ. केलेला दिसतो.

४२. सैन्यभरती युद्ध ह्या गोष्टी ब्राह्मणी समुहाच्या आकर्षणाचा केंद्रबिंदू राहिलेल्या आहेत. पण निवड प्रक्रियेत अग्रक्रमाचे स्थान नसल्यामुळे ह्या समुहाच्या अंतरंगात मानसिक पातळीवर ही गोष्ट वेगळी आक्रमकता अशा अंगाने दबून राहिलेली आहे. तिला वेळोवेळी बाहेर काढण्याचे, हवा देण्याचे काम RSS, HMS सारख्या संघटनांनी केले. रा.विजय तेंडूलकरांनी २२ *जून* १८९७ (१९७९) ह्या सिनेमाची पटकथा लिहिताना ह्या समूह वस्तुस्थितीला, चाफेकर बंधुंचा संदर्भ देत ठळक केले होते. नंतर ही परिस्थिती बदलली. सैन्यातील पदावर ह्या लोकांनी (समुहाने) कब्जा केला. ह्या कादंबरत्रयीतील मधुकरला ह्याच अर्थाने बघायला लागते. पण मुक्तिबोधांनी त्याला मार्क्सवादी आकलनाच्या जवळ आणलेले आहे. पण मार्क्सवादात कम्युनिस्ट चळवळीत गुंतवले नाही.

४३. बौद्धीक काम करण्याच्या पद्धतीसाठी, मूल्यात्मक मार्क्सवादाचे प्रारुप सांगताना रेमंड विल्यम्स ह्यांनी ॲन्तीनिओ ग्रामचीचे नाव घेतलेलं असले तरी *(Cultural Hegemony)* च्या मुद्यावर त्यांनी ग्रामचीला दुरुस्त केले आहे. डॉ.बाबासाहेब आंबेडकरांनी ग्रामचीची *Infection of Imitation* (अनुकरणाचा संसर्ग) ह्या संकल्पनेला एकल संस्कृती (ब्राह्मणी)च्या वर्चस्वाबरोबर जोडून भारतातील सांस्कृतिक व्यवहाराचा समाचार घेतला होता.

४४. बोहेमिअन (Bohemians) जीवनशैली ही कम्युनिस्ट चळवळीचे मुख्य लक्षण मानलं जात असे. बोहेमिअन ह्याचा अर्थ कसेही जगणे असा सामान्यताः घेतला गेलेला असला तरी सामाजिक बंधने झुगारून जगणे असा गंभीर अर्थही त्यातून घेतला गेला. जगण्याचे स्वातंत्र्य असेही ह्या जीवनशैलीला म्हणता येईल. साठ-सत्तरच्या दशकात ह्या जीवनशैलीने कम्युनिस्ट चळवळीत काम करणाऱ्या तरुणांवर कब्जा मिळवला होता. बिडी ओढणे, खादी परीधान करणे, साधेपणा, चिकित्सक, अभ्यासपूर्ण, प्रक्षोभक वक्तृत्व चर्चा, आदिवासी, दुर्गम भागातील वास्तव, अल्कहोलीकपणा, स्त्री-पुरुष, लैंगिक स्वातंत्र्याचा पुरस्कार, प्रेमविवाह इ. अनेक गोष्टी ह्या बोहेमिअन शैलीशी जोडलेल्या होत्या. त्याचे परिणाम नव्या शतकात (एकविसाव्या) ह्याच चळवळीला भोगावे लागले. विस्तार आणि बहुमत गमावण्यात. फक्त फॅशन म्हणून ह्या गोष्टी सामाजिक - सांस्कृतिक पृष्ठभागावर उरल्या. हे सगळं पुन्हा NGO मध्ये बदलून पगारी तरुणांच्या ताब्यात गेलं.

४५. वॉल्टर बेंजामिन (Walter Benjamin/1892-1942) जर्मनीतील मार्क्सवादी तत्त्ववेत्ता, *The Task*

of Translator (1923), The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction (1935) Thesis on the philosophy of History (1940) ह्या वैचारिक निबंधासाठी जगभर प्रसिद्ध. मॉर्फीन (Morphine) ह्या ड्रगच्या अतिसेवनामुळे मृत्यू. ती आत्महत्याच समजली जाते. रेमंड विल्यम्स ह्यांनी बेंजामिन ह्यांचे नाव बोहेमिअन जीवनशैलीशी जोडण्याचे कारण कदाचित ह्येच असावे. अर्थात त्याचे काम, बौद्धिक जगातील त्यांचा दबदबा येथे ध्यानात घेतलेला असावा. येथे उदाहरण म्हणून कवी प्रकाश जाधव (दस्तखत, द्रौपदी अस्लम, डिकास्टा) ह्याचे नाव घेता येईल.

४६. रा.अनंत सामंत ह्यांच्या *एमटी आयवा मारू (१९८९), त्रिकामासी मादाम (१९९५)* ह्या दोन कादंबऱ्या म्हणजे रा. बेडेकरांच्या *रणांगण* आणि *जन हे...* मधील मधुकस्मेरी उपकथानकांचा विस्तारच. प्रत्यक्ष अनुभवाचा कादंबरीतील विस्तार, कल्पनेच्या प्रदेशात गेल्यावर कसा बिघाड पावतो (कल्पित वास्तव) हे एमटी आयवा मारू मधील स्त्री व्यक्तीरेखा पाहून सांगता येते. ह्या कादंबरीच्या विस्ताराचे भय त्रिकामाकासी मादाम ह्या कादंबरीत जवळ केल्याने, तिच्यातील वाचनियता अडचणीची बनली. चांगल्या संपादकाने ह्या दोन्ही कादंबऱ्यांची एक उत्तम कादंबरी केली असती. मराठी साहित्य – सांस्कृतिक व्यवहाराचा दृष्टीकोन ध्यानात घेऊन – एक मराठी युवक महाबळेश्वरला फाईव्हस्टार हॉटेल उभे करताना कोणत्या अनुभवातून जातो; ह्या नव्या आशयाला जोडून घेणारी *अविरत (१९९४)* ही कादंबरी अशाच विस्तारातून हाताबाहेर गेली. विन्यास ही सामंतासाठी समस्याच बनल्याचे हे दृश्य आहे.

४७. शरच्चंद्र मुक्तिबोध (१९६२), *सरहद्द,* मौज प्रकाशन, मुंबई.

४८. रा.चिं. त्र्यं. खानोलकर, कविता ह्या वाङ्मय प्रकारात जितके सुरक्षित आहेत तितके कादंबरी लिहिताना दिसत नाहीत. खानोलकरांच्या कादंबरीतील Fantasy (फॅण्टसी) हा चिंतेचा विषय आहे. आशय, तत्वज्ञान, वास्तव ह्याच्यावर फँटसी उभी राहते. कल्पनारम्यता ही शंभर टक्के काल्पनिक नसते. कल्पित वास्तव व हा शब्द विन्यासात, वाचनियतेच्या अंगाने खोटा ठरतो. त्यासाठी अभ्यासपूर्ण तयारी, सामाजिक चिंतन, आशय आणि वास्तव, कल्पना ह्यातील समन्वय साधणारा आकार, भूमिका ह्याचे भान लेखकाला अटीतटीने टिकवावे लागते. तेव्हा कुठे फॅण्टसी सुसह्य होते. खानोलकर ह्या बाबतीत अगदीच उघडे पडतात. *अजगर (१९६५)* हे त्याचे उत्तम उदाहरण. रा.विजय तेंडूलकर ह्यांनी *कादंबरी : एक* (१९९६), कादंबरी : दोल (२००५) अशा दोन कादंबऱ्या लिहिल्या. त्यातली त्यांची विस्तार करताना झालेली फरफट पाहण्यासारखी आहे. दुसरी कादंबरी वाचताना, वाचकांना मानसिक सर्कस करावी लागली असेल. ह्या दोन्ही कादंबऱ्या प्रकाशक आणि समीक्षक त्यांनी सेक्सुअल फॅण्टसी म्हणून प्रमोट केल्या होत्या. तरीपण त्यांना फारसा वाचक लाभला नाही. नाटकामध्ये तेंडूकरांनी जे मिळवले होते ते त्यांनी कादंबरीमध्ये गमावले. प्रा.गंगाधर गाडगीळ, रा.श्याम मनोहर, रा.रंगनाथ पठारे अशी आणखी काही नावे सांगता येतील. अधिक विचार केल्यास मराठी कादंबरी आणि फॅण्टसी ह्यांच्यातील संबंध व्यस्त आणि निकृष्ट दर्जाच दिसतो. रा.खुशवंतसिंग ह्याची *Delhi : A Nove* (1990) ही कादंबरी (इंग्रजी) त्यादृष्टीने पाहता येईल. डॉ.विलास सारंग ह्यांची *अर्ध्या-मुर्ध्या* ही कथा मराठी साहित्यातील फॅण्टसीचा उत्तम नमुना म्हणायला हवा. त्यांच्या *सोलेदाद* ह्या कथासंग्रहातील सर्वच कथा नव्या आशयाचा मानसिक पातळीवरील जाचक ठरणारा शोध आहे.

४९. पहा : रा.मुक्तिबोधांनी *नवी मळवाट* ह्या कवितासंग्रहाच्या पहिल्या आवृत्तीला (१९४९) लिहिलेली प्रस्तावना. ह्या पहिल्या आवृत्तीचे प्रकाशक, वीणा प्रकाशन, नागपूर हे आहेत.

५०. शरच्चंद्र मुक्तिबोध (१९९७), *नवी मळवाट,* मौज प्रकाशन, मुंबई, चौथी आवृत्ती.

५१. *असिधाराव्रत* म्हणजे लोकनिंदा होईल, असे कोणतेही वर्तन करण्यास मनाई ह्या व्रताचा संबंध *मनुस्मृतीशी* असावा.

५२. चंद्रकांत पाटील (२०१२), *डबक्यात सूर्याचे प्रतिबिंब* (अनुवाद), मुक्तिबोध गजानन माधव ह्याचे निवडक गद्यलेखन (संकलन : चंद्रकांत देवताले), साहित्याबाबतचे दृष्टिकोन हा लेख *कमला जून १९४१* मध्ये प्रकाशित. मुळ *नये साहित्य का सौंदर्यशास्त्र* मध्ये प्रकाशित.

५३. मुक्तिबोधांच्या कादंबरीचा नायक विश्वास नारायण वीरकर, त्या काळातल्या इतर नायकांप्रमाणे ठळक होताना दिसत नाही. स्वातंत्र्य पूर्वकाळ केंद्रस्थानी असल्याने महात्मा गांधी, पं.जवाहरलाल नेहरू, सुभाषचंद्र बोस ह्येच त्या काळाचे नायक. ह्या सगळ्यातून नव्या नायकाला उभा करणे हे अडचणीचेच काम आहे. कादंबरीतील ही नायकाची उभारणी मार्क्सवाद, गांधीवाद, लोहियावाद अशी विभागलेली दिसते. सत्तरच्या दशकात, नव्वदच्या मध्यापर्यंत लोहियावादाने हयात बाजी मारलेली दिसते. वास्तववादी कादंबरीतील आशयाला मैदानी पार्श्वभूमी न मिळाल्याने हा नायक अभिजनांच्या सांस्कृतिक प्रभुत्वाखालीच मृत झाला. बिशू हा मार्क्सवादी विचारव्यूहातून उभा केलेला नायक

असल्याने, मुक्तिबोधांनी त्याच्या संस्कारी व्यक्तिमत्वाला बंडखोर करण्याचे धाडस, विकोपाला जाईल इतपत केलेले नाही. हे ह्या कादंबरीत्रयीचे यशच म्हणायला हवे. रा.पेंडसे ह्याच्या कादंबरीत्रयीचा (यशोदा – गारंबीचा बापू – गारंबीची राधा) नायक बापू जरी असला तरी ह्या कादंबऱ्या स्त्रीवादी जाणीवेने भारून टाकतात. बापू नायक म्हणून तसा उभा राहत नाही. पांडूरंग सांगवीकर (भालचंद्र नेमाडे) कुशंक पुरंदरे (किरण नगरकर), पोक्या (भाऊ पाध्ये) हे त्या काळातले इतर नायक. ह्यांच्या तुलनेत, विश्वास नारायणय वीरकर उर्फ बिशू हा मुक्तिबोधांचा नायक स्मरणांच्या पातळीवर टिकवून ठेवणे ही फारच अवघड आणि दूरची गोष्ट आहे. सामाजिक स्थित्यंतरे त्याला अधिक जबाबदार असतात. वास्तववादी कादंबरी परंपरेत अग्रक्रम प्रस्थापित करणाऱ्या नेमाडेंनी नामदेव भोळे ह्या आणखी एका व्यक्तिरेखेला (नायकाला) बाजूला केल्याने (त्याच्या जागी खांडरावला (हिंदू) आणल्याने) आशयाच्या शक्यता, अगोदर प्रस्थापित केलेल्या आशयाच्या विरोधात जाणाऱ्या बनल्या आहेत.

५४. वर्णनपरता आणि संवाद ह्यातील असमतोल –*आक्टोपस* (१९७२) फक्त संवाद, *तुंबाडचे खोत – भाग १ आणि २* (१९८७) वर्णनपरतेचे जंजाळ. असमतोलामुळे हरवलेली कथनपुरकता.

५५. क्षिप्रा ह्या कादंबरीची पहिली आवृत्ती १९५४ला प्रसिद्ध झाली. दुसरी आवृत्ती मौज प्रकाशनाने १९६३ला छापली. *माझ्या कादंबरी लेखनाची प्रेरणा* हे रा.मुक्तिबोधांचे टिपण प्रतिष्ठान, कादंबरी विशेषांकात, फेमाए १९६४ च्या अंकात पहिल्यांदा प्रसिद्ध झाले. मौजने ह्या कादंबरीची तिसरी आवृत्ती १९८६ साली प्रसिद्ध केली. ह्या तिसऱ्या आवृत्तीत हे टिपण कादंबरीच्या शेवटाला जोडून छापलेले आहे.

५६. अज्ञेय (सच्चिदानंद हिरानंद वात्सायन, १९११–१९८७), हिन्दीतील कवी, कादंबरीकार, *शेखर एक जीवनी* कादंबरी दोन भागात प्रसिद्ध. पहिला भाग, *उत्थान* (१९४१), *दुसरा भाग, संघर्ष* (१९४४). ह्या कलाकृतींना अज्ञेय ह्यांचे आत्मकथन म्हणूनसुद्धा बघितले जाते. मराठीत असा प्रयत्न रा.आनंद यादव ह्यांनी केलेला आहे. त्याची सुरवात *झोंबी* (१९८७) पासून झाली.

५७. पहा : *सृष्टी, सौंदर्य आणि साहित्यमूल्य* ह्या मुक्तिबोधांच्या समीक्षा ग्रंथातील प्रकरण चारच्या टीप (नं१६) ह्यातील मुख्य विवेचन असे, ललितकृती म्हणजे भाषिक सामर्थ्याच्या आधारे साकार झालेली जीवनानुभवांची विवादित तत्वाच्या आधारे संघटित झालेली स्वयंपूर्ण संघटना असते. अशी संघटना निर्माण करण्याची प्रवृत्ती सर्वसमान्य माणसांच्या ठायी नसते. त्यांच्याजवळ जीवनानुभव सगुण करण्याचे सामर्थ्य असते. (१९६७:७२)

५८. पहा : *संवाद* ह्या पुस्तकात प्रा.विजया राजाध्यक्ष ह्यांनी विंदा करंदीकर ह्यांची घेतलेली मुलाखत.

५९. वर उर्ल्लेखिलेले... एका कुष्ठरोगी आप्ताच्या विनंतीला मान देऊन करंदीकरांच्या वडिलांनी त्याला यातनांतून कसे सोडविले याचे करंदीकर कृत वर्णन मुलाखतीत आलेलं.

६०. नाशिकचा जनस्थान पुरस्कार स्विकारताना केलेले भाषण आणि अष्टदर्शने (२००३) हा कवितासंग्रह वाचल्यावर रा.नारायण सुर्वे आणि करंदीकर ह्यांच्यात मार्क्सवादी आकलनाच्या समस्येच्या दृष्टीने फार फरक आहे, असे वाटत नाही. *अष्टदर्शने* ह्या कवितासंग्रहाला ज्ञानपीठ पुरस्कार (२००३) मिळणे हा मार्क्सवाद्यांचा हिंदुत्ववाद्यांनी केलेला पराभवच म्हणायला हवा. मार्क्सवादी आणि संघिस्ट ह्यांच्यातील विरोधी अंतर कुठल्या मार्गाने कमीतकमी आणि संयोगी, ब्राह्मणीकरणाकडे जाणारा बनते, त्याचा हा उत्तम नमुना.

६१. श्रीपाद अमृत डांगे (१९६७), *बारा भाषणे*, अभिनव प्रकाशन, मुंबई.

६२. *संसदीय साम्यवाद्यांचा शेवटचा दिस?* परिवर्तनाचा वाटसरू (पाक्षिक/संपादक : अभय कांता), मुखपृष्ठ कथा, डॉ.आनंद तेलतुंबडे, बंधुराज लोणे, सुहास पळशीकर, महेश शिरापूरकर ३० लेख समाविष्ट (१ ते १५ जुलै/२०१०)

६३. आनंद तेलतुंबडे (२०१०), *माकपचा पराभव – तत्वातली गडबड* (लेख), परिवर्तनचा वाटसरू १ ते १५ जुलै.

६४. *उध्वस्त धर्मशाळा* (१९७४) आणि *शेवटचा दिस* (२०१०) ही दोन्ही नाटके प्रा.गो.पु. देशपांडे ह्यांची. त्यामध्ये मार्क्सवादातील अंतर्विरोध, आकलन – उपयोजनाची समस्या, त्याच्यावर चर्चा. शेवटचा दिस तिही संहिता, अंतिम दिवस ह्या हिंदी संहितेचा प्रा.चंद्रकांत पाटील ह्यांनी केलेला मराठी अनुवाद देशपांडे मार्क्सवादाच्या चिनी प्रारूपाने भारावून गेलेले मार्क्सवादी चिंतक होते.

६५. पहा : *मार्क्सवाद, फुले-आंबेडकरवाद* म्हणजे तत्वज्ञानाचे विचारसरणीकरण! ही शिर्षकाची, मार्क्सवाद, फुले-आंबेडकरवाद ह्यापुस्तकाला लिहिलेल्या दुसऱ्या आवृत्तीची प्रस्तावना.

■

खऱ्याखुऱ्या भारतीयत्वाचा परिचय घडविणारा लेखक–सीतांशू यशचंद्र!

■

डॉ. विश्वाधार देशमुख
मराठी विभाग, यशवंत महाविद्यालय, नांदेड. भ्र. ९८६०२४०२७८, ८३२९५१७४१८
vishvadhardgmail.com

'गुजरात' हे नाव उच्चारले तरी काही लोकांच्या चेहऱ्यावर नापसंती उमटते. गोध्राची दंगल, हिंदू–मुस्लीम समाजातील वाढता विद्वेष, याच्या आधारावर चालणारे मूलतत्त्ववादी राजकारण असे संदर्भ लख्खपणे त्यांच्या डोळ्यांसमोर उभे राहतात. अनेकांच्या नजरेतील गुजरातची प्रतिमा अशी नकारात्मक आहे आणि कित्येकांना ही प्रतिमा म्हणजेच गुजरात वाटते; परंतु वास्तव असे नाही. मागील दोन दशकांच्या पटलावरील काही घटना म्हणजे गुजरात नाही. या प्रदेशाला मोठा संपन्न इतिहास आहे, स्वतःची अशी समृद्ध परंपरा आहे आणि ती संघर्षाची नाही तर समन्वयाची आहे.

'...समन्वय हे भारतीय संस्कृतीचे सत्त्व आहे; म्हणून बहुविधतेचा आदर राखत ज्याला टोकदारपणा टाळून सहज होता येते, त्याची वाटचाल भारतीयत्वाकडे होऊ लागते. आक्रमक,अतिरेकी आग्रह ही भारतीयत्वाची ओळख ठरू शकत नाही; तर जुने आणि नवे, परंपरा आणि प्रयोग, धर्म आणि विज्ञान, माझे आणि तुझे यांत ज्याला समन्वय साधता येतो, तो खरा भारतीय!' ही महात्मा गांधी यांनी सांगितलेली भारतीयत्वाची व्याख्या. लुई फिशर या पाश्चात्त्य पत्रकाराने 'अ विक विथ गांधी' या पुस्तकात नोंदवलेली.

महात्मा गांधी यांना आपण 'राष्ट्रपिता' संबोधतो; संपूर्ण राष्ट्राचे पालकत्व त्यांनी 'आईच्या ममतेने' निभावले हे खरेच; परंतु त्यांची मूळ भूमी गुजरात. या भूमीतून ग्रहण केलेल्या संस्कारांतून त्यांनी सातत्याने समन्वयाच्या तत्त्वाचा पुरस्कार केला. या तत्त्वाच्या पाऊलखुणा त्यांना भारतीय संस्कृतीत ठायीठायी उमटल्याचे आढळून आले.

आज युद्धज्वराने झपाटलेल्या पर्यावरणात 'गुजरात मॉडेल' म्हणून देशभक्ती मोजण्याचे नवेनवे मापदंड तयार होत असताना याच गुजरातच्या भूमीचे सुपुत्र असलेल्या गांधींनी केलेली भारतीयत्वाची व्याख्या दिशादर्शक ठरणारी आहे. हे खरे आहे की एकारलेपणाचा कर्कश कल्लोळ उतरोत्तर वाढत जाणाऱ्या काळात या भारतीयत्वाला दोन गोष्टींपासून धोका उत्पन्न झाला आहे. पहिला धोका 'एक भूमी–एक धर्म–एक भाषा–एक शत्रू' या पाश्चात्त्य राष्ट्रवादाच्या मॉडेलची दिवसागणिक वाढती लोकप्रियता आणि दुसरा, दिवसेंदिवस टोकदार बनत 'स्वतंत्र बेट' बनू पाहणाऱ्या आपल्या प्रादेशिक अस्मिता.

खऱ्याखुऱ्या भारतीयत्वासाठी पर्यावरण असे पराकोटीचे प्रतिकूल बनत असताना गांधीजी जे भारतीयत्व अधोरेखित करू पाहत होते, त्या

ISSN : 0976-2957

'समन्वया'ची पताका आपल्या साहित्यातून सतत फडकवीत ठेवणारी काही 'विरळ' मंडळी आजही आहेत 'सरस्वती सन्मान' प्राप्त (गुजराती) लेखक सीतांशू यशश्चंद्र हे यामधील महत्त्वाचे नाव आहे.

सीतांशू यशश्चंद्र मेहता हे गुजराती साहित्यविश्वातील प्रतिभावंत ज्येष्ठ लेखक. ऐंशी वर्षांचे त्यांचे वय; पण 'प्रौढत्वी नीज शैशवास जपणे बाणा कवीचा असे' ही केशवसुतांनी सांगितलेली 'सर्जनखूण' आपल्या भाळी गोंदवून बसलेले. राज्य व राष्ट्रीय पातळीवरील अनेक पुरस्कारांनी त्यांना सन्मानित करण्यात आलं आहे तसेच विविध स्वरूपात आंतरराष्ट्रीय पातळीवरूनही त्यांच्या साहित्यविषयक कार्याचा गौरव करण्यात आला आहे.

ज्या पुरस्कारांनी त्यांना सन्मानित करण्यात आलंय, त्यामध्ये रणजीत राम सुवर्ण चंद्रक, नर्मद सुवर्णचंद्रक, गुजरात साहित्य परिषद व गुजरात साहित्य अकादमीचे पुरस्कार, राष्ट्रीय साहित्य अकादमी पुरस्कार, राष्ट्रीय कबीर सन्मान, गंगाधर मेहर सन्मान, कवी कुसुमाग्रज राष्ट्रीय काव्य पुरस्कार, पद्मश्री सन्मान आणि के.के.बिर्ला फाउंडेशनचा अतिशय प्रतिष्ठेचा 'सरस्वती सन्मान'....अशा कितीतरी पुरस्कारांनी त्यांच्या लेखनकर्तृत्वाला मानाचा कुर्निसात केला आहे. त्यांची निर्मितीही विविधरूपी अन् विविधांगी राहिलेली आहे. ज्यामध्ये नाटक, समीक्षा, भाषांतर, रूपांतर आणि सगळ्यात महत्त्वाचे म्हणजे कविता अशा वेगवेगळ्या साहित्यप्रकारांत त्यांचा मोकळा वावर राहिला आहे.

'केम मकानजी क्या चाल्या','खग्रास','अश्वत्थामा आजे पण जीवे छे','आखानी ओळखाणो','तोखर','एक सपनुं बडु शैतानी', 'नक्कामो माणस छे नरसिंह मेहता', 'आ माणस मद्रासी लागे छे' अशी नाट्यसंपदा. 'सीमांकन अने सीमोल्लंघन', 'रमणीयतानो वाग्विकल्प', 'अस्य सर्ग विधाओ' अशा समीक्षाग्रंथांतून साहित्य अभ्यासाच्या आधारे त्यांनी सैद्धांतिक विवेचन केले आहे.

परंतु, बहुआयामी सीतांशू यशचंश्द्र यांचा पूर्ण परिचय करून देण्यासाठी ही साहित्य संपदा पुरेशी नाही. कवी, नाटककार, भाषांतरकार, समीक्षक ही तर त्यांची ओळख आहेच; पण याबरोबरच त्यांचा शैक्षणिक क्षेत्रातला वैश्विक वावर हा चैतन्यदायी राहिलेला आहे. सौराष्ट्र विद्यापीठाचे माजी कुलगुरू, यूजीसीचे एमिरीटस प्रोफेसर, भारतीय साहित्यकोशाचे माजी संपादक, फुल्ब्राईट स्कॉलरशिप आणि फोर्ड पश्चिम युरोपीय फेलोशिप मिळवणारे विद्वान, इंडियाना विद्यापीठ, अमेरिका येथून तौलनिक साहित्यात पीएचडी, तर मुंबई विद्यापीठातून भारतीय आणि पाश्चात्त्य काव्यशास्त्रात पीएचडी, बडोदा येथील महाराजा सयाजीराव गायकवाड विद्यापीठात प्रोफेसर असताना पॅरिस येथील सोरबन विद्यापीठ, लॉस एंजलिस येथील लोयोलो मेरीमाउंट विद्यापीठ आणि कोलकता येथील जाधवपूर विद्यापीठात 'व्हिजिटिंग प्रोफेसर' असा जगभर विद्वत वावर आणि याबरोबरच आधुनिक भारतीय भाषांचे, त्यामधील साहित्याचे निस्सीम चाहते असा त्यांचा विविधांगी परिचय राहिलेला आहे.

बहुपेडी प्रतिभेचे धनी असलेल्या सीतांशू यांची भारतीय पातळीवरील ओळख मात्र 'कवी' अशीच राहिलेली आहे. म्हणून तर के.के.बिर्ला फाउंडेशनचा अतिशय प्रतिष्ठेचा मानला जाणारा २०१७ सालचा 'सरस्वतीसन्मान' त्यांच्या 'वखार' या काव्यसंग्रहाला प्रदान करण्यात आला. या संग्रहापूर्वी त्यांचे 'ओडिस्युसनु हलेसू'(१९७४) आणि 'जटायू'(१९८६) असे दोन कवितासंग्रह काव्यरसिकांच्या पसंतीला उतरले आहेत.

पुरस्कार प्रदान करताना 'सरस्वती सन्मान निवड समिती' ने प्रसृत केलेल्या निवेदनात असे म्हटले आहे की, 'वखार हा सीतांशू यांच्या आजपर्यंतच्या काव्यप्रवासाचा कळस आहे. जिथे वास्तवाचा परीघ ओलांडून एकीकडे भाषेचे स्वातंत्र्य आणि सर्जनाची स्वायत्तता तर दुसरीकडे मानवी भावना आणि विचार यामध्ये अद्भुत समन्वय साधला जातो.'

खरे तर समन्वय हे काही त्यांच्या केवळ एका

कवितासंग्रहाचे वैशिष्ट्य नाही; तर त्यांचा एकूण लेखनप्रवास हा समन्वयाच्या पायांवर उभा राहिलेला आहे. प्राचीन आणि अर्वाचीन, परंपरा आणि आधुनिकता, गद्य आणि पद्य, स्वप्न आणि वास्तव, मिथक आणि सत्य यांचा अनोखा संगम त्यांच्या साहित्यात झाल्याचे पाहायला मिळते. 'ओडिस्युसनु हलेसु' हा त्यांचा पहिला कवितासंग्रह. १९७४ साली प्रकाशित झालेला. त्यात एक कविता आहे, 'परदादी अने हुं' ('परदादी और मैं' असा त्याचा हिंदी अनुवादही त्यांनीच केला आहे. इतकेच नाहीतर आपल्या अनेक कवितांचे इंग्रजी अनुवादही त्यांनी स्वतःच केलेले आहेत) या कवितेत 'परदादा आणि परदादी कवीच्या स्वप्नात येतात. आपल्या पतवंडाचे बिघडलेले बाह्यरूप पाहून हैराण होतात. घराण्याला घरघर लागली म्हणून हताशही होतात; पण बाह्यरूपाच्या आवरणाखाली दडलेले त्याचे 'मूळ रूप' दृष्टीस पडता आपल्या 'वंशाचा वारसा' अद्यापही अबाधित असल्याची त्यांना खात्री पटते.आणि परदादा-परदादी भेटून गेल्याने घराला अधिकचे घरपण आल्याचे कवीच्या लक्षात येते.'

हा केवळ पूर्वज आणि वंशज यांच्यातला संवाद नाही, तर इतिहास आणि वर्तमान, परंपरा आणि आधुनिकता यांच्यातलाही संवाद आहे. इतिहास असो की परंपरा त्यांनी आपली जुनी झापडे बाजूला सारून नव्याकडे पाहिले पाहिजे; पण त्याचवेळी वर्तमानानेही आधुनिकतेचे गौरवगान करताना आपण जिच्या खांद्यावर उभे आहोत त्या परंपरेबद्दल कृतज्ञ राहिले पाहिजे...असा समन्वयाचा संदेश या कवितेत आहे.

काहीसा असाच संदेश त्यांच्या 'नक्कामो माणस छे नरसी मेहता' (निकम्मा आदमी है नरसी मेहता) या नाटकातही आहे. पृथ्वी थिएटरच्या नाट्य महोत्सवासाठी २००७ मध्ये लिहिलेले हे नाटक.

पंधराव्या शतकातील थोर संतकवी नरसी मेहता यांनी समकाळाशी केलेला आत्मसंवाद या रूपातील हे नाटक. गद्य आणि पद्य यांची अजोड सांगड घालून लिहिलेलं. ज्यामध्ये नरसींची पदे कोणती आणि सीतांशू यांची पदे कोणती, यातला फरकच लक्षात येऊ नये. श्रद्धा आणि अश्रद्धा, आस्तिक्य आणि नास्तिक्य, सहिष्णुता आणि असहिष्णुता यांच्यातील हा संवाद एकीकडे आपल्याला बौद्धिक आनंद देतो, तर दुसरीकडे आपल्या चित्ताला प्रसन्न बनवतो.

