सांस्कृतिक अभ्यास

जुने - नवे प्रकार आणि भवितव्य

खंड ३

प्रा.डॉ.आनंद पाटील





महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई

सांस्कृतिक अभ्यास :
जुने-नवे प्रकार आणि भवितव्य
खंड तिसरा

लेखक

प्रा. डॉ. आनंद पाटील

माजी प्रमुख, इंग्रजी विभाग, गोवा विद्यापीठ

महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई

1/ सांस्कृतिक अभ्यासाचे प्रकार

➢ **पुस्तकाचे नाव** : सांस्कृतिक अभ्यास : जुने-नवे प्रकार आणि भवितव्य
खंड तिसरा

➢ **लेखक** : डॉ. आनंद पाटील

➢ **आयएसबीएन** : ९७८-९३-९३५९९-६८-१

➢ **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.३५०/-

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 इंग्रजी-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 : सांस्कृतिक-कृष्टिक सिद्धांतांच्या रचना आणि जगभरचे उपयोजन : जुने-नवे 10

1. सिद्धांतांची दोन दालने : कल्चर-संस्कृतीच्या पुनर्विचाराच्या नव्या दिशा
2. 'संस्कृतीची' संकल्पना व अभ्यासपद्धतीच्या उणिवांची कारणमीमांसा
3. प्रतिमाशास्त्र आणि मराठी 'संस्कृती' : काही प्रकार
4. जागतिकीकरणात कृष्टिक-कल्चरल अभ्यासाचे आंतरराष्ट्रीयीकरण
5. कोंडवाड्यातील डबकी-उतरंडी आणि विश्वसंलग्न साहित्यातील सांस्कृतिक सिद्धांतन
6. आंतरविद्याशाखीय व आंतरराष्ट्रीय तुलनांचे अपरिहार्य संघर्ष
7. साहित्य सिद्धांत व सांस्कृतिक सिद्धांत : मराठीची कसोटी
8. सिद्धांत : भावनांच्या संरचनात, घरात, दारात, वर्गात आणि पुस्तकात
9. जहाल समीक्षेच्या नव्या दिशा आणि सिद्धांत क्रांतीनंतरची दशा
10. सौंदर्यशास्त्रीय समस्या
11. आकृतिबंध हरवलेली विद्यमान समीक्षा आणि वाढत्या भय सांस्कृतिक संघर्षाचे पर्यावरण
12. तुलनात्मक काव्यशास्त्र आणि सांस्कृतिक समीक्षेतील नवे प्रवाह : काही प्रकार

प्रकरण पहिले : कृष्टिक-कल्चरल अभ्यासाची पार्श्वभूमी : बीज एकले 42

1.1 मराठीच्या अलगीकरणाचे/एकारलेपणाचे आंतरराष्ट्रीय संदर्भ आणि प्रतिभेचे पुराण

1.2 साहित्य, संस्कृती आणि राजकारणाचे सैद्धांतिक अराजक

1.3 स्वातंत्र्योत्तर परावलंबन आणि साहित्य व सांस्कृतिक उत्तरवासाहतिकत्व

1.4 जाणिवेची नवी केंद्रे : नवे "स्वातंत्र्योतर" मराठी साहित्य व संस्कृतीचे आंतरराष्ट्रीय संदर्भ
1.5 उत्तरवसाहतवाद : सिद्धांतनाचे काही प्रकल्प
1.6 कृष्टि-कल्चर, लोकशाही आणि साम्यवाद : आशेचे स्रोत
1.7 सांस्कृतिक-कल्चरल अभ्यासातील गंभीर समस्या : नव्या संकल्पना व सिद्धांतांचे उपयोजन
1.8 आंतरराष्ट्रीय संबंध, समाज, संस्कृती आणि साहित्य : वेध भविष्याचा
1.9 साहित्याचे आंतरराष्ट्रीयीकरण आणि केंद्र व परिघाचे सांस्कृतिक नियमन

प्रकरण दुसरे : कृष्टिक-कल्चरल-सांस्कृतिक अभ्यासाचा उदय आणि विकास 103

2.1 भूमिका : अतिसाक्षरतेचे भ्रम आणि सांस्कृतिक अज्ञान
2.2 'संस्कृतीचे' जागतिकीकरण : समाज, शिक्षण आणि समकालीन स्थित्यंतरे
2.3 संस्कृतीचे प्रतिध्वनी : वैश्विक संकल्पना-इतिहासाची चिकित्सा
2.4 स्मृतिभेद जागतिकीकरण, वैश्विकतावाद आणि सांस्कृतिक आकृतिबंध
2.5 भारतीय इतिहासातील वाङ्मयीन संस्कृती आणि मराठी

प्रकरण तिसरे : कृष्टिक-कल्चरल अभ्यास : संकल्पनेचा उदय-विकास आणि आव्हाने 144

3.1 संस्कृती-अतिसंस्कृती ते cultural-सांस्कृतिक अभ्यास : नवे आव्हान
3.2 संस्कृतीची शेती मशागत आणि संस्कृती अभ्यासांची पेरणी
3.3 विज्ञान आणि संस्कृती : द्वंद्व, युद्ध की सहप्रवास? - नव्या दिशा
3.4 सांस्कृतिक अभ्यास : व्याख्या, वैशिष्ट्ये आणि इतिहास
3.5 सांस्कृतिक अभ्यासाच्या वेगळ्या शब्दकोशाची गरज
3.6 बार्केरची हत्यारांची पेटी आणि अनुभवांची सांस्कृतिक शिदोरी
3.7 शब्दकोश : कृष्टिक-सांस्कृतिक अभ्यासाच्या हत्यारांची पेटी
3.8 आम्हा घरी शब्दांचेच धन आणि शस्त्रे, सांस्कृतिक राजकारण उघड करू

3.9 काही तुलना : मराठीतील संकल्पना दुष्काळ आणि पाश्चात्त्य पदवीपूर्व ओला-सुका
3.10 दोन ध्रुव : भगव्या हिंदूराष्ट्रवादाची मूलतत्त्वे आणि सांस्कृतिक अभ्यासाचे जागतिकीकरण
3.11 अभ्यासक्रमाचा भारतीय नमुना
3.12 हिंदूराष्ट्रवाद लोकशाहीला तारक का मारक?

प्रकरण चौथे : कृष्टी-कल्चर अभ्यासाचे स्रोत : वैशिष्ट्ये आणि प्रवाह 236

4.1 समीक्षा आणि 'संस्कृती' : बदलाची नवी दिशा पण त्रिशंकू अवस्थेतील भारतीय
4.2 भयावह अभ्यासक्रम आणि कृष्टिक-कल्चरल मीमांसा
अ. युरोपातील तात्त्विक टीका ब. भाषेची टीका क. विषयाची टीका ड. विवेकाची टीका इ. टीकेचे प्रकार-नमुने फ. टीकेची पृष्ठभूमी ग. एकोणिसाव्या शतकातील सांस्कृतिक टीका ह. समाजाची टीका
4.3 मराठीचे भयानक शिक्षण आणि सांस्कृतिक अज्ञानाचे स्वरूप
4.4 साहित्य आणि टीका
4.5 टीकेची अडचण आणि मीमांसेचे नवे आधार
4.6 पद्धती आणि पद्धतिशास्त्र : अभ्यासाचे प्रकार
4.7 'परका' आणि प्रतिमाशास्त्रातील सिद्धांतांची नवी दिशा
4.8 विषय/कर्त्याची टीका
4.9 संरचनावाद, चिन्हशास्त्र आणि भाषेची टीका
4.10 सामाजिक संबंधांची टीका
4.11 टीका व शिक्षण
4.12 सत्याच्या शोधासाठी साहित्याकडून संस्कृतीकडे
4.13 सांस्कृतिक-cultural अभ्यास विषयाचे संस्थाकरण
4.14 सांस्कृतिक- cultural अभ्यासाचा बदललेला विरोध
4.15 निर्णायकपणे संघर्षात्मक सांस्कृतिक अभ्यासाची वैशिष्ट्ये

4.16 सांस्कृतिक अभ्यासाचे काही सैद्धांतिक आधार व प्रकार
4.17 भारतीय समीक्षेतील आजच्या समस्या आणि जागतिक तुलनात्मक कृष्टिक-कल्चरल- सांस्कृतिक अभ्यास

प्रकरण पाचवे : कृष्टिक-कल्चरल अभ्यास : जागतिकीकरणातील नवे-जुने प्रकार **316**

5.1 'भयंकर' मराठी संशोधन आणि कलात्मक व वाङ्मयीन कैदेतून कृष्टी-कल्चरची सुटका
5.2 पाश्चात्त्य सांस्कृतिक विज्ञान आणि मराठी सांप्रदायिक-जातीय आखाडे
5.3 कृष्टिक-कल्चरल-सांस्कृतिक अभ्यासाच्या पद्धती (methods): पद्धतिशास्त्र आणि पद्धती
5.4 कृष्टिक-कल्चरल-सांस्कृतिक अभ्यास : सुरुवातीचे 'जुने' प्रकार
5.5 सांस्कृतिक अभ्यासाच्या संक्षिप्त इतिहासाच्या नववासाहतिक तुलना
5.6 संस्कृतिस्ट जुन्या सांस्कृतिक-कृष्टिक अभ्यासांचा विकास आणि विस्तार
5.7 राजकीय-मनोविश्लेषण मीमांसात्मक संरचनावाद आणि चित्रपट अभ्यास
5.8 प्रारंभीचे प्रवाह आणि संकल्पनांची समृद्धी वाढवणारे काही नमुने
5.9 रोजच्या जगण्याचा कल्चरल-सांस्कृतिक अभ्यास
5.10 उत्तरवसाहतवाद आणि सांस्कृतिक अभ्यास
5.11 कृष्टिक-कल्चरल-सांस्कृतिक मध्यस्थ अभ्यास
5.12 प्रसार माध्यमे आणि कृष्टिक-कल्चरल-सांस्कृतिक अभ्यास
5.13 प्रेक्षक/श्रोते प्रतिसाद/स्वागत समीक्षा

प्रकरण सहावे : नव कृष्टिक-कल्चरल-सांस्कृतिक अभ्यास **370**

6.1 नव्या cultural-सांस्कृतिक अभ्यासाची काही रूपे
6.2 सांस्कृतिक अभ्यासाचे आंतरराष्ट्रीयीकरण
अ. राजकारण ब. आंतरसंहिता क. रचनावाद ड. मूलगामी संदर्भवाद
6.3 टीकात्म सिद्धांत आणि आंतरराष्ट्रीय संबंध : सांस्कृतिक संकर आणि साम्राज्य

6.4 क्षेत्रीय अभ्यास आणि भौतिक सांस्कृतिक मानवशास्त्र
6.5 अप्पादुराईंची सांस्कृतिक मीमांसा आणि जागतिकीकरण
प्रकरण सातवे : 21व्या शतकातील समकालीन कृष्टिक-कल्चरल अभ्यास 411
7.1 प्रास्ताविक : कृष्टिक-कल्चरल-सांस्कृतिक अभ्यासांचे बदलते वैज्ञानिक प्रवाह
7.2 कृष्टिक-कल्चरल-सांस्कृतिक काव्यशास्त्र
7.3 संस्कृतीचे काव्यशास्त्र आणि राजकारण
7.4 कृष्टिक-कल्चरल-सांस्कृतिक वारशासाठी झुंज
7.5 कृष्टिक-कल्चरल-सांस्कृतिक परावलंबित्व आणि उत्तरवासाहतिकता
7.6 कृष्टिक-कल्चरल-सांस्कृतिक कोंडी आणि कोंडवाड्यातून सुटकेचे मार्ग
7.7 जगभरच्या म्हणी, culture-संस्कृती आणि इतिहास
7.8 अभ्यासक्रम आणि तुलनात्मक काव्यशास्त्रांचा सांस्कृतिक परिचय
7.9 अध्यापनशास्त्र व तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यास
7.10 अध्यापनशास्त्रीय सांस्कृतिक अनुसेवांच्या काही तुलना : निष्कर्ष
7.11 तुलनात्मक कृष्टिक-कल्चरल-सांस्कृतिक अभ्यास आणि भाषांतर अभ्यास
7.12 कृष्टिक-कल्चरल-सांस्कृतिक अभ्यासांचा वटवृक्ष
7.13 तुलनात्मक कृष्टिक-कल्चरल-सांस्कृतिक अभ्यास आणि मध्ययुगीन साहित्याचा अभ्यास
प्रकरण आठवे : कृष्टिक-कल्चरल-सांस्कृतिक अभ्यासातील जगभराचे नवे प्रवाह 508
8.1 प्रास्ताविक
8.2 फक्त प्रतिमा अभ्यास आणि तुलनात्मक सांस्कृतिक प्रतिमा अभ्यास : साम्यभेद
8.3 प्रतिमाशास्त्रीय cultural-सांस्कृतिक अभ्यास : परिवर्तनाचा मूलस्रोत
8.4 उत्तर-तत्त्ववादी : उपरोध आणि अति-प्रतिमा
8.5 मानवशास्त्र आणि कृष्टिक-कल्चरल-सांस्कृतिक अभ्यास

8.6 सांस्कृतिक अभ्यासाचे आणखी काही प्रकार आणि नव्या दिशा : भाषा आणि संस्कृती : तुलनात्मक आणि अनैतिक-नैतिक वर्णन
8.7 नव्या पिढीसाठी सिद्धांत साक्षरतेची नव सांस्कृतिक अभ्यासातील गरज
प्रकरण नववे : जगभराच्या कृष्टिक-कल्चरल-सांस्कृतिक अभ्यासातील आजची साहसे : अवकाश ते माध्यमे **567**
9.1 पाहणी प्रकल्प आणि सांस्कृतिक अभ्यास
9.2 कृष्टिक-कल्चरल-सांस्कृतिक अभ्यासाचे अमर्याद प्रकार : वाढती प्रसार माध्यमे
9.3 कृष्टिक-कल्चरल-सांस्कृतिक अभ्यास आणि रहस्य
9.4 शिट्टी वाजवून सावध करण्याची कला
9.5 बदलत्या सामाजिक पुनरुत्पादनाचे राजकारण
9.6 भारत व पॅलेस्टिन/इस्राइलमधील वर्ग, भांडवल आणि वसाहती
9.7 बहुसांस्कृतितता आणि कृष्टिक-सांस्कृतिक अभ्यास
9.8 एका लेखकाचा सांस्कृतिक अभ्यास : नवे आव्हान
प्रकरण दहावे : प्रसार माध्यमे, प्रसार माध्यमांचे कृष्टिक-कल्चरल-सांस्कृतिक अभ्यास **609**
10.1 माध्यमे आणि मध्यस्थी : आंतरसांस्कृतिक संवादाकडे
10.2 माध्यम : व्याख्या व वैशिष्ट्ये
10.3 कृष्टिक-कल्चरल-सांस्कृतिक अभ्यास आणि नव माध्यमे
10.4 सैद्धांतिक विकास आणि दूरदर्शन संशोधन
10.5 वृत्तपत्रे : कृष्टिक-कल्चरल-सांस्कृतिक अभ्यास
10.6 गावात जगा आणि जगाकडे बघा
10.7 निष्कर्ष
10.8 उत्तराधुनिकता, आघाडीचा प्रगत गट आणि नैतिक शक्यता
- **निवडक लेखक, ग्रंथ आणि नियतकालिकांची सूची** **649**

लेखकाचे प्रास्ताविक

सांस्कृतिक-कृष्टिक सिद्धांतांच्या रचना आणि जगभराचे उपयोजन : जुने, नवे

> डेरिडानंतरचे शुद्ध अनुभवजन्य टीकात्मक दृष्टीकोन भोळेभाबडे असतील. सर्व वाङ्मयीन समीक्षा सैद्धांतिक गृहीत कल्पनांच्या ओझ्याखाली प्रेमळपणे चालते आणि पूर्वी कधी नव्हे त्यापेक्षा जेव्हा सिद्धांतांना प्रतिकार करणारे समीक्षक या अनुमानाकडे कानाडोळा करतात तेव्हा हे घडते. आपण साहित्य समीक्षेसाठी ध्वन्यर्थ आणि परिणाम शोधण्याच्या कठीण कामाच्या केवळ सुरुवातीला आलो आहोत. त्याला आपण संहिता वाचन म्हणत आहोत. शोधाच्या समाधानाच्या शिवाय साहित्य समीक्षेच्या या शतकातील तिच्यातील दुराग्रही निवेदनात ती कायमची कोसळण्याच्या मोहात पडणार (स्वयंप्रतिकारशक्ती 104) यातून जागे करणे आहे (923).
>
> -क्लिन रिचर्ड, *द फ्युचर ऑफ लिटररी क्रिटिसिझम* 123.4

2010 साली अमेरिकेतील भाषा व साहित्य संघटनेच्या *पीएमएलए* नियतकालिकात साहित्य व समीक्षेचे भवितव्य या विषयावरचे वाद गाजले होते. त्यातील वरील लेख आहे. तसेच साहित्याकडे पाठ वळवणे, साहित्य व समीक्षेचा मृत्यू असे अनेक विषय या विशेषांकात चर्चिले गेले होते. त्यावरून जगभर मुद्रण संस्कृतीकडून डिजिटल संस्कृतीकडील स्थित्यंतराने घडवलेले भूकंप लक्षात येतात. याच काळात तुलनात्मक साहित्याकडून संस्कृती-कृष्टी अभ्यासाकडे जगभर प्रवास सुरू झाला आणि साहित्याला तुल्यबळ सिद्धांत संस्कृती culture अभ्यासातही रचले गेले.

मराठी 'कल्चरल' 'संस्कृती' अभ्यास जगातील कल्चरल अभ्यासाशी जोडण्याचे मार्ग आधी दाखवणे हा या दीर्घ प्रस्तावनेचा उद्देश आहे. सिद्धांत व संकल्पना आज जगभर नवी शस्त्रे म्हणून वापरली जात आहेत. त्याचा उपयोग प्रभावीपणे गतशतकाच्या उत्तरार्धातच सुरू झाला. उदाहरणार्थ, त्याच्या पाऊखुणा ब्रिटनमधील ॲथनी इस्थोपच्या, *लिटररी इन टू कल्चरल स्टडीज* (1996, 177, 178) पुस्तकात फार चांगल्या उमटल्या आहेत. तो या स्थित्यंतराविषयी लिहितो :

> साहित्याच्या डबक्यातून संस्कृतीच्या महासागराकडे *''लिटररी इन टू कल्चरल स्टडीज''* आल्यापासून युक्तिवाद करण्यात येत आहे की, त्याला "साहित्यिक वाचन करणे'' यासारखे काही तरी (स्टँले) फिश म्हणतो आणि मी "एक आधुनिकतावादी वाचन करणे'' म्हणतो, खरोखर ते वाढवून *शासकीय घोषणा, मुत्सद्दी संवाद आणि जाहिरातीची प्रत यांना लागू केली पाहिजे.* हा उतारा काही महत्त्वाचे प्रश्न उपस्थित करतो.

सांस्कृतिक अभ्यासाच्या क्षेत्रासाठी म्हणायचे तर मी काही काळ त्याने 'वस्तुनिष्ठ' पेक्षा, 'कल्पितावर' पारिभाषितावर, न-कथनांच्यापेक्षा कथनांच्यावर (जरी हे फरक काटेकोर नसले तरी) लक्ष केंद्रित केले पाहिजे. जेव्हापासून ते द्यायला तयार आहेत. राजकीय वक्तृत्व आणि कायद्यात्मक परिभाषिते मूलभूत समीक्षेकडून लक्षणीय ठरत आहेत आणि त्यांच्या पलीकडे *कल्चरसंस्कृतीचा प्रसार होणाऱ्या पारिभाषितांच्या पूर्ण रांगा पडल्या आहेत* - अधिकृत आणि अनधिकृत, गुप्त आणि वैशिष्ट्यहीन, चमत्कारिक व वैज्ञानिक, व्यावहारिक व सुखदायक जसा प्राचीन अलंकारिक वक्तृत्वशास्त्राचा अभ्यास त्याच्या संबंधाबाहेरच्या म्हणून मानवी आशयाचा कोणताही आकृतिबंध मानत असे तसेच तत्त्वतः *सांस्कृतिक cultural अभ्यासचा खरा अर्थ लावण्यास व्यवहाराच्या प्रत्येक आकृतिबंधाला उद्देशून अभिभाषण करतील* (177, 178, तिरपा ठसा माझा).

1. सिद्धांतांची दोन दालने : 'संस्कृतीच्या' पुनर्विचाराच्या नव्या दिशा

वरील दीर्घ उतारा देण्याचे कारण पहिल्या खंडाच्या प्रस्तावनेत महाराष्ट्रातील सर्वात जुन्या विद्यापीठातील इंग्रजीच्या उजळणीवर्गात मी गोव्यातून येऊन महाकाव्य व बेबी जॉन्सनच्या पावडरच्या जाहिरातीला एका रांगेत बसवले तेव्हा उठलेल्या वादळाचे स्पष्टीकरण करणे हेच होते. त्यावरून महाराष्ट्रात असे सांस्कृतिक 'शॉक' सहन करण्याची शक्ती किती कमी आहे, याची कल्पना करता येईल. 'सांस्कृतिक' अभ्यास या संज्ञेला रुजवणारे नियतकालिक अजून मराठीत निघालेले नाही. इंग्रजीत इस्थोपने वरील भूमिका इंग्लंडमध्ये घेतली त्यानंतर चार वर्षांनी अमेरिकेत साहित्याच्या मृत्यूची साथ आली. तेव्हा *पीएमएलए* ने 'डॉक्टोरल' शिक्षणाच्या भवितव्यावर परिषद घेतल्याची सविस्तर चर्चा दुसऱ्या खंडाच्या प्रस्तावनेत आपण केली आहे. त्याच वर्षी *क्रिटिकल क्वार्टर्ली* (खंड 42 नं 1, स्प्रिंग 2000) ने "सांस्कृतिक दृश्यप्रपंचशास्त्रा" वर विशेषांक इंग्लंडमध्ये काढला होता. त्याच शतकाच्या शेवटी एक गंभीर प्रश्न ऐरणीवर आला होता. साहित्यवर्गात शिकवायचे कशासाठी? त्याचे संशोधन खरोखरच आवश्यक आहे का? काही पिढ्या साचेबद्ध पद्धतीने हे करत आल्या. त्या अभ्यासाची आज उपयुक्तता नेमकी काय? ज्याला आवड असेल ते कुठलेही साहित्य तो घरी वाचेल. शासनाने या विषयावर एवढा खर्च का करावा? अमेरिकेतील मॉडर्न लँग्वेज असोसिएशन ऑफ अमेरिका ने घेतलेल्या परिषदेतील (2004) डुडी डीनच्या निबंधाचे शीर्षकच आहे "साहित्य मेले आहे का?" त्यात तिने उपरोधाने केलेली व्याख्या आणि मराठीतील पुरोहिती सनातन धर्मश्रद्धासारखेच साहित्याला सत्यम् शिवम् सुंदरम् समजण्याची अढळ श्रद्धा यांच्यामध्ये जमीन-अस्मानचा फरक आहे. तिच्या पिढीने कॉलेजात असताना जी साहित्याची उपरोधी व्याख्या विनोद म्हणून केली, तीच आजचे इलेक्ट्रॉनिक युगातील वास्तव बनले आहे. "Literature is the litter left by letters" (धुळाक्षरांनी केलेला कचरा म्हणजे साहित्य आहे.) याच्या उलट प्रतिभावंत संस्कृत कवींच्या शब्दाला जणू मंत्र समजत. तीच भूषणावह परंपरा अजून कायम आहे. अशा परदेशी मालाची मराठी उचलेगिरी आणि

''फेकाफेकी'' जागतिकीकरणात अपर्णा धारवाडकरसारखी डायस्पोरावाली लेखिका अमेरिकेत इंग्रजी लेखात उघड करते. परंतु ते परंपरेने महाराष्ट्राला कळत नाही. त्यामुळे लेखकच एक मिथक बनून कायमचा वेताळाच्या भुतासारखे मानेवर बसतो. जेवढा थोरच थोर तो महान दरोडेखोर असे टी. एस. इलियट म्हणतो. परकीय प्रभावाचे सिद्धांत मी (1984) प्रबंधात मांडले आहेत. त्याचा संदर्भही धारवाडकरांनी घेतला आहे.

युरो-अमेरिकन तुलनात्मक साहित्यात जशा एमिली ॲप्टरच्या *भाषांतर : तुलनात्मक साहित्य एक नवा विभाग* (2006) किंवा जॉप लीर्सन व इतरांची प्रतिमाशास्त्रावरील नव्या शतकातील पुस्तके पाहिल्यास सांस्कृतिक सिद्धांत हे वाङ्मयीन सिद्धांताच्या जोडीने वेगवेगळी दालने समृद्ध करीत आहेत, हे लक्षात येते. प्रतिमाविज्ञान (imageology) हा प्रगत अभ्यासक्रम पहिल्या जगात तुलनात्मक साहित्याचा एक भाग म्हणून शिकवला जातो. ''संस्कृतिविज्ञान'' (culturology) हा साहित्य सिद्धांतांना शह देणारा तुल्यबळ विषय बनला आहे. अशा नव्या संकल्पनाच भारतीय भाषांमधील शब्दकोशात अजून आलेल्या नाहीत. प्रगत जगातील ही संकल्पनात्मक बोजड भाषा आणि मराठीतील साहित्यकेंद्रीत धर्मश्रद्धामय 'सांस्कृतिक' संरचनांची पंचतंत्री मिथिटीकाकारी (mythicritic)ची आस्वादनाची सुलभ भाषा यात शंभर-दीडशे वर्षांचे अंतर आहे. ते तसे का पडले याचे तुलनात्मक व सैद्धांतिक स्पष्टीकरण आपणाला ॲलन स्विंगेवुडच्या *समीक्षा सिद्धांत आणि आधुनिकतेच्या समस्या* (1998) या इंग्रजी पुस्तकात बघायला मिळते. मी त्याचा संदर्भ *समग्र बा. सी. मर्ढेकर* (2017)मध्ये काही समस्यांची उकल करताना घेतला आहे. युरोपातील प्रबोधन व धर्मसुधारणा चळवळीने विज्ञानवाद व बुद्धिवाद जसा वाढवला तसे भारतात घडले नाही. हा मुद्दा त्याने समाजशास्त्रज्ञ मॅक्स वेबरचा संदर्भ देऊन चांगला स्पष्ट केला आहे, तो लिहितो,

> *वेबरच्या समाजशास्त्रात 'कृष्टी–कल्चर" ही* पाश्चात्त्य *भांडवलशाहीच्या गती व विशिष्ट विकासाची रहस्ये शोधणारी किल्ली बनली. कारण केवळ पश्चिमेत हा*

बुद्धीचा विशिष्ट संबंध आढळतो. भारत, पॅलेस्टिन व चीनमध्ये भांडवलशाहीच्या पायाभूत सुविधासुद्धा होत्या. बाजारपेठ श्रमविभागणी, भांडवल अर्थव्यवस्था, व्यापारी मार्ग. असे असूनही केवळ पश्चिम युरोप अशा परिस्थितीमधून पूर्णरूपात पुढे आला. उदाहरणार्थ, वेबर नोंदवतो की, *भारतीय भूमीत निसर्ग, औषधे, राजकीय व ऐतिहासिक विचार फारच विकसित असूनही त्यांना पद्धतशीर संकल्पना व अभ्यास पद्धतींचा अभाव होता* (1998, तिरपा ठसा माझा).

2. 'संस्कृतीची' संकल्पना व अभ्यासपद्धतीच्या उणिवांची कारणमीमांसा

या निरीक्षणाची सत्यता पटवणारे ताजे उदाहरण सांस्कृतिक-cultural अभ्यासाच्या आंतरराष्ट्रीयीकरणाची गरज स्पष्ट करणारे आहे. चार्ल्स ॲलेन या बौद्ध धर्म अभ्यासकाच्या *अशोका : द सर्च फॉर इंडियाज लॉस्ट एम्परर* (2013) चा मराठी अनुवाद आता उपलब्ध झाला आहे. त्याला प्रस्तावनेत ब्राह्मणधर्माच्या विरोधामुळे सम्राट अशोकाची प्रतिमा 'शूद्र राजा' अशा विकृत रूपात करण्यात आल्याचे लेखक स्पष्ट करतो. प्रतिमाशास्त्राच्या आधारे जगभरचे पुरावे शोधून केलेला हा तुलनात्मक प्रगत कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास आपल्या डोळ्यांत अंजन घालणारा आहे. अशा पद्धतीच्या प्रतिमा घडविण्या/बिघडवण्याचा सांस्कृतिक राजकारणाचा अभ्यास भारतीयांकडून का झाला नाही? लंडनलाच ते पुस्तक का प्रसिद्ध झाले? फ्रेंच राज्यक्रांती व तत्त्वज्ञानात गौतम बुद्धांच्या विज्ञानवादी धम्म विचाराच्या प्रभावाचे संशोधन आजही परकीयच का करत आहेत? ॲलेनचे पुस्तक पूर्वीच संदर्भासाठी सापडले असते तर कदाचित मी माझ्या *महाराष्ट्राला माहीत नसलेले सम्राट शिवाजी* (2015) या पुस्तकाचे शीर्षक ''शोध हरवलेल्या सम्राट शिवाजीचा'' असेच केले नसते का? त्याचे उपशीर्षक ''तुलनात्मक सांस्कृतिक प्रतिमा अभ्यास'' बहुसंख्य वाचकांना कळत नाही. अलीकडे सांस्कृतिक विज्ञान व प्रतिमा विज्ञानाची माहिती या प्रकल्पामुळे होत गेल्याने ही उणीव प्रकर्षाने जाणवली. त्या पुस्तकाचे स्वागत मात्र चांगले झाल्याने उमेद वाढली. 'सम्राट माता' असा जिजाऊंचा उल्लेख

विकिपिडीयावर पाहून आनंद झाला. कारण तसा उल्लेख "मराठा साम्राज्य" या विकिपिडीयामधील नोंदीत तसेच भारतातील नामवंतांच्या भाषणात नाही. मराठी इतिहासात 'छत्रपती व महाराज' या निरर्थक अवमूल्यक "शूद्र" प्रतिमांत या 'सम्राटा' ला अडकवला आहे. अशा विचारांच्या वादळात सम्राट मातेला तर उत्सवात मिरवायचे वस्त्रालंकारांनी नटवलेले पुराणातील पात्र बनवलेले आढळले.

हे का घडले? विनय लालने *इतिहासाचा इतिहास : भारतातील राजकारण आणि विद्वत्ता* (2003) या इंग्रजी पुस्तकात वेबर म्हणतो तशा "अभ्यास पद्धती व बुद्धीचा विकास" युरोपप्रमाणे झालेला नसल्याचे उघड केले. त्याचबरोबर 'तुलनात्मक या साध्या शब्दाला सनातनी निरर्थक "तौलनिक' या विशेषणात अडकवणे व 'संस्कृती अभ्यास' एकारून कुजवणे, हे शैक्षणिक प्रतिगामित्वदेखील महत्त्वाचे ठरते. रोजच्या जगण्यातील आजचे पुराणी संरचनांचे पुरोहिती प्राबल्य हा त्याचा पुरावा आहे. तो लालने आजही भारतात 'इतिहास' ही वेबर म्हणतो तशी बुद्धिवादी संकल्पनाच नाही हे पुराव्याने मांडले आहे. ख्रिश्चन व मुसलमानांनी 'इतिहास'लेखनाची दीर्घ परंपरा निर्माण केली. त्यांच्या अनुकरणात मिथिस्ट्री (mythistory) तयार झाली. परंतु 'सांस्कृतिक इतिहास', 'उत्तराधुनिक इतिहास', 'तुलनात्मक इतिहास' असे विविध प्रकारचे सिद्धांतन त्यांच्याप्रमाणे भारतात या पुराणप्रभाव व तुलना-अनुवादांना वैदिक विरोधामुळे फारसे का झालेले नाहीत? यामुळे 'इतिहासकार' या शब्दाऐवजी 'स्वामीकार', 'पानिपतकार' या लेखकांचे नामकरण पुराणपरंपरा संवर्धनासाठी पुरोहिती वर्चस्वाने सांस्कृतिक राजकारणात घडवले. त्याचाच उत्तराधुनिक अवतार म्हणून मी 'मिथिस्ट्रीकार' हाच शब्द इतिहासाच्या जागी वापरला. धार्मिक 'संस्कृती' ऐवजी कृष्टी-कल्चर वापरला आहे. *"साम्राज्य शौर्यलक्ष्मी जिजाबाई खऱ्याकोण होत्या?* आणि *ढगाआडचा मराठा साम्राज्य सूर्य : वजीर शहाजी भोसले" (2024) या* 'जीव संहिता' मध्ये अशा अनेक संकल्पना व कृष्टिक सिद्धांत वापरण्याचे साहस करावे लागले.

3. प्रतिमाशास्त्र आणि मराठी 'संस्कृती' : काही प्रकार

मराठीतील नामवंत आस्वादक समीक्षक व अ. भा. मराठी साहित्य संमेलनाध्यक्ष वगैरेंची कालबाह्य व वासाहतिक अभ्यासक्रमामधील "जी. ए. कुलकर्णींची प्रतिमासृष्टी", "मर्ढेकरांची प्रतिमासृष्टी", "आधुनिक काव्यातील प्रतिमा आणि प्रयोग" वगैरे मर्ढेकरी आयात आधुनिक सौंदर्यशास्त्रात बसणारी पुस्तके आपण वाचतो. आपल्या वाङ्मयीन भावनांच्या 'सांस्कृतिक' संरचना त्यावर वाढलेल्या असतात. त्यामुळे प्रतिभावंत लेखक नावाचा हा भूदेव ब्रह्मदेवाप्रमाणेच ही नवी प्रतिमासृष्टी उभारतो, अशीच आपली पुराणी काव्यात्म कल्पनाशक्ती (mythopoetic imagination) पोसलेली असते. त्यामुळे कवीच्या अलौकिक प्रतिभाशक्तीने निर्माण केलेल्या कवितेतील अभिनव प्रतिमा जन्माला घातलेल्या असतात, अशी मराठी वाचकाची दृढ श्रद्धा बनलेली असते. त्यामुळे मी *समग्र बा. सी. मर्ढेकर*मध्ये सांस्कृतिक तुलनात्मक प्रतिमा अभ्यास करून आय. सी. एस. ची काव्यलेखन कार्यशाळा व अभ्यासक्रमातून मर्ढेकरांनी आपले समग्र साहित्य निर्माण केले असे सप्रमाण सिद्ध केले. प. बर्लिनमध्ये शॅलॉट किल्ला बघताना लॉर्ड टेनिसनची "द लेडी ऑफ शॅलॉट" कविता आठवली आणि एकांतात वस्त्रावर विणकाम करणाऱ्या ललनेवरील जी. ए. कुलकर्णी यांची कथाही आठवली. ग्रीकमधील मिथकांच्या समोर 'जी. एं'च्या अनेक कथा ठेवल्यास भारतीय मिथकांचा संकर करीत नवे पीक काढण्याची त्यांची कला उमगते. त्या प्रतिमांच्या सजावटीत रचलेल्या कथा 'मिथोपोएटिक्र कल्पना व पंचतंत्री सुलभीकरणाच्या शापात वाढलेल्या मराठी वाचकाला संमोहित करीत राहिल्या. पुराणे-कुंडल्यातज्ज्ञ द. भि. कुलकर्णी यांना त्यांची एक कथा एक 'महाकाव्य' वाटले आणि जीएं ची प्रतिमा "भोईनीचा सुत नाव त्याचे व्यास" एवढी उशन महाकवीला मातीत गाडून आभाळाएवढी मोठी बनली. मात्र आयुष्यभर तुलनात्मक साहित्यातील मराठी-इंग्रजीत दीड-दोन डझन पुस्तके

लिहूनदेखील वरील प्रकारचे बहुसंख्य अभ्यास मला कालबाह्य व बरेचसे एकारलेले अज्ञानोत्पादक वाटू लागले.

याचे प्रमुख कारण सदरच्या खंडात जगभराच्या सांस्कृतिक अभ्यासाच्या प्रकारांचा शोध घेताना आधीच्या दोन्ही खंडात सापडलेल्या नव्या संकल्पना व सिद्धांत हेच आहे. उदाहरणार्थ, 'तुलनावादी प्रतिमाशास्त्र आणि विलक्षणता/परकेपणाची दृष्टीगोचर बाब' या क्षेत्रात ''सर्वसाधारण'' (commons) शब्द जोडलेले तुलनात्मक साहित्य सर्वसामान्य, ''अन्य कला व मानव्य सर्वसाधारण'' अशी डझनभर अभ्यासाची नावेच चक्रावून टाकतात. ''दूरदर्शन कॉमन्स'', ''वाचन व भाषा कॉमन्स'' अशा विषयांची नावे जरी विद्यापीठांच्या अभ्यास मंडळापुढे ठेवली तर काय गोंधळ उडतो यावरच नवा ग्रंथ रचावा लागेल. अशा नव्या ज्ञानाचे उत्पादन करणारे भारतातील उपक्रम यांचेच संशोधन व्हायला हवे म्हणूनच पुढे काही नमुने दिले आहेत. साहित्यातील प्रतिमा या लेखकाच्या प्रतिभेने हवेतून निर्माण केलेल्या नसतात. त्या त्याचा वंश, जात-वर्ण-वर्ग, साहित्य, परंपरा, शिक्षण वगैरे घटकांनी 'रचलेल्या' असतात. 'रचना' (construction) हा शब्द मी ''ग्रंथांनी रचलेला महापुरुष'' या यशवंतराव चव्हाण यांच्या वाङ्मयीन चरित्राच्या शीर्षकात मुद्दाम वापरला होता. तेव्हा बऱ्याच जाणकारांनी ''घडवलेला'' हा शब्द वापरण्याचा आग्रह धरला होता. तो या 'मिथोपोएटिक्र कल्पना, कलाकुसर, सोनाराकडे पुरोहित 'गुरु'कडे अंगुलिनिर्देश करणारा होता. मला हेच मिथक मातीत गाडून व्यक्तीच्या कर्तव्याचे मूल्यमापन फ्रेंच संरचनावादाच्या आधारे करायचे होते. कारण पुराणातील थोरपण देण्यात व्यक्तिपूजेतून पोटपूजा आणि तिचे कर्तृत्व पुसून टाकण्याचे 'सांस्कृतिक' राजकारण दडलेले असते.

विसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धात साहित्यातील राष्ट्रीय व वांशिक परकेपणाच्या अर्थनिरूपणाच्या प्रतिमाशास्त्रीय-शब्दार्थमीमांसेच्या संकल्पनेचा विकास झाला. यालाच प्रतिमा अभ्यासात प्रथम परक्या राष्ट्रांच्या प्रतिमांचे राजकारण समजून घेण्यासाठी महत्त्व प्राप्त झाले. उदाहरणार्थ, चिनी म्हणजे क्षुद्र पाल, उंदीर खाणारे

पशुवत् मागास ही त्या देशाची प्रतिमा भारतात का रचली गेली? तिची सत्यता पटवून घेण्याचा प्रयत्न आपण कधीच करीत नाही. प्रत्यक्ष पेकिंगला गेल्यानंतरच ते उघड होते. एरवी जात, वंश, रंग, गोत्र, धर्म अशा भेदावर आधारित चीनच्या बऱ्यावाईट प्रतिमांचा अभ्यास आपण केलेला नसतो. हादेखील राजकारणाचाच भाग आहे. वैदिक परंपरेने बौद्ध धर्माला विरोध म्हणूनच त्या आगीत तेल ओतलेले दिसते, (हे मी अनुभवाने लिहीत आहे). नव्या शतकात युरोपच्या प्रतिमाशास्त्राचे सिद्धांत व अभ्यास पद्धतीत बराच विकास झाला आहे. उदाहरणार्थ, मालगॉरझाटा स्वीटर्झोया (2013) ने त्याचा पीएच. डी. प्रबंध लिहिताना पारंपरिक परिभाषा व प्रतिमाशास्त्राची धूसरता व उपयोजनातील अडचण कशी जाणवली याची जाणीव कशी झाली, याचा तपशील दिला आहे. तेव्हा 'विचारधारणा', प्रतिमा, इतर/परके, आदर्श राज्य (utopia) इत्यादि संकल्पना युरोपात भिन्न देशात कशा विकसित करण्यात आल्या याचा अभ्यास त्याने आधी केला. त्यातून तयार झालेल्या प्रतिमाशास्त्राचे उपयोजन फ्योदोर दोस्तोव्हस्कीच्या कादंबऱ्यांच्या संशोधनात केले. तसे मराठीत किती प्रमाणात घडते ही चिंतनीय बाब आहे आणि मराठीत सिद्धांत नाहीत ही नेहमीची तक्रारही विचारात घेण्यासारखी आहे. प्रत्येक 'संस्कृती' culture ही भाषेप्रमाणेच चिन्हांचीच बनलेली असते. या क्षेत्रातील नव्या सिद्धांतनाचे उपयोजन प्रतिमाशास्त्राच्या आधारे कसे केले जाते, याचा परिचय स्वतंत्रपणे करून दिला आहे.

4. जागतिकीकरणात कृष्टिक-कल्चरल अभ्यासाचे आंतरराष्ट्रीयीकरण

'विश्वखेडे' आणि जगाचा संलग्न इतिहास या संकल्पना आता मान्य झाल्या आहेत. या 'ग्लोबलायझेशन'साठी मी अमेरिकेतील (2007) *कम्पॅरेटिव्ह लिटरेचर ॲन्ड कल्चर* मधील लेखात 'Anglocalisation' ही नवी संज्ञा तयार करून भारताच्या संदर्भात वापरली होती. ती स्वीकारली गेली. भारतात ज्यांना इंग्रजी लिहिता-वाचता येते त्यांचेच जागतिकीकरण होत आहे आणि बाकीचे एकाच वेळी प्राचीन व मध्ययुगात जगतात अशी तुलनात्मक मांडणी त्यात केली होती. शिवाय जे स्थानिक जगत असता जगाशी जोडले जाऊन विचार करणार नाहीत त्यांना बुडून मरावे लागेल असे शेपूटसुद्धा

''ऑर सिंक टोटली'' हा शब्दप्रयोग त्या लोकप्रिय घोषणेला जोडला होता. जगभरच्या साहित्य, भाषा व कृष्टी-कल्चर या जागतिकीकरणाच्या त्सुनामीत मरणाची भीती बँकॉकमधील जागतिक परिषदेत नव्या शतकाच्या आरंभी व्यक्त झाली होती. ''एकविसाव्या शतकातील साहित्याची पुनर्कल्पना करणे'' या विषयावरच ती परिषद होती. जागतिकीकरणात सांस्कृतिक संपर्क व तुलना अटळ आहेत. जगात शुद्ध भाषा, कल्चर व साहित्य सापडणे कठीण हा संकर स्वीकारणे भारतातील पुराण परंपरा व ब्राह्मणधर्माला पुरोहित वर्चस्व रक्षणात कठीण जाते. त्यामुळे या दोन्ही विद्याशाखांचा विकास मराठीत फारसा झालेला नाही.

या क्षेत्रातील जगभराची स्थित्यंतरे समजून घेण्यासाठी आंतरराष्ट्रीय सिद्धांत आपल्या अभ्यासक्रमात येणे आवश्यक आहे. संजय सुब्रह्मण्यमचा जगाचा इतिहास जोडण्याचा सिद्धांत आणि भिन्न भाषांमधील साहित्यकृतींच्या संहितांच्या कमानी उभारण्याचा शू मेई-शीचा सिद्धांत यासाठी उपयुक्त आहेत. परंतु अकबर अब्बास व इतरांनी संपादित *इन्टरनॅशनलायझेशन ऑफ कल्चरल स्टडीज : ॲन ॲन्थॉलॉजी* (2005) सारखे जागतिक निबंधांचा संग्रह मराठीतील भाषांतराच्या फॅक्ट्रीत येणे का कठीण आहे याचे संदर्भ पहिल्या खंडात आपण दिले आहेत. त्यातील 'सांस्कृतिक' अभ्यासातील भिन्न आशयसूत्रावरील एकूण नऊ विभागातील भारतीयांचे पाच निबंध आहेत. त्यातील बहुसंख्य समाजशास्त्रज्ञ आहेत. काही अनिवासी भारतीय आहेत. सांस्कृतिक अभ्यास क्षेत्रातील एकही नाव नाही. मात्र सायमन ड्यूरिंग, जेम्स क्लिफोर्ड अशी दोनच नावे संस्कृतिस्टांची (culturalist) आहेत. अर्थात संपादकांनी वेगवेगळ्या भूमिकांतून हे निबंध निवडले आहेत. त्यांचे स्पष्टीकरण अनुक्रमानंतर ''बदलते आशय : बोलक्या भूमिका'' या तक्त्यात दिले आहे. मानववंशशास्त्रीय / वंशशास्त्रीय भूमिका, देशी, स्थानिक भूमिका, टीकात्म प्रतिराष्ट्रवादी भूमिका, तुलनात्मक स्थानिक भूमिका, राष्ट्रातीत भूमिका, प्रादेशिक भूमिका या आठ भूमिकांतून अनेक देशातील सांस्कृतिक cultural विचारांचे स्वरूप लक्षात येते.

या भिन्न भूमिकांमधून लिहिलेल्या सांस्कृतिक संकल्पना व सिद्धांतांच्या वरील या जगभरच्या मीमांसेचा स्पर्श पारंपरिक ब्राह्मणधर्म विचारांच्या 'कोंडवाड्यातील संस्कृती' या धार्मिक रंगात बुडलेल्या संकल्पनांना फारसा झालेला दिसत नाही. तरी परंतु अनिवासी भारतीय लेखक ही कोंडी फोडताना दिसतात. या दृष्टीने अर्जुन अप्पादुराईंचा "देशभक्ती व तिचे भवितव्य" व रवि सुंदरचा "आधुनिकतावादाच्या पुनर्वापराची प्रक्रिया : भारतातील चोरीच्या इलेक्ट्रॉनिक संस्कृत्या" हे लेख पाहण्यासारखे आहेत. मराठी साहित्यातील फेकाफेकीची चर्चा आपण के. के. रूथवेनच्या "फेकिंग लिटरेचर" आधारे मागे केली आहे. या निबंध संग्रहाचे वैशिष्ट्य म्हणजे संपादकांनी युरो-अमेरिकाकेंद्रितता टाळली आहे. सायमन ड्युरिंग सारख्या उत्तर अटलांटिक प्रदेशातील तुलनाकार-संस्कृतिस्टांच्या "वैश्विक पातळीवर लोकप्रिय संस्कृती : सांस्कृतिक अभ्यासासाठी एक आव्हान" चे आव्हान आपण स्वीकारले पाहिजे. लॅटिन अमेरिकेतील तीन "प्रेक्षकांचे अमेरिकीकरण" व "सांस्कृतिक अभ्यासाचे निर्युरोपीकरण" (de-Europearisation) असे तीनच निबंध वाचले तर मराठी साहित्य व संस्कृतीमधील आपण पूर्वी सिद्धांतन केलेल्या 'बीबीएटी'(ब्राह्मण+ब्रिटिश+अमेरिकन आर्यवंशीय विषारीकरण) या प्रक्रियेचे स्परूप अधिक स्पष्ट होईल. भारतात 'पश्चिमीकरण' ही गौरवपूर्ण शुद्ध संज्ञाच का वापरली जाते याचे सांस्कृतिक-cultural राजकारणदेखील उजेडात येईल.

हा निबंधसंग्रह कसा वापरावा याच्याविषयीच्या स्पष्ट सूचना त्यांनी प्रस्तावनेतच दिल्या आहेत. ज्याची आपण मराठीत फारशी दखल घेतलेली नाही; त्या सांस्कृतिक अभ्यासाचे मूलभूत हेतूच त्यांनी पहिल्या वाक्यात अधोरेखित केले आहेत. "आंतरविद्याशाखीय, बहुअभ्यासपद्धती, भिन्न बौद्धिक व ऐतिहासिक विक्षेपमार्गांच्या मान्यतेत जे राष्ट्रीय व आंतरराष्ट्रीय हे दोन्ही संदर्भ सापडतात अशा संस्कृती-culture समाज आणि सत्ता यांच्या संबंधावरील प्रशिक्षितविद्वत्ता या सर्वांचा समावेश टीकात्म आधारावर केला आहे" (प्रस्तावना xxv). त्यांनी सांस्कृतिक- cultural अभ्यासाचा जन्म ब्रिटनमध्ये बर्मिंगहॅम विद्यापीठात झाल्याचा संदर्भ दिला आहे. त्याची चर्चा

आपण पहिल्या खंडातच केली आहे. संपादकांनी विशाल आंतरराष्ट्रीय परिप्रेक्ष्यातून या सांस्कृतिक विज्ञानाच्या वाढत्या व्याप्तीचा वेध फार चांगल्या प्रकारे घेतला आहे. आज सांस्कृतिक-कृष्टिक अभ्यासातील एखाद्या मूलभूत अभ्यासक्रमाने "आंतरराष्ट्रीय चित्र" विद्यार्थ्यांना माहीत करून दिले पाहिजे. त्यांना इतिहास, तत्त्वे आणि उत्तर अटलांटिक कानूनी परंपरांच्या संस्थात्मक संरचना समजून घ्यायला विद्यार्थ्यांना सबळ बनवणे हा त्यामागील उद्देश आहे." या संग्रहातील निबंधांचे विषय असे निवडले आहेत की, विद्यार्थ्यांना चिकित्सकपणे आंतरराष्ट्रीय आराखड्याकडे यासाठी त्यांना प्रवृत्त करण्याचे ध्येय बाळगले आहे. त्रस्त करणाऱ्या प्रश्नांना त्यांनी सामोरे गेले पाहिजे. या संग्रहाने पुरवलेले ज्ञान व संकल्पनात्मक चौकट विद्यार्थ्यांना गंभीरपणे बांधिलकीने व टीकात्म विचाराने आंतरराष्ट्रीय भूमिकांची मीमांसा करायला प्रेरणा देईल. उत्तरवासाहतवादी, उत्तरराष्ट्रवादी, डायस्पोरावादी वगैरे 'वाद' त्यांनी तो जगात कुठेही असला तरी लढवला पाहिजे.

हे संपादकांचे प्रास्ताविक वाचताना मनीषा पाटील संपादित *संगम : तुलनात्मक साहित्य आणि सांस्कृतिक अभ्यासातील जगातील निवडक निबंधांचे अनुवाद* (2020) या ग्रंथाचा अनुभव तुलनेसाठी विचारात घेता येईल. कारण अरुण कांबळे किंवा भास्करराव जाधव यांची रामायणावरील पुस्तके कितीही अभ्यासपूर्ण असली तरी ती सैद्धांतिक कल्चरल चिकित्सा नाही. असे का घडले याच्या मुळाशी जाणारी परिभाषा त्यात नाही.

5. कोंडवाड्यातील डबकी-उतरंडी आणि विश्वसंलग्न साहित्यातील सांस्कृतिक सिद्धांतन

मागील दोन्ही खंडात आपण मराठीतील धर्मकेंद्रित 'संस्कृती' विचाराच्या मर्यादा जगभरचे संदर्भ घेऊन सविस्तर स्पष्ट केल्या आहेत. इथे आणखी काही तुलना केल्यास भविष्यातील 'सांस्कृतिक' अभ्यासाच्या नव्या दिशा ठरवणे सोपे होईल. वरीलप्रमाणे एकदम आंतरराष्ट्रीय तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यास अब्बास व इतरांचा संग्रह एखाद्या आपल्या विद्यापीठात इंग्रजी-मराठी-हिंदी त्रिभाषा सूत्रात समजा

अभ्यासक्रमात ठेवता आला तर काय होईल? तो बहुमताने फेटाळला जाईल, असे अनुभव जमा आहेत. उलट इंग्रजीचे प्राध्यापक के. रं. शिरवाडकर यांचा ''संस्कृती, समाज आणि साहित्य'' (2013) काही विद्यापीठात नेमलेला दिसतो. त्याच्या शीर्षकातील चुकीचा शब्दक्रमच ब्राह्मणधर्म वर्चस्व स्पष्ट करतो. संस्कृती समाजानंतर अस्तित्वात येते. या प्रासंगिक लेखनाचा सांस्कृतिक अभ्यास पद्धती व सिद्धांताशी फारसा संबंध नाही. भारतीय मार्क्सवाद्याची आपण पहिल्या खंडात स्पष्ट केलेली गोची शिरवाडकरांच्या 'संस्कृती'च्या एकारलेल्या विचारावरून स्पष्ट होते. त्यांनी आर. एच. टॉनीचा लंडनमधील 1931 मधील उतारा प्रारंभी दिला आहे. तो एफ. आर. लेव्हिस परंपरेतील आहे. या पुस्तकाची अनुक्रमणिकाच ते खऱ्या सांस्कृतिक अभ्यासासाठी कसल्याच उपयोगाचे नाही हे स्पष्ट करते. उलट ते डबक्यातल्या सुलभीकरणात दिशाभूल करणारेच आहे. या तुलनेत संजय सुब्रह्मण्यमची ''कनेक्टेड हिस्ट्रीची त्रयी'' अमीनचा ''युरोसेंट्रिसिझम'', युव्हाल नोह हरारीचे ''सेपिअन्स : मानवजातीचा अनोख इतिहास'' हे दोन बेस्टसेलर्स, जे. सी. मिलर्सचा *लिटररी ॲन्ड कम्पॅरेटिव्ह स्टडीज इन टू ट्रान्सनॅशनल युनिव्हर्सिटीज* सारखा जे. सी. रोवे संपा. *कल्चर ॲन्ड द प्रॉब्लेम ऑफ डिसिप्लिन* (1998) मधील एक लेख पाहिल्यास मराठीतील सांस्कृतिक संकल्पना व सिद्धांतांचा दुष्काळ स्पष्ट होतो. हे साने गुरुजी- *भारतीय संस्कृती* ते आ. ह. साळुंखे - *हिंदू संस्कृती आणि स्त्री* (1989) किंवा सच्चिदानंदन शेवडे- *वाटा आपल्या संस्कृतीच्या* (2018) ते गजानन शं. खोले- *कुलधर्म, कुलाचार-कुलदैवते* (2015) ते गीता हरवंदे- *भारतीय संस्कृती : सण, उत्सव, व्रतवैकल्ये, कुलाचार* (2014) तसेच पौराणिक मिथिस्ट्रीवाल्या दूरदर्शन मालिका व चित्रपट यांची हिप्नॉटिझमच मुळात खऱ्या भौतिक सांस्कृतिक सिद्धांतापासून शेकडो मैल दूर आहे. याचा अर्थ धार्मिक परंपरांचे पुरोहिती प्राबल्य खरे सांस्कृतिक विज्ञानाला विरोध करण्यात अधिक प्रबळ आहे, असा आहे. धर्माची कडू गोळी संस्कृती शर्करावगुंठित करून देण्याच्या या प्रकारासाठीच आपण 'बीबीएटी' चा सिद्धांत तयार केला. धर्म व संस्कृती यांच्या भेसळीतून वसाहतवाद वाढत जातो हा सिद्धांतदेखील तज्ज्ञांनी मांडला आहे. मग तो

गोऱ्या ख्रिश्चनांचे धर्मयुद्ध व जग सुधारायला देवाने पाठवलेले गोऱ्यांचे मिथक अथवा भारतातील ब्रह्मदेवाच्या मुखातून जन्मलेल्या ब्राह्मणभूदेवाचे मिथक असो, पळसाला पाने तीनच.

हा फरक स्पष्ट करण्यासाठी पहिल्या खंडात दिलेल्या संस्कृतीच्या व्याख्या व वैशिष्ट्यांच्या पुढची पायरी सांस्कृतिक-cultural अभ्यासाच्या उत्क्रांत होत गेलेल्या व्याख्या व वैशिष्ट्ये स्वतंत्र प्रकरणांत मांडली आहेत. मुळात culture-संस्कृतीची व्याख्या करणे किती कठीण आहे हे आपण पाहिले. अशा परिस्थितीत सांस्कृतिक अभ्यास जगभर वैश्विकता व विशिष्टतेविषयीच्या वादातून कसे आकार घेत गेले या एकाच चौकटीत पूर्णपणे मांडणे शक्य नाही. सिद्धांतांच्या या पेचाची मूलभूत चर्चा आपण क्रॉबर व सहकाऱ्यांच्या पुस्तकाच्या आधारे केली आहे. रोजच्या दैनिक वृत्तपत्रे व इतर प्रसार माध्यमातील बातम्यांना त्या स्थानिक व आंतरराष्ट्रीय पातळीवर लागू करून आजूबाजूचे जग संकल्पनात्मक व सैद्धांतिक पातळीवर समजून घेण्याची क्षमता वाचकात असते का? उदाहरणार्थ, शुक्रवार दि. 11 सप्टें. 2020 रोजी मराठी वृत्तपत्रात एक स्थानिक बातमी झळकली : ''संभाजी बिग्रेडच्या दणक्याने बिडीच्या नावात केला बदल : कोल्हापुरात आनंदोत्सव : दुचाकी रॅली काढून साखर वाटप''. बातमी मराठा जातीच्या सम्राट शिवाजीचे 'स्वराज्य रक्षक (धर्मवीर नव्हे?) शूर संभाजींच्या नावे निघालेल्या राजाच्या नावाचा गैरवापर भांडवलशाहीत केल्याने प्रतिमा हनन विरोधात हा उठाव केला. एरवी 'शुद्ध' साहित्य, इतिहास, भूगोल वगैरे अलग नवजातवादी विद्याशाखातील पुरोहित वर्चस्ववाले इतिहास कशाला उकरून काढता असे म्हणतील. हेच नेमके ''राजसंन्यास'' मध्ये रा. ग. गडकऱ्यांनी थोर सम्राट पुत्राची बदनामी केली म्हणून या नाटककाराचा पुण्यातील संभाजी उद्यानातील पुतळा उखडला हे तेव्हा घडले होते. परंतु सांगलीतील मनोहरपंत भिडे हा ब्राह्मण 'संभाजी' हे नाव धारण करून शिवप्रतिष्ठान हे खरे शिव-शंकराचा प्रचार ''गोब्राह्मण प्रतिपालक'' छत्रपती शिवाजींच्या आडून करण्याचा लाखो मराठा तरुणांच्या दौडी काढत करतात. त्यांच्या नामांतराचे काय? असे जटिल प्रश्न 'बीबीएटी' आधारे

सांस्कृतिक अभ्यासातच सोडवता येतात. त्यासाठी ते आंतरविद्याशाखीय नव्या ज्ञान उत्पादनाची मागणी करतात. याच बातमीत 'रॅली' असे अनेक इंग्रजी शब्द का घुसले?

याच दिवशी मराठी जातीसाठी राज्य सरकारने दिलेल्या आरक्षणाला न्यायालयाने स्थगिती दिली. घटनेने सवलत दिलेले 'सवलत सम्राट' व कथित बिगर सवलत सवर्ण यांच्यामधील हा स्वातंत्र्योत्तर संघर्ष रंग बदलत चालू आहे. त्यात इतर सर्वच जाती व धर्म लोकसंख्येच्या प्रमाणात सवलती मागत आहेत. ही आरक्षण योजना पंधरा वर्षांसाठी भाषेच्या धोरणाप्रमाणेच समानता निर्माण करण्यासाठी आखलेले अस्थायी धोरण होते. ते मुळात धार्मिक संरचनांत जन्मले. राजकारणात त्या प्रतिमा हत्यार बनल्या. त्यांनीच भारतातील भयानक 'भयसंस्कृती'ला जन्म दिला. आजची बातमी : ''सुशांत-रिया प्रकरण बनला राजकीय मुद्दा''. नवी दिल्ली : रिया चक्रवर्तीच्या समर्थनार्थ काँग्रेसचे लोकसभेतील नेते आणि प. बंगाल प्रदेशाचे अध्यक्ष अधीर रंजन चौधरी यांनी पुढे सरसावत रिया चक्रवर्ती बंगाली ब्राह्मणकन्या आहे असे ट्वीट केले आहे. त्यामुळे सुशांतसिंह-रिया चक्रवर्ती प्रकरण राजकीय मुद्दा बनला आहे. एकूणच यावरून बिहारविरुद्ध बंगाल, असे राजकीय वळण देण्याचा प्रयत्न होत आहे (6). सुशांत या रजपूत-क्षत्रिय नटाचा खून की आत्महत्या आणि कंगना रणावत स्वतःला क्षत्रिय मराठी म्हणवत मुंबई चित्रपटसृष्टी खान-पाकव्याप्त काश्मीरसारखीच मुंबई झाली हे तिचे विधान राजकीय बातम्यांचा मुख्य मसाला बनले. परंतु हा शुद्ध राजकीय नेतृत्वाचा प्रश्न नसून सांस्कृतिक प्रभाव-दादागिरीचा (hegemony) प्रश्न त्यात गुंतला आहे. तीच चित्र नगरी कोल्हापुरातून पुण्या-मुंबईला गेल्यानंतर पुरोहितवर्गाच्या मक्तेदारीच्या प्रतिमांची हत्यारे बनवण्याचा कारखाना बनला. म्हणून पुढे स्वतंत्र प्रकरणात प्रसार माध्यमांचा सांस्कृतिक अभ्यासाचा स्वतंत्रपणे विचार केला आहे.

6. आंतरविद्याशाखीय व आंतरराष्ट्रीय तुलनांचे अपरिहार्य संघर्ष

पाकिस्तानात स्त्री पत्रकार शाहीना शाहीन (वय 25) ला बलुचिस्तानमध्ये ''ऑनर किलिंगला बळी पडावे लागते. या टी. व्ही. अँकरला नवऱ्यानेच गोळ्या घालून का मारावे? दुसऱ्या बाजूला 'होय' 'कोविड-19' चे गांभीर्य कमी केले, अमेरिकी राष्ट्राध्यक्ष

ट्रम्प यांची कबुली : एका पुस्तकातील माहिती : स्वतःला म्हटले अमेरिकेचा 'चिअर लिडर'. या जोडीला फ्रेंचच्या खाली दाटीवाटीने छोटी बातमी ''नाशिकच्या भोंदूबाबाने उकळले एक लाख''. आडनावावरून हा सध्या आरक्षणासाठी संघर्ष करणाऱ्या मराठा जातीतील दिसतो. जातीवरून धर्म, गाणे, दाणे, व्यापार इ. साचेबद्ध प्रतिमात अडकण्याच्या पारंपरिक सांस्कृतिक उद्योगाला हे खरे आव्हान आहे. नऊवारी साडीत सामान्य जनतेचे रंजन व उद्बोधन करणाऱ्या अस्पृश्य विठा भाऊ मांगच्या तमाशाला तुच्छ लेखणाऱ्या शूचिर्भूत ब्राह्मण भूदेवांच्या जातीतील अपुऱ्या कपड्यांतील अनेक नट्या दूरदर्शन व चित्रपटाच्या पडद्यावर 'रॉक ॲन्ड रोल' जोशात करते. या पुरोहितवर्गातील 'अप्सरांनी' अस्पृश्य लोककलावंतांना मागे टाकले.

थोडक्यात, प्रसार माध्यमे हा अशा प्रकारचा सांस्कृतिक संकर, प्रतिमा बदल, सांस्कृतिक राजकारण हे प्रकार केवळ स्थानिक डबक्यातील नाहीत. त्यात बरेच आंतरराष्ट्रीय संदर्भ गुंतलेले असतात. स्थानिक घटना आंतरराष्ट्रीय संबंधात वाचायला शिकले पाहिजे. म्हणूनच जोतिबा फुल्यांनी आपले *गुलामगिरी* हे पुस्तक अमेरिकेतील गुलामांना अर्पण केले होते. तुलनात्मक अभ्यास ही एक चळवळ म्हणून हाती घेतली पाहिजे. ती अनेक प्रकारच्या विद्याशाखांमधून जन्मली आहे. उतरंडीच्या एकारलेल्या जाती-वर्ण संरचना उधळणारा हा प्रकार वाटल्याने त्याला विरोध होणे स्वाभाविक आहे. उदाहरणार्थ, इंग्लंडमध्ये बर्मिंगहॅम विद्यापीठातील समकालीन सांस्कृतिक अभ्यास केंद्रावर मार्क्सवादी म्हणून हल्ले करण्यात आले. आज इस्रायलमध्येही सांस्कृतिक अभ्यासावर नियतकालिक निघते. म्हणून एक-दोन नमुना अभ्यास त्यांच्या इतिहासाबरोबर देणे उचित होईल.

7. साहित्य सिद्धांत व सांस्कृतिक सिद्धांत : मराठीची कसोटी

पहिल्या दोन खंडात विनासिद्धांत आस्वादक व संस्कृत परंपरेतील अलंकारिक वक्तृत्वपूर्ण साहित्य समीक्षेतील जात-वर्ण सांस्कृतिक मॅचफिक्सिंगचे स्वरूप आपण मराठीत स्पष्ट केले आहे. रा. भा. पाटणकर व पुरोहितसारख्या या ज्येष्ठ समीक्षकांनी मराठीला नोबेल पुरस्कार दिलाच तर तो बिनभांडवली आस्वादक समीक्षेसाठी द्यावा

असे उपरोधाने म्हटले आहे. शंभर वर्षांपूर्वी मराठी अभ्यासक्रम ब्रिटिशांनी सुरू केला. तेव्हापासून तिचे परावलंबित्व सुरू आहे. मात्र चालू वर्षी या विभागाच्या शताब्दिनिमित्त झालेल्या चर्चासत्रामध्ये ही जाणीव कुठेही दिसली नाही. मराठीत सैद्धांतिक समीक्षा नाही, हे सत्य सर्वच जाणकार मान्य करतात. याच्या उलट गतशतकातील पाश्चात्त्य देशातील साहित्य व सांस्कृतिक सिद्धांतामधील चढउतार व वादांची चर्चा आपण दुसऱ्या खंडात केली आहे. ज्या ज्युडिथ बटलरच्या क्रांतिकारी सांस्कृतिक विचारांचा उल्लेख त्या खंडात केला, तिने जॉन गिलरी व थॉमस यांच्यासोबत गतशतकाअखेर संपादित केलेला *सिद्धांतांचे उरले काय : वाङ्मयीन सिद्धांताच्या राजकारणावर* (2000) हा इंग्रजी लेखसंग्रह पाहण्यासारखा आहे. युरो-अमेरिकेत लेखकांचाच नव्हे, तर समीक्षा व इतिहासाचा मृत्यू कोविड-19 सुरू होण्यापूर्वीच झाल्याचा उल्लेख आपण दोन्ही खंडात केला, परंतु मराठीत भूदेव हत्या घडू नये, म्हणून मराठी समीक्षेला समुद्र मंथनातून वाचलेला अमृताचा थेंब 'कुलकर्णी लीलामृतातून' मिळालेला दिसतो. स्वातंत्र्यानंतर अमेरिकेत फुलब्राईट शिष्यवृत्त्या आर्यवंशीय भारतीय व मार्क्सवादाच्या वाटेवरील अर्धबुद्धिमंतांना देण्याचे अमेरिकन शीत युद्धांतील धोरण होते. या सिद्धांताचा राजकीय परिणाम म्हणून युरोमेरिकन आधुनिकतेचा सौंदर्यशास्त्रीय महाप्रकल्प व नवसमीक्षेची साथ पुरोहित व दलित अमेरिका रिटर्नड् मध्यस्थांनी मराठीत पसरवली. त्याचे स्वरूप उघडे करीत या नवतेमधील 'वासाहतिकरण' शोधणारे ग्रीफिथ्स, ॲशक्रॉफ्ट व हेलन टिफिनसारखे प्रतिकारवादी विद्वान माहीत व्हायला हवे. या वाङ्मयीन व सांस्कृतिक राजकारणाचे अंतरंग कळण्यासाठी या इंग्रजी पुस्तकांचा संदर्भ दिले आहेत.

ग्रीफिथ्स, ॲशक्रॉफ्ट व टिफिन या त्रयींच्या *Empire Writes Back* मध्ये *What is left of theory* शीर्षकावर 'लेफ्ट' (left) या शब्दांवर कोटी केली आहे. 'लिव्ह' (leave) या क्रियापदाचा भूतकाळ 'लेफ्ट' (left) असा होतो. म्हणून त्याचा अर्थ उरलेले, शिल्लक सोडलेले असा आपण मुद्दाम भाषांतरात घेतला; परंतु "सिद्धांताचे डावे (left) काय शिल्लक आहे? *What is left of theory?* या शीर्षकापुढे *The Politics of*

Literary Theory हे उपशीर्षक वाचल्यानंतर मार्क्सवादी डाव्या राजकारणाचाही अभिप्रेत अर्थ असावा असे वाटते. सिद्धांत हा शीर्षकात वापरला. त्यावर शेकडो ग्रंथ इंग्रजीत गतशतकाअखेरीला प्रसिद्ध झाले. शिवाय अमेरिकन भारतीय गायत्री स्पीवाक-चक्रवर्ती (ब्राह्मण मार्क्सवादी) व इंग्लंडमधील रेमण्ड विल्यम्सचा मार्क्सवादी ख्रिश्चन शिष्य टेरी इगल्टन (Eagleton) यांचे लेख ते अर्थ अधोरेखित करतात. मात्र भारतीय मार्क्सवादी नवे शतक उजाडले तरी कोंडवाड्याच्या जात-वर्णाच्या उतरंडी ढासळतील म्हणून या विषयाकडे वळले नसावेत. बेडेकर, मुक्तिबोध, शरद पाटील असे काही सन्माननीय व्यासंगी प्रांजळ "डावे" लेखक असले तरी ते वैदिक परंपरांच्या जंगलात व पुरोहिती आस्वादक महापुरात बाजूला पडल्याचे दिसते. मात्र या संपादक त्रयींनी युरोपातील सिद्धांताच्या राजकारणाविषयी कित्येक वर्षे चाललेल्या साहित्यातील वादांचा उल्लेख सुरुवातीलाच केला आहे. वादाच्या अटी स्पष्ट नाहीत. राजकारण व सिद्धांत म्हणजे नेमके काय? त्याची वैशिष्ट्ये निश्चित करण्याबाबत वाद आहेत. नवसमीक्षेविरोधात विरचनवाद विकसित झाला. उत्तरसंरचनावादी साहित्य चर्चेत राजकारण आणू लागले.

थोडक्यात, साहित्यकृतीच्या आतील म्हणजे आशयसूत्र, भाषा, रूपबंध, अलंकार आणि बाहेरचे संदर्भ, राजकारण, अर्थकारण, 'संस्कृती', समाज वगैरे कोणते घटक सिद्धांताने शोधावे याबाबत हे वाद आहेत. या 'डाव्या' व 'उजव्या' गटातही नवे व जुने असे विभाजन झाल्याचे आपण दुसऱ्या खंडात पाहिले आहे. प्रस्तुत निबंधसंग्रह सिद्धांत राजकीय असतात, याच्या बाजूने किंवा विरोधी लढण्यासाठी लिहिलेले नाहीत. ते हा प्रश्न कोणत्या परिस्थितीतील उपस्थितीत डाव्या राजकीय विचारांचा शोध सुरू आहे हे शोधण्यासाठी आहेत. त्यासाठी डावे सिद्धांत मागे ठेवायला हवेत का? साहित्याभ्यास सिद्धांत भेट टाळून पलीकडे गेले का? "साहित्याकडे परत वळा" या ओरडीमागे सिद्धांतावर कुरघोडीचा हेतू आहे का? सिद्धांतानंतर साहित्य तसेच उरते का? हा संग्रह असे अनेक प्रश्न कायमचे मिटवण्यासाठी नाही. ते प्रश्न राजकारणातून उद्भवले आहेत. सिद्धांत हेच मुळी राजकारण आहे, या काळजीने ग्रासल्याने

साहित्याच्या वाचनाचेच ते इतिहासीकरण (historicise) करतात. असे पेच मांडून ग्रीफिथ्स व सहकारी लिहितात :

> सिद्धांत व साहित्याच्या या भेटीचा इतिहास पुरोगामी परिभाषेत कथन करणे कठीण असल्याचेच सिद्ध करतो. कारण तिच्या फैलावाच्या स्थितीत आता इतिहासाचा एक भाग म्हणून साहित्यसंहितांच्याकडे जाण्याच्या नव्या भौतिक दृष्टीकोनांचा भाग म्हणून पोहचले आणि बऱ्याच वेळा साहित्यसंहितेच्या जवळून वाचनाच्या बरोबर मागे-पुढे येते. सिद्धांत संपलेला नाही, पण जर तो कधी असलाच तर, एकाच अखंड तुकड्यात, आता एकसंध मुळीच नाही (प्रस्तावना xi).

अशाप्रकारे त्यांनी बऱ्याच प्रश्नांच्याकडे लक्ष वेधले आहे. ते आपल्या आजच्या 'विश्व खेड्यातील' बहुसांस्कृतिक व बहुभाषिक परिस्थितीत कोविड-19 च्या साथीला आवरण्यासाठी लस शोधण्याच्या प्रयत्नासारखेच आहे. लॉकडाऊन व अलगीकरणाचे प्रयत्नसुद्धा अपुरे पडत आहेत. मंत्रपठण, पूजा-यज्ञ वगैरे उपाय फसले आहेत. 2022 मध्ये अयोध्येत धर्मगुरुने भारतीय संघाला विश्वकरंडक मिळणार असे ठाम भविष्य वर्तवले. पण पराभव अनुष्ठान करूनसुद्धा का झाला? तसे 'उच्च सिद्धांताचे' भूत सांस्कृतिक अभ्यासात व नवइतिहासवादात डाव्यांच्या साहित्यात माहिती पुरवणे चालू ठेवते व जे त्याच्या मोहिमेतून हाकलणे शक्य नाही ते अजून तेथे आहे का? 'सिद्धांत' भूत समकालीन साहित्य चिकित्सेतील प्रतिक्रियांना आकार देण्यासाठीच येते का? अजूनही सिद्धांत "उत्तरसंरचनावादी" किंवा सांस्कृतिक व राजकीय चिकित्सा निरर्थक ठरवतात, तसा तर हा प्रकार नाही ना झाला? सिद्धांताच्याच मृत्यूची घंटा वाजवणारे असे अनेक प्रश्न उपस्थित करून ही त्रयी शेवटी म्हणते :

> हा संग्रह डाव्यासाठी किंवा साहित्याकरिता सिद्धांत आवश्यक आहे की नाही या प्रश्नाचे उत्तर शोधत नाही. परंतु "सिद्धांत", "डावे" ह्या संज्ञांची जुळणी भाकीत करण्याच्या मार्गापेक्षा कमी प्रमाणात ही लेखांची रांग पुरावा म्हणून सादर करण्याचा प्रयत्न करते. डाव्यासाठी सिद्धांत मागे ठेवणे शक्य आहे का किंवा जे

काही "सोडलेय/ठेवलेय" ते थोडक्यात सिद्धांताच्या नव्या सामाजिक कीर्दीत पुरे करायचे राहिलेय का? डावे साहित्य मागे ठेवतील किंवा साहित्य पुरोगामी राजकीय वाचनाच्या चर्चेचे ठिकाण म्हणून उदय पावेल? आणि आपण आपल्या व्यवहारांच्या परिस्थितीचे सर्वसाधारणीकरण राजकीय जबाबदारीच्या मार्गाने गुंतून राहण्याची मागणी करणाऱ्या जगापासून मागे हटल्याशिवाय करणे कसे चालू आहे? त्यात ज्यांची विशिष्टता व आव्हान असते त्या वाङ्मयीन संहिता आल्याच. हे वाचण्याचे कठीण काम वाङ्मयीन विद्वानांच्यासाठी उरत नाही का? (प्रस्तावना xii).

दुसऱ्या खंडात आपण सांस्कृतिक सिद्धांताची सविस्तर चर्चा केली. त्यांची ही साहित्य सिद्धांतांची दुसरी बाजू स्पष्ट करण्यासाठी हे उदाहरण निवडले. मराठीत या जाणिवा प्रगल्भ झाल्या असत्या तर दुर्गा भागवतांच्या *ऋतुचक्र* नंतर अर्धशतक उलटल्यावर आलेल्या कवी वसेकरांच्या *ऋतु बरवा* मध्ये पर्यावरणीय सांस्कृतिक सिद्धांतांचे ठसे उमटले असते. ते तसे का झाले नाही?

8. सिद्धांत : भावनांच्या संरचनात, घरात, दारात, वर्गात आणि पुस्तकांत

सिद्धांत रचना व उपयोजनाची सखोल चर्चा पारंपरिक विरोधांचे अडथळे पार करीत मराठीत होण्याची गरज आहे. आपल्या वाङ्मयीन संरचना व्यक्तीच्या भावनिक संरचनात कशा उपस्थित असतात याचेही संशोधन वाचक प्रतिसादाच्या आधारे घेणे शक्य आहे. घरातील चर्चातही त्याची उपस्थिती असते की नाही हादेखील गंभीर प्रश्न आहे. आपण बोर्दियुच्या अभिरुचीच्या सिद्धांताचा उल्लेख मागे केला आहे. अनिवासी भारतीयांच्या युरोमेरिकी सिद्धांतांची त्यांच्या वाङ्मयीन जाणिवेतील उपस्थिती व परदेशी कधीच न गेलेल्या भारतीयांच्या भावनिक संरचनातील वाङ्मयीन सिद्धांत व संकल्पनांची आंतरसंहिता यांचा तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यास अधिक उद्बोधक व रंजक ठरेल. उदाहरणार्थ, एडवर्ड सईदच्या शिष्या व भारतीय सबाल्टर्न स्टडीज गटातील 'डाव्या' तुलनाकार व समीक्षक गायत्री स्पीवाक-चक्रवर्ती ही जगातील सर्वात 'कठीण' समीक्षक मानल्या जातात. वरील संग्रहातील तिच्या

''हॅवरस्टॅक टेकडीवरील फ्लॅट ते यु. एस. वर्गात सिद्धांताचे काय (डावे) सोडले आहे?'' या सूचक निबंधावरून या तुलना अनेक पातळ्यांवर करता येतील. उदा., स्पीवाक ने अमेरिकनाशी विवाह करूनही त्या जनुकीय देशीवादातील ब्राह्मणी संरचना विसरल्या का? व्यवहारात न आलेल्या सिद्धांत-व्यवहार द्वंद्वाविषयीचे द्वंद्व अमेरिकेत सुरू असते. त्याचा परिणाम शैक्षणिक जगताबाहेर जाणवत नाही. परंपरावादी उच्चभ्रू विद्यापीठे शिक्षणाचेच नियमन करतात. त्यामुळे शाळा-कॉलेजातील वर्ग हे अरण्यरुदनाचे ठिकाण असते. दोन दशके तेथील पदवी वर्गातील विद्यार्थ्यांना उपयोग मूल्य व विनिमय मूल्य या दोन्हींचे एकाच रूपात समजले जाते. ते मार्क्सवादाच्या परिभाषेत शिकवण्याच्या भांडवलशाही देशातील सैद्धांतिक मर्यादा तिने स्वानुभवाने कथन केल्या आहेत. शहर व ग्रामीण श्रम-मूल्य, उत्पादन व भांडवलाच्या संकल्पना स्पष्ट करताना न्यू यॉर्क स्टॉक एक्सचेंजबरोबर महाश्वेता देवींच्या लघुकादंबरीचेही उदाहरण दिले आहे. मात्र तिने तुलनेसाठी भारतीय जाती-वर्णाचा पुसटसाही संदर्भ स्वतःच्या कोणत्याही लेखांत येऊ दिला नाही. या दीर्घ निबंधाच्या शेवटी नोंदवलेले दहा निष्कर्षदेखील मराठी वाचकाच्या आकलनापलीकडचे आहेत. असे का घडते? या प्रश्नाचे उत्तर शोधण्यासाठीच या तिसऱ्या खंडात विविध मार्ग शोधायचे आहेत.

सिद्धांत ही युक्तिवादांची एक शर्यत असते. त्यांचे जटिल स्वरूप स्पष्ट करणारे अनेक निबंध आहेत. त्यापैकी जॉन ब्रेनकॅनचा ''जहाल (extreme) समीक्षा'' आपल्या मुख्य आशयसूत्राच्या दृष्टीने अत्यंत महत्त्वाचा आहे.

9 जहाल समीक्षेच्या नव्या दिशा आणि सिद्धांत क्रांतीनंतरची दशा

1960 च्या दशकात कॉलेजात विद्यार्थी असणाऱ्या वाचकांना ब्रेनकॅनचे सुरुवातीचे आत्मकथन काव्य, सिद्धांत क्रांती व सामाजिक चळवळींच्या भूतकाळात नेते. साहित्य व राजकारणाच्या संबंधाविषयी मराठीत छोटे-मोठे वाद, युरोमेरिकेच्या अनुकरणातून उदयाला आलेल्या लिटल मॅगेझिन, ग्रामीण-दलित इ. चळवळी युरोमेरिकेत इतक्या 'जबर/टोकाच्या' नव्हत्या, याचा उलगडा होईल. उतरंडीतल्या वादळात समरसतेचे रस परंपरेने पाझरल्याचे राजकारण नवशिक्षित ब्राह्मणेतरांना स्वातंत्र्यानंतरच्या मुक्त

वारे लागलेल्या वासरांच्यासारखे कळणेही कठीण होते. तसे घडले असते तर ब्रेनकॅन म्हणतो तसे वळण मिळाले असते : ''संस्कृतीच्या प्रश्नाकडे बघण्यासाठी वळायचे तर, वाङ्मयीन व्यवहार व आकृतिबंधांच्या कोंदणाची निश्चिती म्हणून अमेरिकेत नंतर सांस्कृतिक-cultural अभ्यासाच्या उगमाला योगदान लाभले'' (114). मर्ढेकरी आयात नववसाहतवादी लयीत आकंठ बुडालेल्या नववसाहतवादी परंपरेत हे वळण मराठी पुरोहितवर्गवर्चस्व समर्थक परंपरामुळे मिळू शकले नाही. युरोमेरिकेत वाङ्मयीन बुद्धिमंत अठराव्या शतकापासून वाङ्मयीन, राजकीय चळवळीत झोकून देण्याचे प्रमाण जास्त होते. त्यामुळे त्यांच्या समीक्षेतील जहालपणादेखील मराठीतील जाती-वर्णाच्या 'कोंडवाड्यात' अडकल्याचे पुरावे अनेक आहेत. हे पुढील विवेचनावरून स्पष्ट होईल.

> ह्या आरोहणाच्या क्षणी सांस्कृतिक अभ्यास त्याच्या स्वतःच्या विपुल अज्ञानाचे प्रदर्शन करतो. साहित्य, उच्च संस्कृती आणि विद्याशाखेच्या पलीकडे जाण्यात त्याला गर्व वाटतो. तो स्वतःची व्याख्या केवळ या त्रयीच्या मर्यादित करतो. परंतु सांस्कृतिक अभ्यासाचा व्यवहार तंतोतंत काय आहे?(115).

मराठीत या प्रश्नाचे उत्तर मिळवण्यासाठी ब्रेनकॅनच्या निबंधांचा सारांश थोडक्यात पाहू. नवख्या अभ्यास करणाऱ्यासाठी सांस्कृतिक-cultural अभ्यासासंबंधी खूप साहित्य आहे. ते नियतकालिके, निबंध, परिषदेतील शोधनिबंध आणि पुस्तकांत अस्तित्वात असते. समकालीन culture-संस्कृतीचा जरी समजा तुलनेत अवकाश कादंबरीपेक्षा लहानसा असला, तरी एक महत्त्वाचा हिस्सा आहे. दुसरे, उच्च संस्कृतीची कल्पना जेवढी संशयास्पद आहे, तरी आपल्या समाजात तिला विश्वसनीय अर्थ आहे. तो संस्कृतीच्या कोणत्याही बाजूचा अभ्यास करू दे, तो उच्च संस्कृतीच्या मालकीचा असतो. सांस्कृतिक अभ्यास करायला शैक्षणिक कमाईची असामान्य पातळी गाठण्याची पारिभाषित व युक्तिवादाच्या शैलीवरील प्रभुत्व आणि सर्वात महत्त्वाचे म्हणजे सामान्य सांस्कृतिक बाजू, व्यवहार व अनुभव यांच्याकडे पाहण्याचा पद्धतशीरपणे दूरीकरण केलेले दृष्टीकोन यांची गरज असते. ज्याच्यावर तो अवलंबून

असतो, त्या उच्चभ्रू व विशेष प्रशिक्षणाच्या सर्व खुणा त्यावर उमटलेल्या दिसतात. तिसरे, विद्याशाखीयतेविषयी बोलायचे तर सांस्कृतिक अभ्यासाच्या पद्धती, मुद्दे आणि विवेचक प्रमाणके छाननीत एखाद्या पारंपरिक इतिहास विभागाच्या एकसारख्या वेषापेक्षा अधिक बेकीचा आहे. म्हणूनच सांस्कृतिक अभ्यासाची व्याख्या साहित्यच उच्च संस्कृती आणि एखादी विद्याशाखा हेच करतात. बौद्धिक गूढीकरणाच्या सुजलेल्या बखरीत परिपूर्णतेचाच दृष्टीकोन असतो.

या स्वतःच्या चुकीच्या गैरसमजांचा सावळा गोंधळ अनेक प्रकारचा आहे. सामाजिक 'संहितेने' विद्याशाखांच्या ठिगळ जोडणीतील धोके स्पष्ट केले होते. तुम्ही जर माणसाळलेला कोंबडा व रानकोंबडा यातील फरक ओळखत नसाल, तर टीकात्म वैज्ञानिक अभ्यास करणे कठीण आहे. साहित्य व राजकारणाच्या प्रश्नाशी जेव्हा आपण येताच फार गंभीर गोंधळ माजतो. हे अमेरिकेत मार्च 1997 च्या *पीएमएलए* मध्ये "सांस्कृतिक अभ्यास व साहित्य" या विषयावरील विशेषांकात स्पष्ट झाले. या अभ्यास प्रकाराचा साहित्य विभागातील समावेश वैध ठरवला होता. त्यातून येणारे ताणतणाव व संघर्ष यांचीदेखील चर्चा झाली होती. बत्तीस विद्वानांनी या वादात भाग घेतला होता. रशियन रूपवादी सोडता इतरांनी साहित्य भक्तीत नव्या संकल्पनांना विरोध केला. हे मुक्त अमेरिकन समाजात घडले, तर भारतातील कोंडवाड्यात धर्माची जागाच वेषांतरित साहित्याने घेतलेल्या विभागात वेगळी अपेक्षा करणे कठीण आहे. वाङ्मयीन आदर्शवाद सिद्धांतात ठासून भरण्यावर परंपरावाद्यांची शक्ती एकवटली होती. डेरिडा, ख्रिस्तेवा, सईद व इतरांच्या सिद्धांतनाविरोधातील हा गोळीबार होता. अर्थात त्यांच्या सिद्धांतांचे मूलाधारदेखील साहित्य हेच होते. त्या शिवाय सांस्कृतिक अभ्यासाची बौद्धिक चौकट रिकामी राहिली असती. अर्थात सांस्कृतिक अभ्यासातील साहित्याचा स्पर्श हा एक भास देव, राष्ट्र, व्यक्तिवाद आणि बहुराष्ट्रीय भांडवलशाही सारखाच टीकेचा विषय आहे. सांस्कृतिक अभ्यास सांस्कृतिक व सामाजिक समीक्षा हा साहित्य संस्कृतीचाच भाग असतो, हे ओळखण्यात अपयश येते. वाङ्मयीन अभ्यास व सांस्कृतिक-cultural अभ्यासात

संवादाची अपेक्षा पाश्चात्त्य देशात केली जाते. सांस्कृतिक अभ्यास केंद्रस्थानी आले तर? या प्रश्नाचे भय युरो-अमेरिकेत असे असेल, तर भारतात वर्चस्ववाद्यांना ते किती वाटत असेल, याची कल्पनाच केलेली बरी.

साहित्याचे वस्त्रहरण युरोपात गतशतकाच्या मध्यावर सुरू झाले होते. सामाजिक व सौंदर्यशास्त्रीय बाजू मांडताना कुलकर्णी लीलामृतातील लयीत मिसळलेले 'बीबीएटी' मराठीत कुणीच उघड केले नव्हते. उलट तो प्रारंभ मध्यम वर्गीय आन्तोन ग्रामसीने इटलीत, ब्रिटनमध्ये रेमण्ड विल्यम्स या शेतकऱ्याच्या मुलाने केल्याचे अनेक संदर्भ पहिल्या दोन भागात दिले आहेत. ही कोडी उलगडायला ब्रेनकॅनचा लेख फार चांगला पाया पुरवतो. त्याने मांडलेली पहिली सामाजिक समस्या : साहित्य हा एक लेखनाचा सामाजिक व्यवहार आहे. "सांस्कृतिक अभ्यासाचे वारंवार खंडन-मंडनाचे वाद असूनही रेमण्ड विल्यम्सला दिलेल्या धन्यवादाशिवाय" त्याच्या सर्वात मूलभूत अशा आंतरदृष्टीचा मार्गच ते हरवले : *साहित्याचा इतिहास हा साक्षरतेच्या इतिहासा एवढाच विस्तार असणारा असतो. फारच कमी समाजाची वैश्विक सर्वसाधारण साक्षरता कमावली आहे आणि त्यापेक्षा कमी समाजांनी पायाभूत पातळी पलीकडे शिक्षणाचे लोकशाहीकरण केले आहे. विल्यम्सच्या शब्दांत "साक्षरता व शिक्षणाची सामाजिक असमानता, सामाजिक श्रेणी व लोकशाही समपातळीच्या गुंतागुंतीच्या प्रक्रियांत लेखनाचे सर्व सामाजिक व्यवहार गुंततात.* त्यात विशेषज्ञता आणि प्रसार, शैक्षणिक हक्क आणि वंचितता, अपवादात्मकता व पुनर्जुळणी या प्रक्रियाही गुंततात... *सांस्कृतिक-cultural अभ्यास साहित्याला काळोखातील भूतकाळात ढकलतात त्या प्रसार माध्यमांच्या आगमनाने पुन्हा एकदा छपाई संस्कृतीची जागा व गतिमानता अधिक बदलली आहे.* कलात्मकतेला धरून लेखनाचे सामाजिक व्यवहार साहित्याच्या परिणामकारक रूपबंध, रूप शिक्षण आणि माहिती, मते व समीक्षेच्या सार्वजनिक क्षेत्राशी नेहमीसारखे समर्पक राहते"(117, तिरपा ठसा माझा). हे वास्तव आपल्या युगे युगे निरक्षर बहुसंख्य व एकाच जातीची शिक्षणाची मक्तेदारी यांच्या तुलनेत अभ्यासले पाहिजे.

10. सौंदर्यशास्त्रीय समस्या

कलाकृती आहेत त्यांच्या लेखनाची सामाजिक व्यवहाराच्या संकुचित अर्थाने साहित्य घेणे ही दुसरी मोठी अडचण आहे. साहित्याचा अभ्यास करण्यात आकृतिबंधांच्या अभ्यासाची गरज असते. ही वाङ्मयीनतेची विवाद्य आवाहने वाङ्मयीन अभ्यासाच्या बाजूचे स्पष्टपणे संदर्भ देतात, पण त्यांना चुकीचे समजून घेतले. आकृतीबंधाकडे जाण्याचे मार्ग रूपवादी व नरूपवादी आहेत आणि दोन्हीतील फलदायी प्रतिरोध आणि प्रतिक्रियांनी आधुनिक समीक्षेला आकार दिला आहे. प्रॉप. याकोबसन (Jacobson) आणि जेनेट रूपवादी आहेत, तर लुकाक, बाख्तिन, अडोर्नो व जेम्सन तसे नाहीत. परंतु हे सगळेच आकृतिबंधाच्या समस्येने ग्रासले आहेत. ब्रेनकॅन स्वतः न रूपवाद्यांच्या बाजूचा आहे. हेगेल ते अडोर्नोपर्यंत आधुनिक सौंदर्य सिद्धांताने दाखवून दिले आहे की, कलाकृतीची रूपात्मक आणि रचनात्मक शक्ती ही परस्पर आशयसूत्रे, आदेशसूचकता आणि अभिव्यक्तीची वळणे एखाद्या नव्या रूपात खेचण्याच्या सामर्थ्यात साठवलेली असते. अडोर्नो सुंदरता कलाकृतीच्या पूर्ण रूपात ओळखत नाही. परंतु तो प्रकाशित करण्याच्या खंडिततेत पाहतो. हे परिणाम अथवा प्रति-विरोधी चळवळ-रूपात्मक सुसंगतीचा मेळ घालण्याच्या घडपडीत असते. याचे महत्त्वाचे उपसिद्धांत नित्से व इतर पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञांच्या तत्त्वज्ञानात आहेत. ज्या व्यामिश्र व अनुपमेय सामग्रीवर ती काम करते त्यातील काबूत न ठेवू शकणाऱ्या फाटाफुटीला साहित्यकृतीच्या आतील आकृतिबंधाला आकार देतो. "गौरव त्या देवाचा रंगीबेरंगी बाबींसाठी"-जरार्ड मॅनले हॉप्किन्सन "बहुरंगी सौंदर्य" कवितेत लिहितो. ब्रेनकॅन हाच मुद्दा धर्मनिरपेक्षतेने कादंबरीचा संदर्भ देऊन स्पष्ट करतो. कादंबरीच्या माध्यमाची सामग्री भाषा किंवा पारिभाषित असते. तिची आशयसूत्रे ऐतिहासिक जीवन विश्वातील असतात.

अशाप्रकारे सामाजिक व सौंदर्यशास्त्रीय समस्याच खुद्द आकृतिबंधाच्या समस्येत भिडतात. सार्वजनिक क्षेत्राच्या संस्थाकरणामधूनसुद्धा त्या भेटतात. सार्वजनिकतेच्या

राजकारणाच्या आकृतिबंधात लेखनाचा सामाजिक व्यवहार साहित्याला गुंतवतो. ब्रेनकॅनच्या मते, "आंतरिक आकृतिबंधाचा सौंदर्यशास्त्रीय अनुभव देखील सार्वजनिकतेत गुंतवला गेलेला आहे" (118). हा मुद्दा त्याने इम्मॅन्युएल कान्टच्या *क्रिटिक ऑफ जजमेंट* मधील "नैतिकतेचे प्रतीक म्हणून सौंदर्याविषयी" या प्रकरणाच्या आधारे सविस्तर स्पष्ट केला आहे. रा. भा. पाटणकरांनी कान्टच्या ग्रंथाचा मराठी अनुवाद केला आहे. पण या पुरोहितवर्गातील पाटणकर-पाध्ये वगैरे सौंदर्यशास्त्राचे वैदिक नियमन सांस्कृतिक अभ्यासात स्पष्ट करण्याचा उल्लेख आपण मागे केला आहे. वर उल्लेख केलेल्या "सार्वजनिकतेच्या क्षेत्रातील संस्थाकरणमधूनदेखील" जातिभेदाचे ऐतिहासिक आकृतिबंध कसे बदलतात याचे उदाहरण पुणे विद्यापीठाचे नामांतर शिवाजी विद्यापीठाच्या उदयानंतर होणे आणि पुण्यातील इतिहास संशोधन मंडळाच्या वर्चस्वाला आव्हान देणारे केंद्र डॉ. अप्पासाहेब पवारांच्या प्रयत्नाने कोल्हापूरच्या विद्यापीठात उभे राहणे, या सामाजिक उलथापालथीत सापडते. याचा अर्थ, आंतरिक आकृतिबंध हा म्हणूनच सौंदर्यशास्त्रीय अनुभवाचे नियमन करणारा आदर्श हा अभिरुचीच्या पुणे प्रस्थापित किंवा पूर्वानुमानित अभिरुचीच्या दर्जाच्या अर्थात नाही. "उलट तो वाङ्मयीन व राजकीय समीक्षेत धोक्यात येणारा खुला, वादविवादास्पद *मूल्यांकन करणाराच* असतो". थोडक्यात साहित्यातील व राजकारणातील कळीचा मुद्दा रूपबंध हा आहे. तो भारतीय पुरोहितांच्या मर्मातील ठेव आहे. शुद्धता, पुनर्जन्म, विश्व, जात-वर्ण, भेद हे सगळे आकृतिबंध सुरक्षित ठेवणाऱ्या मर्ढेकरी नववसाहतवादी आधुनिकता व सौंदर्यवादाच्या आयातीचे हे मूळ आहे. हे समजण्यासाठी आनंद यादवांचे सौंदर्यशास्त्रावरील निबंध वाचावे. याला ग्रामीणबरोबर दलित व इतर चळवळीतील लेखकही अपवाद नाहीत. "मराठी साहित्य संमेलन" असे नामांतर पुण्यातील बहुसंख्य ब्राह्मण "ग्रंथकार सभेच्या संमेलनावर" जोतिबा फुलेंनी विद्रोही पत्र लिहून बहिष्कार टाकल्यानंतर काही वर्षांनी बडोद्यात सयाजीराव गायकवाड महाराजांच्या परिवर्तनवादी पुण्याईने झाले. स. ग. भाटे यांच्या निबंधातील हा संदर्भ मागे दिला आहे.

हा सांस्कृतिक बदल फारसा कुणाला माहीत नसतो. दुसरीकडे समीक्षा ही आंतरिक रूपबंध पकडल्याविना साहित्यकृतीची सामग्री किंवा आशय खरोखर समजून घेऊ शकत नाही. तिला कलात्मकरीत्या रूपांतरित केलेली भाषा व जीवन विश्व समजणेच शक्य नाही. तिसऱ्या बाजूला कलाकृतीच्या आकृतिबंधाचा सौंदर्यानुभव टीकात्म पारिभाषिताला निर्णायकपणे बांधलेला असतो. सामाजिक क्षेत्राच्या रचनेत अनुस्यूत असलेल्या सामाजिक व राजकीय संघर्षात तो गुंतलेला असतो. जाती-वर्णांच्या उतरंडीतील संघर्षात "शुद्ध व कलात्मक सौंदर्यानुभावां"चे नवपुराणच पाध्ये-पाटणकर पुरोहितांनी रचल्याचा आक्षेप खरे संस्कृतिस्ट (culturalist) घेतील.

11. आकृतिबंध हरवलेली विद्यमान समीक्षा आणि वाढत्या भय सांस्कृतिक संघर्षाचे पर्यावरण

जी साहित्य समीक्षा साहित्य व राजकारणाचा सांधा जोडू पाहते, तिच्यामधूनच आकृतिबंध गायब होण्याची कारणे शोधताना ब्रेनकॅन संस्कृती व साहित्याच्या राजकीय समीक्षेला महत्त्व देतो. विशेषतः लिंग/वंश/जात/वर्ग/वर्ण यांच्या उपयोजनांनी नव्या रूपक कथनात्मक समीक्षेला जन्म दिला आहे. ही रूपकात्मक समीक्षा लिंग, वंश व वर्गांच्या रचना किंवा त्यांच्या व्यक्त झालेल्या अर्थाच्या प्रतिनिधित्वाच्या शोधातील चिन्हांच्या एखाद्या संहितेच्या जाळ्यांना तपासण्याच्या शब्दार्थमीमांसेच्या पसंतीमुळे आंतरिक रूपबंधाच्या समस्यांची दिशाच बदलते. आपल्या ग्रामीण, दलित वगैरे चळवळींचे आंतरिक रूपबंध खरोखर फुले-शाहू-आंबेडकर 'वादी' आहेत का? नववसाहतवादी मर्ढेकरी सौंदर्यानुभव व आकृतिबंधात ते अडकले आहेत, हे *क्रिटिकल एन्क्वायरी*च्या 1992 मधील 'अस्मिता' या विशेषांकातील लेखांच्यावरून अजमावता येते. क्रामे अप्पिया व हेन्री लुई गेट्स, यांच्या तुलनेत मराठीतील "फुले-शाहू-आंबेडकर" त्रयींच्या अस्मितेच्या विचारधारणेशी दक्षिणेतील पेरीयार स्वामींच्या अस्मिता चळवळींचीही तुलना केली पाहिजे. त्या दोघांनी "लिंग, वंश आणि वर्ग' ही "वाङ्मयीन समीक्षेची पवित्र त्रयी" झाली असे

सिद्धांतन जाहीर केले. पारंपरिक वाङ्मय समीक्षेतील ''मंत्र''च नाकारण्याचे हे विद्रोही तंत्र होते.

ब्रेनकॅमच्या मते, आज सर्वत्र जास्त मूलभूत व मर्मभेद वाङ्मयीन व सांस्कृतिक समीक्षा लिंग, वंश व वर्ग यांच्या प्रश्नाभोवती फिरत आहेत. गेल्या काही दशकातील नव्या सामाजिक चळवळी-नागरी हक्क व 'काळी' शक्ती, स्त्रीवाद, तृतीय पंथी, समलिंगी चळवळ-यांनी समीक्षात्मक पारिभाषितांच्या प्रयत्नांना प्रेरणा दिली आहे. साहित्य 'संस्कृती'च्या राजकीयदृष्ट्या दोषारोपाच्या अर्थनिरूपणाला त्यांनी सातत्य दिले आहे. यात काही मर्यादा असल्या तरी, ही त्रयी मराठीत फार महत्त्वाची आहे. कारण त्यातील सामाजिक राजकारणावर जातिहितरक्ष समीक्षा झाली, तरी सांस्कृतिक मीमांसा अजून व्हायची आहे.

ब्रेनकॅनने लिंग/वंश/वर्ग यांची दोन रूपे स्पष्ट केली आहेत. अस्मिता रचनेची प्रमाणके व सामाजिक असमानतेची प्रमाणके ही दोन्ही पुन्हा सैद्धांतिक पातळीवर तपासण्याची गरज आहे. या त्रयींचाही संबंध ''पाश्चात्त्य लोकशाही राजकारणाची मूल्ये व संस्थांशी'' फार जवळचा आहे (121). भारतीय मध्यम वर्गाचा उदय, पश्चिमविषारीकरण, उत्तर-प्रबोधन बौद्धिक जीवन असे आंतरराष्ट्रीय धागे उलगडण्यासाठी त्याने सलमान रश्दीच्या ''सॅटानिक व्हर्सेस'' नंतर उठलेल्या जागतिक, सांस्कृतिक/धार्मिक वादळाचे उदाहरण दिले आहे. 1989 मध्ये रश्दी विरोधात अयतोल्ला खोमेनीने देहदंडाचा 'फतवा' काढला. त्यापूर्वी त्याच्या जन्मभूमीत-भारतात ''मिडनाईट्स चिल्ड्रेन'' वर बंदी घातली होती. विशेष म्हणजे अर्जुन अप्पादुराई व कॅरॉल ए. ब्रेकनरिज या *पब्लिक कल्चर*च्या संपादकांनी विवाद्य संपादकीय लिहून ''सादरीकरणातील विरोधापत्ती'' दाखवून देत प्रबोधन व खोमेनीची मूल्ये स्पष्ट केली होती. अशाप्रकारे साहित्य, संस्कृती व राजकारण आंतरराष्ट्रीय पद्धतीने समजून घेण्याची दिशा हा निबंध संग्रह दाखवतो.

12 तुलनात्मक काव्यशास्त्र आणि सांस्कृतिक समीक्षेतील नवे प्रवाह

ज्ञान प्रक्रियाच तुलनात्मक आहे आणि तुलनावादाचे पाश्चात्त्य साहित्यातील स्वरूप मागील दोन्ही खंडात वेगवेगळ्या संदर्भात स्पष्ट केले. पुढे एका स्वतंत्र प्रकरणात स्टीफन टोटोसी डी झिपेत्नेकच्या व इतर तुलनाकारांच्या अनेक नव्या संकल्पना व सिद्धांतांच्या आधारे "तुलनात्मक cultural-सांस्कृतिक" अभ्यासाचे नवे प्रकार चर्चेसाठी निवडले आहेत. इथे 'तुलनात्मक कल्पनाशक्ती', 'तुलनात्मक सौंदर्यशास्त्र', तुलनावाद, फरक व परकेपण अशा मराठीत अपरिचित असलेल्या संकल्पनांचा परिचय आवश्यक आहे. कारण उच्चभ्रू विद्वानांनी 'तुलनात्मक साहित्याचाच' मृत्यू झाल्याची घोषणा इंग्लंड व अमेरिकेत गतशतकाच्या शेवटी केली आहे. त्यांच्यासाठी 'तुलना अधिक दुर्गंधीमय' आहेत. त्यांच्या वर्चस्वाला त्या धोका पोहचवतात म्हणूनच त्या नको असतात. अर्थात, त्या दोन विदुषींच्या विधानावर मोठा वाद झाल्याचा संदर्भ मागे दिला आहे. मुळात तुलनाच नको असलेल्या 'संस्कृतीत' तुलनात्मक सौंदर्यशास्त्राचा उदय हीच अशक्य कोटीतील गोष्ट आहे. हे अर्ल मायनरचे *कम्पॅरेटिव्ह पोएटिक्स : ॲन इन्टरकल्चरल एस्से ऑन थिअरीज ऑफ आर्ट* (1990) (तुलनात्मक काव्यशास्त्र : कलेच्या सिद्धांतावरील एक आंतरसांस्कृतिक निबंध) वाचल्यास लक्षात येते. आंतर-सांस्कृतिकता व आंतरविद्याशाखीयता जागतिकीकरणाच्या त्सुनामीत नाकारणे शक्य नाही. त्यामुळेच या क्षेत्रातील निरक्षरतेने भाषा व साहित्याच्या मृत्यूच्या भयाने आपणाला आज वेढले आहे. उतरंडीच्या कोंडवाड्यातील अज्ञान उत्पादनातील 'बीबीएटी'चे स्वरूप उघड करायला तुलनात्मक काव्यशास्त्राकडे नेणाऱ्या काही मार्गांची चर्चा मी *समग्र बा. सी. मर्ढेकर* (2017) मध्ये केली आहे. त्यातील अडथळ्यांचा उल्लेखही आपल्या 'सांस्कृतिक' सिद्धांतांच्या विवेचनात केला आहे. एरवी मराठीत प्रत्यक्ष व्यवहारात उतरलेले तुलनात्मक रोमॅन्टिकवाद फार प्राथमिक स्वरूपाचे आहेत. त्यांच्या ऐतिहासिक व सांस्कृतिक बंधनांचे बांध पक्के आहेत. याचा अर्थ, आपण जे आहोत त्यापेक्षा वेगळे काही अभ्यासावे लागणार आहे. वेगळ्या शब्दांत सांगायचे तर,

''तुलनात्मक काव्यशास्त्र'' ही संकल्पनाच मराठी पदवीधारकांच्या आकलनापलीकडील वाटणे स्वाभाविक आहे. कारण ती अर्थपूर्ण व्हायला पुरावे हे आंतरसांस्कृतिक आणि पूर्व ऐतिहासिक श्रेणीतून घेतलेले असावे लागतात. पंचतंत्री पुराणी मिथहिस्ट्रीकारांच्या परंपरांचा हा शाप आहे. त्यातून मुक्तीचा मार्ग शोधण्यासाठी मायनरच्या प्रस्तावनेचा दुसरा परिच्छेद पाहू :

> मग *तुलनात्मक सौंदर्यशास्त्र हा त्याच्या स्वभावधर्मानेच विस्तारित, गुंतागुंतीचा विषय आहे.* या विषयाला उद्देशून बोलण्याचा कोणताही प्रयत्न मोठा दावा करतो. ह्या पुस्तकाच्या शीर्षकाचा किमान एक भाग नम्र आहे : ''एक... निबंध'' एक... प्रयत्न *एक आंतरसांस्कृतिक पद्धतीने संकल्पित काव्यशास्त्राच्या पहिल्या पुस्तक-लांबीच्या तुलनात्मक शोधासाठी निर्णायक वर्णनाचा. व्यवहारात केवळ शक्य त्या प्रश्नांची एक छोटी व्याप्ती या निबंधात हाताळली आहे. ती व्याप्ती हे माझ्या कित्येक वर्षांच्या अध्यापनाचे व त्यांनी विकसित केलेल्या संकल्पना एकत्र करून व इथे विकसित केल्या त्या पूर्वीच्या अनेक प्रकाशकांचे प्रतिबिंब आहे.* या निबंधाच्या नाविन्याच्या कारणाने आणि मी विद्यार्थी व शिक्षकाच्यापर्यंत पोहचण्याची इच्छा बाळगतो. *या कारणाने मी केवळ माझे स्वतःचे पुस्तकच नव्हे, तर इतरांचे ग्रंथही मऊ व स्पष्ट करण्याचा प्रयत्न केला आहे. वाचकांनी माझे अनुयायी बनावे, अशी माझी अपेक्षा नाही. परंतु जे वाचतात त्यांनी माझा युक्तिवाद अनुसरावा, ही माझी इच्छा नक्कीच आहे...* (प्रस्तावना 3 तिरपा ठसा माझा).

मायनरच्या प्रस्तावनेने माझ्या पीएच. डी. पदवीच्या प्रबंधाचा ''वेस्टर्न इन्फ्लुअन्स ऑन मराठी ड्रामा'' (1818-1947) हा डॉ. गुरुप्रसाद ठाकूर या अमराठी विद्वानाने सुचवलेल्या विषयापासून पन्नास वर्षां चा स्मृतिपटच उलगडत गेला. प्रिन्स्टन विद्यापीठात या नव्या विद्याशाखेत संकल्पना व सिद्धांतांचा एवढा दुष्काळ असेल, तर आमच्या 'विकसनशील' कोंडवाड्यात तुलनात्मक साहित्याची काय अवस्था होती, याच्या नोंदी मी प्रबंधाच्या इंग्रजी-मराठी अवतारांच्या प्रस्तावनांत व अन्य दीड-दोन

डझन पुस्तकांत केल्या आहेत. इथे दोन प्रसंगाने ''अनुभवे आले अंगा तेचि जगा देतसे'' म्हणून ही प्रस्तावना संपवू.

वीस वर्षांपूर्वी गोवा विद्यापीठातून औरंगाबादमधील मराठवाडा साहित्य परिषदेत ''तुलनात्मक साहित्यातील नवे प्रवाह'' या विषयावर भाषण द्यायला आलो होतो. शक्य तेवढ्या सोप्या भाषेत तळमळीने विषयाची मांडणी मायनरप्रमाणेच केली होती. दीड तास श्रोत्यांनी फार एकाग्रतेने साथ दिल्याने खूश होतो. आभार प्रदर्शन संपत असता एक तरुणी गर्दीतून वाट काढीत व्यासपीठाकडे येत हात जोडून म्हणाली, ''माझं नाव..... आपली तुलनात्मक साहित्यावरची सगळी पुस्तकं वाचलीत. ते 'सिद्धांत आणि उपयोजन' वरचं जाड पुस्तक दोन-तीन वेळा वाचलं. काही कळलं नाही. माझा पीएच. डी. चा विषय संत तुकडोजी महाराज आणि संत सूरदास होता. मला पदवी मिळाली. पण तेव्हा ते का कळलं नाही हे मला आज भाषण ऐकल्यावर कळलं...''

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.

हा तिसरा खंड प्रत्यक्ष प्रयोगाचे आराखडे तयार करण्यासाठी उपयोगी ठरावा. संहितेत सर्वच लेखकांची संपूर्ण नावे देणे शक्य नव्हते. ती इंटरनेटवर तपशिलासह बघता यावी म्हणून स्वतंत्र इंग्रजी-मराठी दिली आहे. सत्यशोधक सांस्कृतिक मंडळाच्या नाशिक येथे झालेल्या 15 व्या विद्रोही साहित्य संमेलनाच्या अध्यक्षपदाच्या जबाबदारीने वाङ्मयीन संरचनांचा पुनर्विचार करावाच लागला. महाराष्ट्रभर कोरोना आणि अध्यक्षीय भाषणाचे पुनर्लेखन यामुळे सांस्कृतिक विज्ञानाचीच नवी ओळख

झाली. त्यामुळे या संमेलनाच्या अध्यक्षीय भाषणावर सुद्धा या तिन्ही खंडांचा प्रभाव फार पडला आहे. निमशिरगाव येथील रौप्य महोत्सवी ग्रामीण साहित्य संमेलनाचे अध्यक्षपद, महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळाचे सदस्यत्व आदी घटनांनी 17 वर्षे गोव्यात काढल्यानंतर माझ्या लेखनाला फार वेगळे वळण मिळत गेले. या प्रकल्पाने त्याला भक्कम पाया पुरवला.

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

प्रकरण पहिले
कृष्टिक-कल्चरल अभ्यासाची पार्श्वभूमी : बीज एकले

अर्थात कोणताही ''पहिला'' प्रयत्न तसा केवळ सर्वात मोठ्या व्याप्तीचाच असतो. हॉर्स्ट फ्रेन्झ (अमेरिकन-जर्मन)आणि इंडियाना विद्यापीठातील सहकाऱ्यांचे नेतृत्व हेच युनायटेड स्टेट्स ऑफ अमेरिकेत प्रथमच अमेरिकन तुलनाकारांना भारतीय, चिनी, जपानी आणि कोरियन साहित्य यांची प्रतिबद्धता झाली आहे (प्रिन्स्टन व स्टॅनफोर्ड या विद्यापीठांनी तोच मार्ग अनुसरला : प्रिन्स्टनमधील पहिला तुलनात्मक साहित्यातील पीएच. डी. वाई-जिमयिला ''पाऊन्ड आणि चिनी काव्याचा आंतरसांस्कृतिक अभ्यासा''साठी बहाल करण्यात आली). रेने एतेंबल अविश्रांतपणे सर्वच संस्कृत्यांची साहित्ये, आफ्रिकन आणि फारच कमी अभ्यासलेली आशियायी साहित्यांचा समावेश करून, जाणून घेण्याची गरज जाहीर करीत आला आहे. रेने वेलेकने सर्वात जास्त समावेशक व आंतरराष्ट्रीय अर्थाने साहित्याचा अभ्यास करण्याची विनवणी पुनःपुन्हा केली आहे, 10).

- अर्ल मायनर, *कम्पॅरेटिव्ह पोएटिक्स : ॲन इन्टरकल्चरल एस्से ऑन थिअरीज ऑफ आर्ट.* (न्यू जेर्सी : प्रिन्स्टन युनि. प्रेस 1920, प्रस्तावना 10).

1.1 मराठीच्या अलगीकरणाचे/एकारलेपणाचे आंतरराष्ट्रीय संदर्भ आणि प्रतिभेचे पुराण

आपण मागे उल्लेख केल्याप्रमाणे तुलनात्मक साहित्यातच सांस्कृतिक अभ्यासाची बीजे आंतरराष्ट्रीय पातळीवर का व कशी रुजवली गेली याची कल्पना येण्यासाठी मायनरचा 'सुरुंग' या प्रकरणाच्या सुरुवातीला मुद्दाम पेरला आहे. तुलनात्मक कल्पनाशक्तीच मराठीत दुबळी केल्यामुळे पुराणी कल्पना शक्तिवाल्यांना हा आंतरराष्ट्रीय संबंध बादरायनी वाटणे स्वाभाविक आहे. आंतरराष्ट्रीय संबंधात राजकारण असतेच. त्याचा संबंध इथे आंतरविद्याखीय पद्धतीने कसा येतो, याची दोनच उदाहरणे देतो. इंडियाना विद्यापीठात पीएच. डी. केलेले दोन नामवंत लेखक

मराठीत आहेत. त्यातील नरेंद्र जाधवांच्या *मी आणि माझा बाप* हे हजारो आवृत्त्या काढून गाजवलेले ''सांस्कृतिक आंतरजातीय'' उत्पादन मराठी संस्कृतीत आत्मकथनाच्या अलौकिक प्रतिभेची निर्मिती म्हणून गोरगरिबांच्या वर्गात शिकवले जाते. दलितत्व व अमेरिकनायझेशन तसेच ॲट्रॉसिटी व पुरोगामित्वाचे, पुरोहित्य जावई असे तिहेरी फायदे या लेखकाला आरक्षणात मिळाले. त्यांनी आंबेडकरांचा सांस्कृतिक वारसा अलीकडे नाकारला आहेच. खासदारकीचे फायदे एका राजकीय पक्षाकडून घेऊन दिल्लीत 'सत्तांतर' होताच ते आयाराम गयारामांच्या गर्दीत पक्षांतर करून गेले. साहित्य, सौंदर्यशास्त्र व राजकारणाचे हे जवळचे संबंध थोडावेळ बाजूला ठेवू. परंतु आपल्या आत्मकथनाच्या अलीकडच्या प्रस्तावनेत त्यांनी 'स्वयंभू साहित्य सिद्धांत व शुद्धत्वाचा' सांस्कृतिक दावा उचलून धरीत दावा केला. ''या आत्मकथनाचा आकृतिबंध'' त्यांनी स्वतःच्या प्रतिभेने निर्माण केला. साहित्य म्हणजे खोट्या कौशल्याने पटवण्याचा बिनभांडवली कुटीरोद्योग, या व्याख्येचाच हा पुरावा आहे. सुरुवातीला इंडियाना विद्यापीठाचा दिलेला संदर्भ बरेच सांस्कृतिक संकर सुचवतो. याची तुलना तेथेच भाषांतरावर पीएच.डी. केलेल्या विलास सारंगांच्या प्रबंधाशी करावी.

जाधव 'सवलत' घेऊन 'आरक्षणात' अर्थशास्त्रात पीएच. डी. करायला गेले, तेव्हा इंडियाना विद्यापीठ हे काळ्या गुलाम निग्रोंच्या आत्मकथनाचे आगर होते. जाधवांनी समजा, एकही गुलामकथन वाचले नसेल. परंतु एखाद्या काळ्याच्या आत्मकथनाची चर्चा ऐकली नसेल किंवा परीक्षण-वादाचा वृत्तांत वाचला नसेल, हे संभवत नाही. रा. शं. वाळिंबे परदेशी मूलाधार लपवण्याचा मुद्दाम केलेला 'हलगर्जीपणा' म्हणतात, त्याचा उल्लेख परीक्षणात मी केला होता. मला न विचारताच संपादकाने तो गाळला. वेलेकने स्वत:चे *Theory of Literature* नाकारून तुलनाकार झाला.

दुसऱ्या टोकाला एम. एच. अब्राम्सने याच विद्यापीठात मराठी शिकून पीएच. डी. प्रबंध *तमाशाः द पॉप्युलर फोक ड्रामा ऑफ महाराष्ट्र-द स्टेट इन इंडिया* (1984) लिहिला. त्याची फोटो कॉपी मला महाराष्ट्रात नव्हे तर लंडन स्कूल ऑफ साउथ

एशियन ॲन्ड आफ्रिकन स्टडी सेंटरमध्ये मिळाली. बडोद्याचे सर्वात परिवर्तनवादी राजे सयाजीराव गायकवाड यांनी मराठी, गुजराती भाषा अभ्यासासाठी देणगीतून निर्माण केलेल्या अध्यासनावरील दोन वर्षांच्या कंत्राटी नोकरीने ज्ञान 'पीठ' वाल्या भालचंद्र नेमाड्यांचे नशीब तेथेच उघडले, याचा उल्लेख मागे केला आहे. अब्राम्सच्या प्रबंधाची प्रस्तावनाच नरेंद्र जाधव व नेमाडे आणि त्यांच्या लेखननिष्ठा भोंदूगिरी तुलनातच चव्हाट्यावर येतात. तमाशा जात-वर्णभेदामुळे त्याच लोकांच्याकडून उपेक्षित राहिला आहे. ''तो पाश्चात्त्य जगाला माहीत करून दिल्यास नाटकांत मोठी क्रांती घडेल'' अशी हमी अब्राम्सने दिली आहे. ही 'क्रांती' निग्रो गुलामांच्या कथनामुळे स्वतःत घडली अशी कबुली कुठेही जाधवांनी दिलेली नाही. त्याचप्रमाणे लंडन विद्यापीठाच्या द. आशिया व आफ्रिकन साहित्य व संस्कृती अभ्यास केंद्रात देशीवादाची चर्चा 1970 च्या दशकात कळसास पोहचल्याचे पुरावे मी पाहिले आहेत. असे असता ते लपवून अमेरिकन राल्फ लिंटनचा निबंध व सानेगुरुजींची कांदबरी या कल्चरल संकरात नेमाडे परंपरावादी देशीवादी तयार झाले. इंग्रजीत प्रभावाभ्यासात भाषाशास्त्रातील सामान्य एकांगी, दलाली प्रबंध लिहिणाऱ्या लेखकाने महाराष्ट्रातील तुलनात्मक साहित्याच्या गुरुदेव टागोर या एकमेव अध्यासनाचा ताबा 'आरक्षणात' घेतला. त्या क्षेत्रात कोणता पराक्रम केला? कृष्टी-कल्चर अभ्यास हेच अप्रिय क्षेत्र आहे. लेखा-जोखा मांडला पाहिजे. या क्षेत्राचा अहवाल आजवर तयार झालेला नाही.

उलट विलास सारंगांनी इंडियाना विद्यापीठातच मराठीतील व इंग्रजीमधील नाटकांच्या भाषांतरावर तुलनात्मक प्रबंध लिहिला. तो मुंबई विद्यापीठाने प्रसिद्ध केला आहे. मात्र प्रामाणिकपणे त्यांनी कृष्टी-कल्चर वळणाच्या निबंध 'लेखनाचे' श्रम धाडसाने केले. या तीन उदाहरणांवरून मराठीत आंतरविद्याशाखीय तुलनात्मक साहित्य व सांस्कृतिक समीक्षा का वाढू शकले नाहीत या 'सांस्कृतिक राजकारणाचा' विचार गंभारपणे करण्याची ही वेळ आली आहे. इंडियाना विद्यापीठातील तुलनात्मक साहित्यातील पहिला पीएच. डी. वाई-जिम यिप मात्र तुलनात्मक साहित्य इतिहासात युरो-अमेरिकेच्या वर्चस्वाला विरोध करण्याच्या पहिल्या देशाची परंपरा उज्ज्वल

करणारा ठरला. भारतातील चीनची विरूपित प्रतिमाच माझ्या मनावर ठसली होती. मात्र आत्मचरित्र, चरित्र व आत्मकथनावरील पहिल्या जागतिक परिषदेत पेकिंगमध्ये पाहिलेला चीन फार वेगळा होता. जागतिक तुलनात्मक साहित्य परिषदेत सौंदर्यशास्त्रावर चर्चा सुरू होती. चिनी प्रतिकाराचे सौंदर्यशास्त्र भारतीय गौतम बुद्ध व कन्फ्युशियस यांच्या विज्ञानवादात जन्मले आहे. उलट भारतीयाला रससिद्धांत व वक्तृत्वशास्त्राच्या थोर वैदिक परंपरेची नेहमी आठवण येते. तेव्हा रेने वेलेकने त्याला तुझी परंपरा तूच सांगावीस असे सांगितले. याची साक्ष बंगाली तुलनाकार अमिय देवने दिली आहे. उलट या दोन्ही क्षेत्रात अरब देशदेखील भारताच्या पुढे आहेत.

एकीकडे विद्यापीठातील विभागात भारतीय उतरंडी युरोमेरिका केंद्रितच आहेत. आपण काय करतो हे ते जाणतात. मीनाक्षी मुखर्जी यांनी भारतीय भाषेच्या प्राध्यापकाला इंग्रजीतील नाटकावरची परदेशी नियतकालिके तोंडपाठ असतात, पण भारतीय एकही नाव सांगता येत नाही असे म्हटले आहे. याच प्रवृत्तीवर बोट ठेवताना मायनर लिहितो : *"हे उघड आहे की, आमच्यापैकी कुणाकडेही जसे अपेक्षित आहे किंवा तत्त्वतः अनिवार्य आहे तेवढे साहित्यांचे, तुलनात्मक सौंदर्यशास्त्राचे योग्य ज्ञान असत नाही. तुलनात्मक साहित्य आणि काव्यशास्त्राचे खरे अभ्यास आपणाला ज्या गरजेची सवय आहे त्यापेक्षा आपल्या कल्पनांचा अधिक मोठा आवाका असण्याची मागणी करतात"* (प्रस्तावना 10, 11 तिरपा ठसा माझा). म्हणूनच मी तुलनात्मक, संवादी, नसंवादी, सामान्य कल्पना वगैरे प्रकारांचा उल्लेख मागे वारंवार केला आहे. येथवर पुरोहिती पुराणांनी एकारलेल्या कल्पनाशक्तींची मर्यादा स्पष्ट केली आहे. तुलनात्मक अभ्यासाच्या बौद्धिक कानूनी परंपरेची नैतिक उपप्रमेये आणि त्यांचे नैसर्गिक परिणाम पुढे स्पष्ट करावे लागतील. "जसा स्त्रीवादी युक्तिवाद घट्ट पाषाणावर अर्ध्या मानवजातीला न्याय मिळवण्यासाठी उभा ठाकतो, तसा मानवजातीच्या तीन चतुर्थांश अन्य लोकांनी कोणत्याही वाङ्मयीन अभ्यासात खुद्द तुलनात्मक संप्रदायाचे नाव द्यावे" (11). ही मायनरची ठाम भूमिका गतशतकात होती. स्टीफन टोटोसी डी झिपेल्नेकने माझ्या *लिटररी इनटू कम्पॅरेटिव्ह कल्चर*

क्रिटिसिझम (2011) च्या प्रस्तावनेत पंचवीस पुस्तकांचे संदर्भ देत भारतीय बहुसंस्कृती व बहुभाषातील साहित्याचे "स्वगृहीचे सौंदर्यशास्त्र" रचण्याची सूचना केली होती.

याचा अर्थ, तुलनात्मक पद्धती किंवा सर्वसमावेशक सांस्कृतिक विचार मराठीत मायनरच्या आधी शंभर वर्षांपूर्वी पुरोहित वर्गाबाहेरील बहुजन नवशिक्षितांना ब्रिटिशांच्या वसाहतकाळातील शिक्षणाने माहीत करून दिल्याचे पुरावे सापडतात. उदाहरणार्थ, इंग्लंडमध्ये अर्थशास्त्राची पदवी घेऊन परतलेले स. ग. भाटे यांनी कडी, 'उत्तर गुजराथ' 411-1913 असा तपशील नोंदवलेल्या निबंध संग्रहाच्या प्रस्तावनेत 'विकासा'चा मूलमंत्र म्हणून हेन्री टेनच्या ऐतिहासिक व तुलनात्मक पद्धती मराठीला संजीवनी देणाऱ्या ठरतील, असे म्हटले आहे : "अनेक देशातल्या परंपरा व अवशेष यांची तुलना करून जगातला सारखेपणा व फरक दोन्हीही उघड करणे हे तुलनात्मक पद्धतीचे उद्दिष्ट बनले. म्हणून Taine यांनी ऐतिहासिक पद्धतीने वाङ्मयाचा अभ्यास प्रचारात आणल्यानंतर तुलनात्मक पद्धतीची त्याला जोड देणे भाग पडले... ऐतिहासिक व तुलनात्मक पद्धतींची जुन्या पद्धतीला मदत मिळाल्यामुळे पाश्चात्त्यांच्या अध्ययनात नवीन जोम आला आहे, वाङ्मय जिवंतपणा कायम राहिला आहे, व राष्ट्राच्या विस्ताराबरोबर सारस्वताचाही विस्तार वाढत आहे"(प्रस्तावना 8). पुढे ते खेदाने म्हणतात, *"ऐतिहासिक व तुलनात्मक पद्धतींनी व्यासंग करावयाचा आपल्याकडे प्रघात नाही. तो पडावा व आमच्या लेखांत स्वतंत्र रचना करण्याची शक्ती व धमक यावी, आमच्या वाङ्मयाचा पंगूपणा दूर व्हावा, या हेतूने 'वाचन' या ओळखीच्या विषयावर निबंध लिहायला सुरुवात केली"*(8, तिरपा ठसा माझा).

पाश्चात्त्य प्रभावामुळे मराठीच्या "डबक्या"बाहेर (पाहा सारंग) पडण्याची ओढ अशी व्यक्त होते. पुढे भाटे लिहितात : "विद्याव्यासंग म्हणजे चौदा विद्या व चौसष्ट कला यांचे अध्ययन नव्हे. प्राचीन काळी चौदा विद्या व चौसष्ट कला शिकवणारे गुरु व शिकणारे शिष्य असत, अशा कथा सांगतात. असतीलही कदाचित?... पाश्चात्त्यांचीदेखील जुनी कल्पना आमच्यासारखीच होती. पण त्यांच्याकडे जुना मनू तीनशे वर्षांपासून पालटू

लागला व नव्य मनूचा प्रारंभ झाला. मन्वंतराचा पूर्ण प्रताप गेल्या शतकात जाणवू लागला...''(12, 13).

वरील तुलनात्मक विवेचनाला ऐतिहासिक पद्धतीच्या मर्यादा स्पष्ट करताना शेवटी जुन्या-नव्याची सांगड घालण्याचा आग्रह लेखक धरतो. मात्र संस्कृती म्हणजे संस्कार या ब्राह्मणधर्माच्या 'कोंडवाड्या'च अन्य समकालीन लेखकांच्याप्रमाणे तो थोडा अडकतो : **''भविष्य वर्तविण्याचे त्याचे (इतिहासाचे) काम नाही. समाजाची, पूर्वज्ञांची, सहाध्यायांची, संस्कारांची किंवा संस्कृतीचीदेखील चिकित्सा केली, तर विभूतींच्या सामान्य गुणांचा शोध लागेल. विशिष्ट गुणांचा लागणार नाही''** (20 ठळक ठसा माझा). या आद्य तुलनाकाराची सामाजिक जाणीव तुलनात्मक कल्पनाशक्तीने प्रगल्भ केलेली दिसते. एकीकडे सनातन 'डबक्यातील डरांव डरांव' (पाहा सारंग) करायचा सोडून तो युरोपातील लोकसाहित्यासमोर पंजाब, काश्मीर, तिबेट, बंगाल, जुन्या दक्षिण भारत बरोबर 'टेल्स फ्रॉम ओल्ड जपान' ठेवतो. दुसरीकडे फोक-लोअरसाठी जनकथा या योग्य शब्द वापरून लिहितो, '''जनकथा' हा कथांचा एक महत्त्वाचा उपप्रकार आहे. पण दुःखाची गोष्ट अशी आहे की, महाराष्ट्रीयांचे याकडे दुर्लक्षच झाले आहे, असे म्हणण्यास हरकत नाही. आमच्या जनकथांचे संग्रह इंग्रजी भाषेत परक्यांनी केले आहेत'' (92). पाचव्या लेखनाच्या शेवटी ''धर्माच्या नावावर प्रचलित झालेले वेडाचार, यांच्यावर'' फ्रेंच व्हल्टेअरने शस्त्र उचलल्याचा उल्लेख केला आहे. फ्रेंच राज्यक्रांतीमुळे समाज सुधारणेच्या मार्गातले अडथळे कमी झाले. *''म्हणून सरते शेवटी युरोपियन राष्ट्रांत राज्यकारभारात सुधारणा होताच, बहुजन समाजाचा शिरकाव होताच, त्यांची सर्व बाजूंनी, आश्चर्यकारक वाढ झपाट्याने झाली... आमच्या हिंदूधर्मातले वेडेचार नाहीसे करण्यास, एखाद्या Voltaire ची जरुरी आहे...* उत्तमोत्तम ग्रंथ वाचून स्वतःची वृत्ती अनुरूप बनवली पाहिजे. तरच स्वतंत्र आणि आदरणीय ग्रंथरचना त्यांच्या हातून होईल. नाहीपेक्षा *हल्लीची मराठी वाङ्मयाची दीनवाणी स्थिती अशीच चालू राहणे अपरिहार्य आहे''* (96, 97, तिरपा ठसा माझा).

भाटे यांनी केलेली ग्रंथ परीक्षणेही आंतरराष्ट्रीय तुलनात्मक प्ररिप्रेक्ष्यातून केली आहे. पन्नास वर्षांनंतर स्टन्टबाज लिट्ल मॅगेझिनचा क्ष-किरणी व 'वाचा'च नसलेला प्रक्षोभच तुलनेत फार पोचट वाटेल, एवढा भाटे यांचा 'लेखकाचा धंदा' सामाजिक बांधिलकीचा तुलनात्मक कणा ताठ करणारा प्रक्षुब्ध निबंध आहे. शेजवलकर ज्या ब्राह्मणांचे लेखन वाचन धंद्यावरील संपूर्ण मक्तेदारीत प्रतिमा घडवणे/बिघडवण्याच्या जातीयीकरणावर लिहून स्वतःवर बहिष्कार ओढवून घेतात, त्याच भाषेत भाटे महाराष्ट्र साहित्य परिषदेच्या कार्याचा जाहीर पंचनामा करतात. 'लेखकाचा धंदा' ब्रिटिश संपर्कापूर्वी पुरोहित वर्गाच्या मुठीत कसा होता, हे स्पष्ट करून "हा मनू एल्फिन्स्टन् साहेबांचे कारकिर्दीपासून पालटू लागला" याचा साधार इतिहास त्यांनी मांडला आहे... मग "मागणी तसा पुरवठा या न्यायाने लोकमत बनविण्याकरिता, त्याला वळण लावण्याकरिता, विविध ज्ञानाचा विस्तार करण्याकरिता 'वाघिणीचे दूध' पिऊन जोम आलेल्या मंडळींनी वृत्तपत्रे व मासिके काढली. समाजाला अपरिचित असा लेखकाचा स्वतंत्र धंदा निघाला. यजमान व आश्रित हे लेखकाचे जुने नाते नष्ट झाले. इतरांप्रमाणे तो एक समाजाचा सेवक बनला. समाजाचा सेवक म्हणजे कोणाचाच सेवक नव्हे!"(184). भारतात शिकलेले, परदेशात प्रशिक्षित व परधर्मीय परदेशी यांच्या जागतिक साहित्य व कल्चरच्या आकलनातील संकल्पनात्मक सैद्धांतिक फरक तीन स्तरावरील स्पष्ट आहेत. हा 'नपुसंक बुद्धिमंत' (बॅरि. मूकर्जी) सिद्धांत मराठीला लागू करू.

प्रत्येक पिढीत असे विद्रोही निबंध लिहिले जातात. शंभर वर्षांपूर्वी भाटे यांनी अर्ल मायनर ज्या 3-4 मानव जातीच्या हितासाठी तुलनात्मक सौंदर्यशास्त्राची मागणी करतो, तिलाच मोठ्या धाडसाने बडोद्याच्या सांस्कृतिक विद्रोहाचा वारसा लाभल्यामुळेच वाचा फोडली होती. महाराष्ट्रातील फुलेंनादेखील सावित्रीबाईंना सयाजीराव गायकवाड महाराजांनी दिलेल्या 'पेन्शन'चे बळ लाभले होते आणि आजचा टिळकवाड्याच्या 'स्वातंत्र्याचा जन्मसिद्ध हक्क' ही मुळात 'गायकवाड वाड्या'च्या परंपरेचा होता, याचा विसर परिवर्तनवाद्याला पडणे शक्य आहे. मात्र

तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यासात हे ऐतिहासिक दुवे फार महत्त्वाचे असतात. भाटे लेखकाच्या धंद्यातील परिवर्तने नोंदवताना मर्मावर बोट ठेवून लिहितात,

> वर्णाश्रमधर्मावर सनातन व्यवस्थेमध्ये जे कर्तव्य ब्राह्मणवर्गाचे म्हणून कंठरवाने सांगण्यात येते, ते या नव्या वर्गाकडे गेले. **देशाच्या सुदैवाने हा नवीन वर्ग ब्राह्मण म्हणविणाऱ्यांचाच नसून मिश्र आहे.** कारण लेखकाच्या हातात केवढी प्रचंड शक्ती आली आहे, हे गेल्या चार-पाच वर्षांतील अनुभवाने महाराष्ट्रीयास कळू लागले आहे व **ही प्रचंड शक्ती जर एकाच विशिष्ट वर्गाच्या हातात असती, तर आज समाजात सर्व बाजूंनी जी थोडीबहुत प्रगती होत आहे, ती झाली असती की नाही, ही शंकाच आहे.** लेखकाचा धंदा आमच्यात नवीनच निघाल्यामुळे पाश्चात्त्य राष्ट्रांत जितका त्याला मान आहे, तितका अजून इकडे नाही... हल्ली महाराष्ट्रच नव्हे, तर सर्व हिंदुस्थान देश संक्रमणावस्थेत आहे. **म्हणूनच यावेळी पुरा खल होऊन प्रयत्नांच्या दिशा ठरल्या पाहिजेत.** आजच्या काळात जितके लेखणीचे काम होईल, तितके एकदा दिशा ठरून चुकल्यानंतर होणार नाही. कारण 'तलवारीपेक्षा **लेखणीचे सामर्थ्य जास्त आहे' या म्हणीची सत्यता समाजाची जुनी बंधने शिथिल होऊन, दुसरी नवी उत्पन्न होईपर्यंत विशेषतः दिसून येते** (185, 186 जाड ठसा माझा).

भाटे यांचा 'महाराष्ट्र साहित्य परिषदेचे कार्य' हा तुलनात्मक सांस्कृतिक मीमांसेचा एक उत्तम नमुना आहे. वाङ्मयीन संस्कृतीमधील स्थित्यंतरे समजून घेण्यासाठी तो एक मोलाचा ऐवज आहे. उदाहरणार्थ, पुरोहितवर्ग वर्चस्व 'कोंडवाड्यात' टिकवण्यासाठीच "प्रतिभा साधन" हेच एक इंग्रजीतून उचललेले 'मावसभावाचे' फडकेपुराण मराठीत बनले. पुढे ना.सी.फडके यांचे 'प्रतिभा साधन' कोर्टात कसे गेले, त्या वाङ्मय चौर्याचा इतिहास मोठा आहे. परंतु सृजनात्मक लेखन, वादविवाद, वाचन वगैरे वाढवण्याचे उपक्रम परिषदेच्या शाखांनी कसे केले पाहिजेत, याचा आलेखच भाटे यांनी काढला आहे. हा सयाजीराव गायकवाड महाराजांच्या ग्रंथालय चळवळ व शैक्षणिक धोरणाचा भाग होता. तोच भाटे यांनी बोर्दियुच्या मागे उल्लेख केलेल्या

अभिरुची व क्षेत्राच्या फ्रांसमधील सिद्धांतापूर्वीच मराठीत महाराष्ट्राला माहीत करून देण्यासाठी सविस्तर मांडला होता. ते तुलनेने डोळ्यात अंजन घालण्यासाठी लिहितात,

> अमेरिकेत विश्वविद्यालयात लेखनकला (composition) शिकविण्याचे वर्ग आहेत असे तज्ज्ञ सांगतात. English Composition 'इंग्रजी लेखनकला' या विषयावर 'Home University Library' या मालेत एका अमेरिकन अध्यापकाने पुस्तक प्रसिद्ध आहे. इंग्लंड बाजूला सोडून अमेरिकेचे उदाहरण द्यायचे कारण इतकेच की, इंग्रजी भाषा विश्वविद्यालयात शिकविण्याचा उपक्रम अमेरिकेत लोकांनी प्रथम केला. इंग्लंडमध्ये इंग्रजी भाषेचा विश्वविद्यालयात प्रवेश होऊन पंधरा-वीस वर्षांपेक्षा अधिक काळ झालेला नाही. पॅरिस शहरात लेखकांचा धंदा शिकविण्याची एक स्वतंत्र संस्थाच आहे (192). भाटेंच्या लेखामुळेच आजच्या अ.भा.मराठी साहित्य संमेलन हे नामांतर बडोद्यात सयाजीराव गायकवाड महाराजांनी केले, हे कळते. मुळात ते ''ब्राह्मण लेखक सभा पुणे होते.''

'पांढरपेशांचे संमेलन' या शेवटच्या मुद्द्यांचे विवेचनही साहित्य संमेलनावर साम्यक व सकारात्मक नवनिर्मितीच्या तळमळीने केलेली तुलनात्मक बोचरी टीका आहे. अभ्यासक्रमासाठी पुस्तके निवडणे, साहित्य चर्चा वगैरेंना ते ''कपाळकूट'' म्हणतात. त्यात ''मराठीचा पोकळ अभिमान वाटेल तेवढा दिसून येतो; पण हिंदी, बंगाली, गुजराती या भाषांमधल्या उपयुक्त ज्ञानाचा प्रसार करणारे साहित्य पाहिले, म्हणजे मराठीला मान खाली घालावी लागते, हे मात्र कबूल करवत नाही. **सर्व भार शाब्दिक ज्ञानावर आहे. शब्दांचे मधून नादाचे खुळखुळे तयार करण्याकडे विशेष लक्ष आहे. वस्तुज्ञान, सृष्टिज्ञान यांकडे दुर्लक्ष आहे, असे म्हणण्यास प्रत्ययवाद नाही. पाश्चात्त्य राष्ट्रे शब्दांचा कीस पाडून मोठी झाली नाहीत हे आम्ही विसरतो व शास्त्रीय विषयांची अवहेलना करतो, शास्त्रीय ज्ञानाला रुक्ष ज्ञान म्हणून स्वतःचे अज्ञान उघड करितो. शास्त्रीय ज्ञानाला रुक्ष वाळवंटाची उपमा एका अधिकारी मराठी लेखकाने दिलेली आम्हाला आठवते...** स्वतःचे अज्ञान कबूल करवत नसल्यामुळे शास्त्रीय ज्ञानाला वाळवंट बनवावे लागते... तुटपुंज्या ज्ञानाने

शब्दचमत्कार सहज दाखविता येतात... सारांश असा की, शब्दाचे खुळखुळे तयार करून भाषेची, वाङ्मयाची किंवा साहित्याची भरभराट कधीही होणार नाही'' (209, 210). पुढे त्यांनी मराठीतील अज्ञान पुरते उघड करण्यासाठी जगभरच्या चांगल्या इंग्रजी संदर्भ ग्रंथांची छोटी सूची दिली आहे. 'साहित्य संमेलने म्हणजे कुंभमेळा, जत्रा' वगैरे तुच्छतावादी स्टंटमॅन फंड-गुंड-पुंड लेखकांच्या 'उचल्यां'च्या काही टोळ्यांच्या मुखियांनी मराठीचे वाटोळे कसे केले हे कळायला भाटे आजही हवे आहेत. मात्र दुर्दैवाने त्यांना मायनर म्हणतो तसे, शिष्य व अनुयायी शंभर वर्षांत भेटलेले नाहीत. हेच त्यांचे उत्तरसुरी डॉ. पंजाबराव देशमुख यांच्याबाबत कसे घडले, याची सविस्तर चर्चा आपण पहिल्याच खंडात केली आहे.

1.2 साहित्य, कृष्टी-कल्चर आणि राजकारणाचे सैद्धांतिक अराजक

दुसऱ्या महायुद्धानंतर साहित्य सिद्धांतांची लाट आंतरराष्ट्रीय राजकारणातील बदलामुळे आली. तिला सिद्धांतांची शर्यत म्हणतात. तसेच काही विद्वान सिद्धांतांची सांस्कृतिक लढाई असेही म्हणतात. लवकरच त्याला 'शीतयुद्धा'चे रूप प्राप्त झाले. मराठीत ''स्वातंत्र्योत्तर'', पुरोगामी, श्रेष्ठ, श्रीमंत, युग प्रवर्तक, समृद्ध अशी विशेषणे लेखक व महाराष्ट्राला चिकटवली गेली. त्यातील बरीच मिथकी खुनी परंपरेच्या इतिहास स्मृतीमधून आली होती. हे सत्य स्वीकारणे 'जड' जाते. कारण सर्वार्थाने मराठी साहित्य स्वयंभू, सिद्धांत व संकल्पनांची फौज बाळगणारे असते, तर मराठी भाषा ज्ञानभाषा नाही म्हणून राष्ट्रीय चर्चासत्रात तक्रार झाली नसती. परावलंबित्व उघड झाले तर पोकळपणा गर्वाचा फुगा फोडतो. आंतरराष्ट्रीय संबंधाचे राजकारण उघड करावे तर वैचारिक दिवाळखोरी उघडी पडते. 'भूषण' लेखक ''दूषण'' ठरले तर जात प्रतिमा लोप पावते आणि मान्यतेचे राजकारण चव्हाट्यावर येते. मागे उल्लेख केलेल्या स. ग. भाटे सारख्या आद्य तुलनाकाराने आंतरराष्ट्रीय संदर्भ देत Folk-Literature चे भाषांतर ''जन-साहित्य'' केले, तेच बरोबर होते. उलट पुरोहितांनी त्याचे ''लोक-साहित्य'' असे नामकरण 'वनवासी' प्रमाणे स्वश्रेष्ठत्व लादणे व जनतेला सदैव हीनगंडात शोषणासाठी गुरफटणे या 'सांस्कृतिक राजकारणातूनच' केले. कागदी

पदवी प्रमाणपत्रे मिळवणाऱ्या किती विद्वानांनी या 'सांस्कृतिक' भाषाशास्त्राचा विचार गंभीरपणे केला आहे? स्वातंत्र्योत्तर म्हणजे फक्त कालखंडानुसार 'नंतर' या सुलभीकरणाच्या शापातील पंचतंत्री विशेषणाऐवजी 'उत्तर-वासाहतिक' (postcolonial) हा शब्द तिसऱ्या जगात अधिक प्रचलित आहे. तो भारतात फारसा नाही. याचा एक अर्थ परदेशी साम्राज्य व वसाहतवाद्यांचे हस्तक 'नपुंसक बुद्धिमंत दलाल' (अप्पिया, मूकर्जी) भारतात अजून नवसाम्राज्यवाद टिकवून आहेत. त्यामुळे प्रतिकारवादी उत्तरवासाहतिक सिद्धांत मराठीत अजून जन्मलेले नाहीत.

अशा अराजकात चांगदेव भगवानराव खैरमोडे आपल्या *डॉ. भीमराव रामजी आंबेडकर खंड 1*(2017) या चरित्रात लिहितात,

> स्पृश्य लोक आर्यांचे दास झाले आणि म्हणून आर्य लोकांनी त्यांच्यावर अस्पृश्येची छाप मारली. आदिवासी मात्र रानटी राहिले, तरी आपल्यात मिसळून घेण्यासाठी त्यांना स्पृश्य गणले. तरी पण आदिवासी आर्यांच्या या जाळ्यात सापडले नाहीत. त्यांनी आर्यांच्या देवता व मंदिरे यांना कधीच मान्यता दिली नाही, आणि आर्यांच्या पुरोहिताला तर ते कस्पटासमान लेखीत, साधल्यास आदिवासी आर्यांच्या पुरोहिताला (ब्राह्मणाला) पळवून नेत व त्याचा आपल्या देवतेपुढे यथाविधी बळी देत (17).

तसेच पेरियार स्वामींनी तमिळनाडूत अस्मिता रक्षण चळवळी, रामायण, महाभारत व गणेश उत्सवाला प्रखर विरोध केल्याचे आपण मागे पाहिले. परंतु नव्या पिढ्या जाग्या होताना आढळतात. उदाहरणार्थ, साताऱ्यात सत्तरीतील शेतकरी बाळकृष्ण पाटील आपल्या विद्वान मुलाच्या घरी गौरी-गणपतीच्या सणाच्या काळात आला. बिरसा मुंडा ते उमाजी नाईक पर्यंतच्या क्रांतिकारकांनी ब्रिटिश सत्तेविराधी केलेले उठाव या विद्वान प्राध्यापकाला माहीत होते. स्वत:च्या गावाकडच्या घरात गणपती का बसवत नाहीत याचा विचार त्याने कधीच केला नव्हता. परंतु अडाणी बापाने आल्या आल्या त्याला फैलावर घेतला,

''आरं ही पिडा कुनी आनली आमच्या घरात?''

''अहो, मामंजी, शेजारच्या घरात गणपती आहे. आमच्या का नाही? म्हणून हाटून बसला तुमचा नातू'' सुनेनं बाजू सावरली.

म्हातारा रागानं पाण्याचा तांब्या उचलून दाराबाहेर पडला. गळ्यात तुळशीची माळ न घालता श्रद्धेने दरवर्षी पंढरपूरला वारीला जाणारे वडील असं का बोलले, हेच या विद्वानाला कळेना. देवक, मूळ आडनाव वेगळे आहे हेदेखील या विद्वान ताम्रपटधारक 'संकपाळ' पाटलाला माहीत नव्हते. 'संस्कृती' या शब्दाचे शेकडो 'कल्चर्स' असे अर्थच त्याला माहीत नव्हते. प्रगत देशात धर्माच्या कैदेतून मुक्त अशी ती स्वतंत्र रचना मानली जाते.

भारतात धर्मचिकित्सा करणे हाच गुन्हा कसा ठरतो, याचे भयानक अनुभव आ. ह. साळुंखे यांनी अनेक लेखांत व ग्रंथात कथन केले आहेत. मुळात वेदांना प्रश्न उपस्थित करणे, तुलना करणेच भाषांतरातून परकी पुस्तके आणणे का मान्य नाही? *वैदिक धर्मसूत्रे आणि बहुजनांची गुलामगिरी* (2009) च्या 'मनोगतात' ते लिहितात,

> '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 धर्मसूत्रांसारख्या ग्रंथांनी सांगितलेला धर्म आपल्या हिताला पोषक आहे की बाधक, याचा ते फारसा विचार करीत नाहीत...(6).

'भारतीय समाजाची स्थितिप्रियता' नावाचे मिथक त्यामुळेच टिकून आहे. रेने वेलेकने स्वतःचा साहित्याचा सिद्धांत तुलनाकार बनून खोडला, तरी त्याचे ''साहित्याचा सिद्धांत'' मराठी अभ्यासक्रमात आजही कायम ठाण मांडून आहे. तेच पाटणकर-मर्ढेकरांच्या सौंदर्यशास्त्राचे आहे. त्यांना पर्याय तयार होऊच नयेत एवढ्या या धार्मिक+सांस्कृतिक कोंडवाड्यातील (मुरंजन) संरचना घट्ट आहेत. याचे दुसरे टोक मायकेल रायनच्या *लिटररी थिअरी : ए प्रॅक्टिकल इन्ट्रोडक्शन* (1999, 2004) मध्ये बघायला मिळेल. सिद्धांतांची शर्यत संपल्यानंतर समीक्षेचाच मृत्यू जाहीर झाला. जागतिकीकरणाच्या त्सुनामीत मानदंड साफ धुऊन गेले. मात्र कोविड-19 पूर्वीच ते

आले. शीर्षकातच त्याने वेगळी दिशा दाखवली आहे. उपशीर्षक "प्रत्यक्ष व्यवहारातील practical प्रस्तावना" असे मुद्दाम दिले आहे. अर्धी अधिक प्रकरणे रूपवाद, संरचनावाद, मनोविश्लेषण, मार्क्सवाद, उत्तर-संरचनावाद ते उत्तराधुनिकतावादापर्यंतची नेहमीची यादी आहे. परंतु प्रत्येक वाद केवळ संकल्पना जुळवत सिद्धांताच्या परिभाषेत मांडून हात झटकलेला नाही. प्रत्यक्ष व्यवहारात अमेरिकन रूपवाद व रशियन रूपवाद *किंग लिअर* या नाटकाला लावून दोन्हीमधील साम्यभेद स्पष्ट केले आहेत. उलट शेक्सपिअर-कल्चरल उद्योग भारतात पोटापाण्यासाठी वधारल्याचे मी (2018) स्वतंत्र पुस्तकात सिद्ध केले आहे.

इतिहासवादाच्या दृष्टीकोनातून केलेले रायनचे कादंबऱ्यांचे परीक्षण असेच नावीन्यपूर्ण आहे. आपल्या दृष्टीने महत्त्वाची भर म्हणजे याच साहित्यसंहितांची चर्चा रायनने शेवटच्या "मानवजातीय, उत्तर-वासाहतिक आणि आंतरराष्ट्रीय अभ्यास" पद्धती वापरून केली आहे. आय. ए. रिचर्ड्स ते रायनपर्यंतचे हे प्रत्यक्षात केलेले व्यावहारिक समीक्षा प्रयोग मराठीत का होऊ शकलेले नाहीत? याच नवव्या प्रकरणाच्या उपप्रस्तावनेच्या सुरुवातीला पूर्ववसाहती देश स्वतंत्र झाल्यानंतर जगातील बदललेल्या परिस्थितीचे स्वरूप स्पष्ट केले आहे. वंश व मानवजातींच्या अस्मितेचे प्रश्न गेल्या शतकाच्या उत्तरार्धात साहित्य समीक्षेत कळीचे बनले. कॉनरॅडच्या कादंबऱ्या उपेक्षित काव्यांचे व खलाशांचे जीवन चित्रण करणाऱ्या म्हणून एकेकाळी डोक्यावर घेतल्या होत्या. त्याच ब्लॅक चेनुआ अचेबेने 'उपऱ्या' व नकली ठरवल्याचा उल्लेख आपण मागे केला आहे. परक्यांना दुय्यम स्थान देण्याच्या या राजकारणाचा खुलासा साम्राज्यवादाचे युरोपवादातील संदर्भ देऊन शेवटी रायन म्हणतो,

> पदवीपूर्व विद्यार्थी म्हणून आम्ही सर्वांनी कॉनरॅडची *हार्ट ऑफ डार्कनेस* तिच्या दुर्बोधतेसाठी वाचली. अधिक अधिकृत, पुरुषी व हिंसक साम्राज्यवाद तिच्या हाकेसाठी नाही. काळ बदललाय आणि या बदलाबरोबर नवा प्रश्न येतो : *हार्ट ऑफ डार्कनेस* सारख्या साहित्यकृतीने नकारात्मक व धोकादायक वंशवादी

दृष्टीकोन व साचेबद्धता यांचे संगोपन करायला व टिकवायला कशी मदत केली असेल? *तोच प्रश्न मनात ठेवून समग्र कानूनी परंपरेचा पुनर्विचार करणे कसे शक्य होईल? रंगवाल्या लोकांच्याकडून किंवा त्यांच्याविषयीच्या साहित्याचा परिचय करून दिला तर अशा सांस्कृतिक साम्राज्यवादाचे धोकादायक परिणाम कसे सौम्य होतील?* (148, तिरपा ठसा माझा).

उत्तर-वासाहतिक समीक्षा सिद्धांत वापरून रायनने एलिझाबेथ बिशपच्या ''ब्राझिल, जानेवारी 1, 1502'' या कवितेची मौलिक चिकित्सा सहा पानात केली आहे. पोर्तुगीजांनी ब्राझिलचा कब्जा मिळवला या ऐतिहासिक घटनेवरील ती गाजलेली कविता आहे. त्या लैंगिक वर्चस्वात तिथल्या मूळ रहिवाशांची लोकसंख्या जवळ जवळ नष्ट झाली. असा साम्राज्यवाद युरोपियन 'संस्कृती' कसा वाढवते, हादेखील या कवितेचा विषय आहे. परंतु पोर्तुगीजांच्यासाठी हे 'नवे जग' होते. ख्रिश्चन धर्म हा सांस्कृतिक वासाहतिकरणाचाच भाग होता. सत्ता, संपत्ती, भोगवाद आणि शोषणातून जन्मणारे प्रतिकाराचे हिंसक सौंदर्यशास्त्र व वसाहतवादाच्या सर्व बाजू रायनने तपशिलाने स्पष्ट केल्या आहेत. उलट ''साहित्य व 'संस्कृती'मधील भारतातील जातीयीकरणातील भयगंड व श्रेष्ठत्वगंडी चातुर्वर्ण्य धर्म'' हाच एक तुलनात्मक 'सांस्कृतिक' अभ्यासाचा महत्त्वाचा विषय आहे.

1.3 स्वातंत्र्योत्तर परावलंबन आणि साहित्य व सांस्कृतिक उत्तरवासाहतिकत्व

15 ऑगस्ट 1947 ही भारताच्या राजकीय स्वातंत्र्याची तारीख आहे. परंतु अन्य स्वातंत्र झालेल्या पूर्व वसाहतीतील संशोधकांनी उत्तरवासाहतिक सिद्धांत व समीक्षा विकसित केली. तसे फारसे ग्रंथ भारतात का प्रसिद्ध झालेले नाहीत? हा प्रश्न मला *तुळव : तौलनिक साहित्यातील निबंध* (2002) प्रकाशित करताना पडला होता. त्यात क्रामे अप्पियाने ''पोस्ट इन पोस्टकलोनियानिझम'' मधील ''स्वतःसाठी उभा राहायला जागा स्वच्छ/मोकळी करणे म्हणजे उत्तरवासाहतिकता'' ही व्याख्या मी निवडली होती. या ''पोस्ट''च्या डझनभर अर्थांची चर्चा आपण मागे केली आहे. वर उल्लेख केलेल्या आदिवासींच्या साहित्याचेसुद्धा अजून वेगळ्या पद्धतीने ''बीबीएटीकरण''

सुरू आहे. हे कुणालाच फारसे कळत नाही. या प्रक्रियेचा चांगला उलगडा लिंडा टुहिवाई स्मिथचे *डिकलोनायझिंग मेथडॉलॉजिज : रिसर्च ॲन्ड इंडिजिनस पीपल्स* (1999) वाचल्यास होत जातो. प्रतिकाराच्या शक्तीचाच अध:पात झाला असेल, तर तयार माल आपला आणि माथाडी कामगार खपला! जगातल्या एवढ्या संदर्भांचें ओझे वाहायचे कोणी? गतशतकाच्या उत्तरार्धात पूर्व वसाहतीतील प्रतिकारवाद्यांनी उत्तरवासाहतिक सिद्धांतात प्रतिकारवादी सौंदर्यशास्त्रे रचली. बार्बारा हार्लोचे *द एस्थेटिक्स ऑफ रेझिस्टन्स व काव्यांचे* (निग्रोंचे) *डि-डॅफोडिलायझेशन* किंवा *डि-कलोनायझेशन ऑफ आफ्रिकन माईंड* प्रसिद्ध आहेत. भारतात तसे-ग्रामीण-दलित साहित्यात असे सैद्धांतिक लेखन का झालेले नाही? युरोपीय साम्राज्यवाद्यांना दोष देण्यात काही वर्षे गेली. विदेशी साम्राज्यवादाचे दलाल सांस्कृतिक अभ्यासात शोधले जात आहेत. यात परदेशी भिन्न धर्मी-पंथी संशोधकच आज भारताविषयीच्या संशोधनात का आघाडीवर आहेत?

भारतीय 'कोंडवाड्यातील' ही कोंडी फोडण्यासाठी दोन नवी इंग्रजी पुस्तके सांस्कृतिक सिद्धांतनाला नवी दिशा देणारी आहेत. वासाहतिकरणाचा दोष फक्त युरोपीय साम्राज्यवाद्यांना देणे योग्य नाही. याची प्राथमिक चर्चा मागे केली आहे. तसे असते त राजाराम मोहन रॉय ते जोतिबा फुले व डॉ. आंबेडकर यांच्यापर्यंत अनेकांनी भारतभर ब्रिटिशांच्या सत्तेचे स्वागत केलेच नसते. याच्या पुढे जाऊन युरोपीय / भारताबाहेरच्या व घरच्या सांस्कृतिक गुलामगिरीचे स्वरूप उघडे करणारे सिद्धांत हवे आहेत. ते साळुंखे म्हणतात त्या परिभाषेत स्पष्ट केले पाहिजेत. जगभरचे पुरावे शोधून चार्ल्स ॲलेनने गौतम बुद्ध व सम्राट अशोकाच्या विरोधक पुरोहित पुराणेतिहासकारांनी विरूपित केलेल्या प्रतिमा हजारो पुरावे शोधून *अशोका : द सर्च फॉर इन्डियाज लॉस्ट एम्परर* (2018) या पुस्तकात सरळ केल्या आहेत. यापूर्वी हेच ऐतिहासिक काम पॅलेस्टिनी ख्रिश्चन-अमेरिकन एडवर्ड सईदने *ओरिएन्टलिझम* या ग्रंथात पाश्चात्त्य पौर्वात्यवादी व पूर्वेकडील पुरोहित-मौलवींच्या मध्यस्थीने बिघडवलेल्या पूर्ववसाहतीतील लोकांच्या प्रतिमा दुरुस्त केल्या होत्या. या विद्वानांत एकही भारतीय

विद्वान का नाही? अनिवासी बंगाली सेन, दाक्षिणात्य सुब्राह्मण्यम त्या वाटेवर आहेत. मराठी माणूस कुठेच का नाही?

मार्गरिट कोहन व केल्ली मॅक ब्रायडने *उत्तरवसाहतवादाचे सिद्धांत आणि पायाचा प्रश्न* (2011) या इंग्रजी पुस्तकात थेट आमच्या पायाखालीच काय जळत आहे, याचा शोध घ्यायला सुचवले आहे. स्वातंत्र्य मिळाल्यानंतर काही पूर्ववसाहतीत नवे राजकीय उत्तरवासाहतिक सिद्धांत रचले गेले. त्यांचे उपयोजन कसे झाले? ते स्वतंत्र झालेले लोक नेमके कोणत्या पायावर उभे आहेत, हीच एक समस्या आहे. एक गुलामगिरी संपली. दुसऱ्या कोणत्या बेड्यात ते अडकले? गोरे वसाहतवादी देश सोडून गेले. गोऱ्यांचे दलाल तर राज्य करीत नाहीत? वसाहतकाळातील युरोपीय साम्राज्यवाद्यांचे मध्यस्थ असणारेच कथित मूळ निवासी उच्चभ्रू सत्ता बळकावून बसलेल्या घरच्या गुलामगिरीचा पाया नीट तपासावा, असा त्यांचा आग्रह आहे. सारा मिल्सच्या *डिस्कोर्स* (1997, पारिभाषित) या पुस्तिकेत "वासाहतिक व उत्तर-वासाहतिक पारिभाषित सिद्धांत" या विषयावर एक स्वतंत्र प्रकरण आहे. त्याच्या शेवटी निष्कर्षात ती असेच मुद्दे नोंदवताना म्हणते, "अशाप्रकारे, एडवर्ड सईदच्या वासाहतिक संहितांच्या विषयीच्या सजातीयीकरणाच्या दृष्टीकोनाविषयी उत्तर-वासाहतिक पारिभाषित सिद्धांताने प्रश्न उपस्थित केले आहेत. जेणेकरून वासाहतिकरण झालेले व ते करणारे यांच्यामधील सत्तेचे नाते केवळ मालक व गुलाम या परिभाषेतील नव्हते आणि ह्या वासाहतिक संहिता केवळ वासाहतिक सत्तेच्या त्यांच्या यशाची पुष्टी करणाऱ्या भाषेतच स्पष्ट केल्या आहेत. त्याऐवजी वासाहतिक ज्ञानाच्या उत्पादनातील व वासाहतिक प्रतिकारातील देशी लोकांचा सहभाग आता मान्य केला गेला आहे आणि अधिक राजकीयदृष्ट्या उत्पादक पारिभाषिताचा नमुना विकसित केला जात आहे"(114).

निर्वासाहतिकरणाच्या दिशेने मार्क्सवादी शरद पाटील यांनी *अब्राह्मणी साहित्याचे सौंदर्यशास्त्र* (1988) मध्ये काही साहित्यकृतींच्या चिकित्सेत तोंड फोडले होते. परंतु आंतरराष्ट्रीय साहित्याच्या फेकाफेकीचा पुरेसा अभ्यास नसल्यामुळे के.के. रूथवेनचे

फेकिंग लिटरेचरमध्ये साहित्यनिमिर्ती प्रक्रियेसाठी टेलरिंग, पुन्हा शिवणकाम, चोऱ्या अशा तीन डझन संकल्पना वापरल्या आहेत. हे त्यांच्या लक्षात आले नसावे. परंतु प्रस्तावनेत पाटील म्हणतात : ''दलित साहित्य सत्तरीपासूनचे असले, तरी ग्रामीण साहित्य स्वातंत्र्यपूर्वकालीन आहे, पण त्याचे दिघे, माडगूळकर इ. सारखे निर्माते उच्चजातीय असल्यामुळे त्यांना ग्रामीण साहित्याचे वेगळे सौंदर्यशास्त्र असावे, असे वाटायचा संभव नव्हता. शंकर पाटील, रणजीत देसाईंसारखे पहिल्या पिढीचे शुद्र साहित्यिक उदयाला आल्यानंतरही ते जातिव्यवस्था अंतवादी नसल्यामुळे, त्यांनाही वेगळ्या सौंदर्यशास्त्राची गरज वाटली नाही'' (प्रस्तावना 6). हे 1988 मधील वास्तव आज तसेच आहे. त्यांची परिभाषा सैद्धांतिक नाही. मर्यादा बऱ्याच आहेत.

ही पायाभूत समस्या सोडवायला तुलनात्मक अभ्यासासाठी एक उपयुक्त विषय आहे : गोऱ्या साहेबांच्या व पुरोहितांच्या पुराणांचा तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यास. यांचे उपयुक्त आराखडे मागे उल्लेख केलेल्या विनय लालच्या *इतिहासाचा इतिहास : आधुनिक भारतातील राजकारण व विद्वत्ता* (2003) आणि रॉबर्ट यंग ज्यु. चा *गोरी पुराणे* (1990) या दोन इंग्रजी पुस्तकांच्या आधारे तयार करणे शक्य आहे. शिवाय अर्ल मायनरच्या मदतीने अनेक पूर्ववसाहतींशी संबंधित आंतरराष्ट्रीय तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यासाचा नवा नमुना तयार होईल. लालच्या मते, नोबेल पुरस्कार विजेते अमर्त्य सेन यांच्या 2001 मधील इतिहास परिषदेत प्रबंधाचे शीर्षकच आहे : *Faking Literature* (साहित्यातील फेकाफेकी करणे). त्या परखड की नोट ॲड्रेसनंतरच त्याने प्रस्तावनेला शीर्षकाप्रमाणे भारतीय ''इतिहासाच्या राजकारणाचे वळण'' दिले. सेन यांच्यामुळे या विषयाला सार्वजनिक महत्त्व मिळाल्याचे'' सांगून तो पुढे म्हणतो, ''सांप्रदायिक राजकीय हितसंबंधांच्या सेवेसाठी इतिहासाचा उपयोग इच्छित हालचाली घडवून आणण्यासाठी आणि धर्मांधांच्या हातून भारताच्या भव्य बहुधार्मिक व व्यामिश्र इतिहासाच्या विरूपीकरणाने कमीपणा देण्याविरोधी सूचना देऊन सेन यांनी ऐकवले : प्रसार माध्यमांनी त्यांच्या शेऱ्यांना विस्तृत प्रसिद्धी दिली आणि सायबर अवकाशात पुष्कळ वितरण झाले''(2).

त्यांच्या मते, ख्रिश्चन व मुसलमानांच्याप्रमाणे भारतात चिकित्सक इतिहासलेखन परंपरा नाही. ब्राह्मण धर्मसंवर्धक पुराण परंपरा थोर पुरुषांचे कर्तृत्व नाकारत इतिहासाचा दुरूपयोग करते. हे मिथिस्ट्रीकरणाचे राजकारण हिंदुत्ववादी संघटना अमेरिकेतून कसे चालवतात, ही त्याने दिलेली माहिती धक्कादायक आहे. 'बीबीएटी'च्या सिद्धांतांना मोठा आधार यंग ज्यु. च्या *व्हाईट मायथॉलॉजीज : रायटिंग हिस्ट्री ॲन्ड द वेस्ट* (1990) पुरवते. त्याच गेल्या दोन दशकामधील उत्तरवासाहतिक सिद्धांतात ते महत्त्वाचे पुस्तक आहे. होमी के. भाभाने त्याची शिफारस युरोपकेंद्रित मूल्ये, ऐतिहासिक गोऱ्यांच्या श्रेष्ठत्वाची मिथके व मागास लोकांना सुधारण्याला देवाने पाठवलेले गोरे अशा वैश्विकतेच्या खोट्या गोष्टी समजून घेण्यासाठी केली आहे. यंगने या पुस्तकाचा प्रमुख उद्देश सईदचे एकच वाक्य वापरून स्पष्ट केला. तोच पुराणाचा धागा ब्राह्मण-ब्रिटिश मिलीभगतमध्ये शोधत त्यांच्या सांस्कृतिक साम्राज्याचे निर्वासाहतिकरण करणे शक्य आहे. तो लिहितो, "साम्राज्यवादाच्या विचारधारणा आणि *साम्राज्यवादाच्या टीका,* सईदने युक्तिवाद केला, यांनी त्याच इतिहासवादी क्षेत्रात भागीदारी केली. *गोरे पुराण* चा उद्देश-पाश्चात्त्य सर्वात मोठे पुराण-इतिहासाची ज्ञानशास्त्रीय समीक्षा विकसित करणे हाच आहे" (2). ग्रे. डिक्सनने *द चिल्ड्रेन्स क्रूसेड : मेडिएव्हल हिस्ट्री ॲन्ड मॉडर्न मिथिस्ट्री* (2) मध्ये हेच उद्देश साध्य केले आहेत.

