जगभराचे सांस्कृतिक सिद्धांत

उपयोजनाच्या नव्या दिशा

खंड २

प्रा.डॉ.आनंद पाटील

महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई

जगभराचे सांस्कृतिक सिद्धांत आणि उपयोजन
खंड दुसरा

लेखक
प्रा. डॉ. आनंद पाटील
माजी प्रमुख, इंग्रजी विभाग, गोवा विद्यापीठ

महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई

जगभराचे सांस्कृतिक सिद्धांत आणि उपयोजन-खंड दोन
Cultural Theories All Over the World and Application - Vol. 2
ISBN...

एच-३०६
१

➢ **पुस्तकाचे नाव** : जगभराचे सांस्कृतिक सिद्धांत आणि उपयोजना
खंड दुसरा

➢ **लेखक** : डॉ. आनंद पाटील

➢ **आयएसबीएन** : ९७८-९३-९३५९९-६४-३

➢ **प्रथमावृत्ती** : २०२५

➢ **प्रकाशक** : सचिव,
महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ
रवींद्र नाट्यमंदिर इमारत, दुसरा मजला,
पु. ल. देशपांडे महाराष्ट्र कला अकादमी आवार,
सयानी रोड, प्रभादेवी, मुंबई - ४०० ०२५.

➢ **© प्रकाशकाधीन**

➢ **मुद्रक** : व्यवस्थापक,
शासकीय फोटोझिंको मुद्रणालय,
फोटोझिंको मुद्रणालय आवार,
जी. पी. ओ. नजीक, पुणे - ४११ ००१.

➢ **किंमत** : रु.३३६/-

या पुस्तकात व्यक्त केलेली मते स्वतः लेखकाची असून, या मतांशी साहित्य आणि संस्कृती मंडळ व महाराष्ट्र शासन सहमत असेलच असे नाही. सदर पुस्तकातील मजकुराची संपूर्ण जबाबदारी ही लेखकाची आहे.

निवेदन

महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाच्यावतीने जागतिकीकरणात सांस्कृतिक अभ्यासाचे वाढते महत्त्व लक्षात घेऊन ''सांस्कृतिक मीमांसा'' हा प्रकल्प हाती घेण्यात आला होता. अशा मोठ्या व्याप्तीच्या प्रकल्पाची जबाबदारी या क्षेत्रातील अनुभवी प्राध्यापक डॉ. आनंद पाटील यांच्यावर सोपवण्यात आली होती. त्यांनी ती चांगल्या प्रकारे पार पाडली आहे. जगभरचे संदर्भ लक्षात घेऊन त्यांनी आंतरविद्या शाखेत मोठी मान्यता मिळणाऱ्या या विषयावर 1) समाज, संस्कृती आणि साहित्य 2) जगभरचे सांस्कृतिक अभ्यास 3) सांस्कृतिक अभ्यासाचे प्रकार. संस्कृतिशास्त्र, प्रतिमाविज्ञान असे तीन खंड पद्धतशीरपणे तयार केले आहेत. त्यांनी नामसूचीसह तिन्ही खंड पद्धतशीरपणे तयार केले आहेत. त्यांनी या प्रकल्पाद्वारे परिचय करून दिलेले विविध अभ्यासक्रम सुरू करायला तसेच अभ्यास केंद्र सुरू करायला या पुस्तकांचा चांगला उपयोग होईल. त्यांनी पुस्तकात दिलेली प्रदीर्घ इग्रंजी-मराठी प्रकारची सूची अभ्यासाच्या नव्या दिशा दाखवणारी आहे. नव्या व व्यापक विषयाचा उलगडा करून देणाऱ्या प्रकल्पाच्या तिन्ही खंडांचे प्रकाशन करताना महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाला आनंद होत आहे.

(डॉ.सदानंद मोरे)
अध्यक्ष,
महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ

अनुक्रमणिका

अध्यक्षांचे निवेदन 3

लेखकाचे प्रास्ताविक : एकविसावे शतक आणि सांस्कृतिकतावादांचे नवे आयाम 10

1. सिद्धांताच्या दारी उभा क्षणभरी
2. सिद्धांत उद्योग आणि सांस्कृतिक अभ्यासांचा पाया
3. पोस्ट आणि पोस्टल सिद्धांत
4. संशोधन आणि भारतीय सिद्धांतांचा दुष्काळ
5. तीन पिढ्यांचे 'दे जाव'
6. भविष्यकथन
7. सिद्धांतांचे भविष्य आणि मराठी सांस्कृतिक अभ्यासाची बीजधारणा

प्रकरण पहिले : साहित्याकडून सांस्कृतिक अभ्यासाकडील बिकट वाट 59

1.1 नव्या परिभाषेच्या पारिभाषितांची साक्षरता आणि पुणेरी पुरोहिती पर्यावरण

1.2 ब्राह्मण धर्म, 'संस्कृती' आणि शिक्षणाची दुसरी बाजू – कल्चरल रणांगणे

1.3 सांस्कृतिक संघर्षाचे प्रगत भारतीय सिद्धांतन : एक नमुना अभ्यास

1.4 मंदिर : भारतीय श्रेणीबद्ध समाजातील सांस्कृतिक लढाईचे शस्त्र भांडार

1.5 धर्म व राजसत्तेच्या कैचीतील सांस्कृतिक आदिबंधातील साम्य

1.6 ब्रिटिश संपर्क स्थितीतील सांस्कृतिक संकर आणि संघर्ष

1.7 संकर व संघर्षात धर्म आणि संस्कृतीच्या संकल्पनांचा अर्थविस्तार आणि सिद्धांतनाचा पाया

1.8 संस्कृतीने नियमन केलेली सुलभ माहिती की शोषणासाठी अज्ञानोत्पादन?

1.9 वाङ्मय संस्कृतीतील उतरंडीच्या कोंडवाड्यामधील प्रेम-द्वेष

1.10 धर्म-सांस्कृतिक संकर-संघर्षाच्या रणांगणावर : एक नमुना अभ्यास संस्कृती culture, civilization: संकल्पना आणि व्याख्यांचे परीक्षण

1.11 1850 पासूनची जर्मनीतील संस्कृती संकल्पना

1.12 संस्कृती "kulture" आणि द्रष्टेपणा "schrech klichkeit"

1.13 इंग्लंड व अन्यत्र मानव्यशाखेतील ''संस्कृती'' (culture)

प्रकरण दुसरे : शब्दकोशातील 'संस्कृती' आणि 'साहित्य' या संज्ञांचे उपयोजन **175**

2.1 'संस्कृती' संकल्पनेचा अर्थविस्तार व मराठी संकुचित-विरूपण

2.2 सांस्कृतिक सिद्धांतातील : मुख्य संकल्पना

2.3 सांस्कृतिक सिद्धांत आणि टीकात्मक सिद्धांत

2.4 साहित्य सिद्धांत, सांस्कृतिक व समीक्षात्मक सिद्धांत : बहुविद्याशाखीयता

2.5 पर्यावरणवाद आणि सांस्कृतिक सिद्धांत

2.6 समीक्षात्मक आणि सांस्कृतिक सिद्धांतातील महत्त्वाच्या समस्या

2.7 संस्कृती आणि समाज : भारतीय 'कोंडवाड्या'तील बाबा वाक्यम् प्रमाणम्

2.8 प्रगत परिभाषेतील नव्या संकल्पना व सिद्धांत : सुलभीकरणाच्या शापातून सुटका

2.9 समीक्षेच्या रणांगणावरील शस्त्रे : संकल्पना आणि सिद्धांत
अ. संस्कृती culture (पृ. 101-103) ब. Culture Industry : संस्कृती उद्योगः (पृ. 103-105)क. धर्म (पृ. 134-136)

2.10 पारतंत्र्यातील पुरोगामी ब्राह्मण डबलची 'ब्राह्मण धर्मा'तील शोकात्मिका

2.11 नव्या वाटा आणि वळणे : सिद्धांत व समीक्षेतील बदल अटळ
अ. साहित्य समीक्षा ब. समीक्षात्म/टीकात्म सिद्धांत (Critical Theory) 2.12 टीका/समीक्षा

2.13 सांस्कृतिक सिद्धांत (cultural theory)

2.14 परंपरा आणि नवता

अ. परंपरा ब. सिद्धांत

2.15 जागतिकीकरणातील सांस्कृतिक सिद्धांताचे महत्त्व

प्रकरण तिसरे : संकल्पना आणि सिद्धांत : नव्या दिशा 281

3.1 प्रस्तावना : संकल्पनेकडून सिद्धांताकडे : एक नमुना अभ्यास

3.2 दुहेरी वसाहतवादाकडून भारतीय सांस्कृतिक अभ्यासाचे नियमन : काही तुलना

3.3 सांस्कृतिक सिद्धांत : स्वरूप व इतिहास

3.4 स्वतंत्र सांस्कृतिक सिद्धांतांचे जगभरचे वैविध्य

3.5 लोकशाहीवादी कृष्टी–कल्चर, लोकशाही, समाजवाद आणि संथ, दीर्घ क्रांती

प्रकरण चौथे : जगभरचे सांस्कृतिक सिद्धांत व संकल्पनांची साक्षरता 337

4.1 प्रास्ताविक : 'तो मी नव्हेच' : एक आदिबंध - श्रेष्ठत्वगंड रक्षण

4.2 भारतीय संस्कृतीच्या विश्वसंलग्नतेतील सनातन द्वंद्व

4.3 धर्मश्रद्धा आणि सांस्कृतिक धर्मनिरपेक्ष बुद्धिवाद : युद्धभूमी

4.4 सीमा भेदून सांस्कृतिक अभ्यासाचे आंतरराष्ट्रीयीकरण

4.5 सिद्धांतवादी विचारवंत आणि सिद्धांतांचे उपयोजन करणारे समीक्षक

4.6 सिद्धांतांचा बौद्धिक इतिहास

प्रकरण पाचवे : निवडक विचारवंतांच्या सिद्धांतांचे सांस्कृतिक अभ्यासाला योगदान 394

5.1 सिद्धांत संहितातील विचारांचे सुघटित स्वरूप : समाज आणि त्याची रूपके, भाषा, सामाजिक सिद्धांत आणि सामाजिक रचना

5.2 फर्डिनन्ड डी स्यसूर (1857-1893)

5.3 फ्रांझ फॅनॉन(1925-1961)

5.4 आन्तोन ग्रामसी (1891-1937)

5.5 जेम्स सी. एल. आर. (सिरिल लिओनेल रॉबर्ट)-(1901-1989)

5.6 रेमण्ड हेन्री विल्यम्स (1921-1988)

5.7 एडवर्ड डब्लू. सईद (1935-1988)
5.8 रणजीत गुहा (1992)
5.9 ज्युडिथ बटलर (24 फेब्रु., 1956)
5.10 पियेर बोर्दियु (1930-2002)
5.11 अर्जुन अप्पादुराई (1949...)
प्रकरण सहावे : सिद्धांत-संकल्पनांच्या उपयोजनाची व्याप्ती **492**
6.1 भयसंस्कृतीच्या सिद्धांतनाची प्रगत दर्शने
6.2 संकल्पनांचेच जागतिकीकरण आणि भारत
6.3 मार्क्स ज्याचा त्याचा समकालीन
6.4 आधुनिकतेची संस्कृती आणि आपली शोकात्मिका
6.5 संस्कृतीचे द्वंद्व : धार्मिकविरुद्ध भौतिकरचना
6.6 कृष्टी–कल्चर उद्योग आणि संगीताचा नमुना
6.7 कृष्टी–कल्चर, वर्ग आणि टीका
6.8 पद्धतीची समस्या : संस्कृती उद्योग आणि सांस्कृतिक स्मृती
6.9 सांस्कृतिक मीमांसा आणि प्रणाली/व्यवस्था सिद्धांत
6.10 सामान्य कृष्टी–कल्चरची संकल्पना : डर्खिम ते पार्सन्स
6.11 पार्सन्सची सामान्य कृष्टी–कल्चर
6.12 हॅबरमास : कृष्टी–कल्चर आणि संचारण व्यवहार
6.13 कृष्टी–कल्चर आणि परस्परक्रियांचा प्रभाव
6.14 कृष्टी–कल्चर संदर्भ लावणे
6.15 संदर्भ आणि संस्कृती
6.16 संदर्भात संगीत प्रस्थापित करणे : मध्यस्थीची समस्या
6.17 सांस्कृतिक भौतिकवाद
6.18 सामान्य म्हणून 'संस्कृती' : सामान्य कृष्टी–कल्चरची समस्या
6.19 भावनांच्या संरचना : संदर्भीकरणाच्या समस्या

6.20 सांस्कृतिक क्षेत्राचा सिद्धांत
6.21 संरचनावाद आणि प्रणालीची संकल्पना
6.22 सांस्कृतिक सिद्धांत आणि लघुपतनी(short circuit) परिणाम
6.23 सांस्कृतिक समाजशास्त्र आणि क्षेत्राची संकल्पना
6.24 सवय, व्यवहार आणि सांस्कृतिक क्षेत्र
6.25 सामर्थ्य क्षेत्राची संकल्पना
6.26 क्षेत्र सिद्धांताच्या मर्यादा
6.27 संवादवाद आणि सांस्कृतिक आकृतिबंध
6.28 सांस्कृतिक क्षेत्र : मध्यस्थी आणि संचारण
6.29 बाख्तिन : कृष्टी–कल्चर, आत्मन आणि संवाद
6.30 पारिभाषित, भाषा आणि कृष्टी–कल्चर
6.31 अनधिकृत कृष्टी–कल्चर : यात्राउत्सवाची संकल्पना
6.32 संवादवाद, कोठार आणि ऐतिहासिक संदर्भ : कादंबरीचे नमुना उदाहरण
6.33 आधुनिकता आणि कृष्टी–कल्चर
6.34 आधुनिकता 1 : बॉदेलेर ते फूको
6.35 भ्रमण (विषयांतर) : वर्तमानातील नवता म्हणून आधुनिकता - बॉदेलेरविषयी फूको
6.36 सिमेलची आधुनिकता
6.37 आधुनिकता 2 : प्रबोधनाची समीक्षा-वेबर ते फ्रँकफर्ट पठडी
6.38 आधुनिकतेचे सिद्धांतन करणे : फ्रँकफर्ट पठडी
6.39 आधुनिकता 3 : कार्ल मार्क्स
6.40 उत्तराधुनिकता आणि जन/लोक संस्कृती
6.41 आधुनिकतेची समीक्षा 1 : उत्तराधुनिक आणि महाकथन
6.42 आधुनिकतेची समीक्षा 2 : उत्तराधुनिकतावाद व कृष्टी–कल्चर
6.43 उत्तराधुनिकतावाद, जनसंस्कृती आणि भांडवलशाहीचे तर्कशास्त्र

प्रकरण सातवे : निष्कर्ष : सांस्कृतिक अभ्यासांच्या प्रकारांकडे **569**

7.1 निष्कर्षात्मक नोंदी : आधुनिकता, इतिहास आणि उत्तराधुनिकतेची समस्या

7.2 निष्कर्षाची दुसरी भारतीय बाजू : जातिसंस्था आणि विचारवंत

7.3 संकल्पना व सिद्धांत भय-भयगंड

7.4 सांस्कृतिक अभ्यासाची बलस्थाने व मर्यादा

7.5 राष्ट्रातीत आणि सांस्कृतिक अभ्यास

7.6 2020 मधील सांस्कृतिक अभ्यास : स्थिती-गती

- **निवडक लेखक, ग्रंथ व नियतकालिकांची सूची** **623**

प्रास्ताविक
एकविसावे शतक आणि सांस्कृतिकतावादांचे नवे आयाम

How seldom is it that theories stand the wear and tear of practice!

(अरे रे! व्यवहारात सिद्धांतांनी किती वेळा चिंध्याफाडी वस्त्रहरणाला तोंड द्यावे?)

-ॲन्थनी ट्रॉलोप 1815-82, *थॅकरे* (1879).

सर्वच विज्ञानाचे थोर ध्येय (आहे) सिद्धांत कल्पना किंवा सिद्ध म्हणून स्वीकारलेल्या सत्याच्या सर्वात लहान शक्य त्या संख्येपासून काढलेल्या तार्किककडून सर्वात मोठ्या संख्येच्या अनुभवजन्य खऱ्या बाबी झाकाव्या.

-अल्बर्ट आईनस्टाईन 1878-1955 : लिंकन बर्नेट, संपादक *द युनिव्हर्स ॲन्ड डॉ. आईनस्टाईन* (1950).

प्रस्तुत प्रकल्पाच्या सांस्कृतिक मीमांसा या पहिल्या खंडाच्या व्याप्तीची खरी कल्पना दुसऱ्या खंडाची रचना करताना येऊ लागली. आरिफ डिर्लिकने (1997) 'उत्तरवासाहतिक वलय' हे सुंदर रूपक वापरून संस्कृती या शब्दाचीच मीमांसा अनेक सिद्धांतांची बलस्थाने व मर्यादा उघड करत केली आहे. ही ज्वालाग्राही 'संस्कृती'च सर्वात मोठा ऊर्जास्रोत पितामह रेमण्ड विल्यम्स ज्वालामुखीसह मुखपृष्ठावर मांडण्याची कल्पना सुचली. फार मोठी व्याप्ती लक्षात येऊ लागली. साध्या शब्दाकडून सिद्धांतांच्या घनदाट जंगलाकडे प्रवास सुरू झाला. ही अनुभूती तुलनात्मक साहित्याच्या माझ्या आवडीच्या प्रांतापेक्षा फारच वेगळी होती. पहिल्या खंडाला मिळालेल्या काही जाणकार हितचिंतकांच्या प्रतिसादाने माझा उत्साह वाढला होता. संदर्भांच्या ढिगांचा डोंगर उभा दिसू लागताच मला जाणवले, मी जगभरच्या सिद्धांतांच्या उंबरठ्याजवळ पोहचलो आहे...

1. सिद्धांताच्या दारी उभा क्षणभरी...

उत्तराधुनिक युगात **''सिद्धांत''** हा शब्द हास्यास्पद ठरवणारे युरोपातल्या सनातन्याप्रमाणे मराठीत परंपरावादी लेखक दुसऱ्या टोकाला सर्वात जास्त दिसतात. 'परंपरावादी' संधिसाधू लेखकांना तर कुठलाही सिद्धांतच नको म्हणून पद, प्रमोशन, पुरस्कार मंत्रविधी जपतात. राजकारणाच्या गुन्हेगारीत सत्य व असत्य यांच्यामधील अंतरच पुसले गेल्याचे चित्र उत्तराधुनिकतेत भयावह आहे. या दोन्ही वास्तवांना छेद देणारे चित्र कोविड-19 च्या महामारीच्या साथीने 1917 च्या प्लेगच्या साथीपेक्षा भयावह रूपात निर्माण केले आहे. मरीआईचा गाडा फिरवायलाही 'लॉकडाऊन' आणि 'सोशल डिस्टन्सिंग ने मराठी भाषेलाच 'कोरड्या खोकल्याने' श्वास गोठून 'क्वारंटीन' केली आहे. 'टाइम्स ऑफ इंडिया'च्या रविवारच्या पुरवणी अंकातील "Evoke" (जाग्रत) सदरातील निसर्ग संशोधकांचे लेख वाचताना पाऊणशे वर्षांपूर्वी डॉ. पंजाबराव देशमुखांनी धर्मांच्या तुलनात निसर्गधर्माच्या व संस्कृतीच्या खऱ्या उगमांच्या केलेल्या तुलना आठवतात. त्या मौलिक प्रबंधाची उपेक्षा झाल्याचा पश्चात्ताप होतो. कोरोनाने मंत्र, जागर, पूजा-पाठ, यज्ञ याग, अयोध्येत राम मंदिराचा पाया पूजल्यास ही साथ हटेल असे केंद्रीय मंत्र्यांनी जाहीर केले. महामारीने ही अंधश्रद्धा खुद्द पुजारी व पुढाऱ्यांनाच डोनाल्ड ट्रम्पसह क्वारंटीन करून खाटेवर आडवे केले. सक्तीने या महामारीने मानवाला निसर्गधर्माकडे वळवले आहे. वेबिनारचे विषय ही साथ, कथा आणि आजवरच्या मानवी सिद्धांतांचाच पुनर्विचार करण्यासाठी रोज कार्यक्रम पत्रिकेवर प्रसार माध्यमात गर्दी करीत आहेत.

भारतीय 'कोंडवाड्या'तील उतरंडीच्या श्रेणीबद्ध समाजात चार-सहा विद्वानांच्या गटाने लिहिलेले अथवा संपादित केलेल्या क्रॉबर व साथीदारांच्या मागे उल्लेख केलेल्या संस्कृती संबंधीच्या ग्रंथासारखे प्रयोग मराठीत फारसे का नाहीत? 'सिद्धांत' हा शब्द शीर्षकात वापरलेले गेल्या शंभर वर्षांतील हजारपेक्षा जास्त ग्रंथ इंग्रजीत फक्त साहित्य व संस्कृतीविषयी आहेत. न्युझीलंडमधील सायमन ड्युरिंगचे संस्कृती अभ्यासाचे दोन ग्रंथ ते इस्त्राइलमधील *सांस्कृतिक अभ्यास* हे नियतकालिक अशी

सैद्धांतिक चिकित्सा करणारी साधने आज इंटरनेटवरसुद्धा उपलब्ध आहेत. त्यातील काही नमुनेच मराठी वाचकाला सुलभीकरणाच्या पंचतंत्री शापाचे बळी असल्याची प्रखर जाणीव करून देण्यासाठी थोडक्यात पाहू. मार्टिन मॅक्किल्लन, ग्रॅम मार्शल, रॉबिन पर्वेज आणि स्टीफन थॉमस यांनी संपादित केलेल्या *पोस्ट*-थिअरी : *न्यू डिरेक्शन्स इन क्रिटिसिझम* (उत्तर-सिद्धांत : समीक्षेतील नव्या दिशा) एडिनबर्ग विद्यापीठाने 1999 साली प्रकाशित केला. तो आपल्या राष्ट्रीय चर्चासत्रे व पाश्चात्त्य विद्यापीठातील ज्ञानाच्या उत्पादनावर प्रखर प्रकाश टाकणारा आहे. या चौघांच्या नावावरील प्रस्तावनेचे शीर्षकच आहे : ''सिद्धांतांचा आनंद''. याच्या उलट आपल्या राष्ट्रीय चर्चासत्र ऊर्फ अन्नसत्रात सिद्धांतांचा आनंदीआनंदच आढळतो. त्यांच्या प्रस्तावनेचा शुभारंभ श्रद्धाळू मराठी वाचकाला बेशुद्ध करणारा आहे :

> सिद्धांताचे निधन झाल्याची बातमी देण्यात आल्याची ही काही पहिली वेळ नाही. हीच काही पहिलीच वेळ नाही की सिद्धांताचा मृत्यू झाल्याची बातमी देण्यात आली. हीच काही पहिली वेळ नाही की सिद्धांताचे निधन झाल्याचा अहवाल देण्याच्या बातमीचाच अंत झाल्याची बातमी आली आहे. सिद्धांताचा मृत्यू झाल्याच्या वृत्तांचाच मृत्यू झाल्याच्या बातमीचेच निधन झाल्याचे सांगण्याची ही काही पहिलीच वेळ नव्हे (iv).

'उत्तर-सिद्धांत'मधील 'उत्तर' हा पूर्वप्रत्यय निःसंदिग्धपणे स्वीकारायचा नाही याचे आश्चर्य वाचकांना वाटेल असे ही चौकडी सुरुवातीलाच सांगते. आपण या इंग्रजीतील 'पोस्ट' मराठीत फक्त टपालातून येत असल्यामुळे मोठा गोंधळ कसा उडतो याचा खुलासा पहिल्या खंडाच्या प्रस्तावनेत केला आहे. त्याचप्रमाणे पिग्लीयस रिकार्डोने इटलीत रशियातील लोककथांत फक्त गावे आणि नावांचा बदल करून मृत मित्राच्या नावावर छापण्याचा बनाव रचला होता त्याला मोठा प्रायोगिक कथाकार ठरवण्यात आले. दोन वर्षांनंतर त्याने मुलाखतीत बनाव उघड केला आणि युरोपला चांगल्या हेरसमीक्षकांची गरज असल्याचे जाहीर केले. मराठीत तर फक्त उचले लेखक आणि उपरे समीक्षक आहेत. तिला खऱ्या जेम्स बाँडची गरज आहे. त्यात 1967 मध्ये रोलां

बार्थचा 'लेखकाचा मृत्यू' युरोपात वादळे उठवत होता, त्याच दशकात मराठीतले लिटल-बिटल लेखकराव आधुनिकतावादी अभिजात मासिकाची होळी करीत होते आणि आपला जातवार 'कळप' तयार करीत होते. इतकेच नव्हे तर लेखक अमर आहे, तो कधीच मरत नाही वगैरे अकलेचे तारे मराठीत तोडण्याचे प्रकार नव्या शतकाच्या दुसऱ्या दशकात आजही कमी नाहीत. मार्टिन मॅक्किललन आणि सहकारी संपादकांनी या मरणाकडे बघण्याचे काही मार्ग सुचवले आहेत. प्रगत जगात लेखकच नव्हे तर साहित्य, समीक्षा, इतिहास वगैरे वगैरेंच्या युरो-अमेरिकेतील मृत्युची साथ ओसरल्यानंतरची ही मीमांसा आहे.'' सामान्य ज्ञान एवढे आनंदी आहे की सिद्धांतांचे स्वर्गात जाणे गगनात न मावणारे समाधान देणारे आहे. जे केवळ सतत त्रस्त करणारे फॅड होते त्यातून आपण बाहेर पडण्याआधीचा केवळ काही वेळेचा मामला होता. आपण सगळे जिच्यामधून जात होतो ती केवळ एक अवस्था होती. मी आपणाला जे सांगितले ते म्हणण्याच्या संधीसाठी टपलेल्या विरोधकांची कमतरता सिद्धांताला कधीच नव्हती. बाहेरची प्रतिक्रियात्मक शक्ती बाजूला करीत विरोधच हद्दपारीत काढले ''नेहमीच खोलवर टक्कर देण्याचा डावपेच आहे'' (ix). ब्रिटिश लेखक सिद्धांत व नव्या संकल्पनांना धोका समजून स्वतःचे वर्चस्व टिकवण्यासाठी परंपरावादी कसे हिंसक बनतात याची चर्चा आपण रसेलच्या शब्दांत केली आहे. युरोपात विरोधाशिवाय विकास नाही हे हेगेलचे तत्त्व त्यांच्या संस्कृतीचा अभिन्न भाग बनले आहे. त्यामुळे ही सिद्धांतांची लढाई सतत सुरू असते. ती भारतात प्रबोधनच उतरंडीत अडकल्यामुळे एकतर्फी खुनात होत आली आहे. शासकीय अनुवादाच्या माध्यमातून असे ग्रंथ मराठीत भाषांतरित न होण्याची परंपरा तपासल्यास हा मुद्दा अधिक स्पष्ट होईल. शिवाय प्रथम नवलेखकाला अनुदान देण्यातही जातीयवाद कसा आडवा येतो याचा अधिकृत अहवालही वाचण्यासारखा आहे. त्या चौकशी समितीने शोधलेले वास्तवच मराठी-सांस्कृतिक रचना व संघर्षावर प्रखर प्रकाश टाकते.

सिद्धांताला सामान्य ज्ञानाचा बागुलबुवा बनवण्याचे कारणच काय? असा प्रश्न विवेकवादी भावनिकतेने भारतात दुबळा केल्याने सिद्धांत रचना या पुराण-आख्यान-

कीर्तनी परंपरेच्या धार्मिक संरचनांच्या आध्यात्मिक जाव्यात अडकल्या. त्यात आजवर फारसा फरक पडला नसल्याचे आपण पहिल्या खंडात पाहिले. याचे कारण बुद्धिवादात सामान्य ज्ञानाने स्वतःची आकलन शक्ती ''पायाभूत'' म्हणून न्याय असल्याचे सिद्ध करायचे असते. सिद्धांत हा प्राप्त विद्याशाखेच्या प्रक्रिया रूढींशी असलेल्या एखाद्याच्या मूलभूत संबंधावरच परिणाम करतात या अर्थाने ''पायाभूत'' असतात. साहित्य वाचणे, चित्र अनुभवणे किंवा समाजशास्त्रीय संशोधनाने प्रत्यक्ष परिस्थितीचा सिद्धांत बदलतो. याचे उदाहरण आपण एफ.आर.लेव्हिसची मराठीतील आरती व अंधानुकरण (विंदा) आणि विल्यम्सची हद्दपारी या संदर्भात मागे दिले आहे. वैदिक काळातील असुरांचा पाठीराखा महाकवी उशनची आठवण ज्ञानेश्वरांना व्हावी आणि बहुजन व्यास, मार्कंडेय, दुर्वास वगैरेंना जुळवून घेत ऋषी म्हणून पुरोहितांनी वर्चस्वात समरस करून वापरावे, अशी ही सिद्धांत विरोधाची भारतीय परंपरा आहे. म्हणूनच या स्वतंत्र खंडात जगभरचे सांस्कृतिक सिद्धांत समोरासमोर मांडले आहेत.

सिद्धांत हा कधीच संशयास्पद न ठरलेले बाबा वाक्यम् प्रमाणम् चे पायेच प्रश्नांकित करतो. तो या अर्थाने राजकीयही असतो. पिसाळला म्हणून घाल गोळी हा न्याय परंपरावादी अंमलात आणतात. याचे उदाहरण म्हणून दाभोळकर, कलबुर्गी, गौरी बंग, कॉम्रेड पानसरे वगैरेंच्या खुनांची उदाहरणे आपण दिली आहेत. मात्र सिद्धांत व राजकारण हे व्यवहार एकच नसतात. शैक्षणिक समीक्षेत 'वादे वादे जायते तत्त्व बोधः' या न्यायाने नवविचार व शिस्त येण्यासाठी सिद्धांत आधी साहित्यात अवतरले. कॅनडातील नॉरथ्रॉप फ्रायच्या आदिबंधात्मक समीक्षा सिद्धांताने नवजातवादी आस्वादक सांस्कृतिक मॅचफिक्सिंगमध्ये किमान वैज्ञानिक दृष्टीचा प्रवेश गंगाधर पाटलांच्या प्रयत्नाने मराठीत होऊ शकला हे आपण पाहिले. परंतु किमान सांस्कृतिक समीक्षेतील सिद्धांताची स्वतंत्र नोंद सिद्धांत म्हणून अँड्रयू एडगर व पीटर सेज्विकच्या *कल्चर* थिअरी : *की कन्सेप्ट्स* (1999) मध्येही दिसत नाहीत. उलट साहित्याच्या समीक्षा सिद्धांतांची स्वतंत्र नोंद ''क्रिटिकल थिअरी'' अशी आहे. 'सांस्कृतिक मानवशास्त्र', 'सांस्कृतिक सापेक्षता', 'सांस्कृतिक उद्योग', 'प्रतिमाशास्त्र',

'सांस्कृतिक विज्ञान', 'सांस्कृतिक काव्यशास्त्र', 'सायबर कल्चर' इ. जोड संकल्पनांविषयी दीर्घ नोंदी आहेत. 'हे मराठीत असे घडले' या परंपरेला छेद देऊन हे 'असे का घडले?' याचा शोध सिद्धांतांच्या आधारे घेता यावा म्हणून या सिद्धांतांची तुलनात्मक मांडणी आपण या खंडाच्या पहिल्या प्रकरणात केली आहे. ह्या समग्र खंडातील सिद्धांत चर्चा संस्थात्मक परंपरा आणि उदारमतवादी/उच्चभ्रू/ मानवतावादी/अनुभवजन्य (लागू पडणारे गाळावे) कल्पित (फॅन्सीज) याला आव्हान द्यावे आणि वाचकांनी प्राप्त उग्रक्रमाच्या स्वागताच्या दृष्टिकोनाविषयीच प्रश्न उपस्थित करावे अशी अपेक्षा आहे. याचा अर्थ असा नव्हे की, सिद्धांत धार्मिक पोथीसारखे वैश्विक दृष्टिकोनातून यांत्रिकपणे कसेही वापरावे. कानूनी परंपरा झोडपण्याची काठी म्हणून सिद्धांताचा गैरवापर होऊ नये, यासाठी वैदिक परंपरेतील दोन्ही बाजूंची निवडक उदाहरणे दिली आहेत. दुसऱ्या प्रकरणात अपरिहार्यपणे जागतिकीकरणातील बदलात उदयाला आलेल्या जगभरच्या संदर्भाची गर्दी झाली आहे. म्हणून लक्ष्मणशास्त्री जोशी बाणभट्टासाठी काय करू शकतात हे विचारण्यापेक्षा बाणभट्ट तर्कतीर्थांच्यासाठी धारेला कसे लागले हे विचारून बघा. चार्ल्स डिकीन्सच्या कादंबऱ्यांतील टेम्सचा काठ मराठी वाचकाला माहीत नसतो. त्यामुळे मार्क्सने या नदीकाठी वसाहतीतल्या लोकांच्या रक्तामांसाने बांधलेल्या ब्रिटिशांच्या बंगल्यावर 'ब्राह्मणी ब्रिटिश प्रेस' हा शब्द वापरून केलेली टीका समजणे शक्यच नाही. मात्र डी.बी. पारसनीसांच्या *पूना इन बायगॉन डेज* (1924) मधील पेशव्यांच्या दरबारातील ब्रिटिश, निवासी, अधिकारी कॅप्टन मॅलेटच्या बंगल्याचे नाव मुळा-मुठा-टेम्सचा 'संगम' (confluence) असे होते. त्या सांस्कृतिक संकराचे नाट्यगृहातील परिणाम मी (1984) तपासले आहेत; पण मराठीत. असे सांस्कृतिक सिद्धांतच फारसे (मार्क्सवादापलीकडे) अभ्यासले नसल्याने नेमके घोटाळे काय झाले हे कोण शोधणार?

कोणत्याही बाबी पेक्षा "पायाभूत" असे त्यांना का समजावे, याचा खुलासा करण्यासाठी पुढच्या स्वतंत्र प्रकरणात डझनभर निवडक विचारवंतांच्या सांस्कृतिक

सिद्धांतांची चर्चा केली आहे. पहिल्या प्रकरणातील सिद्धांत व त्यांच्या गुणधर्मांच्या चर्चेनंतर या विचारवंतांच्या सिद्धांतांचे महत्त्व चांगले उलगडत जाते. कारण ही अपेक्षित 'पायाभूतता' मूलतः संस्थात्मक समीक्षकांना प्रतिसाद म्हणून येते. आस्वादक समीक्षकांच्या एवढी निसरडी जमात नाही म्हणून रा. भा. पाटणकरांनी व के.ज.पुरोहितांनीदेखील या 'अनन्य आस्वादक मराठी समीक्षकालाच' नोबेल पुरस्कार आधी द्यावा, असे म्हटले आहे. एखादी प्रासंगिक भूमिका घेणे वेगळे आणि शिस्तबद्ध सिद्धांत उपयोजन ही इच्छेने स्वीकारलेली बांधिलकी असते, याचा उलगडा सांस्कृतिक सिद्धांतात अधिक चांगला होतो. कारण राजकीय क्रियाशीलतेचे ग्रामसी म्हणतो त्या कार्यकर्ता बुद्धिमंतांचे हे व्रतच असते. कदाचित म्हणूनच सांस्कृतिक सिद्धांतन करणारे बहुसंख्य विद्वान हे गरीब, वंचित समाजातीलच आहेत. निःसंशयपणे सिद्धांत संस्थात्मक निकष आणि कानूनी परंपरेच्या अधिकारांनाच आव्हान देतो. कारण या दोन्हींचे परिणाम सर्वात जास्त खात्रीने पक्के झालेले असतात. हे आपण मर्ढेकरी सौंदर्यशास्त्र व संधिसाधू देशीवादाच्या संदर्भात स्पष्ट केले आहे. हे प्रतिकारवादी सिद्धांतन साहित्य क्षेत्रात आधी सुरू झाले. त्याची ज्युलियन वोल्फ्रे व इतरांनी *की कन्सेप्ट्स इन लिटररी* थिअरी (एडिनबर्ग 2014, रावत, 2017, 99) 'सिद्धांत' म्हणून स्वतंत्रपणे पुढीलप्रमाणे चर्चा केली आहे :

> जी काहीशी पोकळ झाली आहे, फार सैलपणे वापरलेली, किमान शाक्तभाराच्या दृष्टीने, ही संज्ञा 'सिद्धांत', साहित्याभ्यास क्षेत्रात, 1960 च्या दशकापासून अँग्लो-अमेरिकन विद्यापीठात जी समीक्षात्मक चळवळ उदयाला आली आहे तिचा संदर्भ देते. ती मोठ्या प्रमाणात इंग्रजी-बोलणाऱ्या शैक्षणिक जगातील विशेषतः खंडीय भाषाशास्त्र, कथनमीमांसा, मनोविश्लेषण, चिन्हमीमांसा आणि तत्त्वज्ञान यांच्या हितसंबंधांना प्रतिसाद म्हणून उदय पावली (99). 1970 च्या दशकात मराठीत सौंदर्यशास्त्रावरील पुरोहित पारंपरिक हितरक्षक डझनभर पुस्तके निघण्याची ही लाट युरोमेरिका केंद्रितच होती. यालाच नवा सांस्कृतिक साम्राज्यवाद ऊर्फ 'विषारीकरण' असे अरब संशोधक म्हणतात.

2 सिद्धांत उद्योग आणि सांस्कृतिक अभ्यासाचा पाया

सिद्धांतन हा एक व्यवसाय मानला जातो. हा व्यवसाय करणारा विद्यार्थ्यांना मार्क्स, आल्तुझर, फॅनॉन, सईद, होमी के. भाभा, फूको वगैरेंच्या विचारांच्या चांगल्या गुणधर्मांच्या परिचयाविषयी युक्तिवाद पटवतात. परंतु अशा सिद्धांतातील दाव्याप्रमाणे परिवर्तन घडवायचे असल्यामुळे राजकीय बांधिलकी क्लेशकारक वाटते. कारण ती हद्दपारीला निमंत्रण देते. भारतात अशी हद्दपारी व तुरुंगवास किमान मराठी लेखकांना झाल्याचे उदाहरण नाही. म्हणूनच थोर सिद्धांतवादी तयार झाले नसावेत असेही म्हणता येईल. सिद्धांतांची शर्यत सतत चालूच असते. त्यामुळे विद्यार्थी सुलभ पर्यायाकडे वळतो. पंचतंत्री अहितोपदेशी 'भयंकर' प्राथमिक व माध्यमिक शिक्षणाने रचलेल्या ठिसूळ मराठी पायावर असे सिद्धांत नीट समजून घेणे हेच मोठे आव्हान ठरते. सिद्धांतांची परिभाषा अभ्यासक्रमांची रचना करणाऱ्या 'नपुंसक बुद्धिमंत' (मूकर्जी) ज्येष्ठांनाच माहीत नसल्यास पोत्यात/पोथ्यात पारंपरिक सुलभ 'रीडरली' (वाचकीय) मालच भरला जातो. आडातील पाणी पुरवठा 'हितोपदेशी' पारंपरिक साठ्यातून होत असतो. त्यासाठी उतरंडीतील पोहरा नेहमीच रिकामा ठेवावा लागतो. समजा, अशा परिस्थितीत चाकोरीबाहेरच्या विद्यार्थ्यांच्या हाती होमी के. भाभांचे पुस्तक लागले तर तो ते पुस्तक अणुशास्त्रज्ञ होमी भाभांचे समजून घरी नेईल. कारण होमी भाभांच्या पराक्रमांचा अभिमान भारतीयांना असतो. त्याचा भ्रमनिरास होमी के. भाभांनी संपादित केलेले *नेशन ॲन्ड नॅरेशन* (1993) वाचताना होईल. राष्ट्रच कथन करते ही कल्पना त्याला मूर्खपणाची वाटेल. कारण पुराणकथन ब्राह्मणभाट करतो हाच आदिबंध संस्कृतीने त्याच्या डोक्यात पुरेपूर भरलेला असतो. एखादा इंग्रजीचा प्राध्यापक असूनही कथन व राष्ट्रवादाच्या सिद्धांताची भाषा त्याने कधीच आत्मसात केलेली नसते. कारण ते कुठल्याच अभ्यासक्रमात कधीच नव्हते. कारण पारंपरिक बौद्धिक नपुंसकत्व हेच आहे. हे भाभा मुंबई विद्यापीठाचा माजी विद्यार्थी, गायत्री स्पीवाक चक्रवर्ती कलकत्त्याची, गौरी विश्वनाथन मद्रासची या भारतीय अमेरिकनांच्या लेखनावर विश्वास ठेवणे कठीण जाते. तशात त्यांची 'जड' पुस्तके इंग्लंड-अमेरिकेतील

नामवंत प्रकाशकाने प्रसिद्ध केली आहेत. हा अनिवासी भारतीय बुद्धिमंतांचा मधला गट आपण पाडला आहे. मात्र नवतेच्या भूलभुल्लैयात कॉर्नेल वेस्ट, जेम्स स्नीड अशा तिसऱ्या जगातील अनेक विद्वानांचे लेखन 'आपुल्या जातीचा मज भेटो कोणी' असा आनंद मिळवून देतो. भाभांची या संग्रहाच्या संपादनामागील सैद्धांतिक भूमिका समजून घेत पुढे सरकताना 'राष्ट्रीय' जाणीव, राष्ट्रीय संस्कृती, राष्ट्रीयतेच्या आंतरराष्ट्रीय बाजू, 'आपला-परका', 'राष्ट्रातील सांस्कृतिक अवकाश', 'जॅनस-मुखी पारिभाषित' अशा नव्या संकल्पना समजून घेताना बरीच दमछाक होते. भाभांचा पुढील खुलासा आपणाला योग्य दिशेला नेतो :

> मी माझ्या लेख लिहिणाऱ्यांना, जरी अपरिचित असलो तरी 'आधुनिकतेच्या' वैचारिक द्विधा मनःस्थितीच्या अनेकांपैकी एक मुख्य संरचना म्हणून वाढत्या अर्थाने लिहिले. माझा हेतू होता की, आम्ही एका चांगल्या सामुदायिक मानसिक तणावात वाचनाचा व्यापक विचार करू. जे वाचन केवळ थोड्याच डावपेचांची नावे सांगायची तर कथनात्मक ज्ञानाचे उत्तरसंरचनावादी सिद्धांत आंतरसंहितात्मकता उद्गार, वातावरण 'एक भाषा' म्हणून सुप्त-नकळत जाणिवेच्या आंतरदृष्टीत गुंतून राहण्यास ते या राष्ट्र-आशांच्या द्विधा मनःस्थितीला समासाला जागे करता येईल. पहिल्या उदाहरणात, असा एक समाज उघड करणे सांस्कृतिक वर्चस्वाच्या हक्कासाठी स्पर्धा करणे होते. हे दावे 'जुन्या' उत्तर-साम्राज्यवादी राजधानीवाल्या राष्ट्रांच्याकडून किंवा 'नव्या' स्वतंत्र राष्ट्रांच्या परिघाच्या बाजूने केले हे उघड करावे... मग या अर्थाने राष्ट्राच्या सांस्कृतिक हद्दी कथन प्रस्थापित करील म्हणून द्विधा मनःस्थिती, राष्ट्राचे विरोधी दृष्टिकोन मांडेल. जेणे करून जे ओलांडलेच, पुसले गेलेच आणि सांस्कृतिक उत्पादनाच्या प्रक्रियेत भाषांतरित केलेच पाहिजेत. त्या अर्थांचे साठे करणारे उंबरठे म्हणून ते कबूल केलेच पाहिजेत (प्रस्तावना 4).

अशा सिद्धांतांचा विस्तार भाभाने 'द लोकेशन ऑफ कल्चर'मध्ये केल्याचा उल्लेख मागे केला आहे. मात्र स्थळाअभावी अनिवासी भारतीय म्हणून त्याला वेगळे

स्थान देणे शक्य झालेले नाही. मात्र पुढील प्रकरणात डायस्पोरा-स्थलांतरितांच्यामुळे होणाऱ्या सांस्कृतिक संकराची चर्चा केली आहे. अशा या तिन्ही खंडाच्या मर्यादा प्रस्तावनेत स्पष्ट केल्या आहेत.

जसे सिद्धांतांनी पायाभूत परिवर्तन केल्याचे दावे हे बऱ्याच वेळा अतिशयोक्त असतात, तसेच त्यांच्या परिणामांना खूपच कमी लेखले जाते. सर्वसाधारणपणे मराठी साहित्य संमेलनच नव्हे तर कुठलीही सर्वसाधारण निवडणूक सौंदर्यशास्त्रात्मक आत्म-प्रक्षेपणावर लढवली जात नाही. ती सामाजिक प्रश्नावर, विशेषत: जात-वर्णांच्या समस्यांच्या चौकटीतच लढवली जाते हे जगजाहीर आहे. मात्र *'जॉय ऑफ थिअरी'* चे लेखक शैक्षणिक हत्याराच्या विचाराच्या क्षेत्राची सखोल चिकित्सा करतात. तिची प्रखर जाणीव बहुजन नेत्यामध्ये, सन्माननीय अपवाद वगळता, फारशी दिसत नाही. त्यामुळे सांस्कृतिक सिद्धांत साक्षरता मराठीत येण्याची गरज आहे. हे पाश्चात्त्य सिद्धांतवाद्यांच्या *जॉय ऑफ थिअरी* मधील पुढील चिकित्सेवरून स्पष्ट होईल :

> काय शिकवले जाते, कोणत्या भाषेत शिकवले जाते आणि शिक्षणाकडे जाण्याच्या मार्गाच्या आणि शैक्षणिक स्वातंत्र्याच्या नियमनासाठी आणि संघर्षाच्या परिभाषेच्या दोन्हीतील दृश्यांचेच केवळ नाही. ज्ञानाच्या उत्पादन व हद्दीच्या खुणाबाबतही ते विद्यापीठच आहे. ही बाब कुठेही संस्थाकरण झाल्याच्या किंवा एरवी विचार करण्याच्या क्रिया यांच्या शक्यतांची व्याख्या करते. या अर्थाने विचार करण्याचे मार्ग आणि अस्तित्वात असण्याचे कारण की जे सिद्धांत साहित्य, समाजशास्त्र, कला-इतिहास आणि वगैरे वगैरेंना माहीत करून देते ते खूपच महत्त्वाचे आहेत. *त्याचे मूलभूत परिणाम अमर्याद आहेत.* अर्थात, कुठलीही संशोधन संस्था राज्याशी, की जे बौद्धिक जीवनाचे प्रयोजन करते, त्याच्याशी मांडावळ (compromising) करण्याच्या संबंधात स्वतंत्र नाही. पहिल्या दुहेरी बंधनावर खूण करून ठेवा : *सिद्धांतवाद्यांकडेसुद्धा गहाण खते आहेत* (तिरपा ठसा माझा, प्रस्तावना xi).

मराठीतील युरोपीयन, पाश्चात्त्य, अमेरिकन, पोस्ट-उत्तर, आधुनिक, इंग्लिश वैदिक वगैरे विशेषणांचा सैल वापर टाळण्याची दक्षता घेण्याची गरज पहिल्या खंडाच्या प्रस्तावनेपासून आपण अनेक उदाहरणांनी स्पष्ट केली आहे. संपूर्ण युरोपातील सिद्धांत व संकल्पना एकसारख्या नाहीत आणि तुलनात्मक साहित्य व सांस्कृतिक अभ्यास सर्वच देशात साचेबद्ध नाहीत. हे स्टीव्हन टोटोसी डी झिपेन्नेकच्या *केंब्रिज कम्पॅनियन टू वर्ल्ड लिटरेचर, कम्पॅरेटिव्ह लिटरेचर ॲन्ड कम्पॅरेटिव्ह कल्चरल स्टडीज* (2011), माझ्या *लिटररी इन टू कम्पॅरेटिव्ह कल्चरल* (2011) त्याची प्रस्तावना, त्याचे याच क्षेत्रातील ग्रंथ, *कम्पॅरेटिव्ह लिटरेचर ॲन्ड कल्चरल* या वेब जर्नलच्या संपादन काळातील धोरण आणि मनीषा पाटीलने संपादित केलेल्या *संगम* (2019) मधील दोन लेखांचे मराठी अनुवाद पाहिले, तर आंतरविद्याशाखीय तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यासाच्या त्यांच्या पुरस्काराचे सैद्धांतिक समर्थन लक्षात येईल. एवढ्या व्यापक परिप्रेक्ष्यातून पाहिल्यास मराठी जातीयवादाच्या आस्वादक सुलभ संरचनांच्या कोंडवाड्यात अडकलेल्या सांस्कृतिक विचारांचे स्वरूप आधी समजून घ्यावे लागते. ते वर्णनात्मक सामान्य पातळीवरील अज्ञानोत्पादक अडथळे ओलांडल्यानंतर व्यापक नव्या संकल्पना व सिद्धांतनाकडे वळणे शक्य होते. युरो-अमेरिकीकरणाच्या उपयोजनामधील विषारी बाजू समजून घेण्यास सईदच्या सांस्कृतिक संशोधनाचा आधार मिळतो. या दिशेने सांस्कृतिक अभ्यासाच्या बिकट वाटेवर चालण्याचा आत्मविश्वास हळूहळू येत जातो. त्याला अन्य सांस्कृतिक साम्राज्यवाद्यांच्या देशी-विदेशी वासाहतीकरणाच्या प्रक्रियांना सुरुंग लावणाऱ्या प्रतिकार व परिवर्तनाच्या संकल्पना व सिद्धांतांचा दारूगोळादेखील तुलनात्मक साहित्य व सांस्कृतिक अभ्यासाच्या संयोगात हाती लागत जातो. याचे स्वरूप या दुसऱ्या खंडाच्या दोन प्रकरणात संकल्पना व सिद्धांतांच्या अनेक व्याख्या व वैशिष्ट्ये स्पष्ट केल्यानंतर सांस्कृतिक अभ्यासाला उपयोगी पडणाऱ्या जगभरच्या निवडक बारा विचारवंतांच्या मूलभूत संकल्पना व सिद्धांतांचा परिचय करून दिला आहे. त्यात दोन भारतीय अनिवासी विचारवंतांची प्रतिनिधी म्हणून सहजपणे त्यांच्या ग्रंथांची चर्चा पहिल्या

खंडासाठी संदर्भ सापडल्याने परिचय करून दिला आहे. याचा अर्थ गायत्री स्पीवाक, होमी के. भाभा वगैरे अनिवासी भारतीयांचे योगदान कमी महत्त्वाचे आहे असे नाही. त्यांच्या विचारांचे उपयोजन तिन्ही खंडात मुक्तपणे केले आहे. त्यात तुलनात्मक मांडणी सुरुवातीपासून शेवटपर्यंत करताना त्यांच्या संकल्पना व सिद्धांतांचा उपयोग सापेक्षतेने केला आहे.

इथे एक महत्त्वाची मर्यादा स्पष्ट करतो. प्राचीन भारतातील अनेक धर्म, पंथ, संप्रदाय, संस्कृती, उपसंस्कृतीमधील विचारवंतांची संख्या फार मोठी आहे. भारतीय विचारवंतांचा फ्राईडच्या परिभाषेत 'फॅमिली रोमान्स' मानसशास्त्रीय दृष्ट्या नीट समजून घेतल्याशिवाय केवळ मराठी विचारवंत बाजूला काढून नीट समजून घेता येत नाही. याची जाणीव मला (1983) मराठी नाटकावरील पाश्चात्त्य प्रभावाचे सिद्धांत माझ्या प्रबंधाच्या पहिल्याच प्रकरणात मांडताना झाली होती. बंगालमधील राजाराम मोहन रॉय आणि महाराष्ट्रतील जोतीबा फुले, लोकहितवादीच नव्हे तर मध्ययुगातील आसामचा पराक्रमी राजा लाचित बरफुखन आणि सम्राट शिवाजी ते प्राचीन काळचे ऋषी व स्वातंत्र्योत्तर-उत्तरवासाहतिक दलित म. ना. वानखेडे व अमेरिकेतील ब्लॅक पॅन्थर असे सांस्कृतिक विचारांचे 'फॅमिली रोमान्स' चे अत्यंत गुंतागुंतीचे नाते (sibling relation) आहे. त्या आधारेच जगभर मान्य झालेल्या संजय सुब्रह्मण्यमचा 'विश्वच जोडणारा इतिहास' (connected world history) हा सिद्धांत मान्य झाल्याचा आणि तसा इतिहास लिहिण्याचा प्रकल्प सुरू झाल्याचा संदर्भ मागे दिला आहे. त्याच्या *एक्सप्लोरेशन्स इन कनेक्टेड हिस्ट्री : मुगल्स अॅन्ड फ्रँक्स* (जोडलेल्या इतिहासातील शोध : मोंगल आणि फ्रेंच, ऑक्सफर्ड 205) चे शीर्षकच बोलके आहे. मात्र तो हेच वरील उद्धृतात म्हटल्याप्रमाणे "बौद्धिक जीवनाचे प्रयोजन करणाऱ्या" भारतातील संस्थेत-विद्यापीठात नोकरी करीत लिहू शकला नसता. 'राष्ट्रद्रोही' चा क्वारंटीन कोरोना-कोविड-19 चा शिक्का पडला असता. अनिवासी भारतीय म्हणूनच आणि विशेषतः मूळ बंगाली असल्याने त्याला हे शक्य झाले. म्हणूनच तो *'इज इंडियन*

सिव्हिलायजेशन ए मिथ?' हे पुस्तक तो लिहू शकला. मराठीत हे का शक्य नाही याचेही संशोधन व्हायला हवे.

याच तुलनेचा पुढचा टप्पा त्याने प्रस्तावतेला दिलेले शीर्षक आणि तिच्याखाली निवडलेले उपशीर्षक इथेच सुरू होतो. ''मुगल्स ॲन्ड फ्रँक्स इन ॲन एज ऑफ कन्टेन्ड कॉन्फिक्लीट'' खाली असिन दासगुप्ताची त्याने होल्डेन फुबेरचा *रायव्हल एम्पायर्स ऑफ ट्रेड इन द ओरिएन्ट 1600-1800, मिनेपोलीस, इन जर्नल ऑफ एशियन स्टडीज* vol xxxviii. No. 2, 1979, P-316 च्या तपशिलासह पुढील वाक्ये दिली आहेत :

> (होल्डेन) फुबेर युरोप-आशियाच्या सहकार्याचा (1600 ते 1800)तीन शतके साम्राज्यांच्या स्थापनेपूर्वीचे जग म्हणून या कालखंडाकडे बघतो. सहकार्य किंवा कालखंडाचे ऐक्य कुणीही नाकारू शकणार नाही. परंतु तेथे अधिक काही तरी आहे. जेथे कुठे शक्य होईल तेथे युरोपियन लोकांनी विशेष हक्क कमावणे आणि स्पर्धा वगळणे यासाठी ताकद वापरली. एतद्देशीयांनी अहिंसक युक्तिवादाने (chicaneary -लुच्चेगिरीने) उत्तर दिले (1).

पुढे सुब्रह्मण्यम युरोपातील लोक चीन, इराण मार्गे भारतात कसे आले याचा इतिहास प्रत्येक विधानात पुरावे देत मांडत जातात. त्यात कुठेही इस्लाम द्वेष किंवा गोऱ्या आर्यवंशीय युतीचा स्पर्श नाही. हेच ठाकूर, सेन, मुखर्जी, अशा नोबेल लॉरिएटची रांग बंगालमध्ये उभी राहण्याचे कारण आहे. ही बंगालमधील महाराष्ट्रापेक्षा वेगळ्या सांस्कृतिक प्रबोधनाची निर्मिती आहे. या इतिहासाची तुलना मोडी कागदपत्रे 'कुरतडत' (अथवा गैरसोयीची कागदपत्रे गिळत) इतिहास लिहिणाऱ्या लेखकांची मराठीतील पुराणेतिहासनिर्मिती तुलनेसाठी पाहावी. इतिहास व सांस्कृतिक सिद्धांतांची जोड देत मी शिवकाळाची अशीच वेगळ्या सांस्कृतिक प्रतिमा अभ्यासाची तुलनात्मक मांडणी *'महाराष्ट्राला माहीत नसलेले सम्राट शिवाजी'* (2018) मध्ये केली आहे. त्याच्यापेक्षा शतपटीने *जिजाबाई* (2022) तुलनात्मक सांस्कृतिक, सैद्धांतिक

अभ्यासाकडे झुकले आहे. याच्या पुढे जाऊन शिवकालीन किल्ल्यांच्या रचना आणि नावे : तुलनात्मक सांस्कृतिक - कृष्टिक अभ्यास करावे लागतील.

3. पोस्ट आणि पोस्टल सिद्धांत

मराठीत जगभरचे सिद्धांत अडथळ्यांची शर्यत पार करीत फार उशिरा 'रंग' पालटत, प्रवास करीत 'पोस्टाने' येतात म्हणून मी 'पोस्टल थिअरीज' अशी कोटी पहिल्या खंडात केली आहे. 'पोस्ट' चे उत्तरवासाहतिक सिद्धांतातील वेगवेगळे अर्थ मी *तुळव* (2002) मध्ये स्पष्ट केल्याचा संदर्भदेखील दिला आहे. परंतु 'पोस्ट थिअरी' हे प्रगत जगातील प्रकरण समजून घेतल्याशिवाय उत्तराधुनिक सांस्कृतिक अभ्यासांचा पायाच मजबूत होत नाही. ते नीट समजून घेतले तर 'स्वातंत्र्योत्तर' हा शब्द फक्त नंतरचा काळ सुचवतो आणि फसवा आहे हे उघड होते. कारण खरे स्वातंत्र्य कुठे आहे? असा प्रश्न 75 वर्षांच्या वृद्ध लोकशाहीत आजही वंचित तरुण बिस्मार्कच्या जर्मनीशी तुलना करीत उच्चरवात विचारीत आहेत. जागतिकीकरणात सांस्कृतिक वसाहतवादाचे व साम्राज्यवादाचे अंतरंग संचार माध्यमांच्या जगभर जोडलेल्या तारामुळे पूर्वीपेक्षा आज गतिमानतेने उघड होत आहे. या अर्थानेही पोस्टाने आलेल्या सिद्धांतांचे प्रवास मार्ग बदलले आहेत. सईदचे 'ट्रॅव्हल' सिद्धांत आता 'मोबाईल थिअरीज' कसे बदलत आहेत याचा अधिक खुलासा तिसऱ्या खंडातील प्रसार माध्यमे आणि संस्कृती या स्वतंत्र प्रकरणात केला आहे. हे सिद्धांतयुद्ध आता जुन्या 'कोंडवाड्यात' कोंडणे शक्य नाही. म्हणूनच एमिली ॲप्टरने भाषांतराच्या सिद्धांतांची व्याप्ती वाढवत भाषांतर संशोधनात तुलनात्मक साहित्याचा नवा विभाग (zone)) तयार केला आहे. तसेच सांस्कृतिक अभ्यासात मराठी घडण्यासाठी ही पूर्व तयारी अत्यावश्यक आहे.

'उत्तर-सिद्धांत' (Post-theory) याचा अर्थ सिद्धांतापासून दूर पडणे-जाणे होय. मुळात सिद्धांताचा अर्थ फार 'कठोर चिंतनाशी' जोडलेला होता. त्यात विचारांचे पद्धतशीर सुसंघटन आणि उपयोजन अभिप्रेत होते. याच्या उलट उत्तर-सिद्धांत म्हणजे आजवर न विचार केलेल्या बाबतच्या शक्यता पडताळणे असा आहे. त्यांच्या सिद्धांत विरोधात प्रत्येक व्याख्या सिद्धांताविषयी या टप्प्यावरच्या सैद्धांतिक खेळात

उतावळेपणा गृहीत धरते. ''उत्तर सिद्धांत'' या शीर्षकाचे निबंध संग्रह निघत आहेत. अजून असे प्रयोग मराठीत झालेले नाहीत. प्रकाशकाला सुचवले तर ते म्हणतात, या विषयावर लिहिणारे 'समर्थ' लेखक सुचवा. पण जे संग्रह इंग्रजीत आहेत ते उतावळेपणाचे प्रतिनिधित्व करतात अशी टीका होते. उतावळा सिद्धांत परिष्करणे करून उत्पादक दिशेने वळवावा असा उपदेश केला जातो. म्हणून या प्रयत्नात जर कोंडी फोडायची असेल तर अनेक प्रतिकारांना किमान मान्यता मिळायला हवी. या मान्यतेच्या जागतिक सांस्कृतिक राजकारणाचे सिद्धांत अनिवासी चिनी तुलनाकार शू मेई-शीने चांगले केले आहे. आशियाई वाङ्मय सिद्धांत विकसित करण्याची भूमिका तिने घेतली आहे. साहित्याच्या वंशिकीकरणाच्या तिच्या सिद्धांताच्या आधारे मी मराठी साहित्याच्या जातीयीकरणाचा सिद्धांत विकसित करण्याविषयीचे संदर्भ पहिल्या खंडात दिले आहेत.

उत्तर-सिद्धांत आत्म-संतुष्ट आणि सिद्धांतांच्या गृहीत कल्पनांचा मृत हात नाकारतो. हा जुना सिद्धांत अलंकारिक वक्तृपूर्णतेच्या प्रेमात एवढा बुडतो की, शेवटी दोन्हीत फरक करणे अशक्य होते. हे मर्ढेकरांच्या आयात भांडवली-उजव्या युरोमेरिकी सिद्धांताचे स्तोम लय व आकृतिबंधांच्या पुरोहिती मंत्रपठणात एवढे बुडाले की द. भि. कुलकर्णींना त्या सिद्धांतांचे वर्चस्व टिकवण्यासाठी *मर्ढेकरांची पुनर्स्थापना* आस्वादक कलावाद व कुंडली आधारे करावे लागल्याचा उल्लेख मागे आपण केला. मी याची सविस्तर चर्चा पुराव्याने *समग्र बा. सी. मर्ढेकर* (2017) मध्ये केली आहे. या मृत सिद्धांताना तरुण पिढी नकार देत आहे, हे मराठीच्या कॅन्सरचे निदान होऊ लागल्याचे लक्षण म्हणावे लागेल. या समस्येची जाणीव मी *'टीकावस्त्रहरण'* (2008) मध्ये करून दिली होती. उत्तर-सिद्धांत त्या पारंपरिक देशीवाद, कला+जीवनवाद वगैरे पुरोहिती पोटपूजा उद्योगात सिद्धांत अडकले. त्यांच्या शब्दकोशात्मक व वाक्य रचनेच्या नसाच कठीण केल्या गेल्या. म्हणूनच ग्रामीण व दलित साहित्याचे मरण ओढावले असा निष्कर्ष काढला जातो. *कोल्हाट्याचं पोर, गोतावळा, पानिपत* व *ययाति*सुद्धा नसा गोठवलेली बाळबोध पुनर्लेखने आहेत. त्यामुळे हे लेखक त्या त्या

विभागाचे जनक वगैरे नाहीत. अशी नकारघंटा आजही वर्गात वाजवली जाते. 'नव' नावाच्या समीक्षेतील शब्द व शब्दप्रयोग की, जे अतिपरिचयाचे व चावून चोथा झाले आहेत तेच अकारण स्तोम माजवण्यासाठी रानटी लोकांनी एखाद्या वस्तूची पूजा करावी तसे वापरात आहेत. याला कंटाळून जांभई देणे अशी टीकाही इंग्रजीत झाली आहे. पूर्वी आधुनिकतावादात वेगळ्या व्यापक युक्तिवादासाठी एक डावपेच म्हणून ही विकृती वापरली होती. परंतु आता तीच कोटीवर कोटी ठरली आहे. दोन्ही हातात धरलेल्या निशाणांच्या मदतीने विशिष्ट प्रकारे हावभाव करून मुळाक्षरे सुचवणे व त्याद्वारे संदेश पाठवण्याचा (semaphre) हा प्रकार वाटतो. नंदीवालाही ही कला पोट भरण्यासाठी वापरतो. सिद्धांत घडत आहे असे काही अर्थपूर्ण उरले नाही हीच धारणा बनली आहे.

आळस किंवा वैयक्तिक सिद्धांतांच्या ऱ्हासापेक्षा वेगळ्या अधिक निकडीच्या समस्या आहेत. त्यांच्या समर्थनार्थ या लेखकांनी प्रसिद्ध फ्रेंच तत्त्वज्ञ झाक देरिदाच्या "कारणाचे तत्त्व : विद्यार्थ्यांच्या नजरेतून विद्यापीठ" *डायक्रिटिक्स 13* (1983, 3) मधील पुढील उतारा दिला आहे.

> आता पूर्वी कधी नव्हे त्यापेक्षा आपण एका किंवा अधिक विद्याशाखांत करतो ते काम त्या कामाच्या राजकीय व संस्थात्मक परिस्थितीच्या सखोल मननापासून अलग करणेच अशक्य आहे. अशाप्रकारची चिंता व चिंतन अटळ आहे. अध्यापन व संशोधनाला हे बाहेरून पूरक आहे असे मुळीच नव्हे. ज्या उद्देशांनी आपण काम करतो त्याच्यातूनच मार्ग काढलाच पाहिजे. ते पुढे जाते, आमच्या निकष, पद्धती व ध्येये यांच्या बरोबरीने जसे त्या ध्येयांना आकार देते तसेच जावे (3).

पाश्चात्त्य देशात "राजकीय व संस्थात्मक परिस्थितीत" उत्तर-सिद्धांतांनी जसा आकार घेतला त्यापेक्षा भारतातील अवस्था फारच बिकट आहेत. मुळात प्रस्तावना लिहिणारा 'सर्वज्ञ' असतो, हीच पुराणप्रिय अंधश्रद्धा एवढी बळकट आहे की तिने वैचारिक घमेंडखोरीला संरक्षण दिले आहे. प्रस्तावनेत संबंधित मराठी लेखकांच्या

आरत्या, मंत्र, तंत्र भलामणीच्या आंतरसंहितांशिवाय दुसरे फारसे काहीच नसते. त्या क्षेत्रातील तज्ज्ञांचा लेख किंवा पुस्तकाचा संदर्भ दाखवणे शक्य नाही. अशा 'कोंडवाड्यातील' उतरंडी वाढल्यामुळे माझ्या *लिटररी इन टू कल्चर क्रिटिसिझम* (2011) ला स्टीव्हन टोटोसी डी झिपेन्नेकने लिहिलेल्या 'फोरवर्ड'खाली समकालीन तुलनाकारांचे पंचवीस संदर्भ पाहून मला आश्चर्य वाटले होते. याचाही संदर्भ मागे दिला आहे. प्रस्तावना असो की लेख, भाषण असो, तुलनात्मक आधार हवेतच. अशी सिध्दांत साक्षरता शिवकालीन चाळीस जात धर्मातील पाटील आणि आजच्या प्रसार माध्यमांतील क्षत्रिय पाटलांच्या प्रतिमांचा तुलनात्मक,सांस्कृतिक अभ्यास लोकशाहीला वरदान ठरेल.

आरिफ डिर्लिकच्या *उत्तरवासाहतिक वलय* (1997) मधील सिद्धांतन तिसऱ्या जगातील सांस्कृतिक अभ्यासाच्या दृष्टीने अत्यंत महत्त्वाचे आहे. उत्तरवसाहतवाद, उत्तराधुनिकवाद, उत्तरसंरचनावाद असे प्रगत देशांतील पोस्टाद्वारे येणारे पोस्ट थिअरीचे पार्सल जसेच्या तसे स्वीकारून चालत नाही. तिसऱ्या जगाच्या इतिहासाचे व सांस्कृतिक भाषाशास्त्राचे तुलनात्मक ज्ञानशास्त्र विकसित झाले नसेल तर तो हवेतील गोळीबार ठरतो. सबब सांस्कृतिक तुलनात्मक अभ्यासासाठी उत्तरवसाहतवाद देखील तुलनात्मक दृष्टिकोनातूनच स्वीकारला पाहिजे हा त्याचा आग्रह आहे. उत्तरवासाहतिक समीक्षेने स्त्रीवादाला मोठे समर्थन दिले आहे. परंतु तिसऱ्या जगातील स्त्रियांनी ऐतिहासिक संदर्भ लक्षात घेऊनच या नव्या सिद्धांतांचा उपयोग चिकित्सकपणे केला पाहिजे. उदा., जगभरच्या स्त्रियांच्या विषयींच्या म्हणींचा तुलनात्मक अभ्यास झाला आहे. त्या तुलनेत कोरालिन यंगरच्या *विकेड वुइमेन ऑफ द राज : युरोपियन वुइमेन हू ब्रोक सोसायटिज् रूल्स ॲन्ड मॅरिड इंडियन प्रिंसेस* (2003) सारख्या ग्रंथाच्या आधारे लिंगभान आणि भारतीय संस्कृतीचा अभ्यास होण्याची फार मोठी गरज आहे. तुकोजी होळकर यांनी दोन गोऱ्या अमेरिकन ललना आणि मल्हारराव होळकरांनीदेखील ऑस्ट्रेलियन गोऱ्या मडमेशी लग्ने केली होती. त्यांच्यासाठी इंग्लंड-अमेरिकेमध्ये राजवाडेच बांधले होते. त्यांच्या विवाहांच्या पूजेत

शंकराचार्यांनी हजेरी लावली होती. दुसऱ्या टोकाला समाजसुधारक शाहू महाराजांनी छात्रधर्म बाजूला ठेवून याच धनगर राजघराण्यात आपली कन्या दिली होती. या घटनांची तुलनात्मक सांस्कृतिक मीमांसा नव्या ज्ञानशास्त्राच्या आधारे अजून झालेली नाही.

4. संशोधन आणि भारतीय सिद्धांतांचा दुष्काळ

मराठी समीक्षेत नामवंतांच्या 'बीज' भाषणात एका तरी सिद्धांताची सविस्तर चर्चा असते का? 'हे असे घडले' या कीर्तनापलीकडे ही चर्चा कधीच का जात नाही? याचे उत्तर या वरील लेखकांच्या प्रस्तावनेत सापडते. भारतात स्वातंत्र्यानंतर युरोमेरिकाकेंद्रित नमुनेच, क्रामे अप्पिया ज्यांना साम्राज्यवाद व वासाहतिकरण करणाऱ्यांच्या मध्यस्थांचा एतद्देशी "भाडोत्री बुद्धिमंतांचा दलाल वर्ग" म्हणतो, त्यांनीच आयात केले. तेथील सौंदर्यशास्त्र व सिद्धांत क्रांती 1970 च्या दशकात जशीच्या तशी मराठीत आयात झाल्याचे दिसेल. तेथील "राजकीय व संस्थात्मक" परिस्थितीत उत्तर-सिद्धांतांनी आकार घेत असता पूर्वीच्या सैद्धांतिक कार्याला कात्री लावावी असे भारतात का घडले नाही? कारण नवे सिद्धांत व संकल्पना वैदिक परंपरांना मारक ही धारणा स्थिर आहे. त्यात भर पडली संशोधन मूल्यांकन सराव (Research Assessment Exercise RAE) आणि त्याच्याशी विरोधाभासात्मक इलेक्ट्रॉनिक यंत्रसामग्रीची. भारतात वेतनवाढ व बढतीशी हा व्याप जोडल्याने त्याचे रूपांतर एका वेगळ्या वेडात व विकृतीत झाले. मानव्य शाखेतील अवनतीवर फार कठोर टीका झाल्याचे अनेक पुरावे या प्रस्तावनेत दिले आहेत. यालाच बढती निवड सिद्धांत असे उपरोधाने म्हटले आहे. आपण या प्रबंधाला कागद वाया जाणे हे शेतकऱ्याच्या आत्महत्येचे कारण असल्याचे पहिल्याच खंडात निदर्शनास आणले आहे.

संस्थात्मक बंधने या ना त्या रूपात सर्वत्र असतातच. अनेक विद्वान या जात्यामधून सुटका करून घेण्यासाठी स्थलांतरेही करतात. मात्र एक वैश्विक सत्य विद्यापीठात जगभर सर्वत्र सारखेच कायम आहे. नेहमी नवे ताजे विद्यार्थी शिकायला येतात. परिणामतः अध्यापन असे क्षेत्र आहे, जेथे सिद्धांतवाद्याला सुद्धा अश्लील-गावंढळ

बनावे लागते. आपल्या अध्यापनात सिद्धांताला प्रतिकारच जास्त आढळतो. नवी परिभाषा पचनी पडणे कठीण जाते. 'पाट्या टाकणे' हा शब्दप्रयोग महाराष्ट्रात लोकप्रिय आहे. म्हणूनच 'माथाडी कामगार' ही उपरोधी उपमादेखील प्राध्यापकांच्यासाठी वापरली आहे. याच वळणाने फ्रेंच बंडखोर म्हणतात: साधनसामग्रीवादाचे आतून-बाहेरून चैतन्य हे मग किमान प्रतिकाराची वाट आहे. जाणीवपूर्वक किंवा नकळत, जाहीर किंवा न जाहीर, हे असे काही तरी असेल, माझ्याजवळ असणाऱ्या सिद्धांताबरोबर खूप समाधानी आहे आणि वर्गाला शिकवायचेय. सदासर्वकाळ मी खरोखर माझ्या सिद्धांताचा पुनर्विचार करावाच का? ओशाळलेपणा टाळण्यासाठी मी तेच दळण आमच्या सातत्याच्या संकल्पनात्मक चौकटीची उजळणी करीत अविश्रांत दक्षतेने मागील पानावरून पुढे चालून ठेवतो. म्हणून अध्यापन केव्हाच तातडीच्या धमण्या वगैरे आक्रसण्याकडे कलतात (प्रस्तावना xiii).

ज्यांच्यासाठी सिद्धांत कानूनी परंपरा म्हणून नवा रूढिवाद बनला त्यांच्यासाठी ही परिस्थिती मानहानिकारक आहे. कुणीही उच्च सिद्धांताचा उपहास शिकवण्याचे ढोंग करू नये. अमूर्तपणाचा अतिरेक म्हणून तिला हसणारेच भारतात जास्त आहेत. वैदिक परंपरांचे वर्चस्व हे त्याचे मूळ असल्याचे उल्लेख पहिल्या खंडात आपण केले आहेत. सिद्धांत हा संस्थात्मक जीवनावर अवलंबून असतो. तो वाचला व स्वीकारून पचवला जावा यावर त्या साहित्य संस्कृतीचे दैव अवलंबून असते. सिद्धांत कशासाठी? यावर चर्चासत्रे व खास अभ्यासक्रम मराठीत क्वचित आढळतात. त्यात सुधारणा करण्याला सांस्कृतिकीकरण म्हणतात. तरीपण सिद्धांतांचे जंगल, सिद्धांत उद्योग अशी तुच्छतावादी शेरेबाजी केली तरी समाजशास्त्रीयदृष्ट्या तिची विघटनकारी ताकद नाकरणे शक्य नाही. तिची स्वतःची हत्यारे व चिकित्सेची प्रक्रिया आणि ठामपणे पाऊल टाकण्याची जाणीव ही तिची ताकद आहे.

विविध उत्तर-सिद्धांतांच्या समाजशास्त्रातील उपयोगाच्या वादाची फारशी उदाहरणे क्रॉबरच्या पुस्तकात आढळली नाहीत. मात्र बोर्दियुने सिद्धांतांचे महत्त्व कसे

स्पष्ट केले याची चर्चा स्वतंत्रपणे तिसऱ्या प्रकरणात केली आहे. सिद्धांतात मानववंशशास्त्र आधीच अभिप्रेत असते. सिद्धांताच्या जंगलात डावपेच, विधी, निषिद्ध संकेत आणि कुलचिन्हात्मक वस्तू पुष्कळ प्रमाणात आहेत यात शंका नाही. त्यांचा उलगडा करायला सिद्धांत उद्योगच कामी येतो. या अर्थाने 'उत्तर' या पूर्व-प्रत्ययाविषयी शंका नको. त्याचे अस्थायी अर्थ 'या नंतर' किंवा 'च्यामागून' असे घेतले जातात. उत्तर-सिद्धांत जो आधी व नंतर येतो असाच सिद्धांत असला पाहिजे. त्याचा स्वतःचा उत्तरपणा ल्योटार्डच्या अर्थाने उत्तराधुनिकमधील 'उत्तर' असला पाहिजे. जेणे करून सिद्धांत रचनेच्या दृष्टीने अविश्रांतपणे उत्तर-सिद्धांताच्या चिंतनाने गर्भधारणा झाली पाहिजे. हा सिद्धांत म्हणजे चिंतनाची एक अवस्था असते. प्रश्न करण्याचा तो चर्चेचा अनुभव असतो. तो परक्याला उद्देशून बोलतो. तो विचारात अनुभव असतो. त्यात विचाराची शिस्त असते. सिद्धांतात गुंतून राहणे म्हणजे अनंत वचनाचा अनुभव असतो. सिद्धांत व व्यवहारात अंतर पडू नये एवढी शिस्त पाळावी लागते. या अर्थाने 'उत्तर-सिद्धांत' हा एक येऊ घातलेला सिद्धांत आहे. एक संहिता म्हणून तो सिद्धांताच्या संस्थात्मक दैवाच्या समस्येला ठळक दृष्टिकोनाचा दावा जर करणार असेल, तर तो शैक्षणिक क्षेत्रात त्या क्षणी हस्तक्षेप करेल. उत्तर-सिद्धांत नव्या दिशा दाखवण्याचे वचन देतो. तो कोणती दिशा घ्यावी याची चिन्हे दाखवतो. उत्तर-सिद्धांतामधील आडवा दंड ह्या विभागांना जोडतो आणि अलग करतो. मात्र उत्तर-वासाहतिक-post-colonialचे वसाहतवादोत्तर हे भाषांतर फक्त नंतरचा कालक्रम दाखवते. हा मराठीतील एकच अर्थ संकुचित व मूळ सिद्धांताला बाधक आहे. फ्रेंच सिद्धांतांना अमेरिकन 'विष' म्हणतात म्हणून त्यांचा परिचय आपणाला खोलवर का नाही? सिद्धांत ही गंभीर घेण्याची बाब आहे. वरील चार लेखकांनी फ्रेंच सिद्धांतन करणाऱ्यांची ओळख इंग्रजी बोलणाऱ्या लोकांना करून दिली आहे.

5. तीन पिढ्यांचे 'दे जाव'

इंग्रजी बोलणाऱ्याला जगात 'तरुण तुर्कांची' पहिली पिढी फ्रेंच विचार मोठ्या धाडसाने व बांधिलकीने परिचित करून देण्यासाठी प्रसिद्ध आहे. म्हणूनच बिग ब्रदर

अमेरिकेत फ्रेंच सिद्धांतांना मत्सराने 'विष' म्हणतात. त्यांनी सिद्धांत प्रस्थापित करण्यात मोठे योगदान दिले. मोठा विरोध मोडून काढीत त्यांनी हे कार्य केले. मात्र अँग्लो-अमेरिका-भारतीय पुरोहित युतीमुळे त्यांना मराठी शिक्षण क्षेत्रात स्थैर्य लाभलेले नाही याचा उल्लेख आपण मागे केला आहे. त्यांच्याशी हात मिळवणी करणारी फ्रेंच विचारवंतांची पिढी पुढे आली. त्यांनी शिक्षण क्षेत्रात सिद्धांतांचे स्थान घट्ट करीत त्याचे क्षितिज उत्तरसंरचनावादी डायस्पोरापर्यंत विस्तारले. त्यांनी विद्याशाखा व खंडांच्या सीमा ओलाडल्या. याचबरोबर या सिद्धांतांच्या बरोबर वाढलेल्या विद्वानांच्या पिढीने शिक्षण क्षेत्रात मोठ्या जबाबदाऱ्या पेलल्या. विरोध झाला तरी पारंपरिक दळण भारतीयांच्याप्रमाणे चालू ठेवले नाही. "ते नक्कीच उत्तर-सिद्धांताच्या परिस्थितीच्या सततच्या पुनर्शोधाच्या स्थितीत असलेच पाहिजेत : संस्था व प्रतिकार करणाऱ्या सैद्धांतिक-राजकीय घटनांच्या विच्छेदनाचे काय करावे व बोलावे या संभ्रमातून विचार करीत. अशा या उत्तर-सिद्धांतात आपण आधीपासूनच आहोत" (प्रस्तावना xvi). या प्रवाहाचा पुरेसा परिचय मराठीला फार आवश्यक वाटतो. 'दे जाव' हा शब्दप्रयोग निश्चित न करता येणाऱ्या संदर्भात आणि मनोविश्लेषणाच्या सिद्धांताविरोधात प्रचलित झाला. अनुभवाची पहिली वेळ अस्थिर करण्यासाठी ही संकल्पना उत्तर-सिद्धांताबरोबर वापरात आली. ती आत्म-प्रक्षेपित व सैद्धांतिक शाक्तभार नव्या पिढ्यांना देण्यासाठी होती. हे 'उत्तरपण' आधीच पाहिलेल्याकडे परत वळणे, विरचन व आधुनिकतेचा अपूर्ण प्रकल्प या अर्थाने ते वापरात आले. मात्र रा. भा. पाटणकरांची *अपूर्ण क्रांती*मधील मांडणी ब्रिटिश नव-वसाहतवादाची पुनर्स्थापना करण्याच्या वळणावर गेली. कान्टवर युरोपातील तीन सिद्धांतवाद्यांनी पुस्तके लिहिली होती. पाटणकरांनी कान्टच्या *ऑफ रिझनचा* मराठी अनुवाद केला होता. परंतु त्याच्या अज्ञानाच्या उत्पादनाच्या सिद्धांताची चर्चा केली नसल्याचा संदर्भ मागे दिला आहे.

उत्तर-लिंग (post-gender): जुरासिक स्त्रीवाद, विचित्र समलिंगी, तृतीय पंथी यांचे वेगवेगळे सिद्धांत तयार झाले आहेत. आपल्या शुचिर्भूत साहित्य-संस्कृतीत लिंगाच्या राजकारणावर बोलणेही निषिद्ध मानले जाईल. प्रगत देशातील हे सिद्धांत

पितृसत्ताक प्रचलित लिंग कल्पना उधळून लावतात. लिंगभेदाच्या मिथकी कथा त्यांनी मोडीत काढल्या. अशा एका सिद्धांताचा समावेश *संगम* मध्ये करण्यासाठी अनुवाद करणेही आम्हांला शक्य झाले नाही, एवढी ती परिभाषा वेगळी आहे. ॲथनी इस्थोपसुद्धा 1970 च्या दशकात त्याच्या पुस्तकात महत्त्वाच्या सिद्धांतांना प्रतिकार करत होता असे म्हणता येईल. साहित्याकडून सांस्कृतिक अभ्यासाकडे वळताना उत्तर-सिद्धांताला जागा करून देण्याची त्याची धडपड होती. मार्क्सवादी वाङ्मयीन सौंदर्यशास्त्रावरील त्याचे भाष्यदेखील त्याच वळणाचे आहे. इस्थोपप्रमाणेच बोर्दियु व इतरांनीदेखील उत्तर-सिद्धांताची चर्चा वेगवेगळ्या संदर्भात केली आहे. काही समीक्षक सिद्धांतांनी केलेल्या दमणुकीने आजारी पडल्याचे उपरोधी शेरेही आढळतात. दुसऱ्या टोकाला अर्थनिरूपणाचे विज्ञान म्हणून सिद्धांताकडे पाहण्याचा आग्रहदेखील वाढलेला दिसतो. या प्रक्रियेत सिद्धांताने त्याचा समस्यात्मक घटक फेकून दिला. स्वतःला प्रश्न विचारणे बंद केले आणि पुन्हा इतिहासाकडे वळला. याच काळात इंग्रजी समीक्षेचा शेवट झाला. पारंपरिक लेखक, साहित्यकृती, स्फूर्ती वगैरे वगैरे संज्ञा चावून चोथा झाल्या तरी वापरात होत्या. परंपरेकडे वळणारेही काही समीक्षक होते. पुन्हा बदललेल्या परिस्थितीत नव्या परिभाषेचा शोध सुरू झाला.

मूलाधार अभ्यास आणि कायदा इतिहास : शेक्सपिअरच्या नाटकातील पात्रांच्याकडे पाहण्याचा उत्तर-सैद्धांतिक दृष्टिकोन विकसित झाला. त्याने उत्तर-सिद्धांताचा संवाद साहित्यसमीक्षेशी सुरू ठेवला. 'शेक्सपिअर स्टडी' हे समृद्ध दालन हा शेक्सपिअरच्या जगभरच्या सांस्कृतिक साम्राज्याचा एक भाग आहे. अँग्लो-अमेरिकन शिक्षण क्षेत्रातील सिद्धांताचे स्थान म्हणून वाङ्मयीन अभ्यासाचे स्थान विचारात घेता हे योग्यच आहे. शेक्सपिअरसमीक्षेतच 'पात्र' हा वर्ग उत्तरसंरचनावाद व नव इतिहासवादी दृष्टिकोनात उत्क्रांत झाला. मूलाधार शोधसमीक्षा हा मोठ्या वादाचा विषय होता. उदाहरणार्थ, *मेजर फॉर मेजर*सारखे नाटक समकालीन बदनामी व लैंगिकतेसंबंधीची कागदपत्रे शोधून तपासण्यात आले. एकाच संहितेचा एवढा सूक्ष्म अभ्यास मराठीत क्वचितच होताना दिसतो. विजयनगरमधील नाट्यगृहात

शेक्सपिअरच्या *मेजर फॉर मेजर*चेच कथानक सादर करणारे मराठी नाटक त्याच्या आधी दीडशे वर्षांपूर्वी सादर झाले होते. शेक्सपिअरसमीक्षेचा आढावा दर पाच वर्षांनी भरणाऱ्या शेक्सपिअर विश्व मेळाव्यात घेतला जातो. हा समग्र तपशील मी *समग्र शेक्सपिअर : तुलनात्मक सांस्कृतिक समीक्षा* (2017) मध्ये दिला आहे.

वाढत्या आंतरविद्याशाखीयतेमुळे तयार झालेले नवे सैद्धांतिक प्रदेश हा एक वेगळ्या अभ्यासाचा विषय आहे. उदाहरणार्थ, नीतितत्त्वे आणि मनोविश्लेषण यांच्या आधारे एकच साहित्यकृती व्यापारी अर्थशास्त्रीय परिभाषेत तपासण्याचे सैद्धांतिक प्रयोगही करण्यात आले. उदाहरणार्थ, "बेकेटचे *हाऊ इट इज* आणि तत्त्वज्ञ स्पिनोझाचे *इथिक्स* यांच्यामधील विविध अनन्यता". कथन, मूर्तता आणि सत्तामीमांसा असा विषय भारतीय भाषांत उत्तर-सिद्धांत कल्पनेत बसणे कठीण आहे. 'शुद्ध' कला कल्पनेशी पुरोहिती जातशुद्धतेच्या वाङ्मयीन संरचनांत भेसळ होण्याच्या भयामुळे उच्च जातीच्या वर्चस्वाची काळजी पटते. स्पिनोझाचा ग्रंथवैचारिक परिवर्तन घडवू लागला तर सनातन परंपरांच्या अस्तित्वालाच धोका संभवतो. म्हणून कथित स्थितिप्रियतेच्या मिथकात दीर्घकाळ इतिहास व शास्त्रे साहित्य संहिता विचाराबाहेरच ठेवण्यात आली. स्पिनोझासारख्या तत्त्वज्ञांचे विचार आणि बेकेटच्या कादंबरीचा बादरायणी संबंध काय? असाच प्रश्न मराठी समीक्षेत विचारला जाईल. याशिवाय आध्यात्मिक आणि शारीरिक, सिद्धांत आणि समीक्षा हे अभिजात विभाजन भारतात अधिक टिकाऊ आहे-पहिल्याच्या कामाची आपणाला कल्पना आहे. दुसरे एक कर्म, वस्तू म्हणून येतो. हा पक्का नवजातीयवाद उतरंडी घट्ट ठेवतो. त्यात आंतरविद्याशाखीयतेला मोठा प्रतिकार होत राहतो. या असंख्य प्रक्रियांचा चांगला उलगडा जागतिकीकरणाच्या त्सुनामीत करायला सांस्कृतिक सिद्धांत मोठा हातभार लावतात. हे शेक्सपिअरच्या मराठी अवतारांच्या तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यासात उघड होते.

अँग्लो-अमेरिकी सिद्धांत परंपरेच्या मर्यादा एडवर्ड सईद सारख्या पॅलेन्स्टीनी अनिवासी अमेरिकन विद्वानाने तुलनाकाराच्या भूमिकेतून दाखवून दिल्या आहेत.

पौर्वात्याविषयीच्या युरोपी साम्राज्यवाद्यांच्या विरूपित कल्पना *ओरिएन्टॅलिझम* (1975) नंतरच्याही त्याच्या पुस्तकांत सरळ करीत त्यांच्यासाठी वेगळी जागा निर्माण करून दिली. सांस्कृतिक सिद्धांतात त्याची 'प्रवासी सिद्धांताची' संकल्पना गाजली. गायत्री स्पीवाक, गौरी विश्वनाथन अशा अनेक अनिवासी भारतीय विद्वानांचे ते प्रेरणास्थान आहे. सबब, विचारवंत म्हणून तिसऱ्या प्रकरणात त्याचा विचार स्वतंत्रपणे केला आहे. शिवाय चौथ्या प्रकरणात या सिद्धांतांच्या उपयोजनाच्या नव्या दिशा दाखवल्या आहेत. सईदच्या सिद्धांतामधील द्विधा मनःस्थितीदेखील काही पाश्चात्त्य विद्वानांनी दाखवून दिली आहे. उत्तर-वासाहतिक सिद्धांतांचा चांगला तुलनात्मक अभ्यास मराठीत व्हायला हवा. एकीकडे सईद नव-रूढिवाद आणि वैश्विक म्हणून चलनात आलेल्या पाश्चात्त्य संकल्पनांच्या पुनरुत्पादक कारखान्यांवर टीका करीत आला. दुसरीकडे तो स्वतःच्या संकल्पना पाश्चात्त्य विद्यापीठातच स्पष्ट करतो. त्याच्याविरोधी टीकेला तोंड देण्यासाठी आपला विरोधी मुद्दा मौल्यवान ठरवण्यासाठी वासाहतिक संहितेत आधीच अस्तित्वात असलेला 'वर्चस्व-प्रतिकारांचा खेळ' ही संकल्पना त्याने मांडली. तिचा उपयोग आपल्या नवजातवादी-धर्मवादीही ग्रामीण, दलित, मुसलमानी वगैरे ब्रॅन्डेड अभ्यासक्रमांना वरदान ठरेल. पारिभाषित सिद्धांतांच्या विकासाबरोबर सांस्कृतिक पारिभाषितांची मीमांसा सुरू झाली. उदाहरणार्थ, मागे उल्लेख केलेल्या सारा मिल्सचे *डिस्कोर्स* (1997) व अन्य ग्रंथात उत्तर-वासाहतिक सिद्धांताच्या काही मर्यादा दाखवण्यात आल्या आहेत. तुमच्या पायाखाली काय जळते ते पाये आधी तपासायचा आग्रह ते धरतात. युरोपचे वर्चस्व व त्यांच्या वसाहतीमधील विरोधात सर्व दोष गोऱ्या साम्राज्यवाद्यांना देण्यावरच दिसतो. परंतु आज त्या पूर्व वसाहती स्वतंत्र झाल्यानंतर जवळ जवळ पाऊणशे वर्षे लोटली. वसाहतीतीलच युरोपी साम्राज्यवाद्यांचे हस्तक-मध्यस्थ ऊर्फ, क्रामे अप्पियाच्या शब्दात, 'वारांगनांचे बुद्धिमंत दलाल'च प्रभावी ठरले आहेत. या नववसाहतवाद्यांचे काय? या प्रश्नाचे उत्तर शोधायला उत्तर-सिद्धांत उपयोगी पडेल. प्रतिकाराच्या लाटेत तयार झालेले फॅनॉन पंथी उत्तरवसाहतवादी सिद्धांतही महत्त्वाचे आहेत. त्यांचीही नीट ओळख व्हावी

म्हणून अल्जेरियातील विचारवंत फॅनॉनला तिसऱ्या प्रकरणात स्वतंत्र स्थान दिले आहे. मात्र त्या सर्वांचे सांस्कृतिक अभ्यासाला योगदान हे सूत्र केंद्रस्थानी ठेवले आहे.

आंतरविद्याशाखीयतेने 'पोस्ट' सिद्धांतांना जागा निर्माण करून दिली. आता कोविड-19 ने ती चांगलीच अधोरेखित केली आहे. याचे उदाहरण म्हणून सांस्कृतिक अभ्यास आणि पर्यावरण या विषयावरील स्वतंत्र ग्रंथाचा परिचय पुढील प्रकरणात करून दिला आहे. त्याचा संबंध डॉ. पंजाबराव देशमुखांच्या प्रबंधातील धर्म, निसर्गधर्म आणि सांस्कृतिक विचारास जोडून स्वतंत्र मराठी ग्रामीण पर्यावरण सिद्धांत रचायला रेमण्ड विल्यम्सची मोठी मदत होईल. सबब, त्याचाही समावेश तिसऱ्या प्रकरणातील विचारवंतांच्या बरोबर आवर्जून केला आहे. पाश्चात्त्य अभ्यासकांनी सिद्धांत रचण्यासाठी आधी भूगोलाचा संबंध वाङ्मयीन सिद्धांताशी जोडला. त्याला ते 'नव भूगोल' म्हणतात. आपणाला फक्त नकाशातील भूगोलाचा प्राथमिक परिचय करून देण्याची सोय रूढ (अज्ञानोत्पादक?) शिक्षणात असते. 'जागा, अवकाश' या संकल्पनेच्या आधारे साहित्यसंहितेचा चांगला सांस्कृतिक अभ्यास वेगळ्या प्रकारे होऊ शकतो. ''घराच्या बाल्कनी आणि संस्कृती'' हा संशोधनाचा मौलिक विषय होऊ शकतो यावर स्थितिप्रिय भारतीय विद्यापीठातील, विशेषतः मराठी विश्वास ठेवणे कठीण आहे. परंतु हा आंतरराष्ट्रीय संशोधक पातळीवरचा तुलनात्मक विषय आहे. सिंगापूरमध्ये फिरताना टूरिस्ट गाईड ''हा पाहा मिनी इंडिया'' म्हणून एका वस्तीकडे बोट करतो. इथे कोठून भारत आला? असा प्रश्न प्रथम पडतो. परंतु बाल्कनीत वाळत घातलेले कपडे आणि मसाल्यांच्या पदार्थांचे वास भारताची ओळख चटकन् पटवून देतात. गाईड मात्र गालातल्या गालात हसत असतो. ''बाल्कनी आणि प्रेम विवाह : *रोमियो ज्युलियट* ते आजपर्यंतचे हिंदी चित्रपट'' हा विषय 'सूरदास आणि काही मराठी भक्तिपंथातील संत' असे कालबाह्य सुलभ सादृश्यता अभ्यास करण्यापेक्षा अधिक मौलिक संशोधन ठरेल. नव भूगोल संहितांच्या उत्पादनाच्या परिस्थितीचा अभ्यास अधिक बारकाईने करायला देखील खूप सामग्री पुरवेल. त्यासाठी रेमण्ड विल्यम्सने *कन्ट्री ॲन्ड सिटी* मध्ये सुचवलेल्या सांस्कृतिक वाटाही महत्त्वाच्या आहेत.

थोडक्यात अवकाश-जागा निर्माण करणाऱ्या सिद्धांतांच्या दिशेला वळणे आज महत्त्वाचे वाटते.

उत्तर-सिद्धांताच्या स्वागतासाठी मराठीतील रूढ सुलभ, सुबोध, सर्वमंगल मांगल्यम् अशा आस्वादक पोकळ मानवतावाद व अध्यात्मवादाला मुरड घालावी लागेल. साहित्य व सिद्धांत हे एक राजकारणच असते. साहित्यकृती हे एक सांस्कृतिक रणांगणच आहे आणि या रणांगणावर उच्च संस्कृतीच्या नवतेचे सोंग सजवण्यासाठी थोरच थोर चोर लेखक डावपेच लढवतात हे मान्य करावे लागेल. म्हणूनच उत्तर-सिद्धांत सैद्धांतिक-राजकीय घटना सातत्याने घडवत असतात. वहारू सोनवणेची आदिवासी साहित्यावरील समीक्षा लेखसंग्रहाची प्रस्तावना अथवा विद्रोही साहित्य संमेलनाच्या अध्यक्षाचे भाषण ही एक 'पोस्ट'च आहे. ती उत्तर सिद्धांतचा दरवाजा उघडते. तुकाराम ऊर्फ अण्णाभाऊ साठे यांच्या अशाच एका भाषणाने गुन्हेगार गणल्या गेलेल्या जातीसाठी 'सांस्कृतिक भांडवलाचे' दार उघडले होते. बऱ्याच वेळा अनुवाद केलेल्या परदेशी भाषेतील ग्रंथाला प्रस्तावना असते. ती पहिली 'पोस्ट' असते. मध्ये भाषांतर येते. हे 'उत्तर-पोस्ट' चे तर्कशास्त्र आहे. विचाराच्या शक्यता म्हणून ते अवकाशाच्या मर्यादा नाकरते. ''उत्तर-शब्द निर्णायकपणे अपूर्ण आहे आणि तो तसाच आपणाला विचार धारेत ओढतो की, जो त्याच्या अशक्य मार्गांवर वळवतो आणि पकडून मागे आणतो. तो प्राचीन तत्त्वज्ञ लाक्लाऊच्या तर्कसुसंगत 'प्रस्तावने'कडे परत आणतो आणि आपणाला पुन्हा एक वळण उत्तर-सिद्धांताकडे घ्यायला सांगतो'' (प्रस्तावना xx). मार्टिन मॅकक्विला इतर तिघांच्या गतशतकाअखेरच्या वर्षांतील ''सिद्धांताचा आनंद'' ने या माझ्या प्रस्तावनेची रूपरेषा अशी ठरवली. या ग्रंथातील अनेक संदर्भ पुढे येतीलच. सांस्कृतिक सिद्धांताच्या पायाभरणीसाठी मराठीला कोणता कच्चा माल उपलब्ध आहे आणि आंतरराष्ट्रीय मार्केटमध्ये आयातीसाठी काय उपलब्ध आहे याचे धोरण ठरवण्यासाठी ती उपयोगी वाटली.

दोन वर्षांत दानी कॅवलारोचा *क्रिटिकल ॲन्ड कल्चरल* थिअरी (2001) दाखल झाला. त्याचे टीकात्म व सांस्कृतिक या शीर्षकाची व पुस्तकाची तुलना भालचंद्र

नेमाडेंच्या *टीकास्वयंवर*शी करता येईल. कालबाह्यसांस्कृतिक, इतिहासजमा झालेले भाववाचक नाम आहे. हा लेखसंग्रह एक नवी गोधडीच आहे. असंगत शेरे फार आहेत. तुच्छतावाद सांस्कृतिक दलालीकडे नेतो. अनुक्रमणिका शांतपणे वाचयला सुरुवात केली तर प्रस्तावना, अर्थ, चिन्ह, अलंकारिक वक्तृत्वशास्त्र, प्रतिनिधित्व, वाचन, संहितात्मकता, यानंतर मध्येच विचारधारणा, आत्मनिष्ठा, देह, लिंग आणि लैंगिकता, परका, एकटक दृष्टी, सामाजिक अस्मिता, तिसरी प्रस्तावना, मन, सौंदर्यशास्त्र, जागा/अवकाश, वेळ, यंत्र, सारखेपणा आणि शेवटी सूची व टिपा हे वाचून इंग्रजीतील फेकाफेकी मराठीत हुशारीने केल्याचे ओळखायला तुलनाकारच हवा. सौंदर्यशास्त्र या पाच-सात पानांच्या पलीकडे कोणत्याच संज्ञेचा संबंध मराठी-संस्कृत साहित्य समीक्षेच्या पारंपरिक वारशाशी जोडणे मुळीच शक्य होत नाही. शीर्षकाचा पुढचा अर्धा भाग वापरणाऱ्या 'सांस्कृतिक समीक्षेचा' शुद्ध आस्वादनात अडथळा का? मुळात संस्काराशी संबंधित हा पूजापाठ व विधीतील यंत्र-तंत्राचा इथे काय संबंध? चक्रावलेला मराठी वाचक इंग्रजी शिकलेला असला तरी सिद्धांत व संकल्पनांचे पुरेसे सांस्कृतिक भांडवलच नसल्याने बऱ्याच संशयाने पहिल्या दीड पानाच्या तीनच परिच्छेदांकडे वळतो. पुन्हा त्याच्या आत्मविश्वासाचे खच्चीकरण होते. बुडत्याला काडीचा आधार तशी प्रस्तावना मूळ ग्रंथ समजून देणारे शनिमाहात्म्याचे वाचन असते अशी त्याची पक्की समजूत लहानपणापासून झालेली असते. संस्कृत रस सिद्धांत, मर्ढेकर-पाटणकर, पाध्ये वगैरे विद्वानांच्या सौंदर्यशास्त्रीय जाडजूड रचनांशी जुळणारे या पुस्तकात काहीच नाही. त्यामुळे ती उगाच बंडखोरी वाटते. या तुलनेत कॅवलारोचे पहिलेच वाक्य वाचून मराठी वाचक भांबावण्याची शक्यता आहे. तो म्हणतो :

> अस्तित्वात राहण्याचे केवळ पुण्य याला कसलाच अर्थ नाही. लोक, प्राणी आणि वस्तू उघडपणे विविध प्रमाणात बदलण्यासाठी जसे साहित्यसामग्री कर्त्याला आकृतिबंध देते तसे अस्तित्वात असतात. तथापि, त्यांचे केवळ शारीरिक अस्तित्वच त्यांना अर्थाची देणगी देते असे नव्हे. विशिष्ट अर्थ वाहून नेण्यासाठी

लोक, प्राणी आणि वस्तूंना प्रतीकात्मक महत्त्व मिळावे लागते. समाज व संस्कृती त्यांच्या सजीव व निर्जीव रहिवाशांना प्रतीकात्मक वस्तू या दोन्हींना भाषांतर करण्याद्वारेच केवळ जगाचा अर्थ नेहमी लावण्यासाठी (जरी प्रासंगिक व तात्पुरत्यारीतीने) उपयोगात आणलेली प्रतीके विविध आहेत. आणि त्यांचे सूचित अर्थ एका समाजातून, दुसऱ्या एका संस्कृतीतून दुसरीत बदलत जातात. *अशा प्रतीकात शब्द, दृश्य प्रतिमा आणि सांकेतिक शब्दकोश व रूढी की जे विशिष्ट समाजांच्या वर्तनाचे नमुने व मूल्य पद्धतींना आकार देतात. हाच तो बिंदू जेथे लोक, प्राणी व वस्तू प्रतीकाशी संबंधित असतात की ज्यांनी समाजाला ते अर्थपूर्ण किंवा महत्त्वाचे बनतात हे ओळखण्याचे प्रशिक्षण देण्यात आले आहे* (प्रस्तावना, 1; तिरपा ठसा माझा).

कॅवलारोच्या ग्रंथाप्रमाणेच प्रगत जगात मांसाहारी व शाकाहारी साहित्याची प्रदर्शनेच नव्हे तर अभ्यासक्रमही शिकवले जात आहेत. आंतरराष्ट्रवादी विलास सारंगांनी इन्टरनेटवरील या माहितीच्या आधारेच अन्न आणि साहित्याचे संबंध स्पष्ट करणाऱ्या 'लेखनाचा श्रम' केला आहे. सांस्कृतिक अभ्यासात ही परिभाषा सांस्कृतिक व सामाजिक बदलाबरोबर मान्य करण्यात आली आहे. मूर्त वस्तूंना हे लागू होत असेल तर कोट्यवधी अमूर्त भारतीय देवांच्या गर्दीत अमूर्त कल्पनांना हे लागू नाही, ही समजूत हे पुस्तक वाचत गेल्यास हळूहळू बदलत जाते. शब्दांचेच अर्थ बदलत जातात. या प्रक्रिया आपल्या पंचतंत्री पुरोहिती पोपटपंची शिक्षण परंपरेत नाही. त्यामुळे कॅवलारेच्या ''उदाहरणार्थ, 'संस्कृती', 'समाज', 'मूल्य' आणि 'जमात' अशा शब्दांचे अमूर्त अर्थदर्शक शब्दांचे अर्थ बदलत जातात''. असा विश्वास ठेवणे मराठी उतरंडीतील वाचकाला अवघड जाते. शिवाय या शब्दांचे संदर्भातील विशिष्ट अर्थ निश्चित करणारी प्रतीकेच त्यांची व्याख्या करतात, हे जात-वर्ण भिंती भेदून स्वीकारणे जिवावर येते. म्हणूनच नव्या सांस्कृतिक भाषाशास्त्राची गरज असल्याचे सिद्धांतवादी म्हणतात आणि तसे अभ्यासक्रम प्रगत देशात सुरू झाले आहेत.

भाषेतील असंख्य शब्द प्रतीकांच्या मुळेच जगाला अर्थ देतात. त्यामुळेच प्रतिमा विज्ञान हा देखील एक नवा तुलनात्मक अभ्यासक्रम पाश्चात्त्य देशात सुरू झाला आहे. ज्या साधनांनी प्रतीके समजून घेतली जातात आणि ज्यांच्यावर प्रक्रिया केली जाते, त्यांचे अर्थनिरूपण केले जाते. प्रतिमा व प्रतीके यांची सृष्टी ही मराठी विद्वान समीक्षक समजतात तशी कवीच्या/कुठल्याही लेखकाच्या प्रतिभेने हवेतून जादूच्या कांडीने निर्माण केलेली नसते. परंतु मराठीत सर्वप्रथम भूदेवच लेखन करतात अशी श्रद्धा रुजवल्यामुळे हे मिथक मानगुटीवर बसले आहे. लेखकाला प्रतिसृष्टीचा निर्माता म्हणणे हेच प्रगत जगात वेडेपणाचे समजले जाते. कारण प्रतिमा व प्रतीके ही समाजातील मूलभूत फरकांच्या आधारे रचली जातात असे जॉप लीर्सन सारख्या तुलनाकारांनी वैज्ञानिक दृष्टीने सिद्ध केले आहे. त्याच्या सिद्धांतांची चर्चा पुढे केली आहे. प्रतिमा रचनांचेही सांस्कृतिक राजकारण असते. व्यक्ती ते राष्ट्रांच्या प्रतिमा सुधारून रचणे अथवा बिघडवणे या प्रक्रिया नीट समजून घेतल्या जातात. कुठलीही वस्तू अथवा कल्पनेला स्वतंत्रपणे कसलाच अर्थ नसतो. ज्या प्रतीकाशी ती वस्तू किंवा कल्पना जोडलेली असते त्यातून अर्थ निर्माण होतो. अशाप्रकारे पहिल्या भागात कॅवलारोने ज्या यंत्रणेद्वारा संस्कृती-कृष्टी या अर्थ उत्पादन करतात व उपभोग घेतात त्यातील भाषा व अर्थनिरूपणाच्या संबंधांचे स्पष्टीकरण केले आहे. शिवाय हे अर्थच आपल्या सामाजिक अस्मितांच्या व्याख्या करतात. वेगवेगळ्या प्रकरणातील चिन्हे, वक्तृत्व, वाचन, संहितात्मकता वगैरेंचे उत्तर-सिद्धांत अभ्यासल्यानंतर आपल्या मराठीत गाजलेल्या समीक्षा पद्धतीमधील पोकळपणा, स्टंटबाजी, व सांस्कृतिक राजकारणाचे स्वरूप स्पष्ट होत जाते. उदाहरणार्थ, अर्थ व वाचक प्रतिसाद वगैरे संकल्पनांचा ओझरता परिचय अमेरिका व जर्मन वाचक प्रतिसाद व स्वागत (reception) समीक्षेतील काही नमुन्यांचा प्रवेश मराठीतील अभ्यासक्रमातील प्रवेशामुळे प्राथमिक स्वरूपात झालेला असतो. माझ्या ''मराठी नाटकावरील पाश्चात्त्य प्रभावा''चे (1984) सिद्धांतन करताना इंग्रजी प्रबंधात त्याची दखल अर्ध शतकापूर्वी घेतली होती. त्याच्या मराठी भाषांतरामधील तो भाग फार 'कठीण' व 'अतिरेकी'

वाटल्याचे त्या प्रबंधाच्या मराठीच्या प्राध्यापकाने केलेल्या परीक्षणावरून स्पष्ट झाले होते. परंतु पुढे याच विद्वानाने 'तुलनात्मक साहित्यातील नवे प्रवाह' या विषयावर माझ्याच साहित्यावर राष्ट्रीय चर्चासत्र घेऊन दोन टीकाग्रंथांची चांगली भर घातली. अशा तुलनात्मक-कृष्टिक-कल्चरल सैद्धांतिक अभ्यास ही जागतिकीकरणात आपली खरी गरज आहे. कारण माझ्या प्रबंधाच्या शीर्षकातील "पाश्चात्त्य" हे मूळ विशेषण 'इंग्रजी' करायला लावणारा परीक्षक 'नपुंसक बुद्धिमंत'च ठरतो.

'द गेझ' या एकटक पाहण्यावरील स्वतंत्र प्रकरणाच्या प्रस्तावनेतील परिचय एका वाक्यात "अस्मितेचे मूल्यांकन पाहण्याची क्रिया व ह्या क्रियेशी संबंधित सत्तेची नाती यांचे कार्य म्हणून करणे" असे केले आहे. मात्र या उत्तर-सिद्धांतनाचा चांगला उलगडा त्याने प्रस्तावनेत केलेला खुलासा व त्यानंतर सांस्कृतिक सिद्धांत आणि पर्यावरणाचे संबंध तपासणारे प्रस्तुत खंडातील पुढे दोन प्रकरणात संदर्भासाठी निवडलेले काही ग्रंथ पाहिल्यानंतर अधिक चांगला होत जाईल. कोविड-19 च्या महामारीने अलीकडे जपानमधील दरीत हिवाळ्यात पर्यावरणाशी जुळवून घेत उबदार झऱ्यात ऋषीसारखी तपश्चर्या करणाऱ्या माकडांच्या जीवनाकडे लक्ष वेधले आहे. मग कॅवलारोची प्रस्तावना समजून घेतल्यानंतर 'द अदर' (परका) व 'द गेझ' (एकटक पाहणे) अशा साध्या संकल्पनांचा विस्तार सिद्धांतनात करणारी प्रकरणे मराठीत भाषांतरित केल्यास मोठे परिवर्तन मराठी साहित्य समीक्षेत घडू शकेल. प्रस्तावनेच्या दुसऱ्या परिच्छेदात कॅवलारो युक्तिवाद करतो,

> लोक व त्यांचे पर्यावरण या रचना आहेत, *असा युक्तिवाद करण्यात टीकात्मक व सांस्कृतिक सिद्धांताच्या विविध धाग्यांनी मानवतावाद व वास्तववादाच्या तत्त्वांना मूलभूतपणे आव्हान दिले आहे.* अस्मितेचे ऐक्य व स्थैर्य यावरील मानवतेच्या श्रद्धेला विविधांगी सांस्कृतिक व्यवहाराच्या प्रत्यक्षातील क्षणिक परिणाम म्हणजे अस्मिता आहे, या दाव्याकडून सुरुंग लावण्यात आला आहे. अस्मिता ही की जसे प्रतिमा किंवा प्रतिमांच्या मालिकेएवढे अचल सार किंवा पदार्थ नाही, यामधून जग प्रतिबिंबित करीत नाहीत, परंतु विशिष्ट गरजांनुसार त्याला साच्यात बसवतात.

उलट वास्तववाद अभंग राखतो की प्रतिमा वास्तव आरशासारखे दाखवतात आणि घन जगाकडे बघायला किल्लीचे भोक देतात. जेणेकरून प्रत्येकाला सहभागी होता येते. *मानवतावाद विरोधी दृष्टिकोन जोर देतो की, प्रतिमा या आकस्मिक सांस्कृतिक बनावट गोष्टी असतात* (तिरपा ठसा माझा, प्रस्तावना 73).

ही बाजू लक्षात घेतली तर 'मर्ढेकरांच्या काव्यातील प्रतिमासृष्टी' किंवा 'आधुनिक काव्यातील प्रतिमा', 'जी. ए. कुलकर्णींच्या कथातील महाकाव्यासारखी प्रतिमासृष्टी' सारखे कित्येक प्रबंध मोडीत निघतील. मुळात त्या 'आकस्मिक सांस्कृती बनावट' गोष्टी ऊर्फ नव्या कल्पना, प्रतिमा व प्रतीके इंग्रजीच्या भांडारातून फेकाफेकी करीत लाटलेल्या किती याचा सखोल सांस्कृतिक अभ्यास वरीलप्रमाणे व्हायला हवा. ही उचलेगिरी मी *समग्र बा. सी. मर्ढेकर : तुलनात्मक सांस्कृतिक मीमांसा* (2017) मध्ये स्पष्ट केली आहे. तिला अशा सांस्कृतिक अभ्यासातील उत्तर-सिद्धांतांची जोड मिळायला हवी.

याचप्रकारे अवघ्या आठ पानात कॅवलारोने 'द गेझ' (एकटक पाहणे) च्या रचलेल्या सिद्धांताच्या आधारे 'दलित अथवा ग्रामीण साहित्यातील एकटक कटाक्ष' अशा विषयावर प्रबंध रचल्यास मराठी संशोधन वयात आले असे म्हणता येईल. पण दादा कोंडकेंच्या 'पोरगी हसली आणि फसली रं...' किंवा कटाक्ष म्हणजे प्रेमात पडणे एवढ्याच संकुचित अर्थाने ही संज्ञा मराठीत जास्त वेळा वापरली जाते. उलट'मराठी कादंबऱ्या किंवा नाटकातील पात्रांची व लेखकाची जात आणि त्यांचे कटाक्ष' या विषयावरील सांस्कृतिक अभ्यास अधिक मौलिक ठरेल. तसा संकल्पनेतून सिद्धांतात विकास होणे अजून फार दूर आहे. हे कॅवलारोची सुरुवातीची काही वाक्ये वाचताच लक्षात येते : ''कटाक्षाची संकल्पना डोळा व बघण्याची संवेदना यांच्याशी संबंधित शक्तीच्या आकृतिबंधांचे वर्णन करते. जेव्हा आपण एखाद्याकडे किंवा कशाकडे तरी एकटक पाहतो, तेव्हा आपण केवळ 'बघत' नाही. एकटक कटाक्ष शोधतो आणि जिंकतो. तो भेदतो आणि देहाला वस्तू बनवतो'' (131). अशा प्रकारे तो

'निरीक्षण'(observe), कटाक्ष (glance) अशा अनेक संज्ञांच्या वापरातील सूक्ष्म साम्यभेद स्पष्ट करीत सामाजिक अस्मितेचा उगम त्यांच्यात शोधतो.

यानंतर तो पंचेद्रियांपैकी दृष्टीचा संबंध देहापेक्षा मनाशी जास्त जवळचा असल्याने त्याला पाश्चात्त्य विचारात मनाचे स्थान कसे दिले जाते आणि एखाद्या कलाकृतीकडे बघण्याच्या प्रक्रियेची मीमांसा समीक्षकांनी कशी केली याची अनेक उदाहरणे दिली आहेत. कालखंडानुसार या संज्ञेचे संदर्भ बदलले. मिशेल फूकोने तिला किती महत्त्वाचे स्थान तुरुंगात कैद्यांचे नियम करण्यात दिले, हे त्याच्या मॅनोप्टिकमधील सिद्धांतावरून स्पष्ट होते. जॅक लकां, जँ पॉल सार्त्र सारखे विचारवंत ग्रीक व रोमन सांस्कृतिक परंपरा, भिन्न देशामधील चित्रसंग्रहालये आणि लेखकांच्या उदाहरणांनी केलेली ही चिकित्सा फार खोल आहे. सम्राटाचे हुकूमशाही पाहणे, एकांतात नग्न राहून स्वतःकडे पाहणे किंवा नग्न स्त्रीकडे पाहणे अशा भिन्न प्रकारांची त्याची मीमांसा 'द गेझ' या संज्ञेला निश्चित उपपद जोडून उत्तर-सिद्धांताच्या रांगेत उभी करते. त्याच्या शेवटच्या काही ओळी किती मूलभूत चिंतनाकडे नेतात ते पाहू :

> पण दृश्य वस्तुकरणाच्या या दैवापासून स्त्री देहाची सुटका कशी करायची? काहीजण युक्तिवाद करतात की, तो देह संपूर्णपणे प्रतिनिधित्वातूनच हलवावा. कारण पुरुषसत्ताकतेत स्त्रियांच्या प्रतिमा अटळपणे दबवणाऱ्या व लैंगिक वासने अधीन कटाक्ष असतात. ही सूचना मूलभूत आहे, परंतु काही झाले तरी पुरोगामी नाही, कारण तो केवळ वगळण्याचा इतिहास आत शिरतो. पर्यायासाठीचा शोध पुढे जातो. दरम्यान, आपण स्वतःला कधीही विसर पडू देऊ नये की, एकटक पाहण्याचे पारिभाषित हे केवळ पाहण्यांविषयी नसते. वस्तुतः प्रामुख्याने ते आपण हा बघण्याचा अर्थ कसा घेतो, याच्या परिणामांच्या विषयीचे आहे (140).

6. भविष्य कथन

असेच वेगळे सिद्धांतन 'देह', 'परका' इत्यादी प्रकरणात आहे. त्याचा उपयोग करून 'मराठी साहित्याचे जातीयीकरण' असे संशोधन व्हायला हवे. असे भविष्यातील

प्रकल्प सुचवणारे उपक्रम जगभर सुरू असतात. बँकॉकमधील 'नव्या शतकातील साहित्यांची पुनर्कल्पना' या विषयावरील शोधनिबंध सादर करण्याची संधी मला मिळाल्याचा संदर्भ मागे दिला आहे. तसाच एक उपक्रम *पब्लिकेशन ऑफ मॉडर्न लँग्वेज असोसिएशन ऑफ अमेरिका* ऑक्टोबर 2000 मध्ये केला होता. ''कॉन्फरन्स ऑन द फ्युचर ऑफ डॉक्टोरल एज्युकेशन'' मधील काही लेख या विशेषांकात प्रकाशित झाले आहेत. त्यातील मागरिट ॲन डूडीचा ''साहित्य मेले आहे का?'' हा प्रक्षोभक लेख अंतर्मुख करणारा आहे. मुळात 19व्या शतकातील शिक्षणात, डूडी म्हणते, त्याप्रमाणे साहित्याचे वर्चस्व (सनातन धर्माच्याच उपशाखेसारखे भारतात) होते. मात्र डूडीसारखे थेट 'मृत्यू' म्हणून मराठीचे श्राद्ध (जरी काही टोळ्यांनी केले तरी) मराठी साहित्याचे श्राद्ध घालण्याचे साहस अजून कुणी केलेले नाही. तिने शीर्षकाच्या खाली फ्रेंच पॉल व्हर्लेनचे विधान उद्धृत केले आहे. तिने सुरुवातीला विद्यार्थी साहित्याविषयी काय शिकतात या बाबतची काही परखड निरीक्षणे नोंदवून संस्थात्मक 'पुनर्रचना' या शब्दावर विश्वास ठेवण्यासारखी वस्तुस्थिती नाही असे म्हटले आहे. साहित्याचा अभ्यास आंतरविद्याशाखीय करण्याची तिची ओढ "going global" या शब्दप्रयोगावरून स्पष्ट होते.

तिचा पुढचा प्रश्न ''**साहित्य** म्हणजे आम्ही काय समजतो?'' हा आहे. त्याचे उत्तर...एका संक्षिप्त व काहीशा छद्मी विडंबनात्मक किशोर लेखनात, 'इंग्रजी साहित्याचा संक्षिप्त उन्माद' म्हणून मी सुरुवात केली, ''साहित्य हा एक घाण कचरा अक्षरांनी सोडला आहे'' (Literature is the litter left by letters) 1950 च्या दशकातील या फार पूर्वीच्या लेखनाने माझे आईवडील व माझ्या स्वतःच्या काळात विजयी ठरलेल्या दर्जेदार स्वरूपणाच्या वाङ्मयीन इतिहासासंबंधीचे असमाधान व संशय नोंदवला होता...'' (1210). पुढे हा संशय बळावतच गेला. शेक्सपिअर हा म्हणून नाटके लिहित नव्हता. त्याच्या नाटकावरील समीक्षाच संशयास्पद ठरली. व. दि. कुलकर्णी यांनी पदवीप्रबंधात अण्णासाहेब किर्लोस्करांचे *संगीत सौभद्र* मराठी मातीतील स्वयंभू आद्य नाटक का ठरवले याविषयी हाच प्रश्न मी (1993)विचारला

होता. ते ब्रिटिश गिल्बर्ट व सलिव्हानच्या *थेस्पिस : गॉड्स टर्न्ड डाव्न* या तमाशावर बेतले होते हे पुराव्याने सिद्ध केले. विष्णू शास्त्रींनी त्याला 'इटालियन पद्धतीचा ऑपेरा' म्हणून अज्ञानाच्या उत्पादनाची पुरोहिती मुहुर्तमेढ नाट्यसमीक्षेत रोवली होती. पुढे श्रीकेक्षींनी देवलांच्या *संशयकल्लोळ*ला मराठीतील अभिजात स्वतंत्र हास्यात्मिका ठरवून त्या मेढीला नारळ-सुपारी बांधली. अशाप्रकारे 'साहित्य' या संज्ञेवर प्रेम करणारे व त्याच्याबद्दल संशय घेणारे पूर्वीही काही लोक होते. त्या साहित्याकडे "तिरस्कारपूर्वक पाहणाऱ्या" लेखकाचे उदाहरण म्हणून डूडीने पॉल व्हर्लेनचा उल्लेख केला आहे. "उच्च कलेकडील ढोंगबाज व आत्मजाणीवपूर्वक केलेला प्रयत्न, केवळ वेशभूषा, जगण्याला आवश्यक ते नाकारणारे काहीतरी चवदार"(1210) असे म्हटले आहे. हे तुलनात्मक साहित्य व सांस्कृतिक अभ्यास विभागाच्या प्रमुख म्हणून डूडीला आलेल्या अनुभवातून तिने लिहिले आहे. जगभर तुलनाकारांना असेच अनुभव कसे येतात याचे अनेक नमुने बर्नहीमरने *बिल्डिंग द प्रोफेशन*मध्ये मांडले आहेत. साहित्य निर्मिती, समीक्षा आणि अध्यापनाच्या मर्यादा व समस्यांचा आढावा घेत डूडी जे लिहिते ते भारतातील बीबीएटीच्या प्रक्रियेला जास्त प्रमाणात लागू पडते. हा अपघात नाही. असे का घडले याचा शोध घ्यायला सर्वच लेख उपयोगी आहेत. ती लिहिते : "सांस्कृतिक अभ्यासाची मुळे निबंध व काव्य अशा साहित्याच्या लेखकांच्या पठडी विरोधात रुजली की, जी पठडी 19व्या शतकातील आणि 20व्या शतकाच्या काही भागात साहित्यातील युरोपातील शिक्षणावर निरनिराळी ढोंगे करून वर्चस्व गाजवत होती"(1214). भारतात परावलंबित श्रेष्ठत्व गंडात हे पुरोहिती वर्चस्व कळसाला पोहचले.

पाश्चात्त्य देशात गतशतकात मृत्यूच्या महामारीच्या साथीत सापडलेले साहित्य वाचण्यासाठीच घेतलेल्या या परिषदेतील "साहित्य संस्कृतीमधील पदवीधर विद्यार्थ्यांना शिक्षक-प्रशिक्षण अभ्यासक्रम", "बाहेरच्या बाजूने आत पाहण्यावर : एम. ए. पदवीविषयी काही विचार", असे अनेक लेख या नियतकालिकामध्ये प्रकाशित झाले होते. त्यामध्ये "सांस्कृतिक अभ्यास आणि डॉक्टोरल शिक्षणाचे भवितव्य" या

विषयाच्या चर्चेला झुकते माप दिलेले दिसते. त्याचवर्षी इंग्लंडमधील *क्रिटिकल क्वार्टर्ली* (खंड 42 नं. 1, स्प्रिंग 2000) हा विशेषांक "सांस्कृतिक दृष्टिगोचर गोष्टी" वर निघाला होता. त्याचे प्रतिध्वनी भारतीय इंग्रजी नियतकालिकांत अपवादाने उमटले, तरी ते वारे मराठीपर्यंत मुळीच न पोहचण्याची कारणे सांस्कृतिक राजकारणातच शोधावी लागतील. सांस्कृतिक अभ्यासावर मार्क्सवाद व बर्मिंगहॅम पठडीचा 'डावा' शिक्का असूनही भांडवलशाही पाश्चात्त्य देशात त्यांची चर्चा वेगवेगळ्या बाजूंनी सुरू झाली. शासकीय धोरणावरही त्यांचा प्रभाव पडू लागला. ही काळाची गरज आहे. हे स्टीव्हन कॉनरचा "सांस्कृतिक घटना क्रिया विज्ञानाचा मुद्दा बनवणे" या लेखामध्ये सांस्कृतिक विषयावर तो का लिहू लागला याची चर्चा केली आहे. "विद्याशाखीय पिळवणुकीपासून सुटण्याची खाज होती म्हणून", ही लेखनाची भूमिका आजूबाजूचे वास्तव पाहून त्याने स्वीकारली. इतर लोकांच्या संशोधनावर टीका होत होती. इतरांच्यापेक्षा वेगळे काही करायचे म्हणून सांस्कृतिक घटनाक्रियाविज्ञान या विषयावर अभ्यास सुरू केला. हाइडेगर, सार्त्र वगैरे तत्त्वज्ञांच्या तत्त्वज्ञानाला सांस्कृतिक दृश्यप्रपंचशास्त्राची 'ॲलर्जी' होती. संस्कृती-culture शब्द आंतरविषयात्मक (intersubjective)असल्याची तिची खात्री पटली. काहीतरी सांस्कृतिक म्हणणे म्हणजे जे काही सहभागी व बनवलेले आहे तेच असते. अखेर ती म्हणते, "मी निश्चय केला, कृष्टी-संस्कृतीचा अर्थ घडवण्याच्या सहभागी अवस्था असा आहे. ते जग पुन्हा पुन्हा घडवणे आणि ते सर्वसामान्य बनवण्याचा मार्ग म्हणून त्या जगाचा अनुभव घेणे असा अर्थ आहे"(3). या नामवंत संपादकाला पडलेल्या प्रश्नांमधून ही विचारधारणा बळकट होत गेली. रोजच्या जगण्याच्या अनुभवाचा नेमका अर्थ लावण्याचा हा भोळाभाबडा प्रयत्न परंपरावाद्यांनी हसण्यासारखाच होता. अनुभवाचा अनुभव अनुभवाकडेच नेत होता. दैनंदिनी, एखादा विनोद, अग्रलेख, कविता, चित्र आणि विधानमंडळाचा कायदा हे सगळे वेगवेगळ्या प्रकारे अनुभवाची अवस्था लावण्याचे पुरावे होते. पण ते स्वतःचीच खुद्द व्यवस्था लावण्याची क्रिया नाहीत. संहिता हे स्वतःचे संहिताकरण करीत नाही, परंतु त्याचा अर्थ लावणारा तो ठसा असतो.

सांस्कृतिक-cultural इतिहासकार व शब्दार्थ मीमांसक हे पुराव्याचे तुकडे घेण्याच्या फार पूर्वी प्रस्थापित झालेल्या उद्योगात गुंतले आहेत. ते पुरावे कशाचे हे शोधण्याचा ते प्रयत्न करीत आहेत. या प्रयत्नांच्या भिन्न शास्त्रातील दिशा आपण क्रॉबरच्या पुस्तकाच्या आधारे पाहिल्या. कॉनरच्या मते, हा अनुभव चिकित्सेचा दुसऱ्या दर्जाचा प्रयत्न आहे. मात्र दुर्दैवाने भारतात असे क्वचित प्रयत्न केवळ 'जात भांडवल' सांभाळण्यासाठीच न-संवादी पद्धतीनेच होताना दिसतात.

कॉनरच्या मते, दृश्यप्रपंचशास्त्राने समजणे, संयोग व बदल एवढे प्रयत्न करावे आणि अनुभव, प्रक्रिया व वस्तू यांच्यात नेहमी ढवळत असणाऱ्या खुलाशाच्या प्रक्रियांद्वारा स्वतःला वेढलेले असावे. अनुभवाशी भिडण्याचे हे भिन्न मार्ग या घटनाक्रियाविज्ञानाच्या विकासातून शोधणे हा ब्रिटनमधील रेमण्ड विल्यम्सच्या 'संस्कृती म्हणजे जगण्याचा समग्र मार्ग' या व्याख्येच्या पुढे जाण्याचा प्रयत्न होता. तशी वेबसाईट कॉनरने बनवली. या माहितीच्या भांडारात नव्या दिशा सापडू लागल्या: ''सांस्कृतिक दृश्यप्रपंचवैज्ञानिक असणे ही जीवनशैली अथवा धार्मिक श्रद्धेची बाब नाही. त्याचे निर्णायक परिणाम किंवा त्याचे सहगामी नाहीत की, तुमच्यासाठी अथवा दुसऱ्या कुणासाठी ते काय करू शकेल याची कुठलीही हमी नाही. तुम्ही सांस्कृतिक दृश्यप्रपंचशास्त्र सदासर्वकाळ वापरू शकता याचाच विचार करताना तुम्हांला वेड लागेल. तेवढेच तुम्ही वेळोवेळी तुमचा हेतू असो वा नसो तुम्ही त्याच्याशी मिळतेजुळते काही तरी जाता जाता करायला मदत कराल याचा विचार न करणे शक्य नाही... म्हणून जर हे काम अशा प्रकारचे आहे की, जे करायचे आहे, तर त्याचा विचार करता ते योग्य आहे असे एकदा उघड होणार, जर सदैव ते तसेच घडलेय''(6).

ही अशी नवी सांस्कृतिक सिद्धांताची वाट स्टीफन क्लुकासने आपल्या ''सांस्कृतिक घटनाक्रियाविज्ञान आणि प्रत्येक दिन'' या त्याच अंकातील लेखात शोधली आहे. त्याच्या प्रारंभी त्याने अमेरिकन तत्त्वज्ञ स्टॅन्ले कॅव्हलच्या *सामान्यत्वाच्या शोधात : संशयास्पद व स्वच्छंदवाद* (1988, 171) या ग्रंथातील सहाव्या ''सामान्याचे अलौकिकत्व'' या प्रकरणातील फक्त दोन अर्थपूर्ण ओळी दिल्या आहेत : ''तत्त्वज्ञानी

रस घ्यावा असा अनेकांपैकी रोजचा दिवस हा काही केवळ एकच विषय नाही; परंतु एकच की तत्त्वज्ञानाचे विधिलिखित...''

विसाव्या शतकापासूनच जनभूषणे म्हणून रोजच्या जीवनाच्या भौतिकवादी घटनाक्रियाशास्त्राच्या अंगाने सांस्कृतिक मीमांसेला प्राधान्य द्यावे असा आग्रह वाढत होता. याचे अनेक युरो-अमेरिकन नमुने आपण पहिल्या खंडात क्रॉबर आणि सहकाऱ्यांच्या पुस्तकाच्या आधारे तपासले. त्याच काळात 'संस्कृती' हा भारतीय 'कोंडवाड्यातील' शब्द नीट वापरातही आला नव्हता, याचीही काही उदाहरणे तुलनेसाठी निवडली. ऐतिहासिक परिस्थितीचा उपरोध म्हणजे बुद्धाच्या विपश्यनेतच हा दृश्यपंचशास्त्रीय सांस्कृतिक इहवाद रोजच्या जगण्यात अभिप्रेत होता. त्याला धार्मिक, अध्यात्म व बहुदेववादी-श्रद्धा-संप्रदायांनी भारताबाहेर हाकलला. क्लुकासचा (Stephen Clucas) दीर्घ लेख ऐतिहासिक प्रक्रियेतील क्षणभंगुर, जनतेने निर्माण केलेल्या कलाकृती, रोजच्या जगण्यात आढळणाऱ्या वस्तू यांची सांस्कृतिक मीमांसा परंपरा स्पष्ट करतो. काही तज्ञ सामान्य लोकांच्या सांस्कृतिक कलाकृती एक कटिबद्ध ऐतिहासिक-आध्यात्मिक आकृती म्हणून वाचतात. त्याना सांस्कृतिक समासात ढकलले जाणे हीच त्याच्या सत्यमूल्याची हमी होय. अशा रोज येणाऱ्या कलावस्तूंचे क्षुल्लकत्व हेच त्यांना विशिष्ट ऐतिहासिक परिस्थितीच्या विश्वसनीय खुणा म्हणून सेवा करायला परवानगी देतो. आपले सार्वजनिक जग व बंदिस्त सांसारिक पर्यावरण अशा रोजच्या अस्तित्वाचा सांस्कृतिक-cultural अर्थ लावण्याचे प्रयत्न तत्त्वज्ञांनी केले आहेत. त्यातील अनेक अडचणीही मांडल्या आहेत.

'रोजचे बोलणे' हे सामान्य जीवनात फारसे महत्त्वाचे मानले जात नाही. शिवाय सत्यशोध हे मोठे आव्हान ठरते. रोजच्या जगण्याची सांस्कृतिक समस्या म्हणजे आपल्या ग्रामीण, दलित आदि लेखकांनी चालवलेल्या दुःखविक्री केंद्राची छायाचित्रासारखी केलेली वर्णने नव्हे. सांस्कृतिक सिद्धांतनासाठी रोजचा तिरस्कार त्याचा कायद्याला, देखरेखीला व नियंत्रणाला प्रतिकारवादी उपयोग केला जातो. एक सरासरी जगणे म्हणून त्याच्याकडे पाहिले जात नाही. रोजचा दिवस हा एक प्रकार,

रामराज्य आणि कल्पना म्हणून त्याला रोज निर्माण करण्याच्या मूलभूत बदलाचा मूलाधार मानला जातो. रोजचे जगणे अशा संकल्पनात्मक पातळीवर तपासण्याला आंतरविद्याशाखीय तुलनात्मक कल्पनाशक्ती व नव्या सांस्कृतिक-cultural सौंदर्यशास्त्राची गरज आहे. नेमकी त्यांचीच उणीव धार्मिक जाती विभाजनातील परंपरातील संरचनांनी मराठीत निर्माण केल्यामुळे आपण अलंकारिक वक्तृत्व व सजवलेल्या 'बालिश' वर्णनांच्या 'पानिपत' वर नेमके फसत जातो. या 'रोजचे मरे त्याला कोण रडे' परंपरेत अतिपरिचयात अवज्ञा होते. क्लुकासच्या मते, ''तथापि, एक समस्या अशा प्रकल्पाविषयी आहे, वर्णनाची समस्या. आपण या सामान्य बाबीविषयी कसे बोलू शकतो?''(11). आपल्या उतरंडीच्या समाजात तर रोजच्या जगण्यात सवर्ण जातीला ॲट्रॉसिटी कायद्याच्या कात्रीतून जीभ कशी उचलावी असाच यक्ष प्रश्न कायम भेडसावत असतो. सैद्धांतिक परिभाषेचा प्रश्न तर दूरच राहतो. या लेखकाने या समस्यांची अनेक उदाहरणांनी केलेली चर्चा फार उपयुक्त आहे. ते संदर्भ तिसऱ्या खंडात पुन्हा घेतले आहेत. त्या आधी त्याच्या निष्कर्षातील मुख्य मुद्दे सारांश रूपात पाहू.

जेव्हा अध्यात्म व ज्ञानातील रूपवाद अथवा गोडचगोड दृष्टिगोचरशास्त्रात्मक सकारवादावे (positivism) स्तोम शोषणासाठी माजते, तेव्हा नकारात्मक घटनाक्रियाविज्ञान प्रतिकारासाठी पुढे येते. त्यात सौंदर्यशास्त्रीय सादरीकरणाचा संगम घटनाक्रियाविज्ञानाशी होतो की, जो सांस्कृतिक दृष्टीगोचरशास्त्राच्या दृष्टीने रोजच्या दिवसाच्या अभ्यासाचा पाया बनतो. यातूनच पुढे तत्त्वज्ञानाचा पुनर्विचार सुरू झाला. गौतम बुद्धाच्या वैज्ञानिक दृष्टिने रोजच्या जगण्याकडे विशेष प्रकारे मन आणि भौतिक देहाकडे पाहण्याच्या अनित्य बोधाने डेरिडाच्या तत्त्वज्ञानाला वेगळा पाया पुरवला, याचा उल्लेख मागे केला आहे. याचा अर्थ तात्त्विक ज्ञानाला निखळ अंतिम सत्य, आत्मा, ईश्वर वगैरे गूढच गूढ कोडी घालणे व सोडवण्याच्या मागणीपासून मुक्त केले पाहिजे. त्यासाठी आपण संत एकनाथाची भारुडे कितीही बंडखोर असली, ती सामान्यांच्या रोजच्या जगण्याच्या जनतेच्या भाषेत संवाद साधत असली तरी वैदिक

अध्यात्माच्या मगरमिठीमधून जनसामान्यांची मुक्ती करीत नाहीत. याचा अभ्यास नोव्हटकने केल्याचे आपण पहिल्या खंडात स्पष्ट केले आहे. वस्तू व तिची ओळख यात सुसंगती नसते तेव्हा ''श्रेष्ठ (super) संकल्पना'' संवेदना व आत्मनिष्ठ-विश्वाची बहुलता दर्शविण्यासाठी तयार कराव्या लागतात. बहुलताही मऊ व कठीण असते. रोजच्या जगण्यातील या बाहुल्याचे तात्त्विक परिभाषेत विवेचन केले जाते. तत्त्वज्ञान ही समग्र पद्धती नाही, ते अमूर्त बाबीत जास्त गुंतते.

संकल्पनेच्या वस्तुपणाशी असलेल्या संबंधांना समजून घेताना दृष्टीगोचरशास्त्रीय वर्णनाचा विकास झाला. 'घटने'ची मीमांसा अनेक पद्धतींनी केली जाऊ लागली. वस्तुनिष्ठता व आत्मनिष्ठता यांचे सौंदर्यशास्त्रीय व घटनाक्रियाविज्ञानातील वर्णनातील फरक स्पष्ट होऊ लागले. स्मृती स्थळांची घटनामधील भूमिका छायाचित्रांच्या आधारे शोधण्याची गरज भासू लागली. वास्तव, कलात्मकता, मूलभूत आशय अशा पारंपरिक साहित्य समीक्षेतील संज्ञा ऐरणीवर आल्या. सर्वसाधारण म्हणजे न-अस्मिता ((non-identity) ही अभिजात सूत्रे आणि मिथकी 'सत्ये' त्यांना बढती देण्याला खीळ बसली. ''एखादे सौंदर्यशास्त्रीय सादरीकरण हे सौंदर्यशास्त्राबाहेरचे वास्तव जेवढे कमी सोडून देईल तेवढे अधिक सत्य बनले'' हे सांस्कृतिक संशोधनात सिद्ध होवू लागले. 'जादा-सौंदर्यशास्त्रीय', एक 'सापडलेली वस्तू', एक 'दृश्य', 'वस्तू म्हणून लोक', 'छायाचित्रण' यांची दीर्घकाळाची प्रासंगिक क्षणभंगुर प्रेमप्रकरणे म्हणून सौंदर्यशास्त्राची पुनर्रचना होऊ लागली. हे रोजच्या दिवसाचे अर्थ लावण्याचे नवे वळण होते. शेवटी क्लुकास जो आशावाद व्यक्त करतो तो मराठी कृष्टिक-सांस्कृतिक अभ्यासासाठी एक दीपगृह आहे. तो म्हणतो :

> ''...कदाचित कोटझिर बरोबरच होता : अपवादात्मक व सामान्य यांच्यामधील 'निंद्य फरक' आणि रोजच्या दिवसाच्या दृष्टीगोचर गोष्टींची एकता आमच्या न नोंदवलेल्या इतिहास व संस्कृतीकडे जाण्याच्या मार्गाचा अनन्य बिंदू ओळखण्याद्वाराच आपण निर्मितिक्षम शक्यता आणि नकार म्हणून नव्हे तर 'घटने'कडे आपण स्वतःला उघड करू शकतो''(27).

पहिल्या खंडाच्या प्रस्तावनेत भारतीय कादंबरीतील 'घंटा' या विषयावरील माझ्या शोधनिबंधांची मुद्रिते तपासताना 'घंटे'च्या जागी जातिभेदामुळे मुद्रण शोधणाऱ्या परंपरावाद्यांनी 'घटना' छापून अज्ञानातून बदल केला आहे. तिचे सिद्धांतन करण्याच्या तयारीसाठी आणखी एक भविष्यकथन करू.

7. सिद्धांतांचे भविष्य आणि मराठी सांस्कृतिक अभ्यासाची बीजधारणा

आपण 'लेखकाचा मृत्यू' या फ्रेंच रोलां बार्थच्या संरचनावादाच्या निबंधानंतर ही महामारी साहित्यक्षेत्रात कोविड-19 च्या पूर्वीच वेगात पसरल्याची चर्चा पहिल्या खंडात केली आहे. साहित्य व समीक्षेप्रमाणेच सिद्धांत, इतिहास वगैरेंच्या मृत्यूचे उल्लेखही केले. मात्र भारतीय अध्यात्मातील पुनर्जन्माचे वॉरन्टी कार्ड अन्य संस्कृतीत नसल्यामुळे सिद्धांताचा पुनर्जन्म असा लेख कुणी लिहिल्याचे पाहण्यात नाही. मात्र सासे नाराईन पसॅडिचा *हियर ए व्हॉईस : इज इट माईन? योगिक रियालिझम : रायटिंग द शॉर्ट स्टोरी* (*वर्ल्ड लिटरेचर टुडे* 74:3, समर 2000:520-530) याने अनिवासी हिंदू म्हणून कथा लेखनाची चिकित्सा योगाच्या परिभाषेत केली आहे. परंतु त्या आधी तीनच वर्षांपूर्वी इंग्लंडमध्ये प्रकाशित झालेल्या राल्फ कोहनने संपादित केलेल्या *द फ्युचर ऑफ लिटररी थिअरी* (वाङ्मयीन सिद्धांतांचे भवितव्य, 1989) मध्ये काही निबंधात भविष्य, भवितव्य, भाकीत अशा संज्ञा वेगवेगळ्या संदर्भात वापरल्या आहेत. मात्र संपादक दृढ विश्वासाने स्वतःच्या जन्मापासूनच्या स्थलांतराचे विवेचन सैद्धांतिक परिभाषेत केल्यानंतर प्रस्तावनेच्या शेवटी लिहितो,

> जर मला ह्या संग्रहाचा प्रारंभ तिचा निबंध का करतो असे विचारले, तर माझे उत्तर असे की, सिक्सॉस (फ्रेंच), कादंबरीकार आणि समीक्षक, ती तिच्या जीवनात लेखनाला असलेल्या स्थळाच्या काव्यमय अर्थामधून सिद्धांत लिहिते आणि लेखन तिच्यासाठी स्वर्ग किंवा नरक निर्माण करेल अशी वस्तुस्थिती असूनसुद्धा तो जगणे शक्य करतो. तिच्यासाठी सिद्धांत ही एक वैयक्तिक व सार्वजनिक बांधिलकी नैतिक व वाङ्मयीन मूल्यांसाठी असते. वाङ्मयीन सिद्धांत काय असू

शकतील किंवा काय असले पाहिजेत यावरील निबंधांचा संग्रह अधिक चांगल्याप्रकारे कसा सुरू होईल? (प्रस्तावना xx).

प्रसिद्ध इतिहासकार हेडन व्हाईटचा "रोग जडलेल्या काळाच्या नक्षीकामाचे स्वरूप : वाङ्मयीन सिद्धांत आणि ऐतिहासिक लेखन" वाचताना मला *टीकावस्त्रहरण* (2008) मधील "मराठी कोलेस्ट्रल : आस्वादक समीक्षेचा कॅन्सर" हा निबंध आठवला. याच रोगात आजच्या कोविड-19 चे मूळ असले पाहिजे. यापेक्षा वेगळाच वाद ख्रिस्तोफर बटलरच्या "सिद्धांताचे भविष्य : वाचकाला वाचवणे" मानवतावाद आणि मानवतावाद विरोध हे या वादाचे मूळ आहे. अलीकडील खंडीय तत्त्वज्ञान व सिद्धांतामधील कर्त्याच्या स्वरूपाविषयीच्या वादाची पार्श्वभूमी या लेखाला आहे. अर्थ निरूपणातील हेतू विषयीच्या कल्पना, मूळ व अधिकार म्हणून लेखकाविषयीच्या कल्पना तसेच लेखक वापरतो ते पारिभाषित आणि त्याचे नियंत्रण करणारा मानवतावादी कर्ता आणि कादंबरीतील 'पात्रा'ची उपस्थितीच काढून टाकण्याचे अद्ययावत प्रगत टोळीचे ध्येय होते. 'उद्देशात्मक चूक', 'लेखक कार्य', 'लेखकाचा मृत्यू' असे त्यांचे लेख याची उदाहरणे आहेत. असे हल्ले भारतीय परंपरांतही खूप झाले आहेत. चोर, दरोडेखोर, निशाचर अशा फंडगुंडांनी वेद रचले असा आरोप चार्वाकांनी केला होतो. जर्मनीत इम्मॅन्युएल कान्टने मानवतावादाचा पुरस्कारच केला होता. त्यात वैश्विक मूल्यांच्या अधिकाराच्या सातत्याचाच मंत्रघोष सुरू असतो. परंतु लोकसमूह, प्रदेश, देश किंवा परका देश नियंत्रणात ठेवायला तर संकल्पना व सिद्धांताच्या आधारे अज्ञानाचे उत्पादन करावेच लागते. ते तसे नेहमी होतच असते, असाही कान्टचा सिद्धांत असल्याचा उल्लेख पहिल्या खंडात आपण केला आहे. त्याची चर्चा रा. भा. पाटणकरांनी आपल्या सौंदर्यशास्त्रात नीट केली असती तर मराठी आस्वादक समीक्षेच्या जातीयीकरणातील अज्ञानाच्या उत्पादनाचे स्वरूप स्पष्ट केले गेले असते. ते जागतिकीकरणात मराठीत होण्याचे भविष्य अटळ असल्याचे दिसते. प्रश्न या वादात भूमिका कोणती घ्यावी लागेल हा आहे.

बटलरने अनेक विचारवंतांच्या भूमिका तपासत दोन दुष्प्रेरणा, नैतिकता, अर्थनिरूपणकार व वाचक प्रमाणवादाचे नीतितत्त्व असे मुद्दे सविस्तर मांडले आहेत. आजही कोट्यवधीच्या भ्रष्टाचाराच्या व पदव्यांसाठी राजकारण्यांच्या आरोपात सापडलेल्या लेखकरावांचे वर्तन उद्योग अनीतिवादाचे व कीर्तन नवनीतिवादाचे अशा मराठीतील लेखकांची उदाहरणे काही कमी नाहीत. हा 'सांस्कृतिक' सावळा गोंधळ या जगभराच्या सांस्कृतिक सिद्धांतांची हत्यारे वापरून भविष्यात दूर करावा लागेल. मात्र या प्रवासात सिद्धांत बदलतात. बुद्धिभेदाच्या शक्यता (ती असेल तर?) अधिक बळावतात. म्हणून बटलरचा शेवटी दिलेला इशारा नव्या पिढीने लक्षात घ्यावा. आपण बऱ्याच प्रमाणात 'अज्ञानाची उत्पादने' आहोत. म्हणून पाश्चात्त्य वाद परंपरेचा वारसा सांगणारा बटलर जे बौद्धिक वादात निक्षून सांगतो, ते आपल्या सांस्कृतिक विज्ञानाचे भवितव्य घडवेल. तो लिहितो,

> मी जे म्हटले आहे त्यामधून क्रमप्राप्त म्हणून येते की, पर्यायी शब्दसंग्रह हे पर्यायी लाकडी चौकटीतील कोड्यांच्या तुकड्यापेक्षा अधिक पर्यायी हत्यारासारखे असतात. आपण आता जे माहीत करून घ्यायला हवे की, ते या पर्यायी शब्दावल्या कुठेपर्यंत एकमेकींच्या मार्गात आडव्या येतात हे आहे. आपण जर एक वापरली तर दुसरीचे काय गमावून बसतो? नवी शब्दावली एवढी क्रांतिकारक आहे की, ती दुसरीला भल्यासाठी हाकलण्याची इच्छा बाळगते का? इथे आपल्यासाठी एक विलक्षण आव्हान उभे ठाकते, ते मी वर्णन केलेल्या संघर्षात आहे की, ते ऐतिहासिक भूतकाळात रूढीप्रमाणे आपल्या तपासण्यासाठी उघडे करून मांडण्यापेक्षा समकालीन आहे...(248)

याचे दुर्मिळ पुरावे उपजात कृष्टी-संस्कृतीचा पुनर्विचार तरुण पिढी आज कशी करू लागली आहे यात मिळू लागले आहेत. *सम्राट शिवाजी*मध्ये केलेल्या तुलनात्मक सांस्कृतिक प्रतिमा अभ्यासाने भिन्न जातीतील वाचकांना माहीत करून दिलेल्या सिद्धांतामुळे त्यांच्या शिवकाळ समजून घेण्याच्या दिशा बदलवल्या. एक तरुण मराठा इतिहासकार हे पुस्तक दोनवेळा वाचल्याचे सांगून म्हणाला : *देशाचे*

दुष्मन, मराठ्यांचे दासीपुत्र अर्थात पायपोस किंमतीचे पेशवे, लिहिणारे लाड, जवळकर किंवा अनेक उद्रेकी बहुजन यांच्या भडक भाषेत 'हे घडले' ते अन्यायकारक आहे, एवढाच स्फोट घडतो. ते का घडले याचे पुरावे देत मांडलेल्या नव्या संकल्पना व सिद्धांताचा अभाव हा भडका उडवतात. 'संस्कृती' या, रेमण्ड विल्यम्स म्हणतो त्याप्रमाणे, भडकाऊ शब्दांच्या आगीत भारतात लगेच तेल पडते. यात बदल करावा लागेल. 'उपजात संस्कृती' ही उतरंडीत लवकर आग लावणारी आहे. पेट घेणारी 'कोंडवाड्यातील' स्फोटके जगावेगळीच आहेत. म्हणूनच नव्या सांस्कृतिक अभ्यासाची धोरणे आखावीच लागतील.

या 'भाकणुकीत' गुढी पाढव्यात आमच्या गावच्या जोतिबाच्या देवळात पांडू गुरव पंचांग वाचत वर्षांच्या भविष्याचा आराखडा मांडत असे. पाऊस, पीकपाणी ते राजकारणात काय घडेल याचा तो आढावा गावकरी शांतपणे ऐकत आणि त्याची चर्चा करीत 'लिंब-प्रसाद' घेऊन घरी जात. हे सगळे सामान्य जनांचे दृष्टिगोचरशास्त्र आणि अभिजनांचे सौंदर्यशास्त्र यांच्या शब्दावल्यांतील फार मोठे अंतर अस्वस्थ करणारे आहे. त्या वारंवार भिडल्या तर कसे अनर्थ ओढवतील यांची जाणीव जेराल्ड ग्रॅफच्या ''साहित्याच्या अध्यापनातील सिद्धांतांचे भवितव्य'' या निबंधाने करून दिली. ग्रॅफ सिद्धांतन करावे की नको आणि ते साहित्याच्या अध्यापनात असावे की नसावे या पाश्चात्त्य देशातील बुद्धिवादी वादांच्या गुणदोषांची चर्चा आधी करतो. भारतीय अध्यापन परंपरेत ज्ञान निर्मिती व 'ज्ञानदान' करण्याची मक्तेदारी उतरंडीत सर्वात वरच्या ब्राह्मणांच्याकडेच असल्याने वैदिक परंपरेत वाद व तुलनांना जागाच नव्हती. पुढे ब्राह्मण-ब्रिटिश आर्यवंशीय युतीच्या इतिहासात 'कला आणि जीवन', 'जाती अंत शक्य आहे का?', 'समाज व लेखकाची बांधिलकी' असे लुटूपुटूचे वाद गाजवले तरी त्यात सिद्धांतनाचा फारसा भाग नव्हता. त्यामुळेच चोरच थोर लेखक झाकली मूठ सव्वा लाखाची हा वैदिक मंत्र जपत कधीच वादात न पडण्याची एक 'थोर' परंपरा भारतात आहे. या पार्श्वभूमीवर ग्रॅफ ''साहित्याचे अध्यापन शिकवणारा शिक्षकच अटळपणे साहित्य सिद्धांतन करणारा आहे'' असा दावा करतो (250). दुसऱ्या

टोकाला मी *यथार्थ* मध्ये लेख प्रसिद्ध केला आहे : ''भाषा व साहित्याचे अध्यापन : अज्ञानाचे उत्पादन''(2019).

इंग्लंड व अमेरिकेतील प्रमुख साहित्य सिद्धांताच्या अध्यापनातील त्याचे तुलनात्मक विवेचन आधी नीट समजून घेतले तर आजच्या सांस्कृतिक अभ्यासाचे वळण पुढे आपल्याला चांगले तपासता येईल. अभिजात साहित्य किंवा देशी साहित्य ज्याचे त्याने वाचावे, त्यावर चर्चा कराव्या एवढ्या टोकाची भूमिकाही घेणारे आहेत. मुळात शिक्षण पद्धतीत 'भाषा व साहित्य' हा विभाग तत्त्वज्ञान, नीतिशास्त्र किंवा इतिहासाचा एक भाग म्हणून अस्तित्वात आला. ती स्वायत्त स्वयंभू बाब नव्हती. पुढे संहिता व वाचकातील समीक्षेचा पूल बांधण्यासाठी सिद्धांतांची गरज भासली. ही सैद्धांतिक प्रेरणा कितीही वादविवाद झाले तरी आजवर टिकून आहे. त्यात वैज्ञानिक शिस्त आणण्याचे प्रयत्न केल्याचे संदर्भ आपण पहिल्या खंडात पाहिले आहेत. पाश्चात्त्य साहित्य सिद्धांतातील चढउतार, संघर्ष आणि उपयोजनातील साम्यभेदांची सोदाहरण चर्चा केल्यानंतर ग्रॅफ म्हणतो, ''थोडक्यात, जोवर एखादे भिन्न पारिभाषितांचे परस्पर संबंध प्रस्थापित करण्याचे साधन सापडत नाही, तोवर साहित्य सिद्धांत वाङ्मयीन अभ्यासाच्या संस्थात्मक साच्यात मोठा फरक करणार नाही''(266). ही लवचीकता न दाखवल्यामुळेच साहित्य 'एक मादक द्रव्य' बनले आणि सिद्धांताचाही मृत्यू ओढवला. अशा कठीण समयी आंतरविद्याशाखीय अभ्यासांच्या पर्यायांचा शोध सुरू झाला. त्यात वाङ्मयीन सिद्धांताचा संकर इतिहासाशी करून ''सांस्कृतिक अभ्यास'' व ''सांस्कृतिक इतिहास'' अनुष्ठान आचरणे (rubrics) आली. अशा आंतरविद्याशाखीय 'क्लोनिंग करता रूपरेषा-ब्लूप्रिंट्स-पुरवणारे' मुख्य ग्रंथ म्हणून ग्रॅफने रेमण्ड विल्यम्सचा *रायटिंग इन सोसायटी,* त्याचा शिष्य टेरी इगल्टनचा *लिटररी थिअरीः ॲन इन्ट्रोडक्शन,* विल्यम इ. केनचा *द क्रायसिस इन इंग्लिश स्टडीज* आणि रॉबर्ट शोलेसचा *टेक्सच्युअल पॉवर* या ग्रंथांच्या बरोबरीने स्त्रीवादी समीक्षेचा उल्लेखही केला आहे (268). या वरून मराठीत सांस्कृतिक अभ्यासाची भ्रूणहत्या इलियट, लेव्हिस संप्रदायातील सनातन मराठी/भारतीय प्रबळ परंपरेनेच कशी केली हे येथवरच्या

पुराव्यांनी सहज स्पष्ट करता येते. अर्थात अशा बदलातील 'डाव्या' धोक्यांची ग्रॅफने केलेली चर्चा पाहता हा मराठीतील वैदिक ऑक्टोपसचा विळखा टिकवण्याचीच ही धडपड होती, हेदेखील स्पष्ट करता येते. परंपरेचे सिद्धांतभय हा मराठी साहित्य संस्कृतीमधील महत्त्वाचा घटक अशा तुलनात्मक पद्धतीने तपासला तर पुढील प्रकरणांतील सांस्कृतिक सिद्धांतांच्या चर्चेचे उपयोजन प्रभावीपणे करणे शक्य होईल. त्यासाठी ग्रॅफचे अनुभवाचे बोल मार्गदर्शक ठरतील. तो निबंधाच्या शेवटी म्हणतो,

> पुन्हा एकदा, जुन्याविरुद्ध नव्या कानूनी परंपरा किंवा साहित्य किंवा मानवतावाद विरुद्ध इतिहास यांच्या प्रश्नावर आज आपण सहमत होतो तसे साहित्य अधिक परिणामकारकपणे शिकवण्यासाठी सहमत होण्याचे काही कारण नाही. शैक्षणिक व cultural-सांस्कृतिकदृष्ट्या उत्पादन करण्यासाठी एखादा संस्थात्मक पेच बरा केलाच पाहिजे असे नाही. *तथापि, तो 'व्यासपीठावर' मांडलाच पाहिजे. आणि या क्षणी आपण ज्या एका पेचातून जात आहोत तो मांडण्यासाठी सिद्धांत हीच एक भाषा आहे* (277, तिरपा ठसा माझा).

या पुढचा ''वाङ्मय प्रकार सिद्धांताचे भवितव्य : कार्य व संविधान प्रकार'' हा लेख वाङ्मय प्रकार तज्ज्ञ अलस्टेर फॉवलरचा आहे. वाङ्मय प्रकारांची कुटुंबे ही विशिष्ट संस्कृतीने वाढवलेली असतात. ग्रीकमध्ये स्वतःच्या आईशीच लग्न नियतीने लावून दिलेला बाप आणि दोन मुलीचा पितामह राजा इडिपसला अपघाताने हे सत्य कळताच स्वतःचे डोळे रंगमंचावर फोडून घेतो-उलट भरत मुनीने 64 कलांच्या रंगमंचावरील नाटकात रक्तच काय अन्नाचा कणही दाखवायला बंदी घातली. याची सखोल चर्चा मी (1993) माझ्या इंग्रजी प्रबंधात करताना या लेखकाचा *वाङ्मयाचे प्रकार* हा ग्रंथ वापरला होता. परंतु त्याने केलेली सांस्कृतिक वळणाची साहित्य प्रकारच वेगवेगळ्या सिद्धांतांच्या आधारे तपासण्याची पद्धत मोठ्या प्रमाणात वापरली नव्हती. स्कॉटिश अल्स्टेअर फॉवलरने नवे वाङ्मय प्रकार कसे जन्मतात, त्यांच्या कार्यात कसा फरक पडत जातो, संविधानात्मक प्रकार कसे तयार होतात या प्रमुख

मुद्द्यांची चर्चा समकालीन उदाहरणांनी केली आहे. त्याच्या शेवटच्या परिच्छेदातील निष्कर्ष पुढील प्रकरणातील सांस्कृतिक सिद्धांतांना लागू करता येईल. तो लिहितो,

> नेहमीप्रमाणे, भविष्यातील सिद्धांतवादी वाङ्मय प्रकारांचे इतिहास लिहिणे चालूच ठेवतील. *त्यांना सभ्यतासन्मानाचे, सौंदर्यात्मक सुख किंवा आध्यात्मिक खेळीच्या नव्या दर्जाशी जुळणाऱ्या वंशजांच्या नव्या वंशावळी पुरवीत हे करतील...* सातत्याला पोचपावती देण्यामधूनच साहित्य प्रकाराचे मूलभूत पुनर्लेखन केवळ यातूनच कमावणे शक्य आहे, त्यांच्याकडे कानाडोळा करून किंवा छिद्रान्वेश करून नव्हे. *तथापि, इतिहासाची मोठी विरोधापत्ती (paradox) हा एक असा नाही की जो साहित्य प्रकार सिद्धांताचा पुढचा टप्पासुद्धा सोडवेल अशी अपेक्षा आपण करू शकतो* (303, तिरपा ठसा माझा).

अशाप्रकारे लॉर्ड टेनिसनच्या कवितेमधून केशवसुतांच्या ''जुने जाऊ द्या मरणा लागुनि, जाळून किंवा पुरुन टाका'' मधील क्रांतीच्या तुतारी 'पुढच्या हाका' ऐकायला लावणारे असे हे काव्य 'संगणक व सिद्धांत' यांचे बदलत्या घटनाक्रियाविज्ञानाचे भविष्य कथन करतात. त्यात हेन्री लुई गेटस् ज्यु. या ब्लॅक अमेरिकी उत्तरवसाहतवाद्याचा ''अधिकार (गोरे), सत्ता आणि एक (काळा) समीक्षक; किंवा हे सारे मला 'ढ' अनाकलनीय आहे'' हा निबंध श्री. म. माट्यांच्या शब्दात उपेक्षितांचे व आजच्या राजकारणातील वंचितांच्या उतरंडीचे अंतरंग उघडे करणारा आहे. गेट्सने सुरुवातीलाच प्रसिद्ध काळा बंडखोर विचारवंत डब्लू. इ. बी. ड्युबॉईसची दोन उद्धृते दिली आहेत, त्यातील एक वाक्य 1903 मधील आहे, ''...जे गोऱ्या जगाला शिकवेल असे एक त्याच्या हाडीमांसी खिळलेले ज्ञान ग्रीक होते... आणि इतर लोकांचा संदेश तो रूपबंधात देऊ शकला नाही.''

थोडक्यात हा निबंध उपेक्षितांच्या मरणाच्या दारात उभ्या असलेल्या सर्वच चळवळींना संजीवनी पुरवणारा आहे. 'उत्तरवासाहतिक'चे सिद्धांत बळकट करणारे प्रयोग या लेखकाने प्रयोगशाळेत केले आहेत. गोऱ्यांच्या सिद्धांतांना प्रतिकार हे या निबंधाचे एक प्रमुख सूत्र आहे या अर्थाने निग्रोंच्या निरडॅफोडिलीकरणाची

(dedaffodilisation) ची संकल्पना आणि प्रतिकाराच्या सौंदर्यशास्त्रीय सिद्धांत साक्षरता मराठीला नसल्याचा आक्षेप मी अनेक पुस्तकांत नोंदवला आहे. या क्षेत्रातील ॲफ्रो-अमेरिकन लेखकांच्या भूमिकेविषयी त्याने केलेले चिंतन आपल्या सांस्कृतिक सिद्धांतनाला एक विद्रोही दिशा देणारे ठरेल. तो म्हणतो,

> आपणाला हे कळो वा न कळो, आपल्यापैकी प्रत्येकजण संहितेकडे एक अभिप्रेत साहित्याचा सिद्धांत किंवा अजाणता सिद्धांताचा संकरसुद्धा, जणू काय डिंकगोळाच घेऊन येतो. समकालीन सिद्धांताची सजग जाणीव होणे हे एखाद्याच्या स्वतःच्या पूर्वपरंपरांची जाणीव होणे असते. पूर्वपरंपरातील ज्या विचारधारणात्मक व सौंदर्यशास्त्रीय गृहीत कल्पना आपण अहेतुकपणे संहितेकडे आणतो. आपल्यापैकी जे काव्या परंपरेच्या केवळ ऐक्याचा सन्मान करतात त्यांच्यावर हे कर्तव्य बंधनकारक ठरते की, काव्या साहित्य प्रयत्नाविषयीचे स्वतः जन्माला घातलेल्या सिद्धांतांची निर्मिती करण्यासाठी त्याच मूळ परंपरेकडे वळावे. या सर्वावर काव्या कलाकृतीत मूर्त अलग परंपरांच्या ऐक्याचा मान राखायलाच पाहिजे. हे समकालीन सिद्धांतातील अनेक विकासापासून आपण जी भाषा शिकू तिच्या सर्व अर्थाकडे लक्ष देऊन खुलासा करण्यावर परिणाम करण्याद्वारे साध्य केले पाहिजे...(334).

अशा नव्या जाणिवा मराठीत घडवण्याचा हा मर्यादित प्रयत्न आहे. या खंडात स्थल मर्यादेत अनेक विचारवंत व सिद्धांतांना स्थान देता आलेले नाही. मराठीतील संकल्पना, विचारवंत व त्यांचे सिद्धांत यांची वाचकांना प्राथमिक माहिती आहे असे गृहीत धरणे भाग पडले. जगभरच्या सिद्धांतांचा प्राथमिक परिचय पुढील खंडातील सांस्कृतिक अभ्यासप्रकार व नव्या प्रवाहांना पाया पुरवणारा ठरावा अशी अपेक्षा आहे. मराठीतील सांस्कृतिक विचारांचा एकत्र आढावा घेणे शक्य झालेले नाही. नवी जगभरची माहिती उपलब्ध झाल्यास उपलब्ध मराठी सांस्कृतिक विचारांच्या तुलना शक्य होतील अशी अपेक्षा आहे. लेखक व ग्रंथांच्या तसेच इतर शब्दांच्या उच्चार व अर्थासाठी गुगलचा आधार घेतला आहे. सर्व इंग्रजी उद्धृतांचे अनुवाद मी केले

आहेत. प्रत्येक विधानाला शक्य तेवढे पुरावे दिले आहेत. सर्वच तुलना करणे शक्य झालेले नाही. सांस्कृतिक अभ्यासाची गरज म्हणून पहिल्या खंडाप्रमाणेच लेखकांच्या जात-धर्मांचे वगैरे वैयक्तिक उल्लेख करणे भाग पडले आहे. तसेच निवडक इंग्रजी व मराठी ग्रंथ आणि नियतकालिकांची समग्र सूची सर्वच सांस्कृतिक अभ्यासाची ती निकड आहे. खंडांच्या शेवटी दिली आहे. कारण विषयांची व्याप्ती फार मोठी असल्याने तिन्ही खंडात तिचा समावेश करणे आवश्यक वाटते. त्याचप्रमाणे जगभरच्या नियतकालिकांतील व निबंधसंग्रहातील अनेक लेख निवडल्याने सर्वच लेखांचा समावेश सूचीत करणे शक्य झालेले नाही. मात्र त्यांचे तपशील निवेदनात प्रकाशन वर्ष व पृष्ठ क्र. घालून दिल्याने त्यांचा शोध घेणे कठीण जाणार नाही. या माहितीत मोठी भर पाडण्यासाठी या क्षेत्रातील निवडक संज्ञा व सिद्धांतांची वेगळी सूची ग्रंथरूपात तयार करणे गरजेचे आहे. कारण सांस्कृतिक अभ्यास सर्वच क्षेत्रात विस्तारत आहे. सूचीची रचना *पीएमएलए* स्टाईलशीटप्रमाणे इंग्रजी व मराठी आद्याक्षरानुसार केली आहे. मराठीतील ग्रंथांची संख्या थोडी कमी प्रमाणात निवडली आहे. कारण प्राथमिक स्वरूपाची मराठी 'संस्कृती'ची माहिती वाचकांना आहे असे गृहीत धरले आहे. शिवाय जगातील cultural-सांस्कृतिक माहितीचा स्फोट फार मोठा आहे. हे तिन्ही खंडातील इंग्रजी ग्रंथांचे संदर्भ पाहिल्यास लक्षात येईल. ज्या काही त्रुटी राहिल्या असतील त्या माझ्या मर्यादा आहेत. पुराव्याविना कोणतेही विधान केलेले नाही. तरी तुलनात्मकदृष्ट्या एखादा संदर्भ अप्रस्तुत वाटल्यास तज्ज्ञांच्या सूचनेनुसार त्यांत दुरुस्त्या केल्या आहेत . मी स्वत: रूढ भारतीय अभ्यासातील ज्ञान-अज्ञानाचेच उत्पादन आहे. संस्कृतीच्या रचनांचा भाग म्हणून लेखकांच्या जात-धर्माचे संदर्भ अटळ ठरले. एकेरी नामोल्लेख इंग्रजी वळणाने आले आहेत. तो ग्यानबा, तुका भक्तीचा सांस्कृतिक ठेवा समजावा. कुणाच्याही भावना दुखवण्याचा हेतू नाही. या तिन्ही ग्रंथातील मर्यादा माझ्या आहेत. सर्वांचे आभार पहिल्या खंडात मानल्याप्रमाणे.

मराठीतील तुलनाकार प्राध्यापकाने माझी पुस्तके वाचली होती. ''काही कळलं नव्हतं, अजूनही पंधरा वर्षे अध्यापन केले तरी काही कळत नाही...'' त्याचा

प्रांजळपणा आवडला. ते वेबिनार संस्मरणीय ठरले. भारतपातळीवरील अज्ञानाचे उत्पादनही अनेक वेळा पाहिले होते. अशा अनुभवातूनच इम्मॅन्युएल कान्टच्या अज्ञानाच्या उत्पादनाचा शोध सांस्कृतिक अभ्यासात घेण्याची प्रेरणा मिळाली. मी पुराव्याविना कोणतेही विधान केलेले नाही. दोन्ही परिक्षकांनी दिलेल्या अहवालाप्रमाणे दुरुस्त्या पूर्णपणे केल्या आहेत. आता या आवृत्तीच्या प्रकाशनानंतर पुराव्याने येणाऱ्या सूचनांप्रमाणे दुरुस्त्या करण्यात येतील.

प्रा. डॉ. आनंद पाटील
कोल्हापूर,
माजी प्रमुख, इंग्रजी विभाग
गोवा विद्यापीठ व संचालक,
भाषा व साहित्य संकुल,
स्वारातिम विद्यापीठ, नांदेड.

प्रकरण पहिले

साहित्याकडून सांस्कृतिक अभ्यासाकडील बिकट वाट

थोडक्यात, परस्परांवर कुरघोडी करणाच्या भाषेच्या खेळांचे नमुने, रचलेला सांस्कृतिक उद्योग असे कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचे सर्वोत्तम वर्णन करता येईल असे प्रतिपादन मी केले आहे. cultural-सांस्कृतिक अभ्यासाचे समकालीन शब्दभांडार असे दर्शविते की, तो अभ्यास कृष्टी-संस्कृतीशी संबंधित आहे. अर्थांनी आणि अर्थ लावण्याच्या मानवी व्यवहारांनी जन्माला घातलेल्या प्रतिनिधित्वांनी, सत्तेच्या नात्यांनी आणि अशा प्रतिनिधित्वाने घडवलेले त्याचे अंगभूत परिणाम आहेत असा तो अभ्यास आहे. तो विद्यापीठांच्या संस्था, प्रकाशनगृहे आणि ग्रंथविक्रीची दुकाने यांच्यात चालतो. त्याचे मुख्य उद्देश सांस्कृतिक राजकीय कार्यकर्ते आणि धोरण ठरवणारे यांना बौद्धिक स्पष्टीकरण आणि वैधानिक प्रक्रिया या द्वारे उपयुक्त हत्यारे पुरवणे हे आहेत (7).

-ख्रिस बार्कर, *मेकिंग सेन्स ऑफ कल्चरल स्टडीजः सेंट्रल प्राब्लेम्स अॅन्ड क्रिटिकल डिबेट्स.* लंडनः सेज पब्लिकेशन, 2002, 7.

पहिल्या खंडात आपण 'कृष्टी–कल्चर' या शब्दाच्या अर्थाची व्याप्ती, त्या बदलत्या अर्थाच्या विकासात विविध विद्याशाखांत तयार झालेल्या संकल्पना यांची सविस्तर चर्चा केली. दुसऱ्या खंडात संकल्पनाकडून सांस्कृतिक सिद्धांताकडील वाटचाल साहित्य सिद्धांताच्या वर्चस्वातून काढण्याचे नवे मार्ग शोधण्याची गरज आहे. कारण या क्षेत्राकडे वळणाऱ्या नव्या अभ्यासकांना या क्षेत्रातील आंतरविद्याशाखीय संकल्पना व सिद्धांतांची परिभाषा चांगली अवगत व्हावी यासाठी शब्दावल्या, विचारवंतांच्या लेखांचा संग्रह आणि त्यांच्या उपयोजनावरील वेगवेगळ्या पुस्तकांची संख्या प्रगत देशात वेगाने वाढत आहे. उदाहरणार्थ, नेल बॅडमिंग्टन (Badmington) व ज्युलिया थॉमसने संपादित केलेल्या *द रूटलेज क्रिटिकल अॅन्ड कल्चरल* थिअरी *रीडर*(2008) मध्ये कार्ल मार्क्सपासून मार्जोरी गर्बरपर्यंतच्या 29 विचारवंतांचे उतारे कोणत्याही स्पष्टीकरण अथवा भाष्याशिवाय छापले आहेत. चार पानी प्रस्तावनेत भूमिका स्पष्ट करून शेवटी ते म्हणतातः

> आपण जर पहिल्याच वेळी सिद्धांताकडे येत असाल तर आपणाला अधिक अपरिचित, विशेष संज्ञा या ग्रंथाच्या शेवटच्या शब्दावलीत स्पष्ट केलेल्या आढळतील. आणि जर आम्ही आपले लक्ष वेधलेल्या विशिष्ट उताऱ्यांचे संबंध अनुसरायचे असतील तर आपणाला प्रत्येक संहिता वाचल्यानंतर पुढच्या वाचनासाठी काही सूचना दिलेल्या आढळतील. जे उताऱ्यांचे केवळ सारांश त्या पायाभूत प्रास्ताविक सामग्रीत त्याची शिफारस आम्ही जाणीवपूर्वक न करण्याचे ठरवले होते. परंतु त्याऐवजी जे पूरक तुकडे किंवा ग्रंथ सिद्धांत दृष्टिकोनात आणि चिथावणीखोर मार्गांनी पुढे नेतात. त्यावर प्रतिमा स्वच्छ येईल अशी भिंगाची रचना जोर देण्यासाठी करायचाच निर्णय घेतला (प्रस्तावना 5).

मराठीत वेगवेगळ्या विद्याशाखांतील मर्यादित शब्दावल्या तयार झाल्याचे दिसते. परंतु एखादा लेखक किंवा विषयासाठी स्वतंत्र शब्दावल्या तयार झालेल्या नाहीत त्यामुळे

जगभरच्या प्रतिमाशास्त्र, सांस्कृतिक विज्ञान, माहितीचे सौंदर्यशास्त्र इत्यादी शब्द व सिद्धांतांचा समावेश भारतीय शब्दकोशात अजून झालेला नाही. त्यामुळे सांस्कृतिक अभ्यासाचे सिद्धांत व संकल्पना समजायला मराठी वाचकांना फार कठीण जाते.

1.1 नव्या परिभाषेच्या पारिभाषितांची साक्षरता आणि पुराणेतिहासाचे पर्यावरण

या तुलनेत मराठीत पुरोगामी संशोधक म्हणून लोकप्रिय झालेल्या दुर्गा भागवत, नरहर कुरुंदकर, तर्कतीर्थ जोशी अशा काही लेखकांच्या ग्रंथाचा विचार पुन्हा करू. पहिल्या खंडातील काही मुद्यांची पुनरुक्ती टाळून या दोन्ही प्रकरणात विचारवंत व सिद्धांतांना नीट समजून घेण्यासाठी या क्षेत्रातील प्रगत परिभाषेची अधिक तपशिलात जाऊन चर्चा करू. उदाहरणार्थ, इरावती कर्वे यांच्या *मराठी संस्कृती* (1951) या ग्रंथाची समकालीन युरोपियन ग्रंथाशी तुलना करणे रंजक व उद्बोधक ठरेल. पहिल्या खंडात आपण वेगवेगळ्या क्षेत्रातील तज्ञांच्या क्रोएबर व सहकाऱ्यांनी दिलेल्या शेकडो व्याख्या, संकल्पना, सिद्धांत, विधाने वगैरे दिली आहेत. ॲन्टोनिओ ग्रामसी व रेमण्ड विल्यम्सचे सांस्कृतिक सिद्धांतांवरचे समकालीन लेख व ग्रंथ, एस्ली यांच्यामधील सैद्धांतिक हॉर्निमन स्कॉलरशिप मिळवून विलायतेत समाजशास्त्रात प्रगत प्रशिक्षण मिळालेल्या इरावती कर्वे यांना ती पाश्चात्त्य प्रगत भाषा माहीत नसेल असे वाटत नाही. त्या नोव्हटकच्या पारिभाषेत "पुरोगामी ब्राह्मण डबल" परंपेतील कुटुंबात पुण्यात वाढत्या होत्या. त्यामुळेच भिन्न जाती-जमातींच्या पाहण्यांचे ऐतिहासिक कार्य करू शकल्या. मात्र वैदिक ब्राह्मण धर्माच्या पोलादी चौकटीला फारशी ढळ न पोहचवता त्यांनी माहिती संकलन केले. त्यासाठी संस्कृत व मराठीतील ग्रंथांचे उत्खनन केले. त्या माहितीची तुलना जगभरच्या संस्कृतींशी सोयीने केली. स्वातंत्र्याच्या सुरुवातीला शिक्षणाचा प्रचंड विस्तार होत असता ही माहिती प्रथमच नवसाक्षर बहुजनांच्यासाठी नववसाहतवादी पर्यावरणात उपलब्ध होत होती. फ्रांझ फॅननने स्पष्ट केलेल्या लढाईच्या टप्प्यातील चळवळींची चर्चा मी प्रबंधात केली आहे. परंतु दुर्गाबाईंचे कार्य दुहेरी वासाहतीकरण झालेल्या 'कोंडवाड्यातील' आहे हे विसरता कामा नये. ते

काळाच्या संदर्भात मौलिक आहे. त्यात नवी भर घालण्याचा उद्देश आहे. हीच अवस्था जगभरच्या गुलाम देशांत आढळते.

त्यांची भूमिका कोशकार केतकर यांच्याप्रमाणेच विलायतेतील साहित्य व संस्कृतीच्या विषयीच्या माहितीचा मेळ आपल्या मराठी संस्कृतीच्या अभ्यासाशी घालण्याची आहे. ही समन्वयवादी भूमिका त्यांचे समकालीन व विलायतची वारी घडलेले बा. सी. मर्ढेकरांच्या साहित्य व समीक्षेतील आयात धोरणाशी जवळची आहे. हे मर्ढेकरांनी केलेला मार्क्सवादाला विरोध आणि उच्चभ्रू इलियट-लेव्हीस वगैरेंच्या सिद्धांताची 'उजवी' आयात याचे सांस्कृतिक स्वरूप मी *समग्र बा. सी. मर्ढेकर* (2017) मध्ये स्पष्ट केले आहे. बहुसंख्य ब्राह्मण लेखकांची समन्वयवादी भूमिका परंपरेने अशी टप्प्याटप्प्याने तयार होत नाही. ती पुरोहितवर्गाचा इतिहास पाहता उतरंडीच्या समाजात उत्क्रांत होत आली आहे. समाजशास्त्रज्ञ एम्. एन्. श्रीनिवासांच्या 'ब्राह्मणीकरण' आणि त्यात मिसळलेले इंग्रजीकरण या जुळ्या प्रक्रियेचे समर्थन घुर्ये यांनी केल्याचे उदाहरण पहिल्या खंडात दिले आहे. इरावतीबाई त्याच मुशीत तयार झाल्याने ''इतरांनी निर्मिलेले आत्मसात करणे व आपले दुसऱ्याला देणे'' या मानवी गुणधर्माचा अंगीकार त्यांनी केला. त्यांची विकासावरील *मराठी संस्कृती* (1951:33) मधील एक तळटीप पारंपरिक वैदिक वळणाचे भाष्य करताना सूचकपणे साम्यवादाला कशी कौशल्याने दूर सारते हे पाहाः

> कोंत, स्पेन्सर, मॉर्गन, एंगेल्स, मार्क्स वगैरे ह्या विचारसरणीचे लेखक युरोपात पुष्कळ होऊन गेले. ही विचारसरणी मार्क्सवादाचे द्वारे एक प्रभावी शक्ती होऊन बसली आहे. बहुतेक सर्व समाजशास्त्री व इतिहासकार ही पद्धत थोड्या बहुत प्रमाणात स्वीकारतात (23).

आपण साम्यवादी सानेगुरुजींच्या *भारतीय संस्कृती* मधील ब्राह्मण धर्माच्या चौकटीतील प्रवचनातील भारतीय संस्कृतीच्या चिकित्सेचा असाच नमुना मागे स्पष्ट केला आहे. त्यातही बरोबर अशीच सावध समन्वयवादी भूमिका आहे. हा त्यांचा दोष नाही. बर्ट्रान्ड रसेलेचे *मी ख्रिश्चन का नाही?* मधील प्रसिद्ध वाक्याचे मराठी भाषांतर व

परंपरावाद्यांच्या सिद्धांतभयाविषयीची रेमण्ड विल्यम्सची भूमिकाही मागे स्पष्ट केली आहे. रसेलचे मूळ इंग्रजी वाक्य इथे दिल्यास भारतीय ब्राह्मण कम्युनिस्ट उतरंडीच्या समाजात जात-वर्गाची सैद्धांतिक चिकित्सा का टाळत होते याची पाळेमुळे पुढे शोधणे शक्य होईलः "Conventional people are roused to fury by departure as from convention largely because they regard departure as criticism of themselves." या द्वंद्वाचा मोठा परिणाम त्यांच्या दुर्गाबाईंच्या पुस्तकाच्या संपूर्ण नियमनावर झाल्याचा बोलका पुरावा सुमित्र मंगेश कत्रे यांच्या प्रस्तावनेतच आहेः ''एस्ली हॉनिमिन स्कॉलरशिप मिळवणाऱ्या त्या पहिल्या हिंदी संशोधक आहेत... ह्या पुस्तकाची लेखनशैली इतकी सहज आहे व विवेचन व प्रतिपादन इतके सुलभ आहे की विषयाची दुर्गमता त्यामुळे लपवली गेली आहे असे एखाद्यास वाटेल'' (8) यालाच आपण 'पंचतंत्री अहितोपदेशी सुलभीकरणाचा' शाप असे म्हटले आहे. याचा परिणाम विधानसभेच्या उमेदवारांची निवडणूक चिन्हे, पत्रके, उक्ती व कृतीचा सांस्कृतिक अभ्यास सैद्धांतिक परिभाषेत करण्याच्या शक्यता दुरावण्यावर झाला आहे.

क्रोएबर आणि सहकारी इरावतीबाई हे पुस्तक लिहीत होत्या त्याच अर्धशतकातील cultural-सांस्कृतिक संकल्पना, विचार व सिद्धांतांचे *संस्कृती* या पुस्तकासाठी युरो-अमेरिकन संकलन करीत होते. त्यानंतर अवघ्या आठच वर्षांनी विल्यम्सचे वादळी संस्कृती आणि *समाज* (1958) प्रसिद्ध झाले. याच दशकात भाषणे देणाऱ्या कर्वेंनी त्या वादळाचा साधा उल्लेखही केलेला नाही. नव्याने चर्चेत आलेल्या संस्कृतीच्या गैरसोयीच्या व्याख्यांचा उल्लेख विलायतची वारी घडलेल्या एकाही पुरोहितवर्गातील लेखकाने केलेला नाही. 'संस्कृती म्हणजे काय?' या पहिल्याच प्रकरणात सुरुवातीलाच वैदिक पोलादी चौकटीला धक्का न लावता इरावती कर्वे म्हणतातः

> मनुष्याची डोळ्यांना दिसणारी भौतिक वस्तुरूप निर्मित व डोळ्यांना न दिसणारी,पण विचारांना आकलन होणारी मनोमय सृष्टी म्हणजे संस्कृती. संस्कृती नेहमी परंपरागत व म्हणून दिक्काल निबंधित अशी असते. संस्कृती समाजाची

असते, व्यक्तींमध्ये संस्कृती साकारते, जिवंत होते किंवा लय पावते, पण कोणतीही व्यक्ती कोणत्याही संस्कृतीचे स्वरूप पूर्णांशाने दाखवूच शकत नाही. संस्कृतीला व्यक्तिनिरपेक्ष असे एक निराळेच स्वतंत्र जीवन असते. व्यक्ती जन्माला आल्यापासून एका परंपरागत वस्तुरूप संस्कृतीने वेढलेली व अव्यक्त पण दृढ अशा सामाजिक परंपरेत गुरफटलेली असते. व्यक्तीच्या जीवन विकासाच्या मर्यादा संस्कृतीच्या ह्या दोन अंगांनी निश्चित केलेल्या असतात (11).

कर्वेंच्या 'वस्तुरूप' व 'मनोमय सृष्टी' या संकल्पना मार्क्सच्या पाया व इमल्याच्या संबंधीच आहेत. परंतु त्यांच्या पुढच्या समग्र विवेचनात पारंपरिक वैदिक संस्कृतीचे राजकारण व भेद यांच्या राजकारणाची चर्चा दिसत नाही. या सुबोध विवेचनाचे नियमन श्रोत्यांच्या बुद्ध्यांक व अज्ञानानेही केले आहे. ''संस्कृतीचे जतन, संक्रमण व वर्धन'' मानवी स्मृतीमुळे शक्य होते. भाषा हा या संस्कृतीच्या संक्रमणातील दुसरा महत्त्वाचा घटक आहे. तो पाहतो ते फक्त स्वतःच्या दोन डोळ्यांनीच नव्हे तर सर्व मनुष्यजातीच्या डोळ्यांनी पाहिलेले व भाषेने सांगितलेले पाहत असतो. ही त्यांची दृष्टी अन्य परंपरावादी समकालीनांच्यापेक्षा वेगळी बनली असली तरी सांस्कृतिक भाषाशास्त्राकडे त्या वळलेल्या नाहीत. आपण सांस्कृतिक भेद कोंडवाड्यातील अभ्यासक्रमात किती 'भयंकर' आहेत ते स्पष्ट केले आहे.

मार्क्सवादी दामोदर धर्मानंद कोसंबी याच चौकटीत त्याच वळणावर जातात. शिवनेरी हे किल्ल्याचे नाव तटबंदीतील एका गुहेतील शिवाबाई या प्राचीन देवतेच्या नावावरून रूढ झाल्याचे ते सांगतात. या अत्यंत लोकप्रिय देवीला सहचर नाही. मूळ मूर्ती 1547 साली धर्मांध विध्वंसकाने फोडून टाकली. 'शिव' या संस्कृत शब्दाने सूचित केलेल्या वनस्पतींत 'शमी' हा वृक्ष जास्त पवित्र मानला गेला. त्याचा 'कोल्हा' असाही अर्थ होतो. कोसंबी पुढे खुलासा करतात तो आणि शिवाजीच्या जन्मावरील भाष्य आपल्या जातीय सांस्कृतिक संरचनांचे अंतरंग उघड करतात. ते म्हणतात, ''मला भेटलेल्या पुरोहितांना जरी 'शिवा' शी काही संबंध असल्याची कल्पना नव्हती तथापि *अमरकोशात* (1.1.39) 'शिवा' किंवा 'शिवी' हे पार्वतीचे एक नाव आहे.'' तिला भवानी,

शर्वाणी व रुद्राणी असेही म्हटले आहे ''वैदिक रुद्र 'भयप्रद' बहुधा काही कालानंतर 'शिव' म्हणजे कल्याणप्रद झाला असावा. परंतु भव व शर्व हे दुसरे दोन अगदी वेगळे वैदिक देव आहेत. या उच्च स्थानावरील ही प्राचीन देवी निरनिराळ्या वेळी एकाहून अधिक आर्य देवांची पत्नी मानण्यात आली आणि तदनंतर ते 'पती' एकच होता असे मानले गेले असावे. हा पंथ जर उत्तर हिंदुस्थानात बौद्धमठ फोडणाऱ्या पाशुपतांनी सुरू केला असता, तर तेथे पुरुषी-दैवतीची मूर्ती स्थापन केली असती. आणि देवीच्या वाट्यालाही आकारहीन गोट्याहून जास्त चांगली मूर्ती आली असती. ती लेणी आधुनिक इतिहासात 1629-30 साली प्रवेश करतात. अहमदनगर, दिल्ली व विजापूर या तिन्ही मुसलमान राज्यांची आलटूनपालटून नोकरी करणाऱ्या आत्मघातकी प्रयत्नात गुंतलेल्या एका मराठा सरदाराने गर्भवती पत्नीला एकटेच ठेवले होते. ती अभिमानी, उच्चकुलीन स्त्री माहेरी न जाता आणि नवऱ्याच्या प्रेमाला लागलेल्या ओहोटीच्या जाणिवेमुळे (दोनेक वर्षांनंतर या सरदाराने दुसरी पत्नी केली) येथील किल्ल्यातच राहिली आणि तिने देवीची दुसरा मुलगा व्हावा म्हणून प्रार्थना केली. अशा बिकट प्रसंगी केलेल्या प्रार्थनेचे फळ म्हणजेच, बखरकार आपणास सांगतात त्याप्रमाणे त्या देवीवरून ज्याचे नाव ठेवले गेले तो मराठा राजा शिवाजी. त्याचे 'भवानी' हे दैवत होते आणि बहुधा अमरकोशातील 'शिवी'शी झालेल्या तिच्या ब्राह्मणी एकरूपतेमुळे शक्य झाले असावे'' (134). कोसंबींचे जिजाबाईंच्या विषयीचे बखरकारांच्यावर विसंबून राहिल्याने रचलेले मिथक खोटे आहे. हे मी त्यांच्यावरील कृष्टिक चरित्र इतिहासात (2024) अनेक पुरावे देऊन स्पष्ट केले आहे. उदा. बादशाहा व आदिलशाहाच्या करारातील एका कलमात शहाजीला पुणे-सुपा जहागिरीत प्रवेश करायला शहाजी राजांना बंदी होती. शिवाजी हे नाव जिजाबाईच्या वंशातील विजयनगरच्या शिवराय या सम्राटाचे होते. शिवशाहीच्या त्र्यं. शं. शेजवलकर म्हणतात, त्या 'विषारीकरणाचा' हा प्रकार आहे. गोव्यातील अति-सांस्कृतिक भेसळींच्या सांस्कृतिक संरचनातून 'मातृदेवता' शिवाईकडून नाव न घेता सम्राट माता जिजाऊच्या चारित्र्यहननाचे नवे मिथक इतिहासाच्या नावाखाली रचण्याचा हा प्रकार पारंपरिक 'बीबीएटी'

प्रकारातीलच आहे. कारण या लेखकाने पुण्यातील मातृदेवांची मिथके शोधताना पेशवाईच्या इतिहासाचा साधा उल्लेखही कुठे आणलेला नाही, ही बाब सांस्कृतिक जातीय सुप्त लढाईचे डावपेच म्हणूनच लक्षात घेतली पाहिजे (पाहा : आनंद पाटील, *सम्राट शिवाजी*). हे आपल्या संस्कृतीमधील आदिबंध फ्रेंच पाद्री अॅबे दुब्बाने तिरुपतीच्या देवळात भक्ताला त्याची पत्नी देवाने सेवेसाठी रात्रभर ठेवून घेतली असे पुजारी सांगतात ही कथेत दिले आहेत. आपल्या सुलभीकरणाचा शाप व ब्राह्मणधर्माच्या चौकटीत मराठी cultural-सांस्कृतिक विचार कसा बंदिस्त झाला याची चर्चा केली पाहिजे. त्यासाठी शरद पाटलांचे प्रतिपारिभाषित ग्रामसी व विल्यम्सच्या वळणावर या ''जात डबल'' संरचनेच्या वळणाने का गेले हे समजायला ओ' हॅन्लॉनच्या मागे चर्चा केलेल्या ब्रिटिशपूर्व भारतीय संस्कृतीकडे वळू. ''ब्राह्मण अस्मितेच्या या भूगोलाने भिन्न प्रदेशातील ब्राह्मण बनारसशी कायमचे जोडले गेले. धार्मिक पुरोहिती सत्तेला न्यायदानाच्या भूमिकेमुळे *पंच गौडा* व *पंच द्रविड* संकल्पनेने फार मोठे पाठबळ दिले. शिवाच्या शहरातून मंत्रतंत्र विधी, अधिकार आणि धार्मिक कायद्यांनी मिळवलेला हा दिग्विजय त्यांच्या ब्राह्मण ऐक्याच्या सामाजिक चौकटीमुळे शक्य झाला. क्षत्रिय राजे आपसात भांडत होते आणि मुसलमान सम्राट जेव्हा त्यांना झुंजवत होते तेव्हा संवाद साधणारे संस्कृत पंडितांचे ब्राह्मण 'पब्लिक' स्वतःसाठी संचारणांची नवी क्षेत्रे मोगल भारतात निर्माण करीत होते'' (194). ओ'हॅन्लॉनने बनारसमधील या पंडितांच्या न्याय निवाड्यांची अनेक उदाहरणे दिली आहेत. त्यात सम्राट शिवाजीच्या तख्तस्वीकार (Coronation) समारंभाचाही उल्लेख आहे. त्यातील महत्त्वाचा तपशील तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यासासाठी निवडू. ब्रिटिशांच्या भारतातील सत्ता काळात शिक्षणाचे दरवाजे खुले झाल्यानंतर जोतीबा फुले ते डॉ. पंजाबराव देशमुख, महर्षि शिंदे यांच्यापर्यंत शेकडो ब्राह्मणेतर विद्वानांनी वेद, श्रुतीस्मृती व ब्रह्मसूत्रांनी पुरवलेली पक्षपाती धार्मिक कायद्यांची या भूदेवांची पक्षपाती माहिती सांस्कृतिक बाजारात मांडली आहे. परंतु या बनारस

पॅटर्नचे न्यायाचे परिणाम ओ'हॅन्लॉनने फार वेगळ्या पद्धतीने स्पष्ट केले आहेत. म्हणून त्या परिच्छेदाचा खैर अनुवाद पुढे दिला आहे (194).

बनारस सभा व त्यांच्या अपिलांनी (आवाहन) पंच गौडा व पंच द्रविड चा संकल्पनेच्या विस्तृत चलनाला पुढे रेटण्याची बळकट प्रेरणा दिली. 1749 पर्यंत उदाहरणार्थ, ब्राह्मणांच्या त्यांच्या कायस्थ प्रतिस्पर्ध्यांच्यापासून वेगळ्या धार्मिक विधी करण्याच्या अधिकारांच्या हद्दी ठरवण्याचे साधन म्हणून या संकल्पनेचा कायदा सातारा कोर्टात जारी केल्याचे आपणास आढळते. आपण वर पाहिले की बनारसच्या अरडे कुटुंबाशी कोकणातील पाध्ये कुटुंबाला जोडणारा दुवा शिक्षण व विवाह हा होता. कोकणातील पौरोहिताच्या त्यांच्या विधीचे हक्क या विषयी पुण्यातील पेशव्यांच्या न्यायालयात 1756 मध्ये पाध्ये बंधू मोठ्या वादात झुंजत होते. त्यांनी मागणी केलीः 'तू आणि आम्ही पंच द्रविडांच्या समोर जाऊन बसू आणि ह्या केसच्या निवाड्याची बोलणी करू.' हे वर्गीकरण कथनात्मक काव्याच्या लोकप्रिय परंपरांच्यातसुद्धा घुसले. कुणा आनंद नावाच्या लेखकाच्या "कथा" मध्ये ते दिसले. 1820 मध्ये सातारच्या न्यायालयात त्याची चित्पावन ब्राह्मणांच्या हुद्याविषयीच्या कवितेचे सादरीकरण करण्यात आले होते. एकोणिसाव्या शतकात, वासाहतिक व भारतीय भाष्यात एकसारख्याप्रकारे उपखंडातील ब्राह्मण समाजाचे वर्गीकरण करण्याचा पंच गौडा आणि पंच द्रविडच्या प्रकारांचा मानकीय आदर्श मागे बनला होता (194). हाच सर्वंच जाती-उपजातीतील चिरंतन संघर्षाचा आदिबंध मूलभूत तुलनात्मक कृष्टिक-कल्चरल-सांकृतिक संशोधनाचा गंभीर विषय आहे.

या पंडितांच्या सभांचे ठिकाण म्हणून विश्वेश्वर मंदिरांची जाहिरात होत असे. या मंदिराची पुनर्बांधणी 1580 च्या दशकात भट्ट कुटुंबाच्या मार्गदर्शनाखाली अकबराने करविली. *काशिखंडात* त्याच्या रेखाटनाचे वर्णन आहे. 1624 व 1631 च्या दशकात उत्तर भारतीय प्रवाशी मध्य आशियातून आलेला महमूद बल्खी त्याला 'लाला बीर सिंग' म्हणून यात्रेकरूंच्या गर्दीचा उल्लेख करतो. रजपूतांचाही उदार आश्रय या मंदिराला मिळाला. सतराव्या शतकातील मुक्तिमंडपाचे उदात्तीकरण आणि

कोकणातील कऱ्हाडे ब्राह्मणाच्या पित्रे कुटुंबातील विश्वनाथ कवीने "वाडेश्वरोदया-काव्य" मध्ये त्याचा केलेला गौरव पाहता मध्ययुगात ख्रिश्चन प्रीस्ट भक्तांना स्वर्गातील जागा आरक्षणाची पत्रे व ख्रिस्ताचा म्हणून जनावराचा केस मुक्तीसाठी विकत अशा अंधश्रद्धाशी त्याची तुलना करावी लागेल. रत्नागिरीतील गुहागरमधील चित्पावनांच्या कुलदैवताचे वाडेश्वर हे मंदिर आहे. त्यात व बनारसच्या मुक्ती मंडपात देवाचे वास्तव्य असल्याचा दावा कवी करतो. धार्मिक अधिकारांना कायमची बळकटी अशा पुराणांनी दिली. पुराणाची साक्ष 'प्रत्यक्ष-प्रामाण्या'पेक्षा जास्त खरी मानली जात असे. या संदर्भात विश्वनाथाने बनारस व वाडेश्वरच्या मंदिराची रचलेली कथा भारतीय कल्पनाशक्ती चिकित्सक, सैद्धांतिक न बनता एकारत मिथकी काव्यमय कशी बनली याचा उलगडा होतो. मुक्तिमंडपातील पंडितांनी सह्याद्रीचे टोक तेथील देवाने सोन्याचे बनवले आहे काय याची प्रत्यक्ष पाहणी करायला दूत पाठवला. तो तेथे गुहागरला आला तेव्हा पर्वत रांगा मातीच्याच होत्या. पुरावा म्हणून त्याने परत जाताना नेलेली माती मात्र बनारसच्या हद्दीत प्रवेश करताच सोन्यात बदलली. ती पाहून त्यांचा वेद शास्त्रावरचा विश्वास वाढला. म्हणून पाश्चात्त्य संशोधकांनी अशा भारतीय पुराणेतिहासाठी 'ईश्वर भजनशास्त्र' (doxtography) उपरोधाने म्हटले.

ओ'हॅन्लॉनने सभा व न्यायनिवाड्यांना "शिवमंदिरातून बोलणे" हे धार्मिक वर्चस्व दर्शक रूपक वापरले आहे. 'धर्मसभा किंवा परिषद' हेच या विद्वान ब्राह्मणांच्या गटाला नाव दिले होते. कोकणातील, देवरुखे किंवा देवर्षी ब्राह्मण व चित्पावनांचा संघर्ष वाढला. पहिले बनारसचे अधिक शिक्षित व विधितज्ञ होते, तर चित्पावन अधिक श्रीमंत होते. चित्पावनांच्या शेतावर मजूर व्हायला त्यांनी नकार दिला. 1583 मधील मराठी पत्रात या दोन्ही शाखांचे मूळ वैदिकच आहे. वैर न वाढता दिलजमाईने राहण्याचा निकाल दिला आहे. हीच धार्मिक संरचना कायम असल्याने ब्राह्मण न्यायालयात न लढत बसता सिलिकॉन व्हॅलीत आयटीशी लढायला स्थलांतर करतात आणि बहुजन कोर्ट कचेऱ्या व दवाखान्यात पूर्वपरंपरांच्या स्मृतींच्या धुंदीत मरतात. त्यांना तसेच ठेवण्यासाठी हे आयटीवाले पुरोहित अमेरिकेतून हिंदुत्ववादाचा

प्रचार करतात असे विनय लाल सारख्या अनेक अनिवासी भारतीय लेखकांनी पुराव्याने दाखवून दिले आहे. मागे उल्लेख केलेल्या गोव्यातील शेणवी-सारस्वतांच्या सम्राट शिवाजीने त्यांना दिलेल्या मान्यतेच्या पूर्वीच बनारसच्या धर्मसभेने केलेल्या आणखी एका निवाड्याचा संदर्भ लेखिकेने दिला आहे. शेणवी किंवा सारस्वत ब्राह्मण पोर्तुगीज राजवटीत व्यापार, शेती व प्रशासनात आघाडीवर होते. हा आर्यवंशीय मिली भगतचा परिणाम होता. त्यांनी कऱ्हाडे ब्राह्मणांचे नुकसान केले म्हणून, शेणवी मासे खातात म्हणून ब्राह्मण नव्हेत असा दावा कऱ्हाड्यांनी केला, हीच मोठी विरोधापत्ती होती. कारण परशुरामाच्या जुन्या नियम-वहिवाटीनुसारच ते मासे खात होते. तेव्हाच सारस्वतांच्या ब्राह्मणपणावर शिक्कामोर्तब झाले होते; तरी त्या वादाने पुढे तीन वेळा डोके वर काढलेच. सम्राट शिवाजीची मान्यता पेशव्यांनी रद्द केली, पण ब्रिटिशांनी ती पुन्हा दिली.

संस्कृतप्रेमी दारा शुखोचा 1659 मधील संत, पुढच्याच दशकात औरंगजेबाने उद्ध्वस्त केलेली विश्वेश्वर मंदिर वगैरे संघर्षात बनारसचा प्रभाव संपला. भट्ट व देव कुटुंबांनी रायगडला शिवरायाच्या राजधानीत स्थलांतर केले. मोंगल साम्राज्यातील राजकीय व न्यायालयीन सत्ता मराठ्यांच्या साम्राज्यांकडे ब्राह्मणांनी हलवली. शिवाजीचे गौरवगीतही लिहिले. पूर्वी हिंदू राजांच्या पाठबळाचा अभाव असूनही उत्तरेतील मुसलमानांच्या संघर्षाचे फायदे त्यांनी उपटले होते. राजा कुणी असो हा पुरोहित वर्ग 'लवचीक व संधिसाधू राहिला' असे शेल्डॉन पोलॉकही म्हणतो. बनारसमधील तोट्याची बाजू पुणे, सातारा, कोल्हापूर, तंजावर, बडोदा येथील मराठ्यांच्या राज्यात भरून निघू लागली. अठराव्या शतकाच्या शेवटी तर ब्राह्मण राज्यात त्यांचे ऐक्य व धार्मिक सत्ता 'अंधारातील लावण्या' झाकत मूलतत्त्ववादाकडे झुकली. उदा. कमलाकर भट्टाचे "निर्णयसिंधू" व त्याचा चुलतभाऊ नीलकांत भट्टचा "व्यवहारामयुखा" संपूर्ण वसाहतकाळात आधारभूत ग्रंथ राहिले. त्यांनी विधिक्रिया कर्माचे अधिकार, कुटुंबातील नाती व संपत्तीचे हक्क याच्या संकल्पना व धर्मशास्त्राला केंद्रस्थानी आणले. पेशवे दप्तरातील स्त्रीदास्य वाढवणारे पुरावे भयानक आहेत, असा

दावा विलास खरात यांनी केला आहे. याच पंडित समाजांनी आधुनिकीकरण झालेल्या अद्वैती हिंदुत्ववादाच्या "मोठ्या-तंबू" चा पाया घातला. पुढे ब्रिटिश सत्तेच्या काळात भारतीय धार्मिक संस्कृती प्रस्थापित करण्यास त्यांचा उपयोग झाला. ओ'हॅन्लॉनच्या निष्कर्षाची दुसरी बाजू स्पष्ट करणारी लोकहितवादींची मते तिच्या निष्कर्षानंतर विचारात घेऊ . ती लिहिते,

> त्यांच्या विद्याशाखेतील नवतेच्या बाबतची त्यांच्या बौद्धिक दृष्टिकोनाची गुंतागुंत काहीही असो, हे विद्वान त्यांच्या ताणतणाव व नव्या संधी यांच्या संबंधीच्या व्यावहारिक गुंतवणुकीत फार उच्चप्रकारे शोधक होते. *ब्राह्मण ऐक्य, ब्राह्मण विशेष हक्क यांच्या तत्त्वांचे रक्षण करण्याचे मार्ग शोधण्यात पटाईत होते.* ह्या तत्त्वांना नवी ताकद व सामाजिक सापेक्षता देण्यात प्रवीण होते. जर, जसे काही इतिहासकार सुचवतात, 18 वे शतक भारतात जे संपूर्ण *वसाहतकाळात टिकले त्या ब्राह्मण राज्याचा उदय पाहणार होते, त्याचा सर्वात महत्त्वाच्या पायांच्या पैकी काही पाये मागील दोन शतकातील बनारसच्या विद्वान कुटुंबांनी घातले होते.* (202 तिरपा ठसा माझा).

त्याच पायावर 2014 नंतर केंद्रात दोन वेळा सत्तेत आलेल्या बीजेपी पक्षाची आजची इमारत उभी आहे. त्यामुळेच तिला पेशवाईचे रूपक लागू केले जाते. मात्र 'अच्छे दिन' व 'मेक इन इंडिया' बरोबर 'इंडिया शायनिंगची' चकाकी कोरोनाने पुसल्यानंतर दुसरी बाजू उजेडात येते. ती डोनिगरच्या ताज्या लेखात उघड केली आहे. अशा पुराभिलेखी सौदर्यंशास्त्रीय चिन्हमीमांसेचे फार गुंतागुंतीचे विषय भारतीय 'संस्कृतीत' अजून अंधारात आहेत.

1.2 ब्राह्मण धर्म, 'संस्कृती' आणि शिक्षणाची दुसरी बाजू : कल्चरल रणांगणे

येथवरच्या विवेचनात ब्राह्मण बुद्धिमंतांचा संबंध अपवादात्मक मुसलमान सूफी संतांचे व सम्राटांचे संदर्भ वगळता कोणत्याही विदेशी भाषा, संस्कृती अथवा व्यापारी संपर्काचा उल्लेख 'काशीपुराण' अथवा अन्य पुराणात तपशिलाने का आढळत नाही? औरंगजेबाने विश्वेश्वर मंदिर पाडून काशी लुटली तरी समकालीन 'बखरी' व पुरोहिती

पुराणांत तो उल्लेख मुळीच का नाही? ब्राह्मण जातींच्या प्रादेशिक ऐक्यासाठी सांस्कृतिक विभागांच्या 65 देश भारताच्या भूगोलावर रेखाटणाऱ्या या विद्वानांना भारताच्या शेजारीदेशांची फारशी कल्पना नव्हती. फ्रिट्झ स्टालचा "विधी व मंत्रः अर्थहीन नियम" (1990) सारखा तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यास पाहिल्यास भारतीय पुरोहिती शिक्षणाच्या मर्यादा व त्याच्या जातीय राजकारणाचे स्वरूप स्पष्ट होते. 'कोंडवाड्याच्या' रूपकाला पुष्टी देणारे मिथकी ज्ञान ब्राह्मण सांस्कृतिक राजकारणाचा एक महत्त्वाचा भाग होता. उदाहणार्थ, भारतात ख्रिश्चन व मुसलमानांच्याप्रमाणे चिकित्सक इतिहास नाही. जी काही आहे ती वैज्ञानिक ऐतिहासिक जाणीव नाही. अंधश्रद्धा संवर्धक धार्मिक शिक्षण देणारी पुराणे व महाकाव्येच आहेत. विनय लालने *इतिहासाचा इतिहास : आधुनिक भारतातील राजकारण आणि विद्वत्ता* (2003) या ग्रंथात या गुंतागुंतीच्या इतिहासाची शस्त्रक्रिया फार कौशल्याने केली आहे. विश्वाच्या संलग्न इतिहासाची संकल्पना मांडणाऱ्या संजय सुब्रह्मण्यमच्या ग्रंथाचे उपरोधी उपशीर्षक "भारतीय संस्कृती हेच पुराण आहे का?" असे आहे. शू मेई-शी या अनिवाशी चिनी तुलनाकार विदुषीने साहित्य व संस्कृतीचे "वांशिकीकरण" (racialization) व साहित्य संहितांच्या (texts) कमानींचे सिद्धांत मांडले आहेत.

असे असता बनारसच्या शिवमंदिरातील आवाज पूर्णपणे अलिप्त व शुद्ध कसा काय राहिला? लाल व सुब्रह्मण्यम् आज परदेशात अध्यापन करीत असल्यामुळे अशा प्रकारचे संशोधन निर्भयपणे करू शकले. खरी ऐतिहासिक जाणीव भारतात ब्रिटिश संपर्कामुळे सर्वप्रथम बंगालमध्ये निर्माण झाल्याचे उदाहरण म्हणून लालने कलकत्त्यातील "सोसायटी फॉर द ॲक्विझिशन ऑफ जनरल नॉलेज" (1838) मधील उच्चभ्रू तीनशे ब्राह्मणांनी सुरू केलेल्या उपक्रमांचे दिले आहे. रेव्हरंड कृष्ण मोहन बॅनर्जीनी ब्रिटिशांच्या तत्कालीन भारतीय राजधानीत "ऐतिहासिक अभ्यासांचे स्वरूप व महत्त्व." सुशिक्षित हिंदूच्या ज्ञानातील उणिवा युरोपातील ज्ञानाच्या आधारे दूर करण्याचे उद्देश तेव्हा स्पष्ट केले होते. त्यांच्या माहितिपत्रकातच युरोपियनांचे

लज्जास्पद आरोप मान्य करण्यात आले होतेः "शिक्षणाच्या कुठल्याही विभागात संपादन केलेल्या बाबी वरवरच्या उथळ आहेत." या निबंधवाचनाने इतिहासाकडे वैज्ञानिक दृष्टीने बघण्यासाठी प्रेरणा मिळाली. वैदिक परंपरेने बंदी घातलेली चिकित्सा व तुलना सुरू झाली. इतिहासापासून धडे घेऊन अवनत युरोपातील राष्ट्रांनी प्रगती केल्याचे बॅनर्जींनी स्पष्ट केले. हिंदूच्या साहित्यातील कागदोपत्री पुराव्यांची उणीवही त्यांनी दाखवून दिली. पुराणांचा व दंतकथांचा गोंधळ इतिहासाशी करू नये, असे ठामपणे मांडले. ही पार्श्वभूमी लक्षात घेतली तर बंगाली बॅरिस्टर मूकर्जीचे *'The Decline and Fall Hindus* (1919)' परखडपणे का लिहू शकले हे लक्षात येते. त्यांचा मराठी अनुवाद प्रबोधनकार ठाकरे यांनी त्याच शैलीत केला. एकाच दशकातील भारतातील अशा पुस्तकांचा तुलनात्मक सांकृतिक अभ्यास एक वरदान ठरेल. लालने ती वाट चांगली मळली आहे.

ह्या घटनेचे स्वरूप स्पष्ट केल्यानंतर लालने तुलनेसाठी 1717 साली महंमद गझनीबरोबर भारतात आलेल्या अरब खगोलशास्त्रज्ञ गणिती व भूगोल तज्ञ दरबारी मानकऱ्यांची काही निरीक्षणे दिली आहेतः तथापि, अलबेरूनीने समर्पकपणे असेही नोंदवले की, "हिंदू ऐतिहासिक बाबींच्या व्यवस्थेकडे लक्ष देत नाहीत. त्यांच्या राजांच्या राज्यारोहणाने सत्तेवर येण्याच्या काळानुक्रमासंबंधी ते अतिशय निष्काळजी आहेत. आणि जेव्हा माहितीविषयी त्यांना तगादा लावला असता ते घाट्यातच असतात. काय बोलावे हेच माहीत नसल्याने ते नेहमीच दंतकथा सांगू लागतात" (28). यावरील लालच्या परखड प्रतिक्रिया वाचण्यासारख्या आहेत. "इथून पुढे कित्येक शतके भारतीय लेखनात महंमदच्या भारताच्या आक्रमणांची पोहचपावती क्वचितच त्याला मिळेल हे मी अल्बेरूनीला माहीत असते तर त्याच्या स्वतःच्या भावी घटनांचे त्या घडण्यापूर्वीचे असलेले यथार्थ पूर्वज्ञानाचे आश्चर्य वाटले असते..." केवळ भारतातच नव्हे तर पूर्वेकडील मोठ्या भागात तुलनेने अलीकडच्या काळापर्यंत ऐतिहासिक रचनांची उणीव असल्याचे आक्षेप होते. ज्या "गिबन्सने मत मांडले की, इतिहासी कला व प्रतिमा ही आशियायींना सदैव अज्ञातच होती. हे निर्लज्जपणे नक्की होते कुठल्याही

अरब इतिहासकाराने अरबांच्या इतिहासाचे स्वच्छ कथन त्याच्या स्वतःच्या *द डिक्लाईन ॲन्ड फॉल ऑफ द रोमन एम्पायर*च्या मानाने जसे आढळते तसे पुरवले नव्हते''(28-29). इथे एक मात्र नोंदवले पाहिजे की ब्रिटिश काळात भारतातील त्यांचा मांडलिक नसलेला ''एकमेव पुरोगामी राजा'' (विवेकानंदांचा शब्द) सयाजीराव गायकवाड यांनी गिबन्सच्या याच गाजलेल्या पुस्तकावर इंग्रजीत मोठा टीकाग्रंथ जवळजवळ शंभर वर्षांपूर्वी इंग्लंडमध्ये प्रसिद्ध केला होता. त्यांची पत्नी चिमणाबाई यांनीदेखील भारतातील स्त्रिया या विषयावर इंग्रजी ग्रंथ प्रसिद्ध केला होता. हेच आजवर पुरोगामी महाराष्ट्राला माहीत नाही असे बाबा भांड यांनी पुराव्यांनी दाखवून दिले आहे. मात्र हिंदू संस्कृतीत पुराणे आहेत, चिकित्सक इतिहास नाही, ते ''रानटी'' (barbarian) आहेत. अशा शेकडो प्रतिक्रिया जेम्स मिल पासून आजवर भारतीय इतिहासाविषयी लिहिणाऱ्या परदेशी व भारतीय लेखकांचे हजारो पुरावे देत लालने ही ग्रंथरचना तुलनात्मक पद्धतीने केली आहे. आपण त्याच्या उताऱ्यासमोर फ्रेंच पाद्री ॲबे दुब्वॉ, गोव्यातील फादर स्टीफन्स एक धर्मगुरु व आपल्या बंडखोर लोकहितवादी यांचे उतारे थोडक्यात मांडू. तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यासाच्या नव्या दिशा व महत्त्व त्यामुळे स्पष्ट होईल.

ब्राह्मण वर्णाचे भारतीय परंपरेने चालत आलेले ज्ञानाचे उत्पादन, संस्कृती रक्षण आणि धार्मिक योगदान हा ज्वलंत वादाचा सनातन विषय आहे. मात्र पुराव्यांचे वजन तुलनांच्या पारड्यात टाकून आक्षेप व मर्यादांच्या यादीत तेच जबाबदार का ठरतात याची समतोल समीक्षा करताना लाल लिहितात:

> हे ब्राह्मण, ब्रिटिश विश्वास ठेवत, त्यांच्या समजल्या जाणाऱ्या विद्वत्तेसाठी मूर्तिपूजेच्या टोकाला जाऊन आदराने मानले जात. ज्या एका ब्रिटिश बड्या उमरावाने ''कटकारस्थाने रचणारे, खोटे बोलणारे, भ्रष्ट, वासनांध आणि लोकांचा तत्त्वहीन वंश'' म्हणून बाद केले ते त्यांच्या विशेष हक्कांचे रक्षण करायला कुठल्याही टोकाला जातील, इतर जातींना अडाणी ठेवतील, आणि *ब्रिटिशांना त्यांच्या दादागिरीला (hegemony) अटकाव करण्यापासून आणि जनसामान्यांच्या*

प्रबोधनाचे प्रयत्न करण्यापासून परावृत्त करतील. असे समजले गेले की सर्व हिंदू संहिता (texts) चे 'ब्राह्मणीकरण पद्धतशीरपणे ब्राह्मणी कल्पनाशी अनुरूप करण्याच्या उद्देशाने सर्व धार्मिक कायदे आणि भारतीय भिन्न वंशान्वये उपयोजन' करण्यात आले होते. आणि *प्राचीन हिंदू संस्कृतीचे (civilization) खरे स्वरूप जेव्हा ब्राह्मणी आच्छादन दूर केले जाईल केवळ तेव्हाच ते उघड होईल...* (36-38, तिरपा ठसा माझा).

विशेष म्हणजे या ब्राह्मण प्रतिमा आपत्ती व्यवस्थापनाचे प्रयत्न अनिवासी भारतीय ब्राह्मण सायबर संस्कृतीत नवहिंदुत्ववादाचा प्रसार इतिहासाच्या आधारे आज कसा करीत आहेत हे लालचे विवेचन प्रत्येक भारतीयाने वाचायला हवे. एक महत्त्वाचा मुद्दा मला *ब्रिटिश बॉम्बे आणि पोर्तुगीज गोव्यातील वाङ्मय* (1999) लिहिताना जाणवला. ब्रिटिशांच्या एवढे ब्राह्मणांचे सांस्कृतिक वस्त्रहरण पोर्तुगीजांनी त्यांच्या ताब्यातील प्रदेशातील मराठे व मुसलमान लढवय्यांच्या तुलनेत केलेले नाही. कारण दोघांच्या धार्मिक धोरणात दोन ध्रुवांचे अंतर होते. पोर्तुगीजांनी आधी सत्ता संपादन करताना संपूर्ण भारताचे ख्रिस्तीकरण करण्याचे स्वप्न बाळगले. या कामी सुशिक्षित 'ब्राह्मण डब्ल एजन्ट'च जास्त फायद्याचे म्हणून वर्ण-जात व्यवस्थेच्या उतरंडीच्या थरात सक्तीचे धर्मांतर शिखरावरच्या ब्राह्मणांच्यापासून सुरू केले. याच्या उलट 1857 मधील भारतीयांच्या 'उठावा'चा धसका घेतलेल्या ब्रिटिशांनी धोका नको म्हणून खालून वर धर्मांतर असे उलट धोरण अलिप्तपणा जाहीर करून स्वीकारले. आधी पोर्तुगीजांच्या नजरेतून भारताच्या तत्कालीन धर्म-संस्कृती व समाजाचे चित्र पाहू. परकिय सत्तांचा तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यास झाला पाहिजे.

राजकारण्यांच्या धोरणांचे साहित्य, संस्कृती व समाजावरील परिणाम हा नवा विषय नाही. परंतु दोन ब्रिटिश लेखकांच्या 400 व्या पुण्यतिथी निमित्त मी त्यांच्यावर तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यास करताच उपलब्ध मराठी समीक्षेत ते 'कठीण', अनाकलनीय, विद्रोही वगैरे मानले गेले. सप्रमाण तुलनात्मक मांडणी वैदिक-मिथकी परंपरा आणि अहितोपदेशी सुलभीकरणाच्या शापातून मुक्तीचा मार्ग लाल प्रमाणेच

सुचवते. समग्र *शेक्सपिअरः तुलनात्मक सांस्कृतिक समीक्षा 2017* प्रसिद्ध झाल्यानंतर फादर थॉमस स्टीफन्स (1549-1619) च्या 400 व्या पुण्यतिथी निमित्त मुंबई विद्यापीठात व गोव्यातील कोकणी केंद्रातील राष्ट्रीय चर्चासत्रात मी विषदी अवलोकी भाषणे दिली. ''फा. थॉमस्ट स्टीफन्स एक लेखकः तुलनात्मक सांस्कृतिक नमुना अभ्यास'': (पाहा *सर थॉमस स्टीफन्स एम. जे.: व्हिजनरी रायटर*, 2020, 127-164). हे सांस्कृतिक संकर अपरिहार्यपणे वर्ण-जात, धर्म-पंथ, प्रदेश व भावनिक तसेच वाङ्मयीन संरचनाच्या वासाहतिक सांस्कृतिक संकराची चिकित्सा करायला भाग पाडतात. ते लालच्या 'खलनायक' भिक्षुक यापेक्षा बौद्धिक दलाल या प्रतिमेकडे अधिक झुकते. म्हणूनच गोव्यात आलेला परंतु ब्रिटनमधून प्रबोधन काळातील प्रोटेस्टन्ट-कॅथलिक संघर्षात हद्दपार झालेला कॉलेजातील तरुण विद्यार्थी आणि रोमच्या व्हॅटिकनमध्ये धार्मिक प्रशिक्षण घेऊन पोर्तुगीजांच्या पूर्वेच्या व्हॅटिकन ऊर्फ गोव्यात आलेला कॅथलिक ब्रिटॉन स्टीफन्स हा पुण्य नगरीत पहिला गव्हर्नर म्हणून आलेल्या इतिहासकार लॉर्ड एल्फिन्स्टनपेक्षा ब्राह्मणाविषयी बोलता-लिहिताना फार वेगळा आहे. पहिला आपल्या 'क्रिस्तपुराण' मध्ये 'कॅथलिक बामण' हे एकमेव भारतीय पात्र आणतो. दुसरा ब्राह्मण पंडितांची यादी करून राजकारणात मुसलमान राज्यकर्त्याच्या परंपरेप्रमाणे दक्षिणा वाटून मिलीभगत सांभाळतो आणि दुसरीकडे ''शिवकाळात ब्राह्मण कधीच जातींच्या रचनेत टॉपला नव्हते'' असेही लिहितो. मुंबईला ब्रिटिश अधिकारी नेहमीच 'बॅक वॉटर' आणि ब्राह्मण समाजाला धोकादायक म्हणत. उलट स्टीफन्स मराठीला ''देव ब्राह्मण भाषा'' म्हणतो तेव्हा 'भूदेव' ही ब्राह्मणांची पुराणातील प्रतिमा वापरतो. तो प्रवचनात 'सुसवरीणबाई तुझी पाठ गुळगुळीत' म्हणत 'क्रिस्तपुराणा'चे धार्मिक वर्चस्व प्रस्थापित करतो. सांस्कृतिक राजकारणाचा हा भाग आहे. हे उघड आहे.

युरोपातील विद्वानांमधील भारतातील सेवक काही 'गोईंग नेटीव्ह' बनत तर काही 'तसे करू नका' असे दोन गट दिसतात. त्यांची भिन्न मते पौर्वात्यवादींच्या लेखनातही दिसतात. त्यांचे नमुने ह.वि.मोटे संपा. *विश्रब्ध शारदा* मध्ये अनेक आहेत.

प्रवाशांची निरीक्षणेही वेगवेगळी आहेत. जेसुईट प्रशिक्षण मिशनऱ्यांना मिळे. त्यांचे स्वरूप फारसे प्रगत नव्हते असे ग्रामसीच्या सांस्कृतिक दादागिरी (hegemony) च्या सैद्धांतिक चिकित्सेवरून स्पष्ट होते. सबब या सांस्कृतिक संबंध व संकराचे स्वरूप आपल्या आजवरच्या अभ्यासक्रमांनी शिकवले त्यापेक्षा पूर्णपणे वेगळे होते हे दाखवणारे ढीगभर पुरावे ग्रे डिक्सनचे *चिल्ड्रेन्स क्रूसेड* (2008), रॉबर्ट यंग ज्युनि.चे *द व्हाईट मायथॉलॉजीज* (1990), इनेस जी. झुप्रॉव्हचे *डिस्प्युटेड मिशनः जेसुईट एक्सपिरिमेन्ट्स ॲन्ड ब्राह्मनिकल नॉलेज इन सेव्हन्टिथ सेन्च्युरी* (2003) असे नवे संशोधन ग्रंथ वाचताना धक्के देत पुढे येतात. उदाहरणार्थ, जगाचा इतिहास तुलनात्मक पद्धतीने लिहिणाऱ्या सोलोमन मोडेलने (1974) युरोपातील धर्मयुद्धे ही धर्मयुद्धे नव्हती असे सिद्ध केले आहे. ख्रिश्चन, मुसलमान व इतर राजे अथवा टोळी प्रमुखांनी प्रदेश जिंकून संपत्ती व सत्तेत भर घालणे एवढ्याच मुख्य उद्देशाने मध्ययुगात ते संघर्ष पेटले. शारीरिक श्रमाविना जगणाऱ्या धार्मिक उद्योजक पुरोहितवर्गाने उपजीविकेचे रक्षण म्हणून त्यांना 'धर्म' हे विशेषण चिकटवले. त्या युद्धात दोन्ही बाजूचे सैनिक भिन्न धर्मीय; पण एका एकाविरुद्ध लढणारे होते. याचीच प्रतिकृती ब्राह्मणांनी सम्राट शिवाजीला 'ब्राह्मण गोरक्षक प्रतिपालक छत्रपती' अशी बनावट विशेषणे चिकटवून 'राजा' म्हणून एकप्रकारे त्याचे अवमूल्यनच केल्याचे मी (2017) सिद्ध केले आहे. म्हणून फादर स्टीफन व त्याचा उत्तराधिकारी रॉबर्ट नोबिली (रोमन) कोणत्या धार्मिक व सांस्कृतिक पर्यावरणातून द. भारतात आले हे डिक्सनच्या पुस्तकातील काही वाक्यावरून निश्चित करू.

अलीकडील संशोधनावरून मध्ययुगातील ख्रिश्चन व मुसलमानांची युद्धे ही धर्म युद्धे नव्हती. सत्ता, संपत्ती व साम्राज्य विस्ताराच्या संघर्षाचा तो प्रकार होता. दोन्ही पक्षाच्या सैन्यात भिन्न धर्माचे सैनिक लढत होते. धर्मगुरुंनी नंतर त्या युद्धांना स्वहिताय धर्म हे विशेषण जोडले. हा धक्कादायक निष्कर्ष सोलोमन मोडेलच्या *अ हिस्ट्री ऑफ द मॉडर्न वर्ल्ड* (1974) च्या सुरुवातीलाच काढला आहे. हा मिथकेतिहास (mythistory) ते रूपकापर्यंतचा तत्कालीन तरुणांचा धर्माच्या प्रभावाखालील

युरोपातील प्रवास ग्रे डिक्सनने *द चिल्ड्रेन्स क्रूसेडः मेडिएव्हल हिस्ट्री, मॉडर्न मिथिस्ट्री* (2008) या ग्रंथात सप्रमाण स्पष्ट केला आहे. त्याच्या प्रस्तावनेत मुलांना धर्मगुरुंनी दिलेल्या आज्ञांची संख्या फार मोठी आहे. त्यातील एक नमुनाः दहा वर्षांपेक्षा मोठ्या मुलांसाठी जाहीर केले, ''जहाजाविना त्यांनी समुद्र पार करावा आणि जेरुसलेम पुन्हा जिंकून घ्यावे'' (10). या मुलांच्या धर्मयुद्धातील सहभागाची व्याप्ती सांगताना तो लिहितोः

> पहिले आणि सर्वात आधी मुलांचे धर्मयुद्ध ही एक पुनरुज्जीवनाची चळवळ होती, एक श्रद्धाळूंच्या समाजाची चढाई. जमातवादी प्रेरणा, स्वयंसेवी संस्था सहभागी, कधी कधी व्याज-रामराज्यी (utopian) आकांक्षाशी जोडणारी ती धार्मिक सृजन क्षमतेच्या बियाणांची आळी होती. धर्मयुद्धांच्या शतकात अकराव्या शतकाचा उत्तरार्ध ते तेराव्या शतकाच्या शेवटापर्यंत पन्नासपेक्षा जास्त नव्या धार्मिक व्यवस्था स्थापन करण्यात आल्या. सिस्टरसिअन व फ्रांसिस्कन्ससारख्या यांच्यापैकी काही धार्मिक समाजांची मठ व धर्मगुरुंचे आश्रम यांचे विस्तीर्ण जाळे युरोपभर स्कॅन्डिनेव्हिया ते सिसिली आणि पोर्तुगाल ते हंगेरीपर्यंत पसरले होते (26).

तत्कालीन परिस्थितीने योद्धा पोप बनवला आणि राजा धोरणाचे हत्यार म्हणून युद्धाचा वापर करीत होता. त्यात निष्पाप मुलांना कसे वापरले गेले यावर हा ग्रंथ आहे.

धर्म व संस्कृतिमधील हा गुंता जगभरच्या सिद्धांताच्या तुलनात तिसऱ्या प्रकरणात अधिक स्पष्ट होईल. उदाहरणार्थ, रॉयवादी डावे लक्ष्मणशास्त्री जोशी, त्यांचे समकालीन ग्रामसी, प्रा. रेमण्ड विल्यम्स वगैरेंच्या सांस्कृतिक सिद्धांतात आणि जोशी यांच्या *वैदिक संस्कृतीचा विकास*(1972) च्या चिकित्सेत जमीन अस्मानचा फरक का पडतो? ते 'संस्कृती' या संकल्पनेची व्याख्या कुठेही करीत नाहीत. धर्माशी सहज आलटून पालटून ही संज्ञा ते का वापरतात? या प्रश्नांची उत्तरे शोधायला हवीत. शेल्डॉन पोलॉकसुद्धा सतराव्या शतकात भारतात ब्राह्मण बुद्धिमंत नव्हते असे म्हणतो.

या धर्मयुद्धाशी समांतर संरचना बनारसला ओ'हॅन्लॉनने शोधलेल्या पारंपरिक साच्यात तयार झालेले ब्राह्मण तरुण भारतातील अन्य केंद्रात पसरवत होते. त्यातील काही जवळच्या अन्य देशात गेल्याची उदाहरणेही आहेत. उलट नोबोली सारखे सरंजामी उच्चभ्रू वर्गातील धर्मगुरु व अधिकारी विद्वान ब्राह्मण संन्याशाचा आदर्श स्वीकारीत. तसा वेश ते करीत. ह. वि. मोटे यांनी संपादित केलेल्या *विश्रब्ध शारदा* मधील पत्रात सदाशिव पेठेतील सदोबा सुटाबुटातला ब्राह्मण ब्रिटॉनसाहेब आणि गोरा मॅक्स म्युल्लर धोतर, पगडी टिळा असा पंतोजी बनायला कसा उत्सुक असे याचे अनेक पुरावे आहेत. नोबिलीने या सांस्कृतिकरणाचा (acculturation) खूप गौरव केला होता. तेव्हा ब्राह्मणांची खलनायकाची भूमिका स्पष्ट करीत तो ब्राह्मण सैतानांच्या संगतीत असल्याने त्याला क्षत्रिय कॅथलिक फादर गोंकालो फर्नांडिसने (धर्मांतरित क्षत्रिय) विरोध केला होता. तो वाद युरोपात गाजला होता. एम. एन. श्रीनिवास व इतर ब्राह्मण समाजशास्त्रज्ञानी पश्चिमीकरण+ब्राह्मणीकरण ही मिलीभगत='सांस्कृतिकरण' ही जुळ्या प्रक्रियेची व्याख्या मांडताच जगभर तिची चिरफाड झाली. हे मिलीभगतवाले आजही 'पश्चिमीकरण' ही गोंडस संज्ञा वापरतात. पण इराणी विद्वान पश्चिम विषारीकरण (westoxification) अशी संज्ञा वापरतात त्याची चर्चा आपण केली आहे. हाच संघर्ष पटकीच्या साथीत व आजच्या कोरोनाच्या साथीत त्याच मूळ रूपात आढळावा हे नवे नाही. आश्चर्य म्हणजे 1897-98 मधील पटकीची महामारी व आजची कोरोनाची महामारी या दोन्ही साथीत एकशेबत्तीस वर्षांनंतर धार्मिक व सांस्कृतिक आदिबंधात फारसा फरक पडलेला नाही. प्लेगच्या साथीच्या वेळी पुण्यात यज्ञ, शेण-मूत तीर्थ, पूजा-पाठ असेच आजच्यासारखे विधी सुरू होते. सर वॉल्टर रॅन्डचा खून 22 जून 1897 साली केला कारण रॅन्ड लोकांना गावे सोडून अलग राहायला भाग पाडत होता. त्याच्या धोरणामुळे ब्राह्मण धर्म बुडाला तर पुरोहितावर मोठे धर्मसंकट येणार होते. उलट राजर्षि शाहू महाराजांनी रॅन्डचे धोरण अमलात आणले. तेव्हा मुंबई इलाख्यात मेलेल्या नऊ लाख लोकात कोल्हापूरचे लोक फार कमी होते पण

पुण्यामध्ये सर्वात जास्त मेले. या तुलना सांस्कृतिक रचनांतील भेद स्पष्ट करतात. विशेष म्हणजे रॅन्ड मराठी संस्कृतीचा अभ्यासक व समाजसुधारक होता.

युरोपातील साम्राज्यवादाचे एक धोरण प्रसिद्ध आहे. परदेशावर वर्चस्व गाजवायचे असेल तर आधी त्या प्रदेशाच्या भाषा शिकणे. ते सैनिक व प्रशासक, मिशनरी व प्रतिनिधींना सक्तीचे होते. त्यांना भारतीय भाषा शिकवणारे कोण होते? उत्तरवासाहतिक सिद्धांतवाद्यांनी पूर्ववसाहतीतील युरोपातील देशांच्या सत्तेत स्थानिक कोणते लोक सहभागी होते ते आधी शोधून आजही आपण नेमक्या कोणत्या पायावर उभे आहोत हे शोधण्याचा आग्रह धरला आहे. त्या कसोट्या लावल्या तर झुप्रॉव्हच्या (प्रलोग) प्रस्तावनेचे शीर्षक ''पुरुष पत्रे आणि सांस्कृतिक मत किंवा कृती बाबतची मोकळीक'' हे अधिक अर्थपूर्ण वाटते. कारण कडक शिस्तीतील प्रशिक्षणानंतर पाद्री म्हणून संबंधित प्रदेशात जाताना ध्येय निश्चिती, प्रदेश, लोक, खाणेपिणे भाषा इ. बाबतची प्रवासातील निरीक्षणे यासंबंधीची दीर्घ पत्रे पाठवण्याची अट होती. युरोपात त्यांचा नवा वाचकवर्ग तयार झाला होता. जेसुइट संघटनेने घालून दिलेले हे नियम व कृतींची विशिष्ट चौकट होती. उलट वर्ण-जात श्रेणीत भूदेवांचे श्रेष्ठत्व लादण्याच्या नादात बहुभाषिकता 'शुद्धते'च्या आग्रहात डावलल्याने ब्राह्मण पंडितांचे एकारलेपण टोकाचे होते. अशा एकारलेपणाचा उल्लेख वि.का.राजवाड्यांनी ब्राह्मणांच्या अलग पडण्याच्या कारणांत *राधामाधवविलासचंपू*च्या प्रस्तावनेतसुद्धा केला आहे. उदा. बहुसंख्य पाद्यांना अनेक भाषा येत. स्टीफन्सला संस्कृत, मराठी, कोकणी, इंग्रजी, पोर्तुगीज चांगले अवगत होते. लॅटिनची तुलना संस्कृतशी सगळेच करीत. पण मग पत्रांत भारतीयांना पेगन (मूर्तिपूजक पण धर्म नसलेला), रानटी हिंस्र, मागास, असंस्कृत, अन्न, वेगळे वेश, वनस्पती, प्राणी, पक्षी, लंगोटवाले मजूर, इथिओपियातील निग्रो किंवा काफिरसारखे गोंयकार, असा तपशील थोड्याफार फरकाने का आढळतो? अस्वले, हत्ती, साप आणि सणांचा मागासलेला देश ही प्रतिमा एका बाजूला आणि महाभारत, रामायण आणि ग्योएथेने डोक्यावर घेतलेल्या ''शाकुंतल''ची दिव्य प्रतिमा असलेला सोन्याचा धूर निघत असलेला रामराज्याचा प्रदेश या भिन्न टोकांचे

सांस्कृतिक संदर्भ जुळवायचे कसे? याची काही उत्तरे मी *ब्रिटिश बॉम्बे आणि पोर्तगीज गोव्यातील* वाङ्मय (1994) या ग्रंथात दिली आहेत.

भाषेपाठोपाठ संस्कृती येते. संकरात संघर्ष अटळ असतो. ब्राह्मणांनी जातीय संघर्षाच्या नादात एकांत, अलगपणा, श्रेष्ठत्वगंड व धार्मिक सत्तेच्या सांस्कृतिक श्रेष्ठत्वात ख्रिश्चन मिशनऱ्यांच्याप्रमाणे प्रयोग करण्यातील धोके टाळल्याचे दिसते. उदा. गोव्यातील पूर्वसुरी संत झेवियरच्या आदर्शाबरहुकूम वागायला गोव्यात आलेल्या आणि नंतर तेथील राजकारण व जीर्ण संस्था बघून नोबोली लकरच मदुराईला आला. तेथेही त्याचा खटका फादर फर्नांडिसशी उडाल्याचा उल्लेख वर केला आहे. त्याने जगभर विखुरलेल्या ख्रिश्चन मिशनऱ्यांच्या प्रयोगांचा आधार कसा घेतला आणि सांस्कृतिक वादळात सापडला याचे तुलनात्मक विवेचन करताना झुप्रॉव्ह म्हणतो,

> जेव्हा नोबिलिने फर्नांडिसच्या चर्चपासून आपले चर्च वेगळे केले (1607) तेव्हा ब्राह्मण ऋषिसारखा वेष केला. ब्राह्मण आचारी नेमला, शाकाहारी बनला आणि आपणाला 'परंग्यु' (parangue), ख्रिश्चनांच्यासाठीची स्थानिक पदवी लावून घ्यायला नकार दिला. मॅट्टो रिच्चीच्या चीनमधील व ॲलेस्मान्ट्रो न्हॅलिग्नॅनोच्या जपानमधील प्रयोगाकडून प्रेरणा मिळाल्यामुळे त्याच्यासाठी हे सगळे जुळवून घेत आत्मसात करण्याचा आरंभबिंदू होता. त्यानंतर लवकरच नोबिली व फर्नांडीस यांच्यामधील वादाला कोचिनमधील श्रेष्ठींना पाठवलेल्या पत्रात उकळी फुटली. त्यात 'देशीबने' पोर्तुगीज मानसन्मानाचा अपमान आणि गुण, स्पष्टता, नम्रता व आज्ञाधारकपणा या जेसुईट नियमांच्या कमतरतेसाठी नोबिलीची निर्भर्त्सना केली होती (5).

अशा परकीय भाषा व संस्कृतीमधीलच नव्हे तर भारतातील भिन्न जाती, भाषा व प्रदेशात ब्राह्मणांनी केलेल्या प्रयोगांचा शोध घ्यावा लागेल.

अशा प्रकारे पत्रे ते इतिहास, व्याकरण ते बायबलचे देशी पुराणावरील कलम धर्मप्रसाराच्या मुख्य उद्देशाने जेसुईट संघटनेच्या नियम व धोरणानुसार करणे हा फादर स्टीफन्सचा रेखीव प्रवास आहे. भाषेची निवड, शैली, संकेत, आध्यात्मिक

सराव, कॉस्मॉपॉलिटन दृष्टिकोन वगैरे तपशील पोलाकोच्या "जे संघटनेचे सदस्य रोमबाहेर विखुरले आहेत त्यांनी लेखन करताना पाळावयाचे नियम" या पुस्तिकेत पुरवले होते. कामाचा वार्षिक अहवाल द्यावा लागे. चुका दुरुस्त करणारे तज्ञ होते. 1581 ते 1658 या पत्रांचे छापील खंड वाचकांना उपलब्ध होते. 1632 व 1672 मध्ये 41 खंडातील पत्रे फ्रांसमध्ये छापली होती. यावरून बनारसमधील हस्तलिखितांची पंडितांची घरगुती ग्रंथालयातील मक्तेदारी आणि युरोपमधील सार्वजनिक छपाई (print) संस्कृतिमधील फरक स्पष्ट होईल. त्यांच्या भाषांतरांच्या नियोजनाची साखळी एकोणिसाव्या शतकापर्यंत फार प्रभावी होती. त्यामुळेच फादर स्टीफन्सला गोव्यात छापखाना काढायचा होता आणि सम्राट शिवाजीने त्या दिशेने प्रयत्न सुरू केल्याचे संदर्भ सापडतात. मदुराईतील फादर जोसेफ बर्ट्रान्डने 1830 च्या दशकात मदुराई मधील मिशनऱ्यांनी 1606 नंतरच्या निवडक पत्रांचे चार खंड संपादित केले. याच दशकात 1818 पूर्वीच्या पेशव्यांच्या रमणा व दक्षिणाफंडांचे रूपांतर कॅप्टन कॅन्डी व इतर ब्रिटिश अधिकारी अभ्यासक्रमासाठी पुस्तके व इतर प्रकारच्या ग्रंथ लेखनाला उत्तेजन देण्यासाठी 'दक्षिणा प्राईस बुक कमिटीत' केले होते. तेव्हा 'भिक्षुकांनी' मुसलमानांचा 'सत्यनारायण' विधी पोट भरण्यासाठी कसा सुरू केला ते पुढे पाहू. हे गोरे युरोपी आपणाला देवाने निवडून मागासलेल्या पेगन-जंगलींना सुधारण्यासाठी पाठवल्याची मिथके रचत होते आणि आमचे भूदेव पुरुष सूक्तातील दाव्याप्रमाणे ब्रह्मदेवाच्या मुखातून जन्मल्याने सर्वश्रेष्ठ असल्याचे मिथकच गोंजारत होते. एकाच आर्यवंशाचा धागा जोडला तरी ब्रिटॉन सत्ता गाजवायला आले होते आणि आयरिश व ब्रिटॉनेतर खऱ्या अर्थाने सर्वच भारतीयांचा उद्धार करीत होते. याचा नवा उलगडा *आयर्लंड ॲन्ड इंडियाः नॅझनॅलिझम, एम्पायर ॲन्ड मेमरी,* एम. एस. सिल्वेस्ट्रिस (2009) असे अद्यवत् ग्रंथ वाचले तरच चांगले समजते. ही सांस्कृतिक संकराची फलधारणा फार व्यामिश्र आहे. उदाहरणार्थ, सयाजीराव गायकवाड महाराज व राजर्षी शाहू यांचे गुरु आयरिश होते म्हणूनच ते क्रांतिकारक समाजसुधारक झाले हे मराठीत संशोधनाने माहीत व्हायला पाहिजे.

याच बरोबर 'विवाद्य मिशन'मध्ये झुप्रॉव्हने केलेले मौलिक संशोधन पाहता स्टीफन्स अथवा नोबिलीच्या सतराव्या शतकापासूनचे ग्रंथांना व त्याच्यावरील भिन्न भाषांमधील समीक्षा बनारसच्या समकालीन पंडितांचे पुराण ग्रंथ तसेच अन्य ग्रंथ व त्यावरील भाष्ये समोरासमोर मांडून सर्व साम्यभेद स्पष्ट व्हायला हवेत. उदा. ''क्रिस्तपुराण'' वरील किंवा हिंदू देवळांच्यावरील मराठीतील टीका एकांगी, 'बालिश', वर्णनपर व उथळ असल्याचे, आज झुप्रॉव्हने स्पष्ट केलेले जेसुईट संघटनेने मिशनरींसाठी आखून दिलेले नियम, अन्य धर्म व संस्कृतींशी संगम, ऐतिहासिक जाणीव, मानवतावाद, वगैरेबाबतचे धोरण पाहता स्पष्ट होते. त्यातही अंतर्गत ताणेबाणे अनेक असले तरी अंतिम ध्येय भारताचे ख्रिस्तीकरण आहे. उलट ब्राह्मण सनातनवादाने जैन, बौद्ध, शीख, महानुभाव, लिंगायत वगैरे सांप्रदायिक प्रतिपारिभाषितांना दिलेला जन्म हे दुसरे संघर्षात्मक टोक आहे. अशा cultural-सांस्कृतिक संघर्षातून बायबल कथा बहुभाषिक गोव्यातील जाती-धर्म-संस्कृतीत ब्राह्मणी पुराणावर कलम करणे तसे सोपे काम नव्हते. सिसिलिया कार्व्हालोने ''तुळशीला लगडली ऑलिव्हची पाने'' हे रूपक वापरले असले तरी ब्रिटिशांना पोर्तुगीजांनी आंदण दिलेल्या मुंबई जवळची वसई, अलबुकर्कने मराठे व मुसलमानांचा पराभव करून जिंकलेला गोव्यातील सालसेतचा प्रदेश आणि कल्लर व माखा या क्षत्रिय टोळ्यांनी मुसलमान व पोर्तुगीजाशी लढून जपलेली मदुराई यांच्या भाषिक, सांस्कृतिक आणि जातीय संघर्षात मोठा फरक आहे. महाराष्ट्रात पारतंत्र्य काळात बहुजन उद्धाराचे कांकण बांधलेले जोतिबा फुले यांच्या सत्यशोधक चळवळीची तुलना पेरियार स्वामींच्या आत्मसन्मान चळवळींशी केली जाते. पण आजही ब्राह्मण विरोधी-कर्मकांडी धर्मविरोधी चिन्हव्यवस्था थोर वैज्ञानिकांना तमिळनाडूतच जन्माला घालते. महाराष्ट्रात फुले-शाहू-आंबेडकर घोषणात उरतात. याचे मूळ मदुराईत मागे उल्लेख केलेल्या निबोली-फर्नांडीस वादात आहे. माखा-कल्लर या लढाऊ जमातींनी ते चैतन्य आजही टिकवून ठेवले आहे. धर्मांतरित फर्नांडिस त्या क्षत्रिय जातीतील होता, म्हणून निबोलीशी भिडला.

1.3. सांस्कृतिक संघर्षाचे प्रगत भारतीय सिद्धांतनः एक नमुना अभ्यास

ओ'हॅन्लॉनच्या शिव मंदिरातून ब्राह्मण उपखंडात पोहचले; या ब्राह्मणी आवाजाचे स्वरूप आपण पाहिले. त्याच्यासमोर अर्जुन अप्पादुराईंचे "वर्शिप ॲन्ड कॉन्फलीट अंडर कलोनियल रूलः ए साऊथ इंडियन केस" (वासाहतिक शासनाखालील पूजा आणि संघर्षः दक्षिण भारतातील एक नमुना, 1983) हा अत्याधुनिक मानवशास्त्रीय व सैद्धांतिक सांस्कृतिक अभ्यास मांडणे परिवर्तनासाठी आवश्यक वाटते. कारण मराठी पूर्वसुरींनी धार्मिक केंद्रस्थान मंदिर कल्पून केलेले प्रबोधनकार ठाकरेंच्या देवळांवरील ग्रंथात किंवा त्यापूर्वीच्या डॉ. पंजाबराव देशमुखांच्या मंदिर विधेयकात स्थूल वास्तवाचे वर्णन आले आहे. हे हल्ले कितीही विद्रोही व उद्रेकी असले तरी जोवर सिद्धांत व संकल्पनांच्या परिभाषेत मांडले जात नाहीत तोवर अंधश्रद्धा व जादूटोणा हटवण्याच्या चळवळी करूनही त्या पुराण पूजेच्या परंपरा हटत नाहीत. उदा. अप्पादुराईच्या प्रस्तावनेचे दोन शब्दांचे शीर्षक "मानववंश-विज्ञानात्मक सिद्धांत आणि नृजातिवर्णनात्मक इतिहास- "Anthropological Theory and Ethnohistory" वाचताच देवळांचे पुराणातील ढेरे-मोरे-इंदुरीकर प्रणीत भावूक व घाऊक वर्णन आणि शुचिर्भूत, सुलभ मंत्र, विधी, संगीत वगैरेला भुललेला मराठी माणूस या पुस्तकापासून दूर पळून जाईल. कारण 'एथनोहिस्ट्री', 'मिथिस्ट्री' असे शब्दच त्याने कधी ऐकलेले नसतात आणि मराठी ब्राह्मणी शब्द कोशात ते नाहीत. अशा परिस्थितीत बुद्धीच खुरटवण्याची सोय ज्या 'संस्कृती'त आहे तिच्यात 'बुद्धिभेद' हा शब्दच अप्रस्तुत ठरतो. सशक्त बुद्धीचाच भेद करायला फार कष्ट पडतात. सबब विद्रोही थोर पुरुषांच्या पुरोगामी भूमिका व विचारांचा पुनर्विचार करण्यासाठी ही तुलना व सिद्धांतांची बिकट वाटच धरावी लागेल. एरवी पोवाडे, कीर्तने, आख्याने, जयंतीमयंतीचे उत्सव मध्ययुगाकडे वळवण्याचे सनातन मार्ग व परंपरा मर्यादा टाकतात. बोरगावने त्यावर अलीकडे बंदी घातली आहे. भारत उत्सवप्रिय देश आहे, हे मिथक आहे. ते मानसिक गुलामगिरी

दर्शक बनते. 'देऊळ'ही त्याच्या चिन्हव्यवस्थेची पोलादी चौकट आहे. तिचा हा आगळा प्रगत मद्रासी अभ्यास उपयुक्त आहे.

हा आंतरविद्याशाखीय, सांस्कृतिक, सामाजिक आणि मानवजाती अभ्यास विज्ञानाबरोबरच नवऐतिहासिक मार्गाने (दृष्टिकोनाने) केल्याचे सांगून या क्षेत्रातील अर्धा डझन नामवंतांची यादीच अप्पादुराईने दिली आहे. ही पद्धत मराठी जातिश्रेष्ठत्वातून जन्मलेले व्यक्तिनिष्ठ आस्वादक किंवा उत्साही माहिती संकलक वापरूच शकत नाहीत. द. भारतातील देवळांच्या बाबत कुठलेही सुलभ कीर्तनी भारूड न लावता अनिवासी, जन्माने मुंबईकर अमेरिकन अप्पादुराई म्हणतात,

> क्लिफोर्ड गीर्ट्झला अनुसरत मी संस्कृती अशी समजतो की, ती अर्थ व प्रतीकांची व्यवस्था लावलेली पद्धत आहे. जिच्या परिभाषेत सामाजिक क्रिया-प्रतिक्रिया घडतात. एका पातळीवर श्रद्धा, अभिव्यक्तिमय प्रतीके यांची रचना असते. जिच्या अटी-परिभाषेत व्यक्ती त्यांच्या जगाची व्याख्या करतात. भावना व्यक्त करतात आणि त्यांचे निवाडे करतात. दुसऱ्या पातळीवर परस्परसंवादाची सतत चालणारी प्रक्रिया आहे. जिच्या टिकाऊ आकृतिबंधाला आपण सामाजिक रचना म्हणतो. जिच्या परिभाषेत मानव त्यांच्या अनुभवांचा अर्थ लावतात आणि त्यांच्या क्रियांना मार्गदर्शन करतात अशा अर्थाची रचना म्हणजे संस्कृती आहे. सामाजिक रचना ही क्रिया जो रूपबंध धारण करते तीच असते. ती सामाजिक संबंधांचे प्रत्यक्ष अस्तित्वात असणारे जाळे आहे. सबब कृष्टी–कल्चर आणि रचना या एकाच बाबीपासून तयार झालेली वेगवेगळी अमूर्त रूपे आहेत. (1, 2).

यालाच 'तार्किक-अर्थपूर्ण ऐक्य' म्हटले आहे. याच्या उलट मराठीतील रा.चिं. ढेरेप्रणीत *श्री विठ्ठल : एक महासमन्वय* हे एक सांस्कृतिक सोयीचे माहिती संकलन आहे. कारण अलीकडचे भारतीय धार्मिक उन्मादाचे वास्तव भयानक आहे याचा पुरावा अयोध्येतील राममंदिराच्या पायापूजनाच्या वेळी कोवीड-19 हटेल म्हणून केलेले भविष्यकथन आणि विजयादशमीला आलेला एक पुढील शुभसंदेश असा.

''नमस्काराचेसुद्धा आता तुकडे पडलेत... 'जय जिजाऊ ', 'जय भीम', 'जय राम', 'जय मल्हार', 'जय रोहिदास', 'जय राणा'... सकाळसुद्धा आता 'जात' घेऊनच उगवते... 'शिवसकाळ', 'भीमसकाळ', 'लहुसकाळ'... समाजपरिवर्तानाचा ध्यास घेऊन, हाती लेखणीची मशाल घेऊन क्रांतीची भाषा करणारे कवीसुद्धा 'जात' सांगून टाकतात... 'शिवकवी', 'भीमकवी', 'मल्हारकवी', 'महाकवी'... वादळंसुद्धा आता 'जात' घेऊन येतात... 'भगवं वादळ', 'निळ वादळ', 'हिरवं वादळ', 'पिवळं वादळ'... 'रंगांत विभागलेत आता पाऊस, वारा, वादळे, शहरातील दुकानं अन् गावच्या वेशीसुद्धा...! पण रक्ताचा रंग मात्र अजूनही लालच... मनुष्य हीच खरी जात... करा यावर मात... नाहीतर देश जाईल धूळ खात...' या दलित कवीच्या शुभसंदेशाला एकच धर्मनिरपेक्ष ओळ जोडली 'जोहार मायबाप जोहार', जरी ही नव्याने जागृत झालेल्या अस्मितेची चिन्हे असली तरी मागे उल्लेख केलेल्या 'जोहार' धर्मनिरपेक्षता आणि 'राम रामी' हिंदुत्ववाद यांच्यातील संघर्षांचे आंतरविरोध लोकशाहीला घातक आहेत हे आपण पाहिले. नृजातिविज्ञानेतिहासाची (ethrohistory) च्या साक्षरतेच्या अभावामुळे हे उद्रेक घडतात. परंतु दुराईंचा वरील ग्रंथ वाचल्यानंतर या सांस्कृतिक संरचनांचे मूळ आणि कूळ ''राजे, पंथ आणि मंदिरेः दक्षिण भारतीय श्री वैष्णववाद. 1350-1700'' हे दुसरे प्रकरण वाचताना सापडले. तेव्हा मंदिरांच्या इतिहासाचाच तुलनात्मक अभ्यास फार उपयोगी असल्याचे आढळले. कारण राजेपदाच्या स्थैर्यासाठी प्राचीन काळी मंदिरे विधिदृष्ट्या महत्त्वाची होती. पुरोहितांनी मंदिरांत व राजात विधींनी दुवा जोडला. त्यामुळे त्यांना भारतात सर्वच सत्ताधिशांनी टॅक्स फ्री केल्याचे पुरावे मिळतात. पण लिंगायत राजा शिवाप्पा नायकने सतराव्या शतकात देवळावर कर व शेतकऱ्यांना सवलती असे धोरण राबवले. स्त्रियांची फलटणही एका किल्ल्यावर होती. स्त्रीहेर कर्नाटकात होते. तमीळमध्ये राज्याच्या भूमिकेमधील एका महत्त्वाच्या घटकाला 'तंतरमम लॉ ऑफ गिफ्ट' म्हणतात. ऋग्वेदकाळापासूनच या आरक्षणाच्या सांस्कृतिक संरचना पुराणातून ब्राह्मणांनी विकसित केल्या होत्या. त्यामुळे यज्ञाचा यजमान देवतेप्रमाणे सार्वभौम ठरवण्याची सांस्कृतिक सत्ता पुराणातील विष्णु व शिव

यांच्या मंदिरातील ब्राह्मण पुजाऱ्याकडे आली. ती 9 ते 12 व्या शतकापर्यंत चौल राजांनी वाढवली. परंतु "1350 इ. स. पासून पुढील तीन शतके विजयनगरच्या सम्राटांच्या युगात ब्राह्मण वसाहतींच्या (ब्राह्मदेशात) दर्जाचा ऱ्हास चिंतनीय ठरला आणि दक्षिण भारतात देवळांची आनुषंगिक वाढ व विस्तार झाला. विजयनगरच्या राजांच्या देवळांना द्यायच्या देणग्या हे पुनर्वाटपाच्या उपक्रमांत एक मोठे साधन बनले. या कालखंडात जानपदीय/क्षेत्रविषयक विकासात या धोरणाने महत्त्वाची भूमिका बजावली... (64)" मंदिर व्यवस्थापनातील ब्राह्मणांची स्वायत्तता कमी करून ब्राह्मणेतरांच्या प्रतिनिधींचा समावेश करून फक्त कायदे करणारा नव्हे तर चांगला प्रशासक राजा ही प्रतिमा याच काळात स्थिर झाल्याचे सप्रमाण विवेचन दुराईने केले आहे. सांस्कृतिक संघर्षाचे केंद्र देऊळ आहे. त्याचे राजकारण फार प्रबळ असते. शिवरायाने तंजावरच्या सावत्र भावाला विजयनगरच्या सम्राटांचा आदर्श जपायचा सल्ला दिला होता. तशी पत्रे आहेत. याचा अर्थ सम्राट शिवाजीचा आदर्श तोच होता. परंतु तमिळनाडूच्या मानववंशविज्ञान इतिहासापेक्षा पुणे हे बनारसचे उपकेंद्र वेगळा व वास्तव इतिहास विरूपित करणारे आहे असे जाणवले. त्यामुळेच ढेरे देवळाला महासमन्वय ठरवतात आणि "गोब्राह्मण प्रतिपालक" हे बिरुद या धर्मनिरपेक्ष सर्व जातिसमावेशक राजावर त्यांनी लावले. हादेखील सांस्कृतिक संघर्षाचा मुद्दा बनला आहे. अलीकडे *अशोक : द सर्च फॉर इंडियाज लॉस्ट एम्परर* हे चार्ल्स ॲलेनचे पुस्तक मराठीत अनुवादित झाले. ते भारतीय इतिहासकारांच्या मर्यादा दाखवणारे आहे. इतिहास संकल्पना व सिद्धांतांना पाया पुरवतात.