कोणताही एक काळ, एक भाषा, एक सभ्यता, एक संस्कृती यांच्या चौकटीत कैद होणे सीतांशू यांना नाकबूल आहे. 'तौलनिक साहित्य' हा त्यांच्या चिंतनाचा विषय राहिलेला आहे. यातून त्यांनी जसा गुजराती आणि संस्कृत भाषा-साहित्याचा तौलनिक अभ्यास केला आहे तसेच इंग्रजी आणि अन्य भारतीय भाषांतील साहित्याकडेही तौलनिक दृष्टीने पाहिले आहे. इंग्रजी, फ्रेंच भाषेतील साहित्याची त्यांनी केलेली भाषांतरे, रूपांतरे आणि माध्यमांतरे ही सगळी त्यांच्या 'तौलनिक दृष्टीची' निदर्शक आहे. थॉमस हार्डीच्या 'डे अफ्टर द फेअर' या कथेचे 'वैशाखी कोयल' या नाटकात त्यांनी केलेले माध्यमांतर असो वा फ्लोबेरच्या 'मादाम बोव्हरी' वरून त्यांनी लिहिलेली 'माया मेमसाब' या १९९३ मधील हिंदी चित्रपटाची पटकथा असो या सगळ्यांतून ठळकपणे जाणवणारी गोष्ट म्हणजे 'भाषा आणि संस्कृती यांच्यातील देवाणघेवाणीवर' त्यांचा दृढ विश्वास आहे. त्यांनी एका मुलाखतीत स्पष्टपणे सांगितले आहे, 'वोल्गा ते गंगा' लिहिणाऱ्या राहुल सांस्कृत्यायन यांच्यासारख्या सांस्कृतिक भाष्यकारांच्या आदर्शाचे आपल्याला झालेले विस्मरण हे आपल्या अस्मितांच्या वाढत्या अरेरावीमागील मुख्य कारण आहे.'

भारतासारख्या प्राचीन देशाची खरी समृद्धी त्याच्या 'भाषिक आणि सांकृतिक वैभवात' आहे. पण, हे नीटपणे लक्षात घेतले जात नाही. विशिष्ट वेशभूषा, खानपान, राहणीमान यावरून माणसांवर 'विशिष्ट प्रदेशाचे शिक्के' मारायची सवय आपण स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतर लावून घेतली आहे. आज जशा भाषिक प्रदेशाच्या तटबंदी आपण उभ्या केल्या आहेत, त्या पूर्वी नव्हत्या. पण, दिवसेंदिवस आपला 'प्रदेश'

हाच जणू आपल्याला 'स्वायत्त देश' वाटू लागला आहे. याचा अतिशय कडवट उपहास सीतांशू यांनी 'आ माणस मद्रासी लागे छे' या नाटकातून केला आहे. 'नव्याने राहायला आलेल्या मूळच्या गुजराती असणाऱ्या माणसाला गल्लीतले लोक त्याच्या वेगळेपणामुळे 'मद्रासी' समजतात. आणि मग 'परप्रांतीय' मानून त्याला हळूहळू कसे बहिष्कृत करत जातात, याचा वेध या नाटकात आहे.' साधारणतः पन्नास वर्षांपूर्वी आलेले हे नाटक, त्याचा विषय आणि त्यातली भाषा या दोन्ही बाबतीत 'बोल्ड' होते. अकादमिक वर्तुळाने यातील काही प्रसंग आणि संवाद अश्लील ठरवून या नाटकावर टीकेची झोड उठवली होती; पण स्वभावतः 'सौम्य पण धाडसी' असणाऱ्या सीतांशूंनी आपल्यावर होणाऱ्या कोणत्याही टीकेला न कधी मनावर घेतले न रोखठोक भाषेत त्याचा समाचार घेण्याचा कोरडा उपचार करत बसले. 'साधू चलता भला;पाणी बहता चला' या न्यायाने ते आपले लेखन करत राहिले.

गुजराती लेखक असणारे नरसी मेहता आणि महात्मा गांधी यांच्यात जशी बंडखोरी होती, तशीच बंडखोरी सीतांशू यांच्याही स्वभावात आहे. या सगळ्यांच्या लेखनात परंपरेबद्दल एक 'प्रियता' आहे, हे खरेच; पण त्यासोबत 'रूढी' म्हणून, कर्मकांड बनून जे 'साचलेपण' जमा झाले आहे, त्याचा नुसता निषेध नाही, तर थेट धिक्कारही आहे. नाट्यअभ्यासक नौसिल मेहता यांनी म्हटल्याप्रमाणे, 'आपल्या अटींवर श्रीकृष्णाची भक्ती करणारे, तत्कालीन जातव्यवस्थेला जाब विचारणारे नरसी मेहता आणि आपल्या शर्तींवर परंपरांचे पुनर्वाचन करणारे सीतांशू या दोघांतील महत्त्वाचे साम्य म्हणजे दोघेही गुजराती साहित्याचे 'ब्रँड अंबॅसिडर' आहेत, एक मध्ययुगातील तर दुसरे आधुनिक काळातील.'

मराठीभाषिक म्हणून आपणाला निदान जसा कन्नड, तेलगू, तमिळ भाषेतील साहित्याचा थोडा तरी परिचय आहे. तसे गुजराती साहित्याबद्दल, तेथील साहित्यपरंपरेबद्दल आपणाला घोर अज्ञान आहे. खरे तर, १९६० मध्ये महाराष्ट्रासोबतच गुजरात राज्य अस्तित्वात आले. त्याअगोदर मुंबई या द्वैभाषिक राज्यातच गुजरातचा समावेश होता. मुद्रित स्वरूपातील पहिले गुजराती लेखन १७९७ मध्ये मध्ये 'बाँबे कुरियर प्रेस' मध्ये प्रकाशित झाले. योगायोगाची गोष्ट म्हणजे त्यानंतर १८०८ मध्ये प्रकाशित झालेल्या रॉबर्ट ड्रुमंड यांच्या 'इलुस्ट्रेशन्स ऑफ द ग्रॅमॅटिकल पार्टस ऑफ गुजराती, मराठा अँड इंग्लीश लँग्वेजेस' या पुस्तकात गुजराती, मराठी आणि इंग्रजी भाषांच्या व्याकरणिक व्यवस्थांचा विचार आहे.

पण 'मुंबई कुणाची' या वादाचा एक दुष्परिणाम असा झाला की आपल्या मनात गुजरात आणि गुजराती याबद्दल एक नकाराची छटा तयार झाली. खरे तर, जसा नरसी मेहतांच्या पदांचा मराठी कवितेवर प्रभाव आहे, तसेच महात्मा गांधी यांच्या (गुजराती)लेखनानेही मराठी मानस प्रभावित झालेले आहे याशिवाय पारसी (गुजराती) नाटक कंपन्यांचे मराठी नाटकाला महत्त्वाचे योगदान आहे. मात्र वर उल्लेख केलेल्या 'नकारदृष्टी' मुळे हे सारे दुर्लक्षित झाले. परिणामी मागील काही वर्षांत भैरप्पा, कार्नाड यांचे लेखन जसे मराठीत भाषांतरित होऊन आले तसे उमाशंकर जोशी, सुरेश जोशी, चिनू मोदी, मधू राय किंवा सीतांशू यांच्या लेखनाबद्दल होऊ शकलेले नाही. सीतांशू यांच्या बहुतांशी नाटकांचे सर्वाधिक प्रयोग हे तर मुंबईमध्ये झालेले आहेत; असे असतानाही त्यांचा 'जटायू' हा कवितासंग्रह वगळता अन्य फार कांही मराठीत आलेले नाही. ('वखार' हा कवितासंग्रह भाषांतरित होऊन मराठीत येणार असल्याची चर्चा आहे; पण तोही अद्याप पाहण्यात आलेला नाही)

यामुळे सीतांशू ज्या भाषिक आणि सांस्कृतिक समन्वयाबद्दल सातत्याने बोलत असतात. त्यांच्या साहित्याच्या स्वागताचे सौजन्य आपण अद्यापही दाखवलेले नाही. आजूबाजूला काय घडतंय, काय लिहिलं जातंय याकडे कसलेही लक्ष न देता आपण

आपल्यातच मग्न राहून तृप्तीची ढेकर देण्याची जी खोड 'मराठी माणसाला' लागली आहे. त्यामुळे आपल्यातला स्वागताचा अन् त्यातून आकारणाऱ्या समन्वयाचा सांधा निखळून पडला आहे.

भले सीतांशू यांचा जन्म भूजमधला असेल, त्यांचे वास्तव्य बडोद्यात असेल, त्यांचे लेखन गुजराती भाषेत असेल; पण म्हणून 'आ माणस गुजराती लागे छे' असा शिक्का मारून त्यांची संभावना 'गुजराती लेखक'(प्रादेशिक लेखक किंवा भाषा कवी) अशी करता येणारी नाही. उलट 'परंपरा आणि प्रयोग' यांच्या संगमातून त्यांनी जो 'अतिवास्तववाद' (Surrealism) साकारला आहे, तो भारतीय पातळीवर अजोड असा आहे. विशेषतः त्यांच्या कवितेतील प्रतिमा, प्रतीके, संकेत, चिन्हे यातून जे 'भारतीय लोकमानस' व्यक्त होते, यावरून त्यांचे 'भारतीय लेखक' असणे ठळकपणे अधोरेखित होत जाणारे आहे.

गुजराती-मराठी साहित्याच्या अभ्यासक सुषमा करोगल यांनी त्यांच्या कवितेची काही ठळक वैशिष्ट्ये सांगितली आहेत. जसे की, त्यांनी गुंतागुंतीच्या जटिल अनुभवांची मांडणी अगदी विलक्षणरीत्या केली आहे. दृश्य रूपातील कडव्यात व ओळीत असलेली असमानता हे त्यांच्या कवितेच्या मांडणीचे महत्त्वाचे वैशिष्ट्य आहे. आधुनिक जगण्यातील हरवलेले माणूसपण, परकेपण, परात्मता, खंडितता, कोसळलेले सांस्कृतिक आधार संचित आणि हे सारे आविष्कृत करताना निर्माण झालेली आगळीवेगळी प्रतिमासृष्टी यामधून सीतांशूंच्या संवेदनावकाशाची जटिलता व गहिरेपणा व्यक्त होत जातो.

'वैष्णव जन तो तेनेरे कहिए ; पीड पराई जाने रे' अशी वैष्णवाची ओळख सांगणारे नरसी मेहता, हे भजन आपल्या आयुष्याचा अविभाज्य भाग बनवून जनमानसाला अहिंसा आणि सहिष्णुतेचे मोल सांगणारे गांधीजी आणि 'वेदना तू अंध ना कर ; वेदना तू नेत्र दे' म्हणत वैश्विक करुणेचे पसायदान मागणारे सितांशु हे तिघेही केवळ गुजरातचे प्रतिनिधी कसे मानता येतील? उलट जी 'गंगा-जमनी तेहजीब' 'भारत' नावाच्या देशाची मूळ ओळख आहे, त्या भारतीयत्वाचे सितांशु यशचंद्र हे खरेखुरे 'ब्रँड अंबॅसिडर' ठरतात!

'Group Identity & Aggressiveness' या लेखात सुनील दत्त गौर यांनी नोंदविल्याप्रमाणे 'प्रदेश, समूह आणि व्यक्ती यांचे खरे स्वरूप समजून घेण्यासाठी राजकारणातून आकारल्या आलेल्या (खरे तर, जाणीवपूर्वक घडविलेल्या) प्रतिमा कामाच्या नसतात; कारण त्या स्वार्थकेंद्री आणि तात्कालिक असतात. म्हणून तर समाजमानस आणि समूहप्रतिमा यांची उकल शोधण्यासाठी साहित्यासारखा दुसरा सूक्ष्मदर्शक नाही.'

यामुळे आपणाला 'गुजरातच्या खऱ्याखुऱ्या प्रतिमेचा' शोध घ्यायचा असेल तर बातम्यांचा रतीब कामाचा नाही; तर त्यासाठी नरसी मेहता, महात्मा गांधी, सीतांशू मेहता अशा लेखकांच्या साहित्याच्या समुद्रात उतरण्याची तयारी ठेवावी लागेल.

निवडक संदर्भ :

१) सीतांशू यशचंद्र, गोपन और आयन, राजकमल प्रकाशन,नई दिल्ली,२०१९.
२) सीतांशू यशचंद्र, दृश्य और ध्वनियाँ, राजकमल प्रकाशन,नई दिल्ली,२०१९.
३) संपा. दिलीप कुलकर्णी,गांधी उद्यासाठी, राजहंस प्रकाशन,पुणे, २०१९.
४) देवदत्त पटनायक (अनु. अभय सदावर्ते), माझी गीता, पॉप्युलर प्रकाशन, मुंबई,दु.आ.२०२०.
५) सुरेश भटेवरा, शोध नेहरू-गांधी पर्वाचा, मनोविकास प्रकाशन,पुणे, २०२१.
६) Sunil Khilnani, The Idea of India, Penguin, India, 2012.
७) Edi. Purushottam Agrawal, *Who is Bharat Mata?*, Speaking Tiger Publication, New Delhi, 2019.
८) Edi. P.C.Chatterji, *'Self Images, Identity & Nationality'* Indian Institute of Advanced Study, Shimla, 1989
९) Edi. Sushil Mittal & Others, *Studying Hinduism : Key Concepts & Methods,* Routledge, 2008.
१०) Bhikhu Parekh, Colonialism, Tradition & Reform : An Analysis of Gandhi's Political Discourse, Sage Publications, Delhi, 1989

■

 ISSN : 0976-2957

विभाग तीन

दलित स्त्री आत्मकथनांची लक्षवेधीमीमांसा

■

डॉ. नीळकंठ शेरे
जे. एस. एम. कॉलेज, अलिबाग, जि. रायगड. भ्र.८८०५४२७४६४, ९४२२६८९११६

डॉ. मनोहर जाधव यांचा 'दलित स्त्रियांची आत्मकथने' हा महत्त्वपूर्ण संशोधनात्मक ग्रंथ २००६साली प्रकाशित झाला.यापूर्वी दलित आत्मकथनांची चर्चा आणि चिकित्सा अनेकांनी केली होती; पण दलित स्त्रियांच्या आत्मकथनांची अभ्यासपूर्ण, विस्ताराने आणि विविधांगी चर्चा या ग्रंथाने केली. या ग्रंथात 'जिणं आमुचं' (बेबी कांबळे), 'माज्या जल्माची चित्तरकथा'(शांताबाई कांबळे)', मिटलेली कवाडे' (मुक्ता सर्वगौड), 'अंत:स्फोट' (कुमुद पावडे), 'मरणकळा'(जनाबाई गिऱ्हे),'रात्रंदिन आम्हा' (शांताबाई दाणी) इत्यादी सहा दलित स्त्रियांच्या आत्मकथनाचा अभ्यास केलेला आढळतो. या पुस्तकाची पाच प्रकरणात मांडणी केली आहे. या पाच प्रकरणांपैकी पहिल्या दोन प्रकरणांत 'दलित, दलित साहित्य' आणि 'आत्मकथन' संकल्पनेची चर्चा आणि चिकित्सा केलेली आहे. उर्वरित तीन प्रकरणांत दलित स्त्रियांच्या 'आत्मकथनाच्या प्रेरणा, त्यांचे स्वरूप स्पष्ट करून मूल्यमापन करून शेवटी उपसंहारात काही निष्कर्षाची मांडणी केली आहे.

दलित, दलितत्व आणि दलित साहित्य

दलित आणि दलित साहित्य या परस्परसंबद्ध तरीही भिन्न संकल्पना आहेत. वास्तविक पाहता दलित ही समाजशास्त्रीय संकल्पना आहे. 'दलितत्व' हे दलित असण्याच्या तत्त्वांचे सत्त्वीकरण आहे. हे दलितत्व अस्पृश्यता, बहिष्कृतता अलग वा स्वतंत्र वस्त्या, जातपंचायत, रोटीबंदी, बेटीबंदी, व्यवसायबंदी उच्चनीचतेची उतरंड आणि जातिभेद इत्यादींतून स्पष्ट करता येते, तर दलित साहित्य ही साहित्याच्या क्षेत्रात उपयोजिलेली संकल्पना समाजशास्त्राच्या आधारे उदयास आलेली आहे. त्यामुळे तिचा सामजिक आशय आणि संदर्भ दलित साहित्य या संकल्पनेच्या मुळाशी असतोच . मराठीमध्ये साधारपणे दलित हा शब्दप्रयोग 'बहिष्कृत भारत' या पाक्षिकाच्या १६ नोव्हेंबर१९२८च्या अंकात डॉ बाबासाहेब आंबेडकर यांनी प्रासंगिक विचार या सदरात उपयोजिलेला आहे, असे दिसते. साधारणपणे 'दलित' या संज्ञेने भारतातील अस्पृश्य तथा बहिष्कृत जातींचा निर्देश होतो. म. फुलेंनी या समूहांचा निर्देश करण्यासाठी अतिशूद्र ही संकल्पना उपयोजिलेली आहे. तर शुद्र ही इतर मागास ब्राह्मणेतर जातींसाठी उपयोजिलेली आहे. वि. रा. शिंदे यांनी अस्पृश्यांकरिता depressed classes असा शब्दप्रयोग केलेला आहे. डॉ. मनोहर जाधव म. फुल्यांपासून ही चर्चा सुरू करतात, पण त्यात डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांचा महत्त्वपूर्ण संदर्भ सोडून देतात. दुसरी महत्वाची गोष्ट म्हणजे, ही संकल्पना अधिक विस्ताराने समाजशास्त्रीयदृष्ट्या चर्चेला घेता आली असती आणि तिच्या मुळापर्यंत जाता आले असते. पण, ते गेले नाहीत. म. फुल्यांनी उपयोजिलेल्या संकल्पनेचा त्यांनी निर्देश केलेला आहे, पण त्यातपण थोडे अंतर्विरोध आहेत. ते असे की, म. फुल्यांनी शूद्र-अतिशूद्र ही

संकल्पना अस्पृश्य आणि इतर ब्राह्मणेतर मागास जातींचा समूह यांचा एकत्रित निर्देश करण्यासाठी जाणीवपूर्वक घडविली आहे . ती ब्राह्मणी जाती आणि वर्चस्वशाली जातींच्या विरोधातील शोषित जातिसमूहाची ऐतिहासिक (Historical Block)आघाडी म्हणून उपयोजिलेली आहे . डॉ. मनोहर जाधव तिला केवळ दलित संबोधून उदा., 'दलित ही संकल्पना म. फुले शूद्र-अतिशूद्र या शब्दाने अधोरेखित करीत असत.' (पृ.१३)त्यातील समाजशास्त्रीय व तात्त्विक आशय दुर्लक्षित करतात, असे दिसते.

दलित साहित्य संकल्पनेचा ऐतिहासिक आढावा घेत मनोहर जाधवांनी त्याची वस्तुनिष्ठ चर्चा केली आहे. ही चर्चा करताना दलित साहित्याच्या प्रेरणा या म. फुले आणि डॉ.आंबेडकरच आहेत, हे निसंदिग्धपणे सांगितले आहे. दलित साहित्य संकल्पनेचा पाया असलेल्या जातीसंदर्भाचा उल्लेख करतानाच तिला डॉ.म. ना. वानखेडे, बाबूराव बागूल, डॉ.रावसाहेब कसबे आणि डॉ यशवंत मनोहर यांच्याप्रमाणे वर्गीय आहे, हेही लक्षात घेतात. पण, हे लक्षात घेत असताना समाजशास्त्रीय आणि तत्त्वज्ञानाच्या संकल्पनात्मक पातळीवर जे अंतर्विरोध निर्माण होतात, त्याला त्यांनी बगल दिली आहे. ते तो गुंता सोडवत नाहीत आणि तसेच पुढे जातात. अनेक ठिकाणी विविध मतांची चिकित्सा करण्याऐवजी 'ते रास्तच आहे', 'हे खरे आहे'. 'पटण्यासारखा आहे' 'नाकारता येत नाही', 'स्वीकारण्यासारखे आहे', 'मान्य होण्यास हरकत नसावी'(पृ.२७,२९, ३०, ३१, ३३, ३५, ३९) इत्यादी पाठिंबादर्शक, सहमतिदर्शक विधाने करीत जातात. उदा., जन्मदलितांचे ते दलित साहित्य, हे त्यांना अभिप्रेत नाही. ही त्यांची भूमिका रास्तच आहे; पण ती चर्चा करताना सत्ता आणि वर्चस्व या संकल्पनेची जोड दिली तरच ती टिकू शकते. अन्यथा भारतीय जातिसमाजातील परस्परविरोधी हितसंबंध दुर्लक्षित राहतात. जात आणि वर्ग ज्या प्रकारची जाणीव घडवतात त्या घडणीची उकल करावी लागते आणि ते करताना मग ही सर्व चर्चा धर्म सत्ता, सांस्कृतिक सत्ता, राजकीय सत्ता आणि सामाजिक सत्ता यांच्या अनुषंगाने जाते. त्यासाठी कार्ल मार्क्स, म. फुले , डॉ बाबासाहेब आंबेडकर, अन्तोनिओ ग्रामची आणि मिच्शेल फुकोला अनुसरत आणि जोडीला घेत ती चर्चा करावी लागते तरच ते अंतर्विरोध आपण सोडवू शकतो आणि कोणत्याही प्रकारच्या वर्चस्वाचा विरोध करणारे साहित्य हे दलित साहित्य होऊ शकते अन्यथा त्याला मूलभूत भारतीय जातसंदर्भच चिकटून राहतात. मग ही क्रांतिकारी संकल्पना पुन्हापुन्हा मर्यादित करून संकल्पनेच्या आणि वास्तवाच्या पातळीवर तसेच तत्त्वज्ञान आणि समूहांच्या पातळीवर त्याची कोंडी केली जाऊ शकते. ही कोंडी फोडायची असेल, तर विविध प्रागतिक तत्त्वज्ञान आणि सामाजिक शक्तींचा समन्वय साधावा लागतो.

आत्मचरित्र आणि आत्मकथन

आत्मचरित्र आणि आत्मकथन या दोन साहित्यप्रकारांच्या संकल्पना एक आहेत की स्वतंत्र आहेत? आत्मकथन हा आत्मचरित्राचा उपप्रकार असून, तो काही अंगभूत संरचना वैशिष्ट्य, संकेतव्यूहामुळे तो आत्मचरित्रापेक्षा पूर्णपणे वेगळा ठरत नाही; पण पोटभेद वाटावा इतका निश्चितच लक्षणीय आहे. त्यापैकी दोन महत्त्वाची तत्त्वे म्हणजे आत्मकथनाचा मर्यादित कालावकाश आणि त्याची संरचना किंवा आकृतिबंध ही आहेत. असो, तर डॉ. मनोहर जाधवांनी त्यांच्या उपरोक्त पुस्तकात आत्मचरित्राची संकल्पना, आत्मकथा, आत्मकथन, स्वकथन इत्यादी संकल्पना आत्मकथनाची वैशिष्ट्य पूर्वसुरींच्या आधारे स्पष्ट केल्या आहेत. याशिवाय मराठीतील पहिले आत्मचरित्र कोणते, मराठीतील पहिले स्त्री आत्मचरित्र कोणते, मराठीतील पहिले दलित पुरुषलिखित आत्मकथन कोणते, मराठीतील पहिले दलित स्त्रीलिखित आत्मकथन कोणते, हे जसे प्रश्न सोडविण्याचा प्रयत्न केला आहे. त्याप्रमाणेच दलित स्त्रीलिखित आत्मकथनाचे स्वरूप स्पष्ट करून त्यांचे मूल्यमापन करण्याच्या प्रयत्नही केला आहे. परंतु त्या काळनिश्चिततेची तत्त्वे कोणती, प्रथम

प्रकाशनवर्ष की साहित्यप्रकाराचे रूप गृहीत धरावयाचे, काय मान्य करावयाचे, आत्मचरित्र या साहित्यप्रकाराची मूलतत्त्वे कोणती, हे मात्र एकूण चर्चेत थोडेसे अस्पष्ट राहते किंवा सूत्रबद्धरित्या चर्चेत येत नाही.

'आत्मचरित्र' हा साहित्यप्रकार युरोपीय किंवा पश्चिमी साहित्य आणि संस्कृतीची देण असून साधारणपणे त्याला 'दी कन्फेशन' या सेंट ऑगस्टिनच्या ई. स.३९८ एवढ्या जुन्या लेखनाची दीर्घ आणि प्राचीन परंपरा आहे. प्राचीन भारतात आणि मराठीमध्ये मात्र या साहित्यप्रकारचे भानही नाही आणि स्वतंत्र आत्मचरित्राची तशी बळकट परंपरा आपल्याला आढळत नाही. मग आपण आत्मचरित्रपर लेखनाच्या काही खुणा, विशेष यांचा शोध घेत इतिहासात मागेमागे जातो तेंव्हा असे आत्मपर लेखनविशेष'लिळाचरित्र' किंवा संतांच्या काव्यात आढळतात. पण 'लिळाचरित्र' हा म्हाइम भट लिखित चक्रधरांचा चरित्रग्रंथ आहे. तर, संतांचे जे सर्व लेखन आहे, ते पूर्णपणे पद्यात्मक आहे. आत्मचरित्र हा प्रकार कथनात्म गद्यात्मक प्रकार आहे. म्हणून आधुनिक काळात ब्रिटीश सत्तेच्या प्रस्थापनेनंतर इंग्रजी भाषा, ज्ञान, साहित्य, कला, संस्कृतीच्या परिचय व अनुकरणातून तो आपल्याकडे हाताळला जाऊ लागला, ही वास्तविकता आहे. आता युरोपीय परंपरेतही प्राचीन काळातील आत्मचरित्रे आणि आधुनिक काळातील आत्मचरित्रे यांचे स्वरूप,विशेष आणि प्रेरणा यात सर्वस्वी फरक आहे. प्राचीन काळात समूहजीवन, धर्म, धर्मश्रद्धा, तत्वज्ञान आणि तंत्र परंपरा या प्रभावी होत्या त्या काळात सर्व साहित्य आणि प्रमाणकलांच्या प्रेरणा या प्रामुख्याने धार्मिक, पारलौकिक, आध्यात्मिक होत्या.म्हणून प्राचीन काळातील सर्व आत्मचरित्रे ही ख्रिस्ती परंपरेप्रमाणे 'पापाची कबुली' देण्याच्या हेतूने आणि आपल्या पारलौकिक अनुभवाची अभिव्यक्ती करण्याच्या हेतूने लिहिली गेली आहेत. धर्मश्रद्धा आणि पाखंड यातील संघर्ष, सामूहिक जीवन असेच त्याचे स्वरूप आहे . त्यात लेखक, लेखकाचे व्यक्तिमत्त्व दर्शन, स्वकेंद्र हे दुर्लक्षित राहणे स्वाभाविक आहे. आधुनिक काळाला विद्येचे पुनरुज्जीवन, प्रबोधन आणि भांडवली, औद्योगिक क्रांतीचे अपूर्व असे अधिष्ठान आहे. प्रबोधन युग आणि युरोपात झालेल्या राजकीय क्रांत्यातून विशेषतः फ्रेंच क्रांतीतून जगाला स्वातंत्र्य, बंधुता, न्याय या मूल्यांची ओळख झाली. कालौघात युरोपात जे सामजिक, आर्थिक, राजकीय, धार्मिक बदल होत गेले त्यातून व्यक्तिस्वातंत्र्य, मनुष्य आणि त्याचे व्यापक हित हाच सर्व गोष्टींचा आधारभूत निकष मानला गेला. ऐहिकता, धर्मनिरपेक्षता, सहिष्णुता व सहजीवन इत्यादी व इतर मानवतावादी मूल्ये विकसित होत गेली. त्याचा प्रभाव कला, साहित्य व संस्कृतीवर पडल्याशिवाय राहिला नाही. ही सर्व प्रबोधनकालीन मूल्ये व जीवनआशय, वास्तव साहित्यातून प्रकट होऊ लागले. जे साहित्यप्रकार त्याला पूरक नव्हते, त्यात एक तर परिवर्तन झाले, नाही तर ते नष्ट झाले. प्रबोधन युगानंतर भौतिक ऐहिक जीवनाला अनुरूप असे साहित्यप्रकारही उदयास आले. त्यात कादंबरी हा महत्त्वाचा साहित्यप्रकार आहे. तर, आत्मचरित्रात अंगभूत बदल होत पारलौकिकतेची जागा ऐहिकतेने घेतली व त्याचे समूहाऐवजी 'स्व' हे मूलभूत केंद्र बनले. त्यामुळे झाले असे की, आत्मचरित्रकाराचे व्यक्तिमत्त्व व त्या व्यक्तिमत्त्वाचा विशिष्ट जीवनदृष्टीतून अथवा मूल्यदृष्टिकोनातून वेध, आत्मशोध घेण्याला महत्त्व प्राप्त झाले . विशिष्ट मूल्यदृष्टीतून 'स्व' व्यक्तिमत्वाचा शोध घेणे, 'स्व'चा भूतकाळ धुंडाळणे आणि इतिहास मांडणे, त्यासाठी भूतकालीन सुसंगत अथवा आठवणाऱ्या निवडक घटनांची निवड व मांडणी करणे,जीवन इतिहास वाटावा यासाठी , खाजगी जीवन बेधडकपणे मांडणे, सत्यकथन करणे इत्यादी गोष्टींना महत्त्व प्राप्त झाले. त्यासाठी विशिष्ट प्रकारच्या भाषेचे उपयोजन करणे सुरू झाले. आणि हळूहळू हीच या साहित्यप्रकारची वैशिष्ट्ये ठरली. डायरी, पत्रे, प्रवासवर्णने ही आत्मपरच असतात. त्यात आत्मचरित्राची वैशिष्ट्ये आढळतात. पण, ती आत्मचरित्रे नव्हेत. फार तर ती चरित्र वा आत्मचरित्र

लेखनाची अस्सल साहाय्यभूत साधने ठरू शकतात. मराठी भाषेत एकोणिसाव्या शतकात नाना फाद्रिसाचे आत्मपर लेखन जसे आढळते तसेच दादोबा पांडुरंग यांचे 'रावबहादूर दादोबा पांडुरंग' (१९८२), बाबा पदमनजी यांचे 'अरुणोदय' (१८८७) ही दोन महत्त्वाची आत्मचरित्रे आढळतात. विसाव्या शतकाच्या आरंभी मात्र पुरुषासह स्त्रियाही आत्मचरित्र लेखन करू लागलेल्या दिसतात. रमाबाई रानडे यांचे 'आमच्या आयुष्यातील काही आठवणी'(१९१०), हे आपल्या नावलौकिक असलेल्या न्या. रानडे या पतीविषयी भरभरून लिहिताना 'स्व' कडे दुर्लक्ष करणारे आत्मचरित्र जसे लिहिले गेले तसेच पार्वतीबाई आठवले यांचे स्वकेंद्री 'माझी कहाणी' (१९२८) हे आत्मचरित्र लिहिले गेले. अशा प्रकारे विसाव्या शतकाच्या आरंभी स्त्री आणि पुरुष या दोघांच्या आत्मचरित्र 'व्यक्ती व त्याचे व्यक्तिमत्व' किंवा 'स्व' केंद्रस्थानी येऊ लागलेला आहे, असे दिसते. लेख, भाषणे यातून डॉ. बाबासाहेबांनी भरपूर आत्मपर माहिती दिल्यामुळे डॉ. गंगाधर पानतावणे, त्र्यंबक सपकाळे, शंकरराव खरात हे बाबासाहेब आंबेडकर यांनाच पहिले दलित आत्मचरित्रकार संबोधतात. त्यानंतर मात्र दलित साहित्यात पहिले आत्मचरित्र कोणते, याबद्दल एकमत नाही, असे दिसते. कवी त्र्यंबक सपकाळे यांनी कवी मेश्राम यांच्या 'हकीकत आणि जटायू' ला पहिले आत्मकथन संबोधले आहे. डॉ. आरती कुसरे-कुलकर्णी यांनी पी. विठ्ठल यांच्या 'माझे क्रीडाजीवन' (१९४८), दया पवार यांनी 'कलप्पा येशवंत ढाले यांच्या दुर्मिळ डायरी'ला(१९२८) पहिले संबोधले . प्रा. प्र. ई. सोनकांबळे 'आठवणींचे पक्षी' मधील लेख १९८० पूर्वीच 'अस्मितादर्श'मधून प्रकाशित होत होते. हीच गत दलित स्त्रियांच्या आत्मकथनाची झालेली आहे. बेबी कांबळे यांचे 'जिणं आमुचं'(२३ मे १९८६), परंतु 'स्त्री' अंकामधून १९८५ पासूनच प्रसिद्ध होत होते म्हणून प्रस्तावनाकार मॅक्सीन बर्नसन यांनी त्याला पहिले दलित आत्मचरित्र संबोधले. प्रा. अरुण कांबळे यांनी आपल्या आईच्या आत्मकथनाला म्हणजे शांताबाई कांबळे यांच्या 'माझ्या जल्माची चित्तरकथा'(२० जून १९८६) तर पूर्वप्रसिद्धी मार्च १९८३ पासूनची असल्याने त्याला पहिले दलित स्त्री आत्मकथन असा दावा केलेला आहे. प्रा. कुमुद पावडे यांचे 'अंतःस्फोट' १ मार्च १९८१ ला प्रसिद्ध झाले तर तत्पूर्वीच ते लेखस्वरूपात 'अस्मितादर्श'मधून प्रकाशित होते. पहिले दलित आत्मकथन कोणते, याबद्दल दलित समीक्षकांत एकमत नाही. याचे महत्त्वपूर्ण कारण, त्यांच्याकडे आत्मकथन एक साहित्यप्रकार म्हणून त्याची स्पष्ट संकेतव्यवस्था आणि तत्त्वे नाहीत. दुसरे म्हणजे, राजकीय, साहित्यिक, सांस्कृतिक राजकारणातील गटबाजी हे एक कारण आहे. दलित अभ्यासकांनी आणि समीक्षकांनी साधारणपणे हा प्रश्न साहित्यबाह्य निकष किंवा ढोबळ विशेषांच्या आधारे सोडविला आहे. नसता असे वाद झाले नसते. अशा वेळी किमानपक्षी डॉ . मनोहर जाधव यांनी 'स्व' किंवा व्यक्ती, व्यक्तिमत्त्वदर्शन, आत्मशोध यांच्या आधारे पहिले आत्मकथन कोणते, हे निश्चित करण्याचा प्रयत्न केला आहे. तो पुरेसा नसला तरी योग्य आहे. कारण, व्यक्तिमत्त्वदर्शन आणि आत्मशोध हा आत्मचरित्राचा गाभा आहे. पण, आत्मनिवेदन, आत्मपरता, स्वचा इतिहास स्व आणि समाजवास्तव यांचे द्वंद्वात्मक असलेले संबंध, त्यातून त्याचे विकसित झालेले व्यक्तिमत्व आणि त्याची जगाकडे पाहण्याची मूल्यदृष्टी इत्यादींचा वेध घ्यायला हवा. म्हणून 'आठवणींचे पक्षी' हे 'स्व' जीवनानुभव आणि अस्सल व्यक्तिमत्व दर्शन घडवणारे आणि आत्मशोध घेणारे लेखन असतानाही त्याला पहिले आत्मकथन का ठरविले गेले नाही? ते केवळ स्फुट आहे व त्यात सलगता आणि अखंडतेचा अभाव हा निकष वापरून त्याला बाद केले गेले आहे. बेबी कांबळे यांचे 'स्व'सोबत मोठ्या प्रमाणात सामाजिक अवकाश चित्रित करते , केवळ सामाजिक दर्शन घडवते म्हणून जसे ते दुर्लक्षित केले जाते त्याप्रमाणे स्फुट

लेख म्हणून 'अंतःस्फोट'ही बाद होते. हे अनाकलनीय, अन्यायकारक, आश्चर्यकारक आहे. सामाजिक संदर्भात 'स्व' चा शोध घेताना तो इतरापासून कसा वेगळा आहे, हे सांगतानाही त्याच्या आत्मकथनात समाज आणि संस्कृती डोकावतेच. कारण, त्याच्या व्यक्तित्वाच्या जडणघडणीत सामाजिक, सांस्कृतिक परिस्थितीचा आणि वास्तवाचा सहभाग असतोच. एकाच व्यक्तीच्या व्यक्तिमत्त्वदर्शनाचे व सामाजिक चित्रणासह आत्मचरित्राचे विविध भाग जर असू शकतात आणि प्रत्येक भाग जर आत्मनिवेदन असेल, तर ते आत्मचरित्र संबोधले जाऊ शकते. (उदा कऱ्हेचे पाणी) मग ही आत्मकथने का नाही विचारात घेतली गेली? एखादे आत्मकथन साहित्यिकदृष्ट्या एक तर ते बरे किंवा वाईट असू शकते. परंतु, त्याला पूर्णपणे निकालात काढता येऊ शकत नाही.