थोडक्यात स्वातंत्र्यलढ्यात नेत्यांनी रंगवलेली स्वप्ने, आदर्श विचारधारणा व रामराज्याच्या कल्पना यांचे स्वातंत्र्यानंतर नेमके काय झाले? ज्यांच्याशी प्राणपणाने लढलो त्यांचेच साहित्य व संस्कृतीचे वर्चस्व वसाहती स्वतंत्र झाल्यानंतरही रिमोट कंट्रोलने टिकवण्याच्या योजना युरोप व अमेरिकेने केल्या होत्या. या पूर्ववसाहतींच्या भांडवली मार्केट व नियमनाचे आंतरराष्ट्रीय राजकारण स्पष्ट करणारे किती लेख व पुस्तके मराठीत प्रसिद्ध झाली? गांधीजींचा भारतातील अहिंसावाद आणि स्वतंत्र अल्जेरियाचे सुंदर स्वप्न यांत फरक असला तरी मानव मुक्तीचे अंतिम ध्येय एकच होते. पं. जवाहरलाल नेहरूनी तरुणपणी पाहिलेल्या रशियातील क्रांतीनंतरचे बदल अभ्यासले होते. गांधीजी, नेहरू व वल्लभभाई पटेल यांच्यात मतभेद असले तरी, असे

अनेक भेद असणारे घटक धर्म, जात, प्रदेश भेद विसरून स्वातंत्र्य चळवळीत एकवटले होते. उलट काही फॅसिस्ट हिटलर-मुसोलिनीला भेटून हिंदुराष्ट्रवादाची स्वप्नेदेखील स्वातंत्र्यचळवळीपासून अलिप्त राहून गोंजारत होते. ब्रिटिशांना संपूर्ण विरोध करणारे त्यांचेच साहित्य त्यांच्यावर उलटवणारे उपरोधाचे तंत्र निकराच्या प्रतिकारासाठी मराठीत सिद्धांतवादी निर्माण झाले नाहीत. ते आफ्रिकेत मात्र तयार झाले. ऑथेल्लो गोरा आणि डेस्डिमोना काळी असे नाटक मराठीत का नाही? याची सैद्धांतिक चर्चा मी *समग्र शेक्सपिअर : तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यास* (2016) मध्ये केली आहे. त्याचप्रमाणे अनेक देशातील देशीवादांच्या दीड-दोन डझन प्रकारांच्या तुलनाही तीन लेखात केल्या आहेत. त्यात भारतातील आस्वादक स्वागत समीक्षा (reception) असून त्यांच्या आफ्रिकेतील खऱ्या नेग्रिट्यूडसारखा नाही, हे उघड केले आहे.

उत्तर-वसाहतवाद डावीकडेच झुकलेला असावा, असा बेनिट्टा पॅरीचा आग्रह आहे. भारतीय विद्वान अध्यात्मातील आदर्शानुसार ''बियॉन्डकलोनियालिझम''चा विचार करताना ब्रिटिश इंडियातच वेद-उपनिषदे व ब्राह्मणग्रंथातील मंत्र व विधींचे स्तोम मांडतात. गोव्यातील पोर्तुगीज वसाहतवाद सर्वस्वी भिन्न होता. लॅम्बर्ट मस्कऱ्हेनास या तरुण हद्दपार विद्यार्थी स्वातंत्र्यसैनिकाने *सॉरोइंग लाईज माय लँड* (1955) ही कादंबरी मुंबईत लिहिली. शेतकऱ्याच्या जीवनावरील या इंग्रजीतील पहिल्या ग्रामीण कादंबरीचा साधा उल्लेखदेखील भारतीय इंग्रजी समीक्षेत नाही. नरेश कवडींनी ती मराठीत भाषांतरित केली. उलट पॅरिसमध्ये बसून लिहिलेल्या आणि गांधीवादाची तोंडदेखली रंगसफेती केलेल्या राजा रावच्या *कांतापुरा*चे ढोल ''भारताचे गद्य महाकाव्य'' म्हणून बडवले गेले. त्याचा समाचार मी घेतला आहे. परंतु सर्वसाधारणपणे उत्तरवासाहतवादाची सर्वांगीण चिकित्सा करणारा न्गुगी वा थिवां'गोच्या ''डिकलोनायझिंग द आफ्रिकन माईंड'' सारखा लेख अथवा ग्रंथ भारतात निर्माण झालेला नाही. नाही म्हणायला नामवर सिंहांच्या भाषणाचे हरिष त्रिवेदीने केलेले भाषांतर *इंडियन लिटरेचर* (1991) मध्ये प्रसिद्ध झाले होते. त्यावरील माझा

प्रतिक्रियात्मक लेख प्रसिद्ध झाला होता. भारतीय उत्तरवासाहतिक सैद्धांतिक बैठकीसाठी जात-वर्ण भेदावर आधारित सांस्कृतिक समीक्षेची गरज असल्याची मागणीही मी दिल्लीच्या साहित्य अकादमीच्या राष्ट्रीय चर्चासत्रात केल्यानंतर उठलेले वादळ आठवते. नाही म्हणायला अरुणप्रभा मुखर्जीने कॅनडात संशोधन व अध्यापन केल्यामुळे तुलनेत त्यांच्या *एस्थेटिक्स ऑफ अपोझिशन : रायटिंग फ्रॉम द हायफनेटेड स्पेस* आणि *पोस्टकलानियालिझम : माय लाईफ* (1994) ही दोन्ही पुस्तके या क्षेत्रात भारतीयांच्या लेखनापेक्षा श्रेष्ठ आहेत. परंतु *ट्वाईस बॉर्न फिक्शन* व *इम्पेरिशेबल एम्पायर* सारखी नववसाहतीवादी समीक्षा लिहिणाऱ्या पुरोहितीवर्चस्व कोंडवाड्यात टिकवणाऱ्या मीनाक्षी मुखर्जींचाच गौरव ''टोकन वुमन'' समीक्षक म्हणून होत राहिला. कॅनडात अरुणप्रभा मुखर्जी पूर्णपणे उपेक्षित का राहिली आहे, याचा उलगडा ब्रुस किंगने संपादित केलेल्या *न्यू नॅशनल ॲन्ड पोस्टकलोनियल लिटरेचर : ॲन इन्ट्रोडक्शन* (1996) मधील अनेक देशातील विचारवंतांचे लेख वाचल्यास थोडा फार होऊ शकेल. त्या आधी या नव्या पठडीचा नीट परिचय करून घेतला पाहिजे. कारण आपल्या उतरंडीत असली-नकली, ''डाव्या'' बाय डे-टाईम इन पब्लिक आणि ''उजवा'' बाय नाईट काळोख्या रात्री जातपंचायतीच्या बैठकीत असे लेखकांचे प्रकार फार आहेत : *उत्तरवसाहतवाद हा वसाहतवाद व साम्राज्यवादाच्या सांस्कृतिक वारशाचा टीकात्मक शैक्षणिक अभ्यास आहे. तो वासाहतिकरण झालेल्या लोक व त्यांच्या भूमींचा ताबा व शोषणांच्या मानवावरील परिणामावर प्रकाशझोत टाकतो. अधिक सूक्ष्म दृष्टीने पाहिल्यास ते इतिहास, संस्कृती, साहित्य आणि साम्राज्यवादी सत्ता (नेहमीच युरोपीय) यांची ती समीक्षात्मक सिद्धांत चिकित्सा आहे, असे मला वाटते.*

1.4 जाणिवेची नवी केंद्रे : नवे ''स्वातंत्र्योत्तर'' मराठी साहित्य व संस्कृतीचे आंतरराष्ट्रीय संदर्भ

या स्थानिक राजकारणात ब्रुस किंग म्हणतो ते नवतेच्या लाटेशी जोडलेले : ''घाईतील बदल जरी अस्वस्थ करणारे असले तरी मोठ्या प्रमाणावर वाढत्या श्रेणीने थेट पाश्चात्त्य culture व अर्थव्यवस्थेशी संबंधित होते. ती संस्कृती व आर्थिक व्यवस्थापनच खुद्द कर्कश (mercuric) बदलातून जात होते. त्यात त्यांचे पूर्वीच्या वसाहतींशी संबंध आणि त्यांचा स्वतःच्या अस्मितेचा पेच यांचा समावेश आहे. परिणाम मुक्तिदायी, उर्जस्वी, काही वेळा परस्परविरोधी, ज्या परंपरा ढासळल्या आणि रचल्या गेल्या'' (प्रस्तावना). या प्रक्रियांचा तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यास आंतरराष्ट्रीय पातळीवर व्हायला हवा. मात्र मराठीत 'पाश्चात्त्य संस्कृती'च्या पुरोहिती प्रसारातील सहभाग आणि ब्राह्मणेतर 'नव' लेखकांची त्यातील समरसता यामुळे मर्ढेकर-आनंद यादव-यशवंत पुरस्कारित माडगूळकर-गाडगीळ ते तळागाळातील जातवार मराठी लेखकराव असा हा पाश्चात्त्य सौंदर्यशास्त्रीय सांस्कृतिक विस्तार एकाच लयीत मराठीत आजवर झाल्याचे दिसते. त्यांचा 'आवाज' कुणाचा?

वासाहतिकरण, त्याला प्रतिकार आणि स्वातंत्र्य या तीन टप्प्यांचे साहित्यावरील परिणाम मी फ्रांझ फेनॉनच्या ग्रंथाच्या आधारे प्रबंधात (1993) स्पष्ट केले आहेत. पहिल्या टप्प्यात राजकीय व सांस्कृतिक मुक्ती हे ध्येय असते. दुसऱ्यात सांस्कृतिक व आर्थिक मुक्ती हे ध्येय फक्त काही नाही रे गट व चळवळींचे असते. त्यातूनच पुढे दलित, आदिवासी, स्त्रीवाद वगैरेंना स्वतःच्या साहित्याची गरज भासते. भारतीय इंग्रजीत लिहिणारे उच्चभ्रू हे आंतरराष्ट्रीय 'दलित'च कसे ठरतात हे अरुणप्रभा मुखर्जीने कॅनडात दलित साहित्य शिकवताना चांगले स्पष्ट केल्याचे 'मराठी माणसाला' माहीत नसते. कारण महाराष्ट्राला इंग्रजी येत नाही हे डेनिस किंकेडसाहेबाने शंभर वर्षांपूर्वी लिहून ठेवले आहे. मात्र ब्रुस किंगने इंग्रजी ही आंतरराष्ट्रीय भाषा बनल्याने 'इंग्रजी साहित्य' या यादीत अमेरिकेतील व ब्रिटनमधीलच नव्हे तर आयरीश नसलेल्या लेखकांची यादी दिली आहे : वोले सोयिंका, चिनुआ

अचेबे, नदिन गॉर्डिमर, जे. एम. कोटझी, डेरेक वॉलकॉट, व्ही. एस. नायपॉल, मागरिट ॲटवुड, मायकेल ओनडॅटजे, लेस मरे, सलमान रश्दी, विक्रम शेठ, अनिता देसाई आणि जेनेट फ्रेम वगैरे. मात्र ही नव इंग्रजी साहित्ये, राष्ट्रीय बहुसांस्कृतिक साहित्ये आणि आंतरराष्ट्रीय साहित्ये विकसनशील नागर वैश्विक साहित्याचा भाग होती. त्यांची निर्मिती आंतरराष्ट्रीय राजकारण, संचारण आणि जगभरच्या आर्थिक व्यवस्थांनी की ज्यांच्यात अंशतः अस्मिता पक्की करणाऱ्या भेदाच्या तीव्र सजगता समाविष्ट असते, त्यांच्याकडून निर्माण केली होती. (नॉस्ट्रडमसचे हरवलेले भाकीत "एका वैश्विक संस्कृतीचे सिद्धांतन"). या यादीत दोन-तीन अनिवासी भारतीय व एक-दीड अर्धनिवासी असे उच्चभ्रू भारतीयच आहेत, एकही महाराष्ट्रीय नाही. हे 'सांस्कृतिक' इतिहासाला धरूनच आहे. मात्र एका ठळक विरोधाभासाची चर्चा मी अन्यत्र केली आहे. वॉलकॉट व नायपॉल हे अनुक्रमे काळा आफ्रिकन व भारतीय 'गोरा' ब्राह्मण त्रिनिदादामधील स्थलांतरित मजुरांचे समकालीन पुत्र. दोघांच्या वाङ्मयीन व सांस्कृतिक जाणिवांत जमीन-अस्मानचे अंतर आहे. पहिला अमेरिकेत तर दुसरा ब्रिटनचा नाईट म्हणून स्थायिक झाले. 'नोबल'नायपॉलचा सत्कार घेणाऱ्या केंद्रशासनातील अधिकाऱ्यांनी आफ्रिकेतील नोबल सोयींकाची उपेक्षा केल्याचा संदर्भ महत्वाचा आहे. वरील यादीमधील चार लेखकांच्या 'नोबेल' भाषणांचा तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यास व्हायला हवा. कारण ब्रुस किंग व इतरांनी उत्तरवासाहतिक साहित्यावर केलेले भाष्य मराठीतील बरेच मुखवटे फाडणारे आहे. किंगच्या मते, "आपली मुळे खोदून आपल्या उगमाच्या आदर्श मानल्या गेलेल्या culture ची ओढ बाळगणारेच 'हद्दपार' होतात किंवा विश्वनागरिक बनू पाहतात" (6). याची दोन टोकाची उदाहरणे म्हणून भालचंद्र नेमाडे व विलास सारंग यांचा उल्लेख मागे बऱ्याच वेळा केला आहे. या सांस्कृतिक संघर्षाचे निरनिराळे प्रकार मराठीत आहेत. दोन्ही सीमांच्या मधील आयाराम-गयाराम फेकाफेकीवालेच (रूथवेन) जास्त आहेत.

याच बरोबर कॅनडा व ऑस्ट्रेलियातील ब्रिटिश संस्कृतीचे वर्चस्व आणि भारत, आफ्रिका आणि वेस्ट इंडिजमधील संकर यातदेखील बराच फरक आहे. वैश्विकता

स्वीकारण्यात फुकटे खोटे व खरे किती हे ठरवावे लागते. स्थानिक जन 'संस्कृती'चा मेळ आधुनिक कलेशी कसा घालायचा? हा प्रश्न मराठीतील चळवळींना आवेशात फारसा विचारला गेला नाही. घोषणा फुले-शाहू-आंबेडकरी आणि कृती मर्ढेकरी पेशवाई तूप-वरण-मलईच्या लईची (rhythm) या द्वंद्वाचे आंतरराष्ट्रीय संदर्भ आहेत. तेच कळले नसल्याने खरे ग्रामीण व दलित साहित्यच अजून जन्मायचे आहे, असे आफ्रिका व कॅरेबियन साहित्य व culture शी त्यांची तुलना केल्यास म्हणावे लागेल. पण संधिसाधू व विदेशी चोऱ्या लपवणारे देशीवादीच डबक्याबाहेरचे सिद्धांत व संकल्पना वापरू नये, अशी फॅसिस्ट बंदी घालतात. हा संघर्ष पारंपरिक 'संस्कृती' व तिचे समायोजन खोट्या वैश्विकतेत करण्यामुळे निर्माण झाला आहे. उदाहरणार्थ, 1972 च्या दुष्काळात अमेरिकेने गहू पुरवला. त्याचे बिल व कर्ज माफ करून हैद्राबादच्या सेंट्रल इन्टिट्यूट ऑफ फॉरेन लँग्वेजेससारख्या तीन संस्था स्थापन करण्याची अट व अमेरिकन साहित्याचे अनुवाद करण्याची अट घातली. "1984 चा भारत-अमेरिका करार आणि त्याचे मराठी साहित्यावरील परिणाम" असे संशोधन झाले, तरच वास्तव समोर येईल. शिवाय या कराराचे फायदे सर्वात जास्त पुरोहितवर्गालाच कसे झाले, हे अमेरिकन वकालतीतील नोकरी करणाऱ्या लोकप्रिय लेखक जयवंत दळवी व दिलीप चित्रे यांनी कधीच सांगितले नाही. दळवींनी 'ठणठणपाळं' मध्ये फक्त इंग्रजी फारसे न येणाऱ्या थोरच चोर लेखकांनी ती भाषांतरे केल्याचा चिमटा काढला होता. मात्र त्यांच्या मानधनाचे लाखोचे आकडे फोडले नव्हते.

1.5 उत्तरवसाहतवाद : सिद्धांतनाचे काही प्रकल्प

प्रस्तुत संग्रहातील गॅरेथ ग्रिफिथ्सचा *उत्तर-वासाहतिक प्रकल्प : टीकात्मक दृष्टीकोन आणि समस्या* आपल्या दृष्टीने महत्त्वाचा आहे. याचबरोबर त्याने रॉजर ॲशवुड व हेलन टिफिनबरोबर संपादित केलेले *पोस्टकलोनियालिझम : रीडर* (1994) मधील लेखही वाचावे. तसा प्रयोग मराठीत का नाही, याची सांस्कृतिक कारणे फार महत्त्वाची आहेत. कारण साहित्यकृतीकडे खऱ्या अर्थाने उत्तरवासाहतिक

सिद्धांतांच्या परिभाषेत पाहता येते. या कसोट्या लावल्या तर कित्येक 'पुरोहिती' पुस्तकांना लावलेली प्रायोगिक, 'दलित', 'युगप्रवर्तक', 'फुलेवादी' वगैरे लेबले वाऱ्यावर उडून जातील. मराठ्यांचा जावई व बीबीएटीने डागाळलेला 'उपरा'कार आमदार दलित लेखक कसा? *कोल्हाट्याचा पोर* नेमक्या कोणत्या कसोट्यांवर दलित म्हणायचा आणि सवलत सम्राटाच्या 'अक्करमाशी' व प्रचारकी कादंबऱ्यांना कोणत्या सौंदर्यशास्त्रीय कसोट्यांवर दलित म्हणायचे? *स्मृतिचित्रे, एक झाड, दोन पक्षी, गारंबीचा बापू, धग, इंधन* वगैरे कुठल्या सांस्कृतिक संकराची उत्पादने? ही सर्व सांस्कृतिक राजकारणाची बीबीएटी प्रक्रियेतील उत्पादने आहेत. हाच निष्कर्षदेखील हे उत्तराधुनिकतेवरील पाच-पन्नास ग्रंथ वाचल्यास काढावा लागेल. यालाच ग्रिफिथ्स पुराभिलेखागारातील शोधायची एक सांस्कृतिक बाब म्हणतो. मात्र या दलितत्वाच्या गुलामगिरीत ढकलणाऱ्या भाषा व संस्कृतीची चिन्हमीमांसा कुठेच आढळत नाही. अदृश्य धर्म व ग्रंथ भय कुठल्या वसाहतवादाने वाढवले आणि दलित साहित्यातील शिव्या व ओव्यांची सांस्कृतिक मीमांसा फारशी कुणी का केलेली नाही? अस्मितेचे दावे कोणत्या उत्तर-वासाहतिक सिद्धांतावर आधारित आहेत? ग्रिफिथ्सने साहित्य कृतीतील प्रतिरूपण आणि सामाजिक वास्तव याचे संबंध तसेच जुळवून घेत लेखकाचा/चळवळीचा प्रतिकार विझवत गिळून टाकण्याच्या साम्राज्यवादी राजकारणाची चर्चा केली आहे. याचाच एक नमुना म्हणून मागे आंतरजातीय विवाहाचे साहित्यकृतींवरील परिणाम अथवा वाङ्मयातील सवलत सम्राट आणि जावई हा विषय संशोधनासाठी सुचवला होता. 'मी' व 'परका' या द्वंद्वाला भारतीय समाजातील उतरंडीत फार महत्त्व आहे. ग्रिफिथ्सने एडवर्ड सईदच्या *ओरिएन्टॅलिझम*च्या आधारे साम्राज्यवादी व गुलाम केलेले यांच्यामधील संबंध चांगले स्पष्ट केले आहेत.

मराठीला अपरिचित असलेल्या दोन भारतीय सिद्धांतवाद्यांचे महत्त्वाचे संदर्भ दिले आहेत. होमी के. भाभांच्या "आश्चर्याचे चिन्ह" नावाच्या निबंधात दिल्लीजवळ इंग्रजी मजकूर छापलेला रद्दीचा कागद काही माणसे आश्चर्यचकित होऊन झाडाखाली जाऊन वाचू लागतात. हा नाट्यमय प्रसंग वसाहतवाद्यांच्या सत्तेचा प्रभाव स्थानिक

देशी संस्कृतीवर कसा पडतो आणि तिला मूक करतो या प्रक्रियेवरील रूपक रचण्यासाठी वापरला आहे. यातूनच अनुकरण व रूपांतर वाढले. नकला व साचेबद्धपणा ते राष्ट्र स्वतःच्या आवाजात कथन करते की नाही आणि सांस्कृतिक संकराचे सिद्धांतन त्याने केले. मात्र मूळचा मुंबईकर पार्शी मराठीतील धर्म-जाती वादापासून दूर राहून अनिवासी भारतीय म्हणून इंग्रजीचे अध्ययन करीत युरोप अमेरिकेत भारतीय व इतर पूर्व वसाहतीमधील साहित्याचे आधुनिकीकरण म्हणजे साम्राज्यवाद्यांच्या मूल्यांची बढती आणि तथाकथित संस्कृतीच्या विकासाची प्रक्रिया सैद्धांतिक पारिभाषेत करीत आहे. स्वत:च्या *द लोकेशन ऑफ कल्चर* या ग्रंथाचा संदर्भ देत ''उत्तरवासाहतिक समाज, साहित्य व संस्कृती युरोमेरिकेच्या समीक्षा उद्योगाकडून गैरवापर (appropration) केला जाण्याचा धोका'' दाखवून दिला आहे. जसे अनेक समीक्षकांनी नोंदवले आहे, ''ही वासाहतिक संबंधाची नक्कल म्हणून पाहिली जाणे शक्य आहे. ज्याच्याद्वारे वसाहतींनी कच्चा माल (वाङ्मयीन संहिता) निर्माण केला आणि महानगरीय समाजांनी मूल्यांची (समीक्षात्मक निवड, मूल्यांकन आणि भाष्य) भर घातली आणि अर्थात जास्तीत जास्त फायदा उपटला'' (167). मात्र समकालीन मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृतीवरची चर्चासत्रे व मासिकांतील लेख पाहता या स्थित्यंतराची मराठीबाहेरचे संदर्भ घेऊन केलेली चर्चा आढळत नाही.

गॅरेथ ग्रिफिथ्स व इतरांनी प्रसिद्ध केलेल्या *द पोस्ट कलोनियालिझम : रिडर* (1994) किंवा ब्रुस किंगच्या *न्यु नॅशनल ॲन्ड पोस्ट कलोनियल लिटरेचर : ॲन इन्ट्रोडक्शन* (1996) मधील लेख वाचले तरी आपली वरील संदर्भातील चिकित्सा फार संदर्भहीन आहे, हे लक्षात येते. त्यात दोन भिन्न टोके आढळतात. ग्रिफिथ्सचा 'उत्तरवासाहतिक प्रकल्प' हा जागतिक संदर्भात युरो-अमेरिका केंद्रांना व सर्व प्रकारच्या वसाहतवादाला पूर्णपणे विरोध करणारा होता. उलट आपल्या विलास सारंगांचा ''मराठी लेखकाचा कबुली जबाब'' हा इंग्रजी प्रक्षोभक लेख अमेरिकेत *वर्ल्ड लिटरेचर टूडे* मध्ये छापणारा निमंत्रित संपादक विनय धारवाडकर यांचा ''साहित्याचे आंतरराष्ट्रीयीकरण'' हा लेख अतिशय महत्त्वाचा आहे. त्याने जगभरच्या

पूर्ववसाहतीतील साहित्याच्या आंतरराष्ट्रीयकरणाची तुलनात्मक मीमांसा करताना म्हटले आहे, ''गतशतकाच्या दुसऱ्या व तिसऱ्या भागाच्या वास्तवाच्या वैविध्याकडून आंतरराष्ट्रीय बदल शेवटच्या भागाच्या जादुई वास्तवाकडे विषय, राजकारण तसेच शैलीचे असे बदल घडले. व्ही. एस्. नायपॉल व आ. के. नारायण उदा., जादुई वास्तवाच्या आंतरराष्ट्रीयीकरणानंतर बरेच सनातनी वाटतील'' (70). मात्र या लेखकांच्या ब्राह्मणजातीचा उल्लेख टाळून शेल्डॉन म्हणतो त्या 'लवचीकता' व सनातनवाद या दोन 'मावसभावांत' समान सापडतात. हा अपघात नाही. याच्या उलट नायजेरियातील चेनुआ अचेबे पूर्णपणे वसाहतवाद विरोधी व डाव्या फळीची साम्यवादी लोकशाही भूमिका घेतो. राष्ट्रीय संस्कृतीच्या नव्या संकल्पना व सिद्धांत मांडतो. धारवाडकरच्या मते, ''सलमान रश्दीने जादुई वास्तववादी त्याच्या कादंबऱ्यांत व समीक्षेत कट्टरपणे राष्ट्रीयतावाद विरोधी व वासाहतिकतेविरोधी भूमिका स्वीकारली. त्याने सर्व क्रांतिकारी वादाच्या पायावर समाज, राष्ट्र व समाजाचे सर्व सनातन दृष्टीकोन ठोकरले'' (70). म्हणूनच नायपॉलला ब्रिटनचा ''सरदार'' बनून नोबेल पुरस्कार मिळवता आला आणि रश्दी उपेक्षितच राहिला आहे. सारंगसुद्धा मराठीतील व इंग्रजीतील सर्वश्रेष्ठ लेखक असूनसुद्धा उपेक्षित राहण्याची कारणे हीच आहेत. अशा जटिल प्रश्नांची उत्तरे युरो-अमेरिकेच्या आंतरराष्ट्रीय गुप्त अहवालात सापडतात. : अमेरिकेची फुलब्राईट स्कॉलरशिप हाफ ब्राईट भारतीयांना विशेषतः दलित व पुरोहितांना मार्क्सवादी-रशियाला विरोधी असणाऱ्यांना द्यावी म्हणजे ते कामे म्हणतो त्याप्रमाणे, ''बुद्धिमंत दलाल'' मुठीत राहतील. मार्शल रेसला ही संधी देऊ नये. असे हे शीत युद्ध 'शुद्ध' समजल्या जाणाऱ्या सांस्कृतिक व्यवहारात आजही सुरू आहे. ग्रिफिथ्स लिहितो, ''उत्तर-वासाहतिक समाज आणि संहितांच्या अभ्यासाची भरती महानगरी शैक्षणिक संस्थात करण्यात आली आहे. परिणामतः जरी वासाहतिक परिभाषित सिद्धांतवाद्यांचे लेखन मिळवणे सहज शक्य आहे. कारण ते फार बढती दिलेल्या आंतरराष्ट्रीय प्रकाशनांत आलेले असते. इ. के. ब्राथवेट, यु. आर. अनंतमूर्ती, इम्मॅन्युएल, ओबोइ चिना, डेनिस ली आणि ज्युडिथ राईट यांच्यासारखे उत्तर-

वासाहतिक चांगले प्रस्थापित आघाडीचे लेखक व समीक्षकसुद्धा अनेक समकालीन चर्चांत सहभागी होणाऱ्या चर्चकांच्यासाठी एक तर उपलब्ध असतात किंचा अज्ञात असतात किंवा दुर्लक्षित केलेले असतात'' (167, 168).

हा आंतरराष्ट्रीय उत्तरवसाहतवादी सिद्धांताच्या प्रसाराचा धोका भांडवली, व्यापारी व पुरोहिती वर्चस्वाला होता असे सांगून ग्रिफिथ्स म्हणतो की, जागतिकीकरणाच्या लाटांत स्थानिक भेदाभेद व संबंध पुरते पुसून गेले, तर ह्या वर्गाच्या वर्चस्वालाच धोका पोहचतो. या प्रचंड प्रभावाला रोखण्यासाठी वेगळ्याच रूपात विरोध हा ''पूर्वतानुरूप, सारतत्त्ववादी, देशीवादी सिद्धांताच्या रूपात विकसित झाला. हे विशेषतः मलेशिया व भारतासारख्या देशांतील जातीयवादी प्रवृत्तींना तोंड द्यावे लागणाऱ्या उत्तर-वासाहतिक समाजात घडत आहे. जेथे स्थानिक, सामाजिक व सांस्कृतिक आकृतिबंध म्हणून आधुनिक राष्ट्रसाठी प्रकाशझोत म्हणून उपयोगी पडण्याकरिता वसाहतपूर्व पुराण रचणे शक्य आहे. *अशा प्रतिकारी देशीवादांचा अलीकडील महापूर हा पूर्वीच्या टीकात्म राष्ट्रवादाहून वेगळा की जो राष्ट्रीय मुक्ती लढ्यांच्या वैशिष्ट्यांनी बनला होता.* तो स्वातंत्र्यपूर्व राष्ट्रवाद फेनॉन, फ्रेंच फ्रांसिस कॅब्रल किंवा सी. एल. जेम्स अशा लेखकांच्या साहित्यकृतीत आढळतो. असे लेखक राष्ट्रवाद वर्ग, धर्म आणि लिंग भेदाभेद हे उदयाला येणाऱ्या राष्ट्रमधील सामाजिक फरकांचे घटक म्हणून जोर देणाऱ्या सामाजिक टीकेला टिकवून ठेवण्यावर जोर देत होते. त्यांना उमगले की, हे राष्ट्र नव-वासाहतिक घट्ट नियंत्रित असे पर्यंत राष्ट्रीय बुर्ज्वा/उच्चभ्रू लोकांच्याच हातात असेल. तरीही ते स्वाभाविक व ऐतिहासिकदृष्ट्या लोकांचे वैधानिक सरकार म्हणून स्वतः प्रतिनिधित्व करते'' (168). भारतातील संधिसाधू देशीवादी पुरोहितवर्गाची एजन्टगिरी करण्याचे लेखकांच्या प्रयत्नांचे फलित आंतरराष्ट्रीय पातळीवर मराठीत स्पष्ट व्हावे म्हणून ग्रिफिथ्सच्या दीर्घ परिच्छेदाचा अनुवाद मुद्दाम केला आहे. ग्रिफिथ्सच्या निबंधाचे भाषांतर मराठीत झाले तर आपल्या लेखकांचे मूल्यमापन आंतरराष्ट्रीय संदर्भात करणे योग्य होईल : *''वसाहतपूर्व समाजाची रचना करणे सर्वोत्तम पुराणी आणि नव्या उच्चभ्रू वर्गाच्या हेतूतः रचलेल्या सर्वात हीन कादंबऱ्या*

आहेत. सातत्य टिकवलेल्या देशी भाषादेखील मजबूत सुधारणा व संकराच्या विषय बनत आलेल्या आहेत. तशा *त्या कादंबरी व लघुकथा यासारख्या युरोपीय साहित्याच्या प्रकारांच्या तयार व घाऊक (whole) रूपांतरेही आहे.* तसेच ते वस्तुतः खरे आहे की अशा साहित्याचे मार्केट व वाचकवर्ग आणि प्रभाव परस्परांत मिसळतात. *भारतासारख्या देशात की जेथे देशी भाषांतील पुष्कळ साहित्ये, समकालीन कन्नड, मल्ल्याळम अथवा बंगालीमधील लेखन* पाश्चात्त्य *वाङ्मयीनप्रकार आणि आनुषंगिक हितसंबंध किंवा देशीबरोबरच्या भेसळीच्या प्रभावाचे प्रदर्शन घडवतात''* (168 तिरपा ठसा माझा). असे म्हणून त्याने नायजेरिया, कॅनडा, न्यूझिलंड वगैरे पूर्ववसाहतीतील इंग्लिश, फ्रेंच प्रभावांची सैद्धांतिक चर्चा केली आहे.

थोडक्यात, मराठीला केवळ प्रगत सिद्धांतच नव्हे, तर ''पोस्ट'' व ''आफ्टर'' असे प्रत्यय लावलेल्या सिद्धांतावरच वेगळा अभ्यासक्रम शिकवण्याची गरज वाटते. उदा., ''पोस्ट'' हा पूर्वप्रत्यय संरचनावाद, वसाहतवाद, आधुनिकतावाद वगैरे सिद्धांतांना पाश्चात्त्य देशांत लावण्यामुळे एक वंशावळच तयार झाली आहे. त्या एका प्रत्ययाचे डझनभर अर्थ मराठीत नीट स्पष्ट झालेले नाहीत. कारण त्यांचा समीक्षा व्यवहार व्याख्या करायला फार लवचीक व कठीण आहे. त्यामुळे एका चर्चासत्रात उडालेल्या घोटाळ्याचे उदाहरण पहिल्या खंडाच्या प्रस्तावनेत आपण दिले आहे. मात्र एटो क्रायसन (Quayson) आपल्या *उत्तरवसाहतवाद, व्यवहार की प्रक्रिया?* (2000) या इंग्रजी पुस्तकाच्या प्रस्तावनेलाच ''उत्तरवासाहतिकरण'' हे सूचक शीर्षक दिले आहे. याचा अर्थ ही प्रक्रिया आहे, आणि ती मराठीत सुरू व्हायची आहे. हे त्याचे उपशीर्षक ''वंशावळ व संसर्ग' या सिद्धांताची दिशा स्पष्ट करते. प्रथम संज्ञेचा अर्थ स्पष्ट करताना तो ''पोस्ट-कलोनियल'' हा शब्द आडवा दंड न टाकता लिहिलेल्या ''पोस्टकलोनियल'' या शब्दाचा अर्थ वेगळा करतो : ''दंड टाकलेले रूप राज्यशास्त्रज्ञ व अर्थशास्त्रज्ञाचा वसाहतवादानंतरचा काळ दर्शवण्यासाठी आलेला शब्द म्हणून वापरला जातो. परंतु 1970 च्या नंतर वाङ्मयीन समीक्षक व इतरांच्या हाती तो अधिक विस्तृत सांस्कृतिक चिकित्सेत बदलला गेला'' (पाहा, ॲशक्रॉफ्ट व इतर,

1998, पृ. 186-920). हा लेखक दंड काढलेला शब्द कालक्रमदृष्ट्या पूर्वजांपासून फरक करण्यासाठी म्हणून शोधनिबंध व पुस्तकांच्या शीर्षकांत जास्त वापरला जातो, असे म्हणतो (प्रस्तावना 2). त्याने या संज्ञेची व्याप्ती स्पष्ट करण्यासाठी उल्लेख केलेल्या बहुसंख्य पुस्तकांचे जगभरचे संदर्भ आपण सर्वच खंडात घेतले आहेत. तरीपण लक्षवेधक संदर्भ असे : Ibekue Chinweizi – *The West and The Rest of us (1977),* Walter Rondey, *How Europe Under developed* Africa; Edward Said, *Covering islam : How The Media and The Experts Determine How See and The Rest of The World* असे भिन्न देशांतील अनेक ग्रंथ मराठीत परिचयाचे करून देण्याची गरज वाटते. ऐजाज अहमद (भारतीय), सईद (अरब-अमेरिकन) फ्रेडरिक जेम्सन वगैरेंच्या भूमिकांच्या आधाराने तीन जगांच्या विभाजनाने निर्माण झालेल्या सैद्धांतिक समस्यांची चर्चा केली आहे. प्रतिकार नेमका कशाला आणि सकारात्मक पुरस्कार कशाचा करायचा, हा गोंधळ कमी व्हायला हवा. या समस्यातून मार्ग काढण्यासाठी ग्रिफिथ्सच्या काही सूचना भविष्यात आपल्यासाठी उपयोगी आहेत. त्याच्या मते, "उत्तर-वासाहतिक परिभाषित सिद्धांतांच्या संस्थात्मक सत्तेने ज्या साम्राज्यांच्या बाजूने तो बोलत असल्याचा दावा करतो, त्यांच्या हितसंबंधापेक्षा महानगरी विद्वानांच्या मतांना अग्रपसंती दिली. त्याचा एक नकारात्मक परिणामदेखील झाला आहे. स्वहिताय सिद्धांताच्याबाबत सर्वसाधारण जसे घडले तसे इतर अनेक विकासांत घडले. खुद्द साहित्य संहितांच्या टीका व मीमांसेसाठी तत्त्वज्ञानात्मक व समीक्षात्मक प्रश्न त्यांच्या जागी घुसडले गेले. जेथे साहित्यसंहिता ही मुख्य जागा आहे, त्या क्षेत्रात हे घडले हे दुहेरी दुर्दैवाचे आहे. कारण ते क्षेत्र भाषिक बदल व भाषाशास्त्रीय वैर, सांस्कृतिक प्रतिनिधित्व आणि सांस्कृतिक संघर्ष आणि मूल्य रचना व बदलाच्या समस्या अशा कळीच्या प्रश्नांच्या रचना करणारे आहे"(175, 176).

सबब, ग्रिफिथ्सने भविष्यात स्थानिक परंपरांचा पुनर्विचार तुलनात्मक पद्धतीने करण्याची सूचना केली आहे. सांस्कृतिक cultural भेद ऐतिहासिक, स्थानिक व वैश्विक संदर्भातच तपासले पाहिजेत. पूर्ण कृष्टिक–कल्चरल संदर्भाच्या अभ्यासाशिवाय

साहित्यकृतीवर भाष्य करू नये हा त्याचा आग्रह आहे. उलट हेच महत्त्वाचे घटक वाङ्मयबाह्य ठरवणारी "कुलकर्णी लीलामृतवाली" आस्वादक साहित्य समीक्षा का फोफावली, याचे निदान करण्यासाठी त्याने पुढे सुचवलेले सिद्धांतन मराठीला संजीवनी पुरवणारे आहे : "यात भर म्हणजे, अलीकडच्या सिद्धांताचा समतोलपणा अधिक ऐतिहासिक व समाजशास्त्रीय अभ्यासाकडून साधला जाणे गरजेचे आहे. **साहित्यसंहितेचे उत्पादन व उपभोग कोणी नियंत्रित केले व करतो याच्या प्रश्नावर त्या अभ्यासाने लक्ष केंद्रित केले पाहिजे. अलीकडील समीक्षेवर ज्यांनी तत्त्वज्ञानात्मक व भाषिक समस्या म्हणून शक्य तेवढ्या जबरदस्तीने वासाहतिक जनतेला ज्या प्रमाणात गप्प केले त्यावर त्याचा प्रभाव पडला. लेफेव्हेर, कोतेइ आणि अल्टबॅच यांच्या पथदर्शक लेखनाचे खरे अनुसरण झालेले नाही**" (176 ठळक ठसा माझा). अशा अग्रभागी सिद्धांतांचे संघटन करण्याचा आग्रह धरला आहे. त्यांचा "समावेश पदवीपूर्व अभ्यासक्रमात केला पाहिजे आणि पुरेशा तपशिलाने वेगवेगळ्या उत्तर-वासाहतिक साहित्यांच्या समाजशास्त्रीय विकास हा उत्तर-वासाहतिक अनुभवाचे वैविध्य आणि मोठ्या व्याप्तीच्या सीमातील भेद व साम्यांचा तुलनात्मक जाणिवेकडून उपयुक्त व तरीही प्रकाशित होण्याची गरज आहे" (177). हे मराठीत झाले आहे का?

1.6 कृष्टी-कल्चर, लोकशाही आणि साम्यवाद : आशेचे स्रोत

मागे आपण साहित्य, culture संस्कृती, समीक्षा, भाषा वगैरे सिद्धांतांचे राजकीय स्वरूप पाहिले. त्याचबरोबर भारतातील ब्रिटिश व पोर्तुगीज साम्राज्यवादाचे आपल्या समाज, साहित्य व संस्कृतीवरील परिणामांचेही काही महत्त्वाचे उल्लेख केले. त्यात मराठीच्या भवितव्याच्या दृष्टीने उत्तरवासाहतिक पारिभाषित सिद्धांत किती महत्त्वाचा आहे, हे या आधीच्या मुद्द्यांत स्पष्ट केले. सबब, या क्षेत्राला नवे स्रोत पुरवावे म्हणून राज्य घटनेतील 'धर्मनिरपेक्षता व साम्यवादा'च्या धोरणानुसार आपण महत्त्वाचे संदर्भ पाहिले पाहिजेत. रेमण्ड विल्यम्सच्या *रिसोर्सेस ऑफ होप : कल्चर, डेमॉक्रसी अॅन्ड सोशॅलिझम* (1999) या रॉबिन गॅबलने संपादित केलेल्या ग्रंथाचेच शीर्षक त्यासाठी

निवडले. रॉबिन ब्लॅकबर्नने प्रस्तावनेत म्हटल्याप्रमाणे ''सर्वात विश्वासार्ह, सुसंगत व मूलभूत साम्यावादी विचारवंत'' म्हणून त्याचा स्वतंत्र परिचय आपण दुसऱ्या खंडात दिला आहे. विल्यम्सच्या ''दीर्घ क्रांती'' च्या सांस्कृतिक सिद्धांतनामुळे नवी दिशा मिळू शकेल. स्वातंत्र्यपूर्व स्वप्नांची गाठोडी संविधानात साठवली आहेत अशी श्रद्धा बाळगणारे दुर्मिळ स्वातंत्र्यसैनिक अजून जिवंत आहेत. दुसऱ्या महायुद्धांत फॅसिझमविरोधी लढलेल्या वेल्श कामगार-शेतकरी पुत्राची ''ब्रिटिश 'डाव्या (लेफ्ट) बाजूचा प्रवक्ता, प्रस्थापित संस्कृतीचा सर्वात परखड टीकाकार, नव्या मूलभूत मार्गांनी साहित्य, सांस्कृतिक अभ्यास, संचारण आणि प्रौढ शिक्षण बघून त्यांचा अभ्यास व व्यवहारात क्रांती घडवणारा'' (ix) लेखक म्हणून या लोकशाही 'दीर्घ क्रांती'च्या भूमिकेचे महत्त्व आहे. थोडक्यात, तो ''मूलभूत शैक्षणिक, सांस्कृतिक आणि राजकीय साहसी मार्गदर्शक होता'' (प्रस्तावना xi). तीस वर्षे उच्चभ्रूंच्या संकुचित गृहीत कल्पनांच्या पलीकडे जाऊन लेबर पार्टीतच राबत होता. या सेंद्रिय विद्वानाविषयी ब्लॅकबर्न लिहितो,

> *कल्चर अॅन्ड सोसायटी* (1968) कडून स्वाभाविक बदल *द लाँग रिव्होल्युशन* (1961) मध्ये झाला. त्याने पूर्वीच विल्यम्सचा उच्च संस्कृती व लोकप्रिय जन संस्कृती किंवा कला व राजकारण यांचे विभाजन किंवा अलग करणाऱ्या सीमेला मान द्यायला नकार दाखवला होता... विल्यम्सचे लेखन डाव्यात नेहमीच विवाद्य होते परंतु ह्या वादावादीत नेहमीच रचनात्मक व निर्मळ-विनोदी होते. जसे त्याच्या टीकाकारांनाच मान्य करताना त्याच्या प्रामाणिकपणा आणि धाडस, मूलभूतता व विद्वत्ता यांचा दुर्मिळ संगम आढळला (xi,xii).

दिवसा साम्यवादी आणि मध्यरात्री मूलतत्त्ववादी अशा भारतीय दुटप्पी कम्युनिस्टांचा उल्लेख मागे केला आहे. विल्यम्यसची ''सत्ताधीश-वर्गाची दादागिरी भेदणारी मर्मदृष्टी आणि त्याच्या स्वतःच्या लेखनातून त्याला आव्हान देण्याचे सामर्थ्य हे प्रस्थापित संस्कृतीच्या बळकट मुद्यांच्या रचनेची चिकित्सा करण्याच्या त्याच्या निर्णयातून जन्मले होते. विल्यम्सच्या पन्नासच्या दशकातील साहित्याची मुख्य प्रेरणा ही

औद्योगिक भांडवलशाहीची टीका तिच्या विशिष्ट तऱ्हेने उत्पादनात्मक क्षेत्रामधील अपयशे किंवा आरोपित अपयशांचा पाठलाग करण्यापेक्षा मानवी व्यवस्था म्हणून एका टीकेची (पुन्हा) रचना करण्याची होती.'' हाच नेमका त्याच्यात व मराठी साम्यवादी पुरोहित लेखकांतील फरक आहे. ''दीर्घ क्रांती'' मध्ये तो समाज रचनेतील सामाजिक बदलांच्या लपलेल्या बाजू व खोल संरचनांचे स्पष्टीकरण करणाऱ्या नव्या संकल्पनांची हत्यारे तयार करीत राहिला. भारतीय कम्युनिस्ट पुराण कथांवरील प्रासंगिक वर्णनात्मक उपरोधी शेरेबाजीपलीकडे गेले नाहीत. राजकीय व आर्थिक संस्था, अनुभव व सामाजिक व्यवहाराचा महत्त्वाचा भाग सोडतात, म्हणून जीवनाच्या समग्र आकृतिबंधावर व दीर्घ टिकाऊपणावर लक्ष दिले पाहिजे यावर त्याचा जोर होता. त्याचे सैद्धांतिक ग्रंथ तसेच कादंबऱ्यांत त्याने पिढी व स्वभाव निसर्गधर्माचे साचे तसेच उत्पादन व संचारण यांच्याकडे लक्ष दिले. आपल्यादृष्टीने महत्त्वाचे म्हणजे सनातन परंपरेशीदेखील त्याचा अटळ संबंध नवे व्यवहार व संस्थांच्या साहसी समर्थनाबरोबर टिकला. ज्या साच्यांच्याद्वारे सत्तेचे उत्पादन व पुनरुत्पादन होते, ते त्याच्यासाठी मध्यवर्ती चिंतनाचे विषय होते. तसेच संचारण तंत्रज्ञानातील बदलांनी निर्माण केलेल्या लोकशाहीच्या शक्यताही चिंतेचा विषय होता. या दृष्टीने बेडेकर पितापुत्रांचे कार्य त्याच्या तुलनेत कसे व का कमी पडले याची चर्चा महत्त्वाची ठरेल. लक्ष्मणशास्त्री जोशी व त्यांनी जनुकीय वैदिक परंपरांशी समन्वयाची भूमिका घेतली, तेथे विल्यम्सने सांस्कृतिक स्तर व भेदच नाकारले. हाच मोठा फरक आहे. अर्थात उदारमतवादी आगरकर ते रॉयवादी तर्कतीर्थ यांच्यापर्यंत ''पुरोगामी ब्राह्मणडबल'' मुळे साम्यवादी विचारांची क्रांती झाली नसली, तरी टोकाचे संघर्ष मात्र टळले हे खरे आहे.

अफाट वाचन करीत बदललेल्या परिस्थितीचा अर्थ लावण्यासाठी संकल्पना व सिद्धांतांची हत्यारे तयार करण्याचे विल्यम्सचे सामर्थ्य वादातीत होते. उदा. *कम्युनिकेशन्स* 1962 मध्ये प्रसिद्ध झाले. त्याचा विषय संचार माध्यमांच्या सार्वजनिक व्यवस्थापनाचा होता. तो प्रस्ताव त्याने अनुभव व पुस्तकी ज्ञान याचा मेळ घालून

मांडला होता. मुक्त विद्यापीठ स्थापन करणाऱ्यांनी 'डावा' म्हणून त्याला डावलला असेल, परंतु त्याच्या प्रस्तावाला डावलणे शक्य झाले नाही. कारण त्याने त्या पुस्तकात नव कला व शिक्षणाची धोरणे यांचे सांस्कृतिक culture साधनांच्याकडील प्रवेशमार्ग रुंद ठेवण्याचे ध्येय सुचवले होते. पुढे त्याला कला मंडळाचा सदस्य म्हणून निवडला, पण त्याला त्या 'सहयोजनाकडून मतानुकुलतेचे प्रशासन' या संरचना त्याच्या खऱ्या लोकशाही सहभागात अडथळे आणते आणि त्याद्वारे सत्तेचे हितसंबंध बळकट करते, असे अनुभव आले. या अनुभवावरील त्याचे चिंतन या पुस्तकात आढळते. आपल्याकडील ही सर्व कोडी नेहमीच 'जाती' वर का जातात याचा एक नमुना मी *ग्रंथांनी रचलेला महापुरुष : यशवंतराव चव्हाण* मध्ये दिला आहे. मराठवाडा दौऱ्यावर गेले असता मराठी शाळेतील भूगोलाची पाठ्यपुस्तके यशवंतराव चव्हाणांनी मागवली. याचे आश्चर्य आयएएस विद्वान अधिकाऱ्यांना वाटले. मराठवाडा विकास प्राधिकरण त्यांनी नेमले. गोखले इन्स्टिट्यूटमधील पुस्तकपंडित अर्थशास्त्रज्ञाशी त्यांचा मोठा वाद झाला. यशवंतरावांच्या एवढा विश्वसाहित्याचा वाचक महाराष्ट्रात जन्मलेला नाही. पण ते "मराठा मठ्ठच" या असत्य स्थिर प्रतिमेच्या शापात अडकलेले आणि पुण्यातील हा पंडित विद्वानच असणार या वरदानाची प्रसार माध्यमांच्या वरदहस्ताने सजवलेला जन्मसिध्द पंडित होता. यशवंतरावांच्या विद्वत्तेला अनुभव व रचनात्मक कार्याची जोड होती. ही खऱ्या व बनावट प्रतिमांची सांस्कृतिक लढाई पुढे स्वतंत्र प्रकरणात स्पष्ट केली आहे. प्रस्तावनाकार ब्लॅकबर्न व चरित्रकारानेही विल्यम्सच्या पॉन्डी या वेल्श खेड्यातील कामगार वस्तीत जन्मल्यापासून घेतलेले अनुभव व जपलेली मूल्ये आणि त्याला दिलेली अफाट वाचनाची जोड या पार्श्वभूमीला महत्त्व दिले आहे. पोकळ पोथिनिष्ठ मार्क्सवादी बरेच असतात. मात्र विल्यम्सच्या लेखनाला 'अनुभवे आले अंगा तेचि जगा देतसे' म्हणणाऱ्या तुकोबारायाचा पाया लाभला होता. असा एका जातीच्या वैदिक वर्चस्वाला थेट आव्हान देणारा लेखक मराठीत या दोन्ही नमुन्यांचा वारसा सांगणारा आहे का? "उत्पादनवादाच्या विरूपीकरणाच्या वस्त्रहरणाची" सुरुवात पाऊणशे वर्षांपूर्वी विल्यम्सने *द कन्ट्री ॲन्ड सिटी* मध्ये केली होती. उलट विल्यम्सने

सातत्याने ज्याला टिकवून धरते त्या रम्य ग्रामीण व व्यापारी संस्कृतीच्या झिरझिरीत अस्ताव्यस्ततेखाली श्रमच कसे लपवलेले असते, यावर त्याने हल्ला केला. समाजातील वर्ग ही एक समग्र रचना गृहीत धरण्यावरच त्याने घाव घातला. त्यातील गुंतागुंतीचे संबंध स्पष्ट करण्यावर त्याचा जोर होता. उलट जातींच्या उतरंडीत वर उल्लेख केलेल्या चव्हाण मुख्यमंत्री व ब्राह्मणविद्वानातील वादाचा तोच आदिबंध आजही रोजच्या जगण्यात पावलोपावली कसा आढळतो. याचे 18 सप्टेंबर 2020 रोजी दैनिकात झळकलेल्या बातम्यांतील एक उदाहरण पाहाः ''ब्राह्मण असल्यानेच मला 'टार्गेट' करण्याचा प्रयत्न?'' विरोधीपक्ष नेते माजी मंत्री देवेंद्र फडणवीस यांचा मराठा आरक्षणाला न्यायालयाने दिलेल्या स्थगिती संदर्भात हा खुलासा केला आहे. भारतातील जात भांडवल आणि लोकशाही विरोधी कालबाह्य आरक्षणातून वाढणाऱ्या विकृती हाच मुळी सांस्कृतिक cultural अभ्यासाचा महत्त्वाचा विषय आहे. ही समस्या सोडवायला विल्यम्सच्या लेखनाचा उपयोग सर्वात जास्त आहे. त्याने भांडवली धर्मवादी 'संस्कृतीत' विकास पावणाऱ्या पेचाचा संबंध संस्कृतीच्या विविध रूपांशी जोडला आहे. त्याचा साम्यवाद हा भांडवलशाही व साम्राज्यवादाने केलेली कोंडी फोडण्याचा रूढ जुन्या मार्क्सवादी पोथीतील नव्हता. तो केवळ वर्ग युद्धांशी मर्यादित नव्हता. त्यात वर्ण युद्धाचीही चिकित्सा होती. तो 'सांस्कृतिक' व्यवहाराच्या राजकारणावर जास्त जोर देणारा लेखक होता. विल्यम्स 'दीर्घ क्रांतीच्या' लोकशाही संघटनाला जास्त महत्त्व देणारा होता.

लोकशाही व लोकसभा आर्थिक व सांस्कृतिक प्रक्रिया अंतर्गत महाजनशाहीद्वारा कशा नियंत्रित करतात यावरच पुस्तिका प्रकाशित केली होती. अशा त्याच्या साहसी हस्तक्षेपामुळे त्याचा प्रभाव कायम टिकला. त्याचा राजकीय विचार मराठी स्टंटमॅनसारखा तुच्छतावादी व अतिमुक्त नव्हता. 'संस्कृती culture सामान्य आहे' ही सुरुवातीची व्याख्या त्याने *कल्चरल मटेरियालिझम*-सांस्कृतिक भौतिकवादाच्या सिद्धांतात उत्क्रांत केली. तसे सानेगुरुजी अथवा प्रवचनकार विनोबाजींचे झालेले दिसत नाही. ते का? विल्यम्स म्हणतो,

प्रक्रियांच्या संबंधात करावयाचे हे अतिशय महत्त्वाचे निर्णायक काम आहे. माझा विश्वास आहे की, *ज्या भांडवली समाजाने अर्थाची व मूल्यांची पद्धती सर्वसाधारणपणे व तपशिलात बौद्धिक व शैक्षणिक अशा सर्वात टिकाऊ प्रकारच्या कामांच्याकडून जन्माला घातली गेली आहे, तिचा पाडाव केलाच पाहिजे.* जिला मी 'दीर्घ क्रांती' संबोधण्यात माझा अर्थ असा की, लोकशाहीसाठीच्या निर्णायक लढ्याचा व संघटित कामगार वर्गाच्या आर्थिक विजयाचा एका खऱ्या संघर्षाचा एक भाग होता. लोक बदलतात, हे खरे आहे, लढ्यात व चढाई करून, भावनेच्या संरचनेएवढे सखोल काहीही असो, ते केवळ क्रियाशील नव्या अनुभवाकडूनच बदलण्यात आले आहे... परंतु... *एखाद्या यशस्वी साम्यवादी चळवळीचे कठीण काम हे अनेकांपैकी एक भावना व कल्पना इतकेच अनेकांपैकी वस्तुस्थिती व संघटनेचे असेल* (प्रस्तावना उद्धृत, xxi, तिरपा ठसा माझा).

प्रस्तावनाकाराने 'नव' उजव्या मागरिट थॅचरच्या दुसऱ्या विजयानंतरही विल्यम्सच्या या सांस्कृतिक cultural अभ्यासातील नवतेचा उदय होतच राहिला. हिंदुराष्ट्रवाद्यांचा उन्माद भारतात कळसाला पोहचला असता आपणाला हे नमुने लोकशाही साम्यवाद टिकवण्यासाठी कसे उपयोगी आहेत याच्या दिशा दाखवण्यासाठी हे संदर्भ स्पष्ट केले. त्याच्या सर्वच पुस्तकांची चर्चा इथे अपेक्षित नाही. वेळोवेळी ते संदर्भ पुढे देऊ. परंतु गोपाळ सिंगचे *पॉलिटिक्स ऑफ शीख होमलँड* (1994) मधील खलिस्तान ते सवलत सम्राट दलितांचे दलिस्तान, नागालँडमध्ये मंगोली वंशाचा दावा करीत भारताचे नागरिकत्व नाकारणारे नागा, ब्राह्मणधर्मग्रंथ भय व ब्राह्मणभयाने ग्रासलेले 'बहुजन' अशा या 'कोंडवाड्यातील' (मुरंजन) म्हणी व वाक्प्रचारासारख्या जातवार भावनिक संरचना लोकशाहीला किती मारक आहेत, याच्या शोधापासून आपल्या सांस्कृतिक अभ्यासांची पायाभरणी करावी लागेल. गोपाल सिंग यांचा हा ग्रंथ विद्यापीठ अनुदान मंडळाच्या मदतीने तयार झाला आहे. शिखांची

अलग भूमीची मागणी बंगालच्या फाळणीच्या आधीची आहे. या समस्येचा उलगडा करताना सिंग लिहितात :

> दुहेरी अर्थाने आज अल्पसंख्याक एक समस्या बनले आहेत-जेथे ते त्यांच्या अस्मिता, कृष्टी–कल्चर, भाषा, धर्म इ. संबंधी वाढत्या खात्रीच्या परिभाषेत ते जगतात. त्या राष्ट्रासाठी ते एक समस्या आहेत आणि त्यांचे राज्य हीच एक समस्या विशेषतः त्याच्या वैध राजकीय व सामाजिक आर्थिक महत्त्वाकांक्षाबाबत वाटणाऱ्या किंवा खऱ्या भेदभावांच्या परिभाषेकरता आहेत (प्रस्तावना 1).

या अभ्यासाला सिंग यांनी अतिशय महत्त्वाचा तुलनात्मक पाया पुरवला आहे. तो आपल्या पुढील प्रगत तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यासाला मोठा आधार देणारा आहे. अमेरिकेतील काळे, कॅनडाच्या क्युबेक प्रांतातील फ्रेंच, इंग्लंडमधील आयरिश अशी अनेक उदाहरणे देऊन त्यांनी हे संशोधन केले आहे. थोडक्यात, असे आंतरराष्ट्रीय तुलनात्मक 'सांस्कृतिक' अभ्यास हे आजच्या ज्वलंत समस्या सोडवायला उपयोगी पडणारे आहेत. त्यांचे महत्त्व वादातीत आहे. त्याला आधार विल्यम्सच्या *की-वर्ड्स* (1976) चा आहे. अशा किल्ल्या सर्वांच्यासाठी उपलब्ध होण्याच्या आशा लोकशाहीत पल्लवीत व्हाव्या लागतात. विल्यम्स उथळ घोषणा, आक्षेप व निष्कर्षावर थांबणारा नव्हता. अर्थांच्या सांस्कृतिक रचनांशी संबंधित युक्तिवाद सखोल व्हावा व त्याचे निष्कर्ष सुलभ करण्यासाठी त्याने हे पुस्तक लिहिले. त्याचे अनुकरण *सम्राट शिवाजी* च्या सुरुवातीला छत्तीस पानावर असे *की-वर्ड्स* स्पष्ट करूनही ते पुस्तक कळत नसल्याची मराठी वाचकाची तक्रार का आहे? 'व्यक्ती', 'साम्यवाद', 'बुर्ज्वा-उच्चभ्रू' अशा शब्दांच्या इतिहासाने विल्यम्सला अनेक समस्यांची उकल करायला बळ दिले. या प्रक्रियेसाठी 'अर्थांची खाण खणणे' हा शब्दप्रयोग त्याने वापरला आहे. यालाच तो "सांस्कृतिक वेढा व आधीन अशा गौण स्थानांच्या ठिकऱ्या करणे" असे म्हणतो. ही ताकद किती मराठी लेखकांत आहे, हे त्याने खाली दिलेल्या थॅचरवादात उपस्थित केलेल्या अनेक प्रश्नांपैकी एक-दोन वाचले तरी लक्षात येईल :

ज्यांच्या भेदाभेद न केलेल्या संस्कृतीच्या culture पलीकडील जे अनेक बदल, त्यांचे सिद्धांत व त्यांचे जे ग्रंथ केवळ नकार व कोंडवाड्यांचे आकृतिबंध आहेत त्यांच्या विरोधात आपण निर्दयतेने बघायला नको का? ज्याने थॅचरवादाचे ठोकळेबाज निदान ज्या विचारधारणेने निर्माण केले, तिच्या एका रूपबंधाचा तो सिद्धांत केवळ एक अपवाद आहे? थॅचरवादाने सामाजिक स्थितीत औदासीन्य व राजकीय निःशस्त्रता शिकवली. ती सामाजिक स्थिती नेहमीच विविध, अधिक अस्थिर आणि अधिक अस्थायी नव्हती का? किंवा अल्पकाळ स्थितीची दीर्घकाळ मांडणी करणाऱ्या किरकोळ उच्चभ्रू सिद्धांतवाद्यांचा शेवट कधीच होणार नाही का? किंवा अलीकडच्या कलेच्या अनेक नमुन्यांत आपण प्रश्न विचारू शकतो का? की, शोषण झालेल्यांना वर्गीकृत म्हणून दाखवणे शोषण करणाऱ्याचा भाडेपट्टा केवळ लांबवते की नाही? प्रत्यक्ष व संभाव्य वर्ग संबंधांचा मध्यवर्ती प्रश्न की, ज्याच्यामधून कला व सिद्धांत तयार करणे शक्य आहे, त्याचा एक नवा आणि काही मार्गाने अपूर्व गुंता... मुक्तीसाठीच्या सहभागी शोधात आहे (विल्यम्स, "द युजेस ऑफ कल्चरल थिअरी", *न्यू लेफ्ट रिव्ह्यू*, 58, 1986 प्रस्तावना xiii).

विल्यम्सचे प्रश्न आपणाला श्रेणीबद्ध परंपरावादी समाजात फार अस्वस्थ करणारे आहेत. त्याच्या समग्र कृष्टिक–कल्चरल समीक्षेचाच स्वतंत्र अभ्यासक्रम घेतल्यास अनेक बोचरे प्रश्न सोडवायला मदत होईल. पुढच्या पिढ्यासाठी लोकशाहीत ही आपली जबाबदारी असल्याचा इशारा देऊन ब्लॅकबर्नने प्रस्तावनेचा शेवट केला आहे. शिष्योत्तम समीक्षक टेरी इगल्टनने घेतलेल्या विल्यम्सच्या दीर्घ मुलाखतीत पहिल्याच प्रश्नात फॅसिझमविरोधी लढाईचा व फार प्रभावी "सांस्कृतिक भौतिकवादा"चा उल्लेख केला आहे. शिवाय थॅचरच्या भयावह सनातनी सरंजामी राजकारणावरच पहिला प्रश्न आहे. हे दोघेही विल्यम्सच्या *पिपल ऑफ द ब्लॅक माउन्टन्स*मधील वेल्शअसल्याने अस्मितेचा प्रश्न येतोच. विल्यम्सला या मातीची ओढ फार होती आणि त्याच्या कृष्टिक–कल्चरल सिद्धांतांचा पाया पॉण्डी गावच्या मातीतील अनुभवांनी रचला होता. त्याच्या

ललित लेखनाची व समीक्षेची तुलना करायला मराठीत लेखकच नाही. वेल्शच्या बऱ्याच आठवणी जागवल्यानंतर तो म्हणतो,

> ह्यापासून मला काय मिळते? केवळ जगण्याचा आत्मविश्वास? होय तोही अंशतः. आत्म-नवनिर्माण आणि पुनर्नवनिर्माणाची की अशक्य कोटीतील जे त्या परिस्थितीत वाटले होते, त्याची एक जोरदार विलक्षण प्रक्रिया होत आली आहे. थॉमस बेकेटने एकदा एक धुर्त व जगाचे-शहाणपण आलेल्या संचलनावरील अधिकाऱ्याला वेल्शविषयी विचारले, "वेल्शचा उत्सुक स्वभाव मी तुम्हाला दाखवेन", अधिकारी म्हणाला, "की जेव्हा तुम्ही तलवार उगाराल तेव्हा शरण जातील, पण जेव्हा ते तलवार हाती धरतील तेव्हा ते हिसका दाखवतील". मला त्या खोल निर्विकार-चेहऱ्याचा विनोद आवडतो... वेगवेगळ्या रूपातील जुलमांच्या भिन्न प्रकारांच्यामधून ज्या मूल्याच्या अर्थाने मार्ग त्याने जिंकला आहे (322).

ही तलवारधारी वेल्श मूल्यव्यवस्था महाराष्ट्राच्या शिवशाहीच्या नात्यातील कशी आहे, हे मी (*गस्त दिवाळी*, 2016) इंग्लंडच्या राजाला नमवणाऱ्या वेल्श शूर जॉर्ज वॅलेस व सम्राटपुत्र राजा संभाजीच्या सांस्कृतिक तुलनात्मक अभ्यासात दाखवून दिले आहे. विश्वासघाताने दोघांनाही जाहीरपणे क्रूरपणे मारण्याच्या प्रक्रियेतील साम्य आले कोठून? तेच साम्य मराठीत लेव्हिस-इलियट स्वागत आणि विल्यम्सबाबतच्या मौनाच्या कटात आहे. तो कट फक्त 'सांस्कृतिक' अभ्यासच उधळून लावू शकतात.

1.7 'सांस्कृतिक' अभ्यासातील गंभीर समस्या : नव्या संकल्पना व सिद्धांतांचे उपयोजन

साहित्य व संस्कृती विचारात आंतरसांस्कृतिक व आंतरविद्याशाखीय नूतनीकरणाची गरज जागतिकीकरणात फार तीव्रतेने जाणवत आहे. रूढ कल्पना समकालीन संदर्भात नीट समजून घेण्याचा हाच एक महत्त्वाचा उपाय आहे. उदाहरणार्थ, Richard Poirier : *The Renewal of Literature : Emersonian Reflections* (1997) मधील प्रतिभा (genius) या एकाच संज्ञेवरील स्वतंत्र प्रकरण

मुद्दाम वाचण्यासारखे आहे. मराठीत ही संज्ञा गूढ व मिथकीच राहिली आहे. अमेरिकन हेन्री थोरोला ती एक "उदात्त कृत्य" वाटली. हा प्रतिभेचा प्रश्न किती किचकट आहे, हे इमर्सनच्या तत्त्वज्ञानातील संदर्भ निवडून लेखकाने चांगले स्पष्ट केले आहे. नवता निर्माण करताना तंत्राप्रमाणेच सांस्कृतिक हिरोगिरीचीही गरज असते. यालाही प्रतिभेची करामत म्हणता येईल. अशा प्रकारे संज्ञा ते संकल्पना व सिद्धांताकडील प्रवास तपासताना आपण आणखी एका महत्त्वाच्या ग्रंथाचा विचार थोडक्यात करू. ज्युडिथ बटलर व इतरांनी संपादित केलेल्या *व्हॉट इज लेफ्ट ऑफ थिअरी?* (2002) या शीर्षकातील लेफ्टमधील "शिल्लक/सोडलेला, उरलेला" हे सर्व साधे अर्थ आहेत. परंतु साम्यवादी डावा (left) हा मार्क्सवादी अर्थ या ग्रंथात चर्चेच्या केंद्रस्थानी आहे. हे आपण त्यातील गायत्री स्पिवाकच्या निबंधाच्या आधारे मागे स्पष्ट केले आहे. याचबरोबर आणखी एक उल्लेख आवर्जून केला पाहिजे की, पाश्चात्त्य देशातील प्रमुख नियतकालिकांनी 'सांस्कृतिक' अभ्यासावर प्रसिद्ध केलेले विशेषांक विचारात घेतले पाहिजेत. उदाहरणार्थ, *कम्पॅरेटिव्ह लिटरेचर स्टडीज*चा विशेषांक काढण्यासाठी प्रसिद्ध संस्कृतिस्ट विचारवंत मायकेल बेरूबे यांना बोलावले होते. त्यांचा तुलनात्मक साहित्य व cultural अभ्यासातील संबंध स्पष्ट करणारा लेख अत्यंत महत्त्वाचा आहे. त्यांच्या ग्रंथातील संदर्भही पुढे दिले आहेत.

डेव्हिड मूडीच्या *द टिक ऑफ हेरेटिक : ऑर युजिंग द पॉईझन ऑफ थिअरी इन द पोस्ट-कलोनियल ऑपरेशन* (पाखंडीची गोचीड : उत्तर-वासाहतिक मोहिमेत सिद्धांताचे विष वापरणे, 1993) मध्ये नोबेल पुरस्कार विजेत्या सोयिकांच्या "मॅडमेन ॲन्ड स्पेशॅलिस्टस्" **या नाटकाच्या आधारे युरोपातील सिद्धांतांचे विषय उत्तर-वासाहतिक समीक्षा कृतीत कसे उतरत आहे, याचीच साधार चर्चा केली आहे. असे नाटक अथवा विषावर उतारा देणारी समीक्षा मराठीत नाही.** याचा अर्थ मराठी साहित्यसंस्कृती शुद्ध व निर्विष आहे असा नव्हे. युरोपातील नागरी सिद्धांत उत्तर-वासाहतिक संहितेच्या मीमांसेत वापरणे हा वादाचा विषय आहे. मात्र मराठी देशीवाद्यांच्या वाङ्मयीन दरोडेखोरी व टोळीच्या वर्चस्वाने अनीतिवादी दहशत

टिकवण्यासाठी सिद्धांतांना विरोध करण्यासारखा हा प्रकार नव्हे. **ब्रिटिश लेव्हिस ते फूको व देरिडाचे सिद्धांत नकळत स्पेशालिस्ट उच्चभ्रू वेड्यांच्याद्वारे पुन्हा साम्राज्यवाद ठसवतात आणि उत्तर-वासाहतिक साहित्यात 'विष' पेरतात, असा मूडीचा दावा आहे. तो किती खरा आहे हे साहित्य अकादमी व महाराष्ट्र राज्य सरकारच्या ग्रंथ परीक्षक स्पेशालिस्टांच्या गेल्या दहा-वीस** वर्षां **तील याद्या माहिती अधिकारात मागवल्या तरी दोन महत्त्वाचे पुरावे हाती लागतील.** उदाहरणार्थ, दोन परीक्षक स्पेशालिस्टांनी आयुष्यात एकही पुस्तक प्रकाशित केलेले नाही. शिवाय काही 'अंगवस्त्रे'सुद्धा या यादीत आहेत. अशीच परीक्षा विद्यापीठातील परीक्षकांच्या याद्यांची घ्यावी लागेल. याचा अर्थ मूडीच्या विष उतरवण्याच्या पुढील भूमिकेत शोधावा लागेल :

> खरोखर, उत्तर-वासाहतिक साहित्यासाठी या सिद्धांताना वैधता नाही. असा युक्तिवाद करणे म्हणजे पुन्हा एकदा 'देशी'च 'परके' ठरवणे, पुन्हा एकदा निर्णायकपणे व स्वाभाविकपणे तिला/त्याला 'आमच्या'पासून 'वेगळे' पक्के केले आहे. *धोका असा आहे की, असे सिद्धांतच खुद्द स्वतःच नवसनातनी बनू शकतात. ज्यांच्या साथीने उद्धट सांस्कृतिक पुरोहितगिऱ्या पदच्युत करणे शक्य आहे. त्या वेळेवरच्या डावपेच व सर्वात जास्त महत्त्वाचे म्हणजे "भौतिकवादी" पाखंडाच्याऐवजी एकच खरा 'शब्द' आहे, असा दावा करणारा सनातनवादी धोकाही आहे* (114 तिरपा ठसा माझा).

मराठी आस्वादक व नवसमीक्षेने हा पारंपरिक धोका कसा दिला आणि नंदा खरेंनी "उद्या"चा केंद्रीय अकादमीचा पुरस्कार का नाकारला याचा अभ्यास अशा निबंधांच्या आधारे करायलाच हवा. मराठी बुद्धिमंत आणि परदेशी सिद्धांत : दुधारी शस्त्रे या विषयावरच संशोधन व्हायला हवे. यापेक्षा मूडीचा विरोध युरोपकेंद्री पारिभाषिताच्या जाळ्यात अडकून तंत्राच्या सत्तेचे वर्चस्व लादण्याला आहे. सोयिकांचे नाटक संस्था व पारिभाषिताचे संबंध व ज्ञानाच्या निर्मितीच्या समस्येशी संबंधित आहे. हा स्पेशालिस्ट कोणते 'सत्य' सांगताना काय लपवतो, याविषयीचे हे पिता व

पुत्रांमधील नववासाहतिक युद्ध आहे. उदा., *नववासाहतिक डॉ.* (24) पदवी-किल्ली हे या नाटकात नव्या अस्मितेचे प्रतीक बनते. आल्बर्ट आईन्स्टाईननेसुद्धा 'पदवी' समाजकल्याणाच्या विचारधारणेशी जोडलेली नसेल तर पट्टेवाल्या निष्ठावंत कुत्र्याची किंमत पदवीधराला असणार नाही असे म्हटले होते. चहावाल्यानेसुद्धा पीएच. डी. विकत घेतली अशी बातमी आली. उलट या नाटकातील मातांची पात्रे या स्पेशालिस्टांच्या ज्ञानाच्या पारिभाषितांच्या भौतिक उपयुक्ततेची चर्चा करताना सिद्धांतांना चटकन मोडीत काढीत नाहीत. त्या ज्ञानाचा विशिष्ट संदर्भातील उपयोग तपासतात. परंपरावादी सांधा जोडू पाहतात. त्या ज्ञानाचे परिणाम पाहतात. पृथ्वीमातेने दिलेले ज्ञान या स्पेशालिस्टांच्या ज्ञानाच्या तुलनेत तपासतात. 'वाईटासाठी जो उपयोग आहे, तोसुद्धा एक उपयोगच आहे'. हा 'विष' बोधकथेचा संदेश आहे. बरे करणे किंवा मारणे. "मातांच्या पृथ्वीविषयीच्या ज्ञानाने निवाडा केल्यास, स्पेशालिस्टांच्या उपयोगाचा विचार कोणत्याही ज्ञानाचा त्याच्या परिणामात बघितला पाहिजे, 'गैरवापर'. कोणत्याही सुलभ सापेक्षवादापेक्षा हे नाटक कोणत्याही ज्ञानाच्या मूल्याचाच अत्यंत भौतिकवादी व व्यवहारी दृष्टीकोन देते" (मूडी 121). नायजेरियातील सोयिंका प्रति-पारिभाषित रचतो, तेवढा अवकाशही मराठीत निर्वासाहतिकरणासाठी साफ केलेला दिसत नाही. सोयिंकाच्या (Soyinka) नाटकात वेडे किंवा विशेषतज्ज्ञ या विरोधी कंपूपैकी कुणाच्याच बाजूने कौल दिलेला नाही. तो भौतिकतेवर जोर देणाऱ्या ज्ञानाच्या बाजूने दिला आहे आणि त्यातील राजकारण अटळ आहे. मराठीतील युरो-अमेरिकी व्यक्तिवाद मर्ढेकर-गाडगीळ अशा नवतावाद्यांनी सत्यशोधकी प्रतिकारवादी चळवळ गाडून टाकण्यासाठी कोणत्या सिद्धांतांच्या हत्यारांचा वापर केला, हे कळण्यासाठी आणखी एका निबंधाचा विचार करू.

कुणापिपी या नियतकालिकात उत्तर-वासाहतिक 'नव' साहित्याच्या वाचनाच्या प्रगत सिद्धांताची चर्चा सातत्याने होत आली आहे. त्याच्याशी तुलना करण्यासारखे एकही नियतकालिक कोणत्याच भाषेत आपल्या खंडप्राय देशात नाही. कवी गॅब्रिएल

ओकाराच्या ''आफ्रिकन भाषेची साहित्यासाठी उत्क्रांती'', डेरेक वॉलकॉटच्या ''काव्यमय'' गद्यातील बहुसांस्कृतिक आत्मव्याख्या आणि संहितात्म डावपेच-मॉडर्न कॉलिअर, ख्रिस टिफिनचा ''चांगले जहाज'', कॉमनवेल्थ चा ''सागर प्रवास'', मार्टिन लीरचा ''युरोप, पौर्वात्य आणि नवे जग : संकल्पनात्मक भूगोल आणि ऐतिहासिक खगोलशास्त्र 1492-1992'', एल्वीन ओ'कॅलॅघनचा ''कॅरेबियन स्त्री लेखिकांच्या लेखनातील सिद्धांतामधील नाखुषीचा समुद्रप्रवास'' किंवा ॲलिसन डोन्नेलचा ''डॅफोडिल्सची स्वप्ने पाहणे : सिद्धांताच्या कथनातील कृष्टिक–कल्चरल प्रतिकार'' अशा जगभरच्या उत्तर-वासाहतिक साहित्याच्या संदर्भातील निबंध भारतीय साहित्य व संस्कृतीच्या समीक्षेशी तुलना करायला जास्त उपयुक्त आहेत. त्यातील शेवटचा डोन्नेलचा निबंध आपल्या 'सांस्कृतिक अभ्यासाला' नवी दिशा देणारा असल्याने त्याचा सारांश देणे उचित ठरेल. प्रतिकाराच्या काळ्या सौंदर्यशास्त्रातील निरडॅफोडिलीकरण व शेक्सपिअरच्या घराजवळ ते सामान्य गवतफूल पाहिल्यानंतर माझा भ्रमनिरास कसा झाला याची चर्चा माझ्या *पाटलाची लंडनवारी* आधारे मागे केली आहे. आफ्रिकेप्रमाणेच कॅरेबियातील काही लेखकांचे संदर्भही दिले आहेत. जमाइका किंकेडने पर्यायी सिद्धांत आपल्या स्त्रीवादी कादंबऱ्यात कसे रचले, हा आपल्यासाठी महत्त्वाचा मुद्दा आहे. जे कोणत्याही भारतीय चळवळीला शक्य झालेले नाही ते तिने समीक्षक व सिद्धांतवाद्यांना वादात ओढून साध्य केले. ही 'ब्लॅक थिअरी' मान्य झाली, तशी भारतीय 'ब्राऊन थिअरी' आर्यवंशीय मिलीभगतमुळेच विकसित झाली नाही असा अर्थ का काढू नये? परंपरा व स्थितिप्रियता गौरव म्हणजे जागीच सडणे का?

या प्रश्नाचे उत्तर आपणाला किंकेडच्या 'सिद्धांतासाठी शर्यत' या निबंधात मिळते आणि त्याचे आंतरराष्ट्रीय केंद्र व परिघाचे संबंध पुढे तपासू. हद्दी ओलांडण्याची ही शर्यत आहे. बार्बारा ख्रिश्चन लिहिते,

> रंगाच्या लोकांनी नेहमीच सिद्धांतन केले आहे... परंतु अमूर्त तर्कशास्त्राच्या पाश्चात्त्य आकृतिबंधापेक्षा फार वेगळ्या रूपात आणि माझा कल असे म्हणण्याकडे आहे की, बऱ्याचवेळा आमचे सिद्धांतन आम्ही ज्या गोष्टी निर्माण

करतो, कोडी व म्हणी, भाषेबरोबरच्या नाटकांत, कारणे आमच्या आवडीला घट्ट कल्पनांच्यापेक्षा गतिमान कल्पना पसंत पडतात (उद्धृत 45).

भारतात पाश्चात्त्य सिद्धांतांचा सोयीचा पुरोहित वर्चस्वाखाली परिचय आणि स्टंटबाज संधिसाधू व दलाली ढोंगी प्रासंगिक शेरेबाजी पलीकडे ही सिद्धांतासाठी शर्यत कधीच लागलेली नाही. ती काही नेक लेखकांनी जाहीर केली तरी पाश्चात्त्य व भारतीय साम्राज्यवाद्यांच्या हस्तकांनी तिच्यात कधीच भाग घेतलेला नाही. याच्या उलट डोन्नेल 'ब्लॅक सिद्धांता'तील किंकेडच्या "सृजनात्मक सैद्धांतिक डावपेचावर" भाष्य करताना ती कोणत्या मार्गाने समस्यांची उकल करते आणि सांस्कृतिक लोकप्रिय व बौद्धिक कथनांचे सिद्धांतन गतशतकाच्या शेवटी करते या चर्चेला महत्त्व देतो. तिच्या कादंबरीची नायिका "ल्युसी"(कवी बर्डस्वर्थची ल्यूसी ग्रे ही ग्रामकन्या आठवावी) या वेस्ट इंडियाच्या बेटावरील हद्दपारिताच्या अनुभवातून सांस्कृतिक व राष्ट्रीय कथन कसे रचले जाते, हे दाखवून देते. शेवटी हा वाद सौंदर्यशास्त्रांचा आहे, हे लक्षात येते. *ल्युसी* या कादंबरीतील सिद्धांतांची शर्यत मराठीत सापडणे कठीण आहे. उलट केतकरांची *ब्राह्मणकन्या* ते रावच्या *द सर्पन्ट ॲन्ड द रोप* चे पहिले वाक्य "मी ब्राह्मण म्हणून जन्मलो" पर्यंत जात-वर्ग उतरंडीच्या कोंडवाड्यातील जात श्रेष्ठत्वाच्याच वेगवेगळ्या शर्यतीच अखंड सुरू असल्याचे बहुसंख्य मराठी कादंबऱ्यांत दाखवता येते. कॅरेबियन व सांस्कृतिक वारसा अमेरिकेत स्थलांतर केल्यानंतर ल्युसीचे विचार व स्वप्ने मध्यम वर्गीय गोऱ्या मारियाच्या घरी राबताना पाश्चात्त्य विचारात अजून बौद्धिक वासाहतिकरण टिकल्याचे जाणवते. पाश्चात्त्य सिद्धांतच कोसळतात.

तिची दुहेरी जाणीव किंवा ज्याला ती दोन चेहरे म्हणते, हाच तिच्या काळ्या स्त्रीच्या वासाहतिक 'सांस्कृतिक' द्विधा अवस्थेचा पुरावा आहे. "डॅफोडिल" ही निसर्ग कविता राजकारणापासून पूर्णपणे अलिप्त म्हणून शिक्षणात आली. तरी ते वासाहतिक हत्यार ब्रिटिश सौंदर्यशास्त्र व संस्कृती बिंबवण्यासाठी वापरले गेले. हे बिंबवण्यासाठी तिने एक प्रसंग चित्रित केला आहे. मारिया तिला ती फुले दाखवायला नेते. तरुण असताना या फुलांची अफाट स्तुती ऐकली/केली होती. परंतु ती सर्व फुले तोडून टाकावी असे

वाटले. तिला त्यांच्यात दुःख व कडवटपणा दिसतो. गोऱ्या व काळ्या स्त्रियांचा हा संघर्षमय प्रतिसाद वाचकाला 'सांस्कृतिक' भेदांच्या राजकारणाचा विचार करायला लावतो. त्यात सौंदर्यशास्त्रीय व विचारधारणात्मक परस्पर संबंधित अवस्था उघड होतात. त्यात ल्युसी श्रमाचे तर मारिया ऐशआराम व भोगविलासाचे प्रतिनिधित्व करतात. ''सांस्कृतिक'' दरी हीच मुख्य समीक्षा आहे. शेवटी डोन्नेल लिहितो,

> **ल्युसी व मारियाला जो अलग करतो तो प्रश्नच मूल्य व्यवस्थेच्या सांस्कृतिकदृष्ट्या रचलेल्या स्वरूपाची साक्ष देतो. आणि म्हणूनच आपण, इतर व वाङ्मयीन मूल्य या विषयीच निवाडा करतो. त्या समग्र पायाविषयीच तो संशय घेतो. विशिष्ट राष्ट्रीय आणि बौद्धिक कथनांचे राजकारण प्रतिनिधित्व करून व उकलण्याद्वारे किंकेड असे प्रकट करते की, एक कॅरेबियन किंवा उत्तर-वासाहतिक स्त्री आत्मनिष्ठा ही एवढी गुंतागुंतीची आहे की, स्त्रीवाद किंवा वासाहतिक परिभाषित सिद्धांत किंवा राष्ट्रीय रूपककथांच्याकडून केवळ बोलण्याएवढी सोपी नाही. हे सगळे फार वेळा श्रद्धेने भाकीत केलेले आहे की, परक्याला सहज समजून घेणे शक्य आहे. भेदाभेद शोधण्यासाठी आत्मनकडून त्या परक्याला समजून घेण्याच्या अभ्यासपद्धती रचलेल्या असतात. ज्या पद्धतींची प्रवृत्ती याच्या पुढे जाऊन ज्या आत्मनमध्ये परक्याचे सिद्धांतन करण्याची असते** (51 ठळक ठसा माझा).

ही स्थलांतरित जाणीव मर्मभेदी आहे. क्रॉस-सांस्कृतिक संरचनाचे एवढे सूक्ष्म-चित्रण मराठीत शोधावे लागेल. ते सिद्धांत व संकल्पना टाळून स्थूल जात-संघर्षाच्या सुलभ व बटबटीत एकांगी प्रचारकी, प्रकाशकाच्या पुरोहिती विचारधारणांच्या चौकटीत झाल्याचे जास्त पुरावे सापडतात. हे मी उद्धव शेळके (2002) यांच्यावरील इंग्रजी पुस्तकात सप्रमाण दाखवून दिले आहे. वर्डस्वर्थच्या एका फुलावरील कवितेच्या आधारे 'डॅफोडिलीकरण' नावाचा सिद्धांत आफ्रिकेत तयार झाला, भारतीय

फुलावरचा सिद्धांत का नाही? त्याला प्रतिकार निर्‌डॅफोडिलीकरण या सिद्धांताने केला. अशा कृष्टिक-कल्चरल सिद्धांतनाची साक्षरता मराठीत आहे का?

खंडप्राय भारतापेक्षा साहित्याचे जास्त नोबेल पुरस्कार मिळवणारे लेखक कॅरेबियाच्या दरिद्री बेटावर जन्मले. पैशाच्या जोरावर अमेरिकन ब्लॅक पँथरची विचारधारणा आयात करण्याने दलित पँथरचा उद्रेक आंबेडकरवादालाच दुबळा करणारा होता की काय, याचा सैद्धांतिक विचार करण्यासाठी एक कॅरेबियन निबंध *कुणापिपी* (1993) मधूनच निवडला आहे. तुलना अप्रिय असूनही स्वीकारणे हा तुलनात्मक सौंदर्यशास्त्राचे मूलतत्त्व आहे. ग्लिन ए. ग्रिफिथचा "व्हेल्ड पॉलिटिक्स इन वेस्ट इन्डियन क्रिटिसिझम" हा निबंधच आस्वादक समीक्षक वैदिक मंत्र जपणारे वाङ्मय बाह्य ठरवून हद्दपार करतील. कारण "वेस्ट इंडियन समीक्षेतील बुरख्याआडचे राजकारण" हे प्रक्षोभक शीर्षकच पुढील सांस्कृतिक अभ्यासाचा भक्कम पाया आहे. त्या बेटांच्यावरील व भारतातील युरोपियनांच्या वसाहतीत बरेच साम्य होते. वासाहतिक अनुभवातून त्यांनी उदयाला आणलेली वेगवेगळी सौंदर्यशास्त्रे आणि भारतातील नववसाहतवादाला स्थैर्य देणारी पाश्चात्त्य सौंदर्यशास्त्रे व 'सांस्कृतिक' वर्चस्व यांत किती फरक आहे, हे दाखवणारा हा आरसा आहे. वेस्ट इंडिज बेटवरील स्थलांतरित मजुरांच्या मुलांच्यापैकी नोबेल विजेते डेरेक वॉलकॉट व व्ही. एस्. नायपॉल यांचे साहित्य वाङ्मयीन महात्मतेचे वेगळेच मंत्र सांगतात. मर्ढेकरांनी साहित्याच्या "परपुष्टतेची" प्रक्रिया कुठेच स्पष्ट केली नाही. उलट मराठीच्या खुजेपणाचे मूळ ढोंगी फेकाफेकी व बांडगुळी फुकटेगिरीत कसे आहे, हे मी (2005) डेरेक वॉलकॉटचे *द ब्रँच ऑफ ब्लू नाईल* आणि वसंत कानेटकरांचे *गगनभेदी* यांच्या तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यासात स्पष्ट केले होते. तो निबंध लॉस एन्जेलिसच्या जागतिक शेक्सपिअर मेळाव्यात सादर केला होता.

या दोन्ही प्रदेशातील साहित्य समीक्षांत थोड्याबहुत प्रमाणात रूपवादी व सामाजिक-ऐतिहासिक घसरण ह्या दृष्टीकोनात बरेच साम्य आहे. फरक भारतीय जाती-वर्ण व्यवस्थेतील स्वैर आस्वादनाच्या अज्ञानात जास्त आहे. कॅरेबियन

इतिहासकार ब्राथवेट आफ्रिकेतील मूळच्या टिकलेल्या 'सांस्कृतिक' घटकाला अस्मितेचा मूलभूत घटक म्हणून प्रतिकाराच्या सौंदर्यशास्त्रात फार मोठे महत्त्व देतो. साहित्यात युरोमेरिकीकेंद्रिततेला विरोध करणारे घटक किती याचा हिशेब मांडून पुरस्कारासाठी शासकीय कसोट्या प्रतिमाशास्त्र व कृष्टिक–कल्चरल विज्ञानाच्या आधारे लावूनच निवड केली जाते. अस्मितेचा पेच हाच मूलभूत प्रश्न वॉलकॉट ने 1988 साली जमासियातील वेस्ट इंडिज साहित्य परिषदेत कसा मांडला, याची चिकित्सा ग्रिफिथ्सने तपशिलाने केली आहे. वॉलकॉट नायपॉलवर कठोर टीका करतो. नायपॉल भारतीय स्थलांतरित असूनही भारतावर कठोर टीका करतो. मात्र वॉलकॉटने नोबेल भाषणात भारतीय प्राचीन संस्कृतीचा गौरवच केला आहे. वॉलकॉटचा हा प्रतिकार किती खोल चिंतनात रुजलेला आहे हे त्याच्या सैद्धांतिक परिभाषेवरून लक्षात येते.

वॉलकॉट केंद्रस्थानी ठेवून तीन जगातील सामाजिक-ऐतिहासिक राजकारणाचे विरचन (deconstruct) करताना नायपॉलच्या मूळ 'वेस्टटॉक्सिफाईड' स्थलांतरित ब्राह्मणी अस्मितेचा उल्लेख कुठेही नाही. कारण ती युरोमेरिकेला प्रतिकारक नाही. हा आपल्या 'बीबीएटी' च्या सिद्धांतनाला पूरक पुरावा आहे. शिवाय या दोन नोबेल पुरस्कार विजेत्या कॅरेबियन लेखकांच्या नोबेल भाषणांतही ते उघड झाले होते. वेस्ट इन्डियन समीक्षेतील राजकारण विरचनवाद व अँग्लो-अमेरिकी सिद्धांतवाद्यांवरील हल्ल्यावर स्थिरावते हा योगायोग नाही. हे ग्लिन ग्रिफिथच्या शेवटच्या परिच्छेदावरूनसुद्धा स्पष्ट होते. तो लिहितो,

> खरोखर, वेस्ट इंडियन समीक्षेतील विचारधारणेचे संघर्ष हे केवळ वेस्ट इंडियन रूपवादी आणि वेस्ट इंडियन सामाजिक-ऐतिहासिक दृष्टीकोन-जुना गुळगुळीत शब्दप्रयोग करायचा तर तो केवळ वॉलकॉट विरुद्ध ब्राथवेट नाही. या चर्चेत आपण केवळ अंशतः परीक्षण केले त्या प्रकारे वेस्ट इंडियन समीक्षा तिचा स्वतःचा अंतर्गत संघर्ष रूपवादी व सामाजिक-ऐतिहासिक हितसंबंधातील असल्याचे उघड करते. यात भर म्हणजे, वेस्ट इंडियन सैद्धांतिक व टीकात्म समस्या एकाच वेळी महानगरी सिद्धांत कामाला लावतात आणि या प्रतिबद्धतेचे

स्वरूप वेस्ट इंडियन समीक्षेच्या राजकारणाच्या मूल्यांकनाला अधिक निकष पुरवते (112).

या प्रतिबद्धतेच्या मराठीतील समीक्षेतील राजकारण स्पष्ट करण्यासाठी आंतरराष्ट्रीय संदर्भ विचारात घेऊनच आपण पुढील प्रकरणात 'कल्चरल' अभ्यासाचा उदय, व्याख्या आणि विकासाचा विचार करू.

1.8 आंतरराष्ट्रीय संबंध, समाज, कृष्टी-कल्चर आणि साहित्य : वेध भविष्याचा

जागतिकीकरण आणि लेखकांच्या भूमिकांच्या तुलना हा आणखी एक महत्त्वाचा संशोधन विषय बनला आहे. उदाहरणार्थ, वॉलकॉट व गायत्री चक्रवर्ती स्पिवाक हे दोघेही सध्या अमेरिकेत अध्यापन करतात. आश्चर्य म्हणजे जागतिकीकरणाच्या युगात सौंदर्यशास्त्रीय शिक्षण या इंग्रजी ग्रंथाच्या निमित्त कॅथी कॅरूथने (2010) अमेरिकेतील *पीएमएलए*साठी घेतलेल्या मुलाखतीत पहिल्याच प्रश्नाच्या उत्तरात स्पिवाक शेक्सपिअरचा संदर्भ देऊन साहित्यात राजकारण आणू नये, असाच पुरोहिती सूर आळवते. याच्या उलट वॉलकॉट थेट युरोमेरिकाकेंद्रिततेविरोधी राजकीय भूमिका घेत शेक्सपिअरच्या 'ट्रॅजेडी'चा उपरोधी तमाशा बनवतो.

नव्या शतकाच्या पहिल्याच दशकातील या अंकात **साहित्य व समीक्षेच्या भविष्याची** चर्चा केंद्रस्थानी आहे. त्याच्या संपादकीय प्रस्तावनेत प्रसिद्ध 'डावा' समीक्षक जोनाथन क्युल्लरने गायत्री स्पिवाकच्या मुलाखतीवर भाष्य करताना राजकारण टाळल्याचे निदर्शनास आणताना म्हटले आहे, "स्पिवाक वाङ्मयीन समीक्षा किंवा साहित्य सिद्धांत यांच्या भवितव्याबद्दल थेट बोलत नाही. परंतु निश्चितच या समृद्ध मुलाखतीमधून प्रबोधन बुद्धीच्या नमुन्यांच्या समीक्षेत गुंतलेल्या समीक्षेच्या दृश्याची उधळपट्टी पाहणे शक्य आहे. त्याचबरोबर निवाडा व कल्पनेच्या प्रशिक्षणाचा शोध ती घेते. तो शोध इतिहासाच्या शक्यता समजण्यासाठी ती भाकीत न करता येण्याच्या संदर्भातील ती आहे". अर्थात हे तिचे जनुकीय पुरोहितीकरण डायस्पोराचे आहे. तसेच क्युल्लरने अन्य सर्व निबंधांची ओळख करून देताना स्पिवाकने जो विषय 'साहित्यात राजकारण आणू नये' या पुरोहिती परंपरेप्रमाणे टाळला असे म्हटले.

तेच जीन जॅक लेसर कलने ''राजकीयकडे पुनश्च वळणे'' मध्ये आणल्याचे चांगले कौतुक केले आहे. लेसेर्चेने आधुनिकतावाद, साहित्य सिद्धांत आणि भाषेच्या सिद्धांताविषयी विपुल लेखन केले आहे. त्याची मराठीत कधीच कानी न पडलेली ''नव्या राजकीय समीक्षेसाठी घातलेली हाक आहे''.

पुढे क्युल्लरने आपल्या अभिप्रायात लेसेर्चेने फ्रेंच तत्त्वज्ञ झाक रँसियर समीक्षकाच्या दिलेल्या उदाहरणाचे महत्त्व स्पष्ट केले आहे. रँसियरसाठी आधुनिक साहित्याच्या तीन क्रांत्या (कर्त्याची लोकशाही, वाङ्मयप्रकाराची लोकशाही आणि भाषेची लोकशाही) या मूलभूत लोकशाहीच्या तीन आकृतिबंधांशी जोडलेल्या आहेत. क्युल्लर पुढे लिहितो,

> ज्या प्रबंधाने तो आपल्या निबंधाचा शेवट करतो, लेसरकल जोर देतो की, राजकारणाकडे पुन्हा वळणे ही जगाची एक संकल्पना म्हणून भाषेला हाताळणे असते. एकीकडे आन्तोन ग्रामसी ज्याला सामान्य व्यवहारज्ञान आणि दुसऱ्या बाजूला चांगली सामान्य गोष्ट म्हणतो, त्यांच्यातील तळाशी उरलेले कण म्हणतो, त्याची समीक्षा करायला साहित्य मदत करते. साहित्य हे बदल घडवण्याच्या राजकीय कठीण कामाला गती देऊ शकते. कारण ते राजकीयच्या तिप्पट वेळा राजकीय बाबी हस्तगत करते : ''इतिहासाच्या भूतकाळ आणि भाषेत गाळून ठरलेले सामान्य व्यवहारज्ञान; भविष्यातील वर्चस्वी वर्गाच्या उदयाला येणाऱ्या दादागिरीचे वर्तमान, तसेच उदयाला येणाऱ्या भाषेचे वर्तमान आणि भाषा व समाजाच्या कल्पित आदर्श राज्याचे (रामराज्याचे) भवितव्य''. ही साहित्याची संकल्पना केवळ सामाजिक-आर्थिक-घटना एकत्र येण्याच्या योगाचे प्रतिबिंब म्हणून येत नाही. परंतु ती सामाजिक बाबी मधील सक्रिय हस्तक्षेप म्हणून येते. ती वाङ्मयीन (आणि केवळ वाङ्मयीन नव्हे) समीक्षेसाठी अवघड कामांची श्रेणी पुरवते (908, 909).

काही समीक्षकांना डेरिडाच्या सिद्धांतात उज्ज्वल भविष्य दिसते.

भारतीयांच्या दृष्टीने अंखी मुखर्जी या *सौंदर्यशास्त्रीय उन्माद* (एस्थेटिक हिस्टेरिया) वगैरे पुस्तके लिहिणाऱ्या अनिवासी भारतीय ऑक्सफर्ड विद्यापीठाच्या महाविद्यालयात इंग्रजी भाषा व साहित्य शिकवतात. त्यांच्या ''व्हॉट इज ए क्लासिक? : इन्टरनॅशनल लिटररी क्रिटिसिझम ॲन्ड द क्लासिक क्रेशन'' या लेखाची दखल क्युल्लर गंभीरपणे घेताना दिसत नाही. ती पारंपरिक पुरोहिती सांस्कृतिक अभिजात वाङ्मय संहितेचेच वैश्विकीकरण करते. हे 'नपुंसक बुद्धिमंत' (बॅरि.मूकर्जी) सिद्धांतात बसते. ''अभिजात ग्रंथ म्हणजे काय?'' या नावाच्या टी. एस. इलियट व जे. एम. कोट्झीच्या लेखांचा संदर्भ तिने घेतला आहे. यालाच ती अभिजात ग्रंथांच्या ''आंतरराष्ट्रीय वाङ्मयीन समीक्षेचे वैश्विकीकरण'' असे म्हणते. ही भूमिका रेमण्ड विल्यम्सच्या विरोधात व लेव्हिस-इलियट भारतीय पूजेत जन्मली आहे, क्युल्लरच्या मते, ''समीक्षा, ज्ञान, तंत्रज्ञान व कौशल्याच्या अस्थिर रचनांच्या विरोधात ज्ञानातील व पायाभूत वाङ्मयीन मूल्याच्या कल्पनेला किनाऱ्यात कोंडणे चालूच ठेवते. असे असले तरीही ती निष्कर्ष काढते की, श्रेष्ठ अक्षर वाङ्मय (क्लासिक)चा प्रश्न हा अज्ञेयवादी चर्चा व वादाचे ठिकाण आहे की, जे वाङ्मयीन क्षेत्र त्याच्या स्वतःच्या निकषांना 'सांस्कृतिक' फरक करण्यासाठी उत्पन्न करते आणि उपरोधाने कदाचित, ज्याअर्थी हे श्रेष्ठ अक्षर वाङ्मयाच्या संकल्पनेच्या वरवरच्या केंद्रीभूत करणाऱ्या कार्यापासून दूर वाटले तरी, प्रत्यक्षात विश्वसाहित्यात मूल्याच्या रचनेसाठी दुतर्फा असलेला रस्ता पुरवते'' (914).

हेच युरो-अमेरिकी नववसाहतवादी रस्ते डायस्पोराच्या माध्यमातून भारतातील कोंडवाड्यात पुरोहिती वर्चस्वाला पाठबळ पुरवत आले आहेत. रूढ साहित्य इतिहास कालबाह्य टेलिफोन डिरेक्टरी आहे आणि बरेच मराठी आधुनिक साहित्य युरोमेरिकी साहित्याची 'फेकाफेकी' कशी आहे, याचे संशोधन व्हायला हवे. एरिच आरबॉकचे अनुकरण/नक्कल या विषयावरील सिद्धांतन या दृष्टीने महत्त्वाचे आहे. शिवाय संगणक युगात ''वाङ्मयीन भूतकाळाचे भवितव्य'' या विषयावरील निबंध महत्त्वाचा आहे. हे निबंध एकविसाव्या शतकातील वाङ्मयीन समीक्षेच्या सर्वच शक्यता पुरेशा शोधतात, असे क्युल्लरला वाटत नाही. मात्र सिद्धांत क्रांतीच्या भूतकाळापेक्षा अधिक

विशाल, नावीन्यपूर्णता, समृद्ध अशा टीकात्म शक्यतेविषयी आशावाद व्यक्त करताना तो लिहितो,

> ...आजच्या वाङ्मयीन अभ्यासाच्या अवस्थेविषयी तक्रार करणाऱ्या कुणीही जेव्हा नव समीक्षात्मक स्पष्टीकरणे आणि पादचारी वाङ्मयीन इतिहास या मुख्य शक्यता होत्या त्या दिवसात बाबी कशा होत्या ते आठवावे. वाङ्मयीन समीक्षेचे कठीण काम ह्या नव्या शतकात काय असलेच पाहिजे, यावर एकमत जरी नसले तरी, विविध टीकात्म विकास मूकसंहितेला बोलते करण्याच्या प्रभावी शब्दार्थ मीमांसात्मक निकषाविषयी प्रश्न उपस्थित करीत आहेत. साहित्य कृतींना घटना तसेच अर्थनिरूपण करावयाच्या संहिता म्हणून बघायला येण्याच्या शक्यताच नव्या काव्यशास्त्राला उत्तेजन देतील आणि समीक्षेला एक सातत्याने चालणाऱ्या वाद व शोधाचे क्षेत्र बनवतील (915).

थोडक्यात, कोविड-19 ने 'सेमिनार' चे 'वेबिनार' केले. वृत्तपत्रांचा पसारा संपवला. दोनच पाने व्हॉट्सॲप वर आणली. कथा-कादंबऱ्यांना 'क्वारंटीन' केले. कविता, भाषणे यू-ट्यूबमध्ये दाटीवाटीने यू-ट्यूबच्या मास्कमध्ये सक्तीने डांबली. शेकहॅण्ड संपला तरी निःशस्त्र असल्याचा पुरावा नमस्कारात दाखवावाच लागतो. 1930 मध्ये ब्लॅक-डेथ साथीत 7 ते 20 कोटी मेले. पूर्वीचा आकड्याचा रेकॉर्ड ब्रेक कोविड-19 करील, असा अंदाज जागतिक आरोग्य संघटनेने वर्तवला आहे.

थोडक्यात, युवाल नोआ हरारीच्या *होमो डेअस् : मानवजातीच्या भविष्याचा रोमांचक वेध* (2018, 227) जगातील कल्पित गोष्टींमधील विरोधापत्ती (paradox) ची त्याने दिलेली उदाहरणे साहित्य व कृष्टी–कल्चरमध्ये खूप आढळतात. त्या आधारे त्याने केलेले भविष्यदेखील चक्रावणारे आहे. आपल्या रोजच्या जगण्यातील सवयीच्या बाबींचा असा विचार आपण फारसा कधीच करीत नाही. तो इतिहास खरा असूनही पुराणांनी इतिहासावर कशी मात केली याचा खुलासा करताना तो लिहितो,

> आजदेखील अमेरिकेन राष्ट्राध्यक्ष आपल्या पदाची शपथ बायबलवर हात ठेवूनच घेतात. याचप्रमाणे जगभरातल्या अनेक देशांत, युएसए आणि युक्रेनमध्येसुद्धा

> कोर्टात साक्ष देताना साक्षीदार आपला हात बायबलवर ठेवून 'मी केवळ सत्य, संपूर्ण सत्य सांगेन आणि सत्याखेरीज काहीही सांगणार नाही' अशी शपथ घेतात. जे पुस्तक काल्पनिक कथा, मिथकं आणि चुकांनी ओतप्रोत भरलेलं आहे, त्यावर हात ठेवून सत्य सांगण्याची ही शपथ घेणं किती विरोधाभासाचं आहे ना? (227).

अशा विरोधापत्ती भगवत्गीतेतही सापडतात. भारत हा श्रेणीबद्ध समाजातील उतरंडीसाठी जगात सर्वश्रेष्ठ आहे. साहित्य व 'संस्कृतीची' ही भांडारे प्रबोधनकारांनी *धर्माची देवळे आणि देवळांचा धर्म* मध्ये वर्णिलेल्या वास्तवापलीकडे आजची स्थिती गेली आहे. परंतु युवाल हरारीचे भविष्य तज्ज्ञ जुमानीच्या आकडेमाडीपेक्षा जास्त अस्वस्थ करणारे आहे. तो म्हणतो,

> एकविसाव्या शतकात तर पूर्वीच्या युगापेक्षा सामर्थ्यवान कल्पित गोष्टी निर्माण होतील. आणि अधिक सत्ता असणारे धर्म, जैव तंत्रज्ञान आणि कॉम्प्युटरचे अल्गोरिदम यांच्या मदतीनं हे धर्म आपलं अस्तित्व दर मिनिटाला नियंत्रित करतीलच, पण त्याखेरीज आपलं शरीर, मेंदू आणि मन यांनाही घडवतील. त्यामध्ये स्वर्ग आणि नरक यांच्यासह संपूर्ण आभासी जगाची निर्मिती केलेली असेल. वास्तवापासून कल्पितांची आणि विज्ञानापासून धर्माची फारकत करण्याची क्षमता असणं यापुढं अधिक कठीण होणार आहे, पण पूर्वीपेक्षा अधिकच जरुरीचे होणार आहे (231).

याचा अर्थ लेसरकल म्हणतो त्याप्रमाणे, जुन्या रूपातील राजकीय समीक्षा कधी येणार नाहीत. नव्या प्रमाणकांचा शोध घ्यावा लागेल. भविष्यात समाज, कृष्टी–कल्चर व साहित्य समजून घेण्यासाठी आपणाला पुढील सांस्कृतिक अभ्यासात किती बदल करावे लागतील याची कल्पना हरारीच्या 'जाणिवेचा महासागर' च्या सुरुवातीच्या पुढील परिच्छेदावरून येईल : "आगामी काळातले नवे धर्म अफगाणिस्तानामधल्या गुहांमधून किंवा मध्य पूर्वेतल्या मरदशामधून जन्माला येण्याची शक्यता नाही. त्याउलट ते संशोधनासाठीच्या प्रयोगशाळांमधून उदयाला येतील. त्याप्रमाणे

समाजवादात जगाला वाफेचे इंजिन आणि वीज यांचा वापर करून संकटापासून मुक्ती देण्याचे आश्वासन दिले होते, अगदी त्याच प्रकारे नवे टेक्नो-धर्म जगाला अल्गोरिदम आणि जनुकं याबाबतचे आश्वासन देऊन त्यावर राज्य करतील'' (2018, 448). या नव्या जगाला समजून घेण्यासाठी साहित्य सिद्धांतापेक्षा कृष्टिक–कल्चरल सिद्धांतांना जास्त महत्त्व येत जाईल.

1.9 साहित्याचे आंतरराष्ट्रीयीकरण आणि केंद्र व परिघाचे कृष्टिक-कल्चरल नियमन

मागे उल्लेख केलेल्या जीन-जॅक लेसरकल याच्या 2002 मधील *द फ्यूचर ऑफ थिअरी* मालिकेतील ''राजकीयकडे पुन्हा वळणे'' या निबंधावरील क्युल्लरचा अभिप्राय पाहिला. त्याच्या सुरुवातीला लेसरकलच्या मते, तरुण वर्ड्ससवर्थने फ्रांसच्या पहिल्याच भेटीत दोन ''क्रांति'' कारक गोष्टी केल्या. फ्रेंच पोरीच्या प्रेमात पडून त्या मातेला व कन्येला सोडून ब्रिटनला निसर्ग पूजा-पाठाच्या कविता करायला परतला. मात्र फ्रेंच क्रांतीचे गौरवी गीत गाताना म्हटले, ''त्या पहाटे वरदान होते जिवंत असण्याचे आणि तारुण्यात मुसमुसणे म्हणजे स्वर्गातच असणे''. या ओळी बदलून लेसरकल म्हणतो, ''त्या नवशतकाच्या पहाटे वरदान होते जिवंत असण्याचे, परंतु साहित्य सिद्धांतवादी बनणे होते स्वर्गातच मिरवणे''. अर्थात, हे मराठीच्या बाबत 1970 च्या दशकात पुरोहिती युरोमेरिकी डायस्पोराचा परंपरावादी स्वर्ग होता की स्वातंत्र्योत्तर सत्यशोधकी क्रांतीचा गळा आवळणारा नववसाहतवादाचा 'अवतार' होता हे साक्षर बहुजनांना अजून नीट कळलेले नाही. म्हणूनच लेसरकलने 21व्या शतकातील वाङ्मयीन समीक्षेचे घोषवाक्य म्हणून निवडलेले ''राजकीयकडे पुनश्च वळणे'' हे बा. गं. टिळकांच्या मिथकी ''पुनश्च हरि ॐ'' पेक्षा वेगळे आहे (पाहा, *द मिथ ऑफ 'लोकमान्य' टिळक*-कॅशमन, 1975). स्पिवाकचे हंगामी राजकारणाकडे वळणे हा बनारस-पुणे धार्मिक-'सांस्कृतिक' परंपरांच्या वारशाचाच मिथकी भाग आहे. मराठीतील 'लोकमान्य' या विशेषणाचे मिथक उघड करण्याचे धाडस न्यायालयीन दाव्याचे संकट ओढावून घेत अमेरिकेतील रिचर्ड कॅशमनने केले. पुराव्यानेच मांडणी

केल्यामुळे ते सहीसलामत सुटले. त्यासाठी लेसरकलने 'ब्लॅक जाहीरनाम्यां'च्या आधारे स्पॅनिश मिशेल रिबेटची ''सहा लेसर किरणे'' मराठी समीक्षेचे रोग निदान करण्यासाठी आवश्यक आहेत. आता शहाण्यांची बंडखोर 'क्ष' किरणे काही कामाची नाहीत. कारण हा संसर्ग आंतरराष्ट्रीय-विशेषतः 'बीबीएटी' चा आहे. मी *समग्र बा. सी. मर्ढेकर : तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यास* (2017) मध्ये सुचवलेल्या आयसीएस परीक्षेच्या प्रश्नपत्रिका व परराष्ट्र धोरणाच्या कागदपत्रापलीकडच्या या अनेक सूक्ष्म चाचण्याची गरज आहे. त्यासाठी ''कुंपणापलीकडच्या शेतातून'' कसला डायस्पोरा संसर्ग आला याचा शोध घेणारा परंपरावादी सोंगी देशीवादी मंडळात एखादा लेसरकर अजून जन्मलेला नाही.

जीन-मिशेल रिबेटने वाङ्मयीन सिद्धांताचे विद्यमान दहा प्रकल्पांच्या सहा कार्यक्रम पत्रिका समीक्षा नीट समजून घेण्यासाठी व ती जोखण्यासाठी सुचवलेल्या आहेत. त्या तपशिलात जाणे इथे शक्य नाही. परंतु कोविड-19 नंतरचे बदललेले अस्मितेचे राजकारण, जगाला सुधारण्यासाठी ब्राह्मणसंस्कृती हाच राममंदिर भूमिपूजनाच्या मुहूर्तावर सुचवलेला आयोध्येतील भगवेकरणाचा मूलतत्त्ववादी 'अजेन्डा' वगैरेमुळे लेसरकरची पुढील विधाने मराठीला अधिक लागू पडतील, असे लक्षात येईल : ''पुन्हा एकदा राजकारण, त्याच्या सामुदायिक व अज्ञेयवादी बाजूत ओळखण्याची वेळ आली आहे. जसा समाज धारण करतो तसे आपले एकत्र असते तसे राजकारण आकार घेते. त्याच्याशी संबंधित राहण्याशिवाय साहित्याला इलाज नसतो, आणि साहित्य समीक्षेने या वास्तव बाबी हिशेबात घेतल्याच पाहिजेत'' (*तत्रैव*, 917). पुढे लेसरकल लिहितो,

एकच उदाहरण द्यायचे असेल तर, डायस्पोरिक समीक्षेचे घ्या. रिबेट योग्य प्रकारे वाङ्मयीन सिद्धांताच्या दहा विद्यमान प्रकल्पांपैकी एक म्हणून तिची ओळख करून दिली गेली. ती पुरेशी सामग्री असू शकत नाही-जशी ती अजूनसुद्धा तिच्या सर्वात जास्त प्रगत रूपांत आहे, जसे फ्रँकोइस क्रॅलच्या पुस्तकांत, तिचा लाडका सिद्धांतवादी अर्जुन अप्पादुराई तिच्या हाताळणीत जे म्हणतो, ''अपेक्षेचा डायस्पोरा''

(6), ज्याची वाङ्मयीन रूपाची शिष्ट उच्चभ्रू स्थलांतरितांच्या अस्मिता, समस्या व भाषिक त्रस्तता आहे, हे स्थलांतरित विमानाचे तिकीट खरेदी करून (सलमान रश्दी ते झुम्पा लहिरी, गिश जेन ते मोनिका अलीपर्यंत) साम्राज्यवादी केंद्रात पोहचले आहेत. बऱ्याच मोठ्या प्रमाणातील डायस्पोरा, विषण्णतेचा डायस्पोराला आवाज देण्याची खरी समस्या आहे. जे आवाजाविना हजारो स्थलांतरित मेक्सिकन सीमा ओलांडण्याचे किंवा वेगाने बुडणाऱ्या बोटीमधून युरोपात पोहचण्याचे प्रयत्न करतात- *कागदपत्राविना* चा डायस्पोरा ज्याच्यासाठी ओळखीचा त्रास व भाषिक अडचणी या किमान पैकी त्यांच्या समस्या आहेत (*तत्रैव*, 17).

या वास्तवाची दुसरी बाजू शासनाचे 'सांस्कृतिक' धोरण व साहित्य समीक्षकांनी ते तपासणारे संशोधन हाती घ्यायला हवे. आजवर इंग्रजी-मराठीत युरोमेरिकी साहित्य व भाषांचे अभ्यास किंवा साहित्याच्या आंतरराष्ट्रीयीकरणाचे अभ्यास भारतीयांनी केले आहेत. त्यांची काही उदाहरणे मागे दिली आहेत. याच्या पुढची पायरी स्वातंत्र्यानंतर परदेशात गेलेल्या लोकांची जातवार पाहणी करण्याची आहे. राष्ट्रीय पाहणी साहित्य व संस्कृतीवरील परकीय प्रभावाचे स्वरूप तपासण्यासाठी करणे गरजेचे आहे. कोणत्या जात, धर्म, वर्ग, वर्ण, प्रदेशातील किती लोक परदेशी गेले? त्यांचे उद्देश, व्यवसाय, निवासाचे ठिकाण, देश, इ. नमुने तपासावे. सहज मराठी लेखकांच्या प्रस्तावना चाळल्या तरी आर्यवंशीय मिलीभगतचा परिणाम म्हणून ब्राह्मणलेखकांनाच हा युरोमेरिकी कच्चा माल जास्त प्रमाणात उपलब्ध झाल्याचे उघड आहे.

सी. ई. जेसिका ने आपल्यालेखात 'द गॉड्स मस्ट बी क्रेझी' या चित्रपटातील एका प्रसंगात बोस्टवानाच्या फलहारी वाळवंटात विमानातून कोकाकोलाच्या बाटल्या फेकल्याचे सिद्धांतन केले आहे. त्या फुकटच्या बाटल्या आदिवासींच्या मूळ परंपरा नष्ट करतात. अमेरिकेचे 'सांस्कृतिक' साम्राज्य कसे विस्तारले, हे या चित्रपटाच्या आधारे तिने स्पष्ट केले आहे. तिसऱ्या जगाचे बळीचे बकरे हेच त्याचे वैशिष्ट्य आहे. 1981 मधील या चित्रपटावर मोठा वाद माजला. उरलेल्या जगात हे सांस्कृतिक

साम्राज्य वाढवण्याविषयी कसे पद्धतशीर नियोजन केले गेले, याविषयी ही लेखिका लिहिते,

> 1945 पासून अमेरिकेच्या इतर राष्ट्रांशी क्रिया-प्रतिक्रियांच्या चिकित्सेसाठी cultural हस्तांतरणाचा अभ्यास हे एक शक्तिमान शस्त्रच बनले. परंतु इतर दृष्टीकोनांच्या विरोधात ना इतिहासकार ना जवळच्या क्षेत्रातील सक्षम अभिजात जोडीदार यांनी कधीच एखादी स्वच्छ परिभाषा तयार केली नाही. खरोखर त्यांनी युक्तिवादाची एकही ओळसुद्धा वापरली नाही. दुसऱ्या महायुद्धानंतर राजकीय विचार कुंडात जन्मून कल्चरल हस्तांतरणाच्या शोधाने त्याचा मार्ग जगभर शैक्षणिक संस्थांतून तो 1980 च्या दशकात सार्वजनिक क्षेत्रात अखेर पीहचेपर्यंत मळला. दूरदृष्टीने सर्वात लोकप्रिय किंवा कुविख्यात दृष्टीकोनाने त्याला ''सांस्कृतिक साम्राज्यवाद'' अशा संज्ञा वापरल्या, एक कल्पना व विचारधारणा की ज्या 1960 च्या दशकात व त्यानंतर पाठीराख्यांच्या मोठ्या यादीला भुरळ पाडीत राहिल्या आणि ते-त्याची दृढता व प्रभावाच्या कारणाने-संस्कृती व परदेशाशी संबंधांच्या अभ्यासात रस असणाऱ्या सर्व विद्वानांचे लक्ष वेधण्याच्या योग्यतेचे ते आहे (पाहा, *अमेरिकन फॉरेन रिलेशन*).

यशवंतराव चव्हाणांच्यासारखा अपवाद वगळता महाराष्ट्रातील कुठल्याही मराठी लेखकाला अमेरिकेच्या ''सांस्कृतिक साम्राज्यवादी'' धोरणाची सखोल जाणीव फारशी नव्हती. हे मी *ग्रंथांनी रचलेला महापुरुष : यशवंतराव चव्हाण* (2015) मध्ये साधार स्पष्ट केले आहे. त्यापूर्वी *मराठी नाटकावरील पाश्चात्त्य प्रभाव* 1818-1947, *समग्र बा. सी. मर्ढेकर* व *ब्रिटिश बॉम्बे आणि पोर्तुगीज गोव्यातील वाङ्मय* मध्ये युरोपियनांच्या ''सांस्कृतिक साम्राज्या''चे स्वरूप अनेक ग्रंथात सातत्याने स्पष्ट केले आहे. म्हणजे या कोंडवाड्यातील 'साक्षर' आणि वरील चित्रपटातील गोऱ्यांनी विमानातून फेकलेल्या कोकाकोलाच्या बाटल्या परमेश्वरानेच फेकल्या म्हणून त्यांचीच स्तोत्रे गाणाऱ्या त्या वाळवंटातील आदिम जमातीत व भारतीयांत फारसा फरक नाही. शीतयुद्धातील मार्क्सवाद्यांनी जात-वर्ण सांस्कृतिक संदर्भ सावधपणे अमेरिकन भांडवलशाहीवर

केलेली टीका डबक्यातील बुडबुड्यासारखी वरवरचीच होती. परदेशातील महाराष्ट्र मंडळांचे जातवार सदस्य, त्यांचे उपक्रम, मुंबईची ग्रंथालये व बुक स्टॉलमधीलच नव्हे तर फूटपाथवरील अमेरिकन बेस्टसेलर्स व इतर 'माल' याची पाहणी पियेर बोर्डियुप्रमाणे कधीच कुणी केलेली नाही. गेट वे ऑफ इंडियातून पश्चिमेकडचे कोणते वारे गाडगीळ, चित्रे, दळवी वगैरे बहुसंख्य ब्राह्मणलेखक प्याले आणि पर्यायाने उतरंडीतील खालच्या मडक्यांना पुरवले याचा शोध महत्त्वाचा आहे. परंतु याच पुरोहितांनी 'क्ष लेखक जीवन आणि कार्य' हा एम्. फिल, पीएच. डी. पदवी साठीचा फॉर्म्युला बहुसंख्य नवसाक्षर ब्राह्मणेतरांना पुरवला. अज्ञानोत्पादनाचे हे दुष्परिणाम मी *टीकावस्त्रहरण* मध्ये स्पष्ट केले आहेत. त्याला शासनाचा पुरस्कार मिळाला असल्याने हे निष्कर्ष शासन मान्य आहेत.

याचा अर्थ सुमित सरकारने *द ऑक्सफर्ड लिटररी रिव्ह्यू* च्या अनिया लूम्बा व सुविर कौलने "भारताविषयी : इतिहास, संस्कृती आणि उत्तरवासाहतिक लेखन" या विशेषांकात चर्चा केलेल्या युरोपी वर्चस्वात वसाहतीत सुरू केलेल्या सांस्कृतिकीकरणाचीच नवी आवृत्ती अमेरिकेने सुरू ठेवली. तिचे राजकीय स्वरूप पुढे स्पष्ट करू. मात्र सुमित सरकारची *पौर्वात्यवादाला पुनर्भेट : आधुनिक भारतीय इतिहासाच्या लेखनातील सईदी चौकट* मधील आंतरराष्ट्रीय राजकारण आणि वासाहतिक व उत्तरवासाहतिक पारिभाषिताची तुलनात्मक दृष्टी महाराष्ट्रातील कोणत्याही लेखकात फारशी आढळत नाही. सईदच्या नमुन्याला प्रखर विरोध का व्हावा? सबाल्टर्न गटाच्या इतिहासात मराठी नाव कोणते? फुको, देरिडा, लकां विल्यम्सच्या नव्या पायवाटा मराठीतील कोणत्या संधिसाधू समाजवाद्यांनी अनुसरल्या? सईदने *पौर्वात्यवाद* प्रसिद्ध केले त्याच दशकात बर्मिंगहॅम विद्यापीठातील विल्यम्स पंथी डावा इ. पी. थॉम्पसनने *पॉव्हर्टी ऑफ* थिअरी (1978) मध्ये मानवीमूल्येच मातीत मिळवणाऱ्या युरोपला धारेवर धरले होते. त्याच दशकात मराठीत एक-दीड डझन पुस्तके सौंदर्यशास्त्रावर प्रसिद्ध झाली होती. तरी प्रतिकार करणारे एकही नव्हते,

एच–३०७
७

सिद्धांतांचा दुष्काळ का? या प्रश्नाचे उत्तर सुमीत सरकारच्या "देशीवादा"विषयीच्या धोक्याच्या-इशाऱ्यात मिळेल :

> संपूर्ण वर्चस्वाच्या धारणा प्रतिकाराचे घटक अथवा अंशतः स्वायत्ततेच्या शोधाच्या धारणाच बंद करतात आणि दुय्यम गटांच्या मध्यस्थांना लुटतात. वासाहतिक मध्यमवर्ग विशेषतः एका अत्यंत टोकाच्या आवृत्तीत केवळ एका कृदन्त (व्युत्पन्न-derivative) पारिभाषितांत सामर्थ्य सापडते. अशा धारणादेखील स्थूलमानाने सत्तासंबंध सुलभ व सजातीय करण्याकडे झुकतात. सईदच्या चौकटीत, उदाहरणार्थ, *भर अविरतपणे केवळ वासाहतिक जुलूमशाहीवरच राहतो. जात, लिंग, किंवा वर्गाच्या वर्चस्वाची अनेक रूपांची देशी आणि वसाहतपूर्व मुळे साधारणपणे दुर्लक्षित ठेवली आहेत. कारण वर्चस्वाची धारणा ही एक प्रकारची फट किंवा ती अशा देशी संरचना पूर्णपणे पुन्हा बदलून त्यांना अवलंबित किंवा घेतलेले साधिक शब्द बनवून वसाहतवादाबरोबरच राहते.* अनेक प्रबळमार्गांनी वासाहतिक सत्तेला मध्यस्थी करायला यांची संभवनीयता आणि प्रसंगी स्वायत्ततेने कार्य करायलासुद्धा मदत करणे-या दोन्हीसाठी पुष्कळ पुरावे आहेत-केवळ डोळ्याआड केले आहेत. *सत्तेच्या सूत्राच्या दुसऱ्या टोकाला समांतर सजातीयीकरण घडून येते. वासाहतिक वर्चस्व सर्व गुंतागुंत व वैविध्य यांच्यापासून लुटले जाते आणि म्हणून मेकॉलेचे कुविख्यात मिनिट भारतातील ब्रिटिश, सांस्कृतिक धोरणाचा शतकापेक्षा जास्त काळाचे एक वर्णन पुरेसे समजले जाते* (208).
>
> *उच्चभ्रू वर्गाचा दुटप्पीपणा बरोबर उघड केला आहे. त्यामुळे भारतीय बुद्धिमंत वर्गाची म्हणजेच परंपरेने ज्ञानाचा मक्तेदार पुरोहितवर्गाची बुद्धीच डागळली. त्यामुळे "रोमॅन्टिकरण" की जे आजच्या संदर्भात "देशीवादा"चे धोकादायक रूप बनू शकते की, ज्याच्यात फरक न केलेली पश्चिम* सर्व वाईटासाठी जबाबदार धरली आहे आणि व्यवहार, मग कितीही जुलमी असले तरी दोषमुक्त होतात. जर ते सत्ता व ज्ञानाच्या परक्या आकृतिबंधांनी डागाळले नाहीत असे ते

वाटले तरच(209 तिरपा ठसा माझा, हे भालचंद्र नेमाड्यांच्या समग्र साहित्याला लागू पडते).

अमेरिकेतील सर्वात मोठ्या आधुनिक भाषा संघटनेच्या *पीएमएलए* (2009) च्या मेळाव्यात कॅथरिन पोर्टरने केलेल्या भाषणाचे अर्थपूर्ण शीर्षक आहे, 'इंग्लिश पुरेशी नाही'. जागतिकीकरणात विश्वभाषेच्या सिंहासनावरील सम्राज्ञीलाच भिकारी म्हणण्यासारखा हा वेडेपणा शुद्ध मराठी बचाओ व संधिसाधू 'गर्वसे कहो' देशीवादीवाल्यांना उन्मादाने भांगडा करायला लावेल. मात्र त्यांनी तिने सुरुवातीलाच सांगितलेला वैदिक विनोद ऐकावा. ''जर इंग्रजी येशू ख्रिस्तासाठी पुरेशी चांगली होती, तर ती प्रत्येकासाठी पुरेशी चांगलीच आहे आणि एक सुप्रसिद्ध कोडे : जर एखादा तीन भाषा बोलतो तो त्रिकोणी आणि दोन भाषावाला द्विभाषिक, जो एकच भाषा बोलतो त्याला आपण काय म्हणतो? बरोबर : एक अमेरिकन'' (546). पुढे तिने 'द्विभाषिक' या संकल्पनेचा विस्तार करत जगातील भाषा, कला वगैरेंच्या शिक्षणाची गरज स्पष्ट केली आहे. या मांडणीला आपण मागे स्पष्ट केलेली 11/9 च्या विश्वव्यापार केंद्रावरील दहशतवादी हल्ला, न्योम चोम्कीने उघड केलेली राजकारणांच्या भाषा व कृतीतील वाढती दरी आणि इंग्रजीच्या श्रेष्ठत्वगंडाने हिब्रूतील दहशतवाद्यांच्या गुप्त संदेशाकडे दुर्लक्ष करायला लावले, अशी अनेक कारणे आहेत. त्यात सांस्कृतिक साम्राज्य व अमेरिकन स्वप्न असे भ्रमाचे भोपळेही फुटले. आशियाई देशांच्याप्रमाणे आपणही परदेशी भाषा शिकवाव्या. तिने 2006 साली अमेरिकेने नेमलेल्या आर्थिक विकास समितीच्या ''अमेरिकेतल्या आर्थिक व आंतरराष्ट्रीय सुरक्षिततेसाठी आंतरराष्ट्रीय अभ्यासावर जोर'' देणाऱ्या अहवालाच्या प्रस्तावनेतील पुढील उतारा उद्धृत केला आहे :

> आपण आता आमच्या इतिहासाच्या चिंताजनक क्षणाजवळ आहोत. सप्टेंबर 11, 2001 मधील दहशतवादी हल्ल्याने अनेक अमेरिकनांना प्रात्यक्षिक घडवले की, पूर्वी कधीही कल्पना केली नव्हती अशा अनेक मार्गांनी जगभरच्या चळवळी आपल्या देशावर परिणाम करतात. आर्थिक, सैनिकी व 'सांस्कृतिक' अधिसत्ता

(super power) हा अमेरिकेचा दर्जा असूनही आपण आमच्या स्वतःच्या सीमांत अरुंद जागेत कोंडून घेण्याचा धोका पत्करतो. त्यात आपल्या अवतीभवतीचे जग समजून घेण्याची उणीव आहे. ही समज विश्व समाजातील आमच्या सुरू राहिलेल्या नेतृत्वासाठी आवश्यक आहे (550) (संशोधन व धोरण समिती vii).

अशी धोरणे ठरवणाऱ्या समितीत कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासातील तज्ञांचा समावेश आवर्जून केला जातो. भारतात या विद्याशाखेचा उदयच झाला नसल्याने कोणत्या घराणेशाहीचे राजकारण चालते याचे स्वतंत्र संशोधन व्हायला हवे. दहशतवादी हल्ल्याचे मूळ इराणी बुद्धिमंतांच्या पश्चिमविषारीकरण तसेच अमेरिकाविषारीकरणाच्या (Westoxification) च्या सिद्धांतात सापडू शकेल. पोर्टरने बहुभाषिकता व बहुसांस्कृतिकतेचा आग्रह आधुनिक भाषा संघटनेने धरल्याचे सांगून आपणाला विश्वनागरिक बनण्याचे मार्ग सुचवले आहेत. तिने अन्य देशातील बहुभाषिक शिक्षणाची उदाहरणे देताना म्हटले आहे : ''बहुभाषिक व्यक्तीची समीक्षात्मक ताकद पर्यायी पद्धतींच्या बुंध्यामधून जन्मते. ती भाषा आणि भाषिक जगांना त्यांच्या स्वतःच्या मोठ्या बहुराष्ट्रीय, बहुभाषिक जगाच्या प्रतिनिधित्वांच्या घटकांत बसवण्याच्या त्यांच्या सामर्थ्यात असते'' (552). तिने स्वतः स्विडीश भाषा शिकण्याचा अनुभव स्पष्ट केला आहे. पदेशाविषयीचे शिक्षण बरेच चुकीचे समज दुरुस्त करते. तिने डेरिस समरच्या *बायलिंग्वल एस्थेटिक्स : एन्यू सेंटिमेन्टल एज्युकेशन* (2004) मधील पुढील ओळी उद्धृत करून मार्मिक भाष्य केले आहे : ''दोन किंवा अधिक भाषेत जगणे, संचारणे सुलभ व्हावे ही अपेक्षा त्रस्त करते, आणि रोमॅन्टिक राष्ट्रवाद व वांशिक सारतत्त्ववादांची अपेक्षित सुसंगती उधळून लावते. ही चांगली बाब असू शकते, सोमर याला विरोध करते (19). ही चांगली बाब आहे आणि तो उच्चभ्रूंचा विशेष हक्क असण्याची गरज नाही आणि *तसा राहूच नये*' (553).

सारांश, कोविड-19 नंतर जगाच्या बदललेल्या परिस्थितीत भारताला कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाची तातडीची गरज का आहे, हे अधिक स्पष्ट करण्याची गरज नाही.

मराठीत जातवार सौंदर्यशास्त्र कोंडवाड्याच्या कुंपणाआड करू पाहणाऱ्या "बहुभाषिक सौंदर्यशास्त्र" ही संकल्पना नीट समजणेही कठीण आहे. तसे ग्रंथही अलीकडील ग्रंथालयाच्या भ्रष्टाचाराच्या बातम्या पाहता कुठल्याही ग्रंथालयात येणे कठीण दिसते. महाराष्ट्र शासनमान्य अनुदानित ग्रंथालयासाठी पुस्तकांच्या निवडीत झालेल्या 'सांस्कृतिक' राजकारणाचे व भ्रष्टाचाराचे प्रकरण एका प्रकाशकाने वृत्तपत्रात सविस्तर लेख लिहून चव्हाट्यावर मांडले आहे. अशा परिस्थितीत जोप लीर्सनचे, *प्रतिमाशास्त्र :सांस्कृतिक रचना आणि राष्ट्रीय स्वभावधर्माचे वाङ्मयीन प्रतिरूपण...* या अमेरिकेतच सध्या उपलब्ध असणाऱ्या इंग्रजी पुस्तकासाठी अकरा हजार रूपये कोणती व्यक्ती अथवा संस्था खर्च करायला तयार होईल? 'प्रतिमाशास्त्र', 'कृष्टी-कल्चरशास्त्र' या शब्दांच्या आधारे सांस्कृतिक अभ्यास ही विद्याशाखा रुजवण्यासाठी तिचा आराखडा सादर करणे गरजेचे आहे. उदाहरणार्थ, पुण्यनगरीत चिकनगुनिया हा रोग महाराष्ट्रात सर्व प्रथम सुरू झाला आणि पुढे त्याने मोठा हाहाकार माजवला. बातम्या आल्या आणि गेल्या. त्यात एनआरआय मुळेच तो आला, असाही उल्लेख होता. एनआरआय म्हणजे "नॉनरिलाएबल रिलायन्स पुरोहिती संगणक हमाल" असे विनोददेखील बारमध्ये पसरले. या सांस्कृतिक स्थित्यंतरांची पाहणी फारशी झालेली नाही. अमेरिकन स्वप्न पुण्यात रोज पाहणारा पुरोहित मात्र बहुजनांना नित्यनेमाने सत्यनारायणाची पोथी सांगत पूजा-पाठ मांडतो. अमेरिकन सांस्कृतिक साम्राज्य दिल्ली ते गल्लीच नव्हे, तर चुलीपर्यंत हार्ड ड्रिंक व सॉफ्ट कोकाकोला बरोबर पसरले आहे. भाषांतरे व व्यापारामधून सिलिकन व्हॅलीच्या संगणक व मनातून पसरलेल्या सांस्कृतिकीकरणाची सैद्धांतिक चिकित्सा पाहणीच्या आधारे बीबीएटीकरणाच्या परंपरेमुळे झालेली नाही. परंतु डेव्हिड गिलमर्थ व ब्रुस बी. लॉरेन्स ने संपादित केलेल्या *बिऑण्ड तुर्क ॲन्ड हिंदू : रिथिंकिंग रिलिजियस आयन्डेन्टिटिज इन इस्लामिकेट साउथ ऐशिया,* (फ्लोरिडा 2000) अशा परदेशात प्रसिद्ध झालेल्या ग्रंथातील सैद्धांतिक चर्चा फार उपयुक्त आहेत. त्याचप्रमाणे राजेंद्र सिंगच्या *परफॉर्मेटिव्ह पॉलिटिक्स ॲन्ड कल्चर ऑफ हिंदूइझम : पब्लिक युसेजिस ऑफ*

रिलिजन इन वेस्टर्न इंडिया (दिल्ली 2003) हे संशोधन आपल्या महाराष्ट्रातील सनातन हिंदू धर्माचा पुनर्विचार करायला लावणारे आहे. त्याचबरोबर तुलनेसाठी असे जगभरचे ग्रंथ निवडल्यास मराठीतील संकल्पना व सैद्धांतिक विचाराची निकोप वाढ होणे शक्य आहे. त्यासाठी वाय. सी. डाईनॉकचा *थ्रू अदर कॉन्टिन्ट्स : अमेरिकन लिटरेचर ॲक्रॉस डीप टाईम* (2006) च्या वाचनापासून आपला हा सांस्कृतिक अभ्यास सुरू व्हायला हवा. किमान मनाच्या मॅक्डोनलायझेशनचे स्वरूप स्पष्ट करीत पुढे जाण्याची पार्श्वभूमी आधी स्पष्ट करू. त्यासाठी नव्या सिद्धांत व संकल्पना उपयोगात आणणे अटळ आहे.

प्रकरण दुसरे
कृष्टिक-कल्चरल-सांस्कृतिक अभ्यासाचा उदय आणि विकास

त्याच्या मुख्य (key) संज्ञेत, कृष्टिक–कल्चरल साक्षरता, प्रोफेसर हिर्श एक सुखदायी शब्दप्रयोग शोधला आहे की, जो आपल्याशी कोणत्याही तांत्रिक चर्चेपासून खूप दूर राहून आपल्याशी बोलतो. तथापि, ह्या संज्ञेला वस्तुतः तांत्रिक संशोधनामधून घेतलेला विशेष अर्थ आहे : ''प्राध्यापक चॉल (Chall) ही विदुषी अनेक वाचन विशेष तज्ज्ञांच्यापैकी ज्यांनी निरीक्षण नोंदवले आहे की, *'विश्वविज्ञान' हे वाचन व लेखन कौशल्याच्या विकासासाठी आवश्यक आहे, त्यांच्यापैकी एक आहे. ज्याला ती विश्वज्ञान म्हणते त्याला मी कृष्टिक* -cultural *साक्षरता म्हणतो.* नामनिर्देश करायला तर, ते सर्व सक्षम वाचक धारण करतात ते माहितीचे जाळे. त्यांच्या मनात साठवलेली पार्श्वभूमीची माहिती की, जी त्यांना एखादे वृत्तपत्र उचलायला समर्थ बनवते आणि समजण्याच्या योग्य पातळीबरोबर वाचायला लावते. तो मुद्दा पकडणे, अभिप्रेत अर्थ समजणे, जे ते वाचतात ते न लिहिलेल्या संदर्भाशी की जो एकत्र ते जे वाचतात त्याला अर्थ देतो'' (सांसा, 68, 2). ही व्याख्या पाहता असे वाटते की, प्रा. हिर्श समस्येचे चित्रण अतिरंजित करतो. *ह्या शतकाच्या उत्तरार्धात जे जन्मले त्यांच्यात व्यापक प्रमाणावरील 'सांस्कृतिक' निरक्षरता पाहतो... तरीसुद्धा हिर्श दावा करतो की, भयावह अज्ञान हे वैश्विक आहे.* आता विशीतिशीत असणाऱ्या तरुण युवक व युवतीमधील पार्श्वभूमी माहितीची कमतरता खूप मोठ्या व्याप्तीची आहे. तेच त्यांच्या निरक्षरतेचे महत्त्वाचे एक कारण आहे की, *जे मोठमोठ्या महानगरपालिकांना त्यांच्या मधल्या पातळीच्या अधिकाऱ्यांत आढळते* (415, तिरपा ठसा माझा).

-ग्रेगरी जी कोलंब, "सांस्कृतिक साक्षरता आणि एक अर्थाचा सिद्धांत : किंवा शिक्षण सिद्धांतवाद्यांना जे वाचन कसे करावे या विषयी जे ज्ञात करून घेण्याची जरुरी आहे", *न्यू लिटररी हिस्ट्री*, (20:2, विंटर 1989, 411-450).

2.1 भूमिका : अतिसाक्षरतेचे भ्रम आणि सांस्कृतिक अज्ञान

डी. हिर्शच्या *कृष्टिक साक्षरता : प्रत्येक अमेरिकनाला काय माहीत असण्याची गरज आहे* (1987) च्या जोडीने हिंदी "इंग्लिश विंग्लीश", मराठी "पाटलाची सून" असे चित्रपटदेखील मध्ययुगीन मुसलमानांच्याबरोबर भारतीय 'सांस्कृतिकीकरणाच्या' अभ्यासात विचारात घ्यावे लागतील. त्याही आधी प्राचीनकाळी झालेल्या कृष्टिक–कल्चरल संकराची प्रदीर्घ चर्चा आपण मागे केली आहे. ब्रिटिश-पोर्तुगीज वसाहतकाळात कारकून तयार करण्याच्या कारखान्यात पाश्चात्त्य 'संस्कृतीचा'च प्रभाव होता. नववसाहत काळात त्याच कारखान्यात 'सांस्कृतिक भांडवल' पाश्चात्त्य साम्राज्यवादांत मध्यस्थ पुरोहितवर्ग वर्चस्वाची परंपरा कायम आहे. त्यामुळे हिर्शच्या अमेरिकनांच्या मनात डोकावून वरवर स्वयंचलित वाटणाऱ्या वाचन व साक्षरतेचा शोध मराठीसाठी मार्गदर्शक ठरेल. प्रत्येक माणसाला जन्मजात कृष्टी-कल्चरचे ज्ञान असल्याचा भ्रम व गर्वही असतो. परंतु तो भ्रमाचा भोपळा संधिसाधू देशीवादी राजकारणात जपणारे उच्चभ्रू आहेत. हा अडाणीपणा संशोधनात उघडा पडतो, हेच हिर्शने स्पष्ट केले आहे. लक्षणीय अशी ही प्रक्रिया यांत्रिक व सर्वत्र आढळते. दरिद्री साक्षर वाचक अन्य वाचनाचा आधार घेत चिन्हांची उकल करण्यात सक्षम नसतात. स्मरणाने अर्थ नीट जुळवले जात नाहीत. सांकेतिक मजकुरांचे चिन्हांकित लिपीत रूपांतर करणे आणि अर्थनिर्मिती यांचा संबंध सांस्कृतिक चिन्हमीमांसेशी आहे. अमेरिकन जॉन ड्युई (Dewey) व राल्फ लिंटन वगैरे अमेरिकन व ब्रिटिश विद्वानांच्या समितीने दुसऱ्या महायुद्धानंतर पूर्ववसाहती स्वतंत्र झाल्यास त्यांच्यावरील आर्थिक वर्चस्व टिकवण्यासाठी 'सांस्कृतिक साम्राज्य' टिकवण्याचा प्रकल्प तयार केला होता. त्याची सविस्तर चर्चा फ्रान्सिस शूमेकरच्या अशी *Aesthetic Experience and The Humanities : Modern Ideas Of Aesthetic Experience In Reading Of World*

Literature (1943) या ग्रंथात आढळते. त्याचे उपयोजन मी काही पुस्तकांत (1993, 2005, 2017) केले आहे. नेमाडेंनी राल्फ लिंटनचा अचेबे किंवा थिवांगोचे बोट न पकडता नकली देशीवाद फॅसिस्टांच्या परंपरेचा 'सिक्रेट एजन्ट' बनण्यासाठी मांडली. युरो-अमेरिकी शिक्षणतज्ज्ञांची "मुलांच्या फार कमी विशिष्ट अनुभवापासून सर्वसाधारण कौशल्ये शिकण्यावर अतिशय विश्वास ठेवला आणि अतिघाईत 'माहितीचे ढीग रचणे' नाकारले (88, XL). वाढत्या श्रेणीने हा पुरावा स्पष्ट होतो : ज्ञानाची गोष्टच सोडा, कौशल्ये शक्यच नसते. जास्तीत जास्त शिक्षण तज्ज्ञ इच्छा बाळगतात त्यापेक्षा कृष्टिक–कल्चरल साक्षरतेला या वस्तुस्थितीला चौफेर तोंड द्यावे लागते" (453). भारतीय शिक्षण तर मिथकी काव्यकल्पनाच वाढवते.

स्वातंत्र्योतर ब्राह्मणेतरांच्या पहिल्या पिढीतील कॉलेजात प्रवेश घेणाऱ्या विद्यार्थ्यांच्या पदवी, ज्ञान आणि सांस्कृतिक साक्षरतेचा भ्रमाचा भोपळा तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशींनी आमच्या महाविद्यालयात फोडल्याचे आम्हांला कळले नाही. या अनुभवावर मी *लोबल आणि ग्लोबल* मधील एक निबंध लिहिला आहे. 'पदवी मिळवून या पिढ्या साक्षर होतील. मात्र ज्ञानी होतील असे नाही. सांस्कृतिक साक्षरतेतून सम्यक वर्तन घडेलच असे नाही' असे अनेक मुद्दे त्यांनी वेदकाळ ते कार्ल मार्क्सच्या ग्रंथापर्यंतच्या अनेक ग्रंथांचे पुरावे देत मांडले. मुख्यतः हा पंडित आम्हाला फक्त 'साक्षर' म्हणतो याची चीड फार होती. त्या भडाग्नीत जातीय इंधन ही बरेच होते. मात्र पंचवीस वर्षांनंतर हेच नोव्हटक म्हणतो त्या 'दुहेरी डावपेचात' अडकले. याच वाईत जोतिबा फुलेंच्या सत्यशोधक परंपरेतील पुरोगामी रा. ना. चव्हाणही होते. या द्विपेडी 'सांस्कृतिक' संरचना नीट समजून घेता आल्या पाहिजेत. शिक्षणाला अर्थाचा प्रगत सिद्धांत व मनाचा सिद्धांत याची जोड कोंडी फोडण्यासाठी द्यायला हवी. लेखनाला 'सांस्कृतिक' साक्षरतेचे बळ नसेल तर ते ज्ञान निरर्थक ठरते असे पाश्चात्त्य तज्ज्ञ म्हणतात.

अर्थात, जेव्हा हे पाश्चात्त्य विद्वान शिक्षणातील कौशल्यावर आणि माहितीच्या ढिगाऱ्यावर भर देत होते त्याच काळात ब्रिटिशांच्या आगमनानंतर परंपरेने ब्राह्मण

भूदेवांच्यासाठीच आरक्षित शिक्षणाची कवाडे ब्राह्मण स्त्रिया व ब्राह्मणेतरांसाठी किलकिली झाली होती. लोकहितवादींच्या मते, ती साधी अक्षर ओळखदेखील धर्मविरोधी व समाज विघातकच मानले जाणारे कुशिक्षणच होते. हे "तरुणी शिक्षण नाटिका" किंवा "शिकलेली बायको" हा चित्रपट व अन्य समकालीन साहित्यातील वास्तवाच्या चित्रणावरून स्पष्ट होते. तेव्हा 'संस्कृती' ही संज्ञाच सनातन धर्माचा एक नगण्य दुबळा घटक मानला जात होता. तोच आज स्वतंत्र व स्वायत्त संकल्पना व सिद्धांत शस्त्रभांडार समजले जाते. प्रगत देशातील सिद्धांतांना वाट पुसत आपल्या दिवटीच्या उजेडात स्वतःची वाट शोधण्याचा हा प्रयत्न आहे. आपल्या नसंवादी शिक्षण व समाजात संवाद व संरचनात अतिसाक्षरता म्हणजेच पुस्तकी पोपटपंची, मनाच्या सवयी, युक्तिवाद वक्तृत्वाचे साचे वगैरे अडथळे अनेक आहेत. ज्ञान-नैपुण्य व अनुभव यांचा मेळ उतरंडीत बसत नाही. या समस्येचा गाभा भाषा समजून घेण्यातील "विश्व ज्ञानाची" भूमिका 'सांस्कृतिक' साक्षरतेतील उणीव हा आहे. त्यात स्मृतीच्या 'रचनात्मक' किंवा अमूर्त वैशिष्ट्यांचा मानवशास्त्रीय अभ्यास व्हायला हवा. गतशतकाच्या उत्तरार्धात भाषाशास्त्रात बरीच उलथापालथ झाली. त्यातून जन्मलेल्या 'स्टायलो मीटर' व 'cultural भाषाशास्त्र' अशा अभ्यासांचा उदय मराठीत व्हायला हवा. अलग अलग शब्द, वाक्ये, परिच्छेद वगैरे मध्ये अर्थ राहत नाही. भाषा एक सांगाडा पुरवते. ती अर्थाच्या निर्मितीसाठी असते, ही ज्ञानप्रक्रिया ज्याला "रचना" म्हणतात, तिच्यावर अवलंबून असते. वाचन व लेखन या रचनात्मक क्रिया आहेत. लहानपणी खेड्यातील मराठी शाळांच्या तुळ्यांवर "ज्ञान हीच शक्ती आहे". त्या "नॉलेज इज पॉवर" ची आज कालबाह्य "डी. डी. टी. पावडर" झाली आहे. "नही ज्ञानम् सदृश्य पवित्रम्" म्हटले तर अपवित्र ज्ञान किती प्रचंड आहे, हे कोरोनाच्या महामारीने उघड केले आहे. माहिती ही सत्ता/शक्ती बनल्यामुळे एकविसाव्या शतकाला "माहितीचे युग" म्हटले जाते. मन हाच संगणक हे रूपक वापरले गेले. हा संगणक परदेशी असेल तर त्याने निरपेक्षपणे आपल्या भाषा व 'संस्कृती'कडे वेगळ्या प्रकारे पाहण्याच्या शक्यता बळावतात. स्वतःचीच नवी ओळख पटवणारे ज्ञान होते.

अमेरिकन भाषातज्ज्ञ डॉ. मॅक्सिन एम्. बर्नसन मराठीविषयी लिहिते : "ही मराठी भाषा खूप छान आहे, पण जीव घाबरा करणारी मराठी भाषेत बाळबोध लिपीपासूनच हिंसेचे बाळरूप पाजले जाते...! उदा. अक्षराचे पोट फोडणे, पाय मोडणे, इतिहासात 'ध' चा 'मा' केला जातो?... यांच्या सामाजिक व्यवहारातील उघड उघड हिंसाचार दिसतो. नाक दाबले तर तोंड उघडणे... अमक्याचे खापर तमक्याच्या माथी फोडणे, धारेवर धरणे, पाठीत खंजीर खुपसणे, बिनपाण्याने हजामत करणे, रक्त आटवणे, पाय ओढणे, पाय देणे, कान उपटणे, डोक्यावर मिरे वाटणे, इ. ही मराठी माणसे स्वतःबद्दल हिंसक असतात म्हणजे... झोपेतून उठल्यावर अंग मोडतात, बोट मोडतात, घसाफोड करतात, तोंड फाटेस्तोवर बोलतात, घर डोक्यावर घेतात, डोक्यात राख घालतात.

काहीही खातात-मार खातात, बोलणी खातात, डोके खातात, वेळ खातात, लिहिताना काना, मात्रा, वेलांट्या खाऊन टाकतात आणि काही जण तर पैसेही खातात...!

यांच्या शरीरशास्त्राच्या कल्पना तर काय विचित्र आहेत पाहा : यांचे हातपाय गळतात, काळजाचे पाणी होते, तोंडाचे पाणी पळते. आता सांगा परकीयांना ही भाषा येणार कशी?... पण माझ्यावर या भाषेने कृपा केली आणि मला ती चांगली यायला लागली... आता माझा जीव भांड्यात पडला...!" (व्हॉट्सॲप 24 सप्टेंबर, 2020). डॉ. ॲन फेल्डहाऊस, धर्माच्या विशेष अभ्यास करणाऱ्या विदुषीच्या महाराष्ट्रातील नद्या व संस्कृतीशी संबंधित ग्रंथ मराठीत अनुवादित झाला आहेत. तिचाही उल्लेख या माहितीत आहे. भाग्यश्री बारलिंगे यांनी दीडशे मराठी पुस्तके फिनिक्स मंडळाच्या अमेरिकेतील ग्रंथालयाला दिल्याची नोंद आहे. शाळेतील शिक्षिका या सर्व ब्राह्मणजातीतील आहेत. हाच आदिबंध गोव्यातील अलबुकर्कची व महाराष्ट्रात ब्रिटिशांची सत्ता प्रस्थापित होण्यापासून आजपर्यंत युरोप व अमेरिकेतून संशोधनासाठी आलेल्या संशोधकांच्या ग्रंथांच्या ऋणनिर्देशातील नावावरून लक्षात येते. याचा संबंध आपण मागे उल्लेख केलेल्या गोऱ्या आर्यवंशीय 'मिलीभगत' व

ब्राह्मणांच्या शिक्षणाच्या मक्तेदारीशी आहे. विनय लालने अमेरिकेतील हिंदूराष्ट्रवादाच्या केंद्राची जी चर्चा केली आहे, त्याचा संबंध अशाप्रकारे फलटणच्या शाळेशी जुळतो आणि या "cultural राजकारणाने" लोकसभेत दोन खासदार असणाऱ्या पूर्वाश्रमीच्या हिंदूत्ववादी पक्षाला आज केंद्रात सत्तारूढ होता आले. या परंपरा समजून घेत पुढील सांस्कृतिक अभ्यासाची चौकट तयार करण्यासाठी हे आंतरराष्ट्रीय संदर्भ किती जागरूकपणे तपासले पाहिजेत, ते पाहू.

आपण आधी जातवार म्हणी व शब्दप्रयोगांची यादी दिली तो 'खालून वरचा' अर्थ होता. त्याच्याविरोधावरून पुरोहिती संरचनामधून 'वरून खाली' येणारा अर्थ मॅक्सिन बर्नसनच्या मराठीच्या हिंसक प्रकृतीवर भर देणारा होता. मात्र त्यांचे जातीय संदर्भ पुरोहिती संस्कार व पुरोहिती वर्चस्व लपवण्यासाठी सांस्कृतिकीकरणाच्या आंतरराष्ट्रीय भट्टीतून बाहेर पडलेले आहे. युरोमेरिकाकेंद्रिततेत सुमित सरकार म्हणतात तसे आधुनिक पाश्चात्त्य सत्ता-ज्ञान 'वसाहतपूर्व' रोमॅन्टिकीकरण झालेली समाजाची जाणीव भारतीय 'पारंपरिक बुद्धिमंतांच्या' जाणिवेत मिसळते. '"पारंपरिक बुद्धिमंत वर्ग, जबरदस्तपणे ब्राह्मण किंवा किमान उच्च-जात व पुरुष आणि शेतकरी-जात समाज जाणीव यांच्यामधील फरक हे कसल्या का असेना वरवर मुळीच महत्त्वाचे नाहीत : जात व लिंगभेद विभाजन कस्पटासमानच वाटतात..."(213). स्त्रिया व खालच्या जातींच्या वसाहतकाळातील चळवळींना सईदच्या चौकटीत बसवणे कठीण आहे. 'सती' बंदी व ताराबाई शिंदेच्या स्त्रीवादी पुस्तिका, जोतिबा फुलेंची सत्यशोधक चळवळ आणि ब्राह्मणविधवांच्या समस्यांची चर्चा सरकार यांनी रोझॅलिन्ड ओ'हॅन्लॉनच्या लेखनाच्या आधारे केली आहे. ज्या सबाल्टर्न स्टडीजचा उदो उदो झाला त्यात हे खालून वरचे अर्थ सापडत नाहीत. ही मर्यादा दाखवून दिली आहे. सबब, खालून वर व वरून खाली चिकित्सेचे स्पष्टीकरण फरकांच्या आधारे करताना हिर्शने आपल्या वडिलांनी व्यवसायात शेक्सपिअरच्या नाटकातील संदर्भ 'व्यावसायिक पत्रांत' वापरल्याचे उदाहरण दिले आहे :

त्याच्या धंद्यातील सहकाऱ्यांना गुंतागुंतीचे संदेश द्यायला हे संदर्भ परिणामकारक होते. कारण त्यांच्या काळी व्यावसायिक लोक असे संदर्भ समजले जाण्याच्या प्रत्येक अपेक्षेने करू शकत. उदाहरणार्थ, माझ्या वडिलांच्या कोणत्याही वस्तुच्या धंद्यात, विक्री व खरेदीच्या वेळा यांना सर्वस्वी महत्त्व होते आणि तो काही वेळा त्याच्या सहकाऱ्यांना लिही किंवा म्हणे, "अशी एक लाट असते..."(there is a tide) पुढचे स्पष्टीकरण करण्याशिवाय... "अशी एक लाट असते..." हे म्हणणे "खरेदी किंवा विक्री आता कर आणि सर्व वर्षां चे खर्च वसूल कर किंवा जर तू नियमित क्रिया करायला चुकलास तर आयुष्यभर पश्चात्ताप करावा लागेल..." (88, 9).

शेक्सपिअरच्या *ज्युलियस सीझर* नाटकातील खलनायक ॲन्टनीच्या तोंडी हे वाक्य सीझरच्या खुनासंबंधी ब्रुट्स या तत्त्वज्ञाला उद्देशून म्हटले होते. "प्रिय ब्रुट्स, जन्मात अशी एक लाट असते की, जर ती वेळीच पकडली तर दैव फुलवण्याकडे नेते, जर टाळली तर जीवनप्रवास व्यर्थ व दुःखी होतो..." सांस्कृतिक साक्षरतेच्या धड्यात हे उदाहरण एक बोध देण्यासाठी हिर्शने वापरले आहे : "वस्तुस्थिती अशी की, मधल्या पातळीचे अधिकारी या पार्श्वभूमीच्या साक्षरता ज्ञानात सहभागी मुळीच नाहीत. हे संचरणातील परिणामकारकतेत समर्थतेमधील मुख्य कारण आहे" (88, 9-10 पृ. 433 वर उद्धृत). हिर्शने या शेक्सपिअर संदर्भाच्या खालून वरच्या विवेचनाची दुसरी खालची बाजू "धंद्यांशी संबंधित" पत्रे या विशिष्ट लेखन प्रकारच्या दृष्टीकोनातून मांडली आहे. त्याने शेक्सपिअरच्या संदर्भाशिवाय समजून घेण्याची प्रक्रिया पुढे स्पष्ट केली आहे (337). या ज्ञान सिद्धांताची चर्चा आवश्यक आहे. कारण पारंपरिक धर्म जेनेटिक इंजिनीअरिंगची हाताळणी नेमकी कशी करेल? हरारीने म्हटल्याप्रमाणे सिलिकॉन व्हॅली केवळ नवनवी उपकरणे तयार करण्याऐवजी चक्क नवे धर्म कसे तयार करेल? फलटणच्या सनबर्नच्या शाळेत सिलिकॉन व्हॅलीमधील 'डेटाधर्म' संगणकाच्या माध्यमातून भारतभर पसरला आणि त्यानेच हिंदुराष्ट्रवादी पक्ष बलवान

केला, असे तज्ज्ञ सांगतात. याचा संबंध अमेरिकेतील बदललेली आंतरराष्ट्रीय राजकीय संस्कृतीशी आहे का?

2.2 'संस्कृतीचे' जागतिकीकरण : समाज, शिक्षण आणि समकालीन स्थित्यंतरे

> ''सांस्कृतिक राष्ट्रवाद...'' अल्पसंख्याक समाजास नियंत्रित करण्यासाठी सक्तीचा सांस्कृतिक राष्ट्रवाद लादणे, रुजविणे हे प्रयत्न शिक्षणातून गेली काही दशके चालू आहेत. अल्पसंख्याकांचा इतिहास, पुराणे नष्ट करणे, त्यांचे साहित्य, कृष्टी–कल्चर, नाट्य यामधील शतकांचे योगदान अमान्य करणे, खरे तर ते संशोधित व्हायला हवे.
>
> -''सांस्कृतिक राष्ट्रवाद'', शिवाजी राऊत. *नवमन शिक्षण,* सातारा : रा. ना. चव्हाण प्रतिष्ठान (2020, 46,47). संदर्भ-*हिंदूराष्ट्र निर्माणात संस्कृतीची मोडतोड,* सुशीत केसेन, (डिसेंबर 26, 2014 पान नं. 10, फ्रंटलाईन).

सातारा जिल्ह्यातीलच फलटणमधील अमेरिकन सांस्कृतिक साम्राज्य पुरोहित मध्यस्थांच्या मदतीने प्रबळ करणाऱ्या मॅक्सिन बर्नसन आणि कोरेगाव तालुक्यातील रहिमतपूरचे माध्यमिक शिक्षक शिवाजी राऊत यांनी जोतिबा फुले यांच्या सत्यशोधकी परंपरेतील पद्मश्री डॉ. कर्मवीर भाऊराव पाटील यांच्या जयंतीदिवशी रा. ना. चव्हाण प्रतिष्ठानच्या वतीने प्रकाशित केलेली पुस्तिका ही स्थानिक प्रतिपारिभाषितातून पुरोहित वर्चस्व उधळण्याच्या पारंपरिक प्रयत्नाचा भाग आहे. अर्थात ब्रिटिश सत्ता हे वरदान मानणाऱ्या राजाराम रॉय यांच्याप्रमाणे जोतिबा फुले व डॉ. आंबेडकर यांच्यासारखे काही बंडखोर सुधारकही होते. याला कारण राऊत ज्याला 'सांस्कृतिक राष्ट्रवाद' म्हणतात, तो पुरोहितवर्गाचा पारंपरिक देशी वसाहतवाद हेच होते. त्या परंपरांवर हल्ला करून युरोपी आधुनिक सांस्कृतिक सुधारण घडवणारे परदेशी प्रभाव तुलनात्मक पद्धतीने अभ्यासण्याची गरज आहे. उदाहरणार्थ, मराठी भाषा शिकून बहुजनांच्या गुलामगिरीला वैदिक 'संस्कृती' कशी जबाबदार होती,

यावरील ख्रिश्चन मिशनऱ्यांप्रमाणे ब्रिटिश व अमेरिकन विद्वानांचे संशोधन लक्षात घेणे गरजेचे आहे. मिशनऱ्यांपैकी पुरोहित मध्यस्थांना जपत धर्मांतराचे उद्दिष्ट जपणारे फादर थॉमस स्टीफन ब्रिटिश व निबोनी रोमन ब्राह्मण धर्मवर्चस्व व शोषणविरोधी फ्रेंच अॅबे दुब्वा, जोतिबा फुलेंच्या सत्यशोधक चळवळीचा व ब्रिटिशपूर्व संस्कृतीच्या सैद्धांतिक अभ्यास करणारी गेल ऑमव्हेट, रोझॅलिन्ड ओ'हॅन्लॉन अशी काही उदाहरणे या आधी आपण पाहिली आहेत. मात्र प्रगत संशोधनाच्या आधारे युरोपकेंद्रितता किंवा वासाहतिकरण, शिक्षण वगैरे संज्ञा विशिष्ट अर्थानेच वापरल्या पाहिजेत. कारण फ्रेंच, ब्रिटिश व पोर्तुगीज यांच्या धर्म- cultural धोरणात फार फरक होता. युरोपमधील काही गरीब राष्ट्रे या साम्राज्यवादी विस्तारात मुळीच सहभागी नव्हती. फ्रेंच सर्वात अगोदर सांस्कृतिक साम्राज्यवाद जर्मनांच्या 'कुल्तुर'च्या वळणाने पसरवण्यात आघाडीवर आले. कधी कधी मिशनरी व या मिशनऱ्यांच्या मधील मतभेद विकोपाला गेल्याचे दिसते. धार्मिक, सांस्कृतिकबरोबर सामाजिक वसाहतवादांचेही अनेक नमुने आहेत. जॉर्ज स्टीनमेट्झच्या "सैतानाचे हस्ताक्षर : वसाहतपूर्व पारिभाषित वंशवादी सक्षमता आणि क्रॉस-ओळख जर्मन वसाहतवाद" (2003) हा 54 पानांचा प्रदीर्घ इंग्रजी शोधनिबंध वसाहतवाद व साम्राज्यवादांच्या आजवरच्या अभ्यासाची बलस्थाने व मर्यादाही स्पष्ट करतो. वासाहतिक अभ्यास क्षेत्राचे ध्रुवीकरण होत आले. एकीकडे वसाहतवाद ही पौर्वात्यवाद्यांची किंवा वसाहतपूर्व जात-वंशवाद्यांच्या पारिभाषिताचा वसाहतवाद ही थेट निरूपयोगी निर्मिती आहे आणि ती भांडवलशाही राज्य व सामाजिक वर्ग/वर्ण अशा सामाजिक बाबींकडे फारसे लक्ष देत नाही असे म्हणणारे काही लेखक आहेत. आपणाला पुढे हे संतुलन तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यासात फार सांभाळावे लागेल. कारण 'जात' ही विल्यम्स म्हणतो त्या कृष्टी–कल्चरसह तीन इंग्रजी शब्दांच्यापेक्षा जास्त 'ज्वालाग्राही' संज्ञा आहे. दुसरीकडे गृहीत धरतात की, 'कल्चरल' पारिभाषित ही त्यांच्या कल्पनेप्रमाणे मूलभूत आर्थिक किंवा भौतिक घटकांची निर्मिती असते. या दुसऱ्या गटातील इतिहासकार वासाहतिक धोरणे साम्राज्यवादी आर्थिक व राजकीय हितसंबंध प्रतिकाराचे डावपेच आणि ज्यांचे

वासाहतिकरण केले त्यांच्याशी सहयोग इ. बाबींचे स्पष्टीकरण करतात. जॉर्ज स्टीनमेट्झचा मुद्दा आपल्या प्रकल्पासाठी अत्यंत महत्त्वाचा आहे. तो अनेक संदर्भ देत लिहितो,

> या दोन्ही पठड्या वासाहतिक राज्यांच्या रचनेतील योग्य मानसिक प्रक्रियांच्या भूमिकेकडे कानाडोळा करतात. जरी होमी भाभाच्या (उत्तर) वासाहतिक सिद्धांतात (1994), मनोविश्लेषणात्मक हस्तक्षेपांचा जोर असला तरी, *वासाहतिक साहित्यातील भौतिक, सांस्कृतिस्ट आणि मनोविश्लेषणात्मक दृष्टीकोनांच्या ऐक्याची उणीव आज मानवशास्त्रांना रचणाऱ्या अधिक विशाल विरोधांना प्रतिध्वनित करते* (41, तिरपा ठसा माझा).