अशा धार्मिक, सांस्कृतिक व सामाजिक संरचनांच्या इतिहासाची साक्षरता कमी असलेल्या कुठल्याही समाजात प्रबोधनापेक्षा प्रक्षोभच जास्त होतात. ब्रिटिश हे युरोपी प्रबोधनाचे प्रोटेस्टन्ट अग्रदूत होते. परंतु त्यांच्या मडक्याच्या गाळण्याच्या शिक्षणाच्या सिद्धांतातून आमच्या जाती-वर्णांच्या प्रचंड उतरंडीतून अजून तळाशी प्रगत शिक्षण पोहचलेले नाही. त्यामुळे ब्रिटिशांना कायदेपद्धती रचताना हिंदूच्या रूढी, स्थानिक जातिगट, सभा, राजाच्या नावाने राबणारे दलाल, संकेत आदि बाबी लक्षात घ्याव्या

लागल्या. राजा आणि नोकरशाहीच्या जुन्या ढाच्यात बदल होत गेले. परंतु राजाची देणगीदार 'रक्षक'ही प्रतिमा ऐतिहासिक पुराव्यात सापडते. तीच मराठी ब्राह्मण इतिहासकारांनी स्व-संरक्षण व बिदागी, भूषणांच्यासाठी वापरली आणि इतरेजनांच्या सांस्कृतिक इतिहासाच्या निरक्षतेचा गैरफायदा घेतला. खोटे रेटून बोलणे याचे अनेक नमुने अप्पा दुराईंच्या पुढील विवेचनावरून अधिक चांगले लक्षात येतीलः

> भारतीय अभिजात विचारात *'प्रजानाम् परिपालनम'* सूत्रात राजाचे ठळक कार्य व्यक्त झाले आहे. याचा अर्थ *प्रजेचे रक्षण किंवा याच कल्पनेची दुसरी सूत्रबद्ध अभिव्यक्ती* असा आहे. दक्षिण भारतातील मंदिरांच्या संदर्भात त्या नृपयोग्य कार्याची मध्यवर्ती बाजू त्याच्या राज्यात त्याची प्रजा व व्यवस्था यांच्यात शांतता राखणे ही होती. तथापि ज्या ''कर्मचाऱ्यांच्या'' (staff) संचातील उपलब्ध अवकाश व प्रापंचिक/गंडविषयक चंचलता यांच्यामधून राजे प्रत्यक्षात मंदिरविषयक वादाचा निर्णय घेत. ते केवळ प्रेरणा, देऊन छाननी करीत आणि अधिकृत योग्य स्थानिक संमतीकरार विधिवत करीत. अशाप्रकारे, मधल्या काळातील दक्षिण भारतातील मंदिरात आपणाला ढिगभर शिलालेख सापडतात. ज्या रूढ शैलीनुसार निष्कर्षाचे लेखनाद्वारे या नियमावलींच्या रक्षणाची हमी स्थानिक सांप्रदायिक गटांना दिली. उदाहरणार्थ, तिरूपती मंदिराच्या शीलालेखांत रूढ शैलीतील सूत्रात लेखन केले आहे. ''श्री वैष्णव रक्षाई'' (70).

पुरोहित वर्गवर्चस्वामुळे 'तळे राखी तो प्राणी चाखी' या न्यायाने हेच सूत्र 'प्रजा रक्षण' चौकटीत बांधून ''गोब्राह्मण प्रतिपालक'' महाराष्ट्रात झाले याचेही मूळ बनारसमध्येच आहे. बनारसची साडी तिरुपतीतील मंदिरामार्फत कोल्हापूरच्या 'महालक्ष्मी'ला दरवर्षी दसऱ्याला ब्राह्मण आहेर म्हणून घेऊन आजही येतो. मूळ अंबाबाई या लोकदैवताचे ब्राह्मणीकरण बनारसच्या पंडितांच्या सांस्कृतिक राजकारणातूनच 'महालक्ष्मी'असे झाले आहे. हा आणि सर्व जातीतील पगारी पुजारी नेमण्याचा वाद कोर्टात व महाराष्ट्र राज्याच्या मंत्रिमंडळातही गाजतो आहे. 'अंबाबाई' हे नाव मुसलमान सरदाराने या देवालयाला दिलेल्या देणगी पत्रांत आहे. मध्ययुगात

देवळांना दान-अनुदान देणारे मुसलमान राजे आणि इतर उमराव वतनदारही होते. वादात त्यांच्या देणग्या व "संरक्षण" यांचा सामाजिक भूमिकेशी संबंध जोडला जात नसे. पाश्चात्त्यदृष्टीने नियमनापेक्षा मंदिर व्यवस्थापनात त्यांचा सहभाग केंद्रस्थानी असण्याचा मान होता. त्याच्याशी धर्मसंस्कृतीची मूल्ये कशी जोडली होती याचे उत्तरेतील एक उदाहरण दिले आहे. "अन्य सामाजिक कलह भूमिकांपासून औपचारिक फरक दाखवणार ही राजाच्या भूमिकेची दुसरी बाजू होती." अशाप्रकारे आपल्याकडे सोळाव्या शतकातील कागदपत्रातील पुरावा आहे. पंड्या राजाच्या दरबारात त्याच्याशी विद्वान ब्राह्मणाशी संवाद झाला. तेव्हा देणगी की रक्षण यापैकी कशाला पसंती द्यावी हा चर्चेचा मुद्दा होता. 'रक्षण' हेच श्रेष्ठ आहे असे जाहीर करताना ते म्हणाले, "आपण रक्षण करावे की जे शुद्धीकरण (purifying) आहे" (71). हे "देणगी व संरक्षण असे दुहेरी संबंध स्पष्ट करून दुराई यांनी देवळातील सांस्कृतिक पायाविषयी म्हटले आहे." 1350 व 1700 च्या दरम्यान दक्षिण भारतात या सांस्कृतिक नमुन्याने योद्धे-राजे, सांप्रदायिक नेते व मंदिरे की ज्यांचे परिणाम वैष्णव संप्रदायाच्या विकासावर झाले. यांच्यातील संबंधाच्या गतिमान संच्यासाठी पाया तयार केला" (71).

अप्पादुराईंनी तमिळनाडूतील चौदा जिल्ह्यातील 10,542 देवळापैकी मद्रासमधील श्री पार्थसारथी स्वामी मंदिर (700 इ. स.) आर्थिक, सामाजिक, राजकीय, सांस्कृतिक अशा आंतरविद्याशाखीय नमुना अभ्यासासाठी निवडले. 'पूजा आणि संघर्ष' हे या मानववंश इतिहासाचे मुख्य सूत्र आहे. मराठीत मंदिराचे फोटो, पुराण वास्तुशास्त्र, अर्थशास्त्र, विधी, उत्सवांचे वगैरे सुलभ इतिहास बरेच आहेत. उदा. शीलालेख, दंतकथा, भक्त-स्थळपुराण वगैरे पारंपरिक हितोपदेशी, (अ) पंचतंत्री लेखनही बरेच सापडते. परंतु देऊळ ही एक संस्था, तिची वाढ, विधी परंपरांतील बदल, सातत्य किंवा खंडितता, दाव्या-खटल्यांचे संघर्ष नाट्य वगैरेची पद्धतशीर सैद्धांतिक चिकित्सा मराठीत 'आतून'केलेली दिसत नाही. अशाच तमिळनाडूच्या मंदिरांच्याविषयी फार खोलात जाऊन त्याचा ग्रंथ मुख्य दोन युक्तिवादाशी संबंधित असल्याचा दावा त्याने

केला आहे. पहिला युक्तिवाद मंदिराच्या एक सामाजिक व सांस्कृतिक पद्धती म्हणून सिंहावलोकन करीत त्यांच्या इतिहासाचे मूल्यांकन करणे. त्यासाठी सैद्धांतिक चिकित्सेच्या पद्धती वापरल्या आहेत. अशाप्रकारे पहिल्यात सातत्य तर दुसऱ्यात बदल दाखवण्यासाठी नाटकाचे रूपक वापरले आहे. देवळाच्या प्रतीकात प्राचीन राजेशाहीत "देणगी व संरक्षण" हे धार्मिक सूत्र होते. मात्र महाराष्ट्राएवढे ते तमिळनाडूत फक्त ब्राह्मणांच्या मक्तेदारीत दीर्घकाळ अडकले नव्हते. तरी राजकारणातून दावे-खटले भरपूर झाले. तेच सांस्कृतिक अभ्यासाची महत्त्वाची साधने आहेत. हे किमान पुरीच्या प्रसिद्ध मूळ बौद्ध मठ असलेल्या पंढरपूरच्या विठ्ठल मंदिरावर असे संशोधन व्हावे म्हणून अप्पादुराईंच्या प्रस्तावनेचा शेवटचा संपूर्ण परिच्छेद देतोः

> माझ्या मानववंशेतिहासात्मक मांडणीच्या गाभ्यात म्हणूनच एक उपरोध (irony) आहेः देवळात जर काही टिकले असेल तर एक अधिकृत आकृती म्हणून देवाची विशिष्ट कल्पना आहे. तथापि जे काही बदलले तर ते थोडक्यात ह्या अधिकृत आकृतीकडून अध्यक्षपद भूषविले त्या प्रक्रिया कशा राबवाव्या आणि नियंत्रणात ठेवाव्या हे निश्चित करणारे कायदे व कारवाया बदलल्या आहेत. एका महत्त्वाच्या सांस्कृतिक अर्थाने अधिकार हा सातत्याने निश्चित स्थान आहे. परंतु तितक्याच महत्त्वाच्या सामाजिक रचनात्मक अर्थाने अधिकाराचे तुकडे पडलेले आहेत. हे पुस्तक जास्तीत जास्त दस्तऐवजीकरण आणि ह्या विडंबन-उपरोधाचे स्पष्टीकरण करण्याशी संबंधित आहे (प्रस्तावना 19).

श्रीकृष्णाच्या नावावरून 'श्री पार्थसारथी स्वामी मंदिर' त्याच्या अर्जुनाच्या रथाच्या महाभारतातील सारथी या नावाचे विश्लेषण लेखकाने "वैश्विक नेतृत्व व सार्वभौम दर्शक स्वामी, इरैवण व पेरूमल" असे केले आहे (21). मोठ्या देवळाची छायाचित्रे, नकाशे वगैरे चित्रांची सजावट कुठेही नाही. सुलभीकरणाच्या अहितोपदेशी पंचतंत्री शापामधून हा ग्रंथ पूर्णपणे मुक्त आहे. पहिल्याच प्रकरणाचे शीर्षक आहे. "दक्षिण भारतातील मंदिरः सांस्कृतिक आदर्श आणि ऐतिहासिक समस्या". अशी चिकित्सक

शब्द रचना पवित्र देवळाच्या संदर्भात करायचे धाडस मराठीत नाही. दुसऱ्याच ओळीत तो लिहितो, ''ही देवळे संघटन, विधी, धर्मतत्त्वे आणि चिन्हालेख यांच्या दृष्टीने वेगवेगळी आहेत. परंतु ही सर्व देवळे मग ती मोठी अथवा छोटी, श्रीमंत किंवा दरिद्री असोत ती समान सांस्कृतिक व संस्थात्मक आदर्शात सहभागी असतात. मग जरी ती तो आदर्श अंशतः किंवा कमी अधिक छाटलेल्या रूपात प्रतिबिंबित करोत. हा नमुना कार्यवाहीसाठीच्या श्रद्धा व नियमांचा रचला आहे. त्यांची चिकित्सा या प्रकरणात केली आहे. आणि श्री पार्थसारथी स्वामी मंदिरापासूनच्या मानववंशेतिहात्मक माहितीचे संदर्भिकरण केले आहे'' (20). ही केवळ मूर्ती नाही, व्यक्ती मानली जाते. यावर गेली दहा शतके वाद माजले आहेत. उत्तर वैदिक सांस्कृतिक स्थितीत पुराणात प्राणप्रतिष्ठा विधी महत्त्वाचा असतो. ही केवळ रूपक कथा नसते. देवाला उठवणे, ते रात्री झोपवणे हे विधींचे चक्र फार मोठे आहे. अन्न, प्रसाद, पूजा, मिरवणुका, उत्सव ही यादी मोठी आहे. यातील काही विधींचा अर्थ ब्राह्मणांनी वैदिक संस्कृतीशी कसा जोडला याचा तपशील लेखकाने मोठ्या कष्टाने जमवला आहे.

डॉ. पंजाबराव देशमुखांच्या (1933) प्रबंधात वैदिक संस्कृतीतील इंडो-युरोपी, मुसलमान व हिंदू वैदिक देवा-धर्मांच्या तुलनात्मक अभ्यासाच्या पुढचा हा टप्पा आहे. जगभरचे देव हे सृष्टी चमत्कारातून मानवानेच जन्माला घातले. त्यांना प्रसन्न करण्यासाठी प्रार्थना, यज्ञबळी इ. विधी तयार झाले. त्यांच्या श्रद्धा व मिथकातील साम्य भाषा-अभ्यास विज्ञानाच्या (philology) आधारे अभ्यासणे फार उद्बोधक ठरले. परंतु देशमुखांच्या जगभरच्या धर्मांच्या तुलना वैदिक परिभाषेत गैरसोयीच्या ठरल्या. मद्रासी मंदिराला पंजाबराव देशमुखांचे पुरोहित वर्गाच्या उदयाचे सूत्र स्वामी पार्थसारथी मंदिराच्या या संशोधनाशी तंतोतंत लागू पडते. अप्पादुराईंनीदेखील वैदिक यज्ञाच्या धार्मिकविधी संस्कृतीची उत्क्रांती पुराणी किंवा हिंदूपद्धतीची होताना मंत्रविधी व तांत्रिक घटकांची भर पडत गेली याचा शोध घेतला आहे. यज्ञ संस्कृतीत अर्थशास्त्राने देवघेव, पुनर्वाटप, प्रसाद, परतफेड असे विरोधी प्रकार स्पष्ट केले आहेत. काही विधींची तुलना हिब्रू विधींशी केली आहे. यात वेगवेगळ्या सामाजिक रचना

सामान्य संस्कृतीत सहभागी होत असता स्थिर राहतात. अप्पादुराईं मात्र काळाच्या ओघात सामाजिक रचनामधील कायापालट कसे मूलतः अपरिवर्तनीय सांस्कृतिक पद्धतीशी द्वंद्वात्मक क्रियांनी जोडले याचा वेध घेतात. ह्या सामाजिक नाटकातील संघर्ष जातिअंतर्गत तसेच भिन्न जातींमधील, देशी व विदेशी प्रशासक आणि या देवाचे भक्त यांच्यामधील आहे. साहित्यात मिखाइल बाख्तिनने सांस्कृतिक जत्राकरणा (carnivalisation) चा सिद्धांत अशा मिरवणुकांच्या आधारेच मांडला होता. तो विषय वेगळा आहे. एका ज्वलंत प्रश्नांची दुराईंनी केलेली सैद्धांतिक चर्चा महत्त्वाची आहे. कारण एखादी राजकीय अथवा जातीय संघटना मुख्यमंत्र्याला आषाढी यात्रेत रूढीप्रमाणे सपत्निक पूजा करायला विरोध करते. साप पायात सोडायची धमकी देते आणि तो विधी रद्द केला जातो. वृत्तपत्रात ही बातमी येते आणि वाचक विसरून जातो. तिचे विश्लेषण सैद्धांतिक भाषेत करायला अप्पादुराईंची अत्यंत प्रभावशाली सैद्धांतिक परिभाषा कशी उपयोगी पडते ते पाहू.

त्यांचा प्रश्नः दक्षिण आशियातील विधिमय, आर्थिक व सामाजिक नियोजनाचा अधिकारात्मक पाया कोणता? जाती व्यवस्थेची बाजू म्हणून सत्ता व वर्चस्व, याविषयी भरपूर माहिती आहे. ते संहितात्मक आणि नेमून दिलेल्या दृष्टिकोनातूनही सत्तेच्या हिंदू संकल्पनेविषयी देखील (उदाहरणार्थ, राजेशाही क्षेत्र व दैवीशक्ती या दोन्ही अर्थांनी) माहीत आहे. परंतु अधिकाराविषयी फारच कमी माहिती आहे. म्हणजे ज्या मार्गाने सहभागी सांस्कृतिक समजुती माणसामधील आज्ञाधारकपणाच्या संबंधाची व्यवस्था लावतात आणि व्यवच्छेदक व छेदक प्रकारच्या संघर्षाचा शेवट करून पूर्वाधिकार मिळवतात किंवा तो संघर्ष सोडवतात. ''हे मोठ्या प्रमाणावर एका वस्तुस्थितीमुळे घडले आहे. ती अशी की, जाती आज त्यांच्या पारंपरिक राजा व राज्य या संदर्भापासून उघड्या-नंग्या झाल्या आहेत. त्यांना स्वतःचे राजकीय जीवन आहे असे वाटते. मग ते लुई ड्युमॉन्ट चिकित्सा करतो त्याप्रमाणे जातींच्या ''यथार्थ'' साकारीकरणार्थ प्रतिबिंबित झालेले असो की श्रीनिवास व लिचशी जे संबंधित आहे त्या जातींच्यामधील संघर्षाचे वरवर वाटणारे आधुनिक वैशिष्ट्य असो; अथवा ज्याचे

पूर्वी प्रादेशिक पायावर फार घट्ट विभाजन जातींच्या अखिल-प्रादेशिक राजकीय संघटनेत झाले होते. एखाद्याने यापैकी कोणत्याही विकासाचा विचार करताना स्पष्टतेत जर काही कमी असेल तर जाती पद्धतीच्या सांस्कृतिक परिभाषेतील पाया होय. सध्याच्या जाती पद्धतीचा अधिकारात्मक पाया वर्ण, राजकीय श्रेणी आणि राजाची भूमिका यावरील हिंदू परंपरेचे ग्रांथिक शहाणपण यांच्याशी जोडण्याचे असे जे प्रयत्न झाले आहेत ते बऱ्याच वेळा आज भारतविद्याशास्त्र व मानववंशविज्ञान, ''संहिता'' आणि ''संदर्भ'' यांच्यात ताणलेल्या संबंधांचे प्रतिनिधित्व करतात'' (7). अप्पादुराईचे हे विश्लेषण आजच्या राजकारणाच्या संस्कृतीत व संस्कृतीच्या राजकारणातील तत्त्वहीनता, भ्रष्ट आचरण, आयाराम गयारामांच्या घोडेबाजार, भोंदू बाबांची तुरुंगातील गर्दी 'खोके-ओके' सत्तांतर वगैरे बदलात शोधता येते.

सांस्कृतिक अभ्यासात भारतीय जातश्रेणी मधील भावनिक व वाङ्मयीन संरचनांचे कोडे देशी-विदेशी विद्वानांना नेहमीच जटिल वाटत आले आहे. अप्पादुराई या संदर्भातील महत्त्वाचा दुसरा प्रश्न उपस्थित करतातः जातिव्यवस्थेमधील बदल कसा व्याख्येत बसवायचा व मोजायचा, विश्लेषक बदलाचे नमुने प्रत्यक्षात कसे तपासू (test) शकणार?'' ह्या समस्येचे जेवढे सिद्धांतवादी आहेत तेवढ्याच अनेक कथनांना त्यांनी जन्म दिला आहे. आणि जरी अपकीर्ति झाली तरी ''आधुनिकता व परंपरांची'' मायावी योजना जातिव्यवस्थेतील बदलांच्या विद्वत्तापूर्ण चर्चेला पछाडणे व धूसर करणे चालूच ठेवते'' (प्रस्तावना 7). अशी लेखकाची विधाने महाराष्ट्रातील अनेक 'मायावी' योजनांना लागू करता येथील. उदाहरणार्थ, ज्ञानेश्वरीचे हस्तलिखित संत ज्ञानेश्वरांची समाधी फोडून आधुनिक तंत्रज्ञानाने तपासून तिच्या खऱ्या लेखकाचे नाव निश्चित करावे. ही मागणी कवी अनिल (आ. रा. देशपांडे) यांनी करताच सर्वच जातीतील वारकऱ्यांनी केलेला विरोध आठवावा किंवा परवा विशिष्ट तिथीला पतीपत्नीचा समागम घडल्यास किंवा विशिष्ट आंबे खाल्ल्यास पुत्रप्राप्ती होणारच अशी हमी अनुक्रमे इंदुरीकर महाराज वारकरी व मनोहर ऊर्फ संभाजी भिडे धारकरी यांनी जाहीरपणे दिली. तेव्हा विज्ञानवादी पुरोगामी चळवळ्यांनी विरोध केला. परंतु नेहमीप्रमाणे त्या

चर्चा मायावी योजनांनी 'पछाडणे व धूसर करणे' चालूच आहे. मग जाती-धर्म-संस्कृतीत नेमके कसले बदल झाले? अप्पादुराईंच्या मते, कडक मानववंशविज्ञानाच्या दृष्टिकोनातून हे अंशतः भारतीय खेडी जशी जास्तीत जास्त जाती अभ्यासांना संदर्भ पुरवतात ती वारंवार "ऐतिहासिक चिकित्सेला विरोध करतात" हे एक कारण आहे. कारण अयोग्य दस्तऐवजीकरण, विशिष्ट जाती पद्धतींच्या (स्थानिक व प्रादेशिक) ऐतिहासिक माहितीचा दुजाभाव हेसुद्धा आहे. इतिहासकार ब्राह्मणांनी स्वजात प्रतिमा रक्षणार्थ गैरसोयीची कागदपत्रे नष्ट केल्याची उदाहरणे आहेत. संभाजी राजांच्या आक्रमणाच्या काळात पोर्तुगीजांशी बोलणी करताना केलेल्या दुभाषी ब्राह्मणांच्या लाचेच्या रकमेच्या पावत्याच पिसुर्लेकरांनी आपल्या प्रसिद्ध ग्रंथात छापल्या होत्या. त्याच्याच प्रतिकृती तमीळनाडूतील देवळातील सत्ता संघर्षाच्या ब्रिटिश काळात अप्पादुराईंना आढळल्या. ब्रिटिशपूर्व दुर्लभ व त्यांच्यानंतर विखुरलेली जगभरची माहिती गोळा करण्याविषयी अनेक नामवंतांनी लिहून ठेवले आहे. यामुळेच "पारंपरिक" पद्धतीची ऐच्छिक व्याख्या करायला उत्तेजन मिळाले आणि म्हणून तसेच समकालीन बदलाच्या स्वरूपाविषयी घडले हा अप्पादुराईंचा आक्षेप रास्त आहे. हा जगात मान्यता पावलेला सर्वात श्रेष्ठ व विश्वसनीय अनिवासी भारतीय संशोधक आहे.

अशा परिस्थितीत निर्भयपणे अप्पादुराईंनी प्रारंभीच पहिला प्रश्न समग्र दक्षिण आशियाच्या संदर्भात उभा केला आहे. तो आजही संस्कृतीचे जाचक सासर बनलेल्या पुण्यनगरीत पर्यावरण शास्त्रज्ञ ब्राह्मण महिलेने स्वयंपाकघर बाटवले म्हणून क्षत्रिय मोलकरणीला कामावरून काढून टाकल्यानंतर उठलेल्या वादळाने अलीकडे उपस्थित केला आहे. दुराईंचा प्रश्न असाः मुक्ती, बाटणे, विधी आणि पूजा अशा बाबीसंबंधी दक्षिण आशियायी समाज आणि दक्षिण आशियायी कल्पनांचा आर्थिक व राजकीय क्षेत्रातील परस्परसंबंध काय? या विषयीचा त्यांचा खुलासाः विद्यमान एकच (*ब्रिटानिका विश्वकोष* 1974, 3:892-91) अपवाद वगळता दक्षिण आशियावर काम करणारे समाजशास्त्रज्ञ व मानवशास्त्रज्ञ यांनी या प्रश्नाकडे द्वैती (सांस्कृतिकदृष्ट्या अयोग्य) परिभाषेत जाण्याचा मार्ग निवडला आहे. धर्मनिरपेक्ष विरोधी धार्मिक पवित्र,

दर्जाच्या परस्पर प्रभाव पाडणाऱ्या सिद्धांतांना विरोधी दर्जाचे आरोपीत सिद्धांत, विधिवत् विरुद्ध धर्मनिरपेक्ष दर्जा, प्रतिष्ठा विरुद्ध सत्ता वगैरे. या सहभागी व अंतर्गत जोडलेल्या द्वैतवादाची परिणती खुद्द विद्वानांच्या समाजात सांस्कृतिक विभाजन होण्यात झाली आहे. या विभाजनाने प्रश्नाची सोडवणूकच खुंटवली आहे (6, 7). उरले 'ते ठेविले अनंते' म्हणत मध्ययुगाकडे वळवणारे भजन आणि जुन्या म्हणीत 'शोधावे, आपुले संचितः बामणाघरी लिवणं, म्हारा घरी गाणं आणि कुणब्या घरी दाणं.' कोरोनाच्या साथीत सगळेची उणे, खुजे जिणे भारतीयाचे. कोरोनाची सम्यक समतावादी शांत बुद्ध परी गाईना कोणी स्तोत्र त्याचे.

श्री स्वामी पार्थसारथी मंदिर हे मद्रासमधील 296 महत्त्वाच्या मंदिरांपैकी (1961) च्या गणनेप्रमाणे दीड एकरात त्रिलोकेन भागात नवव्या शतकात वसलेले मोठे मंदिर आहे. त्या परिसरात सहा अन्य उपदेवतांची मंदिरे, पुजारी व सेवकांची घरे आहेत. चार रस्ते मिरवणुकीसाठी ठरले आहेत. मासिक उत्सवाशिवाय वर्षांतील 218 दिवस उत्सवच असतात. त्यात 10, 21 दिसांचे 16 व पाच 1 ते 10 दिवसांचे आहेत. त्यात एप्रिल-मे मध्ये चैत्रात श्री पार्थसारथी स्वामींचा 10 दिवसाचा उत्सव सर्वात मोठा. त्यात वैदिक परंपरेतील विधींचे पुस्तक "वैकानसा आगमास" म्हणून प्रसिद्ध आहे. कृष्ण यजुर्वेदाच्या तैत्तरीय शाखेची ही पठडी चौथ्या शतकानंतर उदयास आली. या जनपदीय उत्सवांचा उद्देश "दुष्ट शक्तीचे सांतवन, पाऊस, आरोग्य वैपुल्य, भरभराट, सुपीकता, राजाच्या सत्तेची वाढ - जो केवळ या शांततापिय प्रजेचा रक्षणकर्ताच नाही, पण सफलतेच्या शक्तींचा प्रेरक त्यांच्या हितसंबंधांचा मध्यस्थ", "वैष्णववादाच्या प्रारंभीच्या बाजू" अशा प्राचीन ग्रंथात या विधिप्रक्रियेचे दोन उद्देश वारंवार सांगितले आहेतः *शांती-दुष्ट* प्रभावांचा नाश आणि *पुष्टी*-चांगली वाढ. हाच प्राचीन संस्कृतीचा नमुना ब्राह्मणांनी प्रादेशिक भाषा व संस्कृतच्या वापरात सर्वत्र चालू ठेवलेला दिसतो. मुख्य देवतेच्या संबंधातील विशेष हक्काच्या सांस्कृतिक भूमिका ह्या केवळ शोभेची पदे किंवा स्थानदर्शक पदके नव्हती. दात्यासाठी वैदिक यज्ञातील 'यजमान' ही संज्ञा वापरात आहे. राजा हा स्वामी जनतेचा रक्षक तसा देव हादेखील रक्षकच. दान-

दक्षिणा उत्पनांच्या पुनर्वाटपांचे मानठाण परंपरेने ठरवून दिले तरी राजा व स्वामी देवतेच्या कैचीत सापडलेल्या पुरोहित ब्राह्मणाचा पांडित्याचा व जात श्रेष्ठत्वाचा गर्व हा एक कायमचा सांस्कृतिक संघर्षाचा प्रश्न भारतभर राहिला आहे. एकाच घराण्यातील व कानसास ब्राह्मणांना सरकार दरबारी जावे लागले. दरबारी वाद लढवून पौरोहित्याचे हक्क वाटून घ्यावे लागले होते. त्या दाव्याचे तपशील आपली ''अस्मिता व स्वायत्तता'' याबाबत मंदिर पूजेशी संबंधित सर्वाशीच त्यांचा संघर्ष उडत आला आहे. अप्पादुराईने त्याच्या खबऱ्याच्या नव-वैदिक ग्रंथावरील प्रभुत्व, घराण्याची पठडी व देवाशी खास नाते याविषयीच्या 'स्वायत्ततेची भावना' स्पष्ट केली (38). त्याच एकमेव मध्यस्थाचा शारीरिक संबंध देवाशी येतो. स्नान, जेवण इ. विधी जनतेपासून लपवून केले जातात. सबब ''देणगीदार व इतरजनांना दिलेल्या सन्मानासारखे पुरोहिताला दिलेला मान-सन्मान नसतात. ते देवाला दिलेल्या सन्मानासारखेच असतात, असे त्याने छातीठोकपणे सांगितले''. (38). अप्पादुराईंनी या देवळातील मद्रास उच्च न्यायालयात 1933 साली दाखल केलेल्या प्रमुख पुरोहितांनी ''स्वाभिमानी स्वायत्तता व ठळक अस्मितेच्या'' रक्षणासाठी 4850 रुपयाच्या नुकसान भरपाईची मागणी केल्याची कागदपत्रे शोधली आहेत. विश्वस्त व इतर सेवकांनी त्यांना विचारात न घेता केलेल्या उपप्रकारांचा पाढा वाचला आहे. विशेष म्हणजे या ब्राह्मणाने लौकिकाला बाधा भरपाई रु.3000 व स्वातंत्र्याला बाधा भरपाई रु. 50 अशी मागणी केली. आश्चर्य म्हणजे परंपरेने चालत आलेल्या या धार्मिक 'मक्तेदारीकरणात' तेथे वास्तव्य करणाऱ्या वैष्णव पंथातील कवीच्या 'प्रबोधनम' पदे म्हणणाऱ्या पुरोहितांच्यामधील हा संघर्ष होता. आजही हे ब्राह्मण त्यांच्या मंदिरातील उत्पन्नाच्या पदांच्या सन्मानाविषयी कसे जागरूक असतात याचे स्पष्टीकरण देताना अप्पादुराई म्हणतातः ''हे उदाहरण सन्मानाचे गुंतागुंतीचे रचनात्मक कार्य आणि मानपान ह्या गुंतागुंतीच्या सामाजिक राजकीय संघर्षात मानपानांचे वाद व्यक्त होण्याकडे कसे वळतात याचे प्रदर्शन करतात, हे स्पष्ट करतात'' (40).

1.4. मंदिर : भारतीय श्रेणीबद्ध समाजातील सांस्कृतिक लढाईचे शस्त्र भांडार

हा संपूर्ण तपशील वाचताना याच "पूजेच्या राजकारणाचे" वारे पूजा-उपासनेच्या मक्तेदारांच्या वर्तुळातील वाद न्यायालयात गेल्यानंतर देवालयाशी संबंधित ब्राह्मणेतर जातींना "मडक्याच्या गाळण्याच्या ब्रिटिश शिक्षण पद्धतीचा" परिणाम म्हणून हक्काची जाणीव होऊ लागली. यातील द्वैतदेखील अनेक भिन्न जातीतील विद्वानांनी निर्भयपणे उघड केलेले नाही. त्यामुळेच भारतातील लेखक नव्हे तर त्याची जात-वर्णच बऱ्याच प्रमाणात 'ब्राह्मण आच्छादनात' (गीथा) त्याच्या लेखनाचे नियंत्रण करते. आजवर असे वर्णनात्मक विवेचन पूजा-उपासना-विधी वगैरे वैदिक धार्मिक संरचनात्मक चौकटीतच अडकले. त्यामुळे "सांस्कृतिक संरचनात फारसा बदल आजही झालेला नाही". या अप्पादुराईंच्या निष्कर्षाला पुष्टी देणारी सैद्धांतिक चर्चा पुढे रेमण्ड विल्यम्स, स्विंगेवूड, स्मिथ वगैरेंच्या ग्रंथाच्या आधारे करू. शाहू महाराजांचा वेदोक्त प्रकरणात बाळ गंगाधर टिळकांशी झालेला वाद आणि न्यायालयात गेलेले वाद, बडोद्याच्या सयाजीराव गायकवाड महाराज यांनी अशाच वादांतून मार्ग काढण्यासाठी केलेले पूजा-पाठ-कर्मकांडाविषयीचे कायदे, डॉ. पंजाबराव देशमुखांचे मंदिर विधेयक (1933), त्यांनी आंबेडकरांच्या सोबत सत्यशोधकावर ब्राह्मणांचे पूजा-विधींचे पारंपरिक हक्क बळाकावतात म्हणून ब्राह्मणांनी केलेल्या खटल्यात बजावलेल्या क्रांतिकारक भूमिका याच्या तुलना ब्राह्मणांनी देव-देवळावर लिहिलेल्या पुस्तकांशी करावी लागेल. उदाहरणार्थ रा. चिं. ढेरे या लोकसाहित्य संग्राहकांचे "श्री विठ्ठलः एक महासमन्वय" हे पुस्तक फार गाजले होते. त्याला साहित्य अकादमीचा पुरस्कार मिळाला. यावरून पुरोगामी राज्यातील ही सांस्कृतिक विरोधापत्ती अप्पादुराईच्या ग्रंथाच्या शीर्षकातील "पूजा व संघर्ष" या रूपकाशी प्रस्तुत पुराण परंपरेतील कष्टाने मिळवलेल्या माहिती संकलनाशी केल्यास लक्षात येईल. कारण पंढरपूरचे विठ्ठल मंदिर हे सांस्कृतिक महाभारताचे महाराष्ट्रातील सर्वात मोठे उदाहरण आहे. उदाहरणार्थ, 1922 पर्यंत या मंदिरात मराठ्यांना शूद्र म्हणून प्रवेश नव्हता. इंग्रजी शिक्षण व स्वातंत्र्य लढ्याने बहुजनांत फ्रांझ फॅनन म्हणतो त्या शब्दात या टप्प्यावर कर्मकांडी धर्माच्या विरोधी उद्रेक होत होते. तेव्हा बडव्यांनी मंदिरात

प्रवेश करणाऱ्या मराठ्यांना प्रखर विरोध केला. तीन मराठ्यांना बेशुद्ध पडेपर्यंत मारले होते आणि डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांनी मराठ्यांच्या या लढ्याला पाठिंबा दिला होता. त्यांच्या कार्यात मंदिर प्रवेशाचे सांस्कृतिक राजकारण पुढे केंद्रस्थानी आले. अशा मंदिर या भारतभर संघर्षाचे कोठार ठरलेल्या प्रतीकाला ढेरे धनगरपुराण रचण्यासाठी "महासमन्वय" म्हणतात.

उच्च मानद पदव्या मिळालेल्या उतारवयात पदवीधर झालेल्या या लेखकाची शंभर पुस्तके प्रसिद्ध झाली. त्यातील बहुसंख्य अभ्यासक्रमात आहेत. त्यांच्या परिचयात "लोकसाहित्य, संस्कृती, मराठी साहित्य, धार्मिक पंथ व संतकवी" या विषयावर त्यांची बहुसंख्य पुस्तके आहेत. संस्कृतवर प्रभुत्व, मोडीची जाण आणि परंप्रातांतील खेडोपाडी, मठ-मंदिरे आदि ठिकाणांना भेटी देत मुख्यत्वे पुरोहितवर्ग हितसंबंध जपत माहिती संकलन महत्त्वाचे ठरले. परंतु ब्राह्मणेतर नवशिक्षित तरुण संशोधकांनी त्यांच्या माहिती संकल्पनाच्या व त्यांच्या पुस्तकांच्या मर्यादा वेळोवेळी स्पष्ट केल्या आहेत. त्यांची तुलनात्मक चिकित्सा केल्यास त्या मर्यादा अधिक स्पष्ट होतील. अर्थात मोठ्या कष्टाने त्यांनी माहितीचे ढीग जमवले हे श्रेय त्यांना दिले पाहिजे. परंतु मी (2017) जगभरच्या सिद्धांत व संकल्पनांच्या आधारे सम्राट शिवाजीच्या इतिहासाचे विरूपीकरण उघड केले तसे मराठीतील सांस्कृतिक व ब्राह्मण धर्माचे परस्परसंबंध स्पष्ट व्हावे म्हणून दुसऱ्या खंडात जगभरचे सिद्धांत दिले आहेत. अप्पादुराईंच्या संशोधनाशी तुलना करायला तसा प्रगत नमुना मला मराठीत सापडला नाही हेदेखील खेदाने नमूद केले पाहिजे.

धर्म-जातीद्वेषी-भाषण किंवा दोषारोप-खेळाला फाटा देऊन तपशिलाने या सांस्कृतिक संरचनांचे वेगळ्या परिभाषेत विश्लेषण फार कमी लेखकांनी केले आहे. 1940 च्या दशकापर्यंत मंदिराशी संबंधित ब्राह्मणेतरांनी ब्राह्मणांच्या जातीय श्रेष्ठत्वाला थेट विरोध केला नव्हता. त्यांना सहन करावे लागणारे अपमान टाळणे व सन्मानाचे रक्षण एवढीच मागणी होती. कुठलीही संघटना त्यामागे नव्हती. 1944 मधील नायडू जातीने प्रक्षोभक पुस्तिका प्रसिद्ध केली होती. त्यांना ब्राह्मणेत्तर चळवळीचे पाठबळ

मिळाले होते. त्याच आदिबंधातील विद्रोही पुस्तिका महात्मा फुले यांच्या सत्यशोधक चळवळीत हजारोंनी निघाल्या होत्या. त्याचे तपशील श्रीराम गुंदेकरांच्या *सत्यशोधक साहित्याच्या इतिहासाच्या* तीन खंडात आहेत. सांस्कृतिक इतिहासाची साधने भरपूर आहेत. त्यात नवी भर घालायला हवी. अप्पादुराई म्हणतात, या मंदिरातील जातिभेदाची उदाहरणे ब्राह्मणासाठी व इतरांसाठी तीर्थप्रसाद वाटायची वेगळी भांडी, ब्राह्मण तीर्थ घेईपर्यंत इतरांनी उभे राहावे, मात्र ब्राह्मणांनी जमिनीवर आसनस्थ व्हावे, इतरांना कसलाच मान मिळत नसे. ''कुत्र्या-जनावरासारखे त्यांना वागवले जाई'' (46). असे असूनही त्यांनी ब्राह्मणांच्या पहिल्या सन्मानाला कधीच आव्हान दिले नव्हते. देवही जातिऐक्य यामुळेच साधू शकत नाहीत. या संघर्षातून मार्ग काढणारे लिखित कायदे ब्रिटिशपूर्व काळात फारसे नव्हते. राज्यसत्ता व धर्मसत्ता परंपरेप्रमाणे पुराणांच्या साक्षी काढून मार्ग काढत. हे धर्मयुद्ध आर्थिक हितसंबंधाचेही होते. 'आतले' 'बाहेरचे' असे वेगळे विभाजनही या श्रमविभागणीतही होते. ब्राह्मणांच्या 35 पोटजाती असूनही राजा व देव यांच्या 'संरक्षणा'च्या मिथकांचा प्रभाव प्रबळ होता. ब्राह्मणांची सांस्कृतिक मक्तेदारी असल्याने असे संघर्ष स्थानिक पातळीवर सोडवले जात. त्यात शुद्ध सांस्कृतिक परिभाषेत मानव राजा व देवळातील देव या प्रतीकात्मक सार्वभौमत्वाचे संरक्षक कवच होते. कितीही पाप केले तरी या भूदेवाला ठार मारू नये, हा कायदा होता.

ब्रिटिशांच्या आगमनानंतर त्यांच्या संस्थांच्या परिणामामुळे पारंपरिक मंदिर व्यवस्थापनाच्या रचनेवर मोठे आघात होऊ लागले. ईस्ट इंडिया कंपनी व पुढे व्हिक्टोरिया राणीचे साम्राज्य ''धार्मिक बाबतीत हस्तक्षेप नाही'' असे म्हणत राहिले तरी शिस्त व व्यवस्था लावणारी शासनाची खाती कायदा व संस्थात्मक उत्क्रांतीच्या प्रक्रिया गतिमान करण्यासाठी 1925 मध्ये मद्रास प्रातांत मंदिर नियंत्रणासाठी कायदा करून बिनधास्त झाले होते. या कायद्यान्वये त्यांनी नवे हिंदू रिलिजियस इनडॉवमेन्ट बोर्ड (HREB) नेमले. त्या आधारेच बॅरिस्टर पंजाबराव देशमुखांनी सुधारणासाठी मंदिर विधेयक मांडले होते. परंतु धर्मांध हिंदूनीच ते फेटाळले. देशमुखांची प्रेरणा

त्यांच्या जगभर मान्यता पावलेल्या धर्मांच्या तुलनात्मक संशोधनाची होती. त्याचे माहात्म्य आजही गुगलवर बघता येईल. परंतु ना त्यांच्या प्रबंधांचा ना विद्वत्तेचा स्पर्श खऱ्या अर्थाने आजही ब्राह्मणेतरांनासुद्धा झालेला नाही. मद्रासमध्ये नवे राज्य आणि जुने हिंदू संप्रदायाचे स्वामी पार्थसारथी मंदिरांच्या संघर्षामधून धर्मनिरपेक्ष सांस्कृतिक संरचना कशा आकार घेत गेल्या, हे अनेक दाव्या-खटल्यांच्या आधारे अप्पादुराईंनी स्पष्ट केले आहे. तंतोतंत तशाच घटना कर्नाटकातील यू. आर. अनंतमूर्तींच्या *भारतीपुरम्* कादंबरीमध्ये घडतात. मराठीत या विषयावर कादंबरी नाही.

हा थेट व गतिमान बदल पूर्वीच्या हिंदू राजकीय संदर्भाकडून ब्रिटिश व्यापारी पर्यावरणाकडे 1676 पासून सुरू झाला होता. ब्रिटिश ईस्ट इंडिया कंपनीने व्यापारी व निवासी हक्क या मंदिरांच्या परिसरासह मद्रासमध्ये मिळवले होते. पूर्वीच्या राजा-मंदिर नात्याचे हिंदू मॉडेल ब्रिटिश राज्य विस्ताराला कवडीमोलाचे होते. कारण देऊळ हा ब्रिटिश सत्तेचा पाया कधीच नव्हता. त्यांना सांप्रदायिक हिंदूपेक्षा भारतीय दलालांची मदत व्यापारात हवी होती. त्यांच्या बदलत्या धोरणांनी नवे ताणतणाव व संघर्षांना जन्म दिला. ब्रिटिशांनी स्थानिक लोकांच्याकडे स्वामींनी सोपवलेले व्यवस्थापन कायद्यात अडकवले. अप्पादुराईंनी 1754 मध्ये डाव्या व उजव्या ब्राह्मण जातींनी प्रार्थना व प्रवचने कधी, कशा, कुठल्या भाषेत सादर करावी याबाबत वाद उपस्थित झाल्याचे उदाहरण दिले आहे. त्यांच्या मागण्या किरकोळ सूचना करून मान्य केल्या आणि तसा वाटा द्यायला लावला. परंतु तोच वाद ब्राह्मणांनी पुन्हा 1780 साली उपस्थित केला. तेव्हा ब्राह्मणांच्या पोटजातीच्या बाजूचा निकाल झाला, पण काही प्रार्थनावर बंदी घातली. पुन्हा ब्रिटिश महसूल मंडळाने मंदिराच्या महसुलावर बंधने लादली. लेखापरीक्षण सुरू केले.

या व्यवस्थेची तुलना समकालीन पेशवाईतील दाव्या-खटल्याशी करणे उद्बोधक ठरेल. मु. श्री. दीक्षितांच्या कायस्थ प्रभूंच्यावरील ग्रंथातील अशा खटल्यांचे नमुने अनेक सापडतील. एवढेच नव्हे; तर सुझन बॅयलीने आपल्या *कास्ट, सोसायटी अॅन्ड पॉलिटिक्स इन इंडियाः फ्रॉम एटिन्थ सॅच्युरी टू द मॉडर्न अेज* (1998). ग्रंथात

पानिपतच्या लढाईत पराभवानंतर भरकटत मुसलमानाच्या घरात गेलेल्या ब्राह्मण हरिहरच्या पुरोहितांनी केलेल्या छळाचे उदाहरण मागे दिले आहे.

याच्या उलट ब्रिटिशांनी 1800 नंतर महसूल मंडळाने मंदिराच्या व्यवस्थापनाची देखरेख जिल्हाधिकाऱ्याकडे सोपवली. जिल्हाधिकारी महसूल मंडळाच्या अखत्यारित काम करी. महसूल मंडळ मद्रास प्रांताच्या मुख्य सचिवाला उत्तर द्यायला बांधील होते. 'धार्मिक' बाबतीत हस्तक्षेप न करण्याच्या धोरणामुळे पूर्वी संघर्ष सुटत नव्हते. त्याला 1800-1820 पर्यंत महसूल मंडळ विरुद्ध हे मंदिर असे वळण मिळाले. या मंदिराच्या व्यवस्थापकाने-नारायण पिल्ले याने भ्रष्टाचार केल्याची तक्रार आली. तिच्या चौकशीत चार अर्जदारांच्या सह्या खोट्या निघाल्या. दुसऱ्या एकाला पूर्वी पिल्लेने दुखावल्याने त्याने सूडबुद्धीने सही केली होती. तिसऱ्याला दक्षिणेतील वाट्यात दुजाभाव आढळला होता. तमीळ भाषा येणाऱ्या श्री. रीड व एका अर्जदारामधील प्रश्नोत्तरे अप्पादुराईंनी दिली आहेत. ती लोकहितवादींनी पुण्यातील ब्राह्मणांच्या शिक्षण व वर्तनावर केलेल्या टीकेचे समर्थन करणारी आहेत. साक्षीदार देवळाच्या फंडातील "अपहार" आणि दक्षिणा व भेटवस्तूंच्या वाटपात अयोग्य दुजाभाव या गुन्ह्यात फरकच करू शकत नव्हतेः

प्रः त्रिप्लिकेनच्या मंदिराचे व्यवस्थापक म्हणून नारायण पिल्ले यांच्या विरोधात तू तक्रार केली आहेस?

उः होय, तो आम्हाला पवित्र तांदळाचा वगैरे रूढीप्रमाणे मिळणारा वाटा द्यायची परवानगी देत नाही. पूर्वी तोच आम्हाला मिळत असे!

प्रः मंदिराच्या उत्पन्नाच्या कोणत्याही बाबतीत नारायण पिल्लेंनी जर अपहार केला असेल तर तुला माहीत आहे का?

उः रोजचा तांदूळ वगैरे रोजचा भत्ता त्याने बंद करण्याचा परिणाम मंदिरावर झाला. त्याने तसे केले असा निष्कर्ष काढायला माझ्याकडे कारणे आहेत.

प्रः नारायण पिल्लेने मंदिराच्या उत्पन्नात अपहार जर केला तर तो तुला माहीत आहे?

उः माझा उत्पन्नाशी संबंध नाही. वेदांचे वाचन करणे हा माझा व्यवसाय असल्याने त्याचा संबंध नाही.

अशा संवादात मंदिरासाठी चर्च, पॅगोडा, असा भाषासंकर बराच आहे. परंतु एकाच जातीमधील हा संघर्ष लोकहितवादींच्या पुढील परखड टीकेवर अधिक सांस्कृतिक प्रकाश टाकतोः

> सत्तास्पर्धेत ब्राह्मणाचे नेतृत्व हे दुर्भाग्य असून त्यांच्यात समाजाचे नेतृत्व करण्यास आवश्यक असा एकही गुण नाही. एकास लाथ मारली तर दुसरा का म्हणावयाचा नाही. इतके हे भित्रे, शंड्ये व निर्बल आहेत. त्यांच्यामध्ये साहस, धैर्य आणि खरेपणा प्रायशः नाहीत. गोड खाण्यास मिळाले की सर्व ब्राह्मण एकच डोंगव्याप्रमाणे जमतात. मग त्यांचे अवधान फार लागते (पत्र क्र. 48).

अशाच प्रकारची फार उपरोधी टीका 18 व्या शतकाच्याच पूर्वार्धात तमिळनाडूत 30 वर्षे राहिलेल्या फ्रेंच ॲबे दुब्वाने आपल्या *द हिंदू मॅनर्स, कस्टम्स ॲन्ड सेलेब्रेशन्स* (1825) मध्ये ब्राह्मणांच्यावर केली आहे. त्या फ्रेंच धर्मगुरुवर युरोपातील प्रबोधन व धर्मसुधारणा चळवळीचा मोठा प्रभाव होता. त्या दृष्टिकोनातून त्याने भारतीय धर्म व संस्कृतीचा तसेच संस्कृत ग्रंथांचा व लोक संस्कृतीचा सखोल अभ्यास सलग तीस वर्षे दक्षिण भारतात राहून फार मोठ्या कष्टाने केला होता. त्या ग्रंथातील अनेक उतारे सुमंत मुरंजन यांनी आपल्या *पुरोहितवर्गवर्चस्व व भारताचा सामाजिक इतिहास* (1973) मध्ये उद्धृत केले आहेत. या ग्रंथाच्या दीर्घ प्रस्तावनेत रॉयवादी तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांनी मुरंजनांचा ग्रंथ "एकराष्ट्रीय प्रश्न समजून घेण्याकरिता भारताच्या सामाजिक इतिहासाची मीमांसा समजणे आवश्यक आहे. अशा मीमांसेची एक महत्त्वाची बाजू या पुस्तकात मांडली" असल्याने सांगून वैदिक परंपरा, जातिव्यवस्थेतील ब्राह्मण वर्चस्वाचे बरेबाईट स्वरूप आपण विवाद्य ठरवलेल्या ब्राह्मणी सांस्कृतिकीकरणाच्याच बाजूने ते पुढे पाश्चात्त्य संस्कृती विचार टाळून लिहितात,

> जातिसंस्था ही पुरोहित वर्गवर्चस्वामुळेच दीर्घकाळ आतापर्यंत हजारो वर्षे स्थिरावली हे डॉ. मुरंजन यांचे मत निःसंशय ग्राह्य होय. डॉ. एम. एन. श्रीनिवास

यांनी भारतीय संस्कृतीच्या परिवर्तनाचा महत्त्वाचा सिद्धांत संस्कृतात्मीकरणाचा (Sanskritisation) होय असे म्हटले आहे. ही संस्कृतात्मी-करणाची प्रक्रिया बुद्ध व महावीर यांच्याच काळी एका अर्थी सुरू झाली. एका अर्थी म्हणण्याचे कारण बौद्धांनी आणि जैनांनी प्रारंभी प्राकृत भाषांचाच धर्मोपदेशार्थ स्वीकार केला; संस्कृत भाषेचा नव्हे. परंतु बौद्ध व जैन यांनी इसवी सनाच्या प्रारंभी संस्कृतचा आश्रय संपूर्णपणे घेतला. अर्थात, आर्यात सामील झालेल्या येथील ब्राह्मण वर्गाने संस्कृतात्मीकरण बुद्ध व तीर्थंकर यांच्या अगोदर हजार बाराशे वर्षांपूर्वीच सुरू केले होते (प्रस्तावना).

अप्पादुराईंच्या प्रस्तुत नमुन्यात सुद्धा मंदिरावरील ताब्यासाठीच्या स्पर्धेत अशाप्रकारे अपहाराचा आरोप हा भाषिक वाहन बनला. इथे तो ''कर-शेती'' (tax farming) या शब्द प्रयोगात थेट व्यक्त झाला आहे (113). त्यांचे तीन निष्कर्ष मूलगामी आहेतः 1. कारण ज्याच्यात नियंत्रणाचे मोजमाप कुठल्याही सहभागाची मागणी करते तो संघर्ष दुबारा वितरणात्मक प्रक्रियेशी संबंधित असतो. सर्व संघर्ष समाजाच्या तुकडेमोडीच्या अनुक्रम बंधनात असतात. 2. तुकडेपट्टीची भाषा 'अपहारा'च्या आरोपांची मागणी करते. 3. कारण जे मंदिर समाज विभागतो आणि विद्यमान नेतृत्वाला आव्हान देतो ती समस्या एकच आहे. हेही एक कारण की त्याचे शब्दांकन नैतिक परिभाषेत इंग्रजांनी केले आहे. त्यांची ऐच्छिकता आवश्यक समजली आहे. ''एका गटाने ती स्पष्टपणे निमंत्रित केली आहे आणि त्यांचा ''हस्तक्षेप'' खुद्द इंग्रजांनी योग्य व आवश्यक मानला आहे. मंदिर संघर्षाची ही वैशिष्ट्ये ह्या संशोधनाने हाताळलेल्या कालखंडात कायमची टिकून आहेत. वासाहतिक राज्याची भूमिका या काळात मंदिराच्या भानगडीत विलक्षण आहे आणि तिच्याकडे अनेक मार्गानी बघता येईल'' (113).

दाव्यातील भाषेचे इंग्रजीकरण मंदिरासाठी 'चर्च', 'पॅगोडा' इ. शब्दांच्या वापरात उघड आहे. ब्रिटिश संपर्कातील सांस्कृतिकरणाची व संकराची ही सुरुवात आहे. दाव्याच्या आधारे लेखकाने केलेली त्यांची चिकित्सा ब्रिटिशांच्या फोडा आणि झोडा

तंत्राचे उपयोजन महाराष्ट्रातील मंदिरांच्या व्यवस्थापनातील बदलांना लागू करण्यासाठी फार उपयोगी आहे. या तुलनेत दोन भिन्न भाषा व प्रदेशातील सांस्कृतिक बदलांचे स्वांतत्र्योत्तर राजकारणावरील परिणामही स्पष्ट होतील. महाराष्ट्रापेक्षा वि. स. खांडेकरांचे साहित्य तमिळनाडूत जास्त लोकप्रिय का आहे याची सांस्कृतिक कारणे स्पष्ट होतील आणि त्या ''बालिश'' जाहिरातीमागील राजकारणही उजेडात येईल. अप्पादुराईच्या मते, 18व्या शतकातील निकष व्यवस्थापकाच्या निवडीत छाननी स्वतः करण्यात चालू ठेवले. हे 1809 पासूनच्या दाव्यात स्पष्ट झाले. ते योग्य स्थानिक व्यक्ती हस्तक्षेपाविना निवडण्याशी मर्यादित होते. ते 19 व्या शतकात गट संघर्ष वाढवण्याची प्रेरणा म्हणून पुढे वापरले गेले.

दुसरे, मंदिराच्या मतदारसंघाकडे नियंत्रण देऊन इंग्लिश नोकरशाही त्यातील संघर्षात ऐच्छिक वागू लागली. एकीकडे धार्मिक 'विधी'पासून अलिप्तपणा, दुसरीकडे अपहाराचे दावे चालवायला सहानुभूती, असे हे नाट्य होते. तिसरे, मंदिराशी दोन आर्थिक संबंध प्रस्थापित झाले. लेखा परीक्षणाचा व अपहाराच्या चौकशीचे हक्क ही नवी रचना होती. पूर्वी थेट देणगी राजा/राज्य द्यायचे. आता त्रिप्लिकेन खेड्यातील नागरिकावर कर बसवला गेला. त्याला 1804 मध्ये विरोध झाला. कलेक्टरकडे लोकांनी तो नोंदवला. देऊळ व ब्रिटिश कंपनीला कर देणे त्रासाचे होते. देवळाच्या उत्सवासाठीच तो ठेवावा ही मागणी महसूल मंडळाने मान्य केली. मात्र कलेक्टरचे प्रमाणपत्र आवश्यक केले. या दोन दाव्यांनी देवळाच्या ''संरक्षणा''चे बदलते स्वरूप स्पष्ट होते. 1817 साली देवळातील देवदासी नृत्यांगणेला दिलेल्या जमिनीच्या वादात व्यवस्थापकाने जिल्हाधिकाऱ्यांची मदत मागितली. जमीन दुसऱ्या नृत्यांगनेला विकली गेली होती. तिला घर बांधायला भाडेकरू विरोध करीत होता. सर्वोच्च न्यायालयात ती केस लढवायला कंपनीच्या वकिलाची मदत मिळाली. 1818 मध्ये एका दत्तक मुलाच्या प्रकरणात मंदिराचे हक्क जपण्यासाठी व्यवस्थापकाने दावा लढवला. परंतु त्याची कागदपत्रे उपलब्ध नाहीत. या दोन्ही दाव्यासंबंधातील अप्पादुराईंचे निष्कर्ष आज महाराष्ट्र शासनाच्या वार्षिक अंदाजपत्रकाच्या दीडपट उत्पन्न असणाऱ्या राज्य

देवस्थान मंडळाच्या 'सांस्कृतिक' धोरणांचा तुलनात्मक अभ्यास करायला उपयुक्त ठरेल. अप्पादुराईंच्या मते, मंदिराचा ब्रिटिशपूर्व इतिहास सुरू राहिला. वाद मिटवायला राज्याची ऐच्छिकता महत्त्वाची ठरली. राज्याची याबाबतची गुंतवणूक *विषम* (uneven) परिवर्तनीय होती. आर्थिक बाबतीत कमी हस्तक्षेप होता, पण राजकीय व कायदेशीर समस्यांत त्यांची भूमिका महत्त्वाचीच होती. स्पष्ट धोरण मात्र नव्हते. पूर्वीच्या काही प्रथा सांभाळल्या तरी ते धोरण सुसंगत नव्हते. कायदेशीर अधिकारांचे विभाजन प्रशासन व न्यायिक असे केल्याने पहिल्याची मंदिरावरील पकड वाढली. त्यामुळे वाद वाढले. राजकीय वाढत्या वर्चस्वाला 1826 मध्ये आव्हान देण्यात आले. तो दावा पाच वर्षे चालला. नोकरशाहीचे नियंत्रण आणि स्थानिक स्वायत्ततेच्या झगड्यांचे स्वरूप लेखकाने सर्वोच्च न्यायालयातील दाव्या-खटल्यांच्या आधारे स्पष्ट केले आहे. त्यात दोन्ही बाजूंचे दृष्टिकोन समोरासमोर मांडले आहेत. मंदिराचा प्रवास स्वयंनियंत्रणाकडून ब्रिटिश नोकरशाही ते न्यायालयाच्या पायरीपर्यंत होताना झालेले सांस्कृतिक बदल आपल्या सांस्कृतिक अभ्यासात महत्त्वाचे आहेत.

1.5. धर्म व राजसत्तेच्या कात्रीतील सांस्कृतिक आदिबंधातील साम्य

महाराष्ट्रातील कायस्थ व चित्पावनांच्या पेशवाईतील टोकाच्या संघर्षाचे उदाहरण आपण पाहिले. तमिळनाडूतील वटकलाई-टेंकलाई फूट वैष्णव ब्राह्मणातील होती. ब्राह्मणांच्या पोटजातीमधील मध्ययुगातील तंड-वितंडवाद पंडिती विद्वत्तेचे होते. ते मठ व राजदरबारात बंदिस्त होते. ते 16 ते अठराव्या शतकापर्यंत मंदिर सत्तेच्या ताब्यासाठी पूर्ण विकसित रणांगणावरील लढाईत रूपांतरित झाले. 1831 पर्यंत टेंकलाईच्या व्यवस्थापन अधिकारात हे मंदिर होते. सी. एस. पिल्लेने आपल्या अर्जात ''तोच पंथ व तीच कास्ट' ''जात'' लिहून टेंकलाईना पाच वर्षे हैराण केले. कलेक्टरला संप्रदायाची व्याख्या पुरावे पडताळून करावी लागली. नव्या सांप्रदायिक संघर्षाचा प्रारंभ झाला. ब्राह्मणांच्याच संप्रदायात ''उजवा व डावा'' हे भेद कायम झाले. तेच स्वातंत्र्यानंतर नव्या वेशात थेट मार्क्सवाद, काँग्रेस आदि सर्वच पक्षात अवतरले. या ब्राह्मण डाव्या-उजव्यांचे मद्रासमधील परस्परांवर ब्रिटिशाकडे केलेल्या आरोपांचे

गटार उपसले तर हे कसले धर्म व नीतिरक्षक हाच प्रश्न अप्पादुराईंनी उपस्थित केला आहे. या संघर्षामुळेच 1841 मध्ये ईस्ट इंडिया दरबारला एक समान कायदा करावा लागला. धार्मिक बाबतीत सरकार हस्तक्षेप करणार नाही. धार्मिक संस्थांचे संपूर्ण नियंत्रण मूळ रहिवाशांच्याकडेच राहील. त्यांना न्यायाधीशांचे संरक्षण राहील. न्याय व व्यवस्था सांभाळली जाईल. 16 जानेवारी 1843 रोजी विश्वस्तांच्या निवडीला सुरुवात केली. त्यातही विश्वस्ताच्या मृत्युनंतर वारसाला नेमण्याचे वाद वगैरे सोडवण्यासाठी शासनाने 1817 नंतर 1863 साली सुधारित कायदा देशी जिल्हा समिती नेमून केला. त्यात टेंकलाई, वटकलाई व समर्थ ब्राह्मणांचा समावेश होता. दोनच वर्षांत थेंगलाई या त्रिप्लिकेनच्याच रहिवाशांनी कलेक्टरकडे आपल्या मिराशी पारंपरिक हक्क रक्षणाच्या हस्तक्षेपाला विरोध दाखवत मागणी केली. मंदिरातील भांडणे वाढत गेली. गटतट फुटीच्या राजकारणातून वाढलेल्या दाव्याची संख्या अफाट वाढली. त्यांना मर्यादाच राहिली नाही.

हा मूळ हिंदू सार्वभौम राजा व ब्रिटिश राजकर्त्यांच्या द. भारतातील संबंधातील फरकांचा परिणाम होता. 1. राजा-देवता सन्मानाच्या या मामल्याला मंदिर-राज्य संबंधाला नैतिक पाया होता. सांप्रदायी व नेते यांची यंत्रणा कामकाज बघत होती. त्यात ब्रिटिश नोकरशाहीमुळे केंद्रीय रचनेमुळे संरचनाच बदलल्या 2. पूर्वी रोजच्या कारभारात कुणाची लुडबुड नव्हती ती नियमांच्या नियंत्रणामुळे पूर्ण उलटली. ऐच्छिकतेला वाव राहिला नाही. 3. हिंदू राजाच्या नियमनाची जागा ब्रिटिश नोकरशाही व न्यायालयाने घेतली. टेंकलाईचा मध्ययुगीन अर्थ बदलला. एकोणिसाव्या शतकात स्थानिक व संविधानात्मक अर्थ प्राप्त झाल्यामुळे मंदिराला कायम कोर्टात खेचले गेले. कोर्ट कचेऱ्या आणि पंथीय नियंत्रणाचे 1878-1925 पर्यंतचे स्वरूप तुलनात्मकतेने तपासण्यासाठी एडवर्ड सईदच्या "संस्कृती आणि साम्राज्य" अथवा *ओरिएन्टॅलिझम* अशा ग्रंथांची मराठी भाषांतरे व्हायला हवीत. म्हणजे आपण अँग्लो-सॅक्सन भाषा, संस्कृती व कायदा वगैरेंनी मराठीत नेमके कोणते बरे वाईट बदल घडवले हे सैद्धांतिक पायावर स्पष्ट होईल आणि वर्णनपर कीर्तनी मिथकांचे उखळ पांढरे होईल.

देशी दावे-खटले खेळणारे परकीय कायद्याची भाषा त्यांच्या उद्देशासाठी जुळवू लागले. ती रूपकात्मक व वाङ्मयीन अर्थाने संपादन करण्याची गरज निर्माण झाली. पूर्वीच्या मूळ सामाजिक प्रकारांचे परिवर्तन प्रत्यक्ष संघटनात, पूर्वीच्या धार्मिक विधींनी रचलेले हक्क नोकरशाहीने केलेल्या व्याख्यांत बसवावे लागले आणि तुलनेने लवचीक अशा मैत्रीच्या पद्धती ताठर व विरोधी गटात बदलल्या. या विशिष्ट सांस्कृतिक व ऐतिहासिक लोकातील प्रक्रियांचा परिणाम वसाहत काळात स्थानिक राजकीय व सांस्कृतिक पद्धतीवर खोलवर होऊ लागला. हे नमुना उदाहरण मराठीतील सांस्कृतिक अभ्यासाला उपयोगी पडावे म्हणून सविस्तर स्पष्ट केले आहे.

ब्रिटिशांचा कायदा व न्यायदान पद्धती विषयीची भारतातील धोरणे भारतीय ''रूढी व उपयोजन'' जसे होते तसे सोडण्याची इच्छा आणि देशी कायद्यात बौद्धिकता व एकता आणण्याची इच्छा यांच्यामध्ये झोके खात होते. याची परिणती अखेर भारतातील कायदेपद्धतीत इंग्लिश कल्पना व यंत्रणेची आयात करून हेतू नसता भारतीय समाज व संस्कृतीच्या मुख्य वैशिष्ट्यात बदल करण्यात होई. अप्पादुराईने 1862 मध्ये मद्रास मुंबई व कलकत्ता येथे सर्वोच्च न्यायालये स्थापन झाल्यानंतर महाराणीच्या थेट सत्तेत न्यायदानात झालेले बदल नोंदवले आहेत. 1781 नंतर ''न्याय, समानता आणि चांगला सदसद्विवेक'' हे बोधवाक्य न्यायाधीश वापरत. ती योजना रोमन अपेक्षा व बेन्थॅमची प्रेरणा जोडण्याची होती. भारतीय कायद्याचे इंग्रजीकरण गुन्हेगारीच्या क्षेत्रात गौरवपूर्ण ठरले. पण 'व्यक्तिगत' कायद्यात ब्राह्मणीकरणाची व मौलवीकरणाची प्रक्रिया मिसळल्याने घोटाळे उडाले. ते विवाह, घटस्फोट, वारसा, धार्मिक वृत्तिदान इ. बाबतीत फार वेगवेगळे होते. तो सांस्कृतिक घोटाळा आजच्या निवडणुकामधील प्रचाराचा महत्त्वाचा मुद्दा बनतो. 'हिंदू कायदा' मध्यस्थांच्या मदतीने समजून घ्यायला ब्रिटिशांना शतक लागले. तो ब्राह्मणांच्याबाबत किती पक्षपाती होता हे विसाव्या शतकारंभी कानपूरच्या चांभार वकिलाने प्रथम आणि नंतर डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांनी मनुस्मृतीचे दहन करून दाखवून दिले होते. डॉ. पंजाबराव देशमुखांनी त्यांचे धार्मिक विकृतिकरण तुलनात्मक पद्धतीने स्पष्ट केले होते. हिंदू

तीर्थस्थळे व मठांना राजांनी दिलेली वृत्तिदाने आणि आजचे शृंगेरी मठाचे कॅलिफोर्निया विद्यापीठात संस्कृतचे अध्यासन निर्माण करण्यासाठी स्वतःच्या अटी घालण्याचे पंडितांनी शेल्डॉन पोलॉककडे केलेले प्रयत्न या प्रकरणाची सविस्तर चर्चा मी *सम्राट शिवाजी* मध्ये केली आहे. आमच्या देवळातील संघर्ष आंतरराष्ट्रीय रूप कसे धारण करतो हे याचे ताजे उदाहरण आहे.

अप्पादुराईंनी नागरी कायद्याच्या बदलांचा तपशील कलमवार दिला आहे. श्री स्वामी पार्थसारथी मंदिराच्या व्यवस्थापनातील टेंकलाई या एका ब्राह्मण उपगटाची मक्तेदारी संपून अन्य उपगटांचा प्रवेश सत्तेच्या राजकारणात झाला. ब्रिटीश न्यायालयाने रूढ ढाचे व्यवस्थापनात कायद्याची बंधने घालून बदलले. प्रत्येक नव्या संकल्पनेच्या व्याख्या व जबाबदाऱ्यांचे वर्गीकरण केले. या प्रत्येक महत्त्वाच्या बदलात अप्पादुराईंनी समाजशास्त्रज्ञ व्हिक्टर टर्नरची 'सामाजिक नाटक' ही *इझम ॲन्ड कन्टिन्युईटी इन अ आफ्रिकन सोसायटी* या ग्रंथातील संकल्पना वापरून 'कोर्ट ड्रामा' फार चांगला शोधला आहे. आपण नाट्यवेडाच्या भांडवलाच्या जाहिरातीवर जगत असतो, पण पेशवाई व ब्रिटिशांच्या भारतातील मंदिरासंबंधीचा कोर्ट ड्रामा' कुणीच अभ्यासलेला दिसत नाही. अत्र्यांनी *तो मी नव्हेच* व *डॉ. लागू* हे कोर्ट ड्रामा' गाजवले. परंतु पहिल्याचा ब्राह्मण लिमये खरा नायक व मराठा लोखंडे बदनामीसाठी बदलला व दुसऱ्याचेही शीर्षक फक्त *"डॉक्टर"* केले. ब्राह्मण शब्दच ना? यालाच प्रतिमाहननाचे 'सांस्कृतिक' राजकारण म्हणतात. 'लागू' हे आडनाव जातिसंघर्षात गाळावे लागलेच. यावरून वरवर पृष्ठभागावर शांत, संथ व प्रवाही वाटणाऱ्या रोजच्या सामाजिक जीवनात विविध संबंधांचे ज्वालामुखी धगधगत असतात हे स्पष्ट होते. कायद्याचे नाट्य अप्पादुराईंनी मंदिर व न्यायालय या मुख्य पात्रांच्या संबंधांतील घटनांच्या आधारे उलगडले आहे. 1878-1916 मधील सहा दावे या मंदिरावरील नियंत्रणासाठी संप्रदायांच्या पायावर लढवले गेले. ते लेखकाने दोन टप्पे पाडून निवडणुकांचे परिणामही तपासले. पंथांचा मतदारसंघ मंदिरासाठी तयार केला. विविध गटांना राजकीय आत्म-संकल्पनांची जाणीव होण्याची प्रक्रिया सुरू झाली. ते

कायद्याची भाषा व प्रकार स्वहितासाठी शिकू लागले. विश्वस्तांचे पद केंद्रस्थानी आले तसा त्यांचा संघर्ष वाढला. निवडणुकीच्या आखाड्यात व्यवस्थापनाची गुणवत्ता, राजकीय मैत्रीची नवी रूपे, उपक्रम तसेच सांस्कृतिक- cultural कल्पनांच्या पुनर्व्याख्यांना गती देणारा ठरला. कायदेबाजी व राजकारणाच्या जागा भरण्यात निवडणुकीचे निकष बदलले गेले. त्यात राजकीय व सांस्कृतिक नवता आली. 1889 मध्ये बिगर टेंकलाईना निवडणुकीतून वगळले होते. ही नकारात्मक व्याख्या वर्ण व जातींची संलग्नता 1894 मध्ये पुन्हा तपासली गेली. जुने विश्वस्त व नवे इच्छुक यांच्यातील लढाई मंदिराच्या आर्थिक क्षेत्रावर परिणाम करू लागली. देणग्या, दक्षिणा, नैवेद्य, भेटवस्तू वगैरेचे वाटप हाच प्रचाराचा मुद्दा ठरला. त्यात पूर्ण साक्षरता होती असेही नव्हे. त्यांच्या कोर्टातील साक्षी व न्यायालयाचे निकाल हे आरसे "मंदिरातील राजकीय जीवनाच्या सांस्कृतिक व्याख्येमधील बदल" (182, 83) प्रतिबिंबित करतात. वैश्यसारख्या ब्राह्मणेतर जाती व व्यापारी मंदिरावरील नियंत्रणात सहभागी होण्याचे प्रयत्न करू लागले. हे राजकीय उद्दिष्ट साध्य करण्यासाठी कायद्याची, सहभागी लोकशाहीची भाषा बोलू लागले.

अप्पादुराईंनी शोधलेले भ्रष्टाचाराचे पुरावे, ब्राह्मण विश्वस्ताचे पाठीराखे अन्य जातीतील सह-विश्वस्त यांची कटकारस्थाने, न्यायालयातील शेकडो दावे आणि अपिलांची साखळी ही सर्व कागदपत्रे "श्री स्वामी पार्थसारथी मंदिर" नावाचे सामाजिक महानाट्य रचायला फार उपयुक्त आहेत. या तुलनेत पुण्यातील स्वातंत्र्यपूर्व सत्यशोधक चळवळ व ब्राह्मणेतरांच्या म्युनिसिपालिटीच्या निवडणुका जाहीर होताच परंपरावाद्यांच्या प्रतिक्रियांचा उद्रेक मा.ना.जोशींच्या *म्युनिसिपालटी (1925)* या उपरोधी नाटकांत व्यक्त झाल्या आहेत. "लोक-मान्य" टिळकांच्यासारखे ब्राह्मण सनातन, पुढारी म्हणत "अडाणी आंगठेबहादूर शेतकरी-मजूर निवडून जाऊन काय दिवे लावणार?" जोशींच्या नाटकातील काही वाक्ये वरील मंदिराच्या खटल्यातील साक्षीत जशीच्या तशी सापडतील. या सांस्कृतिक, धार्मिक रचना जनुकीय आहेत.

अप्पादुराईंनी "विरराघवाचारिचयार भट्टाचायिर अयंगार" या व नव्या नावाच्या परंतु ब्राह्मण विरुद्ध ब्राह्मणेतर नावावरच्या 1916 ते 1925 या काळात सात दावे एकाच मंदिरातील राजकारणातून दाखल झाल्याचे रेकॉर्ड तपासले आहे. त्यांची चिकित्सा आणि जोशींच्या समकालीन नाटकामधील मानववंशेतिहासातील एवढे साम्य आले कोठून? ब्राह्मण मतदारांची नव्या जुन्या याद्यातील ब्राह्मणांच्या सत्तेतील त्यांचा वाटा टाळण्यासाठी कपट कारस्थानांचे डावपेच असे अनेक मुद्दे लेखकाने स्पष्ट केले आहेत. कधी कधी ब्राह्मण-ब्रिटिश मिलीभगतचा प्रभाव निवाड्यावर पडल्याची देखील उदाहरणे आहेत. एका दाव्या संबंधीचा पुढील उतारा भारतातील समकालीन सामाजिक व मंदिरातील 'सांस्कृतिक' वास्तवावर प्रकाश टाकणारा आहेः

> "विरराघवाचारियार विरुद्ध पार्थसारथी अयंगार" ज्या दाव्यात आर्थिक व शैक्षणिक आवश्यकतेच्या अटी मतदारावर लादण्याचा समावेश कायदेशीरपणे करणात आला होता, त्या शेवटच्या योजना संपण्याआधी बऱ्याच ब्राह्मणेतरांनी इंग्लंडमधील सर्वोच्च न्यायालयात हाच दावा नेण्याचा प्रयत्न केला. 1918 नंतर त्यांच्या युक्तिवादात न्यायालय मंदिरात रस असणाऱ्या ब्राह्मणेतर समाजाच्या हक्काबाबत पूर्णपणे असंवेदन असल्याचे चित्र रंगवले जात होते. तेव्हापासून मंदिराच्या व्यवस्थापनात केलेल्या बदलाकडे ब्राह्मणेतरांच्या हक्कांच्या विरोधात ब्राह्मणांच्या कपटकारस्थानाचा भाग म्हणून बघितले जात होते. हे 'अपील' नाकारले गेले आणि 1924 चा योजनेचा दावा सर्व समाजावर बंधनकारक झाला (290).

स्वातंत्र्यानंतर पाऊण शतकात या सामाजिक संरचनात किती व कसे बदल झाले यांचा शोध भारतातील यू. आर अनंत मूर्तींची *'भारतीपुरम'*, हमीद दलवाईंची *'इंधन'*, मधु मंगेश कर्णिकांची *'देवकी'* अशा भिन्न भाषातील भारतीय कादंबऱ्यांचा तुलनात्मक cultural-सांस्कृतिक अभ्यास केला तरच लागेल. अप्पादुराईच्या संशोधनाला मागे उल्लेख केलेल्या झुप्रॉव्हच्या *विवाद्य मोहीमः जेसुईट प्रयोग आणि सतराव्या शतकातील भारतातील ब्राह्मणांचे ज्ञान*(1999) तसेच रिचर्ड इटन व इतरांनी

भारतातील मुसलमान साम्राज्यकाळातील सांस्कृतिक संशोधनाची जोड या चिकित्सेला दिली तरच तो उत्तराधुनिक आंतरविद्याशाखीय प्रगत सैद्धांतिक प्रयोग ठरेल. असे आंतरराष्ट्रीय संदर्भ पुढे दिले आहेत. इथे मिशनऱ्यांचे हिंदू धर्म, संस्कृती व समाजाकडे पाहण्याचे काही दृष्टिकोन पाहू.

1.6. ब्रिटिश संपर्क स्थितीतील सांस्कृतिक संकर आणि संघर्ष

जगाच्या संलग्न इतिहासाची संकल्पना जागतिकीकरणातील पुराव्यामुळे मान्य झाली आहे. त्यामुळे मागे उल्लेख केलेल्या सतराव्या शतकातील ख्रिश्चन मिशनरी नोबिली व फर्नांडीसच्या तमिळनाडूतील वादाची चर्चा आपण मागे केली. त्या मुद्यांचे संदर्भ अप्पादुराईच्या संशोधनशी जोडून घेणे आवश्यक आहे. केवळ स्वामी पार्थसारथी मंदिर तत्कालीन मिशनऱ्यांच्या सांस्कृतिक व धार्मिक वादापासून पूर्णपणे हवाबंद राहणे शक्य नव्हते. ब्राह्मणांनी पुरोहितवर्गाचे वर्चस्व टिकवण्यासाठी सांस्कृतिक संकराच्या प्रक्रिया नेहमीच पूर्णपणे वैदिक परंपरेत नाकारल्या आहेत. त्या किती एकांगी आहेत हे झुप्रॉव्हने (1999:133) ब्राह्मण संन्याशाच्या भूमिकेत भारतीयांचे ख्रिस्तीकरण करीत झेंट झेवियरप्रमाणे संतपदी जाण्याच्या ध्येयाने मदुराईत नोबिली काम करीत होता, हे उदाहरण दिले आहे. त्याचे वक्तृत्व सॉक्रेटिसच्या एकाच सांस्कृतिक संवाद कौशल्याचा उपयोग प्रभावीपणे बदल करून कमावलेले होते. भिन्न संस्कृतीमधील साम्यस्थळे शोधून धर्मांतर करवण्याचे त्याचे धोरण स्पष्ट करून झुप्रॉव्ह तत्कालीन संरचना पुढीलप्रमाणे स्पष्ट करतोः

> वासाहतिक, मिशनरी किंवा बहुसांस्कृतिक परिस्थितीत युरोपियन व 'देशी' (नेटिव्ह) यांच्यातील फरक-भेद (भाषिक, सांस्कृतिक आणि सामाजिक) सगोत्रतेच्या संबंधाकडून सहजपणे सामावून घेतला नाही. थोडक्यात नोबिलीने सॉक्रेटिसच्या पद्धतीचा संवाद वापरून युरोपीय 'दूरच्या' नातेवाईकांचे मोठे कुटुंब म्हणून त्याच्याशी जोडलेच्या तमिळ समाजाची व्याख्या लादली. त्यामुळेच युरोपियन भूतकाळात गोठवलेले तमिळ मानसिक व सामाजिक विश्व सहजपणे युरोपी शब्दप्रयोगात भाषांतरित करण्यासारखे वाटले. तथापि, सॉक्रेटिस

पद्धतीच्या संवादाचे एक महत्त्वाचे वैशिष्ट्य मिशनरी संदर्भात संपूर्णपणे अनुपस्थित आहे. तरीपण तो भेद नष्ट करण्याच्या प्रकल्पाशी अतूटपणे जोडलेला होता-उपरोधी हास्य. ह्या अनुपस्थितीचे कारण मिशनरींच्या योग्य मुद्रात आहे. जे अवडंबर आत्म-उपरोधावर वाढते त्या जत्रेशी (carnival) कधीच खेळू देत नाही. शिवाय सामाजिक व सांस्कृतिकदृष्ट्या आत्म-केंद्री, जत्रा (carnival) दूरच्या 'इतर'ला (other) समजून घेऊ शकत नाही. जेसुइटस्सारखे वैश्विक धर्मप्रसाराचे कठीण प्रयत्न निर्णायकपणे कुठल्याही सांस्कृतिक अपशाब्दिक संदर्भांच्या 'शिखरावर', 'वर', 'पलीकडे'सुद्धा असल्याच्या भावनेचे पोषण करतो. अशाप्रकारे, ते आत्म-विडंबनाला कठीण मैदान स्थापन करू शकत नाही (154).

अशा वेगळ्या सांस्कृतिक संघर्ष स्थितीत सहाव्या शतकापासून वैदिक व देशा बाहेरच्या सांस्कृतिक संबंध स्थितीत भक्ती पंथाच्या संरचना विकसित होत होत्या. त्यांचा शोध मराठीत सूक्ष्म पातळीवर घ्यायला हवा. कोणत्याही ज्ञानाचा उगम आणि विकास तुलनेतच होतो. नेमक्या तुलना, चिकित्सा, भाषांतर अशा महत्त्वाच्या प्रक्रियांनाच वैदिक बंदी होती. त्याच परधर्मी मिशनऱ्यांच्या धर्मांतर योजनेच्या केंद्रस्थानी कशा होत्या हे झुप्रॉव्हच्या *विवाद्य मिशन*मध्ये नोबिलीच्या नमुना उदाहरणाने स्पष्ट केले आहे. रोमच्या उच्चभ्रू वर्गातील असल्याने त्याने ब्राह्मणवादाचा आदर्श सुरुवातीपासूनच निवडला. पण डोळसपणे तुलना व भाषांतरावर पारखून त्याच्या आधारेच स्वधर्मप्रसाराचे तंत्र उत्क्रांत केले. अशाच अवस्था फादर स्टीफन्सच्या इतर युरोपीय मिशनऱ्यांच्या जीवनात आढळतात. त्यात अॅबे दुब्वासारखा पंचतंत्राचा फ्रेंच अनुवाद करणारा मिशनरी ब्राह्मणांच्या धर्म व साहित्याचे शवविच्छेदन करणारा कठोर आहे. मात्र 'ब्राह्मण संन्यासी मिशनरी'विषयी झुप्रॉव्ह जे लिहितो त्याची तुलना अप्पादुराईंनी *पूजा* व *संघर्ष* यात अखंड बुडालेल्या समकालीन तमीळ ब्राह्मणाशी करता यावी म्हणून रोमन नोबिली व भारतीय कॅथलिक क्षत्रिय फर्नांडीस यांच्या एकूण दृष्टिकोन व मिशनची तुलना करून जे लिहितो ते पाहूः

ज्याचा शोध नोबिली घेत होता तो अधिक ''वैश्विक'' आदर्श होता. तो एक की जो तमिळनाडूतील सर्वच लोक 'पवित्रेचे' प्रतिनिधित्व करणारा समजतील. त्याच्याकडील लेखी मूलाधारांनी बिनचूकपणे ब्राह्मणवादाकडेच बोट दाखवले. जसा तो त्याच्या "Defension" (ची बाजू लढवणे), "Apologia" (कैफियत) आणि "Narratio" या तीन मुख्य प्रबंधात पुढे दावा करतो तसा ब्राह्मणवाद धार्मिक व राजकीय व्यवहारांच्या मिश्रणांचा पिंड आहे. या रोमन सरंजामदाराला ब्राह्मणवादाने साहित्याच्या युरोपियन संस्कृतीशी जवळचे तुल्यरूप देऊ केले. तपशिलात काहीसे टोकाचे वाटले तरी नोबिलीकरिता तमीळ शुद्धता व प्रदूषणाचे नियम समकालीन रोममधील आणि अधिक प्रमाणात अभिजात काळातही या दोन्हीत सामाजिक श्रेणीचे विभाजन समान होते (26).

म्हणूनच त्याने मांसाहार सोडला, खालच्या जातीतील प्रदूषण टाळण्यासाठी संबंध तोडला आणि वेदाभ्यासात आकंठ बुडाल्याचे रोममधील श्रेष्ठींना कळवू लागला. पोर्तुगीजांच्या विरुद्ध टोक ब्रिटिशांनी ख्रिश्चन धर्मप्रसार खालच्या जातीमधून वर करण्याचे धोरण स्वीकारल्यामुळे गाठले. नोबिलीचा ब्राह्मणवादाविषयीचा भ्रमनिरास दोन दशकानंतर कसा झाला तो तुलनेने स्पष्ट करण्यासाठी झुप्रॉव्हने ब्रिटिश इंडियामधील विरुद्ध टोकाच्या धोरणाचे विवेचन करताना म्हटले आहेः

एका उपरोधी वळणात भारतातील धार्मिक अनेकतावादाचा मिशनऱ्यांचा अनुभव आणि युटोपियन (राम-राज्य-कल्पित) जागतिकीकरणाचा प्रकल्प एका शतकानंतर ब्रिटिश वासाहतिक व प्रशासकीय कल्पनाशक्तीत पाझरला. लोकप्रिय हिंदुत्ववाद, म्हणजेच समाजाआधारित उत्तम विणलेले धार्मिक व्यवहारांचे अवमूल्यन पैतृक नरपिशाच किंवा नायक-पूजा या मुळीच धार्मिक नाहीत असे केले जाणार होते. *दरम्यान ब्राह्मण विद्वान मंडळीकडून ब्रिटिशांना ग्रांथिक हिंदुत्ववाद जसा समजावून दिला होता त्यालाच सन्मान मिळाला आणि भारतीय धार्मिक चैतन्याचे 'खरे' प्रतिनिधित्व मानला गेला. हिंदू धार्मिक श्रद्धा व व्यवहाराच्या 'सारा'च्या चिकित्सेतील आनुषंगिक दुर्बोधता भारतीय धर्म सुधारक राष्ट्रवादी बुद्धिमंत आणि नेते यांच्याकडे*

एक संदिग्ध वारसा म्हणून ठेवला जाणार होता. ज्या राष्ट्रवादी नेत्यांची वैश्विक हिंदू धर्म (अंशतः ख्रिश्चन धर्माच्या आदर्शावर आधारित) म्हणून हिंदुत्ववाची पुनर्बांधणी सर्व बाबी विचारात घेतल्या तरी स्थानिक *'पारंपरिक', 'खेडे' आणि 'सूक्ष्मजगत संबंधी' धार्मिक व सांस्कृतिक वास्तवाशी कधीच सुसंगतरूपात जुळलेले नाही* (30). सईदच्या पौर्वात्यवादावरील ग्रंथ हेच घोटाळे स्पष्ट करतो. हा प्रगत टप्पा आहे.

झुप्रॉव्हचे हे धार्मिक व सांस्कृतिक हिंदू 'संदिग्ध वारशाचे' आजचे हिंदुराष्ट्रवादीतील विकृत रूप एप्रिल 2020 च्या शेवटच्या आठवड्यातील दूरदर्शनवरील कोरोनासंबंधीच्या बातम्या, मुलाखती, दृश्ये वगैरेमध्ये ठळकपणे पाहता येईल. उदाहरणार्थ, 'लॉकडाऊन' अशा इंग्रजी शब्दांचा विपुल वापर, कोरोना हटवण्याची पोस्टर्स, यज्ञ, दिवे लावणे, गावची जत्रा भरणे, मुले पळवणारे चोर समजून त्र्यंबकेश्वरचे दोन साधू व ड्रायव्हरला पालघरच्या आदिवासी समुदायाने गडचिंचली येथे ठार करणे, प्रयोगशाळेत 'सूक्ष्मजगतातील' जंतूवर लस शोधणे आणि 'सॅनिटायझर'च दारू म्हणून पिणे, थाळ्या बडवणे यांची सुसंगती कशी लावायची?

पाश्चात्त्यांच्या cultural-सांस्कृतिक व धार्मिक संपर्कामुळे सुरू झालेल्या वैदिक परंपराच्या चिकित्सेचे संदर्भ अप्पादुराईंनी फारसे घेतलेले नाहीत. परंतु ब्राह्मणांनी रचलेल्या 'संन्यासी', गुरु, मुनी, ऋषी वगैरे प्रतिमा सांस्कृतिक राजकारण मंदिरातील त्यांचे वर्चस्व टिकवण्यासाठीच धूर्तपणे रचल्या होत्या. म्हणूनच व्यास, दुर्वास, कौंडिण्य वगैरे ब्राह्मणेतर ऋषींचा उल्लेख आज कथा, कादंबऱ्या, चित्रपट व इतर प्रसारमाध्यमात ब्राह्मण म्हणूनच होतो. मुळात हे सर्व ब्राह्मणेतर आहेत. या विसंगतींचा उलगडा फार चांगला केला आहे. माजी लोकसभा अध्यक्ष महामृत्युंजय मंत्र म्हणून सुमित्रा महाजनांचा कोरोना हटवायचा सल्ला, 'रुद्रपाठ' म्हणा याला अंनिसचा विरोध. या विसंगतीच संघर्षाला वारंवार निमंत्रण देतात. उदाहरणार्थ, गौतमबुद्ध या विद्रोहीवरील चित्रपटात मुळात न्हावी गुरु व नंतर बुद्धाचे शिष्यत्व पत्करणाऱ्या थोर कौंडिण्याचा उल्लेख वारंवार 'ब्राह्मण' असाच येतो. या

ब्राह्मणीकरणामुळे मूळ धार्मिक विद्रोहाचे अग्निकुंडच विझवले जाते. आपण अन्यत्र गुरुला देवांच्या रांगेत बसवण्याच्या परंपरेचा उल्लेख केला. नोबिली या परंपरेच्या शोधात सहाव्या शतकापर्यंत तमीळ लेखक-पंडितांच्या मध्यस्थांमार्फत पोहचला. त्याला तमीळ भक्ती हिंदुत्ववादाची रूपे तेथून पुढे सापडत गेली. ती सनातनी वैदिक आणि बंडखोर बौद्धवाद व जैनवादाच्या विरोधी होती. ही 12 वैष्णव अलवार व 63 शैव नायणार संत कवींनी तेराव्या शतकात चौलराजांच्या काळात शिखरावर नेलेली पुन्हा बळकटी दिलेली हिंदू विचारधारणा होती. जेसुईट पाद्रीने निवडलेल्या एकाच विष्णु किंवा शिव देवाच्या भक्तीने गोंधळले. प्रेम, कृपा व नैतिकता ख्रिश्चन धर्माच्या जवळ जाणारी वाटली. म्हणूनच फादर स्टीफन्सने जातीवादाला फाटा देत ब्राह्मण मध्यस्थामार्फत गुरुस्तोम सावरत *क्रिस्तपुराण* बायबलवर बेतले. गुरु आणि भक्ताच्या या पारंपरिक आदिबंधाची परखड चिकित्सा करताना नोबिलीच्या अमतोर व ग्नानी या शिष्यांच्या उदाहरणांनी करताना झुप्रॉव्ह लिहितो,

> अमतोर व ग्नानीने धर्मांतरापूर्वी केलेल्या भक्तीच्या धर्मोत्साहाचे प्रदर्शन अखंड राहिले. जर काय बदलले तर ज्याला ते पाठिंबा देत होते तो शिक्षक, गुरु होता. *हिंदुत्ववादात एखादा गुरु हा केवळ विरक्त धार्मिक तज्ज्ञ नसतो. परंतु तो स्थानिक राजकारणाच्या जाळ्याच्या केंद्रबिंदूपैकी एक आहे. जातींच्या संपूर्ण समूहावर एखादा गुरु विधिवत् व वैधिकतेचे नियंत्रण वाढवू शकेल* हे त्याच्या अनुयायांना आकर्षित करणे व मानसन्मान आणि भेटवस्तू वाटण्याच्या ताकदीवर अवलंबून राहील. *स्थानिक समाजांना एका मोठ्या आकाशगंगी हिंदू राज्यशासनात एकीकरण करण्याचे सामर्थ्य हे त्याचे प्रमुख आकर्षण आहे.* अमतोरसारखा एखादा जो विधीने खालचा समजला गेला त्याच्यासाठी जो गुरु अशा अतिभौतिक स्थानिक धाग्यादोऱ्यांच्या संबंधाचा दावा करी त्याच्याशी *लागेबंधे याचा अर्थ दर्जात वाढ असा आहे* (220, तिरपा ठसा माझा).

हा संबंधाचा पोत किती गुंतागुंतीचा होत गेला याची झुप्रॉव्ह पद्धतीची चर्चा मराठीत झाली तर भाषा, धर्म, संस्कृती, साहित्य व समाजातील अशा कलमांचे तुलनात्मक अभ्यास आजच्या समस्या सोडवायला फार उपयुक्त ठरतील. या प्रक्रियांच्या विविध बाजू झुप्रॉव्हने नोबिली-फर्नांडीस वाद केंद्रस्थानी ठेवून स्पष्ट केल्या आहेत. या धर्मगुरुच्या परस्परविरोधी भूमिकांची मीमांसा करताना झुप्रॉव्ह लिहितो,

> दोन शतकानंतर फर्नांडीसच्या संहितात्मक डावपेचांपैकी जे काही ब्रिटिश वासाहतिक प्रशासनाबरोबर लोकप्रिय झाले ते अधिकृत मानववंशवैज्ञानिक ग्रंथ आणि भारताचे इतिहास पूर्ण विकसित केल्याचे पाहणे शक्य आहे. रोनाल्ड इन्डेनच्या मते, 'वास्तववादावरील अनुभवजन्य' हा दादागिरीच्या (hegemonic) दृष्टिकोनांच्यापैकी भारत अभ्यासशास्त्रातील एक दृष्टिकोन होता. काहीवेळा तो दृष्टिकोन उपयोगितावादी व धर्मनिरपेक्ष होता. ह्या मुख्यप्रवाहातील शासकीय वासाहतिक कल्पनांना रोमॅन्टिक आदर्शवादी 'अल्पसंख्याकांची अवस्था' म्हणून विरोध केला. ज्यांना भारतीय रूढी, तपस्या व्यवहार सृष्टिनियममीमांसा आणि दृश्य कला रूपे बौद्धिकदृष्ट्या चित्तवेधक व कौतुकास्पद वाटली अशामध्ये जर्मन तत्त्वज्ञ व संस्कृतवादी होते. हिंदू ग्रंथ व संस्कृतीचे सचेत हेतू व अर्थ उघड करण्याच्या शब्दार्थमीमांसात्मक डावपेचांचे नोबिलीच्या अर्थनिरूपणाशी जवळचे संबंध आहेत. जर 17 व्या शतकातील भारतीय प्रीस्ट व 18 व्या व 19 व्या शतकामधील जर्मन विद्वानात निश्चित समानता असेल तर त्यांना पोर्तुगीज किंवा ब्रिटिश वासाहतिक उद्योगात थेट गुंतल्याचे कधीच जाणवले नाही (142;43).

सतराव्या शतकाच्या पूर्वार्धांतील झुप्रॉव्ह व अप्पादुराईं यांनी चर्चा केलेले हे वाद सांस्कृतिक अभ्यासाच्या दृष्टीने प्रबोधनाच्या काळातील विज्ञानांच्या प्रभावाच्या पूर्वीचे आहेत. ज्ञानाच्या लोकशाहीकरणाच्या या प्रक्रियेत प्रथम युरोपात खालच्या म्हणजे आधीच साक्षर, अर्धसाक्षर असणाऱ्या युरोपियन समाजाच्या वर्गात पूर्वी

पसरल्या. तेच वासाहतिक उद्योगात सहभागी झाले होते. फर्नांडीसने भारतातील उच्च जातीतील पंडितांनी आधीच त्यांच्यासाठी अर्थनिरूपण केलेल्या सांस्कृतिक साधन सामग्रीचे संकलन केले. दोन्हीकडे खालच्या वर्गांना आवाज लाभला होता. फर्नांडीसने जरी कदाचित कधीही स्वप्नातही त्यांच्या (ब्राह्मणांच्या) श्रेष्ठ अधिकारांना आव्हान देण्याचे पाहिले नसेल, तरी सांस्कृतिक भेदांची दीर्घकाळ पोलखोल झाल्याने आणि जेसुइट संघटनेच्या संस्थात्मक पाठबळामुळे त्यांना इतरापेक्षा वेगळे आणि कुठल्याही ब्राह्मणापेक्षा श्रेष्ठ असल्याचा विचार करण्याची प्रेरणा मिळाली. कनिष्ठ सामाजिक वंशावळी असणाऱ्या युरोपियन नटांना सांस्कृतिक उद्योग नेहमीच अधिकृत बढती नसली तरी ह्या प्रकारच्या मानसशास्त्रीय बढतीसाठी ही वासाहतिक पार्श्वभूमी सुपीक होती (143,44). युरोपातील हीन गंडाचे बळी ठरलेल्या वर्गातील पाद्री, नोकर वगैरे भारतातील लोकांना तसेच हीन ठरलेल्या खालच्या जातीतील लोकांच्याबद्दल सहानुभूती वाटत होती. ''स्थानिक समाजावर पोलिस रेकॉर्ड ते प्रशासकीय वर्णनाचे अहवाल लिहायची जबाबदारी जेव्हा अंगावर पडली तेव्हा दुय्यम गणलेल्या युरोपीय एजन्सीनी सातत्याने अभ्यासाच्या उद्देशाच्या बाहेर भक्कमपणे पाय रोवलेला दृष्टिकोन प्रथम स्वीकारला'' (144). याची काही उदाहरणे मी (1993) *मराठी नाटकावरील पाश्चात्त्य प्रभावा*ची चिकित्सा करताना दिली आहेत. ब्राह्मणांनी जोतिबा फुले व डॉ. आंबेडकरांच्यावर ख्रिस्तीकरणाचे आक्षेप घेतले. त्याचे मूळ या पाश्चात्त्य सांस्कृतिक इतिहासाच्या भारतातील त्यांच्या मध्ययुगात सुरू झालेल्या संपर्कात आहे. *आयर्लन्ड अॅन्ड इंडिया* सारखे अनेक ग्रंथ तयार झाले तर हे संबंध अधिक स्पष्ट होत जातील. ते मी ''रविकिरण मंडळाचे आयरिश भाऊबंद'' या लेखात स्पष्ट केले आहेत. त्याचबरोबर महाराष्ट्रातील कॅथलिक-प्रोटेस्टन्ट प्रीस्ट, ब्राह्मणांच्या पोट जातीअंतर्गत व ब्राह्मणेतर तसेच मुसलमान-ख्रिश्चन यांच्याशी झालेल्या वादांचे इतिहासही तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यासाची मौलिक साधने आहेत. अप्पादुराईंनी न्यायालयीन लढ्यातील कागदपत्रे व सामाजिक नाटकाचे रूपक यांचा वापर फार चांगला केला आहे. तसेच झुप्रॉव्हने एक उपशीर्षक ''धर्मांतराचे दृश्य : चर्चा, चमत्कार आणि टकरा : नाट्यमय

वळण'' असे दिले आहे. झुप्रॉव्हच्या वादातून बोध घेण्याचा एक निष्कर्ष मराठी संस्कृतीच्या पुनर्विचारासाठी नोंदवून ही चर्चा इथे संपवू.

> १७ व्या शतकाच्या सुरुवातीला मदुराई मिशनमधील नोबिली व फर्नांडीस आणि त्यांचे ब्राह्मण खबरे वगैरे सगळेजण भारतीय सामाजिक व सांस्कृतिक कलाकृतीच्या महत्त्वाच्या व्याख्या पुन्हा करण्यात गुंतले होते. परंतु हे ब्रिटिश साम्राज्यवादाच्या आगमनानंतर सत्तेचे संबंध आमूलाग्र बदलेपर्यंत भारतीय सांस्कृतिक व सामाजिक 'स्तरां'चे मानववंशशास्त्रीय व भारताभ्यास विज्ञानात्मक अतिनिश्चितीकरणाने वासाहतिक पारिभाषिते उलगडण्यात आकार घेतला नव्हता (145).

या गुंतागुंतीच्या प्रक्रियेत भारतात ब्राह्मण धर्माच्या पोलादी चौकटीत अडकलेली culture-संस्कृती म्हणजे 'विधी व पवित्र संस्कार' हा संकुचित अर्थ कधी व कसा विज्ञानाच्या धर्मनिरपेक्ष वाटेकडे वळला हे निश्चित करणे महत्त्वाचे आहे. त्यासाठी युरोपात 'संस्कृती' या संज्ञेच्या अर्थाचा विस्तार कसा झाला हे आपण पूर्वी पाहिले. ते संदर्भ भारतातील सांस्कृतिक इतिहासाशी जोडून आजच्या सामाजिक व राजकीय बदलांचा अभ्यास करणे शक्य होईल.

1.7. संकर व संघर्षात धर्म आणि culture-संस्कृतीच्या संकल्पनांचा अर्थविस्तार आणि सिद्धांतनाचा पाया

आज 'सांस्कृतिक-cultural अभ्यास' ही वैश्विक चळवळ बनली आहे. परंतु भारतात ही संकल्पनाच रुजलेली नसल्याची चर्चा आपण वारंवार केली आहे. इंग्रजी Cultural चे भाषांतर 'सांस्कृतिक' हे अनेक वचनात शिक्षणाच्या भगवेकरणाने (पाहा : *सॅफ्रोनायझेशन)* 'संस्कृती अभ्यास' हे विद्यापीठातील अभ्यासक्रमाचे नामकरण हिंदूराष्ट्रवादाच्या मुशीतील 'शुद्ध'संस्कृती या एकेरी अर्थाने स्वीकारले आहे. या हिंदूराष्ट्रवाददेखील 'ब्राह्मण धर्म' या चौकटीतल्या मूळ अर्थाचे विरूपन झाले आहे. तो सांस्कृतिक संकर लपवतो. 'सांस्कृतिक अभ्यास' हे भाषांतर बहुअर्थांचे (पॉलिसेमिक)

चिन्ह मानले जाते. या संज्ञेचा अर्थ cultures-संस्कृतींचा शैक्षणिक अभ्यास असाच घेतला जातो. ते एक अमूर्त नाव आहे. या संज्ञेच्या अर्थाबाबत जगभर कुठेच एकमत नाही. अँन्ड्रयु मिल्नेर व जेफ ब्रोविटने *समकालीन सांस्कृतिक सिद्धांत* (2003) या इंग्रजी ग्रंथाच्या सुरुवातीलाच म्हटले आहे,

> ...लोक त्यांच्या राष्ट्रीय culture-'संस्कृती'च्या स्वावलंबत्वाची चिंता करतात. परंतु व्यक्ती म्हणून जीवन 'चांगले जगावे' म्हणून पुरेसे 'सुसंस्कृत' (cultured) आहोत की नाही याचीदेखील त्यांना चिंता असते. बहुसांस्कृतिक समाजात जगण्याच्या शक्यता व वांछ नियतीविषयी ते काळजी करतात. अर्थशास्त्रज्ञ व राजकारणी 'सांस्कृतिक उद्योग' आणि 'संस्कृतिमार्गदर्शित' (led) आर्थिक भरपाईच्या भवितव्याविषयी आश्चर्य करतात. विद्यापीठातील प्राध्यापक म्हणून आमच्या स्वतःच्या व्यवसायात आम्ही आमच्या संस्कृतीविषयी काळजीत असतो. आमच्या स्वतःच्या विद्यापीठात सांस्कृतिक अभ्यासाच्या प्रशासकीय संघटनांविषयी जेव्हा जेव्हा काळजी वाटते तेव्हा संस्कृतीची चिंता पडते (1).

तथापि, या काळजी विषयीची विलक्षण बाब अशी की ती प्रत्येक चिंतनाबाबत संदिग्ध आहे. ही एवढी चिंतनीयता प्रगत देशात असेल तर भारतातील सदैव सर्वश्रेष्ठ, उदात्त, शुद्ध, पवित्र, सर्वात प्राचीन, वैभवशाली वगैरे विशेषणांच्या सजावटीत लपलेल्या आपल्या 'संस्कृती'च्या अर्थ बहुलतेबद्दल बोलायलाच नको. आम्ही जेव्हा स्वतंत्र राष्ट्रीय संस्कृतिबद्दल विचार करतो तेव्हा मोहेंजोदारो-हडप्पा, खजुराहो, सूर्यमंदिर, राजा रवी वर्माची चित्रे अशा सामुदायिक व व्यक्तींच्या कलाच आपल्या मनात असतात. अशी काही पुस्तकांची व वास्तुंची नावे पाहाः

आपणाला आपल्या मनात गणतंत्र, *भारतीय संस्कृती,* केळकर वस्तुसंग्रहालय, केशवराव भोसले नाट्यगृह, जहांगीर आर्ट गॅलरी वगैरे आठवेल. आपल्या लोकांना ठळक राष्ट्रीय पद्धतीने काही गोष्टी करण्याचेसुद्धा विचार त्यांच्या मनात येतील. त्यांचे भोजन व खाण्याच्या सवयी, त्यांचा धर्म व खेळ. कोल्हापूर-म्हैसूरच्या सीमोल्लंघनाच्या मिरवणुकांतील सांस्कृतिक 'कार्निव्हलायझेशन'चे सिद्धांतन करणारा रशियन

मिखाईल बाख्तिन मराठीत नाही, पण क्षत्रियांच्या मैदानी कलांची प्रात्यक्षिके त्या मिरवणुकीत दाखवण्याची परंपरा व अंधश्रद्धा सनातन संघर्षासाठी जिवंत ठेवाव्या लागतात. सुसंस्कृत असणे म्हणजे राम गणेश गडकऱ्यांच्या नव्हे तर टी. एस. इलियटमधील आंतरसंहितात्मक संदर्भावर बोट ठेवणे. पण याचाच अर्थ 'आणि, पाणी' असे सर्वोच्च जातीय उच्चार सांभाळणे होय. इथे सर्वोदयी एकांगी नव्हे ती संस्कृती ठळक होते. 'बहुसंसास्कृतिकवाद' याचा अर्थ अधिक स्थलांतरितांचे *कुंपणाबाहेरचे* शेतवाले साहित्य, शाळा कॉलेजात आणि दूरदर्शनवर परदेशी चित्रपट; पण गावच्या अंकलिपीत ज्ञानाचा दुष्काळ आणि तमाशाचा खेळ असा व्यामिश्र आहे. याचा अर्थ राष्ट्रीय बाबी ठळकपणे शिवशाही रंग सफेतीने अर्थपूर्ण रीतीने करणे असाही आहे. पुण्यात 'कोल्हापुरी दरबार हॉटेल', 'मुंबईत शिववडा', दिल्लीत 'बंगाली रसगुल्ला' खेड्यात ब्रिटनच्या क्रिकेटचा 'लगान', नागालॅन्डमध्ये 'सांगलीची कबड्डी'. 'संस्कृती-मागदर्शनी' आर्थिक भरपाईला मराठीसाठी चित्रपटगृहे, हिंदीसाठी नाट्यगृहे किंवा इंग्रजी माध्यमातील शिक्षण याच्याशी काही देणे-घेणे असण्याचा संभव असेल. परंतु त्याचा अर्थ असाही असू शकेल की पर्यटन व्यवसायासाठी लोकांनी आपला जगण्याचा मार्ग हुकमी एक्का म्हणून विकावा. सांस्कृतिक अभ्यासापुरते बोलायचे तर काही लोकासाठी त्याचा स्पष्ट अर्थ अभिजात ग्रंथ, फाईन आर्ट्स, वाङ्मयीन कानूनी परंपरा, इतरांच्यासाठी तिचा अर्थ कुमारवयीन टोळीचे समाजशास्त्र आणि नातेसंबंधांचे मानववंशशास्त्र. ''एक समस्या अशी की आपण जाणतो त्यापेक्षा खूप काही गृहीत धरतो.''(2). हे लेखकद्वय ज्या उपरोधी शैलीत प्रगत देशात 'डाव्या' समजल्या जाणाऱ्या या विद्याशाखेच्या उपेक्षेविषयी लिहितात त्यापेक्षा आपली स्थिती शतपटीने दयनीय आहे.

सुरुवातीला आपण नोंदवलेल्या संस्कृतीच्या काही व्याख्या तुलनेसाठी पुन्हा निवडून या क्षेत्रातील अभ्यासाच्या नव्या दिशांचा विचार करणे आवश्यक वाटते. रेमण्ड विल्यम्सने इंग्रजी भाषेतील दोन किंवा तीन सर्वात जास्त गुंतागुंतीच्या स्फोटक संज्ञात तिला ढकलल्याचे आपण पाहिले. मात्र मराठीत तसे सर्वात गुंतागुंतीचे वर्ग

कुणी शोधलेले नाहीत. येथवर चर्चा केल्याप्रमाणे 'ब्राह्मण धर्म' किंवा 'हिंदूधर्म', 'बहुजन' आणि भारतीय राष्ट्रवाद हे ते तीन शब्द असावेत. त्यांचे अर्थ आपण भारतीय-मराठी भाषेतील 'संस्कृती' या शब्दाचा उदय आणि विकास तपासल्याशिवाय निश्चित करणे कठीण आहे. मुळात या क्षेत्रात शब्दावल्या तयार नसल्याचा उल्लेख पहिल्या खंडात आपण वारंवार केला आहे. विचारवंतांच्या सिद्धांतांनी या चर्चेने एकदम दुसऱ्या खंडाची सुरुवात करणे म्हणजे आधी कळस मग पाया असा प्रकार घडेल. म्हणून दुसऱ्या खंडांची दोन प्रकरणे सिद्धांतांचा पाया रचण्यासाठी खर्ची घातली आहेत. त्यांची व्याप्ती ॲन्ड्रयु एडगर आणि पीटर सेज्विकच्या *की कन्सेप्ट्स इन कल्चरल* थिअरी (2004) ची प्रस्तावना वाचल्यास लक्षात येईल. मराठी शब्दकोशातील मागे दिलेल्या मर्यादित अर्थांच्यापेक्षा तो असंख्य अर्थांचा महासागर कसा आहे हे त्यांनी चांगले स्पष्ट केले आहे. प्राचीन व मध्ययुगात धर्म ही संकल्पना सर्वव्यापी होती. त्यातही कप्पेबंदी व धर्मयुद्धे होत गेली. संस्कृती तशा एकार्थाने व्याख्येत बांधणे कसे अशक्य आहे ते पहिल्या प्रकरणात आपण स्पष्ट केले. मराठीतील सुस्पष्ट वैज्ञानिक व्याख्येचा अभाव म्हणजेच (Culturology) सांस्कृतिक विज्ञानाची उणीव आणि युरो-अमेरिकेतील दोनशेच्यावरील अनेकार्थी व्याख्या हा पेच आपण पहिल्या खंडात मांडला. या क्षेत्रातील अनेकतावादाचे आव्हान एकारलेल्या संस्कृतीत वाढलेले अनिवासी भारतीय, यांनादेखील पेलतांना त्यांना पडलेल्या मर्यादांचादेखील उल्लेख आपण गायत्री स्पीवाक, प्राची देशपांडे, गौरी विश्वनाथन इ. उदाहरणांनी स्पष्ट केला. वंश, जात, वर्ग-वर्ण, लिंग यांच्या समस्याशी निगडित हे क्षेत्र आहे. त्या अभ्यासाचे रूपबंध व आशयसूत्रे याविषयी जगभर वाद आहेत. आंतरविद्याशाखीयतेची व्याप्ती मराठीतील एकशाखीय कुंपणांतील शेतापेक्षा फार मोठी आहे. अनेक सिद्धांतावर हा डोलारा पेलावा लागतो. त्याच्या मीमांसेसाठी वेगळ्या सांस्कृतिक भाषाशास्त्रातील प्रशिक्षण आवश्यक असते. कोविड-19 च्या महामारीने जगभरच्या संकल्पना आणि सिद्धांतच मोडीत काढले असता या लेखकद्वयांनी सव्वा तपापूर्वी व्यक्त केलेल्या आशावादाचे पुनरुज्जीवन करावे लागेल. ते लिहितात,

काही झाले तरी अशा निरीक्षणांचा मुद्दा आजवरच्या सांस्कृतिक सिद्धांताची कमाई विसर्जित करणे होय. त्यापेक्षा आम्ही सिद्धांताला त्याच्या स्वतःच्या ऐतिहासक व बौद्धिक संदर्भात अधिक बळकटपणे प्रस्थापित करण्याच्या महत्त्वाच्या बाजूने युक्तिवाद करीत आहोत. असे करताना शैक्षणिक अभ्यासातील अधिक परिपूर्ण प्रतिक्षिप्तपणा (reflexivity) सुलभ करणे व सनातनी, सकारात्मकतावादी दृष्टिकोनांना विरोध करणे शक्य होईल. कदाचित सांस्कृतिक सिद्धांत तंतोतंत कोणत्या प्रकारची विद्याशाखा आहे या प्रश्नाला पुन्हा तोंड फोडण्यासाठी आणि हे सुचवण्यासाठी की तो अनेक भिन्न शाखांतील, यात समाजशास्त्र, मानवशास्त्र, तत्त्वज्ञान, संगीतशास्त्र आणि साहित्यसमीक्षा यांचा समावेश करून ही ठळक (विरोधी) विद्याशाखा असण्यापेक्षा त्यांच्यातील विद्यमान गतिशीलता केवळ निदर्शनास आणू शकेल... (प्रस्तावना 8).

दुर्गाबाई भागवतांच्या पाश्चात्त्य समकालीन विचारवंतांच्या संस्कृती सिद्धांत व संकल्पनाकडे त्यासाठी वळावे लागेल. हाच गुंता खुद्द रेमण्ड विल्यम्सच्या या संज्ञेच्या याख्या व उपयोगाविषयीच्या चर्चेत आढळतो तेवढा अन्य कुठेही सापडणार नाही. त्याचे पहिले सर्वात जास्त मौलिक पुस्तक *संस्कृती आणि समाज* 1780-1950 हे आहे. त्यात त्याने संस्कृतीच्या चार महत्त्वाच्या प्रकारच्या अर्थाकडे लक्ष वेधले होते. **व्यक्तीच्या मनाची सवय; संपूर्ण समाजाच्या बौद्धिक विकासाची अवस्था, कला, आणि एखादा गट किंवा लोकांच्या जगण्याचा समग्र मार्ग** (193, पृ. 16). नंतर त्याच्या *कीवर्ड्स* (1976, पृ. 80) मध्ये वरीलपैकी शेवटचे तीनच वापर चर्चेत टिकले. पुन्हा त्याने *कल्चर* नावाने समाजशास्त्रीय पाठ्यपुस्तक लिहिले. पुन्हा त्याच्या पहिल्या वापराचा परिचय करून दिला. पण दुसऱ्या व तिसऱ्यांशी 'सर्वसाधारण' म्हणून तो जोडला आणि चौथ्याशी विरोध स्पष्ट केला. अधिक सूक्ष्मतेने त्याचा मानववंशशास्त्रीय अर्थ स्पष्ट केला (1981, पृ. 11). त्याच्या शारीरिक व मानवी वापरातील फरक करताना सकारात्मक व नकारात्मक सूचित अर्थ, एक प्रक्रियेचे नाव, रचनेचे नाव म्हणून त्याचा राजकीयदृष्ट्या उद्रेकी व प्रतिक्रियात्मक म्हणून उपयोजन वगैरे. तथापि

त्याचे विचार स्पष्ट होते की, हे गोंधळ व गुंते आपल्या खुद्द' संस्कृतीला' जोडलेले होते. ते त्याच्या चिकित्सेत किंवा संज्ञेत नव्हते. निर्णायकपणे उपक्रम, संबंध आणि शब्द ज्या प्रक्रियेकडे बोट दाखवतो त्या प्रक्रियांच्या पर्यायी दृष्टिकोनांना गुंतवून सामावून घेतो. हा गुंत्याबाबत बोलायचे तर, अंतिमतः शब्दात बोलतानाही, पण त्याच्या ज्या बदलांचा उपयोग अर्थपूर्णरीत्या दर्शवितात. ही एक समस्याच आहे (1976, पृ. 81). अर्थांची व्याप्ती व परस्परांना व्यापणे, एकसमयावच्छदे लोप केलेले व जोर दिलेले भेद हे सारेच स्वतः 'अर्थपूर्ण'च आहेत (पृ. 80).

प्रत्येक विद्याशाखेत अलीकडे या शब्दाच्या त्या क्षेत्रातील अर्थाची व्याप्ती व परस्परांना व्यापण्यातून निर्माण होणाऱ्या नव्या अर्थांमधील साम्य-भेद स्पष्ट केले जात आहेत. उदाहरणार्थ, मार्क जे. स्मिथच्या *संस्कृतीः समाजशास्त्रांचा पुनर्शोध घेणे* (*Culture: Reinventing the Social Science* (2020) या संकल्पना मीमांसा मालिकेमधील दीडशे पृष्ठांचा सारांश देणे उचित आहे; कारण एक विद्याशाखा किंवा एकच विषय अथवा एकाच लेखकाच्या पुस्तकातील संकल्पनांवर स्वतंत्र शब्दावल्या किंवा अशा पुस्तिका मराठीत नाहीत. 'कृष्टी–कल्चर' ही संकल्पनाच भिन्न क्षेत्रामधील विद्वानांना एक आव्हान वाटते. तशी ती समाजशास्त्रातही असल्याचे नमूद करताना लेखकाने सर्वच समाजशास्त्रातील 'सांस्कृतिक' वळणाची दखल सुरुवातीलाच गंभीरपणे घेतली आहे. ही जाणीव पूर्वी राजकीय व आर्थिक घटकावर भरपूर जोर दिल्यानंतर झाली. मार्क्सवादाच्या मर्यादा हळूहळू उघड होऊ लागल्या नंतर सांस्कृतिस्ट व भौतिकतावादी असे दोन गट उदयास आले. मात्र या लढाईत हे प्रतिस्पर्धी त्यांना महत्त्वाच्या वाटणाऱ्या बाबी प्रकाशात आणताना culture -'संस्कृती म्हणजे प्रत्यक्षात तिचा अर्थ काय' हे सांगण्याचे हेतू नव्हते. स्मिथचा 'पूर्वरंग' (prologue) मध्ये दावा आहे की, समाजशास्त्रज्ञांनी संस्कृतीला आधीच गंभीर घेतले होते. उदाहरणार्थ, शिष्टाचार व नागरिकत्वाची चर्चा फार पूर्वीपासून राज्यशास्त्रात, खडक आणि पाण्याची चर्चा भूगोलात होत आली. अर्थशास्त्रात ती साधनभूतता व बौद्धिकते मागे झाकून राहिली. मानसशास्त्रज्ञांनी अलीकडे ओळखले की, मनात

''सांस्कृतिक अवकाश'' लपलेला असतो. या सर्व नमुन्यात सांस्कृतिक अर्थ हे ज्ञान रचनेच्या प्रक्रियेत मौन रूपात गुंतले आहेत (2). स्मिथचे हे निदान लक्षात घेतले तर अप्पादुराई, ढेरे व झुप्रॉव्हच्या ग्रंथांत रूढ मराठी अर्थाने इतिहास, धर्म चिकित्सा, संस्कृती अभ्यास, देवूळ-चर्च अभ्यास अशा ढोबळ लेबलात अडकवणे शक्य नाही हे लक्षात येईल.

संस्कृतीकडे केवळ एक 'वळण' यापेक्षा वेगवेगळ्या मार्गांनी पाहण्याची जाणीव स्मिथला कशी झाली हे अनुभव महत्त्वाचे आहेत. समाजशास्त्रात संस्कृती कशी उदयास आली यापेक्षा ती कशी राहत आली आणि तिच्याकडे कसे पाहिले जाते याचा नकाशा तयार केला पाहिजे. मग अनेक दृष्टिकोनांचा मेळ घालण्यासाठी आंतरविद्याशाखीयता अटळ ठरते. उत्तरविद्याशाखीय दृष्टिकोन सीमा उधळतो आणि चांगल्या कल्पनांचा संयोग घडवतो. या प्रकल्पात 'संस्कृती'चा अर्थ आजवर काय होता? ती पुढे काय म्हणू शकते आणि यातून नवी ज्ञानरचना करण्यातील समस्या कशा उभा राहतील हे समजावे म्हणून त्याने 'समाजशास्त्रांचा पुनर्शोध' घेणे असा शब्द प्रयोग उपशीर्षकात केला आहे आणि या अभ्यासाच्या मर्यादाही स्पष्ट केल्या आहेत. ही संकल्पना महत्त्वाची आहे परंतु निसरडी आहे. ती भव्यदिव्य व क्षुल्लकही ठरवली जाते. विशेषतः समाजशास्त्रात हे जास्त घडते याचा प्रत्यय जात-वर्ण व्यवस्थेची चर्चा करताना समाजशास्त्रज्ञांना कसा येतो; याचा उल्लेख अप्पादुराईने केला आहे. या संकल्पनेअंतर्गत येणाऱ्या बाबींची यादी देताना स्मिथ म्हणतो, ज्या बऱ्याच वेळा विशिष्ट समाजातील व्यवहार व जीवनशैलीची उच्च संस्कृती, तरीही तिच्यात जीवन अनुभव व 'वर्ग संस्कृती', 'वंश संस्कृती', 'रस्ता संस्कृती', 'उप-संस्कृती', आणि 'क्लब संस्कृती' इ. म्हणून रोजच्या जगण्याचे प्रतिनिधित्व याच्या शोधाचादेखील समावेश होतो (थॉर्न्टन 1995). हे मराठीत घडले नसल्यामुळे भारतात प्रगत अर्थाने सांस्कृतिक अभ्यासच नाहीत असा आक्षेप घेतल्याचे संदर्भ आपण मागे पाहिले आहेत.

असे नव्या परिभाषेतील संशोधन भारतीय वर्ण-जाती आपले विचार संघटित करून त्यांच्या अनुभवाचा अर्थ वर्तनाचे नियम भेदाभेदासह सांभाळताना भावनांच्या संरचना समजून घ्यायला उपयोगी ठरते. सामाजिक संशोधनात सांस्कृतिकीकरणाचा समावेश महत्त्वाचा ठरला आहे. जातीयवादासारख्या संशोधनालाही बंदिस्त कुंपणे पडलेली दिसतात. उदाहरणार्थ, प्रगत देशात राजकीय अभ्यासात राज्याचा शिष्टाचार, जागतिकीकरण व राष्ट्रातील संबंध, संस्था व चळवळी वगैरेंचा अभ्यास महत्त्वाचा ठरला आहे. हे येथवरच्या चर्चेत स्पष्ट झाले आहे. खरोखर राज्य/ राष्ट्र हा पोखरलेला पोकळ नकाशा असेही वर्णन केले जात आहे. त्यात महाराष्ट्र पुरोगामी आहे हे अहमभावी पोकळ पुराणयुद्ध उघड होणे शक्य आहे. तसे लेख अन्य भारतीय भाषांतील लेखकांनी छापले आहेत. भाषेपासून culture-संस्कृती वेगळी करता येत नाही. वर्तनाचे नियम व प्रस्थापित सामाजिक व्यवहार, संस्थात्मक आणि ज्ञानाच्या उत्पादनाच्या अवस्था अशा अनेक बाबींची चिकित्सा मराठी कीर्तनी पोवाड्यांच्या सुलभ वर्णनात्मक पद्धतीत फारशी होत नाही. उच्च, खालची, जन-मास, उच्चभ्रू आणि लोकप्रिय संस्कृतीचे प्रकार व श्रेणी संघर्षाला जन्म कशा देतात हे आपण अप्पादुराई व झुप्रॉव्हच्या ग्रंथांच्या आधारे पाहिले. मात्र भारतीय लेखक प्राचीन किंवा आधुनिक धर्म, समाज अथवा संस्कृतीविषयी लिहिताना त्या शब्दांच्या नेमक्या व्याख्या कधीच करत नाहीत. हे आपण साने गुरुजी, विनोबाजी वगैरेंच्या पुस्तकांच्या संदर्भात स्पष्ट केले आहे. संस्कृती या विषयावर मराठी लेखक नेमक्या कोणत्या अर्थाने ती कल्पना मनात ठेवून लिहितात या विषयीचा फार मोठा गोंधळ उडतो. ती उदात्त भव्यच गृहीत धरतात. मग जंतूकल्चर फंडगुंड-कल्चरचे भाषांतर संस्कृती कसे करणार? हे दोन परस्पर भिन्न विषयावरील पुस्तकांमधील दोनच उतारे समोरासमोर मांडून पाहू. सामाजिक विचाराचा संक्षिप्त इतिहास लिहिणाऱ्या ॲलन स्विंगेवूडच्या *कल्चरल थिअरी ॲन्ड प्रॉब्लेम्स ऑफ थिअरी* (1998) च्या प्रस्तावनेची सुरुवातीची काही वाक्येः

> 1980 व 1990 च्या दशकांनी संस्कृतीच्या अभ्यासातील रुचीचा विस्फोट पाहिला आहे. त्या आधीच्या कालखंडातील अलगता, विचारधारणा आणि दादागिरी

(hegemony) हे प्रमुख (key) शब्द जर असतील तर आज culture-संस्कृती हा मानव्यशाखा व सामाजिक शास्त्रांच्यासाठी प्रबळ संबंध होता. जरी त्याने नेहमीच विविध मानव्यवादी शाखांत महत्त्वाची जागा घेतली होती, तरी संस्कृतीचा कल वाङ्मयीन व सौंदर्यशास्त्रीय चिकित्सेत (संस्कृतीची पार्श्वभूमी व संदर्भ रचनांत) मिसळून जाण्याकडे किंवा सामाजिक रचना, सामाजिक संस्था व सामाजिक बदल (सामाजिकीकरण म्हणून संस्कृती) यांच्या अभ्यासाकडे कल होता. मार्क्सवादापुरते बोलायचे तर युद्धोत्तर वर्षांतील, मुख्य बौद्धिक प्रवाहापैकी संस्कृतीला झाकाळणाऱ्या घटकांची उपस्थिती होती. विचारधारणेचा आकृतिबंध म्हणून बऱ्याच वेळा ओळखलेली प्रश्नार्थक श्रेणी आणि विशिष्ट वर्ग व राजकीय हितसंबंधांचे प्रतिबिंब म्हणून मार्क्सने चिकित्सा केली. त्यामुळे मानवी मूल्य व महत्त्वाकांक्षांचे टीकात्म क्षेत्र सूचित करणारे स्थान त्याच्या सिद्धांताला उपभोगता आले. तथापि, *मार्क्सवादी वाङ्मयीन व सामाजिक अभ्यासात जर काय समान असेल तर संस्कृतीचे सिद्धांतन (theorize) योग्य प्रकारे करण्यातील अपयश होय. तिच्या अंतर्गत गुणधर्म, तिच्या रूपबंधांचे वैविध्य व मानवी क्रिया-प्रतिक्रियाशी त्यांची साखळी आणि आधुनिक समाजाचा गुंतागुंतीच्या फार फरक केलेल्या संरचनांच्या मीमांसा करण्यासाठी विशिष्ट संकल्पना विकसित करण्यातील अपयश होय* (तिरपा ठसा माझा, प्रस्तावना ix).

प्रगत युरोप अमेरिकेतील ही अवस्था असेल तर परंपरावादी केतकर-राजवाडे वगैरे पहिल्या-दुसऱ्या पिढीतील 'पुरोहितवर्चस्वातील' लेखकांच्याकडून फार पुरोगामी 'संस्कृती मीमांसा' होण्याची अपेक्षाच करता येणार नाही. स्विंगेवूडने पुढे 1960 च्या दशकात बर्मिंगहॅम विद्यापीठात रेमण्ड विल्यम्स, इटालियन आन्तोन ग्रामसी वगैरे सांस्कृतिस्ट मार्क्सवाद्यांच्या प्रेरणेने रिचर्ड होगार्ट, इ. पी. थॉम्पसन व स्टुअर्ट हॉल या त्रयीने जगातील आदर्श नमुना केंद्रात "समकालीन सांस्कृतिक अभ्यास" सुरू केला. ते भारतात मार्क्सवाद्याकडून आजवर महाराष्ट्रातीलच नव्हे तर भारतातील, जवाहरलाल नेहरू विद्यापीठ दिल्ली, केरळ विद्यापीठ, तिरुवर अनंतपूरम, जाधवपूर

विद्यापीठ, कलकत्ता असे काही अपवाद वगळता, कुठेही फारसे विकसित झालेले नाहीत. वरील तीन अपवादही कायमचे संपवण्याच्या सांस्कृतिक संघर्षाचा वेगळा इतिहास लिहिताना शरद पाटलांचे अनुभव कामी येतील. बर्मिंगहॅम केंद्रात संस्कृतीच्या सामाजिक बाजूवर जोर दिला होता. ते केवळ कला व साहित्याविषयी नव्हते, पण संचारण व समाजाविषयी होते. याचे दुसरे टोक याच बाबींना मर्ढेकरी आधुनिकतावादात वाङ्मय बाह्य ठरवून हद्दपार करण्यात आले आणि आस्वादक समीक्षेचे पुरोहित तयार झाले. याची सविस्तर सप्रमाण चर्चा मी *टीकावस्त्रहरण* मध्ये केली आहे. बर्मिंगहॅमच्या केंद्रात तयार झालेल्या अनिवासी-बिगर महाराष्ट्रीय – संशोधकांचे एक उदाहरण पुढे दिले आहे.

हे असे का घडले? या प्रश्नाचे उत्तर आपल्या अभ्यासातील सांस्कृतिक मीमांसेला पूरक सामाजिक चौकट व संकल्पनात्मक हत्यारे निर्माण करता आली नाहीत असेच द्यावे लागेल. भगवेकरणात रंगलेले जनुकीय देशीवादाचे पुरस्कर्ते पुरोहित मार्क्सवादी अजून संस्कृत शब्द-'तौलनिक'सारखे व वेद उपनिषदातील मिथकी काव्यमय कल्पनाशक्तीचेच नमुने आहेत. याचे काही नमुने पाहू. बौद्धवाद, जैनवाद, शीखवाद अशा वैदिक संस्कृती विरोधी प्रवाहातून नव्या cultural-सांस्कृतिक अभ्यासासाठी संकल्पनात्मक हत्यारे विकसित करणे शक्य होते. पण तीच वैदिक चौकट भेदली गेली नाही. त्यांचा उपयोग प्रगत देशांनी नव्या संकल्पना व सिद्धांत विकसित करण्यासाठी कसा केला हा वेगळ्या संशोधनाचा विषय आहे. इथे तुलनेसाठी मागचंद्र जैन भास्कर यांच्या *बौद्धसंस्कृति का इतिहास* (1972)च्या प्रस्तावनेची सुरुवात दिली आहेः

> बौद्ध संस्कृति भारतीय संस्कृति का अभेद्य अंग है। श्रमण संस्कृति का अंगभूत होकर उसने अपने उत्पत्ति काल से ही मानव की आध्यात्मिक चिन्तन शक्ति को ज्ञान और तर्क की भूमिका पर खडे होकर विकसित किया है। श्रद्धा के सजग प्रहरो के रूप में निष्पक्ष विचार और अन्तःस्पर्शी तर्क का होना व्यक्तित्व के विकास के लिए आवश्यक है। आत्म तत्त्व की साधना भी ज्ञान और तर्क के बिना

संभव नहीं। चरित्र की स्थिती इसके उपरान्त ही आती है। कालान्तर में दर्शन, ज्ञान और चरित्र का समन्वित रूप स्वतत्त्व के विकास में मूलकारण सिद्ध होता है। बौद्ध धर्म अपने मूल रूप में इसी भूमिका पर खडा हुआ था।(उपस्थापना।)

भास्कर यांचे हे पुस्तक ''मराठी साहित्य के प्रकाण्ड पण्डित एवं भारतीय इतिहास के चिन्तक डॉ. वि. भि. कोलते कुलगुरु नागपुर विश्वविद्यालय'' या अर्थपूर्ण रास्त अर्पण पत्रिकेला न्याय देणारे आहे. कारण लहानपणी म्हैस राखायला गेलेल्या कोलतेंनी संस्कृत श्लोक पाठ केले होते. हे 'पाप' केले असे ब्राह्मण पंडिताने त्यांच्या साध्या श्रद्धाळू शेतकरी वडिलांना पटवून दिले. याचा परिणाम वडिलांनी तुरकाठीच्या फोकांनी कोवळ्या मुलाला रक्त फुटेपर्यंत गुरासारखा मारण्यात झाला. याचा परिणाम म्हणजे पुढे विद्रोही संशोधनावर झाला, हे त्यांच्या आत्मकथनात सांस्कृतिस्टांनी शोधावे. तुलनात्मक धर्मअभ्यासक डॉ. पंजाबराव देशमुख यांनी हस्तक्षेप करून प्रा. कुसुमावती देशपांडे व प्रा. कोलते यांच्यावरील प्राध्यापकाच्या निवडीत झालेला अन्याय दूर केला होता. ब्राह्मणेतराला कुलगुरुपद मिळणे ही डॉ. पंजाबराव देशमुख यांनी सुरू केलेल्या शैक्षणिक, सांस्कृतिक चळवळींची परिणती होती. सत्यशोधक प्रतिपारिभाषिताचा हा आविष्कार होता. भास्कर यांनी प्रस्तावनेत पुढे वैदिक व जैन संस्कृतींचे परस्परसंबंध स्पष्ट केले आहेत. जैन संस्कृति का प्रभाव बहुत अधिक है। ही त्यांची धारणा आहे. ''जैन धर्म और बौद्ध धर्म का तुलनात्मक अध्ययन प्रस्तुत किया जाना अभी शेष है।'' भास्करांचा हा ग्रंथ वैदिक, जैन व बौद्ध धर्म ग्रंथांच्या व्यासंगाचे अप्रतिम प्रात्यक्षिकच घडवतो. त्यात शिलालेख, पालीसाहित्य, भारताबाहेरील बौद्धधर्म वगैरे काही इंग्रजी ग्रंथांचे संदर्भ आहेत. दोन हातांच्या बोटांवर मोजण्याएवढे इंग्रजी अथवा भारतीय भाषांतील संदर्भ असणारे संस्कृतिक अभ्यासातील अथवा समाजशास्त्रीय पुस्तक एकही नाही. त्यामुळे धर्माचा इतिहास 'संस्कृती' ला पोटात घेतो. हेच आजवर घडत आले आहे.

मी *समग्र बा. सी. मर्ढेकरः तुलनात्मक सांस्कृतिक मीमांसा*मध्ये (2017) वरील मुद्यांची चर्चा केली आहे. मराठी अभ्यासक्रमात रशियन मार्क्सवादाच्या तुलनेत ब्रिटन-

अमेरिकेने पहिल्या महायुद्धानंतर विश्वसाहित्य व सौंदयशास्त्राविषयीचा नववसाहतवाद रुजवण्यासाठी तयार केलेला मोठा प्रकल्प फार प्रभावी होता. पुढे नेहरू युगात साहित्य व समाजशास्त्रात विशेषतज्ञतेचे नवे प्रवाह पाश्चात्त्य देशातून आणले गेले. परंतु पुरोहितवर्गवर्चस्वाला प्रतिकारवादी सौंदर्यशास्त्रावरील जगातील कुठल्याही ग्रंथाचा समावेश भाषांतरात अथवा अभ्यासक्रमात झालेला दिसत नाही. हे आपण रेमण्ड विल्यम्सची पुस्तके श्रीलंकेल्या अभ्यासक्रमात आली; परंतु भारतात मात्र त्यांना प्रवेशबंदी झाली या उदाहरणाने मागे स्पष्ट केले आहे. राजीव गांधी व सॅम पित्रोदांना 'संगणक बाळे' म्हणून उपरोधी टीका करण्यात उजवे परंपरावादी विद्वान आघाडीवर होते. मुंबई विद्यापीठाच्या पदवीदान समारंभात सॅम पित्रोदांनी उघडपणे मुंबईत बॉलीवूड आहे, परंतु चित्रपट अभ्यास, माध्यम अभ्यास इ. विशेष विषयांचे अभ्यासक्रम मुंबई विद्यापीठात नाहीत, असा आक्षेप घेतला होता. या वास्तवाच्या विरोधी विशेषतज्ञता भांडवलशाही इंग्लंडमध्ये कशी विकसित होत होती हे बर्मिंगहॅमच्या केंद्राच्या उदाहरणाने स्पष्ट करताना स्विंगेवूड लिहितो,

> ... सांस्कृतिक अभ्यास माध्यम, स्त्रीवाद, मानववंशजातीय विशिष्टीकरणवादी क्षेत्रात विसर्जित होत गेले. या प्रक्रियेला राजकारण विचारसरणी, पारिभाषित यांना मोठ्या प्रमाणावरील युरोपी नव्या सिद्धांताच्याकडून प्रभावित केले गेले. या विषयाने संस्कृतीचा अभ्यास समाजशास्त्रापासून पुढे दूर नेला.
>
> तथापि, *ह्या विकासांचा एक परिणाम साहित्य व कलेशी संस्कृतीच्या संकुचित ओळखीपासून दूर कृष्टी–कल्चरची याख्या व्यापक करण्यात झाला. या व्याप्तीत चाल/ फॅशन व अन्न, खेळ व जाहिरात, पत्रकारिता आणि रोजचे जीवन, तसेच विधींचे व विविध आकृतिबंध व प्रबळ सामाजिक मूल्यांना प्रतिकार यांच्याकडून चित्रण केलेल्या कामगार-वर्गांच्या उपसंस्कृतींचा समावेश करायचा होता* (तिरपा ठसा माझा, प्रस्तावना ix,x).

त्याच्या ग्रंथातील मांडणीच्या समर्थनार्थ त्याने इ. पी. थॉम्पसन या ब्रिटिश 'काळ्या' संचालकाच्या *कस्टम्स इन कॉमन* (1993) मधील विधी व रूढींच्या आधारे

सांस्कृतिक दादागिरी टिकवत श्रमजीवींच्या शोषणाची चिकित्सा करणारा उतारा उद्धृत केला आहे. थॉम्पसनचा *द मेकिंग ऑफ द इंग्लिश वर्किंग क्लास* (1983) गत शतकाच्या शेवटी फार गाजला होता. असे बर्मिंगहॅम पठडीतले अनेक ग्रंथ वाचले तर ग्रामीण, दलित, जनवादी, आदिवासी वगैरे मराठी साहित्य व समीक्षेतील 'सांस्कृतिक' सिद्धांतनामधील वैचारिक दिवाळखोरी कप्पेबंद, सुभेदारी व "बालिशपणा" स्पष्ट होईल. शिवाय मर्ढेकर, गाडगीळ वगैरे ब्राह्मण लेखकांनी 'आयात' केलेल्या आधुनिकतेत किती ग्रामीण, दलित, मराठा, कुणबी, महार, आदिवासी, मुसलमान, जैन वगैरे जात-धर्मवार लेखक सांस्कृतिकदृष्ट्या कुठल्या आधुनिकतेत बुडविले याची चौफेर चौकशी करण्याचा आराखडाच प्रस्तुत लेखकाच्या प्रस्तावनेत मिळतो. म्हणून स्विंगेवूडच्या (Swingewood) प्रस्तावनेचे काही परिच्छेद देवून पुन्हा स्मिथच्या समाजवादी सांस्कृतिक अभ्यासाकडे वळू. स्विंगेवूड लिहितो,

> या पुस्तकात मी संस्कृतीचे विविध अर्थ उघड करण्याचा आणि ठळक सामाजिक प्रस्तावित मार्ग विकसित करण्याचा प्रयत्न करतो. हे सामाजिकदृष्ट्या कल्चर सिद्धांतन करण्यासाठी करतो. कारण जोवर समकालीन अभ्यासात संस्कृती टीकात्म झाली आहे. तोवर अर्थ सैद्धांतिक आराखडे व सिद्धांतवाद्यांच्या चकित करणाऱ्या व्याप्तीकडून प्रभावित होत आला आहे... (x)
>
> *रेमण्ड विल्यम्सने नोंद करून ठेवलीय की सांस्कृतिक समाजशास्त्राचा उशिरा प्रवेश समाजशास्त्रात झाला.* वर्ग, उद्योग आणि राजकारणाचा कठीण कच्चा माल झाल्यानंतर; तिच्या विकासाबरोबर संचारण प्रसार माध्यम किंवा कला यांच्यापैकी एका विशेष विषयाचे अध्ययनाचे सैल गट यापेक्षा थोडेच अधिक (विल्यम्स 1981 पृ. 9). *आता संस्कृती हाताळण्यासाठी नव्या प्रकारच्या समाजशास्त्राची निकड आहे* (तिरपा ठसा माझा, प्रस्तावना xiv).

ज्याला विल्यम्सने सौम्य उपरोधाने खऱ्या 'समाजशास्त्राचे उशिरा येणे' म्हटले तेवढा विकास भारताच्या स्वातंत्र्यानंतर झाला आहे की नाही हाच ज्वलंत प्रश्न आहे. कारण संकल्पना आणि सिद्धांताना परंपरावादी (पुरोहित) प्राणपणाने विरोध करीत

आल्यामुळेच सुलभ वर्णनाच्या अज्ञानोत्पादक मिथकांचा शाप हटणे कठीण आहे. याचे काही नमुने पाहू.

मी (*महाराष्ट्र टाईम्स दिवाळी* 2017) मध्ये मराठीतील भाषांतरांचा तुलनात्मक अभ्यास केला आहे. त्यात culture-'संस्कृती' संबंधी एकही सैद्धांतिक पुस्तक मराठीत नाही. समाजशास्त्रावरील पुस्तकात संस्कृतीची प्रगत चर्चा नाही. कुठल्याही अनुदानांच्या सूचीतही ते नाही. स्मिथने समाजशास्त्रांच्या सांस्कृतिक पुनर्शोधासाठी संस्कृतीचाच वंशक्रम धार्मिक वैधानिकतेपासून आजच्या वर्गीकरणापर्यंत मांडण्याचा आग्रह धरला आहे. तसा मराठीत का धरला गेला नाही? जे लोकच लोकांचा अभ्यास ज्या प्रक्रियांच्या आधारे करतात त्याच समस्या उभ्या करतात. आपण, उदाहरणार्थ, भाषा, सांस्कृतिक मूल्ये, रूढी, संस्था, ज्ञानोत्पादक अभ्यासक्रम अशा बाबींचा अभ्यास करतो त्यांच्यापासून कधीच पूर्णपणे अलग राहू शकत नाही. मग जन, उच्च-नीच, वगैरे वर्गीकरण जात-वर्ण परंपरेच्या श्रेणीतील संघर्षांत अडकते. अशावेळी स्मिथने सुचवलेला पियेर बोर्दियुच्या *डिस्टिंक्शनः द जजमेंट ऑफ टेस्ट* (1944) सारखा ग्रंथ मराठीत फार उपयोगी ठरतो. त्याची चर्चा आपण केली आहे. मात्र हे इस्रायलसारखी वाळूत शेती आपल्या उपखंडात करणे किती कठीण आहे हे उघड आहे. अशा परिस्थितीत स्मिथने युरोपातील 'कल्चर' व 'सिव्हिलायझेशन' या संकल्पनांचा इतिहास मांडून तत्त्वज्ञानी निवाडे व मूल्यांचे केलेले विवेचन लक्षात घ्यायला सांगून एक इशारा दिला आहेः इथे बांधकाम चालू आहेः ''स्वाभाविक प्रतीके कामात'' 'कल्चर' या संकल्पनेच्या अर्थांची वाढती व्याप्ती अभ्यासण्यासाठी तो सूचना करतोः

> सांस्कृतिक अर्थांचा व व्यवहारांचा अधिक लक्ष केंद्रित केलेला संच आपण विचारात घेतला तर त्याचे काही आशय आपण पाहू शकतो. हे करण्यासाठी ज्याला मेरी मिडगेली (1996) ज्याचे वर्णन ''तत्त्वज्ञानात्मक नळ दुरुस्ती'' (plumbing) म्हणते त्याच्याशी आपण प्रामुख्याने जोडून घ्यायला हवे. आपल्या क्रियांचा 'बिनचूक' मार्ग आणि आपले निर्णय व क्रियांचा महत्त्वाच्या आशयांची निष्पत्ती चांगली काय करते या विषयीच्या ज्या भिन्न गृहीत कल्पना आपण रचतो

ते मार्ग कळतात. पर्यावरणाकडे पाहण्याचे हे सर्व प्रस्ताव नियामक आहेत. कारण नैसर्गिक विश्व व पर्यावरणाच्या समस्या ते कसे वर्णन करतात व संकल्पनात्मक आकार देतात आणि पर्यावरणविषयी काय 'घडलेच' पाहिजे याची ते श्रद्धा बाळगतात यांच्यामध्ये घनिष्ठ संबंध आहेत... मूलतः निसर्ग हा कृष्टिक-cultural-सांस्कृतिक आहे (10).

नंतर स्मिथने धर्मशास्त्रातील जीवनचक्र व प्रदूषणाच्या पर्यावरणाचा मानवी जीवनावरील परिणामांचे स्वरूप स्पष्ट करणारी सांस्कृतिक रूपके दृष्टांत, रूपके इत्यादी उदाहरणांनी स्पष्ट केली आहेत. Cultural-सांस्कृतिक पर्यावरण या विषयावर अनेक ग्रंथ निघाले आहेत. अजूनही कोविड-19 महामारीवर निसर्ग धर्माचे महत्त्व सांगणारे अनेक ग्रंथ निघतील. या उलट महाराष्ट्रातील "धर्मनिरपेक्षतेची कायदेशीर चिकित्सा" वैदिक पुरोहिती संरचनातून बाहेर पडायला अवकाश ठेवत नाही असेच आजचे वास्तव आहे. उदा. अभिनव चंद्रचूडचे *रिपब्लिक ऑफ रिलिजनः द राईज ॲन्ड फॉल ऑफ कलोनियल सेक्युलॅरिझम इन्डिया* (2019) चे निळू दामलेंचे ताजे परीक्षण (*महाराष्ट्र टाईम्स* एप्रिल 25) वाचले तरी त्यात कुठेही सांस्कृतिक पर्यावरणाचा संदर्भ नाही. चंद्रचूड यांची व्याख्या देशाने कायदेशीररीत्या देशाचा धर्म म्हणून एखादा धर्म मान्य केलेला नसणे आणि देशातल्या सर्व लोकांना त्यांचे त्यांचे धर्म पाळण्याचे स्वातंत्र्य असणे. दामले 'लेखक हार्वर्डशिक्षित' व 'मुंबई व उच्च न्यायालयाचे' वकील असल्याचा उल्लेख केला आहे. वर्षा गजेंद्रगडकरांच्या *पर्यावरणाच्या परिघात निसर्ग-पर्यावरणाच्या संज्ञा-संकल्पनांचा परिचय आणि विश्लेषण* (2022) 511 पानांचे आहे. सोळा इंग्रजी व चार मराठी पुस्तकांच्या माहिती संकलनात culture संज्ञा कुठेही नाही. याची चर्चा मी *पर्यावरणवाद* मध्ये केली आहे.

युरोपीय वसाहतवाद्यांनी केलेले कायदे आणि राबवलेली धोरणे यांवर हजारो ग्रंथ जगभर प्रसिद्ध झालेले आहेत. ब्रिटिशांच्यात कायद्यांचे समर्थन करताना लेखकाने राजा राममोहन रॉय व रवींद्रनाथ ठाकूर यांच्यासारख्या जबाबदार व्यक्तींच्या सहमतीनेच केले असे म्हटले. हा मुलामा या कायद्यामधील खबऱ्या ब्राह्मण वर्गाच्या

हिंसंबंधांचा उल्लेख फारसा आढळत नाही. तो अप्पादुराई व झुप्रॉव्हच्या पुस्तकांत कसा आहे. मात्र दामले यांची शेवटची दोनच वाक्ये मराठीत संस्कृती या शब्दाचे अर्थ धर्मातच विकृतपणे गुदमरण्याची कारणे स्पष्ट करतात. लेखकाने कायद्याच्या अंगाने 99 टक्के पुस्तक लिहिल्याचा निर्वाळा देऊनही ते ब्राह्मणी जनुकीय श्रेष्ठ धर्मवादाच्या वळणावर जात लिहितात "धर्म व सेक्युलर व्यवहार याचा अभ्यास लेखकाने कायदा या मुद्यावर केला आहे. धर्म ही फार प्राचीन, गुंत्याची, कायद्याच्या पलीकडची गोष्ट आहे. हा मुद्दा त्यामुळेच या पुस्तकात नाही"(6). भारतात लेखकाची 'जात' लिहिते हा स्वतंत्र सिद्धांत एका अथवा भिन्न भाषांतील तुलनात्मक सांस्कृतिक संशोधनात विकसीत होईल.

यावरून भारतीय मार्क्सवाद हा नवाच प्रकार जगभरच्या नव-मार्क्सवादांचे प्रकार पाहून पाडावा लागेल. मार्क्सलाच त्याच्या सिद्धांतनांचे सोईचे चुकीचे अर्थ काढल्याचे पाहून खेदाने निषेध नोंदवावा लागला होताः "मला जे काही सर्व माहीत आहे ते म्हणजे मी मार्क्सवादी नाही." आर्थिक व निवडक ऐतिहासिक घटनांना भारतीय मार्क्सवाद्यांनी कार्यक्रम पत्रिकेवर अग्रक्रम दिला. नेमकी हीच त्रुटी मार्क्सचे वरील उद्गार देऊन स्विंगेवूडने आपल्या पुस्तकाच्या पहिल्या "संस्कृतीचे सिद्धांतनः सिद्धांतवाक्य" या प्रकरणात तपशिलाने स्पष्ट केली आहे. मराठीचा पायाच मुळात दुबळा. त्यावरील सांस्कृतिक किंवा विचारधारणेच्या इमल्याचा ताबा बनारस स्थित ब्राह्मणांच्या नियमनाखाली कसा होता हे आपण नोव्हटक व ओ'हॅन्लॉनच्या निबंधांच्या आधारे पाहिले आहे. मार्क्सच्या ऐतिहासिक घटनेत आर्थिक, राजकीय व सांस्कृतिक शक्ती कार्यरत असल्याचे संदर्भ होते. परंतु त्याकडे मार्क्सवाद्यांच्या पुढच्या पिढ्यांनी दुर्लक्ष केले. आपण पुढे जगभरच्या अशा सिद्धांतनांच्या तुलना केल्या आहेत.

1.8.संस्कृतीने नियमन केलेली सुलभ माहिती की शोषणासाठी अज्ञानोत्पादन?

मराठीतील 21 व्या शतकातील पुस्तकांच्या शीर्षकातील 'संस्कृती' या शब्दाच्या अर्थाचा धर्माने आखून दिलेला परीघ किती संकुचित व सनातन आहे ते आधी पाहू. बडोद्याच्या प्रभाकर गोपाळराव कडीकर यांच्या नावापुढे इंग्रजीत (B.A.)

पदवी छापली आहे. *आमची भारतीय संस्कृती* (2011) च्या "मनोगता"च्या सुरुवातीलाच ते लिहितात,

> ह्या पुस्तकाचा उद्देश ज्ञान आणि मनोरंजन आहे. त्यात भारताचा संबंध इतिहास, ज्योतिष, भारतीय संगीत, आठ ऋषिमुनींचे चरित्र, भगवान श्रीराम, श्रीकृष्ण यांच्या चरित्राद्वारे आपली संस्कृती, समाज रचना यांची कल्पना येते. व्यासमुनी आणि आर्य चाणक्यांच्या जीवनाची भव्यता कळते... (vi).

ही यादी मोठी आहे. पुढे गणेशवंदना येते. पहिल्याच लेखाचे शीर्षक आहे "आमची भारतीय संस्कृती आणि गौरवशाली इतिहास" आणि सुखातच हिंदुत्ववादाचा सनातन प्रचाराचा ढाचा पहिल्याच परिच्छेदात स्पष्ट होतो. फक्त गौरवच गौरव. गीता हरवंदे आपल्या *भारतीय संस्कृतीः सण, उत्सव, व्रतवैकल्ये, कुळाचार* (2014) च्या 'पूर्वतयारी'च्या सुरुवातीलाच दावा करतात.

> भारतीय संस्कृती त्याग, जीवननिष्ठा यावर आधारित आहे. भारतीय संस्कृतीतील परंपरा, रूढी, संकल्पना ह्या आपले मन, हृदय, ज्ञान, बुद्धी यांची पूजा करणाऱ्या आहेत. संकुचितपणापासून दूर आणि जगात जे जे किती सुंदर, शिव, सत्य आहे ते सर्व आपल्यात सामावून घेत असताना ज्ञान-विज्ञान आणि अध्यात्माची मेळ घालणारी अशी आपली भारतीय संस्कृती आहे. सर्व मानवजातीला मांगल्याकडे, पावित्र्याकडे नेणारी अशी ही सर्वोत्तम संस्कृती गगनाप्रमाणे विशाल आणि सागराप्रमाणे अमाप आहे (5).

बाईंनी गौरीउत्सवासारखे सणवार. पितृपक्षाची पूजा, व्रते, दंतकथा वगैरे शेकडोविधी व्रत-वैकल्यांचा परिचय गद्यात श्रद्धाळूपणे करून दिला आहे. हा पूजापाठ विधिद्वारा पुरोहितवर्ग वर्चस्व उत्तराधुनिक युगात जिद्दीने टिकवण्याचा प्रचार आहे. एरवी रामनवमी व हनुमान जयंती तमिळनाडूत किंवा अन्य निरर्थक व्रते भारतभर सर्वच जाती-पंथात आहेत हा उदात्ततेचा दावा खोटा आहे. फ्रिट्झ स्टालच्या *रिचुअल्स ॲन्ड मंत्राज=वर्क वुदाऊट रुल्स* किंवा पेरियार स्वामींची *रामायण-महाभारत* व गणेशोत्सवावरील भाषणे त्यांना वाचायला द्यायला हवीत. कारण हा

फसवा आडाण्यांचे शोषण करणारा भयंकर सांस्कृतिक उद्योग असल्याचे त्यांनी पुराव्याने सिद्ध केले आहे. हरवंदेंच्यासाठी मात्र हा जनकल्याणाचा धार्मिक उद्योग आहे. याच परंपरेचे शिखर गजानन शं. खोलेंच्या *कुळधर्म-कुळाचार-कुलदैवत* (2015) मध्ये गाठले आहे. ''माझ्या मनातले'' मध्ये ते धर्मश्रद्धा स्पष्ट करताना लिहितातः

> देवाचे अथवा खंडोबाचे नवरात्र का बसवितात? दारापुढे सडा टाकून त्यावर रांगोळी का काढतात? एक ना दोन, असे विविध प्रश्न जिज्ञासेपोटी अनेकांच्या मनात निर्माण होत असतात. अशा प्रश्नांची उत्तरे 'कुळधर्म-कुळाचार-कुलदैवते' यामध्ये सामावलेली आहेत. लोकांच्या अशा जिज्ञासामधून हे पुस्तक लिहिण्याची प्रेरणा मला मिळाली. कुळधर्म, कुळाचार हे प्रामुख्याने कुलदैवताशी संलग्न आणि तीर्थक्षेत्रे व सणवारांशी निगडित आहेत आणि या कुलदैवतामध्ये श्रीगणपती-सरस्वती-श्रीशंकर-आदिशक्ती पार्वती माता-श्रीविष्णु अन् श्री लक्ष्मी ही पंचदैवतेच प्रत्यक्ष किंवा त्यांच्या अवतार रूपात आहेत, असे स्थूलमानाने दिसून येते. म्हणून या अनुषांगिक आवश्यक तेवढ्या देव-देवतांची-सणांची-तीर्थक्षेत्रांचीही धावती माहिती यात देण्याचा प्रयत्न केला आहे (पृ. क्र. नाही).

हे भूदेवी मिथकी पुनरुज्जीवन अप्पादुराईंच्या सामाजिक दृष्टिकोनातून तपासायला हवे. अशा धार्मिक ग्रंथांच्या वाचक वर्गाचा सामाजिक व सांस्कृतिक अभ्यास व्हायला हवा.

ब्राह्मण धर्माच्या सनातन संरचनांचे सातत्याने पुनरुज्जीवन आणि गोबेल तंत्रातील प्रचार आकर्षक नव्या शीर्षकाने करण्याचा प्रयोग म्हणून डॉ. सच्चिदानन्द शेवडेंच्या *वाटा आपल्या संस्कृतीच्या* (2018) मध्ये दिसतो. ''वाटेवरून जाण्यापूर्वी''च्या सुरुवातीलाच ते आपल्या संस्कृतीच्या अज्ञानाविषयी प्रश्न उपस्थित करताना पहिल्याच वाक्यात म्हणतातः

''आपल्या प्राचीन इतिहास वा संस्कृती याबद्दल शिक्षण मिळण्याची सोय दुर्दैवाने आपल्या देशात कुठेच नाही...'' मग संस्कृत विद्यापीठ आज काय कामाचे

असा उलट प्रश्न विचारता येईल. परंतु शेवडे आपल्या विद्यार्थ्यांना "मार्क्सवादी" ठरवून परदेशातील युवकांच्याकडे तेथील लोक "सांस्कृतिक राजदूत" म्हणून बघतात असा उपरोधी सूर लावतात. "इंग्रजी माध्यमातून शिकलेले त्यांच्या "फिक्शन" ला इतिहास समजतात. हे फार घातक आहे. यामुळे रामायण-महाभारतादी ग्रंथातून जी संस्कृती, शिकवण आणि आनंद मिळतो त्याला ही पिढी पारखी होते. अशाच धर्म आणि राष्ट्र याबाबतचा बुद्धिभेद अगदी सहज होतो. मग त्यांना आपले सण, उत्सव आणि परंपरा बिनडोक वाटू लागतात. असे लोक अधिक वेगाने विज्ञानांधळे होतात. त्यांना आपल्याकडील सर्व जुन्या गोष्टी त्याज्य वाटू लागतात"(4). ही सर्व विधाने आपण पुढे पाश्चात्त्य सांस्कृतिक विज्ञानाच्या कसोट्यांवर तपासू.

ब्राह्मण धर्म स्वातंत्र्यानंतर विशेषतः महात्मा गांधीजींच्या हत्येनंतर मूळ सनातन धर्माची शक्ती व वर्चस्व हरवून बसेल म्हणून 'हिंदूधर्म' हे नवे मिथक राष्ट्रवादाचे सूत्र बनवले गेले. तसा कोणताही एक धर्म भारतात नाही याची चर्चा आपण केली आहे. याच पठडीतील परंपरावादी वेदात विमान, विज्ञान, प्लास्टिक सर्जरीचे ज्ञान, मंत्र-विधींचे तंत्रज्ञान आणि पाणिनीचे व्याकरण असल्याचा दावाही करतात. शेवडे प्रत्यक्षात धर्मप्रचाराविषयीच बोलतात; पण व्यापक अर्थाची संज्ञा 'संस्कृती' दिशाभूल करण्यासाठीच वापरतात. ती धर्माच्या चौकटीबाहेर जात नाही हे त्यांच्या खालील विधानावरून स्पष्ट होतेः

> धर्म, इतिहास, भाषा, आयुर्वेद, सण, उत्सव, संस्कार, खगोलादी शास्त्रे इत्यादी सर्व वाटा या आपल्या संस्कृतीच्या महामार्गाला जाऊन मिळतात. *इंग्रजांनी आपली बुद्धी मारल्यामुळे यातील कैक बाबीत आपण आजही अनभिज्ञ आहोत. प्रस्तुत ग्रंथात अशा अनेक गोष्टी सोप्या आणि रोचक भाषेत सांगितल्या आहेत.* पुढील पिढ्यांपर्यंत हे पोहचवणे आवश्यक आहे. ही तळमळ या लेखनामागे आहे. प्राचीन संस्कृतीचे नुसते गोडवे गाण्यापेक्षा त्यातून काही स्फूर्ती घेणे आवश्यक आहे. एवढी जागृती झाली तरी या लेखनाचे चीज झाले असे मानेन... (तिरपा ठसा माझा 5).

यावरून लेखकाला 'संस्कृती' ही धार्मिक होल्डऑलला झाकण घालण्याची युक्ती सुचली असे वाटते. कारण संस्कृतीची व्याख्या त्याने कुठेही केलेली नाही. संस्कृत भाषेवर 8, नवरात्रीवर 9, वादग्रस्तसौंदर्यावर 4, वेदाध्ययनवर 2 गोमातेचे महत्त्व, धर्माचे पालन या बरोबर शिवपुत्र शंभूराजे, त्यांच्या जोडीला प्रतापी बाजीराव असे चरित्र लेख अशा 53 लेखांची ही धार्मिक भेसळ भारतीय मिथकीकाव्य कल्पनाशक्तीने तयार केली आहे. भारताला इतिहासच नाही तरी ते पुराणेतिहास मान्य करीत नाहीत.

'सांस्कृतिक-cultural सिद्धांतनातील आधुनिकतेची समस्या' या ॲलन स्विंगेवूडच्या संकल्पनेचे भारतीय अवतार वरीलप्रमाणे अनेक आहेत. आधुनिकतेच्या संकल्पनेच्या ठिकऱ्या संरचनावादी व उत्तराधुनिकतावाद्यांनी उडवल्या तरी मर्ढेकर-गाडगीळांनी आयात केलेल्या 'उजव्या' आधुनिकतेचे वस्त्रहरण करणारे उत्तरवसाहतवादी सिद्धांतन भारतात अजून झालेले नाही. त्यामुळे प्रगत देशातील फॅशन म्हणून 'संस्कृती' ही संज्ञा साहित्याला दिशाहीन पद्धतीने समीक्षकांनी जोडलेली अर्धा डझन उदाहरणे मागे आपण पाहिली. इथे ती इतिहासाला जोडलेले एक बडोद्याचे उदाहरणही पाहिले. परंतु भाषा, मराठी साहित्य व वाङ्मयीन इतिहासाचे ज्येष्ठ जाणकार गो. ब. देगलूरकर यांना तीच संज्ञा *प्राचीन भारतः इतिहास आणि संस्कृती* (2015) या पाचशे पृष्ठाच्या ग्रंथ शीर्षकात वापरण्याचा मोह टाळता आलेला नाही. हिंदी 2 मराठी 8 व अग्रक्रमाने इंग्रजी 52 पुस्तकांची सूची दिली तरी इतिहास अथवा सांस्कृतिक अभ्यासावरील एकाही नियतकालिकाचा उल्लेख तिच्यात नाही. आर. इ. एम. व्हीलरच्या *द इन्डस सिव्हिलायझेशन व सिव्हिलायझेशन्स ऑफ द इन्डस व्हॅली ॲन्ड बियॉन्ड* (1966) चा अपवाद वगळता 'कल्चर' वरील त्यानंतरच्या हजारो ग्रंथापैकी एकाचाही संदर्भ नाही. लेखक इतिहासाच्या पुनर्लेखनाचे महत्त्व मांडताना आपली नेमकी सैद्धांतिक भूमिका स्पष्ट करीत नाही. त्यामुळे मराठीत इतिहास नसून पुनर्लिखित पुराणांची मिथिस्ट्री (mythistory) होते. हे मी *महाराष्ट्राला*

माहीत नसलेले सम्राट शिवाजी : तुलनात्मक सांस्कृतिक प्रतिमा अभ्यास मध्ये दाखवून दिले आहे. ब्राह्मणी मिथकी वळणानेच देगलूरकर 'प्रस्तावने'त म्हणतात,

> ...गेल्या शंभर वर्षांत झालेल्या पुरातत्त्वीय संशोधनामुळे, अभिलेखनांच्या वाचनामुळे, कागदपत्रांच्या पडताळणीमुळे शिवाय ऋग्वेदी ग्रंथाच्या चिकित्सक अभ्यासामुळे पाश्चात्त्यांनी प्रस्थापित केलेले कितीतरी *सिद्धांत आज अस्वीकारार्ह ठरले आहेत. भारताला फार प्राचीन आणि तोही वाखाणणीय इतिहास आहे,* सरस्वती नदीच्या काठी पहिल्या संस्कृतीचा उदय झाला आहे, मोहोंजोदडो, हडप्पा, लोथल, राखीगडी, फर्माना येथे सापडलेल्या मुद्रांवरून आणि **अन्य पुराव्यावरून आर्य भारतीयच होते, ते मध्य आशियातील या रशियातील कुठल्याही प्रदेशातून आलेले नाहीत हे आता सर्वमान्य होत आहे...** (प्रस्तावना तीन, ठळक ठसा माझा).

हे बरेच दावे पुरोहित श्रेष्ठत्व गंडातूनच केले गेले असल्याचे विनय लाल, संजय सुब्रह्मण्यम्, समीर अमीन, हरारी वगैरेंचे अद्ययावत् सिद्धांत आणि पुरावे तुलनात्मक दृष्टीने पडताळण्यासाठी व खोडण्यासाठी पुढे दिले आहेत. माहिती संकलनाच्या पुढच्या पायरीवर देगलूरकर यांचे विवेचन सरकत नाही. इतिहासाचाच मृत्यू झाल्यानंतर ते हिंदूराष्ट्रवादाचा गृहपाठ भगवेकरणासाठी गिरवत आहेत हे उघड आहे. या वाङ्मयीन व सांस्कृतिक व्यापाराची छुपी कार्यक्रमपत्रिका आ. ह. साळुंखे यांच्या *वैदिक धर्मसूत्रे आणि बहुजनांची गुलामगिरी* (1998) मधील प्रतिकारवादी बाजू तपासल्यास लक्षात येते. ''मनोगत'' मध्ये ब्राह्मणेतरातील हा व्यासंगी संस्कृत पंडित म्हणतो,

> ''वैदिक धर्मसूत्रे आणि बहुजनांची गुलामगिरी'' हे माझे नवे पुस्तक आपल्या हाती देताना मला अत्यंत आनंद होत आहे. गेली अनेक वर्षे डोक्यात रेंगाळणारा हा विषय...
>
> 'धर्म' हा 'धर्मसूत्रे' म्हटल्या जाणाऱ्या ग्रंथाचा मुख्य विषय आहे. बहुसंख्य भारतीय लोकांची धर्मावर अपार श्रद्धा आहे. *बहुजनांची ही श्रद्धा तर काहीशी आंधळीही*

आहे. ते धर्माला प्राणापेक्षाही प्रिय मानतात. पण *धर्मसूत्रांसारखा ग्रंथांनी सांगितलेला धर्म आपल्या हिताला पोषक आहे की बाधक, याचा ते फारसा विचार करीत नाहीत. बहुजनांनी या धर्माचे स्वरूप थोडे तरी तपासून पाहावे.* या उलट भावनेतून मी धर्मसूत्रांमधील धर्माचे काही विवेचन या लेखनाद्वारे त्यांच्या पुढे ठेवण्याचा प्रयत्न करीत आहे (4 ठळक ठसा माझा).

शेवडे आणि साळुंखे सनातन संघर्षाच्या भिन्न टोकावर उभे आहेत. हा आदिबंध शंकराचार्य व पहिला भारतीय बंडखोर 'मार्क्सवादी' गौतमबुद्ध यांच्यापासून तसाच चालू आहे. हे साळुंखे यांनी प्रस्तावनेत उल्लेख केलेल्या ''खंडन, मंडन आणि दंडन''च्या परंपरावाद्यांच्या सूत्रावरून लक्षात येते. हेच सूत्र बर्ट्रान्ड रसेल सारख्या विचारवंतांनी अधोरेखित केल्याचा उल्लेख आपण केला आहे.

मराठी साहित्य संमेलनांच्या अध्यक्षांची निवड व त्यांची भाषणे यातील द्वंद्वावरील लेख व पुस्तके वाचली तरी हे द्वंद्व अनादि काळापासून कायम आहे. मात्र अप्पादुराईंच्या सामाजिक-ऐतिहासिक परिभाषेच्या दाव्या-खटल्यांच्या जंजाळात न पाडता दोन साहित्य संस्थांच्या व्यवस्थापनात विविध पदावर दीर्घकाळ काम करणाऱ्या कौतिकराव ठाले-पाटील यांच्या *मराठी भाषिक आणि वाङ्मयीन संस्कृती* (2012) लेखसंग्रहात वरील द्वंद्व बऱ्याच प्रमाणात सुलभ पद्धतीने स्पष्ट केले आहे. साहित्य व संस्कृती हे एक राजकारणच असते ही वेगळी बाजू त्यामुळे ठळकपणे उजेडात आली. जोतिबा फुले यांनी न्यायमूर्ती रानडे यांनी दिलेल्या पुण्यातील ग्रंथकार सभेच्या साहित्य संमेलनाचे निमंत्रण पत्र नाकारताना परखडपणे लिहिले होतेः याच वर्ण-जात श्रेणींच्या संघर्षात आजही फारसा फरक पडलेला नाही. शिवाय फुल्यांच्या पत्राचा सांस्कृतिक संबंध इंग्लंडमधील डॉ. सॅम्युएल जॉन्सनने लॉर्ड चेस्टरफिल्डला लिहिलेल्या उपरोधी पत्राशी जोडणारा तुलनाकारही मराठीत जन्मलेला नाही. डॉ. जॉन्सन या एकाच विद्वानाने फुले व मराठी कोशकार श्रीधर व्यंकटेश केतकर यांना भिन्न प्रेरणा दिल्या. हादेखील वेगळ्या तुलनात्मक अभ्यासाचा विषय आहे. शिवाय स. ग. भाटे यांनी 1913 साली लिहिलेल्या तुलनात्मक लेखांची माहितीदेखील महाराष्ट्राला

नाही. पुण्याच्या याच ग्रंथकार संमेलनाचा ब्राह्मणी उगम बडोद्यात बदलून 'अखिल भारतीय मराठी साहित्य संमेलन' असे नामांतर सयाजीराव महाराजांच्या क्रांतिकारी सांस्कृतिक धोरणामुळे घडले, हे भाट्यांच्या महाराष्ट्र साहित्य परिषदेच्या इतिहासावरील लेखावरून कळते. विलायतेला शिक्षण झालेल्या बडोदा संस्थानातील या विद्वानाचे तुलनात्मक सौंदर्यशास्त्र मर्ढेकरांच्या जन्माआधी मराठीत आले होते. परंतु ते आजवर माहीत न होण्याचे कारण भारतातील जातिसंस्कृतीतील लढाया हेच आहे.

1.9. वाङ्मय संस्कृतीतील उतरंडीच्या कोंडवाड्यामधील प्रेम-द्वेष

या सांस्कृतिक पार्श्वभूमीवर ठाले-पाटील यांनी 1984 ते 2012 पर्यंत लिहिलेल्या लेखांची भूमिका 'मनोगतात' स्पष्ट करताना म्हटले आहेः

> या पुस्तकातील काही लेख म्हणजे अखिल भारतीय मराठी साहित्य महामंडळ आणि मराठवाडा साहित्य परिषद या दोन संस्थांच्या वतीने घेण्यात आलेल्या आणि अन्य काही संमेलनांमधून करावी लागलेली भाषणे आहेत. या भाषणांतून आणि लेखांतूनही- *मराठी सांस्कृतिक जग कसे संकुचित, वर्णव्यवस्थावादी, खोटे आणि किडके आहे हे वाचकांना कळले तर ते लोकासमोर मांडण्याचे धाडस मी दाखविले याचे सार्थक होईल* (तिरपा ठसा माझा, मनोगत, पाच).

या सांस्कृतिक संघर्षाच्या संरचना अप्पादुराईंनी श्री स्वामी पार्थसारथी मंदिराच्या व्यवस्थापनातील पूजा आणि संघर्षाच्या आदिबंधाशी जुळतात हा अपघात नाही. परंतु घटनाप्रधान वर्णनांच्या पलीकडे जाऊन समकालीन पाश्चात्त्य सिद्धांताकडे वळल्यास ठाले-पाटील या क्षत्रियाच्या अनुभवांचे विवेचन अधिक खोलवर होऊ शकेल. रेमण्ड विल्यम्सने ब्रिटिश साहित्य विचारास 'कल्चरल' वळण दिले. तसेच आगळे वळण मराठी साहित्याला मिळू शकेल. बहुसंख्य पुरोहितांनी आस्वादक समीक्षेत साहित्याच्या स्वायत्ततेचे (autonomy) मंत्र पठण आजवर का कायम ठेवले आहे? नेमक्या याच लेव्हिसी परंपरेला इंग्लंडमध्ये वेल्स शेतकरीपुत्र रेमण्ड विल्यम्सने इटलीतील ग्रामसीपासून प्रेरणा घेऊन सुरुंग लावला होता. तीच दृष्टी परदेशात शिक्षण

मिळाल्यामुळे डॉ. पंजाबराव देशमुख व डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांच्याकडे होती. परंतु राजकारण व समाजकारणातून पारंपरिक धर्मावर हल्ले करीत बहुजन हिताय ते लढत राहिले. तेव्हा ललित साहित्याच्या सिद्धांतनाकडे वळणे त्यांना शक्य झाले नाही. त्यामुळे भंडारी विलास सारंगांचे 'मराठीच्या डबक्यातील बेडकांचे डरांव डरांव' हेच रूपक ठाले-पाटलांनी आपल्या वरील विवेचनात जात-वर्ण-धर्म-प्रदेश संघर्षासाठी वेगळ्या प्रकारे वापरले आहे. मी त्याला पाश्चात्त्य आंतरराष्ट्रीय सिद्धांतांच्याकडे सारंगांच्यापुढे एक पाऊल जाऊन वळवले. नाशिकच्या 15 व्या विद्रोही साहित्य संमेलनाच्या माझ्या अध्यक्षीय भाषणाचे शीर्षक आहेः ''सांस्कृतिक व साहित्यिक परिवर्तनाची बाराखडीः लेखकरावांचा डरांव डरांव' (2021).

याचा अर्थ नववसाहतवादी वर्चस्वाचा भाग म्हणून आस्वादक समीक्षकांनी आयात केलेला युरोमेरिकी आधुनिकतेतील रूपवादी नवतेला सुरुंग लावणारा ग्रामसी-विल्यम्सप्रणीत ''सांस्कृतिक इहवाद'' मराठीत पुरेसा रुजलेला नाही. त्यासाठी साहित्या बाहेरच्या cultural-सांस्कृतिक क्षेत्रांमधील संकल्पनाच सुलभ कीर्तनी आस्वादनाच्या गूढ आत्मकेंद्री संरचनात प्रवेश करू शकल्या नाहीत. दि. के. बेडेकर, नरहर कुरुंदकर असे ''डावे'' ब्राह्मण समीक्षकदेखील परंपरांची तटबंदी भेदू शकलेले नाहीत. कॉम्रेड शरद पाटील यांनी घेतलेल्या जात-वर्णाधिष्ठित सत्यशोधकी मार्क्सवादी भूमिकेला या नव्या सांस्कृतिक सिद्धांतांचा आधार देता येईल. हे स्विंगेवूडचे ''cultural क्षेत्रांचा सिद्धांत'' हे प्रकरण वाचल्यास चांगले लक्षात येईल. मार्क्सवादातील हे अपयश आंतरराष्ट्रीय पातळ्यांवर मान्य झालेले आहे. ही समस्या साहित्य व कलेच्या सांस्कृतिक उत्पादनातील स्वायत्ततेचे तत्त्व आणि सामाजिक संदर्भांच्या इतर घटकांशी अवलंबून असलेले त्याचे नाते समजण्याची आहे. विल्यम्सलादेखील पुरेशा प्रमाणात सामाजिक रचनांच्या इतर घटकापासून संस्कृतीचा फरक दाखवणारे ते विशिष्ट घटक स्पष्ट करण्यात यश आले नव्हते. या मर्यादा दाखवताना स्विंगेवूड संस्कृती कशी तयार होते? ती कोण, कशी आणि का तयार करतात? या प्रश्नांना महत्त्व देतो. ठाले-पाटलांनी हे प्रश्न अप्रत्यक्षपणे उपस्थित केले तरी उत्तरदायित्वाचा

वाटा निश्चित करण्याची परिभाषाच कमी पडते. हा प्रश्न भारतात एका श्रेष्ठत्वगंडी जातीच्या सांस्कृतिक दादागिरी (hegemony) आणि परंपरानिष्ठांच्या ऐतिहासिक बलाबलांचा आहे.

मराठीतील मार्क्सवाद्यांना रशियन रूपवाद्यांची माहिती असूनही ती पुरेशी उतरण्यात जात आडवी आली का? फ्रेंचसंरचनावाद याला अमेरिकन 'विष' समजत. म्हणूनच मर्ढेकरवादी 'शुद्ध' आस्वादनात 'लय तत्त्वे' जगात कुठेच नसली तरी मराठीत घुसवत होते का? रूपवाद व संरचनावादात स्वायत्तता व संदर्भीकरणाच्या समस्या होत्या. म्हणूनच आस्वादनाने 'वाङ्मयीन माहात्म्य', साहित्यकृती अंतर्गत 'कलात्मकता', प्रतीकात्मक भाषा आशय व आकृतिबंधांची एकरूपता, 'वाङ्मयीन' यांची घट्ट नियमावलीच तयार केली. त्यातून साहित्यबाह्य घटक हद्दपारच केले. ही वर्ण-जात-श्रेणीचीच नियमावली होती. तिला साजेशी मराठी भाषेची सांस्कृतिक संरचना कशी जातिवादी आहे याचे संशोधन होण्याची गरज आहे. ते न झाल्यामुळेच ग्रामीण, दलित वगैरे कथित विद्रोही चळवळींचे नियमन ब्राह्मणांच्या आस्वादक नियमावलीने व मान्यतेच्या सांस्कृतिक राजकारणाने केले. साहित्याची उत्क्रांती होत असता एक पद्धती तयार होते. तो आकार तयार होताना तिचे संबंध साहित्यबाह्य सामाजिक पद्धतींशी असतात. त्या शेजारच्या पद्धतींच्या 'संहिता' (texts) असतात. त्यातून आंतरसंहिता (intertexts) तयार होतात. हा आंतरराष्ट्रीय संहिता चोरीचा मामला उघड झाल्यास पुरोहितवर्ग वर्चस्व धोक्यात येते. याची चर्चा मी (1993, 2017) अनेक ग्रंथात केली आहे. साहित्य व सांस्कृतिक पद्धतींच्या आंतरसंहितात्मकतेचे सिद्धांतन करणाऱ्याची चर्चा आपण पुढील तुलनात केली आहे.

या पद्धतीत 'संकर' प्रक्रिया सतत सुरू असते. वर्ण, वर्ग, सामाजिक जात-पंथ गट आणि सांस्कृतिक दादागिरी (hegemony) यांचे एक 'अंतर्गत तर्कशास्त्र' तयार होते. ते समजून घ्यायला ऐतिहासिक-समाजशास्त्रीय अशा संस्कृतीचा सिद्धांत तयार करावा लागतो. समाजशास्त्रज्ञांनी सांस्कृतिक सिद्धांत आणि लहान छेदक भडका वर्तुळ (शॉर्ट सर्किट) परिणामांचे परस्परसंबंध स्पष्ट केले आहेत. बोर्दियुच्या 'क्षेत्र'

(field) या संकल्पने आधारे स्विंगेवूडने पुढील उताऱ्यात मांडलेले मुद्दे मराठीच्या वाङ्मयीन 'लघु' संस्कृतिमधील 'शॉर्ट सर्किट' परिणाम शोधायला फार उपयोगी आहेत. बोर्दियुच्या वाङ्मयीन अभिरुची व सांस्कृतिक क्षेत्रांची चिकित्सा करून तो पुढे लिहितो,

> म्हणूनच सांस्कृतिक समाजशास्त्राने पार्श्वभूमी किंवा वातावरण यांच्या परिभाषेत सामाजिक संदर्भाची याख्या करण्यापलीकडे जायलाच हवे. याच्या पुढे जाऊन कल्चरल उत्पादन आपण कलावंताचे व लेखकांचे सामाजिकीकरण व शिक्षण, त्यांचे सामाजिक उगम किंवा त्यांच्या आश्रयदात्यांची विचारधारणा यांचा संबंध जोडलाच पाहिजे. सांस्कृतिक उत्पादन विशिष्ट सामाजिक गटाच्या संरचना व मूल्यांशी सांस्कृतिक उत्पादनाशी ओळख पटवणे हे विशेषतः चूक-खोटे आहे. कारण असे संबंध 'अपघातात्मक-प्रासंगिक' किंवा 'अधिक' माहिती पलीकडे फारसे काही देत नाहीतः
>
> या मुद्यांना पुष्टी देण्यासाठी स्विंगेवूडने पियेर बोर्दियुच्या *सोशियॉलॉजी इन क्वेशन* (1993) मधील पुढील उतारा अधोरेखित करून दिला आहेः
>
> समग्र कलात्मक उत्पादन क्षेत्र हे असे आहे जे कमी जास्त प्रमाणात त्या काळातील साक्षेपी स्वायत्ततेच्या संबंधात उभे असते. ज्या गटामधून त्या उत्पादनांचे उपभोक्ते भरती केलेले असतात यांच्याशी त्याचा संबंध आहे. म्हणजे सत्ताधीश वर्गातील विविध गट असा त्याचा अर्थ आहे (*तत्रैव* पृ. 142).

बोर्दियुच्या "सांस्कृतिक उत्पादनाचे क्षेत्र" (1993) याचे वाचन अथवा मराठी भाषांतर झाल्यास ठाले-पाटील, रावसाहेब कसबे, रा. रं. बोराडे वगैरेंना साहित्य व संस्कृतीतील जात-वर्गांच्या संघर्षा विषयीचे प्रश्नच नव्हे तर लेखकांचे पडद्यामागचे बोलाविते धनी पुराव्याने ओळखता येतील. उदाहरणार्थ, कोल्हापूर जवळच्या कागलमध्ये जन्मलेले दोन सुपुत्र नावे बदलून दोन शहरात गेले. घाटगे घराण्यातील सुपुत्र कोल्हापूर संस्थानच्या गादीचे वारसदार म्हणून छत्रपती शाहू महाराज झाले. 'छत्रपती' व 'महाराज' हे ब्राह्मण पंडितांच्या शब्द कोशातील पोकळ मंत्र व पदव्यांचे

निरर्थक शब्द होते (पाहा *गावगाडा*) हे माहीत नसूनही त्यांनी आयरिश गुरुमुळे व सत्यशोधकी पुरोगामी धर्मसुधारकाची भूमिका बजावली. त्यांच्या निधनानंतर त्याच गावात एक-दीड दशकानंतर जन्मलेले आनंद जकाते *झोंबाझोंबी* करीत शिक्षण घेते झाले. शाहू राजाचे शिष्य कर्मवीर भाऊराव पाटील यांच्या रयत शिक्षण संस्थेतील प्राध्यापकांची नोकरी सोडून आडनाव बदलून यादवांच्या ग्रामसंस्कृतीच्या उद्धारासाठी पुण्यनगरीत स्थायिक झाले. पत्नीला प्रतिष्ठित कॉलेजात नोकरी मिळवली आणि ग्रामीण साहित्य चळवळीचे जनक वगैरे झाले. बोर्दियुच्या समाजशास्त्रीय कसोट्या त्यांच्या साहित्याला लावल्यास आस्वादक समीक्षकांनी समरसतेत बुडवलेल्या त्यांच्या साहित्यातील शाहू राजा व कर्मवीर भाऊराव पाटलांच्या विचारांचा कणही का सापडत नाही? 'स्वामी'कार व 'पानिपत'कार हे इतिहासाचे विरूपीकरण करणारे उत्पादन तलवारवाल्यांच्याकडून लेखणीवाल्यांनी का व कसे करवीरला कधी उलगडेल? साहित्यिकाच्या पुस्तकाच्या आरशातच या सामाजिक संहिता शोधता येतात, हे जर्मन तत्त्वज्ञ वॉल्टर बेंजामिनने द्वंद्वात्मक प्रतिमांच्या सिद्धांताच्या आधारे दाखवून दिले आहे. त्याने बॉदेलेरच्या काव्याची चिकित्सा केली आहे. त्यावरील स्विंगेवूडचे एका वाक्यातील भाष्य असे, "थोडक्यात, नव्या नागरी पर्यावरणातील क्षणभंगुर अनुभव म्हणून 'तुकडे म्हणून' वाङ्मयीन व सांस्कृतिक आकृतिबंधात सांस्कृतिक संबंध कोरलेले आहेत" (91).

या शॉर्ट सर्किटची मराठीतील काही उदाहरणे कशी आढळतात याचा उलगडा करण्यासाठी सांस्कृतिक उत्पादनातच गुंतागुंतीचा भिन्न शक्तींचा खेळ कसा चालतो हे पाहिले पाहिजे. मध्यस्थ शक्ती व स्वायत्ततेसाठीचा अवकाश, दलाल, व्यवहार, श्रेणीबद्धतेमधील भेद व त्यांचे संघर्ष विविध पातळ्यांवर या निर्मिती प्रक्रियेत गुंतलेले असतात. हे साहित्यकृतीतील अंतर्गत व संहिताबाह्य घटकांचे 'क्षेत्र' सूक्ष्मदर्शक यंत्राखाली कोरोनाच्या जंतूप्रमाणे तपासता आले पाहिजे. वर उल्लेख केलेली 'क्षेत्र' ही संकल्पना सांस्कृतिक समाजशास्त्रात फार व्यापक बनली आहे. भिन्न क्षेत्रात अलग केलेल्या या क्षेत्राचा अवकाश बहुआयामी आहे. त्यात व्यक्तिनिरपेक्ष

भूमिकांचे जाळे असते. भांडवली अर्थशास्त्राच्या वेगवेगळ्या रूपांनी त्यांचा ताबा दलालांनी घेतलेला असतो. भौतिक कौशल्ये, संपत्ती, सांस्कृतिक ज्ञान, बौद्धिक कौशल्ये, प्रतीकात्मक मान-सन्मान अशा अनेक घटनांचे हे क्षेत्र बनले आहे. समाजशास्त्राचे अभ्यासाचे खरे 'क्षेत्र' हे आहे. त्यासाठी दलित आत्मकथने व आफ्रिकेतील आत्मकथनांचा सांस्कृतिक अभ्यास व्हायला हवा.

1.10. धर्म-सांस्कृतिक संकर-संघर्षाच्या रणांगणावरः एक नमुना अभ्यास

मागे उल्लेख केलेल्या नोव्हटकच्या 'ब्राह्मण डबल'च्या पुरोगामित्वाचा एक नवा नमुना प्रतिभा रानडेच्या *अनुबंधः धर्म-संस्कृतींचेः आर्थिक आणि राजसत्तांची धग* (2017) या वाङ्मय प्रकारांच्या लेबलाबाहेरच्या ग्रंथात आढळतो. त्याच्या मलपृष्ठांचा उंबरठाही वेगळ्या सांस्कृतिक समाजशास्त्राकडे व नवइतिहासाकडे लक्ष वेधतोः पोथिनिष्ठ धर्म आणि संस्कृतीच्या आधीचे जे धर्म आणि संस्कृत्या होत्या, त्या निसर्गाच्या उत्पत्ती, स्थिती आणि लय या चक्राशी जोडलेल्या होत्या. त्या म्हणतात :

> पोथिनिष्ठ धर्मांचे निसर्गाशी नाते कधी जुळलेच नाही. त्याचे कारण असू शकते की, ते पोथिनिष्ठ धर्म जिथे उगम पावले तो प्रदेश कदाचित निसर्गसंपन्न नव्हता. त्यामुळे ते पोथिनिष्ठ धर्म हे निव्वळ मनुष्यकेंद्रीच राहिले आणि त्यातूनच 'आम्ही' आणि 'ते इतर' ही भावना प्रबळ होत गेली. त्यातूनच इतिहासाला वेळोवेळी कलाटणी मिळत गेली (मलपृष्ठ).

या मलपृष्ठावर ठाले-पाटील व इतरांच्या जात-संघर्षांचे उत्तर सापडते. प्रतिभा रानडेंची अर्पणपत्रिका "लेखन करताना माझे मनोबल दृढ करणाऱ्या सर्व घटकांना" त्याच सनातन संघर्षाकडे बोट दाखवते. एकविसाव्या शतकारंभी रानडेंनी केलेल्या परदेशवाऱ्या, सभा-संमेलनातील सहभाग, जागतिक परिस्थितीचे अवलोकन याविषयी मनोगतात लिहिताना त्या एका महत्त्वाच्या सांस्कृतिक अभ्यासाचा उल्लेख करतातः

> इथे मला आठवण झाली ती सॅम्युअल हटिंग्टन या मान्यवर राजकीय विचारवंतांने *The Clash of Civilisation* या शीर्षकाचा प्रथम निबंध लिहिला होता. त्याचेच पुढे सविस्तर विश्लेषण करणारे पुस्तक झाले. हे निबंध-पुस्तक सोव्हिएट रशियाच्या

विघटनानंतरचे. त्यामध्ये हटिंग्टनने म्हटले होते, यापुढे राजेमहाराजे, वेगवेगळे देश, वैचारिक पंथ यांच्यामधील युद्धे थांबतील. अविकसित, गरीब देशांची पिळवणूक थांबेल आणि ते देश, प्रगत, पाश्चात्त्य देशांच्या बरोबर येण्याचा प्रयत्न करतील, त्यामुळे जगाचा इतिहासच बदलून जाईल. यापुढचे संघर्ष हे धर्माधिष्ठितच असतील. इस्लाम धर्म, संस्कृती यांच्या अस्मिता तीव्र' होतील आणि पाश्चात्त्य धर्मसंस्कृती यांच्या विरोधात त्यांचा संघर्ष होईल. हटिंग्टन यांच्या या विचारांवर जगभर चर्चा, वादविवाद झाले. हटिंग्टन यांचे म्हणणे थोड्याफार प्रमाणात खरे ठरले असले तरी, पश्चिम आशियातील घडामोडी पाहता, एक गोष्ट होतेय की, इस्लामी कट्टरवादी आपापसांतच संघर्ष करीत आहेत (मनोगत, नऊ).

रानडे यांना पोथिनिष्ठ धर्मांच्या आधीचे धर्म, संस्कृती बहुलतेचा त्यांचा अभिमान, "त्या मूलारंभापर्यंत" पोहचण्याच्या वृत्तीचे अतिरेकी, भयानक रूप दिसते ते वाढत्या दहशतवादामध्ये व्यक्ती, समाज, देश यांना आपली स्वतःचीच विशिष्ट ओळख हवी असते. ती स्वतःला आणि जगाला दाखविण्यासाठीदेखील त्यासाठी राजकीय सत्ता, संपत्ती, ज्ञानविज्ञान, कला-साहित्यामधील प्रगल्भता, धर्मसंस्कृतीवरच्या श्रद्धा यांचा आधार घेतला जातो... त्यातूनच मग या सगळ्यापासून स्वतःला दूर ठेवणारा समाज अतिरेकी बनतो. ही गोष्ट ज्यू, ख्रिस्ती समाजातच नाही, तर काही प्रमाणात हिंदू, बौद्ध समाजातही घडत असते. जेव्हा मानवतावादी, समानतावादी, प्रगल्भ विचार करणारे, नवनिर्मितीवर विश्वास ठेवणारे विचारवंत, तत्त्वज्ञ ह्या व्यक्ती, समाजाच्या सदसद्विवेक बुद्धीला जागृत करतात. तेव्हा त्या अतिरेकी वृत्तीवर ताबा ठेवला जातो. हे चढउतार होतच असतात. 'ते सगळे समजून त्यांना समर्थपणे तोंड देण्याची तयारी सतत करीत राहणे, हाच त्यातून बाहेर पडण्याचा मार्ग आहे' (आठ-दहा). रानडेंना या विषयाची व्याप्ती पुरेसी जाणवली आहे असे शेवटी दिलेल्या दीडपानी सूचीवरून वाटत नाही. परंतु अहवाल आणि प्रवास-लेखनाच्या वळणाचे सांस्कृतिक दर्शन यामुळे ग्रंथ वाचनीय, सुलभ व रंजक झाला आहे. त्यातील पहिल्या प्रकरणातील "2003 साली" ज्येष्ठांच्या जागतिक पुरातन परंपरा, संस्कृतींच्या

मंडळाच्या वतीने मुंबईत भरलेल्या परिषदेत सादर झालेल्या शोधनिबंधाचा अहवाल वाचत असताना डॉ. पंजाबराव देशमुखांच्या *धर्माचा वैदिक वाङ्मयातील उदय आणि विकास* (1933) या इंग्रजी प्रबंधाची सारखी आठवण येते. त्या प्रबंधातील निसर्ग धर्म व संस्कृतींच्या उदयाच्या तुलना आपण केल्या आहेत.

''पोथिनिष्ठ धर्मांच्या आधीची धर्म-संस्कृती'' हे शीर्षक दिलेला रानडेंचा अहवाल मात्र पोथिनिष्ठ ब्राह्मण धर्माची व्याख्या कुठेही देत नाही. शिवाय ज्या सांस्कृतिक अभ्यासाच्या आंतरराष्ट्रीय केंद्राने वरील जागतिक परिषद भरवली त्यांच्या उपक्रमात भारतीय प्राचीन संस्कृतींचा प्रगत देशातील नव्या सिद्धांतांच्या परिभाषेत अभ्यास केल्याची उदाहरणे सापडत नाहीत. हा फक्त सनातन ब्राह्मण धर्माचा प्रचार वाटतो. मात्र रानडे यांनी निवडक शोधनिबंध व काही मुद्यांची जी माहिती पुरवली आहे ती आपल्या सांस्कृतिक मीमांसेला काही अंशी पूरक आहे. कोणतेही सैद्धांतिक विवेचन मराठी सांस्कृतिक संदर्भात न करता फ्रेंच भाषाशास्त्रज्ञ Claud Levi Strauss च्या मानवंशशास्त्रीय *शिस्ट ट्रॅनिक* या पुस्तकातील मजकूर पान नंबर किंवा अन्य तपशिलाशिवाय दिला आहे. याचा अर्थ मराठीतील बहुसंख्य ग्रंथात संशोधनाची पद्धत अवलंबिली जात नाही. भाषाही सैद्धांतिक संकल्पनांची नसते. रानडे स्ट्राऊसच्या *द वर्ल्ड ऑन वेव्ह* (1961)ची माहिती देऊन उताऱ्याचे भाषांतर करतातः

> मला माझ्या पाश्चात्त्यपणाची खंत वाटते. लाज वाटते, आपल्यासारखेच इतरांना करण्याचा दांडगेपणा, उद्दामपणा तसेच अविचार असह्य वाटतो. पाश्चात्त्य विचारामुळे आदिम लोकांची संस्कृती ढासळली आणि त्यांचे समाजजीवन केविलवाणे झाले. पाश्चात्त्यांनी वन्य जमातींचा विध्वंसच केला. पाश्चात्त्यांच्या ह्या संसर्गामुळे त्या त्या देशातील मूळच्या रहिवाश्यांना सांसर्गिक रोगांची लागण झाली, ते रोग पूर्वी त्यांना माहीतही नव्हते. सोळाव्या शतकातले पोर्तुगीज वसाहतवाले क्रूरकर्मा, पाशवी आणि कमालीचे द्रव्यलोभी होते. ते इंडियनांना (अमेरिकेतील मूळ रहिवासी) लुटत, अमानुष मारहाण करीत, झाडाला बांधून

त्यांच्यावर गोळ्या झाडून त्यांच्या चिंधड्या उडवीत. वाटीभर सोन्याच्या भुकटीच्या बदल्यात मांसाचा एखादा तुकडा किंवा अर्धशेर तांदूळ असा सौदा करून, पाश्चात्त्यांनी तेथील मूळच्या रहिवाशांना अतोनात लुबाडले, 'लेव्हिस स्ट्राऊस' यांनी असेही म्हटले आहे की, 'ज्यांना पाश्चात्त्यांनी रानटी म्हणून निकालात काढले होते. त्या जमातींच्या समाजशास्त्रीय व धार्मिक दृष्टिकोनातून विचार केल्यास असे दिसते की, त्यांच्यात रानटीपण तर नव्हतेच, उलट उच्च प्रतीचे संस्कारच होते' (2).

रानडे यांनी अशा कोणत्याही उद्धृतावर भाष्य केलेले नाही. त्यामुळे वसाहतवाद पूर्वकाळातील निसर्ग धर्माच्या आडून हिंदू-राष्ट्रवादाचे समर्थन एकांगी पुरोगामी बुरख्याआडून करण्यासाठी ही परिषद परंपरावाद्यांनी घेतली असावी असा आक्षेप घेणे शक्य आहे. कारण स्ट्राऊसने वर्णन केलेल्या वासाहतिकरणाची प्रक्रिया एकांगी नव्हती. त्या साम्राज्यवादी युरोपी-अमेरिकी 'गोऱ्या' शक्तींना संबंधित देशातील खबऱ्या बुद्धिमंत दलालांनी साथ दिली होती. यांनाच तत्त्वज्ञ अप्पियाने 'वारांगनांचे दलाल' म्हटल्याचा संदर्भ मागे दिला आहे. याचे असंख्य पुरावे शोधून त्या वासाहतिकरणातील वाटा उत्तरवासाहतिक सिद्धांतवाद्यांनी शोधला आहे. शिवाय भारतात तो लपवणाऱ्यांनी पश्चिमीकरण+ब्राह्मणकरण=सांस्कृतिकीकरण असे एकांगी सूत्र लादण्याचा प्रयत्न केला. 'पश्चिमीकरण' हाच गोंडस शब्द चोऱ्या लपवण्यासाठी आपल्या लेखकांनी आजवर चलनात ठेवला आहे. उलट मुसलमान व इतर सिद्धांतवाद्यांनी स्ट्राऊस म्हणतो ती प्रक्रिया किती विषारी होती हे त्याच्या पुढे चार पावले जाऊन *वेस्टॉक्सिफिकेशनः द प्लेग फ्रॉम द वेस्ट* अशा रूपकात्मक ग्रंथ लिहिल्याची चर्चा आपण मागे केली आहे. त्याआधारेच बीबीएटी हे मुख्य सूत्र या तिन्ही खंडात वापरले आहे. स्ट्राऊस नंतरच्या अर्धशतकात पुलाखालून किती पाणी जगभर वाहिले आहे. हे सांस्कृतिक- cultural मीमांसेतच चांगले स्पष्ट होऊ शकते.

येथवरच्या चर्चेत मराठीत धर्माच्या पकडीतून एक वेगळी व फार व्यापक अर्थाची स्वतंत्र स्वावलंबी संकल्पना म्हणून 'संस्कृती' का विकसित झाली नाही?

वारंवार उपस्थित केलेल्या या प्रश्नाचे उत्तर रानडेंच्या ''धर्मसंस्कृतीच्या वाटचालीतील ताणेबाणे'' या लेखात मिळते. या दीर्घ लेखाच्या सुरुवातीलाच त्यांनी या प्रश्नाला मराठीत प्रथमच तोंड फोडले आहे. त्यांची उदाहरणे पुढे विल्यम्स व क्रॉबर वगैरे संस्कृतिस्टांनी 'कल्चर' व 'सिव्हिलायझेशन' या संकल्पनांच्या इतिहास शोधलेल्या अर्थांच्या उत्क्रांतीच्या संदर्भात तुलनेसाठी निवडू. रानडेंचे विवेचन सामान्य असले तरी या दोन्ही संकल्पना वेगळ्या करण्याची जाणीव महत्त्वाची आहे. सुरुवातीलाच त्या लिहितात, ''धर्म आणि संस्कृती यांचे नाते *अतिशय गुंतागुंतीचे* आहे. ते *परस्परावलंबी* आहे. *एकमेकांचा पाठलाग करणारे आहे,* तर कधी *एकमेकांचा हात जोडून अपापल्या मार्गाने जाणारे* आहे'' (तिरपा ठसा माझा, 273).

हे विधान पुरोहितवर्ग जगण्याचा पोटापाण्याचा धंदा म्हणून निसर्गधर्माचे विरूपीकरण पोथिनिष्ठ धर्माच्या 'होल्डऑल'मध्ये कोंबलेल्या मिथकापासून 'संस्कृती' या संज्ञेलाच बाजूला करायला तयार नाही ते या परंपरेतील आहे. उलट या संज्ञेचा विविधांगी अभ्यास करणारे क्रॉबरसारखे विद्वान स्वतंत्र पुस्तकात या संकल्पनेचा संबंध 'परस्परावलंबी' दाखवत नाहीत. आधी निसर्गाच्या सहवासातील मानव, त्याच्या सृष्टिचमत्कारातून जन्मलेल्या श्रद्धा, दिवस, द्युस, झेयूस अशा भिन्न भाषातील समान अर्थाचा सूर्य देव. त्यानंतर पृथ्वीला पूजणाऱ्या माणसांच्या टोळ्या. त्यांच्या आदिम धारणामधून पुढे ''समाजाची धारणा करणारा तो धर्म'' ही फार पुढची अवस्था 'अग्नी' रक्षण करायला टोळीने निवडलेल्या सदस्याकडे सोपवलेल्या कामाच्या विभागणीतून तयार झाली. हे डॉ. पंजाबराव देशमुखांच्या प्रबंधातील 'पुरोहित वर्गाचा उदय' हे प्रकरण वाचल्यास लक्षात येते. पाऊणशे वर्षे देशमुखांचे हे संशोधन उपेक्षित राहण्याचे कारण तो सनातन धर्माचे खोटेपण व नव्या धर्म कल्पनांच्या तुलनात विज्ञानवादाकडे नेतो हेच आहे. बहुसंख्य पुरोगामी पुरोहितांचे सांस्कृतिक विचारांचे पितळ क्रॉबर, क्लाईड क्लॉहोन, अनेरनर व मेयर या चार विद्वानांनी 1952 मध्ये लिहिलेल्या *संस्कृतीः संकल्पना आणि व्याख्यांचे टीकात्म परीक्षण* या ग्रंथांच्या आधारे केले. हे विद्वान 'संस्कृती' व 'सिव्हिलायझेशन' या युरोपियन भाषातील संज्ञा, संकल्पना

आणि सिद्धांतांची सव्वाशे पृष्ठांतील चिकित्सा विविधांगांनी तुलनात्मक पद्धतीने करतात. या शब्दांच्या व्युत्पत्तीपासून आजवरच्या सांस्कृतिक जनुकीय विज्ञाना (cultural genetics) पर्यंतच्या साधार मीमांसेत कुठेही स्वतंत्र संकल्पना म्हणून 'धर्म' हा शब्द या दोन संज्ञांच्या गळ्यात बांधलेला नाही. त्यांच्या प्रस्तावनेच्या सुरुवातीलाच ते लिहितात,

> ''मानवशास्त्रज्ञ व समाजशास्त्रज्ञांची कृष्टी–कल्चर संकल्पना समाज विज्ञानांचा पायाचा दगड म्हणून मानली जात आहे.'' स्टुअर्ट चेसचे (Chase) अमेरिकन समाजशास्त्रज्ञ हे अलीकडचे विधान मान्य होणार नाही. सर्व समाजशास्त्रज्ञांच्याकडून ते किमान काही तरी हातचे राखल्याशिवाय तसे होणार नाही. परंतु काही बुद्धिमंत एका विधानाला आव्हान देतील की कृष्टी–कल्चरची संकल्पना, मानववंशशास्त्राच्या तांत्रिक अर्थात, समकालीन अमेरिकन विचारात एक मुख्य (key) संकल्पना आहे. चिकित्सेच्या महत्त्वात आणि उपयोजनाच्या साधारणीकरणात *तिची तुलना भौतिक शास्त्रातील गुरुत्वाकर्षण, वैद्यकातील रोग, जीवशास्त्रातील उत्क्रांती अशा प्रकारांशी तुलना करण्यासारखी आहे. मनोवैज्ञानिक व मानसरोगतज्ज्ञ आणि अगदी अलीकडे अर्थशास्त्रज्ञ व वकील सुद्धा त्यांच्या सर्वसाधारणीकरणाला ''आमच्या संस्कृतीत''* ही गुणवत्ताधारक शब्दप्रयोग चालवण्याच्या मार्गावर झालेत. जरी हे यांत्रिकपणे बऱ्याच वेळा मध्ययुगीन माणसे त्यांच्या बोलण्याला सावधपणे जोडत ''परमेश्वरी इच्छा'' तसेच एखाद्याला हे संशयास्पद वाटेल. तत्त्वज्ञ त्यांच्या तर्क, मूल्ये आणि सौंदर्यशास्त्र आणि खरोखर खुद्द संकल्पनेची सृजनमीमांसा व ज्ञानमीमांसा यांच्या अभ्यासात चढत्या भाजणीने सांस्कृतिक बाजूंशी जोडले जात आहेत. ही संकल्पना सामाजिक कार्यकर्ते, अल्पसंख्यांक गटांच्या व्यावहारिक समस्यांत गुंतलेले सर्वजण आणि दुसऱ्यावर अवलंबून असणारे लोक यांच्या मालाचा भाग बनली आहे. *वैद्यक व आहार यामधील संशोधन* cultural-*सांस्कृतिक परिभाषेकडे*

प्रबोधित झाले आहे. साहित्यिक संस्कृतिविषयक निबंध व लहानसहान पुस्तिका खरडत आहेत (प्रस्तावना 3, तिरपा ठसा माझा).

या प्रदीर्घ परिच्छेदाचा अनुवाद प्रगत जगातील या संज्ञेच्या मीमांसेची व्याप्ती आणि मराठीतील तिचे बहुतांशी अज्ञानउत्पादक फक्त 'शीर्षक शायनिंग'साठी उपयोजन यातील भेद लक्षात येण्यासाठी दिला आहे. जास्तीत जास्त वासाहतिकरण झालेल्या संस्कृतीत विरोधापत्तीच जास्त असतात. हे आपल्या सांस्कृतिक मीमांसेतील प्रमुख सूत्र आहे. तेच ठळकपणे लक्षात येण्यासाठी मी वरील परिच्छेदातील 'Key options' या शब्दप्रयोगाचे भाषांतर मराठी मिथकी काव्यकल्पनेत कोरलेला 'गुरुकिल्ली' या विसंगत जोडशब्दाच्या आधारे केलेले नाही. कारण 'ब्राह्मण धर्मा'तील गुरुस्तोम भौतिक किल्लीशी जोडण्यामध्ये धर्म प्राबल्यच डोकावते. हीच पोथिनिष्ठा प्रगत संशोधनाच्या आधारे साधार स्पष्ट करण्यास ही 61 पाने कमी पडतात. त्यासाठी स्वतंत्र सांस्कृतिक भाषाशास्त्र लिहावयाचे आहे. उदाहरणार्थ, रानडेंनी 'धर्म' आणि 'रिलिजन' या दोन संज्ञामधील वरवरचा साम्य-भेद स्पष्ट केला आहे. परंतु डॉ. पंजाबराव देशमुखांच्या धर्मांच्या दहा हजार व्याख्यांच्या तुलनात्मक चिकित्सेची खोली त्यात नाही. धावत्या शेरेबाजीत त्या विधानाची दुसरी बाजू धूसर केली आहेः ''बौद्ध धर्माने तर ईश्वराचेच अस्तित्व अमान्य केले. परंतु बौद्ध धर्म तिबेटमध्ये गेल्यावर त्याचे रूप बदलले, तांत्रिकता वरचढ ठरली आणि 'आर्यतारा' या स्त्रीरूपातील गौतम बुद्धाला देवत्व दिले गेले. आर्यतारा ही मानव जातीची रक्षणकर्ती आणि सर्वांप्रति करुणेची देवी मानली जाऊ लागली'' (275). परंतु आज पृथ्वीतलावरील एकमेव हिंदू राष्ट्र म्हणून नेपाळ दावा करतो आणि बायबलपर्यंतच्या मिथिर्स्टीत मुसलमान धर्मातही बुद्ध वेगवेगळे पात्र म्हणून का अवतरतो याचा खुलासाही केला पाहिजे.

तरीपण प्रतिभा रानडे यांची 'ब्राह्मण डबल'च्या कात्रीत धर्म व संस्कृतीची चिकित्सा एकत्र करताना खरी कसोटी लागते. उदाहरणार्थ, वरील तिबेटमधील बौद्धांच्या उल्लेखानंतर त्या हिंदू धर्मातील देवतेची पूजा ते ईश्वर न मानणाऱ्या पंथांवर घाईत भाष्य करताना एकदम म्हणतात,

...मुळात 'हिंदू' हा शब्द 'धर्म' या अर्थी वापरात आणला तो अरबांनी, आठव्या शतकात सिंधू नदीकाठचे लोक ते हिंदू अरब 'स' चा उच्चार 'ह' करतात, म्हणून सिंधूचे हिंदू झाले. पण त्याला धार्मिक अर्थ नव्हता. 'लोकांचा समूह' या अर्थी तो वापरला गेला. भारताच्या प्राचीन इतिहासात 'हिंदू' हा शब्दच नाही. झरत्रुष्टाने 'अवेस्ता' मध्ये (इ. स. पूर्व 5000 ते 1000 अंदाजे) 'सप्त सिंधू' प्रदेशातील लोकांचा उल्लेख 'हप्त सिंधू' असा केलेला आढळतो. 'हिंदू', 'हिंदुत्व' हे शब्द प्रथम 1830 साली ब्रिटिशांनी वापरायला सुरुवात केली; धर्म या अर्थाने कारण इतके वेगवेगळे देव, पंथ ही कल्पनाच एकेश्वरवादी ख्रिश्चनांना समजत नव्हती. परंतु गरज म्हणून त्या सगळ्यांना एकत्र करणे राज्य करताना त्यांना आवश्यक होतं. तेव्हा त्यांनी 'हिंदू' 'हिंदुइझम' हे शब्द वापरायला सुरुवात केली. त्यानंतर राममोहन रॉय यांनी देखील ते इंग्लंडला गेले असताना हेच शब्द उच्चारले (275, 276).

प्रतिभा रानडे ज्या 21 व्या शतकाच्या प्रारंभी हे लिहीत आहेत या काळात भारतात ''गर्व से कहो हम हिंदु है'' या घोषणेने दहशतवादी उन्मादाला जन्म दिला आहे. त्यात ''गोब्राह्मण प्रतिपालक, हिंदुहृदय सम्राट'' आणि हिंदुत्वाचे प्रतीक बनलेल्या शिवरायाच्या नावाचा मंत्र घोष आणि भगवा रंग हिंदुत्ववाद्यांच्या मिरवणुकांत सर्वत्र मांडला आहे. रानडे म्हणतात त्याप्रमाणे ब्रिटिशपूर्व काळात 'हिंदू' धर्मच अस्तित्वात नसेल तर शिवराय व त्यांचा शूर पुत्र संभाजी हे 'हिंदू धर्मवीर' कसे? ते तर क्षात्र धर्मी; पण धर्म निरपेक्ष होते हे मी (2017-2024) सिद्ध केले आहे. पुराण रचना सांस्कृतिक उद्योगात पुरोहितच आघाडीवर का असतात?

सांस्कृतिक विसंगतीची पोथडी म्हणजेच आजची नवी पुराणेच आहेत. कारण 'ब्राह्मण धर्म' लोकशाहीत पोथिनिष्ठ म्हणणे सोपे आहे. परंतु जातिनिष्ठ ठरू नये म्हणून ब्राह्मणेतरांना चुचकारत गिळण्यासाठी हिंदुधर्म म्हणजेच वैदिक सनातन उदात्त धर्म असे व्यापक समीकरण सांस्कृतिक राजकारण बळकट करण्यासाठी हिंदुत्ववादी संघटनांनी तयार केले आहे. त्याचा पुरावाच रानडे यांनी अप्पादुराईंच्याप्रमाणे

मंदिरातील वर्ण-जाती भेदांचा संघर्ष कुठेही न आणता 'धर्म' व 'रिलीजन'च्या चर्चेनंतर लगेच दिला आहे. त्यांनी अत्यंत सामान्य ज्ञानाच्या आधारे Culture व Civilisation या संज्ञाचे अर्थ स्पष्ट केले आहेत. पुढे त्या लिहितात, ''संस्कृतीची वाढ आर्थिक पाठबळाशिवाय होऊ शकत नाही. हा पेच त्यामध्ये आहे. प्राचीन काळापासून जगभरच्या राजा-महाराजांनी, श्रीमंतांनी आणि चर्चनेदेखील आपल्या पदरी संगीतकार, चित्रकार बाळगले, साहित्यिक, तत्त्वज्ञानी लोकांना आश्रय दिला...''(377).

हा संपूर्ण अजेंडा पुरोहितवर्ग वर्चस्वाच्या संरचना उत्तराधुनिकतेच्या सिद्धांतनात पुसल्या जाण्यापासून-वाचण्याचाच आहे. कारण वरील दोन्ही संज्ञाचा उगम पाश्चात्त्य विद्वानांनी शेतीच्या मशागतीत व पीक वाढवण्याच्या निसर्गधर्माशी जोडला आहे. तिचा जन्मच अडाण्यांच्या शहाणपणात आहे हे ब्राह्मणेतरांना 'बुद्धवाणी' प्रमाणे पुन्हा कळले तर ब्राह्मण धर्मांचे वर्चस्व लोप पावेल. हे भय त्यामागे आहे. हा गुंता नीट समजण्यासाठी एका स्वतंत्र विभागात culture-संस्कृती या संज्ञेच्या व्युत्पत्तीपासून आजपर्यंतचा इतिहास मराठीत मांडला पाहिजे.

1.11. संस्कृती culture, civilization: संकल्पना आणि व्याख्यांचे परीक्षण

प्रथम युरोमेरिकेतील 'संस्कृती'ची व्युत्पत्ती व विकासाचा विचार करू आणि त्यानंतर त्या इतिहासाची तुलना तिच्या भारतातील इतिहासाशी करू. हा अर्थात्मक इतिहास पाश्चात्त्य देशात महत्त्वाचा मानला जातो. क्रॉबर व सहकारी त्यांच्या संस्कृती (culture) या संज्ञेच्या सर्वसाधारण इतिहासातील तिचा तांत्रिक किंवा मानवशास्त्रातील अर्थ इंग्रजीमध्ये टायलरने *'प्राचीन संस्कृती'* या ग्रंथात 1871 साली प्रस्थापित केला तोच स्वीकारतात. ब्रिटिश अमेरिकी इंग्रजी शब्दकोशात त्याचा प्रवेश पन्नास वर्षांनंतर झाला. टायलरने तो अर्थ civilisation च्या विरोधात जर्मनमधील संस्कृती culture पासून घेतला होता. तो जुन्या 'मशागतीने वाढवणे' (cultivation) पासून वाढवला होता. अन्य युरोपी भाषांत तो कां कू करीतच क्वचित विज्ञानवादी व

व्यासंगी वर्तुळात वापरला जात होता. जर्मनीत तो 1774 मध्ये शब्दकोशात cultur असा 'सी' किंवा 'के' अक्षराच्या स्पेलिंगने आला. अभिजात जर्मनमध्ये तो त्याच्या आधीच्या शतकात वापरात होता. इम्मॅन्युएल कान्टनेही तो जोपासणे cultivating किंवा सुसंस्कृत बनणे (cultured) या दोन अर्थांनी नेहमीच वापरला. प्राचीन जर्मनमध्ये देखील सिव्हिलायझेशनचा अर्थसुद्धा तोच होता. अशा प्रकारे ए. एल. क्रॉबर, क्लाईड क्लॉहोन, वेन अनेरनर आणि आल्फ्रेड जी. मेयर यांनी *कल्चरः ए क्रिटिकल रिव्ह्यू ऑफ कन्सेप्ट्स अॅन्ड डेफिनेशन्स* (1952) या पुस्तकात अनेक लेखक व ग्रंथांची उदाहरणे देत युरोपातील या दोन संज्ञांची चिकित्सा फार तपशिलाने केली आहे. तो अत्यंत गुंतागुंतींचा तपशील टाळून मुख्य मुद्दे स्थलाअभावी थोडक्यात सारांश रूपात मांडले आहेत. याच्या उलट भारतात मात्र रवींद्रनाथ टागोरांनी युरोपच्या वळणाने कल्चरचे भाषांतर कृष्टी असे योग्य प्रकारे केले होते. परंतु पुरोहितांनी मातीची मशागत करणारा कुणबी हीन दर्जाचा मानल्याने तो शब्द जातीयवादातून स्वीकारणे जड गेले. टागोर मात्र तो त्यावर वाद माजला. मराठीत मात्र बनारसनंतर पुणे हे सनातन ब्राह्मण धर्माचा अड्डा असल्याने ही संज्ञा व तिच्याविषयीचे सिद्धांत कधीच वाढलेले नाहीत. बळी राजाला गाडणारे मिथक टिकवायचे होते. संस्कृती हे एकच भाषांतर भारतभर का टिकेल?

मुळात जर्मनीत मानववंशविज्ञानात्मक व आधुनिक वैज्ञानिक अर्थ राज्य अथवा अवस्था असा होता. ज्यामध्ये सर्व मानव, समाज व त्यांच्या कृष्टी–कल्चर फरक असूनही सहभागी होत्या. काहीवेळा त्यांचे वर्णन अतिसेंद्रिय किंवा अतिंद्रिय असे करीत. तेव्हा मशागतीने काहीतरी वाढवणे या प्रक्रियेशी त्या शब्दाचा संबंध फारसा नव्हता. या संज्ञेचा इतिहास व तिचे विज्ञान म्हणून मानवजातीचा विकास एक अस्तित्व-सत्ता म्हणून स्पष्ट करणे असा अर्थ होता. फ्रेंच व्हॉल्टेअरने राजघराणी, राजांच्या वंशावळ्या आणि लढायांच्या सनसणावळ्या बाजूला सारल्या. रूढी, श्रद्धा आणि प्रशासनाच्या आकृतिबंधात जशी व्यक्त होते त्या संस्कृतीला आवश्यक घटक म्हणून इतिहासात महत्त्व दिले. विसाव्या शतकाच्या सुरुवातीला संस्कृती या शब्दाचा

उगम व अर्थविस्तार शोधणारा ग्रंथ प्रसिद्ध झाला. विकासाचे नियम मानवाच्या विकासाच्या मानसशास्त्रीय इतिहासाची रूपरेषा असे त्याचे स्वरूप होते. तो चार अवस्था प्राचीनतेचे युग, कुलवाद, नायक व देव आणि मानवाचा विकास-मांडणारा उत्क्रांतिवादी कृतक इतिहास होता. जर्मन शब्द chore याच्यापासून cultus - शिष्टाचार व कृषी मशागत हे दोन प्रकार पडले. त्यानंतर cultura उत्पादक कृषी संस्कृती ही संकल्पना विकास पावली. मध्ययुगात ती cultra mentis म्हणजे जगण्याच्या सुधारणेकडे काळजीने लक्ष देण्याची मानसिकता, यात वेषभूषेची शैली अशा बाह्य बाबी आल्या. तिच्यामधून दोन संकल्पना विकास पावल्या geistige बौद्धिक व mateville साहित्य. याच काळात निसर्ग व संस्कृती यांच्यामधील विपरीततेची चर्चा सुरू झाली. साधारण इतिहासकार आणि सांस्कृतिक इतिहासकार यांच्यात फरक केला जाऊ लागला. सत्ता व शक्ती या आधारे पहिल्या प्रकारात पराक्रमी कृत्यांचे मूल्यांकन सुरू झाले. दुसऱ्यात बौद्धिक पराक्रमांचे मूल्यमापन सुरू झाले. तेव्हाच संस्कृती ही संज्ञा आधुनिक अर्थाने वापरली गेली.

CIVILIZATION नागरी सभ्यता :

Culturenojm पेक्षा जर्मन, फ्रेंच व इंग्रजीत ही संज्ञा जास्त जुनी होती. लॅटिन मूळ civis - नागरिक या शब्दाने civitas म्हणजे शहर-राज्य या शब्दाला जन्म दिला. त्यापासून नागरिकत्व civilitas बनला. मध्ययुगात civilitabilis नागरिक बनण्यास, नागरीकरणास योग्य या अर्थाचा शब्द जर्मनमध्ये आधुनिक अर्थाने वापरला गेला. इंग्रजीत त्याचा अर्थ इतरांना सुधारणे या कल्पनेशी जोडला गेला. जर्मनीत मात्र अठराव्या शतकात माणसाचे त्याच्या राज्याशी संबंध या अर्थावर जोर होता. परंतु इंग्रजीत civilise हे क्रियापद राजकीय विकास इतर लोकात पसरविणे हा अर्थ महत्त्वाचा ठरला. पुढे वसाहतवादात ती त्यांची मिशन व देवाने दिलेले 'गोऱ्यांचे ओझे' बनली. भारतात मात्र ब्राह्मण जातीच्या मक्तेदारीत धर्म व शिक्षण अडकल्याने

युरोपच्या संपर्कानंतर संस्कृती हा शब्द धर्माच्याच अर्थाने घेतल्याने ब्रह्मघोटाळे झाल्याचे पुढे स्पष्ट केले आहे.

कान्टच्या तत्त्वज्ञानात कला व विज्ञानांनी आपण सुधारित सभ्य बनतो असे म्हटले आहे. बऱ्याच सामाजिक कृपाप्रसाद व चांगुलपणाला लायक ठरतो असे स्पष्ट केले गेले. त्याचा रोख cultivated म्हणजे माणसाची आंतरिक सुधारणा आणि civilised म्हणजे माणसातील सामाजिक संबंधित सुधारणा यांच्याकडे होता. त्याचा अर्थ फ्रेंच civiliser या शब्दातील नम्र, सुखद वागण्याची प्रसन्न रीत आणि इंग्लिशमध्ये डॉ. जॉन्सनने civility म्हटले यांच्या जवळ जाणारा होता. हा फ्रेंच शब्द 1604 सालातील लेखनात सापडतो. civilisation मात्र फ्रेंच शब्दकोशात 1835 मध्ये समाविष्ट झाला. 'शिक्षण' असाही वेगळा अर्थ त्याला प्राप्त झाला. इंग्रजीत मात्र तो बराच मागे पडला. डॉ. जॉन्सनने तो आपल्या कोशामधून वगळला. बॉस्वेलचे त्याने ऐकले नाही. त्याऐवजी civility शब्द ठेवला. यावरून त्याच्या अर्थाचे केंद्र लक्षात येते. 'सुधारण्याच्या क्रियेची अवस्था' या अर्थाचा *History of Civilisation in England* (1817), *The Origin of Civilisation* (1870) अशा ग्रंथात ब्रिटिश अधिकारी वसाहतीतील लोकांचा अभ्यास मागास रानटी समजून करू लागल्यामुळे त्यांचा भर रानटीपणाच्या चर्चेवर राहिला. ऑक्सफर्ड शब्दकोशात (1933) ''मानवजाती विकसित किंवा प्रगत अवस्था, विशिष्ट पायरी किंवा असा प्रकार''-हा अर्थ दिला होता. डचमध्ये याच दोन्ही संज्ञांचा अर्थ 'केस कापणे' किंवा 'पॉलिश करणे' असा आहे. अठराव्या शतकात सिव्हिलायझेशन सुधारण्याच्या परिस्थितीशी संबंधित राहिला, पण विसाव्या शतकात culture ने त्याची जागा बळकावली.

सिव्हिलायझेशनचे कल्चरशी नाते फार गुंतागुंतीचे बनले.

या दोन्ही शब्दांचा युरोपातील भाषांमधील वापर फार गोंधळात टाकणारा आहे. वेब्स्टर शब्दकोशात एकमेकींच्या परिभाषेत या दोन्ही संज्ञा स्पष्ट केल्या आहेतः culture म्हणजे विशिष्ट अवस्था किंवा civilisation मधील विकासाची स्थिती. civilisation ला सामाजिक संस्कृतीची प्रगती किंवा अवस्था म्हटले आहे. या दोन्हींना

समानार्थी समजण्याची प्रवृत्ती लोकप्रिय व साहित्यिक इंग्रजीत आढळते. अर्थात 'सिव्हिलायझेशन'चा वापर बऱ्याच वेळा 'प्रगत' अथवा 'उच्च' संस्कृतींशी मर्यादित केला जातो. सर्वसाधारणपणे ही प्रवृत्ती ब्रिटनमधील मानवशास्त्रज्ञांच्या ग्रंथात प्रतिबिंबित झाली आहे. अजून हा भेद सिव्हिलायझेशन शहरातील संस्कृतींशी जोडून स्पष्ट करतात. बऱ्याच वेळा तिचा संबंध साक्षर संस्कृतीशी जोडतात. कुठल्याही फरकाच्या सीमारेषा न दाखवता म्हटले जाते चिनी सिव्हिलायझेशन आणि एस्किमो कल्चर.

देशामधील सामाजिक संरचनानुसार या दोन शब्दातील नाते बदलताना दिसते उदाहरणार्थ, त्या अमेरिकेत थेट विरोधी अर्थाने वापरल्या जातात. जर्मनीत civilisation भौतिक परिस्थितीशी मर्यादित आहे. इंग्रजीत मानसिक, नैतिक व आध्यात्मिक बाबींचा समावेश तिच्या अर्थात आहे. kultur भौतिक civilisation जवळ जातो. तर इंग्लिश culture मानव्य शाखेच्या जवळ जाणाऱ्या पूर्ण वेगळ्या अर्थाचे ठरते, मात्र kultur रानटी लोकांच्या कला व हिंस्र लोकासाठीही वापरतात. या लोकांना civilisation मध्ये प्रवेश नाही. जर्मनमध्ये या संज्ञांच्या वापरात पूर्ण सुसंगती कायम नसते. 'culture' समाजाने संपादन केलेली कमाई किंवा अवस्था. ती व्यक्तीची नसते. ''सुसंस्कृत व्यक्ती'' हा इंग्रजी अर्थ जर्मन संज्ञेत नाही. त्यासाठी gebildet स्थापना हा शब्द वापरतात. gebildeter man ही संस्कृती नव्हे, तर ते "bildung" शिक्षण असते. त्याचा संबंध शैक्षणिक संस्थांशी आहे. त्यांच्यात civilisation म्हणजे समाजाकडून मूलभूत मानवी भावभावनांचे नियमन वाढत असता त्याचे उन्नयन करणे, दुसऱ्या बाजूला 'कल्चर' म्हणजे विज्ञान व कलाकडून 'निसर्गा'चे नियंत्रण होय. पहिल्या शब्दाची बाजू राजकीय असते. दुसरा मात्र ज्ञान व कौशल्ये कमावण्याची तांत्रिक साधने समजली जातात. दुसऱ्या टोकाला अमेरिकेतील समाजशास्त्रज्ञ पहिल्या संज्ञेला साधने तर दुसरीला साध्य समजून विरोध स्पष्ट करतात. पहिली माणसाने जगण्याच्या परिस्थितीवर नियंत्रण मिळवण्याच्या प्रयत्नात शोधलेल्या समग्र संघटना व यंत्रणा अशी संज्ञा आहे. याच्या उलट दुसरी आपल्या जगण्याच्या व विचारांतील आपल्या

स्वभावाचा आविष्कार दर्शविते. कला, साहित्य, धर्म, मनोरंजन यांच्या रोजच्या व्यवहारात ती व्यक्त होते. हे मूळे, शैली, भावनिक जोड, बौद्धिक साहसे यांचे क्षेत्र आहे. म्हणून या दोन संज्ञा परस्परविरोधी आहेत. हा भेद उद्देशांचा आहे. पहिली 'व्यक्तिनिरपेक्ष' व 'वस्तुनिष्ठ' आहे. वैज्ञानिक नियमासारखी, उलट दुसरी संपूर्ण 'व्यक्तिनिष्ठ' व 'आत्मनिष्ठ' आहे. तिचे निश्चित नियम नाहीत.

थोडक्यात अमेरिकेत पहिल्या टप्प्यात या शब्दांत विरोध होता. परंतु दुसऱ्या अवस्थेत त्यांचे अर्थ बरोबर उलट केले गेले. पहिली संज्ञा तंत्र व विज्ञान यांच्याशी जोडली गेली. परंतु लवकरच दोन्ही शब्द समानार्थी मानले गेले. कारण युरोपात हा अमेरिकेतील विरोधी अर्थ स्वीकारला गेला नाही.

विविध देशातील या वेगवेगळ्या बदलत्या अर्थांचा गोंधळ मोठा आहे. त्यापेक्षा अठराव्या शतकातील संस्कृती संकल्पना (culture) म्हणून प्रबोधन काळाच्या संदर्भात आपण चांगली लक्षात घेतली पाहिजे. कारण पोर्तुगीजांच्या बरोबर फ्रेंच, डच व ब्रिटिशांची सत्ता स्पर्धा या शतकाच्या शेवटी भारतात विलक्षण गती घेत होती. मानव जातीच्या विकासाच्या वैश्विक इतिहासात प्रबोधनाच्या चळवळींना अभिव्यक्त केले जात होते. ही चळवळ जर्मनीत सर्वात जोमदार होती. 'कल्चर' या संज्ञेच्या वापराकडे तिने लक्षणीय कल झुकवला होता. आश्चर्याचे पुनरुज्जीवन होते. इतिहासाचे तत्त्वज्ञान याच्याविषयीच्या चिंतनाशी ती संबंधित होती. व्हॉल्टेअरने निबंधात व फ्रेंच ज्ञानकोशात 1775 मध्ये तत्त्वज्ञानात्मकतेवर ठळक भाष्य होते. त्याच्या दुसऱ्या रूपात जर्मनीमध्ये पद्धतशीरपणे मनुष्य सर्वच खंडात वेगवेगळ्या कालखंडात कसा विकास पावत गेला हा विषय हाताळणारे दीर्घ इतिहास काही वेळा लिहिले गेले. घटना किंवा व्यक्तिगत विशिष्ट प्रसंग यापेक्षा त्याच्या विकासाच्या अवस्थांवर अधिक भर त्यात होता. विकासाच्या अशा अवस्था निर्वाह, श्रद्धा, क्रमाने येणाऱ्या विविध लोकांचा धर्म, कला यांच्यामधून शोधता येणाऱ्या होत्या. वैश्विक इतिहास लिहिणाऱ्या व गटातील बहुसंख्य लेखकांनी कल्चर या शब्दांचा वापर केला. निश्चितच मान्य करणे. थोडक्यात, अर्थ "मशागतीने केलेल्या वाढीच्या प्रगतीचे प्रमाणात असा होता." परंतु पर्यायाने तो अर्थ

सहजपणे श्रेणीत बदलतो आणि जवळ जवळ आधुनिक अर्थ बनतो. निःसंशयपणे या इतिहासांनी तो शब्द व्यापक प्रमाणात जर्मनमध्ये उपयोगात आणला. त्याच्या अर्थातील बदल नंतर घडत गेले. तो तयार अर्थ टायलरने वापरला. मग रशियन व इतरांनी. (वसाहतवादात ब्रिटिश संपर्कात याच शब्दाच्या आध्यात्मिक अर्थाचे रूपांतर भारतात वैदिक संस्कृतीत रंगवून civilisation ची भौतिकता आणि निसर्गधर्मही बाजूला फेकला गेला.)

आजच्या संदर्भात मानव जातीच्या या इतिहासाचे महत्त्वाचे वैशिष्ट्य म्हणजे ते वास्तव इतिहास होते. मोठ्या कल्पनांच्याकडून ते व्यापले गेले, परंतु त्यांच्यात ऐतिहासिक संघटनेने परिपूर्ण भरलेल्या वास्तवाचे ढीगसुद्धा भरलेले होते. ज्यांच्यामधून ते खऱ्या इतिहासाच्या तत्त्वज्ञानांत परिणत झाले. तो वेगळाच विचार प्रवाह म्हणजे इतिहासाची तत्त्वज्ञानीकरणे बनवणे (philosophisings) होय. त्याचा सर्वात प्रख्यात प्रतिनिधी जर्मन जॉर्ज विल्यम फ्रेडरिक हेगेल बनला. तुलनेने ही नंतर अनुमानिक अलौकिक चळवळ बनली. हे अर्थपूर्ण आहे की हेगेलने culture हा शब्द त्याच्या ''इतिहासाचे तत्त्वज्ञान''मध्ये कधीच वापरला नाही आणि civilisation अपघाताने एकदाच वापरला. विशेष म्हणजे त्याच्या आधी कान्ट व इतरांनी तो बऱ्याचवेळा वापरला होता. पण त्यापासून हेगेलच्या चिंतनाचे प्रबोधन फार दूरचे होते.

''तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासा''च्या मार्गाला जर्मनीत दोन फाटे फुटले. त्यातला आधीचा मानवजातीच्या बाबत काय घडले असेल असे वाटते त्या सत्य कथेत रस घेणारा होता. तथापि, प्रारंभापासूनच मानवजातीकडे विशिष्ट रांग किंवा मालिका म्हणून पाहिले जात होते. दुसरा गट इतिहासात व त्याचे सर्वोच्च तत्त्व म्हणून इतिहासाच्या तत्त्वज्ञानात कमी रस घेणारा होता. त्याने वाढत्या श्रेणीने लोकांच्या ऐवजी समग्र मानव जातीकडे पाहून मूलभूत योजना स्पष्ट करण्याचे ध्येय बाळगले. त्याने संस्कृती (culture) ऐवजी ''चैतन्या''च्या संकल्पनेवर शल्यचिकित्सा केली. आर्यवंशाशी नाते सांगणाऱ्या ब्राह्मण इतिहासकारांनी भारतात हीच आध्यात्मिक बाजू उचलून धरीत संस्कृतीत धार्मिक कलमे केली. ही दुसरी चळवळ या लेखक चतुष्टकांनी (पृ.

19) आपल्यासाठी जास्त जवळची आहे असे म्हटले आहे. मात्र पहिल्या गटातील सात लेखकांचे आठ कालखंडावरील ग्रंथ फार सूक्ष्म पातळ्यांवर तपासले आहेत. त्यापैकी जोहान क्रिसिओफ अदेलुंग (1732-1806, पृ. 20, 21) च्या लेखनाचा सारांश थोडक्यात पाहू. कारण पुढे देशमुख, अमीन व इतरांनी सृष्टीची निर्मिती आणि संस्कृतीच्या उदय व विकासाची धर्माच्या अंगाने केलेली चिकित्सा करताना ते उपयुक्त रूपरेषा तुलनेसाठी सुचवते. हा जर्मन लेखक शब्दकोश व अनामिक राहून लिहिलेला ''मानव पेशींच्या संस्कृती (culture) च्या इतिहासावरील निबंध'' (1782) साठी प्रसिद्ध आहे. हा जरी फारच संक्षिप्त असला तरी खराखुरा इतिहास आहे. त्याचा संबंध जरी राजकीय घडामोडीच्या घटना पूर्णपणे टाळल्या नसल्या तरी प्रामुख्याने संस्कृतीशी आहे. ही मांडणी आठ युगात केली आहे. ते मानवाच्या व्यक्तिशः वयाकडून दाखवण्यात आले आहे. जेणेकरून वाढीच्या प्रक्रियेची कल्पना केवळ मूलभूतच नव्हे, तर सुस्पष्ट होते. पुढे अनेक लेखकांनी मानव व्यक्तीच्या विकासाच्या अवस्थांची तुलना culture-संस्कृतीच्या तशाच टप्प्यांशी केली आहे. काहींनी चार ऋतुंच्या रूपकाचाही उपयोग केला. अदेलुंगचे रूपक असे,

1. उगम ते महाप्रलय. गर्भातील मानवजात
2. महाप्रलय ते मोझेस. मानवजात एक मूल त्याच्या culture -संस्कृतीत.
3. मोझेस ते ख्रिस्तपूर्व 681. मानवजात एक बालक.
4. ख्रिस्तपूर्व 681 ते पहिले शतक. मानवजातीचे तारुण्य वेगात बहरणे.
5. पहिले शतक ते 400 (स्थलांतरे). मानवजात एक प्रबोधित मनुष्य.
6. 100 ते 1095 (धर्मयुद्धे). मनुष्याचे रक्त आठवणारे शारीरिक काम.
7. 1096-1520 (1520, पूर्ण प्रबोधन संपादित), आर्थिकतेची प्रस्थापना व सुधारणेत गुंग असा मनुष्य.
8. 1520-(1781). प्रबोधनाच्या आनंदातील मनुष्य. (पृ. 21)

धार्मिकदृष्ट्या पूर्णपणे प्रशिक्षित झालेला अदेलुंग असल्याने तो मानवाच्या निर्मितीऐवजी मानववंशाच्या उगमाची हाताळणी करतो (हेच ब्राह्मण शास्त्रींनी

भारतात कसे काय केले?) तो म्हणतो, मोझेस आपणाला हमी देतो की, सर्व मानवजात एका जोडप्यापासून निर्माण झाली, जे बुद्धीला पटणारे आहे. परंतु ती जोडी कशी जन्मली हा प्रश्न जोवर एखादा मोझेससह त्याची परमेश्वराकडून व्युत्पत्ती झाली हे स्वीकारीत नाही तोपर्यंत समाधानकारकरित्या सुटत नाही. पण मनुष्य तो जो काही बनणार होता त्याच केवळ त्या प्रकृती व शक्तीने निर्माण केला गेला. त्याच्याकडून भाषेचा शोध लावला गेला, तेच संस्कृतीकडील पहिले पाऊल होते. मनुष्याचे पतन टाळलेय, परंतु केन (Cain) म्हणून एकाच वेळी रूढींच्या सुधारणा व भ्रष्टीकरण सुरू झाले. प्रलय व बॅबलचा मनोरा यांना अल्पाक्षरात ठेवलेय. याचे कारण पुरोहितविरोधी लेखक आहे असे नव्हे; पण तो संस्कृतीच्या वाढीचे नैसर्गिक स्पष्टीकरण शोधीत आहे, हे आहे. सांस्कृतिक प्रगतीचे प्राथमिक कारण लोकसंख्येतील वाढ हे तो समग्र मांडणीत शोधत आहे, हे त्याचे कारण आहे. त्याच्या अनेक परिच्छेदात culture हा शब्द आधुनिक अर्थ लावता येईल असा आहे. तो त्यात अजाणतेपणे आला आहे. तो त्याच्या वाटेवर होता. त्याच्या प्रस्तावनेतील संस्कृतीच्या व्याख्येवरून ते स्पष्ट होते. ही पहिली औपचारिक व्याख्या होती. ती व्यक्तिगत तशीच सामाजिकही होती. अंधूक अशी शास्त्रीय व्याख्या होती. "अधिक संवेदनशील व पशुवत अवस्थेकडून मानवी जीवनाच्या अधिक घट्ट विनलेल्या परस्पर नात्याकडील बदल ही कृष्टी–कल्चर आहे. ती व्याख्या केलेल्या संकल्पना व सुधारणा आणि देह व वागण्याच्या पद्धतींची सुधारणा यांची गोळा बेरीज यांची कृष्टी–कल्चर बनते." ही बेरीजच लेखकाला एक मशागतीने वाढवलेले तसेच विकसनाच्या क्रियेच्या उत्पादनाचा विचार करायला लावणारे होती: "आध्यात्मिक संस्कृती सतत काढणाऱ्या व निर्णायकपणे विकसित होणाऱ्या समजशक्तीची बनते." शेवटी तो लिहितो, 'संस्कृती' या शब्दाऐवजी एखादा जर्मन शब्दप्रयोग निवडणे मला आवडले असते. पण त्याचा अर्थ पूर्ण मावणारा एकही शब्द नाहीः सुधारणा, प्रबोधन, शक्तींचा विकास हे सगळे काही तरी व्यक्त करतात. पण पूर्ण अर्थ नव्हे (21). अशाप्रकारे त्याला व समकालीनांना या शब्दाचा अर्थ अवस्था किंवा मनुष्याच्या सामाजिक वर्तनाची अवस्था जसा तो आज दाखवतो तसा नव्हता,

तर तो सुधारणा असाच होता. तो असाः कल्चर, सुधारणा (प्रतिष्ठाप्राप्ती) किंवा व्यक्ती किंवा लोकांच्या समग्र मानसिक अथवा शारीरिक शक्तींचे शुद्धीकरण करणे; जेणेकरून या शब्दात केवळ प्रबुद्ध करणे किंवा पूर्वग्रह दूषिततेपासून मुक्तीतून समजशक्तीची सुधारणा करणे एवढेच नव्हे; पण शब्दशः रूढी व वागण्याच्या पद्धतीची मूलभूतता किंवा सुधारणा (वाढलेली) पॉलिशिंग असते. शब्दशः उन्नयन रहित असणे माणसाळलेल्या, रोपे व प्राण्यांच्या प्रजातीच्या सुधारणेपासून हे रूपक घेतले असे वाटते. हे अर्थपूर्ण आहे की, अजून संस्कृती या शब्दाचे उपयोजन व्यक्तिगत व सामाजिकही आहे. अदेलुंगची व्याख्या पहिली औपचारिक व्याख्या म्हणून कदाचित उपयुक्त वाटते. ती कल्चरची अंधूक अशी आधुनिक वैज्ञानिक संकल्पना आहे. तथापि, मूलतः ती अजून अठराव्या शतकाच्या उत्तरार्धात, पॉलिश करणे, शुद्ध करणे, प्रबुद्ध करणे, व्यक्तीची सुधारणा आणि सामाजिक प्रक्रियेभोवती फिरत राहते.

जोहान गॉटफ्राईड हेरडर (Herder) (1744-1803) चे *मानवजातीच्या इतिहासाच्या तत्त्वज्ञानावरील कल्पना* (1784, चार खंड) हा सुप्रसिद्ध व संस्कृतीच्या प्रारंभीच्या इतिहासांपैकी सर्वात प्रभावी जर्मन ग्रंथ आहे. वीस वर्षांपूर्वी व्हॉल्टेरने मांडलेल्या 'इतिहासाचे तत्त्वज्ञाना'कडे हेरडरच्या पुस्तकाचे शीर्षक पुन्हा मागे वळवते. पण ते सुसंगतपणे अदेलुंगच्या संस्कृतीच्या विकासाच्या कल्पनाही हाताळते. पहिल्या भागात ''आपली पृथ्वी, ताऱ्यातील तारा आहे'', हे शीर्षक आहे. पुढच्या दोन भागांत वृक्षवल्ली व प्राणी हाताळले आहेत. चौथ्यात मनुष्य, त्याची रचना, त्याचे कार्य यांची चर्चा येते. पाचव्यात त्याची शक्ती, अवयव, प्रगती व भरभराट यांचे विवेचन आहे. सहा व सातव्यात वांशिक शरीरशास्त्र व भौगोलिक प्रभावांची चर्चा येते. तो एक प्रकारचा संस्कृतीचा सिद्धांतच आहे. तो कुल्तुर, मानव परंपरा, अशी नावे देऊन पुढच्या तीन भागात हाताळला आहे. त्यात संस्कृती व इतिहासाच्या मार्गाकडून पुरावे दिल्याप्रमाणे आशियातील मनुष्याचा ऐतिहासिक उगम स्पष्ट केला आहे. अकराव्या व बाराव्या भागात लोक, त्यांच्या संस्कृत्या, आपण म्हणू की, त्यांची राजकारणे व प्रसंग यांचे

प्रत्यक्ष इतिहास स्थिरपणे सांगितले आहेत. हे शेवटचे दहा भाग क्रमशः पूर्व-पश्चिम आशिया, ग्रीक, रोम, मानवी स्वभावाचा हेतू म्हणून मानवीकरण, युरोपातील बाजूला फेकलेले (समासातील) लोक, ख्रिस्ती धर्माचे मूळ आणि सुरुवातीचा विकास, जर्मनीतील लोक, कॅथलिकवाद व इस्लाम, अमाल्फी व धर्मयुद्धांनंतरचा आजपर्यंतचा युरोप हे विषय क्रमशः हाताळतात.

हेरडरचा आवाका, त्याची उत्सुकता आणि ज्ञान, त्याची सहानुभूती, कल्पनाशक्ती आणि ओजस्, सर्वात परदेशी व दूरवरच्या मानवी कमाईविषयीचा त्याचा उत्साह, त्याची आपपर भाव व वांशिककेंद्रितता या दोषापासून मुक्ती यांनी त्याच्या ग्रंथाला वादातील गुणवत्तेचे महात्म्य बहाल केले आहे. त्याने सर्वच लोक व संस्कृतींची विशिष्ट मूल्ये शोधण्याचा जिद्दीचा प्रयत्न केला. त्याने ज्या युगांचे चित्रण केले त्यातील व्यक्तींचे दोष, भ्रष्टाचार व अंधश्रद्धा यांच्यावरील चकचकीत कटूताडनाद्वारा स्वतःचे रंजन केले, जेथे त्याचा समकालीन गिबन्सने त्याच्यापेक्षा वेगळे चित्रण केले होते. (गिबन्सच्या या मर्यादा दाखवणारा ग्रंथ महाराज सयाजीराव गायकवाड यांनी इंग्रजी ग्रंथ लिहिला आहे.) गिबन्सने हडप्पा-सिंधू संस्कृतीच्या ऱ्हासावरही ग्रंथ लिहिला होता.

मूलतः हेरडर पुरोगामी प्रबुद्धता अथवा मनःशक्तीचा विकास म्हणून संस्कृतीची याख्या करतो. मानवता (humanitat) बऱ्याच वेळी त्याच अर्थाने वापरतो. फार कमी वेळा तो प्रबोधन, स्पष्टीकरण (aufkarung) वापरतोः परंतु परंपरा अनेक वेळा तिच्या कडक शिस्तीच्या व संस्कृतीशी जोडलेल्या अर्थाने वापरतो. संस्कृती व परंपरेकडे पाहण्याचा हा दृष्टिकोन आधुनिकतेच्या आवाजातील आहे हे पुढे तुलना करताना पाहू. परंतु कान्ट व हेगेलवर पुढील खंडात स्वतंत्र चर्चा केल्यामुळे इथे पुनरुक्ती टाळली आहे. विस्तार भयास्तव अन्य काही जर्मन लेखक व ग्रंथ संस्कृती या संकल्पनेच्या बदलांचा धावता आढावा याच ग्रंथाच्या आधारे घेऊ.

1.12. 1850 पासूनची जर्मनीतील संस्कृती संकल्पना

एकोणिसाव्या शतकाच्या मध्यापर्यंत कल्चरऐवजी शारीरिक हावभावाला (Geist) ला सक्रिय पसंती देण्याची हेगेल परंपरा निर्णायकपणे संपली. त्यानंतर कल्चर ही संकल्पना वाढत्या श्रेणीने तिच्या स्वतःच्या क्षेत्रात प्रभावी बनत जवळजवळ वैश्विक झाली. जशी culture इंग्लंडमध्ये समावेशक संकल्पनेचे निर्देश टाळले तशी civilisation ही संकल्पना जर्मनीत सुस्तावली. त्या दोन्हीमधील विरोध अनेक क्षेत्रात दिसला तरी समावेशक संज्ञेकडे चालू प्रभाव प्रबळ होता आणि तो culture च्या बाजूला होता. विरोधाची बाजूच कापून अलग केली गेली. ह्या चळवळीत तत्त्वज्ञ, इतिहासकार, आणि साहित्यिक हे मानवशास्त्रज्ञांच्या पेक्षा अधिक प्रभावी होते. प्रस्तुत चार लेखकांनी या क्षेत्रातील दीड डझन जर्मन ग्रंथांची यादी (पृ.26) दिली आहे. याच काळात कृष्टीशास्त्रज्ञ culturologist ही मोठ्या व्याप्तीची संज्ञा मानववंशशास्त्रज्ञासाठी वापरली जाऊ लागली. याच बरोबर कृष्टीविज्ञान culturology अशा संज्ञांचा प्रवेश अजूनही मराठी शब्दकोशात झालेला नाही. यावरून किती मोठ्या 'संस्कृतिक' साक्षरतेची गरज आहे, हे लक्षात येऊ शकेल. ही व्यामिश्रता सुलभीकरणाच्या शापात अज्ञानोत्पादन लादण्यासाठी टाळली आहे.

कृष्टीविज्ञान (Kulturwissenschaft) याचा विरोध मानवताविज्ञानाशी (Geisteswissenschaft) नव्हे तर निसर्गविज्ञानाशी (Naturwissenschaft) दाखवला पाहिजे. 'कृष्टिक–कल्चरल' विज्ञानाच्या संकल्पनेत सर्व समाजशास्त्रे यांच्यात मानव्यशाखांचा समावेश करून समकालीन अमेरिकेतील शिक्षणक्षेत्रातील तज्ञ बोलत असत. (तसे भारतात कधीच का झाले नाही?). कल्चर-सिव्हिलायझेशन या द्वंद्वात स्पेंग्लरने घेतलेल्या भूमिकेचा उल्लेख मागे केला आहे. इतिहासकार ऑस्वॉल्ड स्पेंगलरने *या विभाजनात कल्चर जेव्हा वांझ, चैतन्यहीन, गोठलेली, स्फटिक बनते तेव्हाच ती civilisation च्या अवस्थेला पोहचते असा दावा केला.* एखादी कृष्टी म्हणून ती सेंद्रीय व सृजनक्षम बनते. civilisation ही एक केवळ संपलेली बाब असते. हे त्याचे मत वैश्विक मान्यता मिळवू शकले नसले तशी शब्दकोशात 1931 च्या आवृत्तीत

त्याची नोंद झाली. हे विभाजन मराठीत अजून पुरेसे स्पष्ट झालेले दिसत नाही. *सनातन वैदिक धर्मात ती मराठी एकच संज्ञा कैद आहे* (पाहा, मुरंजन)

दोन भागातील हे त्याचे विभाजन व वैशिष्ट्य चिकित्सेत नेहमी निवडलेली उदाहरणे मानववंशसारखी चिनी, भारतीय, इजिप्त, अरब, अभिजात आणि पाश्चात्त्य कृष्टींची (culture) होती. त्याच्यासाठी civilisation ही केवळ एक अवस्था आहे. त्या अवस्थेला सर्वच cultures पोहचतात. *culture च्या शेवटच्या टप्प्यावर सृजनक्षमता संपलेली असते आणि हिवाळ्यात संवेदना गोठलेल्या असतात अशी लोकांची स्थिती असते. cultures या खोलवर वेगवेगळ्या असतात. civilisations या मूलतः एकसारख्या असतात. ज्यांच्यावर civilisation कायमची स्थिरावते ते culture चे मरण असते.* स्पेंग्लरचा सिद्धांत culture शी संबंधित आहे. एकाच वेळी culture ही सर्वात समावेशक व वगळावळीची असते. दुसरे काहीच नसते. अंतर्यामी गुण, नियतीने आधीच ठरवलेले कार्य आणि दैव यांच्याबरोबर प्रत्येक पूर्णपणे ठळक, निष्कारण व स्पष्ट करता न येण्यासारखे आकलनाच्या जवळजवळ ईश्वरी साक्षात्कारांच्या क्षणांच्या अभिव्यक्तीच्या मालिका म्हणून तो culture कडे बघतो. त्याचा दृष्टिकोन निश्चितच गूढवादी आहे. तो तसा आहे कारण culture चे विशिष्ट स्वरूप समजून लेखक त्याच्या समजशक्तीच्या तीक्ष्णपणाकडून केवळ फरक करणेच नव्हे; तर कल्चरचे पृथक्करण विश्वाच्या उरलेल्या भागापासून वेगळे करण्याचा प्रयत्न करीत आहेः प्रत्येक प्रासंगिक अनुभूती, जर ती स्वयंपूर्ण असेल, स्वयंनिश्चित व अकारण असेल आणि रसग्रहण करण्याची शक्यतादेखील नसेल तर वस्तुतः कुठलीही कृष्टी खरोखर इतर 'संस्कृतींच्या' सदस्यांना पूर्णपणे कळण्यासारखी नसते. थोडक्यात, या लेखकासाठी culture ही काही तरी पूर्णपणे अखंडनीय व असंबंधित आहे, हा टोकाचा दृष्टिकोन आहे, यात प्रश्नच नाही. परंतु काही आधुनिक मानवशास्त्रांच्या दृष्टिकोनाची अतिशयोक्ती असासुद्धा याचा अर्थ लावणे शक्य आहे. तो असा की, कल्चरच्या काही ठळक बाजू, वेगळेपण किंवा पातळ्या असतात. काही हेतूने 'सांस्कृती' अंतर्गत संबंधाच्या परिभाषेत प्रयोग करणे सर्वात जास्त फायद्याचे आहे. *पर्यायाने बिगर*

सांस्कृतिक बाबींशी कल्चरलचे संबंध कधीच नाकारता येणार नाहीत. मर्यादेच्या या टोकाला ढकलल्यास culture च्या प्रायोगिक ठळकपणाची ही संकल्पना अजून साक्षेपी आहे. तिच्यामुळे केवळ वेगळेपणा व पूर्ण आत्मपूर्तीची संकल्पना बनते. *स्पेंग्लरला हा ठळकपणा व स्वयंपूर्णता एक culture च्या संकल्पनेची मर्यादा दाखवणारी खूण वाटत नाही. पण ती तिच्या गुणवत्तेचे अंतिम सत्त्व रचणारी वाटते. तो याबाबत तत्त्वज्ञ फ्रेडरिक नित्सेचे ऋण मान्य करतो.*

आल्फ्रेड वेबरच्या 'कल्चरल' समाजशास्त्राचा वेगळा विचार आपण इतरत्र केला आहे. समाजशास्त्राने सामाजिक संरचनांचे शास्त्र बनायला हवे. त्याने धर्म, कला किंवा ज्ञान या मर्यादा ओलांडल्या पाहिजेत. culture मध्ये सामाजिक संरचना ही वास्तव आशयाची एकुलती अभिव्यक्ती आहे. त्याच्या हेतूत कृष्टिक समाजशास्त्र म्हणूनच कृष्टिक मानववंशशास्त्रासारखे आहे. संस्कृती culture विषयीच्या अंतर्भूत कल्पनांचा प्रवाह कदाचित इतिहासाच्या सर्व भौतिकतावादी संकल्पनांच्या विरोधी जी ठाम भूमिका घेतो तिच्यात कायम करण्यात आला आहे. तो इतिहास 'सांस्कृतिक' बाबींना केवळ इमल्यात बसवतो. जर्मन तत्त्वज्ञान शब्दकोशातील पुढील व्याख्या महत्त्वाची आहेः

> मानवजातीच्या अस्तित्वाची रीत कृष्टी culture ही आहे.-जशी जीवन ही जीवद्रव्याच्या व ऊर्जेच्या अस्तित्वाची पद्धत आहे, घनद्रव्याच्या अस्तित्वाचे रूप आहे. तसेच अस्तित्वाच्या ह्या प्रणालीचा परिणाम आहे. नावानिशी सांगायचे तर ताब्यात घेतलेला कृष्टीचा ठेवा किंवा कल्चरल कमाई (27). मानवाच्या अस्तित्वाची पद्धती किंवा अभिव्यक्तीच्या वैशिष्ट्यपूर्ण रीती, जीवन ही सेंद्रियता व पदार्थांची ऊर्जा म्हणून कृष्टीबरोबर अर्थ लावल्याने आपण संघटनाच्या या एकात्मतेच्या पातळ्यांच्या अलीकडच्या सिद्धांताजवळ आलो आहोत. यातील प्रत्येक पातळी संरचना व वर्तनाचे अद्वितीय घटक बाळगते. जरी ते रचनात्मक घटकांच्या सामग्रीवर अवलंबून असले तरी केवळ जेव्हा हे घटक नव्या पद्धतीत एकत्र जोडले जातात तेव्हाच दिसतात. प्रत्येक पातळीची अद्वितीय सामग्री-वर्णन

करणारे कायदे गुणात्मकदृष्ट्या ठळक आणि त्यांचा शोध संशोधन पद्धतींची आणि विशिष्ट पातळीच्या योग्य चिकित्सेची मागणी करतो. उदय पावणाऱ्या पातळ्यांचा सिद्धांत काही वेळा बोलला जाणारा हा दृष्टिकोन जीवशास्त्रज्ञांच्याकडून विकसित केला गेला असे वाटते. डब्लू. एम्. व्हीलर हा जीवशास्त्रज्ञ होता. पण तो विशेषतः सामाजिक किटाणूमध्ये रस घेणारा होता. जीवनाची बाब ठळकपणे समाजाच्या गोष्टीपर्यंत लांबवली. कारण संघटनांची एक ठळक पातळी म्हणून culture च्या बाजूचे अमेरिकेतील मानववंशशास्त्रातील उद्गाते संभवनीयतः क्रॉबर व व्हाईटच आहेत. जर्मनीत कृष्टी एक पातळी म्हणून स्पष्टपणे मान्यता मुख्यतः रिकेर्ट व स्पेंग्लरसारख्या मानववंशशास्त्रज्ञाकडून दिली गेली आहे. दुसऱ्याकडून कारण नसता अतिशयोक्ती करून याचा उल्लेख मागे केला आहे.