'आत्मकथन' हा कथनात्म साहित्यप्रकार आहे. आत्मकथनातील निवेदक आपल्या गतइतिहास म्हणजे भूतकाळातील जीवन, घटना,अनुभव यांची स्मृतीनुसार मांडणी करतो. त्या वेळी जीवनदृष्टीनुसार निवड करतो. पण, हे सर्वस्वी स्मृतीच्या भरवशावर अवलंबून असते. कथन करताना कल्पना काही जागा भरून काढते आणि आत्मचरित्रातील सत्याला बाधा पोहोचते. ज्या भाषेच्या द्वारे निवेदक कथन करतो त्यात वर्णने, स्पष्टीकरण, भाष्यही येते. तसेच अनुभवाचे अर्थनिर्णयनही असते. त्यामुळे आत्मचरित्र किंवा आत्मकथनात सत्याला बाधा पोहोचते . आत्मकथन हे एकाच वेळी इतिहास आणि कादंबरीच्या सीमांना त्यामुळे स्पर्श करते. त्यात हेतुपूर्वकताही असू शकते.आत्मचरित्रकार अथवा आत्मकथनकार व्यक्ती इतिहासाची कादंबरीप्रमाणे कालक्रम व्यवस्थाही बदलू शकतो. (उदा. बलुतं) आत्मकथनकार त्यामुळेही व्यक्तीची व इतिहासाची पुनर्रचना करीत असतो या संबंधाकडे आत्मकथनाच्या अभ्यासकांनी लक्ष दिले नाही. इतिहास लेखनात व्हिको यांच्यानंतर जे आमूलाग्र बदल झाले आणि आत्मनिष्ठतेला महत्त्व प्राप्त झाले. आत्मनिष्ठता आली की सत्य आणि वस्तुनिष्ठता शबलित होते. इतिहासलेखनात ऑगस्ट कॉम्तच्या प्रत्यक्षवादासमोर आव्हाने उभी केली गेली. कोणताही इतिहास हा समकालीन इतिहास असतो किंवा अर्थनिर्वचनेअसतात असे गृहीत धरले जाऊ लागले. त्यामुळे आत्मचरित्रातील वास्तव, व्यक्ती, इतिहास हा रचित असू शकतो असतो. या संबंधाकडे किंवा शक्यतेकडे दलित समीक्षकांनी दुर्लक्ष केले, असे लक्षात येते.

डॉ. मनोहर जाधव यांनी दलित स्त्रियांच्या आत्मकथनामागे असणाऱ्या विविध प्रेरणांचा शोध दलित स्त्रियांनी त्यांच्या लेखनाद्वारे अनेक ठिकाणी केलेल्या विविध नोंदी, प्रसंगपरत्वे त्यांनी केले मतप्रदर्शन याद्वारे घेतला आहे. प्रत्येक लेखिकेची प्रेरणा स्वतंत्र असली तरी आंबेडकरी विचारांचा प्रभाव आणि आत्मशोध या दोन समान प्रेरणा सर्वांमध्ये कमीअधिक प्रमाणात आढळतात, हे त्यांनी नोंदविले आहे. याशिवाय स्वतंत्र व्यक्तिगत प्रेरणाही स्पष्ट केल्या आहेत. सांगण्यासारखे खूप काही आहे आणि ते प्रांजळपणे व मोकळेपणे सांगण्याच्या प्रयत्न अनेकांनी केला आहे. दलित स्त्रीच्या वाट्याला अनेक प्रकारची अवहेलना आली. दरिद्री ,दलित आणि आणि स्त्री असणे यातून ज्या तिहेरी शोषणाला तिला सामोरे जावे लागले ते अनन्य स्वरूपाचे आहे जे कुठल्याही इतर जगभरच्या सामाजिक व्यवस्थेत आढळत नाही. म्हणून दलित स्त्रियांची आत्मकथने आशय आणि अनुभवदृष्ट्या संपन्न, समृद्ध आणि लक्षवेधी ठरली आहेत. बेबी कांबळे या बाबासाहेब आंबेडकर यांचे विचार विशेषत: 'हिंदू कोड बिला'तील विचार वाचून अनुभवलेखनास प्रवृत्त झाल्या आहेत. शांताबाई कांबळे आपल्या भागातील लेखक नानासाहेब झोडगे आणि शंकरराव खरात यांचे लेखन वाचून प्रभावित झाल्या आणि आपल्याकडेसुद्धा खूपकाही सांगण्यासारखे आहे याची जाणीव झाल्याने किंवा त्याचे भान आल्यानंतर आत्मकथालेखन करताना दिसतात. मुक्ता सर्वगौड यांना यदुनाथ थत्तेनी आनंदवनातील भेटीत अनुभवलेखन करावयास

सांगितले; ते सांगताना आयुष्याचे पुनर्विलोकन, विरंगुळा व आनंदासाठी तरी तुमचे अनुभव लिहा, असे सांगितले. तो सल्ला मान्य करून त्यांनी लेखन करावयास आरंभ केला. पण, पुढे आपल्या लेखनाचे प्रयोजन पत्रातून यदुनाथ थत्ते यांना कळविताना आपल्या लेखनाचे प्रयोजन त्यांनी स्पष्ट केले होते त्यानुसार दलितांचे दयनीय जीवन, चुकीची समाजसेवा पद्धत हे सगळे सांगणे त्याचबरोबर समाजदर्शन घडविणे, त्यात 'स्व' जीवन गुंफीत गेले, या प्रेरणा त्यांनी सांगितल्या आहेत. शांताबाई दाणी यांच्या 'रात्रंदिन आम्हा'च्या मागील प्रेरणा तात्यासाहेब शिरवाडकर आहेत, तर त्यांच्या म्हणजे शांताबाई दाणीच्या निवेदनाला भावना भार्गवे या मैत्रिणीने शब्दांकित केलेले आहे. 'मरणकळा' लेखनामागील प्रेरणा सांगताना जनाबाई गिऱ्हे यांनी त्यांच्या पतीचे लेखन, गोपाळ समाजाच्या व्यथा वेदना मांडणे, आपले खडतर आयुष्य मांडणे, मन मोकळे करणे इत्यादी प्रेरणा सांगितल्या आहेत. 'अंत:स्फोट'च्या प्रेरणा पूर्णपणे बाबासाहेबांचे विचार आहेत, असे कुमुद पावडे यांनी सांगितले आहे. दलित स्त्रियांच्या आत्मलेखनामागील प्रेरणा सांगितल्यानंतर डॉ. मनोहर जाधव यांनी या आत्मकथनाचे स्वरूप स्पष्ट केले आहे.

अनुभवाचे स्वरूप

दलित स्त्रियांच्या आत्मकथनातील अनुभवाचे स्वरूप एकसारखे नसले तरी सामान्यपणे ते अनुभव सामाजिक आहेत. दलित स्त्रियांना जातिबद्ध भारतीय समाजव्यवस्थेत तिहेरी स्वरूपाच्या शोषणसंबंधांना सामोरे जावे लागते. हे आंबेडकरांपासून ते शरद पाटील यांच्यापर्यंत अनेक विचारवंतानी स्पष्ट केले आहे. मनोहर जाधवांनी शरद पाटील यांना उद्धृत करून हे तिहेरी शोषण कशा प्रकारचे हे सांगण्याचा प्रयत्न केला आहे. भारतीय समाज जातिबद्ध आणि पुरुषप्रधान आहे. जातिव्यवस्थेने धार्मिक, सांस्कृतिक, आर्थिक, राजकीय आणि इतर सर्व शोषणसंबंधांना जन्माला घातले. दलित स्त्रियांच्या आत्मकथनात अस्पृश्य आणि भटक्या जातींशी वरिष्ठ जातींनी केलेले जातिभेदपूर्ण विषमतापूर्ण वर्तन तसेच इत्यादी अनुभव जसे आले आहेत तसेच शोषण, अन्याय-अत्याचार, अस्पृश्यता, बहिष्कार त्याप्रमाणेच स्वजातीने आणि स्वजातीय पुरुषाने आणि वरिष्ठ जातीतील पुरुषाने केलेले अन्याय-अत्याचारही मांडले आहेत. वरिष्ठ जातीतील स्त्रियांप्रमाणे स्वजाती व कुटुंबातील स्त्रियांनी जो छळवाद मांडला, तोही उजागर केला आहे. बेबी कांबळे यांनी स्व, स्वकुटुंब, नवरा, गाव व तेथील अस्पृश्यता, स्वसमाज आणि वरिष्ठ जातींशी त्यांचे असलेले भेदभावपूर्ण संबंध इत्यादी अनुभव शब्दबद्ध केले आहेत. स्वसमुहाचेही चित्रण केले आहे. दारिद्र्य, अज्ञान, रूढी, परंपरा शांताबाई कांबळे यांनी 'स्व' केन्द्री अनुभव मांडले असले तरी हे आत्मकथन 'स्व' आणि समूह यात संतुलन साधणारे म्हणून ते पहिले दलित स्त्रीचे आत्मकथन आहे, हे आग्रहाने जाधव सांगतात. या आत्मकथनात शिक्षण क्षेत्रातील,अस्पृश्यता, जातिभेद त्यांनी उजागर केला आहे. नवऱ्याने केलेला अन्याय ढळढळीतपणे दिसत असतानाही त्याबद्धल त्या रोष प्रकट करीत नाहीत. कुमुद पावडे यांच्या आत्मकथनातील अनुभवाचे स्वरूप विविध प्रकारचे आहेत. ते प्रामुख्याने सामाजिक असले तरी त्यामध्ये लेखिका संस्कृत विषयाची प्राध्यापिका असल्याने शैक्षणिक व अध्यापनक्षेत्रातील जातिभेद अतिशय आक्रमक व बंडखोरपणे त्यांनी मांडले आहेत. मुक्ता सर्वगौड या दलित समाज त्यांचे दारिद्र्य, दुःख, वेदना ,शोषण मांडतानाच दलित प्रबोधन चळवळीच्या सांगून त्यामध्ये कोणत्या सुधारणा पाहिजे, हे जसे सांगतात त्याप्रमाणे प्रत्यक्ष त्या सुधारणा घडवून आणण्याचा प्रयत्नही करतात. जनाबाई गिऱ्हे यांनी आपल्या 'मरणकळा'या आत्मकथनात गोपाळ समाजातील दारिद्र्य,भूक, अपमान, अज्ञान, रूढी, परंपरा, जातपंचायत इत्यादींसंबंधीचे अनुभव मांडले आहेत. स्वसमूहाने शिक्षण घेताना मांडलेला छळवाद किती वेदनादायी होता, ते चित्रित करतात. हे मांडताना हे आत्मकथन स्व आणि समाजचित्रणात कसे संतुलन साधते हेही मनोहर जाधव यांनी स्पष्ट केले आहे.

शांताबाई दाणी यांचे 'रात्रंदिन आम्हा' एका राजकीय क्षेत्रातील कर्तृत्ववान दलित स्त्रीचे आत्मकथन असल्याने त्यात सामाजिक आणि राजकारणातील अनुभव प्रामुख्याने आले आहेत. त्यातही दादासाहेब गायकवाडांविषयी विपुल व भरभरून लिहिले गेले आहे आणि स्वकडे थोडे दुर्लक्ष केले आहे. परंतु, असे असले तरी एकंदरीत दलित आत्मकथनांचे स्वरूप वैविध्यपूर्ण आहे, असा निष्कर्ष मनोहर जाधव काढतात. त्यामध्ये ते समाजजीवन आणि अस्पृश्यता, अंधश्रद्धा, रूढी, परंपरा, दारिद्र्य, भूक, वेदनादायक जीवन महाराष्ट्रातील विविध बोली, सामाजिक आणि वैचारिक दृष्टिकोन, आंबेडकरी चळवळीचा संदर्भ (पृ. २४३) इत्यादी घटक नमूद करतात. मनोहर जाधव हे दलित स्त्री आत्मकथनातील अनुभवाचे स्वरूप स्पष्ट केल्यानंतर वरील सहा आत्मकथनातून स्त्रीजीवनाचे जे अभूतपूर्व दर्शन घडविले त्यावर भाष्य करून या आत्मकथनाचे मूल्यमापन करताना दिसतात.

डॉ. मनोहर जाधव दलित स्त्रियांच्या सहा आत्मकथनाचे मूल्यमापन करताना काही प्रकारनिष्ठ, संरचनात्मक आणि सामाजिक मूल्यनिकषांचे उपयोजन करताना दिसतात.असे असले तरी त्यांचा भर प्रामुख्याने सामजिक मूल्यनिकषांवरच आहे. ते स्वकथनऐवजी आत्मकथन ही संकल्पना वापरतात.आत्मकथन हा मुळात कथनात्म साहित्यप्रकार आहे. म्हणून त्याची चर्चा करावी लागते; पण ती चर्चा या पुस्तकात पूर्णपणे अदृश्य आहे. दुसरी महत्त्वाची गोष्ट म्हणजे, आत्मकथनाचे पहिलेपण ठरविताना आत्मकथनाचा 'स्व' केंद्र, व्यक्तिमत्त्वदर्शन, आत्मपरता किंवा आत्मनिष्ठता हा निकष महत्त्वाचा मानतात, तर दुसरीकडे दलित स्त्रियांच्या आत्मकथनाचे वेगळेपण व महत्त्व प्रतिपादन करताना सामाजिक जीवनदर्शन, सामाजिकता या मूल्यांचा आधार घेतात.सत्यकथन आणि वास्तवता हे निकष वापरताना वाचकांच्या अपेक्षांचे क्षितिज म्हणून आत्मकथनावर पडणारा दबाव याचा विचार केलेला नाही. आत्मकथनामध्ये निखळ वास्तव आणि सत्य प्रकट होते काय, याची तात्त्विक चर्चा कुठेच केलेली नाही. सत्य ही तत्त्वज्ञानातील संकल्पनात्मक कोटी आहे, तर तथ्य व वास्तवाकडे पाहण्याचे विविध सिद्धांत ऑगस्ट कोम्त आणि व्हिकोच्या सिद्धांतानंतर उदयास आले आहेत. निरीक्षणात्मक व प्रायोगिक तथ्ये केवळ निसर्ग विज्ञानात व वैज्ञानिक पद्धतीनेच शक्य असते. सामाजिक शास्त्रे व इतिहासात समकालीनता डोकावताना त्याची अर्थनिर्णयने येतातच. तसेच आत्मकथने ही ज्या भाषेतून आणि कथनातून उभी राहतात, त्यात कल्पितांना टाळताच येत नाही. म्हणून आत्मकथनांची चर्चा करताना सत्य, वास्तव, कल्पित इत्यादी संकल्पनाचे परस्परसंबंध तपासून घ्यावे लागतात, ते घेतले गेले नाहीत. म्हणूनच डॉ. मनोहर जाधव 'सत्यकथन आणि वास्तवता या आत्मकथनाच्या अटी आहेत . आत्मकथन लेखनप्रकाराच्या सीमारेषा या व्यक्तिसापेक्ष आहेत. कल्पकता, लालित्य त्यात किती असावे, हे नेमकेपणाने सांगता येत नाही. आत्मकथनाला वाङ्मयीन कलाकृतीचा दर्जा मिळणे हे सर्वस्वी लेखकाच्या प्रतिभा धर्मावर अवलंबून असते (पृ.२३७), असे विधान करून सखोल चर्चा करण्यापासून आपली सुटका करून घेतात. याशिवाय रचनेचा आटोपशीरपणा व घटनाप्रसंगांच्या जुळणीचे कालक्रमाचे तत्त्व त्यांनी वापरले आहे. काळक्रमाचे तत्त्व वापरताना ढोबळपणे त्यांनी संहितागत निवेदकाचा लौकिक काळ गृहीत धरलेला आहे. कथनांतर्गत रचित काळ असू शकतो, हे त्यांनी गृहीत धरलेले नाहीच. विविध आत्मकथनांमधून वापरलेल्या प्रमाण आणि बोलीभाषेचा निर्देश केलेला असला तरी त्यांनी त्या बोलीभाषेचे रूप उलगडून दाखविलेले नाही. अशा काही मर्यादा या पुस्तकाच्या असल्या तरी डॉ. मनोहर जाधव यांनी बऱ्याच गोष्टींची विशेषतः दलित स्त्री व पुरुषांच्या आत्मकथनातील पहिले कोणते, आत्मकथन की स्वकथन, याचा धांडोळा सविस्तर घेतला आहे. दलित स्त्रियांच्या आत्मकथनातील अनुभवाचे स्वरूप स्पष्ट केले आहे. हे सर्व करीत असताना त्यांनी साधारपणे व साक्षेपाने, तर्कशुद्धपणे आणि वस्तुनिष्ठपणे मांडणी केली आहे, हे मान्यच करावे लागते.

■

मराठवाडा बोलीतील मौखिक साहित्य

■

सुशील ल. धसकटे
ए-१७/१०४, मंगल भैरव, सिंहगड रोड, पुणे ४११०६८ भ्र. : ९८२२२६६९३९

प्रास्ताविक :

आपल्या देशाला भौगोलिक व नैसर्गिक संसाधनाचा उपजत वारसा आहे. त्याचबरोबर एक समृद्ध असा सांस्कृतिक वारसाही आहे. या सांस्कृतिक वारशाला भाषा-साहित्य-परंपरा-संस्कृती-लोकजीवन असे विविध महत्त्वाचे आयाम आहेत. म्हणूनच, हे पाहता स्वातंत्र्यपूर्व काळात भाषावार प्रांतरचनेचे अनेक प्रयत्न झाल्याचे दिसतात. भाषिक तत्त्वावर प्रादेशिक पुनर्रचनेची आवश्यकता दर्शवणारा लेख १७ नोव्हेंबर १८९१ साली बा. गं. टिळक यांनी लिहिला होता.[१] त्यानंतर भारतातील विविध भागांतून भाषिक तत्त्वावर प्रादेशिक रचनांच्या मागणीस सुरुवात झालेली दिसते. यासाठी विविध मोर्चे, आंदोलने, चळवळी झाल्या. बंगालची फाळणी, वंगभंगविरोधी आंदोलने वगैरे अनेक उदाहरणे सांगता येतील. १९२८ साली जवाहरलाल नेहरू यांच्या अध्यक्षतेखाली भरलेल्या सर्वपक्षीय संमेलनात एकभाषिक प्रांतांच्या पुनर्रचनेचा व त्या प्रांतीय भाषेतून शिक्षण, रोजगार व कार्यालयीन कामकाज व्हावे, असा ठराव करण्यात आला. पुढे १९५० साली स्वतंत्र भारताची राज्यघटना अस्तित्वात आली आणि घटनेच्या २९ व्या कलमानुसार भारताच्या कोणत्याही भूभागावर राहणाऱ्या नागरिकांना त्यांची भाषा, लिपी व संस्कृती या गोष्टींचे स्वातंत्र्य असून, त्यांचा आपली भाषा जतन करण्याचा अधिकार मान्य करण्यात आला. घटना अस्तित्वात आल्यापासून मध्य प्रदेश सरकारने घटनेतील कलम ३४५ अन्वये राज्यकारभार व न्यायिक कारभाराची भाषा म्हणून हिंदी आणि मराठी भाषांना मान्यता दिली. पुढे २८ सप्टेंबर १९५३ साली नागपूर करार झाला, त्यात - १. त्या वेळचा मुंबई प्रांत, मध्य प्रदेश व हैदराबाद राज्यातील सलग मराठीभाषिक प्रदेशांचे मिळून एक राज्य बनवण्यात यावे व या राज्याची राजधानी मुंबई शहर राहील, २. विकासयोजना व राज्यकारभारासाठी महाविदर्भ, मराठवाडा व उरलेला प्रदेश असे तीन घटक मानण्यात आले.

भाषावार प्रांतरचनेनुसार १ मे १९६० रोजी स्वतंत्र मराठी भाषिक राज्य म्हणून महाराष्ट्र राज्य निर्मिण्यात आले. मराठी भाषिक राज्य म्हणून महाराष्ट्राची निर्मिती झाली असली तरी सबंध महाराष्ट्रात एकच एक मराठी बोलली जातेच, असे नव्हे. कारण, खानदेशातील अहिराणी-लेवा, विदर्भातील वऱ्हाडी, गडचिरोली आणि चंद्रपूर जिल्ह्यातील गोंडी-मडावी या आदिवासी बोली, मराठवाड्यातील बोली, कोकणातील मालवणी-कोंकणी-चित्पावनी-कुडाळी, कोल्हापूर भागात बोलल्या जाणाऱ्या कोल्हापुरी मराठी-चंदगडी, सांगली-सातारा भागातील वेगळी मराठी, डांगी, महाराष्ट्राच्या वेगवेगळ्या भागांतील निरनिराळ्या आदिवासींच्या बोली, अशा अनेक बोली अर्थात भाषाभेद आहेत. हे भाषावैविध्य म्हणजे महाराष्ट्राचा समृद्ध भाषावारसा आहे.

ISSN : 0976-2957

पूर्वीच्या हैदराबाद संस्थानाला जोडून असलेला व त्यातील आंध्र-तेलंगणातील भाग वगळून मराठीभाषिक प्रदेश म्हणून औरंगाबाद, बीड, उस्मानाबाद, नांदेड, परभणी या जिल्ह्यांचा समावेश असलेला मराठवाडा हा प्रादेशिक भाग महाराष्ट्रात समाविष्ट करण्यात आला. कालौघात पुढे यातील मोठ्या जिल्ह्यांचे विभाजन होऊन जालना, लातूर व हिंगोली हे जिल्हे निर्मिण्यात आले. आजच्या मराठवाडा विभागात एकूण आठ जिल्ह्यांचा समावेश आहे. मराठवाड्याची ही जिल्हावार भागौलिक रचना लक्षात घेतल्याशिवाय मराठवाड्यातील बोली आणि बोलींचे स्वरूप कळत नाही.

मराठवाड्यातील बोली : भूगोल आणि भाषिक रचना :

मराठवाडा हा महाराष्ट्राच्या प्रमुख प्रादेशिक विभागांपैकी एक प्रमुख विभाग आहे. भौगोलिकदृष्ट्या मध्य-महाराष्ट्र म्हणून तो ओळखला जातो. लोकसंख्येच्या आणि भौगोलिक दृष्टिकोनातून पाहता हा एक मोठा प्रादेशिक भूभाग आहे. त्याच्या सीमा विदर्भ-खानदेश-पश्चिम महाराष्ट्र-तेलंगणा-आंध्र प्रदेश अशा प्रादेशिक भागांना/राज्यांना स्पर्शणाऱ्या आहेत. मराठवाड्यावर नंद घराणे, सातवाहन, कदंब, वाकाटक, चालुक्य, यादव, तुघलक, बहामनी, निजाम, अशा विविध राजघराण्यांनी सत्ता गाजवली. मात्र, निजामांनी दीर्घकाळ या भागावर राज्य केले. त्यामुळे या भागातील लोकजीवन-भाषा-संस्कृती-सामाजिकतेवर मुस्लीम-तेलुगू-कानडी अशा वैविध्यपूर्ण संस्कृतींचा स्पष्टपणे प्रभाव आहे. या अर्थाने मराठवाडा हा प्रादेशिक विभाग महत्त्वाचा आणि वैशिष्ट्यपूर्ण ठरतो. ढोबळमानाने सांगायचे झाल्यास मराठवाड्यात आताच्या घडीला गंगथडी, घाटाखालची, उदगिरी अशा १५ ते २० बोली बोलल्या जातात, असे म्हणता येईल. एकट्या नांदेड जिल्ह्यातच उपलब्ध अभ्यासानुसार ५-६ बोली आढळतात. मराठवाड्याच्या सीमावर्ती परिसरात उर्दू-हिंदी-दखनी-मराठी-तेलुगू आणि कानडी या भाषांच्या संपर्कातून निराळीच मिश्र स्वरूपाची मराठी बोली तयार झालेली आढळते. भौगोलिक व सामाजिक कारणांमुळे भाषेमध्ये भाषाभेद निर्माण होतात. मराठवाड्यातील जिल्ह्यांचा बारकाईने भाषाशास्त्रीय दृष्टिकोनातून अभ्यास केल्यास अधिक बोलींचा शोधही लागू शकतो, त्या त्या बोलीतील लोकसाहित्याचा-लोकधनाचाही शोध लागू शकतो, याबद्दल शंका नाही.

अंतिमत: भाषा ही सबंध मानवी अस्तित्वाला-जीवनाला व्यापलेली असते. भाषा अभ्यासक डॉ. अशोक केळकर म्हणतात, ‘‘भाषेत जीवन काठोकाठ भरलेले असते, तशी जीवनात भाषा काठोकाठ भरलेली असते.’’ भाषेत संस्कृती आणि सांस्कृतिक संचित दडलेले असते. त्याचा शोध आणि बोध घेणे, भाषाभ्यासाठी महत्त्वाची बाब आहे. बोली हे मानवी जीवनव्यवहारातील संवादाचे, संप्रेषणाचे ‘लोकमाध्यम’ आहे. समाजभाषाविज्ञानात भाषा आणि समाजाचा बारकाईने अभ्यास केला जातो.

भाषेचे मानवी जीवनातील महत्त्व पाहता, भाषा या घटकावर विविध दृष्टिकोनांतून अभ्यास आणि संशोधन होणे आवश्यक ठरते. युनायटेड नेशन्स (युनो) या जागतिक राष्ट्र संस्थेने प्रसिद्ध केलेल्या सनदेमध्ये भाषा आणि त्यातही मातृभाषेला अनन्यसाधारण महत्त्व दिलेले आहे. जन्म घेतलेल्या प्रत्येक बालकाला त्याच्या मातृभाषेतूनच प्राथमिक-माध्यमिक शिक्षण दिले गेले पाहिजे आणि त्यांचा तो मूलभूत अधिकार आहे, असे या सनदेत स्पष्टपणे नोंदवलेले आहे. शिवाय, जगभरच्या भाषाशास्त्राच्या संशोधकांनी-भाषावैज्ञानिकांनी आणि मानसशास्त्रज्ञांनी मातृभाषेतून शिक्षणाचे महत्त्व शास्त्रीय व वैज्ञानिकदृष्ट्या विवेचित केलेले आहे. म्हणूनच भाषेचा, प्रादेशिक बोलीभाषांचा शास्त्रीय अभ्यास होणे, ही महत्त्वाची बाब ठरते. या दृष्टिकोनातून मराठवाड्यातील बोलींतील मौखिक साहित्याचे वगळेपण शोधण्याचा प्रयत्न या शोधनिबंधात केला आहे.

मौखिक साहित्य :

मराठवाड्यातील लोकजीवन विविधतापूर्ण असल्याने भाषिक बहुलतेबरोबरच अनेकपदरी सांस्कृतिक बहुलताही आहे. आणि, हेच मराठवाड्याचे, तिथल्या भाषेचे वैभव आहे. मराठवाड्याच्या सीमावर्ती भागात मिश्र संस्कृतीबरोबर मिश्र बोलीही बोलली जाते. तेलंगणा-आंध्र प्रदेश-कर्नाटक अशा शेजारील राज्यांच्या भाषा व संस्कृतीचा विशिष्ट असा संकर मराठवाड्यातील मराठी भाषेवर झालेला दिसतो. या भागातील मौखिक आणि लिखित साहित्यावर या मिश्र बोलीभाषा व संस्कृतींचा प्रभाव आहे. हा प्रभाव कुठे दाट, तर कुठे विरळ स्वरूपात दिसतो. शेती हा मराठवाड्यातील प्रमुख व्यवसाय असल्यामुळे इथल्या सबंध जनजीवनावर कृषिसंस्कृतीचा अमीट असा ठसा आहे. अर्थात, या सगळ्या विविध घटकांना आणि विविध संस्कृतींना सांधणारा दुवा म्हणजे भाषा. भाषा अभ्यासक डॉ. ना. गो. कालेलकर म्हणतात, ''बोली हे दैनंदिन व्यवहाराचे स्वाभाविक साधन आहे. परिस्थितीला अनुरूप अशा भाषिक सामग्रीचा ती उपयोग करते. मुखपरंपरेने आल्यामुळे तिच्या अंगी एक प्रकारचा जिवंतपणा असतो. ती साधी पण परिणामकारक असते.''[२]

मराठवाड्याचं लोकजीवन बहुढंगी आहे. संतांची भूमी म्हणूनही मराठवाडा सर्वज्ञात आहे. त्यामुळे स्वाभाविक विविध धार्मिक पंथ, संतसंप्रदायांच्या परंपरा लोकमानसात रुजलेल्या दिसतात. अशा लोकपरंपरा ह्या अगदी खेडोपाडी वर्षानुवर्षे मौखिकतेमुळे जिवंत राहिल्या. यातील ठळक परंपरा म्हणजे वारकरी आणि महानुभाव परंपरा होय. महानुभाव पंथाची मराठवाडा ही कर्मभूमीच आहे. महात्मा चक्रधर यांचा मराठवाड्याच्या भूमीवर एके काळी वावर होता. त्यामुळे महानुभावी वाङ्मयात मराठवाड्यातील बोलीतील असंख्य शब्द सहजपणे आलेले दिसतात.