बोर्दियुच्या उदाहरणाने या ऐक्याची गरज आपण मागे स्पष्ट केली आहे. मात्र स्टीनमेट्झच्या "सैतानाचे हस्ताक्षर" या रूपकाची जोड डॉ. पंजाबराव देशमुखांच्या धर्म व संस्कृतीच्या आद्य तुलनांना दिल्यास आपल्या सांस्कृतिक वसाहतवादातील अनेक धागे उलगडायला चांगली मदत होईल. स्टीनमेट्झच्या मते, आधुनिक साम्राज्यवादी युगात 'देशीधोरण' हाच गाभ्याचा घटक आहे आणि तोच मराठीत पुरोहित वर्चस्व भयामुळे उघडपणे चर्चिला जात नाही. त्यात त्याने दाखवलेले तीनही घटक मराठीत अजून त्याच्या परिभाषेत कुणी स्पष्ट केलेले नाहीत. 1) वसाहतपूर्व जातीय किंवा वांशिक पारिभाषित "सैतानाचे हस्ताक्षर" याचा संबंध युरोपियनांनी प्रदेश जिंकताना बिगर युरोपी कृष्टी–कल्चरचे वर्णन केले त्याच्याशी आहे. 2) त्यांच्या अधिकाऱ्यात वांशिक सूक्ष्मतेचे फरक जमा करण्यात स्पर्धा होती. ते त्यांचे राजकीय भांडवल होते. 3) देशी धोरणाचे नियमन करणारा घटक मानसिक होता. गुलाम केलेल्यावर जेत्याची काल्पनिक ओळख बिंबवणे. आर्थिक व सैन्यबळ महत्त्वाचे होतेच. मग सहकार्य की विरोध याला त्या धोरणात महत्त्व नव्हते. याचा अर्थ वसाहतवाद्यांचे श्रेष्ठत्वगंडाचे नमुने ज्ञानाची मक्तेदारी परंपरेने ताब्यात ठेवलेल्या देशी मध्यस्थांनी स्वातंत्र्यानंतर कौशल्याने आत्मसात केले. त्यांचा आंतरराष्ट्रीय संबंध राऊतांना जोडता आलेला नाही. स्टीनमेट्झने आपल्या आंतरराष्ट्रीय वसाहतवादाच्या

सिद्धांतात होमी के. भाभा या अनिवासी ''मुंबई''वाल्याच्या सिद्धांतांची चर्चा केली आहे. आपण त्याचे काही संदर्भ मागे दिले आहेत. परंतु भारतीय भाषांत त्यांचे उपयोजन फारसे झालेले नाही. स्टीनमेट्झ लिहितो,

> होमी के. भाभाकडून आपल्या नक्कल व संकर यांच्यातील लेखनात एवढ्या मोठ्या प्रमाणात उत्पादक म्हणून खाणीची खुदाई भूप्रदेशात केली, त्याच्याकडे हे अर्थातच नेते. नकलेच्या संरचनाकडून (1994 अ, 1994 ब) उघड केलेल्या प्रतिकाराच्या त्या जगाकडे भाभा लक्ष वेधतो. परंतु ही स्थिती तो मुख्यता वसाहतवाद व उत्तरवसाहतवादात ठेवतो. *वासाहतिक पूर्व विरोधापत्ती* (paradox) म्हणूनसुद्धा मी हे समजू शकतो, की जे होऊ घातलेले वसाहतीकरण करणारे किंवा किमान आधुनिक वसाहतवाद्यांशी त्याने टक्कर दिली. माझ्या ज्ञानानुसार भाभा मधल्यामध्ये मध्यस्थीच्या अस्थिर आकृतिबंधात फरक करीत नाही. हा मध्यस्थपणा नेहमी वसाहतपूर्व संपर्काकडून नेहमीच निर्माण केला जातो. तुलनेने वासाहतिक धोरण जे मध्यस्थीपणाचे आकृतिबंध विकसित करण्याचे प्रयत्न करते, ते स्थिर केले जातात (45, 46).

मुंबई प्रांताचे पहिले उमराव गव्हर्नर लॉर्ड एल्फिन्स्टनने ज्या पद्धतीने सुरुवातीला पेशव्यांच्या राज्यातील सांस्कृतिक सत्ता राबवणाऱ्या ब्राह्मणवर्गाशी जुळते घेत राज्यात स्थैर्य आणले त्यावरून ही प्रक्रिया स्पष्ट होते. रा. शं. वाळिंबे (2007) यांनी महाराष्ट्राच्या जडणघडणीची अशी अनेक उदाहरणे दिली आहेत. स्टीनमेट्झने जर्मन वसाहतवादातील 'उदात्त क्रूर' (noble savage) आणि तिकडे संस्कृत पंडित होण्यात त्या गोऱ्यांना अभिमान वाटत होता. त्या जर्मन संस्कृतीच्या स्वस्तिक व आर्यवंशाच्या श्रेष्ठत्वाच्या गंडानेच पुढे हिटलरशाहीला जन्म दिला. त्याचे पारंपरिक नाते आजच्या शिक्षणाच्या भगवेकरणाशी आहे, हे राऊतांनी स्पष्ट केलेले नाही. या गुंतागुंतीच्या प्रक्रियांची सैद्धांतिक चर्चा व्हावी म्हणून दुसऱ्या खंडात जगभरच्या कृष्टिक–कल्चरल सिद्धांतांचा आढावा घेतला आहे.

विशेष म्हणजे अशा आंतरराष्ट्रीय नियतकालिकांत बंगाली विद्वानांचे इंग्रजी लेखच जास्त आढळतात. मराठी संशोधकांची अनुपस्थिती लक्षणीय आहे. त्यामुळे मराठीच्या मडक्यात हे सिद्धांत पाझरण्याची शक्यता कमी. वाळिंबे, स. गं. मालशे यांच्यासारख्यांनी त्यांचे संदर्भ क्वचितच घेतले तरी, आस्वादक अफूच्या सांस्कृतिक लॉबीत रिया चक्रवर्तीने उघड केलेल्या ड्रग्ज लॉबीशी संबंधित नट-नट्यांच्या संबंधाप्रमाणे त्यांचा समावेश अभ्यासक्रमात होणे कठीणच झाले. *ब्रिटिश बॉम्बे आणि पोर्तुगीज वाङ्मय* मध्ये पोर्तुगीज गोव्यातील शिक्षणशास्त्रातील काही नमुन्यांची चर्चा मी केली होती. ब्रिटिश इंडियातील धड्यांची चिकित्सा अन्य पुस्तकांत केली आहे. त्यापेक्षा परना सेनगुप्ताचा "वासाहतिक शिक्षणशास्त्रातील वस्तू धडा" हा इंग्रजी लेख फार मौलिक वाटला. वस्तू सिद्धांत स्पष्ट करण्यासाठी तिने 1832 मध्ये एलिझाबेथ मेयोच्या, "काळ्यामिरीचे गुणधर्म" या पहिल्याच धड्याची फार चांगली चर्चा केली आहे. स्विस शिक्षणतज्ञाच्या मते वस्तुनिरीक्षणामधून प्रश्नोत्तराद्वारे मुलाच्या मानसिक विकासाला चालना मिळते. वस्तूकडून तो कल्पनांच्याकडे प्रवास करतो. इतर वस्तुंशी तुलना करू शकतो. या धड्यात एक तळटीप आहे : "परदेशी". त्यावरील प्रश्नोत्तराचा नमुना :

शिक्षक : जर ती परदेशातून येत असेल, तर आपण ती कशी मिळवतो?

मुले : ती जहाजामधून येते.

शिक्षक : यालाच आयात म्हणतात आणि आपल्या स्वतःच्या देशातून बाहेर पाठवण्याला निर्यात म्हणतात. उत्पादनाच्या ह्या विनयाला आपण काय म्हणतो?

मुले : खरेदीविक्रीचा उद्योग किंवा व्यापार...(97).

जसा काळ पुढे सरकला तसा द. आशियात या धड्यात संस्कृतीची चर्चा केली जाऊ लागली. सेनगुप्तांनी बंगालमध्ये स्कॉटिश मिशनऱ्यांनी चालवलेल्या शिक्षक प्रशिक्षण विद्यालयातील अशा दोन धड्यांची चर्चा केली आहे. ब्रिटिश वसाहतीत प्रबोधनाच्या गॅलरीचे रूप लाभले. वस्तू व उपभोगावर भर दिला जाऊ लागला. काळ्या मिरीची जागा तांदळाने घेतली. त्याचे काव्यमय वर्णन : तो पांढरा आहे,

कठीण, तो अपारदर्शी आहे. मऊ , कठीण, चकचकीत, घन शोषक, सर्वंकष, सकस, उपयोग, पोषणासाठी. यातूनच पुढे खाद्यपदार्थ आणि मानवी स्वभाव यांच्या संबंधांचा विचार सुरू झाला. भात खाणाऱ्यांच्या संस्कृत्या आणि लिंगदर्शक विशेषणे अभ्यासली जाऊ लागली. ''त्या ''मऊ ''(बायकी) सौम्य संस्कृत्यांच्या ब्रिटनच्या बहुभक्षक सशक्त (पुरुषी) संस्कृत्यांच्या विरोधात आहेत'' (105). सांस्कृतिक भेद वस्तुधड्यातून कसा ठळक करीत होता, हे यावरून स्पष्ट होते. मागे अन्न व संस्कृती शिकवणारा अभ्यासक्रम विद्यापीठात सुरू करण्याची मागणी बंगालमध्येच झाल्याचा उल्लेख केला आहे. अलीकडे नॅशनल इन्स्टिट्यूट ऑफ रूरल डेव्हलपमेंट, हैद्राबाद येथे प्रशिक्षणाला आलेल्या सर्व राज्याच्या प्रतिनिधींना एका सत्रांत आपल्या राज्याच्या खाद्यसंस्कृतीबद्दल बोलायला सांगण्यात आले. या वैविध्याचा ज्ञानकोशच रचायला हवा. पंजाब्यांच्या पराटे व नानाचे शंभरवर प्रकार, माणूस सोडता ते उपलब्ध सर्व वस्तुंचे लोणचे घालतात, राजस्थानी केरसंगरी, लाल मांस, जोधपुरी मिर्ची वड्या इ. रश्श्यांचे बंगाली पाचपन्नास व मिठाया अनेक मिर्च्यासह, गुजराती भगिनींने शंभरच्यावर पदार्थांचा पाट मांडला. मात्र तिने पशुवैद्यक डॉ. प्रशांत भामरेकडे माईक देताना टोमणा मारला, ''महाराष्ट्राला फूड कल्चर नाही, पुरणपोळी, बटाटावडा, श्रीखंड भी गुजरात सेही लिया!'' भामरेनी 800 वर्षांचा मराठ्यांच्या लढायांचा इतिहास सांगून फूड कल्चरवाल्यांची 'सुन्ता' वाचल्याचा दावा केला. उलट मराठी 'ग' गणपती स्तोत्रात अडकली. 'भ'-भटाचा शिकवला त्या दिवशी उच्च-हीन गंड भेद जन्मला. भ-भाकरीचा शिकवला असता तर? असे कृष्टी अभ्यास झाले पाहिजेत. याचे पुरावे पाहू.

दासगुप्ताने वस्तुधडा पुस्तके अधिक पद्धतशीर, दर्जेदार व विज्ञानवादी होत गेली, याचा आढावा फार तपशिलात जाऊन घेतला आहे. त्याची तुलना भारतीय प्राचीन संस्कृत अभिजात पुरोहिती मंत्र, विधी (अ) हितोपदेशी पुराणप्रिय प्राथमिक शिक्षणाशी करावी. लोकहितवादींनी महाराष्ट्रातील ब्राह्मणी व ग्रामसीने इटलीतील पारंपरिक निरर्थक शिक्षणावर केलेल्या टिकेचा संदर्भ आपण पहिल्या खंडात दिला आहे. उलट दासगुप्तानी मेयो, स्टो वगैरेंच्या वस्तू धडे पुस्तकातील भाज्या, फळे व इतर वस्तुंच्या

चर्चा धर्मनिरपेक्ष शिक्षणाकडे जाण्याच्या मिशनरी व व्यापारी युरोपीय धोरणाची चर्चा अनेक बाजूंनी केली आहे. उदाहरणार्थ, सिलोनमधील नारळाचा संबंध वासाहतिक आर्थिक व्यवस्थापनाशी जोडला आहे. हिंदू पारंपरिक शिक्षणातील धार्मिक 'ग' गणपतीचा व 'क' कमळाचा पुरोहिती पोपटपंची प्रभाव कमी करून प्रत्यक्ष-अप्रत्यक्षपणे ख्रिश्चन मूल्यांचे श्रेष्ठत्व पटवून देण्याचा हेतू वसाहतकाळात प्रबळ होणे क्रमप्राप्त होते. परंतु पांडे हा पुरोहितवर्गातीलच सिलिकॉन व्हॅलीतील हिंदूत्ववादी फलटनच्या फिनिक्स महाराष्ट्र मंडळ विद्यामंदिराला आर्थिक मदत पुरवतो. मॅक्सिन बर्नसन या घटस्फोटित विदुषी मराठी संस्कृतीचे धडे अमेरिकेतील अनिवासी मराठी मंडळींच्यापर्यंत पोहचवण्याच्या मध्यस्थ बनतात. त्या विद्यामंदिर (temple of knowledge) असा खुलासा माहिती पत्रकात करतात. फिनिक्सच्या मृत्युनंतर राखेतून जन्म घेणाऱ्या पक्षाच्या मिथकाचा प्रतीकात्मक संकर शाळेच्या नावातच केला जातो. याची पाळेमुळे सतराव्या शतकातच युरोपच्या संबंधातून रुजलेल्या सांस्कृतिक राजकारणात आहेत. आज शिवाजी राऊतांना जात-पंथ भेदाची दरी वाढवत फॅसिझम लोकशाही शिक्षणातूनच मारण्याचे जे भय वाटते, त्याचा पाया वसाहतकाळातच कसा घातला होता याची सखोल चर्चा दासगुप्ताच्या निबंधात आढळते. दासगुप्ता म्हणतो,

> मृतभाषा व शैलीदार भाषा यांच्यातील फरकसुद्धा प्राथमिक व माध्यमिक शाळेतील विद्यार्थ्यांच्याकडून अभ्यासल्या जाणाऱ्या विषयांचे प्रकार घडवत असे. उपरोध म्हणजे, मिशनरी व राज्य शासनाने जास्त गरीब मुलांच्यासाठी चालवलेल्या शाळा अशा होत्या की जेथे साम्राज्याचे नवे विषय परिचित करून देण्यात येत असत. याच्या विरोधात उच्चभ्रू सार्वजनिक शाळांनी लॅटिन व संस्कृतमधील अभिजात शिक्षण देणे चालू ठेवले. रोज सुचवतो की, याने एका विरोधापत्तीकडे नेले की, ज्याच्यात "पब्लिक शाळा साम्राज्यवादाच्या विचारधारणेने कोठारच राहिल्या, परंतु साम्राज्याशी सापेक्ष विषयच (भूगोल, धर्म, तुलनात्मक जातवंशविज्ञान) त्यांच्याशी संबंधित वास्तव जगाकडे

अनुभवातून जाण्याच्या मार्गावरच केवळ जोर देण्यासाठी राज्याच्या शाळात शिकवले जात! जरी रोजने एकोणिसाव्या शतकातील उच्च साम्राज्यवादाच्या काळातील प्रवाहाची ओळख करून दिली असली तरी, मेयो व स्टो ची वस्तू धडा पुस्तके प्रात्यक्षिकच घडवतात की 1830 च्या दशकातच जगाची अनुभव व मूर्त समज यावर आधारित शिक्षण विकसित झाले होते'' (107).

90% पुरोहित व उरलेले 10% पार्शी व मुसलमान विद्यार्थी मुंबई विद्यापीठाचे पहिले पदवीधर झाले. ते उच्चभ्रू असल्याने मराठी 'संस्कृती' व विशेषतः नाटकावर याच शिक्षणाचे परिणाम कसे झाले. याची चर्चा मी (1988) इंग्रजी प्रबंधाच्या पहिल्याच प्रकरणात सविस्तर केली आहे. एकोणिसाव्या शतकातील ख्रिश्चन धर्म, नैतिकतेचे धडे व ब्राह्मणधर्माच्या मिलीभगतचा 'सांस्कृतिक' अभ्यास करायला दासगुप्तांचा निबंध खूप आधार पुरवतो. उदाहरणार्थ, रिचर्ड डेव्हिसने आपल्या *लाईव्हज् ऑफ इंडिया: इमेजिस* मध्ये विशेषतः धार्मिक वस्तुच्या संदर्भाकडे मध्यवर्ती केंद्र म्हणून पाहण्यावर जोर दिला आहे. त्याने दक्षिणेतील हिंदूंच्या देवळातील शिवमूर्ती आणि वॉशिंग्टन डी. सी. मधील वस्तुसंग्रहालयातील शिवमूर्ती यांची तुलना केली आहे. पहिली देवाची मूर्ती श्रद्धा व पूजेचे प्रतीक तर, दुसरी कलाकृती असे वेगवेगळे संदर्भ आहेत. अर्थात मी (2020) फादर स्टीफन्सच्या *क्रिस्तपुराण* मध्ये मूर्तिपूजेवर थेट उपरोधी टीका न करता ब्राह्मणधर्मांतरीत पात्राच्या तोंडूनच मूर्तिपूजा व गुरुस्तोम हटवण्याचे हे वासाहतिक राजकारण व प्रबोधन असल्याचे स्पष्ट केले आहे. युरोपातील प्रबोधनातील धर्मनिरपेक्षतेचे क्षीण प्रवाह दक्षिण आशियात पसरताना झालेल्या बदलांचा आलेख अनेक तपशील देत काढताना दासगुप्ता लिहितात,

1850 च्या दशकापासून देशी शाळा शिक्षकांच्यासाठी गुरु महाशय, शासकीय प्रशिक्षण शाळांमध्ये वस्तुपाठ वापरले व लोकप्रिय केले जात होते. गुरुचा आधुनिक शिक्षकात बदल घडवणे हे विद्यार्थ्याच्या संवेदना क्षमता विकसित करणाऱ्या शैक्षणिक पद्धती आत्मसात करण्यावर अवलंबून होते. कलकत्त्यात

> पब्लिक इन्स्ट्रक्शनच्या खात्याने गुरु प्रशिक्षणासाठी स्थापन केलेल्या नॉर्मल शाळेत डेव्हिड स्टोच्या अनेक मंत्रांचा थेट उपयोग केला जात होता (113).

त्या काळी कलकत्ता हेच ब्रिटिश साम्राज्याचे मुख्य केंद्र होते. भारतातील विविध प्रांत हे त्यांच्या शिक्षणाचे भिन्न प्रयोग करण्याच्या शाळा कशा होत्या याचा उलगडा गौरी विश्वनाथनचे *द मास्क्स ऑफ कॉन्क्वेस्ट : टीचिंग ऑफ इंग्लिश लँग्वेज ॲन्ड लिटरेचर इन इंडिया* (1994) किंवा राजेश्वरी राजन संपादित *द लाय ऑफ द लँड* सारखे अलीकडचे ग्रंथ राऊत यांनी उपस्थित केलेल्या प्रश्नाची उत्तरे शोधण्यासाठी वाचावे लागतील. महात्मा गांधी व कर्मवीर भाऊराव पाटील यांनी पुरस्कार केलेल्या धर्मनिरपेक्ष श्रमाधिष्ठित सार्वजनिक शिक्षणाला बीजेपी सरकारच्या नव्या शैक्षणिक धोरणाचा धोका राऊत यांनी स्पष्ट केला आहे. परंतु दोनशे वर्षांपूर्वीच्या परंपरेत त्या शिक्षण मंदिराच्या पायाची वीट ब्रिटिश आर्यवंशीय गोऱ्या साहेबाने आपल्या भटजींना बोलावूनच पूजली होती. त्याविषयी दासगुप्ता लिहितात,

> उदयास येणाऱ्या भारतीय भद्रलोका (उच्चभ्रू)साठी त्यांची 'कल्चर' श्रेष्ठ आहे हा फरक इतर देशी लोकांना दाखवून देण्याची गरज होती. जोवर बंगाली उच्च जात इंग्लिश इतकी "सुधारलेली" (civilized) नसली तरी त्याचा नियंत्रित आहार, निवास व कपडे स्पष्टपणे आफ्रिकन, आदिवासी स्थानिक गट आणि खालच्या जातीवरील श्रेष्ठत्वाकडे अंगुलिनिर्देश करते. *रत्नसागर* (पाठ्यपुस्तक) ज्या वस्तू व कपडे ते परिधान करतात त्याद्वारे "मागास" (uncivilized) असलेले फरक करायला शिकवते. परंतु त्यांच्या मागासपणाचे पर्यायी कारण बुद्धिमत्ता व विवेकाचा अभाव हे आहे, पण शाळेला जाणाऱ्या वाचकांना घोष आठवण देतात की बुद्धी व विवेकामधूनच सुधारलेले लोक स्वतःचे उन्नयन करतात. इथे वस्तूपाठ प्राचीन संस्कृती व आधुनिक संस्कृतीच्या उत्क्रांत नमुन्यासाठी पाया म्हणून कार्य करील. पण प्रोटेस्टन्टवादात (जसे मरडॉक करतो) सांस्कृतिक कमाईची स्थाननिश्चिती करण्याऐवजी *नीतिबोध* व *रत्नसागर* मध्ये पुस्तक

अध्ययन, तंज्ञशास्त्र, आणि उद्योगीपणा की जो सुसंस्कृत व सभ्य (cultured) यांच्याकडून सहभागी अमूर्त गुणांचे प्रतिनिधित्व करील (115).

दोनशे वर्षांपूर्वीचे हे आदिबंध आज राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघप्रमुख मनोहर भागवत यांनी अयोध्येतील राममंदिर पायापूजनाच्यावेळी फक्त ब्राह्मणजातच जगाला संस्कृती शिकवेल या विधानात जसेच्या तसे सापडतात. दासगुप्तांचा निष्कर्ष मात्र राऊतांच्या पुस्तिकेतील पुरोगामी लोकशाहीवादी भूमिकेचे समर्थन करणारा आहे. शाळा-कॉलेजचे अभ्यासक्रमच कृष्टिक–कल्चरल धोरण ठरवून बदलावे लागतील. वासाहतिक म्हणून त्यावर काट मारूनही चालणार नाही. मात्र लोकशाहीला मारक घटक विल्यम्सच्या साम्यवादी सिद्धांताप्रमाणे हटवावे लागतील. तारक ते घटक स्वीकारावे लागतील. दासगुप्तांच्या निष्कर्षाचे शेवटचे वाक्य मराठीला मार्गदर्शक ठरेल : ''वसाहतींत (आणि अधिक सर्वसाधारणपणे वासाहतिक शिक्षणात) पाठ/धडा हा देशी व वासाहतिक शिक्षण देणाऱ्यांच्याकडून शिक्षणाचे 'आधुनिकीकरण' व 'दर्जा सुधारणे' यासाठी अध्यापन व ज्ञानाच्या अन्य रूपबंधांची वैधता नाकारून आणि तांत्रिक व वैज्ञानिक सामर्थ्याकडून प्रमाणित केलेल्या 'सांस्कृतिक' उत्क्रांतीच्या प्रचारासाठी वापरला गेला'' (115). नेमकी अशीच परिभाषा सध्याच्या 'भगव्या' नव्या शैक्षणिक धोरणाची आहे. हा अपघात नाही. म्हणूनच कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाची नवी पाठ मीमांसा महत्त्वाची ठरते.

2.3 'संस्कृतीचे' प्रतिध्वनी : वैश्विक संकल्पना-इतिहासाची चिकित्सा

पहिल्या खंडात आपण एकोणिसाव्या व विसाव्या शतकांत ''संस्कृती''ला वैश्विक संकल्पनेचा दर्जा कसा लाभला हे पाहिले. दुसऱ्या खंडात साहित्य व 'संस्कृती' या दोन विभागातील सिद्धांतांची चर्चा केली. मात्र जगभरच्या वेगवेगळ्या देशात जागतिकीकरणात कृष्टी–संस्कृती ही संज्ञा वेगवेगळ्या अर्थाने आज कशी वापरली जाते, याचा तुलनात्मक अभ्यास आवश्यक आहे. हे ॲन्ड्रयू सरोटीच्या ''कृष्टी-संस्कृतीचा प्रतिध्वनी : जागतिक संकल्पना-इतिहासातील चौकटीत बसवण्याची समस्या'' (2005) या इंग्रजी लेखावरून स्पष्ट होते. मराठीत ही संज्ञा विसाव्या शतकात

धर्माच्या चौकटीत पुरोहितवर्ग वर्चस्वामुळे अडकल्याचे आपण स्पष्ट केले. सरोटीच्या मते, ही संज्ञा अठराव्या शतकाच्या पूर्वार्धात इंग्रजी बोलणाऱ्या पूर्व युरोप, आशिया व विसाव्या शतकात सर्वत्र वापरली जाऊ लागली. द. आशियातील भाषांत बऱ्याच वेळा पूर्वी अस्तित्वात असलेल्या नव्या समानार्थी शब्दरचनांत ती वापरली जाऊ लागली. हे आधीच अस्तित्वात असलेले शब्द किंवा संकल्पना ''वारंवार शुद्धीकरण, सुधारणा किंवा दुरुस्ती (म्हणजे जपानी *बुन-का; चिनी वेन-हुअ;* बांगला व हिंदी *संस्कृती; उर्दू तमद्दन*) अशा अर्थाने वापरात आली''(676). हे आजच्या पारिभाषितातील तिचे उपयोग नीट समजण्यासाठी तिचा समग्र इतिहास तिच्या पाश्चात्त्य उगमापासून माहीत असला पाहिजे. कारण युरोपच्या सीमेपलीकडील तिचा प्रवास तिच्या वैश्विक विस्ताराचे तर्कशास्त्र स्पष्ट करेल. ही विशिष्ट संकल्पना शक्तिमान, प्रतिध्वनिमय आणि अनेक भिन्न ऐतिहासिक संदर्भात उपयोगी असल्याचे आढळले. सबब आपण वैदिक 'संस्कृती'चा विस्तार कृष्टी–कल्चरची व्याप्ती वाढवत स्पष्ट केला आहे.

आपला हा प्रकल्प मराठीतील समकालीन बौद्धिक इतिहासकारांच्या अनुत्पादक अंतःप्रेरणांना आव्हान देणारा आहे. हे काम काही प्रमाणात आपण शब्दांच्या अर्थ व व्याख्यांच्या स्पष्टीकरणाने पहिल्या दोन खंडात केले आहे. या संज्ञेने युरोप-अमेरिकेत शिक्षणशास्त्र, सौंदर्यशास्त्र आणि मानवशास्त्र वगैरे विशिष्ट पारिभाषित-रचनेच्या सीमा ओलांडल्याचा परिचय करून दिला. आता ही 'संस्कृती' संकल्पना, सरोटी म्हणतो त्याप्रमाणे, *मूलभूत मानवी आत्मनिष्ठेच्या कमीपणाचा* दावा रचत आली आहे आणि अठराव्या शतकात तिचा उदय तत्त्वज्ञानात्मक महत्त्वात झाल्यापासून बऱ्याच सातत्याने तसे केले आहे. मराठीत तर तिचा उदय एकोणिसाव्या शतकाच्या शेवटी इंग्रजी शिक्षणातून प्रथम पुरोहितवर्गाला झाला. त्यामुळे तिचा वैश्विक प्रसार नीट समजून घ्यावा लागतो. तुकड्यातुकड्याने तो विखुरला आहे. या शोधाची सुरुवात ''संस्कृतीच्या पारिभाषिताची सर्वव्यापी केंद्रीयता परदेशी नोकरशाही, वासाहतिक वर्चस्व आणि व्यापारी समाजाच्या अराजकी व अनाचारी प्रवृत्ती टीकेपासून होते''

(677). अशा पारंपरिक दोषारोप युद्धाच्या पुढची ही सैद्धांतिक पायरी आहे. याच अफाट विस्ताराने नव्या कृष्टी–कल्चर अभ्यासांचे प्रकार जगभर वाढत आहेत.

व्हिक्टोरियाच्या काळात 'सभ्यगृहस्थ' वाद म्हणून ती ओळखली गेलेली 'संस्कृती'ची संकल्पना 1860 च्या दशकात मॅथ्यू आर्नोल्डने लोकप्रिय केली. पुढे तिचीच उच्चभ्रू वर्गात लोकप्रियता वाढल्याने तो प्रवक्ता ठरला आणि लेव्हिस व इलियट यांना विल्यम्सने आव्हान देईपर्यंत इंग्रजीत 'संस्कृती' व 'मशागत' हे शब्द जर्मन kultur व bilding या शब्दांच्या समान अर्थीच राहिले. दुसरा शब्द लॅटिन Bild=imago (dei) चे भाषांतर होता. अठराव्या शतकात जे नववसाहतवादी म्हणत त्या आत्म-मशागत सुधारणेशी संबंधित होते. culture हा शब्द आधीच्या फ्रेंचमधून जर्मन kultur मध्ये मिसळला, हे सगळेच मूलतः लॅटिन आत्मसंयमनाच्या तत्त्वज्ञानामधून घेतले होते. प्रारंभी तो शब्द ''चैतन्याची'', ''मनाची'', ''साहित्याची'' इतकेच नव्हे तर ''देहाची'' या शब्दांशी जोडून वापरला जात असे. त्याच्या कृषीशी संबंधित रूपकाच्या पायाशी तो जुळता होता. परंतु सोळाव्या शतकापासून तो हळूहळू मुक्तपणे अलग नैसर्गिक दर्जा, सुधारलेला दर्जा यासाठी वापरला जाऊ लागला होता. ही रचना निसर्गविरुद्ध कृष्टी–कल्चर या द्वंद्वाने तयार केली होती. तिचा संबंध अधिक विस्तारित civilisation संज्ञेशी अठराव्या शतकाच्या मध्यावर आला. तिच्यात पोलीस, नागरिक, व्यापारी वगैरे सामाजिक प्रक्रियांचा समावेश होता. बऱ्याचवेळा तो जर्मन kultur चे जुळे समजला जाई, त्यात कायदा, संस्था, प्रशासन इ. येत असल्याने ते civilisation चे कथन बनले. ही संज्ञा किती निसरडी आहे याची चर्चा आपण मागे केली आहे. इंग्रजीतील लेखकांनी civilisation चा अर्थ अभिप्रेत असेल तेव्हा "culture" किंवा "cultivation" हेच शब्द स्वीकारले. याचा परिणाम 1860 च्या दशकात आर्नोल्डची पुस्तके मुंबई विद्यापीठात अभ्यासणाऱ्या पुरोहितवर्गातील पहिल्या पदवीधरावर झाला आणि 'संस्कृती' म्हणजे 16 संस्कार आणि विधींच्या चक्रव्यूहात ती संकल्पना कायमची अडकली. हे परंपरानिष्ठ ज्ञानकोशकार केतकर व इतिहासकार वि. का. राजवाडे यांच्या लेखनावरून स्पष्ट करता येते. त्याला पुढे

उदारमतवादी व सत्यशोधकी फाटे फुटत गेलेले दिसतात. त्यांची मुळेही ब्रिटिश कृष्टिक–कल्चरल विचारातच आहेत. जॉन स्टुअर्ट मिल ते रेमण्ड विल्यम्स पर्यंतच्या इंग्लंडमधील कृष्टिक–कल्चरल विचार प्रवाहांचा प्रदीर्घ आढावा सरोटीने घेतला आहे. त्यातील आर्नोल्डचा अभिजात सांस्कृतिकवाद किंवा रस्किन व मॉरिसचा सामाजिक न्याय आपणाला चांगले परिचयाचे आहेत. इथे बंगालच्या उदाहरणाने त्याने स्पष्ट केलेले नव्याने उदयाला आलेल्या सांस्कृतिकवादी राजकारणाचे ब्रिटिश राजवटीतील स्वरूप थोडक्यात पाहू.

ब्रिटिशांनी वासाहतिक बंगालमध्ये विषमशास्त्रात अभिप्रेत असलेल्या वस्तुनिष्ठ संरचना समोर आत्मनिष्ठ एजंट उभे केल्या पाठोपाठ त्या विशाल सीमांवर खंबीर सांस्कृतिवादी राजकारण दाखल झाले. एकोणिसाव्या शतकाच्या शेवटी औद्योगिक पाश्चात्त्य उत्पादनावर थेट टीका सुरू झाली होती. हानिकारक, स्वभावधर्मात्मक, नैतिक आणि नैतिक ऱ्हासाच्या राजकीय परिणामांवर बंकिमचंद्र चॅटर्जीसारखे लेखक टीका करत होते. भारताला 'बाजारपेठ' बनवून बंगाली बाबू ॲडॅम स्मिथच्या पुराणातील मंत्र म्हणत तंत्र अनुसरतील. ब्रिटिश सांस्कृतिक समीक्षाच त्यांना ही टीका करण्याचे स्रोत पुरवत होती. याविषयी सरोटी लिहितो,

> ...बंगालमध्ये, बंकिमच्या हस्तक्षेपाने अनेकविध रूपांत समग्र विसाव्या शतकात जी भरभराटी येईल अशा दुमदुमणाऱ्या सांस्कृतिकवादाच्या प्रारंभाचे चिन्ह दाखवले : भारतीय 'संस्कृती'च्या आध्यात्मिक, नैतिक व आध्यात्मिक व्यवहारात रुजलेल्या विकासात्मक राष्ट्रीय राज्याविरोधात पाश्चात्त्य कृष्टी–कल्चरचा उथळ भौतिकवाद, राष्ट्रवादी राजकीय पारिभाषिताने उभा केला. जमातवादी परिभाषित की ज्याने सुसंस्कृत हिंदू विरोधी मुस्लीम द्वंद्व उभे केले. मुसलमान स्वार्थ, वासना आणि पूर्वजांच्या वेडांच्या हीन प्रेरणांचे गुलाम होते. सौंदर्यशास्त्रीय वाङ्मयीन पारिभाषित (सुप्रसिद्धरीत्या नोबेल पुरस्कार विजेते रवींद्रनाथ टागोरांशी सर्वात जास्त संबंधित) की ज्याने अंतिम ध्येय म्हणून मुक्त सृजनातून

स्वतःला ओळखणे विरोधात व्यावहारिक गरजा किंवा भौतिक स्वार्थाकडून रोजच्या क्रियाकर्माकडे ओढलेले या विरोधात उभे केले (696, 697).

हा साचा केवळ ब्रिटनच्या वसाहतींपुरता मर्यादित नव्हता. एकोणिसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धात मोठ्या प्रमाणावर संस्कृती ही संकल्पना पाश्चात्त्य प्राचीन संस्कृतीला (civilisation) आव्हान देण्यासाठी अनेक वसाहतीत वापरली गेली. गुलामीतील अनुकरणातून मुक्त होण्यासाठी वसाहतपूर्व देशी परंपरांच्या पायांचा शोध सुरू झाला. स्वायत्त आत्मनिष्ठेला त्या व्यावहारिक व बौद्धिक पायाची गरज होती. त्या दृष्टीने आफ्रिकेतील व भारतीय देशीवादातील सांस्कृतिक साम्यभेदांचा उल्लेख मागे केला आहे. त्याचबरोबर क्षत्रिय अरबिंदोनी *सावित्री* हे इंग्रजी महाकाव्य लिहिले, परंतु ब्राह्मण टागोरांनी कुठलेही महाकाव्य न लिहिता त्यांचा उल्लेख महाकवी म्हणून कसा काय होतो? हा प्रश्नदेखील उपस्थित केला होता. सरोटीचे विवेचन स्वातंत्र्य चळवळीच्या लढ्यातील सांस्कृतिक जाणिवांचे आहे. त्यात स्थानिक पुरोहिती परंपराविरोधी परिभाषितांचा समावेश करणेही योग्य नव्हते. त्या पेशवाईविरोधी दलित व सत्यशोधकी विरोधी कृष्टिक-कल्चरल चळवळींचे संदर्भ आपण दोन्ही खंडात दिले आहेत.

2.4 स्मृतिभेद, जागतिकीकरण, वैश्विकतावाद आणि सांस्कृतिक आकृतिबंध

मागे उल्लेख केल्याप्रमाणे वासाहतिकरणाची मराठीतील चर्चा ब्रिटिश सत्तेपुरती मर्यादित राहते. मुसलमानांच्या भाषा, धर्म, संस्कृती वगैरचा संकर जवळजवळ दुर्लक्षित राहतो. आजच्या जगण्याचा समग्र मार्ग समजून घ्यायचा तर हे एकारलेपण आंतरविद्याशाखीयतेत टाळले पाहिजे. एक नमुना उदाहरण म्हणून अनिवासी बंगाली माहूआ सरकारचा "आठवणीतील फरक" (2006) हा इंग्रजी लेख उल्लेखनीय आहे. त्याच्या प्रारंभी ते म्हणतात,

> लोकप्रिय स्मृतीचा अभ्यास संबंधित म्हणून आवश्यक आहे. त्यात संबंधांच्या दोन संचाचे स्फोट गुंतलेले असतात : 1) सार्वजनिक क्षेत्राच्या प्रभावी वरचढ स्मृती आणि विरोधी आकृतिबंध, यांत शैक्षणिक उत्पादने यांचा समावेश करून

आणि 2) सार्वजनिक पारिभाषित आणि जगलेल्या संस्कृतीत न निर्माण केलेल्यांच्या अर्थाने अधिक खाजगीकरण केलेले. हा शोधनिबंध सार्वजनिक स्मृतीच्या अभ्यासतील ह्या दोन रचनात्मक संबंधांपैकी दुसऱ्याशी संबंधित आहे. बऱ्याच वेळा त्रस्त परंतु सार्वजनिक रचना आणि खाजगी आठवणींमधील घट्ट दुवे (138).

लेखकाने सार्वजनिक स्मृती सिद्धांताआधारे स्वातंत्र्य लढ्याच्या शेवटच्या दशकातील पश्चिम बंगालमधील मुसलमानांच्या नागरी जीवनातील बदलांचा अभ्यास स्त्रियांच्या आठवणींच्या संकलनाआधारे केला आहे. "संत ज्ञानेश्वर जीवन आणि कार्य" अशा मराठीतील रूढ, कालबाह्य कट्-पेस्ट माहिती संकलनापेक्षा नोव्हटकचा "इतिहास, सार्वजनिक स्मृती, नामदेव आणि धर्मनिरपेक्ष परंपरा" हा इंग्रजी प्रबंध किती मौलिक आहे याचा उल्लेख आपण पूर्वीच केला आहे. लोकप्रिय स्मृती, सिद्धांत, राजकारण व पद्धती हा मौखिक इतिहासाचा प्रकार मराठीत विकास होणे कृष्टी–कल्चर अभ्यासाला वरदान ठरेल. लोकांची स्मृती अल्पजीवी असते आणि राजकारणी त्याचा गैरफायदा घेतात. किंवा बहुजनांचा बुद्धिभेद करून सनातनी ब्राह्मण हे मुसलमानांच्या विरोधात पेटवतात. अशी उथळ विधाने शेरेबाजीकडेच कलतात. मुळात बुद्धीचा योग्य विकासच होणारे शिक्षणच मिळाले नसेल तर भेद कशाचा होणार? मागे उल्लेख केलेले अज्ञानोत्पादक साहित्य व ब्राह्मणधर्माने आख्यान-पुराणातून फेकलेल्या ढिगावर एखादी पेटती काडी पडणे पुरेसे असते. याला पर्याय म्हणून स्मृतीचे पुराभिलेखागारातील शोध घेणाऱ्या इतिहासशास्त्राला महत्त्व आले आहे. सरकार यांनी ब्रिटिश व हिंदू परिभाषितांत मुस्लिमपणाची रचना कशी होत गेली याचा वेगळा शोध पाहणीच्या आधारे घेतला आहे. हा समाजशास्त्रीय अभ्यास मुसलमानांच्या हिंदुत्ववादातील रूढ काळ्या प्रतिमांच्या ढगांची सोनेरी बाजू ही तुलनात्मक पद्धतीने दाखवणारा आहे. 1996-2000 या काळातील कलकत्ता व ढाका येथील मध्यमवर्गीय चार मुसलमान व तीन हिंदू स्त्रियांच्या नमुना पाहणीवरील हे निष्कर्ष वाचताना इंग्रजीचे प्राध्यापक राही मासूम रझाची *टोपी शुक्ला* ही लघुकादंबरी

बनारस हिंदू विद्यापीठाच्या अभ्यासक्रमात नेमली म्हणून प्रा. नामवर सिंहना हिंदु-मुस्लीम दंगलीत करावे लागलेले दिव्य लक्षात घ्यावे लागेल. हमीद दलवाईच्या *इंधन* ची सांस्कृतिक तुलना तिच्याशी करावी. रझाची *आधा गाँव* आणि रामानंद सागरच्या 'महाभारत' या दूरदर्शन मालिकेचे अप्रतिम संवादही अभ्यासावे.

'समाजाची धारणा करतो तो धर्म' ही व्याख्यासुद्धा अर्धसत्यावर आधारित आहे. कुठलाही समाज भेदाविना अस्तित्वात असणे शक्य नाही. तो चिरंतन फरक दाखवणाऱ्या प्रतिमा रचल्या जातात. प्रतिमा व प्रतीके कवी प्रतिभेच्या दिव्य देणगीमुळे निर्माण करतो, हे रोमॅन्टिक पंचतंत्री थोतांड आहे. हे स्पष्ट करणारे प्रतिमाशास्त्र प्रगत देशात तुलनात्मक साहित्याची नवी शाखा म्हणून शिकवले जाते. प्रतिमाशास्त्रातील शस्त्रागारे ही सांस्कृतिक युद्धातील भांडारे आहेत. तसा भेदाभेदांचा इतिहास खऱ्या सांस्कृतिक साक्षरतेसाठी समजून घेतला पाहिजे. कारण सरकारच्या मते, ''नेतृत्वी (hegenomic)-दादागिरी गटांचे इतिहास व बऱ्याच वेळा ज्यांच्यामधून नमुना घालून देणाऱ्या इतिहासाला जखमा सुधारणारे प्रकल्प म्हणून आव्हान देणारे समजले जातात. आणि त्या इतिहासाची दृश्याच्या कल्पित पेचापासून निर्माण झालेल्या अतिरक्षता दुरुस्त केल्या जातात. उद्देश, स्पष्टपणे मांडा किंवा नको, पूर्वी न पाहिलेले (ऐकलेले) दृश्यरूपात दाखवणे (ऐकवणे) हा आहे. कारण अधिकृत परिभाषिते ही विशेषतः 'राजाने व्यवस्थापन केलेली' असल्याने टीका करणाऱ्या इतिहासकाराचे कठीण काम हे 'जे वासाहतिक राज्य आणि काही वेळा राष्ट्रवादी उच्चभ्रू एकेकाळी विसरणे पसंत केले' त्याचेच उत्खनन करावे असा विचार केला आहे'' (140). याचे प्रात्यक्षिक मी जिजाबाई व शहाजी यांच्यावरील दोन ग्रंथांत (2024) घडवले आहे.

शिवाय दुय्यम गणलेल्याची कथने वर्चस्ववादी पुरोहितांच्या पारिभाषितांच्यावर राजकीय टीका करण्यासाठीच असतात असे नाही. गुलाम केलेले गट स्वतःसाठीही बोलताना त्या फरकांचा अभ्यास विचारधारणांच्या कार्यपद्धती उलगडायला उपयोगी पडतो. सरकारने आपल्या पाहणीला डब्लू. डब्लू. हंटरच्या *इंडियन मुसलमान* (1871) मधील आधार दिले आहेत. त्यांच्यात जन्माने सरंजाम *अशर्फ* (उच्चभ्रू) आणि

माथेफिरू अक्षप खालच्या जातीतील हिंदू धर्मांतरित यांचा बहुसंख्य समुदाय असे दोन प्रकार आहेत. यांच्यामध्ये ब्रिटिशांनी फोडा व झोडा धोरणाने नेहमी फूट पाडली. उच्चभ्रू मुसलमान हिंदू मध्यमवर्गीय राष्ट्रवादीपासून अलग पडले. अर्थात, हंटर म्हणतो त्यापेक्षा दोन्ही धर्मात अनेक गट-तट-कट होते. त्यांची तपशीलवार चर्चा बंगालच्या संदर्भात केली आहे. ब्रिटिशांनी जनगणनांत वेळोवेळी या उतरंडीतील भेद ठळक केले. हिंदूपासून ते वेगळे कसे हे अंतर वाढते ठेवले. हिंदू भद्र लोकांप्रमाणे उच्चभ्रू बाबूंचा मध्यस्थ दलाल वर्ग पोसला. हे भेद बंगालच्या फाळणीनंतर जास्तच पेट घेत गेले. अर्धशतकानंतर जागवलेल्या या आठवणीविषयी लेखक म्हणतो,

> ...या शोधनिबंधात मी जवळ जवळ या प्रत्येक कथेत पुढे येणाऱ्या या तीन दुर्धर संबंधांच्यावर लक्ष केंद्रित करणार आहे : विदेशी आक्रमण लुटारू/विश्वासघाती म्हणून मुसलमानांची लेबले, मागास किंवा नूतनद्वेष्टे मुसलमान म्हणून आणि "मूळचे खालच्या जातीचे" हिंदू म्हणून मुसलमान. मुसलमानांच्यासाठीच्या अजून एका साच्यात कोंबण्याच्या संक्षिप्त शोधानंतर हा निबंध संपतो- "आमच्यापेक्षा (हिंदू) वेगळे नव्हेत म्हणून-एक की जो बहिर्दर्शनीय निंदाजनक नाही, परंतु काही झाले तरी मुसलमानांच्यासाठी आम्हाला परस्परविरोधी दोन संचात उभे करतो" (145).

अशा परिस्थितीत संस्कृतीच्या वैश्विकीकरणाची तपासणी आपण लॉरा एल. ॲडॅम्सच्या "जागतिकीकरण, वैश्विकतावाद आणि कृष्टिक–कल्चरल रूपबंध" (2008) या इंग्रजी निबंधाच्या आधारे करण्याच्या काही नव्या दिशा थोडक्यात पाहू. या निबंधाच्या सुरुवातीला उद्धृत केलेले नाट्यदिग्दर्शक ताश्केन्टचे (19 सप्टेबर 2002) विधान मराठी लेखकांना डबके व कोंडवाड्याबाहेर काढणारे आहे : "प्रत्येक कलावंताला जगापुढे, मानवजातीपुढे काम करायचे असते. संपूर्ण जगासाठी केवळ सादरीकरण करायचे नसते परंतु जगाला ते स्वत:साठी काय करायला हवे, हेदेखील बघायचे असते, जेणेकरून तो काही शिकू शकेल आणि स्वतःचे काम अधिक बरे करेल" (614). ॲडॅम्सने *किंग लिअर* नाटकाच्या उझबेकिस्तान, इटली, ऑस्ट्रेलिया

वगैरे देशांतील भिन्न भाषांमधील प्रयोगाच्या उदाहरणाने पहिल्याच परिच्छेदात जे मुद्दे मांडलेत, ते मराठीला जसेच्या तसे लागू पडतात. हा अपघात नाही (तपशिलासाठी पाहा माझे *समग्र शेक्सपिअर*). तिच्या मते संस्कृतीच्या जागतिकीकरणाचा विचार करताना आपण पाश्चिमात्य देशातील सांस्कृतिक वस्तूंचे उत्पादन, बाजारपेठ व भांडवलशाहीकडे सर्वप्रथम वळतो. मध्य आशियातील या सांस्कृतिक साम्राज्यवादाच्या विस्तारवादाचे विवेचन तिने थोडक्यात केले आहे. मराठीतील *नटसम्राट* नाटक व चित्रपट ते हिंदी 'बागबान' चित्रपटापर्यंत मूळ शोकात्मिकेची भावभडक अश्रुपात-प्रपाती भारतीय रूपांतरे तुलनेसाठी निवडावी. या भारतीय राष्ट्रीय नाट्यसंस्कृतीचा विकास ब्रिटिश-फ्रेंच यांच्या सांस्कृतिक साम्राज्यवादाने घडवला आहे.

संरचनांच्या दृष्टीने संस्कृतीच्या जागतिकीकरणात देशी भाषा व संस्कृतींवर संकट आल्याची चर्चा आपण मागे केली आहे. त्याचबरोबर पश्चिमीकरण व अमेरिकीकरणाची लॉराने केलेली चर्चाही आधीच केली आहे. मात्र या सजातीयीकरणाच्या सापळ्यातून कसे सुटावे याचे तिने सुचवलेले मार्ग मराठी लेखकांच्यापुढे नवी आव्हाने उभी करणारे आहेत. ढोंगी-सोंगी संधिसाधू देशीवादापेक्षा आंतरराष्ट्रीय पातळीवरचे उपाय सुचवताना अर्जुन अप्पादुराईसारख्या अनेक पाश्चात्त्य विचारवंतांचे संदर्भ दिले आहेत.

सजातीयतेच्या या ''मुख्य परिस्थिती''च्या जागतिकीकरणाच्या त्सुनामीत मराठी साहित्य व संस्कृतीची कधी नव्हे एवढी कोंडी झाली आहे. आधीच त्यांच्या मृत्यूचे भय त्यात कोरोनाच्या महामारीने जगाच्या दुःखातच सुख मानण्याची वेळ आली आहे. आधीच 'परपुष्ठ'तेचा चोरीचा आधुनिक मामला त्यात होम क्वारंटीन व उतरंडीतील वैदिक सोशल डिस्टन्सिंगमध्ये सॅनिटायझर्स पिऊन देशी दारूवर तल्लफ भागवण्याची वेळ आली आहे. 'कोंडवाड्यातील' कोंडी एवढी मोठी की 'हिंदू' लेबल पाठीवर चिकटवून फिरणाऱ्या ज्ञानपीठवाल्याला खेडवळ कवी विचारू लागलेत : ''अभिनंदन ज्ञानपीठ मिळवलं लेखकराव, पर आई म्हंती कसलं रं हे पीठ? माझ्या

जात्यात न्हाय रोजगाराचा दाणा, कुठलं आणू पीठ?'' म्हणूनच लॉरा ॲडॅम्सच्या चर्चेचा सारांश आपल्यासाठी फार महत्त्वाचा आहे. जगभरचे सांस्कृतिक रूपबंध एकसारखे का दिसू लागलेत? आशय आकृतिबंधाला अनुसरतो की नाही? जर तसे नसेल तर आकृतिबंधाची सजातीयताच खुद्द संस्कृतीच्या वैविध्यकरण, आंतरसांस्कृतिकता व स्थानिकीकरणाच्या नव्या संधी निर्माण करीत नाही का? किंवा नवी बरणी केवळ पारंपरिक अर्थाची पुनर्निर्मिती करते का? ती पुढे लिहिते,

> या प्रश्नांची उत्तरे देण्यासाठी कृष्टिक–कल्चरल रूपबंध (संरचनात्मक पातळीवरील अर्थ, उदाहरणार्थ, साहित्य प्रकार, किंवा उत्पादनाची पद्धत) आणि सांस्कृतिक आशय (अर्थनिरूपणाच्या पातळीवर अर्थ, उदाहरणार्थ, प्रतीके किंवा कथा) (ॲडॅम्स 2005; बेरेझिन 1994; विल्यम्स 1980) यांच्यात फरक करणे साहाय्यभूत ठरणारे आहे. आशयापासून आकृतिबंधाचे चिकित्सात्मक अलगीकरण सुसंस्कृत आहे. कारण आकृतिबंधांचे अटळपणे अनुसरण करणारी मूल्ये व व्यवहारांच्याविषयीच्या गृहीत कल्पना यांच्याविषयीचे प्रश्न उपस्थित करते. सांस्कृतिक अभिसरणाविषयीच्या वादात काही वेळा आशयापासून आकृतिबंधांचे चिकित्सक विभाजन करण्याकडे कानाडोळा केला जातो. आणि जो आकृतिबंध मोजणे तुलनेने सोपे आहे तोच आशयासाठी पुरावा म्हणून घेतला आहे...(616).

आंतरराष्ट्रीय संघर्ष तुलनेसाठी निवडून केलेली ही सांस्कृतिक मीमांसा मराठीतील नव ऊर्फ आस्वादक व कथित आधुनिकतावादी आशय व आकृतिबंधाच्या आध्यात्मिक एकरूपतेची मर्ढेकरी लय तत्त्वांचे स्तोम बिघडवणाऱ्या या मीमांसेला ॲडॅम्सने अर्जुन अप्पादुराई (1990) व हॅन्नर्स (1997) यांच्या भूमिकेचा आधार घेतला आहे. हा सांस्कृतिक दृष्टीकोन आकृतिबंध व आशयाच्या सजातीयता करतात म्हणजे नेमके काय घडते? याची सखोल मीमांसा करण्याची संकल्पनात्मक क्षमता असायला हवी. अप्पादुराईंच्या मते, जागतिकीकरण रोजच्या जीवनात कल्पित समाजांच्या अनेकतेला कवेत घेण्याची अनुमती देते की,''ज्या स्पर्धेच्या अवकाशात व्यक्ती आणि

गट यांच्या स्वतःच्या आधुनिकतेच्या व्यवहाराशी वैश्विक जोडण्याचा प्रयत्न करतात'' (1996, 4). जागतिक रूपबंध आशयाला असे बदलतात की, स्थानिक कृष्टी–कल्चरची केवळ पुनर्निर्मितीच केली जाते असे नव्हे तर नव्याशी तिला एकरूप करतात. हेच परंपरावाद्यांना घातक वाटते. कारण अर्थांच्या या वैविध्यामुळे नव्या संरचना ''पारंपरिक'' संस्कृतीच्या तुलनेसाठी उपलब्ध होतात. असे बदल पुरोहित वर्गवर्चस्वाला सुरुंग लावण्याचे भय असते. अर्थात ही आंतरराष्ट्रीय सांस्कृतिक आत्मसातीकरणाची प्रक्रिया पुरोगामी की प्रतिगामी याची संदर्भासहित मीमांसाही महत्त्वाची ठरते. आजवर सोयीची पाश्चात्त्य पुस्तके पुरोहितवर्गातील विद्वानांनी कशी वर्चस्वाची हत्यारे म्हणून वापरली याची अनेक उदाहरणे मागील दोन्ही खंडात आपण दिली आहेत.

जागतिकीकरणाच्या बाजूचे व विरोधी असे अनेक ग्रंथ आहेत. जागतिक रूपबंध साजेशा प्रकारे निवडून मूळ संदर्भातून काढून दुसऱ्यात योग्य प्रकारे जुळवले जातात. या प्रक्रियेत सांस्कृतिक घटकच केवळ नव्या अर्थाने गुंतवले जात नाहीत, तर जे ते योग्य प्रकारे स्वीकारतात तेही बदलत असतात. ही वैश्विक प्रक्रिया अनादी काळापासून सुरू असल्याचे आपण हरारीच्या दोन ग्रंथाच्या आधारे मागे स्पष्ट केले आहे. मराठीतील गझल, कव्वाली, हायकू हे परकीय काव्यप्रकार आहेत. तसे चिनी-जपानी जवळच्या देशातील 'नो'-नाट्य प्रकार मात्र मराठीत आलेले नाहीत. उलट पाश्चात्त्य नाटक प्रकारांचीच रेलचेल बीबीएटीमुळे जास्त होत आली आहे. म्हणूनच ॲडॅम्स लिहिते, ''वैश्विक नमुन्यांच्या प्रसारावरील अलीकडील विद्वत्ता उच्चभ्रू जाळ्यांचे महत्व आणि जागतिक नमुन्यांच्या प्रसार सेवा देणाऱ्या आंतरराष्ट्रीय संस्थाच की, ज्या त्यांना रचतात त्यांच्या ज्ञानात्मक बांधिलक्यांच्या व्यवहारांच्याकडे लक्ष वेधतात. डायना क्रेनच्या पुस्तकांद्वारा नमुने घालून दिल्याप्रमाणे राज्य-प्रेरित दृष्टीकोन हा एक वेगळा दृष्टीकोन आहे की, जो आंतरराष्ट्रीय जाळी आणि उच्चभ्रूंच्या एजन्टगिरी या दोन्हीकडे लक्ष देतो (क्रेन, कावाशिमा आणि कावासाकी 2002). क्रेन व तिचे सहकारी केवळ राष्ट्र-राज्य तपासत नाहीत, परंतु सांस्कृतिक उत्पादन व उच्चभ्रूंचे निर्णय-घेणे यावर

जोर देत 'सांस्कृतिक धोरण डावपेचां'च्या विशाल प्रकारांनासुद्धा तपासतात'' (617). तिने उच्चभ्रू हे शासन व अन्य मोठ्या संस्थात प्रस्थापित झाल्याने, तेच या दृश्यात प्रमुख नट असतात, असेच म्हटले आहे; आणि हे मत मराठीतील पुरोहितवर्गालाच परंपरेने लागू पडते असे माझ्या (1984) व मनीषा पाटीलच्या (2005) संशोधनावरून सिद्ध होते. *''सांस्कृतिक जागतिक प्रक्रिया अशी आहे की, जिच्यात स्पर्धा व विचारविनिमय जशा संघटना व देश भूमिका टिकवण्यात किंवा जागतिक अवकाशात त्यांच्या संस्कृत्या प्रक्षेपित करायला गुंतलेल्या असतात''* (तिरपा ठसा माझा, क्रेन 2002:4). भारत सरकारने परदेशात आयोजिक केलेले भारतीय लोककलांचे महोत्सव, कान्स चित्रपट स्पर्धेतील सहभाग वगैरे जागतिक उपक्रमांचे परिणाम भारतीय पुरोहित मध्यस्थ वर्गावर जास्त झाल्याचे दिसतील. याचे ठळक उदाहरण म्हणजे ''तमासगिरांचे तोंड पाहू नये'' म्हणून राम जोशीला वाळीत टाकणाऱ्या वर्गातील सारख्या बहुसंख्य अप्सरा नटरंग्याबरोबर कोल्हाटणीपेक्षा कमी कपड्यांत शृंगार लावण्या सादर करू लागल्या. ब्राह्मणांनी लोककलांच काळाची जागतिक पावले ओळखून प्रसारमाध्यमांत मक्तेदारीने हायजॅक केल्या. त्यांनीच जातवार वाटप करून उतरंडीत जातवार कोंडलेल्या लोककलावंतांच्या पोटावर पाय आणले. याचे दुसरे टोक म्हणजे, दलित नृत्यांगणा परदेशी अपुऱ्या पॅन्टीत बॅलेत लावणी हिप्-हॉप मिसळून सादर करू लागली.

या स्पर्धा व विचारविनिमयामागे केवळ आर्थिक हेतू आहेत असे नव्हे. परंतु तज्ज्ञ ज्याला आधुनिकता म्हणतात त्या वैश्विक उद्बोधक-उजळण्यांचासुद्धा हा परिणाम आहे. काळ व स्थळ यांचे अंतर व स्थानिक संदर्भापासून तुटण्याच्या प्रक्रियांनी विश्वखेडे तयार केले आहे. छपाई, इलेक्ट्रॉनिक माध्यमांतील संचारण सुविधा, वाहतुक व्यवस्था, माहितीचे स्फोट यामुळे सांस्कृतिक चित्रच पालटले. कोविड-19 च्या साथीने पुन्हा गांधीजींच्या 'खेड्याकडे चला' आणि आदिमानवाच्या निसर्गधर्माची आठवण दिली आहे. विश्व हीच एक जागा ही जाणीव वाढली आहे. नव्या विश्वधोरणात सिद्धांतवादी पुढे आले. याची परिणती सांस्कृतिक नमुन्यांचा आंतरराष्ट्रीय प्रसार व

प्रभाव वाढणे, आंतरराष्ट्रीय मान्यतेची ओढ, आंतरराष्ट्रीय गुणवत्तेचा दर्जा प्राप्त करण्याची स्पर्धा अशा बदलांत झाली. याचबरोबर स्थानिक व आंतरराष्ट्रीय स्तरावरील कलावंतांसाठीच्या पुरस्कारांच्या संरचना स्पष्टपणे वैश्विक सांस्कृतिक क्षेत्राच्या परिभाषेतच समजावून घ्याव्या लागतात. तज्ज्ञ रॉक संगीताचे उदाहरण देतात. यात भौगोलिक व पर्यावरणीय सौंदर्यशास्त्रदेखील चांगले विकसित झाले आहे. जागतिकीकरणात गती घेणाऱ्या सजातीयीकरण व वैविध्यकरण या जुळ्या सांस्कृतिकीकरणाची जगभरची अनेक उदाहरणे ॲडॅम्सने दिली आहेत. त्यातील ऑलेम्पिक खेळ स्पर्धांच्या उद्घाटन व समारोप सोहळ्यांच्या योगदानाची चर्चा महत्त्वाची आहे. सांस्कृतिक क्षेत्राचा विस्तार होत असता हा कृष्टिक–कल्चरल ''खेळ'' भौगोलिक घरट्यांनी बनलेल्या क्षेत्रात खेळला जात आहे. प्रत्येकाची सांस्कृतिक भांडवलाची स्वतःची प्रतिष्ठित संरचना असते. त्यांच्या हद्दी आखलेल्या असतात. उदाहरणार्थ, रशियातील 'सत्तेचे क्षेत्र' आर्थिकपेक्षा राजकीय दर्जाच्या रचनांचे आहे. उलट पियेरे बोर्दियु म्हणतो त्या फ्रेंच सांस्कृतिक क्षेत्रासारखेच ते आहे. ही दोन्ही क्षेत्रे ''स्वायत्तता'' व ''व्यामिश्रता'' या श्रेणीकरणाच्या तत्त्वावर रचली होती. रशियातील रचना ''कला''विरुद्ध ''संधिवाद'' अशी ओळखली गेली. या रचनांच्या अनेक पातळ्या ॲडॅम्सने स्पष्ट केल्या आहेत.

कम्युनिस्ट देशांच्या पोलादी भिंती जागतिकीकरणाच्या त्सुनामी थोपवू शकल्या नाहीत. हे रशियाचे विघटन आणि चीनमधील इलेक्ट्रॉनिक सांस्कृतिक क्रांतीने सिद्ध केले आहे. कलावंतांचा वैश्विक सांस्कृतिक क्षेत्रातील सहभाग आणि मायभूमीतील क्षेत्रातील कृष्टी–कल्चर निर्मिती करताना वैश्विक आखाड्याची कल्पना दोन्हीमधून सांस्कृतिक उत्पादनाच्या खेळासाठी नवे नियम व नमुन्यांचे हे क्षेत्र पुरवत आहे. अनुभवाधारित असे युक्तिवाद सिद्धांतवाद्यांनी अलीकडे लोकसाहित्य व जनसमूह दृश्यांच्या मीमांसेआधारे केले आहेत. सर्वोत्तम स्थानिक कृष्टिक–कल्चरल कलाप्रकारांना ऑलेम्पिकमध्ये स्थान मिळाल्यामुळे त्यांच्या वैविध्याच्या कक्षा वेगाने रुंदावत आहेत. उदा., बाळासाहेब ठाकरे यांनी मुंबईमध्ये मायकेल जॅक्सनचा

कार्यक्रम घेतला. त्याची करमाफी कित्येक वर्षांनंतर केली आहे. हे विशिष्टतेचे वैश्विकीकरण जगाची सांस्कृतिक समृद्धी वाढविणारी आहे. 'संकर' व 'देशीकरण' या दोन्ही प्रक्रियांनी आशयाला "वैश्विक" सांस्कृतिक आकृतिबंधात अभिव्यक्ती लाभत आहे. समकालीन आंतरराष्ट्रीय सांगातीच्या "फॅमिली रोमान्स" च्या स्पर्धेत कलावंत संकरोत्सव साजरे करता करता स्थानिक सांस्कृतिक रूपबंधही खेळात सामील करून घेत आहेत. यालाच रिमिक्स ॲन्ड गिमिक्स असेही म्हणतात. साहित्याच्या स्थिर मुद्रित रूपांच्यापेक्षा सादरीकरणात बदलत्या लोकसाहित्याला महत्त्व आले आहे. इलेक्ट्रॉनिक माध्यमांत त्यांना कसे महत्त्व आले आहे हे आपण पुढे स्वतंत्र प्रकरणात बघायचे आहे. सादरीकरणांच्या कलांचे आंतरराष्ट्रीय मार्केट आणि त्या "सांस्कृतिक उद्योगा"वरील भांडवलशाहीचे वर्चस्व याची चर्चा करण्याचीही आवश्यकता आहे. त्यासाठी क्षेत्र सिद्धांत हे मीमांसेचे प्रभावी हत्यार ठरते. रशियातील चित्रपट दिग्दर्शकांनी आधीच उच्चभ्रू चित्रपट निर्मितीच्या क्षेत्रात आनंदाने भूमिका घेताना वापरलेले डावपेच अभ्यासले आहेत. या क्षेत्रातील विशिष्ट भूमिका वैध ठरवण्यासाठी धडपडणारे कृष्टिक-कल्चरल रूपे कशी बदलतात, याचे स्पष्टीकरण दिनकर द. पाटील यांचे *पाटलाचं पोर* हे आत्मकथन वाचल्यास अधिक चांगले होते. ॲडम्सने उपेक्षित जनसाहित्य व कलांतील वैश्विक सांस्कृतिक परिघावर लक्ष केंद्रित केले आहे. "तथापि, मी ह्या कलावंतांना गंभीरपणे विचारात घेते, आणि ते जे प्रकार निर्माण करतात ते त्यांच्या कलेला वैध रूप देण्यासाठी वैश्विक सांस्कृतिक नमुन्यांपासून बरेच काही घेण्यात कसे समर्थ आहेत, त्याची तपासणी करते" (621). हे तिचे मत आहे. आणि मध्य आशियातील कजागिस्तान, तुर्कस्तान इ. देशात कम्युनिस्ट राजवटीत लोककलांचे वैश्विकीकरण कसे झाले, या प्रक्रियेची तिची सैद्धांतिक चर्चा मराठीला उपयोगी आहे.

पंडित जवाहरलाल नेहरूंच्या स्वातंत्र्यानंतरच्या नेतृत्वावर रशियन साम्यवादाचा प्रभाव बराच होता. त्यामुळे राजकीय पक्षाकडून जन साहित्य, संगीत, गायन व नृत्य अशा कलांना ॲडम्स म्हणते त्या प्रमाणे अल्पसंख्यांकांच्या जीवनात महत्त्व प्राप्त

होऊ लागले. निवडणूक प्रचारच नव्हे तर मार्क्सवादी विचारधारणांचे प्रवर्तक म्हणून अण्णाभाऊ साठे, अमर शेख, गवाणकर यांच्या लालबावटा कलापथकाने महाराष्ट्रात अफाट लोकप्रियता मिळवली. शाहीर आत्माराम पाटील व इतरांचे चळवळीतील जनजागृतीचे कार्य उच्चभ्रूंच्या इतिहासात दुर्लक्षित राहिले. ज्या देशात सामान्य जन कृष्टिक–कल्चरल पाया मजबूत असतो, तेथेच साहित्य व धर्मनिरपेक्ष सांस्कृतिक उत्पादनाचा दर्जा उंचावलेला दिसतो. तेच देश अंधानुकरण व परावलंबित्वाच्या रोगावर मात करून वैश्विक क्षेत्रातील नियम अभ्यासून आपल्या जनकलांची वैधता आंतरराष्ट्रीय स्तरावर सिद्ध करायला धडपडतात. भारतात तसे मोठ्या प्रमाणावर का घडले नाही? विसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धात वसाहती स्वतंत्र झाल्या. विशाल सांस्कृतिक क्षेत्रात सामान्य जनांच्या कलांना प्रवेश मिळू लागला. शाहीर अण्णाभाऊ साठे यांच्यासारख्या 'प्रौढ साक्षर' शाहीर लेखकाला रशियाचा दौरा घडला. ब्रिटिश साम्राज्यात गुन्हेगार जातीच्या यादीत मांग नावाच्या एका जातीचा उल्लेख कायम होता. त्या दलित अस्पृश्य जातीतील तुकाराम ऊर्फ अण्णाभाऊंच्या नावावर 35 कादंबऱ्या, 15 कथासंग्रह, अनेक चित्रपटकथा, ढिगभर 'वग', गीते हे कृष्टिक–कल्चरल भांडवल 'अपूर्वच' होते. दुसऱ्या टोकाला पुरोहिती वांशिक सार्वभौमत्व व सांस्कृतिक रक्षण आधुनिकता व साम्राज्यवादाच्या आधारे त्या प्रभावातून बळकट करणे महत्त्वाचे ठरले. जगभरचे उच्चभ्रू नैतिक जाणिवेने एकत्र झाले : वांशिक संस्कृती मौलिक आहे आणि टिकवून ठेवली पाहिजे. त्यासाठी पुरोहितांच्या पारंपरिक संस्था होत्या. ब्राह्मणेतरांच्याकडे त्या नव्हत्या. सांस्कृतिक भांडवलाच्या संदर्भात 'आहे रे' आणि 'नाही रे' हा संघर्ष भारतीय कम्युनिस्ट बहुसंख्येने पुरोहितवर्गातीलच असल्यामुळे कधीच अजेंड्यावर आला नाही. तरुण यशवंतराव चव्हाणांनी आमदार म्हणून निवडून येताच पहिले विधेयक तमासगीरांचा विकास करावा, असा प्रस्ताव विधानसभेत मांडला. तो गुजरात, महाराष्ट्र द्वैभाषिक राज्याचे मुख्यमंत्री बाळासाहेब खेर यांनी कसा बाजूला सारला, याचा तपशील मी *ग्रंथांनी रचलेला महापुरुष* मध्ये दिला आहे.

ॲडम्सने वैश्विक सांस्कृतिक आकृतिबंधांच्यामधून वैश्विकतेचे विशिष्ट तपशिलीकरण करण्याचे जन कृष्टी–कल्चरचे मूल्यसंवर्धन आणि संस्थाकरण हे दोन मार्ग सुचवले आहेत. त्याला मराठीत परंपरावाद्यांचा प्रखर विरोध होतो. मात्र त्या नव्या मुखवट्याआडून देशीवाद्यांनी हस्तक म्हणून काम करायला ते उत्तेजन देतात. युनेस्को अशा जन कृष्टी–कल्चरच्या वारशांना मोठी मान्यता व मदत मिळवून देते, हे देखील दूरच्या खेड्यातील उपेक्षित कलावंतांना माहीत नसते. उलट पु. लं. देशपांडेंनी परदेशी नाटकाचे रूपांतर *तीन पैशाचा तमाशा* असा विदुषकी अवतार करून मूळ साम्यवाद बुडवला. ते नाटक 'तमाशा'च्या आकृतिबंधात सादर केले जात नाही. त्यावर आस्वादक अफू ॲडिक्टेड पुरोहित समीक्षकांनी टीकेची तोफ का डागली नाही? उलट अनिवासी अमेरिकन भारतीय तुलनाकार अपर्णा धारवाडकरने पु. लं. ना 'देशद्रोही' ठरवल्याचा उल्लेख आपण मागे केला आहे. याचा अर्थ जागतिकीकरण म्हणजे जगभरच्या उच्चभ्रूंची अभिजात 'संस्कृती' नवी रंग सफेती करून नवसांस्कृतिक साम्राज्यवादाच्या रूपात पसरवणे असा करू नये. केंद्र-परिघाचे रूपकच विस्तारून मांडताना ॲडम्स लिहिते,

> ह्या केंद्र-परिघाच्या चलनशास्त्रावर जोर देऊन मला असे म्हणायचे नाही की, खरोखर खरे वैश्विक म्हणून विचारात घेतले जावे म्हणून जागतिकीकरण हा केवळ ठळक अक्षरांत लिहिलेला साम्राज्यवाद आहे. एखाद्या सांस्कृतिक आकृतिबंधाचा सांस्कृतिक-प्रादेशिक उगम तुलनेने चिन्हांकितच असावा...
>
> ...उदाहरणार्थ, दक्षिण आशियात बऱ्याच वेळा शासकीय संस्थांनी शिकवून तयार केलेल्या कला प्रायोजित केल्या जातात. शासन ते सादरीकरण नितळ, राष्ट्रीय संस्कृतीचे सजातीय परिष्कृत रूप किंवा किमान स्थानिक संस्कृतीचे ओळखून येणारे घटक पसंत करते (लिंडसे, 2003). मोठ्या प्रमाणात संस्कृतीच्या सजातीयीकरणाची ही अपेक्षा स्वीकारणाऱ्या कृष्ट्यांच्यामधील संचारण करण्याची असते (637).

अर्थात, या आदान-प्रदानाचे मध्यस्थ हे उच्चभ्रूच असतात. या भांडवली बाजाराची केंद्रे युरोप-अमेरिकेतच आहेत. परिघावर त्याचे नियंत्रण असतेच. जागतिकीकरण पारंपरिक संस्कृती बदलते हे खरे आहे, पण काही वेळा हे बदल स्थानिक समाज दुबळे करणारे असतात. पण ते ज्यांच्याद्वारे लोक अधिकृत जिवंत कृष्टी-कल्चर व्यक्त करतील अशी नवी हत्यारेसुद्धा पुरवते. ''जागतिकीकरणाची ही बाजू चांगली समजावून घेण्यासाठी आपण असंख्य प्रतिष्ठित संरचना आशयाला विविधता बहाल करते आणि सांस्कृतिक उत्पादकांना नव्या मार्गांनी एजन्ट प्रभावी करायला समर्थ बनवते, याचा पुढचा शोध घेण्याची गरज आहे'' (637). हा ॲडम्सचा आशावाद हार्वर्ड विद्यापीठाच्या अमेरिकन ड्रिममधील आहे. तशाच अमेरिकन पर्यावरणातील भारतीय साहित्य व संस्कृतीचा अभ्यास त्यांच्या सांस्कृतिक साम्राज्यावरील ''रिमोट कंट्रोल'' चा एक भाग म्हणून केला जातो. त्यामध्येही डायस्पोराची भूमिका महत्त्वाची आहे. त्यातील एक नमुना म्हणून संस्कृत पंडित शेल्डॉन पोलॉकच्या योगदानाचा उल्लेख मागे केला आहे.

2.5 भारतीय इतिहासातील वाङ्मयीन 'संस्कृती' आणि मराठी

मराठीतील लेखक आपली भाषा व साहित्याचा शोध घेताना वर्णनात्मक पद्धतीने शिलालेख व थोरच चोर पुरोहिती लेखकांची मांदियाळी राष्ट्रीय सांस्कृतिक परेड सादर केली जाते. अन्य जातीतील महाकवी व्यास, संस्कृतपटू मार्कंडेय, दुर्वास, अगस्ती, कश्यप, कौंडिण्य वगैरेंना पुरोहित ऋषी म्हणून त्याच परेडमध्ये फिरवले जाते. लॉरा ॲडॅम्स जन-संस्कृतीच्या जागतिकीकरणाच्या ज्या दोन बाजू मांडते, त्यात भारतातील प्रमुख अडथळा परंपरावादी पुरोहित वर्चस्वाचा आणि श्रेष्ठ जात मान्यतेच्या राजकारणाचा होता. याची अनेक उदाहरणे पत्रकार विजय चोरमारे यांनी संपादित केलेल्या *कर्तृत्ववान मराठी स्त्रिया* (2020) या पुस्तकातील अनेक लेखांच्या आधारे देता येतील. स्त्रिया व ब्राह्मणेतर जातींवर घातलेल्या कमालीच्या बंधनांचा पुरस्कार हे या सांस्कृतिक संघर्षाचे खरे मूळ होते. नीलेश देशमुख 'गानहिरा हिराबाई बडोदेकर' या लेखाच्या सुरुवातीलाच लिहितात,

> विसाव्या शतकाच्या सुरुवातीस बहुजन समाजात विशेषतः मराठा समाजात स्त्रियांना बाहेर पडणे, त्यांचा सार्वजनिक वावर सीमित होता. अशा काळात आपल्या शालीन, घरंदाज गायकीने गानहिरा, गानकोकिळा अशा नावाने ओळखल्या जाणाऱ्या हिराबाई बडोदेकर या एक प्रकारच्या सामाजिक क्रांतीच्या प्रणेता झाल्या...(209).

1905 मध्ये मिरज येथे जन्मलेल्या हिराबाईंचे मामा बडोद्याचे सरदार मारुतीराव माने हे होते. क्रांतिकारी समाजसुधारक इंग्रजीत ग्रंथ लिहिणारे, स्वामी विवेकानंदांच्या शब्दांत "भारतातील तत्कालीन राजांमधील सर्वात बंडखोर विद्वान सुधारक सयाजीराव महाराज" यांचाच वारसा लाभल्याने त्यांनी पुरोहिती अभिजात संगीताची मक्तेदारी मोडून किराणा घराण्याला उंचीवर नेले. मात्र अन्य जातीला या मक्तेदारीत कधीच मान्यता न देण्याच्या ब्राह्मणी परंपरेविषयी देशमुख म्हणतात,

> बहुजन समाजातील एखाद्या श्रेष्ठ कलावंताला प्रतिष्ठा मिळाल्यास कशा पद्धतीने त्याची मानहानी करता येईल, याचे प्रयत्न पहिल्यापासून काही कथित उच्चभ्रू लोकांकडून होताना दिसतात. या पाठीमागे वर्षानुवर्षे स्वजातीय अहंकार आणि बहुजनांनी स्वतःहून निर्माण केलेल्या स्थानाविषयी वाटत असलेला मत्सर आहे. अलीकडे पु. ल. देशपांडे यांच्या आयुष्यावर असलेल्या चित्रपटात पु. ल. देशपांडे, वसंतराव देशपांडे हे हिराबाई बडोदेकर यांच्या घरी मद्य मिळवण्यासाठी मध्यरात्री जातात, असा प्रसंग दाखवला आहे. जणू काही त्यांचे घर हे कधीही मद्य मिळवण्याचे ठिकाण असावे. पु. ल. देशपांडे व वसंतराव देशपांडे हे हिराबाई बडोदेकरांचे समवयस्क दाखवले आहेत. या निलाजऱ्या वृत्तीस काय म्हणावे? (217).

मात्र पुरोहित लेखकांच्या लेखनात त्यांची प्रतिमा सम्राज्ञी जिजाबाईंप्रमाणे का विरूपित झाली? त्याला प्रतिक्रिया "साप मारायचा तर त्याच्यावर ब्राह्मणसोडा" या ग्रामीण म्हणीत व्यक्त होण्याचा आदिबंध मागे स्पष्ट केला आहे. यालाच मान्यतेचे

सांस्कृतिक कारस्थान आणि प्रतिमाहननाचे पुराणी प्रतिमाशास्त्र (imageology) म्हणतात.

अर्थात, त्यासाठी वरीलप्रमाणे स्थानिक उतरंडी पलीकडील आंतरराष्ट्रीय व आंतरविद्याशाखीय संदर्भ कसे अत्यावश्यक आहेत, हे शेल्डॉन पोलॉकने संपादित केलेल्या *लिटररी कल्चर्स इन हिस्ट्री : रिकन्स्ट्रक्शन्स फ्रॉम साऊथ एशिया* (2003) सारख्या अमेरिकेतील चर्चासत्रांच्या आधारे पाश्चात्त्य देशात प्रकाशित झालेल्या शेकडो ग्रंथांचा आधार घेतला पाहिजे. कारण परदेशी सात परिक्रमा करीत असताना मला हे पाश्चात्त्य विद्वान आपले सांस्कृतिक साम्राज्यच चालवताना दिसले. दर पाच वर्षांनी भरणाऱ्या शेक्सपिअर विश्व मेळाव्यात त्याचे भव्य दर्शन कसे घडते, हे मी *पाटलांची लंडनवारी* व *समग्र शेक्सपिअर* मध्ये स्पष्ट केले आहे. महाराष्ट्राबाहेर गर्विष्ठ, लुटारू व एकारलेले अशी प्रतिमा बनलेल्या मराठी माणसाचे पोलॅकच्या पुस्तकातील प्रदीर्घ प्रस्तावना व वीस निबंधातील स्थान काय? त्यात कन्नड, गुजराती, हिंदी, तिबेटी, सिंहली वगैरे साहित्यावरील लेख, नकाशे वगैरे आहेत. 'मराठी' हा शब्द सव्वा तीनशे पानांच्या पुस्तकात कुठेही नाही. ते मराठी साहित्याचा इतिहास एक पुराण बनू नये म्हणून विरोध पत्करणाऱ्या वासुदेव बळवंत पटवर्धन, स. ग. भाटे यांच्यासारख्या तुलनाकार लेखकांच्या प्रयत्नांत कसे सापडते, याची चर्चा आपण मागे केली आहे. भारतीय किंवा अनिवासी भारतीयांत मराठी विद्वानांचे नगण्य स्थान आणि पाश्चात्त्य संशोधकांची आपला समाज, संस्कृती व साहित्याविषयीची मते तुलनात्मक पद्धतीने समजून घेत इथून पुढची जागतिकीकरणातील सांस्कृतिक मीमांसा करावी लागेल. उदाहरणार्थ, अमेरिकेतील संस्कृत पंडित पोलॉक संपादित ग्रंथाच्या प्रस्तावनेच्या सुरुवातीला विश्वातील मानवतेला समजून घेण्याचा उदात्त हेतू स्पष्ट करतो. साहित्य या आरशात परमेश्वरासारखे मानवांना बघण्याचे रूपक वापरतो. आरसा अर्धसत्य दाखवतो हे फ्रेंच स्टेन्दालचे मत महत्त्वाचे आहे. पोलॉक दक्षिण आशियातील संस्कृती समजून घेण्यातील अडचणी मांडताना थोड्या वाकड्या चालीने लिहितो :

सादृश्यतेच्या दृष्टीने दक्षिण आशियाचे वाङ्मयीन विश्व मानवी संस्कृतीच्या आपल्या माहितीसाठी निर्णायक आहे. *ते निश्चितच गुंतागुंतीचे जग आहे. त्याच्या भाषा कठीण आहेत, बऱ्याचवेळा त्या हेतुतः तशा केल्या आहेत.* आणि त्याचे आकृतिबंध चमत्कारिक वाटतात. परंतु कथेतील राजा आपण त्याच्याकडे दुर्लक्ष केले तर, आपण काही तरी मौलिक व बदलता न येण्यासारखे हरवून बसण्याचा धोका पत्करतो (तिरपा ठसा माझा, 2).

मानवी सृजनक्षमतेची मोठी कमाई असलेल्या आशियाई साहित्याची प्राचीनता, सलगता व बहुसांस्कृतिक गोफ जगाच्या साहित्यात अतुलनीय व अजोडअसल्याचे पोलॉक मान्य करतो. त्याचे संस्कृती, समाज व राजकारणाचे व्यवस्थापनाचे भाषा व कल्पनेच्या विकासाशी संबंध स्पष्ट करतो. मात्र त्याला केंद्रस्थान मिळालेले नाही. आपला ग्रंथ त्याला उपेक्षित कडेच्या परिघाकडून केंद्रात आणण्याचा प्रयत्न करेल, हा दावा करताना तो मराठीच्या मर्मावरच जणू बोट ठेवतो,

> दीर्घकाळ ती (साहित्ये) कडेची जागा पकडून बसली आहेत की, दक्षिण व विशाल आशियाभरच्या लोकांच्या जीवन केंद्रिततेशी मूलभूतपणे विसंगत आहेत. *हे परिघावर फेकले जाणे खुद्द दक्षिण आशियाच्या क्षेत्रीय आधारित अभ्यासातदेखील आढळते, तुलनात्मक साहित्य आणि ऐतिहासिक सांस्कृतिक अभ्यास अशा विद्याशाखांच्याबद्दल न बोललेलेच बरे. जेथे सर्वसाधारणपणे बिगर* पाश्चात्त्य *आणि विशेषतः द. आशियातील लोक विशिष्टतेने दीर्घकाळ स्वागत करण्यापेक्षा कमीच अतिथी राहिले आहेत. समकालीन दक्षिण आशियात हे दुर्लक्षदेखील अधिक आश्चर्यकारक आहे* (तिरपा ठसा माझा, 2).

तो अमेरिकी संस्कृतिस्ट साम्राज्यवाद्यांच्या कौशल्याने वैदिक परंपरा किंवा पुरोहित वर्गवर्चस्वातील ज्ञानाच्या मक्तेदारीच्या मर्मावर बोट न ठेवता त्याच वर्गातील बहुसंख्य लेखकांच्या मदतीने पाश्चात्त्य संस्कृतीला द. आशियातील "अस्तित्वात असलेल्या वाङ्मयीन इतिहासाची" झाडाझडती घेत जागा साफ करण्याचा प्रयत्न करतो. मुळात इतिहास लेखनच ब्रिटिशांनी वसाहतीत इंग्रजी शिक्षण द्यायला सुरुवात

केल्याचा खूप तपशील पुरवतो. उत्तर अमेरिकेत एक-दीड शतकानंतर दक्षिण आशियातील प्रादेशिक साहित्याचा अभ्यास सुरू झाला. या पूर्वीच जर्मन महाकवी ग्योएथेच्या विश्वसाहित्याच्या कल्पनेची व्याप्ती वाढली होती. संस्कृत काव्याचा शोध अठराव्या शतकात लागला. त्यातून सौंदर्यशास्त्रीय विचार सुरू झाला. वैश्विक सत्य आणि जगावर सत्ता गाजवण्याचा हक्क यावरील विश्वास वाढला. बीबीएटीच्या प्रक्रियेचे पुरावेच पोलॉकच्या पुढील मीमांसेत सापडतात. : ''ह्या आकर्षणाचा भागदेखील रोमॅन्टिक युरोपच्या उगम आणि वंशजांचा धागा यांचे प्राधान्य आणि ह्या प्राधान्यक्रमाच्या आरशाशी संबंधित होता. *स्वतः युरोपच्या प्राचीन अभिजात संस्कृतीचा पाळणा म्हणून भारताला समजू लागले होते.* त्याचबरोबर जसजशी सुरुवातीच्या आधुनिकतेने आर्थिक व सामाजिक अवस्थांनी युरोपमध्ये कधी नव्हे ते आपसातील बेबनाव टोकदार बनवला, *तसतसा युरोपच्या नष्ट होणाऱ्या चैतन्याचा भांडार म्हणून भारत रचला गेला.* ह्या विकासामधून वाङ्मयीन पांडित्याकरता दोन महत्त्वाचे परिणाम नंतर झाले. एकीकडे प्राचीनतेची विचारधारणा, *जिच्यानुसार संहिता जेवढी अधिक पुरातन ती तेवढी जास्त शुद्ध समजली जात होती* आणि जेवढी अधिक अलीकडची तेवढी अधिक व्युत्पन्न आणि मिश्रजातीय कुत्रासुद्धा-दक्षिण आशियातील साहित्याचा विशेषतः *देशी बोली भाषेतील साहित्याच्या जास्तीत जास्त भागाच्या अभ्यासाला नाकारेल.* दुसरीकडे धर्म, विशेषतः ख्रिश्चन प्रोटेस्टन्ट पंथात धर्म जसा समजला जात होता हे अक्षरशः ज्या एकमेव भिंगामधून ह्या उपखंडातील सर्व संहिता व व्यवहार बघू लागले व तसे राहिले आहे. त्याच्याही पुढे जाऊन जे *थोडेबहुत लक्ष वाङ्मयीन संस्कृतीकडे दिले गेले आहे ते विपर्यास करणारे आहे*'' (तिरपा ठसा माझा, प्रस्तावना, 3, 4).

दि. 28 सप्टेंबर 2020 रोजी *टाईम्स ऑफ इंडिया* मध्ये इ. व्ही. रामास्वामी ''पेरियार'' ब्राह्मणेतर अस्मितेच्या बंडखोर समाज सुधारकाच्या तिर्रांचलापल्लीमधील पुतळ्याला भगवा रंग फासून विरूपित करण्यात आले. याच काळात आर्यवंशाशी नाते सांगणाऱ्या पुरोहितवर्गातील कवीला ज्ञानपीठ पुरस्कार देण्यात आल्याची बातमी

येते. हा योगायोग नाही. आर्य-अनार्य संघर्षाची मुळे किती खोल आहेत, हे पोलॉकच्या प्रस्तावनेवरून स्पष्ट होते. या संग्रहातील बहुसंख्य लेखक उच्चभ्रू पुरोहितवर्गातीलच आहेत. त्यामुळे आर्येतर 'व्हरनॅक्युलर साहित्य कृष्टी–कल्चरला नकार' याचे स्फोटक उदाहरण आपण ज्ञानपीठ पुरस्कार विजेते एम्. टी. वासुदेवन नायर यांच्या उद्गाराच्या आधारे मागे स्पष्ट केले आहे. पोलॉकची प्रस्तावना मराठीतील भ्रम दूर करून अमेरिका केंद्रीतता व विदेशी साम्राज्यवादाचे अंतरंग समजून घ्यायला फार उपयोगी आहे. ही भूमिका मराठीतील कथित दलित, ग्रामीण व इतर सर्वच प्रवाहांना समजून घ्यायला उपयोगी आहे. भारतीय साहित्य व संस्कृतीचा अभ्यास त्यांनी दुसऱ्या महायुद्धानंतर "उदयास येणाऱ्या राज्याचे रक्षण व विकास पद्धतीच्या राज्यकारभारासाठी अधिकृतपणे विद्यापीठात सुरू केले". पुढे तो स्पष्टपणे म्हणतो, "भारतीय प्रादेशिक भाषांचा अभ्यास पहिले उदाहरण म्हणून *समाजशास्त्रांच्या गरजा भागवण्याच्या* हेतूने, मानव्य शाखेत या भाषा केवळ भाषाशास्त्राकरिता हितसंबंधासाठी होत्या" (तिरपा ठसा माझा, प्रस्तावना, 4).

मराठीतील ग्रामीण-दलित, आदिवासी वगैरे साहित्याचे अनुवाद झाले, ते 'अलौकिक प्रायोगिक वगैरे गुणवत्तेसाठी नव्हते. सामाजिक व आर्थिक, राजकीय व सांस्कृतिक वास्तव समजून कोणते मध्यस्थ अमेरिकन डॉलर्स खर्च करून निवडायचे यासाठीचा खटाटोप भ्रम पोसणारा होता. त्याला विरोधी पारिभाषित शीतयुद्धात रचण्यासाठी रशियाने तेच धोरण अवलंबले. त्यामुळे क्रामे अप्पिया बुद्धिमंत दलालांचा दलालासारखा वर्ग वारांगनांच्या पारंपरिक "जगभरच्या पूर्व वसाहतीतदेखील देशीवादी देशभक्त म्हणून वाढला असे का म्हणतो, याचा विचार गंभीरपणे करायला हवा. त्याच्याप्रमाणे वाघाचे वेश पांघरलेले लांडगे स्वातंत्र्य चळवळ यशस्वी झाल्यानंतर मोकाट कसे सुटतात या फेनॉनच्या विधानाचा संदर्भही आपण दिला आहे. पोलॉकने पाश्चात्त्यांनी केलेल्या दक्षिण आशियातील वाङ्मयीन अभ्यासात प्रत्यक्ष ऐतिहासिक, सांस्कृतिक आणि सैद्धांतिक मीमांसेतील विषमता आपल्या आढाव्यात दाखवून दिली आहे. त्यांचा अभ्यास जर्मनी फॅसिस्ट'कुल्तुर' च्या संकल्पनेमुळे संस्कृतमध्ये अडकला.

तोच आजच्या भगवेकरणाचा स्रोत आहे. युरोपियनांनी संस्कृतीवरच लक्ष केंद्रित केल्यामुळे पाली व प्राकृतमधील मौलिक बौद्ध व जैन साहित्य उपेक्षित राहिले. हा 'बीबीएटी' चा महत्त्वाचा पुरावा आहे. मोरिझ विंटरनिट्झचा जर्मन भाषेतील *भारतीय साहित्याचा इतिहास* (1908) देखील संस्कृतकेंद्री का राहिला? मात्र याच्याविरोधी वास्तव जॉर्ज ग्रीयरसनच्या अकरा खंडीय *भारताचा भाषिक सर्व्हे* (1903-1922) हा ऐतिहासिक ऐवज मराठीसाठी महत्वाचा आहे. प्रादेशिक भाषांमधील साहित्याचा हा पहिला खंदा युरोपीय पुरस्कर्ता होता. फाळणीच्या परिणामांचा उल्लेखही पोलॉकने केला आहे. पं. जवाहरलाल नेहरू अध्यक्ष असलेल्या साहित्य अकादमीचे ब्रीदवाक्य निवडले : "जरी अनेक भाषांत लिहिले असले तरी ते एकच आहे" (1954). मात्र त्यातील अंतःप्रवाहाचा अभ्यास जागतिक सांस्कृतिकीकरणाच्या संदर्भातच केला पाहिजे, ही आजची गरज आहे. म्हणूनच शिवशाहीचा खरा इतिहास रचताना पोलॉकच्या 'सतराव्या शतकातील भारतीय बुद्धिमंतांचा' तुलनात्मक अभ्यास मला जिजाबाईंचा तुलनात्मक कृष्टिक चरित्र इतिहास लिहिताना फार उपयोगी पडला. त्याच्या मते, भारतभर हे भिक्षुक प्राचीन संस्कृत ग्रंथांच्या नकला शीर्षकांत 'नव' वापर करीत होते. त्यात कुठेही मुसलमान विरोधी उल्लेख का नाहीत?

उदाहरणार्थ, पोलॉकने *भारतीय साहित्याचा इतिहास* हा महत्त्वाकांक्षी प्रकल्प पंचवीस वर्षांपूर्वी हाती घेतला आहे. डच संस्कृत पंडिताकडूनही दिल्लीच्या साहित्य अकादमीने प्रेरणा घेतली असावी. या योजनांतील संकल्पनात्मक अडचणी स्पष्ट केल्या आहेत. या साहित्यांच्या सीमा कोणत्या? त्याने साहित्य अकादमीच्या नऊ खंडांच्या योजनेच्या सुलभ कालबाह्य मांडणीलाच अप्रत्यक्षपणे कालबाह्य ठरवले आहे. साहित्य इतिहास "सर्व मुख्य संहिता अंशतः परीकथा आणि साहसाच्या गोष्टी विविध प्रकारची गीते आणि बडबड गीते अंशतः सर्व स्मरणातील बोलणे" अंशतः गोळा बेरीज ही बालिश व्याख्या (प्रस्तावना 7) वासुदेव बळवंत पटवर्धनांच्याप्रमाणे पोलॉकने अप्रत्यक्षपणे हास्यास्पद ठरवली आहे. आपण महाराष्ट्र साहित्य परिषदेचा मराठी साहित्य इतिहास ही कालबाह्य टेलिफोन डिरेक्टरी कशी आहे हे मागे स्पष्ट

केले आहे. पोलॉकने भाषा अभ्यासशास्त्र (philology) याला व्याकरणी साहित्य म्हटले आहे. मंत्र व विधींचे हिंदू (फ्रिट्झ स्टाल निरर्थक नियम म्हणतो ते), नैतिक व्यवस्थापनावरील पद्धतशीर विचार, खगोलशास्त्र आणि भौतिकशास्त्र यात भर म्हणजे "तमीळ साहित्य", "आसामी साहित्य" आणि पुन्हा वैदिक साहित्य व यांची कितीही जुळणी केली तरी या बाळबोध इतिहासाच्या तुलनेत पोलॉकने लॅटिन, फ्रेंच वगैरे इतिहासांच्या नव्या संकल्पना व सिद्धांत स्पष्ट केले आहेत. तसाच प्रयोग सांस्कृतिक प्रतिमा अभ्यासात व्यापक प्रमाणावर करण्याचा एक मार्ग पोलॉकने सुचवताना काही पारंपरिक समस्यांचा उल्लेख केला आहे. तो लिहितो की, वाङ्मयीन इतिहासाकडून इतिहासातील वाङ्मयीन कल्चरकडे प्रवास अजून झालेला नाही. या प्रकरणाच्या प्रारंभी आपण इस्थोपचा शुद्ध वाङ्मयीनकडून कृष्टी-कल्चर कडील प्रवासाचा हेतू पाहिला. पोलॉकला फक्त वाङ्मयीन समीक्षा अभ्यासायची नव्हती तर तमीळ, तिबेटी, सिंहली वगैरे पंधरा भाषांतील साहित्याला आकार देणाऱ्या संस्कृतींचे स्वरूप भारतीय व परदेशी विद्वानांच्याकडून तपासून घ्यायचे होते. तो म्हणतो,

> जर वाङ्मयीन अभ्यास म्हणून काही एक ज्ञानाचा रूपबंध म्हणून वाढत्या प्रमाणात विकृत-दूषित बनले आहे, तर दक्षिण आशियातील विद्वानांना भेडसावणाऱ्या समस्या जास्त आढळल्या आहेत. टीकेचे नवे आकृतिबंध दक्षिण आशियाच्या अभ्यासाच्या अन्य क्षेत्रात निर्माण करण्यात आले आहेत. जेणेकरून गेल्या वीस वर्षां त किमान तीन महत्त्वाच्या क्षेत्रात विचार करण्यास खोलवर पुनर्आकार दिला गेला आहे : सर्वसाधारणपणे चिकित्सेच्या उद्देशाला आमच्या बौद्धिक उद्बोधनापेक्षा नैतिकला कमी नव्हे; वसाहतवादाच्या राजकीय हिंसेपेक्षा ज्ञानमीमांसेच्या जाणिवेला कमी नव्हे आणि अधिक विशालपणे, संशोधनाच्या क्षेत्र-आधारित रचना करण्याच्या मर्यादांचे आमचे रसग्रहण होय (प्रस्तावना 12).

थोडक्यात, शेवटी तो आधुनिकता पूर्व "सांस्कृतिक हीनगंड किंवा नक्कलवृत्तीचा अवमान भारतीय आधुनिकता" समजून घेत नसल्याचे म्हणतो. आधुनिकतापूर्व व आधुनिक वाङ्मय संस्कृतीच्या पद्धतीमधील भेद समजून घेण्याचा त्याचा प्रकल्प

केंब्रिज विद्यापीठाने सांस्कृतिक साम्राज्याचे स्वरूप समजावून देण्यासाठी इतिहास लिहून घेतले असाच आहे. ए. सी. व सूझन बॅयली या दांपत्यांच्या इतिहासाचे संदर्भ मी *सम्राट शिवाजी* मध्ये घेतले आहेत. मात्र हे करताना शू मेई-शी सिद्धांत निर्मितीचे केंद्र अशा तुलना व सांस्कृतिक अभ्यासामधून युरोपातून आशियात हलले पाहिजे म्हणजे, या संकल्पनेला बळकटी देणारे आपले अभ्यास बदलले पाहिजेत. त्याच्या या पूर्वतयारीने सांस्कृतिक अभ्यासाकडे पाहू. असंख्य संशोधनांचे विषय आपल्या लक्षात आले असतील. हे आंतरविद्याशाखीय 'क्षेत्र' (field) समृद्ध व्हावे हाच या प्रकल्पाचा प्रमुख उद्देश आहे.

रूढ अर्थाने संशोधन विषयाची निवड, अभ्यास साधने, पद्धती (method) असा रूढ साचा या आंतरविद्याशाखीय संशोधनात गणपतीच्या साचासारखा नसतो. पृथ्वीवर माणसाने केलेल्या समग्र cultural रचनांचा समावेश या संशोधन 'क्षेत्रात' केला जातो. 'शिव-वडा' ते अग्निपूजा अशा विषयावर युरोमेरिकेन संशोधकांनी पदवी प्रबंध प्रसिद्ध केले आहेत. रोजचे जगणे, एखादा रस्ता असा मराठी डॉक्टरेटवाल्याला अस्वस्थ करणारे cultural Research हे महत्त्वाचे विषय आहेत. "राष्ट्रपिता" गांधी ते दुसरे well made planned गांधी अण्णा हजारे : प्रतिमाशास्त्रीय अभ्यास "हे मोठे साहस ठरेल." "अ व ब लेखक : तुलनात्मक अभ्यास" असे सादृश्यता (analogy) अभ्यास शंभर वर्षांपूर्वी मोडीत निघाले होते. तुलनात्मक कल्चरल संशोधनाच्या उंचीवर जाण्याची गरज आज आहे. त्यासाठी या क्षेत्राचा विकास व व्याप्ती समजून घेणे आवश्यक आहे.

प्रकरण तिसरे
कल्चरल अभ्यास :
संकल्पनेचा उदय, विकास आणि आव्हाने

सर्वात जास्त टीकात्म सिद्धांतवाद्यांच्या दृष्टीकोनांचे प्रतिनिधित्व अडोर्नोच्या समग्र लेखनाने केले असा निष्कर्ष काढणे सर्वस्वी चूक ठरेल. तरीही त्यांनी त्याच्याशी व त्यांच्यात जे वाद झडले ते अनेक समान मुद्द्यांवरून विषयांतर करणारे नव्हते. त्या सर्वांचे एकमत झाले की, कृष्टिक-कल्चरल अभ्यास हा एक राजकीय प्रकल्प होता आणि यात समग्र समीक्षात्मक विचाराच्या शक्यतात संस्कृती व सिद्धांत या दोन्हींनी महत्त्वाच्या भूमिका बजावल्या. जसा अडोर्नो आणि इतरांनी पुनःपुन्हा जोर दिला, संस्कृतीवरील टीकात्म सिद्धांतवाद्यांची पुस्तके केवळ *संस्कृती समीक्षा* (kulturitik) नव्हती. वक्तृत्व-अलंकारांच्या सजावटीची हुशारी किंवा लालित्यासाठी संस्कृतीच्या मीमांसेत ती गुंतलेली नव्हती. उलट त्यापेक्षा केवळ विचार, धारणा, टीका म्हणून ती अर्थपूर्ण बनली, याचा अर्थ, *भांडवलशाहीच्या टिकेच्या एका दृष्टीकोनामधून कृष्टिक-कल्चरल समीक्षा म्हणून तो अर्थ आहे. समीक्षात्मक सिद्धांताने निर्माण केलेली शक्यता अशी आहे की, निरंकुशता एवढी रेंगाळत राहते की, जेणेकरून सामाजिक संघटनांचे पर्यायी मार्गच अकल्पनीय बनतात. कृष्टिक-कल्चरल अभ्यास हे मानवी संभवनीयता आणि राजकीय निष्क्रियतांचा अभ्यास आहे, पण जाणिवेच्या पातळीवरचा* (146).

-ज्युडिथ ग्रांट, "कल्चरल टर्न इन मार्क्सिझम", जोडी डीन, *कल्चर स्टडीज* ॲन्ड *पॉलिटिकल थिअरी* (2000 : 132-146, तिरपा ठसा माझा).

जे वळण भारतीय मार्क्सवाद्यांना पुरोहित वर्गवर्चस्वामुळे फारसे कधी घेणे जमले नाही; त्याचे कृष्टिक-कल्चरल अभ्यासातील महत्त्व पुढील चर्चेचे प्रमुख सूत्र ठरावे म्हणून ज्युडिथ ग्रांटच्या निबंधाच्या निष्कर्षाचा शेवटचा भाग मुद्दाम वर दिला आहे. त्यामधील अडोर्नोचा उल्लेखही आपल्या पहिल्या खंडाच्या प्रस्तावनेतील मराठीच्या प्राध्यापकाच्या अज्ञान प्रदर्शनाच्या प्रसंगाचे स्मरण देईल. तुलनात्मक साहित्य व कल्चरल अभ्यासाच्या बीज धारणेतील राष्ट्रीय व आंतरराष्ट्रीय समस्या बनावट वांझ बी पुरवठा आणि शेतकऱ्यांच्या आत्महत्या अशा रूपकांच्या परिभाषेत मागे मांडल्या आहेत. 'संस्कृती' संकल्पना व सिद्धांत स्वतंत्र दोन खंडात स्पष्ट केले आहेत. या पार्श्वभूमीवर प्रथम पाश्चात्त्य देशातील या विद्याशाखेचा उदय, विकास आणि जागतिकीकरणातील महत्त्व पाहू.

3.1 कृष्टी-कल्चर-अतिसंस्कृती ते cultural अभ्यास : नवे आव्हान

आपण 'संस्कृती' या मराठीतील धर्माच्या चौकटीतील मराठी अर्थाच्या शब्दकोशातील मर्यादा, युरोपी वसाहतवाद काळातील त्याच्या संकल्पनात्मक विकासाला वैदिक परंपरांचा विरोध वगैरे मुद्द्यांचा परामर्श पहिल्या दोन खंडात घेतला आहे. या तुलनेत फ्रांसिस मिल्हेरनच्या *संस्कृती/अतिसंस्कृती* (*Culture/Metaculture* 2006) या नव समीक्षात्मक शब्दप्रयोगावरील छोट्या पुस्तकाचा नमुना मराठीत यायला हवा. अशा मालिकांची परंपरा मराठीत नसल्याने सुलभीकरणाच्या पंचतंत्री अहितोपदेशी शापात खुरटलेल्या वाचकाला जगभरच्या सिद्धांतातील शब्दप्रयोग मुळीच समजत नाहीत. मिल्हेरनच्या पुस्तकाच्या परिचयाच्या सुरुवातीलाच एकविसाव्या शतकात 'संस्कृती' 'culture' एक मुख्य शब्द म्हणून समकालीन समीक्षा विचारात, चलनात आल्याचे म्हटले आहे. तथापि, तो असंख्य वेगवेगळ्या लोकांना अनेक बाबींचा वाटतो. ह्या टीकात्म संज्ञेच्या बदलत्या व्याख्यांचा परिचय संस्कृती/अतिसंस्कृतीच्या चिकित्सेत होतो. याच्या उलट संस्कृती म्हणजे 16 संस्कारात हिंदूचे जन्मपूर्व व नंतरही शोषण करणारी व्यवस्था हीच कोंडवाड्यातील कल्पना सानेगुरुजींचे *भारतीय संस्कृती* ते रॉयवादी-मार्क्सवादी तर्कतीर्थांच्यापर्यंत

धार्मिक वर्चस्वात अडकल्याचे आपण मागे स्पष्ट केले आहे. याचे दुसरे टोक मिल्हेरनच्या या पुस्तकावरील भाष्यांत आढळते : "तो संस्कृतीच्या-कृष्टीच्या (kulturkritik) समीक्षेची युरोपी परंपरा तपासतो. त्याने दुसऱ्या महायुद्धानंतरच्या जागृतीत 'गठ्ठा' आधुनिकतेवर उतारा म्हणून अल्पसंख्याक कृष्टी-कल्चर सादर केली". Culture-संस्कृतीच्या या संकल्पनेला मिळालेली मुख्य आव्हाने त्याने समीक्षा कल्चर अभ्यासाचा विद्वान या नात्याने साधार मांडली आहेत. 1930 च्या दशकात त्यांचा प्रारंभ झाला आणि दुसऱ्या महायुद्धानंतरच्या काळात लोकप्रिय कृष्टी-कल्चर सिद्धांतात त्या संकल्पनेचा कळस झाला. त्याच्या पाठोपाठ कृष्टिक-कल्चरल अभ्यासाचा उदय कसा झाला, याची चर्चा त्याने अतिशय चिकित्सक पद्धतीने केली आहे. म्हणूनच या पुस्तकातील मुख्य मुद्द्यांचा सारांश आधी पाहू. कारण तौलनिक, प्रवास वर्णन, कल्चर अशी अभ्यासक्रमाच्या नावातील शब्दयोजना तसेच शब्दकोश मराठीत किती मागास, विसंगत, टाकाऊ व अज्ञानोत्पादक आहेत याची चर्चा आपण मागेच केली आहे.

पहिल्या खंडात आपण पाहिल्याप्रमाणे पाश्चात्त्य देशात दीर्घकाळ कृष्टी-कल्चर असुरक्षित व दुर्मिळ बाब मानली गेली, परंतु कुणीही त्याबाबत एकसारखे बोलत नाही. या संज्ञेचा परिचित आधुनिक कमी जास्त अर्थ टिकून होता. निर्णायक मानवी किंवा आवश्यक अशा राष्ट्रीय मूल्यांचे भांडार म्हणून कृष्टी-कल्चर. पण ते आता तिच्या सामान्य सामाजिक अर्थाचे "प्रतीकाचे" ऐतिहासिक विश्व किंवा तिच्या सर्व क्रियांत अर्थ वाहक म्हणून कृष्टी-कल्चरच्या नव्या संकल्पना समजून घेण्याबरोबर कमी अधिक मूलगामी ताणतणावात टिकतात. त्या धर्मनिरपेक्ष विस्तारित व्याख्येने इतिहास, समाजशास्त्र व वाङ्मयीन अभ्यासावर ठसा उमटवला. ही संज्ञा विसाव्या शतकात युरोपात, विशेषतः ब्रिटनमध्ये कशी वाद विषय बनली याचे अनेक संदर्भ पहिल्या खंडात दिले आहेत. त्या पार्श्वभूमीवर 'संस्कृती' हा विषय मिल्हेरन एक गतशतकातील मुख्य बौद्धिक परंपरांच्या संदर्भात *अतिसंस्कृती* किंवा *अतिसांस्कृतिक पारिभाषित* (metacultural discourse) म्हणून चर्चा करतो. आजवर मराठीत मुळीच

न आलेल्या या संज्ञा नीट समजून घेतल्याशिवाय या शाखेची स्थापना चांगल्या पायावर होणे शक्य नाही. आता जो तुलनात्मक साहित्यासारखा ''culture अभ्यास'' नावाचा फार्स सुरू आहे, त्याचा उल्लेख पहिल्या खंडात केला आहे. मराठी उपसंस्कृती जातवार ओळखल्या जातात. परंतु त्यांचेही वरवरचे वर्णन आढळते. ते धार्मिक चिन्हव्यवस्थेने कोंडवाड्यात रचलेले आहे. मिल्हेरन संकल्पनात्मक शब्दसंग्रहातील मुख्य घटक कृष्टी-कल्चर विज्ञानाच्या (cultorology) परिभाषेत समजावून सांगतो. उदा., ग्रीक पूर्वप्रत्यय मेटॅ meta - शब्दशः जास्त-अति-नंतर किंवा 'च्यासह' याची बऱ्याच वेळा दोन ठळक वैशिष्ट्ये असतात. हे समजण्यात समस्या उद्भवतात. म्हणून फ्राईडने ''मेटॅसायकॉलॉजी'' (अतिमानसशास्त्र) सर्वात पद्धतशीरपणे सैद्धांतिक पारिभाषेत मानसिक जीव वर्णन करण्यासाठी वापरले. 'मेटॅफिक्शन' एक प्रकारची कादंबरीचीच कादंबरी असते. परंतु *श्रीमान योगी, युगान्त* सारख्या इतिहास व पुराणाचे अलंकारित सुलभ पुनर्लेखन केलेल्या लोकप्रिय कादंबऱ्यांच्या परंपरांत खुरटलेल्या बुद्ध्यांकाच्या मराठी वाचकांना बाळासाहेब लबडेंची *पीपिलिका मुक्तिधाम* अतिकादंबरी अतिरेकी वाटते. अतिसांस्कृतिक पारिभाषितात कृष्टी-कल्चरच स्वतःविषयी बोलते. ती स्वतःची सर्वसाधारणत: व अस्तित्वाच्या अवस्था स्पष्ट करते. अर्थ लावण्याच्या क्रियेची *सर्वसाधारणत:* (senerality) तिच्या वैविध्यामुळे प्रश्न निर्माण करते : धार्मिक पूजा किंवा खिडकी खरेदी किंवा काव्य किंवा प्रौढ शिक्षण. यातील फक्त पहिला धार्मिक भाग संस्कृतीचा घटक मराठीत मानला जाईल. हीच सर्वसाधारणता सामाजिक व ऐतिहासिक *अस्तित्वाची परिस्थिती* म्हणून संकल्पनात्मकरूपात 'औद्योगिकीकरणवाद' किंवा 'भांडवलशाही' किंवा 'आधुनिकता' ही उदाहरणे देता येतील. कृष्टी-कल्चर या संज्ञेला अष्टपैलू बळकट अर्थ अतिसंस्कृती पारिभाषित कसा प्राप्त करून देते, याचे सूक्ष्म विवेचन मिल्हेरन करताना लिहितो :

> ऐतिहासिकदृष्ट्या आकाराला आलेले विषयांचे संच व प्रक्रिया की ज्या पारिभाषितांत त्या वसती करतात, त्या व्यक्तींच्या उच्चाराला तो चालवतो व

नियंत्रणात ठेवतो. या दोन्ही आणि तो मर्यादा घालतो त्या अर्थाच्या क्षेत्रात निश्चित भूमिका त्यांना नेमून देतो. अतिसांस्कृतिक पारिभाषितात पाहणे, बोलणे आणि लिहिणे याची भूमिका, तो व्यवहारात वापरताना कुठलीही व्यक्ती एखाद्या प्रकारचा विषय 'बनतो' तो खुद्द कृष्टी-कल्चरच आहे. (प्रस्तावना, xiv).

अ) संस्कृती – अतिसंस्कृती

आपण मागे पाहिल्याप्रमाणे 'संस्कृती' ही संज्ञा क्वचित एकच अर्थ धारण करताना दिसते. तसा तो अनावश्यक आहे. परस्परविरोधी अर्थही तिने व्यक्त केले आहेत. सरळ रेषेत ते भिन्न अर्थ मांडता येत नाहीत. त्यांची स्पष्टीकरणे मराठी कीर्तनी-आख्यानी परंपरेत बाळबोध वर्णनात देता येणे शक्य नाही. या परिभाषिताचे संघटनाचे मुख्य तत्त्व हे तुलनात्मक आहे. तुलनात्मक अभ्यासातील श्रेणीबद्ध व साचेबद्ध अर्थनिरूपणाच्या मर्यादांची प्रखर जाणीव झाल्यामुळेच कृष्टिक-कल्चरल मीमांसेकडे जास्त लक्ष वळले, हे लक्षात घ्यायला हवे. हा मुद्दा स्पष्ट करण्याआधी संस्कृतीवरील पारिभाषिताच्या दोन विरोधी परंपरांना अग्रभागी ठेवणे महत्त्वाचे आहे. हे मराठीसाठी पूर्णपणे नवीन आहे. कारण महाराष्ट्र व तमिळनाडूतील संस्कृतीमधील विरोध अशा प्रकारे कुणी अभ्यासलेला नाही. जोतिबा फुले व रामस्वामी पेरियार यांच्या ब्राह्मणेतर चळवळींच्या तुलना ही एक खुर्ची, ती दुसरी खुर्ची अशा बाळबोध सुलभ सादृश्यता (analogy) अभ्यासापलीकडे सरकलेल्या नाहीत. उलट मिल्हेरनने Kulturkrtik (संस्कृती समीक्षा जर्मन) व कृष्टिक-कल्चरल अभ्यास (अमेरिकन) या दोन संज्ञांचे स्पष्टीकरण केले आहे. स्टीव्हन डी टोटोसी झिपेल्नेकने माझ्या ग्रंथाला प्रस्तावना लिहिण्यापूर्वी मी 'सांस्कृतिक समीक्षा' ही संज्ञा का वापरली म्हणून विचारले होते. तो संदर्भ मागे दिला आहे. तो वासाहतिक वारसा 'संस्कृती समीक्षा' हा शब्द प्रयोग (चुकीचा) चालवणे मला वाचकांच्यासाठी स्वीकारावा लागला होता. अशा सुधारणा मी अनेक ग्रंथात केल्या आहेत. तोच शब्दप्रयोग या खंडात पूर्णपणे चूक ठरवला आहे. Kulturkrtik ही संज्ञा बरीच जुनी आहे. कृष्टिक-कल्चरल अभ्यास ही अँग्लो-अमेरिकेने तिच्या विरोधात जाणीवपूर्वक आकारास आणली.

(अ) *कुल्तुर समीक्षा* मधील विश्लेषण जर्मन 'संस्कृती' परंपरेतील वंश श्रेष्ठत्व गाजवणारे घटक जास्त जपते. तो शब्दप्रयोग शब्दशः इंग्रजीमुळे जगभर जास्त पसरला. मॅथ्यु अर्नोल्डनेदेखील सनातन संस्कृतीच्या प्रभावाने 'सांस्कृतिक समीक्षा' ही संकल्पनाच वापरली होती. मात्र त्याचे भाषांतर संकल्पनात्मक गोंधळ उडवते. ती एक सर्वसाधारण संज्ञा कोणत्याही अनौपचारिक चर्चा कोणत्याही क्रियेसंबंधी असो ती सांस्कृतिक समजून तसा अर्थ दर्शविते : वाङ्मयीन टीका, चित्रपट परीक्षण, विशिष्ट चाली (fashions) वरील भाष्य, लैंगिक वासनेवरील बोधप्रद प्रवचने अशी कृष्टिक-कल्चरल समक्षेची असंख्य उदाहरणे विस्तृत अर्थाने परिचित आहेत. तथापि, मूळ अभिजात अर्थ मर्यादित असल्याने त्याने मूलतत्त्ववाद वाढवला, हे पहिल्या खंडात आपण पाहिले. अठराव्या शतकात मात्र भांडवलशाही, लोकशाही व प्रबोधन यांच्या उदयास येणाऱ्या प्रतीकात्म विश्वावरील सर्वसाधारण मूल्यात्मक नकारात्मक पारिभाषित म्हणून त्याचा अभिजात युरोपीय आकृतिबंध तयार होत गेला. मात्र त्या मूल्यांची अवस्था व सामाजिक प्रक्रिया दर्शवण्यासाठी फ्रेंचांनी civilisation हा शब्द तयार केला. या पारिभाषिताचा काळजाचा गाभा जर्मन होता. जोहान गॉटफ्रेड व्हॉन हर्डरच्या तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासावरील पुस्तकात *कुल्तुर*च्या (1774) नावाने civilisation बद्दल शंका उपस्थित केल्या गेल्या. आपण युरोपातील सर्वच राष्ट्रांची एकच 'संस्कृती' culture समजणे चूक आहे. त्यांचा तुलनात्मक वाङ्मयीन अभ्यास झिपेल्नेकने कसा केला, ते आपण पुढे पाहू. त्या चांगल्या नमुन्याबरहुकूम भारतातील सर्व राज्यांच्या साहित्य व कृष्टी-कल्चरचा तुलनात्मक अभ्यास लोकशाही व प्रबोधनास वरदान ठरेल.

याच कुल्तुर समीक्षेचे युरोपातील दुसरे प्रमुख केंद्र इंग्लंड बनले. त्याच्याविरोधी परंपरा हा विषय रेमण्ड विल्यम्सच्या *समाज आणि संस्कृती* या अभिजात ग्रंथात हाताळला गेला, हे आपण पाहिले आहे. ''ह्या पारिभाषितामधील मूलभूत घटक आपल्या सामान्य जीवनाच्या समग्र आकृतिबंधाचे ...एकूण गुणात्म मूल्यमापन करणे हा त्याचा प्रयत्न आहे'' (224). हा निष्कर्ष त्याने काढला होता. मिल्हेरनने

त्याच्यासाठीच प्रतीकात्म जीवनाची ''सर्वसाधारणत:'' आणि ''अस्तित्वाच्या अवस्थांची'' ऐतिहासिकता म्हटले आहे. 1950 च्या दशकात कवी मॅथ्यु आर्नोल्डने विल्यम्सच्या टीकेला साधने कशी पुरवली, त्याच्या मूल्यनिकषाचे पुरोहिती अवतार *कल्चर* ॲन्ड *अनार्की* कित्येक शतके भारतातील अभ्यासक्रमात ठाण मांडून असल्याने कसे वर्चस्व गाजवत आहेत, याची सविस्तर चर्चा आपण दोन्ही खंडात केली आहे. त्यामुळे इलियट, लेव्हिस वगैरेंची अभिजात संस्कृती समर्थनाची भूमिका आणि मार्क्सवादाच्या प्रभावाने तिच्या विरोधी प्रतिकारवादी पारिभाषित रचण्याची विल्यम्ससारख्या डाव्यांची भूमिका या संघर्षातून विसाव्या शतकाच्या मध्यावर संस्कृतीवर एक नवे पारिभाषित तयार झाले. बौद्धिक जीवनात त्याला दर्जा लाभला. 'संस्कृती' या शब्दाला स्फूर्तिदायक मूल्य प्राप्त झाले. त्या नव्या पारिभाषिताला ''कृष्टिक-कल्चरल अभ्यास'' असे ओळखले जाऊ लागले. आर्नोल्ड ने 'साहित्य म्हणजे जीवनाची समीक्षा' ही केलेली व्याख्या मराठी पोपट आजही वर्गात घोकत असतात. मात्र ब्रिटनमध्ये कृष्टिक–कल्चरल समीक्षेचा वारसा ''इंग्लिश कुल्तुर क्रिटिकची सलगता व बदल या दोन्हींची एक उदयाला आलेली गुंतागुंतीची प्रक्रिया होती'' (प्रस्तावना, iii) असे मिल्हेरन म्हणतो. त्या प्रक्रियेतील सैद्धांतिक भागभांडवल किती महत्त्वाचे आहे, याची सविस्तर चर्चा आपण दुसऱ्या खंडात केली आहे. विश्वसाहित्याचे व्यासंगी अभ्यासक पत्रकार हे सैद्धांतिक भागभांडवल मराठीत नसल्यामुळेच वैचारिक दिवाळखोरीवर वारंवार बोलत असत. ग्लोबल इंग्लिशमुळे कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासात जगभर वैविध्य आले आहे. त्याची पार्श्वभूमी ब्रिटिश असूनही हा प्रकार मराठीच्या 'मर्यादांत' न रुजण्याचे प्रमुख कारण पुरोहित वर्गवर्चस्व हेच असल्याचे येथवर पुरेसे स्पष्ट झाले आहे.

(ब) कल्चरल अभ्यासाचे मूळ आणि कूळ : ऋषीचे मूळ आणि कूळ शोधू नये ही पुरोहिती म्हण प्रसिद्ध आहे. ॲन्थनी इस्थोपने मात्र कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचे मूळ *वाङ्मयीनतेतून कृष्टी-कल्चर अभ्यासांत* (*Literary into Cultural Studies,* 1991) मध्ये नव्या रूपावलीसाठी वापरावयाच्या संज्ञांची मुळे थेट प्राचीन इंग्रजीतून खणून

काढली होती. हा प्रश्न सांस्कृतिक दादागिरी व शिक्षणाच्या मक्तेदारीशी संबंधित असल्याचे स्पष्ट करताना त्याने निवडक संज्ञांचे साहित्यातील वर्चस्व स्पष्ट केले आहे. त्या संज्ञांच्या सिद्धांतनात राजकारण महत्त्वाचे असते. विचारधारणा प्रभावी ठरतात. इमारतीच्या छतावरील कौलांचे रूपक त्याने या रूपावलीसाठी वापरले आहे. ते लॅटिन imbrex पासून घेतले आहे. इटलीत घराचे छप्पर अलग अलग कौले एकमेकांत गुंतवून 'शाकारलेले' असते. स्वतःचा अवकाश ती इतरांची जागा झाकायला मदत करीत सुरक्षित ठेवीत. त्या जादा जागेसाठी वेगळी संज्ञा असायला हवी. ती जागा दुर्लक्षित राहते. हा संरचनेचा अर्थ लक्षात घेतला तर, अलग संज्ञांना परस्परांच्या संबंधात समान वजन निर्णायकपणे नसते हे लक्षात येते. गरज पडली तर त्या संज्ञात नवी भर घालावी लागते. हे लक्षात घेऊन चिन्हपद्धती, विचारधारणा, लिंग, ओळख आणि आत्मनिष्ठ भूमिका, परका, संस्था, वाचन सदस्य समस्या, प्रभुत्वापासून सुटका : एक शैक्षणिक कारण हे प्रमुख मुद्दे इस्थोपने सैद्धांतिक प्रभुत्वाची प्रमाणके स्पष्ट करण्यासाठी मांडले आहेत. उदाहरणार्थ, एरवी मराठीत आपण साहित्यात 'एखादा परका' म्हणजे आपल्या जातीपातीचा नव्हे एवढाच मर्यादित अर्थ बाळगतो. फार तर श्री. म. माटेंच्या 'उपेक्षितांचे अंतरंग' ते प्रकाश आंबेडकरांच्या सवलत सम्राट वंचिताच्या राजकारणात गुरफटतो. इस्थोप मात्र ही संकल्पना विखुरलेली, लवचीक व तुलनेने 'खोल' असल्याचे पटवून देतो. महाराष्ट्रातील इंग्रजीचा शिक्षक रूडियार्ड किपलिंगच्या ओळी गोऱ्याचे किंग्ज उच्चार जुळवत वर्गात घोकमपट्टी करेल.

''ईस्ट इज ईस्ट, वेस्ट ईज वेस्ट
नेव्हर द ट्वेन शॅल मीट...''

उलट इस्थोप म्हणतो, जेथे विचारधारणेचे व लिंगाचे पारंपरिक वर्णन करणारे ग्रंथ पोहचू शकत नाहीत, त्या संहितांच्या भागांचा मर्मभेद culture ही संकल्पना करते. तिची व्याख्या वरील आशयानुसार न करता संरचना म्हणून करावी. त्यासाठी मनोवैज्ञानकाची आंतरशाखीयता मराठी एकारलेपणाच्या पंचतंत्रात अडथळा ठरते. या खोल पातळीवरील बौद्ध तत्त्वज्ञानाआधारे फ्रेंच देरिडाने संरचनांच्या पाश्चात्त्य

चिकित्सा परंपरेतील पुढील विरोधाचा साचा बनवला. तो मराठीत कधीच कळला नाही आणि एडवर्ड सईदही रुचला नाही. देरिडाची विरोधाची यादी अशी :

> बोलणे-लिहिणे, जीवन-मृत्यू, वडील-मुलगा, मालक-नोकर, पहिला-दुसरा, वैध-अवैध, मुलगा-अनाथ-कडवा, आत्मा, देह, आत/बाहेर, चांगला-वाईट, गंभीर, निरर्थक/खेळ (देरिडा 81, पृ. 95).

समकालीन संहितात (texts) हे विरोध पद्धतशीरपणे रचलेले असतात. त्यावरून परका-इतरची संकल्पना व सिद्धांत प्रतिमाशास्त्रात कसे स्पष्ट केले जातात याची चर्चा पुढे करू. एडवर्ड सईदची डावी उत्तरवासाहतिक कृष्टी-कल्चरवादी भूमिका आपण दुसऱ्या खंडात स्वतंत्रपणे स्पष्ट केली आहे. त्या पार्श्वभूमीवर त्याच्या *ओरिएन्टॅलिझम* विषयीचे इस्थोपचे पुढील विवेचन महत्वाचे आहे :

> *ओरिएन्टॅलिझम* पाश्चात्त्य 'सांस्कृतिक' साम्राज्यवादावर हल्ला चढवते. परंतु स्वाभाविकपणे ओरिएन्ट (पौर्वात्य) खरोखर कशासारखा काय आहे हे कधीच सांगत नाही (तसे करणे त्याच्या स्वतःच्या युक्तिवादाला विरोध करणे होईल). सबब, वंशाच्या चिकित्सेसाठी हा ग्रंथ एक उदाहरण पुरवतो. इतरांसाठी बोलण्याच्या लज्जास्पद भूमिकेत टीकाकाराला न ढकलता त्याच्याविषयी लिहायचा एक मार्ग पुरवतो. जोवर नाकारता न येणारे मूलभूत आशयाबरोबरचे अर्थ आर्थिक संस्था आणि त्यांची राष्ट्रवाद व साम्राज्यवादातील अभिव्यक्ती यांच्यामधून घेतल्याचे पाहणे हे भय आहे. जोवर पुन्हा विचारधारणेच्या वारशाने लाभलेले रूपबंध म्हणून ते प्रस्थापित झालेले आहेत, तोपर्यंत विशिष्ट मीमांसेच्या रीतीच्या मागणीत ते कार्य करतात (जसे गेट्स ने 1988 दरम्यान चांगले समजून जे केले) (134, 135).

3.2 culture संस्कृतीची शेती मशागत आणि कृष्टी-कल्चर अभ्यासांची पेरणी

इस्थोपने वर केलेल्या सईदच्या *ओरिएन्टॅलिझम*च्या चिकित्सेपलीकडे अनेक अनिवासी भारतीय तसेच परकीय संशोधक जागतिकीकरणात फार पुढे गेले आहेत. कुंपणापलीकडून पुराण कथा सांगणाऱ्या मराठी माणसांच्यापेक्षा संजय सुब्रह्मण्यमने

त्याच्या *युरोप्स इंडिया : वर्ल्ड्स, पीपल, एम्पायर्स 1500-1800* (2017) या पुस्तकाच्या प्रस्तावनेच्या "ओरिएन्टॅलिझम आधी आणि पलीकडे" शीर्षकाखाली फ्रँकोइस बर्नियरच्या *मेम्वा* (स्मृती, 1668) या ग्रंथातील इंग्रजी उतारा उद्धृत केला आहे :

> उर्वरितकरिता : मुघल ललनापासून सावधान (मोगोली म्हणून खात्री करून लक्ष ठेवा). ज्यांनी आश्रय घेतला आणि उद्ध्वस्त केले गेले आहेत आणि तेथे दूर प्रत्येकावर ज्यांच्या स्त्रिया ओझी बनल्या आहेत, अशा पोर्तुगीजांची संख्या तेथे फार मोठी आहे. जवळजवळ सर्वच डच व इंग्रज त्यांना त्यांच्या (बायका) आहेत, परंतु त्यादेखील बऱ्याच वेळा छान सापळ्यात अडकवल्या गेल्या आहेत आणि त्या केवळ त्यांचा आत्मा हरवून बसत नाहीत, परंतु त्यांच्या मालमत्ता आणि देहसुद्धा. आणि हे असे अधिकसुद्धा जर त्या हा पंचचा वाडगा (सीई बुलेपॉन्ज) प्रमाणात तसेच ताडी, माडी, शिंदीची दारू प्यायला सुरुवात कराल, त्यानंतर त्या *मल डे : लिंडे* बरोबर असंयमित व तापदायक बनतात आणि काही झाले तर त्या पूर्ण थरथरू लागतात. म्हणूनच घाणेरड्या हवेविरुद्ध स्पॅनिश दारूचा चांगला पुरवठा केलाच केलाच पाहिजे. पण परिपूर्ण नियंत्रणाने घेतली पाहिजे (प्रस्तावना I).

भारतात सावध युरोपियन लोक अनेक कारणांनी दुःखी होत : शहरातील आगी, दारूचे व्यसन, बेईमान बायका, फ्रँकोइस बर्नियर या चाळिशीतील फ्रेंच डॉक्टर, तत्त्वज्ञ, खगोलशास्त्रज्ञ व प्रवाशाला 1667 मध्ये सुरत शहरात हे वास्तव आढळले. तेव्हा आलमगीर औरंगजेबचे राज्य होते. तो दहा वर्षे भारतात होता. सम्राट शिवाजीने ही सुरत लुटली होती. त्याच्या लेखनात वर्ग, वंश, धर्म वगैरे भेद, यांचे वर्णन व्यवसाय होते. त्यांच्यापैकी भाषांतरकार, व्यापारी, चित्रकार वगैरे मध्ये थोडे सरंजामदार असले तरी बाकीच्या युरोपात शक्य नव्हते ते प्रगतीचे उद्दिष्ट साधायला आलेले स्वतःला घडवलेले पुरुष होते. भारतीयांच्यापेक्षा श्रेष्ठ शिक्षण मिळालेले ते देवाने निवडलेले व मागासलेल्यांना सुधारण्याच्या मोहिमेवरचे लोक होते, ही त्यांची श्रद्धा होती. ते भारतीय राजे-रजवाड्यांच्या दरबारात आश्रय शोधत फिरत. याचे अनेक नमुने सुब्रह्मण्यमने

दिले आहेत. हा राजकीय सैनिकी व व्यापारी संबंध अलेक्झांडर द ग्रेट (इ. स. पूर्व 356-323) च्या काळापासून कसा होता याची नवी माहिती त्याने उजेडात आणली आहे. भारतीय विचार ब्रिटिश केंद्रीतच राहिला आहे. सुब्रह्मण्यम पोर्तुगालमध्ये अध्यापन करीत असल्यामुळे अज्ञात असलेले पोर्तुगालचे ब्रिटिशांच्या आधीचे सोळाव्या शतकापासूनचे संबंध त्याने स्पष्ट केले आहेत. त्यांनी आत्मसात केलेल्या भाषा क्रमशः अरबी, मल्ल्याळम, मलय व पर्शियन, चिनी व शेवटी सिंहली व कोंकणी, कन्नड व तमीळ होत्या. या यादीत मराठी नाही. 1490 च्या दशकात त्यांनी प्रथम धर्मांतरित ज्यू व मुसलमानांची भाषांतरासाठी मध्यस्थ म्हणून मदत घेतली. ज्यांना जिंकायचे त्यांचा धर्म व इतिहास अभ्यासणे हे त्यांचे धोरण होते. धर्मनिरपेक्ष युरोपीय बुद्धिमंत, मिशनरी, व्यापारी कंपन्यांचे अधिकारी यांनी यशस्वी केलेले प्रकल्प ही जागतिकीकरणाची प्रक्रिया फार पूर्वी सुरू झाली होती.

याच्या दुसऱ्या टोकाची प्रक्रिया भारतात वैदिक काळापासून धर्म व समाजकारणात युगे युगे सुरू असल्याचे दिसते. राजेंद्र नाथ शर्मांच्या *ब्राह्मीन्स थ्रू द ऐजीस : देअर सोशल, रिलिजिअस, कल्चरल, पॉलिटिकल ॲन्ड इकॉनॉमिक लाईफ* (1977) च्या "प्राक्थन" मध्ये रसिक विहारी जोशी लिहितात,

> प्राचीन भारतात ब्राह्मणांनी सांस्कृतिक व राजकीय क्षेत्रात सर्वात प्रमुख स्थान भूषविले ही प्रसिद्ध वस्तुस्थिती आहे. हिंदू समाजाचे बौद्धिक नेतृत्व ब्राह्मणांच्या हाती राहिले. सर्व संभवनीयतेच्या दृष्टीने आर्यांनी देशी लोकांना आपल्यात सामावून घेतले. म्हणून व्यक्तीचे कार्य/'वर्ण' निश्चित करण्यासाठी मुख्य निकष होता. पाणिनी थोर व्याकरणकर्ता (इ. स. पाचवे शतक) याने स्पष्टीकरण केले की, जो वेद शिकतो आणि जो वेद अभ्यासतो 'नडाधिते तद्वेदा म्हणून ब्राह्मण' (पाणिनी 4.2.59). उत्क्रांतीच्या प्रक्रियेत तथापि वर्ण पद्धती काळाच्या ओघात बदलली आणि हळूहळू कठोर स्थान संपादन केले. वर्ण पद्धतीच्या कठोरपणाने हळूहळू ब्राह्मणांना अधिका अधिक प्रतिष्ठा व संपत्ती समाजात संपादन करायला मदत केली (फोरवर्ड vii).

ज्ञानाचे उत्पादन व ज्ञान 'दाना'चे कार्य यांची मक्तेदारी आजवर याच एका जातीकडे असल्याने प्रतिमाशास्त्र अथवा संस्कृतिविज्ञान असे शब्दही तयार न होण्याचे अथवा तसे अभ्यासक्रम न रुजण्याचे उत्तरदायित्व तिच्याकडेच जास्त जाते. याची शेकडो कारणे शर्मांच्या या ग्रंथाच्या शीर्षक आणि प्रस्तावनेच्या पहिल्या ओळीत सापडतात. ती जर्मन 'कुल्तुर' व हिटलरी आर्यश्रेष्ठत्वाशी नाते सांगणारी आहेत. हा मूलतत्त्ववाद लोकशाहीला मारक आहे आणि त्याला प्रतिपारिभाषितात कृष्टिक–कल्चरल भौतिकवादावरची पुस्तके रचणारा रेमण्ड विल्यम्स मराठीत नसल्याचे उल्लेख पहिल्याच खंडात केले. त्याला मुख्य कारण शर्मांनी आपल्या पुस्तकासाठी जो पा. वा. काणे यांचा *हिस्ट्री ऑफ धर्मशास्त्र* या ग्रंथाचा पाया निवडला तोच मुळी महाराष्ट्रातील आहे. त्यांनी पालीतील बौद्ध व जैन धर्मग्रंथांचे उल्लेख केले आहेत. परंतु ते प्रतिपारिभाषिते म्हणून घेतले आहेत. स्वजातीय जोशींच्या प्रमाणेच शर्मा यांनी प्रस्तावनेच्या पहिल्या ओळीत एकच मंत्र आळवावा आणि तोच मंत्र जगाला 'संस्कृती' शिकवण्याचा याच जातीचा मक्ता असल्याचा पुनरुच्चार अयोध्येत राममंदिर पायापूजनाच्यावेळी आरएसएस अध्यक्षाने करावा हा अपघात नाही. त्या आदिबंधाचे केंद्र महाराष्ट्र आहे. प्रशासनाचे हुकूमशाही केंद्र आर्यांनी भारतात उत्तरेकडून आक्रमणे करीत काशीच्या सपाट व सुपीक पट्ट्यात बनारस हे बनवले. ब्रिटिशांना आपली राजधानी कलकत्त्याहून दिल्लीला हलवावी लागली. मात्र ब्राह्मणांच्या शेकडो पोटजातीत *किरवंत* हे दलित नाटककाराने निवडलेले नाव धारण करणारी उपेक्षित ब्राह्मणांची उपजात आहे. तसेच मराठा लेखकाने *दशक्रिया* हे नाव दिलेली कादंबरी व चित्रपट या उपजातींच्या सांस्कृतिक राजकारणावर प्रकाश टाकतात. हे सर्व संदर्भ लक्षात घेऊन शर्मांनी अर्धशतकापूर्वी लिहिलेल्या ग्रंथाच्या त्यांच्या प्रस्तावनेच्या पहिल्या परिच्छेदातील 'अतिसंस्कृती' अतिरेकी कशी आहे, ते पाहू. ते लिहितात,

> प्राचीन भारतातील समाजावर धावता दृष्टीक्षेप स्पष्ट करतो की, जीवनाच्या जवळ जवळ सर्वच महत्त्वाच्या अधिकार क्षेत्रांत ब्राह्मण अतिशय महत्त्वाचे स्थान पकडून होते. 'संस्कृती'च्या क्षेत्रात आपला मौलिक वारसा, ब्राह्मणांच्या

हातीच हुकूमत होती. राजकीय भानगडीत वास्तविक मोठ्या संख्येने जे ब्राह्मणच होते, *त्यांच्या सल्ल्याशिवाय काडी हलणे शक्य नव्हते. ते अन्य क्षेत्रातही लब्धप्रतिष्ठित होते. हे प्राचीन कागदपत्रांचा पाठपुरावा केल्यास शिकणे शक्य आहे. वस्तुतः ब्राह्मणांच्याकडून प्रमुख भूमिका खेळली जाते. अगदी आजच्या शतकापर्यंत चालू राहिले. मध्ययुगात हिंदू समाजाचे बौद्धिक नेते म्हणून त्यांचा शब्द अखेरचा होता. अलीकडच्या काळात आमच्या राष्ट्रीय चळवळीच्या प्रमुख नेत्यात तेच आहेत* (प्रस्तावना ix, तिरपा ठसा माझा).

धर्मनिरपेक्ष, समाजवादी सार्वभौमत्व संविधानात जाहीर करणाऱ्या तीस वर्षे स्वातंत्र्य उपभोगलेल्या सर्वात मोठ्या कथित लोकशाही राष्ट्रातील केंद्रीय दिल्ली विद्यापीठाच्या संस्कृत विभाग प्रमुख आणि त्याच विद्यापीठातील हिंदू कॉलेजातील शर्मासारख्या 'डॉक्टर' विद्वानांनी ही मते गोबेल तंत्राने परंपरावादी सनातन वर्गवर्चस्व टिकवणाऱ्या जर्मन फॅसिझमच्या पठडीतील आहेत. त्यांचा तुलना व साम्यवादावर उभारलेल्या तुलनात्मक व कृष्टिक–कल्चरल मीमांसेला कडवा विरोध असणे स्वाभाविक आहे. शिवाय युरोपप्रमाणे प्रबोधन व धर्मसुधारणा भारतात तळागाळात पोहचल्या नाहीत. अवधेश कुमार सिंगने गुजराथी साहित्यातील प्रबोधनाचा शोध इंग्रजीत घेतला आहे. त्यांनी "सिद्धांतन करणे/प्रतिकार आणि वासाहतिकरणाचे भारतातील कथन" (2005) या निबंधाच्या सुरुवातीला दोन समकालीन उद्धृते आपली आशयसूत्रे स्पष्ट करण्यासाठी दिली आहेत. पहिले आपल्या 'बीबीएटी' सूत्राचे समर्थन करणारे मार्मिक विधान मोहनदास करमचंद गांधींचे आहे- "चंद्रावर सोने आहे की नाही हे कै. राष्ट्राध्यक्ष क्रुगरना विचारणाऱ्या कुणा एकाशी संबंधित आहे. त्यांनी उत्तर दिले की, हे जास्तीत जास्त शक्य वाटत नाही. कारण जर तेथे इंग्रज असते, तर ते ताब्यात (annexed) घेतले असते" (811).

इंग्लंडला काही तरी शिकवायला नियतीने मला जन्माला घातले म्हणणारा आयरिश गरिबाघरच्या मजुराचा मुलगा व थोर नाटककार समाजवादी जॉर्ज बर्नार्ड शॉ होता. त्याने "अती चांगले असणे जगात फार धोकादायक असते" एवढे एकच

वाक्य गांधीजींच्या खुनानंतर मृत्यु लेखाऐवजी लिहिले. ''इंग्रज माणूस करताना आढळतो तेवढे चांगले किंवा तितके वाईट काहीही नसते. पण तुम्हाला एखादा इंग्रज चुकला असे कधीही आढळणार नाही. तो प्रत्येक गोष्ट तत्त्वानेच करतो. तो राष्ट्रभक्तीच्या तत्त्वाने तुमच्याशी लढतो, धंद्याच्या तत्त्वाने लुटतो, साम्राज्यावादी तत्त्वाने तो तुम्हाला गुलाम बनवतो'' (11). यावर आपला B+B+T=acculturation+toxifiction सिद्धांत रचला आहे.

मात्र जोशी-शर्मांच्या पुराणमतवादाला छेद देणाऱ्या भारतभरातील काही प्रतिपारिभाषितांच्या निवडक नमुन्यांच्या आधाराशिवाय अचानक जंगली शेती करून कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाची बीज पेरणी योग्य प्रकारे करणारेही सापडणे कठीण आहे. आजवर तुलनेचे बीज मराठीत गुरुदेव टागोर यांच्या नावाने टाकूनही ते विद्यापीठांत रुजलेले नाही. 'स्कूल-संकुल' नावाने त्यांची ऊसाची संकरित बेणी काही विद्यापीठांनी शासनाने अट घातल्यामुळे लावली. अर्थात लोकशाही सांस्कृतिक धोरणात त्या पठड्या बसल्या तरी, एकीकडे संस्कृत व संत विद्यापीठे उभारायची आणि दुसरीकडे या क्षेत्राचा विशेष अभ्यास नसणारे पुस्तक 'पंडित' जात आरक्षण बिंदूवरून नेमायचे हा त्रिशंकू तयार झाला. पुन्हा जुन्या बाटलीत परदेशी लेबल चिकटवून पारंपरिक ब्राह्मणीकरणात आंतरविद्याशाखीयतेऐवजी पुर्वीचेच विभाग एकत्र बसवले नाव, भाषा, साहित्य व 'संस्कृती' संकुल द्यायचे. त्यात मराठी, हिंदी, इंग्रजी हे वेगवेगळे विभाग सांभाळायचे. म्हणजे नाव सोनूबाई हाती कथलाचे वाळे! त्यात नवज्ञान उत्पादन होत नाही. हा जयंत नारळीकरांचा व इतर विज्ञानवाद्यांचा आक्षेप आपण मागे नोंदवला आहे. तशीच सप्रमाण मांडणी करणारा दीपक कुमारचा *विज्ञान आणि ब्रिटिश राज : ब्रिटिश इंडियाचा अभ्यास* (1995) हा इंग्रजी ग्रंथ ही मराठीतील 'संस्कृती' अभ्यासाला उपयुक्त आहे. *सायन्स अॅन्ड कल्चर* (1935-50) अशा नियतकालिकातील त्यांचे संदर्भ मराठीतील उणीव उघड्यावर मांडणारे आहेत. आधुनिक प्रबोधनवादी अर्थाने विज्ञान जोशी-शर्मा म्हणतात त्या मंत्र व विधीवर जगणाऱ्या पुरोहित वर्गांनी कितीही वेद-विज्ञान ज्ञानाचे दावे केले, तरी ते तसे नव्हते हे

दर्शवण्यासाठीच कुमारने "वासाहतिक विज्ञान" हा शब्दप्रयोग केला आहे. त्याच्या मर्यादा व यशापयश काहीही असोत 'ते वसाहतपूर्व विज्ञानापेक्षा प्रगतीचे प्रतिनिधित्व करते' (xv). हे सांगताना कुमारने विज्ञानाचे इतिहासकार के. मेंडेलसोहनचा खुलासा दिला आहे : "श्रीमंती व वर्चस्वाचा लोभ यांच्यात भर म्हणजे गोरा माणूस एकाएकी साहसाच्या भुताटकीने ब्राह्मणाच्या बौद्धिक उत्सुकतेने विलक्षण पछाडला गेला" (*सायन्स ॲन्ड वेस्टर्न डॉमिनियन*, 1976, 7). साम्राज्य विस्तारासाठी फुकोच्या सिद्धांताप्रमाणे सत्ता/ज्ञान याचीच बाजू म्हणून सत्ता/संस्कृती वर्चस्व संपादन करण्याचे सूत्र बनले. म्हणूनच संकल्पनात्मक पातळीवर वसाहतीतील विज्ञानाच्या सीमा पहिल्याच प्रकरणात स्पष्ट करताना कुमार एक महत्त्वाचे विधान करतो : "*खुद्द वसाहतवादाप्रमाणेच वासाहतिक विज्ञान हे एखाद्या संस्थांचा संच किंवा संरचना यापेक्षा तो एक आर्थिक तसेच एक कल्चरल हस्तक्षेप आहे*" (2). असाच विज्ञानवादी हस्तक्षेप गौतम बुद्ध, महावीर यांच्यासारख्या क्षत्रिय राजपुत्रांनी पुरोहिती वर्चस्ववादी पुराणी कोंडवाड्यातून सुटण्यासाठी केला होता. गुरुनानक, बसवप्पा ते चक्रधर आणि अगदी अलीकडच्या क्षात्रजगतगुरु पीठ शिवधर्म अशी ही यादी मोठी आहे. परंतु ही सर्वच प्रतिपारिभाषिते 'धर्म' या एकाच संज्ञेत कशी गुंडाळली गेली हे पहिल्या खंडातच आपण स्पष्ट केले आहे. सांस्कृतिक साक्षरतेची व्याप्ती लक्षात घेतली पाहिजे.

विज्ञान व साम्राज्याचा जवळचा संबंध या विषयावरील इंग्रजीमधील संशोधनाचा आढावा कुमारने चांगला घेतला आहे. जिंकलेल्या प्रदेशावरील प्रभुत्व टिकवून आर्थिक प्रगतीसाठी धर्म अथवा तत्त्वज्ञानापेक्षा आर्थिक व्यवस्थापन विज्ञानाच्या मदतीशिवाय शक्य नव्हते. धर्म व विज्ञानातील हे द्वंद्व पुढे अल्बर्ट आईन्स्टाईनने एक दुसऱ्याशिवाय आंधळे व पांगळे असल्याचे रूपक मांडले. कुमारने या द्वंद्वाने पेटलेल्या वादात युरोपमधील चर्चा अमेरिकामार्गे थोड्या बहुत साम्यभेदासह कॅनडा व ऑस्ट्रेलियामार्फत जगभर पसरल्या असे म्हटले आहे. हा शोध अविरतपणे व्यवहार व विचारांच्या उद्देशाने जोडला गेल्याने त्याने खुद्द वासाहतिक साहसांचे चाप दाबून बंदुका उडवायला उत्तेजन दिले. साम्राज्य विस्तारात दोन ठळक लक्षणे आढळतात

1) युरोपातील वैज्ञानिक (म्हणजे लिन्नियस किंवा बँक्स) अनुपस्थित जमीनदारांच्या सारखे वागत, अविश्रांत आज्ञा सोडत आणि पृथ्वीच्या टोकापासून खंडणी (माहिती) स्वीकारीत; 2) जे वसाहतीत अधिष्ठित-हे वासाहतिक शास्त्रज्ञ स्वतःच साहाय्याची भूमिका पसंत करीत. कारण इतर गोष्टी बरोबर ती त्यांना "अधिक धोकादायक सैद्धांतिक रचनांच्या साहसापासून वाचवले. पुढे कुमार पुष्टी जोडतो, परिणाम असा झाला की, नैसर्गिक इतिहास मानव 'आर्थिक मानवाच्या' प्रकारासारखा दिसला आणि शोधक प्रवासी, मळेवाला अथवा वसाहतवाद्यांपेक्षा फारसा वेगळा नव्हता" (3).

आपण मागे युरोपावलंबन गंडाचा उल्लेख केला आहे. कुमारने या भारतात पश्चिमी विज्ञान प्रसार बिगर-पश्चिमी विज्ञानी प्रदेशात तीन टप्प्यांत पसरल्याचे स्पष्ट केले आहे. 1) बिगर-विज्ञानी समाज युरोपीय विज्ञानासाठी साधन पुरवतो. 2) त्याला वासाहतिक विज्ञान म्हटले. 3) स्वतंत्र वैज्ञानिक परंपरा किंवा culture टप्पा गाजवण्यासाठी तिसरा टप्पा संघर्षाने प्रत्यारोपणाची प्रक्रिया पूर्ण करतो. राजाराम मोहन रॉय व लोकहिवादींचा तंत्र शाळा सुरू करण्याचा आग्रह आणि धर्मांध परंपरावाद्यांचा विज्ञानाला विरोध याचे काही संदर्भ आपण मागे दिले आहेत. यात निश्चितीचा घटक हा पश्चिम युरोपच्या प्रस्थापित वैज्ञानिक कृष्टी–कल्चरवरील अवलंबनाचा आहे. तात्त्विक व धार्मिक विरोध कन्फ्युशियसवाद्यांनी चीनमध्ये विज्ञानाला केला होता. शास्त्र व विज्ञान ही दुधारी शस्त्रे होती. समाज मान्यता व शासनाचा पूर्ण पाठिंबा असला तरच विज्ञान शिक्षण शक्य होते. धारवाडच्या इंग्लिश स्कूलमध्ये सर्वांना मुक्त प्रवेश देण्याचे धोरण गोऱ्या साहेबाने जाहीर करताच ब्राह्मणांनी बहिष्कार घातला होता. शास्त्रीय कृष्टीमधून अधिक व्यावसायिकता वाढायला स्थानिक वैज्ञानिक संघटना, नियतकालिके, आंतरराष्ट्रीय मान्यता वगैरे हवी असते. तो तांत्रिक पाया ऋषी व पुरोहितांच्या आश्रम शाळांत सांस्कृतिक भिन्नतेत भारतात तयार नव्हता. कला व सजातीयता कधीच अस्तित्वात नव्हती. याच्या उलट युरोपीय वसाहतवाद्यांची तंत्र-शास्त्रीय परंपरा व समृद्ध कृष्टिक–कल्चरल वारसा दीर्घ होता. कुंपणाच्या दोन्ही बाजूला फार मोठे ताणतणाव होते.

कुमारने मायकेल व ब्रॉयच्या *सायन्स ॲन्ड ब्रिटिश कलोनियल इम्पिरियालिझम 1890-1940* (1979) सारखे भारत व अन्य वसाहतीविषयीच्या अनेक ग्रंथांचे संदर्भ तुलनेसाठी निवडले आहेत. वासाहतिक इतिहास म्हणून विज्ञानाचा विचार ज्याप्रकारे करतात ते निकष लावले तर मराठीत युगप्रवर्तक लेखक पदच्युत होतील. या साम्राज्यवादी विज्ञानाचे प्रकार पाडले आहेत. हा नव्या संरचनांचा संच होता. साम्राज्यवादी विज्ञान हा वाद कधीच न संपणारा आहे. विज्ञान व साम्राज्य 'सांस्कृतिक' शब्दांत वर्णन केले जाऊ लागले. हा बदल भारतात लक्षणीय होता. डासांवर संशोधन करणारा "शास्त्रज्ञ सैनिक" रोनाल्ड रॉसची तुलना आज पंतप्रधानांनी 'कोरोना योद्ध्यावर हॅलिकॉप्टरमधून पुष्पवृष्टी करायला लावणे किंवा यज्ञ, पूजापाठ मांडणे यात मोठा फरक आहे' (7). केंद्र व परिघाचे रूपक वापरून कुमारने या वैज्ञानिक बदलांची चिकित्सा केली आहे. हत्यारे किंवा तंत्रज्ञानाचा उपयोग साम्राज्यवादांत कसा केला गेला हा वादाचा विषय आहे. 'शुद्ध' विज्ञान वसाहतीत वापरताना साम्राज्यवाद्यांचे आर्थिक उद्देश कृष्टिक-कल्चरल (किंवा अधिक उदात्त) 'सांस्कृतिक' उद्दिष्टांच्यापासून अलग कसे करणार? कुमारने या प्रश्नाचे उत्तर डी. आर. हेड्रिकच्या *साम्राज्याची हत्यारे* (1991) या इंग्रजी ग्रंथाच्या आधारे दिले आहे. "साम्राज्यवाद हा केवळ पाश्चात्त्य श्रेष्ठत्वाचा परिणाम नव्हता; परंतु तो किमान खर्चात जबरदस्त शक्ती मुक्त करण्याचा निकाल होता. तांत्रिक बदलांनी युरोपियन आक्रमणांची वेळ व स्थळ यावर परिणाम झाला आणि अशाप्रकारे वसाहतवादाचे आर्थिक संबंध निश्चित केले गेले. त्याने युरोपीय विस्तार गतिमान, पूर्ण व स्वस्त झाला" (11). याची उदाहरणे म्हणून आफ्रिकेतील वाफेवरील इंजिन, भारतातील टपाल सेवा व रेल्वेचे दिले जाते. भारतातील कच्चा माल कमी नव्हता. गोरगरीब भारतीय नव्या शोधाविरोधी नव्हते. ब्राह्मणधर्मातील आधिभौतिक विश्वाचा पुराणी प्रचार विरोधी होता. "पाश्चात्त्य विद्वान सुसंगतपणे युक्तिवाद करीत की, 'एतद्देशीयता' शारीरिक श्रम व तज्ज्ञांविरोधी आतूनच रचलेला सांस्कृतिक दूषित पूर्वग्रह होता. हे 'स्पष्टीकरण नव्हते पण एक बहाणा किंवा शस्त्र सुद्धा'. शिवाय सत्ताधीश त्याच्या प्रजेला विशिष्ट बिंदूपर्यंत शिक्षण

देत. त्या पलीकडे तंत्रविज्ञानाची कृष्टी–कल्चर आवरती घेत'' (12). अन्य वसाहतींशी तुलना तर फारच दूर आहेत.

आपल्या कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाची पार्श्वभूमी समजून घेण्यासाठी त्याने दिलेल्या फ्रांसिस बेकनच्या एका सूत्राचा संदर्भ फार महत्त्वाचा आहे. प्रबोधनकाळातील युरोपातील बदलाचे तीन मूलाधार म्हणून **बेकनने छपाई, बंदुकीच्या गोळीची दारू आणि होकायंत्राच्या शोधांचा उल्लेख केला आहे**. ''हे शोध युरोपी कृष्टी–कल्चरचे नव्हते, तर चीनची निर्मिती होती. त्यांनी युरोपात साहित्य, युद्ध आणि नौकानयनशास्त्रात क्रांती (चीन मध्ये नव्हे) केली. पाश्चात्त्यांनी हे तिन्ही तत्परतेने का बरे अंगीकारले? कारण जी. बासाला *तंत्रविज्ञानाची उत्क्रांती* (1998) या इंग्रजी ग्रंथात खुलासा करतो, पाश्चात्त्य कृष्टी–कल्चर एकात्म नव्हती, आणि युरोपियन लवचीक, नव्या कल्पना, प्रभाव आणि वस्तुंच्यासाठी खुली होती. हे दक्षिण आशियासाठीसुद्धा खरे नाही का? जी. बासाला पुढे स्पष्टीकरण देतो की, तांत्रिक बदल निश्चित क्रियाशील व उत्पादक व्यक्तींच्याकडून निवडलेले आहेत. त्या व्यक्तींनी समाजाच्या सर्व घटकांचे प्रतिनिधित्व करण्याची गरज नाही की, त्यांनी निर्णायकपणे सार्वजनिक कल्याणाशी संबंधित असण्याचीही जरुरी नाही. उत्तर मध्ययुगातील भारतात असे एजन्ट्स नव्हते का?'' (19).

जी. बासालाच्या ग्रंथाच्याआधारे उपस्थित केलेले हे प्रश्न महाराष्ट्रातील 'सांस्कृतिक' अज्ञानावर प्रकाश झोत टाकतात. युरोपात विज्ञान व तंत्रज्ञान परस्परांवर अवलंबून होते. आर्थिक ताणामधून युरोपात गरज ही शोधाची जननी बनली. वैज्ञानिक संघटना व नियतकालिके निघाली. त्यांचा हा वैज्ञानिक दृष्टीकोन भारतीयांचे जातवार व्यवसाय अथवा वडिलार्जित पारंपरिक तंत्रापेक्षा वेगळा होता. विज्ञान वाढीला बुद्धिमत्ता व संवादी शिक्षणाची गरज असते. त्यामुळे कुमार पुढे लिहितो,

> समकालीन प्रवाशांची वर्णने दर्शवितात की, भारतात ह्या बदलांच्या लक्षणांचे प्रतिध्वनी कुठेच नव्हते. त्यांच्याकडून ''पौर्वात्य मनाच्या'' आणि नवे शोध व बदलांना भारतीय प्रतिकाराच्या गोष्टी आल्या, आणि ह्याच येऊ घातलेल्या

पिढ्यांच्या करता युरोपियन विद्वत्तेचे संमोहन बनणार होते. तथापि, हे वृत्तांत वसाहतपूर्व भारतातील विज्ञान व तंत्रज्ञानाच्या पातळीवर थोडाबहुत प्रकाश टाकतात. खगोलविज्ञान (गणित ज्योतिष), औषध आणि भारतीय कापड व लोखंड बनवण्याच्या प्रक्रिया प्रवाशावर सर्वात जास्त प्रभाव पाडीत...

ही भारतीय खगोलशास्त्राची दर्जेदार समीक्षा होती :

१. ते सिद्धांत देत नाही, पण खुद्द स्वर्गातील विशिष्ट बदलांच्या आणि विशेषतः सूर्य-चंद्राच्या ग्रहणांच्या गणितात समाधान मानते.

२. भारतीय गणित जोतिषी त्यांच्या पारंपरिक पद्धतींविषयी संतुष्ट होते. त्यांत सुधारणा करण्याची फिकीर त्यांना नव्हती की, ना त्यांना पुराणी व सैद्धांतिक पद्धतीवरील कोणत्याही टिकेचे स्वागत करायचे होते (19, 20).

भारतीयांच्या गणिताचे प्रवाशांनी कौतुक केले आहे. परंतु गणित जोतिषाला मुसलमानी आक्रमणानंतर उतरती कळा लागली. अशाप्रकारे फक्त प्राचीन भारतात विज्ञान भरभराटीला आले, मध्ययुगात नव्हे, ही कल्पना वाढली. परंतु रहमान, अन्सारी अशा काही संशोधकांनी तिला आक्षेप घेतले आहेत. त्या क्षेत्रातील हस्तलिखितांची सूची संस्कृत, अरेबिक व पर्शियनमध्ये केली होती. पर्शियनमध्ये खगोलशास्त्रावरील 411, अरेबिक 346, संस्कृत 2136 पैकी 190 सतराव्या शतकातील आहेत. सर्वसाधारण, विशेष विषयावरील व पंचांगे वगैरेंचे वर्गीकरण करून कुमार म्हणतो, "ही यादी प्रभावी आहे, परंतु आधुनिक विज्ञानाची बीजे ती साठवतात की नाही अथवा विज्ञानातील प्रगती साधली की नाही, याची निश्चिती करायला पुढील अभ्यासाची गरज आहे" (21). त्याने अठराव्या शतकातील जय सिंहाच्या खगोल विज्ञानावरील सैद्धांतिक व ग्रेसो-अरेबिक तुलनात्मक हस्तलिखिताची चर्चा केली आहे. त्यात इस्लामी, ब्राह्मणी व युरोपियन परंपरांचे उल्लेख आहेत. मात्र प्रबोधन व धर्मसुधारणा चळवळीनंतर युरोपने भारताला मागे टाकला. अठराव्या शतकाच्या मध्यावर मागील कित्येक शतकात सुरू झालेला विज्ञान व तंत्रज्ञानाचा ऱ्हास कळसास पोहचला, हे धरमपालही मान्य करतो. इर्फान हबीब मात्र त्याचे कारण सामाजिक बंधने व इतर

कारणांनी हे युरोप इतके विकास पावले नाही असे समजतो. परक्या खंडाचा तिरस्कार, युद्धाची गरज म्हणून शस्त्रे तयार करणे, कृषीवर अवलंबून राहणे इ. कारणांची यादी मोठी आहे.

तंत्रज्ञान व विज्ञानातील अवनतीची चर्चा खूप होते. पेशवाईत हा ऱ्हास अटकेपार झेंडे फडकावूनदेखील का रसातळाला गेला? याचे उत्तर विजय तेंडूलकरांच्या *घाशिराम कोतवाल*पेक्षा वेगळ्या तऱ्हेने 'सांस्कृतिक किंवा सामाजिक' संरचनात शोधले पाहिजे. जात-पंथांचा विज्ञानाशी संबंध नाही म्हणणाऱ्यांनी इंटरनेट आणि जात-पंथावरील लेख पाहावे. कुमार याने मात्र भारतीय कोंडवाड्यातील जातीच्या उतरंडीतील समाजातील श्रम-विभागणीने सगळे अनर्थ केल्याचे पी. सी. राय, (Ray) *हिस्ट्री ऑफ हिंदू केमिस्ट्री* (1909) च्या आधारे स्पष्ट केले आहे. रायने जात संरचनांनी विज्ञानाला बळी बनवून रांगणारा, लकवा भरलेला रोगी बनवल्याचे दाखूवन दिले. ''भारतीय भूमीला एखादा बॉयले, एखादा देकार्त किंवा एखाद्या न्यूटनला जन्म घ्यायला नैतिकदृष्ट्या अयोग्य बनवले'' (195 वरून कुमार 20). कुमारने म्हणूनच अठराव्या शतकातील सत्ताधीश वर्गाचे भारतातील ''बौद्धिक (सांस्कृतिक?) मोठे अपयश म्हटले आहे. राजा जय सिंहने दरबारात अनेक विद्वानांना आश्रय दिला, परंतु एखादी संस्था स्थापण्याचा विचार केला नाही...'' विज्ञान शिक्षण व्यावहारिकदृष्ट्या शून्य होते आणि नदिया व मिथिलामधील *माया* वादविवादांच्या चक्रव्यूहात हरवले होते. तीनशेपेक्षा अधिक वर्षांपूर्वी पी. सी. राय, अबुल फझलने शोक केला होता :

> परंपरेचा भन्नाट वारा सुटल्याने आणि शहाणपणाचा दिवाच अंधूक झाल्याने...''कसे'' व ''का'' चे दरवाजे बंद करण्यात आले आहेत आणि प्रश्न करणे छाननी या प्रमाणवादाला निष्फळ व बरोबर समजल्या जात आहेत (राय उद्धृत 195, उद्धृत कुमार 30).

म्हणूनच सांस्कृतिकतावाद, पौर्वात्यवाद वगैरे सिद्धांतांचे उपयोजन आज करण्याची गरज कशी आहे, हे लक्षात घेतले पाहिजे. गौतम बुद्धाचा 'अनित्यबोध' आठवत, ऑस्ट्रेलियातील स्विनबर्न विद्यापीठाच्या तत्त्वज्ञान विभागातील 'तत्त्वज्ञान

आणि सांस्कृतिक मीमांसा'विषयाचे तज्ज्ञ तरुण संशोधक अरण इ. केअरचा ''पौर्वात्य संस्कृत्या समजून घेणे'' (1995) हा पन्नास वर्षांपूर्वीचा लेख आपल्यासाठी आदर्श आहे. या तुलनेत *आमची श्रीवाणी* 1 (ऑक्टो. 2017) : सांस्कृतिक बदल आणि नवे पुरुषभान विशेषांकातील 16 लेखांत एकालाही संदर्भसूची नाही. फक्त एका लेखांत परदेशी लेखकाच्या इंग्रजी चार ओळी आहेत. यासाठी आपण आस्वादक अफूच्या नशेतील अज्ञानाचे उत्पादन हे रूपक वापरले आहे. ते किती योग्य आहे हे केअरचे एका लेखातील जगभरचे 48 संदर्भ वाचून लक्षात येते. त्याने पन्नास वर्षांपूर्वी गाजलेल्या पौर्वात्यवादाच्या सिद्धांताच्या नंतर झालेल्या वैचारिक मंथनाचे स्वरूप तपशिलाने स्पष्ट केले आहे. त्याचा निष्कर्ष आपल्या समाज, 'संस्कृती' व विज्ञानाची स्थिती गती पूर्व-पश्चिमेच्या सैद्धांतिक परिभाषेत समजून घेतली पाहिजे. तो ''सत्ता व ज्ञानाचे आणि सामाजिक-आर्थिक संरचनांचे सांस्कृतिक अतिसूक्ष्म समाजशास्त्राचे'' अनेक संदर्भ स्पष्ट करून चीनने पाश्चात्त्य वर्चस्वावर विजय मिळवला, असे म्हटले आहे. म्हणूनच तो म्हणतो,

अखेर, मॅकिन्टायरच्या कल्पना व मिडहॅमच्या लेखनाचे भविष्यातील परिणाम काय होतील? लोकांत जास्त परस्परांना समजून घेण्याच्या सेवेत अधिक चांगले जग विकसित करण्यात, जे बिगर पाश्चात्त्य समाजावर विचार करण्याची पाश्चात्त्य मूल्ये व रूपबंध युरोपकेंद्री थोर कथन लादत, त्यापासून लोकांना मुक्त करण्यात *जर कशाची जरुरी असेल तर ती युरोपकेंद्रित कथनाचे केवळ उपरोधी उलटवणे नव्हे, तर युरोपकेंद्री दृष्टीकोनांच्या पलीकडची अधिक थोर कथने रचणे, विचार करण्याच्या मार्गांची कथने सुस्पष्ट करणे की जे जगातील सर्वच लोकांची यश व अपयशे-योग्य अभिप्रायासाठी मांडणे. चीनमधील विज्ञान व प्राचीन संस्कृतीने हे कठीण काम सुरू केले आहे* (324, तिरपा ठसा माझा).

भारताचे 'अध:पतन आणि नपुंसकत्व' धर्मग्रंथ व देवळांनी घडवले (बॅरि.मूकर्जी). (Mookerjee)

3.3 विज्ञान आणि संस्कृती : द्वंद्व युद्ध की सहप्रवास?

आधुनिक अर्थाने विज्ञानाची भारतीतील सुरुवात युरोपच्या वासाहतिक संपर्कानंतर खऱ्या अर्थाने झाली आणि धर्मनिरपेक्ष कृष्टिक–कल्चरल मीमांसेचा परिचयदेखील याच काळात थोडाबहुत झाला, हे बहुसंख्य इतिहासकार मान्य करतात. विज्ञान प्रगती करेल तशी काव्याची अधोगती होईल हे लॉर्ड बॅबिंग्टन मेकॉलेचे भाकीत कोरोनाने खोटे ठरवले आहे. कुमारने "शोध आणि टक्कर : सुरुवातीचा टप्पा" या दुसऱ्या प्रकरणात भारतातील माहिती मिळवून ईस्ट इंडिया कंपनीच्या प्रवेशापासून विज्ञानाचा उपयोग आर्थिक लूट व एतद्देशीयांची अवलंबी गुलामगिरी वाढवण्यासाठी कसा केला याची सविस्तर चर्चा केली आहे. या प्रकरणाच्या प्रारंभी मुख्य आशयसूत्र स्पष्ट करणारे वॉरेन हेस्टिंग्जचे (1784) पुढील वाक्य एका नियतकालिकाबरोबर दिले आहे :

> ज्ञानाचा प्रत्येक साठा आणि विशेषतः जसा जिंकण्याच्या हक्कावर आधारित वर्चस्व आम्ही ज्यांच्यावर जागवतो त्या लोकांशी सामाजिक संचारणाद्वारे जे मिळवणे आहे ते राज्यासाठी उपयुक्त आहे : हा मानवतेचा फायदाच आहे. हेस्टिंग्ज 1784 चा योद्धा नव्हे तर विज्ञानाचा माणूस की ज्याने परक्या जगासाठी दुःखाचा निश्वास टाकावा-जिंकण्यासाठी नव्हे, पण त्याच्या वेगाने वाढणाऱ्या शक्तीच्या विस्तारासाठी एक अधिक व्यापक क्षेत्र म्हणून - *द युनायटेड सर्व्हिस जर्नल इन 1834* (पाहा कुमार, 32).