जेव्हा जर्मनांच्याकडून कोणत्या संदर्भात culture प्रथम भ्रमाविना या मूलभूत व समावेशक अर्थाने वापरली गेली हे पाहावे. पूर्वीच्या अर्थात संगोपन किंवा मशागतीने वाट किंवा प्रगतिशील प्रबोधन हे अर्थ प्रबळ होते. त्यांच्यापासून नवा अर्थ वेगळा म्हणून कसा पुढे आला हे कार्य आपल्या लोकांच्या जातीय बौद्धिक वाङ्मय चांगले वाचलेल्या जर्मन माणसाकडूनच सर्वात खात्रीने केले जाणे शक्य आहे. कितीही अप्रत्यक्षपणे असो. तथापि या मूलभूत संकल्पनेपर्यंत प्रथम पोहचणारा तो जो कोण जर्मनच का आणि ती उच्चारणीय नाम culture शी जोडणे हे तितकेच रोचक व कदाचित अधिक महत्त्वाचे आहे. जवळ जवळ निश्चितपणे त्यांची अग्रपसंती एका वस्तुस्थितीशी जोडली आहे. ती म्हणजे 1770 नंतरच्या दशकात पहिल्याच वेळी जर्मन लोकांनी फ्रांस व इंग्लंडच्या पुढे जाऊन सर्वसाधारण युरोपीय civilisation ला सृजनात्मकतेने योगदान देणे सुरू केले. ते विशिष्ट क्षेत्रात मोठे उत्पादकही होते. परंतु त्याचवेळी ते संघटित किंवा ऐक्य केलेले राष्ट्र या ऐवजी एक राष्ट्रीयत्व राहिले. राजकीयदृष्ट्या थकबाकीत राहिल्याने त्यांच्या राष्ट्रवादाने केवळ जर्मन 'सांस्कृतिक' सफलतेत सुख मानले. परंतु वक्तृत्वपूर्ण अलंकरणाचा भाग म्हणून राजकारणाच्या

वरची एक समग्र 'संस्कृतीची' गौरवगीते गाण्याकडे त्यांना नेले. ज्याच्यामधून ज्या कशाने 'संस्कृती' रचली त्यात त्यामुळे रस घेतला गेला. (असेच काहीसे 'सांस्कृतिक' हुकूमशाहीचे वळण भारताने कसे घेतले, याची तुलना पुढे केली आहे). पण पूर्णांशाने आपल्या सूचनांचा शोध घेत पुढे जाणे किंवा अन्य संभाव्य घटक शोधण्यासाठी अधिक जवळून व व्यापक असा 1770 ते 1870 या काळातील आपण बाळगतो त्यापेक्षा समग्र जर्मन साहित्याचा परिचय असणे गरजेचे आहे.

1.13. संस्कृती "kulture" आणि दृष्टेपणा "schrechklichkeit"

पहिल्या विश्वयुद्धाच्या आधी, मध्ये आणि नंतर जर्मनी मित्रराष्ट्रांच्यात जर्मन लोक कुप्रसिद्ध झाले. कारण ज्याला ते kulture म्हणत त्या काहीतरी 'श्रेष्ठ' व एकमेव 'अद्वितीय' मूलभूतचा शोध त्यांनी लावला, या प्रतिपादनावर ते जोर देत. या भावनिक व प्रचारकी भांडणाच्याखाली काय दडले होते ते तीस वर्षांनंतर उजेडात आले. आधुनिक civilisation कडे उशिरा व आत्मभानाने आल्यामुळे जर्मन लोकांची श्रद्धा बनली की ही civilisation इतर पाश्चात्त्य देशांच्या civilisation पेक्षा अधिक 'प्रगत', अधिक मूल्याची होती. फ्रेंच, ब्रिटिश व अमेरिकन लोकही समान पाश्चात्त्य civilisation च्या त्यांच्या राष्ट्रीय अनुवादांत तसाच विश्वास बाळगीत. परंतु फ्रेंच व ब्रिटिश लोक ऐक्य साधलेली प्रमाणीकरण झालेली व परिणामकारक civilisation जर्मनांच्यापेक्षा दीर्घकाळ नसलेली, त्यांची भूमी गृहीत धरीत. ते दोन्ही तिच्यात अधिक सुरक्षित होते. अन्य समाजापर्यंत त्यांच्या civilisation चा अधिकात अधिक प्रसार केला होता. सर्वसाधारणपणे ते दोघे पुरेशा श्रेष्ठत्वाच्या दर्जात होते. त्याबाबत असभ्य पद्धतीने प्रौढी मिरवण्यासाठी त्यांनी काही करण्याची गरज नव्हती. दुसरा फरक असा की, फ्रेंच व इंग्रजी भाषांत हा सामाजिक लाभ, कार्यसिद्धी आणि मूल्ये यांच्या समग्रतेला संदर्भ देणारा सामान्य शब्द civilisation होता. उलट जर्मनमध्ये ती kulture होती. इथे त्याप्रमाणे युद्ध काळात विश्वास ठेवायला एक उत्कृष्ट संधी होती की, जे केवळ क्रूर रानटीपणाचे होते तथापि तेच काहीतरी पूर्णपणे नवे व मूलगामी आहे असा शत्रूचा दावा होता. जर्मन भाषेत जर का रूढ civilisation हा शब्द असता तर

आम्ही मित्रराष्ट्रांनी निःसंशयपणे उलट प्रतिपादन केले असते की, तिचा आमचा ट्रेडमार्क श्रेष्ठ होता. परंतु आम्ही जसे दलदलीच्या अर्थावरून तिरस्कार करणारे बनलो तसे क्वचित झालो असतो. जो आम्हाला पूर्णतः विलक्षण संज्ञेभोवती नियत आकार धारण करत आहे असे वाटले.

कारण 1914 मधील जर्मनीत culture या शब्दाला एक लोकप्रिय अर्थ होता. ज्याच्याबरोबर मानववंशशास्त्रज्ञ निर्णायकपणे त्याच्यासारखाच म्हणून वापरीत असत. उलट टायलरच्या शिवाय ब्रिटिश, अमेरिकन आणि फ्रेंच लोक, त्यांच्यातील सर्वात जास्त उच्च शिक्षित पातळीवरचे लोक सुद्धा या शब्दांच्या ह्या अर्थाविषयी अनभिज्ञ होते. कारण ज्यासाठी ते त्यांच्याऐवजी civilisation हा शब्द वापरत. वरवर पाहता रशियन लोकांनी जर्मनांच्यापासून तो शब्द व culture ची संकल्पना घेतली. हे एकोणिसाव्या शतकाच्या मध्यावर मार्क्सपूर्व काळातील आहे. निसर्गतज्ञ निकोलाय डॅनिलव्हस्कीने याच काळात ''रशियन व युरोप'' हा लेखसंग्रह प्रसिद्ध केला. तो मुक्तपणे स्लाव्ह लोकांचे प्रेम व्यक्त करणारा होता. स्पेंग्लरचा पूर्वसुरी म्हणून त्याचे आकर्षण वाढले. स्पेंग्लर किंवा टॉयन्बींच्या पद्धतीने तो थोर 'संस्कृती' हाताळतो. पण त्यांना तो 'संस्कृती'-ऐतिहासिकदृष्ट्या ह्या शब्दाच्या अर्थाविषयी अडाणी म्हणतो, ज्याच्यासाठी नंतर त्यांनी culture ऐवजी civilisation हा शब्द सर्वसाधारणपणे वापरला (19).

क्रॉबर व सहकाऱ्यांच्या या विवेचनांचे स्वरूप पाहता भारतासारख्या उपखंडातील आज छत्री संकल्पना 'हिंदू संस्कृती' ही किती विसंगत, अज्ञानमूलक व जर्मनांच्या culture प्रमाणेच हिटलरी पंथातील वाटते. उलट या उपखंडातील साम्यभेद हे नवे सिद्धांत व संकल्पना वापरून स्पष्ट केले पाहिजेत. वसाहतकाळात युरोपशी संपर्क वाढताना युरोपातील या संज्ञेच्या कोणत्या संकल्पना आपल्या उपखंडात कुणी व कशा स्वीकारल्या अथवा नाकारल्या याचा तुलनात्मक अभ्यास अजून व्हायचा आहे. मुळात इतिहास ही संकल्पना व इतिहासाचे तत्त्वज्ञान व 'सांस्कृतिक' इतिहास अशा मागे वापरलेल्या संज्ञा ब्रिटिशांनी प्रथम भारतात आणल्या (पाहा लाल 2003).

त्यामुळे इंग्लंडमधून गेट वे ऑफ इंडियात कोणती संस्कृती पसरली हे आधी अभ्यासले पाहिजे.

1.14. इंग्लंड व अन्यत्र मानव्यशाखेतील ''कृष्टी'' (culture)

विलक्षणरीत्या इंग्लंडमध्ये वाङ्मयीन शब्द म्हणून "culture" लोकप्रिय झाला. टायलरच्या *Primitive Culture* च्या आधी दोन वर्षे प्रसिद्ध झालेल्या पुस्तकात तो होता. मॅथ्यू आर्नोल्डच्या *Culture and Anarchy* (संस्कृती व अराजक 1861) मधील परिचित टिपणी म्हणजे जॉन ब्राईटला दिलेले उत्तर होते. तो आपल्या भाषणात म्हणाला होताः जे लोक culture बद्दल बोलतात... ज्याद्वारे जे ग्रीक व लॅटिनच्या दोन्ही मृत भाषा उद्ध्वस्त करा असे सुचवतात... अर्नोल्डची स्वतःची व्याख्या विशेषतः एका व्यक्तीच्या सहभागाच्या उपक्रमाच्या परिभाषेत आहेः

> ...सर्वच बाबतीत जाणून घेण्याच्या साधनाद्वारे परिपूर्ण पराकाष्ठेचा पाठलाग की, जो आमच्याशी सर्वात जास्त संबंधित असतो. *जगात जे सर्वोत्कृष्ट समजले व बोलले जाते... मी असे दाखवण्याचा प्रयत्न करीत आहे की, culture हा पराकाष्ठेचा अभ्यास किंवा पाठलाग आहे किंवा असलाच पाहिजे. संस्कृतिकडून पाठपुरावा जसा आदर्श म्हणून केला. सौंदर्य व बुद्धी किंवा वेगव्या शब्दात माधुर्य व प्रकाश ही त्याची मुख्य वैशिष्ट्ये आहेत...* (संस्कृती यात असत)...मनाची आंतरिक अवस्था आणि चैतन्य, परिस्थितीच्या बाह्यक्रियात नव्हे...(हेच पुस्तक आजही अभ्यासक्रमात पुरोहिती 'तुरुंगात' आहे.)

समाजशास्त्रज्ञांना आर्नोल्डचे शब्द अज्ञात नव्हते. सुम्नेरने संभवनीयता 1880 च्या दशकात लिहिलेल्या निबंधात खालील जळजळीत टीका केली होतीः

> Culture हा असा शब्द आहे की जो भाषेच्या ऱ्हासाचे उदाहरण आपणाला देतो. मी जर कृष्टीची व्याख्या करेन तर तिची निर्मिती करण्याला माझा आक्षेप नाही. परंतु हा शब्द फॅशनमध्ये आल्यापासून कलाशौकीनांकडून तो चोरला गेल्यापासून आणि त्यांचे स्वतःचे आवडीचे रूपबंध व लाभाचे हिशेब यासाठी उभे राहणे भाग पाडले आहे. **'आर्नोल्ड' संस्कृतीचा शोध लावणारा नसला तरी**

थोर प्रचारक या नात्याने तिची चिकित्सा केली आणि ती माधुर्य व प्रकाश यांची बनल्याचे आढळले. माझ्या मनाला वाटते की, हे कॉफी, ही दूध व साखर आहे. तिच्या संस्कृतीचा ठासून भरलेला माल हा सर्वच यातून बाहेर सोडला आहे. सबब, ही संकल्पना जे स्वीकारतात त्यांच्या व्यवहारात culture येते ती केवळ **बाह्य कोमलता व आंतरिक गुणवत्तेसाठी संबंधाशिवाय रूपरेषेच्या गोलाकाराचे प्रतिनिधित्व करायला येते.** (सुम्नेर, 1911, 12, 13 उद्धृत क्रॉबर, 30). मानवतावादी म्हणून धारण झालेले संस्कृतीवरील साहित्य लक्षणीय रीतीने साचत होते. ब्रिटिश तत्त्वज्ञ जॉन कॉपर पॉविसने *द मिनिंग ऑफ कल्चर*मध्ये औपचारिक शिक्षणावर कमी व उत्स्फूर्ततेवर जास्त भर दिला- थोडक्यात, ही रूढीच्या आळशी अनुसरणापेक्षा एका व्यक्तीच्या व्यक्तिमत्त्वाच्या अभिव्यक्तीवरील क्रीडा असतेः

संस्कृती व आत्म-नियंत्रण या संज्ञा समानार्थी आहेत... culture ने आपल्यासाठी जे करणे भाग आहे ते ते म्हणजे आपणाला कसे तरी किंवा *अन्य प्रकारे नैतिकता व धर्माच्या पारंपरिक बंधनाकरिता मानसिक बदल शोधण्यास समर्थ केले पाहिजे. पृथ्वीवर एकट्याने राहायला समर्थ नसण्याच्या अवघड कार्य संकुलत्वाला बौद्धिक उपयोजन करणे आहे* (1919, 235 ठळक माझा ठसा). आर्नोल्डचे पुस्तक दीडशे वर्षे आमच्या अभ्यासक्रमात आहे. त्यामुळेच 'संस्कृती'चे भाषांतर धर्माच्या बोधवादी 'तुरुंगात' अडकले.

या पुस्तकात संस्कृतीचा culture हा दृष्टिकोन सुचवला आहे. काही झाले तरी हे एकच शक्य आहे. ज्याच्यात एखाद्याच्या स्वतःचा काल्पनिक प्रयत्न व मानसिक, विशिष्ट गुणापेक्षा फार छोटा भाग शिक्षण देते... जोवर त्याला आत्मा म्हटले जाते त्या व्यक्तिमत्त्वाच्या आतील गाभ्याच्या आत्म्याचा भाग बनण्याची कायमची सवय बनतो (1919, 175). माणसाला त्याच्या पर्यावरणात अखेर शांतीने खायला शिकवते ती संस्कृती होय. बौद्धिक योग्यता त्याला सुसंस्कृत ठरवते. कलाकाराची सौंदर्याविषयीची भावना त्याच्या अंगी येते. निर्झराच्या संगतीत आनंद मिळतो. ग्रंथाशी मैत्री जमते.

अशाप्रकारे संस्कृतीचे अर्थ मानवतावादी किंवा तत्त्वज्ञानात्मक असल्याचे दाखवण्याकडे कल झुकला. त्याच दीर्घकाळ दर्जेदार संदर्भ ग्रंथ मानले गेले. उदाहरणार्थ, अमेरिकन तत्त्वज्ञ जॉन डुवेचा शिक्षणाच्या विश्वकोशामधील लेख (1911) "culture" टायलर किंवा अन्य कुठल्याही मानवशास्त्रज्ञाचा संदर्भ देतो तो काही मानवशास्त्रज्ञ व त्यांच्या ग्रंथाशी परिचित होता. तो म्हणतो "विशाल दृष्टिकोनातून culture ची व्याख्या मी जी सर्व बाबींची संवेदना व अंदाज त्यांच्या सामाजिक मूल्ये व ध्येयाशी संदर्भ राखणाऱ्या मनाची सवय अशी करतो" (239). पुढे मानववंशशास्त्रज्ञांच्या व्याख्यांचा विचार होऊ लागला. हे सर्व बदल मराठीत झालेत का?

स्पॅनिश तत्त्वज्ञ जुजे ऑर्टेगा वाय. गॅसेट मानव्य परंपरेतच (तिच्या जर्मन आकृतिबंधात) लेखन करतो, पण सशक्त वळण देतोः

आपण आता culture या शब्दाला त्याचा बरोबर अर्थ देऊ शकतो. वस्तुनिष्ठ जरी ते खूप शक्तिमान हवे तेवढे असले तरी त्यांचे कार्य बळकट आहे. त्या व्यक्तिनिष्ठ वस्तुस्थिती शरीरात अस्तित्वातसुद्धा असतात. खुद्द जीवनाच्या स्वावलंबी राज्याच्या नियमानुसार जुळते घेण्याच्या अटीवर ते टिकतात. ही संस्कृती आहे. सबब, या शब्दाला कुठल्याही आशयाची अस्पष्टता ठेवायला परवानगी देऊ नये. विशिष्ट जीवशास्त्रीय क्रियांची ना वचनक्रिया किंवा स्वयंचलन यापेक्षा ना कमी ना जास्त जीवनशास्त्रीय अशी संस्कृती बनलेली असते. आमच्या प्राणिसामर्थ्याचे संवर्धन करण्याला आपण जी सामाजिक दिशा देतो तीच केवळ संस्कृती आहे (1933, 41, 76).

तो संस्कृती उत्स्फूर्ततेच्या विरोधात उभी करण्याकडे वळतो. केवळ वस्तुनिष्ठ कायद्यांनी तिला दिशा देणे शक्य नाही. दोन भिन्न आज्ञा आपले नियंत्रण करतात. एक आज्ञा करते प्राणी म्हणून माणसाने चांगले असलेच पाहिजे. सांस्कृतिक आज्ञाः जे चांगले असेल ते मानवी, जिवंत आणि जीवनाला अनुरूप व आवश्यक असले पाहिजे. यातून दुहेरी आज्ञा येते. जीवन सुसंस्कृत असले पाहिजे, पण संस्कृती प्रबळ असणे

भाग आहे. असंस्कृत जगणे म्हणजे क्रूर रानटीपणा. संस्कृतीपासून शबल होणे म्हणजे संस्कृतीत जीवन व निसर्गनियम हे द्वंद्व चिरंतन आहे. संस्कृतिविरोधी श्रद्धा वाढवणे असा हेतू इथे नाही. कित्येक शतके जीवनाला संस्कृतीची गरज असल्याचे जाणकार सांगत आहेत. आधुनिक परंपरा तो विरोध हाताळण्याचे दोन मार्ग सुचवतात. विवेकवाद या रेखाटनात संस्कृती टिकवण्यात जीवनालाच सर्व महत्त्व नाकारते. सापेक्षता-यात जीवनाला थोडी जागा मोकळी सोडण्याकरता संस्कृतीच्या वस्तुनिष्ठ मूल्यापासून मुक्तता मिळवावी लागते.

एफ. इल्नानिएकीचा *Cultural Reality* (सांस्कृतिक वास्तव 1919) हा पोलिश समाजशास्त्रज्ञाने इंग्रजीत लिहिलेला ग्रंथ होता. तो निर्णायकपणे तत्त्वज्ञानात्मक होता. त्याची मते थोडक्यात पाहू. जगाकडे पाहण्याचा मूलभूत सर्वसाधारण दृष्टिकोन असा की, मूर्त अनुभवातील विश्व उत्क्रांत होणारे आहे. ते 'अनित्य' (गौतम बुद्ध?) आहे. त्यात काहीच चिरंतन नाही. हे उत्क्रांत होणारे जग नं. 3 प्रथम संस्कृतीचे आहे. निसर्गाचे नाही, ऐतिहासिक आहे. भौतिक नाही. आदर्शवाद व निसर्गवाद मूर्त अनुभवजन्य विश्व हाताळत नाहीत. परंतु त्याच्या अमूर्त अलग बाजू हाताळतात (1919, 21). या प्रक्रियेचे वर्णन करण्यासाठी त्याने ''सांस्कृतिकवाद'' (Culturalism) हा शब्द वापरला आहे. त्यात संस्कृतिविषयीच्या ज्ञानाची प्रगती अधिकात अधिक सर्व मानवी मूल्यांचे ऐतिहासिक वास्तव मूर्तरूपात दाखवली जाते. त्यात विज्ञानाचा समावेश आहे. जी आपण रचतो ती जगाची प्रतिमा हे एक ऐतिहासिक मूल्य आहे. या प्रतिमा बदलत जातात. आदर्शवादाच्या जुन्या प्रकारचे सिद्धांत अनुभवाशी जुळणारे होते. कारण ते मन व्यक्तीच्या जाणीवेत जन्म घेते किंवा अति-व्यक्तित्वाच्या विवेकात निरंकुश व अपरिवर्तनीय समजतात. उलट इतिहास त्याला परिवर्तनीय व सापेक्ष दाखवतो (1919. 15, 16). हे द्वंद्व भारतात याच काळात कसे अध्यात्मात अडकले हे तुलनेने पुढे स्पष्ट करायचे आहे.

जर्मन तत्त्वज्ञ अर्नस्ट कॅसिएरे ''मनुष्यावरील निबंध'' मानवी संस्कृतीच्या इंद्रियगोचर शास्त्राविषयी (phenomenology) आहे असे म्हणतो. परंतु जरी तो

आधुनिक मानवशास्त्राशी परिचित होता तरी त्याच्या संकल्पना अधिक तत्त्वज्ञानात्मक आहेत. त्याच्या मते, मानव कल्चरचा सामग्राने विचार करता तिचे वर्णन मानवाच्या आत्म-मुक्तीची प्रक्रिया म्हणून करावे लागेल. भाषा, कला, धर्म, विज्ञान या प्रस्तुत प्रक्रियेच्या वेगवेगळ्या अवस्था आहेत. त्या सर्वात मनुष्य नवी शक्ती शोधतो व सिद्ध करतो. त्याचे स्वतःचे जग, स्वतःचे ''आदर्श'' विश्व रचण्याची ताकद असावी लागते (1944, 118). नेमकी याच्या उलट या रचना ब्राह्मणधर्मी वर्चस्ववादी चिन्हांच्या साच्यात बसवल्या आहेत. त्या एकसुरी कल्पित पुराणात घुसडल्या आहेत.

याच काळात अमेरिकेतील तरुण तत्त्वज्ञ ''तत्त्वज्ञान व कल्चरचे वैविध्य'' शोधण्यात गुंतले होते. त्यांच्या मते, जर राजकीय समस्या या कल्चरल व विचारधारणेच्या समस्या असतील तर तत्त्वज्ञानाचे केवळ नैतिक सौंदर्यशास्त्रीय निवाडे करून भागणार नाही. त्यात राजकीय सत्ता, कायदा आणि त्यांचा समाजावरील परिणाम पारंपरिक नीतिधर्माच्या प्रवचनापेक्षा वेगळा व्हायला हवा होता. कृष्टींच्या अभ्यासांनी केवळ ऐतिहासिक रूपरेषात मानवी जीवनाचा अभ्यास सादर करण्याऐवजी राजकीय व सामाजिक वैशिष्ट्यांची मीमांसा करायला हवी. आध्यात्मिक व भौतिक कला, विज्ञान, धर्म आणि तत्त्वज्ञान मानवाच्या जीवनाचे साध्य शोधताना कल्चरचे स्पष्टीकरण समन्वयक असायला हवे. या विविधांगी प्रगत 'सांस्कृतिकवादाला' सनातनी अभिजात वादाचा विरोध अपेक्षितच होता. बहुतांशी पाश्चात्त्य मानवतावादी 'कल्चर'चा विस्तार भौतिक, हीन-दीन आणि हलकीफुलकी देखील आणि जर्मन विद्वत्तेची 'संस्कृती' आदर्श व मूल्यांशीच मर्यादित ठेवण्याची प्रवृत्तीदेखील मानववंशशास्त्रज्ञांच्या सवयी स्पष्ट करतात. त्याबाबत ते असमाधानी होते. ते ग्रीक अभिजात 'संस्कृतीच्या' संकल्पना तिच्या विरोधी उभ्या करीत. ते हेलेनिक 'संस्कृतीचे' आदिम जग त्यांना आदर्श वाटे. हेच द्वंद्व वैदिक संस्कृतीच्या उदात्तीकरणात भारतातील सांस्कृतिक वैविध्य आजवर झाकत आले आहे. त्यामुळेच मॅथ्यु आर्नोल्डचे पुस्तक व काव्यही आमच्या अभ्यासक्रमात कायमचे ठाण मांडून आहे. हेच अभिजात परंपरा पूजक टी. एस. इलियटबाबत म्हणता येईल. तो

समाजशास्त्रज्ञ, ललित लेखक व तत्त्वज्ञांच्या 'संस्कृतीच्या' संकल्पनांमधील अंतर मिटवून त्यावर पूल बांधण्याचा प्रयत्न करतो. क्रॉबर व सहकाऱ्यांनी त्याच्या 'संस्कृती'च्या अर्थांच्या परीक्षणाला 'शाळामास्तरकीचा' (schoolmasterish पृ. 32) मार्ग म्हटले आहे. 1) व्यक्तीचे जाणीवपूर्वक आत्म, संवर्धन, उच्चभ्रूच्या पातळीवरून सर्वसामान्यांच्या सरासरी गर्दीतून स्वतःला वर नेण्याचा प्रयत्न 2) ज्या समाज समूहातील व्यक्ती असते त्या विशिष्ट गटाच्या भावना, विचार व श्रद्धा यांचे मार्ग. 3) तसे समग्र समाजाचे कमी जाणीवपूर्वक जगण्याचे मार्ग. तो काही वेळा मानववंशशास्त्रज्ञांच्या परिभाषेत बोलतो. या आर्नोल्ड-इलियट लेव्हिस परंपरेला रेमण्ड विल्यम्सने कसा सुरूंग लावला हे पुढे येईलच. कारण इलियट एका बाजूला तो संस्कृती जीवन जगण्याला योग्य बनवतो असे म्हणतो. दुसऱ्या बाजूला लोकांच्या जगण्याचा मार्ग धर्म आहे आणि त्याचे सारखेपण उच्चभ्रू संस्कृतीशी दाखवतो. मानववंशशास्त्रज्ञांना दोन्ही घोड्यावर स्वार होण्याची त्याची हितसंबंधी कसरत मान्य होणारी नव्हती. लेव्हिस, इलियट व इतर ब्रिटिश परंपरावाद्यांचे मर्ढेकरी उजव्या सौंदर्यशास्त्राचे मराठी साहित्यातील सर्वात जास्त अनुकरण मी (1984, 2017) अनेक ग्रंथात पुराव्याने उघड केले आहे. हे पुरोहिती आच्छादन सर्व प्रतिकारवादी चळवळी जुळवून घेत गिळत आले आहेत. हे वाङ्मयीन संस्कृतीचे सैद्धांतिक अंतरंग पुढे पाहू.

प्रकरण दुसरे

शब्दकोशातील 'संस्कृती' आणि 'साहित्य' या संज्ञांचे उपयोजन

वेबरच्या क्षेत्राच्या अलगीकरणाला स्पष्टपणे विरोधी असे प्रतिपादन जेम्सन करतो की, कल्चरची प्रारंभीच्या अवस्थेतील स्वायत्तता ही लोकशाहीवादाची होती. कारण वैश्विक बहुराष्ट्रीय भांडवलाचा विस्तार होण्याबरोबर फार मोठ्या प्रमाणावर कृष्टी सर्वच सामाजिक क्षेत्रात ज्या मुद्द्यावर आमचे सामाजिक जीवन ज्याच्यामधून विस्तारते-आर्थिक मूल्य व राज्यसत्ता काही मूलतः कल्चरल आणि तरीही अधिकार नसण्याच्या अर्थाने असते. पण जर प्रत्येक बाबच कल्चरल

बनली आहे, तर व्यवहार, मूल्ये, अर्थ, संस्था आणि कलाकृतींच्यामध्ये कोणताही उपयुक्त मीमांसात्मक फरक करणे कसे शक्य आहे? कल्चर व बिगर कल्चर यांच्यात काय फरक आहे? उत्तराधुनिक समाजात प्रत्येक बाबच वस्तुकरण झालेली हे सगळे भेद अप्रस्तुत ठरवलेली झाली आहे. उत्तराधुनिक कला कल्चरच्या वस्तुकरणाचा उत्सव करते. ॲन्डी वॉरहॉल्सच्या कोकाकोला बाटल्या... ज्यांना जेम्सन उत्तराधुनिक कल्चरचे उदाहरण म्हणून रचना बहाल करतो.

-ॲलन स्विंगेवूड, *कल्चरल थिअरी ॲन्ड द प्रॉब्लेम्स ऑफ मॉडर्निटी* (1978, पृ. 167)

2.1 'संस्कृती' संकल्पनेचा अर्थविस्तार : मराठी संकुचित विरूपण

शब्दाच्या व्युत्पत्तीपासून त्याच्या अर्थविस्तारांचा इतिहास मराठीमध्ये लिहिला गेला पाहिजे. तसा संदर्भासह मराठी कोशही नाही. क्रॉबर व सहकाऱ्यांच्या पुस्तकातील हा मुद्दा फार महत्त्वाचा आहे (पृ. 33). कारण रेमण्ड विल्यम्सप्रमाणे शब्द, संकल्पना व शब्दप्रयोगांचे नियमन कल्चर कशी करते याची चर्चा मराठीत नाही. हा संदर्भ आपण मागे दिला आहे. मराठीत बहुसंख्य शब्दकोश व इतर कोशही ब्राह्मण लेखकांनीच तयार केलेले आहेत. त्यांच्या तुलनेसाठी हे विवेचन महत्त्वाचे आहे. या लेखकांनी 'कल्चर'चे अर्थ व इतिहास देण्यातील अडचणी civilisation या शब्दाच्या जनतेच्या जाणिवेतील उपस्थितीमुळे कशा येतात याची चर्चा केली आहे. या दोन्ही संकल्पना मराठीत धर्माच्या मगरमिठीत अडकल्या आहेत. मात्र विल्यम्सने ऑक्सफर्ड शब्दकोशाच्या मर्यादा स्वतंत्र लेखात दाखवल्या होत्या. तरीपण आपण तो पुन्हा नमुना निवडला आहे. त्या शब्दाचे अर्थ :

'कल्चर' संस्कृती लॅटिन 'cultura' म्हणजे देखभाल, शिष्टता किंवा संवर्धन कृषीचा अर्थ. (त्याचा अर्थ सन्मान किंवा स्तुती, प्राणी-पक्षी देखभाल असाही आहे). ख्रिश्चन लेखकात पूजा हा अर्थ आहे. प्राचीन फ्रेंचमध्ये 'couture' ला culture ने बदलले. इंग्रजीत 1420 प्राणी-पक्षी देखभाल, जमीन खोदणे, 1483 पूजा, 1510

मनाचे प्रशिक्षण, मनःशक्ती, ऊर्जा, वागण्याच्या पद्धती. मूर (सुद्धा 1651 हॉब्ज, 1752 जॉन्सन, 1948 मेकॉले) :1618 मानवी देहाचे प्रशिक्षण, अर्थ 5 आहेतः ''प्रशिक्षण, विकास आणि शुद्धीकरण मनाचे, अभिरुची आणि वागण्याच्या पद्धती, अस्तित्वाची अवस्था, अशाप्रकारे प्रशिक्षित व शुद्ध केलेले, civilisation ची बौद्धिक बाजू''. ह्याची उदाहरणे वर्डस्वर्थ 1805 व मॅथ्यू आर्नोल्ड यांच्या पुस्तकातील उद्धृतांमधून दिली आहेत. ''बौद्धिक विकासाचा विशिष्ट आकृतिबंध'', उघडपणे भाषा व कल्चरची जोडी लावण्याच्या संदर्भात आहे, हे फ्रीमन मधून घेतलेल्या उदाहरणाने स्पष्ट केले आहे, 1867 नंतर खास उद्योग किंवा तंत्रज्ञान यांना लागू पडणारी त्या संज्ञेची उपयोजने येतात. त्यात कल्चरचा अर्थ केवळ 'ची वाढ'असा आहे. ती उदाहरणे अशीः रेशीम कल्चर, 1886 जंतू (bacterial) कल्चर 1884. शुक्तिका (oyster) कल्चर 1861, मधमाशी कल्चर 1886.

1891 च्या मूळ ऑक्सफर्ड शब्दकोशात टायलरने 1871 मध्ये प्रस्थापित केलेला culture चा अर्थ दिलेला नाही. *Primitive Culture* या सर्वात प्रसिद्ध पुस्तकाच्या शीर्षकातच तो होता. त्याच्या पहिल्याच प्रकरणात त्या शब्दाची व्याख्या दिली होती. 56. Spec. The Civilisation लोकांची (विशेषतः तिच्या इतिहासातील विकासाचा निश्चित अवस्थेच्या वेळची). 1871, एफ. बी. टायलर (शीर्षक), *प्रिमिटिव्ह कल्चर,* प्राचीन कृष्टी.

अखेर ह्या अर्थाला 65 वर्षांनंतर अशी मान्यता 1933 च्या वरील नोंदीला प्रवेश देऊन देण्यात आली होती. तिच्यात 1903 सी. लम्होल्टझच्या *अज्ञात मेक्सिको* या पुस्तकातील संदर्भ दिला होता. ही सर्व उदाहरणे भारतीय 'संस्कृतीतील' सुलभीकरणाचा शाप व अज्ञानाच्या किंवा एकारलेपणाच्या अर्धवट ज्ञानाच्या उत्पादनाचे सिद्धांतन करायला उपयोगी आहेत. म्हणून ती क्रॉबरने दिलेल्या सर्व नमुन्यांच्या तपशिलासह पाहू.

1929 मधील *न्यू इन्टरनॅशनल डिक्शनरी* कल्चर या शब्दाने जो कमावलेला मानवशास्त्रीय व वैज्ञानिक अर्थ होता त्याला सर्वप्रथम मान्यता देताना दिसतेः

Civilisation मध्ये प्रगतीची विशिष्ट स्थिती किंवा टप्पा, लोकांच्या वैशिष्ट्यपूर्ण लाभांचा किंवा सामाजिक व्यवस्थेचाः जसे, ग्रीक कल्चर; प्रिमिटीव्ह कल्चर्स पाठोपाठ टायलर व रिप्लेच्या पुस्तकातील उदाहरणे येतात. परंतु टायलरच्या प्रसिद्ध मूलभूत व्याख्येतील ती नाहीत. अशीच टीप मराठी शब्दकोशात सनातन्यांनी 'संस्कृती' शब्दाच्या ब्राह्मण धर्माच्या अर्थाच्या बाहेरच्या टाळलेल्या धर्म निरपेक्ष विज्ञानवादी अर्थांच्या संबंधी तुलनात्मक पद्धतीने देणे आवश्यक आहे. कारण मराठीत शाळीग्राम-मोल्सवर्थ नंतरच्या सरदेसाई-देशमुख यांच्या *मराठी-इंग्रजी* शब्दकोशातही एवढ्या अद्ययावत् सुधारणा दिसत नाहीत.

1993 मध्ये वेब्स्टर कोशात कल्चर शब्दाला तीन अलग वैज्ञानिक अर्थ देण्याचे प्रयत्न झालेः 5 अ, 5 ब, 6. त्यांच्यापैकी 5 अ हा 1929 मध्ये 7 आहे आणि त्यात शब्द प्रयोगाचे किरकोळ परिष्करण आहे. अन्य दोन पाठोपाठ येतातः

5 ब. ठळक प्राप्ती, श्रद्धा, परंपरा इ. चा समूह मिश्रण, वांशिक, धार्मिक किंवा सामाजिक गटाची पार्श्वभूमी रचणारे. 15, 2 अनेक कल्चर्सचे राष्ट्र ह्या अर्थाचे शब्दप्रयोग असेः कृष्टी क्षेत्र, कृष्टी केंद्र. कृष्टी समूह, कल्चर मिश्रण करणे, कल्चर आदर्श नमुना, कल्चर इंद्रियगोचरता, कल्चर क्रम, कल्चर अवस्था, संस्कृती गुणधर्म. 6. मानवसमूह लक्षण Anthropol जमात अथवा मानवजातीच्या अलग गटाकडून प्रकट झालेले संश्लिष्ठ लक्षण (पृ. 33).

निश्चितपणे ही विवेचक विधाने किमान एक वस्तुस्थिती मान्य करतात. कृष्टी (culture) ह्या शब्दाने प्रदीर्घ काळापासून जो अधिक सर्वसाधारण समाजशास्त्रांच्या विभाजन खंडांत मूलभूत महत्त्वाचा असा अर्थ कमावलेला आहे त्याला मान्यता मिळाली. असे असूनही व्याख्या म्हणून हे खात्रीने गडबड-गोंधळ उडवणारे आहेत. ''विशिष्ट स्थिती किंवा टप्पा लोकांच्या प्रगतीचा'', ''वैशिष्ट्यपूर्ण लाभांचा... सामाजिक व्यवस्था'', ''ठळक योग्यता... गटाच्या पार्श्वभूमीची रचना'', ''जमातीकडून व्यक्त झालेल्या गुणधर्म समूह'' अशा अवतरण चिन्हांतील शब्दप्रयोगांचे परस्परांशी काय संबंध आहेत? त्यांना खरोखर काय म्हणायचे आहे किंवा कशाचा संदर्भ द्यायचा आहे?

दुर्बोध शब्दप्रयोग वेगळे दाखवले आहेत. आणि ते कशाची बांधणी करीत आहेत की जे चाचपडणाऱ्या वाचकाने बरोबर घेऊन जावे. उदाहरणार्थ, टायलर्सच्या जुन्या सिद्धांताशी त्यांची तुलना करावीः culture ही civilisation आहे. विशेषतः जर का ती ठळक अभिप्रेत अर्थ व विशेष सूक्ष्म अर्थ छटांच्या पुरवणीने बळकट केली असेल. ज्याच्याद्वारे या दोन्ही संज्ञा त्यांच्या काही उपयोजनात प्रचलित अर्थात भिन्नता दर्शवितात, तर हे साम्यभेद तपासावे लागतील. हे खरे आहे की मानवशास्त्रज्ञ व समाजशास्त्रज्ञ यांच्यातसुद्धा त्यांच्या व्याख्यात खूप मोठा फरक पडला आहेः तो तसा पडला नसता तर आपणाला पुढे वेगळे प्रकरण मांडण्याची गरजच पडली नसती. परंतु हे व्यावसायिक सर्वसाधारणतः केवळ दिग्दर्शनात्मक नव्हे तर ज्या दोन्ही पूर्ण व अनन्यसाधारण असतील अशा व्याख्या शोधण्याचा प्रयत्न करीत होते. ते त्यांच्या अर्थावरील जोराच्या वाटपात बऱ्याच वेळा हेतुतः फरक करीत, जेथे कोशकर्ते ठळक बांधिलकी टाळण्याचा प्रयत्न करीत असे दिसते. अर्थात, मराठी कोशकर्त्यांची पुरोहिती वर्चस्व बांधिलकी पुढील तुलनात स्पष्ट करणे गरजेचे आहे.

तरीही क्रॉबर व सहलेखकांच्या मते, "शब्दांचे भाषेतील सामान्य अर्थ आणि तेच शब्दांनी जेव्हा समाजशास्त्रासारख्या व्यावसायिक विद्याशाखांत विशिष्ट अर्थाने वापरायला सुरुवात केली तेव्हा जो अर्थ संपादन करतात यात अर्ध्या-शतकाचे अंतर आहे" (34). कोशकर्ते अर्थात चतुर आहेत आणि जेव्हा ती तांत्रिक अथवा यांत्रिक अशी नळी परीक्षा किंवा शिंपला कल्चर. किंवा ergs किंवा mesons सारखी बाब असते तेव्हा ते संज्ञा किंवा अर्थ ओळखण्यात तत्पर व बरोबर हे दोन्ही असतात. जेव्हा तीच बाब विशेषतः "अनाकलनीय" विशाल संकल्पनांच्याकडे येते तेव्हा ते व्यावसायिक मतातील वाटणाऱ्या फरकाकडून ते त्या गावचेच नाहीत असे दाखवतात आणि म्हणूनच ते जेवढे शक्य असेल तेवढा काळ जो त्या शब्दाने कमावला तो व्यावसायिक अर्थ ते पूर्णपणे सोडून देतात किंवा ते जे उपयुक्त अर्थ बनवतो त्याचा फार नगण्य भाग व्यक्त करण्याचा धोका पत्करूनसुद्धा ते त्या शब्दाच्या अर्थांच्यामधील फरकांच्या कुंपणावर बसतात. तरीही प्रामुख्याने कदाचित हा विलंब,

मागे राहण्याचा प्रकार सामाजिक क्षेत्रातील विद्यार्थ्यामुळे घडतो. ज्या विद्यार्थ्यांनी हळूहळू जुनी दारूची बाटली मोकळी करण्यापूर्वीच नवी दारू भरली. ते त्यांनी त्यांच्या सामान्य-भाषा शब्दसंग्रह विशिष्ट खास बोलीत नसताना कार्यवाहीत आणण्याच्या प्रयत्नाच्या सवयीमुळे तसे केले. दरम्यान त्यांच्या संकल्पना वाढत्या श्रेणीने सुधारत होत्या. तथापि, प्रत्येक बाजूला निःसंशयपणे अधिक सहकार्याकडून दुसऱ्यापासून फायदा करणे शक्य होते. जे पुस्तक शब्दकोश व तरीही व्यावसायिक दृष्टीने स्थिती निर्धारण असे दोन्ही आहे. त्यातील कृष्टीची व्याख्या उद्धृत करणे तुलनात्मकदृष्ट्या हिताचे आहे. तो एच. पी. फेअरचाईल्डने संपादन केलेला *समाजशास्त्राचा विश्वकोश* आहे. ती चार्ल्स ए. एलवूडने लिहिली होतीः

> **कल्चरः** प्रतीकांच्या साधनाद्वारा सामाजिकदृष्ट्या संचारित आणि सामाजिकदृष्ट्या संपादन केलेल्या सर्व स्वभाव रचनांसाठी वापरलेले सामूहिक नाव. सबब मानव गटाच्या सर्वच ठळक उल्लेखनीय सफलतेला दिलेले नाव. त्यात केवळ भाषा, हत्यारे तयार करणे, उद्योग, कला, विज्ञान, कायदा, सरकार, नीतितत्त्वे आणि धर्म अशा बाबींचाच समावेश होतो असे नाही; पण भौतिक यांत्रिक साधने किंवा कलावस्तू की, ज्यांच्यात कल्चरल कार्यसंपादने आणि ज्यांच्याद्वारे बौद्धिक सांस्कृतिक वैशिष्ट्ये यांना व्यावहारिक परिणाम दिलेला असतो अशा इमारती, हत्यारे, यंत्रे, संवाद साधने, कलावस्तू वगैरेंचादेखील समावेश असतो.
>
> ... कल्चरचा अत्यावश्यक भाग एखाद्या गटाच्या सामाजिक परंपरांतील मूर्तरूप दिलेल्या साच्यात सापडू शकतो. म्हणजे ज्ञान, कल्पना, श्रद्धा, मूल्ये, प्रमाणके यांच्यात आणि एखाद्या गटात प्रचलित असलेल्या भावनांत सापडते. कल्चरचा प्रत्यक्ष खुला भाग एखाद्या गटाच्या वास्तव स्वभावात सापडू शकतो. तो नेहमीच त्याच्या उपयोजने, रूढी आणि संस्थात असतो. जीवन अवस्थेच्या संदर्भात मूल्यांचे रसग्रहण हा कल्चरचा आवश्यक भाग आहे, असे वाटते. म्हणून कृष्टीची शुद्ध स्वभावात्मक व्याख्या अयोग्य वाटते. *कृष्टीच्या व्यक्तिनिष्ठ व वस्तुनिष्ठ बाजू*

कल्चरच्या संपूर्ण व्याख्येत समाविष्ट असल्याच पाहिजेत. व्यावहारिकदृष्ट्या मानवी गटाची कृष्टी तिच्या परंपरा, रूढीच्या गोळाबेरजेत आहे. परंतु कल्चरची आत्मनिष्ठ बाजू म्हणून परंपरा हा आवश्यक गाभा आहे.

जोवर हे अतिविस्तृत आहे, तोवर गणनात्मकदृष्ट्या विशिष्टही आहे. संक्षिप्त रूपात त्याचे गाळीव रूप असे शक्य असेः

कल्चर ही प्रतीकांकडून संचारित आणि स्वभावाच्या व रचनांकरिता संपादन केलेल्या आदर्शांची बनलेली असते. ती प्रतीके मानवी गटांच्या ठळक कार्यसिद्धींची रचना करतात. त्यात त्यांची मूर्तरूपे कलाकृतीत समाविष्ट असतात.

कृष्टीचा आवश्यक गाभा हा पारंपरिक (=ऐतिहासिकदृष्ट्या निवडलेला व घेतलेला) कल्पना आणि विशेषतः त्यांच्याशी जोडलेली मूल्ये यांचा असतो (पृ. 35, तिरपा ठसा माझा).

गतशतकाच्या मध्यापर्यंत कल्चर या शब्दाच्या सर्वसाधारण चर्चेचे स्वरूप हे असे होते. त्याचे थोडक्यात सिंहावलोकन करून गेल्या सत्तर वर्षांत या सिद्धांतनात मोठी उलथापालथ कशी व का झाली आणि भारतात ते वारे कसे पोहचले याची चर्चा पुढे करावयाची आहे. "कल्चर" या शब्दाचा सर्वात सजातीय अर्थ-सर्वच भाषांत लॅटिन मूळ धातूपासून घेतलेला-कृष, परिशीलन cultivation किंवा शिष्ट-प्रबुद्ध होणे ही प्राथमिक कल्पना टिकवून ठेवतो. परंतु भारतात श्रेणीबद्ध समाजात पुरोहितांनी वरील व्याख्येला पूर्णपणे हद्दपार केले आहे. ब्राह्मणाघरी लिहिणं, कुणब्याघरी गाणं अशा जातीयवादी म्हणींचा भरणा करून चिन्हव्यवस्थाच 'बीबीएटी'मय कशी केली हे पुढे पाहू. पाश्चात्त्य देशात मात्र वर दिलेला civilisation चा जास्त पुढचा अर्थ होता. मात्र भारतात तो गोठवला. एकच संज्ञा ठेवून वैदिक बंदी कायम केली. पाश्चात्त्यांनी ही पायाभूत कल्पना प्रथम व्यक्तीला लागू केली आणि त्यानंतर हे उपयोजन आजवर लोकप्रिय व वाङ्मयीन इंग्लिशमध्ये सशक्तपणे टिकून आहे. दुसरी उदय पावलेली संकल्पना म्हणजे जर्मन Kulture, ही ओबडधोबडपणे "उच्च" मूल्ये किंवा समाजाचे प्रबोधन यातला फरक दाखवणारी होती. 'रूढी'च्या कल्पनेभोवती प्रथम एक विशिष्ट

मानववंशशास्त्रीय संकल्पना स्फटिकीकृत झाली. यानंतर-थोडेसे पूर्वानुमान म्हणून-''परंपरा'' किंवा ''सामाजिक वारसा'' च्या रूपात रूढींना एक काळ कणा दिला गेला. तथापि, इंग्लिश मानवशास्त्रज्ञ 'रूढी'च्या जागी ''कल्चर'' बदलण्यात फार मंद गतीचे होते. 10 मार्च 1885 रोजी सर जेम्स जी. फ्रेझरने त्याचा पहिला मानवशास्त्रीय संशोधन लेख रॉयल ॲन्थ्रपॉलॉजिकल सोसायटीच्या बैठकीत सादर केला. त्या शोधनिबंधाच्या वाचनानंतरच्या चर्चेत तो म्हणाला की, टायलरचा प्रभाव त्याच्यावर होता. ते काही असो, तो केवळ 'रूढी' आणि 'रूढीं' विषयीच बोलतो. खरोखर त्याच्या व्यावसायिक कारकिर्दीच्या अखेरपर्यंत त्याने त्याच्या लेखनात हा शब्द टाळला. भारतात त्यांच्या समकालीन युरोपियन लेखकांच्यापेक्षा तो भारतीय लेखकांना रूढी-परंपरा हा शब्द फार जवळचा वाटतो याचे रहस्य रूढी-स्तवन हेच आहे. उलट सुशिक्षित ब्रिटिश लोकात त्या काळात 'कल्चर' मानवशास्त्रीय अर्थाने चांगली परिचयाची संकल्पना होती. समकालीन शिक्षण सिद्धांत व व्यक्तित्वाचे मानसशास्त्र यांच्या प्रभावाने मानवशास्त्रीय कल्पना कान्टच्या व्यक्तीच्या सुसंस्कृत बनण्याच्या वापराजवळ आणली. ''सांस्कृतिकीकरण'' व ''सिव्हिलायझेशन व्यक्तीचे'' अशा शब्दप्रयोगांनी culture ला बळ दिले. त्या संकल्पनेत पुन्हा व्यक्तीला आणले.

'संस्कृती' या शब्दाचा इतिहास 'सांस्कृतिक' सिद्धांताच्या उपयोजनात अनेक समस्या निर्माण करतो. जर्मन बौद्धिक नेपथ्यात Kulture ची संकल्पना का एवढी उत्क्रांत झाली आणि भाग घेतला? फ्रांस व इंग्लंडच्या जनजाणिवेत प्रवेश करायला तिला अडचण का आली? अमेरिकेतली एकाएकी ती एवढी लोकप्रिय का झाली की ''एस्किमो कल्चर'' विनोदी प्रहसनात का अवतरली? 1800 मधील जर्मनीतील 'सांस्कृतिक' प्रगती व राजकीय खुजेपण याचा उल्लेख मागे केला आहे. ती कमी सजातीय व कमी एककेंद्री होती. त्याच काळात फ्रेंच व इंग्लिश वासाहतिक सत्ता म्हणून एककेंद्री, राजकीयदृष्ट्या प्रबळ व इतर जगण्याच्या मार्गांची जाणीव ठेवणारी होती. साम्राज्यवाद कृष्टिक भिन्नतेबाबत निर्विकार, कधीकधी प्रतिकारक होता हे अप्पादुराईंच्या संशोधनात आपण पाहिले. त्याच प्रकारे अमेरिकेची व्यामिश्र कल्चरल

पार्श्वभूमी, संचारणाचा प्रसार व राजकीय घटनांनी जगातील सामाजिक परंपरांना मान्यता देणे भाग पडले. याचा अर्थ असा नव्हे की, सुशिक्षित नागरिकांच्या विचारातील मानवशास्त्रीय संकल्पना म्हणून एकच कल्चर स्थिर आहे. सर्वसाधारण व विशिष्ट कृष्टी असा भेद सगळेच करतात. ती 'समाज' या शब्दाशी समानार्थी समजण्याएवढा सैलपणा आहे. त्याचे वैविध्य ग्रंथालयात इतके आहे की 1900 पुस्तकात ''कल्चर'' हा शब्द मानवशास्त्र, समाजशास्त्र, सामाजिक मानसशास्त्र, वैद्यक मानसशास्त्र अशा सहाशे विभागांत सूचीत सापडला. पुढे क्रॉबरच्या प्रस्तुत पुस्तकानंतर सहाच वर्षांनी इंग्लंडमध्ये विल्यम्सचे *कल्चर आणि समाज* (1958) प्रसिद्ध झाले. त्याच्या वर्गीकरण व परीक्षणांचा अनुभव घेतल्यानंतर त्याला त्या पुस्तकातील संज्ञा स्पष्ट करण्यासाठी स्वतंत्र *Key Words* हे पुस्तक कसे लिहावे लागले ते पाहू. या शब्दाचे अस्पष्ट, धूसर, फसवे कमी-जास्त विस्ताराचे अर्थ हा घोळ फार मोठा आहे. भारतात वासाहतिकरणाच्या दुहेरी चौकटीत 'आरामखुर्चीतील'चिंतन व खबऱ्यांच्या माहिती संकलनांनी या गोंधळात मोठी भर घातली आहे. मनुष्य, समाज व कल्चरचा परिपूर्ण पद्धतशीर वैज्ञानिक सिद्धांत अजून निर्माण व्हायचा आहे. मानवशास्त्रापेक्षा मानसशास्त्र व समाजशास्त्रात सिद्धांतनाची तयारी जगभर व्हायची आहे. मानवशास्त्रापेक्षा मानसशास्त्र व समाजशास्त्रात सिद्धांतनाची तयारी जगभर अधिक दिसते. त्याचा परिणाम मतमतांतरावर झाला. कल्चरच्या संकल्पनेच्या जहाजासारख्या बांधणीच्या अभावामुळे शब्दकोशकारांच्या कोड्यात भर पडली. हे सारे लक्षात घेऊन क्रॉबर व सहलेखकांनी 'कल्चर'च्या व्याख्यांचे वर्गीकरण करण्याची दक्षता घेतली आहे. तरी पण प्रस्तुत पुस्तकाच्या हस्तलिखिताला छपाई आधी दुरुस्त्या जोडाव्या लागल्या. यावरून कृष्टिक संरचणांना समजून घ्यायला किती कष्ट पडतात याची कल्पना येईल. याचा एक नमुना म्हणून पुढच्या खंडात रेमण्ड विल्यम्सच्या सिद्धांतांची स्वतंत्र चर्चा केली आहे. परंतु 'कल्चर' या एका शब्दावर डझनभर ग्रंथ लिहिण्याची विल्यम्सची कृष्टिक पार्श्वभूमी इथे मुद्दाम सविस्तरपणे 'सांस्कृतिक' अभ्यासांची व्याप्ती स्पष्ट करण्यासाठी दिली आहे.

भारतात ब्राह्मण धर्म व वैदिक उच्चभ्रू 'संस्कृतीच्या' वर्चस्वाला क्षत्रिय वर्धमान महावीराच्या नंतर राजपुत्र गौतम बुद्धाने सर्वच वैदिक पोथिनिष्ठ परंपरा व रूढींना स्वानुभूतीच्या आधारे आव्हान दिले. याच आदिबंधाची वेगवेगळी रूपे जगभर कल्चर्सच्या इतिहासात बघायला मिळतात. भिन्न कृष्टिक, आर्थिक, वैचारिक प्रादेशिक संरचनांच्या संघर्षातून 'कल्चर'च्या तत्कालीन अर्थाच्या व्याप्तीला नवी दिशा मिळते. उदाहरणार्थ, भारतात ब्राह्मणेतर जातीतील कृष्टी तज्ज्ञ तयार होताच वेद व ब्राह्मण ग्रंथांतील समाज शोषक कायदे, रूढी व परंपरांना आव्हान दिले. ते पाहता मागे उल्लेख केलेल्या मॅथ्यू आर्नोल्ड, एफ. आर. लेव्हिस व टी. एस. इलियट यांच्या पुस्तकातील ग्रीक उच्चभ्रू सनातन सांस्कृतिक संकल्पनांना रेमण्ड हेन्री विल्यम्स (1921-1988) ह्या वेल्समधील अल्पभूधारक रेल्वेसिग्नलमनच्या खेडूत मार्क्सवादी लेखकाने आयुष्यभर अनेक वेळा 'वर्ग शत्रुत्व' पत्करून ''वैज्ञानिक विवेकवादाचे'' बॉम्ब फेकले. त्याची सुरुवात ''कल्चर सर्वसाधारणच असते'' या मुख्य सूत्राची मांडणी पॅन्डी या काळ्या पर्वतराईतील स्वगृहीच्या साम्यवादाने, चॅम्पियन खेळाडू, दुसऱ्या महायुद्धात लढणाऱ्या टँकर प्रमुखाच्या प्रशिक्षणाने, शिष्यवृत्त्याधारक विद्यार्थ्याच्या केंब्रिज विद्यापीठातील शिक्षणाने, ऑक्सफर्ड विद्यापीठात प्रौढ साक्षरता वर्गशिक्षक व केंब्रिज विद्यापीठात इंग्रजी विभागातील नाट्यशास्त्राचा अधिव्याख्याता म्हणून झालेल्या आणि पदव्युत्तर मार्क्सवादी लेखकाच्या व्यासंगाने बळकट केली होती. स्वानुभवातून गौतमबुद्धाच्या विपश्यनेप्रमाणे जन्मलेल्या त्याच्या कृष्टीच्या संकल्पनेवर त्याने पहिला निबंध लिहिला. त्याचाच विकास त्याच्या *कल्चर आणि समाज* या ग्रंथात (1958) झाला. तेव्हाच त्याचे कल्चरल वर्गयुद्ध त्याचा बुजुर्ग विभागप्रमुख एफ. आर. लेव्हिसशी सुरू झाले. त्याचा चरित्रकार फ्रेड इंग्लिसने (Inglis) 1995 ब्रिटनच्या उच्च कल्चरल केंद्र लंडनच्या वाङ्मयीन 'संस्कृतीला' एडवर्ड थॉम्पसच्या शब्दात, इलियटचीच प्रतिमा वापरून ''तत्त्वनिष्ठ बौद्धिक विरोध ब्रिटिश शैक्षणिक जीवनात'' (पृ. 4) विल्यम्सने आयुष्यभर चालू ठेवला, असे म्हटले आहे. या उच्च कल्चरच्याविषयी विल्यम्सने उल्लेख केला आहेः ''जुना अभद्र क्रूरपणा ब्रिटिश शैक्षणिक जीवनातील

निखळ रक्तपिपासू - मनोवृत्ती'' (3). भारतीय 'संस्कृती'तील अशाच परंपरांचा तुलनात्मक कल्चरल अभ्यास करायला हवा. हेच मोठे आव्हान आहे.

'कल्चर व पर्यावरण' ह्या अभ्यासक्रमाचे अध्यापन, विद्यापीठाच्या भिंतीबाहेरचे राजकारण व मार्क्सवाद्यांच्या ''पॉलिटिक्स ॲन्ड लेटर'' या पक्षाच्या मासिकासाठी लेखन व संपादन, कामगारांचे प्रौढसाक्षरतेचे वर्ग अशा व्यापात लेखक व्हायचे स्वप्न विल्यम्सला पडत होते. लेव्हिसच्या *स्क्रुटिनी*पेक्षा त्याचे *राजकारण व पत्रे*मधील लेख यांच्यात दुसऱ्या ध्रुवावरचे अंतर होते. तो निबंधसंग्रह व *शेक्सपिअर ते इब्सेनपर्यंतचे नाटक* या दोन पुस्तकांनी विल्यम्सला शिक्षण क्षेत्रात बरीच प्रतिष्ठा मिळवून दिली. शेतकरी-कामगार यांच्या ''लोकशाही व कल्चर'' या अभ्यासक्रमाचे अध्यापन व बहिःशाल शिक्षणाच्या अनुभवात त्याच्या *कल्चर व समाज* या महत्त्वाकांक्षी प्रकल्पाचे मूळ होते. त्याने स्वतःच म्हटले आहेः नवा बौद्धिक प्रकल्प विकसित करण्याचा प्रयत्न करणाऱ्या कुणालाही हे फार कठीण आहे असे वाटते. *कारण व्यावसायिकदृष्ट्या ज्यांचा दृष्टिकोन भिन्न आहे. त्या लोकांना तुम्हाला अंगावर घेणे भाग पडते...*(124). माझे अनुभव विल्यम्ससारखेच आहेत. हे माझ्या तुलनात्मक साहित्यावरील राष्ट्रीय चर्चासत्रात स्पष्ट झाले (पाहा अडसूळ 2011) हा मुख्य संदर्भ सनातन धर्मसमर्थक परंपरावादी लेव्हिसचा आहे. या थेट सांस्कृतिक लढाईची ठिणगी 1953 मधील विल्यम्सच्या ''द आयडिया ऑफ कल्चर'' या निबंधाने पडली. याच प्रकल्पामुळे *कल्चर व समाज* 1780-1950 हे त्याचे सर्वात प्रसिद्ध पुस्तक सहा वर्षांत प्रसिद्ध झाले. ते आर्नोल्ड ते लेव्हिसपर्यंतच्या 'सांस्कृतिक' संकल्पनांचे वस्त्रहरण करणारे होते. त्याची सविस्तर चर्चा पहिल्या खंडात केली आहे. इथे त्याच्या चरित्राचा संबंध या सिद्धांतनाशी जोडण्यासाठी लेव्हिसने त्याच्यावर केलेल्या अन्यायाचा पाढा वाचला पाहिजे. तसेच त्याचे हे पुस्तक 1960 च्या दशकात श्रीलंकेतल्या अभ्यासक्रमात पाठ्यपुस्तक झाले. मात्र हा लेखक भारतात पूर्णपणे हद्दपार ठेवला गेला या मागचे 'सांस्कृतिक' राजकारणही समजून घेतले पाहिजे. इंग्लिसने त्याचा संकुचित व पारंपरिक भूमिका, कोते मन आणि 'सांस्कृतिक' दादागिरीसाठी (hegemony)

लादलेले अभ्यासक्रम याला कडवा विरोध होता याचे अनेक पुरावे दिले आहेत. लेव्हिस व्यवस्थेशी तडजोड करणारा संधिसाधू बुजूर्ग तर विल्यम्स साम्यवादी साहसे करणारा योद्धा होता. लेव्हिस राजकारण व इतिहास समजून घेण्यात चुका करत गेला. या कोंडीतून मार्ग काढीत विल्यम्सने कल्चरल सिद्धांतनाला दिलेल्या योगदानाविषयी चरित्रकार लिहितो,

> तरीही तो (विल्यम्स) उच्च गांभीर्याचे जिते-जागते उदाहरण आणि त्याचा विषय अभ्यासण्यासाठी येणाऱ्या सर्वोकृष्ट तरुण मुलां-मुलींच्यासाठी राजकीय तत्त्व म्हणून लेव्हिसचा उत्तराधिकारी झाला. जे थेट लेव्हिसला धडक देत होते असे बरेच काही त्याच्यात होते. **त्याचा उपव्यवसाय, क्रूर थेरड्या इंग्लंडशी, शिष्टपणा, जात (caste) ह्या सगव्व्याशीच समझोता न करता दोन हात करण्याचा होता.** विल्यम्सच्या चरित्राचे सर्वात बोलके तुकडे की जे डेनीस थॉम्पसनने त्या **म्हाताऱ्याच्या निधनानंतर अर्पित कार्य म्हणून नेमून दिले ते लेव्हिसच्या आठवणींचे आहेत. ज्याच्यात विल्यम्सशी अभ्यासक्रमाविषयी त्याची झालेली वादावादी आठवतो.** लेखक म्हणून त्या कहाणीला त्याचे काही सुखद स्पर्श देते. **बांधिलकीचा त्यांचा अनिर्बंध भेद पूर्णतः दिलजमाई अशक्य करणाऱ्या तत्त्वाचा संच उघड करणारी कथने. हे दोन्ही अप्रतिमच (179 ठळक ठसा माझा).**

या दोन विद्वानांच्या बौद्धिक- कल्चरल वर्गयुद्धाची परिणती वाईटातून चांगले कसे होते याचे उत्तम उदाहरण आहे. कृष्टिक अभ्यासासाठी त्याच्या कृष्टीशी संबंधित डझनभर ग्रंथांच्या प्रस्तावनात हा युद्धपट उलगडत जातो. तोच भारतातील संस्कृतीत थोड्याफार फरकाने सदैव सुरू असतो, म्हणून तो युद्धपट थोडा वेळ पाहू आणि नंतर त्याने स्वतःच्या कल्चरलवरील पुस्तकातील त्या शब्द, संकल्पनांच्या अर्थांचा विस्तार किती खोलवर केला याचे निवडक नमुने विचारात घेऊ .

कल्चर आणि समाज च्या विल्यम्सच्या प्रस्तावनेत आत्मकथनाच्या वळणाने 'कृष्टी' हा शब्दच कसा कोड्यात पाडतो हे त्याच्या आत्मकथनात ग्राम-कृष्टीच्या

पडद्यावर उलगडत जाते. क्रीडा व शिक्षणातील भेदाभेद आणि तरुणवयात मार्क्सवादाच्या परिचयामुळे वर्ग संघर्षातील कृष्टिक उपगटांच्या भूमिकांची ओळख अनुभवातून होण्याला वाचनाची जोड वाढत जाते. हिटलरसारख्या हुकूमशहा विरोधी आघाडीत इटलीत प्रत्यक्ष लढताना जर्मन राजकारणाचा उथळपणा आणि आर्य 'संस्कृतीचे' स्वस्तिकी ढोल नक्कीच त्याच्या कानी पडले असणार. कारण *की वर्ड्स* (1978, प्रस्तावना 11) च्या पहिल्याच परिच्छेदात भाषा भेद, वर्ग भेद, श्रेष्ठत्व गंड, छापील पुस्तकातील शब्दांचा अर्थभेद अशा सांस्कृतिक भेदांची मालिकाच उलगडायला सुरुवात होतेः

> ''1945 मध्ये जर्मनी व जपानशी झालेल्या युद्धाच्या शेवटानंतर, मला सैन्यातून सोडल्यानंतर केंब्रिज विद्यापीठात परतावे लागले''... सैन्यात ओळख झालेल्या तरुणाची ही भेट विद्यापीठाच्या कॅनॉलवर होते...''आम्ही उत्सुकतेने बोललो, पण भूतकाळाबद्दल नव्हे. आमच्या आजूबाजूच्या ह्या नव्या व विलक्षण जगाशी आम्ही अतिशय चिंतनमग्न झालो होतो. त्यात एकसमयावच्छेदे परिणामानंतर आम्ही दोघे म्हणालो. वस्तुस्थिती आहे, ते केवळ तीच एकसारखी भाषा बोलत नाहीत.'' (प्रस्तावना 11).

वरील शब्दप्रयोग इंग्लिश भाषेच्या 'सांस्कृतिक' चिन्हव्यवस्थेशी संबंधित आहे. मराठीतील 'आनि', 'पानी' उच्चारावरून जात, वर्ण, वर्ग, प्रदेशाची ओळख पटावी तशीच ही ब्रिटिश चिन्हव्यवस्था आहे. 'मी केंब्रिजला वेल्शमधील कामगारवर्गातून आलो होतो. अनेकांच्या पैकी क्षेत्रात ज्या भाषा वापरली आहे ते अर्थात खरे नाही. आमच्या समान भाषेत, विशिष्ट देशात, आपण सामाजिक भेदांबाबत किंवा वयाच्या फरकाविषयी सचेत असू शकतो. परंतु प्रामुख्याने पण जरी लय व आघात आणि आवाजाचे स्पष्ट बदल त्यात असले तरी आपण तेच शब्द जास्तीत जास्त रोजच्या बाबी व कामकाजासाठी वापरतो. कुठल्याही भाषेच्या मापदंडाने कोणताही एक गट चुकीचा नाही, जरी प्रसंगाचे प्रबळ व गट त्याचा स्वतःचा वापर 'बरोबर' म्हणून जबरदस्तीने लादण्याचा प्रयत्न करीत असला तरी' (12). अशा पर्यावरणात या

दोघांच्या चर्चांमधून शब्दांच्या अर्थातील बदल, राजकीय व धार्मिक यांची मीमांसा होत राहिली. पुढे तो लिहितो,

> पण मला वाटलं, जो मी खूपच खूप वेळा ऐकत होतो, स्पष्टपणे केवळ तुलनेद्वारा सैन्यदलाबरोबरच्या किंवा माझ्या कुटुंबाच्या बोलण्यातच नव्हे तर केवळ त्या चार वर्षांच्या काळात थेट तुलनेद्वारा विद्यापीठात मी स्वतः त्या 'संस्कृती culture' या एका शब्दाकडून मी स्वतः चिंतनमग्न केला गेलो, असे मला आढळले. पूर्वी मी तो दोन अर्थांनी ऐकला होताः एक किनाऱ्यांच्या जवळ, चहाच्या हॉटेलात आणि त्यासारख्या जागी की जेथे असे वाटले की, **तो पसंत केलेला शब्द एक प्रकारच्या सामाजिक श्रेष्ठतेसाठी होता. कल्पनेत नव्हता**, की शिक्षणात, केवळ पैशात किंवा पदात नव्हता, पण अधिक अतिसूक्ष्म क्षेत्रात, वर्तनाशी संबंधित तरीसुद्धा दुसरे म्हणजे माझ्या स्वतःच्या मित्रांत जेथे तो कविता, व कादंबऱ्या लिहिणे, चित्रपट बनवणे व चित्रे रंगवणे, नाट्यगृहात काम करणे यासाठी तो सक्रिय शब्द होता. आता मी जे ऐकत होतो ते दोन भिन्न अर्थ होते, जे मला स्पष्टपणे खरोखर कळू शकत नव्हतेः पहिला साहित्याच्या अभ्यासात मूल्यांच्या एखाद्या मध्यवर्ती रचनेचा निर्देश, बळकटपणे पण स्पष्टपणे नव्हे करण्यासाठी त्या शब्दाचा उपयोग (खुद्द साहित्याला त्याच प्रकारचा जोर होता). दुसरे अधिक सर्वसाधारण चर्चेत, पण *मला जे अभिप्रेत अर्थांनी खूप वेगळे वाटले,* जो उपयोग त्याला (संस्कृती) 'समाजा'शी जवळ जवळ समानार्थी करतेः **जगण्याचा विशिष्ट मार्ग**- 'अमेरिकन संस्कृती', 'जपानी संस्कृती' (प्रस्तावना 12 ठळक ठसा माझा). या एकाच उताऱ्याच्या आधारे वाचकांनी मराठी 'संस्कृती'मधील स्वत:चे अनुभव तपासावे.

याच चिंतनमग्नतेतून इंग्लंडमधील साहित्य व समीक्षेतील दोन भिन्न परंपरांचे गुणदोष विल्यम्सच्या कसे लक्षात आले आणि लेव्हिसला "अंगावर घेण्याचे" धाडस निर्माण झाले हे कळण्यासाठी वरील दीर्घ भाषांतर मुद्दाम दिले. सांस्कृतिक अभ्यासाची ही नवी बिकट पायवाट त्याने पदवी प्राप्त झाल्यानंतर दोन वर्षे तो प्रौढ

साक्षरता योजनेत नोकरीला होता त्यामुळे मळणे शक्य झाले. आर्नोल्ड, टी. एस. इलियट, लेव्हिस यांचे लेखन उच्चभ्रू अभिजात 'संस्कृतीची' पाठराखण करणारे होते. इलियटचे *नोट्स टोअर्डस द डेफिनेशन ऑफ कल्चर* (1948) प्रसिद्ध झाले होते. त्याविषयी तो म्हणतो, ते **'मी समजून घेतले पण स्वीकारणे शक्य झाले नाही'.** तो मोठ्या 'ताकदीने केंब्रिजमध्ये परतला' आणि प्रौढ साक्षरतेच्या वर्गात संस्कृती या शब्दाचा शोध सुरू केला. 'वर्ग', 'कला', 'उद्योग', 'लोकशाही' आणि 'संस्कृती' या पाच शब्दांच्या रचनांचे प्रकार समजून घेण्यासाठी तो पुस्तके व शब्दकोश धुंडाळू लागला. तेरा खंडातील *ऑक्सफर्ड इंग्लिश डिक्शनरी* विषयीची क्रॉबर व विल्यम्सची एकाच दशकातील भाष्ये 'संस्कृती' या एकाच शब्दाची चिकित्सा भिन्न क्षेत्र व भिन्न विचारधारणामुळे वेगवेगळ्या प्रकारे करताना दिसतात. ही सांस्कृतिक शीतयुद्धांची सुरुवात होती. या युद्धाची तुलना मराठीतील ग्रामीण, दलित इ. चळवळींशी करावी. त्या मर्ढेकरी उजव्या आयात 'लयीत' व कलावादी 'संस्कृतीत' संपल्या.

ऑक्सफर्ड न्यू इंग्लिश डिक्शनरी ऑन हिस्टॉरिकल प्रिन्सिपल्स मध्ये सहज 'कल्चर' शब्दाची नोंद वाचणे हा **''अनोख्या अनुभूतीचा धक्क्या (shock) सारखा'' प्रकार होता** असे तो म्हणतो (13). **मी जे बदल समजून घेण्याचा प्रयत्न करीत होतो,** ते इंग्लिशमध्ये 19 व्या शतकाच्या सुरुवातीला सुरू झाले असे वाटते. **मी वर्ग व कला, उद्योग व लोकशाही यांच्या संबंधांचा अर्थ लावला होता. त्यांनी भाषेत केवळ बौद्धिकच नव्हे तर ऐतिहासिक आकार धारण केला होता. मी हे बदल आज खूपच गुंतागुंतीच्या मार्गाने पाहतो.** 'कल्चर'लाच आता जरी संबंधित असला तरी वेगळा **इतिहास** आहे. या **चिंतनमग्न वाचन, व्यासंग व क्षेत्रीय निरीक्षणाच्या** अनुभवातून विल्यम्सच्या संस्कृती या संकल्पनेची व्याप्ती वाढत गेली. पूर्वसुरींच्या संस्कृतीवरील ग्रंथांच्या रूढ लेबलात त्या पुस्तकाला बसवणे विद्वानांना कठीण झाले. 1956 साली लिहून झालेल्या या त्याच्या पहिल्याच पुस्तकाविषयी तो लिहितो,

> तेव्हा ते एवढे सोपे नव्हते आणि **आताही फार सोपे नाही. विशिष्ट शैक्षणिक विषयाच्या परिभाषेत ह्या पुस्तकाचे वर्णन करणे सोपे नाही. सांस्कृतिक**

इतिहास, ऐतिहासिक अर्थमीमांसा, सामाजिक समीक्षेचा इतिहास, वाङ्मयीन इतिहास आणि समाजशास्त्र एवढ्या विविध शीर्षकांखाली या पुस्तकाचे वर्गीकरण करण्यात आले आहे. हे वेळोवेळी ओशाळवाणे वाटू शकेल किंवा कठीणही, पण शैक्षणिक विषय हे चिरंतन वर्गीकरणाचे प्रकार नाहीत. आणि वस्तुस्थिती अशी की विशिष्ट सर्वसाधारण प्रश्न विशिष्ट मार्गाने उपस्थित करण्याची इच्छा बाळगताना मला असे आढळले की, जे संबंध मी जोडत होतो आणि ज्या संबंधांचे क्षेत्र मी वर्णन करण्याचा प्रयत्न करीत होतो ते **व्यवहारात अनुभवलेले आणि ज्यांना उद्देशून हा अभ्यास बोलला त्यात कित्येक इतर लोक सहभागी होते** (प्रस्तावना). असे पुस्तक मराठीत नाही.

पुढे त्याने 'सांस्कृतिक अभ्यासाशी' निगडित शब्दसंग्रह कसा केला, त्यांची क्षेत्रे, विविध अर्थकक्षा, वेगवेगळ्या विद्याशाखामधील उपयोजन, लेखक व विचारवंतांनी त्यांचे अर्थ कोणत्या संदर्भात निवडले वगैरे प्रश्नांची उत्तरे शोधण्यात शिस्त आणली. *कल्चर व समाज* प्रसिद्ध झाल्यानंतरची *की-वर्ड्स* च्या लेखन प्रक्रियेचे सविस्तर प्रांजळ अनुभवकथन शब्दांच्या अर्थाविषयी आजवर कुणीही उपस्थित न केलेले प्रश्न चव्हाट्यावर आणते. उदाहरणार्थ, शब्दकोश हे **आत्मविश्वास व अधिकाराचा देखावा उभा करतात. त्यात माहिती व सिद्धांतनाचे प्रश्न फार गहन असतात.** विल्यम एम्पसनने *स्ट्रक्चर ऑफ कॉम्प्लेक्स वर्ड्स* मध्ये शब्दकोशाचे दोष दाखवल्याचा उल्लेख त्याने केला आहे. **'प्रसोडी' (छंदशास्त्र) काही प्रमाणात अपूर्ण व व्यक्तिनिष्ठ आहे, राजकीय व सामाजिक मूल्यांच्या आपपर भावापासून पूर्णपणे मुक्त नाही** हे स्पष्ट केले आहे. सर्वच अर्थ भाषाभ्यासविज्ञान व व्युत्पत्तिशास्त्रात अडकतात. बऱ्याच वेळा ऐतिहासिक पुरावे भिन्न व विरोधी अर्थ व्यक्त करतात. **लिखित भाषेवरच सर्व मदार ठेवल्यामुळे रोजच्या बोलण्याबद्दल अमेरिकन इंग्रजीत वेगळेच संदर्भ व अर्थ लेवून येतात. स्वतःचे शब्द तयार करण्याचे त्याचे प्रयत्न भाषाप्रतिभेची त्याची गुणवत्ता स्पष्ट करतात.**

त्याने इंग्रजीतील एका शब्दाचा युरोपातील अन्य भाषांमधील त्याच शब्दाच्या अर्थ छटांच्या व संदर्भांतचा सर्वांगीण तुलनात्मक अभ्यास केला. हाच आंतरराष्ट्रीय पातळीवर 'लोकशाही' शब्दाचा अभ्यास युनोस्कोमार्फत हाती घेण्यात आला, परंतु त्याला खूप मर्यादा पडल्या. विल्यम्सने इंग्लिश मार्क्सवादातील बेस-पाया व superstructure इमला या दोन संज्ञा जर्मन मूळ गृहीत धरून फ्रेंच इटालियन, स्पॅनिश, रशियन, व स्वीडिश मित्रांशी चर्चा करून तुलना केल्या. तो जास्त महत्त्वाचा ठरला. 'योग्य' व 'तंतोतंत' अर्थ संदर्भ व शब्दाचा मूळ धातू शोधून निश्चित करण्यात सैद्धांतिक समस्या उद्भवतात. **आपल्या संस्कृतीने नियमन केलेले अभिजात शिक्षण पवित्र दृष्टिकोनातून शब्दाकडे बघायला लावते.** तेव्हा वृत्तपत्रातील उथळ अर्थाने वापरलेल्या शब्दाचा मूळ उदात्त अर्थ हरवल्याची तक्रार येते. हा अर्थ बदलाचा परिणाम असतो. aesthetics, peansant and pagan, idiot and idiom अशा शब्दाचा उगम व अर्थातील बदलांचा विस्तार त्याने स्पष्ट केला आहे. **जी भाषा हा विस्तार, बदलच स्थलांतर स्वीकारते तीच ताकदवान होते.** अर्थांच्या या बदलांच्या प्रक्रियेची चिकित्साही फारच जटील समस्या आहे. विल्यम्सचे ध्येय भाषेतील अंतर्गत महत्त्वाच्या सामाजिक व ऐतिहासिक प्रक्रिया स्पष्ट करीत **अर्थाचे अंतर्गत प्रश्न व नातेसंबंध कसे आहेत,** हे तपासणे हे आहे. एक शब्द कधीच अलग असू शकत नाही. त्याला संदर्भ व अर्थांच्या जाळ्यात वावरावे लागते. याचे प्रात्यक्षिक म्हणून आपण या प्रास्ताविकानंतर 'कल्चर' या *की-वर्ड्स*च्या नोंदीखाली दिलेल्या 'सौंदर्यशास्त्र', 'मानवशास्त्र', 'कला', 'सिव्हिलायझेशन', 'लोक', 'विकास', 'मानवता', 'विज्ञान', 'पाश्चात्त्य' या त्याने सुचवलेल्या नोंदींचेही भाषांतर दिले आहे. त्यांची तुलना क्रॉबर वगैरेंच्या शब्दावलीशी करणे फायद्याचे ठरेल. *की-वर्ड्स*ला तो शब्दकोश म्हणत नाही. ह्या पुस्तकाला तो शब्दावली - **शब्दभांडार vocabulary** म्हणतो. त्यात एका शब्दाशी संबंधित नवे अर्थ, दुरुस्त्या-पुस्त्या, संबंधित नवे शब्द नोंदवण्यासाठी काही कोरी पाने पुस्तकात घातली आहेत.

दुसऱ्या आवृत्तीची एकपानी प्रस्तावना वाचताना 'संस्कृती' या शब्दाविषयी चिंतनमग्नता किती अस्सल व अव्वल बांधिलकीची होती हे लक्षात येते. वाचकांचा उदंड प्रतिसाद पाहून पहिल्या आवृत्तीचे त्याने परीक्षण केले. तरी हे काम त्याला अपूर्ण वाटते. 'अराजकतावाद', 'पर्यावरणशास्त्र', 'साधारण', 'लिंग', 'प्रादेशिक' अशा संस्कृतीशी संबंधित 26 नव्या नोंदींची भर त्याने घातली आहे. या कामी त्याला मदत करणाऱ्या समकालीन भिन्न विद्याशाखातील विद्वानांची ऋणनिर्देशातील यादी थक्क करणारी आहे. हे मराठीत आहे का? या प्रकल्पाचा आधारस्तंभ एका मुखपृष्ठावर आहे.

2.2. 'सांस्कृतिक' सिद्धांतातीलः मुख्य संकल्पना

मागील खंडात सुरुवातीला आपण कल्चर-संस्कृती व सिव्हिलायझेशन या शब्दांचा उगम, अर्थबदल, सिद्धांत व इतिहास पाहिला. तिसऱ्या खंडात 'सांस्कृतिक अभ्यास' या नव्या प्रगत विद्याशाखेचा विविधांगी अभ्यास करायचा आहे. **शब्द-संकल्पना-सिद्धांत** असा हा नव्या परिभाषेतील अभ्यास आहे. सबब क्रॉबर व विल्यम्सच्यानंतर समाजशास्त्र, तत्त्वज्ञान इ. विद्याशाखात 'संस्कृती' या शब्दाचा अर्थविस्तार आज कसा होत आहे, याविषयीच्या काही नोंदी मागे दिल्या आहेत. इथे हे मुख्य सिद्धांतन नव्या महत्त्वाच्या विद्याशाखेत कसे होत आहे हे पहिल्या खंडाच्या पार्श्वभूमीत चांगले माहीत होणे आवश्यक आहे. कारण आज साहित्य सिद्धांत मागे पडले असून, धर्मानंतर मादक पदार्थांच्या (drugs) यादीत ललित साहित्य व सौंदर्यशास्त्राचा समावेश केला गेला आहे. लेखक व साहित्य गतशतकातच मेले असून आता फक्त त्यांची श्राद्धे घातली जातात. कोरोनाच्या साथीने इलेक्ट्रॉनिक युगात जग कोणत्या कालबाह्य सांस्कृतिक चिन्हव्यवस्थेत कसे अडकले आहे, हे दाखवून दिले आहे. विकास, धर्म, श्रद्धा, मानवीसंबंध, मॅनर्स, सुसंस्कृत होणे अशा शब्दांचा पुनर्विचार सुरू झाला आहे. 'संस्कृती' या शब्दाचा नेमका अर्थ काय? हा प्रश्न अनुत्तरितच आहे. मात्र साहित्य व सौंदर्यशास्त्रातील 'चकवा' आणि अज्ञानाचे शोषणासाठीचे उत्पादन यांचा उलगडा सांस्कृतिक अभ्यासात कोणत्याही अन्य

पद्धतीपेक्षा अधिक चांगला होतो हे मान्य झाले आहे. उदाहरणार्थ, फिलिप स्मिथ आपल्या *कल्चरल थियरीः ॲन इन्ट्रॉडक्शन* (सांस्कृतिक सिद्धांतः प्रस्तावना, 2001, ix) या 21 व्या शतकातील समाजशास्त्र मालिकेतील पुस्तकाच्या प्रस्तावनेच्या सुरुवातीलाच दावा करतो,

> आपण एका नव्या शतकात प्रवेश करत असता, ''संस्कृती'' (culture) ही अनेकांपैकी एक बाब वाटते की, जिच्याबद्दल प्रत्येक जण बोलत आहे, **दोन्हीत शिक्षणक्षेत्राच्या आत आणि बाहेर. हे मोठ्या प्रमाणावर समजले जात आहे** की, आपण जेथे चिन्हे, प्रतीके आणि प्रसारमाध्यमे अर्थकारणाच्या केंद्रभागी येत आहेत अशा जगात जगत आहोत. त्या कारणाने **आमच्या अस्मिता प्रतिमेंच्या पाठलागाकडून चढत्या क्रमाने रचल्या जात आहेत आणि विषमता व नागरी सहभाग यांच्या व्याख्या मिळविणे व वगळण्याच्या पारिभाषिताकडून केल्या जात आहेत.** आज स्त्रीवादी, तृतीयपंथी, समलिंगी कार्यकर्ते, मूळनिवासी लोक आणि वंश/जातीय अल्पसंख्याक अस्मिता व सांस्कृतिक मान्यता यांच्या इतकेच आर्थिक विषमता व कायदेशीर हक्क यांच्याविषयीची आव्हाने दिली जात आहेत. आपण जर आमच्या स्वतःच्या रोजच्या जीवनाचा विचार केला तर आपणाला आढळेल की, इथेसुद्धा संस्कृती सर्वव्यापी आहे. मॉलमधील आपल्या निर्णयांना आपण पाहण्यासाठी निवड करतो ते दूरदर्शन कार्यक्रम (आणि आपण ते कसे पाहतो), **आपले वैश्विक घटनांना प्रतिसाद, इतर लोकांशी आपल्या समोरासमोर अन्योन्यक्रिया आणि आमचा आपण कोण आहोत याचा अर्थ या सर्वांना ती (संस्कृती) आकार देते** (एं।)

मराठीत मात्र वरील परिच्छेदांतील शेवटच्या उपवाक्याबरोबर 'को अहम?' संस्कृत व मराठीप्रमाणे धार्मिक-आध्यात्मिक परंपरांची रांग उभी केलेली नाही. संपूर्ण विवेचन धर्माच्या 'कोंडवाड्या'बाहेर काढलेल्या गुंतागुंतीच्या cultural-'सांस्कृतिक' चिन्हव्यवस्थेवर भर देणारे आहे. स्मिथच्या सैद्धांतिक भूमिकेपासून खूप दूरच्या सुलभ

पाल्हाळीक सामान्य ज्ञानाचे प्रदर्शन 1 मे 2020 रोजी मराठीतील दैनिकांच्या 'महाराष्ट्र दिन' उत्सवी पुरवण्यात मराठी मान्यवर लेखक, संपादक, कलावंतांनी महाराष्ट्र पहिल्या क्रमांकावर असल्याचे मिथकी वर्णन 'संस्कृती' शब्दाचा वापरून केले आहे. बऱ्याच संपादकांचा रोख कोरोनाच्या साथीत रद्द झालेल्या या उत्सवाचा परिणाम भविष्यात मराठी 'संस्कृतीवर' कसा होईल, याची चर्चा विविध क्षेत्रातील विचारवंत-लेखकांनी करावी, अशी अपेक्षा असावी. ज्येष्ठ वात्रटिकाकार रामदास फुटाणे यांच्या ''सांस्कृतिक महाराष्ट्राची दिशा अन् दुर्दशा'' या लेखाची सुरुवात नेहमीप्रमाणे मिथकाने झाली आहे. ''देशातील इतर राज्यांत भूगोल आहे पण महाराष्ट्रात इतिहास आहे'', असे म्हटले जाते. महाराष्ट्र त्या अर्थाने देशाचं एक सांस्कृतिक केंद्र आहे'' (*लोकमत,* पृ.8) पुढे थोर संत, चित्रपट कलावंत, अजिंठा-वेरूळ, मुख्यमंत्री यशवंतराव चव्हाण वगैरेंची स्थूल यादी येते. ही मांडणी एकांगी आत्मगौरवाची आहे. उदाहरणार्थ, नामवंत पाश्चात्त्य इतिहासकार म्हणतात की, ज्या प्रदेशांना इतिहास नसतो ते लोक भाग्यवान असतात. कारण ते खुनी व भांडखोर ऐतखाऊ नसतात. हे आपण पुढे 'सांस्कृतिक' अभ्यासांच्या काही देशांच्या संशोधनाच्या आधारे स्पष्ट केले आहे.

''शासकीय अंदाजपत्रकात सांस्कृतिक कार्य विभागासाठी विशेष आर्थिक तरतूद नव्हती. ती परंपरा महाराष्ट्राने सुरू केली'' हा तपशीलदेखील 'संस्कृती' या शब्दाची व्याप्ती 'ब्राह्मण धर्मात' संकुचित करणारी आहे. त्यात रेमण्ड विल्यम्सच्या स्वप्नातील बर्मिंगहॅम विद्यापीठाच्या समकालीन सांस्कृतिक अभ्यास केंद्राच्या सिद्धांतनाचा साधा स्पर्शही झालेला नाही. उलट शिक्षणात संत व संस्कृत विद्यापीठांच्यावर खर्च करणे हे वैदिक परंपरेकडे नेणे आहे. या दिशेने किंचित सूर लावण्याचा प्रयत्न अनिल शिदोरे यांनी 'सांस्कृतिक आधार हवा' (*महाराष्ट्र टाईम्स* 4) या लेखात केला आहे. सामाजिक निरीक्षणे मार्मिक आहेत. सामाजिक दृष्टिकोनातून लिहिलेल्या या लेखाचे विसंगतिमय मुख्य आशयसूत्र ''महाराष्ट्र राज्य साठीचे झाले. एकेकाळी देशावर राज्य करणारा हा महाराष्ट्र आज इतरांच्या रांगेत उभा आहे.

हजारो वर्षांची उज्ज्वल परंपरा असलेल्या महाराष्ट्राचे 'होकायंत्र' हरवले आहे. ते सापडल्याशिवाय महाराष्ट्राला गती नाही.'' ज्येष्ठ रंगकर्मी वामन केंद्रे यांच्या शिदोरे यांच्या लेखा जवळच्या छोट्या लेखाचे शीर्षक ''सांस्कृतिक अभिव्यक्ती बदलेल'' असे आहे. 'कोरोनानंतरचा काळ' म्हणून त्यांना त्यांचे मुक्त विचार 'सांस्कृतिक अभिव्यक्ती'कडे भरकटतात. व्यक्तिवादाकडून आंतरराष्ट्रीयतेकडे नाटक जाईल, हे त्यांचे भाकीत 'बालिश' आहे. कारण आधुनिक मराठी नाटक जन्मापासूनच संकरित ''अनौरस'' आहे असा माझ्या सांस्कृतिक तुलनात्मक इतिहासाचा निष्कर्ष आहे. प्रसार माध्यमाचा प्रभाव नाटकाचे आकृतिबंध व रंगभाषा बदलेला हा त्यांचा मुद्दा सुपर स्पेशलायझेशनकडे नेणारा आहे. व्हर्चुअल रिॲलिटीकडून कुठल्या 'जातीचे' प्रेक्षक ते 'रिअल रिॲलिटीकडे' नेणार त्या 'सांस्कृतिक' गटाचा उल्लेख मात्र त्यांनी केलेला नाही. अर्थात, या वृत्तपत्रातही ''प्रत्येक क्षेत्रात अग्रेसर'' हे ढोल वाजले आहेतच, ते तुलनात्मक निष्कर्ष नाहीत. थोडक्यात, सामान्य वाचकांना डोळ्यासमोर ठेवून छापलेल्या वृत्तपत्रात असा ढोबळ, भावभडक, मिथकी वर्णनपर माल सजवून मांडावा लागतो हे खरे आहे. परंतु मागे उल्लेख केलेल्या रेमण्ड विल्यम्सने ''कल्चरल क्रांती'' नंतर दूरदर्शनवरही पुस्तक लिहिले होतेच. तसेच त्याची 'संचारणे' *Communications* ही प्रासंगिक पेंग्विन पुस्तिका माध्यम अभ्यासाचे बेस्ट-सेलर क्रमिक पुस्तक बनले होते. इंग्लिसने त्याच्याविषयी जे पुढे म्हटले आहे त्यातील सांस्कृतिक तुलनात्मक मीमांसेचा गंध महाराष्ट्राला लाभावा असेच वृत्तपत्रेच नव्हे तर 'संस्कृती' शब्द शीर्षकात मिरवणारी मराठी पुस्तके चाळली तरी सहज लक्षात येते. विल्यम्सचा चरित्रकार म्हणतो,

> (स्टीफन) हीथने जसे 'स्मृतीतील' केंब्रिजचे कान उपटले तसे ह्या निष्पाप मज्जातंतू शांत करणाऱ्या औषधाने (bromide) *विल्यम्सला अशा धर्मनिर्देश युद्धांच्याकडे नेले की जसे दूरदर्शनविषयी पुस्तके लिहिणे, तसेच ग्रामीण व शहरी जीवन वर्णन करण्याचे मार्ग लोकांच्याकडे होते तसे सत्य व खोट्याबद्दल लिहिणे. कादंबऱ्यांच्याबद्दल फार बोलायलाच नको - पण हीथ बरोबर तेच*

सांगतो - विल्यम्सच्या पूर्ण कादंबऱ्यांत टिकलेल्या हेतूचा खोल अर्थ तो आणि तुच्छतावादाची याची पूर्ण उणीव, राजकारणी प्रतिक्रियेचा आणि शैक्षणिक जीवनाचा दर्जेदार दुर्गुण (8 तिरपा ठसा माझा).

या निरीश्वरवादी संस्कृतिस्ट मार्क्सवाद्याच्या प्रेत यात्रेनंतर श्रद्धांजली सभेत त्याच्या वीरमरणाचं समकालीनांनी केलेलं हे कौतुक आहे. साहित्यापेक्षा 'सांस्कृतिक' क्षेत्रातील लेखन फार बिकट असते, हे स्पष्ट करण्यासाठी विल्यम्सचे मराठीला अपरिचित पण पाश्चात्त्य जगातील सर्वश्रेष्ठ उदाहरणे प्रेरक ठरेल.

परंपरावादी नव्या संकल्पना व सिद्धांतांचा तिरस्कार त्यांचे सामान्य जनांच्यावरील वर्चस्व टिकवण्यासाठीच करतात. अशा परिस्थितीत culture -संस्कृती समजून घेण्याची क्षमताच सक्षम व प्रभावी नागरिकत्वाचा सशक्त घटक बनते. ह्या कठीण कामासाठी सांस्कृतिक सिद्धांत पारंपरिक सुबोध पंचतंत्री अहितोदेशी बोधकथापेक्षा एक महत्त्वाचे कृष्टी-संस्कृती सांस्कृतिक सिद्धांत हे हत्यार पुरवते. ती प्रमाणके, नमुने आणि संकल्पनांच्या दारूगोळ्याचे भांडार असते. ती संत तुकोबारायाच्या शब्दात 'शब्दांचीच शस्त्रे' सांस्कृतिक लढाईत भिन्न पार्श्वभूमीवर आपण वैयक्तिक, सार्वजनिक व बौद्धिक जीवनात वापरू शकतो. हा दुकाने मांडलेला कमानीदार रस्त्यासारखा शैक्षणिक साहित्याचा राजमार्ग नसतो. परंतु आपल्या सभोवारच्या जगाविषयी हुशारीने विचार करू शकू आणि प्रगल्भतेने निवड करून जीवन सुधारू असे हे साधन आहे. सामाजिक सिद्धांतावर बरेच ग्रंथ सापडतील. पण सामाजिक सिद्धांतन करणाऱ्यांची थोडीबहुत चर्चा करून ते सांस्कृतिक सिद्धांतांना समासात बाजूला ढकलतात. थेट 'सांस्कृतिक' क्षेत्रातील कामकाजासंबंधित ते फारसे सिद्धांत मांडत नाहीत. याचे दुसरे टोक उत्तरवसाहतवाद, मार्क्सवाद वगैरे विशिष्ट वाद व तत्त्वज्ञांच्या सांस्कृतिक सिद्धांतावर पुस्तके आहेत. त्यांच्या विशिष्ट विषयांचे एकारलेपण सांस्कृतिक सिद्धांतावर मर्यादा घालते. हे वेगवेगळे मुद्दे पुढे स्पष्ट केले आहेत.

एरवी शब्दकोशात शब्दाचे अर्थ व व्याख्या प्रकाशन वर्षांत सांस्कृतिक नियमनाच्या गाळणीतून लेखकांनी त्यांच्या बौद्धिक क्षमतेनुसार गट-तट सांभाळत दागिन्यातल्या मण्यासारखे बसवलेले असतात. थेट विश्वकोशातील जागेच्या आरक्षणाचे 'सांस्कृतिक' राजकारण समजून घ्यावे लागते. उदा. ब्रिटिश साम्राज्यविरोधी म्हणून काव्ळ्या यादीतील जॉर्ज ऑर्वेल व इ. एम. फॉस्टर यांना इंग्लिश विश्वकोशात फार कमी जागा दिली आहे. तसेच मराठीत घडले आहे, हे फक्त तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यासात उघड होऊ शकते. त्यासाठी ॲन्ड्रयू एडगर व पीटर सेज्विकचा *की कन्सेप्ट्स : इन कल्चर* थिअरी *सांस्कृतिक सिद्धांतातील मुख्य संकल्पना* (2004) फार उपयोगाचे आहे. सांस्कृतिक सिद्धांत संस्कृतीच्या सर्व बाजूंचा तत्त्वतः अभ्यास करण्याला आज महत्त्व देतात. ह्या हद्दीपर्यंत हे प्रभावक्षेत्र स्पष्ट व अस्पष्ट मार्गांनी चित्रित केले आहे. कारण मानवी अनुभवात संस्कृती 'कल्चर' सर्वव्यापी आहे. तरीही हा सर्वव्यापीपणा या संज्ञेची एका अर्थाच्या व्याख्येत बांधणी करणे कठीण आहे. सांस्कृतिक सिद्धांतवाद्यांनी पर्यायाने तिला सर्वसाधारणपणे अलीकडे बहुवाचिक अर्थाने याचा अर्थ अर्थाची अनेकता म्हणून घेतली आहे. उत्तराधुनिकतेशी संबंधित काही मध्यवर्ती सिद्धांतापासून या दृष्टिकोनाने प्रस्थान ठेवले होते. ही अनेकताच सांस्कृतिक सिद्धांताचे ठळक वैशिष्ट्य बनली आहे. या अनेकतावादाचा उगम युरोपच्या साम्राज्यवादाचा शेवट दुसऱ्या महायुद्धात झाल्यानंतर उदय पावलेल्या बहुसांस्कृतिकवादात आहे. जागतिकीकरणात जगाचे रूपांतर हळूहळू एका विश्वखेड्यात होत गेले. याच्या उलट कार्य 'संस्कृती' हीच धर्मासारखी..... मराठीत का बनली?

ग्रामसी व विल्यम्सने तयार केलेल्या कल्चरल सिद्धांताच्या पायावर बर्मिंगहॅम केंद्राशी संबंधित स्टुअर्ट हॉल, थॉम्पसनसारखे कृष्टिस्ट वंश, वर्ग व लिंग या सांस्कृतिक क्षेत्रातील समस्यावर लिहू लागले होते. त्याचा प्रभाव सांस्कृतिक सिद्धांतातील वाद व इतर विद्याशाखांवर पडत होता. तुलनात्मक अभ्यासातील श्रेणीबद्धता पूर्णपणे बदलून संपूर्ण साम्यवादी संरचना प्रस्थापित करणे शक्य नव्हते. या लोकप्रिय विद्याशाखेला

साम्राज्यवादी सत्तांच्या अंतानंतर उतरती कळा लागली होती. स्पिवाक, सूझन बॅसनेटने "तुलनात्मक साहित्याचा मृत्यू" लिहून साम्राज्य सत्तांची तळी उचलली. परंतु पूर्ववसाहती देशातील उत्तर वासाहतिक बंडखोर लेखकांनी त्यांची भूमिका खोडून काढली. साम्राज्यवाद्यांच्या सांस्कृतिक "साम्राज्याचेच शवविच्छेदन साम्राज्यावर उलटून लिहिण्याच्या" धोरणात अवलंबिले. परंतु भारतात बीबीएटी मुळे तशा प्रतिकारवादी सिद्धांतांचा उदय फारसा का झाला नाही या प्रश्नाची चर्चा पुढे करू. पाश्चात्त्य देशात मात्र या विकासाने अन्य चळवळीबरोबर परंपरेचे आदर्श व नैसर्गिकरण झालेल्या अशा समजल्या गेलेल्या क्षेत्रांची पुनर्तपासणी करण्याची निकड निर्माण झाली. उदाहरणार्थ, 'वंश' व 'लिंग' यांच्याशी संबंधित प्रश्न मानवी अस्मितेशी जोडले. कल्चरल सिद्धांतवादी यांच्याकडे रचना म्हणून बघतात. नैसर्गिकरण झालेल्या संकल्पना या वस्तुतः सामाजिक रचना असतात म्हणून त्यांची चिकित्सा करण्याचा आग्रह वाढला. या संदर्भात 'कल्चर'वादाची जागा व विषय हे दोन्ही बनते हा वाद आत्मनिष्ठा, सत्ता, कला, प्रतिनिधित्व आणि यांच्या पूर्वीच्या रचना केलेल्या अर्थावर वाद सुरू झाले.

याच कारणांनी 'सिद्धांता'चा प्रश्न तितकाच महत्त्वाचा ठरतो. कारण सिद्धांताची रचना ही ज्याच्याविषयी आहेत त्याच्याशी जोडली आहे. सांस्कृतिक सिद्धांत 'संस्कृती'च्या उदाहरणांची केवळ जंत्रीची चर्चा नसते. ती 'सिद्धांतीकरण' करते. ही पार्श्वभूमी स्पष्ट करून लेखकद्वयांनी सांस्कृतिक सिद्धांताविषयी लिहिले;

> सिद्धांत ही स्पष्टीकरणाची योजना असे जिच्या आधारे दृश्यप्रपंचाला महत्त्व दिले जाते. म्हणून सांस्कृतिक सिद्धांताचा प्रयोग सांस्कृतिक आकृतिबंधांच्यावर प्रकाश टाकणे व स्पष्टीकरण ध्वनित करतो. हे एखाद्या दुसऱ्या योजनेने देऊ केलेल्या निकषानुसार व्हावे. ज्यांचा विकास विद्याशाखा व प्रस्तावांच्या विशाल क्षेत्र यांच्या संदर्भात असंख्य पद्धती संस्कृतीच्या कल्चरच्या अभ्यासाला लागू करण्यासारख्या किंवा साक्षेपी आहेत. ह्या तिच्या अर्थ व महत्त्वांच्या संभाव्य हिशेबाचे वैविध्य देऊ

करतात (उदाहरणात चिकित्सक आणि युरोपी तत्त्वज्ञान, सांस्कृतिक मानवशास्त्र, मार्क्सवाद, मानसशास्त्र, समाजशास्त्र-प्रस्तावना 2).

यातूनच भाषेचे तत्त्वज्ञान हा एक नवा मार्ग 'सांस्कृतिक' संरचना अभ्यासाचे क्षेत्र म्हणून महत्त्वाचा ठरला. तत्त्वतः उत्तर संरचनावादाचा हा विकास होता.

2.3 'सांस्कृतिक' सिद्धांत आणि टीकात्मक सिद्धांत

मराठीत साहित्य सिद्धांताचे वर्चस्व 1970 च्या दशकात एवढे उदंड झाले होते की, सौंदर्यशास्त्रावरील दीड-दोन डझन ग्रंथ अवतरले. त्यांचे वर्गीकरण नव्या परिभाषेत करायला हवे. पाश्चात्त्य देशात तत्त्वज्ञानातच सत्य, या संकल्पनेवरच वाद माजले. त्या बाबत सांस्कृतिक सिद्धांतवाद्यांनी कृष्टीवादी वेगवेगळ्या भूमिका घेऊन टीका केली. उदाहरणार्थ, फ्रेंचतत्त्वज्ञ मिशेल फूको व इतर तत्त्वचिंतकांच्या लेखनावरील टीकेचे प्रकार अनेक होते. सांस्कृतिक सिद्धांतांची अनेकता त्यात प्रतिबिंबित झाली आहे. या सैद्धांतिक विविधतेत संभाव्य अर्थाची अनेकविधता प्रतिबिंबित झाली आहे. पर्यायाने ती 'संस्कृती' या शब्दाशी जोडणे शक्य आहे. परंतु कलेची शुद्धता, लेखकाची आत्मनिष्ठा आणि भारतीय 'दर्शना'ची पवित्रता असे ब्राह्मण धर्माचे नियमन घट्ट च राहिल्याने तत्त्वज्ञानाच्या किंवा सांस्कृतिक टीकात्मक (critical)) सिद्धांत या वेगळ्या प्रकाराचा जन्मच झाला नाही.

रेमण्ड विल्यम्स व आल्फ्रेड क्रॉबर वगैरेंनी लोकप्रिय व शैक्षणिक मूलाधारांच्या आधारे 'संस्कृती' या संज्ञेच्या अर्थाची अमर्याद व्याप्ती पाहिली. ह्या विविध बहुसमजुती आपल्या मीमांसेच्या कक्षा अमर्याद वाढवायचे महत्त्वाचे मार्ग पुरवतात. फिलिप स्मिथच्या मते, सांस्कृतिक कृष्टिक सिद्धांतामधील वादात या क्षेत्रातील कण्यासारखे गाभ्याचे प्रश्न ओळखणे शक्य आहे, *ओईडी*मधील सिद्धांताची व्याख्या स्पष्ट करून तो त्याखालच्या आशयात्मक सलगता कायम कशा ठेवल्या जातात याविषयी म्हणतो,

> आशय 'संस्कृतीचे' मेक-कप समजून घ्यायची हत्यारे सिद्धांत पुरवतात. जसे आपण पाहू की, परस्पर परंपरांनी संस्कृती मूल्ये, नियम, कथने, विचारसरणी, रोगविज्ञाने, पारिभाषिते आणि सामान्यज्ञान तसेच इतर अनेक मार्ग म्हणून

कल्चर समजून घेतली आहे. ह्या ज्ञानापैकी प्रत्येक समाज संस्कृती ज्या मार्गांनी काम करते आणि ती आपण कशी अभ्यासावी याचे अर्थनिरूपण करण्याकरता स्वतःच्या प्रतिक्रिया आहेत (5).

त्याने दुसरी एक समस्या स्पष्ट केलेली आहे. ही समस्या सामाजिक ध्वनित अभिप्रेत अर्थांची सामाजिक रचना देण्याची आहे. सामाजिक जीवनावर संस्कृती जो प्रभाव पाडते त्याचे आदर्श नमुने स्पष्ट करण्याशी कल्चर सिद्धांताचा संबंध आहे. सिद्धांतवादी स्थैर्य, ऐक्य व संधी पुरवण्यातील किंवा संघर्ष, सत्ता आणि विषमता टिकवण्यातील संस्कृतीची भूमिका स्पष्ट करतात. सांस्कृतिक सिद्धांतसुद्धा ज्यांच्यामधून हा प्रभाव व्यक्तिगत पातळीवरील सामाजिकीकरण थेट सूक्ष्म पातळीवर संस्था आणि सामाजिक पद्धतीपर्यंतच्या यांच्या परस्पर वेगळ्या यंत्रणा सुचवतात.

तिसरी समस्या क्रिया-'कर्म', दलाल, आत्म-स्वतः यांच्याशी संबंधित आहे. इथे कल्चर व व्यक्ती यांच्यामधील संबंध पणाला लागतात. सर्वात महत्त्वाची समस्या ज्या मार्गांनी कल्चर मानवी क्रियांना आकार देते, याच्याशी संबंधित आहे. काही विचारवंत culture-संस्कृतींच्या ताण्याबाण्याच्या स्वरूपावर जोर देतात. तर इतर तिच्या क्रिया करायला लावण्याच्या सामर्थ्याकडे बोट दाखवतात. आत्म, उद्‌युक्त करणे आणि अस्मिता यांच्या कल्चरल संरचनांशी संबंधित समस्या या प्रतिपादनाच्या दोन्ही संचासाठी मूलभूत आहेत.

या तिन्ही खंडांत आणि या परस्परांना व्यापणाऱ्या परंतु मीमांसात्मकदृष्ट्या ठळक आशयसूत्रे सिद्धांत म्हणून मध्यवर्ती भूमिका घेताना आढळतील. मराठीत खरी समस्या एखाद्या घटनेची मीमांसा सैद्धांतिक परिभाषेत करण्याची आहे. कारण साहित्याचे सौंदर्यशास्त्र व ब्राह्मण धर्माचे वर्चस्व या कात्रीत आपली रोजच्या जीवनातील घटनांचे अर्थ लावण्याची पद्धत पिचली आहे. ती स्पष्ट करण्यासाठी आपण विल्यम्सची "रोजच्या जगण्याचा समग्र मार्ग" आणि मुरंजनांचा पुरोहितवर्ग वर्चस्वाने तयार केलेला "उतरंडीचा कोंडवाडा" ही संस्कृतिसाठीची रूपके वारंवार वापरली

आहेत. सांस्कृतिक सिद्धांत व सांस्कृतिक अभ्यासाला भारतात होणाऱ्या प्रतिकाराचे मूळ स्मिथच्या विवेचनाच्या आधारेही स्पष्ट करता येईल.

29 एप्रिल 2019 रोजी औरंगाबादमध्ये एक बातमी वृत्तपत्रात छापून आली. मुख्य शीर्षकः ''ब्राह्मण्यवाद संपला तर समाजातील आपले वर्चस्व संपेलः रामतीर्थकर यांच्या डोक्यावर भगव्या-काव्या शाईत मार्गदर्शन': आपल्या वागण्यामुळे संस्कृत भाषा संपली. आता मराठी संपण्याच्या मार्गावर.'' या दोन्ही वेगळ्या ठळक अक्षरातील मजकुरानंतर तीन खांबात आकर्षक रंगीत छायाचित्रात एक डझन नामवंत मंडळी 'संक्रांतीचे वाण महिलांचा सन्मान' या पुस्तकाची प्रत दाखवत उभे आहे. या मोठ्या बातमीच्या पोटात ठळक शीर्षकातील तीन चौकटी आहेत. 1) मुलींना संस्कारांचे सुरक्षा कवचः परदेशी, 2) संस्कृत संपली आता मराठी संपवत आहात 3) मालिकांतून ब्राह्मणांचे खच्चीकरण होतेय. **ब्राह्मण महिला व मंचच्या** या ग्रंथ प्रकाशनाच्या प्रमुख पाहुण्या वकील अपर्णा रामतीर्थकर यांनी जो ईशारा दिला त्या तीन कॉलमी दीर्घ बातमीच्या सुरुवातीचीच काही वाक्ये अशी ''आंघोळ करून शुचिर्भूत झाल्याखेरीज स्वयंपाकघरात पाऊल ठेवायचे नाही हा ब्राह्मणांचा संस्कार होता. आपण तो मोडला. पण आज दलितांनी तो आत्मसात केला आहे. तो आंघोळ केल्याशिवाय पाण्याचा घोट घेत नाहीत. आमचे संस्कार ज्यांनी घ्यायचे त्यांनी ते घेऊन जीवन सुखकर केले अन् आपण ब्राह्मण्यवाद सोडला म्हणून रसातळाला आलो आहोत. तेव्हा आता तरी जागे व्हा. ब्राह्मण्यवाद सोडला तर आपले वर्चस्व संपेल...'' या बातमीत मूळ पुस्तकाविषयी एकही वाक्य नाही. हा पुस्तक प्रकाशनाचा कार्यक्रम सर्वच जातींत असे वळण का घेतो?

ज्या संस्कृतीत असे विरोधापत्तीचे (paradoxes) नमुने संख्येने प्रचंड असतील तिचे वासाहतिकरण व मानसिक गुलामगिरीचे प्रमाण जास्त असते इ. सांस्कृतिक सिद्धांताच्या आधारे स्पष्ट करता येते. याचे उदाहरण म्हणून दूरदर्शन मालिका व चित्रपटात ब्राह्मण मुलीच जास्त का? या विषयावरील प्रसारमाध्यमातील वादाची चालू वर्षांतील उदाहरणे आपण मागे दिले आहेत. त्याचप्रमाणे धर्म-संस्कारांचे माहेरघर

असलेल्या पेशव्यांच्या पुण्यनगरीत ब्राह्मण पर्यावरण शास्त्रज्ञ विदुषीच्या घरी गरीब मराठा मोलकरणीने 'शुचिर्भूतिता' पाळली नाही म्हणून तिला नोकरीवरून काढण्याचा वाद फार गाजला होता. तीर्थकरांचा इशारा, चौकटीतील ''मालिकांतील ब्राह्मणांचे खच्चीकरण'' हा प्रचार आणि या संदर्भातील दोन घटना यामधील विरोधापत्ती स्पष्ट करणारे सिद्धांतन मराठीत व्हायला हवे.

पण ते तसे होत नाही. कारण 'ग्रंथ प्रकाशन' या संकल्पनेतील मूळ धर्मनिरपेक्ष सांस्कृतिक घटना हा सर्वमान्य पाश्चात्त्य 'इंग्रजी' परंपरेतील मध्यवर्ती अर्थ झिडकारून ब्राह्मण महिला मंचने त्या घटनेला संस्कृत-मराठी जातीय धार्मिक वर्चस्वाचा अर्थ त्या निमित्ताने पुस्तक-पूजा विधीने लादला आहे. म्हणूनच आपणाला 'संस्कृती' या शब्दांशी संबंधित अर्थांच्या अनेकतेचे सिद्धांतन करणे आवश्यक आहे. पण हा प्रकार जगात नवा नाही. Cultural-सांस्कृतिक सिद्धांत दृश्यात काही वेळा प्रतिमा डागळली असली तरी प्लेटोच्या (इ. स. पूर्व 427-447) लेखनात सांस्कृतिक विचारांचे क्षेत्र मोठे आहे. मानवी अस्मितेची रचना व मानवी संबंधांचे स्वरूप यांच्याशी संबंधित ज्ञानमीमांसेतील प्रश्न किंवा राजकारण, धर्मनीती व सौंदर्यशास्त्र यांच्या विषयीचे प्रश्न ते कवेत घेते. अशाप्रकारे मानवी कल्चरचा अर्थ एखादा विचारतो तेव्हा ते प्लेटो ते तीर्थकरांच्याप्रमाणे राजकीय, सौंदर्यशास्त्रीय किंवा नैतिक-धार्मिक अशा मानवी जीवनाच्या क्षेत्रातील समस्याशी संबंधित अनेक अर्थ आहेत. तेवढ्याच प्रमाणात जगभर संस्कृतीची वर्णने या तात्त्विक चर्चेसाठी ज्ञानमीमांसेची समस्या गृहीत धरली गेली आहे. मानवशास्त्र, अर्थशास्त्र, समाजशास्त्र इ. विद्याशाखांची सापेक्षतादेखील सांस्कृतिक अभ्यासात महत्त्वाची आहे. तिला इतिहासाचा खंबीर आधार ऑस्ट्रलियाने कसा दिला हे पुढे पाहू. केवळ तत्त्वज्ञानापेक्षा भाषा, प्रतिनिधित्व, अध्यात्म यातील समस्या महत्त्वाच्या आहेत. मात्र गत शतकात आंतरविद्याशाखीय ज्ञान निर्मितीला महत्त्व आले. आता या परस्परांना व्यापणाऱ्या विद्याशाखांच्या हद्दी ठरवण्याची समस्या भेडसावते. विषयांशी संबंधित वेगवेगळ्या सीमारेषा परंपरेने आखून दिलेल्या असतात. त्या भारतात मोडणे राष्ट्रद्रोह ठरवल्याची उदाहरणे आहेत. उदाहरणार्थ, बनारस हिंदू

विद्यापीठात नामवर सिंग मार्क्सवादी क्षत्रिय प्राध्यापकाने पुढे महाभारताच्या हिंदी मालिकेचे संवाद लिहिणाऱ्या राही मासूम रझा या इंग्रजीच्या प्राध्यापक-लेखकांची *टोपी शुक्ला* ही कादंबरी अभ्यासक्रमात नेमणे हा साहित्याभासाची लक्ष्मणरेषा ओलांडणारा गुन्हा ठरला. त्या विद्रोही समीक्षकाला नोकरी सोडण्याइतपत परंपरावाद्यांचा विरोध झाला. अशाप्रकारे पारंपरिक सीमांच्या योग्य-अयोग्यतेबाबत कल्चरल सिद्धांतवादी वारंवार प्रश्न उपस्थित करीत आले आहेत. उदाहरणार्थ, जगभर मार्क्सवादाचे आकृतिबंध आहेत. ते अर्थशास्त्र व विचारधारणांचे समाजातील द्वंद्वात्मक संबंध स्पष्ट करीत होते. मात्र इमल्यावरच्या 'संस्कृती'चे संबंध हे परिघावरचे संबंध बराचकाळ दुर्लक्षित राहिले होते. भारतात तर ब्राह्मण मार्क्सवाद्यांच्या वर्चस्वामुळे त्यांनी जात संस्कृतीचे वाद हद्दीबाहेरच हाकलले होते. युरोपात मात्र इटालियन ग्रामसी, हंगेरियन, ल्युकाक्स, विल्यम्समुळे राजकीय व आर्थिक नेतृत्वापेक्षा इमल्याची धार्मिक-सांस्कृतिक दादागिरी (hegemony) शतपटीने बळकट असते याचे सिद्धांतन होऊ लागले. त्यामुळे 'कल्चर' ही संकल्पना समाजाच्या विविधांगी अभ्यासात केंद्रस्थानी आली आणि समीक्षेतही भिन्न हद्दी आखलेल्या नव्या साहित्य समीक्षा पठड्या तयार झाल्या. त्यांची सखोल चर्चा मराठीत व्हायला हवी. ''अभ्यासक्रमांचे सांस्कृतिक राजकारण आणि सामाजिक चळवळी : तुलनात्मक अभ्यास '' हा महत्वाचा संशोधन विषय आहे. त्याचे महत्व युरोपातील पालकांच्या ''भयानक (terrible) अभ्यासक्रम '' या चळवळींचा इतिहास अभ्यासावा लागेल.

2.4 साहित्य सिद्धांत, सांस्कृतिक व समीक्षात्मक सिद्धांतः बहुविद्याशाखीयता

मराठीमधील साहित्य सिद्धांत 'शुद्ध' सत्यम्, शिवम्, सुंदरम् परंपरेतील संस्कृत अभिजात व ब्रिटिश वसाहतकाळातील उच्चभ्रू वर्गाच्या परंपरेतील संकरित साहित्य अशा दोन घोड्यावरच बसले आहेत. थोडाबहुत संकर अन्य देशातील वाङ्मय परंपरांमुळे झाला असला तरीआयझॅक न्यूटनने 1675 साली केलेले एक विधान त्याला लागू पडते. तो म्हणाला होता ''मी जर थोडे दूरवर पाहिले असेल तर ते थोर (giants) लोकांच्या खांद्यावर उभा राहून पाहिल्यामुळे''... त्याप्रमाणेच आपणाला

आजचे सांस्कृतिक सिद्धांत तयार करायला कोणते समर्थ खांदे सापडतात ते तुलनेने पाहण्यासाठी जगभरचे संदर्भ धुंडाळावे लागतात. मात्र त्यासाठी पहिली अट साहित्य समीक्षा, सांस्कृतिक व समीक्षात्मक सिद्धांत यांनी "साहित्याच्या" आजवरच्या स्वीकारलेल्या पारंपरिक व्याख्या उलथवून टाकाव्या लागतील ही आहे. त्याद्वारे अशा साहित्य संहितांचे वाचन कसे करावे याचीच व्याख्या पुन्हा करावी लागते. ते पुनर्वाचन सामाजिक व ऐतिहासिक घटकांच्या परिभाषेत करावे लागेल. हा प्रस्ताव इतिहासवादाशी कसा जोडला आहे हे अमेरिकेतील रॉडमनच्या लेखाच्या आधारे पुढे तपशिलात जावून स्पष्ट केले आहे. पूर्वीचा नवइतिहासवाद भारतीय साहित्याच्या इतिहासात यायला हवा. किंवा या वाचनाची पुनर्व्याख्या भाषा व अर्थाच्या विशिष्ट संकल्पनांच्या वकिलीद्वारे केली पाहिजे. फ्रेंच तत्त्वज्ञ झाक डेरिदाने या दृष्टीने भाषेचे तात्त्विक विवेचन केले आहे. कल्चरल सिद्धांतात त्याच्या विषयाची सामग्री रचण्यात अभ्यास पद्धती किंवा शैक्षणिक शाखा कोणती भूमिका पार पाडते याची जाणीव तीव्र असते. याचा अर्थ ती आत्मचिंतनाकडे जास्त झुकते. अशाप्रकारे वाङ्मयीन महत्ता ठरवण्याची रूढ प्रक्रियाच तपासली जाते. थोरच थोर ग्रंथांची परंपरेतील वैधता गृहीत धरली जात नाही. समाजातील सत्ता संरचनांच्या आधारे त्यांची वैधता तपासली जाते. त्यांची निवड व मूल्यांकन हाच चिकित्सेचा विषय ठरतो. 'उच्च' कलेकडे जेवढे लक्ष दिले जाते तेवढेच कॉमिक पुस्तके, लोकसंगीत, आदिवासी नृत्य किंवा अन्य वाङ्मय यांच्याकडे दिले जाते. हे निकष लावले तर मराठी साहित्यातील जात-वर्ण उतरंडी कोसळतात.

पूर्वनिश्चित अभ्यास पद्धतीचे नियम अथवा केवळ व्याख्येत बसलेला विषय स्वीकारणे कल्चरल सिद्धांतात मान्य नसते. कारण कल्चर रोजच्या अनुभवात अस्तित्वात असते. तिच्याविषयाची सामग्री व तिच्या अभ्यासपद्धती तिच्या अंगभूत वैविध्याचे प्रतिबिंब स्पष्ट करायला योग्य असायलाच हव्यात. सबब, आत्म-परावर्तिततेची गरज मांडली जाते. ती कौतुकास्पद असली तरी सांस्कृतिक सिद्धांत उदाहरणार्थ, इंग्रजी साहित्य, तत्त्वज्ञान व समाजशास्त्र यांच्यामध्ये बसवणे सुखावह

नाही. म्हणूनच या सिद्धांताच्या सीमा अन्यायाने संशयास्पद ठरवल्या जातात. मात्र या सिद्धांताची अनेकता त्याचे वेगळेपण न्याय ठरवायला पुरेशी आहे. या सिद्धांतावर घेतले जाणारे आक्षेप मूलतत्त्ववाद्यांच्याकडून येणे स्वाभाविक आहे. अनेक निरीक्षणे त्याचे मूलभूत परिवर्तनवादी स्वरूप स्पष्ट करतात. हा सिद्धांत पारंपरिक शैक्षणिक हद्दीपासून अभ्यासपद्धतीमय व राजकीय उग्रवाद आणतो, असा आक्षेप नेहमीच प्रस्थापित घेत आले आहेत. परंतु त्याने या संस्थात्मक सीमा मोडल्या नसून संबंधित संस्थेच्या विचारांच्या रूपबंधातच सुधारणा हवी होती. लोककल्याणासाठी ही अनेकतावादी राजकारणाची वकिली चालते. जॉन स्टुअर्ट मिलने *ऑन लिबर्टी* (1859) मध्ये ती केली होती. फॅसिस्ट विचारवंतांनीसुद्धा मुक्ती व मानवतावादी. दृष्टिकोनावर हल्ले केले होते आणि आपला स्वस्तिक प्रतीकातील आर्यवंश श्रेष्ठत्वाचा कार्यक्रम वकील रामतीर्थ मॅडमच्या परिभाषेत ब्राह्मण्याचा अजेंडा रेटला होता. संजय मेणसे यांच्या आस्वादक पण प्रतिपारिभाषिताचा नमुना "पु.ल.देशपांडेंच्या साहित्यातील ब्राह्मण्य" (2022) मध्ये उत्क्रांत झाला. हा मराठीतील नवी दिशा दाखवतो.

सांस्कृतिक सिद्धांत मात्र त्याचे बहु-किंवा विरोधी-गुणधर्म मिरवत असला तरी मिल अन्य विद्याशाखांची विडंबने देऊ शकतो. पुढे जाऊन तो दावा करतो की, समकालीन सिद्धांत अशा कालबाह्य विचारांच्या आकृतिबंधापासून काडीमोड घेतो. हे वाचतांना समस्त मराठी समीक्षा 'आस्वादक' लीलामृताधील वैश्विक 'सत्त्या'चे मंत्र आणि वाङ्मयीन महात्मतेचे आधुनिक 'नवते'चे तंत्र-यज्ञ विधी आठवतात. जे सांस्कृतिक सिद्धांतात एकाच बळकट प्रमाणकांची उणीव आहे असा आक्षेप घेतात त्यांना दृष्टिकोनांच्या अनेकतेची पुरेशी माहिती नसते. तत्त्वज्ञान देखील एकच ऐक्य साधणाऱ्या प्रमाणकावर चालते. सांस्कृतिक सिद्धांत बहु-विद्याशाखीय उसनवारीनेच (borrowings) बलशाली बनला आहे. अशा संशयांच्या निराकरणासाठी या सिद्धांतवाद्यांचे विज्ञानवादी शोधाचे आदर्श आणि पारमार्थिकत्व निराकारणवादावरील (positiuism) टीका आपण लक्षात घ्यायला हवी. त्याचबरोबर त्यांनी केवळ

विज्ञानवादावर अवलंबून न राहता आदर्शवादी व राजकीयदृष्ट्या संवेदनक्षम विषयावरील शास्त्रीय विचारावरही भाष्य केले होते. फ्रँकफर्ट पठडीतील टीकात्मक सिद्धांताच्या पुरस्कर्त्यांनी पारंपरिक सिद्धांतावर हल्ले केले होते. त्यामुळेच **कल्चरल विज्ञान** ही संकल्पना विकसित होत गेली. ते विद्यमान कल्चरल सिद्धांतवाद्यांचे पूर्वसुरी होते. विकासाचे हे टप्पे नीट लक्षात घेतले पाहिजेत. अर्थात, कधी कधी विद्याशाखीय अनेकतावाद उथळ फॅशन ठरते हे देखील खरे आहे, परंतु तेवढ्यावरून सांस्कृतिक सिद्धांताच्या लाभांकडे दुर्लक्ष करून चालणार नाही, उलट ते त्याच्या ऐतिहासिक व बौद्धिक संदर्भात प्रस्थापित करण्याला महत्त्व आहे. हे करण्यासाठी परिपूर्ण परावर्तितत्व व सनातनवाद, शैक्षणिक अभ्यासाकडील पारमार्थिकत्व निराकरणवादी दृष्टिकोनांना विरोध केला पाहिजे. या शंकांचा कळस आधुनिकता व प्रबोधनाच्या प्रकल्पाच्या टीकेत झाला आहे. एक मान्य करायला हवे की, असे बौद्धिक बदल अन्य सामाजिक, अर्थशास्त्रीय व राजकीय प्रक्रियांशी जोडलेले आहेत. त्यात सामान्य जनांच्या शिक्षणातील बदल आणि दुसऱ्या महायुद्धापासून राजकीय अनेकतावादाबाबत वाढत गेलेली संवेदनक्षमता यांचाही समावेश आहे. हे मराठीत किती प्रमाणात घडले आहे याचे संशोधन करण्याची गरज आहे. निरोगी लोकशाहीसाठी ते आवश्यक आहे.

हा मुद्दा नीट समजून घेण्यासाठी साहित्य सिद्धांत अभ्यासकांनी *पॉलिटि रीडर इन कल्चर* थिअरी (1994) मधील सैद्धांतिक विचारांची नोंद गंभीरपणे घ्यायला हवी. केंब्रिजमधील पॉलिटी प्रेसच्या अनामिक संपादकाची प्रदीर्घ प्रस्तावना 'कल्चर' पूर्वी परिघावर उपेक्षेने दुर्लक्षित राहिलेली संकल्पना ''कल्चरल अभ्यासाच्या क्षेत्राने आज सामाजिक विज्ञाने व मानव्य शाखांच्या केंद्रस्थानी हलवली आहे'' या प्रक्रियेचा आजवरचा इतिहास हे पुस्तक थोडक्यात मांडते. एक महत्त्वाचा मुद्दा म्हणजे 'अभिजात' व 'लोक' या ढेरे-भागवत-कर्वे सूत्रापलीकडे जाणारे जनसमूहासाठीच्या प्रसार माध्यमातील 'सांस्कृतिक' उत्पादनांच्या चिकित्सा आज अत्यंत महत्त्वाच्या आहेत. विवाद्य असले तरी सांस्कृतिक अर्थनिर्मिती व्यवहारांच्या संचारणाची व्यवस्था

या संबंधातील संकल्पनात्मक विवेचन उच्च संस्कृतीच्या वैधतेलाच आव्हान देणारे आहे. लोक व अभिजात संस्कृती परस्परांवर किती अवलंबून असतात आणि त्यांचे संकर नव्या प्रकारांची अनेकता कशी वाढवतात हा जनमाध्यमे व जनसमूह संस्कृती यांचे संबंध विविधांगांची शोधण्याची पाच क्षेत्रे पॉलिटिरीडरमध्ये सुचवली आहेतः

1. जन माध्यमांच्या उदयाचा कोणता परिणाम विशाल समाजावर झाला व होत आहे?
2. प्रसारमाध्यमे व त्यांचे श्रोते यांच्या अन्योन्यक्रियांचे स्वरूप काय?
3. जनसमूह कल्चरचा उदय, जर खरोखर अशी बाब अस्तित्वात असेल तर, कशाप्रकारे उच्च व लोकप्रिय कल्चर यांचे संबंध लावतो?
4. आपण सत्तेचे माध्यम म्हणून संस्कृतीची चिकित्सा कशी करावी?
5. आधुनिक समाजात प्रसार माध्यमाची भूमिका आणि सांस्कृतिक उत्पादन यांचे अर्थनिरूपण करण्यासाठी कोणत्या प्रकारचा सैद्धांतिक दृष्टिकोन स्वीकारला जावा?
6. मराठीत अशा सिद्धांतांची व संकल्पनांची कितपत प्रगती आजवर झाली आहे?

अशा प्रश्नांची उत्तरे मिळवायला एका शब्दाचा अभ्यास व चिंतन आयुष्यभर करून डझनाच्यावर पुस्तके लिहिणारे विद्वान त्या भाषेत जन्मल्याची उदाहरणे जगभर आहेतः अर्थात अर्जुन अप्पादुराई, होमी के भाभा अशा मोजक्या अनिवासी भारतीयांना युरो-अमेरिका केंद्रात शिक्षण व अध्यापनाची संधी मिळाल्यामुळे त्यांच्या सैद्धांतिक परिभाषेत आणि मराठीत किंवा अन्य भारतीय भाषेत शिक्षण मिळालेल्या विचारवंतांच्या सांस्कृतिक विषयावरील लेखनात फार मोठा फरक पडलेला दिसतो. जे काही धर्मसंस्कृतिसंबंधी लेखन झाले आहे ते ज्यानस देवाच्या-कासवाच्या दोन तोंडासारखे झाले आहे. इंग्लंड-वेल्स-रेमण्ड विल्यम्स 'कृष्टी-कल्चर', हॅरॉल्ड ब्लुम 'प्रभाव', स्पेन क्लॅडिओ गलियन 'वाङ्मय पद्धत', ब्लॅक अमेरिकन हेन्री लुई गेटस् उत्तरवसाहतवाद, एडवर्ड सईद अरब-अमेरिकन ''वाद्यमेळीय तुलनावाद व प्रवासी सिद्धांत'' वगैरे. आपण मागे रेमण्ड विल्यम्सच्या *कल्चर ॲन्ड सोसायटी, की-वर्ड्स , कल्चरल रिव्होल्यूशन,* दूरदर्शन माध्यम अभ्यास वगैरेंची चर्चा केली. परंतु 1981 मध्ये

कल्चर या शीर्षकाने ब्रिटनमध्ये प्रकाशित केलेले पुस्तक विल्यम्सने 1992 मध्ये *द सोशियॉलॉजी ऑफ कल्चर* नावाने अमेरिकेत प्रसिद्ध केले. त्याच्या पूर्वीच्या पुस्तकांशी तुलना केल्यास 'कल्चर' या क्षेत्रातील समकालीन बदलाप्रमाणे स्वतःच्या भूमिकेत बदल करीत व्यासंग वाढवण्याची त्याची जिद्द थक्क करते. याच्या उलट स्थितिप्रियतेचे मिथक भारतीय विद्वानांचे नियंत्रण करते. एकदा पारंपरिक शिक्षणाने रचलेल्या बौद्धिक व त्याच्या आवडीच्या विषयाच्या संरचनात भावनिक संरचनांच्या जाळ्यामुळे तो कायमचा अडकून पडतो. 'सांस्कृतिक' नियमन केलेली कल्पनाशक्ती याचेही सिद्धांतन मायकेल एश्विरो या 'ब्लॅक' विद्वानाने केल्याचा संदर्भ मागे दिला आहे. विल्यम्सच्या पूर्वीच्या पुस्तकात न आलेल्या मुद्यांची दिशा ''संस्कृतीच्या समाजशास्त्राकडे, संस्था, रचना, उत्पादनाची साधने, ओळख, आकृतिबंध, पुनरुत्पादन, संघटन अशी या ग्रंथातील प्रकरणाची शीर्षके व त्यात चिकित्सा केलेले' चिन्ह पद्धतीचे समाजशास्त्र, विशेषत्व आणि विशेषत्वे, 'सांस्कृतिक' उत्पादनाचे नवे रूपबंध, कलावंत व बाजार, कलावंत व आश्रयदाते असे मारुतीच्या शेपटासारखे वाचकाला सर्वस्वी नवे उपमुद्दे हे नव्या ज्ञानाचे बहुउद्देशी उत्पादन कल्चरशी-संस्कृतीशी कसे संबंधित आहे हे त्याच्या प्रथमच लक्षात येते.

सांस्कृतिक उत्पादक व प्रबळ गट यांचे अतूट संबंध किती घट्ट आहेत याची चालती बोलती उदाहरणे महाराष्ट्राच्या इतिहासात ढिगभर सापडतात. उदाहरणार्थ, भारतातील सामाजिक संस्थांवरील जातीय आरक्षणांची सांस्कृतिक तुलनात्मक पाहणी खरी सांस्कृतिक साक्षरता वाढेल. कारण प्रसारमाध्यमे व सांस्कृतिक सत्तेचा मक्तेदार वर्ग पुरोहित व व्यापाऱ्यांच्या युतीचा आहे. ब्राह्मणाच्या लेखणीच्या मदतीशिवाय क्षत्रिय तलवार चालवू शकत नाहीत हा यज्ञ संस्कृतीमधील आदिबंध आजही वेगवेगळ्या रूपात कायम आहे. अशा परिस्थितीत 'सांस्कृतिक' कला व लेखन हे या मक्तेदार प्रबळ वर्गाच्या वर्तुळातील असतात. हे डावपेचाने कोणताही ग्रंथसर्वसमावेशक केल्याचा आभास निर्माण केला तरी ते वर्णवर्चस्वाचे उत्पादन असते. त्यामुळे या क्षेत्राची व्याख्या करताना सामाजिक हालचालींच्या स्वरूपाचा विचार करावा लागतो.

'बुद्धिमंतां'चा सामाजिक दर्जा व सामाजिक रचना म्हणून या क्षेत्राची व्याख्या केली जाते. मराठी चित्रपटातील क्षत्रिय पाटलांची व हिंदी चित्रपटातील ठाकूर यांच्या विरूपित प्रतिमा सांस्कृतिक सिद्धांतांच्या आधारे तपासण्याची गरज आहे. ही दीर्घकालीन सांस्कृतिक लढाईतील प्रतिमा रचण्याच्या सांस्कृतिक उत्पादनांची उदाहरणे आहेत. ती एकांगी आहेत. 'पाटील' सर्व जाती-धर्मातील पदवी आहे. 'मराठा' ही जात नाही. ती 'मराठा साम्राज्य' ही महाराष्ट्रातील सर्व लोकांसाठी मध्ययुगात तयार झालेली पाश्चात्त्य प्रतिमा होती. मग एका 'क्षत्रियत्व' संपवलेल्या गटाची गोची का?

रेमण्ड विल्यम्सने केलेली 'बुद्धिमंतां'ची समाजशास्त्रीय चर्चा वरील उदाहरणांना सैद्धांतिक पाया पुरवते. त्याने ग्रामसी व मॅनहेमच्या अनुक्रमे 1936-1971 व 1936-1956 मधील लेखनांची दखल घेत या सिद्धांतातील न सोडवलेल्या प्रश्नांच्याकडे लक्ष वेधले आहे. मुळात बुद्धिमंताची सुरुवातीला केलेली व्याख्या चुकीच्या दिशेने नेणारी आहे. उदाहरणार्थ, पुस्तकपंडितांच्यावर कबीर व संत तुकाराम यांनी ओढलेले कोरडे पाहता येतील. कारण ती सांस्कृतिक 'उत्पादकांच्या' सर्वसाधारण गटाकडून फसव्या विशेषतज्ज्ञगिरीकडे नेणारी आहेत. या प्रकारातील 'बुद्धिमंत' ही प्रतिमा विशेषतासूचक विशिष्ट प्रकारचे लेखक, तत्त्वज्ञ आणि सामाजिक विचारवंत यांच्या वर्गावर केंद्रित झाली. परंतु ते सर्व समाजाचे प्रतिनिधी असतीलच असे नाही. सामाजिक व्यवस्थेतील वर्गांशी त्यांचे संबंध अनिश्चित असतात. उदाहरणार्थ, मराठीतील अस्तित्ववादाचे अनुकरण करणाऱ्या लेखकांची सामाजिक बांधिलकी नेमकी कोणत्या समाजाशी, याचा शोध किंचितही न घेता महात्मा फुले यांच्या नावाचा लाखाचे पुरस्कार त्यांना दिले जातात. आंबेडकरवादाच्या घोषणा देत, दलित लेखक परंपरावादी घोषणा देत, समरसतेत सामील होऊन मोठे पुरस्कार मिळवतो. म्हणून विल्यम्सचे एक मत पटते : ते बुद्धिमंत ही ऐतिहासिक रचना आहे की, जी कल्चरल उत्पादकांच्या सामाजिक संघटनेची अनन्य प्रतिनिधी म्हणून स्वीकारता येत नाहीत. दुसऱ्या बाजूला ती ज्यांना 'बुद्धिवान' म्हणून विवेकाने व्याख्येत बसवता येत नाही, पण

जे स्पष्टपणे सर्वसाधारण संस्कृतीला योगदान देतात. अशा अनेक प्रकारच्या कलावंत, रंगकर्मी व सांस्कृतिक निर्मात्यांना वगळून टाकते. दुसऱ्या बाजूला ती अनेक प्रकारच्या बौद्धिक काम करणाऱ्यांना की जे थेट प्रमुख राजकीय, आर्थिक, धार्मिक आणि सामाजिक संस्थांत नियुक्त केलेले आहेत - नागरी सेवक, अर्थतज्ञ, धर्मगुरु, वकील, वैद्य - आणि जे, ह्या वास्तवाकडून केवळ त्यांच्या थेट व्यवहारात नव्हे तर त्यांच्या सर्वसाधारण सामाजिक व सांस्कृतिक श्रेणीच्या निर्मितीत व पुनर्निर्मितीतसुद्धा वगळून टाकते. ''ती शिक्षकांची व्याख्या उत्पादन व पुनरुत्पादनाच्या विकल्पी निरूपणांच्यामध्ये शिक्षणाच्या वेगवेगळ्या पातळ्याजवळ सोडते हे संदिग्ध आहे'' (214-215).

हीच संदिग्धता मराठीत पंडिताला बुद्धिमान समजण्यात आहे. प्रेमाची अडीच अक्षरे पंडिताला मोडीत काढतात असे कबीराने म्हटले होते. त्याच्या फार पूर्वी 2600 दरम्यान जनभाषेत तो शब्द धार्मिक, सज्जन, सदाचारी अशा कुणाही व्यक्तीसाठी वापरला जात होता. ती व्यक्ती कोणत्याही जाती धर्माची असो, शिकलेली की निरक्षर असो. परंतु शिक्षण व लिहिण्याचा मक्ता ब्राह्मण जातीकडे गेला. पंडित हा त्या एकाच जातीत जन्मतो हा आदिबंध पुस्तकांनी कायमचा स्थिर केला. त्याचा धार्मिक, सदाचार वगैरेशी संबंध फारसा उरला नाही. या पुरोहितवर्गाच्या उदयाची तुलना जगातील तशाच परंपरेशी डॉ. पंजाबराव देशमुखांनी चांगली केली आहे. विल्यम्सने तर इंग्रजीतील 'बुद्धिमंत' व बुद्धिमत्ता यांच्या वापरातील समस्या चांगल्या स्पष्ट करताना ग्रामसीचे मत दिले आहेः ''सर्वच माणसं बुद्धिमंत असतात... परंतु सर्वच माणसांना समाजात बुद्धिमंतांचे कार्य असत नाही.''

अशा प्रश्नांची उत्तरे का मिळत नाहीत याचा खुलासा पुढील सांस्कृतिक सिद्धांतांच्या परिभाषेत मिळतात. मराठीत लोकसाहित्य व एक वचनी 'संस्कृतीची' चर्चा आजही युरोमेरिकी आधुनिकतावादी आयात रूपवादाच्या 'शुद्ध' सौंदर्यशास्त्रीय परिभाषेतच आढळते. उलट पाश्चात्त्य देशातही समासात फेकलेली ही कृष्टीची संकल्पना साक्षरता व लिखित संस्कृतीने सामाजिक संपर्क वाढला तशी 'सांस्कृतिक'

विज्ञानात विकसित केली आहे. मौखिक कल्चर जुन्या स्थळ मर्यादा यांत्रिकीकरणाच्या माध्यमामुळे बदलत व ऱ्हास पावत गेल्या. इलेक्ट्रॉनिक माध्यमाने अधिक दूरवर जाणारी व विस्तारणारी भूमिका आधुनिक समाजाच्या विकासात बजावली आहे. 'सांस्कृतिक' उत्पादनांचा विकास अनेक अवस्थांमधून होत गेला. उदाहरणार्थ, पर्यटकांचे आकर्षण म्हणून पारंपरिक रूढी व कला यांना पुन्हा चकाकी येऊ लागली. चित्रपटात उच्च व जनकलांचे मिश्रण आर्थिक बाजू बळकट करण्यासाठी वाढले. ''तमाशापट'' ते ''सामना'' पर्यंतच्या 'सांस्कृतिक' राजकारणाचे संशोधन व्हायला हवे. उदाहरणार्थ, ज्या पुरोहितवर्गाने तमासगीराचे तोंड पाहू नये म्हणून राम जोशींना बहिष्कृत केले त्याच वर्णातील बहुसंख्य कलावंत 'नटरंग'मध्ये नाचले. त्याचबरोबर मराठीतील लोकसाहित्य व आदिवासी वगैरे सांस्कृतिक माहिती संकलनाचे सिद्धांतन कोणत्या परिभाषेत कसे व्हावे हे लक्षात येण्यासाठी पॉलिटी प्रेसच्या प्रस्तावनेतील एक उतारा पुढे दिला आहेः

> जर लोक कल्चर, तिच्या पारंपरिक आकृतिबंधात, आधुनिक प्रसारमाध्यमांच्या विस्ताराबरोबर मोठ्या प्रमाणात अदृश्य होते. तेच लोकप्रिय संस्कृतीबद्दल (popular culture) म्हणता येत नाही. जनसमूह (mass) कल्चर सातत्याने लोकप्रिय संस्कृतिबरोबर ताण सहन करीत अस्तित्वात असते आणि प्रत्येक कल्चर दुसरीवर सहजीवन टिकवते. जनसमुदाय संस्कृती ही औद्योगिकीकरण झालेली कल्चर-संस्कृती आहे. ती व्यापारी व राज्य निगम-संघ यांच्याकडून उत्पन्न केली जाऊ लागली. तिच्या विशेषीकरण झालेल्या तंत्रज्ञानाच्या स्वरूपाकडून ती 'वरून खाली' पसरली आहे. तरीही कल्चर तिच्या खास गुणधर्माकडून 'जगलेली' (lived) व 'अनुभवलेली'च असावी लागते. केवळ भौतिक वस्तूच्या पदावनती करून राहायला ती प्रतिकार करते. स्थानिक राष्ट्रीय आणि अतिराष्ट्रीय संस्कृतींची निर्मिती व पुनर्निर्मिती व्यापारीकरण झालेल्या माध्यमाबरोबरच्या सक्रिय संवादात अस्तित्वात राहते. ती जशी आकार दिली जात असते तशीच आकार देते (प्रस्तावना 7).

कल्चर्सचे हे प्रकार मराठीत सूक्ष्म पातळ्यांवर पाडले नसल्यामुळे एका चर्चासत्रात अनिवासी अमेरिकन-मराठी मानवशास्त्रज्ञ माधव आपटे यांनी भारतात पारंपरिक एका 'संस्कृतीवर' ढिगभर लेखन असले तरी प्रगत देशाप्रमाणे शेकडो प्रकारच्या संस्कृतींच्या संकल्पना तयार झाल्या नसल्याचे निदर्शनास आणले होते. बरोबर अशाच प्रकारे अर्जुन अण्णादुराईने केलेल्या मंदिराच्या संशोधनाबाबत घडले आहे, हा अपघात नाही. अशाप्रकारे जन माध्यम, व्यक्ती व गट जी सांस्कृतिक उत्पादने स्वतःच्या प्रक्रियेसाठी वापरतात. त्या कृष्टिक साधनांची 'भांडारे' उत्पन्न करतात. एकच माध्यम प्रतिमा फार वेगवेगळ्या मार्गांनी अर्थ लावत समजून घेतली जाईल आणि परस्परविरोधी दृष्टिकोनामधून वापरली जाणे शक्य आहे. भारतातील भिन्न जाती गटातील शिक्षित नागर गटातील प्रेक्षक अमेरिकन ब्लॅक गुलामावरील चित्रपट पाहताना मिळणाऱ्या जातवार प्रतिसादांचा अभ्यास व्हायला हवा. दलितांना ब्राह्मणांच्या *मनुस्मृती* दहनाचा सांस्कृतिक इतिहास आठवेल. फ्रेंचांना त्याच चित्रपटाचा राजकीय उपयोग कसा करावा ही चिंता ब्राह्मणांच्याप्रमाणेच पडेल. फार औद्योगिकीकरण झालेल्या समाजातील थोड्याफार वैश्विक उपभोक्तावादाचे आगमन वस्तुकरण झालेल्या 'सांस्कृतिक' बाबींचे निर्विकार भोक्ते प्रत्येकाला बनवत नाही, हे त्या चित्रपटवरून लक्षात येईलः स्थानिक सांस्कृतिक पुनर्स्थिरीकरणाच्या संधी जी सामग्री त्यांनाच समूळ नष्ट करण्याचा धोका दाखवतात तीच सामग्री वापरताना दिसतात. ज्या सनातन ब्राह्मण धर्माने 'लावणी' तुच्छ ठरवली व 'अंधारत' नेली; तेच आज अमेरिकन डिस्को आणि आफ्रिकन जाझ लावणीत मिसळून जुनी सांस्कृतिक मक्तेदारी व वर्चस्व ब्राम्हण नर्तिका नट्या जपत आहेत. यालाच या वर्गाने तमासगीर नव्हे तर उच्च दर्जाची 'कला' म्हटले आहे. मात्र भारतीय जातश्रेणीतील शब्द दारिद्र्य आणि संकल्पना प्रभुत्वाचा अभाव यामुळे आंतरराष्ट्रीय बहुसंस्कृतीमधील दूरदर्शन माध्यमातील स्वस्त मनोरंजनाच्याच (pastiche) संस्कृतीचे वर्चस्व जनसमान्यावर टिकवले आहे. म्हणूनच 'हर हर महादेव', 'वेडात मराठे' सारखे पुरोहिती चित्रपट जात-युद्धे पेटवतात (पाहा फूको).

या सांस्कृतिक उत्पादनांचा आणि सत्तेच्या संरचनांचा अभ्यास हा फार गुंतागुंतीचा विषय आहे. हा प्रश्न हाताळण्याचा एक मार्ग माध्यम (media) मक्तेदारी व नियंत्रणाची मीमांसा करण्याचा आहे. वृत्तपत्रे, चित्रपट साखळी, ध्वनिमुद्रण कंपन्या, दूरदर्शन निगम या जास्तीत जास्त बाजारात विक्री करण्यासाठी माल उत्पादन करणारे उद्योग समूहच असतात. त्या अशा सत्तेचा उपयोग विशिष्ट प्रकारचे राजकीय व सामाजिक दृष्टिकोन रचण्या-बदलण्यात किती व कसा करतात हा वादाचा विषय आहे. विनय लाल व रणजीत गुहांनी आणि त्यापूर्वी प्रबोधनकारांनीसुद्धा या वर्चस्वाची चर्चा केली होती. या सांस्कृतिक मक्तेदारीत लाल व इतरांनी सिलिकॉन व्हॅली व उत्तर अमेरिकेतील भारतीय 'डायस्पोरा'च्या आयटी कल्चरचा मोठा भांडवली वाटा बीजेपीच्या सत्तांतरात आहे हे सप्रमाण दाखवून दिले आहे. विचारधारणांचा सांस्कृतिक अभ्यास हा असाच एक उपेक्षित विषय मराठीत आहे. उदाहरणार्थ, सांस्कृतिक अभ्यासावर मार्क्सवादाचे लेबल आजवर चिकटवल्याने त्याची उपेक्षा भारतात झाली. परंतु प्रगत देशातच मार्क्सवादाची नवी फूटपालवी, त्याच्या पुनर्विचारातून तयार झालेले सिद्धांत आणि त्यांचे उपयोजन यांची सखोल चर्चा तिसऱ्या खंडात केली आहे.

2.5 पर्यावरणवाद आणि 'सांस्कृतिक' सिद्धांत

उत्तराधुनिकतावादाने आधुनिकतावादातील वस्ताद कथने (master narrative) व सौंदर्यशास्त्राच्या सिद्धांतांचे वर्चस्व झिडकारले. केवळ आंतरविद्याशाखीयतेची तोंडदेखली मागणी याच्यापलीकडे बहुविद्याशाखीयतेमुळे (multidisciplinary) नव्या सांस्कृतिक सिद्धांतांच्या कक्षा फार रुंदावल्या आहेत. याची सोदाहरण चर्चा तिसऱ्या खंडात केली आहे. या बदलांचा परिणाम पाश्चात्त्य देशात भाषा व साहित्य विचार, समीक्षा, सिद्धांत, समाज व संस्कृती संशोधनावरही झाला आहे. उदाहरणार्थ, रशियन कादंबरीकार बोरिस पास्टरनॅकला नोबेल पुरस्कार स्वीकारण्याची परवानगी देण्यासाठी पं. नेहरूंनी मध्यस्थी केली. तो साहित्याच्या व्याख्येच्या फार पुढे गेला आहे : ''सर्वसामान्य व्यक्तीमधील असामान्यत्व शोधण्याची आणि ते साध्या, सोप्या शब्दांत

मांडण्याची कला म्हणजे साहित्य.'' हे आता 'ड्रग्ज' किंवा संगणकीय शब्द जुळण्याची कला म्हणण्यापर्यंत मजल गेली आहे. 'सांस्कृतिक विज्ञान', 'पर्यावरण समाजशास्त्र', 'नागरिक विज्ञान' (science, civil science नव्हे) ही काही इंग्रजी शब्दप्रयोगाची भाषांतरे केल्यास काही दशकात नव्या शतकात जगभर बहुविद्याशाखीयतेची वाढ वेगात झाल्याचे लक्षात येईल. विल्यम्सच्या कल्चरच्या समाजशास्त्राच्या पुढचा टप्पा अलीकडे स्टीव्हन इयर्लेने संपादित केलेले *एन्व्हायर्नमेंट आणि सोसायटी* (पर्यावरण आणि समाज), सूझन विश्वनाथनने संपादित केलेले *रिडिंग्ज इन इंडियन सोशियॉलॉजी, कल्चर ॲन्ड सोसायटी खंड 9, तसेच* के. मिल्टनचे *एन्व्हार्मेंटॅलिझम ॲन्ड कल्चरल थियरीः एक्सप्लोरिंग द रोल ऑफ ॲन्थ्रपॉलॉजी इन एन्व्हायर्मेंटल डिस्कोर्स* (पर्यावरणवाद आणि कल्चरल सिद्धांतः पर्यावरण पारिभाषितातील मानवशास्त्राची भूमिका, 1996) असे ग्रंथ पाहिल्यास समाजशास्त्रज्ञ 'कृष्टी' ही संज्ञा नव्याने जोमाने चलनात आणत आहेत, हे स्पष्ट होते. ही पुस्तके मानवी कल्चर व परिस्थिती/पर्यावरण विज्ञानामधील अतूट संबंध विविध अंगाने स्पष्ट करतात. रा. ग. जाधवांनी मराठी साहित्याच्या परिस्थितिविज्ञानासंबंधी एक माहितीपर छोटे पुस्तक लिहिले होते. परंतु पर्यावरणीय समीक्षा (eco criticism) मराठीत प्रवाहात रूपांतरित झालेली नाही. कारण व्यंकटेश माडगूळकरांचे *जंगलचे दिवस* आणि मारुती चित्तमपल्लींनी जमा केलेली वनस्पती, पक्षी व प्राण्यांची माहिती या पारंपरिक मिथकी कथनांच्या सुलभीकरणाच्या प्रभावात अडकली आहे. पर्यावरणाचा विचार 'सांस्कृतिक' सिद्धांतांच्या परिभाषेतील ही पाश्चात्त्य पुस्तके वाचली तरी बरीच कोडी उलगडतात. के. मिल्टनने आपल्या प्रस्तावनेला ''सामाजिक विज्ञान व पर्यावरणीय पारिभाषित'' या शीर्षकानंतर दोन लेखकांची अर्थपूर्ण उद्धृते दिलीतः

> कोणत्याही अन्य समस्येपेक्षा 'पर्यावरण/परिस्थिती' समाजशास्त्रांना आंतरराष्ट्रीय तुलनात्मक व आंतरविद्याशाखीय प्रस्तावांचा विकास करण्यासाठी भेटत आहे. (जेमीसन वगैरे, 1990, vii)

> परिस्थितीचे अर्थनिरूपण सामाजिक शास्त्रात स्वतःची क्षेत्रीयता गृहीत धरतात.

(बेन्टन व रेडक्लिफ 1994: 13.)

त्यानंतर मानवशास्त्रीय पेचांची चर्चा करण्याआधी त्याने आफ्रिकेतील खेडूताचा एक मार्मिक प्रश्न स्वानुभवाची साक्ष म्हणून नोंदवला आहे. नील आर्मस्ट्राँगने चंद्रावर पाऊल ठेवताच सर्वश्रेष्ठत्व मिरवणाऱ्या अमेरिकेच्या यशाची बातमी झळकली. एक खेड्यातील 'काव्व्याने' लेखकाला विचारले, ''खरी आहे ती बातमी?'' नंतर हसत त्याने विचारले, ''काय झालंय हो त्यांना?'' ''पृथ्वीवर त्यांच्यासाठी काहीच करण्यासारखं नाही का?'' योगायोगानं हे लिहीत असता दूरदर्शनवरील कोरोनाच्या शंभर बातम्यानंतर रुचीपालट म्हणून एका वाहिनीने 'लिंबा दैत्य मंदिर, नांदूर', जि. अहमदनगर गावचा सचित्र वृत्तांत सादर केला. आश्चर्य म्हणजे रामानंद सागरच्या 'रामायण'ने दूरदर्शनवर कालच जागतिक टीआरपी विक्रम केला असता दैत्यदर्शन घडले. मानवशास्त्रज्ञ, समाजशास्त्रज्ञ व संस्कृतिस्टांना हे मोठे आव्हान आहे. कारण रामायण, महाभारताला तमिळनाडूत कट्टर विरोध आहे. अहमदनगर जवळच्या निसर्गरम्य पर्यावरणात पाथर्डी जवळच्या नांदूर खेड्यात चक्क लिंबादैत्यांचे एकच मंदिर आहे. मारुतीचं नाव घेणं हा शाप समजला जातो. सर्व धर्म व अठरापगड जातींचे लोक सुखाने नांदतात, पण कुठलेही अन्य मंदिर-मशीद नाही. मागे आपण स्वामी श्री पार्थसारथी मंदिराच्या सांस्कृतिक इतिहासाची चर्चा केली. त्याची दुसरी बाजू दाखवणारा हा वृत्तांत होता. समाजशास्त्र व एकूण साहित्यच किती एकांगी आहे, याचे हे उत्तम उदाहरण आहे. अन्य जाती-धर्मातील मराठी समाजशास्त्रज्ञ त्यांच्या सावलीतच वाढले नसते मराठी तर 'सांस्कृतिक' अभ्यासाचा दस्तऐवज म्हणून पाथर्डी पूर्वेला 23 कि. मी. अंतरावरील या ग्रामदैवताचा सांस्कृतिक अभ्यास केव्हाच झाला असता. लिंबादैत्याच्या राज्यात सीतेच्या शोधात श्रीराम आला. तेव्हा हनुमान फळे तोडायला आला असता लिंबाशी त्याचे गदायुद्ध झाले. परंतु दोघांच्या तोंडी रामाचेच नाव होते. श्रीराम प्रकटला, भांडण मिटवले आणि लिंबाला आशीर्वाद दिला. (सुर-असुर द्वंद्वाचा आदिबंध डॉ. पंजाबराव देशमुखांनी चांगला स्पष्ट केला होता.) त्याच्या राज्यात त्याचे एकट्याचेच मंदिर असेल. या मंदिरातील विधी, गावकऱ्यांच्या श्रद्धा,

गुढी पाडव्याला भरणारी यात्रा, कधीही कोर्टाची पायरी न चढलेले व्यवस्थापन हे सगळे 'वास्तव' वाटत नाही. महाभारत व रामायणाचे लेखकही ब्राह्मणेतरच होते हे एक कोडेच आहे. त्यांचे ब्राह्मणीकरण कोणी व का केले? अमेरिका सर्वात जास्त कोविड ग्रस्त का?

मिल्टन ज्याप्रमाणे म्हणतो की, ''पंधरा वर्षांनंतर'' आफ्रिकेतील काव्या तिरकस शेरेबाजीचा अर्थ उमगला. कारण तोवर ''माझ्या स्वतःच्या संस्कृतीच्या कल्चरच्या घोडचुका कळू लागल्या होत्या'' (1). तसेच वरील लिंबादैत्य मंदिरावरील माहितीपट बघताना वाटत होते. परिस्थितीकडे बघण्याची आपली दृष्टी शैक्षणिक क्षेत्राबाहेर बदललेल्या पर्यावरणाचा विचार करताना बदलण्याचा आग्रह धरीत तो पुस्तकाचा सारांश मांडताना लिहितो,

> एक युक्तिवाद असा की, कल्चरल सिद्धांत परिस्थितीच्या समस्या समजून घेण्याला योगदान देऊ शकतो. तो हे मानव-पर्यावरणाच्या संबंधात कल्चरल भूमिका पार पाडतात या कल्पनेवर अवलंबून असतो. पहिली दोन प्रकरणे ही कल्पना विकसित करतात. हे प्रथम संस्कृती कल्चर व सांस्कृतिक सिद्धांत याविषयी मानवशास्त्रज्ञ काय म्हणतात याचे स्पष्टीकरण देऊन केले आहे (प्रकरण 2, प्रस्तावना पृ.6).

'संस्कृती' म्हणजे काय किंवा तिची पर्यावरणीय संबंधाविषयीची भूमिका काय यावर काही झाले तरी मानवशास्त्रज्ञांचे एकमत होत नाही. सबब सांस्कृतिक सिद्धांतासाठी वाद विकसित करणे म्हणजे मानवशास्त्र कशाविषयी आहे याच्या वर्णनाची सामग्री नव्हे. यात असंख्य भिन्न व काहीवेळा परस्परविरोधी दृष्टिकोनातून गाळून घेणे गुंतलेले असते. अशाप्रकारे पहिल्या दोन प्रकरणांतसुद्धा लेखकाने 'परिस्थितीवादा'ची कामचलावऊ व्याख्या प्रस्थापित केली आहे. आणि 'सांस्कृतिक' एक अद्‌भुत घटना म्हणून तिच्या दर्जाची चर्चा केली आहे.

त्याच्या सात प्रकरणांचा सारांश आपल्या पुढील चर्चेसाठी महत्त्वाचा आहे. म्हणून मुख्य मुद्दे इथे थोडक्यात मांडले पाहिजेत. परिस्थितिजन्य पारिभाषिताला मानवशास्त्र

ठळक योगदान देऊ शकते असा युक्तिवाद करणे म्हणजे इतर समाजशास्त्रांनी दिलेल्या दृष्टिकोनापेक्षा कल्चरल मीमांसा वेगळी आहे. याचे प्रात्यक्षिक घडवणे महत्त्वाचे आहे. ''पर्यावरणवादावर''च्या पुढचे पाऊल सध्या अस्तित्वात असलेल्या सामाजिक-वैज्ञानिक अभ्यासांची चिकित्सा आणि त्यांची तुलना सांस्कृतिक सिद्धांतातील प्रस्थापित दृष्टिकोनाशी करणे हे आहे. युक्तिवाद असा आहे की, मानवशास्त्र या चिकित्सेची व्याप्ती वाढवते. अन्य विद्याशाखांनी वापरलेल्या संकल्पनापेक्षा अधिक व्यापकतेने ज्या वापरता येतात त्या संकल्पना लागू करून त्यांच्या मार्फत हे साध्य करता आले पाहिजे. पूर्ण मानव सांस्कृतिक भांडाराला विचारात घेऊन तुलना करायला त्या बळ देतात. कल्चरल स्पर्धेच्या क्षेत्रातील परिस्थितिविषयीच्या दृष्टिकोनाकडून हे व्यवहारात उतरवता येते. त्यात औद्योगिक व बिगर औद्योगिक विज्ञानांचा समावेश असतो. ते गुणधर्मात किती पर्यावरणवादी आहेत; याचाही विचारही करता येतो. तुलना लोकप्रिय पर्यावरणाशी संबंधित 'मिथकावर' किती केंद्रित झाली आहे? ते मिथक म्हणजे पक्के ठरवणे की बिगर-औद्योगिकीकरण झालेल्या समजाकडे जे शहाणपण औद्योगिक विकासाच्या प्रक्रियेत हरवलेले असते. उदा. वैज्ञानिक प्रयोगशाळेत 'सत्यनारायण पूजा'. पर्यावरणवाद्यांच्या उद्दिष्टपूर्तीसाठी महत्त्वाची अट म्हणून खुद्द सांस्कृतिक वैविध्याचे मूल्य याचासुद्धा विचार करणे भाग असते. उदाहरणार्थ, मेंढ्यांची लोकर अचानक अंगावर उभी राहिल्यास धनगर म्हणतो, 'पाऊस येणार आहे'. तेव्हा त्याने कुठल्याही वेधशाळेचा, हवामानाचा अंदाज ऐकलेला नसतो.

या ग्रंथाचे वैशिष्ट्य म्हणजे ही चर्चा जगाच्या आखाड्यात नेली आहे. मराठीच्या डबक्याचे व कोंडवाड्याचे रूपक आपण यासाठीच वापरले आहे. कारण मानवशास्त्र बऱ्याच वेळा स्थानिक स्पर्धांच्या सापळ्यात अडकलेले म्हणून पाहिले जाते. ते मोठ्या प्रमाणावरील प्रक्रियांच्या महत्त्वाचे काही बोलायला असमर्थ आहे असे समजले जाते. कारण आता 'परिस्थिती' ही वैश्विक परिभाषेत समजून घेतली जाते. 'जागतिकीकरण' समजून घेण्याचा प्रयत्न समाजशास्त्रज्ञांनी कोणत्या मार्गांनी केला, याची चर्चाही फार

उपयुक्त आहे. सांस्कृतिक सिद्धांतांशी सुसंगत अशा दृष्टिकोनांची ओळख पटवण्याची गरज आहे. हा दृष्टिकोन वैश्विक पर्यावरणीय परिभाषितांच्या सांस्कृतिक स्पर्धेच्या वृत्तांतामध्ये वापरला आहे. थोडक्यात, मिल्टनचे पुस्तक नवे 'सांस्कृतिक' सिद्धांत व समीक्षेला चांगला पाया पुरवणारे आहे.

2.6 समीक्षात्मक आणि 'सांस्कृतिक' सिद्धांतातील महत्त्वाच्या समस्या

मी मराठी समीक्षेतील समस्यावर एका अ. भा. मराठी साहित्य संमेलनात तुलनात्मक कल्पनाशक्तीवर भाष्य केल्यानंतर एका श्रोत्याने त्यावर भाष्य करताना खाजगीत 'वस्त्रहरण' हे रूपक वापरले होते. पुढे संत तुकारामबाबांच्या वस्त्रहरणाच्या अभंगांचा संदर्भ सापडला. मी या दिशेने पुस्तक लिहिले तेव्हा मला प्रगत सांस्कृतिक सिद्धांतांचा चांगला परिचय नव्हता. तरी टीका लेखसंग्रहाला नाव निवडले *टीकावस्त्रहरण.* आश्चर्य म्हणजे त्याला मी गोव्यात असताना महाराष्ट्र राज्य पुरस्कार मिळावा हा एक परिस्थितीचा उपरोध समीक्षेतील समस्यांची जाणीव करून देणारा होता. समस्या खऱ्या होत्या. आणि मराठीतील सर्वच विद्यापीठातील अभ्यासक्रमात ''आस्वादक समीक्षेचा कोलेस्टर मराठीचा कॅन्सर'' हे रोगनिदान अचूक ठरले. आत्मश्लाघेचा दोष पत्करून के. मिल्टन प्रमाणे या प्रसंगाचा उल्लेख करायला इथे मॅकगोवनच्या *की इश्यूज इन क्रिटिकल अॅन्ड कल्चरल थिअरी* (2007) ने टेकू दिला. भारतीय समीक्षा या कॅन्सरपेक्षाही किती भयानक आहेत याची जाणीव कोरोनाच्या साथीत रात्रंदिवस ऐकलेल्या प्रसार माध्यमातील मराठी बोलण्यात इंग्रजी ''लॉकडाऊन'', ''क्वॉरन्टीन'', ''सोशल डिस्टन्सींग'' वगैरे ऐकूनच झाली. गतशतकाच्या उत्तरार्धात मुंबईतील सर्वात मोठ्या गिरणीकामगाराच्या संपातील (1984) ''टाळेबंदी'' हाच शब्द माझ्या *सावली* या लघुकादंबरीत सर्वत्र वापरला होता. त्यालाच 'लॉकडाऊन'ने हद्दपार केला का? दुसरीकडे आझान मैदानावर लेखक-कलावंतरावांच्या मोर्चा ''मराठी रक्षणाच्या'' मोर्चाबरोबर या बातम्या, हे दृश्य! मराठी ही ज्ञान भाषा नाही असे यशवंतराव चव्हाणांच्यापासून आजवरचे अनेक लेखक मान्य

करतात. मग तिला अज्ञानाची व 'नपुंसक बुद्धिमत्ते'ची दुबळी भाषा कुठल्या गुलामगिरीने का बनवली?

मराठी समीक्षेची खरी समस्या कुठे सुरू होते आणि सांस्कृतिक समस्या कुठे सुरू होते याची वेगळीच जाणीव मिल्टनप्रमाणे केर मॅकगोवनच्या वर उल्लेख केलेल्या ग्रंथाच्या प्रस्तावनेच्या पहिल्याच उद्धृताने करून दिलीः

> ''हृदयविकाराच्या झटक्याचे नाटक करण्यासाठी एक माणूस इलेक्ट्रीक अन्डरपॅन्ट वापरतो आणि विमा पॉलिसी मंजूर करण्याचा दावा करतो.'' (पाहा, www.guardian.co-uk).

मग मराठी रूपवादी वाचक म्हणेल, ''याचा साहित्यसमीक्षेशी संबंध काय? पुरोहिती देशीवादात सुलभीकरणात व शेरेबाजीत अधःपतनच...'' पण 1999 मधील त्या चित्तरकथेची समीक्षाच मॅकगोवनने वॉर्नर ब्रदर्सच्या वळणाने नव्या कल्चरल समीक्षेच्या परिभाषेत केली आहे की आपण 21 व्या शतकात प्रवेश करतो आणि 'गार्डियन'ने ब्रिटनमध्ये 2005 साली गाजवलेल्या या खटल्याचा वृत्तांत वाचू लागतो. दाव्या खटल्यांचा अभ्यास साहित्यसमीक्षेत किती महत्त्वाचा आहे, हे कळायला 'सांस्कृतिक' साक्षरतेचे वर्ग काढावे लागतील. अप्पादुराईच्या पुस्तकाच्या आधारे आपण हे मागे पाहिले आहे. तेथे मंदिर होते. या खटल्याची पार्श्वभूमी ब्रिटिश दवाखाना व कोर्टाची आहे. ब्रिटनमध्ये हृदयविकाराचा झटका सिद्ध करण्यासाठी त्याने विजेचे उपकरण लपवून वापरून बनाव केला. तो उघडा पडला. अशी भरपाई मिळत नाही म्हटल्यावर त्याने वीज कंपनीवरच मोठ्या भरपाईचा दावा ठोकला होता. या दाव्याच्या बातमी बरोबर 7 जुलै 2005 रोजी लंडनच्या भुयारी रेल्वे व बस नं 30 वर चार तरुणांनी केलेल्या आत्मघातकी बॉम्बहल्ल्याची बातमीही उभी केली आहे. पुढे अमेरिकेत 11 सप्टेंबर 2001 साली विश्वव्यापार केंद्रावरील हल्ला तुलनेसाठी निवडला आहे. '7/7' व '9/11' ही आज प्रतीके बनली आहेत. कुठेही 'मुसलमान दहशतवादी' ही नेहमीची शब्दरचना न करता 9 पृष्ठांच्या प्रस्तावनेतील मॅकगोवनने दाखवलेली वेगळ्या परिभाषेतील संस्कृती समीक्षेची दिशा अपूर्व व आजच्या प्रसार माध्यमांची

भाषा, साहित्य व कल्चरल विचाराला नवी दिशा देणारी आहे. हे वाचताना सारखे प्रश्न पडतातः मुंबई बॉम्बहल्ल्याच्या तारखेचे लंडन, न्यूयॉर्कमधील हल्ल्यासारखे प्रतीक भारतीय 'संस्कृतीत' का बनले नाही? 'कसाब' हे एकच नाव सारखे का आठवते? *हू किल्ड करकरे?* सारखे पुस्तक मुसलमान पोलीस अधिकाऱ्याने एवढ्या कळवळ्याने का लिहिले? मॅकगोवन व मराठी वाचकाच्या एकसारख्या घटनांच्या प्रतिक्रियात एवढे अंतर का पडले? मॅकगोवनने लंडन व न्यूयॉर्कमधील तिन्ही घटनांचे अर्थ लावले (signification) आणि अर्थनिरूपणाचे (interpretation) प्रश्न सांस्कृतिक परिभाषेत मांडले आहेत. त्यात प्रतिनिधित्वाचे प्रश्न गुंतले आहेत. ज्याला आपण खरे म्हणतो त्याच्या अर्थाची निर्मिती व संदर्भ कसे जुळवले जातात? त्यात सौंदर्यशास्त्राच्या प्रश्नांचा समावेश होतो. प्रतिमा व शब्द या संदर्भातील प्रतिनिधित्वाच्या रूपबंधात काय कार्य करतात? त्या प्रतिमा व शब्दांचा परिणाम वाचक व प्रेक्षकावर कसा होतो? त्यात त्यांना कोणत्या प्रकारचा आनंद मिळतो? पुढचे प्रश्न नीतिशास्त्रातील आहेत. एखादी संस्कृतिमधील घटना विशिष्ट मार्गाने मांडणे नैतिक की अनैतिक हे कसे ठरवायचे? अधिकृतता किंवा खोटेपणा म्हणून सांस्कृतिक समीक्षेतील नीतिवादाचे दावे परस्परांशी स्पर्धा करणारे असतात. त्यातून आणखी एक प्रश्न मानव व त्याची जगातील 'जागा' याच्या चिकित्सेची योग्य संकल्पना कोणती? लंडनवरील बॉम्बफेक ही या शतकातील अनेकांपैकी एक सांस्कृतिक संहिता झाली आहे. तिच्या अर्थाच्या असंख्य शक्यता मॅकगोवनने व्यक्त केल्या आहेत. उलट मुंबईतील बॉम्बफेकीचे वार्ताकन, मार्क्सच्या शब्दात 'ब्राह्मणी प्रेसने' इस्लामी दहशतवाद या एकाच रंगात केले. त्याचे मूळ महाभारत, रामायणातील सुर व असुर या आदिबंधात आहे. याचा खुलासा डॉ. पंजाबराव देशमुखांच्या प्रबंधात फार चांगला आहे. या शब्दांची अदलाबदल वेदातही बरीच आढळते. देवांना असूर आणि देव हीच सांस्कृतिक संरचना लंबा असुर देव नांदूर येथील मंदिराच्या उदाहरणाने मागे स्पष्ट केली आहे. या तुलनात मराठीतील आस्वादक व रूपवादात एकांगी सौंदर्यशास्त्राच्या अमर्याद वैयक्तिक प्रभावाचे मूळ सापडते. उलट तमीळ साहित्यात ते तसे नाही. मॅकगोवनने लंडनमधील

बॉम्बफेकीच्या अन्वयार्थाच्या वार्तांकनाच्या रचना न्यूयॉर्कमधील तशाच घटनेच्या तयार चौकटीत अडकल्या हे स्पष्ट केले आहे. '7/7' व '9/11' प्रतीकांचा दोन्ही देशातील संहितात्मक व विचारधारणांचा सारखेपणा इतर फरक डोळ्याआड करून दाखवण्यात आला आहे. या दोन देशात तारीख लिहिण्याची पद्धत वेगळी आहे. असे बरेच फरक मॅकगोवने दाखवले आहेत. मात्र एकाच प्रकारच्या रूपकाचा मारा सुरू केला. पॅलेस्टीन, इराकच नव्हे तर माद्रिदवरील तशाच बॉम्ब हल्ल्यांच्या बातम्या सहजपणे दाबल्या गेल्या. उलट इंग्लंड व न्यूयॉर्कमधील हल्ले हे वैश्विक धोका, लोकशाहीला धक्का असा प्रचार सुरू झाला. न्यूयॉर्कमधील हल्ला हा अमेरिकेच्या राजकीय वर्चस्ववादावरचा होता. त्याच परिभाषेत वैश्विक काल्पनिक हल्ल्यांची व्याख्या करणे बरोबर नाही. '9/11' हे कल्चरमध्ये फार मोठ्या प्रमाणावर फिरणारे चिन्ह आहे असे तो म्हणतो. तेच आमच्या 'सांस्कृतिक' स्मृतीत विशिष्ट पद्धतीने हरवले. तो हॉलीवुडने प्रस्थापित केलेल्या सौंदर्यशास्त्राच्या परंपरेचा भाग आहे. त्या घटनेच्या चित्रणात नागासाकी-हिरोशिमावरील बॉम्बहल्ल्यांशी संबंधित प्रतिमा मिसळल्या गेल्या. त्या अर्थ-लावण्याच्या प्रक्रियेच्या खेळाचे स्वरूप त्या स्पष्ट करतात. अनुभवाच्या सर्वव्याप्तित्ववादापेक्षा (immanentism) अशा संरचनांची सत्ताच त्या दर्शवितात. हाच मुद्दा आपण भारतात पश्चिमीकरण आणि मुसलमानांच्यात पश्चिमविषारीकरण अशा संकल्पना का रूढ झाल्या हा 'सांस्कृतिक' भेद पहिल्या खंडात स्पष्ट केला आहे.

संरचनात्मक व विचारधारणात्मक अवलंबित्व आधी तयार असल्यास त्यातील प्रतिमांचे कामकाज त्या जे काही सांगणार त्याचे अनैसर्गिकरण शक्य आहे. '9/11' या प्रतिमेत आम्ही असे जाणतो अशा उत्स्फूर्त प्रतिक्रियांच्या प्रतिमांचा ढीग साचला. त्या संहितातत्मकतेत पूर्वीच कार्यरत असणाऱ्या अर्थांचे पर्याय असतात. त्या घटनेच्या छाया चित्रात ज्या 'सांस्कृतिक' व राजकीय फरकांच्यावर अवलंबून असतात ते फरक दिसतात. भूतकाळाचे भूतच जणू अमेरिकेच्या कर्मामुळे तिला पछाडायला आले असेही म्हणता येईल. अशा निरीक्षणांचे सांस्कृतिक महत्त्व कोरोनाच्या साथीत

अमेरिकेतील मृत्यूंचा आकडा जगात सर्वात जास्त असल्याचा अन्वयार्थ लावायला मॅकगोवनची ही कल्चरल समीक्षाच जास्त उपयोगी आहे. त्याने विश्वव्यापार केंद्र उद्ध्वस्त होत असता माध्यमांनी दाखवलेल्या विविध छायाचित्रांची कल्चरल मीमांसा केली आहे. ढगाआडचे चर्च व क्रॉसच्या चिन्हांचा वापर इस्लाम व ख्रिश्चन धर्मांच्या संघर्षाचे प्रतीक म्हणून केला गेला. त्यावरच समकालीन चर्चा विसंबल्या. त्या जुळ्या मनोऱ्याच्या नाशाशी ''वैश्विक राजकारण व अर्थकारण'' (पृ. 5) चटकन असंबंध ठरले. फार वेगळ्या शक्यतांचा संच या मांडणीने तयार केला. या चिन्हांना मध्ययुगातील धर्मयुद्धांचा मिथकी इतिहास पाया पुरवायला होता असेही मॅकवेगानच्या पुढे जाऊन म्हणता येईल, परंतु मराठी परंपरावादी समीक्षकाप्रमाणे त्याने तसे केलेले नाही.

मुळाच्या प्रतिमेचा अर्थ जसा विशिष्ट दिवस व विशिष्ट शहर सुचवतो तसे ते जगातील कुठलेही शहर असू शकेल. परंतु त्या चित्रात तसे घडत नाही. तो फोटो बाहेरच्या दोन भिन्न श्रद्धातील 'संघर्षा'चे प्रतीक बनून येतो, ही विरोधापत्ती त्यात कार्यरत आहे. प्रतिमेच्या या वाचनात अर्थ लावणे, संदर्भ शोधणे, सौंदर्यशास्त्र आणि वास्तव (real) यांच्या संकल्पना तयार करण्याचाही समावेश आहे. हे वाचन नीतिशास्त्राच्या संकल्पनेत आणि सामान्य ज्ञानापासून दूर घालवलेल्या अशा मानवाच्या संकल्पनेतदेखील कार्यरत असते. अशा प्रतिमांचे वाचन हेसुद्धा संकल्पनात्मक चिंतनाला गती देते. मात्र त्यासाठी प्रतिमाशास्त्र माहीत असावे लागते. विम्यासाठी विजेची चड्डी ते बॉम्बहल्ल्याच्या दोन घटना यांच्या माहितीच्या वाचनात अर्थ लावणे, वाचनाची क्रिया समजून घेणे आवश्यक ठरते. मात्र सत्य शोधण्याची समस्या भेडसावली तरी या तिन्ही घटनांत गुंतलेल्या हितसंबंधाच्या रचना वेगवेगळ्या दृष्टिकोनातून अभ्यासल्या पाहिजेत. केवळ कट कारस्थानाचे जन सामान्यांना आकर्षक वाटणारे कथन हे वरवरचे असते आणि मराठी वाचक अशा वरवरच्या नाट्यमय कथनांना पुराण परंपरेमुळे कायम भुलत आल्यामुळे मानसिक गुलामगिरीच्या शोषणाच्या जाळ्यात अडकत आला आहे.

21 व्या शतकातील या गोष्टी समोरासमोर उभ्या केल्यास ज्यांना सुरुवातीपासूनच कल्चरल समीक्षेकडूनच हाताळले जाणे भाग आहे, अशा सांस्कृतिक संहितांच्या प्रक्रियांविषयीच्या समस्यांचा संच पुढे आणला पाहिजे. अशा सांस्कृतिक समीक्षेचा योग्य हेतू कोणता? याचा संबंध मूल्यांशी आहे. उदाहरणार्थ, सांस्कृतिक समीक्षा सांसारिक जीवन, चकाचक, कानूनी परंपरा, समासातील, लोकप्रिय आणि/किंवा उच्चभ्रूवर प्रकाशझोत टाकते का? त्यांच्या उद्देशाचा दर्जा सांस्कृतिक समीक्षक कसा ठरवतात? असे अनेक प्रश्न विचारले आहेत. थोडक्यात, सांस्कृतिक समीक्षा काय करते व कशासाठी करते? याविषयी लेखक म्हणतो,

> या पुस्तकाचा युक्तिवाद असा की कल्चरल समीक्षा संस्कृती व त्यांच्यामध्ये निर्माण केलेले अर्थ त्यांच्या कामात गुंतून राहण्याचा मार्ग पुरवते. ज्याच्याद्वारे हे जग व आपले त्या जगाशी नाते या दोन्हींची व्याख्या केली जाते. त्या अर्थांची निर्मिती काय करते हे समजल्याशिवाय कुठल्याही परिपूर्ण किंवा टिकावू परिभाषेत प्रभावी 'सांस्कृतिक' अर्थ विरोधाविना चालू राहतात... म्हणजे, ती (सांस्कृतिक समीक्षा) याचा आजच्या जगात अर्थ काय, विचार करणे, लक्ष देणे, निवाडा करणे याला भिडणे व शोध घेणे शक्य आहे ती चौकट पुरवते (प्रस्तावना 7).

ही समीक्षा आपल्या मराठी समीक्षेतील शुद्धता, कलात्मकता, रस, अभिजातता, महात्मता, देशीयता वगैरे आस्वादनाच्या लाक्षागृहांचा देखावा उद्ध्वस्त करते. ती रोजच्या जगण्यातील सांसारिक व हास्यास्पद यांच्याबरोबर ज्यांना खोलीचा, गांभीर्य किंवा मूल्याचा गौरवाचा मान दिला जातो त्यांना कवेत घेते. ज्या 'संस्कृतीत' आपण राहतो तिच्या संहितांशी आमच्या नात्याच्या अर्थांची निर्मिती ती करते. मग त्या संहिताही कुठल्याही रूपबंधात असोत. यामध्ये अभिजात व जनसंगीत, लोकप्रिय रंजक अथवा प्रायोगिक, नव चित्रपट अथवा हॉलीवुड रोमान्स, साहित्य प्रकार सगळेच ती हाताळते. ती लेखक व वाचनाच्या समस्या हाताळते. ती खुद्द समीक्षा व सांस्कृतिक सिद्धांतांची, संहितांची मीमांसा करते. हे सारे करायला तिला नव्या हत्यारांची गरज

असते. संबंधित संस्कृतीतील मूल्यांचा अभ्यास व चिंतनाची त्यासाठी गरज असते. या कामी उत्तरसंरचनावादाचा उपयोग चांगला होतो. सबळ पुराव्याच्या सत्यापेक्षाही समीक्षा अर्थाचा परिणाम म्हणून संस्कृतीच्या चिंतनाला महत्त्व देते. अर्थनिर्मिती, फरक व जागाबदल म्हणून ती सर्वप्रथम अर्थावर जोर देते. या क्षेत्रातील समस्यावर वाद माजत आले आहेत. मॅकगोवनचे ध्येय शक्यता निर्माण करणाऱ्या परिभाषेतील ज्ञानाच्या ढाच्यातील फरक व हद्दी तयार करणे हा देखील आहे. अशा सैद्धांतिक शस्त्रांना पुरोहिती परंपरांची बंदी का?

मॅकगोवनच्या पुस्तकातील सहा प्रकरणांची शीर्षके पाहिली तरी त्या संकल्पनांसाठी मराठीत शब्दच तयार नसल्याचे चट्कन लक्षात येते. ही जाणीव बोचण्याऐवजी परंपरावाद्यांच्या प्रतिकाराला जोर चढतो. उदाहरणार्थ, अभिजात स्थिर व वर्चस्ववादी वक्तृत्वपूर्ण परंपरेत 'संहिता' व 'संहितात्मकता' चिकित्सेचा विषय होत नाही. मात्र पाश्चात्त्य विद्वान 'सांस्कृतिक' सिद्धांतात अर्थनिर्मितीच्या समस्येला अग्रक्रम देतो. उलट मराठी समीक्षेत बुद्धिमंत सिद्धांताला विरोध करतात अशी सनातन परंपरा असल्याचा उल्लेख मागे केला आहे. अर्थनिर्मिती व सांस्कृतिक सिद्धांत या दोन्हींच्या विवेचनाचा व त्यांच्या शक्यता अजमावण्याचा समावेश यात आहे. या पुस्तकातील सौंदर्यशास्त्राची चर्चा मराठीतील कालबाह्य आयात साहित्य समीक्षा व सौंदर्यशास्त्रांच्या अभ्यासक्रमापेक्षा फार वेगळी आहे. संहिता व अर्थनिर्मिती या समस्यांची चर्चा करीत 'सौंदर्यशास्त्र' हे प्रकरण विस्तारते. या दोन्हींची रचना अर्थनिर्मितीच्या परिणामांचे मार्ग तपासते. सौंदर्यशास्त्रातील सिद्धांतांचा शोध निर्णायक ठरतो. संस्कृतीच्या संहिता व त्यांच्याशी संस्कृतीचे संबंध तपासले जातात. संस्कृतीच्या समीक्षेच्या राजकारणाविषयीचे प्रश्न आधी मांडायला सुरुवात होते.

'नीतिशास्त्र' मराठीत वाङ्मय बाह्य ठरवल्यामुळे नवनीतिवाद्यांचे ढोंग लपवणारे देशीवादी भजनी मंडळ तयार झाले. मराठीमधील असे सांस्कृतिक नमुने विलास सारंगांना मराठी साहित्यात भालचंद्र नेमाडे व ना.सी.फडके 'खलनायका'च्या भूमिकेत सैद्धांतिक लेखांत साधार मांडले आहेत. त्याचे महत्त्व फार आहे.

खलनायकांनी उचलेगिरीत मराठी साहित्याचे किती नुकसान केले हे गंभीरपणे सिद्ध करायला मॅकगोवनचा नीतिशास्त्राचा पट अनेक हत्यारे पुरवतो. 'सांस्कृतिक' समीक्षेचे राजकारण कळायला हे नीतिशास्त्र फार महत्त्वाचे आहे. कारण अमुक टोळीचेच साहित्य सर्वश्रेष्ठ ठरवण्याचे राजकारण सर्वत्र त्यांच्या आधीच्या आधुनिकतावादी पूर्वसुरींच्यापेक्षा खालच्या पातळीवर जाऊन केले आहे. culture समीक्षा नीतिवादाचेच सिद्धांत तपासते. उदाहरणार्थ, दलित साहित्य अनुकरणी व प्रचारक आहे असे म्हणणारा उच्च शिक्षित असू शकतो. पाश्चात्त्य नाटके, कादंबऱ्यांचे मोठे चोर (1984-2017) मी शोधले. हे नीतिशास्त्र 'सांस्कृतिक' समीक्षेचेच - नीतिशास्त्र शक्य आहे का हे तपासते. हे करताना ते क्रियांचा विचार करताना, टीका करताना किंवा 'सांस्कृतिक' व्यवहारात काय डावपेच चालतात याचादेखील शोध घ्यावा लागतो. 'परका' हे चौथे प्रकरण आपण व परका/भिन्न या समस्येची उकल करते. मार्क क्युरीचे *डिफरन्स* (2004) पुढे चर्चेसाठी निवडले आहे. हे समाजातील दोन घटक परस्परांना रचणारे आहेत आणि भारतात जात-वर्ण श्रेणीत ही समस्या फार जटिल आहे. आस्वादक समीक्षेतील लेखकराव मेला असून उपकृष्टीमधील त्याच्या पोटजात संस्कृतीतील त्याचे भूतच लिहिते असे म्हणावे लागेल. या सर्व प्रकारच्या फरकांच्या समस्यांचा विचार सांस्कृतिक सिद्धांतनात अधिक चांगला होतो.

'द रियल' वास्तवमध्ये आपण वास्तवाच्या संघर्षमय संकल्पनेच्या अवकाशाच्या प्रदेशात प्रवेश करतो. त्यावर नीतिशास्त्र आधारावे किंवा नको. या खऱ्याचे सिद्धांत एक शून्य म्हणून ते खरे म्हणजे काही तरी 'संवेदना'सारखे म्हणून ते खरे की जे अर्थाच्या क्षेत्रात कधीच समजून घेणे शक्य नाही. असे जे काही वेगवेगळ्या रचना घटकांत धोक्यात आहे, त्याची परीक्षा केली आहे. शेवटी 'अमानवी' या प्रकरणात त्या सारखाच इतर परक्यांचा शोध घेणे शक्य आहे. परंतु हे परकेपण विशिष्ट प्रकारचे अंतर त्याच्यापासून ठेवते. त्याच्यात मानवाच्या आकृतीत पूर्वीच्या चर्चांचा एकत्रित अर्थ गाळला आहे असे म्हणता येईल. मानव या चिकित्सेच्या शेवटी राहू शकतो की नाही

हा प्रश्न उरतोच. रंगभेदापेक्षा साहित्य व कल्चरमधील भारतीय जात-वर्णभेद जास्त जटिल आहेत.

लेखकाने या चर्चेच्या ओघात मांडलेल्या काही कल्पना अटळपणे कठीण आहेत. विशेषतः त्या प्रथमच भेटतात तेव्हा वाचकाला काहीच कळत नाही. हा लेखक चर्चा करतो त्या काही भूमिकांचा प्राथमिक परिचय वाचकांना आहे हे गृहीत धरले आहे. विशेषतः कठीण व विवाद्य संज्ञा की, ज्या प्रथमच वापरल्या आहेत त्या ठळक ठशात ठेवल्या आहेत आणि शेवटी शब्दावलीत त्यांची स्पष्टीकरणेही दिली आहेत. उदाहरणार्थ, alterity 'अदरनेस' परकेपणाच्याऐवजी अलगपणा म्हणजे भेदाभेदाचा अर्थ ठसवण्यासाठी वापरला आहे. परंतु मी शब्दकोशातील 'फरक' हा अर्थ वापरला. अशा अनेक इंग्रजीतीत प्रगत संज्ञाचे अर्थ मराठी वाचकाला गुगलवर किंवा कोशात सहज सापडत नाहीत. म्हणून मला एक प्रयोग करावा लागला. नेहमीच्या मिथिस्ट्री-पुराणेतिहास पद्धतीच्या ऐवजी सैद्धांतिक तुलनात्मक सांस्कृतिक मीमांसा पद्धतीचा प्रतिमा अभ्यास *महाराष्ट्राला माहीत नसलेले सम्राट शिवाजी* मध्ये मांडायचा होता. त्याचे हस्तलिखित वाचणाऱ्या समाजशास्त्राच्या अनुभवी प्राध्यापकाने सूचना केली की, शब्दावली सुरुवातीला दिली तरच पुढचे शिवचरित्र कळेल. कारण सनसनावळ्या व घटनांच्या नाट्यमय पुराणी ढाच्यात भारतीय पुराणेतिहास 'हे असे घडले' एवढेच सांगण्यात एकारला आहे. त्याप्रमाणे 36 पानांची शब्दावली देऊनही पदवीधर व उच्च पदव्याधारक वाचकांचीही तक्रार आहेः "काही कळत नाही, दुसऱ्यांदा वाचतोय..." याच्याशी मिळताजुळता प्रयोग आम्ही कसा केला याचा तपशील मनीषा पाटीलने संपादित *केलेल्या संगमः तुलनात्मक साहित्य आणि सांस्कृतिक अभ्यास - जगातील निवडक निबंधाचे मराठी अनुवाद* (2020) च्या प्रस्तावनेत दिला आहे. त्यात चीन, इराण, स्पेन, आफ्रिका, युरोप व अमेरिकेतील विद्वानांच्या इंग्रजीतील निबंधांचे अनुवाद आहेत. त्यात मूळ निबंधांतील संदर्भसूची जशीच्या तशी छापली आहे. हे पंधरा निबंध महाराष्ट्रातील व अनुभवी अशा किमान शंभर इंग्रजीच्या प्राध्यापकांना व मराठी समीक्षकांना अनुवाद करण्यासाठी दिले होते. त्यातील फक्त तीन-चार

परिचितांनी भाषांतरे केली. त्यातील बऱ्याच अनुवादांचे पुनर्लेखन करावे लागले. काहींनी कठीण शब्दांचे अर्थ सापडत नाहीत म्हणून कळवले. काही प्रांजळ व प्रामाणिक प्राध्यापकांनी ''काही कळत नाही'' असा स्पष्ट वाचक प्रतिसाद नोंदवला. याचा कळस एका प्राचार्य वर्गमित्राने गाठला. *संगम* वाचलं, दुसऱ्यांदा वाचलं, तरी कळलं असा दावा करणार नाही. तू प्रस्तावनेत दोन गोष्टी करायला, लावायला विसरलास. मला प्रथमच कळलं, इंग्रजीचं कोणतंही ओझं नीट माहीत नसता मी ते जन्मभर वाहत होतो. 'माथाडी कामगार' बरा, हे वयाच्या सत्तरीत कळलं! म्हणून पुढच्या आवृत्तीत एक टीप टाकः ''यातला एक निबंध कळला असं कळवा आणि पंचवीस हजार रुपये मिळवा, किंवा चिनी तुलनाकाराच्या रूपकावरचा निबंध वाचून वि. स. खांडेकरांच्या पाच कादंबऱ्यांचं तुलनात्मक पंचक मांडा.'' मी पैसे देतो पुरस्काराचे! यातील अतिशयोक्ती सोडली तरी हे मराठीत वास्तव आहे. म्हणूनच युरो-मेरिकेत या अडचणीवर मात करतात. या ग्रंथाच्या निर्मितीला प्रेरणा देणाऱ्या अमेरिकेतील आघाडीचा अनिवासी मूळ हंगेरियन स्थलांतरित तुलनाकार स्टीफन टोटोसी डी झिपेल्नेकच्या दोन निबंधांचे अनुवाद आम्ही 'संगम' मध्ये मुद्दाम दिले.

झिपेल्नेक हा हंगेरियन स्थलांतरिताचा कॅनडात जन्मलेला व शिकलेला तरुण कॅनडा, जर्मनी व अमेरिकेत तुलनाकार म्हणून आघाडीवर आहे. पर्दू विद्यापीठाच्या 'तुलनात्मक साहित्य व संस्कृती' या वेबजर्नलचा संपादक असल्यामुळे आम्हाला त्या निबंधांची भाषांतरे करण्याची परवानगी मिळाली. त्याचबरोबर माझ्या *लिटररी इनटू कम्पॅरेटिव्ह कल्चर क्रिटिसिझम* (2012) ला प्रस्तावना लिहिताना भारतीय सांस्कृतिक सिद्धांत व सौंदर्यशास्त्राशी संबंधित स्वगृहीचे सिद्धांतन करण्याची सूचना केली होती. त्याने युरोप खंडातील तुलनात्मक साहित्यातील अंतः प्रवाहांची मीमांसा आणि आंतर्विद्याशाखीय सांस्कृतिक सिद्धांतनाचे अपूर्व काम केले त्याला तोड नाही. त्याचबरोबर *केंब्रिज कम्पॅनियन टू कम्पॅरेटिव्ह लिटरेचर, वर्ल्ड लिटरेचर ॲन्ड कल्चर स्टडीज* (2011) त्याने केलेले जगभरच्या संशोधकांच्या प्रातिधिक निबंधसंग्रहाचे व्यासंगी संपादन हादेखील एक उत्कृष्ट नमुना आहे. त्याचा 1999 मध्ये (*सीएलसीवेब*

3:2) मध्ये प्रसिद्ध झालेल्या विद्यमान "तुलनात्मक साहित्याकडून सांस्कृतिक कल्चरल अभ्यासाकडे" या निबंधाचे भाषांतर धम्मशील गजभिये यांनी केले आहे. मी मराठीला फार उपयुक्त म्हणून त्याच्या "तुलनात्मक साहित्याची विद्याशाखेची मानव्यशाखेच्या शेजारच्या क्षेत्रातील स्थितिगती" (*कम्पॅरेटिव्ह लिटरेचर इस्ट ॲन्ड वेस्ट* 1:2, 2017) मधील लेख भाषांतरित केला. कारण बहुविद्याशाखीय ज्ञानाच्या दुर्लभतेमुळे मराठी माणसाचे तुटपुंजे ज्ञान किती एकारलेले असते, याची प्रखर जाणीव या निबंधामुळे व्हावी अशी अपेक्षा होती (पाहा *संगम,* पृ. 116, 155 आणि पृ. 203-2030).

आंतरविद्याशाखीयतेच्या मर्यादा व उथळ उपयोजन स्पष्ट झाल्यामुळे बहुविद्याशाखीयता (multidiscipinarity) या संकल्पनेला वाढत्या जागतिकीकरणामुळे महत्त्व प्राप्त झाले आहे. त्याची सविस्तर सैद्धांतिक चर्चा तिसऱ्या खंडात केली आहे. मी अनुवाद केलेल्या लेखाची एकूण वीस व 365 संदर्भांच्या सूचीची 23 अशी एकूण 53 पाने *संगम* मध्ये आहेत. माझ्या *लिटररी इनटू कम्पॅरेटिव्ह कल्चर क्रिटिसिझम* (2012) या पुस्तकाला साडेसात पानी प्रस्तावनेला (पाहा मराठी भाषांतर 2022.) तीन पानावर गेल्या दोन दशकात जगात या क्षेत्रात गाजलेल्या ग्रंथांची सूची झिपेल्नेकने दिली होती. प्रस्तावनेलाही सूची असते हे मला तेव्हा कळले. हा असे म्हणतो, तो असे म्हणतो, असे तुच्छतेने 'माझेच खरे' म्हणणाऱ्या मराठी माध्यमात मी शिकलो. तेव्हा तो डबक्यातील डरांव डरांव अज्ञानातील सुख द्यायचा. क्रिटिकल आय (समीक्षेचा डोळा) उघडल्यानंतर मात्र या डरांव डरांव चे खरे रूप कळू लागते. झिपेल्नेकने जगभरच्या संदर्भात बहुविद्याशाखीय ज्ञानाचा उपयोग करीत तुलनात्मक कल्पनाशक्ती व दृष्टिकोनाचे महत्त्व अधोरेखित करणारी प्रस्तावना आधी थोडक्यात संक्षिप्त आराखड्यातील मुख्य आशयसूत्रे स्पष्ट केल्यानंतर दिली आहे. ती फक्त साहित्यकेंद्री वा आस्वादनाची नाही. तुलनात्मक साहित्य या विद्याशाखेच्या इतिहासाची चर्चा मानव्यशाखेच्या इतर साहित्याचा इतिहास, विश्वसाहित्ये, तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यास, डिजिटल मानव्य अशा क्षेत्रांच्या संबंधात ती केली आहे. तो म्हणतो की, एक विद्याशाखा म्हणून तुलनात्मक साहित्य युरोप व इंग्लिश भाषेतील विद्याव्यासंगाच्या

जगाच्या बाहेर पुनरुज्जीवन अनुभवत आहे आणि तोच या विद्याशाखेतील युरो-अमेरिकन ऐतिहासिक नेतृत्वाच्या दादागिरी विरोधी (hegemony) दुरुस्तीचा उपाय सुचवते. या संदर्भातील नव्या प्रवाहांचा त्याचा अभ्यास थक्क करणारा आहे. तो वाचला म्हणजे अरब, चीन, ऑस्ट्रेलिया व आफ्रिकेतील तुलनाकार युरो-मेरिका केंद्रियतेचे वर्चस्व झुगारताना दिसतात हे उमगते. पण भारतात असे का घडत नाही, हे कोडे पुढे भारतीय समाजशास्त्रज्ञांच्या 'समाज आणि संस्कृती' या विषयावरील लेखांच्या आधारे उलगडले आहे. त्या आधी रेमण्ड विल्यम्सप्रमाणे या क्षेत्रातील एक उत्तुंग आदर्श माहीत व्हावा आणि 'मर्यादा' बाहेरचे 'विश्वदर्शन' वेगळ्या प्रकारे घडावे म्हणून ही चर्चा 'अनुभवे आले अंगा तेचि जगा देवसे' या नम्रतेने नोंदवली. झिपेन्नेकचे मुख्य प्रतिपादन असे की, ''आंतरविद्याशाखीयतेत, तुलनात्मक व संदर्भ सापेक्ष दृष्टिकोनच वापरला जातो. त्यात नव्या प्रसार माध्यमांचे तंत्र वापरले जाते. तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यासाचे सिद्धांत वापरले तर आज माझ्यासाठी नव्या शाखा सामाजिक सापेक्षता, उपयुक्तता संपादित करू शकतील'' (पृ. 330). शेवटी, अनेक पाहण्या करून अफाट विद्याव्यासंगातून काढलेल्या त्यांच्या निष्कर्षातून 'तुका म्हणे बुडती हे जन देखवेना डोळा' परंपरेतील आहे, हाच ठसा मनावर उमटतो. त्याची शेवटची तीन-चारच वाक्ये देतोः

> ...माझी श्रद्धा आहे की, साहित्य व कल्चरचा अभ्यास विद्याव्यासंगाची क्रिया समाज सापेक्ष/सुसंगत करण्यासाठी आपण आपले प्रासंगिक काम व्यावसायिक हितसंबंधांशी समांतर केले पाहिजे. हे संबंध नोकरीचा बाजार, शैक्षणिक प्रकाशनाची बाब आणि डिजिटल मानव्यशाखा आणि विस्ताराने मांडायचे तर, मानव्य विद्याशाखांतील सामाजिक, राजकीय आणि आर्थिक बाजूंच्या भूमिकेशी निगडित आहेत. म्हणून, *माझा अनुभव असा की प्रासंगिक दृष्टिकोनासह - आंतरविद्याशाखीयतेत उपयोजित व नवमाध्यम तंत्रज्ञानाच्या वापरात तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यास मानव्य विद्याशाखांची सखोल विद्वत्ता आणि यथार्थतता कमावणे शक्य आहे* (*संगम* 256).

2.7 'संस्कृती' आणि समाजः भारतीय 'कोंडवाड्या'तील बाबा वाक्यम् प्रमाणम्

येथवरच्या तुलनात मुरंजनांच्या भारताचा 'कोंडवाडा' आणि सारंगांचे मराठीचे 'डबके' अशी रूपके सार्थ ठरवतात. ते पुरावे भारतातील लेखक/संपादकांच्या पुस्तकांत पावलोपावली सापडतात. याच्या पुढे जाऊन प्राची देशपांडे, अपर्णा धारवाडकर अशा अमेरिकेत अध्यापन करणाऱ्या विदुषींच्या पुस्तकांची तुलना कोंडवाड्यात जन्मभर अडकून पडलेल्या लेखकांच्या पुस्तकांशी केल्यास ही रूपके अधिक स्पष्ट होतात. झिपेन्नेकच्या तुलनात्मक कल्पनाशक्तीची झेप आणि ग. ह. पाटलांच्या 'बेडूकराव' कवितेतील मराठी लेखकांचा 'डरांव डरांव' यामधील अंतर स्पष्ट होत जाते. याचे ठळक पुरावे मला भारतीय सुसान विश्वनाथनने संपादित केलेल्या *कल्चर अॅन्ड सोसायटी : रिडिंग्ज इन इन्डियन सोशियॉलॉजी खंड 9* (2014) मध्ये सापडले. यातील वीस निबंधांतील एकच सॅली फाल्क मूर "सांस्कृतिक अनेकता आणि नॅशनल संयोगः समस्या आणि परिदृश्य" मधील भारत व सिलोन वगैरे देशातील उदाहरणे तसेच जगभरच्या पंचेचाळीस ग्रंथांच्या अद्ययावत् संदर्भामुळे ही लेखिका भारतीय वाटत नाही. शर्मिला रेगे हा महाराष्ट्रातील अपवाद वगळता सिंग, नंदा, मुखर्जी, बसु वगैरे सर्वच नावे भारतीयच आहेत. जी. एस. घुर्येंच्या नेतृत्वाने 1951 साली स्थापन झालेल्या भारतीय समाजशास्त्रज्ञांच्या "सोशियॉलॉजिकल बुलेटिन"च्या उपक्रमांचा भाग म्हणून हे पुस्तक निघाले. भिन्न विषयावरील लेखात 'संस्कृती' ही संज्ञा नेमकी कोणत्या सैद्धांतिक भूमिकेतून वापरली आहे याचा उल्लेख संपादिकेने केलेला नाही. सर्वसाधारणपणे सुलभ वर्णनापलीकडे कल असल्याचे नवी संकल्पना व सिद्धांतांच्या परिभाषेच्या अभावावरून स्पष्ट होते. निबंधांच्या विषयाचा आढावा पहिल्या परिच्छेदात घेऊन विश्वनाथन लिहिते,

> बऱ्याचवेळा परंपरागतता अखंड टिकते. कारण भारतातील समग्र पिढी त्यांच्या आजोबा-आजीच्या पारंपरिक मूल्यांना चिकटून बसली आहे. समाजशास्त्रात ह्याला 'एका नंतर दुसऱ्या पिढीचे विलीन होणे' म्हटले जाते. हे जरी जुने वाटले तरी, आज तरुण लोक आधुनिकतेपेक्षा परंपरेकडून अधिक प्रभावित आहेत

आणि तंत्रज्ञान तो प्रभाव वाढवते. पालक ह्याचे मूक साक्षीदार राहतात, कारण संपूर्ण चित्रपट आणि जाहिरात करणारे उद्योगसुद्धा परंपरेचे समर्थन करतात. विरोधापत्तीची सप्रेम भेट हीच संभवनीयता सर्वात रोचक बाब आहे, पाश्चात्त्य कपड्यात चांगले पोशाख घातलेले लोक, चेहरा गोरा करणाऱ्या क्रीम लावणारे, त्यांच्या बायकांना स्वयंपाक करताना बघण्यासारख्या पारंपरिक गोष्टी करणारे... भारतीय 'संस्कृती' काय आहे हाच म्हणून महत्त्वाचा प्रश्न बनतो आणि हा निबंधसंग्रह जाहिरात मोगल सम्राट करतात त्यापेक्षा फार वेगळ्या प्रकारे ती समस्या भाषा, धर्म, शिक्षण आणि जगण्याची संधी या मूलभूत मानवी हक्काच्या परिभाषेत मांडतात (प्रस्तावना xvii, xviii).

बुद्धिमत्तेची 'साय' समजल्या जाणाऱ्या दिल्लीतील जवाहरलाल नेहरू विद्यापीठाच्या पुस्तकाच्या प्रस्तावनेच्या शेवटच्या वाक्यात या मर्यादाच जणू कबूल केल्या आहेतः 'स्वातंत्र्यानंतर 65 वर्षांनी आम्ही केवळ असे म्हणू शकतो की समाजशास्त्रज्ञाचे निरीक्षण, वर्णन, तुलना, वर्गीकरण आणि चिकित्सेत अल्प कठीण कामे त्याच्या खुद्द लोकांच्यामधून प्रतिनिधित्व करते म्हणून राष्ट्राचे रेकॉर्ड पुरवण्यासाठी इथे वापरण्यात आली आहेत' (प्रस्तावना xx). या पुस्तकाशेजारी याच शीर्षकाचे मागे विवेचन केलेले 'छप्पन' वर्षांपूर्वीचे क्रॉबरचे सैद्धांतिक पुस्तक ठेवले तर?

मात्र या प्रस्तावनेनंतर भूमिका स्पष्ट करताना 'सांस्कृतिक' सिद्धांत आणि सांस्कृतिक अभ्यासाच्या परिभाषेचा उपयोग प्रत्येक निबंधांच्या चिकित्सेत केला आहे. समाजशास्त्राचा पाया घालणारे इंग्लंडमधील शिक्षण व ब्राह्मणी संस्कृत भाषा व संस्कृतीच्या भांडवलाची परंपरा लाभलेल्या जी. एस. घुर्ये यांच्यावरील संपादिकेचे भाष्य या घातक परंपरेला धक्का देणारे आहे. ते जसेच्या तसे देणे उचित ठरेल. कारण ते आपल्या 'सांस्कृतिक' मीमांसेसाठी उपयुक्त आहे. ती लिहितेः

सी. एन. वेणुगोपाल त्यांच्या विस्तृत 'जी. एस. घुर्येः संस्कृती व राष्ट्र उभारणी विषयी' (1993) या निबंधात सुचवतात की, हिंदुत्ववादाच्या हाताळणीत पक्षपात

व उदात्तीकरणाने जी. एस. घुर्येना राष्ट्र बांधणीच्या प्रक्रियेतील प्रख्यात ख्रिश्चन व मुसलमानांच्या योगदानाकडे कानाडोळा करायला लावले असेल. घुर्येंच्या हिंदुत्ववादाच्या समजशक्तीचे महत्त्व वर्णन करताना, जेथे जातीं व जमातींच्या हिंदुकरणाच्या (Hinduisation) प्रक्रियेचा अर्थ असा की वंशावळ आणि विद्वत्तेतून देशी पुराणांचे व थोर परंपरांचे रसाकर्षण त्यांच्या उत्तरवासाहतिक अभिव्यक्तीत होते. वेणुगोपाल एक निश्चित करण्यात तत्परता दाखवतात की, इतिहास विज्ञानाने उच्च जातीच्या पूर्वग्रहांशी कधीच मर्यादात जखडून ठेवता कामा नये. ते घुर्येंच्या योगदानाचे वर्णन भारताच्या मोठ्या चित्रावर नकाशे चितारावे असे काहीतरी करतात. त्या नकाशांत साधूंचे प्रवास, राज्ये-संस्थानांच्यावरील विजय, विवाहसंबंधांची नाती व विद्वत्तापूर्ण वादविवाद आणि संलग्नता यांनी भिन्न लोकांना भारत माहीत होता असे त्या भारताचे प्रतिनिधित्व करायला परवानगी दिली. *असे असूनही आधुनिक व धर्मनिरपेक्ष नागरिकत्वाची मागणी आहे. म्हणून ते काही असो, विद्वत्तेच्या इतिहासात कोणत्याही हव्या त्या वेळी उपेक्षितांच्या रियासतींत त्यांना आणणे अत्यावश्यक आहे. समाजशास्त्राची वस्तुनिष्ठता अशाप्रकारे लेखकासाठी विद्याशाखीय प्रेरणास्रोत आहे* (तिरपा ठसा माझा, भूमिका xxiii).

ही वस्तुनिष्ठता व बहुविद्याशाखीयता बहुसंख्य लेखकांच्या समग्र लेखनात फारच कमी प्रमाणात आढळते. तीच मर्यादा पुरोहितांच्या सावलीत-वर्चस्वात वाढणाऱ्या बऱ्याच लेखकांत पाझरते. या पारिभाषिताला प्रतिकार करण्यात ब्राह्मण व इतर जातींमधील अनेक विद्रोही लेखकांचे आयुष्य खर्ची पडल्याचे दिसते. सबब शू मेई-शीहच्या साहित्य व संस्कृतीच्या वांशिकीकरणाच्या सिद्धांताआधारे जातियीकरणाची मीमांसा करण्यासाठी असा सांस्कृतिक सिद्धांत विकास करण्याचा प्रयत्न आपण करीत आहोत.

2.8 प्रगत परिभाषेतील नव्या संकल्पना व सिद्धांतः सुलभीकरणाच्या शापातून सुटका

विश्वनाथनच्या निबंधसंग्रहाचे माहिती संकलनाचे सामान्य स्वरूप आणि दुसऱ्या टोकाला केट मॅकगोवनच्या भरपूर तळटिपा पाहाव्या. त्या देऊनही त्याला अवघड वाटणाऱ्या गंभीर सिद्धांतनातील फक्त 32 संज्ञांची वेगळी शब्दावली जोडली आहे. असे शब्द/संज्ञा-संकल्पना-सिद्धांत अशी अर्थाची व्याप्ती वाढवण्यासाठी विकसित केलेली ही प्रक्रिया आहे. प्रगत जगातील अभ्यासकांना ह्या संकल्पना किंवा विशिष्ट संदर्भात वापरलेल्या साध्या शब्दांचेही स्पष्टीकरण दिले आहे. एवढी दक्षता मराठी लेखक घेतात का? हे कळावे म्हणून काही नमुने पाहू (पृ. 144-146).

desire : इच्छा करणे, अभिलाषा बाळगणे, मागणे, कामना, असे मोजके अर्थ आपल्या शब्दकोशात सापडतात. त्याच सुलभ चौकटीत परंपरेने जखडलेल्या वाचकाला मॅकगोवनचे पुढील स्पष्टीकरणही सहज कळणे कठीण जातेः

अर्थनिर्मितीच्या हालचालींचा कर्त्यातील कायमचा परिणाम म्हणजे इच्छा आहे. अर्थात प्रतिनिधित्वाच्या वचनासाठी अस्तित्वाची कच्ची अवस्था सोडण्याद्वारे कर्ते मानव बनतात. अशाप्रकारे रचलेल्या कर्त्यात दुहेरी उणीव असते - त्याने अस्तित्व त्यागलेले असते आणि या प्रक्रियेत आणि जे खरे अर्थ लावणे आहे, त्या हालचालीत उपस्थितीच्या अशक्यतेचा तो कर्ता बनतो. ह्या परिभाषेत इच्छा ही जो कर्तापणा प्रस्थापित करतो त्या उणिवेवर मात करण्याचा व्यर्थ प्रयत्न होय. असे असल्याने ती इच्छापूर्ती न होण्याची दैवगती आहे. कारण मूळ तोट्यासाठी कोणताही बदल अर्थांच्या परिभाषेत उपरोधीपणेच केवळ शक्य आहे. विरोधापत्ती अशी की अर्थ हा इच्छेला पुढाकार घ्यायला लावतो आणि पूर्ती करणे अशक्य करतो (144).

Other : जे तेच नाही ते इतर/परका हा शब्द दर्शवितो. हे कर्त्याला इतर आणि परके लोक खुद्द तेच नव्हे असे प्रतीकात्म असू शकते. लकां (फ्रेंचभाषा व मानसशास्त्र तज्ञ) मोठे इतर कॅपिटल (O) आणि छोटे परके लहान लिपीतील (O) असा या दोन्हीत भेद करतो. जिज्ञासूंनी निग्रो जेस्म स्नीडचे English मधील सिद्धांत वाचावे. उदा. ते इंग्लिश या शब्दाचे स्पेलिंग english असे लिहितात.

Thing : जी प्रस्थापित करते ती भरून चांगली करायला कर्त्याकडून अशक्य कर्म शोधले जाते ती वस्तू/बाब म्हणून वस्तूची व्याख्या करणे अशक्य आणि नेहमीच फसवे आहे. लकांच्या नंतरच्या लेखनांत वस्तू petit object व म्हणजे इच्छेची वस्तू की जी कधीच लाभत नाही; पण जी कर्ता म्हणून सतत शोधली जाते ती असते.

वरवर शब्दकोशात साधे वाटणारे शब्द, विषय व संदर्भ बदलताच काळाच्या ओघात नवे विस्तारित अर्थ धारण करतात. परंतु संकल्पना व सिद्धांतांच्या परिभाषेत विचार करण्याची शक्तीच दुहेरी वासाहतिकरणातील सामान्य जनांच्या शिक्षणात कायमची खुंटण्याची सोय 'पंचतंत्री', पोथिनिष्ठ, पुराणप्रिय भारतात केलेली असते. तीच कळण्याची सोय नसते. उत्तरवासाहतिक सिद्धांतात तिला 'बालिश' हे साम्राज्यवाद्यांचे विशेषण चिकटवले जातेः मराठीत अशा शब्दावलींचे छोटे संग्रह तयार व्हायला हवेत. रेमण्ड विल्यम्सने आपल्या *कल्चर आणि समाज* मधील कठीण संकल्पना व सिद्धांत सामान्य वाचकांना कळावे म्हणून *की-वर्ड्स* आधी लिहिले. त्यानंतर *कल्चर* लिहिले तरी त्या एकाच संकल्पनेची सामाजिक बाजू अधिक स्पष्ट व्हावी म्हणून परिष्करण केलेले *द सोशियॉलॉजी ऑफ कल्चर* प्रसिद्ध केले. ही आंतरविद्याशाखीयतेतून सातत्याने विकसित होणारी प्रक्रिया आहे. उलट ज्ञानालाच पवित्र समजून अज्ञानाचीच पूजापाठ करण्याचे स्थितिप्रिय, उत्सवप्रिय, मूर्तिपूजक मिथके भारतात श्रमजीवी समाजाच्या माथी कायमची मारली आहेत. म्हणूनच ''नही ज्ञानेच सदृष्यम् पवित्र्'' अशी अर्धसत्य सांगणारी सुभाषिते गावच्या प्राथमिक शाळेसाठी धर्मनिरपेक्ष लोकशाही देशात 'मंदिर' शब्द लादून बालकांच्या मनावर ठसवली जातात. यामुळेच राष्ट्रपती सर्वपल्ली राधाकृष्णन यांना म्हणावे लागले, 'साक्षरः इति राक्षसः'. या सामाजिक समस्यांना जन्म देणाऱ्या धार्मिक व 'सांस्कृतिक' चिन्हव्यवस्थेची सैद्धांतिक चिकित्सा तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यासातच कशी होते हे तिसऱ्या खंडात स्पष्ट केले आहे. अशा प्रगत अभ्यासाला उपयोगी पडावे म्हणून ॲन्ड्रयू एडगर व पीटर सेज्विकने *की कन्सेप्ट्स इन कल्चरल थिअरी* (2004) इथे आपण निवडले आहे. ही विल्यम्सच्या पुढची पायरी आहे. मराठीत असे प्रयोग झाले पाहिजेत. कारण प्रकाशक

व त्यांच्या सल्लागारांचे अज्ञान हे नसून त्यांच्या मुळांनी सांस्कृतिक साम्राज्य भारतात चिरस्थायी करावे हे नियोजन त्यामागे आहे; असा आक्षेप आपण विनय लालच्या ''इतिहासाचा इतिहास'' आधारे नोंदवला आहे. सबब संकल्पना व सिद्धांताच्या सैन्याशिवाय भाषा 'सांस्कृतिक' रणांगणावर विजयी होणे शक्यच नसते. म्हणून एडगर व सेज्विकच्या पुस्तकातील निवडक नमुने पाहू.

2.9 समीक्षेच्या रणांगणावरील शस्त्रेः संकल्पना आणि सिद्धांत

तरुण उमदा कवी अरुण इंगवलेची 'बाबर' वरील कविता मी वेगवेगळ्या संदर्भात उद्धृत करतो. ती मराठीतील संकल्पना व सिद्धांतांत रूपक बनते. कारण सांस्कृतिक कोंडवाड्यात निःशस्त्रीकरण हा नियम असतो. फक्त विधी आणि मंत्रघोषात परंपरा टिकतात, पोटपूजा करीत जगणाऱ्यांना बौद्धिक सिद्धांत आणि नव्या संकल्पना विघातक वाटतात. ही समाजाची शोकात्मिका उपरोधी पद्धतीने सांस्कृतिक रूपकात मांडताना कवी म्हणतो,

'बाबर मूठभर सैन्य घेऊन आला तेव्हा'
अग्नेयस्त्र, पर्जन्यास्त्र, वरुणास्त्र
वज्र', सुदर्शन या सगळ्या दंतकथांचं गाठोडं
कोणत्या शमी वृक्षावर ठेवलं होतं आम्ही?
यदा यदाही धर्मस्य...
गाढवं गाढवा पुढं गीता वाचत राहिली
नुसतंच कडबा, नुसतंच रवंथ...

हीच 'रवंथ' आजही सुरू असते. सत्यालाप आणि खोटा इतिहास 'वनवासी' लोकांत पेरण्यापर्यंत ही सांस्कृतिक प्रगती आहे. तिच्यात मीमांसा, अर्थविस्तार करणारी संकल्पना आणि मिथकी रचना उद्ध्वस्त करणाऱ्या सिद्धांतांना हिंसक विरोध का व कसा होतो याची चर्चा आपण रसेल व इतर विचारवंतांची मते लक्षात घेऊन मागे केली आहे. इथे वरील लेखकद्वयांच्या शब्दावलीतील काही उदाहरणेच निवडली आहेत. इथे एका सिद्धांत अथवा संज्ञेशी संबंधित नोंदी आहेत. अशा

विषयावरील जगभरचे शंभरच्यावर स्वतंत्र ग्रंथ आहे. त्यातील संज्ञा व संकल्पनांवर स्वतंत्र शब्दावल्या इंग्रजीत आहेत. त्या शब्दावल्या मराठीला सांस्कृतिक साम्राज्यवाद, वासाहतिकरण अवलंबित्वगंड वगैरे प्रक्रिया समजून घ्यायला अधिक उपयोगी ठरतील. हे आंतरविद्याशाखीयतेचे महत्त्व लक्षात येण्यासाठी पुढील काही नोंदी पाहू. विशेष म्हणजे आपण खूप तपशिलाने चर्चा केलेल्या 'संस्कृती' या संज्ञेची स्वतंत्र नोंद या लेखकद्वयांनी थोडक्यात केली आहे. उलट या क्षेत्रातील प्रगत संकल्पनांची सविस्तर चर्चा फार उद्बोधक आहे.

अ) संस्कृती culture (पृ. 101-103)

'संस्कृती'ची व्याख्या सहज करता येत नाही, किमानही नाही. कारण वेगवेगळ्या संदर्भात तिचे भिन्न अर्थ होतात. तथापि, सांस्कृतिक अभ्यासाच्या गाभ्याशी असणारी जी संकल्पना आहे. तिच्याबाबत असे सुचवता येईल की, ती तेवढीच एक संकल्पना कल्चरल मानवशास्त्रात आढळते. अशी म्हणून ती ''हाय-उच्च'' संस्कृतीशी उदाहणार्थ (आर्नोल्ड, लेव्हिस आणि उच्चभ्रू व जन-मास-समाज सिद्धांतवाद्यांच्या लेखनात जी अजून सापडते) कोणताही अनन्य संबंध टाळते. ती मान्यता निर्माण करते की, ज्या मानवांनी निर्माण केले आणि ज्याच्यात ते अर्थ शोधतात ते सर्वच मानव या जगात राहतात. आपणाला रोज भेटते आणि ज्याच्यामध्ये आपण सगळे फिरतो ते कल्चर हे गुंतागुंतीचे रोजचे जग आहे. कृष्टी ज्या बिंदूवर सुरू होते जेथून मानवाला जे काही केवळ नैसर्गिक वारशाने मिळाले त्यावर वरचढपणा करतो. नैसर्गिक जगाचे संवर्धन, शेतीत व फळझाडे शेतीत हे अशाप्रकारे संस्कृतीचा पायाभूत घटक आहेत. असे म्हणूनच संस्कृतीचे दोन महत्त्वाचे किंवा सर्वसाधारण घटक म्हणून मानवजातीची रचना व बांधण्याची ताकद आणि भाषा वापरण्याचे सामर्थ्य असावे (सर्वात विशालतेने समजून घेतलेली चिन्हव्यवस्थेचे सर्वच आकृतिबंध कवेत घेणे).

क्लॉडिओ गिलियनचा रोजचा ह्या संदर्भातील ज्यू लोकांच्या बॅबलच्या मनोऱ्याच्या दंतकथेचा उपयोग उद्बोधक आहे (1993). बॅबलमध्ये मानवांनी मनोरा बांधून स्वर्गात

जाण्याचा प्रयत्न केला. ईश्वराने तो मनोराच उद्ध्वस्त केला असे नव्हे; पण पुढच्या प्रयत्नालाही पायाबंद केला. भाषांची अनेकता लादून त्याने संप्रेषणच प्रतिबंधित केली. ही कथा बऱ्याच वेळा रूपककथा म्हणून पाहिली जाते. तथापि रोज ती याच्या पुढे भाषेची व वास्तुकलेची (architecture) रूपककथा म्हणून तो नेतो. सबब समाज, भिन्न संस्कृतींचा संघर्ष, सत्ता, कायदा व नीतिमत्ता आणि ज्ञानाचा समावेश करून ही सांस्कृतिक अभ्यासाच्या मुख्य आशयसूत्रावरील भाष्य करणे असे या रूपककथेकडे पाहिले जाते. यांच्यापैकी काही मुख्य आशयसूत्रांची रूपरेषा थोडक्यात देता येईल. रोजचा युक्तिवाद असा की, बॅबल केवळ स्थापत्यकलेच्या प्रकल्पाचेच नव्हे तर शहराच्या इमारतीचेसुद्धा प्रतिनिधित्व करतो. शहरे ही अत्यंत संकटकालीन सांस्कृतिक जलविभाजक आहेत. कारण शहरात भिन्न संस्कृती (रूढी, श्रद्धा व मूल्ये) एकत्र येतात. कदाचित प्रथमच शहरात लोकांना जाणीव होते की त्यांना कल्चर-संस्कृती आहे. कारण तुम्ही जे नेहमी गृहीत धरता त्याच्याशी असहमती दाखवणारा एखादा नेहमीच आहे. सांस्कृतिक प्राणी म्हणून आपले आत्म-भान हे या टकरीत आणि अशाप्रकारे सत्तेच्या गृहपाठात (जसे आपण आपली स्वतःची मूल्ये परक्यांच्या हल्ल्याच्या विरोधात टिकवायला धडपडतो). बॅबलचा मुद्दा आणि कदाचित सर्वच मानव कल्चरचा असा आहे की, वास्तुस्थापत्यकलात्मक मनोरा-शहराच्या सफलतेत मानवांनी एक प्रकारचे अमरत्व मिळवले. ज्यांनी त्यांना बांधले त्या व्यक्ती जरी मरतात तरी संस्कृती टिकतात. म्हणून किमान आपली काळाची समज बदलते आणि आपली इतिहासाची समज निर्माण केली जाते. तरीपण हा 'आवाका' जसा रोज म्हणतो, तसा निष्पाप आत्म-निश्चितीचा तोटा अत्यावश्यक बनवतो. अलग पडलेल्या प्रारंभीच्या ज्यू जमातीची वैश्विकता व ऐक्य त्यांच्या अन्य संस्कृतींची अनेकता व वैश्विकतेच्या दाव्यांशी टक्करी द्वारा झुंज लागते आणि प्रश्न विचारले जातात. विरोधापत्ती अशी की सांस्कृतिक मानव म्हणून आपण स्वतः ज्या क्षणी सजग बनतो त्या क्षणी आपणाला समर्थ बनवले जाते. (आपण नव्या बाबी घडवतो, आणि तत्त्वता आपणाला हवे ते काहीही करतो). परंतु करायला कोणती बाब बरोबर आहे याबद्दल आपणाला खात्री

असणे शक्य नसते. आणि काहीही करायला मुभा नसते. या दोन्हीत पूर्ण ताकद नसते. अपण इतरांशी संघर्ष करण्याच्या मैदानात उतरतो.

अशाप्रकारे कल्चरल अभ्यास निर्णायकपणे कृत्रिमता व अर्थ शोधून त्याचे रक्षण करण्याच्या राजकीय संघर्षाशी संबंधित आहे (AE). पुढील वाचनासाठी पाहा जेन किंन्स (Jen Kins) 1993 अ, विल्यम्स, 1986.

येथवरच्या कल्चर या शब्दांच्या संकल्पनांच्यापेक्षा एडगर व सेज्विक या लेखकद्वयांच्या विवेचनाचे वेगळेपण लक्षात आले असेल. अलीकडे 10 वीच्या मुलांच्या अभ्यासक्रमावर ''इतिहास व राज्यशास्त्राचा शब्दकोश'' तयार झाल्याची मराठी जाहिरात वाचनात आली. मराठीत मॅट्रिकला 'मातृभाषेत' विद्यार्थी जास्त नापास होतात हे वास्तव भयावह आहे. 'मराठी मेड इझी' ही परीक्षेतील संभाव्य उत्तरांच्या मार्गदर्शनांची परंपरा मराठी सांस्कृतिक व्यापारात फार प्रभावी आहे. तेव्हा हे 'शब्दकोश' विल्यम्स-मॅकगोवन वळणावर जाण्याची शक्यता कमी आहे. कारण मूळ अभ्यासक्रम रचणारे जात-प्रदेश, टोळ्यांच्या 'सांस्कृतिक' सुलभ रचनांची उत्पादने असतील तर वेगळे काय घडणार? आडातच नाही तर पोहऱ्यात कोठून येणार? कारण या कोशात चरित्रे व साधे शब्दार्थ याची सामान्य भरतीच आहे. त्यात काही नवे नाही. संशोधनाची शिस्त नाही. हे 'नपुंसक बुद्धिमंतांचे' अज्ञानाचे उत्पादन आहे. याचा उलगडा नीट होण्यासाठी संस्कृती कल्चर या शब्दाला वेगळी संज्ञा जोडून केलेल्या सिद्धांतनाचे काही नमुने पाहू. त्यांची चर्चा विस्तारित स्वरूपात पुढील खंडात केली आहे. त्यांची पार्श्वभूमी तयार करण्यासाठी मॅकगोवनच्या मूळ नोंदींचे अनुवाद शब्दशः केले आहेत.

ब) **Culture Industry: संस्कृती उद्योग :** (पृ. 103-105)

'संस्कृती उद्योग' ही संज्ञा फ्रँकफर्ट पठडीतील सिद्धांतवादी हॉर्कहेमर व अडोर्नो यांनी गर्दी-ढीग संस्कृतीच्या कल्चरच्या उत्पादनाचा संदर्भ देण्यासाठी *द डायलेटिक्स ऑफ एन्लायटेनमेंट* (द्वंद्वात्मक प्रबोधन - ज्ञानप्रसार 1972) मध्ये वापरली. हेतुतः विरुद्धअर्थाची ही संज्ञा (कृष्टिला तिच्या उघड विरोधी वाटणारी उद्योग हा शब्द ठेवून)

नंतरच्या भांडवलशाहीच्या नोकरशाही व अत्यंत साधनसामग्रीयुक्त समाजात संस्कृतीच्या कसल्या तरी भाग्याला समजून घेण्याचा प्रयत्न करते. कल्चर अभ्यासाचा वृत्तांत मुळापासून आर्थिक म्हणून आणि तसाच द्वंद्वात्मक भौतिकवादाच्या पुनर्निरूपणाचा अभिन्न भाग म्हणून पाहिला जाणे शक्य आहे. तेच "द्वंद्वात्मक प्रबोधना"चे आशयसूत्र आहे. जाहिरात करण्याइतकेच आकाशवाणी व चित्रपट यांना कवेत घेणारा कृष्टिक उद्योग उपयोजन-मूल्य (वस्तूपासून ग्राहक मिळवतात ती उपयुक्तता) जे काही तरी भांडवली पद्धतीकडून उत्पादित केले गेलेय त्यात बदलतो. असे सुचवले जावे की, जाहिरात जनगर्दी माध्यमांशी यांची जोडणी कमी विशिष्ट उत्पादने व अधिक भांडवलवादी जीवनशैली यांना प्रोत्साहन देते.

हे उपयोगी-मूल्याच्या शोषणाचा उत्पादनामधील हा वृत्तांत विसाव्या शतकातील भांडवलशाहीतील उत्पादनाच्या शक्ती व संबंधाच्या नात्यांच्या दैवाची अडोर्नोची मीमांसा हातात हात घालून चालते. एकोणिसाव्या शतकातील भांडवलशाहीने उपयोग-मूल्याच्या स्वावलंबनाच्या मानवकर्त्याला खरी स्वायत्तता आणि अशाप्रकारे प्रतिकारासाठी बळ दिले (त्याद्वारे भांडवलशाहीला अस्थिर केले). ती स्वायत्तता आता वाढत्या क्रमाने हरवलीय. त्याचप्रमाणे प्रशासकीय तंत्रे की, जी उत्पादनाच्या नियंत्रणाचा भाग म्हणून विकसित झाली (उद्योगाची कार्यक्षमता वाढवण्यासाठी) ती आता उत्पादनाच्या संबंधाला मूलभूत झाली आहेत (जेणेकरून बाजार विनिमय व मालमत्तेची मालकी नोकरशाही संघटनांना दुय्यम झाली आहे आणि नोकरी मिळालेले व बेकार असणाऱ्यासारखेच कल्याणनिधीचे हक्कदार बनलेत). उत्पादनाची नियंत्रणे व संबंध यांच्यातील विरोध की, जो मार्क्ससाठी भांडवलशाहीचा निःपात घडवेल, या पूर्णत: प्रशाशित समाजातून हलवला गेला आहे.

कृष्टिक उद्योगाच्या टीकाकाराकडून बऱ्याचवेळा त्याच्या वृत्तांतांना थट्टेचे रूप दिले जाते. हॉर्कहेमर व अडोर्नो यांनी, उदाहरणार्थ, उघडपणे गृहीत धरले नाही की, मानवकर्ते हे कल्चरल संस्कृती उद्योगाचे निष्क्रिय बळी आहेत. ना त्यांनी म्हटले की संस्कृती उद्योग हे वर्ग कायद्याचे साधन आहे. समकालीन भांडवलशाहीचे संपूर्ण

प्रशासन प्रत्येकाला मिठी मारते आणि बंधनात बांधते. जेणेकरून जरी मालमत्ताधारक बुर्ज्वा मंडळीने या पद्धतीपासून भौतिक फायदा उपटणे चालू ठेवले, तरी ते त्या पद्धतीपुढे बिगर मालमत्ताधारक बूर्ज्वा इतकेच सत्ताहीन आहेत. तरीपण हे सत्ताहीन कर्ते व्यवस्थेशी संघर्ष आणि तिच्यात जगणे चालूच ठेवतात. हॉर्कहेमर व अडोर्नो अंगुलिनिर्देश करतात की, कल्चरल उद्योग उत्पादनांचा क्षय (consumption) हा वैचित्र्यपूर्ण आहे. उदाहरणार्थ, आकाशवाणी हॅम (डुक्कर) तयार, जे काही दिलेय ते स्वीकारण्यापेक्षा त्याचा किंवा तिचा स्वतःचा रेडिओ बंद करून किंवा चालवून काही स्वायत्तता व आत्मनिष्ठा टिकवण्याचा प्रयत्न करतो. इतर जण कल्चरल उद्योग संस्थांचा चित्रपटाच्या पडद्यासारखा वापर करतात. कारण जे दुःख त्यांना खऱ्या जगात लकवा मारेल ते मान्य करणे झाकायचे असते. खुद्द कृष्टिक उद्योगातील सर्व उत्पादने सजातीयसुद्धा नसतात. ऑर्सन वेल्स (आणि नंतर मायकेल एन्जेलो आन्तोनिओनी) प्रात्यक्षिक घडवतात की, अडोर्नो हे श्रेय सर्व स्वायत्त कलेला देतो. ते टीकात्म व आत्मपरिवर्ती बल चित्रपटाकडे असते. बेट्टे डेव्हिस थोर अभिनयाची परंपरा जिवंत ठेवतो आणि जर संहितेचे बारकावे यावर विश्वास ठेवायचा तर, वॉर्नर ब्रदर्सच्या व्यंगचित्रावर डिन्से लॅन्डच उत्कृष्ट असल्याचा छाप आहे. त्या अधिकृततेच्या भोळ्या मनाच्या उपशीर्षकात भागीदारी करीत नाहीत. (AE) अधिक वाचनासाठी अडोर्नो (1991 अ, कुक 1996; हेल्ड 1980).

अशा प्रगत संकल्पनांची संख्या मोठी आहे. त्यांची चिकित्सा पुढील दोन्ही भागात केली आहे. सबब साहित्यसमीक्षा, संस्कृती अभ्यास, टीकात्म सिद्धांत, कल्चरल सिद्धांत या चार महत्त्वाच्या संकल्पना एडगर व सेज्विकच्या ग्रंथातून मूळ रूपात घेऊ; म्हणजे त्यांची मराठी साहित्य व कृष्टी विचाराशी तुलना करणे सोपे होईल आणि संस्कृतीच्या असंख्य व्याख्याही कळतील. त्या आधी त्यांची चर्चा मराठी 'संस्कृती'ची संकल्पना धर्मात का खुरटली ते समजण्यासाठी करू. कारण वरील प्रकारचा कल्चरल उद्योग भारतात पूर्णपणे धर्मनिरपेक्ष वळणावर जाऊ शकेल. खान कुटुंबातला तरुण 'दिलीप कुमार' केला तरच चित्रपट चालतो. आपण डॉ. देशमुख व

समीर अमीन वगैरेंच्या पुस्तकांच्या आधारे धर्म व 'संस्कृतीच्या' भारतातील संबंधाचे विवेचन केले आहे. इथे पाश्चात्त्य लेखकद्वयांच्या चष्म्यातून त्या संकल्पनेची स्वतंत्र चिकित्सा पाहू. पाहा Thomas Blom Hansen's, *The Saffron Wave* (1999) .

क) धर्म (पृ. 134-136)

भिन्न विद्याशाखीय अनेक दृष्टिकोनातून धर्माची व्याख्या करण्याचे अनेक प्रयत्न करण्यात आले आहेतः मानवी आकांक्षांचे प्रक्षेपण म्हणून मानसशास्त्रज्ञांनी त्याचे गुणधर्म दिले आहेत (किंवा एक प्रकारचा मनोविकार असेदेखील). मानवी अंतःप्रेरणातील भयांच्यावर हेरगिरी करणाऱ्या सामाजिक नियंत्रणाचे साधन आहे असे त्याला राजकीय विचारवंतांनी समजले आहे. उलट मानवशास्त्रीय व्याख्या तो आतून समजून घेण्यासाठी धर्माचे वर्णन त्याच्या स्वतःच्या अटीवर करण्याचा प्रयत्न करतात.

एमिल दुर्खिम प्रतिपादन करतो की, पवित्र व अपवित्रमधील मुख्य फरक सर्व धार्मिक अनुभवाच्या हृदयापाशी असतो. त्याने दावा केला : 'मानवाने आजवर केलेल्यात सर्वात प्रगल्भ भेद' हाच आहे. ह्याआधारे त्याने धर्माची व्याख्या 'पवित्र बाबींशी ऐक्य साधलेली श्रद्धा व व्यवहारांशी संबंधित पद्धत' अशी केली, म्हणजे असे म्हणायचे की, बाजूला ठेवलेल्या व मनाई केलेल्या बाबी. अगदी अलीकडे दुर्खिमची पवित्रची संकल्पना शास्त्रीय निकषावर तिची व्याख्या करणे शक्य नसल्यामुळे अयोग्य म्हणून पाहिली गेली आहे. पर्यायी व्याख्यांचा कल अधिक वर्णनात्मक 'पवित्र' व 'अपवित्र' यासारख्या पसंतीच्या संज्ञांचा वापर टाळण्याकडे वळला आहे. उदाहरणार्थ, क्लिफोर्ड गिर्ट्झने पुढील व्याख्यांचा प्रस्ताव मांडला आहेः एखादा धर्म आहेः 1. प्रतीकांची एक पद्धत जी काम करते 2. लोकांची सशक्त, व्यापक व दीर्घकाळ टिकणारी मनोवृत्ती व प्रेरणा यांच्या द्वारे 3. अस्तित्वाची सर्वसाधारण व्यवस्थेच्या संकल्पनांना आकार देण्याने आणि 4. ह्या संकल्पनांना वस्तुस्थितीच्या अशा वलयाने कापडात गुंडाळावे की 5. मनोवृत्ती व उद्दिष्टे अनन्यत्वाने वास्तववादी वाटतात.

धर्माचे सत्त्व उघड करण्याच्या ध्येयाने दाव्या-प्रतिदाव्यांच्या चक्रावणाऱ्या व्यूहरचनांकडून साक्षांकन केल्या गेलेल्या व्याख्येची समस्या हे प्रासंगिक व भौगोलिक असे दोन्हींचे तिच्या रचनेचा निखळ अवकाश व वैविध्याचे प्रतिबिंब आहे. निनियन स्मार्टने जसे म्हटलेयः '...वस्तुतः धर्म नावाच्या एका एकात्म वस्तूकडून आपला सामना होणार नाही. आपली टक्कर अनेक धर्माकडून (religions) लावली जाते. आणि प्रत्येक धर्माला त्याची स्वतःची शैली, त्याची स्वतःची गती, त्याचे स्वतःचे खास अर्थ ह्याचे स्वतःचे अनन्यत्व असते.' हे वैविध्य प्रतिबिंबित करण्यासाठी आणि प्रत्येक उदाहरणाच्या बहुआयामी स्वरूपाला न्याय देण्यासाठी स्मार्ट व्याख्येपेक्षा धर्माच्या एका प्रकारच्या शरीररचना विज्ञानाच्या प्रस्तावात ठेवतोः 'धर्म ही एक... सहा-आयामी देह रचना; विशेष सूचकता सामावून घेणारी धर्मतत्त्वे, पुराणे, नैतिक शिकवण्या, विधी कर्मकांड आणि सामाजिक संस्था आणि विविध प्रकारच्या धार्मिक अनुभवांनी जीवित केलेली' (स्मार्ट 1971:31).

व्याख्येच्या प्रश्नाशी संबंधित दुसरी समस्या अशी की ज्याचा उगमच अगम्य आहे त्या बाबीचे स्वरूप याविषयी स्पष्ट असणे कठीण आहे. असा पुरावा आहे की, निआंदरयल्स लोक त्यांच्या मर्तिकाच्या दफनाचा विधी करीत. जो असे दर्शवितो की, ते अदृश्य क्षेत्रावर किंवा एखाद्या प्रकारच्या मृत्युनंतरच्या जीवनावर विश्वास ठेवीत. परंतु अशा श्रद्धांना 'धर्म' म्हणणे शक्य आहे की नाही हा प्रश्न खुला आहे. जेथे समग्र श्रद्धापद्धती कवेत घेणाऱ्या कल्चरल व्यवहाराशी जीवन संबंधित आहे. तेथे लोक धर्माच्या आत/बाहेर निवड करायला स्वतंत्र नसतात असे स्मार्ट निदर्शनास आणतो. अशा परिस्थितीत जिच्या विरोधात धार्मिक जीवनाची व्याख्या करणे शक्य आहे. असे धर्मनिरपेक्ष जीवन नसते. ही व्याख्या 'हिंदूधर्म' या मिथकाला लागू पडते.

धर्माचा विकासदेखील चढाओढीचा आहे. जे उत्क्रांतवादी सिद्धांताचा प्रचार करतात (उदाहरणार्थ रूडॉल्फ ऑट्टा) त्यांनी ज्याच्याद्वारे आदिम बहुदेवतावादांचे शुद्धीकरण आले. ती प्रक्रिया म्हणून धर्माचा इतिहास रचला आहे. कधी कधी अशा शुद्धीकरणाची परिणती एकेश्वरवादात होते, तर कधी बहुदेवतावादाच्या अतिउच्च

विकासाच्या अवतारात झाली. इ. बी. टायलरने डार्विनप्रणीत सिद्धांताच्या प्रभावाखाली भूमिका लढवली की, सर्व धर्मांचे मूळ सर्वच वस्तूत आत्मा असतो या जीववादात आहे. त्याच्या विकासात्मक कथनानुसार; मानवी आत्म्याच्या अस्तित्वावरील विश्वास नैसर्गिक वस्तूंनासुद्धा आत्मे असतात या अनुमानाकडे घेऊन गेला. हळूहळू नैसर्गिक इंद्रियगोचर बाबी एकत्र राबतात असे समजण्यात येऊ लागले आणि नियमन करणाऱ्या प्रभावाचे अनुमान काढले गेलेः या आदिम पांगापांगीमधून एकमेव देवाचा उदय झाला. दुसऱ्या बाजूला विहेल्म स्मिट (Wihlem Smit) दावा करतो, की धर्माचा सर्वात आदिम आकृतिबंध हा एकेश्वरी होता आणि नंतर क्रमशः त्यावर जीववादी व अध्यात्मवादी घटक लादले गेले.

काही दृष्टिकोन धार्मिक बाबींच्या विषयांच्या गुणधर्माकडे शुद्ध मानवी रचना म्हणून बघतात. याबाबत धार्मिक श्रद्धा या मानवी अस्तित्वाचे स्पष्टीकरण करण्याच्या त्याच्या समस्यांचे उत्तर देण्याच्या आणि त्याच्या दुःखाची कारणे देण्याच्या गरजेतून काढतात. रेमण्ड फिर्थ लिहितो, 'सर्वत्र मानवाला वाचवणे किंवा त्याच्या स्वतःच्या प्रेरणा, इच्छा, भीती व क्रियांच्या परिणामापासून त्याचे सांत्वन करण्याच्या परिणामातून धर्म जन्मतो.'

एक हजार वर्षांपेक्षा जास्त काळातील वर्चस्वानंतर पाश्चात्त्य कल्चर ख्रिश्चन धर्माच्या ऱ्हासाचा परिणाम म्हणून हा मानवतावादी दृष्टिकोन आला आहे. म्हणजे असे म्हणायचे आहेः 'बाहेरून' धर्माची व्याख्या केली जाण्याकरता असे संवेदन शक्य होण्यासाठी त्याची पकड प्रथम पुरेशी सैल करायला हवी. सर्वात वरचढ म्हणजे सतराव्या शतकातील पश्चिमेकडील विज्ञानाच्या उदयाने धार्मिक विचारांच्या पलीकडचा मार्ग खुला केला. मानवी जीवन व नैसर्गिक इंद्रियगोचर बाबी क्रांतिकारी वेगळ्या मार्गांनी स्पष्ट केल्या जाऊ लागल्या. स्वैराचारी व काही नमुन्यात दुष्ट बाबींनी नियंत्रित केलेल्या गूढ विश्वाला ज्या निश्चित कायद्यानुसार चालणाऱ्या विवेकी जगाकडून स्थानभ्रष्ट केले होते. एकदा ही झेप घेतल्यानंतर धार्मिक खुलासे कालबाह्य व टाकाऊ झाल्याचे दिसू लागले.

ऑगस्टे कोमटे व ल्यूडविग फेवरबॉक सारख्या विचारवंतांनी कांटप्रणीत धर्माची समीक्षा देवालाच पूर्णपणे बाजूला काढून पुढे नेण्याचा प्रयत्न केला. त्यांनी एका 'धार्मिक मानवते'साठी कैफियत मांडली. फेवरबॉकने छातीठोकपणे बजावले की ''दैवी प्राणी दुसरे तिसरे मानवप्राण्यापेक्षा काहीही नाही.'' कार्ल मार्क्सने मानवतावादी युक्तिवादांना पावती देऊन मानवतावादी धर्माच्या कल्पना त्यागण्याचा आग्रह धरला. त्याऐवजी ज्या धर्माने सामाजिक व्यवस्था निर्माण केली तिलाच उलथवून टाकणारे ध्येय बाळगणाऱ्या क्रियेचे धोरण पसंतीने बाळगले. त्याने धर्माचे वर्णन असे केलेः 'मानवाची आत्म-संवेदना व आत्म-जाणीव दबलेल्या प्राण्यांचा निःश्वास... लोकांची अफू.'

विवेकाच्या उदयाबरोबर व सहभागाने धर्माचा पाश्चात्त्य विचारातील ऱ्हास, विचाराचा संशयी (आणि काही नमुन्यात अविवेकवादी) प्रवाह टिकून राहिला आहे. कांटच्या समकालीन विचारवंतांनी विवेकाच्या ज्ञानप्रसार मूल्यांकनात अंगभूत ताणेबाणे व विरोध निदर्शनास आणले आहेत. त्यांचा उल्लेखनीय प्रभाव डॉनिश तत्त्वज्ञ सोरेन किअरकेगार्डच्या ग्रंथावर आणि फ्रेडरिक नित्से ज्याने निर्माण केला त्या जर्मन रॉमॅन्टिकवादाच्या शैलीवरही होता. आज जो कथित 'उत्तराधुनिक' विचार की जो मिशेल फूको, जॅ-फ्रँक्का ल्योतार्द आणि जँ बॉदरिलार्ड सारख्या लेखकांच्या ग्रंथामधून खूप काही घेतो तो, ह्या बौद्धिक वारशाचा ऋणी आहे. कांटप्रणीत परंपरेच्या वर्गवारी व संकल्पनांच्याकडे अशा विचारवंतांनी वळवलेल्या संशयाने धार्मिक शक्यतेच्या पुनर्विचाराला जन्म दिला आहे. त्याने एक प्रति-मानवतावाद निर्माण केला आहे. ज्याने जोवर मानवतावाद पूर्व धार्मिक मूल्यांचे पुनर्निधारण केलेले नाही, फिलिप बेरीच्या मते, 'कान्ट व कान्टप्रणीत परंपरेने काळजीने सुरक्षित ठेवलेले धर्मनिरपेक्ष व धार्मिक विचारातील स्पष्ट भेद तोवर विसर्जित करून टाकले' (KM-GF). पुढील वाचनासाठी दुर्खिम 1975, 1979, ग्रिट्झ 1976, स्मार्ट 1960, 1970-1973, झिमट 1935.

2.10 पारतंत्र्यातील पुरोगामी ब्राह्मण डबलची 'ब्राह्मण धर्मा'तील शोकात्मिका

'गुरुजी' या शब्दाला 'ग्यानबा-तुका'च्या सात्विक वळणाने पारतंत्र्यात वेगळे गांधीवादी वलय प्राप्त करून देणाऱ्या पांडुरंग स. सानेगुरुजींचे मराठीत अभिजात ठरलेले *भारतीय संस्कृती* (1937) मुद्दाम पीटर व सेज्विकच्या धर्मावरील नोंदीनंतर तुलनेसाठी निवडले आहे. या निमित्ताने मराठीतील तो सानेगुरुजींच्या खऱ्या देशीवादाची चर्चा आपोआप उघड होईल. पाश्चात्त्य साहित्याची उचलेगिरी या प्रक्रियेवर प्रकाश पडेल. दुसरा महत्त्वाचा मुद्दा म्हणजे सानेगुरुजी आणि डॉ. पंजाबराव देशमुखांचा *धर्माचा वैदिक वाङ्मयातील धर्माचा उदय आणि विकास* (1933) एकाच दशकात अनुक्रमे महाराष्ट्रात व इंग्लंडमध्ये दोन भाषांत प्रसिद्ध झाले. गुरुजींची गोची ज्याला देशमुख व तत्कालीन पाश्चात्त्य लेखक एकमुखाने 'ब्राह्मण धर्म' म्हणत त्याने किती मोठी केली होती हे प्रस्तावनेच्या पहिल्या परिच्छेदातील विरोधापत्ती (paradoxes) वरून स्पष्ट होतेः

> एका सामान्य माणसाने सामान्य जनाकरिता लिहिलेले हे पुस्तक आहे. या पुस्तकात पांडित्य नाही, विद्वत्ता नाही, शेकडो ग्रंथांतील आधार व संदर्भवचने वगैरे काहीएक नाही. येथे प्राच्यविद्या विशारदत्व नाही. गहन गंभीर व गूढ आहे असे नाही एक नाही. या पुस्तकात एक विशिष्ट दृष्टी मात्र आहे. यात भारतीय संस्कृतीचा इतिहास, कलाक्षेत्रात, या ज्ञानविज्ञानाच्या प्रांतात, व्यापारात व राजकारणात आम्ही कसे पुढारलेले होतो, त्याची माहिती येणे नाही... (प्रस्तावना 3).

हे आत्मनिष्ठ निवेदन पंचतंत्री सुलभीकरणाच्या किर्तनी रोचक गोष्टी कथनातीलच आहे. त्यांनी 'संस्कृती' हा शब्द तत्कालीन साम्यवाद व पुरोगामित्वाच्या आधुनिकतेच्या प्रभावामुळे वापरलेला आहे. एरवी स्मार्टच्या मागे दिलेल्या धर्माच्या 'सहा-आयामी' देहरचनेच्या व्याख्येतच गुरुजींच्या 'प्रवचनां'ची अनुक्रमणिका जशीच्या तशी बसते. उदाहरणार्थ, स्मार्टच्या 'विशेष सूचकता सामावून घेणारी धर्मतत्त्वे' मध्ये अद्वैताचे 'अधिष्ठान', 'भक्ती', 'कर्मफळ त्याग' असे गुरुजींचे विषय बसतात. पुराणे तर प्रवचनकाराचा जीव की प्राण. याचा अर्थ गुरुजींच्या पुस्तकाचे नाव 'ब्राह्मण धर्म'

ब्राह्मणेतरांच्या ब्रिटिश साम्राज्य सत्तेच्या सावलीतील चळवळीमुळे जातिवाचक बनण्याचे धोके जाणवताना शिवाय युरोपातील प्रबोधन व धर्म चळवळींच्या परिणामामुळे धर्मनिरपेक्षेतेचे आकर्षण यामुळे 'भारतीय संस्कृती' हे झाले. मात्र संस्कृती या समकालीन संकल्पनेची व्याख्या या पुस्तकात कुठेही नाही. ते फक्त 'सनातन धर्म' ही रूढ कल्पना मार्क्सवादाच्या प्रभावामुळे पारतंत्र्यात वापरली जात होती असे दिसते. जरी पारंपरिक ब्राह्मणधर्माचा प्रसार जनसामान्यात करण्याच्या एकनाथी, आपण नोव्हटकच्या मागे चर्चा केलेल्या परिभाषेत, पारंपरिक संरचनात बसणारे असले तरी त्याला साम्यवादाची फोडणी दिलेली काही वाक्ये सनातन धर्म संस्कारात मिसळली आहेत. हे विरोधाभास गुरुजींच्या प्रवचनात ठळक होत जातात, ज्या दशकात ग्रामसी व विल्यम्स, ल्यूकाक व इतर तरुण मार्क्सच्या पुढे जात नवा मार्क्सवाद व कल्चरल सिद्धांत मांडत होते, त्याच काळात मराठी शाळेतील मुलांना धडा शिकवावा तसे ''अद्वैताचे अधिष्ठान'' समजावताना संस्कृतमधील मंत्र व विधी 'संस्कारांचे' माहात्म्य गुरुजी कळवळून सांगत होतेः ''भारतीय संस्कृतीत सर्वत्र अद्वैताचा आवाज घुमून राहिला आहे. भारतीय संस्कृतीला अद्वैताचा मंगल वास येत आहे'' (8)... ब्राह्मणेतरांबद्दल व ब्राह्मणेतरांना ब्राह्मणांबद्दल दुजाभाव वाटत आहे का? येऊ देत त्यांना जवळ व उच्चारू देत हा मंत्र. हिंदू-मुसलमान परस्परांस पाण्यात पाहात आहेत का? येऊ देत ते जवळ हातात हात घेऊन उच्चारू देत हा मंत्र...(9) ही भावनिक आळवणी आणि विनवण्या ''अरे चांभारा, तुला नमस्कार, अरे सुतारा, तुला नमस्कार...'' रुद्र सूक्त, वेदांत हे आणि ते पण बुद्ध आणि मार्क्सची आठवण गुरुजींना या त्यांच्या वैदिक भावनिक व वाङ्मयीन संरचना येऊ देत नाहीत. मग गुरुजी सांधेजोड करतात,

> साम्यवादी हे मंत्र पुटपुटत बसणार नाहीत. या महान मंत्राचा आचार केव्हा सुरू होईल याची उलट तळमळ त्यांना लागली आहे. यासाठी ते तडफडत आहेत. धर्मबिर्म आम्हाला कळत नाही असे ते म्हणतात. परंतु खरा धर्म ते आचरू पाहत आहेत... (15, 16).

हे भारतातील दुभंगलेपण वासाहतिक पर्यावरणातील आहे. याचा खुलासा पुढे अँग्लो-अमेरिकन कल्चरल भावनांच्या आधारे सविस्तर केला आहे. गुरुजींच्या आदर्शवादाची खरी शोकांतिका समजायला त्यांनी हे पुस्तक लिहिले. त्याच दशकातील एका कल्चरल सिद्धांताची चर्चा करणे आवश्यक आहे. गुरुजींच्या अन्य पुस्तकांमधील इंग्रजी संदर्भ त्यांचे इंग्रजी वाचन चांगले असल्याची साक्ष देतात. या प्रदूषित सांस्कृतिक भाषेचा अभ्यास व्हायला हवा. त्यातील ब्राह्मणी भाषेला नेहमीचा ब्राह्मण श्रेष्ठत्वाचा दर्प होता. त्यांना 'नथुरामाच्या विचाराचे वारसदार', 'अवमूल्यन करण्याचे सनातनी षडयंत्र', 'शाहू विचारांचे विरोधक' अशा *महाराष्ट्र टाईम्स* (1 मे 2020 पृ 3) प्रतिक्रिया फडणवीसांना 'कोल्हापूर बंदी'ची घोषणा वाचताना कॅशमन रिचर्ड्सचे परंपरावाद्यांच्या खटल्यातून सुटलेले *द मिथ ऑफ 'लोकमान्य' तिलक अॅन्ड मास पॉलिटिक्स इन महाराष्ट्र* (1975) हे अमेरिकेत प्रकाशित झालेले पुस्तक आठवले. 'लोकमान्य' हा शब्द संशयास्पद वाटावा म्हणूनच अवतरण चिन्हात ठेवला आहे.

अर्थात सांस्कृतिक संघर्षाचा थेट मार्क्सवादी खुलासा न करता 'पुरोगामी ब्राह्मण डबल' सानेगुरुजी समन्वयाची मानवतावादी भूमिका घेतात. त्यामुळे ब्राह्मणेतरांना त्यांचा आदर्श पारतंत्र्यात दिसला होता. ते दुसरी बाजू स्पष्ट करताना उद्रेगाने लोकहितवादी व श्री. म. माटेंच्या भाषेतच लिहितात,

> शेकडो वर्षे अद्वैताचे डंके वाजत आहेत. परंतु रानातील रानटी लोकांजवळ आमचे मठ सोडून आम्ही कधी गेलो नाही. कातकरी, भिल्ल, गोंड-शेकडो जाती, त्यांच्यापासून अहंकाराने आम्ही दूर राहिलो. अद्वैतावर भाष्ये लिहिणारे व ती वाचणारे प्रत्यक्ष रोजच्या व्यवहारात अद्वैतशून्य दृष्टीने वागत (19).

शेकडो जातींचा ते उल्लेख करतात. लगेच पुन्हा वैदिक पार्श्वभूमीकडे वळतात. या परंपरेवर प्रहार करणारे जोतिबा फुलेंच्या सत्यशोधकी परंपरेतील अनेक पुरोगामी उच्चशिक्षित जात डबल ब्रिटिशांच्या 1835 मधील लॉर्ड मेकॉलेच्या इंग्रजी शिक्षणाच्या धोरणामुळे शंभर वर्षांत तयार होत होते. त्यांचे 'सांस्कृतिक' प्रतिकार सिद्धांत आकार

घेत होते. बडोद्याचे सयाजीराव महाराज, महर्षि विठ्ठलरामजी शिंदे, डॉ. पंजाबराव देशमुख मराठा-क्षत्रिय तर महार जातीतील डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांच्या साहित्याची तुलना सानेगुरुजींच्या साहित्याशी केली तर धार्मिक सुधारणांवरील जोर स्पष्ट होतो. उलट समकालीन ब्राह्मण कितीही मार्क्सवादाशी पोथिनिष्ठा दाखवली तरी वैदिक संस्कृती व जात चर्चा टाळताना दिसतात. या विरोधापत्तीचा खुलासा करण्यासाठी एडगर व सेज्विकच्या 'एलिट' या नोंदीची नव्या सिद्धांताचा आधार घेण्यासाठी चर्चा करू.