याशिवाय भलरीगीते, शेतीसंबंधी विविध प्रकारची गीते, जात्यावरील ओव्या, विविध जातींनुरूप प्रसंगविशिष्ट म्हटली जाणारी गीते-कवणं, लग्न समारंभात म्हटली जाणारी गीते, संप्रदायनिष्ठ वा धार्मिक प्रसंगी म्हणावयाची गीते, लोककथा, कहाण्या-गोष्टी, मिथके, लोकसमजुती असे विविध प्रकारचे लोकवाङ्मय मौखिक परंपरेतून बोलीच्या रूपाने आजही टिकून आहे. तसेच भाषिक समृद्धीमध्ये भर घालणाऱ्या म्हणी, सुभाषिते, वाक्प्रचारही मौखिक पद्धतीने लोकांच्या तोंडी रुळलेले दिसतात. हे मराठीतील अमूल्य असे लोकधन आहे. लोकजीवनातील हे समृद्ध मौखिक साहित्य अगदी अंशत:च ग्रंथबद्ध झालेले असले तरी आणखी किती तरी पट मौखिक साहित्य ग्रंथबद्ध झालेले नाही. आता जुनी पिढी जसजशी अस्तंगत होईल तसतसे हे मौखिक साहित्य आणखीच दुर्लभ होत जाईल, काळाच्या कपाटात कायमचे बंदिस्त होऊन जाईल. जुन्या पिढीतील एकेक वृद्ध व्यक्ती म्हणजे भाषा-वाङ्मय आदींच्या दृष्टीने स्वतंत्र असे चालते-बोलते भांडारच म्हटले पाहिजे.

जात्यावरील ओव्या :

महाराष्ट्राच्या खेडोपाडी पुरुषांच्या, स्त्रियांच्या ओठी अतिशय समृद्ध असे लोकधन मौखिक स्वरूपात आजही जिवंत आहे. माझ्या आजीची - काशीबाईची - काम करताना तंद्री लागली की, ती ओव्या, गीते म्हणत असे. अशीच एकदा तिची तंद्री लागली तेव्हा तिच्या नकळत जमतील तशी ही ओवीगीते ध्वनिमुद्रित केली.[३] अशा या ओव्यांतून जिवंत, रसरशीत आणि समृद्ध असे लोकवाङ्मय, लोकधन हाती येते. जात्यावरील पुढील ओवी पाहा-

पहिली माझी वोवी ग, गुरूच्या गुरूला
इटंवरल्या हारीला, येरे बा इठला ।
शंभर ग माझं गोत, काय करू गोताला
कुणी धरीना हाताला, येरे बा इठला ।
बाजार ग भरला, भरुनी वसरला
सौदा माझा इसरला, येरे बा इठला ।

पहाटेच्या, सकाळच्या प्रहरी जात्यावर धान्य दळताना पंढरपूरच्या विठ्ठलाला संबोधून वरील ओवी

 ISSN : 0976-2957

म्हटलेली आहे. इथं देव असलेला विठ्ठल बा म्हणजे बाप, वडील होतो, 'इठला' होतो. खेडोपाडीच्या बायाबापड्या, आज्या-पणज्या, म्हाताऱ्या आदी कष्टकरी स्त्रियांच्या दृष्टीने विठ्ठल म्हणजे मन मोकळे करण्याचे, दैनंदिन जगण्यातील सुखदु:ख व्यक्त करण्याचे, संसारातील तक्रार करण्याचे, मनातले गूज सांगण्याचे जणू हक्काचे ठिकाण आहे. विठ्ठल वा पांडुरंग हे लोकदैवत आहे. शिक्षित, अडाणी, निरक्षर असो वा गरीब-श्रीमंत असो, विठ्ठल सर्वांना 'आपला' देव-मित्र-सखा-तारणहार-बाप वगैरे वाटतो, यातच विठ्ठलाचे सर्वसमावेशकत्व सामावले आहे. जात्यावरील अशा ओव्यांमधून भावभावनांचे, व्यथा-वेदनांचे, सुखदु:खांचे उत्कट प्रतिबिंब उमटलेले दिसते. विठ्ठलाप्रमाणेच अंबाबाई, राम, सीता, हनुमान आदी देवीदेवतांचाही नामोल्लेख पुष्कळ ओव्यांमधून येताना दिसतो. देवाचे नाव घेऊन आपले म्हणणे मांडणे, किंवा देवाला पुढे करून आपल्या मनातील व्यथा-आनंद आदी सुखदु:खांची भावना व्यक्त करणे, हा यामागील सुप्त हेतू दिसतो. सुखदु:ख कोणाला तरी सांगितले की मन मोकळे होते, असे म्हणतात. ग्रामीण भागातील स्त्रियांना स्वत:चे मन मोकळे करायला आपल्या समाजात तसा फारसा वाव नसतो. पुरुषसत्ताकतेची बंधनं आहेत. अशा वेळी ओव्या, अभंग, गीते, कवणं आदींच्या माध्यमातून मनात साठलेल्या भावनांना वाट करून देणं हा मनाच्या विरेचनाचा एकच मार्ग उरतो.

जात्याला वैरण घालीते गव्हाचं
नाव घेत देवा इठ्ठलाचं...
जात्याची ग भिंगुरी, मला नको जड जाऊ
मला नको जड जाऊ, तुला किती बळ दाऊ

एकदा जातं सुरू झालं, त्यात मूठमूठ धान्य पडू लागलं की, जात्याच्या घरघर आवाजात कधी ओवीचा मंजूळ आवाज मिसळून जातो, तेही कळत नाही. बहिणाबाई चौधरी म्हणतात त्याप्रमाणे 'पोटातून येतं व्हटी' असं हे आहे. जातं सुरू झालं की, आपोआप तोंडातून ओवी यायला लागते. जात्याशिवाय ओवी येत नाही. या ओव्या म्हणण्याला एक विशिष्ट प्रकारचा ताल, सूर, लयबद्धता आहे. प्रत्येक ओवी विशिष्ट लयबद्ध पद्धतीने येते. जिथं परंपरेने तिचं अंगभूत 'बळ' प्रतिबंधित केलेलं आहे, तिला दरदर ठेचा खाव्या लागतात, दिवसदिवस राबावं लागतं; तिथं जात्याच्या पाळूला ती विनवणी करते, की आधीच माझ्यात पुरेसं बळ, त्राण उरलेलं नाही, तेव्हा तू तरी आता मला जड होऊ नकोस, तू तरी मला समजून घे. एका अर्थाने जात्याशी, जात्याच्या पाळूशी केलेला हा मनाचा संवाद आहे.

जातीचा ग मराठी, हावसानं झाला माळी
हावसानं झाला माळी, उसामंधी लावी केळी

अशा प्रकारे काही ओव्यांमधून जातीनिविष्ठ उल्लेखही येतात. जात हे भारतीय समाजाचं एक वास्तव असलं तरी लोकवाङ्मयातील गीतांमधून, ओव्यांमधून येणारे जातीचे उल्लेख हे 'अस्मिते'च्या, 'जातीयते'च्या अनुषंगाने येत नाहीत, तर कृषिसंस्कृतीतील उत्पादनपद्धतीच्या, परस्परसहानुभावाच्या अनुषंगाने येतात, हे लक्षात घेतले पाहिजे. जातीनं कुणबी-मराठा असलेल्या व्यक्तीचा 'माळी' कसा होतो, हे वरील ओवीतून कळते. अर्थात कृषिकेंद्रित उत्पादनपद्धतीमध्ये व्यवसाय, कर्म आणि आचार बदलातून जातही कशी बदलत होती, हेही सूचित होते.

वाटंचा ग वाटसरू, आपला कोण व्हावा
आपला कोण व्हावा, पदर डोईवरी घ्यावा

परपुरुष हा परकाच असतो, तो दिसताच पदर डोक्यावर घ्यावा, हा ग्रामीण जीवनातील एक अलिखित असा संकेत वा नियम म्हणता येईल. आपल्या भारतीय समाजात स्त्रियांच्या समाजातील वावरण्यावर काहीएक सामाजिक बंधने पुरुषसत्ताकतेने लादलेली आहेत. पदर घेणे, गोशा पद्धती, पुरुषांच्या बैठकीत न बोलणे, पुरुषांसमोर न बसणे, न बोलणे वगैरे वगैरे अनेक बंधणे असलेल्या रूढी, परंपरा समाजात प्रचलित आहेत. यातून स्त्री-पुरुष नात्यांतील मोकळेपणा हरवून एक

अवघडलेपण, घुसमटलेपण आलेले दिसते. स्त्रियांचे हे घुसमटलेपण अधोरेखित करणाऱ्या अनेक ओव्या, गीते पारंपरिक लोकसाहित्यात दिसतात.

देवाच्या ग देवळात । उभी होते बारीला
चिंता पडली हरीला । माझ्या दरसनाची

या ओळींतून स्त्रीमनातील एक हळवी कोमलता दृग्गोचर होते. कारण, तिच्या दर्शनाची, असण्याची, दिसण्याची ज्या नवऱ्याला चिंता असायला हवी, त्याला ती नाही. मग स्वाभाविक 'त्याची' जागा ज्या देवावर ती मनोभावे श्रद्धा ठेवते तो 'हरी' घेतो. मग त्या 'हरी'लाच तिची चिंता, काळजी वाटते.

गाड्याच्या ग मागं गाड्या
एक गाडी उभी करा
वरमाईला चुडी भरा...

लग्नप्रसंगातील ओवीमधील या ओळी आहेत. पूर्वीच्या काळी लग्नसमारंभ आठ-आठ दिवस चालत. त्यात हळद लावणे वगैरे असे अनेक कार्यक्रम असत. धार्मिक विधी असत. बैलगाड्या, घोडे, वरात असा सरंजाम असे. वरमाईचा एक वेगळाच थाटमाट असे. अशा ओव्यांमधून तत्कालीन समाजात विविध धार्मिक समारंभ कशा प्रकारे होत, हे कळते.

माय म्हनुनी ग माये
मायच्या तोंडाला ग साय
माय जल्माला असावी,
येरे बा इटला

पुरुष असो वा स्त्री, दोहोच्या दृष्टीने आईचं स्थान महत्त्वाचं असतं. त्यात स्त्रीच्या दृष्टीने तर जरा अधिकच. कारण स्त्रीमन हे हळवे, कोमल, नाजूक असते. नवी सासूरवाशीण सून सासरी गेल्यावर माहेरच्या - आईच्या आठवणीने तिच्या मनाची जी उलघाल होते, ती वरील ओळींतून दिसते.

लाडकी ग बाई लेक माझी,
तिचा लाड नाही बरा
तिचा लाड नाही बरा,
आन दही मागती दोपारा

स्वत: आई झाल्यावर तिला आपल्या लाडक्या लेकीचा लाड इतकाही योग्य नाही, असे वाटते. कारण या लाडक्या लेकीचे बालहट्ट पुरवावे लागतात.

परळी ग पटांगण गोरी घेती लोटांगण
ओटीच्या ग बाळासाटी, गोरी घेती लोटांगण
हर हर गर्दा झाला वैजनाथाच्या पायरीला
वैजनाथाच्या पायरीला,
वैजनाथ उभा बेलाच्या झाडीला

बीड जिल्ह्यातील परळीला बारा ज्योतिर्लिंगापैकी एक वैद्यनाथ ज्योतिर्लिंग आहे. हा वैद्यनाथ अथवा वैजनाथही विठ्ठलाप्रमाणे लोकसखा, मित्र, बाप, तारणहार आहे. त्यामुळे वैजनाथाला केंद्रस्थानी ठेवून अनेक रचना, ओव्या त्या भागातील लोकजीवनात सिद्ध झालेल्या दिसतात. वैजनाथ हा तेथील लोकजीवनाचा एक अविभाज्य असा भाग वा घटक आहे.

शेजारीन बाई तुला शेजार सोईचा
दारी मांडव जाईचा, दारी मांडव जाईचा

लोकजीवनाची विविध अंगे, विविध कंगोरे ओव्या आणि लोकगीतांमधून शब्दबद्ध झालेले दिसतात. यातून शेजारीपाजारी आणि झाडेवेलीही सुटत नाहीत.

आड लंकेतून उडी, पड लंकेला मारीली
देवा माझ्या मारवतीनं सीता सोधून काढीली ।
सीता सीता म्हणवूनी राम कवटाळीतो झाड
सीता डोंगराच्या आड ।
सीतेला वनवास रामाच्या अंतरीचा
वाळून गेला दारी बाग संतरीचा ।

विठ्ठल, वैजनाथ या देवतांबरोबरच राम आणि सीताही ओवीगीतांमध्ये नायक-नायिका म्हणून अवतरतात. राम आणि सीता यांची विरहावस्था, भावावस्था चित्रित करणारी असंख्य ओवीगीते आहेत.

स्त्रीचे मन जितके भावनिक असते, तितकेच ते निष्ठावान आणि कठोरही असते. एखाद्यावर निष्ठा ठेवली की सर्वस्व त्यालाच वाहून घेणे, ही स्त्रीची खासियत आहे. म्हणून नवरा चांगला असो किंवा व्यसनी असो,

भांडखोर, भानगडबाज, गुंड, आयतखाऊ वगैरे कसाही असो, ती त्याला परमेश्वराच्या जागी ठेवून आयुष्यभर त्याची सहचारिणी म्हणून राहते. स्त्रीच्या मनाचा हा हळवा, निष्ठेचा कोपरा पुरुषांना फारसा आकळला नाही. स्त्री-पुरुष संबंधांवरील ओव्यांमधून नात्यांतील बरेवाईटपण, लिंगभाव, स्त्रीचं समाजजीवनातील स्थान, तत्कालीन रीतिरिवाज, रूढिपरंपरा, कौटुंबिक ताणतणाव, धर्म-जात विशेषता आदींचं दिग्दर्शन होतं. एका अर्थाने अशा ओव्या, गीते म्हणजे आपल्या तत्कालीन समाजाचा आरसाच म्हणता येतील.

या ओव्या, गीतांमधून मराठवाड्यातील बीड जिल्ह्यातील बोलीचा विशिष्ट असा बाज दिसतो. 'वोवी' (ओवी), 'इटं' (विटेवरील), 'बा' (बाप), 'इठला' (विठ्ठला), 'गोत' (गणगोत/नातेवाईक), 'वसरला' (ओसरणे), 'इसरला' (विसरणे), 'वैरण' (चारा), 'भिंगुरी' (भिंगरी, गोल फिरकी), 'दाऊ' (दाखवू), 'हावसानं' (हौसेने), 'दरसनाची' (दर्शनाची), 'वरमाई' (नवऱ्यामुलाची आई), 'चुडी' (बांगडी), 'जल्म'(जन्म), 'दोपारा' (दुपारी), 'गर्दा' (गर्दी), 'मारवती' (मारुती), 'आड' (अलीकडे), 'पड' (पलीकडे) असे अनेक शब्द खास मराठवाडा बोलीची वैशिष्ट्ये दर्शवतात. बीड जिल्ह्यातून बालाघाट पर्वतरांग जाते. या डोंगरपट्ट्यातील बोलीला त्यातल्या त्यात एक वेगळी छटा आहे. सदर ओवीगीतांमध्ये या डोंगरपट्ट्यातील शब्दही डोकावून जातात.

समारोप :

सुरुवातीला म्हटले तसे, मराठवाड्यातील सीमावर्ती भागातील बोलीमध्ये निरनिराळी शब्दरचना, निराळी छटा, बाज दिसतो. प्रत्येक जिल्ह्यातील उच्चारणाची तऱ्हा, हेल, शब्दांचे वेगळेपण, बोलीचा बाज पुन्हा निरनिराळा दिसतो. दर दहा कोसांना भाषा बदलते, असं म्हटलं जातं. बोलीचं हे एक वैशिष्ट्य म्हणता येईल. कोणतीही बोली त्या त्या प्रादेशिक भागाचं सांस्कृतिक प्रतिनिधित्व करत असते, असं म्हटले तर वावगे ठरणार नाही. ज्येष्ठ लेखक प्राचार्य रा. रं. बोराडे यांनी बोली आणि लोकवाङ्मय यांचं नातं विशद केलं आहे, ते म्हणतात, ''बोलीने जसा लोकव्यवहार अनुसरला, तसंच लोकवाङ्मयाचा बहुमोल ठेवा जतन केला. केवळ जतनच केला नाही तर एकाच्या मुखातून दुसऱ्याच्या मुखात नेला...लोकजीवनाचं अस्सल रूप लोकवाङ्मयात अभिव्यक्त होतं.''[४] आपलं सबंध समाजजीवन एकसंध, निकोप, निरोगी, चैतन्यदायी आणि जिवंत ठेवण्याचं काम लोकजीवनातील या लोकांच्या साहित्याने, मौखिक परंपरेने बोलीच्या रूपाने आजवर केलेले आहे, ही महत्त्वाची बाब आहे.

संदर्भ :

१. वरखेडे, रमेश (संपा.) : 'प्रस्तावना', *भाषावार प्रांतरचना आणि मराठी : काही परिप्रेक्ष्ये*, पृ.क्र. ४, साहित्य अकादमी, नवी दिल्ली, प्रथमावृत्ती २०१४.
२. कालेलकर, ना. गो. : 'भाषा : इतिहास आणि भूगोल', पृ.क्र. ९१, मौज प्रकाशन गृह, प्रथमावृत्ती, १९६४.
३. आतील 'ओवीगीते' : काशीबाई धसकटे, *ध्वनिमुद्रित.*
४. बोराडे, प्रा. रा. रं. : 'भाषा, बोली आणि लोकजीवन', *पोत* स्मरणिका, पृ. क्र. २५-२६, ९३ वे अ. भा. म. सा. संमेलन, उस्मानाबाद, २०२०.

■

'अक्षरगाथा'चे प्रसिद्ध झालेले विशेषांक उपलब्ध आहेत.

■ डॉ. आ.ह. साळुंखे विशेषांक ■ मराठी कादंबरी विशेषांक ■ मराठी भाषा विशेषांक ■ मराठी साहित्यविचार विशेषांक ■ मराठी भाषाअभ्यासक्रम विशेषांक ■ परिवर्तनाच्या चळवळी विशेषांक ■ सांस्कृतिक दहशतवादविरोधी विवेकीविचार विशेषांक ■ जात व पितृसत्ता विशेषांक ■ कुळवाडीभूषण छत्रपती शिवराय विशेषांक ■ वर्तमान समाज आणि माध्यमे ■ लोकशाहीपुढील आव्हाने व भारतीय संविधान ■ समकालीन भारत : विकास आणि विषमता

प्रति अंक १०० रु. (मनिऑर्डरने पैसे पाठवून अंक मागवता येतील)

विभाग चार

बदलती 'आयडिया ऑफ इंडिया' संकल्पना आणि कृषीक्षेत्रातील विषमता

■

डॉ. प्रकाश पवार
राज्यशास्त्र विभागप्रमुख, शिवाजी विद्यापीठ, कोल्हापूर-४१६००४. भ्र. ७७७४८६०४९५

शिवरायांच्या जीवनचरित्रामध्ये 'आयडिया ऑफ इंडिया' ही संकल्पना आधुनिक भारतातील विचारवंतांना सुस्पष्टपणे दिसत होती. महात्मा फुलेंपासून ते यशवंतराव चव्हाणांपर्यंत अनेक विचक्षण संशोधकांनी शिवरायांच्या जीवनचरित्राचे हे वैशिष्ट्य अधोरेखित केलेले आहे. भारतात आयडिया ऑफ इंडिया (idea of India) ही संकल्पना वेळोवेळी बदलत गेली आहे. आयडिया ऑफ इंडिया ही संकल्पना कृषीशी संबंधित महात्मा फुले, न्यायमूर्ती रानडे, विठ्ठल रामजी शिंदे, महाराजा सयाजीराव गायकवाड, शाहू महाराज, महात्मा गांधी, डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर, पंडित जवाहरलाल नेहरू, पंजाबराव देशमुख आणि यशवंतराव चव्हाण यांनी वेळोवेळी मांडलेली आहे. भारतीय स्वातंत्र्य चळवळीमध्ये आणि स्वातंत्र्य उत्तरकाळातील तीन-चार दशकांमध्ये कृषीशी संबंधित आयडिया ऑफ इंडिया संकल्पना विकसित होत गेली. भारतीय स्वातंत्र्याचा अमृतमहोत्सव साजरा करताना कृषीशी संबंधित आयडिया ऑफ इंडियाची संकल्पना कोणती होती, हा एक प्रश्न उपस्थित होतो. ऐंशीच्या दशकानंतर कृषीशी संबंधित आयडिया ऑफ इंडियाची संकल्पना हळूहळू धूसर आणि अस्पष्ट होत गेली (decline). यामुळे आजच्या काळातील नवीन आयडिया ऑफ इंडियाची (idea of New India) संकल्पना ही कृषिक्षेत्राला वगळून पुढे आलेली संकल्पना आहे. यामुळे आजच्या काळातील आयडिया ऑफ इंडियामध्ये कृषिक्षेत्र हे परिघाच्या बाहेर दिसते. यामुळे कृषिक्षेत्रातील आयडिया ऑफ इंडियाची संकल्पना आणि नवभारताची संकल्पना यामध्ये विषमता आणि भेदभाव सुस्पष्टपणे दिसतो. सत्तरीच्या दशकाच्या शेवटी शरद जोशी यांनी इंडिया आणि भारत असा फरक केला होता (१९७८). म्हणजेच शरद जोशी यांनी कृषीशी संबंधित आयडिया ऑफ इंडिया या संकल्पनेचा ऱ्हास होत आहे, ही गोष्ट अधोरेखित केली होती. ऐंशीच्या दशकामध्ये शरद जोशी यांनी कृषीशी संबंधित आयडीया ऑफ इंडियाची पुनर्रचना करण्याचा आग्रह धरला होता. परंतु त्यांनीच ऐंशीच्या दशकाच्या उत्तरार्धात कृषीशी संबंधित आयडिया ऑफ इंडियापासून फारकत घेतली. त्यानंतर आयडिया ऑफ इंडिया या संकल्पनेतील कृषिक्षेत्राची हेळसांड झाली. कृषिक्षेत्राला पूर्णवेळ कृषिमंत्री मिळणेदेखील दुरापास्त होत गेले, असे खुद्द शरद पवार यांनी त्यांच्या आत्मचरित्रात नोंदविले आहे. एकविसाव्या शतकाच्या पहिल्या दशकात शरद पवार यांनी कृषिक्षेत्राची जबाबदारी केंद्रात स्वीकारली (२००४-२०१४). दहा वर्षांत कृषिक्षेत्राची डागडुजी करण्याचा प्रयत्न झाला. पन्नाशीचे दशक, साठीचे दशक आणि एकविसाव्या शतकातील आरंभीचे दशक अशी तीन ते

साडेतीन दशके वगळता आयडिया ऑफ इंडिया संकल्पनेत कृषिक्षेत्र कुठे आहे, हाच प्रश्न निर्माण होतो. म्हणजेच कृषिक्षेत्राला आयडिया ऑफ इंडियामधून वगळण्यात आले होते. हे वास्तविक चित्र भारतीय स्वातंत्र्याच्या अमृतमहोत्सवाच्या प्रसंगीचे आहे. या चित्रांमधून कृषीशी संबंधित फार काही सुस्पष्टपणे गोष्टी स्पष्ट होत नाहीत. यामुळे कृषीशी संबंधित आयडिया ऑफ इंडिया ही संकल्पना कोणती होती या गोष्टीचा शोध घ्यावा लागतो. यासाठी थेट आपणास महात्मा फुले यांच्यापासून शोध घ्यावा लागतो. आयडिया ऑफ इंडिया ही संकल्पना शिवरायांच्या जीवनाशी संबंधित होती, असा अन्वयार्थ आधुनिक काळामध्ये महात्मा फुले, न्यायमूर्ती रानडे, शाहू महाराज, महाराजा सयाजीराव गायकवाड, विठ्ठल रामजी शिंदे, पंजाबराव देशमुख, पंडित जवाहरलाल नेहरू, यशवंतराव चव्हाण यांनी लावलेला आहे. त्यांनी शब्दार्थांपेक्षा भावार्थ यांनी शिवरायांचे जीवन आणि आयडिया ऑफ इंडिया संकल्पना यांची सांधेजोड केलेली दिसते. शिवरायांच्या जीवनचरित्राचे हे एक आगळेवेगळे वैशिष्ट्य अधोरेखित केलेले आहे.

महात्मा फुलेंची आयडिया ऑफ इंडियाची संकल्पना

आधुनिक काळात प्रथम महात्मा फुले यांनी आयडिया ऑफ इंडियाची संकल्पना कृषीशी संबंधित मांडली होती. या गोष्टीचे आत्मभान जवळपास भारतामध्ये लोप पावलेली दिसते. परंतु महात्मा फुले यांच्या विचारांमध्ये कृषीशी संबंधित आयडिया ऑफ इंडियाची संकल्पना मध्यवर्ती होती असे दिसते. महात्मा फुले यांच्या समग्र वाङ्मयामध्ये याबद्दलची सरळसरळ चार उदाहरणे सुस्पष्टपणे दिसतात. एक, महात्मा फुले यांच्या विचारातील बळीचे राज्य ही संकल्पना आयडिया ऑफ इंडिया संकल्पनेतील कृषीचा अर्थ व्यक्त करणारी आहे. दोन, महात्मा फुले यांनी शिवाजी महाराजांवर पोवाडा लिहिलेला आहे. शिवाजी महाराजांवरील कुळवाडी कुलभूषण पोवाडा हा आयडिया ऑफ इंडिया संकल्पनेतील कृषीचा अर्थ व्यक्त करणारा आहे. दुसऱ्या शब्दात महात्मा फुले आयडिया ऑफ इंडियाचा कृषीशी संबंधित शोध घेताना बळीराजा आणि शिवराय या दोन महत्त्वाच्या राज्यकर्त्यांना मध्यवर्ती ठेवतात. बळीराजा आणि शिवराय यांच्या विचारांमधील कृषीची संकल्पना महात्मा फुले यांनी आयडिया ऑफ इंडिया म्हणून अधोरेखित केली होती. तीन, महात्मा फुले यांनी हरित स्वराज्याची संकल्पना कृषीशी संबंधित अधोरेखित केली होती. चार, शेतकऱ्यांची शोषणातून मुक्ती हा अर्थ आयडिया ऑफ इंडिया संकल्पनेचा महात्मा फुले यांना अभिप्रेत होता. या चार उदाहरणांवरून सुस्पष्टपणे आयडिया ऑफ इंडियाची कल्पना कृषीसंबंधित होती असे दिसते.

न्यायमूर्ती रानडेप्रणित कृषीची संकल्पना

महात्मा फुलेंच्या नंतर कृषीशी संबंधित आयडिया ऑफ इंडियाची संकल्पना न्यायमूर्ती रानडे यांनी अधोरेखित केलेली दिसते. न्यायमूर्ती रानडे यांनी Arise of the Maratha power हा ग्रंथ लिहिला. या ग्रंथात शिवरायांची प्रतिमा त्यांनी आयडिया ऑफ इंडिया या संकल्पनेशी जोडून मांडलेली आहे. भारतीय राष्ट्रवादाचा उगम त्यांनी शिवरायांमध्ये शोधलेला दिसतो. न्यायमूर्ती रानडे यांनी कृषीशी संबंधित आयडिया ऑफ इंडियाचे चार स्तंभ स्पष्ट केलेले दिसतात. एक, कृषीचे आधुनिकीकरण करणे हा त्यांच्या विचारातील एक महत्त्वाचा घटक होता. दोन, कृषी आणि औद्योगिक यांचा समन्वय निर्माण करणे हा दुसरा महत्त्वाचा आधारस्तंभ होता. तीन, कृषी ला राज्य संस्थेने आर्थिक मदत करावी हा तिसरा आधारस्तंभ होता. चार, कृषीसाठी बँक आणि पतसंस्था स्थापन कराव्यात असा विचार त्यांनी मांडला होता. या विचारांमध्ये एक आयडिया ऑफ इंडियाची संकल्पना आहे. या विचारांचा कृषीशी मूलभूत संबंध असल्याचे दिसते.

शाहू महाराजांची कृषीची धारणा

महात्मा फुले आणि न्यायमूर्ती रानडे यांच्या नंतर आयडिया ऑफ इंडियाच्या संकल्पनेतील

कृषिक्षेत्राचे मूलभूत घटक शाहू महाराजांच्या विचारात आणि कार्यात सुस्पष्टपणे दिसतात. शाहू महाराज हे शिवरायांचे राजकीय वारसदार. त्यामुळे शाहू महाराजांचे शिवरायांच्याबद्दलचे आकलन हे अत्यंत महत्त्वाचे ठरते. याबद्दलची काही महत्त्वाची उदाहरणे चित्तवेधक आहेत. एक, शाहू महाराजांनी कृषीसाठी पाणीपुरवठ्याचे धोरण निश्चित केले होते. त्यांनी त्यासाठी धरणाच्या बांधकामाचे काम सुरू केले होते. दोन, शाहू महाराजांनी कृषीवर आधारित कृषी औद्योगिक प्रकल्प सुरू केले होते. कृषी औद्योगिक समाजाची संकल्पना त्यांच्या विचारात होती. तीन, राज्यसंस्थेचा पाठिंबा कृषिक्षेत्राला त्यांनी दिला होता. चार, आर्थिक पतपुरवठा करणाऱ्या संस्था त्यांनी स्थापन केलेल्या. तसेच त्यांनी कृषी उत्पादनाला योग्य भाव मिळावा यासाठी प्रयत्न केला. या काही निवडक उदाहरणांमध्ये आयडीया ऑफ इंडिया संकल्पना कृषी संबंधित शाहू महाराजांची होती असे सुस्पष्टपणे दिसते.

महाराजा सयाजीराव गायकवाड यांची संकल्पना

महाराजा सयाजीराव गायकवाड यांनी सरळसरळ आयडिया ऑफ इंडिया संकल्पनेला पाठिंबा दिलेला होता. महाराजा सयाजीराव गायकवाड यांच्या आयडिया ऑफ इंडिया या संकल्पनेत कृषिक्षेत्र हे मध्यवर्ती होते. मराठा राज्यसंस्थेची एक महत्त्वाची शाखा बडोदा येथे होती. त्या शाखेचे प्रमुख राजा सयाजीराव गायकवाड होते. महाराजा सयाजीराव गायकवाड यांनी कृषिक्षेत्राचे चार घटक आपल्या विचारात आणि कार्यात बिंबविले होते. एक, महाराजा सयाजीराव गायकवाड यांनी कृषीसाठी आधुनिक विज्ञान विज्ञानाचा प्रयोग सुरू केला. दोन, महाराजा सयाजीराव गायकवाड यांनी कृषीसाठी पाणीपुरवठ्याचे धोरण राज्यसंस्थेचे म्हणून निश्चित केले. तीन, गायकवाड यांनी कृषिक्षेत्राला आर्थिक मदत करणाऱ्या आर्थिक संस्था उभ्या केल्या. चार, कृषी उत्पादनाला योग्य भाव देण्यासाठी त्यांनी राज्यसंस्था शेतकरी वर्गाच्या पाठीशी उभी केली. या काही निवडक गोष्टींमधून सयाजीराव गायकवाड यांच्या विचारांमध्ये जशी आयडिया ऑफ इंडियाची संकल्पना आहे तसेच त्यांच्या विचारांमध्ये कृषिप्रणीत आयडिया ऑफ इंडियाचीदेखील संकल्पना आहे असे दिसते.