विज्ञानवादी कृष्टी–कल्चरची आयात ईस्ट इंडिया कंपनीच्या जहाजावरून कशी सुरू झाली याचा तपशील त्याने (33) दिला आहे : वैद्य किंवा 'सर्जन नॅचरॉलिस्ट' हे स्कॉट, डेन जास्त असत. त्यांच्यात वनस्पतिशास्त्रज्ञ, प्राणिशास्त्रज्ञ, सैनीक, इंजिनिअर, खगोलशास्त्रज्ञ वगैरे असत. त्यांची प्रवासलेखने, पाहण्यांचे अहवाल ते युरोपमध्ये प्रकाशित करीत. **याच कृष्टिक–कल्चरल व वैज्ञानिक ज्ञानाचा उपयोग त्यांनी पुढे प्रदेश जिंकून वसाहती स्थापन करण्यासाठी केला.** टिपू सुलतानचा पराभव अशाच भौगोलिक नकाशा व तक्त्यांनी केला होता. त्यांचे काही 'सर्व्हे नाकांच्या पाहण्या'सारखे अपयशी ठरले असतील. वनस्पती ते लोककला अशा अनेक

पाहण्यांनी भारताचा मौलिक ठेवा या परकीयांच्या उपक्रमामुळे टिकला आहे. कृषीकडे त्यांनी किती बारकाईने लक्ष दिले होते याचे पुरावे आजही सापडतात. उदाहरणार्थ, जंगली गव्यांचे लोकवस्तीवरील हल्ले वाढले. याचे नेमके कारण पुस्तक पंडित मराठी वन अधिकाऱ्यांना कळेना. शेवटी ब्रिटिश तज्ञांनी अहवाल दिला की, जंगलातील कारवी नावाची दर सात वर्षांनी फुलणारी वनस्पती नष्ट होत चालली आहे. तसे त्यांनी ऊस, कापूस, रेशीम किडेच नव्हे तर ''तंबाखू व अफू कृष्टी–कल्चर'' अशा विषयांशी संबंधित पाहण्या केल्या होत्या. आजही आपल्याला बी-बियाणे व खते पुरवणाऱ्या परदेशी कंपन्या आहेत. त्यांचे आंतरराष्ट्रीय राजकारण शेतकऱ्यांच्या आत्महत्यांशी कसे जोडले आहे, याची भांडाफोड चंद्रकांत देशपांड्यांच्या *अंधार अजून सरत नाही* या कादंबरीत फार चांगली झाली आहे. म्हणूनच आजची समजली जाणारी भारतीय अस्मिता ब्रिटिशांनीच रचली होती, असा दावा करणारे तज्ज्ञ आहेत. उदाहरणार्थ, 1813 साली ब्रिटनमध्ये 43 व्या विभागातील कायद्यात शिक्षणसाठी एक लाख रूपयाचे अनुदान भारतातील शिक्षणासाठी मंजूर केले. त्याचा हेतू ''ब्रिटिश इंडियाच्या रहिवाशांच्यामध्ये विज्ञानांच्या ज्ञानाची बढती व परिचयासाठी'' या शब्दांत स्पष्ट केला आहे. जास्त संदर्भ बंगाल व तमिळनाडूतील लेखकांचे आहेत. हा ब्रिटिश इंडियाची पहिली राजधानी कलकत्ता होण्याचा आणि पुढे नोबेल पुरस्कार विजेते दक्षिणेतच जन्मण्याचा संबंध आपण मागेच जोडला आहे. तुलनात्मक साहित्यातील एम. ए. पदवी देणारे भारतातील पहिले विद्यापीठ कलकत्त्यात आहे. पहिले मेडिकल कॉलेजच नव्हे तर जगातील पहिला प्रशिक्षित सर्वोत्कृष्ट चर्मकार कुलकर्णी तिथलाच आहे. एशियाटिक सोसायटी तिथेच 1784 साली स्थापन झाली. अनेक नियतकालिकांचे प्रकाशन हे नवे व्यासपीठ तयार झाले. 'जातीयवाद' या विषयाची निबंध लेखन स्पर्धा, वक्तृत्व स्पर्धा गोऱ्या साहेबांनी याच शहरात सुरू केल्या. भारताला फ्रांसीस बेकनची गरज आहे म्हणणारे अक्षयकुमार दत्त, विज्ञान शिक्षण देण्यासाठी अर्ज करणारे राजाराम मोहन रॉय इथलेच, दिल्ली कॉलेजातील गणिततज्ज्ञ मास्टर रामचंद्र यांनी ''फवाईद जुल-नझरिन'' तर मुंबईत एल्फिन्स्टन

कॉलेजात गणित शिकवणारे बाळ गंगाधर शास्त्री जांभेकर हे पहिले भारतीय ''बॉम्बे दर्पण'' बहुभाषिक (1831) नियतकालिक काढणारे ठरले. शाळा, शिक्षण संस्था, सभा, ग्रंथालये वगैरे भारतभरचा कुमारने पुरवलेला तपशील पाहिला तर एकारलेल्या व गर्विष्ठ, लुटारू व इंग्रजी न येणारे ही मराठी माणसाची रूढ प्रतिमा बदलायला चांगली मदत होईल. वैज्ञानिक विचारधारणा 'सांस्कृतिक' संरचना बदलू लागल्या. प्रशासनात विज्ञान एक हत्यार बनले. शिक्षणात कधी नव्हे एवढे विज्ञानाचे स्थान बळकट होत गेले. संशोधनाची बीजे पेरल्यामुळे ''विज्ञान प्रशासन करणे : संघटनात्मक आज्ञा'' या प्रकरणाच्या सुरुवातीला दिलेल्या लॉर्ड कर्झनच्या एका वाक्याशी करावी : सल्ला देणारे मंडळ हा एक प्रशासकीय मुख्य भाग आहे. तज्ञाचे स्थान हे सल्ला देण्याचे आहे, प्रशासन करणे नव्हे, त्यानुसार त्याची जागा त्या बाहेरची आहे, त्या वरील नव्हे. मात्र ब्रिटिशांचे मांडलिक नसलेल्या बडोदा नरेश सयाजीराव गायकवाड महाराज यांनी पंधरा हजार कायदे करून पुरोगामी प्रबोधनाच्या योजना यशस्वी केल्या होत्या. त्या विज्ञान शिक्षणाच्या अनेक योजना होत्या. कुमारला त्यांनी प्रकाशित केलेली विज्ञानावरील पुस्तके व ग्रंथालय चळवळींची माहिती मिळाली नसावी. कारण विज्ञान शिक्षणाचे मध्यस्थ हे मुख्यतः पुरोहितच होते. याची चिकित्सा त्याने केलेली नाही. ब्रिटिशांची कृष्टी–कल्चर व जगण्याचे मार्ग वेगळे होते. हा भेद दोन्ही बाजू कशा समजून घेत होत्या? मागे जोशी व शर्मांनी मांडलेल्या वैदिक सूत्राप्रमाणे भारतात ब्राह्मणांच्या बौद्धिक मार्गदर्शन व मदतीशिवाय कुणीही राज्य करू शकत नाही. पाठ्यपुस्तके रचायला पुरोहितच पुढे होते. या उतरंडीतून कोणते विज्ञान शिक्षण मडक्यात मेकॉलेच्या 'मिनिट्स' प्रमाणे पाझरले? या प्रश्नाचे उत्तर कुमारने दिलेले नाही : ''कर्झनने पाश्चात्त्य नेतृत्व (दादागिरी hegemony) ज्या मार्गाने प्रस्थापित केली ती कुठल्याही सैन्याने केली नसती. कोणत्याही गव्हर्नर जनरलपेक्षा (द. आशियाच्या सत्तेच्या दालनात ती अजून 'जाणवू' शकते) मेकॉलेने साम्राज्याच्या दैवावर जास्त प्रभाव पाडला''(913,14). मात्र याच भ्रष्ट कर्झनवर इंग्लंडमध्ये खटला झाला.

पुरोगामी ''ब्राह्मण व मुसलमान डबल'' चे दोन नमुने ''प्रतिसाद प्रतिकार'' या चौथ्या प्रकरणाच्या सुरुवातीला कुमारने दिले आहे. ब्रिटिशांनी आणलेल्या culture या संकल्पनेच्या विकासातील अडथळे पुढील दोन उद्धृतात सापडतात :

> ''टॉरिसेली ठिकाणचा एखादा हिंदू तत्त्वज्ञाने हवेला वजन होते असे केवळ सूत्रमय भाषेत सांगण्यात स्वतःचे समाधान करू घेतले असते. त्या हवेच्या दाबाच्या प्रमाणाचे कुठलेही माप दिले गेले नसते. पाऱ्याबरोबर कोणताही प्रयोग केला गेला नसता; कुठलाही पास्कल हातात वायुमापकाचा स्तंभ पकडून हिमालय चढला नसता''.
>
> -बंकिमचंद्र चटोपाध्याय, ''हिंदू तत्त्वज्ञानाचे खऱ्या शास्त्राशी संबंध'' याविषयी, मे 1873.
>
> ''त्यांच्या तत्त्वज्ञानाबरोबर मुसलमान हे युरोपातील शाळकरी मुलांच्या तंतोतंत स्थितीत आहेत. म्हणजे त्यांनी प्रत्यक्ष प्राचीन संस्कृतीकडे अर्धा मार्ग पायखाली घातला आहे. परिणामतः जेव्हा युरोपचे आधुनिक सुधारित तत्त्वज्ञान पुन्हा एकदा त्याच्या मनात प्रवेश मिळवते, तेव्हा ते त्यांच्या शेजारच्या हिंदूंच्यापेक्षा अधिक गतीने प्रगती करायला समर्थ असतील. आमच्यात नूतनीकरण झालेला एव्हिसेंना किंवा कोपर्निकसीकरण झालेला एव्हरोड उड्डाण करू शकतील की, जे सिना व रूश्दच्या पुत्रावरदेखील टीका करायला समर्थ बनतील''.
>
> -मौलव उबैदुल्लाह, ''भारतील मुसलमानांच्या मनावरील युरोपियन शिक्षणाच्या संभाव्य परिणामावरील निबंध'', कलकत्ता (1877, पृ. 47, उद्धृत 180).

यावर भाष्य करताना कुमारने वासाहतिकरणाची मानसशास्त्रीय प्रक्रिया अधिक स्पष्ट करण्यासाठी मराठीला अपरिचित अशा विल्यम्स शेक्सपिअरच्या *टेम्पेस्ट* या शेवटच्या नाटकाचे विवेचन केले आहे. त्यासाठी केनियन ओ. मानोनीच्या *प्रास्पेरो ॲन्ड कॅलिबन : द सायकॉलॉजी ऑफ कलेनियालिझम* (1956) हा अमेरिकेतील ग्रंथ वापरला आहे. दोनशे वर्षे भारतात हेच नाटक अभ्यासक्रमात आहे. परंतु पुरोहित भयामुळे अशा पद्धतीची घरच्या वसाहतवादाची चिरफाड करणारी समीक्षा झाली

नसावी. या नाटकाचा नायक भावाने विश्वासघाताने पदच्युत केलेला ड्यूक प्रॉस्पेरो हा जादूगार आहे. तो बेटावरील देशी लोकांना म्हणजे 'वाईट', मागास लोकांना सुधारण्यासाठी इंग्रजीतून शिक्षण देतो. त्यांच्या प्रतिनिधीचे नाव कॅलिबन हे कॅनिबल म्हणजे नरभक्षकाची आठवण देणारे आहे. त्याच्या आईला चेटकीण ठरवून प्रास्पेरोने हे बेट बळकावले आहे. म्हणजे तो सबाल्टर्न-गुलाम आहे. एरियल हा प्रॉस्पेरोचा आज्ञाधारक सेवक भारतांतील पुरोहित मध्यस्थांच्यासारखच आहे. कॅलिबन प्रॉस्पेरो विरुद्ध कट करतो, परंतु त्याच्या मुलीवर बलात्कार करण्यासाठी, स्वातंत्र्यासाठी नव्हे. त्याचा अवलंबित्व गंड गुंतागुंतीचा आहे. मराठीत ही वासाहतिकरणाची प्रक्रिया तंतोतंत उदाहरणांनी दाखवता येते, म्हणूनच तुलनात्मक 'सांस्कृतिक' अभ्यासांना उत्तेजन मिळत नसावे. वासाहतिक सिद्धांतात *टेम्पेस्ट* व डीफोच्या *रॉबिन्सन क्रुसो* या कादंबरीचा असा उपरोधी उपयोग मराठीतच नव्हे तर भारतीय इंग्रजी समीक्षेतही केलेला दिसत नाही. याचा अर्थ पुरोहित वर्गवर्चस्वाच्या रूपात देशी पारंपरिक वसाहतवाद आंतरराष्ट्रीय नववासाहतिकरण ऊर्फ जागतिकीकरणात मिसळत आहे.

कुमारने एडवर्ड सईदचे *संस्कृती आणि साम्राज्यवाद* व *ओरिएन्टॅलिझम*च्या आधारे संहिता व त्यांचे संदर्भ यांचे संबंध थोडक्यात स्पष्ट केले आहेत. या संबंधात परक्या कृष्टी–कल्चरवरील वर्चस्वातून निर्माण होणाऱ्या समस्यांची चर्चा केली आहे. होमी भाभांच्या "अनिश्चितता", "संकर" आणि "नकला" व "साचेबद्धपणा"च्या सिद्धांतांची चर्चा सईदच्याप्रमाणेच दुसऱ्या खंडात आपण केली आहे. बंकिमचंद्र चॅटर्जी एकीकडे समाजशास्त्रज्ञ डार्विनच्या उत्क्रांतीत हिंदू त्रयी पाहतात. दुसरीकडे मंत्र शक्तीवर विश्वास ठेवतात. ही धरसोड व दुभंगलेपण वासाहतिक भावनांच्या संरचनांचा अपरिहार्य घटक आहे. गालीबसुद्धा पश्चिमी विज्ञान व तंत्रज्ञानाकडे आकर्षित झाला होता. वाफेचे इंजिन व कोळशाच्या शक्तीवर आधारित पाश्चात्त्य प्राचीन कृष्टी–कल्चरच्या योगदानाविषयी तो बोलतो. भारताची पुनर्रचना करणे हा विसाव्या शतकातील स्वातंत्र्य चळवळीत कळीचा मुद्दा बनला. सांस्कृतिक संचितांचे साठे ढवळून निघाले. निर्वासाहतिकरणाच्या बीजारोपणाची सुरुवात झाली. ब्रिटिश

'राज' शेवटच्या दशकात रचनात्मक साम्राज्यवादाची फडफड पाहू लागले. राष्ट्रवाद बळकट झाला होता. अशा वेळी स्वसंस्कृती, भाषा, स्वतःच्या आदर्श नेत्यांच्या स्मृती विस्मृतीतून जाग्या होतात. वसाहतवादात जडवलेला स्मृतिभ्रंशाच्या रोगावर उपाय शोधले जातात. उदाहरणार्थ, मुंबईतील विज्ञान संघटनेशी संबंधित ज्येष्ठ विद्वान 1945 मध्ये प्रस्तावनेत लिहितो,

> भारताच्या आध्यात्मिक व सांस्कृतिक मूल्यांचा तिरस्कार व खंडनाबरोबर भारतात विज्ञान सुरू झाले. आता डोक्याने विचार करण्यापेक्षा पाठीच्या कण्याबरोबर विचार करण्यात शेवट होत आहे. तो शेवट आजूबाजूला सर्वत्र जी प्राचीन संस्कृती (civilisation) आजारी व रोगी आहे, ती दुर्लक्षित करण्यात आणि तिचा उपहास करण्यातसुद्धा होत आहे. आणि तिला आरोग्य, सौंदर्य आणि खानदानीपणा पुन्हा प्राप्त करून देण्यासाठी विज्ञानाच्या मलमाची गरज आहे.
>
> -राधा कमल मुखर्जी, फोरवर्ड एन के. मोटवादी, *सायन्स ॲन्ड सोसायटी इन इंडिया*, बॉम्बे, (1947, पृ. vii).

हेच द्वंद्व आजवर वेगवेगळ्या रूपांत सुरू असल्यामुळे कॉर्नेल वेस्टच्या "द न्यु पॉलिटिक्स ऑफ डिफरन्स" (1993) सारखा लेख किंवा पॉवलो फ्रियेरचा *द पेडॅगॉजी ऑफ द ऑप्रेस्ड* (दबलेल्यांचे शिक्षणशास्त्र, 1997) असा ग्रंथ मराठीत आजवर जन्मलेला नाही. उलट आर. एल. कलिंगवूडच्या *प्रिन्सिपल्स ऑफ आर्ट* (कलेची तत्त्वे) या 1939 साली इंग्लंडमध्ये प्रसिद्ध झालेल्या अत्यंत सामान्य ग्रंथाचा अनुवाद 2008 साली झाला. तो आज ही मराठी अभ्यासक्रमात आहे! त्याचप्रमाणे वसाहतकाळात ब्रिटिशांना निर्यात करायला अभ्यासक्रमाची पुस्तके पुरेशी नव्हती म्हणून डि. आर. स्कॉट-जेम्सचा *द मेकिंग ऑफ लिटरेचर : सम प्रिन्सिपल्स ऑफ क्रिटिसिझम एक्झामिन्ड इन द लाईट ऑफ एन्शन्ट ॲन्ड मॉडर्न थिअरी* (1930) हा मुळात वृत्तपत्रविद्या अभ्यासक्रमासाठी लिहिलेला ग्रंथ भारतातील इंग्रजी स्पेशलच्या वर्गातील समीक्षेत कायमचा ठाण मांडून बसला आहे. हा सावळा गोंधळ किमान दूर करता

यावा, म्हणून कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास या पार्श्वभूमीवर रचण्याची गरज वाटते. याच द्वंद्वाविषयीचा प्रश्न गांधीजींनी शंभर वर्षांपूर्वी विचारला होता :

> आपण खेड्यापाड्यातील लोकांचा संसर्ग तुमच्या वैज्ञानिक ज्ञानाने कसा घडवणार? तुम्ही खेड्यांच्या परिभाषेत विज्ञान मग शिकणार का?...
>
> - *द हिंदू*, 19 मार्च, 1925 (कुमार उद्धृत, पृ. 244).

गांधीजींचे समकालीन राजकारणी त्यांना नेमके कोणत्या प्रकारचे नेते म्हणायचे या गोंधळात पडले, तसे ब्रिटिश राज्यकर्तेही त्रस्त होते. व्हायसरॉय आयर्विननने 9 जानेवारी, 1932 च्या एच. बटलरला लिहिलेल्या खाजगी पत्रात लिहिलेय, ''एखाद्या संतापासून खूप दूर, गांधी आजवर जन्मलेल्यात सर्वात खूप कमालीचा मॅकियाव्हेलीयन छोटा व्यापारी (बनिया) आहे. आम्ही असे लोक आहोत की, त्याच्या खूप जवळच्या संपर्कात आहोत आणि खूप वर्षे हा छोटा सैतान किती निसरडा आहे, हे जाणणारे आपणच आहोत'' (कुमार उद्धृत 246). गांधी का मरत नाही? हा प्रश्न त्यांच्या खुनानंतरही पडावा हा गांधीवादी कृष्टिक–कल्चरल संरचनांचा विजय आहे.

हे प्रयोग साम्राज्य बळकट करण्यासाठीच होते हे स्पष्ट करून कुमारने श्रीलंकेतील सुसंता गुणतिलकेच्या *क्रिपल्ड माइन्ड्स : ॲन एक्सप्लोरेशन इन कलोनियल कल्चर* (अपंग मने : वासाहतिक संस्कृती शोध, 1982) मधील ''सांस्कृतिक घोंगडी गुंडाळणे'' हा शब्द प्रयोग ब्रिटिशांच्या शिक्षणासाठी वापरला आहे. ही विधाने भरमसाट वाटतात का? अर्थात सांस्कृतिक साक्षरता असणाऱ्यांना हा प्रश्न अप्रस्तुत वाटेल. अन्य विद्वानांना हे शिक्षण अधिकारशाहीद्वारा वसाहतवाद बळकट करणारे शिक्षण वाटते. मराठीत जोतिबा फुले व डॉ. आंबेडकरांना ते पददलितांच्या मुक्तीचे साधन वाटले. हा वाद कधीच संपणारा नाही. सबब, आपल्या प्रकल्पाला नवी दिशा देणारा कुमारचा वैज्ञानिक शिक्षणासंबंधीचा एक निष्कर्ष पाहू. तो सर्व मर्यादा स्वीकारून वासाहतिक विज्ञानाच्या उत्क्रांती व विकासाकडे सकारात्मक दृष्टीने पाहतो. ''त्याला विचारधारणा होती आणि संस्थांची मालिका आणि

ध्येय गाठण्यासाठी राबणाऱ्या, बांधिलकी स्वीकारलेल्या लोकांचा गट होता.'' पुढे तो लिहितो,

> वसाहतवादात केवळ शोध व वर्गीकरणच अतंर्भूत नव्हते; पण कृष्टी-कल्चर्सचे सांकेतिक शब्दकोश तयार करणे आणि सांकेतिक मजकुराचे नेहमीच्या लिपीत रूपांतर करणेसुद्धा समाविष्ट होते. आर्थिक घडींच्यापेक्षा त्याच्या कृष्टिक–कल्चरल प्रकल्पांनी अधिक खोलवर आत प्रवेश करणे आणि मोठा लवचीकपणा दाखवला. ह्या परिणामाची चढाई ब्रिटिशपूर्व भारताने कधीच पाहिली नव्हती. 'राज' च्या अर्थाने सांस्कृतिक (civilisational) धोका होता तसा इस्लाम कधीच नव्हता. शाळा, विद्यापीठे, पाठ्यपुस्तके, वस्तुसंग्रहालये, वृत्तपत्रे वगैरे बरोबर स्थानिक पारिभाषित प्रभावित केले गेले आणि वासाहतिकरण झाले. एक वासाहतिक आयात म्हणून आधुनिकता सादर केली गेली आणि माणसाच्या विवेकी स्वभावातील काही तरी अंतर्गत म्हणून नव्हे. नवा कायदा त्याच्या धारदार शस्त्रांनी भेदाभेदांचे विच्छेदन केले आणि उघड केले. त्याचा कल संयोगाकडे नव्हता. जे मेकॉलेने केले ते हेच होते. त्याचा वारसा व सत्ता यांच्या तर्कसंगत गर्वाने तो 'एक नकल्या माणूस-रक्त व रंगाने भारतीय, परंतु अभिरुचीत, मतांत, नैतिकतेत आणि बुद्धिमत्तेत इंग्लिश' यापेक्षा दुसऱ्या कशाचीही वेगळी निर्मिती करण्याचा विचार त्याने करणे शक्य नव्हते. तरीही या वासाहतिक अनुकरणाचे स्वतःचे ताणतणाव होते. नवा नकलाकार माणूस जवळ जवळ तोच असेल *पण पूर्णपणे* नव्हे. वसाहतीकरण करणाऱ्यांसाठी तो एकाच वेळी सहयोगी व धोका असेल. तितकाच तो स्वतःच्या परंपरांबरोबर चांगलाच अस्वस्थ असेल. **त्याला दुहेरी संहिता हाताळणे भाग होते-एक आंतरिक, दुसरा परकीय आणि त्याला दोन कांटेवाली लढाई चालू ठेवावी लागे-एक पारंपरिक व्यवस्थेविरोधी, दुसरी वासाहतिक दादागिरीविरोधी. तो शैक्षणिक हत्यार चालवत होता. त्याची आदिम आत्मीयता पाश्चात्त्य शिक्षणाची नव्हती, ना ती देशी परंपरात मुळे रोवून रुजली होती. याची**

परिणती अस्वस्थ मिश्रण, असमान युद्ध आणि एका दुभंगलेल्या आत्म्यात झाली (270, ठळक ठसा माझा).

म्हणूनच कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास कसे समर्थनीय आहेत, याचे प्रात्यक्षिक माझ्या *मराठी नाटकावरील पाश्चात्त्य प्रभाव 1818-1947* हा इंग्रजी प्रबंध रचताना घडवले होते. सांस्कृतिक टकरा अशा प्रकारे निर्णायक ठरतात. या व्यापक परिप्रेक्ष्यातून या प्रकल्पाकडे पाहता यावे म्हणून येथवर भारतातील या शाखेच्या बीजधारणेला झालेल्या विलंबाची कारणे स्पष्ट केली. सांस्कृतिक कृष्टिक अभ्यासाच्या जगभरच्या व्याख्या समोरासमोर मांडल्यास मराठीतील संस्कृती विचाराचे स्वरूप स्पष्ट करणे अधिक सोपे होईल. ही 'दुहेरी' वसाहतवादाने वेढलेली रचना आहे.

3.4 कृष्टिक-कल्चरल अभ्यास : व्याख्या, वैशिष्ट्ये आणि इतिहास

> आमच्या दिवसांच्या अधिक जवळ रेमण्ड विल्यम्स ज्यांना "किल्ली शब्द" (key words) म्हणतो त्यांचे भाग्य शोधण्याच्या पुरोगामी पथदर्शक प्रयत्नांनी विशिष्ट कणमय संज्ञावरील विचारधारणात्मक उत्तरदायित्व कार्यभार मोकळ्या मनाने मान्य करण्याचे मूल्य प्रात्यक्षिकाने दाखवून दिले आहे. ज्या संज्ञांची व्याख्या विल्यम्स "विशिष्ट क्रियांत आणि त्यांच्या अर्थनिरूपणांत अर्थपूर्ण, बांधून ठेवणारे शब्द" आणि महत्त्वाचे, विचारांच्या विशिष्ट रूपबंधात महत्त्वाचे शब्द अशी करतो. आता त्याचा अभिजात ठरलेला अभ्यास culture and society या पुस्तकाने 'संस्कृती' culture या अस्वस्थ संज्ञेवर एका भाष्याचा तत्त्वतः वास्तविक उद्योगाचा शुभारंभ केला की, जो केवळ आता तिचे स्वागत होण्याची चिन्हे दाखवायला सुरुवात होत आहे. ती वेळ अशी की, जेव्हा वास्तविक प्रत्येक मानवतावादी विद्याशाखा काही तरी "कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास" म्हणतात त्यात स्वतःला बदलण्याची घाई करीत आहे.
>
> -जे. मार्टिन, *कल्चरल सिमॅन्टीक्स : की वर्ड्स ऑफ आवर टाईम्स* (1998, प्रस्तावना 2).

एखाद्या संज्ञेचा उगम, विकास तसेच तिची संकल्पनात्मक विस्तारापासून सिद्धांताकडील वाटचाल स्पष्ट करणारा इतिहासाचा नमुना मराठीत असता तर 'संस्कृती अभ्यास' हा वैदिक शुद्ध एकार्थी व संकुचित कालबाह्य शब्दप्रयोग आपल्या विद्यापीठांच्या अभ्यासक्रमांत छापलाच गेला नसता. Cultural Studies ''कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास'' ही संकल्पना युरोपमध्ये कशी उत्क्रांत झाली याची खरी कल्पना विल्यम्स व जे. मार्टिनचे शब्दांचे उमग व विकास यांच्या चिन्हार्थांचे शास्त्र (semantics) वाचल्यास चांगले लक्षात येते. मात्र भारतात या परंपरेत संरचन व विरचन करायची संधीच एकाच जातीच्या पारंपरिक वर्चस्वामुळे मिळत नाही. उलट मार्क्सला वाट पुसत इटलीत ग्रामसी, हंगेरीत लुकाक, इंग्लंडमध्ये 'विल्यम्स' cultural दादागिरीचे 'वस्त्रहरण' करीत होते. इंग्रजीत कृष्टिक–कल्चरल व्यावहारिकता शास्त्र या cultural pragmatics चा विकास झाला आहे. त्याच्या जोडीने कृष्टिक अनुभवशास्त्र कृष्टिक अर्थमीमांसा Cultural Semantics ची जोड मिळाल्यामुळे आज कृष्टीविज्ञान culturology, प्रतिमाशास्त्त imagology अशा अनेक शास्त्रांची शस्त्रे पाश्चात्त्यांनी विकसित केली आहेत. पाश्चात्त्यांच्या कृष्टी–कल्चर अभ्यासाच्या व्याख्या कोणत्या पर्यावरणात विकसित होत आल्या आहेत हे समजण्यासाठी जे. मार्टिनने विल्यम्सच्या भूमिकेचे समर्थन करण्यासाठी उद्धृत केलेले ब्रिटिश डेरेक ॲट्रिडजचे खालील मत पाहू :

> विचारधारणा अनिश्चिततेच्या अवस्थेत फेकण्याची सवय लावून घ्या. त्याने बदलाच्या संधी उघड करण्यासाठी, संपूर्णता व अधिकपणाला सुरुंग लावण्यासाठी आणि तसे करण्यासाठी पर्यायी सत्य-दावे उभे करण्याशिवाय आपण कोणत्या शब्दांत कोणत्या मार्गांनी नियमितपणे सामना करतो यावर ते अवलंबून असते आणि घट्ट, साधे, संपूर्ण (घट्ट, साध्या संकल्पनांचे प्रतिरोपण करीत) हाताळतो. त्यांना तोडफोडीने अलग करणे, एकमेकांत मिसळणे, विभक्त व स्व-अस्मितेत उणीव असणारे, स्पष्ट सीमा व ठळक केंद्र नसणारे असे करणे शक्य आहे (उद्धृत मार्टिन प्रस्तावना 3).

शिवाय, शब्द हे त्यांचे कार्य केवळ एकमेकांत वितळण्याद्वारे करीत नाहीत. ते स्वतःला बदलत्या शाक्तभारित क्षेत्रात इतर शब्दांच्या बरोबर ठेवतात. त्यासाठी प्रतिसंकल्पना व विरोधार्थी शब्दांची अनपेक्षित तारकामंडळे निर्माण करावी लागतात. तसेच कमीअधिक जुळत्या समानार्थी शब्दांचा रंगपट निर्माण करावा लागतो. शब्द कसे अर्थ लावतात व काम करतात हे उघड करायला केवळ व्युत्पत्ती कधीच पुरी पडत नाही. त्यांचे भेदांचे आंतरिक संबंध असतात. केवळ शाब्दिक गोळाबेरजेपेक्षा त्यांची भाषाशास्त्रीय पद्धतीमधील भूमिका अधिक महत्त्वाची असते. भारताची अमेरिका केंद्रितता व जागतिकीकरणाचे संदर्भ लक्षात घेऊन बीबीएटीकरणाचे वासाहतिक स्वरूप स्पष्ट करण्यासाठी "कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास" या शब्दप्रयोगाचा उपयोग तिन्ही खंडात सढळपणे केला आहे.

या दिशेने वाटचाल करण्यासाठी कृष्टिक–कल्चरल भाषाशास्त्र व बौद्धिक इतिहासाच्या स्वतंत्र विद्याशाखा विकसित व्हाव्या लागतात. जे मार्टिन म्हणतो, "म्हणूनच कृष्टिक–कल्चरल शब्दार्थशास्त्राने अस्मिता रचण्याच्या अधिक मोठ्या प्रक्रियेत ज्या मार्गाने भाषा सहभागी होते आणि त्यांना योगदान देते याबद्दल संवेदनक्षम असायलाच हवे. ही अस्मिता धारणा समीकरणे, न करणे-गाळणे, आणि नाकारण्याद्वारासुद्धा घडत असते-खाली अनेक संज्ञांपैकी चर्चा करायच्या एका संज्ञेवर प्रकाशझोत टाकण्याकरिता-समग्र म्हणून समाजात हे घडते" (प्रस्तावना 3).

प्रत्येक संस्कृती- cultural व प्रतिमांचे राजकारण संबंधित समाजाच्या रचनातील भेदाभेद आणि भावनिक संरचनांनुसार चालते. त्यात असंख्य विरोधापत्ती असतात. त्यानुसार 'सांस्कृतिक समीक्षा' ही व्याख्या साहित्य सिद्धांतांना झुकते माप देते. उलट 'कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास' ही व्याख्या बहुकृष्टिकता व आंतरविद्याशाखीय अभ्यासाकडे झुकते. याचे मुख्य सूत्र होमी के. भाभा कृष्टी–कल्चरची स्थान निश्चिती-अनिश्चिती असल्याचेच मांडतात किंवा हरारी मानवजातीच्या नव्या इतिहासात जी स्थलांतरे, भेसळ व आमूलाग्र परिवर्तने सुचवतो याला समर्थन देते. ज्या कार्ल मार्क्सने इंग्लंड व युरोपच्या भांडवलशाहीचे वाभाडे काढले ते सिद्धांत मांडायला त्याला

इंग्लंडनेच आसरा दिला होता. त्याचे लंडनमधील थडगे उखडण्यापर्यंत परंपरावादी हिंसक झाले होते. ही विरोधापत्ती कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचा जन्म इंग्लंडमध्ये झाला याचे नमुनेदार पुरावे आहेत. सबब, त्या बीजधारणेची वैशिष्ट्ये व इतिहास आधी समजून घेतला तर व्याख्यांच्या तुलना करणे प्रभावी ठरेल. फिलिप स्मिथचे *कृष्टिक-कल्चरल सिद्धांत : एक प्रस्तावना* (2001) या ग्रंथातील काही संदर्भ आपण दुसऱ्या खंडात दिले आहेत. पहिल्या खंडात 'संस्कृती'- cultural या शब्दांच्या मराठीतील अर्थांची तुलना जगभरच्या शब्दार्थ व व्याख्यांशी केली आहे. या पार्श्वभूमीवर आणि दीपक कुमारच्या वासाहतिक कृष्टिक–कल्चरल विज्ञानाच्या मीमांसेच्या आधारे फिलिप स्मिथच्या पुस्तकातील ''ब्रिटिश कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासा''वरील स्वतंत्र प्रकरणाचा सारांशही उद्बोधक ठरेल. बर्मिंगहॅम विद्यापीठातील समकालीन कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास केंद्राचा या जगातील पहिला आदर्श नमुना मराठीत प्रेरणादायी ठरेल. त्याचा उद्गाता रेमण्ड विल्यम्स कसा स्फूर्तिस्थान होता याची चर्चा आपण मागे केलीच आहे. शिवाय पाश्चात्त्य जगात विविध क्षेत्रात 'संस्कृती' या संज्ञेचा उपयोग कस कसा होत आला आहे, त्याचा आलेख पहिल्या खंडात काढला आहे. या तुलनेत ब्रिटिश कृष्टिक–कल्चरल संकरात लेव्हिस-इलियट जोडीचे स्तोम मराठीत अजून टिकून आहे, पण विल्यम्सची उपेक्षा का याचा उलगडा करण्यासाठी स्मिथच्या या प्रकरणाचा सारांश जास्त उपयुक्त वाटतो.

त्याच्या मते, ''समकालीन कृष्टिक–कल्चरल सिद्धांतातील अनेक प्रभावी खेळाडूपैकी सर्वसाधारणपणे ब्रिटिश कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास म्हणून ख्याती पावलेले एक क्षेत्र प्रभावी बनले आहे. ते इतके प्रबळ आहे की, जेव्हा काही लोक ''कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासा''च्या विषयी बोलतात तेव्हा बऱ्याच वेळा ते अप्रत्यक्षपणे हे क्षेत्र व त्याची संतती याचा संदर्भ देतात''(151). या अभ्यासाची चार प्रमुख वैशिष्ट्ये त्याने सांगितली आहेत. 1) ते सशक्त आंतरविद्याशाखीय असे संशोधन सैद्धांतिक प्रभावयुक्त असते. 2) जेथे सत्ता व प्रतिकार असे ठिकाण म्हणजे कृष्टी–कल्चर हा संशोधनाचा प्रमुख उद्देश असतो. 3) लोकप्रिय व उच्च या दोन्ही कृष्टी–कल्चरना तो

वैध ठरवतो. 4)'डाव्या' आघाडीच्या संबंधात राजकीय बांधिलकी बऱ्याच वेळा त्यावर विषय निवड व हाताळणीवर प्रभाव टाकते. हे चारी उद्देश परंपरा रक्षक सनातन वर्गाला मारक आहेत. म्हणूनच कथित भारतीय मार्क्सवादी 'संस्कृती'च्या धार्मिक वाटेला गेलेले नाहीत. त्यातील बहुतेक संज्ञा आपल्या शिक्षणात फारच 'बालिश' स्वरूपात अथवा विरूपित रूपात आढळतात. इंग्लंडमधील या क्षेत्राचे उगम परंपरेने वाङ्मयीन समीक्षक रिचर्ड होगार्त व रेमण्ड विल्यम्सच्या 1950 च्या दशकातील ग्रंथात झाल्याचे मानले जाते. तीच परंपरा स्टुअर्ट हॉल, होगार्त व इतरांनी एवढी बळकट केली की, जगभर बहुसंख्य देशांना या नमुन्याचे संशोधन कृष्टिक–कल्चरल धोरण ठरवण्यासाठी वापरावे असे वाटले आणि तशी केंद्रे सुरू केली. कथित पुरोगामी महाराष्ट्रात शरद पाटलांच्या सारखे व्यक्तिगत उद्रेक वगळता संतपीठ, संस्कृत वगैरे नावाने पारंपरिक संस्थाच मराठीत पुरोहित वर्गवर्चस्वातून सुरू झाल्याचा आक्षेप रास्त ठरतो. परंतु इंग्लंडमध्ये गतशतकाच्या उत्तरार्धात नव-मार्क्सवादी नवे डावे विचार ज्या तऱ्हेने परस्परांना पूरक ठरत प्रभावी बनले. तसे मराठीत उतरंडीच्या कोंडवाड्यात घडले नाही.

इंग्लंडमधील नव्या सामाजिक परिवर्तनवादी चळवळी पाश्चात्त्य मार्क्सवादी विचारांच्या प्रेरणेने चालू होत्या. या काळातील या चळवळी लघुकरणवाद, नियतिवाद, मताग्रह यांच्या विरोधात युक्तिवाद करीत. अभिजात मार्क्सवादाचा जोर मानवतावादाच्या विरोधावर होता. त्यात लुई आल्तुसरच्या कल्पना व संरचनावादसुद्धा सामावून घेतला होता. यामुळे ''कृष्टी–कल्चरची साक्षेपी स्वायत्तता आणि लोकप्रिय जाणिवेला आकार देण्यासाठी विचारधारणेच्या चौकटींचे महत्व स्पष्टपणे उमगायला मोठी मदत झाली. अशी आशयसूत्रे समकालीन कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासकेंद्र (CCCS) बर्मिंगहॅमच्या सुरुवातीच्या पाठ्यपुस्तकांत केंद्रभागी आल्या. 1980 च्या दशकात आन्तोन ग्रामसीच्या जागी आल्तुसर आघाडीचा प्रभाव वाढला. फुको, लकां, देरिडा व इतर यांच्याबरोबर उत्तराधुनिक सिद्धांत, तृतीय पंथी सिद्धांत, स्त्रीवादी सिद्धांत यांचाही प्रवेश या अभ्यासात झाला. हळूहळू मार्क्सवादाकडून विषमता व

तुकडे पडलेले स्थानिक लढ्यांच्या विविधतेने रचलेला पोत म्हणून समाज समजून घेण्याकडे वाटचाल सुरू झाली. याचा परिणाम एक गतिमान व गुंतागुंतीचे क्षेत्र तयार झाले. संहितात्मकता, अर्थनिर्मिती, विचारधारणा आणि अस्मिता यांचा शोध ते त्यांच्या सत्तेच्या पद्धतींशी असलेल्या अनेक प्रकारच्या संबंधांच्या परिभाषेत घेऊ लागले. अशा प्रकारची कार्यक्रमपत्रिका व फ्रेंच विचारवंतांची भारतातील अनुपस्थिती अमेरिका विषारीकरणामुळे कशी जाणवते, याची चर्चा आपण मागे केली आहे. नवसमीक्षा हा नवजातवादाचा प्रकार सिलिकॉन व्हॅलीतील पुरोहितांच्या मध्यस्थीमधून हिंदुत्ववादाला आधुनिकतेचे पॉलिश करून बाजारात आला. हे अमेरिकन अनिवासी भारतीय विदुषी शबनम तेजानीचे *भारतीय धर्मनिरपेक्षतावाद : सामाजिक व बौद्धिक इतिहास* (2007) हा प्रबंध वाचल्यास लक्षात येते. मराठीचा एकारलेपणा, दलित, ग्रामीण, आदिवासी, सदाशिवपेठी अशी जात-धर्म दर्शक विशेषणे ही व्यामिश्रता टाळतात. यालाच "बौद्धिक नपुंसकता" संवर्धक अभ्यासक्रम म्हणतात. याचा उलघडा तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यासातच होतो.

स्मिथने उल्लेख केलेल्या इंग्लंडमधील मार्क्सवादी चळवळी व आपल्या धर्माधिष्ठित उतरंडीतल्या नवजातवादी चळवळी यात खूप अंतर आहे. त्यात ब्रिटिश-पोर्तुगीज वसाहतवादी श्रृंखला तोडण्यासाठी राष्ट्रीय ऐक्यासाठी विकसित झालेला भारतीय धर्मनिरपेक्षतावाद स्वातंत्र्यानंतर पन्नास वर्षां त लुळा पडला. आशिष नंदी या समाजशास्त्रज्ञाने 2002 साली धर्मनिरपेक्षतावादाचा मृत्यू जाहीर केला होता. सर्वात मोठा अडथळा धर्मातील जातीच्या उतरंडींचे, निवडणुकांचे राजकारण आणि राजकारणाचे गुन्हेगारीकरण हे आहे. तेजानीने Peter Dervan and Herman Lehmann याने संपादित केलेल्या *राष्ट्र आणि धर्म - युरोप व आशियावर दृष्टीक्षेप* (1999) या इंग्रजी निबंधसंग्रहाचा संदर्भ घेतला आहे. ज्या शतकात ब्रिटिश डावे विज्ञानवाद व धर्मनिरपेक्षतेने समाज परिवर्तनासाठी त्या गतशतकातील मध्यावर धर्मनिरपेक्षतावाद भारतीय राजकीय पारिभाषितात वापरत होते, पण तो फारसा चलनात नव्हता. तेजानीच्या मते, "धर्मनिरपेक्षतावाद एक कल्पना की, जी सामाजिक

ऐक्य सुरक्षित ठेवील आणि मानवी प्रबोधनाच्या वैश्विक वैशिष्ट्य प्रतिबिंबित करील असे समजले गेले, ती भारतात व अन्यत्र मेली आहे. याचे कारण जगात धर्मवाद सर्रासपणे उच्छाद मांडत आहे असे नव्हे. परंतु धर्मनिरपेक्षतेचे नेमून दिलेले व स्पष्टीकरणात्मक मूल्य धारण करते, अशी श्रद्धा होती. ती मुळीच समर्थनीय राहिली नाही. युरोप व उत्तर अमेरिकेतील ऐतिहासिक संशोधनाने प्रत्येक समाजाने धर्माचा प्रश्न वेगळ्या प्रकारे कसा वाटाघाटीने हाताळला हे दाखवले आहे. वाढता पुरावा असा आहे की, द. आशिया, मध्य आशिया आणि आफ्रिकेतील लोकांनी आधुनिकतेचे प्रकार आत्मसात केले-सार्वजनिक व खाजगी, धर्म व राजकारण, धर्मनिरपेक्षता व लोकशाही-अशा मार्गांनी की ज्यांनी या अर्थांना विशिष्ट ठरवले. हे आपणाला विद्यमान समस्येकडे आणते. जर धर्मनिरपेक्षतावादाचा वैश्विक अर्थ गृहीत धरणे शक्य नसेल तर भारतात त्याच्या उदयाच्या क्षणी तो कशाचे प्रतिनिधित्व करीत होता? आणि समकालीन भारताच्या राजकीय वातावरणत त्याची सापेक्षता कोणती?'' (प्रस्तावना 5,6). हे वाद भारतात उच्चभ्रू कसे लढवतात याची बाबरी मशीद, गुजरात दंगल आदी उदाहरणे हिंदूराष्ट्रवादाच्या संदर्भात दिली आहेत. अनेक वादांचा आढावा तिने घेतला आहे. इतिहास हेच राजकारणातील हत्यार बनत असल्यामुळे 'संस्कृतीच्या राजकारणात' या क्षेत्रातील अभ्यासांना ब्रिटनसारखा अवकाश निर्माण होणे कठीण आहे, हे उघड आहे.

मागे चर्चा केल्याप्रमाणे विसाव्या शतकाच्या पूर्वार्धात वाङ्मयीन समीक्षेवर उच्चभ्रू सौंदर्यवादी लेव्हिस व इलियटचे वर्चस्व होते. त्यांचा युक्तिवाद असा होता की, ''संस्कृतीचा अभ्यास सर्वस्वी उच्च 'संस्कृतीच्या' साहित्यकृतींच्या परीक्षणाविषयीच असला पाहिजे. त्यांनी दावा केला की, त्यांच्यात जगाच्या नैतिक व वांशिक भव्य दृश्याची बीजे असतात. ती वाचकांनी उघड करावी. याच्या उलट लोकप्रिय कृष्टी–कल्चर तेव्हा अभिजात साहित्यकृतींनी प्रस्थापित केलेल्या दर्जांच्या विरुद्ध मोजल्यास क्षुद्र, बिनबुडाची व नि:सत्व म्हणून बघितली जात असे. मागे वळून बघितल्यास ज्या उच्चभ्रू दृष्टीकोनाने पुढे पाऊल टाकून गंभीर, मूल्य निरपेक्ष असा जन कृष्टी–कल्चरचा

अभ्यास करण्यासाठी फार काही केलं नाही'' (152). स्मिथचे हे विवेचन भारतातील वासाहतिक समकालीन आंग्लशिक्षित बहुसंख्य समीक्षकांना कार्बन कॉपीसारखे जसेच्या तसे लागू पडेल. या संदर्भात आपण विंदा करंदीकरांच्या लेव्हिस व इलियटच्या अनुकरणाचे (वाङ्मयीन चौर्याचेच) *परंपरा आणि नवता*मधील उदाहरण मागे दिले आहे. याला विरोध करणारी प्रतिपारिभाषिते मराठीत का तयार झाली नाहीत? कल्चरल अभ्यास मराठीत अविकसित राहण्याची होण्याची कारणे कोणती?

स्मिथ इंग्लंडमधील कृष्टी–कल्चर अभ्यासाची मुळे शोधताना लिहितो, ''सामान्य पार्श्वभूमी आणि प्रौढ साक्षरता पद्धतीत काम करताना रेमण्ड विल्सम्स व रिचर्ड होगार्तला फार वेगळ्या जगाशी सामना करावा लागला. त्यांना आढळले की, अस्तित्वात असलेल्या 'संस्कृती'-culture अभ्यासाच्या दृष्टीकोनात मध्यम-वयीन व कामगार वर्गातील विद्यार्थ्यांचा संबंध व मूल्यांशी फारच कमी स्पंदने प्रतिध्वनी झाली आहेत. परिणामतः त्यांना लोकप्रिय कृष्टी–कल्चर आणि कामगार वर्गाच्या अनुभवांना कमी काढून टाकण्याच्या मार्गाला समजून घेण्याची गरज जाणवली'' (152). स्वातंत्र्याच्या चळवळीत मराठीत ग्रामीण व स्वातंत्र्यानंतर दलित वगैरे चळवळी जात-धर्मांच्या चौकटीत बदलासाठी सुरू झाल्या. त्यांची जातवार, अभ्यासक्रमात नेमलेली पुस्तके चाळली तर मागे चर्चा केलेल्या विल्यम्सच्या किंवा होगार्तच्या पुस्तकासारखे एकही कृष्टी–कल्चर अभ्यासाचे सैद्धांतिक पुस्तक सापडणे कठीण आहे. हे का घडले हे कृष्टी–कल्चर अभ्यासाच्या काही व्याख्या पाहिल्यानंतर अधिक स्पष्ट होईल. *ऑक्सफर्ड डिक्शनरी ऑफ सोशियॉलॉजी,* संपादक जॉन स्कॉट (2014, 144) मध्ये खालील व्याख्या दिली आहे :

कृष्टिक-कल्चरल अभ्यास : *शैक्षणिक आवडीचे विकास पावणारे क्षेत्र,* काही वेळा उल्लेखनीय विद्यापीठ अथवा कॉलेज पदवी गुणवत्ता म्हणून शिकवला जाणे. जो आतील पृष्ठभागावर समाजशास्त्रासारखी समाजशास्त्रे, साहित्यासारखे मानव्य पडून असते. *कृष्टिक-कल्चरल अभ्यास तत्त्वतः जनकृष्टी-कल्चरचे स्वरूप आणि सांस्कृतिक* - cultural *उद्योगांचे कामकाज यांच्याशी संबंधित असतो.* म्हणून इतर

बाबींच्या बरोबर ते *"लोकप्रिय कृष्टी-कल्चर", "संचारण", "ग्राहक समाज", "जन माध्यमे", "आराम ऐषाराम", "उत्तराधुनिकता" आणि "अस्मिता" व "विचारधारणा"ची रचना करणाऱ्या वाङ्मयीन आणि सामाजिक सिद्धांतांना कवेत घेतो.* ज्यांची ग्रंथ संपदा ह्या क्षेत्रात मध्यवर्ती मानली जाते त्यातील वैशिष्ट्यपूर्ण (त्यांच्या लेखनकृतींना ह्या लेबलाची समर्पकता जरी त्यांनी स्वतः नाकारली तरी) हेबरमास, स्टुअर्ट हॉल, पियेरे बोर्डियु, जँ बॉदिलार्ड आणि जँ-फ्रँक्वा ल्योतार्द असतील.

आवडीचे क्षेत्र म्हणून कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासात ठळक व सुसंगत विद्याशाखेच्या गाभ्याची उणीव असल्याचे दिसते आणि कित्येक वर्षे त्याने त्याचे कसदार विषय आणि सैद्धांतिक प्रबोधन चढत्या भाजणीने *मुक्तपणे इतर विद्वत्तेच्या क्षेत्रातून या दोन्हीमधून उसनवार घेतले आहे.* अलीकडे काही टीकाकारांनी दावा केला आहे की, तो समाजशास्त्र, राज्यशास्त्र आणि सामाजिक इतिहासाचे अध्यापन व संशोधनावर अपायकारक प्रभाव गाजवत आहे. हे तो त्यांना रचनात्मक संबंधांचा त्याग करायला उत्तेजन देण्याद्वारा घडवतो. तथापि, *समर्थक युक्तिवाद करतात की, कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाने समाजशास्त्राला पुन्हा शाक्तभारित केले आहे. पहिले, त्याची हाव उत्पादनाच्या विश्वाशी संबंधित संकल्पनाबरोबर चव्हाट्यावर आणण्याद्वारा आणि दुसरे सामान्य लोकाच्या समकालीन जगातील खऱ्या हितसंबंधाविषयी संशोधकांना धोक्याचा इशारा देण्याद्वारे हे केलेय.*

हे उघड आहे की, ब्रिटिश (आणि कमी प्रमाणात अमेरिकन) समाजशास्त्राने 1990 च्या दशकारंभी कृष्टिक–कल्चरल बाबीत जाहीर नूतनीकृत रस घेतला. ह्या क्षेत्रातील मुख्य समस्या व वाद यांच्यापैकी काहींची चांगली परीक्षणे *द पॉलिटी रीडर इन क्रिटिकल थिअरी* (1993) मध्ये बघायला मिळेल. (पाहा *कन्झम्पशन, सोशियॉलॉजी ऑफ नॉलेज* 144, 145).

या व्याख्येचे 'सांस्कृतिक नियंत्रण' तपासण्यासाठी वेगळी कृष्टिक–कल्चरल समीक्षा करावी लागेल. मुळात जगप्रसिद्ध ऑक्सफर्ड शब्दकोशामधील उच्चभ्रू संस्कृतीने घुसडलेल्या सनातन अर्थांच्या मर्यादांचा पंचनामा रेमण्ड विल्यम्सने एका

स्वतंत्र लेखात केला होता. या व्याख्येत शेवटी उल्लेख केलेल्या *द पॉलिटी रीडर* चा संदर्भ आपण दुसऱ्या खंडात घेतला आहे. शिवाय आंबेजोगाई येथील चर्चासत्रात "कृष्टिक–कल्चरल उद्योग" व पुणे विद्यापीठात "उत्तराधुनिक" या भाषांतरावरच आक्षेप घेणाऱ्या महाराष्ट्रातील ज्येष्ठ 'नामवंत' प्राध्यापकांच्या विरोधाची परंपरावादी उदाहरणे पहिल्याच खंडाच्या प्रस्तावनेत दिली आहेत. त्यावरून मराठीत आवडीचे विकास पावणारे क्षेत्र म्हणून कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास का विकास पावले नाहीत या प्रश्नाचे उत्तर ही समग्र व्याख्या देते. मराठी अभ्यास "हा कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाप्रमाणे तत्त्वतः जनकृष्टी–कल्चरचे स्वरूप आणि *सांस्कृतिक उद्योगा*शी संबंधित असतो" या सैद्धांतिक पातळीवर क्वचित केला गेला. तो 'लोक-संस्कृती' या गोंडस नावाखाली माहितीपट व माहिती संकल्पनांच्या पॅटर्नमध्येच अडकला. दुसऱ्या बाजूला "जन माध्यमे", "ऐषाराम", "संचारण" इ. विषय गरीब शेतकरी-मजूर वर्गातील लेखकांच्या पारंपरिक सुलभ अहितोपदेशी पंचतंत्री शिक्षणाच्या दरिद्री 'सांस्कृतिक' भांडवलामुळे रेमण्ड विल्यम्स व होगार्तप्रमाणे हाताळणे शक्यच नव्हते. आयात केलेल्या युरोमेरिकी आधुनिकतेच्या बँकेतून 'लय तत्त्वे', 'कलात्मकता', 'रूपबंध' वगैरे मुलाम्याने रंगवलेली साहित्य व कलांची दुःख विक्री केंद्रे कर्ज काढून सुरू केली. दलितांचे बौद्ध धर्मांतर हा मोठा विद्रोह जात केंद्रीतचराहिला. अशा अनेक मुद्द्यांची चर्चा आपण केली आहे. रेमण्ड विल्यम्सचे महत्त्वाचे लेखन युरोपातील कृष्टिक–कल्चरल समीक्षेचे सिंहावलोकन करायला समर्थ बनवते आणि कृष्टी–कल्चरचे नवे सिद्धांतन करण्याच्या वाटा मळते. तेच भारतात बहिष्कृत राहिल्याने साहित्य व 'संस्कृती' विचार जातकेंद्री बनला. साक्षरतेच्या अत्यल्प प्रमाणामुळे समाज पुराण, कीर्तन व भजनात दंगच राहिला. इंग्लंडमध्ये मार्क्सवादी वर्गविग्रहाच्या परिभाषेत समकालीन कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाला बर्मिंगहॅम विद्यापीठात बळकट केंद्र मिळाले. आधीच ऑलिव्हर पेरीने केंद्र नसलेल्या 'वाङ्मय संस्कृतींचा' देश म्हणून भारतीय साहित्य व सौंदर्य, 'संस्कृती' व समाजव्यवस्थेची मीमांसा केली होती. त्यात राज्यघटनेतील 'साम्यवादी धर्मनिरपेक्ष सार्वभौमाची' शपथ देणाऱ्या देशात

जातवार आरक्षण, भौगोलिक व धार्मिक भेद, वगैरेंनी एकात्म लोकाशाहीच्या भारताच्या सुंदर स्वप्नाला तडे जाऊ लागले.

एक नमुना म्हणून मराठीतील कामगार चळवळींचे संप, मोर्चे, शाहिरी, साम्यवादी विचारधारणा व नेत्यांची भाषणे वगैरे साहित्य बरेच निर्माण झाले. भारताची आर्थिक राजधानी मुंबई नगरीत बॉलीवुड आहे, परंतु चित्रपटविषयक एकही अभ्यासक्रम मुंबई विद्यापीठात नाही अशी तक्रार सॅम पित्रोदांनी पदवीदान समारंभात केल्याचा उल्लेख मागे केला आहे. त्याचप्रमाणे बर्मिंगहॅम विद्यापीठाप्रमाणे मुंबईमधील कामगार चळवळींच्या समकालीन कृष्टी–कल्चरचा अभ्यास करणारे एकही केंद्र कुठेच का निघालेले नाही? या प्रश्नाचे उत्तर मिळण्यासाठी आपणाला कृष्टिक–कल्चरल सिद्धांतामधील मुख्य संकल्पनांच्या कोशातील हत्यारांची पेटी कशी आवश्यक आहे ते पुढे पाहू. त्याआधी बर्मिंगहॅम केंद्राचा स्टुअर्ट हॉल (1932-2014) या ब्रिटिश-जमेशियन 'काळ्या' संचालकाचा परिचय विल्यम्सप्रमाणे आपण करून घ्यायला हवा. याचे प्रत्यंतर वीस वर्षांपूर्वी त्याने लिहिलेला "कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास आणि त्याचे सैद्धांतिक वारसे" (1990) हा लेख व स्वतःचे या क्षेत्रातील सिद्धांत जिज्ञासूंनी वाचल्यास येईल. वर्ण वर्गभेदावर मात करून स्थलांतरित निग्रोला कृष्टिक–कल्चरल लढ्यात मिळालेल्या यशाची तुलना सर्व जातींची सिद्धांतांच्या हत्याराने मान्यता मिळवणारा मराठीत एकही लेखक अजून कोणत्याच जातीत का तयार झालेला नाही? हे कोडे उलगडायला हे "कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास आता आणि भविष्यात" या अमेरिकेतील परिषदेतील त्याचे 'बीज' भाषण उपयोगी आहे. सिंहावलोकन करीत तो भाषाणाच्या प्रारंभी कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचा उगम रेमण्ड विल्यम्स व होगार्तच्या भेटीत झालेल्या चर्चेत झाला असे म्हणतो. तो उपरोधाने ब्रिटिश "सांस्कृतिक अभ्यासाविषयी" (आर्नोल्ट-इलियट सनातनी परंपरेतील) बोलायचे नाही, असे स्पष्टपणे म्हणतो. ते पुरुषसत्ताक सदविवेकाचे पोलीस असे उपरोधी रूपक त्याने मांडले आहे. त्या 'ओझ्यातून' म्हणजे काळ्यांच्या ओझ्यातून सुटका करणारे कृष्टिक–कल्चरल सिद्धांत हवे आहेत. या अभ्यासाला बाजूला फेकणे, व्यवहारात, संस्थात या क्षेत्रातील

बुद्धिमंतांची होणारी उपेक्षा त्याने इटलीमधील लेखकाच्या पुस्तकाच्या संदर्भात स्पष्ट केली आहे. सिद्धांत हेच एक राजकारण असते. फुकोच्या अर्थाने कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास विवादास्पद निर्मिती आहे. त्याचे उगम साधे सोपे नाहीत. एखादी व्यक्ती त्याच्या उगमाक्षणी हजर असते. सर्वसाधारणपणे त्याच्या अनुभवानुसार रेमण्ड विल्यम्सच्या ''कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचे भवितव्य'' (1989) मधील धारणेप्रमाणे त्याची मुळे प्रौढ साक्षरता चळवळीत असल्याचे स्पष्ट आहे. तो अभ्यास विविध पारिभाषितांचा असतो आणि त्याचे वेगवेगळे इतिहास असतात. ही अस्थिर निर्मिती असते. ती प्रश्न चिन्हे केंद्रस्थानी आणते. या अभ्यासाचे अनेक मार्ग होते. त्याची रचना वेगवेगळ्या पद्धतीने व भिन्न सैद्धांतिक भूमिकांतून होत आली. बर्मिंगहॅम केंद्रातील ''सैद्धांतिक कामाला उपरोधाने सैद्धांतिक आरडाओरडा म्हटले जाई. त्याला पुष्कळ वाईट भावना, युक्तिवाद, अस्थिर चिंता आणि संतप्त मौनाकडून सोबत दिली गेली''(189). असेच मराठीत घडायला हवे.

हॉल त्याला 'खुल्या शेवटाचा प्रकल्प' म्हणतो. त्याला 'राजकीय' लेबल लावून किंवा मालक-अति-पारिभाषित किंव असा-तसा म्हणणे बरोबर नाही. त्यात 'कोरलेले' एकच राजकारण नाही. **मात्र त्यात काही तरी पणाला लागते, परंपरागत बौद्धिक व टीकात्मक व्यवहार मोडीत निघतात. क्षेत्र बंद करायला नकार, त्यावरील पोलीसगिरी आतील जाणिवांत वादावादीत, काही पदे व वर्चस्व ऐरणीवर येते. हा तणाव सिद्धांताकडे संवादात्मक दृष्टीकोनात वाढतो.** मराठीत तर सिद्धांतच न असल्याचे कारण नसंवादी पुराणप्रिय एकारलेल्या कालबाह्य शिक्षणात आहे; हे ग्रामसी ते थॉम्पसन पर्यंतच्या अनेक डाव्या विचारवंतांचे सिद्धांत वाचल्यास लक्षात येते.

एडवर्ड सईदची संहितेची सांसारिकता (worldliness-इहलौकिकता) ही संकल्पना वापरून तो कृष्टी–कल्चर अभ्यास चिन्हमीमांसेच्या घाणेरड्या खेळावर कसे भाष्य करतो, हे स्पष्ट करतो. एके काळी ब्रिटिश कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास मार्क्सवादी समीक्षा व्यवहार होता. त्यात तो नव डाव्या आघाडीतून उतरला. तेव्हा मार्क्सवाद एक

त्रास, धोका समजत. मार्क्सवादाचे विघटन होत होते. ब्रिटिश नवडावे 1956 मध्ये उदयाला आले. वर्ग व सत्तेचे भांडवली संबंध शोषणापेक्षा कृष्टी–कल्चरच्या परिभाषेत समजून घेणे सोपे होते. याआधी 'कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास' व मार्क्सवादाची एवढी घट्ट जोडणी पूर्वी कधी झाली नव्हती. मार्क्सने कृष्टी–कल्चर, विचारधारणा, भाषा, प्रतीकात्मकता यांचा विचार फारसा केला नव्हता. मार्क्सवादी सिद्धांताच्या युरोपकेंद्रिततेची चर्चा होणे गरजेचे होते. संघर्षाचे रूपक म्हणून हॉल देवदूतांशी कुस्ती हे सुचवतो. तेहतीस कोटी देव व देवदूतांच्या प्रचंड कोंडवाड्यातील भारतीयांच्यासाठी हे सिद्धांत जास्त उपयोगाचे होते. पंढरपूरसारख्या पवित्र स्थळी जन्मलेल्या एम्. एस्. हुसेनला हिंदू देवतांचे चित्र काढले म्हणून देश सोडायला लावणाऱ्या परंपरावाद्यांचे हे उपखंड आहे. परंतु यापेक्षा मोठ्या सिद्धांत विरोधाला या केंद्रातील विद्वानांना तोंड द्यावे लागल्याची उदाहरणे देत ग्रामसीचे सिद्धांत कसे उपयोगी पडले, याची सविस्तर चर्चा केली आहे. आन्तोन ग्रामसीचा 'बुद्धीचा नैराश्यवाद आणि इच्छेचा आशावाद' राजकीय व्यवहारात सेंद्रिय बुद्धिमंतांना त्या केंद्रातील अडथळ्यांवर मात करताना उपयोगी पडला. तो कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास म्हणजे त्या ताणतणावाबरोबर चालूच राहावे असे सैद्धांतिक काम, असे वर्णन हॉल पुन्हा करतो आणि व्यत्यय म्हणजे सैद्धांतिक कार्य असे रूपक मांडतो. पहिली खंडितता स्त्रीवादी अभ्यासात आणि दुसरी वंशभेदी सिद्धांतनात होती. केंद्रातील संशोधक महिलांना 1970 च्या दशकात *वुइमेन टेक इश्यु* च्या संपादनात त्यांचे सहकार्य मिळण्यात खूप अडथळे आले. मार्क्सवादाशी नव्या डाव्याचे भांडण हा कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाच्या जन्माचा क्षण मानला पाहिजे. या अभ्यासाला स्वतःची कार्यक्रमपत्रिका हवी म्हणून वंशाची समस्या, वंशाचे राजकारण, वंशवादाला प्रतिकार, कृष्टिक–कल्चरल राजकारणाचे टीकात्मक प्रश्न, हाच हॉलच्या मते एक 'महत्वाचा सैद्धांतिक लढा होता'. म्हणूनच त्याने *पोलिसिंग द क्रायसिसः मगिंग द स्टेट ॲन्ड लॉ ॲन्ड ऑर्डर* (1978) हा निबंध संग्रह संपादित केला. विद्यापीठाच्या लंडन कॉलेजातील वंश व वंशवादाचा अभ्यास केंद्रातील ब्रिटिश संस्थापक इतिहासकारांचे शिक्षण

बर्मिंगहॅम विद्यापीठात झाले होते. त्यांनी कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास केंद्रासाठी गाजलेले *द एम्पायर राईट्स बॅक : रेस ॲन्ड रेसिझम इन ब्रिटन* (1982) संपादित करताना आलेल्या अनंत अडचणी व व्यत्यय आल्याचा पाढा हॉलने वाचला आहे. एवढे क्रांतिकारी संशोधन व जाती-वर्ण संशोधन मराठीत होण्यासाठी असे केंद्र किंवा प्रयोगशाळा निघाल्याचे दिसत नाही. हॉल मात्र प्रत्यक्ष केलेल्या प्रयोगामधून सिद्धांत कसे उत्क्रांत होत गेले याचा आलेख काढतो. त्यात राजकारण समजून घेण्याचे विविध मार्ग कसे हाताळतो याचेही प्रांजळ अनुभव कथन करतो. त्यात एड्स हा रोग कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासचा महत्त्वाचा विषय कसा आहे हे तळमळीने मांडतो. हे सर्व विषय ताणतणाव वाढवणारे आहेत. ते निवडणारे प्रवाहाविरुद्ध पोहणारे विद्वान व अध्यापन व संशोधनाला आश्रय देणाऱ्या संस्थांच्या अमेरिका व ब्रिटनमधील समस्यांचे स्वरूप शेवटी स्पष्ट केले आहे. या समस्यांचा पाढा आपण मागे वाचला आहे.

खरी समस्या अशा अभ्यासक्रमासाठी आर्थिक तरतूद, त्यात संशोधन करणाऱ्यांना नोकऱ्या, आणि त्याचा देशाला उपयोग याच्याशी संबंधित आहे. सैद्धांतिक अस्खलितपणा व इतर विषयांबरोबर संस्थाकरण अमेरिकेत झाले आहे. सत्तेचेच सिद्धांतन-राजकारण, वंश, वर्ग आणि लिंग, गुलामी, वर्चस्व, वगळणे, कडेला ढकलणे, परकेपणा इ. अशा क्षेत्रांत करण्याची गरज आहे. सत्ता व 'संस्कृतीचे' संबंध स्पष्ट करण्याची आवश्यकता आहे. काही 'सांस्कृतिक' अभ्यास खोटे व पोकळ ठरण्याचा धोका आहे. म्हणून एकमेकांत मिसळणारे बौद्धिक व शैक्षणिक कामात टीकात्म फरक केला पाहिजे असे हॉल म्हणतो. याचा अर्थ खऱ्या टीकात्म व कृष्टिक–कल्चरल व्यवहाराचेच संस्थाकरण व्हायला हवे. त्याचा हेतू संस्थेत कमावलेल्या ज्ञानाचे उपयोग ठरवताना कृष्टिक–कल्चरल राजकारण सर्वत्र चालते. हे सेंद्रिय बौद्धिक राजकीय कामच असते. सिद्धांताचे राजकारण अटळ असते. सत्याची इच्छा म्हणून सिद्धांत नव्हे परंतु वाद केलेला, स्थानिकीकरण केलेला जो संवादी मार्गाने वाद घालून रचलेला असतो, त्या ज्ञानांचा संच म्हणजे सिद्धांत असतो. शेवटी तो म्हणतो, ''पण जो त्याच्या जगातील हस्तक्षेपाविषयी नेहमी विचार करतो, ज्या जगात तो काही फरक करेल की,

ज्याच्यात त्याचा काही परिणाम होईल असा एक व्यवहार म्हणूनसुद्धा शेवटी एक व्यवहार की जो बौद्धिक नम्रतेची गरज समजतो, "मला नक्की वाटते, जगात बौद्धिक कामाचे राजकारण आणि राजकारणासाठी बौद्धिक कामात पर्याय देण्यातच सर्व फरक आहे" (1990).

3.5 कृष्टिक-कल्चरल अभ्यासासाठी वेगव्या शब्दकोशाची गरज

हॉल अथवा विल्यम्सचे ग्रंथ मराठीत अनुवादित करायचे असतील तर या क्षेत्रातील नवे सिद्धांत व संकल्पनांचे स्पष्टीकरण करणारे स्वतंत्र शब्दकोश तयार करावे लागतील. एमिली ॲप्टरचे "तुलनांची लोकशाही" हे विधान आणि तिच्या *भाषांतर : तुलनात्मक साहित्याचा नवविभाग* या प्रबंधाचा उपयोग आपले जात-वर्ण वगैरे श्रेणींचे कृष्टिक–कल्चरल अडथळे पार करण्यासाठी व्हावा, अशी मांडणी मी केंब्रिज *कॅम्पनियन टू कम्पॅरेटिव्ह लिटरेचर, वर्ल्ड लिटरेचर्स ॲन्ड कम्पॅरेटिव्ह कल्चरल स्टडीज* या स्टिव्हन टोटोसी डी झिपेन्नेक व इतरांनी संपादित केलेल्या निबंध संग्रहातील लेखात (2013 : 299, 310) केली होती. पुढे झिपेन्नेकच्या मदतीने या दोन्ही क्षेत्रातील पंधरा निबंधांचे अनुवाद करून तो ग्रंथ प्रकाशित करताना बारा वर्षे आलेला 'व्यत्यय' हॉलच्या अनुभवांची आठवण देत होता. या उणिवांची प्रखर जाणीव व्हावी म्हणून एकाच विषयाला वाहिलेल्या शब्दकोशाचा नमुना पाहू. फक्त 'सांस्कृतिक cultural अभ्यास' या संकल्पनेच्या व्याख्यांची जंत्री देऊन भागणार नाही. ख्रिस बार्केरच्या *द सेज डिक्शनरी ऑफ कल्चरल स्टडीज* (2004) तसेच व इतरांनी या क्षेत्रातील मुख्य संज्ञांचा अर्थ विस्तार व इतिहासाची केलेली चर्चा या क्षेत्राच्या विकासाची कल्पना देते. आपण परंपरेने पंतोजीने दिलेले ज्ञान अंतिम समजतो. या पारंपरिक वाङ्मयीन व भावनिक संरचना तुलनांत स्पष्ट व्हाव्या म्हणून हे मर्यादित नमुने निवडले आहेत. त्यांच्या पुढे तुलनेसाठी मांडायला मराठी नमुने नाहीत ही मर्यादा मोठी आहे. तुलनांची वाट फार बिकट आहे. सुलभीकरणाच्या शापातून ती सुटका करते. *कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचा शब्दकोश*च्या प्रस्तावनेच्या प्रारंभीच ख्रिस बार्केरला नेहमीचा प्रश्न विचारला जातो असे म्हणतो : 'जगायला काय काम

करता?', 'कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास म्हणजे काय?' या प्रश्नांची उत्तरे देताना त्रेधातिरपीट प्रगत जगातही उडते म्हणतो. 'संस्कृती' culture नावाचे काही 'आहे' हे पदार्थ विज्ञानासारखे दाखवता येत नाही. आपली याविषयीची भाषा व व्याकरण या खेळात महत्त्वाची ठरते. जगाकडे पाहण्याचे हेतू व मुळें यांची कल्पना त्यासाठी चांगली असावी लागते.

बार्केरच्या मते, कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास हे मोठ्या संस्था, आवाज किंवा भाषाकडून रचण्यात आले आहेत. तथापि, त्याचे पुरेसे 'कुटुंब साम्य' अन्य कुटुंबांशी रक्ताच्या नात्याकडून ओळखणाऱ्या घराण्याशी जोडलेल्या रूपबंधाशी जोडले आहे. अशाप्रकारे कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास एक भाषा-खेळ म्हणून समजून घेणे शक्य आहे. आपल्या कामाला कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास म्हणतात. त्यांच्याकडून विकसित केलेल्या व उपोगात आणलेल्या संज्ञा या खेळाभोवती फिरतात. त्या सारख्याच युक्तिवादात स्टुअर्ट हॉलने विवादास्पद रचना म्हणून वर्णन केले आहे. ती म्हणजे ''एक कल्पना (किंवा रचना), प्रतिमा आणि सद्‌गुण आचरण यांचा गुच्छ की जो ज्ञान व वर्तणुकीचे रूपबंध या विषयी बोलायचे मार्ग पुरवतात. ते विशिष्ट विषय, सामाजिक क्रिया किंवा समाजातील संस्थात्मक स्थानाशी संबंधित आहेत'' (हॉल, 1997:6). याचा अर्थ, ''कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास हा मुख्य संकल्पना, कल्पना व हितसंबंधांच्या सभोवती जे सुसंगत असते आणि जे कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास दृष्टीपथात आणतो त्या 'वस्तुहेतू'विषयी बोलण्याच्या नियमित केलेल्या मार्गाकडून रचलेला आहे'' (प्रस्तावना 1).

खरोखर, या क्षेत्राला रचतात त्या समस्या, प्रश्न आणि शब्दसंपदा याविषयी किमान जेथे सहमती आहे अशा अवस्थेपर्यंत कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास आता विकसित झाला आहे. तसे ग्रॉसेनबर्ग व इतरांनी मत प्रतिपादन केले आहे, संकल्पनांच्या मालिका आहेत, की ज्या कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाच्या चिन्ह पताकाखाली विकसित करण्यात आल्या आहेत. अनेक भौगोलिक स्थळी त्या उपयोगात आणल्या गेल्या आहेत. 'ह्या रचतात' एक खरा यशाचा इतिहास की, जो आता कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास परंपरेचा

भाग आहे. त्यांच्या शिवाय काही करणे, चालवणे म्हणजे स्वेच्छेने असमर्थता स्वीकारणे असेल (ग्रॉसेनबर्ग व इतर, 1992:8). असा इतिहास मराठीत घडल्याचे दिसत नाही. संकल्पना व सिद्धांताशिवाय कीर्तन-पोवाड्यांच्या भक्तिरसात रमणे ही आपल्या समाजाची पूर्व अट आहे. म्हणूनच या संकल्पनांशिवाय आजचे आपले जगणे म्हणजे ''स्वेच्छेने असमर्थता स्वीकारणे'' आहे.

बार्केरचा (1993) समकालीन सायमन ड्युरिंगने संपादित केलेल्या *द कल्चरल स्टडी : रीडर* ची प्रस्तावना व लेख या विषयाचे विचारमंथन युरोप व अमेरिकेत सातत्याने कसे सुरू होते हे स्पष्ट करतात. याच दशकात धर्मांच्या जागी साहित्याचे औद्यागिक क्रांतीमुळे प्रस्थापित झालेले अनभिषिक्त लेखकरावांच्या साम्राज्याला सुरुंग लावणारे *लिटररी इन टू कल्चर स्टडीज* (1991) हे प्रक्षोभक शीर्षक निवडण्याचे धाडस ॲन्थनी इस्थोपने केले होते. त्याचा स्फोट महाराष्ट्रात कसा झाला, हे मी माझ्या अनुभवांच्या आधारे पहिल्या खंडाच्या प्रस्तावनेत स्पष्ट केले आहे. न्योम चोम्स्की ज्याला ''दहशतवादाची संस्कृती'' म्हणतो तशाच भारतीय पारंपरिक 'सांस्कृतिक' दहशतवादाच्या रूपांचा शोध घेण्याची निकड निर्माण झाल्याचे 2020 मधील वास्तव दररोज जाणवून देत आहे. इस्थोप ''संस्कृती चिकित्सा करताना'' या प्रकरणाच्या सुरुवातीलाच म्हणतो,

''आधुनिक कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाची दिशा द्यायला - *संस्कृती आणि समाज* (*Culture and Society*) रेमण्ड विल्यम्सचे 1958 मध्ये प्रसिद्ध झालेले आणि *पुराणे* (*Mythologies*) च्या रोलां बार्थने 1950 दशकाप्रारंभी लिहिलेले आणि 1957 मध्ये प्रसिद्ध झालेले या दोन पुस्तकांनी प्रारंभ केला. तर पहिले कृष्टी–कल्चरची मीमांसा समाजधारणेच्या वर्णनाच्या संबंधात बंधन मुक्त करते; दुसरे संहितेपासून सुरू होते. पुराणांच्या सैद्धांतिक भागात बार्थ युक्तिवाद मांडतो की, चिन्हव्यवस्थेने जिच्यामध्ये ते प्रस्थापित केलेय, ती मिथकाला लपवू शकते. म्हणूनच विशेषतः प्रतिरूपणाच्या वास्तव पद्धतींबरोबर एक पहिल्या क्रमांकची पद्धती (अंदाजे 'भाष्य') दुसऱ्या पद्धतीला ('गर्भितार्थ') मिथक म्हणून नाव दिलेल्या व्यवस्थेला मागे पार्श्वभूमीत

ढकलते. बार्थ मिथक हा शब्द विचारधारणा अर्थाने वापरतो आणि *पॅरिस-मॅच* (1976, 116) या मासिकाच्या मुखपृष्ठाच्या उदाहरणाने स्पष्टीकरण करतो'' (140).

फ्रेंच बार्थच्या *चिन्हमीमांसेचे आव्हान* या पुस्तकाचा संदर्भ आपण कुस्ती व नाटक-शोकात्मिकतेची चिन्हमीमांसा करताना मागे दिला आहे. इथे इस्थोपने त्याच्या मिथकाची एका चित्राच्या आधारे केलेली चिकित्सा दिली आहे. कृष्टिक–कल्चरल मीमांसा किती खोलवर मराठीत जायला हवी. याचा अंदाज येण्यासाठी त्या उदाहरणांची चर्चा करू. फ्रेंचवेशातील तरुण तिरंगी झेंड्याला डोळे उंचावून सलामी देताना दिसतो. एवढाच त्या चित्राचा अर्थ आहे. मात्र लेखकाला हा निष्पापपणा वाटत नाही. फ्रांसच्या थोर साम्राज्यातील सर्वच मुलेही सलामी कसलाही भेद न करता देतात. हा निग्रो तरुण आपल्या निष्पापवृत्तीने वसाहतवाद्यांना जणू थोबाडीतच देतो. तो कथित जुलूम करणाऱ्यांची सेवा करतो आहे. जाहिरात व मासिकाच्या मुखपृष्ठावरील चित्रांचे असे विरचन मराठी पारंपरिक पुराणांचे झाल्यास भारतात कृष्टिक–कल्चरल युद्धे कशी पेटतात हे लक्षात येईल. उदा., रत्नागिरीच्या साहित्य संमेलनात व्यासपीठावर परशुरामाचे चित्र दलित अध्यक्ष असताना लावले गेले. यावरून मोठे वादळ उठले होते. तमिळांच्या द्रविडी कृष्टी–कल्चरने महाराष्ट्रापेक्षा पुराणांना जास्त प्रमाणात नाकारल्याने विज्ञानवाद वाढल्याचा उल्लेख मागे केला आहे. इस्थोपने एकूण साहित्य सिद्धांतांच्या वर्चस्वात गुदमरत साहित्य व अन्य कलांच्याकडे बघण्याचे पर्याय स्पष्ट केले आहेत. वरील प्रकारच्या बार्थच्या चिन्हमीमांसेविषयी तो म्हणतो, ''हे जर काय शक्य करीत असेल, तर बार्थ पूर्वी वाङ्मयाच्या कानुनी परंपरेत केवळ साहित्यकृतींच्या 'खोल' व जवळून वाचण्याची पद्धत या मीमांसेत वापरतो. वस्तुतः *आधुनिकतावादी* वाचन करण्याचेच हे एक रूप आहे'' (141).

इस्थोपचा आग्रह संहितेची प्रत्येक बाजू तपासावी असा आहे. प्रत्येक बाजूला महत्त्व असते. त्यामुळे विचारधारणा, लिंगाचा अर्थ, आत्मनिष्ठ भूमिका आणि इतरचा अर्थ यांना आशयदृष्ट्या आणि चिन्हार्थ व्यक्त करणारे म्हणून शस्त्रक्रियेमधून सादर केले जाते. आधुनिकतावादी वाचनाचा विकास पुराणांची मीमांसा विचारधारणेची

समीक्षा म्हणून करण्याची गरज आहे. तथापि, सूचित सरावाच्या उपयोजित अभ्यासात नकारात्मक व सकारात्मक या दोन्ही बाजूंनी आधुनिक भूमिकेतून केलेले वाचन त्याच्या वाङ्मयीन उपयोगापेक्षा फरक पाडते. कारण ते संहितेची *एकात्मकता* शोधणे आणि सिद्ध करण्याचे ध्येय बाळगत नाही. वाङ्मयीन अभ्यास म्हणून एकाच प्रकारच्या वाङ्मयीन वैचारिक लाल पोळ्याकडे मुसंडी मारीत नाही : आणि सकारात्मकतेने कारण ते संहितेच्या चिकित्सेकरिता घसरलेल्या समस्याप्रधानतेत भर घालते. ते वाचन नेहमीच संहितेची एकात्मता तिच्या प्रत्यक्ष विघटनाचा अस्थायी, सशर्त आणि संदर्भीय परिणाम आहे. ना उजळणी केलेले आधुनिकतावादी वाचन स्वतःला अनुभवजन्य भूमिकेवर पुढे नेत प्रगती करीत- म्हणजे "वाङ्मयीन अभ्यासाच्या गुंतागुंतीला स्पष्ट व स्वाभाविक प्रतिसाद म्हणून त्यापेक्षा कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास करता पुरस्कृत केलेल्या निकषाचा परिणाम म्हणून ते वाचन स्पष्टपणे संदर्भ-संज्ञा-ज्यांच्यामध्ये संहिता उचलली आहे आणि वाचन रचलेय याची पोच पावती देते" (141). संहिता एक घटना म्हणून व कलाकृती एक रचना म्हणून द्वंद्वात्मक दृष्टीने इस्थोपने चित्रपट परीक्षण, व्हर्जिनिया वूल्फची कादंबरी *टू द लाईट हाउस,* जाहिरात, एक कविता यांची चर्चा कृष्टिक–कल्चरल दृष्टीने केली आहे. त्यामुळे रूढ वाङ्मयीन नवसमीक्षेतील मराठीमधील संकुचित कलावादी संकल्पना व संज्ञांचे अर्थ व संदर्भ बदलतात. माधव आचवलांचे *जास्वंद* व द. भि. कुलकर्णींच्या *जीएं ची प्रतिमासृष्टी* कुठल्या खतपाण्यावर फुलते या विचारधारणा स्पष्ट होतात. हे वाचन मूलभूत नसेल, पण ते सहमती झालेल्या अटीवरच केलेले असते. त्या वाचनातील हेतू (फार संताप असणारे नसतील अशी आशा करू) एक विशाल युक्तिवाद न्याय ठरवण्याचा आहे. तो असा की, एक नवा निकष संयुक्तिक वाचने अर्थात तपशिलात जाऊन नव्हे, परंतु ती नवा निकष कामाला लावतात त्यांच्याद्वारे उदय पावत आहे. इस्थोपचा हा निकष लावला तर विशेषतः अमेरिका केंद्रित गेट वे ऑफ इंडिया जवळची राजधानीतील बड्या मराठी प्रकाशकांची व पुण्यनगरीत कृष्टिक–कल्चरल आश्रयाखाली वाढलेली किती प्रकाशकांची गेल्या अर्ध शतकातील अँग्लो-अमेरिकी 'फेकाफेकी'

अभ्यासक्रमातून टाकून द्यावी लागेल, याची चौकशी करावी लागेल. मात्र त्यांची जागा घेणारी पर्यायी कृष्टिक–कल्चरल समीक्षा का तयार नाही?

त्या उत्तरासाठी इस्थोपच्या पुस्तकाच्या दहाव्या प्रकरणाच्या सुरुवातीला "कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचे राजकारण" या शीर्षकाखालील रोलां बार्थचे : "इतिहासापासून एक छोटा रूपवाद दूरच धावतो... एखादा पुष्कळ काही त्याच्यासाठी परत आणतो" असे वाचावे लागेल.

बार्थने स्वतःच्या पुस्तकाच्या पूर्ण विरोधात जाणारा अमेरिकेतील वाचक प्रतिसाद समीक्षेच्या क्षेत्रातील नामवंताचा एक उतारा देऊन त्याचे खंडन केले आहे. स्वतंत्रपणे पर्याय उभे करणारे, बोर्दियु म्हणतो, ते "उच्चभ्रू सांस्कृतिक भांडवल"च वंचित गटाकडे अजूनही नाही. साहित्याचे 'शुद्धीकरण' शुद्ध वाचनात टिकवण्याचा स्टॅन्ले फिशचा दुराग्रह जसाच्या तसा पुरोहितवर्ग वर्चस्वी मराठी समीक्षेच्या ओझ्यात (गोऱ्यांचेच ओझे म्हणा) असावा हे आर्यवंशीय वासाहतिक युतीचा स्वातंत्र्योत्तर विस्ताराच्या हिमनगाचे एक टोक आहे. फिश म्हणतो,

> मला हे विचित्र वाटते की, आज कित्येक लोकांना वाटते की, वाङ्मयीन मीमांसेच्या तंत्रांची कक्षा शासकीय घोषणा किंवा राजकीय संवाद किंवा जाहिरात करणारे पत्रक यांच्यापर्यंत विस्तारून तुम्ही समीक्षा अधिक राजकीय आणि तिच्या संस्था बाह्य भानगडींच्या बाबींविषयी अधिक सजग करता : तुम्ही हे सगळं करता (आणि नाक मुरडावे असे त्यात काही नाही) ते संस्थेचे कामकाज विस्तारणे आणि वाङ्मयीन अभ्यासाचा झेंडा अधिकात अधिक प्रदेशावर रोवता (1987, 249-50).

हाच झेंडा पद्धतशीरपणे पुरस्कार, पद, प्रसिद्धी, पतित पावन, जावई, सरदारकी, जहागिरी, अभ्यासक्रमातील मानपत्र वगैरे वगैरे राजमान्य राजेश्री पुरोहितेतर लेखकांना बहाल करून स्टॅनले फिशचेच मासे आयात करून भारतात कसे गळाला लावले, हा स्वतंत्र कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचा विषय आहे. इथे इस्थोप धाडसाने फिशच्या गळाची दोरी कशी छाटतो ते पाहू :

जेव्हापासून *वाङ्मयीन कृष्टिक-कल्चरल अभ्यासात* फिश ज्याला "वाङ्मयीन वाचन" म्हणतो आणि मी "आधुनिकतावादी वाचन" म्हणतो ते काही तरी खरोखर राजकीय घोषणा, राजकीय मुत्सद्दी संवाद आणि जाहिरातीची प्रत यांच्यापर्यंत विस्तारून लागू करावी. हा उतारा काही महत्त्वाच्या प्रश्नांना तोंड फोडतो" (177).

मुळात आपल्या तिन्ही खंडाचा उद्देश या प्रश्नांची उत्तरे शोधत जागतिक स्पर्धेत एक पर्याय उभा करण्याचा आहे. मराठीतील हे प्रश्न फार वेगळे नाहीत. उलट इस्थोपची बरीच मते आपल्या पुराणी-पंचतंत्री 'सांस्कृतिक हुकूमशाही' संवर्धक साहित्यातील मराठी 'उच्चभ्रू सांस्कृतिक साम्राज्यशाहीला' जास्त लागू पडतील असे वाटते. त्याला कथा-कादंबऱ्यातील कल्पित व "वास्तविक पारिभाषितापेक्षा बिगर, कथनापेक्षा कथनावर (जरी हे फरक काटेकोरपणे नसले तरी) जास्त भर काही काळ देणे चालू ठेवायचा आहे. कारण कृष्टी–कल्चर अभ्यासात ते राजकीय अलंकारिक वक्तृत्व व कायदेशीर पारिभाषिते तयार असतात, त्यांच्याकडे मूलभूत समीक्षा केव्हाच लक्ष वेधत आली आहे. आणि त्यांच्या पलीकडे कृष्टी–कल्चरच्या पारिभाषितांची प्रचंड व्याप्तीची पूर्ण पारिभाषिते पडली आहेत-अधिकृत आणि अनधिकृत, गूढ, हीन, चमत्कारिक आणि वैज्ञानिक, व्यावहारिक आणि सुखकारक." "जसे वक्तृत्वशास्त्राचा प्राचीन अभ्यासाने मानवाच्या आशय अभिव्यक्तीचा तिच्याशी संबंधित म्हणून कोणताही आकृतिबंध त्याच्या पलीकडे नाही असे समजले. म्हणून तत्त्वतः सांस्कृतिक-cultural अभ्यास खरा अर्थ सरावाने सूचित करण्याच्या प्रत्येक रूपबंधाला संबोधित करेल"(176).

असे आदिबंध प्रतिपारिभाषित 'सांस्कृतिक' संरचनांत तयार झाल्याशिवाय बदल घडणार नाहीत. आपल्या भूमिकेवर साहित्य समीक्षेतील परंपरावादी ठाम राहून पळवाटा शोधत जुळवून घेत विरोधी पारिभाषिते भारतीय अवतार परंपरेत बसवतात तसेच जगभर चालते. फिशदेखील कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासातील पद्धतीची चौकशी करतो. पण दावा करतो की, 'त्यांचा विस्तार', 'वाङ्मयीन वाचन' बिगर वाङ्मयीन

एच–३०७
१३

संहितांच्यापर्यंत वाढवण्याने त्यांना वाङ्मयात बदलते. हेच नेमके मराठीत ग्रामीण, दलित इ. कथित विद्रोही चळवळीत घडले आहे. आधुनिक आयातीत भारतीय रंगसफेती केलेल्या मर्ढेकर-पाटणकरी साहित्याच्या सौंदर्यशास्त्राच्या वर्चस्वाविषयी इस्थोपप्रमाणे प्रश्न उपस्थित करणारा कृष्टिक-कल्चरिस्टअजून तयार झालेला नाही. फिशचा दावा तपासताना इस्थोप वैशिष्ट्यपूर्ण घटकांची यादी तपासण्याचा आग्रह धरतो. फिश वाङ्मयीन वाचनाचा भाग म्हणून आकृतिबंध, आशय, शैली, ऐक्य, इ. कलात्मकतेचा पाढा वाचतो. मग विचारधारणा, बाह्य वास्तव, कृष्टिक–कल्चरल परिभाषितांचे वैविध्य वगैरे वाङ्मय बाह्यघटकांचे काय? म्हणून इस्थोपने सूचित सरावाचे सूत्र साहित्याच्या वर्चस्वाकडून ऐक्याचे निकष culture-संस्कृतीकडे वळवण्याचे सुचवले आहे. दोन्हींना बरोबर समजावे. R -> T (= A) याचा बदल R<->T असा वाचन बरोबर परिवर्तन (178). चिनी संस्कृतिस्ट तुलनाकार कार्ल कावेच्या "तुलनात्मक साहित्य आणि रूपकाची विचारधारा : पूर्व व पश्चिम" या लेखामध्ये रूपकाचा सदुपयोग व दुरूपयोग यावर चांगले भाष्य केले आहे. ते कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाच्या दृष्टीने महत्त्वाचे आहे. ते मराठी पुराणेतिहास पुनर्लेखनाच्या कादंबऱ्यांतील अलंकारिक सजावटीला लागू करावे (पाहा *संगम*).

फिश ज्या राजकारणातून कृष्टिक–कल्चरल साम्राज्यवादाचा बागुलबुवा दाखवतो, तो मुळात उच्च शिक्षणाच्या संस्थातून वाङ्मयाच्या अभ्यासातून निरनिराळ्या रूपात स्थिर करण्यात आला आहे. एकविसाव्या शतकात पाश्चात्त्य जगात तो टिकणार नाही हा इस्थोपचा दावा आहे. सबब, निकष व पद्धती पारंपरिक रूपवाद साहित्याला पूर्वीच्या रूपात सांभाळण्याची हमी शिक्षण संस्था देऊ शकत नाहीत. ते एवढे सोपे नाही. विचारधारणेच्या टीकेचा परिणाम साधण्यासाठी अभ्यासपद्धतीचे उपयोजन राजकारणाबरोबर होतच राहणार. इस्थोपने म्हटले, "1927 मध्ये विल्यम एम्पसन हा फार उंचीचा समीक्षक प्रस्तुत संदर्भातील त्याचा चिकित्सेचा तर्क लेखकाच्या वारशाने लाभलेल्या कल्पनेविरोधी पुढे रेटू शकला नाही आणि साहित्यकृतीची गृहीत एकात्मता-ही विचारधारणा त्याच्यासाठी केवळ एवढी बळकट होती की, तो काही

करू शकला नाही''. मराठीतील वाङ्मयीन महात्मता व राजकारणापासून अलिप्तता ही विचारधारणा स्वातंत्र्यानंतर बळकट करण्याचे हे मूळ अमेरिका केंद्रातून आले आहे. त्या रिमोट कंट्रोलच्या हिंदुत्ववादी राजकारणाचे स्वरूप विनय लाल व रामचंद्र गुहा यांनी स्पष्ट केल्याचा संदर्भ आधीच्या खंडात आपण दिला आहे. हे राजकारण सिलिकॉन व्हॅलीतून सतत सुरू आहे.

अर्थात, शेक्सपिअर कोणत्याही मार्गाने शिकवला तरी तो विद्वान म्हणतो, तसा राजकीय परिणाम कधीच होणे शक्य नाही. त्याच्या विरोधात दोन युक्तिवाद इस्थोपने नोंदवले आहे. ''एक डावपेचाच्या पारिभाषेत आणि दुसरा आत्मनिष्ठ भूमिकेच्या परिभाषेत. 'विचारधारणात्मक टीका' अग्रक्रमाने पसंत करून जर तुम्ही केवळ ज्ञानाचे प्रचलित पारिभाषित अस्पर्श सोडण्याचा धोका पत्करता असे नव्हे-थोडक्यात तुमचे राजकारण दुबळे केले जाते, कारण तुम्ही त्या पारिभाषिताच्या बाहेर राहण्याची शक्यता आहे'' (179).

अधिक चांगल्या राजकारणाप्रमाणे अधिक चांगल्या अर्थकारणाचा प्रस्ताव 1960 च्या दशकात मार्क्सवादी भूमिकेतून सादर झाला. बाजार व्यवस्थेची पारंपरिक प्रमाणके बदलण्याचा आग्रह धरला. या दुरुस्त प्रस्तावाला पाठिंबा दर्शवीत इस्थोप लिहितो, ''हा परिष्कृत निकष अधिक चांगले ज्ञान, सूचित सरावाचे/व्यवहाराची अधिक चांगली समज ज्याच्या जागी बदल करायचा त्यापेक्षा देतो. कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचे राजकारण अधिक प्रभावी ठरेल. ते एवढ्या प्रमाणात की, ते जी संहितात्मकता वक्तृत्वशास्त्राच्या परंपरेत मागे जाते तिच्याविषयीच्या लेखनाच्या प्रकारात ती स्थान मिळवण्याचा दावा करू शकते'' (180).

जागतिक संहितांच्या 'जिग-सॉ' खेळाच्या चौकटीत आपल्या संहितांमधील डावपेच लक्षात घेतले पाहिजेत. वाङ्मयीन अभ्यासाचे मानव्य शाखेतील विशेष स्थान हीदेखील प्रायोगिक ताकदच होती. मानवतावादाचे साहित्यातील बनावदेखील तपासावे लागत. एकाचा सत्य की जय हो, दुसऱ्यासाठी पराभव ठरतो. कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाने त्याचा शैक्षणिक विषय प्रथमतः सत्याच्या संबंधात ठेवू नये. परंतु

ज्याच्यात तो किंवा ती रचण्यात आले त्या संहितात्मक रचनात बसवणे अधिक चांगले ठरते. यालाच संहितेची सांसारिकता (worldlines) म्हणतात. केवळ ज्ञानानुभवात्मक दृष्टीने-जसा सर्वसाधारणीकरण केलेला अर्थ म्हणून संहितात्मकतेला भिडणे असा हा प्रकार नसतो. पण साहित्यकृती/चिन्हांचा खेळ अनुभवणे आणि दुसऱ्यांदा समीक्षा व मीमांसेकडे वळणे कदाचित कर्त्यासाठी त्याच्या/तिच्या स्वतःच्या प्रत्यक्ष अनिश्चितता व स्थानात्मकतेविषयी काही तरी उघड होऊ शकेल. ऐतिहासिकदृष्ट्या अर्थाच्या निश्चित केलेल्या रचना मी (I) पेक्षा मला (me) वाचतात. या निष्कर्षाच्या समर्थनासाठी इस्थोपने आपल्या पुस्तकासाठी ख्रिस्तोफर कॉडवेलचे खालील आदर्श वाक्य दिले आहे :

> मानवतावाद, उच्चभ्रू (bourgeois) 'संस्कृतीची' निर्मिती, अखेर त्याच्यापासून अलग करते. आणि मानवतावाद, त्याला सोडू, किंवा त्यापेक्षा जोराने बाहेर ढकलून, एकतर श्रमजीवींच्या दर्जातून गेलेच पाहिजे किंवा गपगुमान कोपऱ्यात जाऊन त्याचा गळा चिरला पाहिजे (1971, 72).

मात्र मानवतावादाचा नकार कोणत्याही राजकीय परिणामाची हमी देत नाही, असे इस्थोप म्हणतो. डावे व उजवेही त्याचा गैरफायदा घेतील. परंतु हा मानवतावादाचा पेच वाङ्मयीन अभ्यासाच्या पतनात स्वतः काम करताना नक्कीच नव्या प्रमाणकाकडे वळण्याची संधी देतो. हा निकष ज्याचे परिणाम आधीच नक्की सांगणे कठीण आहे. अशा मूलभूत हस्तक्षेपाशी जोडलेला आहे. या विरोधापत्तीचे उदाहरण त्याने पुन्हा एम्पसनचेच दिले आहे. 1927 मध्ये एम्पसनला त्याच्या काव्यात्मक दुर्बोधतेवरील लेखनाच्या पुढे कोणते ताट वाढून ठेवले असेल याचा तर्क करता आला नाही. पुढे फ्रँक, द क्वीनी लेव्हिस यांना त्यांच्या लोकप्रिय संस्कृतीवरील हल्ल्याच्या मोठ्या पडझडीनंतरच्या गर्भितार्थांची जाणीव नव्हती. पुढे उपरोधाने इस्थोप जे म्हणतो ते ग्रेसचे साहित्य व पुरोहिती समीक्षेला जास्त लागू पडते. तो लिहितो, "वर्तमान नेहमीच चुकीचे वाचले जाते. फेब्रुवारी 1917 लेनिनला पटले होते की, त्या वर्षी रशियात क्रांती नसेल आणि 1985 मध्ये परिपूर्णतेचा कोणताही संकेत आता पूर्व

युरोपात घडत असलेल्या विश्व-ऐतिहासिक बदलांच्या शिवाय कोणाला मिळाला होता?''(181).

3.6 बार्केरची हत्यारांची पेटी आणि अनुभवांची कृष्टिक-कल्चरल शिदोरी

ख्रिस बार्केर या अमेरिकतील आजच्या नामवंत विद्वानाचे उदाहरण रेमण्ड विल्यम्सच्या पुढच्या पिढीतील आदर्श म्हणून निवडले आहे. मागे उल्लेख केलेल्या *कृष्टिक-कल्चरल अभ्यासाचा शब्दकोश* मध्येच त्याने त्या विद्याशाखेच्या जन्माची 'कहाणी' एक साक्षीदार विद्यार्थी म्हणून कथन केली आहे. 1975-78 या काळात तो बर्मिंगहॅम विद्यापीठाच्या समाजशास्त्र विभागात पदवीपूर्व शिक्षण घेत होता. आपल्याकडे 'तेथे पाहिजे जातीचे' ही म्हण शिक्षणक्षेत्रातही एका विद्याशाखेतील अभ्यासकाने दुसऱ्या विषयात लुडबुड करू नये, एवढा नवजातवाद चिरंतन आहे. परंतु बार्केर सीसीसीएस मध्ये स्टुअर्ट हॉलची भाषणे ऐकायला जात असे. चर्चासत्रात नाव न नोंदवता घुसत असे. त्यांच्या विद्वानांचे निबंध व पुस्तके वाचीत असे. पुढे लीड्स विद्यापीठात त्याच्या डॉक्टोरल मार्गदर्शिका जेनेट वुल्फ या सीसीसीएस केंद्राच्या पदवीधर भेटल्या. कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास हे नवे क्षेत्र मुळातच बार्केरला खुणावत होते. हा दुग्धशर्करा योग जुळून आला. बर्मिंगहॅम पठडी त्या काळात प्रसिद्धीच्या कळसास पोहचली होती. संशोधक व प्रतिभावंत जन्मावा लागतो अशी मराठी मिथके मातीत मिसळणारी ही उदाहरणे आहेत. बार्केर त्रयस्तपणे कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासात दोन भेद करतो : संस्थेत स्थाननिश्चिती केलेले. कृष्टी–कल्चरचा अभ्यास विविध शैक्षणिक विद्याशाखांत घडत असतो-समाजशास्त्र, मानवशास्त्र, इंग्रजी साहित्य इ.-आणि भौगोलिक व संस्थात्मक अवकाशाच्या व्याप्तीत. परंतु हा निर्णायकपणे सांस्कृतिक-cultural अभ्यासच असतो असे नाही.

तर कृष्टी–कल्चरच्या अभ्यासाला मुळें (उगम)च नाहीत. याचा अर्थ असा नव्हे की, कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचे नाव ठेवता येणे शक्य नाही. 1960 च्या दशकात बर्मिंगहॅम विद्यापीठाच्या (युके) समकालीन कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास केंद्राची रचना हे निर्णायक संघटनात्मक उदाहरण आहे. त्या काळापासून कृष्टिक–कल्चरल

अभ्यासाने आपला बौद्धिक पाया व भौगोलिक कार्यक्षेत्राची व्याप्ती वाढवली आहे. अमेरिका, ऑस्ट्रेलिया, आफ्रिका, आशिया, लॅटिन अमेरिका आणि युरोपात स्वतः व्याख्या केलेले कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचे व्यवसायी/कर्ता भिन्न मार्गांनी काम करणाऱ्या कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासांच्या प्रत्येकाच्या 'रचना' बरोबर कार्यरत आहेत. या यादीत भारतीय उपखंडाचे नाव कुठेही नाही. मराठीत पाश्चात्त्य उगमस्थाने लपवून नाटकातील विविध प्रकारांचे "अनौरस" बाप फक्त एकाच सर्वश्रेष्ठ जातीतील कसे, 'याचा सांस्कृतिक' शोध मी (1984) घेतला आहे. उलट बार्केर केवळ ब्रिटिश कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासांना स्वभावतः अग्रहक्क बहाल करीत नाही. तो बर्मिंगहॅममधील कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाची जडण-घडण या अर्थपूर्ण क्षणाकडे संस्थात्मकदृष्ट्या अंगुलिनिर्देश करतो. समाजशास्त्र हे काही मार्क्स, डर्खिम आणि वेबर तिघांचेच काम जसे विज्ञान हे केवळ न्यूटन व आईनस्टाईनचेच क्षेत्र आहे असे नाही. परंतु या व्यक्तींच्या चर्चेशिवाय हे विषय अभ्यासणे शक्य नाही. त्याचप्रमाणे समकालीन कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास म्हणजे बर्मिंगहॅम पठडी नव्हे. परंतु या क्षेत्रातील कोणताही शोध त्याच्या वारशाशी गुंतवण्याची गरज असते. भारतातील 'सांस्कृतिक' मक्तेदारी आणि वारसा एकाच जातीचा असतो. कोळणीचा संकरित जातीचा महाभारत कर्ता व्यास आणि वाल्या कोळी हा रामायण रचिता यांचा वारसा आजवर पुराणांच्या 'सांस्कृतिक' राजकारणासाठी लादला जातो. त्यांच्या तोडीचे समकालीन चांगले कवी नव्हते का? महाकवी उशन व कथाकार गुणाढ्याची उपेक्षा का?

कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचे बार्केरने केलेले विवरण आपल्यासाठी फार महत्त्वाचे आहे. त्यामुळे पहिल्या खंडातील 'संस्कृती'-culture या शब्दाच्या व्याख्या ते दुसऱ्या खंडातील सांस्कृतिक सिद्धांतांचा आढावा हा किती नवा व बिकट वाटेवरचा प्रवास आहे हे लक्षात येते. बार्केरच्या मते, कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचा वृत्तांत नवमार्क्सवाद आणि त्यांच्या संरचनावाद व ग्रामसीच्या लेखनात गुंतवण्यापासून सुरू होतो. इथे कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाकरिता प्रमुख संकल्पना या *संहिता, विचारधारणा* आणि *नेतृत्व-दादागिरी* या संबंधातील आहेत. त्याचबरोबर कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाने

अनुभवजन्य व वंशजातशास्त्रीय साहित्यकृतींचा प्रवाह विकसित केला की, ज्याला संहितात्मक चिकित्सेपेक्षा बऱ्याच वेळा कमी उंचीची पार्श्वभूमी असतो. पण त्याची सहानुभूती तिला आहे. मानववंशजातशास्त्र व संहितात्मक चिकित्सा परस्परांना वगळणाऱ्या नाहीत, हे त्याला पटले नाही. नंतर स्टुअर्ट हॉलच्या प्रेरणेमुळे उत्तरसंरचनावादाच्या काही बाजू आणि विशेषतः फूकोच्या ग्रंथांनी त्याला प्रभावित केले. सत्य व प्रतिरोपणाच्या समस्यांत *पारिभाषित* व *आत्मनिष्ठे* च्या संकल्पना केंद्रस्थानी आहेत. अस्मितेच्या प्रश्नांनी त्याला चांगलेच पछाडले. उत्तरसंरचनावादाने त्याला विचारधारणा व दादागिरीच्या संकल्पनांचा पुनर्विचार करायला लावले. हॉल, लक्लॉ आणि इतरांनी उत्तरसंरचनावादाने प्रेरणा दिलेला उत्तर-मार्क्सवाद याची आवड वाढवली. मात्र विचारधारणा किंवा पारंपरिक मार्क्सवादाची कल्पना कमी उपयुक्त वाटू लागली. हा साक्षेपाने थेट बर्मिंगहॅमने स्फूर्ती दिलेला आंतर-विषयात्मक मार्ग आहे आणि तो या शब्दकोशाच्या रचनेत प्रतिबिंबित झाला आहे. त्याने प्रांजळपणे कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासापासून रिचर्ड, रोर्टी व नव-उपयोगितावादाच्या प्रभावाने दूर नेल्याची कबुली दिली आहे.

बार्केरने केलेली स्वतःच्या ज्ञानाची चिकित्सा अवघड आहे. त्याच्या संकल्पनात्मक व सैद्धांतिक प्रभुत्वाचे पुरावे या प्रस्तावनेत मिळतात. उदाहरणार्थ, बार्केर म्हणतो,

> परिणामवाद त्याच्या मूलतत्त्ववाद विरोध व सदृश्य मूलतत्त्ववाद विरोध यांच्याबरोबर सध्या कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासात आरूढ झालेल्या आहेत. उत्तरसंरचनावादी विचारात सहभागी आहेत. तथापि, उत्तरसंरचनावादाविरोधी उपयोगितावाद हे युक्तिवाद सामाजिक सुधारणांच्या बांधिलकीशी जोडतात. परिणामवाद सुचवतो की, तो सामाजिक परिवर्तनासाठीचा संघर्ष हा भाषा/संहिता आणि भौतिक व्यवहार/धोरणात्मक क्रियेचा प्रश्न आहे. कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाप्रमाणे परिणामवाद जे 'स्वाभाविक वाटते त्या 'चांगल्या' जगाचा पाठलाग करताना ते प्रासंगिक रूपांतरित करण्याचा प्रयत्न करतो. तथापि, उत्तरसंरचनावादाच्या अनेक अनुयायांच्या क्रांतिकारक वक्तृत्वाप्रमाणे

नव्हे, उपयोगितावाद स्वतःची लग्नगाठ तुकड्यातुकड्याच्या व्यावहारिक राजकीय परिवर्तनासाठी गरजेशी मारावी जागते. या अर्थाने परिणामवादाला जीवनाचा 'शोकात्म' हा दृष्टीकोन आहे. कारण तो समजा, मार्क्सवादाच्या युरोपियन रामराज्यी दाबात सहभागी होऊ शकत नाही. याच्या उलट तो परीक्षण प्रयोगवाद पसंत करतो की ,जो काम करण्याचे नवे मार्ग शोधण्याच्या मागे लागतो. ते काम आपण जेव्हा 'आमच्या' मूल्यांच्याविरोधी योजना'अधिक चांगली' म्हणून आपण वर्णन करू शकतो. मी युक्तिवाद करीन की, कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाकरता ती मूल्ये आहेत, किंवा असली पाहिजेत. एक आधुनिक-उत्तराधुनिक मिश्रण समानता, स्वातंत्र्य, ऐक्य, सहनशीलता, भेद, वैविध्य आणि न्यायाकडून केलेले आहे (प्रस्तावना xvi).

बार्केरचे वर्णन परीक्षण करणाऱ्या लेखकाने "उत्तराधुनिकवादी झालेला नवमार्क्सवादी" असे केले होते. त्याची 'री' ओढाताण उत्तर-मार्क्सवाद व नव-उपयोगितावादात सुरू होती. हेच मिश्रण त्यांच्या *मेकिंग सेन्स ऑफ कल्चरल्ड स्टडीज : सेन्ट्रल प्रॉब्लेम्स् ॲन्ड क्रिटिकल डिबेट्स* (बार्केर, 2002) या पुस्तकाचा गाभा आहे. याचा सारांश पुढील प्रकरणात दिला आहे. ज्ञानमीमांसा, स्त्रीवाद, उत्तरवासाहतिक सिद्धांत या प्रवाहातील अभ्यासही कृष्टी–कल्चर अभ्यासात महत्त्वाचे ठरले आहेत. परंतु हे वळण या क्षेत्रातील मराठी अभ्यासांनी जेवढे पाश्चात्त्य विद्वानांच्या संशोधनाने घेतले तसे फारसे घेतलेले नाही.

3.7 शब्दकोश : सांस्कृतिक अभ्यासाच्या हत्यारांची पेटी

अशा प्रकारे बार्केरने विशिष्ट दिशेने भक्कम वैचारिक बैठक व वाङ्मयीन प्रभुत्व कमावल्यानंतर कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासासाठी उपयुक्त हत्यारे जमा करायला सुरुवात केली. त्या संकल्पनांच्याविषयी मतभिन्नता असू शकेल. पूर्वी साहित्य समीक्षेच्या शुद्ध परंपरेत वाढलेल्या लेखकांना पुढील शब्दांचा परिचय नव्हता : रचना, संस्कृती-culture, पारिभाषित, दादागिरी (hegenomy), अस्मिता, विचारधारणा, लोकप्रिय 'संस्कृती', सत्ता, प्रतिनिधित्व, चिन्ह, आत्मनिष्ठा, संहिता ही कृष्टिक–कल्चरल

अभ्यासातील काही संज्ञांची मोजकी नावे आहेत. या सैद्धांतिक संकल्पनांचे उपयोग साध्या शब्दापेक्षा जास्त व्याप्तीचे व वेगवेगळे आहेत. कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचे लेखक जग ज्यांच्याआधारे समजून घेतात, त्यांच्यापैकी या संकल्पना आहेत. हे लेखक त्यांचे अनुभवजन्य शोध पुढे चालवतात व पुराव्यांचा अर्थ लावतात. अशाप्रकारे ही सैद्धांतिक भाषा या अभ्यासांना ठळक साचा व भूमिका देतात. हीच संकल्पना-सैद्धांतिक निरक्षरता गाव चावडीवरील कंदिलाच्या युगातील रूढी, परंपरा, आख्यायिका, म्हणी वगैरे कच्चा माल गोळा/टेप करून ग्रामीण मराठी लेखकांच्या संकलनांचे भरताड आणि पाश्चात्त्य प्रगत संस्कृतिस्टांच्या-culturalists मूलभूत चिकित्सेत फार भेद आहे. कारण त्यांच्याकडे असलेल्या 'कृष्टिक' अभ्यासाच्या हत्यारांची पेटी आणि भारतीय 'उच्चसंस्कृती'चे "बोरू" व बारखडीची लाठी काठी यांच्यात खूपच फरक आहे. बार्केरने भिन्न सैद्धांतिक प्रवाह आणि अभ्यासपद्धतीमय दृष्टीकोनामधून निवडलेले सिद्धांत व संकल्पनांचा संग्रह केला. त्यांची यादी :

मानवजातीशास्त्र स्त्रीवाद	मार्क्सवाद
भाषेचे तत्त्वज्ञान, राजकीय अर्थशास्त्र	उत्तरवासाहतिक सिद्धांत
उत्तर-मार्क्सवाद, उत्तरसंरचनावाद	परिणामवाद
मनोविश्लेषण, संरचनावाद	संहितात्मक चिकित्सा

परिणामतः मराठीप्रमाणे ठरावीक शब्दांचे खुळखुळे वाजवत संमोहन करणारे हे पारंपरिक मराठी वक्तृत्व व सौंदर्यशास्त्राचे साचे नाहीत. एक एकसंध, ऐक्य झालेली विद्याशाखा म्हणून सीमा आखलेले कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास हे क्षेत्र नाही. स्पष्ट असे साचेबद्ध, आशयपूर्ण विषय, संकल्पना आणि अभ्यास पद्धती असे पोलादी कोंडवाडे नाहीत. "क्ष लेखक : जीवन व कार्य", असे ठोकळेबाज गणपती माहिती संकलन नाहीत. व्याख्या व विद्याशाखीय हद्दीच्या समस्या अनेक क्षेत्रांत आहेत. कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासात जो गुंता स्पष्ट करण्यात येतो ते अवघड काम समाजशास्त्र, स्त्री अभ्यास, भौतिकशास्त्र, भाषाशास्त्र आणि बुद्धवाद अथवा हिंदूवाद अशा अलग अलग विद्याशाखांत शक्य होत नाही. **आंतरविद्याशाखीयता हे कृष्टिक–कल्चरल**

अभ्यासाचे बलस्थान आहे. हे नेहमीच अनेक किंवा उत्तर-विद्याशाखीय चिकित्सेचे क्षेत्र की जे स्वतः व इतर ''विषय'' यांच्यामधील सीमा धूसर करते. त्याचा ठळक ढाचा असला तरी इतर विषयांतून चमकत्या संकल्पना स्वीकारणे त्याला आवडते. नेमकी हीच सोय जाती-वर्गाच्या भारतीय उतरंडीत नाही. **या क्षेत्रातील शब्दकोश किंवा शस्त्रपेटी 'संस्कृतीशी' संबंधित रचनात्मक घटक म्हणून चिन्हे, अर्थ व प्रतिनिधित्व यांना मध्यवर्ती स्थान देतात. या संज्ञांचा संबंध त्या प्रतिनिधित्वाच्या रचना व परिणाम यांच्याशी आहे, अशाप्रकारे हा अभ्यास सत्तेचे राजकारण व चिन्हव्यवस्था, संस्था व संरचनांना महत्त्व देतो. कृष्टिक-कल्चरल राजकारण हा या क्षेत्रातील जिव्हाव्याचा विषय आहे.** त्याचेच भय मराठी विद्वानांना बंडखोरांच्या खुनांच्या परंपरांमुळे वाटत आले आहे. मराठी संशोधकांना माहिती संकलन म्हणजे ज्ञान नव्हे हे क्वचितच लक्षात येते. या माहितीतून सिद्धांत काढता येतो किंवा त्याची पडताळणी करता येते. याचा अर्थ 'वस्तुस्थिती' निरपेक्ष नसते किंवा वस्तुस्थिती काढून टाकण्याने सिद्धांताशिवाय आपल्या जीवनाविषयी पुराणकथा निर्माण करीत नाही. खरोखर सिद्धांत हा थोडक्यात एक मानवतेविषयीची कथा तिच्या परिणामाविषयीच्या क्रिया व निवाडे यांच्याकरिता तात्पर्याबरोबर आहे. या मुद्द्यासाठी बार्केरने फ्रेंच तत्त्वज्ञ फुकोच्या (1980) सिद्धांतनाचा आधार घेतला आहे. तरीही सिद्धांत जगाचे चित्र कमी-अधिक बरोबर असत नाही. उलट ते एक हत्यार, साधन किंवा तर्कजगातील हस्तक्षेपासाठी आहे. सिद्धांत रचना हा एक आत्मपरिवर्तित वादविवादाचा प्रयत्न आहे. तो जगात अर्थ लावणे व मध्यस्थीचा प्रयत्न करतो : ''त्याच्या रचनेत संकल्पना व युक्तिवादातून ज्याच्याद्वारे आमच्याविषयी विचार करण्याच्या उद्देशाने नवे मार्ग देण्याचे चिंतन गुंतलेले असते. सैद्धांतिक लेखन/साहित्यकृतीचा विचार 'सांस्कृतिक' ओळखीच्या खुणा व नकाशे तयार करणे म्हणून करता येणे शक्य आहे. ज्या खुणा व नकाशांद्वारे आपणाला मार्गदर्शन मिळते आणि जगात विचार व क्रिया करण्यासाठी सैद्धांतिक संकल्पना हत्यारे आहेत. असा प्रकार म्हणून 'हा शब्दकोश विचार करण्याच्या

कामात मदत करणारी हत्यारांची पेटी' म्हणून विचार करणे शक्य आहे.'' अशा हत्यारांचे शस्त्रागार मूकर्जी म्हणतात त्या भारतीय 'नपुंसक बुद्धिमंतांकडे' आजही नाही (प्रस्तावना, xviii). शब्दकोशातील विषारी गोळ्या मराठीत कुणी शोधल्या?

मात्र ही पेटी वापरण्यासाठी काही कौशल्ये आत्मसात करावी लागतात, पत्थे पाळावी लागतात. अंधभक्ती व फक्त उत्साह कामी येत नाही. खरोखर, शब्द ही फार निसरडी साधने असतात. डेरिडा (1976) जशी आठवण आपणाला फरक difference च्या त्याच्या संकल्पनेबरोबर देतो – difference and diferral (फरक आणि झुकणारा, अस्थायी). देरिडा करता चिन्हाच्या बाहेर कुठलाही मूळचा अर्थ नाही आणि चिन्हे कोणताही स्पष्ट व निश्चित अर्थ धारण करीत नाहीत. इथे अर्थ सूचनांच्या प्रक्रियेला अर्थाची निर्मिती सातत्याने स्थगित केली जाते आणि पुरवणी जोडलेली आहे. जेणेकरून चिन्हांच्या साखळीवरून अर्थ घसरत स्थिर सूचितार्थ नष्ट करीत जातो. शब्द विविध अर्थांचे वहन करतात. त्यात इतर संदर्भातील अन्य संबंधित शब्दापासून घेतलेल्या इतर अर्थांचे प्रतिध्वनी अथवा ठशांचा समावेश असतो. ''खरोखर शब्दकोश वापरणे हा फरक स्वीकारण्याच्या (differance) संकल्पनेचा शोध घेण्याचा एक मार्ग आहे. जर आपण एखाद्या शब्दाचा अर्थ शब्दकोशात बघू लागलो तर आपण एका स्थगितीत झुकण्याच्या आंतरसंहितात्मकतेच्या अमर्याद प्रक्रियेतील अन्य शब्दांच्याकडील संदर्भ आपण घेत असतो. ह्या शब्दकोशातील संकल्पनांचा कोणताही एक कायमचा निश्चित केलेला अर्थ नाही. शब्दांना व्याख्येतील निश्चित चिरंतन अर्थ देण्याचे दावे करणारा हा शब्दकोश नाही. सर्वात उत्तम म्हणजे दिलेला तो अर्थ वापरात असतो. मी त्या संकल्पनांच्या सांस्कृतिक अभ्यासातील संदर्भातील सर्वसाधारण उपयोगासाठी काही ''ओळखीच्या खुणा देतो''(xviii). बार्केरच्या या भूमिकेची व शब्दकोशाची 'संस्कृती'-culture या नोंदीत त्याने दिलेल्या तपशिलाची तुलना आपण पहिल्या प्रकरणाच्या प्रारंभी संस्कृत-मराठी व इंग्लिश-मराठी शब्दकोशातील अर्थांशी करणे फार आवश्यक आहे. कारण मराठी समग्र शिक्षण प्रक्रिया या दोनपैकी इंग्रजीमधून सोयीने जातीयीकरणाने (castealization)अनुवादित

केलेल्या मराठी शब्दकोशाने नियंत्रित केलेली आहे. हे बहुसंख्य आधुनिक कोश तयार व्हायला ब्रिटिश अधिकारी आणि त्यांचे मध्यस्थ ब्राह्मण यांच्या युतीमधून तयार झाले आहेत. त्यात 'बीबीएटी' प्रक्रियेचे प्रयोगशाळेतील परीक्षण आजवर कुणीही केलेले नाही. त्यातील अज्ञानाचे उत्पादन उघड करणारा रेमण्ड विल्यम्स मराठीत अजून जन्मलेला नाही. उदा., स्वजातीय अहित टाळण्यासाठी संस्कृतीचा अर्थ कायमचा फक्त धर्म'संस्कार' असाच नियंत्रित करणे किंवा paradox चा विरोधापत्ती हा अर्थ टाळून फक्त 'विरोधाभास' लिहिणे, ही फसवणूक आहे. शब्दकोश वाचनाचे प्रशिक्षणही देण्याची सोय नाही. जगभरचे शब्दकोश धुंडाळण्याचे भाषिक प्रभुत्व नाही. मुळात कृष्टिक–कल्चरल भांडवल भारतीयांच्याकडे नसते. हा आदिबंध आजही कायम आहे. हेच बार्केरची मांडणी कळायला 'जड' जाण्याचे आणि 'सांस्कृतिक निरक्षरतेचे' आणखी एक पारंपरिक कारण आहे. ही कोंडी फोडण्यासाठी कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचे बार्केरने स्पष्ट केलेले उद्देश आधी समजून घेऊ .

या क्षेत्रातील अभ्यासासाठी हत्याराची पेटी तयार ठेवली, तर ती हत्यारे नेमकी कशासाठी केव्हा व कुठे वापरायची, ती कशी हाताळायची याचे किमान "प्रौढ शिक्षण" आवश्यक आहे. उंदराच्या शिकारीला वाघ पकडायचा सापळा किंवा फटाके घेऊन जाण्यासारखे प्रकार बिनभांडवली कृष्टिक–कल्चरल मॅचफिक्सिंगचे प्रकार आस्वादक समीक्षेत केल्याचे मराठीत घडले आहे. म्हणूनच व्यवहारातील कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचे स्वरूप उपयोजनासाठी समजून घेतले पाहिजे. **या अभ्यासाचे लक्ष्य मीमांसात्मक, शैक्षणिक आणि राजकीय आहे आणि तेच धाडस प्रभावीपणे करण्याचे मराठी विद्वानांनी टाळल्याचे दिसते. पाश्चात्त्य संस्कृतिस्ट मात्र ठाम भूमिका घेऊन यावर एकमत होतात.** ते 'संस्कृती' व सत्तेविषयीच्या विचाराचे मार्ग कसे विकसित करीत आले आहेत हे आपण पहिल्या खंडात स्पष्ट केले आहे. **परिवर्तन घडवण्यात त्या अभ्यासाचा उपयोग सामाजिक प्रतिनिधींच्या रूपबंधांच्याकडून केला जाणे शक्य आहे.** हॉलच्या (1992) मते, राजकारणात गुंतणे हे लक्षण त्याला इतर अभ्यास क्षेत्रापासून वेगळे

करते. हा फरक मराठी परंपरावाद्यांना विघातक वाटणे स्वाभाविक आहे. ''सबब, कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास हा सैद्धांतिक ज्ञान एक राजकीय उपयोजन म्हणून जे विचारवंत मानतात त्यांच्याकडून निर्माण केलेल्या सिद्धांताचा पिंड म्हणून विचार केला जाणे शक्य आहे'' (बार्केर, प्रस्तावना xviii). मराठीत अशा सिद्धांतनाची उणीव फार मोठी का आहे? या 'नपुंसक निर्बुद्धतेवर' अनेक कृष्टिक सिद्धांताआधारे भाष्य केले जाते.

कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाने अध्यापन व लेखनामधून स्वीकारलेली मुख्य दिशा बौद्धिक स्पष्टीकरण व वैधानिकता ठरवण्याची आहे. संस्कृतिस्ट लेखक/प्रतीकात्मक मार्गदर्शक किंवा अर्थ व महत्त्व यांचा नकाशा म्हणून काम करू शकेल, अशा कथाकथनांची विविधता देते. यासाठीच कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाकडे जग समजून घेणे आणि बदलायला मदत करण्याची ताकद आहे. कार्यकर्ते व धोरण ठरवणाऱ्यांच्यासाठी तो एक हत्यार म्हणून समस्या सोडवण्याचे हत्यार म्हणून काम करू शकतो. याचा अर्थ, तो जगाची पुनर्व्याख्या व पुनर्वर्णन करतो. तरीही आपण काळजी घेतली पाहिजे. या क्षेत्रातील लेखन एक राजकीयदृष्ट्या प्रेरित असले तरी त्याचा गोंधळ नागरी व शासकीय, राजकीय व्यवहारांच्या इतर प्रकारांशी उडवू नये. भारतात जात शुद्धतेप्रमाणे प्रत्येक विद्याशाखेत राजकारणाला विरोध करणे हेच एक मोठे राजकारण ठरत आले आहे. त्यातून मुक्तीचा उपाय म्हणून कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचे हत्यार आज गरजेचे बनले आहे, यात संशय नाही.

कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाच्या स्थाननिश्चितीचे, उपयोजनांचे गट म्हणून शैक्षणिक संस्था, उदाहरणार्थ, विद्यापीठे व प्रकाशनगृहे आहेत. परिणामतः जसजसा हा विषय काही तरी शिकवण्याचा बनला म्हणून कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाने प्रथम प्रगत देशांत संस्थांचे पाये, अभ्यासक्रम, पाठ्यपुस्तके आणि विद्यार्थी यांचे बाहुल्य संपादन केले. तसे अविकसित देशांत झालेले नाही. उदाहरणार्थ, मराठीत धर्मविचारांच्या मर्यादांत धर्मनिरपेक्ष 'संस्कृती' विज्ञानाची बीजधारणा होऊ शकलेली नाही. त्याला पूरक म्हणून बार्केरच्या शब्दकोशाच्या जवळपास जायला अडथळ्यांच्या भिंती उभा

करणाऱ्या प्रगत नमुन्यांची उदाहरणे पाहू. आपण डॉ. पंजाबराव देशमुखांच्या ब्राह्मणधर्म, सावरकरांचा हिंदुत्ववाद, नोव्हटकचा ब्राह्मणडबल एजन्टचा सिद्धांत अशा काही संज्ञा व शब्दप्रयोगांचा उल्लेख मागे केला आहे. त्याचबरोबर विद्रोही पुरोगामी गणल्या गेलेल्या दुर्गा भागवतांच्या 'लोकसंस्कृती' विषयीच्या माहितीपर ललित लेखांचेही काही संदर्भ दिले. त्याच धार्मिक चौकटीची थोडी परंपराविरोधी पारिभाषितांची मांडणी त्यांनी *राजारामशास्त्री भागवत : निवडक साहित्य खंड 6* (1979, प्रस्तावना) मध्ये केली आहे. शास्त्रीबोवा समाजसुधारक या नात्याने नोव्हटकच्या "पुरोगामी, ब्राह्मणडबल एजन्ट याच वर्गात मोडतात". बसवण्णा, चक्रधर, एकनाथ व त्यांची ही परंपरा आहे. राजारामशास्त्री भागवतांचे' Is Hinduism a Religion', 'ब्राह्मणी व भटी धर्म', 'कोणत्या कर्मकांडांशी ब्राह्मणांचा उभा दावा', अशा लेखांत बरेच साम्य आढळणारी चिकित्सा आढळते. परंतु या ब्राह्मणडबलच्या कैचीत अनेक विरोधापत्तीही बौद्धिक विकास खुंटवतात. उदाहरणार्थ, दुर्गा भागवतांनी अशा अनेक बऱ्या-वाईट परिस्थितीजन्य विरोधापत्ती स्पष्ट केल्या आहेत. 'ब्राह्मणेतर' हा शब्द त्यांनीच रूढ केला आहे. फुले यांच्यानंतर त्यांनीच त्या समाजात जागृती केली असे त्या सांगतात (22). 'जातीभेदावर त्यांचा मोठा कटाक्ष होता; परंतु वैदिक वर्णाश्रम धर्मांवर त्याचा विश्वास होता' (30). अशा अनेक विरोधापत्तींचे आदिबंध सानेगुरुजी, विनोबा भावे इ. ब्राह्मण समाजसुधारकांच्यामध्ये जसेच्या तसे आढळतात. हा अपघात नाही. बार्केरच्या कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासातील शब्दकोशातील संकल्पनांचा फारसा उल्लेख शास्त्रीबोवांच्या खंडात अथवा दुर्गाबाईंच्या प्रदीर्घ प्रस्तावना खंडातही आढळत नाही. याचे योग्य कारणेही संपादिकेने त्यांच्या संशोधनात्मक लेखांचा-'यदुक्षेत्र कोणते?', 'देवांचे अवतार', 'फिरंग्याचा वृत्तांत' इ. आढावा घेतल्यानंतर स्पष्ट केले आहेत :

> शास्त्रीबोवांच्या काळी संशोधनाची सामग्री तुटपुंजी होती. आधीची वाट रुळलेली नव्हती. विषय अनंत होते. बोट लावावे तिथे विषयाला तोंड फुटे व वादविवादांच्या वावटळी उठत. अर्थात कोणत्याही विद्वानाला आपले म्हणणे

लोकसमूहापुढे मांडायचे झाल्यास ह्या सार्वजनिक चकमकीतून सुटता येत नसे. त्यामुळेच पुष्कळदा शास्त्रीबोवांसारख्या अव्वलप्रतीच्या संशोधकाला संशोधनाच्या उच्च पातळीवरून खाली घसरावे लागले. त्यातल्या त्यात शास्त्रीबोवा पडले समाजसुधारक. वादविवादाची हौस त्यांना मूळचीच फार. तेव्हा लहान लहान व्यावहारिक बाबींनादेखील ते संशोधनाच्या धारेवर धरीत.

हे वास्तव ब्रिटिश इंडियातील प्रबोधनाच्या एकोणिसाव्या शतकातील आहे. तेव्हा एकूण लोकसंख्येच्या अडीच टक्के असलेल्या ब्राह्मणातीलच आंग्लशिक्षित दुर्गा भागवत म्हणत त्या वादविवादाच्या वावटळी उठत. त्यात क्वचित जोतिबा फुले किंवा अन्य ब्राह्मणेतर शिक्षित फक्त अपवादात्मक चळवळीच्या नेत्याचा समावेश होतो. ग्रामसी व लोकहितवादींनी ज्या परंपरावादी निरूपयोगी शिक्षणावर झोड उठवल्याचा संदर्भ आपण मागे दिला त्याची ही परिणती. ब्रिटिश संपर्काने सुरू झालेले हे प्रबोधन होते. त्याचे बरेचसे उत्तरदायित्व मध्यस्थ ब्राह्मणवर्गाचेच आहे. प्राथमिक अवस्थेतील या शिक्षण व वादातही समकालीन युरोमेरिकी कृष्टिक-कल्चरल विचारांचा स्पर्श शास्त्रीबोवांच्या समग्र लेखनाला झाला नव्हता. हे त्यांच्या समग्र वाङ्मयाचे प्रातिनिधिक उदाहरण आहे. ज्ञानकोषकार केतकरांचे शिक्षण युरोपात झाल्याने आणि जर्मन मुलीशी प्रेमविवाह केल्याने कृष्टिक-कल्चरल संकर प्रक्रियेची बीज धारणा होत होती.

मराठी भाषेचे प्रमाणीकरण होण्याचा तो काळ होता. प्रत्येक वादाला सनातनी पुरोगामी अशा दोनच धार्मिक गटांचे 'जातीय' युद्ध असेच स्वरूप होते. हटिंग्टन ज्या अर्थाने कृष्टिक-कल्चरल युद्ध म्हणतो तसे ते वाद नव्हते. दुर्गा भागवत म्हणतात, "शास्त्रीबोवांच्या लेखांवर झालेल्या टीका व एकंदर वादविवाद वाचून माझ्या मनात एक कल्पना आली. डॉ केतकरांनी राजवाड्यांवरच्या सर्व *बऱ्यावाईट टीका एकत्र करून छापल्यास सामाजिक व वाङ्मयीनदृष्ट्या टीकेचे बरेवाईट स्वरूप कसे असते हे अभ्यासकास फार बोधप्रद होईल असे म्हटले आहे.* शास्त्रीबोवांवरील सर्व बऱ्यावाईट टीकांचे सार मी शेवटच्या भागात दिले आहे ते याच हेतूने. मला तर असे

वाटते की, *लोकहितवादी, फुले, चिपळूणकर, टिळक, आगरकर, राजवाडे आणि केतकर या सर्व चळवळ्या पुरुषांच्यावरील साधकबाधक टीकांवर एक ग्रंथ शास्त्रीयदृष्टीने कुणी लिहिल्यास त्यापासून टीकाशास्त्राची फारच प्रगती होईल...* (118, तिरपा ठसा माझा). या परिच्छेदात ब्राह्मणेतर नाव फक्त फुले यांचे आहे, बाकीचे सर्व नोव्हटकच्या 'ब्राह्मणी दुहेरी डावपेचाचे'च प्रतिनिधी आहेत. त्यातीलही बहुसंख्य ब्राह्मणश्रेष्ठत्व मिरवणारे कट्टर जातीयवादी आहेत. अशा परिस्थितीत आचार्य भागवतांच्या जनुकीय पुरोगामी समजल्या गेलेल्या दुर्गाबाईदेखील सनातनी साहित्याच्या वैदिक परंपरांच्या जाळ्यातून बाहेर पडलेल्या नाहीत. त्या 'शास्त्रीय दृष्टीने' या सुधारकांवर ग्रंथ लिहावा म्हणतात तो कोणता? स. ग. भाटेंचे तुलनात्मक साहित्यावरचे लेख तर विसाव्या शतकाच्या पहिल्या दोन दशकात प्रसिद्ध होत होते. त्या म्हणतात, त्या टीकाशास्त्राचे नेमके नाव कोणते? ते समाजशास्त्रीय की साहित्यशास्त्रीय, संस्कृत रस-अलंकार की ॲरिस्टॉटलचे काव्यशास्त्र? दुर्गाबाईंनी जी सूचना केली आहे, ती कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाशी संबंधित आहे. परंतु ती संकल्पनाच संपूर्ण वसाहतकाळात (आणि आजही) मराठीत जन्मली नव्हती, हे त्यांच्या "समारोपा"च्या शेवटी भाषाशास्त्रावरील शास्त्रीबोवा व राजवाड्यांच्या वादावरील भाष्यावरून स्पष्ट होते. त्या म्हणतात,

> *मराठी भाषेच्या व समाजशास्त्राच्या अभ्यासकांपुढे या सर्व थोर समाजसेवकांनी व विद्वानांनी मांडलेल्या विविध कल्पनांच्या वारशातून आपल्या पिढीला सतत पोषक असणाऱ्या शास्त्रीय ज्ञानाचा लाभ कसा झाला हा एक महत्त्वाचा विषय आहे.* नुसते त्यांनी रूढ केलेले नवे शब्द जरी तपासले तरी त्यातून किती तरी ज्ञान मिळते. उदा. टिळकांचा नोकरशाही हा शब्द. राजारामशास्त्री भागवत यांचे ब्राह्मणेतर व राजकारण हे शब्द. यांच्यामध्ये केवढे सामर्थ्य आहे! केवढ्या कल्पना त्यांच्या मागे आहेत! पण त्या वेळेला हे 'विचित्र' शब्द वापरल्याबद्दल त्यांना शालजोडीतले आहेर मिळाले. निदान शास्त्रीबोवांची तरी विक्षिप्त ही पदवी या शब्दासनावर बसल्यामुळे अढळ राहिली. दुसरी *एक लक्षात*

ठेवण्यासारखी गोष्ट म्हणजे या सगळ्या नागमोडी वळणावळणांतूनच आजच्या शास्त्रीय विचारपद्धतीची चौकट तयार झाली आहे. वर सांगितलेल्या कुठल्याही लेखकाचे आजच्या अभ्यासकाला अनुकरण करून चालणार नाही. पण त्यांच्या कळकळीचे आणि सामजोपासनेचे महत्त्व मात्र एवढे मोठे आहे की, त्यांची योग्य जोपासना केल्याशिवाय आम्हाला कुठलेच काम थोडेदेखील उत्तम करून दाखवता येणार नाही (119, तिरपा ठसा माझा). हे वासाहतिक उत्पादन आहे यावर भाष्य करायला दुर्गाबाई सक्षम नव्हत्या. आज हे काम कल्चरल अभ्यासकाचे आहे.

दुर्गा भागवत म्हणतात ती "योग्य जोपासना" या बहुसंख्य ब्राह्मणलेखकांनी रचलेले शब्द व शब्दकोश पर्याय उभा करीत बदलावे लागतील. त्यासाठी त्यांच्या समकालीन अँग्लो-अमेरिकी लेखकांच्या शब्दयोजनांच्या तुलना कराव्या लागतात. या तुलनांत दुर्गाबाई अतिशय अतिशयोक्ती करताना दिसतील. याचा अर्थ ग्रामीण, दलित, आदिवासी शब्द संकल्पना पंडितांनी दुर्लक्षितच ठेवल्या हे स्पष्ट आहे. या कथित विद्वानांचा सिद्धांतनाशी फारसा संबंध नाही. परंपरेशी संघर्ष करीत त्यांनी कृष्टिक-कल्चरल विज्ञानातील भूमिका घेतलेल्या नाहीत. संज्ञांचा विकास संकल्पनेत आणि त्या माहितीच्या चिकित्सेतून सिद्धांत रचण्यापर्यंतचा दीर्घ पल्ला गाठावा लागेल. परंतु यातील खरे अडथळे त्रिंबक नारायण अत्रे यांचे *गावगाडाच* नव्हे, तर एम्. केनेडी इन्स्पेक्टर जनरल ऑफ पोलिस इलाखा मुंबई, यांच्या *क्रिमिनल क्लासेस इन दि बॉम्बे प्रेसिडेन्सी* (1911) आणि त्याचे मराठी भाषांतर खऱ्या कृष्टिक-कल्चरल साक्षरतेसाठी आधाराला घ्यावे लागेल. भाषांतर 'गुन्हेगार जाती' असे का झाले? ते ब्रिटिश साम्राज्याच्या सेवकाने प्रशासनाचा अत्यावश्यक भाग म्हणून त्याच्या पोलीस खात्यातील इंग्रजी न समजणाऱ्या लोकांना उपयोगी पडावे म्हणून लिहिले होते. गुन्हेगार लोक व त्यांची शस्त्रे यांची चित्रेही छापली होती. अत्रे यांच्या पुस्तकाचे पुनर्मुद्रण (2009) करणारे ह. अ. भावे आपल्या निवेदनात पुढे म्हणतात : "संज्ञा, वस्ती, लोकसंख्या, स्वरूप, भाषा, सांकेतिक शब्द, उपजीविकेची बाह्य साधने,

वेषांतर, गुन्हे, गुन्ह्याची पद्धती, गुन्ह्याची हत्यारे आणि चोरीच्या मालाची निर्गती असे हे प्रमुख मुद्दे आहेत. त्यांपैकी भाषा आणि सांकेतिक शब्द व त्यांचा अर्थ यांचा उपयोग भाषेच्या अभ्यासकांना होईल (तीन). या पुस्तकाच्या पाच हजार प्रती छापल्या होत्या. आज हेच पुस्तक 'अंधश्रद्धानिर्मूलनासही' मदत देणारे आहे. सर्वसामान्य लोक आजही फकीर, पंडित, भविष्य सांगणारे, नशीब सांगणारे यांच्यावर विश्वास ठेवून फसतात...'' प्रत्येक जात कोणती सांकेतिक भाषा वापरते व त्या शब्दाचे अर्थ काय आहेत, याची यादीच प्रत्येक जातीच्या प्रकरणात दिली आहे. त्यांचीही सांकेतिक भाषा व त्यातले शब्द हा स्वतंत्र अभ्यासाचा विषय होईल. या सांकेतिक शब्दांच्या याद्यांमुळे या पुस्तकाचे महत्त्व कायम राहणार आहे'' (चार, पाच).

दया पवारांचे *बलुतं* ते *मी तो हमाल* पर्यंत अनेक जाती-जमातीतील पहिल्या पिढीतील लेखकांच्या आत्मकथनांची वाङ्मयीन आस्वादक समीक्षा हा या गुन्हेगार जातीमधील तपशिलाच्या तुलनेत हिमनगाच्या टोकाचा एक साधा कण वाटतो. त्या आत्मकथनांची निर्मिती हा 'राजकीय' चळवळीचा भाग ठरला. मात्र बार्केरच्या परिभाषेत कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाची हत्यारे शोधण्याची खरी गरज आहे. मुळात 'आत्मकथन' हाच चुकीचा शब्द आहे. जीवसंहिता बायोटेक्स्ट हा शब्द प्रगत आहे.

एम्. केनेडीच्या पुस्तकाच्या पहिल्या मराठी रूपांतराच्या पहिल्या आवृत्तीची प्रस्तावना (1911, सहा) तो मानववंशशास्त्र, समाजशास्त्र नव्हे तर कृष्टी-कल्चरशास्त्राचा एक मोलाचा आधार आहे. केनेडींनी ''गॅझेटिअर्स, पोलिसखात्याचे दप्तर, अनुभवशीर पोलिस अंमलदारांची टिपणे, आणि जातिजातीचे भेद इत्यादि द्वारांनी माहिती मिळवून... गुन्हेगार जातीविषयी इंग्रजीत पुस्तक रचिले.'' ''पोलिसांच्या शिवाय' इतर लोकांसही सामाजिक सुधारक, शेतकरी व निकृष्ट जातींचे उद्धारासाठी प्रयत्न करणारे परोपकारी गृहस्थ-यांना पुस्तकापासून पुष्कळ उपयुक्त माहिती मिळवण्याचा संभव आहे' '(सहा). आपण जाती व चार वर्णांचा उल्लेख मागे अनेक वेळा केला. उपसंस्कृती व भाषांचेही उल्लेख केले. मात्र या पुस्तकामधील सुरुवातीचा 'बंजारे' या शीर्षकानंतरचा मजकूर कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाची मराठीतील हत्यारांची पेटी

खोलणारा वाटला. ही संपूर्ण कृष्टिक–कल्चरल चिन्हमीमांसा बार्केरच्या परिभाषेत करण्याची गरज आहे. प्रारंभीच्या 'बंजारे' व शेवटचे, 'जदुये ब्राह्मण' या दोन नमुन्यांच्या आधारे ब्राह्मणधर्माच्या चिन्हव्यवस्थेच्या बाहेरच्या विशाल चिन्हव्यवस्थेचा शोध तुलनेसाठी घेऊ.

संज्ञा :- ह्यांना स्थानपरत्वे वंजारी, बिंजारी, लमाण, लंबाणी व लंवाडी म्हणतात. यांच्यात पोटजाती पुष्कळ आहेत. त्यांत मथुरीचे, लमाण, चारण (रजपुत वंजारे), धारी (यांना कर्नाटकांत तंबुरेरू म्हणतात) या चार मुख्य होत. *धारी मुसलमान आहेत, व ते ह्या जातीचे भाट आहेत. वंजारा मांगांना घाळीये म्हणतात. हिंदू बंजाऱ्यांच्या पोटजातीत सोनार, खवाशी अथवा न्हावी, पुजारी वगैरे आढळून येतात.* अहमदनगर, नाशिक, पुणे, खानदेश ह्यामध्ये खेड्यापाड्यांतून वंजारी जातीची वस्ती आहे. ही जात वंजाऱ्याहून वेगळी आहे. त्यांच्या *रीतीभाती, पेहराव, भाषा, दक्षिणी मराठ्याप्रमाणे* असून ते गुन्हे करीत नाहीत. गुजराथेत थोडेसे गोवरिया अथवा गोवलिया आणि *लमाण बंजारे दृष्टीस पडतात. त्यांची भाषा, पेहराव व तोंडवळा दक्षिणी व कानडी बंजाऱ्याहून किंचित भिन्न आहे.* हे लोक शेतकरी असून बिनपरवाना अफू आणण्याखेरीज दुसऱ्या कोणत्याही गुन्ह्यांत सापडत नाहीत (तिरपा ठसा माझा, 1).

वस्ती : मुंबई इलाखा, निजामशाही, म्हैसूर, मद्रास, मध्यप्रांत व वऱ्हाड.

गुन्ह्याचे क्षेत्र : बहुतेक स्थायिक तळ-तांड्यापासून तीस ते साठ मैलांवर गुन्हे करतात.

लोकसंख्या : मुंबई इलाख्यांत एक लाख वंजारी व अठरा हजार लमाणी...

स्वरूप : गावापासून दूर तांड्याची वस्ती, प्रत्येक तांड्याला नाईक असतो. पंचायती मिटवतो, शेतकऱ्याप्रमाणे वेष, घरंदाज रजपूताप्रमाणे.

भाषा : भाषा मारवाडीप्रमाणे, हिंदुस्थानी मराठीची भेसळ. जेथे राहतात तेथील भाषा ही.

सांकेतिक भाषा : कर्नाटकात लमाणी बोली घरफोडीच्या हत्याराला सुळा, 'दरोड्याला', 'घरदमार', 'रस्ता लुटीला' वाटमार हे शब्द.

उपजीविकेची बाह्यसाधने : पूर्वी बैलावर मीठ ने-आण धान्यही, देशभर, आता शेती करतात. गुरे, मेंढरे पाळतात. हमाली, मजुरी.
वेषांतर : लिंगायत किंवा ब्राह्मणाच्या वेषात कर्नाटकात गुन्हा करताना घाटा बांधतात राख किंवा पिवडी फासतात.
गुन्हे : खाऊन पिऊन बरे ते गुन्हे करीत नाहीत. कर्नाटकात दरोडे, लूट, जनावरे, सुळे चोरतात. गुजरातेत अफू इ. भाषा सांकेतिक वापरतात.
गुन्ह्याची उपकरणे : कोयते, काठ्या, गफणगुंडे, सुऱ्या, भाले, मिळाल्यास बंदुका, तलवारी.
चोरीच्या मालाची निर्गती : माल जवळचे नाले, विहिरी इ. पुरतात. दलाल, मारवाडी सावकारांना विकतात. वाटप कसे करावे हे ठरलेले असते.

छप्परबंद, डोंटलमोर, महादेव कोळी, गुजराथ कोळी, उत्तरभारतातील मिआनेच्या बावीस जाती, इतर प्रांतातील मुंबई इलाख्यात येणारे बौरी, उजळे मिने औधीये, सांसी आणि बेरिये, लंगोटी पारधी, हरणी चंद्रवेदी, नैसारिये भत्रे किंवा माध्व, हबुरे आणि श्रेणीबद्ध समाज रचनेची साक्ष देणारी ब्राह्मणजातीच्या श्रेष्ठत्वाला सुरुंग लावणाऱ्या नावाची जात आजही गुन्हेगारीत गुंतलेली दिसते.

जादुये ब्राह्मण: हे लोक व्यापाऱ्याच्या वेशांत धान्य दुकान एखाद्या गावात थाटतात. नंतर एकजण महंताच्या वेशात तर दुसरा जमीनदार बनून बनाव रचतात. लवकरच महंताच्या जादूच्या गोष्टी त्या गावात पसरवतो. साधू बनून दुसऱ्या गावात जाऊन समाधी लावतो. टोळीतील चेले येतात. ज्याला फसवायचे त्या सावजाला हेरून ठेवलेले असते. त्याच्याकडे जाऊन महंताने पितळेच्या व रुप्याचे दागिने सोन्याचे केल्याचे पटवतात. तो भाबडा माणूस महंताच्या भेटीला जातो आणि पुढच्या त्यांच्या मंत्र, तंत्र व विधीत अडकून फसतो. अशाच लोककथा ब्राह्मणांच्या लोभाविषयी विनोदी पद्धतीने तामिळनाडूत सांगितल्या जातात. ॲबे दुब्वाच्या *द हिंदू मॅनर्स ॲन्ड कस्टम्स्* मध्ये त्या संकलित केलेल्या आढळतात. अशाप्रकारे भारतीय भाषा व सांस्कृतिक बहुविधता भारत पातळीवर तुलनात्मक पद्धतीने स्पष्ट करायला हवी. हे सांस्कृतिक वैविध्य

पुरोहित वर्गातील लेखकाच्या 'संस्कृती'वरील लेखांत/ग्रंथात आढळणे कठीण आहे. सानेगुरुजींनी ज्याला *भारतीय संस्कृती* हे विशाल नाव दिले, तो म्हणजे रामायण, महाभारत वगैरे धार्मिक विषयांवरच्या प्रवचनांचा संग्रह आहे. त्यांत ब्राह्मणेतरांना फारसे स्थान नाही. उलट फुले परंपरेतील सत्यशोधक विचारवंतांचा शेवटचा दुवा रा. ना. चव्हाण यांच्या लेखांचा संग्रह अलीकडे *भारतीय संस्कृती व तिची वाटचाल* (2005) हा लेखसंग्रह मात्र सर्वसमावेशक आहे. प्रस्तावनेत लेखक म्हणतो, ''मनुष्याचे रानटीपण (uncivilized state) नाहीसे होऊन तो 'संस्कृतिसंपन्न' (सुसंस्कारसंपन्न) (cultured) होत गेला. 'आर्य' शब्ददेखील सुधारलेला असाच अर्थ व्यक्त करतो. मूळचे आदिवासी-द्रविडी, गोंड, संताळ वगैरे वन्य व आर्यत्र लोक'' यांचा समावेश या भारतीय 'संस्कृतीच्या' वाटचालीत केलेला आहे. ही मानवतावादी भूमिका राष्ट्रीय ऐक्यासाठी लेखकांनी नम्रतेने स्वीकारली आहे. ''समता, समान संधी, सामाजिक न्याय, सहजीवन, व्यक्तीस्वातंत्र्य, बुद्धिप्रामाण्यवाद व वैज्ञानिक दृष्टीकोन या मूल्यांवर भर देऊन 'भारतीय संस्कृतीची' पुढील वाटचाल झाली पाहिजे. ''इस्लामी साम्राज्यातील ब्राह्मण खबरे, हेर, कारकून आणि शिवशाहीतील या कथित गुन्हेगार जातीतील हेर, खबरे, मावळे'' हा कृष्टिक कल्चरल तुलनात्मक अभ्यास लोकशाहीला वरदान ठरेल. (पाहा, *जिजाबाई*)

या प्रक्रियेत बार्केर म्हणतो, ती कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाची विद्याशाखा उत्क्रांत होण्याच्या प्रक्रियेकडे वाटचाल करणे शक्य होईल. प्रगत देशांत पदव्युत्तर विद्यार्थ्यांसाठी कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाच्या घटकांच्या विस्तृत 'व्याख्या' शिकवल्या जातात. पाठ्यपुस्तके ही प्रक्रिया बळकट करतात. कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास शिकवणाऱ्यांना या क्षेत्राच्या संस्थात्मक विद्याशाखीय हद्दीमुळे फार वाईट वाटते. व्यावसायिकीकरण व संस्थाकरण झालेल्या कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासांना कृत्रिम व बेगडी रूप होण्याचे भय हॉलला (1992, 286) वाटत असे. सत्ता, इतिहास आणि राजकारणाच्या टीकात्मक प्रश्नांनाच ते पुसून टाकतील हे त्याचे मत होते. नेमके हेच भटके, विमुक्त व दलितांच्या आत्मकथनाचे राजकीय प्रचारकी भांडवल करण्यात

मराठी उच्चभ्रू संस्कृतीच्या मक्तेदारांना यश आलेले दिसते. गुन्हेगार जातींच्या यादीतील मांग अण्णाभाऊ साठे यांच्या साहित्याची समीक्षा उथळ वर्णनात्मक सुलभ आस्वादनाच्या 'बालिश' मांडणी पलीकडे गेलेली नाही. आपण वर चर्चा केलेल्या कृष्टिक–कल्चरल संरचनांची खरी साक्षरताच अभ्यासक्रमामधून झाली नसल्याने साठेंच्या कृष्टिक–कल्चरल भांडवलाचे महत्व अजून उमगलेले नाही. याची सविस्तर चर्चा मी (2020) त्यांच्या गौरवग्रंथातील स्वतंत्र लेखात केली आहे.

बार्केरने स्वतःची कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाची व्याख्या करण्यापूर्वी आणखी काही इशारे दिले आहेत. **जरी उच्च शिक्षण शासनाची शाखा असली आणि शिक्षक अशाप्रकारे उच्च शिक्षण राज्याच्या ताब्यात असले तरी, किमान उदारमतवादी लोकशाहीवाद्यांच्यामध्ये टीकात्म परीक्षणाच्या अग्रहक्काचे ठिकाण आहेच.** लेखक, संशोधक आणि उच्च शिक्षणातील शिक्षक सांस्कृतिक अभ्यासाच्या अपेक्षेप्रमाणे 'अग्रदूत' ठरणारे 'सेंद्रिय' बुद्धिमंत नसतील. तथापि ते त्या बरोबर बोलण्याच्या भूमिकेत आणि त्या करता बौद्धिक साधने पुरवणारे आहेत. नवसामाजिक चळवळी, कृष्टिक–कल्चरल उद्योगातील कामगार आणि कृष्टिक–कल्चरल धोरण घडवणारे त्यात गुंतलेले यांच्यासाठी ती साधने आहेत. **काही प्रमाणात कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासावर संस्थाकरणांकडून काही बंधने लादली आहेत. तरीही ती टीकात्म धार उरतेच. त्याचप्रमाणे, जोवर कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास विद्यापीठ व्यवस्थेची काही अंशी शैक्षणिक विद्याशाखा आहे, तोवर काही झाले तरी, ते त्या दलदलीपासून दूर व 'संस्कृतीच्या' पृष्ठभागावरून जात राहतील.** तोच त्या अभ्यासातील चिकित्सा व अपेक्षेचा उद्देश अमर्याद आहे. बार्केरच्या मते, जे परस्परांत भाषेच्या खेळांच्या संच्याद्वारा रचलेले आहे, ते मोठे बौद्धिक कार्य म्हणून कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास समजून घेणे शक्य आहे. तरीही बरेच विद्वान त्याची व्याख्या करणे टाळतात. तो दावा करतो की, कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचा समकालीन शब्दसंग्रहाचा शोध सुचवतो की, तो अशाप्रकारे आपण समजून घ्यावा,

कृष्टिक-कल्चरल अभ्यास हा मानवी सूचित सराव आणि ज्या संदर्भात ते घडून येतात, त्यांच्याकडून निर्माण केलेला अर्थ व प्रतिनिधित्वाद्वारा रचलेला म्हणून कृष्टी-कल्चरच्या सरावाशी संबंधित कृष्टिक-कल्चरल अभ्यास आहे. अशा कृष्टिक-कल्चरल व्यवहारात जे आनुवंशिक आहे, त्या सत्ता व राजकीय परिणामांच्या संबंधात विशेष रस कृष्टिक-कल्चरल अभ्यासाला आहे. सांस्कृतिक अभ्यासाचा मुख्य उद्देश की, जी विद्यापीठे, प्रकाशन गृहे व पुस्तक विक्रीची दुकाने यांच्या संस्थांत तो स्थापित झाला आहे. या बौद्धिक स्पष्टीकरणाच्या प्रक्रिया आहेत. त्या सांस्कृतिक/राजकीय कार्यकर्ते व धोरण ठरवणाऱ्यांसाठी उपयोगी हत्यारे ठरवू शकतात.

अर्थात कृष्टिक-कल्चरल अभ्यासाची हत्यारे ही सिद्धांत व संकल्पनाच असतात. सबब, बार्केरच्या दृष्टीकोनातून याच शब्दकोशाचे महत्त्व आहे. *गुन्हेगार जाती*च्या शेवटच्या पानावर "खोट नाणी कशी ओळखावी?" या सूचनांची यादी आहे. ते काम आता बँकेतील यंत्र करू लागले आहे. परंतु खोटी नाणी नव्हे तर कागदी नोटा तयार करणाऱ्या टोळीचे मशीन कोल्हापूर जिल्ह्यात जप्त करण्याची बातमी परवा दूरदर्शनवर झळकली. याचा अर्थ आदिबंध हे जाती व आडनावे, भाषा व स्थळ बदलले तरी तेच आहेत. पारध्यांपैकी थोडे शिकलेल्या पोराने आत्मकथन लिहिले. ते पुरोहित प्रकाशनाने कैकाडी लक्ष्मण मानेंच्या *उपरा* सारख्या दुःखविक्री मालिकेतील आत्मकथेचे हस्तलिखिताप्रमाणे स्वीकारले. त्या प्रकाशनाचा ब्राह्मण सल्लागार ते स्वीकारतो. त्या पुस्तकाचा वाचकवर्ग कैकाडी किंवा पारधी किंवा फारसे जदुये ब्राह्मण नाहीत. हे त्या ब्राह्मण सल्लागाराला चांगले माहीत असतं. त्याचे खरे आश्रयदाते व वाचक ब्राह्मणच ठरतात. त्यांची भाषा त्यांना किमान कळल्याशिवाय पुस्तकाचे स्वागत आणि या खालच्या जातींना राजकीय मूलतत्त्ववादी झेंड्याखाली आणण्याचा हेतू साध्य होणार नाही. लक्ष्मण मानेंनी आपल्या *उपरा* चे 'संस्करण' एका समाजवादी लेखक ब्राह्मणमित्राने कसे केले याचा तपशील नंतर जाहीर केला आहे. ही कृष्टिक-कल्चरल अभ्यास करायची हत्यारेच *उपरा* मधून हरवल्याचे दिसते. ती साहित्यकृती

म्हणून उदो उदो झाल्याने मानेंना आमदारकी मराठा नेत्याने बहाल केली. परंतु हा सारा गुंता संकल्पनात्मक पातळीवर स्पष्ट करणारा कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासच मराठीत नाही.

महाराष्ट्राला त्याने कैकाडी साहित्य दिले. पण पूर्वीच्या मुंबई इल्याख्यातील केनेडी साहेबाचे वाघरी मात्र मराठी अंधारातच राहिले. अत्रेंचा *गावगाडा* नीट कळला असता तर वाचक अफूच्या व्यसनात आस्वादन बुडले नसते आणि कृष्टी–कल्चरच्या अभ्यासाकडे किमान लक्ष वेधले गेले असते. मारवाडी वाघरी ऊर्फ गुजराथ बौरी किंवा टाकणकर पारधी ह्या दोन्ही जाती गुजराथ वाघऱ्याहून भिन्न आहेत. चुनारिया, दातनिया (ऊर्फ मंबुरिया, आणि गोदरिया), वेडू उवा वेडवा, दातानिया (यांत चिकडी यांचा समावेश होतो) पटनी उवा पटवाडिया, तळब्दा, धांडरिया उवा धांड्या (99).

वस्ती : ह्यांचे वसतिस्थान गुजराथ असून त्यांचा भरणा अहमदाबाद आणि खेडा या जिल्ह्यांत आहे. ते काठेवाड, सुरत, पंचमहाल, मुंबई शहर येथेही पांगलेले आहेत (अत्रे, 2009, 99-100). ''हे वाघरी गुन्ह्यासाठी मुंबई इलाखा, सिंध, मध्यप्रांत, मद्रास, बंगाल, दिल्ली वगैरे पर्यंत फिरतात. पण ते विशेषतः गुजराथ, काटेवाड, मुंबई शहर येथे गुन्हे करतात.'' हा तपशील इतिहास आणि सांकेतिक शब्द मर्ढेकरी 'लय तत्त्वे' व साहित्य विचार बराच बदलायला लावतील असे सिद्धांत प्रगत देशात तयार झाले आहेत. त्यांचा विचार करण्याआधी काही निवडक सांकेतिक शब्द पाहू (अत्रे, 2009, 101).

माड, माढ, माडिओ, बिलाडी - पोलिस	चेनिओ – वाणी
माढेनो - चोरलेले जवाहीर	पपकलिजावन – पळ
बेचवली खवून - विकणे	भुंकरू – गाढव
पिलिऊन - सोने	झांखलु – कुत्रे
जमई जावन - लप	खरपाली लेवून – लुटणे
खावरी - वाधरी, वैडी-वाघरीण	बंदून, मोकून – मुसलमान
दातरडू - घरफोडीचे हत्यार	डुचो – कुणबी
चिरिओ - किल्ल्यांचा जुडगा	ओहहडे छे, चाचरे छे - येत आहे

छामन – ब्राह्मण
कोल्ह्याची हूक वाघरी हुबेहूब तोंडावाटे काढतात. असा आवाज जिकडून येईल तेथे टोळींचे लोक जमतात. वेषांतरे व वाघऱ्यांच्या चोरी कौशल्याचा उपयोग रामोशी व अन्य 'गुन्हेगार' जातींचा समावेश सैन्यात करणाऱ्या सम्राट शिवाजीने सुरतेच्या लुटीत केला नसेल का? अशा गुन्हेगार जाती भारतभर असताना फक्त मराठ्यांचीच भारतातील लुटेरे, चोर, दरोडेखोर ही प्रतिमा भारताच्या सांस्कृतिक इतिहासात का स्थिर झाली? औरंगजेबाचे कारकून व हेर पुरोहित वर्गातले जास्त व शिवरायांचे वरील 'गुन्हेगार' जातीतील हेर जास्त होते.

आपण कोणत्याही साहित्य स्पर्धेसाठी नेमावयाच्या परीक्षकाला साहित्य निर्मितीविषयीच्या नव्या संज्ञांच्या साक्षरतेचे प्रशिक्षण देण्याची गरज के. के. रूथवेनच्या *फेकिंग लिटरेचर* आधारे स्पष्ट केली पाहिजे. विश्राम बेडेकरांनी तसे वेगळे शब्दकोश तयार करण्याचा उल्लेख *वाजे पाऊल आपुले* या अमेरिकन नाटकाच्या सांघिक रूपांतरासाठी लिहिलेल्या प्रस्तावनेत आहे. मराठीत अजून त्यांची सूचना प्रत्यक्षात उतरलेली नाही. त्यासाठी इंग्रजीत शेकडो प्रगत नमुने आहेत. हे बार्केरचे ''शब्दकोशांचे भविष्य'' कसे स्पष्ट करते, ते पाहणे उद्बोधक ठरेल.

3.8 आम्हा घरी शब्दांचेच धन आणि शस्त्रे, सांस्कृतिक राजकारण उघड करू

बार्केरने दिलेल्या संकल्पनांची यादी पुरोहिती पूजा-पाठातील मंत्र, तंत्रासारखी नाही. तिच्या सल्ल्याने कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाच्या संदर्भातील संकल्पनांचे अर्थ व उपयोग यांची सविस्तर, चर्चा करण्याची साधने उपलब्ध करून देण्याचा प्रमुख उद्देश आहे. अशा संज्ञा इतर संकल्पनांशी संबंधित असतात. त्या अर्थांच्या जाळ्यात त्यांची स्थान निश्चिती करावी लागते. ह्याच मुद्द्याला पुष्टी देणारे उदाहरण बार्केरने प्रत्येक संकल्पनेच्या स्पष्टीकरणानंतर तिच्याशी संबंधित संज्ञा व संकल्पनांची यादी तिच्या नोंदीच्या शेवटी दिली आहे. या आंतरविद्याशाखीयतेचे प्रशिक्षण मराठीच्या डबक्यातील उतरंडीच्या हद्दीत मिळणे दुरापास्त आहे. बार्केरने शोधलेल्या संकल्पनांना अनेक बाजू असतात, यांना तो अतिसंहितांच्या (hypertext) पद्धतीने अर्थ

विस्तार करणारी साधने समजतो. मागे चर्चा केल्याप्रमाणे एखादा फरकाच्या संकल्पनेकडून अभिप्रेत पद्धतीने त्यांच्या अर्थांचा पाठलाग करू शकतो. अर्थात, शब्दकोशाच्या अंतर्गत संदर्भीयता व अशाप्रकारे अर्थाच्या मार्गालाही मर्यादा असल्याचे तो मान्य करतो.

स्थळाअभावी आपण या क्षेत्रातील निवडक विचारवंतांचा समावेश दुसऱ्या खंडात केला आहे. बार्केरने मुख्य संकल्पनांच्या विवेचनात कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाला महत्त्वाचे योगदान देणाऱ्या लेखकांचा समावेश केला आहे. आपली यादी परिपूर्ण आहे असा त्याचा दावा नाही. या विचारवंतांचे दोन गट त्याने पाडले आहेत. थेट कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाच्या विकासात स्पष्टपणे सहभागी असणारे फिस्क गिलॉय, हॉल, विल्यम्स यांच्यासारखे निवडक विचारवंत आहेत. दुसऱ्या गटात देरिडा, फूको, गिडेन्ससारखे या अभ्यासांना तात्त्विक कल्पना अप्रत्यक्षपणे पुरवणारे आहेत. भारतात मात्र मुरंजन म्हणतात त्याप्रमाणे पुरोहिती वर्चस्व चिरंतन राहिल्यामुळे ब्राह्मणधर्माच्या चौकटीतच आपल्या संरचना कशा होत राहिल्या याची सविस्तर चर्चा आपण अनेक पुराव्यांच्या आधारे मागील दोन्ही खंडात केली आहे. जागतिक पातळीवरदेखील अमेरिकेतील डोराथी एम. फिग्युरियाच्या *आरएन्स, ज्यूज, ब्राह्मिन्स् : थियोरायझिंग ऑथॉरिटी थ्रू मिथ्स् अॅन्ड आयडेन्टिटी* (आर्य, ज्यू, ब्राह्मण: अस्मितेच्या पुराणातून सत्ता सिद्धांतन करणे, न्यूयॉर्क राज्य विद्यापीठ, अल्बनी, 2002) सारख्या प्रबंधांनीसुद्धा हे आदिबंध दाखवून दिले आहेत. त्या स्तरावर मराठीतील संशोधन जायला हवे.

बार्केर म्हणतो, त्या प्रगत संकल्पना विचारवंतांच्या समूहात ते फिरवतात आणि त्यांच्या पुस्तकांत त्यांचे अर्थ अग्नीत तापवून व ठोकून घडवतात आणि दुरुस्त करतात. परिणामतः बार्केर सर्वसामान्य शैक्षणिक फॅशनप्रमाणे चालू कल्पनांचा (ideas) संदर्भ घेत नाही. परंतु त्या सर्व कल्पना आरोपाची गरज नसलेल्या सामूहिक संपत्ती असल्याचे तो मानतो. हे देखील पुरोहिती 'अमात्यनीती' शिवाजी सम्राटाऐवजी कारकुनाच्या नावावर खपवण्याच्या मिथकी वैदिक परंपरेच्या चौकटीत बसणारे नाही(पाहा,कोलते). हा शब्दकोश आशयसूत्रे व कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाच्या

ग्रंथालयातून स्वतः जमा केलेल्या कल्पनांचा संग्रह आहे. तो विशिष्ट विषयाच्या कामासाठी योजिलेला आहे. तो एकीकडे ऐच्छिक वैशिष्ट्ये व्यक्त करतो, तर दुसरीकडे तो अर्थ लावणाऱ्या समाजावरही अवलंबून आहे. "त्याचप्रकारे तो शब्दांचे अर्थ बांधून ठेवत असता त्याचबरोबर तो अर्थ आंतरसंहितात्म असण्याचा दावा करतो आणि त्याला प्रतिकार करतो. पण नंतर आत्मनिष्ठा व समाज आणि स्थिरता व प्रवाहितता या कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाची आशयसूत्रे आहेत" (बार्केर प्रस्तावना xx). मात्र अशा आंतरसंहिता व प्रवाहितताच कोंडवाड्यात आपल्या उपखंडात दुरावतात. याच बिकट वाटेवर शब्द - संकल्पना - सिद्धांत ही वाट मळण्यासाठी त्याचीच एक नोंद पाहू. तुलनेसाठी मराठीत एवढा प्रगत नमुना भारतात सापडला नाही.