पाश्चात्त्य देशात 'उच्चभ्रू'' (elite) ही संज्ञा मार्क्सवादाच्या परिभाषेत आर्थिक सत्ता बाळगणाऱ्या 'वर्गा'शी जोडली जाते. मात्र भारतात ती अतिअल्पसंख्यांक ब्राह्मणांच्या हाती असूनसुद्धा मिथकात मात्र ''एक दरिद्री ब्राह्मण होता, पण तो फार विद्वान होता'' या सूत्रात मांडली जाते. पाश्चात्त्य देशात उच्चभ्रू ही संकल्पना उद्योग, राजकारण व सैन्याची सत्ता स्पष्ट करते. उलट भारतात आन्तोन ग्रामसी सिद्धांत मांडतो त्याप्रमाणे, सांस्कृतिक सत्ताधारी वर्ग या आर्थिक अथवा राजकीय सत्ताधीशांपेक्षा शतपटीने या दादागिरीत (hegemony) प्रबळ असतो. असे सिद्धांतन केल्याचे गुरुजींनी मुळीच ऐकले नसावे असे यशवंतराव चव्हाण यांच्या *ऋणानुबंध* मधील 'तुरुंगाची शाळा' वाचलेल्यांना पटणार नाही. याची चर्चा मी *ग्रंथांनी रचलेला महापुरुषः यशवंतराव चव्हाण* (2017) मध्ये केली आहे. समाजवादाला आवर घालण्यासाठी विसाव्या शतकाच्या सुरुवातीलाच युरोपात 'उच्चभ्रू कल्चरल सिद्धांत' तयार झाला. त्याची प्रतिकृती राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघाच्या वैदिक सनातन धर्माच्या परंपरा जपण्यात तयार झाली. 'ओबीसी' परंपरावादी 'प्रचारक' भालचंद्र नेमाडे हिंदूत राजकारण घुसडतात. धर्म-संस्कृतीच्या श्रेष्ठत्वाचा त्यांचा प्रचार पीटर-सेज्विक नोंदीच्या सुरुवातीला जे म्हणतात त्या 'आधुनिक उच्चभ्रू सिद्धांतात बसतो'. हा सिद्धांत समाजवादाला विरोध व भेदाभेदांना समर्थन यासाठी तयार झाला, हे स्पष्ट करण्यासाठी लेखकद्वय सुरुवातीलाच लिहितात,

ज्याला समाजाच्या एखाद्या क्षेत्रात नेतृत्व असते (सांस्कृतिक उच्चभ्रू सारखा), किंवा समग्र समाजाचे नेतृत्व असते तो छोटा गट उच्चभ्रू आहे. उच्चभ्रू हा विशेषत्वाने तुलनेने सजातीय व मोठ्या प्रमाणात बंदिस्त सदस्यत्ववाले असे समजले जाते. विल्फ्रेड पॅरेटो (1963) गायटानो मॉस्को (1939) आणि इतरांनी विसाव्या शतकाच्या सुरुवातीला आधुनिक उच्चभ्रू सिद्धांत विकसित केला. हा सिद्धांत समाजवादाच्या विरोधी होता. सर्व समाजांचे उच्चभ्रू (संघटनेच्या श्रेष्ठ सामर्थ्याबरोबर) आणि कनिष्ठ जनसामान्य यांचे विभाजन अटळ असल्याच्या समर्थनार्थ युक्तिवाद करण्यापर्यंत किमान विरोध होताच (124).

बरोबर याच सिद्धांताची नक्कल विविध संघटना व जाती-वर्ण भेद भारतात कायम टिकण्याचे समर्थन करणारे नेमाडेसारखे अनेक लेखक मराठीत आहेत. प्रत्यक्ष-अप्रत्यक्षपणे वरील सिद्धांताप्रमाणे त्याचं राजकारण ते करीत आले आहेत. ते परंपरावाद्यांचे गुप्त दलाल ठरतात हे डॉ. नरेंद्र दाभोळकर व इतर पुरोगाम्यांच्या खुनाने दाखवून दिले आहे. मात्र सानेगुरुजी हे भेद मिटवण्यासाठी तळमळतात. समाजवाद व मार्क्सवादाच्या विरोधात उच्चभ्रू सिद्धांत सुचवतो की, वर्चस्ववादी गटाची मुळे अधिक सत्तेतच रुजलेली असावी असे नाही. मार्क्सवादात वर्गांची व्याख्या आर्थिक आधारावर केली होती. याला पर्याय परंपरावाद्यांनी उच्चभ्रू सिद्धांताने सामाजिक स्तरीकरण आणि श्रेणीबद्धतेच्या आधारावर दिला. हे द्वंद वसाहतवादाच्या छायेत वाढले. या उच्चभ्रू सिद्धांताच्या आधारे स्वातंत्र्योत्तर मराठी साहित्याचा तुलनात्मक सांस्कृतिक आभ्यास झाला पाहिजे.

'संस्कृती'च्या अभ्यासात उच्चभ्रू सिद्धांताचा सर्वात मोठा प्रभाव जनसामान्य समाजावर सिद्धांतामधून आणि वारशानेच श्रेष्ठ उच्चभ्रू संस्कृती आणि या गृहीत कल्पनेतून पडत आला होता. हे कल्चरल राजकारण जन-प्रसारमाध्यमात खेळले जाते. उच्चभ्रू सिद्धांत लोकप्रिय कृष्टी उच्चभ्रू 'संस्कृती'च्या कसोट्यांवर जोखतो आणि तिच्यात उणिवा दाखवतो. अप्रत्यक्षपणे इतरेजनांत न्यूनगंड निर्माण करण्याच्या क्लृप्त्यांचा इतिहास प्राचीन काळापासून आजवर फार मोठा आहे. या सांस्कृतिक

उच्चभ्रू सिद्धांतातील भारतीय ब्राह्मण धर्माच्या अध्यात्माचे सार सानेगुरुजींच्या ''मृत्यूचे काव्य'' या शेवटच्या प्रवचनात सापडते. त्यात भगवतगीता व तुकाराम महाराज, वेद व दासबोधाबरोबर सॉक्रेटिस, ह्यूगो, महंमद पैगंबर अशा परदेशी विचारवंतांची उदाहरणे आहेत. हे उच्चकोटीचे काव्यमय चिंतन त्यांच्या आत्महत्येच्या निर्णयाच्या भावनिक संरचना उलगडायला मदत करते. त्यांची भारतीय 'संस्कृतीची' पुरोगामी पण धर्माच्या चौकटीत अडकलेली संकल्पना अमूर्त पण समाजवादाची अभिव्यक्ती करीत शेवटच्या वाक्यात अशी व्यक्त होतेः

> ...''भारतातील सर्व प्रकारचे दैन्य-दास्य, सर्वप्रकारचे विषमय वैषम्य, सर्व प्रकारचा अंधार दूर करण्यासाठी देहाची बलिदाने करावयास लाखो कन्या-पुत्र उठवतील, त्यावेळेसच भारतीय संस्कृतीचा सुगंध दिगंत जाईल व भारत नवतेजाने पुरेल'' (366, 367).

गुरुजींचे हे भाकीत किती सोपे आहे हे अर्जुन अप्पादुराईंच्या *मॉडर्निटी ॲट लार्ज* या ग्रंथातील जगभरचे सिद्धांत व जागतिकीकरणाच्या त्सुनामीत बदललेल्या धर्म व संस्कृतीच्या संकल्पनांच्या आधारे पुढील प्रकरणांत स्पष्ट केले आहे. अर्थात, सानेगुरुजी जनसामान्यांचे प्रतिनिधी बनले त्याचे हे सच्चेपण आहे.

2.11 नव्या वाटा आणि वळणेः सिद्धांत व समीक्षेतील बदल अटळ

प्रसार माध्यमांच्यामुळे डिजिटल युगात या क्षेत्रातील बदल सहज कळू शकतात. त्यांचा परिचय मराठीला होणे गरजेचे वाटते. कारण सानेगुरुजींच्या साहित्याची बलस्थाने व मर्यादा आज समजून घ्यायला काही नमुने नवे मार्ग सुचवतील. उदाहरणार्थ, इस्त्रायलसारख्या छोट्या राष्ट्राचे *तुलनात्मक साहित्य व संस्कृती* हे इंग्रजी नियतकालिक डिजिटल कॉमन्स नेटवर्क नोटिफिकेशनवर बघायला मिळाले. भारताच्या उपखंडातून असा नमुना आजवर क्वचित येतो. उलट इस्त्रायलमधील प्रगत वेबजर्नलमधील इडिश, हिब्रू, अरबी, इंग्रजीतील हे तुलनात्मक लेख साहित्य, संस्कृती आणि सामाजिक विषयांचे वैविध्य जपणारे आहेत. ते वेगवेगेळ्या देशांमधून निवडलेले

आहेत. ''मिझराहि काव्यातील अरब संगीत'' तेलअविव विद्यापीठामधील योचाई ओपेनहाईमर याच्या किंवा बेन विद्यापीठ, नेगेव्ह *ए जनरेशन ऑफ वन्डरफुल ज्यूज वुईल ग्रो फ्राम द लॅन्ड: द डिझायर फॉर नेटिव्हनेस इन हिब्रू इझरेलि पोएट्री* हा हमुतला तसमीर याचा लेख वाचल्यास त्यांच्या परिभाषेचे वेगळेपण लक्षात येईल. 'इझरेली मिझराहि' मधील पौर्वात्य पारिभाषितातील ताणेबाणे आणि सांस्कृतिक संघर्षाचे स्वरूप अरब संगीतमय अस्मितेचे तुलनात्मक विवेचन अंतर्मुख करणारे आहे. 'देशीवादाचे काव्यशास्त्र' अशी सैद्धांतिक परिभाषा तयार करावी लागेल. युरोमेरिका केंद्रिततेच्या सावली बाहेरचे लेखन कसे असते याचा परिचय व्हावा म्हणून हे उदाहरण दिले. त्यावरून प्रगत जगातील समीक्षेतील तीन विद्यमान प्रवाहांचा परिचय आवश्यक वाटला. पीटर व सेज्विकच्या नोंदींचे स्वैर अनुवाद पुढे थोडक्यात दिले आहेत.

अ) साहित्य समीक्षा

या समीक्षेत वाङ्मयीन संहिताचे अर्थनिरूपण चिकित्सा व मूल्यांकन यांचा समावेश होतो. ती साहित्याच्या अर्थाची ओळख पटवण्याचा प्रयत्न करते आणि त्या विशिष्ट ग्रंथाच्या व्यापक सामाजिक सापेक्षतेविषयीच्या प्रश्नांची उत्तरे शोधते. तिच्या ऐतिहासिक विकासात मुळात समीक्षेचा जोर लेखकावर होता. नंतर तो संहितेवर हलवला गेला. या बदलात वाचकाची भूमिका आणि ज्या ऐतिहासिक कालखंडात तो ग्रंथ लिहिला त्याची चर्चा समाविष्ट केली गेली. (हा सुलभ ढाचा मराठीत आजही सर्वत्र टिकून आहे).

समीक्षेचा हा उदय कल्चर व समाज यांच्याविषयी जागरूक होण्याच्या जाणिवेबरोबर होत गेला. ऐतिहासिक संदर्भात व्यक्तीच्या आत्मला (self) समजून घेण्याच्या प्रयत्नाच्या मुक्तीच्या प्रकल्पाचा (ज्ञानप्रसाराचा वारसा) अनेक मार्गांनी समजून घेण्याचा हा एक भाग आहे. समीक्षेचा एक छाप म्हणजे आत्मजागृत असा मनाच्या सामर्थ्याकडे पाहण्याचा दृष्टिकोन आहे. कल्पनाशक्तीचा तपशिलाने घेतलेला शोध साहित्याच्या सिद्धांतांची निर्मिती करतो. ते सिद्धांत केवळ कवी व खोटे बोलणारा

यांच्यामधील सुलभ समीकरणेच नव्हे तर वास्तववादाभोवतीच्या गुंतागुंतीचा प्रश्नही आवडीने हाताळतात.

साहित्यसमीक्षेतील सर्वात महत्त्वाचा वाद संहिता व ऐतिहासिक वास्तव यांच्यामधील संबंधाविषयीचा आहे. ते साहित्यबाह्य वास्तवाचा संदर्भ घेते यात प्रश्नच नाही. पण तो संदर्भ कोणत्या प्रकारचा आहे हे मोजणे अतिशय कठीण आहे. सामाजिक संबंधांचा अनुभव प्रातिनिधिक साधनांच्याद्वारे सादर करून सामाजिक भूमिका घेण्यावर परिणाम करते. तथापि, काल्पनिक कथन कितीही दूरीकरण केलेले किंवा अपरिचितीकरण केलेले असो, ग्रंथ हा नेहमीच विशिष्ट दृष्टिकोनातूनच लिहिलेला असतो आणि तो त्याचे अलंकारशास्त्र त्यातील त्याच्या स्वतःच्या विचारधारणेच्या भूमिकेत वाचकाला गुंतवण्यासाठी त्याचा उपयोग करतो, (या अर्थाने मराठीत 'जात' लिहिते असा सिद्धांत मी रचला आहे). कारण जे साहित्य ह्या शीर्षकाचा हक्क असल्याचे गृहीत धरते ते टीकात्मकतेने स्वतःच्या परिसरात गुंतते. वर्णनात्मक व नेमून दिलेल्या दर्जातील ताण्याबाण्यांना ते नाट्यरूप देते. यानंतर समीक्षेचे कठीण काम अनेक मार्गांनी व साधनांनी डिवचून साहित्य विशिष्ट संकेत व साचेबद्ध गृहीतकांत स्पर्धा लावते. अशा अवघड कामासाठी महत्त्वाचा आरंभ-बिंदू हा संहितेचे उद्देशून लिहिण्याचे वळण आणि त्याच्या वाचकांच्याकडे कोणत्या प्रकारची आत्मनिष्ठा प्रक्षेपित करते असे विचारून त्यांची मीमांसा करणे. इथे उपरोधा (irony) ची चिकित्सा संहितेच्या युक्तिवादातील तार्किक असंगती व परस्पर विरोध माहीत करून देण्याचा प्रयत्न ती चिकित्सा करते. एकीकडे जोवर नवसमीक्षात्मक वाचनाने दावा केला की, काव्य युक्तिवादांचे बनलेले असते किंवा त्याच्या अर्थाचा कल्पनाविस्तार निर्माण करते असे गृहीत धरणे अवैध आहे. तोवर अलीकडच्या टीकात्म सिद्धांतांनी अविरतपणे दाखवून दिले की, एखादी अर्थपूर्ण समीक्षा पद्धती अनेक विविध अर्थावर लक्ष केंद्रित करते आणि जी अर्थनिरूपणे एकमेकांशी संघर्ष करतात त्यांची चर्चा विविध मार्गांनी करते. आध्यात्मिक धर्मग्रंथ भाष्याचे तंत्र म्हणून समीक्षेच्या मूळ फैलावात अशी समीक्षा पवित्र ग्रंथांना स्वयंभू (self-present) बाब

म्हणूनच हाताळली गेली. (आजही ब्राह्मण धर्माची ही वैदिक परंपरा वरचढ आहे). कारण दैवी चैतन्याचे थेट प्रकटन म्हणून ती संहिता स्वीकारली. परंतु 20व्या शतकातील शब्दार्थमीमांसा (hermeneutic) सिद्धांत निदर्शनास आणतात की, एखादा संहितात्मक उतारा समजून घेणे हे केवळ अनुभवाच्या काल्पनिक अनुवादाविषयीच्या पूर्वीच्या ज्ञानाच्या आधारावर शक्य असते. ''शब्दार्थमीमांसा वर्तुळ'' या संकल्पनेने जो संदर्भ दिला आहे तो जो साहित्यसंहितेकडून अभिप्रेत संवेदना जशाच्या तशा पुन्हा निर्माण करणे. त्या अनुभवाच्या पहिल्याच अर्थाकडे पोहचण्याच्या अडचणींचे वर्णन करतो, कल्पनामय राज्यात तात्काळ प्रवेश मिळण्याचा मार्ग असल्याची ही कल्पना आहे. त्यावर सर्वात जास्त वाद झडले. विशेषतः भाषा व विचारसरणींच्या विरचनवादी टीका करणाऱ्यांच्याकडून ते लढवले गेले.

तिच्या नवसमीक्षेच्या सोंगात (हे 'उजव्या' सनातनी लेखकांचे कवच कुंडल बनले) साहित्य समीक्षेने संहितेच्या अर्थाचा अधिकाराचा दृष्टिकोन व्यक्त केला. परंतु 'पानावरील शब्दा'च्या वस्तुनिष्ठ सादरीकरणावरच निखळ जोर देण्यामुळे अर्थनिरूपणच्या ऐच्छिकतेचा संकोच निर्माण करेल. अशी कल्पना असूनही लवकरच नवसमीक्षा व संरचनावादांना वस्तुनिष्ठतेच्या वकिलीचा त्याग करायला भाग पाडले गेले (तसे मराठीत का घडले नाही?) अर्थनिरूपणाच्या उत्तर-संरचनावादी व उत्तररचनावादी दृष्टिकोनात चुकीच्या अर्थनिरूपणाची समस्या अनेकतावादी संहिताचे स्वागत करणाऱ्या साहित्याच्या सौंदर्यशास्त्राच्या प्रस्थापनेद्वारा रोखले गेले. याचा अर्थ असा की, खुद्द संहितेकडे जी एकमेव अर्थात कमी करून बसवता येईल अशी वस्तू म्हणून मुळीच पाहिली गेली नाही. या दृष्टिकोनाचा दोष, तथापि असा की जवळ जवळ काहीही बोलावे म्हणून संहिता समजून घेणे शक्य झाले. सत्याभासी व कल्पना करणे शक्य आहे तेवढ्या पर्यायांच्या विशाल क्षेत्रामधून साक्षेपी अर्थनिरूपणे निवडणे हेच समीक्षेचे कठीण काम झाले.

साहित्य समीक्षेच्या विद्याशाखेतील इतर प्रश्न साहित्य व समीक्षेच्या संबंधाविषयीचे आहेत. कारण समीक्षाच खुद्द एक वाङ्मयप्रकार आहे. असा दावा करण्यात आला आहे की, संहिता व अर्थनिरूपणात साहित्यप्रकाराचा कसलाही भेद असतो हेच गृहीत धरणे शक्य नाही. आता लोकप्रिय कथा कादंबऱ्यांच्या दर्जाच्या चर्चेच्या संदर्भात प्रासंगिक आहेत त्या वाङ्मयीन मूल्याची चर्चा आता जुन्या संबंधातील आहेत. जेव्हा चित्रपट व इतर प्रसार माध्यमे की, ज्याचे अग्रभागीत्व या क्षणी यांच्यापेक्षा जास्त तात्काळ प्रभाव अन्य अधिक सुविद्य कलेच्या आकृतिबंधापेक्षा विसाव्या शतकाच्या अखेरच्या कल्पनाशक्तीवर आहे. ह्या साहित्य समीक्षेतील समस्या असे स्पष्ट करतात की, साहित्याचा अर्थ स्पष्ट करणे हा विचारधारणेच्या संघर्षाच्या मैदानाचा मुख्य भाग आहे.

या सिद्धांतवाद्यांच्या वरील विवेचनाच्या संदर्भात मराठीतील आधुनिकतावादी अमेरिकेच्या नवसमीक्षक व रशियाच्या रूपवादी साम्यवादी समीक्षक यांचे मराठीतील शीत युद्ध तुलनात्मक पद्धतीने तपासता येईल. या क्षेत्रातही 'ब्राह्मण डबल एजन्टांची' (नोव्हटक) संख्याच जास्त का आहे याची चिकित्सा वेगळ्या पद्धतीने करता यावी म्हणून आणखी दोन नवीन समीक्षा पठड्यांचा परिचय महत्त्वाचा आहे. ते मराठीत विकसित व्हावे ही काळाची गरज आहे. कारण 'समीक्षा सिद्धांत' ही संकल्पना नवी आहे. या दालनाबरोबर 'सांस्कृतिक सिद्धांत' हे नवे दालन कसे समृद्ध होत आहे याची चर्चा तिसऱ्या खंडात केली आहे. ही पार्श्वभूमी नीट समजून घेतली पाहिजे.

ब) समीक्षात्म/टीकात्म सिद्धांत (Critical Theory)

'समीक्षा/टीका सिद्धांत' छत्री संज्ञेचा हा एक भाग आहे आणि त्याने प्रामुख्याने विद्यापीठातील इंग्रजी साहित्य विभागात मुळे रोवली आणि संहितात्मक चिकित्सेच्या छापाने अँग्लो-अमेरिकन शैक्षणिक विश्वाशी जोडले जाऊ लागले. तथापि, खुद्द ही संज्ञा सर्वप्रथम फ्रँकफर्ट पठडीशी (म्हणजे हॉर्केहाइमर अडोर्नो, बेंजामिन व मार्क्यूज) जोडले गेले. ह्या विचारवंतांच्या हातात टीकात्म सिद्धांत सामाजिक व तात्त्विक

समस्यात कठोर समीक्षात्मक प्रतिश्रुती म्हणून अवलोकन केले गेले. ज्या समस्या सामाजिक संबंधाच्या संकल्पना तयार करण्याकरता मार्क्सवादी सैद्धांतिक चौकटी सोबत समाजशास्त्रात घेतलेल्या संशोधन पद्धतींच्या संकराचे ध्येय बाळगणाऱ्या होत्या. तथापि, हॉर्केइमर व अडोर्नो यांच्या "ज्ञानप्रसाराचे द्वंद्व" द्वारे उदाहरणाने स्पष्ट केल्याप्रमाणे ज्या विशिष्ट संकल्पना मार्क्सवादाच्या केंद्रभागी होत्या त्यांच्याविषयी प्रश्न उपस्थित करण्याची प्रवृत्ती फ्रँकफर्ट पठडीच्या पुस्तकात नेहमीच अस्तित्वात होती. उदाहरणार्थ, सामाजिक प्रगतीची किल्ली पुरवणारा म्हणून पारंपरिक मार्क्सवादी क्रांतीकडे नेणाऱ्या श्रमजीवी वर्गाच्या राजकीयीकरणाविषयी आत्मविश्वास किंवा बौद्धिकतेच्या प्रबोधन ध्येयाचे विनासमस्या प्रमाणिकरण झाले.

1980 च्या दशकापासून 'समीक्षात्मक सिद्धांत' ही संज्ञा वापरली जात आहे. ती संरचनावाद, उत्तर-संरचनावाद आणि उत्तराधुनिकतावाद यांच्याशी संबंधित विचारवंतांच्या ग्रंथावरील आधारित संहितात्मक समीक्षेकडील दृष्टिकोनाशी संबंधित आहे (उदाहरणार्थ, फूको, देरिदा आणि ल्योतार्द). समीक्षात्मक सिद्धांतांच्या काही उद्गात्यांनी सुद्धा नवइतिहासवाद, मनोविश्लेषणवादी, जॅक लकांच्या पुस्तकामधून घेतलेल्या दृष्टिकोनांच्या आत्मसातीकरणासाठी जागादेखील शोधली. यावरून हे स्पष्ट आहे की, साधी किंवा स्पष्टपणे सीमित केलेली 'समीक्षात्मक सिद्धांता'ची व्याख्या ह्या अर्थाने शक्य नाही. तथापि, टीकात्मक सिद्धांताच्या ह्या रूपबंधाची विशिष्ट महत्त्वाच्या तुलनेने विशाल वर्णनाजवळ येण्याचे साधन म्हणून असंख्य गुणधर्मांचा उल्लेख करणे शक्य आहे.

फ्रेंच संरचनावादाच्या जागरात 1970 च्या दशकात एक संहितात्मक चिकित्सेचा प्रकार म्हणून संरचनावाद उत्क्रांत झाला. तो फर्डिनंड स्यसूरच्या भाषाशास्त्राच्या प्रकाशात वाङ्मयीन साहित्याच्या वाचनांच्या स्पष्टीकरण करण्यावर लक्ष केंद्रित झाला होता. अशाप्रकारे एक संहिता चिन्हांचे रचलेले जाळे म्हणून गर्भधारणा कल्पिली होती. जिचे अर्थ ज्या प्रत्येक चिन्हाचा संदर्भ देतात त्यावरून निश्चित केला जात नाही. परंतु 1) त्यांच्या एकमेकाशी असलेल्या फरकात्मक संबंधातून आणि 2) द्विअंगी विरोधाच्या

संबंधामधून संहितेतील उपस्थित अर्थाच्या संरचनात्मक अर्थकारणाच्या वस्तुनिष्ठ/वैज्ञानिक पुरवण्याचा प्रयत्न संरचनावादी मीमांसा करते. अलीकडचा समीक्षात्मक सिद्धांत संरचना-वादाकडून उत्तरसंरचनावादाकडील वाटचालीच्या जागृतीत विकसित झाला. त्याचा प्रारंभ पॉल डी मान, फ्रेंचतत्त्वज्ञ झाक देरिदा यांच्यासारख्या नामवंताकडून केला होता. *ऑफ ग्रॅमॅटॉलॉजी* (1976) मधील विरचनाच्या डावपेचांची डेरिडाने केलेली वकिली की जिच्यात संहितांची चिकित्सा अर्थाच्या प्रश्नार्थक परस्पर विरोधाच्या संरचना ढकलण्याच्या उद्देशाने हाती घेतली गेली होती. जेणेकरून श्रेणीबद्धतेने संघटित केलेल्या संकल्पनात्मक व्यवस्थांच्या चौकशीचा परवाना मिळेल. हे सगळे समीक्षात्मक सिद्धांतामध्ये हाती घेतलेल्या अधिक अलीकडच्या ग्रंथाचा पाया रचते. या संदर्भात सर्वात प्रभावी अशा देरिदाप्रणीत संकल्पनांत त्याच्यासाठी जी भाषेतच सातत्याने अर्थाच्या बंदीच्या शक्यतेच्या सततच्या स्थगितीचे प्रतिनिधित्व करते ती भिन्नता (differance) ही संज्ञा आहे. ह्या वर्णनावरून भाषा ही केवळ फरकांची पद्धत नाही (जसे स्यसूरप्रणीत भाषाशास्त्रातून घेतलेल्या नमुन्या संबंधात) परंतु 'भिन्नतेची (differance) पद्धत' (देरिदा 1981:28) जी त्याचा परिणाम म्हणून मुख्य संकल्पनात्मक व्यवस्था (वस्तुनिष्ठता आणि 'आत्मनिष्ठता', 'आत्म' आणि 'इतर' यांच्यासारखे) निर्माण करण्यासाठी असते. समीक्षात्मक सिद्धांतात भाषेच्या ह्या दृष्टिकोनाची परिणती वाङ्मयीन व तत्त्वज्ञानात्मक संहितांच्या वाचनांच्या निर्मितीत झाली. ही वाचने ज्या संहितातील उपस्थित श्रेणीबद्धता स्पष्ट करण्यावर लक्ष केंद्रित करीत आणि त्यानंतर भिन्नता सिद्धांत कल्पनाला आवाहनाच्या मार्गाद्वारे ह्या श्रेणी अस्थिर किंवा नंतर निलंबित करण्याच्या प्रयत्नात असत. दुर्दैवाने, ह्या डावपेचाचा खेळ इतक्या वेळा पुन्हा पुन्हा केला गेला की, एखाद्याचा कल डेरिडाच्या भिन्नतेच्या संकल्पनेचाच व्यावहारिक परिभाषेत संशय घेईल. जे समीक्षक संहितात उपस्थित असणाऱ्या 'दडलेल्या' अर्थांना ओळखण्याची किल्ली म्हणून साक्षेपी न राहता तिला आत्मसात करण्याकडे कलल्यासारखे वाटतात. त्यांनी त्या संकल्पनेचे न्यूनीकरण 'जादुई शब्दकोशा'च्या

आकृतिबंधात केले आहे. त्याद्वारे असे समीक्षक टीकात्मक गुंतवणुकीचे काम अति-नियमांच्या केवळ प्रार्थनात कपात करण्यात समाधान मानताना दिसतात.

नंतरची वस्तुस्थिती कदाचित उपरोधी आहे, ज्ञानमीमांसात्मक सापेक्षतावादाच्या रूपबंधाशी अनेक टीकात्म सिद्धांतवाद्यांच्या बाजूची प्रतिज्ञापूर्वक स्वीकारलेली बांधिलकी पाहता हे असे आहे. ह्या सापेक्षतावादाची मुळे दोन प्राथमिक प्रभावांत शोधणे शक्य आहे. पहिला, मिशेल फूकोच्या लेखनाच्या पुनर्लाभाचा प्रभाव होय. त्याच्या शक्तीच्या पारिभाषिताच्या मीमांसेने संहितेतील अर्थाच्या रचनेतील सत्ता-नात्यांच्या महत्त्वावर जोर देण्याकडे काहींना नेले. (कदाचित या संदर्भात फूकोच्या प्रभावाचा सर्वात सफल परिणाम इ. डब्लू. सईदच्या पुस्तकावर आहे. सईदच्या ग्रंथांनी समकालीन संस्कृतीत वासाहतिक व उत्तर-वासाहतिक प्रश्नांच्या टीकात्मक सजगतेला पुढे नेण्यावर प्रभाव पाडला). दुसरे, जँ-फ्रँका ल्योतार्दच्या *द पोस्टमॉडर्न कंडिशन* सारख्या ग्रंथातील नीतिशास्त्र व ज्ञानाच्या प्रश्नासंबंधी उत्तराधुनिक अनेकतावादाच्या वकिलीनेसुद्धा त्याचा ठसा साहित्य समीक्षा सिद्धांतावर उमटवला आहे. (जरी ल्योतार्दच्या अगदी अलीकडच्या *द डिफरन्ड्स* 1919:88) सारख्या पुस्तकाबरोबर त्यांच्या वाचनाचे डावपेच सौहार्दाने बसत नाहीत. कारण ल्योतार्डची पुस्तके उत्तराधुनिकतेशी उल्लेखनीय धरसोडीचे नाते दर्शवतात. त्यासारख्याच जॅ बॉदरिलार्डच्या ग्रंथाचासुद्धा काही प्रभाव समीक्षात्मक सिद्धांतवाद्यांच्या कल्पनावर पडला आहे. (पाहा ह्याचा जॉरिसचा नसमीक्षात्मक सिद्धांत *अनक्रिटिकल थिअरी* 1992). ह्या हद्दीपर्यंत आणि साहित्य विभागात आश्रय मिळालेल्या शिक्षण तज्ञांनी बऱ्याच वेळा व्यवहारात प्रयोग करूनदेखील अशा प्रकारच्या टीकात्मक सिद्धांताच्या परिणामात प्राथमिकतेने वाङ्मयीन पारिभाषित - जर तो खरोखर कधी तसा असलाच तर - मोठा व्हायचा थांबला. समीक्षा सिद्धांताने साहित्याच्या हाताळणीत त्याने स्वीकारलेल्या वाङ्मयीन कानूनी परंपराविषयी शंका उपस्थित करण्याची प्रवृत्ती प्रदर्शित केली आहे. त्याचवेळी त्याने समस्यांत हस्तक्षेप करून बळकट बांधिलकीचे प्रदर्शन घडवले आहे. सर्वसाधारणपणे त्या समस्या आजवर तत्त्वज्ञांना

पूर्ण आवडीच्या होत्या. (खरोखर एखाद्याने अपेक्षा बाळगावी असे काही मुख्य अनेक प्रभावापैकी समीक्षा सिद्धांतावर प्रभाव पाडणारे डेरिडा व ल्योतार्डसारखे विचारवंत आहेत. ते तत्त्वज्ञानात्मक परंपरेतच काम करतात). अशाप्रकारे अस्मितेचे, अर्थाचे, भाषा व अनुभवातील संबंध (म्हणजे वास्तववाद विरोधात प्रति-वास्तवाचा वाद) या सर्वांचे स्वरूप विविध उद्गात्याकडून समीक्षात्मक सिद्धांताच्या व्यवहाराला महत्त्वाचे आहे म्हणून सर्व ओळखण्यात आले आहे.

अगदी अलीकडे अनेक मुख्य समस्या टीकात्मक समीक्षेत परिचयाच्या करून देण्यात आल्या आहेत. त्यात ख्रिस्तोफर नॉरिसकडून ज्याच्या 1980 च्या दशकापासून पहिले समर्थन करण्यामुळे सिद्धांताकडे पाहण्याच्या दृष्टिकोनात काही क्रांतिकारी परिष्करपणे घडली. हे सर्वात उल्लेखनीय आहे (पाहा *विवेचनः सिद्धांत आणि उपयोजन* 1986) त्याची सर्वात अलीकडील आवृत्ती जिच्यामध्ये असणारा उपसंहार लेखकाच्या सावळ्या गोंधळाचा भरपूर मोठा पुरावा देतो. जसा नॉरिसने त्याच्या प्रारंभीच्या पुस्तकात त्याने नैतिक व ज्ञानमीमांसात्मक सापेक्षतावादाच्या बांधील अशा एका समीक्षा सिद्धांताच्या क्रांतिकारी शक्यतावर आत्मविश्वास दाखवला; त्याच्या नंतरच्या लेखनात (म्हणजे 1980 च्या दशकानंतरच्या भागापासून तारखा पडलेले) नसमीक्षात्मक सिद्धांताचा मूर्त व मिठीत घेणारा आकृतिबंध म्हणून समीक्षा सिद्धांताला समजू लागला. या नटीकात्म सापेक्षतेने खुद्द समीक्षात्मक सिद्धांताला समकालीन राजकीय व नैतिक संबंधांचे क्रांतिकारी कार्य करण्याच्या अधिकारापासून वंचित ठेवले आहे. उदाहरणार्थ, नॉरिसचे "नटिका सिद्धांत" *Uncritical Theory* हे पुस्तक बॉदरिलार्डच्या प्रति-वास्तववादावर हल्ला करते. त्यात त्याने आखाती युद्धावरील त्याच्या लेखांच्या नमुन्याचा उल्लेख केला आहे. तो संघर्ष पेटण्याआधी व नंतर लगेच ते लेख फ्रेंच व इंग्लिश वृत्तपत्रात आले होते. बॉदरिलार्डचा दावा की, आखात युद्ध कधी होणारच (आणि खरोखर त्याची पक्की खात्री की ते घडले नाही) याच्याकडे नॉरिसकडून साम्राज्यविरोधवादाचा अतिरेक म्हणून पाहिले गेले. या साम्राज्यविरोधवादाने विवेक व नैतिक जबाबदारीच्या हद्दी ओलांडल्या असे त्याला

वाटते. त्याचप्रमाणे ल्योतार्दच्या *द पोस्टमॉडर्न कंडिशन* या पुस्तकाने स्पष्ट केलेले आणि नंतर अनेक समीक्षात्मक सिद्धांतवाद्यांनी उचलून धरलेल्या भूमिकेशी नॉरिसने समीक्षेच्या काही कडक व बऱ्याच वेळा संवेदनाक्षम उतारांनी भिडण्याचा प्रयत्न केला आहे.

वाङ्मयीन टीकात्मक सिद्धांताची मते कुणी स्वीकारो अथवा अव्हेरून टाको साहित्य विभागांच्यामधील तिच्या विकासाकडे महत्त्वपूर्ण म्हणून पाहिलेच पाहिजे. समीक्षा सिद्धांतवाद्यांनी 'संहितात्मक'तेच्या परिभाषेत सर्व मानवी अनुभवाचा अनुवाद त्यांच्या बाजूने करण्याचा प्रयत्न केला. त्यातील काही तत्त्वज्ञांकडून वास्तववादी सिद्धांत जसा पुढे मांडला त्याची समीक्षा केली गेली. याचे उदाहरण चिकित्सक परंपरा हे आहे. खरोखर खुद्द तत्त्वज्ञानावरील त्यांच्या हल्ल्याकडे खरे रूप पर्दाफाशने दाखवण्याचा आणि त्याच्याद्वारे शब्दार्थविज्ञान, अध्यात्म, नीतिशास्त्र आणि ज्ञानमीमांसा यांच्या शैक्षणिक 'उच्च मैदानाचा' ताबा घेण्याच्या आदेशाची लक्षणे आहेत म्हणून प्रामुख्याने चांगल्याप्रकारे पाहिले जावे. ही क्षेत्रे तत्त्वज्ञांची परंपरेने रियासत राहिली आहे. तथापि उपरोधाने (आणि खरोखर बोलकेपणाने) समीक्षा सिद्धांतावर प्रभाव पाडणाऱ्या व्यक्तींपैकी एक ल्योतार्द होता आणि आहे. ह्या प्रश्नांच्या संबंधी तत्त्वज्ञानाला काही विशेष हक्क आहेत आणि असलेच पाहिजेत या दृष्टिकोनाशी तो कायम बांधील राहिला (उदाहरणार्थ, ल्योतार्दचे *द डेफरण्ड* (Differand) आणि अन्यत्र तत्त्वज्ञ व बुद्धिमंत यांच्यात केलेला फरक या वस्तुस्थितीचा पुष्कळ पुरावा आहे). जे किमान आजवर निवारण केले गेलेले नाहीत अशी तिच्या प्रतिज्ञापूर्वक स्वीकारलेली ध्येये आणि तिचे तत्त्वज्ञानात्मक सैद्धांतिक वारशामधील खोल ताणतणावांचे अस्तित्व हे दर्शविते. कारण जर टीकात्म सिद्धांताच्या प्रवर्तकांनी ल्योतार्दचे उदाहरण अनुसरले आणि अधिक अँग्लो-अमेरिकन तत्त्वज्ञानात्मक प्रशिक्षणाकडे वळले तर त्याच्या अनेक मूलभूत संवेदना व युक्तिवादांना काळजीपूर्वक छाननी आणि कदाचित बंडखोर परिष्करणाची गरज पडेल. (ps) पुढील वाचनासाठी डेरिडा 1976; हरलॅण्ड 1986; नॉरिस 1986, 1992 (पृ.90).

येथवरच्या चर्चेतील ब्राह्मण धर्माला मारक नसलेली काही युरोअमेरिकन नावे गतशतकात मराठी सिद्धांतनात दोन्ही ब्राह्मण डबल एजन्टस मध्ये आढळतात. मात्र फुले, शाहू-(सयाजीराव गायकवाड महाराज, डॉ. पंजाबराव देशमुख, महर्षि शिंदे इत्यादी हेतुतः टाळून) आंबेडकरी त्रयीत उपजात-वर्ण सांस्कृतिक वादांना या सिद्धांतांचा फारसा स्पर्श होणे साक्षरतेअभावी शक्य नव्हते. उदाहरणार्थ, सयाजीराव गायकवाड महाराजांची व राणी चिमणाबाईंची युरोपात गाजलेली इंग्रजी पुस्तके महाराष्ट्राला चालू दशकात माहीत झाली, हेच मोठे दुर्दैव आहे. या वजाबाकीच्या 'सांस्कृतिक' राजकारणाने शिक्षणातच घोटाळे केल्यामुळे नव्या पिढ्यांचा बुद्धिभेद करणे पुरोहितांना सोपे झाले. याचा अर्थ वरील भाषांतरित नोंदीच्या शेवटच्या सूचनेच्या अंमलबजावणीच्या शक्यता मावळतात. कारण महाराष्ट्राला इंग्रजी येत नाही ही वसाहतकाळातील प्रतिमा आजही टिकून आहे. या आत्मकेंद्री, संकुचित, गर्विष्ट मराठी माणूस आदिबंधाचे संदर्भ आपण पहिल्या खंडात दिले आहेत. हा तिसरा टीकात्म सिद्धांताचा प्रकारच मराठीत अस्तित्वात नसल्याने असे जगभरचे सिद्धांतन लक्षात घेऊन नवी मांडणी करावी लागेल. ल्योतार्द माहीत आहे; पण त्याची कॅनडातील क्यूबेकच्या सांस्कृतिक राजकारणाची समीक्षा माहिती नाही. नॉरिस तर मुळीच माहीत नाही, अशी आपली स्थिती आहे. वरील नोंदीत फ्रेंच व जर्मन तत्त्वज्ञांची संख्या जास्त आहे. अमेरिकन ज्या फ्रेंच सिद्धांतांना 'विष' म्हणत त्या डेरिडावर गौतमबुद्धाच्या तात्त्विक विचारांचा मोठा प्रभाव होता हेच आम्हाला माहीत नाही. म्हणूनच तिसरा खंड तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यासांच्या प्रकारावर रचला आहे. त्याची पार्श्वभूमी चांगली तयार व्हावी म्हणून स्वतंत्र-सांस्कृतिक सिद्धांताचा विचार आता करू. परंतु संस्कृतिस्ट हा आपल्या जातीनिष्ठ मराठी विद्वानांच्यापेक्षा 'समीक्षा'/'टीका' या शब्दाची खोलवर चिकित्सा करण्यासाठी पुन्हा रेमण्ड विल्यम्सच्या *की-वर्ड्स* कडे वळू. पूर्वी आपण 'साहित्य समीक्षा' या विषयाची चर्चा केली, तिची तुलना विल्यम्सच्या परिष्कृत 'समीक्षा'/ 'टीका' या संकल्पनेशी करावी.

2.12 टीका/समीक्षा

टीका/समीक्षा हा शब्द इंग्रजीत फार कठीण बनला आहे; परंतु मराठीत मात्र जातिवर्णांच्या सांस्कृतिक चौकटीत त्याचा बॉन्साय झाला आहे, हे प्रबोधनकारांच्या भाषांतरित शब्दप्रयोगात ''नपुंसक बुद्धिमंतांच्या'' अज्ञानाच्या उत्पादनाच्या मराठी मानसिक गुलामगिरीचे मूळ आहे. पाश्चात्यांनी मात्र या प्रक्रियेसाठी डझनभर संज्ञा शोधल्या आहेत. जरी त्याचा सर्वात बळकट सर्वसाधारण अर्थ हा छिद्रान्वेष-दोष शोधणे हा आहे, तरी त्याच्या बुडाशी न्यायनिवाडा करण्याचा अर्थ आहे. कला व साहित्याच्या संबंधातील गोंधळात टाकणारा विशेषीकरण झालेला अर्थ हा आता मोडीत निघणाऱ्या गृहीत कल्पनांच्यावर आधारित आहे. त्याचे विल्यम्सचे स्पष्टीकरण मराठी वाचकाला अंतर्मुख करणारे आहे. 17 व्या शतकारंभी हा शब्द critic व critical या 16 व्या शतकातील मध्यावरील फ्रेंच, लॅटिन व ग्रीकमधील Judge न्यायाधीश या अर्थाने आला. त्याचा सुरुवातीचा सर्वाधिक प्रबळ अर्थ दोष दिग्दर्शनाचा होताः 'समीक्षेच्या छापाजवळ उभा रहा...' गोळी झाडताना (डेक्कर 1607). तो साहित्यावरील भाष्य आणि विशेषतः 17 व्या शतकाच्या शेवटी साहित्य आणि ज्यात हे मूर्त होते ते लेखन यांच्या निवाड्याच्या क्रियेच्या अर्थाने सुद्धा तो वापरला होता. सर्वात रोचक बाब म्हणजे दोष दाखवणे हा सर्वसाधारण अर्थ किंवा किमान नकारात्मक निवाडा प्राथमिक म्हणून टिकून आहे. साहित्याच्या न्यायनिवाड्यासाठी जरा मऊ शब्द म्हणून appreciation रसग्रहणा (हा शब्द संस्कृत रससिद्धांतात बुडवलेल्या पुरोहिती प्रभावाने मराठीत जास्त रुजला) च्या फरकाकडेसुद्धा याने नेले. पण समीक्षा व समीक्षक आणि टीकात्मच्या विकासात महत्त्वाचे जर काय असेल तर सर्वाधिक प्रबळ व स्वाभाविक प्रतिसाद म्हणूनदेखील गृहीत कल्पनेचा निकाल होय. (टीकात्म चा दुसरा विशेष पण महत्त्वाचा व टिकाऊ वापर, निकालाचे वर्णन नव्हे, परंतु औषधातील विशेष वापरापासून वळण बिंदूच्या संदर्भात, म्हणूनच निर्णायक. पेचप्रसंग crisis ला खुद्द अर्थातच कुठल्याही अडचणी तसेच कोणत्याही वळण बिंदूपर्यंत लांबवण्यात आले आहे).

जोपर्यंत समीक्षा तिच्या सर्वात सर्वसाधारण अर्थाने censure निंदा, दोष, तिरस्कार कडे विकसित झाली (अलिप्त अभिप्रेत अर्थापेक्षा 17 व्या शतकापासून खुद्द विरोधी/उलटा अर्थ संपादन केला), तिच्या विशेष अर्थाने समीक्षा अभिरुची TASTE (या शब्दांवरील नोंद बघावी) cultivation व नंतर culture आणि भेदाभेद discrimination यांच्याकडे विकास पावली (खुद्द तोच शब्द तोडलेला, चांगला किंवा माहितीपूर्ण निवाडा यासाठी ह्या सकारात्मक अर्थाने, परंतु एखाद्या बाहेरच्या गटातील लोकांना दुष्ट वागणूक अथवा अविवेकी वगळण्याचा प्रबळ नकारात्मक अर्थसुद्धा आहे- RACIAL वांशिकी या नोंदीची तुलना करा) जी रचना सर्वात जास्त सर्वसाधारण विकास अधोरेखित करते ती समजायला फार कठीण असते, कारण तिने आपल्या मनाचा फार शक्तिशाली कब्जा घेतलेला असतो. तिच्या प्रारंभीच्या कालखंडात 'पंडिती' किंवा 'माहीतगार' सामर्थ्याशी तिची संगत होती. अजूनही ती बऱ्याचवेळा हा अर्थ टिकवायचा प्रयत्न करते. पण तिचा 17 व्या शतकाच्या शेवटापासूनचा संकटकालीन विकास ठशांच्या स्वागताच्या अलगीकरणावर अवलंबून होताः वाचक, एखादा आता म्हणू शकेल, पुस्तकांच्या क्षेत्राचा CONSUMER ग्राहक (ही नोंद पाहा) म्हणून, एक विशिष्ट वर्ग किंवा व्यवसायातील तिचे सर्वसाधारीकरण अभिरुची taste किंवा कृषी मशागती cultivation कडून सर्वोत्तम प्रतिनिधित्व केलेल्या गृहीत कल्पनांवर अवलंबून होतेः व्यक्तिगत छापे व प्रतिक्रियांच्या सामाजिक विकासाचा रूपबंध ते ज्या बिंदूपाशी निवाड्याची (judgement) प्रमाणके STANDARDS (नोंदीचा संदर्भ पाहावा) म्हणून प्रतिनिधित्व करणे शक्य आहे. तिथपर्यंत हे उपयोजन केम्सच्या *Elements of Criticism* (समीक्षेचे घटक, 1762) च्या काळापर्यंत स्थीर झालेले दिसते. अर्थात, प्रतिसाद हा निवाडा ही संकल्पना म्हणून वर्ग व नंतर एखाद्या व्यावसायिकाच्या सामाजिक आत्मविश्वासावर अवलंबून होती. ह्या आत्मविश्वासाचे विविधप्रकारे विशिष्टीकरण केले गेलेः मूलतः पांडित्य learning नंतर कृषी संवर्धन cultivation व अभिरुची taste, अजूनही नंतर संवेदन SENSIBILITY (नोंद पाहा) म्हणून. भिन्न टप्प्यावर या आत्मविश्वासाचे रूपबंध मोडून पडले आहेत. विशेषतः

विसाव्या शतकात निवाड्याला इतर प्रकारचा पाया पुरवला जावा म्हणून इतर वस्तुनिष्ठ objective (तुलना करा SUBJECTIVE) पद्धतीकडून त्याला बदलण्याचे प्रयत्न झाले. ज्याच्याबद्दल संशय घेतला गेला नाही तो 'अधिकृत न्यायनिवाड्या'चे गृहीतक होता. त्याच्या अधिकाराच्या दाव्याला अर्थात आव्हान पुनःपुन्हा देण्यात आले आहे. आणि टीकाकार critic ह्या विशेषीकरण झालेल्या अर्थाच्या सर्वात सर्वसाधारण रूपबंधात - नाटके, चित्रपट, पुस्तके वगैरे वगैरेंचा परीक्षणकर्ता reviewer म्हणून त्याने स्वाभाविकपणे दुर्बोध अर्थ संपादन केला आहे. परंतु टीकाकार व समालोचक/परीक्षणकर्ता reviewer यांच्या दर्जामधील फरकाकडून ह्याचे निराकरण होणे शक्य नाही. प्रश्न जर कोणता असेल तर समीक्षा व छिद्रान्वेषण यांच्या केवळ साथसोबतीचा नाही तर टीका आणि वरवर पाहता सर्वसाधारण व स्वाभाविक प्रक्रिया म्हणून 'अधिकृत' authoratative न्यायनिवाडा यांच्यामधील अधिक पायाभूत संबंधांचा आहे. कुठल्याही स्वागताच्या प्रक्रियांच्या व्यावसायिक सर्वसाधारीकरण किंवा सामाजिककरिता एक संज्ञा म्हणून परंतु विशेषतः संश्लेषणा COMMUNICATION (नोंद पाहा) च्या अधिक औपचारिक प्रकारांची समीक्षा विचारधारणात्मक बनते. हे ती जेव्हा ग्राहकाची भूमिका स्वीकारते तेव्हाच नव्हे तर जेव्हा ती प्रतिसादाच्या तिची खऱ्या परिभाषेच्या अमूर्तिकरणाच्या एकापाठोपाठ येण्याकडून ही भूमिका ती मुखवट्यात बसवते तेव्हासुद्धा बनते. (जसे, निवाडा Judgement, रूची taste, cultivation मशागत संवर्धन, discrimination भेदाभेद, sensibility संवेदना, disinterested निरस, qualified गुणवत्ताधारक, vigorous सशक्त इ.) दोष दिग्दर्शक म्हणून समीक्षेचा सलग अर्थ हा या सवयीच्या आत्मविश्वास विरोधी सर्वात उपयुक्त भाषिक प्रभाव आहे. परंतु सजग प्रतिसादाची, खुद्द सवयीच्या अधिक अर्थपूर्ण त्यागाची व्याख्या म्हणून समीक्षेच्या प्रासंगिक त्यागण्यात चिन्हे आहेत. मग मुद्दा असा असेल पण अन्य संज्ञा तिला बदलण्यासाठी शोधण्याचा नव्हे तर, त्याच प्रकारची क्रिया चालू ठेवीपर्यंत हे चालले. परंतु सवयीपासूनच सुटका करायची तर जी मूलतः तिच्या खऱ्या परिस्थिती व पर्यावरणापासून मिळणाऱ्या प्रतिसादाच्या

अमूर्तिकरणावर अवलंबून असतेः 'निवाड्या' कडील उन्नयन आणि एका वरवरच्या सर्वसाधारण प्रक्रियेकडे, जेव्हा जे नेहमीच समजून घेण्याची गरज ही प्रतिसादाची विशिष्टता असते. जो प्रतिसाद अमूर्त 'निवाडा' निकाल नसते. परंतु जेथे जेव्हा बऱ्याचवेळा गरज म्हणून समावेश करूनसुद्धा सकारात्मक किंवा नकारात्मक प्रतिसाद, निश्चित उपयोजन त्याची समग्र स्थिती व संदर्भ यांच्या क्रियाशील व गुंतागुंतीच्या नात्यात तो असतो (85-86).

अशाप्रकारे मराठीत समीक्षा व सिद्धांतांचा सखोल पुनर्विचार व्हायला हवा. मी (1984, 1917) अनेक ग्रंथात मराठी साहित्यसमीक्षेचे पुरोहिती परावलंबित्व, श्रेष्ठत्वगंडी पुराणीप्रचार व 'फेकडम'चा फोलपणा पुराव्याचे स्पष्ट केला आहे. वरील विवेचनाशी फर्ग्युसन कॉलेजचे प्राचार्य वासुदेव बळवंतराव पटवर्धनांच्या मराठीच्या साहित्याच्या इतिहासाला विश्व साहित्याशी जोडण्याचा आग्रह महत्त्वाचा आहे. त्यांनी मसापला तो जोडण्याविषयी पत्र लिहिले होते. ते कचऱ्यात गेले. उदाहरणार्थ, मागे उल्लेख केलेल्या ॲन्ड्रयु मिल्नेर व जेफ्ट ब्रॉविटच्या (Browit) *समकालीन सांस्कृतिक सिद्धांत* (2003) या शीर्षकाच्या पुस्तकातसुद्धा त्यांना ''समीक्षा सिद्धांत'' वर पुढील नोंद शब्दावलीत करावी लागली आहेः ''सांस्कृतिक सिद्धांताचा एक प्रकार फ्रँकफर्ट पठडीशी'' जोडलेला, विशेषतः अडोर्नो, हॉर्केहेमर मार्क्यूज आणि बेंजामिन, परंतु हेबरमास व होन्नेयसुद्धा आणि ज्यांच्यापासून त्यांना प्रेरणा मिळाली ते विचारवंत, विशेषतः मार्क्स व फ्राईड. तिचे ध्येय 'ज्ञानापेक्षा' गुलामीपासून मुक्ती हे आहे (पृ. 226). म्हणूनच पुढचा या खंडाचा भाग हा जगभरच्या विचारवंतांच्या सिद्धांतांच्या मीमांसेचा रचला आहे. मात्र साहित्य सिद्धांतांच्या वर्चस्वामुळे मराठीत त्यांचा प्रवेश अजून झालेला नाही. सबब त्याचा विशेष अभ्यास करण्याची गरज आहे.

2.13 कल्चरल / सांस्कृतिक सिद्धांत (cultural theory)

वरील लेखकांना समग्र पुस्तक समकालीन सांस्कृतिक सिद्धांतावर लिहूनसुद्धा शब्दावलीत त्याच शीर्षकाची नोंद का करावी लागली? ती आधी पाहून धर्माच्या रुढ 'कोंडवाड्या'तून या संज्ञेला वेगळे स्वतंत्र स्वायत्त स्थान निर्माण करायला युरोपातही

किती कष्ट पडले हे त्यांच्या पुस्तकातील काही संदर्भावरून स्पष्ट करू. मिलनेर व ब्रोबिट म्हणतात :

> कल्चरल सिद्धांतः संस्कृतीच्या शैक्षणिक अभ्यासात वापरलेला सिद्धांत. तो ना तात्त्विक ना विद्याशाखा - विशिष्ट सिद्धांत असतो. बऱ्याच वेळा तो नवा आणि ठळकपणे 'उत्तराधुनिक' प्रकारचा 'अति-विद्याशाखीय' उत्तर-संरचनावादी सैद्धांतीकरण म्हणून समजून घेतला जातो. इतर विद्वान युक्तिवाद लढवतात की, कल्चरल आधुनिकीकरण व उत्तराधुनिकीकरणाविषयीचे पद्धतशीर विचारांचे सुरुवातीचे आकृतिबंध त्यांच्यासारखेच सैद्धांतिक व अभिप्रेत अर्थाने किमान एकसारखेच अति-विद्याशाखीय होते (227).

रोम एका रात्रीत बांधले नव्हते अशी एक म्हण आहे. युरोपात वरील प्रकारचे कल्चरल सिद्धांत एका रात्रीत रचले गेले नव्हते. आपण समाज, साहित्य व 'संस्कृतीची' मीमांसा अद्ययावत् करण्यासाठी या भौतिकतावाद व कथित आधुनिकतावादी प्रगत सिद्धांतांची गरज किती महत्त्वाची आहे हे तुलनात्मकदृष्ट्या पाहिले पाहिजे. जवळ जवळ 80 वर्षे उपेक्षित राहिलेला डॉ. पंजाबराव देशमुखांचा जगातील धर्मांचा व संस्कृतींचा तुलनात्मक अभ्यास किती महत्त्वाचा होता हे कोरोनाने निसर्गधर्माचे माहात्म्य आणि कर्मकांडी पुरोहिती मंत्र-विधींची व्यर्थता सिद्ध केल्यानंतर लक्षात येते. म्हणून कृष्टिक धोरण कालसुसंगत करण्यासाठी वरील कृष्टिवादी लेखकद्वयांचे युक्तिवाद महत्त्वाचे आहेत. खरी समस्या आपण आपणाला माहीत आहे त्यापेक्षा 'संस्कृती' या शब्दाच्या अर्थाविषयी कितीतरी पटीने धार्मिक रचना अधिक गृहीत धरतो. तिच्या अर्थांचा व संकल्पनांची चिकित्सा आपण केली; पण अलीकडे पुन्हा पुन्हा तिच्या सिद्धांतनांच्या सत्त्वपरीक्षेचे प्रसंग जगभर का बरे येत आहेत? पारिभाषिते आत्मभान येताच सिद्धांत बनतात. अभ्यासक्रमातील विषयच समस्या बनतात तेव्हा असे घडते. आधुनिक व उत्तराधुनिक काळात प्रगत जगात ही समस्या भेडसावताच कल्चरच्या व्याख्या विद्वान करू लागले. आपल्या एका घरात आजोबा शिवकाळात, बाप मध्ययुगात आणि नातू सिलिकॉन व्हॅलीतून सनातन

हिंदुत्ववाद सांगणार हे अजब मिश्रण आढळते. उलट युरोपातील आधुनिकतापूर्व समाज, मध्ययुगीन युगातील सरंजामवाद किंवा शिकार करणे आणि आदिवासी जमातवादी समूहांनी एकत्र जमवणे स्पष्टपणे स्वभावाचे प्रदर्शन करतात. आपण त्यांना सहजपणे 'सांस्कृतिक' म्हणून ओळखतो. मग ते धार्मिक किंवा कलात्मक, शैक्षणिक किंवा वैज्ञानिक असो. 'प्राचीन' ज्ञान खरोखर एक विज्ञान म्हणूनच समजून घेतले पाहिजे असा आग्रह लेव्हि स्ट्रॉस (Levi Strauss) प्रमाणेच डॉ. पंजाबराव देशमुखांनी धरला होता. परंतु हे आपले आजचे सिंहावलोकन आहे. ते त्या लोकांचे नव्हते. यावर भाष्य करताना मिलनेर व ब्रोविट (2003:13) लिहितातः

> *थोडक्यात कारण असे की,* कल्चर *व विशेषतः धर्म, हा सरंजामी किंवा आदिवासी समाजांच्या जीवनाच्या केंद्रस्थानी राहिला. विशेषतः समकालीन* पाश्चात्त्य *वापराकडून सूचीत केला जाणारा असा 'वेगळा' व अवशिष्ट (residual) म्हणून 'सांस्कृतिक'चा कुठलाच अर्थ त्यांच्याकडे नव्हता. थोडक्यात, कृष्टी ही पश्चिमेकरता एक सैद्धांतिक समस्या बनली आहे.* याचे एकमेव कारण ती पूर्वीच सामाजिकदृष्ट्या समस्या जटिल होती. तत्पश्चात् कल्चरल सिद्धांत केवळ एक विशिष्ट विशेषतज्ञाचे शैक्षणिक पारिभाषित संशोधन समस्याच नाही तर; अर्थशास्त्र व राजकारणाकडून ज्याचा जवळ जवळ पूर्ण पुरवठा केला त्याच समाजातील दबलेल्या 'इतर'चे अधिकृत वाढते अलंकारिक वक्तृत्वदेखील रोचक आहे. *वस्तुतः 'सांस्कृतिक' सिद्धांत हा आपल्या प्राचीन अभिजात संस्कृतीच्या मध्यवर्ती असंतोषापैकी एक आहे* (तिरपा ठसा माझा, 13).

भारतात 'संस्कृती' एक गंभीर समस्या बनण्याच्या अनेक कारणापैकी पुरोहितवर्ग वर्चस्व हे महत्त्वाचे कारण असल्याचा उल्लेख आपण सुमंत मुरंजन, स्वामी विवेकानंद वगैरे शेकडो पुरोगामी 'जात डबल'च्या उदाहरणांच्या आधारे सिद्ध करू शकतो. वरील लेखकद्वयांनी छोटे उत्तर म्हणून काही बाबी पाश्चात्त्य देशांच्या संबंधात पुढे केल्या आहेतः सामाजिक- कल्चरल आधुनिकीकरण आर्थिक संघटनांच्या भांडवलशाही पद्धतीचे वर्चस्व आणि 'सांस्कृतिक' उत्पादने, उदाहरणार्थ पुस्तकांची

छपाई. हा शेवटचा मुद्दा भारतासारख्या मागास देशासाठी 'गुलामगिरीतून मुक्तता' या धोरणाला मारकच ठरलेला दिसतो. पूर्वी कधीच नव्हता एवढा बदल ब्रिटिश वसाहतकाळात 'सांस्कृतिक' उत्पादनांचा धंदा कसा वधारला याची चर्चा मी स्वतंत्र प्रकरणात *मराठी नाटकावरील पाश्चात्त्य प्रभाव 1818-1947* (1993) या इंग्रजी प्रबंधात केली आहे. हे बहुसंख्य लेखक, शिक्षक, कलावंत व धर्मगुरु परंपरेने पुरोहित वर्गातीलच होते. ब्राह्मणेतर जाती त्यांना पूर्वीच्या पंडिती परंपरेच्या श्रद्धेतून सामूहिकपणे 'शहाण्या बुद्धिमंतांचा वर्ग' (intelligentia) समजत. हीच चुकीची प्रतिमा आजही स्थिर आहे (पोलॉक). या लेखकद्वयांनी यावर जे भाष्य केले आहे ते आमच्या मराठी पुरोहित वर्गाला जसेच्या तसे का लागू पडावे? ते या स्थित्यंतराविषयी लिहितात,

"...आधीच्या सांस्कृतिक 'आश्रयदातेपणा'च्या आकृतिबंधांनी सांस्कृतिक उत्पादकांना भौतिक संरक्षणाची हमी दिली होती. मात्र हे त्यांनी बौद्धिक जीवन चर्च, सरंजामदार आणि राजदरबारातील मूलभूत दुय्यमपणाची किंमत वसूल करून ते संरक्षण दिले होते. *अशा कल्चरना विशिष्ट सांस्कृतिक सिद्धांताची गरज नव्हती; परंतु केवळ धर्मशास्त्र व राजकारणाची जरुरी होती. तथापि भांडवलशाही समाजात, ते पीटर बर्गर शब्दात मांडतो 'जगण्याच्या व्यवहारापासून कलेचे अलगीकरण' हे बूर्ज्वा कलेच्या स्वायत्ततेचे निर्णायक लक्षण बनते* (बर्गर, 1984, पृ. 49 तिरपा ठसा माझा)."

या साहित्य व कलेच्या स्वायत्ततेचे ढोल बडवणारे बहुसंख्य प्रकाशक व समीक्षक, लेखक जास्त होते. हे पाहणीत सहज सिद्ध करता येते. या 'सांस्कृतिक' उत्पादनाच्या जातियीकरणामुळे युरोप प्रमाणे 'स्वायत्तता' या स्वातंत्र्याच्या मुखवट्या आडून राजकीय व सांस्कृतिक संरचना कशा रेटून लादल्या याची वेगळी सांस्कृतिक मीमांसा व्हायला हवी. या संकल्पनेने निर्माण केलेले संघर्ष हे ''सर्वात जास्त महत्त्वाचे विषमतेचा आधुनिक आकृतिबंध'' हा पुरावा देणारा रेमण्ड विल्यम्स (1981 पृ. 102) मराठीत जन्मला नव्हता. याचा उल्लेख मागे केला आहे. युरोपात या वर्ग संघर्षातील

विद्रोहाने कल्चरल सिद्धांताला ज्याप्रकारे जन्म दिला तसे भारतात का घडू शकले नाही याचे स्पष्टीकरण सानेगुरुजींच्या पुस्तकासारख्या पुस्तकांच्या उदाहरणांनी केले आहे. या सिद्धांतांचे आजचे स्वरूप व महत्त्व स्पष्ट करताना वरील लेखकद्वय म्हणतात,

> 'सांस्कृतिक' cultural सिद्धांत अशाप्रकारे विचित्र आधुनिक सामाजिक परस्पर विरोधांच्या संचांचे असंगत उच्चारण आहे. या विरोधापत्ती वैशिष्ट्यपूर्णरीत्या आधुनिक प्रकारच्या बुद्धिमंतांच्या जगलेल्या अनुभवांची संरचना करतात. संपूर्णपणे सांस्कृतिकीकरण, म्हणून समाजात जसे आमचे झाले त्यात असे सिद्धांत आलटून पालटून केवळ विशेष तज्ञ बुद्धिमंतांची मालमत्ता होत नाही; पण सर्व समाजांच्या सामुदायिक जीवनांचीसुद्धा ती मालमत्ता बनते. तदनंतर हे सिद्धांत फार क्षुल्लक परिणामांची बाब राहत नाहीत (14).

भारतात अशा ''विचित्र आधुनिक सामाजिक परस्पर विरोधांच्या संचांचे असंगत उच्चारण'' फारसे का झाले नाही, याचे समर्पक उत्तर शोधायला प्रसिद्ध समाजशास्त्रज्ञ मॅक्स वेबरचा बराचसा तुलनात्मक *द रिलिजन ऑफ इंडियाः द सोशियॉलॉजी ऑफ हिंदुइझम ॲन्ड बुद्धिझम* (1988) जिज्ञासूंनी वाचायला हवा. साडेतीनशे पानांच्या या पुस्तकाचा अनुक्रम विज्ञानवादी वस्तुनिष्ठ मीमांसेचा वस्तुपाठच मांडतो. वेद, ब्राह्मण, टोळीसंघ आणि जातींच्या रचना पहिले प्रकरण स्पष्ट करते. पुढची दोन्ही प्रकरणे जातींचीच चिकित्सा करण्यात खर्ची पडतात. दुसऱ्या भागातील प्रकरणांची शीर्षकेच ब्राह्मण भूदेव भय व कर्मकांडी धर्मग्रंथ भयाने ब्राह्मणेतरांना कोंडवाड्यात कैद केल्याचे स्पष्ट करतात. ''भारतीय बुद्धिमंतांचे सनातनी व असनातनी शिक्षण अतिरेक विरोधी व कर्मकांडी गुणधर्माची ब्राह्मणी धर्मिकता'', 'धर्म आणि नैसर्गिक नियमांच्या संकल्पनेची अनुपस्थिती', 'ब्राह्मणी लेखन आणि विज्ञान', ''ब्राह्मणी, ग्रीक व कन्फ्युशियन बुद्धिवादी वर्ग'' अशी शीर्षकेच वस्तुनिष्ठ विवेचन व तुलनांची दिशा स्पष्ट करतात. ''सुसंस्कृत व्यावसायिक भिख्खुंची असनातनी मोक्षशास्त्रे'' या प्रकरणात प्रथमच सनातन धर्माच्या पोथिनिष्ठे विरोधी वेगळ्या कल्चर या संकल्पनेचा उल्लेख

येतो. जैन व बौद्ध या दोन्हींना थोर 'असनातनी' संबोधून त्यांना ब्राह्मणांनी पाखंडी ठरवल्याची चर्चा केली आहे. जैनांची तुलना ज्यूंशी केली आहे. बौद्धधर्म भारताबाहेर श्रीलंका, तिबेट ते सिबेरिया, चीन, कोरिया, जपान आदि देशात टिकला. चीनमध्ये बोलीभाषा, कन्फ्युशियनवाद व बुद्धाचा विज्ञानवाद यामुळे तो देश भारताप्रमाणे पंथ व गुरुप्रस्थ अशा फुलटाईम कर्मकांडात गुरफटला नाही. वेदापासून भारतात वाढलेल्या गुरुपूजा म्हणजे "आता ब्राह्मणाच्या विशेष भूमिकेचे गुरुछत्र (guruhood) बनले. गुरु म्हणून ब्राह्मण हा चालताबोलता देव (ठाकर) आहे. ब्राह्मणाने आंगठ्याचा स्पर्श केलेले पाणी किंवा त्याने उष्टे सोडलेले भोजन दिल्यास व पिण्या-खाण्याची चूक चांगल्या शूद्राने करू नये." (319): वेबरने उत्तर भारतातील संतनामी पंथातील गुरु विष्ठा श्रद्धेने खाण्याची तुलना पश्चिमेकडील चर्चमधील बिशपच्या तशाच विधीशी केली आहे. गुरुबाजी ते बुवाबाजी, कर्म, मोक्ष आणि जादूटोणा ते अंधश्रद्धा आणि योग ते भोग - संभोगातून समाधीकडे असा हा भारतीय अर्ध-बौद्धिक धार्मिक उद्योग असल्याचे तो नोंदवतो.

पाश्चात्त्यांना आशियायी 'गूढ' वाटत आले. त्यांच्यात शारीरिक व मानसिक भेद बरेच आहेत. मात्र हिंदू व मोगलांच्यात भेद असले तरी मोक्षाचा त्यांचा मार्ग एकच आहे. पाश्चात्त्यांना जे प्रामुख्याने अविवेकी ते आशियायीसाठी उत्सवी, विधीःसमारंभ आणि सवयीचे आहे. त्यांच्या रूढी पाश्चात्त्यांना कळल्या नाहीत. वेबरच्या मते, आशियाईंची आर्थिक विवेकवाद आणि विवेकी जीवनपद्धती मानसशास्त्रीय ऐतिहासिक कारणाबरोबर त्या खंडाच्या भूगोलाने नियंत्रित केली आहे. व्यापार मर्यादित ठेवला होता. उलट पाश्चात्त्य कल्चर सदासर्वकाळ विदेशी किंवा बदलत्या व्यापाराच्या पायावर वसली होतीः बॅबिलॉन, नाईलचा पट्टा, प्राचीन पोलीश, इस्त्रायल राज्ये सिरीयाच्या दळणवळणावर अवलंबून होती, आशियात हे फार वेगळे होते. तिबेट तर पावित्र्य जपणारा देश आणि भारतीय भिक्षुकांनी समुद्र प्रवासच अपवित्र ठरवलेला. अशा बंदीत धर्मनिरपेक्ष युरोपीय कल्चरल सिद्धांताचे बीज भारतात रुजणे ब्राह्मणवादात कठीणच होते. म्हणून वेबर म्हणतो,

हे स्थानिक संस्कृतीला जोरात बंदिस्त (closure) करणे याच्याकडे "राष्ट्रवादी भावना?" असा रूपबंध म्हणून पाहणे शक्य आहे का? या प्रश्नाचे उत्तर नकारात्मकतेनेच दिले पाहिजे...

आशियाई सांस्कृतिक क्षेत्रात निर्णायक बोली समाजाची उणीव होती. सांस्कृतिक भाषा एक प्रकारच्या पावित्र्याची किंवा साहित्याचे संभाषण होतीः सुप्रसिद्ध भारतीयांच्या प्रदेशात संस्कृत, चिनी बोली चीन, कोरिया व जपानमध्ये. अंशतः या भाषांशी मिळते जुळते लॅटिनचे स्थान मध्ययुगात आहे; अशंतः ते नंतरच्या पौर्वात्य प्राचीन पूर्वजांच्या हेलेनिस्टिक भाषेशी किंवा इस्लाम जगातील अरबी आणि अंशतः चर्चमधील लॅटिन किंवा हिब्रू यांच्या संबंधित सांस्कृतिक क्षेत्रात मिळते जुळते होते (341).

वेबरने बौद्ध पंथांनी मलेशिया, श्रीलंका, सयाम वगैरे देशांत बोली भाषा स्वीकारल्या तरी "गुरु-धर्म तंत्र एवढे अन्योन्य होते की भिख्खुंच्या बाहेर बोलणेही शक्य नव्हते." जपान व चीनमध्ये वेगळा राष्ट्रवाद आकार घेत गेला. भारत कुलूप बंद पेटीसारखा बाजूला ठेवणे शक्य नव्हते. तरी प्रवासावर विधींची बंधने भरपूर होती. ब्राह्मणी शुचिर्भूतता अस्पृश्य अशुद्ध रानटी लोकांना मुक्त व्यापार करू देत नव्हती. अपरिचित परक्यांच्या विरोधात राजकीय कारणे होती. बुद्धिवादाऐवजी जग समजून घ्यायला भारतीय ब्राह्मणांनी गूढवाद, मंत्रतंत्र, पूजा-पाठाचा मार्ग स्वीकारला. पाश्चात्त्य 'व्यक्तिमत्त्वा'ची संकल्पना भारतीयांना पश्चिमेचा बुद्धिवाद वाटे. आशियाईंना उत्सवी व राजकीय शैलीची आवड असते. उलट पश्चिमी लोक त्यातून बाहेर पडून आत्मला व्यक्तिमत्त्व घडवायला लावतात. आशियाईंना अंतःकरणातील आत्मशिस्तीचे सौंदर्यशास्त्रीय ध्येय मोलाचे वाटते. जनसमुदाय जादूला भाळतो. पाश्चात्त्यांच्यापेक्षा आशियाईचे वर्तन वेगळे असते. वेबरचा ग्रंथाच्या शेवटचा परिचय भारतात समीक्षात्मक तसेच सांस्कृतिक सिद्धांतांची कलमे नीट का वाढत नाहीत याची कारणे शोधायला उपयोगी आहे. तो लिहितो,

सामाजिक जग शहाण्यांचे व शिकलेल्यांचे आणि अविकसित जनसामान्यांची गर्दी या वर्गात विभागले होते. निसर्गाच्या खऱ्या जगाच्या आतल्या व्यवस्थेची जशी कला, नीतिशास्त्र व अर्थशास्त्र यांची वास्तवता प्रख्यात वर्गापासून लपलेलीच राहिली. कारण हे सारे त्यांच्या विशिष्ट हितसंबंधासाठी फार वांझ होते. त्यांचे जीवन वर्तन काहीतरी अलौकिक कमवण्यासाठी धडपडण्याकडे प्रशिक्षित झाले. उदाहरणार्थ, *त्याच्या गुरुत्वाकर्षणाच्या बिंदूत शेवटपर्यंत नमुनेदार भविष्यवाणी किंवा शहाणपण शोधण्याची ती धडपड होती. तथापि, जनसामान्यांच्या वर्गासाठी रोजच्या जगण्याची नीती त्यांच्या विवेकाने बनवलेल्या मिशनरी भविष्यवाणीपासून घेतलेली नव्हती.* तथापि, यावर कडी म्हणजे पूर्वेजवळच्या पाश्चिमात्यात अंशाचे दिसणे त्या बरोबर वाहून आणलेले विस्तृत परिणाम याचे नियमन खूपच विशिष्ट ऐतिहासिक तारका-राशि मंडळांच्याकडून झाले होते. ज्याच्या शिवाय नैसर्गिक परिस्थितीचे फरक असूनही तिथल्या विकासाने सहजपणे खास आशियाचा, विशेषतः भारताचा मार्ग पकडला असता (343, तिरपा ठसा माझा). भारतातील ''बौद्धिक कमतरता'' ही त्याची मीमांसा मराठी समीक्षकाला अंतर्मुख करते.

2.14 परंपरा आणि नवता

वेबरने स्पष्ट केल्याप्रमाणे वैदिक धार्मिक परंपरेपेक्षा धर्मनिरपेक्ष परंपरा सनातन ब्राह्मण धर्माविरोधी पंथ स्थापन झाले तरी स्वतंत्रपणे 'संस्कृती' म्हणून तयार झाल्या नव्हत्या. त्यासाठी आवश्यक त्या व्यक्तिवादाची खरी ओळख ब्रिटिशांची गुलामगिरी पत्करल्यानंतरच झाली. मुसलमानांच्या आक्रमणकाळात वेबरने उल्लेख केल्याप्रमाणे आशियाई आध्यात्मिक व जादुई संरचनांचे प्राबल्य भारतात होते. ब्रिटिश संपर्कात ब्रिटॉन-ब्राह्मण मिलीभगत मधून ग्रीक अभिजात सांस्कृतिक संरचनात भारतीय वैदिक धर्म व संस्कृत संरचना मिसळून कशी आधुनिक परंपरा मराठीत रचली जात होती याची चर्चा मी माझ्या प्रबंधात (1993) व *सम्राट शिवाजी* या ग्रंथात केली आहे. एफ. आर. लेव्हिसच्या थोर परंपरेच्या अनुकरणातूनच कथित 'डावे' विंदा *परंपरा व नवता* आणि मं. वि. राजाध्यक्ष *कविपंचकची* रचना करीत होते, याचा संदर्भ मागे

दिला आहे. यात वेबर म्हणतो त्या जनसामान्यांच्या स्थानिक सांस्कृतिक परंपरांना कसलेही स्थान नव्हते. इंग्लंडमधील उच्चभ्रूंच्या या नकला होत्या. म्हणूनच इंग्लंडमधील अभिजात संस्कृतीला सुरुंग लावून जनसामान्यांच्या परंपरांना प्रथमच साहित्यात आणून सिद्धांत रचणाऱ्या रेमण्ड विल्यम्स (1976) च्या दोन नोंदी पुन्हा पाहू.

अ) परंपरा : सनातन्यांच्या उच्च संस्कृतीचे प्रतिनिधित्व करणाऱ्या लेव्हिसच्या एकूण वाङ्मयीन भूमिकेलाच भूमिपुत्र वेल्स विल्यम्सचा कसा विरोध होता हे आपण मागे पाहिले आहे. त्यामुळे त्याची 'परंपरा' व 'सिद्धांता'ची माहिती आपणास जास्त उपयोगी आहेः सर्वात साधारण आधुनिक अर्थाने परंपरा हा विशिष्ट कठीण शब्द आहे. तो 14 व्या शतकात फ्रेंची tradicton ; प्राचीन फ्रेंची traditionem लॅटिन मूळ धातू trader; लॅटिन अर्थ, हाती देणे किंवा वितरण करणे. लॅटिन नामाचा अर्थ 1) सोपविणे देणे, 2) ज्ञान देणे, 3) धर्म तत्त्व पुढे देणे, 4) शरण जाणे किंवा विश्वासघात, सर्वसाधारण अर्थ 5) इंग्रजीत 16 व्या शतकात आणि 6) विशेषतः विश्वासघात 16 व्या शतकाच्या शेवटी ते 17 व्या शतकाच्या मध्यापर्यंत, परंतु मुख्य विकास अर्थ 2) व 3)हे होते. विक्लीफने 1380 मध्ये लिहिले, सकारात्मक कायदा किंवा परंपरा की, जी स्वतःला घडवणारी होती; जी क्रियाशील अर्थाची आहे परंतु अधिक भावनिक अर्थ 15व्या शतकात वैशिष्ट्यपूर्ण अर्थ 'खरी परंपरा'. हा महत्त्वाचा विस्तार टिकतो. 'जुने गीत परंपरेकडून वाडवडिलांकडून त्यांच्याकडे पोहचवले गेले' (1591) असे म्हणणे एक बाब आहेः क्रियाशील व मुखी, हाती देणे किंवा पुन्हाः 'आमचे ज्ञान व्यक्त किंवा बदलणे इतरांच्याकडे... त्याला मी साधारण नाव परंपरा किंवा वितरण (Deliverie)' अशी संज्ञा मी वापरेन (बेकन 1605). परंतु दुसरा अर्थ बळकटपणे पुढील ओळीतून येतोः 'सन्माननीय आदराने सुरू झालेल्या परंपरेची तू खिल्ली उडवशील काय?' (हेन्री 5,5,1) किंवा

फेकून दे आदर, परंपरा, रूपबंध
आणि समारंभी कर्तव्य (रिचर्ड 3,2)

सर्वसाधारण शब्द वडिलांकडून मुलाकडे चालत आलेल्या बाबीसाठी कसा विशेष बनतो हे पाहणे सोपे आहे. तो विचाराच्या एका रूपबंधात असतो तो आवश्यक आदरकर्तव्याच्या कल्पनेचे रूप घेतो. इंग्रजीत पुढे हस्तांतरित करीत देण्याच्या साधारण प्रक्रियेचे वर्णन म्हणून परंपरा टिकते, परंतु हा जोडलेला आदर व कर्तव्याचा बऱ्याचवेळा प्रमुख व फार शक्तिशाली अर्थ असतो. खरोखर जेव्हा आपण ह्यांच्या पैकी कुठल्याही परंपराच्या प्रक्रियाकडे तपशिलाने बघतो, जेव्हा आम्हाला कळते की, तेथे परंपरा आहेत (खरे अनेकवचन, 'अनेकवचनी एकवचनां'पासून वेगळे values मूल्ये STANDARDS दर्जे/प्रमाणके (नोंद पाहा) यांच्यामध्येसुद्धा उपस्थित आहे; आणि केवळ त्यांच्यापैकी काही किंवा त्यांचे भागच आमच्या मानव व कर्तव्यासाठी निवडण्यात आले आहेत. आपण परंपरा कशी खरोखर कठीण आहे याचबरोबर अमूर्त किंवा उपदेशात्मक किंवा बऱ्याचवेळा समर्थनीय उपयोगाची आहे हे समजून घेतले पाहिजे.

काहीवेळा ज्यांनी विशिष्ट परंपरांत लक्ष घातले त्यांच्याकडून असे निरीक्षण केले गेले आहे की, कशालाही पारंपरिक बनवायला दोन पिढ्यांचा काळ लागतोः पुरेशा स्वाभाविकपणे, कारण क्रियाशील प्रक्रिया म्हणून परंपरेचा अर्थ तोच आहे. परंतु हा शब्द वयाने-म्हातारे-जुने आणि समारंभ, कर्तव्य व आदर याकडे झुकतो. आपल्याकडे किती प्रमाणात चालत आले आहे केवळ याचाच विचार करून आणि ते किती वैविध्यपूर्ण आहे हे त्याच्या स्वतःच्या मार्गाने दोन्ही विश्वासघात व शरणागती हे उघड आहे.

दुसऱ्या बाजूला विशेषतः "आधुनिकीकरणाच्या सिद्धांता"च्या आकृतिबंधात (तुळ MODERN) आधुनिक परंपरा आणि विशेषतः पारंपरिक हे आता टाकाऊ म्हणून बऱ्याच वेळा त्याच प्रकारच्या विशिष्टत्वाच्या उणिवेमुळे वापरले जातात. खरोखर परंपरावाद सवयी व श्रद्धा यांच्या वर्णनासाठी विशेषीकरण झालेला बनत आहे. त्या कोणत्याही नव्या शोधासाठी वस्तुतः गैरसोयीच्याच आहेत. परंपरावाद जवळ जवळ नेहमीच मोडीत काढण्यासारखाच असतो.

ब) सिद्धांत : सिद्धांताचा विकास आणि अर्थाचा विस्तार व उपयोजनापासूनचा (नंतर विरोध) अर्थपूर्ण फरक रोचक आहे. सुरुवातीचे इंग्रजी theorigue (14 वे शतक), त्या पाठोपाठीं theory (16 वे शतक), फ्रेंचशब्द theora पासून, लॅटिन theoria, ग्रीक-चिंतन, दृश्य, मानसिक संकल्पना (theoros पासून ग्रीक-प्रेक्षक, मूळ धातू thea ग्रीक-दृष्टि, तुळ नाट्यगृह). 17 व्या शतकात त्याचा खूप विस्तार झाला होताः 1) दृश्य: एखादा सिद्धांत किंवा दर्शन/दृश्य (1605); 2) मनन केलेले दर्शनः मृत्यूचा, खरा सिद्धांत जेव्हा मी स्कुअरचे चिंतन करतो (ब्राऊणे 1643); त्यांचा सर्व सिद्धांत आणि चिंतन (जिला ते शांतता मोजतात) कशाचे प्रतिनिधित्व करीत नाही; पण चालतात. माणसांची स्वप्ने, आणि आजारी माणसाची कल्पना (हार्वे, 1653), 3) योजना (कल्पनेची): ह्या चर्चमध्ये त्यांच्या स्वतःच्या सिद्धांतांची अंमलबजावणी (हुकर, 1597). स्पष्टीकरणात्मक योजनाः 'जे तारकांचा अभ्यास करतात त्यांच्याकडे सिद्धांत सोपव' (1638). सिद्धांत व उपयोजनात 17 व्या शतकात मोठ्या प्रमाणावर भेद केला जात होता, जसा बेकनमध्ये (1626), तत्त्वज्ञान... दोन भागात विभागलेले, नावाने तात्त्विक आणि प्रत्यक्ष व्यवहारातील (1664) प्रत्यक्ष उपयोजनाशिवाय सिद्धांत फार कामाचा नाही (1992). सतराव्या शतकाच्या मध्यापासून सैद्धांतिक हा शब्द ह्या अर्थाने सिद्धांतांशी संबंध दाखवण्यासाठी वापरला जात होता. जरी त्याचा स्थिरावलेला उपयोग 'तात्पुरता गृहीत धरलेला' या अर्थासाठी नेहमीच एखाद्या बाद करणाऱ्या किंवा मार्गावरून बदलण्याच्या अर्थाने असला तरी तो 19 व्या शतकाच्या आधीचा वाटत नाही.

पुढे तो फार खोलात जातो : हे रोचक आहे की, सिद्धांत व तात्त्विक, सैद्धांतिक (theoretical) व तत्त्वचिंतनात्मक (speculative) त्या एकाच मूळ अर्थांनी त्याचा पर्याय तयार होतो. आमच्या स्वतःच्या काळात सिद्धांताचा एक उपयोग तात्त्विक (speculative) पासून वेगळा केला आहे आणि अधिक बळकट अर्थानेसुद्धा सैद्धांतिकचा उपयोग तत्त्वचिंतनात्मकच्या साक्षेपी अर्थापासून (18 व्या शतकापासून तत्त्वचिंतनात्मकचा व्यापारी अर्थ). हे सिद्धांताच्या अर्थाच्या महत्त्वाच्या विकासावर

अवलंबून असते. मूलतः अर्थ 5) पासून की, जो परिणामात 'जी उपयोजन स्पष्ट करते त्या कल्पनेची योजना'. अजूनही 'योजनेत' गुणवत्ता आहे. तुळ, जर का सिद्धांत आक्षेपाला खुला नसता तर तो सिद्धांत म्हणून थांबेल आणि तो एक 'कायदा' बनेल (1850). ह्या महत्त्वाच्या अर्थाने सिद्धांत नेहमी उपयोजनाशी संबंधित सक्रिय आहेः केलेल्या व पाहिलेल्या बाबींतील आंतरक्रिया आणि ह्याचे (पद्धतशीर) स्पष्टीकरण. हे निर्णायकपणे सिद्धांत व उपयोजन यांच्यामधील फरक करायला परवानगी देते. परंतु त्यांच्यातील विरोधाची जरुरी नसते. त्याचवेळी हे स्पष्ट आहे की, अर्थाचे रूपबंध 2) व 3) सक्रिय टिकतात. जे सिद्धांत/उपयोजन नाते तटस्थ किंवा अर्थाने सकारात्मक आहे 4), ते त्यांच्याकडून फार मूलगामीपणे प्रभावित केले जाते, काही वेळा गोंधळात टाकणारे असते. अर्थात 2) स्पष्ट शब्द आता तात्त्विक हा फरक आहेः प्रक्षेपित कल्पना, उपयोजनाला आवश्यक नसलेल्या संदर्भासह. अर्थ 3) मध्ये साक्षेपी शब्द धर्मतत्त्व (Doctrine) किंवा विचारधारणा (IDEOLOGY नोंद पाहा), गोष्टी कशा असाव्या याची मोठ्या प्रमाणावरील उपक्रमशील कल्पना त्यात येते. अर्थात, हे अर्थ परस्परावर क्रिया करतातः 2) ते 3) कडे नेऊ शकतात आणि विशेषतः 4) मानवी विज्ञानाच्या विशिष्ट क्षेत्रात जसे भौतिक विज्ञानांच्या पेक्षा वेगळे 3) व 4) बऱ्याचवेळा अभिन्न आहेत, कारण उपयोजनच खुद्द गुंतागुंतीचे आहे. जे तात्काळ सिद्धांताशी 4) जोडणे शक्य आहे (आणि पाहिले जाणे) की ज्या विशिष्ट बाबीच्या अर्थात उपयोजन आहे. पुनरावृत्त किंवा रूढ क्रियेच्या अर्थातदेखील व्यवहार आहे. (तुळ. उपयोजन-व्यवहार क्रियापद म्हणून practise) जिच्यात सिद्धांत/उपयोजन संबंध बऱ्याच वेळा एखादी गोष्ट करण्याचा मार्ग एक किंवा दुसरा अशा विरोधाचा आहे. सैद्धांतिक ते असते की जे प्रस्तावित आहे आणि उपयोजित जे असते की ते आता नेहमीप्रमाणे केले आहे. जो बऱ्याच वेळा गोंधळात टाकतो हे नाते 4) अर्थातील नात्यापासूनच वेगळे करणे हे विशेषतः केवळ महत्त्वाचे नव्हे, पण 2) मधील अर्थाने संबंधांचा दुबळेपणा रूपबंधापासून अलग करणे महत्त्वाचे आहे. जेथे 'चालणाऱ्या माणसाची स्वप्ने आणि आजारी माणसाच्या कल्पना' काहीही करण्याच्या अर्थाने ताकदीने

उपयोजनाच्या विरोधात जाणे शक्य आहे. (जरी अर्थाचे बळकट आकृतिबंध दुर्लक्षित करण्यासाठी 2) अर्थांशी व्यापणारा 3) विनाशकारी ठरेल; तुळ आदर्शवाद (IDEALISM). याचीदेखील नोंद घेणे गरजेचे आहे की, सिद्धांतांचे खरे मूळस्थान 5), त्याच्या (पद्धतशीर) उपयोजनाचा खुलासा की, ज्याच्याबरोबर तो नियमित व क्रियाशील संबंधात आहे, पूर्वग्रहदूषित करणे शक्य आहे. जे उपयोजन रूढी (CONVENTIONAL नोंद पाहा). किंवा नेहमीचा (किंवा जाणीव दिली जसा) सिद्धांताच्या पायाशी शोधणे शक्य आहे. 3) किंवा 4). तदनंतर सिद्धांताचा वापर अपमानास्पद केला त्याचे एकच कारण तो स्पष्ट करतो (अभिप्रेत अर्थाने किंवा स्पष्टपणे) काही चालीरीतींच्या उपक्रमांना आव्हान देतो.

'रूढ प्रघात' (praxis हा शब्द आता वाढत्या प्रमाणात वापरला जात आहे. तो सिद्धांताशी संबंधित अर्थ व्यक्त करतो 4) पण तो उपयोजनाच्या नव्या संदर्भात. पदार्थ विज्ञानात सिद्धांत 4) या संबंधात साधा आहेः खुलासा व घडणाऱ्या बाबी किंवा नियंत्रित अवस्थात घडवलेल्या बाबींमधील अंतर्गत संबंध. उपयोजन व्यवहार (फ्रेंच शब्द praxis, लॅटीन व ग्रीक, सराव, एखाद्या धंद्याचे व्यावहारिक स्वरूप) 16 व्या शतकाच्या शेवटापासून इंग्रजीत वापरात आहे. उपयोजन किंवा कला कल्पनेचा सराव, सरावासाठी काही उदाहरणांचा संच आणि स्वीकारलेले रूढ प्रघात. यापैकी कोणतेही उपयोजनापासून पूर्ण वेगळे नाहीत. जरी स्पष्टपणे 'व्यवहारासाठी योजनेची' कल्पना सिद्धांत/उपयोजन यांच्यातील विरोधातील फरक स्पष्ट करतोः सराव हा समजणे व संघटित कौशल्यातील पद्धतशीर गृहपाठ आहे. परंतु इंग्लिश विकासात हा अर्थ प्रभावी नव्हता. उशिरात उशिरा 1800 मध्ये कोलरिजने तो व्यापक अर्थाने वापरला. "उपयोजनात खोटे व उपायकारक" 1840 मधील जर्मनीतील विकासापासून विशेषीकरण झालेला आधुनिक अर्थ येतो, मुळात उशिरा हेगेलप्रणीत पण आता विशेषतः मार्क्सवादी, जेथे रूढ प्रघात हे उपयोजन आहे, सिद्धांताने माहीत करून दिले आणि, जरी कमी जोराने, उपयोजनाने सुचविलेला सिद्धांतसुद्धा. हे असे ठळकपणे दोन्ही उपयोजन सिद्धांताबरोबर संबंध नसलेला किंवा त्याच्याकडून ज्ञात

झालेला आणि जो सिद्धांत हा सिद्धांतच राहतो आणि उपयोजनाच्या परीक्षेला बसवले जात नाही. परिणामतः हा एक शब्द सिद्धांतांचे ऐक्य 3) व 4) उपयोजनाच्या सर्वात बळकट अर्थाशी घडवण्याच्या हेतूने (पण पारंपरिक किंवा रूढीवाला नव्हे) किंवाः उपयोजन एक क्रिया. तद्वत सरावक्रियेचे संपूर्ण वळण वर्णन करण्यासाठीसुद्धा व्युत्पत्तीनुसार वापरला जातो. ज्या क्रियेत चिकित्सा केली जाते पण केवळ मीमांसेकडून. सैद्धांतिक व उपयोजनात्मक घटक यांच्यातील फरक करणे शक्य आहे. पण जी नेहमीच समग्र क्रिया असते तसा तिचा निवाडा केला जावा म्हणून. सिद्धांत व उपयोजन यांच्यातील फरक किंवा विरोध त्यानंतर त्यांच्यावर मात करणे शक्य आहे. या दृष्टिकोनाला बळकट व दुर्बळ रूपबंध आहेत. तो ज्ञात करून दिलेले व अलीकडे सैद्धांतिक उपयोजनाच्या जागृत व्यवहार क्षेत्राविषयी असतो. त्याच्या सर्वात जास्त उदाहरणांत जो प्रामुख्याने सैद्धांतिक आहे आणि त्याचे टीकाकार आता जसे म्हणतात सिद्धांतशास्त्रज्ञ (theoreticist) आहे. पुढील वाचनासाठी पाहाः DOCTRINAIRE, EMPIRICAL, IDEOLOGY, RATIONAL, STRUCTURAL.

2.15 जागतिकीकरणातील 'सांस्कृतिक' सिद्धांताचे महत्त्व

येथवरच्या शब्दावलीवरील भर मराठीमधील बालवाडी ते पदव्युत्तर शिक्षणाचा पुनर्विचार सांस्कृतिक संरचना बहुतेक शब्द रचनांशी कसा जोडलेला असतो हे समजण्यासाठी दिला. आज सांस्कृतिक सिद्धांत काय देतो याची दिशा ठरवण्यासाठी हा पुनर्विचार कसा महत्त्वाचा आहे, हे कोरोनाच्या महामारीच्या संकटात जगभर विचारात घेतले जात आहे. उदा. आजवर भारत-पाकिस्तान फाळणी नंतरच्या हिंसाचारात सर्वात जास्त पावणेदोन कोटी लोक मारल्याचे भारताच्या इतिहासात म्हटले जाते. त्यासाठी मुसलमांना जबाबदार धरण्याचा परंपरावादी हिंदूराष्ट्रवाद्यांचा प्रचार कायम आहे. परंतु आज चार कोटी मजुरांच्या भारतभरच्या स्थानांतरांच्या बातम्या दूरदर्शनवर बघताना हृदय पिळवटून टाकतात. या स्थलांतराला ना मुसलमान ना ख्रिश्चन किंवा कुठली जात-वर्ण जबाबदार आहे. 73 वर्षांपूर्वीची फाळणी आणि आजच्या घटनेतील आर्थिक, सांस्कृतिक व राजकीय विरोधापत्ती प्रसार माध्यमांच्या

प्रभावामुळे रोज वेशीवर टांगली जात आहेत. उदाहरणार्थ, जालन्याजवळ महाराष्ट्रातून छत्तीसगड-उत्तरप्रदेशातील गावी जायला वाहने भाड्याला 'लॉकडाऊन' काळात पैसे नसलेले चालत निघालेले मजूर रेल्वे रूळावर झोपले. त्या अपघातात 16 मजूर चिरडले गेले. दुसऱ्या बाजूला अनिवासी भारतीयांना इंग्लंड-अमेरिकेतून भारतात आणायला विमानांची खास सेवा सुरू केली. त्यांना उतरायची खास सोय संबंधित शहरातील पंचतारांकित हॉटेलमध्ये केली होती. *चित्रलेखा* (11 मे 2020) च्या अंकातील एक वाक्य आपल्या सांस्कृतिक 'कोरोना लॉकडाऊन' चे जातिनिष्ठ कुलूप खोलायला 'गुरु' किल्ली पुरवतेः ''तेव्हाच्या लोकांच्या मानसिकतेनेः तर आज मजुरांना जे भोगायला लागते, त्याला व्यवस्था जबाबदार आहे. पण गाढवपणाच्या बाबतीत, मूर्ख मानसिकतेच्या संदर्भात आणि सर्वसाधारण विवेकाचा विचार करायचा, तर 73 वर्षांपूर्वीचे आणि आजचे राज्यकर्ते समान लायकीचे ठरतात...'' हे खऱ्या अर्थाने तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यासातच कसे स्पष्ट होते हे पुढील प्रकरणात पाहू.

भारतातील आजच्या या भयानक वास्तवाची पुरेशी मीमांसा देशीवादी दृष्टिकोन, राजकीय वा आर्थिक सिद्धांतापेक्षा 'सांस्कृतिक' दृष्टिकोनातूनच अधिक सृजनात्मक पद्धतीने करणे शक्य आहे. हे कळण्यासाठी के. मिल्टनच्या जागतिकीकरण आणि पर्यावरणवादाच्या मागे चर्चा केलेल्या सिद्धांतनाकडे पुन्हा वळल्यास अधिक स्पष्ट होईल. कारण कोरोनाचा संबंध जात-धर्मापेक्षा अमेरिकेच्या आजच्या जगातील सर्वात मोठ्या शोकांतिकेशीदेखील जोडला जात आहे. ट्रम्पचा दारूण पराभव कोविड-19 नेच केला आणि कमला हॅरिस ही भारतीय मिश्रवंशीय पहिली उपराष्ट्राध्यक्ष होण्याचा इतिहास ही घडला आहे. कारण संस्कृती ही माणसाच्या मनात वसते आणि लोक जे बोलतात आणि करतात त्यामधून ती व्यक्त होते. म्हणूनच भारतीय वंशाचे अमेरिकन कधी नव्हती त्या संख्येने विजयी झाले आहेत. न्योम चोम्स्की या भाषाशास्त्रज्ञाने अमेरिकन गोऱ्या नेत्यांच्या उक्ती आणि कृतीत भयावह अंतर पडल्याचे सिद्ध केले. ही प्रवृत्ती देश संकटात घालेल असे भाकीत वर्तवले होते. विश्वव्यापार केंद्र दहशतवाद्यांनी उद्ध्वस्त केले आणि ते खरे ठरल्याचा उल्लेख मागे केला. कल्चर ही

संवेदन व अर्थनिरूपणाची असते. या दोन्ही प्रक्रिया मिळून भावना, गृहितके, मूल्ये, वास्तव, कल्पना, प्रमाणके, सिद्धांत वगैरे रचले जातात. केवळ धर्माने नव्हे. ज्यांच्यामधून लोकांना त्यांच्या अनुभवांचा अर्थ लावता येतो त्या सर्वांना संस्कृती कवेत घेतो. ती सनातन धर्मासारखा एकच पंथ, धर्म किंवा जातीच्या मक्तेदारीत अडकलेली नसते. त्या यंत्रणेद्वारा मानव जातीला त्यांच्या पर्यावरणांशी परस्परांवर प्रभाव टाकत ती पुढे नेते. पर्यावरणवादात मानव जातीने पर्यावरणाचे संरक्षण करणे ही जबाबदारी मानली जाते. तिला के. मिल्टनने ''कल्चरल दृष्टिकोन'' हा संवेदनाचा प्रकार मानला आहे (66). याच दृष्टिकोनात अमेरिका कमी पडल्याचे अमेरिकेतील बहुसांस्कृतिकता व 'अमेरिकन स्वप्नां'ची पुराणे रचणाऱ्यांचा भ्रमनिरास कोरोनाच्या संसर्गसाथीने उघड केला आहे. हे चोवीस वर्षांपूर्वी के. मिल्टनने (1994, 93, 94) आपल्या ग्रंथात ''कल्चरल सिद्धांत आणि अमेरिकन पर्यावरणवाद'' या शीर्षकाच्या विभागात केलेल्या चर्चेवरून स्पष्ट होते. ट्रम्पच्या पराभवानंतर पर्यावरणवादी किशोरी ग्रेटा थनबर्गने त्याच्यावरील उपरोधी ट्विटमध्ये मारलेल्या शेऱ्यावरून लक्षात येते. या महासत्तेला 1960 च्या दशकापासून अमेरिकन साम्राज्याच्या श्रेणी, बाजार व धर्मपंथ यांनी केलेल्या पर्यावरण नाशाच्या परिणामांचे पाढे अनेक संशोधकांनी वाचले होते. समाजशास्त्र, राज्यशास्त्र व सांस्कृतिक अभ्यासातील सिद्धांतातील बऱ्याच संकल्पनात मिल्टनला साम्य आढळते. पर्यावरणाच्या राजकीय अभ्यासाने 'सांस्कृतिक' दृष्टिकोनाकडे नेले तेव्हा त्यात सनातनवादी पंथाच्या संघटनांची अमेरिकेतील संख्या कमीलीची वाढलेली दिसली. उत्तर अमेरिकेतील अनिवासी भारतीय परंपरागत हिंदूराष्ट्रवादाचा प्रसार कसा करतात याचा संदर्भ आपण विनय लालच्या पुस्तकाच्या आधारे दिला आहे. त्याला चांगला दुजोरा 'कोरोना लॉकडाऊन'च्या जगावरील परिणामातील युनोने काढलेल्या एका निष्कर्षात मिळतो. अमेरिकेतील मृत्यू पहिल्या क्रमांकावर आहेत. अमेरिकन पंथ-धर्म व त्यांच्या सामाजिक संस्था सांस्कृतिक बदल कशा घडवत आहेत हे यावरून स्पष्ट होते. नव्या गरजा व संकटांचा विचार करून जागतिकीकरणात पर्यावरणवाद ही एक सामाजिक चळवळ म्हणूनच नेटाने चालवली

पाहिजे. त्याद्वारे जगाचे वैज्ञानिक ज्ञान विकसित करण्यासाठी सांस्कृतिक सिद्धांत मोठे योगदान देऊ शकतो. म्हणून के. मिल्टनच्या पुस्तकाच्या शेवटच्या परिच्छेदाने या लांबलेल्या मुद्याचा शेवट करू,

> जे पर्यावरणवाद्यांना मानव पर्यावरणविज्ञानाच्या चांगले समजून घेण्याला पुष्कळ ज्ञान पूरवू शकेल हे आधीच मानवशास्त्रीय साहित्यात आले आहे. जरी ते नेहमीच बिगर मानवशास्त्रज्ञांना उपलब्ध होईल अशा रूपात नसले तरी ते उपस्थित आहे. हे ज्ञान अधिक प्रमाणात मानवशास्त्रज्ञांसाठी उपलब्ध करून देण्याचा एक मार्ग म्हणजे परिस्थितीविषयीच्या पारिभाषितात अधिक जास्त प्रमाणात सहभागी होणे होय (तुळ. रेनर, 1989)(पान 224 वर उद्धृत)...
>
> पर्यावरणवाद्यांचे युक्तिवाद चुकीच्या पायावरील किंवा असुसंगत असू शकतील हेच प्रकटन आश्चर्यकारक नाही. पर्यावरणवादी पारिभाषित निर्णायकपणे राजकीय आहे. ते भविष्यात ताबा मिळवण्याच्या धडपडीतील हितसंबंधाकडून आकार दिलेले व झाकलेले असतात. सबब फार मोठा 'बोलका प्रचार' त्या पारिभाषितात लपवलेला असतो. अशा स्पर्धेत सत्य व तर्काच्या दर्जाशी जुळते घेण्यापेक्षा या बाबीत पटवून देणे अधिक महत्त्वाचे ठरते. परंतु सांस्कृतिक कृष्टिक मीमांसा कोणत्या मार्गांनी युक्तिवाद चुकीच्या पायावर उभारले आणि असुसंगत आहेत हे प्रात्यक्षिकाने दाखवू शकते. डग्लसच्या शब्दात, ती 'धुके पळवून लावू' शकते. हे ती राजकीय वादविवादाकडे सर्वसाधारण तुच्छतावाद व त्याचा संशय बदलून काही युक्तिवादांतील व कदाचित स्वागतशील इतरांकडून आपण का अविश्वासू राहावे याच्या अधिक संक्षिप्त समज आणते. जर या पारिभाषिकातील सहभागी प्रतिनिधींना ऐकून घेण्याची इच्छा असेल तर असा केवळ समजूतदारपणीय पर्यावरणवाद्यांचा युक्तिवाद सक्तीने अधिक खुल्या पातळीवर आणू शकते (220, 226).

हा सांधा आपल्या आजीबाईच्या कहाणीशी जोडला पाहिजे : कहाणी कहाणी, बैल मुतला गव्हाणी, तिथं उगवली हराळी, हराळी खाल्ली घोड्यानं, घोडं हागलं लीद, लीद नेली कुंभारानं, कुंभारानं केलं मापलं, कहाणी न ऐकणाऱ्याच्या तोंडावर झाकलं? हाच पाया आपल्या "सांस्कृतिक पर्यावरणाला" मोठा आधार पुरवतो.

प्रकरण तिसरे
संकल्पना आणि सिद्धांतः नव्या दिशा

सिद्धांत ही केवळ इतर लोकांची पारिभाषिते शिकणाऱ्या केवळ विद्यार्थ्यांची बाब नाही. ते त्यांच्या स्वतःच्या सिद्धांतन करण्याच्या विद्यार्थ्याच्या भूमिकेविषयी सुद्धा आहे... समकालीन समस्यांचा सिद्धांत केलाच पाहिजे, त्याला कल्चरल उत्पादनाचा रूपबंध बनवला पाहिजे आणि "थोर सिद्धांतांच्या" पुस्तकामधून घेतलेल्या अंतरज्ञानाचे केवळ भांडार नाही.

-गिरौस एच. ए. "इज देअर ए प्लेस फॉर कल्चरल स्टडीज इन कॉलेजेस ऑफ एज्युकेशन?" एच. ए. गिरौस ॲन्ड पी. शॅनॉन (एडिटर्स) *एज्युकेशन ॲन्ड कल्चरल स्टडीज,* लंडन : रूटलेज (2007 : 231-47).

3.1 प्रस्तावनाः संकल्पनेकडून सिद्धांताकडेः एक नमुना अभ्यास

मला वाटतं, एखादा नवा बौद्धिक प्रकल्प विकसित करण्याच्या प्रयत्नात असलेल्या कुणासाठीही हा एक फार कठीण क्षण आहे. **कारण व्यावसायिकदृष्ट्या तुम्ही, ज्या लोकांचा दृष्टिकोन भिन्न आहे त्यांना अंगावर घ्यायला समर्थ असायला हवे. तसे करायला तंतोतंत त्या व्यवसायाचे विशिष्ट गुणधर्म तुम्ही संपादन करू शकता...** (आणि नंतर, अहमपणाच्या अप्रिय अतिरेकात) मला त्यावेळी वाटले, की माझ्यासाठी व्यावसायिक कार्य करणारे साधन सोबत आवश्यक होते आणि मला त्याच्या परिभाषेत प्रबळ **असणारी महान कलाकृती निर्माण करायला सक्षम असायलाच हवे**. 77, *रेमण्ड विल्यम्स,* फ्रेड इंग्लिस (Inglis)(1995, 134 वर उद्धृत, ठळक ठसा माझा).

गतशतकाच्या मध्यावर 'सिद्धांत क्रांतीचे वारे दुसऱ्या महायुद्धानंतर जगभर वाहू लागले. मराठीतही एक-दीड डझन पुस्तके सौंदर्यशास्त्रावर तयार झाली. मात्र त्यात एकही culture -संस्कृतीवर नव्हते. पाश्चात देशात 'संस्कृती' या संज्ञा व संकल्पनेचा विकास कसा झाला याचा आलेख आपण मागील खंडात काढला आहे. पार्सन्स व क्रोएबरने संस्कृती कल्चरच्या विचाराला संरचनावाद, उत्तरसंरचनावाद आणि ज्ञानमीमांसेत सांस्कृतिक स्वायत्तेला स्थान मिळवून दिले. संस्कृतीचे मानसशास्त्रीय व

जनुकशास्त्रीय ज्ञान सैद्धांतिक पठड्या मान्य करू लागल्या. मात्र संस्कृतिक-कल्चरल सिद्धांत रचण्यामधील आव्हानाविषयी फिलिप स्मिथ आपल्या *कल्चरल थियरीः ॲन इट्रॉडक्शन* (2001: 4) मध्ये लिहितोः

> 'संस्कृती' कल्चर इतकाच कदाचित "सिद्धांत" हा शब्द व्याख्या करायला कठीण आहे. आपण शब्दकोश इथे जरा लांबणीवर टाकू आणि सिद्धांताची व्याख्या घेऊः "वस्तुस्थितीपासून स्वतंत्र अशा सर्वसाधारण तत्त्वावर आधारित विशेषतः एक काही तरी खुलासा करणाऱ्या समजुती किंवा पद्धतीच्या कल्पना स्पष्ट करणारे" (*कन्साईज ऑक्सफर्ड इंग्लिश डिक्शनरी* 1980: 1201). मग सिद्धांत अनुभवमय विश्वाच्या वर्णनापेक्षा किंवा त्याच्याविषयीच्या साधारणीकरणापेक्षा अधिक काहीतरी आहे. त्यापेक्षा ते अमूर्त व पद्धतशीरपणे व्यवस्था लावलेल्या समजुती अर्थबोध व नमुने की जे जगात प्रत्यक्षात काय घडते याच्या वृत्तांकनासाठी वापरले जाऊ शकते. *कल्चरल सिद्धांत* ह्या पुस्तकाचा विषय एक साहित्य म्हणून विशिष्ट क्षेत्रात अशी हत्यारे culture - संस्कृतीचे स्वरूप आणि सामाजिक जीवनासाठी त्यांचे परिणाम स्पष्ट करण्यासाठी ती विकसित करण्याचे ध्येय बाळगणारा समजला जावा. जसे आपण पाहू, तेथे विस्तृत आणि आश्चर्यकारकपणे भिन्न साहित्य आहे (4).

त्याने या सिद्धांतनाचे वर्गीकरण आशय, सामाजिक परिणाम आणि क्रिया एजन्सी व आत्मन या तीन प्रकारात केले आहे.

रेमण्ड विल्यम्सच्या चरित्रात लेखकाने त्याच्या मुलाखतीमधील - *पॉलिटिक्स ॲन्ड लेटर्स* मधील वरील उतारा "चार भिंती बाहेर" या प्रकरणात उद्धृत करताना चरित्र नायकाच्या 1950 च्या दशकातील "दमणूक व कामातून अंग काढून घेण्याच्या" उदासबोधाचा उल्लेख केला आहे. वेल्स प्रांतातील पॅन्डी नावाच्या मागास खेड्यातील अल्पभूधारक शेतकऱ्याचा मुलगा केंब्रिज विद्यापीठाच्या इंग्रजी विभागात शिष्यवृत्त्या मिळवत नाट्यशास्त्राचा अधिव्याख्याता होतो, हीच मुळी सांस्कृतिक क्रांती होती. विभाग प्रमुख उच्चभ्रू डॉ. एफ. आर. लेव्हिस सारख्या बुजुर्ग सनातन्याला 'अंगावर

घेत' या 'गावरान' तरुणाच्या नोकरीला सुरुवात झालीः जिद्दीने त्याने दोन पुस्तके लिहिली. त्याची मार्क्सवादी बांधिलकी, विदारक अनुभव व चरित्रकाराच्या शब्दात ''ब्रिटिश शैक्षणिक जीवनाच्या जुन्या थंडपणा व रक्तरंजित मानसिकतेतून'' (blood-mindedness) जन्मली होती. यातूनच तो संस्कृती-कल्चर विचाराकडे ओढला गेला. (बरोबर हीच परिस्थिती महाराष्ट्रातील विद्यापीठात असल्याने रेमण्ड विल्यम्स मराठीत जन्मला नव्हता हा संदर्भ मागे दिला आहे). ऑक्सफर्ड विद्यापीठ प्रकाशनाच्या फ्रेडी बेटसनने त्याला उत्तेजन दिले आणि 1953 मध्ये त्याने विल्यम्सचा ''संस्कृतीची कल्पना'' हा निबंध प्रसिद्ध केला. तो ज्या 'नव्या प्रकल्पा' विषयी बोलला तो *कल्चर ॲन्ड सोसायटी* (1780-1950) या प्रसिद्ध पुस्तकाचा शुभारंभ होता. हे पुस्तक मागे आपण सविस्तर चर्चा केलेल्या क्रॉबर व साथीदारांच्या त्या पुस्तकानंतर आठव्या वर्षी प्रकाशित झाले. त्याने लेव्हिस व टी. एस. इलियटच्या सनातन सांस्कृतिक दादागिरीला अंगावर घेतले. पण मराठीत लेव्हिस व इलियटला 'अंगावर घेणारा' एकही विद्वान कुठल्याच जातीत जन्मला नव्हता. हे नीट लक्षात घेतले पाहिजे. 'संस्कृती' ही संकल्पनाच विल्यम्सच्या डझनभर ग्रंथाचे मुख्य आशयसूत्र आयुष्यभर बनले. कथा, कादंबऱ्या, पत्रकारिता व समीक्षा व्यवहारात त्याचे नाव जगभर गाजू लागले. श्रीलंकेतील अभ्यासक्रमात त्याच्या ग्रंथांचा समावेश झाला असे त्याच्या चरित्रकाराने आवर्जून नोंदवले आहे. मात्र भारतात त्याच्याविषयी ''मौनाचा कट'' का हे कोडे आपणाला उलगडावे लागेल.

माझ्या या त्रिखंडी प्रकल्पाची चर्चा महाराष्ट्रातील विद्वानाशी करताना व त्याचे ग्रंथ वाचत असता महाराष्ट्रातील इंग्रजी अथवा मराठी पदव्युत्तर अभ्यासक्रमात त्याचे एकही पुस्तक नसल्याचे लक्षात आले. काहीशी त्याच्यासारखीच माझी अवस्था झाली असता मी *तौलनिक साहित्यः नवे सिद्धांतन आणि उपयोजन* (1993)गोवा विद्यापीठात गेल्यानंतर लिहिले. तेव्हाही स्वगृही परतण्यासाठीच तो उद्योग केला. बाबा भांड यांनी साडेचारशे पानांचा ग्रंथ कसलेही अनुदान नसता छापला. त्याला राज्य पुरस्कारही मिळाला आणि हिंदी अनुवादालादेखील भारतभर मान्यता मिळाली. त्यात ''संस्कृती

अभ्यासावर'' तुलनात्मक पद्धतीने लिहिताना मला 'संस्कृती' या संज्ञेचे पाच-सहा एक वचनी अर्थच माहीत होते. 'सांस्कृतिक अभ्यास' हे कल्चरल स्टडीजचे योग्य भाषांतर आहे हे अलीकडे संस्कृतीच्या दोनशे व्याख्या वाचताना उमगले. तुलनेच्या इतकीच ही बिकट वाट ''भिन्न दृष्टिकोन बाळगणाऱ्यांना अंगावर घ्यायला सामर्थ्य असायला हवे'' हा आत्मविश्वास माझ्याच कृषिसंस्कृतीतील रेमण्ड विल्यम्सने दिला म्हणून त्याचा वरील उतारा माझी नम्र भूमिका स्पष्ट करण्यासाठी उद्धृत केला आहे.

त्याच्या ''संस्कृतीची कल्पना'' या प्रदीर्घ निबंधात क्रॉबरच्या पुढचे पाऊल त्याने उचलले. आपल्या प्रकल्पाचा भाग म्हणून लिहिलेल्या *संस्कृती आणि समाज* या पुस्तकाच्या काही आशयसूत्रांची ''सूज प्रस्तावनाच होती'' असे त्याचा चरित्रकार म्हणतो (134). त्याचा हा ''ऐतिहासिक शब्दार्थ'' औद्योगिक क्रांतीच्या काळात शोधण्याचा प्रयोग इंग्रजीत अपूर्व होता. 'कल्चर' शब्दाविषयीच तो म्हणतो, ''मी किती वेळा इच्छा केली की ते मलाच माहीत नाही की तो तिरस्करणीय/निंद्य (damned) शब्द मी कधीच ऐकला नसता तर बरे झाले असते.'' त्याकाळी ती संज्ञा विरोधापत्तीचे ओझे होते आणि त्याला त्याचा संताप येई व तो प्रतिकार वाढे. अशा रागाच्या व नावडीच्या भरात तो 'कल्चर' जे स्वतःला ''सुसंस्कृत'' म्हणतात व जे तसे नाहीत त्यांच्या विरोधात त्यांच्याकडून ''संस्कृती''चे आत्मसातीकरण झाले याची बखरच तो रचतो. तोच नमुना महत्त्वाचा आहे. तो मॅथ्यू आर्नोल्डच्या सर्वोत्तम जे ''ज्ञात व विचार'' म्हणून (थोडाही उपहास न करता) समजण्यात आले, त्या आर्नोल्डच्या संस्कृतीच्या कल्पनेचा प्रतिवाद त्याच्या उलट 'जीवनाचा समग्र मार्ग म्हणून संस्कृती' असा केला. त्याने वर्डस्वर्थची साक्ष काढली. परंतु कार्डिनल न्यूमनची धर्माधिष्ठित पोथिनिष्ठ संस्कृतीची संकल्पना नाकारली. अखेर तो संस्कृतीचा निधर्मी धर्म (secular) जो 19 व्या शतकात उद्भवतो, एस. टी. कोलरिज कडून संहिताबद्ध केलेल्या कलात्मक कल्पनाशक्तीचे देव्हारे माजवण्याशी जोडली. इंग्लंडमध्ये कुठल्याही विद्वानाने पूर्वी केले नव्हते ते प्रयोग या तरुण साम्यवादी प्राध्यापकाने शेतकरी-मजुरांच्या प्रौढ साक्षरतेच्या वर्गात केले. त्याने कामगार माणसांच्या कॉलेजातील भाषणात त्या

कॉलेजला काळाचे चिन्ह ठरवले. जेथे संस्कृतीला क्रांतीपासून परावृत्त करण्यासाठी व वर्गाशी वर्ग सोयीने सख्य साधण्यासाठी बोलवावे अशी भूमिका घेतली. ती आर्नोल्ड, इलियट व लेव्हिसच्या अभिजात संस्कृतीच्या पूर्ण विरोधी होती. औद्योगिक क्रांती व मजूरवर्ग ती उच्चभ्रू संस्कृती नष्ट करतील हीच दवंडी ते हिरिरीने देत होते. या बिग ब्रिटॉनचे भारतीय भिक्षुक ब्रदर्स म्हणूनच या तिघांचे ढोल अभ्यासक्रमात बडवत आल्याचे पुरावे महाराष्ट्रातील प्रत्येक विद्यापीठाच्या कालबाह्य अभ्यासक्रमात आजही ढिगभर आहेत.

याचा अर्थ आपणाला विशिष्ट भाषेत 'संस्कृती' या शब्दाचे अर्थ कसे जगभर किंवा किमान आपल्या भाषेत बदलत तिच्यात त्याचा विकास संकल्पनेतून सिद्धांतात कसा झाला याचे नवे भान कसे येते याची ऐतिहासिक जाणीव उत्क्रांत व्हावी लागते. ही प्रक्रिया त्याच्या *कल्चर आणि समाज* या पुस्तकाच्या आराखड्यात पूर्वीच्या "संस्कृतीची कल्पना" या निबंधापेक्षा अधिक व्यापकपणे विकास पावताना दिसते. अर्थात, मार्क्सवादी इतिहासातील पाया व इमला आणि विरोध-विकास हे हेगेलचे तत्त्व अशा अभ्यासाने त्याच्या ब्रिटिश संस्कृती कल्चरलविषयीच्या चिंतनाला दिशा दिली हे उघड आहे. मात्र संस्कृती व 'सांस्कृतिक अभ्यास' म्हणजे मार्क्सवादी प्रचार हा मूलतत्त्ववाद्यांचा आक्षेप या पुस्तकावर घेता येणार नाही. त्याचा सांगाडाच न-मार्क्सवादी मजूर समाजवादी निषेध संस्कृतीविषयीच्या गृहीत कल्पना त्रयी विरोधी आहे. संस्कृती एक सुव्यवस्थित जगण्याचा मार्ग ही कल्पना कायमची संपली आहे. जे स्वतःला सुसंस्कृत म्हणून मोजतात त्या सर्वांच्या हाती विद्यमान संस्कृती आहे आणि त्यांची कृष्टी म्हणजे जे समाजाला जॅकोबिन समता, स्वतंत्रता आणि बंधुत्वाच्या नावाखाली चाललेल्या अतिरेकापासून मुक्ती देईल. ही त्रयी आणि तिला बळकट करणारे आर्नोल्ड, इलियट व लेव्हिस हे त्रिकूट यांची भूमिका याला त्याचा प्रखर क्रांतिकारी विरोध हा त्याच्या प्रकल्पाचा विशेष आहे. तो प्रकल्प बळकट करण्यासाठी त्याने *ओईडी (ऑक्सफर्ड इंग्लिश डिक्शनरी)* मधील शब्दार्थांची पाळेमुळे खणून काढायला सुरुवात केली होती. त्यावर टीकालेख लिहिले होते. त्याचे प्रकल्प इंग्रजीच्या

इंग्लंडमधील छोट्या उच्चभ्रू वर्तुळातील अवस्थेशी संबंधित होते. याचा अर्थ उच्चभ्रूंच्या त्यांच्या वर्गाच्या छोट्या महत्त्वाच्या तुकड्याच्या मर्यादा चव्हाट्यावर मांडायच्या होत्या. औद्योगिकीकरणावर कठोर टीका करण्यात आणि व्यक्ती स्वातंत्र्य व जीवन साफल्याच्या त्यांच्या अभिजात मुक्त मूल्यांची निश्चिती हे स्वप्नरंजन होते. त्यांनी धूर्तपणे भांडवलशाहीकडे कधीच आपला शत्रू म्हणून बोट दाखवले नव्हते. त्यांचे खास हक्क व सवलती इतरांच्या शोषणावर अवलंबून होत्या त्यावर कधीच बोट ठेवले नव्हते. ज्या संस्कृतीचा टेंभा ते समाधानाने मिरवत होते आणि मक्तेदारीने ताबा ठेवत होते तोच मजूर, गरीब त्या वर्गाच्या फायद्यावर अवलंबून होता. एरवी आर्थिक फायदे उपटणारे त्या उत्पादनाच्या समस्यावर मौन बाळगत होते. भ्रम निर्माण करून त्यांना आपल्या वर्गाचे हित जपायचे होते. विल्यम्सने पर्याय शोधले आणि भांडवलशाही विरोधी परंपरेच्या चुकीच्या दिखाऊ वाटाही दाखवल्या. जुन्या रोमॅन्टिकवादातील घरी विणलेले कपडे वापरीत. परंतु त्यांनी स्वतःचा वेगळा, समान व समाज संस्कृतीचा उदारमतवादी दृष्टिकोन जाहीर केला. त्यात त्याने जॉन स्टुअर्ट मिल, विल्यम मॉरिस, आर. एच. ट्वॉनी व डी. एच. लॉरेन्स यांचा समावेश केला आहे. त्यातील मिल हा जोतिबा फुलेंचा प्रेरणादाता होता. परंतु आर्नोल्ड, इलियटच्या भक्तांचा जथ्था भारतभर प्रचंड मोठा होता. क्रॉबर व सहकाऱ्यांनी चर्चा केलेला संस्कृती कल्चर विचार विल्यम्स कोणत्या व्याप्ती व उंचीकडे नेत होता हे आपण पुढे स्वतंत्रपणे विचारात घेऊ. इथे महाराष्ट्रात रेमण्ड विल्यम्स का निर्माण झाला नाही हा मुद्दा स्पष्ट करणे महत्त्वाचे आहे. एखादा परंपरावाद्यांचा छुपा हस्तक ऊर्फ संधिसाधू कुठल्याही विचारधारणेचा किंवा कम्युनिस्ट भाई स्वघोषित विल्यम्स सापडणे शक्य आहे. परंतु तो नकली व ढोंगी-सोंगी पातळीवरचा विल्यम्स सत्तेच्या सावलीत विसावताना दिसतो. असे मराठीत का घडते याचे उत्तर विल्यम्सचा चरित्रकार फ्रेड इंग्लिसने (1995, 199) केलेल्या विल्यम्सच्या सिद्धांतनाच्या विवेचनात सापडतेः

> खरोखर, सिद्धांत, खुद्द सिद्धांताशी त्याचे फारसे सख्य नाही. त्याच्या स्थापत्यशास्त्रात सिद्धांतांचे स्थान बऱ्याच वेळा ओबडधोबड असेच आहे. तथापि

ते घट्ट जोडण्यासाठी त्याने कठोर परिश्रम घेतले. *या पंचवीस* वर्षांत *सिद्धांत ही काळजातील ठेव बनली आहे* - सिद्धांती वर्गाचा ऐषआरामी खेळ असेही बरेच बोलले जात आहे - परंतु डाव्या बाजूविषयी असे कधीच जास्त होत नाही. डावे व उजवे यांना एका मार्गाने वेगवेगळ्या गटांत विभागले जात असे. *सिद्धांत पुरस्कर्ते डाव्या बाजूचे आणि सिद्धांत विरोधी रूढी पुरस्कर्ते आणि परंपरावादी उजव्या बाजूचे* (तिरपा ठसा माझा 110).

आपण तर इथे जगभरच्या सांस्कृतिक सिद्धांतांना या दुसऱ्या खंडात समोरासमोर मांडणार आहोत. तुच्छवादी व देशीवादी, आस्वादक, जातवादी, कलावादी वगैरेंनी भजनी मंडळाने सिद्धांतांना विरोध करून आजवर परंपरावादी 'उजव्यां'ची तळी उचलत स्वार्थ साधण्यांने मराठीचे कित्येक पिढ्यांचे मोठे नुकसान केले आहे. (पाहा सारंग) त्यासाठी गोरगरिबांचा साम्यवादी अग्रदूत आणि केंब्रिज विद्यापीठातील अध्यापनाच्या अनुभवातून प्रतिकारवादी सौंदर्यशास्त्राचा विकास शेतीच्या मशागतीसारखा निष्ठेने साधणारा नेक लेखक म्हणून विल्यम्सचे हे नमुना उदाहरण सुरुवातीलाच पुन्हा दिले. कारण पुढे सिद्धांतांचे विकृतीकरण राजकारणात करणाऱ्या प्रतिगाम्यांना त्याने 'सिद्धांत वेश्यागमनी' म्हटले आहे. आपण क्रिस्टीन ली नोव्हटकच्या ''ब्राह्मण डबल एजन्ट'' सिद्धांत सर्वच जातीमधील मराठी छोट्या-मोठ्या लेखकांना लागू केला तर ब्रिटिश 'काळा'/आफ्रिकन ब्रिटिश सिद्धांतवादी व विल्यम्सचा अनुयायी संस्कृतिस्ट एडवर्ड थॉमसनने *द पॉव्हर्टी ऑफ* थिअरी (सिद्धांतांचे दारिद्र्य) मध्ये स्पष्ट केलेली वैचारिक दिवाळखोरी मराठीत जास्त आढळते. महाराष्ट्र शासनाच्या बीपीएल (दारिद्र्य रेषेखाली) सिद्धांत दुष्काळ अनेक आधुनिक, विद्रोही, प्रायोगिक, युगप्रवर्तक वगैरे कळप व पठड्यांनी मराठीत वाढवल्याचे दिसेल. त्यामुळेच बर्मिंगहॅम विद्यापीठाच्या समकालीन कल्चरल अभ्यास केंद्रासारखे एकही केंद्र पुरोगामी महाराष्ट्र राज्यात नाही. उलट संस्कृत, संत, मराठी या नावाची विद्यापीठे म्हणजे वरील कंपूच्या सैद्धांतिक दारिद्र्याचे परिणाम असाच निष्कर्ष काढावा लागेल. म्हणून मराठीत सिद्धांत साक्षरतेचे साधन तयार करण्यासाठी आधी सांस्कृतिक

सिद्धांच्या नव्या वाटा मळणाऱ्या जगभरच्या नमुन्यांचा परिचय करून घेऊ. त्यानंतर या क्षेत्राला महत्त्वाचे योगदान करणाऱ्या नामवंत सिद्धांतवाद्यांच्या भूमिका समजावून घेऊ.

भारतीयाने रेमण्ड विल्यम्सप्रमाणे आयुष्यभराचा महत्त्वाचा प्रकल्प म्हणून कल्चरल अभ्यासाचे असिधारा व्रत स्वीकारले पाहिजे. साठ वर्षां पूर्वी खेड्यातील एका खेळाडू, हुशार व दुसऱ्या महायुद्धात टँकर तुकडीचा प्रमुख म्हणून इटलीत लढलेला तरुण इंग्लंडमधील केंब्रिज विद्यापीठात हजर झाल्यानंतर हे 'आपलं' विद्यापीठ नाही एवढी तीव्र संतापाची भावना लेखात मांडतो. तेथील इंग्रजी भाषा, उच्चभ्रूंचे वेष, चालण्या- बोलण्याच्या पद्धती त्याच्यापेक्षा फारच वेगळ्या होत्या. हा सर्व तपशील त्याच्या चरित्रात वाचताना कुठल्याही आरक्षणाची कवचकुंडले नसलेल्या गरीब शेतमजुराच्या मराठी मुलाला विद्यापीठातील अध्ययनाचे व अध्यापनाचे दिवस क्षणाक्षणाला नक्की आठवतील. अनुभूतिविना पुस्तकी ज्ञान खोटे. गौतम बुद्धांचे 'अत्त दीपो भव' हे तत्त्व त्याला जसेच्या तसे लागू शकते, ब्रिटनमधील इंग्रजीच्या अवस्थेशी छोट्या वर्तुळातील उच्चभ्रूंचा संबंध पाहता त्याचा प्रकल्प सर्वात बंडखोर व पायाभूत होता. त्याच्याशी तुलना करायला कुणीही दिसत नाही. लोकहितवादी, शेजवलकर, फुले, जवळकर अशी काही नावे असली, तरी त्यांना संस्कृतिस्ट- culturalist 'डावे' म्हणता येत नाही. विल्यम्स थेट या बुजुर्गांना त्यांच्या वर्गाच्या मर्यादांची मापे सांगत होता, त्यांच्या विचारसरणी व मूल्य-पद्धतींच्या गुणदोषांची मीमांसा निर्भयपणे करीत होता. ही लहानशी सुरुवात असेल. पण हे बुद्धिमंत मूठभर विद्वानांची सत्ता जाणिवांच्या मोठ्या साम्राज्यावर गाजवत होते. एकोणिसाव्या शतकाच्या सुरुवातीपासून साम्राज्याचा विस्तार वाढला तशी महसुली उत्पन्नाची साधने वाढली. ब्रिटिश विद्वानांची दादागिरी (hegemony) जगभर जाणवू लागली. त्याआधी साहित्याचे विश्व राजधानीतील विद्यापीठे व ग्रंथालयांच्या चार भिंतीत अडकले होते. तेव्हा विल्यम ब्लेकसारखे विद्रोही समाजाच्या कडेला लोटले गेले होते. ब्रिटिश साम्राज्याच्या शिक्षणाचे कथन प्रामुख्याने बायबलने आणि प्राचीन अभिजात ग्रंथांनी रचले होते. परंतु

त्याचे जिते जागते चैतन्य इंग्रजी साहित्याच्या कानूनी परंपरेने रचले होते. विशेषतः शेक्सपिअर ते वर्डसवर्थपर्यंतच्या ब्लँकव्हर्स मधील काव्यानेः शेक्सपिअरचा मराठीत पूजा-पाठ पोटासाठी लेखकांनी कसा मांडला यावर मी *समग्र शेक्सपिअरः तुलनात्मक सांस्कृतिक समीक्षा* (2017) हा स्वतंत्र ग्रंथच लिहिला आहे. 1857 नंतर भारतातील धार्मिक बाबीत हस्तक्षेप करणे नाही, हे ब्रिटिशांचे धोरण आर्यवंशी बीबीएटी व ब्राह्मणांच्या मदतीशिवाय भारतात कुणीही ब्राह्मणेतर राज्यच करू शकत नाही या मिथकाचा भाग होता. ही परिस्थितीदेखील धर्मनिरपेक्ष कल्चरल संकल्पना व सिद्धांतांच्या विकासातील मोठा अडथळा होता. म्हणूनच विल्यम्सच्या विचारांचे वारे समकालीन मराठी लेखकांच्यापर्यंत पोहचले नाही. त्याचा प्रवेश अभ्यासक्रमात झालाच नाही. पुढे सयाजीराव गायकवाड महाराजांच्या पुण्याईने निघालेल्या लंडन विद्यापीठातील मराठी-गुजराती अध्यासनावर मराठी, गुजराती (नेमाडेंसह) विद्वान अस्थायी नोकरीला गेले, तेव्हा विल्यम्स प्रसिद्धीच्या शिखरावर होता. आपण विल्यम्स होणार अशी काही भारतीयांना प्रेरणा, एश्चिरोच्या शब्दांत, कल्चर नियंत्रणामुळे मिळाली नसेल. या प्रक्रियेचा उलगडा करायला विलास सारंगांच्या भाषेत ''खलनायक लेखकराव'' हाच तुलनात्मक सैद्धांतिक सांस्कृतिक लेख उपयुक्त आहे. तो वाचल्यास संस्कृतीच्या सिद्धांतनाला का खीळ बसली याचाही उलगडा होईल. कळप आयात तणकट वाढवतात. हाच तुलनात्मक सांस्कृतिक संशोधनाचा नवा विषय आहे.

ब्रिटनमधील तडजोडवादी राजकारणाची सुरुवात 1848 साली साम्राज्याचे धोरण ठरवणाऱ्या उच्चभ्रू सत्ताधीशांनी केली आणि त्यावर 1979 मध्ये मार्गारेट थॅचरने शिरपेच चढवला. हे धोरण आखायला भाडोत्री विद्वान कामाला नेमून त्यांना भाकिते वर्तवायला लावली. मराठीत थोड्याफार फरकाने या धोरणाच्या कार्बन कॉपीमुळे पुरोहितवर्ग वर्चस्व ब्रिटिश ब्राह्मण मिलीभगतमुळे (पाहा सेन) सर्वच क्षेत्रात टिकले. ब्रिटनमध्ये जुन्या सुधारणा किंवा ज्याला जुना भ्रष्टाचार म्हणत त्या मार्गाने हे बदल केले. त्या सुधारणा नवउदारमतवाद किंवा साम्राज्यवादी धर्म परायणता, भांडवलशाही किंवा श्रमिक यांना साम्यवादी विल्यम्स जुने भ्रष्टाचार किंवा रोमॅन्टिक उदार मतवाद

म्हणून सौम्यशब्दात सैद्धांतिक रचना करत उघडे पाडतो. तसा प्रयत्न गोपाळकृष्ण गोखले सारखे उदामतवादी ते श्रीपाद अमृत डांगे यांच्यासारखे कम्युनिस्ट आणि त्याच वळणाचे अनेक ब्राह्मणेतरही करताना दिसत नाहीत. तसा तो झाला नसल्यामुळे नरहर कुरुंदकरांच्या *'धार आणि काठ'* मधील कादंबरीची परखड व पुरोगामी वाटणारी पारंपरिक चर्चा उदारमतवादी पोथीतीलच आहे हे पटते. कारण भारतीय कादंबरी ''द्विज''-''ट्वॉईस बॉर्न'' कशी आहे हे मीनाक्षी मुखर्जी आयुष्यभर विल्यम्सचा साम्यवाद टाळून डावेपणा मिरवत सांगत राहिली, तसाच प्रकार आजही चालू आहे. कारण विल्यम्सने जेन ऑस्टिन ते डिकिन्सपर्यंतच्या ब्रिटिश कादंबऱ्यांतील सामूहिक कल्पना कशा साम्राज्यवादी जुन्या सुधारणावाद व उदार मतवादाने घडवल्या होत्या हे प्रथम स्पष्ट केले. *ड्रामा फॉम इलियट टू इब्सेन* हे पुस्तक लिहिले. त्यांना जेम्स मिल किंवा बेन्थॅमच्या नवसामाजिक सिद्धांतांनी प्रभावित केले नव्हते. हे सगळे एस. टी. कोलरिजच्या विवाद्य हेगेलप्रणीत आदर्शवाद व पुरोहितवर्गासाठीचा प्रचार या कल्पनातील मिश्रणात लपलेले होते. मराठीत हेच मिश्रण पुरोहितांच्या गाळण्यातून पाझरल्याचे दाखवणारा विल्यम्स अजून जन्मलेला नाही. विल्यम्सचा चरित्रकार म्हणतो, ''वरवरच्या भेदाभेदांच्यापेक्षा ही रचना फार खोल रुजलेली होती. ती खरोखर खास इंग्लिश विचारधारणा होतीः ती भावणारी (to feel it) विल्यम्सची प्रतिभा होती. तिची शक्ती व तिची स्पष्टीकरणाची ताकद जाणवणे आणि तिचे मन फार मोठ्या प्रचंड प्रमाणात भावणे आणि जणू काय कदाचित अटळपणे; तिच्या विरोधात वर्ग व पिढी या दोन्हींच्या भिन्न जाणिवेच्या नावाखाली त्याला ती जाणवली'' (136). मेकॉलेच्या 'मिनिट' चा वारसा मराठीत आहे (पाहा माझा प्रबंध).

मराठीत अशा पुरोगामी जाणिवांची समृद्ध परंपरा आगरकर-भाटे ते बाबूराव बागूल-बाबा आढाव यांच्यापर्यंत या ब्रिटिश प्रभावात वाढल्या. परंतु त्या जात व सनातन धर्म विरोधात अडकल्या. स्वातंत्र्यानंतर विल्यम्सप्रमाणे 1950 च्या दशकात पाश्चात्त्यांच्या अनुकरणांत न बुडालेला लेखक मराठीत सापडणे कठीण आहे. विल्यम्स अजून कोलरिज, बर्क, इतकेच नव्हे तर कार्लाईलसारख्या सरंजामदारीच्या

पुरस्कर्त्यांच्याविषयी नम्रपणा बाळगूनच लिहितो. अजून आंधळ्या प्रेमाने मार्क्सवादाची पोपटपंची उथळपणे या काळात त्याने सुरू केलेली नव्हती. उदारमतवादी परंपरा इंग्लंडमध्ये होती. ते भांडवलशाहीवर टीका करीत होते. इलियट, पाऊन्ड, लॉरेन्स आणि त्यांचा प्रवक्ता लेव्हीस यांच्यापेक्षा विसाव्या शतकाच्या मध्यावरील नव्या पिढीकडून त्याला खूप अपेक्षा होती. अर्थात त्याला जर्मन अथवा फ्रेंचभाषा येत नव्हत्या. त्यामुळे त्या अपेक्षा ब्रिटिशच होत्या. मार्क्सचे आकर्षण त्याला होते. पण मार्क्सचे *द फिलॉसॉफिकल अॅन्ड इकॉनॉमिक मॅन्युस्क्रिप्ट्स* व अन्य लेखन 1960 च्या दशकापर्यंत इंग्रजीत उपलब्ध नव्हते. अशा परिस्थितीत भारतातील इंग्रजी येणाऱ्या स्वातंत्र्यलढ्यातील पुरोगामी ब्राह्मण डबलच्या एजन्टांच्या मडक्याच्या गाळण्यातून मार्क्सवाद किती व कसा तळागाळात पोहचला हा वेगळ्या संशोधनाचा विषय आहे. इंग्लंडमध्ये मात्र परंपरावाद उच्चभ्रू विद्वान भौतिक प्रगती ही सांस्कृतिक आरोग्याची खूण मानत होते. तेव्हा विल्यम्स अशा भ्रामक कल्पना व उपयोगितावादाविरोधी भूमिका घेत होता. त्याची सहानुभूती रस्किन व मिलच्या साम्यवादी विचारांना होती. त्याच्या अनुभवानेच त्याला "भावनांची संस्कृती" समजून घेण्याची ओढ लागली. मात्र केंब्रिजच्या विद्वानांच्या विचारपरंपरेचा पगडा त्याच्यावर अजून टिकून होता. मिल्सच्या इंग्लिश जन्टलमनचा आदर्श खेड्यातून आलेल्या वेल्स तरुणासमोर होता. त्याने मनाविरुद्ध घटना घडल्या तरी कायम वागण्याची पद्धत व शिस्त सभ्य गृहस्थाचीच ठेवली. या दिव्याचे वर्णन त्याने जळजळीत शब्दात केलेः 'वाईट तहातील वाचवणारे उपवाक्य' असे केले होते. पर्वताच्या कडे-कपारीतून आलेला विल्यम्स निसर्ग, संस्कृती व मूल्यांच्या निदानात काही अंदाज बांधताना चुकतही होता. त्याकाळी विज्ञानाच्या दुष्परिणामावर उतारा म्हणून अभ्यासक्रमात कला व काव्य शिकवले जाई. त्याला मिल्सने काव्याला भावनिक आधारावर दिलेली पसंती राजकारणाचा विचार आणून दुरुस्त करायची होती. काव्याला खाजगी खरी व विश्वसनीय समजणे आणि राजकारणाला स्वार्थी व अप्रामाणिक समजणे ही इंग्लिश स्वभावातील दरी मिटवायची

होती. डाव्या बाजूला रोमॅन्टिक करून राजकारणाला सार्वजनिक काव्यात एक दिवस आणण्याचे त्याचे स्वप्न होते. विल्यम्सच्या चरित्रकाराची चिकित्सा सखोल आहे:

''अशाप्रकारे त्याचे संस्कृतीविषयीचे पहिलेच पुस्तक आश्चर्यचकित करणारा लहान मुलांच्या प्रदर्शनी पुस्तकातील मिसळणाऱ्या संकराचे पुस्तक बनले. त्यात प्रत्य व्यवहारातील समीक्षकांचा व्यवहारचतुर-टीकात्म अभ्यास, इंग्लिश विद्याशाखेच्या इंग्लिशविरोधी वादविवाद पद्धती आणि चिंतनात्मक पण हलवून सोडणारी ही राजकीय गद्य कविता आहे. ती 1960 मधील तरुण वाचकांच्यासाठी किंवा त्यांच्यासारख्या (मला धरून) साठी ते पुस्तक जीवन-बदलणारे होते. त्याचा फारसा पुरेसा कधीच न समजलेला मोठा उद्देश इंग्लिश रोमॅन्टिक समाजवादाच्या हरवलेल्या नसांना शोधून दुबार हल्ला करणे. त्यांचा गट राजकारणात पुन्हा चमकायला लावणे हा होता. इतिहासाचे काही विचारवंत त्यांचे स्वतःच्या नसलेल्या प्रतिगामी हेतूकडे वळत. त्यांनी केलेल्या गैरवापराची चिरफाड करण्याचा हेतू होता'' (इंग्लिस, 138). *संस्कृती आणि समाज* या विल्यम्सच्या पुस्तकाची तुलना आपण साने गुरुजींच्या त्याच्या आधीच्या *भारतीय संस्कृतीशी* मुद्दाम केली आहे. गरिबी, समाजवाद आणि समाज परिवर्तनाची तळमळ हा दोघांना जोडणारा दुवा आहे. एक भारतावर राज्य करणाऱ्या साम्राज्यवादी सत्तेच्या तर दुसरा गुलाम देशाच्या अशा दोन भिन्न संस्कृतीची मीमांसा करणारे आहेत. परंतु ज्याप्रकारे विल्यम्स अत्यंत काळजीने व निर्विवादपणे इंग्रजी साहित्याच्या राजमुकुटातील 1950 च्या दशकातील रत्न ठरलेल्या टी. एस. इलियटवर टीका करतो तो सानेगुरुजींचा 'पिंडधर्म'च नाही. गुरुजी वयाने त्याच्यापेक्षा 25 वर्षांनी ज्येष्ठ आहेत. दोघेही पर्वताच्या कुशीतील खेड्यात जन्मले. पालगड नि वेल्समधील पॅन्डे (Pandey) खेडे, प्रदेश इंग्लंडच्या सीमेवरील काळा पहाड. गुरुजी ब्राह्मण-पुरोहितवर्गातील, विल्यम्स ख्रिश्चन प्रोटेस्टन्ट गरीब शेतकरीवर्गातील. दोन्ही पुस्तकांच्या प्रकाशनात बरेच अंतर असले तरी दोघांच्या एकाच शब्दाच्या संकल्पना विस्तारात खूप अंतर आहे. गुरुजी वैदिक चौकटीत समाजवादी म्हणून गुदमरतात. तेथे तरुण साम्यवादी विल्यम्स मात्र इलियटसारखा नोबेल पुरस्कारमंडित कवी व

दादा समीक्षक लेव्हिसला थेट अंगावर घेतो. मर्ढेकरांचा कार्यशाळेतील 'गुरु' इलियटच्या आरत्या मराठीत परंपरावादी ओवाळतात. त्याला विल्यम्सने ''हलक्या जिभेचा, विध्वंसक स्पष्टवक्ता. पण अप्रामाणिक, आतल्या गाठीच्या विचाराचा'' पुराव्याने ठामपणे विचित्र ठरवला आहे. दुसरीकडे एफ. आर. लेव्हिस या विल्यम्सच्या इंग्रजी विभाग प्रमुखाला संस्कृती, साहित्य व इतिहासाच्या त्याच्या व्याख्येतील पोकळ पुस्तकी पोचट पोपटपंचीसाठी नव्हे तर खोट्या इतिहासासाठी फैलावर घेतले आहे. तो लिहितो, ''लेव्हिसच्या इतिहासाने प्रतिगामी काव्या शक्तींना व अतार्किकतेला पाठबळ दिले. त्या शक्तींचा पराभव नुकताच युरोपात झाला होता. सर्वात वाईट, लेव्हिसचा जगाकडे पाहण्याचा पूर्ण दृष्टिकोन, त्याचे ईश्वरशास्त्र, हे त्यानेच जी कट्टर पुरोगामी तत्त्वप्रणाली संस्कृतीचा सभ्य व आत्म-स्तुती करणारा दृष्टिकोन मार्गी लावण्यासाठी रचला होता. त्याचाच विश्वासघात करतात, ती संस्कृती परवापर्यंत प्रचलित होती. पुनर्मूल्यांकनाच्या उपक्रमांत त्याने जो उत्तेजक विजय संपादन केला, तो म्हणूनच त्याच्या खोलवर रुजलेल्या नैराश्यवादाकडून खोटा व बनावाचा ठरवला गेला'' (138). लेव्हिसचा भारतील लेखकांवरील प्रभाव: सांस्कृतिक अभ्यास झाला पाहिजे .

हे एफ. आर. लेव्हिस या बुजुर्गाच्या समीक्षा व्यवहाराचे विल्यम्सने केलेल्या शवविच्छेदनाचे त्याच्या चरित्रकाराने केलेले मूल्यमापन वाचल्यास विल्यम्सला भारतीय अभ्यासक्रमात का स्थान नाही याचे कारण लक्षात येते. कारण लेव्हिसचे भारतातील इंग्रजीचे हुकूमशहा 'सी डी एन' नरसिंह या व मराठीतील भक्त ज्ञानपीठ भूषण विंदा यांच्या उदात्त प्रतिमांचे काय होणार हे धर्मसंकट ओढवून घ्यावे लागेल. कारण विंदांचे शिष्य विलास सारंग यांनी मृत्युपूर्वी काही दिवस आधी विंदांनी एफ. आर. लेव्हिसचा उल्लेख न करता त्याच्या 'थोर परंपरा' या निबंधाचे अनुकरण आपल्या *परंपरा आणि नवता* या पुस्तकात केल्याचा आक्षेप नोंदवला होता. मात्र असा डावा परखड सांस्कृतिक दृष्टिकोन स्वीकारल्यामुळेच विल्यम्सच्या समाज, साहित्य व संस्कृतीच्या आकलनात हा फरक पडत चालला होता. याचा चांगला नमुना त्याच्या

डी. एच. लॉरेन्सच्या कांदबऱ्यांच्या समीक्षेत आढळतो. लॉरेन्स मजुराचा मुलगा होता. विल्यम्सला दोघांचे लहानपण व संस्कृतीची पुनर्निमिती त्याच्या कादंबऱ्यात आढळली. त्याने राजकीय डी. एच. लॉरेन्समधील इतर समीक्षकांनी शोधलेली आदिम लैंगिकता, भयानक विकृती वगैरे बाजूला सारून लहानपणीच्या त्याच्या जन्मगावच्या दृश्याला महत्त्व दिले. अस्वस्थता व कल्चरच्या व्यावहारिक समाजवादात सीमावर्ती प्रदेशात माणूस जगतो, त्या चालू व भौतिक जीवनाकडे विल्यम्स वळला होता. त्यामुळे या ग्रंथातील त्याची सर्वोकृष्ट पाने लॉरेन्सवरील आहेत. ब्रिटिश उच्चभ्रू अभिजन वर्गाच्या ब्रिटनमधील घरगुती व्यवहारांना रसरशीत तिरस्काराने ही समीक्षा मोडीत काढते. ब्राह्मणेतर लेखकांना अभिजन पुरोहित वर्गाच्या मान्यतेच्या भयात त्यांचा ओपन किंवा गुप्त एजन्ट बनून लिहावे लागते तसा हा प्रकार नाही. शिवाय दि. के. बेडेकर, मुक्तिबोध इतकेच काय, रा. भा. पाटणकर यांच्यासारख्या समीक्षकांचे अशा सांस्कृतिक समीक्षेकडे वळण्याचे धाडस झालेले नाही. मर्ढेकरांनी "ब्रिमफुल ऑफ ब्रिटिश कल्चर"-ब्रिटिश संस्कृतीने काठोकाठ भरून परीक्षेत अपयशी ठरून भारतात परतल्याची प्रौढी मिरवली आहे. त्यांनी मार्क्सवाद्यावर टीका केली होती. तेव्हा मुंबईत फडणीस नावाच्या पत्रकार मार्क्सवाद्याने त्यांना "भांडवलशाहीचा उजवा प्रचारक" असा घरचा आहेर दिला होता. परंतु त्यांच्या समग्र साहित्याचा विल्यम्स पद्धतीचा सांस्कृतिक अभ्यास व मर्ढेकरांच्या वाङ्मयीन परकीय "परपुष्ठते"ची छाननी अजून कुणीही केलेली नाही, हे मी *समग्र मर्ढेकर*(2017) मध्ये सप्रमाण सिद्ध केले आहे. त्याचप्रमाणे नेमाड्यांच्या *टीकास्वयंवर*च्या नकली लेव्हिसपंथीय प्रयोगाचे *टीकावस्त्रहरण* मी केले आहे.

कथित मराठी ग्रामीण/दलित/जनवादी वगैरे चळवळी मर्ढेकरी आयात युरोपीय विशेषतः अभिजन इलियटी आधुनिकतावाद व नववसाहतवादी सौंदर्यशास्त्रात अडकलेल्या होत्या. या समस्येची दुसरी 'सांस्कृतिक' संकल्पनांची बाजू जातिनिष्ठ संरचनांच्या जाळ्यात उघड करणे आस्वादक समीक्षेच्या बिनभांडवली खाजगी उद्योगात कुणाच्याही ज्ञानाच्या कक्षेबाहेर त्याकाळी होते. विल्यम्स खात्रीने लॉरेन्सचे जे

विधान प्रशंसनीय ठरवतो ते आपल्या लेखकांनी व वाचकांनी स्वतःच्या मनाच्या सांस्कृतिक संरचना समजण्यासाठी सदैव लक्षात ठेवायला हवे. लॉरेन्स म्हणाला होताः ''जेव्हा ते जगण्याच्या मालकीचे, सेंद्रिय समाजावर श्रद्धा ठेवणारे, काही अपूर्ण राहिलेले पूर्ण करण्यात, कदाचित न कळलेला हेतू पूर्ण करण्यात जिवंत असतात, तेव्हा ते स्वतंत्र असतात'' (पृ. 139 वर उद्धृत). विल्यम्सकरता तो हेतू विसाव्या शतकात किमान कळलेला असणे भाग होते. राजकारणच संस्कृतीत बदलण्याच्या नादात साम्यवादी फेबियन गटाने ब्रिटनमध्ये तसा चांगला प्रयत्न केल्याकडे त्याचे दुर्लक्ष झाले. सिडने व बियाट्रिस वेब हे दांपत्य सर्वात जास्त प्रयत्न संस्कृतीलाच राजकारणात आणण्याचा करत होते. त्याचा परिणाम बर्नार्ड शॉच्या नाटकावर झाल्याचा उल्लेख महत्वाचा आहे. पण विल्यम्स राजकारण सत्ता, सत्तेचे वाटप, नोकरशाहीच्या धंद्याकडे एक संस्कृती म्हणून बघत होता. फेबियनवाले केवळ कायद्याने नियमात बसवलेल्या कार्यक्षम प्रशासनाकडे ती संस्कृती वळवण्याचे प्रयत्न करीत होते. अर्थात, त्याच्या नजरेतून बऱ्याच बाबी निसटल्या आहेत. मात्र इलियट व लेव्हिसच्या भूमिका बरोबर त्याने अर्नोल्डच्या अभिजन संस्कृतीची तळी उचलत ग्रीक संस्कृतीचे गोडवे गाण्याच्या मर्यादा दाखवल्या. त्याने पलायनवादी भुसा भरलेल्या चित्रपटांची चिरफाड करीत विद्यार्थ्यांना धडे दिले. त्याने इलियटच्या वर्गाधारित 'जन' एक वर्ग म्हणून आणि लेव्हिसच्या पुस्तकी कल्पनासाठी खड्डे खणले. पुन्हा एकदा तो उघडपणे सीमेवरील खेड्याच्या श्रद्धांच्या बाजूने ठाम उभा राहिला. असे मराठीत तळ्यात-मळ्यात करणाऱ्या दुभंगलेल्या लेखकाकडून क्वचित घडले आहे.

विल्यम्सचा समाज, culture -संस्कृती व साहित्याकडे पाहण्याचा प्रत्येक दृष्टिकोन पुस्तकी ज्ञानापेक्षा अनुभवातून तयार होत गेला. उदा. एक संज्ञा म्हणून त्याने जन 'संचारण! प्रसारण' ती जागृत व राजकीय अर्थच्छटा नाकारते म्हणून ठोकरली. भांडवलशाही चित्रपट, वृत्तपत्रे, दूरदर्शन अशी ही एकेरी वाहतूक असते. ती सार्वजनिक मालकीची दुहेरी वाहतूक नसते. अशाप्रकारे तो ब्रिटनचे उत्कृष्ट त्याच्या बाजूने व घाणेरडे त्याच्या विरोधात ठामपणे उभा राहतो. त्याने सर्व सामाजिक

प्रतिकारात विशेषतः व्यापारी संघटनात सृजनक्षमता शोधली. त्याने फायद्याचे तंत्र, संप, विरोधाचे संघटन यांच्यामधील संस्कृती जवळून ओळखली. त्याने राजकारण संस्कृतीत विसर्जित केले. संस्कृतीला रोजच्या जगण्याला सृजनक्षम बनवणाऱ्या संस्थेत प्रतिनिधित्व दिले. सर्वसामान्यांचे जगणे, कामगार पक्ष, शोध सिद्धांत, सामाजिक व सामान्य विज्ञाने याविषयी तो सांस्कृतिक परिभाषेत जे बोलू-लिहू लागला; ते राजकारण तसेच इंग्रजी साहित्याचे अभिरक्षक व रखवालदारांना विल्यम्सचे हे सर्वात मोठे आव्हान होते. मराठीत त्याच्या समकालिनांनी जातीयवादाविरोधी विद्रोह केला. त्याची परिणती जातवादी, ग्रामीण, दलित, आदिवासी वगैरे नवजातवादी विभाजनातून तुकडेपट्टी कायम करण्यात झाली. परंतु त्याची सांस्कृतिक मालकी नववसाहतवादात ब्राह्मण-ब्रिटिश-अमेरिकन भांडवलशाहीकडेच अजून राहिली आहे. रूपबंध 'प्रतिमासृष्टी' इ. उचलेगिरी कुठली? त्याने 'भावनिक' व 'वाङ्मयीन' रचना तपासल्या. तशा लेखकाच्या जातीयीकरणातील भावनिक व वाङ्मयीन संरचना अभ्यासल्या पाहिजेत.

हे युग अँग्लोअमेरिकेने विशेषतज्ञांच्या (specialist) ज्ञानोत्पादनामधून पूर्व वसाहतींवर सांस्कृतिक "रिमोट कंट्रोल" (दूरस्थ नियंत्रण) शीतयुद्धात टिकवण्याचे होते. अति-विशेषीकरणाला विल्यम्सने 1955 मध्येच विरोध केला होता. तेव्हा स्वातंत्र्यानंतरच्या भारतात पुरोहितवर्ग वर्चस्व रक्षक गोब्राह्मण प्रतिपालक स्पेशलायझेशनवाल्याच शिक्षक-प्राध्यापक निवडीच्या जाहिराती झळकत होत्या. तीनच वर्षांत त्याचे *कल्चर व समाज* आणि एडवर्ड थॉम्पसनचे *साक्षरतेचे उपयोग* असे दोन ग्रंथ एकाच वर्षांत प्रकाशित झाले. बऱ्याच प्रमाणात या पुस्तकांची मुळे बहिःशाल मंडळाच्या मजूर, शेतकरी वगैरेंच्या प्रौढसाक्षर वर्गात रुजली होती. विल्यम्सने 1949 मध्ये ऑक्सफर्ड विद्यापीठाचा या विभागाचा संचालक म्हणून "लोकशाही आणि कल्चर" आणि "कल्चर व पर्यावरण" विषयावरचे उन्हाळी वर्ग घेतले होते. त्याने लेव्हिसच्या भूमिकेला छेद देत दर्जेदार म्हणून जे जे सांस्कृतिकच्या व्यापारीकरणाच्या प्रक्रियेशी संबंधित होते त्यांची चिकित्सा केली होती. शिवाय दुसऱ्या महायुद्धानंतर

लोकशाहीच्या नव्या रूपांतरात वाईट अर्थाने 'खालची पातळी' गाठल्याचे स्पष्ट केले होते. मजूर पक्ष सत्तेत आल्यामुळे या कळीतल्या किड्याला लेव्हिस खाद्य पुरवणे शक्य नव्हते.

3.2 दुहेरी वसाहतवादाकडून भारतीय 'सांस्कृतिक' अभ्यासाचे नियमनः काही तुलना

प्राध्यापकाच्या रोजच्या अध्यापनाच्या अनुभवामधून त्याच्या ग्रंथाचा पाया घट्ट व्हावा लागतो. हे अनुकरण नसते. जात नियमन झाले तरी मीनाक्षी मुखर्जीच्या *सोसायटी ॲन्ड नॉव्हेलः रिॲलिटी ॲन्ड रिॲलिझम इन इंडियन नॉव्हेल* मध्ये ही प्रक्रिया घडलेली दिसते. मात्र तो पूर्णपणे सांस्कृतिक अभ्यास नाही. "ट्वॉईस बॉर्न" जन्माच्या कहाण्या एकत्र जमवण्याचे काम तिने सर्वप्रथम केले आहे. ते नरहर कुरुंदकरांच्या साम्यवादी पण भारतीय आदिबंधात बसणारे आहे. त्यांच्या *धार आणि काठ* मधील एकांगी माहितीपेक्षा मुखर्जीचे पुस्तक भारतीय पातळीवरील संहितांची माहिती तुलनेसाठी जास्त पुरवते. उलट विल्यम्स छोट्या छोट्या भिन्न वर्गात गौतम बुद्धाप्रमाणे विपश्यनेचेच जणू पाठ देत होता. विद्यार्थ्यांना "साहित्याची बिगर विशेषतज्ञीय, मूर्त व मानवी हाताळणी हवी होती. ती त्यांच्याशी बोले, पण त्यांच्या पलीकडेही जाई," असे त्याचा चरित्रकार म्हणतो (41). पाठ्यपुस्तके लिहिण्याचे कष्टाचे काम या काळात त्याने कसे प्रभावीपणे केले याचा नमुना म्हणून त्याच्या *प्रयोगातील नाटक* या अभ्यासक्रमासाठी लिहिलेल्या पाठ्यपुस्तकांची चर्चा त्याने केली आहे. पुस्तकाच्या पानावरील शब्दांचा प्रवास प्रयोगातून संकल्पनेकडे आणि शेवटी हा प्रयोग व संहितेचा प्रवास सिद्धांतात संपतो. याचे प्रात्यक्षिक पुढे त्याच्या *ड्रामा फ्रॉम शेक्सपिअर टू इब्सेन* या पुस्तकात व अनेक लेखांत घडले. हा प्रवाहाविरुद्ध पोहण्याचा प्रकार होता. त्याचा सराव त्याने प्रौढ साक्षरता वर्गात तसेच केंब्रिजमधील उच्चभ्रूंच्या वर्गातही केला होता. त्याच्या समग्र चरित्रात सर्वसाधारणपणे कला व विशेषतः साहित्य व संस्कृतीची चर्चा जास्त आढळते. त्याच्या सांस्कृतिक सिद्धांतांची चर्चा स्वतंत्रपणे आपणाला पुढील प्रकरणात करावयाची आहे. इथे आपणाला

भौगोलिक व वेळापत्रकाच्या चौकटी सांघिक कार्य करायला स्पेशॅलिस्टांच्या दादागिरीच्या काळात प्रतिकूल परिस्थितीत विल्यम्सने मळलेली तुलनात्मक संस्कृतीची बिकट वाट शोधायची आहे. एरवी इंग्लंडसारख्या साम्राज्यवादी भांडवलशाही देशात एकच विचार, एकच पाठ्यपुस्तक, बायकांशी तोच वाद घालत आणि व्यापारी संघटनात, शाळेत शिक्षकांशी, कम्युनिस्ट्स, नर्सेस वगैरे वगैरेंशी घालणारे विशेष तज्ञ सर्वत्र होतेच.

तेव्हा इलियट-लेव्हिस इत्यादी आधुनिकतावाद्यांचे साहित्य मराठीत आयात करणाऱ्या बा. सी. मर्ढेकरांच्या आरत्या सुरू होत्या. अशा परिस्थितीत आठवड्यातून एकदा विल्यम्सची जेम्स जॉईस किंवा "दै. डेली मॉल" सारखी शिखरे पाडणारी भाषणे ऐकायला लोक गर्दी करीत. याच काळात जॉईस-इलियटच्या आधुनिकतेचे 'फॅसिस्ट प्रवक्ते' (फडणीस) बाळ सीताराम मर्ढेकर जॉईसच्या *द पोर्टेट* चे 'लय भारी' अनुकरण आपल्या पहिल्याच *रात्रीचा दिवस* मध्ये दिवसा दिवा जाळीत करीत होते. याच सांप्रदायिकतेच्या डबक्यातील विशेषतज्ञतेशी संस्कृतीच्या विश्वसागराचा गाढा अभ्यास व प्रत्यक्ष अनुभवातून अप:दीप भव बनलेल्या शेतकरीवर्गातून मुख्यमंत्री झालेल्या यशवंतराव चव्हाणांचा संघर्ष सुरू झाला. गोखले अर्थशास्त्र संस्थेतील पुरोहित पुस्तक पंडितांनी मराठवाडा विकासावरून उठलेल्या वादळाला त्यांनी कसे हाताळले याची चर्चा मी *ग्रंथांनी रचलेल्या महापुरुष : यशवंतराव चव्हाण* मध्ये केली आहे. मॉरिस, एडवर्ड थॉमस असे एका हाताच्या बरोबर मोजण्याएवढे 'डावे' वक्ते तेव्हा इंग्लंड ढवळून काढत होते. ते मजूर पक्षाच्या प्रचारापलीकडची सांस्कृतिक क्रांती भांडवलशाही देशात घडवू पाहत होते. असे म्हटले जाते की, कुठलेही बौद्धिक कार्य सुपीक भूमीशिवाय वाढूच शकत नाहीत. हीच "संस्कृती" या रूपकाची शक्ती आहे. *कल्चर ॲन्ड सोसायटी आणि द युजेस ऑफ लिटरसी* या पुस्तकांनी सर्वोत्कृष्ट ब्रिटिश शिक्षण व ज्या राजकारणाचे संवर्धन ती पद्धती करते ती मोडीत काढायला मदत केली. एवढेच नव्हे; तर पुढच्या चाळीस वर्षांत तेच केले (इंग्लिस, 142). स्वदेशातील परदेशाशी संघर्ष पेटतो तेव्हा लेखकाच्या वैचारिक निष्ठेची खरी कसोटी

लागते. शुद्ध कलावादी अथवा संधिसाधू देशीवादी देश आंतरराष्ट्रीय युद्धात उतरताच कुंपणावर बसणारेच जास्त लेखक असतात. मात्र सुवेझ कालव्यावरील ताबा कायम ठेवू पाहणाऱ्या ब्रिटिश साम्राज्यवादाचे राक्षसी राजकारण, हंगेरीतील समाजवाद्यांना पाठिंबा देणारे रशियन सैन्य, रशिया व फ्राँको - ब्रिटिश साम्राज्यवाद्यांचा इजिप्तमधील उद्दामपणा अशा संस्कृतीच्या रोजच्या राजकारणाचा परिणाम विल्यम्स व होगार्तच्या लेखनावर होत होता. बार्बारा हर्लोच्या *रेझिस्टन्स लिटरेचर* मधील 'गोहाचा खिळा' या विनोदाचा उपयोग सुवेझ कालव्याच्या राजकारणाच्या संदर्भात कसा केला आहे हे आपण पाहिले. नवइतिहासात म्हणी, विनोद, दंतकथा अशा जनसामान्यांच्या स्मृतीतील उपेक्षित घटकांना फार महत्त्व आले आहे. ऐतिहासिक दृश्याच्या अर्थाला कवेत घेण्याचा प्रयत्न करणे विल्यम्सच्या आजवरच्या लेखनात शक्य नव्हते. त्यांच्या मजुरांच्या हन्सलेट व पॉन्डीमधील घरातील उत्सव पाहिलेल्या मनाला हे अणुबॉम्बचे स्फोट डोळ्यावर अंधारी आणणारे होते 1930 च्या दशकात फॅसिस्ट-मूलतत्त्ववाद्यांच्या बाजूने व विरोधी निघणाऱ्या मोर्च्यापेक्षा आताचे निषेध मोर्चे वेगळे होते. *द लेफ्ट रिव्ह्यू* मधील त्याचे लेख कल्चरच्या राजकारणावरील त्याचे गंभीर चिंतन स्पष्ट करतात. स्टुअर्ट हॉल सारख्या वेस्ट इंडिजच्या बेटावरून आलेल्या 'डाव्या'ची साथ त्याला मिळू लागली. राजकीय पक्षाचे व अध्यापनाचे काम जातिवंत शेतकऱ्याच्या जिद्दीने प्रांजळपणे करताना आपल्या पुस्तकावरील टिकेची फिकीर त्याने कधीच केली नाही. तो त्याची "एक आंतरिक लय अनुसरत होता. तिच्याद्वारे त्याच्या अप्रत्यक्ष आत्मचरित्राचे स्वगत आता नजीकच्या तर आता दूर अंतरावरच्या संबंधात धरलेल्या डोक्यात सतत बोलले जात असावे, असा अंदाज मी बांधेन. असे मोठे अमूर्तिकरण सामाजिक सिद्धांत रचताना आवश्यक असते. आणि कठोरपणे भावलेली कठोर वस्तुस्थिती सिद्धांताला जीवन व ऊर्जा देते" (150). याचे स्पष्टीकरण करताना इंग्लिसने 27 नोव्हेंबर 1957 रोजी वडील गंभीर आजारी असल्याची तार आणि वर्षभरानंतर ते वारल्यानंतरचे तपशील अत्यंत बारकाव्याने नोंदवले आहेत. या दुःखद अनुभवाने विल्यम्सच्या *बॉर्डर कंट्री* या कादंबरीला जन्म दिला. बरोबर तसाच

अनुभव मला *इच्छामरण* लिहिताना आला होता, हे विल्यम्सचे चरित्र वाचताना उमगले. चॅट्टो प्रकाशनाचा विद्वान त्याला म्हणतो, "तुझा अकृत्रिम वागणाऱ्या लोकांच्या नैसर्गिकपणे बोलल्याची निर्मिती करण्याचा प्रयत्न स्तुत्य आहे. परंतु ते बऱ्याच वेळा समजायला फारच कठीण असणारे शब्दप्रयोग निर्माण करते" (151). हे उच्चभ्रू प्रकाशक, संपादक व खेड्यातील लेखक यांच्यामधील सनातन द्वंद्व आहे. मात्र बीबीएटीच्या दबावामुळे मराठीत कुठल्याही दलित अथवा ग्रामीण लेखकाने विल्यम्सच्या ताकदीने ते ओळखून सिद्धांतन केलेले नाही. त्याचे स्वरूप आस्वादक नवसमीक्षेत होणे शक्य नाही. त्यासाठी भावना व cultural-सांस्कृतिक संरचना यांचा अभ्यास महत्त्वाचा आहे. माझ्या आजीचे वालू हेच मूळ नाव *इच्छामरण*च्या नायिकेचे आहे. पुण्यातील एका प्रकाशकाने त्या मूळ लघुकादंबरीचे हस्तलिखित प्रकाशनासाठी स्वीकारताना वालू या नावाचा खुलासा विचारला होता. अडाणी शेतकऱ्याच्या घरात हे नाव वाल, वेल, वरणा, घेवडा अशा वेलाशी संबंधित असावे असा खुलासा मी केला होता. पुढे चुलती व आईच्या निधनानंतर आजीच्या आठवणींनी फारच गर्दी केल्यामुळे त्याच कादंबरीचे पुनर्लेखन तीनशे पानांच्या वर गेले. ते पुण्याच्या प्रकाशकाला प्रकाशित करणे शक्य झाले नाही. पुढे औरंगाबादच्या साकेत प्रकाशकाने प्रकाशित केली. नायिकेच्या नावाचा खरा अर्थ मला ती प्रसिद्ध झाल्यानंतर डॉ. पंजाबराव देशमुखांच्या प्रबंधाचे मीच केलेले भाषांतर पुन्हा चाळताना सापडला. ऋग्वेदात वाल या गायीच्या देवतेचे वर्णन आहे. हे नाव गरीब शेतकऱ्याच्या घरात गेले कोठून आणि तिच्या नातवाला इंग्रजीत पीएच. डी. झाली तरी वयाच्या पन्नाशीपर्यंत ते मला कळले कसे नाही? ही कल्चरल निरक्षरता ब्राह्मण धर्मानेच अभ्यासक्रमांच्या नियमनातून वाढवली आहे. विल्यम्सच्या *संस्कृती व समाज* निर्मितीच्या काळातच त्याने *बॉर्डर व्हॅली* (सीमेवरील दरी) ही कादंबरी लिहिली. तिच्यात ग्रामीण भाषा थोडी बदलली होती असे एक विद्वान नोंदवतो. याच काळात विल्यम्सच्या *संस्कृती व समाज* च्या जर्मनी, अमेरिका वगैरे देशात सुधारित आवृत्त्या छापण्याचे काम सुरू होते. जे जगभर गाजले ते भारतात अंधारात का राहिले?

नेमके तसेच त्याच्या खऱ्या अर्थाने सांस्कृतिक-कृष्टिक प्रादेशिक कादंबऱ्यांविषयी भारतीय विषारीकरणाच्या=साहित्यिक सांस्कृतिकीकरणाच्या प्रक्रियेत घडले आहे. उदाहरणार्थ, अलीकडे थॉमस हार्डीच्या संशोधकांनी शोधलेल्या खाजगी पत्रे व वृत्तपत्रांच्या कात्रणावरून सिद्ध झाले की, हा लेखक स्वतःच्या जीवनात छंदीफंदी, सुखवस्तू घरातील होता. वृत्तपत्रातील माहिती जमवून तो वेगळे काहीतरी आकर्षक रचायचे म्हणून प्रादेशिक गोष्टींना उदासवादाची (pessimism) रंगसफेती करीत होता. प्रत्यक्षात तो आशावादीच होता. अशा लेखकाच्या कादंबऱ्या आलटून पालटून भारतातील विद्यापीठात ब्रिटिश काळापासून आजअखेर इंग्रजीच्या अभ्यासक्रमात कुळकायदा लावून ठाण मांडून आहेत. याच्या उलट "सीमेवरील" या विशेषणाने स्वतःच्या जन्मगावची माती खणून समग्र प्रादेशिक संस्कृतीचाच इमला रचणाऱ्या विल्यम्सच्या कादंबऱ्या भारतात पूर्णपणे अंधारात राहिल्या. त्यांची ओळख झाली असती तर कोरोनाच्या महामारीत ओस पडलेली मराठीतील ग्रामीण, दलित, 'सदाशिव पेठी', आदिवासी इ. माहिती संकलन व दुःख विक्रीची साहित्याची केंद्रे 'असे घडले हो' म्हणून रडारड करीत बसली नसती. 'ते का घडले' याच्या सांस्कृतिक अभ्यासाने त्यांना फार वेगळी ऊर्जा पुरवली असती. रेमण्ड विल्यम्सचा चरित्रकार म्हणतो,

> हॅरी विल्यम्सच्या निधनाने उसळलेल्या भावनेच्या तप्त दाटीवाटीने **त्या वर्षभरात रेमण्डचा सिद्धांत व अनुभवांना त्याच्या लेखनात एकजीव (used) केले.** नॉर्मन मॅकेन्झी या फेबियन सामाजिक इतिहासकाराकडून आत्मविश्वासपूर्वक *दृढधारणा* (conviction) नाव दिलेल्या पुस्तकासाठी एका प्रकरणाचे योगदान देण्यात विनंती केली... एकत्र येऊन त्यांनी *न्यू लेफ्ट रिव्ह्यू* मार्फत दीक्षा देण्याच्या विचार करण्याच्या चांगल्या मार्गाचे प्रतिनिधित्व त्यांनी केले. तो मार्ग म्हणजे **राजकारण हे** cultural-**सांस्कृतिकच असते** (याच्या उलटही) आणि ब्रिटनमधील समाज अधिक चांगला बनवण्याचा एक मार्ग त्याच्या भयंकर वर्ग संरचना विसर्जित करण्याचा आहे. ते विसर्जन जीवनाच्या

बदललेल्या मार्गाच्या सामुदायिक रचनात व्हावे. त्याचा पाया **मुक्त शिक्षण व त्याला आधार देणाऱ्या सार्वजनिक संचारणांच्या साधनावर उभारलेला असेल** (151, 152 ठळक ठसा माझा).

या एकाच प्रकरणातील विल्यम्सची सांस्कृतिक सिद्धांतनाची उंची आधी समजावून घेऊ. त्यानंतर मराठीत 'संस्कृती' हा शब्द सातत्याने वापरणारे परंतु जात किंवा धर्माच्याच खुंट्याभोवती 'मळणी' घालणाऱ्या बहुसंख्य लेखकांच्या लेखनाशी त्यांची तुलना करू. कार्ल मार्क्सने धर्मालाच अफू ठरवल्यामुळे धर्मविचार साम्यवादी विद्वानांच्या विचारातून बाजूला पडला होता. या प्रकरणात विल्यम्सने इंग्रजी औषधे (bromide) हिंमतबाज वादात बदलून जादू केली. त्याची सुरुवात बळकट वास्तवात झाली. तो प्रकरण हीअरफोर्ड कॅथेड्रल ते त्याचे जन्मगाव पॉन्डी या खेड्यापर्यंतच्या बसप्रवासाच्या वर्णनाने सुरू होते. संस्कृती-culture ही सर्वसाधारणच असते. आम्हाला 'खाली' व त्यांना 'वर' असे ठेवणाऱ्या सामाजिक भेदाचा तो अतिसंवेदनशील उत्कृष्ट माल नसतो. ती सामान्यच असते. तिचा उत्कृष्टपणा जसा अगदी साध्या घरात व जीवनात तसाच तो थोर कादंबऱ्यांत स्वच्छपणे अलग आहे. खरोखर, विल्यम्स प्रतिज्ञापूर्वक पाखंडीपणा उघड करतो की, सुंदर, उदात्त जगणे एकाच घरात भयानक वृत्तपत्रे व घाणेरड्या कादंबऱ्या सोबत एकाच वेळी सहअस्तित्वात असणे शक्य आहे.

प्रत्येक सामान्य जीवनाच्या बाजूने स्वच्छ व प्रांजळ गद्यात विल्यम्स फार उच्च पातळीवरून कल्याणासाठी लिहिताना स्वतःला त्यांच्यापैकी एक समजत होता. अखेर स्फोट झालाच. त्याने लेव्हिसचे इतिहासशास्त्र झिडकारलेः त्यातील सत्यातील खोटारडेपणा असा होता की, लोकशाही व औद्योगिकीकरण व्यापारी संस्कृती व बिनबुडाच्या संवेदना निर्माण करण्यासाठी एकत्र काम करतात. हा संस्कृतीचा कायदा म्हणून सांगणाऱ्या या भूमिकेचा त्याने धिक्कार केला. संस्कृतीला पाठिंबा देण्यासाठी मजूर संस्कृतीसाठी जास्त बोलू लागलाः मुक्त व लोकशाहीवादी शिक्षण. कलांच्या खाजगी जाहिरातीच्या पाठिंब्याऐवजी सार्वजनिक पाठबळ, सार्वजनिक संप्रेषणाच्या साधनांची सर्वसामान्यांची मालकी. विल्यम्सची राजकीय इच्छाशक्ती फार प्रबळ होती.

प्रौढ साक्षरता, विद्यापीठातील वर्ग या पलीकडचे विशाल क्षेत्र लक्षात घेऊन तो 1960 नंतर बोलू, लिहू लागला. त्याच्या समग्र सिद्धांतनाची चर्चा आपण थोड्या वेळानंतर स्वतंत्रपणे करू. इथे तुलनेसाठी एक नमुना चरित्राआधारे मांडला. सानेगुरुजींचे *भारतीय संस्कृती* ते अलीकडचे संस्कृती, साहित्य व समाज हे शब्द शीर्षकात आलटून पालटून मिरवणारे कोणतेही मराठी पुस्तक सुमार माहिती संकलनापलीकडे का जात नाही? कोरोनाच्या महामारीविषयीच्या बातम्यांच्या गर्दीत दि. 18 जून 2020 साली झळकलेल्या दोन बातम्यांचेच उदाहरण घेऊ. ''कसबा बीडमध्ये सापडली प्राचीन सोन्याची मुद्रा'': *लोकमत* न्यूज नेटवर्कः सावरवाडीः भोज राजाची राजधानी असलेल्या आणि शंभो महादेव ग्रामदैवत असलेल्या कसबा बीड (ता. करवीर) गावच्या दक्षिण, बाजूस खरी नावाने ओळखल्या जाणाऱ्या शेतीमध्ये भातपिकाची भांगलण करताना एका महिलेला बाराव्या शतकातील प्राचीनकालीन सोन्याची मुद्रा (भिडा) सापडली (पृ. 3). राजाच्या मिरवणुकीत अशा सुवर्णमुद्रा उधळीत. या माहिती पलीकडे वृत्तपत्रात वेगळ्या संकल्पना आढळत नाहीत. मात्र देवा-धर्माच्या उल्लेखाशिवाय ती कधीच का सजवली जात नाही? सुलभीकरणाच्या पौराणिक शापामुळेच एखादे नाणे शोधणारा किंवा मोडीतील चिटोरे कुरतडणारा प्राणीच मराठीत भूषणावह इतिहासकार ठरत आला आहे का? अठराव्या शतकात जन्मलेला ''प्राचीन संस्कृतीचा वारसा व भोज राजाची राजधानी म्हणून कसबा बीडची 'माती आहे.'' या वाक्यात 'संस्कृती' हा शब्द नेमका कोणत्या अर्थाने येतो हे कळत नाही. चिन्हमीमांसा तर खूप दूर आहे.

दुसरी बातमी ''हायकोर्टाचा आदेशः ॲट्रॉसिटी प्रकरणातील फिर्यादीला दणकाः कोरोना निधीत 5000 जमा करा'': या बातमीत तक्रारदार कमलेश महादेव आत्राम या दलिताचे नाव दिले आहे. परंतु ज्या सवर्णावर पोलिसांनी एफआयआर दाखल केला आणि परस्पर खटला मिटवला त्याचे नाव दिलेले नाही. या बातमीत कुठेही जात-संस्कृतीचे उल्लेख नाहीत. आज भारतातील कुठल्याही वृत्तपत्रात या जात-सांस्कृतिक राजकारणाची बातमी नसते असे घडणे शक्य नाही. मात्र त्याचे सिद्धांतन करायला

अमेरिकन सिद्धांतवादीच यावा लागतो. याचे संदर्भ एका प्रबंधाच्या चर्चेत पुढे दिले आहेत. तो संशोधक अलिप्तपणे भाष्य करतोः ज्या देशात जात-वंश भेदावर आधारित आरक्षण कायम असते तेथे लोकशाही नावाचा फार्स सुरू असतो. यावरून सांस्कृतिक सिद्धांतांची गरज अन्य संस्कृतिस्टांनी कशी स्पष्ट केली आहे याची चर्चा शेवटी करू. ख्रिस बार्कर (2004) या क्षेत्रातील शब्दावलीत सिद्धांताची व्याख्या करून त्याचे महत्त्व सांगताना म्हणतो,

> सिद्धांत कल्चरल अभ्यासाच्या सर्व पातळ्यांवर फैलावतो. जे विचारवंत राजकीय व्यवहार म्हणून सिद्धांत व ज्ञानाचे उत्पादन समजतात त्यांच्याकडून जन्माला घातलेला सिद्धांताच एक भाग समजतात. इथे, सिद्धांत हा तटस्थ अथवा व्यक्तिनिरपेक्ष बाब समजली जाते, परंतु पद व स्थानाची भानगड असते. याचा अर्थ कोणत्या स्थानावरून एखादा, कुणाला उद्देशून बोलतो आणि कशासाठी प्रस्ताव मांडतो. सांस्कृतिक अभ्यासाच्या विचारक्षेत्रात आरोहणासाठी स्पर्धा करणाऱ्या सैद्धांतिक दृष्टिकोनात वैविध्य आहे. त्यांच्यातील सर्वात प्रमुख असे मार्क्सवाद, संरचनावाद आणि उत्तरवसाहतवाद हे आहेत (200).

मराठीतील त्यांची स्थान निश्चिती करण्याआधी त्यांचा विकास लक्षात घेऊ .

3.3 कृष्टिक, सांस्कृतिक सिद्धांतः स्वरूप व इतिहास

मराठीत फक्त साहित्य सिद्धांत सुलभ पद्धतीने पुराणकथनाप्रमाणे समजून घेण्याची परंपरा ब्रिटिश प्रभावाने सुरू झाली. या प्रक्रियेतील परंपरावाद्यांचा व सनातनी देशीवाद्यांचा विरोध कायम राहिल्याने जगभरचे अमेरिकन ट्रम्पवादी विद्वान ज्यांना "विष" संबोधतात तसे अनेक सिद्धांत व संकल्पनादेखील शिक्षणक्षेत्राबाहेर राहिल्याचे आपण पहिल्या खंडात तपशिलाने स्पष्ट केले आहे. शिवाय समीक्षात्मक व सांस्कृतिक सिद्धांत यांच्यामधील साम्यभेदसुद्धा सविस्तर स्पष्ट केला आहे. लेखन प्रक्रियेतील 'गुरुकिल्ली'चा मराठीतील पगडा आणि धर्मनिरपेक्ष भौतिक 'किल्ली' चालवण्याचा धाडशी साम्यवादी नमुना म्हणून रेमण्ड विल्यम्सच्या लेखनाची चर्चा केली. इथे त्याच्या सांस्कृतिक भूमिकेच्या लढ्याचे ऐतिहासिक महत्त्व स्पष्ट

करण्यासाठी इंग्लिसने त्याच्या चरित्रातील प्रकरणाला उपरोधी नाव दिले आहे "श्री रेमण्ड विल्यम्स ॲन्ड डॉ. एफ. आर. लेव्हिस" या ग्रंथातील अभ्यासक्रम सांस्कृतिक अंगाने बदलण्यासाठी शेतकरी-मजूर वर्गातील विल्यम्सने 'डॉक्टरेट'चा परवाना नसता ब्रिटनमधील वर्चस्ववादी डॉक्टर लेव्हिसशी दिलेल्या लढ्याला भारतात तोड नाही. 1959 मध्ये विल्यम्सच्या *एस्सेज इन क्रिटिसिझम* मध्ये सक्तीच्या राष्ट्रीय शैक्षणिक अभ्यासक्रमाचा आराखडाच तयार झाला होता. त्यात त्याने संस्कृतीवरील दुसरा ग्रंथ *द लाँग रिव्होल्युशन* व पुढच्याच वर्षी प्रसिद्ध झालेल्या व कादंबरी त्रयीपैकी *बॉर्डर कन्ट्री* व *द हायवे* मधील अनेक कल्पना मांडल्या होत्या. त्या प्रत्यक्षात तीस वर्षांनंतर टोरी सरकारच्या काळात 1988 च्या सुधारणा कायद्यानंतर अवतरल्या. तरीपण ब्रिटनच्या सांस्कृतिक धोरणाला विल्यम्सचे योगदान अपूर्व आहे. त्याच्याशी तुलना करायला मराठीत लेखक सापडणे कठीण आहे.

मराठीत निवडक 'डावे' व फुले-शाहू-आंबेडकरी घोषणावालेसुद्धा सनातन वैदिक परंपराभयाने दडपलेलेच राहिले. त्याकाळी ब्रिटिश वसाहतकालीन ब्रिटिश-बामन-बनिया आर्य मिलीभगतचे बरेवाईट परिणाम शिक्षणाच्या एकाच वर्णाच्या वर्चस्वामुळे खूप खोलवर झाले. ते खणून काढायला सांस्कृतिक संकल्पना व सिद्धांतांची हत्यारे पाजरणारा विल्यम्स मराठीत जन्मला नव्हता. उलट 'डॉ'. एफ. आर. लेव्हिसचेच भारतीय भजनी मंडळ सर्वात प्रबळ होते याची चर्चा आपण मागे केली आहे. अशा परिस्थितीत श्रमजीवी वर्गातील विल्यम्सने सांस्कृतिक अभ्यासाचे स्थापत्यशास्त्रीय गवंडीकाम फार जिद्दीने सुरू केले. अशा रूपकात्मक भाषेत त्याच्या चरित्रकाराने (पृ. 153) त्याच्या लेव्हिस व इतर बुजुर्गाशी सुरू झालेल्या सांस्कृतिक युद्धाचे वर्णन फार तपशिलात जाऊन केले आहे. उदाहरणार्थ, विल्यम्सने लिहिलेल्या मुद्रणाच्या इतिहासावरील किंवा ऑक्सफर्ड विद्यापीठाच्या शब्दकोशाच्या मर्यादा सांस्कृतिक अंगाने केलेल्या शवविच्छेदनाशी तुलना करायला मराठीत उदाहरण सापडणे कठीण आहे. कारण ही सर्व उत्पादने पुरोहितवर्गाच्या मक्तेदारीतील आहेत. मुस्कटदाबीत मतभेदांना जागा नसते. लोकशाहीची आरास दारात आणि माजलेले

मुजोरी माजघरात असे नमुनेही जगभर आहेत. त्यांची तुलना त्याने साक्षरता वर्ग, ट्यूटोरियल वर्ग वगैरे उपक्रम राबवताना, सृजनाच्या वाढीच्या केलेल्या निरीक्षणाशी करावी. भारतीय संस्कृत पोपटपंची पंतोजी उत्पादन परंपरेत ब्राह्मणेतर जातींची सृजनक्षमताच खच्ची करण्याची सोय भाषेच्या वापरापासूनच कशी होते याचेच सांस्कृतिक अभ्यास व्हायला हवेत. विल्यम्सच्या केंब्रिजमधील नोकरीची सुरुवातच भाषिक संघर्षातून सुरू झाली. याचे सबळ पुरावे त्याने टाईप केलेल्या हस्तलिखितात संशोधकांनी शोधले आहेत. त्याच्या जीवनाचेच ते आरसे आहेत.

आपण मागे धर्मनिरपेक्ष सांस्कृतिक संरचनांच्या रोजच्या जगण्यातील समाजाच्या प्रतिमा प्रतिबिंबित करणारे आरसे म्हणून दैनिक वृत्तपत्रांतील बातम्यांची संकल्पनात्मक चिकित्सा करण्याविषयी विल्यम्सची भूमिका स्पष्ट केली. त्या भूमिकेतून आज दि. 19 जून 2020 रोजी 'संस्कृती'चे माहेरघर समजल्या जाणाऱ्या पुण्यनगरीतील सांस्कृतिक-cultural संकराची बातमी अशी "नगररचना सहसंचालकाकडे 3 कोटींची बेहिशोबी मालमत्ता" हनुमंत नाझिरकर यांच्यावर गुन्हा दाखल. 19 वर्षांच्या शासकीय सहसंचालकाची 19 वर्षांतील एवढी कमाई तर मुख्य संचालक व संबंधित मंत्री यांच्या बेहिशोबी मालमत्तेचा हिशेबच न केलेला बरा. कारण पुरोगामी महाराष्ट्राच्या राजधानीत शासकीय अधिकारी पार्टटाईम व फुलटाईम हिंदुत्ववादी लेखकरावावर पाचशे कोटीच्या भ्रष्टाचाराची बातमी अशीच एक दिवस झळकली होती. तिचे पुढे काय झाले देवच जाणे. अशावेळी डॉ. पंजाबराव देशमुखांनी शासकीय अधिकाऱ्याच्या उत्पन्नाची दर पाच वर्षांनी सक्तीने चौकशी करावी आणि जातींचे नाव टाळून आर्थिक निकषावर सर्वच गरिबांना 'आरक्षण' द्यावे अशा सूचना घटना मसुदा समितीचे तज्ञ सदस्य या नात्याने केल्याचे त्या वादांत नमूद आहे. "घटना समितीतील वादांचा सांस्कृतिक अभ्यास" या विषयावर संशोधन व्हायला हवे. आजच्या सामाजिक समस्यावर उपाय शोधण्याचा तोच एक प्रभावी मार्ग आहे. कारण जाती आधारात थोर पुरुषांची तुकडेबंदी घट्ट झाली आहे. असा सांस्कृतिक अभ्यास करताना विल्यम्स हा दीपस्तंभ जास्त प्रभावी ठरेल. लेखन ही त्याची एक कार्यशाळाच

होती. एकांगी विचाराला त्यात थारा नव्हता. उदा. *द लाँग रिव्होल्यूशन* ची मुद्रिते तपासताना त्याने एवढ्या दुरुस्त्या पुस्त्या केल्या की, चॅट्टो प्रकाशनाच्या नोरा स्मॉलवुडने विभागून 80 डॉलरचे बिल त्याच्या नावे खर्ची टाकल्याची नोंद आहे (पृ. 153). त्याच्या पुस्तकांच्या वेष्टनावरील चित्रेही भिन्न सांस्कृतिक संरचनादर्शक आहेत. त्याने साप्ताहिक व पाक्षिकात कादंबऱ्या व चित्रपट परीक्षणे लिहिताना सांस्कृतिक दृष्टिकोनच ठेवत प्रवाहाविरुद्ध पोहण्याचा सराव केला. त्या काळच्या ब्रिटनमधील साहित्य-संस्कृतीवरील त्याच्या चरित्रकाराचे भाष्य वाचल्यास त्याच्या समकालीन मराठीच्या मर्यादांतील बहुतेक "नपुंसक बुद्धिमंतांचे" बंडखोर वगैरे लेखकांचे आधुनिकतावादी उद्रेक नववसाहतवादीच होते हे उघड होते :

> ब्रिटनची वाङ्मयीन संस्कृती म्हणूनच इंग्लिश आणि इंग्लिशच्या आधी लंडन-राजधानीच होती. ज्यामध्ये लंडन स्वाभाविकपणे केवळ साठ मैलावरच्या दोन प्राचीन विद्यापीठांचा समावेश करी. विल्यम्सची कादंबरी, हॅरी विल्यम्स या मजुरांच्या जीवनाच्या काटेकोर पुननिर्मिती बरोबर संतापाने पुनर्कथन केलेली सार्वजनिक संपाची कहाणी आहे. स्वगृहीच्या समानवादाचे स्वरूप व आगमनाविषयी जुन्या परिणामकारक आशेचे आव्हान आहे. त्याला तात्काळ व मैत्रीपूर्ण मान्यता मिळाली (154).

याची तुलना दत्ता सामंतांच्या मोठ्या गिरणी कामगार संपानंतरच्या शोकात्मिकेवर मराठीत अशी कादंबरी मुळीच नाही, याच निष्कर्षाकडे नेते. माझी 'सावली' ही लघुकादंबरी *मौज*च्या दिवाळी अंकात छापण्यापूर्वी संस्करण करताना राम पटवर्धनांनी 1980 च्या दशकात ती बाब माझ्या लक्षात आणून दिली होती.

मात्र पहिल्याच कादंबरीच्या यशाने महत्त्वाकांक्षी बनलेल्या विल्यम्सने वेगळ्या प्रकारची सांस्कृतिक चिकित्सा करणाऱ्या दोन कादंबऱ्या ढोर कष्ट उपसून लिहिल्या. पण एफ. आर. लेव्हिसच्या "थोर कादंबरीकार परंपरा" या प्रस्थापित अभिजात सिद्धांताबाहेरच्या सामान्य संस्कृतीचा त्या जागर करणाऱ्या होत्या. सामान्यांच्या भाषेचे कल्चरल राजकारण व्यवस्थेला पूरक नव्हते. प्रस्थपितांच्या आस्तित्वालाच आव्हान

देणारे ते लेखन होते. अशा व्यक्तिवादाला झिडकारून विल्यम्स वयाच्या चाळिशीच्या उंबरठ्यावर मार्क्सवादी विचारवंत नेता म्हणून आघाडीवर होता. मर्ढेकर ज्या काळात जॉईसच्या *The Portrait of an Artist as a Young Man* (पाहा: माझे समग्र बा.सी.मर्ढेकर) कलम *रात्रीचा दिवस* वर करण्यात गुंतले होते, तेव्हा विल्यम्स त्याच्या नायकाच्या संज्ञा प्रवाहालाच सुरुंग लावत होता. त्याच्या कादंबऱ्यात समूह जाणिवेचा जागर सुरू होता. *द ग्रासहॉपर्स* हे कांदबरीचे शीर्षकच आर्नोल्डच्या उच्चभ्रू संस्कृतीच्या बाहेरचे होते. लेव्हिसला तर उच्चभ्रू संस्कृतीला मारक ठरणाऱ्या कामगार-शेतकऱ्यांच्या हीन कृष्टीचाच तिरस्कार होता. अशा परिस्थितीत विल्यम्सला तर आपल्या वडिलांची दारिद्र्य रेषेवर लटकलेली अल्पशी शेती, शेतमजुरीत भागत नाही म्हणून धावपळ करून रेटलेली रेल्वे सिग्नलमनची खेड्यातील नोकरी आणि आईचे हे ओझे पेलायचे अपयश यावरच कादंबरी त्रयी लिहायची होती. इंग्लंडमध्ये मालिकेच्या रूपात छापायला नकार मिळाला तरी अमेरिकेत त्या प्रकाशित झाल्या. दुसरीकडे नव डाव्या फळीचा एक नंबरचा विचारवंत नेता म्हणून त्याची प्रतिमा स्थिर झाली. 'शीत युद्ध' काळात सृजन व समीक्षा लेखन दुभंगत असे. लेव्हिस फक्त समीक्षक होता. विल्यम्सने त्याच्या कादंबऱ्यांमधून त्याची अनुभवनिष्ठा व कादंबरीच्या आकृतिबंधाविषयीची रूपवादी मते त्याच्या घशात घातली. त्याने जॉईसच्या संज्ञा प्रवाहाची उडवलेली खिल्ली उत्तराधुनिक युगात द्रष्टेपणाची ठरली आहे. तशी ग्रामीण सत्यशोधकी विद्रोही सामूहिक जाणीव विझवून गोतावळ्याला वेठीस धरून अडाणी केरबाच्या मनाचे विश्लेषण आनंद यादवांच्या *गोतावळा* मध्ये किती निरर्थक होते हे सांगणारा विल्यम्स मराठीत का नाही? मर्ढेकरी आयात 'लयी'चा प्रचारक चाकरीचे चक्र भेदू शकत नाही. या प्रश्नाचे उत्तर विल्यम्सने विकसित केलेल्या कल्चरल ''भावनेच्या संरचना'' या नव्या संकल्पनेत सापडते. उदाहरणार्थ, बर्ट्राण्ड रसेलच्या अणुयुद्ध विरोधाला पाठिंबा देताना त्या चळवळीमुळे बदललेल्या भावनांच्या संरचना त्याने अभ्यासल्या होत्या. ती चळवळ शहरातील ज्येष्ठांच्यापुरती एका प्रश्नाभोवती फिरणारी होती. राजकीय पक्ष तिच्यात नव्हते. तरी ती जगभर पसरली. तिने कट्टर

मार्क्सवाद्यात कृष्टिक राजकारणाची भावना बळकट केली. ते ज्या शांततावादी चळवळीला 'रोमॅन्टिक युरोपियन' स्वप्न म्हणून हिणवत होते; तेच कम्युनिस्ट ज्या राजकारणात राजकीय बांधिलकीच्या वैशिष्ट्यांची व्याख्या म्हणून भावनेला पोचपावती देऊ लागले. तशी आनंद यादवांच्या कागलमधील भावनेच्या संरचनामधील बदल पुरोहिती पुण्यात झोंबा-झोंबी घेताना शाहू नगरीतील सत्यशोधकाकडून पेशवाईतील पूजापाठाकडे कसा झुकला हे दुभंगणे अभ्यासणे आज कल्चरल अभ्यासात महत्त्वाचे आहे. ते साहित्य सिद्धांत व कल्चरल सिद्धांतामधील साम्य-भेद स्पष्ट करण्यासाठी, मराठीच्या रोगनिदानासाठी आवश्यक आहे. हे दुभंगणे टाळण्यासाठी विल्यम्सने जिवाचे रान कसे केले हे त्याच्या सृजनावरील निबंधावरून स्पष्ट होते. जन्मगावच्या 'सांस्कृतिक क्रांती'चा विसर पुरस्कारासाठीच्या झोंबाझोंबीत मराठीतील लेखकांना पडला. म्हणूनच त्यांना आज झाडाझडती देण्याची वेळ आली आहे. उलट याचा खरा अर्थ विल्यम्सने वडिलांच्या 'नाही रे' वर्गाच्या साक्षरतेत, सार्वजनिक संचारण व संवर्धन आणि ज्ञानाच्या ठेकेदाराकडून ज्ञानाचे गूढ हिसकावून घेऊन प्रतिकारातून सत्ता संपादन्यात शोधला. तसे किती मराठी ग्रामीण, मराठी, दलित लेखकांनी केले याचा लेखाजोखा सांस्कृतिक समीक्षेने मांडला पाहिजे. विल्यम्सने परिष्कृत मार्क्सवादातील वर्ग संघर्ष विद्यापीठाच्या वर्गात नेला. माहिती व उत्पादनाचे संबंध वेगळ्या प्रकारे तपासले. विल्यम्स उत्पादनापेक्षा माहितीच्या सत्तेला महत्त्व देतो. तसे राजर्षि शाहूंच्या कागलच्या सांस्कृतिक संरचनातील सत्यशोधकी वाटा पुण्यातील पुरोहिती धर्मसंस्कृतीने ग्रामीण साहित्य चळवळ समरसतेत बुडवून या यादवीत नेमके काय साध्य केले? याचा हिशेब मांडायला विल्यम्सचा हा नमुना फार उपयोगी आहे.

विल्यम्स सृजनात्मक ललित लेखन व समीक्षा परस्परपूरक करण्यासाठी सतत धडपडत होता. लेव्हिससुद्धा नकळत बेसावध क्षणी विल्यम्ससारखे शब्दप्रयोग करी. व्याख्या न केलेली 'कला' जोडताना त्याने सामान्य रोजच्या जगण्याची अटळ सर्जकता असा शब्दप्रयोग केला होता. मात्र विल्यम्स सृजनाविषयी लिहिताना त्याच्या सुप्रसिद्ध

Culture मधील सी कॅपिटल - "जे सर्वोत्कृष्ट ज्ञात व विचार केलेले आहे" (आर्नोल्डचे वाक्य) आणि मानववंशशास्त्रज्ञांनी ज्याला जीवनाचा समग्र मार्ग म्हणून समजून घेतले त्याची छोटा 'सी' असलेली culture यांच्यातील सनातन संघर्ष स्पष्ट केला. त्याने हा परस्पर विरोध कला व जीवनातील हद्दीची छिद्रे उघडी करण्यासाठी प्रदर्शित केला. जेणेकरून ते ज्याला समग्रतेतील अलग करण्यासारखे घटक म्हणून जे येतात त्या प्रत्येकाच्या संदर्भाकडे जाणे भाग असल्याचे समजू शकतील. 'समग्रता' (totality) ही दीर्घ इतिहास असलेली चिकित्सक संकल्पना आहे. किमान मार्क्सवादी विचारात ती तशी आहे. हंगेरीत जॉर्ज ल्युकाकने ती विल्यम्सच्या आधी वेगळ्या देशात व भाषेत मांडली होती. विल्यम्स तो शब्द न वापरता "भावनेची संरचना" ही शब्दरचना करतो. ही संकल्पना आपल्या प्रत्येक क्रियेत सूक्ष्म पातळीवर कार्यरत असते. हे सूत्र त्याला समाजातील भावनेच्या विशेष रचना म्हणून कलेच्या सैद्धांतिक केंद्रियता शोधायला मदत करते. ते 'सामान्यपणा'चे सन्माननीय नाव व अपवादात्मकतेमधील संबंध त्याला जोडून देते. विल्यम्सच्या उपयोगी सामाजिक बदलाच्या साध्या आदर्श नमुन्याचे असे नेहमीच्या चिकित्सेचे हेगेलियन हत्यार त्याला देते. त्यात प्रत्येक नव्या पिढीत व वर्गात जीवनाच्या सर्व प्रमुख संबंधाना आकार देण्यातून आणि भेदाभेदाकडून घडवण्याच्या सर्वसाधारण खात्रीतून भावना व अर्थ येतात. असा एक नमुना एकदम सैद्धांतिक सशक्त व भावविवश शब्द 'नाते-संबंधा'चा भयावह खेळ करतो. पण इतिहासाचा विषय व उद्देश आमच्या खोल भावनात बनवण्याचा मोठा गुण त्या शब्दप्रयोगात आहे. थोडक्यात, नवा समाज विकसित करण्याचे स्वप्न तो बाळगून होता. त्यासाठी त्याने निवडक संज्ञांचे इतिहास धुंडाळले. नव्या भावना जाणवणाऱ्या नव्या पिढीच्या शोधात तो रमला. दूरदर्शन व प्रसारमाध्यमांचे नव्या पिढीवरील परिणाम त्याने खोलवर तपासले. प्रसारमाध्यमे आणि संस्कृती यावरही त्याने ग्रंथ लिहिले. त्यासाठी त्याने कामगार-वर्ग संस्कृती, कमी संस्कृती झालेली संस्कृती (less cultured culture), उच्च संस्कृती विरुद्ध लोकप्रिय संस्कृती. लोकप्रिय संस्कृती व वैयक्तिक जबाबदारी या विषयावरचे वाद लढवले. त्याचे *कम्युनिकेशन* हे पुस्तक बेस्ट-सेलर बनले.

1961 मध्ये केंब्रिज विद्यापीठात विल्यम्स नाट्यअधिव्याख्याता म्हणून रुजू झाला. तेव्हा एफ. आर. लेव्हिस इंग्रजी विभागाचा प्रमुख होता. त्याच्या निधनापर्यंत सतरा वर्षे त्याचे वर्तुळ ''गंभीर, खूप वाचन केलेले व हुशार''च मानले गेले. त्यात 'आतील' तेवढे हुशार व बाहेरचे निकामी असे समाजशास्त्र होते. बरोबर त्याचीच कार्बन कॉपी स्वातंत्र्यानंतर महाराष्ट्रातील विद्यापीठाच्या इंग्रजी विभागात पुरोहित व कर्नाटकातील उच्चभ्रू विद्वानांनी दीर्घकाळ केली होती. तिला किरकोळ ओरखडा आरक्षणाने काढला असेल. त्याचे दुष्परिणाम स्पष्ट करायला तुलनात्मक कल्चरल अभ्यास कसे आवश्यक आहेत हे पुढील खंडात वेगळ्या प्रकरणात सविस्तर स्पष्ट केले आहे. लेव्हिसच्या अनुकरणाचे भारतातील वर्चस्व आपण मागे स्पष्ट केले आहे. लेव्हिसने रचलेल्या उच्च सांस्कृतिक अभिजन 'वर्गा'च्या हद्दी बाहेरचा विल्यम्स 'भायला' (बाहेरचा कोंकणीत तुच्छतेने म्हणतात तसा) होता. केंब्रिजमधील तुकडेपट्टी वर्ग व धर्मपंथावर अवलंबून होती. त्याविषयी इंग्लिस म्हणतो, ''लॉरेन्सीयन्स हे जॉईसियन्सशी बोलत नसत की जेम्सीयन्स हे हार्डीवाद्यांशी, नंतर ना संरचनावादी साहित्य समीक्षेच्या तत्त्वांच्या भोयाशी; आज ना परंपरावादी हे पुनरुज्जीवनवाद्यांशी, तेव्हाचे लोक आताच्या पक्षाशी'' (178). मतभेद टोकाचे होते आणि नवखा विल्यम्स लॉरेन्सपंथी बंडखोर साम्यवादी होता. त्यात अर्नोल्ड भक्त लेव्हिस हा महानायकच मानत. विल्यम्स याच विभागात माजी विद्यार्थी असल्याने इतिहास, ईश्वरशास्त्र व राजकारणाविषयीची मते आणि त्या इंग्रजी विभागाचे अंतरंग चांगले ओळखून होता. लेव्हिसचा वारसदार म्हणून त्याने वेगळे मार्ग मळले. त्यांची चर्चा स्वतंत्रपणे आपण पुढे करणार आहोत. उलट महाराष्ट्रातील विद्यापीठांच्या उच्चभ्रू इंग्रजी विभागातील 'आतले' हक्कदार व व्यापारी वंशातील 'भायले' किंवा या जातीयीकरणाच्या भाषेत ब्राह्मण, लेवा, जैन व आरक्षणातील अशा कथित विद्वानांनी व त्यांच्या शिष्यांनी कोणत्या सैद्धांतिक नव्या वाटा मळल्या याचा तुलनात्मक अभ्यास उद्बोधक ठरेल. कारण उतरंडीच्या श्रेणीबद्ध समाजात अशा नव्या अभ्यासक्रमांची उपेक्षा आपल्या इंग्रजी विभागात क्रामे अप्पियाच्या सिद्धांताप्रमाणे वसाहत व साम्राज्यवाद्यांचे बुद्धिमंत

दलालांचा (भाडोत्री comparador) वर्ग नेहमीच करीत आला आहे. परिस्थितीचा उपरोध (irony) असा की प्रादेशिक भाषेत जगभरच्या नव्या सिद्धांतांचे मध्यस्त इंग्रजीचे शिक्षकच असतात. याचा खुलासा पॉवलो फ्रेअर च्या *द पेडॅगॉजी ऑफ द ऑप्रेस्ड्* मध्ये फार चांगला केला आहे. एकेरी वाहतूक करणाऱ्या 'माथाडी कामगारांच्या'पेक्षा कृष्टिक अभ्यासातील बहुसिद्धांतवाद स्पष्ट करताना *कल्चरल थिअरी ॲन्ड पोलिटिकल थिअरी* च्या संपादिका जोडी डीन (2000:2) प्रस्तावनेत लिहितेः

> याच्याविरुद्ध, 'सांस्कृतिक' अभ्यास विचारवंतांची एकच माळ किंवा मध्यवर्ती (बनवलेली) चर्चा याची कल्पना फेटाळतो. सांस्कृतिक-कृष्टिक अभ्यास म्हणून स्वतःला जे पुस्तक सादर करते - आंतरविद्याशाखीय संशोधनातील पुढाकार आणि राजकीय प्रकल्पाची सैल संलग्नता की जी ग्रामसीच्या पूर्वीच्या इतिहासावर क्वचितच दावा करते - ते विषय व हितसंबंधांचा मोठा विस्तार दर्शविते. त्याच्या उगमाच्या कथा ह्या वैविध्यावर जोर देतात. सांस्कृतिक अभ्यास लोकप्रिय सांस्कृतिक उत्पादनांचे रसग्रहण करून सांगून सवरून राजकीय क्षेत्रांशी त्या जोडल्याचे स्पष्ट करतात (प्रस्तावना 2).

मात्र परदेशात प्रशिक्षण मिळालेल्या भारतीय विद्वानांच्यावर आंतरविद्याशाखीय कल्चरल सिद्धांतांचा मोठा प्रभाव का पडलेला दिसत नाही? कारण त्यांच्या बुद्धिमत्तेचे नियमन जातव्यवस्थेने केलेले असते. परंतु खालच्या जातीतील तरुणांना परदेशात प्रशिक्षण मिळाल्यास त्यांच्या, बार्बारा हार्लोच्या शब्दांत, *रेझीस्टन्स लिटरेचर* निर्मितीच्या शक्यता बळावतात. त्यामुळेच ऑक्सफर्ड विद्यापीठाने छापलेला पार्थ चटर्जी, तृप्ती गुहा ठाकूर आणि बोधिसत्त्व कारने संपादित केलेला *न्यू कल्चरल हिस्टरीज ऑफ इंडियाः मटेरियालिटी ॲन्ड प्रॅक्टिसेस* (2014) आजच्या भारतीय सांस्कृतिक विचारातील 'पौर्वात्यवाद' स्पष्ट करतो. त्यातही अनिवासी मराठी अमेरिकन प्राची देशपांडे हे एकच नाव महाराष्ट्राचा परिचय देणारे आढळते. पाश्चात्त्य देशात संशोधन केलेल्या वंचित बहुजनांनीच चांगले इंग्रजी ग्रंथ सत्यशोधकी वळणाने

दबलेल्यांच्या जीवनांचे चित्रण स्पष्ट करण्यासाठी लिहिलेले दिसतात. त्यांचे अनेक संदर्भ पुढे दिले आहेत. हा जागतिकीकरणात विस्तारणारा बहुसंस्कृती व बहुसाक्षरता याचा परिणाम आहे. हे बदल जागतिकीकरणाच्या त्सुनामीत भारतीय भाषेतील साहित्य मरणाच्या वाटेवर नेत आहेत. भाषांचे श्राद्ध घालण्याचे कार्यक्रम सुरू आहेत. हा गुंता समजून घेण्यासाठी कल्चरल संकल्पना व सिद्धांतांची फौज तयार ठेवावी लागते.

3.4 स्वतंत्र 'सांस्कृतिक' कल्चरल सिद्धांतांचे जगभरचे वैविध्य

इस्त्रायलसारख्या छोट्या देशात इंग्रजीत *तुलनात्मक साहित्य आणि कल्चरल अभ्यास* हे इंग्रजी वेब जर्नल चालवले जाते. आंतरविद्याशाखियतेच्या नावाखाली भारतात एक खाजगी वेब जर्नल आढळते. मात्र मराठीत *कल्चरल अभ्यास* असे प्राथमिक स्वरूपाचे एकही नियतकालिक जांभेकरांच्या *दर्पण* (मराठी व इंग्रजीतील) पासूनच्या मराठी नियतकालिकांच्या cultural-इतिहासात दिसत नाही. अशा परिस्थितीत फिलिप स्मिथच्या *कल्चरल थिअरीः ॲन इन्ट्रॉडक्शन* (2001) ते नेल बॅडमिग्टन व ज्युलिया थॉमस, संपादन, *द रूटलेज क्रिटिकल ॲन्ड कल्चरल* थिअरी *रीडर* (2008) अशी 'सिद्धांत' हा शब्द शीर्षकात असणारी शेकडो इंग्रजी पुस्तके व नियतकालिके 21 व्या शतकात जगभर प्रसिद्ध झाली आहेत. मनीषा आनंद पाटील संपा. *संगमःतुलनात्मक साहित्य आणि सांस्कृतिक अभ्यास-जगातील निवडक निबंधांचे अनुवाद* (2019) या पुस्तकाच्या प्रस्तावनेत या सांस्कृतिक अभ्यासाचे महत्त्व स्पष्ट केले आहे. मात्र संपादिकेने या क्षेत्रातील फार मोठ्या अज्ञानाच्या उल्पादनाचे वस्त्रहरण धाडसाने केले आहे. ती लिहिते,

> आपल्या अभ्यासक्रमात जुना "तौलनिक अभ्यास" हा शब्दप्रयोग अजून तसाच आहे. प्रगत देशात "अभ्यास" गळून "तुलनात्मक साहित्य" ही स्वतंत्र विद्याशाखा तयार झाली. तिकडे "सिव्हिलायझेशन एक-संस्कृती अनेक" संकर आणि "विश्वाचा संलग्न इतिहास" याचे सिद्धांतन झाले आहे. cultural चे भाषांतर सांस्कृतिक culturalist सांस्कृतिस्ट, comparativism तुलनावाद, comparatist

तुलनाकार अशा नव्या शब्द व संकल्पनांची भाषांतरे आण्णांनी (आनंद पाटील यांनी) केली. त्यासाठी फ्रेंचच्या प्राध्यापिका संजीवनी खेर यांनी *समाज प्रबोधन पत्रिके*तील एका लेखात अशा प्रयोगांचा अग्रदूत म्हणून श्रेयही त्यांना दिले. परंतु पुणे येथे छापलेल्या ग्रंथात ''संस्कृतिस्ट'' ऐवजी परस्पर ''संस्कृतिनिष्ट'' छापून फॅसिस्ट केले...(प्रस्तावना : ''तुलनेच्या बिकट वाटेवरील सांस्कृतिक अमृतयोग'', 10).

असे असूनही महाराष्ट्रातील विद्यापीठांच्या मराठीच्या अभ्यासक्रमाचे अज्ञानमूलक नाव ''संस्कृती अभ्यास'' असेच इंग्रजीचे भाषांतर आढळते! अन्य मराठी ग्रंथांच्या शीर्षकात येणारा एकारलेला ''संस्कृती'' या संज्ञेचा वापर अशा संकल्पना व सिद्धांतापासून फार दूर आहे. हे केट मॅकगोवनचे *की इश्यूज इन क्रिटिकल अॅन्ड कल्चरल* थिअरी (2007) किंवा अॅडॅम काट्झचे *पोस्ट मॉडर्निझम अॅन्ड द पॉलिटिक्स ऑफ कल्चर* (2000) अशा ग्रंथांच्या कित्येक मालिकामधील शीर्षके मराठीला अपरिचित आहेत. ती परिभाषाच अपरिचित असल्यामुळे *संगम*मधील अनुवाद दहा वर्षांत मिळवणे किती कठीण झाले याचा पाढाच संपादिकेने वाचला आहे. त्याचबरोबर एका अनुवादकाने ''यातील सर्व निबंध पूर्णपणे कळलेले आहेत असे कळवा आणि दहा हजार रुपये मिळवा'' अशी टीप छापायचा आग्रह धरला होता. याचा अर्थ जागतिकीकरणात आपल्या 'डबक्यात' अपरिचित परिभाषा व सिद्धांतांना घाबरणारे लेखकच जास्त आहेत. म्हणून पंचतंत्री अहितोपदेशी सुलभीकरणाच्या मंत्रसिद्धीच्या मगरमिठीतून सुटका करीत कृष्टिक सिद्धांतांच्या सागरात उडी घ्यावी लागेल. त्यासाठी तुलनात्मक व संवादी कल्पनाशक्तीच विकसित करावी लागेल. याचे एकच उदाहरण घेऊ .

एरवी कार्ल मार्क्सचे नाव घेताच इतिहासातील द्वंद्व, वर्गविग्रह, संघर्ष, पाया व इमल्याच्या रचना अशा त्याच्या *दास कॅपिटल* मधील मुख्य कल्पना व भारतीय मार्क्सवाद्यांनी जात-वर्ण संघर्ष टाळून केलेली ब्राह्मणीमार्क्सवादाची पोकळ मांडणी अशी ठरावीक वैशिष्ट्ये आठवतात. धर्माला 'अफू' ठरवून कृष्टी या संकल्पनेची

सर्वांगीण मांडणी त्याने केली नसली, तरी आन्तोन ग्रामसी (इटली), जॉर्ज ल्युकाक (हंगेरी), रेमण्ड विल्यम्स (इंग्लंड), जर्मनीतील फ्रँकफर्ट पठडी, फ्रान्समधील झाक डेरिडा, अनिवासी अमेरिकन अरब एडवर्ड सईद, मूळ रशियन पण स्थलांतरित फ्रेंच ज्युलिया क्रिस्तेवा, अनिवासी भारतीय अमेरिकन तमीळ-तेलगु अर्जुन अप्पादुराई, रशियन मिखाईल बाख्तिन अशा अनेक देशातील विद्वानांनी आपल्या क्षेत्रात कल्चरल सिद्धांतनांचा विकास घडवला आहे. त्यात डायस्पोरावाली ग्लोरिया अन्झलडुआचे लॅटिन अमेरिकेतील *बॉर्डर लॅन्ड* मधील सांस्कृतिक आत्मकथन सांस्कृतिक अभ्यासाचा महत्त्वाचा ऐवज कसा असतो हे लक्षात येते. त्याच्याशी तुलनात्मक सांस्कृतिक संकल्पना वापरून *अक्करमाशी* ते *बिनपटाची चौकट* अशी लोकप्रिय कथने जातीच्याच चौकटीत का अडकली आहेत? हे पाहा. त्यातील बरीचशी आत्मकथने, विशेषतः दलित टोकाची जात भांडवली, किती बाळबोध व प्रचारकी आहेत हाच मुळात तुलनात्मक पुरोहिती सांस्कृतिक राजकारणाच्या अभ्यासाचा 'सैराट' विषय आहे. शिवाय शरद पाटलांनी जात-वर्णाच्या संरचनांना मार्क्सवादी संघटनेत महत्त्व देताच किंवा ग्रामसीने सांस्कृतिक दादागिरी (hegemony) मांडताच परंपरावाद्यांनी त्यांना केलेला कडवा विरोध सर्वच देशात सारखाच आढळतो. शरद पाटलांना मार्क्सवादी पक्षाने या बंडखोरीसाठी पक्षातून काढून टाकले तेव्हा त्यांनी सत्यशोधकी मार्क्सवादी पक्षाची स्थापना का केली? हासुद्धा राजकारणापेक्षा तुलनात्मक कृष्टिक संशोधनाचाच फार गंभीर विषय आहे. रूटलेज प्रकाशनाच्या सांस्कृतिक सिद्धांतावरील पुस्तकात जगातील निवडक 29 लेखकांचा समावेश केला आहे. त्यात देशीवादी संस्कृतीचे ढोल बडवणाऱ्या एकाही भारतीयाचा समावेश नाही. ही बाब लक्षणीय आहे. इथे अमीय देवच्या सौंदर्यशास्त्रावरील आंतरराष्ट्रीय चर्चासत्रातील फ्रांसमधील अनुभव उद्बोधक आहे. चिनी आपले अभिजात सौंदर्यशास्त्र हिरिरीने मांडत होते. जगात गाजणाऱ्या ग्रंथांचे अनुवाद करून त्यावर चर्चा घडवण्याची चीनची परंपरा समृद्ध आहे. प्रत्येक देशातील विद्वान आपल्या सौंदर्यशास्त्राची बाजू लढवत होते. रेने वेलेकसारखा अमेरिकेतील पहिला बुजुर्ग

तुलनाकार प्रोफेसर तुलनांना उत्तेजन देत होता. परंतु भारतीय प्राचीन सौंदर्यशास्त्राच्या समृद्ध संस्कृत परंपरेचा साधा उल्लेख कुणी करीत नव्हता. तेव्हा जाधवपूर विद्यापीठात भारतातील पहिला तुलनात्मक साहित्यातील पदवी अभ्यासक्रम सुरू झाला होता. त्या विभागातील तरुण प्राध्यापक अमीय देवने भारतीय सौंदर्यशास्त्रीय परंपरेच्या अनुल्लेखाविषयी तक्रार नोंदवली. तेव्हा रेने वेलेक म्हणाला, ''यंग मॅन, आम्हाला संस्कृत येत नाही. तूच येऊन तुलनात्मकदृष्ट्या त्याची वैशिष्ट्ये सांग!'' या नाट्यमय अनुभवाने देवच्या कल्पनाशक्तीला चालना मिळाली. मात्र मुंबई विद्यापीठातील गुरुदेव टागोर 'तौलनिक' साहित्याच्या अध्यासनाची कोंडी परंपरावाद्यांनीच आजवर केली आहे. त्या सांस्कृतिक व्यापाऱ्यांच्या परंपरावादी टोळीने मराठीचे नुकसानच केले, असा निष्कर्ष तुलनात्मक कल्चरल अभ्यासकाला काढावा लागत आहे. महाराष्ट्रात बंगालप्रमाणे तुलनात्मक साहित्य किंवा 'सांस्कृतिक' अभ्यासाचे स्वतंत्र केंद्र कुठेही नाही याचा उल्लेख वेगवेगळ्या संदर्भात अटळ आहे. सांस्कृतिक सिद्धांतांचे वर्गीकरण करण्याचा प्रयत्न इम्रे स्झेमन व टिमोथी कपोसी संपादित *कल्चरल थियरीः ॲन अन्थॉलॉजी* (2011) मध्ये वेगळ्या प्रकारे केला आहे. मागील खंडात आपण चर्चा केलेल्या संस्कृतीच्या संकल्पना व व्याख्या नीट लक्षात घेतल्या तर हा प्रगत तिसरा टप्पा चांगला समजतो. सांस्कृतिक सिद्धांत कृष्टिक म्हणजे काय? हा प्रश्न बाजूला ठेवून संपादकद्वय म्हणतात, ''सांस्कृतिक सिद्धांत हा कल्चरविषयीच्या सिद्धांताचा असतो - तो कसा काम करतो, त्याचा अर्थ काय (आणि तो काय करीत नाही) त्याच्याविषयीची आपली समज काळाच्या ओघात कशी बदलली (आणि कोणत्या मार्गांनी ती बदललेली नाही), आणि संस्कृतीपासून अलगपणे जो घडतो असे सामान्यतः समजले जाते त्या प्रक्रियांशी तो कसा संबंधित असतो'' (प्रस्तावना 1). साहित्यसमीक्षेवरील पुस्तकापासून भिन्न देश व कालखंडातील सांस्कृतिक व्यवहारांचे अभ्यास, उपसंस्कृतींच्या कृष्टींच्या सामाजिक चिकित्सेपासून जाती-जमातींच्या जीवनांच्या मानवशास्त्रीय वृत्तांतापर्यंत आणि विद्यमान गाजलेल्या दूरदर्शन मालिकात लपलेल्या आशयसूत्रांच्या शोधापासून लोकप्रिय स्वावलंबी

लेखनातील प्रवाहांच्या महत्त्वापर्यंत असंख्य ग्रंथ आहेत. दुसऱ्या बाजूला सांस्कृतिक सिद्धांत संस्कृतीच्या नजदीकच्या लग्नगाठीच्या मागे एक पाऊल जाऊन समीक्षात्मक चिंतनाच्या जागेकडे जाते. जेथे सांस्कृतिक अभ्यासात कमावलेली आंतरदृष्टी व शिकलेले धडे सर्वसाधारण चौकटीत पुढील मीमांसा व शोधासाठी प्रबंधात तत्त्वांत गठित केले जातात. त्यात कल्पना व संकल्पनांचा संच असतो. प्रथमतः त्यांनी अभ्यासाचे योग्य हेतू ओळखण्यात मदत करावी अशी अपेक्षा असते. याचा अर्थ कोणत्या प्रकारचे उपक्रम व व्यवहार योग्य प्रकारे ''संस्कृती'' समजले जातात याची साक्षरता असावी लागते. मराठीतील भिन्न जातींमधील व्यवहार हे धर्माच्या यम-नियमात-रूढी व संकेतात जखडले आहेत. उलट चित्रपट पाहणे व संगीत ऐकणे, सामाजिक यशाची कल्पना इ. सांस्कृतिक-cultural व्यवहारात जमा होतात. मराठीत संगीतसुद्धा जाती-वर्गाशी जोडलेले दिसते. म्हणूनच बालगंधर्वांच्यापेक्षा केशवराव भोसल्यांना *मानापमानाच्या* संयुक्त प्रयोगात जास्त वन्समोअर मिळाल्याचा संदर्भ टाळला जातो. हा साहित्यातील सांस्कृतिक राजकारणाचा संदर्भ मामा वरेरकरांनी आपल्या *माझा नाटकी संसार*मध्ये सविस्तर दिला आहे. त्याचे सिद्धांतन आपण अन्यत्र केले आहे. मात्र लोकसभेतील राजकारण, हिशेबी कायदे इ. 'संस्कृती' या कल्पनेत का बसत नाहीत? सांस्कृतिक सिद्धांत ह्या क्रिया, व्यवहार आणि कलाकृतींची चिकित्सा करायला नवी हत्यारे पुरवतो. हे कोणत्या मार्गाने विशाल ऊर्जा व विकासाशी संबंधित आहेत हे समजायला तो शस्त्रे पुरवतो. म्हणून परंपरावादी सिद्धांतांना घाबरतात. याची चर्चा आपण केली आहे. थोडक्यात वाङ्मयीन सिद्धांतापेक्षा हा सिद्धांत आपण ज्या समाजात जगतो त्याची समग्र संरचना वेगळ्या प्रकारे समजून घ्यायला मदत करतो. ही कृष्टी साक्षरता वाढली तर मानसिक दास्य संपेल. मग चातुर्वर्ण्य वर्चस्व कसे टिकेल?

सांस्कृतिक सिद्धांतांची कमालीची व्याप्ती मराठी वाचकाला श्रेणीबद्ध समाजातील भावनिक संरचनांच्या धार्मिक नियमनामुळे गोंधळात टाकते. मानव्य व समाजशास्त्राच्या शाखा आपापल्या पद्धतीने संस्कृती-culture अभ्यासतात. भाषेच्या

प्रक्रिये विषयीचे महत्त्वाचे सिद्धांत भाषाशास्त्रात विकसित झाले आहेत. मराठीत सांस्कृतिक भाषाशास्त्रच विकसित झाले नसल्याने आपल्या समजशक्तीवर पडलेल्या मर्यादांची चर्चा आपण केली आहे. उलट पाश्चात्त्य देशात अभिजात साहित्याच्या क्षेत्रात रोम व ग्रीसमधील स्थापत्यशास्त्राच्या वर्गीकरणाच्या योजना केल्या आहेत आणि रोमच्या साम्राज्याच्या ऱ्हासाच्या कारणाविषयी सिद्धांत निर्माण झाले. त्यात सांस्कृतिक इतिहास, उत्तराधुनिक सिद्धांत असे अनेक प्रकार असल्याचा उल्लेख मी *सम्राट शिवाजी* मध्ये केला आहे. दृश्य संस्कृती संदर्भात इतिहासकारांनी त्यांचे प्रभावी सिद्धांत विकसित केले आहेत. मराठीत भाषा व शिल्पकलेच्या आधारे सम्राट शिवाजीच्या शाक्तभारित कालखंडाचा सैद्धांतिक शोध द. ग. गोडसे यांनी गतशतकात फार चांगला घेतला होता. उलट पाश्चात्त्य देशात सांस्कृतिक वस्तुकरण या क्षेत्रात फार मोठ्याप्रमाणात वाढत आहेत. परंतु कोल्हापुरातील वस्तुसंग्रहालयात इ. स. पूर्वीच्या ग्रीस व रोममधील वस्तू कोठून व कशा आल्या यांचे सांस्कृतिक संदर्भ अंधारातच आहेत. संस्कृतीच्या विविध बाजू अनेक आहेत. एकवचनात माहीत झालेल्या सांस्कृतिक सिद्धांताला फार लहान व संदर्भाची अधिक काटेकोर व्याख्या लाभली आहे. सबब या संपादकांनी समकालीन संस्कृतीच्या अभ्यासाला आकार देऊन व्याख्या करायला मदत करणाऱ्या सिद्धांताचीच निवड केली आहे. फार मोठ्या व्यासंगाशी सांस्कृतिक सिद्धांत संबंधित आहे. एकारलेल्या कल्पनाशक्तीला तो सहजासहजी सुलभ आस्वादक समीक्षेसारखा पेलत व पचत नाही. आज इंग्रजीत सांस्कृतिक अभ्यासातील निबंधसंग्रह अनेक आहेत. तसा एकही नमुना मराठीत अजून प्रसिद्ध झालेला नाही. मी शंकर सारडा एका प्रतिष्ठित मासिकाचे संपादन करीत असता 'उत्तर-वसाहतवादावर' विशेषांक काढायला प्रस्ताव मांडला. तेव्हा त्यांनीच अडचण मांडलीः "यावर लिहिणारे कोण?" एका हाताच्या बोटावर मोजण्याएवढी नावे शोधणे कठीण झाले. उलट जगभर "सांस्कृतिक अभ्यास" या शीर्षकाचे समृद्ध निबंधसंग्रह निघत आहेत. स्झेमन व कपोसीच्या या संग्रहाचा उद्देश वेगळा असल्याचा दावा ते करतातः अभ्यासाच्या भिन्न क्षेत्रातील विद्यार्थी व विद्वानांना

डोळ्यासमोर ठेवून तो तयार केला आहे. सांस्कृतिक अभ्यासाच्या गाभ्यातील सिद्धांत व संकल्पना ते एकत्र आणतात. याचा अर्थ त्यांची या क्षेत्राला दिशा व आकार देण्यात प्रभावी ठरले आहेत. आजच्या सांस्कृतिक अभ्यासाच्या अभ्यासालाच ते सजीव करतात.

समकालीन सांस्कृतिक अभ्यासात सैद्धांतिक चिकित्सेच्या किल्ल्या ठरलेल्या क्षेत्राशी संबंधित विषयांचे संघटन या संग्रहात केले आहे. खुद्द culture -संस्कृतीचा दर्जा व महत्त्व, सत्ता, विचारसरणी, अवकाश व मापण. अस्थायीपणा आणि आत्मनिष्ठा. अन्य निबंधसंग्रह किंवा परिचय पुस्तकात सांस्कृतिक अभ्यास किंवा सांस्कृतिक सिद्धांत ठळक "दृष्टिकोनां"च्या सभोवती संस्कृतीचा अभ्यास रचलेला असतो. स्त्रीवाद, रूपवाद, मनोविश्लेषण, चिन्हमीमांसा उत्तरसंरचनावाद इ. उदाहरणे देता येतील. राष्ट्रीय पातळीवरील पठड्यांत ब्रिटिश सांस्कृतिक-अभ्यास, रशियन-रूपवाद, फ्रेंच-स्त्रीवाद, भारतीय सबाल्टर्न स्टडीज ही उदाहरणे प्राथमिक परिचयासाठी दिली जातात. हा संग्रह मात्र कल्चरल सिद्धांत निर्माण करणाऱ्या संकल्पनात्मक समस्येवर लक्ष केंद्रित करतो. इथे जमवलेले सिद्धांत त्यांचे काम एखादी पठडी किंवा विशिष्ट दृष्टिकोनाशी ते एखादी कलाकृती, व्यवहार किंवा समस्या समजून घेताना बांधून ठेवीत नाहीत. सिद्धांतवाद्यात फ्रेडरिक जेम्सनच्या जोडीने रणजीत गुहांचे नाव वाचताना भारतीय मन सुखावते. परंतु या संग्रहात जेम्सनने विवेचन केलेले संस्कृतीचे राजकारण व स्वरूप, बटलरचे आत्मनिष्ठेचे स्वरूप आणि गुहाचे इतिहासाचा आकार आणि अस्थायी रूप यांचा स्पर्श मराठीला अजून व्हायचा आहे. अर्थात, *सबाल्टर्न स्टडीज*वाले प्रथमच भारतीय उपेक्षितांच्या इतिहासाकडे वळले तरी तळागाळातील उपेक्षितांच्या जाती-वर्ण व्यवस्थेतील धुमसणाऱ्या सांस्कृतिक संघर्षापर्यंत गेले नव्हते हे उघड होत आहे. अशा कोणत्याही सांस्कृतिक सिद्धांतनात महाराष्ट्रातील कोणत्याही विद्वानाचे नाव आजवर आढळत नाही. अपवादाने मुंबईत जन्मलेल्या अनिवासी पार्शी होमी के. भाभांचे *द लोकेशन ऑफ कल्चर* इंग्लंड-अमेरिकेला स्थलांतर केल्यानंतर प्रसिद्ध झाले. परंतु त्यांचा भर

डायस्पोरामुळे जगातील संकरित संस्कृतीत एकाच संस्कृतीची स्थाननिश्चिती करणे कठीण आहे, या भूमिकेवरच आहे. मात्र जात-वर्ण श्रेणीबद्ध मराठी संस्कृतीचा संदर्भ त्यांच्या लेखनात कुठेही नाही. आपल्यासाठी या संग्रहातील समाजशास्त्रज्ञ व अनिवासी भारतीय अमेरिकन अर्जुन अप्पादुराईचा"वैश्विक सांस्कृतिक अर्थव्यवस्थेतील विभाजन आणि फरक" हा निबंध ती श्रेणीबद्धता वेगवेगळ्या स्तरावर स्पष्ट करणारा आहे. आपण त्याच्या *पूजा व संघर्षः श्री स्वामी पार्थसारथी मंदिर* या ग्रंथाची सविस्तर चर्चा केली आहे. त्याच्या आधुनिकतेवरील ग्रंथाची सविस्तर चर्चा तिसऱ्या खंडात केली आहे. तशा पद्धतीचा सैद्धांतिक आधारावरील जागतिक संदर्भातील सामाजिक-कल्चरल अभ्यास मराठीत मुळीच नाही. असाच तुलनात्मक निष्कर्ष काढावा लागतो. अशा परिस्थितीत प्रस्तुत निबंध संग्रहातील विचारांच्या पठड्यांऐवजी विषयवार वर्गीकरण केलेले निबंधांचे गट नवी बळकट हत्यारे, प्रक्षोभक संकल्पना आणि निर्माणक्षम आंतरदृष्टी यांच्या उपयोजनाला शक्ती व गती देतील असे या संग्रहाच्या संपादकांना वाटते.

विषयवार सहा भिन्न गटांत समोरासमोर मांडलेले निबंध तुलनात्मक ज्ञाननिर्मितीला चालना देतात. प्रत्येक विषयाच्या विभागाला वेगळी छोटी प्रस्तावना असल्यामुळे त्या मुद्याची व्याप्ती लक्षात येत जाते. उदाहरणार्थ, पहिल्याच 'सुधारक कल्चर' या गटात भिन्न क्षेत्रातील विद्वानांचे वेगवेगळ्या मार्गांनी लिहिलेले उतारे त्यांच्या पुस्तकातून निवडले आहेत. पुढे आपण त्या लेखकांच्या समग्र सिद्धांतनाचा अभ्यास करणारच आहोत. त्याची झलक या संग्रहात बघायला मिळते. उदाहरणार्थ, अभिजात ग्रीक व रोमन संस्कृतीची "गोडवा आणि प्रकाश" या निबंधातील आर्नोल्डची भूमिका अभ्यासण्यासारखी आहे. कारण तिचेच अनुकरण लेव्हिसने केले आणि तिला विल्यम्सने कसा विरोध केला, हे आपण मागे पाहिले आहे. हाच प्रवाह मराठीत विल्यम्स जन्मला नसल्याने आजही लेव्हिसच्या मार्गाने प्रबळ आहे. हे लक्षात घेण्याएवढे प्रगत तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यास कसे विकसित करता येतील याची चर्चा आपण तिसऱ्या खंडात केली आहे

आर्नोल्ड व विल्यम्सचे निबंध समोरासमोर मांडल्यास अभिजात वर्ग-वर्णाच्या धर्माच्या सावलीत खुरटलेली आर्नोल्डची - विनोबाजींच्या व सानेगुरुजींच्याप्रमाणे अभिजनांची व विल्यम्सची-फुले, सयाजीराव गायकवाड यांच्याप्रमाणे सर्वसामान्यांची धर्माच्या पोथ्यांबाहेरची अशा दोन धर्मावरील एकाच समाज समूहाच्या भिन्न टोकांच्या संस्कृत्यांची ओळख करून घेता येते. ते निबंध मराठी समाजातील विसंगती शोधायला उपयुक्त आहेत. उदाहरणार्थ, मंगळवार दि. 24 जून 2020 रोजी वृत्तपत्रात आपण कोल्हापूरची सनसनाटी बातमी मराठीत वाचतोः ''चंदगडचे बांधकाम उपअभियंता लाच घेताना जाळ्यात''

(*लोकमत* न्यूज नेटवर्क) जि. प. बांधकाम उपविभागात चंदगडचे उपअभियंता प्रमोद गोपाळराव कुलकर्णी (वय 58), नवीन वसाहत, चंदगड, ता. चंदगड, जि. कोल्हापूर, मूळगाव. कणगाव, ता. हुक्केरी, जि. बेळगाव असे त्यांचे नाव आहे. रात्री उशिरापर्यंत चंदगड पोलीस ठाण्यात गुन्हा नोंदवण्याचे काम सुरू होते...'वर्क इन सर्टिफिकेट' साठी नऊ हजार रुपयांची लाच 28 वर्षीय ठेकेदाराने देताना या पुरोहितवर्गातील भूदेवाला रंगेहात पकडून दिले.

ही बातमी पहिल्या पानावर 1818 पूर्वी महाराष्ट्रात एवढ्या तपशिलाने विशेषतः ब्राह्मण आडनावासह येणे शक्य नव्हते. अफझलखानाचा शरीररक्षक कृष्णाजी भास्कर व शिवरायाचा कथित गुरु दादोजी कोंडदेव, पुण्यावर गाढवांचा नांगर फिरवणारा मुरार जगदेव हे कुलकर्णीच होते. परंतु वैदिक परंपरेतील सर्वात शुद्ध ब्रह्मदेवाच्या मुखातून जन्मलेल्या जातीच्या श्रेष्ठत्वाला काळिमा फासणे इतिहासात मारक होते. म्हणून सावधपणे ती आडनावे व बलुतेदारी शिवशाहीच्या इतिहासात गाळून बीबीटीकरण झाल्याचे मी स्पष्ट केले आहे (पाहा, *सम्राट शिवाजी*). शिवकाळात मुळात गाव वसवणाऱ्या पाटलाची प्रतिमा फार उदात्त होती. शिवकाळातील, रांझ्याच्या पाटलाचे हात बदफैली प्रकरणात तोडल्याचे उदाहरण आजही सांगितले जाते. परंतु ते हेतुत: मोडीतील 'बदअंमल'चे लिप्यंतर 'बदफैली' असे करण्यात आले. त्याचे हातपाय तोडले नव्हते. उलट शिवाजी सम्राटावर वार करणारा

भास्कर व संशयास्पद चारित्र्यासाठी कुप्रसिद्ध झालेल्या दादोजीला कायमची अभय वॉरन्टी ह्या विरोधी सांस्कृतिक संरचनांचा सैद्धांतिक अभ्यास व्हायला हवा. पाटील म्हणजे काळ्या मातीवर पंढरी रचणारा तो पाटील. 'थळपांढर' हाच कल्चरल स्टडीजचा महत्त्वाचा विषय आहे. तो पंढरपूरशी जोडला आहे. गावचा प्रमुख 'कृष्टी'मध्ये पटु-हुशार निष्पात, ग्रामनिवासी किंवा बीयांची लावणी, नावे कामत-पासोडी पटी-पासोडी ही त्याची जमीन. इतर उत्पन्नात हिश्श्याचा मान मोठा. जंगल तोडून जमीन पिकवणारा, गाव वसवणारा, उतरंडीला नसेना दाणा तरी नवरा हवा पाटील राणा. कृषी मशागत, पेरणी, उगवणी, मळणी या प्रक्रियेमधून कृष्टी- कल्चर हा शब्द प्रथम जन्मला. ही मांडणी युरोपात सर्व प्रथम वेल्श भूमिपुत्र रेमण्ड विल्यम्सने केल्याचा उल्लेख मागे केला आहे. याचा शोध मी आमच्या शिवकालीन 'संकपाळ'च्या आडनावाचे नामांतर झाल्यानंतर घेतला. ही पदवी-'पाटीलकी' मिळाल्यानंतरचे अनेक सांस्कृतिक संदर्भ मी *सम्राट शिवाजी*च्या प्रस्तावनेत दिले आहेत. तिच्यात शिवशाहीतील एका संकेताविषयीच्या लोककथांचे आदिबंध आजही अनेक खेड्यात सापडतात. संपूर्ण गावात चूल व दिवा पेटल्याची, कुणीही उपाशी नसल्याची खात्री करूनच पाटील जेवायला बसे. हा आदर्श कुठे गेला? स्वातंत्र्यानंतर मराठा पाटील-देशमुख लोकशाहीत सत्तेत येताच परंपरेने कायम पुढच्या रांगेत असणाऱ्या पुरोहितवर्गाने लेखणीचे भांडवल वापरून त्यांना बदनाम करण्याचा विडा उचलला. त्यांच्यावर विद्रोही आसूड ओढणाऱ्या निळू फुलेंना 'एक गाव बारा भानगडी' चित्रपटात खलनायक पाटील बनवून जैन शंकर पाटील या जावयालाच सांस्कृतिक सूड घ्यायचे कंत्राट दिले. हे स्वातंत्र्यानंतरच्या पुरोहिती सांस्कृतिक राजकारणाचे सर्वोत्तम उदाहरण आहे. म्हणूनच "मराठी चित्रपटातील पाटील व हिंदीतील ठाकूर यांच्या प्रतिमांचा तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यास" पूर्वीच मी सुचवला आहे. दुसरा महत्त्वाचा विषय म्हणजे 'आंतरजातीय जावईपणाचे साहित्यावरील परिणाम' हा आहे. हे असे घडले या ऐवजी का घडले हे समजायला नव्या सांस्कृतिक सिद्धांतांचीच गरज आहे. तरच बहुसंख्य मराठा मंत्र्यांची वा नेत्यांची चरित्रे, गौरव ग्रंथ लिहिणारे व

संपादित करणारे लाखो रुपये मानधन घेणारे भिक्षुकच का? या प्रश्नाचे उत्तर तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यासातच उलगडेल. त्यासाठी बोर्दियुची 'सांस्कृतिक भांडवल' ही महत्त्वाची सिद्धांत संकल्पना भारतीय 'सांस्कृतिक कल्चरल जात भांडवल' अशी सुधारून तयार करावी लागेल. याची चर्चा पुढे केली आहे.

3.5 लोकशाहीवादी कृष्टी-कल्चर, लोकशाही, समाजवाद आणि संथ दीर्घ क्रांती

नव्या सांस्कृतिक कल्चरल संकल्पना व सिद्धांत विद्यापीठीय अभ्यासक्रमात वापरताना आधुनिकतेच्या समस्यांचा सर्वात मोठा अडथळा होतो. याची सविस्तर चर्चा लंडन स्कूल ऑफ इकॉनॉमिक्स ॲन्ड पोलिटिकल सायन्स विभागातील समाजशास्त्रज्ञ ॲलन स्विंगेवूडने (1998) बावीस वर्षांपूर्वी स्वतंत्र ग्रंथात केली होती. प्रस्तावनेच्या प्रारंभीच त्याने गतशतकाच्या शेवटच्या दोन दशकात "संस्कृतीच्या अभ्यासातील आवडीचा विस्फोट" कसा बघायला मिळाला याची चर्चा केली आहे. तो लिहितो,

> या पूर्वीच्या कालखंडाचे किल्ली शब्द (key words) जसे अलगता, दूरस्थीकरण (alienation) विचारधारणा व सांस्कृतिक दादागिरी (hegemony) *हेच जर होते तर आता संस्कृती (culture) चा प्रभावी संबंध मानव्य व समाजशास्त्रात निर्माण झाला आहे.* मानव्य-विद्याशाखांत संस्कृतीने जरी महत्त्वाची जागा नेहमीच घेतली असली तरी ती वाङ्मयीन व सौंदर्यशास्त्रीय (पार्श्वभूमी व संदर्भ रचणारी संस्कृती) चिकित्सेमध्ये किंवा सामाजिक संरचना, सामाजिक संस्था आणि सामाजिक बदल (संस्कृती म्हणजे सामाजिकीकरण) यात पूर्णपणे मिसळली होती. मार्क्सवादापुरते बोलायचे तर महायुद्धोत्तर वर्षांतील अनेक प्रमुख बौद्धिक प्रवाहातील एक, संस्कृती विचारसरणीचा एक आकृतिबंध म्हणून वारंवार ओळखली जाणारी, अशा या *संस्कृतीच्या संकल्पनेला सावली सारखी उपस्थिती लाभली व समस्याप्रधान दर्जा उपभोगता आला.* त्याची मीमांसा विशिष्ट वर्गाचे आणि राजकीय हितसंबंधाचे चिंतन तरीही मानवी मूल्यांचे आणि आकांक्षाचे प्रदेश यांचे महत्त्व सांगणाराच राहिला. मार्क्सवाद्याच्या वाङ्मयीन व सामाजिक

अभ्यासात तथापि, सर्वसाधारणपणे समान जर काय असेल तर ते *संस्कृती सिद्धांतन योग्य प्रकारे करून तिच्या अंतर्गत घटकांचे सत्त्व स्पष्ट करणाऱ्या विशिष्ट संकल्पना विकसित करण्यातील अपयश हे आहे. संस्कृतीची-* culture *विविध रूपे व मानवी क्रियांचे धागे आणि आधुनिक समाजाचे गुंतागुंतीचे, अत्यंत फरक केलेल्या संरचना समजून घेण्यातील ते अपयश होते* (प्रस्तावना ix, तिरपा ठसा मूळचा).

वरील विवेचन मराठीतील सानेगुरुजी, गं. बा. सरदार, दुर्गा भागवत, इरावती कर्वे, नरहर कुरुंदकर वगैरे 'डाव्या' मानल्या गेलेल्या लेखकांच्या 'सांस्कृतिक' लेखनातील *अपयश* समजून घ्यायला फार उपयोगी आहे. ब्राह्मण धर्माच्या वैदिक पगड्यामुळे युरोमेरिकन मार्क्सवाद्यांच्याप्रमाणे भारतीय मार्क्सवादी जात-वर्ण सांस्कृतिक चिकित्सा पूर्णपणे टाळल्यामुळे दुप्पट अपयशी ठरले. त्यानी 'सांस्कृतिक' मीमांसेचे दार किंचित किलकिले केले, पण ते सैद्धांतिक व संकल्पनात्मक परिभाषेच्या अभावामुळे फारच बेगडी ठरले. हे त्यांच्या लेखनांची तुलना युरोपात 1960 च्या दशकातच उदयाला आलेल्या सांस्कृतिक अभ्यासाला चालना देणाऱ्या ग्रामसी, रेमण्ड विल्यम्स, रिचर्ड होगार्थ, इ. पी. थॉम्पसन वगैरेंच्या पुस्तकांशी करण्याचा संदर्भ मागे दिला आहे. विशेष विषयाचे अध्ययन विशेषतज्ञ घडवण्यासाठी भारतातील विद्यापीठे बीबीएटीचे प्रयोग स्वातंत्र्यानंतर करत होती. तेव्हा युरोपात बर्मिंगहॅम विद्यापीठात समकालीन कल्चरल अभ्यास केंद्राचे बीजारोपण सुरू होते. अँग्लो-अमेरिकन भांडवलशाही व व्यक्तिवादी धर्मपोथी प्रामाण्यपूजक सौंदर्यशास्त्रे मराठीत आयात झाली त्याचकाळात युरोपात केवळ साहित्यात नव्हे तर संचारण, समाजाच्या अनेक बाजूंची चिकित्सा cultural-सांस्कृतिक मीमांसा सिद्धांतांच्या परिभाषेत सुरू झाली होती. ती मराठीप्रमाणे केवळ मर्ढेकरी कला व साहित्याच्या आधुनिकता, महात्मता, व आस्वादक 'लीलामृत' शुद्धत्वाशी संबंधित नव्हती. अर्थात त्यांचे सिद्धांत एका रात्रीत तयार झाले नव्हते. मात्र आज आपल्या काही विद्यापीठात फारसा शिकवला न जाणारा ''संस्कृती अभ्यास'' या चुकीच्या नावाचा अभ्यासक्रम ऊर्फ 'फार्स' कसा चालू आहे याचा उल्लेख आपण

पहिल्या खंडात का केला याचे स्पष्टीकरण आता होत जाईल. कारण सामाजिक घटनांमधील धार्मिक व सांस्कृतिक संघर्षाची भेसळ भारतात किती मोठी आहे याचे पुरावे रोजच्या वृत्तपत्रात ढिगभर मिळतात. उदा. दि. 27 जून 2020 ची मोठी बातमी बघाः ''इंदुरीकर महाराजांविरोधात फिर्याद दाखल''

''(*लोकमत* न्यूज नेटवर्क-संगमनेर): स्त्रीशी समतिथीला संग झाल्यास मुलगा होतो. तर विषम तिथीला झाल्यास मुलगी होते आणि अशुभ वेळेला स्त्रीसंग झाल्यास औलाद, रांगडी, बेवडी व खानदान मातीला मिळवणारी होते. असे विधान करणारे निवृत्ती काशीनाथ देशमुख ऊर्फ इंदुरीकर महाराज यांच्या विरोधात संगमनेर न्यायालयात गर्भधारणापूर्व व प्रसूतिपूर्व गर्भलिंग प्रतिबंधक कायद्यान्वये फिर्याद दाखल करण्यात आली आहे. संगमनेरच्या ग्रामीण रुग्णालयाचे वैद्यकीय अधीक्षक डॉ. भास्कर भवर यांनी जून 2020 रोजी फिर्याद दिली होती...''

विज्ञान व ब्राह्मण सनातन धर्मातील संघर्षाचे प्रतिबिंब रामजीबाबाच्या कोरोनिल औषधावर घातलेल्या महाराष्ट्र शासनाच्या बंदीतही शोधता येते, कोविड-19 हटवण्यासाठी हिंदूराष्ट्रवाद्यांनी मांडलेले यज्ञयाग, पूजापाट, मंत्रपठण हा वैदिक संरचनांच्या सांस्कृतिक आदिबंधांच्या भारतातील सांस्कृतिक बहुनिरक्षरतेचा मोठा पुरावा आहे. ही आजची कोरोनाच्या महामारीतील सांस्कृतिक संघर्षाचीच सामाजिक उदाहरणे आहेत. हाच आदिबंध विसाव्या शतकातील पटकीच्या साथीत तसाच का आढळतो?

याच्या दुसऱ्या टोकाला प्रगत देशात सांस्कृतिक अभ्यास प्रसार माध्यमे, स्त्रीवाद व मानववंश अशा विशेष अभ्यासात विभागले गेले आहेत. ह्या प्रक्रियेवर राजकारण, विचारधारणा, पारिभाषित आणि अशा विषयावरील युरोपातील सिद्धांतांचा फार मोठा प्रभाव पडल्यामुळे समाजशास्त्रापासून सांस्कृतिक अभ्यास फार दूरवर पसरला आहे. आपण दुर्गा भागवत या फार पुरोगामी व विद्रोही मानल्या गेलेल्या विदुषीच्या *संस्कृती संचित* (1956 च्या चार आवृत्त्या) ची चर्चा मागे केली आहे. त्यांच्या अनुक्रमणिकेतील लोककथा, पाककला व पक्षीजीवन वगैरे विषयाशी संबंधित शीर्षकात वापरलेल्या

'संस्कृती' या संज्ञेविषयीच मोठा गोंधळ आहे. त्यांच्या समकालीन पुरोगामी मराठी लेखकांत 'संस्कृतीची' ओळख वाङ्मयीन व कलेच्या शुचिर्भूत हद्दीबाहेरच्या फॅशन, अन्न, खेळ, जाहिरात, वृत्तपत्रविद्या, रोजचे जगणे तसेच कामगार वर्गाच्या कृष्टी-उपसंस्कृतीला कवेत घेण्याएवढी तिची व्याख्या विस्तारलेली मुळीच दिसत नाही. त्या 'संस्कृतीची' रूपे व प्रतिकार ब्राह्मणधर्मी वर्चस्ववादी सामाजिक मूल्यातच जखडल्याचे दिसते. उलट युरोपात या संज्ञेच्या भोवती जोडत जडावणाऱ्या असंख्य क्रियांचे गाठोडे फार गोंधळात पाडणारे होते. त्यांच्या गाठोड्यातील विधी व सांस्कृतिक दादागिरी रक्षक दृष्टिकोन पिढ्यान् पिढ्या कसे संचारित होतात याचा शोध प्रगत देशात सुरू झाला. रूढींचा पगडा व त्यांची उत्क्रांती कामगारवर्गाचेच सामाजिक नात्यांचे आकृतिबंध कसे टिकवतात याचे सिद्धांतन महत्त्वाचे ठरले. हा गुंता जागतिकीकरणात एवढा वाढला आहे की, आज अमेरिकेतील काळ्या जॉर्ज लॉईडच्या खुनानंतर जगभर उसळलेल्या 'ब्लॅक लाईफ मॅटर्स' मोहिमेचे पडसाद थोडे का असेना भारतातील 'जात मॅटर्स' या भावनिक संरचनात उमटत आहेत. उदाहरणार्थ, *द टाईम्स ऑफ इंडिया* (28 जून 20, पृ. 9) मध्ये "गोऱ्या योनीत निळे शुक्रजंतूचे देणगीदारः भारताच्या सुंदर कातडीचे वेड फार खोल आहे". हा सोनम जोशी व शोभिता धरचा तीन ललनांच्या चित्रासह छापलेल्या संडे स्पेशलमधील वृत्तांताचे ठळक चार कॉलमच्या डोक्यावरचे वाक्य आहे. "सौंदर्य प्रसाधने बदलतील ; पण समाज आपले रंग बदलेल का? सौंदर्य धंद्याच्या काळ्या बाजूवर दृष्टिक्षेप" याचा संदर्भ 'फेअर ॲन्ड लव्हली' चेहऱ्यावर लावायच्या पावडरचे नाव 'फेअर' ची तुलना काढून फक्त 'लव्हली' ठेवण्याशी आहे. रंगभेदांचा हा संबंध त्यांनी तन्निशथा चटर्जीला नेहमी दरोडेखोर व दुष्टपात्राचे तर सुंदर रंगाच्या मुलीला नायिकेच्या मिळण्याशी जोडलेला आहे. हा भारतीय रंगभेद जाती-वर्ण पद्धतीने वाढवलेला आहे. कोचीच्या फॅशन शैलीतून प्रिया रोजच्या फोटोशेजारी आफ्रिकन निग्रोंच्या "ब्लॅक इज ब्युटिफूल" या घोषवाक्याचे स्मरण देणारे I Am Fair Is Beautiful या तिच्या रंगीत फोटो शेजारच्या वाक्यातील Fair Is आडवी रेषा मारून खोडून 'मी सुंदर आहे' असे

सुचवले आहे. भारतीय डार्क इज ब्युटीफूल चळवळ करणाऱ्या दक्षिणेतील कलावंतांचे उल्लेख केले आहेत. मात्र हा रंगभेदगंड कला, इतिहास, पुराणे पॉप संस्कृती अशा समाजाच्या सर्वच थरात पसरलेला दिसतो. या संडे स्पेशलमधील खेळ ते अन्नपदार्थ शिजवण्यापर्यंतच्या भेदांच्या प्रसार माध्यमामुळे वाढणाऱ्या जाणिवांची माहिती या पुरवणीत चांगली दिली आहे. मात्र या माहिती संकलनात निग्रोंच्यासारखी ''ब्लॅक इज ब्युटिकल'' घोषणा किंवा हजार जाती-वर्णांना जोडणारी संकल्पना नाही. दलित सौंदर्यशास्त्राला निग्रोंच्या ''डिडॅफोडिलीकरणा''तून जन्मलेल्या प्रतिकारवादी सौंदर्यशास्त्राची खोली व वैश्विकता का नाही? ''देवी सरस्वती'' शरण समरसता बौद्ध धर्मात आहे का? वंचितांच्या नावे राजकीय पक्ष काढला तरी सर्व जाती एका झेंड्याखाली येणे का शक्य होत नाही? खऱ्या अर्थाने प्रतिकारवादी सौंदर्यशास्त्र किंवा प्रगत सांस्कृतिक-cultural सिद्धांत अजून मराठीत का जन्मले नाहीत? अशा प्रश्नांची उत्तरे शोधण्यासाठी आपणाला जगभरचे सांस्कृतिक सिद्धांत समोरासमोर मांडणे आवश्यक आहे.