महर्षी शिंदे प्रणित आयडिया ऑफ इंडिया

महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे यांच्या विचारांमध्ये आयडिया ऑफ इंडियाची संकल्पना मध्यवर्ती होती. शिंदे यांनी विसाव्या शतकाच्या दुसऱ्या दशकात आयडिया ऑफ इंडिया संकल्पना वापरण्यास सुरुवात केली होती. शिंदे यांनी 'भारतीय अस्पृश्यतेचा प्रश्न' हे पुस्तक लिहिले. या पुस्तकात त्यांनी भारतीय ही संकल्पना वापरलेले आहे. या धारणेमध्ये आयडिया ऑफ इंडिया सुस्पष्टपणे दिसते. दुसरे उदाहरण म्हणजे, शिंदे यांनी मार्च १९१८ मध्ये सयाजीराव गायकवाड यांच्या अध्यक्षतेखाली अखिल भारतीय अस्पृश्यता निवारण परिषद मुंबईत भरवली होती. या परिषदेच्या मुख्य नावामध्ये त्यांनी अखिल भारतीय अशी संकल्पना वापरली आहे. शिंदे यांनी त्यांच्या आयडिया ऑफ इंडिया या संकल्पनेत कृषिक्षेत्र मध्यवर्ती ठेवलेले होते. या संदर्भातील काही निवडक उदाहरणे पुढीलप्रमाणे आहेत. एक, महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे यांनी बहिष्कृत समाजासाठी कृषीचे खेडेगावांमध्ये प्रयोग करण्याचा प्रकल्प हाती घेतला होता. दोन, शिंदे यांनी शेतकऱ्यांच्या परिषदा घेतल्या. शेतकऱ्यांचे मुख्य प्रश्न त्यांनी परिषदांमध्ये मांडले. तीन, शिंदे यांनी राज्यसंस्थेने कृषिक्षेत्राला पाठिंबा द्यावा अशी भूमिका घेतली होती. चार, महर्षी शिंदे यांनी स्वराज्याचा विचार गावगाड्यांमध्ये शोधला होता. शिंदे आणि गांधी यांच्या विचारांमध्ये या मुद्द्यावर फार साम्य होते.

महात्मा गांधीप्रणीत आयडिया ऑफ इंडिया

महात्मा गांधी यांचीदेखील आयडीया ऑफ इंडियाची एक संकल्पना होती. महात्मा गांधी यांच्या आयडिया ऑफ इंडिया या संकल्पनेत खेड्यांच्या पुनर्रचनेला मध्यवर्ती स्थान देण्यात आले होते. महात्मा गांधी यांनी कृषी हा घटक आयडिया ऑफ इंडियाचा पाया मानला होता. महात्मा गांधी यांनी कृषी या घटकाचे चार महत्त्वाचे आधार स्पष्ट केले होते. एक, खेड्यांची

पुनर्रचना हा एक कृषीशी संबंधित त्यांचा प्रकल्प होता. महात्मा गांधी यांनी युरोपचे शहरीकरणाचे आणि औद्योगिकरणाचे प्रारूप नाकारले होते. दोन, कृषीवर आधारित छोटेछोटे उद्योग हा त्यांचा दुसरा महत्त्वाचा प्रकल्प होता. स्वयम्पूर्ण खेड्यांची संकल्पना त्यांची कृषिप्रधान होती. तीन, कृषीची पुनर्रचना अन्नधान्य आणि आरोग्य या दोन गोष्टींशी त्यांनी जोडली होती. कृषिआधारित जीवन पद्धती हा त्यांचा मुख्य विचार होता. चार, कृषी आणि पर्यावरण या दोन गोष्टींची सांधेजोड महात्मा गांधी यांनी केली होती. या चार घटकांमधून हरित भारत अशी धारणा महात्मा गांधींची अधोरेखित होते.

डॉ. आंबेडकरप्रणीत आयडिया ऑफ इंडिया

डॉक्टर बाबासाहेब आंबेडकर यांची आयडिया ऑफ इंडियाची एक संकल्पना सुनिश्चित आणि सुस्पष्ट होती. त्यांनी सातत्याने भारत ही संकल्पना मध्यवर्ती ठेवलेली होती. उदाहरणार्थ, बहिष्कृत भारत. डॉ. आंबेडकर यांच्या विचारांमध्ये बहिष्कृत भारत ही संकल्पना जशी औद्योगिक धोरणाशी संबंधित होती. तशीच ती कृषी धोरणाशीदेखील संबंधित होती. डॉक्टर आंबेडकर यांनी अधोरेखित केलेल्या कृषी-औद्योगिक धोरणाच्या आधारे त्यांची आयडिया ऑफ इंडियाची संकल्पना सुस्पष्टपणे व्यक्त होते. या संदर्भातील काही निवडक उदाहरणे पुढील प्रमाणे आहेत. एक, राज्य समाजवाद (state socialism) या संकल्पनेमध्ये डॉ. आंबेडकर यांनी शेतीशी संबंधित विचार मांडलेला होता. दोन, शेतीचे आधुनिकीकरण करण्याचा विचार डॉ. आंबेडकर यांचा होता. शेतीची उत्पादकता वाढवणे हा महत्वाचा विचार त्यांनी मांडला होता. तीन, बहिष्कृत समाजाला जमीन सरकारने द्यावी हा त्यांनी विचार मांडलेला होता. चार, कृषीला पाणीपुरवठ्याच्या आणि वीजपुरवठ्याच्या धोरणांचा पुरस्कार डॉ. आंबेडकर यांनी केला होता. या काही निवडक उदाहरणांमधूनदेखील त्यांच्या विचारातील आयडीया ऑफ इंडिया संकल्पनेत कृषीला जागा उपलब्ध होती असे दिसते. डॉ. आंबेडकर यांनी खेड्यांच्या पुनर्रचनेवर विश्वास ठेवला नाही. परंतु त्यांनी कृषीची पुनर्रचना करण्याचा विचार निश्चितपणे मांडला होता.

नेहरूंची आयडिया ऑफ इंडिया संकल्पना

पंडित जवाहरलाल नेहरू यांची आयडिया ऑफ इंडियाची संकल्पना 'डिस्कवरी ऑफ इंडिया' या ग्रंथामध्ये स्पष्ट झालेले आहे. सुनील खिलानी यांनी नेहरूंची आयडिया ऑफ इंडिया संकल्पना स्पष्ट केलेली आहे. पंडित नेहरूंच्या आयडिया ऑफ इंडिया संकल्पनेचा एक वैशिष्ट्यपूर्ण घटक कृषी हा होता. त्यांची आयडिया ऑफ इंडिया संकल्पना कृषीशिवाय पूर्ण होत नाही. या गोष्टीचे आत्मभान आज-काल फारच धूसर झालेले दिसते. पंडित नेहरू यांच्या आयडिया ऑफ इंडिया संकल्पनेतील कृषीचा विचार पुढील काही तत्त्वांवर आधारलेला आहे. एक, कृषिक्षेत्राचे प्रश्न ज्या त्या वेळीच सोडविले पाहिजेत. कृषीचे प्रश्न पुढे ढकलून चालत नाहीत. दोन, कृषिक्षेत्राचे आधुनिकीकरण करण्याचा विचार नेहरूंनी मांडलेला होता. तीन, औद्योगिकीकरणासाठी चांगल्या कृषीचा विकास झाला पाहिजे अशी त्यांची भूमिका होती. कृषीची अधोगती म्हणजे उद्योगांचीदेखील अधोगती असे त्यांचे सूत्र होते. चार, कृषिक्षेत्राला राज्यसंस्था आणि आर्थिक संस्थांचा पाठिंबा त्यांनी मिळवून दिला. पाच, आधुनिक पद्धतीच्या शिक्षणाचा उपयोग देखील त्यांनी कृषिक्षेत्राच्या विकासासाठी केला. सहा, पंडित जवाहरलाल नेहरू यांनी प्रतापगडावरती भाषणात शिवराय हे आधुनिक भारताचे एक प्रेरणास्रोत आहेत, अशी भूमिका मांडली होती. त्यांच्या या विधानाचा सरळसरळ अर्थ शिवराय हे आयडिया ऑफ इंडिया या संकल्पनेचे एक प्रेरणास्रोत आहेत, असा होतो.

पंजाबराव देशमुख यांची आयडिया ऑफ इंडियाची संकल्पना

पंजाबराव देशमुख यांची आयडिया ऑफ इंडियाची संकल्पना कृषीशी संबंधित होती. पंजाबराव देशमुख यांच्या आयडिया ऑफ इंडिया संकल्पनेतील

कृषीबद्दलची काही महत्त्वाची उदाहरणे पुढीलप्रमाणे दिसतात. एक, पंजाबराव देशमुख यांनी 'धर्माचा वैदिक वाङ्मयातील उदय आणि विकास' हा ग्रंथ लिहिला. या ग्रंथात त्यांनी धर्माचा उदय आणि विकास शोधला आहे. परंतु, या ग्रंथात त्यांनी नैसर्गिक शक्ती या कृषीशी संबंधित असणाऱ्या अधोरेखित केलेल्या आहेत. ही गोष्ट पंजाबराव देशमुख यांनी १९२६ साली स्पष्ट केली होती. दोन, पंजाबराव देशमुख यांनी १९३३ नंतर धर्मभावना कृषिक्षेत्रामध्ये विकसित केली. त्यांनी कृषिक्षेत्रातील समस्या सोडवणे हाच धर्मभावनेचा मूळ गाभा अधोरेखित केला. पंजाबराव देशमुख यांच्या दृष्टीने शेतकर्याची उन्नती हाच धर्मभावनेचा आशय होता. तीन, पंजाबराव देशमुख यांनी सहकारी चळवळीच्यामार्फत खरेदी-विक्री संस्थांचे जाळे देशभर विणले होते. चार, पंजाबराव देशमुख यांनी सात फेब्रुवारी १९५५ रोजी भारत कृषक समाजाची स्थापना केली. त्यांनी भारत कृषक समाजाच्या वतीने भारतीय शेतकऱ्यांचे अधिवेशन ३ एप्रिल १९९५ रोजी घेतले. ही देशमुख यांची संकल्पना भारतवाचक आहे. तसेच ही संकल्पना भारत कृषकवाचक आहे. यामुळे पंजाबराव देशमुख यांच्या विचारांमध्ये कृषी आधारित आयडीया ऑफ इंडियाची संकल्पना मध्यवर्ती होती असे दिसते. पाच, पंजाबराव देशमुख यांनी शिवाजी शिक्षण संस्थेची स्थापना केली. त्यांनी शिवरायांचे प्रतीक शिक्षणासाठी निवडले. त्यांनी 'शिवाजी उत्सव' संस्थेमध्ये सुरू केला. म्हणजेच भारत कृषक समाजाचे प्रतीक शिवराय त्यांच्या दृष्टीने आहेत. हाच मुद्दा नैसर्गिक पद्धतीने शिवराय आयडिया ऑफ इंडियाचे प्रतीक आहेत असा विकसित होत जातो. हा मुद्दा विचक्षण विचारवंत पंजाबराव देशमुख यांनी विकसित केलेला आहे.

यशवंतराव चव्हाणप्रणीत आयडिया ऑफ इंडिया संकल्पना

आयडिया ऑफ इंडियाची संकल्पना कृषिजीवनातील अनुभवावर आधारित रेखाटण्याचे काम यशवंतराव चव्हाण यांनी केले. पंजाबराव देशमुख यांनीदेखील कृषिजीवनातील अनुभवांवर आधारित आयडिया ऑफ इंडियाची संकल्पना अधोरेखित केली होती. महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे यांनीदेखील कृषिजीवनातील अनुभवांवर आधारित आयडिया ऑफ इंडियाची संकल्पना रेखाटली होती. पंजाबराव देशमुख आणि विठ्ठल रामजी शिंदे यांनी याआधी आधुनिक पद्धतीचे शिक्षण परदेशात घेतले होते. न्यायमूर्ती रानडेयांनी देखील पाश्चिमात्य पद्धतीचे शिक्षण घेतले होते. महात्मा गांधी यांनी आफ्रिका आणि युरोप येथील कृषिव्यवस्था पाहिलेली होती. तसेच शाहू महाराज आणि सयाजीराव गायकवाड यांनी युरोपचा अनुभव घेतलेला होता. इतका विस्तृत अनुभव सुरुवातीच्या काळात यशवंतराव चव्हाणांचा नव्हता. डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर व पंडित जवाहरलाल नेहरू यांची आयडिया ऑफ इंडियाची संकल्पनादेखील पाश्चात्त्य शिक्षणपद्धतीवर आधारित विकसित झाली होती. या सर्वांपेक्षा वेगळे व्यक्तिमत्त्व यशवंतराव चव्हाण यांचे होते. यशवंतराव चव्हाण यांची आयडिया ऑफ इंडियाची संकल्पना देवराष्ट्रे या गावाच्या अनुभवातून उदयाला येते. तसेच चव्हाण यांची आयडिया ऑफ इंडियाची संकल्पना कोल्हापूरमधील शिक्षणातून उदयास येते. त्यांच्या आयडिया ऑफ इंडिया संकल्पनेचे मूळ हे खेडेगावांशी संबंधित आहे. यामुळे यशवंतराव चव्हाण यांची आयडिया ऑफ इंडियाची संकल्पना वेगळी व कृषिसंस्कृतीवर आधारलेली आहे. त्यांच्या या संकल्पनेची काही वैशिष्ट्ये पुढीलप्रमाणे आहेत. एक, यशवंतराव चव्हाण यांनी 'कृष्णाकाठ' हे आत्मचरित्र लिहिले आहे. 'कृष्णाकाठ' या नावामध्येच नद्यांच्या अवतीभवतीच्या कृषिसंस्कृतीतील भारत असा अर्थ व्यक्त होतो. दोन, कृषिसंस्कृती सामाजिक सलोखा व धार्मिक सलोखा यावर आधारलेल्या भारताची संकल्पना अधोरेखित करते. तीन, यशवंतराव चव्हाण यांनी सहकार चळवळ विकसित केली. चार, यशवंतराव चव्हाण यांनी कृषिक्षेत्राला राज्यसंस्थेने आर्थिक मदत करावी, अशी भूमिका घेतली. पाच, यशवंतराव चव्हाण यांनी कृषी-औद्योगिक समाजाचे प्रारूप विकसित केले. आधुनिक भारताचा विकास कृषी-औद्योगिक प्रारुपाच्या

मदतीने होईल असा त्यांचा ठाम विश्वास होता. यामध्ये कृषी औद्योगिक समझोता किंवा समतोल या गोष्टीला मध्यवर्ती ठेवलेले होते. सहा, यशवंतराव चव्हाण यांनी पुढाकार घेऊन पंडित जवाहरलाल नेहरू यांना प्रतापगडावर शिवाजी महाराजांच्या पुतळ्याचे अनावरण करण्यासाठी आणले होते. तेव्हा पंडित नेहरू यांनी शिवराय हे आधुनिक भारताचे व सर्वांचे प्रेरणास्रोत आहेत अशी भूमिका घेतली होती. म्हणजेच थोडक्यात यशवंतराव चव्हाण यांनी शिवराय आणि आयडिया ऑफ इंडिया या संकल्पनांची सांधेजोड केली होती. सात, यशवंतराव चव्हाण यांना नेहरूंनी त्यांच्या मंत्रिमंडळात संरक्षण खाते दिले होते. यशवंतराव चव्हाण यांनी तेव्हा शिवरायांच्या व्यक्तिमत्त्वामधून प्रेरणा घेऊन भारतीय संरक्षण खात्यात आमूलाग्र बदल केले. म्हणजेच, शिवरायांची ग्रँड स्ट्रॅटेजी आणि आयडिया ऑफ इंडिया यांची सांधेजोड यशवंतराव चव्हाण यांनी केली होती.

नवभारताची संकल्पना

नवभारताची संकल्पना (Idea of New India) एकविसाव्या शतकाच्या दुसऱ्या दशकात मांडली जात आहे. एकविसाव्या शतकाच्या तिसऱ्या दशकात भारतीय स्वातंत्र्याचा अमृतमहोत्सव साजरा केला जात आहे. याप्रसंगी एक चित्तवेधक प्रश्न उभा राहतो. तो प्रश्न म्हणजे, महात्मा फुले, न्यायमूर्ती रानडे, शाहू महाराज, महाराजा सयाजीराव गायकवाड, विठ्ठल रामजी शिंदे, महात्मा गांधी, डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर, पंजाबराव देशमुख, पंडित जवाहरलाल नेहरू व यशवंतराव चव्हाण यांनी अधोरेखित केलेली कृषी-आधारित आयडिया ऑफ इंडियाची संकल्पना आज औचित्यपूर्ण आहे की नाही. या प्रश्नाचे उत्तर भारतातील सर्व नागरिकांना सारासार विचार करून द्यावे लागेल. एकविसाव्या शतकात आणि विसाव्या शतकाच्या शेवटच्या तीन दशकांमध्ये कृषी-आधारित आयडिया ऑफ इंडिया ही संकल्पना अस्पष्ट होत गेली. कृषी-आधारित आयडी ऑफ इंडियाचा ऱ्हास होत गेला. कृषी-आधारित आयडिया ऑफ इंडिया या संकल्पनेला परिघाच्या बाहेर ढकलले गेले. या घटनेला जवळपास चाळीस वर्षे पूर्ण झाली आहेत. कृषी-आधारित आयडीया ऑफ इंडिया ही संकल्पना राज्यकर्ता वर्ग, धोरण निर्माते, धोरणाचे अंमलबजावणी करणारे प्रशासक, इलेक्ट्रॉनिक मिडिया, यांच्या विचारातून पूर्णपणे हद्दपार झालेली संकल्पना आहे. यामुळे भारतातील कृषिआधारित भूप्रदेशांची ओळख शेतकऱ्यांची आत्महत्या आणि बिमारू राज्य अशी निर्माण होत चाललेली आहे. ही विषमता व भेदभाव मुळात आयडिया ऑफ इंडिया या संकल्पनेतून कृषिआधारित आयडिया ऑफ इंडिया वगळण्यामुळे (exclusion) झाला आहे. कृषी-आधारित आयडिया ऑफ इंडिया वगळण्याचा इतिहास पुढील काही काळात ५० वर्षे पूर्ण करणार आहे. म्हणजेच थोडक्यात कृषिक्षेत्राला वगळण्यास सुरुवात झाली. तेव्हापासून ते आजपर्यंत जवळपास पन्नास वर्षे पूर्ण होत आहेत. यामुळे कृषिक्षेत्राच्या वाट्याला विषमता आणि भेदभाव या दोन गोष्टी आलेल्या आहेत. ही घटना उत्तर प्रदेशातील पूर्वांचल मध्ये, महाराष्ट्रातील मराठवाडा व विदर्भ विभागातदेखील स्पष्टपणे दिसते.

■

वाचक / वर्गणीदार यांना आवाहन

'अक्षरगाथा' त्रैमासिक दर्जेदार लेखनाला प्रसिद्धी देण्याचा प्रयत्न करत आले आहे. नियतकालिकाला सातत्य टिकवण्यासाठी लेखनाची जशी गरज असते तशी वाचकाचीही गरज असते. साहित्य-कला-संशोधन व पुरोगामी विचार मानवी मूल्ये-संविधान मूल्ये याबरोबर आर्थिक/सामाजिक/राजकीय/सांस्कृतिक प्रश्नांचे उकल करणारे लेखन आवश्यक असते. या सर्वांचे संवर्धन करणे हे विचारशील व विवेकी माणसाचे कर्तव्य आहे. विचार व साहित्यकला यांच्या सृजन व संवर्धनासाठी आपल्यासारख्या वाचकांची/वर्गणीदारांची गरज आहे. आपण आपल्या पद्धतीने ही चळवळ वाढवण्यासाठी प्रयत्न करावेत असे आम्ही आपणास नम्र आवाहन करत आहोत.

सर्व्हेलंस कॅपिटॅलिझम : नव-उदारमतवादाची जगाला 'हानिकारक भेट'

डॉ. चैतन्य शिनखेडे
सहायक प्राध्यापक, स्कूल ऑफ मिडिया अँड जर्नालिझम, एमआयटी वर्ल्ड पीस युनिव्हर्सिटी, पुणे
भ्र. ९३०९८०२५२८

समाजमाध्यमे आणि इतर तांत्रिक उपकरणांच्या माध्यमातून इंटरनेटच्या साह्याने लोकांच्या डिजिटल सवयींवर पाळत ठेवणे म्हणजे सर्व्हेलंस कॅपिटॅलिझम असे आपण म्हणू शकतो. आता प्रश्न उभे राहतात कि पाळत कोणाकडून ठेवली जाते आहे आणि कशासाठी? सर्व्हेलंस कॅपिटॅलिझमला समजणे तसे अवघड नाही; परंतु त्यातला धोका ओळखणे कठीण आहे आणि ते आपली जीवनशैली व विचार करण्याची पद्धत संपूर्णपणे बदलवून टाकत आहे हे पटवून देणे, हे त्याहून अधिक कठीण आहे. डिजिटल क्षेत्रात काम करणाऱ्या मोठमोठ्या कंपन्या लोकांच्या ऑनलाईन सवयींचा व्यक्तिनिहाय अभ्यास करीत आहेत. या सवयींचा डेटा (माहिती)कॉर्पोरेट कंपन्यांना विकला जात आहे जेणेकरून या कंपन्या लोकांच्या आवडी-निवडी व प्राधान्यांवरून अनुरूप उत्पादने तयार करू शकतील. हा खेळ सारा भाकितांचा आहे. यामध्ये केवळ हाच आयाम समाविष्ट नसून इतर अनेक पैलू आहेत. सर्व्हेलंस कॅपिटॅलिझमचे उदाहरणांच्या माध्यमातून अधिक यशस्विरीत्या आकलन होऊ शकेल.

सर्व्हेलंस कॅपिटॅलिझमम्हणजे नक्की काय?

समजा तुम्हाला तुमच्या घरासाठी सोफा ऑनलाइन विकत घ्यायचा आहे तर तुम्ही वेबसाईटवर तो सर्च कराल. एका वेबसाईटवर समाधान न मानता अनेक वेब पेजेस सर्च कराल. निर्णय घेण्यासाठी एक-दोन दिवसांचा वेळ घ्याल. परंतु जेव्हा या शॉपिंग वेबसाईटवरून तुम्ही लॉग आऊट करून समाज माध्यमांवर सर्फिंग कराल किंवा संपूर्णपणे भिन्न वेबसाईटला भेट द्याल तेव्हा तुम्ही सर्च केलेल्या सोफ्यांच्या जाहिराती तुम्हाला एका कोपऱ्यात दिसतील. या जाहिरातींमध्ये नवीन सोफेपण तुम्हाला दिसतील, जे तुमच्या शोधमोहिमेचा भाग नव्हते. मग या जाहिराती तुम्हाला तोपर्यंत दिसतील जोपर्यंत तुम्ही सोफा घेत नाही. याला टार्गेटेड जाहिराती म्हणतात व या प्रकाराला बिहेविअरल एडव्हर्टायजिंग म्हणतात. यामध्ये युजर्सची ब्रौउजिंग हिस्टरी काढली जाते आणि अल्गोरिदम लिहिले जातात जेणेकरून त्यांना वैयक्तिकरित्या टार्गेट केले जाईल. आणखी एक उदाहरण पाहू. तुमच्या मोबाईलमध्ये गुगल मॅप्स इन्स्टॉल केले असेल. अनेकदा आपण या अप्लिकेशनला आपले लोकेशन एक्सेस करण्याची परवानगी देतो. गुगल आपण कुठे जातो, काय करतो, कोणत्या जागी किती वेळ थांबतो, दोन जागांमधील अंतर किती, या सर्व गोष्टींची शहानिशा करत असतो. आपल्या दिवसभरातील क्रियाकलापाची माहिती गुगल ठेवतो आणि महिनाअखेरीस आपली संपूर्ण महिन्याची समरी आपल्याला पाठवतो. या समरीमध्ये तुम्ही दिवसभरात किती पावले चाललात ते प्रवासामध्ये किती तास घालवले, अशा बारीकसारीक सगळ्या गोष्टींचा समावेश असतो. आता काही जण म्हणतील की, आम्ही हे अप्लिकेशन वापरतच नाही

किंवा आमचे जीपीएस ऑफ ठेवतो. परंतु नुसते जीपीएस ऑफ ठेवून किंवा अप्लिकेशन काढून टाकून उपयोग नाही. तुमचा मोबाईल स्वीच ऑफ असला तरी गुगल तुम्हाल फॉलो करू शकतो, असे 'वॉल स्ट्रीट जर्नल'च्या एका संशोधनात उघड झाले आहे. आता या डेटाचा गुगल कशासाठी वापर करतो, हे आपल्याला उघडपणे लक्षात येत नाही. पण, हा डेटा उत्पादनांचे वैयक्तिकीकरण करण्यापासून ते अनेक संशयास्पद कामांसाठी केला जातो हे सर्व्हेलंस कॅपिटॅलिझमचा अभ्यास करणाऱ्या संशोधकांनी सिद्ध केले आहे. वरील उदाहरणे सर्व्हेलंस कॅपिटॅलिझमचे सौम्य रूप समोर आणतात. परंतु, सर्व्हेलंस कॅपिटॅलिझमचा सर्वसामान्यांपासून लपलेला चेहरा अधिक घातक आहे. तो समाजाला उद्ध्वस्त करू शकतो. हा धोका लोकांच्या लक्षात येत नाही आहे, ही चिंताजनक बाब आहे. मुळात या विषयावर सविस्तर लिखाण अद्याप झाले नसून याबाबत लोक साक्षर नाहीत.

सर्व्हेलंस कॅपिटॅलिझमचे उत्प्रेरक आणि कार्यप्रणाली

फेसबुक व गुगल या कारस्थानाचे प्रमुख दावेदार आहेत. या दोन कंपन्यांवर असा आरोप आहे की, या त्यांच्या युजर्सची खाजगी माहिती उत्पादकांना तसेच विविध देशांच्या लष्करी विभागांना विकतात. यामध्ये अर्थकारण समाविष्ट आहे. त्यामुळे हा प्रकार गंभीर आहे. लोकांच्या खाजगी माहितीचा त्यांचा नकळत चुकीचा वापर केला जातो आहे. आपण एखाद्या सोशल मिडियावर खाते उघडताना किंवा एखादी अप्लिकेशन इन्स्टॉल करताना आपण आपली खाजगी माहिती देतो आणि प्रायव्हसी स्टेटमेंट अप्रूव्ह करतो. अनेकदा आपण ते वाचण्याचे टाळतो आणि त्या अप्लिकेशनला आपले लोकेशन, फोनमधील संपर्कसूची, मेसेजेस हाताळण्याची परवानगी देतो. गुगल व फेसबुकला आपण दिलेल्या माहितीपेक्षा आपली इतर माहिती मिळवण्यात अधिक रस आहे. उदाहरणार्थ, आपण केलेल्या स्पेलिंग मिस्टेक्स, आपला टायपिंग स्पीड, आपण कोणत्या रंगाच्या बटन्सला प्राधान्य देतो, आपण किती जोरात गाडी चालवतो इ. अशा डेटाला अविशिष्ट (Residual) किंवा उरलेला डेटा म्हणतात. २००१ दरम्यान या डेटाला महत्त्व नव्हते. तेव्हा त्याला डिजिटल एग्सहौस्टर असे म्हटले जायचे. त्याचा काहीच उपयोग नव्हता. परंतु, आता एकविसाव्या शतकात हाच डेटा फेसबुक व गुगलसारख्या कंपन्यांसाठी कृपाप्रसाद ठरला आहे. आता हा डेटा मानवी वर्तवणुकीचा अंदाज लावण्यासाठी वापरला जातो आहे; जेणेकरून बाजारात अधिक उत्पादनक्षम गोष्टी आणल्या जातील. याबाबत काही जणांचे असे म्हणणे आहे की यात गैर काय. कंपन्या जर लोकांच्या सवयींचा सूक्ष्मपणे अभ्यास करून त्यांच्यासाठी चांगली उत्पादने बाजारात आणत असतील, तर जीवनमूल्य सुधारेल आणि आयुष्य अधिक सुखकर होईल. परंतु, हे दिसते तितके सोपे नाही. हा डेटा एक विशिष्ट प्रतिमान तयार करण्यासाठी वापरला जातो आहे. त्यातून मानवी वर्तवणुकीचे आकृतिबंध तयार केले जात आहेत. या ट्रेनिंग प्रतिमानांमधून नजीकच्या काळात लोक कसे वागतील (खरेदीसंदर्भात) याचे अचूक भाकीत करणारे अल्गोरिदम तयार केले जात आहेत. यामुळे आपण काय विचार करतो आहे, हे केवळ या कंपन्यांना समजत नाही आहे, तर आपल्या विचारशक्तीला नियंत्रित करण्याचे सामर्थ्यसुद्धा यांनी मिळवले आहे. या प्रक्रियेला शोशाना झुबॉफ 'बिहेविअरल सरप्लस' असे म्हणतात. यामध्ये डेटाचे स्रोत हे रीच असतात आणि गरजेपेक्षा अधिक डेटा उपलब्ध करून घेतला जातो. शोशाना झुबॉफयांनीच सर्व्हेलंस कॅपिटॅलिझम जगासमोर आणले आहे आणि या विषयावर बरेच संशोधन केले आहे.

अचूक भाकिते करणारे अल्गोरिदम्स

अशा प्रकारचा डेटा मिळाल्यावर अल्गोरिदम्स लाखो लोकांच्या वर्तवणुकीचा अंदाज बांधायला लागतात. ते लोकांना गटांमध्ये विभाजित करतात. सर्वसाधारणपणे लोकांना भूक लागण्याची वेळ कोणती, याचा शोध घेतला जातो आणि ते कोणत्या वेळेस कोणता पदार्थ खाण्यास ते इच्छुक असू शकतील, याचा अंदाज बांधला जातो. हा अंदाज या कंपन्यांशी

करार केलेल्या फूड इंडस्ट्रीमधील व्यवसायांपर्यंत पोहचवला जातो. या फूड चेन्स वेळेची संधी साधून 'ग्राहकांना' आकर्षक व्हिज्युअल असलेल्या जाहिराती किंवा सवलती पाठवतात. शक्यतो ग्राहक या सवलतींवर लुब्ध होतात आणि जाळ्यात अडकतात. याचा चिकित्सक विचार केला असता काही संशोधकांचे म्हणणे असे पडले की, जरी सवलती वेळ साधून लोकांच्या न्यूज फीडमध्ये आल्या तरी लोक सुज्ञ आहेत व त्यांना जे हवे तेच करतात. त्यांच्या स्क्रीनवर एखादी ऑफर आली म्हणजे त्यांनी ती रिडीम केलीच पाहिजे, असे आवश्यक नाही. यावर शोशाना झुबॉफ असे म्हणतात की, सर्व्हेलंस कॅपिटॅलिझम केवळ टार्गेटेड जाहिरातींपुरता मर्यादित नाही. 'सर्व्हेलंस कॅपिटॅलिझम' चा माझ्यावर काही परिणाम होत नाही असे म्हणणे सोपे आहे; परंतु या सर्व गोष्टी एका पटलावर (layer) घडत आहेत जो आपल्यासाठी उपलब्ध होऊ शकत नाही व या गोष्टी सामान्य माणसाच्या आकलनशक्तीच्या पलीकडच्या आहे.