आपल्या शब्दकोशात बार्केरने culture या एका संज्ञेच्या पहिल्या अक्षरा (सी) प्रमाणे एक डझन सविस्तर नोंदी दिल्या आहेत. त्यापैकी अकरा नोंदीत अन्य लेखकांच्या नोंदीची भर घालून ती शब्दावली शेवटी दिली आहे. खरे तर ही एक स्वतंत्र पुस्तिकाच काढायला हवी. बार्केरच्या सांस्कृतिक-cultural अभ्यास या नोंदीतील तपशिलाची व्याप्ती नीट लक्षात घ्यायला हवी. विविध स्तरांवर त्याने सांस्कृतिक अभ्यासाची वैशिष्ट्ये पुढीलप्रमाणे स्पष्ट केली आहेत.

कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास ही रियासत एक आंतरविद्याशाखीय किंवा उत्तरविद्याशाखीय मीमांसेचे क्षेत्र म्हणून समजून घेणे शक्य आहे. तो अर्थाचे नकाशे किंवा 'संस्कृतीचे' मनावरचे ठसे व उत्पादन शोधण्यासाठी अज्ञात प्रदेशात प्रवास करतो. तथापि 'कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास' आपण दाखवू शकू असा सुस्पष्ट संदर्भ नाही. त्यापेक्षा तो कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाच्या भाषा-खेळाकडून रचला गेला आहे. याचा अर्थ, आपल्या कामाला कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास म्हणणाऱ्या व्यक्तींच्याकडून विकसित केलेल्या व उपयोगात आणलेल्या सैद्धांतिक संज्ञा जो रचतात तोच 'कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास' आहे. ह्याच संकल्पना आहेत की, ज्या कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाच्या विविध भौगोलिक स्थळी वापरण्यात आल्या आहेत. कृष्टिक–कल्चरल

अभ्यास परंपरेच्या इतिहासातून समकालीन कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास केंद्रामधून उदय पावला आणि 1960 च्या दशकानंतर जगभर मोठ्या प्रमाणात विकास पावला.

कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास तर्कमूलक असंगत रचना म्हणूनदेखील समजून घेणे शक्य आहे : म्हणजे कल्पना, प्रतिमा आणि व्यवहार की, जो त्याविषयी बोलण्याचे आणि विशिष्ट विषय, सामाजिक कार्य किंवा संस्थात्मक जागेशी संबंधित वर्तनाचे मार्ग पुरवतो. याचा अर्थ, कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास उद्देशांच्याविषयी बोलण्याच्या नियंत्रित केलेल्या मार्गाकडून रचला गेला आहे (जो मार्ग कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास दृष्टीपथात आणतो). ''तो मुख्य संकल्पना, कल्पना आणि हितसंबंध की जे स्पष्टोच्चारित, कृष्टी-कल्चर, पारिभाषित, विचारधारणा, अस्मिता, लोकप्रिय संस्कृती- culture, सत्ता, प्रतिनिधित्व आणि संहिता यांच्या सभोवार सुसंगतपणे चिकटतो. खरोखर, ह्या शब्दकोशाची निर्मिती ज्या प्रक्रियेने कृष्टी–कल्चर अभ्यास स्वतःला रचतो त्या प्रक्रियेचा एक भाग बनतो'' (42).

एक सुसंगत आणि स्पष्टपणे स्वायत्त विषय, संकल्पना व पद्धती की, ज्या तिला इतर विद्याशाखांपासून अलग करते, अशी ऐक्य झालेली विद्याशाखा म्हणून कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाच्या सीमा स्पष्ट करणे कठीण काम राहतेच. कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास हे एक बहुविध किंवा उत्तरविद्याशाखीय चिकित्सेचे क्षेत्र आहे आणि नेहमीच तसे राहिले आहे की, जे स्वतः व इतर 'विषय' यांच्यामधील सीमा अस्पष्ट बनवते. खरोखर, कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास अन्य सैद्धांतिक क्षेत्रात ज्या मार्क्सवाद, संरचनावाद, उत्तरसंरचनावाद आणि मनोविश्लेषण सर्वात जास्त टीकात्म ठरल्या आहेत, त्यांच्याकडून महत्त्वाच्या संकल्पना घेतो.

आज पुष्कळ कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचे कार्य जग सामाजिकदृष्ट्या कसे रचले गेले आहे आणि विशेषतः 'भेद' व अस्मितेच्या प्रश्नावर केंद्रित झाले आहे. असे असल्याने कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाची मध्यवर्ती धागा एक 'संस्कृतीचा' द्वरचा प्रवास करून घेतलेला शोध म्हणून, मानवी व्यवहार सूचीत चिन्हे व संदर्भकडून निर्माण केलेले प्रतिनिधित्व व अर्थांकडून रचले गेलेले म्हणून

समजून घेणे शक्य आहे. ते व्यवहार विशिष्ट संदर्भात घडतात. त्यांचे सत्तेशी विशिष्ट हितसंबंध असतात. त्याचे राजकीय परिणाम घडतात. ते 'सांस्कृतिक' व्यवहारात आनुवंशिक असतात.

जरी कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास एक प्रकारचा फार किलबिल करणारा बौद्धिक पक्षी म्हणून समजून घेतला, तरी त्याला काहीही म्हणता येत नाही. तो अभ्यास भौतिकशास्त्र नाही. तो समाजशास्त्र नाही आणि तो भाषाशास्त्र ही नाही. ह्या विषयातून घेऊनसुद्धा तो तसा नाही. हॉलकरता जे अन्य विषय क्षेत्रांच्यापासून अलग करते, ते त्याचे सत्तेच्या बाबी आणि विशेषतः सामाजिक व कृष्टिक–कल्चरल बदलांच्या गरजेशी संबंधित आहे. या दृष्टीकोनातून कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास म्हणजे जे विद्वान एक राजकीय व्यवहार म्हणून सैद्धांतिक ज्ञानाचे उत्पादन समजतात त्यांच्याकडून निर्माण केलेल्या सिद्धांतांचा मुख्य देह आहे. अशाप्रकारे एक आंतरविद्याशाखीय क्षेत्र असल्याचे कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाला बेनेट समजतो. त्याच्या 'संस्कृती' व सत्तेतील संबंध तपासण्यासाठी वेगवेगळ्या विद्याशाखामधून निवडून दृष्टीकोन घेणे शक्य होते. इथे कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास हे व्यवहार, संस्था आणि वर्गीकरणाशी संबंधित असतात. ते वर्गीकरण एखाद्या लोकसंख्येला जीवनाच्या विशिष्ट मूल्ये, श्रद्धा, कार्यक्षमता व नित्यक्रम संपादन करण्याशी संबंधित आहेत. याच्याही पुढे कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास कृष्टी–कल्चर व सत्तेच्याविषयी विचार करण्याचे मार्ग विकसित करण्याचा प्रयत्न करते. अशा अभ्यासांना परिवर्तनाच्या प्रयत्नात असणाऱ्या दुसऱ्याचे काम करणाऱ्या मध्यस्थाकडून उपयोगात आणणे शक्य आहे.

साखळीतील दुवे : 'सांस्कृतिक' काव्यशास्त्र, सांस्कृतिकतावाद, 'संस्कृती', मार्क्सवाद, उत्तरसंरचनावाद, सत्ता, संरचनावाद.

3.9 काही तुलना : मराठीतील संकल्पना दुष्काळ आणि पाश्चात्त्य पदवीपूर्व ओला सुकाळ

वरील विवेचनाच्या पार्श्वभूमीवर शिवाजी राऊत यांच्या *नवमत शिक्षण* (2020) मध्ये मराठीतील कृष्टिक–कल्चरल संकल्पना व सिद्धांतांची आपल्या दोन्ही खंडात स्पष्ट केलेल्या दुष्काळाची कारणे अनेक संदर्भांसह मांडलेली आढळली. प्रस्तावनेतच ते लिहितात,

> बहुसांस्कृतिक, बहुवंशिक, बहुभाषिक आणि रूढी-कर्मकांडांच्या अस्सीम श्रद्धेवर पुनःपुन्हा गुरफटणारा हा भारतीय समाज गट अक्षरसाधनेतून उभा राहणे असंभव आहे. बदलत्या काळात पुढे येणारी तंत्रसाधने ही आकांक्षा आसक्ती वाढवित भौतिकवादाला खुणावत आहेत. त्यात गुरफटत चाललेला हा संघर्ष आहे. हा संघर्ष करू पाहणारा व संघर्ष सिद्ध नसलेला व उद्दिष्ट नसलेला हा समाज गट भूतकाळाच्या प्राचीनतेच्या छद्मी शोधाकडे आणि पुराणातील त्या वर्ण व्यवस्थेकडे वळविण्याचे प्रयत्न जोरदार चालू आहेत. त्यामुळे भारतीय शिक्षण हे प्रागतिकता व सनातनता या दोन आवर्तात अडकत आहे, भरकटत आहे. एक पाऊल मागे चालले आहे... (प्रस्तावना 2).

पुढे त्यांनी पाश्चात्त्य देशातील आंतरविद्याशाखीय ज्ञान व्यवहार व अध्यापन पद्धतींच्या आपल्या शिक्षणातील उणिवेवर बरोबर बोट ठेवले आहे. मात्र ''सांप्रदायिकता : पाठ्यपुस्तके'' या फक्त दोनच पानांतील भाष्य मराठीचा कॅन्सर शोधयला मोठी मदत करणारे आहे. हेच तुलनात्मक साहित्य व कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाला विरोध वाढवणारे मूळ कारण आहे. राऊतांच्या मते, सर्वच शिक्षणात सर्वच स्तरावर ''आक्षेपार्ह पाठ्यपुस्तक हे भारतीय शिक्षणातील सतत वादंगाचे कारण बनविण्यात आलेले आहे.'' याच मुद्द्यावर विनय लालने *हिस्ट्री ऑफ हिस्ट्री : पॉलिटिक्स ॲन्ड स्कॉलरशिप इन इंडिया* (2005) मध्ये स्वतंत्र प्रकरण शिक्षणाच्या पुरोहिती भगवेकरणावर लिहिल्याचा संदर्भ मागे दिला आहे. राऊत यांनी ''फ्रंट लाईन डिस्टॉर्टेड लेसन'' 22 ऑगस्ट 2014 मधील अनुपमा कथ्थककमचा संदर्भ दिला आहे. ती लेखात म्हणते :''पाठ्यपुस्तकात घुसडला जात असलेला मूलतत्त्ववाद विद्यमान शिक्षण व्यवस्थेला उद्ध्वस्त करीत आहे. या भगव्या सांप्रिदायिकतेचे वस्त्रहरण

करताना 'सांस्कृतिक रियासत' जपण्याच्या पुरोहित वर्गाच्या पुस्तके बॅन करणे, हत्या करणे, निंदा 'हा' दहशतवाद असून पाठ्यपुस्तकांमध्ये तो शिस्तबद्धपणे घुसडण्यात आला आहे'' (49). या मुद्द्यांच्या समर्थनार्थ त्यांनी गुजरातमधील बोलके उदाहरण देताना म्हटले आहे :

> ... सन 2006 पासून डॉ. बत्रा यांनी गुजरात राज्यातील पाठ्यपुस्तक मंडळामधील लढाईतून केलेला हस्तक्षेप आणि त्यांनी सुचविलेल्या बदलानुसार बदललेली आठ पुस्तके हे चिंतेचे, काळजीचे कारण ठरते. साहित्य, इतिहास, भूगोल, गणित यामध्ये केलेले बदल हे लहरी आहेत. ही गुजरात राज्याच्या पाठ्यपुस्तकांची अमलात आणलेली सांप्रदायिक शिक्षणाची कहाणी आहे. प्रेरणादीप मथळ्याची चार पुस्तके व त्यातील गोसेवेचा उल्लेख हा ठळकपूर्ण दिसून येतो (48).

राऊत यांनी वर्णन केलेल्या वास्तवाचे अनेक पुरावे माझ्या पुस्तकांत (1993, 2005, 2017) व लेखांत नोंदवले आहेत. शे-दीडशे नामवंतांना पत्रे पाठवूनही राष्ट्रीय चर्चासत्रासाठी नेहमी गोव्याची सफर करणाऱ्या महाराष्ट्रातील विद्वानांनी प्रा. अडसूळांच्या पत्राला उत्तरे दिली नव्हती. कारण ''तुलनात्मक साहित्यातील नवे प्रवाह व डॉ. आनंद पाटलांच्या तुलनात्मक साहित्याच्या विशेष संदर्भात'' हा विषय मौनाच्या कटाचा भाग ठरला होता.

डॉ. मनीषा पाटील ने संपादित केलेला *संगम* (2021) हा जगातील या क्षेत्रातील पंधरा निबंधांच्या भाषांतरांचा संग्रहदेखील कळायला फारच कठीण आहे असेच अभिप्राय आहेत. मात्र हे निबंध मराठीसाठी का महत्त्वाचे आहेत हे सांगणारी संपादिका म्हणतात :

> सुलभीकरणाचा शाप आणि मानसिक मागासलेपण सुशिक्षितांचे आयुष्यभरातील अभ्यासक्रमच टिकवत असतात... हे बदल होण्याची दिशा प्रस्तुत निबंध दाखवतात. साहित्य व संस्कृतीचा पुनर्विचार करायला लावतात...

तुलनात्मक साहित्याच्या श्रेणीबद्ध मर्यादा व बलस्थाने गेल्या शतकात स्पष्ट होत होती. त्या मंथनामधून जगाच्या खेड्यात ''तुलनात्मक साहित्याभ्यास'' शुद्ध साहित्याभ्यास मोडीत काढून पुढे आला आहे. बहुसांस्कृतिक, आंतरसांस्कृतिक, अति-क्रॉस-सांस्कृतिक अभ्यासही एकविसाव्या शतकात अभ्यासक्रमांत अवतरले...

मराठी साहित्याची मर्यादा हा आस्वादक समीक्षेचा दुष्परिणाम आहे. हे मला अण्णांचे *टीकावस्त्रहरण* वाचताना लक्षात आले. तुलनात्मक साहित्य व सांस्कृतिक मीमांसा ''जगणे'' अधिक कठीण आहे (प्रस्तावना : तुलनेच्या बिकट वाटेवरी : सांस्कृतिक अमृतयोग, 10, 11).

इवा कुशनरच्या मी अनुवादित केलेल्या ''एकविसाव्या शतकासाठी तुलनात्मक साहित्य तयार आहे का?'' मधील पुढील भूमिका मराठीला राऊत म्हणतात त्या निर्भगवेकरणाच्या (de-saffronisation) च्या वाटेवर नेईल. ती लिहिते,

सांस्कृतिक अभ्यासांच्या विकासाच्या विद्याशाखामय कार्यक्रमपटाचे दुसरे पुनर्रचन आणि वेगळ्या गंभीर जबाबदाऱ्या व संधीच्या दुसऱ्या फेरीची चिन्हे दाखवतो. माझी बळकट श्रद्धा आहे की, तथाकथित आक्रमणांपैकी प्रत्येकाकडून आमचे अभ्यास अमाप समृद्ध केले आहेत... आपल्या बौद्धिक साधनसंपत्तीची गुंतवणूक भविष्यासाठी करण्याकरता हे अत्यंत महत्त्वाचे आहे की, आपण ठरवू की, विसर्जित करणारी प्रवृत्ती चालू राहणार की नाही अथवा अजूनही पुन्हा विद्याशाखांच्या अनेकतेत आमची स्वतःची शक्तिमान अस्मिता निश्चित करायला भूमी आहे की नाही, याचा निर्णय घेतला पाहिजे (20).

प्रस्तुत संग्रहातील सर्वच निबंध जागतिकीकरणात या दोन्ही आंतरविद्याशाखीय क्षेत्रांना कसे महत्त्व प्राप्त होत आहे, याची प्रखर जाणीव करून देणारे आहेत. या पुढे जाऊन भारतातील प्रतिगामी भगवेकरणविरुद्ध अमेरिकेतील व न्यूझिलंडमधील सांस्कृतिक अभ्यास व प्रतिमा अभ्यासाचे पुरोगामी नमुने मांडले आहेत. या दोन्हीत समन्वय साधणारे धम्मशील गजभिये व इतरांनी *संगम* साठी अनुवादित केलेले

स्टिव्हन टोटोसी डी झिपेन्नेकचे दोन्ही लेख अत्यंत महत्त्वाचे आहेत. त्यापैकी ''विद्यमान तुलनात्मक साहित्याकडून तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यासाकडे'' मध्ये झिपेन्नेकने तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यासाची सूत्रबद्ध दहा तत्त्वे मांडली आहेत. त्यातील फक्त पहिले तत्त्व आणि निष्कर्ष पाहिला तरी मराठी ग्रंथ व साहित्याच्या इतिहासाचे 'हे असे घडले' एवढेच सांगणारे वरून लादलेल्या रचनाच ढासळण्याचा धोका आहे. नव ज्ञाननिर्मितीत 'हे का घडले?' याचे प्रयोग सादर करणाऱ्या संकल्पना व सिद्धांतांचे महत्त्व स्पष्ट करून तो लिहितो,

> तुलनात्मक कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचे पहिले तत्त्व म्हणजे-अशी आधार प्रतिज्ञा की, संस्कृतीत व संस्कृतीच्या अभ्यासात, अध्यापनशास्त्रात आणि संस्कृतीच्या संशोधनात-संस्कृतीची व्याख्या ही सर्व मानवीय क्रियांचा समावेश करणारी आहे. त्याद्वारे कलेची निर्मिती होत असते व यामध्ये 'काय' याला महत्त्व नसून, ते 'कसे' होते याला जास्त महत्त्व आहे. हे तत्त्व 'कशा प्रकारे' होत आहे आणि 'प्रक्रिया' ह्यासारख्या रचनावादी, सुधारणावादी गुणधर्मावर लक्ष देणारा आहे. तुलना करणे म्हणजे श्रेणीबद्ध करणे असे नव्हे... विशेषतः संशोधन पद्धती ही फार महत्त्वाची आहे आणि म्हणूनच संपूर्ण साहित्य व सांस्कृतिक अभ्यासामध्ये त्याला जास्त महत्त्व आहे (150-51).

निष्कर्ष : तुलनात्मक कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास हे असे नवे अभ्यास क्षेत्र आहे, ज्यामध्ये तुलनात्मक साहित्य या विद्याशाखेतील काही निवडक सिद्धांत हे कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाच्या काही निवडक सिद्धांतासह एकत्र येतात. म्हणजेच यात 'संस्कृती-culture व सांस्कृतिक' उत्पादने (ज्यात साहित्य, संवाद, माध्यमे, कला इ. चा समावेश आहे. पण तेवढ्या पुरताच मर्यादित नाही) यांचा अभ्यास हा संदर्भीय आहे. रीतीने व संबंधात्मक रचनेने आणि संशोधनपद्धती व दृष्टीकोनांचे बाहुल्य राखून ठेवत, आंतरविद्याशाखीय पद्धतीने, तसेच गरज पडल्यास सांघिक-कृतीने अभ्यास करण्यात येतो. तुलनात्मक कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासामध्ये एखाद्या संस्कृतीतील ''संप्रेषणाच्या प्रक्रियांचा'' तसेच ''कशा

प्रकारे'' या प्रक्रिया घडून येतात. हा संशोधनाचा व अभ्यासाचा मुख्य उद्देश असतो. तथापि, तुलनात्मक कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास कधीही शाब्दिक संहिता चिकित्सा किंवा इतर प्रस्थापित अभ्यास क्षेत्रांना वगळून टाकत नाही. तुलनात्मक कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासात उत्कृष्टपणे व अनुभवजन्य अशा उपलब्ध पद्धती आणि त्यांच्या आराखड्याला कृष्टी–कल्चरच्या अभ्यासकांना अधिक पसंती दिली जाते (154, 155).

येथवरच्या चर्चेत आपण संज्ञा व संकल्पनांच्या चौकटीमधील कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासातील व्याख्या व अभ्यास पद्धतींच्या वैशिष्ट्यांचा विचार केला. त्या व्याख्यांची सांस्कृतिक सिद्धांतामधील मोठी व्याप्ती लक्षात आल्यास पुढील विभागातील आपल्या समाज, संस्कृती व साहित्याच्या विषयाच्या विचाराच्या मर्यादा अधिक स्पष्ट होईल. इथे ॲन्ड्रयू एडगर व पीटर सेज्विक संपादित *कल्चरल* थिअरी *: की कन्सेप्ट्स* (1990 : 81) मध्ये ते म्हणतात :

विस्तृतपणे जोवर 'कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास' ही संज्ञा 'संस्कृतीच्या' सर्व बाजूंच्या अभ्यासाला संदर्भ देण्यासाठी वापरावी, तोवर तशी ती जिच्यात कृष्टी–कल्चर समजली व मीमांसा केली आहे, त्या भिन्न मार्गांना कवेत घेणारी असावी. उदाहरणार्थ, समाजशास्त्र, इतिहास, मानववंशशास्त्र आणि साहित्य समीक्षा यांच्यामधील ते मार्ग आहेत. अधिक अचूकपणे सांगायचे, तर शैक्षणिक परीक्षणाच्या ठळक क्षेत्राला संदर्भ देण्यासाठीसुद्धा ती घेतली जावी. या दुसऱ्या अर्थाने त्याची ऐतिहासिक मुळे मागे जाऊन रेमण्ड विल्यम्स व रिचर्ड होगार्तच्या 1950 च्या दशकाची शेवटची वर्षे व 1960 च्या दशकाच्या सुरुवातीच्या वर्षांतील लेखनकृतीत आणि अशा प्रकारे समकालीन कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाच्यासाठी 1964 मध्ये आकारास आलेल्या केंद्रात शोधणे शक्य आहे. मूलतः ते होगार्तच्या संचालक पदाखाली सुरू झाले आणि नंतर स्टुअर्ट हॉलच्या विद्वत्तेमुळे वाढले (81).

ह्या लेखनकृतींच्या समूहामुळे कृष्टी–कल्चरकडे पाहण्याचा बहुविद्याशाखीय दृष्टीकोन उदयाला आला. तो केवळ समाजशास्त्रातील सनातनी दृष्टीकोनांच्यापासून घेतलेला नव्हता. परंतु तो अधिक मूलभूत दृष्टीकोन उदाहरणार्थ, मार्क्सवाद, स्त्रीवाद आणि चिन्हमीमांसा यांच्याद्वारा सुचवलेल्या दृष्टीकोनावरसुद्धा आधारित होता. ह्या दृष्टीकोनांच्या संकीर्णतेने नव्या प्रश्नांची विचारणा सुखकर केली आणि अशाप्रकारे 'संस्कृती' या संज्ञेकडून तंतोतंतपणे काय परिणाम म्हणून ओढवून घेतले याची पुनर्संकल्पना करणे जमले. विशेषतः कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासांनी स्वतःला साहित्य समीक्षा, सौंदर्यशास्त्र आणि संगीतशास्त्र अशा पारंपरिक टीकात्म विद्याशाखांत आढळणाऱ्या 'संस्कृतीच्या' विषयीच्या पूर्वसंकल्पनाच्या विरोधात उभे केले म्हणून पाहणे शक्य आहे. तर अशा पारंपरिक विद्याशाखांनी प्रामुख्याने वस्तू व संहिता यांना 'सांस्कृतिक' उत्पादने म्हणून हाताळले. त्याचा अभ्यास वैधतेने किंवा परिपूर्णतेनेसुद्धा त्यांचे उत्पादन व उपभोगाच्या सामाजिक व ऐतिहासिक संदर्भापासून अलगपणे करणे शक्य आहे. कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाच्या प्रवक्त्यांनी कृष्टिक–कल्चरल उत्पादने इतर सामाजिक व्यवहारातील संबंधात प्रस्थापित करण्याचा प्रयत्न केला. विशेषतः वंश, वर्ग आणि लिंग अशा राजकीय संरचना आणि सामाजिक श्रेणी यांच्या संबंधात ती प्रस्तावना होती. या दृष्टीकोनाचा अभिप्रेत अर्थ असा होता की, अभ्यास करावयाची कृष्टिक–कल्चरल उत्पादने केवळ बुद्धिमंत व कलात्मक उच्चभ्रूच्याकडून निवडलेली आणि मिरवलेलीच असणार नाहीत. परंतु त्यापेक्षा त्यांच्यात समाजाच्या सर्व स्तरांत व भेटणाऱ्या भौतिक व प्रतिकारक उत्पादनेही असतील.

म्हणून कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाची स्थापना दोन दृष्टीकोनांत प्रस्थापित झालेली दिसणे शक्य आहे. एक दृष्टीकोन कृष्टी–कल्चरकडे पाहण्याचा असा की, ठळकपणे उच्च किंवा उच्चभ्रू 'संस्कृतीविरोधी' आहे. उदाहरणार्थ, इंग्रजी साहित्यात अभ्यासलेल्या कानूनी परंपरेतील संहिता किंवा पारंपरिक संगीतशास्त्राच्याविषयी सामग्री ह्यांच्याकडे पाहण्याचा उच्चभ्रू दृष्टीकोन असतो. दुसरा दृष्टीकोन हा अधिक

समाजशास्त्रातून आणि विशेषतः *कृष्टिक-कल्चरल मानवशास्त्र* आणि कृष्टिक-कल्चरलच्या समाजशास्त्रामधून अधिक सकारात्मकतेने घेतलेला असतो.

3.10 दोन ध्रुव : भगव्या हिंदूराष्ट्रवादाची मूलतत्त्वे आणि सांस्कृतिक अभ्यासाचे जागतिकीकरण

वरील व्याख्येच्या जवळपासही जाणारे मराठीतील समग्र शिक्षण नाही, हे शिवाजी राऊत यांच्या *नवमत शिक्षण*मधील विवेचनावरून स्पष्ट होत असल्याचा संदर्भ मागे दिला आहे. हे अंतर दोन ध्रुवांचे कसे आहे याविषयी ते परखडपणे लिहितात,

> आजच्या शिक्षणतील कट-पेस्ट प्रबंध (कॉपी केलेले संशोधन) विद्यापीठात जमा करून विविध ज्ञानशाखा पुढे निघाल्या आहेत. त्यातून एक रुक्ष ज्ञानविहीन माहितीबंबाळ निष्कर्षशून्य असा ज्ञानव्यवहार वाढला आहे. त्यामुळे मूलभूत ज्ञानशाखांचा जागतिक संशोधकीय ज्ञानशाखांशी अनुबंध जोडून त्या अद्ययावत करणे हे क्षमतेच्या बाहेर गेले आहे. तेथे पूर्णतः आढळून येत आहे. अशा वेळी या देशाला कलाकौशल्यवादी शिक्षण सक्षम करून पुढे कसे नेणार हाही प्रश्नच आहे (10).

ह्या विकसनशील मागासपणाचा मार्ग आचार्य भागवतांच्या उदारतमवादी भूमिकेप्रमाणे 'सांस्कृतिक' भेदांचा अर्थ संस्कृत भाषेच्या संस्कृत म्हणजे संस्कार=संस्कृती म्हणजे देव भाषा आणि त्या भाषेतील ग्रंथ म्हणजे भूदेवांच्या श्रेष्ठत्वाचा साठा अशा मिथकांच्या पुढे संगणकावरीलसुद्धा https://www.cultureshfr.org/मधील लेख तुलनेसाठी मांडावे लागतील. ''संस्कृत भाषा ही देवांची भाषा आहे; गीर्वाण-भाषा म्हणजे संस्कृत ही कल्पना बरोबर नाही. असे शास्त्रीबोवा म्हणतात. "संस्कृतचा" अर्थ नीट केलेली भाषा आहे.'' दुर्गा भागवतांच्या (*राजारामशास्त्री भागवत निवडक साहित्य खंड 5* (2016, प्रस्तावना)) सर्वच 'सांस्कृतिक' विवेचनांचा पूर्वी पुरोगामी वाटणारा मर्यादित अर्थ आज, वर

राऊतांनी उल्लेख केलेल्या 'दहशतवादा'च्या संदर्भात तपासावा लागेल. त्याचबरोबर रामटेकच्या संस्कृत विद्यापीठातील अमेरिकन सहभागसुद्धा तपासावा लागेल, हे पोलॉक व आरएसएस वादावरून म्हणता येते. त्यासाठी आज जागतिकीकरणात आंतरकृष्टिक–कल्चरल ''ज्ञान, स्किल्स आणि वृत्ती'' बरोबर 'संस्कृतीचे' राजकारण व राजकारणाची 'संस्कृती' यांचा अभ्याससुद्धा आवश्यक आहे. याला आंतरसांस्कृतिक प्रभुत्व असे जागतिकीकरणातील कृष्टिक–कल्चरल बदलांत (shift) म्हटले जाते.

आपल्या 'संस्कृती' व पर्यावरणापेक्षा हा वेगळा अपूर्व अनुभव आहे. त्याच्या केंद्रस्थानी संस्कृती असते आणि ती समजण्यासाठी प्रशिक्षणाची गरज आहे. ते देणाऱ्या अभ्यासक्रमांची माहिती वर उल्लेख केलेल्या वेबसाईटवर आहे. एम. ए. साठीचा एवढ्या व्याप्तीचा मराठी अभ्यासक्रम महाराष्ट्रातील कुठल्याच विद्यापीठात आज नाही. असलाच तर सुलभीकरणाच्या पंचतंत्रात तो अडकलेला असेल. विशेष म्हणजे पुढील अभ्यासक्रम पाश्चात्त्य प्रगत देशांत इतिहास, कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास, कला शाखा, धार्मिक अभ्यास अशा अन्य विद्याशाखांत शिकवला जातो. मराठीत आपल्या नवजातवादी उतरंडीच्या शिक्षणात ही सोय नाही.

3.11 अभ्यासक्रमाचा भारतीय नमुना

1. कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचे प्रकार 1
2. तुलनात्मक कृष्टी–कल्चरचे विज्ञान 1, प्रस्तावना
3. संशोधन पद्धती प्रस्तावना
4. विद्याशाखांची पुनर्रचना-इतिहास
5. पाठ्यपुस्तक- *ओरिएन्टॅलिझम*-एडवर्ड सईद
6. पाश्चात्त्य कृष्टी–कल्चर समजून घेताना
7. संशोधन पद्धती 2-युक्तिवाद आणि संशोधन कौशल्य
8. विद्याशाखांची पुनर्रचना-राज्यशास्त्र
9. पाठ्यपुस्तक- *हिंद स्वराज्य* -मो. क. गांधी

10. भारतीय इतिहासावरील वासाहतिक आणि उत्तर-वासाहतिक दृष्टीकोन-प्रमुख प्रवाह
11. सामाजिक विज्ञानांचे निर्वासाहतिकरण
12. संशोधन पद्धती 3-सराव
13. कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास प्रकार 2 भारतीय
14. विद्याशाखांची पुनर्रचना करणे : समाजशास्त्र
15. संहिता-पाठ्यपुस्तक-*द इन्टरप्रिटेशन ऑफ कास्ट* -क्रिग्ले
16. विज्ञानाचा इतिहास व तत्त्वज्ञान
17. कृष्टिक–कल्चरल भेदांच्या संकल्पना करणे
18. आधुनिक राजकीय विचार
19. विद्याशाखांची पुनर्रचना करणे : मानववंशशास्त्र व जनसाहित्य
20. मानवशास्त्र आणि जनसाहित्यावरील निवडक लेख
21. शोधनिबंध

हे अभ्यासक्रम तेजपूर, जैन व कुवेम्पु विद्यापीठातील आहेत.

मराठीत याच नमुन्याचे भगवेकरण होण्याचा धोका संभावतो. हे सर्वच अभ्यासक्रमांच्या तुलना केल्यास स्पष्ट होईल. भगव्या लाटेचे दूरस्थ सूक्ष्म नियमन नीट समजण्यासाठी जॉन झावसचा *द परसुट ऑफ हिंदू आयडियल इन कलोनियल इंडिया* (1997) हा सैद्धांतिक प्रबंध नीट समजून घेतला पाहिजे. आपण दुसऱ्या खंडात चर्चा केलेल्या काही सिद्धांतांची परिभाषा झावसने वापरली आहे. झावसने सुरुवातीला 'सांस्कृतिक' दादागिरी/नेतृत्व आणि वासाहतिक राज्य या संकल्पना स्पष्ट करताना ग्रामसीच्या व हॉलच्या सिद्धांताचा आधार घेतला आहे. गुलामगिरीच्या काळातील राष्ट्रवादातील ऐक्याची कल्पना आणि समाजातील असंख्य भेदाभेदांच्या वास्तवाचे परिणाम लेबले चिकटवून समजत नाही. पारंपरिक हिंदू समाजातील उतरंडीच्या कैदखान्याचे रूपक मांडले आहे. त्यामुळेच ब्रिटिशांची सत्ता दीर्घकाळ टिकली. आजही ते आदिबंध वेगवेगळी वेषांतरे करून समोर येतात. हिंदूराष्ट्रवाद आणि हिंदू

सांप्रदायिकता हा मोठ्या वादाचा विषय आहे. या दोन्हीतील फरक 1920 च्या दशकांत स्पष्ट होऊ लागला. त्या आधी तो धर्मभेदांच्या ऐक्यावर उभा होता. यातून आपण वर चर्चा केल्याप्रमाणे आधुनिक कृष्टिक–कल्चरल विज्ञान तयार झाले का? तसे असते तर त्याच दशकात स्थापन झालेल्या जर्मन मॉडेलच्या राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघाची स्थापना व पुढे स्वातंत्र्यलढ्यातून अलिप्त राहणे, असे चित्र का तयार झाले, याविषयी झावस लिहितो,

> पार्थ चॅटर्जीनिसुद्धा तुलनेने दोन भिन्न वैचारिक प्रवाहातील फरकाच्याकरिता युक्तिवाद केला आहे. राजकीय राष्ट्रवादाच्या रचनेपूर्वीच्या राष्ट्रीय 'संस्कृती'च्या निर्मितीच्या महत्त्वाविषयी लिहिले आहे. या राष्ट्रीय संस्कृतीलाही ''आध्यात्मिक'' विचार क्षेत्रात आकार मिळाला आहे, की जी अर्थव्यवस्थेच्या, राज्य-हस्तकला, विज्ञान आणि तंत्रज्ञान-पाश्चात्त्य श्रेष्ठत्वाचे विचारक्षेत्र यांच्या ''भौतिक'' विचारक्षेत्राच्या विरोधात आहे. ही स्वच्छ मांडणी एकोणिसाव्या शतकातील राष्ट्रीय संस्कृतीच्या सुधारणावादाच्या ''दुसऱ्या टप्प्यावर'' चॅटर्जी प्रस्थापित करतो. तेव्हा भारतीयांनी राज्याकडे बघणे पारंपरिक संस्था व रूढीमध्ये परिवर्तन घडवण्यासाठी थांबवले आणि देशी चाकोरीमधून बदल घडवण्यावर जोर देऊ लागले. 1880 च्या दशकानंतर जेव्हा राजकीय राष्ट्रवाद उदयास आला, तेव्हा त्याने देशी प्रकल्प म्हणून ''आध्यात्मिक'' राष्ट्रवादाचा वाद्यमेळीय विकास बदलण्याशिवाय राष्ट्रवादी लक्ष राज्यावर पुन्हा केंद्रित केले. ह्याने कापलेल्या, छाटलेल्या राष्ट्रीय 'संस्कृती'-म्हणजे हिंदू राष्ट्रवादाच्या संस्कृतीच्या उदयासाठी निर्माण केलेल्या अवकाश विकासाला विस्थापित केले (31).

परकीय साम्राज्यवाद्यांच्या व भारतीय वर्चस्ववाद्यांच्या हितसंबंधांचे स्वरूप हळूहळू स्पष्ट होते आहे. त्यामुळे स्वातंत्र्यानंतर शिक्षणाचा विस्तार झाला तरी गुणात्मक फरक पारंपरिकच राहिले. ''दुसरे म्हणजे 'पेशवाई'पासून रस्त्यावर थुंकल्यास रस्ता बाटेल म्हणून गळ्यात थुंकण्यासाठी एक मडके बांधून अतिशूद्रांनी शहरातून फिरावे हा हुकूम पहिल्याने फिरवला. पेशव्यांचे हे कटु सत्य

राजारामशास्त्र्यांनीच प्रथम लोकांपुढे मांडले'' असे दुर्गा भागवत म्हणतात (प्रस्तावना 1, खंड 1). याच फरकाच्या 'संस्कृतीने' दोन प्रमुख विद्रोही ब्राह्मणविरोधी चळवळींना महाराष्ट्रात जन्म दिला. रोझॅलिण्ड ओ'हॅन्लॉनचा *कास्ट, कॉन्फ्लिक्ट ॲन्ड आयडियॉलॉजी : महात्मा जोतिराव फुले ॲन्ड लो कास्ट प्रोटेस्ट इन नाईन्टीन्थ सेंच्युरी वेस्टर्न इंडिया* (1985) आणि गेल ऑम्वेटचा *कल्चरल रिव्होल्ट इन ए कलोनियल सोसायटी : द नॉन-ब्राह्मण मूव्हमेंट इन वेस्टर्न इंडिया 1873-1930* (1976) या प्रबंधाचे उल्लेख आपण मागे केले आहेत. याच प्रकारचे संशोधन युजेन एफ. इर्शीक (Irschick) ने *पॉलिटिक्स ऑफ सोशल कॉन्फ्लिक्ट इन साउथ इंडिया : द नॉन-ब्राह्मण मूव्हमेंट ॲन्ड तमिळ सेपरॅटिझम 1916-1929* (1969) हा प्रबंध दक्षिण व दक्षिणपूर्व आशिया अभ्यास केंद्र, युनिव्हर्सिटी ऑफ कॅलिफोर्निया, बर्कले, अमेरिकाने प्रसिद्ध केला आहे. अशीच केंद्रे लंडन विद्यापीठ व केंब्रिज विद्यापीठात इंग्लंडमध्ये आहेत. महाराष्ट्रातील आर्य व द्रवीड संस्कृतीच्या संकराचे स्वरूप अभ्यासण्यासाठी हे मोलाचे साधन आधी उपयोगात आणायला हवे. राजारामशास्त्री भागवतांनी ह्या महत्त्वाच्या प्रक्रियेकडे लक्ष वेधल्याचे सांगताना दुर्गा भागवत म्हणतात, ''महाराष्ट्रात द्रविडी संस्कृतीचे प्रमाण अधिक आहे, हे त्यांनी आवर्जून सांगितले आहे. गोपराष्ट्र व यादव हे मूळचे या भूमीतले असेही त्यांनी प्रतिपादले आहे. जातिभेदाची हजेरी त्यांनी घेतली आहे...'' (प्रस्तावना खंड 1, मऱ्हाठ्यां संबंधाने चार उद्गार, 2).

कलकत्ता, मद्रास, दिल्ली आणि शेवटी पुणे असा पाश्चात्त्य प्रभावाचा क्रम आहे. त्यात ब्राह्मणजातीचे वर्चस्व वसाहतकाळातही टिकल्याने मद्रासमधील ब्राह्मणेतर चळवळीचे कारण भागवतांच्यानंतर 81 वर्षांनी युजेन इर्शीक आपल्या प्रबंधांच्या प्रस्तावनेत तशीच बिनचूक निरीक्षणे नोंदवतो याचे आश्चर्य वाटायला नको. सर्वच परकीयांनी या जाती-वर्ण भेदाचे एकसारखे आदिबंध व भयावह परिणाम निदर्शनास आणले आहेत आणि तसेच लोकशाहीतील अलगतावादाचे धोकेही दाखवले आहेत. या सनातन संघर्षाने मद्रासमध्ये महाराष्ट्रापेक्षा वेगळ्या प्रकारचे कृष्टिक–कल्चरल 'प्रबोधन' घडवले. भारतीय राष्ट्रीय काँग्रेसमध्येसुद्धा ब्रिटिश साम्राज्याचे मध्यस्थ व

नोकर मोठ्या संख्येने असणाऱ्या ब्राह्मणांचेच होते. धर्म व शिक्षणाच्या ब्राह्मणांच्या मक्तेदारीमुळे त्यांचा ब्राह्मणेतरांशी वाढणाऱ्या संघर्षात द्रविडींची तमीळ व आर्य ब्राह्मणांची 'संस्कृती' म्हणजे परक्यांचे वर्चस्व हा उत्तर-दक्षिण वाद प्रसिद्ध आहे. लोकसभेत या राज्याचे नाव 'तमिळनाडू' करताना या दोन गटातील भाषिक, 'सांस्कृतिक' तसेच सामाजिक भेद उफाळले. त्यांना द्रविडी ग्राम्य 'नाडू' ऐवजी 'नाड' शब्द हवा होता. तेव्हा यशवंतराव चव्हाण यांनी पिलू मोदींच्या नावावर कोटी करून द्रविडींच्या बाजूने कौल दिला होता. या जातिभेदावर आधारित अलगतावादी चळवळींच्या दुष्परिणामाविषयीची यादीच त्याने सादर केली आहे. त्यात त्याने नव्याने स्वतंत्र होऊ पाहणाऱ्या देशातील अशा चळवळींना 'विष' म्हटले आहे. तो पुढे लिहितो, ''परंतु असेदेखील म्हणणे शक्य आहे की, विकसनशील देशाला आधुनिक करण्याचा कोणताही प्रयत्न आणि सुशिक्षित व राजकीयदृष्ट्या जागृत मतदारसंघ करण्यासाठी अशा प्रकारच्या व्यवस्था निर्माण करणे भाग पडते. यात भर म्हणजे ब्राह्मण व ब्राह्मणेतरांच्यामध्ये 1920 च्या दशकात जो संघर्ष अस्तित्वात होता तो कोणत्याही 'मागास' गटाने अधिक राजकीय, आर्थिक आणि शैक्षणिक हक्कांच्या मागणीचे जोड उत्पादन आहे. जुन्या व्यवस्थेचे जाणे आणि आधुनिक समाजाची स्थापना समाजातील ग्रांथिक हक्कांत जो अभिप्रेत आहे त्या लिखित व दर्जावर आधारित संबंधांना सुरुंग लावणे अटळ आहे. आधुनिक भारतात खुद्द ज्या मार्गांनी परिवर्तन व्यक्त झाले त्यातील एक म्हणजे ब्राह्मणेतर चळवळीचा विकास होता'' (प्रस्तावना, पृ. क्र. नाही).

3.12 हिंदूराष्ट्रवाद लोकशाहीला तारक का मारक?

पौर्वात्यवाद्यांनी 'सिंधू' या नदीच्या नावावरून धर्मासाठी वापरलेल्या छत्री संज्ञेचे एक मोठे मिथक बनले आहे. त्याचे समर्थक व विरोधक यांचे कृष्टिक-कल्चरल युद्ध वेंडी डोनीगरच्या *द हिंदूज : ॲन ॲल्टरनेटिव्ह हिस्ट्री* (2009) वरील बंदीच्या खटल्याच्या वेळी गाजले. चळवळींच्याप्रमाणे डोनीगरची पर्यायी इतिहासांची संकल्पना किती महत्त्वाची आहे, या इतिहास आणि तुलनांच्या सिद्धांतांची चर्चा दुसऱ्या खंडात केली

आहे. त्या संदर्भात पहिल्याच प्रकरणाच्या सुरुवातीला डोनीगरने केलेला दावा लक्षात घेतला पाहिजे :

> हे पुस्तक ऐतिहासिकदृष्ट्या व कालानुक्रमे हिंदुत्ववादाची कथा सांगते आणि मुख्य प्रवाहातील हिंदुंच्यापेक्षा कडेला फेकल्या गेलेल्याच्या इतिहासावर जोर देते. माझी ध्येये हे दाखवून देण्याची आहेत की, (1) हिंदुंना त्यांच्या प्रदीर्घ इतिहासाला स्त्रिया, खालच्या जाती व इतर धर्मांच्या योगदानाकडून समृद्ध केले गेले आहे, (2) युगे युगे अनेक हिंदूंची वैशिष्ट्ये (अनेक देवांची, अवतार, कर्म यांची पूजा) तरी यातील एकही सर्वच हिंदूच्याबाबत खरे नाही, आणि एखाद्या दुसऱ्या गटाला अनन्य असणाऱ्या बाबींकडून सहभागी घटकांना मोठ्या प्रमाणावर अधिक आहेत. (3) की हिंदुत्ववादाचा थोरपणा-त्याचे बळ, त्याच्या मातीचा गुण, विविधता-ज्यांची काही हिंदूंना आज लाज वाटते आणि जे नाकारतील त्या मूर्खमंद गुणधर्मांतील अनेकांत थोडक्यात आहेत आणि (4) की विविध हिंदुत्ववादांतील आणि भिन्न प्रकारच्या हिंदुमधील ताणतणावाचा इतिहास समकालीन भारतीय राजकीय आणि धार्मिक दृश्याची हिंसा पक्का पाया पुरवते. इतिहास व विविधता यांना मला एकापाठोपाठ मांडू द्या (17, 18).

या प्रक्रियेचा सैद्धांतिक उलगडा मराठीतील राष्ट्रीय स्वयंसेवक संघावरील ग्रंथापेक्षा थॉमस ब्लुम हॅन्सनच्या *द सॅफ्रॉन वेव्ह : डेमॉक्रसी ॲन्ड हिंदू नॅशनॅलिझम इन इंडिया* (1999) मध्ये अधिक चांगला केला आहे. या भगव्या लाटेचा नेमका परिणाम भारतातील लोकशाही व हिंदूराष्ट्रवादावर नेमका कसा होईल याच्या दोन्ही बाजू लेखकाने सप्रमाण स्पष्ट केल्या आहेत. त्यात ''संस्कृतीविरुद्ध राजकारण'' या उपप्रकरणात आरएसएसच्या चारित्र्य संवर्धन व समाजसेवेकडून पडद्यामागच्या सक्रिय राजकारणापर्यंतचा प्रवास स्पष्ट केला आहे. सांस्कृतिक राजकारण समजून घेण्यासाठी तो फार महत्त्वाचा आहे. हा ग्रंथ हिंदुराष्ट्रवाद व मूलततत्त्ववादी कल्पित भारताच्या परिघावरून केंद्राकडील सत्तेत येण्याच्या प्रक्रियांचा वेध घेण्याचा प्रयत्न करतो असा दावा लेखकाने केला आहे. ही प्रक्रिया सार्वजनिक सांस्कृतिक विशाल

क्षेत्रात घडली. ती राजकीय पद्धतीत अथवा धार्मिक क्षेत्रात नव्हे, हा महत्त्वाचा मुद्दा त्याने मांडला आहे. ''ही हिंदूराष्ट्रवादी आकांक्षा भारतीय सार्वजनिक 'संस्कृती' सार्वभौम, शिस्तबद्ध राष्ट्रीय संस्कृतीत की, जी एक श्रेष्ठ प्राचीन हिंदू भूतकाळ असा दावा केला जातो, तिच्यात मुळे रुजलेली आहेत आणि समूहवादी व शिस्त लावलेली सामाजिक व राजकीय संस्था समाजावर लादण्याची आहे. या चळवळीच्या मते, ''भारत हे राष्ट्र पुन्हा बलशाली केले जाईल. केवळ जेव्हा त्याची हक्काची मालमत्ता, हिंदू बहुसंख्याक जेव्हा हिंदूत्वाच्या सशक्त अर्थ पुनरुज्जीवित करेल'' (प्रस्तावना 4). यालाच तो ''सरंजामी क्रांती'' म्हणतो. मात्र ही भूमिका उत्तरवासाहतिक भारतीय लोकशाहीला ''राजकीय आणि कृष्टिक–कल्चरल'' बदलांना मारक आहे असे तो म्हणतो. एकीकडे जागतिक कृष्टी–कल्चरची माहिती आणि कोंडवाड्यातील खालच्या थोर भारताच्या स्वप्नाचे संमोहन आहेच. याचे उदाहरण म्हणून मंदिर-मशीद वादाची चर्चा त्याने केली आहे.

त्याने हा अभ्यास महाराष्ट्राच्या नमुन्याच्या आधारे केला आहे. एका प्रबळ चळवळीचा हा अभ्यास आपल्या मराठी कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाला चांगला आधार पुरवतो. तो म्हणतो,

> या पुस्तकात मी जी *''कृष्टिक-कल्चरल एकत्रीकरणाची'' भाषा टाळण्याचा प्रयत्न केला आहे.* ही भाषा समकालीन भारतात *राजकारण व अस्मितेच्या चर्चेच्या मोठ्या भागावर वर्चस्व गाजवते.* पत्रकार, समाजशास्त्रज्ञ आणि राजकीय डावपेचतज्ज्ञ आणि त्यासारखेच कार्यकर्ते राजकीय निष्ठांच्या रचनेत जातींच्या प्राथमिकतेचा सहभागी नमुना उदाहरण वापरताना दिसतात. मूळ अस्मिता प्रचलित होतात म्हणून *जात व धर्माविषयीची अविचारी गृहीत कल्पना वापरतात. भारताच्या राजकारण व कथनात आणि सार्वजनिक 'संस्कृतीच्या' प्रदीर्घ पुराणकथात्मक-ऐतिहासिक याद्या ते वस्तुतः आकार देत असलेल्या आत्मनिष्ठा व स्मृतींच्या अस्तित्वाचा आलेख म्हणून नियमितपणे स्वीकारला आहे* (प्रस्तावना 13, तिरपा ठसा माझा).

ह्या सर्व संरचनांचा गुंता लक्षात घेऊन मराठीतील कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासांच्या मूळ तत्त्वांचा विचार करू आणि काही प्रारंभीचे प्रकार पाहू. उदा. वरील विवेचन पावशतकानंतर आपल्या टीव्ही व चित्रपट माध्यमांना जसेच्या तसे का लागू पडते, याचा तपास करावा लागेल.

प्रकरण चौथे

कृष्टी-कल्चर अभ्यासाचे स्त्रोत : वैशिष्ट्ये आणि प्रवाह

तरीही एक तिसरी क्रांती उरतेय, कदाचित अर्थनिरूपण करायला सर्वात जास्त कठीण. आपण एखाद्या कृष्टिक–कल्चरल क्रांतीचे बोलतो आणि निश्चितपणे आपण शिक्षणाची क्रियाशील प्रक्रिया वाढवण्यासाठी जबरदस्त आकांक्षा पाहिलीच पाहिजे. ती आपण साक्षरतेची कौशल्ये आणि इतर संचारणांबरोबर पाहिली पाहिजेत. **लोकशाहीची वाढ व शास्त्रीय उद्योगाच्या उदयाशी तुलनात्मक महत्त्व म्हणून मर्यादित गटांच्यापेक्षा सर्व लोकांच्यापर्यंत विस्तारली पाहिजे. ह्या महत्त्वाकांक्षेविरोधी प्रतिकार होत आला आणि होत आहे, कधी उघडपणे, काही वेळा सूक्ष्मपणे, परंतु एक ध्येय म्हणून त्याला औपचारिकरीत्या मान्यता देण्यात आली आहे, जवळ जवळ वैश्विकदृष्ट्या. अर्थात, ही क्रांती फारच सुरुवातीच्या टप्प्यावरची आहे.** लाखोंनी साक्षरता अजून कमावलेली नाही. तर प्रगत देशात शिक्षणाच्या विस्तारात आणि संचारणाची नवी साधने विस्तारण्याचा अर्थ सुधारला व विस्तारित केला जात आहे. इथे, जसे लोकशाहीत व उद्योगात, आम्ही जे केलेय त्याची तुलना जे आम्ही करण्याचा प्रयत्न करणार याची खात्री बाळगतो, त्याच्याशी केल्यास नगण्य वाटते (प्रस्तावना 11).

-रेमण्ड विल्यम्स, *द लाँग रिव्होल्यूशन,* (हार्मण्डसवर्थ' : पेग्विंन बुक्स, 1961-1965, ठळक ठसा माझा)

'कृष्टी-कल्चर सर्वसामान्य आहे' ही क्रांतिकारक मांडणी रेमण्ड करीत होता. ते दशक युरोपात सिद्धांत क्रांतीचे मानले जाते. त्याच्या पूरक फेकाफेकीच्या प्रकारातीलच पुरोहित वर्गवर्चस्व मराठीतील सिद्धांत क्रांतीत त्याच दशकात मोठ्या प्रमाणावर सुरू असल्याचे अनेक संदर्भ मागे स्पष्ट केले आहेत. विल्यम्स ज्याला लोकशाही कृष्टिक–कल्चरल क्रांती म्हणतो तिला पूरक वातावरण महाराष्ट्रात फार चांगले तयार झाले होते. स्वातंत्र्यलढ्यात तयार झालेल्या यशवंतराव चव्हाण यांच्यासारख्या ग्रामसंस्कृतीतील नेत्याला लोकशाही क्रांती राजकीय लक्ष कशी वेधते हे चांगले माहीत होते. त्यांच्या प्रयत्नामुळे सरोजिनी बाबरांनी लोक साहित्याच्या माहितीचे डोंगर उभे केले. परंतु सांस्कृतिक-कृष्टिक परिवर्तनाची मीमांसा आस्वादक माहिती संकलन ऊर्फ मराठी रूढ पदवी प्रबंधाच्या ढिगाऱ्यात का सापडत नाही ? त्याच काळात इंग्लंडमध्ये रेमण्ड विल्यम्स प्रौढ साक्षरता वर्गात सांस्कृतिक अभ्यासाचे सिध्दांत रचत होता. तसा विद्वान भारतीय नवशिक्षित बहुजनांच्यातून अजूनही तयार झालेला नाही. विल्यम्सला लेव्हिसपंथीय लेखकदेवांचा प्रतिकार होणार हे गृहीत होते. औद्योगिक क्रांतीला विज्ञानाचे पाठबळ मिळते तेव्हा भांडवली व्यवस्थेला 'सांस्कृतिक' दळण गैरसोयीचे असते. मात्र औद्योगिक क्रांत्या व लोकशाहीतील गुंतागुंतीच्या क्रिया-प्रतिक्रियांत सामाजिक विचार ढवळून निघत असतात. मराठी लेखक जात, प्रदेश वगैरे सांप्रदायिकतेत अडकल्यामुळे लोकशाही, औद्योगिक व वाङ्मयीन परिवर्तनाकडे अलगपणे बघत राहिले. 'संस्कृतीचा' विचार ब्राह्मणधर्माशी जोडल्यामुळे तो वासाहतिक पर्यावरणात नेहमीच संकुचित राहिला. उलट युरोपातील याच दशकातील जीवनाविषयी विल्यम्स लिहितो,

> आमचा जगण्याचा समग्र मार्ग आमच्या समाजाच्या आकारापासून ते संघटन आणि शिक्षणाच्या आशयापर्यंत आणि कुटुंबाच्या रचनेपासून ते कला व मनोरंजनाच्या दर्जापर्यंत लोकशाही व उद्योग यांच्या क्रिया-प्रतिक्रिया व प्रक्रियाद्वारे आणि संचारणाच्या विस्तारावरून फार मोठ्या प्रमाणात प्रभावित होत आहे. ही अधिक खोल कृष्टिक–कल्चरल क्रांती आमच्या सर्वात अर्थपूर्ण

जगण्याच्या अनुभवाचा एक मोठा भाग आहे आणि त्याचा अर्थ लावला जात आहे आणि कला व कल्पनांच्या विश्वात फार व्यामिश्र मार्गांनी लढवला जात आहे. राज्यशास्त्र, अर्थशास्त्र आणि संचारणाच्या विद्याशाखांच्यात अंतर्भूत असलेल्या हे अशा प्रकारच्या बदलांशी त्यांचा परस्परसंबंध जोडला पाहिजे. जेणेकरून आपण काही सर्वात अवघड परंतु काही सर्वात मानवी प्रश्न प्रथम समजून घेतो (प्रस्तावना 12).

हेच प्रश्न साहित्यात समजून घेण्याची वेळ आली वेगळे परिवर्तन प्रगत देशात घडू लागले याचा एक नमुना अभ्यास करू. पण मराठीत 'लेखकदेव' पूजा चालू होती.

4.1 समीक्षा आणि संस्कृती : बदलांची नवी दिशा पण त्रिशंकू अवस्थेतील भारतीय

संरचनावादी रोलां बार्थने लेखक देवाचाच मृत्यू जाहीर केल्यामुळे साहित्याच्या स्वायत्तता, स्वयंभूपणा, सत्यम्, शिवम्, सुंदरम् वगैरे 'लयदार' रोमॅन्टिक कल्पना उधळल्या गेल्याचा संदर्भ आपण दुसऱ्या खंडात दिला आहे. शिवाय "लेखक : संकल्पना आणि सिद्धांत" (*पद्मगंधा*, दिवाळी 2020) या लेखात मी तुलनात्मक पद्धतीने ही चर्चा केली आहे. 1960 व 1970 या दोन्ही दशकातील मराठी समीक्षेच्या कोणत्याही पुस्तकांत विल्यम्स म्हणतो त्या "अधिक खोल कृष्टिक–कल्चरल क्रांती"चा प्रभाव कुठेही दिसत नाही. मात्र अँग्लो-अमेरिकी नवसमीक्षेतील रूपवाद व रशियन मार्क्सवादाचे शीतयुद्ध बरेच पेटल्याचे दिसते. या तुलनेत कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचा पाया मागे उल्लेख केलेल्या बर्मिंगहॅम पठडीप्रमाणेच समकालीन ब्रिटिश विद्वानांनी आपापल्यापरीने कसा रचला हे पाहणे उद्बोधक आहे. रॉबर्ट कॉन डेव्हिस व रोनाल्ड शेहलेरिफर यांच्या *क्रिटिसिझम अॅन्ड कल्चर : रोल ऑफ क्रिटिक इन मॉडर्न लिटररी थिअरी* (समीक्षा आणि संस्कृती : वाङ्मयीन समीक्षेतील टीकाकाराची भूमिका 1961) या पुस्तकात अध्यापन करत असता या जोडीने समीक्षा विचाराला कृष्टी–कल्चरची जोड गतशतकात देण्याचा प्रयत्न केला. तेव्हा हैद्राबाद व दिल्लीत केंद्रीय विद्यापीठात अध्यापन करणाऱ्या पण पूर्वी पुणे विद्यापीठात पीएच. डी. साठी भारतीय इंग्लिश

कादंबऱ्यांवर संशोधन केलेल्या समीक्षक मीनाक्षी मुखर्जी यांच्याशी त्यांची तुलना करता येईल. त्यांनी स्वजातीय "द्विज" ही ब्राह्मण डबल डावपेची सनातन प्रतिमा त्यांच्या *द्वाईस बॉर्न फिक्शन* या भारतीय इंग्रजी कादंबरीवरील शोधप्रबंधासाठी शीर्षकात निवडली होती. त्यांचे मार्गदर्शक डॉ. नागराजन यांनी एफ. आर. लेव्हिस परंपरेत इंग्लंडमध्ये पीएच. डी. चा प्रबंध साम्राज्याचे प्रतीक विल्यम शेक्सपिअरवर लिहिला होता. जागतिक शेक्सपिअर मेळाव्यातील त्यांची नियमित उपस्थिती व भारतातील त्यांचा दबदबा हा ब्रिटीश साम्राज्याच्या मध्यस्थीचा पुरावा आहे. त्यामुळे त्यांच्या शिष्येने निबंध संग्रहाला *इम्पोरिशिबल एम्पायर* हे शीर्षक दिले. त्याच प्रकारे रा. भा. पाटणकरांनी अशाच शेवटच्या निबंधसंग्रहाला शीर्षक दिले : *अपूर्ण क्रांती.* तेदेखील साम्राज्याचे बुद्धिमंत दलाल या वर्गातच मोडतात. मुखर्जींनी पारंपरिक मक्तेदारीचे फायदे मिळाल्यामुळे *रियालिझम ॲन्ड रियालीटी : सोसायटी ॲन्ड नॉव्हेल इन इंडिया* हा माहिती संकलनाचा ग्रंथ लिहिणे शक्य झाले. त्यात सादृश्य उदाहरणे समोरासमोर उभी केली. मात्र एडवर्ड सईदच्या *संस्कृती आणि साम्राज्यवाद* अथवा अन्य इंग्रजी पुस्तकांची त्यावर सावली पडू दिली नाही. भारतभर विद्यापीठातील स्वातंत्र्योत्तर भारतातील इंग्रजी विभागातील प्राध्यापकांच्या आडनावाच्या याद्यांची तुलना केली तर 90% च्यावर ब्राह्मण व उच्चवर्गीय इतर असल्यामुळे नववसाहतकाळात अँग्लो-अमेरिकाकेंद्रितता बळकट होत गेली आहे. त्याचे तिसरे प्रसिद्ध उदाहरण एम्. के. नाईक यांचे देता येईल. त्यांनी लिहिलेला *भारतीय इंग्रजी वाङ्मयाचा इतिहास* ही एक ब्राह्मणी-ब्रिटिश बखरच आहे. यांच्यापैकी कुणीही ना तुलनाकार ना कृष्टी-कल्चरवादी समीक्षक अशी त्रिशंकूसारखी अवस्था का झाली? त्यांना आव्हान देणारा एकही विल्यम्स का आढळत नाही? यालाच नववसाहतवादी 'संस्कृती' म्हटले जाते.

या प्रश्नांची उत्तरे मिळवण्यासाठी डेव्हिस व शेहलेरिफर यांच्या ग्रंथाचे स्वरूप आधी थोडक्यात पाहू. त्यानंतर कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाची उत्क्रांती व जुने प्रकार आधी समजून घेणे मराठीला फायद्याचे ठरेल. टीका व समीक्षा यांच्यातील सूक्ष्म भेद

फारसा केला नसल्यामुळे मराठीत तिचे तुलनात्मक, आंतरसंहितात्मक, कृष्टिक-कल्चरल, नवइतिहासवादी, संरचनात्मक असे अनेक प्रकार पडलेले नाहीत. हे परवा मुंबई विद्यापीठाच्या मराठी विभागाच्या शताब्दी समारंभातील कादंबरीवरील दोन दिवसाच्या वेबिनारनेदेखील स्पष्ट केले आहे. पुरोहित वर्गाचे आस्वादक वर्चस्व टिकवण्यासाठी परिघावरील वंचित ब्राह्मणेतर लेखकांना पुरस्कार व पदाची केंद्रातील गाजरे दाखवत 'नव', 'आधुनिक', प्रायोगिक वगैरे अँग्लो-अमेरिकी आयात मालाचे ग्राहक बनवल्याचे मी (1993, 2017) अनेक ग्रंथात सिद्ध केले आहे. याच्या उलट पाश्चात्त्य समीक्षेतील बदल अभ्यासणे गरजेचे आहे. डेव्हिस व शेहलेरिफर यांनी *समीक्षा म्हणजे काय?* या प्रश्नाचा उल्लेख प्रस्तावनेच्या पहिल्याच परिच्छेदात चर्चेसाठी निवडला आहे. "समीक्षा कशी घडत जाते, ती कशी बदलते, आणि ती कृष्टी-कल्चरशी क्रिया-प्रतिक्रिया परस्पराशी करते व तिचे प्रतिबिंब उमटवते?" (प्रस्तावना vii). शरद पाटलांचा अपवाद वगळता पुरोहितवर्गातील लेखकाला असे प्रश्न पडलेले दिसत नाहीत. मराठीतील समकालीन समीक्षा ग्रंथ पुढील इंग्रजी ग्रंथांच्या शेजारी मांडले तर अभ्यासक्रमातही कृष्टिक-कल्चरल विज्ञान अथवा प्रतिमाशास्त्र असे नवे प्रकार सापडत नाहीत. भारतीय अभिजात संस्कृत रस सिद्धांत परंपरेत मुरलेले आस्वादक वक्तृत्वपटू समीक्षकांना अलंकार परंपरेचा मृत्यू जाहीर करणे कदापि शक्य नव्हते. कारण ते त्यांच्या 'आस्वादनाचे' बहुजनांना मुठीत ठेवण्याचे 'सांस्कृतिक' हत्यार होते. उलट वरील जोडीने कृष्टिक-कल्चरल अभ्यासाचे वळण घेतलेल्या पुढील त्यांच्या ग्रंथांची यादी सलग दिली आहे. *Rhetoric and Death* (Scteiger, Illinois 1990), *The Paternal Romance* (Davis, Illionis 1992) आणि त्यांनी नॅन्सी मर्गलिर बरोबर लिहिलेले *Culture and Cognition* (Cornell, 1992) त्यांनी *Contemporary Literary Criticism and Cultural Studies* हा निबंध संग्रह (Longman 1989) हा प्रकल्पही पूर्ण केला. भारतीय भाषांत असे ग्रंथ सापडणे कठीण आहे.

वरील प्रकारचा बदल क्वचितही मराठी समीक्षेत स्वातंत्र्यानंतर अर्धशतक उलटले तरी का झाला नाही? सबब, मी (2013, झिपेल्नेक संपा. 299) मांडलेली फक्त इंग्रजी

येणाऱ्या उच्चवर्णाचे जागतिकीकरण या भारतातील जागतिकीकरणासाठी तयार केलेली 'अँग्लोकलायझेशन' (anglocalisation) ही संकल्पना मराठी समीक्षेला अचूक लागू पडते. या जोडी प्रमाणे criticism व critique म्हणजे त्यांचे नेमके अर्थ काय, पूर्वी काय होते, किंवा पुनर्रचनेत काय झाले याचा विचार आपल्या उच्चभ्रू वर्गातील समीक्षकांनी फारसा केलेला दिसत नाही. डेव्हिस व सहकाऱ्याला तो कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास अमेरिकेतील बहुकृष्टिक–कल्चरल सांस्कृतिक लोकशाहीत महत्त्व प्राप्त झाल्याने इंग्रजी विभागात शिकवावा लागला. ''तो काळच अतिटीकात्मक क्रिया व अविश्रांत सैद्धांतिक पुनर्रचना, आम्ही विलक्षण म्हणूनच पाहिले की त्या मूलभूत *संकल्पनांच्या स्वरूपाविषयी सांप्रदायिक मौन राखले असावे*-की तेथे त्यांची व्याख्या, पुनर्व्याख्या करण्याची किंवा स्पष्टीकरण करण्याची व्यक्त झालेली गरज जवळ जवळ नव्हती किंवा मुळीच नव्हती. आम्ही या संकल्पनांचा शोध विशेषतः प्रत्येक *परक्याच्या त्यांच्या संबंधांचा शोध आधुनिक साहित्याभ्यासाच्या विकासात घ्यायला सुरुवात केली*'' (तिरपा ठसा माझा, प्रस्तावना vii).

मराठीतील 'मौनाच्या' कटाचे कारण वरील विधानात सांप्रदायिकतेच्या जागी ''जात व धर्मांचे फरक/भेद'' हे शब्द वापरल्यास चांगले लक्षात येईल. विशेष म्हणजे डेव्हिस व सहकाऱ्यांनी वाङ्मयीन समाजात 'समीक्षा' व 'टीकाकार' यातील भेदांची चर्चा फारशी किंवा मुळीच का झाली नाही हे खटकते, हे त्यांनी विचारात घेतले. त्यामुळे आधुनिक समीक्षेतील नव्या भूमिका कशा प्रस्थापित झाल्या याच्या मुळाशी ते जाऊ शकले. त्यांना या प्रक्रियेत नवे सूत्र सापडले : विसाव्या शतकातील समीक्षेतील सामाजिक व कृष्टिक–कल्चरल व्यवहार म्हणून समीक्षेशी संबंधित आधुनिक साहित्य समीक्षेविषयी ग्रंथ लिहिणे.'' आमच्या समीक्षा व 'संस्कृती'मधील चर्चा, वेगळ्या शब्दांत, या समीक्षा काय आहे आणि ती कृष्टी–कल्चरमध्ये आणि सामाजिक संबंधातून कशी ते कसे काम चालवते या दोन्ही विषयांशी संबंधित आहे'' (viii). मराठीत धो. वि. देशपांडे व दि. के. बेडेकरांनी उच्चभ्रू 'पुरोहिती सांस्कृतिक' संदर्भ धार्मिक वळणाने कसा समीक्षेत आणला त्याच्या सैद्धांतिक मर्यादा मी *समग्र बा. सी.*

मर्ढेकर (2017) मध्ये स्पष्ट केल्या आहेत. त्यांना फारसे जागतिक संदर्भ नाहीत. उलट डेव्हिस व सहकाऱ्यांनी उत्तर-चिन्ह-मीमांसा व उत्तरसंरचनावादानंतरच्या कृष्टिक–कल्चरल समीक्षेचे विचार महत्त्वाचे मानले. याचे कारण ते विद्यार्थी व शिक्षकांच्यावरील अपरिचित व अवघड संहितांचे अर्थ निरूपण करण्याचे दबाव वाढत गेले. ''इंग्रजी'' शिक्षण आता पाश्चात्त्य कृष्टी–कल्चरच्या परिचित ''स्मारकांच्या पर्यटना''पुरते मर्यादित राहिले नव्हते. त्यात जगभरच्या 'नव' अँग्लो-अमेरिकन अभ्यासांची भर पडत होती. त्यांची टक्कर ''जिवंत व विदेशी (आणि भाकीत न करता येणाऱ्या) पशूंशी (beasts)'' होत होती. त्या संहिता तिसऱ्या जगातील होत्या. त्याचा समावेश राष्ट्र व कथन ते राष्ट्रातील कृष्टिक–कल्चरल योजना व संहितांच्या वैविध्यापर्यंत करावा लागला. त्यामुळे या 'इंग्रजी' शिक्षणाचे अवघड काम, व्यावसायिक ज्ञान व संहिता संकलन म्हणून वाङ्मयीन अभ्यासाची वैश्विक पुनर्व्याख्या ''टीकात्म घटक वाङ्मयीन समीक्षेच्या संदर्भात करावी लागली. या कठीण कामात अठराव्या शतकापासून आजवरच्या तत्त्वज्ञानातील 'टीकाकाराचे' महत्त्व व भूमिका तपासण्याचा समावेश होता. नेमके हेच नवे वारे स्वातंत्र्यानंतरच्या भारतात गैरसोयीचे वाटले असावे. पाश्चात्त्यांना या शोधात कृष्टी–कल्चरच्या संबंधात साहित्याची स्थापना विसाव्या शतकाच्या शेवटापर्यंत चांगली प्रस्थापित करता आली नाही. या स्थापना बऱ्याच वेळा मोठ्या कृष्टिक–कल्चरल रचनात ठळक आहेत. अन्य वेळी ती साहित्याच्या अभ्यासात आणि त्याच्यात सापडणाऱ्या 'संस्कृती'ची एक वैश्विक व्याख्येचा आकार ती धारण करते. अशा मार्गाने समीक्षा व 'संस्कृती' जेव्हा आपण वाङ्मयीन संहितांच्याविषयी वाचन, अध्यापन आणि लेखन करतो तेव्हा काय करतो याची नवी जाणीव देण्याचा प्रयत्न करते'' (viii). तसा प्रयत्न मराठी करताना आणखी काही मुद्दे मार्गदर्शक आहेत.

त्यांच्या पुस्तकाचे ध्येय तिहेरी आहे : (1) ते प्रबोधनापासून आजपर्यंत तात्त्विक टीकेच्या संकल्पनेच्या इतिहासाचा (किंवा वंशावळ) विकसित करते. (2) *संस्कृतीच्या एखाद्या 'टीकात्मक व्याख्येच्या कमी अधिक पाठपुरावा दाखविण्यासाठी'* ते ही संकल्पना वाङ्मयीन अभ्यासाच्या संबंधात तपासते. (3) हे करताना त्यांनी कृष्टिक–

कल्चरल टीकेच्या रीतीचे बनलेले म्हणून साहित्य समीक्षेची परिष्कृत समज सादर केली आहे. त्यात त्यांनी विसाव्या शतकातील मानसशास्त्रीय समीक्षा, संरचनावाद व चिन्हमीमांसा, तात्त्विक समीक्षा (विशेषतः विरचनी व उत्तरसंरचनावादी), ऐतिहासिक समीक्षा (मार्क्सवादी आणि फूकोप्रणीत), आणि स्त्रीवादी आणि इतर कमीअधिक आत्मजाणीवेचे कृष्टिक–कल्चरल समीक्षेचे रूपबंध यांच्या विशाल क्षेत्रातील वाङ्मयीन इतिहासाचा निवडक 'इतिहास' सूचित केला आहे. त्यांची अपेक्षा आहे की, ''या गुंतागुंतीच्या ध्येयाचा पाठपुरावा करण्यात समीक्षा आणि कृष्टी–कल्चर, वाङ्मयीन *समीक्षा आणि टीके*मधील साखळी आणि *वस्तुस्थिती की टीका कृष्टिक-कल्चरल मीमांसेत गुंतल्याशिवाय पुढे पाऊल टाकू शकत नाही हे स्पष्ट करेल*'' (तिरपा ठसा माझा, प्रस्तावना viii, ix).

अर्थात, आपण दुसऱ्या खंडात चर्चा केलेल्या साहित्य व कृष्टिक–कल्चरल सिद्धांतांचा किमान परिचय पदवीपूर्व मराठी अभ्यासक्रमात व्हायला हवा. दुसरी महत्त्वाची मर्यादा म्हणजे परंपरेने दिलेल्या ज्ञानाचे स्थिर साचे पर्याय उभे करून बदलण्यातील सनातन अडथळ्यांची शर्यत उभी करणाऱ्या इतिहासाची पुनरावृत्ती होय. रोजच्या जगण्यातील प्रत्येक घटना जातीवर नेण्याची प्रवृत्ती कायम आहे. एरवी लोकशाहीत 'गाव तिथं म्हारवाडा' ही म्हण स्वातंत्र्यानंतर टिकलीच नसती. ती आपल्या 'संस्कृतीच्या' संरचनांचा एक घटक आहे हे नीट कळले असते. रोजच्या वृत्तपत्रातील बातम्याच नव्हे तर बातमीदाराची जात, त्याचे नाव माहीत नसता सांगता येते. तेच साहित्य समीक्षेत घडत असते. उदा., विजय दर्डा यांच्या ''बलात्कार? कायदा?... आणि राजकारण?'' (*लोकमत*, 5 ऑक्टोबर, 2020) यांच्या लेखनातील हाथरस-उत्तरप्रदेशातील दलित मुलीच्या बलात्कार प्रकारणात पोलिसांनीच परस्पर जाळण्याच्या घटनेसंबंधीची साहीर लुधियानवीच्या ओळी :

मदद चाहती है ये हब्बा की बेटी,
यशोदा की हमजिंस, राधा की बेटी
पयंबर की उम्मत, जुलंय खां की बेटी

जिन्हे नाझ है हिंद पर वो कहा है?

श्रीपाद भालचंद्र जोशी ऑगस्ट 2023 मधील एका उपरोधी कवितेचा शेवट करतात: ''राहा आहात तसेच, बोला आहात तसेच, राहा आपल्याशीच सुसंगत, उगाच कशाला होता विसंगत.''

4.2 भयावह अभ्यासक्रम आणि कृष्टिक-कल्चरल मीमांसा

शिक्षणावरील टिकेची दीर्घ परंपरा युरोपात आहे. या विवेचनाची पार्श्वभूमी दुसऱ्या महायुध्दानंतर युरोपात पालकांनी चालवलेल्या "भयावह अभ्यासक्रमाविरोधी" (Terrible Curriculum) चळवळीची आहे. वरील शेवटच्या मुद्द्यावर भाष्य करणारेच शीर्षक डेव्हिस व शेहलेरिफरने आपल्या पुस्तकाच्या पहिल्याच प्रकरणासाठी निवडले आहे : ''भयानक शिक्षण : टीकाकार आणि कृष्टी–कल्चर''. त्यांनी सुरुवातीला अमेरिकन मानववंशशास्त्रज्ञ क्लिफोर्ड ग्रीट्झच्या *कृष्टी-कल्चर्सचे अर्थनिरूपण* या पुस्तकात पुढे दिलेले उद्धृत आपल्या कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचे ब्रीद ठरायला हवे. ते लिहितात :

> आंतरिकपणे कृष्टिक–कल्चरल मीमांसा अपूर्ण आहे आणि त्यापेक्षादेखील वाईट, ती अधिक खोलात जाईल तसतशी ती कमी पूर्ण आहे. ज्याचे सर्वात बोलके बोल हे सर्वात जास्त थरथरणाऱ्या पायावर आधारले आहेत असे हे विलक्षण शास्त्र आहे. ज्याच्यात हाताशी असणाऱ्या बाबींच्या बरोबर कुठे तरी संशय तीव्र करण्यासाठी जाणे होय. तो संशय तुमचा आणि दुसऱ्यांचा हे दोन्ही असो की तुम्ही बरोबर मुळीच करू शकत नाही (1 उद्धृत).

थोड्याबहुत प्रमाणात कृष्टिक–कल्चरल भेद व शोषणाचे प्रकार साहित्य व समीक्षेत काही प्रमाणात सारखेच असतात. ग्रामसी व लोकहितवादींनी त्या आदिबंधावर सडकून टीका केल्याचा उल्लेख मागे केला आहे. अशीच भयावह अवस्था एकोणिसाव्या शतकात इंग्लंडमधील शिक्षणात होती. आपल्या पेशवाईत ती लोकहितवादींच्या मते 'अतिभयावह' होती. परंतु युरोप ग्रीक व लॅटिनमध्ये ते हत्यार

सरंजामदार वर्गवर्चस्वासाठी वापरत होते. हे गव्हर्नर एल्फिन्स्टनच्या दैनंदिनी व खाजगी ग्रंथालयात इंग्रजीतील ग्रंथ नसल्यावरून मागे स्पष्ट केले आहे. *माझी विद्यापीठाची कल्पना* लिहिणाऱ्या कार्डिनल न्यूमनच्या भावाने *इलियड* या महाकाव्याचा अनुवाद इंग्रजीत केला आणि मॅथ्यु आर्नोल्डने *ऑन ट्रान्सलेटिंग होमर : लास्ट वर्ड्स* (1862) लिहून त्यावर हल्ला चढवला. तेव्हा वापरलेला ''भयावह शिक्षण'' हा शब्दप्रयोग आपण या प्रकरणाच्या शीर्षकासाठी निवडला. 1862 साली महाराष्ट्रातील मुंबई विद्यापीठाच्या पहिल्या पदवीधरांची पिढी हे पाश्चात्त्य बदल नीट समजण्याच्या क्षमतेची होती की नाही, हाच एक वाद विषय आहे. याचे प्रदीर्घ स्पष्टीकरण जोनाथन स्वीफ्ट व कॅनडातील नॉथ्रॉप फ्राय (आदिबंधात्मक समीक्षा) यांची ''कृष्टी–कल्चरच्या नाजूक'' शिक्षणावरील टीकेबरोबर टेरी इगल्टनच्या लेखनाकडे वळावे लागेल. मार्क्सवादी भूमिकेतून 'संस्कृतीच्या' दृष्टीकोनातून मूलभूत प्रश्न डेव्हिस व शेहलेरिफर यांनी उपस्थित केले आहेत. ते लिहितात,

> थोडक्यात आम्ही समीक्षा व टीका (critique) यांच्यामधील संबंधांच्या आमच्या परीक्षेच्या शीर्षकासाठी आम्ही ''भयावह शिक्षण'' टीकाकाराच्या *शिक्षणाचा* दुहेरी अर्ज पकडण्यासाठी घेतले आहे. तो शब्दप्रयोग स्वीकारलेल्या कल्पनांना दहशत घालतो. त्याचबरोबर तो बौद्धिक सकारात्मकतेच्या पारंपरिकपणाला प्रतिकार करतो...
>
> जसे टीका नेहमी 'संस्कृती'विषयी प्रश्न विचारत आहे : ती सकारात्मकवादाची विवेकी टीका नसते की, जी कृष्टी–कल्चरपासून मुक्त असल्याची स्वतःची कल्पना करते ना जी 'संस्कृती' अपरिहार्यतेच्या परिभाषेत, परिभाषा, मानवी स्वभाव, बऱ्याच वेळा व्यक्त होते, त्या टीकेला प्रतिकार करते. अशी कृष्टिक–कल्चरल टीका, आम्ही युक्तिवाद करू, **वाङ्मयीन अभ्यासात विसाव्या शतकात वास्तव्य करून राहते की, जेव्हा ती सर्वांत शक्तिमान आहे; जेव्हा ती साहित्याला एक कृष्टिक–कल्चरल वस्तू म्हणून प्रस्थापित करते की, जी टीकेच्या भयावह शिक्षणाची मागणी करते.** हे 'प्रस्थापित करणे',

आमची श्रद्धा आहे, आमच्या समजुतीत व आमच्या स्वतःच्या चिकित्सेत साहित्य महत्त्वाचे तसेच ताकदवान बनवते. तसेच ते आम्हाला आमच्या आपसातील संबंध आणि ज्या कृष्टी–कल्चरमध्ये आम्ही सहभागी असतो आणि बदलल्याची कल्पना करतो ते तसे बनवते. **कृष्टिक–कल्चरल समीक्षा समजून घेणे आणि बदलणे यांची जोडणी एक प्रकारचे ''भयानक शिक्षण'' निर्माण करते. ते आर्नोल्ड वर्णन करतो आणि स्वीफ्ट कृतीत उतरवतो, त्या अजूनही संबंधित भयानक शिक्षणापेक्षा वेगळे आहे. ही टीकेची साहित्य समीक्षेच्या संबंधातील अशी एक संकल्पना कृष्टिक–कल्चरल टीका म्हणून मनात योजिली गेली की, जी आम्ही या प्रकरणात व पुस्तकात शोधण्यासाठी अज्ञात प्रदेशात प्रवास करणार आहोत** (2, 3 ठळक ठसा माझा).

हा प्रदीर्घ उतारा मी वेद-उपनिषदातील दर्शने ते आजच्या पाठ्यपुस्तकाच्या अभ्यासक्रमातील समीक्षा प्रकारांचा पुनर्विचार वरीलप्रमाणे मिथकी ''भयानक शिक्षण'' समजून कृष्टी–कल्चरचेच उत्पादन म्हणून करण्यासाठी मुद्दाम दिला आहे. पहिल्या दोन खंडात 'अज्ञानाचे उत्पादन' आणि सुलभीकरणाचा शाप या दोन रूपकांच्या आधारे त्या 'भयानक शिक्षणावर' वेळोवेळी भाष्य केले आहे. त्या पार्श्वभूमीवर डेव्हिस व सहकाऱ्याने समीक्षा/टीका या संकल्पनेचा कृष्टी–कल्चर व कृष्टिक–कल्चरल संस्था म्हणून केलेल्या चर्चेचा सारांश थोडक्यात पाहू.

अ) युरोपातील तात्त्विक टीका

टीकेची संकल्पना उत्तर-प्रबोधन तत्त्वज्ञान आणि कृष्टी–कल्चरचा अभ्यास आणि साहित्यासारख्या कृष्टिक–कल्चरल संस्थेला केंद्रस्थानी आहे. तो खुद्द शब्दच ग्रीक krinein पासून घेतला आहे. त्याचा अर्थ अलग व ओळखणे असा आहे. त्याच्यापासून 'पेच' crisis ही संज्ञादेखील तयार होते. अभिजात काळात त्या व्यवस्था, वैद्यकात रोग बरा करण्यासंबंधात आणि कृष्टिक–कल्चरल संज्ञा म्हणून वाङ्मयीन संहितेच्या अभ्यासात तिचा उपयोग केला जाई. लॅटिनमधून तो पुढे युरोपात पसरला. सतराव्या शतकात प्रबोधनासाठी तो योग्य होता. व्याकरणकार / भाषाअभ्यास शास्त्रज्ञांनी

''आधुनिकीकरणात'' वापरला. पुढे टीका व विवेक यांना'अदृश्य' समजण्यात आले. कारण बुद्धीच्या संकल्पनेतदेखील त्या काळात बदल घडला होता. प्राचीन काळात ती विश्वाची व्युत्पत्ती शोधण्याशी संबंधित होती. ॲरिस्टॉटलच्या अध्यात्मातून इम्मॅन्युएल कान्टच्या *द क्रिटिक ऑफ प्युअर रिझन* (1781) पर्यंत या संज्ञांच्या अर्थबदलांचा मोठा इतिहास आहे. त्या विशाल अर्थाने त्या स्थितिप्रिय कोंडवाड्यात दोन शतकानंतर एकदम लांब उडी मारून श्री. के. क्षीरसागरांच्या *टीका विवेक* ग्रंथाच्या शीर्षकांत वेषांतर करून 'हिंदू' झाल्या. रा. भा. पाटणकरांनी कान्टच्या वरील पुस्तकाचा अनुवाद केला. हिंदुत्ववादी पुरोहिती वळणाने तो 'करताना अज्ञानाच्या उत्पादनाचा' कान्टचा सिद्धांत मराठी वाचकाला कधीच समजावून सांगितला नाही. केवळ साध्या समीक्षेच्या विरोधात टीका हा शब्द वापरला जात असे. त्याचेच विरूपीकरण वर्चस्वामुळे मराठीत ''आस्वादक समीक्षा'' या जातीय श्रेष्ठत्व गंडातून ''आस्वादक टीका'' ही विरोधी संकल्पना त्यामुळेच रूढ झालेली नाही आणि 'कृष्टिक–कल्चरल समीक्षा' ब्रिटनमध्ये वसाहतकाळात असूनही ती मराठीच्या कुंपणाबाहेरच ठेवली गेली, ते या लेखकद्वयांच्या पुस्तकामुळे उघड करता येते. सिद्धांताचा गळा का कापला?

ब) भाषेची टीका

समीक्षा व टीकेतील हा फरक क्लॉड लेव्ही-स्ट्रॉसच्या रशियन रूपवादावरील टीकेत उघड होतो. तो त्याने ''संरचना आणि आकृतिबंध : ब्लादिमिर प्रॉपच्या पुस्तकावरील चिंतन'' (1960) या लेखात स्पष्ट केला होता. पुढे अडोर्नोने नॉरथ्रॉप फ्रायच्या 'रूपवादा'वर टीका करताना वाङ्मयीन समीक्षेत अधिक स्पष्ट केला. संरचनावाद व रूपवादात हा फरक आशय व कर्त्याच्या संदर्भात स्पष्ट केला जातो. रशियन प्रॉपने लोककथांच्या रूपबंध व आशयातील कथनांच्या ढाच्यांच्या चिकित्सेला महत्त्व दिले. याचा आधार इरावती कर्वे व दुर्गा भागवत वगैरेंनी घेतल्याचे ओझरते संदर्भ आपण दोन्ही खंडात दिले आहेत. परंतु डेव्हिस व शेहलेरिफर ज्या प्रकारे भाषा

विचार समीक्षा व टीकेत कसा उत्क्रांत झाला याची मांडणी करतात तशी ती मराठीत नाही.

थोडक्यात, पाश्चात्त्य लेखकांनी 'संरचना व रूप' यांच्यामधील साम्य व भेद खोलात जाऊन केल्यामुळे कृष्टिक–कल्चरल टीका ही संकल्पना उत्क्रांत झाली. तिचा उपयोग लोककथा व पुराणांना कृष्टिक–कल्चरल क्रिया, भाषा व लक्षणविज्ञान यांच्या मोठ्या कृष्टिक–कल्चरल क्रियेचा एक भाग म्हणून या दोन्हींना प्रस्थापित करण्यासाठी झाला. पुराणापासून लोककथा नेमक्या वेगळ्या काही अंशीच असतात. लोककथा या आकाशीय, आध्यात्मिक किंवा स्वाभाविक नसतात. त्या बऱ्याचवेळा अधिक स्थानिक, सामाजिक व नैतिक असतात. त्यांची सामग्री पुराणातून घेतलेली असते. पुराणाचा तिहेरी विचार : तार्किक संगती, धार्मिक सरंजामदारी आणि सामूहिक दबाव लोककथांवर वर्चस्व गाजवतो. थोडक्यात हे साहित्य *संस्कृती' कल्चर* व्यक्त करते आणि एका अर्थाने प्रसारित करते. या युरोपातील संरचनावादाचा परिणाम *कृष्टिक–कल्चरल* मानवशास्त्रावर जास्त झाला. तसाच तो रेमण्ड विल्यम्सवर खोलवर झाला, परंतु मराठीच्या धार्मिक आवरणामुळे भारतात तेवढा होऊ शकला नाही. या लेखकद्वयांनी युरोपातील अनेक विचारवंतांचे संदर्भ देत कृष्टी–कल्चर एक व्यामिश्र रचना म्हणून ज्ञान, श्रद्धा, कला, नीतितत्त्वे, कायदा, रूढी, माणसाची समाजाचा सदस्य म्हणून सामर्थ्ये व सवयी वगैरेंचा समावेश कसा करते, याची चर्चा केली आहे. याच्या पुढे जाऊन, मानवी मन व मेंदू, 'संस्कृती' आणि प्रकृती यांचे संबंध व भेद स्पष्ट केले आहेत. भाषाशास्त्रात या संरचनातील परस्परविरोध स्पष्ट केले जातात. संरचनावादी भाषाशास्त्र अर्थाच्या निर्मितीवरील सांस्कृतिक-कल्चरल नियमनावर प्रकाश टाकते. कृष्टिक–कल्चरल कलावस्तू व कौटुंबिक संघटन व कथने या संरचना व रूपे विवेकाने वेगवेगळ्या स्तरावर समजून घ्यावी लागतात. सांस्कृतिक मीमांसेसाठी भाषाशास्त्रीय नमुना वापरला जातो. सर्वच संस्कृत्यांचे संघटनेचे तर्कशास्त्र पारिभाषितांचे असते. विशेषतः पुराणे व कमी प्रमाणात लोककथा की, ज्यांचे 'लेखक्र सामूहिकपणे समग्रपणे म्हणून घेतलेली 'संस्कृती' असेही बघता येतात. हाच स्ट्रॉस ते

टोडोरॉव पर्यंतच्या अनेक विचारवंतांच्या सिद्धांतनाचा केंद्रबिंदू राहिला आहे. नंतर त्यांनी कान्ट, हेगेल यांच्या तत्त्वज्ञानातील कृष्टी–कल्चर या संकल्पनेच्या विस्ताराची चर्चा केली आहे.

क) विषयाची टीका

कान्टचा ज्ञानातील प्रकारांच्या परीक्षणाचा प्रकार विषय हा पहिला होता. मालक-गुलाम नात्याचे परीक्षण तो *फेनमनॉलॉजी ऑफ माइंड* (मनाचे कलमशास्त्र, 1807) या पुस्तकात करतो. व्यक्तिविषयीची मीमांसा तो अलगपणे ज्ञानातील म्हणून करत नाही. परंतु स्वतःला त्याच्या/तिच्या इतर लोकांच्या संबंधात समजून घेता ही आंतरिक जाणीव बाह्यअनुभवातून त्याला ऐतिहासिक वाटते. हेगेल व कान्टच्या सौंदर्यशास्त्राच्या कल्पना वास्तवाच्या रचनेत प्रक्षेपित केल्या होत्या. अशाप्रकारे विषय कर्त्याला आत्मनिष्ठेचा गर्व आणि दुरावण्याच्या दुःखापासून सुटका करतो. हे कर्ता/विषयाचे ऐतिहासिकीकरण कर्त्यावरील टीका या तत्त्वज्ञानात असे आढळते, कर्त्याला सुसंगत न समजता विरोधात्मक घटकांचा मेळ असाच समजला जातो. फ्राईड-लकांने ही मानसशास्त्रीय मीमांसा पुढे केली. म्हणून हे दोन लेखक म्हणतात, ''कृष्टी–कल्चर समजून घेण्यात मनेविश्लेषणाचे मोठे योगदान झाले आहे. ते अशाप्रकारे सार्वभौम कर्त्या/विषयाच्या टीकेचे आहे. ते दर्शविते की, ल्योतार्दच्या शब्दांत 'अनुभूती व ज्ञान, कान्टच्या टीकात्म तत्त्वज्ञानाच्या 'एकसंध सुसंगत विषय-कर्त्यातील अराजक' -ह्या आकलनाच्या वाटा आहेत. 'फ्राईडची प्रतिमा', ल्योतार्दने नोंदले, हे अराजक अडथळे म्हणून नव्हे तर संबंध म्हणून हाताळण्याची आहे'' (395, उद्धृत 19).

मराठीत अनेक समीक्षकांनी अमेरिकन वळणाने फ्राईडच्या सिद्धांतांची धावती चर्चा केली आहे. परंतु हिंदू कृष्टी–कल्चरमध्ये इडिपस व इलेक्ट्रा गंड सहजपणे पचणारे नसल्याने अशा मनेविश्लेषणातील महत्त्वाच्या संकल्पना टाळल्या आहेत. जेम्स जॉईस व इतर युरोपियन कादंबरीकारांच्या संज्ञाप्रवाही तंत्राची 'फेकाफेकी'

उदंड झाली. पन्नास पानांवर विरामचिन्हाविना पसरलेला मजकूर म्हणजे संज्ञाप्रवाह समजण्याचा अडाणीपणा भारतात वाढलेला दिसतो. मर्ढेकरांनी स्वतःच्या *रात्रीचा दिवस* मध्ये ते तंत्र वापरले. मात्र *तांबडी माती* मध्ये ग्रामीण पार्श्वभूमी वापरताना ते योग्य नसल्याची नोंद कथनातच केली होती. मात्र आनंद यादवांचा *गोतावळा* पुरोहिती आस्वादक समीक्षेच्या अभिषेकात फुले-शाहू विचार दूर हाकलण्यासाठी संज्ञा प्रवाह वापरला आहे. हे सगळे अनर्थ एका कृष्टिक–कल्चरल शिक्षणाच्या अभावामुळे घडले आहेत. ग्रामीण-दलित इ. साहित्यप्रकार असे तपासले पाहिजेत.

ड) विवेकाची टीका

कान्टच्या जर्मन विवेकाच्या टीकेच्या मर्यादा फ्रेंच तत्त्वज्ञ देरिडाने दाखवल्या. उच्च शिक्षण संस्थांच्या संदर्भात बुद्धीची टीका केली आहे. "*विवेकाची तत्त्वे : विद्यार्थ्यांच्या दृष्टी कोनातून विद्यापीठ*" (1983) मधील त्याचा लेख आणि जे हिल्स मिलर च्या 'स्टीव्हन्स रॉक ॲन्ड क्रिटिसिझम ॲज क्युअर' (1976) या दोन लेखांच्यासमोर समकालीन मराठी लेख मांडून तुलनात्मक कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास करणे जास्त उद्बोधक ठरेल. देरिडा बुद्धी/विवेक या संज्ञेचा इतिहासातील विकास स्पष्ट करतो. तर्क ते विवेक आणि भूपृष्ठ-भूमिका ते कारण वगैरे गोंधळात टाकणाऱ्या शब्दांचा हा विस्तार आहे. भिन्न देशांत त्यामुळे वेगवेगळे प्रश्न निर्माण झाले. बुद्धीची प्रस्थापना इतिहासात करून देरिडाने तिला टीकेचा पाया ठरवला. हीच तत्त्वज्ञानाची टीका *कृष्टिक-कल्चरल* मीमांसेचाच आकृतिबंध बनली. देरिडाच्या टीकेची साहित्य समीक्षेतील पाहणी जे हिल्लिस मिल्लरने 1976 मध्ये केली आहे. प्रभाकर पाध्ये व बारलिंगे, पु. शि. रेगे वगैरे विद्वान तत्त्वज्ञानाच्या जंगलात घुसले तरी एकाच संकल्पनेचा अशा प्रकारचा इतिहास कृष्टिक–कल्चरल समीक्षेच्यादृष्टीने कुणीच का लिहिला नाही?

इ) टीकेचे प्रकार-नमुने

कान्ट व हेगेल, लेव्हि-स्ट्रॉस-देरिडा यांच्यामधील टोकाचे विरोध त्यांच्या टीका मीमांसेतील "दोन भिन्न टीकेच्या रीति-दोन वेगवेगळ्या टीकात्म चिकित्सेच्या संकल्पना-आणि दोन निरनिराळ्या कृष्टिक–कल्चरल इतिहासाचे प्रवाह" (22)

युरोपात वादे वादे तत्त्व बोध करीत राहिले. तसे मराठीत का घडलेले नाही हा मुख्य प्रश्न आहे. तो भेद युरोपियन-अमेरिकन विचारवंत विवेकाच्या घटकांत सुसंगती असते की नाही, यावर त्यांचा विश्वास आहे की नाही यावर अवलंबून असतो. हेगेल ते मार्क्स आणि ग्रामसी ते विल्यम्स असा या चर्चेचा आलेख काढावा लागतो. संस्थात्मक टीकेचे संदर्भ शोधणे अपरिहार्य ठरते. ती टीका अस्तित्वात असलेली परिस्थिती व संस्थांच्यावर लक्ष केंद्रित करते. असे कान्ट व चोम्स्की एकत्र जोडले तरच विसाव्या शतकातील भाषेमधील अँग्लो-अमेरिकन तत्त्वज्ञांनी केलेल्या संशोधनाचे स्वरूप स्पष्ट होईल. ही बदलती टीका होती. त्यातूनच अस्थिर व सादरीकरणाचे अशी दोन पारिभाषिते तयार झाली. मोठ्या श्रेणी व्यवस्थेत अशी उदाहरणे 'क्षणिक' नसतात. पर्यायी आकलन व उपक्रम हाती घेण्याची ती प्रक्रिया असते. विरोधाशिवाय विकास नाही या हेगेलच्या सूत्राचा उल्लेख आपण मागे केला आहे. भाषांच्या भिन्नतेमुळे हेच युरो-अमेरिकन प्रवाह भारतात एकाच दशकात कसे पाझरले हे जाणून घेण्याचे माध्यम इंग्रजीत आहे. परंतु तशा कृष्टिक–कल्चरल तुलनात्मक अभ्यासाचे प्रकल्प नियोजनपूर्वक हाती घ्यायला हवेत.

फ) टीकेची पृष्ठभूमी

या लेखकद्वयांनी 'भयावही शिक्षणा'चे घटक शोधताना विसाव्या शतकातील साहित्य अभ्यास, कृष्टिक–कल्चरल टीका म्हणून समीक्षेचे कार्य व केंद्र समजून घेण्यासाठी काही प्रकारांचे वर्णन करण्याचा प्रयत्न केला. पुढील प्रकरणात विल्यम्सच्या 'संस्कृती' या संकल्पनेच्या दोन शतकांत घेतलेल्या शोधाच्या आधारे टीकेची संकल्पना स्पष्ट केली. त्यांच्या मते, ''टीका अविरतपणे अस्तित्वात असलेल्या बाबी पुरेशा विवेकांच्या परिभाषेत शोधते. टीका प्रस्थापित करते की, दिलेले म्हणून काहीही स्वीकारू नये. कान्टच्या शब्दांत "बुद्धी/विवेक खरा सन्मान केवळ जे मुक्त व खुल्या चाचणीत परीक्षेला उतरू शकते त्यालाच द्यावा''(1781 : 7, उद्धृत 26 प्रमाणे). मराठी आस्वादक व नवसमीक्षेचा सूर नेहमी 'पुरेसा विवेकी' टीकात्मक न बनता 'कुलकर्णी लीलामृता' चाच राहिल्याचे मागील दोन्ही खंडात वेगवेगळ्या

संदर्भात स्पष्ट करावे लागले आहे. कारण विवेकाला आर्केमिडीजच्या भूमिकेची गरज असते आणि आस्वादक समीक्षेला भूमितीचे नियम व सिद्धांतांची चौकट नको असते. हे लेखकद्वय बिगर-कान्टप्रणीत द्वंद्वातून मार्ग काढत समस्या हाताळतात. नकारात्म बुद्धी दृष्टीगोचर गोष्टी 'समजण्यात' श्रेणीबद्ध संबंध निर्माण करते. समग्र भाषेच्या बाजूने म्हणून तिचे सार अस्तित्वात असते म्हणून पाहणे शक्य आहे. भाषेचे सार उपलक्षात्मक (synecdochic) असते. जो विशिष्ट दृष्टीगोचर बाब म्हणून 'इतिहास' किंवा लेखन की जे इतर वैशिष्ट्यपणाची मागणी विशिष्टतेला सर्वसाधारण करते आणि संस्थाकरण करण्यासाठी ठेवते : ते वैशिष्ट्यतेला समजण्याची सर्वसाधारण 'पृष्ठभूमी' बनवते. मग इथे कृष्टिक–कल्चरल टीकेच्या आकलनासाठी एक 'भूमी' आहे : कृष्टी–कल्चरची संकल्पना व टीका एका गृहीत कल्पनेवर आधारित आहे की, कृष्टिक–कल्चरल दृष्टीगोचर बाब 'जीवनशास्त्रीय' किंवा 'भौतिक' अथवा आपण ज्याला 'बिगर-सांस्कृतिक' दृष्टीगोचर बाबी काहीही म्हणा विरोधी म्हणून केवळ अनन्य व न पुनरावृत्ती करता येणारे प्रसंग म्हणून समजून घेणे शक्य आहे-विशिष्टता की जी अनामिकतेचा विषय कधीच होऊ शकत नाही, वस्तुनिष्ठ मीमांसा की जी सदैव 'बरोबर' असणे शक्य आहे. या आध्यात्मिकतेकडे टीकेचा पाया शोधण्यासाठी वळावे लागेल.

अशाप्रकारे कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाला मूलभूत गोष्टींचे परिपूर्ण शिक्षण तत्त्वज्ञान, मानसशास्त्र, समाजशास्त्र किंवा भाषाशास्त्र अशा आंतरविद्याशाखीयतेत मिळण्याच्या शक्यता आपण पहिल्या खंडात विविध क्षेत्रांतील व्याख्या एकत्र देऊन स्पष्ट केल्या आहेत. त्याचबरोबर साहित्य व कृष्टिक–कल्चरल समीक्षा सिद्धांतांची चर्चा दुसऱ्या खंडात केली आहे. एकोणिसाव्या शतकांत विकसित झालेल्या 'संस्कृतीच्या' संकल्पना व सिद्धांत युरोपातून वासाहतिक काळात किती प्रमाणात आले किंवा का आले नाहीत याचा शोध महत्त्वाचा आहे.

ग) एकोणिसाव्या शतकातील कृष्टिक-कल्चरल टीका

वैज्ञानिक भूमिकेतून समीक्षा व संस्थात्मक टीकेकडे पाहताना सर्वच समजण्याचा पाया अनुभवजन्य असावा असा आग्रह एकोणिसाव्या शतकात युरोपमध्ये औद्योगिक क्रांतीनंतर वाढत गेला, वाढत्या साम्राज्याने कृष्टिक–कल्चरल संकर व संपर्क वाढला तसा मानवतावादी वारशाचा विचार शैक्षणिक क्षेत्रात विविध अंगांनी होऊ लागला. कवी डब्ल्यु. एच. ऑडेनने सिग्मण्ड फ्राईडच्या मृत्युनंतर लिहिलेल्या शोकगीतात ते चैतन्य व्यक्त झाले होते. फ्राईड ''व्यक्ती राहिला नव्हता, आता पण एक मताचे समग्र वातावरणच''. मार्क्सची सामाजिक मीमांसा, नित्सेचे तत्त्वज्ञानाचे पुनर्मूल्यांकन असे अनेक संदर्भ या लेखकांनी दिले आहेत. त्यातील बहुसंख्य लेखक उदा. वेबर, डर्खिन, क्रोएबर इ. आणि सिद्धांतवाद्यांचा परिचय दोन्ही खंडात आपण थोडक्यात दिला आहे. त्यांनी ज्याला हे लेखक ''कृष्टिक–कल्चरल टीका'' म्हणतात तिला यांनी रूपे दिली. त्या प्रत्येक रूपबंधात सकारात्मक व नकारात्मक क्षण आढळतात. त्या संस्थात्मक टीकेत अस्तित्वात असणाऱ्या संस्था व विचारधारणा लक्षात येत होत्या आणि पूरण केल्या गेल्या. ती परिवर्तनीय समीक्षा त्यांनी वापरली. या युरोपातील वाङ्मयीन व कृष्टिक–कल्चरल घटना थोड्या बहुत समजून घेण्याच्या शक्यता एकोणिसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धात मेकॉलेच्या इंग्रजी शिक्षणाच्या मडक्याच्या गाळण्याच्या सिद्धांताने गती घेतल्यानंतर भारतात बळावू लागल्या. मी त्याचा आढावा माझ्या (1993) प्रबंधात घेतल्याचा उल्लेख पहिल्या खंडात केला आहे. उदा. पुण्यात पहिले कॉलेज, एशियाटिक सोसायटीच्या नमुन्यावर काही संस्था, सभा, ग्रंथालये इ. सुरू झाल्या. या काळातील साहित्य व समीक्षा ब्राह्मण-ब्रिटिश मिलीभगतमधून निर्माण होत गेले. त्याचे नियमन पुरोहितवर्गाकडून आजवर होत आले. म्हणूनच कोणते विरोधी पाश्चात्त्य विचार प्रवाह मराठीच्या उतरंडीत आलेच नाहीत. याचा विचार कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासात महत्त्वाचा ठरतो. त्याचे स्वरूप ब्राह्मणेतरांच्या प्रति-पारिभाषितांच्या मदतीने स्पष्ट करावे लागेल. त्यासाठी डेव्हिड व शेहलेरिफरने घेतलेला आढावा उपयुक्त आहे.

याचा अर्थ समग्र शतकाच्या बौद्धिक जीवनाचा वारसा समीक्षेत शोधावा लागेल. त्यासाठी या काळातील मानवी जीवनाच्या सर्वात स्पष्ट सत्याविषयीचे उपस्थित केलेले प्रश्न; सामाजिक विचारधारण, वैज्ञानिक पारिभाषित आदींची चिकित्सा कृष्टिक–कल्चरल सिद्धांताच्या परिभाषेत करावी लागेल. प्रत्येक प्रश्न विरोध व प्रतिकाराला जन्म देतो. युरोपातील मार्क्सवादाच्या प्रभावाची आणि भारतातील त्याच्या बदललेल्या अवताराची चर्चा आपण मागे केली आहे.

ह) समाजाची टीका

''भयाणक शिक्षणा''तील या लेखकांनी कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाच्या वळणावर नेणारा महत्त्वाचा घटक मार्क्सवाद कसा ठरला याची साधार चर्चा केली आहे. तशी शंभर वर्षांपूर्वी सुरू झालेल्या विद्यापीठीय मराठी अभ्यासक्रमांची व त्याच्या इतिहासाची चर्चा सैद्धांतिक पातळीवर व्हायला हवी. पाश्चात्त्य देशांत मार्क्सवादाने अँग्लो-अमेरिकी सनातनी साहित्य अभ्यासाला मोठा प्रतिकार केला. संस्थात्मक पसंती कान्टच्या व आर्नोल्डच्या उच्च 'संस्कृतीच्या' 'निःस्वार्थी' (disinterested) समीक्षेला होती. एकोणिसाव्या शतकात प्रस्थापित व्यवस्थेला अनेक धक्के बसत असल्याने मार्क्सवादावर प्रश्नचिन्हे उमटवली गेली. कान्टने बुद्धी, नैतिकता आणि सौंदर्यशास्त्राची समीक्षा केली होती. रा. भा. पाटणकरांना ती भारतीय मिथिस्ट्रीला जवळची वाटली. तेच विषय पाश्चात्त्य साहित्य हाताळत होते. शिवाय ते राजकारणाला आवश्यक अशी 'संस्कृती'ची संकल्पना पुरवण्याद्वारा तसे करतच होते. कारण कमी-अधिक जाणीवपूर्वक गृहीत कल्पना व भूमिका ज्या समाजाला एकत्र ठेवतात त्या पाश्चात्त्य कृष्टी–कल्चरमध्ये एकोणीस व विसाव्या शतकांत परिणामक्षम नव्हत्या. साहित्याचेच वर्चस्व जास्त होते. त्याचेच स्वरूप नीट तपासण्यासाठी आपल्या समग्र कारर्किदीत 'संस्कृती' आणि साहित्याच्या संकल्पना तपासल्या. त्यांचे ऐतिहासिक आणि वैचारिक संदर्भ स्पष्ट केले. त्यांची चर्चा आपण दोन्ही खंडात केली आहे. या लेखकद्वयांनी रशियन मिखाईल बाख्तिनच्या भाषा व संवादी कल्पनाशक्तीच्या तत्त्वज्ञानात्मक

संकल्पनांच्या चर्चेची जोड दिली आहे. त्यांना महत्त्वाचा वाटलेला विल्यम्सचा (1977) 'संस्कृती' व टीकेतील साम्य दाखवणारा उतारा पुढील प्रकारचा आहे :

> 'कृष्टी–कल्चर'च्या संकल्पनेची व्यामिश्रता उल्लेखनीय आहे. 'आंतरिक' प्रक्रियेचे ती नाम बनली. 'बौद्धिक जीवन आणि कलां'त गृहीत धरलेल्या मध्यस्थीत विशेष आहे. ती सर्वसाधारण प्रक्रियेचे नामसुद्धा बनले. 'जीवनाच्या समग्र मार्गां'त तिच्या रचनांच्यासाठी विशेष आहे. तिने पहिल्या अर्थापासून 'कला' व 'मानव्य शाखांच्या' व्याख्यांत निर्णायक भूमिका पार पाडली. दुसऱ्या अर्थाने तिने मानव विज्ञाने व समजा शास्त्रांच्या व्याख्यांत तेवढीच निर्णायक भूमिका खेळवली. दिलजमाईचे अनेक प्रयत्न होऊनही प्रत्येक प्रवृत्ती अन्य कोणत्याही संकल्पनेच्या कोणत्याही योग्य उपयोजनकार द्यायला तयार आहे (17).

अध्यापन करता करता प्रवाहाविरुद्ध पोहण्याचे 'पाखंड' करणारे फार कमी शिक्षक/लेखक असतात. पुरस्कार व पदांचा मोह रूढ चाकोरी सोडून बाहेर पडू देत नाही. संघर्षात होरपळण्याचे भय असते. किंमत मोजण्याची हिंमत असावी लागते. हे लक्षात येण्यासाठी रेमण्ड विल्यम्सच्या चरित्रातील काही संदर्भ आपण पहिल्याच खंडात दिले आहेत. या दोन लेखकांनी त्याचेच संदर्भ देत स्वतः कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाच्या नव्या वाटा कशा मळल्या त्या संकल्पना वेगळ्या परिभाषेत नावीन्यपूर्ण रीतीने स्पष्ट केल्या आहेत. त्यांच्या तुलनात्मक दृष्टीने कान्ट, हेगेल, मार्क्स, विल्यम्स, पॉल डी मान हेआर्नोल्डपेक्षा 'संस्कृती' या संकल्पनेचा विस्तार जगाला नव्या दिशा दाखवणारे ठरले. 'कृष्टी–कल्चर'ची कान्टप्रणीत टीका आणि हेगेलपंथी टीकेच्या विरोधाप्रमाणे एखाद्या व्यक्ती आत्मनिष्ठ'अंतर्गत' जगाचा ताबा ज्याच्या भागांच्या गोळाबेरजेपेक्षा समग्रता अधिक मोठी म्हणून व्यक्ती-व्यक्तींचा कल्पिलेला असा समाजाच यांना कवेत घेतो. ज्या मार्गांनी समाज आपल्या सदस्यांच्या सामान्य अनुभवांचा अर्थ लावतो त्याचे वर्णन ही संकल्पना करते. ती 'कल्पनां'च्या क्षेत्रात 'कृष्टी–कल्चर' प्रस्थापित करते, आणि विल्यम्सच्या पुन्हा पुन्हा वापरलेल्या शब्दप्रयोगात ती 'एखाद्या लोकांचा जगण्याचा एक समग्र मार्ग म्हणून ती समाजाच्या

व्यवहारांचे वर्णन करते (1958 : 83, पाहा हॉल 1980 : 58-9). या दोन्ही संकल्पनांत 'कृष्टी–कल्चर'च्या नव्या गुंत्यात भर घालायची तर ती पॉल डी मान ज्याला *निरिच्छ* चिंतनाची 'सौंदर्यशास्त्रीय विचारधारणा' (कान्ट परंपरेप्रमाणे) त्या परिभाषेत समजून घेणे शक्य आहे. याचा अर्थ, संस्थात्मक टीकेच्या अटीवर अथवा जी एक स्वायत्त संकल्पना काही तरी घडवते म्हणून ती समजून घेणे शक्य आहे. जी ऐतिहासिकदृष्ट्या व कार्यदृष्ट्या *परिणामकारक* म्हणून समजून घेण्याची कल्पना करते ती परिवर्तनात्मक समीक्षा त्या अटीत राहून ती समजून घेता येते. मॅथ्यू आर्नोल्डने *संस्कृती व अराजक* (1969) मध्ये युक्तिवाद केल्याप्रमाणे संस्कृती ही "बाबी जशा आहेत तशा पाहण्याचा संपूर्ण प्रयत्न जगात जो हेतुपूर्ण व ध्येय ठरवलेला वाटतो त्या वैश्विक व्यवस्थेच्या ज्ञानाकडे नेणारा नाही आहे... पण एक प्रयत्न म्हणूनदेखील, त्याचा प्रसार एक नैतिक, सामाजिक आणि उपकारक असे संस्कृतीचे वैशिष्ट्य प्रकट होते" (207). या उच्चभ्रू संस्कृतीच्या संकल्पनेलाच सैद्धांतिक आव्हान मिळत गेले.

4.3 मराठीचे भयानक शिक्षण आणि सांस्कृतिक अज्ञानाचे स्वरूप

हा मुद्दा जसाच्या तसा मराठीला लागू पडतो. युरोपियन कृष्टिक–कल्चरल युद्धाचे हे स्वरूप पूर्णपणे माहीत नसणाऱ्या वाचकांना ही चिकित्सा नीट कळणार नाही. तो पारंपरिक 'संस्कृती' ही मराठी 'भयानक शिक्षण' परंपरेचा भाग आहे. उदा., गेली दोनशे वर्षे आर्नोल्डचे वरील पुस्तक ब्राह्मणधर्म व संस्कृती वर्चस्वाला पूरक असल्याने सलग आजपर्यंत पदव्युत्तर अभ्यासक्रमात आहे. मात्र वसाहतकाळातील 'बीबीएटी'ची प्रक्रिया बाजूला ठेवली तरी स्वातंत्र्य काळातही विल्यम्सच्यावरील पुस्तकाचा अभ्यासक्रम सोडाच, मर्ढेकरी उजव्या व पाटणकरी कथित डाव्या सौंदर्यशास्त्रात व समीक्षेत या व्यामिश्रतेचा साधा उल्लेखसुद्धा का नाही? हा प्रश्न आपण मागे बऱ्याच वेळा उपस्थित केला आहे. ज्या लोकशाहीत 'दीर्घ सांस्कृतिक क्रांतीचा' बळकट पाया आवश्यक असल्याची 'डावी' भूमिका विल्यम्स घेतो, तिचा स्पर्श श्रीलंकेच्या अभ्यासक्रमाला झाला. डावे नसलेले संविधान मसुदा तयार केलेल्या 184 विद्वानांच्या

समितीचे अध्यक्ष, डॉ. बाबासाहेब आंबेडकरांनी जाती-वर्ण श्रेणीबद्ध समाजरचनेत या रचनेचे समर्थन करणाऱ्या परंपरावाद्यांचाच धोका असल्याचे अनेक भाषणांत म्हटले आहे : 'लोकशाही ही गणराज्य तसेच लोकसभेच्या सरकार यापेक्षा पूर्णपणे वेगळी आहे. लोकशाहीचे मूळ शासनाच्या आकृतिबंधात लोकसत्तात्मक किंवा दुसऱ्या कशात नसते. ती शासनाच्या रूपबंधापेक्षा अधिक काही तरी असते. ती प्रामुख्याने सहजीवन असते...' पुढे ते म्हणतात,

> ही ध्येये भारतीय समाजात आहेत का? भारतीय समाज व्यक्तींचा बनलेला नाही. जातींच्या जातींचा की ज्या त्यांच्या जीवनात वगळल्या आहेत आणि सहभागी होण्यासाठी त्यांच्याकडे कुठलाही अनुभव आणि कुठलीही सहानुभूती नाही अशा असंख्य जातींचा संग्रह आहे. ही वस्तुस्थिती पाहता हा युक्तिवाद करण्याची आवश्यकता नाही. जातिव्यवस्थेचे अस्तित्व हाच एक समाज आणि त्याच्या लोकशाहीच्या त्या ध्येयांना स्थिर नकार आहे (510, 520).

याच्या उलट डेव्हिस व शेहलेरिफर यांच्या मते, आर्नोल्डमध्येदेखील संस्कृतीची व्यामिश्र समीक्षा समजून घेणे तितकेच महत्त्वाचे आहे. तो समजण्याचा मार्ग ती संकल्पना कोणत्या ऐतिहासिक प्रसंगांना प्रतिसाद देते तो आहे. विल्यम्स समग्र *संस्कृती आणि समाज* (1958) मध्ये प्रतिपादन करतो की, कृष्टी–कल्चरची 'कल्पना' अठराव्या शतकात खासदार एडमण्ड बर्क या विद्वानाच्याबरोबर सुरू होते. तो ब्रिटनच्या वाढत्या औद्योगिकीकरणाला दिलेला प्रतिसाद होता, आणि अधिक ठामपणे व्यापारउदीम इ. बाबतीत व्यक्तीवर बंधन न घालणाऱ्या भांडवलशाहीच्या तुकडे पडलेल्या व्यक्तिवादाला ती प्रतिक्रिया होती. पुन्हा एकदा आर्नोल्डच्या (1969) शब्दांत, संस्कृतीची कोणतीही कल्पना सुचवते की, ''मोठ्या समग्रतेचे सदस्य माणसं असतात आणि सहानुभूती की जी मानवी स्वभावात एखाद्या सदस्याला उरलेल्यापासून वेगळा ठरायला परवानगी देणार नाही आणि इतर उरलेल्यांच्यापासून पूर्ण कल्याण स्वातंत्र्य मिळू देणार नाही'' (208). ''अशाप्रकारे कृष्टी–कल्चरची संकल्पना गेल्या दोनशे वर्षांत एकमेकांत लढणाऱ्या वर्गांच्या तुकडे पडलेल्या

समाजाच्याविरोधात विकसित झाली आणि एकोणिसाव्या शतकात तिच्या सुस्पष्ट अभिव्यक्तीत तिच्या विचारधारणात्मक कार्यावर जोर देण्यात आला आहे" (36). शिवशाहीतील धर्मनिरपेक्षता पुरोहिती वर्चस्वातील पेशवाईत ती पुरती नष्ट करून देशी अस्पृश्यांच्या जाती-वर्णातील भेदांच्या भिंती घट्ट केल्या असे डॉ. आंबेडकर म्हणतात. ती जातिव्यवस्था कायमची पक्की केली गेली. तिचेच आश्चर्य एडमण्ड बर्क व मॅक्स म्युल्लरला वाटल्याचे उल्लेख मागे आपण केले आहेत. पुढे ब्रिटिशांनी धार्मिक बाबींत हस्तक्षेप नाही, हे धोरण बीबीएटीच्या साम्राज्यवादी धोरणाचा भाग म्हणून स्वीकारल्याने युरोपीय प्रबोधनाचा प्रभाव उतरंडीच्या वरच्या गाडग्यातच अडकला.

जरी जोतिबा फुले, राजाराम मोहन रॉय किंवा अन्य पुरोगामी जात डबल इंग्रजी भयानक शिक्षण मिळालेल्यांनी सुधारणा व परिवर्तनाची पारिभाषिते रचली, तरी ती ब्राह्मणधर्माच्या चौकटीतच घुटमळली. या नव्या 'सांस्कृतिक राजकारणात' मागे उल्लेख केलेले रस्सेलचे *मी ख्रिश्चन का नाही?* किंवा कांचा इलायाचे *मी हिंदू का नाही?* नक्की बंदीत अडकणार. भारत बहुभाषा, बहुधर्म वगैरेंचे उपखंड आहे, हे वास्तव पुराणात जमा होणार. एकट्या शूर बाजीप्रभू देशपांडेंवर पूर्वी याच परंपरेतून कथा-चित्रपट रचले गेले. आज नरवीर तानाजी, हंबीरराव मोहिते वगैरे पूर्वी नाममात्र उल्लेख असलेल्या योद्ध्यांवर चित्रपटांची लाट आली आहे. मानसिक गुलामगिरी व 'बौद्धिक नपुंसकते'ची चिकित्सा कधी होणार?

कॉर्नेल वेस्टने मत मांडले की, आर्नोल्ड हा आधुनिकतावादाचा अग्रदूत आहे. याचे कारण थोडक्यात त्याला तीव्रतेने ब्रिटनमध्ये 'माणसाचे समग्र व एकसंध आयुष्य' कोलमडून पडल्यासारखे वाटले (विल्यम्स, 1958 : 30). वेस्ट (1988) युक्तिवाद करतो की, आर्नोल्ड अनेकांपैकी पहिला एक पाश्चात्त्यांची विचारधारणा ओळखणारा होता-आणि विशेषतः धार्मिक विचारधारणा की, जी युरोपातील विश्व राजकीय व सामाजिक सत्तेचे मोठे 'केंद्रीकरण' करणे 1492 पासून एकोणिसाव्या शतकातील उदारमतवादी भांडवलशाहीच्या विजयांपर्यंत टिकवून ठेवली-समग्र म्हणून युरोपियन राज्यसंस्थेचा प्रकार अधिकारवाणीने फारसा टिकवत नाही. आर्नोल्ड एवढ्या

विस्ताराने मत प्रतिपादन आणि अशा त्याच्या वैशिष्ट्यांत न बसणाऱ्या उपरोधाने *संस्कृती व अराजक*मध्ये करतो याचे कारण हेच आहे. *त्याच्या काळातील उदारमतवादी मध्यमवर्गाच्या श्रेणीतील खालच्या चर्चशी संलग्नतेविरोधी मत मांडतो आणि याच कारणासाठी की तो उल्लेखनीय प्रकारे ठामपणे सांगतो, "संस्कृती धर्माच्या पलीकडे जाते, आपल्याकडून जसा धर्म कल्पिला जातो"* (208, उद्धृत 37, तिरपा ठसा माझा). शंभर वर्षे भारतात आर्नोल्डचे हे पुस्तक अभ्यासक्रमात असूनही राजवाडे, ज्ञानकोशकार केतकर आणि सानेगुरुजी अशा अनेक लेखकांनी 'संस्कृती' हा शब्द धर्माच्या चौकटी भेदून वापरलेला नाही. अशा विरोधापत्तीचे मापक वासाहतिकरणात मोजावे असे उत्तरवासाहतिक समीक्षेत मानले जाते. त्याचा उलगडा विल्यम्सच्या पुस्तकाच्या आधारे या लेखकद्वयांनी चांगला केला आहे.

कृष्टी–कल्चरच्या कल्पनेच्या कार्याचा हा शोध विल्यम्स त्याच्या *संस्कृती आणि समाज*मध्ये संकल्पना म्हणून संस्कृतीची थोर 19व्या शतकातील स्पष्ट शब्दातील अभिव्यक्तीत पाहणे शक्य आहे. वस्तुतः विल्यम्स आर्नोल्डच्या *संस्कृती व अराजक*मधील संस्कृतीच्या व्याख्येला आपण चर्चा करीत असल्याप्रमाणे स्पष्ट आणि 'विद्यमान काळातील समीक्षेचे कार्य' (1864) या दोन्हींना ध्वनित करतो. या मुद्याची तपशीलवार चर्चा या लेखकांनी वेगळ्या प्रकरणात केली आहे. आर्नोल्डचे अनुकरण मराठी काव्यात भरपूर झालेले दिसते. परंतु सांस्कृतिक विचार ब्राह्मणधर्मांत कसे गुरफटले हा वेगळ्या संशोधनाचा विषय ठरेल. या लेखकांनी आर्नोल्डच्या सांस्कृतिक अभ्यासाच्या संकल्पनेच्या वंशावळीच्या तपासणीचे मूळ केंद्र म्हटले आहे. विल्यम्सने आपल्या *संस्कृती व समाज* मध्ये कृष्टी–कल्चरची सुप्रसिद्ध व्याख्या उद्धृत केली आहे जशी : "आमच्या विद्यमान अडचणींमध्ये मोठी मदत *कृष्टी-कल्चर माहितीवरून घेण्याच्या आपल्या साधनांच्याद्वारा आमच्या एकूण परिपूर्णतेचा पाठलाग असल्याने ज्या आमच्याशी सर्वात जास्त संबंधित असतात त्या सर्वच बाबतीत जे जगात सर्वोत्तम विचारात घेतले व बोलले गेले आहे आणि यामधून ज्ञान ताज्या व मुक्त विचाराचा*

प्रवाह आमच्या ठरावीक संकल्पना व सवयी वळवल्या आहेत'' (आर्नोल्ड 1865 : 142, तिरपा ठसा माझा, उद्धृत 37 विल्यम्सने केल्याप्रमाणे : 115).

इथे 'संस्कृती' ज्ञानाचा मुख्य भाग-देह आणि स्वभावाची एक रीत आहे. या लेखकांची उदाहरणे म्हणून जॉर्ज इलियट हे पुरुषाचे टोपण नाव घेऊन कादंबऱ्या लिहिणाऱ्या मेरी ॲन इव्हॅन्स (1819-80) या ब्रिटिश लेखिकेचे उदाहरण दिले आहे. तिने वर्तनाच्या परिभाषेत 'खरोखर सुसंस्कृत स्त्रियांचे' वर्णन तसेच केले आहे. 'खरोखर सुसंस्कृत (cultured) स्त्री', एखाद्या सुसंस्कृत पुरुषासारखी मामुली रकमेत ताबा द्यायला तयार होईल' (1855 : 1643). जे विचारात घेतले आणि बोलले, जगात पसरले त्याचा सर्वोत्तम पाठलाग संस्कृतीचा एक भाग म्हणून आर्नोल्ड पाहतो. या संकल्पनेचे प्रतिध्वनी मराठीत विभावरी शिरूरकर (1938-98) हे टोपण नाव घेऊन बाळूताई खरे यांनी पुरोगामी ब्राह्मणडबलची बंडखोर भूमिका पार पाडली. त्यांची *शबरी* कादंबरी स्त्रीच्या अस्मितेचा शोध घेण्यासाठी गाजली. दोन्ही लेखिकांच्या कालखंडातील एका शतकाचे अंतर लक्षात घेऊन 'संस्कृती' या संकल्पनेच्या विकासाचा तुलनात्मक विचार अनेक बाजूंनी करावा लागेल.

पहिल्या प्रकरणात आपण क्रॉबर व सहकाऱ्यांनी संकलित केलेल्या व्याख्या व वैशिष्ट्यांचे संदर्भ जोडत विविध क्षेत्रात 'संस्कृती' या संकल्पनेचा विकास मागे पाहिला आहे. प्रस्तुत लेखकांनी आर्नोल्डच्या व्याख्येची तुलना विसाव्या शतकातील जर्मन तत्त्वज्ञ वार्नर जागर (Jaeger) या मानवशास्त्रज्ञाच्या संस्कृतीच्या विवेचनाशी केली आहे. त्याच्या मते, संस्कृती आजवर ''क्षुल्लक आणि सर्वसाधारण अर्थाने जगाच्या राष्ट्रातील (दर्शविण्याचे) काहीतरी, सर्वात प्राचीनदेखील वारशाचे बाळगत आली आहे. जे कोणत्याही एका राष्ट्राचे गुणधर्म दर्शविते ते जीवनाची अभिव्यक्ती आणि सर्व मार्गांच्या समग्र व्यामिश्रतेसाठी आपण वापरतो. अशाप्रकारे तो शब्द एक साधी मानववंशशास्त्रात्मक संकल्पना म्हणण्यात बुडाला आहे, मूल्याची संकल्पना जाणीवपूर्वक पाठलाग केलेले एक ध्येय म्हणून नव्हे'' (Paideia, 1933 : xvii). जी. बी. टायलरची 1871 मधील संस्कृतीची मानवशास्त्रातील पहिली शास्त्रीय व्याख्याच

जागरने पुढे वापरली आहे. हे पहिल्या भागातील दुवे आपण जुळवले पाहिजेत. प्राचीन संस्कृत्यांमध्ये टायलरने 'संस्कृती' व प्राचीन संस्कृती (civilisation) च्या विशाल मानववंशशास्त्रीय अर्थाने तो व्यामिश्र समग्र (whole) की जो ज्ञान, श्रद्धा, कला, नीतीतत्त्वे, कायदा, रूढी आणि अन्य सामर्थ्य व सवयी माणसाने समाजाचा सदस्य म्हणून स्वीकारल्या, त्यांचा समावेश केला. आर्नोल्डची व्याख्या डोक्यावर घेणाऱ्या भारतीय पुराण परंपरेने ही व्याख्या स्वीकारल्याचे दिसत नाही. आर्नोल्डच्या व्याख्या संस्कृत्यांच्या बहुविधतेच्या स्वीकाराची शक्यता दर्शविते. आर्नोल्डची परमेश्वराची इच्छा व वैश्विक परिपूर्णता वर्णन करतो ती मराठीला सोयीची वाटण्याचे कारण वैदिक धर्माचे पुराणी आदिबंध हे आहेत. उलट टायलरची व्याख्या वैज्ञानिक असल्याने ती बाजूला सारली गेली. औद्योगिकीकरणावरील आर्नोल्डच्या हल्ल्याचेच भारतीय आध्यात्मिक व धार्मिक राजकारणाचे रूप गांधीवादातही शोधता येते. त्यामुळे पाश्चात्त्य वादातील वैश्विकीकरण व हेगेलप्रणीत ऐतिहासिकीकरणातील विरोध सोयीने मराठीत पुरोहितीकरणात शोधता येतात. त्यामुळेच विल्यम्स अथवा स्टॉकिंग व मॅक्डोनाल्ड पद्धतीच्या आपण पहिल्या खंडात उल्लेख केलेल्या कृष्टी–कल्चरच्या संकल्पना मराठीत उत्क्रांत झालेल्या दिसत नाहीत. उलट ब्रिटिश परंपरेत 'संस्कृती'च्या समीक्षेची टीका व चिकित्सा वेगवेगळ्या बाजूंनी होताना दिसते. विल्यम्स ती ऐतिहासिकदृष्ट्या प्रस्थापित करताना तो आर्नोल्डीयन परंपरेतील वैश्विक व ज्ञानातीत कल्पना वाटते तीच मांडताना दिसतो. तथापि आर्नोल्डची संस्कृतीची संकल्पना परिवर्तनीय टीकेचे ओझे वाहते : ''संस्कृती, आर्नोल्डचा या संकल्पनेचा उपयोग विल्यम्स वेगळा करतो, ''ही अभ्यास व पाठलाग दोन्ही आहे. *तो केवळ वाङ्मयीन संस्कृतीचा विकास नाही* पण आपल्या मानवतेच्या सर्व बाजूचा आहे''. केवळ व्यक्तीशी किंवा काही भाग किंवा समाजाच्या तुकड्याशी संबंधित क्रिया अशी ती क्रिया नाही; ती निर्णायकपणे सर्वसाधारणच आहे आणि असलीच पाहिजे'' (1958, 115). याचा अर्थ, आर्नोल्डच्या 'संस्कृती' ह्या संज्ञेच्या उपयोजनात सर्वांच्या वर नमुना घालून देणारा आणि तसा एक मूल्यभारित शब्द सोदाहरण समस्या दाखवतो. ती

आम्ही अधिक सर्वसाधारणपणे बदलात्मक कृष्टिक–कल्चरल टीकेच्या अस्थिर, मूलभूत नकारात्मकतेत वर्णन केली आहे. विल्यम्स निष्कर्ष नोंदवतो,

> आर्नोल्ड दोन विश्वांच्यामध्ये पकडला गेला. टीकाकार म्हणून त्याने विवेक आणि संस्थांचा संहारक म्हणून प्रवेश दिला होता. आणि बर्कचे पोषण जिने केले त्या पारंपरिक समाजावर तो विसंबून राहू शकत नव्हता. संस्थांचे चिन्हक म्हणून त्याने विवेकाला-मानवी विचाराला प्रवेश दिला होता आणि अशाप्रकारे दैवी हेतूचे कार्य म्हणून नागर समाजाची प्रगती पाहू शकत नव्हता. संस्थांच्याविषयी विचार करण्याचा त्याचा मार्ग वास्तविक सापेक्षतावादी, जसा खरोखर 'जगातील जे सर्वोत्तम विचारात व लेखनात घेण्यात आले होते' त्यावर भरवसा (आणि केवळ त्यावरच) नेहमीच असला पाहिजे. तरीही शेवटच्या क्षणी तो केवळ त्याला चिकटून राहतो असे नाही, परंतु परिपूर्णतेकडे हिसकासुद्धा देतो आणि *दोन्ही कृष्टी-कल्चर आहेत.* संस्थांची अंतिम टीकाकार कृष्टी–कल्चर बनली आणि बदल व चांगले करण्याची प्रक्रिया, तरीही तोसुद्धा मूलतः संस्थांच्या पलीकडे होता. एका शब्दाच्या जोराद्वारा जोडायच्या गोष्टीचा गोंधळ मुखवट्याआड लपवायचा होता (128).

इथे विल्यम्स त्याची स्वतःची आर्नोल्डची टीका आणि 'संस्कृती' व समाजमध्ये कृष्टी–कल्चरच्या तपासलेल्या अन्य सर्वात जास्त संकल्पना देतो. आर्नोल्डप्रणीत संस्कृतीची त्याची समज आपण मागे पाहिलेल्या टीकेच्या दोन्ही रीतीमध्ये सहभागी होती. अस्तित्वात असलेल्या संस्थांची *पूर्ती* आणि *परिवर्तन* हे दोन्ही म्हणून कृष्टी–कल्चरची संकल्पना तो करतो. अशाप्रकारची सखोल चर्चा 'संस्कृतीच्या' संदर्भात शोधावी म्हटले तर भारतीय समाजशास्त्रज्ञ व मानववंशशास्त्रज्ञ, इतिहासकार आणि लोकसाहित्य संकलकांच्या पाहण्या आणि वर्णनात्मक माहितीच्या पलीकडे फार काही हाती लागत नाही. त्याचे बरेच नमुने त्या तुलनेत डेव्हिड व शेहलेरिफरने त्यांना या क्षेत्रातील सखोल चिंतनाला प्रवृत्त करणारी युरोपातील त्यांनी निवडलेली आणखी काही उदाहरणे पाहू.

मुख्यत्वे करून त्यांनी विल्यम्सच्या *संस्कृती आणि समाज* ला केंद्रस्थानी ठेवले आहे. परंतु सर्वात महत्त्वाचे त्याचे योगदान म्हणजे त्याचे पुस्तक सामाजिक-ऐतिहासिक संशोधनावर आधारित होते. 'संस्कृती' या संकल्पनेची ती साधी विकासाची कारणमीमांसा नव्हती. तर फ्रेडरिक नित्सेच्या वंशशास्त्राच्या अर्थाने तिच्यातील बदल अभ्यासले होते. यात नवी भर म्हणजे फ्रेंच मिशेल फूकोच्या नित्सेच्या त्या संकल्पनेच्या अभ्यासाची जोड त्या अभ्यासाला दिली होती. तो एक माहितीपटच तयार झाला होता. शब्द कोणते अर्थ कसे आक्रमकपणे टिकवतात आणि बदलतात हे त्यांचे प्रसंगाशी येणाऱ्या संबंधावर अवलंबून होते. फूकोच्या मते, वंशावळ परिणामतः स्वतः इतिहासाला विरोध करीत नाही. एखाद्या तत्त्वज्ञाच्या उंच व तीक्ष्ण कटाक्षाची तुलना विद्वानाच्या चामखिळासारख्या दृष्टीकोनाशी जशी करावी असे हे नसते. उलट तो आदर्श चिन्हार्थ लावणे व अनिश्चित दूरभाष्ये नाकारतो. त्याच्या 'उगमा'साठी तो स्वतः संशोधन नाकारतो (130-40).

अशाप्रकारे कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास ऐतिहासिक जाणीव 'आपण जे इतिहासाविना भावनांकडे झुकतो' हे भान त्याला आणून देते. त्यात संकल्पनात्मक, मानसशास्त्रीय आणि भाषिक रचना तसेच सामाजिक रचनांचाही समावेश असतो. ही ऐतिहासिक जाणीव ज्ञानाच्या एकाच जातीच्या भारतातील मक्तेदारीमुळे अन्य शेकडो जातीत दुबळी राहिल्याचे *सम्राट शिवाजी* व *अशोका : लॉस्ट एम्परर ऑफ इंडिया* अशा अलीकडच्या ग्रंथात स्पष्ट झाले आहे. वंशावळीच्या नित्से व फूकोच्या समजुतीत आपण विल्यम्सच्या लेखनातील तर्कसंगती पाहू शकतो. त्या तो पुन्हा पुन्हा शोधतो आणि त्यांचे वर्णन त्याच्या सुरुवातीच्या पुस्तकात (1958 : xiii) शब्दांच्या 'बदलांच्या सर्वसाधारण साच्यातील' मुख्य मुद्दे असे करतो. ही कार्यपद्धतीच तो नंतरच्या त्याच्या पुस्तकात अनुसरतो. त्यातील उल्लेखनीय पुस्तक *की वर्ड्स* (1976) हे आहे. ह्या शब्दाच्या वंशावळ वाढीचा शोध विल्यम्स भिन्न दृश्ये वेगळी काढून ज्यांच्यात ते वेगवेगळ्या भूमिकांत गुंततात ते अलग करण्यासाठी घेतो. अशाप्रकारे त्याचा *संस्कृती आणि समाज* मधील कृष्टी–कल्चरचा अभ्यास हा इंग्रजीतील या शब्दाच्या वंशावळीचा

अभ्यास आहे. प्राणी, वनस्पती, भाषा वगैरेंच्या विकासाचा अभ्यास या अर्थाने त्याने तपशिलाने सर्व प्रथम कृषी शास्त्राशी आणि पर्यायाने त्याच्या काळ्या पर्वतातील पॅण्डी या खेड्यातील कृषी कृष्टी–कल्चरशी जोडला आहे. याचे प्रत्यंतर अलीकडे कॅलिफोर्निया विद्यापीठात आहार व पर्यावरण या विषयावर केलेल्या पाहणीशी जुळतात. हीच कार्यप्रक्रिया त्याच्या *मार्क्सवाद आणि साहित्य* मध्ये घडलेली दिसते. त्यात तो 'साहित्य' तसेच 'कृष्टी–कल्चर'ची संक्षिप्त वंशावळ मांडतो. या तुलनेत मराठीत जवळ जवळ सर्वच मार्क्सवादी 'शुद्ध' साहित्य चर्चेत गुरफटलेले दिसतात. पाटणकर ते शरदचंद्र मुक्तिबोध-शरद पाटलांचा ब्राह्मणेतर अपवाद-यांच्यासारखे पुरोहितवर्गातील लेखक कृष्टिक–कल्चरल विचार टाळताना दिसतात. हा भारतातील विल्यम्स विरोधाचा परिणाम आहे.

सबब, या लेखकद्वयांनी कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचे मूळ आणि कूळ शोधताना आर्नोल्ड व विल्यम्सच्या 'संस्कृती' अभ्यासावर चांगला भर दिलेला दिसतो. कृष्टी–कल्चरची विल्यम्सची सामाजिक-ऐतिहासिक वंशावळ हे व्युत्पत्तिशास्त्रदेखील आहे. ती आर्नोल्डची व साधारणपणे 'संस्कृतीची' एक प्रकारची *भाषाशास्त्रीय* टीकासुद्धा ठरते. त्या शब्दाच्या भाषाशास्त्रीय पायाची माहिती करून घेण्याचे साधन बनते. त्याला भाषाशास्त्रीय परिभाषेची परिपूर्ण जाणीव तेव्हा नसेल. परंतु तो *मार्क्सवाद आणि साहित्य* या पुस्तकांत असा एक पाया तो वर्णन करतो. तो पाया भाषेच्या 'अनुभवाला पूर्ण उत्पादनात' बदलण्याच्या प्रवृत्तीत तो शोधतो. जी प्रवृत्ती 'टिकण्याच्या अटी म्हणून चिकित्सेच्या परिभाषा स्वीकारते' (1997 : 128, 129) या प्रवृत्तीत तो ज्याला 'संस्कृती' आणि समाजच्या निष्कर्षात ''मनातील अडथळा... जीवनाची सृजनात्मक सामर्थ्ये स्वीकारण्याचे नाकारणे'' जेणेकरून 'विचार करण्याची सवय' विचाराच्या शक्यतांचे नियंत्रण करते, हे तो पाहतो. दुसऱ्या शब्दांत तो लिहितो, 'भविष्यांत आपण आपल्या जुन्या प्रतिमा प्रक्षेपित करतो आणि स्वतःवर ताबा मिळवतो, इतरांना त्या सिद्धीकडे ताकद लावायला जबरदस्ती करतो' (1958 : 236). पूर्वी जेव्हा त्याने मालमत्तेत बदलण्याच्या कार्याची (1958 : 236) वर्णने केली, 'संस्कृतीचे आर्नोल्डच्या

पुस्तकातील वस्तुपूजाकरण'(1958 : 129) या प्रवृत्तींचे वर्णन केले. तेव्हा या सारखाच युक्तिवाद केला (40). डेव्हिस व शेहलेरिफेरच्या या विवेचनाच्या आधारे मराठीतील 'संस्कृती' या शब्दाची वंशावळ व विकासावर स्वतंत्र ग्रंथ लिहिणे उद्बोधक ठरेल.

त्यांनी पुढे संबंधात्मक संज्ञांचा गतिवाद सिद्ध करणाऱ्या वंशावळी व व्युत्पत्तिशास्त्राची उदाहरणे दिली आहेत. भाषेच्या प्रवृत्तीमधील तो संस्कृतीचा सहभाग असतो. आर्नोल्डवरील त्याच्या टीकेचा हा संदर्भ आहे. संस्कृतीची *प्रक्रिया* भाषिक प्रमाणीकरणाशी जोडली आहे. हा मुद्दा आपण फर्डिनंड स्यस्सूरच्या पुस्तकांच्या आधारे मागे स्पष्ट केला आहे. तो भाषिक 'टर्न' कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासात फार महत्त्वाचा आहे. तो भाषांच्या संबंधात्मक पद्धती आणि सांस्कृतिक रचना तर्कांच्या 'मना'च्या वैश्विकतेत सिद्ध होतो. म्हणूनच मराठीत कृष्टिक–कल्चरल भाषाशास्त्र विकसित होण्याची गरज असल्याचा संदर्भ आपल्या पहिल्या खंडात दिला आहे.

त्याच्या स्पष्ट ऐतिहासिक मीमांसेत आणि कमी-अधिक अभिप्रेत वंशावळीत्मक व भाषाशास्त्रीय चिकित्सेत विल्यम्स केवळ संस्कृतीच्या गुंतागुंतीतच नव्हे तर तिच्या टीकेतही तो सहभागी होतो. हा मुद्दा त्याच्या *संस्कृती आणि समाज* च्या निष्कर्षात सर्वात जास्त स्पष्ट होतो. तो लिहितो,

> कृष्टी–कल्चरच्या कल्पनेचा विकास सदासर्वकाळ ज्याला समाजाची उच्चभ्रू कल्पना म्हणण्यात आले, त्याची एक टीकाच होत आली आहे. तिच्या अर्थाला योगदान देणारे यांनी वेगवेगळ्या विस्तृत भूमिकांतून प्रारंभ केला आणि ते व्यापक विविध आवडी व निष्ठांच्यापर्यंत पोहचले आहेत. परंतु ते ह्यात एकसारखे आहेत की, ते एक केवळ अलिप्त क्षेत्र किंवा एक अमूर्त नियामक यंत्रणा म्हणून समाजाचा विचार करायला ते असमर्थ ठरत आले आहेत. समाजाच्या सकारात्मक कार्यावर, एक वस्तुस्थिती की व्यक्तिगत माणसाची मूल्ये समाजामुळे धरलेली आहेत आणि ह्या सामान्य परिभाषेत विचार करणे व भावनांची गरज यावर ताण पडला आहे. खरोखर ज्यांना तोंड द्यावे लागले तोच हा प्रगल्भ व आवश्यक असा भंग करणाऱ्या दबावांना प्रतिसाद होता (328).

इथे विल्यम्स युक्तिवाद करीत आहे की कृष्टी–कल्चरची ही संकल्पना थोडक्यात 'व्यक्तिमूलक' म्हणून मानवी जीवनाच्या 'उच्चभ्रू' (bourgeois) संकल्पनेच्या विरोधात पुढे आली. जशी रूसो व रिचर्डसनने व्यक्ती म्हणून सर्वात्तमप्रकारे कल्पिली, अलिप्त व प्रतिसाद न देणाऱ्या जगाच्या कोऱ्या फळीवरील एकटीच अस्तित्वात असलेल्या एकाच व्यक्तीच्या अटीत ती कल्पना होती. तर अशाप्रकारची संकल्पना आपसात बदलता येणाऱ्या भागाच्या जगात निर्माण केलेल्या जाणिवेचे आकृतिबंध वर्णन करी (जे जीन बॉदिलार्ड औद्योगिक युगातील 'उत्पादना'ची सत्ताधीशांची सत्ता गाजवण्यांची योजना म्हणतो 1976 : 83) किंवा व्युत्पत्तिशास्त्रीय अधिकाराच्या जगात (ज्याच्यामध्ये शब्दाचा 'उगम' काही तरी करून त्याच्या 'सारतत्त्वा'शी बदलात येणारा होता, (पाहा, एरित, 1988 : 4)) तर *संस्कृतीची संकल्पना मानवी अनुभवाच्या त्या आकलनावरील टीका देऊ करते* (41). हे या लेखकद्वयांचे विवेचन मराठीच्या कोंडवाड्यातील मुरंजनांचे रूपक कृष्टिक–कल्चरल सिद्धांताच्या परिभाषेत स्पष्ट करायला नवा पाया तयार करते. कारण इंग्रजी शिक्षण व देशी ज्ञान उत्पादनाची पुरोहितवर्गाची पारंपरिक मक्तेदारी व्यक्तिवादी आस्वादन संवर्धनाला पूरक होती. याच्या उलट अन्य जातींची सामूहिक जाणीव पुराणी-महाकाव्य-आख्यानी, पंचतंत्री व अहितोपदेशी अज्ञानात अडकून पडली होती. त्यामुळे त्या विरोधात अजूनही भारतात कृष्टी–कल्चरची सिद्धांत संकल्पना आजवर संघटितपणे पुढे आलेली नाही.

ही एक टीका आहे की, जिच्यात सुप्त जाणिवेची (unconscious) संकल्पना विशेषतः इच्छित परिणाम घडवून आणणारी, वैयक्तित सुप्त जाणीव नव्हे तर अनुभवाविषयी जे सर्वात जास्त 'स्वाभाविक' वाटते. त्या अधिक सर्वसाधारण सुप्त जाणिवेविषयी-ज्याला फ्रेडरिक जेम्सन ''राजकीय सुप्त जाणीव'' म्हणतो ती होय. अशी ही टीका 'संस्थात्मक म्हणून नैसर्गिक' अनुभव समजून घेईल. तो विल्यम्स म्हणतो, त्या संक्षिप्त मार्गाने असा की, कृष्टी–कल्चरच खुद्द आर्नोल्डच्या आकलनापलीकडे संस्थात्मक आहे. थोडक्यात, तो शब्द ज्या मार्गाने एवढा देशी बोलणाऱ्याला आत्मस्पष्टपणे त्याचा अर्थ वाहक बनतो तो संस्थात्मक (त्याचा आशय

संस्थाकरण झालेल्या 'रूपात' असल्याने) किंवा एक 'भावना' आहे. या सर्व उदाहरणात आणि खुद्द 'इतिहासा'च्या अंतिम उदाहरणात जे 'सुप्त जाणिवेत' आहे ते थोडक्यात ऐच्छिक व उघड सत्याची आकस्मिकता आहे. या उदाहरणांच्या वंशावळ्या संस्थाकरण झालेल्यापेक्षा फार नैसर्गिक वाटतात. कोणत्या तरी पातळीवरसुद्धा जेव्हा आपण 'जाणतो' की, *संस्थाकरण झालेल्या* पुरुषसत्ताक रेषेकडून वंशावळ कशी निश्चित करण्यात आली. पूर्वीच आपण ह्या संस्थांच्यापैकी काहींची परीक्षा *संस्कृती* ही संकल्पना व शब्दांत केली आहे. त्या तुलनेत विल्यम्सच्या सामाजिक-ऐतिहासिक चिकित्सेचे महत्त्व लक्षात घेतले. पाश्चात्त्य कृष्टी–कल्चरच्या विसाव्या शतकातील सुप्त जाणिवा व 'संस्थात्मक' स्वरूप समजून घ्यायला विल्यम्सचे संशोधन मोलाचे ठरले. या तुलनेत या लेखकद्वयाने वाङ्मयीन सिद्धांतांचे कृष्टी–कल्चरशी असलेले संबंध वेगळ्या प्रकारे स्पष्ट करण्याची नवी दिशा दाखवली आहे.

4.4 साहित्य आणि टीका

आपण 'भावने'च्या संस्थेचा शोध घेऊ शकतो. याचा अर्थ आत्मनिष्ठ अनुभवाचा-कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाच्या विल्यम्सच्या संशोधनाच्या आधारे तो करता येतो. त्यात आणखी दोन संकल्पना तपासण्यांद्वारा, 'भावनेची संरचना' आणि खुद्द 'साहित्याची' कल्पना, यांची भर घालता येते. 'भावनेची संरचना' या शब्दप्रयोगात विल्यम्स जाणीवपूर्वक आकलनाच्या दोन प्रकारांना एकत्र आणतो. ते 'संरचने'चे तार्किक अमूर्तिकरण, भावनेची भावलेली तातडी हे होय. ते नेहमी काटेकोरपणे अलग केलेले असतात. आपण या शब्दप्रयोगात अदलाबदल पाहू शकतो. ते कशाचेही पुनर्वसन नाही किंवा कान्टप्रमाणे अमूर्तिकरण आणि हेगेलप्रणीत विशिष्टताही नव्हे. (पाहा होलेन्स्टीनचे रोमन याकोबसनचे भाषाशास्त्र 'दृष्टीगोचर बाबीमय संरचनावादी' (1974) वर्णन म्हणून या संयोजनाच्या वेगळ्या आवृत्तीसाठी) विल्यम्स सामाजिक व जातीयवादी स्वरूप किंवा जे नेहमीच खाजगी व वैयक्तिक समजले जाते त्याची 'संस्था' यावर जोर देण्यासाठी तो शब्दप्रयोग तयार केला. 'आपण काय व्याख्येय करतोय' या संज्ञेत, विल्यम्स लिहितो, 'ती सामाजिक अनुभव व संबंध

ऐतिहासिकदृष्ट्या इतर विशिष्ट गुणधर्माहून ठळक की, जे पिढी अथवा कालखंडाचा अर्थ देते' (1977, 131) या चौकशीचा उद्देश, तो 'दीर्घ क्रांती' (*द लाँग रिव्होल्युशन*) मध्ये लिहितो, 'विशिष्ट स्थळी व काळी जीवनाच्या गुणवत्तेचा जाणवलेला अर्थ : ज्या मार्गांनी विशिष्ट क्रिया (जीवनाच्या) विचार करण्याच्या व भावना जाणवण्याच्या मार्गात जोडण्याचा अर्थ' (1961 : 63). 'अशा अनुभवाची समाजाला अभिव्यक्तीची गरज जवळ जवळ नसते' (1961 : 64) हा 'सुप्त जाणिवेचा' अर्थ आहे. आम्ही उपयोगात आणत आहोत आणि विल्यम्स सुचवितो, हा जातीयवादी अनुभव सर्वोत्तम व वस्तुस्थितीत पहिला आहे की पिढ्या कधीच वस्तुता 'तीच भाषा' बोलत नाहीत (1961 : 64), ही वस्तुस्थिती विल्यम्स पाठपुरावा करीत असलेल्या संक्षिप्त वंशावळीत्मक अभ्यासात पुनर्प्राप्त करण्यासारखा आहे. भावनेची संरचना, तो लिहितो, ''ही कालखंडाची कृष्टी–कल्चर आहे आणि ती या बाजूने की, एखाद्या कालखंडातील कला यांना वैशिष्ट्यपूर्ण दृष्टीकोनांना व सुरांना युक्तिवादात समाविष्ट करणे, मुख्यत्वे महत्त्वाच्या आहेत'' (1961 : 64-5).

हे सिद्धांतन अधिक स्पष्ट करण्यासाठी आपण दुसऱ्या खंडात सिद्धांतवादी म्हणून विल्यम्सचा परिचय स्वतंत्रपणे करून दिला आहे. भारतीय 'संस्कृत्या'मधील भावनांच्या संरचनांचा आजचा हा गुंता वरील प्रकारची सैद्धांतिक मांडणी कामगार-शेतकऱ्यांच्या 'कृष्टिक–कल्चरल' प्रौढ साक्षरतेचे वर्ग चालवणाऱ्या केंब्रिज विद्यापीठात साहित्य व नाट्यशास्त्र शिकवणाऱ्या विल्यम्सच्या भूमिकेतूनच उलगडायला हवा. अमेरिकेतील डेव्हिस व शेहलेरिफर या मुद्द्याचा शेवट साहित्य व कृष्टी–कल्चरचे परस्परसंबंध त्याने कसे स्पष्ट केले याच सैद्धांतिक विवेचनाने केला आहे.

तथापि, जसे विल्यम्स सुचवतो, वाङ्मयीन कलेचा अभ्यास आपणाला आजूबाजूला स्वयंसिद्ध सत्ये बघायची मुभा देतो. या आमच्या अन्य भेटीपेक्षा भावनेच्या संरचनांच्या टकरीचा 'अनुभव' मिळतो. 'साहित्य'च खुद्द एक 'कृष्टी–कल्चर' सारखाच प्रमुख शब्द आहे की जो स्वतःचा उगम भाषेच्या 'सामाजिक व आकृतिबंधात्मक सामग्रीद्वारा स्वयं-सिद्ध सत्ये सुचवतो. जेणेकरून साहित्य हे लगतच्या जिवंत अनुभवाशी

बरोबरीचे समजले जाते' (1977 : 46). जसे सृजनात्मक भाषाशास्त्रीय कलेच्या अर्थाने साहित्य (विल्यम्स दुसऱ्यांची सावली देऊ करतो), *मार्क्सवाद व साहित्य* आणि *की-वर्ड्स* मध्ये ऐतिहासिकदृष्ट्या 'साहित्या'चे उपयोग कृष्टी–कल्चरच्या दोन प्रकारांत सहभागी असतात. जो समाज त्याच्या सदस्यांच्या सामान्य अनुभवांचा अर्थ लावतो त्याचा विशिष्ट स्पष्ट मार्ग असतो. त्या अनुभवाची कमीअधिक प्रातिनिधिक उदाहरणे कथन करण्याद्वारे तो हे साध्य करतो. त्या कथनाची त्याची 'शैली' असते. त्याच्या स्वतःची पिढी व काळाच्या व्यामिश्र भावनेच्या संरचनेचा सहभाग त्यात असतो. यादृष्टीने कृष्टिक–कल्चरल संरचनांचा शोध विशिष्ट कालखंडातील साहित्यात घेताना अनंत अडचणी येतात. याची जाणीव 'शुद्ध' साहित्य व समीक्षेच्या एकांगी पुरोहिती भावनांच्या संरचनांत मराठीत कृष्टिक–कल्चरल संरचनांना फारसे स्थान का नाही? या प्रश्नाचे उत्तर प्रस्तुत लेखक जोडीच्या 'भयानक शिक्षणा'च्या शेवटच्या मुद्द्याच्या चिकित्सेत सापडते.

4.5 टीकेची अडचण आणि मीमांसेचे नवे आधार

आपण आजूबाजूला स्वयंसिद्ध सत्ये पाहताना विचार व भावनांत अनेक अडथळे येतात. उदाहरणार्थ, मनोविश्लेषणात प्रतिकारावर मात करावी लागते. थियोडोर अडोर्नो जेव्हा नोंदवतो की, कृष्टी–कल्चर समीक्षक हा 'नित्यावश्यकतेने एक ज्याचे सार आहे की ज्यात तो स्वतःला श्रेष्ठ असल्याची कल्पना करतो' (1967 : 19) तेव्हा तो या समस्यांच्या बाजू रचतो. एकाच दृष्टीगोचर बाबीवर भिन्न 'कब्जे' (takes) म्हणून संस्थात्मक व परिवर्तनात्मक टीकेमधील नाते वर्णन करण्याचा हा वेगळा मार्ग आहे. अशाप्रकारे या प्रकल्पात आपण पाहत आहोत, कृष्टिक–कल्चरल टीकेचे आकृतिबंध म्हणून साहित्याच्या अभ्यासाची मराठीत पुनर्संकल्पना करण्यात मोठ्या अडचणींच्या मर्यादा पडतात. त्या भाषेत व विचारात विवेकाची प्रस्तावना व पुनर्स्थापना करण्याच्या प्रतिपादनातील योग्यता व पटवण्याच्या कानूनी परंपरेच्या आणि समजून घेण्यातील सत्य व सौंदर्यातील संबंधाच्या असतात. वेगळ्या शब्दांत हे स्वयंसिद्ध प्रकार की जे कान्ट आपल्या बुद्धी, नीती व सौंदर्यशास्त्राच्या टीकेत देतो. आपण रा. भा.

पाटणकरांच्या त्यांच्या पुस्तकाच्या अनुवादात ते मराठीत वाचले की, ते वैज्ञानिक ज्ञानाची व्याख्या नियंत्रित करतात. कान्टने त्या मांडणीत साहित्यातील स्वयं-सुसंगती अनुभवात्मक वास्तवाकडून योग्य नियमन आणि त्याच्या साधेपणाचे लालित्य स्पष्ट केले होते. मराठी समीक्षेत अधूनमधून त्यांचे उल्लेख झाले. पण मराठी समीक्षेने कृष्टिक–कल्चरल समीक्षेचे वळण कान्टच्या तत्त्वज्ञानाच्या प्रेरणेतून पाश्चात्त्य परंपरेने घेण्याची महत्त्वाकांक्षा का निर्माण झाली नाही? या कारणाने आपण चर्चा केलेल्या अनेक पाश्चात्त्य विचारवंतांच्या सैद्धांतिक पुस्तकांना दुर्बोध व अडचणीची म्हणून बाजूला का सारले गेले? टीकात्म पुस्तक अथवा युक्तिवाद किंवा ताबा (take) कठीण वाटणे म्हणजे नेमके काय? मराठीतील ज्येष्ठ लेखक सहज पळवाट शोधतात की जगभरचे इंग्रजीतील संदर्भ कळत नाहीत. सुलभीकरणाच्या कीर्तन-पोवाड-पुराण-आख्यान व अंकलिपीच्या सुमार साक्षरतेच्या 'भयानक शिक्षण' परंपरेत 'पंचतंत्री अहितोपदेशी देशी वासाहतिक शाप' हे रूपक भारतीय भाषेच्या किती अभ्यासकांना पूर्णपणे कळेल याची शंका आहे. म्हणूनच डेव्हिस व शेहरलिफरने अमेरिकेसारख्या प्रगत देशात अनुभवाने वाङ्मय समीक्षेकडून कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाकडे वळताना चोखाळलेले मार्ग मराठीत या नव्या पायवाटा पाहणाऱ्यांना मार्गदर्शक ठरतील. उदा. दोन शहरातील नगर वाचनालयाच्या वाचकांचा तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यास करावा.

कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास वेगवेगळ्या विद्याशाखांशी जुळवून घेत बदलत्या परिस्थितीला साजेसा बदल विविध अभ्यास पद्धतींत विकास करण्यासाठी घडत आला आहे : माध्यम अभ्यास, कृष्टिक–कल्चरल मानवशास्त्र, परिभाषिक चिकित्सा, संस्था अभ्यास, लोकप्रिय जनकृष्टी–कल्चर अभ्यास आणि श्रोता अभ्यास, चित्रपट अभ्यास अशी संख्या वाढत आहे. आपण दुसऱ्या खंडात चर्चा केलेल्या विचारवंतांच्या सिद्धांतांनी ह्यातील सर्वात जास्त अभ्यासपद्धती खूप खोलवर प्रभावित केल्या आहेत. कृष्टी–कल्चरच्या विविध बाजूंचे *राजकीय* वाचन करण्यासाठी या सिद्धांत व अभ्यास पद्धतींची सामग्री जुळवून परिणामकारकपणे वापरली आहे. त्यांनी लिंग, वंश, वासना

वगैरेशी संबंधित अर्थनिरूपणाला जन्म दिला आहे. ही कृष्टिक–कल्चरल समीक्षा आणि तिचे नाना प्रकार समाजाच्या जुलुमी किंवा दादागिरीच्या संरचना उघड करतात. असे घडू नये म्हणूनही कदाचित भारतात हा प्रवाह प्रबळ झाला नसावा.

सर्वच कृष्टिक–कल्चरल आकृतिबंध संस्था, बाजार, ग्राहक आणि नियामक मंडळांशी जोडलेले असतात. कृष्टी-कल्चरवादींचा आत्मविश्वास असतो की, आपण कृष्टिक–कल्चरल कलाकृती केवळ सौंदर्यशास्त्रीय प्रांतात "वाचू" शकत नाही. कादंबरी ही केवळ वाङ्मय प्रकारांच्या रूढी-संकेतांच्या चौकटीतच वाचू नये. तिच्या इतिहासाचा नरहर कुरुंदकरांचा *धार आणि काठ* ची तुलना एडवर्ड सईदच्या *कल्चरल ॲन्ड इम्पिरियालिझम* शी करावी. परंतु ती प्रकाशन संस्था, तिचा संचालक, त्याचा धर्म-जात आणि नफे, परीक्षणे करणाऱ्या समीक्षकांची टोळी, वाङ्मयीन समीक्षेचे शैक्षणिक क्षेत्र, पुरस्कारांचे राजकारण आणि पुस्तक 'विकणारी' यंत्रणा, प्रसिद्धी वगैरे घटकांच्या परिभाषेतसुद्धा अभ्यासायला हवा. सबब, रणजीत देसाईंची *स्वामी* किंवा वि. स. खांडेकरांची *ययाती* या केवळ सजावटी पुनर्लेखनात्मक *ऐतिहासिक/पौराणिक* कादंबऱ्या (कादंबरी या वाङ्मय प्रकारातील लोकप्रिय साहित्य) किंवा साहित्य प्रकल्प म्हणून हाताळता येत नाही. त्यांना प्रचंड राक्षसी प्रसिद्धी यंत्रापासून व यंत्रणेपासून वेगळ्या काढता येत नाहीत. आपण केवळ या कादंबऱ्या विकत घेत नाही, तो पूर्ण उद्योग विकत घेतो. आपण केवळ माधवराव पेशवे किंवा ययातीच्या साध्या कथांचा उपभोग घेतो असे नाही. परंतु संपूर्ण पेशवाईच्या व पुराणांच्या इतिहासातील प्रतिमा, लेखक-बोलणे, चरित्र आणि आत्मचरित्र मूल्ये वगैरे सगळा व्यापार खरेदी करतो. त्यामुळे कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासांना प्रश्न विचारावे लागतात : विशिष्ट कलाकृती/घटना यांचा अर्थ जात-जमात-समाज/राष्ट्र/कृष्टी–कल्चरसाठी काय असतो? *स्वामी* व *श्रीमान योगी* एकाच साच्यातील कशा तयार झाल्या? सांस्कृतिक अभ्यासाच्या प्रश्नाचे उदाहरण म्हणून : भगवा झेंडा किंवा सम्राट शिवाजी जयंती म्हणजे महाराष्ट्रीयांसाठी नेमका काय अर्थ?

ते कशासाठी उभे आहेत? ही प्रतीके, प्रसंग व क्रिया-प्रतिक्रियांना भारतीय कशा प्रतिक्रिया देतात? त्यांचे मूल्य काय?

1. समग्र भारतीय कृष्टी–कल्चरसाठी,
2. विशिष्ट जाती-जमाती-समाजासाठी,
3. जेव्हा आपण कृष्टी–कल्चरच्या जागतिकीकरणाच्या युगात जगभरचे कृष्टिक–कल्चरल प्रसंग व कलाकृती कशा स्वीकारतो?
4. सम्राट शिवाजींची मूळ प्रतिमा आणि तिचा हिंदूराष्ट्रवादातील उपयोगाचे कृष्टिक–कल्चरल राजकारण.

वरील प्रश्नांची उत्तरे कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासात दोन मार्गांनी चांगल्या पद्धतीने दिली जातात :

- **अर्थनिरूपण** : कलाकृती/घटना/उपक्रम एखाद्या विशिष्ट समाज/संस्कृती/उपसंस्कृतीची अभिव्यक्ती म्हणून पाहिली जाते. उदाहरणार्थ, जेवणाच्या ताटातील पदार्थ व ते मांडण्याची, खाण्याची पद्धत जातवार, प्रदेशवार वेगळी असते. दुर्गा भागवतांचे खाद्य 'संस्कृतीचे' विवेचन आपण मागे पाहिले आहे. म्हणजे मराठ्यांचा भगवा झेंडा हे एक चिन्ह किंवा संहिता विशिष्ट कृष्टी-कल्चर/समाजाकडून लिपीबद्ध लिहून तयार झाल्या. उलट मध्ययुगीन प्रातिनिधीक 'मराठा' हे प्रातिनिधिक विशेषण आज विरूपित का व कुणी केले? 'मराठा साम्राज्य' शिवाजीसाठी ब्रिटिशांनी वापरले. ते का ठरवले?
- **टीका** : भगवा झेंडा/शिवजयंती/मैदानी खेळ यांच्याकडे दृश्य राजकीय चिन्हे म्हणून पाहिले जाते. जी भारतीतील विशिष्ट विचारधारणेतील मूल्ये वाहक/पुन्हा प्रबळ करणारी प्रतीके आहेत. ते मुखवटेही बनतात. विशेषतः भारत म्हणून असलेल्या पारिभाषिताचा ते भाग आहेत. 'राष्ट्रीय अस्मिता', 'प्रदेश', 'राष्ट्रीय नेता', 'राष्ट्रपिता' किंवा 'राष्ट्रीय अभिमाना'चे हे पारिभाषित पुढील कळीचे प्रश्न लपवते :

1. राष्ट्राची पितृसत्ताक कल्पना ('राष्ट्राचा पिता' किंवा 'हिंदवी स्वराज्य संस्थापक शिवाजी' म्हणतात. पण शहाजींचे बंगळुरी मराठा साम्राज का माहीत नाही ?)
2. **राष्ट्रवाद** (तिरंगा ध्वज वसाहतवादापासून राजकीय स्वातंत्र्याचे प्रतीक-त्याबाबतचे वाद),
3. **राष्ट्रीय अस्मिता** (क्रिकेट चा उगम वसाहतीतला तरी 'राष्ट्रीय खेळ' भारताचा बनला. हॉकी हा 'राष्ट्रीय खेळ' मानायला हवा. राष्ट्रभाषेचा वाद आहेच).

कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचे महत्त्व संस्कृतीच्या अशा चिन्हांचे अर्थनिरूपण अर्थ संपादन, टिकवणे किंवा स्पर्धा करण्यातील सत्ता संघर्षाचा भाग म्हणून फार आहे. ते अशा चिन्हांचे राजकीय महत्त्व शोधतात. ती चिन्हे कोणता मुखवटा काय लपवण्यासाठी किंवा कमावण्यासाठी घालतात. सानेगुरुजींच्या *श्यामची आई* चा मुखवटा परदेशी साहित्याच्या चोऱ्या लपवण्यासाठी वापरणाऱ्या संधिसाधू देशीवाद्यांचे उदाहरण आपण दिले आहे. शिवाय चिन्ह व अर्थमीमांसेचे महत्त्वही मागे स्पष्ट केले आहे. त्यावरून कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास म्हणजे कृष्टी–कल्चरच्या अर्थनिर्मिती व उपभोगाच्या पद्धतींची मीमांसा होय. मराठी-कन्नड-पोर्तुगीज व फार्शी बखरींमधील स्त्रियांचा तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यास अजून झालेला नाही.

4.6 पद्धती आणि पद्धतिशास्त्र : अभ्यासाचे प्रकार

या दोन गोष्टी भिन्न आहेत. त्या एकच नाहीत हे तपशिलात जाऊन पाहिल्यास लक्षात येते. त्यांचेही राजकारण कसे असते हे आपण लिंडा टी. स्मिथच्या *पद्धतिशास्त्राचे निर्वसाहतिकरण : संशोधन आणि मूळनिवासी लोक* (1999) या प्रबंधाच्या आधारे सविस्तर स्पष्ट केले आहे. मराठी वाचकांनी देशी परंपरेतील सनातन वर्चस्ववादाशी जोडून तिच्या 'प्रस्तावने'च्या सुरुवातीची पुढील वाक्ये मनावर कोरूनच या दोन बाबींमधील फरक अभ्यासावा. ती लिहिते :

> वासाहतिकरण झालेल्याच्या सोयीच्या दृष्टीकोनातून ज्या एका भूमिकेतून मी लिहितेय, आणि *'संशोधन' ही संज्ञा अग्रपसंतीने निवडतेय ती अलग न करता येण्याएवढी युरोपियन साम्राज्यवाद व वसाहतवादाशी जोडली आहे. 'संशोधन'*

हा खुद्द शब्दच कदाचित देशी विश्वाच्या शब्दसंग्रहातील सर्वात घाणेरड्या शब्दांच्यापैकी एक आहे. अनेक देशी संदर्भात जेव्हा त्याचा उल्लेख होतो, तेव्हा स्मशान शांतता पसरते, तो वाईट स्मृतींचे मोहोळ उठवतो, तो कुत्सित व गैरविधाचे हास्य उठवतो. तो एवढा ताकदवान आहे की, मूळ निवासी लोक संशोधनाविषयी कवितासुद्धा लिहितात... त्याचा आम्हांला संताप येतो, जेव्हा गतशतकाशी निगडित आणि कित्येक शतकापूर्वीचे सराव अजून मूळ निवासींच्या त्यांच्या अस्तित्वाचा, भूमी व प्रदेशाचा, आत्म-निश्चितीच्या हक्कांचा, आमच्या भाषा व कृष्टिक–कल्चरल ज्ञानाच्या रूपबंधाचा, आमच्या नैसर्गिक साधनसामग्रीचा आणि आमच्या पर्यावरणात राहण्यासाठीच्या अटींची वैधता नाकारण्यासाठी वापरले जातात (1 तिरपा ठसा माझा).

अशा निर्वासाहतिकरण करण्याच्या संशोधन पद्धतींच्या शोधात कृष्टिक-कल्चरॅलिस्ट तुलनाकार असतात. म्हणूनच कृष्टिक–कल्चरल मीमांसेची कार्यपद्धती नीट माहीत असलीच पाहिजे.

* *पद्धती* म्हणजे प्रश्न तयार करणे, माहिती जमा करून तिचे संघटन नव्या अद्यावत् संकल्पना व सिद्धांत वापरून विवेचन करण्यासाठी संशोधनाकडून वापरले जाणारे तंत्र होय. अशा प्रकारे 'पद्धती' चा संदर्भ योग्य प्रश्नावल्या, क्षेत्रिय पाहण्या, मूलाधार, पायाभूत साधने वगैरेंचा आहे. ती जास्तीत जास्त वैज्ञानिक कसोट्यांवर टिकणारी असावी.

* *पद्धतिशास्त्र* चा संदर्भ राजकीय भूमिका व अर्थनिरूपणाची रणनीती यांच्याशी आहे. संशोधकाला *ज्ञानमीमांसात्मक* दृष्टीकोन बाळगावा लागतो. त्याचा संबंध तत्त्वज्ञान व राजकारणाशी फार जवळचा आहे. संशोधकाला स्वतःचे समाजातील स्थानही अभ्यासावे लागते. पद्धतिशास्त्र हा संकलित केलेल्या माहितीची चिकित्सा करणारा टीकात्म दृष्टीकोन असतो. कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचा उगम मार्क्सवादात आहे, हा आजवर वाद विषय ठरला आहे. ॲन ग्रेने कृष्टिक–कल्चरल सिद्धांतानी स्त्रीवादी संशोधनाला सर्वात चांगली गती दिल्याचे स्पष्ट केले आहे. ते आपण मागे

पाहिले. हा सत्तेच्या रचना आणि कृष्टिक–कल्चरल भांडवली उद्योगातील संघर्षांचा गुंतागुंतीचा विषय आहे. तो स्पष्ट करताना संशोधक कोणती भूमिका घेतो हे महत्वाचे असते. त्यातील धोके ओळखून संशोधकाने काही पथ्ये पाळण्यासाठी काही सूचना केल्या जातात. गंभीर प्रश्न विचारले जातात.

1. संशोधकाला लोक/जात/संस्था/साधनसामग्री म्हणून वापरायला आणि त्यांची 'संस्कृती' अभ्यासायचा अधिकार कशामुळे दिला जातो?
2. माहिती करून घेणारा (संशोधक) आणि अभ्यास विषय किंवा माहीत असणारा यांचे नातेसंबंध कोणते?
3. जेथून संशोधक प्रश्न विचारतो/चिकित्सा करतो त्याचे स्थान कोणते?

जास्तीत जास्त कठोर कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासात संशोधक स्वतःच्या स्थान व राजकारणापासून कृष्टिक–कल्चरल मीमांसा करताना दूर ठेवतात. याचा अर्थ संशोधकाला निरीक्षणे व अर्थनिरूपणे करताना ज्या परिस्थितीत आपण आहोत याची जाणीव ठेवावी लागते. सामाजिक व कृष्टिक–कल्चरल सिद्धांतातील प्रतिबिंबितता'असे या संशोधकाच्या त्याच्या भूमिकेविषयीच्या चिंतनाला म्हणतात. उदाहरणार्थ, मराठी संशोधक भारतातील इलेक्ट्रॉनिक तंत्रज्ञान आणि संस्कृतीचा अभ्यास करताना त्याला स्वतःची भूमिका विषयाच्या संदर्भात लक्षात घ्यावी लागेल. तो खेड्यातील ब्राह्मणेतर असेल, तर ब्राह्मणसायबर कल्चरचा शोध घेताना वेगळ्याच प्रश्नांना सामोरे जावे लागेल. या संदर्भात आपण ॲन ग्रेच्या संशोधन ग्रंथांत नव्या दिल्लीतील स्त्री प्रेक्षकांच्या संशोधनाची चर्चा पाहावी. हा सांस्कृतिक गट उच्चभ्रू, डायस्पोरा, राजधानीच्या शहरातील आहे. शिवाय तीन जगातील विभागणी आणि एकलव्य हे कृष्टिक–कल्चरल संदर्भही महत्त्वाचे आहेत. "थ्री इडियट्स" हा चित्रपट म्हणजे हिमनगाचे एक टोक आहे. सबब, संशोधक स्वतःचा विचार ज्ञान उत्पादक, टीकाकार व भाष्यकार म्हणून कसा करतो? त्याच्या ज्ञानाची वैधता कशी ठरवायची? असे अनेक प्रश्न संशोधकाच्या राजकारणाच्या केंद्रभागी आहेत. केवळ 'माहिती संकलन' म्हणजे

'संशोधन' नव्हे. "दूरदर्शन मालीका आणि एका पोष्ट कार्यालय व माध्यमिक शाळा नसलेल्या खेड्यातील प्रेक्षकांची अभिरुची" हा विषय निवडावा.

थोडक्यात, कृष्टिक–कल्चरल कलाकृती सामाजिक व भौतिक संदर्भ तोडून अलगपणे अभ्यासता येत नाहीत. त्याचे मूलाधार सर्वसमावेशक असावे आणि हे संशोधन प्रातिनिधिक ठरावे लागते. ते शक्य तेवढ्या मोठ्या कालखंड व व्यापक संदर्भांचा शोध घेणारे असावे. त्यामुळे कृष्टिक–कल्चरल व्यवहाराविषयी सर्वसाधारण विधाने करणे शक्य होते. जॉन फिस्क (1996) सारखे तज्ज्ञ युक्तिवाद करतात की, मानववंशशास्त्राच्या जुन्या नमुन्यात संशोधक स्वतःला ज्या कृष्टी–कल्चरचा अभ्यास करायचा त्यात ''बुडवून'' घेण्याची आता गरज नाही. कारण नव्या शतकातील संशोधक *स्वतःच्याच कृष्टी-कल्चरचा शोध घेत आहेत.* याच्या पुढे जाऊन अर्थ व पारिभाषिते कशी तयार केली जातात, याच्या शोधात जास्त रस घेतला जात आहे. उदाहरणार्थ, दलित साहित्याच्या पारिभाषिताचे बोलविते धनी तज्ज्ञ, प्रकाशक कोणत्या जात-वर्णाचे? हा भारतातील कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचा महत्त्वाचा विषय बनायला हवा. अशा अभ्यासात केवळ प्रतिनिधित्वाची व संहितांचीच समस्या गुंतली आहे असे नाही. ती अस्मितेशी जशी संबंधित आहे, तशीच देशाच्या लोकशाहीतील निवडणुकीच्या कृष्टिक–कल्चरल राजकारणाशीसुद्धा संबंधित आहे. अशा संशोधनात ''हिंदू'' आणि माधव' चे जातीय कोडे सोडवावे लागेल. याचा अर्थ या केवळ भरताड पाहण्या नसतात. कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास तीव्रतेने अर्थाच्या निर्मितीचा अभ्यास करतात आणि राजकारणही उघड करतात. थोडक्यात, आपण मागे उल्लेख केलेल्या ॲन ग्रेच्या पुस्तकाच्या आधारे तीन प्रमुख प्रस्ताव पाहू :

1. जाणून घेण्यासारखे काय आहे, याची ओळख करून घेणे,
2. जाणून घेणारा व जाणलेले यातील संबंधांची ओळख पटवणे व त्याची पोच देणे,
3. ''जाणून घेण्याची'' कार्यपद्धती कोणती?

अशा पद्धतीत 'नमुना अभ्यासा'ची चौकट कशी करावी याचा नमुना मी (1993) *माझ्या मराठी नाटकावरील* पाश्चात्त्य *प्रभाव 1818-1947* या प्रबंधात सादर केला आहे. परंतु तो 'प्रभाव अभ्यास' होता. त्याचा पुनर्विचार मी *समग्र शेक्सपिअर : तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यास* (2017) मध्ये केला आहे. मात्र प्रगत कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासात 'संस्कृतीच्या पाच वर्तुळां'चा अभ्यास करायला तज्ज्ञ सुचवतात : प्रतिनिधित्व, अस्मिता, उत्पादन, उपभोग आणि नियमन. या घटकांची प्रक्रिया समजून घ्यावी लागते. कारण कृष्टिक–कल्चरल कलाकृती या प्रक्रियेमधून ते जातात. ते घटक परस्परांशी जोडले असून या प्रक्रियेलाच 'घडवणे'(articulation) म्हणतात. या अर्थानं आपण साहित्य हे कृष्टी–कल्चरचे उत्पादन असल्याचे पहिल्या खंडात स्पष्ट केले आहे. तसा दूरदर्शनचा कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास झाला आहे. प्रश्न पद्धत व पद्धतिशास्त्राच्या प्रभुत्वाचा आहे.

त्यांच्या मते, ही कठीण सैद्धांतिक पुस्तके तशी वाटण्याचे एक कारण असे की, हे लेखक सुस्पष्टीकरण करीत संहिता (explication du texte) अथवा 'जवळून वाचन' किंवा ज्याने मानवतावादी वाङ्मयीन परंपरेवर वर्चस्व गाजवले, त्या रूपवादी (मराठीत आस्वादक) परंपरेत लिहीत नाहीत. विसाव्या शतकातील अनेक साहित्य व कृष्टिक–कल्चरल समीक्षक बऱ्याच वेळा वेडेपणाने काही शब्द गाळलेले लंबवर्तुळाकार, विशेषतः शब्द-खेळात पटाईत दिसतात (43, 44; तुळः भाटे स. ग. 'लेखकाचा धंदा' शब्दांचे खुळखुळे विक्रते!). जसे जॉर्ज स्टायनर "अडचणी (difficult) अशा कठीण लेखकांच्याबाबत टिपणी करतो, ते जसे जरी वाटू शकले". काही पातळीवर, आपण मुळीच समजून घेऊ नये असा अर्थ नव्हे आणि आपले अर्थनिरूपण खरोखर आपले खुद्द वाचन हेच एक घुसखोरी आहे. 'कुणासाठी'-आणि स्टायनर अनेक समकालीन समीक्षणात्मक संहितांचा संदर्भ इथे देत असण्याची शक्यता आहे - 'ते (त्यांचे) गुप्तसंदेश रचत आहेत का?' (1978 : 45).

स्टायनर चार प्रकारच्या अडचणींचे वर्णन करतो : *आकस्मिक, रूपात्मकरीत्या, चतुराईत्मक,* आणि सर्वात महत्त्वाचे *सत्तात्मक/तात्त्विक.* ह्या अडचणी साहित्य व

कृष्टिक–कल्चरल समीक्षेत पुस्तक वाचण्याच्या कठीण कामाशी संबंधित आहेत. थोडक्यात तो आकस्मिक/संभाव्य अडचणी वर्णन करतो त्या जशा आपण विशिष्ट संहितेच्या दुर्बोधात भेडसावणाऱ्या समस्या आहेत-तिचे विदेशी किंवा अस्पष्ट संदर्भ किंवा तिचा विरचनात्मक, मनोविश्लेषणात्मक, भाषाशास्त्रीय आणि तत्त्वज्ञानात्मक संज्ञांचा वापर आपणाला जसे स्टायनर म्हणला, 'बघावे लागते'(1978 : 27). एक तर आपणला 'ठसा', 'संदेश', 'वाचालोप', 'लाक्षणिक अलंकार' आणि 'रूपक' बघावे (शब्दकोशात) लागतात आणि त्यांना समजून घ्यावे लागते किंवा ते आपणाला गूढच राहतात. पुढचा प्रश्न रीत्यत्मकतेचा संहितेत दुर्बोधता असण्यापेक्षा ही अडचण वाचकाच्या संहितेच्या सादरीकरणालाच प्रतिकार होण्याचा आहे. ही समस्या वाचकाचा गैरसमज किंवा त्याच्या रीतीची संभाव्य नावड (वाङ्मय प्रकार किंवा रूपबंध) ही आहे. ''वाङ्मयीन समीक्षा ही कृष्टिक–कल्चरल टीका होण्याची आकांक्षा बाळगत आहे. ती आंतरविद्याशाखीय, तत्त्वज्ञान, मनोविश्लेषण शास्त्र व भाषाशास्त्र आणि सर्वसाधारणपणे विसाव्या शतकातील विचार यांच्या वादात आकंठ बुडाली असता इथे अडचण भयानक असणे शक्य आहे'' (44). तिसरी अडचण निपुणतेची ही वाचकाला जागा बदलून बसवणे आणि नेहमीचे किंवा पारंपरिक असे संहितेला द्यायचे कोणतेही प्रतिसाद अवरोधाद्वारा निर्माण केली जाते. स्टायनर या अडचणीचा (आणि पुढच्या) आधुनिकतावादी साहित्याच्या डावपेचाशी परिचय करून देतो. ही अडचण, उदाहरणार्थ, *द वेस्ट लॅन्ड* कवितेची 'कथनात्मक रेषा' किंवा वॅलेस स्टीव्हन्सच्या काव्यातील ध्वनी मागून जाताना येते. उदाहरणार्थ, जेव्हा ज्युलिया ख्रिस्तेवा ही आंतरसंहितातज्ज्ञ 'सत्बार मास्टर' मधील स्पर्धा करणाऱ्या दोन स्तंभामधील तोडलेले आवाज मांडते, तेव्हा वाचन सरळ रेषेच्या साच्यात करण्यापासून वाचकाला परावृत्त केले जाते. परिणामतः ही संहिता पारंपरिक व स्थिर प्रशिक्षणाचा सांधा हेतुतः निखळते. हे ती संहिता 'विरचनात्मक' संहिता व हे ध्येय गाठण्यासाठी वाचकाचे लक्ष वेधण्यासाठी संहितेतील स्पर्धा यांना प्रस्थापित करण्यासाठी केले जाते. त्याचप्रमाणे जँ लकांचा कायमचा शब्दांचा खेळ व त्याचा स्पष्ट चिकित्सेला नकार हेच चातुर्य

दाखवतात. एक तर अमेरिकन एडगर पो या लेखकाच्या कथेची मीमांसा किंवा तो एकसमयावच्छेदे करून ''सेमिना ऑन द पुर्लोइन्ड लेटर'' मध्ये वर्णन करीत आहे, ते तीच निपुणतेची समस्या मांडते. वाचक हेतुतः निखळला आहे, जसे एखाद्याने युक्तिवाद करावा, मनोविश्लेषणच खुद्द डावपेचाच्या दृष्टीने रोगी वाचकाचा संबंध तोडते व निराश करण्याचा प्रयत्न करते.

जसे संरचनावादी म्हणतात, तशा या समस्यांना काळाच्या ओघात 'परकीय शब्द आपलासा करतात' तसे घडते आणि ते संहितेच्या रचनेच्या रूपात्मक व संहितेच्या रचनेच्या परिचित बाजू आणि टीका स्वतःला समीक्षा म्हणून संस्थेत प्रस्थापित करते ते प्रबोधन घडते. (हे केवळ काळ पुढे गेल्याने म्हणून नव्हे परंतु भाषा, संकल्पना, मध्यस्थ आणि सामाजिक चतुराई यांच्या केवळ कारणानेदेखील सिद्ध करणारे स्वरूप येते.) वाङ्मयीन व कृष्टिक–कल्चरल टीकेची चौथी अडचण सत्तामूलक आहे. स्टायनर लिहितो, अडचण की जी ''कवी व वाचक, संहिता व अर्थ यांच्यामधील अंतिम प्रभावशाली सुबोधतेचा करार मोडते. या प्रकारची समस्या बघणे शक्य नसते'', तो पुढे लिहितो, ''कारण, मानवी भाषणांचे स्वरूप (आणि) अर्थाचा दर्जा याविषयी ते आपल्याशी भावनाशून्य प्रश्नांनी भिडतात''(1978 : 41). याचा अर्थ, ते आमच्याशी कोरड्या प्रश्नांबरोबर भेटतात. ते प्रश्न विवेकाच्या नैपुण्य आणि कोणतेही 'महत्त्व'-कुठलाही अर्थ-काहीही असो त्यांच्या रचनेच्या आकाराविषयी आहेत. इथेच असे आहे की, ''टीकेची 'व्यामिश्रता'-तिचे संस्थाकरण झालेले दृष्टीगोचर गोष्टींचे ज्ञान आणि संस्थांना बदलण्याची ताकद या दोन्हींच्या संबंधात अस्तित्व-हेच शुद्ध विवेक, व्यवहारी बुद्धी आणि आकलनाची व हेतुपूर्ण क्रियेची भूमी वाटते. भावना व न्यायनिवाड्याची विवेकी क्रिया यांच्यावर बळजबरी करते''(45). ही या दोन समीक्षकांची परिभाषा मराठी वाचकांना समजायला कठीण आहे.

सर्वात मोठी अडचण तात्त्विक आहे. वेगळ्या शब्दांत सांगायचे तर ती उभी ठाकते जेव्हा लेखक व वाचक किंवा पुस्तक व अर्थ यांच्यामधील कराराचे उल्लंघन केले जाते. कारण ती संहिता एक नवीन सत्तामूलकशास्त्र आकलन करून घेण्याचे

प्रमाणक, भाग व समग्र (जसे उदाहरणार्थ म्हणून व सर्वसाधारीकरण किंवा साहित्य व कृष्टी–कल्चर) पुढे ठेवते. हा बदल एक नवी दृष्टीगोचर बाबींची, त्यांच्या नात्यांची, त्यांच्या मागील मानवी शक्यतांचे क्षितिज, सर्वात अवघड आकलनाची नवी पद्धत तिचे नवे अर्थ समजून घेण्याची मागणी करतो. आकलन करण्याचा बदल नव्या प्रमाणकाच्या पद्धतीत करण्यामधूनचा अपवाद वगळता ह्या अडचणींवर मात करणे शक्य नाही. जे 'खरे' आहे त्याच्या अर्थातील बदलातून हे घडावे. ह्या अडचणीत क्रियाशील व संस्थात्मक टीकेतील विरोध धूसर केला जातो. ह्या अडचणींचा कलंक 'अनुभवाला उद्ध्वस्त' करणारा म्हणून वर्णन करणे शक्य आहे. भूमीसाठी शोध मध्ये ज्याच्यामध्ये जी काही झाले तरी सुद्धा तंतोतंत तीच सोडते या दृश्याच्या बदलांच्यामध्ये आर्थर मिलर कथन करतो (1985 : 20). हे 'तरीसुद्धा' बरोबर आहे आणि नाही : हे (संस्थाकरण झालेल्या) दृश्य व त्याच्या ऐतिहासिक परिवर्तनाचे आदर्शीकरण आणि त्याच्या वांशिकतेचे काळाच्या ओघात गुणाकार हे दोन्ही आहे. उदाहरणार्थ, स्त्रीवाद, स्त्रिया मिलरच्या आकलनापेक्षा वेगळा संस्थाकरण झालेला अनुभव आकलनाला आणतात. मिलर किंवा स्टायनरपेक्षा अर्थपूर्णरीत्या कमी भावविवशतेने अनुभवाच्या निःसंशयतेच्या वर्णनाचा स्पष्टोच्चार करतो.

अजूनही एक किंवा दुसऱ्या प्रकारच्या 'विभाजित' अनुभवाच्या अंकानी टीका व्यापली आहे. संहितात्मकतेचे जास्तीत जास्त विद्यमान सिद्धांत, उदाहरणार्थ, एक एकात्म झालेले वाचन किंवा 'अर्थ' किंवा 'आशया'कडून व्याख्या केल्याप्रमाणे म्हणून संहितासुद्धा पाहणे म्हणून प्रयत्न करणे म्हणून वाङ्मयीन वाचन करण्यावर जोर देतात. याच्या ऐवजी ते सिद्धांत जी प्रक्रिया संहितात्मक 'उत्पादक' व 'तयार माल', अर्थ/आशय व वाचन क्रिया यांच्यामध्ये झुलते-ती प्रक्रिया कधीच स्थैर्य किंवा परिपूर्णतेपर्यंत पोहचू शकत नाही. हे टीकेचेच दुप्पट करणे आणि (स्वयं-स्पष्ट) विरोध आशय व आकृतिबंध, विषय व उद्देश खात्री व पद्धती यांच्या प्रश्न करण्याची असते. हा अर्थनिरूपणाचा नमुना व्यवस्था आणि गैरव्यवस्थेच्या एका मोठ्या मापाला कवेत घेणारा आहे. एक पारदर्शी व जोर देण्यासारखे भिंग म्हणून अर्थनिरूपणाच्या

अनुभवदृष्ट्या आधारित परंपरेला हा नमुना एक गंभीर धोका दिसतो. मानवतावादी समीक्षेत अभिप्रेत असलेल्या या नमुन्याची चर्चा या लेखकांनी स्वतंत्र प्रकरणांत केली आहे. ती इथे सविस्तर दिलेली नाही. परंतु मराठीत या फसव्या आध्यात्मिक मानवतावादाचे 'भयानक' प्राबल्य हा सर्वात मोठा अडथळा कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासात आहे हे खरे. तो नाकारणे रा. भा. पाटणकरांनी आणलेल्या कान्टच्या आदर्शवादी नमुन्यालादेखील धोका पोहचवतो. कारण तो नमुना उघड आत्मनिष्ठेचे स्तोम मांडतो. तेच 'वालं', 'द. भि.' कुलकर्णी वगैरे डझनभर कुलकर्णी समीक्षकांनी माजवलेले दिसते. जे कलात्मक अलिप्ततेने स्थिर संहितेमध्ये आस्वादक समीक्षक दाखवतात. ''हीच वाङ्मयीन व कृष्टिक–कल्चरल समीक्षा या दृष्टीकोनातून वस्तुतः *अलिप्त निरीक्षकाची-ज्ञानमीमांसात्मक निष्पाप अचानक आलेला प्रेक्षक दर्शक (bystander) अस्तित्वाला मुळीच नसतो. उलट समकालीन समीक्षा टीकावाद व संहिता यांच्यामधील बळकट गुंतवणूक पुढे ठेवतो आणि काळच खुद्द यातून धावतो आणि सर्वच ज्ञानात मूलभूत विभाजन निर्माण करतो,* 'आत्मनिष्ठते'ला (आपण काय जाणतो आणि आपण ते कसे माहीत करून घेतो) *परत न मिळण्याइतपत अडचणीची करण्यावर विश्वास ठेवतो. याबाबत समकालीन समीक्षा अडचणीची आहे. कारण ती एका नव्या निकषाला आणि नवा कृष्टिक-कल्चर दृष्टीगोचर गोष्टींच्या अभ्यासाला समजून घेण्याच्या पद्धतीला बढती देते, की जो पायाभूत दृष्टीने टीकेच्या गुंतागुंतीकडून वास्तव्य करून आहे. ही अडचण, दुसऱ्या कोणत्याही समस्येपेक्षा, आव्हान, चेकाळणे आणि कृष्टिक–कल्चरल टीका म्हणून वाङ्मयीन समीक्षेच्या संकल्पनेला आणि सरावाला प्रासंगिक हाडवैरही* या दोन्ही गोष्टी स्पष्ट करते'' (46, तिरपा ठसा माझा).

वरील चिकित्सा आजवरच्या अभ्यासक्रमातील मराठी ''कानूनी'' समीक्षेच्या सर्वच ग्रंथांना लागू करण्यासाठी एक पाहणी करण्यात यावी. त्या आधारे उघड होणाऱ्या ''भयंकर मराठी शिक्षणा''चे स्वरूप व त्याचे कृष्टिक–कल्चरल राजकारणावरील परिणाम स्पष्ट होत जातील. उदाहरणार्थ, मराठीचे ज्येष्ठ लेखक अशोक राणा यांनी

आपल्या आगामी *मनुस्मृती, संघ, हिंदुत्व व संविधान* पुस्तकाचा काही भाग प्रसिद्ध केला आहे. तो आजच्या प्रखर व दाहक सामाजिक वास्तवाचे विश्लेषण करणारा महत्त्वाचा ग्रंथ अन्य इंग्रजी व मराठी पुस्तकाप्रमाणे उपसांस्कृतिक गट व संविधानाला ब्राह्मणधर्माच्या सनातन कोंडवाड्याचेच वर्णन करणारा आहे. हिंदुराष्ट्रवादाची संघाची रचनाच तुलनात्मक कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाच्या मार्गातील मोठी धोंड आहे. राणांनी अल्बेरूनी 903 इ. स. 1030 मधील *तारीख अल-हिन्द* (भारताचे दिवस) चा पहिल्या इतिहासकाराच्या ग्रंथापासून 'हिंदू' नावाचा धर्म भारतात नाही; ती फक्त जीवनशैली आहे; ब्राह्मणधर्माचे वर्चस्व आहे हे सिद्ध केले आहे. हे सर्व संदर्भ पाहता डेव्हिस व शेहलेरिफरने आपल्या ग्रंथात युरोप, अमेरिकेतील साहित्य सिद्धांतातील 'भयंकर' अडथळ्यांचे स्पष्ट केलेले स्वरूप फार कमी गुंतागुंतीचे वाटते. मात्र ते आपल्या दुहेरी-घरच्या व परदेशी-वासाहतिकरणाच्या प्रक्रिया सिद्धांतांच्या आधारे समजून घ्यायला त्यांची तुलनात्मक मीमांसा फार उपयोगी आहे. या 'भयानक शिक्षणा'च्या चर्चेनंतर त्यांच्या पाच प्रकरणांत युरोप, अमेरिकेतील वाङ्मयीन समीक्षा सिद्धांतांच्या चर्चेचा समग्र तपशील इथे देणे शक्य नाही. मात्र वाङ्मयीन सिद्धांतांच्या मर्यादा आणि सांस्कृतिक सिद्धांतांची बलस्थाने स्पष्ट करणाऱ्या मुद्द्यांची चर्चा थोडक्यात करू. त्यांच्या ''कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाच्या व्याख्येसंबंधीच्या नोंदी'' तपशिलात जाऊन पाहू. "शूद्र कलात्मक ललित साहित्य या कल्पनेचे वर्चस्व हेच एक सांस्कृतिक राजकारण" हाच संशोधनाचा विषय आहे.

4.7 'परका' आणि प्रतिमाशास्त्रातील सिद्धांतांची नवी दिशा

या लेखकद्वयांनी अनेक विचारवंतांच्या सिद्धांतांच्या आधारे आर्नोल्डच्या 'संस्कृतीच्या' वारशापासून टीका व कृष्टी–कल्चरच्या संकल्पना तपासण्यात 'परका' ही नवी संकल्पना व त्याचे सिद्धांतन आज महत्त्वाची ठरवले आहे. शिक्षणाच्या पद्धती म्हणून या कल्पना समीक्षेत कशा अवतरल्या व बदलल्या हे तपासणे महत्त्वाचे आहे. कारण समीक्षेविषयी विचार करण्यासाठी सैद्धांतिक व ऐतिहासिक संदर्भ माहीत

असणे गरजेचे आहे. ''समीक्षेचे कार्य : मानवतावाद आणि टीका'' या दुसऱ्या प्रकरणाच्या प्रारंभीच मराठीसाठी दोन धक्कादायक वाटणारी उद्धृते दिली आहेत : स्वच्छंदवादी (रोमॅन्टिक काव्य) पुरेसे जाणकार नव्हते. मॅथ्यु आर्नोल्ड ('समीक्षेचे कार्य सध्याच्या काळात') ड्रायडन किंवा जॉन्सन नव्हता : तो शाळा तपासनीस होता आणि तो काव्याचा प्रोफेसर झाला. तो शिक्षणतज्ज्ञ होता. टी. एस. इलियट (मॅथ्यु आर्नोल्ड). अशाच पद्धतीने रविकिरण मंडळाचे कवी ब्रिटिश व आयरिश नमुन्यांच्या अनुकरणाने कविता रचत होते. रविकिरण मंडळातील व आयर्लंडमधील कवींच्या कवितांचा मराठी-इंग्रजी कवितासंग्रह कोल्हापुरात ब्रिटिशकाळात निघाला होता. हे या दोन पाश्चात्त्य लेखकांनी 'टीका' या संकल्पनेचा उगम, ऐतिहासिक संदर्भ लक्षात घेत कृष्टिक–कल्चरल उत्पादन म्हणून कसे समजून घ्यावे याची केलेली दीर्घ चर्चा वाचल्यास लक्षात येईल. एरवी एवढ्या थोरच थोर लेखकांना चोर ठरवणे ''जातीवर जाईल''. उलट हे लेखक मानवतावादी आणि शैक्षणिक ('टीकात्मक' विरोधी म्हणून) साहित्याभ्यास विसाव्या शतकात कसा झाला याचीच सखोल मीमांसा करतात. त्याच साहित्याभ्यासाची कार्‌बन कॉपी भारतात वसाहतकाळापासून आजवर टिकून असल्यामुळे त्यांचे सर्वच मुद्दे मराठी साहित्याभ्यासाला लागू होतात. कॅनडात समीक्षेत वैज्ञानिक शिस्त आणू पाहणाऱ्या नॉरथ्रॉप फ्रायने नवसमीक्षेला 'नाजूक शिक्षणा'चा एक रूपबंध असे वर्णन केले. ते आपण मागे चर्चा केलेल्या पाश्चात्त्य टीकेच्या 'भयानक' शिक्षणाच्या विरोधात होते. याच पाश्चात्त्य नवसमीक्षेचे स्तोम मराठीत जास्त भयानक होते. मात्र पाश्चात्त्यांच्याप्रमाणे वाङ्मयीन समीक्षेतील 'मानवतावादी' परंपरेच्या मराठी अध्यात्मातील वैश्विकतेवरील अंधश्रद्धांमुळे सर्व मर्यादा कुणी दाखवलेल्या नाहीत. पाश्चात्त्य विद्वानांनी मात्र ते भयावह घटक उघड केले होते. त्यांनी समीक्षेचे कार्य कृष्टी–कल्चरच्या टीकेपेक्षा तिचे प्रेषण कसे झाले हे स्पष्ट केले. इलियट, एफ. आर. लेव्हिस, रिचर्ड्स आणि नवसमीक्षक यांनी कृष्टी–कल्चर वादात कशी पुढे रेटली याची चर्चा आपण दोन्ही खंडात केली आहे. याचबरोबर त्यांना विरोध

करीत सांस्कृतिक विचाराला 'भयानक शिक्षणा'त केंद्रस्थानी आणणारा वेल्श विल्यम्स व काळा हॉल मराठीत जन्मला नसल्याचेही स्पष्ट केले आहे.

या दोन्ही लेखकांच्या प्रस्तुत पुस्तकातील सिद्धांतांची वैशिष्ट्ये व मर्यादांच्या चर्चेच्या पुढच्या टप्प्यावर आज आपण उभे आहोत. ज्योप लिर्सनचा प्रतिमाविज्ञान हा संपादित ग्रंथ किंवा "इतिहास आणि वाङ्मय अभ्यासातील प्रतिमाविज्ञान" असे लेख वाचल्यास मराठीत जणू लेखकभूदेवांच्या प्रतिमाशक्तीने निर्माण केलेल्या 'प्रतिमासृष्टी' वरील ग्रंथ वाचताना या भयानक अनुकरणीय 'बालिश' समीक्षेचे कृष्टिक–कल्चरल संकट लक्षात येते. 'मर्ढेकरांची प्रतिमासृष्टी', 'जी. ए. कुलकर्णींची प्रतिमासृष्टी' वगैरे पदवीप्रबंधच भयानक म्हणून उद्ध्वस्त करणारे हे प्रतिमाविज्ञान व कृष्टी–कल्चर विज्ञानाचे सिद्धांत आपण पुढे स्वतंत्रपणे अभ्यासणार आहोत. इथे फरक हाच प्रतिमा रचनेचा मूलभूत घटक असल्याचे तुलनात्मक व कृष्टी–कल्चर अभ्यासात मानले जाते. फरकाशिवाय जगात कोणताच समाज अस्तित्वात नसतो. प्रतिमा ही एक रचना असते. ती हवेत अथवा प्रतिभेच्या मिथकात जन्म घेत नाही. लिर्सन वरील लेखनाच्या सुरुवातीलाच म्हणतो,

> वेगवेगळ्या समाजांना, वंशांना किंवा 'राष्ट्रांना' विशिष्ट वैशिष्ट्ये किंवा गुणधर्मसुद्धा बहाल करणे ही फार जुनी व खूप पसरलेली प्रवृत्ती आहे. भिन्न कृष्टी–कल्चर बरोबरच्या मानवाच्या संबंधांचे दोषपूर्ण मूल्य संसारातील सवयीच्या साच्यापासून दूर गेलेले काहीही असो, ते वंशकेंद्री वाटते. ते एक विलक्षण विसंगती, असामान्यता, एक विशिष्टता म्हणून 'परके ठरवले जाते'. असे कृष्टिक–कल्चरल भेद वंशकेंद्री नोंदण्याची प्रवृत्ती राष्ट्रांमध्ये स्तरीकरण करण्याकडे झुकले की जसे, व्यक्ती, वेगवेगळी राष्ट्रे प्रत्येकाची विशिष्ट वैशिष्ट्ये आणि गुणधर्म आहेत-जरी ती संज्ञाच खुद्द ऐतिहासिकदृष्ट्या प्रथम एखादा विचार करेल त्यापेक्षा अधिक गुंतागुंतीची आहे.

प्रतिमाशास्त्रज्ञ या नात्याने लिर्सनने प्रतिमाविज्ञानाची दहा वैशिष्ट्ये व अभ्यास पद्धती स्पष्ट केल्या आहेत. हा वेगळा अभ्यासक्रम प्रगत देशांत शिकवला जातो. अशा

प्रगत सिद्धांतांना जेम्स मॅकगिलर्व्हेच्या *चोम्स्की : लँग्वेज, माईंड ॲन्ड पॉलिटिक्स* (1999) मधील प्रगत सिद्धांतांची जोड देण्याची गरज आहे. भाषाशास्त्र व राजकारण यांना एकत्र करून मन व भाषेकडे पाहून अभ्यासाला जीवशास्त्रीय व संगणकीय वळण चोम्स्कीने दिले याची चर्चा मॅकगिलव्हर्सीनि केली आहे. हे मनाचे विज्ञान आपल्याला जनूकीय देशीवादाकडे नेते. मराठीतील संधिसाधू 'माधुकरी' देशीवादाचा फोलपणा चोम्स्कीचा जनुकीय देशीवाद स्पष्ट करणारा आहे. ही देशीवादी भाषा गृहीत धरते की मनुष्य भाषिक क्षमता बरोबर घेऊनच जन्मतात आणि त्यांना फक्त विकास करण्याची परवानगी लागते. ''भाषा शिकली जात नाही. ती बाहेरून डोक्यावर कृष्टी–कल्चर, समाज, आईवडील किंवा देशाकडून ठसवलेली नाही.'' हा भाषेचा जन्मजातपणा, वैश्विकतवाद, व्यक्तिवाद व रचनावाद यांच्या आधारे जैविक विवेकवाद चोम्स्कीने मांडला. त्याच्या सिद्धांतनाचा उपयोग वर उल्लेख केलेल्या विद्यमान जातउतरंडीमय भारतातील कृष्टिक–कल्चरल राजकारणाच्या चिकित्सेला जास्त होईल. त्याने विभाजित व्यावहारिक अकलेचे उपरोधासाठी दोन भाग केले. त्याच्या साध्या गोष्टीच्या संकल्पनेचे विवेचन करताना मॅकगिलर्व्हसी लिहितो,

> अर्थात, काही जण आहेत - वस्तुतः जे त्यांना स्वतःला प्रबोधन झालेले बुद्धिमान समजतात त्यांच्यापैकी अनेक - ते नाकारतात की, व्यावहारिक अकलेने समजून घेण्यासारखे काही तरी असू शकेल की, ज्यामध्ये मानव लोकसंख्या आपापसात भागीदारी केलेली आहे. *प्रत्येक कृष्टी-कल्चरकडे तिच्या स्वतःच्या श्रद्धा आहेत, ते म्हणतात, किंवा ''दृष्टीकोन'', किंवा ''चौकटी'' किंवा ''दृष्टीकोनांत'' फरक आहेत. म्हणून एकसारखेपणा कुठेही असणे शक्य नाही. हा प्रतिसाद एक मुद्दा हरवून बसतो. कृष्टिक–कल्चरल भेद कुणीही नाकारीत नाही : कृष्टी–कल्चरबद्दल बोलणे म्हणजेच मुळात हे सगळे अक्षरशः भेदाच्या भाषणाला निमंत्रण देणे आहे.* परंतु कृष्टिक–कल्चरल फरकापासूनचे ते साध्या गोष्टीच्या ज्ञानातील सहभाग नसल्याचे अनुमान हे अन्य गोष्टी बरोबर- *एका गृहीत कल्पनेवर अवलंबून असते की, कृष्टी–कल्चर हा श्रद्धा व ज्ञानाचा एकमेव*

मूलाधार आहे. ही गृहीत कल्पना ज्यांना मानव प्राणी त्यांच्या पर्यावरणाची उत्पादने म्हणून विचार करायचा आहे त्यांना स्वाभाविक वाटणे शक्य आहे आणि हे सर्व प्रकारच्या समानशीलतावाल्यांना हितकारक आहे, यात वर्णद्विषी लोकांचा समावेश आहे, पण हे चुकीचे आहे. आपण पुढे पाहू की चोम्स्की या बाबी उलट फिरवतो : जन्मजात पुष्टी मिळालेली व्यवहाराची अकलेची समज ही कृष्टिक-कल्चरल विकास आणि कृष्टिक-कल्चरल फरकाची एक अट आहे (27, तिरपा ठसा माझा).

एवढ्या व्यापक परिप्रेक्ष्यातून जगातील साहित्य कृष्टी-कल्चर समीक्षेतील बदलाचे टप्पे आपण नीट समजून घेतले पाहिजेत. एरवी मराठी तुलनात्मक साहित्य जन्माआधीच मराठीत गर्भपतित झाले, तशा धोक्यापासून कृष्टिक-कल्चरल अभ्यासाला वाचवता येईल. उदाहरणार्थ, अमेरिकेतील पदर्यू विद्यापीठाच्या *कम्पॅरेटिव्ह लिटरेचर ॲन्ड कल्चर* या मोफत पाहता येणाऱ्या वेब जर्नलवर या दोन क्षेत्रातील गेल्या दहा वर्षां तील शोधनिबंधात चिनी अभ्यासकांचे दर्जेदार लेखन जास्त आहे. भारतीय अभ्यासकांची उपस्थिती नगण्य का? या प्रश्नाचे उत्तर डेव्हिस व शेहलेरिफरच्या पुस्तकाच्या तीन ते सहा प्रकरणांच्या आराखड्यातच मिळते. त्यांनी युरोप व अमेरिकेतील समीक्षा पठड्यांचे चार प्रकार पाडले आहेत. हा साधा अहवाल नाही. त्यांचे ध्येय साहित्याच्या वाचनाच्या संबंधात कृष्टी-कल्चरच्या वेगवेगळ्या व्याख्या निर्माण करण्याच्या प्रयत्नांची मीमांसा करणे हे आहे. ते साहित्यमूल्य अमर्याद कसे आहे हे तपासताना ती मूल्ये कृष्टी-कल्चरला व समाजव्यवस्थेला किती व कसा प्रतिसाद देतात हे ते शोधतात. तसा शोध मराठीत घेतला तर मराठी समीक्षेचेच वस्त्रहरण कसे होते हे मी *टीकावस्त्रहरण* मध्ये स्पष्ट केले आहे. मात्र या दोन लेखकांनी ज्या मार्गांनी समीक्षेने ज्ञानाची वस्तू म्हणून 'साहित्या'ची प्रस्थापना साहित्य संहितांच्या संदर्भात कृष्टी-कल्चरची व्याख्या करण्याद्वारे कशी केले ही तपासणी केली आहे. तशी तपासणी आपण करायला हवी. या तपासणीत साहित्य हे कृष्टी-कल्चरच्या कल्पनेचा नमुना आहे की नाही हे नीट स्पष्ट होत नाही. असा फरक

करण्यातील अडचण साहित्याच्या अभ्यासाच्या प्रकारांच्या छाननीची आहे. अशी छाननी मराठीत वरून खाली परंपरेने लादलेल्या भिक्षुकी समीक्षेत अधिकच कठीण बनते. याचा उलगडा प्रबोधनकार ठाकरे यांच्या जन्मशताब्दीनिमित्त त्यांच्या साहित्यावर पीएच. डी. चा प्रबंध लिहिणाऱ्या डॉ. अनंत गुरव यांच्या धर्मचर्चेतच अडकलेल्या साहित्य समीक्षेवरून स्पष्ट होते. ते नकळतपणे जे लिहितात ती नवी कृष्टी–कल्चर अभ्यासाकडे झुकलेली ब्राह्मणी संरचनात अडकलेली साहित्य समीक्षा होती :

> प्रबोधनकार हिंदुत्ववादी होते. त्याच वेळेस प्रबोधनकार कट्टर बहुजनवादीही होते. आजचा हिंदुत्ववाद पाहिला की, या दोन गोष्टी आपल्याला परस्परविरोधी वाटतात. कारण आजचा हिंदुत्ववाद ब्राह्मणवादी थुंकी झेलत जन्माला आलाय. प्रबोधनकारांचा हिंदुत्ववाद तसा नाही. तो सर्वप्रकारचा जातीय, धार्मिक, भाषिक शोषणाच्या आणि अन्यायाच्या विरोधात एल्गार पुकारतो. तरीही तो हिंदुत्ववादच राहतो (पाहा, www.facebook.com/prabodhankar.com/videos/ 358466779493516 1).

चोम्स्कीचे सिद्धांत वापरून हेच संशोधन अधिक साक्षेपी बनवता येईल.

4.8 विषय/कर्त्याची टीका

वरील प्रकारचा प्रयोग करण्याची रूपरेषाच डेव्हिस व शेहलेरिफर यांच्या तिसऱ्या स्वतंत्र प्रकरणात दिली आहे. ते साहित्याभ्यास हे कृष्टी–कल्चरलाच गृहीत धरतात हे तपासताना व्यक्ती एक कर्ता विषय ही कल्पना उत्तमप्रकारे समजून घेतात. ती व्यक्ती वाचक असो वा लिहिणारी असो. वाङ्मयाभ्यासात ह्या डावपेचात जी समीक्षा विशिष्ट लेखकांच्या किंवा वाचकांच्या हेतूंनी नियंत्रित केल्याचे गृहीत धरले जाते. ती समीक्षा हेतूची संकल्पना सुप्त तसेच जाणीवपूर्वक हेतूंचा समावेश करण्यासाठी वापरली जाते. साहित्याच्या अर्थपूर्ण संकल्पना आणि पारिभाषिताच्या विषयाची व्याख्या यांना बांधील संकल्पना या दोन्हींची परीक्षा समीक्षा करते. ती वाचनाच्या क्रियेत मध्यस्थ असते. जरी हा व्यक्तिवाद कधी कधी सामाजिक शक्ती व सामुदायिक आदिबंधाच्या संदर्भात

कल्पना करण्याचा असला, तरी त्याची तपासणी पारंपरिक समीक्षेने कृष्टिक–कल्चरल मानसशास्त्राच्या दृष्टीकोनातून केली गेली नव्हती. ती फ्राईडच्या संशोधनानंतर सुरू झाली. मनोविश्लेषणात्मक समीक्षेत आदिबंधात्मक, वाचक प्रतिसाद, अहम् मानसशास्त्र हॉलण्डचे, चिन्हमीमांसक फ्राईड ही लकांची अशा अनेक पठड्या युरो-अमेरिकेत तयार झाल्या. त्यांची चर्चा मराठीत थोडीफार झाली आहे. परंतु अठरा पुराणे आणि महाकाव्याच्या समृद्ध परंपरांच्या देशात कृष्टिक–कल्चरल आदिबंधाची चर्चा हे लेखकद्वय म्हणतात त्या अर्थाने अजून व्हायची आहे. अदृश्य उच्च सांस्कृतिक साखळदंडात मराठी भाषा व मनच अडकले आहे.

4.9 संरचनावाद, चिन्हशास्त्र आणि भाषेची टीका

या लेखकांनी जे वाङ्मयीन अभ्यास खुद्द कृष्टी–कल्चर गृहीत धरतात, त्यांची तपासणी करतात. रूपबंधात्मक संरचनांच्या कल्पना सर्वोत्तम प्रकारे समजून घेतली आहे. ती कल्पना भाषाशास्त्र आणि अन्य चिन्हमीमांसात्मक पद्धती आहेत. वाङ्मयीन अभ्यासात समीक्षेचा समावेश आहे. तिच्यात साहित्यकृती या अर्थाच्या आकृतिबंधात्मक, भाषाशास्त्रीय उच्चार म्हणून उत्तमप्रकारे कल्पिलेल्या असतात, अशी व्याख्या केली जाते. या लेखकद्वयांनी स्यसूरसारख्या अनेक संरचनात्मक भाषावैज्ञानिकांच्या सिद्धांताची चर्चा केली आहे. रशियन व अमेरिकन नवसमीक्षेतील रूपवादातील भेद मराठीत अजून स्पष्ट व्हायचे आहेत. चिन्हमीमांसा व उत्तर-संरचनावादाची चर्चा अजून व्हायला हवी. अनिवासी, रशियन-फ्रेंच ज्युलिया ख्रिस्तेवाच्या एका शब्दातील अर्थाच्या आंतरसंहितेच्या सिद्धांतांचे उपयोजन कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाच्या विकासाला मराठीत वरदान ठरेल.

या लेखकद्वयांनी विरचनावाद, तत्त्वज्ञानाची टीका वगैरे सिद्धांतांच्या परिभाषेत कृष्टी–कल्चर सर्वोत्तम प्रकारे समजून घेता येते, ही चर्चा नैतिक प्रश्नांच्या आधारे केली आहे. कल्पना, विचारधारणा आणि समजून घेणे या प्रक्रिया ज्ञानमीमांसेशी संबंधित

आहेत. नित्से, कान्ट वगैरे तत्त्वज्ञांच्या सिद्धांताचे संदर्भ आपण दोन्ही भागात दिले आहेत. पॉल डी मानने सौंदर्यशास्त्रीय विचारधारणा साहित्याचा अभ्यास मानवतावादी दृष्टीकोनातून विसाव्या शतकांत कसा नियंत्रित करतात, हे स्पष्ट केले आहे. हा विचार प्रवाह मराठीत परिचित झाला असता तर मर्ढेकरी आयात सौंदर्यशास्त्रीय विचारधारणाचे अंतरंग अधिक उघड करता आले असते. हे माझ्या *समग्र बा. सी. मर्ढेकर* (2017) प्रसिद्ध झाल्यानंतर लक्षात आले. देरिडा व फूको आदि विचारवंतांच्या सिद्धांतांची चर्चा त्यांनी स्वतंत्र प्रकरणात केली आहे.

4.10 सामाजिक संबंधांची टीका

आपल्या दृष्टीने त्यांनी साहित्याभ्यासाची मानवी जीवनातील सामाजिक संबंधांची केलेली चिकित्सा जास्त महत्त्वाची आहे. कारण ती कृष्टी–कल्चर उत्तम प्रकारे समजून घ्यायला मदत करते. या समीक्षेत साहित्य कृती या सामाजिक व ऐतिहासिक शक्तींनी रचलेली असते, असे समजले जाते. या संदर्भात त्यांनी कार्ल मार्क्स ते मिखाईल बाख्तिनपर्यंतच्या अनेक सिद्धांतांची चर्चा केली आहे. फूकोचे कृष्टी–कल्चरचे ऐतिहासिक वाचन आणि नवइतिहासकार व स्त्रीवाद इत्यादी पठड्यांत कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाला जास्त महत्त्व प्राप्त झाले आहे. हे लेखक शेवटी संस्कृतीची व्याख्या करतात आणि वाङ्मयीन समीक्षेला सांस्कृतिक अभ्यासात प्रस्थापित करतात. त्यांनी कृष्टिक–कल्चरल टीकेच्या विद्यमान प्रवाहाच्या दिशा आणि समकालीन कृष्टिक–कल्चरल समीक्षेचे 'सांस्कृतिक' महत्त्व यांचा त्यांचा स्वतःचा अर्थ स्पष्ट केला आहे. स्त्रीवादी समीक्षेवर त्यांनी जोर दिला आहे. परंतु हेन्री लुई गेट्स ते विल्यम्सपर्यंत अनेक विचारवंतांच्या सिद्धांतांची चर्चा त्यांनी केली आहे.

हे सिद्धांत मंथन ते विसाव्या शतकातील वाङ्मयीन अभ्यासाची चिकित्सा कृष्टी–कल्चरची व्याख्या करण्याच्या दृष्टीकोनातून करतात. शेवटच्या प्रकरणात ते ती समीक्षा जाणीवपूर्वक कृष्टिक–कल्चरल समीक्षेचा पाठपुरावा करते, त्या वाङ्मयीन समीक्षेची चर्चा करतात. आपण दुसऱ्या खंडात ज्या दोन सिद्धांतांच्या समृद्ध दालनांची चर्चा केली, ते अशा प्रकारे परस्परांवर अवलंबून आहेत. मात्र मराठीत 'आस्वादक

समीक्षा' नावाचा जातीय भेदातून जन्मलेला समीक्षा प्रकार पाश्चात्त्य परंपरेत मृत impressionistic/मनावरचे ठसे या प्रकारापलीकडे कुठेही अस्तित्वात नाही. प्रत्येक कृष्टी–कल्चरमध्ये अशा पूरक व दुबळ्या/क्षणभंगुर स्वरूपाच्या प्रवृत्ती तिच्या विकासात असतात. मात्र त्या अंतिम विकासापासून फार दूर असतात. याविषयीचा इशारा देताना हे लेखक म्हणतात,

> स्पष्टपणे, आमचे स्वतःचे समीक्षात्मक व कृष्टी–कल्चरचे आंधळे ठिपके-दोष आहेत की जे इतर लोक आमच्यापेक्षा फार चांगल्याप्रकारे ओळखू शकतील. त्याचबरोबर अतिशय मोठ्या कृष्टिक–कल्चरल विविधता आणि सजीव करणाऱ्या सामाजिक व संस्थात्मक बदलांच्या परंतु शैक्षणिक अंदाजपत्रकात कपात करण्याच्यासुद्धा आणि संस्थेवरील व शिक्षणाच्या पायाभूत कामावरील हल्ल्यांच्या युगात, आम्हाला तीव्रतेने सर्वोत्तम व सर्वात जास्त निर्मितीक्षम प्रवृत्ती आम्ही स्त्रीवादी टीकांत आणि सर्वसाधारणपणे कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासांच्या कामात बघतो, त्यांच्यासाठी युक्तिवाद करण्याची गरज जाणवली. पण कृष्टिक–कल्चरल टीकेची आमची चर्चा जसे सुचवेल, कृष्टिक–कल्चरल समीक्षेतील विकासाविषयीचे 'सत्य' आम्ही आधीच आखलेल्या आमच्या शैक्षणिक ध्येये व आमच्या स्वतःच्या हितसंबंधाच्या कुठल्याही संबंधातील आदर्श ठरवलेल्या मधल्या जागेत पडलेले नाही (xii, प्रस्तावना).

संस्कृतमध्ये एक सुभाषित आहे : सत्याचे तोंड सोन्याच्या थाळीने झाकलेले असते. ज्यांना चकाकत्या सोन्याचा मोह पडतो त्यांना सत्य कधीच हाती लागत नाही. तसे हे लेखक एका संघटनेच्या नेत्याचे उदाहरण देतात. त्या नेत्याचा एक मित्र म्हणाला की, दोन अतिरेकी टोकांच्या चर्चांच्या मध्यभागी 'सत्य' असते. तेव्हा थोडा चिडूनच तो नेता म्हणाला, 'नाही, सत्य तेथे असते जेथे ते तुला सापडते'. शेवटी हे लेखक नम्रपणे आपले पुस्तक सादर करण्याचा आशावाद नोंदवतात की, "वाचकांना त्यांच्या स्वतःच्या चर्चेतून 'सत्या'चा किंवा किमान एका भूमिकेचा, समकालीन टीकात्म पारिभाषित व कृष्टिक–कल्चरल टीकेतील भूमिकेचा शोध लागेल." म्हणूनच त्यांनी

शेवटच्या प्रकारणाच्या प्रारंभी थियोडोर अडोर्नोच्या *प्रिझम्स* मधील मार्मिक उतारा दिला आहे.

कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाच्या वाटचालीकडील नोंदी : एक नवी रूपरेषा

> पर्याय : *विचारधारणेच्या सर्वसाधारण कल्पनेखाली बाहेरून समग्र म्हणून कृष्टी–कल्चरला एक तर प्रश्नार्थक म्हणणे किंवा तिने स्वतःसारखे जे केलेत त्या निकषांशी टक्कर करणे हे टीकात्मक सिद्धांताकडून स्वीकार केले जाणे शक्यच नाही.* अफाटपणा व ज्ञानातीतता यांच्यापैकी एकावर जोर देणे म्हणजे कान्टच्या विरोधात हेगेलच्या वादविवादात टीका करण्यात आलेल्या पारंपरिक तर्क मूळपदावर आणणे होय. जर हट्टीपणाने सर्वव्यापी चिंतन आदर्शवादाच्या मूळ पदाकडे येण्याची आत्म व वास्तवाच्या आज्ञेतील आत्मसंतुष्ट मन या दोन्हींच्या अभ्यासाकडे वळण्याची धमकी देत असेल तर ज्ञानातीत चिंतन आवश्यक चिंतनाच्या प्रयत्नाला विसरण्याची धमकी देतो. *कृष्टी–कल्चरच्या द्वंद्ववादी टीकाकाराने कृष्टी–कल्चरमध्ये सहभागी झालेच पाहिजे आणि सहभागी नाहीच झाले पाहिजे* हे दोन्ही केले पाहिजे. त्यानंतरच केवळ ते त्याच्या उद्देशाला व स्वतःला न्याय देतो. (*प्रिझम्स* - त्रिकोणाकार लोलक मधून उद्धृत, 218, तिरपा ठसा माझा) थियोडोर अडोर्नो, *प्रिझम्स.*

वरील द्वंद्व मराठीत किती जटिल आहे, याची अनेक उदाहरणे प्रबोधनकार ठाकरे यांच्या जन्मशताब्दिनिमित्त प्रसिद्ध झालेल्या सर्वच लेखनात स्पष्ट होते. त्यांचे विवेचन 'टीकात्मक सिद्धांताकडून स्वीकार केले जाणे शक्यच नाही' असे अडोर्नोच्या शब्दांत म्हणावे लागेल. मराठीत ''संस्कृतीच्या 'द्वंद्ववादी' टीकाकाराने कृष्टी–कल्चरमध्ये सहभागी झालेच पाहिजे आणि सहभागी नाहीच झाले पाहिजे'' हे अडोर्नो म्हणतो ती जोतिबा फुलेंच्या नंतरचा मोठा द्वंद्ववादी टीकाकार म्हणून प्रबोधनकार ठाकरेंच्या कित्येक पुस्तकांची उदाहरणे देता येतील. मात्र 'पुणे-भारत इतिहास संशोधन मंडळास उलटी सलामी' नंतर 'कोदंडाचा टणत्कार' करीत त्यांनी संत एकनाथांच्यावरील 'खरा ब्राह्मण' हे नाटक ''धर्माची देवळे, देवळांचा धर्म'', हिंदू आणि

मुस्लीम संबंधावर *हिंदू धर्मातील दिव्य आणि संस्कृती संग्राम* असे त्याचे अनेक ग्रंथ ब्राह्मणधर्म वर्चस्वामुळे उपेक्षित राहिले आहेत. *भिक्षुकशाहीचे बंड* हा *वर्जप्रहार* ग्रंथमालेतील पहिला ग्रंथ आहे. उत्तराधुनिक मराठी कृष्टी–कल्चर अभ्यासाची 'शुद्ध' बीजे त्यांच्या 'कोदंडाचा टणत्कार'च्या प्रस्तावनेत विल्यम्सच्या सिद्धांतांच्या आधारे शोधावी लागतील. प्रबोधनकार लिहितात,

> त्या (ब्राह्मणेतर) चळवळीच्या पुरस्कर्त्यावर नाना प्रकारचे गलिच्छ आरोप करून त्यांची भ्रूणहत्या करण्यासाठी भटी कंबर कसल्या आहेत. एरवी, वाटेल त्या बऱ्या-वाईट गोष्टींचे बेळगावी लोणी पुणेरी तत्त्वज्ञानाच्या कढईत उकळवून त्यातून निश्चित प्रमेयाचे राष्ट्रीय तूप काढणाऱ्या बृहस्पतींना या ब्राह्मण-ब्राह्मणेतर चळवळींच्या शक्तीचा अंदाज येऊ नये; यात शुद्ध ढोंगापेक्षा आणखी दुसरा कोणताही मुद्दा नाही...
>
> ब्राह्मणेतर चळवळीबद्दल गाढ अज्ञान दाखवणाऱ्या शहाण्यासुर्त्या ढोंगी बृहस्पतींना अखेर त्या चळवळीच्या प्रलयाग्नीत भस्मसात व्हावे लागेल? ही धमकी नव्हे, हे सत्य तत्त्व आहे. कादंबरीची गरज नव्हे, ही इतिहासाची साक्ष आहे. ही पुणेरी हस्तिदंती नव्हे, आत्मविश्वासाच्या तडफेची ही सडेतोड निर्भीड जबानी आहे. अज्ञानी लोकांना पाप-पुण्याच्या जरबेखाली गुलामापेक्षा गुलाम बनवणाऱ्या भिक्षुकशाहीचा हा बहुरूपी आडपडदा नव्हे? दीन दुनियेला गुलामगिरीतून वर खेचून काढण्यासाठी तळमळणाऱ्या हृदयाच्या कळकळीने अस्तन्या वर सारून भिक्षुकशाहीला चारी मुंड्या चीत करणाऱ्या क्षत्रियांचा हा इतिहास प्रसिद्ध कोदंडाचा टणत्कार आहे (प्रस्तावना, *कोदंडाचा टणत्कार*).

वरील प्रकारच्या मराठी पुस्तकातील कृष्टिक–कल्चरल समीक्षेची बीजे अँग्लो-अमेरिकेच्या 'भयंकर' शैक्षणिक परंपरेनंतर दोन शतके उलटल्यानंतर आपण पेरायला हवीत. उलट डेव्हिस व शेहलेरिफरने अठराव्या शतकापासून विसाव्या शतकापर्यंत 'सांस्कृतिक' संहिता व शक्तींना पाश्चात्त्य शिक्षण परंपरेत मिळालेल्या त्याच बीजांच्या प्रतिसादाचा वेध घेतला आहे. जे मराठीत अजून घडलेले नाही ते काम

त्यांनी गतशतकाच्या अखेरीस रोमॅन्टिक व उत्तर-रोमॅन्टिक काळातील आत्मनिष्ठा व भाषेच्या संकल्पना आणि समकालीन समीक्षा व्यवहाराची सूक्ष्म तपासणी त्यांनी केली आहे. ही चिकित्सा त्यांनी 'सांस्कृतिक'दृष्ट्या संस्थाकरण झालेली मूल्ये आणि सामाजिक ध्येयाची बांधिलकी स्वीकारून केली आहे. समीक्षेतील नैतिक जबाबदारी तपासताना त्यांनी ऐतिहासिक व बौद्धिक वाढ विचारात घेतली आहे. ज्या संस्कृतीत ते राहतात तिच्या संदर्भात ते काय जाणतात आणि करतात याची छाननी त्यांनी केंद्रस्थानी ठेवली आहे. ही कसोटी लावली तर दिवसा मार्क्सवादी व मध्यरात्री फॅसिस्ट तसेच व्यासपीठावर देशीवादी आणि परदेशी मद्यविक्री परवाने घरात असे 'भयानक' 'कळपी व कपटी' समीक्षेचे प्रकार मराठीत जास्त आढळतात. म्हणूनच वरील लेखकद्वय साहित्य समीक्षेतील अशी वेषांतरे व सोंगे, मुखवटे व कळपगिरी नष्ट करण्यासाठी पुनर्संकल्पना व प्रशिक्षणाचा आग्रह धरतात. त्यासाठी त्यांनी एडवर्ड सईदच्या वादात 'सैद्धांतिक विरोधाच्या नव्या कृष्टी–कल्चर' आणि प्राचीन परंपरा की जी 'सिद्धांता'च्या विरोधात लढताना मानवतावाद, चतुराई, सभ्यअर्थ आणि यासारख्या बाबींना आवाहन करीत त्यांच्यातील संघर्ष स्पष्ट केला आहे (1983 : 167). मॅथ्यु आर्नोल्डने 1862 मध्ये भाषाअभ्यासशास्त्राच्या 'भयानक शिक्षणाला' प्रतिसाद देताना या सारखीच कैफियत मांडली होती. प्रबोधनकारांची कैफियत याच परंपरेतील शब्दशः कशी आहे याची मीमांसा करणाऱ्या कृष्टीवादी-कल्चरॅलिस्टांची गरज आहे. या लेखकांनी स्त्रीवादाला कृष्टिक–कल्चरल सिद्धांतांनी दिलेल्या सामर्थ्यांची सविस्तर चर्चा केली आहे. तशा प्रकारची सांस्कृतिक मीमांसा प्रबोधनकारांनी उल्लेख केलेल्या ''पुण्याच्या जरबेखाली गुलामापेक्षा गुलाम बनवणाऱ्या भिक्षुकशाहीच्या बहुरूपी'' ग्रंथभयामुळे मराठीत अजून अवतरलेली नाही.

या दोन लेखकांच्या मते, पाश्चात्त्य समीक्षेची भूमिका स्वयंसिद्ध असे प्रत्येक गोष्टीचे स्पष्टीकरण प्रस्थापित करण्याकडे झुकते. तिच्यापुढे विश्लेषण नाही ही तिची भूमिका भारतीय वैदिक परंपरावाद्यांच्या वर्चस्वाला पूरक होती. साहित्याभ्यासाने भाषेच्या अभ्यासात कपात केली. त्याला 'शास्त्रीय' संबोधले ते अन्य कृष्टिक–कल्चरल रचनांचे

संदर्भ देत सांगितले गेले. धार्मिक व विरचनावादी संबंधांवर आधारित समीक्षा उदात्ततेच्या विविध अभिव्यक्तीत 'शून्या'कडे नेते, असे स्टीफन ग्रीनब्लाट हा 'डावा' नवइतिहासवादी म्हणतो. शेवटी इतिहास व समाज, समीक्षेचा अभ्यास मोजपट्टीवरील खुणांप्रमाणे सामाजिक क्रियेचा उपक्रम बनते. त्यालाच तज्ज्ञ 'सत्तेच्या उद्देशासाठी ज्ञानाचे उत्पादन' म्हणतात. त्याच्यात साहित्य अभ्यास सामुदायिकपणे आणि सत्ता म्हणून सामाजिकदृष्ट्या व्याख्या केलेल्या कृष्टिक–कल्चरल मूल्यांना मान्यता देतो. त्याने प्रबोधनयुगावर स्वतंत्र ग्रंथ लिहिला आहे. त्याचप्रमाणे कॅथलीन बिडिकच्या ''इंग्लिश भूतकाळाचे निर्वासाहतिकरण : मध्ययुगीन पुराभिलेखाशास्त्र व इतिहासाची वाचने'' (1993) या लेखाचा उपयोग मराठी समग्र समीक्षेच्या पुनर्विचारासाठी फार महत्त्वाचा आहे. ज्ञान व सत्ता यांच्या संबंधात साम्राज्यवाद व प्रतिकार या पारिभाषितांचे युद्ध प्रबोधनकार आपल्या प्रस्तावनेत स्पष्ट करतात. तसेच या लेखकांनी विल्यम्स व इतर विचारवंतांच्या सिद्धांतांच्या आधारे पाश्चात्त्य समीक्षेत कसे चालत आले आहे, याची साधार चर्चा केली आहे. मात्र तो संघर्ष नीट समजण्यासाठी टीका व शिक्षणाचे नाते चांगले समजावे लागते.

4.11 टीका व शिक्षण

प्रबोधनकारांच्या शब्दांत ''अज्ञानी लोकांना पाप-पुण्याच्या जरबेखाली गुलामापेक्षा गुलाम बनवणाऱ्या भिक्षुकशाहीच्या'' जरबेचा उल्लेख आपण केला आहे. तोच आदिबंध आजही कसा वर्चस्व गाजवतो याचे राज्यपाल व मुख्यमंत्री यांच्या कोरोना साथीच्या काळात मंदिरे उघडण्यावरून गाजलेल्या वादाचे उदाहरण देता येईल. तो 'वाङ्मयबाह्य' नाही हे या लेखकांनी टीका व शिक्षणाचे पाश्चात्त्य देशातील संबंधाचे केलेले स्पष्टीकरण पाहता लक्षात येते. वाङ्मयीन अभ्यासाचा नैतिक ध्वन्यर्थ 'संस्कृती' समजून घेण्यासाठी आहे. आणि ते निहितार्थ कदाचित साहित्याच्या अभ्यासाची संस्थात्मकता चालवण्याची पद्धत स्पष्ट आहे. या अभ्यासाच्या उच्च शिक्षणातील नियोजनात युरोप-अमेरिकेत काही अर्थ नव्हता असे नॉरथ्रॉप फ्रायने (1949 : 257) म्हटले आहे. परमेश्वराने विश्वाचे विभाजन जसे केले त्याची प्रतिकृती आपल्या

विद्यापीठाच्या विद्याशाखांत आहे. त्याचे नियोजन-अलंकार-वक्तृत्वशास्त्र व 'समाजशास्त्रीय' अशी साहित्याची समज येण्याचा उद्देश या नियोजनामागे होता. या लेखकांनी जेराल्ड ग्राफच्या *प्रोफेसिंग लिटरेचर* आधारे इंग्लंड व अमेरिकेत कालानुक्रमे विषयवार विभागांना विद्यापीठात संस्थात्मक रूप कसे दिले याची सविस्तर चर्चा केली आहे. त्यामुळे मराठीत वसाहतकाळात त्याचीच प्रतिकृती भारतात तयार झाली. बिडिकच्या निबंधांची सुरुवातच 'एक वर्ग म्हणून शेतकरी' या इंग्लंडमधील समाजरचनेतील विद्वानांच्या चुका व मर्यादांच्या चर्चेने झाली आहे. ही इतिहासतज्ज्ञ पहिल्याच वाक्यात म्हणते, ''इतिहासकार, मानवशास्त्रज्ञ, पुराभिलेखातज्ञ आणि समाजशास्त्रज्ञ यांच्यावर एक आरोप मध्ययुगातील इंग्लंडमधील शेतकऱ्यांचे ग्रामीण भागातील संसाराच्या रहिवाशांचे वर्ग पाडण्याची सवय झाली आहे. ऐतिहासिक कर्त्यावर असा एक प्रकार लादण्याच्या विद्याशाखीय परिणामांची चौकशी न करता शेतकरी म्हणून गणण्याचा तो प्रकार आहे'' (1). अशा वरवरच्या लेबलांच्या मर्यादा चुकीच्या आहेत. त्या अभ्यासक्रमात साहित्य एक सामाजिक उत्पादन एका इतिहासाबरोबर की (वाचक) ज्याला वैयक्तिक व टीकात्म भागभांडवलच टाकले होते. याचा परिणाम प्राध्यापकांना त्यांच्या व्यावसायिक कामकाज किंवा सामाजिक व्यवहारावर टीका करण्याची गरजच नव्हती. या 'भयानक शिक्षणा'वरील समीक्षक रॉबर्ट श्कोल्सची (1985 : 3) परखड टीका उद्धृत केली आहे :''संस्था, वाङ्मयप्रकार आणि भाषा ही उदाहरणे विचाराची प्रबळ हत्यारे आहेत... ज्याचे परस्परसंबध केवळ अलीकडे उघड झाले आहेत. या नव्या संवेदनांनी अनेक विद्वानांना त्याच्या शैक्षणिक विद्याशाखांच्या त्यांच्या अभ्यासाचेच खुद्द उद्देश ते पुन्हा असे शोधतील तशा त्यांच्या बाजूचा पुनर्विचार करण्याकडे नेतील''(221). साम्राज्याच्या पोहऱ्यात ही साहित्य अध्यापनाची अवस्था 'भयानक' असेल तर भारतीयांच्या कमंडलूमधून मराठीच्या मडक्याच्या गाळण्यात काय पाझरले असेल, याचाच पुनर्विचार व्हायला हवा. 'नपुंसक बुद्धिमंतांचा' सिद्धांत खरा ठरतो.

या लेखकांनी ज्ञानप्रसारक संस्था, अध्यापन, शिक्षण व ज्ञानाच्या संकल्पनांवरच प्रश्न चिन्ह मारले आहे. नित्से व कान्ट यांनी अज्ञानाच्या उत्पादनावर केलेल्या भाष्याचा उल्लेख आपण पहिल्या खंडात केला आहे. या लेखकद्वयांनी अनेक तज्ज्ञांच्या मदतीने ज्ञानाची उणीव, ज्ञानाला *प्रतिकार* आणि शिक्षणपद्धतीचे अज्ञानाशी, संशोधक व विद्यार्थ्यांशी संबंध हे सर्व शेवटी सत्तेशी संबंधित असते. भाषेशीसुद्धा त्याचा जवळचा संबंध आहे. संरचनावादाने भाषेचे परिणाम हे सुप्तजाणिवेतील संरचनांच्या विरोधी दाखवले. भाषेचे कार्य या विरोधावर चालते, हे स्पष्ट केले. या दोन्हींना समांतर उत्तर-संरचनावादाच्या 'अस्थिर' व कामगिरीच्या पारिभाषिताच्या पुनर्विचाराचा संबंध आहे. फूको व मार्क्सची या पाया व इमल्याच्या रचनेवरील भिन्न मतेही त्यांनी स्पष्ट केली आहेत. ती आपल्या श्रद्धा, भावना, कृष्टिक–कल्चरल उत्पादने, आजूबाजूचे जग समजून घ्यायला उपयोगी पडतात. विशेष म्हणजे इंग्रजी विभागातील ज्ञानाबरोबर 'अज्ञाना'चे उत्पादन कसे होते हे या दोन्ही लेखकांचे विवेचन मराठी वाचकाला चक्रावणारे आहे. या 'भयंकर शिक्षणा'चे सैद्धांतिक नमुना वापरून गेल्या दोनशे वर्षांतील मराठीच्या अभ्यासक्रमांचा तुलनात्मक अभ्यास व्हायला हवा. उदाहरणार्थ, शाळा-कॉलेजात फक्त ज्ञानच मिळते आणि ते पवित्रच असते. हे बालवयात मराठी शाळेच्या भिंतीवर रंगवलेल्या "नही ज्ञानेन सदृश्य पवित्रम्" या 'अर्धसत्य' मिथकी भारदस्त ओळीने मेंदूत कोरलेले असते. यात हळूहळू जातवार रचलेल्या बऱ्यावाईट प्रतिमांचे थर रचले जातात. पुढे वाङ्मयीन रचनांमधून 'बीबीएटी' ची प्रक्रिया कशी आयुष्यभर छळते, याचा पत्ता मरेपर्यंत भारतात फारसा लागत नाही. याचा उलगडा करायला या लेखकांनी अनेक सैद्धांतिक संदर्भ देत ज्ञान व अज्ञानाचे अध्यापनातील संबंध स्पष्ट केले आहेत. मनोविश्लेषण असे सांगते की, "अध्यापनाने अज्ञानापासून शिकलेच पाहिजे, ज्ञानाची अनुपस्थिती म्हणून केवळ 'अज्ञान' असे नव्हे तर सत्ता म्हणून ज्ञानाचे प्रबोधन आणि सत्तेची प्रस्थापना की जी *स्वतः आपणाला काही तरी शिकवते*" (पाहा, फेलमन 1987 : 79). शिक्षकाचे प्रभुत्व संहितात्म ज्ञानात व प्रतीकांचा अर्थ लावण्यात मानले गेले. ज्ञानाच्या उपयोजनाऐवजी थोर साहित्याकृती

'परंपरा' पसरवतात. हे अध्यापन त्याच्या वेगवेगळ्या भूमिकेतील पारिभाषितांची ओळख आणि परिस्थिती यांच्या कृष्टिक–कल्चरल टीकेचे रूपबंध म्हणून साहित्याच्या अभ्यासाला धोका पोचवते. अध्यापन ज्ञानाच्या अवस्था कामकाजाचे 'बोलणे' तसेच अस्थिर विधाने म्हणून कामकाजामधून उघड करते. त्याच्या बोधावरच जास्त भर दिला जातो. अशा चुकीच्या शिक्षणाचे प्रबोधन कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाच्या दिशेने व्हायला हवे हा या लेखकांचा उद्देश आहे. काय दडपले जाते हे कळले पाहिजे. त्यासाठी अनेकविध अभ्यासपद्धती व सिद्धांत हवे असतात. त्यांनाच भारतीय दुहेरी वासाहतिक परंपरांनी विरोध केल्याचे संदर्भ आपण पहिल्या खंडात दिले आहेत.

या लेखकांची पाठ्यपुस्तके नेमण्यामागील कृष्टिक–कल्चरल राजकारण आणि थोरव्यक्ती-देवांचे मंदिर रचण्यामागील डावपेच तज्ज्ञांच्या ग्रंथांच्या आधारे स्पष्ट केले आहेत. मराठी लेखकांच्या 'परेड'ची सांस्कृतिक रचना तपासावी. त्यांना हे या लेखकद्वयांचे विवेचन शब्दशः लागू पडते. ''अभ्यासक्रम रचताना प्रत्येक वेळी काही तरी गाळावे लागते, एरवी भर टाकली जाते आणि इथे विचारधारणा, सौंदर्यशास्त्रीय व सौंदर्यशास्त्राबाहेरचे या खेळात ते घुसतात (पाहा, लिल्लियन रॉबिन्सन 1983 : 112). शिक्षक काय करतो? काय शिकवायचे आहे? साहित्याभ्यासाचा उद्देश काय?''(223). तज्ज्ञ या प्रश्नांची उत्तरे देताना पाश्चात्त्य स्त्रीवादाचे उदाहरण देतात. पुरुषांच्या टीकात्मक सिद्धांतांने स्त्रीवाद 'मानवीकरण' करतो. मी या प्रश्नांची उत्तरे *समग्र बा. सी. मर्ढेकर* मध्ये आयात युरो-अमेरिकन सौंदर्यशास्त्राचा उपयोग पुरोहितवर्गाने प्रबोधनकार ज्याला ब्राह्मणेतर चळवळींचा 'प्रलयाग्नी' म्हणतात तो विझवण्यासाठी नववसाहत काळात स्वातंत्र्यानंतर कौशल्याने केला. याची चर्चा आपण पहिल्या खंडात केली आहे. मराठीत जे साहित्यबाह्य-जादा-उपरे मानले गेले, त्यातच 'सत्य' शोधण्यासाठी पुन्हा सत्यशोधकांच्या साहित्याच्या सौंदर्यशास्त्राकडे कृष्टिक–कल्चरल परंपरा तपासत जावे लागेल, हे मी (2007) एका स्वतंत्र निबंधात स्पष्ट केले आहे.

4.12 सत्याच्या शोधासाठी साहित्याकडून संस्कृतीकडे

डेव्हिस व शेहलेरिफर म्हणतात, ''सौंदर्यशास्त्रीय आणि 'अतिरिक्त-सौंदर्यशास्त्रीय' यांच्यामधील स्वयंसिद्ध मूलभूत विरोधाचे विचार जसा आम्ही सुचवला, हेच स्वयं-सिद्ध सत्य पुढील टीकेच्या गरजेत आहे. ह्या विरोधाचे कारण जेथे *वाङ्मयीन* समीक्षा *कृष्टिक–कल्चरल* समीक्षा बनते, जेथे आपण चर्चा करीत असलेल्या चार 'भूमिका' चिरंतन स्पर्धेत एकत्र येतात तेथे आहे'' (223). हे साहित्याकडून कृष्टी–कल्चरकडे सत्याच्या शोधासाठी वळणे त्याने अमेरिकन स्त्रीवादी सॅन्ड्रा गिल्बर्टच्या स्त्रीवादाच्या इतिहासाचे उदाहरण दिले आहे. तिने वाङ्मयीन इतिहास व स्त्रीवादी वाङ्मयीन इतिहासाचे पुनर्लेखन मनोविश्लेषणातील परिणाम घडवून आणण्याच्या संकल्पना यांच्यामधील अशी स्पर्धा व्यासपीठावर उभी केली. तिच्या पुस्तकाच्या शीर्षकातील एकही संकल्पना व काही शब्द भारतीय शब्दकोश-ज्ञानकोशात का सापडत नाहीत हाच आपल्या कृष्टी–कल्चरमधील गंभीर प्रश्न आहे : ''जीवनाचा रिकामा ढिगाराः वाङ्मयीन कन्याशास्त्राच्या दिशेने नोंदी''(1985). दुसरे उदाहरण : अमेरिकन-ब्लॅक उत्तरवसाहतवादी समीक्षक हेन्री लुई गेट्स ज्युनि.ने संरचनावाद व उत्तरसंरचनावाद यांच्या आधारे आफ्रिकन अमेरिकन साहित्यसमीक्षेत नवी भर घातली. त्याच्या गाजलेल्या पुस्तकाचे शीर्षकही ''काळेपणाचा काळेपणा : चिन्हांची व माकड सूचित करणारी टीका''(1984 : 293) आहे. गेट्स स्वतःला व वाङ्मयीन अभ्यासाच्या उद्देशात 'ह्या जगातील दोन भाषाशास्त्रीय क्षेत्रात प्रस्थापित करतो', अमेरिकन प्रमाण इंग्रजी आणि 'अमेरिकन निग्रो वापर'(1984 : 293) या दोन्ही पुस्तकांची मराठीमधील आस्वादक साहित्यसमीक्षेशी तुलना केल्यास बरेच पितळ उघडे पडते. याचा उलगडा प्रस्तुत लेखकांच्या पुढील चिकित्सेत होतो :

> अशाप्रकारे, खुद्द वाङ्मयीन अभ्यासाचा सराव नेहमीच कानूनी परंपरा रचत आहे, ती नेहमीच *कृष्टिक–कल्चरल* क्रियाकलाप आहे. स्टॅन्ले फिश व इतरांनी युक्तिवाद केला की, आज्ञार्थी डावपेच पारिभाषिताच्या तथाकथित 'वस्तुस्थिती'चे नियमन व निश्चिती करतात (1980 : 165-66). अभ्यासाचे उद्देश निश्चित

करण्याचा समीक्षेचा व्यवहार. समीक्षा ही टीका (critique) बनते, जरी केवळ जेव्हा ती ह्या क्रियाकलापात आत्मजाणिवेने व्यवस्थित बसवली जाते, तेव्हा ती असे करते. तेव्हा टीका स्वतः निर्णायकपणे *कृष्टिक–कल्चरल टीका* बनते. याचा अर्थ, ''एक अर्थ सूचित करणे गेट्स वर्णन करतो, जे टीकात्मक सराव या सारखे काम त्याला तिचा अर्थ, तो म्हणतो तसे अर्थनिरूपणातील बंदच्या पारंपरिक कल्पना निर्माण करते'' (1984 : 304). वाङ्मयीन अभ्यासांच्या संस्थेकरता सर्वात बळकटातल्या बळकट कल्पनांत, 'मर्यादित संस्था' सारखी आपण जोवर तिच्याशी संघर्षात उतरत नाही तोवर तिची जाणीव क्वचित होते. रॉबिन्सन लिहितो, ज्ञानाच्या उद्देशाच्या त्याच रचनेचा खुद्द अभ्यासाच्या उद्देशांच्या रचनेतील सर्वात मूलभूत पातळीवर कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास व वाङ्मयीन अभ्यास रचनात्मक आहे (224).

वाङ्मयीन मराठी समीक्षेत हा संघर्ष जाती-धर्माच्या गाळात रुतला. धर्मनिरपेक्ष कृष्टिक–कल्चरल विज्ञान व प्रतिमाशास्त्राचा विकास परंपरावादी पुरोहितवर्ग वर्चस्वामुळे झाला नसल्यामुळे या बिकट वाटेकडे वळणे साहसाचे ठरले. हा मुद्दा लेखकांनी पाश्चात्त्य स्त्रीवादाचा विकास कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासात कसा झाला हे अनेक उदाहरणे देऊन स्पष्ट केला आहे. परंतु गौरी देशपांडेंसारख्या मोजक्या इंग्रजीच्या पदवीधर मराठी लेखिकांनी त्यांचे थोडे बहुत अनुकरण केले. त्या बहुसंख्य लेखिका पुरोहितवर्गातीलच होत्या. जसे आफ्रिकन गुलामांची परिभाषा युरोअमेरिकेतील स्त्रीवाद्यांनी सुरुवातीला उचलली. पुढे काळ्या स्त्रियांना गोऱ्यांच्या 'संस्कृतीत' तुच्छ लेखण्यावरून संघर्ष सुरू झाले. तेव्हा गोऱ्या स्त्रीवादी लेखिकांचा मुखभंग झाला. तसेच काहीसे मराठीत घडले. आदिवासी अडाणी स्त्री व दलित नवशिक्षित स्त्री या ब्राह्मणवैदिक उच्चशिक्षित विदुषीपेक्षा अधिक मुक्त व स्वतंत्र असल्याच्या प्रतिमा तयार होऊ लागल्या. त्या परंपरावादी वर्चस्वाला गैरसोईच्या ठरल्या आणि कोंडवाड्यातील कोंडी कायम आहे. त्यामुळे या अभ्यासाचे संस्थाकरण

विद्यापीठात स्त्रीकेंद्रे स्थापन करूनही भारतात स्त्रीवाद कितपत विकसित झाला आहे, याचीच पाहणी करायला हवी. 'ब्राह्मण धर्म' धोक्यात येतो, हे उघड होते.

4.13 सांस्कृतिक-Cultural अभ्यास विषयाचे संस्थाकरण

स्त्रीवादी टीकेच्या आव्हानात आपण शैक्षणिक रीती म्हणून कृष्टिक–कल्चरल टीकेचे उदाहरण दिले पाहिजे. त्यासाठी डेव्हिस व शेहलेरिफर यांचे एक कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचे अनुकरणीय उदाहरण आहे. "*आमची व्यापक अर्थाने कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाची रणनीती या पुस्तकातील समीक्षेच्या चार भूमिकांच्या टीकात्मक पुनर्रचनेमधून थोडक्यात घेतली आहे.* या कामचलाऊ नमुन्याला पायाभूत आहे ती 'संस्थाकरण झालेली 'आत्मनिष्ठा' सांस्कृतिक चिकित्सेतील आहे. असा संस्थाकरण झालेल्या आत्मनिष्ठा हा विषय व कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचा उद्देश यांच्यामधील व्यामिश्र अंतर्गत संबंध दाखवणारा आहे. असे असल्याने तो चिकित्सेच्या विषय व उद्देशामधील विरोधाच्या बाहेर आहे" (229). जगण्याचे कपात न करता येणारे क्षेत्र म्हणून अनुभवांची निर्णायक रचना 'संस्कृतीत' होत असते. विल्यम्सच्या दृष्टीकोनातून 'कृष्टी–कल्चर' ही 'अनुभवाची' प्रमाणाबाहेर वाढ असते. ती या अर्थाने की जेथे सर्व वेगवेगळे व्यवहार (संस्कृतीचे) परस्परांना छेदतात (हॉल 1980 : 63, 66).

इथेच जाती-वर्णाची कृष्टिक–कल्चरल भिंत छेदणे युगे युगे शक्य झालेले नाही, यासाठी त्या मूळ संरचना समजून घेणे आवश्यक आहे. या लेखकांनी कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाची व्यक्तिनिष्ठ भूमिका बदलून हॉल ज्या सांस्कृतिक "संरचनावादी" भूमिकेतून समजून घेणे म्हणतो (1980 : 64) ती सैद्धांतिक भूमिका स्वीकारली. तरी कोणत्याही मराठी विद्वानाने अजून स्वीकारलेली नाही. टोळी, जातपंचायत, धर्मग्रंथ व पुरोहित वर्गभय वगैरे रचना भारतीय कृष्टी–कल्चरमध्ये लेखनाचे नियमन करतात. त्या किती भयंकर आहेत याचा खुलासा आपण दोन्ही खंडात वारंवार केला आहे. स्टुअर्ट हॉल सुचवतो की,

> अनुभव ही तथाकथित बाब कृष्टी–कल्चरचा पाया तिच्या टिकावू रूपात मुळीच नाही. कृष्टी–कल्चर हा एखाद्या संस्कृती-culture संहिता किंवा सरावाने संस्थेने

केलेला परिणाम असते. याचा अर्थ एखादी विशिष्ट 'संस्कृती', विशिष्ट क्षणी, विशिष्ट जुळणीचा 'अनुभव' या दृष्टिकोनात की ज्याच्यात अनुभव हा 'संस्कृतीचा' स्वाभाविक पाया नाही. टीकात्मक दृष्टीकोन किंवा 'विषय/कर्ता' की जो अनुभवात शोधला जात आहे, त्याचे उदाहरण रचतो. त्याची व्याख्या करणे आवश्यक ठरते. विषय/कर्त्याची चिकित्सा एक कृष्टिक–कल्चरल चौकटीतील रचना म्हणून नंतर टीकाकाराच्या स्वतःच्या 'आत्मनिष्ठ' ऐतिहासिक विचारसरणीच्या दृष्टीने विशिष्ट क्षणी संशोधनात घुसायला सुरुवात होते. तो संशोधक मग त्याचे किंवा तिचे सांस्कृतिक पारिभाषिताच्या कामकाजात प्रतिनिधित्व करतो. हा कधीच वैयक्तिक, आत्मनिष्ठ क्षण नसतो-ऐतिहासिक सांध्याजवळ कर्त्याची प्रस्थापना व रचना होते. हा कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासासाठी अत्यंत महत्त्वाचा संदर्भ आहे. याबाबत टीकेचा कडकपणा ताठरताशील तत्त्वे इ. बाबत अविचलता ही 'उदासीनता' व 'अलिप्तता' यांच्याऐवजी ह्या नमुन्यांत आहे. आम्ही आमच्या चर्चेचा शेवट आमच्या स्वतःची योग्य जागी नेमणूक बौद्धिक व नैतिक व्यवहारात आमच्या स्वतःच्या अर्थाची खूण थोडक्यात दाखवण्यासाठी स्त्रीवाद आणि कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाच्या तात्पुरत्या व्याख्येने केला" (230).

डेव्हिस व शेहलेरिफरची ही नैतिक भूमिका स्वीकारायला फार मोठे धैर्य लागेल. विल्यम्स ज्याला 'परंपरा अंगावर घेणे' म्हणतो, तसा कृष्टिक–कल्चरल मीमांसा हा क्रियाकलाम आहे. आजवर सानेगुरुजी ते रॉयवादी तर्कतीर्थ यांच्यापर्यंतचा पुरोगामी *संस्कृती* विचार किती मर्यादांत अडकला आहे, हे आपण या लेखकांच्याप्रमाणे गोरा देरिडा ते काळा पॉवलो फ्रेईरे यांच्यापर्यंतच्या शिक्षणाविषयीची केलेली परखड चिकित्सा लक्षात घेऊन स्पष्ट केले आहे.

आल्जीरियन-फ्रेंच देरिडाचा *विवेकाचे तत्त्व : विद्यार्थ्याच्या नजरेतून विद्यापीठ* (1983) पाश्चात्त्य संस्थात्मक ज्ञानाच्या उत्पादनाचे स्वरूप स्पष्ट करतो. अठराव्या शतकांत शुद्ध ज्ञान व नीतिशास्त्र वेगळे करण्यात आले. त्याने सामाजिक व

सांस्कृतिक अनुभव संहितात्मक व सौंदर्यशास्त्रीय बाजू म्हणून प्रक्षेपित केला. नंतर तो सांस्कृतिक अभ्यासाचा उद्देश ज्ञान व सत्ता यांच्याकडून रचलेल्या मध्यस्थाच्या भूमिकेत प्रस्थापित करतो. हे 'विद्याशाखे'चे संघटन ज्याला रस, आवड निर्माण करणे म्हणतात तो अर्थ होतो. या दृष्टीने कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास टीकाकार काटेकोरपणे 'उदासीन' राहून मीमांसा करणार नाही. तो कृष्टिक–कल्चरल एक सहभागी व्यक्ती म्हणून चिकित्सेच्या पारिभाषितात काम करेल. टीकाकार, वेगव्या शब्दांत एक 'वेगळे' जग निर्विकारपणे ध्वनिमुद्रित करणारा निर्व्याज निरीक्षक असू शकत नाही. परंतु तो ज्ञान व सत्तेत कर्ता-करवित्याच्या भूमिकेत असतो. याचा अर्थ बौद्धिक छाननी ही नेहमी नैतिक काम असलेच पाहिजे. ते व्यक्ती निरपेक्ष व पूर्णपणे अलिप्त नसते. ही भूमिका स्वीकारणाऱ्याचे उत्तरदायित्व नैतिक व विचारसरणीच्या परिभाषेत स्वीकारले पाहिजे. हे मुद्दे स्पष्ट करण्यासाठी या लेखकांनी जोनाथन स्वीफ्टच्या *गलिव्हर्स ट्रॅव्हल्स* चे उदाहरण दिले आहे. भिन्न जगातील सांस्कृतिक फरक ज्ञान व सत्तेच्या परिभाषेत स्पष्ट केले आहेत. याच्या उलट पॉवलो फ्रेईरे आपल्या *दबलेल्यांचे शिक्षणशास्त्र* या इंग्रजी ग्रंथात निग्रोंना गोऱ्यांनी दिलेल्या शिक्षणाचे विषारी स्वरूप स्पष्ट करतो. तो गलिव्हरविरोधी चित्र स्पष्ट करताना म्हणतो : ''सामाजिक, राजकीय आणि आर्थिक विरोधाभास समाज व संस्कृतीत असतात'' (1968 : 19). हे समजून घेण्याचे नैतिक व टीकात्मक 'सामर्थ्य' कमवावे लागते. असे परिपूर्ण आकलन संस्थाकरण झालेली व मर्यादित आत्मनिष्ठा हिशेबात धरण्यात अपयशी ठरते. ते नेहमीच नकारात्मक काम, टीकेचे काम-संस्कृतीत सुरू ठेवायला आवश्यक असते.

4.14 सांस्कृतिक -cultural अभ्यासाचा बदललेला विरोध

महाराष्ट्रातील विद्यापीठातील ''संस्कृती अभ्यास'' म्हणजे एक ''संस्कृती अभ्यास'' एवढी एकारलेली या विद्याशाखेची व्याख्या नाही. 'उदासीन' निरीक्षणापेक्षा हे क्षेत्र फार वेगळे आहे. हे लेखक ''उत्तराधुनिक व उत्तर-संरचनावादी *सक्रियतावाद*'' म्हणून 'सांस्कृतिक-कल्चरल अभ्यासाकडे' पाहतात. ही सांस्कृतिक व राजकीय भूमिका पैज

लावून नेहमी सामाजिक संबंधांनी विणलेल्या सामाजिक संहितांचा सक्रिय अर्थ लावण्यासाठी घेतलेली असते. या भूमिकेत सतत चालणारी स्पर्धा व संघर्ष 'सांस्कृतिक' ज्ञान व बदल यांच्यासाठी चालतो. त्याची आवश्यकता टीकेचे 'अखेरचे उदाहरण' ची संकल्पना नाकारण्याची होती. "आत्मनिष्ठ व विचारधारेच्या दृष्टीने कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाची हेतुपूर्ण 'आवड' सातत्याने अनेक संदर्भीय चौकटीत पुनर्स्थापित करण्याच्या बांधिलकीमधून तयार झाली होती. त्यात ज्यांच्यामध्ये आपण शिक्षक व बुद्धिमंत म्हणून काम करायला सुरुवात करतो. त्या संस्थांच्यामधील परिस्थितीचा समावेश असतो आणि हे करताना सामुदायिकतेत आपण आपल्या परस्परांच्या आवडी शोधतो" (232, 33). ही आवड मराठीच्या कोंडवाड्यात निर्माण करण्यासाठी देशी-विदेशी तुलनाकार व विचारवंतांच्या संकल्पना व सिद्धांताचा आधार महत्त्वाचा आहे.

विषय/कर्त्याची टीका ही कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाची किल्ली आहे. ती खुद्द 'संस्कृती'चीच टीका स्पष्टपणे तयार करते. या टीकेत टीकाकार पारिभाषिते व समकालीन संस्कृतीच्या संहिता सत्तेच्या कसरतींचे नियंत्रण करणाऱ्या गंभीर प्रतिकार व विरोधाभास उघड करण्यासाठी वाचतो. या उघड करण्याला होमी के. भाभा त्यांना कथन-संहितात्मक रणनीति, रूपकात्मक पदच्युती, उपसंहिता आणि अलंकारिक डावपेच म्हणून देशाचा राजकीय "विवेकी समंजसपणा" म्हणतो (1990 : 2). भाभा, स्टुअर्ट हॉल, गायत्री स्पीवाक व इतर लेखक कृष्टिक–कल्चरल व्यवहाराबरोबरच्या डावपेचात्मक संघर्षात युक्तीने उडी घ्यायला सुचवतात. सिद्धांतवादी व शिक्षण क्षेत्रातील शिक्षक म्हणून संस्थांमधूनच ते युरो-अमेरिकेतून हस्तक्षेप करतात. त्यांचा उद्देश 'संस्कृती' बदलणे व सुधारणे हा असतो. अशा हस्तक्षेपाची पुनरावृत्ती सातत्याने व्हावी लागते. हे गो. ग. आगरकर –प्रेतयात्रा ते डॉ. नरेंद्र दाभोलकर व गौरी बंग यांच्या खुनापर्यंत आपण मागे पाहिले आहे. ही फार मोठी मर्यादा भारतात आहे.

डेव्हिस व शेहलेरिफर यांनी अशाप्रकारच्या पुनरावृत्तीचे महत्त्व स्पष्ट करण्यासाठी क्लिफोर्ड ग्रीट्सच्या (Clifford Greets) कृष्टिक–कल्चरल मीमांसा आंतरिकदृष्ट्या

अपूर्ण म्हणून केलेल्या विवेचनाचे उदाहरण दिले आहे. कृष्टी–कल्चरच्या सखोल चिकित्सेविषयी ग्रीट्स (1973, 29) लिहितो,

> ते अपूर्ण आहे. ज्याची सर्वात जास्त बोलकी ठाम विधाने ही सर्वात जास्त थरथरणाऱ्या पायावर आधारित असतात, असे हे विलक्षण विज्ञान आहे. ज्याच्यात हाताशी असणाऱ्या बाबीबरोबर कुठे तरी जाण्यासाठी संशय तीव्र केला पाहिजे, तुमचा व दुसऱ्यांचा, की तुम्ही पूर्ण बरोबर ठरत नाही. परंतु बोथट प्रश्नांनी हुशार लोकांना पीडा देत राहणे हे मानवजाती वर्णन करणारा होणे कशासारखे आहे ते हे आहे.
>
> यापासून सुटकेचे अनेक मार्ग आहेत. कृष्टी–कल्चर लोकसाहित्यात बदलणे आणि ती गोळा करणे, ती वैशिष्ट्यात बदलणे आणि तिला मोजणे. तिला संस्थांत बदलणे आणि तिचे वर्गीकरण करणे, तिला संरचनात बदलणे आणि तिच्याशी खेळणे. परंतु त्या पळवाटा आहेत. वस्तुस्थिती अशी की एखाद्याने स्वतःला 'संस्कृतीच्या' चिन्हमीमांसात्मक संकल्पनेला बांधील राहणे आणि तिच्या अभ्यासाचा एखादा व्याख्यात्मक प्रस्ताव म्हणजे एखाद्याला मानवजातीवर्णाच्या ठाम विधान "निर्णायकपणे स्पर्धात्मक" म्हणून त्या दृष्टीकोनाला बांधील राहणे होय (उद्धृत 232).

अशी स्पर्धात्मकता 'संस्कृती' व कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाची व्याख्या करते. वर ग्रीट्सने दिलेली 'पळवाटां'ची चार उदाहरणे आपणाला संस्कृतीच्या चार व्याख्या देते. अशा पद्धतीचे विवेचन मराठीत नाही. जे आहे ते संकलनाच्या एकांगी सुबोध वळणाचे आहे.

1. लोकसाहित्याचे संकलन जे या लेखकांनी आर्नोल्ड परंपरेतील साहित्याचे व कलेचे संत ठरवणे. हेच बाबर, पांडे, मांडे, ढेरे वगैरे संकलकांनी केल्याचे आपण मागे पाहिले आहे. याच्या पुढे नेणारे सांस्कृतिक अभ्यास हवे आहेत. त्यासाठी कृष्टी–कल्चर विज्ञान व प्रतिमाशास्त्राच्या आधारे ते करण्याच्या पद्धती

आपण पुढील प्रकरणात पाहणार आहोत. स्त्रीगीतातील सांस्कृतिक राजकारण यांचे स्वतंत्र विविधांगी संशोधन व्हावे.

2. मानवतावादी शिक्षणपद्धती अशा स्वयंसिद्ध कृष्टिक–कल्चरल परंपरांची माहिती कवेत घेते. माहीत झालेल्या ज्ञानाचा प्रसार करणे, त्याची टीका नव्हे, पुरोहितवर्गाच्या ज्ञानच्या मक्तेदारीचे परिणाम स्पष्ट करायला ते पुरेसे आहे. मराठीत प्रगत संकल्पना व सिद्धांत का हद्दपार आहेत, हे या तुलनात उघड होईल. मराठी व हिमाचल प्रदेशातील अंगामी लोकगीतांचा तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यास कधी होणार?
3. संरचनात्मक भाषाशास्त्र व मार्क्सवादाकडून टीका केल्याप्रमाणे वैज्ञानिकदृष्ट्या नमुन्यावर बेतलेले सामाजिक शास्त्रांत जशी कृष्टिक–कल्चरल वैशिष्ट्यांची गणती सकारात्मकतेने कृष्टी–कल्चरची व्याख्या करण्याचा प्रयत्न करते. बौद्धिक संरचनांची धास्ती, भाषाशास्त्रीयदृष्ट्या उत्तर-संरचनावाद व नवइतिहासवादाकडून टीका केली गेलेली नमुन्यानुसारी चिकित्सा खऱ्या अर्थाच्या तिच्या बंदिस्त व आदर्शवादी परिभाषेत समजून घेण्याचा प्रयत्न करते. यातील उत्तर-संरचनावाद, नवइतिहासवाद अशा अनेक संकल्पनाच मराठीत नीट रुजल्या नसल्याने कृष्टिक–कल्चरल मीमांसा अत्यंत सामान्य व सुलभ परिभाषेत रूतून पडली आहे. कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासासाठी तिच्यावर प्रभुत्व मिळवावे लागेल.
4. शेवटची व्याख्या सामाजिक संस्थांचे वर्णन करणारी आहे. कुठलीही संस्था या सत्तेच्या संबंधांच्या परिभाषेत 'संस्कृती' बघायला शिकवतात. त्या कृष्टिक–कल्चरल राजकारणापासून अलिप्त राहू शकत नाहीत. उदाहरणार्थ, ज्ञानाच्या पारंपरिक मक्तेदारीमुळे बहुसंख्य संस्था स्वातंत्र्यपूर्व काळात पुरोहितवर्गाच्या ताब्यात होत्या. ज्ञानाचे उत्पादन व विक्री तसेच अज्ञान प्रसारसुद्धा त्यांच्यामार्फत होत होता व आहे. त्याची चर्चा आपण अर्जुन अप्पादुराईंच्या स्वामी पार्थसारथी मंदिराच्या सामाजिक कृष्टी–कल्चरच्या संशोधनाच्या आधारे

केली आहे. स्वातंत्र्यानंतर कोल्हापूरच्या शिवाजी विद्यापीठात शाहू इतिहास संशोधन केंद्र उभे राहिले. त्यामुळे ब्राह्मणेतर संशोधक ऐतिहासिक संशोधनात प्रतिपारिभाषित रचू शकले. बखरी, पुराणेतिहास व वास्तव इतिहासाचे इतिहासशास्त्र मराठीत का विकसीत झाले नाही.

4.15 निर्णायकपणे संघर्षात्मक सांस्कृतिक अभ्यासाची वैशिष्ट्ये

वरीलपैकी बौद्धिक व भाषेशी संबंधित व्याख्या, ज्याला रेमण्ड विल्यम्स कृष्टी–कल्चरच्या "आंतरिक" प्रक्रिया म्हणतो, त्यांना कवेत घेतात. दुसऱ्या दोन वैज्ञानिक प्रत्यक्षवादी व ऐतिहासिक संस्थात्मकवादी, ज्याला तो 'संस्कृतीची सर्वसाधारण प्रक्रिया' म्हणतो, ती व्यापतात. या लेखकद्वयांनी इथे "आंतरिक" प्रक्रियेचे नाम बौद्धिक जीवनातील आणि कालातील तिच्या गृहीत मध्यस्थांच्यासाठी विशेष या दोन्ही म्हणून आणि सर्वसाधारण प्रक्रियेचे नाम, "जीवनाच्या समग्र मार्गांतील" तिच्या गृहीत आकारांचे वर्णन केले आहे (1977:17). विल्यम्सकरता "संस्कृती" एखाद्या व्यक्तीचे/कर्त्याचे "आंतरिक" विश्व आणि व्यक्तीच्या त्याच्या भागांच्या बेरजेपेक्षा मोठा एक परिपूर्ण म्हणून समाज घेरतो. उलट मराठीत माणसाला अशा व्यामिश्र सोळा संस्कारांशी संबंधित मंत्र आणि विधींच्या धार्मिक रचनाच पुरत्या घेरून टाकतात. धर्मनिरपेक्ष व्यामिश्र संरचनांना त्या व्यक्तीला 'रचण्यात' फारसे स्थान नाही. शिवाय या कर्त्याच्या ओळखीचा कणा व उतरंडीतील विशिष्ट "आंतरिक" उपसंस्कृती असते. ही सनातन धर्म परंपराच पुरोहितवर्ग वर्चस्व टिकवणाराच भारतीय समाजाचा इतिहास असल्याचे सिद्ध करणाऱ्या सुमंत मुरंजनांच्या मौलिक पुस्तकांचे संदर्भ आपण पहिल्या खंडात दिले आहेत. उलट ही भारतीय धर्मवर्चस्वाची प्रमेये खोडणाऱ्या विल्यम्सच्या कृष्टी–कल्चरच्या दोन्ही व्याख्या पूर्णपणे ऐतिहासिक आहेत. उदाहरणार्थ, संपूर्ण संस्कृती-culture व समाजमध्ये तो प्रतिपादन करतो की, कृष्टी–कल्चरची 'कल्पना' या दोन्ही अर्थाने ब्रिटनमधील वाढत्या औद्योगिकीकरणवाद आणि अधिक वैशिष्ट्यपूर्णतेने मुक्त भांडवलशाहीच्या तुकडेमोडीच्या व्यक्तिवादाला प्रतिसाद देते. याच्या उलट भारतीय जातकेंद्री उतरंडीतील सामूहिकतावादात व्यक्तिवादाची

तुकडेमोड फार महत्त्वाची मानली जात नाही. जातपंचायतींच्या अलिखित नियमांनी व्यक्ती जखडलेली असते. म्हणूनच जातपंचायतीच्या कौमार्य परीक्षेत विवाहापूर्वी कुमारीला दिव्य करावे लागते. अशा रूढींना विरोध करण्यासाठी स्वातंत्र्यानंतर पाऊण शतकानंतर सामाजिक चळवळ उभी राहते. उलट विल्यम्सला सर्वात जास्त कृष्टी–कल्चरच्या व्याख्येत दाखवून द्यायचे आहे की, आंतरिक प्रक्रिया व सर्वसाधारण प्रक्रिया या दोन्ही बाजूंनी 'संस्कृती' ही परिवर्तनाच्या टीकेचा विषय होऊ शकते. याच्या उलट वैदिक धर्मपरंपरांच्यावर टीकाच नव्हे; तर त्यांच्या तुलनावर कडक बंदीच होती. परधर्म भयावहः स्वधर्म निधर्म श्रेयः

अशाप्रकारच्या संस्थात्मक कृष्टिक–कल्चरल टीकांचा अंतर्भाव धर्मावरील टीकेत मराठीत झालेला दिसतो. परंतु तो वर्णनात्मक पातळीवरचा प्रासंगिक हल्ल्यांचा प्रकार राहिला आहे. उलट पाश्चात्त्य प्रबोधनात कृष्टी–कल्चरची ऐतिहासिक व बौद्धिक व्यामिश्रता हा संस्थात्मक टीकेचा विषय बनला आहे. गिर्ट्झने संहितात्मक (textual) म्हणून कृष्टी–कल्चरची संकल्पना, जिला तो 'निर्णायकपणे चिन्हमीमांसात्मक म्हणतो, तिचा विकास केला आहे (1973 : 5) आणि ते 'सामाजिक पारिभाषित' त्याच्या नष्ट होणाऱ्या प्रसंगापासून सुटका करून आणि त्याला पाठपुरावा करण्यासारख्या संज्ञात बांधून ठेवण्याचा प्रयत्न करतो (1973 : 20). याचा अर्थ, कृष्टी–कल्चरची ही संकल्पना निर्बुद्ध अमूर्त सर्वसाधारणीकरणात न पडता तिच्या स्वतःच्या तपशिलाच्या तत्काळतेत कैद होणे टाळण्याचा प्रयत्न करते (1973 : 24). ग्रीट्सने दाखवलेले कृष्टी–कल्चरच्या संकल्पनेतील धोके मराठीतील अभ्यासात फार मोठ्या प्रमाणात आढळतात. त्याच्या मते, जनसाहित्याचे संकलन अथवा सकारात्मक शास्त्र'वस्तुस्थिती'च्या तपशिलाचा धोका निर्माण करतात. संरचनावादाची अमूर्तता किंवा मोठमोठे संस्थात्मक इतिहास निकष वैश्विकतेचा धोका उभा करतात. या धोक्याविरोधात ग्रीट्स सुचवतो की, ''कृष्टिक–कल्चरल संस्थांचे 'घनदाट वर्णन' की जे अर्थपूर्ण संरचनांची स्तरीकरण झालेली श्रेणीबद्धता दाखवते, ते स्पष्ट करायला हवे'' (1973 : 7). ऐतिहासिक समाजशक्तीच्या विशिष्टतेत आपण कृष्टी–कल्चर म्हणजे त्या

प्रसंगांना प्रस्थापित करण्याद्वारेच केवळ संपादन करणे शक्य आहे. ग्रीट्ससाठी कृष्टिक–कल्चरल मीमांसेतच सिद्धांत बांधण्याचे एक कठीण काम आहे. अमूर्त नियमिततेला नियमात बसवणे नव्हे परंतु दाट वर्णन शक्य करणे, नमुना उदाहरणातील सर्वसाधारण करणे नव्हे परंतु त्यांच्यामध्येच सर्वसाधारणीकरण करणे होय (1973 : 26).

4.16 सांस्कृतिक अभ्यासाचे काही सैद्धांतिक आधार

आपण दुसऱ्या खंडात कृष्टिक–कल्चरल सिद्धांताचा परिचय करून दिला आहे. त्याचे उपयोजन साहित्य समीक्षेकडून कृष्टिक–कल्चरल समीक्षेकडे वळताना काही मार्गदर्शक निष्कर्ष डेव्हिस व शेहलेरिफरने आपल्या ग्रंथाच्या शेवटी नोंदवले आहेत. ज्या रेमण्ड विल्यम्सची उपेक्षा भारतात झाली, त्याच्याच भूमिकेला या लेखकांनी अग्रस्थान दिले आहे. यावरून भारतीय कृष्टिक–कल्चरवाद्यांपुढील आव्हानाची कल्पना येईल. विल्यम्सने फार मोठ्या प्रतिकूल परिस्थितीत कृष्टिक–कल्चरल मीमांसेचा पाठपुरावा इंग्लंडमध्ये केल्याचे बरेच तपशील आपण दोन्ही खंडात नोंदवले आहेत. त्याने आपल्या पहिल्याच ग्रंथात संकल्पना म्हणून 19व्या शतकातील 'कृष्टी–कल्चर' या संज्ञेचा शोध घेतला. तो गिर्ट्झसारखा नव्हता. त्याचे ध्येय कृष्टी–कल्चर समजून घेण्यापेक्षा ती बदलणे हे होते. परंतु या पाठलागात तो ज्ञान व सत्ता, संस्थात्मक परिवर्तनीय टीका आणि कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचे उद्देश व विषय यांच्यामधील काटेकोर फारकत करण्यातील समस्या व धोके दाखवतो. विल्यम्स लिहितो, ''एखादी कृष्टी–कल्चर जी जोपर्यंत जगली जात आहे, तोवर ती नेहमीच अंशतः अज्ञात, अंशतः अनाकलनीय असते. समाजधारणा हा नेहमीच एक दीर्घ प्रवासाने घेतलेला शोध असतो. कारण जाणीव निर्मितीच्या आधी येत नाही आणि अज्ञात अनुभवासाठी कुठलेच सूत्र नाही'' (1957 : 334). कृष्टी–कल्चरची ही व्याख्या ग्रीट्सचे निर्णायक स्पर्धात्मक म्हणून कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचे वर्ण प्रमाणित करते (1973 : 29). ''आम्ही या पुस्तकांत रूपरेखा सादर केल्याप्रमाणे ती समीक्षा व टीका यांच्यामधील गुंतागुंतीचे संबंधसुद्धा सिद्ध करते. हे पुस्तक कृष्टिक–कल्चरल

अभ्यासाची ऐतिहासिकता ना सकारात्मक तपशिलता कैदी ना इतिहासातीत घनत्वाचे काम यशस्वी करणे याचे वर्णन करते. बाख्तिनचे संवादी सौंदर्यशास्त्र त्यासारखेच गुंतागुंतीचे इतिहासशास्त्र वापरण्याचे प्रयत्न करते, जसे डेरिडाचे संकल्पनात्मक व्याकरणशास्त्र, लकांप्रणीत मनोविश्लेषण आणि याकोबसनचे वैज्ञानिक चिन्हशास्त्र समांतर वर्णनात्मक टीका करण्याचा प्रयत्न करतात'' (234). एवढ्या मोठ्या व्याप्तीचे सैद्धांतिक प्रभुत्व मराठीतील एकारलेल्या समीक्षकांत अपेक्षित आहे. या तुलनेत प्रस्तुत व्याख्येत विल्यम्स ऐतिहासिकदृष्ट्या ती आर्नोल्डच्या परंपरेत वैश्विक व ज्ञानातीत कल्पना वाटते. तिची प्रस्थापना करण्याचा प्रयत्न तो करतो. विल्यम्स व ग्रीट्स हे दोघेही 'संस्कृती' या शब्दांत स्पर्धा निश्चित करतात. ती तिची व्याख्या करण्यासाठी ज्ञानातीत अर्थाच्या परिभाषेत नव्हे की, स्थानिक बोलीभाषेच्या परिभाषेत नव्हे; परंतु ज्याला ग्रीट्स 'सामाजिक पारिभाषिताचा प्रवाह' म्हणतो त्यात आहे (1973 : 20).

थोडक्यात, आपण 'संस्कृती'च्या वंशावळींचा विचार केवळ पुरोहिती बखरींवर विसंबून न करता ऐतिहासिकदृष्टीने स्पर्धेच्या संदर्भात घ्यायला हवा. त्यासाठी फूकोचे सिद्धांत महत्त्वाचे आहेत. तो म्हणतो की, संस्कृती-culture कोणत्याही एकसूरी अंतिमतेच्या बाह्यघटनेचा एकारलेपणा नोंदवण्याचा प्रयत्न करते. तिने त्यांचा शोध सर्वात जास्त अभिवचने न देणाऱ्या जागेत घेतलाच पाहिजे. जिच्यात आपला कल इतिहासाशिवाय आहे असे जाणवण्याकडे झुकतो. भावनात, प्रेम, सदविवेक, अंतःप्रेरणा (जेणेकरून) जेथे ते वेगवेगळ्या भूमिकांत गुंतलेत अशा निरनिराळ्या दृश्यांना अलग करण्याचा प्रयत्न केला पाहिजे (1973 : 131-40). या दृष्टीकोनात खुद्द संस्कृती जे काही आपणाला इतिहासाशिवाय आहे ते जाणवण्याकडे आपला कल झुकतो. टीकेचा हा दृष्टीकोन मानसशास्त्रीय, भाषाशास्त्रीय, संकल्पनात्मक आणि सामाजिक धारणा आपण या पुस्तकाच्या आधारे शोधायच्या आहेत. या अभ्यासाचा उद्देश संस्कृतीच्या आकलन व परिवर्तनाच्या शक्यता निर्माण करणे हा आहे. परक्यांच्या जीवनाशी संपर्क आणायला तो उपयोगी पडतो. हे अपरिचित

आपल्यापैकीच आहेत. ही साध्ये 'विलक्षण', 'विशिष्ट', 'अप्रिय', 'घाणेरडे' सगळे काही परिचित करून घेता येते. आर्नोल्डने यालाच टीकेचे 'भयानक शिक्षण' असे लेबल लावले होते. कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासात सौंदर्यशास्त्र व नीतिशास्त्र, वाङ्मयीन व सांस्कृतिक अभ्यासांचे एकमेकांसंबंधात पुनर्प्रबोधन व्हायला हवे. असेच प्रयत्न न्युझिलंडमधील सायमन ड्युरिंगप्रमाणे बर्मिंगहॅमच्या केंद्रापासून प्रेरणा घेऊन अनेक देशांतील विद्वानांनी केले होते. भारतात मात्र या अभ्यासाचे संस्थाकरण झालेले नाही, ही उणीव जागतिकीकरणात जास्त तीव्रतेने होत राहणार असे वाटते. ही सांस्कृतिक साक्षरता नव्या संशोधन विषयांच्या बिकट वाटेवर नेते.

सायमन ड्युरिंगने संपादित केलेल्या *कल्चरल स्टडीज : रीडर* (1993) मधील नामवंतांचे निबंध या क्षेत्रातील विकासाचे गतशतकाच्या शेवटच्या दशकापर्यंतचे चित्र स्पष्ट करतात. त्याची संपादकाची प्रदीर्घ प्रस्तावना अभ्यासपूर्ण आहे. या विद्याशाखेच्या उगमापासून आज तिची वाढती लोकप्रियता पाहता मराठीला तिच्यापासून फार काळ दूर राहता येणार नाही. अनेक देशांतील या अभ्यासाचा विकास आणि वेगवेगळ्या नमुन्यांची ओळख संपादकाने उदाहरणांच्या आधारे करून दिली आहे. 'सांस्कृतिक साक्षरता', 'दुसऱ्या महायुद्धानंतरच्या पोटसंस्कृती', 'रोजचे दूरदर्शन आणि प्रेक्षक ते 'राष्ट्रीय कृष्टिक–कल्चरल धोरण' अशा प्रकारच्या संशोधनाची ही घोडदौड आहे. अर्थात, या कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचे आंतरविद्याशाखीय स्वरूप व राजकीय भूमिकांच्यावरून होणारे वाद चालूच राहणार. या क्षेत्रातील प्रमुख समस्यांची उकल करताना या विद्याशाखेतील बदलणाऱ्या आवडी व पद्धतींचा आढावाही संपादकाने घेतला आहे. सैद्धांतिक पारिभाषितापलीकडील रोजच्या जगण्यातील दडपलेले आवाज व मानवजाती वर्णनाला महत्त्व दिले जात आहे. प्रसार माध्यमे हे एक स्वतंत्र कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचे क्षेत्र निर्माण झाले आहे. लोकप्रिय व उच्चभ्रू संस्कृती यांच्याकडे पाहण्याचे नवे दृष्टीकोन तयार झाले आहेत. स्थानिक पलीकडे वैश्विक लोकप्रिय कृष्टी–कल्चरची संकल्पना रूढ झाली आहे. संस्कृत्यांचा गुणाकार व वाढता संकर 'लोकप्रिय' या संकल्पनेविषयी नव्या समस्या निर्माण करीत आहे. 'रोजचे जगणे'

हाच महत्त्वाचा विषय कसा झाला आहे, हे स्पष्ट करून प्रस्तावनेचा शेवट करताना ड्युरिंग लिहितो :

> ... इथे कदाचित इतरत्रपेक्षा अधिक कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास, जे आपणाला जगाशी पुन्हा जोडतात, त्या इतिहास लेखनांच्या वळणांशी जोडतात. त्यांच्यात विसर्जित होतात. ते अशा मार्गाने की ज्यांना गृहीत धरणे शक्य नाही आणि ज्यांच्यात आमच्या देण्यात आलेल्या अस्मिता, आमचे 'उगम' कमी सुरक्षित वाटायला सुरुवात होते म्हणून हे जणू काय रोजच्या जगण्याला केलेले आवाहन शोध घेता न येणारे प्रश्न जसे सामाजिक भेदांचे संबंध, जीवनव्यवहार आणि कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाकडून, औपचारिक भाषणाकडून हे सुरू केले होते ते टाळणे शक्य नव्हते. परंतु वस्तुस्थिती *ही की रोजच्या जीवनाचे संहिताकरण व ऐतिहासिकीकरण त्याच्या सर्व मोहासह करणे ह्या प्रकारच्या अडचणींकडे नेते.* ही एक वेगळी खूण आहे की ह्या विद्याशाखेकडे जगण्याला आवश्यक असणारे बरेच आहे. *खूप काही काम करायचे राहिले आहे* (प्रस्तावना 25, तिरपा ठसा माझा).

''खूप काही काम करायचे राहिले आहे'' असल्याची खरी जाणीव स्टीव्हन टोटोसी डी झिपेन्नेक व तुतून मुखर्जीने संपादित केलेल्या *कम्पॅनियन टू कम्पॅरेटिव्ह लिटरेचर, वर्ल्ड लिटरेचर ॲन्ड कम्पॅरेटिव्ह कल्चरल स्टडीज* (2013) ची प्रस्तावना आणि तुलनात्मक कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासावरील लेख वाचताना होत जाते. इंटरनेटवरील जगभरचे एका वेबजर्नलवरील गेल्या दशकातील कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाविषयीचे लेख जमवून नमुना पाहणी केली. तिचे निष्कर्ष पुढे मराठीतील या क्षेत्राची अवस्था तपासण्यासाठी दिले आहेत. त्या आधी या संपादकांनी प्रस्तावनेत जगभरची विद्वत्ता इलेक्ट्रॉनिक संचारणात जोडण्याचे महत्त्व स्पष्ट केले आहे. त्याला ते 'तुलनात्मक मानव्यशाखा' म्हणतात. पाश्चात्त्य देशात तुलनात्मक साहित्य व कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास यांच्यात विभाजन रेषा मारली जाते. इतर देशांत 'तुलनात्मक साहित्या'चे पुनरुज्जीवन कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचे तत्त्वज्ञान वापरून केले जात आहे. समावेश

करून पण तुलनात्मक कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाच्या क्षेत्राशी मर्यादित नव्हे. तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यास ही तुलनात्मक साहित्य व कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास-वजा पहिल्याचा युरोपकेंद्रिततावाद व राष्ट्रीय दृष्टीकोन यांच्या तात्त्विक मतांची जोडाजोड आणि तिच्यात कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाच्या वैचारिक प्रबोधनाचा समावेश आहे (प्रस्तावना viii). सर्वच प्रकारातील हे लेखन मूलतः तुलनात्मक असते ही त्यांची व्यापक भूमिका आहे. ती पुढे अधिक स्पष्ट होत जाईल.

4.17 भारतीय समीक्षेतील आजच्या समस्या आणि जागतिक तुलनात्मक कृष्टिक-कल्चरल-सांस्कृतिक अभ्यास

भारतीय भाषा व कृष्टी–कल्चरचा अभ्यासक जॉन ऑलिव्हर पेरीच्या समीक्षेतील इंग्रजी पुस्तकाचे नाव फार अर्थपूर्ण आहे : *ॲब्सेन्ट ऑथॉरॅटी : इश्यूज इन कन्टेम्पररी इन्डियन इंग्लिश क्रिटिसिझम* (1992). अमेरिकन संशोधक जॉन पेरी (जन्माने फ्रेंच) याच्या पुस्तकाच्या शीर्षकातील 'अनुपस्थितीत अधिकाराचे' रूपक मराठी कृष्टिक–कल्चरल समीक्षेला नवी दिशा देणारे आहे. पहिल्याच प्रास्ताविक प्रकरणात त्याने आपल्या तुलनात्मक कृष्टिक–कल्चरल अति-समीक्षेची ध्येये, संज्ञा व समस्याही स्पष्ट केल्या आहेत. भारतीय इंग्रजीतील नमुना उदाहरण निवडून त्याने 'अनुपस्थित सत्ता'हाच सिद्धांत रचला आहे. आपण वारंवार भारतातील परंपरावाद्यांचा सिद्धांत विरोध व सुलभीकरणाच्या शापाचा उल्लेख केला आहे. पेरीने 'वैदिक संस्कृती' व जगभरच्या साहित्याच्या तुलना करीत या कृष्टिक–कल्चरल समीक्षेतील आज्ञा देणाऱ्या केंद्रिय सत्ता सिद्धांताच्या अभावाचे स्पष्टीकरण केले आहे. सलमान रश्दी व इतरांनी भारतीय साहित्य समीक्षेतील अभ्यासपद्धतीच्या अनुपस्थितीवर बोट ठेवल्याची साक्ष त्याने काढली आहे. ''एक व्यक्ती म्हणून जरी देशी नसलो, तरी जो भारत व तिच्या 'संस्कृतीची' काळजी वाहणारा म्हणून मी या 'देशी' बौद्धिक पारिभाषिताला योगदान देण्याच्या काही किंचित आशेने मी लिहितो... दुर्दैवाने, ती दूरची व तात्पुरती इच्छादेखील माझ्या जन्माचा (फ्रांस) किंवा 'सांस्कृतिक' वारसा व बौद्धिक जीवन (यु. एस्. ए.) यांच्यासाठी मनात बाळगणे शक्य आहे. नंतर जी कारणे स्पष्ट करण्याची

गरज आहे, भारतीय साहित्य व त्याची समीक्षा यांना विश्व इंग्रजी साहित्यात आणि त्याच्या समीक्षेत असे कडेला ढकललेले खूप लहान स्थान... (45).

बहुभाषिकता व बहुकृष्टिक–कल्चरलता यामुळे एकसंध सिद्धांत किंवा सुसंगत व्यवहार रचण्याचा प्रयत्न, समीक्षेची क्रिया किंवा साहित्याचा सिद्धांत याचा दावा आता किंवा भविष्यात करणे शक्य नाही. हे संपूर्ण म्हणून एकाच भारतीय किंवा संपूर्ण भारतीय कृष्टी–कल्चरची सेवा करणे शक्य नाही. याच भूमिकेतून पेरी भारतीय साहित्य व 'संस्कृतीकडे' बघतो. हे आपण वापरलेल्या 'उतरंडीचा कोंडवाडा' हे रूपक या विवेचनाला पुष्टी देणारेच आहे. त्याने याच दृष्टीकोनातून आपल्या पुस्तकाचे शीर्षक निवडले आहे. तो लिहितो :

> ध्येय एकतर कार्यक्षम नाही की ह्या संघर्षमय संदर्भात अधिकाराने 'सांस्कृतिक' दादागिरी प्रस्थापित करायला अपेक्षित नाही. ह्या पुस्तकाला अनुपस्थित अधिकार हे नाव देण्याचे एक कारण आहे. कारण भारतीय इंग्रजी समीक्षा कोणत्याही पूर्वपरंपरांशिवाय योग्यप्रकारे पुढे जात आहे. हा भविष्यातील भारतीय समाज आणि त्याच्या बहुसांस्कृतिक वैविध्याच्या स्वरूपासाठी निर्णायक प्रश्न आहे (9).

हडप्पा 'संस्कृती' व वैदिक धार्मिक साहित्यापासूनच्या अर्थाच्या 'सांस्कृतिक' व्यवस्था यात निर्णायकपणे महत्त्वाच्या समजल्या जात, त्या पदनाम व कायद्यांचा समावेश धरून ब्राह्मणांच्याकडून नियंत्रण केल्या होत्या, असे पेरी म्हणतो. केवळ ब्राह्मणच जगण्यासाठी आवश्यक लेखी कायद्यांचे अर्थ जपत ते लावू शकत. अक्षरशः प्रागैतिहासिक काळापासून राजे लोक व त्यांच्या प्रजेसाठी जीवन व मरणाचे नियमन करीत. एकेकाळीचे खेड्यातील ब्राह्मण आता राष्ट्रीय, वाङ्मयीन व शैक्षणिक व्यक्ती यू. आर. अनंतमूर्ती यांच्याकडून एक मर्मभेदक समकालीन कथा (कन्नडमध्ये) सांगितली गेली आहे. ती जास्तीत जास्त ब्राह्मणांच्या खेड्यातील विधींचे, नियमांचे अर्थ लावणारे सर्वात विद्वान व सन्माननीय आणि प्रश्नातीत ब्राह्मणांच्यासाठी प्रस्थापित केलेल्या सत्तेतील संघर्षाची कथा आहे (38, 39). अनंतमूर्तींच्या गाजलेल्या *संस्कार* या

कादंबरीच्या आधारे केलेली अशी कृष्टिक–कल्चरल समीक्षा मराठीत नाही. त्यामुळे मराठी 'भयानक शिक्षणाच्या' उच्च पदव्या मिळालेले उच्च पदस्थही ती वाचताना त्यांचे अज्ञान उघडे पडत जाते. म्हणूनच आपल्या कृष्टिक–कल्चरल समीक्षेला प्रेरणा देणारा एकच उतारा पाहू. भारतीय साहित्य व समीक्षेच्या मर्यादांचे मूळ शोधताना तो लिहितो,

> *हा इतिहास नंतर काय सुचवत असेल तर ते हे की, साहित्य जगण्यासाठी भारतीय समाजात मुक्तीची शक्ती असण्यापेक्षा ते जीवन नियंत्रण करण्यासाठी गुप्त व मंगल भाषा पद्धती बनून राहिले आहे.* साहित्य हे सत्ताधारी कायदा म्हणून (कदाचित त्याच्या उपयोगाबाबत हिब्रू व मुसलमानीमधील साहित्यासारखाच) कार्य करते. चांगल्या बुद्धीने किंवा चैतन्याने वापरलेला शब्द म्हणून नव्हे. आणि *कायदा हा मुख्यत्वे नागरी नाही, तो निर्णायकपणे धार्मिक आहे,* याचा अर्थ वैश्विक, ब्रह्मांडी. रोजच्या जीवनाच्या कठीण कामापासून त्याचे कामकाज बाजूला काढले आहे, जरी विधी म्हणून ती रोजचा दिवस न पार पाडणे, एखाद्याची अस्मिता, सामाजिक पत, समाजातील संबंध टिकवून ठेवण्यासाठी निर्णायक आहे. ह्या वस्तुस्थितीचा अर्थ स्पष्ट आहे. *जेव्हा मध्ययुगात, कलेचे नियंत्रण करणारी शास्त्रे, नृत्य ते काव्य, रसांची सौंदर्यशास्त्रीय पद्धत स्थापन केली.* हे आठ रस की जे वैश्विक आहेत, त्यांच्या अन्य सर्व भावनांचा समावेश असतो, आणि *वस्तुतः सर्वच अर्थनिरूपणात अंतिम गूढ ब्रह्मानंदाचा सर्वश्रेष्ठ रस हे एक सर्वात थोर काव्याचे वैश्विक ध्येय व परिणाम आहे* (39, तिरपा ठसा माझा).

साहित्यातून आध्यात्मिक मुक्ती मिळवण्याची ही परंपरा संतांच्या भक्ती चळवळीत चालू राहिली. अशा प्रकारे धार्मिक भावना न्याय निवाडा, वाङ्मयीन मूल्यासाठी हीच अंतिम सत्ता नियंत्रण करते. पण, **या सौंदर्यशास्त्रात एक प्रकारची आध्यात्मिक मुक्ती साहित्यातून मिळवली आहे, तर ते पृथ्वीवरील जीवनात मुक्ती देत नाही अथवा अर्थपूर्ण यज्ञात सामान्य ओझी बदलत नाही.** भक्ती

साहित्यसुद्धा, सूफी साहित्याप्रमाणे, ''ब्राह्मणी हिंदुत्ववादाच्या धर्मग्रंथविरोधी सर्वात बंडखोर, गूढ अत्यानंदाचे परिणाम ऐहिक भूमीवरील संबंध बदलत नाहीत. पण वस्तुतः त्यांना टाळण्याद्वारा किंवा त्यांच्या पलीकडे जाऊन त्यांना बळकट करायला मदत करतात. जीवनाच्या बाहेर जाऊन भक्तीतील ब्रह्मानंदाच्या ब्रह्मांडातील जीवनात जाऊन, कर्माच्या, अन्य ब्राह्मणी दृष्टीकोनातून नेमून दिलेल्या विधीबाबत उदासीन तसे करतात'' (39). अशा पद्धतीचे भारतीय साहित्याच्या 'विधिमय अनुभव' हीच अधिकाराची चिन्हे धार्मिक व जातींचे स्पष्ट उल्लेख करून कुणीही भारतीय समीक्षकाने काव्य समीक्षा कोणत्याच भारतीय भाषेत फारशी केलेली नाही. विधी व मंत्रांचे निरर्थक नियमच तुलनात्मक साहित्याच्या अभ्यासाला कसे मारक आहेत, याची चर्चा आपण स्टालच्या प्रबंधाच्याआधारे पहिल्या खंडात केली आहे. विल्यम्स ज्याला 'जगलेली संस्कृती' म्हणतो, तिच्यात आणि 'भयंकर' शिक्षण व समीक्षेतील पेरी म्हणतो तो मोठा फरक व अंतर हीच भारतातील आजच्या जात-धर्म युद्धांची परिणती आहे. हे ॲन ग्रेचे *रिसर्च प्रॅक्टीस फॉर कल्चरल स्टडीज* (2003) किंवा बेन फाईनचे थिअरीज *ऑफ सोशल रिसर्च : रिसर्चस् बिहेविंग बॅडली* (2010) ही नव्या शतकारंभीची पुस्तके वाचल्यास लक्षात येईल. फाईनने पुस्तकाच्या प्रारंभीच उद्धृत केलेल्या तीन ओळींची आशसूत्रे मराठी मनावर ठसावी म्हणून तेवढाच मजकूर इथे घेऊ. ग्रेची भूमिका पुढील प्रकरणात पाहू. फाईन 'मॅड हॅटर व मार्च हॅरेची क्षमा' म्हणून उद्धृत करतो : ''भांडवल सामाजिक आहे असे म्हणणे म्हणजे सामाजिक हेच भांडवल आहे असे म्हणणे, तीच बाब मुळीच नाही''(प्रीफेस, viii). हेच भारतातील 'सांस्कृतिक' भांडवलाला लागू आहे. अशा प्रगत नमुन्यांच्या आधारे " स्वातंत्र्योत्तर भारतातील मतदारांच्या पहिल्या निवडणूक यादीचा तुलनात्मक कृष्टिक-सांस्कृतिक-कल्चरल अभ्यास" हा संशोधन विषय क्रांतिकारक ठरेल. लोकशाहीवर परदेशी संशोधकांचे प्रबंध आहेत. सामाजिक कृष्टिक-सांस्कृतिक-कल्चरल रचनांचा संघर्ष आणि परिवर्तनाची दिशा तो स्पष्ट करेल. सरंजामदारांना मतदानाचा हक्क जात-धर्मनिरपेक्ष समतेच्या लोकशाही धोरणानी द्यायचा नव्हता. महाजनशाहीचे वर्चस्व परंपरेने

टिकवायचे होते. उपखंडाच्या मतदार याद्या तयार करणे हेच मोठे आव्हान होते ते कसे पेलले हाच एक रंजक व उद्बोधक विषय आहे. त्या मूळ याद्यांतील बदल भारतीय लोकशाहीची उत्क्रांती स्पष्ट करतात.

प्रकरण पाचवे

सांस्कृतिक अभ्यास : जागतिकीकरणातील नवे-जुने प्रकार

जर विसाव्या शतकाच्या शेवटी... एखादा चिकित्सेची पद्धत की जिच्याद्वारे सामाजिक जीवनाचा गुंता समजून घेण्याची पद्धत शोधणार असेल तर त्याने सामाजिक मानवशास्त्रज्ञाच्या मानवजातवंशशास्त्रीय सरावासारखे काही तरी शोधण्याची अपेक्षा बाळवावी (स्ट्राथेर्न, 1999).

रिसर्च प्रॅक्टिस फॉर कल्चरल स्टडीज... या ॲन ग्रे (2003 : 11) च्या ग्रंथातील भाग 1 'मानवजात वर्णन पद्धती' च्या सुरुवातीला वरील उद्धृत दिले आहे.

बार्केरप्रमाणे ॲन ग्रेच्या वरील पुस्तकाची निवड ती बर्मिंगहॅम विद्यापीठाच्या कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास व समाजशास्त्र विभागातील विद्यार्थिनी व प्राध्यापिका आहे म्हणून केली आहे. पदवीपूर्व व पदव्युत्तर वर्गांच्या अभ्यासक्रम व संशोधन प्रकल्पांचा सखोल अभ्यास करून तिने हे पुस्तक लिहिले आहे. तिच्या प्रस्तावनेचा पहिला परिच्छेद व पुढे भारतातील व अनिवासी भारतीयांच्या संदर्भातील तिने दिलेली काही इंग्रजीतील संशोधनाची नमुना उदाहरणे आपल्या मराठी 'सांस्कृतिक' अभ्यासांना नव्या दिशा देणारी आहेत. अशा अनुभवावर आधारित प्रेरणादायी ग्रंथांची उदाहरणे आपण पाहिली आहेत. ती लिहिते :

> हे पुस्तक लिहिण्याचा माझा हेतू विद्यार्थी व संशोधकांचा कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाच्या विशाल क्षेत्रात सामाजिक जगाच्या काही पैलूंच्या अभ्यासाचा दृष्टीकोन सक्षम करण्याचा होता. हा एक लहान प्रकल्प असेल, एक मूल्यांकनासाठी मापदंड, उदाहरणार्थ, शेवटच्या वर्षा चा शोधप्रबंध किंवा एक अधिक महत्त्वाकांक्षी पदव्युत्तर पदवीचा प्रबंध अथवा पीएच. डी. चा प्रबंध यांच्या मूल्यांकनाचा. निवडलेला विषय व उपलब्ध अभ्यासपद्धतींच्या बौद्धिक बाजू समजून घेण्याची गरज आहे. परंतु जे विचारले पाहिजेत असे अनेक मूलभूत प्रश्न आहेत. आपण तंतोतंत काय करीत आहोत? खुद्द संशोधन म्हणजे तरी काय? आपण संशोधन विषय कसा उत्पन्न करतो? अभ्यासाचा संशोधक व जन्मदाता म्हणून तुम्ही स्वतःला कोणत्या जागेवर ठेवाल? आपणा सर्वांच्यासाठी तेच प्रश्न आहेत आणि सांस्कृतिक प्रक्रियांच्या एखाद्या बाजूच्या संशोधनाला आरंभ करताच ते प्रश्न ताबडतोब पुढे उभे ठाकतात (प्रस्तावना 1).

5.1 'भयंकर' मराठी संशोधन आणि कलात्मक व वाङ्मयीन कैदेतून कृष्टी-कल्चरची सुटका

महाराष्ट्रातील संशोधनाच्या दर्जावर 'भयंकर' टीका होत असते. कट ॲन्ड पेस्ट, वाङ्मयचौर्य ते भ्रष्टाचाराचे आरोप नवे नाहीत. ते सिद्ध झाल्याने दिलेल्या पदव्या रद्द केल्याची उदाहरणे नामवंत विद्यापीठात घडली आहेत. गुणवत्तेच्या जगातील

विद्यापीठांच्या यादीत भारतीय विद्यापीठे तळाशी आढळतात. भारतीय 'नपुंसक' बनवलेली बुद्धिमत्ता व मिथकी काव्यकल्पना (mythopotic) वैज्ञानिक दृष्टीने संशोधन करण्यात दुबळी आहे. हाच आक्षेप घेतला गेला आहे. अशा परिस्थितीत ॲन ग्रेने हा ग्रंथ लिहिण्याचे ध्येय प्रस्तावनेत स्पष्ट करताना *सेंटर फॉर कन्टेम्पररी कल्चरल स्टडीज* (इथून पुढे सीसीसीएस् समकालीन कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास केंद्र-ससांअके) मधील अनुभव स्पष्ट केले आहेत. तिची भूमिका मराठीत महत्त्वाची व मार्गदर्शक आहे. ''तथापि, मला युक्तिवाद करायचा आहे की, कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचे अनेकांपैकी एक मुख्य वैशिष्ट्य हे *कृष्टी–कल्चरला समजून घेण्याचे आहे. ती 'संस्कृती' 'जगण्या'ची घडलेली व 'जगण्या'कडून रचलेली असते.* याचा अर्थ ती रोजच्या जीवनाच्या भौतिक, सामाजिक आणि प्रतीकात्मक व्यवहारांची असते. ही प्रतिमा स्वच्छ येईल अशी भिंगाची रचना मागे जाऊन शोधणे सर्वात जास्त स्पष्ट आहे. ब्रिटिश नमुना उदारहणार्थ, रेमण्ड विल्यम्सच्या 1950 च्या दशकाच्या उत्तरार्धात व 1960 च्या दशकाच्या पूर्वार्धातील लेखनाचे आहे. त्याच्या *संस्कृती आणि समाज* (1958) आणि *दीर्घ क्रांती* (1961) या लेखनकृती *अन्य गोष्टी बरोबर 'संस्कृतीला' तिच्या कलात्मक व वाङ्मयीन संबंधापासून पिरगाळून तोडून व 'संस्कृती' सामान्य आहे यावर जोर देण्याशी निगडित होते.* तिच्या अधिक मानवशास्त्रीय अर्थाने संस्कृती जी रोजच्या जगण्याच्या सामाजिक क्रियाकलापाची निर्मिती म्हणून समजून घेणे हा होता. विल्यम्स संस्कृतीचे लोकशाहीकरण करण्याशी संबंधित होता. आणि एका अर्थाने सामाजिक जीवनाच्या सर्व रूपबंधात उपस्थित म्हणून ज्याचे वैश्विकीकरण करण्याची चिंता होती'' (1-2, तिरपा ठसा माझा).

विल्यम्सची उपेक्षा व लेव्हिसच्या 'भयंकर' थोर समीक्षा परंपरेचे मराठीतील दीर्घकाळचे वर्चस्व जागतिकीकरणात नीट उमगण्यासाठी ग्रेचे पुस्तक अत्यंत महत्त्वाचे आहे. तिने स्पष्ट केलेली भूमिका किती भारतीय संशोधक घेतात याचाही तुलनात्मक अभ्यास होणे गरजेचे आहे. मराठीत अनुकरणात्मक प्रबंधाचे उदंड पीक, वेळ, पैसा यांचा अपव्यय व अज्ञानाचे उत्पादन टाळण्यासाठी तिची प्रस्तावना

गंभीरपणे विचारात घेतली पाहिजे. "अनुभवे आले अंगा तेचि जगा देतसे" ही संत तुकोबांची प्रांजळ भूमिका तिने निभावली आहे. आज पुन्हा मूलतत्त्ववादी हुकूमशाहीकडे कल झुकत असता विल्यम्सच्या बांधणीच्या लोकशाहीकरणाशी शिवशाहीतील शाक्तभाराचा संकर करण्याची गरज आहे. त्याचबरोबर कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासात 'जगलेल्या अनुभवा'च्या प्रतिमा रेखीव येतील, अशी भिंगाची रचना समग्र मराठी संस्कृतीच्या राजकारणाचे अर्थ लावण्यासाठी करता येईल. दलित, ग्रामीण आदि चळवळींची मोट एकाच कृष्टिक–कल्चरल सिद्धांतात बांधण्याचे स्वातंत्र्योत्तर प्रयत्न फसण्याचे कारण रेमण्ड विल्यम्स मराठीत जन्मला नाही हे तर आहेच; परंतु भिन्न क्षेत्रातील बौद्धिक पार्श्वभूमी असणारे विद्वान एकत्र येऊ नयेत अशी कप्पेबंदी उतरंडीतील 'भावनिक संरचनां'नी जन्मतःच केलेली असते. कोणतीही 'संस्कृती' समाजाद्वारे आणि रोजच्या जगण्याच्या व्यवहारामधून आणि 'सामाजिकतेने' रचलेली असते. या पुस्तकाचे अनेकांपैकी एक कलहाविषयीचे महत्त्वाचे मत तिने नोंदवले आहे. ते म्हणजे हे कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास "या क्षेत्रातील संस्कृती व सांस्कृतिकविषयीच्या विचारांच्या गुंतागुंतीच्या व गतिमान वादविवादासाठी महत्त्वाची ठिकाणे राहत आली आणि आहेत" (2). तसे आस्वादनाच्या अफूच्या साहित्य व कृष्टिक–कल्चरल/धार्मिक मराठी मार्केटमध्ये घडलेले नाही, हे स्पष्ट आहे.

हे पुस्तक लिहिण्याचे तीन प्रमुख हेतू तिने स्पष्ट केले आहेत. त्यापैकी महत्त्वाची भोंगळ व ओंगळ स्वार्थी भूमिका बेगडी मानवतावादाआड लपवत अँग्ला-अमेरिकी वाङ्मयचौर्य कौशल्याने खपवण्याचा एक आहे. थोरच चोर मराठी लेखकांचे 'मास्क्स ऑफ कॉन्क्वेस्ट'(विजयाचे मुखवटे) आम्ही (1993, 2017) फाडल्याचे उल्लेख पहिल्या खंडात केले आहेत. बांधिलकी नाकारणारे परंपरा वर्चस्व संवर्धक लेखकच जास्त आहेत. ते ग्रे म्हणते, त्या कृष्टी–कल्चरच्या तुलनात्मक व सैद्धांतिक मीमांसेकडे वळणे शक्यच नाही. याविषयी ती लिहिते :

> ...पहिला, कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासात उपयोगात आणल्या जात असलेल्या मानववंशशास्त्रीय अभ्यासपद्धतींचे टीकात्म निवडक वर्णन देणे हा उद्देश आहे.

या समग्र पुस्तकात मी सातत्याने स्वतःला बुद्धिमंत, संशोधक व लेखक म्हणून एखाद्याने स्वतःला स्थाननिश्चित करण्याच्या महत्त्वाशी संबंधित संदर्भ देणार आहे. अशाप्रकारे मी माझी स्वतःची स्थाननिश्चिती कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास व समाजशास्त्र विभाग, बर्मिंगहॅम विद्यापीठ, त्याचे उत्तराधिकारी समकालीन सांस्कृतिक अभ्यास केंद्र (ससांअकें) यांचे ऋण मान्य केलेच पाहिजे. खरोखर, ह्या पुस्तकाच्या सुरुवातीला भाग ससांअकेमधील विद्वानांनी लिहिलेल्या 1960-80 या काळातील ग्रंथावर भाष्य करतो की, ज्या कालखंडाने, वादविवादाने, सांस्कृतिक अभ्यासाच्या ह्या विशिष्ट स्वप्नवत दृश्याचा उदय पाहिला (प्रस्तावना 2).

5.2 पाश्चात्त्य सांस्कृतिक विज्ञान आणि मराठी सांप्रदायिक-जातीय आखाडे

थोडक्यात ग्रेने ''गट, ग्राहक, उपभोक्ते, दलाल'' वगैरे 'जीवनविश्वे' कृष्टिक–कल्चरल विज्ञानाच्या दृष्टीने कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासात शोधण्याच्या पद्धती जिद्दीने सुचवल्या आहेत. त्या भावी पिढ्यांना उपयोगी पडतील असा विश्वास या विदुषीला आहे. मात्र कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाची व्याख्या, इतिहास व सर्वोत्तम सरावातील ताणतणाव स्पष्ट करण्यासाठी तिने अमेरिकन समाजशास्त्रज्ञ लॉरेन्स ग्रॉसबर्गचा पुढील कबुलीजबाब नोंदवला आहे : ''आमच्यापैकी जे सांस्कृतिक अभ्यासात काम करतात, ते स्वतःला त्याच्या विशिष्टतेची व्याख्या करणे आणि त्याची बाजू लढवण्याची गरज आणि व्याख्येच्या अशा कोणत्याही क्रियेद्वारा कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाच्या चालू इतिहासाला कुलूप-ठोक नकार देण्याच्या इच्छेच्या कात्रीत सापडलेले आढळतात. हे सांगितलेच पाहिजे की, हीच खरी कोंडी आहे''(1996 अ, 179 उद्धृत, प्रस्तावना 3).

हीच कोंडी भारतातील धर्म-सांप्रदायिकता आणि धर्मनिरपेक्षता या 'कोंडवाड्यातील' ''संस्कृतीला कलात्मक व वाङ्मयीन बंधने'' यांच्या मगरमिठीतून 'संस्कृती रोजचे जगणे' शोधण्यामध्ये होत आहे. या क्षेत्राला लोकशाहीकरणाच्या पातळीवर अजून आणता आलेले नाही. याचे कारण, तशा संस्कृती विज्ञाननिष्ठ संस्था

संविधानात धर्मनिरपेक्षता व साम्यवादाचे आश्वासन देऊनही आपण अजून पुरेशा प्रमाणात निर्माण करू शकलो नाही. भारतासंदर्भातील ग्रेने दिलेली काही नमुना उदाहरणेच ही दरी स्पष्ट करतात. उदाहरणार्थ, मराठी माणसाच्या रोजच्या जगण्यातील उच्चभ्रू व लोक कृष्टी–कल्चरच्या धाग्यांचा 'पोत' उलगडण्याची सैद्धांतिक साक्षरता स्थूल वर्णनापलीकडे मराठीत फारशी जाताना दिसत नाही. उलट ग्रेने सातव्या प्रकरणात जगलेल्या 'संस्कृतीच्या' दोन संशोधनांची उदाहरणे दिली आहेत. त्यात संरचनावाद व चिन्हमीमांसेने केलेल्या सामाजिक व कृष्टिक–कल्चरल भांडवलाच्या चिकित्सेचे प्रगत नमुने दिले आहेत. प्रगत देशासाठी हे संशोधन व मराठीतील आस्वादक समीक्षेतील अज्ञानोत्पादनातील 'भयानक' अंतर दाखवायला ते उपयोगी आहेत. ग्रेने उल्लेख केलेल्या "तंत्रज्ञान आणि परंपरा पश्चिम लंडनमधील दक्षिण आशियायी कुटुंबातील श्राव्य-दृश्य संस्कृती" (सांस्कृतिक अभ्यास 3:2) आणि *दूरदर्शन, वांशिकता आणि कृष्टिक–कल्चरल बदल* (1995) इंग्रजी लेख व ग्रंथाशी जोडून भारतीय समाजशास्त्रांच्या विभागातील संशोधकांच्या सुमार चर्चा थोडक्यात पाहू. त्या भारतातील "मध्ययुगीन जातचिन्हे व लोकसभेच्या उमेदवारांच्या चिन्हांचा सांस्कृतिक अभ्यास" भारतात अजून का झाला नाही हे स्पष्ट करतात.

मेरी गिलेस्पीने 'तरुण पंजाबी लंडन रहिवासी'चा मानववंशविज्ञानाच्या दृष्टीकोनातून शोध घेतला आहे. ह्या कृष्टिक–कल्चरल गटात अस्मितेची रचना व परिवर्तनाच्या केंद्रस्थानी दूरदर्शन कसे आहे याचा तपशिलात जाऊन केलेला हा सखोल अभ्यास आहे. गिलेस्पीचे उद्देश हे कृष्टी–कल्चरच्या अतिराष्ट्रीयीकरणाच्या व्यापक प्रश्नांना चालना देणे होते. तिने ते काम स्थानिक व कृष्टिक–कल्चरल दृष्टीकोनातून केले. त्याचा प्रारंभ लंडनच्या दक्षिण हॉल भागातील तरुणांच्या सर्वेक्षणांच्या आधारावर केला. ज्याने तिच्या लक्ष असलेल्या गटातील दूरदर्शनच्या उपयोगाचा परिचय करून दिला. परंतु मुख्यत्वेकरून ती तरुणांचे 'बोलणे' ऐकण्यातून त्यांच्या पसंतीचे जे साहित्यप्रकार पुढे आले त्यांना ती परवानगी देते. हे साहित्यप्रकार 'तू पाहिलेस का?' या गटाच्या सदस्याकडून सर्वसाधारण संवादाच्या

पद्धतीने ओळख करून दिलेले होते. एका कृष्टिक-कल्चरॅलिस्टाची 'साहित्य प्रकाराची' व्याख्या समर्पक आहे : 'साहित्यप्रकार संहितात्मक वर्गीकरणाचे आकृतिबंध म्हणून बघायचे नसतात, परंतु अभिमुखता, अपेक्षा आणि संकेत की जे उद्योग, संहिता व विषयांच्यात फिरत असतात. विशेष विचारासाठी व पसंतीसाठी निवडलेले तीन साहित्यप्रकार दूरदर्शन बातम्या, आकाशवाणी किंवा दूरदर्शनवरून प्रक्षेपित केली जाणारी घरगुती जीवनावर आधारित अशी नाट्यमय घटनांनी भरलेली संगीतिका आणि जाहिराती.' आपण जाहिराती महाकाव्यापेक्षा प्रभावी ठरत असल्याच्या माझ्या उल्लेखामुळे एका नामवंत विद्यापीठात इंग्रजीच्या प्राध्यापकांच्या उद्बोधन वर्गात झालेल्या गोंधळाचा उल्लेख पहिल्या खंडाच्या प्रस्तावनेत केला आहे. यावरून महाराष्ट्रातील पुरोहिती आस्वादनातून घट्ट झालेल्या श्रेणीबद्ध जातीयवादाप्रमाणे ग्रे म्हणते त्या 'तीन' वाङ्मय प्रकारांना साहित्य प्रकार ही मान्यताच मराठीत नाही, हे लक्षात येईल. हा वैदिक धर्म ग्रंथांच्या चिन्हव्यवस्थेचा परिणाम आहे.

तरुणांना हे वाङ्मयप्रकार वेगवेगळ्या प्रकारे कसे संबोधित करतात यात गिलेस्पीचा रस होता. नागरिक म्हणून नव्या तरुण श्रोत्यांना उद्देशून बातम्या, सामाजिक नट म्हणून संगीतिका संबोधन करतात आणि ग्राहक म्हणून जाहिराती संबोधित करतात (गिलेस्पी 1995 : 26). संहितांच्या वाङ्मयप्रकाराकडे दिलेले हे व्यापक लक्ष तिला दूरदर्शनविषयीच्या त्यांच्या चर्चेत हे तरुण वेगवेगळ्या वाचन करण्याच्या त्यांना दिलेल्या भूमिकांत राहतात याचा शोध घेणे तिला शक्य करते. आणि जे आशय, विषय व प्रश्न संहितात निर्माण होतात त्यांना कसे वैयक्तिक व सामुदायिक अस्मितेच्या परिभाषेत वाटाघाटीने सोडवावे हे शक्य करते. अन्य संशोधकाप्रमाणे ती विश्वास ठेवते की 'दूरदर्शन बोलण्या' कडे लक्ष देणे हे 'पुनर्निर्मितीमय स्वागत' (recreative reception) म्हणून समजून घेणे आहे. ती म्हणते :

> दूरदर्शन बोलणे हे केवळ समान अस्मितेच्या अभिजात गटाच्या अर्थाशी अविभाज्य सामाजिक क्रियाकलापाचा केवळ एक रूपबंध नाही. ते बोलणे तरुण लोक सामुदायिकपणे कामाला जुंपतात त्या सहभागी कृष्टिक–कल्चरल

साधनांना सुसज्ज व सुधारित करतात. समकक्ष गटात ते आईवडील व इतर ज्येष्ठ मंडळी, विशाल जगाच्या इतर महत्त्वाच्या लोकांशी, ब्रिटनमध्ये, पंजाबी स्थलांतरित (diaspora) त्या पलीकडे असे ते संबंधाच्या वाटाघाटी तुलना व टीकेच्या हेतूने करतात तेव्हा ते समर्थ बनवते. 'जुन्या' व 'नव्या' अस्मितांच्या स्पर्धा व वादविवाद आणि कॉस्मॉपॉलिटन-विश्वव्यापी आकांक्षा करता दूरदर्शनवर बोलणे हे एक व्यासपीठ आहे (गिलेस्पी, 1995, 24 उद्धृत 138).

अस्मितेच्या राजकारणात एक "बिहारी सौ बीमारी" हे विषारी बोलणे नेहमीच चालते. परंतु वरील नमुन्याप्रमाणे "सदाशिवपेठेतील बिहारी : हिंदी-मराठी दूरदर्शन" अशा विषयावर वरील प्रकारचा सांस्कृतिक अभ्यास होणे महत्त्वाचे वाटते.

ग्रेने दिलेले दुसरे उदाहरण या तुलनेत आपल्यासाठी जास्त जवळचे आहे. अर्थात, या ग्रंथात ही दोनच उदाहरणे भारतीय समाज व कृष्टी–कल्चरच्या संशोधनाची आहेत. पूर्णिमा मंकेकर या अनिवासी-भारतीय अमेरिकन विदुषीच्या *स्क्रीनिंग कल्चर, क्वूईंग पॉलिटिक्स : ॲन एथ्नोग्राफी ऑफ टेलिव्हिजन, वुमनहूड, ॲन्ड नेशन इन पोस्टकलोनियल इंडिया* (1999) हा प्रबंध ड्यूक विद्यापीठाने प्रकाशित केला आहे. त्यामुळे मंकेकरचा नव्या दिल्लीतील प्रेक्षकांच्या पाहण्यांवर आधारित प्रबंध व मराठीतील बाळबोध पाहण्यांच्या तुलना उद्बोधक व रंजक ठरतील.

मंकेकर यांनी लोकप्रिय आकृतिबंधांच्या अर्थनिरूपणातसुद्धा रस घेतला. त्यांनी लोकप्रिय मनोरंजन दूरदर्शनवरील आणि विशेषतः कौटुंबिक जीवनाच्या संदर्भातील आपला मानववंशशास्त्रीय संशोधन प्रकल्प नव्या दिल्लीत भारतात पूर्ण केला. भारतीय दूरदर्शन लोकप्रिय मनोरंजनाचे रूपबंध कशाप्रकारे 'विकास' व 'उपभोगाच्या' शब्दांच्या अलंकारात सादर करत होते याचा सांस्कृतिक अभ्यास करण्याचा उद्देश होता. दूरदर्शन रूपकात्मक वापराभोवती एक 'नवी' रचना करण्याचा प्रयत्न करीत होते. हा प्रबंध सुचवतो की, भारतीय स्त्री ह्या रचनेच्या केंद्रस्थानी आहेः "वाढत्या श्रेणीने दूरदर्शनच्या कार्यक्रमांतील कथने व त्यांच्या जीवनाची प्रेक्षकांनी गुंफलेली कथने, लोकप्रिय कृष्टी–कल्चर व प्रेक्षकांच्या

स्वतःविषयीच्या संवेदना आणि भारतीय पुरुष व स्त्रिया यांच्यामधील संबंध समजून घेण्यातील माझा रस वाढला होता''(मंकेकर, 1999 : उद्धृत 139).

इथे एक महत्त्वाचा कृष्टिक–कल्चरल मुद्दा भारतीय अनिवासी ब्राह्मणांच्या भारतीय संशोधनाच्या संदर्भात नोंदवला पाहिजे. तो गायत्री स्पिवाक व इतर विद्वानांच्या पुस्तकांत भारतीय उतरंडीच्या 'कोंडवाड्यातील' जाती-वर्गाचे संदर्भ जाणीवपूर्वक टाळण्याविषयीचा आहे. त्याचा उल्लेख आपण दोन्ही खंडात केला आहे. तोच मंकेकरांच्या 'वर्गीय' विवेचनात आढळतो हा अपघात नाही. 'हिंदूराष्ट्रवादाच्या' युरो-अमेरिकी केंद्रीत प्रचाराचा हा भाग आहे. 'अमेरिकन ड्रिम' चीच ती निर्मिती आहे. त्यामुळे ग्रेचे या प्रबंधावरील भाष्य आंतरराष्ट्रीय कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचे रंगरूप घेते. ती म्हणते, ''तिचा दृष्टीकोन तिच्या अभ्यासाचे विषय त्यांच्या सामाजिक व कृष्टिक–कल्चरल संदर्भात ठेवण्याचा प्रयत्न केला आणि तिची मीमांसा एका वस्तुस्थितीवर प्रकाशझोत टाकते की अर्थ अस्थिर आहे : प्रेक्षकांच्याकडून बऱ्याचवेळा त्याविषयी वाद माजवले गेले आहेत. हे प्रेक्षक एखाद्या संहितेने भूमिका घ्यायला लावण्यापेक्षा ते विशिष्ट विवादास्पद रचनांतील ऐतिहासिक कर्ते जगणारे असतात'' (*तत्रैव 8*, ग्रे उद्धृत, 139).

'वादविवादाच्या रचना' संकल्पना व अर्थाच्या अनिश्चिततेचे संदर्भ मंकेकर यांचा संहितात्मक व लावलेला अर्थ यांच्याकडे पाहण्याचा दृष्टीकोन दर्शवितो. ज्या मार्गांनी राज्याच्या प्रसारण संघटनेमधून त्यांच्या राष्ट्र व राष्ट्रीय अस्मितेच्या पुनर्रचनेच्या प्रयत्नात भारतीय स्त्रीत्वाची रूपे प्रचलित केली, त्यांचा शोध घेण्याची संशोधिकेची इच्छा होती. भारतीय अर्थव्यवस्थेच्या मुक्त धोरणाला, उपभोक्ता कृष्टी–कल्चरच्या उत्तेजनानुसार आणि मध्यम वर्गीय जीवनशैली ह्या नव्या धोरणांच्या यशस्वितेसाठी महत्त्वाची बनली. अशाप्रकारे राज्य प्रसारण वाहिन्या महत्त्वाकांक्षी काल्पनिक कथा-कादंबऱ्यांवरच्या मालिका, विशेषतः स्त्रियांच्या जीवनावरच्या प्रसारित करायला सुरुवात केली. जरी मंकेकर खुद्द संहितात रस घेत होती तरी त्यांच्याकडे विशिष्ट विवाद्य डावपेचांच्या रचनांत फिरणाऱ्या व त्यांच्यापासून उत्पन्न होणारे उत्पादन म्हणून बघत होती. आणि

अर्थात, या खूप लोकप्रिय मालिकेत श्रोते म्हणूनदेखील ह्या पारिभाषितात राहिले आहेत. मग आपण पाहतो की, मंकेकरांची 'संहिता' केवळ वाचक प्रेक्षकाशीच जोडलेली नाही, तर ते लिंग, वर्ग व राष्ट्रीयत्वाच्या विशाल सामाजिक आणि कृष्टिक–कल्चरल पारिभाषितांशी जोडलेली आहे. तिच्या संशोधनाने विचारले : 'स्त्रियांसाठी राष्ट्रवादी पारिभाषितांच्याविषयी बोलायचे तर केंद्रात कर्त्याच्या कोणत्या भूमिका निर्माण केल्या होत्या?' (*तत्रैव* :16). मंकेकर यांनी दादागिरी (hegemony) ची ग्रामसीची संकल्पना तिच्या दादागिरीच्या पारिभाषितांच्या आनुवंशिकतेने अस्थिर स्वरूपावर जोर देण्याच्या प्रयत्नात दूरदर्शनी कथनांच्या प्रेक्षकांच्या वाटाघाटीवर जोर देण्यासाठी वापरली (*तत्रैव* : 19). आपण मागे ग्रामसीची कृष्टिक–कल्चरल नेतृत्व/दादागिरीची भारतीय संकल्पना दोन्ही खंडात पुरोहित वर्गवर्चस्वाशी जोडली आहे. मंकेकर यांचा प्रबंध त्याच उच्चभ्रू वर्गाच्या पाहणीवर अवलंबून आहे. तो भारतीय उप कृष्टी–कल्चरचे प्रतिनिधित्व करणे शक्य नाही. मात्र त्याची संकल्पनात्मक व सैद्धांतिक उंची लक्षात येण्यासाठी या नमुन्यांची ग्रेनी केलेली सविस्तर चर्चा पाहिली पाहिजे.

मंकेकर सुचवतात, एक लोकप्रिय संहिता जशी दीर्घकाळ चालणाऱ्या मालिकेची ताकद ही स्मरण करणे व विसरण्याच्या क्रियातून सामुदायिक स्मरणाचे पुनर्व्यवस्थापन करणे आहे. या प्रकल्पात तिचा हेतू आपल्या अस्मितेचा प्रांत की जो आपण चुकीने आत्मनिष्ठेच्या "अतिशय आतल्या दालनात" मागे ढकलून तो वास्तवात दूरदर्शनसारख्या जन माध्यमातून घडलेला असेल (*तत्रैव* :18). मंकेकरचा अभ्यास संहितांना जोरदार उद्देश बहाल करतो की, त्या केवळ बोधात्मक भूमिका पार पाडतात म्हणून नव्हे (तुळ, ब्राझिलमधील 'दूरदर्शन'ची आरोग्याची काळजी, शिक्षण इ. मधील भूमिका) पण नव्या अस्मितेची घडण, आत्मनिष्ठेचे व राष्ट्रीयतेचे राष्ट्रीयतेच्या कथनाच्या पुनर्रचनेतील नवे अर्थ सुचवण्यातील भूमिका होती. मंकेकर जोर देते की, संहिता अभिन्नपणे तिच्या उपभोगाच्या संदर्भाशी जोडली आहे. म्हणून तिच्या अभ्यास पद्धतीच्या निवडीने हा संदर्भ शोधायला समर्थ केले पाहिजे. तिच्या

मानववंशशास्त्राच्या निवडीने तिला वेगवेगळ्या संसारातील सदस्यांबरोबर दूरदर्शन बघायला नेले. त्याचप्रमाणे तिच्या अभ्यासात व्यक्तिगत मुलाखती घ्यायला लावल्या. ती ठामपणे सांगते की, ''दूरदर्शनची चिकित्सा पडद्यावरच्या संहितेपुरती कमी करणे शक्य नाही, परंतु उलट ती प्रेक्षकांच्या रोजच्या जगण्यात आणि व्यवहारात दूरदर्शनकडून व्यापलेल्या अवकाशांच्यापर्यंत विस्तारली पाहिजेच'' (*तत्रैव* :20, ग्रे उद्धृत 140).