संस्कृतीचे विविध अर्थ मागील खंडात थोड्याबहुत प्रमाणात उघड केल्यानंतर दुसऱ्या खंडात विविधांगांनी वेगवेगळे दृष्टिकोन विकसित करीत संस्कृतीचे सिद्धांतन जागतिक संदर्भात केले जावे अशी अपेक्षा आहे. त्यामुळे हे 'असे घडले', या पुराण परंपरेच्या मर्यादा उघड होतील आणि सांस्कृतिक धोरणांना नव्या दिशा मिळत जातील. अलीकडे प्रगत जगात कल्चर ही समकालीन अभ्यासात समीक्षात्मक बनली आहे. सैद्धांतिक रूपरेषेच्या गोंधळात टाकणाऱ्या व्याप्तीने तिच्या अर्थावर फार प्रभाव पाडला आहे. फूको, आल्तूझर वगैरे पाश्चात्त्यांच्या प्रगत सिद्धांतनाची संकल्पनात्मक परिभाषा हीच सुबोध वर्णनात्मक शिक्षणाने घडवलेल्या मराठी वाचकासाठी मोठी अडचण आहे. उदाहरणार्थ, भाषाशास्त्र व पारिभाषित मीमांसा ही उत्तराधुनिक संकल्पना व पद्धतींच्या मदतीने मांडलेले संस्कृतीचे सामाजिक अभ्यास मराठीत अजून फार दूर आहेत. जात अभ्यास हे प्रगत सांस्कृतिक सिद्धांतांच्या पातळीवर क्वचित जातात. जात राजकारण व माहिती संकलनांच्या मर्यादांत ते अडकतात.

ऐतिहासिकदृष्ट्या कृष्टीचा एक वेगळा, अलग व ठळक प्रदेश म्हणून स्वतंत्रपणे त्याची सैद्धांतिक चिकित्सा क्वचितच झाली आहे. पाश्चात्त्य प्रगत देशात तिच्या स्वतःच्या विशिष्ट गुणधर्मांसह तिची मीमांसा तत्त्वज्ञान व मानवशास्त्राला जोडून कशी झाली याचा आढावा आपण मागील खंडात घेतला आहे. तिकडे एकोणिसाव्या शतकाच्या अखेरीला संस्कृती (culture) मोठ्या प्रमाणावर प्राचीन अभिजात संस्कृती civilisation याच मुख्य कल्पनेतून ओळखली गेली. जगाकडे पाहण्याचा दृष्टिकोन अथवा मानसिकता अशा सर्वव्यापी संकल्पनांशी ती जोडणे वैदिक परंपरा पुरस्कर्त्या इतिहासकार वि. का. राजवाडे, ज्ञानकोशकार वगैरे पंडितांना सोपे गेले. त्यामुळे मराठीत "सर्वसामान्य" अशी रोजच्या जाण्यातील विल्यम्सप्रणीत संस्कृतीची संकल्पना फारशी रुजली नाही. हे *त्रैमासिक संशोधक* सप्टें. 2020च्या अंकातील वि.का.राजवाडे यांच्यावरील तीन अन्य लेखन वाचल्यास लक्षात येईल. हे अज्ञानाचे उत्पादन सातत्याने का होते?

रेमण्ड विल्यम्सने शेतीच्या मशागतीशी संस्कृतीच्या नैसर्गिक वाढीची संकल्पना जोडताच कशी वादळी चर्चा झाली याचा तपशील मागे दिला आहे. युरोपात एकोणिसाव्या शतकापासून औद्योगिकीकरण व भांडवलशाहीच्या वाढीमुळे आधुनिकतेची स्थित्यंतरे मोठ्या प्रमाणावर झाली. त्या काळात तिकडे कल्चर वाढत्या प्रमाणात बौद्धिकीकरणाच्या वळणावर गेली. मनाच्या सवयी व मानवी मूल्यांशी तिची ओळख जोडली गेली. 'खालची' किंवा 'सामान्य' संस्कृतीपेक्षा कला व 'उच्च' संस्कृतीच्या आदर्शांनी तिची व्याख्या सजवली होती. इंग्लंडमध्ये संस्कृती ही मानवाला परिपूर्ण करण्यासाठी सौंदर्यशास्त्र व साहित्याच्या पारिभाषितावर केंद्रित झाली होती. मानवी मूल्यांची निर्मिती, "गोडवा व प्रकाशा"च्या अमानवीकरण व कुरूप यंत्र सिव्हिलायझेशनच्या विरोधात निर्माण करण्याचे त्यांचे मुख्य ध्येय होते. मॅथ्यु आर्नोल्ड (1822-88) हा कवी व त्याचा मुख्याध्यापक वडील यांच्या अभिजात संस्कृतीच्या कल्पना ग्रीक व रोमन उच्च संस्कृतीवर बेतलेल्या होत्या. ब्रिटिश इंग्रजी शिक्षण लॉर्ड मेकॉलेच्या 'मिनिट' (1835) प्रमाणे मडक्याच्या गाळण्याच्या सिद्धांताप्रमाणे भारतात

सुरू झाले. तेव्हा आर्नोल्डच्या काव्य व समीक्षा सिद्धांताबरोबर त्याचे *संस्कृती व अराजक* हे पुस्तक आमच्या अभ्यासक्रमात आले ते कायम आजपर्यंत अग्रभागी टिकून आहे. म्हणून त्याचीच संस्कृतीची व्याख्या, महर्षि शिंदे यांच्या शब्दात,'राजवाडे वेदा'बरोबर स्थिर होत आली आहे. म्हणून त्याचीच संस्कृतीची व्याख्या कोशकार केतकर ते तर्कतीर्थ अशा डाव्या-उजव्या ब्राह्मण पंडितांच्या बहुसंख्य पुस्तकांत वर्चस्व गाजवत राहिली. ती अशी : ''सृजनात्मक ग्रंथाचा गट''(वाङ्मयीन संहिता) की ज्या उच्च नैतिक मूल्ये अंगीकारणे औद्योगिकीकरणवाद, इहवाद व शून्यवादाला नकार या साच्यातील आहे. एक सुसंस्कृत बनवण्याचे मिशन जेवढ्या प्रमाणात ती चालवते तेवढी संस्कृती सामाजिक असते. जरी ती जे ग्रंथ उच्च/नीच अशी परस्परविरोधी वाटणी करतात त्या परिभाषेत संकुचित मांडणी करीत असते तरी ती सामाजिकच असते. हीच संस्कृती व समाजाची परंपरा पुढे एफ. आर. लेव्हिस व टी. एस. इलियटने विकसित केली. हेच मराठीतील धार्मिक संस्काराच्या वळणाचे शब्दकोशातील अर्थ व संस्कृतीच्या व्याख्यांचे वैदिक वळणाचे मूळ आहे. ब्रिटिश-ब्राह्मण मिलीभगतच्या ह्या सांस्कृतिक संरचना आजही भारतात व अँग्लोमेरिकेत वर्चस्व गाजवत आहेत. सिलिकॉन व्हॅलीतील हिंदूराष्ट्रवादाचा प्रसार अमेरिकन डॉलर कसे चालवतात याचे पुरावे विनय लालने *इतिहासाचा इतिहास* दिल्याचा उल्लेख मागे केला आहे.

या अभिजात उच्चभ्रू सांस्कृतिक संकल्पनांना छेद देणारा पहिला व्यासंगी साम्यवादी संस्कृतिस्ट रेमण्ड विल्यम्सच्या योगदानाची चर्चा आपण केली. तसेच श्रेय त्याला देताना स्विंगेवूड म्हणतो. ''औद्योगिकीकरण-पूर्व संस्कृती (जिला तो सेंद्रिय व सामाजिक पायावरची हे लेबल लावतो) आणि विसाव्या शतकातील औद्योगिक, भांडवली अशी बळकट परमाणूमय सांस्कृतिक संबंधावर रचलेली जन संस्कृती यांच्यातील विरोधावर घणाघाती घाव घालणारे रेमण्ड विल्यम्स हे पहिले नाव आहे'' (xi). त्याने प्रथम वाङ्मयीन दृष्टिकोन मानवशास्त्रीयतेबरोबर संस्कृतीशी जोडला. इ. बी. टायलरने प्रत्येक प्रकारच्या सर्वच समाजांनी त्यांच्या सामाजिक विकासाच्या सर्वच

अवस्थात culture -संस्कृती बाळगते असे मत मांडले होते. संस्कृती (culture) ही प्राचीन अभिजात समजलेल्या संस्कृतीशी (civilization) संघटित नसून ती ज्यात ज्ञान, श्रद्धा, कला, नीतितत्वे, कायदे, रूढी आणि समाजाचा सदस्य होण्यास लायक होण्यासाठी आवश्यक त्या समग्र बाबींचा समावेश करतेः 1958 मधील समाजशास्त्रज्ञ टायलर, समीक्षक विल्यम्स अशा युरोपीय विद्वानांच्या संस्कृतीच्या अशा धर्मनिरपेक्ष संकल्पना आणि समकालीन सानेगुरुजी, विनोबाजी किंवा त्यानंतरच्या क्षीरसागर, देशपांडे आदिंच्या पुरोहित वर्गातील 'ब्राह्मण धर्मात' गुरफटलेला संस्कृती हा शब्द तुलनात्मक पद्धतीने अभ्यासला पाहिजे. त्यात विलास सारंग म्हणतात त्या ''भारतीय समाज विभाजनप्रिय (fissiparous) आहे'' (2006,4) या विधानाचीच उदाहरणे जास्त सापडतात. 1835 मध्ये लॉर्ड मेकॉलेने इंग्लिश शिक्षण सक्तीचे करताना वापरलेल्या मडक्याच्या उतरंडीचे गाळण्याचे रूपक सुप्रसिद्ध (कुप्रसिद्ध?) ''मिनिट्स'' मध्ये मांडले होते. त्याचा मार्मिक विस्तार करताना भारतीय जात-वर्ण व्यवस्थेने रचलेल्या सांस्कृतिक मानसिकतेविषयी सारंग लिहितात,

> *उतरंडीच्या शिखरावर प्रकाशझोत पडतोः* परंतु *उतरंडीच्या पायथ्याकडे लक्ष देणे उद्बोधक आहे.* वैयक्तिक स्थानानुसार शिखरावरच्या वा त्या *जवळच्या व्यक्ती गर्व, समाधान, घृणा, चिंता, भय, आदर (क्वचितच), असूया, दुःस्वास, चीड, जळफळाट* या भावना अनुभवतात. *(जातिवास्तव हे भारतीय मनुष्यांच्या भावनिक जीवनात किती महत्त्वाची, प्रभावी व व्यापक जागा घेतं,* याची पुरेशी नोंद घेतली गेलेली नाही.) समाजात कमी-जास्त सामर्थ्य असलेल्या समूहामधील दऱ्या लक्ष वेधून घेतात... समाजजीवनाच्या दुर्लक्षित, अंधाऱ्या तळभागात आयुष्य कंठणाऱ्या *या गटांत तितकीच विभाजन, तितक्याच दऱ्या आढळून येतात,* जेवढ्या प्रकाशातल्या समूहात दिसतात. भारतीय/मराठी समाजाच्या संपूर्ण पटाकडे लक्ष देऊन पाहिलं, तर समाजावर जातिवास्तवाची पकड किती जबर, सर्वंकष (व भयानक) आहे. याची आपल्याला योग्य जाणीव होते (6 तिरपा ठसा माझा).

इंग्रजी नाटकांच्या मराठी भाषांतरावर अमेरिकेतील इंडियांना विद्यापीठात संशोधन केलेल्या कोंकणी-भंडारी समाजातील या जगप्रसिद्ध लेखकाने व परदेशातही इंग्रजीचे अध्यापन करणाऱ्या व मुंबई विद्यापीठाच्या पहिल्या ब्राह्मणेतर इंग्रजी विभागप्रमुखाने जातीचे सूचक उल्लेख *एन्कीच्या राज्यात* या कादंबरीत व अन्य लेखनातही केले आहेत. उदाहरणार्थ, *एन्कीच्या राज्यात* या कादंबरीच्या नायकाला वडील कळवतात की, नव्या गोवा विद्यापीठात इंग्रजी विभागात एक जागा निर्माण झाल्याची जाहिरात आली आहे. तुला ओबीसी आरक्षणामध्ये ही संधी मिळणे शक्य आहे. हे जातवास्तव 'भयंकर' अभ्यासक्रमामुळे थोड्याफार प्रमाणात रंगभेद, धार्मिक व पंथीय संघर्षाचे रूप युरोपातही कसे धारण करते याचे नमुने अनेक आहेत. मराठीत मात्र याचे सिद्धांतन सारंगांच्या आधी देशीवाद्यांनी मुद्दाम लपवलेले दिसते. हे जातवास्तव अधिक टोकदारपणे सांस्कृतिक सिद्धांतांच्या चौकटीत समजून घेण्यासाठी रेमण्ड विल्यम्सच्या "आपल्या भावनिक संरचना", "वाङ्मयीन भावनांच्या रचना" अशा अनेक नव्या संकल्पना आज किती उपयुक्त आहेत हे पुढे स्पष्ट होईल. जिथे हे पाश्चात्त्य विद्वान समग्र कल्चरच्या समाजात संरचनासाठी मूल्ये व प्रतीके व्यक्ती वापरते, तेथेच आपण या जात-वर्णाच्या उतरंड-पद्धतीच्या तुकडेपट्टीत भारतीय कसा बॉनसायप्रमाणे "रचला" जातो याचाही विचार करत नाही. सुरुवातीला मानवशास्त्रज्ञ सामाजिक ऐक्य वृद्धिंगत करण्यासाठी युरोपात संस्कृतीकडे पाहताना मूल्ये व प्रतीकांचा स्वीकार कामापुरताच करू लागते. उलट वैदिक मंत्र व विधींचे पूजापाठ आपण निरक्षरांच्यावर कशी मगरमिठी कायम ठेवतील याचीच व्यवस्था केलेली पाहतो. परंतु आधुनिक समाजातील अनेक वर्ग, वर्ण व अन्य भेदांमुळे तो आदर्शवादी दृष्टिकोन समस्या हाताळायला अपुरा पडू लागला. सामाजिक संघर्ष, अर्थ आणि क्रिया, विचारधारणा व सत्ता यांची चिकित्सा आदर्शवादी नव्हे तर भौतिक परिभाषेत करण्याची टायलर व विल्यम्सची भूमिका भारतीय वैदिक सोमरसावगुंठित धार्मिक आदर्शवादातील संस्कृतीपेक्षा दुसऱ्या टोकाची होती. म्हणूनच फुकोने 'वर्ण-वर्ग-युद्ध' जगभर चालते, असा सिद्धांतच मांडला.

या दोन भिन्न टोकांचा समन्वय साधाणाऱ्या सिद्धांतांचा विचारही पुढे केला आहे. इहवादाचा अतिरेकी वापर करणारी संस्कृती अभ्यासात सुधारून स्वीकारावी अशी मांडणी करणारे काही विद्वान जगभर आहेत. संस्कृतीत संक्रमित झालेली प्रतीके अर्थाची रूपे घेऊन इतिहासात चालत आलेली असतात. ती जीवनाचा अर्थ लावायचे ज्ञान विकसित करतात. ही संस्कृतीची संकल्पना समाजशास्त्रात श्रद्धा, अंधश्रद्धा, मूल्ये व प्रतीके या घटकांचे स्पष्टीकरण मीमांसेत केले जाते. या दोन्ही शास्त्रांतील दृष्टिकोन सामान्य वाचकांना गोंधळात टाकणारे होते. आधुनिकतेच्या प्रकल्पात culture -संस्कृतीची **स्वयंभू स्वायत्तता व तिच्या सामाजिक पायाविषयी** प्रगत देशात बरेच वाद माजल्याचे आपण पाहिले. मात्र भारतात वेद, लेखक व संस्कृतीच स्वयंभू आहे अशी मांडणी आजही प्रबळ आहे. अर्थात वेद हे गुंडपुंड दरोडेखोरांनी रचले असे म्हणणारा चार्वाकही भारतात होता. संस्कृतीच्या समाजशास्त्राचे सिद्धांतन अँग्लोअमेरिकेत आधुनिकतेचा अंतर्गत दृष्टिकोन म्हणून स्वीकारले गेले. त्यासाठी संस्थात्मक पाया पुरवला गेला. तो आधुनिकतेचा सामाजिक पाया मानला गेला. सामाजिक क्रियांमधून त्याचे गुंतागुंतीचे अर्थ व क्रिया या दोन्ही व्यक्त होऊ लागल्या. मात्र संस्कृतीकडे पाहण्याच्या सामाजिक व मानवशास्त्रीय संकल्पना परस्पर व्यापी व फार लवचीक आहेत. आधुनिकतापूर्व जगभरच्या संस्कृतींच्या उदयाचा तुलनात्मक आढावा डॉ. पंजाबराव देशमुखांनी धर्मांच्या तुलनात फार थोडक्यात घेतला आहे. तसाच जर्मन समाजशास्त्रज्ञ डर्खिमने सुरुवातीच्या समाजातील धर्माचा सखोल अभ्यास केला होता. उदा. ऑस्ट्रेलियातील मूळनिवासी. आदिम लोकांचा कुलचिन्हवाद त्याने स्पष्ट केला. या संस्कृतीतील समाजाचे सदस्य म्हणून लोक ऐक्य टिकवण्यासाठी व्यक्तिगत अस्मितेचा विकास अशा साधनांच्या आधारे अर्थ लावत करीत. भारतीय समाजावर लेखन करणाऱ्या मॅक्स वेबरने संस्कृतीची व्याख्या **सामाजिक क्रिया व सामाजिक बदलांचा पाया रचणाऱ्या अर्थाचे क्षेत्र** अशी केली. पौर्वात्यवादी व भारतीय दुभाष्ये मध्यस्थ यांच्या मिलीभगतमधून झालेल्या अशा भारताविषयीच्या अभ्यासात बऱ्याच त्रुटी किंवा विसंगती राहिल्याचे देशमुख व

सारंगांच्या लेखनातच अपवादानेच स्पष्ट झाल्याचे दिसते. पुरोहित वर्गातील बहुसंख्य लेखक किंवा त्यांच्यातील कम्युनिस्टसुद्धा या सांस्कृतिक विरूपणाकडे अंगाकडे दुर्लक्ष करतात असे शरद पाटलांच्या समग्र लेखनाच्या आधारे म्हणता येईल. परंतु सर्वार्थाने एडवर्ड सईदचे *ओरिएन्टॅलिझम* किंवा जलाल अल-अहमदच्या *वेस्टॉक्झिफिकेशन* या पुस्तकांच्या जवळपासही फिरकणारा एकही लेखक मराठीत का नाही? समीर अमीनच्या *युरोसेंट्रिसिझम्* प्रमाणे संतुलित सैद्धांतिक मांडणी करणारा एकही समीक्षक मराठीत का बरे नाही?

वरील प्रश्नांची उत्तरे पुढे आपण सांस्कृतिक समीक्षेचे प्रकार अभ्यासताना तपशिलाने देऊ. मात्र विनय धारवाडकर व विलास सारंगांच्यासारखे विश्वसाहित्याचे भान असणारे एका हाताच्या बोटावर मोजणारे मराठी लेखकच या सांस्कृतिक जातीय मॅच-फिक्सिंग चा विचार करताना दिसतात. सृजनात्मक लेखकांची सर्वात जास्त तुलनात्मक व संवादी मांडणी अगदी अलीकडे विलास सारंगांनी केलेली दिसते. त्यांच्या "खलनायक लेखक" सारखा गंभीर सैद्धांतिक लेखही सांस्कृतिक अभ्यासाचा एक चांगला नमुना म्हणून आपण मागे त्याचा उल्लेख केला आहे. सारंगांच्या लेखात जात-वर्ण उतरंडीचे फायदे व तोटे यांचा समतोल लेखाजोखा मांडतांना सौम्य प्रकृतीचा हा लेखक शरद पाटलांचा विद्रोह टाळून लिहितो,

> उतरंड-पद्धतीमुळे भारतीय समाजातील विषमता काहीवेळा असह्य होऊ शकते - समाज बांधवांना (व भगिनींना) काही प्रमाणात सुसह्य होऊ शकते. भारतीय समाज रचनेतील ही एक महत्त्वाची गोष्ट आहे. रेमाँ ॲरॉ (Raymond Aron) व मॅक्स वेबर (Max Weber) या दोन पाश्चात्त्य समाजशास्त्रज्ञांची मते मागे उद्धृत केली. ॲरॉं व वेबर निर्देशित करतात की, भारतीय तत्त्वज्ञानातील पुनर्जन्माच्या संकल्पनेमुळे जातिययंत्रणेतील अन्याय व्यवस्थेवर थोडा उतारा मिळतो. पण ते स्पष्टीकरण तेवढे विश्वसनीय वाटत नाही. पुनर्जन्मावर लोकांचा कितपत विश्वास आहे हा एक प्रश्न आहे. त्याहून महत्त्वाची बाब म्हणजे भविष्यातील शंकास्पद न्यायासाठी वर्तमानातील क्लेश सहन करणे किती

लोकांना मान्य होईल हा दुसरा प्रश्न आहे. तेव्हा पुनर्जन्माच्या आश्वासनाने सर्व ठाकठीक होऊ शकते, हे पटत नाही (5).

या उतरंड-पद्धतीवरील दक्षिणेतील रामस्वामी पेरीयार, महाराष्ट्रातील जोतिबा फुले, शाहूमहाराज, बडोद्याचे सयाजीराव गायकवाड महाराज, बंगालमधील राजा राममोहन रॉय, श्री. म. माटे, आगरकर, लोकहितवादी, डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर अशा अनेक समाज सुधारकांच्या मत-मतांतरांचा आढावा इथे प्रस्तुत नाही. महर्षि शिंदे, इंग्लंडमध्ये शिक्षण मिळाल्यामुळे, यांच्या एवढा समग्र भारतातील जातीय उतरंडींचा तुलनात्मक अभ्यास अन्य कुणीही केलेला नाही. तरीही विस्तारभयास्तव सांस्कृतिक अभ्यासात भारतीय विचारवंतांचा फारसा समावेश स्वतंत्रपणे इंग्रजी ग्रंथात केलेला दिसत नाही. विस्तार भयास्तव मी तो वाचकांना माहीत आहे असे गृहीत धरले आहे. मात्र आवश्यक तेथे तुलनेसाठी हे संदर्भ घेतले आहेत. पाश्चात्त्यांच्या प्रगत जगात **संस्कृतीच्या (culture) स्वायत्ततेच्या आधुनिक सिद्धांतांच्या विरोधी क्रियात्मक (functional) दृष्टिकोन उभे ठाकलेले दिसतात.** ते संस्कृतीची प्रतीकात्मक रूपे स्पष्ट करतात. उदाहरणार्थ, सत्यनारायणासारख्या विधीचे मुसलमानी मूळ, गणपतीचे मिथक किंवा मंत्रांचे नमुने भावनिकपेक्षा ते वैज्ञानिक कसोट्यांवर तपासतात. यालाच भारतात उतरंड- पद्धतीमुळे धार्मिक व जातीय रंग चटकन् दिला जात असल्याने सनातन-परंपरावादी व विद्रोही परिवर्तनवादी किंवा शिवीच द्यायची तर पाखंडी मार्क्सवादी असा संघर्ष पेटवण्याचे राजकारण सतत सुरू असते. दुसरा गट देव व भूदेवापेक्षा संस्कृतीच्या उत्पादनातील मानवाच्या क्रियाशील भूमिकेवर भर देतो. **मार्क्सवादाची सिद्धांतबाह्य भौतिक अवस्थेचे प्रतिबिंब वर्गाच्या हितसंबंधांची अभिव्यक्ती यांची विचारसरणी असा संस्कृतीचा सिद्धांत मांडतात. भांडवलशाहीच्या गाभ्याच्या मूल्यांशी सामुदायिकपणे व्यक्तीला घट्ट बांधून ठेवणारे सामाजिक सिमेंट म्हणजे 'संस्कृती' असे ते मानतात.** या सांस्कृतिक उत्पादनात माणसाची क्रियाशील भूमिका पद्धतशीरपणे कशी डावलली जाते, या सामाजिकीकरणाच्या प्रक्रियेचा ते उलगडा करतात. तथापि या न्यूनिकरणाच्या

संकल्पनेला ग्रामसी, अडोर्नो व बाख्तिन सारख्या मार्क्सवाद्यांनी आव्हान दिले होते. अशा प्रकारचे द्वंद्व उतरंड-पद्धतीच्या चौकटीत भारतातही सतत कसे सुरू असते हे या तुलनांत स्पष्ट होत जाईल. जयदेवसारख्या तुलनाकाराने मात्र हिंदी कादंबऱ्यांवरील इंग्रजी सांस्कृतिक प्रभावाच्या अभ्यासात काही प्रमाणात हे द्वंद्व सैद्धांतिक पातळीवर स्पष्ट केल्यामुळे परंपरावादी प्रकाशकांनी तो ग्रंथ हिंदीत प्रकाशित होऊ नये, अशी व्यवस्था केल्याचे समजले.

सामाजिक संघर्ष आणि सत्तासंबंध, व्यवहार व अर्थ यांच्या अंतर्गत नात्यात संस्कृतीची संकल्पना केली पाहिजे. मराठीत 'जातीवर गेला', 'जात दाखवली', 'जातीचं पाणी', 'पदर लागणे' अशा ओव्या आणि शिव्या या समस्येचे स्वरूप स्पष्ट करतात. मग 'संस्कृती' बाजूला पडते. धार्मिक संरचना प्रबळ ठरतात. विचारसरणी व सांस्कृतिक राजकारणात ढिगाने रचलेल्या संघर्षासाठीच्या दृश्यात जीवनाचा हा मार्ग कमी महत्त्वाचा ठरतो. त्यात लिंग, वंश, पिढ्यांच्या प्रश्नांचे तेल ओतले जाते. Culture-संस्कृती ही वर्गाची अभिव्यक्ती किंवा प्रतिनिधी नसते. पण ती गुंतागुंतीच्या अस्मितेला क्रियाशील आकार देण्याची प्रक्रिया असते. म्हणूनच आपण धर्म थोडा बाजूला ठेवून कल्चर ही विशिष्ट संरचनात्मक संदर्भातील मूल्ये व प्रतीकांच्या अर्थाचे क्षेत्र संस्कृती कशी आहे हे समजून घेतले पाहिजे. सांस्कृतिक सिद्धांतात संदर्भवादाची समस्या आहे. कृष्टी ही संदर्भात निर्माण केली जाते; परंतु तिला संदर्भाच्या पातळीवर कमी कमी करत जाऊ नये. राजकीय पक्षाच्या चिन्हांच्या अर्थाचा इतिहास सर्वसामान्यांना माहीत नसतो. त्या दृष्टीने पियेर बोर्दियु या फ्रेंच समाजशास्त्रज्ञाच्या ग्रंथांचे संदर्भ मी (1999, 2011, 2020) अनेक ग्रंथांत घेतले आहेत. जगभरचे विचारवंत, पठड्या, सांस्कृतिक इतिहास, पंथ, गट, तट वगैरे असंख्य आहेत. त्यांच्या ग्रंथांची संख्या अफाट आहे. त्यातील सांस्कृतिक अभ्यासासाठी उपयुक्त ठरणाऱ्या. त्यातून प्रगत सांस्कृतिक साक्षरतेची नवी दालने खुली होतील. सांस्कृतिक धोरणांना जागतिकीकरणात नवी दिशा मिळू शकेल.

प्रकरण चौथे
जगभराचे सांस्कृतिक सिद्धांत व संकल्पनांची साक्षरता

मराठी भाषेचा शास्त्रशुद्ध अभ्यास करण्याचे साधनदेखील मराठीत उपलब्ध नाही. हा अभ्यास करायचा असल्यास आधी इंग्रजी शिकले पाहिजे, याला उलटा न्याय म्हणू नये काय? इंग्रजी भाषेत माहिती तयार असताना तिचे भाषांतर करविण्याचे सोडून देऊन मराठी भाषेचा इतिहास लिहून देण्यास परिषदेने

एच-३०६
२२

बक्षीस ठरवले आहे. जाहिरात वाचून अशी समजूत होते की, हा इतिहास जणू काय नवीन तयार करावयाचा आहे. पण "Linguistic Survey of India" हिंदुस्थानातल्या भाषांची पाहणी' हिंदुस्थान सरकारने करविली आहे, त्यात मराठीवर ग्रंथ आहेत, हे परिषदेला माहीत नाही असे दिसते. शिवाय "Encyclopaedia Britannica" या कोशात मराठीवर लेख आहे, प्राकृतवर लेख आहे. या सर्वांच्या मदतीने जुळवणी, रूपग्रंथांची खटपट करण्याचे सोडून देऊन 300 रुपयांचे मोठे बक्षीस लावून एक ग्रंथ मागविला आहे...

-स. ग. भाटे, "महाराष्ट्र साहित्य परिषदेचे कार्य" *विविध ज्ञानविस्तार* 1913 पुनर्मुद्रणमधील लेख (*एक वाङ्मय समीक्षक*, संपादक, वसंत पाटणकर 1995, 290).

4.1 प्रास्ताविक : 'तो मी नव्हेच' : एक आदिबंध – श्रेष्ठत्वगंड रक्षण

वरील उद्धृतात पुण्यातील महाराष्ट्र साहित्य परिषदेच्या ऐतिहासिक अज्ञानाच्या उत्पादनाचा एक नमुना 107 वर्षांपूर्वी बडोदा संस्थानातील विलायतेत शिक्षण मिळालेल्या उच्चविद्याविभूषित भाटे या आद्य तुलनाकाराच्या लेखातील उतारा मुद्दाम दिला आहे. 'लेखकाचा धंदा' सारखा लेख वाचल्यास बा. सी. मर्ढेकरांच्या बालपणीच या तुलनाकाराने लेखकाला "शब्दांची खुळखुळे वाजवणारा फेरीवाला" आणि परपुष्टतेच्या अनेक कल्पना मांडल्याचे दिसते. असे खऱ्या अर्थाने तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यासाला खरा पाया पुरवणारे लेखक आपल्या परंपरावादी स्थितिप्रिय मिथकांच्या दलदलीत परिघावरच ढकलले गेल्याचे दिसते. साम्यवादी निरक्षर संत गाडगेबाबा, विश्वसाहित्याच्या अतुलनीय व्यासंग असणारा ग्रंथांनी रचलेला नेता यशवंतराव चव्हाण अशा फार कमी सुधारकांना कृष्टी-कल्चरच्या रचनांचा सखोल जाणीव दिसते. प्रस्तुत ग्रंथ लिहिताना असे परिवर्तनवादी लेखक व विचारवंत फारच उपेक्षित राहिल्याचे जाणवले. सांस्कृतिक सिद्धांतावरील सर्वच पाश्चात्त्य ग्रंथांत कार्ल मार्क्सला अग्रस्थान दिले आहे. तरीपण मार्क्सवादाच्या भारतीय अवतारात कल्चरल चिकित्सेला एखादा अपवाद वगळता फारसे महत्त्वाचे स्थान दिलेले दिसत नाही. याचा

अर्थ जगात सर्वत्र मार्क्सच्या सिद्धांतांचे सृजनक्षम उपयोजन उत्तमप्रकारे झालेले आहे असे नाही. ॲलन स्विंगेवूडने संस्कृतीचे मार्क्सवादी सिद्धांतन करताना सुरुवातीलाच मार्क्सचे एक मार्मिक विधान उद्धृत केले आहे. जीवनाच्या शेवटच्या काळात मार्क्स त्याच्या पुस्तकाचे अर्थ नामवंत मार्क्सवाद्यांनीच फार चुकीचे लावल्याने त्रस्त होता. त्याने निषेध नोंदवला : 'मला एवढेच कळते की मी मार्क्सवादी नाही' (*मार्क्स ॲन्ड एन्गल्स* 1962, खंड 2, पृ. 486). हेच वाक्य आपण वेगळ्या संदर्भात दिले आहे आणि सदरच्या 'प्रवासी सिद्धांतात' घडणाऱ्या घोटाळ्यांची चर्चा पुढे करायची आहे. गाडगेबाबांच्या अंधभक्तांची संख्या अफाट वाढू लागली आणि त्यांच्याविषयीच्या कल्पित कहाण्या व मिथके पसरू लागली; तसे त्यांना जाहीर करावे लागले,

"मला कुणी गुरु नाही, मी कुणाचा गुरु नाही"

'बेरजेचे' सांस्कृतिक राजकारण करीत 'प्रति-शिवाजी' ची उजळ प्रतिमा तयार करणारा पहिला 'मराठा' नेता ब्राह्मण गुरुंनीच मोठा केला हा वैदिक राजेशाहीतील आदिबंध तयार होत होता. त्यांचे रॉयवादी स्नेही तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी यांचा यशवंतराव चव्हाणांचे 'राजकीय गुरु' म्हणून उल्लेख लेखी होऊ लागला. तसाच प्रयत्न इतिहासात संत रामदास हे सम्राट शिवाजींचे गुरु म्हणून लावण्यापर्यंत अनेक वाद आहेत. तो न. र. फाटकांनी रामदासाची शिवाजीराजांशी कधीही भेट झाली नव्हती आणि गुरु म्हणून काडीचा संबंध नाही असे सिद्ध केले. उलट शहाजी राजांच्या कुटुंबाला इंग्रजीसह अर्धा डझन भाषा येत होत्या. सम्राट शिवाजीला युरोपाच्या प्रबोधनातील 'गुरुंनी' घडविला (जिजाबाई). धर्म-संस्कृती व शिक्षणाच्या ठेका-मक्ता परंपरेने एकाच जातीकडे असण्याचा हा परिणाम आहे. त्यामुळे चव्हाणांनी तोंडी व लेखी खुलासा करताना गाडगेबाबांचेच प्रतिकारवादी वाक्य वापरले आहे. तर्कतीर्थ जोशी स्नेही व सहकारी मित्र असल्याचेही म्हटले आहे. एम. टी. वासुदेवन नायर यांनी भारतीय संस्कृतीमधील या आदिबंधातील विकृती थोर पुरुषाच्या जन्म रहस्याचा संदर्भ आईशी जोडण्याच्या नीचतम पातळीवर कशी जाते हे बंगलोर येथील राष्ट्रीय

अकादमीच्या चर्चासत्रात संदर्भासह स्पष्ट केले होते. त्याचा संदर्भ आपण पहिल्या खंडात दिला आहे.

आपण आधी स्वतंत्र प्रकरणात प्रमुख सिद्धांतवादाचा परिचय करून घेऊ. त्यानंतर त्यांच्या सिद्धांताच्या प्रभावाने तयार झालेल्या पठड्या व पंथांची तुलनात्मक चर्चा नवता शोधण्यासाठी उपयुक्त ठरेल. हे विचारवंत साहित्य सिद्धांतात वेगळ्या संदर्भात आपणास माहीत असतात. तेच सांस्कृतिक सिद्धांतनात कसे महत्त्वाचे आहेत ते पाहू. उदाहरणार्थ, मागे उल्लेख केलेल्या रूटलेज प्रकाशनाने नेल बॅडमिंग्टन व ज्युलिया थॉमसने संपादित केलेला *द रूटलेज क्रिटिकल थिअरी ॲन्ड कल्चरल थिअरी* (2008) मध्ये एक वेगळा प्रयोग केला आहे. संस्कृतीशी संबंधित नवा सिद्धांत मांडणाऱ्या वेगवेगळ्या क्षेत्रातील विचारवंतांच्या ग्रंथातील छोटे उतारे निवडले आहेत. त्यातील मुख्य आशयसूत्राशी संबंधित अन्य चारसहा लेखकांच्या ग्रंथांची नावे पुढील वाचनासाठी सुचवली आहेत. एकूण 29 सिद्धांतवादी निवडले आहेत. त्यापैकी तीन चतुर्थांश नावे परिचित वाटतात. मिश्रवंशीय ग्लोरिया अंझलडुआ, गिओर्गिओ आंगबेन, प्रमाणे गे लॉरेन बरटँन्ट व मायकेल वॉर्नर वगैरेंचे नवे विषय वाचून भारतीय वाचकाला आगळा सांस्कृतिक धक्का-"कल्चरल शॉक" बसतो. चंद्रा तळपदे, मोहन्नीने युरो-मेरीकाकेंद्रित पण वसाहतकाळातील स्त्रीवादी विद्याव्यासंगाची पाश्चात्त्य नजरेतून केलेली मीमांसा नवा दृष्टिकोन देते.

या यादीत एरवी आढळणारे काळे-गोरे इ. पी. थॉम्पसन, पियेर बोर्दियु, एडवर्ड सईद, आन्तोन ग्रामसी, एच. एल. गेट्स, ज्यु., दिपेश चक्रवर्ती, जे स्टोरे, ॲलन सिनफिल्ड अशी अनेक नावे आहेत. याचा अर्थ सगळेच पाश्चात्त्य सिद्धांतावरील संग्रह सर्वसमावेशक आहेत असे नव्हे. हे उतारे संबंधित विचारवंताने विशिष्ट काळात त्याच्या साहित्यावरील लेखनांत केलेल्या सांस्कृतिक विचारासंबंधीचे आहेत. एकच आशयसूत्र निवडून अशा प्रातिनिधिक निबंधांचे अनेक संग्रह त्यांनी प्रसिद्ध केले आहेत. तसे प्रयोग मराठीत व्हायला हवेत. ते झाले तर संपादकाच्या जातीचा प्रभाव त्याच्या निबंध निवडीत कसा पडतो आणि कविपंचक, थोर कादंबरीकार, महान कवी

असे समीक्षेचे कालबाह्य उतारे भिक्षुकी पोथीसारखे कसे विद्यार्थ्यांच्या माथी मारले जातात याचाही तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यास अशा इंग्रजी निबंध संग्रहांच्या आधारे करता येईल.

दुसऱ्या टोकाला फक्त सांस्कृतिक सिद्धांत मांडणीतील समस्या मांडलेल्या दिसतात. ॲन्ड्रयू मिलनर व जेफ ब्रोविटने समकालीन सांस्कृतिक सिद्धांतांचा परिचय करून दिला आहे. सांस्कृतिक व प्रसार माध्यमांच्या अभ्यासक्षेत्रातील आठ तज्ञ निवडले आहेत. एकूण तीस लेखकांचे लेख सैद्धांतिक चिकित्सेवर आहेत. ते तीन भागात विविध आशयानुसार विभागले आहे. सैद्धांतिक विचारात जन संचारण माध्यमे आणि सार्वजनिक निदान, चिन्ह संख्येचा उगम, 'सांस्कृतिक' उत्पादनाचे क्षेत्र, वस्तुंच्या सौंदर्यशास्त्राची समीक्षा, टीका सिद्धांत आणि ग्राहक समाज, सार्वजनिक क्षेत्राचा उदय. इलेक्ट्रॉनिक जाळ्याचे गतिविज्ञान, जनसमुदाय माध्यमातील सामाजिक आवेग, सांस्कृतिक अस्मितेचा प्रश्न, बॉदिलार्द आणि दूरदर्शन जाहिराती, अत्याधुनिक संवेदना, आधुनिकतेचा ऱ्हास. i. दूरदर्शनवरील दहा प्रबंध, ग्राहक समाजाचा उदय, स्त्रिया व विनोदी प्रहसने, स्त्रीवादी रोमान्स, स्त्रिया व आधुनिकतेचे वाङ्मय, मर्लिन मन्रोचे मिथक. ii. लोकप्रिय संस्कृतीचे वाचन-फ्राईड, संगीत, समीक्षा; लोकप्रिय संगीताची चिकित्सा, आनंदासाठी संगीत, विनोदी उपरोध : स्त्रीवादी नाटकात एक डावपेच म्हणून हास्यनाट्य, गिल्बर्ट ॲन्ड सुलिव्हानः ब्रिटिश परंपरेने घडवले व बिघडवले, मोठे स्वागत अस्तित्ववादाचे. नाट्यगृहाविषयी रोलंड बार्थ, फॅशन, खाणे आणि रुची, उदात्त आणि अत्याधुनिक, 'द एक्झॉर्सिस्ट' व 'द ओमेन' किंवा आधुनिक व अत्याधुनिक ज्ञानाच्या मर्यादा.

वरील विषयांची तुलना आपल्या मराठीतील याच क्षेत्रातील अभ्यासक्रमाशी करणे उद्बोधक ठरेल. मराठीत माहिती संकलन आणि सुबोध आस्वादनाच्या सुलभ पातळीवर बहुसंख्य लेखक अडकून पडलेले दिसतात. आज *संशोधन* त्रैमासिकाचे 2022 मधील अंक चाळला तरी या पुस्तकातील समकालीन संशोधनाच्या जवळपास जाणारा एकही लेख नाही. संकलन व सिद्धांताची पातळी नीट लक्षात येण्यासाठी एका

इंग्रजीतील निबंधातील नमुना उदाहरणाची चर्चा करू. या संग्रहातील डेव्हिड कॅनन्डिनचा ''गिल्बट ॲन्ड सुलिव्हान : द मेकिंग ॲन्ड अनमेकिंग ऑफ अ ब्रिटिश ट्रॅडिशन'' वाचत असता मला चाळीस वर्षांपूर्वीच्या माझ्या *मराठी नाटकावरील पाश्चात्त्य प्रभाव 1818-1947* या इंग्रजी प्रबंधामधील अण्णासाहेब किर्लोस्करांच्या *सं.सौभद्र* या नाटकावरील प्रभाव शोधातील अविस्मरणीय प्रसंग आठवला. शिवाय माझे त्या काळचे सांस्कृतिक संरचनांचे आंतरराष्ट्रीय आकलन तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यासाच्या दिशेने सुरू झाले; परंतु ते पुरेसे नव्हते हेदेखील उशिरा लक्षात आले. अर्थात, माझ्या या संदर्भाने किर्लोस्करांच्या आद्य नाटकाची मराठीत केलेली समीक्षा बहुतांशी अज्ञानमूलक, पुरोहिती व कालबाह्य ठरवली होती. त्यात ही नवी भर पडल्याने अर्धशतकानंतर आगळे सात्त्विक समाधान झाले. त्यामुळे हा नमुना अभ्यास तपशिलाने माहीत करून देणे गरजेचे वाटले. मुंबई विद्यापीठाच्या ग्रंथालयात मला कमल देसाई यांचा ''मुंबईतील रंगमंचावर एकोणिसाव्या शतकात सादर झालेली इंग्रजी नाटके'' हा मौलिक इंग्रजी प्रबंध वाचायला मिळाला. त्यात गिल्बट ॲन्ड सुलिव्हान या जोडीच्या *थेस्पिस : गॉडस् टर्न्ड डाऊन* या नाटकाचे प्रयोग मुंबईत एक-दीड दशक चालण्याची चर्चा होती. त्याचा परिणाम मराठीत किर्लोस्कर व गुजरातीत काब्राजीवर 1880 च्या दशकात झाल्याचा उल्लेख मेहतांनी केला होता. दोन्ही भाषात संगीत नाटकाचे अग्रदूत जन्मले आणि विष्णुशास्त्री चिपळुणकरांनी *सं. सौभद्र*ची तुलना 'इटालियन ऑपेरा'शी केली. ती पूर्णपणे चुकीची होती. सर्वच समीक्षकांची दिशाभूल झाली होती. या अज्ञानाच्या उत्पादनाचा कळस म्हणजे व. दि. कुलकर्णी यांचा प्रबंध *सं. सौभद्र घटना आणि परंपरा* हा प्रसिद्ध झाला होता. एक स्वतंत्र नाटक म्हणून खोट्या गौरवाने समीक्षेतील कळस गाठला होता. ह्या माझ्या शोधाला सांस्कृतिक सिद्धांताचा बळकट आधार वरील डेव्हिड कॅनन्डिनच्या लेखाने पुरवल्याचा पुन्हा एकदा मोठा आनंद मिळाला. कारण सर्वच मराठी समीक्षकांनी एका कुशल रूपांतरालाच ''मराठी मातीत फक्त कीर्तन व संगीत परंपरेत जन्मलेले स्वतंत्र नाटक'' असा मुख्य निष्कर्ष पारतंत्र्यातील संगीत नाटक परंपरा सुरू करणाऱ्या

नाटकाविषयी काढला होता. तो पूर्णपणे कसा चुकीचा आहे हे पुढे मला ते नाटक इंग्लंडमध्ये वाचण्यास मिळाल्यानंतर कळू लागले. तोवर मराठीतील त्या नाटकाच्या समीक्षेच्या मर्यादा तुलनेमुळे माझ्या लक्षात आल्या होत्या. त्या आधारे मर्यादित जागेत त्याच्या नमुना पाहणीत प्रभावाच्या अंगाने त्याची चर्चा मी प्रबंधात केली होती. ती देखील मर्यादित होती. तिच्या कक्षा या सांस्कृतिक सिद्धांतांच्या साक्षरतेमुळे कशा विस्तारल्या हे पाहणे उद्बोधक आहे.

माझ्याच त्या प्रभाव मीमांसेच्या मर्यादा मला *द पॉलिटी रीडर इन कल्चर* थिअरी (1994) मधील डेव्हिड कॅनॅन्डिनचा वरील लेख वाचताना लक्षात आल्या. ही सांस्कृतिक सिद्धांताआधारे कॅनॅन्डिनने केलेली चर्चा सांस्कृतिक समीक्षा नाट्यपरंपरेचे घडणे व बिघडणे या गुंतागुंतीचा वेगळा विचार करायला लावणारी होती. ब्रिटनमध्ये सॅव्हॉय ऑपेरा खेड्यातील लोकनाट्यातून उत्क्रांत झाला होता. किर्लोस्कर अभिजात संस्कृत नाट्यपरंपरेच्या उच्चभ्रू परंपरेत वाढलेले होते आणि मध्ययुगातील पोकळीत तरंगत होते. त्यांचे नाटक मराठी मातीत रुजणारे नव्हते. कारण ते जनसंस्कृती व कलांत मुळे रुजवलेले नव्हते. बंगाली सेन म्हणतात त्या ब्राह्मणांच्या गोऱ्या ब्रिटॉन 'मावसभावांच्या' भूमीतील सॅव्हॉयच्या बीजाला फुटलेल्या फुटपालवीच्या रूपात अवतरले होते. महाभारतातील कथानक थेस्पिसच्या ग्रीक पुराणकथेशी रक्तगटाने जुळणारे होते. रूपसंबंध व गीतरचनेत जसेच्या तसे अनुकरण आहे. माझ्या मूळ प्रबंधातील मजकुरात अनेक नवे सांस्कृतिक संदर्भ जुळवून मी नवीन दीर्घ लेख माझ्या *विद्रोही निबंध* खंड 1 (संपादक मनीषा पाटील, 2021) संग्रहासाठी लिहिला. तो समग्र लेख *सं. सौभद्र* मधील 'अनौरस' पाश्चात्त्य नाटकांच्या सांस्कृतिक संरचनातून घडलेल्या मिश्रणाचे उत्पादन आहे हे अनेक पुराव्याने सिद्ध करणारा आहे. 'अनौरस' युरोपियन नाटक वसाहतकाळात इंग्रजीमधून साम्राज्यवाद्यांनी निर्यात केले हे अलिडर्सी निकोलने सिद्ध केले आहे. शुद्ध आस्वादक समीक्षेच्या बिनभांडवली सांस्कृतिक मॅच-फिक्सिंगच्या मराठीतील कुटीरोद्योगावर मी *टीकावस्त्रहरण* मध्ये साधार टीका केली होती. ती बरोबर होती हे के. के. रूथवेनचा *फेकिंग लिटरेचर*

(2005) वाचताना पटले होते. मात्र सांस्कृतिक सिद्धांताचे आव्हान पेलणे किती कठीण आहे हे *सं. सौभद्र* वरील समीक्षेचा पुनर्विचार करताना खऱ्या अर्थाने उमगले.

जगातील सिद्धांत परदेशात प्रवेश करताना बदलून स्वीकारले जातात. काहींना मोठा प्रतिकार होतो. उलट काहींकडून टाकाऊ सिद्धांत डोक्यावर घेतले जातात. या प्रक्रियेचे उत्तम उदाहरण म्हणून जगभर श्रीलंकेपर्यंत अभ्यासक्रमात दाखल झालेली साम्यवादी वेल्स रेमण्ड विल्यम्सची पुस्तके भारतात उपेक्षित राहिली हे आहे. मात्र त्याच्या सांस्कृतिक सिद्धांताने जगातील समकालीन सांस्कृतिक अभ्यास केंद्र ब्रिटनमधील बर्मिंगहॅम विद्यापीठात काढायला प्रेरणा दिली. उलट ब्रिटिश साहित्य सिद्धांतात नगण्य स्थान असलेल्या कलिंगवूडच्या सामान्य *प्रिंन्सिपल्स ऑफ आर्ट* या ग्रंथाचे स. गं. मालशेंनी केलेले भाषांतर मराठीत अढळ स्थान पटकावून बसले. या विसंगती एडवर्ड सईदचा 'प्रवासी सिद्धांत' तुलनात्मक पद्धतीने अभ्यासला तरच लक्षात येतात. निवडक अनिवासी भारतीय विद्वानांची वाटचाल अशा सांस्कृतिक संकल्पना व सिद्धांतनाच्या दृष्टीने सुरू असल्याचे होमी के-भाभा, संजय सुब्रह्मण्यम, प्राची देशपांडे आदि भारतीय डायस्पोरा अभ्यासकांच्या पुस्तकावरून लक्षात येते. विल्यम्स सांस्कृतिक अभ्यासाचा उद्गाता म्हणून प्रत्येक पाश्चात्त्य इंग्रजी ग्रंथात संस्कृतिस्ट विचारवंत म्हणून स्वतंत्र लेख अथवा चर्चेचा विषय बनला आहे. भारतातील त्याच्या सिद्धांतनाची अनुपस्थिती हा तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यासाचा विषय का बनला पाहिजे हे तिसऱ्या खंडात चांगले स्पष्ट होईल.

आधुनिकतेच्या साहित्य व सौंदर्यशास्त्रात वाङ्मय-बाह्य घटकांवर नवसमीक्षेत कायम बंदी होती. ती भारतात आदर्शवाद व पुरोहिती अध्यात्म, चैतन्य आणि व्यक्तिनिष्ठा यांना महत्त्व देणारी होती. अजूनही अँग्लो-अमेरिकी नवसमीक्षा व मर्ढेकरांनी आयसीएसच्या अभ्यासक्रमातून आणलेली आधुनिकता मराठीचे अभ्यासक्रम व्यापून आहे. अशा परिस्थितीत समजा ॲडम कॅट्झचे *पोस्टमॉडर्निझम ॲन्ड पॉलिटिझम ऑफ कल्चर* (2000 उत्तराधुनिकता आणि संस्कृतीचे राजकारण) मराठीत अनुवादित केला तर त्याचे स्वागत कसे होईल? आमचा ताजा अनुभव या

संदर्भात उल्लेखनीय आहे. तुलनाकार संस्कृतिस्ट स्टीव्हन टोटोसी डी झिपेत्नेक यांच्या मदतीने आम्ही तुलनात्मक साहित्य व संस्कृती अभ्यासातील जगभरचे पंधरा निबंधांचे मराठी अनुवाद *संगम* (संपा. मनीषा पाटील 2019) मध्ये प्रसिद्ध केले आहेत. त्याच्या प्रस्तावनेत अनुवादकांच्या मर्यादा, ज्या तिघांनी अनुवाद केले. त्यांच्या प्रतिक्रिया आणि वाचकांची मते लक्षणीय आहेत. शंकर सारडासारख्या इंग्रजी एम. ए. व परदेशवाऱ्या केलेल्या समीक्षकाने *'संगम'* अजून पन्नास वर्षे मराठी वाचकाला कळणे शक्य नाही असे का म्हटले?

हे मराठीतील वास्तव आहे. कारण पुरेशी सिद्धांत साक्षरता व परिभाषेवर प्रभुत्व नसल्यामुळे ॲडम कॅट्झचे हे पुस्तक सहजपणे समजत नाही. उदाहरणार्थ, पहिल्याच भागात उत्तराधुनिक सांस्कृतिक अभ्यासाची (उत्तर Post) विद्याशाखेची चर्चा आहे. मुळात एकवचनातील 'संस्कृती अभ्यास' असा चुकीच्या लेखातील एखादा सामान्य ज्ञानाच्या पातळीवरील मराठी अभ्यासक्रम फक्त कागदावर असतो. तो शिकवणारा गुणवत्ताधारक शिक्षकच नसतो. 'सांस्कृतिक' अभ्यास ही पदवी देणारी विद्याशाखाच मुळात महाराष्ट्रातील कोणत्याही विद्यापीठात विकसित झालेली नाही. अशा परिस्थितीत कंसातील (उत्तर Post) या प्रत्ययाचे अनेक सिद्धांताशी संबंधित अर्थ कळणे शक्य नाही. *तुळव* मध्ये मी Post-colonial या शब्दाचे डझनभर अर्थ स्पष्ट केले. एका कळपातील मराठीत 'उत्तर' प्रत्यय शब्दानंतर येतो म्हणून जळगावच्या विद्यापीठाचीच 'उत्तरक्रिया' करणाऱ्या लेखकाचे पितळ राष्ट्रीय चर्चासत्रात उघडे करणे मला भाग पडले होते. अशा परिस्थितीत विद्याशाखेचाच मृत्यू जाहीर करणाऱ्या गायत्री स्पीवाकच्या पुस्तकाचे नाव माहीत नसणाऱ्या वाचकास ही संकल्पना मुळीच कळणार नाही. खरी अडचण आंतरविद्याशाखेचा अभाव ही आहे. संकल्पनात्मक दुर्बलता जेवढी चिकित्सेला मारक ठरेल तेवढी कर्मकांडी, आदर्शवादी, अध्यात्मवादी, बांडगुळी बुद्धिमंती-परोपजीवी अशी परंपरा नेहमीच समाज, संस्कृती व साहित्यात वर्चस्व टिकवत असते. दुसऱ्या टोकाला 'सांस्कृतिक' अभ्यासात बांधिलकीच्या नावाखाली प्रत्येक बाब ही वादात ढकलणे किंवा

उत्तराधुनिकतावादाच्या नावाखाली मार्क्सवाद दडपणे अशा सिद्धांत युद्धांची मीमांसा ॲडम कॅटझने समकालीन विचारवंतांचे सिद्धांत तुलनेसाठी निवडून केली आहे. त्याप्रमाणे आपणास या खंडात जगभराच्या प्रमुख विचारवंतांच्या सांस्कृतिक 'दर्शनां'चा विचार कालानुक्रमे अगदी थोडक्यात करायचा आहे. त्यानंतर या सिद्धांतांच्या उपयोजनातून निर्माण झालेले सांस्कृतिक विचारांचे प्रवाह, पठड्या व पंथांची चर्चा गुणदोषासहित वर्तमानाचे संदर्भ लक्षात घेऊन करणे महत्त्वाचे आहे. आज विचारधारणा आणि संवेदनक्षमतांचाच मृत्यू झाल्यामुळे राजकारणांत आसाराम-रामरहीम-राधामाँ इडी-सीडी अशा टोळ्यांची चलती आहे. त्याच संरचना सांस्कृतिक साक्षरतेच्या अभावामुळे साहित्य व संस्कृतीत फैलावल्या आहेत. काही थोरच चोर लेखकांनी त्यांची सैद्धांतिक भूमिका स्पष्ट करावी म्हणून वाद उपस्थित केला, तरी ते वाद हुशारीने टाळतात. मात्र सत्यशोधकी परंपरांच्या प्रगत सिद्धांतासाठी प्रसिद्ध असणाऱ्या संस्थेचे लाखाचे पुरस्कार व मानाची पदे मात्र हे संधिसाधू सोंगी भ्रष्ट भजनें सजवणारे सहजपणे बळकावतात. अशाप्रकारे संस्कृतीमधील काही बंदिस्त अवकाश खुला करण्याचा प्रयत्न आवश्यक आहे. डावी व उजवी पारिभाषिते मराठीत कोणती वळणे उत्तराधुनिकतावादात घेत आहेत हे नीट लक्षात घ्यायला हवे.

4.2 भारतीय 'संस्कृतीच्या' विश्वसंलग्नतेतील सनातन द्वंद्व

कारण सनातन्यांची सांस्कृतिक सिद्धांत व अभ्यासावरील घणाघाती टीका पाश्चात्त्य देशात कशी सुरू आहे, त्या सिद्धांत समराचा दीर्घ आढावाच कॅट्झने आपल्या प्रदीर्घ प्रस्तावनेत घेतला आहे. तो भारतीय 'पुरोगामी' डावे व 'प्रतिगामी' उजवे यांच्या प्रचारकी ठरावीक साच्यातील उथळ शेरेबाजी व किस्से, दाखले, दृष्टांत अशा रंजक वर्णनात्मक 'ठणठणपाळ' पातळीवरचा नाही. दोन्ही बाजूंच्या प्रमुख लेखकांचे सिद्धांत समोरासमोर मांडून खंडन-मंडन व मांडणीही केली आहे. मात्र ती अत्रे-फडके वादातील कुत्रे दगडावर झाकलेल्या फडक्यावर विधी करते अशा 'मराठा'तील व्यंगचित्राच्या दर्जाची नाही. कॅट्झच्या संग्रहातील लेखकांची सात्त्विक चौकट कायम

आहे. संपूर्ण सिद्धांत परंपरेच्या सिद्धांताच्या विकास व उपाययोजनांच्या तुलनेत गुणदोषांची तुलना अलिप्तपणे केली आहे. सैद्धांतिक विचारधारणा संकल्पनात्मक परिभाषेत समजून घेणे, हेच एक आव्हान आहे. ''नित्सेवादाने डाव्यांची लागण झाली.'' हे आजच्या कोरोनाच्या साथीत नीट समजून घ्यायला मुळात 'देवाचाच मृत्यू' जाहीर करण्याऱ्या नित्सेच्या तत्त्वज्ञानांची ओळखही हवी. कसलेच फॅमिली प्लॅनिंग नसलेल्या देशातील तेहतीस कोटी देवांच्या मूळ संख्येत अफाट वाढ झाल्यामुळे हे कितपत शक्य होईल हीच शंका आहे. कामगारवर्गालाच नित्सेचा 'सुपरमॅन' ठरवणारा नवा सांस्कृतिक सिद्धांत मांडण्यात आला आहे. मुळात मराठीत 'उत्तराधुनिकता' व 'उत्तरवासाहतिकता' या संकल्पनांवरच फारसे स्वतंत्र ग्रंथ नाहीत. आता भारतात गोरे कुठे राज्य करतात? वसाहतवाद हा शब्दच आपल्या देशात ''अप्रस्तुत'' आहे. अशी विधाने आस्वादक अफू उत्पादक सांस्कृतिक मॅच-फिक्सिंग कुटिरोद्योगाच्या मालकांनी सभा, संमेलनात केल्याचे अनेक पुरावे आहेत. अशा परिस्थितीत कॅट्झने या दोन्ही संकल्पनांचे जवळचे संबंध स्पष्ट करताना प्रस्तावना पृ. 14 वर गतशतकाच्या शेवटच्या दशकात गाजलेल्या पुस्तकाच्या चर्चेत दोन भारतीय विद्वानांचा उल्लेख केला आहे. तो अभिमानास्पद वाटतो. परंतु त्यांचे निर्भय तसेच सावध लेखन पाश्चात्त्य वाचकासाठी आहे. ते अनिवासी अमेरिकन भारतीय आहेत. त्यामुळे त्यांचे सिद्धांतदेखील सावधपणे स्वीकारले पाहिजेत. ही जाणीव कॅट्झच्या पुस्तकाने निर्माण केली आहे. त्याचे *जिओफ वेट (waite), , नित्सेज कॉर्प्स : एस्थेटिक्स, पॉलिटिक्स, प्रॉफेसी ऑर द स्पेक्टॅक्युलर टेक्नोकल्चर ऑफ एव्हरी डे लाईफ,* लंडन 1996 (नित्सेचे प्रेत : सौंदर्यशास्त्र, राजकारण, भाकीत किंवा रोजच्या जगण्याची भव्यदिव्य तंत्रसंस्कृती) हेडबल-डेक शीर्षकच कोरोनाप्रमाणे श्वासच रोखणारे आहे. मग पुढील एकच वाक्य समजून घेताना दवाखान्यातच क्वारंटीन होण्याची तातडीची गरज असल्याचे लक्षात येते.

याचबरोबर परदेशात प्रसिद्ध झालेल्या चेतन भट्टांच्या पुढील लेखाचा व पुस्तकाचा संदर्भ देऊन लिहिलेला संपूर्ण परिच्छेद जसाच्या तसा इथे देणे अधिक

उद्बोधक ठरेल. अनिवासी भारतीयांच्या 'डाव्या उजव्या' फळींची 'सांस्कृतिक' लढाई परदेशात कशी सुरू आहे, हा गुंताही स्पष्ट होईल. थिअरी, *कल्चर ॲन्ड सोसायटी (16:2* एप्रिल *1999:65-85) एथनिक ॲब्सोल्युटिझम ॲन्ड द ऑथोरिटेरियन स्पिरिटआणि लिबरेशन ॲन्ड प्युरिटी : रेस, न्यू रिलिजियस मुव्हमेन्ट्स ॲन्ड द इथिक्स् ऑफ पोस्टमॉडर्निटी* (लंडन : युसीएल प्रेस 1997) अशा नव्या संदर्भांची आंतरसंहितात्मकता भारतीय सांस्कृतिक विचारात नवी दिशा देईल. कॅट्झने भट्टच्या पुस्तकाची केलेली चिकित्सा वाचताना नोव्हटकच्या 'ब्राह्मण जात डबल'चा सिद्धांत आठवतो. जगाच्या पाठीवर कुठेही जा हिंदूंच्या सहा हजारावरच्या जातींच्या 'कोंडवाड्यातून' जातीला कधीही बाहेर पडू देत नाहीत. भट्टची सनातनवादी भूमिका व प्रबोधनाची धार्मिक पाठराखण, बुद्धिवाद व साम्यवाद प्रतिकार करण्यास प्रवृत्त करते. ''वैज्ञानिक-तांत्रिक बौद्धिकता'' भट्टना त्रस्त करतात. धार्मिक विचारधारणा जिथे बुद्धी कुंठित होते त्या बिंदुपलीकडे जाते. ही या पुरोगामी भूदेवाची भूमिका आहे. ''श्रद्धेचा खरा बौद्धिक वैरी'' विज्ञानवाद मानतात. भट्ट यांचे नियमन जात 'संस्कृतीने' केल्याच्या आणि अँग्लो-अमेरिकी उत्तराधुनिकता यांच्या द्वंद्वाने प्रेरणा दिलेल्या दोन्ही बाजू विवेचनात कॅट्झने स्पष्ट करून पुढे म्हटले आहे.

> In many ways, then Bhatt's book is set up as a classified Enlightment critique of the "priests". What is most effective in combating religious authoritarians is showing then to be "irrational, unwarranted and wrong" (1977.36). This mode of critique is displayed very clearly in Bhatt's forced and uncomromising polemic against postmodern and postcolonial theory. What makes **is critique of theorists such as Jacques Derrida, Michel Foucaulr, Homi Bhabha, and Gayatri Spivak so ettectire is that he consistently measures them against the standard of the resources they offer to fight effectivety against religious authoritarianism: to put it differently the tests these theories by putting them on the battleground between**

reason and faith (कॅट्झ, प्रस्तावना 14, ठळक माझा ठसा) हीच युद्धभूमी सत्यशोधकांची धर्मश्रद्धाविरुद्ध बुद्धिवादी लढाईची होती.

4.3 धर्मश्रद्धा आणि सांस्कृतिक धर्मनिरपेक्ष बुद्धिवाद : युद्धभूमी

वरील मूळ उद्धृत जसेच्या तसे मुद्दाम दिले आहे. भाषांतरात काही बदल जातीच्या आधारे केला जातो आणि संशय वाढतो हा प्रकार घडू नये म्हणून ही दक्षता घेण्याचा हा प्रकार आहे. या वादाचा सारांश आपल्या पहिल्या खंडातील विवेचनात आला आहे. भारतात धर्मवर्चस्वामुळे 'सांस्कृतिक' विचार पडद्याआडच अंधारात राहिला याचा पुरावा त्यात मिळतो. आंतरराष्ट्रीय स्तरावरील धर्मश्रद्धा व विवेकी सांस्कृतिक-cultural संरचना यांच्या सिद्धांतनामुळे भारतीय सनातन द्वंद्वाचे स्पष्टीकरण करायला नवे आधार मिळतात. ''ब्राह्मणजात डबल''च्या सिद्धांतात भक्तिपंथातील बंडखोर संत ते अनिवासी कम्युनिस्ट गायत्री स्पीवाक आणि शंकराचार्य ते अनिवासी चेतन भट्ट यांच्यामधील वैचारिक युद्ध अखेर उत्तराधुनिक व उत्तरवासाहतिक सिद्धांतापर्यंत येवून भिडते. ते खऱ्या अर्थाने समजून घेण्यासाठी जगभराच्या आंतरविद्याशाखीय वाद व सिद्धांतांची ओळख ही सांस्कृतिक-cultural प्रगल्भतेची पहिली खूण ठरते. उदाहरणार्थ, मराठीतील अभ्यासक्रमातील 'उजव्या' मर्ढेकरांचे आजपर्यंतच्या अबाधित वर्चस्व उत्तरवासाहतिक काळातही कसे काय टिकून आहे? हाच प्रश्न भिन्न जातीतील तरुण अभ्यासकांनी उपस्थित केला आहे. परंतु, ते आधुनिकतेचे मर्ढेकरांनी थेट 'आयसीएस पॅटर्न' मधून वाहून आणलेले ''गोऱ्यांचे सैद्धांतिक ओझे'' काही केल्या हटायला का तयार नाही? याचे उत्तर मराठी मधील सुलभ व सुबोध आस्वादन अफू समीक्षेत का आजही सापडत नाही? याचा अर्थ मराठीत संकल्पना व सिद्धांताच्या प्रगत मूलधारांची उणीव फार मोठी आहे. विवेक, वास्तव, मानवतावाद व प्रबोधन यांची समीक्षा करणारे साक्षेपी उत्तराधुनिकवाद व उत्तरवासाहतिकवाद अजून अंगात मुरलेले नाहीत. मीमांसा करणाऱ्या मूलधारांचाच (sources) मृत्यू झाला आहे. प्रत्यक्षात 'परके' अलग जातीचे व त्यांच्या हितसंबंधाचे फरक यांची चर्चा सैद्धांतिक पातळ्यांवर करायला ते कमी पडतात. अर्थात, त्यांचा

हल्ला अविवेकी, धार्मिक आशयसूत्रे व वर्चस्ववादी जातिभेद, लिंगभेद, धर्मग्रंथभय यांच्यावरील हल्ल्यात सुसंगती नसते. आज अशा विद्रोही परिवर्तनवादांचे खरे शत्रू केवळ धार्मिक बुवाबाजीच नव्हे तर ''वंश-जातवाद, आधुनिकता, लिंगवासनावाद, भांडवलशाहीवाद आणि साम्राज्यवाद यांना विरचित करण्याच्या क्रियांनी मुळीच बदललेले नाही.'' (भट्ट 1997, 2, 15). असे अनेक संदर्भ देऊन कॅट्झने उत्तराधुनिक व उत्तरवासाहतिक सिद्धांतांना राजकीय व नैतिक निर्णय घेण्याची भूमिकाच नाही असे आपणाला धक्कादायक वाटणारे स्पष्टीकरण दिले आहे. हा मुद्दा स्पष्ट करण्यासाठी त्याने मुसलमानांचा वर्चस्ववाद आणि पाश्चात्त्यांचा वर्चस्ववाद याची तुलना केली आहे. मात्र त्यातील साम्यभेद 'निश्चित व निर्णायकपणे' राजकीय दृष्टीने दाखवणे उत्तराधुनिक सिद्धांतांना अस्पष्टच वाटत आले आहेत. प्रबोधनाच्या समीक्षेतही ते कमी पडतात. भट्टच्या पुस्तकातील हिंदू-मुस्लीम धर्मांच्या चर्चावरील त्याचे प्रदीर्घ भाष्य मुळातून वाचण्यासारखे आहे. भट्टने नित्सेवादाला बाजूला सारले तरी हेन्री लेफेव्हेर, एडवर्ड सईद, एडवर्ड सोना, डेव्हिड हार्वे व इतरांनी विकसित केलेल्या अवकाश (space) सिद्धांताच्या आधारे धर्म चिकित्सा जगाशी जोडली आहे. सलमान रश्दी या अनिवासी भारतीय मुसलमान लेखकाच्या साहित्याची भट्ट यांची मीमांसा भारतीय समीक्षकांच्यापेक्षा फार वेगळी झाली आहे. रश्दी यांचे *The Languages of Truth* (2021) मधील निबंध व भाषणांमधील विश्वसाहित्याचे ज्ञान व तुलनांची निर्भय क्षमता थक करणारी आहे. मराठी वाचकाला माहित आहे ते फक्त कादंबरीकार.

कॅट्झचे *उत्तराधुनिकतावाद आणि संस्कृतीचे राजकारण* हे शीर्षक सार्थ करणारे प्रश्न लेखकाने भट्टच्या पुस्तकाविषयी उपस्थित केले आहेत. ते आजवर दिशाभूल करणाऱ्या वैदिक धर्म व संस्कृतीवरील बहुसंख्य पुस्तकांविषयी विद्वानांची पुरोहिती प्रकाशन व्यवस्थाच परंपरावादी वर्गाच्या हाती असल्याने कुणी विचारत नव्हते. हेच प्रश्न वरवर पुरोगामी व परखड म्हणून प्रसिद्ध असलेल्या नरहर कुरुंदकर, तर्कतीर्थ जोशी, आचार्य भागवत अशा बऱ्याच लेखकांच्या लेख व पुस्तकांविषयी विचारण्याची आवश्यकता आहे. कारण जगभरचे वेगवेगळे सिद्धांत आता इंटरनेटमुळे प्रचंड

सांस्कृतिक साक्षरता वाढवत आहेत. तिसऱ्या खंडात या सांस्कृतिक साक्षरतेच्या प्रगत असंख्य नमुन्यांचा परिचय करून दिला आहे. त्यातील महत्त्वाचा पहिला प्रश्न, भट्ट कोणत्या प्रबोधनाला पाठिंबा देतात आणि का? जेव्हा हिंदुत्ववाद व इस्लाम यांची रूपे सर्वात वर्चस्ववादी ''तर्कदृष्ट्या अनावश्यक व चुकीची'' दाखवली (36) जातात, तेव्हा सत्तावादी पूजापाठवाले परंपरावादी समीक्षक फार संतापतात. पण भट्टनेआपला दावा कुठेही साधार स्पष्ट केलेला नाही. त्यामुळे त्याचे दावे संशयास्पद ठरतात. असा आक्षेप कॅट्झने घेतला आहे. दुसरा प्रश्न भारतीय ब्राह्मण मार्क्सवाद्यांच्या मर्मावर बोट ठेवणारा आणि पुरोगामी मुसलमानांच्याही दाढी-टोपी, बुरख्यांना हलवणारा आहे. ''नव-मार्क्सवाद'', ''ब्लॅक मार्क्सवाद'' हे दोन्ही या मूलतत्त्ववाद्यांना नामोहरम करण्यात आजही अयशस्वी झाले आहेत. हे प्रगत व विकसनशील देशात आज प्रबळ ठरलेल्या मूलतत्त्ववादी संघटना व राजकीय पक्षांच्या विजयावरून स्पष्ट होते. कॅट्झने भट्टच्या प्रबोधनाच्या मानवतावादाच्या विशाल कक्षाकडे बोट दाखवत मार्क्सवादीची खिल्ली ते परंपरावादी कशी उडवतात याची चर्चा फार खोलात जाऊन केली. मात्र भट्टने जर्गन हॅबरमासचा आधुनिकता वाद, आल्तुझरचा धर्म व उत्तरसंरचनावादच्या बरोबरची मानवतावादावरील टीकाही गुणदोषासह विचारात घेतली आहे. धार्मिक चळवळी व ज्ञानाविषयीचे मूलभूत प्रश्न मानवजाती आणि युरोपियन-रामराज्याच्या कल्पना यांचा पुनर्विचार करण्याचा त्याचा आग्रह आहे. मात्र या पेचात विवेकवादाची बाजू त्याने लढवली तरी त्याचा कल हा हिंदू-मुसलमान धर्मतत्त्वे, इतिहास व संस्था यांच्या विचारधारणांची मीमांसा अधिक खोलात जाऊन करण्याचा आग्रह आहे. श्रद्धा विरुद्ध विवेकी बुद्धीच्या वादात सर्वांचीच कोंडी झाली आहे. कॅट्झने जाता जाता भट्टपेक्षा वेगळी डेलेझिन पद्धतीची सैद्धांतिक भूमिका घेणाऱ्या अर्जुन अप्पादुराईंचा उल्लेख केला आहे. भारतीय जात-उतरंडीचे जनुकीय देशीवादी परिणाम परदेशात गेले तरी कसे होतात हे तपासायला ही दोन नावे पुरेशी आहेत. अप्पादुराईंच्या एका देवळावरील पुस्तकाची चर्चा आपण पहिल्या खंडात केली आहे. भट्ट यांच्या कॅट्झने उल्लेख केलेले धर्म व संस्कृतीच्या पुनर्विचाराविषयीचे एकच वाक्य पहा :

"Any critical assault on religious authoritarianism must start from the basis that there is nothing in those ideologies or in the 'cultures' that gave rise to them, that is the analytical reach of reason, rationalities or the form of knowledge that we have",, (35).

नरहर कुरुंदकरांची आठवण ही चर्चा वाचताना होते. कॅट्झने भट्टसमोर टॉम कोहेनचे *आयडियॉलॉजी अॅन्ड इन्स्क्रिप्शन : "कल्चरल स्टडीज "आफ्टर बेंजामिन, डी मान अॅन्ड बाख्तिन* (केंब्रिज, 1998) ठेवून त्याच्या मीमांसेतील नित्सेवादाला टाळण्याची सैद्धांतिक त्रुटी स्पष्ट केली आहे. अशाच प्रकारे त्याने तुलनेसाठी निवडलेले अनेक देशातील नमुने तपासण्यास अर्जुन अप्पादुराई एकीकडे आणि दुसऱ्या फळीत भट्ट व गायत्री 'चक्रवर्ती' स्पीवाक पाहून 'भारतीय जातींचा डायस्पोरा आणि 'कुंपणापलीकडचे शेत' हे अधिक पिकाऊ ठरेल. शेवटचे दोघे उजवे व दाखवायला डावे असले तरी ब्राह्मण जात संस्कृतीच्या वैदिक जनुकीय देशीवादाच्या सीमा भेदू शकलेले नाहीत. नेमका हाच गुंता भारतात कृष्टिक-सांस्कृतिक अभ्यासाच्या अभावाने वाढवला आहे.

4.4 सीमा भेदून सांस्कृतिक अभ्यासाचे आंतरराष्ट्रीयीकरण

कॅट्झने टॉम कोहेननंतर नेल्सन कॅरीने संपादित केलेल्या *वुईल टीच फॉर फूड : अॅकॅडेमिक लेबर इन क्रायसिस,* (1997) या निबंध संग्रहाची चर्चा 'सांस्कृतिक' अभ्यासाच्या अस्मितेच्या राजकारणाच्या संदर्भात केली आहे. हे सीमोल्लंघन विषयाच्या विरोधी-प्रचारकी भूमिकेचे सर्वोत्तम उदाहरण आहे. सांस्कृतिक अभ्यासातील बुद्धिमंतांचा हा या क्षेत्रातील अवघड पेचाला दिलेला प्रतिसाद आहे. या संघर्षात राजकारण हाच एक सिद्धांत म्हणून सांस्कृतिक अभ्यासात या क्षेत्रांच्या सीमा आखल्या पाहिजेत. पाश्चात्त्य उच्च संस्कृतीच्या चिरंतन दर्जाचा त्याग करण्यासाठी कंड्या पिकवल्या जातात. त्याऐवजी विद्वानांच्या दृष्टिक्षेपात येण्याएवढी ती कानुनी परंपरा उघडी करून विस्तारावी. "सांस्कृतिक अभ्यास सर्वव्यापी दर्जा-निकष मुक्त

जागा आनंदाने व्यापू शकेल. बाकीच्या प्रत्येकाने उजव्या फळीच्या हल्ल्याला प्रतिसाद द्यावा. हे त्यांनी पाने भरून व काळी यादी करून आणि नाकारत आता किंवा कधीतरी त्यांच्या ध्येयात व हितसंबंधात राजकीय असल्याचे सांगायचे की नाही हे ठरवावे. सांस्कृतिक-'कल्चरल' अभ्यासाने मैदानात उतरावे आणि उजवी फळी ज्याच्या द्वेष करण्यावर प्रेम करते, तीच गोष्ट बनावे" (नेल्सन 1997, 73-74). हा प्रस्ताव गायत्री स्पीवाकने मांडलेल्या "डावपेचात्मक सारतत्त्ववादाचा" सिद्धांत स्पष्ट करतो. त्या सिद्धांतात एखाद्या जुलूमशहाने लादलेली मूलभूत अस्मिताच हिस्कावून घेतो. तिला मागण्या मांडण्यासाठी व नवराजकीय अवकाश निर्माण करण्यासाठी पुन्हा आकार देतो. या डावपेचात्मक सारतत्त्ववादाची गंभीर व उपरोधी अभिव्यक्ती त्याच्या *मॅनिफेस्टो ऑफ ए टेन्युअर्ड रॅडिकल* (1997 सुधारकाचा कंत्राटी कार्यकालीन, पुरोगामी जाहीरनामा) मध्ये झाली आहे. शिक्षण क्षेत्रातील पुरोगामी सांस्कृतिक बांधिलकीत त्याचे गांभीर्य लपलेले आहे. त्या बांधिलक्या मूलभूत बनल्या आहेत. कारण देश राजकीय उजवीकडे वळत आहेत. उच्च शिक्षणाने स्वतःला निरोगी करण्यासाठी काय करावे याचा आराखडा त्याने मांडला आहे. त्याची तुलना मराठीतील शिक्षण सुधारणावरील लेखनाशी काढणे उद्बोधक ठरेल. याचा प्रमुख दोष कृष्टिक अभ्यासाचे जागतिकीकरण कसे होते आहे हे स्पष्ट करणारे लेखन मराठीत फारसे नाही. सारंगांनी भाषांतरावर संशोधन केले तरी संस्कृतिस्ट-culturalist अथवा तुलनाकार हे विशेषण अभिमानाने मिरवणारा त्यांच्यासह एकही लेखक मराठीत नाही. तुलना, भाषांतर, सांस्कृतिक अभ्यास अशा संकल्पना मराठीत कमी दर्जाच्या मानल्या जातात. सांस्कृतिक अभ्यासातील जागतिकीकरणाची मीमांसा कॅट्झच्या मते दोन दिशांनी होते. दुसऱ्या महायुद्धानंतर नव्या विश्वरचनेत तयार झालेल्या उत्पादनाच्या भांडवली संबंधांच्या विस्तार व संघटनांचे सिद्धांतन करणे ही पहिली दिशा आहे. ही सांस्कृतिकरणाबरोबरच जागतिकीकरणाची ओळख मार्क्सवादी विचाराला धक्का देते. कॅट्झने डझनभर पुस्तकांचे संदर्भ ठेवून सांस्कृतिक अभ्यासाच्या आंतरराष्ट्रीयकरणाच्या अनेक सैद्धांतिक बाजू स्पष्ट केल्या आहेत.

नवसनातनवादी सरंजामदारी भूमिका म्हणून जॉन ग्रेच्या *फॉल्स डॉन : द डेल्युजन्स ऑफ ग्लोबल कॅपिटॅलिझम* (न्यूयॉर्क 1998, खोटी पहाट : जागतिक भांडवलशाहीचे भ्रम)चे उदाहरण दिले आहे. मात्र ही प्रक्रिया थांबणारी नाही. जागतिकीकरण हा 'राजकीय प्रकल्प' म्हणून सिद्धांतन करणारेही आहेत. त्यातील सांस्कृतिक अभ्यासाच्या आंतरराष्ट्रीयीकरणातील जाहीरनामे यावरच लक्ष केंद्रित करण्याची गरज आहे. 'आतले'/बाहेरचे-भायले हा वाद भारतात जास्त तीव्र आहे. नवउदारमतवाद्यांच्या जागतिकीकरणाचे समर्थन करणारा ग्लोबलायझेशन-स्थानिकांचे जागतिकीकरण करणारा हा राजकीय प्रकल्प नीट समजून घेण्यासाठी कॅट्झने गायत्री स्पीवाकच्या लेख व पुस्तकांची चर्चा केली आहे. जगभर जागतिकीकरणाचे समर्थन व विरोध या विषयी शेकडो ग्रंथ प्रसिद्ध झाले आहेत. त्या सर्वांचा आढावा घेणे शक्य नाही.

ही चर्चा अलीकडे सांस्कृतिक अभ्यासाचे आंतरराष्ट्रीयकरण करण्यातील अनिवासी भारतीयांची भूमिका मराठीतील संकुचित भूमिका स्पष्ट करायला परदेशी ग्रंथच उपयोगी आहेत. या आंतरराष्ट्रीयकरणात 'डायस्पोरिक', 'भटके संकरित' अशा सबाल्टर्न (दुय्यम ठरलेल्या) हे उपरोधाने आपल्या उपलब्ध स्थानिक जागेत बेरीज करणाऱ्या आधुनिकतेच्या तर्काची खिल्ली उडवतात. या दुय्यम गणलेल्यांच्यावरील *सबाल्टर्न स्टडीज* चे सात खंड संपादित करण्याचे ऐतिहासिक कार्य रणजीत गुहाने केले आहे. कॅट्झने मात्र युरोमेरिका केंद्रित गायत्री स्पीवाकच्या - *"कल्चरल टॉक इन द हॉट पीस : रेझिस्टिंग द ग्लोबल व्हिलेज" कॉस्मॉपॉलिटिक्स : थिंकिंग ॲन्ड फीलिंग बियॉन्ड द नेशन* (1996; 329-348) आणि *आऊटसाईड द टीचिंग मशिन* (1993) यांचे संदर्भ निवडले आहेत. स्पीवाकची सबाल्टर्न बाबतची भूमिका समजून घेणे हा कॅट्झला महत्त्वाचा संदर्भ वाटतो. परंतु स्पीवाकने नेहमीच जातीयवादाचा संदर्भ टाळूनच मार्क्सवादी दृष्टिकोनातून भारतीय वर्गसंघर्षाची मांडणी केली आहे. त्यामुळे ती पूर्णपणे एकांगी आहे. युरोप केंद्रित ज्ञानाने दुय्यम मानलेल्यांची तोंडेच बंद केली आहेत. बुद्धिमंतांनी मानवजातीसाठी समीक्षात्मक पारिभाषितासाठी अवकाश निर्माण

करण्याचा तिचा प्रयत्न आहे. फूकोसारख्या अनेक तत्त्वज्ञांचे सिद्धांत तिने लीलया वापरले आहेत. डेरिडाच्या *ऑफ ग्रॅमॅटॉलॉजीचा* फ्रेंचमधून इंग्रजीत अनुवाद केला. ती समजायला जगात कठीण समीक्षा लेखन करणारी लेखिका आहे असे तिच्यावरील लेखसंग्रहाचे संपादन करणाऱ्या गोऱ्या विद्वानानेच म्हटले आहे. असे म्हटले तरी भारतीय समाजातील उतरंड पद्धतीच्या श्रेणीबद्ध समाजातील सांस्कृतिक संरचनामधील सनातन संघर्षाविषयीचे तिचे मौन बोलके आहे. पाश्चात्त्य विद्वान समजतात तशी भारतीय स्थानिक सबाल्टर्नमधील अंतर्गत विरोध ती कधीच मांडत नाही. त्यामुळे तिच्या गाजलेल्या "कॅन द सबाल्टर्न स्पीक?" ला विरोध करताना सबाल्टर्न बोलू शकतात असा प्रतिवाद गेल ऑमवेट व अनेक विद्वानांनी केला आहे.

4.5 सिद्धांतवादी विचारवंत आणि सिद्धांतांचे उपयोजन करणारे समीक्षक

साहित्यात राजकारण आणू नये ही आयात आधुनिकतावादी सौंदर्यशास्त्रातील मुख्य अट उतरंड-पद्धती, वासाहतिक व वैदिक परंपरा रक्षक होती. नववासाहतिक परिस्थितीत स्थितिप्रिय साहित्य संस्कृतीत तिचे वर्चस्व अजून टिकून आहे. ब्रिटनमध्ये लेव्हिसवादाचे वर्चस्व उधळून त्याचा कनिष्ठ सहकारी-रेमण्ड विल्यम्स हा खेडूत तरुण साहित्य व सांस्कृतिक राजकारणाचा एकत्र विचार करून अभिजात परंपरेलाच आव्हान देत होता. त्याच दशकात लेव्हिसवादाचे पोवाडे पुरोहितवर्गातील भारतीय विद्वान दररोज वर्गात गात होते. त्यांनीच मर्ढेकरांच्या आयसीएसच्या अभ्यासक्रमातून फेकाफेकी केलेल्या अँग्लोमेरिकेन आधुनिकतावादी सौंदर्यशास्त्राच्या प्रकल्पाची पारायणे केली. ती परंपरावाद रक्षकच होती. शिवाय रशियन साम्यवादाच्या विरोधीच होती. स्वातंत्र्यपूर्व काळातील बहुसंख्य निरक्षर जनसामान्यांच्या पहिल्या शिक्षित पिढीला या नवतेच्या गारुडाने पछाडले. त्यामुळे बहुजनांची सोंगीढोंगी मंडळे पुरोहितांचे पदर पकडून लेखक म्हणून मिरवू लागली. हे आपण फ्रान्झ फॅनॉनच्या पुस्तकांच्या आधारे पहिल्या खंडात स्पष्ट केले आहे. तो पगडा अजून दूर झालेला नाही. हा सर्व सांस्कृतिक उद्योग मार्क्सवाद व फुले-शाहूंचा सत्यशोधक प्रवाह खंडित करण्यासाठीच होता. या पार्श्वभूमीवर केवळ जगभराच्या विचारवंतांचे सिद्धांत एका

प्रकरणात मांडून दुसऱ्या प्रकरणात सिद्धांतांचे उपयोजन कुणी व कसे केले याचा आंतरविद्याशाखीय अभ्यास करणे परिणामकारक ठरू शकेल. उदाहरणार्थ, केवळ राजकीय सिद्धांतांचा संबंध cultural अभ्यासाशी जोडणे एकांगी ठरते. त्यांच्या जोडीने इतिहासाच्या सिद्धांतांची चर्चा उद्बोधक वाटेल. कारण मराठी इतिहास हा इति-हास, हे असे घडले या पुराण पठणाच्या वैदिक वळणातून बाहेर पडलेला नाही. त्याच्या घटनाप्रधान नाट्यमय सुलभ कथनाचीच चिकित्सा सांस्कृतिक प्रतिमा शोधासाठी सिद्धांत वापरून व्हायला हवी. तशा प्रगत सिद्धांतांचे उपयोजन मी *महाराष्ट्राला माहीत नसलेले सम्राट शिवाजी* (2017) आणि *जिजाबाई* (2024) मध्ये आंतरविद्याशाखीय पद्धतीने केले. स्पेशलायझेशन व रूढ परंपरांना धक्का देणारे परिणाम झाले. ऐतिहासिक जाणीवच पुराणांच्या प्रभावात श्रद्धांच्या चिखलात रुतली असेल, तर सैद्धांतिक बुद्धिवादाला कल्चरल बदल घडवणे अधिक मोठे आव्हान ठरते. हे अंधश्रद्धा निर्मूलन चळवळीच्या उदाहरणाने स्पष्ट करावे लागेल.

प्लेटो, ॲरिस्टॉटल ते अडोर्नोपर्यंतच्या अनेक विचारवंतांच्या सिद्धांतांचे आंतरविद्याशाखीय उपयोजन अलीकडे सांस्कृतिक-कृष्टिक अभ्यासात नव्या ज्ञानाच्या निर्मितीसाठी फार चांगल्या प्रकारे केले जात आहे. त्याचे दोनच नमुने थोडक्यात पाहू. मागे उल्लेख केलेल्या जोडी डीनच्या *कल्चरल स्टडीज ॲन्ड पॉलिटिकल थिअरीज* (2000) या कॉर्नेल विद्यापीठाने प्रसिद्ध केलेल्या संपादित निबंधसंग्रहात चार विभागात एकूण सोळा शोधनिबंध आहेत. त्यातील इंग्रजी व मानववंशशास्त्र शिकवणाऱ्या दोन प्राध्यापकांचा अपवाद वगळता बाकीचे लेखक राज्यशास्त्राचे प्राध्यापक आहेत. संपादकीय प्रस्तावनेत कुठलीही संस्था किंवा व्यक्तीचा आभार 'प्रदर्शन' मांडणारा साधा उल्लेखही नाही. यावरून ही व्यासंगी विद्वान क्रियावान अध्यापकांची नियोजनपूर्वक पार पाडलेली योजना आहे, हे उघड आहे. हे वेगळे आव्हानात्मक विषय सुचवून नव्या ज्ञानशाखेच्या विकासाला हातभार लावणारे चित्र पाहा आणि आपल्या वार्षिक 'राष्ट्रीय', 'आंतरराष्ट्रीय' चर्चासत्रातील चटावरील श्राद्धाच्या पत्रावळ्यांसारखे निबंध पाहा. उलट या पुस्तकातील "सैन्याच्या डावपेचातील युक्त्या

लिहिणे'', ''संस्कृती बदलणे'', ''राजकारण जन्माला घालणे'', ''संलग्नता पछाडणे'' ही विभागांची शीर्षकेच भुतासारखी पछाडणारी आहेत. मराठीत साहित्यबाह्य नावाचे नवजातीयवादी धोरण अतिशय घातक ठरले आहे. प्रस्तुत पहिल्या निबंधातील maneuverhm शब्दच मराठी-हिंदी शब्दकोशात नाही. शिवाय खऱ्या भावनेचा विषय : दुःख, खाजगीपणा आणि राजकारण ''शैक्षणिक राजकारण आणि सामाजिक बदल'', ''लोकशाही आणि राष्ट्रीय फॅन्टसी : स्वातंत्र्याच्या पुतळ्यावरील चिंतन'', ''हिंस्रवादी'', ''कुटुंबाचे राजकारण'', ''स्वातंत्र्याचा जाहीरनामा'' अशी निबंधांची नावे वाचून थेट व सुबोध शीर्षकांना सरावलेला अर्धसाक्षर मराठी वाचक विचारेल : ''यांचा सांस्कृतिक अभ्यासाशी संबंध काय?'' हा प्रश्न संकल्पना व सिद्धांतांच्या निरक्षरतेतून नेहमी पडतो. कारण जातीने नियमन केलेल्या कालबाह्य शब्दकोशातील मर्यादित शब्दांच्या पलीकडे आपला प्रवास झालेला नसतो. तसा तो घडावा असे परंपराबाधित अभ्यासक्रमच अडथळे आणतात किंवा तसे रचू दिलेले नसतात. एरवी अमेरिकेतील स्वातंत्र्य देवतेच्या पुतळ्यावरील सांस्कृतिक राजकारण चिकित्सा करणाऱ्या लेखासारखा नमुना भारतात सापडला असता. पुतळ्यासाठी प्रसिद्ध देशात सांस्कृतिक सिद्धांतन करणारा वेगळ्या क्षेत्रातील निबंध मराठीत लिहिला गेला असता, तसा तो अजून कुणी लिहिलेला नाही. ऑस्कर वाईल्डच्या "Happy Prince" सारखी सोन्याच्या पुतळ्याची उपरोधी कथासुध्दा श्रध्दाळू भारतात नाही.

म्हणूनच या संग्रहातील लिंडा झेरिलिचा ''राजकारणाला जन्म देणे'' या तिसऱ्या विभागातील पहिलाच निबंध आहे. ''लोकशाही आणि राष्ट्रीय कल्पित कथा (फॅन्टसी) : स्वातंत्र्याच्या पुतळ्यावरील चिंतन'' हे त्याचे सूचक शीर्षक फार अर्थपूर्ण आहे. ही दोन्ही शीर्षके वल्लभभाई पटेल यांच्या गुजरातमधील पुतळ्याला जशीच्या तशी लागू पडतात. कारण त्याने गल्लीतील राजकारणाला जन्म दिल्याने दिल्लीत राजकीय पक्षाचे सत्तांतर घडले. मराठीत अमेरिकेतील स्वातंत्र्याच्या त्या पुतळ्याचा उल्लेख ''स्वातंत्र्य देवतेचा पुतळा'' असाच केलेला दिसतो. मूळ इंग्रजीत नसलेली देवता आली कोठून? 'की टू सक्सेस' या वाक्याचे भाषांतर यशाची गुरुकिल्ली, हे आणि शाळेला

विद्यामंदिर म्हणणे हे सारे भारतातील समाजाच्या इतिहासातील पुरोहितवर्गाच्या वर्चस्वाचे फँटसी प्रताप आहेत, असे सुमंत मुरंजनांच्या पुस्तकाच्या शीर्षकाच्या आधारे म्हणता येईल. सांस्कृतिक वारशाचे प्रतीक ठरलेल्या जागतिक संस्कृतीच्या युगातील राष्ट्रीय प्रतीकाला नाव देण्याच्या राजकारणाचा सखोल विचार करावा म्हणून तिने चिनी लोकशाहीच्या देवतेचे वर्णन निबंधाच्या सुरुवातीला दिले आहे. त्याचे स्पष्टीकरण अनेक संदर्भ देऊन पहिल्याच तळटिपेत केले आहे. रिचर्ड ब्लुम त्याच्या *"बेरीइंग माओ : चायनीज पॉलिटिक्स इन द एज ऑफ झिएपिंग"* प्रिस्टन यु. पी (1996, 273). या ग्रंथात लिहितो : तो पुतळा 'लोकशाहीची देवता', 'लोकशाहीचे चैतन्य', 'राष्ट्राची देवता' आणि 'स्वातंत्र्याची देवता' अशा विविध नावांनी प्रसिद्ध होता. त्या पुतळ्याचे शेवटचे विस्मयकारक-लोकशाहीची देवता-हे नाव नंतरचा अनियोजित विचार म्हणून पुढे आलेले दिसते. या प्रकल्पातील एका सहभागी अभ्यासक्रमाच्या मते, 10 मे रोजी एका विद्यार्थी कलावंताने दूरदर्शनवरील मुलाखतीतील प्रश्नाला प्रतिसाद म्हणून ते नाव मलिन केले होते. तेच नाव ब्लुमने चिकटवले (324). युजीन युयाँग या अनिवासी चिनी तुलनाकाराने भारतातील ब्रिटिश वसाहतीकरणात गावांची नावे बदलल्याचे राजकारण कसे केले या विषयावर अभ्यासपूर्ण शोधनिबंध त्रिवेंद्रच्या आंतरराष्ट्रीय तुलनात्मक परिषदेत सादर केला होता. त्याने हाँगकाँग विद्यापीठात कल्चरल अभ्यास अध्यासन स्थापन केले आहे. तिनमेन चौकात बिजिंगमध्ये मे 30 ते जून 1989 या काळातील विद्यार्थी चळवळीत पेटता पलिता घेतलेल्या स्त्रीचा पांढऱ्या झग्यातील दहा मीटर उंचीचा पुतळा उभा केला होता. लोकशाहीवादी विद्यार्थ्यांनी व्यक्तिस्वातंत्र्यासाठी उग्र निदर्शने केली होती. तो सामान्य चिनी जनतेच्या स्वातंत्र्याचे प्रतीक होता.

हे अनुकरणातील लोकशाहीवादी प्रतीकवादी साम्य तशाच स्वातंत्र्याचे प्रतीक बनलेल्या अमेरिकेतील स्त्रीच्या पुतळ्यात झेरिलिने शोधले आहे. त्या सांस्कृतिक भाष्यात उदारमतवादी लोकशाहीचे साम्य असल्याचे पटवून देतानाची वैश्विकता स्पष्ट करताना तिने नवहेगेलवादी सिद्धांतांचा आधार घेतला आहे. चिनी पुतळ्याचे नाक व इतर पाश्चात्त्य वैशिष्ट्यावर *न्युयॉर्क टाइम्स* च्या वार्ताहराने शेरा मारला होता. "अशा

वैशिष्ट्याबद्दल कुणालाही फारसे देणे घेणे नव्हते.'' दोन्ही पुतळ्यांमधील साम्यभेदांची तुलना स्थूल स्वरूपात न ठेवता तिने त्यांच्या 'मिथक' व सांस्कृतिक दृश्य-स्वप्नांविषयी पाच-सहा मार्मिक प्रश्न उपस्थित केले आहेत. या प्रतीकाच्या उगमाची मिथकथा कशी निश्चित करणार? दिवटी/पलिता दोन्ही हातात उंच धरणारी स्त्री हे लोकशाहीच्या देवतेचे प्रतीक म्हणूनच आपण त्या पुतळ्याला का पाहतो? आमच्या सांस्कृतिक दृष्ट्या स्वप्नात कोणत्या राजकीय काळज्या तो पुतळा शांत/कमी करतो? अमेरिकन लोकशाहीला पछाडणाऱ्या राजकीय समस्यांना कायदेशीर रूप देण्याची ती प्रतिकृती असते. लोकशाहीतील सत्ता ग्राह्य धरली जाते. तो तिचा पाया असतो. लोकशाही भरणाची प्रक्रिया पश्चिमेकडे सुरू होते आणि तिचा शेवट पूर्वेकडे होतो. हा मुद्दा ती काही विचारवंतांच्या संकल्पना व सिद्धांताच्या आधारे स्पष्ट करते.

या पुतळ्याला मुळात 'विश्व उजळून टाकणारे स्वातंत्र्य' संबोधले होते. 1865 मध्ये फ्रेंच-अमेरिकेच्या लोकशाही मैत्रीचे प्रतीक म्हणून तो भेट देण्याचा प्रस्ताव फ्रेंच न्यायाधिश एदुआर्द डी लॅबोलेने मांडला. त्याची रचना व बांधकाम फ्रेडरिक-ऑगस्टे बार्थोल्डीने केले. अमेरिका काँग्रेसने त्याचा स्वीकार 1877 मध्ये केला. स्त्रियांना मात्र त्याच्या अनावरणसमारंभाला बोलवले नव्हते. स्त्रीमुक्तिवाल्यांनी निषेध पत्रक काढून या विरोधावर कडक शेरे ओढले आणि न्यूयॉर्कमध्ये निदर्शने केली. या विसंगती विषयी प्रश्न उपस्थित केले आहेत. स्त्रीची आकृती पोकळ समजण्याच्या परंपरागत प्रतीकाच्या सांस्कृतिक इतिहासाची चर्चा तिने काही विद्वानांच्या लेखनांचे संदर्भ घेऊन केली आहे. फ्रेंचांनी ती भेट उत्साहाने दिली. तिला 'कुणालाही नको असलेली भेट' असे लेखिका खूप तपशिलात जाऊन स्पष्ट करते. वल्लभभाई यांचा पुतळा व पर्यटनस्थळासाठी वापरलेली जमीन आणि बेकारांची वाढती संख्या याकडे बोट करीत टीका होतच असते. अमेरिकेत त्या पुतळ्यासाठी वर्गण्या गोळा करताना आलेल्या अडचणींचा पाढा आणि घडलेले वाद वाचताना सम्राट शिवरायांचे आज उठता-बसता नाव घेणाऱ्या पक्षांचे पूर्वज विसाव्या शतकाच्या प्रारंभी पुण्यात पुतळा उभारण्याला कसा विरोध करत होते हे आठवते. तोच महाराष्ट्रातील शिवरायांच्या

पहिल्या पुतळ्याविषयी मोठे अज्ञान आहे. पुण्यात विरोध होण्यापूर्वी बडोद्यात सयाजीराव गायकवाड यांनी 1914 मध्ये या सम्राटाचा पहिला पुतळा उभारला होता. आणि एडवर्ड गिबन्सच्या *हिस्ट्री ऑफ डिक्लाईन ॲन्ड फॉल ऑफ द रोमन एम्पायर* या ग्रंथावर मोठा इंग्रजी टीकाग्रंथ लिहिणाऱ्या या भारतातील सर्वश्रेष्ठ समाजसुधारक सयाजीराव राजाने इंग्रजीत त्यांच्या उद्घाटनाचे भाषण केले होते. पुतळ्याशी संबंधित अशा संरचनांचा उलगडा पुराणी इतिहासाच्या पानांत होत नाही. सांस्कृतिक सिद्धांतनातच ते शक्य असते. उदा. झेलिरिने स्वातंत्र्याच्या पुतळ्यासाठी तसेच अन्य स्मारकासाठी फंड जमा करताना माजलेल्या यादवीचा दीर्घ आढावा घेतला आहे. गरीब-श्रीमंतातील संघर्षाचे उद्रेक झाले. त्याला काळ्यांच्या गुलामगिरीचा वारसा होता. हे स्वातंत्र्य व सत्ता कुणाची याचीही सैद्धांतिक चर्चा मुळातून वाचण्यासारखी आहे. ''सुरुवातीला नक्कल'' असलेल्या पुतळ्याच्या प्रतीकात्मक राजकारणात ''राष्ट्राचे प्रतीकात्मक दैव व सदसद्विवेकबुद्धी, ऐक्य व सातत्य यांची प्रतीकात्मक अभिव्यक्ती'' असे अर्थ शतकानंतरच्या 1986 मधील कार्यक्रमात दिले गेले. लेखिकेने राष्ट्राध्यक्ष रोनाल्ड रेगनच्या भाषणाबरोबर स्वातंत्र्यदेवतेच्या या डोक्याचा वापर कोका-कोला ते मॉडर्न लँग्वेज असोसिएशनच्या जाहिरातीतील एक वस्तू म्हणून कसा केला गेला याची मार्मिक मीमांसा केली आहे. हे एक नवे मिथकशास्त्रच तयार झाले. मुळातील राष्ट्रीय स्मारकाचे वस्तुकरण करण्याच्या प्रक्रियेची ही चिकित्सा अनेक विद्वानांच्या ग्रंथातील विधाने उद्धृत करून केली आहेत. सोबत अनेक चित्राखाली अर्थपूर्ण तपशील पुरवला आहे. ''लेडी लिबर्टी, हद्दपारितांची आई स्वतःच अमेरिकन उपभोक्तावाद, विशालतावादाचे प्रेम आणि एकोणिसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धातील तंत्रज्ञानाचे आकर्षण याचे अपत्य होते'' (171). खरे तर ती ''यंत्रयुगातील पुनर्निर्मितीची कलाकृती होती.'' तिचे वलय लोप पावून नकलेची अनेकता ठरली. मुळात तिचा खऱ्या कलावस्तूचा नमुना एकच होता. 1964 मध्ये त्याचे मोठे पोस्टर बनले. अशा प्रतिमेच्या उपलब्धीवर शतकापूर्वीच्या या पुतळ्याची प्रतीकात्मक शक्ती लोकांच्या फॅन्टसी, उपभोग व उगमाच्या कथनासाठी आता उपयोगी पडतात. ही लेखिकेची चिकित्सा

वाचताना 'शिववडा', 'राम वीट', 'नांगर', 'कमळ', 'भगवा' अशा राजकीय पक्षासंबंधीच्या प्रतीकांची आठवण येते. मात्र प्रश्न पडतो : मराठीतील भयानक जात-धर्म-पंथ भय संस्कृतीमुळे तर त्यांची अशी सांस्कृतिक मीमांसा होत नसेल? भयाच्या 'कल्चर' वरील ग्रंथांचे संदर्भ आपण यासाठीच दिले आहेत.

''राष्ट्रीय वस्तु'' (थिंग) म्हणून आज या पुतळ्याला स्थलांतराचा अर्थ प्राप्त झाला आहे. 19व्या शतकापासून वेगवेगळ्या संस्कृतीमधील लोक आले. त्यास ''मेल्टिंग बाऊल'' ही प्रतिमा अमेरिकेसाठी वापरली गेली. परंतु 'स्थलांतरित' या एकांगी अर्थात गुलामगिरी, हिंसा, आक्रमणे यांना वगळले जाते. सबब, लेखिका सिग्मंड फ्राईडच्या कुळचिन्हाची संकल्पना या राष्ट्रीय स्मारकाच्या प्रतीकाचा वेगळा अर्थ स्पष्ट करण्यासाठी वापरते. कुळचिन्हाच्या प्रतीकात आदर्शीकरणात सामाजिक कराराच्या उगमाच्या वेळी झालेला हिंसाचार लपवते. स्थलांतरितांच्या संमिश्र वारशामधील संकरित सांस्कृतिक घटकांचा आढावा लेखिकेने अनेक ग्रंथ व वृत्तपत्रीय बातम्या व लेखांचे संदर्भ घेऊन केला आहे. या पुतळ्याच्या उपरोधी प्रतिमांचे तिने दिलेले संदर्भ पाहून कुणाच्या भावना दुखावल्या नाहीत का? असा प्रश्न वारंवार पडतो, हा पुतळा या राष्ट्राच्या उगमाचा बराच इतिहास लपवतो. 'गुलामांची मुक्ती' म्हणून शंभराव्या वर्षांतील उत्सवात त्याच्या हातातील पलित्याचे प्रदर्शन फिलाडेल्फियात मांडले गेले. स्थलांतरिताच्या त्या प्रतीकांचा गौरव करताना त्यांचे भय व सुख चोरणारे म्हणून असलेले द्वेष नेहमीच लपवले गेले. डोनाल्ड ट्रम्पच्या राजकारणात तेच एक हत्यार बनले. शंभर वर्षांनंतर त्या प्रतिमांची व्याप्ती फार वाढली आहे. 1892 मध्येच निदर्शनात त्या पुतळ्याची शुद्धता युरोपातील स्थलांतरितांचा कचरा प्रदूषित केल्याची प्रतिमा *इव्हिनिंग टेलिग्रामने* प्रसिद्ध केली. तो पुतळा गुप्तरोग बरे करणारा कार्बोलिक ॲसिड एका हातात धरून संसर्ग टाळण्यासाठी दुसऱ्याने स्कर्ट वर ओढताना दाखवला. हा पुतळा खजिन्याच्या सचिवाला सांगतो की ''तुम्ही हे बेट जर कचरा साठा बनवणार असाल तर ती फ्रांसला परत जाईल'' (178). 'ते' आणि 'आम्ही', पुतळ्याच्या प्रतीकातील फॅन्टसी आणि विद्रूप वास्तव्य त्याची कलोसस ऑफ न्होडशी होणारी

तुलना आणि उच्च कल्पना व आकांक्षा व्यक्त करण्यासाठी वापरलेली स्त्री प्रतिमा यातील विसंगती लेखिकेने सप्रमाण स्पष्ट केली आहे. हे भारतात आज शक्य आहे का?

'आमची ललना लिबर्टी' मध्ये "स्मारक व स्त्री" ही जुळणी शिल्पात कोरणे 19व्या शतकातील अमेरिकेत व युरोपातील संस्कृतीत विचित्र ठरण्याचा धोका होता. स्त्री म्हणजे भावनिक अनियंत्रित अतिरेक असे मनुवादी ते स्त्री शक्ती म्हणजे जग उजळणारा प्रकाश अशा भिन्न टोकाचे अर्थ या प्रतिमेचे वादात विद्वानांनी काढले आहेत. ते अर्थ मुळातून वाचण्यासारखे आहेत. लेखिका पुढे म्हणते, "आपण नुकत्याच दिलेल्या अर्थनिरूपणात सुधारणा करायला हव्यात, कारण ते अर्थ कलाकृतीच्या व्यक्तिनिरपेक्ष गुणवत्तेत शोधता येतात. *कलाकृतींवर अर्थाचा नकाशा काढणाऱ्या सांस्कृतिक कथनाला ते उत्तरदायी असतात. लिंगभेदाला लोकशाही पायाच्या प्रतिनिधित्वात त्याला वेगळे महत्त्व देऊन हे करावे* " (182). पुरुष व स्त्री प्रतिमा पुतळ्यासाठी वापरण्यातील फरक तिने अनेक उदाहरणे देऊन स्पष्ट केले आहेत. स्वातंत्र्य देवता ही स्त्रीच नाही असाही आक्षेप या पुतळ्यावर घेतला गेला. ती शस्त्रधारी 'नॉन-वुमन' आहे. पुरुषाचे लिंगदर्शन या चित्रात घडले आहे. हे सारे "लैंगिक भेदाच्या सांस्कृतिक कथनांच्या रचना व्यवहारापासून अलग पाहू नये", असे तिचे मत आहे. या मुद्याच्या समर्थनार्थ लेखिकेने रिचर्ड स्नायडरच्या भावविवश शीर्षकाच्या *फ्रिडम्स होली लाईट* चा संदर्भ दिला आहे, त्यातील स्त्रीचे वर्णन प्रतीकात्मक सार्वजनिक स्त्रीला संसाराच्या रगाड्यातील 'होस्टेस व माता' बनवणारे आहे. हे भेद एवढे तीव्र आहेत की स्त्रीमुक्ति चळवळीतील कार्यकर्तीने स्वातंत्र्य देवतेच्या 'पोज' मध्ये काढलेले व फार लोकप्रिय झालेले चित्र लेखिकेने छापले आहे. त्यांचा प्रश्न ज्या भूमीत स्त्रियांना राजकीय किंवा अन्य स्वातंत्र्य नाही त्या भूमीत स्त्रीला स्वातंत्र्य देवता म्हणून का पुतळ्याचे रूप द्यावे? हा आहे. अशा अनेक विरोधापत्तींची (paradox) चर्चा लेखिकेने या सांस्कृतिक राजकारणातील सिद्धांतांच्या आधारे केली आहे.

वायचरली व डेव्हीस यांनी या पुतळ्याच्या प्रतिमा अमेरिकेच्या राजकीय उदयाची कथा हे आव्हान म्हणून रंगवल्या. परंतु त्या मुळात सत्ताग्रहण व क्रांतिकारी चैतन्य म्हणूनही त्या कहाणीला आवश्यक होत्या ही बाजू लेखिकेने पटवून दिली आहे. त्याचे ठिकाण हा देखील मतमतांतराचा विषय आहे. मुख्य मुद्दा लोकशाही अधिकार त्याच्या जगण्यासाठी त्याच्या सामान्य सहयोगावर अवलंबून असतो. तो पायाभूत सामाजिक करार असतो. मुळात तो उगम अपूर्ण असतो. ''त्यातील 'गॅप' नंतर देव, नैसर्गिक कायदा, वांशिक किंवा लैंगिक भेद यांनी भरून काढला जावा लागतो. तो दुरुस्त्या व वृद्धीची हाक देतो. एका शब्दात भाषांतर 'अत्यावश्यक' असते (185). झाक डेरिडाच्या (बेंजामिनला अनुसरून) मते, भाषांतरे मूळसंहितेला नवजीवन देतात. खरोखर मूळचे त्यांच्या खुद्द नंतरच्या जगण्यासाठी भाषांतरावर अवलंबून असते. हे त्यांचे नाते प्रातिनिधिक किंवा 'पुनरुत्पादक' नसते. ती ना प्रतिमा ना नक्कल असते. ते दुरुस्ती किंवा संवर्धनापेक्षा अधिक काही असते. ''जर मूळचे पूरक मागत असेल, तर त्याचे कारण उगमाशीच ते दोष विरहित, आकंठ भरलेले, परिपूर्ण; त्याच्याशी एकसारखे नव्हते.'' हे बेंजामिनचे वाक्यही तिने उद्धृत केले आहे. ही तिची मीमांसा फार उंचीवरच्या संकल्पना व सिद्धांतांचा परिचय असेल तरच समजू शकेल. जर अमेरिकन लोकशाहीला अनुवाद, संवर्धन व पुनर्स्थापनेकडून एका शब्दांत, जी एकच नाही त्या कॉपीकडून जिवंत ठेवली आहे; तर आपण आता अमेरिकन लोकशाही प्रतीकात्मकतेतील लोकशाहीच्या देवतेचे स्थान चांगले समजू शकतो. त्या देवतेला स्वातंत्र्याच्या पुतळ्याची नक्कल म्हणून हाताळले (जसे कॉटलर करतो). भाषांतराच्या जन्माची प्रक्रिया नाकारते. हे कारण थोडक्यात केवळ पुनरुत्पादन नाही, (त्सो हसिंग्यान तसे दाखवतो) ते अनपेक्षित राजकीय अर्थांचे उत्पादन आहे. ह्या पुतळ्याची प्रतिमा स्पर्धा करणाऱ्या कारणांच्या - स्त्रीवाद, नागरी हक्क, व्यापारवाद, साम्राज्यवाद, देशीवाद सेवेतील प्रसाराचा इतिहासच अमेरिकेच्या सर्वात सशक्त राजकीय प्रतिकाराचा अर्थ मर्यादित करणे किती कठीण आहे हेच दर्शवितो (186). तरीपण त्याची चिन्हमीमांसात्मक प्लास्टिकता पुतळ्यालाच नव्हे तर अमेरिकन

अस्मितेला धमकावले. तो पुतळा भाषांतराला उपलब्ध असणेच तुलनावाद व संशोधनाला निमंत्रण देणारे आहे. तो तयार करण्यासाठी चिनी शिल्पकार निवडल्याने स्थलांतरिताने हे बरे केले ते बिघडवले वगैरे चर्चेला उधाण येते. परंतु अमेरिकन मूळ टिकवण्यातील अडचणही कमी लेखू नये. यातूनच "नकलेची संस्कृती" हा शब्दप्रयोग लोकप्रिय झाला. खऱ्या, खोट्या, तस्करी, वैध, अवैध वगैरे नकलांचा प्रदीर्घ इतिहास लेखिकेने तपशिलाने उलगडला आहे. "पण अर्थात, एखाद्याला पुस्ती द्यायची असते : काही झाले तरी ती आपली राष्ट्रीय वस्तू (thing) आहे." असे वाक्य व चिनी दगड व शिल्पकाराची चर्चा मराठीत याच भाषेत केली तर अज्ञानातून साचलेल्या बुद्धी (नसलेल्या) भेदातून पेटणाऱ्या दंगलींची कल्पना करावी. जयदेव पिडेंनी 'राधामाधवविलासचंपू'त 'साम्राज्यलक्ष्मी' हे विशेषण जिजाबाईसाठी वापरले होते. तीनशे वर्षांनंतर प्रबोधनकारांनी न्यायदेवता म्हटले. मराठी साम्राज्याच्या या 'स्वातंत्र्य देवतेची' चर्चा मी त्यांच्या **साम्राज्य शौर्यलक्ष्मी जिजाबाई खऱ्या कोण होत्या ?** (2024) मध्ये केली आहे.

शेवटी लेखिकेने या पुतळ्याच्या प्रतिकृतींवर भाष्य केले आहे. त्यांचे अफाट प्रमाण, प्रकार, स्वागत, उपेक्षा त्यांचे लावलेले अर्थ-साम्य भेद, कॉप्यावरील बंदी, विरोधापत्ती इ. मुद्द्यांची सविस्तर चर्चा शेवटी केली आहे. तुलनांमुळे ती रंजक व उद्बोधक झाली आहे. त्यात पुरुषाचा खांबावरचा लिंगबदल दाखवणारा पुतळा तुलनेला येतो. ते लिंगछेदन झाकावे असे वाटते. निबंधाचे शेवटचे वाक्य आहे : That lack in the national body, which cannot be seen, even from the safty of American shores, must be covered with the blind certainty of vision that secures the twin fantasies of the Woman and the replica in the culture of copy (188).

या निबंधाची संहिता सोडून, 43 टीपा व संदर्भ एकूण चार पानांवर पसरले आहेत. यावरून आंतरविद्याशाखीय तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यासाचे आव्हान एकारलेल्या व वाढ खुंटत अज्ञान भाषा म्हटलेल्या मराठीसाठी किती मोठे आहे याची कल्पना

येईल. सांस्कृतिक अभ्यासात विश्वसंलग्न नव्या इतिहासाचे सैद्धांतिक भान महत्त्वाचे मानले जाते. अत्यंत सोप्या पद्धतीने युव्हाल नोआ हरारीने खालीलप्रमाणे 'मानव जातीचा अनोखा इतिहास' मांडताना तुलनात्मक पद्धतीने हा मुद्दा पुढीलप्रमाणे स्पष्ट केला आहेः

> मानवी कल्चरमधून साम्राज्यवाद पुसून टाकण्यासाठी काही विचारधारणा आणि राजकीय चळवळी प्रयत्नशील आहेत. शुद्ध, अस्सल, सभ्य आणि पापाचा कलंक न लागलेली संस्कृती मागे ठेवल्याचा त्यांचा दावा आहे. *या विचारधारणा एकतर खूप भोळसट आहेत किंवा वंशविद्वेषावर आणि धसमुसळ्या राष्ट्रवादाचा एक मुखवटा आहेत.* इतिहासाच्या नोंदींना सुरुवात झाली, तेव्हा उदयाला आलेल्या अनेक संस्कृती शुद्ध होत्या; त्यांचा त्यांना स्पर्श झालेला नव्हता, तसेच इतर समाजांच्या संस्कृतींचेही मिश्रण त्यांच्यात झालेलं नव्हतं असं कदाचित आपण म्हणू शकतो. *आता कोणत्याही संस्कृतीत इतर वंशाचे मिश्रण झाले नसल्याचा सबळ पुरावा देता येणार नाही, कारण अशी कोणतीच संस्कृती सध्या तरी भूतलावर अस्तित्वात नाही.* सर्व मानवी संस्कृतीमधला किमान भाग साम्राज्यांच्या वारशाचा आणि सममूल्यांच्या वारशाचा आणि साम्राज्यविषयक सभ्यतांचा आहे. तसेच कोणतीही अभ्यासशास्त्रीय शल्यक्रिया किंवा राजकीय *शल्यक्रिया रोग्याचा जीव घेतल्याशिवाय साम्राज्यवादी वारशाला कापून काढू शकत नाही.* (तिरपा ठसा माझा *सेपिअन्स* 218).

हरारीची भूमिका अभ्यासक्रमात टोळीबाजीने खोटेच नव्हे तर तणकट अमेरिकी 'काँग्रेस' गवताचे बी पेरीत नाही. मराठी भाषा व साहित्याला सुलभीकरणाने मरण पंथाला लावले. केट मेल्झलरने संपादित केलेल्या *सेज हॅन्डबुक ऑफ हिस्टॉरिकल थिअरी* (2013) मधील 29 निबंध फार उपयोगी आहेत. त्या सर्वांची चर्चा इथे शक्य नाही. त्यातील पहिल्याच निबंधाचे ''विज्ञानाकडील वळण : अनधिकृत खऱ्याची 'डिलीव्हरी' करणारे इतिहासकार'' हे शीर्षक मी नव्या सिद्धांतांच्या आधारे *सम्राट शिवाजी* मध्ये सप्रमाण सार्थ ठरवले आहे. यातील सर्वच आंतरविद्याशाखीय निबंध

महत्त्वाचे आहेत. तरी आपण 'संस्कृती' ही संकल्पना शीर्षकांत आहे त्या दोनच निबंधांची चर्चा करू. वेगवेगळ्या सिद्धांतांचे उपयोजन सांस्कृतिक इतिहासात कसे नव ज्ञाननिर्मिती व प्रबोधनासाठी करतात याचे हे नमुने तिसऱ्या प्रकरणात वेगवेगळ्या विद्याशाखांमधून निवडले जातील. या भूमिकेला पहिल्या भागाच्या संपादिकेच्या "पाये : भूतकाळाच्या ज्ञानासाठी सैद्धांतिक चौकट" या प्रस्तावनेतील पुढील उताऱ्यावरून वेगळ्या प्रकारे कसे समर्थन मिळते, ते पाहणे उद्बोधक आहे. ती लिहिते,

> संक्षिप्त रूपात 'भाषेची सांस्कृतिक कलावस्तु' या अर्थाने इतिहासाची कल्पना सर्वार्थाने उत्तराधुनिक प्रस्तावांचा प्रतिसाद आहे : उत्तराधुनिकतावादाने भाषिक वळणाला भाषेला पुढच्या बाजूला लक्ष देण्याकडे वळवले आणि वास्तव रचणे व प्रतिबिंबित करण्याची भाषेची ताकद ओळखली. आतापर्यंत हे उघड व्हायला हरकत नसावी की हा भाषेसाठी वाढवलेला आदर इतिहासाचा ज्ञानसत्तात्मक दर्जा कमी अथवा सुरुंग लावून उद्ध्वस्त करीत नाही किंवा विश्वसनीय ज्ञान उत्पन्न करण्याचे त्याचे सामर्थ्य नाकारीत नाही. भाषेची ही अत्यंत उत्क्रांत व यथार्थ कलाकृतीच्या भूतकाळाच्या संदर्भांच्या वस्तुस्थितीलाही ठोकरत नाही. ज्ञानाला खरे योगदान म्हणून दिलेल्या वैध श्रद्धा म्हणून समजलेल्या सर्व माहितीला शब्दरूप द्यावेच लागते किंवा तिला छाननी अथवा पद्धतशीर समीक्षेतून जाणे शक्य नसते. भाषेची सांस्कृतिक कलावस्तू म्हणून इतिहासाची संकल्पना स्थिर आणि समजण्यारखी आहे. एकदा का आपण हे ओळखले की आपल्या इतिहासाला आधुनिक विद्याशाखेत इतिहासासाठीचा दर्जा कमवलाच पाहिजे तरच हे उमगते - *"कल्चरल" ही संज्ञा त्या दर्जाकडे थेट - आपल्या - हेरोडोट्स किंवा गिबन्सच्या सुद्धा नव्हे अंगुलिनिर्देश करते* (6,7 तिरपा ठसा माझा).

नॅन्सी पार्टनरने पुढे हेडेन व्हाईट, झाक डेरिडा, वगैरेंच्या सिद्धांताचे उपयोजन संशोधकांनी कसे केले याचा आढावा घेतला आहे. त्याचे महत्त्व मला *सम्राट शिवाजी*चे उपशीर्षक *तुलनात्मक सांस्कृतिक प्रतिमा अभ्यास* निवडतानाच चांगले लक्षात आले

होते. अनेक प्रगत सिद्धांत तुलनात्मक पद्धतीने संकल्पनात्मक पातळीवर वापरल्याने वाचकाच्या लक्षात नीट येण्यासाठी सुरुवातीच्या 35 पानांत शब्दावली मुद्दाम दिली होती. ज्येष्ठ इतिहासकार जयसिंगराव पवार यांनी त्या पुस्तकाला 'अपूर्व' ठरवले. बहुसंख्य वाचकांना ते कळायला कठीण वाटले तरी "महाराष्ट्राला माहीत नसलेला" ही शीर्षकारंभीची शब्द योजना देखील समर्थक वाटली. तरुण पिढी 'हे का कळत नाही' याचा विचार अंतर्मुख होऊन करू लागली. अभिजात अलंकारिक वक्तृत्वपूर्ण पुराणी-महाकाव्यप्रणीत अभिजात शैलीतील घटनाप्रधान पुराणेतिहास वाचणाऱ्यांना मिशेल फूकोचा *ऑर्कियॉलॉजी ऑफ नॉलेज* मधील उतारा डोक्याला शीण देणारा होता. पार्टनरने या फ्रेंचतत्त्वज्ञाच्या ऐतिहासिक अर्थनिरूपणाला "गुंतागुंतीचे" तरी "सशक्त" प्रभाव पाडणारे म्हटले आहे. "त्याच्या काही ग्रंथांनी इतिहासकारांनी गृहीत धरलेल्या पूर्वधारणा पूर्णपणे स्पंजासारख्या शोषून घेतल्या आहेत" (प्रस्तावना 7). त्याचा 'सत्ता' (power) याच शब्दाचा ऐतिहासिक वापर त्याची उपस्थिती वाचकाला आव्हान देते. क्लेअर ओ'फरेलचा आपण चर्चेसाठी निवडलेला निबंध "मिशेल फुको : इतिहास व संस्कृतीची सुप्त जाणीव" त्याची कारकीर्द व इतिहासवरील प्रभाव स्पष्ट करते. पार्टनर त्यावर भाष्य करताना लिहिते,

> प्रशिक्षण किंवा संशोधन पद्धतीत फूको व्यावसायिक इतिहासकार नव्हता. फूको आपल्या लेखनाला प्रकाश टाकण्यात तात्त्विक तसेच सामग्रीत ऐतिहासिक वैशिष्ट्येकृत म्हणे. शिक्षा व नियंत्रण, तुरुंगवास, औषधी निदान आणि व्यवस्थापन अशा समस्या हाताळण्याचे मूलभूत दृष्टिकोन तो तयार करत होता. पूर्वजांच्या लैंगिकतेवरील त्याच्या ग्रंथाने चिकित्सेच्या नव्या क्षेत्राच्या रचनेवर प्रभाव पाडला आहे. त्याने देह व लैंगिक संभोग क्रियांचे 'वाचन' श्रेणीबद्धता व सत्ता संबंधांच्या संहिता म्हणून करणे कसे शक्य आहे याचे प्रात्यक्षिक घडवले (प्रस्तावना 7).

या लेखिकेचे इतिहास व कादंबऱ्यातील 'सत्य' कथनाचे सैद्धांतिक विवेचन वाचल्यास मराठीतील इतिहास व कादंबऱ्या यांची समीक्षा "बालिश", अहितोपदेशी व असत्य

कथनेच ठरतील. कथन सिद्धांत वापरून या दोन्हींची सांस्कृतिक मीमांसा व्हायला हवी. ही जाणीव क्लेअर ओ'फरेलच्या प्रस्तुत निबंधातील फूकोच्या सिद्धांतांचे उपयोजन स्पष्ट करते. फूकोच्या (1926-84)विवाद्य ऐतिहासिक शाखातील विस्तृत लेखन कोणते लेबल चिकटवून स्वीकारायचे हाच प्रश्न युरोपातील विचारवंत व इतिहासकारांना 1960 च्या दशकात पडला होता. ते त्याचा तिरस्कारही करीत. थोडक्यात त्याने एवढा मोठा प्रभाव पाडला की पारंपरिक इतिहासाच्या संकल्पना अडगळीत गेल्या. विज्ञानाचेही ऐतिहासिकीकरण केले आणि चिरस्थायी श्रेष्ठ ज्ञानाचा दावाच संशयास्पद ठरवला.

क्लेअर ओ'फरेलने फूकोच्या तत्त्वज्ञानात्मक गृहपाठ म्हणून इतिहासाकडे पाहण्याचे परंपरावादी इतिहासकार संशयाने का पाहतात याचा खुलासा करताना म्हटले आहे, या प्रश्नाचे सर्वात साधारण उत्तर कदाचित, असे की फूकोचा ग्रंथ मुख्यप्रवाहातील इतिहासकाराला प्रशिक्षण देताना भूतकाळाचे संघटन आणि ठोस ऐतिहासिक पारिभाषित म्हणून व्यवसायाकडून जे मान्यता पावले त्याची रचना करण्याच्या सीमा, नियम व गृहीत कल्पनांनाच आव्हान देतात. हेडन व्हाईट म्हणतो तसे, *फूको हा व्यावसायिक इतिहासकार इतिहासावर मालकी गाजवतात आणि ज्या कुणाला भूतकाळाचा तर्क सुसंगत वृत्तांत पुरवायचा असेल त्याला त्यांच्या अरुंद व नेमलेल्या पोलिसांच्या बंदोबस्ताच्या दरवाजातून जाणे भाग आहे या कल्पनेला आव्हान देतो* (तिरपा ठसा माझा 162). मराठीत तर मोडी कागदपत्रांना कुरतडणाऱ्या उंदराची उपमा कीर्तन ऊर्फ इतिहास कथन करणाऱ्यांसाठी वापरली जाते. त्या उंदराला लांब सावली पडल्याचे पाहून स्वतः हत्ती आल्याचा भ्रम होतो. ऐतिहासिक कादंबरीकार तर मांजर असूनही स्वतःला सिंहच समजतात. ते पुनर्लेखन करणारे नकलाकार 'फेकाफेकीच' करतात हे के. के. रुथवेनचे *फेकिंग लिटरेचर* व या प्रबंधाच्या आधारे स्पष्ट करता येते. फूकोच्या लेखनाचा प्रभाव सांस्कृतिक अभ्यासावर किती गाढ पडत होता याचा पुरावा पौर्वात्यांच्या खऱ्या प्रतिमांचा शोध करणाऱ्या तुलनाकार एडवर्ड सईदच्या *ओरिएन्टॅलिझम* (1978) या प्रख्यात ग्रंथात फूकोच्या *द*

हिस्ट्री ऑफ मॅडनेस (1961) मधील प्रस्तावनेतील एक छोटा परिच्छेद उद्धृत केला होता. फूकोच्या अफाट व्यासंग व विद्वत्तेने अशा विविध प्रकारच्या लेखकाच्या उद्योगाला मोठी प्रेरणा दिली आहे.

ओ'फरेलने 120 संदर्भ देऊन फूकोच्या सर्व ग्रंथांची चर्चा काळानुक्रमे केली आहे. रूढ साच्यात बसवून त्यांची चर्चा करणे अशक्य आहे एवढे ते गुंतागुंतीचे आहेत. उदाहरणार्थ, त्याच्या लेखनाची सुरुवात स्वीस मानसोपचार तज्ञाने पाश्चात्त्य स्वप्न अर्थनिरुपण आणि कल्पनाशक्तीच्या इतिहासाला लिहिलेल्या प्रस्तावनेने झाली. फूकोने तिच्या मानवी अनुभवाच्या ऐतिहासिक बाजूवर जोर दिला. त्याचवर्षी त्याने *मानसिक विकास आणि व्यक्तिमत्त्व* (1962) हे छोटे पुस्तक प्रसिद्ध केले. त्या पाठोपाठ *'वेडाचा इतिहास'* या पुस्तकाने युरोपमध्ये 'कल्चरल' विचारात एवढे वादळ उठवले की तत्त्वज्ञान, विज्ञान, साहित्य, इतिहास व संस्था यांचे व्यवहार ढवळून निघाले. ते मानसशास्त्राला नवे सिद्धांत पुरवणारे ठरले तरी अजून विवाद्य आहे. दवाखान्याचे जन्म असेच पारंपरिक श्रद्धांना धक्का देणारे ठरले. आधुनिक औषधांचे ज्ञान, संस्थात्मक व सामाजिक व्यवहार आणि राजकीय निर्णय यांच्या जोडलेल्या दुव्यातून निर्माण झालेले ज्ञान आजवर स्वीकारलेल्या ऐतिहासिक निरूपणाला उलथवणारे होते. या चर्चेत ''एकटक पाहणे'' या साध्या हावभावाच्या त्याने केलेल्या चर्चेमुळे उत्तरवासाहतिक साहित्यात 'गेझ' समीक्षेचा उदय झाला. फ्रेंच संरचनावादी चळवळीचे नाते धरसोडीचे राहिले. परंतु ज्ञानाच्या आकृतिबंधाच्या विचारात क्लॉड लेवी स्ट्रॉस, रोलां बार्थ, डेरिडा, लकां (Lacan) अशा नामवंतांच्या बरोबर त्याने आपले लक्ष इतिहासावरच जास्त केंद्रित केले. त्याने भाषेच्या संरचनापेक्षा ऐतिहासिक पद्धतीलाच पुराभिलेखाचे नाव दिले. *ज्ञानाचे पुराभिलेखागार* या पुस्तकाने इतिहासशास्त्राला समृद्ध संकल्पना व सिद्धांतांचा पाया पुरवला. हे स्वतंत्र सौंदर्यशास्त्र बनले आहे.

डिसिप्लीन ॲन्ड पनिश (1975) मध्ये त्याने फार दूरचा इतिहास हाताळला होता. पण त्यात समकालीन समाजावरच त्याने टीका केली असे वाचक म्हणू लागले.

''शाळा, चर्च व तुरुंगाचे कम्पाउंड एकसारखेच असते'', अशा विधानांची व्याप्ती फार मोठी आहे. तुरुंग व शिस्तीचे असे सिद्धांतन पूर्वी कुणी केले नव्हते. समाजाला शिस्तबद्ध करण्यासाठी शिक्षा करणे याचा संबंध सत्तेशी आहे. त्याने ''जीवसत्ता'' (biopower) ही संज्ञा लोकसंख्येचे नियमन, पुनरुत्पादनाच्या जीवन व मृत्यूच्या प्रक्रियांच्या स्पष्टीकरणासाठी तयार केली. सत्ता व प्रतिकार यांच्या नव्या व्याख्या त्याने तयार केल्या. स्वतःच्या विचारांनाही आव्हान देणारे लेखन त्याने इटलीतील तत्त्वज्ञ व राजकीय सिद्धांतन करणाऱ्या गीओरिओ अमाम्बेन याच्या प्रभावामुळे केले. स्वतःला व इतरांना आव्हान देणारा *द हिस्ट्री ऑफ सेक्च्युयालिटी* (1997)ला त्याच्या मानवजातनीती व आत्मनिष्ठेच्या चर्चेकडे वळवले. मानवी स्वभाव घडवण्याचे तंत्र आणि पद्धतीच्या सिद्धांतनाने त्याला आत्मन (self) च्या रचनेच्या अभ्यासाकडे नेले. फूकोचे सिद्धांतन तीन अवस्थातून विकसित झाले, (1) पारिभाषित आणि विज्ञानाचा इतिहास, (2) सत्ता आणि संस्थांचा इतिहास, (3) आत्मनिष्ठा आणि नीतिशास्त्र व आत्मन (self) च्या रचनांच्या पद्धतींचा इतिहास, या तिन्हीत एक सुसंगती व तात्त्विक चौकट आहे. पारंपरिक इतिहास व तत्त्वज्ञानाच्या कल्पनांच्या विरोधी इतिहासशास्त्र खालील पाच क्षेत्रांना व्यापणारे आहे :

(1) इतिहासाचा नैतिक व राजकीय उपयोग,

(2) विषयसूत्रे आणि मूलाधार,

(3) काळाचे संघटन,

(4) कर्ता आणि इतिहास,

(5) इतिहासातील सत्य आणि सत्ता

हे विभाजन ऐच्छिक आहे. वेडाचा इतिहास लिहिताना प्रत्यक्ष दवाखान्यात आणि लैंगिकतेचा इतिहास लिहिताना वेश्यावस्तीत राहणाऱ्या या लेखकाच्या लेखननिष्ठा वादातीत होत्या. व्यासंग व चिंतनानेच त्याचा अंत वेडाच्या झटक्यातच झाला होता. या परिभाषेचा गंध भारतीय 'ईश्वरभजनशास्त्र' (doxtography) व पुराणेतिहासामुळे झालेला नाही.

विस्तारभयास्तव या सर्व क्षेत्रांची चर्चा तपशिलात जाऊन करण्यापेक्षा ओ'फरेलचा संपूर्ण निष्कर्ष पाहू. तो आपल्या सांस्कृतिक सिद्धांत विचाराला मोठा आधार पुरवणारा आहे. ती लिहिते :

> समकालीन इतिहासशास्त्राला फूकोचे योगदान मूलभूत करण्याचे आहे. तो गृहीत धरलेल्या अनेक कल्पनांना आव्हान द्यायला बाहेर पडला - सर्वात विशिष्टतेने मानवी अस्तित्वच्या विशिष्ट बाजू की ज्या वैश्विकीकरण आणि अ-ऐतिहासिकीकरण करण्याचा प्रयत्न करीत. हे आठवणे महत्त्वाचे आहे की तो अलग राहून काम करीत नव्हता. विज्ञानाच्या जहाल इतिहासकाराच्या आणि 'बखरकारांच्या पठडी' अशा सर्वांच्यात बराच सहभागी होता. हा इतिहास मानवी क्रिया व अनुभवांच्या निवडक संख्येलाच केवळ लागू पडत नाहीत आणि ऐतिहासिक प्रक्रियेतील सहभाग केवळ विशेष हक्कधारक मोजक्या लोकांचा प्रांत नाही. ह्याचे प्रात्यक्षिक घडवण्याच्या प्रयत्नात तो सार्वजनिक सहभागी होता. **त्याचे साहित्य हत्यारांची समृद्ध सामग्री पुरवणे चालू ठेवत आहे - अभ्यासपद्धतिमय व अनुभवजन्य - की जिचे इतिहासकार व इतरांनी मानव्य, समाजशास्त्रे आणि व्यवसाय शिक्षण विद्याशाखांच्या विशेष तज्ञांच्या उपयोजनात आश्चर्यकारकपणे उपयोजन करण्यात त्यांनी मागे-पुढे पाहिलेले नाही.** फूकोचे लेखन ऐतिहासिक संशोधनाच्या छेदनबिंदूपाशी उभे आहे आणि कदाचित हीच त्याच्या विशाल आकलनाची अनेकापैकी एक किल्ली असावी. खरोखर त्याने मानवी अस्तित्वाच्या समस्येकडे पाहण्याचा समग्र तात्त्विक दृष्टिकोन आपल्या कारकिर्दीच्या सुरुवातीलाच जेव्हा जाहीर केले की, **मानवतेविषयी जे काही सर्वात जास्त मानवी असेल तर तो इतिहास आहे** यातच सारांशरूपात सांगितला होता (178, 179, ठळक ठसा माझा).

रूढ संकल्पनेपेक्षा वेगळ्याच बाजूवर प्रकाश टाकून वाचकाला चक्रावून सोडणे ही त्याची ऑस्कर वाईल्डच्या पुढची तत्त्वचिंतनाची पायरी होती. मराठीत 'सत्यमेव

जयते' आणि हिंदीत 'सत्य की जय हो' असा मंत्र घोष सुरू असतो. सार्वजनिक सत्यधर्म ज्योतिबा फुले यांनी कर्मकांडी ब्राह्मण धर्माचे वर्चस्व झुगारण्यासाठी मांडला. पुढे सम्राट शिवाजींना प्रतीक बनवून शिवधर्मस्थापनेचा एक प्रयत्न झाला. अशी बंडे भारतात अनेक झाली आहेत. बौद्ध धर्माची पुनर्स्थापना हा तसाच एक प्रयोग आहे. सत्य व विज्ञानाच्या इतिहासातील हा गोंधळ वाटतो तितका सोपा नाही. सत्याचे तोंड सोन्याच्या थाळीने झाकलेले असते, हे फार पूर्वीच उपनिषदांनी सांगितले होते. परंतु नकारात्मक व्याख्या करून 'कर्ता' (129) या संकल्पनेविषयी सत्य व विज्ञानाच्या इतिहासातील सत्याच्या प्रश्नाविषयी फूको म्हणतो,

> एकच सत्य कुठेही नाही -जे अर्थ लावत नाहीत की, हा इतिहास राष्ट्रीय नाही आहे किंवा ते शास्त्र भ्रामक आहे. यापेक्षा ते वास्तव व सुलभ इतिहासाच्या उपस्थितीची खात्री करून देते. ते थोडक्यात ओळखता येणाऱ्या नियमांच्या संचाची पुष्टी करणाऱ्या सामूहिक राष्ट्रीय विवेकी अनुभवांची एक मालिका असते. आणि तिची परिणती जाणणारा कर्ता व ज्ञात कर्ता या दोन्हींच्या रचनेत होते. (एम एफ मुलाखत 254).

सत्य हे केवळ सत्तासंबंधांचे उत्पादन नसते. ते संबंध फार गुंतागुंतीचे असतात. फूकोच्या नकारात्मक व्याख्येत सत्ता ही काही लोकच ताब्यात ठेवतात आणि इतर नाही अशी एखादी गोष्ट नाही. यापेक्षा ते एक नाते होते. ते जेव्हा वापरले केवळ तेव्हाच अस्तित्वात होते. ते केवळ नाही म्हणणारे नव्हते की, अखंड मनाई व दडपणांचा ढीग रचणारे नव्हते. ना ते केवळ राज्य व शासनात गुंतवले होते, ना सत्ताधीश वर्गाच्या हाती दिले होते. उलट ते मानवी अस्तित्वाच्या प्रत्येक पातळीवर कार्यरत होते. ते कुटुंबात, स्थानिक समाजात, संस्थांत, दवाखाने, शाळा अशा संस्थांत आणि सरकारी कर बसवण्यासारख्या दीर्घ पातळ्यांवर गुंतलेले होते. सत्तेचे उगमस्थान एकच नव्हते. जेथे सत्ता असते तेथे वर्चस्व व प्रतिकार यांचे द्वंद्व सुरूच असते. फूकोने सुचवले की, सत्तेच्या नात्यांची कोणतीही चिकित्सा करताना प्रारंभ बिंदू म्हणून प्रतिकाराचा उपयोग करावा. फूकोची ही मीमांसा ग्रामसी ज्या सांस्कृतिक

सत्तेला राजकीय सत्तेपेक्षा शतपटीने प्रबळ ठरवतो आणि कार्ल मार्क्स वर्ग लढ्यातील संघर्षाचे स्वरूप जसे स्पष्ट करतो या दोन्ही पठड्यांच्या विचारधारणांत फूको नवी भर घालतो. कल्चरचा इतिहास रचायला नवी दृष्टी लागते. या त्याच्या मताविषयी ओ'फरेल म्हणते,

> सत्तेची व्याख्या ती जेव्हा वापरली जात होती, केवळ त्या वेळचे नातेसंबंध अशी करण्याचा परिणाम सत्तेला पूर्णपणे ऐतिहासिक बनवण्यात झाला. पूर्णपणे विशिष्ट व वर्णनीय ऐतिहासिक क्रिया व घटना यांच्यामधून केवळ टिकलेले असे ते काहीतरी होते. याचा अर्थ असा की, वर्चस्वाच्या रचना बदलण्यासाठी ऐतिहासिक नियती, क्रांती किंवा भुरळ पाडणाऱ्या व्यक्तींच्यासाठी थांबण्याची ती बाब नव्हती. एखाद्या पातळीवर प्रत्येक व्यक्ती ऐतिहासिकदृष्ट्या सत्तेचे संबंध व प्रतिकार कसे खेळ करीत राहिला यात सहभागी होता.

फूकोच्या अशा संकल्पना व सिद्धांतांचा सांस्कृतिक अभ्यासातील उपयोजन कशा प्रकारे झाले आणि होत आहे याची चर्चा तिसऱ्या खंडात तुलनात्मक पातळीवर करायची आहे. त्या आधी गिल्बर्ट बी. रॉडमनने, ''सांस्कृतिक अभ्यास आणि इतिहास'' या निबंधात हे संबंध कसे जोडले आहेत ते पाहू. रॉडमन हे संचारन अभ्यासाचे मिनेसोटा विद्यापीठातील प्राध्यापक आहेत. *वंश आणि सायबरस्पेसचे* संपादक आणि *व्हाय कल्चरल स्टडीज* सारख्या ग्रंथांचे लेखक व या क्षेत्रातील नियतकालिकांचे सहसंपादक, सल्लागार म्हणून त्यांचा अधिकार मोठा आहे. *CULTSTUD – L* हे सांस्कृतिक अभ्यासातील यादी-सूची देणारे दीर्घकाळ चाललेले आंतरराष्ट्रीय नियतकालिक आहे. त्याचे ते संस्थापक व व्यवस्थापक आहेत. ते सदस्य असलेल्या नियतकालिकांची नावे त्या क्षेत्राची व्याप्ती आणि भारतातील अनुपस्थिती प्रकर्षाने जाणवून देतात. *Cultural Studies, Communication and Critical Cultural Studies, European Journal of Cultural Studies* अशा नियतकालिकांच्यामुळे सांस्कृतिक इतिहासही तयार झाले. विश्व तुलनात्मक सांस्कृतिक इतिहासाच्या प्रकल्पाचे काम सुरू आहे. भारतात प्रसारमाध्यमांच्यामुळे आंतरविद्याशाखीय वेब जर्नल्स सुरू होत

आहेत. परंतु सांस्कृतिक अभ्यासांची सुरुवात अजून व्हायची आहे. म्हणूनच रॉडमनच्या संपूर्ण संदर्भासह निबंधाचा सारांश देणे जास्त उपयुक्त ठरेल. तो म्हणतो,

> त्याची सुरुवात .... कुठे तरी कहाणीच्या मध्यावर. काही झाले तरी परिपूर्ण प्रारंभ तेथे नसतात. ह्या प्रतिपादनांचे एक जुने रूपांतर (पण अर्थात कसेही असले तरी पहिले) हे मार्क्सचे (1978, 595) स्मरण देणारे की लोक इतिहास घडवतात. परंतु हे त्यांच्या स्वतःच्या घडवण्याच्या परिस्थितीत नव्हे : कारण नव्या कथा निर्माण करण्याचे आमचे सामर्थ्य (आणि तसे करताना नवे जग घडवण्याचे) नेहमीच आधीच विशिष्ट सामाजिक, सांस्कृतिक, राजकीय, आर्थिक, ऐतिहासिक (इ) परिस्थितीत जिच्यात आपण जन्मलो आहोत त्यांच्याकडून मर्यादा (आणि सक्षमीकरण) पडलेल्या असतात (341).

असे प्रास्ताविक करून याच आशयसूत्राचे सिद्धांतन डेलेझे व ग्वाटारीने प्रकंदाचे रूपक वापरून कसे केले यांचा उलगडा सांस्कृतिक अभ्यास व इतिहासाचे संबंध जोडत केले आहे. सतत बदलणारा, मुळाविना वाढता आणि संख्या वाढवणाऱ्या प्रकंदाचा (rhizome) सिद्धांत त्यांनी सरळ रेषेतील वंशावळी देणाऱ्या वर्चस्ववादी इतिहासाच्या विरोधी मांडला आहे. आपल्याकडील हितोपदेश ते सानेगुरुजींच्या गुजगोष्टींपर्यंत साठा उत्तराची कहाणी सफळ संपूर्ण होते. डेलेझे व ग्वाटारीसाठी कुठलाही परिपूर्ण प्रारंभ नाही किंवा कोरी पाटी नाही : केवळ मध्यवर्ती प्रदर्शन, पठार आणि द्रव जोडणारी जाळी असतात. मार्क्स व डेलेझेपासून घेतलेल्या कल्पना सांस्कृतिक अभ्यासात अनेक जागी वेगवेगळ्या रूपात वापरल्या आहेत. लॅरी ग्रॉसबर्गने (1999) वैयक्तिक संचारणात कहाण्यातील प्रारंभ ज्या इतरांच्या कहाण्या आपण दुर्लक्षित केल्या त्या कहाण्यांचे शेवट असतात असे सिद्धांतन केले. आपण नेहमीच संवादात मध्येच प्रवेश करीत असतो.

सांस्कृतिक अभ्यास रचून सांगतो की गोष्टी ज्या इतर 'बौद्धिक घडणी'साठी सांगितल्या जातात त्यापेक्षा वेगळ्या असतात. याच 'बौद्धिक घडण' शब्दप्रयोगासाठी 'विद्याशाखा', क्षेत्र अशा अन्य संज्ञा आहेत. सांस्कृतिक अभ्यासाविषयीचे गैरसमज,

अनेक प्रश्न, मर्यादा व बलस्थाने स्पष्ट करीत रॉडमनने या क्षेत्रातील संशोधनाच्या पाच नमुन्यांचा परिचय करून दिला आहे. ते सर्वच ग्रंथ मराठी साहित्य व संस्कृती विषयीच्या कालबाह्य आस्वादक उत्पादनाची निरर्थकता दाखवून देतात.

1. पॉल गिलरोयचा *अगेन्स्ट रेस* (वंश विरोधी 2000) अनेक स्तरावरील गुंतागुंतीचे सिद्धांतन या पुस्तकात आढळते. हिप-हॉप आणि जर्मनीतील नाझी आणि वंश, राष्ट्र आणि मूलतत्त्ववादाचे फार दूरचे धागे शोधण्याचा हा प्रयत्न आहे.

2. लॉरेन्स ग्रॉसबर्गचे *कॉट इन द क्रॉसफायर* (ज्वालांच्या वेड्यात सापडलेला 2005) अमेरिकेतील बालकांच्यावरील युद्ध हाताळणे आणि निष्कर्ष काढणे की, आधुनिकतेच्या समकालीन रूपसंबंधांना उलथवण्याचा नव-सरंजामी ताकदीच्या प्रयत्नांचे अपघाती बळी म्हणजे बालकेच आहेत.

3. मेघन मॉरिसचे *टू सून टू लेट* (फार लवकर फार उशिरा 1998) हा संस्कृती, इतिहास, प्रसार माध्यमे आणि राजकारण या विषयांवरील विविध निबंधांचा संग्रह आहे. ते उपनगरातील दुकानांच्यापासून ऑस्ट्रेलियाच्या माजी पंतप्रधानांपर्यंत, किंग काँगच्या लोकप्रिय प्रतिमा ते विद्वत्तापूर्व लेखनासाठी पर्यटनाच्या रूपकांच्या रचनेपर्यंतचे मुद्दे कवेत घेतात.

4. जेनिस रॅडवेचे *फीलिंग फॉर बुक्स* (पुस्तकांच्या विषयीची भावना 1981) महिन्याच्या क्लबच्या पुस्तकाची बहुपद्धती वापरून खूप मोठ्या व्याप्तीची ही तपासणी आहे. तिच्यात पुराभिलेखीय संशोधन, क्लबच्या निवडणूक पुस्तकांची टीकात्म वाङ्मयीन चिकित्सा, आत्मकथने आणि क्लबच्या संपादकीय कार्यालयाच्या मानववंश अभ्यासाची गुंफण आहे.

5. कॅरॉल स्टॅबिलने *व्हाईट क्विक्टिम्स, ब्लॅक क्विलन्स* (गोरे बळी, काळे खलनायक 2006). गुन्हेगारी पत्रकारितेचा इतिहास आणि अमेरिकेतील धोरण याचा हा अभ्यास आहे. याची तुलना फ्रांझ फॅनानच्या *त्यापूर्वीच्या ब्लॅक स्किन ॲन्ड व्हाईट मास्क* शी करावी.

या पाचही ग्रंथांत कसलेही साम्य वरवर दिसणार नाही. परंतु ते cultural-सांस्कृतिक अभ्यासच आहेत. उद्देश, पद्धती, विद्याशाखीय चौकट किंवा सैद्धांतिक आधार यात त्यांचा एकसारखा सहभाग नाही. याचे कारण इतर विद्याशाखा स्वतःची व्याख्या करायला गाभ्याची वैशिष्ट्ये अंगीकारतात तसे संस्कृती अभ्यासात घडत नाही. त्यामुळे सांस्कृतिक अभ्यासाची बंदिस्त व्याख्या नाही. नवख्यांना सुलभ व पेलणारी व्याख्या नसल्यामुळे ''लोकप्रिय संस्कृतीचा अभ्यास'', ''टीकात्मक सिद्धांतांचा विशिष्ट आकृतिबंध'' अशी विधाने मदत करण्यापेक्षा गैरसमजात भर घालतात. वरील पाच नमुन्यांची कल्पनाच आपण मराठीत करू शकत नाही. जातवार टीका करणारे सामान्य पुस्तिकांचे ढीग आहेत. उदा. ह. मो. मराठेंसारख्या लोकप्रिय कथा-कादंबरीकाराचे *ब्राह्मणांना किती झोडपायचे* आणि त्याला प्रत्युत्तर म्हणून संजय सोनवणी यांचे *ब्राह्मण का बरे झोडपले जातात?* अशा पुस्तिकांना सांस्कृतिक सिद्धांताचा गंधही नाही. दलितांच्या व वंचितांच्या तसेच *मी तव हमाल* पर्यंतच्या 'नाही रे' च्या जातवार आत्मकथनांचे ढीग ही दुःखविक्री केंद्रे तसेच सहकारातील स्वाहाकाराची दूधविक्री केंद्रेच आहेत. हे प्रासंगिक उदंड पीक वरील प्रकारच्या सांस्कृतिक लेखनात मोडत नाही. रॉडमनच्या मते, ग्रामसी व स्टुअर्ट हॉल दावा करतात तसे बुद्धिमंतांचे या क्षेत्रातील काम 'पारंपरिक बुद्धिमंत जाणतात त्यापेक्षा ज्ञात करून घेणे : खरोखर जाणणे, जाणल्याचे ढोंग करणे नव्हे... आणि ते ज्ञान परिणामकारकपणे व्यावसायिकदृष्ट्या जे बुद्धिमंतांच्या वर्गातील नाहीत त्यांच्याकडे संचारित करणे', असे म्हणून त्याने स्वतःची सांस्कृतिक अभ्यासाची व्याख्या दिली आहे :

> **सांस्कृतिक अभ्यास म्हणजे डाव्या बौद्धिक व राजकीय व्यवहाराच्या अंतर्गत घट्ट जोडलेला संच असतो.** त्याचा मुख्य हेतू दुपेडी असतो : culture-**संस्कृतीमधून ज्या मार्गांनी सत्ता व सामाजिक नातेसंबंध निर्माण केले जातात, रचले व टिकवले जातात त्याची तपशीलवार संदर्भीय मीमांसा निर्माण करणे** आणि शिक्षणशास्त्र, चिथावणी आणि राजकीय हस्तक्षेपांच्या

कठीण कामासाठी योग्य सार्वजनिक मंचावर त्या चिकित्सा वितरित करणे (344, ठळक ठसा माझा).

त्याने या व्याख्येत अभिप्रेत असलेली चार वैशिष्ट्ये पुढे उदाहरणांनी स्पष्ट केली आहेत. सिद्धांत व संकल्पनांच्या आधारे केलेली ही मांडणी भारतीय पारंपरिक 'साहित्यसंस्कृती'च्या रूढ चौकटीत बसणारी नाही. म्हणूनच तिचा परिचय पुढच्या प्रकरणात अभ्यासलेल्या विचारवंतांच्या सिद्धांत व संकल्पनांच्या उपयोजनाला मोठी मदत होईल. कल्चरल अभ्यासाची मुख्य वैशिष्ट्ये अशी :

1. राजकारण : वादाकरता मान्य करू की, सांस्कृतिक-कृष्टिक अभ्यासाचे उघड राजकीय स्वरूप शैक्षणिक विद्याशाखापासून ठळकपणे वेगळे ठरते. उघडपणे राजकीय ओळख व धोरण मान्य करणाऱ्या फार थोड्या संस्था प्रगत देशात आढळतात. भारतात त्या संविधानाप्रमाणे धर्मनिरपेक्ष व राजकारण विरहिततेचे मुखवटे घालून क्रियाशील असतात. हा लोकशाहीतील सांस्कृतिक फार्स धर्मनिरपेक्ष देशात एका धर्मांतील देवाच्या मंदिराचे उद्घाटन करायला नकार देतो, दुसरा मतपेटी रक्षणासाठी तसेच नियंत्रण स्वीकारतो, एवढ्या उच्चस्तरांपर्यंत पोहचला आहे. हे सोंग करण्याऐवजी सांस्कृतिक-cultural अभ्यासाचा प्रारंभच मुळी राजकारणाचे जोडे घालून विशिष्ट बांधिलकी स्वीकारूनच होतो. इथे अलिप्त, मधला मार्ग, दोन्ही घोड्यावर स्वार होणे, एजन्टगिरी असा प्रकार नसतो. ही राजकीय मिशन स्टुअर्ट हॉलने व इतरांनी भांडवलशाही ब्रिटनच्या बर्मिंगहॅम विद्यापीठातील समकालीन सांस्कृतिक अभ्यास केंद्रात कशी राबवली याचा बराच तपशील लेखकाने पुरवला आहे. त्याची सविस्तर चर्चा आपण मागे केली आहे. लोकप्रिय व साम्यवादी संस्कृतीशी बांधिलकी उघड आहे. या क्षेत्रात संशोधनाचा उद्देश, सिद्धांत किंवा अभ्यास पद्धती यांच्या पूर्वनिश्चित चौकटी लादलेल्या नसतात. हा अभ्यास प्रगतशील ध्येयाकडे नेण्याशी बांधील असतो. त्यामुळे त्यातील प्रकारांची व मराठीतील कट-पेस्ट-कॉपी सुलभीकरणाची रेडीमेड यादी कुठेही देता येत नाही. त्यामुळे तिसऱ्या खंडातसुद्धा हे

प्रकार देश, परिस्थिती, कालखंडानुसार वटवृक्षासारखे कसे वाढतात याची सविस्तर चर्चा केली आहे.

2. आंतरविद्याशाखीयता : जगाच्या पाठीवर एक वेगळी पहिली विद्याशाखा म्हणून बर्मिंगहॅम विद्यापीठात 1964 मध्ये सुरू झालेले हे केंद्र जगभराच्या विद्यापीठांचे प्रेरणास्थान बनले. त्याने पारंपरिक 'नपुंसक बुद्धिमंत' (बॅरि. मूकर्जी) स्पेशलिस्टांच्या विद्याशाखांच्या सीमा, साचे व नियम उधळले. याचा अर्थ भिन्न विद्याशाखांमधील हद्दी ओलांडून अभ्यासपद्धती, सैद्धांतिक चौकट, संदर्भ, विषयाची निवड यांची ही साधी भेसळ नसते. उदाहरणार्थ, विद्याशाखीय संदर्भात चित्रपट हा इंग्रजी विभागातील वैध अभ्यासाचा विषय बनतो. कारण चित्रपटाच्या चिकित्सेची विशिष्ट हत्यारांची पेटी ही साहित्य अभ्यासाच्या जवळची आहे. ती हत्यारे चित्रपटाला एक नाट्यमय कथनाचा आकृतिबंध म्हणून हाताळतात. कलात्मक कथा कथन साहित्याशी जवळचे नाते सांगते. हे जन-माध्यम म्हणून चित्रपटाची चिकित्सा करण्यापेक्षा इंग्रजी विभागाच्या हद्दीतील विषय समजला जातो. ही परंपरा मोडून प्रसार माध्यम व संचारण क्षेत्रात संस्थेच्या चौकटीबाहेर सांस्कृतिक-cultural अभ्यास विद्वान चित्रपटावर काम करू शकतो. आपण संचारण विद्वान किंवा इतिहासकार किंवा मानवशास्त्रज्ञ इत्यादि विशिष्ट प्रशिक्षण मिळालेले योग्य बुद्धिमंत म्हणून विशिष्ट विद्याशाखेतील विभागात विशिष्ट स्थानावर नेमलेले असतो. ह्या विद्याशाखीय संबंधांचा प्रभाव बौद्धिक कामांच्या प्रकारावर पडतो. विद्वान संशोधन करतात परंतु आपण निवडलेल्या परिस्थितीत ते कधीच पूर्णपणे होत नसते. सर्वांगीण विचार करता सांस्कृतिक अभ्यास त्यापेक्षा खूपच वाहता व बदलता आहे. अंशतः ह्याचे कारण सांस्कृतिक-कृष्टिक अभ्यास कोणत्याही मार्गाने संपूर्णपणे कुठल्याच एका 'पालक' (parents) शाखेत मावणारा नाही. उदाहरणार्थ, 'विसाव्या शतकातील ब्रिटिश साहित्य' इंग्रजीचे उपक्षेत्र समजले जाईल. 'माध्यम अभ्यास'ला संचारण विद्याशाखेतील विशेषतज्ञ तयार करण्याच्या विभागात ढकलले जाईल. म्हणून या सर्व शाखांत स्थापित केलेले सांस्कृतिक अभ्यासतज्ञ अजूनही मानव्य व समाजशास्त्राच्या सर्वच शाखांत विखुरले आहेत. त्यातही साम्य व

समानता नाही. त्यांचे कार्य विशिष्ट रूप घेते. ते एका विद्याशाखीय संदर्भाहून दुसऱ्यात बदलते. हे अभ्यासक 'स्वगृही'च्या विद्याशाखेच्या मीमांसा तोडण्यासारखी बंदी समजत नाहीत. सांस्कृतिक अभ्यासाने मूळ विद्याशाखीय भिंतींच्या अस्तित्वाविषयीच प्रश्न उपस्थित केले. जो 'साहित्य' अभ्यासतो आणि जो 'समाज' अभ्यासतो यांत विद्याशाखीय काटेकोर विभाजन का? स्टुअर्ट हॉलने 1990 च्या दशकांत या चर्चेला सैद्धांतिक पाया पुरवला होता. मात्र मराठीतील समकालीन पुराणी अभ्यासात त्याचा एकही प्रतिध्वनी का बरे आढळत नाही? ब्रिटिश नववसाहतवाद मात्र सर्वच भाषांच्या अभ्यासक्रमात अँग्लो-अमेरिकन नववसाहतवादाच्या नव्या लेबलाने खोलवर पसरलेला का दिसतो?

विशिष्ट संशोधनाला पारंपरिक विद्याशाखेमधील दृष्टिकोन न्याय देऊ शकेल असे वाटत नाही. तेव्हा त्या उद्देशाचे उत्तर सांस्कृतिक अभ्यास शोधतो. म्हणूनच त्याची तातडीची गरज भारताला आहे. संशोधनातील प्रश्नांची उत्तरे शोधण्यासाठी विद्याशाखेच्या हद्दी तोडणे सांस्कृतिक अभ्यासात मान्य असते. जगाने विचारलेल्या प्रश्नांची उत्तरे मिळवायला गरज पडेल तेथे संस्कृती-culture अभ्यास जातात. विद्याशाखांत रचलेल्या कृत्रिम सीमा तोडण्यासाठी त्या दृष्टिकोनाने भाग पाडले तरी तो हद्द ओलांडतो. सांस्कृतिक अभ्यास ठरवणारा विद्वान, उदाहरणार्थ, मानववंशशास्त्राच्या विद्याशाखेच्या पायावर काम करतो, सर्वात महत्त्वाच्या प्रश्नांची उत्तरे त्याला अर्थशास्त्राच्या अभ्यासाशिवाय सापडणे शक्य नाही हे पटते. जरी या संशोधकाला अर्थशास्त्रातील प्रशिक्षण मिळाले नसले तरी त्याने त्या प्रश्नाकडे पाठ फिरवू नये. मात्र अशा आंतरविद्याशाखीय दृष्टिकोनात दर्जाहीन सुलभीकरण किंवा फेकाफेकी नसावी. सखोल अभ्यासाशिवाय केलेली ती उचलेगिरी ठरू नये. उलट त्या विद्याशाखेतील घुसखोरीने संशोधनाला नवी दिशा व सखोल आंतरदृष्टी लाभली अशा गुणवत्तेसाठी हे आव्हान स्वीकारले पाहिजे. अशक्य ते शक्य करून दाखवण्याचे हे आव्हान असते. तेच मराठी माणसाला नको आहे असे अलीकडच्या अतिशय बाळबोध संशोधनात्मक पोथ्यांवरून वाटते. या अभ्यासाचा उद्देश सोपा करणे हा

नसतो. त्या विषयवस्तूचा अन्य सर्व बाबींशी संबंध काय? आजचे सांस्कृतिक अभ्यास मार्क्सवादाच्या फार पुढे गेले आहेत. त्यात आंतरविद्याशाखीयतेतून नव्या ज्ञानाचे उत्पादन हेच मुख्य समान सूत्र आहे.

रॉडमनचे हे विवेचन वाचताना मला इंग्रजी विभागात ''मराठी नाटकावरील इंग्रजी प्रभाव 1818-1947'' या विषयावर पीएच. डी. पदवीसाठी या विषयाला मान्यता मिळवताना करावे लागलेले 'दिव्य' आठवले. जाती-वर्ण उतरंडीत ''हा प्रबंध समजा इंग्रजीत मान्य झाला तर कुठल्या कपाटात ठेवायचा? इंग्रजीच्या की मराठीच्या?'' एवढे कडक जातउतरंडीतील विभाजन असलेल्या समाजात कालबाह्य अलग विद्याशाखा व विषय विभागात मोठ्या प्रमाणावर अज्ञानाचेच उत्पादन होणे स्वभाविक आहे. त्या प्रभावाभ्यासानेच तुलनात्मक कल्पनाशक्ती व तुलनात्मक सौंदर्यशास्त्राच्या संवर्धनाने मला या सांस्कृतिक अभ्यासाच्या राजरस्त्यावर आणले. त्याचे महत्त्व मला *समग्र विल्यम शेक्सपिअर : तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यास* (2017) सारखे अनेक ग्रंथ व लेख लिहिताना लक्षात आले. त्याला आंतरराष्ट्रीय मान्यताही मिळत गेली. कलकत्त्याच्या राजाराम मोहन रॉय ग्रंथालय प्रतिष्ठानने मान्यता दिल्याने इंग्रजी व मराठी असे दोन ग्रंथ भारतातील विद्यापीठाच्या अभ्यासक्रमात दाखल झाले. महाराष्ट्रात माझ्या लेखनाविषयी विद्वानांच्या 'मौनाचा कट' असल्याचे संदेश व्हॉटसॲपवर फिरले. हा सांस्कृतिक अभ्यासाचा विषय आहे.

3. रचनावाद : मानवी विचार व अनुभवांच्या बाहेर स्वतंत्रपणे एक खरे विश्व अस्तित्वात आहे. परंतु हेसुद्धा मनुष्य गृहीत धरतो की, मध्यस्थाशिवाय त्या विश्वात प्रवेश नाही. ''आपणाला जगाबद्दलचे जे समजते-माहीत आहे ते सर्व काही आपण त्या 'संस्कृतीत' जगतो; तिच्याकडून मूलभूतपणे व अटळ मार्गांनी आकार दिलेले आहेत (348).'' अनेक कारणांनी सांस्कृतिक अभ्यास जग पूर्णपणे आत्मनिष्ठ व पूर्वग्रहाशिवाय समजून घेणे शक्य आहे, ही कल्पनाच नाकारतो. असे असले तरी तो एक ओळखतो की, बदलत्या असल्या तरी परस्परांत मिसळणाऱ्या पातळ्या लोक जग कसे समजून घेतात यात आहेत. त्या छेदनबिंदूचे योगदान देणाऱ्या अनेक संस्था व

शक्ती आहेत : भाषा, शिक्षण, शासन, धर्म आणि कुटुंब. हे सारे या क्षेत्रातील संशोधन विषय बनले आहेत.

गेल्या अर्धशतकात हे क्षेत्र झपाट्याने विकास पावत आहे. प्रामुख्याने आपणाला जसे माहीत आहे त्या जगाला आकार देणाऱ्या प्रसार माध्यमांच्या सांस्कृतिक अभ्यासांना फार महत्त्व आले आहे. लोकप्रिय कल्चरल अभ्यासात ''खरोखर काय घडले'' या जगात हे वृत्तपत्रीय बातम्यांतून शोधण्याचा प्रयत्न नसतो. घटनांचे तंतोतंत वर्णन (पुन्हा) रचणे चकाकीत विरुपिकरणे यांचा बुरखेफाड करण्यासाठी सांस्कृतिक अभ्यासच फार उपयोगी असतो. येथे हेदेखील ओळखायला हवे की, आपण ज्या जगात वास्तव्य करतो ते पारिभाषितातून *रचलेले* (constructed) असते. त्याने त्याच्याकडून केवळ प्रतिनिधित्व केलेले नसते. ''खरोखर काय घडले'' ह्यावर वस्तुनिष्ठपणे जोर देताना बऱ्याच वेळा झाडाला कवटाळल्याने जंगल अंधारात राहते. या क्षेत्रात पुन्हा पुन्हा छळणारा प्रश्न विशिष्ट (विवादास्पद) वास्तव कसे अस्तित्वात येते? या प्रश्नाचे उत्तर शब्दाच्या स्पष्ट अभिव्यक्तीत (articulation) या संकल्पनेत शोधले जाते. व्यवहार, श्रद्धा, संहिता वगैरे वरवर वेगळ्या दिसल्या तरी त्या जोडलेल्या आहेत. या गोष्टी सामाजिकदृष्ट्या रचलेल्या असतात हे ओळखले पाहिजे. वंश या संकल्पनेत जीवशास्त्रीय, जनुकीय, वैज्ञानिक अथवा स्वाभाविक अशा असंख्य मार्गांनी मानवाने जगाच्या लोकसंख्येवर वांशिक वर्गवारी लादली जात नाही. परंतु त्या विवाद्य कल्पित कादंबऱ्यांचा स्पष्ट प्रभाव लोकांच्या भौतिक परिस्थितीवर झाला आहे.

अशा संकल्पना व सिद्धांत वापरून भारतातील जात-वर्ण वादाच्या रचना आज अभ्यासणे किती महत्त्वाचे आहे हे येथवरच्या चर्चेवरून स्पष्ट होईल. सामाजिक स्वास्थ्यासाठी सावरकरवाद, आंबेडकरवाद, शाहूवाद अशा अनेक वादांचा पुनर्विचार या नव्या परिभाषेत व्हायला हवा. culture हे नवे केंद्र महत्त्वाचे आहे.

4. पायाभूत संदर्भवाद : संशोधन विषय व त्याचे संदर्भ यांचा मेळ हाती घेतलेल्या संशोधन प्रकल्पासाठी योग्य प्रश्नांची निश्चिती करायला मदत करतो. लॅरी ग्रॉसबर्गचे

उद्धृत देऊन रॉडमनने घटना किंवा व्यवहार (संहितासुद्धा) त्यांना रचणाऱ्या संदर्भाशिवाय अस्तित्वात राहू शकत नाही असे म्हटले आहे. संदर्भ ही केवळ पार्श्वभूमी नसते, पण कशाची तरी परिस्थिती असते. संदर्भांना तळटिपात ढकलणे योग्य नाही. संदर्भ आजच्या जॉर्ज लॉईडच्या खुनानंतर सुरू झालेल्या 'ब्लॅक मॅटर्स' चळवळीप्रमाणेच खूप महत्त्वाचा आहे; हे सांस्कृतिक अभ्यासात महत्त्वाचे मानले जाते. त्या संदर्भांना ऐतिहासिक परिस्थितीची चौकट असते. ''रॉक ॲन्ड रोल'', उदाहरणार्थ, 1956 मध्ये अमेरिकेत आणि 1963 मध्ये भिन्न होते आणि 2010 मध्ये इराकमध्ये या दोन्हीपेक्षा त्याचे वेगळेच नृत्य बनले. मुसलमानांचा सत्यपीर काश्मीर व्हाया बंगाल टू पुणे सत्यनारायण म्हणून पोट भरण्यासाठी आणला याची चर्चा अन्यत्र केली आहे. म्हणून संदर्भ ही वस्तुनिष्ठ दाद नसते, हे ओळखले पाहिजे. उलट संशोधकाने क्रियाशीलपणे संदर्भाची रचना केली पाहिजे. ऐतिहासिक वस्तुस्थितीचे संदर्भ एकत्र शिवताना वैध संदर्भ निवडावे लागतात. त्यातून नव्या कहाण्या निर्माण होतात. विद्वान हे वस्तुस्थितीचे संदर्भ कुठे ठेवतात तसे अर्थ निघतात. ''रॉक ॲन्ड रोल'' तरुणाईच्या संस्कृतीचे संदर्भ घेऊन येतो. उदाहरणार्थ महाराष्ट्रात मिरवणुकीत डीजे च्या तालावर नाचणारी पोरं भांगडा, रॉक ॲन्ड रोल, जाझ, धनगरी गजे वगैरेंचा संकर किती प्रमाणात कसा करतात याचाही सांस्कृतिक अभ्यास मौलिक ठरेल.

अनपेक्षितपणे संशोधकाला आश्चर्यचकित करणारे निष्कर्ष परिपूर्ण संदर्भाच्या उपयोजनामुळे कसे समोर येतात हे रॉडमनने दाखवून दिले आहे. याचे उदाहरण म्हणून स्टुअर्ट हॉलच्या (1978) मार्गदर्शनाखाली बर्मिंगहॅम विद्यापीठाच्या समकालीन सांस्कृतिक अभ्यास केंद्रातील संशोधकांनी पार पाडलेल्या एका प्रकल्पाचे उदाहरण दिले आहे. या चमूने 1970 च्या दशकातील पायी चाललेल्या प्रवाशांना मारहाण करून केलेल्या लुटमारीच्या गुन्ह्यांचा प्रसार माध्यमातील वृत्तांकनाचा अभ्यास हाती घेतला. गुन्हेगारी आणि राजकारणाच्या संबंधांचे ढाचे शोधायचे होते. हा रस्त्यातील गुन्ह्यांचा नवा आकृतिबंध दिसत होता. ही गोष्ट समजावून घेण्यासाठी सर्वात योग्य अशी संदर्भीय चौकट प्रस्थापित करण्याच्या प्रयत्नांनी त्यांना अशा दिशांना नेले की, तो

प्रकल्पच अर्थपूर्णरीत्या आमूलाग्र बदलून टाकतील. हळूहळू हे उघड होऊ लागले की, त्यांचा स्पष्ट संशोधन उद्देश ("प्रवाशांची लुटमारी" विषयीची माध्यमातील पारिभाषिते) ही ब्रिटिश राजकारणातील खोलवर झालेल्या विशाल बदलांची ती अभिव्यक्ती होती. थॅचरवादाच्या उदयानंतर 'सत्तावादी लोकप्रियतावादाचा' उदय फारच थोड्या राजकीय भाष्यकरांनी ओळखला.

स्टुअर्ट हॉलच्या (2007) निरीक्षणांच्या आधारे लेखकाने प्रमुख निष्कर्ष नोंदवले आहेत. मानवी शाखेत संस्कृती अभ्यासाने फारशी गंभीर न घेतलेली इतिहास ही एक प्रमुख विद्याशाखा आहे. तिलाच भारतीय शिक्षणात आंतरविद्याशाखीयतेत महत्त्वाचे स्थान अजून प्राप्त झाले नसल्याचे अनेक संदर्भ आपण पहिल्याच खंडात दिले आहेत. रॉडमनने युरो-अमेरिकेत ही उणीव जाणवून देणारे 2001 मधील उदाहरण दिले आहे. *युरोपियन जर्नल ऑफ कल्चरल स्टडीज* चा इतिहास आणि सांस्कृतिक अभ्यासाचा विशेषांक काढला. त्यात इंग्लिश, संचारण, समाजशास्त्र या क्षेत्रातील आशयसूत्रे सांस्कृतिक अभ्यासाशी जोडण्याचा अव्यापारेषु व्यापार करण्याची गरज नव्हती. समकालीन विद्यापीठात सांस्कृतिक अभ्यास कुठे जिवंत आहे याची गणना कुणीही केली नव्हती. विद्याशाखांच्या प्रतिनिधित्वात व संस्कृतिष्टांच्या यादीत या क्षेत्राचे प्रतिनिधित्व नगण्य होते. ह्या कमतरतेची समजण्यासारखी कारणे निःसंशयीपणे आहेत. गेल्या वीस वर्षांतील परिस्थितीने तेल ओतल्यामुळे सांस्कृतिक अभ्यासाची लाट आली किंवा काही विद्याशाखांत पसंती व काहींकडे दुर्लक्ष झाले किंवा ऐतिहासिक अपघात मोलाचा ठरला. तेवढेच 'अपरिहार्य' व 'स्वाभाविक' अशी बौद्धिक जोडाजोड सांस्कृतिक-cultural अभ्यास व विशिष्ट विद्याशाखीय रचनेत झाली. याची तुलना मराठीतील नियतकालिके व संस्थांच्या योगदानावरील संशोधनात्मक सुबोध नवपुराणांशी करावी.

हे लक्षात घेण्यासारखे आहे की, सांस्कृतिक अभ्यासाचा अन्य विद्याशाखांशी असणारा संबंध हा नेहमी वेगवेगळ्या राष्ट्रीय संदर्भात भिन्न प्रकारे आकार घेत आला आहे. त्याला ब्रिटिश शिक्षण क्षेत्रात समाजशास्त्राशी मोठी झुंज दीर्घकाळ द्यावी

लागली. याचे कारण समाजशास्त्राचे त्या देशातील मोठे वर्चस्व साम्राज्यशाहीमुळे आहे. हॉलच्या मते (1990), सांस्कृतिक अभ्यास स्वतःच्या मार्गाऐवजी समाजशास्त्राच्या खेळाचा मार्ग तुडवत होता असाही समज ब्रिटनमध्ये होता. इंग्रजीशी प्रेम-द्वेषाचे त्याचे नाते अमेरिकेतील मानव्य शाखांची अल्फा-प्रथम-विद्याशाखा म्हणून समाजशास्त्राचा ऋणको असण्याशी आहेत. रॉडमनने मेघन मॉरिस (1997) चा याच्या उलटा पुरावा दिला आहे : ऑस्ट्रेलियातील मानव्य विद्याशाखेत इंग्रजी नव्हे तर इतिहास ही गाभ्याच्या केंद्रस्थानी आहे आणि ऑस्ट्रेलियातील इतिहासकार सांस्कृतिक अभ्यासाने दिलेल्या सैद्धांतिक आव्हानांना स्वेच्छेने सामोरे जाण्याचे काम त्यांच्या ब्रिटिश प्रतिपक्षापेक्षा सातत्याने करीत आले आहेत. अशा प्रकारे सांस्कृतिक अभ्यासाची ऑस्ट्रेलियन रूपे एक विद्याशाखा म्हणून इतिहासाशी बरेच जवळचे संबंध (जरी निर्णायकपणे घनिष्ठ नसले) जगभरच्या अन्यत्र असलेल्या नमुन्यापेक्षा जास्त टिकवून ठेवत आले आहेत. नेमके याच्या उलट इतिहासाविना 'नग्न' (ग्यान प्रकाश) भारतात आहे. मिथकीकाव्य कल्पना (mythopoetic imagination) हीच नपुंसक बुध्दिमत्तेची मर्यादा आहे.

ऐतिहासिक जाणीवच पुराण, वेद पूजेत गुंडाळलेल्या भारतीय विद्याशाखांत आंतरविद्याशाखीयतेचे नवे भान येण्यासाठी या निबंधाच्या निष्कर्षाचा शेवटचा भाग जसाच्या तसा भाषांतरित करू :

> तथापि, अधिक संकटकालीन खरी परिस्थिती अशी की, जेथे जेथे तो व्यवहारात प्रचलित आहे, आणि यात गुंतलेले विद्वान यांना इतिहासकार म्हणून प्रशिक्षण मिळाले किंवा नाही (आणि लाक्षणिकरीत्या त्यांना ते मिळत आलेले नाही) याच्याशी संबंध नाही. सांस्कृतिक अभ्यास, सूचित करायचे तर, नेहमीच ऐतिहासिकतेच्या प्रश्नांत जेव्हा जेव्हा त्याचा स्पष्ट जोर समकालीन संस्कृतीवर देण्यात आला आहे त्यापासून प्रतिष्ठापित करण्यात आला आहे. जर अन्य काही नसले तरी सांस्कृतिक अभ्यासाचा मूलभूत संदर्भीकरणवाद हेदेखील एक गुणवैशिष्ट्य आहे की, जे वारंवार ''सांस्कृतिक अभ्यास करणे'' हे 'इतिहास

करण्या' सारखे फार विस्मयदायी बनवते. किंवा कदाचित *अधिक बरोबर सांगायचे तर हेच ते लक्षण की, जे निर्णायकपणे सांस्कृतिक अभ्यासाला जबरदस्तीने ऐतिहासिकतेच्या प्रश्नात गुंतायला भाग पाडते. आणि म्हणून वर्तमानकाळाचा राजकीय इतिहास लिहिण्याच्या प्रयत्नांची मालिका चालू आहे. तसे प्रत्यक्षात आपण सांस्कृतिक आकाराची पुनर्रचना करायला समर्थ असणे शक्य आहे : समकालीन संस्कृतीच्या गुंतागुंतीचा अर्थ लावण्यासाठी, आपल्याकडे आधीच असलेल्या गोष्टींपेक्षा जगाविषयीच्या अधिक चांगल्या गोष्टी सांगण्यासाठी ते ज्ञान वापरण्यास आणि त्या 'अधिक चांगल्या कहाण्या' आपणा सर्वांसाठी अधिक चांगले जग बांधण्याचा एक मार्ग म्हणून वापरू* (तिरचा ठसा माझा, 351).

याच दृष्टिकोनातून भारतातील पुराणेतिहास व 'सांस्कृतिक' अभ्यासाचा भिन्न राज्यातील इंग्रजी व राज्यभाषा यांच्यामधील संबंधांचा तुलनात्मक सर्व्हे करायला हवा. सिसीरकुमार दास व के. एम. जॉर्ज यांनी तुलनात्मक साहित्याच्या संदर्भात प्राथमिक स्वरूपात काही पुस्तके लिहिली किंवा संपादित केली. परंतु सांस्कृतिक अभ्यास फार उपेक्षित क्षेत्र राहिले. हीच गंभीर समस्या आहे. याचा अर्थ रॉडमन म्हणतो त्याप्रमाणे, 'ऐतिहासिकतेच्या प्रश्नात गुंतायला' भारतीय सांस्कृतिक विचारात प्रतिबंध करणारे घटक जास्त प्रबळ आहेत, असा होतो. हिंस्र व खुन्यांचा, लुटारू व प्रतिगामी अशी मुख्य प्रतिमा भारतभर असलेल्या महाराष्ट्रात तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यास रुजणे कठीण आहे, असेही रॉडमनची चिकित्सा पाहता म्हणणे शक्य आहे. उलट बंगालमध्ये ब्रिटिश सत्तेशी सर्वात आधी संपर्क व तामिळनाडूत ब्राह्मण सनातन धर्माला व अन्य राज्याच्या भाषेला कडवा विरोध यामुळे ऐतिहासिकता व विज्ञानवादाची वाढ महाराष्ट्रापेक्षा जास्त झाल्याचे दिसते. याचे पुरावे जागतिक पातळीवर या दोन राज्यातील विद्वानांची व तज्ञांची संख्या पाहता जास्त सापडतात, म्हणूनच जगभरच्या संकल्पना व सिद्धांताची हत्यारे शोधण्यासाठी पुढील प्रकरणात जगभराच्या विचारवंतांचा परिचय स्वतंत्रपणे दिला आहे. कार्ल मार्क्स, फ्राईड अशा

काही लोकप्रिय विचारवंतांचे काही सिद्धांत मराठी वाचकाला प्राथमिक स्वरूपात माहीत आहेत असे गृहीत धरले आहे. मुख्य चर्चा त्यांच्या सांस्कृतिक विचारावर केंद्रित केली आहे. त्यांच्या सिद्धांतांचे यापूर्वी आलेले संदर्भ टाळले आहेत. त्यांच्या सिद्धांतांच्या उपयोजनांचे तपशील त्या पुढील वेगळ्या प्रकरणात दिले आहेत. वेळोवेळी त्यांच्या संकल्पना व सिद्धांतांचे उपयोजन भारतात कसे झाले किंवा का झाले नाही याचा खुलासा करण्याचा प्रयत्न केला आहे. भारतीय सांस्कृतिक अभ्यासांची योग्य चौकट तयार करायला ही माहिती उपयोगी पडावी अशी अपेक्षा आहे. त्यासाठी केट मेल्झलेरच्या या निबंध संग्रहातील निबंधांचे संदर्भ पुन्हा घेतले आहेत, कारण सिद्धांतांच्या वरवरच्या पुस्तकी परिचयापेक्षा त्यांचे बांधिलकीने तीव्रतेने उपयोजन करणे महत्त्वाचे असते. केट मेल्झलेरच्या या संग्रहाच्या दुसऱ्या भागाच्या नॅन्सी पार्टनरच्या प्रस्तावनेचे "Application: Theory-Intensive Areas of History" (उपयोजने : इतिहासाची सिद्धांत-अतिशय प्रगाढ क्षेत्रे) आशयसूत्र आपल्यासाठी फार महत्त्वाचे आहे. हे क्षेत्र का व कसे उपेक्षित राहिले आहे याची सविस्तर चर्चा मी *सम्राट शिवाजी* मध्ये केली आहे. प्रगत देशांत ऐतिहासिक सिद्धांतनाने विविध क्षेत्रांवर गाढ प्रभाव कसा टाकला आहे याचा आढावा घेऊन ती शेवटी लिहिते :

> सांस्कृतिक अभ्यास, स्मृती अभ्यास आणि उत्तरवासाहिक अभ्यास हे सगळे अनेक विद्याशाखीय परंपरा व सैद्धांतिक प्रभावांच्या छेदनबिंदूपाशी स्थान पटकावतात. याचा परिणाम अभ्यासाच्या व्यामिश्र, परिष्कृत क्षेत्रावर करतात. ते इतिहासात पूर्णपणे रुजलेले आहेत. परंतु त्यांच्याकडून पूर्णपणे व्याख्या केल्या गेलेल्या नाहीत. बऱ्याच मोठ्या प्रमाणात ते सर्व अतिशय तीव्र सिद्धांत बोधक आहेत. जसा गिल्बर्ट रॉडमन प्रांजळपणे मनापासून स्पष्ट करतो : ''गेल्या दोन-तीन दशकांपासून विविध लोक व संस्थांनी सांस्कृतिक अभ्यासाची चौरस खुंटीची सामग्री नमुना घालून देणाऱ्या विद्याशाखीयतेच्या गोल भोकात घालण्याचा प्रयत्न केला (आणि प्रयत्न चालू आहेत). परंतु असे प्रयत्न हे मूलत: सांस्कृतिक-कृष्टिक अभ्यास काय आहे हेच चुकीचे समजून घेतात.

मनमोकळेपणाने पोहचपावती दिलेल्या राजकीय प्रतिबद्धतेकडून पिटाळलेल्या सांस्कृतिक अभ्यासाची असामान्य विविधतासुद्धा चाचणीचा भूपृष्ठ म्हणून कार्यरत असतो. हा भूपृष्ठ वास्तवाच्या मध्यस्थ प्रतिनिधित्वे व खरे जग यांच्यातील संबंध तपासायला सैद्धांतिक साधने व संकल्पना तो तैनात करतो (224).''

4.6 सिद्धांतांचा बौद्धिक इतिहास

स्थितिप्रिय सामाजात रूढी व उत्सवांचा सुकाळ असतो. जाती-वर्णाच्या उतरंडीत एका उतरंडीतील मडके दुसऱ्या थरात मिसळले तर राजकारणात त्याचा 'बुद्धिभेद'झाला हा साचेबद्ध आक्षेप नेहमी घेतला जातो. परंतु बुद्धी, ज्ञान व शिक्षणाचा मक्ता एकाच जातीकडे असेल तर निर्बुद्धाचा बुद्धिभेद कसा काय शक्य आहे? अशा समाजात शब्द, संकल्पना ते सिद्धांत हा प्रवास किती खडतर असतो हे इ. पी. थॉम्पसनचे *द मेकिंग ऑफ द इंग्लिश वर्किंग क्लास* (1963) वाचल्यास चांगले लक्षात येते. 1968 च्या आवृत्तीमध्ये त्याच्या प्रस्तावनेतील एक वाक्य दिसत नाही. ते थॉम्पसनने काही समाजशास्त्रांनी स्वीकारलेल्या वर्गाच्या स्थिर व अमूर्त संकल्पनांच्याबाबत मतभेद नोंदवल्यानंतर लगेच आले होते. त्यात तो त्याची वर्ग ही एक सामाजिक व सांस्कृतिक प्रक्रिया आहे ही त्या वर्गाची कल्पना स्पष्ट करतो. कार्ल मार्क्स नंतर ग्रामसी व रेमण्ड विल्यम्स सारख्या साम्यवाद्यांनी केलेल्या सांस्कृतिक सिद्धांतनाचा हा एक भाग होता. मुळात अर्थकारण व इतिहासातील वर्ग संघर्षाच्या मार्क्सवादी विचारात त्याचे मूळ होते. परंतु मार्क्सने त्याची पुरेशी चिकित्सा केली नव्हती. थॉम्पसनने पुढे आपल्या पुस्तकाची भूमिका स्पष्ट करताना लिहिले, 'या पुस्तकाकडे किशोरवय ते प्रौढत्वापर्यंतचे इंग्लिश कामगारवर्गाचे चरित्र म्हणून पाहणे शक्य आहे.' थॉम्पसन 1780 ते 1832 मधल्या काळातील कामगारवर्गाच्या संबंधातील बदलाविषयीच्या मुख्य प्रतिपादनाची रूपरेषा स्पष्ट केली. ह्या कामगारवर्गाची उपस्थिती ब्रिटिश राजकीय जीवनात 1832 मध्ये महत्त्वाचा घटक बनली. ती भूमिका अशा युक्तिवादांची होती. पुढे चरित्रांचा दृष्टांत त्याने 1968 च्या आवृत्तीत गाळला. तो बदललेला परिच्छेद ऐतिहासिक लेखनाच्या सनातनी परंपरांशी अधिक जवळून

अनुकूल होता. म्हणून त्याचे विवेचन थेट वर्गाच्या संकल्पनेकडून पुस्तकाच्या सारांश कथनाकडे जाते. दुसऱ्या आवृत्तीच्या वाचकांना ती साक्षात्कारी पालकासंबंधीची अभिव्यक्ती अनुभवता येणार नाही. ते वाक्य थॉम्पसनच्या स्वतःच्या बनावटीचेच जणू काय मूळ होते असे चित्र मनासमोर उभे करणारे होते. त्याचा कल ऐतिहासिक प्रगतीकडे होता.

त्याने ते का गाळले यावर अंदाज बांधणे एवढेच आपल्या हाती आहे. सामाजिक इतिहासातील आत्मनिष्ठ धरसोडीची ती खूण आहे. एकीकडे या ग्रंथाचे क्रांतिकारी वैशिष्ट्ये अशी की वैयक्तिक अनुभवांना जिवंत करणे, हे महत्त्वाचे आहे. ज्यांचे जीवन व संवेदना आजवर ऐतिहासिक कागदपत्रात गाळले होते, त्यांचा एक वर्ग अमूर्त म्हणून नव्हे तर जिवंत अनुभव किंवा तो ज्याला 'संबंध' म्हणतो तसा विचार करावा. विसरलेल्या कारणांची आणि हरवून बसणाऱ्यांचा इतिहास पुन्हा मिळवायची त्याची महत्त्वाकांक्षा आहे. उदाहरणार्थ, विजय चोरमारे यांनी संपादित केलेल्या *कर्तृत्ववान मराठा स्त्रिया* (2020) या छोट्या प्रस्तावनेमधून शंभर वर्षांनंतर माहीत व्हाव्या हे मराठा जातीचे संख्येचे व राजकीय सत्तेच प्राबल्य असताना घडावे हे खरे दुर्दैव आहे. आपण मागील पहिल्या खंडात अर्नोल्ड-इलियट-लेव्हिसच्या कामगारवर्ग व औद्योगिक क्रांती अभिजात संस्कृतीला धोका पोहचवतील या परंपरेविरोधी लेखन थॉम्पसनने केले होते. दुसऱ्या बाजूला तो आदिम पद्धती व अभिजात वर्गाच्या भावनांच्या संरचनांवर टीका करतो. अशाच प्रकारचे सिद्धांतन जोतिबा फुले अथवा महर्षि शिंदे यांच्या मराठी समाजाच्या उतरंडीवरच्या ग्रंथांची चिकित्सा करण्यासाठी मराठीत बौद्धिक इतिहास असता तर कल्पनांकडून अर्थाकडील प्रवास नव्या संकल्पना व सिद्धांतांनी "केल्याने देशाटन" हे सुभाषित खरे करणारा ठरला असता. इतिहासाचेच प्रकार पाडायला सुरुवात व्हायला हवी. हे क्षेत्र किती व्याप्तीचे आहे हे केट मेल्झवेरच्या संग्रहातील डोनाल्ड आर. केलीच्या *"इन्टलेक्च्युअल हिस्ट्री : फ्रॉम आयडियाज टू मिनिंग्ज "* (81-92) वाचल्यास लक्षात येते. शिवाय अर्थ व संकल्पनांचे सांस्कृतिक भाषाशास्त्रातील महत्त्वही उमगले असते. थोडक्यात, विचारवंतांचे सिद्धांत

अलग अलग वाचण्याचा फारसा उपयोग होत नाही. त्यांचे अन्य सिद्धांतांचे तुलनात्मक उपयोजन आंतरविद्याशाखीय पद्धतीने कसे करायचे ते पुढच्या प्रकरणात मांडले आहे. केलीच्या निबंधाच्या पुढील काही ओळी वाचताच ही जाणीव अधिक तीव्र होते :

> 'बौद्धिक इतिहास' एक व्यवहारगणित आणि एक सिद्धांत किंवा वाद/मतांचा समूह की ज्याला "कल्पनांच्या इतिहासाशी" कित्येक पिढ्या बांधून ठेवण्यात आले आहे, जरी नंतरच्यांचा कल तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासाकडे नेहमी अधिक असला; तरी त्याच्या हद्दी अजून निश्चित नाहीत. आणि काही प्रमाणात विशाल अर्थाने *विज्ञानाचा इतिहास आणि आधीचा इतिहास 'संस्कृती'च्या इतिहासाशी जखडला आहे.* पैकी रूपबंधात या क्षेत्रात प्रबोधन चळवळ आणि विद्येच्या पुनरुज्जीवन चळवळीपासूनही *जेव्हा सर्व कला व विज्ञानाच्या विश्वकोशाचे पुनरुज्जीवन छपाईच्या युगात आणि ॲन ब्लेअर 'माहिती अति-ओझे' ज्याला म्हणते त्याच्या सुरुवातीपासून निःसंदेह निश्चित सत्यनिष्ठावान होते/आहे.* ह्या पुनरुज्जीवनाच्या केंद्रस्थानी ग्रीक तत्त्वज्ञानातील रसाचे पुनरुज्जीवन होते. प्लेटो अथवा ॲरिस्टॉटलच्या अधिपत्यावरील वाद हा तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासाचा आणि तसाच तो बौद्धिक इतिहासाचासुद्धा मध्यवर्ती प्रश्न होता. ज्याने ह्या मास्टरांचा प्रतिस्पर्धी व उत्तरसुरींच्या शोधाचे फार कठीण काम सुरू केले. हे 'वाद'-मास्तरवाद आणि शिष्यवाद या दोन्हीं नात्यांनी बौद्धिक इतिहासाचा इतिहास तसेच तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासाचा कब्जा घेतला. शिष्यांचे मास्तरांच्याकडून शिकणे आणि जुळवून घेणे आणि त्यांच्या विरोधी बंड करणे (मेत्झवेर संपा. 2013, 81 तिरपा ठसा माझा).

सत्तावन्न संदर्भाच्या आधारे केलीने संकल्पनात्मक व सैद्धांतिक पातळीवर घेतलेला बौद्धिक इतिहासाचा आढावा पाश्चात्त्य धर्मनिरपेक्ष सांस्कृतिक अभ्यासाला हळूहळू मिळत गेलेल्या युरोपमधील अवकाशाकडे अंगुलिनिर्देश करतो. युरोपमधील या वादाच्या समृद्ध परंपरेत इरॅसमस ते डेरिडापर्यंत भिन्न प्रदेश, पंथ, धर्म व संस्कृतीतील गटा-तटातील विद्वान व त्यांच्या ग्रंथांची सविस्तर चर्चा केली आहे.

विद्यमान उत्तराधुनिक इलेक्ट्रॉनिक युगात पाश्चात्त्य देशात सगळ्या क्षेत्रात उलटे वारे वाहू लागल्याचे त्याने तपशिलाने स्पष्ट केले. कोविड-19 च्या महामारीने अवघ्या पाच वर्षांत त्याच्या निष्कर्षावर शिक्कामोर्तब केले आहे : ''विवेक संपला, वळण आहे कल्पनाशक्तीकडे, किंवा इतिहासाकडे, स्मृती व भावना खलास, तो आहे विज्ञानाकडे, निश्चयात्मक प्रत्यक्षवाद परिणामशून्य, मानवशास्त्राकडे : आधुनिकतावाद खर्ची पडला, उत्तराधुनिकतेकडे-आणि म्हणून पुढे काय येते?''(*तत्रैव* 91).

जगभराच्या सिद्धांतनाला आणखी एक तुलनात्मक परिमाण जोडल्यास भारतीय उपखंडातील प्रबोधन व ज्ञानाच्या पुनरुज्जीवन चळवळीवर पडलेल्या मर्यादा व आजच्या स्थितीवर अधिक प्रखर प्रकाश पडेल. रोझॅलिन्ड ओ'हॅन्लॉन व इतरांनी स्पष्ट केलेल्या भारतीय उपखंडातील सामाजिक जात-वर्ण उतरंडीतील ज्ञानाच्या उत्पादनाच्या मक्तेदारीतील बनारसकेंद्री नियमनाची चर्चा आपण मागे केली आहे. गुरुस्तोत्र व त्याविरुद्ध बंड करणाऱ्या बुद्ध ते निरक्षर संत गाडगेबाबा यांच्यापर्यंतच्या प्रबोधनाचेही निवडक संदर्भ दिले आहेत. त्याचबरोबर व्यास, दुर्वास, कश्यप-कौंडिण्यसारखे अनेक ऋषी, सम्राट शिवाजी ते डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांच्यापर्यंतच्या अन्य बहुजन जातीतील थोर पुरुषांना ऋषी, अवतार वगैरे लेबले चिकटवून त्यांचे हेतू गिळण्यासाठी ब्राह्मणीकरण ऊर्फ सांस्कृतिकीकरण केल्याची चर्चा केली आहे. परंतु ''हल्ली धर्माला भेदाचे, मतभेदाचे आणि फाटाफुटीचे उगमस्थान मानलं जाते. तरीही वस्तुतः मानवजातीला एकत्र आणण्यात पैसा व साम्राज्य यांबरोबर धर्माचाही मोठा वाटा आहे. सर्व सामाजिक अवस्था आणि श्रेणीबद्धता काल्पनिक असल्याने दुबळ्या आहेत. या अशक्त संरचनांना अतिमानवी अधिकृतता देण्याची महत्त्वाची ऐतिहासिक कामगिरी धर्माने पार पाडली आहे...'' (224). युव्हाल हरारीने *सेपिअन्स : मानवजातीचा अनोखा इतिहास* यामध्ये स्पष्ट केलेल्या विरोधापत्ती ब्राह्मण धर्मात प्रचंड आहेत. उतरंडीमधील वरच्या मडक्याचे ''ओझे'' लॉर्ड मेकॉलेने शिक्षणाच्या झिरपत्या मडक्यांच्या सिद्धांतात स्पष्ट केल्याप्रमाणे खालच्या थरातील मडक्यांना माथाडी कामगारांच्याप्रमाणे आजवर ओझे युगेयुगे

वाहावे लागले आहे. त्यामुळे आजवर कल्पनांचा किंवा बौद्धिक इतिहास भारतामधील प्रादेशिक भाषांत फारसा लिहिला गेलेला नाही. पाश्चात्त्य देशात उत्तराधुनिकता हा 'युरोपी संस्कृतीचा पेच' मानला जातो. ते इमारत पाडणे, पाये उद्ध्वस्त करणे आणि अतिकथनाला नकार देणे आहे. जर्मन विचारवंतांच्या मते, प्रबोधन हा शब्द 'प्रत्यक्षवादी'' संकल्पनांचे जाळे आणि विचारांच्या मार्गांच्या मालकीचा आहे आणि म्हणूनच म्हाताऱ्याच्या तोंडावर फेकायला तरुणांसाठी नव्या ''वादांच्या (isms) पेशी किंवा (किमान आधीच्या काळातील) डावे हे उजव्यांच्या तोंडावर फेकायला''(*तत्रैव* 90,91). आज भारतात उजवे सत्तेवर आल्यापासून उत्तराधुनिकतेच्या उलट वैदिक परंपरांची पूजा, कोरोना हटाव यज्ञ, वगैरे उलटे वारेच जास्त वाहत आहे. म्हणून जगभराच्या विचारवंतांच्या सिद्धांतांचा पुनर्विचार केलीने आपल्या लेखाच्या शेवटी डब्लू. बी. येट्सच्या ''ॲन्ड व्हॉट नेक्स्ट?'' या कवितेत प्लेटोचे भूत विचारते तसे काही प्रश्न विचारीत पुढे जायला हवे. हरारी म्हणतो :

> आपण कुणीकडे वळू शकतो? प्रत्येक पिढीला तिचे वळण किंवा परत-फिरणे आणि तिचे दूर जाणे किंवा विरोधी वळणे किंवा उलथवणे असते-आणि पुढचा वळणाचा बिंदू कुठे व केव्हा येईल हे कुणाला माहीत किंवा त्यासाठी श्रेय कोण घेईल किंवा कुणाला दिले जाईल? आपण एका शेवटाला आलो आहोत आणि आता एक सुरुवात नव्या शतकाची आहे; हा पण एक वळणबिंदू आहे. पण कोठून व कशाकडे हे सांगायच्या अवस्थेत आपण अजून नाही. तरीही खात्रीने तो बौद्धिक इतिहासाचा भाग असेल (*तत्रैव* 91).

या पेचातून मार्ग काढण्यासाठी जगभरचे विचारवंत आणि त्यांच्या सिद्धांतांचा आढावा इथे घेणे शक्य नाही. याशिवाय सिद्धांतांचा कालखंड व आशयसूत्रानुसार वेगवेगळी चर्चा करणारे ग्रंथदेखील अनेक आहेत. मुख्य संकल्पना व सिद्धांतांची एकत्रित अक्षरमालेनुसार चर्चा करणारे सांस्कृतिक अभ्यासक्षेत्रातील तीनचार शब्दकोशही इंग्रजीत आहेत. साहित्य व सांस्कृतिक समीक्षेत दोन्हीकडे त्यापैकी बऱ्याच सिद्धांताचा समावेश केला गेला आहे. पुनर्विचार बदललेल्या परिस्थितीशी

त्यांना जोडून घेणे महत्त्वाचे आहे. त्यासाठी विचारवंतांच्या सिद्धांतानंतर वेगळे प्रकरण त्यांच्या विचारांच्या पुढे मांडून नव्या सिद्धांतांचा विकास स्पष्ट केला आहे. मराठीत विचारवंत व सिद्धांतांची अधिकृत चौकट स्पष्ट व्हावी म्हणून नेल बॅडमिंग्टन व ज्युलिया थॉमस या अनुक्रमे सांस्कृतिक समीक्षा व इंग्रजी साहित्यातील तज्ञांनी संपादित केलेल्या *द रूटलेज क्रिटिकल आणि कल्चरल थिअरी रीडर* (2008) ची चौकट स्वीकारली आहे. कारण मराठीत धर्म व साहित्य सिद्धांतांचे प्राबल्य फार प्रमाणाबाहेर आहे. धर्मापेक्षा जास्त गुंगीच्या गोळ्या आस्वादक समीक्षेने दिल्या आहेत. यावर उतारा म्हणून आपणाला प्रस्तुत प्रकल्पात पाश्चात्त्य सांस्कृतिक सिद्धांतांना झुकते माप देणे भाग पडले आहे. म्हणूनच या ग्रंथांच्या पहिल्या पानावरील 'प्रत्येक बाब प्रश्नासाठी खुली आहे. काहीही पवित्र नाही.' हे बोधवाक्य पूर्वीच उद्धृत केले आहे. एवढ्या विशाल परिप्रेक्ष्यातून परदेशी विचारवंत व सिद्धांत अभ्यासल्यानंतर भारतीय सिद्धांतांचा तुलनात्मक विचार करू. मराठीत जास्त प्रमाणात साहित्य समीक्षेत माहीत झालेले दिग्गज फ्राईड, सार्त्र वगैरे विचारवंत टाळले आहेत. त्याऐवजी अर्जेंटिना, ऑस्ट्रेलिया, वेस्ट इन्डिज, आशिया इ. देशातील वेगवेगळे नमुने निवडले. या संपादकांनी वेगवेगळ्या आधुनिक 29 विचारवंतांचे साहित्य व सांस्कृतिक सिद्धांत पाच-दहा पानांच्या मर्यादित बसणारेच उतारे तसेच काहींचे स्वतंत्र दीर्घ लेखही निवडले आहेत. जागेअभावी त्यातील काहींची चर्चा फारच संक्षिप्त स्वरूपात आपणाला करावी लागेल. त्यांच्या साडेचार पानी प्रस्तावनेशिवाय मूळ उताऱ्यातील संदर्भ व टिपा बरोबर संपादकांनी पुढील वाचनासाठी काही प्रगत व निवडक ग्रंथांचे मोजके संदर्भही सुचवले आहेत. मात्र संबंधित उताऱ्यावर कोणतेही भाष्य केलेले नाही. त्यातील बऱ्याच उताऱ्यांचा ठळक संबंध "चळवळ व भाषा, संस्कृती आणि भौगोलिक अवकाशातील देवघेव" यांच्याशी आहे. ती परिपूर्ण चिकित्सा नाही. गेल्या काही शतकातील इंग्रजी भाषिक विश्वात प्रभावी ठरलेले आणि संस्थाकरण झालेले हे सिद्धांत आहेत, त्यांचा पुनर्विचार त्या उताऱ्यांच्या मूलाधाराकडे नेईल अशी अपेक्षा आहे. सांस्कृतिक अभ्यासांचे उगमस्थान समजल्या जाणाऱ्या मार्क्सच्या साडे तीन

पानी ''प्रिफेस टू ए कॉन्ट्रिब्युशन टू द क्रिटिक ऑफ पॉलिटिकल इकॉनॉमी; 1859'' ह्या उताऱ्याविषयी संपादक प्रस्तावनेत लिहितात,

"पण तू कोण आहेस? आपण कोण आहोत आणि आपण जे करतो ते का करतो याची नवी समज देण्याच्या प्रयत्नात या संग्रहातील पहिलाच उतारा तो प्रश्न विचारतो. सामान्य अर्थानुसार मानवी कर्ता हा भाषा व संस्कृती पूर्वीचा आहे. मी कोण आहे म्हणायची गरज नसते. तथापि, मार्क्ससाठी 'मी' ना दिलेला ना पक्का ठरवलेला. त्यापेक्षा तो दररोजच्या सामाजिकतेच्या अवस्थेचे उत्पादन आहे. ''माणसांची जाणीव हे त्यांचे अस्तित्व निश्चित करत नाही; ती प्रस्ताव मांडते'', परंतु त्यांचे सामाजिक अस्तित्वच त्यांची जाणीव निश्चित करते. आत्मनिष्ठा पूर्वनिश्चित ऐक्य साधलेली नसते. आम्ही कोण, आपण काय करतो, आणि आम्ही कशावर विश्वास ठेवतो हे बाहेरच्या बदलत्या परिस्थितीचे परिणाम असतात".... (प्रस्तावना 2).

असेच निष्कर्ष वाचल्यानंतर ते वाचकांची रोजची गृहीतके बदलतील. त्याबाबत पुनर्विचार करायला लावतात. हा संग्रह लेव्हिसच्या 'ग्रेट ट्रॅडिशन' सारखा कुठलाही सिद्धांत लादण्याचा प्रयत्न करीत नाही. मात्र आशयसूत्रांची व्याप्ती मोठी आहे. या महत्त्वाच्या मुद्यांचाच परामर्श घेतला आहे. अन्य सिद्धांत व संकल्पनांवरील अनेक ग्रंथांचे संदर्भ आणि शेकडो विचारवंत व चळवळींचे तपशील जागेअभावी दिलेले नाहीत. नव्या दिशा दिग्दर्शनासाठी काही महत्त्वाचे लेखक व ग्रंथाचे फक्त उल्लेख केले आहेत. काहींची चर्चा आपण तिसऱ्या खंडात केली आहे. या प्रकरणात फार परिचित नसलेल्या भिन्न देशातील निवडक विचारवंतांनाच आपण स्थान दिले आहे.

प्रकरण पाचवे

निवडक विचारवंतांच्या सिद्धांतांचे सांस्कृतिक अभ्यासाला योगदान

It is a capital mistake to theorize before you have all the evidence. It biases the judgement. Athur Canon Doyle 1855-1930 : *A Study in Scarlet* (1888) – कार्ल मार्क्स (1818-1883)(सर्व पुरावा हाती असण्याआधीच सिद्धांतन करणे ही घोडचूक आहे. ती न्यायनिवाडा पूर्वग्रहदूषित करते. आर्थर कॅनन डॉईल 1855-1930 : *ए स्टडी इन स्कारलेट* (1888) कार्ल मार्क्सने उद्धृत केल्याप्रमाणे).

5.1 सिद्धांत संहितातील विचारांचे सुघटित स्वरूप :

समाज आणि त्याची रूपके, भाषा, सामाजिक सिद्धांत आणि सामाजिक रचना त्यांच्या सांस्कृतिक अभ्यासाच्या सिद्धांतनात मार्क्सवाद केंद्रस्थानी आहे. उलट मराठी

साहित्य समीक्षेत मर्ढेकरी आयात 'लयतत्त्वी' आधुनिकतेच्या सौंदर्यशास्त्र व आस्वादनाच्या जाती-वर्णाधिष्ठित सांस्कृतिक मॅच फिक्सिंगमुळे तो बराच उपेक्षित राहिला आहे. ख्रिस बार्केरच्या *द सेज डिक्शनरी ऑफ कल्चरल स्टडिज* (2004) मधील मार्क्सच्या व त्याच्या सिद्धांतांच्या दोन पानी मजकुराच्या पहिल्या काही ओळीच मराठी साहित्यसमीक्षा परंपरेच्या वैदिक वर्चस्वाला जबरदस्त धक्का देणाऱ्या आहेत. कारण त्यातील थेट ज्यू असा साहित्यबाह्य उल्लेख मराठीला रुचणारा नाही. पण तोच असा आहे की :

> कार्ल मार्क्स हा एक जर्मन तत्त्वज्ञ, अर्थशास्त्रज्ञ आणि जर्मन वारशातील क्रांतिकारक होता. त्याच्या लेखानाने मोठ्या संख्येने विचाराचा प्रवाह म्हणून मार्क्सवाद प्रसवला. त्याच्या साहित्यावरील मुख्य प्रभाव जर्मन तत्त्वज्ञान, विशेषतः हेगेलचा आणि ॲडॅम स्मिथच्या लेखनासह इंग्लिश राजकीय अर्थशास्त्र यांचा होता. *मार्क्स हा सर्वात जास्त शोषणाच्या पद्धतीवर आधारित पद्धती म्हणून भांडवलशाहीची मीमांसा करण्याशी जवळून संबंधित होता.* त्याने त्यात समतावादी/कम्युनिस्ट समाजाबरोबर त्या ओलांडण्याची गरज मांडली. मार्क्सने अस्तित्वाच्या भौतिक अवस्थेच्या संदर्भातील मानवी घडामोडींची ऐतिहासिक विशिष्टता समजून घेणाऱ्या ऐतिहासिक इहवादाच्या तत्त्वज्ञानाचीच बाजू लढवली. *अशा प्रकारे मानवी जाणीव व संस्कृती अर्थशास्त्र व वर्गरचनांच्या प्राथमिक प्रभावाच्या संदर्भातच स्पष्ट करायची होती* (तिरपा ठसा माझा 113).

भारतीय मार्क्सवाद्यांनी उतरंडीतील श्रेणीबद्ध समाजातील जाणीव व संस्कृती, अर्थशास्त्र व जाती-वर्ण रचनांच्या प्राथमिक संदर्भात स्पष्ट करण्याचे का टाळले याचे काही संदर्भ आपण मागे दिले आहेत. ते तसे का घडले याचा उलगडा अनेक सांस्कृतिक सिद्धांतांच्या परिचयानंतर होईल. बार्केरने मांडलेल्या मुद्यांचा सारांश आधी पाहू. प्रथम मार्क्सवादानेच सांस्कृतिक अभ्यासाला सैद्धांतिक प्रमाणके पुरवली. पुढे त्याला उत्तरवसाहतवादाने चांगलेच बळ पुरवले आहे. स्वभावतः हे मार्क्सवादाचे क्षेत्र नाही. त्याने मार्क्सवादाची मदत घेतली व त्यावर टीकाही झाली. या अभ्यासाच्या

उगमाशी संबंधित विल्यम्स, थॉम्पसनसारख्या नामवंतांचे काही संदर्भ आपण पहिल्या खंडात दिले आहेत. स्टुअर्ट हॉल उत्तरमार्क्सवादी असूनही स्वतःला एक मार्क्सवादी म्हणवत असे. कार्ल मार्क्स व फ्रेडरिक एन्जेल्सच्या लेखनामधून घेतलेल्या दृष्टिकोनातून सामाजिक, आर्थिक, राजकीय व तात्त्विक मीमांसा करणाऱ्या पठड्यांचा संदर्भ मार्क्सवादाशी आहे. मार्क्सच्या ग्रंथांची चिकित्सा व विकासात फार वैविध्य आहे. मार्क्सवाद मानवी अस्तित्वाची भौतिक परिस्थिती, भांडवलशाहीवादाचा विकास व गतिमानता आणि मानवी घडामोडींच्या ऐतिहासिक वैशिष्ट्यांच्या अभ्यासावर जोर देतो. या सिद्धांतात वर्गसंघर्षाला मध्यवर्ती स्थान असून वर्गविहीन समाजातील समानतेच्या मुक्तीचे तत्त्वज्ञान मांडले होते. त्याच्या गुणदोषांची चर्चा इथे अभिप्रेत नाही. मुळात मार्क्सने 'संस्कृती' वर थेट असे फार कमी लिहिले आहे. पण सांस्कृतिक अभ्यासात त्याच्या सिद्धांतांचे उपयोजन विविध प्रकारे करायला फार मोठा वाव आहे. जास्तीत जास्त मार्क्सवादी दृष्टिकोनातून संस्कृतीकडे पाहण्यात एक साम्य आढळते. विचारधारणेमधून वर्गसंघर्षाची कृष्टी-संस्कृती अंतर्भूत असते हे ओळखायला मार्क्सवाद मदत करतो. म्हणजे असे सुचवायचे आहे की, वर्गात/वर्णात विभाजन झालेल्या समाजात संघर्षमय कल्चरचे उत्पादन होते. अस्तित्वातील सत्ता संबंध किंवा त्या सत्तेला प्रतिकार करण्यात एकतर ती 'संस्कृती' सत्ता टिकवण्यात किंवा वैध ठरवण्यात सहभागी होईल. एडगर व सेज्विकने संस्कृतीच्या मार्क्सवादी सिद्धांतनाच्या तीन दृष्टिकोनांची ओळख करून दिली आहे.

1870 दशकातील एंगेल्सच्या लेखनातून काऊत्स्क व प्लेखानोव्ह व नंतर लेनिन ट्रॉटस्की यांनी अभिजात मार्क्सवाद घेतला. ते मार्क्सवादाला सामाजिक बदलाचा वैज्ञानिक वृत्तांत म्हणून सादर करतात. तात्त्विक रूपात ते रशियाचे अधिकृत मार्क्सवादी तत्त्वज्ञान बनले. प्लेखानोव्हच्या चिंतन सिद्धांतात हाच मार्क्सवाद सर्वात जास्त सांस्कृतिक सिद्धांताशी जोडला आहे. त्याच्या *कला आणि समाज* (1992) मध्ये तो कलेसाठी कला या तत्त्वाच्याविरुद्ध स्पष्टपणे कलेचे समाजशास्त्र विकसित करतो. त्या समाजशास्त्राने राजकीय व आर्थिक वास्तवापासून कलेला वेगळे करावे या

तत्त्वाला त्याचा विरोध होता. म्हणूनच culture-संस्कृतीकडे "समाजाचा आरसा" म्हणून बघण्यात येऊ लागले. स्टालीनवादी उदानेवच्या कारर्किदीत साम्यवादी वास्तववादाचा गळफास लावणारा कट्टरतावाद बनतो. कला समाजावरील चिंतनांचा केवळ वृत्तांत असतो या प्लेखानोव्हच्या वृत्तांताच्या तुलनेत उदानेव करता कलावंत हा कामगार वर्गांना शिकवणारा मानवी आत्म्याचा तंत्रज्ञ आहे. तो त्याच्या क्रांतिकारी विकासाचे वास्तव चित्रण करतो. वाङ्मयीन सिद्धांत म्हणून समकालीन वास्तवाचा सर्वोकृष्ट पुरस्कर्ता हंगेरीयन जॉर्ज लुकॉक होता. लुकॉक करता एकोणिसाव्या शतकात वास्तववादी कादंबरीने सर्वात जास्त राजकीयदृष्ट्या पुरोगामी असा कादंबरीचा आकृतिबंध दिला. उदाहरणार्थ, फ्रेंच बाल्झाक (जरी त्याचे बाह्यरूपात राजकीय सरंजामवादी असूनही) त्याच्या कादंबऱ्या जोवर सामाजिक शक्तींना समाजाचा वरवरचा देखावा चित्रित करण्यापेक्षा तेवढ्यापुरती त्याची स्तुती केली होती.

विरोधापत्ती म्हणजे ल्युकाकचे या आधीचे *हिस्ट्री ॲन्ड क्लास कॉन्शसनेस* (1923) हा पाश्चात्त्य मार्क्सवादाच्या विकासावर प्रमुख प्रभाव होता. जर्मन तत्त्वज्ञानात्मक परंपरांचा वारसा म्हणूनच ल्युकाक मार्क्सवादाचा अर्थ लावतो. अशा प्रकारे तो मार्क्सच्या सामाजिक सिद्धांताकडे हेगेलपद्धतीच्या आदर्शवादाची भौतिकतावादी पुनर्रचना म्हणून बघतो. शास्त्र म्हणण्यापेक्षा मार्क्सवाद एक मानवतावादी तत्त्वज्ञान बनते. प्रकृती विज्ञानाच्या पद्धतीमधून समाजाची चिकित्सा करणाऱ्या समाजशास्त्राच्या सकारात्मक दृष्टिकोनाला तो आव्हान देतो. त्याच्या विरोधात पाश्चात्त्य मार्क्सवाद वस्तुरूप केलेल्या समाजाला त्याच्या मानवी समाजाच्या नियंत्रणात पुन्हा आणण्याच्या समस्येवर जोर देतो. म्हणून सिद्धांत आणि खरोखर *दूरीकरणाचे रूपक (आणि ल्युकाकच्या ग्रंथातील व फ्रँकफर्ट पठडी, सुधारणा)* प्राथमिक महत्त्वाचे आहे. ज्याचे जगातील घर असावे अशी मानवताच घरात नव्हती. सबब, समाजात संस्कृतीला गुंतागुंतीचे स्थान दिले जाणे शक्य आहे आणि तिच्यात सौंदर्यशास्त्रीय राजकीय मूल्ये गुंफणे योग्य आहे. एकीकडे विचारधारणा म्हणून प्रतिगामी संस्कृती समजली जाते. अस्तित्वातील सामाजिक व्यवस्था स्वाभाविक व वैध करण्यासाठी ती विचार व

बुद्धिवाद करण्याच्या प्रकारांचे पुनरुत्पादन करते. उदाहरणार्थ, वॉल्टर बेंजामिनच्या मते, 'मूलभूतता' व 'प्रतिभा' अशा पारंपरिक सौंदर्यशास्त्राच्या गाभ्याच्या प्रकारांचा वापर मूलतत्त्ववादी (fascism) करतात, याविषयी तो विलाप करतो (1970, ब). प्रगतिशील संस्कृती, दुसऱ्या बाजूला दूरीकरणाची अभिव्यक्ती आणि राजकीय प्रतिकाराची क्रिया म्हणून अर्थ लावला आहे. अमेरिकन तत्त्वज्ञ अर्न्स्ट ब्लॉच, उदाहरणार्थ, आदर्श राज्याच्या आकांक्षा, अधिक चांगल्या व नव्या समाजाची ओढ की ज्या संस्कृतीच्या सर्वात भिन्न आकृतीमध्ये जडवल्याचा शोध आपल्या ग्रंथात होतो. जर्मन टी. डब्लू. अडोर्नो व जर्मन मॅक्स हॉर्कहेमर यांच्यासह फ्रँकफर्ट पठडीतील सिद्धांतवादी उच्चभ्रू संस्कृतीकडे विशेषतः एखादा वेगळा विचार करू शकेल आणि वर्चस्ववादी, आर्थिकदृष्ट्या प्रवृत्त करणारा (सकारात्मकवादी) विचाराच्या विचारधारणात्मक आभासदृशांना आव्हान देता येईल अशा थोड्याच जागा पैकी एक म्हणून बघत असत. त्याचप्रमाणे बर्टोल्ट ब्रेश्टच्या नाटकात आणि विशेषतः *दूरीकरणाच्या परिणामाची* कल्पना राजकीयदृष्ट्या सरंजामी रंगभूमी विषयीचा भ्रम खंडित करतो. इटलीतील मार्क्सवादी आन्तोन ग्रामसीकडून विकसित केलेल्या *दादागिरीच्या* (सांस्कृतिक hegemony) च्या विचारसरणीचा सिद्धांत पुढे नेतो. थोडक्यात दुय्यम गणलेल्या वर्गांच्यावर सत्ताधीश वर्ग स्वतःचे जगाचे अर्थ केवळ लादू शकत नाही, हे ओळखण्याद्वारे तो प्रगती करायला सुचवतो. कोणतेही असे अर्थनिरूपण जेणेकरून ते वर्ग संघर्षाचे स्थळ बनेल म्हणून वाटाघाटी केल्या जातील.

1960 च्या दशाकात मानवतावादी विरोधी किंवा लुई आल्तुझरच्या संचरनावादी मार्क्सवादाने मार्क्सवादाच्या विकासातील नव्या अवस्थेचे प्रतिनिधित्व केले. पाश्चात्त्य मार्क्सवादाचा हेगेलवाद वैज्ञानिक दृष्टिकोनाच्या बाजूने नाकारला. याच्याही पुढे रशियातील मार्क्सवादाच्या आर्थिक पूर्वनियोजनवाददेखील संशयात ढकलला आहे. जेणेकरून आर्थिक ही बाब केवळ 'शेवटचे उदाहरण' निर्धारक म्हणून बघून त्याद्वारे समाजाच्या अन्यक्षेत्रांशी *साक्षेपी स्वायत्तता* दिली जाते. आस्तुझरने जगलेला व्यवहार म्हणून विचारसरणीची एक संकल्पना उघड केली. (केवळ शुद्ध बौद्धिक

चिंतनाच्यापेक्षा) नव्याने उदयास येणाऱ्या सांस्कृतिक अभ्यासासाठी जे विशेषतः महत्त्वाचे होते त्या रोजच्या संस्कृतीच्या चिकित्सेसाठी नवे दृष्टिकोन पर्यायाने त्या संकल्पनेने दिले.

असे सुचवणे शक्य आहे की, सांस्कृतिक-cultural अभ्यास वाढत्या प्रमाणात उत्तरमार्क्सवादाच्या पायरीवर गेला आहे. बॉदरिलार्ड व ल्योतार्दसह अनेक प्रभावी विचारवंतांनी मार्क्सवादाच्या सुरुवातीच्या प्रभावापासून दूर जाऊन स्वतःचा विकास केला असेल. अंतिमतः काहींनी मार्क्सवादात आढळणाऱ्या संस्कृतीच्या समजदारीबद्दल प्रश्न उपस्थित केले. ते समजून घेण्याला आधार देणाऱ्या राजकारण व इतिहासाच्या वृत्तांताविषयी संशय व्यक्त केला असेल. या संदर्भात जॉन स्कॉटच्या *ऑक्स्फर्ड डिक्शनरी ऑफ सोशियॉलॉजी* (2014; 510-11) मध्ये नव-मार्क्सवादाची व्याख्या पुढीलप्रमाणे केली आहे : ''ही संज्ञा कोणत्याही सामाजिक सिद्धांत किंवा समाजशास्त्रीय चिकित्सा की जी कार्ल मार्क्स व फ्रेडरिक एंगेल्स यांच्या कल्पनांवरून घेतली. तिच्यासाठी सैलसरपणे उपयोजित केली जाते. परंतु ती दुरुस्त किंवा ह्याचा विस्तार नेहमी उदाहरणार्थ, मनोविश्लेषण (जसे टीकात्म सिद्धांताच्या नमुन्यात) वेबरीयन समाजशास्त्र (जसे इरिक राईटच्या ''परस्परविरोधी वर्गस्थाने'') किंवा अराजकतावाद (जसा टीकात्म ''गुन्हेगारीशास्त्र'') अशा इतर बौद्धिक परंपरांमधून घटक जुळवून घेण्याकडून करणे'' (510-11).

''सांस्कृतिक सिद्धांत'' या विषयावरील इंग्रजी ग्रंथांची संख्या जगभर फार वाढत आहे. उलट या विषयावरील ''सिद्धांत'' ही संज्ञा वापरलेला एकही मराठी ग्रंथ स्वतंत्रपणे लिहिलेला दिसत नाही. इंग्रजीतील ग्रंथांत मार्क्सवाद व नवमार्क्सवाद्यांच्या चर्चेला केंद्रस्थान दिलेले दिसते. उदाहरणार्थ, फिलिप स्मिथ यांच्या *सांस्कृतिक सिद्धांत : एक प्रस्तावना* (2001) किंवा गॅरी हॉल व क्लेअर बिरचाल यांनी संपादित केलेला *न्यू कल्चरल स्टडिज : ॲडव्हेन्चर्स इन थिअरी* (2009) पाहिल्यास मार्क्सवादाने या ''सिद्धांत साहसां''ना सर्वात जास्त ऊर्जा पुरवलेली दिसते. फिलिप स्मिथ आपल्या पुस्तकाच्या पहिल्याच प्रकरणात ''अभिजात सांस्कृतिक सिद्धांतातील

सिद्धांत'' मध्ये जो निष्कर्ष नोंदवला आहे तो मराठीसाठी फार मोलाचा आहे. मार्क्स हा सर्वात मोठ्या मानाचा व्हिक्टोरिया राणीच्या काळातील सर्वसाधारणपणे ''सांस्कृतिक विरोधी समजला गेलेला'' थोर पुरुष आहे. असे वैदिक धर्मविरोधी थोर पुरुष झाले तरी सांस्कृतिक विरोधी समजला गेलेला मार्क्ससारखा भारतात नव्या सिद्धांतांना प्रेरणा देणारा विचारवंत जन्मलेला दिसत नाही. मार्क्सच्या *दास कॅपिटल*मधील *ऐतिहासिक भौतिकवादाच्या* सिद्धांतामुळे हा अपसमज परंपरावाद्यांनी प्रचारात आणला. जगाविषयीच्या पारंपरिक श्रद्धा-अंधश्रद्धांच्या *निर्गूढीकरणाच्या* त्याच्या प्रमुख मुद्यांची सविस्तर चर्चा संकल्पनात्मक पातळीवरून करून तुलनाकार culturalist फिलिप स्मिथ लिहितो,

> मार्क्सच्या चिंतनाची सर्वात मोठी शक्ती ही त्याचे पद्धतशीरणे संस्कृतीला सत्ता व आर्थिक जीवनाशी जोडण्याचे सामर्थ्य ही ठरत आली आहे. त्याची किंमत, यावर सर्वसाधारण एकमत झाले आहे, **संस्कृतीची स्वायत्तेचे सिद्धांतन करण्याची असमर्थता आणि विशेषतः नंतरच्या ग्रंथात मानवी क्रिया निरोधक (पूर्वनियंत्रित) चौकटीत पाहण्याची प्रवृत्ती यात मोजावी लागली आहे.** मार्क्सवादी दृश्यात अर्थव्यवस्था ही सामुदायिक विचारधारणा व घड्याळाच्या काट्यावर अचूक चालणारे व्यक्तीचे वर्तन या दोन्हीतून होते असे वाटते. विसाव्या शतकातील मार्क्सवादी विचाराने त्याने सुरुवात केलेल्या कार्यक्रम पत्रिकांची स्पष्टीकरणे फार मोठ्या प्रमाणावर केली. त्याचकाळात संकुचित यांत्रिक विरोधकवादाच्या पलीकडे जाण्याचा प्रयत्नही केला. संस्कृती, वर्ग आणि वर्चस्वातील त्या पुढचे दुवे शोधण्याचे प्रयत्न करण्यात आले आहेत. परंतु हे ध्येयाची केंद्रीयता तसेच भांडवलशाहीवाद टिकवण्यातील समग्रता या मार्गांनी केले गेले. आपण प्रकरण 3 मध्ये जसे पाहू; **दूरीकरणाच्या संकल्पना आणि वस्तुकरण ही उपयुक्त हत्यारे सिद्ध झाली आहेत. ती भांडवलशाही, मानवी आत्मनिष्ठा आणि विचारधारणेची शक्ती यांच्यामधील परस्पर**

व्यवहारांच्यामधून या शोधात विचार करायला ती उपयुक्त आहेतः(9 ठळक ठसा माझा).

पुढे त्याने मार्क्सवादाचा विस्तार आजपर्यंत नवमार्क्सवादी व इतरांनी वंश, लिंग, माध्यमे, राजकारण, संस्कृती वगैरे क्षेत्रातील आंतरविद्याशाखीय सिद्धांतात कसा केला याची उद्बोधक चर्चा केली आहे. या क्षेत्रातील पठड्यांच्या योगदानाची संक्षिप्त चर्चा फार महत्त्वाची आहे. संहितात्मक अभ्यास आणि माध्यम अभ्यासात विशेषतः मराठी साहित्यात कलेची स्वायत्तता आणि शासकीय परिनियंत्रण असा कलगीतुरा सदैव सुरू असतो. म्हणून स्मिथने केलेली बर्मिंगहॅम पठडीच्या सिद्धांतांची चर्चा फार उपयुक्त आहे. स्मिथच्या मते, **''संस्कृती स्वायत्त आहे. परंतु त्याचवेळी ती सामाजिक व आर्थिक पायाशी दोरखंडांनी जखडलेली आहे.''** पुढे तो लिहितो :

> जरी नव-मार्क्सवाद्यांनी माध्यमाच्या सामाजिक परिणामांविषयी विचार कराचला पाया पुरवला तरी **चिन्हमीमांसेतील सिद्धांतांनी माहितीच्या विशिष्ट बाबींचे (items) विच्छेदन करण्यासाठी साधने किंवा हत्यारे पुरवली.** स्यसूर, बार्थ आणि लेव्ही-स्ट्रॉस यांना विशेषतः संदेश व प्रतिमांच्या वाचनासाठी तैनात करण्यात आले. 1980 च्या दशकाच्या सुरुवातीला ब्रिटिश सांस्कृतिक अभ्यासात त्यांच्या सिद्धांतांचा उपयोग केला गेला. तो ज्या मार्गात ते काम करीत होते त्या प्रसारमाध्यमांच्या संहितांचा आणि लपलेले मार्ग उघड करण्यासाठी सशक्त तंत्रे विकसित करण्यासाठी त्यांचा उपयोग झाला. या कार्यक्रमपत्रिकेच्या केंद्रस्थानी बार्थपासून घेतलेला (पाहा पृ 109-10) *वाच्यार्थ* आणि *स्वगुणार्थ* यांच्यातील फरक करणे हा आहे (156).

अशा प्रकारे सिद्धांतांचे प्रकार, संकल्पनांचा संकर व आंतरसंहितांची प्रगत परिभाषा याविषयी मराठी वाचकांचा गोंधळ उडणे अपरिहार्य आहे. कारण लहानपणापासून धर्म (अफू) आणि साहित्य (ड्रग्ज-उत्तरवासाहतिक लेबल) यांच्या नियमनात सिद्धांतांच्या कप्पेबंद पोथिनिष्ठ व संकुचित परिचयाच्या मर्यादा उघड करणारा असा परदेशातील एकच प्रगत नमुना विचारात घेऊ. विचारवंत अथवा

एकाच सिद्धांतांचा सखोल परिचय करून देणाऱ्या पुस्तिका इंग्रजीत आहेत. त्यामुळे ग्रे हॉल व क्लेअर बिरचालच्या *नवसांस्कृतिक अभ्यास : सिद्धांतातील साहसे* (2009) च्या मार्मिक प्रस्तावनेचा प्रारंभ मराठी वाचकाला चांगला सावध करणारा आहे. बदलत्या परिस्थितीत रशियाच्या विघटनानंतरही मार्क्सवादाची सापेक्षता संपलेली नाही. त्याचे उपयोजन नवसांस्कृतिक अभ्यासात करणे कसे शक्य आहे याविषयी ते ठळक शीर्षक प्रस्तावनेला देऊन मुद्दाम उपशीर्षक निवडून लिहितात :

सिद्धांताचे महत्त्व सुरू ठेवत - सांस्कृतिक अभ्यासांना, आणि विशेषतः नवसांस्कृतिक अभ्यासांना :

पहिले आणि सर्वात आधी, आम्हाला आमच्या काही वाचकांची माफी मागून सुरुवात करणे आवडेल. कारण जेव्हा तुम्ही सांस्कृतिक वादविवादाच्या समुद्राच्या फेसात परत फिरणे सुरक्षित असल्याचा विचार करायला प्रारंभ करीत होता, त्याचक्षणी परिणामतः **सिद्धांताच्या शार्कच्या कल्ल्याकडे बोट दाखवत असल्याबद्दल माफ करा.** आमच्या लक्षात आले की, या अवधीत काही लोक सांस्कृतिक अभ्यासावरील संरचनावाद, मार्क्सवाद, उत्तरमार्क्सवाद, विरचनवाद, मनोविश्लेषण, फ्रेंच स्त्रीवादी सिद्धांत, उत्तरवासाहतिक सिद्धांत वगैरेचा प्रभाव नाकारतील. कारण **किमान 1970 च्या दशकापासून जेव्हा स्टुअर्ट हॉल** बर्मिंगहॅम विद्यापिठाच्या समकालीन सांस्कृतिक अभ्यास केंद्राच्या (CCCS) **एम. ए. अभ्यासक्रमात एक सांस्कृतिक सिद्धांताचा अभ्यासक्रम शिकवत होता. तेव्हापासून किमान 'सिद्धांता'ची भूमिका व दर्जा सांस्कृतिक अभ्यासातच अलीकडच्या** वर्षांत **बदलला आहे.** तो इतका की 'समकालीन' आणि 'धारदार' म्हणून सिद्धांताचे 'वलय' अनेक लोकांच्यासाठी आता फारच माघारीत लोटलेय (गिबन्स 2004:1). जसे परिभाषा, नियतकालिके, कोर्सेस आणि शाळा की **जे एकेकाळी फुको, डेरिडा आणि लकांप्रणीत उच्च सिद्धांतांचे अड्डे होते, ते वाढत्या श्रेणीने एका अधिक मानवतावादी नीतिशास्त्राकडे (पुन्हा) वळू लागले** आणि ज्यांना अधिक

राजकीयदृष्ट्या किंवा साधनांच्यादृष्टीने संशोधनाचे व चिकित्सेचे "उपयुक्त" वळण समजले जाते त्याकडे (पुन्हा) वळत आहेत. जसे ते समाजशास्त्र, सामाजिक धोरण आणि राजकीय अर्थशास्त्राशी संबंधित आहेत. यात अधिक काय तर आम्हाला माहीत आहे की (ती कारणे आपण लवकरच पाहू) **सांस्कृतिक अभ्यासातील पुष्कळ लोक ही वाईट बाब समजत नाहीत** (2)... म्हणून पुन्हा एकदा नव-सांस्कृतिक अभ्यास राजकारणाशी, उत्तर-मार्क्सवाद आणि उत्तर-भांडवलशाहीवादाशी, अर्थात (आणि त्यांच्या बरोबर स्कॅंटल, 'दहशतवादाशी युद्ध', इराकवर आक्रमण, ग्वांटैनामो बे, बुश व ब्लेअरची पुन्हा निवड, जॅ चार्ल्स डी-मेनेजिसचा 7/7 रोजी लंडनमधील बॉम्बफेकीत खून...) संबंधित आहेत. **पण तो अलीकडच्या वास्तुस्थापत्यशास्त्र, विज्ञान आणि नवमाध्यम तंत्रज्ञान अशा भिन्न क्षेत्रातील विकासाकडे सुद्धा पाहतो...(18 ठळक ठसा माझा).**

थोडक्यात, संस्कृतीचे सिद्धांतन करताना मार्क्सवादाला टाळून सनातन परंपरांचे मराठीमधील संमोहन दूर करणे कठीण आहे. आधुनिकता, मध्य व प्राचीन युगे एकाच मराठी घरात भारतात एकाच वेळी सांस्कृतिक नियमन करीत असतात. त्यांना कोरोनामुळे उत्तराधुनिकनेचा स्पर्श होण्यात बराच अडथळा आला. डायस्पोरातून त्याच्या बरोबर अभिजनात 'देशी' परंपरावादात मिसळून उत्तराधुनिकतेचे वारे पुरोहित वर्गाच्या आयात-निर्यात धोरणाचा भाग बनले आहे. या नव्या समस्या समजून घ्यायला ॲलन स्विंगेवूडचे *कल्चरल थिअरी ॲन्ड द प्रॉब्लेम ऑफ मॉडर्निटी* (1998) उपयोगी पडते. त्याच्याही पुस्तकाच्या पहिल्या प्रकरणाचे शीर्षक आहे : "संस्कृतीचे सिद्धांतन : मार्क्सवाद". त्यात त्याने मार्क्सच्या इमला व मजल्याच्या नमुन्यातील संस्कृतीच्या संरचना, ग्रामसीच्या संस्कृतीच्या स्वायत्ततेचा व नेतृत्वाचा सिद्धांत यांची सविस्तर चर्चा करून शेवटी म्हटले आहे :

सामाजिक वर्ग आणि गट संस्कृतीवरील सतत चाललेला संघर्ष यातील श्रेणीबद्ध संबंधांवर जोर देत ग्रामसीच्या समाजाचे मॉडेल शक्तींच्या क्षेत्राची कल्पना

सुचवते. त्या प्रतिकृतीत सामाजिक समग्रतेत सुसंगतपणे एकरूप व्हायला त्याचे विविध घटक प्रतिकार करतात. जेणेकरून अंशतः कार्यरत स्वायत्त शक्ती- बौद्धिक, सांस्कृतिक, आर्थिक, राजकीय, सामूहिक वर्गक्रिया व जाणिवेच्या रचनेचे संदर्भ संघटित करतात... असे असूनही ग्रामसीची सूत्रीकरणे ज्यांच्यामध्ये व्यवहारांची स्वायत्तता आणि संस्कृतीची स्वायत्तता असते असा बंदिस्त घटक सुचवतात. इतिहासाच्या तर्काकडून त्यांना घेरलेलेच असते. हे अटळपणे श्रमजीवींच्या नेतृत्वाकडून/दादागिरीकडून पूर्वी-उच्चभ्रूंच्या दादागिरीच्या होणाऱ्या दडपशाहीकडे टॉम बोटोमोरचे संपादकीय अंगुलीनिर्देश करते (21). *डिक्शनरी ऑफ मार्कसिस्ट थॉट* मध्ये संस्कृतीची सखोल चर्चा आहे. अशा नव्या मार्क्सवादाची गरज भारतीय सांस्कृतिक अभ्यासाला का व कशी आहे हे एडवर्ड सईदच्या पुढील अभ्यासावरून अधिक स्पष्ट होईल. मराठीच्या निर्वसाहतिकरणाला सांस्कृतिक सिद्धांत तैनात करण्यासाठी पुढील विचारवंतांची निवड केली आहे.

5.2 फर्डिनन्ड डी स्यसूर (1857-1893) स्वीस भाषा वैज्ञानिक

एकच प्रकाशक विषय क्षेत्रात किती विविध प्रयोग करू शकतो याची दोन उदाहरणे पाहिल्यास सांस्कृतिक अभ्यासातील विचारवंतांच्या योगदानाची मोठी व्याप्ती लक्षात येते. मागे उल्लेख केलेल्या नेल बॅडमिंग्टन व ज्युलिया थॉमसने संपदित केलेल्या *रुटलेज क्रिटिकल ॲन्ड कल्चरल थिअरी रीडर* (2008) मधील 29 विचारवंतांचे साहित्य व संस्कृतीसंबंधीचे उतारे दिले आहेत. त्यात स्यसूरच्या ''संकल्पनात्मक दृष्टिकोनातून भाषाशास्त्रीय मूल्य'' (1916) हा शंभर वर्षांपूर्वीचा आठच पानांचा उतारा दिला आहे. तो भाषा या एकाच शब्दाची संकल्पना व सिद्धांताकडील प्रवास स्पष्ट करतो. इतिहासाच्या सिद्धांतातसुद्धा उत्तराधुनिक काळात ''भाषिक वळणा''ने फार मोठा बदल घडवला आहे. त्याचप्रमाणे सांस्कृतिक-cultural भाषाशास्त्राची गरज मराठीला असल्याची चर्चा आपण पहिल्या खंडात केली आहे. चिन्हमीमांसेचा अग्रदूत स्यसूरला मानले जाते. रोलां बार्थ व अन्य

संरचनावादी व उत्तरसंरचनावाद्यांनी या क्षेत्रात मोलाची भर घातली. या उत्क्रांतीत मोलाची भर घालायची प्रेरणा स्यसूर व लेवि-स्ट्रॉसला पाणिनीच्या संस्कृत व्याकरणाने दिली हे खरे आहे. मग या दिशेने भारतातील किती भाषा अर्थ व चिन्हमीमांसा झाक देरिडाच्या दिशेला वळल्या? तशा त्या का वळल्या नाहीत? उदाहरणार्थ, मर्ढेकरांच्या काव्य प्रतिमांची रसाळ व आधुनिकतावादी चर्चा निशिकांत मिरजकर व सुधीर रसाळ या ज्येष्ठ व श्रेष्ठ मानल्या गेलेल्या समीक्षकांनी फार रसाळ व सुबोध तपशिलाने केलेली दिसते. पन्नास वर्षांपूर्वी 'सिद्धांत क्रांती' आयातीच्या सांस्कृतिक 'सुलभीकरणाच्या' धोरणात तिची गरजही होती. पुढे काय? 'प्रतिमा सृष्टी' ही म. द. हातकणंगलेकर बाळबोध वळणाने समजतात तशी 'निसर्ग सृष्टी' ची कार्बन कॉपी किंवा कल्पित प्रतिभात्मक देवतेची निर्मिती नसते. ती संस्कृतीची सामाजिक, आर्थिक व राजकीय उत्पादने असतात. प्रतिमा मध्यस्थांकडून स्मगल केल्या जातात. असे **सिद्धांतन कल्चरॉलॉजी व इमेजॉलॉजी या प्रगत अभ्यासक्रमात पाश्चात्त्य देशात करण्यात आले आहे.** ते निकष लावले तर वरील सर्व प्रतिमाअभ्यास कालबाह्य ठरतात. याची सविस्तर चर्चा मी *समग्र बा. सी. मर्ढेकर : तौलनिक सांस्कृतिक मीमांसा* (2017) मध्ये केली आहे.

रूटलेज प्रकाशनाने ॲन्ड्रूयू एडगर व पीटर सेज्विकचा *की कॉन्सेप्ट्स इन कल्चरल* थिअरी (2000)आणि *कल्चरल* थिअरी *: की थिंकर्स* (2002) संपादित ग्रंथ छापले होते. विषय किंवा त्यांच्या प्रतिमा कशा तयार होतात या विषयावर प्रगत देशात संशोधन झाले आहे. तसे झाले तर मराठीच्या उतरंडीत मराठी ही ज्ञानभाषा न होण्याची बरीच 'कोंडवाड्यातील' लपलेली कारणे उघड होतील. त्यापेक्षा पूर्वीच्या एडगर व सेज्विकच्या ग्रंथात प्लेटोपासून ते गतशतकाअखेरीच्या रोझ गिल्लियन (1947-1995) अशा जगातील अनेक लहानमोठ्या विचारवंतांचा परिचय सांस्कृतिक अभ्यासाच्या अंगाने करून दिला आहे. या व्यापक संदर्भात स्यसूरचे कार्य समजून घ्यायला हवे. मराठीत त्याचा परिचय 'भाषाशास्त्र' एवढाच कप्पेबंदीत अडकला आहे,

म्हणून हे प्रास्ताविक करावे लागले. पाकिस्तानातील विद्यापीठाच्या भाषाशास्त्र विभागाचे पाणिनी हे नाव आजही टिकून आहे.

जन्माने स्वीस असलेल्या स्यसूरचे मोठे योगदान संरचनात्मक भाषाशास्त्राचा रूपबंध म्हणून चिन्हमीमांसाच्या विकासाला मिळाले आहे. हे त्याच्या लेवि-स्ट्रॉस, लकां, याकोबसन, तरुण बार्थ वगैरेंच्यावर पडलेल्या प्रभावावरून स्पष्ट होते. हे कार्य सांस्कृतिक अभ्यासाला अनेक बाजूंनी चांगला आधार पुरवणारे ठरले आहे. ते फ्रांसमध्ये संरचनावादाला पायाभूत ठरले. अमेरिकनांना फ्रेंच सिद्धांत "विष" वाटतात, मुस्लीम विद्वान अँग्लो-अमेरिकीकरणाला 'वेस्टॉक्सिफिकेशन' ला प्लेग/पटकी म्हणतात. तर भारतीय हिंदूराष्ट्रवादात सौम्य पुरोहिती 'पश्चिमीकरण' किंवा इंग्रजीकरण + ब्राह्मणीकरण = सांस्कृतिकीकरणाचे संकरित जुळे शुचिर्भूत सूत्र तयार होते. हा जागतिकीकरणातील सांस्कृतिक अभ्यासाचा महत्त्वाचा विषय ठरला आहे. सबब स्यसूरचे भाषाशास्त्र लोक ज्या जगात राहतात त्याचा अर्थ मानव कसा लावतो याचे सर्वात सशक्त स्पष्टीकरण पुरवते एवढेच त्याचे किमान महत्त्व नाही. जन्मभर तो आपण पहिल्या खंडात उल्लेख केलेल्या मदुराईतील विन्सेंझो व नोबिली या 17 व्या शतकातील पाद्यांप्रमाणे स्वत:ला संस्कृतचा अभ्यासक म्हणत असे. तसा तो प्रसिद्ध होता. संस्कृत भाषेच्या युरोपाला मिळालेल्या योगदानाचे मूलगामी विवेचन कुठल्याही भारतीय विद्वानापेक्षा फ्रिट्झ स्टालच्या *रिच्युअल ॲन्ड मंत्राज : रूल्स वुइदावुट मिनिंग* (1990) या प्रबंधात आढळते-त्याची चर्चा आपण मागे केली आहे. ती दंतकथाच प्रसिद्ध आहे. स्यसूरच्या भाषणाच्या विद्यार्थ्यांनी केलेल्या नोंदीवर आधारित *कोर्स इन जनरल लिंग्विस्टिक्स* (1916) म्हणून प्रसिद्ध झालेला ग्रंथ जगात भाषाशास्त्रातील मैलाचा दगड ठरला. एकोणिसाव्या शतकात भाषेचा फक्त इतिहास सांगितला जात होता. त्या बाळबोध इतिहास किंवा तुलनेसाठी वापरल्या जाणाऱ्या भाषाभ्यासशास्त्राच्या (philology) च्या मर्यादा उघड होऊ लागल्या. स्यसूरच्या या पुस्तकानंतर सतरा वर्षांनी प्रसिद्ध झालेल्या डॉ. पंजाबराव देशमुखांच्या इंग्रजी प्रबंधात त्या मर्यादा अधिक स्पष्ट झाल्या आहेत. त्या सामान्य ऐतिहासिक माहिती

पुरवणाऱ्या भाषाअभ्यासशास्त्राला पहिला समृद्ध संकल्पनात्मक व सैद्धांतिक पर्याय स्यसूरने दिला.

त्याच्या ग्रंथातील चित्रे, तक्ते, चिन्हे भाषेकडे भौतिक दृष्टीने बघायला भाग पाडतात. पूर्वीच्या 'पंचतंत्री' सुबोध 'पुराण' कथनशैलीतील भाषेच्या इतिहासापेक्षा या भाषामीमांसेची परिभाषा वैज्ञानिक सूत्रीकरणाच्या संकल्पनात्मक पातळीवरची होती. ''भाषाशास्त्रीय मूल्य''ची सुरुवात पाहा :

> *ध्वनीशी जोडलेले संघटित विचार म्हणून भाषा*
>
> भाषा ही केवळ शुद्ध मूल्यांची पद्धत आहे. हे सिद्ध करायला तिच्या कार्यात गुंतलेल्या दोन घटकांचा विचार पुरेसा आहे. कल्पना व ध्वनी मानसशास्त्रीयदृष्ट्या (आपला विचार-शब्दातील त्याची अभिव्यक्ती बाजूला ठेवा) केवळ आकारहीन आणि ठळक माल आहे. तत्त्वज्ञ व भाषाशास्त्रज्ञांचे नेहमीच एक गोष्ट ओळखण्यात एकमत झाले आहे की, चिन्हांच्या मदतीशिवाय दोन कल्पनांमध्ये स्पष्ट काटातोड, सुसंगत फरक करायला आपण असमर्थ ठरतो. भाषेविना विचार हा अस्पष्ट, ज्याचा नकाशा, मोजमाप नाही असा धूसर नक्षत्रसमूह होय. पूर्वअस्तित्व असलेल्या कल्पना कुठेही नाहीत आणि भाषेच्या येण्याआधी काहीही ठळक नाही (16).

आपण मागे मार्क्सवादाच्या चर्चेत पाहिल्याप्रमाणे संस्कृती व भाषा यांचे नियमन सामाजिक संरचनांच्याकडून होत असते. भारतीय भाषांवर जात-वर्ण उतरंडीचा प्रभाव कसा आहे आणि तो समजण्यासाठी सांस्कतिक भाषाशास्त्राची गरज आहे या मुद्याचे सूतोवाच्यही पहिल्या खंडात केले आहे. ॲण्ड्रयू मिलनर व जेफ ब्रोविट यांनी ''चिन्हमीमांसा : संरचनावाद ते उत्तरसंरचनावाद'' या प्रकरणात सांस्कृतिकवादात समाजशास्त्रज्ञ एमिल डर्खिमच्या समोर स्यसूरला उभा केला आहे. त्यांच्या *समकालीन सांस्कृतिक सिद्धांत* (2003) मध्ये संरचनावादाची व्याख्याच मानवी संस्कृतीचे ताणलेले भिन्न ढाचे किंवा संरचनांच्या शोधावर लक्ष केंद्रित केलेला अभ्यास करण्याचा एक दृष्टिकोन आहे. ज्याने दावा केला की, एखाद्या बाबींना त्यांच्या इतर बाबींशी एका

पद्धतशीर संरचनतील घटक म्हणून असणाऱ्या त्यांच्या संबंधांच्या शक्तीमुळे अर्थ प्राप्त होतो. अधिक ठामपणे म्हणजे, अर्थविज्ञान-लेखनातील व बोलण्यातील प्रतीके व चिन्हे इ. चा तुलनात्मक अभ्यास किंवा चिन्हमीमांसा- जसे ते काही वेळा ज्ञात आहे- सुद्धा दावा करते की संरचनात्मक भाषाशास्त्राच्या अभ्यासपद्धती मानवी संस्कृतीच्या सर्व बाजूंना लागू करणे शक्य आहे (रोबे, 1973, पृ. 1-2). फ्रेंच भाषेमध्ये संरचनावादाला ऑगस्टे कोमटे व डर्खिमसारख्या समाजशास्त्रज्ञांमुळे चालना मिळाली होती. डर्खिमच्या *द इलेमन्टरी फॉर्म्स ऑफ रिलिजियस लाईफ* (1915) स्यसूरच्या पुस्तकाआधी एकच वर्षांच्या अंतराने प्रकाशित झाला होता. तो जसा धर्माशी तसा ज्ञानाशीही संबंधित होता. जसा डर्खिमने पावित्र्य व अश्रद्धेच्या विशिष्ट आशयाच्या अत्यावश्यक ऐच्छिकपणावर जोर दिला तसाच जोर स्यसूरने 'भाषिक चिन्ह ऐच्छिक असते' यावर दिला (पृ. 67). जसे डर्खिमने पवित्र व अश्रद्ध पाखंडी यांची व्याख्या एकमेकांपासून वेगळे असल्याच्या परिभाषेत केली त्याच प्रकारे स्यसूरने ठामपणे सांगितले की, *सकारात्मक अटी*शिवाय केवळ फरक असतात आणि भाषेला कल्पना नसतात, ना ध्वनी की, जे भाषिक पद्धती आधी अस्तित्वात होती. पण केवळ संकल्पनात्मक आणि उच्चार भेद की, जे त्या पद्धतीमधून काढलेत (पृ. 120).

''स्यसूरचे एक सर्वात साहसी सैद्धांतिक पाऊल तथापि, हे काही घटनांच्या शेवटी अंतिमतः चिन्हमीमांसेचे पूर्वचित्रण केले होते.''

> *''विज्ञान की जे चिन्हांचे समाजकालीन जीवन कल्पनीय आहे* त्याला अर्थविज्ञान म्हणणे (स्यसूर, 1974, 116). शेवटी या लेखकद्वयांनी तुलनात्मक निष्कर्ष काढला आहे.'' स्यसूर व डर्खिमसाठी आणि नंतरच्या संरचनावाद्यांच्याकरिता जी समस्या आहे ती कल्चर आणि सामाजिक सत्तेच्या काही इतर ज्यादा सांस्कृतिक संरचनातील संबंधांची नाही. पण पारिभाषिताच्या सामाजिक सत्तेची चिन्हांच्या खुद्द पद्धतीच्या सत्तेची आहे (96). चिन्हांचे हे सर्वसाधारण विज्ञान स्यसूरच्या स्वतःच्या संरचनात्मक भाषाविज्ञानासारख्याच अभ्यास पद्धती

वापरणारे होते. अशा प्रकारे ते माणसाच्या सर्व अर्थपूर्ण क्रिया किंवा उत्पादनांची चिकित्सा करायला उपयोगी पडणारे होते. चिन्हमीमांसा रूढी-परंपरातील माणसाच्या सामाजिक जीवनाचा पाया, नियमांच्या पद्धती, त्याची व्यवस्था लावणारे संबंध व संरचनांच्याकडे अंगुलिनिर्देश करते.

सैद्धांतिकदृष्ट्या संरचनावाद मानवशास्त्रशाखेत सर्वात प्रभावी ठरला. पुढे डर्खिम पठडीच फ्रांसमध्ये तयार झाली. सामाजिक मानवशास्त्राचा प्राध्यापक लेव्हि-स्ट्रॉस त्यात प्रमुख समाजशास्त्रज्ञ होता. स्यसूरच्या चिन्हमीमांसेचे सकारात्मक पुनरुज्जीवन करण्यात रोलां बार्थने (1915-80) पुढाकार घेतला. त्याने रशियन रूपवादी समीक्षेच्या पुस्तकांची फ्रेंच भाषांतरे केली. या दोन्ही देशांमधील उपक्रमांच्यामुळे अखेर फ्रांस व इटलीमध्ये उच्च संरचनावादी सैद्धांतिक धारणेचा क्षण आला. सर्वात हा बार्थ, लेव्हि-स्ट्रॉस, मिशेल फूको आणि इटलीत युम्बर्तो इको, पण स्पर्शिकरीत्यासुद्धा लुई आल्तुझर (1918-90) यांचा होता.

याचा अर्थ अलग श्रेणीबद्ध 'उतरंडीत' बसवून विचारवंत व त्यांचे सिद्धांत अभ्यासणे एकांगी ठरते. नव्या ज्ञानाच्या उत्पादनासाठी विविध क्षेत्रातील सिद्धांत आंतरविद्याशाखीय पद्धतीने जोडून स्यसूरचा चिन्हमीमांसेचा सिद्धांत अभ्यासण्याचा वस्तुपाठच बर्मिंगहॅम केंद्रातील स्टुअर्ट हॉलच्या "सांस्कृतिक अस्मितेचा प्रश्न" या पॉलिटी प्रेस संपादित *द पॉलिटी रीडर इन कल्चरल थिअरी* (1994; 119-133) या निबंधात घालून दिला आहे. या प्रश्नाचे उत्तर रेमण्ड विल्यम्स, लकां, मार्क्स, फ्राईड, फूको, डेरिडा वगैरे अर्धा डझन विचारवंतांच्या सिद्धांताच्या आधारे अस्मिता निश्चित व स्थिर आणि कर्त्याची बौद्धिक संकल्पना त्याने तपासली आहे. अस्मितेच्या संकल्पनेतील वास्तव व कल्पित यांचा गुंता स्पष्ट करताना तो स्यसूरच्या योगदानाविषयी लिहितो,

> मी तपासेन ते तिसरे विकेंद्रीकरण संरचनात्मक भाषाशास्त्रज्ञ फर्डिनन्ड स्यसूरच्या कार्याशी संबंधित आहे. स्यसूरने युक्तिवाद केला की, आपण करतो त्या विधानांचे किंवा भाषेत आपण जे अर्थ व्यक्त करतो त्यांचे 'लेखक'

कोणत्याही अर्थाने नसतो. आपल्या संस्कृतीच्या अर्थांच्या पद्धती आणि भाषेच्या नियमात स्वतःला बसवण्याद्वारे अर्थ निर्माण करण्यासाठीच्या केवळ आपण भाषा वापरू शकतो.

भाषा ही एक सामाजिक, वैयक्तिक पद्धत नाही. भाषा बोलणे म्हणजे केवळ आपले मनातील मूलभूत विचार व्यक्त करणे नव्हे, ते आपल्या भाषेत व सांस्कृतिक पद्धतीत पूर्वीच जे आत बसवलेले असतात त्यांच्या अर्थाची व्याप्ती सुद्धा सक्रिय करणे असते. (122).

संदर्भातून अर्थनिर्मिती होते. अशा संदर्भांच्या सिद्धांतांना आज महत्त्व प्राप्त झाले आहे. तसे उत्तराधुनिकतेने इतिहासाच्या पायाच्या रचनेतील घटकांत भाषेला प्राथमिक स्थान पुन्हा मिळवून दिले आहे. इतिहास व तत्त्वज्ञानात अशा ''भाषिक वळणांना'' फार महत्त्व दिले जाते. चिन्ह व अर्थ मीमांसांनी अशा दृष्टिकोनांत क्रांतिकारक बदल घडवले आहेत. उदाहरणार्थ, *सेज हॅन्डबुक ऑफ हिस्ट्रॉरिकल थिअरी* (2013) च्या प्रस्तावनेत केट मेल्झलेर लिहितो : ते पुन्हा वेगळ्या संदर्भात पाहू:

'भाषेची एक सांस्कृतिक कलाकृतीं'च्या संक्षिप्त अर्थाने इतिहासाची कल्पना हे सर्व उत्तराधुनिक दृष्टिकोनांचे क्षेत्र आहे : उत्तराधुनिकतेच्या वळणाने भाषेला लक्षासमोर पुन्हा आणले आणि वास्तव रचण्यात तसेच प्रतिबिंबित करण्यात भाषेची शक्ती ओळखली. आतापर्यंत हे स्पष्ट व्हायला हवे की, या भाषेबद्दल वाढलेला आदर इतिहासाचा रोगनिदान विषयक दर्जा कमी करीत नाही की त्याला सुरुंग लावत नाही किंवा विश्वसनीय ज्ञान निर्माण करण्याचे त्याचे सामर्थ्य नाकारीत नाही, ना भाषेच्या ह्या उच्च उत्क्रांत व कठोर कलाकृतीच्या भूतकाळाच्या वास्तवाशी सदंर्भीय जोडाजोड तोडत नाही... 'सांस्कृतिक' ही संज्ञा थेट त्या दर्जाकडे आपल्या, हेरोडोटोटस किंवा गिबन्सच्यासुद्धा नव्हे, अंगुलिनिर्देश करते (प्रस्तावना, 6,7).