अल्गोरिदम आपल्याविषयी काय अंदाज बांधतील आणि ते कितपत अचूक राहतील, हे सांगणे अवघड आहे. 'न्यूयॉर्क टाईम्स'ने मध्यंतरी एका सुपरमार्केट चेनविषयी सर्व्हेलंस कॅपिटॅलिझमसंदर्भात संशोधन करून एक न्यूज स्टोरी प्रकाशित केली होती. त्यानुसार असे लक्षात आले की, शहरात राहणारी एक किशोरवयीन मुलगी गर्भवती असल्याचा निष्कर्ष मार्केटिंग अल्गोरिदम्सने तिने बदललेल्या शँपूच्या निर्णयावरून केला. त्या मुलीने सुगंधित शँपूच्या ऐवजी सौम्य शँपूची निवड केली. गर्भधारणेच्या समयी स्त्रियांची घ्राणेंद्रिये तीव्र होतात, या गृहीतकावर अल्गोरिदम्सने हा निष्कर्ष मांडला आणि तिच्या वडिलांना बेबी प्रोडक्ट्सच्या जाहिराती पाठवायला सुरुवात केली. असेच काहीसे संशोधन 'वॉल स्ट्रीट जर्नल'ने केलेआहे. त्यांनी प्रसिद्ध केलेल्या रिपोर्टनुसार, एका २५ मिलियनवेळा डाऊनलोड झालेल्या अप्लिकेशनने फेसबुकला तिच्या युजर्सची खाजगी माहिती विकली. महिलांचे ओव्ह्युलेशन (बीजकोष फुटून स्त्री जननपेशी बाहेर येण्याची प्रक्रिया) कधी होते, यासंबंधी ही माहिती होती. ही बातमी बाहेर आल्यावर फेसबुकने सर्व आरोप फेटाळून लावले. अनेकदा अशा प्रकारची भाकिते करणारे अल्गोरिदम ग्राहक एखाद्या वस्तूची जास्तीत जास्त किती किंमत भरू शकतील, याची पडताळणी करण्यासाठी तयार केले जातात.

व्हिसलब्लोअर्स आणि वास्तव

एडवर्ड स्नोडेन या व्यक्तीने २०१३ दरम्यान एनएसए या अमेरिकन इंटेलिजन्स एजेन्सीमधली गोपनीय माहिती माध्यमांमध्ये फोडली होती. स्नोडेन 'एनएसए'चा कर्मचारी होता. स्नोडेनने लीक केलेल्या माहितीनुसार एनएसए आणि फाईव आएज या दोन संस्था करोडो अमेरिकन नागरीकांवर डिजिटल तंत्रज्ञानाच्या मदतीने पाळत ठेवत होत्या. राष्ट्रीय सुरक्षेच्या नावाखाली अनेक लोकांच्या खाजगी आयुष्यात त्यांच्या नकळत डोकावले जात होते. नैतिकतेच्या दृष्टीकोनातून स्नोडेनने त्याच्या वरिष्ठांशी या ग्लोबल सर्वेलंस प्रोग्रामविषयी बोलण्याचा प्रयत्न केला परंतु, तो हा प्रोग्राम बंद करण्यामध्ये असफल ठरला. म्हणून स्नोडेन नोकरी सोडून हाँगकाँगला गेला व तिथून त्याने काही पत्रकारांशी संपर्क साधून 'गार्डियन' व 'वॉशिंगटन पोस्ट'मध्ये ही माहिती फोडली. अमेरिकन सरकारला हे कळताच त्यांनी स्नोडेनचा ताबा मिळवण्याचा प्रयत्न केला; परंतु स्नोडेन रशियाला गेला व तेथील सरकारला आश्रय मागितला. काही वर्षांनंतर स्नोडेनला रशियाने नागरिकत्व दिले. स्नोडेनने जो एनएसएचा प्रोग्राम उघडकीस आणला त्याचे नाव प्रिजम (PRISM) असे होते. याचे ध्येय जागतिक दहशतवाद रोखणे होते. त्यासाठी या संस्थेकडे संवादप्रणालींवर ताबा मिळवण्याचे सामर्थ्य होते. इंटरनेटच्या माध्यमातून लोकांनी सोशल मिडियावर शेअर केलेली माहिती, इंक्रिप्टेड अप्लिकेशनवरून शेअर केलेल्या फाईल्स डिकोड करण्याची क्षमता, फोन, व्हिडिओ व मेसेजवरून झालेले संभाषण रेकोर्ड करणे, सीसीटीव्ही किंवा कोणत्याही कॅमेऱ्यावर एक्सेस मिळवणे, इ. अधिकार आणि क्षमता या प्रोग्रामकडे होत्या. या अधिकारांचा वापर केवळ दहशतवाद

 ISSN : 0976-2957

रोखण्यासाठी करणे ही नैतिक जबाबदारी या संस्थेकडे होती; परंतु या संस्थेने सामान्य नागरिकांवरसुद्धा पाळत ठेवली. या संस्थेच्या क्षमतेचे उदाहरण द्यायचे झाले तर असे सांगता येईल की, आपल्या लॅपटॉपमध्ये वेबकॅम असतो. तो बंद असला तरी त्यावर एक्सेस मिळवण्याचा कोड यांनी डेव्हलप केला होता. अशा रीतीने लाखो लोकांचे खाजगी जीवन पाहिले गेले. म्हणूनच सध्या बाजारात वेबकॅमला प्रायव्हसी शटर असलेले लॅपटॉप येत आहेत. राजकीय जाहिरातींमध्ये वापर करता यावा म्हणून केंब्रीज अनॅलिटिका या ब्रिटीश कंपनीने फेसबुकवरील लोकांची खाजगी माहिती वापरली. टेड क्रूझ व डोनाल्ड ट्रंप यांच्या २०१६ मधील निवडणुकीमध्ये या माहितीचा वापर केला गेला. आपली खाजगी माहिती अशा प्रकारे वापरली जाते आहे, याची जाणीवपण सामान्य लोकांना नव्हती. केंब्रीज अनॅलिटिकामध्ये काम करणाऱ्या ख्रिस्तोफर विली याने ही माहिती माध्यमांमध्ये फोडली. याचा सर्व स्तरांवर निषेध झाला. फेसबुकच्या प्रतिमेला जनसामान्यांमध्ये गालबोट लागले. मार्क झुकेरबर्गला अमेरिकन काँग्रेसला तोंड द्यावे लागले. फेसबुकला ५ बिलियन डॉलरचा फाईन भरावा लागला. परंतु, इतके घोटाळे करूनसुद्धा २०२१ मध्ये फेसबुक पेपर लीक म्हणून आणखी एक घोटाळा समोर आला. फ्रान्सीस होगन या फेसबुकमध्ये काम करणाऱ्या महिलेने काही कागदपत्रे उघडकीस आणली. ज्यावरून असे समजले की, विकसनशील देशांमध्ये फेसबुकच्या अल्गोरिदमने हिंसेला बढावा दिला. किशोरवयीन मुला-मुलींवर इन्स्टाग्रामचा नकारात्मक परिणाम होईल, हे माहीत असूनसुद्धा तो रोखण्यासाठी कंपनीने सकारात्मक पावले उचलली नाही. एवढेच नव्हे, तर चुकीची माहिती प्रसारित करण्यातही फेसबुकचा हात आहे असे दिसले. धर्मविरोधी-जातीविरोधी पोस्ट फेसबुकने रेकेमेंड केल्या असे माहीत झाले. श्रीलंकेमध्ये सध्या जी भयावह परिस्थिती उभी राहिली आहे यामध्ये फेसबुकच्या पोस्ट्सचा हात आहे असे म्हटल्यास वावगे ठरणार नाही. फेसबुकने जरी त्याचे नाव आता मेटा केले असले तरी नाव बदलल्याने कर्म बदलत नाहीत.

नव-उदारमतवादाची डीजिटल आवृत्ती

फेसबुक किंवा गुगलसारख्या भव्य कंपन्यांच्या उदयाला आणि साम्राज्यविस्ताराला नव-उदारमतवादच कारणीभूत आहे. नव-उदारमतवाद हा भांडवलशाहीची सुधारित आवृत्ती आहे. 'फ्री-मार्केट' या संकल्पनेला प्रमोट करताकरता एकाधिकारशाहीचा उदय होऊन निवडक कंपन्यांनी संपूर्ण मार्केट व्यापून टाकले. सरकारी यंत्रणांवरचा ताण कमी करण्याच्या नादात बलाढ्य व्यापाऱ्यांनी मुक्त बाजारपेठांवर ताबा मिळवला आहे आणि सामान्य माणूस पुन्हा एकदा बाहेर फेकला गेला आहे. श्रीमंत अधिक श्रीमंत होत आहेत व गरीब अधिक गरीब. कोणत्याही नियमावलीशिवाय उदारमतवाद फोफावतो आहे. १९८० दरम्यान रोनाल्ड रिगन आणि मार्गारेट थॅचर यांनी ॲडम स्मिथच्या भांडवलशाहीच्या जुन्या संकल्पनेचे पुनरुज्जीवन केले आणि तेव्हापासून जॉन केनेजने आखून दिलेली चौकट मोडली गेली. श्रीमंतांचा मार्केटमधला मुक्त संचार वाढला. फ्री-मार्केटच्या नावाखाली रुपर्ट मर्डोक किंवा टेड टर्नरसारख्या मिडिया मोगुल्सचा शिरकाव झाला. आपल्या नकळत नव-उदारमतवादाची धोरणे आपल्या आयुष्यावर मोठा परिणाम आणतात. आता सर्व्हेलंस कॅपिटॅलिझमचेच उदाहरण घ्यायचे झाले, तर गुगल आणि फेसबुकसारख्या कंपन्या त्यांच्या युजर्सच्या खाजगी माहितीचा खेळ करीत आहेत, कारण त्यांच्यावर कोणाचाच वचक नाही आणि अशी माहिती हाताळण्यासंदर्भात कोणतीही नियमावली नाही. या कंपन्या लोकांचे ज्या पद्धतीने मनोरंजन करीत आहेत, त्यानुसार लोकांना यांच्या छुप्या उद्देशांची जाण नाही. लोकांना सांगितले तर त्यांना प्रसंगी पटतसुद्धा नाही. मार्क ट्वेनने म्हटले होते 'लोकांना तुम्ही लुबाडले गेले आहात हे पटवून देण्यापेक्षा लुबाडणे अधिक सोपे आहे.' गुगल आणि फेसबुकच्या अस्तित्वाचे सर्वांत मोठे कारण म्हणजे त्यांच्या युजर्सच्या खाजगी माहितीचा त्यांच्यामार्फत केला जाणारा लिलाव. उदारमतवादाच्या विचारधारेखाली या कंपन्यांनी स्वतःला सुरक्षित करून

घेतले आहे.

अविशिष्ट डेटा आणि अचेतन संकेत

माध्यमसाक्षरता कार्यशाळांमध्ये समाजमाध्यमांवर आपले खाजगी फोटो शेअर करू नका असे सांगण्यात येते. सायबर सिक्युरिटीसंदर्भातसुद्धा अशाच सूचना दिल्या जातात. परंतु, अनेकदा लोक याचे पालन करताना दिसत नाही. त्यांना वाटते फोटो शेअर केल्याने कोणती खाजगी माहिती काढली जाईल. मुळात फेसबुकसारख्या कंपन्या आपल्या छायाचित्रांमध्ये रस ठेवतच नाहीत. शोशाना झुबॉफ यांनी त्यांच्या ' सर्व्हेलंस कॅपिटॅलिझम' या पुस्तकात आपल्या कल्पनाक्षमतेपलीकडची एक गोष्ट सांगितली आहे. फेसबुक आपल्या फोटोजमधून आपला चेहरा अल्गोरिदमला फेशियल रेकग्निशनमध्ये ट्रेन करण्यासाठी वापरतो. म्हणजे आपल्या चेहऱ्याची ठेवण, रंग, काही बारीकसारीक फिचर्स स्कॅन करतो. मग त्यावरून प्रतिमाने बनवून ती लष्करी विभागाला किंवा मोठमोठ्या बिजिनेसेसला विकली जातात. काही प्रतिमाने चीनच्या लष्करी विभागाला विकली गेली आहेत. चीन त्याचा वापर विघार (Uighur) या चीनमधील मुस्लीम धर्माच्या लोकांच्या तुरुंगासाठी वापरतो. मध्य व पूर्व एशियामधून आलेल्या तुर्कीश वंशत्व असलेल्या या मुस्लीम धर्माच्या लोकांवर चीनमध्ये अत्याचार केले जात आहेत. अनेकदा त्यांना गुप्त स्थळी ठेऊन डिटेन केले जाते. यांना तुरुंगामध्ये न अडकवून ठेवता एका खुल्या मैदानात सोडले जाते. य मैदानाच्या सभोवती तटबंदी असते. या मैदानात त्यांचा होणारा संचार फेशियल रेकग्निशनच्या साह्याने ताब्यात आणला जातो. अशा पद्धतीने आपल्या छायाचित्रांवरून मिळवलेला अविशिष्ट डेटा कुठल्या कारणासाठी वापरला जाऊ शकतो, याचा अंदाज आपल्या काही बांधता येत नाही.

शोशाना झुबॉफ यांनी असे प्रतिपादन केले आहे की, फेसबुक आपल्या प्रोफाईलचा अभ्यास करून अचेतन संकेत (SubliminalCues) शोधतो. आपली भाषा आणि शब्दयोजनेचे विवेचन केले जाते. या अभ्यासावरून दोन निष्कर्ष काढले गेले आहेत १) अशा पद्धतीचा अभ्यास केल्याने माणसाची वर्तवणूक खऱ्या जगात बदलवता येऊ शकते. म्हणजेच माणसाचे सुख व दु:ख ठरवता येऊ शकते २) अशा पद्धतीचे निर्णय युजर्सच्या नकळत करता येऊ शकतात. मध्यंतरी जगामध्ये 'पोकेमॉन-गो' या व्हिडीओ गेमची चलती होती. किशोरवयीन मुलामुलींमध्ये या गेमचे आकर्षण शिगेला पोहचले होते. पोकेमॉन-गो हा अग्युमेंटेड रिअलिटी गेम आहे. या गेमनुसार खऱ्या जगात पोकेमॉन ठराविक ठिकाणी लपलेले असतात आणि अप्लिकेशनच्या साह्याने प्लेयर्सना ते तिथे जाऊन पकडावे लागतात. हा गेम मुळात गुगलने तयार केला आहे. जॉन हँकी याने गुगलमध्ये असताना हा गेम तयार केला. याच जॉन हँकीने ओपरेशन 'की-होल' तयार केले होते जे मुळात सीआयएने शोधले होते. नंतर गुगलने हे विकत घेऊन त्याला 'गुगल अर्थ' असे नाव दिले. गुगलला पोकेमॉन-गोला बाजारात आणायचे नव्हते म्हणून 'नायांटीक लॅब' या नावाचे स्टार्ट-अप रातोरात सुरू केले आणि या गेमला बाजारात आणले गेले. हा गेम बाजारात आणण्याची खरी कारणे फारच वेगळी आहेत. हा केवळ मनोरंजनासाठी बनवलेला खेळ नसून एक कारस्थान आहे. ज्या पद्धतीने ऑनलाईन जगात 'क्लीक थ्रू रेट' चा अंदाज लावला जातो आणि तो जाहिरातदारांना विकला जातो जेणेकरून 'बाय' (ईंडू) बटनवर जास्तीत जास्त क्लिक्स येतील त्याप्रमाणे ऑफलाईन जगात व्यापाऱ्यांनी नायंन्टीक लॅबला पैसे दिले व पोकेमॉन-गो गेमच्या माध्यमातून लोक त्यांच्या दुकानांमध्ये/उपहारगृहांमध्ये येतील याची खात्री करून घेतली. या प्रकाराला 'फुटफॉल' असे म्हणतात. तर ह्या गेमचा खटाटोप केवळ लोकांनी या बिजिनेसेसमध्ये यावे आणि त्या अनुषंगाने काही तरी विकत घ्यावे यासाठी केला गेला. उदाहरणार्थ, काही दुर्मीळ पोकेमॉन स्टारबक्समध्ये मिळतील अशी सोय लावणे जेणेकरून जास्तीत जास्त लोक तिथे येतील. आणखी एक उदाहरण घेऊया. जास्तीत जास्त पोकेमॉन मॅक्डोनाल्ड्समध्ये ठेवले गेले. जेव्हा तरुण मुले तिथे ते शोधायला गेली तेव्हा त्यांनी फूड ऑर्डर केले. कारण, नुसते पोकेमॉन

 ISSN : 0976-2957

पकडण्यासाठी जाणे शक्य नाही. अशा पद्धतीने सर्व बिजिनेसेस पैसा कमविण्यात गुंतले होते आणि हा गेम खेळणाऱ्या लोकांना याची कल्पनासुद्धा नव्हती. सर्व्हेलंस कॅपिटॅलिझमचा हाच एक मोठा धोका आहे की, यामध्ये सर्वसामान्य जनतेची फसवणूक होते आणि त्यांच्या खाजगी माहितीचा वापर करून पैसा कमावला जातो व तो पैसा सामान्य जनतेच्या हाती लागत नाही. पोकेमॉन-गो हा मोठ्या स्तरावरचा आर्थिक घडामोड घडवून आणणारा एक गेम होता. व्यावसायिक गरजा पूर्ण करण्यसाठी लोकांना रिमोटली कंट्रोल केले गेले. यावरून सर्व्हेलंस कॅपिटॅलिझमची ताकद कळून येईल.

ख्रिस वायली ज्याने केंब्रीज अर्नॅलिटिका घोटाळा जेव्हा उघडकीस आणला तेव्हा असे म्हटले होते की, फेसबुकजवळ लाखो लोकांचा वैयक्तिक डेटा उपलब्ध होता ज्यावरून या व्यक्तींचे कमकुवत पैलू, भीती, राग, मानसिक त्रासाला यांना टार्गेट करता येईल. कशासाठी? तर त्यांच्यामध्ये आपल्याला हव्या तशा भावना उत्पन्न करता येतील जेणेकरून ते विशिष्ट वेबसाईटला भेट देतील, विशिष्ट ग्रूप जॉईन करतील इ. अशा रीतीने त्यांना काय वाचावे, काय खावे, कुठल्या लोकांसोबत फिरावे, कोणासाठी वोट करावे हे सगळे फेसबुकला सांगता येईल. अशा अल्गोरिदमने फेसबुकला लोकांचे आयुष्य कंट्रोल करण्यची शक्ती दिली आहे. समजा एखाद्या मुलाचा ब्रेक-अप झाला, तर फेसबुकला हे त्याच्या ऑनलाईन क्रियाकलापावरून लगेच लक्षात येईल आणि मग त्याला प्रोत्साहनपूर्वक पुस्तके किंवा त्याच्या व्यक्तिमत्वाचा बारीक अभ्यास करून त्यानुसार उत्पादने रिकमेंड केली जातील. गुगलची फ्री मोबाईल ओपरेटिंग सिस्टीम 'अँड्रॉईड' गुगलला जगातल्या जवळपास ९० टक्के स्मार्ट फोन्सचा प्रवेश मिळवून देतो. हा प्रवेश त्यांच्या मोबईलवर नव्हे तर आयुष्यावर मिळवलेला ताबा आहे.

सारांश

सर्व्हेलंस कॅपिटॅलिझमला रोखणे कितपत शक्य आहे, याबाबत संशोधक साशंक आहेत. कारण, आपले आयुष्य बऱ्यापैकी तंत्रज्ञानाने व्यापले आहे. माध्यमसाक्षरता कार्यशाळा आणि सेमिनार हवा तसा बदल घडवून आणण्यात अपयशी ठरत आहेत. अनेक लोक विपिएन (VPN) म्हणजेच वर्चुअल प्रायव्हेट नेटवर्कच्या वापराचा सल्ला देतात. परंतु जोपर्यंत देशांची सरकारे त्यांच्या नागरिकांचा खाजगी डेटाचे संरक्षण करणारे नियम अमलात आणत नाही तोपर्यंत गुगल आणि फेसबुकला स्वैराचार करता येईल. युरोपीयन युनियनने जीडीपीआर आणि समान स्पर्धा याबाबत घालून दिलेल्या नियमावलीने डेटाचोरीवर निर्बंध घातले आहेत. मध्यंतरी गुगलला काही बिलियन डॉलर्सची भरपाई भरून द्यावी लागली होती कारण गुगलने त्याच्या मोनोपॉलीचा गैरवापर केला. भारतानेपण मध्यंतरी फेसबुकच्या देशातल्या शिरकाव्यावर बंधने आणली होती. पण, असे कायदे व नियमावली सर्व्हेलंस कॅपिटॅलिझमला रोखण्यासाठी पुरेसे नाही. सर्व्हेलंस कॅपिटॅलिझम हे न टाळता येण्यासारखे आहे. कायदे हे मुळात आपण या कंपन्यांना दिलेल्या डेटाविषयी आहेत; परंतु या कंपन्या आपण न दिलेला डेटा चोरत आहेत. या कंपन्यांचे अनेक छुपे व्यवसाय आणि ऑपरेशन्स सुरू आहेत जे सामान्य नागरिकांपर्यंत कधी पोहचतच नाहीत. या कंपन्या आपली माहिती चोरून, तिचे विश्लेषण करून, त्या माहितीचे उत्पादनांमध्ये रूपांतर करून, नफा कमवून मोकळ्या झाल्या आहेत आणि याचे प्रमुख कारण म्हणजे लोकशाहीचा आणि माहितीच्या मुक्त देवाणघेवाणीचा गैरवापर होय.

सामान्य नागरिकांना अजून सर्व्हेलंस कॅपिटॅलिझमचीच परिपूर्ण कल्पना नाही; परंतु फेसबुक (मेटा) आता मेटाव्हर्स या अग्युमेंटेड रियालिटी/वर्च्युअल वर्ल्डमध्ये उतरली आहे. येत्या काही वर्षांत लोक इंटरनेटला विसरून मेटाव्हर्समध्ये तल्लीन होतील, असे संकेत आहेत. फेसबुक आणि गुगलसारख्या बलाढ्य कंपन्या समाजाची दिशा ठरवीत असून लोकांची मानसिकता बदलवत आहेत. मुक्त व्यापारतत्त्वे मानवी अस्तित्वाला धोक्यात आणू शकतील याची कल्पना अद्याप लोकांना नाही. भांडवलशाही आणि साम्राज्यवाद हे डिजिटल झाले असून नव-उदारमतवादाच्या

मूल्यरचनेत बदल करणे आवश्यक आहे.

संदर्भग्रंथ

१) झुबॉफ, शोशाना. (२०१९). द एज ऑफ सर्व्हेलंस कॅपिटॅलिझम. पब्लिक अफेअर्स: न्यूयॉर्क.

२) विपिआरओ डोक्युमेंट्री (२१ डिसेंबर, २०२०). शोशाना झुबॉफ ऑन सर्व्हेलंस कॅपिटॅलिझम. व्हिडिओ https://www.youtube.com/watch?v=hIXhnWUmMvwt=1326s

३) डूहिग, चार्ल्स. (२०१२). हाऊ कंपनीज लर्न युअर सिक्रेट्स. न्यूयॉर्क टाईम्स. https://www.nytimes.com/2012/02/19/magazine/shopping-habits.html

४) स्केचनर, सॅम व सेकाडा मार्क (२२फेब्रुवारी, २०१९). यू गिव्ह ॲप सेन्सिटिव्ह इन्फॉर्मेशन : देन दे टेल फेसबुक. https://www.wsj.com/articles/you-give-apps-sensitive-personal-information-then-they-tell-facebook-11550851636

साभार पोच

१) मराठी रंगभूमी आणि अँब्सर्ड थिएटर	डॉ. सतीश पावडे	नेक्स्ट पब्लिकेशन, पुणे.	३२४- ५००
२) मराठी रंगभूमी चर्चा आणि चिंतन	डॉ. सतीश पावडे	नभ प्रकाशन, अमरावती	२४०- ४५०
३) शब्दफुलांची ओंजळ	अर्चना हरगुडे धानोरकर	युनिक पब्लिकेशन हाऊस, वर्धा	१००- १७५
४) जेडर दासमय्या के वचन	अनुवादक -भालचंद्र जय शेट्टी	बसव भारती हिंदी प्रतिष्ठान हिरेमठ संस्थान, भालकी, जि. बिदर (कर्नाटक)	१६८- १६०
५) ओबीसी क्रांतीच्या वाटेवर	बालाजी शिंदे	शुभकल्याण, नांदेड सिटी .पुणे	१०२ - १२०
६) नवीन राष्ट्रीय शैक्षणिक धोरणात आम्ही भारताचे लोक कुठे -	डॉ मारोती तेगमपुरे प्रा.राजक्रांती वलसे	शब्दवेध बुक हाऊस, औरंगाबाद.	५६ - ६०
७) वासुदेव मुलाटे	संपा. डॉ. शंकर विभुते प्रा. श्रावण गिरी	अभिसंधान प्रकाशन, औरंगाबाद	२९० -३५०
८) लिंगायत मार्ग	डॉ एम. एम. कलबुर्गी संपा. राजू ब जुबरे,	हिरेमठ संस्थान महाराष्ट्र बसव परिषद, भालकी जि. बिदर(कर्नाटक)	७२- ८०
९) शरण मार्ग	डॉ. एम. एम. कलबुर्गी अनु राजू ब जुबरे	हिरेमठ संस्थान ट्रस्ट महाराष्ट्र बसव परिषद, भालकी जि. बिदर (कर्नाटक)	७८- १००
१०) वचन संपदा	डॉ. श्री बसवलिंग पट्टद्देवरू अनु. प्रा. शालिनी दोडमनी	हिरेमठ संस्थान ट्रस्ट, महाराष्ट्र बसव परिषद, भालकी जि. बिदर (कर्नाटक)	८०-६०
११) कायक और दासोह के वचन	अनु भालचंद्र जयशेट्टी	बसव भारती हिंदी प्रतिष्ठान, हिरेमठ संस्थान भालकी जि. बिदर .(कर्नाटक)	११२-१००
१२) कोरोणा आणि स्त्री पुरुष विषमतेचा प्रश्न	दिलीप चव्हाण	मुक्ता प्रकाशन अमरावती.	५०-८०
१३) धूळपेर	आ.य.पवार	रानजाई प्रकाशन, पुणे	१३०- ८८
१४) जिगोलो	डॉ. माधवी खरात	चेतक बुक्स, पुणे	१४४-२७९
१५) आग	बाबुराव गायकवाड	बीज प्रकाशन ग्रह, शेगाव	१३७ -३००
१६) वासुदेव मुलाटे शब्दांची नाव घेऊन निघालेला माणूस	संपा. डॉ.शंकर विभूते प्रा.श्रावण गिरी	अभिसंधान प्रकाशन, औरंगाबाद	२९०-३५०
१७) आमची गझलसाद	संपा. व प्रकाशक प्रा. नरहर कुलकर्णी,कोल्हापूर		१६४-२००
१८) गझल प्रेमऋतुची	गझलनंदा /प्रसाद कुलकर्णी	समाजवादी- प्रबोधिनी, इचलकरंजी	१४०-१७५
१९) बसवोत्रतयुगीन शरणांची वचने	मूळ कन्नड संपा. श्री एस शिवण्ण मराठी अनु.प्रा.आर.एम.करडीगुद्धी	हिरेमठ संस्थान ट्रस्ट,महाराष्ट्र बसव परिषद ,भालकी जि.बिदर	७२०-८००
२०) बसवयुगीन शरणांची वचने	मूळ कन्नड संपा.डॉ.बी.आर.हिरेमठ मराठी अनु.प्रा.आर.एम.करडीगुद्धी	हिरेमठ संस्थान ट्रस्ट, महाराष्ट्र बसव परिषद, भालकी जि. बिदर	६२०-६००
२१) पोटा-देठातील हायकू	आनंद कदम	इसाप प्रकाशन, नांदेड.	९६- २००
२२) वटभरणाच्या रात्री	आनंद कदम	इसाप प्रकाशन, नांदेड.	११२-२२०
२३) शेतकरी जीवनसंघर्ष ऐतिहासिक परामर्श	डॉ. रवींद्र कानडजे-नाग	नालंदा प्रकाशन, इस्लामपूर	१५२- २००
२४) चैतन्याचा मोहर	डॉ. रवींद्र कानडजे	गणगोत प्रकाशन, मुखेड, जि.नांदेड.	४८- ७५
२५) भाषा विचार शिक्षण प्रत्याभिज्ञा	शिवाजी राऊत	रा.ना. चव्हाण प्रतिष्ठान, पुणे.	११६- १६०

 ISSN : 0976-2957

विभाग पाच

भाई एन. डी. पाटील यांचे योगदान आणि आधुनिक महाराष्ट्राच्या पुरोगामित्वाचा अर्थ

प्रा. सचिन गरुड
इतिहास विभागप्रमुख, क. भा. पा. कॉलेज, इस्लामपूर, ता. वाळवा, जि. सांगली भ्र. ९८९०९१२७३४

आपण आयोजित करीत असलेल्या राष्ट्रीय परिषदेचे विषय-शीर्षक 'प्रा. डॉ. एन.डी.पाटील यांचे पुरोगामी महाराष्ट्राच्या जडणघडणीतील योगदान' असे आहे. भाई एन.डी.पाटील (१५ जुलै १९२९ - १७ जाने. २०२२) यांचे महाराष्ट्रातील सामाजिक परिवर्तनाच्या चळवळीतील योगदान अनन्यसाधारण आहे. वयाच्या विसाव्या वर्षापासून ते अखेरीस नव्वदाव्या वर्षापर्यंत ते महाराष्ट्राच्या राजकीय व सामाजिक क्षेत्रात अखंड कार्यरत राहिले. स्वातंत्र्योत्तर भारतातील महाराष्ट्रापासून ते १९६० मध्ये महाराष्ट्र राज्य साकारल्यानंतर आणि त्यानंतर उत्तरकाळात जागतिकीकरणोतर सहस्रकाच्या दोन दशकांच्या वेगवेगळ्या स्थित्यंतराच्या, परिवर्तनाच्या टप्प्यावर ते साक्षीदार आणि संघर्षरत राहिले. हा संपूर्ण कालखंड जवळपास सत्तर वर्षाचा आहे. थोडक्यात माझ्या मांडणीच्या प्रारंभीच निष्कर्षवजा सूतोवाच करायचे झाले तर विसाव्या शतकात आधुनिक महाराष्ट्राच्या राजकीय व सामाजिक क्षेत्रात तब्बल सात दशके भाईंनी पुरोगामी भूमिका घेत त्यांचा ठसा उमटवला आहे. भाईंवर फुलेवाद आणि मार्क्सवाद-लेनिनवाद यांचा समन्वित प्रभाव होता.

सत्यशोधक ह्वब्राह्मणेतर चळवळ १९३०मध्ये गांधीनेतृत्वाच्या भारतीय राष्ट्रीय काँग्रेसमध्ये विलीन झाल्यानंतर भारतात विशेषत: चार प्रकारच्या चळवळींचा प्रभाव होता. त्यातील एक, ब्रिटीश साम्राज्यवादापासून भारताला राजकीय मुक्तता मागणारी राष्ट्रीय काँग्रेसची चळवळ; दुसरी वर्गवादी प्रारूपात क्रांती करू पाहणारी मार्क्सवादी कम्युनिस्ट पक्षाची चळवळ; तिसरीह्व जातिमुक्तीच्या क्रांतीचा ध्येयवाद घेऊन संघर्ष करणारी डॉ. आंबेडकरांची दलित चळवळ आणि चौथी- हिंदुत्ववादी चळवळ; असे चार प्रवाह होते. त्यापैकी हिंदुत्ववादी चळवळीचा जवळपास कुठेही प्रभाव नव्हता. एन. डी. पाटलांवर उमेदीच्या वयात संपुष्टात आलेल्या सत्यशोधकह्वब्राह्मणेतर चळवळीचा प्रभाव होता. स्वातंत्र्योत्तर काळात१९४८मध्ये महाराष्ट्रातील काँग्रेसशी वर्गजातीय मतभेद झाल्याने पूर्वाश्रमीच्या ब्राह्मणेतर पक्षातील मराठा नेतृत्वाने फुलेवाद आणि मार्क्सवाद-लेनिनवाद यांचा समन्वय करणारा शेतकरी कामगार पक्ष स्थापन केला आणि सत्ताधारी काँग्रेस, मार्क्सवादी कम्युनिस्ट पक्ष तसेच हिंदुत्ववादी चळवळ यांच्या प्रतिवादाची राजकीय भूमिका स्वीकारली. कम्युनिस्ट पक्षांचे नेतृत्व ब्राह्मणादी उच्चजातीयांकडे राहिल्याने पूर्वाश्रमीच्या ब्राह्मणेतर नेत्यांनी मार्क्सवाद-लेनिनवाद स्वीकारून हा नवा स्वतंत्र पक्ष निर्माण केला केला होता. या नेत्यांच्या सान्निध्यात एन.डी. पाटील यांची

जडणघडण झाली. विद्यार्थिदशेत त्यांनी सहभाग घेतल्याने प्रथमच तुरुंगवास भोगावा लागला होता. १९४८ मध्येच शेकापमध्ये प्रवेश केलेल्या भाईंनी हीच पक्षीय वैचारिक भूमिका पुढे आजन्म अव्यभिचारी निष्ठेने जपली. सत्तरीच्या व ऐंशीच्या दशकापर्यंत शेकापचे पक्षीय बल बऱ्यापैकी असल्याने महाराष्ट्रात या पक्षाने विरोधी पक्षाची प्रभावी भूमिका बजावली. १९६०ते१९८२ या एकूण १८ वर्षांच्या काळात ते विधानपरिषदेचे सदस्य होते. १९७८ ते १९८२ दरम्यान पुलोद सरकारमध्ये सहकारमंत्री आणि १९८५ ते १९९० मध्ये कोल्हापूर मतदारसंघाचे आमदार होते. १९९५ पासून पुढील वीसेक वर्षे ते शेकापचे सरचिटणीस राहिले. या काळात शेती, शिक्षण, सहकार आदी मुद्द्यांवर प्रभावी संसदीय राजकारण करण्यात एन. डी. पाटलांसारख्या नेत्याचा मोठा वाटा राहिला आहे. भारतीय संविधानाच्या मूल्यचौकटीत संसदीय व संसदबाह्य जनलढे त्यांनी लढवले. कर्मवीर भाऊराव पाटलांच्या प्रभावात वाढलेल्या एन. डी. पाटलांनी आयुष्यभर समाज परिवर्तनवादी शैक्षणिक भूमिका घेत रयत शिक्षण संस्थेच्या माध्यमातून संस्थात्मक पातळीवर सार्वजनिक शिक्षणाचा व्याप वृद्धिंगत केला. भाऊराव पाटलांनंतर रयत शिक्षण संस्थेची शाळा-कॉलेजेस ग्रामीण भागात स्थापन करीत हा विस्तार करण्यात परिश्रम केले.

नव्वदीनंतर भारताने स्वीकृत केलेले मुक्त अर्थव्यवस्थेच्या धोरणाने कल्याणकारी राज्य प्रारूपाला मोठा छेद दिला. या कालापासून डाव्या व आंबेडकरी प्रवाहाला उतरती कळा येऊ लागली. त्याबरोबरच शेकापचे राजकारण संकोचले. मोठ्या प्रमाणात समाज परिवर्तनवादी शक्तींचे दुर्बलीकरण होत गेले. या काळात अनेक सुट्यासुट्या जनचळवळीही सुरू राहिल्या. त्या बहुतेक तात्कालिक आणि विवक्षित प्रश्नकेंद्री होत्या. या काळात एन. डी. पाटलांचे लढाऊ नेतृत्व शेकापच्या झेंड्याखाली लढलेल्या लढ्याच्या तुलनेत अशा काही सुट्या वाटणाऱ्या जनचळवळीकडे झेपावताना दिसते. ह्या चळवळी प्रामुख्याने शेतकरी- श्रमिकांच्या प्रश्नाशी संबंधित होत्या. संसदीय राजकारणात डाव्या चळवळी ह्या विखुरलेल्या आणि मध्यवर्ती प्रभाव पडू शकतील अशा राहिल्या नाहीत. अशा वेळेस त्यांनी सर्वच डाव्या पक्षांशी सहमतीची भूमिका ठेवली. आपला पक्षीय अभिनिवेश बाजूला ठेवून बहुतेक सर्वच डाव्या पक्षांशी सलोख्याचे संबध ठेवले. यादरम्यान त्यांनी महाराष्ट्र अंधश्रद्धा निर्मूलन समितीचे नेतृत्व केले. पाश्चत्य विवेकवाद व वैज्ञानिक तत्त्वसरणीशी सत्यशोधकी विवेकवादाची सांधेजोड करीत वैचारिक व मानसिक समाजपरिवर्तनाला प्राधान्य दिले. सोव्हियत रशियाच्या पतनानंतर ग्राम्शीयन विचारांची प्रस्तुतता वाढत गेली. त्या पार्श्वभूमीवर भारतातील ब्राह्मणी-भांडवली प्रभुत्वाला आव्हान देणाऱ्या सत्यशोधकी वैचारिकतेचे प्रयोजन अधिक स्पष्ट झाल्याचे एन. डी. पाटलांचे मत बनले होते. शेकापने पर्यायी धर्म-संस्कृतीचे लढे लढण्यास माघार घेतल्याने तसा कार्यक्रम पक्षीय पातळीवर विकसित करता आला नव्हता. फुले-आंबेडकरी पक्ष-संघटनेच्या धर्म-संस्कृतीच्या कार्यक्रम पत्रिकेतील लढ्यांमध्ये भाई एन.डी.नी प्रत्यक्ष सहभाग घेतला नव्हता. पुढे अंनिसच्या माध्यमातून त्यांनी धर्मसंस्कृतीच्या शोषणाला आव्हान देत समतावादी व धर्मनिरपेक्ष मूल्यांचा जोरकस पुरस्कार केला. परंतु हा समग्र धर्म-संस्कृतीचा पर्यायी आकृतिबंध नव्हता. अंनिसचे नेतृत्व-संघटन हे मध्यमवर्गीय असल्याने जागतिकीकरणानंतर साकारलेल्या बहुजन-दलित नवमध्यम वर्गाचा एकप्रवाहाचाही त्याला पाठिंबा राहिला आहे. अंनिसची भूमिका विस्थापित व शोषित जाती वर्गाच्या हितविरोधी नसताना संघटनाचा आधार बनलेल्या नवमध्यम वर्गाचे हित विस्थापित जातिवर्गांच्या विरोधात गतिमान राहिले, आणि आपल्या वेगवेगळ्या कृती कार्यक्रमाला पाठींबा मिळवण्यासाठी त्यांनी ज्या तडजोडी केल्या, त्यातून काही अंतर्विरोधात्मक पेच निर्माण झाले. या पेचातच भाई एन.डी.नी फुले-आंबेडकरांच्या विचारांचे प्रबोधन या नवमध्यम वर्गापुढे ठेवण्याचा प्रयास केला. महाराष्ट्रातील जातिसरंजामी मराठा उच्चभ्रू प्रवाहाच्या सत्ताकारणाला मोडीत काढून शेतकरी कष्टकरी विस्थापित मराठ्यांच्या बाजूने

 ISSN : 0976-2957

सामाजिक राजकीय भूमिका घ्यायला सुरुवात केली. या काळात मोठ्या प्रमाणात याच शेतकरी जातिवर्गांच्या आत्महत्या महाराष्ट्रात साथीच्या रोगाप्रमाणे वाढत होत्या. शेतकरी वर्गजातींशी जैवरीत्या जोडलेल्या एन. डी. पाटलांच्या संवेदनशील मनावर हा मोठा आघात होता. शेतकरी वर्गजातींच्या आत्महत्येचे आणि शेतीच्या अरिष्टाचे मूळ खाजगीकरण, जागतिकीकरण, उदारीकरणाच्या आर्थिक धोरणात असल्याचे अर्थलक्ष्यी निदान त्यांनी स्वीकारले. शेतकरी वर्गजाती ह्या पायाभूत जातीरचनेच्या शोषित अंकित जातिघटक आहेत, अशी मूलगामी चर्चा मध्यवर्ती न आल्याने एकांगी अर्थकेंद्री चर्चा सातत्याने झडत राहिल्या. बदलत्या कालानुरूप जातवर्गीय तसेच लैंगिक शोषण-शासनाचे स्वरूपही बदलत गेले आहे. शेतकरी आत्महत्यांबरोबरच जातीय अत्याचार आणि स्त्रियांवरील हिंसेचे स्वरूप या काळात बदलत होते. ग्रामीण भागातील अनुसूचित जाती-जमातींवरील अत्याचार आणि शेतकरी वर्गजाती यांच्यातील जातीय तणाव नामांतराच्या प्रश्नापासून त्यांच्या आकलनात होता. या धर्तीवर दलितहितैषी आणि मराठा जातीयवादाला छेद देणाऱ्या विठ्ठल रामजी शिंदे यांच्या वर्गजातिसमन्वित विचारांचे त्यांना खास आकर्षण वाटत राहिले. याच काळात त्यांनी जागतिकीकरणविरोधी अभियानाचे नेतृत्व केले. जागतिकीकरणाचा प्रारंभ आणि बहुजन-दलित नवमध्यमवर्गाचा उदय हा १९९० नंतर झाला, हे उघड दिसत असले तरी त्याची सुरुवात १९८० च्या नंतर झाली होती, याचा वर्गजातीय ऊहापोह त्यांनी केला आहे. जागतिकीकरणाच्या पर्वात साकारलेला नवमध्यमवर्ग सत्तरीच्या दशकाप्रमाणे समाजपरिवर्तक चळवळीचे नेतृत्त्व करण्यास माघार घेत असल्याची त्यांची खरमरीत टीका होती. याच बदलत्या काळात दलित, आदिवासी, भटके आणि शेतकरी, मध्यम जातींचे प्रश्न बिकट स्वरूपात उभे राहिले होते. याची चर्चाही सुरू झाल्याने त्यांनी या बदलाचा आपल्या दृष्टीत अवलंब केला आणि शेतकरी, आदिवासी तसेच श्रमिक जातिवर्गाच्या हिताच्या अनेक लढ्यांना पाठबळ देण्याचा प्रयत्न केला. या जनविभागाच्या अधिकतर आर्थिक हिताच्या लढाया त्यांनी लढल्या.

संयुक्त महाराष्ट्राच्या लढ्याने महाराष्ट्राची भाषिक राज्यरचना समाजवादी प्रारूपात गतिमान व्हावी, असा ध्येयवाद या लढ्यात असलेल्या डाव्या, फुले-आंबेडकरी, समाजवादी पक्ष-संघटनेने बाळगलेला होता. या ध्येयवादाला धरूनच एन.डी. पाटील यांनी तब्बल सत्तर-पंच्याहत्तर वर्षे जे समाजकारण व राजकारण केले, त्याला आपण 'पुरोगामी' या संज्ञेने संबोधित करीत असतो. 'पुरोगामी' ही संज्ञा मराठीत मोघमपणे वापरली गेली आहे. साधारणतः महाराष्ट्रात समाजवादी, डावे आणि काँग्रेसमधील काही नेते, गट-प्रवाह यांनाही पुरोगामी म्हटले गेले आहे. मराठीत डाव्या लेखकांनी पुरोगामी या शब्दाचा वापर केला आहे. हिंदीत अशा प्रकारचा मोघम शब्दप्रयोग वापरण्यात आला नाही. डाव्यांनी त्यासाठी प्रगतीशील असा शब्द वापरात आणला आहे. दलित पँथरच्या झंझावती चळवळीनंतर काही समाजवाद्यांनी आणि स्वतःला पुरोगामी म्हणवून घेणाऱ्या काँग्रेसमधील काहींनी महाराष्ट्राला फुले-शाहू-आंबेडकरांचा पुरोगामी महाराष्ट्र असे म्हणायला सुरुवात केली. याचा अर्थ, पुरोगामी होण्याची मुख्य अट फुले-शाहू-आंबेडकरांची समतावादी विचारधारा मानणे ही आहे. तथापि विद्रोही दलित विचारवंत-लेखक, आंबेडकरवादी नेते यांना स्वतःला कधीही पुरोगामी म्हणवून घेतलेले नाही. समाजवादी, डाव्या अभ्यासकांनी फुले-आंबेडकरी चळवळीलाही पुरोगामी चळवळीच्या संवर्गात वर्गीकृत केले आहे. यशवंतराव चव्हाण यांच्या ब्राह्मणी बुद्धिजीवी आणि मराठा उच्चभ्रू राज्यकर्त्या वर्गाच्या बहुस्तरसत्ताक प्रारूपातून या तथाकथित नेत्यांना व औपचारिक जातवर्ग सुधारणेची भूमिका घेणाऱ्या मराठी साहित्यिक, बुद्धिजीवी वर्गाला पुरोगामी म्हणण्याची प्रथाच पडली. यशवंतराव चव्हाण यांच्या तथाकथित 'बेरजेच्या राजकारणा'च्या प्रारूपाने शेकापच्या व आरपीआयच्या नेत्यांना काँग्रेसमध्ये ओढून राज्यातील प्रबल होऊ पाहणाऱ्या प्रागतिक विरोधी पक्षाची ताकद काढून घेण्याचा प्रयास

केला. त्यावेळी काँग्रेसमध्ये गेलेल्या शेकापच्या व आरपीआयच्या नेत्यांनी तत्कालीन काँग्रेसचे नेतृत्व पुरोगामी बनल्याचा निर्वाळा दिला होता. १९७० च्या दरम्यान आरपीआयच्या दादासाहेब गायकवाडांच्या गटाने काँग्रेसशी राजकीय युती केल्यानंतर आणि अनेक जुने आरपीआयचे नेते काँग्रेसमध्ये गेल्यावर या पुरोगामी शब्दाला एक प्रकारची राजकीय अधिमान्यता प्राप्त होत गेली आहे. त्या काळात काँग्रेस नेतृत्त्वालाही पुरोगामी म्हटले जाऊ लागले. पुढे या तथाकथित पुरोगामी काँग्रेस व प्रस्थापित आरपीआयच्याविरोधात दलित पन्थरचा विद्रोह उदयाला आला. पँथरच्या संदर्भातही अनेकांनी नंतर पुरोगामित्वाचे आशय विश्लेषण करण्याचा प्रयत्न केला आहे. याचा अर्थ, पुरोगामी या संज्ञेची व्याख्या बदलत्या राजकारण व समाजकारणाच्या अनुषंगाने करण्यात आली आहे. सामाजिकशास्त्राच्या अकादमिक क्षेत्रात अशा गतिमान संज्ञा-संकल्पनांचा सापेक्ष अर्थ विशद करणे ह्या दृष्टीने महत्त्वाचे आहे.

२००३ च्या सावंतवाडीच्या विद्रोही साहित्य संमेलनात कांचा इल्लय्या यांनी पुरोगामी महाराष्ट्राचे एक ऐतिहासिक द्वैत मांडताना म्हटले होते की, महाराष्ट्र हा फुले-शाहू आंबेडकर यांचा आहे, हे जसे खरे आहे. तसे फॅसिस्ट ब्राह्मणी हिंदुत्त्ववाद देणारे हेडगेवार गोळवलकर सावरकर व गांधींचा खुनी गोडसे हेदेखील महाराष्ट्राने देशाला दिले आहेत. नंतरच्या काळात कॉ. गोविंदराव पानसरे यांनीही असे मत मांडले की, महाराष्ट्र पुरोगामी राहिलेला नाही. बाबरी मशीद पाडल्यानंतर फॅसिस्ट हिंदुत्ववादी- ब्राह्मणी शक्तींचे देशात व राज्यात वर्चस्व वाढत गेले. १९९५ नंतर तीनवेळा हिंदुत्ववादी पक्षांचे राज्यात सरकार स्थापन झाले. गेल्या तीन दशकात हिंदुत्ववादाला मुस्लीम व नवबौद्ध हे जनसमूह वगळता शेतकरी, मध्यम जाती तसेच अनु. जातिजमातीत मोठ्या प्रमाणात मान्यता मिळत गेली आहे. महाराष्ट्रात अनेक बुवाबाबांचे अनुयायी शेतकरी व मध्यम जातीय शिक्षित व नवमध्यमवर्गात निर्माण झाल्याने भाई एन. डी. पाटील व नरेंद्र दाभोलकर यांना नाणीजच्या नरेंद्र महाराजाने खुलेआम मारण्याची धमकी दिली. या महाराजांच्या अनुयायी वर्गात मराठा-कुणबीजातीयांचे मोठ्या प्रमाणात प्राबल्य राहिले आहे.२०१४ नंतर मोठ्या प्रमाणात राजकीय परिस्थिती बदलली. केंद्रात बहुमताने संघ-भाजपचे सरकार स्थापन झाले. यादरम्यान नरेंद्र दाभोलकर, कॉ. गोविंदराव पानसरे, एम.एम. कलबुर्गी, गौरी लंकेश यांचे एका मागोमाग नियोजनपूर्वक प्रतिगामी फॅसिस्ट हिंदुत्ववादी- ब्राह्मणी शक्तींकडून खून घडवून आणण्यात आहेत. या चारही व्यक्ती डाव्या, समाजवादी चळवळीचा मोठा जनाधार असलेले नेते-विचारवंत राहिले आहेत. या चौघांच्या खूनसत्राची पाळेमुळे महाराष्ट्रातील फॅसिस्ट हिंदुत्ववादी- ब्राह्मणी शक्तींच्या खुनशी व द्वेषाच्या राजकारणात आहेत. याच पार्श्वभूमीवर 'महाराष्ट्र पुरोगामी होता काय' असा चिकित्सक प्रश्न विचारला जाऊ लागला आहे. मधल्या काळात महाराष्ट्रात पुरोगामी प्रवाहाचा प्रभाव असला तरी तो नंतरच्या काळात क्षीण होत गेला आहे, म्हणून 'महाराष्ट्र आता पुरोगामी राहिलेला नाही' असेही निष्कर्ष-वजा वक्तव्य केले जात आहे. एकीकडे महाराष्ट्राला भरीव प्रागतिक परंपरा व समाजक्रांतिकारी विचारांचा तसेच लढ्यांचा वारसा आहे. तर, दुसरीकडे प्रतिगामी ब्राह्मणी-भांडवली, उजव्या शक्तींचे द्वंद्व याच महाराष्ट्रात उभे आहे. त्यामुळे आज असा प्रश्न विचारणे अधिक प्रस्तुत असेल, 'आजचा महाराष्ट्र हा पुरोगामी आहे का ? किंवा तो तसा पुरोगामी होता का ? आणि जर महाराष्ट्र पुरोगामी होऊ शकला नसेल, तर तो का होऊ शकला नाही?' एखादे राज्य व प्रदेश पूर्णत: पुरोगामी असल्याची कल्पना कितपत खरी असते. धर्म, जात, वर्ग, पितृसत्तेचा बहुविध शोषण-शासनव्यवस्था असलेल्या व त्याविरोधात पायाभूत बदलासाठी संघर्ष करणारे प्रवाह आणि ही ब्राह्मणी-भांडवली टिकवून ठेवू पाहणारे प्रतिगामी शक्ती यांच्या व्यामिश्रतेचा हा राज्याचा पट आहे. जागतिकीकरणानंतर सत्तास्थानी आलेल्या हिंदुत्त्ववादी शक्तींनी बहुजन-दलित जातींची अधिमान्यता प्राप्त करण्यासाठी आणि हिंदुत्ववादी-

 ISSN : 0976-2957

ब्राह्मणी वैचारिक प्रभुत्त्व बळकटीकरणासाठी फुले-आंबेडकरांचे ब्राह्मणीकरण सुरू ठेवले आहे. अर्थात, पुरोगामी किंवा प्रागतिक असण्याची ही प्रक्रिया सातत्यपूर्ण आहे, गतिमान आहे. ती स्थिर नाही. खरे तर महाराष्ट्र हा पुरोगामी किंवा प्रागतिक नाही, ती घडवण्याची व घडण्याची संघर्षरत कल्पना आहे. अनेक प्रागतिक पक्ष-संघटना, त्यांचे नेते, कार्यकर्ते असा महाराष्ट्र घडवण्यासाठी संघर्ष करीत आले आहेत. आणि, अद्यापत: संघर्ष करीत आहेत. भाई एन. डी. पाटील या परिवर्तनशील प्रवाहातील एक महत्त्वाचे नेते -विचारवंत आहेत.

त्यांच्या समग्र समाजकारणाला व राजकारणाला पुरोगामी या संज्ञेअंतर्गत व्याख्यांकित करत असताना वरील मोघम अर्थाने हा शब्द स्वीकारलेला नाही. त्यांना अभिप्रेत असलेल्या जातवर्गीय दुरुस्तीवादाऐवजी जातवर्गीय मूलभूत परिवर्तनाच्या संदर्भात आपण तो पाहिला पाहिजे. मला वाटते, डाव्या अर्थाने एन.डी. पाटलांचे समग्र समाजकारण व राजकारण हे प्रागतिक स्वरूपाचे होते. जातीय लढ्याबाबत त्यांनी पारंपरिक वर्गीय भूमिका घेतली नाही, हे विशेष. तथापि जातिअंताच्या सैद्धांतिक व व्यावहारिक स्तरावर ते अधिक ठोसपणे आणि गहनतम उतरलेले नव्हते. शेकापमधील काही जुन्या नेत्यांनी डॉ. आंबेडकरांच्या भूमिकेला प्रतिगामी म्हणून संबोधले, तेव्हा शेकापचे संस्थापक नेते शंकरराव मोरे यांनी या भूमिकेचा प्रतिवाद करून डॉ. आंबेडकरांच्या विचारांचे व लढ्याचे समर्थन केले होते. मोरे यांच्या या भूमिकेचा एन. डी. पाटील यांच्यावर कायम प्रभाव राहिला. नामांतराच्या प्रश्नावर शेकापचे नेते आणि कार्यकर्ते नामांतराच्या विरोधात होते. पक्ष पाठिंबा देणार नाही, याची जाणीव होताच भाईंनी पक्षाच्या पाठिंब्याचा विचार न करता स्वत: प्रागतिक भूमिका घेत नामांतराला पाठिंबा दिला. पक्षाच्या चुकीच्या धारणा आणि सामूहिक विरोधी मताला न जुमानता त्यांनी स्वयंप्रज्ञेने हा पाठिंबा दिला. पक्षांतर्गत विरोधाच्या पीडेला ते मोठ्या कणखरपणे सामोरे गेले. वर्ग आणि जातिअंताच्या बाबतीत कॉ. शरद पाटलांनी घेतलेल्या भूमिकेला त्यांनी आपला पाठिंबा दिला होता. स्त्रीप्रश्नावर शेकापने लैंगिक समतेचा कोणताही ठोस कार्यक्रम हाती घेतलेला नव्हता. त्यानुषंगाने जाती-पितृसत्तेविरोधात स्वतंत्रपणे लिंगभावविश्लेषक दृष्टी विकसित करावी लागते. राजकीय आघाडीवर शेतकरी बहुजन स्त्रीच्या शोषणमुक्तीचे काही मुद्दे स्वतंत्र कार्यक्रम पत्रिका म्हणून शरद जोशी यांच्या शेतकरी संघटनेच्या १९८६ मधील चांदवडच्या अधिवेशनात सीमित कक्षेत पुढे आणली गेली होती. काही काळ ती प्रभावी राहिली आणि उत्तरकाळात स्त्रीमुक्तीचा हा कार्यक्रम स्थगित झाला. व्यक्तिश: एन.डी. पाटील फुलेवादी असल्याने ताराबाई शिंदेच्या सत्यशोधकी स्त्रीवादाचे आणि एंगेल्सच्या वर्गीय स्त्रीदास्यमुक्तीच्या भूमिकेचे चिंतन परिशीलन त्यांनी केलेले होते. अंनिसच्या प्लॅटफॉर्मवर स्त्रीच्या धार्मिक-सांस्कृतिक शोषणाविरुद्ध समाजवादी वळणाने हे जनप्रबोधन उभे राहिले. एन.डी. पाटील यांच्या भाषणातील स्त्रीदास्य विश्लेषणाचे काही मुद्दे या दृष्टीने अभ्यासनीय आहेत.

तब्बल सात दशके समकालीन आधुनिक महाराष्ट्राच्या राजकीय व सामाजिक क्षेत्रातील अनेक प्रागतिक चळवळीशी भाई एन.डी. पाटील यांनी स्वत:ला जोडून घेतले. अनेक आंदोलनांचे नेतृत्व त्यांनी केले. त्यासाठी लाठीमार, तुरुंगवास, गोळीबारही त्यांना झेलावा लागला. त्यांचे वैयक्तिक आयुष्यही चारित्र्यसंपन्न व नैतिकतेचा एक वस्तुपाठ निर्माण करणारे राहिले आहे. त्यांनी दहाहून अधिक पुस्तिका लिहिल्या आहेत. त्यातून त्यांची शेतकरी - श्रमिक वर्गजातींच्या जैविक विचारवंताची भूमिकाही आपल्याला प्रत्ययास येते.

(ता. १० मार्च २०२२ रोजी कर्मवीर भाऊराव पाटील कॉलेज, इस्लामपूर (सांगली) येथे आयोजित केलेल्या 'पुरोगामी महाराष्ट्राच्या जडणघडणीत प्रा. डॉ. एन. डी.पाटील यांचे योगदान' या विषयावरील एकदिवसीय राष्ट्रीय परिषदेच्या शोधनिबंध सत्राचे अध्यक्षीय मनोगत)

■

भीमा कोरेगावचा जयस्तंभ : शौर्य, विद्रोह व अस्मिता प्रतीक की सांस्कृतिक राजकारण-एक चिकित्सा

■

प्रा.सचिन अशोक धेंडे
श्री छत्रपती शिवाजी महाविद्यालय, श्रीगोंदा, जि. अहमदनगर (महाराष्ट्र)
भ्र. ९७६६२८२५९९ ई मेल : dsachin100gmail.com

प्रस्तावना:

प्राचीन काळापासून भारतीय समाजातील वंचित, शोषित जनसमूहांचे ऐतिहासिक योगदान इतिहासपटावर मांडले गेले नसल्यामुळे ते दुर्लक्षितच राहिलेले दिसून येते. मात्र अशा वंचित, शोषित समाजांचा गौरवशाली इतिहास मौखिक परंपरेतून व स्तंभलेख, गुहालेख अशा भौतिक साधनांतून आविष्कृत होत असतो. प्राचीन भारतीय समाजातील वर्ण व जातव्यवस्थेने सामजिक ध्रुवीकरण घडवून आणले. त्यामुळे भारतीय समाजात सामाजिक व आर्थिक विषमता निर्माण झाली. मध्ययुगीन बहामनी व शिवकाळात महार व इतर कनिष्ठ जातींना कर्तृत्वाच्या आधारे पाटीलकीची वतने, गोतसभा व लष्करात समाविष्ट करून उन्नतीची संधी दिलेली दिसते. मात्र, पेशवाईच्या अखेरच्या काळात अस्पृश्यांवर अनेक कठोर बंधने लादून गुलामापेक्षाही हीन वागणूक देण्यात येत होती. त्यांच्यावर सामाजिक, आर्थिक, सांस्कृतिक, धार्मिक व राजकीय बंधने लादून स्वविकासाच्या संधी नाकारण्यात आलेल्या आढळतात.

ब्रिटीश इस्ट इंडिया कंपनीच्या तत्कालीन अस्पृश्य व इतर सैनिकांनी भीमा-कोरगाव लढाईत अतुलनीय शौर्य गाजवून पेशव्यांचा पराभव केला. त्यामुळे ब्रिटिशांनी आपल्या विजयाचे शिल्पकार ठरलेल्या व वीरगतीप्राप्त सैनिकांच्या शौर्याचे प्रतीक म्हणून भीमा-कोरेगावात जयस्तंभाची निर्मिती केली. मात्र, गतकाळातील ऐतिहासिक घटनांचा आधार घेऊन शोषित-अंकित व प्रभुत्वसत्ता दृष्टिकोनातून मांडणी करण्याचा प्रघात जागतिकीकरण काळात अधिकच गतिमान झालेला आढळतो. भीमा-कोरेगावमधील जयस्तंभ स्मृती हादेखील त्यास अपवाद राहिलेला नाही. सद्यःकाळात जातवर्चस्व व जातअंकित्व भूमिकेतून या 'जयस्तंभ' स्मृतीबद्दल सांस्कृतिक राजकारण आकाराला आलेले दिसते.

पारिभाषिक शब्द :

स्तंभलेख, बटालियन, युनियन जॅक, हरिजन, डिप्रेस्ड क्लास, गावकी, गनिमी कावा इ.

भौगोलिक स्थान :

भीमा कोरेगाव हे गाव १८°३८'५४'' उत्तर अक्षांश व ७४°३'४४'' पूर्व रेखांशावर वसलेले गाव आहे. ते भीमा नदीच्या उत्तर काठावर वसलेले आहे. महाराष्ट्र राज्यातील पुणे जिल्ह्यात समाविष्ट असलेल्या शिरूर तालुक्यातील हे एक महत्त्वाचे गाव आहे. पुणे शहराच्या ईशान्येला २८ किमी अंतरावर हे गाव आहे.

पेशवाईचा अस्त:

इ.स. १७५७ साली ब्रिटिश इस्ट इंडिया कंपनीने

प्लासीच्या विजयाने भारतात आपल्या सत्तेची स्थापना केली. बक्सारच्या लढाई(इ.स. १७६५) विजयाने बंगाल, बिहार, ओरिसाचा प्रदेश ब्रिटिश इस्ट इंडिया कंपनीच्या आधिपत्याखाली आला. त्यानंतरच्या काळात ब्रिटीश इस्ट इंडिया कंपनीने शीख, मुघल, रजपूत, निजाम यांचा पराभव करून तत्कालीन भारताच्या इतर सर्व प्रदेशावर आपले वर्चस्व प्रस्थापित केले. ब्रिटिशांच्या विस्तारवादाला शह देण्याच्या पेशव्यांच्या धोरणाची परिणती इंग्रज-मराठा असा संघर्ष होण्यात झाल्याचे आढळते.

इ.स. १८१७ सालच्या तिसऱ्या इंग्रज-मराठा युद्धात पेशव्यांचे सत्ताकेंद्र पुणे शहर ब्रिटिशांनी जिंकले. या वेळी इंग्रजांच्या वतीने बाळाजीपंत नातूने १७ नोव्हेंबर १८१७ रोजी शनिवारवाड्यावर युनियन जॅक फडकविला.[२] त्यामुळे दुसऱ्या बाजीराव पेशवा यास पुणे सोडणे भाग पडले. ब्रिटीश इस्ट इंडिया कंपनीचे सैनिक व पेशव्यांच्या फौजेशी ०१ जानेवारी १८१८ रोजी भीमा नदीकाठच्या कोरेगावात झालेल्या लढाईत ब्रिटिशांचा विजय झाला.[३] यावेळी ब्रिटीश सैन्याचे नेतृत्व फ्रान्सिस स्टॉंटन व पेशव्यांच्या सैनिकांचे नेतृत्व दुसरे बाजीराव पेशवे आणि सेनापती बापू गोखले हे करीत होते. या लढाईप्रसंगी ब्रिटिशांकडे फक्त ९०० सैनिक तर पेशव्यांकडे पंचवीस हजारपेक्षा अधिक सैन्य असल्याचे दिसते.[४] ब्रिटिशांच्या या बटालियनमध्ये महार सैनिकांची संख्या ६००पेक्षा अधिक असल्याचे दिसून येते. त्याचबरोबर मातंग, चांभार व इतर मराठे सैनिकांनी इंग्रज आधिपत्याखाली कोरेगावातील युद्धात पेशव्यांच्या फौजेचा पराभव करून अद्वितीय विजय संपादन केला. सैन्याचा पराभव करून युद्धनीती व शौर्य नमुना सादर केला. हेच या लढाईचे वैशिष्ट्य मानले जाते.