अशा प्रकारे भाषेच्या अभ्यासाचे अनेक दृष्टिकोन विकसित होत आहेत. त्यात *प्रतिनिधित्व* व *संदर्भ* यांच्या कल्पना महत्त्वाच्या आहेत. जर सामान्यत: आणि

समाजाचा प्रश्न पुढे आला तर भाषेची कोणत्याही वृत्तांताने अर्थाच्या रचनेत गुंतलेल्या सांस्कृतिक घटकाकडे चिकित्सक लक्ष द्यायला हवे. याचे उदाहरण म्हणून मराठीतील 'आपण', 'तुम्ही' वगैरे आदरार्थी रचना या जातश्रेणीची निर्मिती आहेत. या उतरंडीचा समाज नीट समजून घ्यायचा आणि संघर्ष टाळायचा तर कल्चरल भाषाशास्त्राची महत्त्वाची भूमिका राज्याचे/देशाचे सांस्कृतिक धोरण ठरवताना महत्त्वाची ठरायला हवी, सांस्कृतिक भाषाशास्त्राचे ध्येय भाषा, संस्कृती व संकल्पना करण्याच्या प्रक्रियेचे संबंध तपासणे हे आहे. सांस्कृतिक भाषाशास्त्राचा उगम बहुविद्याशाखीयतेत होतो. मानवी अनुभवाचे सांस्कृतिक संकल्पनात्मक संघटन करणाऱ्या मानवी भाषेची वैशिष्ट्ये शोधणे हे त्याचे मुख्य आशयसूत्र आहे. या मूलभूत क्षेत्रात चिकित्सेची एक दिशा अशी की, भाषा ही मानवाच्या सांस्कृतिक संकल्पना धारणांचे भांडार आहे. ती भाषा बोलणाऱ्या समाजाच्या इतिहासातील भिन्न अवस्थांमध्ये गोळा झालेल्या सांस्कृतिक संकल्पना त्यात असतात. त्याचे ठसे विद्यमान भाषिक व्यवहारांवर पडलेले आढळतात. त्याचप्रमाणे लघु व दीर्घ पातळ्यांवरच्या समाजातील क्रिया-प्रतिक्रिया अस्तित्वात येण्यापूर्वीच्या सांस्कृतिक संकल्पना धारणांना पुन्हा आकार देण्याच्या आणि नव्याने अस्तित्वात आणण्याच्या क्रिया करू शकतात. सांस्कृतिक भाषाशास्त्र संकल्पना धारणेच्या सांस्कृतिक दृष्टिरचनेच्या स्वरूपावर भर देत असत. ते संज्ञानात्मक भाषाशास्त्राचा अर्थ हीच संकल्पना आहे यात सहभागी असते. समग्रतेने मीमांसेच्या हत्यारास्वरूप आणि सैद्धांतिक चौकट बहुविद्याशाखीय असल्याने सांस्कृतिक भाषाशास्त्र त्यावर वाढते. भाषा, संस्कृती, आणि संकल्पना धारणांच्या संबंधांच्या स्वरूपावर ते टिकाऊ प्रकाशाझोत टाकू शकते. सांस्कृतिक भाषाशास्त्राचा परिचय होण्यापूर्वी स्यसूर व बार्थच्या चिन्हमीमांसेच्या आधारे मी एक नमुना अभ्यास ''भारतीय कादंबऱ्यातील घंटा'' या पहिल्या खंडात उल्लेख केलेल्या निबंधात केला होता. मुद्रणदोष दुरुस्त करणाऱ्या विशिष्ट जातीतील व्यक्तीने 'घंटेच्या' जागी 'घटना' हा शब्द छापावा हा सांस्कृतिक भाषाशास्त्रातील घोटाळा होता. घंटेच्या चिन्हाच्या आधारे मी शशी थरूर यांच्या *द ग्रेट इंडियन इपिक,* गुजरातमधील कांजी

पटेल यांच्या *देहलू*, गोव्यातील हेमा नाईकच्या *भोगदंड* आणि महाराष्ट्रातील श्री. ना. पेंडसे यांच्या *गारंबीचा बापू* आणि राही मासूम रझाच्या *आधा गाँव* मधील घंटा या चिन्हाच्या आधारे जात, धर्म, समाज रचना आणि संकल्पनात्मक धारणांचा तुलनात्मक कृष्टिक अभ्यास केला होता. तोच भारतात विद्वानांचा वादविषय साहित्याच्या धर्मासारख्या वर्चस्वामुळे ठरला होता.

त्यात नव्या सांस्कृतिक भाषाशास्त्राच्या आधारे नवी भर घालता येईल. या नव्या क्षेत्रातील भविष्यकालीन दिशा दाखवताना फर्जद शरिफान म्हणतो,

> सांस्कृतिक-cultural भाषाशास्त्र आणि त्याच्या उपयोजनातील संशोधन अजून बाल्यावस्थेत आहे. मानवी भाषेची अनेक गुणवैशिष्ट्ये सांस्कृतिक संकल्पना धारणांमध्ये बसवण्यासाठी विस्तारणे शक्य आहे. ती संरचनवाक्यगत वैशिष्ट्ये ते अर्थात्मक आणि परिणामवादी अर्थ आणि पारिभाषित संरचनेपर्यंत असतील. वर चर्चा व उदाहरणे दिल्याप्रमाणे मानवी भाषांची अनेक वैशिष्ट्ये, योजना, प्रकार व रूपके अशा संकल्पना धारणांची सूची करायला वापरणे शक्य आहे. भाषा व संस्कृतीच्या अशा चिकित्सेची परिणती अनेक विद्याशाखामधील, मानवशास्त्रासह, विद्वानांचा फायदा घेण्यातच होईल (488).

विचारवंतांच्या सिद्धांतांना अशी फूट, पालवी फुटत जाते तेव्हा ती कल्चर समृद्ध बनत जाते.

5.3 फ्रांझ फॅनॉन(1925-1961)

चाळीस वर्षांपूर्वी मला युरो-अमेरिका केंद्रिततेच्या कल्चरल साम्राज्य केंद्रिततेच्या सिद्धांताची फारशी कल्पना नव्हती. फार मोठ्या टोळीच्या मुखियाच्या दबावामुळे माझ्यावर "वेस्टर्न इन्फ्लुअन्स ऑन मराठी ड्रामा 1818-1947" असा फार मोठ्या व्याप्तीचा विषय जणू सूड घेण्यासाठीच लादला गेला होता. अर्थात, विद्यापीठ अनुदान मंडळाच्या संशोधन शिष्यवृत्तीमुळे आयुष्यातील जणू तीन वर्षांच्या 'सांस्कृतिक' संघर्षाच्या काळात अर्जेन्टिना या फ्रेंचांच्या पूर्ववसाहतीमधील मानसोपचार तज्ञ मिश्रवंशीय काळा डॉ. फ्रांझ फॅनॉनचे *द रेचेड ऑफ द अर्थ* (1961) वाचायला

मिळाले. त्याची जँ पॉल सार्त्रची प्रस्तावना हा पहिला हादरवून सोडणारा 'कल्चर शॉक' होता : साम्राज्यवादी वसाहतीमधील बुद्धिमान मुलांना हेरून स्वगृही (युरोपात) नेतात. त्यांना लालबुंद सळईने डाग देत जी ''स्वातंत्र्य, समता व बंधुता'', ही घोषणा ते स्वतः आचरणात आणत नाहीत, ती या तरुणांना शिकवतात. तसे प्रशिक्षण देऊन त्यांना स्वतःच्या बांधवावर 'भुंकायला' मायदेशी पाठवतात. फॅनॉनचा हा ग्रंथ ''जगभर क्रांती'' घडवेल असे सार्त्रने म्हटले होते. त्याक्षणी 'स्वातंत्र्योत्तर' ही मराठी मधील संकल्पना एरंडासारखीच वाटली. उत्तरवसाहतवादा (postcolonialism)चे सिद्धांत तेव्हा वाचले नव्हते. मात्र भारतातील ब्रिटिश वसाहतीतील मराठी नाटकावरील पाश्चात्त्य प्रभाव तीन टप्प्यातील अभ्यासाचे सूत्र फॅनॉनच्या पुस्तकांत सापडले. आत्मश्लाघेचा दोष पत्करून या उत्तरवासाहतिक सिद्धांताची प्रस्थापना करणाऱ्या काळ्या मिश्रवंशीय पितामहाच्या परिचयाची घटना मुद्दाम तपशीलाने स्पष्ट केली. कारण त्याच्या या पुस्तकाचे भाषांतर इंग्रजीत (फ्रेंचमधून) 1950 च्या दशकात होऊनदेखील मराठीतील मर्ढेकरी 'सिद्धांत क्रांती'च्या मिरवणुकीत फॅनॉनच्या सिद्धांतांचा उल्लेख एकाही मराठी नामवंतांच्या सौंदर्यशास्त्रात का नसावा हे कोडे लक्षणीय आहे.

फॅनॉनने वेगळी दिशा दाखवल्याने *ब्लॅक स्किन अॅन्ड व्हाईट मास्क्स* (1952) मध्ये भारतीयांचेच हे मनोविश्लेषण वाटण्यात महात्मा गांधीजींच्या अहिंसावादाने व्यत्यय आणला होता. अॅण्ड्रयू एडगर व पीटर सेज्विक यांच्या *की कॉन्सेप्ट्स इन कल्चरल* थिअरी या संपादित ग्रंथांत (2004) आणि याच क्षेत्रातील बहुसंख्य निबंध संग्रहात फॅनॉनच्या निबंधांना मानाचे स्थान दिलेले दिसते. महाराष्ट्रातील एकही नाव आजवर सापडलेले नाही. *उत्तरवसाहतवादाची* व्याख्या करताना एडगर व सेज्विक लिहितात, ''दुसऱ्या महायुद्धोत्तर काळात घडलेल्या वैश्विक कल्चरल विकासाची व्याप्ती दर्शविण्यासाठी सर्वसाधारणपणे ही संज्ञा वापरली जाते. ह्या प्रमाणात तिच्यात ऐतिहासिक व सैद्धांतिक हे दोन्ही बारकावे आहेत. दुसरीकडे 'उत्तरवसाहतवाद' ही संज्ञा सांस्कृतिक-कृष्टिक, आर्थिक आणि सामाजिक घटना की ज्यांनी युरोपच्या

साम्राज्याच्या ऱ्हासाचे चिन्ह घटित असल्याचे दाखवणारे ह्या कालखंडाबद्दल काही तरी ठळकपणे सूचित करते''(201). यात आध्यात्मिक नैतिक, पद्धतीविषयीचे व राजकीय संबंध या सिद्धांतात स्पष्ट केले जातात. सांस्कृतिक अस्मिता, लिंग अशा समस्यांची चर्चा त्यात केली जाते. राष्ट्रीयता, वंश, वांशिकता, आत्मनिष्ठेचे संघटन, साम्राज्यवादाची अंतर्गत अट, भाषा व सत्तेचा प्रश्न यांची चिकित्सा उत्तरवसाहतवादी करतात. पुढे हे संपादक म्हणतात,

> ज्या लेखकांनी सर्वात आधी या समस्यांकडे लक्ष वेधले त्यापैकी फ्रांझ फॅनॉन (1925-61) हा एक होता. वासाहतिकरण झालेल्या प्रजेच्या दबलेल्या जाणिवेला बोलती करण्याचा प्रयत्न केला. त्याने युक्तिवाद केला की, साम्राज्यवादाने एक 'आत्मसातीकरणा'ची प्रक्रिया सुरू केली. जिच्यात जे अधीन झालेले होते त्यांनी आर्थिक व सामाजिक हीनता अनुभवली. ती केवळ 'बाह्य' परिभाषेत नव्हती; परंतु त्यांच्या स्वतःच्या अस्मितेच्या अर्थावर आघात करणाऱ्या पद्धतीची होती. म्हणूनच भौतिक हीनता वांशिक व सांस्कृतिक हीनतेचा अर्थ निर्माण करते. फॅनॉनने ह्या प्रक्रियेतील भाषेची भूमिका पर्यायाने दाखवण्याचा प्रयत्न केला (290).

सांस्कृतिक-cultural व साहित्य सिद्धांत या विषयावरील संग्रहात *द फॅक्ट ऑफ ब्लॅकनेस* (1952) किंवा ''ट्रायल्स अॅन्ड ट्रायब्युलेशन्स ऑफ कॉन्शसनेस''(1961) हा *सांस्कृतिक सिद्धांत* या निबंधसंग्रहातील (2011) निबंधाच्या पद्धतीची काळ्यांच्या प्रातिनिधिक उत्तरवासाहतिक जाणीव मराठीत सापडणे कठीण आहे. कारण ब्राह्मण-ब्रिटिश आर्यवंशीय मिलीभगत आणि जातिअंतर्गत संघर्षणांमुळे 'ब्लॅक इज ब्युटिफुल' या काळ्यांच्या (निग्रो शब्दावर बंदी आहे) घोषणेप्रमाणे प्रतिकारवादी सौंदर्यशास्त्राचा फारसा स्पर्श मराठीतील सौंदर्यशास्त्राला अजून झालेला दिसत नाही. निर्वासाहतिकरण (decolonialization) चे सिद्धांत मांडणाऱ्या पुस्तकांची इंग्रजीतील संख्या अफाट आहे. ती एक स्वतंत्र पठडी तयार झाली आहे. त्या तुलनेत भारतीय भाषांत अजून या विषयाचा प्रवेश उतरंडीत नीट पाझरलेला नाही. इतिहासाचा उपरोध

(irony) म्हणजे गांधीजींच्या वसाहतविरोधी भूमिकेचे बीज आफ्रिकेत अंकुरले. पण त्याला महावीर-बुद्धांच्या अहिंसेने तात्त्विक पाया पुरवला. उलट फॅनॉनने सदैव हिंसेचाच पुरस्कार केला. तळागाळातील सर्वांगीण निर्वासाहतिकरण व स्वातंत्र्याचा आग्रह धरला. राजकीय गुलामगिरीपेक्षा मानसिक गुलामगिरी जास्त भयानक व कधीच सहज संपणारी नसते अशी त्याची मानसोपचारतज्ञ म्हणून भूमिका होती. म्हणूनच त्याने पूर्ववसाहतींच्या स्वातंत्र्यासाठी 'झेंडा स्वातंत्र्य' (flag freedom) हा उपरोधी शब्दप्रयोग केला होता. उलट भारतात 'स्वातंत्र्य', 'स्वातंत्र्योत्तर' अशा आभासी संज्ञा "झेंडा उत्सव" आपण आजही अँग्लो-अमेरिकेवरील परावलंबित्व गंडाचे रोगी असूनही साजरे करतो. त्याच्या उलट फॅनॉनच्या (1961) *"ट्रायल्स ॲन्ड ट्रायब्युलेशन्स ऑफ कॉन्शसनेस" च्या* सुरुवातीला परिच्छेदाची परिभाषा पाहा :

> इतिहास शिकवतो की प्रतिवसाहतीवादी संघर्ष राष्ट्रीयवादी दृष्टिकोनातून स्वयंचलितपणे लिहिलेला नसतो. फार दीर्घकाळ वासाहतिकरण झालेल्यांनी त्यांची शक्ती सक्तीचे काम, देहांताची शिक्षा, असमान वेतन आणि राजकीय हक्कांच्या मर्यादा अशा अन्यायांना हटविण्यास खर्ची घातली आहे. माणसाच्या जुलूमजबरदस्तीच्याविरुद्ध लोकशाहीसाठीचा हा लढा हा वैश्विकवादी, नवउदारमतवादी गोंधळामधून हळूहळू उदय पावतो. तो कधीकधी कष्टाने राष्ट्रीयतेच्या मागणीजवळ पोहचतो, परंतु उच्चभ्रूंची तयारी नसण्याची अपरिपक्वता, त्यांच्यात व सामान्य जनतेतील व्यवहारातील बंधांचा अभाव आणि त्यांची भावशून्य आणि लढ्यातील निर्णायक क्षणांची कायरता हीच शोकात्मक आपत्ती आणि दुःखाची कारणे आहेत (114).

याच फॅनॉनवादाचे अंतरंग मला इंग्रजीत "टू गोवन नॉव्हेल्स : ए फॅनोनियन स्टडी" कॅनडातील *(एरियल)* आणि मराठीत *ब्रिटिश बॉम्बे आणि पोर्तुगीज गोव्यातील वाङ्मय* (1999) लिहिताना बरेच उमगले. *एरियल* मधील तो लेख वाचून ब्लॅक अमेरिकन प्राध्यापकाने अमेरिकेतील व्होड्स आयर्लंन्ड विद्यापीठाच्या सांस्कृतिक अभ्यासक्रमात

लँबर्ट मस्क-हेनासची *सॉरोईंग लाईज माय लँड* पाठ्यपुस्तक म्हणून नेमली. तेव्हा culture -संस्कृतीच्या विशाल महासागराकडे वळल्याचे कळले.

वासाहतिकरणाच्या भाषेचा चांगला अभ्यास सांस्कृतिक भाषाशास्त्राच्या आधारे होतो. साम्राज्यवाद व वसाहतवादाच्या प्रक्रियेतील भाषेची भूमिका किती महत्त्वाची असते हे लॉर्ड मेकॉलेच्या *मिनिट्स*(1835) ने भारतात दाखवून दिले होते. पण त्याचे सांस्कृतिकीकरणातील सिद्धांतन मराठीत फारसे नाही. फॅनॉन युक्तिवाद करतो की, अल्जेरियात वासाहतिकरण फ्रेंच भाषेतून घडले. फ्रेंचांच्या वर्चस्वात तिथली मूळ भाषा 'हीन' ठरवली गेली. सत्ताधीशांची फ्रेंच भाषा प्रजेला बोलावी लागली. त्यामुळे त्यांची गुलामगिरी त्यांच्या स्वतःच्या भाषिक सामर्थ्य व अस्मितेच्या परिभाषेतच ते अनुभवू लागले. ब्राह्मणांनी इंग्रजी भाषा शिकून आर्यमिलीभगतामध्ये प्रवेश मिळवून ब्रिटिश-पोर्तुगीज साम्राज्य सत्तेत सहभाग मिळवला. तसे वेदकाळापासूनच्या सत्तेतील सहभागाचे काही नमुने मी *सम्राट शिवाजी* मध्ये दिले आहेत. देशी राज्य सत्तेच्या शोषणात पिचलेले ब्रिटिशांना देवदूत समजू लागले. या आदिबंधाचा युरोपच्या संबंधातील सखोल अभ्यास झाला तर आपली ऐतिहासिक-सांस्कृतिक-कल्चरल जाणीव समृद्ध व्हायला उपयोग होईल. आयरिश व वेल्श संस्कृतीवरील इंग्लिशचे वर्चस्व सोळाव्या शतकापासून वाढत गेले. त्याचे परिणाम भारतातील वेल्श व आयरिश सेवकांनी भारतीयांचे प्रबोधन करण्यात आणि रेमण्ड विल्यम्सच्या सनातन ब्रिटिश संस्कृतीच्या विरोधात कसे झाले ते पुढे पाहू.

फॅनॉनच्या उदयानंतर संस्कृती व मानवता या संज्ञांच्या व्याख्याविषयी प्रश्नांना वाचा फोडायला सुरुवात झाली. या लेखकात अनिवासी भारतीय होमी के. भाभाने(1990) राष्ट्र खरोखर कथन करते का, त्याला बोलविले जाते? हा प्रश्न विचारला. पाश्चात्त्य सांस्कृतिक वर्चस्वाचा प्रश्न मराठीत पुरेसा चर्चिलेला नाही. युरोपातील पारिभाषितातील सांस्कृतिक पूर्वदूषितता एडवर्ड सईदने *ओरिएन्टॅलिझम* मध्ये कशी स्पष्ट केली याची चर्चा पुढे करू. त्याचबरोबर फॅनॉनच्या पुढच्या पिढ्यांनी 'डायस्पोरा', 'संकर', 'तिसरे जग' वगैरे संकल्पना मार्क्सवाद, उत्तर संरचनावाद, प्रति-वास्तववाद वगैरे संकल्पना व

सिद्धांतांचे उपयोजन इंग्रजीत जगभर सुरू ठेवले आहे. हेच ज्ञान होऊ नये एवढे आपले अभ्यासक्रम कालबाह्य आहेत.

फॅनॉनने मार्क्स, सार्त्र आणि फ्राईडच्या ग्रंथांचा उपयोग युरोपने केलेल्या वासाहतिकरणाचेच निर्वासाहतीकरण करण्यासाठी केला. त्याचे ध्येय जगाच्या व्यवस्थेत बदल घडवणे हे होते. या तिन्ही लेखकांच्या सिद्धांत व संकल्पनांचा उपयोग फॅनॉनप्रमाणे मराठी विद्वानांनी मुक्तपणे केलेला नाही. त्याने पाश्चात्त्य मानवतावादाच्या मूल्यांवरच हल्ला केला. मात्र त्या उदार 'सिव्हिलायझिंग मिशानचा' उद्देश वासाहतिकरण झालेल्या जनतेचे अमानवीकरण करणे हाच होता. वर उल्लेख केलेल्या त्याच्या 1952 व 1961 मधील ग्रंथात साम्राज्यवादी वर्चस्वाविरोधी प्रतिकाराचे अनेक मार्ग त्याने सुचवले आहेत. मात्र आर्य वंशाची मुळे ब्राह्मण वर्गात गुंतलेली असल्यामुळे त्यांनी फॅनॉनप्रणीत हिंसात्मक विरोध कधीच केला नाही. उलट लेखणीवर कायमची सत्ता असल्याने खोटे इतिहास लिहिले, हे आता जागतिकीकरणात सुब्रह्मण्यमच्या ''संलग्न जगाचा इतिहास'' मध्ये उघड झाले आहे. सर्वच मराठी चळवळीतील प्रतिकार जात-वर्ण उतरंडीतच धुमसून विझतो. त्यात युरोमेरिका वर्चस्वाला प्रतिकार करण्याआड पुरोहिती मध्यस्थांची भिंत उभी असते. उलट फॅनॉनने काळी असो की पांढरी कृष्टीवर जोर दिला. स्वातंत्र्याच्या प्रक्रियेतील राष्ट्रीय कृष्टीच्या भूमिकेवर जोर दिला. सबब देशी रहिवाशांना त्यांच्या कृष्टिक परंपरा व इतिहासांना पुन्हा मिळवण्यासाठी त्याने तसे सिद्धांतन केले. फॅनॉनने प्रेरित आफ्रिकेतील हिंसावाद व दीड दोन डझन प्रकारचे देशीवाद कसे उगवले आणि भारतीय पुनर्लेखकराव संधिसाधू, परंपरावादी, भ्रष्ट दलाल-देशीवादी वगैरे डबक्यातील लेखकांची चर्चा मी तीन चार स्वतंत्र लेखात केली आहे. मात्र फॅनॉनने वासाहतिकरणाच्या अंतरंगाचे राजकीय व मानसिक गुलामगिरीचे सिद्धांतन फार चांगले केले. ऐतिहासिकदृष्ट्या वसाहतवादाने लोक व कल्चर की, ज्यांनी सर्वांचे वर्गीकरण 'निग्रो' म्हणून केले, त्यांच्यात फरक करण्याचा प्रयत्नच केला नाही. त्याने 'सांस्कृतिक' प्रतिकाराचा वेगळा दृष्टिकोन स्वीकारावा हा आग्रह धरला. आफ्रिका

खंडाच्या नावाने तो स्वीकारून वसाहतवाद्यांनी गुलामगिरी 'काळ्या' लोकांच्या आत्म-विभाजन आणि आत्म-दूरीकरणातून लादली या प्रकियेचे विश्लेषण केले. त्यांचाच खरा साक्षात्कार व्हावा या भूमिकेला उत्तराधुनिकतेत एक नवी दिशा मार्गरिट कोहन आणि किली मक्ब्राईटने त्यांच्या *उत्तरवसाहतवादाचे राजकीय सिद्धांत आणि पायाची समस्या* (2011) "The Political Theories of Decolonization : Postcolonialism and the Problem of Foundation" या इंग्रजी ग्रंथात अलीकडे दिली आहे. त्यांच्या मते, आज नववसाहतवादी जागतिकीकरणात आधी वसाहतकाळातील साम्राज्यवादी परकीय सत्तेतील स्थानिक लोकांमधील वाटेकरी शोधून फक्त साम्राज्यवाद्यांनाच दोष देण्याचा जुना खेळ थांबवला पाहिजे. त्यांनी क्रामे अप्पियाने 'वारांगनांचे बुद्धिमंत दलाल' म्हटल्याचा संदर्भ अन्यत्र दिला आहे. देशी मध्यस्थ, दलालांचा शोध घेतला तरच परदेशी सत्ताधीशांना गालबोट लावण्याचा अधिकार पोहचतो. त्या आधारे फॅनॉनच्या सिद्धांताप्रमाणे मराठीमधील वसाहतवादाची मीमांसा अधिक बळकट करता येईल.

याच्या पुढे जाऊन फॅनॉन ऐतिहासिकदृष्ट्या निर्धारित प्रभावांना ओलांडण्याची त्याची इच्छा बोलून दाखवतो. त्याच्यासाठी स्वीकार व संमिलीकरणाची तयारी तसेच अपुरेपणाची भावना हे साम्राज्यवादाच्या 'सांस्कृतिक' व विचारधारणांच्या प्रक्रियांचे निःसंदिग्ध असे परिणाम आहेत. फॅनॉन गोऱ्यांच्या विश्वाच्या श्रेणीबद्धतेच्या कल्पनांना देखील विरोध करतो. हेच आपल्या उतरंडीच्या जात-वर्ण सामाजिक रचनेबाबत घडायला हवे होते. हे तो युरोपी वंशश्रेष्ठत्वाच्या आणि प्रस्तावाच्या उजेडात करतो. युरोपियनांच्या प्रगतीच्या संकल्पना, वंशवाद, विवेकता आणि वैश्विकता असे हे साम्राज्यवाद्यांचे 'गोऱ्याचे ओझे' मराठीत 'ब्राह्मणांचे ओझे' बनते. हेच फॅनॉन वळणाचे सिद्धांतन पंचतंत्री सुलभीकरणाच्या शापामुळे महाराष्ट्राला कळणे अशक्य आहे. अस्मितेच्या रचनेचा दृष्टिकोन भाषेच्या भूमिकेशी त्याने जोडला आहे. त्यानेच फॅनॉनला उत्तरसंरचनावादी विचारवाद्यांच्या गटात नेले आहे. अशाप्रकारे फॅनॉन वासाहतिक

पारिभाषिताच्या रचलेल्या पारंपरिक अधिकारालाच मोठा हादरा देतो. हे तो युक्तिवादाने साध्य करतो की, वासाहतिक दोन्ही ध्रुवीय उपक्रम एकसारख्या गुलामगिरीच्या अनुभवातून जातात. 'निग्रो' त्याच्या हेतूच्या हीनगंडाचा गुलाम तर 'गोरा' मनुष्यसुद्धा त्याच्या समजल्या गेलेल्या श्रेष्ठत्वगंडाचा गुलाम असतात. अशी निग्रो/गोरा श्रेणीबद्धतेची डावपेचात्मक अदलाबदल फॅनॉनच्या काळ्या माणसाच्या 'विलंबा'च्या नकारातही प्रतिध्वनित होते. कारण गोऱ्या माणसाला श्रेष्ठ वैश्विक व नमुना घालून देणारा समजण्यात गोऱ्या माणसाच्या विरोधात काळ्याला रचण्यापलीकडे त्यात कसलाच अर्थ नाही. हे द्वंद्व जॉर्ज लॉईडच्या अमेरिकेतील खुनानंतर जगभर उसळलेल्या निग्रोंच्या दंगली आणि 'ब्लॅक मॅटर्स' चळवळ यावरून या सांस्कृतिक युद्धाचे आजचे महत्त्व लक्षात येते. आपल्याकडे ब्राह्मण-ब्राह्मणेतर संघर्षाचे स्वरूप याच परिभाषेत स्पष्ट करावे लागेल.

एडिथ गेर्सनने ''व्हेनॅर व्ही नाथन पुरस्कार निबंध'' व ''स्वतःचेच निर्वासाहतीकरण : गांधी आणि फॅनॉन हिंसा व एजन्सीविषयी''(2017) या दोन्ही वसाहतवादविरोधकांच्या ऐतिहासिक दृष्टिकोनांचा तुलनात्मक विचार ऑस्ट्रेलियाच्या संदर्भात केला आहे. 'आत्मनिर्धारण' आणि 'सार्वभौमत्वाचा' अर्थ व रचनांचे घटक यांच्या विषयीचा ऑस्ट्रेलियातील मूळनिवासी स्थानिक व इतर आणि विश्वखेड्यातील दबलेले गट व इतर यांच्या लढ्यांचा अभ्यास व्हेनॅरने नव्या ग्रंथांच्या आधारे केला आहे. आपल्याकडे जंगलातील आदिम जमातीसाठी वापरात आलेला मूळ रहिवाशांसाठीचा 'आदिवासी' शब्द बदलून 'वनवासी' ही निरुपद्रवी संज्ञा पुरोहितवर्गाने आपल्या जातीला भारताचे मूळ रहिवासी ठरवण्यासाठी प्रचलित केली. परंतु ते स्वतःच इराणी वंशाचे असल्याचे जनुकतज्ञांनी अलीकडे स्पष्ट केले आहे. संजीव सुब्रह्मण्यम आणि विशेषतः युव्हान हरारीच्या *सेपियन्सने* साडेतेरा अब्ज वर्षांपूर्वीच्या 'महाविस्फोट' (बिग बँग) पासून ''सत्तर हजार वर्षांपूर्वी होमे सेपिअन या सजिवांच्या जातीने याहूनही अधिक गुंतागुंतीच्या 'संस्कृती' नामक रचनांची निर्मिती केली (3)'' असा संलग्न इतिहास उजेडात आणला आहे''. या मानवी कृष्टीचा उत्तरोत्तर जो विकास होत गेला, त्याला

'इतिहास' असं संबोधलं जायला लागलं. पंचवीस लाख वर्षांपूर्वी पूर्व आफ्रिकेत ॲर्स्ट्रेलोपिथिक्स (दक्षिणेकडचा महावानर) या प्रजातीच्या महावानरापासून मानव प्रथम उत्क्रांत झाला. या प्राचीन मानवापैकी काही पुरुष व स्त्रिया यांनी जवळ जवळ 20 लाख वर्षांपूर्वी आपलं जन्मस्थान सोडलं आणि ते उत्तर आफ्रिकेच्या विस्तृत प्रदेशात, युरोपमध्ये आणि आशियात स्थायिक होण्यासाठी निघाले... त्यामुळे त्या-त्या परिस्थितीत निभाव लागण्याच्या दृष्टीने उपयुक्त क्षमतांनी तिथली-तिथली लोकसंख्या उत्क्रांत होत गेली. परिणामी भिन्न जाती निर्माण झाल्या आणि वैज्ञानिकांनी त्यांना भारदस्त लॅटिन नावं दिली ''(5,6). हा हरारींचा ''मानव जातीचा अनोखा इतिहास'' वाचला तर मानवजातीनेच रचलेल्या साम्राज्यवाद व शोषणासाठीच तयार केलेल्या विचारधारणांच्यामुळेच गांधीवाद आणि फॅनॉनवाद पृथ्वीतलावर आजही जिवंत ठेवले आहेत. त्यांच्या प्रतिकृतींना गोळ्या झाडल्या, त्यांचे पुतळे पाडले तरी ते मरत नाहीत. बर्नार्ड शॉचा आणि अरबिंदो घोष यांचा 'सुपरमॅन' पुन्हा:पुन्हा जन्म घेतो.

उदाहरणार्थ, 1992 मध्ये ऑस्ट्रेलियाच्या उच्च न्यायालयाने 'मूळ रहिवासी' पद दाखवल्यासंबंधी एक प्रसिद्ध निकाल दिला. तेव्हा मूळ रहिवाशांच्या ऑस्ट्रेलियातील मान्यतेसंबंधीचा वाद आपल्याकडील अनेक जातसंस्कृतीमधील उच्च-नीचतेच्या उतरंडीतील स्थानाविषयी गाजतात, तसा दीर्घकाळ गाजत होता. अशाच वांशिकवादाचे फलित म्हणजे ग्लेन कौलथचा *व्हाईट मास्क्स : रिजेक्टिंग द कलोनियल पॉलिटिक्स ऑफ रेक्निशन* (गोरे मुखवटे : नकार मान्यतेच्या वासाहतिक राजकारणाला, मिनेसोटा विद्यापीठ प्रेस, 2014) हा बहुचर्चित ग्रंथ होय. महाराष्ट्रात अनेक वाद गाजूनही सुमार पोथ्या व प्रक्षोभक पुस्तिकांपलीकडे प्रवास फारसा घडत नाहीत. कौलथने समकालीन कॅनडातील ''मान्यतेचे राजकारण'' या समस्येची चर्चा फॅनॉनच्या संकल्पना व सिद्धांत वापरूनच केली आहे. इथे नोंद घेण्यासारखी बाब म्हणजे पॅलेस्टिनी मुक्ती संग्रामातील हिंसेवरदेखील फॅनॉनच्या तत्त्वज्ञानाचा मोठा प्रभाव आहे. त्या चळवळी फॅनॉनचीच परिभाषा वापरतात. बुद्ध, अशोक, महावीर, गांधी यांच्या प्रभावामुळे भारतातील दबलेल्या दलित, वंचित, बिगर आरक्षित वगैरे

चळवळीत तेवढी हिंसा घडत नाही. मात्र निर्वासाहतिकरण व अस्मितेचे लढे कोविड-19 च्या 'साम्यवादी' काळातही रोजच्या वृत्तपत्रात सुरू असल्याचे जाणवते. उदाहरणार्थ, अमेरिका, ब्रिटन, ब्राझिल अशा मोजक्या एका हाताच्या बोटावर मोजता येतील एवढ्या देशातील रोगी, मृत व वाचलेल्यांची आकडेवारी रंगीत चौकटीत दिलेली दिसते. एकशे ब्याण्णव देशांपैकी उरलेल्यांचे काय? कॅरेबियन बेटे, बाल्कन राज्ये, आफ्रिकेतील अनेक देश निर्मनुष्य झाले का?

अशाप्रकारे आपण रोजच्या जीवनात आजूबाजूच्या जगाचा अर्थ मराठीत नीट लावता यावा यासाठी मोजक्या विचारवंतांची निवड केली आहे. विशिष्ट सिद्धांत ज्या परिस्थितीत विचारवंतांनी विकसित केले तो समाज व त्याच्या चरित्रातील संदर्भ स्थळाअभावी फार कमी दिले आहेत. उदाहरणार्थ, डेव्हिड मॅस्सीच्या *फ्रांझ फॅनॉन : ए लाईफ* (2000, 56) वर चरित्र नायकाचे एकच वाक्य दिले आहे. तेच त्याच्या काळजात रुतलेल्या निर्वासाहतिकरणाचे सूत्र होते. या आफ्रेट-कॅरेबियन तत्त्वज्ञ, मानसशास्त्रज्ञ आणि क्रांतिकारकाने जेथे गांधीजींनी लढ्याचा बिंदू सोडला तोच पकडला. वंशभेद व साम्राज्यवादी सत्तेचे घाव सोसले होते. गोऱ्या दृष्टिक्षेपाचेच मानसशास्त्रीय परिणाम त्याच्या अनुभवातून शोधायला दिशा मिळत गेली. तो म्हणतो, 'त्याच वेळी माझा देह, माझा वंश, माझे पूर्वज यांच्यासाठी जबाबदार होतो.' नेमका असाच अनुभव वेल्श 'गोरा' रेमण्ड विल्यम्स याचे चरित्र वाचताना येतो. सूक्ष्म मार्गांनी गोऱ्यांचे विशेष हक्क दृश्य देह कुजवतो, माणसावर वंशवाद बिंबवतो आणि त्याला स्वतःपासून दूर नेतो, ही सांस्कृतिक सुस्तपणाची कल्पना त्यांच्या दोन्ही बाजूंच्या सिद्धांताच्या केंद्रस्थानी होती. तीच आपल्यासाठी आजही महत्त्वाची आहे.

5.4 आन्तोन ग्रामसी (1891-1937)

इतिहासाचा उपरोध असा की, ज्या दशकात भारतातील मूलतत्त्ववादी विचारांचे पुरोहित वर्गातील तरुण हिटलर, मुसोलिनी सारख्या हुकूमशहांना भेटत होते आणि ब्रिटिश साम्राज्य सत्तेची तळी उचलत होते, तेव्हा तिशीतील आन्तोनियो ग्रामसी हा मार्क्सवादाने भारावून 1920 च्या दशकात कम्युनिस्ट पक्षाची स्थापना इटलीत

करण्यात गुंतला होता. 1926 मध्ये मुसोलिनीच्या फॅसिस्टांनी त्याला अटक केली आणि दीर्घ शिक्षेपैकी अकरा वर्षे तुरुंगात काढल्यानंतर तिथेच त्याचा अंत झाला. तुरुंगात लेखन करणाऱ्यांत इंग्लंडमधील साक्षर जॉन बनियन, आफ्रिकेतील न्गुगी वा'थिवान्गो, पं. जवाहरलाल नेहरू अशी अनेक नावे जगभर आहेत. ग्रामसीनेही तुरुंगात सतत लेखन सुरू ठेवले. त्याची *द प्रिझन डायरी* (1929-1935, तुरुंगातील नोंदी) फॅसिस्टांचा पराभव झाल्यानंतर प्रसिद्ध झाली. तेच त्याचे मार्क्सवादाला गाभ्याचे योगदान मानले जाते. त्याचा परिचय विद्वान उच्चभ्रू मार्क्सवाद्यांनी भारतातील इंग्रजीत अथवा प्रादेशिक भाषेत फारसा करून दिला नव्हता. भारतीय संस्कृतीचा अभिमान मिरवणाऱ्या पुरोहितवर्गाने त्याच्या सर्वोत्कृष्ट सिद्धांताचा-'सांस्कृतिक' नेतृत्वाचा (hegemony)-दादागिरीचा परिचय प्रादेशिक भाषेत करून दिलेला दिसत नाही. ही विरोधापत्ती आपल्या कृष्टिक-कल्चरल संरचनांवर मोठा प्रकाशझोत टाकते. त्यामुळे आपण मध्ययुगीन साहित्यसुद्धा विद्वानांनी भारतात ब्राह्मण धर्माचे वर्चस्व टिकवण्यासाठी नव्या सिद्धांत व संकल्पनांकडे दुर्लक्ष करीतच पुन्हा बाळबोध पद्धतीने संकलनाच्या पातळीवर ठेवलेले हे तिसऱ्या खंडात स्पष्ट केले आहे. मात्र रेमण्ड विल्यम्सप्रमाणे शेतकरी वर्गातील 'मॅट्रिक्युलेट'' कॉम्रेड शरद पाटील यांनी आपल्यापरीने संस्कृत साहित्याच्या जंगलात घुसून प्रगत 'डावे' मांडण्याचा निकराचा प्रयत्न केल्याचा उल्लेख मागे केला आहे.

नव शतकातील सांस्कृतिक अभ्यास क्षेत्राशी संबंधित पाश्चात्त्य शब्दकोश, सिद्धांत, सांस्कृतिक समीक्षा, या क्षेत्रातील निबंध संग्रह सहज चाळले तरी; ग्रामसीच्या दादागिरी/नेतृत्व (hegemony) या सिद्धांताची चर्चा सर्वच ग्रंथात आढळते. उदाहरणार्थ, ॲण्ड्रयू एडगर व पीटर सेज्विक यांच्या *की कन्सेप्ट्स इन कल्चरल थिअरी* (2004) मधील या संज्ञेचे विवेचन आपल्यासाठी जास्त उपयुक्त आहे. कारण एकच जात अथवा गटाची दादागिरी राजकीय सत्तेला पडद्यामागे राहून नाचवते, प्रसंगी तिला नासवते, हिंसकही बनते. हे सैद्धांतिक पातळीवर जगाला ग्रामसीमुळे प्रथमच नीट उमगू लागले. या लेखकद्वयांनी तिचे स्पष्टीकरण पुढीलप्रमाणे केले आहे :

ही संज्ञा ग्रीक hegemon मधून घेतली आहे. तिचा अर्थ नेता, मार्गदर्शक किंवा राजा, सत्ताधीश असा होतो. सर्वसाधारणपणे त्याचा उपयोग एका देशाची सत्ता किंवा प्रभाव दुसऱ्या देशावर आणि ज्या तत्त्वांचे संघटन केले त्या तत्त्वांच्या संदर्भात वापरतात. ''विसाव्या शतकात *मार्क्सवादात* तिचा विकास इटलीतील सिद्धांतवादी आन्तोनियो ग्रामसी (1891-1937) याच्याकडून समकालीन *भांडवलशाहीवादात* वर्चस्वी वर्गाच्या नियंत्रणाचे स्वरूप स्पष्ट करण्यासाठी केला'' (164). तो वर्ग हे वर्चस्व केवळ हिंसात्मक ताकदीने गाजवू शकत नाही. संघटना, 'संस्कृती' शिक्षण, नागरी हक्क इ. विकासामुळे सत्ता ही संमतीच्या पायावर टिकवावी लागते. त्यासाठी बुद्धिमंतांना वापरले जाते. *प्रसारमाध्यमांतून* कल्पना पेरल्या जातात. चर्च, शाळा, कुटुंब वगैरेंचाही वापर होतो. या राजकीय नियंत्रणाच्या दादागिरीच्या वृत्तांतात नव्या कल्पना सहज स्वीकारल्या जातात. दुय्यम स्थानावरच्या लोकांना सवलत सम्राट म्हणून जपावे लागते. तरीही हा दुय्यमवर्ग सहजपणे दादागिरी स्वीकारत नाही. मग त्यासाठी कल्पनांची चर्चा करणे, त्यात दुरुस्त्या करणे अशाप्रकारात त्यांची जाणीव भेदावी लागते. या विभाजनात एक श्रद्धा नेतृत्वावर तर दुसरी अनुभवावर असा विरोध फायद्याचा ठरतो. या कृष्टिक–कल्चरल नेतृत्वाचा सिद्धांत ब्रिटिश सांस्कृतिक अभ्यासाच्या केंद्रस्थानी होता. राजकीय व आर्थिक वर्चस्वाला हा दुय्यम वर्ग कसा प्रतिकार करतो याचा अभ्यास सुरू झाला. या वर्गाला विचारधारणांच्या भूलथापांच्या आधारे मूर्ख बनवता येत नाही याचे स्पष्टीकरण होऊ लागले. साहित्यातील याचे उदाहरण म्हणजे हद्दपारीत मॅक्झिम गॉर्कीने लिहिलेली *आई* ही कादंबरी मानली जाते. तिचा रशियन क्रांतीत (1917) मोठा वाटा होता हे लेनिनने जाहीर केले होते.

या सिद्धांतांचे ऐतिहासिक महत्त्व अधिक स्पष्ट व्हायला मार्क्सवादाची देश, परिस्थिती व मार्क्सवाद्यांच्या त्यांच्या स्वतःच्या जन्मभूमीतील सामाजिक समस्यांनी हातभार लावला. मार्क्सच्या ग्रंथांत संस्कृतीची चर्चा फारशी नव्हती. तिला ग्रामसीने केंद्रस्थानी आणून नवे परिमाण दिले. चीनमधील 'सांस्कृतिक क्रांती'ची चर्चा तिसऱ्या खंडात स्वतंत्रपणे केली आहे. आज नवसांस्कृतिक अभ्यासातही ते कसे टिकून आहे

याविषयी गॅरी हॉल व क्लेअर बिरचालने त्यांच्या *न्यू कल्चरल स्टडीज : ॲडव्हेन्चर्स इन* थिअरी (2001, 36, 37) मध्ये ''ग्रामसी नंतरचा सांस्कृतिक अभ्यासः नेतृत्व/दादागिरी सिद्धांत आणि बर्मिंगहॅम पठडी'' या मुख्य मुद्याखाली सविस्तर विवेचन केले आहे :

> अनेक लोकांच्यासाठी सध्या सांस्कृतिक अभ्यास त्यांच्या आजूबाजूला 'पेचा'सारखे काहीतरी अनुभवत आहेत. तो 'पेच' त्याच्या उत्तर-अटलांटिक भांडवलशाही औद्योगिक राष्ट्र-राज्यांच्या समाजामध्ये त्यांना समजून घेण्याच्या आणि हस्तक्षेप करण्याच्या त्या अभ्यासाच्या क्षमतेच्या असमर्थतेचा आहे... हॉलच्या दाव्याची पुनरुक्ती करू की तो एक फारच संक्रमणकालीन क्षण आहे. एक फार ग्रामसीप्रणीत घटना एकत्र येण्याचा संयोग कठीण प्रसंग आहे. आपण जुने राज्य की, आपण ना पूर्णपणे व्यापू शकू, ना पूर्णपणे सोडू शकू. एखादे नवे राज्य ज्याच्याकडे आपण जात असू, पण ज्याच्याविषयी आपण अज्ञानी आहोत... (आपण आहोत) जगत उत्तर (post) च्या एका क्षणात (ग्रासेनबर्गने उद्धृत केल्याप्रमाणे हॉल 1997, 193-4). ग्रासेनबर्ग सहमत झाला की, समाजातील असे बदल कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाने करण्याची सुद्धा मागणी करतात. ग्रामसीसाठी एक लोकप्रिय ही मुख्य जागा होती की, जेथे सतत चालणारा राजकीय संघर्ष घडे. अर्थात जे हॉल 'लोकप्रिय संस्कृतीचे विघटन करण्यात' का रस घेत होता त्याचे कारण होते. ती ''लोकप्रिय कृष्टी-कल्चर ही अनेक जागांपैकी एक आहे जेथे... समाजवाद रचला जाणे शक्य असते'' (37).

यामुळेच विद्वान भारतीय कम्युनिस्टांनी जात-वर्ण चिकित्सा टाळली. त्याच समाजातील अल्पशिक्षित शाहिरांनी खऱ्या अर्थाने सांस्कृतिक विचार साम्यवादी वळणाने लोकसाहित्यात आणला. याचे श्रेय अण्णाभाऊ साठे, अमर शेख, आत्माराम पाटील, निकम, गव्हाणकर अशा समर्पित शाहिरांना द्यावे लागेल. पण दुर्दैवाने इतिहासाचे विरूपीकरण करणारे सोंगी शाहीर व 'उचले' लेखकरावच महाराष्ट्राचे भूषण ठरले, हे तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यासात अलीकडे उघड झाले आहे. हॉल

आणि बिरचाल या लेखकद्वयांनी दादागिरीचा संघर्ष (hegemonic struggle) 'संहितात्म किंवा सौंदर्यशास्त्रीय संस्कृती', 'सांस्कृतिक अर्थव्यवस्था', 'पेचावर पोलीसगिरी' (policing the crisis), 'सांस्कृतिकविज्ञान' (culturology) 'तुकड्यातील कृष्टी' (culture in bits) अशा नव्या संकल्पनांच्या परिभाषेत केलेली ग्रामसीच्या कृष्टिक–कल्चरल व राजकीय नेतृत्वाच्या सिद्धांतनाची चर्चा आपणाला काही मूलगामी मराठी 'सांस्कृतिक' अभ्यासांच्या विषयाकडे नेते. आपल्या 'कोंडवाड्याच्या' दारिद्र्यरेषेखालील खेड्यातील उतरंडीतील यशवंतराव चव्हाण यांनी पहिली निवडणूक जिंकून 'कोंडवाड्या'च्या विधानसभेत बाळासाहेब खेर मुख्यमंत्री असताना तमाशा कलावंतांच्या सुधारणांचे विधेयक सादर केले. खेरसाहेबांनी ते बाजूला सारले. ही क्रिया 'सांस्कृतिक' भेदातून घडलेली होती. या सांस्कृतिक राजकारणाचा सैद्धांतिक अभ्यास होणे गरजेचे आहे. चव्हाण साहेबांच्यापेक्षा वयाने लहान असणाऱ्या वेल्श खेड्यातील तरुण रेमण्ड विल्यम्सने केंब्रिज विद्यापीठात प्राध्यापक म्हणून रुजू होताच अभ्यासक्रमात बदल सुचवण्याचा प्रयत्न केला. साम्यवादाने भारावून शेतकरी कामगारांचे कृष्टिक–कल्चरल साक्षरतेचे वर्ग चालवण्याविषयीचा विल्यम्सच्या प्रयत्नांचा उल्लेख आपण मागे केला आहे. इथे ग्रामसी व विल्यम्स दोघेही विश्वसाहित्याचे उत्तम भान असल्याने सांस्कृतिक सिद्धांत मांडू शकले. मुख्यमंत्री झाल्यानंतर यशवंतराव चव्हाण यांना (पाहा *ग्रंथांनी रचलेला महापुरुष : यशवंतराव चव्हाण, 2017*) मराठीत तसे सिद्धांतन का रचता आले नाहीत? पेशावाईतील 'अंधारातील लावण्यां'सह राजाश्रयाने त्यांनी खेड्यातील मानसभगिनी सरोजिनी बाबर यांच्या अध्यक्षतेखाली समितीला 'लोकसाहित्याचे' डोंगर रचायला लावले. त्यात संकलकांची फौज फार मोठी होती. पांडे, मांडे, धांडे, ढेरे, कर्वे, भागवत, बाबर, नाबर, टापरे, पाटील, कांबळे, डवरी, कुंभार, साळी, माळी, कोळी, सगळे नवशिक्षित आहेत. त्यांना जवाहरलाल हाण्डू (Handoo) 'संकलक' म्हणतात, लोकसाहित्य वैज्ञानिक का म्हणत नाहीत याचा संदर्भ आपण पहिल्या खंडात दिला आहे. या उतरंडीत ग्रामसी व विल्यम्ससारख्यांच्या सिद्धांतांची उणीव भारतीय अभिजात परंपरांच्या मगरमिठीमुळे

निर्माण झाली आहे. शरद पाटील रामायण, महाभारत आणि इतिहासाच्या वेद-उपनिषदांनी वेढलेल्या जंगलात जास्त अडकले. आदिवासीसुद्धा त्या कोंडवाड्याबाहेर अजून आलेले नाहीत. यावरून नवसांस्कृतिक अभ्यास महाराष्ट्र नं. वन तुरूंगात अडकून पडल्याचे उघड आहे. हे केंद्र एकाद्या विद्यापीठाच्या आवारात बर्मिंगहॅमच्या केंद्रासारखे विकसित झाले आहे का?

इटलीतील दरिद्री बेटावर जन्मलेल्या ग्रामसीसारख्या तरुणाने शरीरप्रकृती साथ देत नसता अकरा वर्षे तुरुंगातील प्रतिकूल परिस्थितीत राजकारण, अर्थकारण, इतिहास, संस्कृती वगैरे विषयांवर लिहिले. त्याच्या अनेक लेखांच्या संग्रहांची इंग्रजी भाषांतरे झाली आहेत. मध्यम वर्गातील शेवटच्या थरातून ट्युरिन विद्यापीठाची शिष्यवृत्ती मिळवणारा हा तरुण तत्त्वज्ञ बेनेडोटो क्रोसेच्या प्रभावामुळे कामगार चळवळीकडे ओढला गेला. समाजवादी पक्षात प्रवेश केल्यानंतर शेतकरी-कामगारांच्यात क्रांती घडेल असे लेख त्यांच्या कृष्टींच्या परिचयानंतर लिहू लागला. टॉम बॉटमोरने संपादित केलेल्या *डिक्शनरी : मार्कसिस्ट थॉट* (1993) मधील परिचयात एका मुख्य सूत्राचा अचूक उल्लेख आढळतो : "मजूरवर्गाला त्याच्या सामूहिक हितापलीकडे जाण्याची गरज आणि संस्कृती-culture व विचारधारणा यांची भूमिका हेच आशयसूत्र त्याच्या कामात कायमचे राहिले..." समाजाच्या साम्यवादी परिवर्तनाची त्याच्या संपूर्ण लेखनातील व्याख्या लोकशाहीवादी नियंत्रणाचा विस्तार अशी राहिली (221). त्याची इटलीमधील अभिजात शिक्षण परंपरेवरील परखड टीका आणि आपल्या लोकहितवादींच्या ब्राह्मणी मक्तेदारीच्या पुस्तकी शिक्षणावरील आक्षेपांची तुलना आपण मागे उल्लेख केलेल्या नमुन्यातीलच आहे, हे साम्य आले कोठून? इथे तुलनात्मक कृष्टिक-सांस्कृतिक अभ्यासाचा जन्म होतो.

ग्रामसीच्या मार्क्सवादाची वैशिष्ट्ये आर्थिक निर्धारण व इतिहासाच्या कायद्याच्या कल्पनेला नकार यांच्याकडून लाभलेली आहेत. हे त्याने रशियातील क्रांतीवर लिहिलेल्या लेखांत स्पष्ट झाले. इथे तो मार्क्सच्या सिद्धांतापेक्षा काही नव्या बाजू मांडतो. त्याच्या करता काय महत्त्वाचे होते तर मानवाचा विकास निश्चित करणारे

अर्थे-स्वभाविक कायदे नव्हे, तर मानवजातीची खुद्द जाणीव, त्याचा समाज आणि मानवजातीचे इतिहासातील स्थान महत्त्वाचे होते. मनुष्य पूर्णपणे ऐतिहासिक प्राणी म्हणून समजला जातो. ते त्यांच्या सामाजिक व्यवहारातून समर्थ आहेत. हे केवळ त्यांचा इतिहास घडवून नव्हे. परंतु मानवी स्वभाव पुन्हा पुन्हा सातत्याने घडवून कमावलेला आहे. ही प्रक्रिया उलघडणारी सैद्धांतिक परिभाषा त्याने तयार केली.

ग्रामसीच्या सिद्धांतात किमान दोन अर्थ अभिप्रेत आहेत. कोणत्याही साध्या थेट मार्गाने अर्थव्यवस्था समाजाच्या उर्वरित भागाला ठरवून निश्चिती करू शकत नाही. परंतु त्यापेक्षा ती दबलेल्या वर्गांच्या जाणिवेतील विकासामधून तयारीने घडवावी लागते. ''ग्रामसीसाठी अर्थव्यवस्थात्मक विरोधक व क्रांतीची अपरिहार्यता यावरील विश्वास हा मुक्ती किंवा नियतीवरील धार्मिक श्रद्धेसारखाच आहे. जे सामान्य व्यवहारज्ञान दबलेल्यांच्या परिस्थितीविषयीचे असमाधान व्यक्त करते, परंतु सामान्य गोष्ट म्हणून ती टीकात्म विचाराचा विषयच बनलेली नाही. क्रांतीला दडपलेल्या वर्गाच्या आध्यात्मिक मुक्तीची गरज असते. ती त्याला इतिहासाच्या केवळ वस्तू व राजकीय शक्तीपासून इतिहासाच्या खऱ्या प्रतिनिधीत बदलते'' (पाहा एडगर सेज्विक, 90). इंग्रजी शिकलेल्या भारतीय पुरोहितवर्गातील कम्युनिस्टांनी दबलेल्या वर्गाची ''सामान्य गोष्ट टीकात्म विचाराचा विषय' ग्रामसी म्हणतो त्याप्रमाणे कधीच बनवली नाही. कारण मार्क्सने पुस्तकात सुचवलेल्या अर्थव्यवस्था व इतिहासाच्या वर्गसंघर्षाच्या लक्ष्मणरेषेबाहेर पडून मुक्ती व नियतीच्या वस्त्रहरणाचे प्रयोग करीत 'आध्यात्मिक मुक्ती'ची ग्रामसीची बिकट वाट पत्करावी लागली असती. परंपरानिष्ठेच्या विरोधात बसवण्णा व चक्रधराप्रमाणे बंड करण्याचे धैर्य ज्या निवडक बंगाली-केरळी कम्युनिस्टांच्याकडे होते, ते थोड्याबहुत यशाच्या वाटेवर गेले. महाराष्ट्र मात्र अभिजात मार्क्सवादाच्या पोथीपूजापाठातच गुरफटला हे सांस्कृतिक अभ्यासात उघड होण्याचे भय मोठे आहे.

दुसरे, ग्रामसी मार्क्सवादी सिद्धांताचे मैदान व त्याच्या 'विज्ञाना'च्या दाव्याविषयीच प्रश्न उपस्थित करतो. ज्या ऐतिहासिक भूमिकेतून मानवी समाजाकडे पाहणे शक्य

होईल अशा कुठल्याही 'वस्तुनिष्ठ'तेकडे पोहचण्याची शक्यता तो नाकारतो. सिद्धांतच खुद्द अटळपणे एक ऐतिहासिक व सांस्कृतिक उत्पादन आहे. अशा प्रकारे विशिष्ट समाजाच्या इमल्यात त्याच्या जागेच्या स्वतंत्र वैश्विक वैधता असणारे मार्क्सवादी 'विज्ञान' नाही. निर्णायकपणे, म्हणूनच ग्रामसी लेनिनवाद व लुकाकची मार्क्सवादी पक्षाची भूमिका जशीच्या तशी स्वीकारीत नाही. त्याने 'सेंद्रिय विज्ञानाची' वकिली केली. तत्त्वज्ञान व कलेत हे बुद्धिमंत अन्य वर्गाच्या कल्पना व मूल्यांच्या प्रचाराशी दोन हात करतात. मार्क्सवादात या बाबींकडे लक्ष दिले गेले नव्हते. याबाबत त्याने दादागिरीच्या (hegemony) नेतृत्वाचे वेगळे विवेचन विद्वान, संस्था, प्रसार माध्यमे, शाळा, देवळे, कुटुंब यांच्या माध्यमातून सत्ता राबवण्याच्या भांडवलशाही तंत्राच्या आनुषंगाने केले. कल्पना केवळ सक्तीने न लादता संमती मिळवून राजकीय नियमनाचे हे राज्य असते. मार्क्सवादी बुद्धिमंत या वर्चस्ववादी प्रबळ दादागिरीला कल्पना व अनुभव यातील ताणतणाव उघडे पाडून नामोहरम करू शकतो. ग्रामसी दबलेल्या वर्गाच्या जाणिवेच्या अभ्यासाला जास्त महत्त्व देतो. साहित्य, लोकसाहित्य आणि लोक व उच्च किंवा अधिकृत ''संस्कृती'' यांची चिकित्सा एक गट म्हणून लोकसमूह व राष्ट्रीय लोकप्रिय कृष्टी संस्कृतीचा विकास या दृष्टिकोनातून कसा व्हावा याचा ग्रामसीचा दृष्टिकोन वेगळा आहे.

1937 मध्ये आजारात त्याचे निधन झाल्यानंतर काही वर्षांनी त्याचे लेखन प्रकाशित झाले. दुसऱ्या महायुद्धानंतर त्याचे लेखसंग्रह प्रसिद्ध होताच वेगवेगळे वाद माजले. त्याचे विचार इटलीपुरते मर्यादित आहेत की आंतरराष्ट्रीय आहेत? त्याने विकसित केलेल्या विचारधारणा व दादागिरीच्या कल्पना 1970 च्या दशकात सांस्कृतिक अभ्यास आकारास येत असता चांगल्या प्रसारात आल्या. तो कपात न करणाऱ्या अर्थ व कल्पनांच्या मीमांसा करणाऱ्या मार्क्सवादात फार प्रभावी ठरला. आर्थिक परिभाषेत स्पष्ट न करता येणाऱ्या या विकासकशक्ती म्हणून सांस्कृतिक सिद्धांतात त्याच्या संकल्पना महत्त्वाच्या ठरल्या. मानववंश शास्त्रज्ञ ब्रेकेट क्रोहनच्या *ग्रामसी, कल्चर अॅन्ड अॅन्थ्रपॉलॉजी* (2002) या ग्रंथाचे उदाहरण मराठीतील

सांस्कृतिक मीमांसेसाठी फार उपयुक्त आहे. सांस्कृतिक सिद्धांतात रुटलेज संग्रहांत त्याचा 'हेजिमनी' आहे, तसा सांस्कृतिक समीक्षा म्हणून त्याचा प्रभाव 1947 मध्ये त्याची पत्रे प्रकाशित झाल्यापासून वाढत आहे. सहा खंडातील नोटबुकांपैकी हा एक क्रेहानच्या संपादनाचा आहे. त्याच्या लेखनावर हजारो लेख व ग्रंथ प्रकाशित झाले आहेत. त्याचा लोकसाहित्याकडे पाहण्याचा दृष्टिकोन अभिनव होता. तो परंपरावादी मराठी लोकसाहित्य संकलकांना पेलणारा नव्हता असे दिसते. केट ग्रेहान अनुवादित नोट बुक्स संग्रहाचे मुख्य संपादक जोसेफ ए. बुटीगेगच्या 'ग्रामसी वाचताना' या प्रस्तावनेच्या पहिल्याच परिच्छेदाचे शेवटचे वाक्य असे :

> जरी फार पूर्वी निधन झाले तरी ग्रामसी निर्विकार अभ्यासाच्या वस्तूपेक्षा अधिक काहीतरी बनला. त्याच्या ग्रंथांच्याभोवती घोंगावणाऱ्या चर्चांची तीव्रता आणि बऱ्याचवेळा त्याच्या वारशाविषयी तापलेल्या संघर्षाचा मोठा खोलवर प्रभाव युद्धोत्तर इटलीच्या राजकीय संस्कृती व सांस्कृतिक राजकारणावर झाला होता आणि तो पडणे चालूच आहे (केट ग्रेहान, vii).

याची अंशतः झलक शरद पाटलांच्या काही निबंधात बघायला मिळते. त्यावरून श्रीपाल सबनीसांच्या 'बालिश' सुलभ परंपरावादी प्रतिक्रियांचे त्या वादातील स्वरूपही उघडे पडते. आपल्या तिन्हीखंडात संस्कृतीच्या संकल्पनेविषयीची चर्चा ग्रामसीच्या ग्रंथांच्या आधारे केली आहे. तिची समकालीन मानवशास्त्रज्ञासाठी सापेक्षता लक्षात येत जाते. फूकोनेही त्याचा संदर्भ दिला आहे आणि रेमण्ड विल्यम्सने त्याच्या *मार्क्सिझम अॅन्ड लिटरेचर* मध्ये ग्रामसीवर एक विभागच 'दादागिरी'(hegemony)वर लिहिला आहे. ग्रामसीच्या समग्र बौद्धिक प्रकल्पात culture -संस्कृती ही संकल्पना केंद्रस्थानी आहे आणि तिचा निसरडा अर्थ त्याच्या लेखनात वेगळा आहे. क्रेहानच्या मते, ''ग्रामसीसाठी किमान अंशतः कृष्टी-कल्चर ही वर्ग वास्तव कसे जगले जाते हीच असते. जसा मी क्रमशः येणाऱ्या प्रकरणात युक्तिवाद करेन तसे स्पष्ट होईल की, ग्रामसीच्या संस्कृतीवरील लेखनाच्या मूल्याचा महत्त्वाचा भाग हा आहे की, ते आपणाला वर्ग व विषमतेच्या समग्र समस्येला अभ्यासण्यासाठी मर्मभेदी अंतर्दृष्टी

पुरवतात. हा दृष्टिकोन मताग्रही/मतान्ध, अर्थभेदी आणि अर्थशास्त्रीयदृष्ट्या न्यूनतावादी कधीच नव्हता''(प्रस्तावना 2).

सांस्कृतिक सिद्धांतावरील बहुसंख्य ग्रंथात ग्रामसीचा टीकात्मक अभ्यास, सांस्कृतिक दादागिरी, उत्तरवसाहतवाद, सबाल्टर्न या विषयावरील संकल्पना व सिद्धांतांना महत्त्व दिलेले असते. उदाहरणार्थ, ॲण्ड्रयू मिल्नेर व जॅफ ब्रोविटच्या *समकालीन सांस्कृतिक सिद्धांत* (2003) मध्ये ''संरचनावाद विरुद्ध सांस्कृतिकवाद'' या वादाविषयी हे लेखकद्वय लिहितात,

> विल्यम्सच्या व हॉलच्या आपापल्या ग्रामसीच्या वाचनात निर्णायक फरक आहे. जसे विल्यम्सने समजले तसे, ओळखण्यायोग्य सांस्कृतिकवादाविषयीच्या अर्थाने जर वर्चस्व हीच कृष्टी-कल्चर आहे, तर ती भौतिकदृष्ट्या जागृत प्रतिनिधींच्या व्यवहाराकडून उत्पादित केली जाते आणि पर्यायी प्रति-वर्चस्ववादी व्यवहारांद्वारा प्रतिकार केला जाणे शक्य आहे... तथापि, हे सैद्धांतिक फरक वाढत्या प्रमाणात विकृत झाले : 1980 च्या दशकात व 1990 च्या दशकात विशिष्ट मूलभूत समस्यांवर अँग्लो-अमेरिकन नव उजव्यांचे राजकीय यश कसे वाचायचे?(52).

संस्कृती ज्वालागृही संज्ञा आहे ते या अर्थाने होय. कोणताही ललित ग्रंथ, इतिहास, शिल्प किंवा चळवळ ही रणांगण असते. हे कळायला ग्रामसीचे सिद्धांत उपयोगी आहेत.

5.5 जेम्स सी. एल. आर. (सिरिल लिओनेल रॉबर्ट)-(1901-1989)

वेस्ट इंडिज/कॅरेबियन बेटावरील कादंबरीकार, पत्रकार, मार्क्सवादी राजकीय सिद्धांतवादी, इतिहास, सांस्कृतिक भाष्यकार व साहित्य समीक्षक म्हणून जेम्स प्रसिद्ध आहे. ॲण्ड्रयू एडगर आणि पीटर सेज्विकच्या *कल्चरल थिअरी : की थिंकर्स* (2002) मध्ये त्याचे नाव सन्मानाने निवडले आहे. कारण या बेटावरील त्रिनिदादमधील समकालीन कॉलेज विद्यार्थी डेरेक वॉलकॉट व विद्याप्रसाद सूरजप्रसाद नायपॉल ही अनुक्रमे स्थलांतरित काळ्या आफ्रिकन व भारतीय मजुरांच्या वंशातील बाळे आज

साहित्याचा नोबेल पुरस्कार विजेती आहेत. त्यांच्यावर मी (2005, 2011) इंग्रजीत लिहिले आहे. पहिला अमेरिकेत तर दुसरा ब्रिटनमध्ये आता राहतो. होमी के. भाभांच्या *द लोकेशन ऑफ कल्चर* मधील सांस्कृतिक संकर आणि संस्कृतीच्या स्थाननिश्चितीचा प्रश्न गंभीर आहे. मराठीत दलित साहित्य चर्चेत काही अमेरिकन-आफ्रिकनरांची नावे असतात. परंतु आफ्रिका खंड व कॅरेबियन बेटावरील लेखकांचे संदर्भ एकूण मराठी साहित्यात जवळ जवळ कुठेच आढळत नाहीत. हे अज्ञान व अमेरिका केंद्रिततेची गुलामगिरी अभ्यासणे गरजेचे आहे. आपल्या सांस्कृतिकवादाची (culturalism) ही मर्यादा दाखवण्यासाठी दोन नमुन्यांची तुलना केल्यास आंतरराष्ट्रीय स्तरांवरील सांस्कृतिकतावाद आपला दृष्टिकोन कसा बदलतो ते पाहू.

के. डब्लू. ख्रिस्तोफरच्या *रिथिंकिंग कल्चरल स्टडीज* (2005) मध्ये 'एडवर्ड सईद ची धर्मनिरपेक्ष समीक्षा' या तिसऱ्या प्रकरणात सी. एल. आर. जेम्सच्या कादंबऱ्यांची तुलना जगातील साम्राज्यवादाचा कादंबरीकाराशी असलेल्या संबंधांच्या संदर्भात केली आहे. या धर्मनिरपेक्ष तुलना आणि सानेगुरुजींच्या एका पत्रातील काही तुलना समोरासमोर मांडू.

सांस्कृतिक संकर आणि युरोपी संस्कृतीतील साम्राज्याचा संबंध गायत्री स्पीवाक व गौरी विश्वनाथनचा मार्गदर्शक-सईदने *ओरिएन्टॅलिझम व कल्चर ॲन्ड इम्पिरियालिझम* या दोन मैलाचे दगड ठरलेल्या पुस्तकात केला आहे. याची चर्चा करून ख्रिस्तोफर पुढे लिहितो,

> पाश्चात्त्य संस्कृतीचा प्रमुख घटक म्हणून साम्राज्यवादाची ओळख सईद पटवतो. कॉनरॅड, जेन ऑस्टिन आणि किपलिंगच्या त्याच्या वाचनात तो त्यांची कलात्मक कल्पनाशक्ती आणि साम्राज्याचे पूर्वापार संबंध जोडतो : "आपण इंग्रजी कादंबऱ्या वाचू व त्यांचा अर्थ लावू शकतो, उदाहरणार्थ, ज्यांची प्रतिबद्धता (नेहमी सर्वात जास्त प्रमाणात दबवलेली) समजा, वेस्ट इंडिज किंवा भारताशी ही वासाहतिकरण, प्रतिकार आणि शेवटी एतदेशी राष्ट्रवादाच्या विशिष्ट

इतिहासाकडून कदाचित निश्चितसुद्धा केली जाते" (*कल्चर ॲन्ड इम्पिरियालिझम, 261-62*).

आजवर साम्राज्याची कहाणी ज्यांनी त्यावर ताबा ठेवत आणला त्यांनी कथन करत आणली आणि आता बुद्धिमंतांच्या भूमिका ते कथन परिपूर्ण करण्यासाठी काय दडपून टाकले यावर प्रकाशझोत टाका, ही आहे. सईद, फॅनॉन, कॅब्राल, सी. एल. आर. जेम्स आणि दुय्यम मानले गेलेले (subitem) गट यांच्या लेखनाकडे ती दुर्लक्षित बाजू पुरवणारे म्हणून पाहतो (97-98).

वरील यादीत एकही भारतीय नाव नाही ही बाब लक्षणीय आहे. निर्मळ व निष्पाप समाजवादी देशभक्त सानेगुरुजींच्या *भारतीय संस्कृतीची* चर्चा आपण केली. प्रसारमाध्यमांमध्ये राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघ सोडणाऱ्या वसंताला सानेगुरुजींनी काय सांगितले? या प्रश्नाने चर्चा सुरू होते... "आजही त्यांची पुस्तके बेस्टसेलर आहेत" या महत्त्वाच्या विधानानंतर गुरुजींचे संपूर्ण पत्र दिले आहे. गुरुजी लिहितात, *"जातीय संघटनांनी हिंदुस्थानचा नाश चालवला आहे, भारतीय मनाला ही कीड लागत आहे...* बौद्धिक गुलामगिरी निर्मिली जात आहे? दुनियेतील सर्व विचारांचा व प्रयोगांचा अभ्यास करून जर कोणी एखादा मार्ग पत्करला तर ती गोष्ट निराळी, परंतु या जातीय संघटना मुळांची बुद्धीच मारीत आहेत. *त्यांच्या आत्म्यांचा वध करीत आहेत..."* सानेगुरुजींचे हे निदान आजही बदललेले नाही याचे पुरावे कोविड-19 च्या साथीत दररोज सापडत आहेत. रामजीबाबांची औषधे, पुरोहिताचे गायत्री मंत्राचे पठण इत्यादी प्रकार सुरू आहेत. ते नोव्हटकच्या *ब्राह्मण डबल एजन्टच्या डावपेचात* बसणारे असले तरी फ्रिट्झ स्टालने *रिच्युअल ॲन्ड मंत्राज : रूल्स वुइदाउट मिनिंग* (1990) प्रमाणे निरुपयोगी आहेत. म्हणूनच गावात जगत असता जगाकडे बघत आपल्या कृष्टी-कल्चरच्या पुनर्विचारासाठी जेम्सच्या सांस्कृतिक विज्ञानाकडे पाहू.

जेम्स त्रिनिदादमध्येच लहानाचा मोठा झाला. त्याचा *मिनिस्ट्री ऑले* (1936) हा कथासंग्रह तेथेच प्रसिद्ध झाला. विल्यम मेकपीस थॅकरेच्या उपरोधी लेखनाचा प्रभाव पडलेला हा लेखक इंग्रजी वाङ्मयातच भारतीय समकालीन पुरोहितांच्याप्रमाणेच

आकंठ बुडाला होता. त्याच्या कथा-कादंबऱ्यांत कॅरेबियातील सामान्य माणसाच्या रस्त्यावरच्या जगण्याचेच चित्रण फार सहानुभूतीने केलेले आहे. त्याच्या सर्वच पुस्तकात व्यक्तीचे अनन्यत्व व त्यांच्या समाजाची ऊर्जा यांच्या घनिष्ठ संबंधांचे धागे विणले आहेत. 1932 मध्ये तो इंग्लंडला गेला. तेथे *मॅन्चेस्टर गार्डियन* चा क्रिकेट वार्ताहर म्हणून काही काळ काम केले. याच काळात त्याचे राजकीय तत्त्वज्ञान आकार घेऊ लागले. याचे मुख्य कारण ट्रोटोस्कीवाद्यांच्या चळवळीत तो 1937 मध्ये सामील झाला होता. ती चळवळ कॅरेबियाचे स्वातंत्र्य, इथोपियावरील मुसोलिनीचे आक्रमण या विरोधात होती. वसाहतवादविरोधी आणि क्रांतिकारक बदलांसाठी त्याने निग्रो गुलामांचा अठराव्या शतकामधील नेता टॉसेंट एल'ऑउचर याच्या हैतीमधील क्रांतीचा अभ्यास केला. त्यावर नाटक आणि *द ब्लॅक जॅकोबिन* हा इतिहास लिहिला. निर्णायकपणे जेम्सने मार्क्सवादाविषयी मूलभूत प्रश्न उपस्थित करायला दिशा दिली. गृहीत कल्पना अशी होती की मार्क्सवादी क्रांती प्रथम औद्योगिक जगात घडेल. पण तिलाच हैतीमधील उठावाने धक्का दिला होता. पक्षाच्या नेतृत्वाविषयीदेखील त्याने प्रश्न उपस्थित केले.

1938 ते 1956 हा 31 वर्षांचा कालखंड अमेरिकेतील त्याच्या वास्तव्याचा आहे. तो आधुनिक विश्व व्यवस्थेचा विकास आणि युरोपच्या 'जुन्या बुर्ज्वा सिव्हिलायझेशन' पासून सांस्कृतिक व राजकीय काडीमोड यांना समजून घेण्यात निर्णायक ठरलेला आहे. अशाप्रकारे पूर्व वासाहतिक देशांचा राजकीय व सांस्कृतिक विकास कोणत्या दिशेने व्हावा याविषयीचे जेम्सचे विचार आपल्यासाठी फार महत्त्वाचे आहेत. याचे कारण येथवरच्या भारतीय सांस्कृतिक/बहुसांस्कृतिक वाद आणि सिद्धांतांचा अभाव यामुळे पडलेल्या मर्यादा हे आहे. याचा अधिक उलगडा त्याच्या *अमेरिकन सिव्हिलायझेशनची* तुलना मराठीतील *कुंपणापलीकडचे शेत* आणि प्रवासलेखने व स्फुट लेख यांच्याशी केल्यास होऊ शकेल. 'पॉप्युलर कल्चर्स' या संकल्पनाच मराठीत नसल्याचा अमेरिकन-मराठी समाजशास्त्रज्ञ माधव आपटे यांच्या आक्षेपाचा उल्लेख पहिल्या खंडात केला आहे. उलट जेम्स लोकप्रिय कृष्टीच्या व्याख्येत अमेरिकन वॉल्ट

व्हिटमन व इमर्सन, मेलव्हिलचे साहित्यही कवेत घेतो. त्याने युक्तिवाद केला की, चित्रपटांनी व्यक्ती व समाजाच्या नव्या संबंधांचा शोध घेता येतो. उलट सुशांतसिंह रजपूत या नटाच्या आत्महत्येनंतर माजलेली गुंडगिरी, ड्रग्ज, सांस्कृतिक राजकारण व इतर विषयावरील वाद ही होय. त्यावरील 'आत्महत्या की खून' हा चित्रपट निघणे हेच चित्रपट व समाजातील विकृत संबंधाचे सांस्कृतिक उदाहरण आहे. 'सैराट' हा निखळ चित्रपट नसून कृष्टिक–कल्चरल जातीय राजकारणातून केलेली विषपेरणीही आहे. याचे आकलन जेम्सचे पुस्तक बळकट करते.

व्यक्ती व समाजातील अशी गुंतागुंतीची नाती अभ्यासायला नवे सांस्कृतिक अभ्यास फार चांगली मदत करतात. मात्र ती वैश्विक संबंधात तपासण्याची तातडीची गरज मराठीला आहे. जेम्सला वैश्विक समाजाचे विस्तृत संदर्भ उपस्थित असल्याचे जाणवले. तसेच जनसामान्य लोक व्यक्ती म्हणून अजून अभिव्यक्तीच्या वाटा शोधताना दिसले. त्याने व्हिटमन व मेलव्हिलच्या साहित्यात तशाच प्रकारचे ताणतणाव व्यक्ती व समाजाच्या संबंधात शोधले. दोघेही युरोपीय परंपरेपासून तुटतात. यादवी बरोबर हे दोघेही अमेरिकेतील समाजात त्या बदलाच्या क्षणी विलीन होतात. व्हिटमनला नवे शब्दप्रयोग मुक्तछंदात आढळतात. ते अमेरिकन आत्मनिष्ठेचा उत्सव मांडणारे असतात. तरीही तो त्या व्यक्तींना लोकशाही समाजात एकत्र जोडण्याचा निष्फळ प्रयत्न करतो. याच्या उलट मेलव्हिल मूर्त सामाजिक परिस्थितीत जशी *मॉबी डिक* या कादंबरीत (163) थोडक्यात वर्णन केलेल्या पेक्वाडच्या दलाच्या कामाप्रमाणे व्हिटमनच्या व्यक्तीचे प्रतिनिधित्व करतो. तरीपण मेलव्हिल हा अमेरिकेत उभारून येणाऱ्या व्यक्तिमत्त्वाच्या रूपबंधाच्या विनाशक स्वभावाची तेवढीच जाणीव ठेवतो. त्याने त्याच्यासाठी अहाबचे प्रतीकात्मक चित्रण केले आहे. हिटलरच्या रूपात भांडवलशाहीच्या उद्योगातील विसाव्या शतकात कप्तानांना जेम्सने रंगवले आहे. तरीपण *मॉबी डिक* तिच्या निसर्ग व सांस्कृतिक जीवनाच्या विशाल पडद्यावर एका व्यक्तीच्या व्यक्तिमत्त्वाचे चित्रण करण्यात जेम्सने फार वेगळ्या अपेक्षा ठेवल्या. तिच्यात त्याने सर्वात मोठ्या चित्रपटाच्या संरचनांसारखे

काही पाहिले. त्यात ग्रिफिथ्सच्या *बर्थ ऑफ ए नेशन* या चित्रपटाचादेखील समावेश होता. साहित्य संहितेचा सांस्कृतिक अभ्यास केल्यास तिच्या बाहेर जाऊ नये अशा कलावादी नवसमीक्षेचे स्तोम उघडे पडते. जेम्सप्रमाणे माझ्या *समग्र बा. सी. मर्ढेकर : तुलनात्मक सांस्कृतिक मीमांसा* (2017) मध्ये भारतीय साहित्य परंपरेतून इंग्लंडमध्ये चार वर्षे आयसीएससाठी अभ्यास करायला गेल्यानंतर अँग्लो-अमेरिकी साहित्यातील आधुनिकतावादाची आयात मर्ढेकरांनी कशी केली, याचे असंख्य पुरावे दिले आहेत.

मागे उल्लेख केलेल्या जेम्सच्या अमेरिकेतील सांस्कृतिक संकराच्या विवेचनाशी सईदने आपल्या पुस्तकात केलेल्या अमेरिकन साम्राज्यवादाच्या चिकित्सेशी तुलना आपण केली पाहिजे. इझरा पाऊन्डच्या संपर्कामुळे त्या साम्राज्यवादाची व आधुनिकतावादाची भेसळ मर्ढेकरांच्या समग्र साहित्यांत झाल्याचे पुरावे मला सापडले होते. सईदने युक्तिवाद केला होता की, इलेक्ट्रॉनिक माध्यमांच्या सुकाळाबरोबर तिसऱ्या जगावरील अमेरिकी सांस्कृतिक दादागिरीची धमकी फारच वाढली आहे (*कल्चर ॲन्ड इम्पिरियालिझम, 352*) . तो लिहितो,

> ज्या अर्थी एका शतकापूर्वी, युरोपीय कृष्टी-कल्चर गोऱ्या माणसाच्या उपस्थितीशी संबंधित होती. खरोखर त्या गोऱ्याच्या थेट वर्चस्वी (आणि म्हणूनच प्रतिकार करण्यासारखी) शारीरिक उपस्थितीने आता आपल्याकडे अधिक आंतरराष्ट्रीय प्रसारमाध्यमांची उपस्थिती की जी अप्रत्यक्षपणे स्वतःच सुचवतो आहे. तो बऱ्याच वेळा जागृत जाणिवेच्या खालच्या पातळीवर फार विशाल कमालीच्या विस्तारावर तो प्रभाव आहे (352).

सईदची भूमिका : संस्कृती धर्मनिरपेक्ष असते आणि तिने इतिहासात मुळे घट्ट रोवलेली आहेत. ती ईश्वरीय नसल्याने मानव समजून घेण्यासाठी उपलब्ध आहे. संस्कृती शुद्ध व अलग नसतात, परंतु संकरित आहेत आणि एक वैश्विक चिकित्सा किंवा 'वाद्यमेळीय वाचन' त्यांचे परस्परसंबंध उघडे करणारे असावे ही गरज आहे.

जेम्सच्या पद्धतीच्या मानव व समाजातील संबंधाच्या चर्चेला सईदच्या धर्मनिरपेक्ष समीक्षेची जोड भारतातील उतरंडीच्या सांस्कृतिक काव्यशास्त्राच्या विकासासाठी देणे

आज गरजेचे आहे. प्रत्येक जातीने ॲट्रॉसिटीच्या कायद्याची कवचकुंडले पांघरली तर भाषा, साहित्य व कृष्टी यांचे श्राद्ध अटळ आहे. थोडक्यात, जेम्सच्या राजकीय सिद्धांताच्या विकासाकडून आधुनिक व्यक्तिवाद त्याच्या समाजाकडून केलेल्या अपेक्षा निष्फळ ठरवण्याची पूर्तता केली जाते. वर्चस्वाला विरोध करण्यातील समाजाचे अपयश याच्याशी त्याचा जास्त संबंध आहे. किंवा त्या समाजाचे तुकडे पडतात, जसे पेक्काडचा जथा अहाबला प्रतिकार करण्यात नापास होतो. कादंबरीतील व हैतीच्या इतिहासातील काळ्या गुलाम नेत्याचे यश हा विरोध त्याला राष्ट्राच्या भांडवलशाहीवादाच्या सिद्धांताच्या विकासाकडे व सोव्हियत युनियनवरील तसेच पाश्चात्त्य भांडवलशाहीच्या टीकेकडे नेतो. भांडवलशाहीचे वैशिष्ट्य असलेला भांडवल व मजुरांचे श्रम यांच्यातील संघर्ष ओलांडलेला देश म्हणून रशियाकडे त्याने पाहिलेले नाही. परंतु हा संघर्ष त्याने राष्ट्रीयीकरणामधून जागा बदलून राज्यात नेऊन ठेवला. तशाच प्रवृत्ती त्याने अमेरिकेत ओळखल्या. अमेरिका अब्राहम लिंकनच्या काळात एकसंध राहिली. रशियाचे विघटन साम्यवाद सावरू शकला नाही. या जेम्सच्या चिकित्सेच्या गाभ्याचा संबंध ज्या मार्गाने स्वातंत्र्य व सृजनक्षमता समकालीन समाजात राज्याच्या दप्तरशाहीच्या वाढत्या केंद्रीयीकरणाद्वारे तडजोडीने कारभार चालतो याच्याशी आहे. जेम्ससाठी निर्णायक प्रश्न व्यक्तीची सृजनक्षमता आणि लोकशाही यांच्या रक्षणाचा आहे. तो त्याने जेवढ्या ताकदीने राजकीय लेखनात, तेवढ्याच तळमळीने सांस्कृतिक समीक्षेत मांडला. सानेगुरुजींचे 'जगाला प्रेम लाभावे' आणि आंतरभारतीचे स्वप्न याच 'जाती'चे होते. जेम्सप्रमाणेच त्यांचा विरोध भारतातील हिटलरी वृत्तींना होता. भारतीतील बहुभाषा व बहुसंस्कृती, बाबू कारभारी अधिकाऱ्यांची खाबूगिरी आणि ब्रिटिश इंडियाच्या भेदनीतीवर मात करीत भारताचा शोध घेत राष्ट्रउभारणी करणाऱ्या पं. जवाहरलाल नेहरू व अहिंसेचा लढा देणाऱ्या नेहरूंशी आणि 'बेरजेचेच राजकारण' करणाऱ्या यशवंतराव चव्हाणांच्या भव्य-दिव्य स्वप्नाशीच कवी मनाच्या सानेगुरुजींचे आंतरभारतीचे स्वप्न जोडले होते. हे आज जेम्सच्या परिभाषेत समजून घेण्याची गरज आहे.

1952 मध्ये जेम्स कॅरेबियात स्वगृही परतला. क्रांती व राष्ट्रवादाचे स्वरूप शोधण्याचा त्याचा उपक्रम चालूच राहिला. त्या चिंतनात घानाच्या उदाहरणाच्या संदर्भात आफ्रिकेतील स्वातंत्र्याच्या चळवळीमधून हा शोध घेण्याला अग्रक्रम दिला होता. असे असता या अखेरच्या कालखंडातील त्याचे सर्वात लक्षणीय पुस्तक *बियॉन्ड बाऊन्ड्री* (1963) हे आहे. प्रकटरूपात हा क्रिकेटचा अभ्यास आहे. पण ते आत्मचरित्राबरोबर तत्त्वज्ञान, राजकीय व सौंदर्यशास्त्रीय चिंतनाला कवेत घेतो. जेम्सची आयुष्यभराच्या वासाहतिक राजकारण, वैयक्तिक व राष्ट्रीय अस्मिता, लोकप्रिय व उच्च संस्कृती यांच्या आशय सूत्राबरोबर ते एक सांस्कृतिक आकृतिबंध म्हणून खेळाला न्याय देते. खेळ हा व्यक्तीचा, समाजाचा आत्माविष्कार आणि स्वतःलाच रचित जाण्याला त्यांच्या सांस्कृतिक व वैयक्तिक परस्परविरोधांना वाट मोकळी करून देतो. सांस्कृतिक सिद्धांतांची आंतरराष्ट्रीय जाणीव जेम्स सारखी समृद्ध असेल तर पुस्तक कोणत्याही विषयावरचे असो त्याची उंची नक्की वाढवते. याचे उदाहरण मराठीत आढळत नाही. मात्र याचे प्रत्यंतर रामचंद्र गुहांचे *इंडिया आफ्टर गांधी* वाचताना ब्रिटिश काळात उदयाला आलेल्या दलित गायकवाड बंधू क्रिकेटपटूंच्या निवडीतील जातीयवादी सांस्कृतिक राजकारणावरील प्रकरण वाचताना येते. याचबरोबर प्रश्न पडतो, या सिद्धांतनात एकाही मराठी माणसाचे नाव जागतिक पातळीवर का नाही?

5.6 रेमण्ड हेन्री विल्यम्स (1921-1988)

एक दिलासादायक बाब म्हणजे उस्मानिया विद्यापीठाने मान्य केलेला के. डब्लू. ख्रिस्तोफर यांचा *रिथिंकिंग कल्चरल स्टडीज : अ स्टडी ऑफ रेमण्ड विल्यम्स अॅन्ड एडवर्ड सईद* (2001) रावत प्रकाशनाने प्रसिद्ध केला आहे. याला काव्यागत न्याय म्हणता येईल. भारतातील अभ्यासक्रमांत विल्यम्सची उपेक्षा झाल्याचा उल्लेख आपण वारंवार केला आहे. पुरोगामी महाराष्ट्रातील बहुसंख्य व्यापारी पुरोहिती श्रीमंत प्रकाशने सांस्कृतिक अभ्यासाच्या क्षेत्राला फारच घाबरतात असा माझाही अनुभव आहे. हाच सांस्कृतिक मूलतत्त्ववाद परंपरावाद्यांच्या भयाच्या इतिहासाचा पुरावा आहे.

मार्क्सने धर्मासाठी अफूचे रूपक वापरले. तेच थोडे सुधारून आधुनिक, उत्तराधुनिक व उत्तरवासाहतिक साहित्य सिद्धांतात साहित्याला 'अफिन, कोकेन, दम-मारो-दम' सारख्या 'ड्रग्ज'ची उपमा दिली जाते. तेच रूपक मी *टीकावस्त्रहरण* मध्ये मराठी आस्वादक समीक्षेतील जातीयवादी 'उराक' (फेनीचा अर्क, गावठी दारू)च्या नशेतील सांस्कृतिक मॅच फिक्सिंग असे विकसित केले आहे. त्याला बळकट आधार पुरवणारा ख्रिस्तोफरचा ग्रंथ आहे आणि तो मराठी कृष्टिक–कल्चरल समीक्षेच्या उदयाचा वटवृक्ष ठरावा एवढ्या मोलाचा आहे. ''संस्कृतीचा नकाशा काढणे'' या रूपकात्मक शीर्षकाच्या प्रस्तावनेच्या सुरुवातीला ''वाङ्मयीन अभ्यासातील अलीकडच्या वर्षांतील अर्थपूर्ण विचार हा सांस्कृतिक अभ्यासाचा प्रसार हा आहे''(11). म्हणून लेखकाने ब्रिटनमधील बर्मिंगहॅम विद्यापीठातील मूठभर कामगार-शेतकरी वर्गातील सामाजिक बांधिलकी मानणाऱ्या बुद्धिमंतांनी 1960च्या दशकात या ''विद्याशाखेला सन्मान मिळावा'' असा हा सामूहिक प्रकल्प कसा यशस्वी केला याचा परिचय करून दिला आहे. अँग्लो-अमेरिकन साहित्याभ्यासाचे विभाग सांस्कृतिक अभ्यासात बदलले गेले. या विद्याशाखेच्या नूतनीकरणाचा उत्साह वाढण्याचे कारण मानव्य शाखेतील, विशेषतः साहित्याभ्यासातील खुंटलेले खुजेपण हा गंभीर 'पेच' होय. साहित्य व इंग्रजी भाषा यांच्या परंपरांच्या संदर्भहीनता व ज्ञानशास्त्रातील उत्तराधुनिक पेचाविषयीच्या चर्चा जगभर सुरू आहेत. या लेखकाने मानव्य शाखेच्याच पूर्णपणे सीमेबाहेर रेटले जाण्याविषयी टेरेन्स हॉकिन्सबरोबर 'इंग्रजीतील पेच' या विषयावरील *एस्सेज इन क्रिटिसिझम XXX1X3* (जुलै 1989; 185-195) मासिकातील लेखात अनेक नामवंतांची मते दिली आहेत. विल्यम्सचा शिष्य टेरी इग्ल्टनचे एकच मार्मिक वाक्य त्याने देऊन पुढे मर्मावर बोट ठेवले आहे :

> ''उत्तर-साम्राज्यवादी, उत्तराधुनिक कल्चर, 'इंग्रजी' की जी काही काळ आतापर्यंत डोके नसलेल्या कोंबडीसारखी जगत आली, तिने हे वाढत्या प्रमाणात

निकामी पारिभाषित असल्याचे सिद्ध केले आहे.'' (''क्रायसिस इन इंग्लिश'' मध्ये उद्धृत, 185).

हा सावळा गोंधळ, असमाधान आणि संशय इंग्रजी विभागातील चालू कामकाजाच्या स्वरूपाविषयी होता. त्याने वाङ्मयीन अभ्यासांच्याकडून आशा (दाखवणाऱ्या) वचन दिलेल्या सांस्कृतिक अभ्यासाकडे नेले. 'ज्यांना देशी विद्याशाखा त्यांनी उपस्थित केलेल्या प्रश्नांची उत्तरे द्यायला, त्या समर्थ नाहीत असे आढळले, अशा अनेकांनी काही तरी वेगळे विचार न करण्यासारखे बरेच काही गंभीर शैक्षणिक अभ्यासाच्या बाहेर ठेवले होते, ते करण्यासाठी सांस्कृतिक अभ्यासात अवकाश पाहिला'(13). असा अवकाश वर्चस्वी परंपरावाद्यांनी ग्रामसी, विल्यम्ससारख्या सांस्कृतिक विज्ञानवाद्यांचे ग्रंथ कटाक्षाने भारतातील अभ्यासक्रमांच्या बाहेर ठेवल्याचे उल्लेख आपण पहिल्या खंडात केले आहेत. त्या भागात आलेला विल्यम्सचा चरित्रात्मक तपशील व काही मुद्दे सोडून या पेचावर उतारा म्हणून विल्यम्स व सईद मराठीसाठी किती महत्त्वाचे आहेत हा मुख्य मुद्दा विचारात घेऊ. कारण मराठी बचाओ, संवेदनहीनता, जातीयवाद अशा नेहमीच्या वर्णनात्मक मिथकांच्या आस्वादक भूमिकांची सांस्कृतिक चिन्हमीमांसा करायला या नव्या सिद्धांत व संकल्पनांचीच गरज आहे. हे लेव्हिस, इलियट, येट्स, जॉईस वगैरे परंपरावाद्यांचे देव्हारे मांडणाऱ्यांना हे पटायला हवे. माझे महाराष्ट्र व गोव्यातील प्रयत्न विरोधात सुरूच राहिले.

समकालीन सांस्कृतिक अभ्यासाचा प्रमुख अग्रदूत विल्यम्सच होता, हे त्याच्या *कल्चर ॲन्ड सोसायटी 1780-1950* (1958) आणि *द लाँग रिव्होल्युशन* (1961) अशा डझनभर ग्रंथांनी या cultural अभ्यासाचा पाया रचला. म्हणूनच सांस्कृतिक अभ्यासाचा इतिहास समजून घ्यायला तो महत्त्वाचा आहे. शिवाय भारतीय कृषिसंस्कृतीशी त्याचे नाते काउन्ट लिओ टॉलस्टॉयप्रमाणे जास्त जवळचे आहे. इतर बाबतीत ही नाती काहीशी या विद्याशाखेच्या मुख्यप्रवाहाबाहेर ठेवली जातात. मार्क्स, टॉलस्टॉय, विल्यम्स, महात्मा गांधी अशी ही सर्वसमावेशक परंपरा विचारात

घेण्यासारखी आहे. याचे कारण आपण मागे चर्चा केलेल्या आणि उजव्या अमेरिकी परंपरावाद्यांना 'विष' वाटणाऱ्या संरचनावाद आणि चिन्हमीमांसेला विल्यम्स साम्यवादी निष्ठेने त्याच्या सांस्कृतिक मीमांसेत योग्य ते स्थान देतो. श्रीलंकेतील बुद्धवादात तो स्वीकारला गेला. परंतु भारतात रुचला नाही. हा सांस्कृतिक राजकारणाचा भाग आहे हे उघड आहे. 'गांधी काही मरत नाही' तसाच विल्यम्सची साम्यवादी सांस्कृतिक विचारांची परंपरा जगात काही मरत नाही, अशी अवस्था आज आहे. 1970 ते 1980 च्या दशकातील मराठीतील 'हितोपदेशी (अ?) सिद्धांत क्रांतीत' मर्ढेकर-पाटणकर-पाध्ये-बारलिंगे, मुक्तिबोध अशा बहुसंख्य विद्वानांना त्याचे नाव माहीत नसेल हे संभवत नाही. बहुजनांच्या सांस्कृतिक साक्षरतेचे धडे 'फुले-शाहू-आंबेडकर' या घोषणेतील त्रिकोणापलीकडे अजूनही सरकलेले नाहीत. म्हणून एडगर व सेज्विकने *कल्चर* थिअरी : *की थिंकर्स* मध्ये चर्चा केलेले विल्यम्सच्या विषयीचे प्रमुख मुद्दे पाहू (225, 226).

विल्यम्सचा *संस्कृती आणि समाज* हा वाङ्मयीन इतिहासातील अभ्यास होता. तो ग्रंथ व लेखकांचे कल्पनांच्या विकासाला व्यापक ऐतिहासिक व सामाजिक संदर्भ जोडण्याद्वारा घेतलेला शोध होता. 'जगण्याचा समग्र मार्ग' आपले सर्व सामान्य अनुभवांचे अर्थ लावण्याची म्हणून एक तऱ्हा होती (पृ. 18). म्हणून कृष्टी–कल्चर ही उच्चभ्रूंची संस्कृती नव्हे, परंतु रोजचा अनुभव व क्रियात अंगभूत असलेली एक कृष्टी–कल्चर आहे. विल्यम्सने ज्या culture संस्कृतीत रस घेतला तीच गुंतागुंतीची औद्योगिक भांडवलशाहीची टीका म्हणून पुढे आली. त्याने अभिजात ग्रीक सनातन संस्कृती रक्षकांना थेट अंगावर घेतले. हे मागे आपण आर्नोल्ड परंपरेतील लेव्हिस, इलियट वगैरे बुजुर्ग उच्चभ्रू अभिजात 'संस्कृती' परंपरेच्या समर्थकांच्या संदर्भात सविस्तर पाहिले आहे. मराठीत अशा प्रकारे लेखक व त्यांच्या संदर्भात संस्कृती या कल्पनेत/संकल्पनेत झालेले बदल साहित्य प्रांतात फारसे प्रयत्न झालेले दिसत नाहीत. याचे कारण स्थितिप्रियता, बहुसंख्य जनतेचा निरक्षरपणा आणि ब्राह्मण धर्मपरंपरेच्या

सावलीत 'संस्कृती' म्हणजे संस्कार हीच पोलादी चौकट टिकून आहे. याचा खुलासा आपण अधिक तपशिलाने तिसऱ्या खंडात करू.

इमरे सझेमन व टिमोथी कपोसीने संपादित केलेल्या *सांस्कृतिक सिद्धांत* निबंध संग्रहातील "संस्कृती सुधारणे" या विभागाच्या खास प्रस्तावनेच्या प्रारंभीच विल्यम्सच्या *की- वर्डस्* मधील आपण मागे उल्लेख केलेले "इंग्रजीतील दोन किंवा तीन सर्वात ज्वालाग्राही व गुंतागुंतीच्या शब्दापैकी एक" हा लोकप्रिय शब्दप्रयोग देऊन पुढे त्या संज्ञेचे दीर्घ स्पष्टीकरण दिले आहे. त्याचा अनुवाद आपण दिला आहे. आर्नोल्ड ते पियेर बोर्दियुपर्यंतच्या आठ विचारवंतांच्या निवडक उताऱ्यात विल्यम्सचा "कृष्टी सर्वसामान्यच असते" हा उतारा त्याच्या वर उल्लेख केलेल्या पहिल्याच ग्रंथातील आहे. हे समग्र पुस्तक विल्यम्सचे कामगार-शेतमजुरांच्या वर्गातील त्याला वेल्समधील जन्माने लाभलेले व केंब्रिज विद्यापीठाबाहेर कामगारांच्या सांस्कृतिक साक्षरतेच्या वर्गातील अनुभवांनी आकार दिलेले होते. याशिवाय "एफ. आर. लेव्हिसचा लोकप्रियवाद आणि कम्युनिस्ट पक्ष या दोन अन्य प्रभावांनी त्याच्या विचारांना घडवले" असे ख्रिस्तोफर म्हणतो (42). ही त्याच्या 'सांस्कृतिक भौतिकवादा'च्या सिद्धांताकडील वाटचालीची सुरुवात होती.

इथे त्याचे *संस्कृती आणि समाज* आपल्यासाठी फार वेगळ्या संदर्भात महत्त्वाचे आहे. तो ज्या परंपरेचा पुनर्शोध घेतो, तो नेहमीच परिपूर्ण किंवा उदारमतवादी नाही. परंपरेतील सामाजिक समीक्षेचे दुर्लक्षित दुवे शोधून एक सामाजिक बांधिलकी तो रचत होता. त्याने इलियट व लेव्हिसच्याकडून प्रतिनिधित्व केलेल्या अल्पसंख्याकांच्या संस्कृतीच्या "उच्चभ्रूंच्या व्याख्यावरच हल्ला चढवला. त्याने "जोर दिला की 'कृष्टी–कल्चर' ही सर्वसामान्यच आहे." असे भारतात घडेल आणि गौतम बुद्ध-महावीर-बसवण्णा, चक्रधर वगैरे परिवर्तनवादी विचारांचे वर्चस्व वाढेल म्हणूनच विल्यम्सच्या संस्कृतीवरील पुस्तकांना भारतात अभ्यासक्रमाबाहेर ठेवले या आपल्या भूमिकेला पुष्टीच मिळते. मराठीतील सांस्कृतिक विचार किती संकुचित, कप्पेबंद व कालबाह्य आहे हे विल्यम्सच्या *द कंट्री अॅन्ड सिटी (1973), की-*

वर्डस् (1976), पॉलिटिक्स अॅन्ड लेटर्स (1979), प्रॉब्लेम्स इन मटेरियलिझम अॅन्ड कल्चर (1980), कल्चर (1981- नंतर संस्कृतीचे समाजशास्त्र म्हणून 2000 मध्ये अमेरिकेत प्रसिद्ध), व्याख्यानावर आधारित *रायटिंग इन सोसायटी (1994), ऑन टेलिव्हिजन (1989), रिसोर्सेस ऑफ होप (1989), पॉलिटिक्स ऑफ पोस्ट मॉडर्निझम (1990), आधुनिक शोकात्मिका (1970), डिकिन्स ते लॉरेन्स पर्यंतची कादंबरी (1970), शेक्सपिअर ते इब्सेनपर्यंतचे नाटक* अशा अनेक शुद्ध सांस्कृतिक, साहित्य व संस्कृतीवरील ग्रंथांतील अनेक उदाहरणांनी ख्रिस्तोफरने विल्यम्सच्या विविध संकल्पनांची फार उद्बोधक चर्चा केली आहे. ती मराठीमधील आजवर परंपरांच्या जोखडात अडकलेल्या 'जन (मास) कल्चर', अल्पसंख्याक संस्कृती (ऊर्फ मराठीतील जातसंस्कृती, आदिवासी संस्कृती इत्यादी अस्मितेच्या भ्रमात अडकलेले अर्थ) वगैरे उच्चभ्रू संकल्पनाच नाकारतो. असे धक्के पचवणे ख्रिस्तोफरने "डायरी" या लेखातील पॅट्रिक पॅरिन्डरचा *द लंडन रिव्ह्यू ऑफ बुक्स* (12 फेब्रुवारी, 1988:25) मधील खालील उतारा वाचल्यानंतर शक्य होते; आणि विल्यम्सच्या प्रेरणेने लिहिलेल्या एडवर्ड थॉम्पसनच्या *द पॉव्हर्टी ऑफ थिअरी* (1978) चे भाषांतर मराठीत व्हायला हवे, अशी ओढ वाढत जाते. विल्यम्स "संस्कृती सर्वसामान्यच आहे आणि तिचा उगम शेतीच्या मशागतीतच आहे" या सिद्धांताचे समर्थन करताना पॅरिन्ड लिहितो,

> विल्यम्सने कृष्टी–कल्चरच्या अल्पसंख्याकी आवृत्त्या नाकारल्या आणि बुर्ज्वा/उच्चभ्रू व साम्राज्यातील खालच्या थरातील सर्व लोकांच्या कृष्टी–कल्चरविषयीची अपरिपक्व मार्क्सवादी सर्वसामान्यीकरणेदेखील ठोकरतो. तरीही त्याची स्वतःची सांस्कृतिक नीतिवादी चिकित्सा ही स्वच्छपणे समाजाची वर्गचिकित्सा व मनुष्याची खोलवरची सांस्कृतिक अस्मिता त्यांच्या औद्योगिक उत्पादनाच्या पद्धतीच्या संबंधातून जन्मलेली असते या दोन्ही गृहीतकांवर आधारित आहे (उद्धृत 45).

विल्यम्सचे समकालीन रिचर्ड होगार्त, स्टुअर्ट हॉल, थॉम्पसन यांनी सांस्कृतिक अभ्यासाचा पाया बर्मिंगहॅमच्या केंद्रात घट्ट केला. त्या आधीपासून विल्यम्स हा

दीर्घकाळ वेगळ्याच तणावात लेखन करीत होता. तो तणाव लेव्हिसप्रणीत वर्चस्ववादी साहित्याच्या थोर परंपरेने निर्माण केला होता. साहित्य व संस्कृतीचा एकत्र विचार करताना जशी आहे तशी रोजची कृष्टी–कल्चर समजून घेण्याचा त्याचा प्रश्न होता. हा त्या संस्कृतीचे भाग (किंवा अधिक सुसंस्कृत म्हणून) इतरापेक्षा अधिक उच्च मूल्यमापन करण्याचा तो ताण होता. *द लाँग रिव्होल्युशन* जगण्याचा मार्ग म्हणून संस्कृतीची मीमांसा पुढे नेते. "क्रांती तिला म्हणतात की जी : लोकशाही व उद्योगाच्या क्रिया-प्रतिक्रिया प्रगतीने आणि संचारणाच्या विस्ताराकडून घडवून आणलेली असते" (पृ. 12). ही मीमांसा ज्या मार्गाने हे रोजच्या जगण्याच्या सर्व बाजूवर परिणाम करते याच्याशी संबंधित आहेत. एक महत्त्वाची संज्ञा विल्यम्सने प्रस्तावित केली. जरी संक्षिप्तपणे व्याख्या केली नसली तरी व्यक्तीच्या भावभावना व वाङ्मयीन संरचनांचा सांस्कृतिक विचार करण्याला नवी दिशा दिली. "भावनेची संरचना : समाजात व इतिहासात विशिष्ट क्षणी जगलेला अनुभव." ही संकल्पना फ्रेंच संरचनावादाला सांस्कृतिक मीमांसेत चिन्हमीमांसा करायला बळ पुरवणारी होती.

विसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धात विल्यम्सने प्रसारमाध्यमांच्यात जास्त रस घेतला. या आधीच्या पुस्तकात लोकशाहीची क्रांती व 'सामान्य कृष्टी'च्या उदयाला धोका म्हणून प्रसारमाध्यमांच्याकडे बघण्याचा त्याचा कल होता. या भूमिकेपासून तो हळूहळू *कम्युनिकेशन्स* (1962) व *टेलिव्हिजन : द टेक्नॉलॉजी ॲन्ड कल्चरल फॉर्म* (1962) म्हणून जोवर तो सांस्कृतिक अभ्यासांना पायाभूत आहे तो माध्यम अभ्यासाचा मुद्दा तपासतो, तोवर त्याच्या प्रारंभीचा दृष्टिकोन अमेरिकेतील प्रसारमाध्यमांच्या संशोधनात फार प्रभावित झाल्याचे दिसते. मात्र त्याच्या जास्तीत जास्त सैद्धांतिक बाजू बर्मिंगहॅम विद्यापीठाच्या समकालीन सांस्कृतिक अभ्यास केंद्राच्या संशोधनात स्पष्ट होऊ लागल्या.

*मार्क्सिझम ॲन्ड लिटरेचर*चा समावेश भारतातील अभ्यासक्रमांच्या संदर्भ ग्रंथांच्या याद्यांत इंग्रजी विभागांनी क्वचित जोडलेला दिसतो. विल्यम्सने आपल्या आयुष्यात मार्क्सवादाचा प्रक्षेपक प्रवेश अर्थपूर्णरीत्या दृढतासे झाल्याचे *न्यू लेफ्ट रिव्ह्यू*मधील

लेखात स्पष्ट केले होते. ती 'मार्क्सवादी संस्कृती' विशिष्ट वेळी उमगू लागली. मात्र त्या समस्यांना अलीकडे लेखनात जोडून घेताना अभिजात मार्क्सवादाचा पुनर्विचार तो करू लागला. हे त्याचे मार्क्सवादाशी टीकात्मक नाते होते. केंब्रिजमध्ये विद्यार्थी असताना तो कम्युनिस्ट पक्षाचा सदस्य होता. युद्धात आघाडीवर लढून परतल्यानंतर तो पक्षापासून दूर गेला. सुरुवातीची त्याची *संस्कृती आणि समाज* व *दीर्घ क्रांती* ''कुठल्याही सामूहिक प्रकल्पाच्या अपघाताच्या'' संदर्भात लिहिली होती. लगतच्या सहभागी रूपबंधाच्या सर्व रूपांपासून उद्वेगाने अंग काढून घेतल्याच्या खुणा त्यात आढळतात. 1960 च्या दशकात नव डाव्या आघाडीच्या उदयाने सहयोगाच्या आशा बदलल्या आणि स्वतःच्या ग्रंथांचे नव्याने अन्य खंडांत लिहिल्या जाणाऱ्या मार्क्सवादावरील-लुकाक, ग्रामसी, गोल्डमन, फ्रँकफर्ट पठडी, आल्तुझर वगैरेंच्या ग्रंथावळीत स्वतःचे स्थान निश्चित करू लागला. जरी या पुस्तकात त्याने 'प्रस्तावना' म्हटले असले तरी अनेक मार्गाने ते फार कठीण काम आहे. त्यात अत्यंत बारकाईने संरचनावादाला ब्रिटनमधील समकालीन मार्क्सवादामधील विरोधाचा समाचार घेतलेला दिसतो. त्यामुळे त्याचा काही भाग विवाद्य आहे. काही विद्वान या पुस्तकात विल्यम्सच्या लेखनातील स्थित्यंतरावर जोर देतात. या आधीची पुस्तके मार्क्सवादापूर्वीची म्हणतात. या पुस्तकानंतर जे काही त्याने लिहिले ते ''प्रतिज्ञापूर्वक'' मार्क्सवादीच होते. अर्थात, हा दावा त्याने स्पष्टपणे नाकारला होता. त्याचे मार्क्सवादाशी कायमचे नाते कधीच तुटले नव्हते. या अर्थाने हॉलनेसुद्धा तो ''सांस्कृतिस्ट''(culturalist) नव्हता असे म्हटले आहे. मात्र सांस्कृतिक इहवादाच्या सिद्धांतनाच्या नव्या दिशा त्यानेच दाखवल्या. *राजकारण आणि पत्रे* (1979) हा टीकात्म (आत्म) चरित्राचा आगळा आकृतिबंध आहे. त्याची तुलना मराठीतील स्टंटबाज, कुठलीच विचारधारणा नक्की नसणाऱ्या, विक्षिप्त नफेखोर साहित्य व्यापारी तुच्छतावादी मराठी लेखकरावांच्या उदंड मुलाखतींच्या संग्रहाशी करावी. उलट विल्यम्सच्या मुलाखती त्याच्या ललित, टीकात्म व सैद्धांतिक लेखनाला व्यापणाऱ्या आहेत. त्या मार्क्सवादी बांधिलकी जाहीरपणे मानणाऱ्या तरुण पिढीतील फार परखड

विद्वानांनी घेतल्या आहेत. त्याच्या लेखनाची सुरुवात सांस्कृतिक वैचारिक ग्रंथाने झाली. साहित्य समीक्षेच्या अफूवर हा मार्क्सवादी उताराच होता. या अर्थाने विल्यम्सचे इंग्रजी साहित्यातील सांस्कृतिक विचार चरित्रच लिहावे लागेल. *भौतिकवाद आणि संस्कृतीमधील समस्या* (1980) आणि *कल्चर* (1981) मध्ये त्याने सांस्कृतिक भौतिकवादाचा विस्तार फार मोठा केला आहे. त्याची खरी गरज मराठीला आहे. कोरोनाची महामारी, चीन-अमेरिकेमधील नवे शीतयुद्ध, उजव्या विचारांचा फॅसिस्ट उदय, कृष्टीच्या जागतिकीकरणातील साम्राज्यवादाचे नवे आकृतिबंध, वगैरे आज रोजच्या जगण्यात भेडवसावणाऱ्या प्रश्नांची उत्तरे शोधण्याची महत्त्वाची साधने ह्याने पुरवली आहेत. *टूअर्डस् 2000* हा त्याचा ग्रंथ भारतीय मार्क्सवादी वर्ग विग्रहाची रामराज्याची स्वप्ने जाती-वर्ग चर्चा टाळून हवेत रंगवत तशा प्रकारचा नाही. नीरव मल्ल्यासारख्या अशा कर्जबुडव्या भांडवलदारांचा नंगानाच आणि प्रगत तंत्रज्ञानाने घातलेला धुमाकूळ समजून घ्यायचा राजकीय कार्यक्रम आखायला विल्यम्सची पुस्तके उपयोगी पडतील. केंब्रिजमध्ये नाटकाचा प्राध्यापक म्हणून दिलेले उद्घाटनाचे भाषण ते 1983 मध्ये सेवानिवृत्तीच्या वेळी दिलेले भाषण अशी *रायटिंग सोसायटी* (1984) ची व्याप्ती फार मोठी आहे. 'इंग्रजी अभ्यासातील पेच' ते बाख्तिन व पोलोसिनोव्हच्या चिन्हार्थाचा सिद्धांत किंवा 'परिपूर्ण चिन्हमीमांसा' अशा विविध विषयावरील भाषणे 'स्वान्त सुखाय' कधीच नव्हती. ते 'समाज लिहिणे' बांधिलकीचे होते. फॅनॉन म्हणतो तसे सिंहाचे कातडे पांघरलेल्या लांडग्या खलनायक लेखकाचे नव्हते. वेल्शच्या जंगलातील वनराजाचा इंग्लंडमधील, त्याचा चरित्रकार इंग्लिस म्हणतो तशा, 'सडलेल्या शैक्षणिक संस्कृतीमधील मुक्त संचार होता.'

विल्यम्स आपल्या संपूर्ण कारर्किदीत सातत्याने संस्कृतीच्या भौतिकतेविषयी सुसंगत युक्तिवाद करीत होता. तो मार्क्सच्या मूलभूत पाया-इमला रूपकामधून आला असला तरी भारतीय अभिजात मार्क्सवाद्याप्रमाणे सोयीने वळवला नव्हता. त्याला लेव्हिसप्रणीत विचारांना शह द्यायचा होता. लेव्हिस-आर्नोल्डप्रणीत अभिजात सांस्कृतिक विचार न्यूनतावादी होता. विल्यम्सचा कल्चरच्या भौतिकवादावरील जोर

हा त्याच्या ऐतिहासिक भौतिकवादाच्या समजण्यातून आला होता. त्याचे कृष्टी–कल्चरचे 'वर्चस्वी', 'अवशिष्ट' आणि 'उदयोन्मुख' अशा परिभाषेतील वर्णन सांस्कृतिक सिद्धांतनासाठी समीक्षेच्या दृष्टीने महत्त्वाचे आहे. नव्या वर्गाच्या उदयाबरोबर नवी कृष्टी–कल्चर आकार घेते, याचे नियम नसतात. वर्चस्ववादी संस्कृतीला त्यात विरोध असतो. हे एक युद्धच असते. ही सतत चालणारी प्रक्रिया आहे. शेवटी ख्रिस्तोफर लिहितो,

> विल्यम्सच्या सांस्कृतिक सिद्धांताचे प्रमुख मूल्य त्याच्या कृष्टी–कल्चरच्या भौतिकतेच्या मान्यतेत लपलेले आहे. ते संस्कृतीच्या आदर्शवादी व अर्थशास्त्रवादी/संचारवादी वर्णनांच्या विरोधी आहे... ज्या सैद्धांतिक अमूर्तिकरण व संहितात्मकतेच्या रहस्यमयतेत आकंठ बुडाल्या आहेत अशा अलीकडच्या सांस्कृतिक सिद्धांताच्या विरोधात विल्यम्सने आर्थिक विषय आणि जुलूम यावर जोर दिला आणि चिकाटीने साम्यवादी समाजाच्या परिभाषेत विचार केला. ह्या शतकातील संस्कृतीच्या वादावर त्याचा प्रभाव फार मोठा आहे आणि ज्यांच्या पुढील स्पष्टीकरण व चौकशीची गरज आहे असे अनेक प्रश्न सोडलेले आहेत. रॉबीन ब्लॅकबर्नने निरीक्षण नोंदवले आहे, "विल्यम्सने आमच्यासाठी जेथे उत्तरे असण्याची शक्यता आहे असे अनेक निर्देशकसुद्धा सोडले आहेत"(25).

थोडक्यात, सांस्कृतिक अभ्यासातील या अग्रदूताचे स्थान प्रगत देशात अढळ असल्याचे या क्षेत्रातील सर्वच प्रकारच्या पुस्तकांच्यावरून स्पष्ट होते. एडगर व सेज्विकदेखील लिहितात,

> जरी विल्यम्स कधीच त्याच्या सैद्धांतिक भूमिकेचे एकत्र सादरीकरण (आणि खरोखर, ती भूमिका त्याच्या संपूर्ण कारर्किदीत विकास पावते व बदलते) करीत नाही. तरी त्याचे कार्य सांस्कृतिक भौतिकवाद म्हणून वैशिष्ट्यपूर्ण मानले जाते. कल्चरविषयी त्याचा दृष्टिकोन हे ओळखण्याचा आहे की, ती (पण... कडून केवळ नियंत्रित नाही) जीवनाच्या आर्थिक, राजकीय संरचना व अनुभवांनी गुंफलेली आहे. याच्या काळजात इतिहास, भाषेच्या उपयोगाचा आणि

राजकारणाचा गुंता यांचा शोध आहे. तो *की-वर्डस्* (1976, 1983) मध्ये परिष्कृत रूपात अभिव्यक्त झाला आहे. अर्थात, जो रूटलेजच्या *की कॉन्सेप्ट्स* मालिकेचा पूर्वज आहे (227).

सांस्कृतिक अभ्यासातील विल्यम्सच्या cultural-सांस्कृतिक सिद्धांतांची सापेक्षता आज विविधांगांनी स्पष्ट करणारे संदर्भ अनेक ग्रंथात सापडतात. त्यातील एकच बोलके उदाहरण आपले आजचे सांस्कृतिक राजकारण आणि राजकारणाची संस्कृती समजून घ्यायला उपयोगी आहे. ॲन्ड्रयू मिलनर व जेफ ब्रोविटच्या *समकालीन सांस्कृतिक सिद्धांत* (2003, 54) मध्ये ''साहित्य आणि समाज : सांस्कृतिकवादापासून सांस्कृतिक भौतिकवादापर्यंत''चा दुसऱ्या प्रकरणात ''अनुभव म्हणून संस्कृतीच्या विरुद्ध संहिता म्हणून संस्कृती'' या उपविभागात मार्गरिट थॅचरच्या नावाने लोकप्रिय झालेल्या थॅचरवादाची सैद्धांतिक चर्चा आहे. त्याचे सादरीकरण नवा काळ (New Times) असे झाले. तेच 'उत्तराधुनिक' कृष्टिक-कल्चरल राजकारण सांस्कृतिक अभ्यासात राज्यशास्त्रापेक्षा जास्त चर्चिले गेले. स्टुअर्ट हॉलचा ''सामाजिक संमतीच्या सांस्कृतिक राजकारणाच्या मीमांसेत मोठा वाटा आहे, तसा तो विल्यम्सच्या सिद्धांतनाचाही आहे. त्याने थॅचरचा विजय हा विचारधारणेचा विजय कसा नव्हता हे अनेक तुलनांनी स्पष्ट केले. डाव्या पक्षातील फुटीचा फायदा इ. कारणे दिली. थॅचरवादाचे निदान उदासबोध व सामाजिक स्थितीत राजकीय निशस्त्रता की जी परिस्थिती नेहमीच अधिक वैविध्यपूर्ण, अधिक अस्थिर आणि अधिक अस्थायी असते.'' इथे तो 'वस्तुनिष्ठ समन्वय साधक' किंवा 'संरचनात्मक नियामक' हाताळतो. सांस्कृतिकवादात यांच्याकडेच दुर्लक्ष केले जाते. हॉलपेक्षा विल्यम्सला या चिकित्सेचे जास्त श्रेय देताना हे लेखकद्वय म्हणतात, ''सैद्धांतिकदृष्ट्या, आपण असे विचारण्याची गरज आहे की, हॉलपेक्षा विल्यम्स थॅचरवादाची मीमांसा अधिक अचूक करण्यात समर्थ का होता. एका पातळीवर उत्तर हे त्याने अनुभवाच्या योग्य दाव्यांना त्याने दिलेल्या वैधतेत लपले असलेच पहिजे. थॉम्पसनप्रमाणे विल्यम्स हा लेव्हिसवादापासून वारसा लाभलेल्या, स्वभावतः अनुभवाने नव्हे तर दीर्घकाळच्या बांधिलकीला चिकटून

होता. परंतु त्याचा जोर जीव, जाणीव आणि अनुभवाच्या संबंधांच्या चिकित्सेवर होता...''(54). म्हणूनच विल्यम्स हा एक चांगला आदर्श आपल्यासाठी आहे यात संशय नाही.

5.7 एडवर्ड डब्लू. सईद (1935-1988)

एडवर्ड वादी (Wadie) सईदचा जन्म पश्चिम पॅलेस्टिनमधील तालबियामध्ये सधन अँग्लिकन ख्रिश्चन कुटुंबात झाला. कैरोत माध्यमिक शिक्षण, दुसऱ्या महायुद्ध काळात परत मायभूमीत-पुन्हा ब्रिटिश शैलीतील व्हिक्टोरिया कॉलेजात कैरोत दाखल. जॉर्डनचा राजपुत्र हुसेन व नट ओमर शेरिफ वर्गमित्र. प्रिंन्स्टनमध्ये पदवीपूर्व शिक्षण. हार्वर्ड विद्यापीठाची शिष्यवृत्ती, पीएच. डी. कोलंबिया विद्यापीठात, तसेच बैरूतला अमेरिकन विद्यापीठात नोकरी, स्टॅनफोर्ड विद्यापीठाचा फेलो, पॅलेस्टिनी हद्दपारीत सरकारच्या राष्ट्रीय संसदेचा सदस्य म्हणून निवड. कोलंबिया विद्यापीठात तुलनात्मक साहित्याचा प्राध्यापक, गायत्री स्पीवाक व गौरी विश्वनाथन सारख्या अनिवासी भारतीय तुलनाकारांचे मार्गदर्शक व दिल्ली विद्यापीठाची डी. लिट. पदवी आणि भारतीय साहित्य व संस्कृतीचा गाढा अभ्यास अशा अनेक बाबीसाठी हा धर्मनिरपेक्ष समीक्षक लक्षणीय आहे. परंतु एका आपल्याच परंपरावादी भाषाशास्त्रज्ञाने ''ब्रिटिशांनी भारताचा उल्लेख व्हिक्टोरिया राणीच्या मुकुटातील रत्न असा केला आहे; 'वसाहत' म्हणून नव्हे. तो सईद अमेरिकेचे पीठ खातो आणि त्यांनाच शिव्या घालतो...'' वगैरे शेरे एका राष्ट्रीय चर्चासत्रात मारले होते. ते मी महाराष्ट्रातच ऐकले होते. त्याची दुसरी बाजू पुराव्याने मांडून सईदचे समर्थन केले होते. त्यावरून या आंतरराष्ट्रीय सांस्कृतिक लढाईच्या अनेक बाजू लक्षात येतील.

सईद सांस्कृतिक व समीक्षा सिद्धांत आणि साहित्य समीक्षेच्या विशाल क्षेत्रात जगभर प्रसिद्ध आहे. समकालीन राजकीय व सांस्कृतिक वादात झोकून देण्यासाठीच तो फार प्रसिद्ध आहे. उदाहरणार्थ, *द क्वेशन ऑफ पॅलेस्टिन* (1979) वादविवादाचा भाग म्हणून प्रसिद्ध करणे हे विस्तवावरून चालण्यासारखे होते. याच्या उलट त्याच्या अफाट वाचनाच्या पासंगाला न पुरणारे आपले कथित पेपरमेड देशीवादी 'दलाल'

विद्वान जन्मभर वादापासून अलिप्तच राहतात. झाकली मूठ नव्या पैशाची. नोटाबंदी ही व्यापाऱ्यांच्या वंशाला किफायतशीरच असते. असा हिशेब मांडणारा मराठी विद्वान अँग्लो-अमेरिकी साम्राज्यवादाला, रेमण्ड विल्यम्स म्हणतो तसा, अंगावर घेणे शक्यच नाही. विल्यम्सने सईदच्या ग्रंथाची परीक्षणे आवडीने लिहिली होती. हा सिग्मण्ड फ्राईड म्हणतो तसा सांस्कृतिस्टांचा ''फॅमिली रोमान्स'' अभ्यासण्यासारखा आहे. सईदचे पहिले पुस्तक *जोसेफ कॉनरॅड आणि चरित्रात्मक कादंबऱ्या* (1966) हा हार्वर्डने मान्य केलेला पीएच. डी. चा प्रबंध होता. त्यात मार्गदर्शक व अनुवादाचा आकडा टाळून बढतीसाठी स्वतंत्र ग्रंथ म्हणून छापून (अ) नवनीतिवाद मराठी देशीवाद्याप्रमाणे त्याने मांडला नव्हता. त्याने स्वतःच म्हटले आहे की, त्यात फार नवीन काही नाही. तरुणाने स्वतःला समीक्षक म्हणून स्थिर करण्याचा तो एक प्रयत्न होता. त्याचा पहिला राजकीय निबंध ''अरबाचे चित्र'' हा होता.

त्याच्या *बिगिनिंग्ज अॅन्ड मेथड* (1975 प्रारंभ आणि पद्धती) मध्ये त्याने अभिजात विचारात 'मूळ उगम' या कल्पनेशी संबंधित पौराणिक व दैवी गुणधर्मामध्ये फरक स्पष्ट केला. त्याच्याबरोबर व्यवस्था, कालानुक्रम व श्रेणीचे अर्थ अभिप्रेत असतात. याचबरोबर या 'प्रारंभात' मानवी व धर्मनिरपेक्षतेचीदेखील सुरुवात असते. 'प्रारंभ' या शब्दाचा संबंध आधुनिकतेशी आहे आणि अभिजात श्रेणीला उलथवणे आणि व्यामिश्र व भिन्न रूपांनी त्याला बदलणे अभिप्रेत आहे. हा प्रारंभ अस्तित्वात असलेल्या परंपरांमधून सुरू होतो आणि मुळापासूनच्या प्रक्रियेद्वारा त्यांना बदलतो. त्याच्या *ओरियंटॅलिझम* ने जसा इतिहास घडवला तसे या पुस्तकाबाबत घडले नाही. तरीपण त्याच्या संपूर्ण कारकिर्दीला घडवणारे संबंध व आशयसूत्रे सशक्तपणे घडवण्याचे प्रशिक्षण या अनुभवाने मिळाले. या दृष्टीने ते आत्मचरित्रात्मक आहे. तो मुळारंभाविषयी गंभीर चिंतन करतो. ही प्रक्रिया कादंबरीत सुरू राहते याचे उदाहरण त्याने दिले आहे. उत्तरवासाहतिक वेषात ती भाषेच्या रीतींना आकार देते. ती अर्थाच्या स्वीकृत रूढी व श्रेणी उधळते. पर्यायाने, सईद, मिशेल फूको सारख्या विचारवंतांचे सिद्धांत वापरून अर्थाविषयीचे विचार विकसित करतो. त्याच्या निर्मितीच्या राजकीय

व सांस्कृतिक बाजूवर जोर देतो. जरी सकारात्मकतेने त्याने विचारवंतांचे विचार स्वीकारले तरी तो टीकात्म छाननी करून वस्तुनिष्ठतेने ते मांडतो. परंपरेला समाजाच्या संदर्भात प्रश्न विचारून तपासतो. पुढे त्याचा कृष्टिक–कल्चरल सिद्धांत उत्तर-संरचनावाद्यांचे इतिहास, अस्मिता आणि प्रतिनिधित्व अशा विषयावरच्या वादाला त्याने दिलेल्या प्रतिसादाकडून रचला गेला. तुलनात्मक साहित्य, तत्त्वज्ञान आणि मानवतावादातील प्रशिक्षणदेखील या कामी महत्त्वाचे ठरले. स्पिटझर व ऑरबॉख आणि त्याचा शिक्षक हॅरी लेव्हिन यांचे कौतुक त्याच्या लेखनात प्रतिबिंबित झाले आहे. सर्वात जास्त पॅलेस्टिनी संघर्ष व हद्दपारीच्या अनुभवाने इतरांच्या तुलनेत त्याच्या लेखनाला वेगळेपण दिले आहे. मराठीत अशी हद्दपारी व तुरुंगवासाची हवा मुळीच न खाल्लेले लेखकच *हद्दपार*सारख्या लघु कृष्टीतील कथा कादंबऱ्या लिहितात. त्यामुळे समीक्षादेखील आस्वादनाच्या अफूच्या व्यसनात धुंद राहते. ती 'धार आणि काठ'च्या बाहेर कधीच पडत नाही. उलट सईद 'मूळ शुद्ध' असावे ही इच्छा नाकारतो. मानवाच्या इच्छेपलीकडची ही बाब तो धर्मनिरपेक्ष जगात घडते असे दर्शवितो. ती इतिहासात, संहितांच्या जाळ्यात, संस्थात, आणि सत्तेत घडते. सईद म्हणतो,

> या पुस्तकाचा अभ्यास करताना व ते लिहिण्याच्या मार्गात, मला वाटतं मी स्वतःसाठी काही शक्यता (आणि आशादायकपणे इतरांसाठी) पुढील शोधासाठीच्या समस्या खुल्या केल्या आहेत. त्यांच्यापैकी काही:भाषेचा प्रश्न...*बुद्धिमंतांचे सांस्कृतिक वर्चस्वाचे प्रश्न*... किंवा इतरावर राष्ट्रीय दादागिरी... आणि मुक्ती किंवा स्वातंत्र्य किंवा मूलभूतता जसे ते पुनरावृत्तीच्या गुंतागुंतीच्या सामाजिक व बौद्धिक व्यवस्थेत त्यांना मिळते (*बिगिनिंग*, 380-381, उद्धृत 81).

आपल्या दृष्टीने *ओरियंटॅलिझम* (पौर्वात्यवाद 1978) अत्यंत महत्त्वाचा ग्रंथ आहे. *पॅलेस्टिन : कव्हरिंग इस्लाम* यांच्याबरोबरच्या त्रयीचा हा महत्त्वाचा भाग आहे. त्याला 'शिव्या आणि ओव्या' मराठी चर्चासत्रात कशा मिळतात याचे उदाहरण मी पाहिले

आहे. या ग्रंथांने पौर्वात्याच्या पाश्चात्त्य प्रतिनिधित्वांच्या कठोर टीकेचे उद्घाटन केले आणि अन्य समाजाच्या पाश्चात्त्य विद्वत्तेच्या अधिकारालाच संशयास्पद ठरवले. त्याने पौर्वात्यांच्या प्रतिमा पाश्चात्त्यांनी वसाहतवादात कशा विकृत केल्या याचे महत्त्वाचे सिद्धांतन केले आहे. त्याने उत्तरवासाहतिक समीक्षा प्रबळ केली. या अनेक सिद्धांताचे उपयोजन अहमद अल-जलालने पश्चिम विषारीकरणाचा सिद्धांत मांडताना चांगले केले आहे. याचे दुसरे टोक म्हणजे सुबचंद्र सेन यांनी ब्रिटिश-ब्राह्मण आर्यवंशीयत्वाची मिलीभगत मावसभाऊ म्हणून मांडली आहे. मला या संदर्भांचा उपयोग 'बीबीएटी'चा सांस्कृतिक सिद्धांत मांडताना चांगला झाला आहे. शैक्षणिक वेषात पाश्चात्त्यांनी केलेल्या पौर्वात्य संस्कृतीची एवढी परखड मीमांसा क्वचितच भारतीयांनी केली आहे. मोहनदास करमचंद गांधींच्या *हिंद स्वराज्य* (1919) मध्ये तसे काही धागे होते. याचे ध्रुवावरचे उदाहरण म्हणजे त्याच वर्षी बनारसच्या हिंदू कॉलेज व इतर संस्थांसाठी इंग्रजीत तयार केलेले *सनातन धर्म* हे पाठ्यपुस्तक पाहावे. त्याचा संदर्भ पुढे दिला आहे. मात्र इथे त्याच्या प्रस्तावनेत सुचवलेला हिंदूचा श्रद्धापूर्वक ईश्वराकडे जाण्याच्या महामार्गासंबंधी खालील तीन तत्त्वे सुचवली आहेत :

1. सर्व हिंदू स्वीकारू शकतील अशी धार्मिक व नैतिक शिकवणूक असलीच पाहिजे.
2. हिंदुत्ववाद इतर धर्मांच्यापेक्षा वेगळी ठरवतो अशा खास तंत्राचा समावेश त्यात असलाच पाहिजे.
3. कोणतीही खास पठडी किंवा पंथाच्या ठळक दृष्टिकोनाचा समावेश त्यात होता कामा नये (प्रस्तावना 4).

हे असे बंदिहुकूम बनारसहून पुण्याच्या केंद्रात तेव्हाही तत्काळ पोहचत होते याची चर्चा आपण ओ'हेन्लॉनच्या पुस्तकाच्या आधारे मागे केली आहे. वरील तुलनांच्यावरील बंदी आणि कोंडवाड्यातील शिक्षणाचे परिणाम दाखवणारे हे ब्रिटिश वसाहतीतील इंग्रजी पुस्तक सहज चाळले तरी मागासलेपणाची कीव वाटावी अशी मराठीची आजही दुरवस्था आहे. मुखपृष्ठावरच त्याचा पुरावा एका संस्थेच्या जाहिरातीत पाहू :

अखिल भारतीय मराठी साहित्य महामंडळाचे अक्षरयात्रा 2019-2020, उपशीर्षके जागतिकीकरणानंतरचे कथात्मक साहित्य आणि साहित्यिकांचे जन्मशताब्दी/पुण्यशताब्दी वर्ष या श्रद्धाळूपणाचे मूळ वरील पवित्र काशीशी जोडलेले आहे. कारण बऱ्याच जाती-धर्मांतील चौदा लेखकांचा समावेश असला तरी एडवर्ड सईद किंवा विल्यम्सच्या पारिभाषितांची साधी साक्षरता व चालू सालातील जागतिक तुलनात्मक सांस्कृतिक सिद्धांतनांची साधी ओळखही फारशी या लेखांत दिसत नाही. हे खेदाने नमूद केले पाहिजे. अशा तुलना जागतिकीकरणात अटळ आहेत.

याच्या दुसऱ्या टोकाला सईदचा सिद्धांत असा की, पौर्वात्यवादाने अंगीकारलेली परकीय कृष्टी–कल्चरची संकल्पना करणे हे वस्तुतः त्यांची व्याख्या करून आणि त्याआधारे त्यावर नियंत्रण गाजवण्याचे साधन आहे. यावर कळस म्हणजे सईद युक्तिवाद करतो की, जरी परक्या कृष्टी–कल्चरचे वर्णन व व्याख्या स्पष्टपणे सहभाग असला तरी वास्तवात जी युरोपी संस्कृती स्वतःची व्याख्या करते त्या पारिभाषिताला मूर्त रूप देतो. हे 'पौर्वात्यांची' व्याख्या पूर्णपणे उलट प्रवृत्ती दाखवणाऱ्या करून ते साध्य करतात. म्हणजे युरोपी बुद्धिवादी व पौर्वात्य अविवेकी, ते सुधारलेले, हे मागासलेले वगैरे. याच युक्तिवादाचा विस्तार त्याने नंतरच्या अनेक ग्रंथात केला आहे. गायत्री स्पीवाक, गौरी विश्वनाथन यांच्यासारख्या अनेक अनिवासी भारतीय व भारतातील *सबाल्टर्न्स*ना उत्तरवासाहतिक सिद्धांतनाकडे त्याने वळवले. तरीपण तुलनात्मक साहित्यातूनच विकसित झालेल्या प्रतिमाशास्त्र व संस्कृतिविज्ञान अशा अभ्यासक्रमांच्याकडे भारत अजून का वळलेला नाही याचे उत्तर वरील दोन पुस्तकांच्या स्वरूपावरून स्पष्ट होईल. तसेच एडवर्ड सईद, अहमद अल-जलाल किंवा डच ज्योप लीर्सेन यांच्यासारखे सिद्धांतवादी मराठीत तयार व्हायला होते? याचा खुलासा पुढील प्रकरणात करावयाचा आहे.

सईदच्या मते, तो पौर्वात्यांशी जुळते घेण्याच्या विचारांच्या शैलीत "पौर्वात्यवादाचा" युरोपी शोध होता. त्याने 'पौर्वात्य' व 'पाश्चात्त्य' यांच्यातील ज्ञानमीमांसात्मक फरक केला. त्याचा स्वीकार इंग्रजी सर्वात आधी शिकलेल्या पुरोहित वर्गातील बहुसंख्य

विद्वानांनी, 'विविध कवी, तत्त्वज्ञ, इतिहासकार, कादंबरीकार, अर्थशास्त्रज्ञ व इतरांनी विनाटीका केला'(ख्रिस्तोफर, 82).- ग्रीक एश्चिलस ते कार्ल मार्क्स एकाच 'विचाराच्या शैलीत' जुळवून घेत फशी पडण्याचा तो साम्राज्यवादी ''सिव्हिलायझिंग मिशनचा'' महत्त्वाचा भाग होता. याचा भारताच्या संदर्भातील सखोल उलगडा त्याने तुलनाकार शिष्या गौरी विश्वनाथनला *द मास्कस् ऑफ कॉन्क्वेस्ट : टिचिंग ऑफ इंग्लिश लँग्वेज अॅन्ड लिटरेचर इन इंडिया* (1994) मध्ये करायला लावला, थोडक्यात पौर्वात्यवाद हा पूर्वेकडील लोकांच्यावर सर्वार्थाने मिथके पसरवत सत्ता गाजवण्याचा 'युरोपियनांचा शोध' होता. तशा ज्ञानाचे (अज्ञानाचे) उत्पादन त्यांनी केले. मात्र सईदचे ध्येय काय होते याविषयी ख्रिस्तोफर म्हणतो,

> मी जशी इथे अभ्यासत आहे ती पौर्वात्यवाद ही बाब तत्त्वतः पौर्वात्यवाद आणि पौर्वात्य यांच्यातील सारखेपणा हाताळणारी नाही. *परंतु या अभ्यासाचा संबंध पौर्वात्यवाद व त्याच्या पौर्वात्यविषयीच्या कल्पना... च्या शिवाय अथवा कुठल्याही सारखेपणा किंवा उणिवेपलीकडे म्हणूनच 'खऱ्या पौर्वात्या' शीच आहे* (65, तिरपा ठसा मूळचा).

मेलेल्या कुत्र्याला कुणी लाथ मारत नाही, अशी म्हण इंग्रजीत आहे. सईदचे सिद्धांतन परंपरावाद्यांना झोंबणे क्रमप्राप्त होते. त्याचा पश्चिमेवरील हा हल्ला अपूर्व व प्रखर होता. काहींनी तो चुकीने वाचला आणि वस्तुनिष्ठ विद्वत्तेवरील 'दुष्ट व अशिष्ट' हल्ला ठरवला (84). त्यात एजाज अहमद या भारतीयाने सईदने फूकोच्या पारिभाषिताच्या सिद्धांताचा गैरवापर केल्याचा आक्षेप नोंदवला. ते काही असले तरी *पौर्वात्यवाद* या पुस्तकाने एक फार उपरोधी ग्रंथ की ज्याने ज्ञानाची वस्तुनिष्टता आणि बुद्धिमंतांच्या राजकारणाविषयी मूलभूत प्रश्न उपस्थित केले. म्हणूनच तो सनातन धर्माला मारक वाटला. त्याचा प्रबंध की लेखक, समीक्षक व तज्ञ या जगात वस्ती करून राहतात. म्हणूनच ते 'ऐहिक'(worldly) असतात. त्यांच्या काळच्या सामाजिक प्रक्रियामध्ये गुंतलेले असतात. त्यांच्या ज्ञानाचे राजकारण साक्षेपाने तपासण्याला सईदने नमुना उदाहरणच घालून दिले. त्या आधारे सिद्धांतांच्या दुष्काळात वाढलेल्या

आस्वादक मराठी समीक्षेची तपासणी केल्यास फार मोठे संकट ओढवेल यात शंका नाही.

या पार्श्वभूमीवर *द वर्ल्ड, द टेक्स्ट अॅन्ड द क्रिटिक* (1983) मध्ये त्याच्या संहिता व समीक्षेच्या भौतिकावादी चर्चा वाचल्यास मराठी समीक्षेच्या स्वयंवराऐवजी तुकाराम महाराजांच्या अभंगाप्रमाणेच 'वस्त्रहरणांचे' नवे प्रयोग आजही प्रसार माध्यमांवर सुलभपणे दाखवले जातील. त्याच्या मते, साहित्य संहिता 'या नेहमीच परिस्थिती, काळ व समाजात' गुंतलेल्या/फसलेल्या असतात. त्या हवेत वाढत नाहीत. पण 'संहितेच्या चक्रव्यूहात' त्या फसल्या असून त्यांची ऐहिकताच बाजूला फेकली जाते. 'समीक्षक हा जगापासून दूर ऋषी किंवा साधूसारखा शुद्ध वाङ्मयीनतेवर चिंतन करीत बसत नाही किंवा पुरोहितासारखा'निरर्थक नियमांचे मंत्रपठण' करीत बसत नाही. तो जग, इतिहास व संस्थांचा महत्त्वाचा भाग असतो. 'आधुनिक नव समीक्षा गूढवाद, धर्म, अतिंद्रिय अशा प्रदेशात' समीक्षेला घेऊन गेली. तिने भारतात नववसाहतवादाचेच संवर्धन केले आहे हे मी *टीकावस्त्रहरण* मध्ये दाखवून दिले आहे. सईदचे हे विधान नवसमीक्षेचे प्रचंड स्तोम मराठीत कुठले वर्चस्व टिकवण्यासाठी का माजले या रहस्याचा उलगडा करायला आजही उपयोगी आहे. त्याचप्रमाणे प्रतिभेचे मिथक व संगीताच्या अलौकिकतेच्या कहाण्या किती खोट्या हेसुद्धा त्याचा *म्युझिकल इलॅबोरेशन्स* हा भाषणांचा संग्रह वाचल्यास चांगले उमगते. सईद सिद्धांतांचे ओझे उतरवून त्यांना माणसाळवतो आणि culture -संस्कृतीच्या प्रत्यक्ष कामकाजाचेच प्रात्यक्षिक घडवतो. त्याची 'प्रवास करणारे सिद्धांत' (travelling theories) ही जगभर गाजत राहिलेली अफलातून संकल्पनाही मराठीत पुरेशी रुजलेली नाही. कारण परदेशी सिद्धांतांचा सोयीनुसार दुरुपयोग कसा केला जातो यावरच मराठीत संशोधन झालेले नाही. दुसऱ्या टोकाला साम्राज्यवादी युरोपी राष्ट्रांच्या 'गोऱ्यांचे ओझे' आणि मिथकांना विरोध करणारा गांधीजींच्या *हिंद-स्वराज्य*च्या पुढील टप्पा अल-इ-अहमद जलालच्या *वेस्टॉक्सिफिकेशन : द प्लेग फॉम द वेस्ट* (1982) मध्ये गाठला आहे. भय संस्कृतीवर दोन ग्रंथ लिहिले गेले आहेत आणि भाषावैज्ञानिक न्योम

चोम्स्कीने *द कल्चर ऑफ टेररिझम* प्रसिद्ध केले. या तुलनेत भारतीय 'पश्चिमीकरण'वाद (Westernism) ही बालबोध संज्ञा सुबचंद्र सेनच्या ब्रिटिश + ब्राह्मण = आर्यवंशीय मिलीभगतचेच गुणधर्म स्पष्ट करते. हेच वास्तव आजचे लालने उघड केलेले सिलिकॉन व्हॅलीमधील हिंदूराष्ट्रवादी तत्त्वज्ञान लक्षात घेतल्यास आपल्या साहित्य समीक्षेतील 'बीबीएटी'च्या दिशा स्पष्ट होतील. मात्र त्यासाठी आपण चर्चा करत असलेल्या जगभरच्या सांस्कृतिक सिद्धांतांची तातडीची गरज आहे.

याचा अर्थ कोणताही सिद्धांत ज्या परिस्थितीत विशिष्ट देशात जन्मला तो दुसऱ्या देशात लोक व कल्पनाप्रमाणेच प्रवास करतो आणि तो काल व अवकाश या दोन्हीत त्याचा 'प्रवासात' बदलतो, प्रतिकाराला जन्म देतो. त्याचे हेतुतः चुकीचे अर्थवाचन होते आणि गटबाजीत किंवा जातीयवादात उपरोध होतो, आणि कधी कधी त्याच्याशी समाधानाने जुळवून घेत स्वीकारही होतो. सईदचा मुख्य जोर त्याच्या प्रवासात निःसंदर्भीकरण करून घेणाऱ्या सिद्धांताच्या संदर्भावर आहे. तो म्हणतो, ''विशिष्ट सामाजिक व ऐतिहासिक परिस्थितीला की एखादा बौद्धिक प्रसंग ज्याचा भाग आहे त्याला सिद्धांत हा प्रतिसाद असतो. अशा प्रकारे एका उदाहरणात जी विद्रोही जाणीव आहे, ती दुसऱ्यात शोकात्म दृश्य बनते'' (*द वर्ल्ड*, 237, उद्धृत 89, 90). याचे नमुने 'चले जाव'' या गांधीजींच्या स्वातंत्र्य आंदोलनाबाहेर राहून ब्रिटिशांचे समर्थन करणाऱ्या भारतीय सांस्कृतिक गटाचे देता येईल. मी (2017) आधुनिक सौंदर्यशास्त्रांची आयात बा. सी. मर्ढेकरांनी आयसीएस परीक्षेच्या अभ्यासक्रमातून करताना त्या प्रवासात तो सिद्धांत मराठीत कसा मूळ संदर्भ हरवून बदलला याचे ''लय तत्त्वा''चे उदाहरण देऊन स्पष्टीकरण केले आहे. आज ते शोकात्म दृश्य बनले आहे (पाहा *समग्र बा. सी. मर्ढेकर*). सलमान रश्दीने सईदच्या *आफ्टर द लास्ट स्काय* (1985) ला ''स्थलांतर, एकटेपण, हद्दपारी आणि अस्मितेवरील हेलावणारे'' पुस्तक म्हटले होते. मुसलमानांच्या सांस्कृतिक सिद्धांतावरील अशा ग्रंथांची तुलना इलाया कांचाच्या *मी हिंदू का नाही?* व त्याच शीर्षकाच्या वंदना (परब) काळसेकरच्या अशा भारतीय ग्रंथांशी व्हायला हवी. आपल्यासाठी सर्वात महत्त्वाचे म्हणजे सईदने

ग्रामसीच्या *प्रिझन नोटबुक* व ज्युलियन बेन्डच्या *द ट्रिझन ऑफ द इन्टलेक्च्युअल्स* मधील बुद्धिमंतांची दोन परस्परविरोधी वर्णने एकत्र आणली आहेत. त्याच्या मते, बुद्धिमंताने विद्रोही व कार्यकर्त्याची भूमिका पार पाडायला हवी-जो कुणी स्वीकृत शहाणपणा व अधिकाराविषयीच प्रश्न उपस्थित करतो आणि स्वतःला जुलूम व विषमताविरोधी लढ्यात झोकून देतो (95) त्यालाच बुद्धिमंत म्हणावे. हा नियम लागू केला तर मराठीत विचारवंतांचा दुष्काळच असल्याचे आंतरराष्ट्रीय पातळीवरच्या तुलनात्मक अभ्यासात सिद्ध होईल. भारतीय बुद्धिमंतावरील रोमिला थापर व इतरांच्या लेखांचा संदर्भ मागे दिला आहे. मुळात ही भूमिकाच वैदिक ब्राह्मणधर्माच्या विरोधी जाते, म्हणूनच महाराष्ट्रात ती प्रबळ झाली नसावी.

मी (1993, 2005, 2016, 2017) अनेक ग्रंथांत सईदच्या *ओरिएन्टॉलिझम* प्रमाणेच *कल्चर अॅन्ड इम्पिरियालिझम* चे बरेच संदर्भ माझ्या तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यासात घेतले आहेत. त्याच्या *संस्कृती आणि साम्राज्यवाद* मधील कादंबरीविषयीच्या विवेचनाची तुलना *तुळव* मधील अनेक निबंधात नरहर कुरुंदकरांच्या *धार आणि काठ*, मीनाक्षी मुखर्जीच्या *ट्वाईस बॉर्न* फिक्शन, कुसुमावती देशपांडेंच्या कादंबरीवरील समीक्षेशी केली आहे. जे सईद पुढीलप्रमाणे भूमिका घेऊन करतो ते मराठीत का घडत नाही? कादंबरीचा उदय हा पाश्चात्त्य साम्राज्य व घरच्या सांस्कृतिक राजकारणाचाच भाग आहे, हे कळायला हा ग्रंथ अत्यंत महत्त्वाचा आहे, तो म्हणतो,

> माझी पद्धत व शक्य तेवढा जोर एकेका साहित्य कृतीवर देणे, प्रथम त्या सृजनात्मक व अर्थ लावणाऱ्या कल्पनाशक्तीची थोर उत्पादने म्हणून वाचणे आणि त्यानंतर त्यांना संस्कृती आणि साम्राज्यामधील संबंधाचा एक भाग म्हणून दाखवणे यावर आहे. लेखक यांत्रिकपणे विचारधारणा, वर्ग किंवा आर्थिक इतिहास यांच्याकडून निर्बंधित केले जातात यावर माझा विश्वास नाही. परंतु मी असादेखील विश्वास ठेवतो, लेखक हे फार मोठ्या प्रमाणात त्यांच्या साम्राज्यांच्या इतिहासात, आकार देत आणि तो इतिहास व भिन्न मापातील सामाजिक

अनुभवाकडून घडवले गेले आहेत. Culture-संस्कृती व सौंदर्यशास्त्राचे आकृतिबंध तो इतिहास सामावून घेतो ते ज्या ऐतिहासिक अनुभवातून घेतो तोच, परिणामतः या पुस्तकाच्या अनेक विषयांच्यापैकी एक आहे (सईद प्रस्तावना, , xxiv).

पाश्चात्त्य संस्कृतीचा प्रमुख घटक साम्राज्यवादच आहे. हे त्याचे सांस्कृतिक सिद्धांतन लक्षात घेतले तरच भारतातील अभ्यासक्रमात सव्वादोनशे वर्षे भावविश्व व वाङ्मयीन भावनांच्या संरचनांचा भाग बनलेले रोनाल्डो, जेन ऑस्टिन, किपलिंग वगैरे कादंबरीकारांचे वाचन कलात्मक कल्पना व साम्राज्याचे संबंध जोडायला उपयुक्त आहे. अन्यथा भारतीय भाषांतील कादंबऱ्या ब्रिटिशांच्या अनुकरणातून कशा आल्या हे मीनाक्षी मुखर्जीचे *इंडियन नॉव्हेल अॅन्ड सोसायटी : रिअॅलिटी अॅन्ड रिअॅलिझम* वाचल्याशिवाय कळत नाही. वॉल्टर स्कॉटचा आकृतिबंध उष्णकटिबंधात विसरून आपण 'स्वामीकार', 'पानिपतकार', 'ययातीकार', 'मृत्युंजयकार' वगैरे बखरी, पुराणेतिहास व पुराणांच्या पुनर्लेखकांना महान प्रतिभावंत वगैरे समजण्यासाठी मिथकी समीक्षा आस्वादक सांस्कृतिक मॅच फिक्सिंगच्या उद्योगातील नव इतिहास-पुराण वाचत बसतो. सईद लिहितो,

> उदाहरणार्थ, आपण ज्यांची प्रतिबद्धता (बऱ्याच प्रमाणात नेहमीच दडपलेली) वेस्ट इंडिज किंवा भारतीय यांच्याशी आहे अशा इंग्रजी कादंबऱ्या आपण वाचू शकतो आणि त्यांचे अर्थही लावू शकतो. त्या वासाहतिकरण, प्रतिकार आणि अखेर राष्ट्रवादाच्या विशिष्ट इतिहासाने घडवलेल्या आणि कदाचित नियंत्रितसुद्धा केलेल्या असतात. (*कल्चर अॅन्ड*...60).

मात्र कुरुंदकरांचे *धार आणि काठ* वाचताना हे युरो-अमेरिकन संदर्भ विसरून फक्त कहाणी ऐकत व पुराण पठण करीत नदीतून वाहत जातो. याचा अर्थ, मीनाक्षी मुखर्जीच्या इंग्रजी प्रबंधातील 'द्विज'-ब्राह्मणी कादंबरी, कुरुंदकरांचा 'धार आणि काठ' हे आपण समजतो तसे मुळीच शुद्ध नाहीत. असे सुरुंग पेटवणारा दारूगोळा पुरवणारा सईद भारतात परंपरावाद्यांना मागे उल्लेख केल्याप्रमाणे

ज्ञानपीठवाल्यांनासुद्धा नको असतो. पण अनेक देशातील विद्यापीठांना सर्वोच्च पदवी द्यायला तो लायक वाटतो. दिल्ली विद्यापीठाने ती त्याला दिली म्हणूनच ख्रिस्तोफरच्या सम्यक अभ्यासातील एक निदान उल्लेखनीय वाटते. या विभागातील विचारवंतांच्या निवडीला योगायोगाने न्याय देणारे आणि अशा सांस्कृतिक अभ्यासांचे संबंध स्पष्ट करण्याआधी तो लिहितो,

> इथपर्यंत साम्राज्याची कहाणी ज्यांनी मुठीत ठेवले त्यांच्याकडूनच कथन करण्यात येत आहे आणि आता बुद्धिमंतांची भूमिका हे कथन पूर्ण करण्यासाठी त्या **कहाणीत काय दडपले गेले त्यावर प्रकाशझोत टाकण्याची आहे.** सईद हा फॅनॉन, कॅब्राल, सी. एल. आर. जेम्स, आयमे सिझेर आणि सबाल्टर्न गट यांच्या कार्याकडे तो दुर्लक्षित आयाम देणारे म्हणून पाहतो (98, ठळक ठसा माझा).

5.8 रणजीत गुहा (1992)

एडवर्ड सईदने सांस्कृतिक सिद्धांतांना योगदान करणाऱ्या उत्तरवासातिक विचारवंतात सबाल्टर्न गटाचा उल्लेख केल्याचा संदर्भ मागे दिला आहे. त्या *सबाल्टर्न स्टडीज*च्या सात खंडांचे संपादन रणजीत गुहांनी केले होते. त्यातील "ए डॉमिनन्स वुइदाउट हेजिमनी ॲन्ड इट्स हिस्टोरिओग्राफी (1997)" हा निबंध *कल्चरल थिअरी : ॲन ॲन्थॉलॉजी* मध्ये पाचव्या 'अस्थायित्व' या विभागात इमरे सझेमन व टिमोथी कणोसी (2011) या संपादकांनी निवडला आहे. अशा अनिवासी भारतीयांची या क्षेत्राशी संबंधीत अर्जुन अप्पादुराईसारखी एका हाताच्या बोटावर मोजण्यासारखी नावे आढळतात. त्यात रामचंद्र गुहा, सुमित गुहा असे मोजकेच क्षात्रधर्मी लढवय्ये सईदच्या प्रतिकारवादात आघाडीवर आहेत. त्यात महाराष्ट्रातील एकाही विद्वानाचा समावेश नाही. हे सगळेच युरो-अमेरिकेतील अनिवासी भारतीय आहेत, हे विशेष. याचा अर्थ *कलोनियालिझम : माय लाईफ* (1996) हे आत्मकथन लिहिणाऱ्या भारतीय कॅनेडीयन अरुणप्रभा मुखर्जी म्हणतात त्याप्रमाणे भारतीय शिक्षण अशा सिद्धांतनासाठी ठार

टाकाऊ ठरते. म्हणूनच त्यांनी *इस्थेटिक्स ऑफ ऑपोझिशन-रायटिंग्ज फ्रॉम दि हायफनेटेड स्पेस* (1994) मध्ये प्रतिकारवादी सौंदर्यशास्त्राचा पुरस्कार केला आहे. पाश्चात्त्य कल्चरल शॉक व सांस्कृतिक-बहुभाषिक संकरामुळे त्या अनिवासी भारतीयांच्या सिद्धांतात निर्भय वस्तुनिष्ठता आणि आंतरसंहितात्मक आंतरविद्याशाखीयतेतून नवी ज्ञाननिर्मिती होते अशी त्यांची भूमिका आहे. याचे उत्तराधुनिक इतिहास व समाजशास्त्रातील सर्वात प्रभावी नाव रणजीत गुहांचे आहे. पत्रकार रामचंद्र गुहा यांच्या *इंडिया आफ्टर गांधी* या पुस्तकाच्या लोकप्रियतेमुळे या दोन गुहांच्या सांस्कृतिक दृष्टिकोनांची तुलना उद्बोधक ठरेल.

मूळ जन्माने बांग्लादेशी असलेले भारतीय उपखंडाचे इतिहासकार म्हणून रणजीत गुहा तरुणपणी 1958 मध्ये इतिहासाचे प्रपाठक म्हणून ससेक्स विद्यापीठात इंग्लंडला गेल्यानंतर नावारूपाला आले. सुमित गुहांचे मराठ्यांच्या इतिहासाचे संशोधन खुद्द महाराष्ट्राची व मराठ्यांची 'बौद्धिक नपुंसक' परंपरा उघड करणारे आहे. (पाहा *जिजाबाई*). मराठ्यांनी विजयनगर साम्राज्याच्या स्मृती जपल्या का?

'सबाल्टर्न'चा अभ्यास करणाऱ्या या मार्क्सवादी गटात रणजीत गुहांच्या बरोबर गायत्री चक्रवर्ती स्पीवाक, दीपेश चक्रवर्ती, पार्थ चटर्जी अशा बंगाली 'डाव्या' ब्राह्मण तरुणांचीच प्रमुख नावे असण्याला भारताचा वासाहतिक इतिहासच जबाबदार आहे. मात्र पहिल्या खंडात आपण विनय लालचा भारताला इतिहास नसल्याचा आक्षेप नोंदवला आहे. त्या पुराण परंपरेला छेद देणारा भारतातील शेतकरी-शेतमजुरांचा तळचा व खालून वरचा इतिहास यांच्यामधील विरोधापत्ती या गटाने प्रथमच जगासमोर मांडली. याच अर्थ त्यांनी अस्पृश्य वर्गाला व उपेक्षितांना पूर्ण न्याय प्रतिकारवादी पारिभाषिताने दिला असे नव्हे. परंतु त्यांच्या प्रारंभीच्याच उपक्रमामुळे सबाल्टर्न या इंग्रजीतील सैन्यातील दुय्यम अधिकाऱ्यासाठी वापरला जाणाऱ्या शब्दाची नोंद कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाच्या प्रत्येक शब्द कोशात घेतलेली आहे. मात्र भारतीय कम्युनिस्ट बहुसंख्येने ब्राह्मण असल्याने मार्क्सवादात जाती-वर्णाच्या सांस्कृतिक संरचना *सबाल्टर्न स्टडीज*च्या मालिकेतही टाळलेली दिसते. उदाहरणार्थ, 'सबाल्टर्न'-

गौण अधिकारी या शब्दाच्या नोंदीत ख्रिस बार्केरने *द सेज डिक्शनरी ऑफ कल्चरल स्टडीज* मध्ये खालीलप्रमाणे स्थूल परिचय दिला आहे. ग्रामसीच्या 'गौण' (214) राजकीयदृष्ट्या असंघटित वर्गाच्या लोकप्रिय जनतेच्या चिकित्सेच्या प्रभावामधून ही संकल्पना आली. तथापि या शब्दाचा व्यापक संबंध उत्तरवासाहतिक सिद्धांताशी जोडला जातो. त्याचे श्रेय रणजीत गुहांच्या नेतृत्वाखालील भारतीय लेखकांच्या *सबाल्टर्न स्टडीज*ला जातो. विशेषतः गायत्री स्पीवाकच्या लेखनातून हे अधिक प्रमाणात घडले. तिने मार्क्सिझम व स्त्रीवाद एकत्र आणून लिहिलेल्या *कॅन द सबाल्टर्न स्पीक?* या गाजलेल्या निबंधाच्या एका उदाहरणावर ही नोंद संपते. परंतु तिच्या या संकल्पनेच्या ब्राह्मणी अर्थावर टीकेची झोड गेल ऑमव्हेट व इतर विद्वानांनी उठवली होती. सबाल्टर्नसुद्धा बोलतात, यावर निबंधसंग्रह निघाला. त्यांना आवाज असतो हे उदाहरणांनी दाखवून दिले होते. एडवर्ड सईद ज्याला पाश्चात्यांनी बनवलेल्या पौर्वात्यांच्या विकृत प्रतिमा व सिद्धांत म्हणतो त्याची ही आजची भारतीय मध्यस्थांची सुधारित आवृत्ती आहे. स्पीवाकचा मार्क्सवाद बीबीएटी युक्त आहे. म्हणून उपसंस्कृती आणि भारतातील दुहेरी सांस्कृतिक वसाहतवाद नोव्हटकच्या नजरेतून तपासला नाही तर जेम्स लेन वादासारखी वादळे उठतात. पार्थ चटर्जी व इतरांनी संपादित केलेल्या *न्यू कल्चरल हिस्टरीज ऑफ इंडिया* (2014) मधील भारतीयांच्या निबंधांतही इतिहास हा शब्द अनेकवचनात आणि मूळ युरोपियनांच्या वेस्टॉक्सिफिकेशनला अमेरिकेच्या साम्राज्यवादाची जोड देणे एवढी नवी भर पडली आहे. मात्र विनय लाल म्हणतो त्याप्रमाणे, अमेरिकेतून हिंदुराष्ट्रवादाचा पुरस्कार हा घटक त्यात जुन्या पौर्वात्यवादाच्या नव्या अवतारात सापडतो. अशा परिस्थितीत आपण पहिल्या खंडात चर्चा केलेल्या केट मेत्झलेर संपादित *सेज हॅन्डबुक ऑफ हिस्टॉरिकल थिअरी* (2013) मधील निबंधांच्या आधारे रामचंद्र गुहांच्या भूमिकेतून मराठीतील विविध प्रकारच्या इतिहासाकडे बघण्याची माहिती होणे गरजेचे आहे. बेंजामिन झखारियाच्या "उत्तरवासाहतिक सिद्धांत आणि इतिहास" (378-396) या निबंधात '(उत्तर) मार्क्सवाद आणि स्वातंत्र्याचे हरवलेले इतिहास : सबाल्टर्न अभ्यासाचा नमुना' या

उपविभागात या विचारधारणेचा उगम बार्केरपेक्षा वेगळ्या 'खालून वरच्या इतिहासा'च्या 1970च्या दशकातील चळवळीत शोधला आहे. कालबाह्य सनातन सिद्धांत विरोधी असणाऱ्या बर्मिंगहॅम केंद्रातील इतिहासकार इ. पी. थॉम्पसन या मार्क्सवादी ब्रिटिश इतिहासकार हा त्यांचा आदर्श होता. हिटलर सत्तेवर येताच इटलीतील शेतकरी वर्गांची शोकांतिका ग्रामसीने मांडली होती. तशी 'गौण गणलेल्यांची जाणीव' या गटाने अभ्यासायला सुरुवात केली. त्याची 'निष्क्रिय क्रांतीची' कल्पना फ्रेंच क्रांतीच्या दुसऱ्या टोकाची आहे. झखारियाने गौण गणलेल्यांना स्वतःचा 'आवाज' पुन्हा मिळवून देण्याचा प्रयत्न *सबाल्टर्न स्टडीज* (इथून पुढे 'एसएस' किंवा गौणांचा अभ्यास 'गौअ') ने केला. परके गणलेल्या या बिगरउच्चभ्रू हा गौणत्व कमी करीत सांस्कृतिक प्रतीक बनला. 'वासाहतिक पुराभिलेखागार'ची टीका होऊ लागली. कारण त्यात या 'गोअ'चे मूलाधार सापडणे कठीण होते, आजही हेच वास्तव आहे. रणजीत गुहांच्या मते, त्यातील लेखी पुरावे त्यांच्या परंपरे विरुद्ध वाचण्यासाठी होते. पण हे ढळढळीत पुराव्याची जागा इतिहासकारांच्या कल्पनाशक्तीने उडी घेतली तरच केवळ शक्य होते. परंतु हे सत्ताधीश उच्चभ्रूंच्या गृहीत कल्पना उलटवून किंवा बदलवून करावे लागते. कारण ही पुराभिलेखागारे त्या उच्चभ्रूंच्या 'बंडखोरी विरोधी'च्या गद्यात लिहिलेल्या अहवालांनी भरलेली आहेत. पुढे झखारिया लिहितात, ''तथापि कठीण पुराभिलेखागारातून कष्टाने पुन्हा रचलेल्या सामाजिक इतिहासाच्या आकृतिबंधाकरता नमुने ओळखणे कठीण नाही : ते म्हणजे कार्लो जिन्झबर्गचा *द चीज ॲन्ड द वर्म्स,* इम्यॅन्युएल ले रॉय लॉड्रीजचा *मॉन्टोलॉ* आणि नताली झेमन डेव्हिडचा *द रिटर्न ऑफ मार्टिन ग्युरे* हे आहेत'' (382). याचा अर्थ मराठीतील सर्वच इतिहासाचे गुणदोष समजायला अशा जगातील पुस्तकांच्या कमानी जोडत तुलना कराव्या लागतील. गुहांच्या गटातील मार्क्सवादी अभ्यासकांनी निकोलस डिर्क्सच्या 'भारत म्हणजे जाती-वर्ण' या सूत्राकडे दुर्लक्ष झाल्याच्या मर्यादांवर बोट ठेवले आहे. मात्र भारतीयांच्या मनात जातभयगंड असल्याने अशा विरोधापत्ती अंधारातच राहतात. उतरंडीच्या श्रेणीबद्ध समाजामधील वरच्या अभिजन वर्गाच्या बौद्धिक मक्तेदारीला

आव्हान देणे सोपे काम नाही. प्रारंभी पुरेसे प्रशिक्षण नसलेले काही अभ्यासक या गटात होते. पार्थ चटर्जीने 'अभिजनांचे गौणत्व' ही नवी संकल्पना मांडली. 'दलित' हा शब्द आता 'सवलत सम्राटांना' मानहानिकारक वाटल्याने नकोसा झाला. तसा सबाल्टर्न ऐवजी 'नव परका' या परिभाषेत रूढ होत आहे. थोडक्यात न्गुगी वा'थिंयांगोला वाट पुसत नामवर सिंग यांनी 'भारतीय मनाचे निर्वासाहतिकरण' हा लेख लिहिला. त्याची चर्चा मी (1993) मागे केली आहे. रणजीत गुहांनी स्व (self) चेच निर्वासाहतिकरणाची वाट मळली हेही नसे थोडके. सझेमन आणि कपोसीने रणजीत गुहांच्या *डॉमिनन्स वुइदावूट हेजिमनी* (1997) या पुस्तकातील उतारा निवडला आहे. 'टेम्पोरॅलिटी'-लौकिक, धार्मिक संस्थेचे उत्पन्न असे अर्थ असणाऱ्या शीर्षकाच्या विभागातील सहा नामवंत पाश्चात्त्य विचारवंतांच्या गटात त्यांचा निबंधाचा संदर्भ दिला आहे. तो ग्रामसीच्या हेजिमनी-'सांस्कृतिक' दादागिरी आणि विल्यम्सच्या ''वर्चस्वी, अवशिष्ट आणि उदयोन्मुख''शी नाते सांगणारा आहे. गुहांच्या मते, ब्रिटिश वसाहतकाळात भारताच्या भूतकाळाची लढाई जिंकता आली नाही. आफ्रिका व इतर काही वसाहतील युरोपी साम्राज्य सत्तांनी तेथील मूळ भाषा व संस्कृतीचा इतिहास नष्ट केला तसे त्यांना 1857 च्या सशस्त्र 'उठावा/बंडाळीमुळे' शक्य झाले नाही. हे गोव्याच्या बाबत पोर्तुगीजांना पूर्वेकडील व्हॅटिकनचे स्थान देऊनही शक्य झाले नाही, याची चर्चा मी तुलनात्मक पद्धतीने *ब्रिटिश बॉम्बे आणि पोर्तुगीज गोव्यातील वाङ्मय* मध्ये स्पष्ट केले आहे. मात्र टी. बी. कुन्हांनी *डिनॅशनलायझेशन ऑफ गोवा* मध्ये वासाहतिक इतिहासाची वेगळी बाजू विचारात घेतली आहे. उत्तरवासाहतिक भारतीय समीक्षेतील फक्त ब्रिटिश इंडियाचाच विचार होतो, ही मोठी त्रुटी आहे.

विनय लालने ज्यांना वैदिक पुराण परंपरा म्हणून इतिहासशास्त्रा बाहेर ढकलले,त्यांना गुहा मार्क्सवादी परिभाषेत सरंजामी 'इतिहासशास्त्र' म्हणतात. कन्हनसारखी उदाहरणे पाश्चात्त्य इतिहासकारांशी तुलनेसाठी निवडून त्यांनी ऐतिहासिक पारिभाषितातील सत्ता व प्रतिकाराचे स्वरूप स्पष्ट केले आहे. संपादक या

नात्याने लाल मिशेल फूकोच्या भूमिकेप्रमाणे वर्तमानातील राजकारणाचा संस्कृती व पारिभाषितांशी संबंध स्पष्ट करतात. तुलनात्मकदृष्टीने लाल पुढे लिहितात,

> इतिहासाच्या सर्वात महत्त्वाच्या विचारधारणात्मक उपयोगांच्यापैकी एक वसाहतवादाच्या प्रकल्पात होता. रणजीत गुहा हा अनेक विद्वानांच्यापैकी एक सदस्य (कदाचित एडवर्ड सईद सर्वात प्रख्यात आहे) की, ज्याने वासाहतिकरण करणारे व वासाहतिकरण झालेले या दोघांना वासाहतिक मिशन न्याय असल्याचे ऐतिहासिक कथनांच्याकडून पार पाडलेल्या भूमिकेकडे लक्ष वेधले. ब्रिटिशांच्याकडून ज्या पद्धतीने भारताचा इतिहास शोधला गेला त्याची रूपरेषा गुहा देतात. ज्या मार्गांनी त्यानी वसाहतवाद्यांचे विजय व वैभव आणि त्यांची साधने प्रदर्शनार्थ मांडली ती... त्यांच्या सर्वोत्तम फायद्यासाठी. ब्रिटनच्या इतिहासाच्या आणि जागतिक उपस्थितीकडे जाणाऱ्या भांडवलशाहीच्या अमूर्त वैश्विकतेच्या संदर्भात एक फरक दाखवला जातो. तो असा की, एकदम कालबाधित व वांशिक जेते व जित, गोरे आणि काळे, भरभराटीला आलेले पाश्चात्त्य व गरीब इतर, कमावलेल्या सांस्कृतिक उच्च-नीच पातळ्या. अशा इतिहासाचा प्रभाव व अभिप्रेत अर्थ यावरील उत्तरवासाहतिक समीक्षकांचे कार्य ऐहिकतेच्याबाबत सांस्कृतिक सिद्धांतात संबोधित केलेले दुसरे आशयसूत्र आहे. अशा इतिहासांनी आर्थिक व वांशिक अन्यायांना कसे वैध ठरवले, हे उदाहरणांनी स्पष्ट करण्यात भर घातली आहे. गुहा व रॉबर्टो श्वार्झ यांचे निबंध असे दर्शवितात की, अविकसनशीलतेची चौकटसुद्धा कृष्टिक–कल्चरल व सामाजिक विलंबत्वाची एक रेंगाळणारी भावना निर्माण करते. ती वसाहतीत राजकारण कसे खेळले जात आहे त्याच्या दीर्घ परिणामासंबंधी आहे (339).

मराठी इतिहासांचा पुनर्विचार करायला नवी दिशा मिळावी म्हणून हा दीर्घ उतारा भाषांतरित केला. त्याचबरोबर आपण 'स्वातंत्र्योत्तर'(?) म्हणतो ते रोजच्या जगण्यातील पारिभाषितदेखील खऱ्या अर्थाने किती प्रमाणात उत्तर-वासाहतिक आहे? या प्रश्नाचे योग्य उत्तर तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यासातच कसे मिळते याची मीमांसा तिसऱ्या

खंडात तपशिलात जाऊन करू. केवळ इतिहास, साहित्य, मानव शाखातच नव्हे तर अनेक क्षेत्रात वासाहतिक डिस्कोर्स-संभाषण, पारिभाषिताचा पुनर्विचार सांस्कृतिक भाषाशास्त्राच्या परिभाषेत विविध प्रकारे केला जात आहे. पारिभाषित आणि विचारधारणांचा जवळचा संबंध आहे. सारा मिल्सने *डिस्कोर्स* (पारिभाषित, 1997) या छोट्या पुस्तकात उत्तरवासाहतवादी लेखक वासाहतिक पारिभाषिताचे सिद्धांतनात्मक चिकित्सा कशी करतात याची सखोल चर्चा केली आहे. वासाहतिक व उत्तरवासाहतिक सिद्धांतनात मागे उल्लेख केलेल्या भारतीय सबाल्टर्न अभ्यास गटाला पारिभाषित सिद्धांतांच्या आधारे संशोधन करावे लागले. वसाहतवाद्यांच्या साम्राज्यवादी परकेकरणाच्या (othering) पारिभाषितांना आव्हाने द्यावी लागली. ही प्रक्रिया जगभरच्या पूर्ववसाहतीत त्यांच्या स्वातंत्र्यानंतर कशी सुरू झाली याचा तुलनात्मक आढावा मिल्सने चांगला घेतला आहे. ती लिहिते,

> उत्तर-वासाहतिक पारिभाषित सिद्धांताचा संबंध कशाशी असेल, तर तो त्या संस्कृतीचे 'सत्य' परत मिळवण्यासारखे नाही. त्या संस्कृती खरोखर कशासारख्या होत्या, हे आपल्याला कधीच कळणार नाही. जे सर्व काही आमच्याजवळ आहे, ते त्या संस्कृतीच्यावर भौतिक प्रभाव पाडला त्या विषम संहितांची आमची अर्थ चिकित्सा आहे...

भारताच्या उदाहरणाबाबत ब्रिटिशांचा मध्यस्थ म्हणून पुरोहित वर्गानेच काम केले. विशेषतः जेव्हा ते 'कायद्याचा क्रमवार ब्रिटिश संग्रह (अशा प्रकारे त्यांच्यासाठी वैधता पुरवते) म्हणून त्यांच्यासारखेच हेतू बाळगतात असे दाखवणे शक्य असते' (स्पीवाक 1993 अः 77). स्पीवाकचा व अन्य सिद्धांतवादी की जे सबाल्टर्न गट करतात त्यांचा रस कशात असेल तर जे 'देशी' उच्चभ्रूंचा भाग बनत नाहीत आणि जे अशा प्रकारे गौण गट बनवतात (गुहा आणि स्पीवाक, 1988, चतुर्वेदी 2000)... हा गौण अभ्यास गट कागदोपत्री पुराव्यांची चिकित्सा केवळ तोंडदेखली वर्चस्ववादी संदेश स्वीकारण्यासाठी करीत नाही. अनेक मार्गांनी तो संदेश चिकित्सकावर वसाहतवादाच्या तर्काबरोबर थेट एकत्रीकरणात लादला जातो. जसे चक्रवर्तीने त्याच्या

एकोणिसाव्या शतकातील भारतीय कामगार वर्गाच्या परिस्थितीच्या चिकित्सेत दाखवून दिलेय, सत्ताधीश वर्गाचे कागदोपत्री पुरावे... ते जे काय म्हणतात आणि त्यांची ''मौने'' या दोन्हींसाठी वाचणे शक्य आहे (चक्रवर्ती, 1998). विशिष्ट परिस्थितीवरील विधानांची प्रातिनिधिक गोळाबेरीज म्हणून पारिभाषिताचा वरचा थर स्वीकारण्याला नकार देण्याने विवादास्पद संरचना जशा त्या जेवढे काय गाळून टाकतात तशा त्या काय निश्चित करतात म्हणून त्यांची मीमांसा करणे शक्य आहे... (107, 108).

गुहांनी वासाहतिक इतिहासाचा खालून वरचा छेद घेण्याचा महत्त्वाचा ऐतिहासिक प्रयत्न केला. मराठीत ही जाणीव *गतशतक शोधितांना* मध्ये स. गं. मालशे यांनी तळमळीने व्यक्त केली होती. वसाहतकाळ सैद्धांतिक पातळीवर समजून घेणे दूरच कालबाह्य सुलभ परंपरावादी अभ्यासक्रम, पोवाडे, कीर्तने, मिथके आणि (अ) हितोपदेशी कहाण्यांनी वेढलेल्या समाजाला सबाल्टर्न अभ्यास गटाची परिभाषा पन्नास वर्षांनंतर किती समजते हाच एक गंभीर प्रश्न आहे. इंग्रजीत जॅन्सी जेम्सने संपादित केलेल्या *स्टडीज इन् कम्पॅरेटिव्ह लिटरेचर थिअरी, कल्चर अॅन्ड स्पेस* (2007) मधील लेख पाहिल्यास भारतीय कृष्टिक–कल्चरल विचाराची दारिद्र्यरेषा अनुक्रमणिकेवरून लक्षात येईल. म्हणूनच भारतीय स्वातंत्र्याच्या रौप्यमहोत्सवी 'झेंडा स्वातंत्र्य' (फॅनॉन) वर्षांत राम पुनियानींना *"भारतीय राष्ट्रवीर विरुद्ध हिंदूराष्ट्रवाद"* (2022) प्रसिद्ध का करावे लागले?

5.9 ज्युडिथ बटलर (24 फेब्रु., 1956)

क्लीव्हलँड मध्ये जन्म. आहिओ राज्य. येल विद्यापीठात संपूर्ण शिक्षण. स्त्रीवादाच्या तिसऱ्या लाटेतील आघाडीची लेखिका. तुलनात्मक साहित्य व समीक्षा सिद्धांतांचे कॅलिफोर्निया व बर्कले विद्यापीठात अध्यापन. अमेरिकन तत्त्वज्ञ आणि लिंग सिद्धांत रचण्यात आघाडीवर आहे. बहुसंख्य इंग्रजी कृष्टिक–कल्चरल सिद्धांत निबंधसंग्रहात त्यांच्या उताऱ्यांचा समावेश आढळतो. म्हणून हा प्रतिनिधिक स्त्री विचारवंताचा नमुना स्त्रीवादी कृष्टिक–कल्चरल पारिभाषित अभ्यासण्यासाठी महत्त्वाचा आहे. उदाहरणार्थ, सझेमन व टिमोथी कपोसीने संपादित केलेल्या *कल्चरल*

थिअरी : अॅन अॅन्थॉलॉजी (2011) मध्ये त्यांचा ''सब्जेक्ट्स ऑफ सेक्स /जेन्डर /डिझायर'' हा निबंध आत्मानिष्ठता/व्यक्तिनिष्ठता या विभागातील सहा निबंधात समाविष्ट केला आहे. विशेष म्हणजे त्या समोर स्त्रीवादाशी संबंधित फ्रेंच तत्त्वज्ञ ल्यूस इंगराय, डोना जे. हारावे अमेरिकन प्राध्यापिका, आणि इव्ह सेज्विक अमेरिकन लेखिका यांचे निबंध समोरासमोर मांडले आहेत. या सांस्कृतिक सिद्धांत क्षेत्रात भारतीय लेखिकेच्या निबंधाची निवड आढळत नाही. रुटलेजच्या निबंध संग्रहात मात्र अमेरिकेतील ग्लोरिया अंझलडुआच्या *बॉर्डर लॅन्डस् /द न्यू मेस्टिझा* या गाजलेल्या आत्मकथनामधील उतारा आहे. बटलरच्या स्त्रीवादी पारिभाषिताची दखल सारा मिल्सने (1997:92) ''स्त्रीवादी सिद्धांत आणि पारिभाषित सिद्धांत'' या प्रकरणाच्या निष्कर्षात गंभीरपणे घेतली आहे. तिच्या मते, पारिभाषिताची संकल्पना स्त्रीवाद्यांच्या फार हिताची नसते. कारण संपूर्ण असा स्त्रीवादाचा संबंध व्यक्तिनिष्ठता आणि वंचितता यांच्याशी आहे. सुधारणा केल्याशिवाय पारिभाषित सिद्धांतात त्या दोन्ही संज्ञा वापरणे कठीण आहे. ''अशा प्रकारे सर्वसाधारणपणे ज्युडिथ बटलरचे पायाभूत कार्य आणि डायना फुस आणि विचित्र (Queer) सिद्धांत 'आत्म' (Self) या संशयास्पद म्हणण्यात कारणीभूत ठरले आहेत. (गोरा, मध्यम वर्ग व समलिंगी) यांच्यावर पाश्चात्त्य स्त्रीवादाने जोर दिला आहे. (बटलर, 1990; फुस, 1990)... अशा प्रकारे स्त्रीवादी सिद्धांताने अर्थपूर्णरित्या पारिभाषिताची संकल्पना सुधारली आहे. हे तिला स्पष्टपणे तिच्या सामाजिक संदर्भ आणि विवादास्पद संरचनाविषयीच्या चर्चेच्या शक्यता तपासण्याद्वारा केले जात आहे. पारिभाषिताची संकल्पना वापरल्याने राजकीय कार्यक्रमपत्रिका व त्याच्या जीवनाचा मार्ग अवलंबणे अधिक कठीण बनवले आहे. त्याने स्त्रीवाद्यांना सामाजिक बदल आणि एजन्ट म्हणून स्त्रियांसाठी कर्ता या भूमिका यांच्या कथनाची रूपरेषा रचायला मदत करतात'' (92,93).

या लेखिकेचा समावेश कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासात अपवाद म्हणून फार थोड्या सिद्धांतवाद्यांच्याबरोबर केला जातो. उदाहरणार्थ, गॅरी हॉल व क्लेअर बिरचालने संपादित केलेल्या *नवसांस्कृतिक अभ्यास : सिद्धांतातील साहसे* (2009) या ग्रंथात

ज्युडिथ बटलर, फ्रेडरिक जेम्सन आणि होमी के. भाभा या क्रमाने फक्त तिघांचा उल्लेख केला आहे (25). या ग्रंथातील दोन लेखामधील दोन महत्त्वाचे परिच्छेद उल्लेखनीय आहेत. गौरी देशपांडे सारख्या फार थोड्या लेखिकांनी मराठी-इंग्रजीत अशा वळणाने अनुकरण करीत निर्भयपणे लिहिले आहे. एरवी 'आपण कोण?' या मराठीतील प्रश्नाच्या चर्चा, महाकाव्ये, पुराणे आणि वैदिक संरचनांच्यात परिघात फिरताना दिसते. आफ्रिकेतील स्त्रीवादी कवयित्री युरोमेरिकी स्त्रीवाद्यांना कवितेतूनच प्रश्न विचारते : बायांनो, निग्रो गुलामांची आमची भाषा तुम्ही सुरुवातीला वापरली. पण रंगभेद व द्वेषभाषणे संपवायला भगिनी म्हणून तीच भाषा आज का वापरीत नाही? असाच प्रश्न दलित स्त्रिया उच्चभ्रू पुरोहित स्त्रियांना विचारतात का? हे कृष्टिक–कल्चरल भेद व अंतर समजण्यासाठी आणखी काही संदर्भ पाहू.

झोआना झिलिन्स्काच्या 'आंतर मनावर घ्या' या विभागातील या पुस्तकातील "सांस्कृतिक अभ्यास आणि नीतिशास्त्र" उत्तराधुनिक राजकीय चर्चेचे स्वरूप स्पष्ट करणारा गंभीर निबंध आहे. सुष्ट-दुष्टाचे राजकारण नैतिकदृष्ट्या अलग करण्यासाठी प्रतीक बनलेली 6/11 ही विश्व व्यापार केंद्रावरील दहशतवादी हल्ल्याची तारीख निवडली आहे. या घटनेवरील वेन्डी ब्राउनच्या *पॉलिटिक्स आउट ऑफ हिस्ट्री* (2001) सारख्या अनेक ग्रंथांचे संदर्भ देत लेखिकेने सांस्कृतिक अभ्यास, नैतिकता, नपुंसकतेच्या दुग्गलपणाला विरोध इत्यादी समस्यांची चर्चा केली आहे. ही आंतरविद्याशाखीय वाट किती बिकट आहे, याच्या विविध पाश्चात्त्य देशातील समस्यांचा आढावा घेऊन ती लिहिते,

> ...याच्यापुढे जाऊन तसेच कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास परंपरेतील काही 'अभिजात' पुस्तकांचा आधार घेत-आल्तुझर, ग्रामसी किंवा स्टुअर्ट हॉल यांचे लेखन-समकालीन सांस्कृतिक अभ्यास क्षेत्रातील विद्वानांच्याकडून केलेली नैतिकतेची तपासणी सुद्धा विकसित करणे शक्य आहे (आणि खरोखर केव्हाच आहेत). हे ज्योर्जिओ अगमबेन, मिशेल फूको, मिशेल हार्ड्ट आणि अन्नोनिओ नेग्री, ज्युडिथ बटलर आणि पाओलो व्हर्नो सारख्या विचारवंताकडून स्फूर्ती

लाभलेल्यांनी गर्दी, जीवराज्यशास्त्र, सादरीकरणात्व आणि 'खुद्द जीवन' यावरील अगदी अलीकडच्या पुस्तकाद्वारा करणे शक्य आहे (81).

एवढ्या व्यापक प्रमाणात कृष्टिक-कल्चरल अभ्यासाचे नीतिशास्त्र मांडताना इम्यॅन्युएल लेव्हिनस, लकां व देरिडा अशा विचारवंतांच्या अनेक सिद्धांतांचा परिचय असायला हवा. बटलरचे *जेन्डर ट्रबल : फेमिनिझम अॅन्ड सब्व्हर्सन ऑफ आयडेन्टीटी* (1990) आणि *बॉडिज दॅट मॅटर : ऑन द डिस्कर्सिव्ह लिमिट्स ऑफ सेक्स* (1993) हे दोन ग्रंथ गाजले. समलिंगी व तृतीय पंथीयांच्या चळवळीस जाहीर पाठिंबा देणारी ही विदुषी सेंद्रिय विद्वान कार्यकर्ती आहे. तिने लिंगविषयक पारंपरिक संकल्पनांना आव्हान दिले. तिने लिंग कामगिरी सिद्धांत विकसित केला. त्याचा स्त्रीवादी व विचित्र अभ्यासावर फार प्रभाव पडला. चित्रपट अभ्यासातही तो महत्त्वाचा मानला जातो.

केट मेल्झलेरने संपादित केलेल्या *सेज हॅन्डबुक ऑफ हिस्टॉरिकल थिअरी* मधील बॉनी जी. स्मिथच्या "लिंग 1 : स्त्रियांचा इतिहास ते लिंग इतिहास"(पृ. 266-282) या लेखात 'पाया आणि लिंग इतिहासाचा उदय' या विभागात म्हटले आहे : वेद-उपनिषदापासून 'को अहम्?' हा भारतात अध्यात्मातील सर्वात गहन प्रश्न मानला जातो. मात्र तो आलेल्या व इतरांच्या प्रत्येक पैलूच्या कथनांच्या 'आपण कोण आहे' या रूपाचा पाया बनतो. सिद्धांत एखाद्याच्या आत्मनच्या अर्थाला आकार देतो, स्वभाव व इतरांच्या उद्देश स्पष्ट करतो. सर्व प्रकारच्या सामाजिक पद्धतीने ज्या सर्व रीतीने आकार घेतला त्याचा वेध घ्यायला मदत करतो. हा सिद्धांत भिन्न सांस्कृतिक रूपबंधांना आकार देखील देतो : *बिल्डुंगरोमान* (आत्मकथन) लेखन, चरित्रात्मक चित्रपट, कबुलीजबाबांचे नृत्य, पोवाडे आणि उत्कृष्ट कलातील स्वतःचे तुकडे यात अस्मितेविषयीच्या गैरसमजुतींची संख्या मोठी आहे. ती आदिम असल्याची श्रद्धा आहे आणि देहाच्या अनुभूतीतील दाखवली जाते. 'मी' व 'तू' ही परस्परविरोधी ठसे, गुणवैशिष्ट्य, स्वभाव व इतिहासाची चिन्हे म्हणून हाताळले जात नाहीत. परंतु एक गाभ्याचे तत्त्व किंवा निश्चित तत्त्वविषयीचे व वैशिष्ट्याचे आहे. 'यंत्रातील भूत' किंवा 'पडद्यामागचा-किमयागार' असेही त्याला म्हणतात. अस्मिततेला गाभा-'आत्मा'

अधिक धार्मिक वृत्तीच्या माणसासाठी, किंवा 'मन' तत्त्वज्ञानातील मीमांसेत देहाच्या फळाच्यामध्ये असल्याचे समजतात. वैज्ञानिक कादंबऱ्यांत या रूपकांच्या रचना येतात. सांस्कृतिक सिद्धांतात या 'आय-मी' चा विचार सामाजिक शक्ती व राजकीय संरचनांच्या मोठ्या घटकांच्या संदर्भात केला जातो. सांस्कृतिक सिद्धांतवादी अस्मितेला भाषा कशी घडवते याविषयी विचार करतात. 'मानवी' म्हणताच वैश्विक 'मानची स्वभाव' सर्वत्र सारखा समज होतो. अन्य बदल व व्यक्तीचे पैलू अंधारातच राहतात. त्यामुळे विचारवंत 'कर्ता'(subject) ही संकल्पना पसंत करतात. फसव्या वैश्विकतेपेक्षा सांस्कृतिक संरचना म्हणून नैसर्गिक शक्तीकडे लक्ष वेधतात. असे स्पष्टीकरण करून बटलरचे या सिद्धांताला मिळालेले योगदान स्पष्ट करताना ते लिहितात,

> डेव्हिड मॅसे, अनेक इतरांच्या बरोबर, अष्टपैलू भाषिक सामर्थ्याच्या कारणाने ''कर्ता'' या संकल्पनेला मौलिक मानतो. ती निष्क्रियता अशी ''च्या अटीवर'' तसेच क्रिया जसे ''च्या विषयी'' दर्शविते. एक राजकीय न्यायालयीन प्रकार म्हणून ती जसे ''राजाची प्रजा'' मध्ये सार्वभौमचे दुय्यम संबंधाच्या व्यक्तीचे वर्णन करते-अंतिमतः एक व्याकरणातील संज्ञा म्हणून हा शब्द ''वाक्याच्या कर्त्यासाठी'' उभा राहतो. सिद्धांतवाद्यांना या शब्दाचे अनेक अर्थ लावायची मुभा देतात आणि बऱ्याचवेळा एकमेकांना व्यापणाऱ्या व तीव्रता वाढवण्याचा व्यापक समस्यात गुंतवतात. उदाहरणार्थ, वंशभेदवादाच्या खेळांवर रुजलेले अस्तित्व आणि सर्व प्रकारच्या समजलेल्या ''विकृतींच्या'' मान्य लक्षणांच्या विरोधी (शारीरिक, मानसिक आणि अन्य प्रकारे) ज्युडिथ बटलर, ल्यूस इंगराय आणि पॉल गिलरोय यांच्यासारखे सिद्धांतवादी कर्तेपणाच्या/आत्मनिष्ठतेच्या विविधतेची संकल्पना वापरतात. ''मानवी'', ''प्राणी'', ''आत्मा'', ''एकमाणूस'', ''मनुष्य'' किंवा ''माणूस'' या सारख्या शब्दांना प्रतितोलक म्हणून उपयोगात आणतात. या शब्दांना लोकांचे वर्णन करण्याचा दीर्घ इतिहास आहे/होता. हे वर्णन अशा

मार्गाने केले की, मानव स्थितिविषयीची सत्ये ओळखल्याच्या वेषाखाली सांस्कृतिक व शारीरिक हिंसेला त्याने परवाना दिला आहे (417).

अशा प्रगत सिद्धांतांची ओळख नसल्याने वरील प्रकारची संकल्पनात्मक सांस्कृतिक मीमांसा मराठीत अनुवादित केली तरी समजायला फार कठीण जाते. याला कारण पारंपरिक वैदिक विरोधाचा वारसा आणि साक्षरतेचा सामान्य दर्जा अशी अनेक असू शकतात. पाश्चात्त्य स्त्रीवादातील कर्त्यापणाचे सर्वात प्रभावी शोध स्त्रीवादी समीक्षेत घेतले गेले आहेत. त्यात फूको व जॅक लकांच्या सिद्धांतांच्या विरोधी कठोर शिस्तीने देहाच्या जीवशास्त्रीय व्याख्या केल्या गेल्या आहेत. ज्युडिथ बटलरच्या कर्त्याच्या प्रभावी सिद्धांताचा प्रकाशझोत त्याच्या लिंगकरणचा अडथळा व अनुष्ठानावर आहे. कर्त्याला सर्व आंतरिक गुणवैशिष्ट्याचे अलंकार उतरवून नग्न करून तिने विषमलैंगिकतेच्या प्रमाणकांच्या आवेगी पुनरावृत्ती आणि आकस्मिक संघर्षात कर्तापणा कसा आकार घेतो हे दाखवले आहे. 'मुलगी झाली हो' या मराठी नाट्यप्रयोगात एवढे वस्त्रहरण होणे आपल्या नियंत्रित 'सांस्कृतिक' मर्यादित शक्य झालेले दिसत नाही. बटलरच्या मते, मुलगी जन्मताच या विधिपूर्वक रचना अशा अनेक पूर्वनिश्चित सांस्कृतिक अस्मिता त्या बाळावर लादल्या जातात. त्या संरचना उपलब्ध करणाऱ्या संस्था आहेत. अशा सामाजिक प्रक्रियामधून एखाद्याच्या जन्माच्या क्षणापासून लिंगाचा अर्थ आधीच लावला जातो. कर्त्याच्या गुणांचे मूल्यांकन व ओळख पटवली जाते. ही क्रिया पुन्हा पुन्हा घडत जाते. ह्या घट्ट अस्मितांपैकी एक - "विषमलिंगी स्त्री" बरोबर ओळख पटवण्याची शक्यता सुरू राहते. उदाहरणार्थ, तसे सुसंगत स्वभाव व गुणधर्मांना अंगीकारून जगण्यावर जोर दिला जातो. निर्णायकपणे याचा अर्थ पर्यायी कर्तापणाचे आकृतिबंधच हरवतात किंवा या मार्गात दडपले जातात. बटलरच्या आत्मपरतेच्या सिद्धांतांनी आत्मनिष्ठेच्या रचनेच्या चिकित्सा व्हायच्या शक्यता व्यापक प्रमाणावर निर्माण केल्या. संस्कृतीचे राजकारण आणि वेगळ्या शक्यता यांच्यावरील चिंतनाला फार चांगली गती दिली. याचा एक उत्तम नमुना म्हणून तिच्या "लिंगाचे कर्ते/लिंग/इच्छा" (1990) या निबंधांचा सारांश उद्बोधक ठरेल.

निबंधाच्या प्रारंभी तिच्या सिद्धांतनाला नेतृत्व देणारी चार विचारवंतांची एकाच वाक्याची मार्मिक उद्धृते दिली आहे. पहिले आद्य स्त्रीवादी फ्रेंच सिमॉन डी बुवाँचे घोषवाक्य : ''एखादी स्त्री जन्मलेली नसते, पण त्यापेक्षा ती एक स्त्री बनते.'' रशियन अमेरिकन ज्युलिया ख्रिस्तेवा भाषा व आंतरसंहितात्मकतेच्या सिद्धांतवादी- ''काटेकोरपणे बोलायचे तर ''महिला अस्तित्वात असतात असे म्हणणे शक्य नाही'' ल्यस ट्रिगाराय- ''स्त्री जवळ लिंग नसते.'' मोनिक विटिंग- ''लिंग शरीरविज्ञान हा राजकीय प्रकार आहे की जो लिंगविषमता म्हणून समाजाची स्थापना करतो.'' फ्रेंच तत्त्वज्ञ मिशेल फूको-लैंगिकतेच्या उपयोजनाने... ही लिंग संकल्पना प्रस्थापित केली. अशा परिभाषेत तिने ''स्त्रीवादाचा विषय म्हणून स्त्रिया या मुद्याची सैद्धांतिक चर्चा केली आहे. स्त्रीची अशी अस्मिता रचण्यातील भाषा व सांस्कृतिक राजकारणाच्या पारिभाषिताच्या भूमिकेची चिकित्सा सूक्ष्म पातळ्यांवर केली आहे. या कर्त्याच्या घडण्या/घडवण्याच्या प्रक्रियेचे स्पष्टीकरण तिने फूकोच्या सिद्धांताच्या आधारे केले आहे. हे सांस्कृतिक राजकारण कसे चालते आणि त्याच्या कायद्यांची उकल ही स्त्रीवादातील महत्त्वाची समस्या तिने विविध बाजूंनी हाताळली आहे.

स्त्री-पुरुष समागम/लिंग/वासना/समर्पण या दुसऱ्या भागात स्त्रीपुरुष भेदाने येणारे विभाजन याचे अस्मितेवरील परिणाम दैव व जीवशास्त्रीय फरक सांस्कृतिक परिभाषेत मांडण्याकडे कल असतो. हा स्त्री-पुरुष समागम व लिंग यांचे अनेक अर्थ लावायला हा भेद परवानगी देतो. मग लैंगिक देह व सांस्कृतिकदृष्ट्या रचलेले लिंग यात हा भेद खंडितता सुचवतो. हे दोन वेगळे घटक वेगळे मानले तरी त्यांचे सिद्धांतन स्त्रीपुरुष समागमाशिवाय स्वतंत्रपणे करणे शक्य आहे. मग दोन्ही देह एकमेकांची चिन्हे सहजपणे एकमेकांना मुक्तपणे बदलते. अर्थ प्राप्त करून देतात. लिंगधारक कर्ता असा परिपूर्ण विभागला तर आणखी काही समस्या पुढे येतात. लिंगधारक कर्त्याचे विभाजन समागम किंवा एक ''दिलेले'' लिंग याच्या संदर्भात प्रश्नांचा संच निर्माण होतो. त्यांची बहाल केलेले म्हणून सर्वप्रथम दिलेले स्त्री-पुरुष समागम आणि/किंवा लिंग यांच्यात तपासणीशिवाय विभाजन कसे करायचे? मराठीतील

तपासणी, रस्त्याने भाऊ -बहीण चालली तरी लोक लफडं म्हणणार, एवढ्या सुलभ सूत्रात संपते. उलट बटलर म्हणते, ते काही असो, समागम काय आहे? तो नैसर्गिक, शरीरशास्त्रीय गुणसूत्रात्मक किंवा संप्रेरक आहे का? आणि एखादा स्त्रीवादी समीक्षक जी वैज्ञानिक परिभाषिते आमच्यासाठी अशी "वस्तुस्थिती" प्रस्थापित करणारा व्यक्त झालेला अर्थ कसा लावणार? स्त्रीपुरुष समागमाला एखादा इतिहास असतो का? प्रत्येक स्त्री-पुरुष समागमाला वेगळा इतिहास किंवा अनेक इतिहास असतात का? स्त्री-पुरुष समागमाला कसे प्रस्थापित करण्यात आले याचा एखादा इतिहास, एक बदलती रचना म्हणून वंशावळ, प्राणी, वनस्पती भाषा इ. वाढींचा इतिहास की जो दुहेरी विरोध उघड करू शकेल असा आहे का? अन्य राजकीय व सामाजिक हितसंबंधांच्या सेवेतील भिन्न वैज्ञानिक पारिभाषिताकडून उघडपणे स्त्री-पुरुष समागम नैसर्गिक वस्तुस्थिती अघळपघळ विषयांतरांनी निर्माण केल्या आहेत का? जर स्त्री-पुरुष समागमाचे अपरिवर्तनीय गुणधर्म विवादास्पद ठरले असतील तर कदाचित ही 'समागम' (sex) नाव दिलेली रचना ही तेवढीच सांस्कृतिकदृष्ट्या लिंग म्हणून रचली गेली. खरोखर कदाचित हे नेहमीच केव्हाच लिंग होते. परिणमतः स्त्री-पुरुष समागम व लिंग यातील भेद-फरक हा मुळीच फरक नाही असे शेवटी ठरते (246). सॉक्रेटिसच्या पद्धतीने असे मार्मिक प्रश्न उपस्थित करून आजवरचे सिद्धांत, संकल्पना व सर्वसामान्य अर्थ उधळून लावण्याचे हे तंत्र *मनुस्मृती* जाळण्याचे भारतातील उद्रेक घोषणाबाजीत जमा करते. याचा पुरावा ज्या कोल्हापुरात समाजसुधारक शाहूराजांनी पोथिनिष्ठ ब्राह्मण धर्माला निकराचा विरोध करून मशीद व गणेश मंदिर एका इमारतीत बांधले, त्याच करवीर नगरीत कोरेगाव पार्कात "मनु कॉलनी" आजही अंबाबाईचे महालक्ष्मी असे नामांतर करीत डौलात उभी आहे. या परस्परविरोधांचे मूळ प्रश्नच विचारायला बंदी या वैदिक परंपरेत आहे. उलट धर्मनिरपेक्ष संस्कृतीतील बटलर सांस्कृतिक परंपरेवरच बॉम्ब टाकताना लिहिते, "मग स्त्री-पुरुष समागमाचे सांस्कृतिक अर्थनिरूपण म्हणून जर स्त्री-पुरुष समागमच खुद्द लिंग आधारित प्रकार असेल तर लिंगाची व्याख्या करण्याला अर्थच उरत नाही.

आधीच बहाल केलेल्या स्त्री-पुरुष समागम या अर्थाच्या केवळ सांस्कृतिक शिलालेखात म्हणून लिंग ही कल्पना (ती कायद्याची संकल्पना) करूच नये. निर्मितीचे हत्यारदेखील लिंगाने दाखवलेच पाहिजे की, ज्यांच्या द्वारे स्त्रीपुरुष समागमेच खुद्द प्रस्थापित केली आहेत. परिणामतः 'संस्कृतीला' लिंग नाही तसे निसर्गालाही नाही. लिंगसुद्धा एक अघळपघळ विषयांतराचे सांस्कृतिक साधन आहे की, ज्याच्याद्वारे ''समागमीय स्वभाव'', ''नैसर्गिक समागम'' हे ''अघळपघळ विषयांतरपूर्व'' संस्कृतीच्या पूर्वीचे, राजकीयदृष्ट्या अलिप्त पृष्ठभाग की, ज्याच्यावर संस्कृती क्रिया करते म्हणून निर्माण व प्रस्थापित केला गेला आहे... तदनंतर सत्तासंबंधांना कवेत घेण्यासाठी लिंग या कल्पनेची पुनर्रचना करण्याची गरज का आहे? कारण हे संबंध पूर्वविवेचक अघळपघळ विषयांवरील समागमचा परिणाम निर्माण करतात आणि त्याचप्रमाणे विषयांतरित भाकडकथांच्या उत्पादनांत ते 'ऑपरेशन' (शल्यचिकित्सा)च लपवतात (76). असा प्रश्न उपस्थित करून तिने ''लिंगः समकालीन वादविवादाचा वर्तुळाकृती नाश'' या तिसऱ्या ज्वलंत मुद्याला हात घातला आहे.

''व्यक्तींना एखादे लिंग आहे असे आहे का? किंवा हा एक अत्यावश्यक गुणधर्म आहे का?'' असाच अर्थ ''तुझे लिंग कोणते?'' या प्रश्नात अभिप्रेत आहे. जेव्हा स्त्रीवादी दावा करतात की, स्त्रीपुरुष समागमाचा सांस्कृतिक अर्थ लिंग आहे किंवा लिंग ही सांस्कृतिकदृष्ट्या केलेली रचना आहे असे म्हणतात; तेव्हा ह्या रचनेची पद्धत किंवा यंत्रवाद कोणता? असे प्रश्न उपस्थित करून अलंकारिक वक्तृत्व टाळून सॉक्रेटिस पद्धतीने अपारंपरिक वळणाची वेगळी उत्तरे देत प्रस्थापित सांस्कृतिक विचारांच्या मर्यादा स्पष्ट करणे ही तिची मांडणी क्रांतिकारक आहे. उदाहरणर्थ, फ्रेंच स्त्रीवादाची अग्रदूत सिमॉन डी बुआँच्या *सेकन्ड सेक्स* या उद्रेकी ग्रंथाच्या आधारे आपली भूमिका स्पष्ट केली आहे. पन्नास वर्षांच्या पूर्वीच्या या पुस्तकाचा मराठी अनुवाद अलीकडे झाला आहे. यावरून भारतीय सांस्कृतिक विचार सुलभीकरणाच्या शापात प्रगत देशापेक्षा शंभर वर्षे का मागे आहे याचेही सिद्धांत रचणे हे सेंद्रिय/सजीव बुद्धिवंताचे उत्तरदायित्व आहे. या एकाच निबंधातील त्रेचाळीस प्रदीर्घ टीपातील अनेक संदर्भ

देऊन केलेला युक्तिवाद हा एक वेगळा आदर्श लेखिकेने घालून दिला आहे. तोच मराठीमधील जातकेंद्री आस्वादक समीक्षा हा विषारी प्रकार एक भयानक शाप आहे. बटलरचा हा निबंध मुळातून वाचल्यास आपल्या कथित विद्वानांच्या 'पेपर मेड इन इंडिया' सांस्कृतिक मॅच-फिक्सिंग कुटीरोद्योगातील प्रतिमांचे खरे रूप शोधण्याकडे वळावे लागेल. त्यासाठी नवा प्रतिमाशास्त्रीय अभ्यास कसा उत्क्रांत होणे आवश्यक आहे याची चर्चा तिसऱ्या खंडात स्वतंत्रपणे आपण केली आहे. समाजशास्त्रज्ञांच्या चिकित्सेत 'लिंग' ही एक 'बाजू' किंवा 'घटक' समजतात या भूमिकेची मर्यादा बटलरने परखडपणे स्पष्ट केल्या आहेत. लिंग व्यक्तीचे विश्लेषण जैविक, भाषिक आणि/किंवा सांस्कृतिक फरकाच्या "खुणा" देखील अभ्यासण्याचा तिचा आग्रह आहे. शिवाय व्यक्तीच्या सत्व तपासण्याचे अध्यात्म, नैतिक कोंडवाडा, देहाच्या रचनेचे पाल्हाळीक वर्णन विषयांतरित दृष्टांतांनी केलेले विवेचन, अशा अनेक लिंगकेंद्रित विवेचनाच्या मर्यादा तिने समकालीन इरिगारायच्या पुस्तकांचे संदर्भ देत स्पष्ट केले आहेत. तिचे *एक्सायटेबल स्पीच : ए पॉलिटिक्स ऑफ द परफॉरमन्स* (1997) मराठीत आले तर सांस्कृतिक भाषाशास्त्रातील स्त्रीचा अधिक प्रगत अभ्यास होऊ शकेल.

"दुहेरी, एकेरी व त्या पलीकडचे सिद्धांतन करणे" या चौथ्या भागात बुकँ व इरिगाराय यांच्या मीमांसांचा विस्तार करताना ती म्हणते, "एक वैश्विक लिंगबोली केंद्रवादाचे विविधरंगी फुगवणे म्हणून 'परक्या' संस्कृती समाविष्ट करण्याचे प्रयत्न जुळवून घेत गिळण्याच्या क्रियेची रचना करतो. ती क्रिया लिंगबोली केंद्रवाद, एरवी सर्व तसे एकत्रीकरणाची संकल्पना संशयास्पद म्हणेल. त्याच फरकांच्या चिन्हाखाली वासाहतिकरण करणे यांच्या आत्मस्तुतीच्या हावभावाच्या पुनरुक्तीचा धोका असतो" (179). सबब स्त्रीवादी समीक्षेने पुरुषवादी अर्थ व्यक्त करणारी अर्थव्यवस्थाच केवळ शोधावी असे नव्हे. पण तिने स्त्रीवादाच्या एकत्रीकरणाच्या कृतीबाबत आत्म-टीकात्म राहायला हवे, असा सम्यक दृष्टिकोन ठेवला आहे. पाचवा मुद्दा "अस्मिता, स्त्रीपुरुष समागम, सारतत्त्वाचे अध्यात्म" या भागात संकल्पनात्मक पातळीवर सखोल आढावा

घेतला आहे. तो भारतातील रामायण-महाभारत अशा महाकाव्ये व पुराणातील थोर पंचकन्यांच्या प्रतिमा रचण्याच्या धार्मिक-सांस्कृतिक उद्योगापेक्षा वेगळा आहे. आत्मसन्मान चळवळीचे संस्थात्मक रामस्वामी पेरियार किंवा बसवप्पाच्या लिंगपूजेच्या फार पुढचा टप्पा आहे. भाषा, सत्ता, आणि विस्थापित ''करण्याचे डावपेच'' या पाचव्या भागातील सैद्धांतिक चिकित्सा भारतातील उतरंडीत सांस्कृतिक भाषाशास्त्रच नसल्याने सामान्य वाचकास सहज समजणे कठीण आहे, म्हणूनच तिचे निष्कर्ष या क्षेत्रातील अभ्यासकांच्यासाठी महत्त्वाचे आहेत.

5.10 पियेर बोर्दियु (1930-2002)

फ्रेंच समाजशास्त्रज्ञ, मानवशास्त्रज्ञ, तत्त्वज्ञ आणि 'सार्वजनिक बुद्धिमंत' ही बहुविद्याशाखीय विशेषणे बोर्दियुला लावली आहेत. ती आपल्या समाजाच्या उतरंडीतील जाती-वर्णाच्या कप्पेबंदी बाहेरची आहेत. याच्या तुलनेत मराठीत त्या आंतरविद्याशाखीय योगदानाला दिलेली मान्यता, शिक्षणाचे समाजशास्त्र, समाजशास्त्र सिद्धांत, सौंदर्यशास्त्राचे समाजशास्त्र या ज्ञानशाखांची साक्षरता व वेगळे अस्तित्व फारसे आढळत नाही. हे जातीयीकरणाच्या संरचनांचे चिरस्थायी परिणाम आहेत. या अनुभवाचा पहिला सांस्कृतिक 'शॉक' पंचवीस-तीस वर्षांपूर्वी गोवा विद्यापीठात ''गोव्यातील वाङ्मयीन अभिरुची'' हा प्रकल्प संशोधनासाठी निवडला तेव्हा मला बसला होता. त्याचा माझ्यावरील प्रभाव एवढा मोठा होती की त्याच्या *डिस्टिंग्शन : ए सोशल क्रिटिक ऑफ द जजमेंट ऑफ टेस्ट* (1979) या त्याच्या गाजलेल्या संशोधनाच्या वाचनामुळे माझ्या तुलनात्मक साहित्यातील निबंधसंग्रहाला शीर्षक दिले, *द व्हलगिग टेस्ट* (1999). विशेष म्हणजे त्याने या ग्रंथाची छोटी प्रस्तावना शेवटी छापली आहे. अभिरुची नावाचे काहीही नसते फक्त अभिरुचीचे राजकारण असते हा त्याचा निष्कर्ष वाचून मला धक्का बसला होता. त्याच काळात माझ्या वाचनात पुणे विद्यापीठाने छापलेला रा. श्री. जोगांचा *मराठी अभिरुचीचे विहंगमावलोकन* हा भाषण संग्रह आला होता. त्या दोन्हींमधील दोन ध्रुवांचे अंतर थक्क करणारे होते. ग्रंथांच्या शेवटी काढलेला बोर्दियुचा निष्कर्ष हा माझ्या स्वतःच्या

शिक्षण व अध्यापनाच्या अनुभवांना सुरुंग लावणारा होता. त्याने फ्रांसमधील पाहणीचे पुरावे देत काढलेले निष्कर्ष देशीवादी व पुरोहिती आस्वाद, अभिजन अभिरुची, ग्रामीण अभिरुची, दलित अभिरुची इ. मराठी उतरंडीतील लेख व पुस्तके 'बाळबोध' ठरवणारे आहेत. उदाहरणार्थ, कराडच्या अ. भा. साहित्य संमेलनाच्या पुरवणीतील विद्वानांचे लेख पाहावे. त्यातील माझ्या लेखाला 'अतिरेकी' ठरवण्यात आले याचे कारण बोर्दियुची भूमिका हेच आहे. वस्तुतः एका आस्वादक विद्वानाला हा सांस्कृतिक भूकंप वाटला असावा. बोर्दियुच्या मते, ते अर्थशास्त्रीय राजकारणात मिसळलेले सांस्कृतिक राजकारणही असते. 'कामगार गबागबा खातात.' त्यांना पुरेसा वेळ व जेवणाचे टेबल मिळत नाही. मग 'टेबल मॅनर्स' येणार कोठून? हा त्याचा मार्मिक प्रश्न अस्वस्थ करणारा आहे. विशेषतः त्याची प्राध्यापकांच्या अभिरुचीची पाहणी उद्बोधक आहे. या लेखकाचे अनुभव सिद्ध संशोधन, नव्या संकल्पना आणि सिद्धांतनाचा दर्जा एवढा उच्च आहे की त्याच्या इंग्रतीत फ्रेंचमधून अनुवादित झालेल्या संज्ञा वाचकाला अनाकलनीय वाटतात. त्यामुळे मिशेल ग्रेनफेलने संपादित *पियरे बोर्दियु : की कन्सेप्ट्स* (2008) प्रसिद्ध केला आहे. एका लेखकाच्या महत्त्वाच्या कठीण संकल्पनावरच स्वतंत्र पुस्तक छापण्याचा हा प्रयोग अभिनव आहे. असा नमुना मराठीत का आढळत नाही, याचा विचार गंभीरपणे करावा लागेल. रेमण्ड विल्यम्सला स्वतःच्या संस्कृतीवरील पहिल्या पुस्तकातील नव्या संज्ञा व संकल्पना स्पष्ट करायला इंग्लंडमध्ये स्वतंत्र पुस्तक लिहावे लागले होते. तसा वेगळ्या महत्त्वाच्या संज्ञा-संकल्पनांचा कोश मराठीतल्या एखाद्या लेखकाला लिहावा लागलेला दिसत नाही. याचा अर्थ सगळेच भारतीय लेखक बहुधा पंचतंत्री सुलभीरणाच्या पुरोहिती आच्छादनातील शापात अडकलेले आहेत असाच निष्कर्ष निघतो. अशा शेकडो संज्ञा मराठी/हिंदी शब्दकोशात सापडत नाहीत. विशेष म्हणजे रेमण्ड विल्यम्सप्रमाणेच बोर्दियु फ्रेंच खेड्यातील सामान्य घरातून राजधानीत आला होता. Culture-कृष्टीचा दोघांचाही सिद्धांतनाचा मार्ग अपूर्व आहे.

बोर्दियुच्या सुरुवातीच्या वंशशास्त्रीय संशोधनाची व्याप्ती फ्रांस बाहेर बेर्न व अल्जेरियापर्यंत शिक्षण, संस्कृती, कला व भाषा अशा विविध क्षेत्रांत वाढत गेली. म्हणूनच कॉलेज डी फ्रांसमध्ये अध्ययनाचा प्राध्यापक पदाचा मान बोर्दियुकडे चालत आला. आघाडीच्या बावन्न शिक्षणतज्ज्ञ, तत्त्वज्ञ व वैज्ञानिकांच्या गटात त्याने काम केले. तो पॅरिसमधील बौद्धिक विश्वातील फूको, डेरिडा, बार्थ, ल्योतार्ड, आल्तुझर, लकां अशा बुजुर्ग विद्वानांचा सांगाती होता. परंतु तो अल्पकाळात पूर्वीच्या पिढीतील सार्त्र व सिमाँ डी बुवाँचा स्पर्धक मानला जाऊ लागला. ग्रामसीच्या संकल्पनेतील जैविक विद्वान या नात्याने त्याने साम्यवादी शासनाला सल्ला देण्याचे काम केले. काही गटांना प्रतिकारासाठी मार्गदर्शन केले. त्याने प्रसार-माध्यमे, चित्रकला, अर्थशास्त्र व लिंग राजकारण अशा विषयावर लेखन केले. *द वेस्ट ऑफ द वर्ल्ड* (1999) मधील "सामाजिक दुःख वेदनां"ची त्याची चिकित्सा आगळीवेगळी असल्यामुळेच ते पुस्तक बेस्टसेलर बनले. त्याचे सिद्धांत "जनसामान्य केरबानारबासाठी तत्त्वज्ञान" समकालीन जीवनाचा अर्थ लावण्याचे हत्यार बनले. त्याच्या वाढत्या प्रभावाविषयी संपादक लिहितो,

> 2002 मधील त्याच्या मृत्युपासून बोर्दियुचा प्रभाव वाढणे सुरूच आहे. त्याचे स्वतःचे कार्य व ग्रंथप्रकाशने अल्जेरिया, मानवशास्त्र, शिक्षण आणि संस्कृतीच्या क्षेत्रातील आहे. तथापि, वर उल्लेख केल्याप्रमाणे त्याच्या ग्रंथलेखनाने अन्य क्षेत्रे व्यापली होती. अर्थशास्त्र, राजकारण, कला, तत्त्वज्ञान, प्रसार माध्यमे, भाषा, लिंग, इतिहास वगैरे आणि आता त्याच्या कार्याचे संदर्भ फार व्यापक शैक्षणिक विद्याशाखांत, भूगोल ते धर्मशास्त्रापर्यंत घेतलेले पाहणे आज सर्वसाधारण झाले आहे (प्रस्तावना 2).

हे त्याच्या सामाजिकशास्त्राच्या दृष्टिकोनाचे खरे मूल्य आहे. अशा आंतरविद्याशाखीय ज्ञानाच्या महामेरूची मुरंजनांच्या भारताच्या "कोंडवाड्यात" आणि सारंगांच्या "मराठीच्या डबक्यात"-उतरंडीच्या रूपकांत कल्पना करणेही शक्य नाही. आज सांस्कृतिक अभ्यासातही त्याला अढळ स्थान प्राप्त होण्याचे कारण

त्याचे सिद्धांत प्रत्यक्ष व्यवहाराचा धागा जोडण्यासाठी त्याने कमावलेले संशोधनातील प्रभुत्व हे आहे. दुसरे, त्याच्या चिकित्सा व चर्चेच्या निष्कर्षात त्याने वापरलेल्या संकल्पनात्मक संज्ञांचा अनन्य संच महत्त्वाचा आहे. या संकल्पनांना तो "विचार करण्याची हत्यारे" म्हणे. अशी हत्यारेच भारतीय सनातन विचार परंपरेला विघातक वाटत आली आहेत. त्यामुळे त्याच्या अनभुवजन्य अभ्यासात पूर्वी कुणीच विश्लेषणात्मक प्रकाश न टाकलेल्या सामाजिक प्रक्रियांचा उलगडा करण्यासाठी ती प्रभावी शस्त्रे वापरली. त्याने वेगळी भाषाच विकसित केली. याचे महत्त्व आपण प्राप्त परिस्थितीत लक्षात घेतले पाहिजे.

त्याच्या संशोधनाने संशोधनाच्या नावीन्यपूर्ण वाटा, विषयांची चौकट व पद्धती विकसित करीत मळल्या. भांडवलाच्या सांस्कृतिक, सामाजिक व प्रतीकात्मक आकृतिबंधासारख्या प्रभावी संकल्पना शोधल्या. त्या भांडवलाच्या पारंपरिक, आर्थिक रूपबंधांच्या विरोधी आहेत. "सांस्कृतिक पुनरुत्पादन", सवय (हॅबिट्स), क्षेत्र किंवा स्थान (लोकेशन); प्रतीकात्मक हिंसा अशा वेगळ्या संकल्पना भाषांतर रूपातही मराठीत अजून आलेल्या नाहीत. स्वतंत्रपणे त्या किंवा अन्य कल्पना उत्क्रांत होत नाहीत. अशी कृष्टी–कल्चरच निःसत्त्व मानली जाते. अनेक प्रभाव पचवणाराच लेखक कसा थोर असतो या प्रभावाच्या सौंदर्यशास्त्राची स्वतंत्र चर्चा मी (1993) प्रबंधात केली होती. बोर्दियुचा प्रभाव स्वतःचे सामर्थ्य वाढवण्यासाठी गणिततज्ञ ब्लेझ पास्कल याचेच नाव त्याने *पास्कलियन मेडिटेशन* मध्ये वापरले आहे. हजारो लेख व तीन डझन पुस्तके त्याच्या नावावर आहेत. त्यातील बरीच इंग्रतील उपलब्ध आहेत. त्याच्या ग्रंथातील सिद्धांतांची फार मोठी गरज आपल्या समाजाला आहे. कारण सांस्कृतिक भयग्रस्त अवस्थेत भारतात तशी वैचारिक हत्यारे फारशी सापडत नाहीत. परिघावरचा भयग्रस्त पुरस्कारोत्सुक लेखक किंवा केंद्रातील 'सनातन' देशीवादी 'परंपरारक्षक' लेखक अशा वाटेला जाणे कठीण वाटते. विशेषतः बोर्दियुने आपल्या संशोधनात सामाजिक वर्गांच्यावर भर दिला. प्रामुख्याने सत्ताधीश व बुद्धिमंतांचे वर्ग पिढ्यान्पिढ्या उत्तर-औद्योगिक समाज संधीची समता व उच्च सामाजिक अस्थिर (mobility)

औपचारिक शिक्षणातून येऊनही असे मिथक पसरले असूनदेखील त्यांचे सामाजिक वर्चस्व कसे टिकून आहे याचा शोध त्याने घेतला. सांस्कृतिक अभ्यासात प्रामुख्याने त्याचा 'सांस्कृतिक' भांडवलाचा (cultural capital) सिद्धांत कसा महत्त्वाचा आहे, ते तिसऱ्या खंडात स्पष्ट करू. त्याचे स्वतंत्र सिद्धांत उत्क्रांत होण्याचे कारण आपण मागे पाहिलेल्या *डिस्टिंग्शन* मध्ये सापडते. अभिरुचीचा निवाडा सामाजिक स्थानावर अवलंबून असतो. त्याने केलेला युक्तिवाद म्हणजे सामाजिक सिद्धांत व गुणवत्तापूर्ण सर्व्हेज-पाहण्या, छायाचित्रे व प्रश्नावरील आधारित मुलाखती या माहितीच्या बेरजेचे संघटन आहे. वस्तुनिष्ठ संरचनांच्यामधील कर्ता या प्रक्रियेत समजून घेण्याची अडचण आहे. व्यक्तीवरील बाह्य सामाजिक संरचना आणि आत्मनिष्ठ अनुभवांच्या होणाऱ्या प्रभावांचा संयोग करण्याचा त्याचा प्रयत्न आहे. विसाव्या शतकातील पहिल्या सहा महत्त्वाच्या ग्रंथांपैकी त्याचा हा एक ग्रंथआहे.

द सोशियॉलॉजी ऑफ अल्जेरियन्स हा मानववंशशास्त्रीय शोध आहे. *आउटलाईन ऑफ ए थिअरी ऑफ प्रॅक्टिस* हा ग्रंथ म्हणजे रूढ मानववंशीय सिद्धांतनात हस्तक्षेप आहे. त्याने नेहमीच सैद्धांतिक कल्पना अनुभवजन्य संशोधनाशी जोडल्या. त्याच्या ग्रंथांच्याकडे कृष्टी–कल्चरचे समाजशास्त्र म्हणून पाहिले जाते. तो त्याला सिद्धांत म्हणतो. त्याचे समाजशास्त्राला योगदान पुरावे व सैद्धांतिक रूपात आहेत. त्यातील मुख्य संज्ञा, सवयी (habits), भांडवल आणि क्षेत्र (fields) या आहेत. या मूळ शब्दांचा विकास संकल्पनात सोदाहरण करण्याचे मोठे आव्हान त्याने लीलया पेलले आहे. उदाहरणार्थ, भांडवलाचे प्रकार तो 'सामाजिक भांडवल', 'सांस्कृतिक भांडवल', 'आर्थिक भांडवल' आणि 'प्रतिकात्म भांडवल' असे पाडतो. अशा विकसित संकल्पना आणि त्यांच्या उपयोजनावरील त्याचे सिद्धांतन आणि त्याच संकल्पनेचे इतरांनी केलेले विवेचन म्हणून आपण एकच उदाहरण आपल्या तिन्ही खंडात वापरू. उदाहरणार्थ, त्याच्या ग्रंथातील एक प्रकरण पुढील संपादकांनी निवडले आहे. इमरे सझेमन व टिमोथी कपोसीने (Caposi) संपादित केलेल्या *कल्चरल थिअरी : अॅन अॅन्थॉलॉजी*

(2011:81-91) मधील 'संस्कृती सुधारणे' या विभागातील बोर्दियुचा *द फॉर्म्स ऑफ कॅपिटल* (1986)चा अभ्यास जास्त तपशिलाने करू. कारण मराठी मनावर पुरोहिती चाळणीमधून आलेला आर्थिक भांडवलाचा अर्थच कायमचा ठसला आहे. त्याचे कृष्टिक–कल्चरल सिद्धांतन परंपरांना मारक ठरणारे आहे. त्यामुळे अन्य अर्थ फारसे न देता एकारलेले खुजेपण इतरेजनावर उतरंडीत कायमपणे टिकवणे हे मराठी शब्दकोशांचे स्वरूप कायम आहे. या पार्श्वभूमीवर वरील संपादकद्वयांचा 'सुधारणे मूळ कृष्टीतच' हा विभागच भिन्न मतांच्या विचारवंतांच्या निबंधांचा सुंदर गुच्छ झाला आहे. त्यात सनातन ग्रीक संस्कृतीवरील लोकप्रिय ''गोडवा आणि प्रकाश'' पुरोहिती 'सत्यम् शिवम् सुंदरम्'चा उद्घोष देवळात करतो. थॉरस्टाईन वेब्लेनचा ''पुष्कळ उपभोग'' (1899) हा निबंध आर्नोल्डच्या अमूर्त अभिजात कल्पनांच्या भूलभुलैयाच्या अभिजनांच्या बाजारात नेतो. हर्बर्ट मार्क्युज ''संस्कृतीचे सकारात्मक गुणधर्म'' (1938) युद्धोत्तर पर्यावरणात पुन्हा गोडवा आणायला समाजाकडे वळवतो. रेमण्ड विल्यम्स ''संस्कृती सर्वसामान्यच आहे'' (1959) या गाजलेल्या निबंधात सर्वच अभिजातवाद्यांना गावच्या सामान्य जनांच्या आखाड्यांत समाजवादी जत्रेत ओढतो. फ्रेडरिक जेम्सन विल्यम्सच्या मार्क्सवादाला उठाव देत ''ठोस करणे आणि जनसंस्कृतीतील रामराज्य'' (1981) आर्नोल्ड पंथी युटोपियाचे (रामराज्य) शवविच्छेदन कौशल्याने करतो. तुलनेसाठी रामस्वामी पेरियारची भाषणे जिज्ञासूंनी वाचावी. शेवटी बोर्दियुचा 1986 मधील निबंध कालानुक्रमे आर्नोल्डनंतर एका शतकाने आला आहे. हेदेखील फार सूचक आहे. एवढे प्रचंड अंतर मराठीला पार करायचे आहे.

या पुस्तकाच्या विभागाच्या वेगळ्या प्रस्तावनेत युरोपातील 'कृष्टी–कल्चर' या ज्वालागृही संज्ञेवरील वादाचा परामर्श घेताना रेमण्ड विल्यम्सच्या सुधारणावादी मतांना सुरुवातीपासूनच महत्त्व दिले आहे. हा युरोपातील प्रबोधन व धर्मसुधारणा या जुळ्या चळवळी मध्ययुगापासून हातात हात घालण्याचा पश्चिमेतील परिणाम आहे. ते वारे भारतीय उतरंडीच्या फटीतून वरून खालच्या इतिहासात मध्यस्त पुरोहितवर्गाच्या ब्राह्मणधर्मी तटबंदीतून 'झिरपणे' का कठीण होते; हे समजण्यासाठी त्यांचे सांस्कृतिक

सिद्धांत आपली चिंतनाची हत्यारे कशी बनली याचा पुनर्विचार अशा ग्रंथांच्या आधारे ब्रिटिश इंडियाचा 'सांस्कृतिक' इतिहास आज वाचताना केला पाहिजे. प्रत्येक जण मान्य करेल की, लेझीम, दांडपट्टा, भारुडी गीते, लोकसंगीत, आदिवासी नृत्ये, भिक्षुकांचे मंत्र, कहाण्या, भजन, संगीत वगैरे आपच्या समग्र जीवनाचा भाग होता. त्यात उच्चनीच संस्कृतीची लेबले आली कोठून? मात्र शिवकाळाच्या आधी आपल्या संस्कृतीत मुसलमानांच्या आगमनानंतर किती मोठा संकर झाला याचा तपशील आचार्य राजारामशास्त्री भागवतांच्या मराठ्यावरील पुस्तिकेत वाचल्यानंतर इतिहासाचे आधुनिक विकृत रूप किती भयानक आहे याचे पुरावे मिळतात. आज व्हिडीओ गेम एकीकडे, भजन दुसरीकडे आणि तिसरीकडे झांज असा सांस्कृतिक 'गोंधळ' आहे. त्यामुळे हे सारे एका व्याख्येच्या होल्डॉलमध्ये कोंबणे कठीण आहे. त्याची किमान सामाजिक बाजू नीट समजण्यासाठी बोर्दियुच्या सिद्धांताविषयीचे प्रस्तुत एकाच निबंधावरील संपादकद्वयांचे भाष्य आपल्यासाठी फार महत्त्वाचे आहे. मागे उल्लेख केल्याप्रमाणे हा सिद्धांत भारतीय भांडवल या रूढ मर्यादित अर्थाच्या संकल्पनेला सुरुंग लावतो. ते लिहितात :

> वेब्लेनच्या कल्पनेचा विस्तार करताना समाजशास्त्रज्ञ बोर्दियु "सांस्कृतिक' फरक व स्वभावधर्म ज्या मार्गांनी वर्गाशी जोडले आहेत याचा नव्या वाटा मळणारा शोध *डिस्टिंग्शन : ए सोशल क्रिटिक ऑफ द जजमेंट ऑफ टेस्ट* (1979) मध्ये घेतो. *अनुभवसिद्ध अभ्यास व सैद्धांतिक चिंतनामधून* बोर्दियु *सौंदर्यशास्त्र आणि सांस्कृतिक भेद वर्ग विभाजनाच्या प्रस्तावनेत व ते राखण्यात महत्त्वाची भूमिका पार पाडतात याची रूपरेषा आखतो. डिस्टिंग्शन व भांडवलाचा रूपबंध या दोन्हीत संस्कृती व अर्थशास्त्रात उभा केलेल्या खोट्या भेदांचा फुगा फोडतो. सामाजिक श्रेणी आर्थिक भांडवलातील तुकडेबंदीने अधोरेखित केलेल्या असणे शक्य आहे* (तिखट जिभेने एखाद्याकडे किती पैसा आहे हे विचारणे). *परंतु ती श्रेणीबद्धता तेवढीच "सांस्कृतिक भांडवलाच्या" संचावर-एखाद्या सांस्कृतिक अनुभव आणि शिक्षण आणि "सामाजिक*

भांडवल''- ज्यामध्ये तो कोणत्या पदात उभा केला आहे त्या प्रभावाचे जाळे - जे जाळे वर्ग विभाजन वैध करायला आणि 'जैसे थे'ची पुनर्रचना करायला मदत करते (प्रस्तावना 8, तिरपा ठसा माझा).

असे म्हणून त्यांनी बोर्दियुचे एकच वाक्य उद्धृत केले आहे. ते इंग्लंड-अमेरिकेच्या फूटपाथवरील लोकप्रिय रंजक ललित साहित्यांच्या सुमार मराठी भाषांतरांच्या लाटेत असे काही महत्त्वाचे जगभरचे ग्रंथ चीनप्रमाणे भाषांतरित करण्याच्या योजना का आवश्यक आहे हेच स्पष्ट करते. बोर्दियुचे ते वाक्य असेः *''कृष्टिक-कल्चरल भांडवलाचे संचारण हे निःसंशयितपणे भांडवलाच्या आनुवंशिक प्रसारण-हस्तांतरणाचा सर्वोत्तम गुप्त आकृतिबंध आहे. आणि म्हणूनच त्याला त्यामानाने डावपेचांच्या पुरनिर्मितींच्या पद्धतीत जास्त वजन मिळते. कारण या प्रसारणाचे थेट व दृश्य रूपबंध अधिक कडकपणे परिनियमित (censored) आणि नियंत्रित करण्याकडे कल झुकतो''* (9 तिरपा ठसा माझा).

अशा मुद्यांचे स्पष्टीकरण देताना धार्मिकच नव्हे; तर धर्माच्या चौकटीत न मावणारी कपडे, चित्रपट, शिक्षणासाठी अमुक विद्यापीठ, फार भ्रष्ट असले तरी संकरित शहराला सांस्कृतिक राजधानी ठरवणे, अशा अनेक बाबतीत मराठीत होणारी कंठाळी भाषणे व हाणामाऱ्या नव्या नाहीत. परंतु बोर्दियु व वेब्लेनने संस्कृतीच्या सामाजिक कार्याविषयीचे उपस्थित केलेले प्रश्न विद्वानांना मोठे आव्हान वाटतात. सामाजिक जीवनाचे गतिविज्ञान व राजकारणावर त्यांच्या या विचारांचा गाढ प्रभाव पडला आहे. उदाहरणार्थ, ऑक्सफर्ड मधील पॉलिटी प्रेसच्या *द पॉलिटी रिडर : ए कल्चरल* थिअरी (1994) मध्ये 'सैद्धांतिक विचार' या विभागात बोर्दियुचा *फिल्ड ऑफ कल्चरल प्रॉडक्शन* (50-66) तिसऱ्या नंबरावर आहे. आशयसूत्र प्रस्तावनेत स्पष्ट करणारे हे विवेचन आपणाला तिसऱ्या खंडातील सांस्कृतिक अभ्यासाचे प्रकार स्पष्ट करताना उपयोगी पडणारे आहे. संपादक लिहितात :

> नेहमी ''सांस्कृतिक'' अभ्यासात ''संस्कृती'' अभ्यासात ह्या दोन टोकांच्या मध्ये बसणाऱ्या मार्गांनी व्याख्या केली जाते. culture ''संस्कृती'' ह्या संदर्भात मूर्त

चिन्हार्थांचे सूचक व्यवहार संच दर्शविते. जो एक किंवा दुसऱ्या संचारणाच्या व्यवस्था निर्माण करतो-अर्थ निर्माण करण्याच्या रीती यांचा संबंध जोडतो. या मार्गाने समजून घेतले तर 'सांस्कृतिक उत्पादन' जीवनाचे मार्ग आणि सामाजिक संघटनाचे सर्वसमावेशक आकृतिबंधांच्या निर्मितीत सक्रिय, रचनात्मक भूमिका पार पाडते. वर उल्लेख केलेल्या अधिक सर्वसाधारण अर्थाने 'संस्कृती' ही *उच्च संस्कृती* म्हणून समजून घेतो आणि लोकप्रिय कृष्टिक–कल्चरल रूपबंधांच्या भिन्नतेला प्रतितोल म्हणूनही समजून घेतले पाहिजे (प्रस्तावना 2).

जागतिकीकरणात प्रसार माध्यमांनी सांस्कृतिक उत्पादनांत पारंपरिक कला व साहित्याच्या क्षेत्रापलीकडील अनेक क्षेत्रांच्याकडे लक्ष वेधले आहे. बोर्दियुने साहित्य व कलाक्षेत्राच्या द्वंद्वाचे सैद्धांतिक स्पष्टीकरण ''द फिल्ड ऑफ कल्चरल प्रॉडक्शन''मध्ये आधी दिले आहे. धर्माचे विज्ञान आणि कला व साहित्याच्या विज्ञानाला दोन परस्पर विरोधी चुकांचा धोका त्याने दाखवून दिला आहे. हा प्रश्न स्पष्ट भूमिका घेण्याशी संबंधित आहे. या दोन्ही परस्परविरोधी क्षेत्रांत एकाची बाजू घेताना दुसऱ्याबाबत चूक होण्याचा धोका अटळ असतो. अर्थ, समाज व राजकारणांच्या आखाड्यात हा गुंता अधिक वाढतो. त्यात शिक्षण वेगळ्याच घोटाळ्यांची भर घालते. लेखकाने या दोन्ही 'क्षेत्रां'ची तुलना सांस्कृतिक क्षेत्राशी केली आहे; आणि हे क्षेत्र श्रोत्यांच्या सहभागामुळे अधिक स्वायत्त ठरवले आहे. निर्माता व उपभोक्ता यांचे संबंध स्पष्ट करून शेवटी म्हटले आहे :

> ... कृष्टिक–कल्चरल उत्पादनाचे क्षेत्र व सत्तेचे क्षेत्र यांच्यामधील संबंधाच्या नमुन्यात आपण दोन रानटी संरचनांच्यामध्ये जवळ जवळ परिपूर्ण सजातीयता हाताळतो आहोत. जसे वर्चस्वी वर्गात जसा एखादा ज्यांच्यावर वर्चस्व असते त्या वर्गातून वर्चस्वी गटात हालतो तसे आर्थिक भांडवल वाढते. उलट सांस्कृतिक भांडवल विरुद्ध मार्गाने बदलते, त्याचप्रमाणे सांस्कृतिक उत्पादनाच्या क्षेत्रात आर्थिक नफा जसा एखादा 'स्वायत्त' खांबाकडून 'संमिश्र' खांबाकडे जातो तसा आर्थिक नफा वाढतो. उलट विशिष्ट नफ्याविरुद्ध दिशेने वाढतात. त्याचप्रमाणे

सर्वात व्यामिश्र प्रभाग जो दुय्यम विरोध 'उच्चभ्रू कला' व 'औद्योगिक कला' यांच्यात विभागते तो स्पष्टपणे वर्चस्वी व ज्यांच्यावर वर्चस्व आहे त्या वर्गातील विरोधाशी सुसंगतपणे जुळतो (65).

फिलिप स्मिथच्या *कल्चरल* थिअरी : *अॅन इन्ट्रॉडक्शन* (2001:133-142) मध्ये संस्कृती, संरचना आणि एजन्सीः संयोगाचे तीन प्रयत्न या प्रकारणात बोर्दियुच्या वस्तुनिष्ठ व आत्मनिष्ठ सामाजिक सिद्धांतनाची अनेक उदाहरणांनी चर्चा केली आहे. *आउटलाईन ऑफ थिअरी ऑफ प्रॅक्टीस* (1977) मध्ये आत्मवाचक (reflective) समाजशास्त्र म्हणून त्याने आपला वेगळा ठसा उमटवला, सांस्कृतिक समाजशास्त्रज्ञ त्याच्या पद्धती वापरू लागले. स्मिथने बोर्दियुच्या मुख्य संकल्पनांचे सांस्कृतिक अभ्यासातील महत्त्व स्पष्ट केले आहे. समाजशास्त्रातील संशोधनात कृष्टी–कल्चरचे उत्तम नमुने म्हणून त्या वादांच्या मूल्यमापनात बोर्दियुने तीन मुद्दे मांडले आहेत. सांस्कृतिक भांडवल आणि सवयी संस्कृतीचा रूपबंध संरचना चैतन्यमय आंतरदृष्टी देतात. **बोर्दियु व्यक्ती व संस्थात्मक या दोन्हींचे परिणाम निश्चित करण्यात संस्कृतीच्या स्वायत्त भूमिकेकडे बोट करतो.** ''त्याचे कार्य संस्कृती व एजन्सीचे संबंध यांचे सिद्धांतन सशक्तपणे करण्यात समर्थ आहे'' (141).

थोडक्यात, त्याच्या सिद्धांतनाच्या मर्यादा काही संशोधकांनी दाखवल्या असल्या तरी ते आपल्या समाज, साहित्य व संस्कृतीच्या अभ्यासात महत्त्वाच्या आहेत याचे अनेक पुरावे मी माझ्या (1993) अभिरुचीच्या पाहणीत स्पष्ट केले आहेत.

5.11 अर्जुन अप्पादुराई (1949...)

रणजीत गुहांचा अनिवासी अमेरिकन भारतीय विचारवंत म्हणून सबाल्टर्न इतिहासाच्या संदर्भात मागे विचार केला. तेव्हा आपण 'अर्जुन अप्पादुराई'ची चर्चा केली. याचबरोबर पहिल्या खंडात त्यांच्या *वर्शिप अॅन्ड कॉन्फ्लिक्ट : श्री स्वामी पार्थसारथी मंदिर* या पुस्तकाची सविस्तर चर्चा आपण पहिल्या खंडात केली आहे. सझेमन व टिमोथी कपोसी संपादित *कल्चरल थिअरी : अॅन अॅन्थॉलॉजी* (2011:282,296) मध्ये अर्जुन अप्पादुराई यांचा आणखी एक निबंध ''अवकाश व

प्रमाण'' या विभागात ''जागतिक सांस्कृतिक अर्थव्यवस्थेतील विभाजन व भेद'' हा एक महत्त्वाचा निबंध आहे. कुठेही जा भारतीयांच्या जातीचा कणा कुठेच जात नाही. या जातीय जनुकीय देशीवादी संरचना संशोधकाचे नियमन कसे करतात याची चर्चा आपण शू मेई-शीच्या 'रेशियलायझेशन'च्या सिद्धांताच्या आधारे 'जातीयीकरणाचा' सिद्धांत कलमासारखा वाढवण्याचा प्रयत्न केला. मंदिरावरील अप्पादुराईंच्यासारखा आंतरविद्याशाखीय सांस्कृतिक अभ्यासाचा नमुना मराठीत सापडत नाही. याची देखील कारणे शोधावी लागतील. हा भारतीय-अमेरिकन मानववंशशास्त्रज्ञ आज जागतिकीकरणाच्या प्रमुख अभ्यासकापैकी एक मानला जातो. तुलनाकाराला त्याचे लेख व ग्रंथवाचताना अब्राह्मणी व अस्मितेच्या चळवळीचे दक्षिणेतील जनक रामस्वामी पेरियार यांचा वैचारिक वारसा अप्पादुराईंच्या लेखनात स्पष्ट दिसतो. तसा तो पेरियारचे पूर्वसुरी फुले ते प्रबोधनकार यांच्या पर्यंतच्या बंडखोरांचा वारसा मिरवणाऱ्या मराठी विचारवंतात फारसा दिसत नाही. लोकप्रिय घोषणांचे कैदी हाच संशोधन विषय आहे.

वर उल्लेख केलेल्या मद्रासमधील स्वामी पार्थसारथी मंदिरावरील संशोधन ग्रंथानंतर त्याची *डिसजंक्चर अॅन्ड डिफरन्स इन द ग्लोबल कल्चरल इकॉनॉमी* (1990), *मॉडर्निटी अॅट लार्ज* (1996) आणि *फियर ऑफ स्मॉल नंबर्स* ही पुस्तके महत्त्वाची आहेत. त्याच्या जागतिकीकरणावरील ग्रंथातील अतिसिद्धांत जगभर मान्यता पावला. त्याच्यासाठी 'नव वैश्विक अर्थव्यवस्था' ही एक गुंतागुंतीची, परस्परांत मिसळणारी, विभाजनवादी व्यवस्था म्हणूनच तिच्याकडे पाहिले पाहिजे. ही व्यवस्था वेगवेगळ्या तरीही अलग अलग जागतिक सांस्कृतिक प्रवाहांची बनली आहे : (1) वंशदृश्ये (ethnoscope) : संस्कृती व सीमेपलीकडील लोकांचे स्थलांतर, (2) माध्यम दृश्ये : आपण आपले जग समजतो तो मार्ग दाखवणाऱ्या माध्यमांचे वैविध्य, (3) यांत्रिक दृश्ये (technoscopes) : तंत्रज्ञानाची चळवळ आणि विस्तारक्षमता (यांत्रिक व अनौपचारिक) जगभर, (4) आर्थिक दृश्ये : पैसा व भांडवलांचे जगभर प्रवाह, (5) वैचारिक दृश्ये : कल्पना व विचारधारणांचा जगभरचा प्रवाह. सांस्कृतिक

उपक्रमासाठी त्याने ''सामाजिक काल्पनिकतेचा'' सिद्धांत तयार केला. *द फ्युचर ॲज कल्चरल फॅक्ट : एक्सेंज ऑन ग्लोबल कंडिशन* (2012), *द सोशल लाईफ ऑफ थिंग्ज : कमॉडिटीज इन कल्चरल पर्स्पेक्टिव्हज्* (1986) अशा अनेक ग्रंथांमुळे त्यांचे विचारवंत म्हणून कृष्टिक–कल्चरल विज्ञानातील भूमिका व स्थान स्पष्ट होते.

'भय' ही अल्पसंख्यांकांच्या संस्कृतीमधील संकल्पना अप्पादुराईप्रमाणे फ्रँक फ्युरेदीच्या *हाउ फियर वर्क्स : ट्वेन्टी फर्स्ट सेंच्युरी* (2018) बरोबर वाचल्यास आपल्याला आजवर भारतातील बहुसंस्कृतीमधील 'भयांचे' स्वरूप मराठीत स्पष्ट करायला फार मोठी मदत मिळेल. आपण पहिल्या खंडात फ्युरेदीच्या ग्रंथाचा उल्लेख केला आहे. जात भय, पंथ भय, विचारधारणा भय, ग्रंथ-पोथी भय, मंत्रभय ही भयग्रस्तता आजही भारतात फार मोठ्या प्रमाणावर आहे. फ्युरेदीप्रमाणे अशा प्रकारची आशयसूत्रे व आळशी विचारांना थेटआव्हान देणे सार्वजनिक बुद्धिमंतांच्यासाठी फार मोठी जबाबदारी आहे, असे समीक्षक म्हणतात. अशा परिस्थितीत माणसाला 'सुसंस्कृत' करण्याच्या प्रक्रियेचा एक भाग भय हाच असतो. तोच नैतिक गोंधळात भयावह बॉम्बचेही रूप घेतो. त्याचेही सिद्धांतन भाषाशास्त्रज्ञ न्योम चोम्स्कीने *द कल्चर ऑफ टेररिझम* मध्ये केल्याचा उल्लेख मागे केला आहे. भय कसे काम करते आणि भित्र्या कर्त्यांना संस्कृती कसे घडवते याची विविध दृष्टिकोनातून केलेली मीमांसा मुळातून वाचण्यासारखी आहे. या धोकादायक जगात मनुष्य सुरक्षिततेच्या शोधात असतो. शेवटी फ्युरेदीने 'निष्कर्ष' या प्रकरणात ''भविष्यातील कमी भयावह भविष्याकडे'' याच्या सुरुवातीलाच तो म्हणतो,

> एकदा का आपण संस्कृतीचे भय कसे काम करते हे पुरते समजून घेतले, तर आपण स्वतःला त्याच्या दुर्दैवी प्रभावापासून मुक्त करायला सुरू करतो. भय कसे काम करते हे समजून घेणे हीच मानवाच्या जीवनावरील त्याच्या विनाशकारी प्रभावाला आवर घालण्याकडील पहिले पाऊल आहे. इतिहास दाखवून देतो की, घाबरण्याचे वेगवेगळे मार्ग आहेत. समाजशास्त्रज्ञ नॉर्बट इलियसने *द सिव्हिलायझिंग प्रोसेस* (सुसंस्कृत करण्याची प्रक्रिया) मध्ये

युक्तिवाद केला तसा इतिहासाचा अभ्यास "जी भये व चिंता ज्या माणसांना हलवून सोडतात त्या किती प्रमाणात माणसानेच तयार केलेली असतात." मानवाने निर्माण केलेल्या रुढी, सांस्कृतिक दृष्टिकोन आणि व्यवहार जीवनाच्या अपरिवर्तनीय वस्तुस्थिती नसतात. त्यांना आव्हान देणे, बदलणे व त्यांचे परिवर्तन करणे शक्य आहे (236).

तशी आव्हाने चार्वाक ते डॉ. दाभोळकर, डॉ. कलबुर्गी यांच्यापर्यंत अनेकांनी दिली. तरीही धार्मिक पोथ्यांमध्ये 'सव्वा पायली सव्वा खंडी यथाशक्ती' दान पुरोहिताला न केल्या त्या कुटुंबाला संकटाला तोंड द्यावे लागेल अशा धमक्या आजही सुरू आहेत. अप्पादुराईंच्या तुलनेत चेतन भट्ट यांच्या मागे उल्लेख केलेल्या : *"लिबरेशन ॲन्ड प्युरीटी : रेस, न्यू रिलिजियस मुव्हमेन्ट्स ॲन्ड द इथिक्स ऑफ पोस्टमॉडर्निटी"* या लेखाशी तुलना करावी. जनुकीय देशीवाद आंतरराष्ट्रीय पातळीवरही कार्यरत असतो. मात्र उत्तराधुनिकतेत या दोघांनी केलेले संस्कृतीचे सिद्धांतन किती मौलिक आहे याची कल्पना ॲडॅम काट्झने संपादित केलेल्या *पोस्टमॉडर्निझम ॲन्ड द पॉलिटिक्स ऑफ कल्चरल* (2000) च्या प्रस्तावनेवरून लक्षात येईल. भट्टच्या भूमिकेशी अप्पादुराईंच्या सांस्कृतिक भूमिकेची तुलना करताना तो लिहितो :

दुसऱ्या अधिक रोगनिदानाविषयक पातळीवर मूलभूत वादविवाद पद्धतीच्या अनुपस्थितीमुळे "अवकाशाच्या निर्मितीला समजून घेणे" हे अशक्य करतो. हे निदान अप्पादुराईंच्या डेलेझिन पद्धतीच्या सूत्रीकरणांतील प्रपाती प्रवाह व आवेगांच्या मालिकांपेक्षा वेगळे काही समजू देत नाही. ज्यांच्या नमुन्यात हिंसा मुक्त वाहणारा, परिणामांच्या बहुकारणात्मक प्रवाह बनतो. **वेगव्व्या शब्दांत सांगायचे तर पायाभूत वादविवाद, अस्मिता किंवा आत्मनिष्ठतेपासून पूर्णपणे तुटलेली आणि तरीही रोगी विषाच्या विचारधारणेच्या पारिभाषिताच्या आंतरिक तर्क समजून घेण्यास समर्थ असणे हे आज**

वस्तुनिष्ठता व राजकीय निवाडा या दोन्हीसाठी निर्णायक आहे (20, ठळक ठसा माझा).

त्याच्या *सांस्कृतिक सिद्धांत* या वर उल्लेख केलेल्या लेखात जवळ जवळ पन्नास संदर्भ जगभरातून घेतले आहेत. त्यात पार्थ चटर्जी व आशीष नंदी अशी तीन चारच नावे भारतीय आहेत. केरळमधील आशियातील व सिलिकॉन व्हॅलीत गेलेले भारतीय यांच्यामधील परस्परविरोधी सांस्कृतिक क्रिया-प्रतिक्रियांचा उल्लेख सोडता अन्य संदर्भ संपूर्ण लेखात नाहीत. निबंधाच्या सुरुवातीला प्राचीन काळाच्या सांस्कृतिक परस्पर प्रभावाच्या व्यवहारांच्या भौगोलिक व इतर मर्यादांचा उल्लेख आहे. मात्र व्यापारी, प्रवाशी व संशोधक यांच्या अन्योन्य क्रिया कमी नव्हत्या. परक्याशी परस्पर प्रभावाला चीन व जपानमध्ये प्रतिकार झाल्याचा संदर्भ दिला आहे. मात्र दूरवर परस्पर प्रभाव वाढण्यास दोन मुख्य शक्ती कारणीभूत ठरल्या. त्या म्हणजे युद्धे व धर्मांतरे. मध्ययुगात इस्लाम व ख्रिश्चन साम्राज्यांच्या विस्तारात नव्या सामाजिक, राष्ट्रीय, राजकीय व धार्मिक स्थित्यंतरे तत्त्वज्ञानातील बदलामुळे घडत गेली. पुढे यातून गुंतागुंतीची व परस्परांत मिसळणारी "युरोवासाहतिक विश्वाच्या" संचाने चिरस्थायी दळणवळण लोकशीरोवस्त्र व आत्म-शीरोवस्त्राच्या कल्पनांत पायावर स्थिर केले. त्यांनीच पुढे 'कल्पित समाज' (ॲन्डरसन 1983) अलीकडे राष्ट्रवादातून जगभर निर्माण केले.

या कृष्टिक–कल्चरल बदलात बेनेडिक्ट ॲन्डरसनने ज्याला 'छपाई भांडवलशाही' म्हटले अशी जग व्यापणारी शक्ती निर्माण केली. त्यामुळे जनसाक्षरता आणि त्यातून वंशिक प्रेमाचे प्रकल्प, आदिमतेच्या दाव्यातील विरोधापत्ती अशा असंख्य बदलामधून आजच्या विश्वखेड्यातील स्थल जाणीव हरवलेल्या माणसाच्या 'सांस्कृतिक' स्थितीचा आलेख लेखकाने संक्षिप्त रूपात काढला आहे. त्यात त्याने गिलेस डेलेयुझ व फेलिक्स ग्युटारीच्या एकंद-चिकाच्या झाडाचे (rhisome) रूपक उत्तराधुनिक विनामूळपणा, तुटलेपणा व व्यक्ती व समूहातील अलगतेच्या प्रक्रिया आजच्या कोरोनाच्या महामारीने मराठी भाषेत आणलेल्या जंतू व संकरित संरचना समजून घ्यायला

उपयुक्त आहेत. मद्रासच्या पार्थसारथी मंदिराच्या समग्र संरचनांमधील स्थित्यंतराचा सखोल वेध घेणारा हा संशोधक भारतीय पारंपरिक पुरोहिती वैदिक सांस्कृतिक संरचनांचे ते संपूर्ण संदर्भ टाळून वैश्विक सांस्कृतिक पद्धतींच्या गुणदोषाकडे वळतो याला मराठीत विलास सारंगांच्या शिवाय तुलनेसाठी दुसरा लेखक नाही.

आज उदयाला येत असलेल्या वैश्विक सांस्कृतिक पद्धतीचे विवेचन करण्यासाठी त्याने ब्रिटिश निबंधकार पिको अयेरचे (Ayer) (1988) फिलिपिनच्या बेटावरील संस्कृतीच्या अमेरिकीकरणाचे उदाहरण दिले आहे. ही उदयोन्मुख संस्कृती ''उपरोध, प्रतिकार, कधी कधी पाश्चात्त्य पंखासाठी आशियातील जगात निष्क्रियता व बिनबुडाची भूक छद्मावरण यांनी भरली आहे''(283). कोरोना महामारीच्या साथीतील सांस्कृतिक सजावट चव्हाट्यावर मांडली. मराठीत 'सोशल डिस्टंस' सारखे विषारी शब्द पेरून नवी भर पडली. विशेष म्हणजे अप्पादुराईंनी 'अमेरिकीकरण' अशा उथळ संकल्पनांचे एकारलेपण उघड केले आहे. फिलिपिनमधील सांस्कृतिक संगीत सुरुवातीला आलेल्या अमेरिकन गीत-संगीताकडे आज गेले आहे. हे जागतिक सांस्कृतिक प्रपात एवढे मोठे व गतिमान आहेत की या त्सुनामीत माणसाला ''वर्तमानाचा गृहविरह'' (जेम्स फ्रेडरिक जेम्सन 1989) जडला आहे. जागतिकीकरणात सांस्कृतिक राजकारणात युरोकालानुक्रमही उधळले गेले आहेत. या व्यामिश्र प्रक्रिया सोदाहरण स्पष्ट करणाऱ्या लेखकाच्या नव्या संज्ञा भारतीय उतरंडीत जन्मलेल्या मराठी शब्दकोशात कधी येतील हे सांगणे शक्य नाही. उदाहरणार्थ, मिशनायझेशन, राजकीय बलात्कार, मेक-बिलिव्ह नेशन, ड्रग वॉर्स, अन्समॉग्रिफाईंग, पॉलिटिक्स ऑफ मेमरी ही यादी फार मोठी आहे.