मराठ्याचा प्रसिद्ध इतिहासकार जेम्स ग्रांटडफने भीमा- कोरेगाव लढाईच्या अनुषंगाने कॅप्टन स्टॉंटन यांचे सैनिक रात्रभर दीर्घ पायपीट करून थकलेले होते. तसेच या बटालियनकडे पुरेशी रसद नव्हती.[४] तरीदेखील अन्नपाण्यावाचून थकलेल्या या सैनिकांनी भरउन्हात संघर्ष करून पेशव्यांच्या पराभव केल्याचे ऐतिहासिक चित्रण केलेले आढळते.

कोरेगावचे विजयस्मारक:

भीमा-कोरेगाव लढाई व 'जयस्तंभ' शौर्यस्मृतीबाबत जागतिक स्तरावर विविध इतिहासकार, विचारवंत, व वृत्तपत्रांनी ऐतिहासिक मांडणी केलेली आढळते. चार्ल्स मॅक फार्लेन लिखित 'अवर इंडियन एंपायर' (इ.स.१८४४) ग्रंथात सर्वोच्च शौर्य व निष्ठा यांचे प्रतीक असलेला आजपर्यंतचा सर्वोत्तम सैनिकी विजय असा भीमा-कोरेगाव लढाईचे वर्णन केलेले आहे.[५] या विजयस्तंभाच्या दोन बाजूंच्या संगमरवरी स्मारकशिलांवर इंग्रजी व उर्वरित दोन्ही बाजूंवरील स्मारकशिलांवर त्याचे मराठीतील भाषांतर कोरलेले आहे. कॅप्टन स्टॉंटन व त्यांच्या सैनिकांनी कोरेगाव लढाईत मिळविलेला विजय हा ब्रिटिशांच्या पूर्वेकडील सर्वांत अभिमानास्पद विजयांपैकी एक आहे.[६] अशा प्रकारची माहिती सदर शिलालेखात देण्यात आलेली आहे. या विजयाचे महत्त्व एवढे होते की, नंतरच्या काळात जयस्तंभाच्या प्रतिकृतीस बॉंबे नेटिव्ह लाईट इन्फन्ट्रीच्या (महार रेजिमेंट) अधिकृत सन्मानचिन्हात स्थान मिळाल्याचे पाहावयास मिळते.[७]

हेन्री मॉरीस यांनी 'भारतातील इंग्रजांच्या सर्वाधिक धाडसी लढाईतील सर्वोत्तम कामगिरी म्हणून कोरेगाव लढाईचा गौरव केलेला आहे.[८] इ.स.१८८५ या वर्षी न्यूझीलंडमधील 'ग्रेरिव्हरआर्गस' या वर्तमानपत्राने देखील भीमा-कोरेगाव येथील लढाई व सैनिकी शौर्याची प्रशंसापर वर्णन[९] करून युरोपियन जगतात प्रसिद्धी दिलेली पहावयास मिळते. मात्र विसाव्या शतकाच्या पूर्वार्धापासून युरोपीयन चर्चाविश्वातून भीमा-कोरेगाव समरप्रसंग गायब झाल्याचे दिसते.

भीमा-कोरेगाव व दलित नवचेतनाजागृती:

ब्रिटीश इस्ट इंडिया कंपनीने साम्राज्यविस्तार, संरक्षण व प्रशासकीय गरजांपूर्ततेसाठी एत्तद्देशीय सैनिकांची भरती सुरू केलेली होती. त्यामुळे तत्कालीन

अस्पृश्यांना आर्थिक, सामाजिक मुक्तीचा मार्ग व संधी मिळाली. परंपरागत गावगाड्यात मृत जनावरांचे मांस, गावकीचे शिळ्या भाकरीचे तुकडे खाऊन, त्यांच्या दयेवर जगणे भाग पडले होते. मात्र ब्रिटिशांच्या सैनिकी नोकरीने प्रतिष्ठा व मानवी जीवन प्राप्त झाले. महार व इतर जाती एत्तद्देशीय सैनिकांनी ब्रिटिशांच्या बाजूने आपल्याच देशातील पेशव्यांच्या विरोधात लढून असामान्य पराक्रम गाजविला. इ.स.१९३१ सालच्या लंडन गोलमेज परिषदेत डॉ.आंबेडकर यांनी 'भारतातील ब्रिटिश सत्तेची स्थापना व दृढीकरण करण्यात अस्पृश्य सैनिकांचे योगदान व भीमा-कोरेगाव लढाईचा दाखला देऊन[१०] अस्पृश्यांच्या हक्काची मागणी केलेली होती. त्यांनी ०१ जानेवारी १९२७ रोजी भीमा-कोरेगाव विजयस्तंभास अभिवादन केले होते.[११] या प्रसंगी डॉ.आंबडेकरांनी पूर्वाश्रमीच्या अस्पृश्य बांधवांच्या पूर्वजांच्या शौर्याचा वारसा सांगून दलित मुक्ती लढ्याला चालना दिली.

डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांनी भारतीय संविधानाच्या माध्यमातून अस्पृश्यता, जातिभेद हद्दपार करून स्वातंत्र्य, समता, बंधुताआधारित आधुनिक भारत व नवसमाजनिर्मितीचा पाया रचला. मात्र, आजही भारतीय समाजात जातीचे वास्तव अबाधित असल्याचे पाहावयास मिळते. डॉ. आंबेडकरप्रणीत 'हिंदू कोडबिल' हे सामाजिक व धार्मिक सुधारणेला प्रगतिपथावर नेणारे होते. मात्र ते संसदेत नामंजूर झाले.[१२] म्हणून डॉ.आंबेडकरांनी इ.स.१९५१ साली केंद्रीय कायदेमंत्रिपदाचा राजीनामा दिला. त्यानंतरच्या काळात डॉ. आंबेडकरांनी बौद्ध धर्मात प्रवेश करण्याची भूमिका घेऊन सामाजिक परिवर्तनाला नवी दिशा व गतिशीलता दिली.

डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांनी भीमा-कोरेगाव जयस्तंभास अभिवादन करण्याची परंपरा निर्माण केली. या परंपरेने आधुनिक बौद्ध समाजाला व संस्कृतीला प्रवाहित करण्यात, आत्मसन्मानाच्या लढ्याला बळकटी मिळवून देण्यात महत्त्वाची भूमिका निभावलेली निदर्शनास येते. त्यामुळे आंबेडकरी चळवळीच्या वैचारिक विश्वात भीमा-कोरेगाव जयस्तंभ स्मृती-महोत्सव स्वरूपाचे वेगळेपण ठळकपणे दृष्टीस येते.

महार सैनिक भरतीबंदी उठविण्यासाठीचे विविध प्रयत्न :

ब्रिटीशांनी अखंड भारतावर वर्चस्व मिळविल्यानंतर मात्र महार सैनिकांची भरती करण्यावर बंदी घातली. परिणामी तत्कालीन अस्पृश्य समाज हा स्व-विकासाच्या संधीपासून वंचित झाला. त्यांना उपजीविका चालविण्यासाठी पुन्हा गावकीची कामे करणे भाग पडले. अशा प्रसंगी गोपाळबाबा वलंगकर यांनी 'अनार्यदोषपरिहारक' संघटनेच्या माध्यमातून मुंबईच्या गव्हर्नरकडे महार सैनिकांची भरती करण्यासाठी विनंती अर्ज केले; मात्र ते फेटाळण्यात आल्याचे दिसून येतात.[१३] यानंतरच्या काळात शिवराम जानबा कांबळे यांनी इ.स.१९१० साली ब्रिटिशांच्या अन्यायी धोरणामुळे दलित समाजाला सैनिकी सेवेच्या माध्यमातून मिळणारा सन्मानजनक उपजीविकेचा मार्ग बंद झाल्याबद्दल गव्हर्नरच्या कार्यकारी मंडळातील सदस्य असलेल्या आर. ए. लँब यांच्यासमोर खेद व्यक्त केल्याचे दिसते.[१४] तसेच महारांना सैन्यदलात पुन्हा प्रवेश मिळावा यासाठी सातत्याने प्रयत्न केलेले आढळतात. इ.स. १९१७ साली पहिल्या महायुद्धात ब्रिटिशांना एतद्देशीय सैनिकांची गरज निर्माण झाली. म्हणून त्यांनी महार सैनिकांच्या दोन पलटणी निर्माण करण्याचे आदेश दिल्याचे दिसून येते.[१५]

स्वातंत्र्योत्तर भारत व सांस्कृतिक संघर्षाची रूपरेषा:

भीमा-कोरेगाव मधील 'जयस्तंभ' प्रतीकांकडे विविध दृष्टिकोनांतून अभिव्यक्त होण्याची समाजमाध्यमातून स्पर्धा लागल्याचे चित्र पाहावयास मिळते. सदर प्रतीकांची चिकित्सा करणाऱ्यांचे दृष्टिकोन हे केवळ बहुप्रवाहीच नाहीत, तर ते परस्परविरोधी असल्याचे दिसते. बऱ्याचदा हे दृष्टिकोन त्यांच्या सामाजिक स्थानाशी निगडित असलेले दिसतात. परकीय असलेल्या ब्रिटिशांच्या बाजूने व देशवासीय पेशव्यांच्या

विरोधी लढाईतील वीरगतीप्राप्त एतद्देशीय सैनिकांबद्दलचा हा आदरभाव अचंबित करणारा आहे. या स्मारकावरील वीरमरण आलेल्या सैनिकांच्या यादीतील बावीस नावांना 'नाक' हे प्रत्यय लावलेले दिसून येते. उदा. सोमनाक, रामनाक, येसनाक, भागनाक, हरनाक, अंबनाक, काननाक, रुपनाक, लखनाक इ. महार या अस्पृश्य जातीमधील लोकांसाठी 'नाक' असे[१६] प्रत्यय त्या वेळी वापरण्याचा प्रघात होता.

सनातनी पेशव्यांनी महार, मातंग व इतर काही जातींवर अनेक कर्मठ बंधने[१७] लादून त्यांना सामाजिक, आर्थिक, राजकीय, धार्मिक, शैक्षणिक तसेच मानवतावादी अधिकारापासून वंचित ठेवले. पेशवे हे उच्चजातीय ब्राह्मण असल्यामुळे सोवळे-ओवळे व इतर कर्मकांड यांच्या आधारे अस्पृश्य मानलेल्या समाजास गुलामापेक्षा भयंकर जीवन जगण्यास भाग पाडल्याची माहिती मुक्ता साळवेच्या निबंधातून मिळते.[१८] या सर्व पार्श्वभूमीवर महार, मातंग व इतर सैनिकांनी केलेला भीमा-कोरेगाव संघर्ष हा केवळ ब्रिटिश आणि पेशवे असा मर्यादित सत्तासंघर्ष राहत नाही. त्यास जातवर्चस्व व जातअंकित्व असे कंगोरे असल्याचे स्पष्ट होते.

बौद्ध धर्मांतरामुळे पूर्वाश्रमीच्या अस्पृश्यांनी परंपरागत राहणीमान, गावकीची कामे, निकृष्ट व्यवसाय यांचा त्याग करून सामाजिक बदलास सुरुवात केली. परिणामी उच्च जातीय कट्टरपंथीयांना हा बदल रुचला नाही. म्हणून त्यांनी बहिष्कार व अन्य दमननीतीचा अवलंब करून सामाजिक परिवर्तनाला अवरुद्ध करण्यासाठी सांस्कृतिक प्रभुत्वाची मांडणी करून सामाजिक संघर्षांला प्रोत्साहित केले. याशिवाय बुद्धावतार[१९] संकल्पना मांडून बौद्ध हा हिंदू धर्मांतर्गत एक पंथ असल्याची मांडणी केली. अशा दोन्ही मार्गांनी ब्राह्मणी विचारधारेने परिवर्तनाच्या सांस्कृतिक क्रांतीला शह देण्याचा सातत्याने प्रयत्न केलेला दिसतो.

धर्मांतरीत बौद्धांच्या सांस्कृतिक जाणिवा विकसित करण्याच्या गरजेतून सांस्कृतिक, ऐतिहासिक, वैचारिक प्रतीके व परिमेये मांडण्यास सुरुवात झाली. त्याचाच एक भाग म्हणून भीमा-कोरेगाव जयस्तंभ व स्मृती-उत्सव याचा आधार घेतल्याचे स्पष्ट होते. भीमा कोरेगाव शौयदिन उत्सवसमयीच्या (एक जानेवारी) काळात शहरी मध्यमवर्गीय लोकांच्या संभाषणातून व स्थानिक लोकांच्या असहकार वृत्तीतून आजच्या जागतिकीकरण युगातदेखील भारतीय समाजातील मध्यमवर्गीयांची जातकेंद्रित अभिजनवादी मानसिकता दृष्टीस येते.

भीमा-कोरेगाव स्मारक हे यात्रास्थळ बनले आहे, असे काही विचारवंत मत मांडतात. मात्र, ते यात्रास्थळ व प्रेरणास्रोत यातील वैचारिक अंतराकडे दुर्लक्ष करतात, असेच म्हणावे लागते. इतर धार्मिक यात्रास्थळांसारखी पूजापाठ व कर्मकांडाची कोणतीही लक्षणे या ठिकाणी आढळत नाहीत. या ठिकाणी ज्ञान, प्रबोधन व विचारांला चालना देणाऱ्या परिवर्तनवादी, आंबेडकरी ग्रंथांची मोठ्या प्रमाणात विक्री होते. दलित मुक्ती आंदोलनातील वैचारिक ज्ञानभांडाराची देवाणघेवाण या ठिकाणी होऊन वैचारिक वारसा गावोगाव नेण्याची प्रक्रिया घडताना आढळते. महाराष्ट्रातील उच्चजातीय, अभिजनवादी भीमा कोरेगाव लढाई संदर्भात, 'भीमा कोरेगावचे युद्ध हे झालेच नसून ते इंग्रजरचित मिथक आहे. हे युद्ध नव्हते तर चकमक होती. ही अनिर्णित लढाई होती. पेशवाईचा अस्त घडवून आणण्यात या लढाईचे काहीच योगदान नव्हते. २० याशिवाय महारांचा लढा राष्ट्रविरोधी व देशाच्या शत्रूस फायदा करून देणारा होता, असे प्रश्न उपस्थित करून अनैतिहासिक मांडणी करताना दिसतात.

वरील प्रश्नांचा ऐतिहासिक दृष्टीने आढावा घेतल्यास असे दिसते की, भीमा कोरेगावच्या लढाईचे अनेक समकालीन पुरावे आढळतात. ब्रिटीश शासननिर्मित जयस्तंभ पुरातत्त्वीय साधन त्याची सत्यता सिद्ध करण्यास पुरेसे ठरते. त्यामुळे पहिला प्रश्न निकालात निघतो. दुसऱ्या प्रश्नात या लढाईस 'चकमक' संबोधून त्याचे ऐतिहासिक महत्त्व कमी करण्याचा अथवा दुर्लक्ष

करून गौणत्व देण्याचा लेखलेले आढळते. मात्र, विशाल साम्राज्याचे अधिपती असणारे ब्रिटीश चकमकीचा जयस्तंभ उभारून इंग्लंडपर्यंत गौरव करतील, असे मानणे तर्कबुद्धीला पटणारे नाही. याशिवाय 'अनिर्णित लढाई' असे लेबल लावून पेशव्यांचे अपयश लपविण्याचा तोकडा युक्तिवाद करण्याचे प्रयोजन काय? त्यानंतर ब्रिटीश व पेशवे यांच्यात कोणतीच मोठी लढाई झालेली आढळत नाही. मग 'अनिर्णित लढाई'ने इंग्रजांचे राज्य कसे स्थापन झाले, हा प्रश्न निर्माण होतो. पेशव्यांच्या माघारीस गनिमी कावा संबोधून तथ्याचा विपर्यास करणे अनैतिहासिक आहे. कारण फक्त ९०० महार व इतर शोषितजातीय सैनिकांसमोर पंचवीस हजारांपेक्षा जास्त असलेल्या फौजेने माघार घेणे याला 'गनिमी कावा', मुत्सद्देगिरी, रणनीती असे संबोधने म्हणजे सत्याशी प्रतारणा करण्यासारखे आहे. 'गनिमीकावा' युद्धनीतीत अचानक माघार घेऊन शत्रूला हुलकावणी देऊन पुन्हा अचानक हल्ला करण्याची योजना असते. असे पेशव्यांच्या फौजेने केलेले दिसत नाही.

माहिती तंत्रज्ञानाच्या युगातील फेसबुक, व्हाट्सअॅप, यूट्यूब, ब्लॉग अशा विविध माध्यमातून भीमा-कोरगाव लढाईबद्दल राष्ट्रभक्तीचा आधार घेऊन भीमा-कोरेगाव लढाईतील विजेत्या अस्पृश्य सैनिकांना राष्ट्रविरोधी ठरविण्याचे प्रयत्न होताना दिसतात. त्यावरून राष्ट्रवाद संकल्पनेच्या आडून जातीय मानसिकता बळावत असल्याचे निदर्शनास येते. महाराष्ट्राच्या इतिहासातील केवळ 'भीमा-कोरेगाव लढाई' या एकाच घटनेचे मूल्यांकन राष्ट्रवादाच्या चौकटीत करणे विवेकबुद्धीस पटणारे नाही. कारण, सत्ताधारी उच्चवर्णीय, शिक्षित पेशव्यांनीदेखील मराठ्यांचे आरमार[२१] व टिपू सुलतानचे राज्य परकीय असलेल्या इंग्रजांच्या मदतीने नष्ट केल्याचे पुरावे आढळतात. त्यामुळे केवळ भीमा-कोरेगाव लढाई संदर्भात एकांगी मांडणी करणे योग्य नाही. उच्चजातीय अभिजनवाद्यांनी ऐतिहासिक पुरावे नसताना स्व-इतिहास गौरवीकरणासाठी कादंबरीसारख्या कपोलकल्पित साधनांचा आधार घेतलेला दिसतो. भीमा-कोरेगावची लढाईही पेशव्यांनी जिंकल्याची कथात्मक मांडणी[२२] करून इतिहासाचा विपर्यास केल्याचे स्पष्ट होते. महार सैनिकांनी पेशव्यांच्या पंचवीस हजार फौजेचा धुव्वा उडवून दिला.... पेशव्यांच्या सैन्याला पळ काढायला लावणारी जी प्रमुख तुकडी होती ती सर्व महार सैनिकांची होती.[२३] यावरून पेशव्यांचा पराभव करण्यात महार सैनिकांचे योगदान महत्त्वपूर्ण असल्याचे स्पष्ट होते.

निष्कर्ष:

भीमा-कोरेगाव येथेमहार व इतर एतद्देशीयअंकित जातींतील आठशे सैनिकांनी ब्रिटिशांच्या बाजूने स्वदेशीय असलेल्या अठ्ठावीस हजार पेशव्यांच्या सैनिकांचा पराभव केला. खुद्द बाजीराव पेशवा व बापू गोखले यांच्यासारख्या सेनापतीने माघार घेतली. सैनिकी संख्या व रसद यांचा विचार करता या लढाईत अल्प सैनिकांनी प्रचंड मोठ्या संख्येने असलेल्या पेशवे सैनिकांचा केलेला पराभव हा अद्वितीयच मानवा लागेल. या विजयाचे प्रतीक म्हणून तत्कालीन ब्रिटीश सरकारने 'जयस्तंभ' उभारला. मात्र, एकविसाव्या शतकातील दुसऱ्या दशकापासून महाराष्ट्रात जात व अस्मिताकेंद्रित राजकारण आकाराला आल्याचे दृष्टीस येते. अभिजन वर्गाने तत्कालीन पेशव्यांची सत्ता ही उच्चजातीय वर्चस्वाचे प्रतीक बनविण्याच्या प्रयत्न केलेला दिसतो. आज या जयस्तंभाकडे वासाहतिक सत्तेचे प्रतीक म्हणून पाहिले जात नाही. तर उच्चजातीय दडपशाही उलथवून टाकण्याच्या अस्पृश्यांच्या क्षमतेचा 'ऐतिहासिक पुरावा' म्हणून पूर्वाश्रमीचा अस्पृश्य समुदाय या स्मारकाकडे पाहत असल्याचे दृष्टीस येते. तत्कालीन अस्पृश्य, कुणबी, मराठा व इतर जातिधर्मीय सैनिकांनी आपल्यातील अंगभूत शौर्याचा, पराक्रमाचा वारसा भीमा-कोरेगाव येथील लढाईतून जगाला दाखविलेला दिसतो. त्यामुळे भीमाकोरेगाव येथील जयस्तंभ हा भारतातील दलित मुक्ती लढ्याचे, विद्रोहाचे व अस्मितेचे प्रतीक व प्रेरणा बनल्याचे आढळते.

इंग्रजांच्या 'फोड-झोडा' अवलंब सध्याच्या युगात अभिजन व उच्चजातीय सत्ताधारी वर्ग करीत

असल्याचे जाणवते. सांस्कृतिक राजकारण करून, सामाजिक भेदनीतीचा अवलंब करून बेरोजगारी, दलित, आदिवासी, भटक्या-विमुक्तांचे, शेतकरी समस्या, स्त्रियांचे जीवन-मरणाचे प्रश्न सार्वजनिक चर्चा विश्वातून गायब करण्याचा सोयिस्कर मार्ग पत्करल्याचे वरकरणी निदर्शनास येत आहे. पेशव्यांच्या सत्तेचा अस्त घडवून आणण्यात या विजयाने निर्णायक भूमिका बजावलेली होती. भारतीय समाजावर अजूनही जातिव्यवस्थेचे वर्चस्व कायम असल्याचे भीमा-कोरेगाव लढाई व स्मृतीच्या सांस्कृतिक जात-वर्चस्व केंद्रित राजकारणावरून दिसून येते.

१. https://www. findlatitudeand longitude.com/l/KOREGAON +BHIMA/1002853/
२. Kulkarni Sumitra, The Satara Raj(1818-1848)A Study in History, Administration & Culture, Mittal Publication, New Delhi, 1995, Page No.13
३. Paswan Sanjay (Ed.) Encylopedia of Dalits in India, Vol. 11, Kalpaz Publication, Delhi, 2004, Page No. 48
४. DuffJ. G., A History of the Mahrattas, vol. 3, London: Longman, Rees, Orme, Brown and Green, 1826), p. 434.
५. Farlane Charles Mac, Our Indian Empire, Vol. I, Charles Knight and Co. Ludgate Street London, 1844, Page No. 233
६. भीमा-कोरेगाव विजयस्तंभावरील शिलालेख, इ.स. १८२२
७. खैरमोडे चांगदेव भ., अस्पृश्यांचा लष्करी पेशा, महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई, १९९२ पृ.क्र. ९७-९८
८. MorrisH., The History of India, Printed & Published for the Madras School Book Society,1857,Page No. 195
९. Grey River Argus, XXXI: 5202,28 May 1885, Page No. 2
१०. Ambedkar B. R, The Untouchables and Pax Britannica, Page No. 07 (www.ambedkar.org)
११. दैनिक लोकमत, पुणे आवृत्ती, ०१ जानेवारी २०१९
१२. खैरमोडे चांगदेव भ., डॉ.भीमराव रामजी आंबेडकर, खंड १०, महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, १९८९ पृ. क्र. ६९
१३. खरात शंकरराव, सामाजिक चळवळीचा इतिहास, इंद्रायणी साहित्य प्रकाशन, पुणे २००६ पृ.क्र. २५० - २५४
१४. नवलकर ह.ना., शिवराम जानबा कांबळे चरित्र, सुगावा प्रकाशन, पुणे, १९९७, पृ.क्र. १२८
१५. खैरमोडे चांगदेव भ., अस्पृश्यांचा लष्करी पेशा,उपरोक्त,पृ.क्र. ५१-५२
१६. कित्ता, पृ. क्र. १७
१७. आंबेडकर बाबासाहेब, जातिप्रथेचे निर्मूलन, प्रबुद्ध भारत प्रकाशन, नागपूर, २०१२, पृ.क्र.१६
१८. गरुड सचिन, मुक्ता साळवे, फतिमा शेख आणि लहूजी वस्ताद प्रतीके व समकालीन सांस्कृतिक राजकारण, नाग-नालंदा प्रकाशन, इस्लामपूर,२०१३, पृ.क्र.७-८
१९. रोक्लाईव्ह, अग्नी पुराण, गुरुमंडळ सिरीज १७, कलकत्ता,१९५७,पृ. क्र. २७
२०. http://www.misalpav.com/node/ 41764
२१. देसाई स. शं., पोर्तुगीज-मराठा संबंध, महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, १९८९ पृ. क्र. ११९
२२. इनामदार ना. स., मंत्रावेगळा, कॉन्टीनेण्टल प्रकाशन, पुणे, १९६९ पृ.क्र. १७, ४६१
२३. नरके हरी, कासारे, कांबळे, गोडघाटे, (संपा.) डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर लेखन आणि भाषणे खंड १९, डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर चरित्र-साधने प्रकाशन समिती, उच्च आणि तंत्रशिक्षण विभाग, महाराष्ट्र शासन, मुंबई,२००५, पृ.क्र. ४२६

■

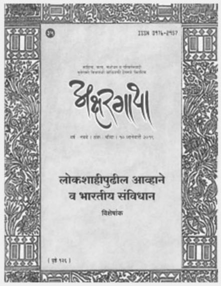
सर्जनात्मक निर्मात्यांना नम्र आवाहन

कविता/कथा/कादंबरी/ललित/विनोद/एकांकिका/नाटक इ. सर्जनात्मक निर्मितीला 'अक्षरगाथा'तून आवर्जून प्रसिद्धी दिली जाते. आम्ही आपल्या दर्जेदार नवनिर्मितीला प्रसिद्धी देण्यासाठी तत्पर आहोत. आपले लेखन अक्षरगाथाला पाठवावे ही नम्र विनंती.

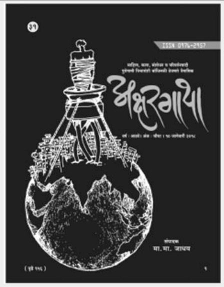
अक्षरगाथाचे संग्राह्य विशेषांक

जात पितृसत्ता विशेषांक

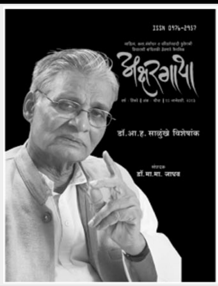
लोकशाहीपुढील आव्हाने व भारतीय संविधान



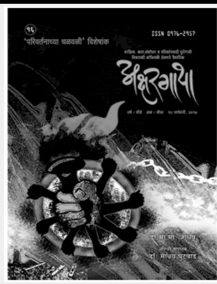
जागतिकीकरण : भारतीय शेती आणि जातिव्यवस्था



डॉ. आ. ह. साळुंखे विशेषांक

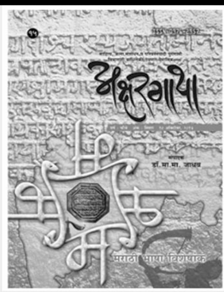


परिवर्तनाच्या चळवळी विशेषांक

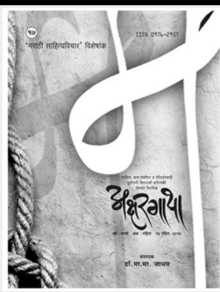


सांस्कृतिक दहशतवादी–विरोधी विवेकी विचार

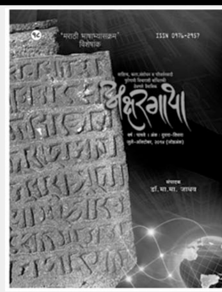
मराठी भाषा विशेषांक



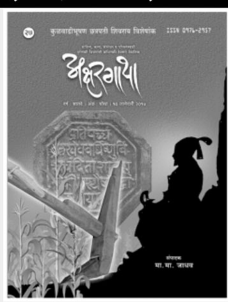
मराठी साहित्यविचार विशेषांक



मराठी भाषाभ्यासक्रम विशेषांक

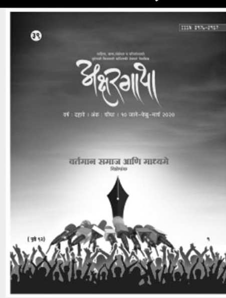


कुळवाडीभूषण छत्रपती शिवराय विशेषांक



कादंबरी विशेषांक

वर्तमान समाज आणि माध्यमे विशेषांक



Post Registration No. NND-372/2021-2023

प्रकाशन/शिक्षण/संशोधन संस्था यांना आवाहन

'अक्षरगाथा' त्रैमासिक साहित्य, कला व पुरोगामी विचारांना प्रकाशित करण्याबरोबरच आर्थिक, सामाजिक, सांस्कृतिक, राजकीय विषयावरील समकालीन जीवनातील कळीच्या प्रश्नांना वाचा फोडणारे लेखन प्रसिद्धी करण्याचा प्रयत्न करीत असते.

'अक्षरगाथा' महाराष्ट्रातील अनेक महाविद्यालये, विद्यापीठे, ग्रंथालये, वाचनालये, स्वयंसेवी संस्था व असंख्य वाचकांपर्यंत नियमित पोहचते. त्याचबरोबर महाराष्ट्राबाहेरही मराठी भाषिक वाचकांपर्यंत पोहोंचण्याचा प्रयत्न करते. तेव्हा आपण आपल्या जाहिरातीसाठी व वाङ्मयीन उपक्रमाच्या प्रसिद्धीसाठी संपर्क करावा.

जाहिरातीचे दरपत्रक

रंगीत आवरण पृष्ठ क्र. ४	रु. १५,०००/-
रंगीत आवरण पृष्ठ क्र. २ व ३	रु. १०,०००/-
आतील रंगीत पृष्ठ	रु. ८,०००/-
कृष्णधवल आवरण पृष्ठ क्र. २ व ३	रु. ५,०००/-
दर्शनी पृष्ठ (कृष्णधवल)	रु. ५,०००/-
आतील संपूर्ण पृष्ठ (कृष्णधवल)	रु. ३,०००/-
आतील अर्धे पृष्ठ (कृष्णधवल)	रु. १,५००/-

पूर्ण पान : ६.१ इंच रुंदी x ८.४ इंच उंची
अर्धे पान : ६.१ इंच रुंदी x ४.२ इंच उंची

'अक्षरगाथा'ला साहित्य पाठवताना

आपले लेखन सुवाच्य हस्ताक्षरात लिहिलेले वा टंकलिखित अथवा संगणकाद्वारे मुद्रित केलेले असावे. मुद्रित लेख श्रीलिपी ७०८ फॉण्ट, WINDOWS XP - OLD ISM VERSION DVB TT FONT किंवा UNICODE मध्ये असावा.

Printed Book
(छापील पुस्तक)

प्रति,

....

....

....

.... पीन कोड [| | | | | |]

प्रेषक :
मा.मा. जाधव
बळीवंश,नृसिंह पॅलेसच्या मागे,
नरहरनगर, नांदेड-४३१६०५.

'अक्षरगाथा' हे त्रैमासिक मुद्रक प्रल्हाद उत्तमचंद साहनी यांनी मुद्रा ऑफसेट प्रिंटर्स अ‍ॅन्ड प्रोसेसर्स, शारदा टॉकीजजवळ, एम.जी. रोड, नांदेड - ४३१ ६०३ येथे मुद्रित करून प्रकाशक अर्चना माधवराव जाधव यांनी बळीवंश प्रकाशन, 'बळीवंश', नृसिंह पॅलेसच्या मागे, नरहरनगर, नांदेड - ४३१ ६०५ येथे प्रकाशित केले.
संपादक : डॉ. जाधव माधवराव मारोतराव.
RNI : MAHMAR 2010/35743
Cell : 09881191543, 09422874336, e-mail : akshargatha@gmail.com