पाश्चात्त्य देशात स्मृतीअभ्यास ही मानववंशशास्त्रातील आणि सांस्कृतिक अभ्यासातील एक विकास पावत चाललेली नवी शाखा आहे. आजच्या मराठीतील साध्या व चैतन्यदायी ''छत्रपती शिवाजी महाराज की जय!'' किंवा ''गर्व से कहो हम xxx है!'' अशा घोषणा ऐकताच अप्पादुराईंची पुढील काही वाक्ये वाचावी : ''एका साध्या स्मृतीच्या राजकारणात आता भूतकाळ ही परतण्याची भूमी नाही. ती आता एक

सांस्कृतिक दृश्यांच्या मालिकेचे वर्णनात्मक सजवलेले मालसौदाघर बनले आहे. एक प्रकारच्या अस्थायी मध्यवर्ती भूमिका बहाल केलेले की, ज्याचा आसरा योग्य, असा तयार केला जाणाऱ्या चित्रपटात अभिनय करायला, ओलीस ठेवले, त्यांची सुटका करायला अवलंबित असतो. हे सारे उत्तम आहे जर तुम्ही जॅ बॉदिलार्ड किंवा जॅ फ्रँक्वा ल्योतार्डचा चिन्हांच्या विश्वातील मार्ग अनुसरला तर हे घडेल. हे जग पूर्णपणे त्यांच्या समाजाच्या चिन्हार्थांच्या लंगरपासून तोडलेले आहे (सर्व जगच डिस्नेलँड आहे)''(284). आज हिंदुराष्ट्रवादात 'तानाजी', स्वराज्य रक्षक संभाजी व पुराणातील देव-देवता आणि बाळूमामासारख्या संत काळूबाईसारख्या ग्रामदेवतांच्या वरील चित्रपट व मालिका अंधश्रद्धा व सनातन धर्म बळकट करीत मध्ययुगाकडे नेणारे आहेत. हे लक्षात येण्यासाठी अप्पादुराईंचे सिद्धांतन मराठीला वरदान ठरेल. याच्या पुढे जाऊन तो प्रगत भांडवलशाहीतील सांस्कृतिक शैली जागतिक शक्तींशी कशी बांधली आहे याचे सैद्धांतिक विवेचन फार खोलात जाऊन कोड्यात टाकणाऱ्या परिभाषेत करतो. त्या आधारे विनय लालने मागे उल्लेख केल्याप्रमाणे सिलीकन व्हॅलीतून प्रसारीत होणाऱ्या हिंदुराष्ट्रवादाचे भारतावरील परिणाम स्पष्ट करायला मदत होते आणि अप्पादुराईंचा पेरियार परंपरेचा पुरोगामी डबलचा जातवारसा देखील लक्षात येतो. ही सत्यशोधकी परंपरा मराठीत फार दुबळी झाल्यानेच तिचे मरण ओढवले असेही सांस्कृतिक अभ्यासाच्या परिभाषेत म्हणता येईल.

सजातीयीकरण आणि विजातियीकरण या जागतिक संस्कृतीमधील ताणतणाव वाढवणाऱ्या प्रक्रिया आज सुरू आहेत. त्याचे पडसाद मराठीच्या मर्यादांत 'भाषा व साहित्य वाचवा' असा आवेशपूर्ण देशीवाद मांडणाऱ्या लेखकरावांचा आवाज अधूनमधून भारतीय उतरंडीत वेगवेगळ्या थरातून उठत असतो. ते अधूनमधून रंगीबेरंगी पत्रके काढून डाव्या-उजव्या या दोन्ही बाजूंना पाठिंबा देत असतात. मात्र त्यांची नेमकी बांधिलकी काय आहे हे कळणे कठीण आहे. अशा परिस्थितीत अप्पादुराईंनी दोन्ही बाजूच्या रंगपटावर समोरासमोर मांडलेले विचार व सिद्धांत आणि मराठीतील सारंगांच्या रूपकातील 'बेडूक' लेखकांचे सोंगच वाटेल. अप्पादुराई

यांच्यामते, सजातीयतेच्या बाजूने युक्तिवाद करणारे अमेरिकीकरण व वस्तुकरण (commodinisation) या जुळ्या प्रक्रियेत अडकवतात. जगभरच्या मोठ्या शहरातून वेगाने येणाऱ्या नव्या समाजातील ऊर्जेकडे दुर्लक्ष होते. राज्यघटना, संगीत, घरबांधणीच्या शैली असे आंतरराष्ट्रीय देशीकरण (indigenisation हा शब्द मराठी-हिंदी शब्दकोशात नाही) फार गती घेत आहे. कारखानदाराच्या घरात इटालियन फरशी, सिंगापुरी सजावट आणि शेजारच्या झोपडपट्टीत गळका पत्रा ही विदारक चित्रे आजही भारतात नवी नाहीत. ही प्रक्रियाच 'माझ्या गल्लीतील मराठीचे श्राद्ध' कसे घातले आहे, याचे आमच्या पाहणीचे उदाहरण पहिल्या खंडात दिले आहे. श्रीलंकावाल्यासाठी इंडियनायझेशन, कंबोडिया साठी Vietnamisation, बाल्टिक रिपब्लिकनसाठी रशियनाझेशन अशा संकराच्या जगभरच्या तुलना लेखकाने समोरासमोर मांडल्या आहेत. 'एका माणसाचा कल्पित समाज हा दुसऱ्या माणसाचा तुरुंग आहे' (385) असे परखड वाक्य 'ब्राह्मण धर्मी कोंडवाड्यात' (मुरंजन) अडकलेल्या भारतीय संस्कृतीत स्वीकारणे कठीण आहे. थोडक्यात ''नव वैश्विक सांस्कृतिक अर्थव्यवस्था'' त्याने मागे स्पष्ट केलेल्या सांस्कृतिक प्रवाहाच्या पाच बाजू त्याने सविस्तर स्पष्ट केल्या आहेत. त्याचा शेवटचा परिच्छेद वाचला तरी भारतातील आरक्षण मागणारे सवलत सम्राट, 'रामराज्या'चे कल्पित चिन्हव्यवस्थेत रचणारे हिंदुराष्ट्रवादी आणि मार्क्सवादी व मानवतावादी यांच्या संघर्षाची आंतरराष्ट्रीय पाळेमुळे शोधणे शक्य होईल. तो लिहितो,

> अशा प्रकारे आज जागतिक कृष्टी–कल्चरचे मध्यवर्ती वैशिष्ट्य एकमेकाला नरभक्षक बनवणे (cannibalise), तोच तोच एकसारखेपणा व भेदाच्या मिलीभगती प्रयत्नांचे राजकारण हा आहे. त्याद्वारे त्यांचे विजयी वैश्विक व लवचीकतेने विशिष्ट जुळ्या प्रबोधनाचे यशस्वी अपहरण जाहीर केले आहे. हे मिलीभगती स्वजातीभक्षण त्यांचा कुरूप चेहरा मोर्चे, स्थलांतरांचे लोंढे, राज्य-पुरस्कृत छळ, स्ववंशहत्या (ethnoside) (स्वराज्याच्या पाठबळाने किंवा त्याशिवाय) या रूपात प्रदर्शित करते (291).

या काव्या बाजू बरोबर प्रकाशाची जागतिकीकरणातील दुबळी बाजूदेखील स्पष्ट केली आहे. या नंतर "यांत्रिक कलेच्या युगातील पुनरुत्पादनाचे काम" या शेवटच्या मुद्यासाठी त्याने वॉल्टर बेंजामिन (1969) याचा सिद्धांत वापरला आहे. त्याच बरोबर निष्कर्ष "वैश्विक कृष्टिक–कल्चरल रचनांचा आकार आणि प्रक्रिया सांस्कृतिक सिद्धांतां"च्या प्रगत परिभाषेत स्पष्ट केली आहे. म्हणूनच मराठी कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाची सुरुवात या दीपगृहाच्या दिशेने होण्यासाठी ही दोन भारतीय विचारवंतांची निवड केली आहे.

प्रकरण सहावे
सिद्धांत-संकल्पनांच्या उपयोजनाची व्याप्ती

लोकांच्या चिंता व दुबळेपणावर भरभराटीला येणाऱ्या अशा खबरदारीच्या culture -संस्कृतीने समाजात अत्युच्च प्रभावी अधिकार संपादन केले आहेत. तथापि, तिचे अधिकार आव्हाना पलीकडचे नाहीत. तिचा एकूण रागरंग टिकवण्यासाठी नकारात्मक युक्तिवादाचा सातत्याने घेतला जाणारा आसरा समाजाला स्फूर्ती देऊ शकत नाही. तो भय, चिंता, संताप व संशय उत्पन्न करू शकतो, परंतु तो लोकांचा विश्वास व बांधिलकी मिळवू शकत नाही. सर्वात महत्त्वाचे म्हणजे लोकांच्या आकांक्षेसाठी त्यांचा आदर्शवाद अथवा त्यांची महत्त्वाकांक्षा यात व्यस्त ठेवण्याची उणीव त्यात आहे.

- फ्रँक फ्युरेदी, *हाउ फियर वर्क्स : कल्चर ऑफ फियर इन द ट्वेन्टी फर्स्ट सेंच्युरी* (2018:259).

6.1 भयसंस्कृतीच्या सिद्धांतनाची प्रगत दर्शने

वरील ग्रंथातील निष्कर्षाचा शेवटून दुसरा परिच्छेद भारतातील आजच्या तुलनात्मक साहित्य, 'सांस्कृतिक' अभ्यास आणि एकूणच आंतरविद्याशाखीय अभ्यासाच्या एकारलेपणा अथवा उणिवेचा शोध घेण्यासाठी निवडला आहे. त्यातच वैदिक 'संस्कृती' ते आजच्या डॉ. दाभोलकर-पानसरे वगैरेंच्या खुनांचे रहस्य नव्या कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासात उलगडणेही शक्य आहे. अशा परंपरा, धार्मिक, सांस्कृतिक भयावर फ्रँक फ्युरेदीच्या सारखा ग्रंथ भारतात अजून प्रकाशित झालेला नाही. जे काही आहे ते स्थितिप्रिय समाजाच्या 'कोंडवाड्यातील' स्थिर जातींच्या उतरंडीमधील समाज-धर्म-सुधारणा करणाऱ्या थोर पुरुषांची घटनाप्रधान पुराणे ऊर्फ इतिहास, चरित्रे अथवा उथळ प्रासंगिक जातवार घोषणा. कथित विचारवंत हीसुद्धा विशिष्ट संस्कृती-परिस्थिती, प्रदेश, पर्यावरणाची निर्मिती असते. त्यांचे सिद्धांत सईदच्या परिभाषेत ती विशिष्ट ऐहिकता घेऊन जन्मलेले असतात. आपण मागील प्रकरणात फार मोजक्या विचारवंतांचा स्थूल परिचय करून घेतला. स्थळाअभावी जगभरच्या शेकडो विचारवंतांचा समावेश करता आला नाही. जगात कुठेही 'एक शुद्ध' संस्कृती नाही तसा एक शुद्ध सिद्धांत संहिताही नाही. सिद्धांत सुद्धा कात टाकतात. दलाल त्यांना बदलवतात. आणि प्रवासात ते रंग पालटतात, हे आपण मागे पाहिले आहे. हे मानवशास्त्रज्ञ अप्पादुराई, इतिहासकार हरारी, समाजशास्त्रज्ञ क्रॉबर अशा अनेक संशोधकांच्या ग्रंथांच्या आधारे आपण पहिल्या खंडात स्पष्ट केले आहे. त्या ग्रंथांचा व सिद्धांताचा उपयोग कला, साहित्य, शास्त्रे वगैरे विद्याशाखांत वेगवेगळ्या संदर्भात आजवर होत आला आहे. मात्र त्याच सिद्धांतांचे संदर्भ व उपयोजनाच्या दिशा कृष्टिक–कल्चरल बदलांच्या संदर्भात आमूलाग्र बदलतात. हरारी मानवजातीच्या अनोख्या इतिहासातील धर्म व संस्कृतीचा संबंध स्पष्ट करताना लिहितो,

> *कृष्टी–कल्चर म्हणजे एक प्रकारची मानसिक संसर्ग किंवा परजीवी गोष्ट असून माणूस या संसर्गाचा किंवा परजीवी गोष्टीचा यजमान असल्याची मांडणी करणाऱ्या अभ्यासकांची संख्या सध्या दिवसेंदिवस वाढते आहे.* एखाद्या

> विषाणूप्रमाणे परजीवी आपल्या यजमानाच्या शरीरात प्रवेश करतात, त्यांची वाढही होते आणि एका यजमानाकडून दुसऱ्या यजमानाकडे जात त्यांचा प्रसार ही होतो. ते यजमानांचं शोषण करून त्यांना दुर्बल बनवतात. *इतकंच नव्हे कधीकधी त्यांना ठारही करतात...* त्याच पद्धतीने सांस्कृतिक कल्पना मानवी मनात ठाण मांडून बसलेल्या असतात... स्वर्ग असल्याची ख्रिश्चनांची कल्पना किंवा 'पृथ्वीवरचा स्वर्ग यांच्यासारख्या कम्युनिस्टांच्या कल्पना माणसाला स्वतःचं आयुष्य वेचण्यासाठी आणि प्रसंगी जीवही देण्यासाठी प्रवृत्त करतात. आता आपण पाहिलेल्या दृष्टिकोनानुसार, संस्कृती म्हणजे काही लोकांनी इतरांकडून फायदा उकळण्यासाठी (मार्क्सिस्ट म्हणतात त्याप्रमाणे) रचलेला कट नव्हे. *संस्कृती म्हणजे अचानक उगवलेल्या मानसिक परजीवी, बाधित झालेल्यांकडून या परजीवी फायदा उकळतात* (तिरपा ठसा माझा, *सेपियन* 257-258).

अशाप्रकारे भारतीय अभिजात 'दर्शना'पेक्षा ही सैद्धांतिक 'सांस्कृतिक' दर्शने व्यासंगी अभ्यासकांना आयुष्यभर प्रगत देशात कशी आव्हाने देत असतात याचा दुसरा नमुना पाहू. राजकारणाच्याच भाषाशास्त्रीय अभ्यास करणाऱ्या न्योम चोम्स्की या अमेरिकन भाषा वैज्ञानिकाच्या प्रभावाचे उदाहरण पहिल्या खंडात आपण दिले आहे. आपल्या सांस्कृतिक अभ्यासासाठी त्याची *द कल्चर ऑफ टेररिझम* (दहशतवादाची संस्कृती, 1988) या ग्रंथाची प्रस्तावना फार उपयोगी आहे. त्याने आपल्या *टर्निंग द टाईड* (1986, लाट वळवणे) या पुस्तकात दहशतवादाची संस्कृती ही वेगळी पुरवणी शेवटी जोडली होती. त्याला अमेरिकेच्या इराणविरोधी प्रचाराची पार्श्वभूमी होती. त्याचे पुनर्लेखन करताना त्याला वेगळी वैशिष्ट्ये लाभत गेली. या शिवाय ''सत्ता व विचारधारणांविषयी'' *(ऑन पॉवर ॲन्ड आयडियॉलॉजी)* लिहिताना दहशतवादाचे स्वरूप अधिक चांगल्याप्रकारे स्पष्ट होत गेले. आधीच्या लेखनात अमेरिकेच्या धोरणातच दहशतवादाची बीजे सापडत होती. तिसऱ्या जगाविषयीच्या अमेरिकेच्या सत्तेच्या संरचना गुंतल्या होत्या. या ''पाचव्या स्वातंत्र्याला'' तो 'लुटणे, शोषण करणे व

वर्चस्व गाजवण्याचे स्वातंत्र्य' असे उपरोधाने म्हणतो. याचा अर्थ तो दहशतवाद तेवढा परक्यांचा असा हिंदुराष्ट्रवादी लावतात तसा अर्थ लावत नाही. तो आपल्या विधानांचे समर्थन कागदोपत्री पुराव्याने करतो. प्रस्तावनेला तळटिपा व सूचीच्या कमानी जोडण्याच्या अमेरिकन पद्धतीचे महत्त्व दशकापूर्वी संस्कृतिस्ट तुलनाकार स्टीव्हन टोटोसी डी झिपेन्नेकने (2011) माझ्या पुस्तकाला आणि *केंब्रिज कम्पॅनियन*ची प्रस्तावना छापण्यासाठी मला वाचयला पाठवलेल्या फार व्यासंगपूर्ण प्रस्तावना पाहून पटले होते. इथे सुद्धा चोम्स्कीने चार महत्त्वाच्या तळटिपा जोडल्या आहेत.

भारतातील आंतरराष्ट्रीय संबंधातील सांस्कृतिक धोरणाविषयी या क्षेत्रातील खास अभ्यास केलेले विद्वान किती असतात याची फारशी माहिती जाहीर होत नाही. मात्र चोम्स्कीने अशा काही विद्वानांनी अमेरिकन शासनाला दिलेल्या लेखी सल्ल्यांचा संदर्भ दिला आहे. 1970 च्या दशकात कॉन्फ्लिट ऑफ कल्चर्स *संस्कृतींचा संघर्ष* हा गाजलेला ग्रंथ लिहिणारा हार्वर्ड विद्यापीठाच्या आंतरराष्ट्रीय 'अफेअर्स' केंद्राचा संचालक सॅम्युअल हटिंग्टनने 1981 मध्ये अमेरिकन शासनाला लिहिले होते : तुम्ही अशा प्रकारे (हस्तक्षेप किंवा अन्य सैनिकी कारवाई) की ते रशिया आहे की ज्याच्याशी तुम्ही लढत आहात असा चुकीचा ठसा उमटवत शस्त्र विक्री करू शकता. ट्रूमनच्या तत्त्वप्रणालीपासून अमेरिका जे करत आली ते हेच आहे. हटिंग्टनने जागतिक सांस्कृतिक संघर्ष आणि दहशतवाद यापूर्वीच ग्रंथ लिहिला होता. चोम्स्की हीच शिकवण आजही लागू असण्याचे म्हणतो. तीच गोष्ट शैक्षणिक जगताला लागू करतो. अफवा, कंड्यांचेही संदर्भ देवून तो पुढे म्हणतो, ''माझा मुख्य संबंध हा आम्ही आमच्याबद्दल काय शिकतो याचे मूल्यमापन करणे हा आहे. विशेषतः प्रबळ बौद्धिक कल्चरविषयी आणि त्याला मार्गदर्शन करणारी मूल्ये. हे अलीकडच्या घटना आणि अमेरिकन जीवनाच्या पेचाच्या क्षणी त्यांना दिलेला प्रतिसाद या बाजूने चिकित्सा करणे हा आहे'' (प्रस्तावना 10).

'दहशतवाद' शब्द उच्चारताच विशिष्ट प्रदेश, जात, धर्म किंवा '9/11', '26/11' नंतर मुस्लीम अतिरेक्यांच्याकडे बोट केले जाते. उलट चोम्स्कीने भाषाशास्त्राच्या

आधारे ऐतिहासिक-कृष्टिक–कल्चरल संदर्भ तपासत अमेरिकेवरच क्ष-किरण टाकले आहेत. 'पुसावे असे वास्तव', 'वंशाला सर्वनाशाकडे लोटणे', 'वैऱ्यांच्या प्रदेशावर नियंत्रण', 'स्वातंत्र प्रदेशातील अभिव्यक्ती स्वातंत्र्य', 'चांगल्या उदाहरणाचा धोका', 'चिमणीच्या पिलासारखे उडाय शिकणारी लोकशाही', 'प्रादेशिक दर्जाची पुनःस्थापना', 'आमच्यासाठी दर्जा' ही प्रकरणाची शीर्षकेच दहशतवादाचे अंतरंग स्पष्ट करतात. कुठेही कुठलाही धर्म अथवा तालिबानी यांचा उल्लेख नाही. उलट सोळाव्या शेवटच्या छोट्या प्रकरणात अमेरिकेच्या निकारागुआ व इराणमधील दादागिरीचे शवविच्छेदनच केले आहे. रेगन प्रशासनातील व राजकारणातील सत्तांधांना 'अमेरिकेतील राजकीय संस्कृतीवर' कायमचा शिक्का उमटवायचा होता. ''या आधुनिक राजकीय कलाकांरांच्या भाषेत'' लोकांना छळण्यात आसुरी आनंद होतो. असे अनेक आरोप केल्यानंतर पुस्तकाच्या शेवटी 'अमेरिकन स्वप्नाच्या' ठिकऱ्या उडवणाऱ्या पाच ओळी येतात :

> आता दहशतवादाची 'संस्कृती' किती घट्ट प्रस्थापित होत आली आहे हे आपण पाहू. जसे रेगनपंथीय त्यांचा संकुचित उच्चभ्रूंच्या सर्वानुमतीने कारण शोधून प्रकल्प व इतर घटकांची पूर्तता त्यांच्या स्वतःच्या मार्गाने करण्याचा प्रयत्न करतात. त्यासाठी ते अपरिवर्तनीय ध्येये की ज्यांची मुळे आमच्या संस्था, आमचे ऐतिहासिक व्यवहार आणि आमच्या कृष्टिक–कल्चरल वातावरणात खोलवर रुजली आहेत, अशी धोरणे अंगीकारतात.

6.2 संकल्पनांचेच जागतिकीकरण आणि भारत

अप्पादुराईंसारख्या अनिवासी भारतीय व रोझालिंन्ड ओ'हॅन्लॉन व इतर विदेशी संशोधकांच्या संकल्पना व सिद्धांत वापरून भारतात सर्वात वरच्या उतरंडीतील काही संशोधकांच्या पुस्तकांना परदेशात प्रसिद्धी मिळत आहे. त्यामुळे भारतीय 'सांस्कृतिक' विचारांची कोंडी फुटत आहे. याचे एक उदाहरण अनिवासी नटराजन बालमुरलीच्या *कल्चरेशन ऑफ कास्ट इन इंडिया* (रूटलेज, 2012) किंवा सवर्णांचा प्रतिनिधी विठ्ठल गुलाबराव जाधवांचा *कन्स्ट्रक्टिंग सोशल कॅपिटल फॉर*

रूल : कास्ट आयडेंटिटी अॅन्ड कल्चरल पॉलिटिक्स ऑफ मराठाज् (अप्रकाशित, पुणे विद्यापीठ, 2011) यांच्या प्रबंधाचे देता येईल. बालमुरलीच्या पुस्तकाचे उपशीर्षक 'बहुसांस्कृतिक युगात अस्मिता आणि विषमता' उतरंडीमधील विषमतेकडे अंगुलिनिर्देश करते. त्याच्या प्रस्तावनेच्या प्रारंभी अभिजात ठरलेल्या 'शुगर केन अॅले' (ऊस गल्ली) या फ्रेंचमार्टिनिक वसाहतीमधील 1930 च्या दशकात वाढणाऱ्या 1948 मध्ये गुलामगिरी नष्ट केल्या नंतरच्या बदललेल्या जीवनाच्या चित्रणाच्या प्रभावाचा संदर्भ दिला आहे. ''आफ्रिकन अमेरिकनावरील वर्ग, भांडवल आणि वासाहतिकरणाच्या परिणामांचे परिणाम'' एका बाजूला जाणवले. दुसऱ्या बाजूला ''विमोचन व कृष्टीची इतर जणांच्यावरील दबावात्मक सत्तेचे परिणाम'' लक्षात आले. दुय्यम गणलेल्यांच्या जाणिवेतील सांस्कृतिकदृष्ट्या उपलब्ध वंशवादातील बदलांनी जाग आणली. तो पुढे म्हणतो, वरील संवाद वेळोवेळी भारतातील जात आणि जातियवादाच्या अस्तित्वाकडे त्याला वळवत आणि ''मी स्वतः त्या प्रश्नाला प्रतिसाद पकडताना संदर्भ शोधू लागलो''. भांडवलशाहीवादी आधुनिकतेच्या अवस्थांत भारतात जातीचे काय झाले? हे पुस्तक की, जो प्रयत्न त्या प्रश्नाला माझा प्रतिसाद रचण्याचा एक प्रयत्न आहे. तो वरील संवादांनी फार प्रभावित झाला आहे. ते संवाद अनेक अमेरिकातून/पासून ''वर्चस्व'' व ''भेदा''च्या कल्पना भांडवलशाहीच्या विकासातील प्रमुख घटक कसे आहेत ते जनुके (वंशावळ, वारसा अथवा वंश म्हणून) लिंग व 'संस्कृती' भोवतीच्या पारिभाषिताकडून (पुन्हा) उत्पन्न केलेल्या आहेत याविषयी होते. शिवाय ते ''वंश'' व ''जात'' हे खरोखर एकत्रित चुलत भाऊ आहेत. टक्केवारीपेक्षा पूर्वजांच्या भागीदारीत सहभागी, दोन्ही सामाजिकदृष्ट्या रचलेली आणि त्यांच्या भोवतीच्या उद्धृतांच्या योग्यते लायक, दोन्ही अधिक बदलत्या सामाजिक रचनांच्यापेक्षा रूढीप्रमाणे कल्पनेला तिरस्करणीय किंवा वापरायची तर तो आनंददायी. आता जागतिकीकरण झालेला थाई शब्दप्रयोग, ''एकच-तोच पण भेद'' आहे (xii)..

वरील अनिवासी लेखकाचा हा खुलासा अप्पादुराईंच्या मागे चर्चा केलेल्या जागतिक सांस्कृतिकरणाच्या सिद्धांताला पूरक आहे. तो भारतीय दलितोद्धारक, भारतीय समाज सुधारक बंडखोरांच्या विशेषतः मराठीतील फुले, डॉ. देशमुख, डॉ. आंबेडकर, राजर्षि शाहू, महर्षि शिंदे यांच्या परिभाषितांच्या पुढच्या टप्प्यावरील आंतरराष्ट्रीय परिप्रेक्ष्यातील आहे. आपण मात्र जातवार पुढाऱ्यांच्या नावाने मंत्रविधी करण्यात गुंग आहोत. विशेष म्हणजे या पुस्तकाचे मूळचे शीर्षक "जात-संस्कृती : उदारमतवादी उच्चभ्रूंच्या जातीयवादी विरोधी पारिभाषिताची डावी टीका" असे होते. ते कसे नव्या रूपात उत्क्रांत झाले त्याचा बालमुरलीचा समग्र खुलासा मराठी विचारवंतांना फार मार्गदर्शक आहे.

अशा देशी-विदेशी कृष्टिक–कल्चरल सिद्धांतांच्या उपयोजनाच्या नव्या दिशा मराठी अभ्यासाला चांगला पाया पुरवणाऱ्या आहेत. अशा उपयोजनात आधुनिकतेची मुख्य समस्या आहे. मर्ढेकरी नववसाहतवादी आधुनिक सौंदर्यशास्त्राचे वर्चस्व हा युरो-अमेरिकी मोठ्या प्रकल्पाचा भाग आहे, हे अजून पुरते उघड न झाल्याच्या माझ्या *समग्र बा. सी. मर्ढेकर* (2017) मधील चर्चेवरून लक्षात येईल. या समस्यांची आंतरराष्ट्रीय पातळीवरील सैद्धांतिक चर्चा ॲलन स्विंगेवूडने *सांस्कृतिक सिद्धांत आणि आधुनिकत्वाची समस्या* (1998) या ग्रंथात केल्याचा संदर्भ पहिल्या खंडात दिला आहे. त्या ग्रंथाच्या प्रस्तावनेतील ते विवेचन मर्यादित होते. त्या ग्रंथाच्या सोळा प्रकरणांचा सारांश सांस्कृतिक सिद्धांत व आधुनिकतेच्या बऱ्याच समस्यांचा उलगडा करेल. कारण ज्या मार्क्सवादात सांस्कृतिक अभ्यासाचा उगम आहे त्या साम्यवादालाच मर्ढेकर, गाडगीळ असे नवतेचे व नवसमीक्षेचे (युरो-अमेरिकी) पुरस्कर्ते तसेच मौज सारख्याआघाडीच्या प्रकाशनांचा विरोध होता. मर्ढेकरांनी तर मार्क्सवादावर परखड टीका केल्याने कम्युनिस्ट संपादक फडणीस यांनी मुंबईतील समारंभात त्यांच्यावर बोचरी टीका केल्याची नोंद आहे. उलट पहिल्याच प्रकरणाला स्विंगेवूडने "कृष्टी–कल्चरचे सिद्धांतन करणे : मार्क्सवाद" असे मार्मिक शीर्षकच दिले आहे. दुसऱ्या महायुद्धानंतर साहित्य व सौंदर्यशास्त्राच्या चिकित्सेत उडते संदर्भ

म्हणून पुसट सावलीसारख्या सांस्कृतिक पार्श्वभूमीचे उल्लेख होते. सामाजिकीकरणाचा भाग म्हणूनच ते येत. मराठीत तर सर्वसामान्यांच्या जात कृष्टी त्यांच्या खिसगणतीतच नव्हत्या. मुक्तिबोध, बेडेकर, कुरुंदकर अशा पुरोगामी समजल्या गेलेल्या डाव्या समीक्षकांच्या पुराणी समीक्षेतही केवळ विचारसरणीचा रूपबंध आणि वर्ग व राजकीय हितसंबंधांचे प्रतिबिंब म्हणून साहित्य मीमांसा केलेली दिसते. ''मार्क्सवाद्यांना जर काय समान असेल तर ते वाङ्मयीन व सामाजिक अभ्यास, तथापि हे एक योग्य प्रकारे कृष्टी–कल्चरचे सिद्धांतन आणि विशिष्ट संकल्पना विकसित करण्याचे अपयश होते. ते अपयश त्यांचे अंतर्गत गुणधर्म, त्यांचे आकृतिबंध आणि मानवी क्रियाकलाप आणि आधुनिक समाजाच्या गुंतागुंतीच्या व फारच फरक केलेल्या संरचनांच्या मीमांसेचे होते'' (प्रस्तावना ix). मर्ढेकरांनी विल्यम्सला बगल देऊन गुरुवर्य इलियट, लेव्हिस वगैरे ब्रिटिश व अमेरिकन परंपरावाद्यांचे सिद्धांत आयसीएस अभ्यासक्रमातून मराठीत आणले. याच्या उलट बर्मिंगहॅम विद्यापीठाच्या समकालीन सांस्कृतिक अभ्यास केंद्रातील इ. पी. थॉम्पसन व स्टुअर्ट हॉल यांनी रेमण्ड विल्यम्सच्या प्रेरणेने सांस्कृतिक अभ्यासाचा जगातील पहिला पाया कसा घातला याची आपण पहिल्या खंडात सविस्तर चर्चा केली आहे.

6.3 मार्क्स ज्याचा त्याचा समकालीन

संकल्पना व सिद्धांताचे संघटन देश, परिस्थिती व काळानुरूप होत असते, हे आपण मागे पाहिले. जर्मनीतील ज्यूंच्या हिटलरी छळछावण्यांचा इतिहास आणि कुल्तूरच्या आर्य कृष्टी–कल्चरच्या उन्मादी संरचनांचा संदर्भ पहिल्याच खंडातील संस्कृतीच्या व्याख्या व वैशिष्ट्यात घेतला आहे. ज्यू जनुकीय देशीवादाने मार्क्सच्या हेगेलप्रणीत 'विरोधाशिवाय विकास नाही' या सूत्राचा विकास समाज, इतिहास व वर्गसंघर्षाला प्राधान्य देत करणे स्वाभाविकच होते. परंतु त्याच्या समग्र सिद्धांतांच्या रचना जर्मनीबरोबर भांडवलशाही इंग्लंडमधील वास्तव्यातच पूर्ण झाल्या. त्याचा अंतही इंग्लंडमध्येच झाला आणि काही वर्षांपूर्वी परंपरावाद्यांनी त्याचे थडगे

उखडण्याच्या विरोधापत्तींची नोंदही आहे. इतिहासाचा दुसरा उपरोध म्हणजे, ज्या पंतप्रधान विन्स्टन चर्चिलने ब्रिटिश साम्राज्याला धोकादायक मोहनदास करमचंद गांधींना ''गुप्तपणे गाळून (liquidate) नष्ट करा'' असा बिनतारी संदेश पाठवला, त्याच महात्मा गांधीजींचा पुतळा चर्चिलच्या खांद्याला खांदा लावून ब्रिटिशांनी उभा केला. जुलै 2020 मध्ये त्यांच्या नावाची मुद्रा ब्रिटिश नाण्यावर उमटवण्याची चर्चा अंतिम टप्प्यात आली. एकेकाळच्या गुलाम देशातील स्थलांतरित ब्रिटन, न्युझिलंड, कॅनडा वगैरे देशांच्या मंत्रिमंडळात आज आहेत. स्थलांतरित जावई ऋषी सुनुक पंतप्रधान झाला. अशाप्रकारे 'माणसांचा इतिहास ते घडवतात; परंतु तो त्यांना असमाधानकारक हवा तसाच घडवू शकत नाहीत' या, त्याच्या उक्तीची उदाहरणे जगभर नेहमीच सापडतात. आर्थिक व राजकीय संरचनांमधील कमालीची गुंतागुंत इतिहासाच्या आधारे स्पष्ट करण्याकडे त्याचे लक्ष जास्त गुंतले आणि संस्कृतीच्या सिद्धांताकडे ते फारसे नव्हते अशी एक समजूत आहे. ती तितकीशी बरोबर नाही.

स्विंगेवूडच्या मते, ''आर्थिक, राजकीय आणि सांस्कृतिक शक्तींची सुंदर गुंफण नंतरच्या मार्क्सवाद्यांच्या पिढ्यांच्याकडून मोठ्या प्रमाणावर दुर्लक्षित करण्यात आली.'' कालानुक्रमे मार्क्सवादाच्या विकासात महत्त्वाच्या व्यक्तींनी (प्लेखनोव्ह, लेनिन वगैरे) वाढत्या प्रमाणात ''मार्क्सवादाची व्याख्या एक अटळ ऐतिहासिक परिवर्तनाचे नियामक विज्ञान, साम्यवादासाठी आर्थिक व राजकीय केंद्रीकरणाचे अनिवार्य नियामक विज्ञान म्हणून केली''(2). तो भर तसाच भांडवलशाहीतील वर्ग संघर्षाकडे वळला. जात व वर्ण संघर्षाकडे फारसा वळला नाही. हे भारतीय मार्क्सवाद्यांनी त्यांच्या ब्राह्मणधर्मी जनुकीय देशीवादात पूर्णपणे टाळल्याचा आणि त्यावर ग्रामसीच्या प्रेरणेने शरद पाटलांनी आक्षेप घेतल्याचा संदर्भ आपण पहिल्याच खंडात दिला आहे. मात्र 'पाया' व 'इमला' या मार्क्सच्या रूपकांत 'सांस्कृतिक' चिकित्सेचे प्रतिबिंब अर्थशास्त्रीय संरचनांच्या बुडाशी कसे होते याची सविस्तर चर्चा स्विंगेवूडने मार्क्सच्या *ए कॉन्ट्रिब्युशन टू द क्रिटिक ऑफ पॉलिटिकल इकॉनॉमी* (1959) च्या प्रस्तावनेच्या आधारे स्पष्ट केले आहे. अर्थात, मार्क्सने संस्कृतीला इमल्यातील कल्पना व जाणिवांचे

उत्पादन यांना स्थान दिले. भौतिक उत्पादनाची ''प्रतिबिंबे'' व ''प्रतिध्वनी'' एवढेच महत्त्व दिले. संस्कृतीचे सिद्धांतन ग्रामसी व फ्रँकफर्ट पठडीच्या उदयापर्यंत परंपरानिष्ठ मार्क्सवाद्यांकडून नीटपणे झाले नाही. त्यामुळे युरोपच्या आडातच नसलेले दुष्काळातल्या भारतातील विहिरीत कोठून सहजपणे येणार? स्विंगेवूडने मार्क्स व एन्गलच्या *द जर्मन आयडियॉलॉजी* (जर्मन विचारधारणा, 1846) मधील, तुटक का असेना पण लिओनार्डो दि व्हिंसी, राफेलच्या कलाकृतींची चर्चा निदर्शनास आणली आहे. मार्क्सच्या सुप्रसिद्ध *दास कॅपिटल* मधील ग्रीक कलांच्या सौंदर्यशास्त्राची स्वायत्ततेच्या संदर्भातील चर्चाही उद्बोधक आहे. ती कृष्टिक-कल्चरल स्वायत्तता आधुनिक भांडवलशाहीतील आर्थिक व सामाजिक शक्तींच्या कामकाजावर अवलंबून राहील. मात्र आर्थिकदृष्ट्या मागास ग्रीसमध्ये अन्य भौतिक प्रगती झालेल्या समकालीन देशांच्यापेक्षा सौंदर्यशास्त्रीय रूपबंधात महाकाव्ये व नाटकात जास्त प्रगती झाल्याची विरोधापत्तीदेखील मार्क्सने दाखवली. या कृष्टी-कल्चरच्या किंवा कलेच्या अंशतः स्वायत्ततेचे कोडे मार्क्सने सोडवले नव्हते. पुढे ते सांस्कृतिस्ट, मार्क्सिसिस्ट ग्रामसी, फ्रँकफर्ट पठडीतील विचारवंत, विल्यम्स, लुकाक, अंताल वगैरे विचारवंतांनी आपापल्यापरीने सोडवले. त्या सर्वांचा परिचय मागील प्रकरणात देणे शक्य नव्हते. परंतु ग्रामसी व लुकाकचा उल्लेख मागे केला आहे. भिन्न देशातील एकाच सिद्धांतांची आजवरची रूपांतरे समजून घेणे सईदच्या 'प्रवासी सिद्धांतांच्या' संकल्पनेच्या आधारे जितके महत्त्वाचे आहे तितकेच रेमण्ड विल्यम्स भारतात पूर्णपणे उपेक्षित का राहतो, आणि कलिंगवूडसारखा तिय्यम दर्जाचा ब्रिटिश तत्त्वज्ञ व समीक्षक अभ्यासक्रमात चिरस्थायी का टिकतो याचा विचार गंभीरपणे करायला हवा. 'हे असे घडले' ही पौराणिक आस्वादक समीक्षा अठरा पुराणी जातीयवादाचे उत्पादन आहे.

या संदर्भात आधुनिकता मार्क्सवादात कृष्टिक-कल्चरल अंगाने जोडून घेता येणाऱ्या समस्यांची चर्चा एंगलसने नॉर्वेजियन नाटककार हेन्रीक इबसेनचे उदाहरण घेऊन केली होती. त्याचे आधुनिक समाजवादी नाटक तुलनेने मागास समाजात

जन्मले होते. हे विसंगत व असमान नाते त्याने आर्थिक पायाच्या रचना आणि कृष्टिक–कल्चरल इमल्याच्या जोडणीत स्पष्ट केले. तिला फ्रेंच आर्थिक प्रबोधनाचा संबंध जोडला. मात्र या दोघांचा दृष्टिकोन संस्कृतीविषयी न्यून्यतावादी असल्यामुळे या समस्या वाढत आहेत. तरीपण मार्क्सने त्याच्या सर्वसाधारण सामाजिक सिद्धांतात मानवतावादातील कृष्टिक–कल्चरल संरचनांच्या धाग्यांना उच्चभ्रूंच्या वर्चस्ववादी कृष्टीत शोधले आहे. या त्यांच्या वर्चस्वी 'संस्कृती' प्रबंधात जनसामान्यांच्या कृष्टीला स्थान नसते. मंदिरे, चर्च व शिक्षणसंस्था याच प्रबंधाचे प्रचारक असतात. अयोध्येतील बाबरी मशीद लोकशाहीत पाडून राममंदिर बांधणे हे जगातील सांस्कृतिक राजकारणातील एक महत्त्वाचे उदाहरण आहे. तसेच तामिळनाडूतील अण्णा द्रमुक कळघम पक्षाने 4 जुलै 2020 रोजी परंपरावादी पंतप्रधानांची राममंदिर भूमी पूजन दिवशी प्रशंसा केली म्हणून आमदार पु. का. सेल्वम यांना पक्षातून हाकलले. ही घटना मार्क्सवादातील राजकीय व सामाजिक सूत्रापलीकडची आहे. तिची मुळे पेरियार स्वामींच्या ब्राह्मणेतर व सनातन धर्मसंस्कृतीच्या विरोधीच्या आत्मसन्मान चळवळीत रुजलेली आहेत. आजचे हिंदूराष्ट्रवादामधील 'सांस्कृतिक' राजकारण समजून घ्यायला डेन्मार्कच्या थॉमस ब्लॉम हॅन्सनचा *सॅफ्रॉन वेव्ह डेमॉक्रसी ॲन्ड हिंदू नॅशनॅलिझम इन मॉडर्न इंडिया* (ओयुपी, 1999) हे संशोधन महाराष्ट्राशी संबंधित आहे. त्यातील प्रकरणांची शीर्षकेच एका वेगळ्या सिद्धांतांचा अद्यावत आलेख सादर करतात आणि सूची दोन्ही देशातील संकल्पनांचा नकाशा दाखवते. उदाहरणार्थ, मराठीत 'भगवेकरण' ही संकल्पना सम्राट शिवाजीच्या प्रतिमेचा दुरुपयोग दर्शविते. तीच ''सॅफ्रॉन वेव्ह'' (भगवी लाट) ही संकल्पना आंतरराष्ट्रीय पातळीवर हिंदूवैदिक धर्म व सनातन संस्कृती परंपरांच्या चिन्हव्यवस्थेची राष्ट्रीय परेड उभी करते. ''आधुनिकता, राष्ट्र आणि भारतातील लोकशाही'', ''एक हिंदू राष्ट्र कल्पिते'' आणि ''भगवी लाट'', ''अयोध्या आणि संघटित जात-जमातवाद'' अशा सात प्रकरणातील चिकित्सा धर्म व संस्कृतीच्या राजकारणाच्या अंगानेच केली आहे. मराठीत मात्र किरकोळ लेखनापलीकडे अशा दर्जाचे 'सांस्कृतिक' संशोधन अजून झालेले नाही.

या परदेशी लेखकाच्या भारतीय लोकशाही व आरएस्एस् हिंदूराष्ट्रवाद उत्तरवासाहतिक सिद्धांतांच्या परिभाषेत अशा प्रकारे चिकित्सा भारतीयांकडून निर्भयपणे होणेच शक्य नाही. प्रस्तावनेच्या पहिल्या मुद्यात ''हिंदूराष्ट्रवाद व भारतीय लोकशाही'' या शीर्षकातच आरएस्एस् विचारधारणेची आणि मिथकी भाषेची परखडपणे तीन परिच्छेदात ओळख करून दिली आहे. ''हिंदू राष्ट्रवाद आणि उत्तरवासाहतिक लोकशाहीचा विक्षेप मार्ग' या दुसऱ्या मुद्यात हिंदूराष्ट्रवाद्यांचे साचेबद्ध पारिभाषित, 1992 मधील बाबरी मशीद पाडणे आणि ''भारतीय लोकशाही अपरिपक्व : भ्रष्टाचाराने बरबटलेली, गावंढळ कटकारस्थाने, मोहिमा चालवणारे चित्रपटतारे, रंगीबेरंगी प्रतिमा या गुणवत्तेची निवड करायला समर्थ नसणाऱ्या सहज प्रभावित होणाऱ्या अडाण्यांसमोर सादर केल्या जात असत''(प्रस्तावना 3). हा हिंदुत्ववाद्यांचा प्रचार देशात व देशाबाहेर सतत सुरू होता. शेवटी जेम्स लेन वादात चव्हाट्यावर आलेले परदेशी संशोधकांच्या जात वास्तवातील मध्यस्थांच्या ब्राह्मणी काव्यांचा धोका मात्र पुढच्यास ठेच मागचा सावध या न्यायाने टाळला आहे. तो लिहितो :

> या पुस्तकात मी ''सांस्कृतिक एकत्रीकरणाची'' भाषा टाळण्याचा प्रयत्न केला आहे. ते समकालीन भारतात राजकारण व अस्मितेच्या बऱ्याच चर्चेवर वर्चस्व गाजवते. पत्रकार, समाजशास्त्रज्ञ व राजकीय डावपेच तज्ञ व कार्यकर्त्यासारखे अनेक राजकीय निष्ठा रचण्यात व मूळ अस्मिता प्रचलित असतात म्हणून जात व धर्माविषयी अविचारी गृहीतकांच्या सहभागी वाटा उचलताना दिसतात. प्रतीके व कथनांच्या पुराणी-ऐतिहासिक शोधांचा भारतीय राजकारण व सार्वजनिक प्रचंड वापर याला कर्तेपणा व स्मृती खरोखर ते आकार देऊ पाहतात. त्यांच्या अस्तित्वाच्या अनुक्रमणिका म्हणून ते घेतात (13).

मात्र प्रस्तावनेच्या शेवटी त्याने भारतीयांच्या धारणा नव्या सिद्धांतांच्या आधारे तपासण्याचा इशारा दिला आहे. उदाहरणार्थ, हिंदू राष्ट्रवादी चळवळीकडून केल्या जाणाऱ्या ''हिंदू समाजा''चे सार्वजनिक प्रदर्शन किंवा बीजेपीला दिलेली मते, निर्णायकपणे खोलवर कृष्टिक–कल्चरल तर्कशास्त्र आणि मतदारसंघ किंवा भाषा व

समाजाची जी भाषा भारतीयांच्या स्वगताची तार छेडते, ती त्यांच्या सांस्कृतिक प्राणीमीमांसेत कथीत विसर्जित होते, या गृहीत कल्पनांविषयी प्रश्न उपस्थित करायला हवेत. त्याने सुचवलेले प्रश्न विशिष्ट ''आर्थिक भूमिका'', भारतातील राजकीय क्षेत्राचे विशाल सांस्कृतिकरण (culturalisation) हिंदू राष्ट्रवादीची लाट, त्यांचे गल्लीतील व्यवहार, वैचारिक भ्रामक कल्पना व विवेकवाद अशा अनेक बाबींचा समावेश या प्रश्नांच्या यादीत होतो. बेनेडिक्ट ॲन्डरसन, अप्पादुराई, बोर्दियु, इगल्टन, बिपिन चंद्रा अशा अनेक ''डाव्या'' व बलराज मधोक व आरएस्एसचे कार्यकर्ते अशा ''उजव्या'' लेखकांचे ग्रंथ व पक्षाचे अहवाल यांची या पुस्तकातील सूची फार मोठी आहे. हा आंतरविद्याशाखीय अभ्यास मराठी वाचकांना नवी दृष्टी देणारा आहे. त्यात राम पुनियानी यांच्या भारतीय राष्ट्रवादविरुद्ध हिंदूराष्ट्रवाद (2022) ची भर पडली आहे.

अशा ''प्रवासी सिद्धांतात'' देश, कालखंड, धर्म, संस्कृती, भाषा वगैरे घटकांनी बदल घडवलेले असतात. वरील ग्रंथात ते समजायला मदत मिळते. स्विंगेवूडने अँग्लो-अमेरिकी विचारवंतांनी पाया व इमला हा मार्क्सवादाच्या ऐतिहासिक विकासात किती व कसा बदलला याचा आढावा घेतला आहे. उदाहरणार्थ, हंगेरीतील समीक्षक जॉर्ज लुकाकने युरोपातील कादंबरीच्या आधारे वास्तववादाचा सिद्धांत विकसित केला. त्यात गुंतागुंतीच्या संस्कृतीपेक्षा उच्चभ्रू वर्गाच्या आर्थिक व राजकीय आरोहणावर भर दिला आहे. एकोणिसाव्या शतकाच्या मध्यावरील कामगारवर्गाच्या चळवळीने या विस्तारवादाचा भंग केला आणि त्याची जागा वास्तववादाने घेतली. त्यामुळे कादंबरीच्या रूपवादी समीक्षेत क्रांती केली. मात्र एफ. अन्ताल व ए. हॉसरने मार्क्सचा हा नमुना थोडा बदलून आर्थिक घटकांशी ''चैतन्यात्मकतेचे (spiritual) द्वंद्व'' जोडले. ग्रीक साहित्याचा विचार सांस्कृतिक उत्पादन म्हणून प्रथमच सुरू झाला. अन्तालने फ्लॅरेन्समधील चित्रांची पार्श्वभूमी स्पष्ट करताना व्यक्तीची मानसिकता, राजकारण, सामाजिक परिस्थितीचाही परामर्श घेतला. त्यांनी मार्क्सवादी सांस्कृतिक इतिहासकार, जरी त्यांनी 'अनेकतावाद व आंतरिक गुंतागुंतीला' फार योगदान दिले नसले तरी, वर्गाचे व्यवहार व हितसंबंधांना चर्चेत आणले. वर्ग व समाज, समाज व

कला यांच्या मधले स्थान संस्कृतीला दिले. तिची स्वायत्तता धूसरच राहिली. पुढे ही समस्या टी. जे. क्लार्कने हाताळताना कलात्मक आकृतिबंधाला ऐतिहासिक व सामाजिक संदर्भ जोडले. जे पूर्वी ''पार्श्वभूमी'' म्हणून दुर्लक्षित व अलग राहिले, ते सांस्कृतिक घटक पुढच्या अंगणात आले. त्यातून परस्परसंबंधांचे जाळे विणले गेले. त्याने फ्रेंच चित्रांचा अभ्यास शहराच्या संस्कृतीशी जोडला. विचारधारणा व संस्कृतीचा संबंध आता समाजाच्या भौतिकतेशी जोडला गेला. पुढे इटलीतील आन्तोन ग्रामसीने कृष्टीचे शरीरशास्त्रच मांडून मोठे योगदान दिले. त्याची चर्चा आपण सांस्कृतिक दादागिरी या मुख्य संकल्पनेच्या संदर्भात पहिल्या खंडात केली आहे. युरो-अमेरिकेतील कृष्टिक–कल्चरल सिद्धांतांचा विकास कसा झाला, याची पार्श्वभूमी आपण पहिल्याच खंडात क्रॉबर व सहकाऱ्यांच्या 20व्या शतकातील पहिल्या पन्नास वर्षांतील संस्कृतीच्या व्याख्या व वैशिष्ट्ये यांच्या आधारे स्पष्ट केली. त्यात निवडक मार्क्सवादी व भिन्न क्षेत्रातील विचारवंतांचा समावेश होता. त्या तुलनेत एकदीड शतकाने भारतीय सांस्कृतिक सिद्धांतांना अजून समीक्षेत व इतिहासात ''पार्श्वभूमी'' किंवा ''मधली'' जागाही नीट मिळालेली नाही. स्विंगेवूडने कृष्टी–कल्चरला 'प्रतिध्वनी' व 'प्रतिबिंब' असे गौण स्थान मार्क्सने दिल्याच्या विकसित झालेल्या विरुद्ध दिशेने डर्खिम, वेबर, कार्ल मॅनहेम वगैरेंच्या भूमिका दुसऱ्या प्रकरणात आपण स्पष्ट केल्या आहेत. उदाहरणार्थ, कृष्टी–कल्चरची बुद्धिवादी व समाजशास्त्रीय चिकित्सा वेबरने केली. त्यात भारतीय 'संस्कृतीचे' धार्मिक वळण व बौद्धिक दुबळेपणाही स्पष्ट केले. त्याने एक ठळक, अनन्य असे मूल्यांचे क्षेत्र म्हणून संस्कृतीची ओळख करून दिली. धार्मिक कल्पनांनी सामाजिक बदलात आपल्या भूमिका जगभरच्या धर्मांनी कशा पार पाडल्या याची तुलनात्मक चिकित्सा केली. भारतीय धर्मासंबंधीच्या त्याच्या निष्कर्षांचा सारांश आपण पहिल्या खंडात दिला आहे. त्याने मार्क्सवादी पाया-इमला व ऐतिहासिक द्वंद्वाचा सिद्धांत बदलून भौतिक शक्तीच्या जोडीला मानवी कल्पना व सांस्कृतिक मूल्यांना स्थान दिले. याचे उदाहरण म्हणून प्रोटेस्टन्ट पंथाच्या धार्मिक मूल्यांची चर्चा केली आहे. मार्क्सच्या नमुन्यांत प्रभावी नसलेली सामाजिक बदलातील

मानवधारणा (ideology) वेबरने कॅल्विन व मार्टिन ल्युथरच्या विचाराशी 'प्रेरणात्मक संरचना' जोडून वेबरने अभिजात मार्क्सवादाला नवे रूप दिले. स्विंगेवूड म्हणतो :

> वेबरच्या समाजशास्त्रात 'कृष्टी–कल्चर' ही पाश्चात्त्य भांडवलशाहीच्या गती व विशिष्ट विकासाचे रहस्य खोलणारी किल्ली बनली. कारण केवळ पश्चिमेत हा बुद्धीचा विशिष्ट रूपसंबंध आढळतो. भारत, पॅलेस्टिन व चीनमध्ये भांडवलशाहीच्या पायाभूत भौतिक सुविधासुद्धा होत्या-बाजारपेठ, श्रमविभागणी, पैसा, भांडवल अर्थव्यवस्था, व्यापारी मार्ग-असे असूनही केवळ पश्चिम युरोप अशा परिस्थितीमधून पूर्णरूपात पुढे आला. उदाहरणार्थ, वेबर नोंदवतो की, *भारतीय भूमिती, निसर्ग विज्ञाने, औषधे, राजकीय व ऐतिहासिक विचार, जरी फारच विकसित असूनही त्यांना पद्धतशीर संकल्पना आणि मेथडॉलॉजी अभ्यास पद्धतीची कमतरता होती.* चीनमध्ये विज्ञान असंघटित राहिले. विज्ञानाचा पाठपुरावा बौद्धिक, पद्धतशीर व विशेषतज्ञीय नव्हता. आधुनिकतेचा आरंभ थोडक्यात संस्था व संस्कृतीच्या पुरोगामी, शास्त्रीकरणाबरोबर होतो. त्याचबरोबर एकात्म, वर्चस्वी जगत-दृष्टिकोन व मूल्यव्यवस्थेशी फारकत होते आणि फरक केलेल्या 'मूल्यक्षेत्रांच्या' अनेकतावादी संरचनेचा उदय होतो. त्यात राजकीय व आर्थिक, बौद्धिक व वैज्ञानिक आणि सौंदर्यशास्त्रीय व ''कामुक''चाही समावेश आहे (25, तिरपा ठसा माझा).

ही वेबरची ''कृष्टिक–कल्चरल समाजशास्त्रातील भूमिका'' तुलनात्मक पद्धतीने अभ्यासली पाहिजे. तिला आपण पुढील तिसऱ्या खंडात तुलनात्मक 'सांस्कृतिक' मानववंशशास्त्राची जोड दिली आहे. उदाहरणार्थ नॉर्वेतील इब्सेनची *द डॉल्स हाउस*ची नायिका नोरा घराचे दार नवऱ्याच्या तोंडावर आपटून घर सोडून जाते. त्या नाटकाच्या जर्मन अवताराचे प्रयोग परंपरावाद्यांनी बंद पाडले. युरोपात या नाटकाविरोधी मोठे वादळ सनातन्यांनी उठवले. तेव्हा निर्मात्याने दिवाळखोरी टाळण्यासाठी एकही मूळ शब्द न बदलता पडदा पडायच्या आधी दिग्दर्शकाला नायिकेने फक्त मागे वळून दोन मुलाकडे बघते आणि पडदा पडतो एवढाच बदल

सुचवला. लेखकाने कोर्टात तक्रार करून ते प्रयोग बंद पाडले. उलट याच मार्क्सवादी लेखकावर पुस्तक लिहिणारा लेखक बर्नार्ड शॉ 1930 च्या दशकात मुंबईत आला तेव्हा परिचय करून देणाऱ्याला त्याचे पूर्ण नावही नीट माहीत नव्हते. इब्सेनच्या याच नाटकाच्या मराठी अवतारांचे आधुनिकतेचे वारे पसरवणारे प्रयोग सुरू होते. या तिन्ही अवतारांच्या नायिका शेवटी घराचे दार आपटून न जाता मंगळसूत्र मिरवायला कशा परततात याची समीक्षा मी (1993) प्रबंधात केली आहे. बाकी आस्वादक समीक्षेच्या मर्यादा कळण्यासाठी त्याचे *अॅन एनिमी ऑफ द पीपल* वाचावे लागेल. या उत्तराधुनिक समस्येचा उलगडा करायला वेबरचे कृष्टिक–कल्चरल समाजशास्त्र पुन्हा वाचावे लागेल. ते आपल्या अभ्यासक्रमात आहे का?

6.4 आधुनिकतेची संस्कृती आणि आपली शोकात्मिका

मराठीतील 'स्वातंत्र्योत्तर' साहित्यांतील व 'सांस्कृतिक' चळवळीतील नवतेचे देशीवादी वगैरे प्रकार अनेक आहेत. युगप्रवर्तक, चळवळीचे अग्रदूत, अमुक 'कार' तमुक 'जनक' वगैरेंची संख्या डझनांनी असूनही ही नवता म्हणजेच युरो-अमेरिकेच्या आधुनिक सौंदर्यशास्त्रातून आलेला नववसाहतवादच होता. हे पर्यायी उत्तरवासाहतिक प्रतिकाराचा प्रकल्प सुचवणारा गॅरेथ ग्रिफिथ्स जन्माने वेल्श, ऑस्ट्रेलियातील विद्यापीठात तुलनात्मक साहित्य व कृष्टी-कल्चरचा प्राध्यापक आहे. ग्रामीण, दलित, आदिवासी, भिन्न धर्मी भारतीय लेखकांची शोकात्मिका समजायला पुन्हा स्विंगेवूडच्या ''जॉर्ज सिमेल : आधुनिकता आणि कृष्टी–कल्चरची शोकांतिका'' या मुद्द्याकडे वळावे लागेल. समाजशास्त्रीय अभ्यासाच्या केंद्रस्थानी हा मुद्दा आणताना सिमेलने दान्ते, बोडिन व कला प्रदर्शने, प्रवास, स्त्रियांच्या बदलत्या भूमिका व आधुनिक संस्कृतीतील लैंगिकता वगैरेंची मीमांसा केली आहे. सर्वात महत्त्वाचा त्याचा *फिलॉसॉफी ऑफ मनी* (पैशाचे तत्त्वज्ञान 1900) हा सुधारणा व culture अभ्यासाची किल्ली ठरला. लुकाक व फ्रँकफर्ट पठडीच्या विचारवंतांनी ती भूमिका पुढे नेली. सिमेलने अन्योन क्रियांचे गुंतागुंतीचे जाळे मार्क्सचे आर्थिक व सामाजिक

संरचनांचे नमुने थोडे बाजूला ठेवून cultural (कृष्टिक) बाजूने स्पष्ट केले. हे संरचनांचे जाळे सूक्ष्मपणे व्यक्ती व समष्टीशी जोडलेले त्याने दाखवले. अर्थात, हा मार्क्सच्या सिद्धांताला पर्याय नाही असे तोच सांगतो. हे आधुनिक औद्योगिक समाजातील पैशाच्या सामाजिक सांस्कृतिक महत्त्वाचे विवेचन आहे. त्याने 'पैसा व आधुनिक' कृष्टी–कल्चर (1896) या निबंधात ऐतिहासिक भौतिकवाद "समग्र" सांस्कृतिक प्रक्रिया आर्थिक अवस्थेवर अवलंबून असतात" या भूमिकेवर टीका केली होती. त्या आध्यात्मिक उत्पादनाचे रहस्य विशिष्ट आधुनिकतेच्या संस्कृतीत तसेच राहिले. या वेबरच्या फरक व स्वायत्ततेच्या आधुनिक वर्णन करणाऱ्या परिभाषेपेक्षा सिमेलचे विवेचन वेगळे आहे. तो सांस्कृतिक अनेकता व ठळक व स्वायत्त सांस्कृतिक रूपबंधांच्या उदयाला बढती देतो. पण घडले उलटेच, मराठीत साधा 'लय' घटक 'तत्त्व' केले, अनुभवाची अनेकता, सुघटित एककेंद्री कलात्मक सजावट आणि अलगपणाची, सामाजिक दूरीकरण आणि सामाजिक व तुकडे पाडणारी आधुनिकता नवसमीक्षेच्या नवतेने नववसाहातावादाच्या मुखवट्याआड लपवली. त्यात कथित समाजवादी समीक्षेचे मुखवटे कसे फाडता येतात हेसुद्धा सिमेलच्या सांस्कृतिक समाजशास्त्राच्या व भारतीय गौरी विश्वनाथनसारख्या काही तुलनाकारांच्या ग्रंथांचे आधार खूप सापडतात. कारण ती एडवर्ड सईदची विद्यार्थिनी होती. ती मद्रासहून कॅलिफोर्नियाला अमेरिकन कादंबरीकारावर पीएच.डी. करायला गेली. पण सईदने तिला भारताच्या हिताचा विषय सुचवला. ब्रिटिशकाळात मद्रास प्रांतातून गव्हर्नरने इंग्रजीचे अध्यापन व शिक्षण संदर्भात इंग्लंडला पाठवलेल्या पत्रांचा शोध घ्यायला सुचवले. तो प्रबंध : *The Masks of Conguest : Teaching of English Language and Literature in India* (1994) या ग्रंथाच्या परदेशात एक डझन आवृत्त्या निघाल्या. तिने शोधलेली टिपु सुलतानची देशीभाषाविषयीची पत्रे आपल्या डोळ्यांत अंजन घालणारी आहेत. सईदला दिल्ली विद्यापीठाने डी.लिट. दिली होती. राजेश्वरी राजन संपादित *The Lie of the Land : Teaching of English Language and Literature in*

India (1994) हा राष्ट्रीय शोधनिबंध संग्रह भारतात 'सांस्कृतिक' अभ्यासाची बीजे पेरणारा ठरला. महाराष्ट्रातील मराठीत हेच घडायला हवे.

या शोकात्मिकेचा खरा अर्थ सिमेलच्या आधुनिकतेच्या विज्ञानाचा व वस्तुनिष्ठ ज्ञानाचा गतिमान विकास व आत्मनिष्ठ व्यक्तिगत कृष्टी–कल्चरची धूप यांच्यातील तणावांच्या शोकात्मिकेच्या सैद्धांतिक परिभाषेत शोधला पाहिजे. कारण आनंद यादवांचा *गोतावळा* ते रणजीत देसाईंचा *स्वामी* मनाची पिंजन व खोट्या अवास्तव तंत्रात घटना लादत जनतेची दिशाभूल करतात. त्या पात्रांना हे लेखक मानसिक गुलामगिरी व नववसाहतवादाची जाणीवच होऊ नये अशी रचना करतात. अशा रूपवादात अडकलेली ती पुस्तके आहेत. दुसऱ्या टोकाला वैदिक देशीवादाच मुखवट्या आड युरो-अमेरिकी आधुनिक साहित्याच्या चोऱ्या लपवण्याचा वाङ्मयीन सांस्कृतिक उद्योग पुरोहितांनी मक्तेदारीत वाढवला आहे. म्हणूनच कोरोनाने मुखवटा हटवून मराठीत फुले-शाहू-आंबेडकरवादाचा 'मास्क'देखील बाजूला सारला आहे. ''सोशल डिस्टन्सिंग', ''क्वारंटीन'' वगैरे इंग्रजी शब्द वापरून जातीयवादी व ब्राह्मण धर्मी भेदाभेद वाढवणाऱ्या संरचनांना जणू काय माध्यमांच्या मदतीने उत्तेजनच दिले आहे. नवतेची साथ कोविड-19 थांबवेल असे वाटले होते. त्याने घडवलेले 'सांस्कृतिक' बदल अजून उघड व्हायचे आहेत.

सिमेलने ज्या संस्कृतीच्या शोकात्मिकेचे भाकीत केले. ती थोडक्यात ''ही प्रत्येक बाब एका पातळीवर आणणे, बौद्धिक, आधुनिक काळाचे स्वरूप अधिक उतावळ्या, संपूर्ण व पूर्वीच्या युगाच्या भावनिक स्वरूपाविरोधात मोजणे'' (सिमेल 1991, 28 उद्धृत 32) हीच आहे. आधुनिक व्यक्ती निसर्गधर्म व 'संस्कृतीपासून' पैशावर रचलेल्या बाह्य व व्यक्तिनिरपेक्ष संबंधात आकंठ बुडत चालली आहे. शहरीकरणाने भावनांचा संकोच केला. रोजचे जगणे बौद्धिक तत्त्वांच्या 'सततच्या यांत्रिक प्रयोगांच्या तत्त्वांच्या वर्चस्वाखाली' गुदमरले. वस्तुनिष्ठ व व्यक्तिनिष्ठ कृष्टी–कल्चरच्या ताण्या-बाण्यांची ही शोकांतिका आहे. तिची चिकित्सा करणाऱ्या 'अंतर', तुकडे करणे, सुधारून ठोस बनवणे अशा नव्या संकल्पना त्याने तयार केल्या. पण त्यांची चिकित्सा

केली नाही. व्यक्तिनिष्ठ कृष्टी–कल्चरला आंतरिक समृद्धीबरोबर वस्तुनिष्ठ पाया हवाच, ही चिकित्सा अनुचित होती. कृष्टी–कल्चरच्या उत्पादनाची पद्धतशीर चर्चा त्याने केली नाही. ती बरीच अध्यात्मात अडकली. त्याने मळलेल्या वाटा आणि ग्रामसीने कृष्टी–कल्चरच्या अंशतः स्वायत्त असल्याची केलेली चिकित्सा 'संस्कृती उद्योगाच्या समस्या' सोडवायला पुढे उपयोगी पडली.

स्विंगेवूडने क्रमशः cultural सिद्धांतात पाश्चात्त्य देशात घडलेली स्थित्यंतरे स्पष्ट केली. ती अभ्यासल्याशिवाय भारतीय 'सांस्कृतिक' विचाराच्या दुबळेपणाचा शोध घेता येणार नाही. ग्रामसीचा वैश्विकतावाद व मार्क्सचा संस्कृतीचा अधिक विरोधी व राजकीयदृष्ट्या नैराश्यवादी सिद्धांत पुढे फ्रँकफर्ट पठडीने टीकात्म सिद्धांतात अधिक स्पष्ट केला. त्या पठडीचा भर उदयाला येणाऱ्या प्रसार माध्यमे व जन कृष्टी–कल्चरच्या सामाजिक व्यवस्था टिकवण्यातील भूमिका यावर होता. ग्रामसीचा पश्चिमी मार्क्सवाद, रशियन मार्क्सवाद व फ्रँकफर्ट स्कूलचा मुख्यभार लोकप्रिय कृष्टी व जाणीव आणि क्रांतिकारक सामाजिक बदलाच्या प्रक्रियेवर होता, हे लेखकाने उदाहरणांनी स्पष्ट केले आहे. या पठडीने परंपरावादी मार्क्सवादावर हल्ला केला. विशेषतः समाज रचणाऱ्या राजकीय व कल्चरल भिन्न 'क्षेत्रांना' तुलनेने स्वायत्तता देण्यासाठी तो युक्तिवाद होता. जर्मन तत्त्वज्ञ अनर्स्ट ब्लॉचच्या *द स्पिरिट ऑफ युरोपिया* (1920) चे उदाहरण लेखकाने स्पष्ट केले आहे. मार्क्सवाद व हिंदूराष्ट्रवादाचे 'रामराज्य' यांच्या तुलना व्हायला हव्या. तरच मराठी समीक्षेतील अमेरिकी 'काँग्रेस गवत' व 'देशी-बुरशी तणकट' वेगळे काढणे शक्य होईल.

6.5 संस्कृतींचे द्वंद्व : धार्मिक विरुद्ध भौतिक रचना

याच पठडीतील टी. डब्लू. अडोर्नो, एम. होर्खमर व एच. मार्क्युस यांनी कल्पित आदर्शराज्य व ऐतिहासिक अफाटपणा यांची मिसळ केली आणि एकजीव परिपूर्ण अशी 'संस्कृतीची' कल्पना नाकारली. हा नकार परंपरावादी हिंदुत्ववाद्यांना कसा हिंसक बनवतो याचे उदाहरण म्हणून 'सांस्कृतिक उद्योग' या चर्चासत्रातील शब्दप्रयोगाच्या वापराला विरोध केल्याचा एक नमुना मी प्रस्तावनेत नोंदवला आहे.

अडोर्नोला अशा भूतकाळाच्या ओढ वाटणाऱ्या सिद्धांतनाला व एकोणिसाव्या शतकातील इतिहासाच्या आदर्शवादी तत्त्वज्ञानाच्या दृष्टिकोनाला कडवा विरोध होता. तो मार्क्सला नव्हता. उलट समग्र संस्कृती किंवा समाजाची अभिव्यक्ती म्हणून 'संस्कृती' काम करते असे म्हणण्याला त्याचा विरोध होता. जे मानवशास्त्र विज्ञान म्हणून संस्कृतीला सामान्य विधी, सामाजिक मूल्ये, संस्था असलेला जीवनाचा समग्र मार्ग समजते ते शास्त्र नव्हे. जे सिद्धांत संस्कृतीची ओळख ''आध्यात्मिक कल्याण'' किंवा केवळ अशा क्षेत्राशी जोडण्याला त्याचा विरोध होता. भांडवलशाहीपूर्व समाजात कृष्टी–कल्चर आर्थिक, राजकीय व धार्मिक अधिकाराशी जोडली होती. एकोणिसाव्या व विसाव्या शतकात हळूहळू कृष्टिक–कल्चरल उत्पादने खरी स्वायत्तता प्रस्थापित करू लागली. राजाश्रयासारखे पारंपरिक प्रकार मागे पडले आणि संगीतसूर्य केशवराव भोसले यांनी आपल्या नाटक कंपनीचे ''लोकाश्रयी'' हे नाव राजाश्रय मिळत असता बदलायचे नाकारले. मात्र पाश्चात्त्य विचारवंतांच्या परिभाषेत अशा घटनांचे 'सांस्कृतिक' सिद्धांतन झाले नाही. फ्रँकफर्ट पठडीने याला 'सार्वजनिक क्षेत्र' म्हटले. ''या स्वायत्तीकरणाच्या विकसित होणाऱ्या प्रक्रियेने कृष्टिक–कल्चरल उत्पादने व समाजाच्या भिन्न आकृतिबंधातील अधिक टीकात्मक व द्वंद्वात्मक नात्याकडे नेले... भांडवलशाही अर्थव्यवस्थेच्या अमानवीकरण करणाऱ्या तर्कशास्त्र विरोधी संस्कृती 'विरोधात्मक' एक 'निषेध' बनते. अशा प्रकारे कल्चरल मूल्ये, आशाआकांक्षा की ज्या अस्तित्वातील वास्तवाच्या विरोधी जातात त्यांना व्यक्त करते''(41).

'संमती दर्शक संस्कृती' हा उच्चभ्रू अभिजात वर्गाचा वारसा असतो. मार्क्सिसच्या मते, ती 'आध्यात्मिक मूल्यावर' उभारलेली असते आणि मूळतः आदर्शवादी असते. ''अलग केलेल्या व्यक्तीच्या गरजेला ती सर्वसाधारण मानवतावादी, शारीरिक वेदनेला आत्म्याचे सौंदर्य, बाह्य गुलामगिरीला आंतरिक स्वातंत्र्य, हिंस्र अहंमन्यतेला सद्‌गुणांच्या क्षेत्राचे कर्तव्य या बरोबर प्रतिसाद देते''(1968, उद्‌धृत 42). हीच व्याख्या पुढे अडोर्नोने इतिहासाच्या पायावर उभी केली. तिचे अनुभवसिद्ध आकृतिबंध आधुनिक भांडवली चौकटीतच अस्तित्वात असतात. त्यांच्यात सामाजिक विषमता,

श्रेणीबद्धता, सत्ता व सामाजिक दर्जा हे कृष्टिक–कल्चरल कृष्टी–कल्चरची स्वायत्तता व वचने यांना आव्हान देतात. अडोर्नोसाठी कृष्टी–कल्चर केवळ 'समाजाच्या जीवन प्रक्रियेच्या' निर्णायक ऐतिहासिक नात्यातून विकास पावते आणि तिची चिरस्थायी वैश्विकता तिला त्या समाजाबरोबरच्या संघर्षात लोटते. संस्कृतीचे नाते अर्थव्यवस्थेशी द्वंद्वात्मकच असते. खरा संघर्ष स्वायत्ततेच्या घटकांमधूनच सुरू होतो. याचा अर्थ या पठडीचे सिद्धांत आणि मराठीतील वेगवेगळ्या चळवळी असा सांस्कृतिक अभ्यास अधिक फलदायी ठरेल.

6.6 कृष्टी-कल्चर उद्योग आणि संगीताचा नमुना

मराठीतील भव्य, दिव्य, उदात्त, आदर्श वगैरे विशेषणांनी सजवलेल्या शब्दाला धक्का देणारे 'संस्कृती उद्योग' हे अडोर्नोच्या पुस्तकाचे नाव आहे. आधुनिक समाजात कृष्टी–कल्चर आपले टीकात्मक कार्यच हरवून बसली होती. वस्तुकरणाच्या कायद्यात प्रशासित जगात संस्कृती-culture कुठलेही सत्य निश्चित करू शकत नाही. कृष्टी–कल्चरचे उच्च व नीच विभाजन या उद्योगानेच केले. हा वस्तु विनिमयाचा कायदा आहे. अडोर्नोचा 'कृष्टी आणि प्रशासन' (1990) हा निबंध वाचल्यास मराठीत पन्नास वर्षांपूर्वी मर्ढेकरपंथीय आधुनिकतावादी साहित्याच्या 'स्वयंभू' स्वायत्ततेची भाषा ही वेगळ्या सत्यशोधकी लोकसंस्कृतींचा नाश करण्याचे साधन म्हणून युरो-अमेरिकेच्या नववसाहतवादातून आली होती. 'संस्कृतीचे नियमन करणारे निकष तिच्या अंतर्गत नसतात पण ते बाहेरून लादलेले असतात'(पाहा, प्रकरण 4, उद्धृत 44).

सर्वप्रथम अडोर्नो व होर्खमरने *डायलेस्टिक ऑफ एन्लाईटनमेंट* (प्रबोधनाचे द्वंद्व, 1944) मध्ये कृष्टी–कल्चर उद्योगाचा सिद्धांत मांडला होता. लवकरच त्याचा अर्थ हद्दपार झालेल्या उच्चभ्रू विद्वानांची ती खूप खोलवरच्या निराशावादाची (pessimistic) अभिव्यक्ती होती असा अर्थ लावला गेला. युरोपातील पारंपरिक संस्कृतीतून अन्यत्र पूर्णपणे व्यापारी तटावर आधारित प्रत्यारोपण केलेल्या विद्वानांचा तो प्रतिसाद होता, असे म्हटले गेले. अमेरिकेत युरोपातील पारंपरिक संस्कृतीला छेद देणाऱ्या जन कृष्टी–कल्चरला लोकप्रिय माध्यमे मोठ्या प्रमाणात जनसामान्यात पसरवू लागली. उच्च-नीच

कलेतील खोटे विभाजन नष्ट होऊ लागले. अडोर्नोने 'कृष्टी–कल्चर' उद्योगाची मूळें एकोणिसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धातील उच्च संस्कृतीत असल्याचे संगीतकार वॅग्नरच्या अभ्यासात सिद्ध केले. 'शुद्ध कले'ची भाषा किती मोठ्या प्रमाणात ब्राह्मण धर्माने नियंत्रित केली होती, हे मर्ढेकर व पाटणकरांच्यासह सर्वच पुरोहित वर्गातील लेखकांच्या समकालीन सौंदर्यशास्त्रात अडोर्नोच्या सिद्धांताची अनुपस्थिती का होती हे लक्षात घेतले पाहिजे. अशाप्रकारे आधुनिक समाजाच्या कणी-परमाणुकरणात (ॲटोमीकरण) की ज्याच्यात प्रबोधनाचे आदर्श-स्वातंत्र्य, न्याय, व्यक्तीची स्वायत्तता-यांना जनसमूह अनुरूपतेच्याकडून ग्रहण लावले. त्याची प्रतिरूपे ढीगभर-उत्पादित कला-रूपांच्या वस्तुरूपात आहेत. ढिगाने-उत्पादित कलेचे वैशिष्ट्यपूर्ण गुणधर्म अडोर्नो 'अंत नसलेली पुनरूक्ती' व 'व्याज-आत्मनिष्ठा' अशी ओळख पटवतो. हा उलटा मनोविश्लेषणाचा प्रकार असे ढीगभर लोकप्रिय संस्कृतीविषयी म्हटले गेले. कारण ती दबलेले, विचार न करणारे व हुकूमशाही वृत्तीच्या व्यक्ती निर्माण करते. त्याने याच प्रकारे कलेच्या निर्मिती व स्वगतावरील जनसमूह कृष्टी–कल्चरचे परिणाम 'असभ्यता आणणे', क्षुल्लक बनवणे', 'चिंतेद्वारा घडवणे, काम व कसलीही मागणी न करणारे सौजन्य' स्पष्ट केले (1991, 27, उद्धृत 40). संगीताप्रमाणे त्याने खेळावरही नैराश्यवादी टीका केली आहे. ती भांडवलीशाहीतील संस्कृती उद्योगाचे अंतरंग उघडे पाडणारी आहे.

6.7 'संस्कृती' कृष्टी-कल्चर वर्ग आणि टीका

अडोर्नोची संस्कृतीची संकल्पना अनेक वेगवेगळ्या पातळ्यांवर काम करते. अर्थकारण, राजकारण व सामाजिक क्षेत्रापासून वेगळे असे तिचे स्वतःचे ठळक क्षेत्र आहे. त्याच्या वैश्विकतेत व सकारात्मक सहमतीत तिचे सार आहे. कलेला राजकारण किंवा सामाजिक कार्य नसते. म्हणून तिला मराठीत वाङ्मयबाह्य ठरवणे हे भयानक राजकारण अभ्यासक्रमात किती प्रमाणात आहे याचा लेखा-जोखा मांडण्यासाठी अडोर्नोची भूमिका वरदान ठरेल. ही आदर्श कलेची कल्पना जन कृष्टी–कल्चरच्या आधुनिक उपयुक्ततावादी प्रयोजनाविरोधी आहे. संस्कृती-culture ही निर्णायकपणे

वर्गविषमता व वर्गवर्चस्वामध्ये वसली, तरी ती वर्ग रचना व हितसंबंधाशी जुळत नाही. शोषण व अन्यायावर रचलेल्या समाजात सर्व संस्कृती "अपराधी भावनेत" सहभागी असते. मात्र संस्कृतीचा अभ्यास पार्श्वभूमी, कलावंतांचा वर्ग वगैरे जुळवत बसल्यास दुबळा बनतो. सबब अडोर्नो कलाकृतीच्या अंतर्गत संरचना सौंदर्यशास्त्राच्या रूपबंधाच्या तळाशी स्थिर झालेल्या घटकांतील प्रतिरोध उघड करतो.

थोडक्यात, कला समाजाचे प्रतिनिधित्व किती गुंतागुंतीच्या मार्गाने करते, हे भारतीय जात-उतरंडीत स्पष्टपणे उघड करणे अधिक कठीण जाते. या प्रक्रियेची चिकित्सा प्रत्येक थराच्या हितसंबंध सांभाळण्यापुरती तसेच वरच्या थराच्या उतरंडीचा तोल सावरण्यातरच गुंतली. अडोर्नोने बिथोव्हेनचे अभिजात अमूर्त संगीत अभिरुची व जनसामान्यांच्या हीन समजलेल्या वर्गांच्या सीमा भेदून पलीकडे गेल्याचे दाखवून दिले. तसे मराठीत या उतरंडीत घडू शकले नाही. बिथोव्हेन व मोझार्ट नव्या पब्लिकसाठी मुक्त मार्केटमध्ये विकायला संगीत करायला मुक्त होते. त्यात धर्मनिरपेक्ष मानवतावादाचा भाग होता. मात्र बिथोव्हेनच्या संगीताचे स्वगत करणाऱ्या उत्क्रांत होणाऱ्या उच्चभ्रू वर्गाचा विचार त्याला वेगळा करावा लागला. संगीताची विधिधारणा त्याचे स्वगत करणारा पाया हाच वर्ग असल्याने दयनीय विरोध तयार झाला. एकीकडे संगीत कमी अधिक विधीकरण झालेल्या यांत्रिक पुनरावृत्तीने आधीच व्यस्थापन झालेल्या समाजाचे ऐक्य टिकवणे आणि दुसरीकडे संस्कृती उद्योग थोर संगीताचे परिवर्तन निष्क्रिय व कणीकरण झालेल्या पब्लिकसाठी उपलब्ध वस्तूत करीत असते.

6.8 पद्धतीची समस्या : संस्कृती-कृष्टी उद्योग आणि सांस्कृतिक स्मृती

मार्क्स व ग्रामसी वगैरेंनी भांडवलशाही संस्कृतीचे मुख्य घटक म्हणून ऐक्य व सुसंगतीची ओळख करून दिली. संस्कृती उद्योगाचा सिद्धांत मात्र सामाजिक संघर्षाची रचना करणारी भूमिका व आधुनिक समाजाची अनेकतावादी स्वरूपाच्या रचना यांना सुरुंग लावतो. शिवाय ते संस्कृती व समाज व्यवस्था यांचे थेट संबंध गृहीत धरतात. ऐतिहासिक विशिष्टतेचा प्रश्न आहेच. हेबरमासने निराक्षण केल्याप्रमाणे,

फ्रँकफर्ट पठडीतील विचारवंतांनी भांडवली विकासात जागतिकीकरणाचा तर्क लढवला की, भांडवलशाहीवादीअथवा साम्यवादी असोत सर्वच औद्योगिक रचना या जनसमूहाचे कणीकरण व अतिशय केंद्रीकरण झालेला संस्कृती उद्योग वाढवतात. ती उद्योग 'संस्कृती' सर्व विरोध व प्रतिकार परिणामकारकपणे वितळवते. त्यामुळे 'उदारमतवादी, लोकशाही आणि मूलतत्त्ववादी संपूर्णतावाद' यांच्यात निवड करण्यासारखे काही नसते. *अशाप्रकारे आधुनिकतेचे गुंतागुंतीचे स्वरूप संस्कृतीच्या एकमितीय संकल्पनेत मिसळले आहे; जिच्यात क्रियाशील प्रतिनिधींना स्थान नाही, केवळ निष्क्रिय विचारधारणेच्या दृष्टीने दीक्षा दिलेली जनता आहे* (तिरपा ठसा माझा, 46). स्विंगेवूडने स्पष्ट केलेल्या या अवस्थेत भारत आज पोहचत आहे. परंतु मराठी 'संस्कृती'च्या एकमितीय संकल्पनेच्या कोंडवाड्यातून सुटका करायचा आमचा पेच आज गंभीर आहे. म्हणूनच स्विंगेवूडच्या पुस्तकाचा तपशीलवार सारांश आपण दिला आहे.

उदाहरणार्थ, राशी भविष्य, 'सांस्कृतिक' संस्कारक्षम मिथके, धर्मरक्षक जातीयवाद भारतातील कुठल्याही वृत्तपत्र अथवा लोकप्रिय मासिक, दूरदर्शन वगैरे माध्यमात पूर्णपणे अनुपस्थित आहे असे दिसत नाही. तेच ही एकमितीय संकल्पना निष्क्रिय जनसामान्यांना 'जैसे थे ठेविले अनंता' स्थितिप्रिय राहायला लावते. याचेच सिद्धांतन करण्यासाठी *लॉस एन्जेलिस टाईम्स* मध्ये भविष्य व कुंडलीवरच सदर चालवणारा 'डावा' अडोर्नो अजून मराठीत का जन्मलेला नाही हेच एक सांस्कृतिक कोडे आहे. ज्याला तो "अंतर्ज्ञानीकरणात्मक अंधश्रद्धा" म्हणतो, त्याचा आशय स्पष्ट करणारे हे भविष्यावरचे सदर होते. 'कुंडल्या या वैश्विक व दूरीकृत अवलंबित्व', व्यक्तीच्या शक्तिहीनतेचा अर्थ व 'अहंमचा दुबळेपणा' पुन्हा लागू करीत त्यांना चारापाणी पुरवतात. त्यातून जीवनाकडे बघण्याचा दैववाद व निष्क्रिय दृष्टिकोन निर्माण होतो. अडोर्नोचा वाचक हा एक तेवढाच 'सांस्कृतिक मंद बुद्धीचा' असतो "जेवढा पार्सनचा नट कुठल्याही शाक्तभारित प्रतिबिंबित होण्याएवढा गुणांनी रिकामा होता"(49). हा सांस्कृतिक संकल्पनांचा दुष्काळ दि. 8 ऑगस्ट 2020 च्या दैनिकातील दोन लेखांत व

काही बातम्यात पाहा. एक ज्येष्ठ पत्रकार व संसद सदस्य वृत्तपत्र उद्योग समूह व राजकीय पक्षाच्या सावलीत विचारधारणा बदलण्यासाठी प्रसिद्ध आहे. पंतप्रधानींनी राममंदिराचे भूमिपूजन अयोध्येत केले. यावरील त्याचा "प्राचीन संस्कृतिसंवर्धनासाठी उत्तम संधी"- हा लेख म्हणजे सांस्कृतिक निरक्षरतेचा वेगळा नमुना आहे. उलट *टाईम्स ऑफ इंडिया* मधील नलिन मेहतांचा "रामाचा पक्ष" हा चिकित्सक लेख दुसऱ्या टोकावर उभा आहे. 1951 मध्ये घटनेशी एकनिष्ठ असणाऱ्या पंतप्रधान पंडित जवाहरलाल नेहरूंनी सोमनाथच्या मंदिराचा जीर्णोद्धार राज्याने करायला ठाम नकार दिला होता. हे दोन बातम्यामधील उपरोधात आढळते. केरळातील भयानक विमान अपघाताच्या बातमीचे शीर्षक आहे : "दैवभूमीत मृत्यूचे तांडव", आणि 'रामनाम जपना पराया माल अपना' म्हणत बजरंगदलाच्या मिरवणुकीवर आसाममधील बीजेपीच्या राज्यातच गोहाटीत हल्ला झाला. मेहतांचा तुलनात्मक लेख परखड आहे.

अशा घटनांचा अर्थ लावणाऱ्या पुरेशा संकल्पना मराठीत नसल्याचे काही संदर्भ आपण मागे दिले आहेत. वृत्तपत्रातील बातम्या सांस्कृतिक अभ्यासाचे महत्त्वाचे साधन आहेत. जागतिकीकरणातील वाढत्या सांस्कृतिक उद्योगाने त्यात फार मोठी विकसनशील भर घातल्याने भारतीय उद्योजक जगातील पहिल्या दहा श्रीमंतांच्या यादीत दाखल झाले. सर्वात जास्त कर त्यांचेच माफ झाले. अशा सामाजिक व सांस्कृतिक संरचना "कला, कटकारस्थाने व नियंत्रणे लादून त्यांचे नियमन करतात. उपभोक्ता व जाहिरातबाजी दर्जेदारीकरण झालेल्या वस्तूच्या उत्पादनाबरोबर एकत्र येऊन टीकात्म व सृजनात्मक सांस्कृतिक अभिव्यक्तीला पदच्युत करतात"(49) हे स्विंगेवूडचे विवेचन भारतीय संस्कृतीला कसे लागू पडते याचे संशोधन व्हायला हवे.

6.9 सांस्कृतिक मीमांसा आणि प्रणाली/व्यवस्था सिद्धांत

उत्तराधुनिक जगात सांस्कृतिक उद्योगाने कारखान्याप्रमाणे नियोजनपूर्वक खऱ्याचे खोटे आणि खोट्याचे खरे करण्याचे प्रचारतंत्र माध्यमांच्या माऱ्यात विकसित केले आहे. स्वस्त चरित्रे, खोट्या माहितीपटासारख्या कादंबऱ्या आणि हीट गीते रचली जातात. उदाहरणार्थ, अमिताभ बच्चन म्हातारपणी अँग्री यंग मॅन बनून व्यवस्थेविरुद्ध

बंड करण्याचे आभास रचले जातात. त्याचा वास्तवाशी काडीचा संबंध नसतो. आर्थिक तांत्रिकदृष्ट्या जाहिरातबाजी व संस्कृती उद्योग एकमेकांत विसर्जित झाले आहेत. प्रचाराच्या घोषणेसारखेच उत्तरेतील सुवर्णमंदिर दक्षिण भारतात उभे राहते. जन संमतीचे उत्पादन मानसतंत्रज्ञानाने केली जाते. फ्रँकफर्ट पठडीची वरून खाली वर्चस्व गाजवण्याच्या अमानवीकरण करणाऱ्या वस्तुकरण व शोषणाची चिकित्सा हा 'सांस्कृतिक' उद्योगाकडे नैराश्यवादी दृष्टिकोन मानला गेला. अलीकडच्या श्रोते किंवा वाचक आणि जनसंस्कृतीच्या संबंधावरील संशोधने त्या सिद्धांतांच्या मर्यादा स्पष्ट केल्या आहेत. **'सांस्कृतिक' उद्योगावर वर्चस्वाची संघटित प्रणाली म्हणून भर दिला जातो. ती स्वातंत्र्य व स्वायत्तता संपवते. एका समाजाच्या दुसऱ्यामधील संबंधांचे सातत्य, परंपरा व सामूहिक स्मृती नष्ट करते. जर संस्कृती हे स्मृतीचे क्षेत्र भूतकाळाचे भांडार मानले तर ते वर्तमान व भविष्याला आकार देणारे भांडारच हा उद्योग नष्ट करतो. हा प्रकार इतिहासालाच कशी मूठमाती देतो हे मराठीत चांगलेच स्पष्ट होते. परका व विरोधाला या व्यवस्थेत स्थान नाही.** टीकात्मक मूल्ये आडवी केलीत. ही मूल्ये कोण निर्माण करतो? ती विरोधी अथवा रामराज्यी कशी बनतात? अशा अनेक प्रश्नांची उत्तरे शोधण्याचा तुलनात्मक शोध थोडक्यात घेऊ.

6.10 सामान्य कृष्टी-कल्चरची संकल्पना : डर्खिम ते पार्सन्स

'सांस्कृतिक'-cultural समाजशास्त्रातील कृष्टी अंतर्गत ते आधुनिकतेपर्यंतच्या विकासाचे पाश्चात्त्य देशातील सिद्धांताचे प्रयत्न आपण येथवर पाहिले. भारतात सामान्य, हलक्या दर्जाची, सार्वजनिक कृष्टी–कल्चर असते, या नव्या संकल्पनाच प्रचलित नव्हत्या. धर्माच्या आधारे संस्कार करणारी 'संस्कृती' एवढीच उतरंडीवरील वरच्या शेवटच्या मडक्यातील उच्चभ्रू कल्पनाच वर्चस्व गाजवत होती. एकोणिसाव्या शतकात ब्रिटिश संपर्कातून व विलायतेतील उच्चभ्रू विशेषतः ब्राह्मणांना मिळालेल्या इंग्रजी शिक्षणामुळे त्यांनी युरोपातून सोयीनुसार पसरवल्या तेवढ्याच संस्कृतीच्या कल्पना मराठीत पसरल्या. त्यांचा संदर्भ प्रामुख्याने धार्मिक मूल्यांशी जोडला होता. हे

आपण श्री.व्यं.केतकर, इरावती कर्वे वगैरे विद्वानांच्या ग्रंथांच्या आधारे मागे स्पष्ट केले आहे. वेबरने तो गुमास्त्यांच्या माध्यमातून अर्थांशी व सामाजिक बदलांशी जोडला. त्याने माणसाची व्याख्याच **'अर्थांच्या विणलेल्या जाव्यात लटकलेला प्राणी'** अशी केली होती, हे आपण मागे पाहिले. त्या अर्थाचा शोध युरो-अमेरिकेत महत्त्वाचा ठरला होता. वेबरने तिला संकुचित चिन्हमीमांसेच्या पलीकडे ऐतिहासिक बदलांच्या, विशेषतः आधुनिकतेच्या रोगनिदानशास्त्रापलीकडे नेले. समाजशास्त्रीय सकारात्मकतावादा पलीकडे जाऊन श्रद्धा व मानवी व्यवहारांचे सिद्धांतन करण्याचे साहित्य मराठीत झालेले दिसत नाही. तसे शेजवलकर, लोकहितवादी, श्रीधर टिळक, फुले वगैरे बंडखोर आहेत. पण समाजाच्या सांस्कृतिक तर्कांचे सिद्धांतन पद्धतशीरपणे झाले नव्हते. हे आपल्या ब्रिटिश संपर्कापूर्वीचे एमिल डर्खिमचे *द इमिलेन्टरी फॉर्म्स ऑफ रिलिजियस लाईफ* (धार्मिक जीवनाचे प्राथमिक आकृतिबंध 1915) वाचल्यास समकालीन मराठी धर्म व सांस्कृतिक चिकित्सेत त्याच्याशी तुलना करायला नमुना सापडणे कठीण आहे.

डर्खिमने मार्क्सचा पाया-इमला नमुना आधीच्या *डिव्हिजन ऑफ लेबर* (श्रम विभागणी) पेक्षा सुधारून सामाजिक पायात प्रादेशिक संघटना, तांत्रिक विकास, संस्थात्मक संरचना-धार्मिक, शैक्षणिक, कुटुंब यांचा समावेश केला. या मूल्यावर समाजाचे ऐक्य अवलंबून असते. ''प्रतीकात्मक रूपबंधात मूर्तिमंत झालेले अर्थाचे नमुने म्हणून अशाप्रकारे संस्कृतीची व्याख्या (सामुदायिक प्रतिनिधित्वे) केली आहे. ते रूपबंध व्यक्तीत व व्यक्तीबाहेर दोन्हीकडे अस्तित्वात असतात... अशाप्रकारे सामाजिक ऐक्य हे बाहेरून लादलेले काहीतरी नाही, पण ही प्रक्रिया प्रतीकात्मकरीत्या मध्यस्थामधून आंतरआत्मनिष्ठ क्रियेतून कमावलेली असते. म्हणून कृष्टी–कल्चर हा एक जीवनाचा मार्ग आहे की, ज्याच्यात समान मूल्यांचे अस्तित्व सामाजिक व्यवस्थेसाठी आवश्यक तो नमुना घालून देणारा एकमत सुरक्षित ठेवतो''(54, 55). धर्मातील 'पवित्र' वैश्विक म्हणून एकत्र बांधणारे मूल्य आहे. त्याच्या सांस्कृतिक सिद्धांतात प्रतीकात्मकता सामाजिक मूल्यांना जन्म देते. देशासाठी

बलिदान करणारा सैनिक झेंड्यासाठी मरतो. त्याच्या जाणिवेत त्या प्रतीकाला प्राधान्य आहे. तशाच सामूहिक भावना आधुनिक कृष्टी–कल्चरची गुणवैशिष्ट्ये दर्शवितात. फ्रेंच क्रांतीने स्वातंत्र्य व बुद्धीचा अर्थ त्यांच्याभोवती एक जडगोष्टी संबंधीचा धर्म त्याची विशिष्ट शिकवण, प्रतीके, वेदी व मोजण्या यांच्याबरोबर पवित्र वस्तूत बदलल्या. त्याने समकालीत मार्क्सवाद्यांचा भौतिकतेवरील जोर सामूहिक स्मृतीकडेही बदलला. परकेपणा कमी केला. नकार संपवला.

6.11 पार्सन्सची सामान्य कृष्टी-कल्चर

डर्खिमची ज्ञानातील श्रेष्ठ मूल्यांची कल्पना आणि प्रतीकात्मदृष्ट्या मध्यस्थी क्रिया प्रभाव म्हणून कृष्टी–कल्चरची संकल्पना टाल्कॉट पार्सन्सच्या ग्रंथात विशेषतः *द स्ट्रक्चर ऑफ सोशल ॲक्शन* (सामाजिक क्रियांच्या संरचना 1937) मध्ये विकसित झाल्याचे दिसते. याला तो जिच्यात क्रियेचे तत्त्व अंतरंगात मुरवलेल्या सांस्कृतिक मूल्यांशी घट्ट जोडलेला "क्रियेचा स्वैच्छिकतावादी सिद्धांत"(56) म्हणतो. समाज रचनीय क्रिया या घटकावर जोर देतो. समाज मध्यस्थांच्याकडून वैध म्हणून स्वीकारलेल्या आणि गाभ्याच्या सामान्य मूल्ये व प्रमाणकावर जोर देत तो सामाजिक ऐक्याचा प्रश्न *द सोशल सिस्टिम* (सामाजिक व्यवस्था तंत्र 1951) या ग्रंथात सोडवतो. हाच दृष्टिकोन पुढे प्रणाली/व्यवस्थेचा सिद्धांत म्हणून मान्यता पावला. 'अनुभवजन्य प्रणाली' आणि बृहत् सामाजिक संरचनांपासून सुरुवात करीत जे क्रियातंत्राचे ऐक्य साधत ते जोर क्रियाकर्त्यांच्या उद्देशांच्या ऐक्यावर प्रमाणकारक सांस्कृतिक दर्जावर बदलत जातात. सामाजिक व्यवस्थापन सिद्धांतात culture - संस्कृतीकडून पार पाडल्या जाणाऱ्या टीकात्मक भूमिकेला त्याने महत्त्व दिले.

ऐतिहासिक भौतिकवादाला त्याने 'मानसशास्त्रीयदृष्ट्या भोळा' ठरवला. कारण त्यात समाजव्यवस्था व ऐक्य सांभाळण्यातील सांस्कृतिक घटकांचे महत्त्व नाकारले जाते. हा वाद रेमण्ड विल्यम्सने *कृष्टिक–कल्चरल इहवाद*मध्ये हाताळल्याचे आपण पाहिले. क्रॉबर व सहकाऱ्यांनी संचलित केलेल्या व्याख्या व विवेचनांचे उपयोजन सांस्कृतिक सिद्धांतांच्या आधारे सांस्कृतिक अभ्यासाचा विकास कसा साधला जात

आहे, हे इथे स्विंगेवूडच्या पुस्तकाच्या आधारे स्पष्ट करण्याचा प्रमुख उद्देश आहे. खुद्द पार्सन्सने स्वतःच्या संस्कृतीच्या व्याख्येत अनेक बदल केले. मराठीत असे क्वचितच घडते. 'बाबा वाक्यम् प्रमाणम्' परंपरेचे नियम आणि सनातन मूल्ये अविचल व चिरंतन समजण्याच्या श्रद्धा हे त्याचे प्रमुख कारण आहे. पार्सन्स पूर्वसुरींच्या संस्कृतीच्या स्वायत्ततेच्या तत्त्वाला नाकारून सामाजिक तंत्राच्या पातळीवर आणतो. 'साच्यात' बसवलेली किंवा प्रतीकांच्या पद्धतींनी व्यवस्थापन केलेली वैयक्तिक नटांच्या व्यक्तिमत्त्वाच्या घटकांना आत्मसात केलेली व सामाजिक प्रणालीच्या साच्यांचे संस्थाकरण म्हणजे कृष्टी–कल्चर, ही त्याची व्याख्या मराठीतील संतकाव्याच्या समीक्षेत बसणारी आहे. त्या आधारे सत्ता व दर्जाची चर्चा तो ग्रामसीच्या वळणने करतो. मात्र पार्सन्सकडे लोकप्रिय कृष्टी व वैश्विक कल्चर यांच्यातील सेंद्रिय संबंध जोडणाऱ्या संकल्पना नाहीत.

6.12 हॅबरमास : कृष्टी-कल्चर आणि संचारण व्यवहार

पार्सन्सचे समाजशास्त्र फ्रँकफर्ट पठडीच्या पाश्चात्त्य मार्क्सवादाचा वारसा पुढे नेते. मार्क्सने भांडवलशाहीच्या आर्थिक बाजूवर जास्त भर दिला. त्यापेक्षा वेगळ्या वाटा शोधणाऱ्या समाजशास्त्रज्ञांनी culture - संस्कृतीतील कल्पना व मूल्ये समाजधारणेत कल्पना व सामाजिक बदलात कोणती भूमिका पार पाडतात यावर जोर दिला. पण पार्सन्स सामूहिक गुमास्त्यांच्याद्वारे मूल्य तयार करतात, या संकल्पनेचे सिद्धांतन करण्यात कमी पडला. हे भारतीय मार्क्सवादी व त्यांच्यामधील साम्य उल्लेखनीय आहे. परंतु फ्रँकफर्ट पठडीच्या सांस्कृतिक उद्योगाचे सिद्धांतन भारतीय मार्क्सवाद्यांना कधीच पचलेले दिसत नाही. त्याचा प्रभाव जगभरच्या कृष्टिक–कल्चरल विज्ञानावर चांगला पडत आला आहे. मात्र हॅबरमासच्या मते, या पठडीने रोजच्या सामाजिक जगाचे ऐतिहासिकदृष्ट्या गुंतागुंतीचे व बदलते व्यवहार त्यांना विचारधारणेच्या केंद्रीभूत झालेल्या सांस्कृतिक उद्योगाची केवळ प्रतिबिंबे समजून त्यांच्याकडे दुर्लक्ष केले. त्यांचे प्रस्ताव जास्तीत जास्त इतिहासाच्या तात्त्विक विचाराच्या बिजागरीवर फिरत राहिले. त्यात राज्याची यंत्रणा व निष्क्रिय कणीकरण झालेली जनता मध्यभागी

राहिली. त्याने समाजाची कल्पनाच एकारली व स्थिर केली. परिवर्तनच पुसले गेले. सामाजिक संघर्षात आतून व बाहेरून होणाऱ्या विरोधाच्या प्रक्रियाच बाजूला पडल्या. हा नैराश्यवाद कमी करीत मार्क्सवादाची सुधारणा करणारा जर्गन हॅबरमास हा पुढच्या पिढीतील विचारवंत होता. त्याने वर्चस्वी संस्कृती प्रबंधाच्याऐवजी कृष्टी–कल्चरचा सिद्धांत क्रिया व प्रसारणाच्या परिभाषेत करण्याचा आग्रह धरला. त्याच्या मते, भौतिक पायाचा नमुना, साधने तयार करणारा व बोलणारा मध्यस्थ म्हणून मानवतेचा समावेश करण्याइतका विस्तारण्याचा आग्रह धरला. त्याचा संचारणात्मक क्रियेचा सिद्धांत आर्थिक उत्पादनावरून भाषिकदृष्ट्या मध्यस्थी केलेल्या सामाजिक क्रिया प्रभावाकडे लक्ष वेधतो. केवळ सामाजिक सामूहिक श्रमाचाच विचार करणाऱ्या मार्क्सवादावर तो टीका करतो. समाज हा संचारणाच्या क्रियांचे जाळे असतो. त्यात सामाजिकीकरण झालेल्या व्यक्ती व बोलणारे कर्ते गुंतलेले असतात. तो 'समाज एक प्रणाली व समाज एक जीवन-जग किंवा रोजचे संस्कृतीचे जग, व्यक्ती, अर्थ, प्रतीके यांच्यापासून आर्थिकदृष्ट्या केंद्रीभूत व विवेकी प्रणालीत आपल्या सिद्धांतनात भेद करतो. तो जीवन-विश्वाची व्याख्या सांस्कृतिक मूल्ये व संचारनीय व्यवहारांशी घट्ट जोडलेल्या फरक केलेल्या संरचना अशी करतो. अनेक उप-प्रणाली, संस्था, सत्ता, पैशाच्या रूपात त्यात कार्यरत असतात. आदिम समाजात कुल संरचना उत्पादन करीत. पुढे औद्योगिकपूर्व समाजात कृष्टी–कल्चर व राजकीय संरचना आर्थिक व राजकीय संरचनात मिसळले. मात्र हॅबरमासची भूमिका जनसंस्कृती प्रबंधाविरोधी आहे. ते निष्क्रिय व सक्रिय मध्यस्थ कार्यरत असतात. परंतु सांस्कृतिक उद्योग सर्वच संचारणावर वर्चस्व गाजवतो. परस्परविरोधी मूल्यांच्या चळवळी या जीवन-विश्वात चालू असतात. तो कला, विज्ञान, अशा स्वायत्ततेच्या तत्त्वांच्या निर्मितीत फरक करतो. मात्र जीवन-विश्व व प्रणालीमधील चिरस्थायी ताणतणाव ही आजची या विचाराची काळी बाजू आहे. भाषेलाही विरूपित करणारे प्रभाव संचारणात कार्यरत आहेत. त्याचा सिद्धांत कृष्टी–कल्चरचा *शेवट* (telos), तिची वैश्विकता व अनुभवातील अशा

घटकावर जोर देतो. आर्थिक व राजकीय प्रणालीपासून cultural-सांस्कृतिक तंत्राचा वेगळा विचार करण्याचा त्याचा आग्रह आहे.

आपल्या दृष्टीने त्याचा एक महत्त्वाचा मुद्दा मराठीत पूर्णपणे दुर्लक्षित राहिला आहे. **सांस्कृतिक संस्था या राज्य व स्वतंत्र व्यापारी शक्तीपासून अलग असतात. त्या उच्चभ्रू वर्गाला उघड लोकशाही चर्चा व संवादाला सहभागी करून घेतात. मात्र या देखाव्यात वासाहतिकरणाचे घटक अंतर्भूत असतात. याला तो जनुकीय संरचनावादी दृष्टिकोनाचा आकृतिबंध म्हणतो. परंतु त्याला काळ व स्थळाची चौकट नाही, ही उणीव काढली जाते. समकालीन समाजातील गुंतागुंत अशा अमूर्त कल्पना उलगडू शकत नाहीत. सांस्कृतिक भेदाभेद संदर्भासह भिन्न श्रेणीबद्ध संरचनांची भिन्न क्षेत्रातील ताणतणाव समजून घ्यायला त्याचे सिद्धांत कमी पडतात.**

6.13 कृष्टी-कल्चर आणि परस्पर क्रियांचा प्रभाव

प्रणाली तंत्र सिद्धांताचा मूलभूत दुबळेपणा कृष्टी–कल्चरची घडण व तिचा रोजचा व्यवहार व संस्थांशी या दोन्हींचे सिद्धांतन करण्यातील अपयश हे आहे. उलट सामाजिक परस्परसंवाद (मीड, गारफिन्केल आणि आयर्विंग गॉफमॅन यांच्या सूक्ष्म-समाजशास्त्राशी संबंधित) सूक्ष्मसंदर्भावर जोर देण्याद्वारे (झांज संगीतकार आणि कामगारवर्गाच्या उपकृष्टी–कल्चरच्या सांस्कृतिक व सामाजिक जीवनासारखे) कार्यात्मकतावादात अभिप्रेत सुधारणा टाळण्याचा प्रयत्न केला आहे. याविषयी असा युक्तिवाद केला जातो की, कृष्टी–कल्चर व खुद्द सामाजिक घटक थेट सामाजिकीकरणातून उद्भवतात (67, 68). अशा प्रकारची प्रतीकात्मक व्यवस्था व समाजशास्त्रीय आकृतिबंध व्यक्तीची अस्मिता कशी घडवतात हे इ. गॉफमॅनच्या संकल्पना ब्राह्मण धर्माच्या संरचनांची आवरणे दूर करायला उपयोगी आहेत. रोजच्या क्रियांचा परस्पर प्रभाव अर्थांच्या रचनांसाठी पाया पुरवतो. इ. अमेरिकन समाजशास्त्रज्ञ गॉफमॅनचा ग्रंथ हा सर्वात सामान्य आणि सांस्कृतिक मूल्यांचा पाया म्हणून रोजच्या जगण्याचे सर्वसाधारण क्षण तपासतो. त्याच्या "द इन्टरॲक्शन

ऑर्डर''(क्रिया प्रभावाची व्यवस्था 1983) या निबंधाचा मराठी अनुवाद झाला असता तर, बॉलिवूडच्या सांस्कृतिक उद्योगातील सुशांत सिंग रजपूतची आत्महत्या आणि गल्लीपासून दिल्लीपर्यंत उठलेल्या वादळाची चिकित्सा सैद्धांतिक सांस्कृतिक परिभाषेत वेगळी करणे शक्य झाले असते. दुसऱ्या टोकाला याच काळातील मराठी व्हॉट्सॲप वर दूरदर्शन व चित्रपटात ब्राह्मण नायिकाच बहुसंख्य कायम का? असा 'बालिश' प्रश्न जनगणनेच्या सनातन पाढा वाचण्यात ती चर्चा रेंगाळली नसती. अशा घटना व क्रिया-प्रतिक्रियांच्या प्रभावाची चर्चा गॉफमॅन समग्र संस्थाच एक व्यवस्थापन तुरुंग, वेड्याचे इस्पितळ तपासून त्याची चिकित्सा *असायलम्स* (वेड्याचे इस्पितळ 1961) मध्ये केली; त्याचा युक्तिवाद असा : ''समोरासमोरच्या क्रियेच्या प्रभावाने तिच्या स्वतःच्या माल व सीमाद्वारे गुणधर्म लाभलेली अद्वितीय (suigeneris) व्यवस्था रचली. ती सूक्ष्म रचनेच्या व्यवस्थेपर्यंत कमी न करता येणारी संरचना असते. भाषा, प्रतीके, ज्ञान इ. असा तिचा माल प्रतिनिधींनी क्रियेच्या विविध आकृतिबंधात सहभागी व्हायला समर्थ बनवतो. त्याच वेळी त्यांना खुद्द त्या व्यवस्थेच्या तळाच्या व्यवस्थापना व सुसंगतपणाला स्वतःला बांधून घ्यावे लागते''(68).

ही बांधिलकी स्थूल व्यवस्थापनाशी कशी जोडलेली असते, हे त्याने *बोलण्याचे रूपबंध* (*फॉर्म्स ऑफ टॉक* 1981) मध्ये भाषेच्या अभ्यासाने स्पष्ट केले आहे. समाजाचे अस्तित्व आणि ऐक्य बोलण्यावर टिकले आहे. रोजच्या संवादात समान सहभागी वास्तवाची विधिपूर्वक सहमती म्हणून क्रिया घडत असते : ''बोलणे इतर सहभागीचे एक विश्व निर्माण करते की, ज्याच्यात संवादाला त्याचे स्वतःचे एक जीवन असते आणि त्याच्या स्वतःच्या बाजूने ते मागण्या करते...'' एक स्वतःच्या हद्दी सांभाळणारी छोटी सामाजिक पद्धती (गॉफमॅन 1972, 113 उद्धृत 98). या छोट्या मुंबईतील चित्रपटाच्या सांस्कृतिक उद्योगाला ए. के. रहमानने मोठ्या तळ्याची उपमा दिली. त्याच्या मध्यभागी मोठ्या मगरी असतात. त्या या 'छोट्या जगाच्या' बाहेरच्या गुमास्त्याला मध्यभागी सहजासहजी येऊ देत नाहीत. क्षत्रिय रजपूत सुशांतला या सांस्कृतिक उद्योगातील, गॉफमॅन म्हणतो, त्या ब्राह्मण वर्चस्वाला स्थूल व सूक्ष्म

व्यवस्थेच्या 'लिंक्स' वेळीच उमगल्या नाहीत. सांस्कृतिक उद्योगाची भाषा ही एक स्वतंत्र अभ्यासाचा विषय आहे. पुण्यातील राजे देशमुखांच्या वाड्यात राहून वि. स. खांडेकरांच्या सल्ल्याप्रमाणे कोवाडचे सरदार *बारी* हा अस्सल ग्रामीण कथासंग्रह लिहिणारे रणजीत देसाई माधवराव पेशव्यांच्यावर *सम्राट शिवाजी* वरील *श्रीमान योगी* आधी *स्वामी* लिहायला गेले. *नाच ग घुमा* खेळात रमले आणि 'स्वामी'कार म्हणून ऐतिहासिक पालखीत मिरवले. अखेर मूळ इंग्रजी लेखकाचे नाव लपवून *माझा गाव* ही इंग्रजीतून उचललेली कादंबरी लिहीत ग्रामीण साहित्य चळवळीसाठी का कळवळा दाखवाय परत आले? अशा एका तरुणाने पुण्यातील साहित्यिक गप्पांत जाहीरपणे विचारलेल्या प्रश्नाला उत्तर देणे त्यांनी टाळले. एवढे सारे अनर्थ एका 'साहित्य व संस्कृती' नामक भारतीय उद्योगाने घडवले. हेच कळण्यासाठी स्विंगेवूडचे आणखी काही मुद्दे महत्त्वाचे आहेत. म्हणूनच ग्रामीण व दलित वगैरे चळवळीतले खरे व उपसंस्कृतीतले व वर्चस्वी सांस्कृतिक उद्योगाने घडवलेले लेखकराव किती? ही तपासणी व्हायला हवी. "प्रकाशक, लेखक, समीक्षक आणि लेखकाची प्रतिमा" हा प्रबंध इंग्रजीत आहे.

6.14 संस्कृती-कृष्टी संदर्भ लावणे

येथवर आपण 'संस्कृतीचा' सामाजिक बदल सामाजिकीकरण आणि रोजच्या जीवनावर भर देण्याची पाश्चात्त्य समाजशास्त्राची भूमिका स्पष्ट केली. याच्या उलट भारतीय ब्राह्मणधर्मी चौकटीत समाजधारणेसाठी व्यक्तीवर मिथके व विधी-मंत्रातून संस्कार करण्याची परंपरा 'कोंडवाड्यात' प्रबळ झाली. मार्क्सवाद या दोन्हींच्या पुढे गेला. सौंदर्यशास्त्रीय समस्या कृष्टी–कल्चर व कला आणि साहित्याचे वेगवेगळे आकृतिबंध स्पष्ट करण्यासाठी त्या विचारवंतांनी सांस्कृतिक-cultural सिद्धांत पाश्चात्त्य देशात रचले. तिकडेदेखील कृष्टी–कल्चर हे वैश्विक स्वायत्त मूल्य आहे की नाही यावर वाद माजला. जरी स्वायत्त मूल्य म्हणून वर्चस्व टिकले तरी भारतातील अबाधित धार्मिक मूल्यासारखे ते अबाधित नव्हते. परंतु या स्वायत्तीकरणाचा धागा

सामाजिक संदर्भात गुंतल्याची समस्या कायम होती. त्यामुळे सांस्कृतिक उद्योग किंवा केंद्रीय मूल्य प्रणालीचे सिद्धांतन धूसरपणे एकत्रीकरणात मिसळले.

6.15 संदर्भ आणि कृष्टी-कल्चर

कृष्टी-कल्चर व समाजातील अनुभवजन्य व ऐतिहासिक धागे भारतात प्राचीनकाळापासून नीट प्रस्थापित झाले नव्हते. ते पाश्चात्त्य प्रगत देशातील वादातही तोडल्यामुळे क्रियाशील मानव प्रतिनिधीच्या सर्व संकल्पनाच वितळवून टाकल्याने ओढवलेल्या शोकात्मिकेवर वाद माजले होते. त्या चिकित्सेत ऐतिहासिक अर्थ गमावला होता. काळ व ठळक सामाजिक गटातून व्यक्तींच्या जीवनाला अर्थ देण्यासाठीच वर्तमानाची कृष्टी–कल्चर घडवलेली असते, हाच तो ऐतिहासिक अर्थ होय. हे समाजगट, उपगट आणि संस्कृतीचे उत्पादन व पुनरुत्पादन यांच्यातील संबंधांचे सिद्धांतन करणे, हीच मुख्य समस्या होती. सर्वच शास्त्रे, कृष्टी–कल्चर व सत्तेच्या भिन्न आकृतिबंधामध्ये शिरण्याचा श्रेणीबद्ध संबंध व असमान मार्ग म्हणूनच रचलेली असतात. श्रेणीबद्ध संरचनेचे तत्त्व क्वचितच 'सांस्कृतिक' सिद्धांतात चिकित्सकपणे एकरूप केले गेले आहे. कृष्टी–कल्चरची निर्मिती कोण करतो? कोणत्या प्रकारची संस्कृती? असे स्विंगेवूडचे प्रश्न विचारण्याची सोय वैदिक परंपरेत नाही. तो पुढे म्हणतो, ''कृष्टी–कल्चरला संदर्भदृष्ट्या प्रस्थापित करण्यात सातत्याने बाह्यकडून अंतर्गतकडे बदलण्याची द्वंद्वात्मक प्रक्रिया गुंतलेली असते. दरम्यान ही चिकित्सा की जी अंतर्गत भेद व श्रेणीबद्ध पातळ्या सामाजिक-सांस्कृतिक संदर्भाच्या रचलेल्या संकल्पनेच्या हिशेबात धरते''(71).

विशिष्ट अंतर्गत संरचनांच्या गुंतागुंतीच्या आकारधारणा म्हणून सामाजिक संदर्भ येतात. ते उघड व सपाट प्रदेश नसतात. कल्चर-संस्कृतीच्या उत्क्रांत व कार्यवादी या दोन्ही सिद्धांतात सामाजिक-सांस्कृतिक गुणधर्मांच्या संदर्भांचे सांस्कृतिक फरक वेगवेगळे करण्यात फारसे येत नसत. त्यामुळे परस्परावलंबी घटकांत एकसंबंध व सुसंगत ऐक्य आहे, असे गृहीत धरले गेले. तो समाज व्यवस्था निर्माण करणारा 'स्थिर' घटक ठरला. परंतु योग्य ऐतिहासिक रूपबंध व सामाजिक संदर्भात असे सिद्धांत

सांस्कृतिक मीमांसा करण्यात कमी पडत. त्यांच्यापासून दूर जाणारे अत्यावश्यक व तत्त्वज्ञानात्मक परिभाषेत संस्कृतीचे सिद्धांतन समाजशास्त्रीयदृष्ट्या संदर्भीकरण करण्यातही यशस्वी झाले नाहीत. उदाहरणार्थ, सामाजिक संदर्भ स्थळ व काळात अस्तित्वात असतात. पण त्यांचे संदर्भ फारच सैलपणे दिले गेले. समग्र समाज व कृष्टी–कल्चरच्या पलीकडील सर्वसामान्यीकरणात 'कायदे' व 'प्रवृत्ती'च्या स्थूल रचनांची चर्चा झाली. भारतात पुराणेतिहासाने माणसालाच 'नग्न' दशावतारी केले.

6.16 संदर्भात संगीत प्रस्थापित करणे : मध्यस्थीची समस्या

मागे पाहिल्याप्रमाणे अडोर्नोने साहित्य, कला आणि संगीताच्या समाजशास्त्रीय अभ्यासात अशा अनेक समस्यांवर प्रकाश टाकला होता. समग्र समाजातील मध्यस्थीची संकल्पना ही कलावंतांच्या चरित्रात्मक समीक्षेपेक्षा वरचढ ठरली. सामाजिक आशयाशी सौंदर्यशास्त्रीय आशयाचा संबंध हा द्वंद्वात्मक असतो, कार्यकारी नसतो. उदाहरणार्थ, त्याच्या (हेगेल) संगीताच्या अभ्यासात तो बाह्य सामाजिक शक्ती (सामाजिक संदर्भ) कसे प्रवेश करतात आणि संगीतमय संरचनेच्या अनौपचारिक अंतर्गत गुणधर्मांना कसा आकार देतात याचा प्रश्न उभा करतो. अडोर्नोचा उपाय होता की, ''युक्तिवाद लढवणे की अप्रत्यक्षपणे, जवळजवळ नकळतपणे, 'समाजाच्या जीवन' प्रक्रियेचे प्रतिनिधित्व करते. तेव्हा ते वास्तवाचा अर्थ लावते आणि त्यावर टीका करीत असते''(72).

थोडक्यात, संगीताच्या समाजाशी असलेल्या समस्याप्रधान नात्याचे उत्तर संगीताच्या रचनेच्या आतल्या संरचना पुरवतात. कारण संगीताचे रूपबंध सामाजिक वैर आत्मसात करतात की जेणेकरून संगीताची भाषा अस्तित्वात असलेल्या समाजाचे विरोध व अपूर्णता ''रेखाटते''. संगीतातील अभिजात व लोक असे भेद श्रेणीबद्ध समाजात भांडवली व्यवस्थेने कसे पाडले याचे विवेचन त्याने चांगले केले आहे. समग्रता व संदर्भाच्या वर्गवारीची समस्या त्याने दिलेल्या पाश्चात्त्य संगीतकारांच्या उदाहरणावरून सहज सुटत नाही. त्यासाठी कलेच्या चिरंतन गुणधर्म व तिच्या सामाजिक-सांस्कृतिक-ऐतिहासिक संदर्भांचे संबंध शोधले पाहिजेत. तिचा *शेवट*

म्हणून एक तत्त्वज्ञानात्मक इतिहासवादी प्रकार अतिकथनाला जोडलेले रामराज्य म्हणूनही विचार केला पाहिजे. यात परिवर्तनवादी व प्रतिगामी असे कलेचे भाग पडतात. 'व्यापारी संस्कृतीचा स्वीकार' करून "भांडवली बौद्धिकतेपुढे गुडगे टेकायला" पहिला पुरोगामी कलावंत नकार देतो. सामाजिक संदर्भाच्या श्रेणीत स्वायत्तता अडकते. रोजच्या सामाजिक क्रियांच्या प्रभावापासून सांस्कृतिक प्रक्रिया पूर्णपणे तोडता येत नाहीत. कोणतीही टोकाची भूमिका एकांगीच ठरते.

6.17 कृष्टिक-कल्चरल भौतिकवाद

पहिल्या खंडात ग्रामसी व विल्यम्सच्या सारख्या महत्त्वाच्या विचारवंत व लेखकांचे निवडक संदर्भ आपण दिले आहेत. मार्क्सवादामधूनच सांस्कृतिक मार्क्सवाद विकसित करण्यातील फ्रँकफर्ट पठडीच्या योगदानाचाही ओझरता उल्लेख केला. मात्र मराठी मार्क्सवाद्यांत शरद पाटील यांसारख्या एखादा अपवाद वगळता "सांस्कृतिक मार्क्सवाद" हा शब्दप्रयोगही मराठीत वापरात दिसत नाही. तसेच पाश्चात्त्य सांस्कृतिस्ट मार्क्सवाद्यांनी पाया-इमला नमुन्यांचे पुनर्मूल्यांकन प्रत्यक्ष ज्ञानाविरोधी करण्यासाठी समग्रता, मध्यस्थ, व्यवहार आणि संस्कृतीची भौतिकता अशा संज्ञा तयार केल्या. त्या प्रत्यक्ष ज्ञानवादामधील अंगभूत दुहेरीवाद सोडवण्यासाठी वापरल्या.

सांस्कृतिक भौतिकवादाचा सिद्धांत हा संदर्भीकरणाचाच सिद्धांत आहे. या सिद्धांत उत्क्रांतीचा युरो-अमेरिकेतील इतिहास फार मोठा आहे. थोडक्यात, तो समीक्षा सिद्धांताची अफाट समीक्षा व ग्रामसीच्या वस्तुनिष्ठ, ऐतिहासिक पायावरील मीमांसेवर पूल बांधण्याचा प्रयत्न होता. विल्यम्सच्या मते, सांस्कृतिक सिद्धांताचे सर्वात महत्त्वाचे वैशिष्ट्य फरक करण्यासारख्या सांस्कृतिक रचनांच्या शोधात आहे. हे काम ज्याच्या मधून केले व हलवले जाते त्या विशिष्ट संबंधांची चिकित्सा म्हणजे सांस्कृतिक भौतिकतेचे कठीण काम अशी व्याख्या त्याने केली (पाहा *कल्चरल मटेरियालिझम* 1989, 173-4, उद्धृत 75). त्याने मार्क्सवादी सांस्कृतिक सिद्धांत स्पष्ट करताना- सांस्कृतिक आकृतिबंध व असांस्कृतिक आकृतिबंध हा भेद कशामुळे पडतो हे

शोधण्यासाठी विशिष्टतेच्या प्रकारावर जोर दिला. ते आकृतिबंध सांस्कृतिक व श्रमिक उपेक्षितांच्या जीवनाच्या प्रत्यक्ष अनुभवात शोधले होते. हे भारतीय उच्चभ्रूंच्या मार्क्सच्या पोथ्यामधून कमावलेले ज्ञान नव्हते. आर्थिक व सांस्कृतिक उत्पादनाचा त्या दोघांचे चिंतन मूलभूत होते. ग्रामसीचे अनुकरण विल्यम्सने व्यवहार म्हणून संस्कृतीची ओळख पटवण्यात केले. कृष्टी–कल्चर हा उत्पादनाचा आरसा नसतो. ती खुद्द उत्पादक व्यवहाराची रीत असते. कृष्टी–कल्चर पाया व इमल्याला जोडते. याची चर्चा मराठीत अजून व्हायची आहे.

6.18 सामान्य म्हणून कृष्टी-कल्चर : सामान्य संस्कृतीची समस्या

अखंड चाळीस वर्षे मार्क्सवादाशी निष्ठेने बांधिलकी जपत कृष्टी–कल्चर या एका शब्दाच्या संकल्पना व सिद्धांतावर डझनभर अभिजात ग्रंथ निर्माण करणाऱ्या ग्रामीण मागास भागात जन्मलेल्या लेखकाचे विल्यम्स सारखे उदाहरण मराठीत नाही. 1940 ते 1980 च्या दशकापर्यंत त्याने सांस्कृतिक भौतिकवादाचा सिद्धांत विकसित केला होता. त्यामागे सामाजिक कार्य, राजकारणातील सक्रिय सहभाग, अफाट वाचन आणि दर्जेदार अध्ययनाची तपश्चर्या होती. त्याच्या *संस्कृती आणि समाज* (1955) व *द लाँग रिव्होल्यूशन* (1961) मध्ये त्याने कृष्टी–कल्चरच्या संकल्पनेचा शोध इंग्रजी वाङ्मयीन सिद्धांत, माध्यम अभ्यास (विशेषतः चित्रपट व दूरदर्शन) आणि इंगजी कादंबरीच्या मर्यादित पारिभाषिताच्या मर्यादांत घेतला होता. त्याने कृष्टी–कल्चरची व्याख्या विशेषतः इंग्लिश समाजाच्या विशाल व लोकशाही परंपरेत मुळे रुजलेल्या परिभाषेत केली होती. त्याला लेव्हिस व इलियटच्या आर्नोल्ड परंपरेतील अभिजात ग्रीक परंपरेतील संस्कृतीच्या उच्चभ्रू संकल्पना उधळून लावायच्या होत्या. याची सविस्तर चर्चा आपण पहिल्या खंडात केली आहे. मर्ढेकरांची 'लयी'ची नवता, विंदांची कथित डावी 'फेकाफेकीची' (पाहा रुथवेन) 'नवता आणि परंपरा' आणि नेमाड्यांचा व्यापारी आयात गुजराती हिंदूदेशी राष्ट्रवाद ही सर्व फेकाफेकी कळायला विल्यम्सचे ग्रंथ अभ्यासक्रमात यायला हवेत. उतरंडीत सर्वोच्च थरातील आदर्श मूल्यांचे राज्य, हेतूचे वैदिक वैभव व रूपबंधाच्या सौंदर्याचे वैशिष्ट्य अभिजनांचे वर्चस्व वाढवणारेच आहे.

हे लेव्हिसचे *मास सिव्हिलायझेशन अॅन्ड मायनॉरिटी कल्चर* (जन अभिजन संस्कृती आणि अल्पसंख्यकांची कृष्टी–कल्चर 1930) सहज चाळले तरी वैचारिक लढाईचे स्वरूप स्पष्ट होईल. रेमण्ड विल्यम्सने थेट ज्याच्या हाताखाली नोकरी करायची त्याच बुजुर्गाला कशी धोबीपछाड लावली, याविषयीच्या त्याच्या चरित्रकाराने नोंदवलेल्या प्रसंगांची चर्चा मागे केली आहे. इंग्लंडमधील सांस्कृतिक सागरमंथनातील 'विष'च अमृत म्हणून आयात झाले. ज्यांच्यासाठी हे उतरंडीतच वेगवेगळे कोंडवाडे कायम करणारे विष आहे, म्हणून प्रत्येक मडक्यात चळवळ झाली. पण ते याच चक्रव्यूहात अडकलेले विद्रोही होते. लेव्हिसच्या 'थोर परंपरे'ला लोळवणारा साम्यवादी विल्यम्स मराठीत नव्हता. विरोधाचे हे वारे मराठीत तळागळात का पोहचले नाही, हे शोधणारा सांस्कृतिस्ट तुलनाकार जन्मायला हवा. त्याची सविस्तर चर्चा तिसऱ्या खंडात करायची आहे. बहुसंख्य परिवर्तनवादी बहुजन बंडोबा मराठी साहित्य 'संस्कृतीत' थंडोबा होत असतात. 'परंपरा व ऐतिहासिक सातत्य' यांच्याभोवती रचलेल्या राष्ट्रीय संस्कृतीच्या दिंडीत सामील होण्याचे फायदे घेत थोरच थोर चोर लेखक होणे सुलभ असते. प्रवाहाविरुद्ध पोहणारे फार थोडेच विल्यम्स असतात.

याचा उत्तम नमुना म्हणून एकच उदाहरण पाहू. टी. एस्. इलियट या अमेरिकेतील बोस्टन मध्ये प्युरिटन पंथांत जन्मलेल्या कॉलेजातील युवकाने प्रेयसीला वाऱ्यावर सोडून लंडनला प्रयाण केले. बँकेत नोकरी करीत नवी खतावणी तयार केली. अविवाहित राहिलेल्या अमेरिकेतील शिक्षिका प्रेयसीवर प्रेम, पण 'प्रमोशन' साठी कॅथलिक पंथात प्रवेश करून लग्नगाठ मात्र लॉर्डच्या लंडनवालीबरोबर बांधली. हे 'सांस्कृतिक' अभिजनीकरणच नोबेल पुरस्कारासाठी वाटचाल सहज सुलभ करते. मर्ढेकरांच्या या 'गुरु' कवीने *द आयडीया ऑफ ख्रिश्चन सोसायटी* (1939) *आणि नोट्स टूअर्डस् ए डेफिनेशन ऑफ कल्चर*(1948) ही दोन पुस्तके लिहिली. संस्कृतिक सातत्य व परंपरेशी जोडत तिची याख्या 'भावना व क्रियेचा मार्ग' अशी केली. ती वेगवेगळे समाजगटांचे व पिढ्यांचे गुणधर्म स्पष्ट करण्यासाठीच केली होती. त्याने ''लेव्हिस व अडोर्नोप्रमाणे अधिकारशाही व एकसारख्या जनसमाजाच्या

विकासात सृजनात्मक सांस्कृतिक मूल्यांना प्रबळ धोका पाहिला''(शस्टरमॅन, 1993, उद्धृत 71). विल्यम्सने या दोन्ही अभिजात संस्कृती समर्थकांना कडाडून विरोध केला.

अशा सांस्कृतिक 'मांडणावळी' व 'तष्करी' ची सैद्धांतिक चिकित्सा पारंपरिक सांस्कृतिक ग्रंथ-जात-भय व 'कोंडवाड्यातील' शृंखला बद्धतेत भारतात आजवर फारशी झालेली नाही. ती झाली असती तर, इलियट सारख्याच स्थलांतरिताच्या वंशजांनी संधिसाधू फेकाफेकी करीत लेखकांच्या टोळ्या स्थापून मराठीत इलियट-लेव्हिस परंपरा बळकट करून फुलेप्रणीत प्रतिकारक सौंदर्यशास्त्राचा बळी घेतला नसता. अशीच भूमिका लेव्हिस, इलियटच्या सांस्कृतिक सिद्धांतांना आव्हान देताना मोठ्या जिद्दीने अनेक पुस्तके लिहून विल्यम्सने घेतली होती. तिच्या समर्थनार्थ अनेक कादंबऱ्याही लिहिल्या होत्या. जो कृष्टी–कल्चर सिद्धांत आधुनिक जन लोकशाहीचा विकास समाजवाद व कामगारवर्गाची चळवळ याचा पाया औद्योगिकीकरण व लोकप्रिय लोकशाही दाखवण्याद्वारे दाखवून विरोध करीत होता. तोच त्याने नाकारला. त्याने कृष्टी–कल्चर या संज्ञेचा उगम अठराव्या शतकाच्या शेवटी निश्चित केला. तो केवळ औद्योगिकीकरणामुळे नव्हे तर नव्याने उदयाला येणाऱ्या सामाजिक संदर्भ व राजकीय संस्था, राजकीय लोकशाही व सामाजिक वर्गांवर आधारलेल्या संबंधांशी ती जोडली होती. इलियटची संस्कृतीची संकल्पना ही सांस्कृतिक मूल्ये व रोमचे जगणे यात खोटे वैर दाखवणारी होती. विल्यम्सने तिला 'सामान्य', 'जगलेल्या अनुभवाचा' आकृतिबंध आणि 'जीवनाचा समग्र मार्ग' म्हटले. हे आर्थिक व राजकारणाच्या बाहेरचे क्षेत्र नव्हते. लेव्हिस, इलियटच्या उलट त्याने जाहीर केलेः

> वस्तुतः जनता समूह कुठेच नसतात; जन समूह म्हणून लोकांच्याकडे पाहण्याचे केवळ मार्ग असतात. नागरी औद्योगिक समाजात असे बघण्याचे मार्ग मिळण्याच्या अनेक संधी आहेत. वस्तुनिष्ठ परिस्थितीचा पुनरुच्चार करणे हा मुद्दा नाही, पण पुन्हा विचार करणे हा आहे; व्यक्तिमत्त्व व सामुदायिकपणे यांनी आमच्या विचार करण्याचे काय केले... अन्य लोकांच्याकडे बघण्याचा मार्ग...

आपल्या प्रकारच्या समाजाच्या गुणधर्मांनी राजकीय अथवा सांस्कृतिक शोषणाच्या हेतूने भांडवलीकरण करण्यात आले आहे (विल्यम्स, 1961 पृ. 289 उद्धृत 78).

विल्यम्सप्रणीत लोकसमूहाला लोकशाही क्रांती व सांस्कृतिक क्रांतीच्या पारिभाषितांच्याऐवजी स्वातंत्र्यानंतर मराठी विचारवंतांना लेव्हिस व इलियटच्या निबंधातील आदर्शवादी व अतिशय निवडक सांस्कृतिक समीक्षेच्या परंपरेची वैदिक परिभाषाच अभ्यासक्रमातून कायमची ठसवली गेली. त्यामुळेच आकर्षक आयात सौंदर्यशास्त्र म. वि. राजाध्यक्षांचे *कविपंचक*, विंदा करंदीकरांचे *परंपरा आणि नवता* ते द. भि. कुलकर्णींचे *मर्ढेकरांची पुनर्स्थापना* नवकथेचे 'गमभन' (ग-गाडगीळ, म-माडगूळकर, भ-भावे, न-नगण्य इतर) ''बौद्धिक वाढ'' किंवा ''मनाच्या अवस्था'' असे ठसवले गेले. ग्रामीण, दलित वगैरे विद्रोही चळवळींची 'लाठीकाठी', शिमग्याच्या हंगामात सोंगी देशीवादाचे स्टंट आणि बिरसा मुंडा की जय..., एक लिंगायत एक कोटी... हा 'लेखकराव डरावं डरावं...' सत्तर/पाऊणशे वर्षे चालू आहे आणि सगळेच कसे कोरोनाच्या साथीत थंडावले. स्विंगेवूड अशा सांस्कृतिक संघर्षाविषयी म्हणतात:

> जसे अनुभवजन्य दृष्टिकोनातून जनसमूह अस्तित्वात नाहीत, तशी कृष्टी–कल्चर एक जगण्याचा मार्ग म्हणून, ''बौद्धिक वाढ किंवा मनाच्या अवस्था'' म्हणून अशा संज्ञात चिंचोळा करण्यासारखा नव्हता...(78).
>
> विल्यम्स शिक्षण, संचारण आणि जिच्यात सर्वसामान्य कृष्टी–कल्चर शक्तिशाली उपस्थिती संघर्षासाठी संघटित करते, तो समाज गुंतलेली लोकशाही विस्ताराची जवळजवळ स्वयंचलित प्रक्रिया चित्रित करतो. 'दीर्घ क्रांती' या शब्द प्रयोगाने तो अर्थ लावतो की, सर्व सामाजिक गटांच्याकडे शिक्षणाची 'क्रियाशील प्रक्रिया' विस्तारण्याच्या आकांक्षा तसेच अधिक सहभागी लोकशाहीचा शोध होय (विल्यम्स, 1965, 118). 'आम्हाला एका सामान्य कृष्टी–कल्चरची गरज आहे', त्याने लिहिले, 'अमूर्तिकरणासाठी नव्हे, पण कारण आम्ही तिच्याशिवाय जिवंत राहू शकणारच नाही.' कारण औद्योगिक भांडवलशाही सामाजिक असमानता,

वर्ग संघर्ष आणि सामाजिक पेच यांच्या पायावर उभारलेली आहे. एक सामान्य कृष्टी–कल्चर मानव समाजाच्या वैविध्यपूर्ण व समृद्ध शक्तीकडील समान प्रवेश पुरवते. तेथे कधीही निखळ विरोध अल्पसंख्यांकांची आणि एक विशाल मानवतावादी आणि लोकशाही कृष्टी–कल्चरच्या कल्पनेत मग कधीही असणे शक्य नाही (79).

विश्वसाहित्य व कृष्टी–कल्चरचे प्रगल्भ भान असणारा अशा प्रकारचा एकमेव लेखक-राजकारणी व काँग्रेसवाला असूनही मला कुणी गुरु नाही आणि स्वतः साम्यवादीच आहे, असे स्पष्टपणे लिहिणारा अफाट वाचन असणारा एकमेव मराठी लेखक यशवंतराव चव्हाण असल्याचे मी *ग्रंथांनी रचलेला महापुरुष : यशवंतराव चव्हाण* (2015) या वाङ्मय चरित्रामध्ये सप्रमाण सिद्ध केले आहे. मात्र त्यात रेमण्ड विल्यम्सचा उल्लेख नाही. त्यांच्या खाजगी ग्रंथालयात व समग्र साहित्यात हा शोध पुन्हा घ्यायला हवा. कारण ते विल्यम्सपेक्षा एक-दीड तपानेच ज्येष्ठ असे समकालीन होते. दोघांनीही पोथिनिष्ठ मार्क्सवादात कृष्टी–कल्चर ही आर्थिक उत्पादन व वर्ग विचारधारणांचा एक परिणाम मानली गेल्याची मर्यादा जाणवली होती. लेव्हिस-इलियटच्या प्रमाणकांत संस्कृतीला वाईट अर्थाने स्वायत्तता असल्याचे डावे मानत. हाच 'वाईट' प्रभाव साम्यवादी करंदीकर-बेडेकर-गोरे व बहुसंख्य भारतीय समाजवाद्यांवर कसा पडला हे विल्यम्सचे चरित्र व एकाच विषयावरील डझनभर ग्रंथ वाचले तर चांगले समजते.

6.19 भावनांच्या संरचना : संदर्भीकरणाच्या समस्या

एक विचारवंत म्हणून विल्यम्सच्या ग्रंथाची मर्यादित चर्चा आपण स्वतंत्रपणे केली आहे. स्विंगेवूडचे सांस्कृतिक अभ्यासाच्या दृष्टीने त्याच्या सिद्धांताचे उपयोजन करण्यासाठी काही महत्त्वाचे मुद्दे इथे तुलनेने पाहू. सर्वात महत्त्वाचे म्हणजे, तो संस्कृतीचे सिद्धंतन यांत्रिकपणे करीत नाही; आणि कृष्टी–कल्चर मरते असे मानत नाही. तो तिची व्याख्या संस्थात्मकतेने व सामाजिकतेने करतो. विशेष म्हणजे, शिक्षण व सामान्य कृष्टी–कल्चरमधील सहभागाच्या बाजूंना महत्त्व देतो. स्वरूप व स्वभावतः

ती सामान्य असते आणि राज्याच्या विकासाच्या प्रक्रियेत सहभागी असते. हे सर्वकाही वैदिक व ग्रीक उच्चभ्रू, अलग आदर्शवादी पोथी-पुराणनिष्ठ 'संस्कृती' विरोधी आहे. कारण आध्यात्मिक व शूचिर्भूत कर्मवादी, पुनर्जन्मी, मिथकी, धर्मवादी मराठी प्रबोधनकारांच्या शब्दात ''विश्वामित्री संशोधन'' प्रवृत्तीऐवजी तो कृष्टी–कल्चरची भौतिकता, सामूहिक संघटना म्हणजेच कामगार युनियन सारख्या संघटनात तिचे मूर्तरूप शोधतो. तिला वर्ग संघर्षाशी जोडत सामाजिक-ऐतिहासिक संदर्भ जोडतो. केवळ ब्राह्मण धर्मी ''बौद्धिक व काल्पनिक कामा''च्या मंत्र-तंत्रात नव्हे, तर जगण्याच्या समग्र मार्गात तिला शोधतो. विरोधक त्याच्या या विवेचनात 'सांस्कृतिक' स्वायत्ततेची चर्चा नाही, असा दोष काढू शकतात. त्या प्रमाणकावर लेव्हिसपंथाने मराठीत अपचन होण्याएवढा जोर दिल्याचे आपण स्पष्ट केले आहे. याचेच परिणाम म्हणून फादर नेल्सन फाल्कावच्या *इंडियन ख्रिश्चन थियॉलॉजी* (2014) मध्ये भारतीय ख्रिश्चन धर्माचे वळण ब्राह्मण धर्मानेच का घेतले याचीही चर्चा करतात. रॉबर्ट डी नोबिली हा मधुराईतील धर्मगुरु व *ख्रिस्तपुराण* लिहिणारा फादर स्टीफन धर्मांतरित ब्राह्मण मध्यस्थांच्यावरच कसे अवलंबून होते याचा खुलासा केला आहे. मात्र नेल्सनने राजा राममोहन रॉय, महात्मा फुले, केशव चंद्र सेन आदि समाजसुधारकांची तसेच धर्मांतरित ख्रिश्चन विद्वानांची या सांस्कृतिक व धार्मिक संकराविषयीची विविध मते नोंदवली आहेत. मात्र अशा प्रकारची चर्चा आस्वादक समीक्षेच्या पलीकडे नेण्यासाठी खुर्शीद अत्तारचा *द रिलेशनशीप बिटवीन इंडिव्हीज्युअल ॲन्ड फॅमिली इन द कॅरिबिअन नॉव्हेल* (कॅरिबिअन कादंबरीतील व्यक्ती आणि कुटुंब यांच्यातील संबंध, 2014) उत्तरवासाहतिक सांस्कृतिक सिद्धांतांच्या साक्षरतेची जाणीव करून देणारा आहे. तिने प्रस्तावनेच्या सुरुवातीलाच म्हटले आहे :

> कॅरिबिअन समाजाच्या संबंधात अस्मितेच्या समस्येची प्राथमिकता वासाहतिक इतिहासाचा वारसा म्हणून वंश व कृष्ट्या-कल्चर्सच्या संकर आणि व्यामिश्रता अधोरेखित करते. राजकीय नेते, समाजशास्त्रज्ञ, विचारवंत, लेखक आणि समीक्षकांनी या विशिष्ट समस्येचे स्वरूप, त्याची कारणे कित्येक शतकांच्या

जीवंत अनुभवातून घडवण्याच्या प्रक्रियेत असलेल्या अस्मितेच्या स्वरूपावर प्रकाश टाकण्याचा प्रयत्न केला आहे (प्रस्तावना, 1).

मात्र, भारतीय आंतरराष्ट्रीय साहित्य अभ्यासावर देशी मिथहिस्ट्रीचा पगडा फार असल्याचे असे प्रबंध वाचताना लक्षात येते. याचा उलगडा स्विंगेवूडची सिद्धांतनाची चर्चा वाचताना जाणवते. त्याच्या मते, विल्यम्सची सर्वात प्रमुख संकल्पना 'भावनांची संरचना' ही आहे. ती मराठीलाच अज्ञात असल्यामुळे युरो-अमेरिकेतील आयात आधुनिकता 'गमभन'च्या 'बीबीएटी'युक्त नवतेत अडकली आहे. विल्यम्सची भावनांच्या संरचनेची व्याख्या पुढीलप्रमाणे आहे : "सर्व प्रत्यक्ष समाजातील फार व्यापक व विस्तृत मालमत्ता... एका पिढीने तिच्या उत्तराधिकाऱ्यांना प्रशिक्षण द्यावे... सर्वसाधारण सांस्कृतिक-cultural नमुन्यांच्यावर हुकूम सामाजिक गुणधर्मांतील, पण पुढची पिढी तिची स्वतःची भावनेची संरचना बाळगेल? ही पिढी नव्या ठळक सांस्कृतिक कलाकृती निर्माण करेल. वयाच्या तिशीत ती तिच्या भावनेची रचना करू लागते. ती संहितेच्या रूपबंधात व भाषेतून व्यक्त होते. " अर्थात, या संकल्पनेच्या अनेक मर्यादा स्विंगेवूडने दाखवून दिल्या आहेत. त्या ओलांडण्यासाठी विल्यम्सने विविध पातळ्यांची ठळक रचना म्हणून ग्रामसीची दादागिरी (hegenomy) आणि सामाजिक रचना या संकल्पना सांस्कृतिक भौतिकवादात विकसित केल्या. ह्याला आपण फ्राईडच्या सिद्धांताप्रमाणे जसा लेखकांचा 'फॅमिली रोमान्स' एकाच भाषेत चालतो, तसा तो वैश्विक संलग्नतेच्या पातळीवरही सतत सुरू असतो, असे म्हणू. मराठीतील नाटककारांच्या 'फॅमिली रोमान्स'चे सिद्धांतन मी (1993) प्रभावाच्या परिभाषेत केले होते. तेव्हा वैश्विक पातळीवरील सिद्धांतांचा फॅमिली रोमान्स विचारात घेतला नव्हता. ती आता जागतिकीकरणात तातडीची गरज आहे यात संशय नाही.

6.20 सांस्कृतिक क्षेत्राचा सिद्धांत

मार्क्सवादी सिद्धांताची मूलभूत समस्या सांस्कृतिक उत्पादनाचे सर्व घटक व तत्त्वे समजून घेण्यात बऱ्याच वेळा मार्क्सवाद्यांना अपयश आले, ही आहे. परंतु त्यांनी ती सोडवण्याचे प्रयत्न मानवाला समाज सुधारणांच्या वाटावर नेत आले आहेत. तसे प्रयत्न

भारतात झालेच नाहीत असे नाही. वैदिक काळापासून आजवर सनातन परंपराविरोधी सांस्कृतिक सिद्धांतन करणारे संप्रदाय भारतात कसे आहेत याची चर्चा आपण पहिल्या खंडात केली आहे. परंतु सनातन धर्म आपल्या जात-वर्ण श्रेणीबद्ध समाजावर कोंडवाड्यात प्रभुत्व गाजवत असल्यामुळे प्रतिपारिभाषित उतरंडीच्या तळाच्या गाडग्यात ते उतरेपर्यंत समाजाला भव्य व प्राचीन संस्कृतीकडे वळवणाऱ्या प्रबळ शक्ती एकवटतात. 5 ऑगस्ट 2020 रोजी पंतप्रधान नरेंद्र मोदी यांनी अयोध्येत राममंदिराचे भूमिपूजन कोरोनाच्या महामारीत केले. तो दिवस एकीकडे विजयोत्सव व दुसरीकडे भारतीय लोकशाहीच्या मृत्यूची शोकसभा असे वातावरण भारतभर होते. तसे आपण मागे उल्लेख केलेल्या मेहतांच्या इंग्रजी लेखात, व्हॉटस्ॲप वरील संदेशांचा संदर्भ देऊन पहिल्याच परिच्छेदात स्पष्ट केले आहे. मूलतत्त्ववादाची हिटलरी सुरुवात प्रस्तावित नवे संविधान, भगवे शैक्षणिक धोरण, न्यायसंस्थाचा दुरुपयोग, भयसंस्कृतीला उत्तेजन अशा बाबींचा पाढा विरोधक वाचत आहेत.

त्याचा एकच नमुना म्हणून भूमिपूजनाच्या मूलतत्त्ववादी राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघाचे मोहन भागवत पेशवाईच्या पुनरुज्जीवनाच्या 'अमेरिकन स्वप्ना'च्या सनातन साच्यात बसवत त्याच पूजेतील समारंभात केलेल्या भाषणाचे उदाहरण अभ्यासता येईल. डॉ. रूपा कुलकर्णी-बोधी यांनी त्यातील मनुच्या पुढील श्लोकाची भागवतांनी भलामण करणाऱ्या भाषणांत ''एक अत्यंत आक्षेपार्ह श्लोक मोठ्या आवेशाने त्यांनी ऐकवला'' असे म्हणून पुढे तिखट मार्मिक भाष्य केले आहे :

> ''एतद्देश प्रसूततस्य सकाशाद् आजन्मनः स्वं स्वं चरित्रग्रंथशिक्षेरन् पृथिव्यां सर्वमानवाः'' (मनु, 2:20).

भागवतांनी ब्राह्मणच जगाच्या संस्कृतीला मार्गदर्शक ठरेल असा मूलतत्त्ववादी दावाही त्याच भाषणात केला होता. याच्या दुसऱ्या टोकाला अशा संस्कृत व बोजड संस्कृतप्रचुर पंडिती मराठीचा उपयोग बहुजनांच्या शोषणासाठीच ब्राह्मणशास्त्री करतात, असे आक्षेप पारतंत्र्य काळात ब्रिटिश घेत असत. याचे संदर्भ *विश्रब्ध शारदा* मधील पत्रांच्या आधारे आपण दिले आहेत. आज नववसाहत काळातही शतकापूर्वी

डॉ. आंबेडकरांनी जाळलेल्या मनुस्मृतीचा पुनरुद्धार जाहीरपणे केला जावा, यावरून पारंपरिक संरचनांची 'कोंडवाड्या'वरील पकड लक्षात येईलः ''या देशात आलेल्या अग्रजन्म' म्हणजे ब्राह्मणांकडूनच पृथ्वीवरील सर्व मानवांनी आपआपलं चारित्र्य कसं असावं याचा आदर्श हे घालून देतात.'' असा श्लोकाचा अर्थ स्पष्ट करून 'प्रागतिक मराठी प्राध्यापक' या व्हॉटस्ॲप गटात रूपा कुलकर्णी-बोधी यांनी 'पोस्ट' टाकून सत्तर वर्षांच्या लोकशाहीमधील या प्रतिगामी प्रवृत्तीचा जाहीर निषेध नोंदवला आहे. 'कोंडवाड्यातील' गुदमरलेल्या भारतीय 'संस्कृतीच्या' सिद्धांतनाची उणीव स्पष्ट करण्यासाठी हे ताजे उदाहरण दिले. या तुलनेत स्विंगेवूडने केलेली आणखी काही सिद्धांतांच्या उपयोजनांची चर्चा उचित ठरेल.

6.21 संरचनावाद आणि प्रणालीची संकल्पना

सांस्कृतिक संकराच्या जागतिक प्रक्रियेचे भान देशातील वर्चस्ववादी सांस्कृतिक गट न येऊ देण्याची दक्षता नेहमीच घेत असतात. उदाहरणार्थ, स्विंगेवूडने, विल्यम्सने, ग्रामसी बरोबर फ्रेंच संरचनावाद व रशियन रूपवाद युरी टायनानॉव्ह व बाख्तिनचे वाङ्मयीन सिद्धांत आपल्या सांस्कृतिक भौतिकवादाद्वारे इंग्लंडमध्ये सांस्कृतिक सिद्धांतनात कशी क्रांती घडवली याची चर्चा तपशिलाने केली आहे. तसे मराठीतील मार्क्सवाद्यांकडून फारसे घडलेले नाही. उलट जे फ्रेंच संरचनावादाला ''विष'' समजत, त्या 'अमेरिकी टॉक्सिफिकेशन'चे प्रमाण फार आहे. 'बीबीएटी' हा स्ट्राँग डोस (मोठी विषारी मात्रा) 1970 च्या दशकात शीतयुद्धात मिळाल्याचे उघड आहे. मराठी पुरोहित प्रकाशकांचे अमेरिकेशी लागेबंधे, 1984 चा अमेरिकेशी करार व भाषांतरे सिलिकॉन व्हॅलीत वाढलेला हिंदूराष्ट्रवाद, फुलब्राईट सारख्या शिष्यवृत्त्या व पेट्रो डॉलर प्रणीत वाङ्मय पुरस्कार यातून वाढलेली अमेरिकन नवसमीक्षेची बसलेली मगरमिठी वगैरे ज्युलिया ख्रिस्तेवा (1960) च्या आंतरसंहिता किंवा टायन्यानेव्हच्या 'वाङ्मयीन उत्क्रांती' वादाला (1927) मराठीत जवळपास फिरकू देणारी नव्हती. मनोविश्लेषणवाद व अमेरिकन व्यक्तिवादाचे एवढे स्तोम मर्ढेकर-गाडगीळ

नवसमीक्षेने आधुनिकतेच्या कोणत्या रूपांत वाढवल्याचे तुलनात्मक सांस्कृतिक समीक्षा अभ्यासात आपल्या तिसऱ्या खंडात सिद्ध होईल.

संरचनावादाच्या विकासातील अनेक रूपे व विविध बाजू मर्यादांसह स्विंगेवूडने स्पष्ट केल्या आहेत. त्यातील मराठीत मुळीच न आलेली, मागे उल्लेख केलेली बोर्दियुची 'क्षेत्र' ही कल्पना आपण शब्दावलीत अधिक स्पष्ट केली आहे. तिच्याविषयी तो म्हणतो,

> तथापि, संरचनावादाच्या विकासात टायन्यानोव्हचा ऐतिहासिक दृष्टिकोन संरचनेच्या प्रतिजनुकीय व प्रतिऐतिहासिक संकल्पनेवरील वाढत्या जोरामुळे दुय्यम बनला. अधिक समस्या प्रधानतेने, संदर्भीकरणाचा संपूर्ण प्रश्नच संस्कृतीतील साचे, क्रम आणि भेदांच्या फार अमूर्त व रूपवादी चिकित्सेत फारच कमी चर्चिला गेला. बोर्दियुच्या क्षेत्राचा सिद्धांत टायन्यानोव्हच्या नमुन्यात (वेबरच्या क्षेत्रांच्या 'अंतर्गत तर्का' प्रमाणेच) अभिप्रेत विशिष्टता, स्वायत्तता आणि संदर्भीकरणवादाच्या तत्त्वांना पुनः प्राप्त करण्याच्या सर्वात गंभीर प्रयत्नाचे प्रतिनिधित्व करतो (88).

तसा एकही प्रयत्न मराठीत सापडत नाही. मात्र बंगालचे सर्वात आधी बीबीएटीकरण झाल्यामुळे कम्युनिस्ट अमेरिकन भारतीय डेरिडाच्या *ऑफ ग्रॅमॅटॉलॉजी*चे इंग्रजी भाषांतर करणाऱ्या गायत्री स्पिवाकने 'सती'सारख्या रूढी व स्त्रीवादी निबंधात संरचनावादाचा उपयोग परिणामकारकपणे केलेला दिसतो. बंगाल व केरळमधील मार्क्सवादाचा बालेकिल्ला असलेल्या राज्यातील साहित्य व संस्कृतीचे हे सिद्धांतन व विशेषतः विल्यम्सचे साहित्य किती रुजले याचा अभ्यास मराठीशी तुलना करीत व्हायला हवा.

6.22 सांस्कृतिक सिद्धांत आणि लघुपतनी (short circuit) परिणाम

संरचनावादाची मूलभूत समस्या सामाजिक, सांस्कृतिक संदर्भ रचण्याची कल्पना व मध्यस्थांची सक्रिय भूमिका वितळवून टाकणे ही आहे. बोर्दियुसाठी संरचनावादाचे बलस्थान 'वस्तुनिष्ठतावाद' हा आहे. त्याचा दुबळेपणा हा जाणीव, व्यवहार व

मध्यस्थीच्या गंभीर प्रश्नांना हाताळण्यातील अपयश हा आहे. जँ पॉल सार्त्र या फ्रेंच तत्त्वज्ञाने अस्तित्ववादात मार्क्सवादावर टीका केल्यानेच त्याला मराठीत पुरोहित वर्गाने डोक्यावर घेतला. उदाहरणार्थ, जेधे-जवळकरांनी पूर्वी पारतंत्र्य काळात पकडलेल्या देशाच्या खऱ्या दुष्मनांच्या आरत्या आज मराठे ओवाळत आहेत, हे सांस्कृतिक राजकारण समजून घ्यायला स्विंगेवूडचे पुस्तक मराठीत यायला हवे. अनेक युरो-अमेरिकी समाजशास्त्रज्ञांनी सांस्कृतिक समाजशास्त्राशी संबंधित वाद लढवले. त्या तुलनेत मराठीतील कला व जीवनावरील खांडेकर-फडके वाद असे काही वाद 'बालिश' व बाळबोध ठरतात. एवढे ते सैद्धांतिक व सांस्कृतिकदृष्ट्या बाळबोध आहेत. हे स्विंगेवूडच्या युरो-अमेरिकी सांस्कृतिक वादविवादावरील पुढील भाष्यावरून स्पष्ट होईल : ''म्हणूनच सांस्कृतिक-cultural समाजशास्त्राने पार्श्वभूमी किंवा पर्यावरण आणि कलावंत व लेखकांचे सामाजिकीकरण आणि शिक्षण, त्यांचे सामाजिक उगम किंवा त्यांच्या आश्रयदात्यांची विचारधारणा यांनाच सांस्कृतिक उत्पादने जोडत, या परिभाषेत सामाजिक संदर्भाची व्याख्या करण्याच्या पलीकडे गेलेच पाहिजे. सांस्कृतिक उत्पादन विशिष्ट सामाजिक गटाच्या संरचना व मूल्यांशी ओळख पटवणे हे विशेषतः खोटे आहे. कारण असे संबंध 'अपघाती' किंवा 'ज्यादा' माहितीपेक्षा कोणतेही अधिक संदर्भ देत नाहीत''(90). या भूमिकेच्या संदर्भात बोर्दियुच्या ग्रंथातील उद्धृते कलेचा आशय किंवा आकृतिबंध निश्चित करणारे अंतिम कारण देत नाहीत. हे दर्शविण्यासाठी दिली आहेत. असे तुलनात्मक सांस्कृतिक सौंदर्यशास्त्राच्या भूमिकेतून पाहिले तर, ग्रामीण, दलित, सदाशिवपेठी, जैन, मुस्लीम वगैरे अभ्यासक्रमातील कप्पेबंदी किती मारक व प्रतिगामी आहे, हे स्पष्ट होईल. अडोर्नो व इतर विचारवंतांचे संदर्भही या बाजू उघड करतात.

6.23 सांस्कृतिक समाजशास्त्र आणि क्षेत्राची संकल्पना

बोर्दियु सामाजिक संदर्भाची याख्या ठळक क्षेत्रांत विभाजन केलेला बहुआयामी अवकाश (space) अशी करतो. भांडवल-आर्थिक (भौतिक कौशल्य, संपत्ती), सांस्कृतिक (ज्ञान, बौद्धिक कौशल्ये) आणि प्रतीकात्मक (संचयित प्रतिष्ठा व

मानसन्मानाचे भान) यांच्या वेगवेगळ्या आकृतिबंधांच्या मालकीद्वारा मध्यस्थांनी बळकावलेले वस्तुनिष्ठ जाळे त्या क्षेत्रांमध्ये असते. या संकल्पनेत 'समाजशास्त्राचा खरा उद्देश', 'पदाची जागा' अंगभूत असते आणि अलग अलग व्यक्तींचे नाममात्र दिखाऊ ऐक्य नसते. ही एक सत्तेच्या धाग्यांची पद्धत, एक चुंबकीय क्षेत्र असते. त्याची मीमांसा जनुकीय (ऐतिहासिक) आणि समकालीन या दोन्ही दृष्टीने (त्याच्या अंतर्गत संरचना) करावी लागते. शिक्षण, राज्य, चर्च/मंदिर, राजकीय पक्ष आणि कला या बोर्दियुच्या परिभाषेत (दशांगुळे वर राहणारी विचारसरणीची हत्यारे आणि वर्चस्व गाजवणारा समाज नव्हे), अंशतः 'स्वायत्त क्षेत्रे' (वेबरच्या फरकांच्या प्रबंधाशी जवळ) त्या क्षेत्राच्याच खुद्द मालकीच्या ज्या अंतर्गत विशिष्ट तर्काकडून वैशिष्ट्यपूर्ण केलेली क्षेत्रे असतात. अशाप्रकारे वाङ्मयीन क्षेत्र हे गतिमानतेने भेदाभेदातून रचलेले क्षेत्र आहे. मात्र मराठीत ते अजूनही निरंकुश काव्यः प्रतिभावंताला देवाचे देणे लाभलेले असते, अशा स्वायत्तता व मर्ढेकरी आयात महात्मतेच्या मिथकांच्या राड्यात लोळत पडले आहे. ही कोडी उलगडायला संस्कृतिविज्ञान व प्रतिमाशास्त्राची गरज आहे.

बोर्दियुचे सिद्धांतन साहित्याचे संदर्भ, संघर्ष, दलाल, पदे, श्रेणी प्रचारक सत्तेशी संबंध, मान्यतेचे सांस्कृतिक राजकारण, म्हणजेच वाङ्मयीन क्षेत्राचा अभ्यास अटळ ठरवते. 'कलेच्या क्षेत्रातील क्रांती' उदाहरणार्थ, शुद्धतर व्यवहार, चित्रपट किंवा साहित्याच्या नावाने प्रस्थापित झालेल्या व्याख्या आणि व्यवहारांना आव्हान देईल. त्याची वैधता जशीच्या तशी अविचल ठेवून त्या क्षेत्राची संरचना 'हादरवून सोडेल' (बोर्दियु, 1993 अ, 134, उद्धृत 93). ग्रामीण, दलित, आदिवासी वगैरे वाङ्मयीन चळवळींनी स्वतंत्र्यानंतर प्रस्थापित कला व साहित्यांना आव्हान दिल्याचा भ्रम पोसला गेला असल्याचे यावरून स्पष्ट होईल. कोणतेही भांडवल क्षेत्राच्या संबंधाशिवाय अस्तित्व टिकवत काम करू शकत नाही. ते क्षेत्रावर, भौतिकीकरण झालेल्या किंवा उत्पादन व पुनरुत्पादनाच्या साधनात मूर्त झालेल्या क्षेत्राला सत्ता बहाल करते. तीच संरचना त्या क्षेत्राचे वितरण ठरते. बोर्दियुचा हा क्षेत्र सिद्धांत 'संरचनावादी क्रांतीशी' संबंधित आहे. तो बीबीएटीमुळे मराठीत अज्ञात राहिला. ''संरचनावादी क्रांती'', तो

युक्तिवाद करतो, 'वास्तव घनपणाबरोबर नव्हे तर संबंधाबरोबर वास्तव-खऱ्याची ओळख पटवते.' 'गट' किंवा 'वर्ग' अशा वास्तववादी कल्पना, निश्चित गुणधर्म व व्याख्या करण्यासारख्या गुणवैशिष्ट्यांशी नव्हे, पण गट व वर्गांशी अस्तित्वात असलेल्या वस्तुनिष्ठ संबंधाशी ती ओळख पटवते... या अर्थाने 'सामाजिकतेची सामग्री नात्यांची बनलेली असते', ती व्यक्ती किंवा पदार्थांची बनलेली नसते (*तत्रैव,* 106, 179, 190, बोर्दियु 1990, 127 उद्धृत 93). क्षेत्रिय सिद्धांताच्या आधारे मराठी 'सामाजिकतेची सामग्री' ज्या मूळ उतरंडीच्या संरचनात घडली होती, ती स्वातंत्र्यानंतर श्रेष्ठत्व टिकवण्यासाठी पुरोहितवर्गाने युरो-अमेरिकी सौंदर्यशास्त्राच्या आधारे कशी बिघडवली याचा स्वतंत्र अभ्यास व्हायला हवा. उदाहरणार्थ, दलित साहित्यातील मराठ्यांची प्रतिमा सर्व पारंपरिक 'संबंध' तोडून जाती-वर्णाची ब्राह्मणधर्मी चौकट जपत हुशारीने परस्पर बिघडवण्यात आली. चोर सोडून संन्याशात सुळी देण्याचा साधारणीकरणाचा प्रकार अशा तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यासातच स्पष्ट होईल. साहित्यात राजकारण आणू नये असा प्रचार हेच राजकारण आहे, असे जॉर्ज ऑर्वेल म्हणत असे.

6.24 सवय, व्यवहार आणि सांस्कृतिक क्षेत्र

सवय (habit) हा मूळ लॅटिनमधील habitus शब्द सिद्धांतात विकसित करून क्षेत्रांतर्गत जागेतील बदलत्या सामाजिक संबंधाचे स्वरूप तपशिलाने स्पष्ट केले आहेत. मराठीत 'सवय' या शब्दाचा संकल्पनात्मक अर्थ फारसा खोलात जाऊन विचारात घेतला जात नाही. अमुक खाण्या/पिण्याची सवय एवढा प्राथमिक स्वरूपातील अर्थच सुलभीकरणाच्या शापात रूढ आहे. उलट बोर्दियु हाच शब्द 'सामाजिकीकरण झालेली आत्मनिष्ठा', म्हणजे एखादी सवय या अर्थाने नव्हे तर 'टिकाऊ स्वभाव' अथवा गुणधर्मांची एक पद्धत म्हणून वापरतो. ही पद्धत मध्यस्थांना सामाजिक जगतात समजून घेण्यात, अर्थ लावण्यात आणि क्रिया करायला परवानगी देते. सवय व्यवहार घटित व व्यवहारचे आकलन करण्याची परवानगी हे दोन्ही करते'' (95). ही संकल्पना त्याने मुळात पॅनोफस्कीच्या गॉथिक कलेच्या आणि त्याच्या

गॉथिक स्थापत्यशास्त्र व मध्ययुगीन सामान्य कृष्टी–कल्चरमधील विशिष्ट मूलभूत तर्कांच्या सजातीय संबंधांच्या सिद्धांतातून घेतली होती. तेरा-चौदाव्या शतकातील शैक्षणिक संस्थांत शिकवलेली ती तत्त्वे कलावंतांनी आत्मसात केल्याने सवयीची झाली होती, असे ढाचे बौद्धिक क्रियेचे निरनिराळे आकृतिबंध, स्थापत्यशास्त्र, गॉथिक चर्च आणि तत्त्वज्ञान यांच्यामधील एक संरचनात्मक सजातियता रचतात. हा सिद्धांत मराठीत खोलवर रुजल्यास आस्वादक समीक्षेतील बीबीएटीचे स्वरूप अधिक स्पष्ट होईल.

सबब, सांस्कृतिक क्षेत्र हे नाटक व संगीताच्या प्रयोगातील 'अभिजात' व वर्चस्वी कानूनी परंपरांचा दर्जा म्हणून अशा प्रश्नांवरील संघर्षाने रचलेले आहे. उदाहरणार्थ, युरो-अमेरिकेतील स्त्रीवादी चळवळीच्या ओळखीनंतर कलेची टीका इंग्रजी शिकलेल्या पुरोहित वर्गातील स्त्रियांनी आधी सुरू केली होती. स्त्री लेखिका, चित्रकार व संगीतकार वगैरेंच्या दबलेल्या ऐतिहासिक परंपरेचा शोध सुरू झाला. तो उतरंडीतून पाझरत खाली आल्यानंतर दलित स्त्रीच्या हाती *आयदान* लागले आणि *बिन पाटाच्या चौकटीच्या दारातून* ती दूरच्या प्रवासाला निघाली. या सांस्कृतिक क्षेत्रात व्यक्तींना जागा मिळवायला 'सांस्कृतिक भांडवल' लागते. "हा संदर्भ निर्णायकपणे सांस्कृतिक निर्मितीच्या प्रक्रियेचा अंतर्गत भाग नाही. सामाजिक संघर्ष हा अधिक योग्य प्रकारे एका क्षेत्राच्या संस्थात्मक व्यवस्थापनांच्या कक्षेतील (उदा., प्रकाशन करणे, सादरीकरण, विक्री करणे, आर्थिक, सामाजिक व राजकीय युतीचे जाळे) आहे. त्याचा कलेच्या संघटनातील पाया' व्यवसाय व नफा हा त्या संकल्पनेबरोबर असतो"(99). बोर्दियुची ही सैद्धांतिक चर्चा उपयोगात आणली तर आपल्या अध्यापनातील समग्र मांडणीच मोडीत निघते. विचारवंत म्हणून आपण त्याच्या सिद्धांतांची स्वतंत्र चर्चा मागे केली आहे.

6.25 सामर्थ्य क्षेत्राची संकल्पना

स्विंगेवूडने बोर्दियुच्या क्षेत्र सिद्धांतनावरील फूको व टायनानोव्हच्या क्षेत्राच्या सिद्धांतांचा प्रभाव तसेच मार्क्सवाद व संरचनावादाला नकार देत वेगळी वाट

मळल्याची सविस्तर चर्चा फ्रेंच साहित्यातील उदाहरणे घेऊन केली आहे. त्यातील अनेक विरोध-कला व पैसा, सौंदर्यशास्त्रीयदृष्ट्या शुद्ध व व्यापारी कला, वर्चस्वी गट व आव्हान देणारे गट संघर्षाच्या एकाच क्षेत्रात कार्यरत की जो शक्तींच्या क्षेत्राला टिकवू किंवा बदलू पाहतो. त्यात मध्यस्थाची भूमिकाही महत्त्वाची ठरते. गुस्ताव फ्लॉबेरच्या *मादाम बोव्हरी* ने फ्रेंच कादंबरीच्या क्षेत्रात एकत्रीकरण न झालेले व प्रेरणांच्या संघर्षाचे सैन्य क्षेत्र या सांस्कृतिक बदलासाठी दाखल केले. फ्रँकफर्ट पठडी व फ्रेडरिक जेम्सनने उत्तराधुनिक सामाजिक-सांस्कृतिक रचना उशिराच्या भांडवलशाही उत्पादन क्षेत्राशी घट्ट जोडलेल्या आहेत हे स्पष्ट केले. या क्षेत्रातील सौंदर्यशास्त्रीय विचारधारणा सांस्कृतिक व्यवहाराच्या मुख्य आकृतिबंधाचे नियंत्रण करते. प्रारंभीच्या भांडवलशाहीसाठी असा हा शक्तिमान क्षेत्राचा मार्क्सवादी सिद्धांत उत्क्रांत झाला आहे. मुक्तिबोध म्हणतात, ''..... अभिव्यक्ती के सारे खतरे उठाने ही होंगे. तोडने ही होंगे मां और गढ सब. पण 'कल्चरल' साक्षरतेचे काय?''

6.26 क्षेत्र सिद्धांताच्या मर्यादा

आधुनिक समाजाची व्याख्या पद्धतीच्या परिभाषेत केली जात नाही. ती भिन्न, सह-अस्तित्वात असलेल्या बाह्य घटकांच्यावर अवलंबून अशा क्षेत्रांचे जाळे म्हणून केली जाते. मात्र ते आतून गतिमान असते. अशाप्रकारे कृष्टी–कल्चर ही सवय, मूल्ये, मध्यस्थांचे डावपेच व मोहिमा यांच्याशी क्षेत्राच्या असलेल्या नात्यातून कळू लागते. त्याच्या सिद्धांताच्या मर्यादा समजायला हंगेरियन समाजशास्त्रज्ञ कार्ल मॅनहाईमच्या *कॉन्झर्वेटिव्ह थॉट* (सरंजामी विचार, 1920) व कान्टच्या प्रबोधनाच्या तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास केला पाहिजे. उच्चभ्रू, परिवर्तनवादी वगैरे गट 'विचार शैलीत' व जगाकडे पाहण्याचे दृष्टिकोन तयार करतात. थोडक्यात, बोर्दियुचा प्रवास कृष्टी–कल्चरच्या ऐतिहासिक समाजशास्त्राकडे करताना निर्माण झालेला हा विरोध व त्रुटींचा प्रकार आहे. परंतु त्याचे सिद्धांत मराठी साहित्य व 'संस्कृती' विचारांच्या मर्यादा स्पष्ट करायला उपयुक्त आहे.

6.27 संवादवाद आणि सांस्कृतिक आकृतिबंध

भारतीय उतरंडीच्या श्रेणीबद्ध समाजातील संवादावरील धार्मिक मर्यादा आणि मिथकांच्या पुरोहिती वर्चस्वांनी तयार केलेल्या 'कोंडवाड्या'ची सविस्तर चर्चा आपण पहिल्या खंडात मुद्दाम केली आहे. त्यामुळे मिथकी काव्यकल्पना आणि तुलनात्मक सांस्कृतिक काव्यकल्पना, संवादी कल्पनाशक्ती आणि 'सांस्कृतिक' सौंदर्यशास्त्र, पारंपरिक भाषाअभ्यासशास्त्र आणि सांस्कृतिक भाषाशास्त्र अशा अनेक नव्या-जुन्या संकल्पनांमधील साम्यभेद हळूहळू स्पष्ट झाले. पुढील खंडातील सांस्कृतिक अभ्यासाच्या नव्या दिशा या प्रगत जागतिक सिद्धांताच्या आधारे ठरवायच्या आहेत. मराठीत यांच्यापैकी काही विशेषतः मार्क्सवादाची चर्चा साहित्याच्या अंगाने झाली आहे. परंतु स्विंगेवूडने आधुनिकतेची समस्या सोडवत सांस्कृतिक सिद्धांताचा विकास करण्यासाठी हा आढावा घेतला आहे. तो मराठीची कोंडी फोडायला उपयुक्त वाटतो.

6.28 सांस्कृतिक क्षेत्र : मध्यस्थी आणि संचारण

सांस्कृतिक समाजशास्त्रातील वस्तुनिष्ठ व आत्मनिष्ठवादी भूमिकांमधील संयोग साधण्याची मार्क्सवादातील समस्या बोर्दियुने हाताळल्याचे आपण पाहिले. सवय व एजन्ट यांच्या प्रेरक व सृजनात्मक क्षमतांच्या परिभाषेत आपण आर्थिक व सामाजिक प्रक्रिया मराठीत फारशी स्पष्ट करीत नाही. मात्र शर्यतीच्या बैलाचा दरदेखील दलालाशिवाय बाजारात निघत नाही, ही म्हण आपण बऱ्याच संदर्भात वापरतो. मात्र तीच म्हण लेखक-संगीतकार वगैरे कलावंतांच्या बाबतीत वापरली तर ती बदनामी ठरते. बैलाची उपमा मराठीत एका नेत्याने लेखकांना दिली तेव्हा ऋग्वेदाच्या परिभाषेत तो सांडाचा व इंद्राचा अपमान आहे असाही दावा केला गेल्याचा संदर्भ मागे दिला आहे. प्रत्येक कृष्टी–कल्चरला तिचा स्वतःचा इतिहास असतो. त्याचप्रमाणे 'सांस्कृतिक' आकृतिबंधांना स्वतःचा इतिहास आहे. ब्रिटिश वसाहतकाळात नाटकाचे बीबीएटीकरण कसे झाले याचे संशाधन मी केले (1993), तेव्हा बोर्दियुच्या क्षेत्र सिद्धांताचा परिचय नव्हता. सवयी व मध्यस्थांच्या बदलाच्या क्षमता व पुरोहित वर्गाचे सांस्कृतिक वैदिक 'आरक्षण' यांच्यातून मिळत आलेली 'स्वायत्तता' यांचा अभ्यास नव्याने करावा लागेल. कृष्टी–कल्चरमध्ये संरचनाला बोर्दियु व विल्यम्स हे फार महत्त्व

देतात. ह्या संचारण, सवयी व मध्यस्थांचा अभाव हेच वैश्य व क्षत्रिय जातीमध्ये नाट्यासारखा काही कलांचा विकास पुरेसा न होण्याचे एक कारण आहे. बोर्दियुच्या विरोधात कृष्टी–कल्चरच्या ऐतिहासिक समाजशास्त्राच्या विकासात अनेक विचारवंतांपैकी रशियन समाजशास्त्रज्ञ मिखाईल बाख्तिन अग्रस्थानी आहे. त्याचे लेखन ''क्रिया-प्रतिक्रिया, प्रभाव, संवाद व क्रियाशील मध्यस्थ यांना एकत्र आणून कृष्टी–कल्चरचे घडणे आणि तिचे द्वंद्वात्मक व उपरोधी गुणधर्म यांच्यावर त्याने एक सांस्कृतिक समाजशास्त्र उभारले''(113).

6.29 मिखाईल बाख्तिन : कृष्टी, आत्मन आणि संवाद

1970 च्या दशकापासून मृत्युनंतर जगाला माहीत झालेल्या या लेखकाचा प्रचंड प्रभाव सांस्कृतिकपेक्षा वाङ्मयीन व तात्त्विक विचारावर पडू लागला. मात्र त्याचे ग्रंथ तात्त्विक सौंदर्यशास्त्र, भाषा, साहित्य सिद्धांत, कादंबरीचा इतिहास, लोकप्रिय कृष्टी–कल्चर आणि सर्वसाधारणपणे इतिहास व तत्त्वज्ञानाच्या अभ्यासांना कवेत घेणारे आहेत. स्थापत्यशास्त्रातील रूपक वापरून संहितेची व आत्मनच्या इमारतीच्या बांधकामातील साम्य त्याने पहिल्याच *आर्किटेक्नोइक्स ऑफ आन्सरॅबिलीटी* (1919-उत्तरदायित्वाचे पुरातत्त्वशास्त्र, 4) मध्ये स्पष्ट केले. त्याच गतिमान आकृतिबंधात वाङ्मयीन व सांस्कृतिक रचना केल्या जातात. सामाजिक संदर्भ त्यात यांत्रिकपणे दबावाने घुसत नाहीत. परंतु ते आत्मन, संहिता व भाषेत प्रवेश करतात, याचा अर्थ मराठीत ज्यांना पार्श्वभूमी म्हटले जाते ती पुढची भूमी असते हे बाख्तिनने डोस्तोव्हस्कीच्या अभ्यासात (1929) दाखवून दिल्याचे माहीत नसल्याने आजवरचे घोटाळे वाढत गेले. प्रत्येक वाङ्मयाकृती ही आतून सामाजिकच असते. संवादी कल्पनाशक्ती दोस्तोव्हस्कीकडे होती. टॉलस्टॉयची कल्पनाशक्ती एकेरी-एकपात्रीपणाची (monologism) संवादी म्हणजे दुय्यम दर्जाची होती. म्हणजे 99% मराठी लेखक हे दुसऱ्या वर्गात उतरंड व्यवस्थेने सक्तीने डांबलेले दिसतात. प्रतिभेचे मिथक मातीत जाईल.

बाख्तिनने आपण स्वतः (self) चा सिद्धांत मांडताना कल्पनाशक्तीचे हे दोन प्रकार पाडले : एकत्रीपणा परक्याला संपलेला, पूर्ण, एक जाणिवेची वस्तू-कर्म समजतो. तो केवळ त्याच्या इतरांशी असलेल्या संबंधावर अवलंबून जगतो. उलट संवादवाद (dialogism) उलगडणे, अपूर्ण जाणीव साजरी करीत केवळ इतरांच्या संबंधामधून जगतो. तपशिलात जाऊन हा सिद्धांत अभ्यासला तर मराठीतील बरेच थोरच थोर (चोरही) लेखक उतरंडीच्या एकपात्रीसंवादाच्या एकारलेपणच्या लोकप्रियतेत बुडालेले दिसतात. आपण स्वतः समाजातील संवादी व एकपात्री घटकांच्या तणावात जसा गुंतलेले असतो, तशी खुद्द कृष्टी–कल्चरच दोन मूलभूत बौद्धिक प्रवृत्तींच्या मधील संघर्ष म्हणून तिचे सिद्धांतन केले जाते. कृष्टी-संस्कृती हीच एक संहिता असते, हे अनेक कृष्टिकांनी (culturalist) सोदाहरण दाखवून दिले आहे.

6.30 पारिभाषित, भाषा आणि कृष्टी-कल्चर

रशियन रूपवादी व स्यस्यूरपद्धतीच्या भाषाशास्त्राशी संवाद साधत बाख्तिनने संस्कृती-कृष्टीकडे पाहण्याचा स्वतःचा ठळक समाजशास्त्रीय दृष्टिकोन विकसित केला. तेव्हा आघाडीचे रशियन रूपवादी प्रामुख्याने साहित्यिक व भाषाशास्त्रीय सिद्धांतवादीच होते. ते वाङ्मयीन आकृतिबंध व वाङ्मयीन भाषेत वैज्ञानिक पद्धती लागू करण्याच्या प्रयत्नात होते. त्या दृष्टिकोनाला एक वस्तुस्थितीच्या वस्तुनिष्ठ विचारावर आधारित एक अनुभवजन्य स्वतंत्र असे साहित्याचे विज्ञान म्हणून त्याचे वर्णन करीत. संहितेचा अर्थ त्याच्या 'वाङ्मयपणात' शोधत. संरचनावादावर जास्त जोर होता. अर्थ हा पद्धतीसाठी अंतर्गत भाग होता. स्यसूरने भाषेच्या पद्धतीची तुलना खेळ किंवा बुद्धिबळाच्या पद्धतीशी केली होती. हा दृष्टिकोन संहिताबाह्य संदर्भ विरोधी होता. त्यात सांस्कृतिक व सामाजिक संदर्भांना कसलेच स्थान नव्हते. हाच दृष्टिकोन स्वातंत्र्यानंतर पुरोहितवर्गाने 'कोंडवाड्याची' पारंपरिक कुंपणे टिकवण्यासाठी फारच उचलून धरला. बाख्तिनने या रूपवाद्यांच्या सारतत्त्ववादी तात्त्विक सत्ये व वाङ्मयीन आकृतिबंधाच्या वैश्विक संकल्पना ठोकरण्याची भूमिका

स्वीकारली, परंतु त्यांची अंतर्गततावादी भूमिका नाकारली. सौंदर्यशास्त्रीय रूपबंधाच्या उगमात बाह्य सांस्कृतिक-सामाजिक व ऐतिहासिक शक्ती या रचनांत महत्त्वाची भूमिका पार पाडतात असा युक्तिवाद बाख्तिनने केला (119). त्यासाठी यात्राकरण (carnivalization) ही अत्यंत महत्त्वाची संकल्पना सिद्धांतांच्या केंद्रस्थानी आणली. त्याचबरोबर व्यामिश्र बोली (heteroglossia) चे देखील नवे सिद्धांतन केले. मराठीत मात्र देवादिकांचे विधिमंत्र, शूचिर्भूततेचे यमनियम बनवल्याने साहित्य व समीक्षाच एकारली. कुलकर्ण्यांच्या कलावादात गावच्या यात्रेत पाटलांच्या बैलाला आणि दलितालासुद्धा देवाच्या दरबारात परंपरेतील मानाची स्थाने ग्रामीण साहित्यात राहिली नाहीत. या संरचना पूर्णपणे पुसल्या गेल्या म्हणूनच ही भाषा व साहित्य मरणाच्या खाटेवर पडले आहे. असाही निष्कर्ष बाख्तिनच्या सिद्धांतांच्या आधारे काढणे शक्य आहे. "अमेरिकन व रशियन साहित्यातील मराठी शीतयुद्ध" हा सांस्कृतिक तुलनात्मक अभ्यास अपूर्व ठरेल.

बाख्तिनचा जास्त संबंध चिन्हांच्या पद्धतीच्या अमूर्त प्रमाणकीय पातळ्यांच्यापेक्षा भाषेच्या व्याकरण संमत कडक शुद्धीकरणाच्या सावरकरी नियमांच्यापेक्षा, जिवंत बोलण्याच्या वाक्याशीच होता. त्याने स्यसूरच्या पुढे जाऊन भिन्न बोलणारे व त्यांच्या वाक्यातील शब्दांचा त्यांच्या व्यवहारातील उपयोगाशी संबंधित अर्थांच्या छटा शोधल्या. उदाहरणार्थ, खेडेगावात शासनाने 'बोअरवेल' मारल्या. तो शब्द उच्चारणाऱ्या पश्चिमीकरण झालेल्या सुशिक्षित स्त्रिया त्या गावात नव्हत्या. अडाणी बायकांनी 'बोअरवेल'चा दांडा वर-खाली करण्याच्या क्रियेवरून 'हापसी' हे सुंदर नावच तयार केले. पाणी उपसण्याच्या नव्या प्रक्रियेचे हे शास्त्रशुद्ध वर्णन होते. परंतु पश्चिमी विषारीकृत सौंदर्यशास्त्रात त्याला स्थान नाही. उलट बाख्तिनने 'व्यक्तिनिष्ठ आत्मनिष्ठवाद' व 'अमूर्त वस्तुनिष्ठवाद' असे दोन प्रकार पाडून भाषेचा विचार निदर्शनात्मक दृष्टिने नियम पद्धती व इतिहास, सामाजिक संदर्भ आणि व्यक्तीचे बोलणे यांच्यापासून स्वतंत्र अस्तित्व असलेले संबंध म्हणून विचार करणे टाळले. इतिहासापासून भाषा वेगळी मानायचे नाकारले. ती इतिहासाच्या कालखंडात व

संदर्भाच्या जाळ्यातच जगते. त्याने रशियन मार्क्सवादाच्या भाषेविषयीच्या दृष्टिकोनावरही टीका केली. त्याच्या कृष्टी–कल्चरच्या मीमांसेत पारिभाषित केंद्रस्थानी आहे, हे पारिभाषित एक ऐतिहासिक वर्तमान, भूत व भविष्यकाळाचे मूल्य निर्णय करण्यात गुंतलेला क्रियाशील उत्पादक व्यवहार असतो. परंपरेने भाषाशास्त्राने त्याचा अभ्यासाचा उद्देश मृत, लिखित भाषा, अलग, पूर्ण केलेला एकभाषिक, त्याच्या सामाजिक, सांस्कृतिक व शाब्दिक संदर्भापासून तोडलेला उच्चार अशीच व्याख्या केली होती. याच्या उलट त्याने संवादी भाषेचा सिद्धांत मांडला. त्याचा प्रभाव जगभर पडला आहे. त्याच्या पारिभाषित व भाषेविषयीच्या कल्पनांचे उपयोजन त्याच्या अभिनव 'संवादी कल्पनाशक्ती'च्या सिद्धांतरचनेत त्याने केले. त्यातील बोलीसंकरातून तयार होणारे भाषामिश्रण (heteroglosia) आणि जत्राकरण/यात्राकरण (carnivalisation) या दोन्ही संकल्पना सांस्कृतिक अभ्यासात केंद्रभागी आल्या. भारतातील श्रेणीबद्ध उतरंडीत अजून त्या पुरेशा कळलेल्या दिसत नाहीत. वाचनातून माहीत झाल्या तरी त्यांचे उपयोजन पुस्तक-शास्त्री-पंडित करताना दिसत नाहीत, त्यामुळे उतरंडीतील उद्रेक चहाच्या कपातील वादळासारखे विझत गेले. याचे कारण मिथकी काव्य-कल्पनांचे सांस्कृतिक संवर्धन मराठीत फार मोठ्या प्रमाणावरच आहे, हे आहे. उलट बाख्तिनने ह्या सर्वसाधारण चौकटीत 'कल्चर'चे दोन ठळक फरक केले : वर्चस्ववादी सामाजिक गटाची 'अधिकृत' (official) 'संस्कृती'-श्रेणीबद्ध, बंदिस्त व एकपात्रीपणाची आणि 'लोकांची', 'अनधिकृत' कृष्टी–कल्चर-भाषेच्या चकाकीच्या मिश्रणात आणि रोजच्या जगाच्या वास्तवांच्या अधिकृतपणे उघडे आणि त्याच्या स्वतःच्या हद्दीबाहेर जाणारे (126). या दोन्हीमधील संघर्ष बाख्तिनच्या परिभाषेत अभ्यासल्याचे उदाहरण मराठीत नाही. उलट ग्रामीण, दलित इ. नावाचे अभ्यासक्रमच न-संवाद वर्धिष्णुच आहेत.

6.31 अनधिकृत कृष्टी-कल्चर : यात्रा-उत्सवाची संकल्पना

सांस्कृतिक सातत्याच्या प्रक्रियेतील पुरातन घटक म्हणून यात्रा-उत्सवाचा (carnival) उगम औद्योगिक क्रांतिपूर्व जन-कृष्टीत आहे. परंतु तो मानवी कल्चरमध्ये

कायम उपस्थित असणारा घटक आहे. अधिकृत उच्चभ्रू एकात्म 'संस्कृतीच्या' विरोधात यात्रेत पर्यायी वास्तवमूर्त झाले आहे. कारण अधिकृत 'संस्कृती' तिच्या धार्मिक व राजकीय संप्रदाय व उत्सवांच्या कवचातून वरून खाली वर्चस्व गाजवते. उलट बाख्तिन म्हणतो,

> विनोदी आकृतिबंधांचे अमर्याद विश्व आणि सरंजामी 'संस्कृतीच्या'... अधिकृत व गंभीर सुराच्या अभिव्यक्ती विरोधी... त्यांच्यात वैविध्य असूनदेखील यात्रेच्या प्रकारचे त्यांचे लोकोत्सव, विनोदीविधी आणि पंथ, विदुषक व मूर्ख सोंगाडे, राक्षस, बुटके व जादूगार, विडंबनाचे विशाल व बहुआयामी साहित्य-सारे काही... लोक, जत्रा विनोदाच्या एका कृष्टी–कल्चरच्या मालकीचे असते (बाख्तिन, 1968, 4 उद्धृत 126).

प्रस्थापित व्यवस्थेतून मानवतेला मुक्त करण्याचे काम जत्रोत्सवाने केले. सर्व 'श्रेणीबद्ध रांग, विशेष हक्क, प्रमाणके व बंधने यांच्या निलंबनाचे प्रतिनिधित्व त्याने केले... जे जे अमर व पूर्ण केलेले त्याच्याशी शत्रुत्व केले.' मानवी नात्याच्या समानतेवर अनधिकृत लोकप्रिय कृष्टीने जोर दिला. मानवतेची व्याख्या गतिमान, निश्चित नव्हे, संज्ञात केली. लोक हास्य समग्र समाजाचे हास्य म्हणून ओळखले. एकाच वेळी ते उपरोधी, विजयी, आक्रस्ताळे, ठाम, न करणारे, पुरणारे व पुनरुज्जीवित करणारे असते. फ्रेंच लेखक एफ.राबेलीसच्या साहित्याच्या आधारे त्याने केलेले हे सिद्धांतन अपूर्व होते. मराठीत स्वातंत्र्यानंतर यशवंतराव चव्हाणांनी या जत्राकरणाचे महत्त्व ओळखले होते. कारण ते अनधिकृत संस्कृतीचेच प्रतिनिधी होते. त्यांनी सरोजिनी बाबर यांना या उपेक्षित लोकसाहित्याच्या संकलनासाठी खूप मोठी प्रेरणा दिली. संकलनाचे डोंगर नव्या मिथकात अडकवणारे अधिकृत संस्कृती रक्षकही प्रतिकाराला हजर होतेच. बाख्तिनचा मराठी शिष्य सिद्धांत रचायला अजून जन्मलेला नाही.

6.32 संवादवाद, कोठार आणि ऐतिहासिक संदर्भ : कादंबरीचे नमुना उदाहरण

आधुनिक समाजाचा सर्वात महत्त्वाचा वाङ्मय प्रकार म्हणून कादंबरी विशिष्ट ऐतिहासिक संदर्भ व वैश्विक सांस्कृतिक प्रवृत्ती या दोन्हीत बसते. भाषा, लोकप्रिय, अनधिकृत कृष्टी–कल्चरच्या उत्क्रांतीशी तिचे अनेक आकृतिबंध जोडले गेले आहेत. भाषेने तिचा पाया घातला. बाख्तिनच्या कादंबरीच्या सिद्धांतात कृष्टी–कल्चरच्या व्यामिश्र भाषेची उपस्थिती कादंबरीला आकार देण्यात महत्त्वाची ठरते. स्विंगेवूडने दोन महत्त्वाचे प्रश्न मांडले आहेत (130).

1. रोजची भाषा व पारिभाषिताचा (व्यामिश्र भाषा व व्यामिश्र बोली) कादंबरीशी संबंध; तिचे उघड संवाद व बंदिस्त उद्देशून स्व-संभाषण यांच्याकडून आकार दिलेले तिचे अनेक आकृतिबंध कादंबरीच्या बहुस्वरीय आकृतिबंधाची प्रमुख आशयसूत्रे म्हणून आवाजाच्या वैविध्याची समस्या.
2. कृष्टी–कल्चरच्या खोल, प्रवाहाशी कादंबरीचा संबंध, लोकप्रिय परंपरामधील अस्तित्वात असलेल्या आकृतिबंधात पूर्वीच 'लादलेले अर्थ'.

सांस्कृतिक-cultural जीवनाची मूलभूत तत्त्वे, त्याची गतिमानता, न उलगडणारे स्वरूप, ज्याला तो 'अनिर्णायक वास्तवाची उत्स्फूर्तता' म्हणतो हे सर्वांना कब्जात घेणारा एकमेव वाङ्मय प्रकार म्हणजे कादंबरीची ओळख तो पटवतो. याच्या उलट त्याने महाकाव्याच्या मर्यादा स्पष्ट केल्या आहेत. मात्र पुराण-आख्यान व महाकाव्यांच्या बंदिस्त चौकटीत कथित महान मराठी कादंबऱ्या कशा अडकतात हा एक संशोधनाचा विषय आहे. या सांस्कृतिक परंपरेच्या प्रभावामुळेच द. भि. कुलकर्णींसारख्या आस्वादक उच्चभ्रू सनातन 'अधिकृत' संस्कृतीच्या प्रचारकाला 'जी. ए. कुलकर्णींच्या' एक कथा महाकाव्यच असते अशी तुलना सुचली असावी. त्या आयात ग्रीक दंतकथा आहेत.

स्विंगेवूडने कादंबरीच्या बाख्तिनच्या सिद्धांताची तुलना इंग्लंडमधील इयान वॅटच्या *द राईज ऑफ इंग्लिश नॉव्हेल* व हंगेरियन लुकाकच्या *स्टडीज ऑफ युरोपियन रियालिझम* या ग्रंथातील सिद्धांताशी केली आहे. बाख्तिनच्या सिद्धांताच्या आधारे मराठी कादंबरीची समीक्षा केली तर, अधिकृत वैदिक संस्कृतीचा परिणाम शेवटच्या

उघड्या इतिहासाच्या प्रवाहापासून तोडून स्वतःच्या काळातील कोंडवाड्यात थोर साहित्यकृतीला कोंडण्यात झालेला दिसतो. उलट बाख्तिनच्या कादंबरीच्या सिद्धांतात कादंबरीचा संबंध आंतरिक, विशिष्ट औपचारिक गुणधर्मांशी असतो. त्या वैशिष्ट्यांची स्वतःची स्वायत्तता व वास्तव असते. सबब, तो 'कादंबरीपणावर' जोर देतो. सर्व वाङ्मयप्रकारांना टिपून घेण्याची वाङ्मय प्रकाराच्या विरोधाची प्रवृत्ती त्याने संवादी व एकपात्रीपणाचे दोन प्रकार पाडून स्पष्ट केली आहे. शोकात्मिका व महाकाव्याशी तुलना करीत त्याने बाल्झाकच्या कादंबऱ्यातील कालपट (chronotope) या संकल्पनेच्या आधारे ती मांडली आहे. काळ व अवकाशाचे घटक मिसळून त्यांच्या संघटनांतून मानवतेची प्रतिमा कादंबरी तयार करते. ही प्रक्रिया अधिकृत उच्च कृष्टी–कल्चरच्या मुळावरच येते. त्या कादंबरीत जत्राकरण, गटाराचे, वासुनाक्याचे, सलूनचे वगैरे चित्रणही येते. मात्र ते एकांगी पद्धतीने मराठी ग्रामीण व दलित, सदाशिवपेठी, आदिवासी वगैरे नवजातवादी तुकडेपट्टीप्रमाणे येत असल्यामुळे बाख्तिनच्या सिद्धांतात या कादंबऱ्या बसत नाहीत. ही झोंबाझोंबी व चौंडकी-अक्करमाशी-देवदासी वगैरे चित्रणे पुराणाच्या परंपरेतच ढकलावी लागतात.

6.33 आधुनिकता आणि कृष्टी-कल्चर

येथवर आपण पाश्चात्त्य देशातील मार्क्सवाद, समाजशास्त्र वगैरे क्षेत्रातील विचारवंत व ग्रंथातील 'संस्कृती' या संज्ञेच्या बदलत्या व्याख्या, वैशिष्ट्ये, बदलते अर्थ व उपयोजनाचा आलेख पाहिला आहे. अनेक संशोधकांनी कृष्टी–कल्चरच्या अर्थाच्या संकोचावर टीका केली आणि मानवी क्रिया व हेतूवर जोर दिला. मानवी मूल्ये, क्रिया व रचनेचे स्वायत्त क्षेत्र म्हणून कृष्टीचा शोध, हे प्रगत औद्योगिक भांडवलशाहीवादाच्या उदयाशी बरोबर जुळतो. औद्योगिक भांडवलशाहीबरोबर शक्तिशाली आधुनिकीकरण करणाऱ्या ताकदीने बहुप्रकारच्या सामाजिक संरचना, नवे सामाजिक वर्ग आणि नवे व्यवसाय, नवे उद्योग इत्यादी निर्माण केले. त्यातून नवी नागर केंद्रे उदयास आली. एकोणिसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धात युरोपात ही उलथापालथ घडली. कला, साहित्य व संगीताचे आधुनिकीकरण, कथनाचे नवे तंत्र आणि वेळेच्या

कल्पनांनी ते घडवले. औद्योगिक क्रांती व साम्राज्यवादाने आपल्या विस्तारासाठी कादंबरी वापरली. उदाहरणार्थ, मानसशास्त्रातील शोधाने संज्ञाप्रवाही कादंबरी जन्मली. आधुनिकतावादी चळवळीने नवी भाषा, सौंदर्यशास्त्र, नवे आकृतिबंध यांचा शोध सुरू झाला. आधुनिक समाजाला अभिव्यक्तीसाठी 'नवता' हवी होती, पण त्या आधुनिकता युरोप-अमेरिकेत अनेक होत्या. अमेरिकेतील आधुनिकतेचे सहा चेहरे या विषयावर स्वतंत्र ग्रंथच आहेत. सईदने *कल्चर ॲन्ड इम्पिरियालिझमध्ये* कादंबरी साम्राज्यवादी कल्चरचे वाहन बनल्याचा सिद्धांत मांडला.

भारतात जवळ जवळ उलट प्रक्रिया घडली. दीडशे वर्षांनंतरच्या गुलामगिरीत भारतात युरोपातील आधुनिकतावाद पुरोहित पंडितांनी आयसीएसच्या परीक्षेच्या अभ्यासक्रमातून कसा आणला याची सविस्तर चर्चा मी *समग्र बा. सी. मर्ढेकर : तौलनिक सांस्कृतिक मीमांसा* (2017) या ग्रंथात केली आहे. बहुजन समाज मध्ययुगात, औद्योगिकीकरण, मर्यादित उच्चभ्रू वर्गात आणि दुहेरी नववसाहतवादाला पूरक आयात युरोपी 'प्रवासी सिद्धांत' मूळ अधिकृत वैदिक संस्कृतीला बळकट पाया पुरवणाराच होता. या नवतेची रूपे जाती-वर्णांच्या उतरंडीत अडकलेल्या जाती आधारित अभ्यासक्रमात स्वातंत्र्यानंतर नामांतर झालेल्या ग्रामीण, दलित, आदिवासी, मुस्लीम वगैरे मडक्यात पुरोहित वर्गाच्या सदाशिवपेठी चाळणीतून वरून खाली पाझरली. तिचाच बुरखा फाडण्याची जबाबदारी उत्तराधुनिकतेच्या पर्यावरणात वाढलेल्या पिढ्यांची आहे. कारण स्विंगेवूडने पुढे स्पष्ट केलेली आधुनिकतेची वैशिष्ट्ये व सांस्कृतिक संकल्पनांची चर्चा मराठीत यायला हवी. अधिकृत संस्कृतीमधून वरून खाली पाझरलेले 'उजवे' मर्ढेकरी आयात सौंदर्यशास्त्र युरोमेरिकी नववसाहतवादी आधुनिकतेच्या सौंदर्यशास्त्राचा भाग होता. ते पूर्ववसाहतीत साम्राज्यवाद्यांचे वर्चस्व टिकवणारे माध्यम होते. नववसाहतवादाचे खरे अंतरंग हे मेश्राम, यादव, सोनवने, दलवाई, हलवाई वगैर खालच्या उतरंडीतील लेखकांना कळणे शक्यच नव्हते. या सांस्कृतिक राजकारणाचा उलगडा स्विंगेवूडच्या आधुनिकतेच्या पुढील चिकित्सेवरून करता येईल :

अशाप्रकारे आधुनिकतावाद हे समाजाच्या आधुनिकीकरणाचे सौंदर्यशास्त्रीय तर्कशास्त्र आहे. भेद करणे व स्वायत्ततेच्या तत्त्वावर उभारलेली एक सौंदर्यशास्त्रीय चळवळ आहे. आधुनिकतावादी कला, आकृतिबंध हे प्रति-अनुकरणात्मक, प्रति-प्रातिनिधित्मक, वास्तव निर्मिती करणाऱ्या आणि प्रतिबिंबित न करणाऱ्या आधुनिक कृष्टी–कल्चर बरोबरच्या टीकात्म संवादात गुंतलेले होते. त्याच प्रकारे, आधुनिकत्व नागर-पायावर आधारित औद्योगिक भांडवलशाहीच्या सांस्कृतिक तर्कशास्त्राचे संघटन करते. त्या बनावटीत फार फार फरक केलेल्या संरचना-राजकीय, आर्थिक, सांस्कृतिक-केंद्रीकरण झालेल्या संस्थापासून वाढत्या श्रेणीने स्वतःला अलग करणाऱ्या होत्या. ही प्रक्रिया ग्रामसीच्या नागरी समाजाची संकल्पना आणि फ्रँकफर्ट पठडीच्या सार्वजनिक क्षेत्राच्या संकल्पनेच्या दृष्टांतात समजावून दिली. जसे कुमार नोंदवतो, आधुनिकत्व हे केवळ कल्पनांचे नाही पण बौद्धिक, राजकीय आणि सामाजिक आकृतिबंधांना कवेत घेणारे आहे. हे रूपबंध ऐतिहासिकदृष्ट्या भांडवलशाही आधुनिकीकरण, औद्योगिक तंत्रज्ञान व आर्थिक जीवनाशी जोडले होते-'आर्थिक उत्क्रांतीची गती जेथे क्रांतिकारक सदृश्य बिंदू जेथे गाठला तेथे नेली' (कुमार, 1995, 82). पण सांस्कृतिक भेदाची प्रक्रिया म्हणून ऐतिहासिकदृष्ट्या आधुनिकता ही भांडवलशाहीच्या गतिशास्त्रात बसवली आहे आणि तिच्या आधुनिकीकरण करणाऱ्या सोयीसुविधांशी त्याचे मिश्रण मुळीच करता कामा नये (137).

अशाप्रकारे रेडीमेड युरो-अमेरिकी आधुनिकता औद्योगिकीकरण फारसे न झालेल्या गुलाम देशात स्वातंत्र्यानंतरही तळागाळापर्यंत गेल्या सत्तर वर्षांत नीट पोहचलेली नाही. या समग्र प्रक्रियेचा उलगडा सांस्कृतिक सिद्धांताच्या आधारे करणारा रेमण्ड विल्यम्स मराठीत नव्हता. ती आयात आधुनिकता मुळात देशी अनधिकृत कृष्टी–कल्चर व परंपराविरोधी प्रतिकारकारक सौंदर्यशास्त्रांना मोडीत काढणारी होती. याचा उलगडा सुलभ वर्णनात रुतलेल्या दलित, ग्रामीण वगैरे

चळवळीत 'बेडूक उड्या मारीत' (फॅनॉन) लेखकराव झालेल्या आपल्या लेखकांना सिद्धांताच्या परिभाषेत फारसे मांडता आलेले नाही. धार्मिक वळणाच्या जात-वर्ण भेदांच्या चक्रव्यूहात तो संघर्ष अडकल्याने आधुनिकत्वाच्या वेगवेगळ्या संकल्पना व सिद्धांतांचा विचारही कुणाला सुचला नाही.

स्विंगेवूडने दिलेले आधुनिकत्वाचे तीन अर्थ संस्कृतीच्या समाजशास्त्रात सापेक्षतेचे प्रश्न उभे करतात. म्हणून त्यांचा विचार थोडक्यात करू.

1. *संदर्भीय पारिभाषितात रचलेली वाङ्मयीन सौंदर्यशास्त्रीय संकल्पना म्हणून आधुनिकता त्याच्या उद्देशाबरोबर एक 'नव', द्रव, सतत बदलते आणि आधुनिक समाजाचे गतिमान स्वरूप म्हणून.* या अर्थाने समग्रतेची संकल्पना नाकारते. म्हणूनच जात-वर्ण व्यवस्था बळकट करणाऱ्या ब्राह्मण धर्माने ती जास्त प्रचारात आणल्याचे स्वातंत्र्योत्तर मराठी समीक्षेवरून स्पष्ट होते. दाहक वास्तवाचे ती तुकडे करते. तसे ते तिने अभ्यासक्रमात नवजात-नववसाहतवाद टिकवण्यासाठी केले हे उघड आहे.
2. *विज्ञान व मानव प्रगतीच्या प्रबोधन' प्रकल्पाशी 'जवळून जोडलेला समाजशास्त्रीय-ऐतिहासिक प्रकार म्हणून आधुनिकता, की जिच्यात ज्ञान व कृष्टी–कल्चरची वाढती स्वायत्तता बदलाचा पाया बनते.* याची काळी बाजू वाढत्या स्वायत्ततेने विशेष तज्ञ व ज्ञानाच्या विशेषीकरणाच्या कल्चरकडे नेले. बहुसंख्य उच्च वर्णीय मराठी लेखकांनी प्रतिभा, साहित्याचा स्वयंभूपणा, साहित्यबाह्य बाबींची हद्दपारी अशा निवडक संकल्पनांचा डांगोरा पिटला. यात यादव, मेश्राम, पाटील, कांबळे आदि बहुजन व आदिवासीदेखील होते. यांनाच परिवर्तनाचे मारेकरी म्हणावे लागेल. मागे उल्लेख केलेल्या मालशे पिता-पुत्राने अनुवादित केलेल्या रेने-वेलेकच्या *द* थिअरी *ऑफ लिटरेचर* (1945) चा अनुवाद खुद्द वेलेकने तुलनाकार झाल्यानंतर साहित्याच्या स्वायत्ततेचा सिद्धांत नाकारला तरी मराठी अभ्यासक्रमात पाऊण शतक कायमचा मैलाचा दगड बनून टिकणे हीच आधुनिकतेच्या मगरमिठीची मोठी सनातनवादी खूण आहे.

3. *समग्र समाज, विचारधारणा, सामाजिक संरचन आणि कृष्टी–कल्चरच्या परिवर्तनांना हाताळणारी संरचनात्मक संकल्पना म्हणून आधुनिकता.* स्विंगेवूडचे (140) अतार्किक शक्तीचे मुखवटे फाडणे व निर्णायक सामाजिक बदलाकडे बोट दाखवण्यासाठी आधुनिकता वैज्ञानिक बुद्धीचे वचन पक्के करते. अशा प्रकारे तिच्यात ऐतिहासिक सजगता, ऐतिहासिक सातत्याची जाणीव आणि भूतकाळ वर्तमानात जगणे चालू ठेवण्याचे मार्ग हे सर्व काही अभिप्रेत असते. आधुनिकतेची ही संकल्पना जोर देते की, दलाल व त्यांच्या क्रिया ज्या इतिहास व सामाजिक बदल घडवतात. ही प्रक्रिया आधुनिकतेच्या विशिष्ट आत्मनिष्ठ गुणधर्मातून शक्य केली जाते-वाढती हेतुता, जाणीवपूर्वक सामूहिक क्रिया आणि 'शक्य त्या पर्यायात' 'आत्मवाचक मुकादमगिरीच्या' संदर्भात गुंतण्याचे सामर्थ्य तिच्यात असते (गिड्डेन्स, 1987, 223, उद्धृत 140). या युरो-अमेरिकी आधुनिकतेचे मध्यस्थ हे बहुसंख्येने पुरोहित वर्गातीलच अग्रदूत असल्याने आधुनिकतेचे वरील गुणधर्म मराठीत नेमके कसे आले हा स्वतंत्र संशोधनाचा विषय आहे. हा तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यास उतरंडीत पाझरलेल्या श्रेणीबद्ध समाजाच्या संरचनांच्या संदर्भात व्हायला हवा. त्यासाठी आधुनिकतेच्या या समस्या पुढील तुलनांसाठी स्विंगेवूडने दिलेल्या क्रमाने फार थोडक्यात पाहू.

6.34 आधुनिकता 1 : बॉदेलेर ते फूको

फेंच कवी व समीक्षक चार्ल्स बॉदेलेरने आधुनिकता ही संज्ञा 1863 मध्ये प्रथम वापरली : अनित्य, चपळ, आकस्मिक आहे; ती कलेच्या अर्धी आहे, दुसरी चिरंतन व अपरिवर्तनीय असते (141). त्याने अभिजात व 'नव्या' फ्रेंच चित्रकलेची तुलना केली. त्याने आधुनिकतेचे वर्णन अनुभवाचे दूरीकरण, नागरीकरण, तुकडे पाडणे, वर्तमानाची नवता वगैरे नव्या परिभाषेत करताना 'स्नॅपशॉट' फॅशनचे नवे रूपबंध, 'डॅण्डी'ची नवी कृष्टी–कल्चर अशा अनेक नव्या संकल्पनांची भर घातली. ही कृष्टी–कल्चर म्हणजे आदर्श मूल्यांची अभिव्यक्ती व औद्योगिक भांडवलशाहीच्या

बाजाराशी जोडलेल्या जन 'मास' कृष्टी यांची फारकत होती. ही फारकत मराठीत पुरोहितवर्गाने वैदिक संस्कृतीच्या पांघरुणाखाली लपवली. याचे नामी उदाहरण म्हणजे आधुनिकतेने केलेल्या ह्या फारकतीने पाश्चात्त्य परंपरेत "स्वायत्त कलेची बदनामी केली" असे स्विंगेवूड म्हणतो. बॉदेलेर हा कलेच्या स्वायत्तीकरणाचे परिणाम स्पष्ट करणारा पहिला लेखक होता. आधुनिकतेकडे वाटचाल करत असता त्याला उच्चभ्रू समाजातील जनतेने निर्माण केलेल्या वस्तूंच्या नव्या कृष्टी–कल्चरचा धोका वाटत होता. भूतकाळाशी फारकत घेण्याचे हे ताणतणाव करंदीकरांच्या *नवता व परंपरे*च्या मीमांसेत लेव्हिसच्या अनुकरणातून उमटल्याचा उल्लेख मागे केला आहे. मात्र मराठीतील आधुनिकतेचे जातवार चेहरे उघड करायला अनेक ग्रंथ लिहावे लागतील. हा सर्वांगीण नववसाहतवाद कृष्टिक-कल्चरल संशोधनात उघड होतो.

6.35 भ्रमण (विषयांतर) : वर्तमानातील नवता म्हणून आधुनिकता - बॉदेलेरविषयी फूको

बॉदेलेर आधुनिक नागरी जीवनाशी भावनिक व अनुभवाने जुळणाऱ्या नव्या सौंदर्यशास्त्रीय आकृतिबंधासाठी मार्ग तयार करतो. तो प्रबोधन विरोधी, बुद्धीची स्वायत्तता व ऐतिहासिक अटळ प्रगतीवरील श्रद्धेच्या तत्त्वज्ञानाविरोधी होता. बॉदेलेरचे हे धारदार टीकात्मक शस्त्र फूको, हॅबरमास, मार्क्सवादी वगैरेंनी परिणामकारकपणे वापरलेले दिसते. तसे ते मराठीत 'सांस्कृतिक' समीक्षेसाठी तेवढ्या प्रभावीपणे का वापरले गेले नाही हा प्रश्न आपण वारंवार उपस्थित केला आहे. प्रबोधन विचाराचा व आधुनिकतेविषयीचा त्याला संशय होता. या कल्पना महत्त्वाच्या भूमिका पार पाडतात असा सामाजिक सिद्धांत त्याने दिला नाही. बॉदेलेरला अनुसरून फूकोने आधुनिकतेची व्याख्या केली :

> समकालीन वास्तवाशी संबंध जोडण्याची रीत : विशिष्ट लोकांच्याकडून केली जाणारी स्वयंसेवी निवड; अंतिमतः विचार करण्याचा, भावना जाणवण्याचा एक मार्ग; एकाच वेळी कठीण काम म्हणून जे मालकीचे संबंध दर्शविते आणि

स्वतःला सादर करते त्या क्रिया व वर्तनाचे सुद्धा मार्ग दर्शविते (फूको, 1986, 39 उद्धृत 142, 143).

फूकोने कान्टच्या परिभाषेत आधुनिकतेचे सिद्धांतन करण्याचा आग्रह धरला. तसा आग्रह कान्टच्या पुस्तकांचे भाषांतरकार रा. भा. पाटणकर यांनी कुठेच धरलेला दिसत नाही. कारण कान्ट भविष्यातील ध्येये व संभाव्य नव्या समाजाकडील बदलांना बाजूला काढून 'वर्तमान' काळाबद्दल बोलण्याचा त्याचा आग्रह होता. संभाव्य प्रबोधनाच्या आशा, पुनर्जन्माची हमी, कर्म सिद्धांताची वैश्विक पोलादी चौकट वगैरेंना सुरुंग लावणाऱ्या या कल्पना मराठीत येणे धोक्याचे होते. फूको आधुनिकतेची व्याख्या 'हीरोगिरी (heroise) करण्याची इच्छा' अस्तित्वात असलेल्या वर्तमानात बाळगणे, 'उच्च मूल्य' समजून घेणे आणि तिची कल्पना आहे त्यापेक्षा दुसरीच करणे अशी करतो. आधुनिकता स्थिर कधीच नसते. ती सतत स्वतःची व्याख्या व नूतनीकरण करीत असते. हेच स्थितिप्रिय उतरंडीत घडत नाही. त्यामुळे बिनचेहऱ्याची आधुनिकतेची कल्पना आपण गोंजारत असतो. पाश्चात्त्य देशातील आधुनिकतेचे सिद्धांतन करणारे विचारवंत अनेक आहेत. मराठीत मात्र ती सहा आंधळे आणि एक हत्ती अशी रंजक गोष्ट बनली होती.

6.36 सिमेलची आधुनिकता

जॉर्ज सिमेल हा बॉदेलेअरच्या सर्वांगीण-विरोधी मतात सहभागी असून समाजाचे वर्णन क्रिया प्रभावांचे जाळे समजतो. व्यक्ती या समाजाचे उत्पन्न व समाज घडवणारी हे दोन्ही असते. त्याचे मुख्य सिद्धांतन बदललेल्या चाली (फॅशन्स) आणि पैशाने निर्माण केलेले भेद व प्रत्येक बाबीची केलेली मोडतोड याविषयी आहे. सामाजिक जग की, जे विनिमय व वस्तुंच्या चलनवलणाच्या वर्चस्वाखाली आहे आणि अर्थकारण व संबंधांकडून गुणधर्म ठरवलेली संस्कृती म्हणून आधुनिकतेची व्याख्या त्याने केली आहे. पैशामुळे गाभ्याचा अर्थच बोटातून निसटतो. स्विंगेवूड सिमेलची संकल्पना स्पष्ट करताना म्हणतो, ''पैशाचे अमूर्त वर्चस्व आधुनिकतेच्या कृष्टी–कल्चरचा पाया बनते. मानवी नाती वाढत्या श्रेणीने कृष्टी–कल्चरच्या अमूर्त प्रभावी तत्त्वाभोवती फिरतात-

नियमितता, तंतोतंत बरोबरपणा, पैशासंबंधीचे विचार-उद्देशांच्या सुधारणांवर रचलेले सामाजिक विश्व, निर्विकार व बेरंग, संख्यात्मक व गुणात्मक नव्हे मूल्ये निर्माण करणारी कृष्टी कधीच समाजाच्या ऐक्याचे काम करू शकणार नाही. कारण तिच्यात वैश्विक मूल्याची व अर्थाची उणीव आहे. ती व्यक्तिनिरपेक्ष, बाहेरची, असंख्य वस्तुकडून की जे मायाजाली व बंदिस्त वास्तवाकडे घेऊन जाते''(145). या संकल्पना वापरून मराठी सांस्कृतिक मीमांसा करण्यासाठी मंत्री व नेत्यांनी भरवलेल्या 'कृषी प्रदर्शनावर' कुणी सांस्कृतिक निबंध लिहिल्याचे दिसत नाही. तसा एखादा दीर्घ लेख सापडलाच तर त्याची तुलना सिमेलच्या *बर्लिन ट्रेड फेअर* (1896) शी करावी. ही प्रदर्शने आधुनिक कृष्टी–कल्चरचे चिन्ह व क्षणभराचे विश्वसंस्कृतीचे केंद्र बनते. ती सांस्कृतिक उत्पादनाच्या समग्रतेची रचना असते. ती समग्रता 'बाह्य ऐक्याची' सूचक असते. तिच्यात शैली व वस्तूंची अनेकता परस्पर विरोधी असतात. त्याच्या सिद्धांताच्या मध्यभागी आधुनिकतेने वाढलेले हे ताण आहेत. नागरीकरणावरचा त्याचा निबंध व्यक्तिविकास, स्वायत्तता व व्यक्तिगत स्वातंत्र्य वाढलेल्या सामाजिक क्रिया-प्रक्रिया यांच्या मधून विकसित करताना त्याचवेळी व्यक्ती निरपेक्षता व सामाजिक दूरीकरण वाढवतो. अशा गुंतागुंतीच्या प्रक्रियांची मीमांसा तो करतो. श्रमविभागणी, यांत्रिकीकरणाने माणसाला चाकाचा दात-आरा बनवते. सिमेलची आधुनिकतेची चिकित्सा समस्याच बनते. ती वापरून ग्रामीण, दलित वगैरे जातवार साहित्याची समीक्षा पुन्हा करण्याची आवश्यकता आहे. कारण सिमेलने सांस्कृतिक समाजशास्त्र दोन कठोर भागात विभाजन करण्यामुळे विकृत झाल्याचा आक्षेप घेतला जातो. हीन गंडाची अभिव्यक्ती व अधिकार म्हणून आणि बाह्य, व्यक्तिनिरपेक्ष व सुधारित आकृतिबंध म्हणून संस्कृतीचे विभाजन तो करतो. त्याने परखडपणे आधुनिक कृष्टी–कल्चरची शोकात्मिका स्पष्ट केली. त्याची कृष्टी–कल्चरची व्याख्या संचारनाच्या व इतिहासाच्या नात्याशिवाय पोकळ ठरते.

6.37 आधुनिकता 2 : प्रबोधनाची समीक्षा-वेबर ते फ्रँकफर्ट पठडी

बॉदेलेर ते सिमेलपर्यंतच्या आधुनिकतेच्या संकल्पनांच्या विरोधात वेबरने तिचा विकास संरचना व प्रमाणकांना प्रबोधनाच्या तत्त्वावर टीका करीत विकास केला. त्यासाठी त्याने नित्सेच्या तत्त्वज्ञानाचा आधार घेतला. नित्सेच्यासाठी आधुनिकता ही वाढता व्यापारवाद व जनतेला लोकशाहीकडून सुरुंग लावण्याचे काम आहे. तो खरी कृष्टी–कल्चर 'आजारी' पाडणाऱ्या समाजाच्या उदयाकडे बोट दाखवतो. या दोघांचा आधुनिकतेच्या परिपूर्ण संकल्पनेला विरोध आहे. सरळ रेषेतील इतिहास व प्रगतीची मूल्ये उलगडत जाणे : इतिहास संपतो आणि वैश्विक मूल्ये नसतात, फक्त विरोधी मूल्ये व विचारधारणांनी भरलेली कृष्टी असते, अशी निल्सेची मते होती. आधुनिकत्वाला आंतरिक अर्थाचा गाभा नसतो की ध्येय नसते, फक्त तोच तोपणा असतो. हे आशयसूत्र मांडणारी मंगेश पाडगांवकरांची कविता लोकप्रिय होती. प्रबोधनाच्या तत्त्वज्ञानाने इतिहासातील इच्छा, ऊर्जा व सत्ता काढून त्याला मोकळा केला. हीच आशयसूत्रे वेबरच्या आधुनिकतेच्या संकल्पनेत आहेत. तो विशिष्ट मध्यस्थांच्या हेतू व कृतीतून जगाच्या पुरोगामी विवेकीकरणाचे चित्र रंगवतो. प्रोटेस्टंट पंथाच्या नीतितत्त्वामुळे अमेरिका श्रीमंत झाली, हे त्याचे विवेचन आपण मागे पाहिले आहे. बौद्धिकतेची प्रक्रिया तिच्या धर्मातील क्षेत्राच्या उगमापासून इतर क्षेत्रात पसरते. त्यात राजकीय, कृष्टी–कल्चर, कायदा आणि मानवी व्यक्तिमत्त्वाचा समावेश असतो.

आधुनिकतेचा संरचनात्मक पाया आधुनिकतापूर्व एकात्म विचारधारणांचे सजातीय विश्व आणि विवेकीकरण, भेदाभेद व स्पर्धात्मक स्वायत्त क्षेत्रांच्या अनेकतेचा विकास यांच्या विघटन झालेल्या खोडाने घातला आहे. वेबर त्याच्या *दरम्यानचे विचार* (1915) मध्ये स्पष्ट करतो की, विशिष्ट क्षेत्रांतर्गत मूल्यांची भेसळ करू नये, जेणेकरून राजकीय क्षेत्राला खास असणारी मूल्ये, उदाहरणार्थ, कोणत्याही मार्गाने प्रवेश करू नयेत आणि कलात्मक व सौंदर्यशास्त्रीय क्षेत्राला वैध ठरवू नये. 'सांस्कृतिक' क्षेत्र हे स्पष्टपणे राजकीय व आर्थिकतेपासून वेगळे केलेच पाहिजे. अशा प्रकारे वेबरची आधुनिकता ही 'राजकारणाच्या सौंदर्यशास्त्रीकरणाच्या' प्रक्रियेविरोधी आहे. नाझींच्या काळात जर्मनीत उत्सव व लोक मिरवणुका आणि कला आधुनिक एकात्म

संस्कृतींच्या गुणधर्मांनीयुक्त राजकारणाची जोडणी झाली होती. याचे उपरोधी चित्रण नोबेल पुरस्कार विजेता गुंटर ग्रासच्या *टिन ड्रम* या कादंबरीत फार प्रभावीपणे आले आहे. वेबर स्वायत्ततेचे तत्त्व सामाजिक-ऐतिहासिक बदलाशी जोडतो. आधुनिकतेचे द्वंद्व अखेर जगाच्या निराशतेकडे आणि विवेकाने संघटित व मुक्त समाजाच्या आशेच्या ग्रहणाकडे नेते. क्षेत्रांचे फरक करणे स्वायत्तता व स्वातंत्र्य सुचवतात. परंतु त्यांच्यामधील अंगभूत संघर्ष व औपचारिक व टिकावू विवेक वेबरला गडद नैराश्यवादी निष्कर्षांच्याकडे घेऊन जातात. तथापि, त्याचा फरक करण्याचा प्रबंध आधुनिकतेच्या मीमांसेत प्रगती दर्शवितो आणि हाच धागा फ्रँकफर्ट पठडीने पुढे विकसित केला.

6.38 आधुनिकतेचे सिद्धांतन करणे : फ्रँकफर्ट पठडी

आधुनिक संस्कृतीची प्रबळ प्रवृत्ती म्हणून सर्वसत्तावादाच्या छायेत अडोर्नो व हॉकेर यांनी *द डायलेक्टिक ऑफ एनलाईटनमेंट* (1944 प्रबोधनाचे द्वंद्व) लिहिले. त्यांनी वेबरची विरोधापत्ती की, विवेकीकरणाची प्रक्रिया स्वातंत्र्य-सुधारणा या दोन्हींचा अर्थ ध्वनित करतो तोच निवडला. त्यांनी उच्चभ्रू संस्कृतीच्या उगमावरच जोर दिला. ग्रीक संस्कृतीमधील होमरच्या *ओडेसी* मधील मिथकाचे उगम शोधले. वेबरच्या पुढे जात त्यांनी पुराण व प्रबोधन एकमेकांत कसे गुंतलेत हे दाखवताना *ओडिसी* चे पुराणातले विश्व प्रबोधन सूचित करते याची चिकित्सा केली. प्रबोधनात निर्पुराणीकरण (demythisisation) धर्मनिरपेक्षतेने करणे आणि तत्त्वज्ञान व विज्ञानाचे त्या सुधारणातील महत्त्व स्पष्ट करणे हा वेबरचा उद्देश होता. असे निर्पुराणीकरण व धर्मनिरपेक्षतेकडील प्रवास पेरियार स्वामींनी दक्षिणेत केला होता. मात्र मराठीतले हे प्रयत्न उतरंडीत वर्णनात्मक व व्यक्तिगत पातळीवर अडकले. *ओडेसी* चे मिथक त्याने डीफोच्या *रॉबिन्सन क्रुसो* या कादंबरीशी जोडले. *ओडेसी* चे महाकाव्य युरोपाच्या प्राचीन संस्कृतीचा पाया आहे. बुद्धिमत्ता व धूर्तपणाद्वारा प्रजेला मुक्ती देणाऱ्या नायकाचे मिथक या लेखकद्वयांनी त्याच्या जागी रॉबिन्सन आणून भांडवलशाही अर्थव्यवस्थेच्या चौकटीतील प्रबोधन व आधुनिकतेची चर्चा केली आहे. मात्र त्यांनी

सांस्कृतिक आधुनिकतेकडे दुर्लक्ष केले आणि आधुनिकतेचे अतिशय सुलभीकरण केले. त्यांच्या मर्यादा दाखवत हॅबरमासने युक्तिवाद केला की, प्रत्येक क्षेत्राचा खरा शाक्तभार केवळ तांत्रिक व औपचारिक ज्ञानाच्या पलीकडे जाण्यात होता. त्यासाठी जे प्रश्न 'आधुनिक कृष्टी–कल्चरच्या पायांना, कायदा व नैतिकता, राजकीय संविधाने, आर्थिक संघटना आणि सौंदर्यशास्त्रीय आकृतिबंधांना हात घालतात ते उपस्थित करणे आधुनिकतेत महत्त्वाचे ठरले' (150, 151). 'आधुनिकतेच्या प्रकल्पाचा' पाठपुरावा करताना तो वेबरला अनुसरत तीन स्वायत्त क्षेत्राची ओळख पटवतो- विज्ञान, नैतिकता आणि कला-प्रत्येक विशिष्ट आंतरिक बौद्धिकतेबरोबर वेबरचा नैराश्यवाद टाळून तो लिहितो,

> प्रबोधनाच्या तत्त्वज्ञांकडून अठराव्या शतकात रचला गेलेला आधुनिकत्वाचा प्रकल्प हा वस्तुनिष्ठ विज्ञान, वैश्विक नैतिकता व कायदा आणि स्वायत्त कला त्यांच्या आंतरिक तर्कानुसार विकास करण्याच्या त्यांच्या प्रयत्नांचा बनला होता. त्याच वेळी त्यांच्या गूढ आकृतिबंधापासून या क्षेत्रांच्या प्रत्येकाच्या संज्ञात्मक शक्ती मुक्त करण्याचा या प्रकल्पाचा हेतू होता. प्रबोधन तत्त्वज्ञांना रोजच्या जगण्याच्या समृद्धीसाठी विशेषीकृत कृष्टी–कल्चरचा हा संचय उपयोगात आणायची इच्छा होती, म्हणजे असे म्हणायचे की, राज्याच्या सामाजिक जीवनाच्या तर्कसंगत संघटनासाठी (हॅबरमास, 1986, 9 उद्धृत 151).

आधुनिकतेच्या प्रकल्पाचे प्रतिध्वनी मराठीत श्रेणीबद्ध समाजातील अनिष्ट परंपरांच्या टीकेत उमटले. परंतु प्रासंगिक आस्वादक टीकेपलीकडे रोजच्या जगण्यातील आधुनिक कृष्टी–कल्चरच्या अनुकरणाचा पुनर्विचार सिद्धांतनांच्या मंथनात पाश्चात्त्य विचारवंतांच्याप्रमाणे झाला नाही. या पार्श्वभूमीवर ''हॅबरमाससाठी आधुनिक प्रकल्पाच्या क्षेत्रांचे भेद व युक्तिवाद त्यांच्या जोडीने असणारी विशेष 'संस्कृती' ज्ञानाचे उत्पादन, समीक्षा आणि संचारण यांच्याकडील मार्ग खुले करते. शिवाय, हा आधुनिकत्वाचा नमुना घालून देणारा आशय परिणामकारकपणे जीवन-विश्वाचा भाग बनतो, संस्थांत प्रवेश करतो आणि वेगवेगळे सांस्कृतिक व्यवहार

आकारास आणायला मदत करतो''(152). सांस्कृतिक आधुनिकतेचा फार द्विधात्मक असा एकाच व्यक्तीबद्दल दोन परस्परविरोधी भावना एकत्र असणारा दृष्टिकोन कळायला ही मीमांसा फार उपयुक्त आहे.

6.39 आधुनिकता 3 : कार्ल मार्क्स

वरवरच्या माहितीमुळे पाश्चात्त्य विचारवंतांच्या सिद्धांताविषयी काहीवेळा चुकीची समजूत होते आणि भारतीय पुरोहितांच्या परंपरावादी देशीवाद्यांचे पद, प्रमोशन व पदकासाठी चांगलेच फावते हेच खरे देशाचे दुष्मन आहेत. उदाहरणार्थ, 'सांस्कृतिक' अभ्यासांचा डोलारा मार्क्सवादावर उभा आहे अशी समजूत जगभर आहे. त्यामुळे त्यावर परंपरावादी तुटून पडतात. परंतु आधुनिक कृष्टी–संस्कृतीच्या सिद्धांतातील अनेक मुख्य संकल्पनांपैकी एक मार्क्सवादापेक्षा अधिक प्रमाणात वेबर व सिमेलच्या सामाजिक परंपरेतील आहे. हे क्रॉबरच्या पुस्तकाच्या आधारे आपण मागे केलेल्या चर्चेवरूनदेखील स्पष्ट होते. अडोर्नो व बेंजामिनसारखे मार्क्सवादी सिद्धांतवादीच मार्क्सच्या भौतिकवादाविषयी संशयी राहिले. मात्र सर्व जण मार्क्सच्या कल्पनांशी या ना त्या प्रकारे नाते सांगतात. उदाहरणार्थ, मार्शल बर्मनचे *ऑल दॅट इज सॉलीड मेल्ट्स इन्टू एअर* (जे सर्व काही घन हवेत वितळते, 1983)मधील मार्क्स व बॉदेलेर यांच्यामधील पुलाचा सांस्कृतिक परिचय करून देतो. वर्तमानात जन्मापासूनची गतिमान तत्त्वे, त्याची फाटाफूट आणि खंडितता, त्याचे क्रांतिकारक गुणधर्म आणि परंपरेचा पाडाव यावर जोर देतो. याचा अर्थ मार्क्सवादी पूर्वसुरी व समकालीनांच्या सांस्कृतिक सिद्धांतांचे गुण-दोष समजून घेत नव्या संकल्पना व सिद्धांतांचा हा 'फॅमिली रोमान्स' कसा सुरू असतो याची चर्चा आपण येथवर केली आहे.

मार्क्सची आधुनिकतेची संकल्पना ही पद्धतीवर आधारित असून ती भांडवलशाही विकासाचे वस्तुनिष्ठ कायदे आणि उत्पन्नाच्या शक्ती व संबंधातील विरोधाशी जोडलेली आहे. भांडवलशाही आधुनिकता भूतकाळाची भुते व पुराणे, कामचालक सामाजिक बंधने प्रस्थापित करू पाहणाऱ्या सांस्कृतिक परंपरा फार मोठ्या प्रमाणावर उकरून काढते. त्यामुळेच भूदेव लेखकरावांनी संरचनात्मक विरोध व पेचांच्यावर पडदा

टाकणारे मायाजाली रूपबंध रचले. त्यापैकी एक शुद्ध कला आणि दुसरा भारतीय पुराणी देशीवाद आहे. त्यामुळे शोषणाच्या शक्तींचा शोध लागणे त्या मायाजालात कठीण झाले आहे.

कृष्टी–कल्चरच्या स्वायत्ततेचे तत्त्व सिद्धांतन न करता तसेच अधांतरी सोडले गेले. भारतात ही स्वायत्तता फक्त धर्मसत्ताधारक पुरोहितवर्गाला आहे. कारण 'सांस्कृतिक भांडवल' ही सत्ता सर्वात बळकट असते. हे न कळण्यामुळे मराठीतील मध्यस्थ किंवा स्वतःच्या भूमिकेची समस्या तशीच राहिली आहे. मार्क्सचा दृष्टिकोन आधुनिकतेच्या अनुभवाच्या संरचनात्मक स्पष्टीकरणाला पाया पुरवतो, मात्र तो खुद्द आधुनिकतेच्या सांस्कृतिक तर्काच्या समस्येचा खुलासा करीत नाही. कृष्टी–कल्चरविरुद्ध संकरित रूपे, तिचे संवादी प्रकार यांच्या चिकित्सेच्या अनेक समस्या आहेत. आधुनिकतेच्या या समस्या चांगल्या समजून घेतल्या तर उत्तराधुनिक कृष्टीचे आकृतिबंध अभ्यासण्याला नवी दिशा मिळेल. परंतु मराठीच्या डबक्यातील चिखलात अडकलेल्यांना हद्दीविना देश, स्थानिक जगा आणि जगाकडे बघा नाहीतर बुडून मरा (sink) या लोकप्रिय उक्तीचा अर्थही न कळणारे टोळीबाज ज्या भाषेत राज्य करतात तिला अपंग बनावे लागते.

6.40 उत्तराधुनिकता आणि जन/लोक कृष्टी-कल्चर

आपण युक्तिवाद केल्याप्रमाणे कार्ल मार्क्स भांडवलशाही एक विशिष्ट आर्थिक पद्धत म्हणून संदर्भ व ऐतिहासिक दृष्टीने तिचे स्थान निश्चित करतो. त्याने तिची संरचना उत्पादनाच्या आदेशाभोवती केंद्रित घटकांच्या श्रेणीच्या परिभाषेत स्पष्ट केली. ज्याच्यात परस्परविरोधी वर्ग सत्ता वैधतेसाठी समग्र समाजावर त्यांची स्वतःची विचारधारणा लादण्याकरिता झगडतात. त्याचे सुसंगत ऐतिहासिक कथन विकसित केले. आधुनिकतेच्या प्रधान कथनांपैकी एक म्हणून भांडवलशाही औद्योगिकीकरणाकडे त्याचे मध्यस्थ म्हणून खुद्द त्या पद्धतीच्या अंतर्गत परस्परविरोध आहेत. आधुनिकतेवरील पारिभाषितात वेबर, दुर्खिम, ग्रामसी, विल्यम्स अशा अनेक विचारवंतांचे योगदान सांस्कृतिक अभ्यासात विचारात घेतल्याशिवाय पुढे जाता येत

नाही. तीच उणीव असल्यामुळे मराठीत तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यासांचा उदय अजून झालेला नाही. याला कारणही वैदिक धर्माचे वर्चस्व हेच आहे.

6.41 आधुनिकतेची समीक्षा 1: उत्तराधुनिक आणि महाकथन

आधुनिकतेवरील ही महाकथने शब्दावडम्बरी गणली जातात. मानव मुक्तीचे मार्क्सवादी प्रभावी कथन खुद्द मार्क्सवादी देशांतर्गत विरोधकांनीच खोटे पाडले. उत्तरावासाहतिक तत्त्वज्ञ ल्योतार्दने फ्रेंच उत्तर-संरचनावादाच्या पायावर कॅनडातील संशोधनाच्या आधारे लिहिलेल्या *पोस्टमॉडर्न कंडिशन* (1979 इंग्रजी अनु. 1984) मध्ये हे दाखवून दिले. मार्क्सवादी कथनांना साम्यवादी देशात "मुश्किलीने विश्वसनीय" ठरवल्याचे प्रतिपादन केले (ल्योतार्द, 1989, 318, उद्धृत 160). की प्रक्रिया स्पष्ट करताना त्याने कर्त्याचा मृत्यू, वास्तवाच्या रचनेतील भाषा व भाषेच्या खेळाला दिलेला अग्रक्रम, प्रबोधनवादी बुद्धी, वैश्विक इतिहास आणि समग्रतेची संकल्पना वगैरेंना विरोध अशा उत्तर-संरचनावादी भूमिकेतून त्याने मार्क्सवादाच्या मर्यादा उघड केल्या.

ल्योतार्दची उत्तराधुनिकतेची व्याख्या थोडक्यात 'अतिकथनांच्याकडील अविश्वास' उलट आधुनिकता 'कुठलेही विज्ञान की जे स्वतःला अतिपारिभाषिताच्या संदर्भाबरोबर वैश्विक ठरवते' हे दर्शविते. याचे उदाहरण वैश्विक स्वातंत्र्याच्या ध्येयाला प्रबोधनवादाने केलेल्या उत्तेजनाचे देतात. अशी अतिकथने मराठीत फार आहेत. त्यांची मुळें सेंद्रिय ऐक्य, परिपूर्णता, सुसंगतीच्या उतरंडीतील गृह विरहाच्या ओढीत आहेत. ती नेहमीच विशिष्ट जातीच्या हितसंबंधांचा विचार करतात. त्यांचा पाया 'एक लाख' सजातीयतेचा आणि हेतूचा असतो. परंतु सामुदायिक, वैश्विक कर्ता मुक्ती व स्वातंत्र्य शोधताना ती दिसत नाही. परिपूर्णतेची संकल्पना सर्वसत्ताक आणि 'दहशतवादी' आहे. ती इतरांना तिच्या आदर्शवादी समाजाच्या सहभागातून वगळते. हे सुमंत मुरंजनांच्या *पुरोहितवर्ग वर्चस्व : भारतीय समाजाचा इतिहास* (1973), ल्योतार्दच्या समकालीन संशोधनासमोर ठेवून वाचल्यास अधिक चांगला स्पष्ट होईल. आधुनिकतावादाच्या पायावर घाव घालणाऱ्या संकल्पना उत्तराधुनिकतावादात

विकसित झाल्या. निर्वासाहतीकरण, संकर, दृश्य अशा त्याच्या वैशिष्ट्यांनी आधुनिकतेच्या बंदिस्त व एकवेषी कृष्टी–कल्चर व सांस्कृतिक उद्योगाचेच वस्त्रहरण केले. सामान्य सजातीय कल्चर ही आधुनिकतेला सजातीय ठरवणारी संकल्पनाच मोडीत काढली. समग्रता ही भेद, वैविध्य आणि उघडेपणाबरोबरच अस्तित्वात असते. समग्र म्हणून समाज व कृष्टी–कल्चरचे सिद्धांतन करण्यात आधुनिकतावादी समजतात तसा प्रयोजनमूलक नियतिवाद अभिप्रेत नसतो. नीतिवादाची कफनी पांघरणारे अनीतिवादी देशीवादी प्रचारक दलाल एकाच कृष्टी–कल्चरच्या अर्थाच्या जाळ्यात अडकतात. यालाच देशीवादावरील विश्वकोशातील दोन लाख नोंदींत बसवावे लागेल.

6.42 आधुनिकतेची समीक्षा 2: उत्तराधुनिकतावाद व कृष्टी-कल्चर

जागतिकीकरणात उत्तरवासाहतिकतेचे वारे जोरात वाहत असता द. भि. कुलकर्णी यांनी स्वतःचे साहित्य व समीक्षा युरो-अमेरिकेतील अनेक चेहऱ्यांचे केले आहे. त्यांनी *मर्ढेकरांची पुनर्स्थापना* हा ग्रंथ कुंडली बघून लिहिला. ही कुंडली किती कृत्रिम आहे हे मी *समग्र बा. सी. मर्ढेकर* मध्ये पुराव्याने स्पष्ट केल्याचा उल्लेख मागे केला आहे. हे ल्योतार्दच्या परिभाषेत स्पष्ट करणे अजून कुणालाही जमलेले नाही. अधूनमधून काही तरुण तुर्क प्रसारमाध्यमांच्यावरील टीकेत या वर्चस्वाला तोंड फोडतात. पण ते अरण्यरुदन पंचतंत्री सुबोध मराठीतच असते. कारण आधुनिकतेचा उगम युरोपातील मध्ययुगीन प्रबोधन (renaissance), धर्म सुधारणा (reformation) व बॉदेलेर पद्धतीची 'नवता', अत्याधुनिकतावाद्यांकडून परंपरेची खंडितता आणि नव्या सौंदर्यशास्त्रीय आकृतिबंधाच्या शोधात आहे, हे आपणाला माहीत नसते. इंग्रजी शिकलेल्या पुरोहितवर्गाने अंतर्गत वसाहतवादाच्या रक्षणासाठी युरो-अमेरिकन आधुनिकता आयात केली. त्याच प्रकारे जेव्हा आधुनिकतावाद गलितगात्र झाला आणि आधुनिक जनसमाजाच्या 'नवते'ला हाताळायला मुळीच समर्थ नाही हे पटले, तेव्हा

उत्तराधुनिकतावाद उदयाला यायला हवा होता. परंतु आधुनिकोत्तर असे पोस्टमॉडर्निझमचे मराठी भाषांतर करणारे टोळीबाज लेखक जास्त असल्याने त्याचे सिद्धांतन मराठीत मुळीच झालेले नाही. ''आधुनिकतेची सौंदर्यशास्त्रीय फळी म्हणून आधुनिकतावादाची विशेष अधिकारवाल्या पारिभाषिताबरोबर ओळख पटवली जाते. ह्या पारिभाषितात 'उच्च संस्कृती' अधिकृततेचे क्षेत्र मूर्त करते आणि लोकप्रिय जनकृष्टी–कल्चर हे दूरीकरण व अनधिकृततेचे क्षेत्र म्हणून ओळखले जाते''(161). हे 'सांस्कृतिक राजकारण' कथित बहुजन लेखकांना पुरते उमगल्याचे दिसत नाही. मग उत्तराधुनिकता तर शेकडो मैल दूर आहे.

मागरिट रोजच्या *द पोस्ट-मॉडर्न ॲन्ड पोस्ट-इण्डस्ट्रियल* (1991) सारखे या विषयावरील शेकडो इंग्रजी ग्रंथ जगभर प्रसिद्ध झाले आहेत. उलट एक देशीवादी टोळीबाज दुय्यम दर्जाचा मराठी कवी 'उत्तर' हा प्रत्यय मराठीत पूर्वप्रत्यय नसतो म्हणून जळगावच्या विद्यापीठाच्या नावावर चुकीची कोटी करून एका राष्ट्रीय चर्चासत्रात तोंडावर आपटला. हा संदर्भ आपण पहिल्या खंडाच्या प्रस्तावनेत दिला आहे. अशा सूक्ष्म संरचनांचा भारतीय घोळ केवळ सांस्कृतिक चिन्हमीमांसेतच उलगडतो. मात्र आपले युरो-अमेरिकेवरील अवलंबित्व संपवणे किती कठीण आहे, हे शोभना गोखले यांच्या हिंदूराष्ट्रवादात बसणारे *भारताचे सांस्कृतिक वैभव* (2009, 101) या पुराभिलेखात तज्ञ संशोधकांच्या उत्खननातील ताम्रपट व शिलालेखांच्या माहिती संकलनावरून लक्षात येते. शेवटी जोडलेल्या चिनी प्रवासी फाहियानच्या नजरेतून सुरुवातीलाच त्या म्हणतात,

> *भारताचा इतिहास उज्ज्वल असला तरी ग्रीस, इटली, चीन या देशांतील लोकांप्रमाणे भारतीय लोकांनी इतिहास-लेखन केले नाही.* हेरॉडोरस्, थ्युसिडायडस किंवा टॅसिटस यांच्याप्रमाणे भारतात विद्वान इतिहासकार जन्माला आले नाहीत. भारतीय इतिहासाच्या लेखनासाठी इतिहासाच्या निरनिराळ्या साधनांचा सांगोपांग अभ्यास करून माहिती संकलित करावी

लागते. उत्खननातील पुरावे, प्राचीन नाणी, शिलालेख, ऐतिहासिक वस्तू, परदेशी प्रवाशांनी लिहून ठेवलेली वर्णने अशी त्याची विविध साधने उपलब्ध आहेत. *अर्थातच, या सर्वांमध्ये परदेशी प्रवाशांनी लिहून ठेवलेली वर्णने महत्त्वाची होत. ते त्यांचे खरे अनुभवाचे बोल आहेत आणि म्हणूनच चिनी प्रवाशांचे प्राचीन भारतीय इतिहासाच्या पुनर्रचनेमध्ये मोठे स्थान आहे* (101, तिरपा ठसा माझा).

मात्र भारतीय इतिहास लेखन का घडले नाही, याचे सिद्धांतन विनय लाल (2003) यांनी केल्याची सविस्तर चर्चा मी *सम्राट शिवाजी* (2018) मध्ये केली आहे. ही ऐतिहासिक जाणीव किती महत्त्वाची आहे, हे रोजने शोधलेली उत्तराधुनिकतेची युरोपाच्या इतिहासाची मुळे पाहिल्यास लक्षात येते. त्या उगमाचे संबंध बौद्धिक संदर्भात सापडतात. उदाहरणार्थ, आर्नोल्ड टॉईनबीच्या *इतिहासाचा अभ्यास* (1939) मध्ये औद्योगिक क्रांतीमुळे उदयास आलेल्या कामगार वर्गाशी तर मध्यम वर्गाच्या आधुनिकतावादाशी जोडला आहे. लॅटिन अमेरिकेतील साहित्य व समाजशास्त्रामधील बदलांची चिकित्सा करणाऱ्या सी. राइट मिल्सच्या *द सोशियॉलॉजी ऑफ इमॅजिनेशन* (1959) या शीर्षकाची मुख्य संकल्पनाही मराठीत रुजलेली दिसत नाही.

जेव्हा 1950 च्या दशकात युरो-अमेरिकेत उत्तराधुनिकतेच्या चर्चेला उधाण आले, तेव्हा लोकसंस्कृतीला सोन्याचे दिवस आले आणि आधुनिकतेला खग्रास ग्रहण लागले. उलट त्याच दशकात मराठीत आयात नवसौंदर्यशास्त्रांचा महापूर आला होता. तेव्हा एका विरोधाभासाचा फायदा जे. डी. सॅलिंजरच्या कादंबऱ्या (*द कल्चर इन दराय*) , नॉर्मन मेलर (*द डीअर पार्क*) आणि जॅक केरोए (*ऑन द रोड*) मध्ये "जे सामाजिक जग वाढत्या श्रेणीने आकारहीन व दुर्बोधतेने भरलेले वाटते त्याचे चित्रण केले. त्याचीही कार्बन कॉपी मराठीत नेमाडपंथात झाली. कादंबरीची स्थिर गृहीतके मुळीच साक्षेपी वाटत नव्हती आणि आधुनिक जन समाजाच्या वास्तवांना प्रतिसाद देण्यात उत्तराधुनिक लेखकांनी लोककथा, भाकीत, घरचा विरह आणि भव्य साहसी रीतीला पसंती देत वास्तववादी 'चित्रणाला' ठोकरले" (163). ही स्विंगेवूडची उत्तराधुनिकतेची चिकित्सा वाचल्यास वरील कादंबऱ्यांची, रूथवेनच्या परिभाषेत मराठी वेषातील

'फेकाफेकी' उघड करणे आजवर एकाही समीक्षकाला शक्य झालेले नाही. याचे कारण नव्या संकल्पना व सिद्धांनांचा दुष्काळ, हे जसे आहे तसेच नव साक्षर वाचकांच्या वाङ्मयीन व सांस्कृतिक संरचनांचा पारंपरिक दुबळेपणा हे आहे. स्विंगेवूडने इहाब हसनच्या उत्तराधुनिकतेच्या संकल्पनेकडे या टी. डॉचर्टी संपादित *पोस्टमॉडर्निझम : ए रीडर* (1993, 152, उद्धृत 164) वरील तुलनात्मक तक्ता घेऊन ही दीर्घ चर्चा आटोपती घेऊ :

आधुनिकतावाद	**उत्तराधुनिकतावाद**
आकृतिबंध (बंदिस्त)	प्रतिआकृतिबंध (बंदिस्त)
हेतू	खेळ
रेखचित्र	योगायोग-आकस्मिक
श्रेणीबद्धता	अराजक
कलावस्तू/पूर्ण कलाकृती	प्रक्रिया/प्रयोग घडणे
अंतर	सहभाग
केंद्रीकरण	विखुरलेला
प्रमाणक	वाक्यघटक
खोली	उथळ पृष्ठभाग
अन्वयार्थ/वाचन	अन्वयार्थविरोधी/चुकीचे वाचन
चिन्हार्थ लावलेले	चिन्हार्थ देणारा
कथन	कथनविरोधी
निश्चितता	अनिश्चितता
ज्ञानातीत्व	सर्वव्यापित्व

(पान 318 वरून).

याचबरोबर डॅनिल बेलच्या *द कल्चरल कॉन्ट्रॅडिक्शन्स ऑफ कॅपिटॅलिझम* (1979) सारख्या अनेक ग्रंथांचे संदर्भ देऊन या तुलना विस्ताराने स्पष्ट केल्या आहेत.

मात्र या उत्तराधुनिक मोडतोडीचा स्पर्शही धर्म व पुराणभयगंडामुळे मराठीला फारसा झालेला दिसत नाही.

6.43 उत्तराधुनिकतावाद, जनकृष्टी-कल्चर आणि भांडवलशाहीचे तर्कशास्त्र

कॅनडातील समीक्षक लिंडा हश्चियाँने *उत्तरवसाहतवादाचे काव्यशास्त्र* प्रसिद्ध केले आहे. स्विंगेवूडने फ्रेडरिक जेम्सनच्या *पोस्टमॉडर्निझम* (1991) मधील पारंपरिक मार्क्सवादाच्या आधारे केलेल्या उत्तराधुनिक सांस्कृतिक उत्पादन चिकित्सेला महत्त्व दिले आहे. वेबरच्या विरोधी त्याची भूमिका आहे. त्याने आधुनिकतावादापासून उत्तराधुनिकतावादातील महत्त्वाचे चार घटक वेगळे काढले आहेत (108).

1. संरचनात्मक ऐक्यात एकत्र नांदणारे व भिन्न घटक सांस्कृतिक शक्ती क्षेत्र उत्तरावसाहतवाद तयार करतो, सांस्कृतिक प्रभाव सांस्कृतिक-cultural समग्रतेत व्यामिश्र शक्तींचे ऐक्य करण्यासाठी कार्यरत असतो.
2. उत्तरवसाहतवाद सौंदर्यशास्त्रीय अंतर खालसा करतो. उदाहरणार्थ, मंचचे (Munch) किंचाळी सारखे आधुनिकतावादी चित्र अधिकृत वस्तुकरण न झालेला दूरीकरण, एकांत पाहणाऱ्याला मनात आदर आणि भयाचा अनुभव देते.
3. उत्तराधुनिकता ऐतिहासिकत्वाचा दुबळे करणारा अग्रदूत आहे. इ. एल. डॉक्टोरोव्हच्या *रॅगटाईम* या ऐतिहासिक काळाची मोडतोड करणाऱ्या कादंबरीची तुलना जेम्सनने काफ्काच्या *द ट्रायल* या आधुनिकतावादी कादंबरीशी केली आहे. भूतकाळाचे ठसे आणि स्मृती उत्तराधुनिकतावाद नष्ट करतो.
4. उत्तराधुनिक कृष्टी–कल्चरमध्ये प्रभावी नमुना घालून देणारा घटक विरंगुळा रंजक पद्धतीने भूतकाळाच्या शैली नरभक्षक बनवणे हा आहे. उच्च, जन व व्यापारी संस्कृतीमधील भेद पुसण्याचे प्रयोग साहित्यात व चित्रपटात भेसळीच्या रूपात येतात. ही जागतिक उत्तराधुनिकता इलेक्ट्रॉनिक माध्यमे वाढवत आहेत.

अशा प्रगत व प्रगलभ परिभाषेत मराठीत कृष्टिक-सांस्कृतिक अभ्यास व्हावे यासाठी हा प्रकल्प पुढे न्यायचा आहे.

प्रकरण सातवे
महत्त्वाचे निष्कर्ष : सांस्कृतिक अभ्यासांच्या प्रकारांकडे

7.1 निष्कर्षात्मक नोंदी : आधुनिकता, इतिहास आणि उत्तराधुनिकतेची समस्या

जर आधुनिकतावाद भेदाभेद व स्वायत्तताकरण करणारा होता, तर मग उत्तराधुनिकतावाद हा फरक नष्ट करणारा आहे. आधुनिकतावादात भांडवली तर्क नव्या कृष्टी–कल्चर, लोकप्रिय व लोकशाहीकडे वळताना उच्च-वर्गीय संस्कृतीत, आर्थिक, राजकीय आणि सांस्कृतिक भेदांची तटबंदी वाढली. भूतकाळापासून कृष्टी–कल्चर तुटते आणि इतिहास अर्थ हरवतो. आधुनिकतेने 'नवते' साठी परंपरा व इतिहास तोडला. मार्क्सने आधुनिकतेचा संरचनात्मक पाया भांडवलशाही उत्पादन व गतिमानतेशी जोडला. त्याला इतिहासाचा संदर्भ होता. त्याचप्रमाणे बाख्तिनचा कृष्टी–

कल्चरचा सिद्धांत आतून भेद केलेली व विकेंद्रीकरण झालेली, अनेकता इ. आधुनिकतेची संकल्पना सुचवतो. संवादी तत्त्व बंदिस्त, ऐक्य केलेल्या श्रद्धा पद्धतीभोवती रचलेली पारंपरिक कल्चर व समाज यांना तो विरोध करतो.

मार्क्स श्रमिकांच्या मुक्तीच्या थोर कथनाशी फार ऐक्य साधलेल्या सामाजिक पद्धतीकडील भांडवलशाहीच्या निर्णायक विकासाशी आधुनिकतेचा संरचनात्मक पाया जुंपतो. यातील विरोध त्याच्या क्रिया, कृष्टी–कल्चर व सामुदायिक मध्यस्थ यांच्यावरील जोर देण्यावर आहे. स्वायत्तता ऐतिहासिक कथनात मिसळते. ही मार्क्सच्या सिद्धांतनातील दुर्बोधता आहे. बाख्तिनचे साहित्यसुद्धा सीमांच्या चिकित्सेसाठी महत्त्वाचे आहे. संस्कृती हद्दीवरच अस्तित्वात असते असे म्हणणे म्हणजे सर्व भेद व इतिहास नासवणे असे नव्हे. उत्तराधुनिक सिद्धांत ज्यातून बाहेर पडण्याचा मार्ग नाही अशी स्थिती आहे. नवी क्षेत्रे व सामाजिक संघर्षांच्यामधून निर्माण होणाऱ्या नव्या आकृतिबंधांना सामाजिक व ऐतिहासिकदृष्ट्या हाताळण्यात यामुळेच फार मोठे यश येत नाही.

7.2 निष्कर्षाची दुसरी भारतीय बाजू : जातिसंस्था आणि विचारवंत

शू मेई-शीच्या 'रेशियलायझेशन'च्या सिद्धांताच्या आधारे आपण 'जातीयकरणाच्या' भारतीय प्रक्रियेची चिकित्सा पहिल्या खंडात केली आहे. तिला संस्कृती व साहित्यात सर्वात मोठी मक्तेदारी टिकवणाऱ्या ''ब्राह्मण डबल डावपेचातील'' ख्रिश्चन टी. नोव्हटकने पाडलेल्या परंपरावादी व पुरोगामी ''ब्राह्मण डबल'च्या नमुन्यांची काही उदाहरणे आपण पाहिली. मुळात समाजशास्त्र या विषयाची विद्यापीठीय अभ्यासक्रमाची सुरुवात कलकत्ता विद्यापीठात 1908 साली आणि मुंबई विद्यापीठात 1919 साली झाली. ते इंग्रजीतूनच शिकवले जात. जातिव्यवस्थेवरील पहिली निबंध स्पर्धा कलकत्त्यातच सुरू झाली. ब्रिटिश प्रशासकांनीच तिचे सर्व्हे घेतले व आपल्या प्रशासनातील गुणदोष वसाहतवाद बळकट करण्यासाठी त्यांचा वापर केला. ''परकीय विद्वान व भारतीय भाषांमधील जाती-वर्ण व्यवस्थेवरील संशोधन'' असा तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यास ही आजची

गरज आहे. राज्य व देशाचे सांस्कृतिक धोरण ठरवताना अशा अभ्यासांचे निष्कर्ष अनेक प्रगत देशात सांस्कृतिक खाते विचारात घेते. जातउतरंड, श्रेणीबद्ध व्यवस्था साहित्य व 'संस्कृती', राजकारण व अर्थकारणावर कसा परिणाम करते याची चर्चा आपण विलास सारंगांच्या लेखाचा संदर्भ देऊन मागे केली आहे. मात्र जगातील प्रातिनिधिक भारतीयांनी परदेशी निबंधसंग्रहात फक्त तुलनेसाठी काही मराठी लेखकांची उदाहरणे दिली. बॅ. मूकर्जी प्रबोधनकारांच्या शब्दात "नपुंसक बुद्धिमंतां" नी रचलेले अभ्यासक्रम सिद्धांतांच्या वाटेवर कधी नेणार? (पाहा, *Decline and Fall of Hindus,* अनु. प्रबोधनकार, 1919).

अवघ्या शंभर वर्षे वयोमान असलेल्या समाजशास्त्राचे मराठीतील अध्यापन अजून वयात यायचे आहे. त्याची नववसाहतवादातील वाढ मानसिकदृष्ट्या अजून 'बालिश' असणे उत्तरावासाहतिक परिभाषेत स्वाभाविक ठरेल. भारतातील जात-वर्ण श्रेणींचे परिणाम संशोधनावरही कसे झाले याचे दोन सर्वोत्तम मराठी नमुने एकाच दशकात सापडतात. डॉ. पंजाबराव शामराव देशमुखांनी 1926 मध्ये धर्मांच्या तुलनात्मक अभ्यासावरील प्रबंध ऑक्सफर्ड विद्यापीठाकडे डी. एससी. साठी सादर केला. तो लवकरच प्रसिद्ध झाला, युरोपभर मान्यता पावला. पण भारतात उपेक्षित राहिला. त्या आधी 1921 मध्ये कर्मठ ब्राह्मण समाजातील गोविंद सदाशिव धुर्ये "जाती, वर्ग आणि व्यवसाय" या विषयावर केंब्रिज विद्यापीठात पीएच. डी. करायला गेले. पहिला गरीब शेतकरी मराठा पुत्र पुढे पुरोगामी परिवर्तनवादी समाजसुधारक नेता व स्वतंत्र भारताचा कृषिमंत्री, संविधान मसुदा समितीचा सदस्य झाला. दुसरा हिंदुत्ववादाचा पुरस्कर्ता विद्वान समाजशास्त्रज्ञ मुंबई विद्यापीठाच्या समाजशास्त्र विभागाचा प्रमुख झाला. त्यांच्या मार्गदर्शनाखाली पीएच. डी. करण्यात अपयश आल्याने प्रख्यात बंडखोर साम्यवादी लेखिका दुर्गा भागवत आदिवासी व इतर वंचित जातिजमातीवर लेखन करू लागल्या. त्यांचेही संदर्भ आपण मागे दिले आहेत. धुर्ये यांच्याप्रमाणे त्यांचे समकालीन बंगाली प्रा. पी. सी. महालनोविस बंगाली जातींचा अभ्यास पदवीसाठी करीत होते. ही सर्व वासाहतिक उत्पादने होती. मात्र देशमुखांच्या प्रबंधांचा समावेश

ब्रिटिशांच्या वारशातील आठ लाख ग्रंथांत आहे तसा धुर्ये यांच्या प्रबंधाचा नाही. धुर्यांचे प्रबंध भारतात अभ्यासक्रमात आहेत परंतु देशमुखांचा आद्य महत्त्वाचा तुलनात्मक प्रबंध उपेक्षित का राहावा?

पंचवीस वर्षांनंतर धुर्यांचे *जाती, वर्ग आणि व्यवसाय* हिंदीत मुंबईच्या परंपरावादी पॉप्युलर प्रकाशनाने 1950 मध्ये छापले. नंतर 1978 पर्यंत चार परिष्करणे करून त्यांनी हा ग्रंथ लिहिल्याचा खुलासा प्रस्तावनेत केला आहे. मात्र तो थेट हिंदीत लिहिला की मराठीचा अनुवाद स्वतःच केला याचा उलगडा होत नाही. त्याच्या पहिल्या आवृत्तीचे नाव ''भारतीय जाती और प्रजाती'' होते. पुढे रशियातील ''मार्क्सवादी क्रांती''मुळे आणि ''नीग्रो-समस्या के जाति-प्रश्न के ओर झुकी ।जर्मनी में नाझियोंद्वारा 'प्रजाति' भेद को अग्रेसर महत्त्व दिये जाने के कारण भी इस विषय में परिशिलन को अधिक प्रचोदना मिली ।... इससे थोडे पहले श्री कॉक्स ने एक बडा ग्रंथ लिखकर उसमें 'सामाजिक भेद', 'जाति और वर्ण' तथा 'प्रजाति' इन तीनों पहलुओं का एक ही शीर्षक के अंदर सर्वस्पर्शी विचार प्रस्तुत किया है ।''(प्रस्तावना 2). 'प्रजाति' म्हणजे वर्ग नव्हे. मागे स्पष्ट केल्याप्रमाणे भारतीय मार्क्सवाद्यांनी वैदिक पोथिनिष्ठ धर्माचा धंदा संकटात येईल म्हणून जात-वर्ण कृष्टी–कल्चरची चर्चा पूर्णपणे टाळली. तसेच धुर्ये यांनी या ग्रंथातही हे तीन शब्द कुठेही वापरलेले नाहीत. मग ही उतरंड कुणी तयार केली? सोयीचे पाश्चात्त्य समाजशास्त्रज्ञांचे संदर्भ ग्रंथ वापरणाऱ्या भारतीय लेखकांना ''सांस्कृतिक समाजशास्त्र'' ही संज्ञा किंवा क्रॉबर व सहकाऱ्यांनी विसाव्या शतकात जमा केलेल्या कृष्टी–कल्चरच्या शेकडो व्याख्या माहीत नव्हत्या का? अशा अनेक प्रश्नांची उत्तरे यशवंत सुमंत व दत्तात्रय पुंडे यांनी पुणे विद्यापीठातील राष्ट्रीय चर्चासत्रातील 2006 साली प्रकाशित केलेल्या महाराष्ट्रातील *जातिसंस्थाविषयक विचार* मध्येही मिळत नाहीत. मात्र निकोलस डिर्क्सच्या *द कास्ट्स ऑफ माईंड : कलोनियालिझम ॲन्ड द मेकिंग ऑफ मॉडर्न इंडिया* (2002) च्या शीर्षकातच 'मन आणि देहात' वंश-जातिवादाची बीजे असल्याच्या पाश्चात्त्य सिद्धांताकडे बोट केले आहे. या मनानेच धर्म व ''संस्कृतीच्या'' (विरूपित भाषांतर) संरचनांच्या आधारे

उतरंडीचा वसाहतवाद श्रेणीबद्ध केला. त्याला श्रमविभागणीचे गोंडस रंग फासले. त्याला आपण घरचा/देशी वसाहतवाद म्हटले. त्यालाच पुढे वसाहतवादी परदेशी आक्रमकांनी दुहेरी वसाहतवादाचे लेप मूळ उतरंड तशीच ठेवून चढवले. याचे स्वरूप आपण आणखी काही इंग्रजी ग्रंथांची घुर्ये व पुणे विद्यापीठातील चर्चासत्रातील निबंधांशी चर्चा केल्यास अधिक स्पष्ट होते. उदाहरणार्थ, जॉन एल. लॉज व इतरांनी संपादित केलेल्या *कल्चर बेसिस ऑफ रेसिजम ऑफ ग्रुप ऑपरेशन : ॲन एक्झामिनेशन ऑफ 'वेस्टर्न' कन्सेप्ट्स, व्हॅल्यूज ॲन्ड इन्स्टिट्यूशनल स्ट्रक्चर्स वुईच सपोर्ट रेसिझम, सेक्सिजम ॲन्ड एलिटिझम* (गट जुलमांच्या वंशवादाचे सांस्कृतिक आधार : 'पाश्चात्त्य' संकल्पना, मूल्ये आणि वंशवाद वासनावाद आणि उच्चभ्रूवादाचे समर्थन करणाऱ्या संरचनांची तपासणी 1975) या लेखसंग्रहातील प्रगत संकल्पनांचा स्पर्श मराठी विचारवंतांच्या लेखनाला आजवर कधीही झालेला नाही. भारत सांस्कृतिक सिद्धांतनात शंभर वर्षे मागे आहे, हेच या तुलना सिद्ध करतात. क्रॉबरच्या समकालीन विद्वानाला पाश्चात्त्य सांस्कृतिक क्षेत्रातील वादविवाद व ग्रंथांचा आपल्या विलायतेत प्रशिक्षण मिळालेल्या विद्वानांना मुळीच परिचय नसेल यावर विश्वास कसा ठेवायचा? याचा अर्थ मध्यस्थांनी स्वजातहिताय ज्ञान उत्पादनासाठीच परदेशी कच्चा माल सोयीने चोऱ्या लपवत खपवण्याचा धंदा कायम केला. याचे पुरावे तरुण पिढी भारतभर शोधत आहे. उत्तरवासाहतिक सिद्धांतवादी परदेशी साम्राज्यवाद्यांना सगळेच दोष न चिकटवता स्वदेशीच्या दलालांनी कोणते 'सांस्कृतिक' उद्योग करून वसाहतवादाचे फायदे उपटले याचा शोध घेण्याचा आग्रह धरल्याचा उल्लेख आपण मागे केला आहे.

वरील जॉन एल. लॉज व इतरांनी संपादित केलेल्या पुस्तकात घुर्ये, इरावती कर्वे असे तीन चार समाजशास्त्रज्ञांचे अपवाद करता संपादकांच्यासह सर्वच विचारवंतांचे जाती संस्थेची चिकित्सा करणारे लेख आहेत. काहींचे लेखक अन्य क्षेत्रातील आहेत. या संपूर्ण पुस्तकात प्रस्तावनेसह कुठेही धर्म व सांस्कृतिक संरचनांचा घटक म्हणून एक दोन अपवाद वगळता साधार सैद्धांतिक चिकित्सा फारशी आढळत नाही. मात्र

अपवाद म्हणजे य. दि. फडके यांनी इंग्लंडमध्ये शिक्षण व जर्मन प्रेयसी पुण्यात घेऊन आलेल्या 'ज्ञानकोशाकार' केतकरांच्यावरील लेखात केतकरांची जातिव्यवस्थेवरील दोन पुस्तके न्यूयॉर्क व लंडनला विसाव्या शतकात लिहूनही दुर्लक्षित राहिल्याचा उल्लेख केला आहे. त्याचबरोबर हर्बर्ट स्पेन्सर, मॅक्स वेबर, एमिल डर्खिम, मार्क्स व विल्फ्रेडो पॅरेटोपैकी काहींनी औद्योगिकीकरणाचे परिणाम जातिव्यवस्थेवर होतील व ''ही औद्योगिकीकरणाच्या मार्गातील धोंड ठरेल काय याबद्दल विवेचन केले आहे'' (204) असे म्हटले आहे. ही बाजू केतकरांनी फारशी लक्षात घेतलेली नाही. हे फडके यांचे निरीक्षण असे का घडले हे सांगणारे नाही. मात्र त्यांच्या पुढील भाष्यात आपल्या तिन्ही खंडाला सिद्धांताचा पाया पुरवेल अशी त्यांची 'सांस्कृतिक' मीमांसा परवा मंदिर पायापूजनाच्या कोरोनाग्रस्त उत्सवातही राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघ प्रमुख मोहन भागवत यांच्या भाषणात पाऊणशे वर्षांपूर्वीच्या ज्ञानकोशकारांच्या सनातनवादी भूमिकेची कार्बन कॉपी सापडावी याचे आश्चर्य वाटू नये. फडके यांचे मार्मिक विवेचन भागवतांच्या भाषणाला शब्दशः लागू पडते हा अपघात नाही.

ब्राह्मणांची समाजविस्तारक विद्या जागतिक संस्कृती निर्माण करण्यास उपयोगी पडेल त्यांना खात्री वाटत होती. ब्राह्मण आणि तत्सम उच्चवर्णीयांचे चित्रण करण्यात रमलेल्या पुणेकर ललित लेखकांना 'सदाशिवपेठी' म्हणून केतकर त्यांची थट्टा करीत. पण खरे *म्हणजे केतकरांचा चातुर्वर्ण्याचा अभिमान विशेषतः ब्राह्मण जातीच्या इतिहासदत्त कामगिरीबद्दलची त्यांची गौरव भावना,* दलितांच्या दुःखाविषयी त्यांच्यावर होणाऱ्या अन्यायाविषयी त्यांची उदासीन वृत्ती ही 'सदाशिवपेठी' या विशेषणाने सूचित होणाऱ्या मनोवृत्तीपेक्षा काही वेगळी नव्हती. फडके पुढे लिहितात,

> *हिंदू समाजातील ब्राह्मणांचे स्थान व त्या जातीची नियंत्रक शक्ती यांना आव्हान देणारे बौद्ध, जैन, लिंगायत वगैरे पंथ अक्षर संप्रदाय किंवा इंग्रजी राजवटीतील समाजसुधारक यांच्यावर केतकरांनी कडाडून टीका केली आहे...* (तिरपा ठसा माझा, 210).

7.3 संकल्पना व सिद्धांत भय-भयगंड

हा देशांतर्गत वैदिकवसाहतवादच तुलनात्मक साहित्य व सांस्कृतिक अभ्यासाचा विरोधक आहे. हे स्विंगेवूडने ग्रंथाच्या शेवटी काढलेले निष्कर्ष वापरून मराठीच्या कॅन्सरचे निदान चांगले करता येते. त्याने युक्तिवाद केला की, पाश्चात्त्य देशात कृष्टी–कल्चरची आधुनिक संकल्पना आधुनिकतेची कल्पना, औद्योगिक भांडवलशाहीचा विकास व नागरी पायावरील सोयी-सुविधा बरोबर एकाच वेळी उदयास आली. त्या पायावरचे कृष्टी–कल्चरच्या स्वायत्तीकरण ठळक क्षेत्रे किंवा परिसर, संस्थात व व्यवहारात होत गेले. ह्या प्रत्येक क्षेत्रात कृष्टी–कल्चरच्या व्यवहाराची संरचना विशिष्ट आंतरिक तर्कशास्त्र व गुणधर्मानुसार घडली. त्यांचा इतिहास विचारवंतांच्या संकल्पना व सिद्धांताच्या आधारे त्याने मांडला आहे. तो रचण्यातील अडचणी त्याने तपशिलाने स्पष्ट केल्या आहेत. त्या समस्या कृष्टी–कल्चरच्या समाजशास्त्राशी कशा संबंधित आहेत, त्या पाच आकडे टाकून स्पष्ट केल्या आहेत. मराठी कल्चरल समाजशास्त्रच जन्मले नसल्यामुळे पुढील पाच समस्यांचा अभ्यास भविष्यात फार उपयोगी पडेल. कारण 'नवतेचा व परंपरेचा' परिचय करून देताना गुणदोषाबरोबर नव्या दिशाही त्याने स्पष्ट केल्या आहेत.

1. सांस्कृतिक-cultural समाजशास्त्रात अर्थ, व्याख्या खूप विस्ताराने फोफावले- अडोर्नोचे सकारात्मक व रामराज्याचे सत्वसार, दुर्खिमची सामुदायिक प्रतीके, विधी आणि प्रतिनिधित्व आणि विल्यम्सचा जगण्याचा समग्र मार्ग. ग्रामसी व बाख्तिनची मूळ लोकशाही व लोकप्रिय कृष्टी–कल्चरमधील परस्परविरोधी इच्छांचा एकाच वेळी संचार, तिचा संवादी टीकात्म व उपरोधी शाक्तभार वगैरेंची मीमांसा. समाजशास्त्राने या भिन्न संकल्पनांची समीक्षा करायलाच हवी. जर आधुनिकत्व ठळक ऐतिहासिक संदर्भात रचले गेले असेल तर कृष्टी–कल्चर ही तेवढीच प्रतिबिंब व संदर्भांनी बांधलेली होती. स्विंगेवूडने दुर्खिम ते फ्रँकफर्ट पठडी पर्यंतच्या काही विद्वानांच्या कृष्टीला एकाच आकारमानात बसवायला व वैश्विक ज्ञानातील मूल्ये यांना विरोध केला आहे. तसेच रोजच्या जगण्यातील सर्वसामान्यांची कृष्टी व 'सांस्कृतिक' उद्योगात

रोजच्या जगण्यातील वस्तुकरण; कृष्टीचे परकेपण दाखवणे या उपरोधावर टीका केली आहे.

2. कृष्टीच्या कार्यप्रणालीमय समाजशास्त्रांच्या पलीकडे जाऊन सांस्कृतिक व प्रतीकात्मकतेच्या सामाजिक नात्यांचे सिद्धांतन व पुनर्विचार करणे आवश्यक आहे. व्यक्तीची सर्वसामान्य कृष्टी प्रतिबिंबाच्या समस्यांचा विचार करीत नाही. वैश्विकतेच्या मूल्यांच्या परिभाषेत कृष्टी–कल्चरचे सिद्धांतन करणे समाजशास्त्रीयदृष्ट्या स्वीकारार्ह नाही. जर कृष्टी–कल्चरचा गाभा (मराठी प्रमाणे) वैश्विक व ज्ञानातील असेल तर त्याला नव्या संस्था व मूल्यांनी सक्तीने तसे केलेले असते. धार्मिक प्रतीके, पोथ्याभय, लोकशाही, न्याय, सौंदर्यशास्त्रे या कामी पूर्णपणे उपयोगी पडत नाहीत असा स्विंगेवूडचा आक्षेप आहे.
3. सांस्कृतिक ऐक्याच्या पुराणकथेवरील सर्व फरक त्यांच्या समाजाच्या मध्यवर्ती मताभोवतीची साधारणपणे बनलेली मते त्यागलीच पाहिजेत. सामाजिक व विचारधारणात्मक संघर्षांना कृष्टी–कल्चर नेहमीच खापरांनी शेखरलेली असते आणि तिला अलिप्त किंवा निरपेक्ष पाया नसतो. ग्रामसीची दादागिरीची संकल्पना, बाख्तिनचा संवादवादाचा सिद्धांत आणि बोर्दियुचे क्षेत्र सिद्धांत कृष्टीची व्याख्या प्रतिकार आणि विरोध ज्याच्या सामुदायिक क्रिया सामाजिक व सांस्कृतिक जग भेदाभेदात आकाराला आणते अशी करतात.
4. अंशतः स्वायत्ततेचा स्वायत्ताकरणाच्या संरचनात्मक पायाची अनुभवजन्य-ऐतिहासिक मीमांसा सुलभ करण्यासाठी योग्य संकल्पनात्मक हत्यारे विकसित करण्याची मागणी करतो. बऱ्याच वेळा सांस्कृतिक सिद्धांतवादी ज्या संकल्पना 'संस्कृतीच' सामाजिक व्यवहार व प्रयोगाच्या धूसर कल्पनांत मिसळतात त्यांनाच पुढे करतात. स्वायत्ततेचे तत्त्व कल्पनांच्यामधून निर्माण होत नाही, परंतु ते विशिष्ट सामाजिक व आर्थिक शक्ती किंवा सुविधा आणि निश्चित ऐतिहासिक संदर्भात जन्मते. ही 'संस्कृतीच्या' स्वायत्ततेकरणाची प्रक्रिया एका समाजातून दुसऱ्यात पसरते. हे एकोणिसाव्या शतकातील इंग्रजी

कादंबरी व जर्मनीतील ऑपेराने दाखवून दिले. त्यात मिश्रण, जोडजोडही संभवते.

5. 'संस्कृतीचे' सिद्धांतन अंशतः स्वायत्ततेच्या परिभाषेत करणे स्वयंसेवीवाद व प्रतिक्षिप्त क्रियेचा प्रश्न उभा करतो. सामाजिक व्यवहाराहून कल्चर चिकित्सेच्या दृष्टीने टळक असते. कृष्टी–कल्चर घडत असता रचनात्मक घटक तिच्यात प्रवेश करतात. ती टीकात्म व प्रतिबिंबित असते. तिची जडणघडण समज, ज्ञान व ऐतिहासिकतेशी जोडले आहे. संस्कृतीच-culture अंशतः स्वायत्तत सौंदर्यशास्त्रीय आकृतिबंध घडवते. ती घडत असता वर्तमान व भूतकाळात संवाद घडवते आणि स्मृती इतिहास सलगता टिकवतो, अस्मितेचे भान देते आणि आधुनिकतेची कल्चर पुढे विकेंद्रित होत जाते. संवाद तिचे वैविध्य व संकर दर्शवितो.
6. कृष्टी–कल्चरचे हे संकरित स्वरूप उत्तराधुनिक दृष्टिकोन सूचित करते. स्विंगेवूडने उत्तराधुनिक सिद्धांताच्या रोगनिदान व संकल्पना विरोधी युक्तिवाद केला आहे. कृष्टीची मीमांसा संदर्भदृष्ट्या केली जाते. सांस्कृतिक समाजशास्त्राने गुंतागुंतीच्या शक्तींचा खेळ एकत्र कोंबून अपघात घडवू नये. कृष्टी–कल्चर ही केवळ विचारधारणा किंवा जगाकडे पाहण्याचा एखाद्या वर्गाचा दृष्टिकोन नसतो. परंतु तो फार द्रवरूप, शक्तींच्या सामाजिक-ऐतिहासिक क्षेत्राचा परिणाम असतो. क्षेत्राच्या उत्तराधुनिकवादातील संकल्पनांच्या काही मर्यादा आहेत. मध्यस्थ व रचनातील दुहेरीवाद टाळला पाहिजे. एकाच शक्तिशाली क्षेत्रातील क्रियांचे परस्पर प्रभाव तपासले पाहिजेत. संरचनांच्या संदर्भात बोर्दियुला क्रिया प्रभावाचा सिद्धांत विकसित करण्यात फारसे यश आले नाही. संवाद व संचारण यांच्यामधून कृष्टी–कल्चरच्या घडण्याची समस्या भविष्यात भेडसावत राहील (180).

स्विंगेवूडच्या मौलिक ग्रंथाचा सविस्तर सारांश मराठीत या संज्ञेचा अर्थ किती सुलभ पद्धतीने स्वीकारला जातो आणि हे पाश्चात्त्य सिद्धांतन कळायला का कठीण

जाते याची प्रखर जाणीव करून देण्यासाठी दिला आहे. समजा, शरद पाटलांच्या *अब्राह्मणी साहित्याचे सौंदर्यशास्त्र* (1988) या पुस्तकातील पाश्चात्त्यांचे एकूण सव्वीस, भारतीयांचे व विशेषतः मराठीतील लेखकांच्या शंभर ग्रंथांचे सूचीमधील संदर्भ वरील पार्श्वभूमीवर तपासावे. *ते साहित्य सिद्धांत व सांस्कृतिक सिद्धांत या मधल्याच हद्दीवर तरंगण्याचे कारण त्याला* स्विंगेवूड *म्हणतो तसा, सांस्कृतिक समाजशास्त्रातील भक्कम पाया चार-दोन मार्क्सवाद्यांच्या ग्रंथांचा आधार घेतला तरी लाभलेला नाही.* ते संस्कृतच्या घनदाट अरण्यांच्या वर्णनात अडकल्याने कळायला जड जाते. तरीही मराठीत हीन गणल्या गेलेल्या संस्कृतीत शाक्तभारित साहित्य आहे याची 'डावी' बाजू उजेडात आणणारा हा ऐतिहासिक प्रयत्न मागे उल्लेख केलेल्या कोशकारी वर्चस्वाला उधळून लावणारा आहे. भाटे यांनी उल्लेख केलेले 'साहित्य संमेलनाचे' नामांतर घडवणारे बडोद्याचे भारतातील ''सर्वोत्तम पुरोगामी राजा'' ब्रिटिशांचा मांडलिक नसलेल्या व इंग्रजीत स्वतः चार-सहा ग्रंथ लिहून 'सांस्कृतिक' क्रांती घडवणारे सयाजीराव महाराज होते. हे आता बाबा भांड यांनी प्रसिद्ध केलेल्या अनेक ग्रंथावरून लक्षात येते. तसेच स्वामी विवेकानंदांनी बडोदा नरेशांनाच भारतातील सर्वात पुरोगामी राजा असे म्हटल्याची नोंद आहे. त्या तुलनेत पुण्यात धर्म व धर्मग्रंथ भयग्रस्त संस्कृतीत क्रॉबरने नोंदवल्याप्रमाणे धर्मनिरपेक्ष 'संस्कृतीची' चर्चा होत नव्हती. हे *महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे समग्र वाङ्मय : खंड पहिला भारतीय अस्पृश्यतेचा प्रश्न : संशोधन आणि चिंतन,* संपादक गो. मा. पवार (2009) या 895 पृष्ठांच्या मौलिक ग्रंथातील मराठी समग्र मजकुरात कुठेही culture -संस्कृती ही संज्ञा वापरलेली नाही, हे यावरूनही स्पष्ट होते. ती फक्त 1992 मधील धर्मकार्याचा एक भाग म्हणून लिहिलेल्या *The Theistic Directory and Review of the Literal Religious Thought and Work in the Civilized World* या पुस्तकाच्या शीर्षकात संस्कार याच धार्मिक अर्थाने इंग्रजीत आढळते. त्यातील संपूर्ण भर धर्म, अस्पृश्यता या संकल्पनावर आढळतो. ऑक्सफर्ड मधील मँचेस्टर कॉलेजमध्ये धर्मांचा तुलनात्मक अभ्यास केलेल्या डॉ. पंजाबराव देशमुखांचा पी. एस. देशमुख या नावाने प्रबंध 1933 मध्ये प्रकाशित झाला. परंतु तो

पाऊण शतक अंधारात राहिल्याची चर्चा आपण पहिल्या खंडात केली आहे. त्यांच्यानंतर ब्रिटिशांनी विठ्ठल रामजी शिंदे व प्राचार्य एम. आर. देसाई यांना अशा धर्माच्या तुलनात्मक अभ्यासासाठी निवडले होते. हा त्यांच्या वासाहतिक धोरणाचा भाग होता. मात्र प्रयत्न करूनही त्यांच्या शोध प्रबंधांची शीर्षके मिळू शकली नाहीत.

अशा परिस्थितीत सनातन ब्राह्मण धर्मांविरोधी वर्णनात्मक प्रतिपारिभाषिते व संघटना तयार झाल्या, तरी अजून जे मार्टिनच्या *कल्चरल सिमॅन्टिक्स : की- वर्ड्स ऑफ आवर टाईम्स* (1997) ची परिभाषा मराठीत नव्या शतकातही तयार झालेली नाही. "सांस्कृतिक अर्थविज्ञान" या शब्दप्रयोगाची व्याप्ती समजण्याची शक्यताच मिथकीकाव्य कल्पनाशक्तीत कमी असते. हे मार्टिनच्या कृष्टी–कल्चरशी संबंधित शब्दांच्या वंशावळीच्या उदाहरणावरून लक्षात येते. "सांस्कृतिक प्रमाणशास्त्रा"चा उदय झाल्यास सांस्कृतिक सत्ताशास्त्राची साक्षरता वाढते. पहिल्या खंडात आपण सांस्कृतिक भाषाशास्त्राचे महत्त्व स्पष्ट केले. शब्दाची व्युत्पत्ती शोधून फार फायदा होत नाही. म्हणून मार्टिन म्हणतो, "सांस्कृतिक-cultural अर्थविज्ञान म्हणूनच भाषा ज्या मार्गांनी त्यात सहभागी होती आणि समावेश, वगळणे आणि एवढेच नव्हे तर क्षुद्रपणा या प्रक्रियेतून अस्मिता घडवण्याच्या मोठ्या प्रक्रियेला योगदान देते. खाली चर्चा करावयाच्या अनेकांपैकी एका संज्ञेवर प्रकाश टाकण्यासाठी-समग्र समाजाने संवेदनक्षम असलेच पाहिजे." पुढे तो सांस्कृतिक अर्थविज्ञानावरील प्रभुत्वासाठी विशिष्ट प्रकारच्या प्रशिक्षण व व्यासंगाचा आग्रह धरताना म्हणतो, "विद्वानांच्यात विशेषतः ह्या अर्थांना खुले असणाऱ्यांना जे प्रशिक्षित गणने शक्य आहे, जसा मी होतो, तसे ते बौद्धिक इतिहासाच्या विद्याशाखेत होते. कारण बौद्धिक इतिहासकारांची गणना परंपरेने ज्या मार्गांनी शब्दांचे स्फटिकीकरण होते आणि महत्त्वाचे कार्य खरे धरून चालतात त्याच्याशी मेळ घालतात. कधी कधी ते वेगळे असतात हे संदर्भावर अवलंबून असते आणि नंतर शिळे बनतात किंवा ओझ्याने दबलेले आणि त्यांची कार्यक्षमता हरवतात. तथाकथित भाषिक वळणाच्या की ज्याने या प्रश्नांविषयी सर्वच इतिहासकारांची संवेदना खूपच वाढली. त्याच्या बऱ्याच आधी बौद्धिक

इतिहासकारांनी, ज्याला जुने इतिहासकार'' कल्पनांचा इतिहास'' म्हणत, त्यांनी त्याकडे जवळून लक्ष दिले होते. त्यांचे नेतृत्व करणाऱ्या आर्थर लव्हजॉचने नाव दिले ''ऐतिहासिक अर्थविज्ञान...'' जरी भाषिक विकासावरील काही प्रारंभीच्या बौद्धिक इतिहासकाराचे कार्य अलीकडच्या चिन्हमीमांसा, संरचनावाद, उत्तरसंरचनावाद, प्रमाणवाद किंवा भाषेच्या बोलणे-क्रिया सिद्धांतांच्या प्रकाशात साधे भोळे वाटले, तरी सुद्धा जे आमच्या काळात कोणत्याही अर्थविज्ञानाची महत्त्वाची प्रेरणा म्हणून मान्यतेच्या योग्यतेचेच आहे'' (प्रस्तावना 3.4).

या पार्श्वभूमीवर गंभीर प्रश्न पडतो की, मागे उल्लेख केल्याप्रमाणे पाश्चात्त्य भाषाशास्त्रज्ञांनी पाणिनीचे व्याकरण वाचून सिद्धांत रचले. हॅरॉल्ड कॉवर्डचे *डेरिडा ॲन्ड इंडियन फिलॉसॉफी,* (स्टेट युनिव्हर्सिटी ऑफ न्यूयॉर्क1990) अमेरिकेत प्रकाशित केले आहे. मग भारतात सिद्धांत व नव्या संकल्पनांचा दुष्काळ का? संस्कृत रस व अलंकारशास्त्र ही शोषणाची सजावट शास्त्रे आहेत अशी दुसरी बाजू मनीषा पाटील संपादित *संगम* (2020) मधील जगभरच्या निबंधाचे अनुवाद वाचल्यास पटते. अशा जगभरच्या गंभीर व नव्या आंतरविद्याशाखीय ज्ञानाचे उत्पादन करणाऱ्या निवडक ग्रंथांची भाषांतरे मराठीत किती आहेत? युरो-अमेरिकेच्या फूटपाथवरचा कचरा आंतरराष्ट्रीय भांडवलशाहीच्या प्रेरणेतून येतो. त्याची तुलनात्मक सांस्कृतिक चिकित्सा करणारा एकतरी प्रबंध भारतात आहे का? ही प्रश्नांची यादी न संपणारी आहे.

अशाप्रकारे भिन्न आशयसूत्रे निवडून सांस्कृतिक-cultural सिद्धांतांचे वर्गीकरण केलेले ग्रंथ इंग्रजीत अनेक आहेत. त्याच बरोबर रूटलेज सारख्या एकाच प्रकाशनाने विचारवंतांच्यावर विविध दृष्टिकोनातून काढलेल्या मालिका अनेक आहेत. तसे सांस्कृतिक अभ्यासातील फारसे नमुने मराठीत अजून तयार झालेले नाहीत. लिहिणारेच भेटत नाहीत असे शंकर सारडा नेहमी म्हणतात. अशा परिस्थितीत इंग्रजीतील सांस्कृतिक सिद्धांतांचे आणखी काही नमुने पुढील खंडात पायाभूत रचनेसाठी वापरलेले आहेत. पहिल्या खंडातसुद्धा काही सिद्धांतांचा उल्लेख केला

आहे. उदाहरणार्थ, जॉडी डीन ने संपादित केलेल्या *सांस्कृतिक सिद्धांत आणि राजकीय सिद्धांत* (2013) या संग्रहातील सोळा लेखात अमेरिकन सांस्कृतिक अभ्यासातील राजकीय सिद्धांताचे उपयोजन कसे केले जात आहे, याचे प्रात्यक्षिकच बघायला मिळते. उदाहरणार्थ, जॉर्ज लिपझिटचा ''शैक्षणिक राजकारण आणि सामाजिक बदल'' या लेखाची तुलना मराठीत गाजलेल्या लेखाशी करूनच या प्रकरणाचा शेवट करू. ''ब्लॅक वुमन इन अमेरिका : ॲन्ड हिस्ट्रॉरिकल एनसायक्लोपिडिया'' (अमेरिकेतील काळी स्त्री : ऐतिहासिक विश्वकोश) या टोनी केड बाबराच्या लेखातील याच मार्मिक ओळी लिपझिटने सुरुवातीलाच उद्धृत केल्या आहेत : ''ही फार मोठी जबाबदारी-जोखीम व सन्मान-लेखक असणे, एक कलावंत, एक सांस्कृतिक लेखक... ह्या व्यवसायाला तुम्ही काहीही म्हणा, कारखान्यातील कामगार काय बघतो, कैदी काय पाहतो, कल्याणगृहातील बालके काय पाहतात, विद्वान काय बघतो, हे एखाद्याने पाहिले पाहिजे, तसेच सत्ताधीश वर्गातील पुराण रचणारे काय पाहतात ते बघितले पाहिजे. ते सांगता येण्यासाठी आणि पकडले न जाता येण्यासाठी''(63). या उद्धृतातील किंवा लेखातील एकाही वाक्याचा स्पर्शही न झालेल्या अनेक नामवंत लेखकांच्या समग्र साहित्याचे रूढ साच्याबाहेरचे तुलनात्मक सांस्कृतिक संशोधन व्हायला हवे याची चर्चा आपण पुढे तिसऱ्या खंडात करणार आहोत. इंद्रजित घुले या तरुण कवीने 'ज्ञानपीठ' ही उपरोधी कविता लिहून 'नेमाडे भया'चा विच्छेद केला आहे. माझ्या *टीकावस्त्रहरणा*ला नेमाड्यांच्या *टीकास्वयंवरा*ला सांस्कृतिक प्रतिकार करूनही त्याला राज्य पुरस्कार मिळाला हे मराठीच्या मुक्तीचे शुभ लक्षण वाटते. त्यात एका नामवंत मराठी लेखकाने वयाच्या नव्वदीत माझ्याकडे माफी मागणारा फोन करावा हा दुसरा पुरावा मराठी साहित्य संस्कृतीच्या जातीयवादाचा व्यापारी विष पेरण्याचा मोठा पुरावा आहे. त्याचा खरा उलगडा तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यासातच होणे शक्य आहे. सारंगांच्या सांस्कृतिक समाजवादाचा भक्कम आधार असलेल्या ''मराठी 'लेखक आणि जात वास्तव'' परखडपणे मांडणाऱ्या काही लेखांचे संदर्भ आपण मागे दिले आहेत. जसा फ्रेंचमधील

रोलां बार्थने गतशतकातील उत्तरार्धातील "लेखकाचा मृत्यू" हा संरचनावादी लेख लिहून इतिहास घडवला. तसा सारंगांच्या या लेखाचे इंग्रजी अनुवाद झाल्यास सांस्कृतिक अभ्यासात क्रांती घडवेल. कारण श्रेणीबद्ध समाजात कुठल्याच विचाराची बांधिलकी न जपता जातीयवादी सांस्कृतिक राजकारणाचा फायदा धूर्तपणे घेत तत्त्वनिष्ठ जोतिबा फुलेंच्या नावाचा लाखाचा पुरस्कार व पदे वगैरे धूर्तपणे व्यापारीवृत्तीने जनुकीय देशीवाद जपत, परदेशी वाङ्मयचौर्य लपवत अनीतिवर्तन व नवनीतिवाद मांडत सोंगी भजनी मंडळीचे कळप वाढवत मराठी साहित्य व संस्कृती नासवली जात आहे याचे सिद्धांतन व्हायला हवे, हे तिसऱ्या खंडात अधिक स्पष्ट होत जाईल. इंग्रजी-मराठीत जगतमान्य ललित लेखन व समीक्षा करणाऱ्या या श्रेष्ठ सारंगांची शेवटची मार्मिक निरीक्षणे नोंदवून या विभागाचा समर्पक शेवट करू: आंतरराष्ट्रीय लेखक म्हणून Word Literature Today मध्ये "Confessions of the Marathi writer" प्रसिद्ध करणारे विलास सारंग लिहितात,

> "...शहाणेंच्या 'क्ष-किरण' लेखाने बेपर्वा शेरेबाजी करण्याची पद्धती रूढ केली. ती इतरांबरोबर नेमाडेंनी आपलीशी केली. नेमाडेंनी हळूहळू हा आपला ट्रेडमार्क केला. हे चटकदार, चमचमीत वाटतं, पण मराठी समीक्षेची भाषा चांगल्या स्वरूपात उभी राहायची असेल तर हा प्रकार हानिकारक आहे...
> ...या दृष्टीने नेमाडे यांचा मराठी वाङ्मयावरील परिणाम हानिकारक आहे. यातच भर नेमाड्यांनी वास्तववादाची जोरदार भलामण या पायी गेल्या तीस-चाळीस वर्षांत मराठीत निर्बुद्ध, रटाळ कादंबऱ्या खूप उत्पन्न झाल्या. नेमाड्यांचा दबदबा जोपर्यंत आहे, तोपर्यंत मराठी वाङ्मयाची स्थिती अशीच राहणार." (140-141 पाहा *खलनायक लेखकराव*).

मराठीने पश्चात्ताप पुन्हा करू नये म्हणून हेच संकट टाळण्यासाठी सांस्कृतिक अभ्यासाच्या नव्या दिशा पुढील खंडात शोधू. एखाद्या वटवृक्षाच्या फांद्यांसारखे सांस्कृतिक अभ्यासाचे असंख्य प्रकार जगभर विकसित होत आहेत. अनेक देशांत

कल्चरल हे स्वतंत्र खाते तयार झाले असून त्यांना मार्गदर्शन व मदत करण्यासाठी तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यासाच्या संस्था व विद्यापीठातील स्वतंत्र विद्याशाखा तयार झाल्या आहेत. यात चीनसुद्धा अमेरिकेला सतत शह देत आला आहे. याचे काही नमुने तिसऱ्या खंडात मुद्दाम दिले आहेत. उलट भारतात वैदिक संस्कृतीच्या जागरात सांस्कृतिक विज्ञानाचा उदय होणे कठीण झाले आहे. हे संतविद्यापीठे, जातवार आरक्षणे, इ. विषारी सांस्कृतिक धोरणाने धार्मिक संरचनाच स्थिर करण्याचे प्रयोग सुरू आहेत. जर्मनीमध्ये हिटलरच्या उदयापूर्वी जर्मन कुल्तुर (संस्कृती) या वेगळ्या संकल्पनेचे स्तोम माजल्यामुळे युरोप पहिल्या युद्धाच्या खाईत लोटला गेला. याचे सांस्कृतिक संदर्भ आपण मागे पाहिले आहेत. याचा अर्थ आपला संघर्ष रेमण्ड विल्यम्सपेक्षाही वेगळ्या प्रकारचा व अधिक तीव्र आहे, हे नीट समजून घेऊ. सांस्कृतिक अभ्यास व तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यास भारतात विकसित होण्याचे क्षेत्र मोठे आहे. मात्र ते विकसित करणाऱ्या संकल्पना व सिद्धांतांची गरज आहे. त्यासाठी गॅरी हॉल व बिरचाल चा *न्यू कल्चरल स्टडीज : ॲडव्हेंचर्स इन थिअरी* (2004) या ग्रंथाची चर्चा फार तपशिलाने केली आहे. तिसरा खंड या दृष्टीने मौलिक ठरेल.

7.4 सांस्कृतिक अभ्यासाची बलस्थाने व मर्यादा

संकल्पना आणि सिद्धांतांची फौज बलवान असेल तरच भाषा व कल्चर संस्कृती समर्थ बनते ही आपली भूमिका पुरेशी स्पष्ट झाली आहे. वटवृक्षाचे रूपक सांस्कृतिक अभ्यासांच्या वाढत्या प्रकारांच्यासाठी तिसऱ्या खंडात अधिक स्पष्ट होईल. अर्थात, साहित्य प्रकार व सिद्धांत मृत्युशय्येवर कसे व का पडतात याचीही चर्चा आपण मागे केली आहे. या खंडाच्या शेवटी रूढ पुनरुक्त निष्कर्षांच्या ऐवजी पुढील खंडातील मीमांसेला उपयोगी पडणाऱ्या काही मुद्द्यांची चर्चा करणे उचित ठरेल. सांस्कृतिक अभ्यासांचे प्रकार एवढे वाढत आहेत की, त्यांच्यानंतर या क्षेत्रातील संभाव्य विषयांची यादी करणेही शक्य होणार नाही. असा निष्कर्ष सांस्कृतिक अभ्यास क्षेत्रातील तज्ज्ञांनी नोंदवला आहे. इंग्रजीमधील गॅरी हॉल व क्लेअर बिरचाल यांनी संपादित

केलेल्या *न्यू कल्चरल स्टडीज : अॅडव्हॅन्चर्स इन थिअरी* (2001) या ग्रंथातील लेख या क्षेत्रातील धाडसी प्रयोगांची दिशा स्पष्ट करतात. त्यात मार्क्स ते स्लोव्हेज झिझेक पर्यंतच्या जुन्या-नव्या सिद्धांतवाद्यांच्या सिद्धांतांचे उपयोजन पुन्हा एकदा बदललेल्या जागतिक संदर्भात केले आहे. स्वतःचे अस्तित्वच संपेल म्हणून परंपरावादी ऊर्फ देशीवादी दलाल नव्या संकल्पना व सिद्धांतांना कडवा विरोध करतात, असा हा प्रकार नाही. हे या पुस्तकातील 'नवे बदल' या तिसऱ्या विभागातील तीन निबंध वाचल्यास लक्षात येईल. उदा., युनिव्हर्सिटी ऑफ ईस्ट लंडनमध्ये सांस्कृतिक अभ्यासाचे अध्यापक व *कल्चर अॅन्ड ड्रग्ज* (2006) व *कल्चर मशिन* या नियतकालिकांचे संपादक-संस्थापक लेखक आहे. इंग्लंडमधील अनेक विद्यापीठात हा विषय देशाच्या सांस्कृतिक कल्चरल धोरणाचा भाग म्हणून शिकवला जातो. सांस्कृतिक अभ्यासावर जन्मतःच मार्क्सवादाचा शिक्का मारणे भांडवलशाही, लोकशाही देशांत फार सोपे होते. तरीसुद्धा बर्मिंगहॅम पठडीने लावलेल्या इवल्याशा रोपाचा वेल गगनावर कसा गेला, हे पुढच्या निबंधात पाहू.

गिल्बर्ट निबंधाच्या सुरुवातीलाच स्पष्ट करतो की, सांस्कृतिक अभ्यास किंवा त्या क्षेत्रातील तज्ज्ञ 'भांडवलशाही विरोधी' नक्की असतात असे मानत नाहीत. मात्र ते तसे का करतात याची कारणे व परिणामांची चिकित्सा अलिप्तपणे करायची आहे. कोणती तरी एक बाजू घेत कळप करून एकाच मठपती, संप्रदाय व पंथाचे स्तोम मराठीप्रमाणे वाढवणे इंग्लंडमधील खुल्या कृष्टी-संस्कृतीत जास्त काळ चालत नाही. त्यामुळेच गिल्बर्टने इंग्लंडमधील सांस्कृतिक राजकारणात व तत्त्वज्ञानातील भूमिकेत भांडवलशाहीवादाविरोधाची कारणे शोधली आहेत. त्याने रेमण्ड विल्यम्सच्या *कल्चर अॅन्ड सोसायटी* (1958) च्या योगदानाची चर्चा या दृष्टीने तपशिलात जाऊन केली आहे. परंपरावादी लेव्हिस, इलियट आणि मार्क्सवाद्यांमधील सांस्कृतिक लढाईची सविस्तर चर्चा आपण पहिल्या खंडात केली आहे. पत्रकार म्हणून मरेपर्यंत ब्रिटनमध्येच कार्ल मार्क्सने प्रमुख ग्रंथांचे लेखन केले होते. म्हणून 'पूर्वी-मार्क्सवादी' किंवा 'न-मार्क्सवादी' भूमिकेतून विल्यम्स, रिचर्ड होगार्त यांनी लेखन केले होते. त्यांनी

पुढे मार्क्सवाद स्वीकारला. त्यांच्या भूमिकांची मुळे कामगार चळवळीत होती. हीच बांधिलकी सांस्कृतिक अभ्यास या विद्याशाखेत कायम अबाधित टिकली आहे. गिल्बर्टच्या मते, ''मग सांस्कृतिक अभ्यासाचे 'राजकारण' त्याच्या प्रमुख उद्गात्याकडून घेतलेल्या अमूर्त सैद्धांतिक भूमिकांचे कधीच प्राथमिक कार्य नव्हते. पण त्यापेक्षा भूमिकांच्यामधील व या विशाल राजकीय संघर्षाची माहिती करून देण्यातील संबंधाचा हा एक प्रश्न आहे'' (183). ही बाजू विल्यम्सचा नामवंत शिष्य टेरी इगल्टन व इतरांच्या लक्षात आली नसल्याचा आक्षेप त्याने घेतला आहे.

मुळात सांस्कृतिक अभ्यासाच्या मुख्य प्रवाहात हॉल व विल्यम्स यांच्याकडून प्रतिनिधित्व करण्यात येत असता, त्यांनी culture - 'संस्कृती'च्या जागी 'राजकारण' आणण्याचा दावा कधीही केला नव्हता. **यापेक्षा त्यांचा प्रकल्प सक्रिय राजकारणापेक्षा विद्यापीठाच्या मानव्य शाखेत टीकात्मक भूमिकेचा विकास सामाजिक विकासासाठी अभ्यास व अध्यापन करण्याचा होता. जो उपक्रम अर्थपूर्णरित्या विशिष्ट मूलभूत राजकीय चळवळींच्या गाभ्याच्या तात्त्विक गृहीतकाशी सहसंबंधी होता. अशा उथळ राजकारणाच्या नेहमीच्या आरोपापेक्षा हे काम राजकारण व त्याचे इतर कामाच्या क्षेत्रातील संबंध कितीतरी पटीने मोठे व गुंतागुंतीचे असल्याचे लेखिका समजावून देते.** हे बौद्धिक व सांस्कृतिक काम राजकीय सक्रियतेसाठी सहजपणे बदलून बदनाम करण्यासारखे नसते. साम्राज्यवादी, भांडवलशाही ब्रिटनमध्ये विल्यम्स व हॉलने निर्विवादपणे बांधिलकीने केलेल्या बौद्धिक मशागतीला ब्रिटिश लेबर पक्षाची साथ मिळाली. त्या विद्वानांनी मार्क्सवादी भूमिका स्वीकारली होती. 1970 च्या दशकात विद्यार्थ्यांचे उठाव, स्त्रीवादी चळवळ, वंश, रंग, साम्राज्यवाद वगैरे विरोधी चळवळ, गे-समलिंगी मुक्ती अशा उठावांच्या पर्यावरणात बर्मिंगहॅमच्या केंद्रात लोकशाहीवादीच कृष्टी-सांस्कृतिक अभ्यास आकार घेत होते. ही सांस्कृतिक अभ्यासाच्या विद्याशाखेतील बौद्धिक कामाची राजकीय अस्मिता नवी होती. **ती परंपरावादी व नवसमीक्षकांना मानव्य 'शाखाबाह्य' म्हणून स्वतःच्या**

अस्तित्वासाठी बदनाम करावी असे वाटणे स्वाभाविक होते. नेमके हेच भारतात घडले. पुरोहित वर्गातील मार्क्सवादी वर्गलढ्यावर लक्ष केंद्रित केल्याने सांस्कृतिक अंगाने राजकीय बौद्धिक मशागत करणे, वैदिक वर्चस्व टिकवण्यासाठी टाळल्याची चर्चा आपण पहिल्या खंडात केली आहे. तिसऱ्या खंडातील सांस्कृतिक प्रकारांची चर्चा करताना भारतात त्यांचा उदय फारसा न होण्याची कारणे पाहण्यासाठी एक महत्त्वाची विरोधापत्ती स्पष्ट करू.

1970 चे दशक राजकीय पेच, सिद्धांत क्रांती आणि जागतिकीकरणातील मुक्त अर्थव्यवस्थेच्या पूर्वतयारीचे मानले जाते. इलेक्ट्रॉनिक डिजिटल कृष्टी–कल्चरच्या उदयाच्या काळात सांस्कृतिक सिद्धांतांची स्पर्धा पारंपरिक साहित्य सिद्धांताशी वाढत होती. रचना, विरचन, यांनी सर्वनाशाची परिभाषा एवढी तात्त्विक बनवली की, ती विनोदाचा विषय बनली. कृष्टी अभ्यासाची वैधता त्यांच्या विद्याशाखेत व बाहेर चिंता वाढवत होती. प्रश्न अस्मितेचा होता. अमेरिकेतील गणिताचा प्राध्यापक ॲनल सोकलने *सोशल टेक्स्ट* (1996) मध्ये एक सैद्धांतिक लेख सांस्कृतिक सिद्धांत म्हणून प्रसिद्ध केला : ''ट्रान्सग्रेसिंग द बाऊंड्रिज : ॲन आफ्टरवर्ड'' (*डिस्सेन्ट* 43 : 4 पीपी 93.9) हा क्लेअर बिरचालच्या मते, ''हद्दीच्या संदर्भातील काळजीवरील सांस्कृतिक अभ्यासाच्या अनेक टीकाकारांच्या हल्ल्यापैकी एक होता'' (298)

या 'कुप्रसिद्ध' घावाचे स्वरूप तिने स्पष्ट केले आहे. सोकलला वाटले की, सांस्कृतिक अभ्यासात सुरू असलेले सामाजिक/वैज्ञानिक किंवा रचनावाद व टिकेविना लोकप्रियवाद राजकीय कार्यक्रमपत्रिका विरूपित करतात. ते अवैध आहे. त्या सिद्धांताचे विडंबन हेतुतः करण्यासाठी त्याने तो निबंध लिहिला. भौतिक व अन्य विज्ञानातील संज्ञा व संकल्पना सांस्कृतिक सिद्धांतात वापरल्या जात होत्या. ते परिच्छेद उचलून त्याने मागेपुढे करून cultural सिद्धांताशी जुळवत विडंबन केले. या नव्या क्षेत्रातील विचारवंतांनी कसलाही अधिकार नसता या संज्ञा व संकल्पना अनेक शास्त्रातून घेतल्याचा संताप त्याला आला होता. तशी ही घटना बिरचालच्या मते, ''शुद्ध 'नकरात्मक' नव्हती, तथापि, मला सुचवायचे आहे की, अशी एखादी

घटना सांस्कृतिक अभ्यासाच्या 'प्रकल्पाचे' पक्के समर्थन करणारी म्हणूनदेखील पाहणे शक्य आहे. वैध ज्ञान काय आहे या प्रश्नाविषयी 'सांस्कृतिक' अभ्यासाचा खुलेपणा स्थानिक रोग म्हणूनही पाहणे शक्य आहे (एक खुलेपणा असा की जो सातत्याने 'कानूनी परंपरेने' मान्य इतिहास किंवा ज्ञान आणि विद्याशाखीयतेला आव्हान म्हणून प्रशिक्षित करून घेते. परंतु स्वाभाविकपणे वैधतेच्या परिभाषेत क्वचित असतो)'' (299). मराठीत अत्र्यांची विडंबने सांस्कृतिक अभ्यासाचा विषय व्हायला हवीत. अनंत काणेकरांनी खलील जिब्रानच्या 'चिंतनि काया अनुवाद म्हणून एक संग्रह स्वत:च्या नावाने छापला. महाराष्ट्रातील सर्वच वाचक-लेखक फसले. पुढे काणेकरांनी ते संपूर्ण लेखन स्वत:चे असल्याचे जाहीर केले. त्याचा जिब्रानशी काही संबंध नव्हता. मार्क्सवादी काणेकरांनी मुखवटा घेतला होता.'' बिरचालने सोकलच्या विडंबनाला बुद्धिभ्रंश हा क्रियाशील विद्याशाखेतील वेगळा भाग सांस्कृतिक अभ्यासाचा भाग म्हणून स्वीकारण्याची भूमिका घेतली आहे.

सांस्कृतिक अभ्यासात वेगळ्या विद्याशाखेतील ज्ञानाला हाताळण्यात अवैधतेचा धोका असतो. कारण सर्वच ज्ञान हा धोक्याचा विषय आहे. शतकानुशतके ज्ञान मीमांसक सत्याची व्याख्या, श्रद्धेचे स्वरूप आणि ज्ञानाची योग्य त्या कशाने घडलेले असते, यावर विद्वान वाद घालत आले आहेत. ते समर्थन 'अधिकृत', शास्त्रीय, वैचारिक, राष्ट्रीय की अराष्ट्रीय हे ठरवणे कठीण असते. भारतीय अध्यात्म, गूढवाद व देव-देवतांच्या अधिकारांचा सांस्कृतिक अभ्यास व्हायला हवा. न्यायाधीश रानडे यांचे इंग्रजीतील गूढवादावरील पुस्तक किती कालबाह्य झाले आहे, हे अशा तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यासात स्पष्ट होईल. जॅं-फॅंकच्या मते, ल्योतार्द ज्ञानाचे अधिकार देण्याची वैधता किंवा न्याय समर्थन खुले ठेवताना म्हणतो :

> अधिकार निश्चित केलेला नसतो. अधिकाराची वैधता ठरवण्याचे प्रयत्न विविध वर्तुळाकडे (माझा अधिकार तुझ्यावर आहे कारण तू मला तो द्यायचा अधिकार देतोस), प्रश्न याचना (अधिकार देण्याने अधिकार देण्याचा हक्क देते), अमर्याद प्रतिरोध (वाय ने क्ष कडून अधिकर दिले आहेत क्ष ला वायकडून अधिकार दिले

आहेत) आणि मूर्तिमंतच्या विरोधापत्तीकडे नेते (ईश्वर, जीवन, वगैरे मला सत्ता गाजवाय नेमतात आणि या प्रकटीकरणाचा एकमेव साक्षीदार आहे) (ल्योतार्द, जँ-फँक 1988, *द डिफरण्ड : फेजेस इन डिस्प्युट*, उद्धृत 309).

'नही ज्ञानेन सदृश्य पवित्रम्' अशा सुभाषितामधून पाजलेल्या रेडीमेड अमृतावर व बालामृताबरोबरच्या जाहिरातीबरोबर वाढलेल्या भारतीय पिढ्यांना पारंपरिक पुराणातील पुरावे नसतील तर ते ज्ञान नाही, असे मानण्याची परंपरा नाही. वेदज्ञान संशयातील आहे. पुढील खंडातील सांस्कृतिक अभ्यासांचे प्रकार भारतात का वाढायला हवेत, हे उमगण्यासाठी हा निष्कर्ष नोंदवला आहे. भारतीय समाज अशा रहस्यमय गूढांच्या 'कोंडवाड्यात' अडकला आहे, हे बिरचालचे 'गुप्त समाजाचे' सिद्धांतन वाचल्यास कसे स्पष्ट होते हे आपण तिसऱ्या भागात पाहू.

7.5 राष्ट्रातीत आणि कल्चरल अभ्यास

आपल्या समकाळात 'वैश्विक' हा शब्द घरोघर लोकप्रिय झाल्यानंतर 'राष्ट्रातीत/राष्ट्रापलीकडे' शब्द पाठोपाठ आला. ते रूपक मी बदलून anglocalisation ही संज्ञा भारतासंदर्भात (2007) वापरल्याचा उल्लेख मागे केला आहे. 'लिव्ह लोकली ॲन्ड थिंक ग्लोबली' घोषणादेखील लोकप्रिय झाली. मी तिला एक संकल्पना जोडली 'ऑर सिंक टोटली!' जुन्या 'आंतरराष्ट्रीय' या संकल्पनेची जागा राष्ट्रातीत कल्पनांचे खेळ, अस्मिता व समाज, राष्ट्र या संज्ञेच्या पलीकडील अनेक बाबी सुचवण्याने घेतली आहे. राष्ट्रातीतता, एकता, सामाजिक घडण आणि सांस्कृतिक व्यवहारांच्या कल्पना करण्यासाठी नव्या संकल्पनात्मक व सैद्धांतिक जागा खुल्या करते. जागतिकीकरणाच्या त्सुनामीला तोंड देण्यासाठी संकल्पना व सिद्धांतांची फौज सारंगांच्या रूपकाप्रमाणे मराठीच्या डबक्यात आहे का? ती तिसऱ्या खंडातील सांस्कृतिक अभ्यासाच्या प्रचंड प्रवाहात सहभागी होणे शक्य आहे का? याची कल्पना येण्यासाठी थोड्या खोलात जाऊन या निष्कर्षाचा खुलासा केला पाहिजे. 'राष्ट्रातीत' हा शब्द हिंदूराष्ट्रवाद्यांना मान्य व्हायला कठीण जाईल. त्याचा उगम त्या निगमाची उपस्थिती अन्य वेगवेगळ्या देशांतच आहे. ज्याच्या व्यापारी व आर्थिक उपक्रमांनी

त्यांना राष्ट्र-राज्यांनी एकेकाळी त्यांच्यावर गाजवलेल्या राष्ट्रीय हद्दी व कायदा आणि नियमांच्या सीमा परिणामकारकपणे ओलांडण्याला परवानगी देतात. अमेझॉन इतर अमेरिकन कंपन्या व चिनी आकाशदिव्यांनी भारताची दिवाळी साजरी होते. सर्व देशीय किंवा cosmopolitanism सर्व व्यापीवादाची संकल्पना या क्षेत्रात महत्त्वाची आहे. भांडवल सर्वव्यापी आहे. परंतु त्याचा अर्थ असा नव्हे की, सर्वदेशीवादी भांडवलशाहीची व्याप्ती सर्वत्र सारखी नव्हे, असे तज्ज्ञ म्हणतात. तेच राष्ट्रीयततेला लागू पडते. ही राष्ट्रहद्दी पलीकडची संकल्पना सैद्धांतिकदृष्ट्या उत्पादक आहे. ती नव्या राजकारणाच्या कथित समकालीन प्रातिनिधिक लोकशाहीच्या शेवटापलीकडे जाते. नवे सिद्धांत रचले जात आहेत. ''राष्ट्राच्या कृत्रिम हद्दीबाहेर cultural फाटाफूट व भेदाभेदाचे जितेजागते वास्तव टिकवतील'' ही अर्जुन अप्पादुराईंची *मॉडर्निटी ॲट लार्ज* (1998 : 8) मधील भूमिका आपण मागे सविस्तर स्पष्ट केली आहे. मात्र आपण अप्पादुराईंच्याप्रमाणे अमेरिकेच्या केंद्रातून जगाकडे न पाहता तिसऱ्या जगाच्या काठावर उभे राहून सिद्धांतांचा विचार केला पाहिजे, ही आरिफ डिर्लिकची भूमिका आपल्यासाठी फार महत्त्वाची आहे.

जागतिकीकरणाच्या संकल्पनेने दोन महत्त्वाच्या बाबी साध्य केल्या. समकालीन आर्थिक, सामाजिक, राजकीय व सांस्कृतिक जीवनाच्या स्थितींचा ती नामनिर्देश करते. तसेच नव्या परिस्थितीतील सांस्कृतिक राजकारण आज परदेशातून कसे चालते हेदेखील दर्शविते. भारतीय पुरोहित आयटीवाले सिलीकन व्हॅलीतून हिंदूराष्ट्रवादाचा प्रचार करतात. हे विचारवंतांनी स्पष्ट केले आहे. अशा सैद्धांतिक ग्रंथांनी राष्ट्रातीत मनाच्या समस्या व शक्यता स्पष्ट केल्या आहेत. हे जागतिकीकरणावरील शेकडो ग्रंथ पाहता लक्षात येईल. वैश्विकतावाद व सर्वदेशीयता वादाच्या जुन्या मर्यादित संदर्भातील संकल्पनांचा पुनर्विचार झाक देरिडाचा *ऑन कॉस्मॉपॉलिटॅनिझम ॲन्ड फर्गिव्हनेस* (2001), ज्युडिथ बटलर वगैरेंचे संपादित *कॉन्टिन्जसी हेजिमनी युनिव्हरसॅलिटी* (1998), पियेर बोर्दियुचे *ॲक्ट्स ऑफ रेझिस्टन्स* (1999), बिल रिडिंगचे *द युनिव्हर्सिटी इन रूईन्स* (1996) ही यादी फार

मोठी आहे. जागतिकीकरणावरील किमान डझनभर ग्रंथांच्या नोंदी मी सूचीमध्ये केल्या आहेत. या तुलनेत ही आशयसूत्रे हाताळणारे सामर्थ्य नसलेल्या मराठी लेखकांची संख्या जास्त आहेत. ते आत्मसंरक्षणासाठी कळप करतात आणि एकालाही देशी डबक्याबाहेर पडू देत नाहीत. त्यांचे स्टंट हीच त्यांची साहसे. एक भयानक 'अडगळ' (पाहा कुलकर्णी यू ट्यूब). उलट वर उल्लेख केलेल्या जगभरच्या लेखकांची पुस्तके खूप व्यामिश्र आहेत. राष्ट्रातीततेवरील पुस्तक कुठलेही भजनीमंडळ, 'पठडी' किंवा विशिष्ट दृष्टिकोनाचा एकच उद्घोष करीत नाही. राष्ट्रातीत जागतिक दृष्टिकोन मार्क्सवाद, मनोविश्लेषण वगैरे वादांच्या पलीकडे किती मोठ्या प्रमाणावर विस्तारत आहे याची चर्चा *कम्पॅरेटिव्ह लिटरेचर ॲन्ड कल्चर*मधील अनेक देशांतील संस्कृतिस्टांच्या निबंधांच्या उदाहरणांनी स्पष्ट केली आहे. मराठीत एवढ्या मूलभूत व जागतिक भूमिकेतून लेखन करणारे विलास सारंगांच्या सारखे व्यासंगी लेखक जवळ जवळ नाहीत. 'संस्कृतीने' सर्वांचीच कल्पनाशक्ती नियंत्रित केलेली असते या विषयाचे संशोधन एश्चिरोने केल्याचा संदर्भ आपण मागे दिला आहे. परंतु हे नियमन परिस्थितीनुसार प्रतिकारामुळे बदलते हे उत्तराधुनिकतावादाने जागतिकीरणाच्या आधी स्पष्ट केले होते. राष्ट्रातीत ही फार मोठ्या प्रमाणावर कालखंडीयीकरण करणारी संकल्पना आहे. तिचे आशय अनेक ठळक मार्गांनी भिन्न सिद्धांतवाद्यांच्या पुस्तकांत हाताळलेले दिसतात. अलीकडे सांस्कृतिक अभ्यास व सिद्धांतात या संकल्पनांना महत्त्वाच्या भूमिका पार पाडव्या लागत आहेत. या दोन्ही प्रकारांचे जागतिकीकरण झाल्याने त्यांचे 'मूळ' स्थान शोधणे कठीण झाले आहे. होमी के. भाभांच्या *द लोकेशन ऑफ कल्चर* आणि हिंदुत्ववादी देशीवाद्यांची दोन भिन्न ध्रुवावरची ठिकाणे अशी स्पष्ट करता येतील. सांस्कृतिक अभ्यासाचे जागतिकीकरण होताना त्यांचे प्रबळ सांस्कृतिक पूर्वग्रह आणि संसर्ग तपासावे लागतात. खुलेपणा स्वीकारताना 'अन्यत्र कुठून तरी' येणाऱ्या कल्पना व संकल्पना स्वीकारताना भारतीय वर्ण-जातींची वैदिक श्रेणीबद्धता आड येते. हे अभ्यास परकेपणा (otherness) ला अस्थिर व प्रतिबंध करणारे असतात. असा 'जातीअंत' ब्राह्मण धर्माला नको असतो.

अर्थात, सांस्कृतिक अभ्यास व सिद्धांत हे दोन्ही स्वतःला स्वतःच्या मीमांसात्मक व संकल्पनात्मक मर्यादाकडे लक्ष देणारे आत्म-टीकात्मक व्यवहार म्हणून मानतात. काही झाले तरी, या चौकटीत, सिद्धांतात सांस्कृतिक अभ्यासाला राष्ट्रातीततेच्या परिणामाच्या व आव्हानांच्या नंतरच्या स्वतःच्या समाजशक्तीच्या पलीकडे ढकलण्याची विशिष्ट ताकद सिद्धांतात असते. ती किमान सांस्कृतिक अभ्यासाच्या ज्ञानमीमांसेच्या प्रश्नांच्यावर प्रकाश टाकते. जागतिकीकरणामुळे 'संस्कृतीच्या राजकारणाच्या' समस्या उजेडात यायला त्यांची मदत होते. खुद्द संस्कृतीनेच समकालीन अर्थशास्त्र, राज्यशास्त्र व समाजात राष्ट्रातीत म्हणून ओळखले जाणाऱ्या राष्ट्रातीततेमुळे घडलेले बदल अभ्यासण्यात बऱ्याच वेळा अपयश आले आहे. कृष्टी–कल्चर ही संकल्पनाच बदलली आहे. तिचे सत्तेशी असणारे संबंध बदलले आहेत. जेम्सन सारख्या मोजक्या सिद्धांतवाद्यांनी राष्ट्रातीततेत किती मोठे काम करणे आवश्यक आहे याची जाणीव करून दिली आहे. ते 'ग्रंथ राष्ट्रातीत व सांस्कृतिक अभ्यासाविषयी नव्या कल्पना निर्माण करण्यात मोलाची मदत करतील' असा हॉल व बिरचालचा दावा आहे (202).

राष्ट्राबाहेरच्या संबंधांची ही प्रक्रिया फार प्राचीन काळची आहे. हे हरारीच्या *सेपियन्स*च्या आधारे आपण स्पष्ट केले आहे. भारतातील मुसलमानांच्या सांस्कृतिक आक्रमणांचे परिणाम अजून अंधारातच आहेत. मात्र बीबीएटी प्रक्रियेचे स्वरूप अधिक तपशिलाने स्पष्ट करण्यासाठी जुलै 1913 पासून सुरू झालेल्या *मनोरंजन* मासिकांच्या अंकासोबत 75 पुस्तकांची चिकित्सा ब्रिटिश संसर्गाचे परिणाम शोधण्यासाठी करणे आवश्यक आहे. अशा मासिकावरील वर्णनात्मक व पुराणेतिहासी सुबोध प्रबंध मराठीत अनेक आहेत. त्यांचीदेखील सांस्कृतिक सिद्धांतांच्या आधारे चिकित्सा होणे आवश्यक आहे. ''छापखान्यासाठी मुद्दाम मागविलेली बरीच आणि महत्त्वाची यंत्रसामग्री अद्याप इंग्लंडहून यावयाची आहे... आतापर्यंत झालेल्या सर्व सुधारणांनी युक्त 'अप-टू-डेट'-अशा स्वतःच्या छापखान्याशिवाय आमच्या मासिक पुस्तकांचा उत्कर्ष होणे आणि आम्हांला इंग्लिश

मासिकांची बरोबरी करता येणे अशक्य आहे. इंग्रज लोकांचे साहस, त्यांचे निकराचे प्रयत्न, अंगीकृत कार्य तडीला नेण्याविषयीची त्यांची चिकाटी, इत्यादी गुणांविषयी आपण नेहमी त्यांचे पोवाडे गातो...'' हे आपण 'पश्चिमीकरण' या ब्राह्मण+ब्रिटिश मिलीभगतमध्ये शोधले पाहिजे. उदाहरणार्थ, सांस्कृतिक *मनोरंजनाच्या* जन्माआधी 130 वर्षांपूर्वी व पेशवाईच्या अंतानंतर फक्त तीस वर्षांनी योगायोगाने पत्र नं. 31 : 15 ऑगस्ट 1848 मध्ये लोकहितवादी परखडपणे लिहितात :

> पुणे शहरात प्रथम 1832 साली इंग्रजी शाळा घातली, तेव्हा लोकांची समजूत होती की, इंग्रजांचा स्पर्श झाला तर स्नान करावे व इंग्रजांची भाषा शिकली तर ब्राह्मणपणा जातो. त्यामुळे त्या समयी रॉबर्ट साहेब कलेक्टर यांनी आर्जवाने गृहस्थांची मुले थोडीशी जमविली. नंतर काही दिवसांनी पुष्कळ लोकांच्या समजुती बदलल्या आणि खुशीने मुले पाठवू लागले... ब्राह्मण लोक कारकुनीचा धंदा फार करतात आणि गृहस्थ म्हणवितात. परंतु व्यावसायिक पाहिले तर त्यांस कळते काय? संध्येची अक्षरे साळुंकीसारखी किंवा राघूसारखी पाठ करतात. मोडीचे लिहितात, वाचतात साधारण कामकाज कारकुनीचे करता येते... (89).

'एक ब्राह्मण दरिद्री होता परंतु फार विद्वान होता' या मिथकी थोर परंपरेला सुरुंग लावणारे विधान या कारकुनांच्या व बारा बलुतेदारांच्या रांगेत बसवून लोकहितवाद्यांनी लावला आहे. इंग्रजांशी ब्राह्मणांची तुलना हा एक धाडशी सांस्कृतिक वस्त्रहरणाचाच प्रयोग झाला आहे. ग्रामसीने इटलीमधील समकालीन भयानक (terible) शिक्षणावर असेच प्रहार केल्याचा उल्लेख आपण मागे केला आहे. पाश्चात्त्य देशातील 'कृष्टी–कल्चर' शब्दाच्या व्याख्या आपण पहिल्या खंडात पाहिल्या. ब्रिटिशांच्या ग्रंथांच्या परिचयाने भारावून लोकहितवादींनी आपल्या शतपत्रे मालिकेत प्रत्येक पत्रात एकच सूत्र वापरून तुलनात्मक विवेचनासाठी 'इंग्रजी विद्या', 'अर्थशून्य ब्राह्मणविद्या', 'सांस्कृतिक आणि इंग्रजी विद्या', 'सांप्रतचे पंडितांचे ज्ञान', 'नवीन ग्रंथाची आवश्यकता', 'वाईट चालीचे प्रकार', 'निरुद्योगपणाच्या चाली', 'ब्राह्मणांचे

आचार', 'ब्राह्मणांचे अज्ञान', 'ब्राह्मणांची शिक्षणपद्धती', 'अर्थ वाचून पाठ करणे', 'भटाचा विद्येचा निरूपयोग, 'धर्मव्यवहारासंबधी खोट्या समजुती', 'ब्राह्मणांचा लोभ', 'इंग्लिश राज्याची आवश्यकता' अशी शीर्षके उपरोधी टिकेचा रोख स्पष्ट करतात. मात्र कोठेही 'संस्कृती' ही संकल्पना स्वतंत्रपणे त्यांच्या पत्रात चर्चेत आलेली दिसत नाही. उलट ''याचे कारण संस्कृतमधील विद्येचे चाहणारे ब्राह्मण होऊन गेल्यास दोन-तीन हजार वर्षे झाली. तेव्हापासून ब्राह्मण मूर्ख झाले. विद्या म्हणजे काय, हेदेखील विसरले...'' (80). सव्वादोनशे वर्षांपूर्वी बाल शिवरायाला कथित गुरुंनी कसले भयानक शिक्षण दिल्याचे खोटे पुराणेतिहास व 'गुरु' पुराण रचले यावरून कल्पना येईल. आजचे अभ्यासक्रम याच जनुकीय ''नपुंसक बुद्धिमंतांच्या'' (मूकर्जी) देशीवादाची अपत्ये आहेत. दुसऱ्या टोकाला हॉल व क्लेअर बिरचाल सांस्कृतिक अभ्यासाचे जागतिक राष्ट्रातीतला संबंध तपासायला महत्व देतात. तीन पातळ्यांवर हे बदल जाणवतात. सांस्कृतिक अभ्यास राष्ट्राच्या बाहेर पसरत आहेत. त्यांचा विस्तार अँग्लो-अमेरिका राष्ट्राबाहेर ऑस्ट्रेलिया-कॅनडा व जगभरच्या विकसनशील राष्ट्रांतही कसा झाला, याचा प्रदीर्घ आढावा बिरचालने घेतला आहे. अनेक नियतकालिकांचे ध्येय राष्ट्राच्याबाहेर विद्वत्ता, चळवळ, ज्ञानाचे रूपबंध व कठोर अस्मितेच्या राजकारणाची मीमांसा करणे हा आहे. *इन्टर-एशिया कल्चरल स्टडीज, पब्लिक कल्चर, इन्टरनॅशनल जर्नल ऑफ कल्चरल स्टडीज* ही नावे देखील भारतीयांना किती माहीत असतील, याविषयी शंका वाटावी एवढी युरोमेरिका केंद्रितता आजही टिकून आहे.

दुसरी पातळी सांस्कृतिक अभ्यासाच्या चिकित्सेच्या जागेशी संबंधित आहे. राष्ट्र व स्थानिक जगापेक्षा राष्ट्राबाहेरच्या अवकाशाची चिकित्सा केली जाते. उदा. युरोपी श्रोत्यांना प्रसारमाध्यमांतून दाखवले जाणारे टर्किश कार्यक्रम, तिसऱ्या जगातील डायस्पोरातील दिग्दर्शकाचे पश्चिमेत चित्रपट तयार करणे, बॉलिवूडच्या चित्रपटाचे मध्य आफ्रिका व लेबनॉनमधील प्रेक्षक अशा नव्या सांस्कृतिक अभ्यासांचा विस्तार वेगाने होत आहे. हळूहळू व्यवसाय म्हणून सांस्कृतिक अभ्यासाला संस्थात्मक स्थान

मिळत आहे. साखर, कॉफी अशा वस्तूंच्या जागतिक व्यापाराच्या सामाजिक परिणामांचा अभ्यास केला जातो. पूर्व आशियाई लोकांचा मॅक्डोनल्डचा उपयोग आणि नमुनेदारपणे 'अमेरिकन' सांस्कृतिक-ग्राहक अवकाश असे विषय संशोधनासाठी निवडले जातात. असे बदल अनेक आहेत. या क्षेत्रातील जे कार्य परिस्थिती व जागतिकीकरणाचे संदर्भ या राष्ट्रातीत पातळीवर चिकित्सेचे विषय बनत आहेत. पुढे बिरचाल लिहिते : ''सांस्कृतिक अभ्यासातील 'राष्ट्रापलीकडील'च्या संकल्पनेचे तिसरे कार्य हे मीमांसात्मक व ज्ञानचिकित्सात्मक आव्हान एक पाऊल पुढे नेते. गृहीत धरणेसुद्धा असे की, बर्मिंगहॅम मधील सांस्कृतिक अभ्यासाच्या उदयाचे कथन (आणि अनेकांसाठी, अमेरिकेत त्याची अवनती) बरोबर आहे. सांस्कृतिक अभ्यासातील'' बदल'' अन्य बौद्धिक, सामाजिक, राजकीय आणि खरोखर राष्ट्रांबाहेरचे संदर्भ या बौद्धिक वारशाच्या राजकारणाविषयी गंभीर व कठीण प्रश्न उपस्थित करते. विशिष्ट दृष्टिकोन, समस्या, आशयसूत्रे व विषय यांच्या उदयासाठी ऐतिहासिक व सामाजिक अवस्था उच्च आत्म-प्रक्षिप्ततेशी संबंधित राहण्याकडून सिद्धांत व सांस्कृतिक अभ्यास या दोन्हींचे गुणधर्म तयार झाले. 'प्रवासी सिद्धांता'च्या समस्यांची जाणीव सुद्धा दुसऱ्या परिस्थितीत सांस्कृतिक अभ्यासाचे काम करायला लावतात. पश्चिमेकडून प्रामुख्याने इंग्रजी व फ्रेंचमधून लॅटिन अमेरिका, आशिया, आफ्रिका वगैरे विविध देशांत ते सिद्धांत निर्यात झाले. प्रसारमाध्यमे व इतर क्षेत्रांत ग्राहक ते वापरू लागले''. अशी अनेक उदाहरणे देऊन तिने जगभर पसरलेल्या या क्षेत्रातील प्रवाहांची चिकित्सा केली आहे. पाश्चात्त्य भांडवली व सांस्कृतिक दादागिरीतून भारतात वाढलेल्या बीबीएटी ची चर्चा आपण मागे केली आहे. बिरचालने जगभर पसरलेल्या या दादागिरीचा तसाच आढावा घेतला आहे. भिन्न देशातील परिस्थितीनुसार सांस्कृतिक अभ्यासाने वेगवेगळी रूपे कशी घेतली याची तिने केलेली सैद्धांतिक चिकित्सा मराठीसाठी अत्यंत उपयुक्त आहे. ''आज सर्वसाधारणपणे सैद्धांतिक पारिभाषिताच्या आंतरराष्ट्रीयीकरणाच्या राजकारणाचा विचार करणे आवश्यक बनले आहे. मग ते तथाकथित 'उच्च सिद्धांतात' असो की साहित्य अभ्यास अथवा उत्तरवासाहतिक

अभ्यासात (जेथे विशेषतः या समस्यांविषयी समृद्ध संवाद घडला आहे) किंवा सांस्कृतिक अभ्यास असो'' (205).

'पाश्चात्त्य सिद्धांता' पेक्षा जगाच्या अन्य भागांत सिद्धांतांचे वेगळे रूपबंध आहेत. हा फरक एखाद्या विदेशीय सैद्धांतिक 'परक्या' साठीच्या इच्छेचे प्रतितिधित्व तर करीत नाही? सिद्धांत ही प्रथमतः एक पारिभाषिताची पाश्चात्त्य पद्धत आहे का? सांस्कृतिक-cultural अभ्यासाच्या पाश्चात्त्य घटनेमुळे इतर देशात ते करणे अशक्य किंवा परस्परविरोधी ठरणार नाही का? अशा प्रश्नांच्यावर वाद झाले आहेत. स्पष्टपणे आज राष्ट्रापलीकडील नवे संदर्भ व शक्ती आणि सत्तेचे व ज्ञानाचे जागतिक राजकारण यांचे संबंध जोडलेले आहेत. त्यामुळे बिरचालच्या मते, ''परिणामतः सशक्त सांस्कृतिक-कृष्टिक प्रांतीयता व सांस्कृतिक अभ्यास रचतो ते संकल्पनात्मक आंधळे ठिपके', माझ्या मते, यांची उलट तपासणी घेणे हाच आज अनेकांपैकी सर्वात जास्त व निकडीच्या 'सैद्धांतिक' प्रकल्पापैकी एक आहे, आणि वस्तुतः सध्या ज्याच्याकडे एवढे जास्त लक्ष दिले जात आहे, त्या अन्य राष्ट्रापलीकडील वादाच्या कोणत्याही गंभीर अभ्यासासाठी एक आवश्यक पूर्वअट आहे. ती वैश्विक संस्था व शक्ती, अतिरिक्त-राष्ट्रीय अस्मिता आणि वैश्विक कृष्टी–कल्चर, राष्ट्राबाहेरच्या संचारण पद्धती आणि नव्या वैश्विक सामाजिक चळवळी आणि या सारखे आहे'' (206).

लेखिकेने आपल्या मुद्द्यांचे समर्थन करण्यासाठी निवडलेल्या अब्बास, इर्नी व इतर यांनी संपादित केलेल्या *इंटरनॅशनलायझिंग कल्चरल स्टडीज* (2005) चे संदर्भ आपण अन्यत्र दिले आहेत. नव्या सिद्धांत व संकल्पनांची ही साक्षरता पुरेशी नसल्यामुळे मराठीतील समाज, साहित्य व 'संस्कृती' विचार 'कोंडवाड्यात' गुदमरतो. अनुदार क्षेत्रीय वर्चस्व गाजवणाऱ्या कळपांनी गांजल्यामुळे हैराण झालेला वाचक भांबावलेल्या अवस्थेत आहे. सांस्कृतिक-कृष्टिक अभ्यास केव्हाच आंतरराष्ट्रीय झाले आहेत. याचा पत्ता मराठीला अजून लागलेला नाही. अब्बास,इर्नी व इतरांना या सांस्कृतिक अभ्यासाच्या समकालीन असमान ज्ञानाचा प्रवाह खटकतो. त्यात हस्तक्षेप करून या 'आंतरराष्ट्रीकरणात' अँग्लो-अमेरिकन सांस्कृतिक अभ्यासाच्या प्रबळ

प्रवाहाबाहेरचे ग्रंथकार्य एकत्र आणण्याद्वारे बदल घडवण्याचा प्रयत्न ते करतात. उलट भारतातील 'बीबीएटी'मुळे असा हस्तक्षेप घडू शकत नाही असाच तुलनात्मक निष्कर्ष या संपादकांच्या प्रस्तावनेतील पुढील उद्धृतावरून अधिक स्पष्ट होईल :

> समग्र सांस्कृतिक-कल्चरल अभ्यासात एक विशिष्ट प्रांतीयता शस्त्रक्रिया करणे चालू ठेवते. जिच्या चिकित्सेचे उद्देश व भाषा त्यांच्या (पाश्चात्त्य) रडार पडद्याबाहेर विद्वतेशी खरा संपर्क बंद करण्याचा परिणाम झाला/होत आहे. ज्याला आपण सांस्कृतिक अभ्यासाचे 'उत्तरवासाहतिक भागध्येय' असे अलीकडच्या क्षणी म्हणतो की, ज्याच्यात पाश्चात्त्य आधुनिकतेच्या दादागिरीचे जगभरचे सांस्कृतिक अभ्यास तज्ज्ञांच्यामध्ये वाढत्या प्रमाणात ऐरणीवर आणले जात आहेत. आपण कोणत्याही आंतरराष्ट्रीयीकरणाच्या आकृतिबंधाचा विचार एक प्रयत्न-आणि एक टीकात्म संदर्भ-वैधता, वाहतूक आणि उत्तर अमेरिका, युरोप आणि ऑस्ट्रेलिया बाहेरच्या ग्रंथांच्या भाषांतरांच्या सुसाध्यतेचा केलाच पाहिजे (2005, 2).

असा विचार भारतात फारसा अजून सुचलेला नाही याची कारणे कोंडवाड्याच्या सामाजिक रचनेच्या अभ्यासातच सापडतात. अब्बास व इतरांच्या प्रातिनिधिक प्रयत्नांचा अर्थ पश्चिमेबाहेरच्या पूर्वी अस्तित्वात असलेल्या सांस्कृतिक अभ्यासातील घटकांचे अर्थ लावणाऱ्या नव्या ग्रंथांची भर घातली पाहिजे, असा आग्रह बिरचालने धरला आहे. सांस्कृतिक अभ्यासाचा स्वीकार केलेल्या कल्पनांना आव्हान देण्याची, छाननी, पुनर्विचार आणि बदलण्याची गरज आहे. केवळ एखाद्या देशातील या क्षेत्रातील एक-दोन पुस्तकाची भर पडली म्हणजे सांस्कृतिक अभ्यासाचे आंतरराष्ट्रीयीकरण झाले असे नव्हे. त्यांची अनेकता या संपादकांच्या मते, ''कुठून तरी च्या कल्पनेला त्याची टीकात्म व प्रश्नार्थक धार टिकवून ठेवायला आपण परवानगी दिलीच पाहिजे'' (अब्बास व इतर, 2005 : 2). या लेखनकृतींचे उगम अनेक देशांत परस्परांशी जोडलेले परंतु वेगळ्या वाटा मळणारे आहेत. त्यांचा संबंध पाश्चात्त्य आधुनिकतेशी दाखवण्याला ते आव्हान देतात. हा 'अन्यत्र कुठे तरी' शक्तीचे मूलाधार

दाखवण्याचा प्रयत्न आहे. मात्र लेखिकेच्या या उदाहरणांत एकही भारतीय संदर्भ नाही ही बाब उल्लेखनीय आहे. अर्थात, या राष्ट्राबाहेरच्या सांस्कृतिक अभ्यासात ज्ञानमीमांसात्मक आणि राजकीय समस्या खूप आहेत. सांस्कृतिक-कृष्टिक अभ्यासाची अस्मिता कशी ओळखायची? मात्र काही बौद्धिक परंपरा त्यासाठी खुल्या नसतात. हाच या विद्याशाखेच्या आंतरराष्ट्रीयीकरणातील मोठा अडथळा आहे. **या प्रश्नांची चिकित्सा करणाऱ्या डझनभर विद्वानांची यादीच अब्बास व सहकाऱ्यांनी अँग्लो-अमेरिकन विचारवंतांना बाजूला ठेवून दिली आहे. त्यात चिनी, जपानी, इस्लामी राष्ट्रांमधील नामवंतांची नावे आहेत, पण भारतातील एकही नाही. संकल्पना व सिद्धांतासाठी खुल्या असणाऱ्या या नव्या विद्याशाखेत अनेकतेत वाढ करण्याचा आग्रह ते धरतात.** अर्थात, 'ज्ञानाची व संस्कृतीची' मीमांसा हा जगाला जोडणारा धागा विद्यापीठात व विद्यापीठाबाहेर कमीत कमी भेदयुक्त असावा अशी दक्षताही घेतली जाते.

शिक्षण क्षेत्राच्या पारंपरिक सीमा ओलांडत सतत भेदांचे वचन देत नवनिर्मितीच्या नव्या दिशा धुंडाळणारी विद्याशाखा आहे. हा व्यवहार सांस्कृतिक व सामाजिक अवकाशातील भिन्न राष्ट्रीय संदर्भात चालतो आणि देशाबाहेर जातो. तो 'बौद्धिक' सराव व चळवळींची इंग्रजी बोलणाऱ्यांच्या जगाबाहेरची फार मोठी अनेकता उजेडात आणतो. या तुलनेत तज्ज्ञ पाश्चात्त्य सांस्कृतिक अभ्यासाच्या मर्यादा स्पष्ट करू लागले आहेत. याची लॅटिन अमेरिका, ब्राझिल वगैरे देशातील सांस्कृतिक-cultural अभ्यास संघटनांच्या उपक्रमांची माहिती लेखिकेने दिली आहे. त्यात भूमिहीन शेतकरी चळवळींचा सांस्कृतिक अभ्यास हे एक मोठे आव्हान स्वीकारल्याचेही उदाहरण दिले आहे. मराठीत केंद्र सरकारच्या कृषिविषयक तीन कायद्यांना विरोध करणाऱ्या शेतकऱ्यांच्या लाखोंच्या मोर्चाला पाठिंबा देणारी पत्रके निघतात. मात्र वरील प्रकारच्या सांस्कृतिक-कृष्टिक अभ्यासाच्या व्यवहाराचा विस्तार मराठीत का होऊ नये? हाच प्रश्न इतर प्रादेशिक भाषांच्या संदर्भात उपस्थित होतो. हे सुधाकर दासचे *ओडिया लँग्वेज, लिटरेचर अँड कल्चर* (2006) हे पुस्तक चाळल्यास लक्षात येईल. त्यात

मिथिस्ट्रीच जास्त आहे. त्याचा संबंध सांस्कृतिक विज्ञानाशी मुळीच नाही. याचे दुसरे टोक अब्बास व सहकाऱ्यांनी सांस्कृतिक अभ्यासाच्या आंतरराष्ट्रीयीकरणाची दोन परस्परसंबंधी ध्येये स्पष्ट केली यांत सापडते. 1) उपेक्षित वंचितांच्या पुनर्शोधाची गरज आणि 2) कल्चरल अभ्यासाच्या रचलेल्या एकमेव उगमाला आव्हान देण्याची गरज (2005 : 5) आहे. एक क्षेत्र म्हणून 'सांस्कृतिक' अभ्यासाचे पुनर्रचन करण्याचे प्रमुख ध्येय आहे. दुसरे ध्येय, रचलेल्या भेदाभेदांच्या 'जागतिकीकरणाच्या' परिस्थितीत तुलना करणे हे आहे. सांस्कृतिक निर्वासाहतिकरणाला ते संपूर्ण जगाला वरदान ठरेल. भारतीय विचारवंतांनी, गांधीजींचा अपवाद वगळता, पाश्चात्त्य सिद्धांतांना कडवा विरोध विशेषतः पुरोहितवर्गाने केलेला नाही. उलट बिरचालने तुलनात्मक अभ्यासात सैद्धांतिक पारिभाषितात स्थानिक सिद्धांतांना बौद्धिक निर्मितीत जागा करून देण्यावर जोर दिला आहे. पण मॅक्स वेबरने व मार्क्सने भारतीय समाज 'बौद्धिक सिद्धांतात' फारच दुबळा आहे, असे म्हटले होते. तेच खरे ठरत आहे. काही देशातील विद्वानांनी रेमण्ड विल्यम्सचा आदर्श घेतल्याचे दिसते. विशेष म्हणजे आशिया व लॅटिन अमेरिकेतील भौगोलिक व ऐतिहासिक संबंध तपासणारे संशोधन झाले आहे. शिवाय अमेरिकेतील सांस्कृतिक अभ्यासांत कामगार चळवळी, नव-उदारमतवादी सुधारणा, सैनिकीकरण, राज्याची हिंसा, राजकीय जुलूम, लोकशाहीकरण वगैरे उणिवा स्पष्ट केल्या आहेत. अशा अनेक तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यासाची बलस्थाने व उणिवा लेखिकेने अनेक उदाहरणे देऊन स्पष्ट केल्या आहेत. तिसऱ्या खंडात याचे अनेक नमुने स्पष्ट करायचे आहेत.

cultural अभ्यासावरील राष्ट्रातीततेचा प्रभाव अशाप्रकारे हा त्याला एक शैक्षणिक सराव म्हणून विश्वाच्या विचाराकडे ओढणे आहे. ही ओढ संस्थात्मक, ज्ञानमीमांसात्मक व मीमांसात्मक आहे. शैक्षणिक चौकटी बाहेरच्या जगात त्याला ढकलण्याचा योग्य दिशेने चाललेला प्रयत्न आहे. या प्रक्रियेत अनेक नव्या आव्हानांना तोंड द्यावे लागत आहे... राष्ट्रातीततेविषयीचा विचार करण्याचे मार्ग इथेच सिद्धांत सुचवतो. नवे बदल या क्षेत्रातील नवे प्रयोग करायला लावतील. जरी सांस्कृतिक

अभ्यासाचे राष्ट्रातीतीकरण झाले तरी, त्याच्यात 'संस्कृती'ची कल्पना व राजकारण आणि त्याला योग्य असे दृष्टिकोन टिकून आहेत. राष्ट्रातीत याचा अर्थ हद्दी पुसलेले कृष्टी–कल्चरचे वर्णन म्हणून स्वीकारले जाते. कृष्टीची हालचाल वैश्विक आहे. या क्षेत्रातील आध्यात्मिक विश्व व भौतिक विश्व हे सनातन द्वंद्व कायम आहे. या संकल्पनेच्या वापरामधून कल्चरपासून सिव्हिलायझेशन सामाजिक व मूल्यांकनाच्या दृष्टिने सामाजिक प्रक्रियेपासून वेगळ्या केलेल्या असतात. राष्ट्रातीतता ही भौगोलिक अवकाशाशी संबंधित प्रथमतः कृष्टी–कल्चरविषयी विचार करण्याचा शेवट करण्यावरच भर देते. ती साखळी तोडते. उदा., लोकहितवादींना पावणे दोनशे वर्षांपूर्वी आंतरराष्ट्रीयतेची जाणीव कशी झाली होती, हे त्यांच्या अनेक पत्रांमधील सांस्कृतिक टीकेत व्यक्त झाले आहे. 'कमती कशाची?' या पत्र नं. 80 मध्ये 8 नोव्हेंबर 1849 रोजी ते लिहितात:

> आम्हास स्वदेशाची, पृथ्वीची, व्यापाराची व कलाकौशल्याची माहीतगारी नाही, आम्हास सावधपणा नाही : **आमच्या समजुती प्राचीन काळचे ग्रंथाचे आधारानेच ज्या पडल्या आहेत त्या उपयोगी नाहीत...** (102ठळक ठसा माझा)
>
> **खोट्या गोष्टी, चवदा रत्ने व सात समुद्र, असे मानणे, केवळ मूर्खपणा आहे... पंचमस्कंदातील भूगोल काढून काय उपयोग?** पुराणिकास तांदूळ मिळतात, म्हणून तो काढतो. परंतु या चुका पुरे झाल्या. **या चुकांनी लोकांस भ्रांती पाडून लोक पृथ्वीचे खरे वर्णन ऐकत नाहीत इतकी दृढ भ्रांती पडली आहे.** याकरिता या भ्रांतीतून काढण्यास प्रयत्न करावा व **खरी पृथ्वी कशी आहे ते पाहावे व देशांतरे करावी**, बखरी लिहून आणून त्या छापून लोकांत पसराव्या... (103).

समुद्रप्रवास केल्यास मोठा खर्च करून प्रायश्चित्त करावे लागण्याच्या काळातील हे लेखन भारतातील सांस्कृतिक अभ्यासाच्या 'कमती कशाची?' या प्रश्नाचे उत्तर सुचवते. याच्या उलट बिरचालने राष्ट्रवादी संस्कृती रोमॅन्टिकवादात जन्मली असे म्हटले आहे.

त्याच्या 19व्या शतकातील सुवर्णयुगात भारतीयांचा वासाहतिक संपर्क ब्रिटिश साहित्य व संस्कृतीशी आला. ज्योशन गॉटफ्रिड हर्डर, हिपोलिट टेन वगैरे इंग्लिश व फ्रेंच विचारवंतांचे संदर्भ स. ग. भाटे यांनी 1913 मध्ये आपल्या तुलनात्मक निबंधात दिल्याची चर्चा आपण केली आहे. मराठीत 'संस्कृती' ज्या उदात्त धार्मिक अर्थाने आपण समजून घेतो, तो या वैदिक परंपरेचा परिणाम आहे. प्रवासी सिद्धांतांचे राजकारण अशाप्रकारे राष्ट्रातीत हद्दीबाहेर पडण्याच्या काळजीत कसे खेळले जाते, हे तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यासातच चांगले कळते. हा या लेखिकेचा निष्कर्ष आपल्या प्रतिपादनाचे समर्थन करणारा आहे.

'कल्चरल' अभ्यासाचा भर प्रामुख्याने जर राष्ट्रातीततेच्या भौगोलिक परिणामावर दिला असेल तर, समकालीन सिद्धांतात राष्ट्रीयत्मकतेने रचलेल्या, अंतर्गत जोडलेल्या आणि वैश्विक परिवर्तनाला नाव मिळवून दिले आहे. जगाच्या प्रत्येक कानाकोपऱ्यापर्यंत या बदलाने भांडवलशाहीच्या अंतिम निर्णायक विस्ताराला साथ दिली आहे. 'राष्ट्रांच्या हद्दी व संस्कृतींचे विसर्जन झाले', हे लेखिकेचे विधान 'गर्वसे कहो', 'हम हिंदू है'वाले सनातनी भारतीय कदापि स्वीकारणे शक्य नाही. परंतु राष्ट्रातीतता समजून घेण्यासाठी बदललेला भूगोल समजून घेणे अटळ ठरले आहे. कोंबडा झाकला म्हणून जागतिकीकरणाची नवी पहाट अभ्यासक्रमात मराठीत आज ना उद्या होणारच. उत्तर-मार्क्सवादी सिद्धांतांनी संस्कृतीच्या व्याप्तीतच बदल केला असे नाही. कृष्टी–कल्चर, सत्ता व त्यांच्यामधील संबंधांच्या शस्त्रक्रियेत मूलभूत बदल घडवला. दुसऱ्या महायुद्धापासून या 'लोकसंस्कृतीच्या' समाज व राजकारणावरील परिणामांच्या अभ्यासाला सुरुवात झाली. हॉर्केमर व अडोर्नोचे *डायलॉक्टिक्स ऑफ एनलाईटनमेंट* (1988) व इतरांच्या या क्षेत्रातील संशोधनाची चर्चा आपण मागे केली आहे. राष्ट्रातीतता या बदलांचा अभ्यास जागतिक स्तरावर करण्याची मागणी करते. उलट आपण विकसित देश केंद्रित अवलंबित्व टिकवण्याच्या परंपरेला जिवापाड जपतो. प्रगत 'देशातील भव्य दृश्ये' पाहून भारावून जातो. हेच मानसिक गुलामगिरीचे स्वरूप 'कल्चरल' अभ्यासाने बदलायचे असते. राष्ट्रातीत तुलनात्मक सांस्कृतिक

अभ्यास हे जागतिकीकरणाने आपल्या पुढे उभे केलेले मोठे आव्हान आहे. **ते पेलण्याच्या भयानेच छपाई संस्कृतीकडून डिजिटल संस्कृतीकडील प्रवास जीवघेणा ठरत आहे. भारतीय 'भय' कृष्टी–कल्चरच्या आदिबंधांना सुरुंग लावणारे हे प्रकार आहेत. सिद्धांत स्वेच्छेने 'संस्कृतीच्या' बदलणाऱ्या रचना हाताळायला सिद्ध होत आहेत. हा लेखिकेचा निष्कर्ष आपल्या तिसऱ्या खंडाला मजबूत पाया पुरवणारा आहे.**

मार्क्युजच्या कल्चरच्या स्वीकारात्मक वैशिष्ट्यांचे वर्णन आपण मागे पाहिले आहे. ते टीकेसाठी एका प्रवृत्तीमधून विशिष्ट कृष्टिक वस्तू किंवा व्यवहारावर सर्वसाधारण 'सांस्कृतिक' प्रक्रिया किंवा संरचनांवर जोर देण्यासाठी जन्मते. ते मानव्याचे पारंपरिक आकृतिबंधांच्या व मूल्यांकी समीक्षेच्या मर्यादिकडे लक्ष वेधण्यासाठी होते. cultural अभ्यासाच्या अनेक ध्येयांपैकी एक म्हणजे सांस्कृतिक समीक्षेच्या जुन्या रूपबंधांचे छुपे राजकारण उघड करणे हा आहे. ते मराठीत करायचे तर दरसाल 'टेरिबल' 'अभ्यासक्रम होळी' उत्सव करावा लागेल. कालबाह्य ग्रंथ शेणी-लाकडांच्या जागी वापरणे समाजाच्या हिताचे ठरेल. बिरचालच्या मते, "हे 'उच्च' 'संस्कृती' ते लोकप्रिय व जनतेच्या रोजच्या जगण्यातील कृष्टी–कल्चर म्हणून 'हिशेबा'च्या व्याप्तीच्या विस्तारातून उघड होते. तथापि, या प्रक्रियेत सांस्कृतिक अभ्यासात ही एक प्रवृत्ती उदयाला आली होती. ती प्रवृत्ती जो व्यवहार व वस्तू संस्कृतिस्ट अभ्यासतो तिला कमीअधिक पारंपरिक 'सांस्कृतिक'ओतप्रोत गुणधर्म चिकटवण्याची होती. हे त्याच्या 'सामाजिक ऐक्य व साधना'च्या जगातील या व्यवहार व वस्तुंच्या ठळकपणावर जोर देत करायचे होते" (213). अशाप्रकारे संस्कृतीकडे पूर्णपणे ऐतिहासिक म्हणून बघता येते आणि बदल व महत्त्वाची अभिमुखता अभ्यासता येते. उदा., गणेशोत्सवाचा 'सांस्कृतिक' अभ्यास करायचा तर त्याचा जन्म स्थानिक तसाच परदेशी पुरावे लक्षात घेऊनच शोधावा लागेल. परंतु इंग्रजीचा अभ्यास नसलेल्या संशोधकाला अलीकडे प्रसिद्ध झालेली ब्रिटिश साम्राज्य काळातील गोऱ्या पोलिसाची डायरी माहीत नसेल तर तो स्थानिक मर्यादांत अडकून पडेल. मराठा जातीतील रंगारी या इसमाने गणपती

सर्वप्रथम पुण्यात बसवला होता हे खरे आहे. त्यावर टिळकांनी *केसरीत* लेखही लिहिले होते. परंतु मुसलमानांच्या मोहरमची मोठी मिरवणूक बघून टिळकांना स्वातंत्र्यलढ्यासाठी एकत्र यावे असे वाटले आणि त्यांनी गणेशोत्सवाची जाहिरात स्वतःच्या दैनिकात सुरू केली. पुरोहितवर्ग वर्चस्वामुळे ते केवळ गणेशोत्सवाचे नव्हे, तर 'स्वातंत्र्या'चे जनक ठरले. मग सम्राट शिवाजीने काय केले? लोकशाहीतील हक्काची जाणीव जागी होते तशा नव्या संस्था उदयाला येतात. व्यक्ती विकास होत जातो. त्यांच्या भूमिका बदलतात. जागतिकीकरणाचे परिणाम संस्कृतीवर होत आहेत. त्याला उपरोधाने आपण 'अमेरिकाटॉक्सिफिकेशन' म्हटले आहे. सौंदर्यशास्त्राचे सिद्धांत बदलत आहेत. त्याचा आढावा हे चित्र अधिक स्पष्ट करण्यासाठी आपण थोडक्यात घेतला आहे.

कृष्टी–कल्चरचा विस्तार व बदल समग्र अवकाश भरण्यासाठी आला आहे. आकृतिबंधातील कल्चरल अभ्यास अपरिहार्य केले आणि जगभर नवे नवे असंख्य cultural अभ्यास कसे विस्तारत आहेत, याची सविस्तर चर्चा आपण तिसऱ्या खंडात करायची आहे. हे नवे अभ्यास 'संस्कृती'चे सामाजिकतेशी किंवा सत्तेशी असलेल्या संबंधांच्या निर्णायकपणे आधुनिकतावादी अथवा सकारात्मक बाजू समजून घेण्यावर मुळीच अवलंबून नाहीत. पूर्वी आपण कल्पना केली त्यापेक्षा आज बदललेल्या परिस्थितीत 'प्रत्येक बाब कृष्टिक मानली जाते.' फूको व इतरांच्या सिद्धांतनांमुळे cultural अभ्यासाच्या भविष्यातील विकासाचा अंदाज बांधता येतो. 'जीवराजकारण' (biopolitics), 'नियंत्रित समाज', 'उत्तराधुनिक' व 'उत्तरवासाहतिक' असे अनेक सिद्धांत शेवटच्या टोकाला थांबतात. कारण ते टीकेचे समकालीन उद्देश निश्चित करण्यात अपयशी ठरतात. खरा शत्रू कोण हेच त्यांना कळत नाही. सत्तेचे नवे प्रमाणक आधुनिक प्रमाणकाची जागा घेते. हे सिद्धांतवादी गौरवितात. त्या संकरित व तुकडेमोड झालेल्या आत्मनिष्ठेच्या फरक पाडणाऱ्या श्रेणीतून ते सत्ता गाजवतात. नव्या परिस्थितीत आज सत्तेच्या नव्या निकषांच्या संदर्भात 'संस्कृती'च्या चालण्यात चूक राहते.

आता 'कल्चरल' अभ्यासाने नव्या संकल्पनांचा लाभ घेतला पाहिजे. जबरदस्ती व सहमतीच्या शब्दसंग्रहापलीकडे गेले पाहिजे. जगभर या बाबी वेगळ्या वेषांत सजवलेल्या आहेत म्हणून 'संस्कृती'च्या जीवराजकारणाची गुंतागुंत समजून घेतली पाहिजे. आजच्या यंत्रणेतून सत्ता चालते, ती समजून घेतली पाहिजे. ती यंत्रणा स्वभावतः कृष्टी–कल्चरबद्दल थेट कमी बोलते. नागरिकांच्या मेंदू व देहामधून सत्तेचे रूपबंध खेळत असतात. ते आंतरराष्ट्रीयतेचा भाग म्हणून ओळखण्याचे विद्वानांनी स्पष्ट केले आहे. राष्ट्रातीततेने उद्भवलेली समस्या महत्त्वाचा मार्ग म्हणून 'संस्कृती' कशी समजून घ्यावी हा आहे. तिच्यातील नियंत्रणाचे आकृतिबंध आंतरराष्ट्रीयीकरण व कायदेशीर झालेले असतात. ते सांस्कृतिक रूपबंध व व्यवहाराच्या विचारधारणांच्या नमुन्यावर मागे न वळून अवलंबून राहण्याशिवाय हे करावे लागते. पर्यायाने आंतरराष्ट्रीयता या सांस्कृतिक व्यवहारांचा विचार करायची सक्ती करीत नाहीत. परंतु त्यांचा विचार 'सृजनात्मक व बुद्धिमंत' चलाखी म्हणून केला पाहिजे. भांडवली उत्पादनाचा भाग अभौतिक श्रमाच्या आकृतिबंधाची एक बाजू बनणाऱ्या प्रतीकात्म कठीण कामाची ती चाल आहे.

लॉरेन्स ग्रासबर्गच्या *ब्रिंगिंग इटऑल बॅक होम* (1997 : 238) चे भाषांतर मराठीत व्हायला हवे. त्याच्या मते, ''सांस्कृतिक अभ्यास म्हणून जो सराव विशिष्ट (सांस्कृतिक) व्यवहार कसे स्थळ निश्चित करतात याचा शोध घेतला आणि त्याची उत्पादकता सत्तेच्या सामाजिक संरचना आणि रोजच्या जगण्याच्या जिवंत वास्तवता यांच्यामध्ये निश्चित केली आणि त्याचे स्पष्टीकरण करतो'' (215). राष्ट्राच्या सीमेपलीकडच्या चिंतनाला आज महत्त्व प्राप्त झाले आहे. ही चर्चा कृष्टी–कल्चरच्या जागतिकीकरणावर भर देणारी असते. हा सांस्कृतिक संकर भारतात स्पष्टपणे सैद्धांतिक पातळ्यांवर शोधला तर उतरंडी ढासळतील आणि कोंडवाडा टिकणार नाही. आंतरराष्ट्रीयतेत हा गुंता वाढत जातो. राष्ट्रातीतता 'संस्कृतीकडे' सर्वस्वी नव्या मार्गाने बघायची मागणी करते. शेवटी बिरचाल म्हणते, ''या नव्या शतकात सांस्कृतिक अभ्यासाची आंतरराष्ट्रीय साहसे राष्ट्रातीत करण्यास हे सिद्धांत संकटकालीन योगदान करू

शकतो. कल्चरल अभ्यास म्हणूनसुद्धा सिद्धांताला जागतिक क्षेत्रात ज्ञानाच्या राजकारणाच्या पेच व अडचणींच्या एखाद्या नमुन्याबरोबर मदत करतो'' (215). हा निष्कर्ष तिसऱ्या खंडातील 'सांस्कृतिक' अभ्यासांच्या प्रकारांना मोठा आधार देणारा आहे.

7.6 2020 मधील कल्चरल-कृष्टिक अभ्यास : स्थिती-गती

पुढील नमुना उदाहरणावर मराठी वाचकाचा सहज विश्वास बसणार नाही. डिजिटल कॉमन नेटवर्कच्या ई-मेलवर पर्ड्यू विद्यापीठाच्या अमेरिकेतील *सीएलसी वेब : कम्पॅरेटिव्ह लिटरेचर ॲन्ड कल्चर* (2020) मध्येच प्रसिद्ध झालेले सांस्कृतिक अभ्यासातील निवडक 14 निबंध माझ्याकडे आले. ही स्टीफन टोटोसी डी झिपेन्नेकची कृपा होती. त्याने मनीषा पाटील संपा. *संगम* मधील पंधरा निबंधांच्या अनुवादाची नोंद गंभीरपणे घेतली होती. मी पहिल्या खंडाच्या प्रस्तावनेत उल्लेख केल्याप्रमाणे माझ्या सांस्कृतिक मीमांसाच्या तिन्ही खंडाच्याविषयाची कल्पना त्याला दिली होती. *केंब्रिज कम्पॅनियन* साठी ''भारतीय भाषांतील तुलनात्मक साहित्य व संस्कृती'' हा लेख लिहिताना या विषयाची त्याची भारताविषयीची माहिती अधिक प्रगल्भ असल्याचे मला जाणवले होते. विषय कळवल्यामुळेच हे पंधरा निबंध आले. तिसऱ्या खंडात शेवटी 2015 ते 2020 पर्यंतच्या याच नियतकालिकातील पंधरा निबंध धम्मशील गजभियेंना त्याच्या प्रबंधात व माझ्या प्रकल्पासाठी मुद्दाम शोधायला लावले होते. कारण सध्या चीनशी बिघडलेल्या आंतरराष्ट्रीय संबंधात ही तुलना रुचणारी नाही. परंतु मी स्वतः पेकिंगमधील आत्मचरित्रावरील जागतिक परिषदेतील अनुभवलेले वास्तव या 14 निबंधांशी जुळणारे आहे. 'मी म्हणतो, ग्रंथ, संप्रदाय काय म्हणतो यावर विश्वास ठेवू नको. तुझा अनुभव, अनुभूती यावर विश्वास ठेव' या गौतम बुद्धांच्या तत्त्वाने दुसऱ्या खंडाचे प्रमुख निष्कर्ष या निबंधांच्या आधारे नोंदवणे उचित वाटले. हे 14-सर्व निबंध चिनी विद्वानांचे चीनमधील तुलनात्मक साहित्य, संस्कृती व समाजाविषयी आहेत. चीनच्या भाषांतराच्या शासकीय धोरणाचा उल्लेख आपण मागे केला आहे. या संचातील एकाच लेखाचा अनुवाद केला तर भारतीय भाषांतराच्या पुराणप्रिय सुलभ

परंपरेच्या सैद्धांतिक मर्यादा स्पष्ट होतील. विशेष म्हणजे डोनाल्ड ट्रम्प चीनविरोधी दररोज आगपाखड करीत असत, तेव्हा अमेरिकेत या कल्चरल अभ्यासाच्या राष्ट्रातीत चर्चा होत होत्या. मात्र या नियतकालिकातील भारताची उपस्थिती नगण्य आहे. चिनी संशोधकाच्या विषयांची व्याप्ती लक्षात यावी म्हणून त्यांच्या निबंधांचे लेखक व शीर्षकांची भाषांतरे क्रमशः देतो. त्यानंतर त्यातील काही निवडक निष्कर्षांचा परामर्श घेऊन हा खंड संपवू.

1. किंगबेन लि : ''युएस-अमेरिकन प्रतिमावादाचा चिनी प्रश्न''
2. लियुआन झु : ''छपाई संस्कृती, डिजिटल संस्कृती आणि मानव्य शाखा : विल्लिस मिलरशी चर्चा''
3. झिरांग झू : ''पश्चिमी सिद्धांत आणि चिनी वाङ्मयीन समीक्षेचे ऐतिहासिक अभ्यास''
4. झिनियु लु : ''पीआरसी आणि उत्तरवसाहतवादातील वंशिक अल्पसंख्यांकांचे चित्रपट माध्यमातील चित्रण''
5. झीजी यु : ''पाश्चात्त्य उत्तरवासाहतिक भाषांतर सिद्धांत आणि चिनी प्रश्न''
6. हुआ ली : ''चीनमधील पाश्चात्त्य कल्चरल उद्योग सिद्धांतांचे खंडन-मंडण''
7. कांग लिऊ : ''प्रस्तावना : पाश्चात्त्य सिद्धांत प्रश्नाचा चिनी प्रश्न''
8. जून झेग आणि येचेन वांग : ''माओच्या चीनमध्ये पाश्चात्त्य मार्क्सवाद''
9. फँग यान : ''आल्तुझरचा माओवाद, मॅकियाव्हेलीवाद आणि माओ''
10. वी ली : ''चीनचा पुनर्विचार : राष्ट्रीय आकृतिबंधावरील माओच्या कल्पना''
11. साँगली व पिंग लिऊ : ''मॉस्को-यानन बिजिंगचा चिनी वाङ्मयीन सिद्धांत''
12. झिनियु लू : ''चिनी प्रादेशिकवादातील राष्ट्र व राष्ट्रवादाचा प्रश्न''
13. जिआगांग यांग : पीआरसीमधील कला व साहित्यातील राजकीय धोरणे व विधाने''
14. यूयू वू : चिनी उत्तरवसाहतवादातील राष्ट्र व राष्ट्रवादाचा प्रश्न

ह्या विषयांची चर्चा आपल्या श्रेणीबद्ध उतरंडीच्या कोंडवाड्यातील अभ्यासक्रमात किती प्रमाणात आज आहे? हा स्वतंत्र तुलनात्मक 'सांस्कृतिक' अभ्यासाचा विषय आहे. अमीय देव हा तुलनाकार फ्रांसमध्ये साहित्य सिद्धांतावरील आंतरराष्ट्रीय चर्चासत्रात सहभागी झाला होता. तेथे भारतीय सौंदर्यशास्त्राचा अनुल्लेख त्याला बोचला. देवने तुलनात्मक साहित्याकडे वळण्याचे हे कारण लेखात नोंदवले आहे. दुसरे टोक चिनी तुलनाकारांचे तुलनात्मक साहित्यातील सौंदर्यशास्त्राचा इतिहास रचण्याचे काम सुरू होते. तेव्हा पाश्चात्त्य सौंदर्यशास्त्रातील संकल्पना व सिद्धांत चिनी परंपरेमधून निवडल्या पाहिजेत, असा त्यांचा आग्रह होता. याची चर्चा आपण मागे केली आहे. इंग्रजीतील त्यांचे लेख, पुस्तकांची संख्याही मोठी होती. तसा पाश्चात्त्य परंपरांना भारतीय विद्वानांचा विरोध का नाही? 'बीबीएटी' व मिलीभगतचा वासाहतिक वारसा ही गुलामगिरी व 'सांस्कृतिक' साम्राज्य टिकवण्याचे हे राजकारण आहे का?

या प्रश्नांची उत्तरे निष्कर्ष म्हणून नोंदवण्यासाठी चालू वर्षांतील फक्त दोन चिनी निबंधांचा सारांश पाहू. ईस्ट चायना नॉर्मल विद्यापीठातील झिरांग झूचा ''पाश्चात्त्य सिद्धांत आणि चिनी वाङ्मयीन समीक्षेचे ऐतिहासिक अभ्यास'' भारताबाहेरच्या तुलनात्मक कल्चरल अभ्यासाला प्रेरणा देणारा आहे. भारतात थेट पाश्चात्त्य समीक्षा साम्राज्याच्या वासाहतिक वर्चस्वातून आली. चीन संपूर्णपणे ब्रिटिशांच्या सत्तेखाली कधीच नव्हता. चीनमध्ये प्राचीन वाङ्मयीन परंपरा दीर्घ असली तरी युरोपच्या प्रभावाखालील भारताप्रमाणे साहित्य समीक्षा पुरेशी विकसित नव्हती. आधुनिक समीक्षेची आयात चीनमध्ये जपानमार्गे झाली. ती पाश्चात्त्य समीक्षा चिनी समीक्षेतील अग्रदूतांच्यावर प्रभाव पाडीत होती. मात्र भारताप्रमाणे ती एकेरी व एकाच वर्णाची वाहतूक नव्हती. 'चिनी साहित्य समीक्षेचा इतिहास' अशा पन्नास पुस्तकांचे उत्पादन पाश्चात्त्य प्रभावाखाली झाल्याचे तुलनात्मक पद्धतीने स्पष्ट करताना त्याने चिनी लियू एक्सीच्या *वाङ्मयीन मन आणि ड्रॅगनांचे कोरीव काम* अशा अभिजात चिनी भाष्यांच्या संकरांची प्रक्रिया स्पष्ट करताना एक सुंदर उदाहरण दिले आहे. 1930 च्या दशकात बा. सी. मर्ढेकर विलायतेत आयसीएस् व्हायला गेले. त्या दशकातील मराठी समीक्षा

आणि चीनमधील समीक्षक झिक्विगच्या *लेक्चर नोट्स* (1933) मधील एका फ्रेंचलेखकाच्या विधानाची चिनी म्हणीशी केलेली मार्मिक तुलना अभ्यासण्यासारखी आहे :

> अलेक्झांडर ड्युमास एक थोर फ्रेंच नाटककार आहे. एका दिवशी त्याच्या मुलाने नाटक लिहिण्याचे रहस्य विचारले. त्याला त्याने उत्तर दिले : ... फारच सोपे. नाटकाचे यश पहिली घडी स्पष्ट, शेवटचा भाग छोटा, आणि मधला भाग रसपूर्ण असा असण्यावर अवलंबून असते. ड्युमासचे वचन चिनी म्हणीसारखे आहे. आरंभ असावा फिनिक्स पक्षाच्या डोक्यासारखा, मधला भाग डुकराच्या पोटासारखा आणि शेवटचा भाग चित्त्याच्या शेपटासारखा. दोन प्रकारची अभिव्यक्ती परस्परांना सिद्ध करते (झू, 231 पृ. 5 वर उद्धृत केल्याप्रमाणे).

हेच सत्य समोरासमोर उभा करण्याचा आग्रह वासुदेव बळवंत पटवर्धन या फर्ग्युसन कॉलेजातील लेखक प्राचार्यांने पुण्यात मराठी साहित्य इतिहास रचणाऱ्यांच्याकडे धरल्याचा उल्लेख आपण पहिल्या खंडात केला आहे. त्याचे परिणाम त्यांच्याच हुशार विद्यार्थ्यांच्या लेखनावर झाले. महाराष्ट्र साहित्य परिषदेच्या इतिहासात पाश्चात्त्य प्रभाव पसरवणाऱ्या पाठ्यपुस्तकावरील परिशिष्टे मुद्दाम टाळली गेली. श्रम व श्रेष्ठत्व रचनेचा परिणाम वर्ण-जात सत्ता संपादनावर झाला. मर्ढेकरांचे लयतत्त्व हा त्या पश्चिमविषारीकरणाचा एक भाग आहे आणि मर्ढेकरांच्या साहित्यच' परपुष्ट' आहे हे पुरावे त्यांनी लपवले. त्यांचे समग्र साहित्यच आय. सी. एस. च्या अभ्यासक्रमातून आयात केल्याचे मी (2017) सप्रमाण सिद्ध केले आहे. उलट आपण पहिल्या खंडात आधारासाठी निवडलेल्या डॉ. पंजाबराव देशमुखांच्या तुलनात्मक धर्म व संस्कृती अभ्यासात जगभरचे पुरावे व सूची दिली आहे. अशी प्रचंड दरी झेन व बौद्ध तत्त्वज्ञानामुळे चिनी सांस्कृतिक संरचनांत पडलेली नव्हती. अनेक देशांमधून स्वीकारलेल्या संकल्पनांचा तपशील ते तुलनात्मक पद्धतीने पुरवतात. प्राचीन चिनी साहित्याच्या संशोधनाचा पाया पाश्चात्त्य साहित्य समीक्षेतील संकल्पनांनी कसा घातला हे सांगताना कोणत्या संज्ञा जपानीतून व कोणत्या थेट इंग्रजीतून घेतल्या याचा

लेखाजोखा हे लेखक पुराव्याने मांडतात. जगातील सर्व ज्ञान वेद-उपनिषदांत आहे असे पुरोहिती श्रेष्ठत्वाच्या सांस्कृतिक भांडवलाचे प्रदर्शन ते करीत नाहीत. लोकहितवादी व ग्रामसीच्या आवेशाने कुणावरही ते तुटून पडत नाहीत. गौतम बुद्धाच्या सम्यक व समतेच्या तत्त्वाला अनुसरूनच जणू झिराँग झू लिहितो :

> ...तथापि, ह्या चिनी शब्दाचा 'साहित्या'चे भाषांतर मोठ्या प्रमाणावर पसरवण्यातील उपयोग आणि वाङ्मयीन संकल्पनांचे जपानमधील स्वागत यांनी देखील चीनमधील वाङ्मयाच्या अभ्यासावर प्रभाव पाडला आहे. ''साहित्य''(literature) साठी वेंक्स्यू (wenxue) व्यापक अर्थाने केवळ एक संज्ञा बनली. जेव्हा 19व्या शतकात चीनला पाश्चात्त्य शिक्षण माहीत करून दिले गेले, तेव्हा ती व्यक्त झाली. वेंक्स्यू ही अभिव्यक्ती विशेषतः कला म्हणून साहित्याकृतीचा संदर्भ देते. याचा अर्थ प्राथमिकता कथित कलात्मक लेखनकृती त्यांच्या सौंदर्यशास्त्रीय परिणाम आणि भावनांच्या अभिव्यक्तीसाठी तो संदर्भ आहे. हू शिने म्हटले की, ''जेव्हा तुम्ही तुमच्या कल्पना चांगल्या व्यक्त करता आणि तुमच्या भावना चांगल्या व्यक्त करत तेच साहित्य होय'' (हू, कलेक्शन खंड दोन, 46, उद्धृत 4, 5).

याच बरोबर लेखकाने अमेरिका, ब्रिटन वगैरे देशातील समीक्षकांची मते नोंदवून पाश्चात्त्य व चिनी समीक्षेतील साम्यभेद स्पष्ट केले आहेत. या संदर्भात ''आय. ए. रिचर्ड्स : भारत व चीनमधील स्वागताचा सांस्कृतिक अभ्यास'' असे संशोधन फार उपयुक्त ठरेल. मी (2020 : 156-72) *संगम* साठी अनुवादित केलेला कार्ल एस. वाय. कावोचा ''तुलनात्मक साहित्य आणि रूपकाची विचारधारा : पूर्व आणि पश्चिम'' संस्कृत परंपरेतील वक्तृत्वशास्त्रापेक्षा वेगळी मांडणी करतो. रस सिद्धांतात गुदमरलेली वि. स. खांडेकरांची मराठी रूपकांची रेलचेल तो उघड करतो. उलट विदेशी घटकांचे खुले स्वागत राष्ट्राच्या सीमेबाहेरून साम्यवादी संस्कृतीत करून 'सांस्कृतिक क्रांती' घडवणाऱ्या माओच्या चीनच्या सुपर पॉवरमध्ये रूपकांचे कार्य कृतिप्रवण होते. दि. के. बेडेकरांचे संस्कृत अभिजात साहित्य व समीक्षेचे पुनरुज्जीवन

करण्याचे प्रयत्न अपयशी झाले होते. त्यामुळे मराठी समीक्षेत पाश्चात्त्य 'फेकाफेकी'चे परावलंबित्व कसे फोफावले, याचे अनेक संदर्भ मी माझ्या डझनभर पुस्तकांच्या आधारे आपल्या तिन्ही खंडात दिले आहेत. मात्र चीन लवचीकतेने अनेक संस्कृत्यांमधील पाश्चात्त्य प्रभाव पचवत स्वावलंबी झाला आहे. याचा सम्यक आलेख नऊ पानांत काढून पाचच ओळींच्या निष्कर्षात ठामपणे झू म्हणतो :

> निष्कर्ष, चेन झोंगफॅन, गुओ शायोयु, लुओ गेंझ, फँग झिरोओयु, झू डोंगरून व अन्य या क्षेत्रातील अग्रदूतांनी एक स्वतंत्र अभ्यासाचा विषय म्हणून अभिजात चिनी वाङ्मयीन समीक्षेच्या ऐतिहासिक *अभ्यासाचा पाया घातला आहे. निर्णायकपणे, त्यांनी संशोधनाच्या अधिक पारंपरिक चिनी शैक्षणिक पद्धती वारसा वागवत चीनमधील साहित्य समीक्षक* पाश्चात्त्य *वैज्ञानिक पद्धती शिकू शकतात हे ओळखून मौलिक योगदान केले आहे* (8, 9; तिरपा ठसा माझा).

या वैज्ञानिक पद्धती मराठीत किती प्रमाणात आहेत हा संशोधनाचा विषय आहे. विस्तार भयास्तव या सर्व चिनी निबंधांच्या प्रमुख सूत्रांची यादी स्पष्ट करू. चीन सर्वार्थाने सुपरपॉवर होण्याची बीजे त्यात सापडतात. त्यांच्या तुलना आपल्या समाज, भाषा, 'संस्कृती' व साहित्यात किती प्रमाणात सापडतात की नाही याचा तुलनात्मक अभ्यास हा स्वतंत्र संशोधनाचा विषय तिसऱ्या खंडात विचारात घ्यावा लागेल. इथे आपण चिनी प्राचीन साहित्यातील परकीय घटक व चीनच्या स्वावलंबनाचा विचार थोडक्यात केला. याच्या पुढचा टप्पा कांग लिऊच्या ''प्रस्तावना : पाश्चात्त्य सिद्धांताचा चिनी प्रश्न'' या दीर्घलेखात आढळतो. या प्रश्नाकडे चिनी विद्वान दोन्ही बाजूने पाहतो. पाश्चात्त्य समीक्षात्मक चौकटी चीनच्या उदयाचे आकलन करण्यासाठी उपयोगी पडतात. लेखाच्या सुरुवातीलाच लिऊ दावा करतो की, ''या टीकात्म चौकटींनी, मोठ्या प्रमाणात आधुनिकतेच्या पाश्चात्त्य अनुभवांपासून घेतलेल्या कशा प्रकारे चीनला केवळ अभ्यासाची वस्तू म्हणून नव्हे, परंतु समकालीन cultural व सामाजिक सिद्धांत यांना एक अंतर्गत प्रश्न म्हणूनसुद्धा सादर करतात हा प्रश्न आहे'' (2). पुढे त्याने आंतरराष्ट्रीय सहयोगी संशोधन प्रकल्पांची मोठी यादी पुरवली आहे. हे सहयोगी

प्रकल्प सिद्धांत अभिमुखी आहेत. ड्यूक विद्यापीठ हे त्याचे केंद्र आहे. त्यातील शोधनिबंधांचे संग्रह प्रसिद्ध झाले आहेत. 'सिद्धांताचा चिनी प्रश्न' गेल्याच वर्षी चीनमधील वुहान विद्यापीठातील आंतरराष्ट्रीय परिषदेत चर्चेचा विषय होता. तसाच तो ड्यूक विद्यापीठात गेल्याच वर्षी 'सांस्कृतिक व माध्यम अभ्यासाचा चिनी प्रश्न' हा मुख्य विषय होता. त्याचा विशेषांकही निघाला. ड्यूक विद्यापीठातील अशाच एका चर्चासत्रात माधव आपटे यांनी भारतात 'सांस्कृतिक' सिद्धांतांच्या उणिवेवर परखड टीका केल्याचा उल्लेख आपण मागे केला आहे. चीनचे चित्र भारताच्या उलट टोकाचे आहे, हे अशा तुलनांत अधिक स्पष्ट होते. चिनी प्रश्नांवरील विशेषांकामधील निबंध पाश्चात्त्य सिद्धांतांना अनेक वळणांनी बहुहिताय मार्गांनी भिडतात : पहिला मार्ग, चिनीमधील पाश्चात्त्य सिद्धांतांचे स्वागत व आत्मसातीकरण; चिनी सिद्धांतांचे पाश्चात्त्यांच्याकडून स्वागत व आत्मसातीकरण, चिनी सिद्धांत म्हणजे भारतीय योग किंवा अध्यात्माचे बुवा व गुरुंच्या मार्फत मार्केटिंग नव्हे, तर माओवादाचा पाश्चात्यांच्यावरील प्रभाव होय. तिसरा मार्ग, ज्या पाश्चात्त्य सिद्धांतांनी चिनी सिद्धांतांचा पुनर्शोध व आत्मसातीकरण केले त्याचे स्वागत व पुनर्आत्मसातीकरण करणे. ही तिसरी सैद्धांतिक प्रक्रिया मराठीत पूर्णपणे पुरोहिती मिलीभगत परंपरेत अनुपस्थित असल्याचे माझ्या (1993, 2005, 2015) अनेक तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यासावरून स्पष्ट होते. चिनी प्रश्नावरील या विशेषांकाचे तसेच काही ग्रंथांचे इंग्रजीमधून का असेना भाषांतर व्हायला हवे.

भारतीय 'स्वातंत्र्योत्तर' झाल्याने सनातन अविकसित किंवा 'विकसनशील हिंदूराष्ट्रवादाच्या' डोनाल्ड ट्रम्प कार्डवरील बँकिंग व्यवहाराकडे वळले. उलट चिनी उत्तरवसाहतवादी सिद्धांताच्या आधारे माओवादी मार्क्सवाद मिसळून कृष्टिक क्रांतीत राष्ट्र व राष्ट्रवादाचा प्रश्न कसा सोडवत आले हे यूयू वूं च्या" चिनी उत्तरवसाहतवादातील राष्ट्रवाद आणि देशाचा प्रश्न" हा लेख वाचल्यास चांगले लक्षात येते. जगभरच्या उत्तरवासाहतिक (postcolonial) सिद्धांताचा ऐतिहासिक व वंशविषयक दृष्टीने चिनी प्रश्नावर जेवढा प्रभाव पडला तितका भारतावर का पडला नाही? हाच कळीचा प्रश्न

प्रस्तुत विशेषांक वाचताना छळत राहतो. शिवाय घड्याळाचे काटे उलटे फिरवत सत्यशोधक धर्मच बुडवणाऱ्या उचल्या देशीवाद्यांचा भारतात या सिद्धांतांना कडवा विरोध का वाढत गेला? याचे अनेक संदर्भ आपण मागे दिले आहेत. हॅम्लेटप्रमाणे 'हे (भारतीय) आणि ते (चिनी) चित्र पहा' म्हणायची वेळ आली आहे. वू ठामपणे अनेक उदाहरणे देत सांगतो की, चीनने प्रथम फ्रेडरिक जेम्सनचे तिसऱ्या जगाचे राष्ट्रीय रूपक व एडवर्ड सईदचे पौर्वात्यवाद ऐरणीवर घेतले. तातडीने ते चिनी/पश्चिम द्वंद्वात कुटून काढले. तसे बीबीएटी कोंडवाड्यातील उतरंडीत भारतात पाझरल्यामुळे शक्य झाले नाही. उलट दिल्ली विद्यापीठ एडवर्ड सईदला डी. लिट बहाल करते आणि मुंबईतील चर्चासत्रात एक ज्ञानपीठवाला 'तो अमेरिकेचे पीठ खातो आणि त्यांनाच शिव्या घालतो' म्हणण्यातील विसंगती आपण मागे स्पष्ट केली आहे. हे भारतीय डबल डावपेचांचे 'सांस्कृतिक' राजकारणच परिवर्तनाच्या आड येते. याचा चांगला उलगडा वूने होमी के. भाभांच्या सिद्धांतांची केलेली सविस्तर चर्चा आणि त्याच्या जन्माने व शिक्षणाने मुंबईकर या नात्याने मराठीतील न झालेले स्वागत याचा तुलनात्मक अभ्यास झाला तरच होऊ शकेल. भाभांच्या राष्ट्रीय अस्मिता रचण्याच्या व कथनाचे सिद्धांत यांची चर्चा वूने केली आहे. उलट मराठीत त्यांच्या सिद्धांत व संकल्पनाच अहितोपदेशी सुलभ मंत्रतंत्रात अनाकलनीय व परंपरानाशक 'विष' असल्याने स्वागतार्ह ठरल्या नसल्याचे उघड आहे. वूचा निष्कर्ष आपल्या संपूर्ण प्रकल्पाला ऊर्जा पुरवणारा आहे. त्यांच्या मते, *प्रारंभापासून आतापर्यंत* cultural *उत्पादनाला सांस्कृतिक प्रतिकार म्हणून उत्तरवसाहतवादाचे दृष्टिकोन चिनी उत्तरवासाहतिक अभ्यासवाढीची* नवी ऊर्जा म्हणून कमावलेले आहेत. उलट अशा उत्तरवासाहतिकतेला प्रतिकार म्हणून डॉ. दाभोळकर, डॉ. कलबुर्गी वगैरेंचे खून भारतात पडले आहेत. भारत हा पाश्चात्त्य वर्चस्वाचा 'प्रतिमा आरसा' कसा आहे, हे समजून घ्यायला वूचा निबंध उपयुक्त आहे. कारण भविष्याचा वेध घेणारा चिनी विज्ञानवादी व समतावादी राष्ट्रवाद आणि प्राचीन पुराणे व जाती-वर्णभेद संवर्धक ब्राह्मण धर्म लादणारा मंदिर-मशिदी 'राष्ट्र-वाद' यात जमीन-अस्मानाचे अंतर आहे.

1970 च्या दशकात पाश्चात्त्य शैक्षणिक वर्तुळात एक बळकट वैचारिक प्रवाह म्हणून दाखल झालेला उत्तरवसाहतवाद चीनमध्ये वीस वर्षांत कसा बळकट होत गेला याविषयी वू लिहितो :

> 1980 च्या दशकाच्या शेवटी व 1990 च्या दशकाच्या आरंभी उत्तरवसाहतवादाचा विचारधारणात्मक प्रवाह प्रथम चिनी विद्वानांच्या लक्षात आला. चीनवरील उत्तरवासाहतिक सिद्धांतवाद्यांचा प्रभाव त्यांच्या सिद्धांतांचे वय किंवा महत्त्व यांच्याद्वारे निश्चित केले गेले नव्हते. परंतु ते चिनी शैक्षणिक गरज व पाश्चात्त्य सिद्धांताच्या परिचयाद्वारा पक्के केले गेले होते. वरवर पाहता ''राजकीय जाणीव'' नंतर महत्त्वाची भूमिका पार पाडू लागली. जरी चिनी विद्वान स्वेच्छेने विविध सिद्धांत, उचलताना दिसले तरी : क्रांतीचा वारसा रेंगाळत होता, तेव्हा प्रत्येक डोळ्यांत ''राष्ट्राची'' कल्पना त्याच्या क्रांतीच्या प्रतिध्वनीबरोबर चमकत होती. त्या काळी राष्ट्रवादी भूमिका उत्तरवसाहतवाद व देशीवादी चिनी राष्ट्रवादी भावनेत मिसळली. त्यांचे बौद्धिक-बाळ म्हणून समीक्षेची राष्ट्रवादी पद्धती म्हणून स्वीकारली (2).

भारतात भारतीयपण/देशीपण याची राष्ट्रवादाची चर्चा चिनी उत्तरवसाहतवादी वळणाने झाली नव्हती. उलट नेदरलँडमधील लायडन विद्यापीठाने'' भारतीय साहित्याचे भारतीयपण'' या विषयावरील आंतरराष्ट्रीय चर्चासत्रासाठी मला निमंत्रण दिले होते. त्याआधी ''भारतीय साहित्यातील देशीवाद'' या पुरोहिती राष्ट्रीय चर्चासत्रालाही मला ती संधी दिली गेली होती. या दोन्हीत सनातन परंपरा वर्चस्वापलीकडे कुठल्याही सिद्धांताचा स्पर्श फारसा दिसला नव्हता. ती संधिसाधू परंपरा व पुरोहिती संरचनांत गुदमरली. मुळात रक्तपाती क्रांतीची किंवा माओच्या कठोर cultural क्रांतीची परंपरा, पुराणप्रिय भारताला नाही. ना बुद्धाचा विज्ञानवाद रुचलेला/पचलेला. अशा परिस्थितीत व्यामिश्र, परस्परविरोधी व विरोधापत्तींनी भरलेल्या उत्तरवासाहतिक सिद्धांतांची चर्चा का झाली नाही, याची चर्चा मी *तुळव : तौलनिक साहित्यातील* 'प्रक्षोभक' *निबंधात* केली आहे. पूर्वविरुद्ध पश्चिम,

वासाहतिकरण करणारे विरुद्ध दबलेले यांच्या द्वंद्वाचे हे सिद्धांतन कोंडवाड्यातील संरचनांना व मिलीभगतच्या विरोधात असल्याने विरचन सिद्धांत फ्रेंच अर्थाने मराठीत रुजलेला नाही. उलट चीनमध्ये विद्वानांनी उत्तरवासाहतिक सिद्धांतातील राष्ट्राच्या प्रश्नांवर जोर देत स्वतःचा मार्ग शोधला. राष्ट्राला दोन मुख्य संकल्पना बळकट करतात : राजकीय व कल्चरल. त्या भूगोल-राजकीय, देश-राज्य रचना आज हाताळाव्या लागतात. त्यात कृष्टिक संरचना बदलत असतात. त्यात राजकीय संघर्षाला साहित्य व सांस्कृतिक समीक्षा वेगळा रंग देते. सांस्कृतिक राजकारण चीन व भारतात कसे चालते, हा मौलिक तुलनात्मक cultural अभ्यासाचा विषय कसा आहे, याचा तपशीलवार विचार आपण तिसऱ्या खंडात करू.

झिवियु लूचा "पीआरसी आणि उत्तरवसाहतवादातील वांशिक अल्पसंख्यांकांचे चित्रपट माध्यमातील चित्रण" हा या विशेषांकातील आठवा लेख वूच्या लेखातील युक्तिवाद व आपण तिसऱ्या खंडात करणाऱ्या प्रसारमाध्यम संस्कृतीच्या चर्चेला बळकटी आणणारा आहे. तो 'चिनी भाषेतील चित्रपट' चीन व अन्यत्र जगभर चिनी चित्रपट अभ्यासात उत्तरवसाहतवादाचा निर्देश स्पष्ट करणारा आहे. या उत्तरवासाहतिक-प्रेरित संकल्पना साम्राज्यवादी/वसाहतवादी प्रयत्न म्हणून चिनी राष्ट्रीय अस्मिता रचण्याविषयी चुकीच्या धारणा चित्रपटातून पसरवतात आणि हान व चिनी वांशिक अल्पसंख्यांकांच्यात द्वंद्व उभे करतात. या शोधनिबंधात चिनी लोकांच्या अल्पसंख्याक राष्ट्रीयता चित्रपट आणि देशी भाषा चित्रपटांच्या चित्रीकरणात्मक व्यवहाराविरोधी युक्तिवाद केला आहे. प्रस्तावनेतच चिनी चित्रपट संशोधनाची रूपावली व उत्तरवसाहतवादाचा संबंध स्पष्ट केला आहे. लूच्या या मीमांसेचा आधार आपण तिसऱ्या खंडातील प्रसार माध्यमांच्या सांस्कृतिक अभ्यासात घेणार आहोत. शैक्षणिक पारिभाषितातील युरोप केंद्रिततेची कोंडी फोडण्याची त्याची भूमिका मराठीसाठी महत्त्वाची आहे. चीनमध्ये मुस्कटदाबीचे कम्युनिस्ट धोरण असल्याने व्यक्तिस्वातंत्र्य मुळीच नाही, असे भारतात अमेरिकेच्या प्रचारामुळे समजले जाते. माझा प्रत्यक्ष अनुभव मुक्त चर्चा, थेट माओच्या मार्क्सवादावरील परखड टीकाही

पेकिंगमधील जागतिक परिषदेत ऐकण्याचा आणि 'पाहुण्या'साठी सार्वजनिक नाट्यगृहीत फ्री पासवर पॉपमध्ये सहभागी होण्याचा अनुभव आहे. एरवी भारतातील चीनच्या प्रतिमेचे विरूपीकरण हा धार्मिक व सांस्कृतिक राजकारणाचा भाग कसा आहे, याचा तुलनात्मक अभ्यास होणे गरजेचे आहे. त्यासाठी हे निबंध महत्त्वाचे एक साधन आहे. लू निबंधाच्या सुरुवातीला म्हणतो, ''पीआरसी बाहेर चित्रपट अभ्यास चार नमुन्यांच्या रूपावलीत मोडतात. चिनी राष्ट्रीय चित्रपट, राष्ट्रातीत चिनी चित्रपट, चिनी-भाषा चित्रपट, आणि चिनी बोलणाऱ्यांचा चित्रपट (लू 'एक्सप्लोरेशन्स'). 'चिनी राष्ट्रीय चित्रपट' याचा संदर्भ 'राष्ट्रवादी' या लाल अक्षरातील स्थळसंबंधी पीसीआरमधील चित्रपट अभ्यासांचा आहे. ''सिनोफोन सिनेमा'' हा ''चिनी राष्ट्रीय चित्रपटाच्या'' टीकेपासून घेतला आहे किंवा वसाहतवादी/वसाहतिकरण झालेला यांच्या संबंधावर बेतलेला असतो. त्याच्या अन्य बदलांत 'चिनी-भाषा चित्रपट' पीसीआरच्या वांशिक अल्पसंख्याकांचे चित्रपटमय चित्रणाचे वर्णन करण्यासाठी उत्तरवासाहतिक सिद्धांत स्वीकारताना दिसतो. ही उत्तरवासाहतिक भूमिका थेट पीसीआरच्या अधिकृत चित्रपटी इतिहासशास्त्राच्या माथ्यावरच फटके हाणते. चिनी विद्वानांच्यामधील आत्मनिष्ठा हाटवण्याविषयी प्रबळ चिंता हा प्रकार निर्माण करतो'' (2). लू चा निबंध मराठी चित्रपटावर स्कॅनिंग किरणे टाकणारा आहे. भारत हा श्रेणीबद्ध उतरंडीमधील अल्पसंख्यांकांचाच देश आहे. मात्र पुरोहिती वर्चस्वामुळे भारतीय चित्रपटाकडे अशा दृष्टिकोनांतून कधीच पाहिले जात नाही. उलट पुरोहिती परंपरेच्या वर्चस्वाने खालच्या जातींचे मनोबल खचवण्यासाठी त्यांचे उपरोध करणारे लेखन व चित्रपट वाढताना दिसतात. एरवी *सैराट*सारखा चित्रपट किंवा *हिंदू*सारखी कादंबरी विषारी समजून कोर्टात प्रकरणे गेली नसती. लूची तुलनात्मक सैद्धांतिक चर्चा या मर्मावर अचूक बोट ठेवते. हॉलीवूडच्या चित्रपटांशी तुलना करून तो पुढे लिहितो :

> काही टीकाकारांनी निदर्शनास आणले आहे की, अमेरिका व भारत ''न-राजकीय'' (वश- political) ज्याच्यात राज्य 'मुक्त केले आहे' असा नमुना स्वीकारतात. तेथे हळूहळू वंशिक अल्पसंख्याकांचा दर्जा सडलेला आहे

(स्टॅटमॅन, 20-35, 5-15, 15-17). जर आपण आठवले की, या दोन देशांमधून तंतोतंतपणे बहुसांस्कृतिकवाद व उत्तरवासाहतिक सिद्धांत उदय पावतात तर आपण राज्य मुक्तता म्हणजे निर्राजकीयीकरण (depoliticisation) नव्हे, पण अन्य प्रकारचे राजकीयीकरण आहे, एक प्रकारचा वैश्विकतावाद म्हणून वेषांतर केलेला आकडेवाद तो राष्ट्रवादाचा ही अविष्कार आहे की राष्ट्रीय सिनेमा ही केवळ अभिव्यक्ती आहे... (7).

लूने निष्कर्षासाठीच शीर्षक दिले आहे : ''एक राजकीय क्षेत्र म्हणून चित्रपट''. ''कित्येक शतके जागतिक भांडवल आणि नवउदारमतवादी 'संस्कृती' यांनी राज्यामधून न्याय मिळवण्याच्या राजकीय शक्यता नाकारण्यासाठी दोन जोडगाड्यात काम केले आहे... चित्रपट व्यवसायाचे जगभरचे हॉलिवूडीकरण निःसंशयितपणे अशा एका नवउदारमतवादी संस्कृतीचे प्रतीकीकरण करते. उत्तरवसाहतवाद आणि बहुसांस्कृतिकतावाद, त्याचप्रमाणे अधिकारप्रामाण्य विरोध व दडपण्याविरोधी राजकारणाला पुढे करण्याद्वारे चीनच्या मार्केट सुधारणेशी कबुतराच्या शेपटीप्रमाणे जोडतात'' (8). चिनी साम्यवादी राष्ट्रवाद आणि भारतातील आजचा हिंदूराष्ट्रवाद यांच्यामधील दोन ध्रुवांमधील अंतर मोजायला लूचा लेख मापदंड पुरवणारा आहे.

मी 1980 च्या दशकात केलेल्या ''मराठी नाटकावरील पाश्चात्त्य प्रभाव 1818-1947'' या संशोधनापेक्षा प्रभावाच्या अभ्यासाची आजची सैद्धांतिक परिमाणे कितीतरी बदलल्याचे दोन भिन्न देशांतील लेखकांच्यावरील cultural अभ्यासांनी स्पष्ट केले. त्यांच्याशी तुलना करायला मराठी अथवा भारतीय इंग्रजीतील नमुने नाहीत. किंगबेन लिचा ''यूएस-अमेरिकन प्रतिमावादाचा चिनी प्रश्न'' अमेरिकन व कवी-समीक्षक इझरा पाऊण्डवरील प्राचीन चिनी कृष्टी–कल्चरचा आणि नंतर पाऊण्डचा आधुनिक चीनच्या नवसांस्कृतिक चळवळीवरील प्रभाव स्पष्ट करतो. प्राचीन चीनमधून साहित्य संहिता व सिद्धांतांचा एक प्रकारचा प्राचीन चीन ते पश्चिम व पुन्हा परत चीनकडील वर्तुळाकृती प्रवास आहे. हा प्रवास किंवा ''वर्तुळ नमुना'' संहितात्मक आत्मसातीकरण, बदल, परिवर्तन आणि गैरसमज यांचा प्रत्येक टप्प्यावर समावेश

होतो. इंग्लंडमध्ये स्थलांतर केल्यानंतर पाऊण्ड युरोपातील अनेक देशांमधील तरुण लेखकांचे प्रेरणास्थान बनला होता. परंतु दुसऱ्या महायुद्ध काळात त्याला कम्युनिस्ट ठरवून अमेरिकेने तुरुंगातही टाकला होता. लिच्या निबंधाचे पहिलेच वाक्य भारतीय आर्यवंशीय 'बीबीएटी' वर ॲसिड टाकणारे आहे. कदाचित तेच आज अमेरिकेसारख्या बिगब्रदरला नमवण्याचे रहस्य असावे. ली लिहितो :

> चिनी तुलनात्मक साहित्य किंवा कल्चरल अभ्यासात प्रबळ टीकात्मक लाल अक्षरातील मथळा ''चीन विरुद्ध पश्चिम'' आणि ''परंपरा विरुद्ध आधुनिकता'' असा दुपेडी दुहेरीवादांचा राहत आला आहे. ''चीन विरुद्ध पश्चिम'' ही प्रथम एक खास संकल्पना होती. परंतु ती जशी ''परंपरा विरुद्ध आधुनिकता'' नमुन्याशी जोडली गेल्यानंतर मूल्य निवड्याच्या ओझ्याने जडावली... स्पष्टपणे, हे चिरंतन वाद आणि विवाद यांच्या बुडाशी दुहेरी द्वैतके आहेत की ती ताठरपणे चीन व पश्चिम (किंवा जग) यांना अलग करतात (2).

हे चिरंतन द्वंद्व भेदण्यासाठी 'संस्कृती'-छेदक कृष्टिक अभ्यासाचा वर्तुळ नमुना लेखकाने सुचवला आहे. बीबीएटी गांधी-बुद्धवाद सनातन ब्राह्मण धर्माने दुबळे केले नसते तर चीनप्रमाणे स्वावलंबनाची वाट भारताला सापडण्याची शक्यता होती. मात्र 'बीबीएटी'ने ती कशी मावळली, याची चर्चा पुढे करायची आहे. लीची 'वर्तुळ नमुन्याची' संकल्पना एडवर्ड सईदच्या *ओरिएन्टॅलिझम* वर आधारित आहे. हा त्याचा cultural सिद्धांत स्पष्ट करण्यासाठी तिने इझरा पाऊण्डचे नमुना उदाहरण निवडले आहे. त्याच्यावरील चिनी कला व काव्याचा प्रभाव स्पष्ट करण्यासाठी सईदचे कृष्टिक सिद्धांत वापरले आहेत. त्यांचा प्रभाव पाऊण्डच्या माध्यमामुळे अमेरिकी आधुनिकतावादावर कसा पडला, हे तपशिलात जाऊन स्पष्ट केले आहे. विसाव्या शतकाच्या सुरुवातीच्या अँग्लो-अमेरिकी काव्य सुधारणा चळवळीवरील चीनचा निर्णायक प्रभाव स्पष्ट करण्यासाठी सईदने पश्चिमी आधुनिकतावाद व पौर्वात्यवाद समोरासमोर उभे केले आहेत. असे भारतातील विद्वानांनी का केले नाही? हा 'सांस्कृतिक राजकारणातील' महत्त्वाचा संशोधनाचा विषय बनायला हवा. पाऊण्डची

'इन ए स्टेशन ऑफ मेट्रो' ही गाजलेली कविता केवळ जपानी हायकूने प्रभावित नसून ती चिनी चित्रपट कलेचीही निर्मिती कशी आहे, हे लीने दाखवून दिले आहे. या एकाच नाण्याची दुसरी बाजू म्हणजे पाऊण्डच्या अमेरिकी प्रतिमावादांचे अनुकरण चिनी साहित्यात भरपूर केले गेले आणि वर्तुळ पूर्ण झाले. मात्र हेच वासाहतिक वर्तुळ भारतात एकाच बाजूने बीबीएटीमध्ये सापडले. त्यामुळे त्याला प्रतिमाशास्त्रीय विज्ञानाचा स्पर्श कधीच झाला नाही. त्याचे परिणाम आपण तिसऱ्या खंडात बघणार आहोत. त्या आधी लीचा पुढील निष्कर्ष मराठीला मर्यादांची जाणीव करून देणारा कसा आहे, ते पाहू. ती लिहिते :

> या वर्तुळाकृती प्रवासात, आत्मसातीकरण, रूपबंध, बदल, परिवर्तन आणि प्रत्येक टप्प्यांवर गैरसमजदेखील सर्वसाधारण दृष्टिगोचर बाबी आहेत. पाऊण्डने चिनी सिद्धांत सुधारले आणि हू शीनेदेखील पाऊण्डचे सिद्धांत सुधारले. जसे पाऊण्डने लि पोचे काव्य त्याचे रोमॅन्टिकवादाविरोधी हत्यार म्हणून स्वीकारले व रूपांतरित केले. तशीच चीनच्या कला व अभिजात वाङ्मयाने प्रभावित केलेल्या पाऊण्डच्या प्रतिमावादाचा स्वीकार प्रवासाच्यामध्ये कशालाही न बदलता ठेवणे केवळ अशक्य आहे आणि चिनी व पाश्चात्त्य सिद्धांतावर पूल बांधता न येण्याएवढे अंतर दोन्हीत मुळीच नाही. सारांश, हा सरळ रेषेतील चिनी-पाश्चात्त्य द्वैताचा एक नमुना आहे. परंतु अमेरिकन प्रतिमावादाच्या प्रश्नाचे उत्तर देऊ शकेल, असा हा एक परस्पराला व्यापणाऱ्या कल्चरल अभ्यासाच्या विषयाशिवाय दुसरा नाही (8).

ली सेवेत असलेल्या या विद्यापीठाला शासनाचे आर्थिक पाठबळ मिळाल्याचा उल्लेख ऋणनिर्देशात आहे. मराठीतील ज्ञानपीठ विजेते, 'डावे' कवी, समीक्षक विंदा करंदीकर या इंग्रजीच्या प्राध्यापकाचे समग्र वाङ्मय हे या वर्तुळाकृती नमुन्यांत बसणारे नाही. त्यांचे हे वर्तुळ इंग्लंड-अमेरिकेपर्यंत पसरले तरी भारतीय अभिजात संस्कृत वाङ्मयाच्या खिचडीबाहेर ते जात नाहीत, हे ज्ञानेश्वरांच्या काव्याचा आधार त्यांनी घेतला यावरून दिसते. दुसरीकडे त्यांनी सनातनी लेव्हिसचे बोट पकडून

मार्क्सवादाला हाक देत, साम्यवादी कविता रचल्या होत्या. त्यांच्यावरील अनेक देशांचा प्रभाव शोधणे, हे एक मोठे आव्हान आहे. भाषांतरे प्रबोधन घडवतात आणि हा तुलनात्मक साहित्याचा एक महत्त्वाचा भाग असल्याची चर्चा आपण एमिली ॲप्टरच्या गाजलेल्या प्रबंधाच्या संदर्भात केली आहे. भाषांतर हे 'सांस्कृतिक' साम्राज्याचे एक शस्त्र कसे असते याचा उलगडा एडवर्ड सईद सारख्याअनेक सिद्धांतवाद्यांनी केला आहे. भाषांतरे देशाचा इतिहास बिघडवतात किंवा त्याला क्रांतिकारी इतिहास घडवायला मदत करतात. त्यामुळे भाषांतर भय बऱ्याच देश व संस्कृतींत आढळते. उदा. भाषांतरे भारतात प्राचीन काळी फार कमी व चीनमध्ये सर्वात जास्त झाल्याचे उदाहरण आपण दिले आहे. तिसऱ्या खंडात भाषांतरांच्या cultural अभ्यासाची चर्चा स्वतंत्रपणे करायची आहे. तिला नवा पाया पुरवणारा आणि उत्तरवासाहतिक सिद्धांताशी जोडणारा या विशेषांकातील "पाश्चात्त्य उत्तरवासाहतिक भाषांतर सिद्धांताचा चिनी प्रश्न" हा दोन भिन्न विद्यापीठातील झिजी वू व यूपिंग वँग या भाषांतर तज्ज्ञांनी लिहिला आहे. विशेषांकातील अन्य लेखांचा संदर्भ पुढे घेऊ. विस्तार भयास्तव या लेखातील महत्त्वाच्या निष्कर्षांनी या दुसऱ्या खंडाचा शेवट करू. प्रस्तुत लेख चीनमध्ये पाश्चात्त्य उत्तरवासाहतिक सिद्धांत कसा वाचला जातो, अर्थनिरूपण व उपयोजन केले जाते. तसेच **त्याचे चीनमधील सिद्धांतांची उजळणी आणि विकास प्रभावित करते हा प्रश्न हाताळतो.** पाश्चात्त्य भाषांतर सिद्धांत, जरी वारंवार उद्धृत केले गेले आणि चीनमध्ये फार प्रभावी असला, तरी चिनी वाचकांना चिनी भाषांतर व्यवहार पटवण्यात बऱ्याच वेळा असमर्थ आहे. उत्तरवासाहतिक अनुवाद सिद्धांत व चीनमधील गाठीभेटीच्या चिकित्सेवर आधारित तीन सूचना भाषांतर सिद्धांत संशोधन पूरक करण्यासाठी पुढे मांडल्या आहेत. जेणेकरून भाषा व संस्कृतीचे अधिक "हिरवे", "अधिक निरोगी" तसेच निर्मितीक्षम पर्यावरण रचता येईल.

1970च्या दशकात एक विद्याशाखा म्हणून भाषांतर अभ्यास हे उत्तरसंरचनावाद, उत्तर-वसाहतवाद इ. 'उत्तर' सिद्धांताचे रणांगण चीन बनले. भाभाच्या "तिसरा अवकाश', 'संकरितता' व 'अनुवादकता' (translatese-

ness) ही गायत्री स्पीवाकची अशा संकल्पना वापरात आल्या. लॉरेन्स वेनूति व आंद्र लेफेव्हर सर्वात जास्त संदर्भ घेतलेले लेखक ठरले. भारतात उपेक्षित राहिलेला उत्तरवासाहतिक सिद्धांत चिनी भाषांतर अभ्यासाच्या केंद्रस्थानी आहे. **त्यामुळे पूर्व वसाहती व साम्राज्य यांच्यामधील असमतोल भाषांतरांच्या माध्यमातून चीनमध्ये जास्त चांगल्याप्रकारे तपासल्यामुळे सुपरपॉवरचे धोरण बळकट झाले.** वेनूति व लेफेव्हरच्या नमुना उदाहरणांच्या आधारे लेखकद्वयांनी या आंतरविद्याशाखीय भाषांतर अभ्यास कशा स्वरूपात रुजले याच्या विविध बाजू स्पष्ट केल्या आहेत. त्यांनी भारताप्रमाणे मिलीभगतच्या आर्यवंशीय जनुकीय देशीवादातून स्वहिताय त्यांचे प्रवासी सिद्धांत बदलून घेतले नाहीत. कठोर वाद लढवून चिनी विद्वानांनी ते चांगले पारखून स्वीकारल्याचे या लेखकद्वयांच्या पुढील निष्कर्षांच्या समग्र सारांशावरून लक्षात येईल. त्यांचा उपयोग मराठीतील तुलनात्मक कृष्टिक अभ्यासासाठी होईल. कारण भारतांतर्गत 'सांस्कृतिक' वसाहतवादाचा इतिहास हाडीमांसी खिळल्यामुळे युरोपी साम्राज्यावर उलटून हल्ला करणारे प्रतिकारवादी उत्तरवासाहतिक सिद्धांत फारसे रुजलेले नाहीत. पाश्चात्त्य प्रवासी सिद्धांत पुरोहित वर्गाने स्वतःची हत्यारे कशी बनवली आणि गोऱ्यांची 'सिव्हिलायझिंग मिशन' स्वतःच्या खांद्यावर कशी घेतली, याची चर्चा कुठल्याच बहुजन विद्वानांनी सैद्धांतिक पातळ्यांवर केलेली नाही. त्यामुळे पाश्चात्त्य विद्वानांनी ब्रिटिश व अमेरिकन साम्राज्याचे आजच्या प्रकाशन व्यवसायावरील वर्चस्व भाषांतरांनी टिकवले आहे. त्यावरही पुरोहित वर्गाचीच सत्ता आहे. भाषांतरातील डावपेच हा स्वतंत्र तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यासाचा महत्त्वाचा विषय आहे. चीनचा इतिहास पूर्णपणे वासाहतिकरण झालेला नाही. "दीर्घकाळची प्राचीन संस्कृती म्हणून *चिनी कल्चर समावेशक व लवचीक, भिन्न व व्यामिश्र मूलाधारापासून परदेशी घटक स्वतंत्रपणे शोधून घ्यायला समर्थ अशी उत्क्रांत झाली आहे. भाषांतराच्या इतिहासात चीनने बौद्धवाद हृदयात जतन केला* आणि नंतर बौद्धवाद चिनी फॅशनप्रमाणे पुनर्शोध घेतला. इतकेच नव्हे तर *चिनी बौद्धवाद भारताला परत निर्यात केला*" (4, तिरपा ठसा माझा). अशा सांस्कृतिक

इतरांचे घटक पचवून स्वावलंबी बनलेल्या चिनी उत्तरवासाहतिक भाषांतर सिद्धांताविषयीच्या या लेखकांच्या पुढील नोंदी पाहू.

लॉरेन्स वेन्यूतिचा उत्तरवासाहतिक भाषांतर सिद्धांत भेदांच्या नीतिशास्त्राच्या भूमिकेविषयी आहे. तो वंचितांच्याविषयी सहानुभूती बाळगणारा असल्याने चिनी वाचकांना भावतो. उलट मराठी नीतिवादी स्वतःचा अनीतिवाद लपवत नवनीतिवाद व पुराणी हिंदुत्ववादाचा पुरस्कार करतात. भाषांतरे चीनी शासन करविते.

लेफेव्हेरने पाहिले आणि चिनी भाषांतराचा इतिहास एका लेखात रचला. चिनी वास्तवाविरोधी विवेचन केले. चिनीसुद्धा अतिसुलभीकरण भाषांतरात करीत होते. त्यांच्या मर्यादा त्यांनी उघड केल्या आणि त्यांना अंतर्मुख बनवले. उत्तरवासाहतिक भाषांतर सिद्धांत व सिद्धांतवाद्यांत आदराचा दृष्टिकोन व सांस्कृतिक परक्यांच्यासाठी समानता यांची उणीव असते. पाश्चात्त्य पूर्व वसाहतीतील लोकांना अजूनही रानटी व मागासलेले जंगली प्राणी समजतात. त्यांचे उत्तरवासाहतिक भाषांतर सिद्धांत चिनी वाचकांना अस्वस्थ करते. कारण त्यांच्या घनरूपीकरण व आश्रयदात्याच्या भूमिका त्यांना फार बोचतात. याच्या उलट परदेशी साहित्याच्या चोऱ्या मराठीत देशीवादाच्या मुखवट्याआड लपवण्यातील रा. श. वाळिंबेंचे निरीक्षण आपण मागे नोंदवले आहे. याचे दुसरे टोक जुन्या चिनी म्हणीत आढळते : "खऱ्या मैत्रीचा अग्रदूत संघर्ष असू शकतो" **उत्तरवासाहतिक अनुवाद सिद्धांत व चीनच्या सामान्यापासून सिद्धांतांची बलस्थाने व दोषांचा अधिक चांगला विचार झाला असेल. त्यातून तीन सूचना पुढे आल्या. पहिली, वंचितांचे वास्तव व भाषासिद्धांतवाद्यांनी आदराने समजून घ्यावी. भाषांतरकाराने सांस्कृतिक परकेपणाविषयी बोलण्या व भाषांतरित करण्याआधी शिकून व समजून घ्यावे. नंतरच त्यांचे सांस्कृतिक अनेकतावादाला केलेले समर्पण व बांधिलकी त्यांच्या भाषांतरात व अभ्यासात जाणवेल.**

लेफेव्हेरच्या मते, दुसरी, परदेशीकरण व देशीकरण या परस्परविरोधी संकल्पनांचा अधिक समतोल व लवचीक स्वीकार व्हावा. बऱ्याच वेळा त्यांची

जोडाजोड जोवर भाषांतरकार जबरदस्तीने अथवा ताकदीने अन्य भाषा किंवा कल्चर्स त्या जागी बदलून किंवा त्याऐवजी त्यांना बसवण्याचा हेतू बाळगत नाही तोवर करावी. भाषांतरांचा खूप मोठा प्रभाव लक्ष्य भाषा व कृष्टी–कल्चरवर पडत असतो. म्हणून अधिक सन्मान व निवडीची पसंती लक्ष्य भाषा व कल्चरला द्यावी. "आपण अनुवादकांना वंचितांची भाषा व कृष्टी यांना मदत करावी की नको याची पसंती करण्याचा हक्क आहे. परंतु आपले अनिवार्य उत्तरदायित्वसुद्धा भाषा व कृष्टीची बदलाबदल किंवा नष्ट न करण्याचे आहे. याच्या उलट काही कारण अनैतिक व खुनी स्वभाव बनणे असते. भाषांतरकारांनी लक्ष्य भाषा व कल्चर सांस्कृतिक परकेपणाचा पचण्यासारखा साठा उसना घेऊन वाढवावी, असे समजले जाते. हे संवर्धन विशिष्ट ऐतिहासिक परिस्थितीच्या अधीन राहून परदेशीकरणा व देशीकरणाच्या सातत्यावरील योग्य बिंदूवर टपली मारीत करावे" (9). हे वाचताना मी पुणे विद्यापीठातील भाषांतरावरील राष्ट्रीय चर्चासत्रात अनुवाद व वंचित वर्ण-जातींच्या भाषा व कृष्टींचा मुद्दा उपस्थित केल्यानंतर झालेला गहजब आठवला. हा मुद्दा 'साहित्यबाह्य' ठरण्याचा आटापिटा का? "म्हणूनच मराठीचे मरण आणि वाङ्मयबाह्य बाबींचा ल्युकेमिया" या विषयावर कल्चरल अभ्यास का व्हावा, याचा उलगडा पुढील खंडात करायचा आहे.

तिसरी सूचना "चीनच्या व्यामिश्र-सृजनात्मक तत्त्वज्ञानापासून शिका आणि जे सांस्कृतिक अनेकतेचे संवर्धन करते त्या अनुवाद पर्यावरणाला बढती द्या. हे पारंपरिक **व्यामिश्र-सृजनात्मक चिनी तत्त्वज्ञान धारणा बाळगते की, व्यामिश्र घटकांचा योग्य साठा नवजीवन निर्मितीला साहाय्य करतो. उलट तोच तोपणा बळच गुदमरवून टाकतो. आपण पूजा करतो ती पर्यायी श्रद्धा म्हणून भेदाभेदाचे नीतिशास्त्र कचऱ्याच्या पेटीत टाकावे.** त्याच्याऐवजी आपण कृष्टिक बहुविधतेला दाद देण्यासाठी अनुवाद करतो. फरक असा आहे की, आधीचे जागतिक परक्यांना परदेशी व मोहक आणि नंतरचे सांगाती व समान म्हणून हाताळतो आणि आमचा हेतू केवळ भेद राखण्याचा नाही, परंतु नव्या आकृतिबंध व कल्पनांचे संवर्धन करण्याचासुद्धा आहे" (9 ठळक ठसा माझा). याची चिनी संस्कृतीमधील उदाहरणे

म्हणून चिनी, जपानी, कोरियन व व्हिएतनामी भाषांमधील उदाहरणे या लेखकांनी शेवटी दिली आहेत. आपल्या सहभागी बहुसंस्कृतीचे संवर्धन अधिक निरोगीपणे कशा प्रकारे करणे शक्य आहे, हे तिसऱ्या खंडात सविस्तर पाहू.

नव्या व जुन्या कल्चरल अभ्यासांची संख्या मोठी आहे. त्यातही तुलनात्मक, प्रतिमाशास्त्रीय, चिन्हशास्त्रीय वगैरे शेकडो नवे प्रकार आहेत. भारतीय बहुविविधतेला लोकशाही बळकट करण्यासाठी निर्जातीयीकरणासाठी त्याची फार गरज आहे. कारण 'संस्कृती' हा सर्वात ज्वालाग्राही भाषांतरित शब्द भारतात आहे. तिचा जन्मच शेतीच्या मशागतीत आहे. म्हणूनच पहिल्या खंडाच्या मुखपृष्ठावर आजचे कोविड-19 ग्रस्त शहर व पन्हाळा, विशाळगड वाटेवरचा शेतकरी यांची निवड केली आहे. दुसऱ्या खंडाच्या मुखपृष्ठावर या नव्या विद्याशाखेचा जनक रेमण्ड विल्यम्स ज्वालामुखी जवळ बसवला आहे. पुढील खंडातील 'cultural' अभ्यासाचं जगभरचे नमुने मराठी माणसाला प्रेरणादायी वाटतील असा विश्वास वाटतो. गुरुदत्ताप्रमाणेच ग्रीक द्विमुखी जानस देवाचा मुखवटा वटवृक्षाच्या पारंबीला बांधलेला तिसऱ्या खंडाच्या मुखपृष्ठावर चटकन दिसतो. वटवृक्षाच्या छायेत जगभरच्या बहुकृष्ट्यांचे दर्शन घडवणारे लोक उभे आहेत. कर्मवीर भाऊराव पाटीलांची रयत शिक्षण संस्था ते ब्रिटिश महाकवी जॉन मिल्टनच्या काव्यातील वटवृक्षांच्या प्रतिमाशास्त्रीय सांस्कृतिक अभ्यासांची प्रचंड व्याप्ती ते सूचित करते. याच छायेत मराठी कल्चरल अभ्यासाच्या पारंब्या झुलणे कसे शक्य आहे ते प्रात्यक्षिक आता तिसऱ्या खंडात करू.

निवडक लेखक, ग्रंथ व नियतकालिकांची सूची

(Bibliography)

या तिन्ही खंडातील लेख व ग्रंथांचे संदर्भ देताना लेखकाच्या नावासमोर किंवा त्याच्या ग्रंथाच्या शीर्षकानंतर प्रकाशन वर्ष व पृष्ठ क्र. देण्याची दक्षता घेतली आहे. त्याआधारे त्यांचे सविस्तर तपशील या सूचीत दक्षतेने दिले आहेत. ती मांडण्याची पद्धत इंग्रजीमधील निवडली आहे. कारण त्या ग्रंथ व लेखांची संख्या फार मोठी आहे. ती कमी करावी लागली. त्यामुळे सर्वच लेखांचे व ग्रंथांचे पूर्ण तपशील विस्तारभयास्तव देणे शक्य झालेले नाही. ही सूची वर्णक्रम इंग्रजीचाच निवडला आहे. तिन्ही खंडांत परदेशी लेखकांची सर्व नावे व त्यांचे स्पेलिंग कंसात विस्तारभयास्तव सर्वत्र दिलेली नाहीत. शिवाय एकच नाव युरोपात भिन्न नावांच्या स्पेलिंगचे असते. इंग्रजीत 'ण' व 'न' हा भेद 'एन' मध्ये नाही. वाचकांना नम्र विनंती की, इंग्रजी- मराठी सूचीचा आधार घ्यावा.

अ) इंग्रजीतील लेखक, ग्रंथ व लेख

- Abbas, Akabar and John Nguyet eds.*Internationalizing Cultural Studies : An Anthology*. Oxford : Blackwell Publishing, 1998.
- Adams, Lawral. "Globalisation, Universalism and Cultural Form : Contermporary Studies in Society and History", *Society for Comparative Study and History* (2008) : 614-640.

- Adorno, Theodor W. *The Culture Industry : Selected Easys on Mass Culture.* Ed. J. M. Berstin, London : Routledge, 1991.
- ---------, ---------. *Aesthetic : Theory.* Trans. New York : Continnuem, 1991.
- Agnihotri, Ramakant. "Constituent Assembly Debates on Language". *Economic and Political Weekly.* Feb, 2015. Vol 1 No 8; 47-56.
- Ahmad, Aijaz. *In Theory : Classes, Nations*, Literature. New Delhi : OUP, 1990.
- --------, ------. *On Communialism and Globalisation : Offensive of the Far Right Gurgaon : Three Essays Collective.*Zudea, 2004, 16.
- Ahmad, Al-E Jalal. *Occidentosis : A Plague from the West.* Trans. R. Campbell. Berkeley : Mizan Press, 1984.
- Ahir, Rajiv. *A Brief History of Modern India.* New Delhi : Spectrum Books, 1995.
- Allen, Charles, *Ashoka : Search for India's Lost Emperor.* Paperback, 2013 translated into Marathi.
- Amin, Samir. *The Literal Virus : Permanent War and the Americanisation of the World.* New York : Monthly Review Press, 2004.
- --------, -------. *Eurocentricism : Modernity, Religion and Democracy : A Critique of Eurocentricism and Culturalism.* Translated from French by Russell Moore and James Membrez. N. Y. : Monthly Review Press, 2000.
- Ananthmurthy, U. R. *Hindutva : Hind Swaraj.* Noida : Harper Collins, 2016.
- Anon. *The Polity Reader in Cultural Theory.* Oxford : Polity Press, 1994.
- Anon. *Globalisation :Making Sense of an Intragrity World.* London : Profile Books, 2001.

- Anon. "Wired Schools, Wired Nations" in *the Economist, Globalisation : Making Sense of Integravity the World.* London : The Profile Books, 2001 : 260-62.
- Anonymous. *Sanatan Dharma : An Elemantary Textbook of Hindu Religion and Ethics.* Banaras : Published by the Board of Trustees Central Hindu College, 1916.
- Alison, Edgley. *The Social and Political Thought of Noam Chomsky.* London : Routledge, 2000.
- Allen, Charles. *Ashoka : The Search for India's Lost Emperor.* London : Abacus, 2013.
- Appiah, Kwame Anthony. "Is the Post in Postmodernism the Post in Postcolonial". *NLH* 2-17 (1987) : 136-237.
- Appadurai, Arjun. *Worship and Conflict Under Colonial Rule : A South Indian Case.* London : Orient and Longman, 1981.
- ----------,------. *Modenity at Large : Cultural Dimensions of Globalisation.* Vol 1. London : University of Minnesota Press, 1996.
- ----------, --------. "Fear of Small Numbers : An Essay the Geography of Angar".
- Apte, Madhav ed. *Mass Culture Language and Arts in India.* Bombay : Popular, 1978.
- Apter, Emily. *The Translation Zone : New Comparative Literature.* Priencenton : OUP, 2006.
- Ashcroft, Bill et al. eds. *Empire Writes Back : The Theory and Practice in Postcolonial Literature.* London : Routledge, 1991.
- ---------,--------. ed. *The Postcolonial Studies : Reader.* London Routledge, 1994.

- Attar, Khurshid. *The Relationship Between Individual and Family in the Caribbean Novel*. Delhi : Portidge Publishing Co. 2014.
- Avhad, Bhaskar E. *Vedic Jurisprudunce*. Pune : Pramod Avhad. 1998.
- Axelrod, Paul and Michael, A. Fuerch. "Flight of the Deities : Hindu Presistance in Potuguese Goa." *Modern Asian Studes*. 30.2 (1996) : 387-421.

- Bachner, Andrea. "New Species for Literature : Cari Xue and Hilene Cixous on Writing", *Comparative Literature Studies*. 42.3 (2005) : 55-182.
- Badmington, Neil. "Cultural Studies and the Posthumanities" in Gray Hall and Clare Birchall eds. *New Cultural Studies : Adventures in Theory*. London : Orient Blackswan (2009) : 161-212.
- Badmington, Neil and Julia Thomas eds. *The Routledge Critical and Cultural Theory : Reader*. London : Routledge, 2008.
- Bairy, Ramesh I. S. *Being Brahmin, Being Modern, Exploring Lives of Caste Today*. London : Routledge 2010.
- Bamshad, Michael et. al. eds. *Genetic Evidence on the Origin of Indian Caste Populations*. Downloaded from Genome Research 2001.
- Banerjee, Sumanta. "Beyond Detoxification" in *Economic and Political Weekly*, 31:23 (June 11, 2004) : 2342-44.
- Banerjee, Sumanta. "Need of the Hour : Beyond "Westoxification"", *Economic and Political Weekly*, (June 5, 2005) : 2342-2344.
- Bandopadhya, Shekhar. *Caste Culture and Hegemony : Social Domination in Colonial Bengal*. New Delhi : Sage Publication, 2004.
- Barsamian and Edward Said. *Cultural and Renaissance : Conversation with Edward Said*. London : Pluto Press, 2009.

- Barker, Chris. *Making Sense of Culture : Central Problems and Critical Debates.* New Delhi : Sage Publication, 2002.
- Barthes, Roland *The Semiotic Challenge,* N. Y: Basil and Blackwell, 1988.
- ---------, ---------. *The Sage Dictionary of Cultural Studies.* London : Sage Pub. 2004.
- Baru. Levedei. *Society, Culture and Personality : An Introduction to Social Science.* Oxford : Basil Blackwell, 1991.
- Bassel, Caroline. "Cultural Studies and New Media" in Hall and Birchall, *Op. Cit.*, 2001 : 220-238.
- Bayly, C. A. *Ireland and the Empire 1780-1814.* London : CUP. 2000.
- Bayly, Susan. *Caste, Society and Politics in India : From Eighteenth Century to The Modern Age.* London : CUP, 1998.
- -------, -------. "Western 'Orientalist' and The Colonial Perception of Caste" in Sumit Sarkar and Tanika Sarkar ed.*Caste in Modern India.* New Delhi : Orient Blackswan, 2014 : 47-57.
- Beller, Manfred and Joep Leerssen. *Imageology : The Cultural Construction and Literary Representation of National Character : A Critical Survey.* Amsterdam : Rodop, 2007.
- Benge, Ronald Charles. *Cultural Crisis and Libraries in The Third World.* London : Live Bingley/Linnet Books, 1979.
- Berkleofer, Robert F. *Beyond The Great Story : History as Text and Discourse.* London : Harvard U. P., 1995.
- Bernestein, J. M. ed. *Theodor W. Adorno.* London : Routledge, 1997.
- ----------, --------. *Theodor W. Adorno : The Cultural Industry.* London : Routledge. 1991.
- Berube, Michael. *The Aesthetics of Cultural Studies.* London : Blackwell, 2005.

- ---------, --------. et al. eds. "Community Reading and Social Imagination"125 : 2. *PMLA*(2010) : 418-489.
- ---------, ---------. "Cultural Studies and Comparative Literature". *Comparative Literature Studies*. 42.2(2009) : 125-170.
- Bhabha, Homi K. ed. *The Nation and Naration*. London : Routledge, 1994.
- ---------, ------. *The Location of Culture*. London : Routledge, 1995.
- Bhagwat Manu and Anne Feldhouse ed. *Subaltern Question in India*. Delhi : OUP, 2009.
- Bhosale, Prince Pratap Singh.Serfojiraje, *Contributions of Tanjour Maratha Kings*. Chennai : Nation Press, 2017.
- Biddic, Kathleen. "Decolonising The English Past", *Journal of British Studies*. 32.1 (Jan. 1993) : 1-23.
- Birbalsing, Frank and Neil Bissondath. *Indo-Carrabian Diaspora*. Jaipur : Rawat Publication, 2006.
- Birchall, Clare. "Cultural Studies and the Secret" in Gray Hall and Birchall eds., 2001. *Op. Cit.* 293-301.
- Biswas, Shampa. "The New Cold War : Secularism, Orientalism and Postcoloniality", in Geet Choudhary & Naik (eds). *Op. Cit.* 184-208.
- Blackburn, Stuart and Vasudha Dalmia. *India's Literary History : Essays on the Nineteenth Century*. Delhi : Paramanent Black, 2004.
- Boothroya, Dave. "Cultural Studies and The Extreme". Gary Hall and Clare Birchall, 2009. *Op. Cit.* 274-291.
- Bourdieu, Pierre. *Distinctions : A Social Critique of The Judgement of Taste*. London : Routledge. 1986.

- ----------, --------. "The Corporatism of The Universal : The Role of Intellectuals in the Modern World" : Trans. Carolyn Betenesky. *Indian Economic Social History Review,* 30.3 (2001) : 11-110.
- Brannigan, John. *New Historicism and Culture Materialism.* New York : Martin Press, 1997.
- Bryan, Rebeca. ''An Aesthetics of self. Moral Thinking and Cyprust Educatia,'' *Society for Comparative Study of Society and History,* Vol. 48 July 2009.
- Bulhan, Hussain Abdilahi. *Frantz Fanon and The Psychology of Oppression.* New York : PATH : Boston Massachusetts, 1985.
- Butler, Judith et al. eds. *What is Left of Theory : New War on the Politics of Literary Theory.* London : Routledge, 2002.

- Capelli, Roberta. "Comparative Cultural Studies and the Study of Medieval Literature". Steven Totosy De Zipetnek et al. eds, 2013. *Op. Cit.* 162-178.
- Caruth, Cathy. "Interview with Gayatri Chakravorty Spivak". *PMLA,* 125.10 (2010) : 1020-1050.
- Castle, Gregory. ed. *Postcolonial Discourses : Anthology.* London : Routledge, 2001.
- Cashman, Richard. *The Myth of 'Lokmanya' Tilak and Mass Politics in Maharashtra.* Berkerey : Univ. of California, 1995.
- Castells, Manuel. *The Rise of The Network Society.* London : Blackwell Publishing, 1996-2000.
- Cavellaro, Dani. *Critical and Cultural Theory.* London : The Athlono Press, 2009.

- Chakrabarthy, Dipesh. "Postconoliality and the Article of History : Who Speaks for "Indian" Pasts?". *New Historicism* ed. H. Aram Veeser. London : Routledge, 1994.
- Chatarjee, Partha eds. *New Cultural Histories of India*. Oxford : OUP, 2014.
- ----------, -------- and Trapti Guha et al. eds. *New Cultural Histories of India : Materiality and Practices*. London : OUP, 2014.
- Chaudhury, Geeta and Shaila Nair eds. *Power, Postmodernism and International Relations*. London : Routledge, 2002.
- Chellapan, K. "Translation as Assimilation in Canada and India" in Shanta Ramkrishna, ed. *Op. Cit*. 207-216.
- Chomsky Noam. *The Culture of Terrorism*. London : Routledge, 1988.
- Christopher, K. W. *Rethinking Cultural Studies of Raymond Williams and Edward Said*. Jaipur : Rawat, 2005.
- Chuyen, Gilles, *Who is Brahmin? Politics of Identity in India*. Pondichery: Manohar Publishers, 2004.
- Clark, Ian. *Globalisation and Fragmentation : International Relations in the Twentieth Century*. London : OUP. 1997.
- Clifford, James and G. E. Marcus eds. *Writing Culture : Poetics of Ethnography*. Berekely: Univ. of California, 1986.
- Clucas, Stephen. "Cultural Phenomonology and the Every Day" *Critical Culture*. 42.1 (Spring 2000) : 118-32.
- Cohen, Deborah and Mouro O'Connor. *Comparison and History : Europe in Cross-Perspective*. London : Routledge, 2004.
- Cohen, Ralph. *The Future of Literary Theory*, London : Routledge,1989.
- Collier, Peter and Hegdega Gayer-Rayan. *Literary Theory Today*. New York: Cornell Univ. P. 1990.

- Colebrook, Claire. *Gilles Deleuze*, London : Routledge, 2002.
- Colomb. Gregory. "Cultural Literacy and the Theory of Meaning : Or What Educational Theorists Need to Know about How We Read". *New Literary History*. 20.2 (1989) : 411-50.
- Conlon, Frank F. "The Census of India as a Source for a Historical Study of Religion and Caste" in N. Gerald Barrier ed. *Census in British India : New Perspectives*. Missouri : South Asian Books, 1981 : 103-17.
- Cornnor, Steven. *Postmodern Culture : An Introduction to Theories of The Contemporary*. Oxford : Blackwell, 1999.
- Corner. John. "Television in Theory", *Media and Culture*. 19.2 (April, 1997).
- Coursight, Paul B. *Ganesha : The Lord of Obstacles :* Lord of Beginnings. London : OUP. 1955.
- Coward, Harold. *Derrida and Indian Philosophy*. New York : State Univ. of New York Press. 1990.
- Crystal David and Dereck Davy. *Investigating Postcolonial English Style*. London : Longman, 1969.
- Cullar, Johnathan. *Barthes : A Very Short Introduction*. London : OUP. 2001.
- --------, ---------. *Literary Theory : Very Short Introduction*. London : OUP. 2003.
- --------,----------. "Introduction : Critical Paradism" 125.5 *PMLA*. (2010) : 906-915.
- Cullather, Nick. "Development Doctrine and Modernisation Theory". https://www.americanforeignrelation.com
- Cumming, Hamish. *Virology Tissue Culture*. London : Butterworths and Co., 1970.

- Currie, Mark. *Difference*. London :Routledge, 2004.
- Cyzewski, Julie. "Broadcasting Nature Poetry : Una Marson and the BBC's Overseas Service"133.3 *PMLA* (May, 2018) : 575-593.
- Daniel, Chandler. *Semiotics: Basics*. London : Routledge, 2002.
- Das, Durga. *India From Curzon to Nehru and After*. London : Collins, 1969.
- Das, Manoj. *Myths, Legends, Concepts and Literary Antiquities of India*. Delhi : Sahity Akademy. 2009.
- Das, Sudhakar. *Odia Language, Literature and Culture*. Cultak : Pratistan. 2001.
- Douiel, E. Valentine and Jeffery M. Pack eds.*Culture and Contexture : Explorations in Anthropology and Literary Studies*. Berkeley: California Univ. Press. 1996.
- Davis, Con Robert and Ronald Schildifer. *Criticism and Culture : Reading of Critique in Modern Literary Life*. Delhi : Longman, 1991.
- Dean, Jodi. ed. *Cultural Studies and Political Theory*. Ithaca : Cornell Univ. Press. 2000.
- Dean, Seamus. *Nationalism, Colonialism and Literature*. Minesota : M. Univ. Press, 1990.
- Delcury, S. G. *Cult of Vithoba*. Poona : Deccan College, 1995.
- Derne, Steve. *Globalisation the Ground : Media and the Transformation of Culture, Class and Gender in India*. London : Sage, 2008.
- Deshmukh, Panjabrao Shamrao (P. S). *The Origin and Development of Religion in Vedic Literature*. London : OUP 1933. Translated into Marathi Anand Patil, 2005. Kolhapur : Anand Granthsagar, Pr.
- Deshpande, Prachi. *Creative Past : Historical Memory and Identity in Western India* 1700-1960. Delhi : Permanent Black. 2017.

- Dharwadkar, Aparna. *Theaters of Independence*. Delhi : OUP. 1991.
- ---------, ---------. "John Gay, Bertolt Brecht and Postcolonialism-Colonialism". *Modern Drama Review*. 28 (1995) : 101-127.
- Dharwadkar, Vinay. "The Internationalisation of Literature" in Bruce King ed.*New National and Postcolonial Literatures : An Introduction*. London : OUP 1996 : 19-77.
- Dirlik, Arif. *The Postcolonial Aura : Third World Criticism in The Age of Global Capital*. Oxford : West View Press, 1997
- Dirks, Nicholas. *The Castes of Mind : Colonialism and The Making of Modern India*. Delhi : Permanent Black, 2002.
- Diskson, Gary. *The Children's Crusade : Medieval History, Modern Mythistory*. New York : Palgrave Macmillan, 2008.
- Doody, Margaret Anne. "Is Literature Dead". *PMLA*. (October, 2000) : 2009-11.
- Doniger, Wendy. *The Hindus : An Alternate History*. New Delhi : Speaking Tiger, 2009.
- Donnel, Alison. "Dreaming of Daffodils : Cultural Renaissance in The Narrative Theory", XIV : 2. *Kunnapipi*. (1992) : 45-53.
- Doyle, Laura. "Later Imperiality and Literary Studies in Long Duriee", 130.2. *PMLA* (2015) : 136-68.
- Dubois, A. J. Abbe. *The Hindu Manners, Customs and Celebrations*. Trans. Henry Boucham. Delhi : OUP 1946. (Mauches, 1869).
- Durani Alessandro. *Linguistic Anthropology*. New York : CUP,1998.
- During, Simon ed. *The Cultural Studies : Reader*. London : Routledge, 1993.

- Earnshaw, Steven. *Directions of Literary Theory.* London : Macmillan, 1996.
- Easthope, Anthony. *Literary into Cultural Studies.* London : Routledge, 1991.
- Eaton, Marcia. *Kantian and Contextual Beauty in Brand,* (2000) : 27-36.
- Eaton, Richard M. "(R) imag (in) ing, Other2ness : A Postmodern for the Postmodern in India". *Journal of World History.* 11.1 (2000) : 27-78.
- -------, --------. "Rethinking Religious Divide". *The Journal of Asian Studies.* 73-2 (May, 2014) : 305-308.
- Economist. *Globalisation : Making Sense of An Integrating World.* Profile Press, 2001.
- Edgar, Andrew and Peter Sedgvick (eds). *Cultural Theory : Key Thinkers.* London : Routledge, 2002.
- --------, ------. *Key Concepts in Cultural Theory.* London : Routledge, 2004.
- Edgley, Alison. *The Social and Political Theories of Noam Chomsky.* London : Routledge, 2000.
- Edwardes, S. M. *The Bombay Police : A Historical Sketch 1672-1916.* London : OUP, 1973.
- Eide, Martin. "A New Kind of Newspaper : Understanding A Popularization Process". *Media Culture and Society.* 19 (1997) : 173-82.
- Eketrantz, Jan. "Journalism's 'Discourse events' and Sociopolitical Change in Sweden 1925-87". *Media Culture and Society.* 19 (1997) : 393-412.
- Elam, Keir. *The Semiotics of Theatre and Drama.* London : Methuen, 1980.
- Eschauro, Michael J. C. *The Culture Conditioned Imagination from Shakespeare to Conrad.* London : Macmillan, 1978.

- Envison, Gillian. "Orientalist, His Institute and The Empire : The Rise and Subsequent Decline of Oxford University's Indian Institute". September 2004. https:\\www.Bodlein-ox4k.com
- Fanon, Frantz. *The Wretced of The Earth*. Trans. From French. Harmandsworth : Penguin 1967.
- --------, ----------. *Black Skin, White Masks*. New York : Grove Weidenfield, 1964.
- Felski, Rita. *The Role of Aesthetics in Cultural Studies* in Michael Berube 2005, *Op. Cit.* 34.
- Fine, Ben. *Theories of Social Capital : Researchers Behaving Badly*. London : Pluto Press, 2010.
- Fokkema, Douwe W. *Issues in General and Comparativ Literature : Selected Essayas*. Calcutta : Papyrus, 1987.
- Foucault, Michael. *Foucault Reader*. New York : Library Congress, 1984.
- ---------, --------. *The Archeology of Knowledge : Discourse on Language*. Trans. From French. New York : Pantheon Books, 1972.
- Fowler, Alstair. "The Future of Genre Theory : Functions and Constructional Types" in Ralph Cohen. *Op. Cit.* 291-303.
- Franco, Jean. "The Nation as Imagined Community" in H. A. Aram Veeser, 1989. *Op. Cit.*: 204-12.
- Friere, Paulo. *The Pedagogy of The Oppressed*. Harmondsworth : Penguin, 1977.
- Frost, Meryn. *Golden Ethics : Anarchy, Freedom and International Relations*. London : Routledge, 2009.
- Frow, John. "On Literature in Cultural Studies" in Michael Berube (ed.), 2005. *Op. Cit.* 44-77.

- Figuriya Dorothy M. *Aryans, Jews, Brahmins :Theorising Authority through Myths and Identity.* Albany : New york State University. 2002.
- Furedi, Frank. *How Fear Works : Culture of Fear in The Twenty First Century.* London : Bloomsburn Pub. 2018.
- Gaekwad, Sayajirao Maharaj. *Religion in a Changing World.* ed.Baba Bhand, Aurangabad : MSSS. 2018.
- ---------, -------. *Selected Speeches and Addresses.* Mumbai : Source Material Publication, 2017.
- Gandhi, M. K. "Indian Culture"in Keith McCkean ed.*Op. Cit.* 1-3.
- ---------, -------. *India of My Dreams.* Ahmadebad : Navjeevan Trust, 1947.
- Gage, Richard. ed.*Arnold Toynbee and Daisa Ku Ikeda : Choose Life – Dialogue.* London : OUP, 1987.
- Gans, Herbert J. *Popular Culture and High Culture : An Analysis and Evaluation of Taste.* N. Y. : Basic Books, 1995.
- Gare, Arran E. "Understanding Oriental Cultures". *Philosophy East and West,* 45-3. (July, 1995) : 309-328.
- Gates, Henry Louis Jr. "Reading 'Race' Writing and Difference". 123-5 *PMLA* (2008) : 1534-1549.
- Geerts, Clifford. *The Interpretation of Culture.* New York : Basic Books, 1973.
- Ghazoul, Ferial F. ed.*Edward Said : Critical Decolonisation.* New York : The American Univ. in Cairo Press, 2007.
- Ghure, G. S. *Social Tensions in India.* Bombay : Popular Prakashan, 1968.
- Gilbert, B. Rodman. "Cultural Studies and History" in *Sage Handbook of Historical Theory.* ed. Kate Metsaler, London : Sage. 2013 : 242-253.

- Gilbert, Jeremy. "Cultural Studies and Anti-Capitalism" in Gray Hall and Clare Birchall. 2001, *Op. Cit.* 181-197.
- Gilmarth, David and Bruce B. Lawrence ed.*Beyond Turks and Hindu : Rethinking Religious Indentities in Islamicate South Asia.* Orlando : University of Florida, 2000.
- Giroux, Henry et al. eds.*Need For Cultural Studies* : File 114 : Folder for Cultural Studies htm.
- Girous, Holo "Is There a Place for Cultural Studies in College Education", in H. A. Giroux and P. Shannon (eds.). *Education and Cultural Studies.* New York : Routledge, 2007 : 231-47.
- Glushkora, Irina and Anne Fedhouse. *House and Home in Maharashtra.* London : OUP 1998. Trans. Into Marathi.
- Godart, Barbaro. "Culture as Translation". In Shanta Ramkrishna ed. *Translation and Multiculturalism. Op. Cit.* (1997) : 156-181.
- Gomes, Franscio Louis. *The Brahman.* 1860 rpt Bombay : Sindhu 1971. Trans. In Marathi, 1971.
- Gooding-Williams, Robert. *Look! A Negro! Philosophical Essays on Race, Culture and Politics.* London: Routledge, 2006.
- Gordon, Stuart. *The Marathas.* (1670-1818) London : 1998, Marathi Trans. R. K. Kulkarni. Pune : Diamond, 2016.
- Graham, Allen. *Roland Barthes : Biography.* N. Y. : EMCIP Retried, 2001.
- Gramsci. Antonio. *Culture and Anthropology.* ed. Kate, Graham, London : Pluto Press, 2002.
- Gramsci, Antonio. *The Antonio Grahmsci : Reader.* ed.David Frants. New Delhi : Akar Books, 2014.
- Grant, Judith. "Cultural Turn in Marxism" in Jodi Dean. ed.*Op.Cit.* (2000) : 132-46.

- Grant, Patric. *Personalism and Politics of Culture : Readings in Literature and Religion from New Testament to The Poetry of Northern Ireland.* London : Macmillan, 1996.
- Gray, Ann. *Research Practice for Cultural Practice : Ethnographic Methods and lived Cultures.* London : Sage 2003.
- Graft, Gerald. "The Future of Theory : The Teaching Literature" in Ralph Cohen *Op. Cit.* 250-257.
- Green, Berger, Allen. *The British Image of India : A Study in the Literature of Imperialism* 1880-1960. London OUP, 1969.
- Green, Keith and Jill Lebihan. *Critical Theory and Practice.* London : Routledge, 1997.
- Grenfell, Michaell. *Pierre Bourdieu : Key Concepts.* Jaipur : Raulak Publication, 2008.
- Griffith, Glyne A. "Veiled Politics in West Indian Criticism". *Kunapipi* XV, 2 (1993) : 102-112.
- Griffiths, Gareth. *A Double Exile : African and West Indian Writing Between Two Cultures.* ed.Bayers. London : Marion, 1978.
- Guha Ranjeet ed.*Subaltern Studies* Vol. Seven. New Delhi : OUP, 1997.
- Guha Ramchandra, *India After Gandhi.* London : Harper and Collins 2007.
- Guha. Sumit. "The Politics of Indentity and Enumeration in India C. 1600-1990". *Society for Community Study of Society and History.* 59.50 (2003) : 148-167.
- Gullien, Claudio. *The Challenge of Comparative Literature.* Combridge : CUP. 1993.

- Hall, Gray and Claire Birchall. *New Cultural Studies : Adventures in Theory.* London : Driever Blackswan, 2009.

- Hall, Stuart. "Cultural Studies and Its Theoretical Legacies". *Cultural Studies : Reader* (ed.). Simon During. London : Routledge, 1991.
- -------,--------. "Cultural Studies its Theoretical Legacies" in Vincent B. Leitch ed. *The Norton Anthology of Theory and Criticism.* 2001.
- Hallward, Peter. *Absolutly Postcolonial : Writing The Singular and Specific.* Manchester : Manchester Univ. Press, 2001.
- Hansen, Brad. *The "Westoxification" of Iran : Depicting any Reaction of Behrangis Al-e Ahmad and Shariati.* London CUP, 1998.
- Hansen, Thomas Bloom. *The Saffron Wave : Democracy and Hindu Nationalism in Modern India.* London : OUP, 1999.
- Haralam, H and R. M. Heald. *Sociology : Themes and Perspectives.* London : OUP, 1998.
- Harlow, Barbara. "Mismar Goha : The Arab Challenge to Cultural Dependence". *New Historicism* ed. H. Aram Veeser. London : Routledge. 1994 : 295-310.
- ---------,--------. *Resistance Leterature.* New York : Methuen Press, 1987.
- Hawkes. Terence. *Structuralism and Semiotics.* London : Routledge, 1977.
- Hawely, John Strattom. *Three Bhakti Voices : Mirabai, Surdas and Kabir in Their Times.* London : OUP, 2005.
- Hechter, M. *Internal Colonialism : The Celtic Fringe in British National Development 1586-1966.* Berkeley : Univ. of California, 1975.
- Heng, Geraldine. "Reinventing Race, Globalisation and Globalisative After Deep Times : Lessons from the Long Duriee". *PMLA* 130.2 (2015) : 158-174.
- Hills; Matt. *How To Do Things With Cultural Theory.* N. Y. OUP. 2005.
- Haore, Quintin and Jonathan Matherws eds. *Gramsci : Selections from Political Writing.* London : Lawrence and Wishart, 1977.

- Hodge, John L. Donald, K. Struckman and Lyn Doinald Trost. *Cultural Bases of Racism and Grow Oppression : An Exqmination of Traditional "Western" Concepts, Values and International Structures Which Support Racism, Sexism and Elitism.* Berkeley : Two Riders Press, 1975.
- Hoggart, R. *The Uses of Literacy.* Harmondsworth : Penguin, 1958.
- Hogan, Patrick Colman and Lalita Pandit eds. *Literary India : Comparative Studies in Aesthetics, Colonialism and Culture.* Albany : New York State Univ., 1995.
- Holub, Renate. *Antonio Gramsci : Beyond Marxism and Postmodernism.* London : Routledge, 1992.
- Houben, Jan E. M. ''Brahman in Intellectual : History, Ritual and "Time out of Time". *Journal of Indian Philosophy,* 80 (2002) : 443-429.
- Hutcheon, Linda. *Poetics of Postmodernism : History, Theory, Fiction.* London : Routledge, 1988.
- Hutington. Samuel, "The Clash of Civilisations". *Foreign Affairs,* 22 (1993).
- Inamdar, Bhagyashree Sharadrao. "Mysticism in The Poetry of Saint Tukaram and William Blake. A Comparative Study.'' Ph. D. Thesis. SRTM Univ. Nanded, 2010.
- Inden, Ronald B. *Imagining India.* London : OUP. 1990.
- Inglis, Fred. *Raymond Villiams.* London : Routledge. 1995.
- Irschick, Eugene F. *"Politics and Social Conflict in South India : The Non-Brahmin Movement and Tamil Separation 1916-1929".* Bombay : OUP of California, 1969.
- Islam, Samsud. *Hindutva and Savarkar Unnasked.* Delhi : Media House, 2004.
- Iyangar, K. R. Srinivas. *Indian Writing in English.* New Delhi : Sterling Publication, 1962.

- Jackson A. M. T. *Folklore of The Konkan*. 1915 Trans. Asawary Uday Bapat. Pune, Padmagandha. 2015.
- Jadhav, Vishal Gulabrao. "Constructing Social Capital for Rule : Caste Indian and Cultural Politics of Marathas". Ph. D. Disst. Univ. of Pune. 2011.
- Jaidev, *The Culture of Pastiche : Existential Aestheticism in the Contemporary Hindi Novel*. Shimala. ILAS, 1993.
- Jalal, Al-e Ahmad. *Occidentosis : A Plague from the West*. Berkely : Misan Press, 1992.
- Jameson, Frederick. *The Political Unconscious : Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca : Cornell Univ. Press, 1981.
- --------, --------. *Post-modernism or The Cultural Logic of Late Capitalism*. London : Verso, 1991.
- Jen Kins. Laura Dudley. *Identity and Identification in India : Defining the Disadvantaged*. London : Routledge, 2003.
- Jay, Martin. *Cultural Semantics : Key Words of Our Time*. London : Routledge, 1998.
- Jetkins, Keith ed.*Rethinking History*. London : Routledge, 1991.
- ---------,---------. *The Postmodern History* : *Reader*. London : Routledge, 1991.
- ---------,---------. *Manifestoes of History*. London : Routledge, 2007.
- Jettor, Lof Christopher. *India's Silent Revolution : The Rise of Low Castes in North India*. Delhi : Permanent Black, 2006.
- Jha, D. N. *The Myth of The Holy Cow*. New Delhi : Navayana, 2009.
- -------, -------. *Ancient India : In Historical Outline*. New Delhi : Manohar Publishing, 1977.

- Jha, Krishna and Dhirendra K. Jha. *Ayodhya : The Dark Night : The Secret History of Rama's Appearance in Babri Masjid.* New Delhi : Harper Collins, 2012.
- Joe. Moran. *Interdisciplinanity.* London : Routledge, 2002.
- Joll, James. *Gramsci.* Glasco : Fontana, 1977.
- Joshi, Angha. "The Image of India in the Writings of V. S. Naipaul and Bharati Mukherjee". Ph. D. Thesis, Nanded : SRTM Univ., 2009.
- Kats, Adam. *Postmodernism and Politics of Culture.* Colrado : Westview Press, 2000.
- Kaul, Rajendra. *Performative Politics and Cultures of Hinduism : Public Uses of Religion in Western India.* New Delhi : Permanent Black, 2003.
- Keily, Ray and Phil Marfleet eds. *Globalisation and The Third World : Introduction.* London : Routledge, 1998.
- Keller, Rudi. *A Theory of Linguistic Signs.* OUP,1998.
- Kelein, Richard. "The Future of Literary Criticism". 103.4 *PMLA* (2010) : 120-123.
- Ken Hisch and Kopand Shepherd. *Bakhtin and Cultural Theory.* Manchester : Manchester Univ. 1989.
- Khare, R. S. *Cultural Diversity and Social Discontent : Anthropological Studies on Contemporary India.* New Delhi : Sage, 1998.
- Keilley, Marylous Morano. *Henry Louis Gates Jr.* Philadelphia : Chesea House, 2004.
- King, Steuart H. ed. *New Vistas in English Prose.* Bombay : Blackie and Sons, 1971.
- Kirschner, Lus Anglica. Book Review of Dorothy M. Figueria, *Aryans, Jews and Brahmins : Theorising Authority Through Myths of Identity.* Albany : New York State Univ. Press, 2002 : 326-29.

- King, Bruce. *New National and Postcolonial Literature : An Introduction*. Oxford : Clarendon, 1996.
- Klancher Jon. *English Ramanticism and Cultural Production : The New Historicism* ed.H. Aram Veeser *Op. Cit.* 78-89.
- Koeb, Clayton and Susan Noaks. eds.*The Comparative Perspectics on Literature : Approaches to Theory and Practice*. Ithacs : Cornell Univ. Press, 1988.
- Kohn, Margaret and Keally, Mcbirde. *Political Theories of Decolonisation : Postcolonialism and the Problem of Foundation*. London : OUP, 2011.
- Koolhas, www.gsd.harvard.edu/people/faculty/koolhas.html,accessed on 26 Jan., 2015.
- Kramsch, Clair. *Context and Culture in Language Teaching*. Oxford. OUP, 1993.
- Kroeber, A. L. and C. K. Tuckhohn. *Culture : A Critical Review of Key Concepts and Definition*. New York : Vintage, 1963.
- Kuilike, Herman, "Kshatriyasation and Social Change : A Study in Orissa Setting" in Devas Pillai. ed.*Aspects of Changing India*. Mumbai : Popular P. 1976, 398-4.
- Kumar, Deepak. *Science and Raj : A Study of British India*. London OUP, 1995.
- Kunba, Ramesh. *Culture and Civilisation*. New Delhi : Books International. 2017.
- Kunha, T. B. *Goa's Freedom Struggle*. Mumbai : T. B. Kunha Memorial Samiti. 1961.
- Kushner, Eva. *The Living Prism : Itinaries in Comparative Literature*. Montereal : McGill-Queen's UP, 2001.

- Lal, Malashri. "Translating the Indian". : Michael Ondaje's. ''The English Patient and Bharati Mukharji's *Darkness*.'' Shanta Ramakrishna. 1997. *Op. Cit*. 238-247.
- Lal, Vinay. *The History of History : Politics and Scholarship in Modern India*. London : Oup. 2003.
- Larsan, Jerald Jams. *India's Agory Over Religion*. Albany : State Univ. of New York, 1995.
- Leb, Dai, Pr Benduda. "Albert Camus Social, Cultural and Political Migrations". *CLCWEB Comparative Literature and Culture*. 20 : 5 (1918) : 1-8.
- Leavis, F. R. *English Literature of Our Time and University*. London : Chatto. 1972.
- -------,------ and Denys Thomson. *Culture and Environment*. London : Chatto, 1964.
- Lechte, John ed.*Fifty Key Thinkers*. London : Routledge, 1994.
- Leitch, Vincet B. ed.*The Norton Anthology of Theory and Criticism*. London : W. W. Norton and Co., 2001.
- Leerson, Joep. "Imageology : On Using Ethnieity to Make Sense of the World". *Numero-Autom*. AAC (2016) : 1-31.
- Lele, Jayant. "From Reformism to Interest Group Pluralism : The Relevance of The Non-Brahman Movement for Understanding of Contemporary Maharastra". N. K. L. Wagle ed.OUP. 1999. 13-30. *Op. Cit*.
- Ling, L. H. M. "Cultural Chauvism and Liberal Order : Western's Rest in Asia's Financial Crisis". Geeta Chaudhary and Shaila Nair eds. *Power, Postcolonialism and International Relation*. London : Routledge, 2000 : 254-284.

- Liu-Kang, *Introduction* : "China Question of Western Theory." *CLCWEB Comparative Literature and Culture*. 22 : 5 (2020) : 1-5.
- Locker-Biletshki, Amir. "Class, Capital and Colonies in India and Palestine/Israel". *CLCWEB : Comparative Literature and Culture*. 21 : 2 (2020) : 1-12.
- Lopez, Jose. *Society and its Metaphors : Language, Social Theory and Social Structure*. N. Y. : Continuum, 2003.
- Lormba, A. et al eds. *Postcolonial Studies*. New Delhi : Permanent Black, 2006.
- Mac Cannel, Juliet Fotower. "Culture Criticism : Language as Such" in Clayton-Koles and Susam Noaks eds. (1988) : 315 : 338.
- Macgoan, Kate. *Key Issues in Critical and Cultural* Theory, 2007
- Majumdar, D. N. and Madan T. N. *An Introduction to Social Anthropology*. Sahibad : Mayur Pub. 1986.
- Mandelbaum, David L. *Sociology in India : Continuity and Changes and Continuity*. Bombay : Popular, 1972.
- Munslow, Alun. *Deconstructing History*. London : Routledge, 1997.
- Marcus, George E. "Contemporary Problem of Ethnography in The Modern World Systems" in *Writing Culture : Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley : California Univ. P. 1986 : 165-183.
- Martin, Jay. *Cultural Semantics : Key Words of Our Times*. London : Univ. of Massachusets, 1998.
- Marvil, K. L. et al. eds. *Linguisitic Perspectives on Literature*. London : Routlege and Kegan Paul, 1980.
- Marroit, McKin. "Caste Ranking and Food Transactions : A Martix Analysis", in Milton Singer and Bernard S. Cohneds eds. *Structure, a Change in Indian Society*. Chicago : Aldine Publishing, 1968 : 133-172.

- Martin, McQuillan, Gramme Marshall et al. (eds). *Post-Theory : New Directions in Criticism*. Edinburg : Edinburg Univ., 1999.
- McAndrew, Marie, "Cometing Versions and Current Debates in Interculturalism in Quebec". *CLCWEB : Comparative Literature and Culture*. 18 : 4 (2016) : 1-10.
- McGilvracy, James. *Chomsky : Language, Mind and Politics*. Cambridge : Polity Press, 1997.
- McCkean, Keith F. *New Horizon : In English Press*, Bombay : Blackie and Sons, 1969.
- McCleannen, Sophia. "The Humanities, Human Rights and The Comparative Imagination". *CLCWEB : Comparative Literature and Culture*. 7.1 (2007) : 3-19.
- McGill, Meredith and Andrew Parker. ''The Future of Literary Past.'' 125-4 *PMLA* (2010) : 959-975.
- Memmi, Albert. *The Coloniser and The Colonised. 1957*. English Translation 1965.
- Metsler, Kate ed.*Sage Handbook of Historical Theory*. London : Sage, 2019.
- Michael, Ryan : *Literary Theory : A Practical Introduction*. London : Blackwell, 1994.
- Miller "Literary and Comparative Studies in the Transnational Universities" in J. C. Rowe ed.*Culture and The Problem of Discipline*. New York : Columbia Univ. 1998, 45-47.
- Mills Sara. *Discourse*. London : Routledge, 1977.
- Milner, Andrew and Jeft Browitt. *Contemporary Cultural Theory*. Jaipur : Rawat, 2009.

- Milner, Andrew. *Literature, Culture and Society.* Jaipur : Rawat, 2019, London 1996.
- Milner, Earl. *Comparative Poetics* : *An Intercultural Essay on Theories of Art.* New Jeresy : Princenton Univ. Press 1990. N. Y. : The Orion Press, 1974.
- Milner, Francis. *Culture and Metaculture.* London : Routledge, 2006.
- Milner, Jane. *Many Voices : Bilingualism, Culture and Education.* London : Routledge and Paul, 1993.
- Milton, Key *M. Environmentalism and Cultural Theory : Exploring the Role of Anthropology in Environmental Discourse.* London : Routledge. 1998.
- Mignolo, Walter D. "Colonial and Postcolonial Discourse : Cultural Critique or Academic Colonialism". *Latin American Research Review.* 28.3 (1993) : 20-134.
- Mirsepassi, Ali and Mehai Faraji. "De-Politicising Westoxification : The Case of Beyond Monthly". *The British Journal for Middle Eastern Studies.* Link : https://dx.doi.org
- Mookharjee, S. C. *Decline and Fall of the Hindus.* 1919, trans in Marathi K. C. Thakare, 1919, rpt. M.R.S. in Mandal, Mumbai, 2019.
- Model, Soloman. *A History of The Modern World.* London : Princeton Hall, 1974.
- Moore, Robert, "Capital" in *Pierre Bordieu : Key Concepts.* ed.Michael Greenfell, New Delhi : Rawat, 2008, 108-166.
- Mukherjee Arunprabha. *The Aesthetics of Opposition : Writing From The Hyphenated Space.* Toranto : Tsar Press, 1994.
- Mukherjee Arunprabha. *The Postcolonialism : My Life.* Toranto. Tsar. 1974.

- Mukherjee, Ankhi. "What is a Classic? International Literary Criticism and The Classical Question". *PMLA* 125.4 (2010) : 1026-1042.
- Mukherjee. Aditya et al. eds.*RSS, School Texts and The Murder of Mahatma Gandhi*. New Delhi : Sage, 2008.
- Mukherjee, Meenakshi. *Twice Born Fiction*. Univ. of Pune. Ph. D. Thesis, 1975.
- -------,------. *Imperishable Empire : Essays in Indian Writing in English*. Delhi : OUP. 2000.
- Mulhern Francis. *Culture/Metaculture*. London : Routledge, 2006.
- Naik, J. P. and Seyd Nurulla ed. *Student's History of Education in India*. Delhi : CUP. 1974.
- Naikar, Basavraj. *Light in the House*. (2006) Marathi Trans. By Anand Patil 2008. Pune : Datta Prakashan, 2001.
- Nair. M. T. Vasudevan. *Second Turm*. Delhi : Sahitya Akademi, 1999.
- Nandi, Ashish. *The Intimate Enemy : Loss and Recoery of Sell Under Colonialism*. New Delhi : OUP. 1983.
- Natarajan, Balmurti. *The Culturation of Caste in India : Identity and in Inequality in a Multicultural Age*. London : Routledge, 2013.
- Nayar, Pramod. *An Introduction to Cultural Studies*. New Delhi : Viva Books, 2009.
- Nayar, Promod K. *States of Sentiment : Exploring the Cultures of Emotion*. New Delhi : Orient Blackswan, 2011.
- Nayar, Pramod. *How To Do Things With Cultural Theory*. London OUP, 2005.
- Nayar. *Seeing Stars : Spectacle, Society and Celebrity Culture*. New Delhi : Sage, 2009.

- Nehru, Pandit Jawaharlal. "Civilisation and Culture". King Start Art *Op. Cit.* 70-3.
- Nelson, Falcao. *Indian Theology.* Bengaluru : Asian Trading Co., 2014.
- Neubauer, Julta Jain. *Foot and Foot Wear, in Indian Culture.* Ahmedabad : Toranto. Bata Shoe Museam and Mapin Publication, 2000.
- Nicholas, Bill. *Movies and Methods : An Anthology.* Two Vols. Calcutta : Seagull Books, 1998.
- Novetzke, Christian Lee. *History, Bhakti and Public Memory, Namdev in Religious and Secular Traditions.* Delhi : Permanent Black, 2008.
- -------,-------. "The Brahmin Double : The Brahminical Construction of Anti-Brahmanism and Anti-Caste Sentiment in Religious Cultures of Precolonial Maharashtra". In Rosalind O'Hanlon and David Washbrook ed. *Op. Cit.*
- O'Hanlon, Rosalind. *Caste, Conflict and Ideology : Mahatma Jotirao Phule and Low Caste Protest in Nineteenth Century Western India.* Cambridge: CUP. 1985 : 143-172.
- --------,------, David Washbrook ed.*Religious Cultures in Early Modern India.* London : Routledge, 2011.
- -------,-------. ''After Orientalism : Culture, Criticism and Politics in the Third World'' *Society for Comparative Study and History*, 1992.
- --------,--------. ''Letters Home : Banaras Pandits and the Maratha Region. In Early Modern India.'' *Modern Asian Review,* Vol. 44, No.2, March 2010, 200-210.
- -------,---- Cultures of Rule : Communities of Resistance "Gender Discoure and Tradition'' in *Recent South Asian Historiographies.* https.11 about0Jestor. Org/terms.

- Omvet, Gail. *Cultural Revolt in a Colonial Society : The Non-Brahman Movement in Western India 1873-1930.* Bombay : Scentific Socialist Education Trust, 1976.
- Ong, Walter J. *Orality and Literacy : The Technologiging of Word.* London : Routledge.
- Orenstein, Henry. "Toward A Grammar of Defilment in Hindu Sacred Law". Geeta Choudhary and Shaila Nair eds. *Op. Cit.* 115-127.
- Paranjape. Makarand ed. *Nativism : Essays in Criticism.* New Delhi : Sahitya Academy. 1997. See Anand Patil, *OP-Cit.*
- Pandey, Sudhakar V. N. Zha ed. *Glimpses of Ancient Indian Poetics.* Delhi : Sai Satguru Prakashan, 1993.
- Pannikar, K. M. *Asia and Western Domination : A Survey of The Vasco da Gama Epoch of Asian History 1498-1945.* London : George Allen and Unwin, 1993.
- Partner, Nancy and Serah Foot (eds). *The Handbook of Historical Theory.* London : Sage, 2013.
- Parabo, Parag. *India's First Democratic Revolution : Dayanand Bandodkar and Rise of the Bahujan in Goa.* Delhi : Orient Blackswan, 2015.
- Parekh, Bhiku. *Rethinking Multiculturalism.* New York : Palgrave, 2000.
- Parter, Catherine. Presidential Addres 2009. "English is Not Enough. 145.3 *PMLA* (2010) : 546-555.
- Pawar, A. G. "Note on the Meaning and Use of the Word Johar". *Studies in Maratha History.* Kolhapur : Shivaji Univ., 1971.
- Pavis, Patric ed. *The Intercultural Performance : Reader.* London : Routledge, 1991.
- Patil. Anand B. *Western Influence on Marathi Drama.* Panaji : Rajhanus Vitaran, 1993.

- ------,------."Kadambarivaril Loksahityashisambadhit Antarsanhita". *Anusthubh : 37-52,* (Jan., 1995).
- --------,--------. "Colonial and Post/Neo-colonial Discourse in Two Goan Novels : A Fanonian Study". *Ariel* 26-4 : 87-112, (Oct., 1995).
- --------,--------. "A Comparative Study of Nativistic Intertextuality in Indian Fiction". Makarand Paranjape ed.*Nativism : Essays in Criticism.* New Delhi : Sahitya Akademi. 176-210, 1997.
- --------,--------. *The Whirligig of Taste : Essays in Comparative Literature.* New Delhi : Creative Books, 1999.
- ------,----------. "Literatures In Portuguese colonial Goa : The Battle of Puranas''. A Paper presented at the International Conference on "Dwelling in the House of World Literature" organised by Max Muller Bhavan and Dept. of English, Mimbai Univ. (Oct., 1999).
- -------,--------. *British Bombay ani Portuguese Govyateel Wangmay.* Mumbai : Granthali Prakashan, 1999.
- ------,-------. "Satyashodhaki Sahitya : Navya Saundryashatriya Wata ani Walane". *NavBharat,* 21 : 21-35, 2001.
- ---------,---------. *Perspective and Progression : Essays in Comparative Literature.* New Delhi : Creative Books, 2005.
- -------,-----------. "Comparative Literature in India" in Steven Totosy de Zeptnek et. al . (eds). *Companion* (2011) 199-225.
- ---------,---------. "The New Indian Comparative Literature and Culture Studies". Studies in *Comparative Literature : Theory, Culture and Space.* Ed. Jancy James, Chandra Mohan, Subha Chakraborty Dasgupta, and Nirmal Kanti Bhattacharjee. New Delhi : Creative Books, 2007. 180-97.
- ---------, ---------. *Literary into Comparative Culture Criticism.* Ambala : Associated Publishers, 2011.

- Patil, Manisha, ''Alien Impact on Post-colonial Marathi Drama, 1947-2000 : A Comparative Cultural Study.'' Ph. D. Dissertation. Mysore : Univ. of Mysore, 2010.
- Penderast, Christopher ed. *Cultural Materialism on Raymond Williams.* London : Univ. of Minnesta, 1995.
- Periyar, Ramswami. *Collected Works of Periyar Ramswammy* ed. K. Veermani. Madras : Self Respect Propaganda Institute. 1998.
- Petras, James and Henry Veltmeyer. *Globalisation Unmasked.* Delhi : Zed Books, 2001.
- Perry, John Oliver. *Absent Authority : Issues in Contemporary Indian English Criticism.* Delhi : Sterting 1992.
- Piller, Ingrid. *Intercultural Communication : A Critical Introduction.* Edinburg. E. Univ. Press, 2011.
- Pinxtem, Rik. "Comparative Cultural Studies and Cultural Anthropology" in Stephen Totosy de Zipetneck. ed. 2013 *Op. Cit.* 120-23.
- Poirier, Richard. *The Renewed Literatures : Emersonian Reflection.* New York : Random House, 1987.
- Pollock, Sheldon. "New Intellectnals in Seventeenth Century India". *Indian Social History Review* 30.31 (2001) : 1-3.
- -------,-------. Literary, Cultures in History : India. ed. New Delhi : OUP, 2003.
- -------,-------. "Interview." *Indian Express.* 27 April, 2018.
- Pour, Hussain Moulavi. " *'Westoxification' and 'Intellectualism' in the Writing of Jalal Al-e Ahmad".* Institute of Islamic Studies. Mc Gill Univ. Montreal Quebec, 1992.
- Pralt, Hary Louise. *Imperial Eyes : Studies in Travel Writing and Transculturation.* London : Routledge, 1999.

- Quayson, Ato. *Postcolonialism, Theory, Practice or Process?*. London : Polity Press, 2000.
- Quintin, Hoar ed. *Antonio Gramsci : Political Writings*. 1910-1920, London : Lawrence and Wishart, 1977.
- Rabate, Jean-Michel. *The Future Theory*. Oxford : Blackwell, 2001.
- Radhakrishna, Shanta. ed. *Translation and Multiculturalism*. Delhi : Pancraft International, 1997.
- Rajgopal, Arvind. *Politics after Television : Hindu Nationalism and the Reshaping of the Public in India*. Cambridge : CUP, 2001.
- Ramkrishna, Sharma ed. *Translation and Multiculturalism*. Delhi : Pencraft International, 1997.
- Riser, George. *Globalisation : The Essential*. London : John Wiley and Sons, 2011.
- -------,-----. ed. *McDonaldisation : The Reader*. London : Fine Forse Press, 2006.
- Roach Colleen. "Cultural Imperilism and Resistance in Media Theory and Literary Theory". *Media Culture and Society*. 9.1 (January, 1997) : 47-64.
- Russell, Bertrand. *The Impact of Science on Society*. ed.L. F. White. Bombay : Blackie and Sons, 1964.
- Ruthven, J. K. *Faking Literature*. Cambridge : CUP, 2001.
- Sarang, Vilas Govind. "Confessions of a Marathi Writer". *World Literature Today*. 68.2 (March, 1994) : 205-212.
- Said Edward W. *Orientalism*. London : Routledge and Kegan Paul, 1979.
- -------,------. *Culture and Imperialism*. London : Vintage, 1993.
- Sardar, Ziaudin. *Conceptions in Social Sciences : Orientalism*. Delhi : Viva Books, 1998.

- Sarkar, Mahua. "Difference, Memory". *Comparative Studies in Sociology and History*. 169 (Jan., 2006) : 48-59.
- Sarkar, Sumit and Tanika Sarkar ed. *Caste In Modern India* Vol 2. Delhi : Orient : Blackswan, 2014.
- Sarkar, Sumit. "Orientalism Revised : Saidian Fragments in the Writing of Modern Indian History". *The Oxford Literary Review*. 6.105 (2002).
- Scott, John ed.*Oxford Dictionary of Sociology*. London : OUP, 2014 : 224.
- Sharifian, Farzad. ed. The Routledge Handbook of Language and Culture. London : Routledge, 2015.
- Sharma. Rajaendra Nath. *Brahmins Through Ages : Their Social, Religious, Cultural, Polotical and Economic Life*. Delhi : Ajantha Books, 1977.
- Sharma. Satish. *Gandhi's Teachers : Henry David Thoreu*. Ahamadabad : Gujarath Vidyapith, 2013.
- Shipper, Mintke. *Never Marry a Women with Big Feet : Women in Proverbs from Around the World*. New Delhi : Speaking Tiger Publication, 2017.
- Shoemaker, Francis. *Aesthetic Experience and Humanities : Modern Ideas of Aesthetic Experience in Reading of World Literature*. New York. Columbia Univ. 1943.
- Shu, Mei Shih. "World Studies and Relational Comparism". *PMLA*. 13.2 (2015) : 410-418.
- -------,-------. Comparative Racialisation : An Introduction. *PMLA*. 123.5 (2008) : 134-162.
- Shusher, A. M. *An Outline of Islamic Culture*. New Delhi. Cosmos Publication, 2012.

- Singh, Awadeshkumar, *Discourse of Ressistance in the Colonial Period.* New Delhi : Creative Books, 2005.
- Singh, Gopal, *Politics of Shikh Homeland,* New Delhi : Ajantha, 1994.
- Singh, Namwar. "Decolonising the Indian Mind". *Indian Literature* Vol 3 (1992). 145-156.
- Singh Rajendra ed.*The Native Speaker : Multilingual Perspective.* New Delhi : Sage, 1998.
- Singh, Vidhya Narayan ed. *Culturation : Essays in Honour of Jawaharlal Handoo.* Mysore Centre of Indian Languages, 2001.
- Shingh, Yogendra ed. "*Indian Sociology Vol. 3. Identity, Communication and Culture.*" Delhi, OUP, 2004.
- Silvestris, Michael. *Ireland and India : Nationalism : Empire Memory.* London : Palgrave Macmillan, 2009.
- Singer, Milton and Berhard S. Cohn. *Structure and Change in Indian Society.* Chicago : Aldine Publishing, 1960.
- Smith, J. M. *Culture : Reinventig The Social Science.* Buckingham Open Univ. Press. 2000.
- Smith, Linda Tuniwai. *Decolonising Methodoligies : Research and Indigenious People.* London : University of Otago Press, 1999.
- Smith, Philiph. *Cultural Theory : An Introduction.* London : Blackwell, 2001.
- Smommer, Dorris. *Bilingual Aesthetics : A New Sentimental Education.* Durham : Duke Univ. Press, 2004.
- Sonwane, Sanjay. *Origins of the Vedic Religion and Indus Ghaggar Civilisation.* Pune : Prajakt Prakashan, 2015.
- Stall, Frits. *Ritual and Mantras : Rules Without Meaning.* N. Y. Peter Laang, 1990.

- Steinments, George. "The Devil's Handwriting : Precolonial Discourse, Ethnographic Activity and Cross-Identification in German Colonialism". *Comparative Study of Society and History*. (Jan. 2003) 3.45, 41-95.
- Sterne, Jonathan. "The Burden of Culture" in Michael Berdeue. *Op. Cit.* 70-102.
- Stiglits, Joseph. *Globalisation and Its Discontent*. New Delhi : Penguin, 2012.
- Stewart, Tonky K. "Alternate Structures of Authority on the Frontiers of Bengal". In Gilmartin and Lawrence ed.*Op. Cit.* 21-51.
- Strurm-Trigonakis, "Comparative Cultural Studies and Linguistics in Literature" in Stephen Totosy de Zepetnek et al. (eds). 2013, *Op. Cit.* 178-207.
- Subramhanyam, Sanjay. *Explorations in Connected History : Mughals and Franks*. New Delhi : OUP, 2005.
- ----------,------. *Is Indian Civilisation a Myth?*. New Delhi : Permanent Black, 2013.
- ----------,------. Europe's India : World's People, Empires, 1500-1800. London : Harvad Univ, 2017.
- Swingewood, Allen. *Cultural Theory and Problem of Modernity*. London : Macmillan, 1998.
- Szeman, Imre and Timothy Kaposy. *Cultural Theory : An Anthology*. Oxford : Willy Blackwell, 2011.
- Szeman, Imre. "Cultural Studies and Transnational" in Gary and Birchall ed.2011 *Op. Cit.* 201. 2008.
- Stephen Totosy de Zepetnek. . "Foreword", *Literary Into Comparative Cultural Criticism*. Anand Patil. Ambala : Associated Publishers, 2011.

- Stephen Totosy de Zepetnek and Tutun Mukherjee eds. *Companion to Comparative Literature and World Literature and Cultural Studies*. Delhi : CUP. 2013.
- Talbot, Synthia. "Inscribing the Other Inscribing the Self : Hindu-Muslim Identities in the Colonial India". *Comparative Studies in Society and History* 17.1 (Oct., 1995) : 672-722.
- Tallack, Douglas. ed. *Literary Theory at Work : Three Texts*. London : Batsford Ltd., 1987.
- Tejani, Shabnum. *Indian Secularism : A Social and Intellectual History*. New Delhi : Permanent Black, 2007.
- Thapar, Romila. *Early India from The Origins to AD1300*. New Delhi : Pengwin Books, 2002.
- ------,--------. Et al. eds. *The Public Intellectual in India*. ed.Chandra Chari and Uma Lyengar. Delhi : Aleph, 2015.
- Thing'O, Ngugi Wa. "Decoloning the Mind : The Politics of Language" in *African Literature*. Zimbabwe Publishing House, 1981.
- -------,-------. *Detained : A Writer's Prison* Diary. London : Heineman, 1981.
- -------,-----. "On Abolishing of the English Department" in *Theory and Criticism* Norton Anthology ed. *Op. Cit.* 2001. 2009-17.
- ------,-------. *Home Coming : Essays an African and Caribean Literature, Cultures and Politics*. London : Heineman, 1992.
- Tiffin, Chris and Alan Lawson eds. *De-scribing Empire : Postcolonialisn and Textuality*. London : Routledge, 1994.
- Thomas S. Konkani Kendra ed. *Fr Thomas Stephens : A Visionary Scholar*. Goa, 2020.

- Toury, Gidden. *Translation Across Cultures.* New Delhi : Bihri Publication. 1987.
- Trivedi, Deepkumar. *Indian Diaspora Literature : Theory, Themes and Problems.* Ahmedabad : Shanti Prakashan, 2009.
- Truschke, Audrey. *The Cultures of Encounters : Sanskrit and The Mughal Court.* Harmandsworth : Penguin, 2016.
- ----------. *Aurengjeb : The Man and The Myth.* New Delhi : Random House, 2017.

- Vajpeyi, Ananya. "Excavation Identity through Tradition : Who was Shivaji." *Selected Works.* Bepress 2005, 200-208.
- Veermani. K. ed. *Collected Works of Periyar Self-Respect Propaganda Ramaswamy E. V. Rao.* Madras : The Periyar Self-Respect Propaganda Institute, 1995.
- Verghese, C. Paul. *Essays in Indian Writing in English.* Delhi : N. C. Publication, 1975.
- Veeser, H. Aram. ed. *The New Historicism.* London : Routledge, 1989.
- --------,---------. ed. *New Historicism : Reader.* London Routledge, 1994.
- --------,---------. ed. *Edward Said : The Charisma of Criticism.* London : Routledge, 2010.
- Vice, Sue. *Introduction to Bakhtin.* Manchester : M. Univ. Press, 1997.
- Viswanathan, Gauri. *The Masks of Conquest : Teaching of English Language and Literature in India.* London : Faber, 1994.
- Viswanathan, Susan. ed. *Readings in Indian Sociology* Vol. 9. *Culture and Society.*

- Wagle, N. K. ed. *Writers, Editors and Reformers*. New Delhi : Manohar, 1999.
- Warton, Michael and Judith Still. ed. *Intertextualities Theories and Practices*. Manchester : M. Univ. 1990.
- Watson, C. W. *Multiculturalism*. New Delhi : Viva Books, 2002.
- Weber, Max. *Essays in Sociology*. London : OUP, 1946.
- Weber, Max. *Religion of India : The Sociology of Hinduism and Buddhism*. Illinois : The Free Press, 1958.
- Webster, Roger. *Studying Literary Theory : Introduction*. London : Arnold, 1990.
- White, Geoffrey M. *Indentity Through History : Living Stories in Soloman Island Society*. Cambridge : OUP, 1999.
- ---------,-------. "The Politics of Reading Street News Papers". *PMLA* 12.52 (2010) : 437-442.
- White, Hayden. *'Tropics' of Discourse in Cultural Criticism*. Baltimore : John Hopkius Univ. Press, 1978.
- Williams Reymond. *Culture and Society*. London OUP, 1958.
- -------,--------. *The Culture and City*. London : OUP, 1973.
- --------,-------. *Marxism and Literature* : Oxford : OUP, 1977.
- -------,--------. *People of the Black Mountain*, I,II London :Chatto and Sons, 1989, 1990.
- -------,-------.The Long Revolution-Harmondsworth : Penguin, 1961, 1965.
- --------,-------. *Key Words : A Vocabulary of Culture and Society*. Oxford : OUP, 1985.
- -------,--------. *Resources of Hope : Culture, Democracy, Socialism*. ed.Robin Cable. London : Verso, 1989.

- --------,-----. *Culture, Represented as Sociology of Culture*. London : Fontane, 1981.
- ---------,------. *Culture and Materialism*. London Chatto and Windus, 1989.
- -------,------. *Drama from Ibsen to Eliot*. London : Chatto and Indus.
- ------,--------. *Communications*. London : Fabian Society 1962
- ---------,------. *Problems of Materialism and Culture*. London : Verso, 1981.
- Wills, Paul. *Learning Labour : How Working Class Kids See Working Class Jobs*. New York : Columbia Univ. Press, 1981.
- Wolfreys, Julian, Kenneth. Womack and Ruth Robins. *Key Concepts in Literary Theory*. Edinburgh : E. U. Press, 2014.
- Wu. Yuyu. "The Question of Nation and Nationalism in Chinese Postmodernism". *CLCWEB : Comparative Literature and Culture*. 22 (2020) 5. Afticle 7.
- Wyatt, Hyacinth Cynthia. "R. K. Narayan as a Brahman Writer" tesis Doctrat Universitial Rovira Virgin, November 1987, Published Ph.D.Thesis.

- Yan, Shi. "Differences and Integration of Consumer Cultures Between China and Their Impact on the Recovery of Ethic and Rural Areas". *CLCWEB : Comparative Literature and Culture*. 20.2 (2018) Article 9.
- Young, Robert J. C. *White Mythologies*. London : Routledge, 1990.
- ----------. *Postcolonial Theory : A Very Short Introduction*. Delhi : OUP. 2003.

- Younger, Cornalie. *Wicked Women of the Raj : European Women Who Broke Society's Rules and Married Indian Princess.* New Delhi : Harper Collins, 2003

- Zavos, John. *The Puruit of Hindu Ideal in Colonial India.* Bristol : Univ. of Bristol, 1997.
- Zelliot, Elennor.*Ambedkar's World : The Making of Babasaheb and the Dalit Movement.* New Delhi : Navyayana, 2004.
- Zipetneck, Steven de Totosky et. al. eds. Comparative Literature, World Literature and Culture. London : CUP, 2011.
- Zhu, Zhirong. "Theory and Historical Studies of Chinese Literary Criticism. *CLCWEB : Comparative Literature and Culture.* 22.5 (2020) : 1-9.
- Zupanov, Ines G. *Disputed Mission : Jesuist Experiments and Brahmanical Knowledge in Seveteenth Century India.* OUP, 1999.

ब) मराठीतील लेखक, ग्रंथ व लेख

- अडसूळ, श्रीकृष्ण. संपा. *पाटलाचा फड.* औरंगाबाद : रजत प्रकाशन, 2012.
- -------,-------, संपा. *आनंदपर्व,* औरंगाबाद : रजत प्रकाशन, 2014.
- अत्रे, त्रिंबक नारायण, *गुन्हेगार जाती.* मूळ पुस्तक ए. एम. केनेडी, *क्रिमिनल क्लासेस इन दि बॉम्बे प्रेसिडन्सी* आधार, पुणे : वरदा प्र. 1911. पुनर्मु. 2009.
- -----,------, *गावगाडा,* कोल्हापूर : समन्वय. प्र-2012.
- अमात्य, रामचंद्रपंत. *आज्ञापत्र.* संपा. अ. रा. कुलकर्णी. पुणे : डायमंड, 2005.
- अहमद, सरफराझ. हैदर अली, *टिपू सुलतान स्थापित सलतनत-ए-खुदाद.* पुणे : डायमंड, 2016.
- अनामिक. *गीता ज्ञानदाता कोण.* नागपूर : प्रजापिता ब्रह्मकुमारी ईश्वरीय विश्व-विद्यालय.
- अनामिक. *ज्ञानगंगा.* बराम : सत्लोक आश्रम, हिस्सार-टोहाना रोड, बदलाला, जि. हिस्सार (हरियाणा).
- आंबेडकर, बाबासाहेब *डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर : लेखन आणि भाषणे,* खंड 18, भाग 2. महाराष्ट्र शासन, 2002.
- भागवत दुर्गा. *संस्कृतिसंचित.* संपा. मीना वैशंपायन. मुंबई :शब्द पब्लि., 2015.
- भाटे स. ग. *स. ग. भाटे : एक वाङ्मयीन समीक्षक.* संपा. वसंत पाटणकर. मुंबई : मुंबई विद्यापीठ, 1995.
- भांड बाबा. *लोकपाल राजा सयाजीराव.* औरंगाबाद, साकेत, 2013. पुनर्मु. 2016 : 261-272.
- भागवत, राजारामशास्त्री. *राजारामशास्त्री भागवत : निवडक साहित्य,* खंड 6, प्रस्तावना खंड. संपा. दुर्गा भागवत. पुणे, वरदा प्रकाशन, 1979. पुनर्मु. 2016, खंड 5, लेखसंग्रह 2.
- बिचेनार, संचितानंद. *प्रेरणादायी महात्मा बसवेश्वर.* पुणे : वचन अकादमी, 2019.

- बेंद्रे, वा. सी. *गागाभट्ट कृत शिवाजी राज्याभिषेक प्रयोग.* कोल्हापूर, पार्श्व पाटील, 2013.
- चोरमारे, विजय. *कर्तृत्ववान मराठी स्त्रिया.* कोल्हापूर : विजिगीषा प्रकाशन, कोल्हापूर, 2020.
- चव्हाण, रा. ना. *संत-सुधारक व त्यांचे धर्मविचार : एक अभ्यास.* संपा. रमेश चव्हाण. पुणे : रमेश चव्हाण, 2013.
- डहाके, वसंत आवाजी. *मराठी साहित्य इतिहास आणि संस्कृती.* मुंबई : पॉप्युलर प्र. 2005.
- ढाले-पाटील, कौतिकराव. *मराठी भाषिक आणि वाङ्मयीन संस्कृती.* मुंबई : शब्द प्र., 2012.
- देशमुख, नीलेश "गानहिरा हिराबाई बडोदेकर" विजय चोरमारे. *उ. नि.* 209-218.2016.
- देशमुख, पंजाबराव. *धर्माचा वैदिक वाङ्मयातील उदय आणि विकास.* अनु. आनंद पाटील. कोल्हापूर : आनंद ग्रंथसागर प्रकाशन, 2018.
- देशमुख, के. बी. *मराठा क्षत्रियांचा इतिहास.* अमरावती : सुबोध ग्रंथमाला, 1929.
- देशमुख, गोपाळ हरी. *लोकहितवादींची शतपत्रे.* संपा. पु. ग. सहस्रबुद्धे. पुणे : कॉन्टिनेंटल, 1960.
- डिसूझा, चंद्रलेखा, (अनु.) *तौलनिक साहित्य: नये सिद्धांत और उपयोजन,* दिल्ली: नॅशनल प्रकाशन, 1995. आनंद पाटील, तौलनिक साहित्य, 1998.
- दीक्षित, राजा. संपा. *निवडक शेजवलकर.* दिल्ली : साहित्य अकादमी, 2016.
- दीक्षित, दुर्गा संपा. *डायमंड महाराष्ट्र सांस्कृतिक कोश.* पुणे : डायमंड प्रकाशन 205.
- देगळूरकर, गो. ब. *प्राचीन भारत : इतिहास आणि संस्कृती.* पुणे : अपरांत प्र., 2015.

- धुर्ये. गोविंद सदाशिव. *जाती, वर्ग और व्यवसाय.* पुणे : पॉप्युलर, 1950, पुनर्मु. 1978.
- ढवळीकर, मधुकर केशव. *कोणे एकेकाळी : सिंधु संस्कृती.* पुणे : राजहंस, 2006.
- ढेरे, रा. चिं. *मुसलमान मराठी संतकवी.* पुणे : पद्मगंधा, 1994.
- फेल्डहाउस, ॲन. *नदी आणि स्त्रीत्व : महाराष्ट्रातील नद्यांचे धार्मिक महत्त्व.* अनु. विजया देव. पुणे : पद्मगंधा, 2014.
- गावडे, प्रभाकर लक्ष्मण. *विनायक दामोदर सावरकर : एक चिकित्सक अभ्यास.* पुणे : विष्णु महाजन, 1970.
- गोखले, शोभना. *भारताचे संस्कृती वैभव.* पुणे : डायमंड पब्लि. 2009.
- गुंदेकर, श्रीराम. *सत्यशोधकी साहित्याचा इतिहास* खंड 2-3 लातूर : सत्यशोधकी साहित्य प्रकाशन, 2013.
- गजभिये, धम्मशील. "विद्यमान सांस्कृतिक साहित्याकडून तुलनात्मक अभ्यासाकडे". अनुवाद - स्टिव्हन टोटोसी डी झिपेल्लेकचा निबंध. मनीषा आनंद पाटील, संपा, *संगम,* कोल्हापूर : आनंद ग्रंथसागर : 2020 : 115-156.
- गरुड, सचिन व रणजीत परदशी. *डॉ. आंबेडकर, सावरकर आणि वंश संघसाचा राष्ट्रवाद.* धुळे : सावित्रीबाई फुले प्रकाशन, 2003.
- गोरे, दादा संपा. *अक्षरयात्रा.* औरंगाबाद : गोदा प्रकाशन, 2020. औरंगाबाद म. स. गा. संशोधन संस्था, 2019.
- ------,-------. *गरुडपुराण.* पुणे : सारथी प्रकाशन, 2004.
- गोडसे, द. ग. *लोकधाटी.* मुंबई : पॉप्युलर, 1979.
- घोरपडे, राजेंद्र. *कृषिज्ञानेश्वरी.* कोल्हापूर : श्री अथर्व प्र., 2014.
- हरारी, युवाल नोआ. *सेपिअन्स : मानवजातीचा अनोखा इतिहास.* अनु. वासंती फडके. पुणे : डायमंड पब्लि., 2018.
- ------,-------. *होमो डेअस : मानवजातीच्या भविष्याचा रोमांचक इतिहास.* अनु. सुश्रुत कुलकर्णी. पुणे : माधुश्री प्र., 2018.

- हरवंदे, गीता. *भारतीय संस्कृती : सण, उत्सव, व्रतवैकल्य, कुलाचार.* ठाणे : प्रफुल्ल प्र., 2014.
- हांडे, भास्कर. *काळ तत्त्व.* पुणे : अक्षर मानव प्र., 2011.
- जोशी, तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री. *वैदिक संस्कृतीचा विकास.* वाई : प्राज्ञ पाठशाळा, 1972.
- जोशी, दिगंबर. *उपनिषदातील घोटाळे.* वाई : प्राज्ञ पाठशाळा, 1972.
- जवळकर, दिनकरराव. *दिनकरराव जवळकर : समग्र वाङ्मय.* संपा. य. दि. फडके-इस्लामपूर : नालंदा प्र., 1984.
- जाधव, भास्कररराव. *रामायणावर नवा प्रकाश* 1991. मुंबई : म. रा. सा. सं. मंडळ, 1991. पुनर्मु. 2020.
- जॅक्सन, ए. एम. टी. *कोंकणी लोकसंस्कृती.* अनु. आसावरी उदय बापट. पुणे : पद्मगंधा, 2015.
- जोग, रा. श्री. *मराठी अभिरुचीचे विहंगमावलोकन.* पुणे : पुणे विद्यापीठ, 1959.
- कडीकर, प्रभाकर गोपाळराव. *आमची भारतीय संस्कृती बडोदा.* गुडकम्पॅनियन बुकसेलर्स, 2011.
- खरात, विलास. *भटमान्य टिळक विरुद्ध शाहू छत्रपती महाराज : एक ऐतिहासिक संघर्ष.* नवी दिल्ली: डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर रिसर्च इन्स्टिट्यूट, 2019.
- ------,------- *वर्तमान क्षत्रिय पूर्व में कौन थे?* खंड 1, 2, 3. नवी दिल्ली : डॉ. बा. आं.रि.इक.2022.
- काकडे, विजया. *परिचारिका.* हिंगोली : उरूवेला प्र., 2016.
- कॅसोलारी, मॉर्जिया. *हिंदुत्ववाद्यांचे विदेशी लागेबांधे.* अनु. मधुवाणी. पुणे : सुगावा, 2003.
- कांबळे, बी. आर. *बुद्धपूर्वकालीन भारतातील जातीव्यवस्था आणि तत्त्वज्ञान.* अनु. ज. रा. दाभोळे, कोल्हापूर : एक्सप्रेस पब्लि. हाउस, 2018.
- कर्वे, चिंतामण गणेश. *मानवी संस्कृतीचा इतिहास.* पुणे : वरदा प्र., 1994.

- कर्वे, इरावती. *मराठी लोकांची संस्कृती.* पुणे : रा. ज. देशमुख आणि कं., 1951, 62.
- कर्णिक, सुनील. *मलिक अंबर. माहितीचा कचरा आणि नेमाडे : वाचलेल्या, ठोकलेल्या, पाहिलेल्या चिजा.* मुंबई : डिंपल, 2013.
- केनेडी, एम. *गुन्हेगार जाती.* अनु. त्रिंबक नारायण अत्रे. पुणे : वरदा, 1911.
- खोले, गजानन शंकर. *कुळधर्म-कुळाचार, कुलदैवते.* पुणे : इंद्रायणी साहित्य, 2015,16.
- खैरमोडे, चांगदेव भगवानराव. *"डॉ. भीमराव रामजी आंबेडकर", चरित्र खंड 1.* पुणे : सुगावा, 1952. 2013.
- कोसंबी, दामोदर धर्मानंद. *पुराणकथा आणि वास्तवता.* अनु. वसंत तुळपुळे. मुंबई : लोकवाङ्मय, 1977. पुनर्मु. 1998.
- कोसंबी, डी. डी. *प्राचीन भारतीय संस्कृती व सभ्यता.* पुणे : डायमंड पब्लि., 2006.
- कोळपे, उद्धव. *मराठा समाज जागृती आणि संघर्ष.* लातूर : विजया कोळपे 2018.
- कुशनर, इवा. "एकविसाव्या शतकासाठी तुलनात्मक साहित्य तयार आहे का?". अनु. आनंद पाटील. *संगम : तुलनात्मक साहित्य आणि सांस्कृतिक अभ्यास* (जगातील निवडक निबंधांचे अनुवाद), संपा. मनीषा आनंद पाटील. कोल्हापूर : आनंद ग्रंथसागर प्र. 2020 : 18-32.
- कुलकर्णी, श्रीधर रंगनाथ. *तेलंगणातील अरे मराठा समाज : भाषा आणि संस्कृती.* मुंबई : म. राज्य सा. संस्कृती मंडळ, 1987.
- महाराव, ज्ञानेश. "मनूचा मासा भिडेंचा झिंगा". *चित्रलेखा.* 18 जनू 2018, 109-11.
- मुरंजन, सुमंत. *पुरोहितवर्ग वर्चस्व व भारताचा सामाजिक इतिहास.* वाई : प्राज्ञपाठशाळा, 1973.
- मूर्ती, एम. चिदानंद. *श्री बसवेश्वर.* अनु. रवींद्र किंबहुने. नवी दिल्ली : नॅशनल बुक ट्रस्ट 1991.
- मोरे, वसंतराव. *जेम्स लेन : संशोधक की विध्वंसक.* कोल्हापूर : शिव संग्राम प्र., 2004.

- मोदी, रिया. *जजमेंट्स दॅट चेंज्ड इंडिया.* पुणे : सकाळ प्रकाशन, 2016.
- निकम, गौतम. *क्रांतिकारी आदिवासी.* नागपूर : बहुजन साहित्य प्रसाद केंद्र, 2010.
- पगडी, सेतु माधवराव. *शिवचरित्र : एक अभ्यास.* कोल्हापूर : शिवाजी वि., 1979.
- पवार, जयसिंगराव संपा. *राजर्षि शाहू स्मारक ग्रंथ.* कोल्हापूर : महाराष्ट्र इतिहास प्रबोधिनी, 2007.
- पाटील, आनंद. *मराठी नाटकावरील इंग्रजी प्रभाव.* मुंबई : लोक वाङ्मय प्रकाशन, 1993.
- पाटील, आनंद अनु. मानव्य विद्याशाखेतील तुलनात्मक साहित्य आणि शेजारच्या क्षेत्रांची आजची स्थिती. स्टीव्हन टोटोसी डी झिपेत्रेक. मनीषा पाटील संपा. *उ. नि.* 2020 : 230-256.
- पाटील, आनंद. *तौलनिक साहित्य : नवे सिद्धांत आणि उपयोजन.* औरंगाबाद : साकेत, 1998. हिंदी अनु. चंद्रलेखा डिसूझा. नवी दिल्ली : नवभारतीय बुक कार्पोरेशन, 2006.
- -------,-----. *ब्रिटिश बॉम्बे आणि पोर्तुगीज गोव्यातील वाङ्मय.* मुंबई : ग्रंथाली, 1999.
- -----,--------. *तुळव : तौलनिक निबंध.* मुंबई : ग्रंथाली, 2002.
- ------,-------. *साहित्य : काही देशी आणि काही विदेशी.* पुणे : पद्मगंधा प्रकाशन, 2004.
- -------,-----. *तरवा : नवी तौलनिक संस्कृतिक-समीक्षा.* नागपूर : आकांक्षा प्रकाशन, 2006.
- -------,----. *टीकावस्त्रहरण.* नागपूर : आकांक्षा प्रकाशन, 2008.
- -----,---. *समीक्षा 'अप'हरण.* औरंगाबाद : रजत प्रकाशन, 2010.
- -----,--. *साहित्य विमर्श मरणम्.* पुणे : डायमंड प्रकाशन, 2011.
- ------,------. *समग्र शेक्सपिअर : तुलनात्मक सांस्कृतिक समीक्षा.* कोल्हापूर : आनंद ग्रंथसागर प्रकाशन, 2017.

- -------,-----. *सम्राट शिवाजी : तुलनात्मक सांस्कृतिक प्रतिमा अभ्यास.* कोल्हापूर : आनंद ग्रंथसागर, 2017.
- ------,------. *समग्र बा. सी. मर्ढेकर : तौलनिक सांस्कृतिक मीमांसा* .पुणे : पद्मगंधा प्रकाशन, 2017.
- -------,------. *लोबल आणि ग्लोबल.* कोल्हापूर : आनंद ग्रंथसागर, 2019.
- ------,-------. *जिजाबाई : शोध साम्राज्यलक्ष्मी राष्ट्रमातेचा : तुलनात्मक कृष्टिक चरित्र इतिहास.* (आगामी)
- पाटील, मनीषा आनंद. संपा. *'संगम' : तुलनात्मक साहित्य आणि सांस्कृतिक अभ्यास.* कोल्हापूर : आनंद ग्रंथसागर, 2020.
- --------,--------. संपा. *तुलनात्मक साहित्य आणि सांस्कृतिक अभ्यासातील विद्रोही निबंध* खंड 1 व 2. कोल्हापूर : आनंद ग्रंथसागर, 2021.
- पाटील, शरद. *नामांतर* : औरंगाबाद आणि पुण्याचे. शिरूर : मावळाई प्रकाशन, 2011.
- -----,---. "आर्य अनार्य". *नवभारत.* नोव्हे.-डिसे., 1998 : 63-84.
- -----,--. *अ ब्राह्मणी साहित्याचे सौंदर्यशास्त्र.* पुणे : सुगावा, 1988.
- ----,----. *दासशूद्रांची गुलामगिरी* भाग 1. वाई : प्राज्ञ पाठशाळा प्र., 1982.
- -----,-----. *जात्यन्तक भांडवलदारी लोकशाही क्रांती व तिची समानवादी* पूर्ती खंड 3. पुणे : सुगावा, 2003.
- पाटील, किसन. *पुरुष प्रकृती ज्ञानाची संस्कृती.* धुळे : अथर्व प्र., 2019.
- पाटील, छाया. *क्रांतिशलाका* : सावित्रीबाई फुले. कामेरी : साकेत, 2004.
- फडके, य. दि., संपा. *दिनकरराव जवळकर* : *समग्र वाङमय* . इस्लामपूर : नर्मदा प्र. 1984.
- राऊत, शिवाजी. *नवमन शिक्षण* 19. सातारा : रा. ना. चव्हाण प्रतिष्ठान, 2020.
- रानडे, प्रतिभा. *अनुबंध : धर्म-संस्कृतीचे आर्थिक सत्ता आणि राजसत्तांची धग.* मुंबई : इंडस् सोर्स बुक्स, 2017.

- साळुंखे, आ. ह. *वैदिक धर्मसूत्रे आणि बहुजनांची गुलामगिरी.* कोल्हापूर एक्सप्रेस पब्लिशिंग हाऊस, 1998.
- साळुंखे, आ. ह. *हिंदू संस्कृती आणि स्त्री.* मुंबई : लोकवाङ्मय , 1989. तेरावी आ. 2017.
- सारंग, विलास. "लेखक आणि जातवास्तव". *नवअनुष्टुभ.* जानेवारी 2006 : 5-18.
- ------,-----. "खलनायक नेमाडे". *शब्द दीपोत्सव.* 2008 : 136-142.
- सावंत, पी. टी. *मूळ कोंकणातील दुभंगलेली भूमी : एक दुःखद अनुभव.* सोलापूर : आचार्य जंदुसागर ग्रंथमाला, 2014.
- साने, सदाशिव, गुरुजी. *भारतीय संस्कृती.* कोल्हापूर : अभिनंदन प्र. नवी आ. 2011.
- शिर्के, शिवाजीराव व शिर्के, रामकृष्ण. *शिरकाण : ऐतिहासिक शिर्के घराण्याचा इतिहास.* पुणे : प्रवीण प्रकाशन, 2015.
- शिंदे, वि. रा. *माझ्या आठवणी व अनुभव,* खंड 2, भाग दुसरा. संपा. गो. मा. पवार, रणधीर शिंदे, प्रस्तावना यशवंतराव चव्हाण. मुंबई : म. रा. सा. सं.मंडळ, 2016.
- शिंदे, रणधीर. "तौलनिक साहित्याभ्यास : विद्यापीठीय अभ्यासक्रम आणि संशोधन. दि. 9, 10 मार्च, 2017 रोजी गुरुदेव टागोर तौलनिक साहित्य अध्यासन, मुंबई : विद्यापीठात आयोजित राष्ट्रीय चर्चासत्रांत सादर निबंध, 1-11.
- शेजवलकर, त्र्यं. शं. *त्र्यं. शं. शेजवलकार : निवडक लेखसंग्रह.* संग्राहक : मुंबई, ह. वि. मोटे. 1977.
- शिरवाडकर के. रं. *संस्कृती, समाज आणि साहित्य.* पुणे, पद्मगंधा, 2013.
- सेनगुप्ता, संहिता अनिरूद्ध. *आपले विषारी जग.* अनु. उमाशशी भालेराव. पुणे : डायमंड प्रकाशन, 2011.
- शेंडगे, सच्चिदानंद. *वाटा आपल्या संस्कृतीच्या.* पुणे : नावीन्य प्रकाशन, 2018.
- सुमंत, यशवंतराव व दत्तात्रय पुंडे संपा. *महाराष्ट्रातील जातिसंस्था विषयक विचार.* पुणे : प्रतिमा प्रकाशन, 1988.

- ठाकरे, प्रबोधनकार. *प्रबोधनकार ठाकरे : समग्र वाङ्मय,* खंड4-*हिंदूत्व.* मुंबई : म. रा. सा. मंडळ, 2000.
- तुकडोजी महाराज, राष्ट्रसंत. *ग्रामगीता* तिवसा : नागपूर, श्री गुरुदेव ग्रामगीता प्रकाशन 2010.
- विनोबा. *कुराणसार.* भाषांतर अच्युत देशपांडे. पवणार : परंधाम, 2013.
- -------,------. *ख्रिस्तधर्मसार.* भाषांतर अच्युत देशपांडे. पवनार : परंधाम, 2013.
- वैद्य, चिंतामण विनायक. *संस्कृत वाङ्मयाचा इतिहास.* पुणे : वरदा, 1922.
- वाघमारे, जनार्दन. ''भाषा साहित्य आणि संस्कृती''. *अक्षर वाङ्मय.* डिसें. 2019. अंक 2. 63-80.
- योगानंद, परमहंस, *योगी कथामृत.* कलकत्ता. जैको पब्लिशिंग हाऊस, 3 री आ., 2005.

Periodicals :

- Ariel : International Journal
- American Historical Review
- American Research Review
- American Society for Comparative Study of Society and History
- British Journal of Middle Eastern Society
- Comparative History and Society
- Comparative Literature
- Comparative Studies
- CLCWEB : Comparative Literature and Culture : Purdue Univ.
- Critical Inquiry
- Cultural Critique
- Comparative Literature Studies : Pensylvia State Univ.
- Comparative Studies for Society and Aesthetics
- Comparative Studies in Society and History
- Contemporary Studies in Society and History

- Comparative Literature Studies
- Communication and Critical Culture Studies Critical Culture
- Culture and Society
- Culture Studies
- Drama Review
- Economic and Political Weekly
- European Journal of Cultural Studies
- Foreign Affairs
- Indian Economic and Social History Review
- Indian Express
- Indian Literature
- Indian Social History Review
- Indian Sociology
- International Journal of Hinduism
- Journal of Asian Studies
- Journal of American Oriental Society
- Journal of Cultural Studies
- Journal of Culture and Education
- Journal of Griddle East Studies
- Journal of Indian Philosophy
- Journal of Global Citisenship and Equity Education
- Journal Middle East Studies
- Journal of World History
- Kunapipi
- Latin American Reserch Review Media and Culture
- Media Culture and Society
- Middle East Studies

- Modern Asian Studies
- Modern Drana Review
- Modern Fiction Study
- Modern Review
- New Literary History
- Newslets of the International Cultural Studies
- Oxford Literary Review
- Philosophy East and West
- PMLA : Publication of Modern Language Association of America
- Scrutiny
- Society for Comparative Study of Society and History
- Sociology and History
- Social Text
- Science and Culture
- Tabbo : Journal of Culture and Education
- Theory Culture and Society
- Times of India
- Times Literary Suppliment
- World Literature Today
- Wikipedia
- अक्षरवाङ्मय
- अक्षरगाथा
- आमची श्रीवाणी
- महाराष्ट्र साहित्य पत्रिका
- नवअनुष्टुभ
- नवभारत

- महाराष्ट्र टाईम्स
- मेहता ग्रंथ जगत
- लोकमत
- लोकसत्ता
- सकाळ
- परिवर्तनाचा वाटाड्या
- पद्मगंधा दिवाळी
- पुढारी
- सत्यशोधक
- पुण्यनगरी
- संशोधक (धुळे) त्रैमासिक

शासकीय फोटोझिंको मुद्रणालय, पुणे.

प्रा. डॉ. आनंद पाटील

'गावात जगा; पण विचार जागतिक करा' हे आजचे जगण्याचे सूत्र आहे. ते लक्षात घेऊन मराठी ज्ञानभाषा बनवण्यासाठी एक महत्त्वाकांक्षी प्रकल्प महाराष्ट्र शासनाने मंजूर केला होता. त्यासाठी तुलनात्मक साहित्य व सांस्कृतिक अभ्यासाठी थेट इंग्लंडच्या अभ्यासक्रमात मान्यता मिळवणारे प्रा. डॉ. आनंद पाटील, माजी इंग्रजी विभाग प्रमुख, गोवा विद्यापीठ यांची निवड करण्यात आली होती. त्यांनी हा प्रचंड व्यासीचा दुसरा खंड पूर्ण केला आहे. मराठीचे वैभव वाढवणारे तिन्ही खंड अपूर्व आहेत. ते रूढ चाकोरीबाहेरचे आहेत.

प्रस्तावनेसह दुसऱ्या खंडात आठ प्रकरणे आहेत. विशेष म्हणजे साहित्य व संस्कृती या दोन भिन्न क्षेत्रांतील सिद्धांतांच्या तुलना फार प्रभावी आहेत. साहित्य म्हणजे समुद्र किनाऱ्यावरील चिमूटभर वाळू आणि संस्कृती म्हणजे महासागर. हे सत्य हजारो सिद्धांतांच्या आधारे पटवून देण्यात लेखकाला मोठे यश मिळाले आहे. सिद्धांताविना भाषा जगूच शकत नाही, हेच खऱ्या अर्थाने समृद्ध अंतरविद्याशाखिय सांस्कृतिक अभ्यास राष्ट्राचे सांस्कृतिक धोरण ठरवण्यासाठी प्रगत जगात फार महत्वाचे मानले जातात.

मुखपृष्ठांवरील ज्वालामुखी, पृथ्वी गोलात सांस्कृतिक अभ्यासाचा पितामह रेमण्ड विल्यम्स (वेल्श). इ. चिन्हे या खंडाची आशयसमृद्धी स्पष्ट करतात. सांस्कृतिक साक्षरताच जागतिकीकरणातील संघर्षावर उतारा असल्याचे स्पष्ट होते. डॉ. पाटलांचे हे ऐतिहासिक कार्य फार प्रेरणादायी आहे.

महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई.

मुद्रणस्थळ : शासकीय फोटोझिंको मुद्रणालय, पुणे