अशाप्रकारे राष्ट्रीय व लिंगीकरण झालेली प्रजा म्हणून स्त्री प्रेक्षकांच्या घडणीकडे बघताना मंकेकरने तिच्या मानववंशशास्त्रामधून 'दूरदर्शनच्या पारिभाषिताद्वारा त्यांच्या व्यवहारांच्या स्थगितीचे प्रात्यक्षिक म्हणून स्त्रियांच्या कथनांचे व व्यवहारांचे प्रतिनिधित्व' करण्याचे ध्येय बाळगले (23). अशाप्रकारे तिचे ध्येय प्रेक्षकांनी समजलेले अर्थ व केलेली अर्थनिरूपणे यांच्या पलीकडे जाणे आणि भौतिक परिणामाबरोबर रोजच्या जगण्याच्या आत व बाहेर संहिता ज्या मार्गांनी ते विणतात, त्या मार्गांच्याकडे पाहणे हे आहे. पण रोजच्या जीवनात ती संहिता कशी एकरूप करते? ती युक्तिवाद करते की, जरी प्रेक्षक अर्थनिरूपण व मीमांसा हे तिच्या अभ्यासाचे गाभे असले, तरी पारिभाषिताचे नमुने म्हणून विशिष्ट दूरदर्शन कथने ती सादर करते. आणि ती *खंडिततेचे* प्रतिनिधित्व म्हणून त्यांच्याकडे बघते. याच्यात तिचा प्रयत्न लिंग, वर्ग व राष्ट्रीयत्व आणि विशेषतः स्त्री प्रेक्षकासाठी यांच्या भोवती एकात्म कर्ता भूमिका दूरदर्शन कथनाची सादर करणे हा आहे. मग खुद्द संहितात बरेच कमी निश्चित व स्थिर आहे, पण ह्या विशाल पारिभाषितात परस्पर मिसळत पाझरणारे म्हणून काही घटक समजून घेणे शक्य आहे. ज्याला ती 'स्त्री अभिमुख' कार्यक्रम म्हणत असे खास जोर देणारे दूरदर्शनने निर्मिती केलेले अनेक कार्यक्रम मंकेकर यांनी स्पष्ट केले आहेत. त्यांची चिकित्सा भिन्न संहितांच्या कथनात समान आशयसूत्रे शोधण्यासाठी केली. अशाप्रकारे, ही सर्व कथने 'कुटुंबात' बसवलेली होती आणि आशयसूत्रे जशी लिंग व वर्ग, मुली म्हणून अविवाहित स्त्रिया, सुना म्हणून अविवाहित स्त्रिया, शिक्षण आणि स्त्रियांचा 'उद्धार' मंकेकर व तिच्या प्रेक्षकांकडून ओळखीची करून दिली

गेली. हाताळलेल्या आशयसूत्रांनी आधुनिक व पारंपरिक म्हणून दोन्ही भारतीय स्त्रीत्वाचे आकार देण्यात अशाप्रकारे कथनात बऱ्याच वेळा फार परस्परविरोधी कामगार वर्गाच्या पार्श्वभूमीतील भारतीय स्त्रियांकडून रहिवास केलेल्या कर्ता भूमिका एकात्म करण्याचा प्रयत्न केला (104, 42). मंकेकरच्या दृष्टीकोनाविषयी खास विशेष बाब ही की, तिची संहिता मीमांसा तिच्या मानववंशशास्त्रीय निरीक्षणे किंवा संवादांच्या 'दृश्ये' किंवा 'क्षणां'बरोबर गुंफली आहेत. ती चिकित्सेत परिचय करून दिलेल्या पारिभाषितात प्रतिध्वनित होतात. अशाप्रकारे ती संहिता व प्रेक्षकांना अलग करण्याचा सामान्य ढाचा टाळते. हे ती या दोन्हींचा एकत्र विचार करण्याच्या मार्गाने साध्य करते. शिवाय तिने अनेकांपैकी एका लोकप्रिय मालिकेचे लेखक व दिग्दर्शकांच्या मुलाखतीदेखील घेतल्या. ती जोर देते की, निर्मात्यांना अधिकार मध्यस्थी देण्यासाठी हे नाही; परंतु तिच्या अभ्यासाला सामग्रीची आणखी एक पातळी देण्यासाठी आहे. तिने दूरदर्शन मालिकेच्या निर्मितीतील गुंतवणूक व दृष्टीकोनाचा हिशेब माहीत करून देणारे पारिभाषित ओळखीचे करून दिले. ज्याच्यामधून संहितात्मक व पाहण्याचा सराव उगम पावतो त्या 'पारिभाषितांच्या रीती'चे महत्त्वाचे घटक म्हणून दूरदर्शनची निर्मिती समजून घ्यावी लागते. अशाप्रकारे संहिता व मानववंशशास्त्र मंकेकर यांच्या संपूर्ण पुस्तकात गुंफलेले आहे. तो सामाजिकदृष्ट्या प्रभावी अभ्यास झालेला आहे. ॲन ग्रेचे हे भारतीय अनिवासी अमेरिकन विदुषीच्या प्रबंधाचे विवेचन मराठीसाठी मार्गदर्शक ठरते, तरी त्याच्या मर्यादाही स्पष्ट आहेत. मात्र कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास आंतरविद्याशाखीय असल्याने त्यांच्या अभ्यास पद्धतींचा वेगळा विचार केला पाहिजे.

5.3 कृष्टिक-कल्चरल-सांस्कृतिक अभ्यासाच्या पद्धती (methods) : पद्धतिशास्त्र आणि पद्धती

कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाला पद्धती व सिद्धांत नाहीत, हा तुलनात्मक साहित्यावर गतशतकारंभी केला जाणारा आक्षेप या नव्या आंतरविद्याशाखीयतेच्या उगमापासून घेण्यात येत आहे. 'तुलनात्मक साहित्य आहे का?' असा कुत्सित प्रश्न मला मराठीतील सर्व श्रेष्ठ सौंदर्यशास्त्र माहिती संकलकाने विचारल्याचा उल्लेख आपण पहिल्या

खंडाच्या प्रस्तावनेत केला आहे. ''कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास, अर्थात, 'संस्कृतीचा' अभ्यास किंवा अधिक विशिष्टतेने *समकालीन कृष्टी–कल्चरचा* अभ्यास'' ही व्याख्यासुद्धा मराठीत नीट रुजलेली नाही. समाजशास्त्रीय, अर्थशास्त्रीय, तुलनात्मक, वाङ्मयीन वगैरे अभ्यास पद्धतींच्या मर्यादा जगभर प्रगत देशात दुसऱ्या महायुद्धानंतर स्पष्ट होऊ लागल्या. हद्दपारीत इंग्लंडमध्ये वास्तव्यात असताना मार्क्सने *दास कॅपिटल* लिहिला आणि मार्क्सवाद विकसित झाला. तशीच ही विरोधापत्ती आहे. भांडवलशाही ब्रिटनमध्ये 1950 च्या दशकात 'आत्मनिष्ठे'चा अभ्यास म्हणजे ती व्यक्ती ज्या 'संस्कृतीत' जन्मली त्या कृष्टी–कल्चरच्या संदर्भात केला जाऊ लागला. त्याने समाजशास्त्रीय सकारात्मकता किंवा 'व्यक्तिनिरपेक्षतावाद' मोडून काढला. रिचर्ड होगार्तच्या *साक्षरतेचे उपयोग* (1958) या इंग्रजी ''ग्रंथाने या विषयाचे उद्घाटन'' केले असे बऱ्याच वेळा म्हटले जाते (पाहा ड्युरिंग 1993, प्रस्तावना 1). हे त्याचे महायुद्धेतर कामगार वर्गाच्या ब्रिटनमधील व्यक्तिगत अनुभवावर आधारित पुस्तक होते. त्याला हे बदल व्यक्तीच्या 'जगण्याच्या समग्र मार्गावर' कसा परिणाम करतात, हे दाखवून द्यायचे होते. त्याच्यासाठी कृष्टी–कल्चर हा एक महत्त्वाचा प्रकार होता. कारण तो आपणाला एक जीवन-व्यवहार (वाचनासारखा) अन्य अनेक जीवन व्यवहार - काम करणे, लैंगिक अभिमुखता, कौटुंबिक जीवन वगैरेपासून तोडून बाजूला काढता येत नाही. याच काळात वेल्श रेमण्ड विल्यम्स प्रौढ साक्षरतेचे वर्ग चालवत होता आणि त्याचे *संस्कृती आणि समाज* (1958) प्रसिद्ध झाल्याची सविस्तर चर्चा आपण मागे केली आहे. उलट मराठीत याच दशकात स्वातंत्र्यानंतर प्रौढ साक्षरता, 'खडू-फळा' अशा अनेक योजना शासनाने राबवल्या. परंतु कृष्टिक–कल्चरल सिद्धांतन का झाले नाही?

वरील प्रश्न पाश्चात्त्य देशातही उपस्थित केले गेले होते. पद्धती व पद्धतिशास्त्राकडे कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाने अक्षम्य दुर्लक्ष केल्याची तक्रार (पाहा, ड्युरिंग : 1993, 1; ग्रे 2010 : 5; ट्यूडॉर : 1999) संस्कृतिस्टांनी केली होती. तथापि, त्यांच्या संशोधन पद्धती पाहता पद्धतशीर निवडवाद (electicism) या क्षेत्रातील एक ताकद, ऊर्जा व

कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाच्या गतिमान स्वरूपाचा पुरावा मानला जातो. ''हे निंदनीय व सतत बदलते क्षेत्र आहे. विषय, सैद्धांतिक विकास आणि नव्या लेखनकृतीचे साहित्य अशी ह्या गतिमानतेची उदाहरणे म्हणून उद्धृत केली जातात. तथापि, मी सुचवेन की, विद्वानाकडून स्वीकारलेली पद्धतिशास्त्रीय रणनीती नवे संशोधन उपक्रम राबवण्याकरिता वापरलेल्या कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाच्या विकासाचा व आकार देण्याचा जेवढा रसपूर्ण भाग आहे तेवढी अधिक ठळक वैशिष्ट्ये आहेत'' (5). बर्मिंगहॅम पठडीचा प्रदीर्घ वारसा लाभल्यामुळे ॲन ग्रेने ही विधाने करण्याचे धाडस केले आहे. भारतात धर्मनिरपेक्ष कृष्टिक–कल्चरल संरचनांचे 'विच्छेदन' हेच पाप मानले जाते. त्यासाठी खून पाडल्याची उदाहरणे आहेत.

अभ्यासपद्धत ही निवडलेल्या विषयाची मागणी असते. त्याच्यावर कुणी तरी कधी काळी तयार केलेली पद्धत लादल्यास नव्या ज्ञानाच्या निर्मितीच्या शक्यता दुरावतात. परंपरेच्या अधीन राहून मराठी कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासात 'नवता' कोंडवाड्यात आणणे कठीण काम आहे. एवढ्या सनातन साहित्य सिद्धांत व आस्वादनाच्या 'बीबीएटी' प्रक्रियेत मराठीची कोंडी झाली आहे. म्हणूनच ग्रेचे अनुभव कथन मोलाचे वाटते. जेव्हा ती स्वतःचा संशोधन प्रकल्प विकसित करीत होती, तेव्हा ती मार्गदर्शक राईट मिल्सचा उपदेश अनुसरत होती. तिने अभ्यासपद्धतीविषयी ससांअकेंमध्येच लिहिलेली दोन पुस्तके वाचली. पॉल विलिसच्या पुस्तकात कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासातील पद्धतींचा प्रश्न ऐरणीवर आला होता. ते पुस्तक संशोधनातील 'आश्चर्यचकित' करणाऱ्या घटकावर जोर देते. मला तोच अनुभव मराठी नाटकावरील पाश्चात्त्य प्रभाव शोधताना आला. अण्णासाहेब किर्लोस्करांच्या *सं. सौभद्र*च्या इंग्रजी नकलेची चर्चा आपण मागे केली आहे. ग्रेने विलिसच्या विवेचनानुसार कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासात लोकांचे बोलणे ऐकण्याला महत्त्व दिले. मानवी अनुभवांकडे गंभीरपणे पाहिले. ग्रेच्या आदर्शवादी दृष्टीकोन व बौद्धिक कामाला वळण देणारे विलिसचे पुस्तक होते. पद्धतींच्या प्रश्नांच्या हाडावर त्याने मांस चढवले असे ती म्हणते. तिने या प्रकारची अभ्यासपद्धती विकसित करायला उपयोगी पडलेल्या अँजेला

मॅकरोबीच्या लेख व दोन महत्त्वाच्या पुस्तकांचा उल्लेख केला आहे. मॅकरोबीने संपादित केलेल्या *बॅक टू रियालिटी : सोशल एक्सपिरिअन्सेस ॲन्ड कल्चरल स्टडीज्* (1997) आणि स्वतंत्रपणे संशोधन केलेला *ब्रिटिश फॅशन डिझाइन : रॅग ट्रेड ऑर इमेज इंडस्ट्री* (1998) अशा विषयांची आपण मराठीत कल्पनाही करू शकत नाही. तिच्या ''स्त्रीवादी संशोधनाचे राजकारण : भाषण, संहिता आणि क्रियाकर्म'' यांच्यामध्ये 1982 या लेखाची चर्चा ग्रेने तपशिलात जाऊन केली आहे. मॅकरोबी बौद्धिक विकास, अनुभवात्मक काम आणि विशाल तळागाळातील स्त्रीवादी राजकारण यांची सखोल चर्चा करते. इथे लेखक शोधाच्या नव्या चैतन्याची वकिली करीत होते आणि जोरात बजावत होते की, अभ्यासपद्धती आहेत आणि 'डावपेचात्मक'च असल्या पाहिजेत. त्यांनी व इतर संशोधकांनी ग्रेला विशिष्ट पद्धतींनाच बांधील न राहता तिने स्वतःचा दृष्टीकोन विकसित करायला उत्तेजन दिले. या विद्वानाचा पाठिंबा असूनही तिच्या संशोधनातील कठीण भाग अभ्यासपद्धतींच्या आव्हानांचा होता. तो हाताळताना वैफल्यग्रस्तता व मानसिक दबाव अटळ होते. त्या चिंतनामधूनच पेच हाताळणे आणि नवीन पद्धती शोधण्याची धडपड सुरू राहिली. अभ्यासपद्धती विषयाच्या हाताळणीवर परिणाम करते.

मात्र अभ्यासपद्धतींच्या वैज्ञानिक विकासाचा शोध घेण्यासाठी फेरिअल गाझौलच्या *एडवर्ड सईद : क्रिटिकल डिकलोनायझेशन* (2007) या लेखसंग्रहाच्या प्रस्तावनेच्या पहिल्याच सहा ओळी मराठीचे ब्रीद वाक्य ठराव्या अशा आहेत. कारण 'आध्यात्मिक निर्वासाहतीकरणाची प्रक्रिया' अजून खऱ्या अर्थाने सुरूच व्हायची आहे. याची कारणे दुर्गा भागवत यांनी संपादित केलेल्या *राजारामशास्त्री भागवत निवडक साहित्य-खंड : 5 लेखसंग्रह 2* (2016, प्रस्तावना : 8) मध्ये दिलेला तपशील भारतीय समाजाच्या संरचनात बर्मिंगहॅम पठडीतील कामगार वर्गातील 'संस्कृतिस्ट' सिद्धांतवादी तयार होण्यातील अडथळे स्पष्ट करतो. उदाहरणार्थ, ''1862 ते 1880 या अठरा वर्षां त जे लोक एम्. ए. आणि बी. ए. पास झाले त्यापैकी महाराष्ट्रात पंचवीस लोक असून त्यातले अकरा म्हणजे शेकडा चव्वेचाळीस लोक मरण पावले'' (8). ही

चर्चा 'पदवीधरांचे अल्पायुष्यत्व' या विषयीची असून बी. ए. फक्त 193 पैकी दक्षिणी चाळीस, गुजराती 40, पारशी 63 होते. या यादीत उच्चभ्रू ब्राह्मणच जास्त होते. मराठी भाषेचा अभ्यासक्रम 1920 साली सुरू झाला आणि इंग्रजी भाषेला ब्रिटनमध्ये प्रतिष्ठा नव्हती. ही पार्श्वभूमी लक्षात घेऊन या क्षेत्रातील अभ्यासपद्धतीचा विकास करताना गाझौलची प्रस्तावना मार्गदर्शक आहे. तो लिहितो,

> एडवर्ड डब्लू. सईद (1935-2003) हा सर्वात जास्त सन्मानित शैक्षणिक विद्वान वाङ्मयीन समीक्षा व कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास तसेच तिसऱ्या जगातील एक सर्वात करिश्माई (chaismatic) बुद्धिमंतांपैकी एक होता. निर्वासाहतीकरण व दादागिरीला (hegemony) प्रतिकाराच्या सिद्धांत व सरावाला त्याचे योगदान वैश्विक होत आले आहे. त्याच्या कल्पनांनी देशांच्या सीमापार आणि विविध विद्याशाखांतील लोकांना स्फूर्ती दिली आणि हलवले आहे (2007 : 7, प्रस्तावना).

तरीपण दिल्ली विद्यापीठाने डी. लिट. दिलेल्या सईदच्या ग्रंथांचे स्वागत अजूनही मराठी साहित्य कृष्टी–कल्चरमध्ये फारसे झालेले नाही. खऱ्या अर्थाने बर्मिंगहॅम पठडीने कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाची आंतरराष्ट्रीय चळवळ सुरू केल्याचे मानले जाते. त्याचा गाभा मार्क्सवादी चिकित्सापद्धतीचा आहे. इमल्यातील कृष्टिक–कल्चरल आकृतिबंध व राजकीय अर्थव्यवस्थेचा पाया स्पष्ट करणाऱ्या अभ्यासपद्धती विकसित झाल्या. ग्रामसी व विल्यम्सने विकसित केलेल्या मार्क्सवादी सिद्धांताच्या आधारे कृष्टिक–कल्चरल दादागिरीची मीमांसा केली जाऊ लागली. उदाहरणार्थ, स्कॉटलॅश "दादागिरी नंतरची सत्ता : कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासातील परिवर्तन?" *सिद्धांत, संस्कृती आणि समाज* (2007 : 557-13, *विकिपिडिया* मध्ये उद्धृत 2) मध्ये लिहितो :

> हॉल, हेबडिज आणि मॅकरोबी यांच्या कार्यात लोकप्रिय जनकृष्टी–कल्चर पुढे आली...ह्याला ग्रामसीने जे काही दिले ते संमती व कृष्टी–कल्चरचे महत्त्व होते. जर मूलभूत मार्क्सवादाने सत्तेला वर्गविरुद्ध वर्गाच्या परिभाषेत सत्ता पाहिली तर ग्रामसीने आम्हांला *वर्गमैत्री* चा प्रश्न दिला. खुद्द कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचा

उदयच मूलभूत वर्गविरोधी वर्ग या राजकारणाच्या मूलभूत प्रतिष्ठेच्या ऱ्हासावर आधारला होता (2).

आपण मागे संदर्भ घेतलेल्या एडगर व सेज्विकच्या *कृष्टिक–कल्चरल सिद्धांत : मुख्य संकल्पना* (2005 : 1) मधील एक महत्त्वाचे विधान पाहू:

> ब्रिटिश कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाच्या विकासाला (विशेषतः ससांअकें) मध्यवर्ती महत्त्वाचा दादागिरीचा (hegemony) सिद्धांत होता. त्या सिद्धांताने ज्या मार्गांनी दुय्यम गट सक्रियतेने प्रतिकार आणि राजकीय व आर्थिक वर्चस्वाला प्रतिसाद देतात, त्याची चिकित्सा अधिक सुकर केली व हाती सत्ता असलेला प्रबळ वर्ग आणि त्याची विचारधारणांचे केवळ विरोध न करणारी सहजपणे फसली जाणारी भोळी माणसे म्हणून खालच्या दर्जाच्या गटांच्याकडे पाहण्याची गरज नाही.

दोन्ही खंडात सप्रमाण दाखवून दिल्याप्रमाणे युरो-अमेरिका केंद्रीतता आणि 'बीबीएटी' प्रक्रियेप्रमाणे साहित्यात 'फेकाफेकी' करणाऱ्या पुरोहितवर्गाने निकराने कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाला प्रतिकार का केला हे स्पष्ट होते. गतशतकाच्या अखेरीस अमेरिकेतील कॅलिफोर्निया विद्यापीठाने अशाच चर्चासत्रात सादर झालेला निबंधसंग्रह प्रसिद्ध केला होता. मुळात तो 'कृष्टिक–कल्चरल मानववंशशास्त्र' या एकाच विषयाशी संबंधित होता. परंतु तो फार मोठ्या व्याप्तीचा आंतरविद्याशाखीय निबंधसंग्रह झाल्याने जेम्स क्लिफोर्ड व जॉर्ज मार्क्यूस या संपादकांनी अर्थपूर्ण शीर्षक निवडले : *लिहिणारी "संस्कृती" : मानवजाती वर्णनशास्त्राचे काव्यशास्त्र आणि राज्यशास्त्र* (1986). संपादकांनी प्रस्तावनेच्या 'अंशतः सत्य' या शीर्षकाखाली समग्र ग्रंथाचे मुख्य आशयसूत्र स्पष्ट करणारे पुढील उद्धृत दिले आहे :

> आंतरविद्याशाखीय काम, अलीकडे फारच चर्चेत असलेले, आधीच घडवलेल्या विद्याशाखांशी सामना करण्याविषयी नाही (वास्तविक, ज्यांच्या पैकी एकही स्वतःला जाऊ द्यायला इच्छुक नाही). काही तरी आंतरविद्याशाखीय करण्यासाठी एखादा "विषय" निवडणे (एखादे आशयसूत्र) आणि त्याच्या

सभोवार दोन किंवा तीन विज्ञाने उभी करणे हे पुरेसे नाही. आंतरविद्याशाखीयता जो कुणाच्याही मालकीचा नाही असा नवा उद्देश (ध्येय object) तयार करण्यात असते.

रोलां बार्थ ''ज्युनेस चेरचेर्स''(तरुण संशोधक)

'राष्ट्रीय', 'आंतरराष्ट्रीय' अशी उत्सवी यात्राकरणी कार्निव्हली विशेषणे मुळीच न जोडता केवळ दहा विद्वानांनी अमेरिकन रिसर्च स्कूलमध्ये 'प्रगत चर्चासत्र' ''मानववंशविज्ञान संहिता बनविणे'' या विषयावरील वादाचा भाग म्हणून आठवडाभर ''कृष्टिक–कल्चरल प्रतिनिधित्वाचे सौंदर्यशास्त्र व राज्यशास्त्र'' हाच मुद्दा हाताळला. निबंधांच्या चर्चा व पुनर्लेखन वादे वादे जायते तत्त्वबोध: ही प्रक्रिया दोन वर्षे चालली. या विषयाचे सुरुवातीचे प्रकार आणि आजच्या नव्या दिशा समजून घेता येतात. याची तुलना आपल्या बहुसंख्य परिषदा व चर्चासत्रांशी करता येईल.

5.4 कृष्टिक-कल्चरल-सांस्कृतिक अभ्यास : सुरुवातीचे 'जुने' प्रकार

मुळात ब्रिटनमध्ये आर्नोल्डने वापरलेला पारंपरिक आदर्शवादी 'सांस्कृतिक समीक्षा' किंवा समाजशास्त्रात मांडलेले 'आहे रे' व 'नाही रे'चे द्वंद्व अशा वरवरच्या उथळ चर्चापेक्षा कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास हा वेगळा प्रकार आहे. हे मी माझ्या पुस्तकाला ''लिटररी इन टू कल्चर क्रिटिसिझम'' हे शीर्षक निवडताना लक्षात आले नव्हते. परंतु वि. भि. कोलते यांनी शिवकाळातील *अमात्यनीति* कारकुनाची कशी? हा प्रश्न उपस्थित केला होता. अकराव्या शतकापासून 'सम्राटनीति' ही पुस्तिकाच मुसलमान सम्राट वापरत होते. मराठी शिवाय कारकुनाच्या नावावर कुठलीही नीती नाही. असे स्पष्टीकरण *सम्राट शिवाजी* मध्ये मी केले होते. हा सांस्कृतिक घोटाळा 24 जानेवारी, 2021 रोजीच्या एका ग्रंथ प्रकाशानात दूर झाल्याचे दिसले. डॉ. केदार फाळके लिखित *छ. संभाजी महाराजांची राजनीति* या पुस्तकाचे प्रकाशन पुण्यामध्ये झाल्याची बातमी हा बदल दर्शविते. मग पिताजींची राजनीती कुणी चोरली? तसेच वरील माझ्या पुस्तकाची प्रस्तावना लिहिताना मी ब्रिटिश वासाहतिक वारसाच चालवताना घडले. स्टिव्हन टोटोसी डी झिपेत्रेकच्या संपर्कात आल्यानंतर अमेरिकन

कल्चर अभ्यासाचा वेगळेपणा कळला. या नव्या प्रकारचे 'कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास' हे अमेरिकन वळणाचे नामकरणच योग्य आहे. परंतु आर्नोल्डची परंपरा भारतात पुरोहितवर्ग वर्चस्वामुळे आजही टिकून आहे. ही प्रतिमा विज्ञानातील महत्त्वाचा विषय आहे. मी त्या परंपरेतील 'अज्ञानाचे' उत्पादन होतो. हे उघड करणारे प्रतिमाशास्त्रच मराठीत नाही.

अलगीकरण केलेल्या विद्याशाखा वेगवेगळे तुकडे पाडलेल्या असल्यामुळे त्यांच्या ऐतिहासिक विकासाने एक संयोगीकरण करणारी विचारधारणा निर्माण केली. परिणामतः या रचनेने टीकात्म विचार दडपून टाकला. विशिष्ट विभागाच्या सत्यनिष्ठेच्या रक्षणासाठी म्हणून विवेकीकरण झालेल्या चिकित्सेचे विभागीकरण होण्यामुळे टीकाकारांना एकमेकांपासून (जातवार) अलग ठेवण्याद्वारे प्रबळ 'संस्कृतीचे' पुनरुत्पादन होत राहिले. शैक्षणिक स्वातंत्र्याची पताका झुलवत मुळातच भूदेव असणारे परंपरावादी विशेष तज्ज्ञ म्हणून वर्चस्व गाजवत राहिले. मुळात पाश्चात्त्य देशात मानववंशशास्त्र, समाजशास्त्र, इतिहास व साहित्य अभ्यास वगैरे विषयात धर्मनियंत्रित 'संस्कृती' विचार मर्यादित संचारण व सामान्य संबंधापुरताच होत होता. वेगळ्या अर्थाने उच्चभ्रू संस्कृतीच्या परिभाषेकडे एफ.आर. लेव्हिस वळवत होता. त्याचे निबंध डावे कवी 'विंदा' करंदीकर वापरीत होते. तेच *परंपरा आणि नवता* मध्ये रंगवत होते. म्हणूनच प्रतिकार करणारे बुद्धिमंत व विरोधी कृष्टिक–कल्चरल सार्वजनिक क्षेत्र तयार करण्यासाठी जुन्या 'सांस्कृतिक' अभ्यासाच्या इतिहासाची पार्श्वभूमी समजून घेणे आवश्यक आहे.

5.5 सांस्कृतिक अभ्यासाच्या संक्षिप्त इतिहासाच्या नववासाहतिक तुलना

इंग्लंडमध्ये वैयक्तिक जीवनाच्या पातळीवर सामाजिक विषमतेचे परिणाम दुसऱ्या महायुद्धानंतर जास्त प्रकर्षाने जाणवू लागले. बेकारी, कामगार, शेतकऱ्यांच्या समस्या, आणि पूर्ववसाहतीतील साम्राज्याचा शेवट अशा विभागणी व संघर्षाच्या वातावरणात कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचा जन्म झाला. पदव्युत्तर वर्गात व संशोधनाच्या चौकटीत अडकलेली कृष्टी–कल्चरची चर्चा माध्यमिक शाळांपर्यंत खाली न्यावी लागली.

आपल्याकडे अमेरिकन नवसमीक्षा व ब्रिटिश सौंदर्यशास्त्र मर्ढेकरांनी आयसीएसच्या अभ्यासक्रमातून आयात केल्याची चर्चा मी (2017) स्वतंत्र पुस्तकात केल्याचा उल्लेख मागे केला आहे. तसे कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाबाबत का घडले नाही? अलीकडे 'संस्कृती अभ्यास' हा सामान्य एकच पेपर भाषा विभागात महाराष्ट्रातील विद्यापीठात एम. ए. साठी कागदावर लावलेला दिसतो. परंतु सिव्हिलायझेशन उच्चभ्रू अभिजात असते आणि संस्कृत्या अनेक आहेत यावरील फारशी पुस्तकेही भारतात नाहीत. इंग्लंडमध्ये एफ. आर. लेव्हिसवादाला आव्हान देणारे विल्यम्स, होगार्त वगैरे शेतकरी-कामगारवर्गातील लेखक पुढे आले. लेव्हिसवाद पूजा मांडत 'कृष्टिक–कल्चरल भांडवल' परंपरा पसरवणारा होता. तिला 1950 च्या दशकांत 'जनकृष्टी–कल्चर'कडून धोका निर्माण झाला. शिवाय लेव्हिसवादाला पूरक ब्रिटिश 'सामाजिक सत्ता गट' महायुद्धानंतर खिळखिळा झाला. शिक्षणात कृष्टिक–कल्चरल संवेदनक्षमतेला महत्त्व मिळू लागले. ड्युरिंगने स्पष्ट केलेली ब्रिटनमधील कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाच्या जन्माची कहाणी वाचल्यानंतर मराठी साहित्य 'संस्कृतीमधील' सनातन परंपरा निष्ठेतून लेव्हिस अनुकरण ब्राह्मणधर्मीच राहिल्याचे आपण पूर्वीच्या दोन्ही खंडात पाहिले. राजाध्यक्षांचे *कवी पंचक* व करंदीकरांचे *परंपरा आणि नवता* ते पाटणकरांच्या *सौंदर्यशास्त्रा* पर्यंत ही साखळी जोडता येते. ड्यूरिंग म्हणतो, *"ज्या विल्यम्स व होगार्तचे लेखन ते लिहून होताच माध्यमिक शाळांत व कॉलेजात लगेच नेमले गेले. त्यांच्यामधून लेव्हिसवादाच्या द्वाराच कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास विकास पावतो. होगार्त व विल्यम्स दोघेही कामगारवर्गातील कुटुंबातून आले होते.* दोघांनीही शिक्षक म्हणून उत्तर-सक्तीच्या शिक्षणात, कामगारांच्या शिक्षणात महत्त्वाचे काम केले होते. अशाप्रकारे त्यांनी लेव्हिसवाद द्विधा अस्पष्टतेने अनुभवला. एकीकडे, त्यांनी स्वीकारले की, तिच्या कानूनी परंपरेतील संहिता समकालीन तथाकथित जन'संस्कृती' आणि असे की, *कृष्टी–कल्चर तिच्या अनुभवाची खोली व विस्तारण्याच्या सामर्थ्याच्या परिभाषेत मोजलीच पाहिजे.* दुसऱ्या बाजूला, त्यांनी ओळखलेली अगदी सर्वात वाईट

पातळीवर पुसून टाकी आणि ज्या जातीच्या आकृतिबंधात ते जन्मले त्या जीवनाच्या संबंधात ते लेव्हिसवादाजवळ किमान आले नाहीत'' (प्रस्तावना 3, तिरपा ठसा माझा).

याचा अर्थ स्वातंत्र्यानंतर अण्णाभाऊ साठे, अमर शेख, गवाणकर यांनी मार्क्सवाद शाहिरीत आणला. हाती क्षत्रियाची तलवार पाजरत सारस्वतांना आव्हान देणारे *माझे विद्यापीठ* नारायण सुर्व्यांनी मॅक्झिम गॉर्कीला वाट पुसत लिहिले. जातवार चळवळींतील लेखन दलित, ग्रामीण, आदिवासी इ. धार्मिक जात-वर्णाच्या उतरंडीत ढकलले गेले. ते सर्व समावेशक कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचा विषय का झाले नाही? त्या करता वैचारिक निद्रानाश व्हावा लागतो. केवळ चळवळीत ढोल बडवत किंवा बेडूक उड्या मारीत लेखकराव जातवार बनून चालत नाही. इथे जुना कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचा सर्वोत्तम नमुना म्हणून होगार्तच्या *द युजेस ऑफ लिटरसी* (1957) ला 'निद्रानाशी (schizophrenic) पुस्तक' असे म्हणून ड्यूरिंगने त्याची चिकित्सा केली आहे. पहिल्या भागात पारंपरिक कामगार समजांना हृदय हेलावणारे आव्हान आहे. व्यापारी संस्कृती व शैक्षणिक संस्थांपासून हे समाज अस्पर्श राहिले होते. हेच काम पुढे नेण्यासाठी ससांअकें बर्मिंगहॅम केंद्र म्हणजेच पदव्युत्तर शिक्षण व संशोधनासाठी काढणारा पहिला संचालक होगार्त बनला. हेच ताणतणाव हाताळायचे त्याने ठरवले. तेव्हा उच्च कृष्टी–कल्चर व त्याची तरुण संस्कृती समकालीन व्यापारी 'संस्कृतीपासून' दूर अलगपणे उभी होती. त्या दोन्हींना या व्यापारी संस्कृतीचाच धोका होता. पारंपरिक ब्रिटिश कामगारवर्गाचे जीवनच नष्ट होण्याचा धोका होता. 1920 च्या शतकातच लाखो तरुण बेकार बनले होते. अनेक लेखकांचे संदर्भ ड्युरिंगने दिले आहेत. होगार्तचे पुस्तक 1957 मध्ये आले तेव्हा दूरदर्शन आले. उच्च शिक्षण थोड्याच कामगार लोकांना मिळू लागले. होगार्त नंतरचे 'सांस्कृतिक' अभ्यास या जुन्या संकल्पनेप्रमाणे टिकणे कठीण झाले. स्थानिक उत्पादने दीर्घकाळ चालत आलेले कृष्टिक–कल्चरल रूपबंध पब जीवन, समूहगान नृत्य, सुट्टीतील मेळावे इ. कडून लक्ष दुरून आयोजित केलेली संस्कृती- culture म्हणून नव्या उपक्रमाकडे वळले. ते राज्य शिक्षण पद्धतीमधून आणि ज्याला थियोडोर आडोर्नो आणि मॅक्स हॉर्केमर

''संस्कृती उद्योग'' म्हणून सिद्धांतन करू लागले ते नवे प्रकार होते. त्यात उच्च विकसित संगीत, चित्रपट व आकाशवाणीवरील कार्यक्रमांचे नाना उद्योग होते. मराठीत हीच स्थित्यंतरे स्वातंत्र्योत्तर नववासाहतिक अनुकरणामधून होत होती. पण पारंपरिक तमाशा, गोंधळ इ. mass culture साठी लोककला ही बोगस शब्दयोजना करून ड्यूरिंग म्हणतो, तो सामान्य 'जन' संस्कृती व पारंपरिक उच्च संस्कृतीमधील भेद व संघर्ष नसल्याचा आभास तयार केला. त्यामुळेच सर्वच लोक साहित्य संग्राहक प्रयोगशाळा उभारून नव्या संकल्पना व सिद्धांत रचू शकले नाहीत. उदाहरणार्थ, नऊवारीतील निरक्षर विठा भाऊ मांग कोल्हापुरात केशवराव भोसले नाट्यगृहात ''मुंबईची केळेवाली'' 1980 च्या दशकात सादर करीत होती. तिची लावणी चालू असता गॅलरीतील तरुणाने एक रुपया जोरात तिच्या अंगावर फेकला. तिने नृत्य थांबवले. तो रुपया उचलून शांतपणे गॅलरीत नजर फिरवली आणि म्हटले, ''बाळा, तुझ्या आईची किंमत एवढी कमी हाय का?... कलेची किंमत अशी तशी करू नगं...'' मग शेवटपर्यंत नाट्यगृह बर्फगार बनले. हा संघर्ष चित्रपटात तमाशाच नव्हे तर अमेरिकन जांझ दत्तक घेतलेल्या अर्धनग्न सर्वोच्च वर्णातील चित्रपट नट्या व खेडोपाडी तम-अंधार-अज्ञान-नाश परंपरेने करणाऱ्या हलक्या मांग कलावंत हौसाबाईमधील होता. याचे सिद्धांतन मराठीत होगार्तप्रमाणे का नाही?

साम्राज्यवादी इंग्लंडसारख्या देशात 'सांस्कृतिक' विचारावर लक्ष केंद्रित करण्यातील बदल जुन्या नमुन्यांच्या पुनर्विचाराकडे नेणारा ठरला. लेव्हिस परंपरेत कानूनी साहित्य परंपरेसाठी आरक्षण लाभलेले लक्ष व एक प्रकारचा दर्जा नव्या रूपबंधाच्याकडे (जांझ व चित्रपटांकडे) वळले. दूरदर्शन व रॉक संगीताचे अवमूल्यन केले जात असे. स्टुअर्ट हॉल व पॅडी व्हेनेल यांच्या *द पॉप्युलर आर्ट्स* (1964) ची समकालीन त्याच क्षेत्रातील मराठी पुस्तकांशी तुलना करता येईल. त्यांनी राजकारण व कृष्टी–कल्चरची फारकत विल्यम्सने मोडीत काढली होती. त्याला पूरक असे हे संशोधन होते. इ. पी. थॉम्पसनच्या *द मेकिंग ऑफ द इंग्लिश वर्किंग क्लास* (1968) कामगारवर्गाची अस्मिता राजकीय व कृष्टिक–कल्चरल मूल्यांनी कशी बनलेली असते

याचे सिद्धांतन त्यांनी केले होते. या राजकारणात बळकट कामगारवर्गाची अस्मिता दुबळी करण्याचे प्रयत्न होतात. या संदर्भात कृष्टिक–कल्चरल सिद्धांतन करणारे संस्कृतीच्या स्वतःच्या कार्याचा शोध गंभीरपणे घेऊ लागले आणि 1970 च्या दशकात जो सामाजिक लोकशाही सत्ता विभाग सत्ता मिळवत होता, त्याचीच समीक्षा करू लागला. त्यासाठी त्याने ग्रामसीच्या दादागिरी/नेतृत्व (hegenomy) या संकल्पनेवर भर दिला. अशा हुकूमशाहीत दादागिरी अदृश्य स्वरूपात कशी पडद्यामागून चालते याचे सिद्धांतन ग्रामसीने 'तुरुंगातील दैनंदिनी' व इतर पुस्तकांत 1920 व 1930 च्या दशकांत केले होते. या मूलतत्त्ववादी विचारधारणांत वर्चस्व हे जनतेच्या संमतीनेच संपादन केले जाते. ग्रामसीसाठी ''ही दादागिरीची ताकद पडद्यामागून अप्रत्यक्षपणे सातत्याने त्यांचा आशय सामाजिक व सांस्कृतिक परिस्थिती बदलेल तसा बदलतात. त्या अवस्था सुधारल्या जातात आणि वादविवादास्पद ठरतात. म्हणून प्रतिरणनीतिसुद्धा सातत्याने बदलावी लागते. त्याच चैतन्याने, जरी काहीसे कमी सूक्ष्म असले तरी, संस्कृती-culture सुद्धा जशी फूकोने 'शासकता' (governmentality) चा एक रूपबंध म्हणून विचार करायला सुरुवात केली, जशी पाहिली जाऊ शकते, म्हणजे शिक्षण पद्धतीमधून सर्वात जास्त अनुकूलता दाखवणारे किंवा 'विनम्र' नागरिक निर्माण करण्याचे एक साधन आहे''(ड्युरिंग, प्रस्तावना 5). मुसोलिनी, हिटलरी विचारधारणांचे वर्चस्व स्वीकारणाऱ्या भारतातील आंग्लशिक्षित वर्गाने ब्राह्मणधर्माचे रूपांतर 'हिंदूराष्ट्रवाद' असे घडवण्यात यश मिळवले. त्यामुळे नेहरू-गांधी वगैरेंच्या स्वप्नातील ''धर्मनिरपेक्ष, साम्यवादी, सार्वभौम...'' या भारतीय संविधानाच्या प्रारंभीच्या प्रस्तावनेतील 'लोकशाही' संकल्पनेतच बदल करण्याचा आराखडा सत्तर वर्षांनंतर प्रसृत करण्यात आला आहे. या पार्श्वभूमीवर ड्युरिंगचे कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचे जुने सैद्धांतिक रूप मराठीत येणे अधिक कठीण झाल्याचे दिसते. रेमण्ड विल्यम्सने *द लाँग रिव्होल्युएशन व कल्चरल मटेरियालिझम* मध्ये केलेल्या कल्पना तर त्यापेक्षा फार दूर आहेत.

ड्युरिंगच्या मते, पूर्वी युरोपमध्ये "वर्गाच्या अस्मितेशी जोडलेल्या स्थानिक पंथ, वंश वगैरे जीवनाच्या अभिव्यक्तीशी म्हणून फार कमी विद्याशाखांत संस्कृतीचा विचार केला जात होता. पण उलट वर्चस्वाच्या मोठ्या पद्धतीत ते एक हत्यार म्हणून अधिक उपयोग होत होता. कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाने संस्कृतीच्या दादागिरीच्या परिणामांची टीका देऊ केली. सर्व प्रथम अशी टीका चिन्हशास्त्रीय चिकित्सेच्या रूपबंधाकडे फार जोरदारपणे झुकली"(प्रस्तावना 5). याचा अर्थ परिणामात 'संस्कृती' स्पष्टपणे संदेशात तुकडे पाडून 'सूचित केलेले व्यवहार', किंवा 'पारिभाषित' यांच्यात फोडली गेली की, ते तुकडे विशिष्ट संस्था व माध्यमांच्याकडून वाटले गेले. त्याने कामगारांतील सिग्रेट ओढणाऱ्यांचे साधे उदाहरण दिले आहे. मराठीत हा संशोधनाचा साधा विषय हास्यास्पद ठरेल. परंतु अमेरिकन संशोधकाने 'भारतातील /शिव वडा' या विषयावर प्रबंध लिहिल्याचा उल्लेख आपण मागे केला आहे. मराठी विदुषींनी नद्या विषयीची लोकगीते व लोककथांचे संग्रह सरोजिनी बाबरांच्या प्रेरणेने किंवा विद्यापीठ अनुदान मंडळाच्या सक्तीमुळे केले. परंतु ॲन फेल्ड हाऊस व इतरांनी 'महाराष्ट्रातील नद्या' हा कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचा सैद्धांतिक विषय बनवला. हा फरक का पडला? हाच मुळी वेगळ्या संशोधनाचा विषय आहे. ड्युरिंगच्या मते, कामगारातील सिग्रेट ओढण्याची चिन्हशास्त्रीय चिकित्सा ही सिग्रेटची सवय एक जीवनव्यवहार म्हणून म्हणजे अंत्ययात्रेचा विधी म्हणून त्याचे महत्त्व या परिभाषेत, त्याचा वेळेचा प्रवाह रचण्यातील उपयोग वगैरे विवेचन नव्हे, परंतु एक 'मार्ल्बोरो मॅन'(माणूस) सारख्या प्रतिमांच्याकडून निर्माण केले गेले. एक तिचे चिन्ह असण्याच्या परिभाषेत स्पष्टीकरण दिले जाते. ती प्रतिमा पुरुषार्थ, स्वातंत्र्य आणि कामाच्या दिवसाच्या पलीकडील ज्ञानातीततेचा अर्थ व्यक्त करते. चिन्हशास्त्राची ताकद विशिष्ट संहिता व चिन्हांच्या पलीकडे स्पष्ट करण्यात वाढण्याला मर्यादा होत्या : ते 'संकेतशब्द' आणि 'पुनर्संकेत शब्दरचना'च्या चिकित्सेतच अडकले. त्याने त्यांचे उपयोग, सराव किंवा भावना यांची मीमांसा पुढे नेली आहे. ते काम 'संकेत शब्दाची उकल' (decoding) ही संकल्पना विकसित करून स्टुअर्ट हॉलने चांगले योगदान दिले.

5.6 संस्कृतिस्ट जुन्या 'सांस्कृतिक' अभ्यासांचा विकास आणि विस्तार

इंग्रजीत culturalist हे नाम जीवनाच्या आकृतिबंधावर जास्त जोर देते. ते संस्कृतीचा अभ्यास करणाऱ्या विद्वानांच्यासाठी तयार झाले. त्याचे भाषांतर मी मार्क्सिस्ट वळणाने मार्क्सवादीप्रमाणे 'संस्कृतिवादी' केले नाही. याचे कारण संस्कृती म्हणजे धार्मिक संस्कार हा सर्वात प्रभावी रूढ अर्थ त्यात जास्त ताकदवान बनला असता. संस्कृती अभ्यास ती दादागिरी उघड करणारे पारिभाषित आहे. म्हणून मी 'संस्कृतिस्ट' हे भाषांतर मार्क्सवादी पाया सूचित करण्यासाठी निवडले. तेच पुण्यातील पुरोहित मुद्रणदोष काढणाऱ्याला बरोबर खटकले. त्याने 'संस्कृतिनिष्ठ' असे परस्पर छापल्याचा उल्लेख प्रस्तावनेत केला आहे. अशा सूक्ष्म पातळ्यांवर शब्दांतील चिन्हव्यवस्था आपल्या व्यक्तिमत्त्वाचे सतत नियमन करत असते. विसाव्या शतकातील भाषाशास्त्रात 'संरचनावादी' (किंवा चिन्हशास्त्रीय) प्रवाहांनी सांस्कृतिक अभ्यासांना नवी दिशा दिली होती. रोलां बार्थने उत्तर-संरचनावादातही खूप मोठी भर घातल्याचे संदर्भ आपण मागे दिले आहेत. 1970 च्या सिद्धांत क्रांतीच्या दशकांत लुई आल्थ्यूसरच्या (Althuzar) लेखनात सर्वात कठीण संरचनावादाचा उदय झाला. त्याला जॅक लकांच्या मनोविश्लेषणाच्या प्रगत संकल्पनांचे फार मोठे पाठबळ मिळाले. ह्या सिद्धांताकरिता व्यक्ती या विचारधारणांच्या रचना होत्या. त्यात विचारधारणा म्हणजे आपण नापंसत करतो त्या श्रद्धा नव्हे. वंशवादी विचारधारणांत तसे घडते. परंतु या विचारधारणा म्हणजे ज्या सर्वात विस्तृत ज्ञान व मूल्ये, पारिभाषिते व प्रतिमा रचतात यांचा संच असतो. ती सर्वसाधारण व्यवहारी अर्थाची विचारधारणा असते. जेणेकरून राज्य व भांडवलशाही क्रांतीच्या धोक्याविना स्वतःला पुनरुत्पादित करू शकते. या भूमिकेत तसेच होगार्त व विल्यम्सप्रमाणेच राज्याचा अलिप्ततेवरील दावा खोटा आहे. त्याची कारणे मार्क्सवादात सापडतात. ते भांडवलशाहीतील शोषणाचे, उत्पादनाचे संबंध सुरक्षित ठेवतात. म्हणजे वर्गसंघर्ष आलाच. आल्थ्यूसरकरिता वर्चस्वी विचारधारणा वस्तुतः जे राजकीय, दुजाभावी आणि बदलाला खुले त्याला काही तरी वरवर 'नैसर्गिक', वैश्विक आणि चिरंतनमध्ये बदलते. मराठीतील कर्म सिद्धांत व

'ठेविले अनंते' या अध्यात्माचे वर्चस्व त्यामुळेच आले आहे. तथापि, आपण हे लक्षात घेतले पाहिजे की, वर्चस्वी विचारसरणी ही केवळ राजकारण किंवा अर्थशास्त्राशी मर्यादित नाही. तिची मुख्य भूमिका नागर जीवनाचे काल्पनिक चित्र रचण्याची आहे. विशेषतः छोटे केंद्रीय कुटुंब स्वाभाविक/नैसर्गिक म्हणून आणि सर्वात जास्त प्रत्येक व्यक्ती 'अनन्य' व मुक्त हे पाश्चात्त्य चित्र रंगवले गेले. ही विचारधारणा खरे संबंध व परस्परावलंबने यांचे तुकडे पाडते. व्यक्ती स्वातंत्र्य व स्वायत्ततेच्यावर जे कमी जोर देणारे त्या सामाजिक संबंधांचे चित्र निर्माण करते. युरोपच्या वासाहतिक संबंधाने या विचारधारणेचा प्रवेश उतरंडीच्या भारतीय कोंडवाड्यात झालेले 'सांस्कृतिक' बदल या दिशेने शोधण्याची गरज आहे.

आल्थ्यूसरच्या मते, व्यक्तींना सहजपणे विचारधारणांत गुंडाळले जाणे शक्य असते, कारण ती त्यांच्या जगाचा अर्थ लावायला मदत करते. त्याचा अर्थ 'प्रतीकात्मक व्यवस्थेत प्रवेश करणे' व त्यांना स्वतःला सत्ता देणे असते. ते विचारधारणेशी ओळख पटवतात. कारण स्वतःकडे तिच्यात स्वतंत्र व बळकट झाल्याचे चित्र ते रंगवतात. जसे किशोर प्रौढ पुरुषाची दिवास्वप्ने रंगवतो की, तो जणू मार्ल्बोरो मॅन समजतो, अशा अस्मिताधारणेतून वर्चस्वी सामाजिक मूल्य अंतरंगात मुरवली जातात. या सिद्धांतनाला मनोविश्लेषणाचे आधार घेण्यात आले. व्यक्ती नेहमी वर्चस्वी विचारसरणीत स्वतःचे प्रतिबिंब पाहते. मुलगा बापाची जागा घेतो अशी ही मानसिक प्रक्रिया आहे. त्यात स्वायत्तता व अनन्यता मिळवण्याची काळजी असते. खाजगी ताणतणावावर रामबाण उपाय ही खोटी श्रद्धा विचारधारणा वाढवते. कुठलीही काल्पनिक प्रतीकात्मक संरचना ते संरक्षण व हमी देऊ शकत नाही.

5.7 राजकीय-मनोविश्लेषण मीमांसात्मक संरचनावाद आणि चित्रपट अभ्यास

पुण्याच्या फिल्म इन्स्टिट्यूटवरील सनातन कवचकुंडले प्रसिद्ध आहेत. इंग्लंडमध्ये राजकीय-मनोविश्लेषणात्मक संरचनावादाने चित्रपटांच्या कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासात जेवढे मूलगामी बदल घडवले, तेवढे अन्य प्रकारांत घडले नाहीत. त्याने व्यक्ती अथवा जातीला तिच्या स्वतःच्या अटीवर जगात क्रिया करण्याच्या सामर्थ्याला

पुरेसा अवकाश ठेवला नाही. त्यामुळे त्यांना स्वतःचे अर्थ व परिणाम साधता आले नाहीत. एका अर्थाने ते एवढे सैद्धांतिक होते की, त्यांनी स्थानिक भेदांच्या सत्याची नोंद घेतली नाही. सत्याच्या दाव्यांना शास्त्रीयदृष्ट्या वैज्ञानिक अभ्यासपद्धती कमी पडल्या. व्यक्ती ज्या प्रत्यक्ष तंत्रे व व्यवहारांद्वारा स्वतःला व त्यांच्या जीवनाला आकार देतात, त्याकडे त्याने पुरेसे लक्ष दिले नाही. परंतु वेगळा चिन्हशास्त्रीय विचाराचा धागा culturalist परंपरेत अधिक ताकदीने प्रवेश करायला सक्षम होता. ह्याने बहुअर्थ (polysemy) या संकल्पनेवर जोर दिला. 'बहुअर्थ' जिच्यामध्ये विशिष्ट चिन्हक एकापेक्षा जास्त अनेक अर्थ नेहमी बाळगते, त्या मार्गासाठी ही तांत्रिक संज्ञा वापरते. ती भारतीय शब्दकोशात क्वचितच आढळते. ही संज्ञा 'अर्थ' हा एका मोठ्या पद्धतीत भेदांचा परिणाम असतो. खरे तर ही सैद्धांतिक भूमिका मराठी सांस्कृतिक भाषाशास्त्रात जाती-वर्ण चिन्हव्यवस्थेच्या फार मोठ्या व्याप्तीमुळे इंग्रजीपेक्षाही फार गुंतागुंतीची ठरते. परंतु त्या दिशेला वळण्यासाठी पाश्चात्त्य तज्ञांचे माध्यमांच्या सांस्कृतिक अभ्यासाचे प्रगत नमुने जास्त उपयोगी आहेत. उदा. "मराठी दूरदर्शन मालिकांमधील जातसंघर्ष" यावर संशोधन झालेले नाही.

मराठीतील स्थूल उथळ वर्णनापलीकडे खोलात जाण्यासाठी अर्थ व चिन्ह या दोन्ही शास्त्रातील प्रगत विचारांची ओळख करून घ्यायला हवी. अर्थ हे संदर्भातून निर्माण केले जात नाहीत. ते जगातील विशिष्ट वस्तू दाखवतात असेही नाही. एका चिन्हाचा दुसऱ्यापासूनचा वेगळेपणा हे बहुअर्थी असतात. एक चिन्ह नेहमीच दुसऱ्या चिन्हाकडून बदलले जाऊ शकते आणि दुसऱ्या चिन्हांच्या माळेत शिरू शकते. पहिल्यात प्रतिमानात्मक (paradigmatic) व दुसऱ्यात वाक्यागत (syntasmatic) संबंध असतात. एखादे चिन्ह अनेक अर्थाच्या बाबी सुचवू शकते. उदाहरणार्थ, 'मार्ल्बोरो मॅन' हे सिग्रेटच्या पाकिटाचे चित्र दणकट-बळकट पुरुष प्रतिमा एखाद्याला सुचवील. दुसऱ्याला त्याच्या धुरात कॅन्सर दिसेल. तिसऱ्याला त्याचा श्रीमंती तोरा जाणवेल. जशी दृष्टी तशी सृष्टी असे शब्दप्रयोग हेच सुचवतात. तथापि, बहुअर्थाची संकल्पना मर्यादितच राहिली. ती व्यक्तिगत चिन्हाच्या पातळीवर ठळक वेगळा अर्थसूचक गट

म्हणून टिकली. तरीपण तिने अधिक गतिमान व गुंतागुंतीच्या संकल्पनांच्याकडे नेले. हे अमेरिकेतील कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासातील प्रवाहांची चर्चा करताना पुढे पाहू. जॉन केनेडीचे सुप्रसिद्ध वाक्यच या क्षेत्रात ब्रीद वाक्य बनले. तेच मराठीत ब्रीद वाक्य बनावे. केनेडींनी स्वामी विवेकानंदांच्याच पद्धतीने तरुणांना म्हटले होते : देश तुमच्यासाठी काय करतो हे विचारू नका, तुम्ही देशासाठी काय करता ते सांगा, तसे कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास तुमच्यासाठी काय करतो यापेक्षा आपण त्याच्यासाठी काय करतो, हे महत्त्वाचे आहे. देशपरत्वे ह्या अभ्यास क्षेत्रात क्रांतिकारक बदल घडत आले आहेत. "मराठी म्हणी आणि जातवर्ण चिन्हांचा तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यास" कधी होणार?

नव्या संकल्पना आपणाला कृष्टिक–कल्चरल उत्पादने नव्या घटकांशी भिन्न परिस्थितीत वेगवेगळे परिणाम साधण्यासाठी जोडली जातात. उदाहरणार्थ, हॉलिवूड व युरोपातील चित्रपटांचा भारतीय चित्रपटांवरील परिणाम या कृष्टिक–कल्चरल संकल्पना व सिद्धांतांच्या आधारे नीट अभ्यासले गेलेले नाहीत. तो करायचा झाला, तर कृष्टिक–कल्चरल उत्पादने 'संकरा'ची व 'वाटाघाटी'ची एक प्रक्रिया म्हणून अभ्यासावी लागतील. केवळ चित्रपटच नव्हे तर जाहिरातीच्या क्षेत्रातील अभ्यासात त्या वापरल्या जातात. उदाहरणार्थ, मार्ल्बोरो गड्याचा चकचकीत पुतळा अथवा त्याची मासिकाच्या मुखपृष्ठावरील जाहिरात पाश्चात्त्य प्रभाव अथवा स्वातंत्र्य किंवा त्याचे विडंबन सीडी/अल्बम कव्हरवर दाखवले जाणे शक्य आहे. 'बहुअर्थात' जन्मलेल्या 'संकरीकरण' सारख्या संकल्पना पुन्हा नूतन रूपात कृष्टिक–कल्चरलवादात (culturalism) परत येतात. त्या फार दूर वरून आलेली चिन्हे व सांस्कृतिक उत्पादनापासून नवे अर्थ क्रियाशीलपणे निर्माण करायला व्यक्ती व मानवसमाजाला कशा सक्षम बनवतात, हे दर्शवितात. तरीपण 'कृष्टिक–कल्चरल'सारखी संकल्पना अजूनही विशिष्ट स्थितीत विशिष्ट चिन्ह व संहितांचे अर्थ कोणत्या मार्गाने भौतिक हितसंबंध व सत्तासंबंधाद्वारे व्यवस्थापन केलेले असतात, ही जबाबदारी घेत नाही. उदाहरणार्थ, तंबाखूचा धंदा, वैद्यकीय व्यवसाय आणि स्त्री चळवळीतील विशिष्ट

प्रवाह राजकीय व व्यापारी करणासाठी मार्ल्बोरो मॅन च्या अर्थावर लढा उभारतील : एक अधिक उत्पादन विक्रीसाठी, दुसरा आरोग्य संवर्धनासाठी, तसेच त्यांचा स्वतःचा दर्जा आणि कमावण्याची शक्ती शेवटी पुरुषार्थाच्या उत्तेजनाचा नमुना नाकारण्यासाठी, कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास आजवर सर्वात जास्त किमान सत्तेत गट कसे व्यवहारात त्यांचे स्वतःचे कृष्टिक–कल्चरल उत्पादनाचे वाचन व त्यांचा उपयोग कसे विकसित करतात, मग ते गंमतीने असो की, प्रतिकाराने किंवा त्यांची स्वतःची अस्मिता घडवण्यात रस घेत आले याचा अभ्यास करत आले आहेत. चित्रपटांच्या आवडीचाही असा विविधांगी अभ्यास व्हायला हवा. मात्र त्यासाठी नव्या संकल्पनांची गरज असते. लोकशाही बळकट करण्यासाठी अशा प्रगत अभ्यासांची गरज असल्याचे प्रतिपादन रेमण्ड विल्यम्सने स्वतंत्र ग्रंथात केले आहे.

5.8 प्रारंभीचे प्रवाह आणि संकल्पनांची समृद्धी वाढवणारे काही नमुने

कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासांची ब्रिटन व इतर देशातील 1960 च्या दशकातील वाढ पाश्चात्त्य देशातील लोकप्रिय जनसंस्कृतीमधील वाढता रस घेण्याशी जोडली आहे. अधिक मोकळा ऐषआरामासाठी वेळ, विस्तारणारा दूरदर्शन प्रेक्षक, संगीत व इतर कृष्टिक–कल्चरल 'प्रांत', विशेषतः तरुणांच्यात, समीक्षेच्या छाननीच्या आघाडीवर सर्वात पुढे लोकप्रिय जनकृष्टी–कल्चरला आणल्या. प्रमोद नायरने (2009) अशी 'सांस्कृतिक' मुळे शोधताना ब्रिटनवरच लक्ष केंद्रित केले आहे. परंतु त्याच्या *इन्ट्रॉडक्शन टू कल्चरल स्टडीज* मध्ये बरीच माहिती पुरवली आहे. त्याने तपशील न पुरवता शैक्षणिक क्षेत्रात सांस्कृतिक मानवशास्त्रज्ञ, समाजशास्त्रज्ञ आणि इतिहासकार सामाजिक इतिहास, विशेषतः दुय्यम गणल्या गेलेल्या स्त्रिया, आफ्रिकन, अमेरिकन व वासाहतिकरण झालेले अशा गटांत रस घेऊ लागले असा उल्लेख (8) मोघमपणे

केला आहे. उलट आपण पहिल्या खंडात 'संस्कृती' या शब्दाच्या उगमापासून शेकडो प्रकारांची चर्चा केली आहे. बर्मिंगहॅम पठडीच्या कार्याच्या दोन महत्त्वाच्या बाजूंचा उल्लेख केला आहे :

1. कामगारवर्ग व विद्रोही तरुणांचे लोकसमूह (विलिस 1978, हॉल व जेफर्सन 1976)
2. दूरदर्शनवरील व्यक्ती आणि श्रोते (मोर्ले 1980)

या प्रारंभीच्या कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासांचे मूळ कामगारवर्गातील पहिल्या पिढीतील होगार्त व विल्यम्स यासारख्या ब्रिटिश नव्या डाव्यांच्या कार्यात असल्याची चर्चा आपण मागे केली आहे. मात्र याच दशकातील डावे 'लिटल मॅगेझिन' अमेरिकी ब्लॅक पँथर्स व इंग्रजी फेकाफेकीत 'गावठी' सोंगी भजने विद्रोही पहिल्या पिढ्यात विद्यापीठांत शिक्षण मिळालेले भारतीय ब्राह्मणेतर गुंतले होते. ब्रिटिश नव्या डाव्यांना स्वतःची 'संस्कृती' बरोबर नेताना ऑक्सफर्ड व केंब्रिजच्या वाङ्मयीन अभ्यासक्रमांत त्यांच्या संस्कृतीचे कसलेच स्थान नसल्याचे आढळते. 'उच्च' संस्कृतीवर (अभिजात ग्रंथ) भर याचा अर्थ या विद्यार्थ्यांचे दूरीकरण असा होता. पुढे केंब्रिज विद्यापीठात प्राध्यापक झाल्यानंतर विल्यम्सला मातृसंस्थेवर लेख लिहायला सांगण्यात आले. तेव्हा त्याने ''केंब्रिज माझे नव्हे'' नावाचा लेख लिहिल्याचा उल्लेख मागे केला आहे. थोडक्यात ब्रिटनमधील कामगार संघटना, स्त्रीवादी व वंश-विरोधी चळवळी 1970 च्या दशकात चालू होत्या. गेल्या दशकातील विद्यार्थ्यांच्या पुरोगामी चळवळींचा ओढा अजून जोरात होता. त्या व्यापक चळवळी कृष्टिक–कल्चरल अस्मिता : समलिंगी, वंश आधारित, स्त्रीवादी वगैरे होत्या. पण त्यांना शैक्षणिक जगतात कसलेच स्थान नव्हते. नव्या राजकीय भविष्याचे ठिकाण म्हणून युवा उपसंस्कृतीच्या अभ्यासाकडे लक्ष वळले. विशेषतः लोकप्रिय जनसंस्कृती हा संघर्षाचे एक दृश्य बनला. कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाने उपसंस्कृतीच्या परंपरेत आणि 1960 च्या दशकातील व 1970 च्या दशकातील चळवळींत या अस्मितातील मध्यस्थांना शोधून सिद्धांतन करण्याचा प्रयत्न केला. मार्क्सवादी वळणाने सुरू झालेले हे अभ्यास वादविषय बनले. त्यात

संहितात्मकतेकडे तो वाद वळल्याने संहिता व कथने म्हणूनच कृष्टी–कल्चर, अस्मिता इतकेच नव्हे तर राष्ट्र म्हणून प्रारंभी पाहिले जाऊ लागले. तोच प्रवाह पुढे होमी के. भाभाने संपादित केलेल्या *नेशन ॲन्ड नॅरेशन* मधील निबंधात विकसित झाल्याचे दिसते. या दिशेकडे मराठीतील एकाही समीक्षकाला त्या दोन दशकांत वळावेसे का वाटले नाही? आधुनिकता, नवसमीक्षा आणि मर्ढेकरी आयात सौंदर्यशास्त्राचेच पूजापाठ का सुरू राहिले? या पिढीतील लेखक स्वतःच्या आवाजाबद्दल साशंक नव्हते का? चोऱ्या लपवण्यासाठीच हे 'आर्य मौन' होते का? यालाच नववसाहतवाद म्हणतात.

या प्रश्नांची उत्तरे मिळण्यासाठी भारतातील वसाहतकाळातील अभ्यासक्रम नव वसाहतकाळात जास्त रूढ परंपरांच्या वर्चस्वाखाली कसे आले आणि उपजातींच्या चळवळीतून पुढे आलेले अभ्यासक्रम परिघावरच कसे राहिले याच्या तुलनांत मिळतील. उदाहरणार्थ, 1982 व 1987 मध्ये इंग्लंडमधील मुक्त विद्यापीठांत एक वर्षाचा आंतरविद्याशाखीय अभ्यासक्रम 'यु 203' हा 'लोकप्रिय जन कृष्टी–कल्चर'वर होता. पाच हजार विद्यार्थ्यांनी तो पूर्ण केला. तो 1987 मध्ये बंद करण्यात आला. टोनी बेनेट त्याचा संचालक होता आणि टेरी इगल्टन, रेमण्ड विल्यम्स व इतरांच्याकडून त्याचे मूल्यांकन केले गेले होते. अशा अभ्यासक्रमांची तुलना केल्यास भारतातील मुक्त विद्यापीठांच्या अभ्यासक्रमांत लोकप्रिय जनसंस्कृतीला फारसे स्थान नसल्याचे लक्षात येते. इंग्लंडमधील अभ्यासक्रमाचे ध्येय "टीकात्मक पद्धतीने तुमच्या जीवनात लोकप्रिय 'जनसंस्कृती' जी भूमिका पार पाडते तिची छाननी करा" असा उल्लेख होता असे इस्थोपने (1991 : 74) म्हटले आहे. 'उच्च' व 'खालची/नीच' 'संस्कृती' मधील फरक असमर्थनीय होता आणि एखाद्याला हा मूल्याधारित निवाडा वर्चस्वी वर्गांच्याकडून सत्ता मिळवणे व टिकवणे या गरजेने रेटल्याचे बघण्याची गरज होती. त्या अभ्यासक्रमाच्या पाठ्यपुस्तकाचे नाव होते : *संस्कृती-culture, विचारधारणा आणि सामाजिक प्रक्रिया* (1981), त्यात हॉलचा "कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास : दोन नमुने" हा निबंधही होता. हॉलने सुचवले होते की, कर्ते/व्यक्ती रचनेचा घटक व सांस्कृतिकदृष्ट्या अर्थपूर्ण नसतो. कर्ते व अर्थपूर्णता हे दोन्ही सामाजिक चिन्हांच्या

संरचनाद्वारा निश्चित केले जातात. ही संरचनाच 'दादागिरी' आहे. एक विचारधारणात्मक संरचना की जी वर्चस्वी प्रबळ वर्गांना सत्ता वैध करणे, स्वाभाविक ठरवणे आणि टिकवायला समर्थ बनवते. या 'यु 203' च्या संस्कृती-सत्ता जोडणीवर बरोबर उदय पावलेला जोर कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाच्या दृष्टीकोनात आजवर देखील टिकून आहे. तसा तो मराठीत असता तर "शेतकऱ्यांच्या आत्महत्यांचा सांस्कृतिक अभ्यास" झाला असता.

आपल्या दृष्टीने इस्थोपने (1991 : 77) 'यु 203' च्या संहिता, वाचक व भूमिका या विषयीच्या दोन गृहीत कल्पना पुढीलप्रमाणे स्पष्ट केल्या आहेत,

1. संहितात्मक स्थिती ठरवणे एका प्रश्नाचे उत्तर शोधण्याचा मार्ग म्हणून समजून घेण्याचा होता : ही संहिता तू कोण आहेस म्हणून विचार करते? 'गृहीत कल्पना, अभिरुची व मूल्यांच्या', आशयाच्या परिभाषेत स्थितीची व्याख्या केली आहे.
2. ज्या प्रक्रियेद्वारे चिन्हक (चिन्ह/शब्द/प्रतिमा) आणि सूचित अर्थ, अर्थ 1/संकल्पना/कर्ता (वाचक/प्रेक्षक) रचण्याची प्रक्रिया करतात ती स्थितीही आहे (नायर उद्धृत 10).

पारिभाषित व संहितात्मकतेवरील हा जोर कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासात मध्यवर्ती स्थानी टिकतो. कर्ते, अस्मिता, संबंध हे पारिभाषितामधून रचले जातात आणि ते भेदाभेद करण्याच्या प्रक्रियेतच केवळ अर्थ देतात. 'भेद' या संकल्पनेवर (difference) इंग्रजीत सिद्धांत ग्रंथ तयार झाले आहेत.

अशी सैद्धांतिक परंपरा मराठीत तयार झाल्यास कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास चांगले रुजतील. साम्यवादी लोकशाहीत दीर्घ क्रांती करायला ते आवश्यक आहेत. रोजच्या जगण्यातील ताणतणाव कमी करणे व कृष्टिक–कल्चरल धोरण ठरवायला ते शासनाला जास्त उपयोगी पडतील. उदाहरणार्थ, या क्षेत्राचे उद्घाटन स्टुअर्ट हॉलच्या 'साध्या भाषेतील संदेश/सांकेतिक मजकूर नेहमीच्या लिपीत रूपांतर करणे'(1973) या सुरुवातीच्या लेखाने उद्घाटन केले होते. त्याने प्रसार माध्यमांच्या अभ्यासाला नवी

दिशा दिली. त्यांना त्याच्या विचारधारणा, कृष्टिक–कल्चरल अस्मिता आणि इतर विषयावरील पुस्तकांनी गती दिली. त्याच्या या निबंधात प्रतिपादन केले आहे की, संहितातील अर्थ-गीत, चित्रे, दूरदर्शनवरील विनोदी कार्यक्रम-यांचे संघटन विशिष्ट 'सांकेतिक' cultural भाषेत केले जाते. ही निर्मिती विवाद्य रूपात फिरत राहते. हा मुद्दा स्पष्ट करण्यासाठी दूरदर्शनवरील बातम्यांचे उदाहरण दिले आहे. आपण रोजच्या जगण्यातील वृत्तपत्रातील अशा काही बातम्या दोन्ही खंडात वापरल्या आहेत. हॉलच्या मते, 'कच्चा' ऐतिहासिक प्रसंग त्याच रूपबंधात दूरदर्शनवरून प्रक्षेपित करणे शक्य नसते. तो प्रथम गोष्टीत रचावा लागतो तरच संचारण योग्य घटना बनतो. एक 'संदेश रूपबंध' हा घटनेच्या दृश्य रूपबंधात आहे. हॉल अशाप्रकारे भाषेचे निकष व जे घटनेला कथेच्या संकेतात श्रोत्यांनी अर्थनिरूपण करण्यासाठी अर्थ सूचनांचे नियम यांच्याकडे लक्ष वेधणारे युक्तिवाद करतो. ही प्रक्रिया एक 'वर्तुळाकार' म्हणून बघून पुढील पायऱ्या दाखवतो,

1. त्याच्या व्यवहार व निर्मितीच्या जाळ्याबरोबर प्रसारण करणाऱ्यांच्या संस्थात्मक संरचना, संघटित संबंध व तांत्रिक पायाभूत सुविधा संदेश रचतात.
2. मग ह्या संरचना अर्थपूर्ण परिभाषिताच्या रूपबंधात सांकेतिक भाषेतील संदेश/बातमी रचून देतात. बातमीचा परिणाम होण्याआधी तो भाषेत मांडलाच पाहिजे. अर्थपूर्ण पारिभाषित म्हणून सांकेतिक भाषेत.
3. अर्थपूर्ण पारिभाषित म्हणून बातमी की जी 'संदेश उलगडून' श्रोत्यापर्यंत पोहचते आणि कथन केलेल्या प्रसंगाचा अर्थ मिळवतात. ती सांकेतिक भाषेतील बातमी नेहमीच्या लिपीतील अर्थ लोकांच्या भावना, विचारधारणा, राजकारण अणि स्वभावावर प्रभाव पाडते. म्हणजे बातमीचा परिणाम श्रोत्यांच्या बाजूच्या वर्तुळाकार संरचनावर पडलेला असतो. तथापि, हे सांकेतिक भाषेतील लिपीतील बातमी तिच्या साध्या भाषेतील रूपांतरासारखी तंतोतंत असू शकणार नाही. हॉल युक्तिवाद करतो की, जो प्रबळ सांस्कृतिक व्यवस्था रचतो तो समाज किंवा 'संस्कृती' तिचे सामाजिक किंवा सांस्कृतिक

विश्व लादण्याकडे झुकतो. अशाप्रकारे कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास जनगर्दी किंवा लोकप्रिय संस्कृतीवर लक्ष केंद्रित करतो. 'संस्कृती' ही 'निर्माण/उत्पन्न' केलेली असते. कृष्टी–कल्चर ही सत्तेविषयीच असते.

5.9 रोजच्या जगण्याचा कल्चरल-सांस्कृतिक अभ्यास

पारंपरिक उच्चभ्रू अभिजात साहित्य व 'संस्कृती'च्या वर्चस्वाचे एकांगी स्वरूप स्पष्ट करण्यासाठी प्रारंभी ब्रिटनमध्ये रोजच्या जगण्याचाच कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास करण्याकडे विद्वान वळल्याचे काही संदर्भ आपण मागच्या दोन्ही खंडात स्पष्ट केले आहेत. मात्र अभ्यास गंभीरपणे करण्याच्या काही मार्गांची चर्चा आवश्यक वाटते. हे रोजचे जगणे मोठ्या राजधानीतले निवडले गेले ही दुर्दैवाची गोष्ट आहे. त्यातील अनेक स्तर व स्पर्धा असणारी 'संस्कृती' अभ्यासणे गरजेचे होते. हे जगणे नित्यक्रमाच्या व्यवहारांचे आहे. ते जीवनशैली, उपभोग आणि सामाजिक क्रियाकर्मे/प्रतिक्रिया या घटकांचे बनलेले असते. 'सांस्कृतिक' हे रचले गेलेले आणि 'सामाजिक' हे रचणारे असते. सांस्कृतिक कलावस्तु म्हणून लोक वापरतात. त्याच समाजाकडून निर्माण व उपभोग केलेल्या असतात. सामाजिक क्षेत्रातील कलाकृती रोजच्या जगण्याच्या चिकित्सेतून अभ्यासणे शक्य असते. अनुभव हे *आत्मनिष्ठ* असतात. त्यामुळे लोकांच्या प्रतिसादाला कृष्टिक–कल्चरल मीमांसेचे महत्त्व असते. तो व्यक्तीच्या *अस्मितेचा* भावनिक गाभा असतो. त्याकडेच समाजशास्त्रीय अभ्यासात दुर्लक्ष झाले होते. पुरोहित वर्चस्वाने वाढवलेल्या अध्यात्म व वैश्विकतावादात हे फरक झाकून टाकण्यात आले आहेत. म्हणून संस्कृतिस्टांना इशारा दिला जातो : पुणे-मुंबई व कोल्हापूर-शाहूवाडीतील रोजचे जगणे सारखेच नसते. ते स्थळ व 'संस्कृती' विशिष्ट आहे. म्हणूनच 'रोजच्या जगण्याचा समग्र मार्ग म्हणजे 'कृष्टी–कल्चर' हे सिद्धांतन करून रेमण्ड विल्यम्स थांबला नाही. त्याने पॉण्डी हे आपले खेडे व शहरातील रोजच्या जगण्यातील साम्य-भेद स्पष्ट करणारी कादंबरीसुद्धा लिहिली. पुणे व मुंबई या महानगरांचा इतिहासही वेगळा आहे. 'सांस्कृतिक' भेद हा सनातन संघर्षाचा मुद्दा आहे. त्यांच्या मूलभूत संरचनातील भेदांत-प्रचंड वाहतुकीच्या मूलभूत सोयी, विनाखंड

वीजपुरवठा अशा अनेक बाबी आहेत. कलाकृती ते अन्नपदार्थ यांच्यापर्यंत अनेक फरक अभ्यासावे लागतात. ते कृष्टिक–कल्चरल भांडवलावरही अवलंबून आहेत. त्यात छोटी शहरे किंवा खेड्यातील रोजच्या जगण्याच्या तुलनांचा समावेश केला तर हे भेद अधिक टोकदार होतात. असा ग्रामीण-दलित, आदिवासी आणि सदाशिवपेठी साहित्याचा तुलनात्मक कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास व्हायला हवा. एक रस्ता हा सांस्कृतिक अभ्यासाचा विषय आहे.

अनुभव हा जीवनाच्या रोजच्या जगण्याचा पायाकोनशीला आहे. प्रवास, वाहणे, कपडे, सामाजिक संबंध, मनोरंजन वगैरे आपल्या रोजच्या संस्कृतीची रचना करतात. कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास अनुभवांना अग्रभागी ठेवतो, परंतु वास्तव रचणाऱ्या संबंधांची चिकित्सा करण्याचे साधन म्हणून त्याच्याकडे पाहतो. विचारवंत वास्तवाची रचना पारिभाषिते कशी करतात याचे त्यांचे सिद्धांत आपण दुसऱ्या खंडात पाहिले. हा अनुभवाकडून वास्तवाकडे बदल म्हणजेच वर्ग, भूगोल, विचारधारणा इ. समजून घेणे. कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास अनुभवाच्या संहितात्मक/भाषिक बाजू अधोरेखित करतो.

आपण मागे पाहिलेल्या ज्याला रेमण्ड विल्यम्स 'जगलेल्या कृष्टी–कल्चर' (1981) म्हणाला, त्यांचा अभ्यास या विद्याशाखेत होतो. जेथे 'संस्कृती' रोजच्या जगण्यातून निर्माण होते : लोक खातात ते अन्न, ते स्वीकारतात ती चाल, मनोरंजन. साजरे करतात ते सण, संस्कृती कुठे तरी हवेत जन्माला येत नाही. ती अनुभव व प्रतिसादाची परिणती असते. रोजच ती घडत असते. संस्कृती-culture घडण्या-घडवण्याच्या या प्रक्रियेची चिकित्सा कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास करतो. ही प्रक्रिया सत्तेशी जोडलेली असते, याचा शोध घेताना दोन प्रश्न विचारावे लागतात : 1) रोजच्या जगण्यात संस्कृतीच्या विशिष्ट रूपबंधांच्या जवळ कोणाला जाता येते? 2) रोजच्या जीवनात संस्कृतीचे कोणते वैध रूपबंध स्वीकारार्ह आहेत?

या प्रश्नांचा आपल्या उतरंडीच्या कोंडवाड्यातील गुंता फार जटिल आहे. जीवनशैली व रोजच्या जीवनातील सांस्कृतिक कलाकृतींचा उपभोग हातात हात घालून चालतात. आपल्या सर्वात एक उपभोक्तावादी विचारसरणी कार्यरत आहे. ती कर्तव्ये व

कामापेक्षा आराम व ऐष यावर जोर देते. उपभोगवादी विचारधारणा सुख हे उपभोगाशी जोडते. वस्तुतः कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाकरता उपभोगवादच खुद्द अस्मितेचा रूपबंध बनला आहे. हे रोजच्या जगण्यातील अनुभवांचे विवेचन करण्याच्या किमान दोन पद्धती विद्वान सुचवतात.

1. पहिली पद्धत आपल्यासाठी जास्त उपयोगी आहे. विशिष्ट समाज, गाव, जात, वर्ग वगैरे लक्षात घेऊन व्यक्तीच्या अनुभवांची नोंद ठेवली जाते. हे आत्मकथन विशिष्ट संस्कृती व सिद्धांतांच्या पुराव्याची सामग्री मानली जाते. उदाहरणार्थ, मराठी-दलित, ग्रामीण कथा-कादंबऱ्या युरो-अमेरिकेतील संस्थांनी साहित्य म्हणून नव्हे, तर अर्थशास्त्रीय, सामाजिक संशोधन करण्यासाठी वापरल्या होत्या. दलित आत्मकथने राजकीय प्रचाराचे साधन बनले. मात्र हे साहित्य कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचा विषय अजून बनलेले नाही. वाचकवर्गातील 'संस्कृती' समजून घ्यायला हवी. याचे संदर्भ व साहित्यकृतीचे अर्थ या अभ्यासात महत्त्वाचे आहेत. आपली कृष्टी–कल्चर समजून घेण्याचे हे अत्यंत महत्त्वाचे क्षेत्र आहे.
2. काही विचारवंत प्राथमिकतेने संरचना प्रतिनिधित्व-प्रतिमेची-संहितेची विवाद्य किंवा बोलणाऱ्याची बाजू कशा निर्माण करतात याकडे लक्ष जास्त देतात आणि *अर्थनिरूपण* अथवा *ज्यांना उद्देशून* त्या आहेत, त्या बाजूकडे कानाडोळा करतात. नेमके हेच मराठी दलित आत्मकथनांच्या समीक्षेत घडले आहे. हे जेथे पारिभाषिते व प्रतिनिधित्व व्यक्ती मुठीत ठेवते आणि तिच्या अनुभवाचे नियमन करते तो शक्तिपाताचा अंश गृहीत धरलेला असतो. या दृष्टीकोनात जात-वंश-वर्ग-वर्णाचा संदर्भ महत्त्वाचा असतो. हे आपण शू मेई-शीच्या साहित्याच्या वांशिकीकरणाच्या आधारे दुसऱ्या खंडात स्पष्ट केले आहे. नवा विषय बऱ्याच वेळा वेगळ्या पद्धतीच्या साच्यातील मीमांसेची मागणी करतो. रोजच्या जगण्यावर रूढ चौकटीतील "तोच ती तीच तू, तेच टेबल" अशी लोकप्रिय कविता मंगेश पाडगांवकरांनी लिहिली होती. मात्र रोजचे

जगणेच आस्वादक समीक्षेने (नव) हद्दपार केले होते. तेच रोजचे जिणे तपासण्यासाठी प्रमोद नायरने (2009 : 30) खालील मूस सुचवली आहे :



'कृष्टी–कल्चरच्या वर्तुळा'ची ही आवृत्ती आहे. निर्माते वस्तुंची निर्मिती करतात. त्या वस्तुंचे कार्य, शैली व संरचना या प्रचलित 'संस्कृती' (कुटुंब, कायदा, धर्म) ची पारिभाषिते नियंत्रित केली आहेत. ह्या वस्तू प्रतीकात्मक मूल्याबरोबर 'संहिता' आहेत. जे या वस्तुंना जे आत्मनिष्ठेने प्रतिसाद देतात त्यांत व्यक्तीकडून त्यांचा उपभोग घेतला जातो. सांस्कृतिक संहितांचा त्यांचा स्वीकार पुढील उत्पादनांना तेलपाणी पुरवतो. हळूहळू त्या वस्तू व घटना त्या समाज/राष्ट्राच्या कृष्टी–कल्चरचा भाग बनतात. उदाहरणार्थ, चित्रपटांतील वाढदिवस, विवाह वगैरे समारंभातील नृत्ये व संगीत पाहून ती चाल खेडोपाडी पसरली. प्रत्येक जातीतील चालींची पाहणी या दृष्टीने करायला हवी. कोविड-19 महामारीत ऑनलाईन शिक्षण सुरू झाले. डिजिटल 'संस्कृतीच्या' प्रचाराला उधाण आले. परंतु योग्य मोबाईल मिळाला नाही म्हणून कोणत्या जात-प्रदेशांतील शाळकरी मुलांनी आत्महत्या केल्या याचा कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास व्हायला हवा. व्यक्तीची अस्मिता एक पूर्ण चक्र निश्चित करते. कर्ता हा एक एजन्ट आहे. त्याचे आत्मभान, अनुभव व प्रतिसाद व्यापक संहिता, प्रतिमा व वस्तू मधून व्यक्त केले आहे. व्यक्ती म्हणून ओळख कपडे, भाषा, हातातील मोबाईल वगैरे बाबी पटवून देतात. भारतात रंग, अभिवादने वगैरेदेखील आज जात-वर्णात विभागले

गेल्याची कविताच आपण मागे उद्धृत केली आहे. व्यक्तीच्या ओळखीचे जुने निकषसुद्धा बदलले आहेत. नोकरी, प्रवास, परदेशवाऱ्या, हॉटलात अधूनमधून जेवायला जाणे, कारचा वापर ह्या सामाजिक श्रेणीची वेगळी अवस्था आहे. पूर्वी वर्ग, कुटुंब, स्थळ, जात इ. संबंध महत्त्वाचे होते. जुन्या रूढी वसाहतकाळात पश्चिमीकरणात फार बदलल्या. मात्र पारंपरिक पुरोहितवर्गाचेच वसाहतकाळात जात पश्चिमीकरण झाले, हे अशा कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासात स्पष्ट होईल. उलट अरब विद्वानांनी पश्चिमीकरणाऐवजी पश्चिमविषारीकरणाचे सांस्कृतिक सिद्धांत रचले. हा फरक पुढे तुलनात्मक कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासात अधिक स्पष्ट होईल.

या अभ्यासात सहअस्तित्व व अस्मितेचे जुने रूपबंध कसे मोडत आहेत आणि त्यांच्या जागी जागतिकीकरणातील सांस्कृतिक संकरातून नवे रूपबंध सर्वच जातीत कसे प्रवेश करीत आहेत, हे उघड करण्याचा उद्देश असतो. जीवनशैली अस्मिता ही सामाजिक क्रियाकर्मांची रीत आणि व्यक्तिवाद यांचे स्वरूप स्पष्ट केले पाहिजे. व्यक्तीच या अभ्यासाच्या केंद्रस्थानी असते. व्यक्तीची आत्मनिष्ठा हा या अभ्यासात महत्त्वाचा घटक आहे. याचबरोबर व्यक्ती ही समकालीन जागतिकीकरण झालेल्या कृष्टी–कल्चरमध्ये एक क्रियाशील एजन्ट आहे. देशी संदर्भात हे जागतिक बदल समजावून घेणे गरजेचे आहे. रोजचे जगणे हेच अर्थाच्या लढाईचे ठिकाण बनले आहे. वैश्विक व स्थानिक अशा मूलाधारांची ही वर्चस्वाची लढाई आहे. गांधीवादाची आठवण देणारी खादी महाग आहे म्हणून इजिप्तचे परदेशी स्वस्त 'कॉटन' घ्यायचे का? मुलांचा जीन्सचा हट्ट कसा निर्माण होतो? आत्मनिर्भरतेला हिंदुत्ववादी ठेका कशासाठी? लगेच प्रतिपारिभाषित तयार करणारे संप्रदाय विरोध वाढवतात. घाम गाळणारे दक्षिण आशियातील मजूर फुकट मरतात. हवापालटाला युरोपात गेलेला मराठी लेखक मँचेस्टरमध्ये मुलीच्या स्कर्टकडे बोट दाखवत उघड्या अंगावर अपूर्वाईचे ज्योक करतो. त्याला त्याच स्कर्टच्या कापडाचा कापूस त्याच्या बापजाद्यांचा होता, याची आठवण नसते. अशी टीका कन्नड व गुजराथी लेखकांनी केली आहे. चिनी व्हॉट्सॲप आणि टिक-टॉक वर बंदी आहे. स्टालीनने तुलनात्मक साहित्यावर बंदी घातली तशी

बंदी आता चालणे शक्य नाही. तुलना ताण वाढवत जाणार. अज्ञानाचे ज्ञान ही ज्ञानाची पहिली पायरी आहे, असे सॉक्रेटीस म्हणाला होता. माहितीच्या स्फोटात ज्ञानाग्नीचे लोळ अंगावर येतील. त्यातून वाढणारा सामाजिक भडका कसा आवरायचा हीच सरकारची डोकेदुखी ठरेल. भोगवाद व फुकटी फंडगुंडगिरी एवढेच प्रश्न नाहीत. *रोजच्या जगण्यातील कृष्टिक-कल्चरल मूल्ये, मन आणि देह यांच्याशी निगडित प्रश्न जास्त गंभीर आहेत.* ते घोषणा व प्रवचनांनी सुटत नसतात. यज्ञयाग, मंत्रतंत्र आणि उपदेशाने ते सुटत नाहीत. याचेच संशोधन नव्याने करण्याचा उल्लेख आपण स्टालच्या(Staala) विधी व मंत्रांच्या प्रबंधाच्या आधारे केला आहे.

रोजचे जिणे व 'संस्कृतीच्या' परिभाषेत या सगळ्याचा अर्थ कसा लावायचा? रोजचे वर्तमानमत्र व दूरदर्शनच्या बातम्यांचा अर्थ मानव्य परिभाषेत कसा लावायचा? कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास या महानगरी अस्मितांच्याकडे त्या वाढत्या श्रेणीने उपभोग व जीवनशैलींशी जोडलेला म्हणून पाहतो. त्याच्या नकला खेडोपाडी होत आहेत. आज महानगरी जीवनशैली जगभर एकाचवेळी वैश्विक व स्थानिक आहे. आदिवासी मूल जीन्स घालून, हाती तिरकमठा घेऊन जंगलात शिकारीला जाताना दिसते. दुसरीकडे बालपणी 'स्वामी तिन्ही जगाचा' सारख्या भावूक व घाऊक कविता शिकलेल्या आयएएस अधिकाऱ्याची आई रस्त्यावर भीक मागताना दूरदर्शनवर दाखवली जाते. दारू पिण्यासाठी मुलाने बापाला मारले आणि नशेतच बापाने स्वतःच्या मुलीला गरोदर केले, या बातम्या ऐकाव्या/वाचाव्या लागतात. रोजचे जगणे गुणाकाराने अस्मिता निर्माण करीत आहे. कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचे सर्वात महत्त्वाचे योगदान हे एक संकल्पना विकसित करण्याचे आहे. ते असे की 'हे कलियुग आहे' या पुराणी पुरोहिती विचारधारणांना मोठा शह देणारे संशोधनाचे मार्ग मोकळे केले. लोक व स्थळांना असंख्य ओळखपत्रे आहेत. भिन्न अस्मिता आहेत. केवळ 'स्थळपुराण'च पूजेसाठी नाही हे आपण अप्पादुराईंच्या स्वामी पार्थसारथी मंदिरावरील ग्रंथाच्या आधारे दुसऱ्या खंडात मुद्दाम सविस्तर स्पष्ट केले होते. जागतिकीकरणात पृथ्वीच सपाट झाल्यामुळे लोक व स्थळे वाढत्या प्रमाणात चल, बहुसांस्कृतिक व संकरित

झाली आहेत. "मोठ्या शहरातील सांस्कृतिक संकर आणि स्वातंत्र्योत्तर मराठी कादंबरी: तुलानात्मक सांस्कृतिक अभ्यास" असे विषय उपेक्षित आहेत.

सबब, या क्षेत्रातील आजूबाजूच्या जीवनशैलीकडे नव्याने बघायला शिकवणारे कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास लोकशाहीतील दीर्घ क्रांतीसाठी वाढायला हवेत. उदा., दि. 21 ऑक्टोबर 2020 च्या वृत्तपत्रातील वंशभेदाच्या अनुभवांवरील जगभरच्या बातम्यांची रेलचेल पाहता येईल. त्यातील काही नमुने आपल्या रोजच्या जगण्याच्या संशोधनाला खूप सामग्री पुरवणारे आहेत. ब्रिटनचा राजकुमार हॅरी व मिश्रवंशीय मेगन मार्कल यांनी प्रेमविवाह केला. राजप्रसादातून लगेच ते अमेरिकेत चारचौघांसारखे सामान्य आयुष्य जगायला गेले. कॅलिफोर्नियातून जीक्यू हिरोज कॉन्फरन्ससाठी ब्लॅक लाईव्हज् मॅटर चळवळीतील कार्यकर्ते पॅट्रिक हटचिन्सनला हॅरीने दिलेली ही अत्यंत आगळीवेगळी मुलाखत दूरदर्शनवरही दाखवली गेली.

गोवा विद्यापीठाच्या प्राध्यापक निवासात छोटा भारतच राहतो. अनेक भाषा बोलणाऱ्या लहान मुलांनी 'मातृभाषा' हा शब्दच मोडीत काढला आहे. अनेक शिक्षकांचे शिक्षण पाश्चात्त्य प्रगत देशात झाले आहे. आपण बघतो त्या दूरदर्शन चॅनेलचे मालक कोण आहेत हे आपणाला माहीत नसते. सगळे लेखन आता मायक्रोसॉफ्ट विंडोजवर चालते. आपण रोज जे करतो ते आज किती शुद्ध भारतीय आहे? एका देशीवादी ऊर्फ हिंदूराष्ट्रवादाचा एजन्ट असलेल्या लेखकरावाने मुलाच्या लग्नात 'परदेशी' दारू किती खरेदी केली यावर लेखकमालाच आली होती. आज रोजचे जीवन हा स्थानिक व वैश्विकचा संकर आहे. कुठलीही स्थानिक शुद्ध 'संस्कृती' कुठल्याही महानगरात अस्तित्वात नाही. मग जेथे मानववंशीय डोळ्यांत भरणारी प्राचीन वस्तू म्हणून विकल्या जातात तो जागतिक ग्राहक बाजाराचा एक भाग असतो. सबब रोजचे जगणे आपणाला अनेक अस्मिता, एक उदासीनता देते. एखाद्याने स्वातंत्र्यपूर्व जीवनाशी या संकराची तुलना केली तर चळवळीचे शुद्ध मानले गेलेले 'सांस्कृतिक भांडवल' शोधणेदेखील कठीण होईल.

ग्राहक वस्तूप्रमाणे लोकांचे जगभर फिरणे सुलभ झाले आहे. मुंबई, लंडन, न्यूयॉर्क, उदाहरणार्थ आता बहुसांस्कृतिक संमिश्र उत्तरवासाहितक व संकर झालेली महानगरे आहेत. अप्पादुराईंच्या मते, ''जागतिक कृष्टिक–कल्चरल अर्थव्यवस्थेतील पातळ औषध व भेद'' लेखातील नवी परिभाषा मराठी संशोधनाला नवी दिशा देईल. आजवर सनातनी व फॅसिस्ट स्थानिकला सजातीय समजून तसा प्रचार करीत आले. आज वैश्विक हे विजातीय आहे.

संस्कृती संकर ही एकांगी प्रक्रिया नसते. तीदेखील सांस्कृतिक राजकारणात घडणारी प्रक्रिया आहे. वैश्विक कलाकृतींचे व सिद्धांतांचा स्वीकार देशी संस्कृतींत होताना उडणारा संघर्ष अथवा पाहुण्याच्या काठीने साप मारण्याचे प्रकार कमी नाहीत. जागतिक उत्पादनाला बदलून, नवा अर्थ देऊन स्थानिक ग्राहकांचे हित की अहित केले जाते याचा अभ्यास व्हायला हवा. या फेकाफेकीवरच के. के. रूथवेनचा *फेकिंग लिटरेचर* (2002) हा प्रबंधच प्रसिद्ध आहे. भारताच्या दुहेरी वासाहतिकरणात ग्राहकाला उत्पादने निवडून त्यांच्यावर नाव कोरण्याची शक्ती नसते. शोषणाचे मार्ग त्याला माहीत नसतात. व्यक्ती स्वतःला समजून घेत जीवनशैली स्वीकारण्यामधून अस्मिता घडवत असते. ''भयानक'' शिक्षणपद्धती मराठीत या घडणीत कशी कमी पडते, याची चर्चा आपण मागे केली आहे. कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासांना उत्तरवसाहतवादी सिद्धांतांचा कणा नसेल तर कोणतेही संशोधन साहित्याच्या डबक्यात कसे अडकून पडते, याची चिकित्सा मराठीत आधी व्हायला हवी.

5.10 उत्तरवसाहतवाद आणि सांस्कृतिक अभ्यास

स्वातंत्र्योत्तर ही संज्ञा कालक्रम व स्वातंत्र्यपूर्व राष्ट्रीय एकात्मतेसाठी फुलवलेल्या आदर्श रामराज्याच्या स्मृतींची स्वप्ने गोंजारणारी आहे. वसाहतवाद नव्या रूपात जिवंत राहतो आणि त्या स्वप्नांच्या ठिकऱ्या उडतात. नववसाहतवादात नामवर सिंह स्वातंत्र्यानंतर अर्धशतके उलटल्यावर भाषण देतात, ''भारतीय मनाचे निर्वासाहतिकरण करण्याविषयी'' (पाहा, *इंडियन लिटरेचर* 1991). त्यांच्या हिंदी भाषणाच्या इंग्रजी भाषांतरावर माझी प्रदीर्घ प्रतिक्रिया प्रसिद्ध झाली होती आणि

''उत्तरवसाहतवाद'' ही संज्ञा व सिद्धांताचे डझनभर अर्थ मला पुढे *तुळव* (2005) मध्ये स्पष्ट करावे लागले. काही विचारवंतांनी जागतिकीकरणाकडे उत्तरवसाहतवादी चष्म्यातून बघण्याचा आग्रह धरला आहे. याविषयी दोन्ही बाजूंचे किमान डझनभर ग्रंथ संदर्भासाठी निवडले आहेत. शेकडो इंग्रजी ग्रंथ आहेत. कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासासाठी ते विविध संदर्भ पुरवतात. संपादकाचे नाव न देता *इकॉनॉमिस्ट* मधील लेखसंग्रह : *ग्लोबलायझेशन : मेकिंग सेन्स ऑफ अॅन इंटेग्रेटिंग वर्ल्ड* (2001), रे केली अॅन्ड फिल मार्फ्लिट संपादित *ग्लोबलायझेशन अॅन्ड द थर्ड वर्ल्ड* (1998), जेम्स पेट्रास व इतर *ग्लोबलायझेशन अनमास्क्ड* (2001), इयान क्लार्क *ग्लोबलायझेशन अॅन्ड इन्टरनॅशनल रिलेशन्स थिअरी* (1999), जॉर्ज रिटझेर *ग्लोबलायझेशन : द इसेन्सीयल्स* (2011) किंवा त्यानेच पूर्वी संपादित केलेला *मॅक्डोनायझेशन : द रीडर* (2006) आणि नियतकालिके व इंटरनेटवरील हजारो लेख पाहिल्यास आपल्या रोजच्या जगण्यातील जगभरच्या कृष्टी-कल्चर्सच्या आंतरसंहितात्मकतेमुळे होणारा संकर दीसामासाने वाढत असल्याचे स्पष्ट होते. जागतिकीकरण म्हणजे अमेरिकीकरण ऊर्फ वासाहतिकरण आहे असेही विवेचन काही लेखकांनी केले आहे. उदाहरणार्थ, *ग्लोबलायझेशन अॅन्ड लिटरेचर-याहू* इंडियावर शोध घेतल्यास उपयुक्त संदर्भांची मोठी यादीच समोर येते. मुख्य संकल्पनांच्या विभागात वाङ्मयीन पुरस्कारांचे सिद्धांतन करणाऱ्या डब्लू. जे. टी. मिशेल (Mitchell) चा *वर्ल्ड पिक्चर्स : ग्लोबलायझेशन अॅन्ड व्हिज्युअल कल्चर* वाचून वाचक, आपण थक्क होतो.

आपण मागे उल्लेख केलेल्या सायमन ड्युरिंगने (2000) उत्तरवसाहतवादाला जागतिकीकरणाशी जोडण्याची पुढील कारणे दिली आहेत :

1. आजच्या सर्व संस्कृत्याच पैशाशी जोडल्या आहेत. पंजाबमधील शिखांचे सुवर्ण मंदिर व दक्षिणेतील त्याची प्रतिकृती, तिरूपतीमधील हरे कृष्ण मंदिर व अमेरिकेतील स्वामी नारायण ही प्रायोगिक धार्मिक उद्योगाची पवित्र स्थळे हा नवा 'सांस्कृतिक' उद्योग आहे.

2. आता सर्वच संस्कृत्यांना राष्ट्रातील साहाय्यता, विरोधक किंवा सहयोगी आहेत. उदा. सिलिकन व्हॅलीतील बहुसंख्य ब्राह्मणआयटीवाल्या हिंदूराष्ट्रवादाचा प्रचाराचे गुपीत गोऱ्या आर्यवंशीय युतीत आहे. चीन व जपानच नव्हे तर फ्रांस व युरोपात गौतम बुद्धाचे कृष्टिक–कल्चरल तत्त्वज्ञान आजही प्रभावी आहे.
3. आज संस्कृत्या प्रादेशिक नाहीत म्हणूनच त्या समग्रतेत अथवा परंपरांत सुसंगतपणे एकजीव नसतात. सबब 'वैदिक संस्कृतीचे' श्रेष्ठत्व हा प्रचाराचा मुद्दा टिकणारा नाही.

याचा अर्थ, आज जगभर culture-संस्कृतीचे मध्यम आर्थिक घटक आहेत. प्रदेश अथवा स्थानिक परंपरांशी किंवा मॅथ्यु आर्नोल्डच्या 'संस्कृती व अराजक' पलीकडे हा संकर गेला आहे. संस्कृतीचे कोणते घटक स्वीकारावे व टाकावे हे आता पूर्वीप्रमाणे धर्म ठरवत नाही. त्याची निश्चिती वैश्विक अर्थकारण व प्रसार माध्यमांचे प्रवाह ठरतात. जागतिकीकरण ही सध्याची अवस्था म्हणून वासाहतिकरणाच्या प्रक्रियेतील एक क्षण समजला पाहिजे. एमटीव्ही, मॅकडोनाल्ड अशा काही मोठ्या कंपन्या स्थानिक उपस्थिती व परिणाम टिकवणाऱ्या आहेत. एका अर्थाने जागतिकीकरण खरोखर अमेरिकीकरणाशी समानार्थी झाले आहे. भारतातील कोणत्याही लेखकाने समिर अमिनच्या *युरोपकेंद्रितता : आधुनिकता, धर्म आणि लोकशाही : युरोपकेंद्रिततावाद आणि सांस्कृतिकतावादाची टीका* (2009) असा टीकाग्रंथ लिहिलेला दिसत नाही. तो आपल्या प्रस्तावनेत परखडपणे जे लिहितो ते भारताला जास्त लागू असल्याने 'बीबीएटी' प्रक्रियेत अधिक स्पष्ट होते. त्याचा 'सांस्कृतिकवाद' (culturalism) जगातील सर्वच देशांना लागू पडेल, असा दावा करताना तो लिहितो :

> मी *द लिबरल व्हायरस : परमनन्ट वॉर ॲन्ड द अमेरिकनायझेशन ऑफ द वर्ल्ड* मध्ये समकालीन भांडवलशाहीच्या विचारधारणेकडून घेतलेल्या टोकाच्या रूपबंध, ज्याला मी ''उदार विषाणू'' म्हटले, त्याच्यावर जोर दिला होता. नंतरचा सामाजिक संघटनाचा आशय दोन आणि केवळ दोनच तत्त्वात कमी करतो : स्वातंत्र्य (मुख्यत्वे खाजगी उद्योगाचे स्वातंत्र्य म्हणून बघितलेले) आणि संपत्ती. हे

न्यूनीकरण, आधुनिकतेच्या ज्या विचारधारणेच्या चक्रव्यूहाचे उत्पन्न म्हणून मी स्पष्ट केले होते. तो अमेरिकेतील संस्कृतीच्या ऐतिहासिक रचनेचा विषय होता. तोच संस्कृतीला बंदिवासात टाकण्याचा धोका या शोकात्म कोंडीच्या काळजात आहे. ज्यांची अधिक सूक्ष्म राजकीय culture-संस्कृती आर्थिक व राजकीय आणि दक्षिणेचे समाज यांच्यातील द्वंद्वात्मक संघर्षाला मुभा देते. हे दक्षिणेकडील समाज भांडवलाच्या संचयाशी जोडलेल्या दरिद्रीकरणाचे मुख्य बळी आहेत. ते युरोपियन समाज ही आव्हाने स्वीकारेल का? अथवा जास्त करून ते जगाच्या अमेरिकीकरणाला त्याच्या चिरंतन युद्धे व नरसंहाराचा माग काढता काढता निष्क्रियपणे शरण जातील का? (प्रस्तावना 9).

अशाप्रकारचे कृष्टिक–कल्चरल सिद्धांतन युरोकेंद्रितता व अमेरिकीकरणाच्या संबंधात मराठीत न होण्याची कारणे शोधणे हाच एक उत्तरवासाहितक कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचा मौलिक विषय आहे. *द जर्नल ऑफ एशियन स्टडीज* चे काही अंक चाळले तरी, शेजारच्या खंडातील उत्तरवासाहतिक जाणिवांच्या तुलना आपल्या आजच्या भावनिक व कृष्टिक–कल्चरल जाणिवांशी करता येतील. उदारहणार्थ, इं-चिऊ चाओचे (खंड 73, नं 1, फेब्रु. 2014 : 285-286) *पिक्चरिंग इस्लाम : आर्ट्स ॲन्ड इथिक्स इन ए मुस्लीम लाईफवर्ल्ड* या केनेथ एम. जॉर्जच्या पुस्तकाचे किंवा याच अंकातील जिन लि च्या *कल्चरल फाऊण्डेशन ऑफ लर्निंग : इस्ट ॲन्ड वेस्ट* चे वेव्हिन एफ. मिल्लेर व हेडी फिलिप्स यांनी केलेली परीक्षणे (189-200) वाचल्यास मराठी समीक्षेच्या मर्यादा उघड होतात. मराठीतील 'बीबीएटी'चे स्वरूप मिल्लेर व फिलिप्स यांच्या परीक्षणाच्या सुरुवातीचा परिच्छेद भारतीय शिक्षणावरील या विषारीकरणाचे परिणाम स्पष्ट करायला उपयोगी आहेत. ह्या लेखकद्वयांचे तुलनात्मक कृष्टिक–कल्चरल विवेचन मूलगामी आहे. ते लिहितात :

संस्कृत्या त्यांची मूलभूत मूल्ये त्या शिक्षण व गुणधर्म व ज्ञान की ते जे आपल्या मुलांच्या मनावर ठसवण्यासाठी कसे धडपडतात याचीच अभिव्यक्ती करतात. अशाप्रकारे, क्रॉस-सांस्कृतिक दृष्टीने शिक्षणाविषयीच्या मतांची तुलना करणे

सोयीचे बिंदू संस्कृतींच्या तुलना करण्यासाठी पुरवते. तिच्या खूप व्यापक महत्त्वाकांक्षी आणि शूर (brave) पुस्तकांत हे अवघड काम अंगावर घेतो. हे पुस्तक प्रतिपादन करते की, परस्परविरोधी तत्त्वज्ञाने आणि शिक्षणाच्या संकल्पना पूर्व आशियाची (विशेषतः चिनी) आणि युरोपियन अमेरिकन संस्कृत्या वैशिष्ट्यीकृत करतात. विद्यमान अध्यापन आणि शैक्षणिक सराव तसेच शैक्षणिक परिणाम यांच्यामधील अनेक क्रॉस-सांस्कृतिक भेदाभेदांचा लेखाजोखा ते मांडते (199).

चीनच्या 'सुपर-पॉवर' चे हे रहस्य मला दीड तपापूर्वी पेकिंगमध्ये आत्मचरित्रावरील पहिल्या विश्वपरिषदेत जाणवले होते. सबब युरोमेरिकन गोरे व भारतातील भूदेवांच्या शैक्षणिक योगदानांच्या तुलनांवर "इंग्लंड-न्यूयॉर्क आणि गेट वे ऑफ इंडिया : शिक्षणाचा सांस्कृतिक पाया" हे संशोधन होण्याची गरज आहे. याचे कारण समकालीन जागतिकीकरणदेखील कृष्टिक–कल्चरल आदानप्रदान, जुळवून स्वीकारणे आणि विक्री आहे. अर्थपुरवठा व बाजारांची संस्कृतीच्या रचनांतील जागतिकीकरणाची भूमिका म्हणूनच अशा अभ्यासांनी तपासली पाहिजे. सहभागी अर्थव्यवस्था जागतिकीकरणात सांस्कृतिक रीतींवर कसा प्रभाव पाडीत आहेत याचा अभ्यास व्हायला हवा. त्यात उत्तरवासाहतिकवादाशी संबंधित सिद्धांतांचे उपयोजन करताना काही महत्त्वाचे मुद्दे लक्षात घेतले पाहिजेत. ते सर्वच क्षेत्रातील मराठी संशोधनाला नवी दिशा देतील.

5.11 कृष्टिक-कल्चरल-सांस्कृतिक मध्यस्थ अभ्यास

माझ्या *मराठी नाटकावरील पाश्चात्त्य प्रभाव 1818-1947* प्रबंधात पाश्चात्त्य प्रभाव पसरवणाऱ्या मध्यस्थांचे महत्त्व व प्रकार एका स्वतंत्र विभागात स्पष्ट केले होते. परकीय प्रभावाचा स्वीकार/स्वागत/ प्रसारक/मध्यस्थ यांच्या चाळणीतून पसरणारा प्रवाह कोणत्या प्रक्रियातून जातो? तो किती प्रमाणात कसा व का बदलतो? त्याचे परिणाम काय होतात? एकाच लेखकाचे भिन्न देशातील प्रभावाचे स्वरूप का व कसे वेगवेगळे असते? त्याची नेमकी कारणे काय? अशा अनेक प्रश्नांची उत्तरे मी *समग्र*

शेक्सपिअर : तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यास (2017) या नाटककाराच्या 400व्या पुण्यतिथीनिमित्त लिहिलेल्या पुस्तकात दिली होती. परंतु फ्रेंच विचारवंत समाजशास्त्रज्ञ पियरे बोर्दियु यांच्या "सांस्कृतिक मध्यस्थ" या संकल्पनेचा विस्तार आपण दुसऱ्या खंडात चर्चा केलेल्या सिद्धांतांच्या पार्श्वभूमीवर करायला हवा. "कृष्टिक–कल्चरल भांडवला"च्या त्याच्या महत्त्वाच्या सिद्धांताचा उपयोग मी *द व्हर्लगिग ऑफ टेस्ट* (1993) मधील संशोधन प्रकल्पासाठी केला होता. त्याच्या *डिस्टिंग्शन* या ग्रंथात कृष्टिक–कल्चरल उत्पादनांची निर्मिती व उत्पादनाचे संदर्भ येतात. अभिरुचीचे समाजशास्त्र व राजकारण त्याने स्पष्ट केले आहे. कृष्टिक–कल्चरल मध्यस्थ त्यांना म्हणावे की, जो सांस्कृतिक उत्पादन/घटना आणि त्यांचे ग्राहक यांच्यात मध्यस्थी करतात. भारतातील जातवर्ग उतरंडीच्या कोंडवाड्यात या मध्यस्थांची भूमिका परंपरेने सर्वात जास्त प्रमाणात पुरोहितवर्गाकडे जाते.

5.12 प्रसार माध्यमे आणि कृष्टिक-कल्चरल-सांस्कृतिक अभ्यास

रेमण्ड विल्यम्स व पुढे बर्मिंगहॅम पठडीच्या विचारवंतांनी संस्कृतीचे 'उच्च' व 'नीच' भेदाचे राजकारण स्पष्ट केले होते. तेव्हा समकालीन कृष्टी–कल्चरच्या अभ्यासाला चालना मिळाली होती. जन-संस्कृतीचा अभ्यास या दिशेने होण्यासंबंधी आपण दोन्ही खंडात सविस्तर चर्चा केली आहे. समाज व संचारण कसे व कशासाठी, कोणत्या माध्यमांनी व मध्यस्थांनी जोडले आहेत त्या मार्गांच्या अभ्यासाला संस्कृतिस्ट अलीकडे महत्त्व देऊ लागले आहेत. संचार माध्यमांची संख्या व प्रकार दिवसेंदिवस महानगराकडून खेड्याकडे जाताना वाढत आहेत. हे संचारण भाषा, पारिभाषित आणि प्रतिनिधित्वासंबंधी आहे. 'सांस्कृतिक' उत्पादनाच्या निर्मिती, उपभोग आणि मध्यस्थीत केंद्रभागी प्रतिनिधित्व असते आणि सर्वच स्तरावर परंपरेने ते पुरोहितवर्गाकडेच राहिले आहे. त्यामुळे त्याचे उत्तरदायित्व या वर्गाकडे कसे जाते यांच्या उदाहरणात ही नवी भर पडली आहे. सबब संरचना व तंत्रे की, जी ही प्रतिनिधित्वे निर्माण करते त्याकडे बघणे महत्त्वाचे आहे. माध्यमांशी आपण मागे चर्चा केलेले जाहिरात, बाजार आणि समीक्षा वगैरे संबंधित आहेत. माध्यमे अर्थ निर्माण

करतात आणि अर्थाचा प्रसार करतात. चित्रपटाप्रमाणे मोबाईल फोन हे प्रभावी प्रसार माध्यम बनले आहे. चित्रपटाला बऱ्याच वेळा जन माध्यम म्हणतात. ही माध्यमे जनतेवर मोठ्या प्रमाणावर प्रभाव पाडतात आणि म्हणूनच ती कृष्टी–कल्चरचा अंतर्गत भाग आहेत.

प्रसार माध्यमे भांडवलशाही उच्चभ्रू वर्गाच्याच हाती असतात. प्रसार माध्यमे 'संस्कृती' विशिष्ट राजकीय, सांस्कृतिक व आर्थिक गटाची दादागिरी व सत्ता मजबूत करतात. चित्रपट व दूरदर्शनवर ब्राह्मण नट्याच परंपरेने 99% का? हा वाद प्रसार माध्यमांवर गाजल्याचा संदर्भ आपण मागे दिला आहे. त्या इतिहासाची पुनरावृत्ती 'दोस्ती' मधील सावंत नावाचा नट व सुशांतसिंग रजपूत या क्षत्रिय नटांच्या बळीने कृष्टिक–कल्चरल लढ्याची परंपरा स्पष्ट केली आहे. अशाप्रकारे माध्यमातील प्रतिनिधित्व हे सूचक तसेच चिथावणीखोर असते. ही जातीय लढाई वेगवेगळ्या पातळ्यांवर कशी चालत आली आहे, हे आपण पहिल्या खंडात स्पष्ट केले आहे. पाकिस्तानची हिंदी चित्रपटातील प्रतिमा हा जसा स्वतंत्र संशोधनाचा विषय आहे, तसा 'फाळणी' हा स्वतंत्र कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचा विषय आहे. आंतरराष्ट्रीय पातळीवर हा तुलनात्मक विषय किती मोठ्या व्याप्तीचा आहे, हे जॉय चटर्जीच्या ''फाळणी अभ्यास : संभावना आणि नुकसान'' (पाहा *द जर्नल ऑफ एशियन स्टडीज* खंड 73, 2 मे 2014 : 309-312) हा इंग्रजी लेख स्पष्ट करतो. हा अनिवासी भारतीय सुरुवातीलाच केंब्रिज विद्यापीठातून लिहितो,

> फाळणी निःसंशयपणे दक्षिण आशियाच्या विसाव्या शतकाची मुख्य घटना तिच्या स्वतःच्या हक्काने मोठ्या महत्त्वाचा विषय बनली आहे. ती का घडली याच्या प्रगल्भ पुनर्तपासणी बरोबर फाळणीच्या अभ्यासांचा प्रारंभ झाला. विद्वानांनी भारताचे विभाजन करण्याच्या हुसकण्याच्या प्रादेशिक व स्थानिक मुळांच्याकडे बघण्याकडे जसे पाहिले तशी त्यांनी गती घेतली. जेव्हा मौखिक इतिहासांनी स्त्रिया व पुरुषांनी त्या रक्तलांछित उलथापालथीचे आघात कसे

अनुभवले हे उघड केले, तेव्हा या विषयाने पुढची मोठी पावले टाकली. पंजाबची पठारे पेटण्याची हिंसाच खुद्द फाळणीसाठीचे एक रूपक बनले (309).

ह्या रूपकाची पुनरावृत्ती बंगाल, सिंध, हैद्राबाद, इ. ठिकाणी तसेच चीन व इतर प्रदेशात कशी झाली आणि स्थलांतरितांच्या संस्कृती संकराचे स्वरूप हा लेख तपशिलाने स्पष्ट करतो. त्यावरचे साहित्य व माध्यमातील कार्यक्रम विचारधारणा व पूर्वग्रह प्रतिबिंबित करतात. थोडक्यात, लोकप्रिय माध्यम संस्कृतीच्या अभ्यासात प्रतीके, विचारसरणी व मूल्ये, भारतीयपणा व विकास, आर्थिक साधने, प्रचार व कोका कोलातील विषारी घटक अशा अनेक घटकांचा अभ्यास असतो. ते अनेक प्रश्नही उपस्थित करतात. बातम्या देण्यासाठी पैसा कोण पुरवतो? टीआरपी वाढण्याचा घोटाळा कुणी केला आणि त्याला पैसा कुणी पुरवला? कोणत्या विचारधारणा कोणत्या वाहिन्या पसरवतात? मिथके व देवादिकांच्यावरील चित्रपट/मालिका जनतेला मध्ययुगीन मानसिकतेत कायमचे गुंतवून विचारधारणा टिकवण्याचे सत्तेचे राजकारण असते. नामवंत नटाच्या प्रतिमेचा उपयोग कोका कोला आरोग्यास सुरक्षित पेय असल्याची जाहिरात करण्यासाठी केलेल्या योजनांचा अभ्यास केला पाहिजे. 'राष्ट्रप्रेमा'वरील 'लगान', 'मंगल पांडे', 'रंग दे बसंती' या चित्रपटानंतर अमीर खानच्या प्रतिमेचा जाहिरातीमधील उपयोग हा लोकप्रिय माध्यम संस्कृतीच्या संशोधनाचा महत्त्वाचा विषय आहे. मराठी चित्रपटांतील क्षात्रधर्माचा तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यास व्हायला हवा.

माध्यम पर्यावरण हे एक समकालीन सांस्कृतिक अभ्यासाचे समृद्ध क्षेत्र आहे. माहिती व संचारण तंत्रज्ञान (आयसीटी), संघटनात्मक स्वभाव व मानवी क्रियालाप यांचा प्रतिछेद माध्यम हा आहे. या आयसीटीच्या मानव संस्कृतीचे पर्यावरण जगभर पसरलेले आहे. महानगरातील व्यक्ती व संस्था त्यात गुंतल्या आहेत. या विशिष्ट तंत्रज्ञानाच्या पर्यावरणाकडे पाहताना वेगवेगळ्या घटकांमधील बदल तपासावे लागतात. या व्यापाराची 'हत्यारे' कॅमेरे, मायक्रोफोन, भाषेचे संकेत, मतप्रवाह पाहण्या वगैरे आहेत. प्रत्येक माध्यमाचे विश्व निराळे आहे. उदाहरणार्थ, मराठी चित्रपटाचा

सांस्कृतिक अभ्यास करायचा तर किमान काही महत्त्वाच्या मुद्द्यात पुढील बाबींचा समावेश करावा लागेल : 'नटा'चे व्यक्तिमत्त्व-जात, धर्म, लॉबी, हत्यारे, कॅमेरा, प्रकाशव्यवस्था, पार्श्वभूमी, कामगार-तंत्रज्ञ, भाषा-वऱ्हाडी, कोंकणी, पुणेरी, समाज-कोल्हापुरी चित्रपट उद्योग, संघटना, श्रोते नागर की नांगर-मार्केटिंग/जाहिरात, पोस्टर्स, प्रतिमा प्रक्षेपण, 'चला हवा येऊ' द्या सारखे नांगर टाका कार्यक्रम, उपरोधी उपक्रम, त्याचे संगीत वितरण झालेले दावे-खटले, राज्य परिनियंत्रण मंडळाची भूमिका, परीक्षणे, परिसंवाद वगैरे. याचा अर्थ हा अभ्यास फक्त चित्रपटाचा नसून त्याच्या पूर्ण जगताचा असतो. त्याचे केंद्र माध्यम culture-संस्कृती हे असते. ही संस्कृती सर्वात जास्त विशिष्ट सत्ताधारी गटाच्या दादागिरीचीच पाठराखण कशी करते हे तिने स्पष्ट केले पाहिजे. जात, वर्ण-वर्गाच्या जुलमी घटकांवर मुखवटे चढवणाऱ्या माध्यम संस्कृतीचा पर्दाफाश अशा संशोधनात होतो. कुटुंब व कायद्याच्या सांस्कृतिक पर्यावरणाच्या विवेचनात आर्थिक बाजू सामाजिक बांधिलकीने तपासाव्या लागतात. हे भोंगळ आस्वादक कला/रूपवादी समीक्षेत कधीच घडणे शक्य नसते.

5.13 प्रेक्षक/श्रोते प्रतिसाद/स्वागत समीक्षा

जर्मनीत जगभर भिन्न भाषा व संस्कृतींत बायबल या धर्मग्रंथाचा स्वीकार कसा होत गेला, याच्या अभ्यासातून रॉबर्ट होलबने स्वागत समीक्षा विकसित केली. तेव्हा 'स्वागत' (reception) या हॉटेल व्यवस्थापनातील क्षुद्र/शूद्र विशेषणाच्या उदात्त व्यवहाराचाच जणू मर्यादाभंग केल्याचा आक्षेप 'संस्कृती रक्षक' अभिजात विद्वानांनी घेतला होता. अमेरिकेत वाचक प्रतिसाद अभ्यास पठडी उदयास आली. प्रेक्षक/श्रोता/वाचक यांची उपस्थिती मौखिक असो की लिखित असो, त्या कलाकृतीच्या निर्मितीत महत्त्वाची भूमिका पार पाडीत असते. त्याचा शोध मराठी नाटकावरील पाश्चात्त्य प्रभाव शोधताना मी (1993 : 10) लिहिले होते :

> ...पण प्रभाव संकल्पना जगभर इतक्या व्यापक अर्थाने आजवर वापरली गेली आहे की, ती ''जवळजवळ क्षुल्लक (trival)'' ठरली आहे. रॉबर्ट होलबने हॅन्स जॉसचा एक विनोद सांगितला आहे. जॉस म्हणत असे, स्वागत सौंदर्यशास्त्र

(reception aesthetics) हे "वाङ्मयापेक्षा हॉटेल व्यवस्थापनातच जास्त उपयुक्त आहे!" अभ्यासाचे हे दोन वेगवेगळे दृष्टीकोन असले तरी, त्यांचे ध्येय एकच आहे. वाङ्मय कृतीचा कुणावर तरी झालेला परिणाम शोधणे, पहिला वाचकाशी निगडित आहे. दुसरा संहितेशी : समीक्षा आता वाचकाकडे झुकत आहे. परंतु नॉर्मन हॉलंडची व्यवहारवादी समीक्षा (transactive) जोनाथन क्युलरची संरचनावादी समीक्षा किंवा स्टॅन्ले फिशची परिणामवादी (affective) चिकित्सा वसाहती देशातील वाङ्मय उत्पादनाच्या (production) गुंतागुंतीचा उलगडा करायला अपुऱ्या पडतात (10).

पुढे नाटकाच्या संहितेतील अपेक्षित वाचक/प्रेक्षक जातवार त्यांचे नियंत्रण कसे करतात याचे उदाहरण म्हणून गो. ब. देवलांनी ज्येष्ठ नटाच्या सूचनेवरून फ्रेंच मोलियरच्या *गानारेल*चे इंग्रजी रूपांतर पुण्याच्या प्रेक्षकांसाठी पंधरा वर्षांनंतर *संशयकल्लोळ* (1992) मध्ये कसे लोकप्रिय 'ब्राह्मणीकरण' ऊर्फ 'सांस्कृतिकीकरण' केले, याची सविस्तर चर्चा केली आहे (112-114, 131, 132).

कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास ज्या प्रक्रियामधून 'संस्कृती' अर्थनिर्मिती करते, त्यांचा शोध घेते त्यांचे संदर्भ आपण दोन्ही खंडांत दिले आहेत. अर्थमीमांसा व चिन्हमीमांसाशास्त्रे पाश्चात्त्य देशात फार कमी विकसित झाली आहेत. अर्थ हा संचारण व प्रतिनिधित्वाचा परिणाम असतो. तो सत्तेच्या संबंधातून वादविवादातून तयार केला जातो. या प्रक्रिया नीट समजून घ्याव्या लागतात. संचारन व प्रतिरूपण या दुहेरी मार्गाच्या प्रतिक्रिया आहेत : बोलणाऱ्याकडून ऐकणाऱ्याकडे माध्यमातून संदेश पाठवला जातो. म्हणून अर्थाची रचना करणारा पारिभाषित, वस्तू व घटनेच्याबाबत बोलणे पुरेसे नसते. ज्या मार्गांनी जाहिरात, माध्यमे, प्रचार आणि अन्य रूपबंध स्त्री-पुरुष, कुटुंब किंवा राष्ट्रांच्याबद्दल बोलणे पुरेसे नाही. ही प्रतिरूपणे कशी स्वीकारली जातात व उपयोगात आणली जातात, याची छाननी आवश्यक आहे. लोक संदेश कसा स्वीकारतात, त्या संदेशाचे परिणाम काय होतात, याची चिकित्सा विश्वसनीय अधिकृत पाहण्यावर अवलंबून असते. त्यांचे उद्देश व प्रश्नावली शास्त्रशुद्ध नसेल, तर त्या

निरूपयोगी ठरतात. त्यासाठी संकल्पना व सिद्धांतांचा सखोल अभ्यास आवश्यक आहे. 'श्रोता' अभ्यासात वाचक, श्रोते, प्रेक्षक यांचा समावेश होतो. ते वेगवेगळ्या प्रतिमा व प्रतिरूपणांचे उपयोजक असतात. स्वागत हे मध्यस्थी केलेल्या संहितेचे श्रोत्याकडून झालेले स्वागत असते. ज्या मार्गांनी आपण प्रतिरूपणे अंतरंगात मुरवली, त्यांचा हा शोध आहे. कोणत्याही माध्यम संदेशाचा स्वीकार निरागस व निष्क्रियपणे केला जात नाही. आपण आपल्या गरजा व सांस्कृतिक-राजकीय श्रद्धा यांच्यानुसार त्या प्रतिमा सुधारून स्वीकारतो अथवा ठोकरतो. स्वागताच्या क्रियेत मध्यवर्ती असणारी आपली अर्थनिरूपणाची प्रक्रियादेखील आपल्या जात-पात-पंथ अशा धार्मिक व सांस्कृतिक संदर्भावर आधारलेली असते. त्यामुळे रूपवादी समीक्षेतील वाङ्मयबाह्य घटक टाळून स्वान्त सुखाय आस्वादन हा अर्थहीन मंत्र-विधीच आहे.

ही सांस्कृतिक भूमिका घेताना कोणत्या ''अर्थनिरूपण समाज गटात'' वावरतो हे लक्षात यावे लागते. अर्थात स्टॅन्ले फिश सारख्यांचे वाचक/प्रेक्षक प्रतिसादाचे सिद्धांत व 'अर्थनिरूपणी समाज' ही संकल्पना माहीत असली पाहिजे. या अर्थानुरूप पुरोहित समुदायात वाचनाचे संकेत-परंपरा आणि सहभागी वैदिक सांस्कृतिक नियम अस्तित्वात असतात. अशाप्रकारे मराठी/भारतीय म्हणून गोल चष्मा, टक्कल व काठी टेकीत जाणारी प्रतिमा गांधीजींचीच म्हणून आपण चटकन ओळखतो. प्रतीके आधीच माहीत असल्यामुळे आपण त्यांचा अर्थ सहजपणे लावतो. त्याद्वारे श्रोते/प्रेक्षक/वाचकांचीही ओळख पटते. तमाशा म्हटले की, पाटलाचा फेटा व लावणी नृत्यावरील दौलत जादा हे सांस्कृतिक समीकरण वतनदारीवरील टीकेसाठी या पुरोहिती पंडितांनी तयार केले आहे. त्याला प्रतिकार म्हणून पेशव्यांच्या 'अंधारातील लावण्या' बहुजन संशोधकांनी उजेडात आणल्या. असे वाचक/प्रेक्षकांच्या साद-प्रतिसादाची जातीय व संस्कृती ओळखपत्रे भारतात जन्मतःच शिक्क्यासह तयार असतात. शिवाय भटाचे पोतडे, कुणब्याचा नांगर, सुताराचा करवत अशी चिन्हे मोडी पुस्तकांत छापली जात. अन्न, सवयी, जीवनशैली अशा ओळखीच्या सांस्कृतिक गटांची ओळख पटवतात. आपण सांस्कृतिक अर्थ आपल्या सांस्कृतिक प्रतीके व मूर्तींच्या

गैरवापर व जुळवून घेत जोडण्यातून निर्माण करतो. अशाप्रकारे खादी किंवा गांधी टोपीचा राजकारणाचा वेष, इतरांच्यापेक्षा विशिष्ट प्रकारच्या तांत्रिक क्लृप्त्या इतरांपासून बाजूला काढतात. सांस्कृतिक कलाकृतींचा उपभोग किंवा स्वागत यांच्यामधून श्रोते आपली अस्मिता निर्माण करतात. साहित्यातील वेष व अलंकार हे तुलानात्मक सांस्कृतिक अभ्यासाचे महत्त्वाचे विषय आहेत.

श्रोते/प्रेक्षक अभ्यासात पाहण्या व प्रश्नावली केंद्रस्थानी आल्याचा उल्लेख मागे केला आहे. अशा सुरुवातीच्या संशोधनाच्या इतिहासात संकल्पनांवर जोर दिला जात नव्हता. 1970 च्या दशकांत ससांअकेंने उत्तेजन दिल्यामुळे ड्युरिंगने तीन महत्त्वाच्या सांस्कृतिक अभ्यासांचा परिचय करून दिला आहे. त्यात तीन पुस्तकामध्ये डेव्हिड मोर्लेच्या *द नेशनवाईड श्रोते* (1980) चा समावेश आहे. हा पहिला प्रेक्षक व वाचकांचा एक गट म्हणून व्याख्या केलेल्या लोकांचा वंशशास्त्रीय अभ्यास आहे. ब्रिटिश ब्रॉडकास्टच्या बातमी-नियतकालिक कार्यक्रमाचा प्रेक्षकवर्ग 1960-1970 च्या दशकांत देशभर पसरला होता. तो मुख्यतः राष्ट्रीय किंवा आंतरराष्ट्रीयपेक्षा स्थानिक कथाच प्रसारित करत असे. हा कार्यक्रम अमेरिकेतील फराळ प्रकारासारखा होता. मोर्लेचा अभ्यास कार्यक्रमाची केवळ वंशशास्त्रीय चिकित्सा करण्याचाच नव्हता, त्याने श्रोत्यांच्या खुल्या चर्चा आयोजित केल्या. त्यातील प्रत्येक गट सजातीय वर्ग/लिंग/कामाच्या पार्श्वभूमीच्या सजातीयतेचा (कामगार-संघटना, व्यवस्थापक, विद्यार्थी इ.) परस्पर संबंध जोडणारा होता. खरोखर त्याचे पुस्तक 'जनसमूह' (mass) म्हणून मोठ्या संख्येच्या श्रोत्यांच्या प्रतिमेद्वारा सुरू केले आहे. माध्यमांच्या पूर्वीच्या समाजशास्त्रज्ञ सिद्धांतवादाकडून बऱ्याच वेळा 'जनसमूहा'ला गृहीत धरले गेले होते. त्याचा वंशशास्त्रीय दृष्टीकोन माध्यमांवरील सांस्कृतिक अभ्यासातील लेखनातील रूढ प्रकार मोडीत काढणारा होता. कारण चार्लट ब्रन्सडनच्या बरोबर त्याने पूर्वीच्या अभ्यासातील या कार्यक्रमाच्या रूढ चिन्हमीमांसात्मक 'विचारधारणावर टीका' केली होती. ब्रन्सडनचा *रोजचा दूरदर्शन : 'राष्ट्रभर'* (1978) हा कार्यक्रम होता. या दोघांनी युक्तिवाद केला की, त्या कार्यक्रमाने ज्याच्यात लिंग, वर्ग आणि वांशिक भेद मोठ्या

प्रमाणावर अवनत केले होते. त्या जगाची प्रतिमा तो सादर करीत होता. त्या कार्यक्रमात तो 'आम्ही' (कार्यक्रमाचा अभिप्रेत श्रोता) 'बौद्धिक', 'राजकीय' किंवा सांस्कृतिकदृष्ट्या साहसी दृष्टीकोन म्हणून जगाच्या व्यावहारिक मतावर आधारीत सर्वसाधारण अर्थ बाळगतो. कार्यक्रमाची शैली किंवा 'उद्देशून बोलण्याची रीत' अधिकार गाजवणारी पण त्याची मूल्ये धारण करणाऱ्या बडबड्या सादरकर्त्यात नांगरली होती.

मोर्लेसाठी संहितानिष्ठ दृष्टीकोन संकुचित वाटू लागला. कारण तो बहुचिन्हांना पूर्णपणे हाताळू शकत नव्हता. लोक या कार्यक्रमाबाबत काय प्रत्यक्षात विचार करतात हे शोधायला त्याला बाहेरच्या क्षेत्रात जावे लागले. याचा अर्थ, असा नव्हे की त्याने कार्यक्रमाचा अर्थ कसाही लावावा. कारण त्याची विचारधारणात्मक अभिमुखता जगाचा "रोजच्या जगण्याचा" दृष्टीकोन या कायद्याचा होता. खुद्द कार्यक्रम पसंत केलेला होता. तो रचलेल्या वर्चस्वात आहे. कारण तो तिरपा वळवतो आणि त्याच्या श्रोत्यांच्या तो पूर्वग्रहाशिवाय सादर करण्याचा दावा करतो. त्या मार्गाचा अर्थ लावण्याच्या शक्यता मर्यादित करतो. जरी प्रेक्षकांनी "परत केलेले" अलिखित नियम स्वीकारण्याची गरज नसली तरी त्यांनी कुठल्या तरी मार्गाने त्याला प्रतिसाद दिलाच पाहिजे. या कार्यक्रमाचे तीन प्रकारात सांकेतिक शब्दांची उकल करण्याच्या शक्यता विभागतो : (1) पसंत केलेल्या वाचनाचा स्वीकार, (2) त्याला साफ विरोध (खूप कंटाळवाणा म्हणून) आणि (3) त्याच्याशी वादविवाद. त्याच्या क्षेत्रीय पाहणीचे निष्कर्ष बरेचसे अनपेक्षित होते. श्रोत्याच्या गटांचा सामाजिक-सांस्कृतिक दर्जा व त्यांचे कार्यक्रमाला प्रतिसाद यांच्यात स्पष्ट सुसंगती नव्हती. जसे कॅरेबियन काळ्या तरुण स्त्रिया गोऱ्या मुख्यत्वे पुरुषांच्या 'सामान्य ज्ञाना'च्यापासून दूर जात. काही गटसुद्धा (विशेषतः विद्यार्थी व प्रशिक्षणार्थी व्यवस्थापक) हे प्रतिसाद द्यायला जवळ जवळ असमर्थ होते. त्यांना कार्यक्रम पूर्वग्रहदूषित (काळ्या स्त्रियाप्रमाणे) वाटे. तरीही वर्चस्वी शब्दसंग्रह स्वीकारीत सांस्कृतिकदृष्ट्या सहज फसवल्या जाण्यासारख्या माणसाप्रमाणे ते कार्यक्रम कसा हे जाणत, तरीही त्याची मूल्ये नाकारत नसत.

कॅरेबियातील काव्या स्त्रियांप्रमाणे किमान सामाजिक व 'उच्च सांस्कृतिक' भांडवलवाले गट यांना तो कार्यक्रम त्यांच्या जीवनापासून फार दूरचा वाटे. ते अधिक मानवी कथा असणाऱ्या आयटीव्हीवरील बातम्या पसंत करीत. जरी मोर्ले त्याचा फारसा उपयोग करीत नव्हता, कारण ह्या गटासाठी राष्ट्रापेक्षा (बीबीसीचे फंड देणारे) जे मार्केट त्यांना हवे ते देत होते ते महत्त्वाचे होते. काही विशिष्ट समस्या सोडवायला ही विरोधापत्ती मदत करते. ती समस्या सामाजिक लोकशाही सत्ता गटाच्या काळजात हात घालणारी आहे. जो गट सर्वात अधिक असुरक्षित आहे, तो मार्केटच्या ताकदीला नमतो. तो गट त्याच्या बाजारू सांस्कृतिक उत्पादनांना प्रतिसाद सर्वात सकारात्मकतेने देतो.

त्याने बर्मिंगहॅम पठडीच्या प्रारंभीच्या काही कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासांचा थोडक्यात परिचय करून दिला. कामगारवर्ग कृष्टी–कल्चरची वेगवेगळी विभाजन झालेली रूपे स्पष्ट केली. चांगल्या नोकरीतील कामगार मध्यम वर्गाचे अनुकरण करीत होता. दुसरा गट कसलेच कौशल्य नसणारा खालच्या दर्जावर अडकला होता. समाजातील श्रेणीबद्धता आणि सांस्कृतिक भांडवलाचा दर्जा स्पष्ट करणारे हे संशोधन जगभर मान्यता पावत गेले. राष्ट्राच्या कृष्टिक–कल्चरल धोरणाला त्याने नवे वळण दिले. विषयांची व्याप्ती वाढली. आंतरविद्याशाखीयतेने नव्या संकल्पना व सिद्धांतांना जन्म दिला. या क्षेत्राची व्याप्ती किती मोठ्या प्रमाणावर वाढत आहे हे पुढील प्रकरणात स्पष्ट करू. कारण मराठीत असे प्रवाह आजच्या जात-वर्ग समस्यांवर ही कृष्टिक–कल्चरल साक्षरता एक रामबाण उपाय ठरेल.

प्रकरण सहावे

नव कृष्टिक-कल्चरल-सांस्कृतिक अभ्यास

कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाची बऱ्याच वेळा व्याख्या करण्यासाठी दिल्या जाणाऱ्या वैशिष्ट्यापैकी एक की, ज्याच्यावर असा प्रस्ताव मांडला जातो की, कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासातील प्रत्येक जण सहमत होईल. ते हे की, एक राजकीयदृष्ट्या बांधिलकीचे क्षेत्र आहे. निश्चितपणे राजकीय परिभाषेत ते असे की, स्टुअर्ट हॉलने शिक्षक, लेखक व शैक्षणिक तज्ज्ञ म्हणून त्याच्या स्वतःचे उपक्रम त्या स्थितीत सुरू ठेवले. 1970 च्या दशकातील बर्मिंगहॅम केंद्रात त्याच्या कालखंडातील ऐतिहासिक 1990 च्या ''कृष्टिक–कल्चरल परिषद आता आणि भविष्यात'' या परिषदेत हॉल बोलताना म्हणाला की, ''आपण जे करण्याचा प्रयत्न करीत होतो, तेच मला वाटतं ग्रामसीचा वृत्तांत सर्वात अजून जवळ व्यक्त करीत येतो... आम्ही सांस्कृतिक अभ्यास जे संस्थात्मक व्यवहार शोधण्याचा प्रयत्न करीत होतो की ते सेंद्रिय विद्वान निर्माण करतील.'' आणि हे

जरी तशी असूनसुद्धा जसे हॉल मान्य करतो, 'सेंद्रिय बुद्धिमंताच्या संकल्पनेविषयी समस्या अशी आहे की, हे बुद्धिमंतांना उदय पावणाऱ्या ऐतिहासिक चळवळीबरोबर रांगेत उभे करील असे वाटते आणि आम्ही तेव्हा सांगू शकलो नव्हतो, आणि आता महत्प्रयासाने सांगू शकू की, उदय पावणारी ऐतिहासिक चळवळ कोठे शोधावी' (हॉल 1992 अ : 281). तथापि, सध्याची ऐतिहासिक घटना एकत्र येण्याचा योग आणण्याचा हा राजकीयदृष्ट्या बांधिलकीच्या भूमिकेच्या या प्रकारचा प्रयत्न कुणीही करीत असला तरी, तात्काळ काही कदाचित कठीण व आव्हानात्मक प्रश्नांना तोंड द्यावे लागेल...

-गॅरी हॉल ॲन्ड क्लेअर बिरचाल संपादक *न्यू कल्चरल स्टडीज : ॲडव्हेन्चर्स इन थिअरी* (2001, प्रकरण 1,2).

या संपादकद्वयांनी "सांस्कृतिक अभ्यासातील" आणि विशेषतः नव्या कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासातील सिद्धांतांचे सातत्य" हे उपशीर्षक व मुख्य शीर्षक "नव कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास : सिद्धांतातील साहसे (काही टिपण्या, खुलासे, स्पष्टीकरणे, निरीक्षणे, शिफारशी, शेरे, विधाने आणि सूचना)" हे पहिले प्रकरणच त्यांनी प्रस्तावनेसाठी राखीव जागेत छापले आहे. त्यातील 'साहस' या शब्दाचे *द पेंग्विन इंग्लिश डिक्शनरी* मधील पुढील अर्थच आघाडीचे किंवा उत्तेजित करणारा अनुभव, व्यापारी किंवा आर्थिक विचार... मुळे जिथे त्यांची स्वतःची हत्यारे टाकाऊ साधनसामग्रीपासून शोधून बनवतात, साहस क्रियापद धोका, डावावर लावणे, तोंड देणे, जोखीम असे अर्थ स्पष्ट केले आहेत. हा समग्र ग्रंथच युरोपमध्ये भयंकर समजल्या गेलेल्या शिक्षणातील दोष टाळून जुन्या सांस्कृतिक अभ्यासाच्या मर्यादा ओळखून नवी साहसे करतो. हे प्रवाहाविरुद्ध पोहणे असते.

याचा अर्थ हे फार मोठ्या साहसाचे, संशोधनाचे, परिवर्तनाचे बदलते सिद्धांत क्षेत्र आहे, हे प्रमुख आशयसूत्र त्यांच्या ग्रंथामागे आहे. त्यांनी नमनालाच "कृष्टिक–कल्चरल वादाच्या खवळलेल्या समुद्र फेसात सुरक्षितपणे परत जाण्याच्या विचाराची जेव्हा सुरुवात करता तेव्हा सिद्धांताच्या शार्क कल्ल्यां/पंखाकडे बोट दाखवतात." हे रूपक

वापरले आहे (1). त्याला जोडून नव्या कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासांना पूर्वीच्या 'मार्क्सवादी' या एकाच लेबला (शिवी) पेक्षा उत्तर-मार्क्सवाद, विरचनवाद, मानववंशशास्त्र, फ्रेंच स्त्रीवादी सिद्धांत, उत्तर-वसाहतवाद वगैरे सिद्धांतांनी किमान 1970 च्या दशकापासून प्रभावित करू लागले आहेत. अर्थात, मराठीत याच दशकांत एक-दीड डझन ग्रंथ सौंदर्यशास्त्रावर आले. त्या 'सिद्धांत क्रांती' ची चर्चा आपण दोन्ही खंडांत वेगवेगळ्या संदर्भात केली आहे. या सिद्धांतांचे परिचय करून देणारी इंग्रजी-मराठी-हिंदी पुस्तके अभ्यासक्रमात दाखल झाली. परंतु त्या सिद्धांतात मराठी 'कृष्टिक–कल्चरल सिद्धांत' ही स्वतंत्र प्रतिकारवादी संकल्पना म्हणून फारशी चर्चिलेली नाही. मुळात बर्मिंगहॅमच्या ससांअकेंची सुरुवातच सांस्कृतिक सिद्धांताच्या अभ्यासाने झाली होती. पुढे त्याची भूमिका व कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासातील सिद्धांतांचा दर्जा हळूहळू बदलत गेला. तो एवढा की, सिद्धांताचे 'समकालीन' आणि 'धारदार' हे 'वलय' त्या केंद्राच्या एम. ए. च्या कार्यक्रमांत जेवढे होते, तेवढे ते राहिलेले नाही. एकेकाळी परिषदा, नियतकालिके, अभ्यासक्रम वगैरेत फूकोडियन, देरिडापंथी आणि लकांसंप्रदायी 'उच्च सिद्धांतांचे' वाढते अड्डे त्या शतकाच्या शेवटी कमी झाले. ते अधिक मानवतावादी प्रकृतीचे बनले. ज्याला नव्या शतकांत अधिक राजकीयदृष्ट्या किंवा साधनदृष्ट्या 'उपयुक्त' संशोधन व मीमांसेची पद्धत म्हणून समजले गेले आहेत. मराठीत मात्र उजव्या परंपरावाद्यांनी मर्ढेकरी मॉडर्निझमच्या रक्षणाचीच प्रबळ परंपरा सातत्याने टिकवली आहे. बाकीच्या सिद्धांत भयाची कोविड-19 महामारी कायम आहे. 21 व्या शतकातील श्रीमंतांची यादी हेच उघड करते.

6.1 नव्या cultural-सांस्कृतिक अभ्यासाची काही रूपे

फ्रांस नव्या सिद्धांतासाठी जगात प्रसिद्ध आहे. मात्र त्यांचे काही सिद्धांत 'बिग ब्रदर' अमेरिकेला 'विष' वाटतात; तशीच अवस्था भारतात आहे. बर्मिंगहॅम पठडीच्या प्रारंभीच्या सांस्कृतिक अभ्यासापासून फ्रेंच नमुने बरेच दूर जातात. आर्थिक दुर्मिळता अनेक क्षेत्रांना पद्धतशीरपणे व्यापते. त्या मार्गाची अवनती हे त्याचे पहिले वैशिष्ट्य आहे. कारण तो सामाजिक क्षेत्राची कल्पना 'अंशतः स्वायत्त' अशी करतो. हा फ्रेंच

नमुना एक मध्यवर्ती दलाल निश्चित करीत नाही की, मूलाधारांच्या अधिक समान वाटपाचा पुरवठा करण्यासाठी अधिक संख्येने क्षेत्रांना दिशा देईल. यामध्ये पारंपरिक सामाजिक लोकशाही राजकारणापासून तो दूर राहतो. त्याऐवजी 'संस्कृतीची' रामराज्यी-युटोपी ताकद व प्रतिकाराचे ते रूपबंध की जे वरवर अभेद्य वाटणाऱ्या प्रचंड व्यवस्थेमधील फटी व अंतरातच केवळ शक्य आहे, या दोन्ही कडेला लोटणे जाहीर करते. याचे नमुना उदाहरण म्हणून ड्युरिंगने आपल्या *द कल्चर स्टडीज : रीडर* (1993) मध्ये डी. सर्टिओचा त्या काळी गाजलेला रोजच्या जगण्यातील ''शहरात चालणे'' हा कृष्टी–कल्चर अभ्यासातील लेख या संग्रहात छापला आहे. अशा जगभर गाजलेल्या या क्षेत्रातील निबंधांच्या भाषांतरांचा संग्रह मराठीत यायला हवा. त्या दिशेने पहिला प्रयत्न मनीषा पाटीलने केल्याचा उल्लेख आपण मागे केला आहे. काहीशा विरोधापत्तीने म्हटले पाहिजे की, प्रस्थापित व्यवस्था अभेद्य असण्याचे केवळ कारण की संस्था व विचारधारणेच्या एखाद्या 'वर्चस्वी' संचाभोवती कमी केंद्रित झालेली असते. ह्या प्रकारचे तुलनेने निर्राजकीयीकरण (depoliticised) झालेली मीमांसा कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाने का स्वीकारली? 1970 च्या दशकामध्यावर सुरू झालेल्या सामाजिक लोकशाही गटाच्या ऱ्हासात त्याची कारणे सापडतात. त्या बदलाने रशियाचे विघटन स्पष्ट केले. अमेरिकेत रोनाल्ड रेगन (1981) व ब्रिटनमध्ये मागरिट थॅचर (1979) यांच्या तथाकथित 'नव्या उजव्यांचा' उदय शक्य झाला. त्याच्या पुढे नव उजव्यांच्या उदयाच्या संदर्भातच फ्रेंचसिद्धांत टिपून घेतल्यानंतर ही विद्याशाखा 'फरकाच्या कृष्टी–कल्चरला' अभिमुख झाली. कॉर्नेल वेस्टने या फरकांच्या संस्कृतीचे विवेचन फार खोलात जाऊन केले आहे. त्याची चर्चा आपण स्वतंत्रपणे पुढे करू. फरकांची-भेदांची कृष्टी–कल्चर ही जागतिक चळवळच बनली आहे. विद्यार्थी हे वर्ग अथवा राष्ट्रापेक्षा विशिष्ट वांशिक किंवा लिंग गटाच्या सदस्यानुसार अस्मिता बाळगू लागले होते. उदाहरणार्थ, स्त्रीवादी म्हणणारे स्वतःच्या अटीवर 'संस्कृती' व सिद्धांत अभ्यासू लागले. ते कृष्टी–कल्चर व समाजाचे तुकडे पडलेले नमुने

अभ्यासायला तयार होते. त्या नमुन्यांत 'समाज नावाची अशी कुठलीही वस्तू नाही' हे मागरिट थॅचरचे सुप्रसिद्ध विधान प्रतिबिंबित झाले होते.

राजकारण स्थळ-काळ-स्थानिक परंपरा व आंतरराष्ट्रीय संबंधानुसार प्रत्येक देशात बदलत असते. अनादिकाळापासून जागतिकीकरणाची प्रक्रिया सातत्याने सुरू आहे. युव्हान हरारीच्या *सेपिअन्सः मानवजातीचा अनोखा इतिहास* (2018) व *होमोडेअस : मानवजातीच्या भविष्याचा रोमांचक इतिहास* (2018) चे मराठी अनुवाद बेस्ट सेलर्स ठरणे माध्यम कृष्टी–कल्चरमधील बदलांचे निदर्शक आहेत. तसेच इंग्लंडमध्ये थॅचरवादात उजवी पारंपरिक सनातनी विचारसरणी रूढ मार्क्सवादाशी तोंड देण्यासाठी बदलली. नवे उजवे नागरिकांच्या जीवनात कमीत कमी हस्तक्षेप राज्याने करावा असा आग्रह धरू लागले. समाजातील भेद कमी करण्याचे धोरण ठरले. 'इंग्लिशनेस'/अमेरिकनपणाची भाषा पारंपरिक लोकप्रिय जनकृष्टी–कल्चरमधील प्रतिमांचे पुनरुज्जीवन करण्यासाठी सुरुवात झाली. जागतिकीकरणात अर्थव्यवस्थाच कात टाकत होती. उत्तर-वासाहतिक सामाजिक बदलांचा परिणामही पहिल्या जगावर होऊ लागला. थॅचरवाद पारंपरिक सनातन उच्च संस्कृतीवर पूर्वीसारखा जोर देत नव्हता. उलट तो सामाजिक काल्पनिक बाजाराभिमुख माध्यमांनी रंगवलेल्या चित्राला महत्त्व देऊ लागला. या आर्थिक राष्ट्रवाद व सहमतीचा कृष्टिक–कल्चरल राष्ट्रवाद यात आतली विरोधापत्ती होती. देशभर 'लोकप्रिय ज्ञान', कौटुंबिक जीवन, कठीण काम आणि सन्माननीयता दाखवत लोकप्रिय मूल्यांना माध्यमातून आवाहन केले गेले. कुटुंबावर जोर देण्याचे कारण बाजाराची आर्थिक शक्ती वाढवणे हेच होते. राष्ट्राची सजातीय प्रतिमा राष्ट्रीय संस्कृतीच्या उत्सवातूनच उजळते. हा आर्थिक व सामाजिक तणावावर उतारा असतो. ही नवी उजवी एक संस्कृती व कष्टकरी कुटुंब जीवनाची थॅचरी प्रतिमा परंपरेने चालत आलेल्या लिंग भूमिकामधून संघटित केली होती. तिच्यात अन्य देशांतील सांस्कृतिक अस्मितांचेच नव्हे, तर 'स्वराष्ट्रातील' जे 'परके', वंश, लिंग, बौद्धिकदृष्ट्या आहेत त्यांचे अवमूल्यन थॅचरवाद करत होता. याचीच प्रतिकृती मराठी देवदेवतावरील, सासु-सुना आणि

ढाले-पाटील कुटुंबावरील दूरदर्शन मालिका 2020 मध्ये करताना दिसतात. तसेच वंशवाद मीमांसा आणि काळ्यांच्या संस्कृतीचे प्रति-उत्सवीकरण करण्याचा उत्तम नमुना म्हणून पॉल गिलोरीचे *देअर आन्ट नो ब्लॅक इन युनियन जॅक* (1987) समजले जाते. ही खुद्द थॅचरवादाची थेट टीका होती. त्याचप्रमाणे ती हॉलच्या *द हार्ड रोड टू रिन्यूअल* (1988) व त्या आधीच्या *पोलिसिंग द क्रायसिस* (1979) मध्येही तीव्र होती. शेवटचे पुस्तक ब्रिटनमधील कायदा व सुव्यवस्थेचा बोऱ्या प्रसारमाध्यमे व पोलिसांच्या युतीमुळे 1970 च्या दशकांत कसा उडाला याची चर्चा करणारे आहे.

6.2 सांस्कृतिक अभ्यासाचे आंतरराष्ट्रीयीकरण

जस जसे कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास आजूबाजूच्या परिस्थितीला नव उजव्यांच्या उदया बरोबर प्रतिसाद देऊ लागले, तशी ही विद्याशाखा आंतरराष्ट्रीय बनू लागली. याचे प्रमुख साधे कारण आहे : वंशवाद, लिंगवाद, जातवाद यांची मीमांसा आंतरसांस्कृतिकतेत गती घेऊ लागली. सांस्कृतिक उद्योगाकडे ब्रिटिश कामगार-वर्ग संस्कृतीच्या चिकित्सेपेक्षा जास्त व्यापक कळकळीची विनंती करण्याची साधने विशेषतः अमेरिका किंवा ऑस्ट्रेलियात तयार होत होती. 'नव्या जगातील' देश स्वतःला वर्गभेद मुक्त देश मानत. या सर्वांचा आढावा येथे घेणे शक्य नाही. परंतु जेव्हा कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास वर्गावर आधारित मार्क्सवादी मीमांसेपासून दूर जाऊ लागले, तेव्हा ते वेगळ्या चैतन्य व नोंदीच्या दृष्टीकोनातून थॅचरी आशयसूत्राकडे बघू लागले. या दोन्ही चळवळी अखेर युरो-अमेरिकेत जैसे थे-विरोधी होत्या : मर्यादात राहून दोन्हींनी सामाजिक संघटनेचा विकेंद्रित दृष्टीकोन जाहीर केला. भारतात कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास म्हणून ही चळवळ का सुरू झाली नाही? याची कारणे स्पष्ट असली तरी समाजशास्त्रातील संशोधनात त्यांनी थोडाबहुत बदल केलेला दिसतो. त्याची काही बोलकी उदाहरणे इंग्रजीत आहेत. त्याला अनिवासी भारतीयांचा प्रभावही जबाबदार आहे. भारतीय बहुसांस्कृतिक जात-वर्णांचे विविध प्रकारचे सांस्कृतिक अभ्यास परकीय, विशेषतः युरो-मेरिकन विद्वानांनीच जास्त चांगले केलेले दिसतात. उदाहरणार्थ, लॉरा ड्युडले जेटकिन्सचा *आयडेंटिटी अॅन्ड*

आयडेन्टिफिकेशन इन इंडिया : डिफाइनिंग द डिसअॅडव्हन्टेज (2003), रॉझॅलिंड ओ'हॅनलॉनचा जोतिबा फुलेंच्यावरचा प्रबंध असे अनेक संदर्भ मागे दिले आहेत.

मराठीत ही सांस्कृतिक चिकित्सा जातीच्या उतरंडीत कशी अडकून पडते, हे रॉबर्ट गुडलिंग-विल्यम्सच्या *लुक, ए निग्रो! फिलॉसॉफिकल, एक्सेंज ऑन रेस, कल्चर अॅन्ड पॉलिटिक्स* (2006) मधील निबंधांच्या तुलना याच दशकांत महाराष्ट्रातील निबंध संग्रहातील भिन्न जातीमधील निबंधांशी करणे उद्बोधक व रंजक ठरेल. विशेषतः आरक्षणातून सवलत सम्राट होण्यासाठी संघर्ष शिगेला पोहचलेल्या काळात सर्वच जातींच्या अस्मिता धारदार बनलेल्या आहेत. त्यामुळे कोंडवाड्याच्या हद्दीतील उतरंडीतच मराठी लेखन जात-वर्णांच्या फरक-भेदांच्या प्रतिमांच्या जाळ्यात अडकलेले दिसते. गुडलिंग-विल्यम्सच्या निबंधांची शीर्षकेच निग्रो विद्वानाच्या जागतिकीकरणातील मोठी व्याप्ती व सांस्कृतिक विज्ञानाचे भान स्पष्ट करतात : ''ब्लॅक क्युपिड (मदन कामदेव) अॅन्ड व्हाईट डिझायर्स नित्सेला काळा असल्याचे समजल्यास-काय घडेल पुढे? 'डिस्ने इन आफ्रिका अॅन्ड इन्नर सिटी' सौंदर्यशास्त्र आणि स्वीकारार्हता : कान्ट, नित्से, कॅव्हेल अॅन्ड अस्टेअर.'' मराठीमधील जात समस्येवरील बॅटल ऑफ बुक्सची परंपरा प्रस्तावनेत आपण स्पष्ट केली आहे. ब्राह्मणांना किती झोडपायचे? असे ह. मो. मराठे विचारणार. त्यांना ब्राह्मण का बरे झोडपले जातात? असे संजय सोनावणे उलट विचारणार? वंचितांचे संचित पकडून पुरोहित मराठ्यांच्या नावे 'सैराट' नाचवणार. मराठे आरक्षणासाठी आक्रोश व ठोक मोर्चे काढणार, त्यावर पाणी फिरवायला धूर्तपणे माधव (माळी-धनगर-वंजारी) ब्रह्मास्त्र 'हिंदू'त एजन्ट नेमाडे सोडणार... या वर्णनात्मक डबक्यात सगळेच डरांव डरांव कसे करतात हे इंग्रजीचे ओबीसीवाले विलास सारंग आंतरराष्ट्रीय पातळीवर ''मराठी लेखकाचा कबुलीजबाब'' या मूळ इंग्रजी लेखात, रूपकांत जगजाहीर करणार. या कुठल्याच लेखनाला वरील प्रकारच्या कृष्टिक–कल्चरल सिद्धांतनाचा साधा स्पर्श झालेला नाही. गुडलिंग-विल्यम्सचे योगदान अमेरिकन सांस्कृतिक अभ्यासातील कसे आहे, हे पुढे स्पष्ट केले आहे.

गुडलिंग-विल्यम्स 'प्रस्तावना व ऋणनिर्देशात' पहिल्याच ओळीत डब्लू. इ. बी. दू बोईसने सैद्धांतिक पातळीवर 'निग्रो समस्या' व 'रंग रेषे'च्या समस्यांची चर्चा केल्याचा संदर्भ दिला आहे. आफ्रिकन अमेरिकन स्टडीज आणि दलित साहित्याची नाळ अमेरिकन डॉलरने जोडली, परंतु मराठीला आफ्रिकन ''काव्या सौंदर्यशास्त्राची'' सांस्कृतिक जाणीव फारशी नसल्याचा आक्षेप मी (1984, 1999, 2017) नोंदवला आहे. या पार्श्वभूमीवर गुडलिंग-विल्यम्सच्या पुढील भूमिकेचा विचार केला पाहिजे. काव्यांच्या लेखनातील गुण व दोष दोन्ही मान्य करू. तो ''लोकशाहीच्या दृष्टीने काव्या अस्मिता व राजकारणाची उपयुक्त अर्थनिरूपणे'' सादर करीत असल्याचे सांगून तो पुढे म्हणतो,

> हा प्रश्न हाती घेताना, विद्यमान खंड याच्याशी संबंधित अनेक आशयसूत्रे स्पष्ट करतो. त्यात रॉडेनी किंग्जवरील हल्लेखोरांच्या वरील पहिल्या खटल्याच्या पाठोपाठ झालेल्या उठावाचे प्रसार माध्यमातील दर्शन घडवण्यातील वांशिक विचारधारणेच्या भूमिकेचा समावेश आहे (प्रकरण 1-प्रस्तुत खंडाचे शीर्षक निबंधाचे); लिंग आणि वासना-शिष्टाचार वांशिक विचारधारणेच्या अभिव्यक्तीचे महत्त्व (प्रकरण 2 व 4)...(X).

अशा या संग्रहातील पहिलाच शीर्षक लेख आपण मागे स्पष्ट केलेल्या जॉर्ज लॉईडच्या खुनानंतर जगभर पेटलेल्या दंगली व ''ब्लॅक लाईफ मॅटर्स'' चळवळीची आठवण देतो. अशा समस्यांवरील रामबाण उपाय म्हणून कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचे आंतरराष्ट्रीयीकरण वेगाने होत आहे. याचा जगभरचा तपशील अकबर अब्बास आणि नुगुएट एर्नी संपादित *इंटरनॅशनलायझिंग कल्चरल स्टडीज : ॲन ॲन्थॉलॉजी* (2005) या संग्रहात तंत्रज्ञान, जैववैज्ञानिक व जैवविविधतेचे संवाद, आधुनिकतेचे पुनर्वापरचक्र : भारतातील दरोडेखोरीची संगणकी संस्कृती, दक्षिण आशियातील करकोडे : आधुनिकीकरण, सादरीकरण व संस्कृती, लिंग आणि सभ्यता, माध्यम उत्पादने आणि उपभोक्ते, लोकप्रिय व्यवहार, वंश, वंशविज्ञान आणि राष्ट्र, दृश्य संस्कृती, जागतिक डायस्पोरा आणि नगरे व नागरी कल्पित या नऊ

विभागात एकूण 44 निबंध जगभरातून विविध क्षेत्रातील; परंतु सांस्कृतिक अभ्यास क्षेत्रातील विचारवंतांचे अभ्यासपूर्ण लेख आहेत. त्यात खालील भारतीय विद्वानातील बहुसंख्य लेखक समाजशास्त्रज्ञ आहेत : तंत्रविज्ञान संस्कृती विभागात आशिस नंदी- ''राष्ट्राचा विवेक एक विज्ञान म्हणून'', वंदना शिवा, ''जैवतांत्रिकतामय विकास आणि जैववैधितेचा संवाद'', रवि सुंदरम्, ''आधुनिकतेचे पुनर्वापर चक्र : भारतातील दरोडेखोरीची संगणकीय संस्कृती'', सहाव्या विभागात पार्थ चटर्जी, ''कोणाचा कल्पित समाज?'', अप्पादुराई, ''देशभक्ती आणि तिचे भवितव्य'', सातव्या विभागातील दृश्य संस्कृती या विषयावर सुदीप दासगुप्ता, ''दृश्य संस्कृती आणि आधुनिकतेची जागा''या सात निबंधांचा समावेश आहे. अशा कोणत्याही संग्रहात अथवा या क्षेत्रातील ग्रंथ सूचीत महाराष्ट्रातील संस्कृतिस्टाचे एकही नाव नाही. इंग्रजीचे ज्ञान असणाऱ्या विचारवंतांचेच युरोमेरिकी वर्चस्व मराठीत असल्याचे पण परदेशात अस्तित्व नसल्याचे माझ्या (1993 ते 2019) डझनभर तुलनात्मक अभ्यासात सप्रमाण सिद्ध केल्याचे संदर्भ दोन्ही खंडात दिले आहेत. या पार्श्वभूमीवर या संपादकांची आंतरराष्ट्रीय भूमिका स्वतःला इतर संस्कृती व त्यातील बाबींशी खुले करण्यासाठी उपयुक्त वाटते. या अभ्यासांनी केवळ वर्चस्वाविरोधीच नव्हे तर त्याने तसे बोलताना वंचितता, परकेपणा, स्थानिक संदर्भ कसे उघड केले हे महत्त्वाचे आहे. ते आधीच *वाङ्मयीन* मानसिकतेने उपयोजन करून बंद केले होते.त्यांना किती आंतरदृष्टी कष्टाने कमवून मांडले, हे महत्वाचे आहे. ''कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासातच नव्हे तर अभ्यासाच्या अन्य क्षेत्राप्रमाणेच *वाङ्मयीन मानसिकता हेच एक जन्माचे पाप* (Original Sin) आहे (तिरपा ठसा माझा, प्रस्तावना 2)'' असे परखड विधान करून ते पुढे लिहितात,

> आणि या निबंधसंग्रहाच्या ध्येयाकडे परत घेऊन येते. *अनेक उद्देशांच्या पैकी एक खरोखर कृष्टी–कल्चर अभ्यासाला अन्यत्र कुठे तरी, हे क्षेत्र थोडे पुढे जाऊन आंतरराष्ट्रीयकरण करणे हा आहे.* दीर्घकाळ कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास विविध राष्ट्रीय व आंतरराष्ट्रीय संदर्भात चालवले जात आहेत. परंतु हे स्पष्ट नाही की, जगाच्या अन्य भागात कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचा सराव कसा क्रियाशील व

प्रसारात येत आहे, हाती घेतला जात आहे, वितरित केला जात आहे, वापरला जात आहे किंवा शिकवला जात आहे. समग्र कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास म्हणून एक विशिष्ट विचित्रवाद कार्यरत असल्यासारखे वाटते. ज्याचे उद्देश व चिकित्सेच्या भाषा त्याच्या (पाश्चात्त्य) रडाराच्या पट्ट्याबाहेर विद्वत्तेने चालू असल्यांशी खरा संपर्क बंद करण्याचा परिणाम झाला/होत आहे. विद्यमान काळात ज्याला आम्ही ''कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाची दुर्दशा'' म्हणतो, *जिच्यात पाश्चात्त्य आधुनिकतेची व्यापक दादागिरी वाढत्या भाजणीने जगभरच्या कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासातील विद्वानांत शंकास्पद ठरत आहे.* एक परिणाम म्हणून आपण कोणताही आंतरराष्ट्रीयीकरणाचा रूपबंध विचारात घेतलाच पाहिजे- आणि एक टीकात्मक क्षण-दृष्टरूपात्मकता, दळणवळणीयता, आणि *उत्तर अमेरिका, युरोप आणि ऑस्ट्रेलिया बाहेर निर्माण केलेल्या पुस्तकांचे भाषांतर यांचा विचार केलाच पाहिजे. हा प्रस्तावित निबंध संग्रह कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासातील ज्ञानाच्या प्रवाहांना प्रभावातील असमानतेच्या अवस्थेत राजकीय व बौद्धिक हस्तक्षेप हा एक प्रयत्न आहे. तसाच तो कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास काम भिन्न स्थळे व बौद्धिक परंपरा यांचा परिचय, व अनेकता यांच्यासाठी अवकाश जागा मोकळी करणे हा आहे* (सर्वसाधारण प्रस्तावना 2, तिरपा ठसा माझा).

ही 'अनन्य' असलेली अनेकता मराठीत आणण्यासाठी अमेरिकेतील कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासांचा परिचय तुलनात्मक पद्धतीने करून घेणे आवश्यक आहे. याचे दोन मुख्य उद्देश आहेत. ब्रिटन व अमेरिकाकेंद्रिततेमधून 'बीबीएटी' प्रक्रिया आणि विशेषतः अमेरिकेतून इंटरनेट'हिंदूराष्ट्रवाद' पुरोहितवर्गाने वाढवल्याचे आपण मागे स्पष्ट केले आहे. कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचे रूढ निश्चित आशय अथवा रूपबंधानुसार आपण प्रकार पाडलेले नाहीत. मार्क्सने (1978-595) लोक इतिहास घडवतात असे म्हटले तरी, ते त्यांच्या स्वतः तयार केलेल्या परिस्थितीत हे घडवत नाहीत. कारण आपले नव्या कथा निर्माण करण्याचे सामर्थ्य नेहमीच आधीच संबंधित देशातील सामाजिक, सांस्कृतिक, राजकीय, आर्थिक, ऐतिहासिक इ. अशा ज्या

परिस्थितीत आपण जन्मलो त्या परिस्थितीने जखडलेले असते. म्हणूनच त्यांचे प्रकार भिन्न देशातील नमुने निवडून त्यांची चर्चा केली आहे.

हे आशयसूत्र विचारवंतांनी सतत बदलणाऱ्या मुळाविना वाढणाऱ्या प्रकंदाच्या अनेकतेच्या रूपकांत Gilles Delez and Felix Guattari यांनी मांडले आहे. त्यांनी आपल्या सिद्धांतात सरळ रेषेतील ज्यांनी त्या झाडासारख्या विचारांच्या वंशात्मक रूपांतील रूपबंधाच्या पाश्चात्त्य संस्कृतीवर वर्चस्व गाजवले त्याचे प्रतिबिंब म्हणून प्रकंदाचे प्रतीक वापरले. त्यांच्यासाठी निखळ प्रारंभ किंवा कोरी पाटी (निरंक मानस) कुठेच नसते : केवळ मधला भाग दाखवणारे पठार व लवचीक जोडाजोडीचे विस्तारणारे जाळे असते. कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासात ही कल्पना अनेक देशात आढळते आणि वेगवेगळी रूपे घेते. त्याचे सर्वात मोहक रूप अमेरिकेतील लॅरी ग्रॉसेनबर्गच्या वैयक्तिक संपर्क (1999) निरीक्षणांत आढळते असे इतिहासकार म्हणतात. गिल्बर्ट बी. रॉडमनने (2013, 342) ''सांस्कृतिक अभ्यास आणि इतिहास'' यांचे परस्परसंबंध स्पष्ट करताना कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाची ही प्राथमिक चौकट स्पष्ट केली आहे. ती मराठीसाठी फार महत्त्वाची आहे. कारण आपण गोष्टी, कहाण्या, आख्याने व पुराणांच्याकडे अलिप्तपणे बघू शकत नाही. उलट त्याच्या मते, आपण सांगतो त्या कहाण्यांची सुरुवात ही नेहमीच दुसऱ्या गोष्टींचे जे आपण सांगायची फिकीरच केलेली नसते तेच शेवट असतात. आपण सदैव संवादात अर्ध्या वाक्यात प्रवेश करतो. म्हणूनच मराठी शिक्षणाला 'नसंवादी शिक्षण' म्हटले आहे.

कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास कौशल्य दाखवतो व अन्य बौद्धिक घडणीकडून निर्माण केलेल्या गोष्टीपेक्षा महत्त्वाच्या दृष्टीने वेगळ्या असणाऱ्या त्याच प्रकारच्या गोष्टी सांगतो. हे भेद ''बौद्धिक रचने''भोवती फिरत असतात. हेच भेद विद्याशाखा, क्षेत्र इ. शब्दांनी सांगितले जातात. रॉडमनच्या मते, ही पांडित्यपूर्ण विद्वत्तापूर्ण विद्याशाखा नाही. हे या विषयांशी संबंधित तयार झालेली ढीगभर पाठ्यपुस्तकेच दाखवतात. आपण 'संस्कृती अभ्यास' ''तौलनिक साहित्य अभ्यास'' हा कुलकर्णी, जहागीरदार, बापट वगैरे पंडितांनी दिशाभूल करणाऱ्या सांस्कृतिक उद्योगाचा मुहूर्त कसा केला,

यावर पहिल्याच खंडात भाष्य केले आहे. अमेरिकेतील बहुसंस्कृतीत या दोन्ही विषयाबाबत सुरुवातीला असेच घडले होते. मात्र पारंपरिक ठोकळेबाज विद्याशाखेपेक्षा स्पष्ट करायला हा प्रकार जमिनीवर पालथे पाडून पोहायला शिकवण्याइतकाच अवघड आहे.

रॉडमनने कृष्टिक–कल्चरल-सांस्कृतिक अभ्यास संशोधनाच्या चार नमुन्यांची चर्चा थोडक्यात केली आहे.

1. पॉल गिलरोयचा *अगेन्स्ट रेस* (2000) : एक व्यामिश्र, दाट स्तर रचलेला सैद्धांतिक युक्तिवाद-तो हिप्-हॉप् आणि नाझी जर्मनीच्या आडमार्गाने विस्तार करीत वाढवला. वंश, राष्ट्र आणि मूलतत्त्ववाद या दोन्हीमधील घट्ट (कदाचित न तुटणारा) संबंधाविषयी, ही सैद्धांतिक मांडणी असते. तीच मराठीत व्हायला हवी.
2. लॉरेन्स ग्रासबर्गचा *कॉट इन क्रॉसफायर* (2009) : अनेक बाजूंच्या गोळीबारात सापडलेले अमेरिकेत चालू असलेले 'बालकांवर युद्ध' (आणि मोठ्या प्रमाणात पोच पावती दिलेले) अनुभवदृष्ट्या केलेली मूलभूत चिकित्सा, जी पर्यायाने निष्कर्ष काढते की, समकालीन आधुनिकतावादावर बोळा फिरवणाऱ्या सनातनी परंपरावादी शक्तींच्याकडून केल्या जाणाऱ्या पद्धतशीर प्रयत्नाच्या अपघाती आघातात मुळे सापडली आहेत. या पुस्तकाचे मराठीत भाषांतर झाले तर चळवळी नीट समजतील. 'दलित साहित्याचे राजकारण-सांस्कृतिक अभ्यास' हा प्रबंध व्हावा.
3. मिहान मॉरिसचा *टू सून टू लेट* (1998) : फारच लवकर फार उशिरा. संस्कृती, इतिहास, माध्यम आणि राजकारण यावरील निबंधांचा संग्रह तो उपनगरातील खरेदी करण्याची दुकाने ते पॉल किटींग, ऑस्ट्रलियाचे माजी पंतप्रधान किंग काँगची लोकप्रिय प्रतिमा ते विद्वत्तापूर्ण ग्रंथासाठीच्या प्रवासी रूपकांच्या विरचनापर्यंतच व्यापक विषय मांडतो. त्याची तुलना मराठीतील 'संस्कृती'

शब्द शीर्षकात वापरणाऱ्या ग्रंथांशी करावी. 'आदिवासी कला व मराठी सांस्कृती उद्योग' अभ्यासावा.

4. जॅनिस रॅडवेचे *ए फिलिंग फॉर बुक्स : द बुक-ऑफ-द-मन्थ क्लब, लिटररी टेस्ट, ॲन्ड मिडल-क्लास डिझायर* (1997) : एक फार दूर जाणारा, बहु-अभ्यास पद्धतीने विस्ताराने पुराभिलेखीय संशोधन, क्लबच्या संपादकीय कार्यालयांची निवडक क्लब शीर्षके, चरित्रात्मक कथने आणि वंशशास्त्रीय टीकात्मक वाङ्मयीन चिकित्सा. या आधारे एका कादंबरीला वेगवेगळ्या जातींतील वाचकांचा प्रतिसाद अभ्यासता येईल.
5. कॅरोल, स्टॅबिल. *व्हाईट व्हिक्टिम्स, ब्लॅक व्हिलन्स : जेन्डर, रेस ॲन्ड क्राईम न्यूज* (2006) : अमेरिकेतील गुन्हेगारी पत्रकारिता आणि धोरणाचा इतिहास. तो मुख्य माध्यम संस्था आणि गोऱ्या स्त्रीचे देवताकरण आणि काळ्या पुरुषत्वाचे दैवतीकरण की जे 'सांस्कृतिक' व कायदेशीर वातावरण भट्टीत तापवून तयार करणाऱ्या मुख्य माध्यम संस्था आणि कायदे अंमलबजावणी करणारे मध्यस्थ यांच्यामधील मूलभूत अंतर्गत संबंध स्पष्ट करतो. असा ग्रंथ मराठीत का नाही ?

ही सर्व पुस्तके लेखकाने आगळे वेगळे तुलनात्मक कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास म्हणून निवडलेली नाहीत. काहीही असले, तरी प्रथम दर्शनी ती इतरांच्या सारखीच आहेत. कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाची फारशी माहिती नसणाऱ्याला ही सर्व संशोधने एकाच बौद्धिक घडणीचा भाग आहेत, हे लक्षात येणार नाही. कोणत्याही ठळक मार्गाने ती उद्देश, अभ्यास पद्धती, विद्याशाखीय चौकट किंवा सैद्धांतिक पायाची बांधणी यात सहभागी नाहीत. त्या पुढे लेखक कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासावर भाष्य करतो ते अमेरिकेतील 'सांस्कृतिक अभ्यास' व इंग्लंडमधील 'सांस्कृतिक समीक्षा' यांच्यामधील फरक स्पष्ट करते,

> मोठ्या प्रमाणावर, याचे कारण असे की, 'सांस्कृतिक' अभ्यासाने कधीच सर्वात जास्त विद्याशाखा स्वतःची व्याख्या करायला, ज्या प्रकारची गाभ्याची

वैशिष्ट्यांच्याभोवती कधीच केंद्रित झाली नाहीत, हे आहे : त्याला कुठलाही प्राथमिक संशोधन हेतू, सैद्धांतिक चौकट, किंवा संशोधनपद्धतीमय स्वतःचा म्हणवा असा दृष्टीकोन नाही. परिणामतः जो एक 'पुरेशी जवळची' आवाजी व्याख्या म्हणून (म्हणजे 'मानसशास्त्र मानवी मनाचा अभ्यास आहे') काम करणारी काही की जी कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाला नवख्यासाठी काहीसे बुद्धिमान करेल (किंवा किमान सुरुवातीला सोय लावण्यासारखे असे काही नाही...)(343, 44).

भिन्न क्षेत्रातील विद्वानांनी कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाच्या वेगवेगळ्या व्याख्या कशा केल्या आहेत, हे आपण पाहिले. त्यात या इतिहासकाराची व्याख्या नवी भर घालते : कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास हा डाव्या बुद्धिमंत व राजकीय व्यवहार-सरावांचा समूह होय. त्याचा मुख्य हेतू दुहेरी आहे : (1) 'संस्कृती'मधून सत्ता व सामाजिक संबंध ज्या मार्गांनी निर्माण केले, रचले आणि टिकवले त्यांचा तपशीलवार संदर्भ स्पष्ट करणे आणि (2) त्या चिकित्सा शिक्षणशास्त्राच्या कठीण कामास, विचार प्रवर्तक आणि राजकीय हस्तक्षेपासाठी यासाठी सोयीच्या सार्वजनिक व्यासपीठावर वितरित करण्यासाठी (344).

या व्याख्येची चार वैशिष्ट्ये त्यांनी तपशिलांनी पुढीलप्रमाणे स्पष्ट केली आहेत.

अ) राजकारण :

कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचे उघडपणे राजकीय स्वरूप हे असे आहे की, जे त्याला पारंपरिक विद्याशाखांपासून सर्वात धारदारपणे वेगळे दाखवते. फारच थोड्या विद्याशाखा उघडपणे राजकीय कार्यक्रम पत्रिका कवेत घेण्याचे धाडस करतात. तसा हस्तक्षेप चालणार नाही, हा तर वैदिक दंडकच पुरोहित परंपरा पाळत आली आहे. उलट कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास एक ना दुसऱ्या राजकीय बांधिलकीनेच सुरू होते. अलिप्तता किंवा स्टंटबाजीला त्यात कवडीची किंमत नसते. बौद्धिक काम हे राजकीय मिशन मानले जाते. रेमण्ड विल्यम्सचे असे आदर्श उदाहरण आपण निवडले आहे. राजकीय गुंतवणीतील

इच्छा या क्षेत्रात महत्त्वाची आहे. हॉलने बर्मिंगहॅम केंद्राचे वर्णन 1950 च्या दशकातील ब्रिटिश नव्या डाव्यांच्या विचाराचे केंद्र असेच केले होते. ही शैक्षणिक प्रकल्पाची गरज होती. याचा अर्थ क्षेत्रातील कार्याचे मूल्य नाकारणे असे नाही. त्यांना विद्यापीठाच्या पारंपरिक पुस्तकी पांडित्याच्या जगात स्थान नाही, असे म्हणता येणार नाही. या क्षेत्राला विद्वत्तेकडे पाहण्याचा दृष्टीकोन पारंपरिक विद्याशाखांत सर्वसाधारण समजले जाते, त्यापेक्षा वेगळ्या गृहीत कल्पनांच्या गटात सुरू होतो. 'ज्ञानासाठी ज्ञान' अशा विश्वकोशी माहितीचे भांडार संशोधनामधून रचण्यासाठी कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास सुरू झाले नव्हते. त्या संशोधनाचे उद्देश आंतरिकदृष्ट्या किंवा स्वयं स्पष्टतेने अभ्यासाच्या लायकीचे नाहीत, असे गृहीत धरीत नाहीत. विशिष्ट शाखेतील संशोधकासाठी एक प्रकारचा 'अंतर्गत' प्रकल्प आहे, असेही ते मानत नाहीत. **याच्या उलट कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासांना मोठ्या जगातील सामाजिक, कृष्टिक–कल्चरल आणि राजकीय संघर्षात उत्पादन क्षमतेने हस्तक्षेप करण्याची आंतरिक ओढ असते. हे ते जे लोक अन्यायाने वंचित, उपेक्षित आणि/किंवा गप्प केले गेले आहेत, त्यांच्या बाजूने करतात. म्हणूनच त्यांची मराठीला जास्त गरज आहे. कारण या तुलना जागतिक संदर्भात आवश्यक आहेत.**

मात्र आजवर जन-साहित्याच्या माहिती संकलन व मराठी संशोधनात हॉलने स्पष्ट केलेले अशा संशोधनांचे उद्देश किती साध्य झालेत, याचा तुलनात्मक विचार वाचकांनी केला पाहिजे. हॉल (1981 : 239-'लोकप्रिय'च्याविषयी विरचनावरील नोंदी) म्हणतो :

> सत्तावानांच्या 'संस्कृती' करता व विरोधी ही लढाई जेथे चालू आहे, ती जन कृष्टी–कल्चरच्या अनेक जागांपैकी एक आहे. त्या संघर्षात जिंकण्या किंवा हरण्याचा डावदेखील तो आहे. संमती व प्रतिकाराचे ते क्षेत्र आहे. ते अंशतः जेथे दादागिरी उगवते आणि ती सुरक्षित असते तेच आहे. जेथे समाजवाद, साम्यवादी कृष्टी–कल्चर-आधीच पूर्णपणे आकाराला आलीय-केवळ 'व्यक्त' केली जाणे

शक्य आहे. पण जेथे साम्राज्यवाद रचला जाणे शक्य आहे अशा अनेक अवकाशांच्यापैकी तो एक आहे. म्हणूनच 'लोकप्रिय कृष्टी–कल्चर' महत्त्वाची. एरवी तुम्हांला सत्य सांगायचे तर मी तिला कवडीची किंमत देत नाही (रॉडमन 345).

लोकप्रिय जन-कृष्टी–कल्चरचे अशा प्रकारचे राजकीय भूमिकेतून केलेले विवेचन भारतात किती प्रमाणात आढळते? कारण तिच्या प्रतिमांचा राजकारणातील उपयोग हा संशोधनाचा महत्त्वाचा विषय दुर्लक्षित राहिला आहे. ही साम्यवादी कृष्टी–कल्चर लोकशाहीत वाढवण्याचा प्रश्न आहे. या विद्याशाखेचे राजकीय स्वरूप स्पष्ट आहे. तसेच या संशोधनाचे उद्देश, सिद्धांत, किंवा अभ्यास पद्धती विषयी आधीच भाकीत करणे शक्य नाही. ते डावे आहेत, हे सर्वसाधारण लेबल जाहीर आहे. ते पुरोगामी राजकीय ध्येय बाळगून हाती घेतले जातात. ते वंशवाद, पुरुषसत्ता, आर्थिक अन्याय इ. समस्या संपवायला किती मदत करतात, हा वादाचा विषय आहे. मात्र प्रश्न समजून घ्यायला ते मोठी मदत करतात.

ब) आंतरसंहितात्मकता (Intertextuality) :

या मुद्द्यावर आपण दोन्ही खंडात भर दिला आहे. एक उपविद्याशाखा म्हणून कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासांची उपस्थिती विद्यापीठात पाश्चात्त्य देशांत दीर्घकाळ होती. परंतु एक स्वतंत्र शैक्षणिक युनिट म्हणून त्याची स्थापना जगात सर्वप्रथम 'सीसीसीएस' केंद्राच्या रूपात बर्मिंगहॅम विद्यापीठात झाली. अधिकृत व्यावसायिक व विद्यार्थी, नियतकालिके, पुस्तके, परिषदा, विभाग असा त्याचा विस्तार झाला. त्याने पारंपरिक विद्याशाखा व प्रदेश, हद्दी व नियम, सिद्धांत व संकल्पना यांच्या रूढ साच्यातील कल्पना बदलल्या. उदाहरणार्थ, इंग्रजी विभागातही चित्रपट अभ्यास होत होते, ते कलेच्या सौंदर्यशास्त्राच्या आशय, आकृतिबंध व शैलीच्या लाल त्रिकोणात अडकले होते. **उलट कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास फार लवचीक व बदलणारे आहेत. कारण या विद्याशाखेला एकच आई-बाप 'पालक' नसतो. विशेषतज्ज्ञ म्हणजे 'विसाव्या शतकातील ब्रिटिश साहित्य असे खास क्षेत्रातील ज्ञानाचे मक्तेदार**

नसतात'. कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासातील संशोधन खऱ्या अर्थाने आंतरविद्याशाखीय असते. ते कधीच स्वस्त, सोपे, सुलभ किंवा चौर्यकर्म नसते. ज्या इतर शाखांच्या ज्ञान भांडारावर तो छापे टाकतो त्यात गांभीर्य व एक शक्ती असते. त्यातील चार-दोन उतारे उद्धृत करून केलेली ही तुकडेजोड नसते. संकरातून नव्या ज्ञानाचे उत्पादन हे ध्येय असते. अशक्य समजले गेलेले ते या संशोधनात शक्य करण्याचा प्रयत्न होता. उद्देश सोपा करण्याचा प्रयत्न नसतो.

भारतापेक्षा कम्युनिस्ट चीनमध्ये गौतम बुद्धांच्या व त्यांच्या देशी कृष्टिक–कल्चरल परंपरांच्या कृष्टिक–कल्चरल संकरातून कृष्टिक–कल्चरल विज्ञानवाद कसा वाढीस लागला याचा उल्लेख आपण मागे केला आहे. परंतु बर्मिंगहॅम पठडीच्या संशोधन परंपरेत नवी भर घालणाऱ्या आंतरविद्याशाखीय संशोधनाचा एक प्रगत चिनी नमुना जाता जाता पाहू. शी यानच्या "ग्राहक कृष्टी–कल्चरमधील चीन व पाश्चात्त्य देशातील भेद व ऐक्य आणि त्यांचा वांशिक व ग्रामीण भागाच्या पुनर्लाभावरील प्रभाव" (2018) मध्ये कृष्टिक–कल्चरल उद्योगांच्या उत्पादनांचा तुलनात्मक अभ्यास अमेरिकेतील वेब जर्नलमध्ये प्रकाशित झाला आहे. कृष्टिक–कल्चरल उद्योगाचे अशा दर्जाचे संशोधन भारतातही व्हायला हवे. शिवाय मार्क्सवादापासून जन्मलेल्या या विद्याशाखेचा विस्तार किती मोठा झाला आहे, हे नीट समजून घेण्याची गरज आहे. कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासांनी आज जागतिकीकरणात सांस्कृतिक, आर्थिक, राजकीय वगैरे शक्ती एकमेकांशी दुव्यांनी जोडल्या आहेत. त्यांची चिकित्सा एकाच विचारधारणेच्या चौकटीत नीट करणे कठीण आहे. आंतरविद्याशाखीयता ही जागतिकीकरणाची कालगती आहे.

क) रचनावाद (Constructinism) :

कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास बाहेरचे जग स्वतंत्रपणे मनुष्याच्या विचार व अनुभवाबाहेर अस्तित्वातील रूप दिलेले म्हणून स्वीकारते. त्याचबरोबर ते असेसुद्धा गृहीत धरते की, त्याच्याकडे मध्यस्थाशिवाय जाण्याचा मार्ग नाही : संस्कृतीकडून

मूलतः अटळपणे आखलेले मार्ग ज्यात आपण राहतो ते दिले आहेत. ते कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास वेगळ्या भूमिकेतून नाकारतात. माध्यमे ते वास्तव रचतात. ते मुखवटे दूर करतात. ते माध्यम संहिता "केवळ जगात खरोखर काय घडले" याचे तंतोतंत घटनांच्या चिकित्सेसह वर्णन देत नाहीत. आपण जगतो ते जग पारिभाषिताने रचलेले असते. ते केवळ प्रतिरूपण केलेले नसते. त्यात विशिष्ट विवाद वास्तवे कशी अस्तित्वात येतात, हाच प्रश्न पुनःपुन्हा विचारला जातो. भांडवलशाहीवादी समाजात कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास महत्त्वाचे ठरत आहेत. जग समजून घेण्याचे विषय परस्परांत मिसळतात. अनेक संस्था व शक्ती की, ज्या त्या आंतरआत्मनिष्ठांना योगदान देतात, त्यात भाषा, शिक्षण, शासन, धर्म आणि कुटुंब महत्त्वाचे असतात. हे सर्व संशोधनाचे महत्त्वाचे विषय आहेत. जन माध्यमात गेल्या अर्ध्या शतकांत त्याच विषयांनी महत्त्वाची भूमिका बजावली आहे. त्यांनीच जगाला आकार दिला आहे.

प्रारंभीच्या संचारण व माध्यम अभ्यासाच्या आकृतिबंधाच्या अभ्यासात माध्यमे बऱ्याच वेळा वास्तवाची मध्यस्थी केलेली प्रतिरूपणे होती. कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाने प्रतिपादन केले की, आपणाला बिगर मध्यस्थी केलेले 'खरे' वास्तवाचे रचना म्हणूनच माध्यम प्रतिरूपणांना आपण समजून घेण्याची गरज आहे. बोलणे/उच्चारणे/अभिव्यक्ती ही सराव, श्रद्धा, संहिता वगैरे प्रक्रिया म्हणून समजून घ्याव्या लागतात. त्या परस्परांशी जोडलेल्या असतात. त्या ट्रेलर-ट्रकच्या दृष्टांताच्या आधारे स्पष्ट केल्या जातात. दृश्य बाब ही सामाजिकदृष्ट्या रचलेली आहे. हे ओळखले पाहिजे. तो 'खोटा' म्हणूनही हाताळण्याचे कारण नाही. उलट कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास ओळखतो की, उच्चारणाचे बळ सामाजिकदृष्ट्या रचलेल्या संकल्पनांमधूनच मिळते. त्याचा भौतिक परिणाम साधता येतो. उदा., वंश अशीही संकल्पना आहे. जगाच्या लोकसंख्येवर माणसाने लादलेल्या वांशिक प्रकारांत काहीही जैविक, जनुकीय, वैज्ञानिक नाही. पण त्या विवाद्य कल्पितांचा खूप खरा प्रभाव लोकांच्या जीवनातील ऐहिक परिस्थितीवर पडतो. भारतीय जाती-वर्णांचे अभ्यास अशापद्धतीने परदेशी विद्वानांनी जास्त केले आहेत.

ड) मूलगामी संदर्भवादः

संशोधनाचा विषय आणि त्याचा संदर्भ हे योग्य संशोधनाचे प्रश्न निश्चित करतात. जसे लॉरी ग्रासबर्ग म्हणतो,

> एखादी घटना किंवा व्यवहार (संहितादेखील) ती जी काही आहे तशी म्हणून रचणाऱ्या संदर्भाच्या शक्तींच्यापासून वेगळी अस्तित्वात नसते. स्पष्टपणे, संदर्भ केवळ पार्श्वभूमी नाही; परंतु कशाच्यातरी शक्यतेचीच परिस्थिती तळटिपांच्या मालिकेत किंवा नंतर सुचलेल्या पहिल्या अथवा शेवटच्या प्रकरणात त्याला अवनतीने ढकलणे शक्य नसते. तो कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचा आरंभ व शेवट, जरी ते दोन्ही एकच बिंदू नसले तरी, असतो (1995, ''कल्चरल स्टडीज : व्हॉट इज इन ए नेम वन मोअर टाईम'', *टॅबू : द जर्नल ऑफ कल्चर ॲन्ड एज्युकेशन* 1 : 1-37).

संदर्भाचे महत्त्व दोन बाबींसाठी मानले जाते. त्याला विशिष्ट ऐतिहासिक परिस्थिती निर्माण करते. उदाहरणार्थ, 'रॉक ॲन्ड रॉल' नृत्य अमेरिकेत 1956 व इंग्लंडमध्ये 1963 व इराकमध्ये 2010 मध्ये होणे यात परिस्थिती व कालखंडाने बदल घडवलेला असतो. संदर्भांचा गुणाकार ओळखावा लागतो. संशोधकांच्यासाठी संदर्भ आश्चर्य निर्माण करीत असतात. त्या एका आश्चर्याचा उल्लेख आपण गुजराती काब्राजी व अण्णासाहेब किर्लोस्करांनी मराठी संगीत नाटकाचे बारसे मुंबईत ब्रिटिशांच्या पाळण्यात केल्याच्या संदर्भात मागे केला आहे. अशा संदर्भाची चौकट जेवढी मजबूत होत जाते, तशा संशोधनात मूलगामी भर पडत जाते. तो केवळ नक्कल, कट्-पेस्ट माहिती कचरा संकलनाच्या पलीकडे मोठ्या व्याप्ती व खोलीच्या संशोधनाला संदर्भ दिशा देतात, असे म्हणून रॉडमनने स्वतःच्या ऐतिहासिक सिद्धांतावर आधारित ही मते नोंदवली आहेत. ब्रिटनमधील थॅचरच्या राजकारणाच्या काळात राजकीय निरीक्षकांना प्रत्यक्षात जे ओळखता आले नाही, ते संस्कृतिस्टांनी शोधले असे म्हणून पुढील निष्कर्ष अमेरिकेतील कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाविषयी काढले आहेत.

निष्कर्ष :महत्त्वाची विद्याशाखा म्हणून कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाकडे इतिहासाने अक्षम्य दुर्लक्ष केल्याची तक्रार स्टुअर्ट हॉलने 2007 मध्ये केली होती. याचा पुरावा म्हणून रॉडमनने युरोपियन *जर्नल ऑफ कल्चरल स्टडीज* च्या 2001 मधील ''इतिहास व कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास'' या विशेषांकाचे उदाहरण दिले आहे. कारण तोपर्यंत 'सांस्कृतिक' अभ्यास समकालीन विद्यापीठात नेमका कुठे रुजतो याची पाहणीच केली नव्हती. तो इंग्रजी, समाजशास्त्र, संचारण अशा विषयांशी संलग्न मानला जात असे. इतिहासाला कमी प्रतिनिधित्व दिले जात असे. तुरळक पुराव्याची गरज भासेल तेव्हाच त्याचा आधार हवा असे. हे अंतर मराठीत भयाण असल्याचे मी *सम्राट शिवाजी* व अन्य पुस्तकांत देताना दिल्याचा आधार मला रॉडमनच्या या निष्कर्षात सापडला. त्याच्या मते, ''ज्या विशिष्ट परिस्थितीने गेल्या 20 वर्षांत किंवा या काळात कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासांच्या नाट्यमय वाढीसाठी इंधन पुरवले, त्यांनी निःसंशयितपणे काही विद्याशाखांना पसंती तर काहींना दुर्लक्षित केले-जेथे ऐतिहासिक योगायोग/अपघात तर्काने कोणत्याही 'स्पष्ट' किंवा 'स्वाभाविकता' बौद्धिकरीत्या महत्त्वाने कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास व विशिष्ट विद्याशाखीय रचनांत घट्ट जुळेल त्या बिंदूपर्यंतच''(351).

हे लक्षात घेणे आवश्यक आहे की, कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचे इतर विद्याशाखांशी नातेसंबंध हे नेहमीच भिन्न राष्ट्रीय संदर्भात वेगवेगळे आकार घेत आले आहेत. कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाची समाजशास्त्राशी झुंज दीर्घकाळ चालण्याची कारणे ब्रिटिश शिक्षण क्षेत्रातील समाजशास्त्राचे प्रमुख स्थान आणि ज्या मार्गाने कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास बऱ्याच वेळा समाजशास्त्राची तृणभूमी तुडवत होते, ही आहेत (हॉल, 1990). कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचे प्रेम-द्वेषाचे इंग्रजी विभागाचे नाते हे अमेरिकेतील मानव्यातील प्रथम (alpha) शाखा म्हणून दर्जाचे ऋणकोचे आहे. या बीबीएटीच्या प्रक्रियेमधूनच भारतात सर्वप्रथम विद्यापीठांच्या अभ्यासक्रमांत प्रथम इंग्रजी विभागात तुरळक 'सांस्कृतिक' अभ्यास चालू शतकात सुरू झाल्याचे दिसेल. त्यांचे अनुकरणही अत्यंत पुराणी, सुबोध व सामान्य रीतीने मडक्याच्या गाळण्याच्या

शिक्षण सिद्धांताप्रमाणे प्रादेशिक भाषांत सुरू झाल्याचे दिसते. अमेरिकेतील परिस्थितीत त्याला इतिहासाची जोड मिळाली तसे भारतात इतिहासच नसल्याने (पाहा लाल) पुराणी परंपरेत घडणे कठीण झाले आहे. हा मुद्दा आंतरराष्ट्रीय स्तरावर अमीर लॉकर बिलेट्झकी याच्या ''क्लास, कॅपिटल ॲन्ड कॉलनिज इन इंडिया ॲन्ड पॅलेस्टिन/इस्राईल'' (2019) किंवा *सीएलसी वेब : कम्पॅरेटिव्ह लिटरेचर ॲन्ड कल्चर* (2018) मधील ''चीन मधील कृष्टिक–कल्चरल उद्योग आणि त्यांचे आशियायी समाजातील महत्त्व'' या विषयावरील विशेषांकातील लेख वरील लेखाप्रमाणे त्याच्या यु-ट्युब व इतिहास-कल्चरवरील पुस्तके नव्या दिशा दाखवतात.

अमेरिकेपाठोपाठ ऑस्ट्रेलियातील कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासात चीनप्रमाणेच स्वतःची वेगळी ओळख निर्माण केली आहे. विस्तारभयास्तव आपण फक्त अमेरिकेच्या नमुन्यावर जोर दिला आहे. तुलनेसाठी काही निवडक संदर्भ निवडून आणखी काही प्रगत नमुन्यांची व बदलत्या प्रवाहांची चर्चा करू. रॉडमनने मिहान (Meaghan) मॉरिसच्या (1997) 'कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचा प्रश्न' या अँजेला मॅकरॉबीने संपादित केलेल्या *सामाजिक सारसत्त्व आणि कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास* (36-37) या इंग्रजी ग्रंथातील लेखाचा पुरावा दिला आहे. मॉरिसच्या मते, ऑस्ट्रेलियात इंग्रजी विभागापेक्षा इतिहास ही मानव्याच्या गाभ्याची विद्याशाखा सर्वसाधारणपणे मानली जाते; आणि ऑस्ट्रेलियातील इतिहासकार सामान्यपणे त्यांच्या ब्रिटिश प्रतिपक्षापेक्षा कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाकडून अनेक प्रकारच्या दिलेल्या सैद्धांतिक आव्हानांशी भिडण्यास अधिक उत्सुक असतात. असे असल्यामुळे कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाच्या ऑस्ट्रेलियन रूपांतरांनी बराचसा जवळचा (घनिष्ठ आहेच असे जरी नसले तरी) संबंध एक विद्याशाखा म्हणून जगभरात अन्यत्र कुठेही नमुना असेल त्यापेक्षा जास्त राहिला आहे. थोडक्यात रॉडमनने कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासातील इतिहासाचे महत्त्व अधोरेखित केले आहे. हीच मराठीतील उणीव दूर करणे गरजेचे आहे. याचे कारण आपण उल्लेख केलेल्या मराठीच्या डबक्याच्या रूपकाची 'सांस्कृतिक' संरचना आंतरराष्ट्रीय संदर्भ आणि आर्थिक जागतिकीकरणाच्या

मिथकाची पोलखोल करणे आवश्यक आहे. त्या आधारे आजचे समीक्षा सिद्धांत आणि आंतरराष्ट्रीय सिद्धांत यांचे नाते स्पष्ट करणारे काही स्वतंत्र ग्रंथ तयार झाले आहेत. आपण एडवर्ड सईदची 'प्रवास करणाऱ्या सिद्धांताची कल्पना' मागे स्पष्ट केली आहे.

6.3 टीकात्म सिद्धांत आणि आंतरराष्ट्रीय संबंध : सांस्कृतिक संकर आणि साम्राज्य

वरील मुद्दा जागतिकीकरणाच्या संदर्भात समजून घ्यायला स्थलांतरित 'कुंपणाबाहेरचे शेत' हे अनिवासी मराठी माणसांच्या अनुभव कथनांचे स्वरूप कृष्टिक–कल्चरल दृष्टीने स्पष्ट करावे लागेल. उलट मागे तपशिलात जाऊन चर्चा केलेल्या आंतरराष्ट्रीय पातळीवर मान्यता पावलेल्या अर्जुन अप्पादुराईंच्या *मॉडर्निटी ॲट लार्ज : कल्चरल डायमेन्शन्स ऑफ ग्लोबलायझेशन* (1997) मधील कृष्टिक–कल्चरल सिद्धांत व अमेरिकन मानवशास्त्रातील कृष्टिक–कल्चरल योगदान मराठी अनिवासी लेखकांच्यापेक्षा जास्त मौलिक आहे. आपल्या रोजच्या जगण्याची मीमांसा कृष्टिक–कल्चरल सिद्धांताच्या मानवशास्त्रीय अंगाने आत्मकथनाच्या आधारे जागतिकीकरणाच्या विशाल पार्श्वभूमीवर आंतरराष्ट्रीय संदर्भातच व्हायला हवी. अप्पादुराईंचे बालपण मदुराई-मद्रासमध्ये नव्हे, तर मुंबईत गेले. ''मुंबईतील माझ्या सुरुवातीच्या जीवनात आधुनिकतेचा अनुभव सहसौंदर्यशास्त्रीय आणि मोठ्या प्रमाणावर सैद्धांतिक पूर्व (pretheroretical) होता. मी जीवन व अमेरिकन कॉलेजच्या याद्या अमेरिकेच्या माहिती केंद्राच्या ग्रंथालयात वाचताना आणि माझ्या निवासी इमारतीपासून पाचशे यार्डावरील इरॉस थिएटर मधील हॉलीवुडचे बी-ग्रेड चित्रपट (आणि काही ए-दर्जाचे) पाहताना आधुनिकता बघितली आणि तिचा वास घेतला'' (1) असे पहिल्याच प्रकरणात म्हणून 'माझे कुटुंब या पुस्तकाबरोबर जगले आहे, नेहमीची उदारपणे आणि कधी कधी अजाणता जगले आहे' हे प्रस्तावनेतील वाक्य लेखकाने भारतातील पाठ्यपुस्तके व इतर माध्यमातून झालेला इंग्लंडचा प्रभाव अमेरिकेच्या आकर्षणामुळे पराभूत झाला असे म्हटले आहे. ''असे छोटे प्रसंग आहेत की, जे उत्तरवासाहतिक मुंबईत इंग्लंड साम्राज्य कसे हरवून बसले याचा खुलासा

करतात'' (2). ही आंतरराष्ट्रीय संस्कृत्यांतील लढाई 'या क्षणीचे वैश्विक' समजून घेण्यासाठी आधी कळणे महत्त्वाचे आहे. म्हणूनच 'इथे आणि आता' या पहिल्याच प्रकरणाची सुरुवात त्याने पुढील आत्मपरीक्षणानेच केली आहे आणि पुढच्याच वर उल्लेख केलेल्या आत्मकथनाची जोड त्याला दिली आहे :

> आधुनिकता सिद्धांतांच्या त्या एका छोट्या कुटुंबाच्या मालकीची असते की स्वतःसाठी वैश्विक उपयोजिता जाहीर करणे व अपेक्षा बाळगणे या दोन्ही गोष्टी ती करते. आधुनिकतेबाबत जर नवे काय असेल (किंवा कल्पनेविषयी की नवता ही एक नव्या प्रकारची नवता आहे) या द्वैता पाठोपाठ येते. प्रबोधनाच्या मोठ्या प्रकल्पाने काहीही निर्माण केलेले असो, या वस्तुस्थिती नंतर ज्या कुणी आधुनिक बनायची असेल अशा व्यक्ती निर्माण करायची आकांक्षा बाळगली. या आत्मपूर्ती करणाऱ्या व आत्म-न्याय देणाऱ्या कल्पनेने अनेक टीका व भरपूर प्रतिकार सिद्धांत व रोजचे जगणे या दोन्हीत भडकवले (1).

यानंतरचे अप्पादुराईंचे आत्मकथन 1960 च्या दशकात ब्रिटिश प्रभावाची जागा अमेरिकाकेंद्रितेने कशी घेतली हे स्पष्ट करते. त्या अमेरिकीकरणाचा भाग बनलेल्या कृष्टिक–कल्चरल मानवशास्त्रीय सिद्धांतांचा प्रभाव पार्थसारथी मंदिराच्या अभ्यासावर कसा पडला, हे आपण दुसऱ्या खंडात पाहिले आहे. उलट मर्ढेकरांचे फक्त 'बीबीएटी'मधून मराठीत आधुनिकीकरण कसे झाले, याची तुलना मी *समग्र बा. सी. मर्ढेकर* (2019) मध्ये स्वतंत्रपणे केली आहे. मात्र मर्ढेकरांच्या या आयात आधुनिकीकरणाचे आंतरराष्ट्रीयीकरण स्पष्ट करणाऱ्या मुंबईत शिक्षण घेतलेल्या होमी के. भाभांनी लिहिलेल्या *द लोकेशन ऑफ कल्चर* मध्ये एकही संदर्भ नाही. शिवाय अप्पादुराईंच्या *पार्थसारथी मंदिरा* सारखा सैद्धांतिक ग्रंथ मराठीत एकही नसल्याचे आपण स्पष्ट केले आहे. *मॉडर्निटी ॲट लार्ज* या त्यांच्या ग्रंथाच्या निर्मितीची प्रक्रिया पेनसिल्वानिया विद्यापीठाच्या राष्ट्रातीत (Transnational) सांस्कृतिक अभ्यास केंद्रात सहसंचालक असताना सुरू झाली. पुढे पिन्स्टन विद्यापीठाच्या प्रगत संस्थेत तो पूर्ण झाला. पेनसिल्वानिया विद्यापीठातील मूळ मानस-सामाजिक अभ्यास केंद्राचे नामांतर

राष्ट्रातीत कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास केंद्रात झाल्याचा उल्लेख त्याने प्रस्तावनेत करून पुढे म्हटले आहे : ''त्याने मला राष्ट्रीय व आंतरराष्ट्रीय दृष्टीकोन दिले की, ते अमूल्य होते.'' आपल्या संस्कृत, संत, अध्यासने इ. विद्यापीठांची तुलना अशा दृष्टीकोनाने व ज्ञानोत्पादनाशी शासनाने करण्याची गरज आहे. कारण अप्पादुराईंनी ऋणनिर्देशात उल्लेख केलेल्या पन्नास नावांत डझनभर भारतीय निवासी-अनिवासी आहेत. मात्र त्यात एकही मराठी विद्वान नाही. आपण मागे उल्लेख केलेल्या शेल्डॉन पोलॉक या संस्कृत पंडिताच्या लेखनाचे संदर्भ त्यांने दिले आहेत. हीच दिशा मराठी कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासांच्या प्रगतीसाठी उपयुक्त वाटते. कारण मराठीला भूतकाळ व मिथकी पुरोगामित्वाच्या 'मर्यादा' बाहेर काढले पाहिजे. ''सर्व प्रमुख सामाजिक शक्तींना पूर्वसुरी, पूर्वघटना, दृष्टांत आणि मूलाधार भूतकाळात असतात'' (2). या वंशशास्त्राने भिन्न समाजातील आधुनिकीकरण करणाऱ्या महत्त्वाकांक्षी मंडळींच्या पदरी वैफल्य टाकले आहे. त्याच्या पुस्तकात हा बेबनाव अनेक समाजांतर्गत संबंधांचे काही दशकापूर्वीच्या सिद्धांतानी स्पष्ट केल्यापेक्षा नव्या सिद्धांताच्या परिभाषेत मांडण्याचा त्याचा उद्देश आहे. भूत व भविष्य, परंपरा व आधुनिकता यांना निर्णायकपणे तोडणारी ही घटना आधुनिकतावादाने पुरती परिचयाची करून दिलेली नाही. पुढे तो लिहितो,

> ह्या पुस्तकात अभिप्रेत आहे की, तो बिघडाचा सिद्धांत की, जो दोन मुख्य व आतून जोडलेले भेद स्पष्ट करणारे म्हणून माध्यम व स्थलांतर पकडतो आणि त्यांचे आधुनिक आत्मनिष्ठेचे रचनात्मक वैशिष्ट्य म्हणून कल्पनेच्या कामावरील एकत्रित परिणाम शोधतो. या युक्तिवादातील पहिली पायरी अशी की, इलेक्ट्रॉनिक माध्यमे निर्णायकपणे जनमाध्यमे व पारंपरिक माध्यमांचे अधिक क्षेत्र बदलतात... (3).
>
> डायस्पोरी सार्वजनिक क्षेत्र की, जी अशा भेटी निर्माण करतात. ती छोटी, एका कडेची अथवा अपवादात्मक मुळीच राहिलेली नाहीत. सर्वात जास्त देश व खंडांत नागरजीवनाच्या कृष्टिक–कल्चरल गतिमानतेचा भाग ते आहेत.

ज्याच्यात स्थलांतर व जनमध्यस्थी वैश्विक म्हणून आधुनिक आणि आधुनिक म्हणून वैश्विकचा नवा अर्थ रचतात. उदाहरणार्थ, मीरा नायरचा "मिसिसिपी मसाला" हा चित्रपट डायस्पोरा व वंशाचे दुप्पट महाकाव्य आहे. तो युगांडातील वंश संबंधाद्वारे कसे बदलले व विस्थापित झाले याचा शोध घेते. तो दक्षिण अमेरिकेतील त्यांच्या वंशाच्या गुंतागुंती यांच्या भारतीयत्वाचा अर्थ सदासर्वकाळ टिकवून ठेवणे हाताळतो (10)...

अप्पादुराईंच्या मते, कृष्टी–कल्चरचे सर्वात मौल्यवान वैशिष्ट्य तिच्या फरकाच्या संकल्पनेचे आहे. टिकावूपेक्षा ते विरोधाच्या काही बाबीत आहे. समीक्षेतील नव्या संकल्पनात ही सर्वात महत्त्वाची असल्याचे मार्क क्युरीचे *डिफरन्स* (2004) वाचल्यास कळते. अप्पादुराईंच्या मते, "तात्त्विक, कृष्टिक–कल्चरल आणि राजकीय अशी ह्या युक्तिवादाच्या संचाची व्याप्ती तात्काळ स्पष्ट होणार नाही. परंतु जेव्हा तोचपणा हा शब्द त्याच्याजागी 'अस्मिता' या शब्दाने बदलला, तर तो स्वच्छपणे उजेडात येतो. समानार्थी म्हणून 'तोचपणा' व 'अस्मिता' हे दोन्ही 'भेद/फरक' च्या विरुद्धार्थी आहेत... स्वतः त्या संकल्पनेतच ती एका दृष्टीकोनाकडे बोट करते की तिच्यापर्यंत भाषाशास्त्र व कृष्टिक–कल्चरल सिद्धांतांच्या चक्रव्यूहातून पोहचता येते : की लोक, स्थळे, गट, राष्ट्रे, संस्कृत्या यांच्या अस्मिता सारखेपणा व फरक या दोन्हींच्या तर्कशास्त्राकडून रचलेली आहे" (प्रस्तावना : अस्मिता व भेद, 1, 2). अप्पादुराईने 'संस्कृती'ला भारतीय ब्राह्मणीकरणाप्रमाणे सार/वस्तू मानलेले नाही. त्यापेक्षा तिला तो दृष्टीगोचर गोष्टींचे चांगले आकारमान मानतो. हे परिमाण फरकांत वसलेले व मूर्तरूप धारण करणारे असतात. व्यक्तीची मालमत्ता म्हणून कृष्टी–कल्चरचा विचार करण्यापेक्षा आपण फरकाबद्दल बोलण्याची सवय करू अशा शिकणाऱ्याने स्वतःच सर्व शोधून काढले असे प्रतिपादन करणाऱ्या शिक्षणपद्धती युक्तीपेक्षा कृष्टी–कल्चरच्या आकारमानतेला महत्त्व आहे. ही त्याची भूमिका आहे. फरक/भेदांचे अनेक प्रकार आहेत. त्यातील काही कृष्टिक–कल्चरल आहेत. या शब्दाचा विकास त्याने विशेष म्हणून सांस्कृतिकवादात (culturalism) केला आहे. या संकल्पनेचा अर्थ जात/गटा-धर्माच्या

संकुचित कृष्टी–कल्चरच्या संकुचित सीमा मोडून रूढ नामाला प्रतिकार करतो. तो आपण कृष्टी–कल्चरचे भेद म्हणून पारिभाषितात स्वीकारला पाहिजे. त्यातून गटांच्या भिन्न अस्मिता निर्माण होतात.

संस्कृतिकतावाद या नावाला बहु (multi), आंतर (inter) असे पूर्व प्रत्यय सांस्कृतिस्ट (culturalist) चळवळीत जोडले जातात. राष्ट्रीय पातळीवर हे अस्मितेचे राजकारण चालते. वांशिक संघर्षाची उदाहरणे आपण मागे दिली आहेत. ''जमातवाद'' प्राचीन इतिहासातील भेदावर आधारित असतात. सांस्कृतिकवादी चळवळींना स्थलांतरे जन्म देतात. कृष्टिक–कल्चरल भेदांची जमवाजमव राष्ट्रीय किंवा आंतरराष्ट्रीय मोठ्या राजकारणाच्या सेवेसाठी असते. या चळवळीचे हेतू अनेक असतात. त्या अस्मिता, कृष्टी–कल्चर व वारशाबद्दल फार आत्म-भान बाळगतात. राज्याबरोबरच्या संघर्षात त्यांचा शब्दसंग्रह वेगळा असतो. उदा., अमेरिकेतील निग्रो, कॅनडातील शीख यांच्या कृष्टिक–कल्चरल चळवळी अभ्यासायला हव्या. ऐतिहासिक ज्ञानात कर्ताच कर्मात क्रॉस-दूषणाची मूलभूत समस्या नवइतिहासात याची चिकित्सा मार्क क्यूरीने फरकांच्या आधारे स्पष्ट केली आहे. कर्ता व कर्माचे विभाजन करणे शक्य नसते. वाङ्मयीन व बिगर-वाङ्मयीन संहिता अभिन्नपणे प्रचलित असतात. ते अर्थव्यवस्थेत भांडवलशाहीत सहभागी असतात. तिच्यातील कृष्टी–कल्चर वर्णन करायला त्या संहिता योग्य टीकात्म पद्धत व भाषा वापरतात. तो पुढे अप्पादुराईंच्या भूमिकेला पुष्टी देणारा मुद्दा मांडतो. ''विशेषतः कदाचित ब्रिटिश कृष्टिक–कल्चरल भौतिकवाद की,ह्या भूतकाळासाठीची शक्ती वर्तमानाच्या हितसंबंधानुसार भिन्न अर्थ उत्पन्न करण्यासाठी वापरायच्या तिच्या सर्वात जास्त गुंतागुंतीची अभिव्यक्ती शोधते. शेक्सपिअरची 'सांस्कृतिक' पुनर्वाचने (डॉलीमोर व सिर्नाफर्ल्ड 1985; ड्रकाकी 1985), उदाहरणार्थ, यांचा संबंध काळातीत स्मारके म्हणून शेक्सपिअरच्या नाटकाची कल्पनेपासून टीकात्म लक्ष दूर वळवण्याशी होता. त्यांची अर्थनिरूपणे त्यांच्या राजकीय उपयोजनाच्या परिभाषेत 16 वे शतक ते आजवरच्या अर्थनिरूपणापेक्षा कशी वेगळी आहेत, ते संबंध दाखवायचे होते'' (73).

ऐतिहासिक फरक, कल्पना काळाच्या ओघात बदलणाऱ्या भूतकाळाची व त्या भिन्न क्षणांच्या अभिन्नतेची कल्पना; यांची अर्थनिरूपणे व उपयोगाची कल्पना उजेडात आणणे आता शक्य झाले आहे. अशा विविध क्षेत्रातील अभ्यास जागतिकीकरणात आमूलाग्र बदलत आहेत. याची अप्पादुराईंची चर्चा फार उपयुक्त आहे. तिची तुलना समकालीन भारतीय समीक्षेशी करणे उद्बोधक ठरेल.

6.4 क्षेत्रीय अभ्यास आणि भौतिक सांस्कृतिक मानवशास्त्र

अमेरिकेतले दक्षिण आशियाई मानवअभ्यास हे अप्पादुराईंचे विशेष अभ्यासाचे क्षेत्र आहे. तेथे मिळालेल्या प्रशिक्षणाने त्यांना सर्वात जास्त माहीत असलेल्या भारताच्या क्षेत्रात त्यांना स्वतःच्या जागतिक उपस्थितीचे वंशविज्ञान प्रस्थापित करणे भाग पडले, असे त्यांनी स्पष्टपणे म्हटले आहे (16). डायस्पोराची क्षेत्रे बऱ्याचवेळा विद्यार्थी व अन्य बुद्धिमंतांशी जोडलेली असतात. लाल व रामचंद्र गुहा यांच्याशी अप्पादुराई उच्चभ्रू भारतीय डायस्पोरा "दूर अंतरावरील राष्ट्रवादी" चळवळी चालवतात याबाबत सहमत आहेत : "धर्म जे पूर्वी भूतकाळात दृढपणे राष्ट्रीय होते, ते आता जागतिक मिशन व डायस्पोरावाले ग्राहकवर्ग ताकदीने चालवतात : मागील दशकातील वैश्विक हिंदुत्ववाद हे या प्रक्रियेचे सर्वोत्तम एकमेव उदाहरण आहे... शीख, कुर्द आणि श्रीलंकेतील तमीळ अशा प्रमुख राष्ट्रीयतेपलीकडील अलगता चळवळी त्यांच्या स्व-कल्पिताप्रमाणे जगभरच्या जागी चालवतात. जेथे त्यांच्या स्थलांतरितांच्या मोठ्या सार्वजनिक क्षेत्रात असंख्य गाठींच्या परवानग्या द्यायला त्यांना पुरेसे भरपूर सदस्य असतात. बहुकृष्टिकता कल्चरलनेसविषयीच्या वादांची जी लाट अमेरिका व युरोपात पसरली आहे, तो निश्चितपणे राष्ट्रांच्या त्यांच्या अल्पसंख्यांक लोकसंख्यांना स्वतःला त्यांच्या धर्म किंवा वांशिक संलग्नतेच्या मतदारसंघांशी जोडून घेण्यापासून परावृत्त करण्याची असमर्थता हाच त्याचा पुरावा आहे. ही व इतर उदाहरणे सुचवतात की, ज्या क्षेत्रात आपण गृहीत धरू शकू की, अंकुरक्षम सार्वजनिक क्षेत्रे विशेषतः वेगळेपणाने किंवा निर्णायकपणे राष्ट्रीय होती, त्यांचा शेवट शक्य आहे" (22). अशा जागतिकीकरणात हिंदूराष्ट्रवाद हे एक नवे मिथक

फॅसिझमला निमंत्रण ठरू शकते. जगभर कल्पित राष्ट्रे व व्यामिश्र समाज रचनेत असभ्यता व हिंसा वाढत आहे. "दीर्घ पल्ल्यात राष्ट्ररूपाच्या बेड्यांपासून मुक्त, आपणाला ते कृष्टिक–कल्चरल स्वातंत्र्य व टिकावू न्याय जगात मिळेल, हे राष्ट्र-राज्याचे गणवेशी व सर्वसाधारण अस्तित्व पूर्वीपासून मनात बाळगत नाहीत. ही काळजाचा ठेका चुकवणारी शक्यता प्रचंड आधुनिकतेत जगण्याचा सर्वात मोठा उत्तेजक लाभांश असू शकेल" (23).

6.5 अप्पादुराईची सांस्कृतिक मीमांसा आणि जागतिकीकरण

प्रगत जगातील सिद्धांतांच्या आधारे या मानवशास्त्रज्ञाने भारतीय कृष्टिक–कल्चरल विषयावरील जागतिकीकरणाच्या संदर्भात केलेली मीमांसा आपल्या दृष्टीने फार महत्त्वाची आहे. उदाहरणार्थ, 'आधुनिकतेशी खेळणे : भारतीय क्रिकेटचे निर्वासाहतिकरण' हे एक स्वतंत्र प्रकरणच लेखकाने लिहिले आहे. त्याची तुलना रामचंद्र गुहांच्या *इंडिया आफ्टर गांधी* या पुस्तकातील क्रिकेट आणि जाती-वर्ण या प्रकरणाशी करणे हाच एक चांगला संशोधन प्रकल्प ठरेल. जवळ जवळ पन्नास पानांच्या प्रकरणात क्रिकेट ब्रिटिशांच्या बरोबर येण्याने भारतात झालेल्या कृष्टिक–कल्चरल संकराचे परिणाम सैद्धांतिक परिभाषेत अनेक पातळ्यांवर स्पष्ट केले आहेत. या विषयावरील मराठी लेखनाची तुलना खालील एका परिच्छेदाशी करता येईल :

> ज्या प्रक्रियेकडून वासाहतिक भारतात क्रिकेटचे देशीकरण झाले, तिची कल्पना करणे 'कठीण' व 'मऊ' कृष्टिक–कल्चरल रूपबंधांच्यामध्ये फरक करण्याद्वारे शक्य आहे. कठीण कृष्टिक–कल्चरल आकृतिबंध ते असतात की, जे मूल्ये व अर्थांच्या संचामधील साखळ्या आणि मोडायला अवघड व बदलायला कठीण अशा मूर्त रूपांच्या लाभलेल्या सरावाच्या बरोबर येतात. उलट, मऊ कृष्टिक–कल्चरल आकृतिबंध हे असतात की, जे अर्थ व मूल्यांच्यापासून मूर्त सादरीकरणाची तुलनेने सुलभ फारकत आणि प्रत्येक पातळीवर तुलनेने यशस्वी परिवर्तन करण्याची मुभा देतात. ह्या फरकाच्या परिभाषेत, मला सुचवावे वाटते की, क्रिकेट तो खुद्द खेळ बदलला आहे त्यापेक्षा जे त्यात अधिक

तयारीने समाजीकृत झालेत त्यांना बदलतो. असा क्रिकेट हा कठीण कृष्टिक–कल्चरल रूपबंध आहे (प्रकरण 5, 90).

प्रगत संशोधनाचे वैशिष्ट्य म्हणजे स्थूल, सुबोध, आख्यानी वर्णनात्मक पातळीवरून संकल्पनात्मक सैद्धांतिक पातळी उंचावण्यासाठी जगभरचे संदर्भ वापरून नवी परिभाषा उत्क्रांत करण्याची ओढ हे आहे. उदा., अप्पादुराईंनी एका पानावर भारताच्या निर्वासाहतीकरणाची संस्थात्मक, वैचारिक व सौंदर्यशास्त्रीय प्रक्रिया स्पष्ट करताना माल्कम मुगेरीजचा विनोद एका पानावर दिला आहे : "भारतीय हेच अखेरचे जिवंत इंग्लिश पुरुष होते!" हा नागरीकरण व पश्चिमीकरण झालेल्या उच्चभ्रूंना गोऱ्याने दिलेला आहेर म्हणेल. कुणाला तो शालजोडीतला तर एखाद्याला सन्मानाचा वाटेल. हे स्थानिक कृष्टिक–कल्चरल राजकारणावर अवलंबून आहे. पुढच्या पानावर क्रिकेटशी संबंधित संकेत, नियम, मूल्ये, शिस्त वगैरे स्पष्ट करणारे देशी-विदेशी चार संदर्भ आहेत. त्यात भारताला 'ताप' (fever) जडल्याचा उल्लेख आहे. हे कोडे उकलताना आशीष नंदीचे (1989 ब) एक वेगळेच मत नोंदवले आहे. या खेळाच्या बुडाशी त्याचा उगम ऐतिहासिकदृष्ट्या पाश्चात्त्य असूनही पृष्ठभागाखाली त्याला खोलवर भारतीय पुराणी संरचना असल्याचे नंदी म्हणतो. या गुंतागुंतीचा संबंध अप्पादुराईंनी ब्रिटिश साम्राज्यापासून एका भारत या राष्ट्राच्या उदयाशी जोडला आहे. या खेळाच्या देशीकरणाच्या प्रक्रियेत व्हिक्टोरियन मूल्यांचे अनुकरण, संघाचे चैतन्य व राष्ट्रीय भावना, जाहिराती, कॉमेन्ट्री, नवी भाषा अशा अनेक प्रक्रिया या खेळाशी संबंधित आहेत. त्यांची तुलना लेखकाने वेस्ट इंडिज, ऑस्ट्रेलिया, श्रीलंका इ. वसाहतीतील कृष्टिक–कल्चरल बदलांशी केली आहे. मुंबईमध्ये एकोणिसाव्या शतकाच्या अखेरीस प्रथम क्रिकेट क्लब पार्शी उच्चभ्रू मंडळींनी स्थापन केला होता. 1880 च्या दशकात ब्रिटिश व भारतीय संघांनी क्रिकेट खेळण्यासाठी दौरे केले. भारतात क्रिकेट कृष्टी–कल्चर कशी तयार होत गेली, याचा तपशीलवार आलेखच अप्पादुराईंनी सादर केला आहे. तो मी माझ्या इंग्रजीतील *मराठी नाटकावरील* पाश्चात्त्य *प्रभाव 1818-1947* या प्रबंधातील नाटकाच्या खेळा

विषयीच्या बदलत्या अभिरुचीशी तो आलेख चांगला जुळतो. आमीर खानचा 'लगान' राष्ट्रवादाला उजाळा दिल्यानेच गाजला. वसाहतीच्या काळात भारतीय राजकारण व कृष्टिक–कल्चरल जीवन ही शासनाच्या समाजशास्त्राची निर्मिती व हत्यारेही होती. खेळाडूंची चरित्रे, इतर लेखन लोकप्रिय होऊ लागले. हिंदीत *क्रिकेट-क्रिकेट* हे मासिक चांगले चालते.

'साम्राज्याला उलटून फटके' हा शब्दप्रयोग सलमान रश्दींच्या प्रतिकारवादी सौंदर्यशास्त्रातील 'एम्पायर राईट्स बॅक' वळणाचा आहे. अप्पादुराई म्हणतात, ''अंगीकाराच्या शेवटी निर्वासाहतिकरणात प्रेक्षक जनतेकडून क्रिकेटमधील कृष्टिक–कल्चरल साक्षरतेच्या आत्मसातीकरणाचा समावेश असतो. आणि निर्वासाहतिकरणाच्या या बाजूने आपण सगळे टाळ्या वाजवून दाद देण्याकडे झुकतो. त्या प्रभुत्वात एक प्रकारच्या विनियोगाचा समावेश असतो...'' (105). खरा प्रश्न क्रिकेटने निर्माण केलेल्या 'संस्कृती'च्या उत्पादनाचे निर्वासाहतिकरण करण्याचा आहे. आधुनिकतेचे साधन म्हणून क्रिकेटचे महत्त्व आजही टिकून आहे. वासाहतिक वारसा आजही अधूनमधून डोके वर काढतो. जुनेभेद नव्या जातीयवादी भयानक राजकारणात पेट घेतात. याविषयी आजचे वास्तव स्पष्ट करताना अप्पादुराई लिहितात, ''पण कृष्टिक–कल्चरल व ऐतिहासिक अशी चटकन पेट घेणारी वस्तू आता आपण बघतो त्या तीव्रतेने पेटणार नाही, पण विशेषतः संख्येशी संबंधित असणारे आधुनिक दोष-राष्ट्राच्या तंत्राशी संपर्क येण्याची बाब वेगळी आहे. आत्मनिष्ठेचे प्रकार की जे वसाहतवादाच्या विरोधांचे ऋणी आहेत, ते दुर्बोध व धोकादायक तसेच उरतात'' (133). कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासावर त्यांचे परिणाम खोलवर होत असतात.

आदिकालवादानंतरच्या जीवनावरील अप्पादुराईंची जगभरची निरीक्षणे मराठीला कशी लागू पडतात हे पाहू. समकालीन जग वांशिक जाणिवेने भरल्याची उदाहरणे रोजच बघायला मिळतात. ही जाणीव राष्ट्रवाद व हिंसेशी जोडली आहे. ती केवळ एका गटाची कृष्टिक–कल्चरल युक्ती म्हणून डोळ्याआड करता येत नाही. महाराष्ट्रातील मराठे यांचा आरक्षणासाठी मोर्चा, जॉर्ज लॉईड या काळ्याच्या

अमेरिकेतील खुनानंतर सुरू झालेली 'काळाही महत्त्वाचा' ही चळवळ आणि मुस्लीम दहशतवाद्यांचे फ्रांसमधील हल्ले या गटांची अभिव्यक्ती पारंपरिक मानवशास्त्रात स्पष्ट केलेल्या स्थानिक, वांशिक गटांच्या उठावापेक्षा विस्तृत व संख्येने फार मोठी आहे. त्याच्या आधुनिकतेचा शोध महत्त्वाचा ठरतो. मात्र अप्पादुराईंनी या सिद्धांताच्या वैश्विकतेची मर्यादा स्पष्ट करताना तुलनात्मक राज्यशास्त्राचा आधार घेतला आहे. मूलभूत प्रबोधनापासून घेतलेली आदिमवादाची रूपे वैश्विकतेचा प्रचार करणारी होती. त्या मानवतावादाच्या नावाखाली पाश्चिमात्यांनी तिसऱ्या जगात पसरवलेली आधुनिकता, शिक्षण वगैरेंचे उलटे परिणाम "तिसरे जग अधिक क्रूर, भ्राष्ट, सभ्यता-नागरी विरोधी, आणि स्व-विस्तार करणारे" झाले (141). त्यात ब्राह्मणधर्मी उदात्त 'संस्कृती' कुठे आहे? त्यातूनच कठीण-काळ सिद्धांत रशियाच्या विघटनानंतर पुढे आला. या तुलना बहुसंख्य देशातील वांशिक उद्रेकांच्याकडे बोट दाखवतात. परिणाम राजकारण सिद्धांतानुसार "पाश्चात्त्य जग विशेषतः नवे उच्चभ्रू आणि जाती व वर्गांच्यामधील नवे अंतर निर्माण करण्यात गुंतले आहेत. नव्या राष्ट्रांतील विविध नववसाहतवादी प्रकल्प नसते तर, हे अंतर वाढले नसते. वाढत्या अपेक्षांची विविध घर्षणे आणि आर्थिक व राजकीय सहभागामधील मुख्य विरोधाकरिता आधुनिकीकरण जबाबदार धरले जात आहे. यांनी जनसमूह वैफल्य की, जे श्रोत्यांच्या भावना उद्यपित करणाऱ्या सर्व प्रकारच्या राजकीयांनी सहजपणे जातीयीकरण झालेला पारिभाषित व क्रिया सहजपणे रूपांतरित करील त्याला इंधन पुरवले आहे" (144). अप्पादुराईंच्या या सिद्धांताच्या आधारे कथित विद्येचे माहेरघर पुण्यातील स्वातंत्र्योत्तर दंगली, हल्ले, निदर्शने, खून वगैरे उद्रेकांचा कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास सदाशिवपेठी साहित्याचे ढीग उपसण्यापेक्षा आज जास्त हितावह ठरेल. याद्दष्टीने प्रबोधनकारांच्या पुणे-कोल्हापूरच्या तुलना हाच कृष्टिक–कल्चरल संशोधनाचा महत्त्वाचा विषय आहे.

वांशिक संघर्षाची अनेक उदाहरणे देताना अप्पादुराईंनी हिंदू-मुसलमान विभाजनाबरोबर मंडल आयोगाच्या अंमलबजावणीनंतरच्या जातिभेदांच्या संघर्षांची

अनेक उदाहरणे दिली आहेत. अमेरिकेतील सिद्धांतांचा भारताशी संबंध जोडून राजकारणातील कल्पनाशक्तीची भूमिका तपासणे हे या लेखकाचे मोठे योगदान आहे. ग्रामसी, विल्यम्स वगैरेंनी विचारधारणा सामान्य ज्ञानात बदलल्या. बर्मिंगहॅम पठडीतील भारतातीय सबाल्टर्न वर अप्पादुराईने विश्वास दाखवला आहे. याच्या पुढे जाऊन अनेक विचारवंतांच्या ग्रंथांचा आधार घेत आदिमतावादाच्या मर्यादा स्पष्ट करून कल्पितांच्या आधारे परंपरा अधिकृत व बनावासाठी रचलेल्या पुरोहिती वेद व पुराणे यांचे परिणामही दाखवले आहेत. आदिमतावादातील भावभडक प्रदर्शन अडथळा ठरण्याऐवजी काही राष्ट्रांनी "अनेक वांशिक, धार्मिक आणि 'सांस्कृतिक' मूलतत्त्वावादांना खतपाणी पुरवले. मंदिर-मशीदवाद व मंडल आयोग अशी अनेक उदाहरणे त्याने स्पष्ट केली आहेत. त्याची तुलना 'अमेरिकन स्वप्न', जपानीपण अशा नवदेशीवादांचे स्वरूप स्पष्ट करताना तो लिहितो, "इंग्लिशपणाचे पारिभाषित हे अंतर्गत वसाहतवादा"चे अलीकडच्या अवस्थेचे सर्वात मोठे एकमेव उदाहरण (Hechter M.अमेरिकन समाजशास्त्रज्ञाच्या *इन्टर्नल कलोनियालिझम : द केल्टिक फ्रिंज इन ब्रिटिश नॅशनल डेव्हलपमेंट 1536-1966*; 1975) याच्यामधून इंग्लिशपणाच्या नेतृत्वाची/दादागिरीची कल्पना निर्माण केली होती. ही कल्पना, आज विराजमान झालेली, विलक्षणरीत्या इंग्लंडमधील बहुकृष्टी–कल्चरवादाचे पारिभाषित पोकळ ठरवते आणि ज्या अभिप्रेत व ढळढळीत वंशवादाला फॉकलंडमध्ये थॅचर आखाती युद्ध जॉन मेजर यांच्याकडून तसेच इंग्लंडमधील फॅसिस्ट व वंशवादी गटांच्या द्वेषयुक्त भाषणांच्याकडून पाठबळ मिळते" (146). अशा लढाईत एकत्र जमवण्याला त्याने सांस्कृतिस्टवादी वैशिष्ट्य म्हटले आहे. हा *सांस्कृतिकवाद*, वांशिकता व *संस्कृती* या संज्ञापेक्षा त्यात वांशिकता कृष्टिक–कल्चरल राजकारणात गुंतवल्या जातात. हेच पुरोहित वर्गाचे हस्तक बनून मराठी देशीवादी लेखकराव साध्य करीत आले, हे देशीवाद्यांना M.Hechterचे *अंतर्गत वसाहतवाद : ब्रिटिश राष्ट्रीय विकासात केल्टिक झालर* (1975) मराठीत अनुवादित झाल्यास नीट कळेल. शिवाय

पोर्तुगीज, ब्रिटिश साम्राज्यवादी दलालांच्या देशांतर्गत वसाहतवादाचा पाया शोधण्याचे संदर्भ उत्तरवासाहतिक सिद्धांतांच्या चर्चेत दोन्ही खंडात दिले आहेत.

''राष्ट्र एक कल्पित समाज'' ही रूपककथा बेनेडिक्ट ॲन्डरसन आणि तीन जगांचे विभाजन फ्रेडरिक जेम्सनने केले. त्याची वेगळी बाजू भारतीय एजाज अहमदने *इन थिअरी* मध्ये स्पष्ट केली. जीन फ्रँको या संकल्पनेची ऐतिहासिक पार्श्वभूमी व सोदाहरण चिकित्सा करून शेवटी लिहितो,

> कापडाचा प्रत्येक तुकडा, एखाद्या रस्त्याचे नाव, चालण्याची पद्धत केवळ भूतकाळाचे ठसेच नव्हे, तर आधुनिकतेशी भूतकाळचे नाते प्रदर्शित करतात. हा बेरजेला दिलेला नकार आहे, तथापि, त्यापेक्षा रॉड्रिग्ज ज्युलिआला त्याच्या आधुनिकतावादी व एकोणिसाव्या शतकातील पूर्वसुरींच्यापासून ती व्यामिश्रता वेगळी दाखवणारी आहे. बुद्धिमंतांना जो काही ओशाळलेपणाचा मूलाधार वाटत असे, ती आता जुळवून आत्मसात करणे आणि उघड अवज्ञा करणे, अशी अनावर प्रक्रिया म्हणून आता पाहिली जाते (212).

व्यामिश्रतेचा उत्सव, माहितीचा स्फोट, भेसळ, युटोपिया-रामराज्य आणि भयानक दिवास्वप्न हे सारे अजून अपूर्ण असलेल्या आधुनिकतेचेच परिणाम आहेत. या संदर्भातील कृष्टिक–कल्चरल मानवशास्त्रातील वांशिक राजकारणात वापरल्या जाणाऱ्या आदिमानवातील संकल्पनेची चर्चा अप्पादुराईने केली आहे. भावना कच्च्या नसतात. वैश्विक व सामाजिकतेपलीकडे थर रचतात; त्या सामग्रीच्या भावना कृष्टी–कल्चरच्या पूर्वीच बनलेल्या असतात. ज्ञान व सत्तेच्या सिद्धांतात त्यांची चिकित्सा केली जाते. अनुभव, सवय आणि कृष्टी–कल्चर यांचे संबंध स्पष्ट करताना मानवी देहाची देखील बोर्डियुसारख्या समाजशास्त्रज्ञांनी चर्चा केली आहे. विल्यम्स ज्याला ''भावनेची संरचना'' म्हणाला, त्याचे हे वांशिक हिंसा समजून घेण्यासाठी अमेरिकेत केलेले सिद्धांतन आहे. तीच हिंसा व बलात्कार, विश्वासघात, हिंसक 'गर्व से कहो' कृष्टिक–कल्चरलवादात, भारतीय आधुनिक वांशिकतेत खूप वाढते आहेत. मात्र ते योग्य प्रकारे समजून देणारे सिद्धांत व संकल्पनांच भारतीय भाषेत नाहीत, हा आक्षेप माधव

आपट्यांच्याच शब्दांत अमेरिकन-भारतीय मानवशास्त्रज्ञाने घेतला. शिव विश्वनाथनने प्रमोद नायरच्या *स्टेस्टस् ऑफ सेंटिमेंट : एक्सप्लोरिंग द कल्चर्स ऑफ इमोशन* (भावनांची अवस्था : भावनांच्या संस्कृतीचा शोध घेणे, 2011) ला "भावनांच्या अभ्यासाआधी वृंदावन कार्यक्रम" या प्रस्तावनेच्या प्रारंभीच म्हटले आहे :

> भारतीय समाजशास्त्र अजून जुन्या-चाली (फॅशन्स)तील गृहपाठात पाहिले जात आहे. श्रीनिवास व बीटिलेच्या प्रतीकात्मकतेतील आशयसूत्रात, मार्क्स व डुमॉन्टचे संघर्ष किंवा आंबेडकर व गांधींच्या वादाबरोबर समाधानात आहेत. ह्या लेखनाला ताकद व भावनासुद्धा आहे. जमीन, जात, नातेसंबंध, खेडे आणि जमात अशा अभिजात समस्यांवर प्रमुख लक्ष देण्याने तथापि, त्याने एक कमी प्रतीचे जग निर्माण केले. एक जग की जे आमच्या जागतिक विश्वाला समजण्यासाठी नवे व टीकात्मक आहे. वेग, अप्रचलित, दहशत, **हिंसेच्या नव्या रूपबंधांच्या रचना किंवा पूर्वग्रहाच्या नव्या परिवर्तनाची गोळाबेरीज या प्रश्नांच्यासाठी त्यांना अभिजात कथेकरी की, जे जुन्याला नवे जोडून आत्मियता दर्शवितील व भेदांची बखर लिहितील, असे विद्वान सापडले नाहीत** (प्रस्तावना, ठळक ठसा माझा).

त्याने विल्यम्स मझरेला, संतोष देसाई, आशीष नंदी व वीणा दासचा उल्लेख केला असला तरी महाराष्ट्रातील एकही नाव या नामावळीत नाही. उलट पाश्चात्त्य देशात "एखाद्याला गुरुपणाच्या दुःख भोगाविना एका वेगळ्या शैक्षणिक विद्वत्तेच्या साक्षरतेची गरज होती." आपण पूर्वी भारत विद्याशास्त्राला ज्या पद्धतीने सलाम केला, तसे एखाद्याने कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचे स्वागत करायला हवे होते. कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाने समाजशास्त्राला नवे आयाम दिले व त्यात भर घातली (xiv). असे म्हणून सुझन विश्वनाथनने नव्या पिढीतील, आपण मागे उल्लेख केलेल्या फ्रिट्झ स्टालसारख्या अनेक परदेशी विद्वानांच्या कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासांचा आढावा घेतला आहे. तो भारतीयांच्या डोळ्यांत अंजन घालणारा आहे. त्याने नायरचे पुस्तक संतोष देसाईचे *मदर पायस लेडी झियाउद्दीन,* सरदारचे *द कन्झम्पशन ऑफ*

कालकंपूर, पॅट्रिशिया उबेरॉयचे *फ्रिडम अॅन्ड डेस्टिनी* किंवा जॉन ह्युटन्कचे *रूमर्स ऑफ कॅल्कट्टा* त्यांच्या पलीकडचे जग दाखवतात. या अनिवासी भारतीयांच्या तुलनेसाठी मराठीत एखादा नमुना सापडणे कठीण आहे. तो असता तर युरोपीय व्यापारी कंपनीच्या अधिकाऱ्याने युरोपात कळवले "शिवाजीने आपल्या आईला अफझलखानाकडे ओलीस ठेवल्याची अफवा पसरली आहे. शिवाजी मारला जाणार. आपला व्यापार वाढणार." याचा ऐतिहासिक उगम शोधायला असे कृष्टिक अभ्यास व्हावे. उदा., मिल्टन सिंगर व बर्नार्ड एस. कोहन यांनी संपादित केलेल्या *स्ट्रक्चर अॅन्ड चेंज इन इंडियन सोसायटी* (भारतीय समाजातील रचना व बदल, 1968) मधील वीस निबंधांपैकी बहुसंख्य निबंधात जात केंद्रस्थानी ठेवून समाज व 'संस्कृती'ची चिकित्सा केली आहे. दिल्ली विद्यापीठातील 'ब्राह्मणीकरण+पश्चिमीकरणा'च्या सूत्रात भारतीयांच्या अस्मितेला बसवणारे एम. एन. श्रीनिवास यांचा "जातिव्यवस्थेतील हालचाल" चा अपवाद वगळता सर्व अमेरिकी संशोधनांनी भारतात संशोधन केले आहे. या अमेरिकन कृष्टिक-कल्चरल साम्राज्याच्या मध्यस्थांचे काही नमुने आपण मागे पाहिले आहेत. या संग्रहात "जातीची तुलनात्मक मीमांसा : अमेरिका व भारत" असे तुलनात्मक निबंध आहेत. शिकागो विद्यापीठातील मॅकिम मॉरियटने "जातीचे रांगेतील स्थान आणि अन्नव्यवहार : एक साचा चिकित्सा" उत्तर प्रदेशातील अलीगड जिल्ह्यातील हिंदू खेड्यात केलेल्या पाहण्यांवर आधारित आहे. जातिसंबंधीचे अनेक सिद्धांत वाचल्यानंतर त्याने "जातिसंबंधित व रांगेत श्रेणीत प्राचीन कायद्याकडून, राजाज्ञेकडून, त्यांच्या श्रम विभागाला दिलेल्या योगदानाचे मूल्य याच्याकडून, ब्राह्मणी सोयीकडून, अशुद्धतेच्या जादुई संसर्गाकडून" अन्न व्यवहारातही या जातीय संरचना कशा सापडतात, याचा शोध घेतला आहे. अन्न व कृष्टी–कल्चरचा हा सखोल अभ्यास प्रगत सिद्धांत व संकल्पनांच्या आधारे केल्यामुळे अपूर्व ठरला आहे. त्याची कृष्टिक-कल्चरल परिभाषा व निष्कर्ष "वदनी कवळ घेता नाम घ्या श्रीहरीचे" परंपरेच्या बाहेरचे आहे.

जेनकिन्सच्या *आयडेन्टिटी ॲन्ड आयडेन्टिफिशन इन इंडिया : डिफायनिंग द डिसॲडव्हान्टेज्ड* (भारतातील अस्मिता आणि ओळख पटवणे : वंचितांची व्याख्या करणे, 2003) च्या सुरुवातीलाच फ्रांझ फॅनॉनचे *ब्लॅक स्किन ॲन्ड व्हाईट मास्क्स* मधील मार्मिक प्रश्न दिला आहे : ''मला कुठल्या वर्गीकरणात बसवणार आहेत? किंवा आपण जर आवडले तर गुंडाळले जाणार?'' मानसशास्त्रज्ञ मिश्रवंशीय अल्जेरियातील ब्लॅक फॅनॉनला *द रेचेड ऑफ द अर्थ* (1957) लिहिताना ह्या पीडितांच्याविषयी हा प्रश्न पडला होता. तो देशी व विदेशी वसाहतवादात सर्वत्र सारखा असला तरी भारतीय ओळखपत्राचा कणा असलेल्या जात, वर्ण व्यवस्थेत तो सर्वांत गुंतागुंतीचा ठरला आहे. मायकेल बॅन्टनचा *एथनिक ॲन्ड रेशियल कॉन्शसनेश* (1997-वांशिक व जातीय जाणीव), ब्रिटिश एफ. जी. बेअलीची *कास्ट ॲन्ड द इकॉनॉमिक फ्रॉन्टिअर* (1957) व *ट्राईब, कास्ट ॲन्ड नेशन* (1960), पॉल ब्रासचा *एथनिक ग्रुप्स ॲन्ड द स्टेट* (1985) व *पॉलिटिक्स इन इंडिया सिन्स इन्डीपेडन्स* (1994), अमेरिकन एलिझाबेथ बुमिलरचे *मे यू बी द मदर ऑफ ए हन्ड्रेड सन्स : ए जर्नी अमंग द वुईमेन ऑफ इन्डिया* (1990), क्लिफोर्ड ग्रिट्झचे *द इन्टरप्रिटेशन्स ऑफ कल्चर्स* (1973), देवसेन नेसिआचे *डिस्क्रिमिनेशन वुइथ रीझन्स : द पॉलिसी ऑफ रिझर्व्हेशन इन द युनायटेड स्टेस्टस्, इंडिया ॲन्ड मलेशिया* (1997), डेक्ल्न क्युंग्लेचे *द इन्टरप्रिटेशन ऑफ कास्ट* (1993), रॉबर्ट जे. सी. यंगचे *कलोनियल डिझायर : हायब्रिडिटी इन थिअरी, कल्चर ॲन्ड रेस* (1995) आणि एलिनॉर झेलीयटचे *फ्रॉम अन्टचेबल टू दलित* (1996) असे शेकडो संदर्भ ग्रंथ व नियतकालिके चाळल्यास जेनकिन्सच्या संशोधनाची व्याप्ती लक्षात येते. ती आरक्षणासाठी कृष्टिक-कल्चरल जातीय रणांगणांचे रूपक वापरून या धोरणाचा वेध भारतभरचे मोर्चे, हिंसा व कोर्ट खटल्याचेही परिणाम स्पष्ट करीत हे धोरण जातीयवादच दृढ करते असे नसून कृष्टिक-कल्चरल राजकारणाला विकृत वळण कसे मिळते याची चर्चा करते. तिने मॅक्स वेबरच्या स्वतःच विणलेल्या चिन्हांच्या जाळ्यात अडकलेल्या माणूस नावाच्या प्राण्याच्या उदाहरणाचा हवाला दिला आहे. जात भांडवली विरूपीकरणात तेच शस्त्र कसे वेगवेगळ्या हेतूने वापरले जाते, एका

दलित कवयित्रीच्या ओळी तिने दिल्या आहेत. तिने मानवशास्त्रज्ञ या धोरणातील विरोधापत्ती, सोंगे, ढोंगे फसवणूक व मतपेटीचे राजकारण स्पष्ट केले आहे. ती लिहिते,

> भारतात, जेथे लोक, उपरोधाने आरक्षणापासून फायदा उपटण्यासाठी मागासलेले (किमान कार्यालयीन अर्थाने) दावा करीत आहेत. असे विरोधाभास पुष्कळच आहेत. मानवशास्त्रज्ञ डोरिन कोंडो (*क्राफ्टिंग सेल्वज : पॉवर, सेन्टर अॅन्ड डिस्कोर्सेस ऑफ आयडेन्टिटी इन ए जापनिज वर्कप्लेस,* 1990 : 221) नोंद करतो की, ''लोक एकसमयावच्छेदे प्रतिकार आणि पुनर्निर्मित अर्थांना आव्हान देत आणि पुन्हा आत्मसात करीत त्या आव्हानांना तेसुद्धा सुरुंग लावायसाठी म्हणून'' हे करणे शक्य आहे. असे वाटणारे विरोधाभास-मागासलेपणाला मिठी मारीत किंवा जुनी वर्गवारी पुन्हा फिरवून उपयोगात आणण्याची प्रक्रिया करीत. हे आरक्षण धोरणांचे आणि राजकारणाचे आनुवंशिक मार्ग आहेत की, जे जुलमांचा शेवट करण्याच्या नावाने अस्मितेच्या ठरावीक रूपांना पुन्हा निर्माण करतात तरीसुद्धा पुनर्रचना करतात (8).

थोडक्यात, अप्पादुराईंच्या प्रगत संकल्पना व सिद्धांत आपणाला राष्ट्राच्या पलीकडच्या विचाराकडे नेणारे आहेत. याचा अर्थ बौद्धिक व्यवहाराने राष्ट्रातील विद्यमान पेच ओळखून उत्तर-राष्ट्रीय (postnational) सामाजिक रूपबंधांना पूरक कृष्टिक-कल्चरल धोरणे आखावी लागतील. कोविड-19 हे महामारीचे विषाणूही अमेरिकन ट्रम्प कार्ड बोर्डावरून उडवतात हे दाखूवन दिले आहे. तेथे भारतीय अमेरिकन दुसऱ्या क्रमांकावर मतदार आहेत आणि उपाध्यक्षपदाच्या उमेदवार कमला हॅरिस भारतीय वंशाशी नाते सांगणाऱ्या आहेत. (ब्रिटनचा पंतप्रधान) आंतरजातीय विवाह करणारा अनिवासी ऋषी सुनक झाला आहे. या बहुकृष्टिक-कल्चरलवादाचा अभ्यास मराठीत होणे गरजेचे आहे. ''देशभक्तिवाद आणि त्याचे भवितव्य'', ''उत्तरविवादास्पद वसाहती'', ''जमातीची मूस'', ''उत्तरराष्ट्र रूपबंध'', ''पांढरेपणाचे काळीज'', ''राष्ट्रातीततेचे रूप'', ''स्थळ निश्चिती'', ''कर्त्याची निश्चिती'', ''स्थळांचे संदर्भ'', ''लोकवस्तीची जागतिक निर्मिती'' अशा अप्पादुराईंनी वापरलेल्या

शब्दप्रयोगांची चिकित्सा इथे शक्य नाही. या सर्व संकल्पनांचे अर्थ स्वातंत्र्यानंतर जगभर कसे बदलत आहेत, हे मराठीत स्पष्ट व्हायला हवे. कारण 'देशभक्ती' या शब्दाचा स्वातंत्र्य लढ्यातील व आज सत्तेतील पक्ष लावतो त्या अर्थात जमीन-अस्मानचे अंतर पडलेले दिसेल. हा जागतिक कृष्टिक-कल्चरल प्रवाहांचा लोंढा मूळ स्थान, राष्ट्र भविष्यात कसे असेल? दूरदर्शन, चित्रपट वगैरे प्रसारमाध्यमांच्या प्रभावाची चिकित्सा करून अप्पादुराई ग्रंथाच्या शेवटी म्हणतात,

> अनेक विस्थापित, प्रदेशाविना निराश आणि क्षणभंगुर लोकसंख्या की, जी आजची वांशिकदृश्ये रचतात त्या एक भावनिक संरचना म्हणून स्थानाच्या रचनेत गुंतल्या आहेत. हे काम त्या बऱ्याच वेळा धूप, पांगापांग आणि सुसंगत सामाजिक रचना म्हणून शेजारपणाच्या आवेगाच्या तोंडावर केले. हे सामाजिक रचना म्हणून शेजारपण आणि सामाजिक जीवनाची सामग्री म्हणून स्थळ हे ऐतिहासिक पूर्व उदाहरणाशिवाय नाही. दूर-अंतरावरचा व्यापार, सक्तीचे स्थलांतर आणि राजकीय बाहेर पडणे, हे सारे पाहता ऐतिहासिक कागदपत्रांत फार विस्तृतपणे पसरले आहे. नवे काय असेल तर ह्या प्रक्रिया आणि प्रसारमाध्यमांनी मध्यस्थी केलेली पारिभाषिते (या आर्थिक मुक्तिकरण, बहुकृष्टिक-कल्चरलवाद, मानवी हक्क आणि निराश्रितांचे दावे यांच्या समावेशासह) यांच्यातील विघटन की, जे आता राज्यराष्ट्राला वेढते. हे विघटन इतर प्रत्येकासारखे, कोणत्याही संयोगीकरणाकडे अंगुलिनिर्देश करते. अशी विघटने (प्रकरण 2) आणि संयोगीकरणे यांच्यामधील संबंधांचे सिद्धांतन करण्याचे कठीण काम की, जे जागतिकीकरण झालेल्या उत्पादनाच्या फरकाला जबाबदार आहे, ते आता अधिक निकडीचे व भयानक हे दोन्ही वाटते. अशा एका सिद्धांतात हे असंभवनीय आहे की, स्थानिक स्थळाविषयी काही तरी केवळ असेल (199).

थोडक्यात, वेगवेगळ्या कारणांनी भारतीय उच्चभ्रू इंग्रजी शिक्षित तरुण परदेशात स्थलांतरित होऊ लागले. त्या डायस्पोरा शब्दाचा अर्थ 'विखुरणे', 'पसरणे' असा आहे.

या dispersed लोकांच्यामुळे झालेल्या 'सांस्कृतिक' संकराचे आणि त्याचे स्थलांतरित देश व मायभूमीतील समाज व 'वैदिक' संस्कृतीवरील परिणामांचा अनेक लेखकांनी शोध घेतला आहे. अप्पादुराईंनी जोएल कोटकिनच्या *ट्राईब्ज : हाऊ रेस, रिलिजन ॲन्ड आयडेन्टिटी डिटरमिन* (1993) चा संदर्भ दिला आहे. हा लेखक "जागतिक, आर्थिक, राजकीय व सामाजिक प्रवाहांच्या" (170) संशोधनावरील अधिकारी म्हणून मान्यता पावला आहे. 'डस्ट' जॅकेट प्रौढी मिरवते, तसे ते वांशिकतांच्यामधील साखळी स्पष्ट करते. कोटकिनने ज्यू, चिनी, जपानी, ब्रिटिश व भारतीय या पाच जमाती या क्षेत्रात आदिमतावादाने उच्च तंत्राचा चेहरा-मोहरा बदलून आघाडीवर असल्याचे स्पष्ट केले आहे. त्याचप्रमाणे दीपककुमार त्रिवेदीने *डायस्पोरिक लिटरेचर : थिअरी, थिम्स ॲन्ड प्रॉब्लेम* (2009 : 18, 19) ने बिल ॲशक्रॉफ्ट व इतरांनी संपादित केलेल्या *द पोस्टकलोनियालिझम : रीडर* (1994 : 5) मधील साहित्य व कृष्टी–कल्चरमधील संकराचे स्वरूप स्पष्ट करणारा पुढील उतारा दिला आहे:

> उत्तरवासाहतिक कृष्टी–कल्चर अटळपणे एक संकरित दृश्यसृष्टीतील बाब आहे. तिच्यात कलम केलेल्या युरोपियन कृष्टिक-कल्चरल पद्धती आणि देशी सत्तामीमांसा यांचे द्वंद्वात्मक संबंध गुंतले आहेत. स्वतंत्र स्थानिक अस्मिता निर्माण किंवा पुनर्निर्माण करण्याची प्रेरणा त्यात आहे. युरोपियन नेतृत्व/दादागिरी त्यांचे उपरोधी उलटवण्याचा क्रिया-प्रतिक्रियात्मक गतिविज्ञान म्हणून अशी रचना अथवा पुनर्रचना घडते (5).

ही संकरक्रिया घडवणारा भारतीय डायस्पोरा मुख्यत्वे पुरोहितवर्गाचाच आहे. सुमंत मुरंजनांनी पुरोहित वर्गवर्चस्वाच्या इतिहासाला सुरुंग लावला. समकालीन कृष्टिक-कल्चरल तर्कशास्त्र पूर्णपणे जुन्या विरूपित 'सांस्कृतिक' परंपरा मोडीत काढते. विल्यम्स-जेम्सन किंवा विल्यम वर्डस्वर्थच्या शब्दांत नव्या संकरित कृष्टी–कल्चरचा "श्वास व अधिक चांगले चैतन्य" बहुजनांना मुळीच लाभू नयेत, अशी व्यवस्थाच शिक्षणात केली आहे. याला पूरक अशी फ्रेडरिक जेम्सनच्या *पोस्ट-मॉडर्निझम ऑर द कल्चरल लॉजिक ऑफ लेट कॅपिटॅलिझम* (1991) या पुस्तकाच्या

आधारे त्रिवेदीने भारतीय वैदिक संस्कृतीचे विवेचन केले आहे. त्याच्या मते, उत्तराधुनिक काळात उदयाला आलेली ही नवभांडवलशाहीवादी 'संस्कृती' हा जेम्सन पुढे जसे पुराव्याने पटवून देतो तशी ती अमेरिकेच्या वर्चस्वाचीच फळे आहेत. मराठी 'संस्कृती'चे माहेरघर समजल्या जाणाऱ्या पुण्याच्या कृष्टिक-कल्चरल पाहण्या केल्यास सर्वात जास्त पुरावे सापडतात. हाच मुद्दा स्पष्ट करून जेम्सन अचूक निदान करतो :

> एक उत्तर (post) ज्याच्यात फार भिन्न प्रकारच्या प्रेरणा आहेत, ते एक सशक्त क्षेत्र आहे. ज्याला रेमण्ड विल्यम्सने फार उपयुक्ततेने संज्ञा तयार केल्या. ''कृष्टिक-कल्चरल उत्पादनाचे'' अवशिष्ट/उरलेले व 'उदय पावणारे' भाग त्यांनी आपला मार्ग मळलाच पाहिजे. आपण जर पारंपरिक सांस्कृतिक वर्चस्वाचा काही सर्वसाधारण अर्थच कमावला नाही, तर आपण केवळ व्यामिश्रता, सहजगत्या घडलेला भेद, ज्याची परिणामकारकता ठरवता येत नाही अशा ठळक शक्तींचे सहअस्तित्व म्हणून अशा इतिहासाच्या दृष्टीकोनांत आपण नाक वर करून पडतो (6).

जेम्सनने अमेरिकन वर्चस्वाची 'रूढ सांस्कृतिक मीमांसा' अचूकपणे पुढे केली आहे :

> उत्तराधुनिक कृष्टी–कल्चर ही जगभरातील अमेरिकन सैनिकी व आर्थिक वर्चस्वाच्या पूर्णपणे नव्या लाटेची आंतरिक आणि स्पष्ट संरचनात्मक अभिव्यक्ती आहे : या अर्थाने जशी वर्ग इतिहासाच्या कालखंडात, 'संस्कृती' ही छळ, मृत्यू आणि दहशतीची अनिच्छा आहे (6).

एकोणिसाव्या शतकाच्या मध्यावर अमेरिकेकडे स्थलांतर कळसास पोहचले. वेगवेगळ्या कारणांनी ते तेथे गेले आणि राहिले आणि गुणात्मक कृष्टिक-कल्चरल बदल अनुभवला. जगच त्याचे राष्ट्र बनले. अस्मितेची व्याख्या बदलली. वैज्ञानिक विकास, औद्योगिकीकरण, जागतिकीकरण आणि भौतिकवादाचे शतक म्हणून विसावे शतक ओळखले जाते. त्याने स्थलांतर व हालचाल चांगल्या अस्तित्व व अधिक सुधारण्यासाठी आवश्यक ठरवले. त्यातून समस्याही निर्माण झाल्या. 'हे विश्वचि माझे घर' हे अध्यात्मात ठीक असले तरी भाषा, वेष व सामाजिक- कृष्टिक-कल्चरल भेद समस्या निर्माण करतातच. संकरप्रक्रिया जगभर चालू असल्याच्या हरारीच्या

संशोधनाचे संदर्भ आपण मागे दिले आहेत. ती मजल मारीत *माझं लंडन* म्हणत अखिल भारतीय मराठी साहित्य संमेलनाच्या अध्यक्षपदाची निवडणूक लढवण्यापर्यंत अनिवासी भारतीय मीना प्रभू गेल्या. याचा अर्थ पुण्यातील 'पुरोहित लेखकांच्या ग्रंथ' सभेचे बडोद्यातील 'अ. भा. मराठी साहित्य संमेलन' असे नामांतर ते परदेशात भरणाऱ्या मराठी विश्वपरिषदेच्या साहित्य संमेलनाचाच कृष्टिक-कल्चरल अभ्यास करणे उद्बोधक ठरेल. कारण हा संकर लक्षात घेतला तरच आजच्या साहित्याचे व समाजाचे स्वरूप नीट कळू शकेल. त्रिवेदी यांच्या रूपकाने या चर्चेचा शेवट करू :

डायस्पोरावाला भारतीय हा 'वडाच्या झाडासारखा आहे'. हे पारंपरिक भारतीय जीवनाचे प्रतीक आहे. तो त्याची मुळे अनेक जमिनीत पसरतो. बाकीच्या जमिनी सुकतात तेव्हा जी वाढवते तिकडेच वळतो. बेघर होणे तर दूरच, त्याची अनेक घरे आहेत, आणि त्याच केवळ एका मार्गाने त्याला वाढत्या श्रेणीने जगात घरीच असल्याचे वाटू लागत आले आहे. तरीही त्याच्या 'घरांचा' गुणाकार 'घर' मूळच्या 'संस्कृती' आणि 'जग'-दत्तकाची कृष्टी–कल्चर यांच्यातील अंतर पूल साधत नाही. या हद्दींना एक वेगवेगळ्या हजार मार्गांनी टिकून राहण्याची विचित्र सवय आहे, आणि ते फार वेळोवेळी संघर्षात्मक आहेत (30). मात्र या डायस्पोरात बहुसंख्य भारताच्या 'तुरुंगा'बाहेरचे पुरोहित (सुमंत मुरंजन) व आरक्षणातील वंचित आहेत. त्यांच्या इंग्रजी ग्रंथाचा तुलनात्मक अभ्यास मराठीत वरदान ठरेल!

प्रकरण सातवे

एकविसाव्या शतकातील समकालीन कृष्टिक-कल्चरल अभ्यास

प्रतिमाविज्ञान, एक फार पूर्वी तुलनात्मक अभ्यासात मुळे रुजवलेला विशेषतावाद प्रस्थपित झाला होता. तो अशा राष्ट्रीय वैशिष्ट्यांच्या विवादात्मक जोडाजोडीची मीमांसा करतो. तो त्यांची चिकित्सा क्रॉस-राष्ट्रीय गतिविज्ञान व राष्ट्रापलीकडील दृष्टीकोनांतून म्हणून करतो. प्रतिमाशास्त्र-एक उपाधी की जी परिपूर्णपेक्षा थोडी कमी पण आतापर्यंत इतकी रुजली आहे की, ती झिजून कमी होणार नाही. साहित्याच्या इतिहासात एक अभ्यास म्हणून परदेशी लोकांच्या प्रतिमा व प्रतिनिधित्वाचा विचार सुरू झाला. अर्ध्या शतकापूर्वी जीन मारी कॅरेकडून तेव्हापासून ते भवितव्य पूर्णपणे वास्तवात उतरले नाही की, पूर्णपणे हवेत विरले नाही हे चर्चेत आहे. ''अस्मितेचे राजकारण'' आणि पुनरूत्थानित होणाऱ्या राष्ट्रवादाच्या उत्कटतेच्या विद्यमान पर्यावरणात प्रतिमाविज्ञान, तिला जी 1945 च्या नंतरच्या वर्षां त अत्यावश्यकता होती, तेच महत्त्व लगेच मिळत आहे. मला त्याचा विकास व प्रस्थापित आंतरदृष्टी, त्याच्या कामचलाऊ अभ्यासपद्धती आणि सैद्धांतिक भूमिका यांची रूपरेषा आणि काही आव्हाने व दृष्टीकोन विद्यमान शैक्षणिकदृष्ट्या चालू असलेला विद्वत्तापूर्ण उपयोग यांची रूपरेषा पुढे जे जे लिहिले आहे, त्यात मांडायची आहे.

-जोप लीर्सन, ''इमेजॉलॉजी : ऑन युजिंग एथनिसिटी टू मेक सेन्स ऑफ द वर्ल्ड'' Numero 10-Auturmne 2016, Iberia@Revae detudes iberquese et ibero-antericaines 14.

7.1 प्रास्ताविक : कृष्टिक-कल्चरल-सांस्कृतिक अभ्यासांचे बदलते वैज्ञानिक प्रवाह

नव्या शतकात एमिली ॲप्टरने (2006) *भाषांतर विभाग : एक नव तुलनात्मक साहित्य* हा इंग्रजी प्रबंध अमेरिकेत 9/11 नंतर प्रसिद्ध केला आणि त्या पूर्वीच्या भाषांतर म्हणजे आंतरराष्ट्रीय संबंध, व्यवसाय शिक्षण आणि 'संस्कृती'चे साधन या संकल्पनेलाच सुरुंग लागला. आता ते पूर्वीपेक्षा युद्ध व शांतीचे क्षेत्र मानले जाते. ते 'भाषा-युद्ध' असते आणि नवे तुलनात्मक साहित्य आहे. तंत्रज्ञानावरील भाषांतराचा राजकीय प्रभाव तसेच संहितात्मक व कृष्टिक–कल्चरल अनुवाद, भाषांतराची जागतिक वाङ्मयाची परंपरा घडवण्यातील भूमिका आणि एकभाषी व बहुभाषिक जगातील भाषिक राजकारण, असे विषयच मराठी शिक्षणात अजून अवतरलेले नाहीत. अशा संशोधनाने प्रचलित भाषांतर सिद्धांत कसे मोडीत निघतात, हे स्वीकारायला परंपरावादी तयार होत नाहीत. 'भाषिक राजकारण' हा कर्नाटक-महाराष्ट्र अथवा गोव्याच्या प्राथमिक हद्दीतच अडकून पडतो. भाषा व कृष्टिक–कल्चरल चिन्हशास्त्राचा संबंध फार जवळचा आहे. तुलनात्मक साहित्याचे समृद्ध दालन म्हणून भाषांतराला प्रगत देशात मान्यता मिळाली तशीच प्रतिमाशास्त्राला मिळाली आहे. कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासातही हे नवे दालन मानले जाते.

नव इतिहासवाद 'रूढ' शुद्ध साहित्य, कला, इतिहास, अर्थशास्त्र वगैरे 'स्वतंत्र' विषयाच्या हद्दी ओलांडू लागला. तेव्हा युरोमेरिकेतही ग्रीक थोर परंपरा अमेरिकेतील मूल्यांना पायदळी तुडवतात म्हणून परंपरावाद्यांच्या फलटणीने बंदुका रोखल्या होत्या. त्यात शिक्षण खाते व 'संस्कृती' रक्षक कसे पुढे सरसावले होते. हे *द न्यू हिस्ट्रॉरीसिझम* (1989) चा संपादक एच. अरम वेसीरने प्रस्तावनेत चांगले स्पष्ट केले आहे. 'परंपरा पायदळी', 'रानटीपणाचा नंगानाच', 'डाव्यांची कटकारस्थाने' अशी दूषणे नव इतिहासकारांच्या माथी मारली गेली होती. अशा परिस्थितीत मराठीतील पुराणप्राबल्याच्या 'संस्कृतीत' इतिहास म्हणजे 'हे असे घडले' अशा बखरी व कहाण्या/कादंबऱ्यांचे उदंड पीक 'खोटा' इतिहास सांगण्यासाठी उदंड झाले.

सिद्धांतांची ही कृष्टिक–कल्चरल उणीव मी (2017, 2020) ग्रंथात व लेखात स्पष्ट केली आहे. नव इतिहासातील व्यामिश्रता व खालील गृहीतके कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासात सुद्धा उपयोगी आहेत :

१) प्रत्येक कृष्टिक–कल्चरल अभिव्यक्ती भौतिक व्यवहारांच्या जाळ्याच्या मूर्त रूपात अवतरते.

२) मुखवटा फाडणे, टीका व विरोध या क्रिया ज्याला दोष देतात तीच हत्यारे वापरतात आणि ज्या व्यवहाराचे वस्त्रहरण ती करते, त्यालाच बळी पडण्याचा धोका असतो. उदाहरणार्थ, देशीवादी इंग्रजीतील लेखन व सिद्धांतांना विरोध करतो, तो परदेशी साहित्य धोतर-फेटा-पॅन्ट-भगव्यात सजवतो आणि श्रीमंतीचे किंवा आरक्षणाची कवचकुंडले पांघरून मुलांना परदेशी पाठवतो.

३) वाङ्मयीन व बिगर वाङ्मयीन "संहिता/पुस्तके" अभिन्नपणे फिरतात.

४) कोणतेही परिभाषित, मग ते काल्पनिक, ऐतिहासिक पुराभिलेखागारातील किंवा मौखिक कृष्टी–कल्चरमधील असो, ते न बदलणाऱ्या सत्यापर्यंत नेत नाही की, न बदलणाऱ्या मानवी स्वभावाची अभिव्यक्ती करणाऱ्या त्या कृष्टिक–कल्चरल रचना असतात.

५) कृष्टी–कल्चरचे वर्णन करण्यासाठी जी टीकात्मक पद्धत व भाषा भांडवलशाहीत वापरतात ती अर्थ व्यवस्थेत सहभागी असते. प्रसार माध्यमे व कृष्टिक–कल्चरल उद्योग हा स्वतंत्र संशोधनाचा विषय कसा आहे, हे पुढे पाहू.

नव इतिहासाने उत्क्रांत केलेल्या क्रियाशील कृष्टी–कल्चर चिकित्सेसाठी वापरल्या जात आहेत. कृष्टिक–कल्चरल मानवशास्त्राच्या आधारे पोकळ रूपवाद व नवसमीक्षेचे पितळ उघडे पाडले आहे. थोडक्यात एखाद्या निष्णात वैद्याप्रमाणे कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासतज्ज्ञ शस्त्रक्रिया करणारा नसतो. स्टीफन ग्रीनब्लाटने "कृष्टिक–कल्चरल काव्यशास्त्राकडे" (1989 : 1-13) या निबंधात टीकाकाराची भूमिका आर्थिक व बिगर आर्थिक विभाजन उधळून लावणारी असावी असे म्हटले आहे. ती सर्वात जास्त हेतूतः निःस्वार्थी व आत्म-त्यागी व्यवहार हे दाखवण्याची असते.

यात कला, भौतिक किंवा प्रतीकात्मक नफा जास्तीत जास्त ध्येयाचा असतो हे दाखवतो. असा समीक्षक रोगसूचक वाचन करणे शक्य नाही. ज्या प्रमाणात एखादी संहिता त्याचे व्यावहारिक सामाजिक कार्य यशस्वीपणे पुसून टाकते, त्या प्रमाणात ते काव्यात्मक 'शुद्ध सांस्कृतिक बाजारात' शिक्का नसलेली वस्तू म्हणून जो तिची स्वायत्तता टिकवतो याच्याशी जुळतो. हे टिकवण्याच्या हा भ्रम टिकवण्याच्या त्याच्या सामर्थ्यांवर त्या समजल्या गेलेल्या भागातील त्याच्या जागी येणारे बाजारू मूल्यांचा हक्काचा दर्जा अवलंबून असतो. ही समीक्षा पारंपरिक सौंदर्यशास्त्रीय दाव्यांना मोठे आव्हान देते. कृष्टिक–कल्चरल समीक्षा प्रतीकात्मक विनिमयांचे रोख रकमेचे मूल्य व कप्पेबंध विद्याशाखांच्या पारंपरिक संकल्पनांचे 'वस्त्रहरण' करते.

7.2 कृष्टिक-कल्चरल-सांस्कृतिक काव्यशास्त्र

'कृष्टिक–कल्चरल विज्ञान', 'प्रतिमा विज्ञान', 'कृष्टिक–कल्चरल सौंदर्यशास्त्र' या नव्या संकल्पना मर्ढेकरी सौंदर्यशास्त्र व पारंपरिक रसशास्त्राला आव्हान देणाऱ्या आहेत. कारण कृष्टिक–कल्चरल काव्यशास्त्रात विशिष्ट ठाम सैद्धांतिक भूमिका घ्यावी लागते असे स्टीफन ग्रीनब्लाट हा नव इतिहासकार आपल्या निबंधाच्या सुरुवातीलाच स्पष्ट करतो. नव इतिहासवाद हे तत्त्व नाही, तो सरावाचा व्यवहार आहे. ''मार्क्सवादी सौंदर्यशास्त्र'', ''कृष्टिक–कल्चरल काव्यशास्त्र'' असे अभ्यासक्रम बर्कले विद्यापीठात शिकवताना ग्रीनब्लाटने साहित्य व राजकीय दृष्टीकोनात तत्त्वज्ञान, सैद्धांतिक भूमिका घेताना आलेल्या अनुभवांचा संदर्भ दिला आहे. मार्क्सवादी सौंदर्यशास्त्रज्ञ म्हणून फ्रेडरिक जेम्सनच्या *पोलिटिकल अनकॉन्शस* (1981 : 2) मधील कृष्टिक–कल्चरल तर्कशास्त्राविषयीचा पुढील उतारा त्याने उद्धृत केला आहे :

> कृष्टिक–कल्चरल संहिता की, ज्या सामाजिक व राजकीय आहेत आणि ज्या तशा नाहीत यांच्यामधील फरक एखाद्या चुकीपेक्षा काही तरी वाईट बनते : नावच द्यायचे तर समकालीन जीवनाचे लक्षण व संकल्पनात्मक अंतर पक्के करतो. ते अंतर सार्वजनिक, खाजगी, सामाजिक व मानसशास्त्रीय किंवा राजकीय व काव्यात्मक यांच्यामधील, इतिहास किंवा समाज व एखादी व्यक्ती

यांच्यातील जी भांडवलशाही खालील सामाजिक जीवनाचा प्रवृत्तिमय कायदा आमचे अस्तित्व कर्ता म्हणून पांगळे करतो आणि काळ व बदलाविषयी आमच्या चिंतनाला लकवा मारतो जसे ते आम्हांला आमच्या संभाषणापासूनच अलग करतो (20).

सौंदर्य क्षेत्र हे खाजगी म्हणून वेगळे का? राजकीय व काव्यात्मक यामधील ऐतिहासिक नाते काय? त्यांच्या आर्थिक संबंधाची पद्धत कोणती? याचा अर्थ, ''छपाईत, इलेक्ट्रॉनिक माध्यमांचे सोडून द्या, खाजगी मालकीने 'खाजगीकरणाकडेच' नेले असे नाही तर संपूर्ण पारिभाषिताच्या प्रचंड जातीयीकरणाकडे, कधी नव्हे एवढ्या मोठ्या जन गर्दी श्रोत्यांच्या रचनेकडे, सेंद्रिय सार्वजनिक परिभाषिताची रचना करण्याच्या तुलनात्मकदृष्ट्या नम्र प्रयत्न भांडवलशाही पूर्व समाजात करण्याद्वारे अकल्पित व निश्चितच न कमावलेल्या व्यापारी क्षेत्राच्या संघटनाकडे नेले'' (3). शिवाय अन्य जातीय क्षेत्रांपासून जे वेगळे आहे, असे कलेचे एक जातीय क्षेत्र असणे शक्य नाही का? असे अनेक प्रश्न ग्रीनब्लाटने जेम्सनच्या भूमिकेच्या आधारे विचारले आहेत. ते चित्रपट, कथा-कादंबऱ्या व काव्य नि दूरदर्शन वगैरेंचा मराठीतील स्वयंभू स्वायत्ततेचे स्तोम गुन्हेगाराच्या कोठडीत उभे करतील. ही जातीय वांशिक फारकत मालमत्तेच्या कायद्याने मान्य केली आहे का? राजकीय व काव्यात्मक परिस्थिती यांच्यात अलगता दाखवणे कठीण आहे. हे स्पष्ट करण्यासाठी त्याने चीनच्या कृष्टिक–कल्चरल क्रांतीचे उदाहरण दिले आहे. चीनमध्ये याचीच परिणती कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासात अमेरिकेतील तुलनाकार व कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासकांच्या तोडीचे काम करण्यात झाली आहे.

स्टीफन ग्रीनब्लाटच्या मते, भांडवलशाहीच्या उदयानंतर सौंदर्यशास्त्रीय, खाजगी, याच्या जोडीला मानसशास्त्रीय, काव्यमय आणि वैयक्तिक हे भेद तिच्या दारातच अलग केले गेले. कलात्मक, सामाजिक किंवा राजकीय असे भेद सतराव्या शतकापूर्वी कृष्टिक–कल्चरल पारिभाषितात पडले होते. तरी ते भांडवली उत्पादन पद्धतीपासून फार दूरचे होते. व्यक्तीला दुबळे करणारा गुन्हेगार व मध्यस्थ

भांडवलशाहीच आहे, हा फ्रेडरिक जेम्सनचा मुद्दा त्याने उचलून धरला आहे. व्यक्तींची चांगली-वाईट विभागणीदेखील परस्परांना दुबळी करते. याच आंग्लशिक्षित उच्चभ्रू वर्णाच्या व्यक्तिवादातून पारतंत्र्य काळातील व्यक्तिवादाची पूजा 'साहित्य संस्कृतीत' मांडली गेली. उत्तरसंरचनावादात त्यांच्या रामराज्याच्या मिथकांची चिरफाड मराठीत सुरू झाली नाही. ती ग्रीनब्लाटने मार्क्सवादी पारिभाषिताच्या आधारे नाझीवादी 'संस्कृतीचे' उदाहरण देऊन विवादास्पद क्षेत्रे कशी धोक्यात आली याची मीमांसा केली आहे. कृष्टी–कल्चर नावे व चिन्हावर उभारलेली असते. जँ ल्योतार्दने सामान्य नावांचे महत्त्व स्पष्ट केले. भांडवलशाही एकाच भाषेला महत्त्व देते. नाझीवाद विरोधी नावे व चिन्हे पुसून टाकतो. ज्यूंच्या छळाचे 'स्वस्तिक' भारतातील पुरोहित वर्चस्वाचे चिन्ह आहे. ज्यूंच्या सामूहिक खुन्यांच्या वस्तुसंग्रहालयाला 'वाईट दुष्टांची संस्कृती' हे नाव नाझींनी दिले होते. भांडवलशाहीच्या एक भाषिकतेत अस्मितेच्या वेगळेपणाच्या खुणा पुसल्या जातात. भांडवली वर्चस्वातील अमेरिकेतील कृष्टिक–कल्चरल राजकारण ग्रीनब्लाटने राष्ट्रामध्ये नट रोनाल्ड रेगनच्या 'द किलर' या चित्रपटाच्या आधारे स्पष्ट केले आहे.

चित्रपटाप्रमाणेच साहित्यात जॅक एच. ॲबटवर नॉर्मन मेलरने एका गुन्हेगाराची पत्रे वापरून नवे पुस्तक तयार केले. त्याच्या प्रस्तावनेत गुन्हेगाराला जामीनावर सोडण्याची शिफारस केली. त्या पुस्तकाचे नाट्य रूपांतर *इन द बेली ऑफ द बीस्ट* गाजले. या कृष्टिक–कल्चरल बदलावर भाष्य करताना ग्रीनबाल्ट लिहितो :

> वाङ्मयीन समीक्षेकडे साहित्यकृती व ऐतिहासिक घटनांना त्या संदर्भ देतात त्यांच्यामधील संबंधांसाठी आवडीच्या संज्ञांचा संच आहे : आपण भ्रम, प्रतीकात्मकता, रूपककथाकरण, प्रतिरूपण व सर्वात वरचे अनुकरण (minesis) यांच्यापैकी प्रत्येक संस्थेला समृद्ध इतिहास आहे आणि अक्षरशः अपरिहार्य आहे आणि तरीही ते सगळे की जे मेलरचे व ॲबटचे पुस्तक व दूरदर्शन मालिका व ते नाटक रचतात या कृष्टिक–कल्चरल दृश्य गोष्टीशी विलक्षणरीत्या अपूर्ण वाटतात आणि त्यांची अपूर्णता केवळ समकालीन कृष्टी–

कल्चरच्या बाजूपर्यंतच विस्तारत नाही, तर भूतकाळातील 'संस्कृतीपर्यंत' पोहचू शकते. ज्या मार्गाने भौतिक सामग्री-इथे कार्यालयीन कागदपत्रे, खाजगी कागदपत्रे, वृत्तपत्रे, कात्रणे, वगैरे वगैरे एका विवादास्पद क्षेत्रातून दुसऱ्यात बदलले आहे आणि तीच सौंदर्यशास्त्रीय सामग्री बनते. याचे वर्णन करण्यासाठी संज्ञा विकसित केल्या पाहिजेत. मला वाटतं, एकात्म एकाच दिशेची म्हणून ही प्रक्रिया सामाजिक पारिभाषिताकडून सौंदर्यशास्त्रीय पारिभाषितेकडे नेणे चूक ठरेल. ह्या नमुन्यांत सौंदर्यशास्त्रीय पारिभाषित केवळ भांडवलशही साहसाशी बांधले आहे, याच कारणाने नव्हे, तर सामाजिक पारिभाषित आधीच सौंदर्यशास्त्रीय उर्जेने भारित झालेल्या कारणामुळे. *वन फ्लू ओव्हर द ककूज नेस्ट* च्या चित्रपट रूपांतराकडूनच गिलमोर केवळ स्पष्टपणे व काळजातून हेलावला गेला नव्हता, परंतु स्वभावाचा संपूर्ण साचा मेलरच्या स्वतःच्या लोकप्रिय अमेरिकन कादंबऱ्यांसह त्यांच्या वैशिष्ट्यपूर्ण प्रतिनिधित्वाकडून घडवल्यासारखे वाटते (11).

दुसऱ्या महायुद्धानंतर युरो-अमेरिकेत कला व समाज या मीमांसात्मक संकल्पना मानवी अनुभवाच्या वर्गीकरणाच्या दोन भिन्न प्रकारांमधून तयार झाल्या. या नवइतिहासाच्या सिद्धांतांनी कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासांना लवकरच मोठा आधार दिला. कृष्टिक–कल्चरल दृष्टीगोचर बाबी समजून घ्यायला नव्या संकल्पना व सिद्धांतांत संज्ञा तयार कराव्या लागल्या. सौंदर्यशास्त्रातील हा लंबक कृष्टी–कल्चर व साहित्यात गतिमान झाला.

7.3 सांस्कृतीचे काव्यशास्त्र आणि राजकारण

ग्रीनब्लाटने हा लंबक पूर्वीच प्रबोधन अभ्यासात हलवून त्याच्या लोकप्रियतेचा पुरावा लॉस एन्जेलीसमधील जागतिक शेक्सपिअर मेळाव्यात दिला होता. ''शेक्सपिअरच्या नाटकातील भूते'' हा शोधनिबंध संस्कृतीचे काव्यशास्त्र व राजकारणाच्या पारिभाषेत सादर त्याने केला. मी ऐकला होता. जो डॉलिमोर व ॲलेन सिनफिल्डचे *राजकीय शेक्सपिअर* मराठीच्या गावी पोहचले नव्हते. प्रबोधन

अभ्यासातच सर्वसाधारणपणे अँग्लो-अमेरिकन वाङ्मयीन अभ्यास म्हणून दुसऱ्या महायुद्धानंतर एक नूतनीकृत संबंध ऐतिहासिक, सामाजिक आणि राजकीय परिस्थिती आणि वाङ्मयीन उत्पादन व पुनरुत्पादनाचे परिणाम यात उदयास आले. ते संबंध आपल्या ''प्रबोधनाविषयी बोलताना : कृष्टी–कल्चरचे काव्यशास्त्र व राजकारण'' (1981 : 13-31) या लेखात स्पष्ट करताना लुई ए. मॉन्ट्रोज लिहितो, ''संहितांचे लेखन व वाचन, तसेच ज्या प्रक्रियांच्याद्वारे त्यांचे वितरण व वर्गीकरण केले जाते. चिकित्सा व अध्यापन केले जाते त्या प्रक्रिया ऐतिहासिकदृष्ट्या निश्चित केलेल्या व निश्चित करणाऱ्या कृष्टिक–कल्चरल कलाकृतीच्या रीती म्हणून पुन्हा रचल्या जात होत्या. वरवर पाहता स्वायत्त सौंदर्यशास्त्रीय व शैक्षणिक प्रश्न, जरी ती गुंतागुंत अन्य पारिभाषिते व व्यवहाराशी बेबनाव म्हणून, पुन्हा समजून घेतले जात आहेत, अशी साखळीजोड की, जी व्यक्तिगत कार्यकर्तेपणा आणि सामूहिक संरचना जवळिकतेने व सातत्याने घडतात त्या सामाजिक जाव्यातच रचलेल्या असतात'' (13).

या सर्वसाधारण पुनराभिमुखीकरणाचा अप्रिय विषय अमेरिकन नामवंत समीक्षक जे. हिलिस मिलेरच्या 1986 च्या आधुनिक भाषा संघटनेच्या परिषदेच्या अध्यक्षीय भाषणात चर्चेला घ्यावा लागला होता. ट्रम्पप्रमाणे परंपरावाद्यांच्या दबावाखाली त्याने कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचा 'मास्क' घालायला वरवर विरोध दाखवला तरी, ती नवी 'महामारी' तो थोपवू शकला नाही. ती लेखक व समीक्षकांचीच महामारी कृष्टिक–कल्चरल राजकारणामुळे वाढत गेली. 1910 च्या दशकात भाटे यांनी 'लेखकाचा धंदा', युरोपातील तुलनात्मक साहित्य आणि मराठी साहित्य परिषदेवरील लेखात युरोमेरिकन प्रवाह परिचित करून देताना मराठी लेखकासाठी शब्दांचे 'खुळखुळे वाजवणाऱ्या' फेरीवाल्याचे रूपक वापरले होते. शंभर वर्षांनंतर युरोमेरिकेत लेखकाला संगणकावरील 'शब्द जुळारीची' व्याख्या दिलेली आढळते. कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासातील अलीकडचे सिद्धांत आपण कृष्टिक–कल्चरल दृष्टीगोचर गोष्टी समजून घेण्यासाठी नव्या संज्ञांचा शोध घेणे किती महत्त्वाचे आहे, हे आपण दोन्ही खंडात स्पष्ट केले आहे. विचारधारणांच्या विविध रूपांची चिकित्सा संरचनावाद,

उत्तरसंरचनावाद, विरचनवाद वगैरे सिद्धांतन वेगवेगळ्या परस्परविरोधी पारिभाषितात विकसित केली. त्यातूनच ''कृष्टिक–कल्चरल राजकारण'' ही संकल्पना प्रचलित झाली. याला चीनमधील कृष्टिक–कल्चरल क्रांती, रशियन क्रांती व दुसऱ्या महायुद्धानंतरचे शीतयुद्ध ही पार्श्वभूमी आहे. तिचे वारे मराठीला का लागले नाही?

7.4 कृष्टिक-कल्चरल-सांस्कृतिक वारशासाठी झुंज

अँग्लो-अमेरिकेतील साहित्य, समाज व कृष्टी–कल्चरमधील ही उलथापालथ समजून घेण्यासाठी वरील अनेक संकल्पना व सिद्धांत मराठी वाचकाच्या आकलनापलीकडचे वाटतात. कारण मिथोपोएटिक (मिथकी) काव्यकल्पना असणाऱ्या भारतीयांना संस्कृत नाटकाची नाळ शेक्सपिअरशी जोडणे, रोमॅन्टिक कवींच्या गळ्यात रविकिरण मंडळ बांधणे असले सुलभ प्रकार 'बीबीएटी' प्रक्रियेत अंगी कसे 'मावसभावांनी' (सेन) बाणले हेच अजून नीट स्पष्ट झालेले नाही. त्यामुळे 'ब्रिटिश रोमॅन्टिक काव्य हेच मुळी युरोपियन भांडवलशाहीच्या राजकारणाचे कृष्टिक–कल्चरल राजकारण होते' असे विधान केले; तरी वाद संभवतात. Jon P.Klancherचा याच पुस्तकातील ''इंग्लिश रोमॅन्टिसिझम व कृष्टिक–कल्चरल उत्पादन'' (1981 : 77-88) कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाला नवी दिशा देणारा आहे. मराठीत आजवर रोमॅन्टिसिझम-स्वच्छंदतावाद भूदेव लेखकांनी भूतकाळ व भविष्य काळाशी एवढा घट्ट जोडलेला असतो की, ब्रिटिश भौतिकतावाद्यांच्याप्रमाणे तो तोडणे अजून शक्य झालेले नाही. त्या आधी या चळवळीतील रसपूर्ण वक्तृत्व, कल्पनाशक्तीची गौरवगीते, उदात्तता व 'दृश्यांचे राजकारण' यात एकरूप समजली गेली. परंतु हे मुखवटे ग्रामसी ते विल्यम्सपर्यंतच्या डाव्या विचारवंतानी मांडलेल्या कृष्टिक–कल्चरल भौतिकवादी सिद्धांतांच्यामुळे फाडले जातात. त्यांनी रोमॅन्टिक साहित्यातील राजकारणापासून कृष्टी–कल्चरची फारकत करणे नाकारले. क्रांती, सत्ता व कृष्टी–कल्चर यांच्यात विरोध नसल्याचे नवइतिहासवाद्यांनी सिद्ध केले. हा बदल स्पष्ट करून Jon P.Klancher पुढे म्हणतो,

इंग्लंडमध्ये विकसित केल्याप्रमाणे, कृष्टिक–कल्चरल भौतिकवाद सामाजिक इतिहास व चिन्हात्मक किंवा विरचनवादी वाचन करण्याचे डावपेच यांच्यापर्यंतचा पल्ला गाठतो. हे साहित्य कसे निर्माण केले गेले, वाचले आणि संस्था, कृष्टिक–कल्चरल संघटना व सामाजिक संरचनांत पुनर्निर्मित केले गेले, याची विचारणा करण्यासाठी आहे. काही अंशी, कृष्टिक–कल्चरल भौतिकवाद या नवइतिहासवादी प्रबोधनात आणि अमेरिकन प्रबोधन अभ्यासाबरोबर आवडीने सहभागी होतो. परंतु कृष्टिक–कल्चरल भौतिकवादी रणनीती कृष्टिक–कल्चरल व्यवहार व राजकारण की जे ''उपरोध'' व ''सामावणे'' यामधील पर्याय विशिष्ट प्रकाराने बसवणे शक्य नसल्याने त्यांच्या संबंधांची चिकित्सा करतात. ''आत्म'' आणि समाजाच्या जुन्या संघर्षाचा तो उत्तराधुनिक अवतार आहे. तो इंग्लिश रोमॅन्टिसिझमचा संस्थात्मक व राजकीय इतिहास संशयात लोटतो (77-78).

ही स्वच्छंदतावादी कृष्टी–कल्चरची नवइतिहासात्मक व राजकीय टीका केवळ अलीकडे पाश्चात्त्य देशांत ''इतिहासवादी'', ''विरचनवादी-भौतिकवादी'', मार्क्सवादी, सामाजिक-चिन्हमीमांसात्मक, फूकोप्रणीत, स्त्रीवादी समीक्षा अँग्लोअमेरिकी ते अनिवासी भारतीय अशा अनेक टीकाकारांच्यापर्यंत पोहचली. तिने हे भिन्न प्रकल्पांचे ऐक्य सहभागी दाव्यात साधले. स्वच्छंदतावादी विचारधारणा की, ज्यांनी समीक्षात्मक विचारावर प्रभाव पाडला होता, त्याचा शेवट केला तरी नवसमीक्षेच्या रूपात त्या स्वच्छंदतावादाने ही गुंतागुंत वाढवलीच. तरीपण अमेरिकेत प्रबोधन व स्वच्छंदतावादाबरोबर निरनिराळ्या देशातील रूपवादाचा पुनर्विचार करणारी नियतकालिके निघाली. या इंग्लिश स्वच्छंदतावाद आणि कृष्टिक–कल्चरल उत्पादनाच्या राजकारणाचा प्रदीर्घ आढावा घेताना क्लान्चेरने रेमण्ड विल्यम्स व बर्मिंगहॅम केंद्र पठडीच्या कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासातील योगदानाला बरेच महत्त्व दिले आहे. एकेकाळी लोकप्रियतेच्या शिखरावर असलेली ही प्रवृत्ती व प्रवाह त्याच्या 'रोमॅन्टिसिझम'च्या घटकाविषयीच मोठे वाद माजले. तो प्रवाह ''संस्थात्मक इतिहास

व अशाप्रकारे कृष्टिक–कल्चरल कामधंद्यापासून अभिन्न'' कसा होता, हे सांगताना क्लान्चेर म्हणतो, ''इंग्लिश रोमॅन्टिसिझमविषयी सांगितलेल्या कृष्टिक–कल्चरल कहाण्या भिन्न संस्थात्मक पेच आणि संघटित करण्यात रचल्या गेल्या आहेत. परंतु त्यात विवाद्यपणे राजकीय गोष्टीसुद्धा चालत आल्या आहेत. कारण त्या स्वच्छंदतावादाला राजकारण व सत्ता यांच्या इतिहासाच्या सर्वसाधारण पुनर्वाचनात गुंतवलेच नसते'' (83). हे वाचताना तरुण शेली व बायरन यांनी फ्रांसप्रमाणे तुर्कस्थानमध्ये क्रांती घडावी, म्हणून क्रांतिकारी आशयाच्या कविता लिहून त्या बाटलीत घालून समुद्रातून तिकडे वाहत जाव्या म्हणून टाकल्याचे आठवते. ही प्रवृत्ती *गोल्डन ट्रेझरी*च्या अनुकरणातून मराठीत उदंड वाढली. परंतु तिची चिकित्सा पाश्चात्त्य विचारवंतांप्रमाणे का झालेली नाही, हाच मुळी कळीचा प्रश्न आहे.

क्लान्चेरने या विषयावरील अनेक ग्रंथांचा परामर्श विविधांगांनी घेतला आहे. दुसऱ्या महायुद्धानंतर स्वच्छंदतावादाने डोके वर काढले. ते या वादाचा शेवट करण्यासाठी. राजकीय प्रश्न त्यात गुंतले होते. रूसोवाद, रशियन समुदायवाद, जर्मन नाझीवाद, आधुनिकतावादाचा पाशवीपणा या पार्श्वभूमीची चिकित्सा करणारे त्याचेच *रोमॅन्टिसिझम ॲन्ड द मॉडर्न इगो* (1943) प्रसिद्ध झाले. ही स्वच्छंदतावादाची राजकीय व सांस्कृतिक मीमांसा अमेरिकेतील *कलेक्टेड कोलरिज* (1960) या टीकालेख संग्रहात कळसाला पोहचली. त्याने कोलरिजच्या साहित्याची चिकित्सा कशी केली, याविषयी क्लान्चेर लिहितो,

> ...ज्याच्या ''संहिता'' त्याच्या मूलभूत, जनसमूह कृष्टी–कल्चर, मध्यमवर्ग, राजकीय, धार्मिक, संशयवादी आणि वाङ्मयीन प्रश्नोत्तरी यांच्या जाळ्यात पकडलेल्या आहेत. जशा त्यांच्या भाषा व कृष्टिक–कल्चरल डावपेचाचे ठसे त्याच्या डावपेचांशी स्पर्धा करतात, तशाच प्रकारे इंग्लिश स्वच्छंदतावादाची एकोणिसाव्या शतकाच्या आरंभीची निर्मिती की, जी नंतर तिच्या पुनर्वाचनाचा इतिहास ठळक करेल; त्या सत्ता, कृष्टी–कल्चर व संस्थेच्या प्रश्नात गुंतली गेल्याचे उघड व्हायला सुरुवात होईल. ही आवृत्ती स्मारक म्हणून एका रोमॅन्टिक

कोलरिजला जेवढी कोंडून ठेवते, त्यापेक्षा इंग्लिश रोमॅन्टिसिझमची दृष्टीगोचर गोष्ट की, तिने प्रथमच तिचा गुंतागुंतीचा 'इतिहास' कृष्टिक–कल्चरल वादविवादाच्या रणनीतीला उघड करतो (86).

परंतु भारतीय वैदिक परंपरेला वादच मान्य नसल्याने लॉर्ड टेनिसनच्या सोन्याच्या खजिन्यातून केशवसुतांनी वाजवलेली 'तुतारी', त्यांच्या कोकणातील जन्मगावातील स्मारकात बंदच आहे, केवळ पूजेसाठी आणि 'निरर्थक' मंत्र व विधीसाठी (पाहा स्ताल). मराठीतील हा *वेताळ पंचविशी* प्रश्न सोडवण्यासाठी वीसेरच्या या पुस्तकातील जोनाथन अरॅकच्या ''द स्ट्रगल फॉर द कल्चरल हेरिटेज...'' (116-131, कृष्टिक–कल्चरल वारशासाठी झुंज) हा ख्रिस्टिना स्टेड, चार्ल्स डिकन्स व मार्क टवेनच्या साहित्यातील कृष्टिक–कल्चरल वारशाचा तुलनात्मक शोध पाहू. त्याच्या सुरुवातीच्या परिच्छेदाची तुलना मराठीतील पुरोहिती मिथिस्ट्री (Mythistory) शी करता येईल. शिवकाळ पाश्चात्त्य प्रबोधन अभ्यासाच्या वळणाने अभ्यासला गेला नाही याचे कारणसुद्धा हेच आहे. अरॅकचा हा निबंध खुल्या पाश्चात्त्य समाजातील कृष्टिक–कल्चरल वारशाच्या चांगल्या व वाईट या दोन्ही बाजू उघड करणारा आहे. उलट मराठीत भव्य-दिव्य सिंधु संस्कृतीचे पोवाडे आणि एकांगी पुरोहित श्रेष्ठत्व मिरवणारी मिथके यांचीच रेलचेल कशी आहे, हे आपण पहिल्या खंडात सविस्तर स्पष्ट केले आहे. या पार्श्वभूमीवर अरॅकची पुढील चिकित्सा उद्बोधक ठरेल. तो लिहितो,

> आम्ही शैक्षणिक वाङ्मयीन बुद्धिमंत ज्या मिळालेल्या/संचित कृष्टिक–कल्चरल मूल्याबरोबर स्वतःला सर्वात जास्त गुंतवून घेतो, ते ''कृष्टिक–कल्चरल खजिने'' कानूनी धार्मिक कायद्याने मान्य केलेले सर्वोकृष्ट नमुने आहेत. ज्यांच्यासाठी आम्ही विद्यार्थ्यांनी सेवा मध्यस्थ म्हणून करतो, त्यांची ती मूल्ये आहेत. पहिल्या व दुसऱ्या जागतिक युद्धांच्यामधल्या वर्षां त प्रस्थापित सर्वसामान्य कायदा-तत्त्व आणि त्याच्या संप्रेषणाला ताण्याबाण्याचे आव्हान आणि चिरफाडी चर्चेला सामोरे जावे लागले. हे केवळ आपले प्रशिक्षण ती अपेक्षा ठेवण्याकडे नेते म्हणून नव्हे. केवळ आधुनिकतावादाच्या कारणाने नव्हे, तर त्या वर्षांच्या

क्रांतिकारी व प्रतिक्रियावादी राजकीय संघर्षातूनसुद्धा ते घडले. सोव्हिएट युनियनमधील श्रमजीवीवर्गीय कृष्टी–कल्चर व साम्यवादी वास्तववाद यांच्यावरील वादविवादांनी पाश्चात्त्य जगातील साहित्याची निर्मिती व मध्यस्थी यांच्यासाठी फार मोठी किंमत मोजली. लोकप्रिय आघाडीची फ्रेंच राजकीय रणनीती प्रथमच कृष्टिक–कल्चरल शक्ती म्हणून एकच वर्ष दिसू लागली. जेव्हा 1935 मध्ये कृष्टी–कल्चरच्या रक्षणासाठी लेखकांच्या संघाने अवाढव्य आंतरराष्ट्रीय परिषदेचे प्रायोजन केले. त्या परिषदेच्या कार्यक्रम पत्रिकेत प्रमुख विषय होता : ''कृष्टिक–कल्चरल वारसा'' आणि दुसऱ्या परिषदेत, 1936 साली भरलेली, आन्द्रे मालाक्सने हाच विषय मोठ्या उल्लेखनीय ताकदीने मांडला... (116).

1935 मध्ये भारतात प्रेमचंदसारख्या 'डाव्या' लेखकांनी पुरोगामी लेखकांचा संघ काढून अशा परिषदा भरवल्या होत्या. मराठीत 'कुंभमेळा', 'उत्सवी' वगैरे आक्षेप पुढे घेतलेली अ. भा. साहित्य संमेलने उच्चभ्रू भरवीत होते. परंतु त्यांनी पाश्चात्त्य देशाप्रमाणे खुल्या, परखड कृष्टिक–कल्चरल मीमांसेचे वळण कठोरपणे घेतलेले दिसत नाही. उदा. मालाक्सने ''कृष्टिक–कल्चरल वारशा''ची व्याख्या प्रत्येक प्राचीन कृष्टी–कल्चरकडून भूतकाळातील प्रत्येक बाब की जी स्वतःला मागे टाकायला मदत करते, त्याच्यापासून निर्माण केलेली म्हणून मांडली.'' ''एखादा वारसा संक्रांत केला जात नाही, तो जिंकावाच लागतो.'' या भूमिकेचे अगदी विरुद्ध टोक काही वर्षां नंतर वॉल्टर बेंजामिनच्या ''तत्त्वज्ञानाच्या इतिहासावरचे प्रबंध'' मध्ये उदय पावले. बेंजामिनने कधीच पाठिंबा दिला नव्हता, त्या लोकप्रिय आघाडीला सत्तेवर आणण्याची घोडचूक उघड झाली, तेव्हाच त्याने ते पुस्तक लिहिले. बेंजामिनने ठासून बजावले की, ''कृष्टिक–कल्चरल खजिने ज्या विजयी मिरवणुकीत विद्यमान सत्ताधीश जे उताणे पडलेत, त्यांच्या छात्या तुडवत जातात'' त्यांचे भाग असतात. कारण ''प्राचीन कृष्टी–कल्चरचे कुठलेही कागदपत्र नाही की, जो त्याच वेळी क्रूर रानटीपणाचा कागदोपत्री पुरावा नाही''. एवढे प्रखर द्वंद्व मराठीतील कथित साम्यवादी विद्वानांनी प्राचीन परंपरा

(विशेषतः वैदिक) विरोधी केलेले नसल्याची चर्चा आपण दोन्ही खंडांत केली आहे. 'साहित्याची सांस्कृतिक' समीक्षादेखील त्यामुळेच अरॅकच्या नमुन्याप्रमाणे होऊ शकलेली नाही.

7.5 कृष्टिक-कल्चरल-सांस्कृतिक परावलंबित्व आणि उत्तरवासाहतिकता

कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासांचे नवे प्रकार विविध विद्याशाखांत उत्क्रांत होण्यास नवइतिहासवाद्यांचे योगदान महत्त्वाचे ठरले आहे. हीच उणीव मराठीला कशी मारक आहे. या उणिवेवर मात करण्यासाठी एच. अरम वीसेर संपादित *द न्यू हिस्टॉरिसिझम : रीडर* (1994) मधील बरेच निबंध उपयोगी आहेत. इतिहासवाद हा कृष्टिक–कल्चरल अवयववादाद्वारा पूर्वीची वस्तुस्थिती स्पष्ट करतो आणि त्याची सामग्री इतर विद्याशाखांच्यापेक्षा समाजशास्त्रामधून जास्त घेतो. हा अवयववाद व इतिहासवाद हे दोन्ही नवइतिहासातील विश्वव्यवस्थेची व्याख्या कृष्टिक–कल्चरल बाजूने करतो. उलट मराठी इतिहासकार पारंपरिक दृष्टीने 'ब्रह्मांड' व्यवस्थेत पूरक श्रेणीबद्ध समाजव्यवस्था रक्षक इतिहास मांडत राहिले. ही सरळ रेषेतील ऐतिहासिक दाट वर्णनाला (thick description) नेहमी विरोध करीत सुलभीकरणाच्या सुलभ कालबाह्य शाहीरीत कायमची अडकली. 'पोकळ उत्तर-वसाहतवाद' तसेच 'पोकळ राजकीय कृष्टी–कल्चर', बहुराष्ट्रीय कंपन्यांनी आंतरराष्ट्रीयीकरण केलेल्या अर्थव्यवस्थेने नियंत्रित केलेला राष्ट्रवाद, अशा नव्या संकल्पनांच्या आधारे नवइतिहासवादातील अभ्यासपद्धती कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासात जास्त उपयोगात आणलेल्या दिसतात. नवइतिहासवादी नसलेल्या लेखकांनी नवइतिहासवादातील वर्णनात्मक व अवयववादी क्लृप्त्या वापरलेले दोन निबंध कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाला नवे वळण देणारे आहेत. त्यातील अमेरिकन बार्बारा हार्लोने डेरिडाच्या 'स्पर्श' चा इंग्रजी अनुवाद केला होता. परंतु लवकरच ती कैरोतील अमेरिकन विद्यापीठात अध्यापन करू लागली आणि उत्तरवासाहतिक बांधिलकी स्वीकारून तिने प्रतिकारवादी सौंदर्यशास्त्रात मोलाची भर घातली. तिने *रेझिस्टन्स लिटरेचर* (1987) मध्ये तिसऱ्या जगातील स्वातंत्र्य लढ्याच्या काळातील कादंबऱ्यांचा अभ्यास

केला. कृष्टिक–कल्चरल वर्चस्वाविरोधी लढाई केवळ वाङ्मयीन घटकांच्या मदतीनेच जिंकता येते. तिच्या ''गोहाचा खिळा : कृष्टिक–कल्चरल अवलंबित्वाला अरब आव्हान'' (1994 : 216-310) मध्ये एका वासाहतिक गंडाची (complex) चिकित्सा इजिप्तमधील विनोदी लोककथेच्या आधारे स्पष्ट केली आहे. नेमका हाच गंड आफ्रिकन काळा कादंबरीकार चेनुआ अचेबने एका नाट्यमय घटनेत चित्रित केला आहे. निग्रोच्या झोपडीत एक बंदुकधारी गोरा येतो. काही कारण सांगत नाही. झोपडीत एकच स्टूल आहे, तो त्यावर बसतो. बराच वेळ तो फक्त बसून राहतो. काहीच बोलत नाही. गरीब निःशस्त्र निग्रोने त्याला कसा बाहेर घालवावा?

अशीच एक दंतकथा 'गोहाचा खिळा' नावाने अरब जगतात फार प्रसिद्ध आहे. तो विनोद तसे शब्दप्रयोग वेगवेगळ्या संदर्भात फार वापरला जातो. त्याचा उपयोग आंतरराष्ट्रीय राजकारणाचे रूपक म्हणून पत्रकारांनी केला. हार्लोने त्यावर कृष्टिक–कल्चरल गंडाचा सिद्धांत रचला. मराठीत असे प्रतिकारवादी सिद्धांतन फारसे विकसित न होण्याचे मूळ आपण बीबीएटीच्या प्रक्रियेत शोधले आहे. नव इतिहास घटना, दृश्य, लोककथा वगैरे इतिहासाच्या महत्त्वाच्या संहिता मानल्या जातात. तशीच गोष्ट हार्लो सांगते : घरातील केवळ एका खिळ्यावर त्याचा मालकी हक्क कायम राहील या अटीवर घर विकायचे होते. शेवटी एक गिऱ्हाईकाने ती अट मान्य करून घर विकत घेतले. असे 'ब्रिटिश ब्राह्मण' युतीने अनेक प्रकारचे खिळे भारतात ठोकले आहेत. त्यांची सैद्धांतिक ओळख प्रतिकारवादी कृष्टिक सौंदर्यशास्त्रातच पटते. पण त्या अरब ग्राहकाने उंटालाही आत सरकावला. हा विनोद बार्बाराने दिलेला नाही. हीच कहाणी सैनिकी तळ सुवेझ कालव्यावर कायमच्या हक्काने राहील अशी तरतूद ब्रिटनने करारात केली. आशियात सक्रिय उपस्थिती टिकवण्याचा हा पश्चिमेचा प्रयत्न होता. या घटनेचे वर्णन गोहाचा खिळा असे पत्रकारांनी केले होते. इजिप्तचे अध्यक्ष सादतचे आर्थिक दरवाजे उघडे ठेवण्याचे धोरण त्याला जबाबदार होते.

नमस्कार चिंता, गुप्त दृश्य, गोहाचा खिळा या नवइतिहासातील आवडीच्या युक्त्या आहेत. 'खिळा' किंवा भेदणे वक्तृत्वपूर्ण अलंकारासारखे काम करतो. तो

इतिहासाच्या संहितात्मकतेचे प्रात्यक्षिक घडवतो आणि संहितांची ऐतिहासिकताही दाखवतो. मुख्य कल्पना ही आहे की, पूर्वीच्या मालकाची पूर्ण घरावर नियंत्रण व निवासासाठी केवळ एका खिळ्यावर ताबा ठेवण्याची गरज आहे. मुख्य रूपक हार्लोचा लेख जसा उलगडते तसे अनेक टाळे खोलते. पश्चिम व इस्रायल, इजिप्तमधील खिळ्यावर दावा सांगायला येतात. त्याच खिळ्याने सादतचा मृत्यू ओढवला. वीसेरने आपल्या प्रस्तावनेत या रूपकाच्या पलीकडे फार विस्तृत सिद्धांतन केले आहे. तो निष्कर्ष काढतो : ''इथे छापलेला लेख एक दुहेरी लेखन, चुकलेल्या विरचनवाला - बदलून-उत्तरवासाहतिक समीक्षकाकडे पुनर्हक्क दाखवण्यासाठी उच्च सिद्धांताचे नको असलेले पुन्हा परत येणे म्हणून वाचला पाहिजे. प्रतिकार साहित्य अशा हार्लोच्या अन्य पुस्तकांच्या वाचकांना हे आढळल्यास समाधान वाटेल की, अखेर तिने एक लवचीक, हवेशीर, प्रमाणबद्ध शाब्दिक संरचना घडवली. परंतु त्याचा नरक आहे, ती नवइतिहास-दुसरा गोहा खिळा वापरते'' (प्रस्तावना 26).

असे खिळे महाराष्ट्रातील महानगरातच नव्हे, तर गाव-झोपड्यातही मुसलमान व ब्रिटिश साम्राज्यवाद्यांनी मध्यस्थांच्या मदतीने त्यांच्या भाषांच्या व इतिहासाच्या रूपांत ठोकून अजून ताब्यात ठेवले आहेत. मात्र त्यांचा सैद्धांतिक शोध घेणाऱ्या हार्लो व वेल्श विल्यम्स अजून तयार झालेले नाहीत. कैरो विद्यापीठातील युव्हान नोआ हरारी याच्या दोन पुस्तकांतील संदर्भ हा फरक स्पष्ट करण्यासाठी मागील दोन्ही खंडात दिले आहेत. तो *सेपिअन्स : मानव जातीचा अनोखा इतिहास* (2018 : 149) मध्ये लिहितो,

> सर्व समाज कल्पित श्रेणीबद्धतेवर आधारित, पण ही श्रेणीपद्धती अलीकडेच समान नसते. असा फरक कशामुळे पडतो? पारंपरिक भारतीय समाजाचे वर्गीकरण जातिनुसार का केले जाते; ऑटोमन समाजात धर्माधारित, तर अमेरिकी समाजात वंशाधारित वर्गीकरण का केले गेले? बहुसंख्य समाजामध्ये ऐतिहासिक परिस्थितीचा परिणाम म्हणून श्रेणीबद्धतेचा उगम झाला आणि नंतर

ती चिरस्थायी बनली. परिणामी वेगवेगळ्या गटांचे हितसंबंध विकसित होत गेले आणि पिढ्यान् पिढ्या हे संबंध अधिक दृढ होत गेले (149).

निरक्षर जनतेचे किस्से, कहाण्या, दंतकथा, विनोद हे मराठीत दबलेल्यांच्या इतिहासाचे विषय अजून व्हायचे आहेत. जनसामान्यांच्या शहाणपण व चातुर्याचे लोकप्रिय पात्र हा विनोदाचा विषय अरब जगतात किती लोकप्रिय आहे, याचा तपशील हार्लोने दिला आहे. तो हुशारीने वेगवेगळ्या नावाने संकटावर मात करतो. त्याचे कृष्टिक–कल्चरल सिद्धांतनातील महत्त्व स्पष्ट करताना हार्लो लिहिते,

> बऱ्याच वेळा अरब जगताच्या सर्व भागात राजकीय टीका म्हणून लोकप्रिय विनोद परिचित करून दिला जातो आणि गोहाचा 'खिळा' एक टीका म्हणून मोरोको ते सौदी अरेबिया, पॅलेस्टिनमध्ये इजिप्तपेक्षा कमी नव्हे, जोरात दुमदुमत असतो. स्वातंत्र्य व उत्तर-स्वातंत्र्य विकासांची भिन्न परिस्थिती लक्षात घेऊनसुद्धा पाश्चात्त्य सत्ता, विशेषतः द युनायटेड स्टेस्ट्स समकालीन अरब जगावर बलवान सैनिकी, आर्थिक, राजकीय आणि कृष्टिक–कल्चरल नियंत्रण ठेवणे चालू ठेवतात-गोहासारखे अरब घरांत अनेक खिळे टिकवून ठेवत आहेत. जर गोहाचा खिळा विस्तृत प्रमाणात एक म्हण किंवा विनोद म्हणून दूरवर मध्य पूर्वेत फिरतो, तर तो गुणकारी पातळ्यांवर आणि अरब बुद्धिमंत, लेखक व राजकीय सिद्धांतवाद्यांच्याकडून विद्याशाखीय शब्दकोशांच्या वैविध्यात पुन्हा घडवलेलासुद्धा आहे. चर्चासत्रे, नियतकालिके, कादंबऱ्या आणि कथांत आर्थिक अवलंबित्वाचा प्रश्न आणि त्याच्या कृष्टिक–कल्चरल अवलंबनाची सुधारणा टीकात्मकदृष्ट्या वादविवाद त्याचे कथनात्मक रूपबंध व आशयात्मक नमुने यांचे विचारधारणात्मक मापदंड निश्चित करण्यात समोर येते (295, 296).

याच मध्यपूर्वेत अशा वादातून पश्चिमविषारीकरण (westoxification) प्रक्रियेचे सिद्धांतन पुढे आल्याची चर्चा आपण पहिल्या खंडात तुलनात्मक पद्धतीने केली आहे. तिला हार्लोची नवऐतिहासिक चिकित्सा अनेक आधार पुरवते. मध्यपूर्व व दक्षिण

आशियातील युरोमेरिकीकेंद्रितता व त्यांच्या कृष्टिक–कल्चरल साम्राज्याचा विस्तार थोड्याफार फरकाने सारखाच आहे. समीर अमीनच्या पुस्तकांचा संदर्भही आपण तिच्याप्रमाणे घेतला आहे. अरबवाद व इस्लामप्रमाणेच परंपरावाद व आधुनिकतावाद या विभाजनाबरोबर पारंपरिक बुर्ज्वांच्या जागी बांडगुळी (parasitic) बुर्ज्वा हा नवा वर्ग पाश्चात्त्य कृष्टी–कल्चरचा मध्यस्थ बनला आहे. राष्ट्रीय कृष्टी–कल्चर व अवलंबी 'संस्कृती' या विषयावर अनेक ग्रंथ प्रसिद्ध झाले आहेत. हार्लोने तुलनात्मक कृष्टिक–कल्चरल साम्य भेद स्पष्ट करण्यासाठी रोनाल्ड चार्ल्स बेंगे या नायजेरियातील शांततावादी समीक्षकाच्या *कल्चरल क्रायसिस अॅन्ड लायब्ररीज इन द थर्ड वर्ल्ड* (1979 : 122) मध्ये म्हटले आहे :

> सरळ रेषेतील 'विकासाच्या पायऱ्यांशी' संबंधित घटनांचा दृष्टीकोन हा ''आधुनिकीकरण'' म्हटली जाणारी एक संकल्पना होती. ती मोठ्या प्रमाणावर अमेरिकेतील ज्ञान उद्योगाकडून निर्माण केली गेली होती. ''आधुनिकीकरण'' या संकल्पनेचे पूर्वज, बेंगे पुढे म्हणतो, ''एकोणिसाव्या शतकातील सामाजिक मानववंशशास्त्रात जेव्हा पारंपरिक व आधुनिक दृष्टीकोनात फरक करण्याची चालच होती तेव्हा होते. पारंपरिक दृष्टीकोन विज्ञानपूर्व किंवा तार्किक पूर्व असा स्पष्टपणे दाखवला होता आणि अशी श्रद्धा होती की, या प्रकारचा विचार करणे सरळ रेषेत नसणारे होते, याचा अर्थ असा की, ते चातुर्यहीन असते... हाच ''विकासवाद'' जो ''नव-वसाहतवादा''साठी एक विचारधारणा निर्माण करीत आहे (उद्धृत, 297, 98).

ग्रंथालये आणि कृष्टी–कल्चर हे विशेष अभ्यासक्षेत्र निवडणाऱ्या आफ्रिकन लेखकाचे हे संशोधन मराठीत यायला हवे. ग्रंथालय आणि जात, वर्ण हाच संशोधन विषय किती मौलिक आहे, हे त्याचा हा ग्रंथ वाचल्यानंतर लक्षात येते. ''हिंदूराष्ट्रवादी आणि नववसाहतवादी विचारधारणा : सांस्कृतिक राजकारण'' हा विषयदेखील वासाहतिक विरोधाभासाचे डोंगर उभे करायला उपयोगी पडेल. हार्लोने अरब राष्ट्रातील आर्थिक, राजकीय व सांस्कृतिक समस्याबरोबर स्थलांतर व अस्मितेच्या

प्रश्नांची चर्चा अनेक उदाहरणांनी केली आहे. असमान विकास हे समीर अमीनचे पुस्तक जणू भारतातील वास्तवावरच भाष्य करते, असे वाटत राहते. हार्लोचे प्रतिकारक साहित्याचे मुख्य आशयसूत्र कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासांना उत्तेजन देणारे आहे.

अकल्चरेशन, कृष्टिक–कल्चरल संकर आणि संघर्ष या स्थानिक व आंतरदेशीय पातळीवरच्या प्रक्रियांचे मूळ आणि त्यांचे आजवर टिकलेले परिणाम कळण्यासाठी नवइतिहासाच्या सिद्धांताप्रमाणे भिन्न जातीतील, वर्णातील व प्रदेशातील तीन भारतीय लेखकांचे संदर्भ समोरासमोर मांडू. त्या आधी इस्रायली ज्यू इतिहासकार हरारीची वासाहतिकरणाच्या दुहेरी प्रक्रियेचा लोकप्रिय बेस्टसेलर *होमो डेअस : मानव जातीच्या भविष्याचा रोमांचक इतिहास* (2018 : 84) मधील एक खुलासा पाहू :

> आपल्यापैकी की प्रत्येक जण कुठल्या तरी ऐतिहासिक वास्तवाचे संचित घेऊन जन्माला येत असतो. विशिष्ट नियम आणि नैतिक मूल्यांनी त्यांचे आयुष्य घडवले जात असते आणि विशिष्ट आर्थिक व राजकीय यंत्रणेद्वारे त्यांचे आयुष्य नियंत्रित होत असते... **आपल्या पूर्वजांच्या कबरीतून एक थंड हात बाहेर येतो आणि आपली मानगूट धरून थेट भविष्याकडे वळवतो. ज्या क्षणी आपला जन्म झालेला असतो, तेव्हापासून आपल्याला त्या हाताची पकड जाणवत असते.** त्यामुळे आपण जे आहोत ते नैसर्गिक आहे आणि सारे काही अटळ आहे, असेच आपल्याला वाटत असते. त्यामुळेच आपण स्वतःला मुक्त करण्याचा आणि **पर्यायी भविष्य बघण्याचा क्वचितच प्रयत्न करतो** (ठळक ठसा माझा, 84).

म्हणूनच काळाच्या उदरात लपलेली त्या 'थंड हाताने'च बाजूला सारलेली सत्ये उजेडात आणणारे परिवर्तनवादी हात पुढे येतात. ते रूढ इतिहास बदलण्याचा प्रयत्न जिद्दीने करीत असतात. सत्यशोधकी परंपरेतील बंडखोर लेखक प्रबोधनकार ठाकरे हे 'निसर्ग' धर्मापेक्षा परंपरावादी कर्मकांडी सनातन धर्माचे परखड टीकाकार म्हणून प्रसिद्ध आहेत. हरारी म्हणतो ते "आपण जे आहोत ते नैसर्गिक आहे आणि सारे काही

अटळ आहे'' हे भारतातील जाती-वर्णाच्या उतरंडीतील धर्मवर्चस्वाच्या 'कोंडवाड्यात' खरे नाही. हे स्पष्ट करणारे प्रबोधनकार ठाकरे यांनी *धर्माची देवळे आणि देवळांचा धर्म, खरा ब्राह्मण* असे हार्लोच्या परिभाषेत 'प्रतिकार साहित्य' निर्माण केले आहे. त्यांच्या *समग्र वाङ्मय : खंड 4 : हिंदुत्व* (2000, 25) मध्ये म्हटले आहे :

> येथे एक कटुतम ऐतिहासिक सत्य नमूद करण्यास आमच्यावर प्रसंग आला आहे. वास्तविक पाहिले तर मनाचा उदारपणा ब्राह्मणांनी आजपर्यंत कोठेही, कधीही दाखविलेला आढळत नाही. संकुचित वृत्ती हेच त्यांचे ब्रीद, उदार वृत्ती आणि मनाचा मोकळेपणा हा क्षत्रियांचाच मनोधर्म, उपनिषदे, गीता वगैरे क्षत्रियांनी केलेले ग्रंथ पाहा... ती ब्रह्मविद्या मूळची क्षत्रियांची... बृहदारण्यकोपनिषद अह, बट, कटमध्ये क्षत्रिय नृपति श्वतकेतू ब्राह्मण गौतमास म्हणतो, ''तू मागितलेली ही विद्या (ब्रह्मविद्या) तुला देण्यापूर्वी कोणत्याही ब्राह्मणांमध्ये राहात नव्हती, कोणत्याही ब्राह्मणापाशीही नव्हती, हे तुला माहीत आहे. ही विद्या सर्वदा परंपरेने आलेली आहे. *धान्दोग्योपनिषद*, अ. 5 (25).

प्रबोधनकारांच्या नंतर याच कृष्टिक–कल्चरल संरचनांचे स्मरण आजही केले जाते. याचे उदाहरण ''क्षात्रजगद्गुरूची नेमणूक : शाहू छत्रपतींचे धार्मिक क्रांतीचे पाऊल'' (*लोकमत*, कोल्हापूर बुधवार, 15 नोव्हेंबर, 2020 : 4) देविकाराणी पाटीलच्या लेखात आढळते. वेदोक्त प्रकरणात बाळ गंगाधार टिळक व सनातनी कंपनीने या विद्रोही सत्यशोधकी राजाला छळले. तेव्हा आचार्य राजारामशास्त्री भागवतांनी ख्रिश्चन धर्म स्वीकारायचा लेखी सल्ला दिल्याचा पुरावा दुर्गा भागवतांनी दिला आहे. ते बसवण्णांच्या लिंगायत धर्माकडे आकर्षित झाले होते, असेही उल्लेख आहेत. पाटील यांच्या लेखातील संपादकीय विशेष चौकटीतील मजकूर आजच्या कृष्टिक–कल्चरल संरचनांवर प्रखर प्रकाश टाकतो :

> राजर्षि शाहू महाराजांनी 100 वर्षांपूर्वी अनेक महत्त्वपूर्ण, क्रांतिकारी निर्णय घेतले, त्यापैकी एक म्हणजे क्षात्रजगद्गुरूची नियुक्ती हा होय. संपूर्ण भारतात हिंदू धर्मात किंवा 'हिंदू संस्कृतीत' जगद्गुरू निर्माण करण्याचे श्रेय हे छत्रपती

शाहू महाराजांकडेच जाते. कारण प्राचीन काळापासून हजारो वर्षे जगद्गुरू या पदावर विशिष्ट वर्गाचीच मक्तेदारी होती. आणि ही मक्तेदारी मोडून काढण्याचे कार्य शाहू महाराजांनी केले. 11 नोव्हेंबर 1920 रोजी मराठा उपाध्यायांनी वैदिक मंत्रांच्या घोषात सदाशिवराव लक्ष्मणराव पाटील-बेनाडीकर यांचा सशास्त्र पट्टाभिषेक केला. क्षात्रपीठाची पुनर्स्थापना झाली. पाटगाव पीठाच्या परंपरेतील ते दहावे धर्मगुरु झाले. या घटनेला आज शंभर वर्षे पूर्ण होत आहेत. त्यानिमित्त या घटनेला हा उजाळा (4).

अर्थात, छत्रपती शाहूंचे जेष्ठ मार्गदर्शक व नातेवाईक बडोदा नरेश सयाजीराव गायकवाड महाराज यांनी पंधरा हजार पुरोगामी कायदे केले होते. याची दोन भिन्न टोकाची पण एकाच जातीतील मराठी व अनिवासी बंगाली विद्वानांच्या संशोधनातील दोन उदाहरणे निवडली आहेत. पुण्यातील पुरातत्त्व विद्यापारंगत व्यासंगी शोभना गोखले यांनी *भारताचे संस्कृती वैभव* (2009 : 101-102) मध्ये रंजक व उद्बोधक माहिती दिली आहे. अर्थात, ती परंपरागत पुरोहिती मुशीतील आहे. त्या आधारे चीनच्या आजच्या महासत्तेचे आणि भारतीय मागासलेपणाचे रहस्यही उलगडता येते. त्याच परंपरेतील एक घटना गोखले यांनी संजय सुब्रह्मण्यमप्रमाणे ती जगाच्या इतिहासाशी चिकित्सकपणे जोडलेली नाही. मात्र मराठी आख्यानकीर्तन परंपरेत 'फिट' बसेल अशा 'सुलभ' पद्धतीने त्या लिहितात,

> चिनी प्रवाशांनी भारतात बौद्धधर्माचे तीर्थक्षेत्र मानले त्या ठिकाणी अनेक भेटी दिल्या. त्याचा तपशील लिहिला... या सर्व गोष्टींचा वृत्तांत लिहून पुढच्या पिढीला ज्ञात करून दिला. भारत आणि चीन या देशांमध्ये सांस्कृतिक अनुबंध निर्माण केले... त्यामुळे कित्येक ग्रंथांच्या प्रती भारतात उपलब्ध नाहीत. परंतु चीनमध्ये उपलब्ध आहेत. फाहियाननेही जिवापाड पुस्तके जपली. परंतु तो लिहितो की, ''व्यापाऱ्याच्या गलबतावर पुस्तकांची गाठोडी घेऊन हा निघाला. तेरा दिवस समुद्रावर भयाण वादळ झाले. हा बौद्ध श्रमण आपल्या गलबतावर आला म्हणून आपल्याला वादळाचा त्रास होतो आहे. त्याला समुद्रात टाकून द्या...

फाहियानने त्यांना सांगितले, मला मारून टाका. परंतु हे बौद्ध ग्रंथ चीनच्या राजाला नेऊन द्या... हे दिल्यावर तो तुमचा सत्कार करील.'' हे ऐकून व्यापारी खूश झाले. त्यांनी फहियानला समुद्रात टाकले नाही. त्या योगाने आता त्याचे प्रवासवर्णन आपल्याला उपलब्ध झाले आहे (101, 102).

शिवरायांनी पाटगावला तसेच क्षात्रगुरु पीठस्थापन केले होते. ह्या 'वादळां'च्या प्रतिकाराच्या संरचना सारख्याच आहेत. नवइतिहासात त्यांची चर्चा महत्त्वाची आहे. छत्रपती शाहू राजांनी एकदाच विलायतची वारी केली, तेव्हा ब्राह्मणधर्माच्या समुद्रप्रवासास बंदी आदेशाप्रमाणे प्रायश्चित्त घेणे ठामपणे नाकारले. उलट सुधारक राजा सयाजीराव गायकवाड महाराज व कर्मकांडी ब्राह्मणधर्माचे कठोर टीकाकार लोकहितवादींनी स्वतःच्या मुलाला ते घ्यायला लावले होते. ब्राह्मण बाळ गंगाधर टिळकच काय मोहनदास करमचंद गांधीदेखील त्या अंधश्रद्धेच्या पकडीतून सुटले नव्हते. उलट गौतम बुद्धांचे संस्कृतमध्ये अश्वघोषाने/लिहिलेले चीन मार्गे फ्रांसला भाषांतराच्या मार्गाने गेलेले चरित्र धर्मविरोधी फ्रेंच क्रांतीचे प्रेरणास्थान ठरले. डेरिडापर्यंत बौद्ध तत्त्वज्ञानाचा प्रभाव खोलवर पडल्याचे संशोधकांनी लिहिले आहे. अलीकडचा पुरुषोत्तम खेडेकरांचा ''शिवधर्म'' याच परंपरेतील आहे.

या पार्श्वभूमीवर दिपेश चक्रवर्ती, अनिवासी बंगाली सिद्धांतवाद्याच्या, ''उत्तरवासाहतिक आणि इतिहासाचा कावा : भारताच्या ''भूतकाळांच्या करता कोण बोलतो?'''' (1994 : 342-79) हा वीसेरच्या *द न्यू हिस्ट्रॉरिसिझम : रीडर*मधील लेख गंभीरपणे अभ्यासण्यासारखा आहे. प्रबोधन ही आपली ब्रिटिश वसाहतकालीन कृष्टी–कल्चर आहे. कारण ती आपल्या अनुशासनिक समाजाचे मूळ बनली आहे. तिचा संघर्ष उतरंडीतील वरच्या मडक्याच्या दादागिरीने घडवलेल्या 'वैदिक संस्कृतीशी' म्हणजे परंपरा विरोधी आधुनिकतेचा हाच आहे. युरोपातील प्रबोधन भारतीय उतरंडीच्या श्रेणीतील तळच्या मडक्यात पोहचले नाही. उलट उत्तरवासाहतिक, पोकळ आधुनिकता आणि रिकाम्या राजकारणाच्या घोषणाच कानावर पडू लागल्या. चक्रवर्ती म्हणतो की, एका भारतात ब्रिटिश आत्मनिष्ठेचा नमुना पांघरणेच फार योग्य

आहे. फारच तुरळक आत्मचरित्रे लिहिली आहेत. जी प्रसिद्ध झालीत. त्यात फार घनिष्ठ तपशील जवळ जवळ नाहीत. चक्रवर्ती भेदक प्रश्न विचारतो :

> ही संहिता आपण कसे वाचतो, नागरिकांच्या सार्वजनिकतेसाठी आपल्यात ज्याच्यासारखा कोणत्याही भारतीयाची आत्मघडण नव्हती, तरीही जो वारंवार, जरी सतत आधुनिक नागरिकांची दुसरी बाजू लेखनात पुनर्निर्मित केली, श्रोत्यापर्यंत अविश्रांत आतील खाजगी स्वत्व? खाजगी शिवाय सार्वजनिक? तरीही भारतातील बुर्ज्वा बदलांच्या परिवर्तनाचे आणखी एक वेगळे उदाहरण? (10).

किंवा तो नंतर विचारतो, कारण ''आळशी देशवासीयांचे?'' केवळ एक आणखी एक उदाहरण? नवइतिहासवादाने हे प्रश्न किमान उठवले आहेत. आफ्रिकेत युरोपियन गोऱ्यांनी ''आळशी/सुस्त देशवासीयांची मिथके मुद्दाम कशी पसरवली याचे संशोधन झाले आहे. मी *ब्रिटिश बॉम्बे आणि पोर्तुगीज गोव्यातील वाङ्मय* मध्ये (1999) पोर्तुगीजांनी गोव्यात 'फेनी' (दारू) व आळशी देशी रहिवाश्यांसाठी 'सुशेगाद' हे शब्द प्रचलित केल्याची चर्चा केली आहे. स्वतः चक्रवर्ती गाजलेल्या 'सबाल्टर्न स्टडीज' गटातील एक इतिहासकार आहेत. या लेखाचा उद्देश ''इतिहासात भारतीयांच्या कल्पकतेचे प्रतिरूपण समस्याग्रस्तता मांडणे'' हा असल्याचे म्हणतो. विद्यापीठाच्या संस्थात्मक स्थळी एक पारिभाषित म्हणून इतिहास कसा निर्माण केला जातो याच्याशी त्याचा जास्त संबंध आहे. त्याच्या मते, 'भारतीय', 'चिनी', 'केनियन' वगैरे सर्वच इतिहासाचा सार्वभौम व सैद्धांतिक इतिहास ''युरोप''च राहतो. बाकी त्या वस्ताद कथनाची अन्य पालवी असते (342). ह्या युरोपकेंद्रिततेची चर्चा आपण तिन्ही खंडात केली आहे. परंतु मुसलमान विचारवंतांनी 'बीबीएटी' प्रक्रिया जशा परिभाषेत अनेक उदाहरणे देत मांडली आहेत. त्या विषारीकरणाचा उल्लेख कोणताच भारतीय इतिहासकार का करीत नाही हे कोडे सोडवण्याचे मोठे आव्हान आहे. हा निबंध म्हणजे भारतीय साहित्याच्या वांशिकीकरण ऊर्फ जातीयीकरणाचा चांगला नमुना आहे. स्वजातीय पुरोहिती परंपरेतील कादंबरीकाराच्या युरोपकेंद्रिततेचा पंचनामा

करण्याऐवजी चटर्जी सर्वप्रथम सलमान रश्दीच्या *द मिडनाईट्स चिल्ड्रेन* मधील भारताच्या इतिहासाविषयी लिहिताना रश्दीने भारतीय, कथा, चित्रपट याच्याऐवजी पश्चिमेकडील *द टिन ड्रम, ट्रिस्टम शॅण्ड्री, वन हन्ड्रेड इयर्स ऑफ सॉलिट्यूड* च्या आंतरसंहितांचा उल्लेख तपशिलाने केला आहे. त्यात भारतीय आंतरसंहिता का नाहीत असेच अप्रत्यक्षपणे मुस्लिमांना राष्ट्रद्रोही ठरवण्यासाठीच जणू सुचवायचे असावे. असे पुढे युरोपच्या वर्चस्वाचे पुराण रचले आहे. याच्या उलट माझा इंग्रजी-'मराठीत अनुवाद' झालेला प्रबंध (1993) व अनेक तुलनात्मक ग्रंथ महाराष्ट्रातील सर्वात जास्त, इंग्रजी साहित्याच्या चोऱ्या व रूथवेनच्या शब्दांत, "फेकाफेकी" पुरोहित वर्गातील लेखकांनीच केल्याचे पुराव्याने सिद्ध करतात.

अर्थात चक्रवर्ती वासाहतिक विरोधाभास, ऐतिहासिक अपयश हे मुख्यत्वे राष्ट्र घडवणे आहे असेच रा. भा. पाटणकरांनी *अपूर्ण क्रांती* मध्ये जे म्हटले, तसेच मांडतात. "वासाहतिक भारताच्या इतिहासशास्त्राची मध्यवर्ती समस्या ही ह्या अपयशातच अभ्यास करण्याची आहे." एकोणिसाव्या शतकातील बुर्ज्वा तसेच कामगार वर्गाला वसाहतवादावरील निर्णायकपणे क्रांतीकडे नेण्यातील अपयश आल्याने एकोणिसाव्या शतकातील बुर्ज्वा लोकशाही क्रांती अपूर्णच राहिल्याचा पुरोहिती सूरच चक्रवर्तींनी रा. भा. पाटणकरांच्या प्रमाणेच आळवला आहे, हा अपघात नाही. हे असे का घडले? या प्रश्नाचे उत्तर क्रामे अप्पिया व अन्य उत्तरवासाहतिक विचारवंत युरोपियन वसाहतवाद्यांना साम्राज्य बळकट करण्यात सहभागी असणाऱ्या देशी मध्यस्थासारख्या बुद्धिमंतांचा शोध घ्यायला सांगतात त्या कृष्टिक–कल्चरल समस्येत सापडते. सर्वच जातीत हे दलाल सापडतील. या मूलभूत समस्येचा विचार भारतीय डावे व पुरोहितवर्गातील सबाल्टर्न स्टडीवालेसुद्धा नेहमीच टाळत आले. राजा राममोहन रॉय, जोतिबा फुले वगैरेंना ब्रिटिश साम्राज्य वरदान का वाटत होते याचा संदर्भ टाळून चक्रवर्ती अलेक्झांडर डोवच्या *हिस्ट्री ऑफ हिंदोस्तान* (1970) मधील इतिहासाची चर्चा मिशेल फूकोचे सिद्धांत वापरून करतात. नंतरच्या ब्रिटिशांच्या न्याय व सुव्यवस्थेच्या संरचनात ब्राह्मणधर्म, कर्मकांड व मानसिकतेतील बदलाचा

संदर्भ कुठेही दिलेला नाही. ब्रिटिशांनी आपला धर्म, संस्था, वागण्याच्या पद्धती, मनोवृत्ती, वगैरे सत्तेच्या आधारे बंगाल्यांना गुलाम कसे बनवले आणि साम्राज्य बळकट केले हा नेहमीचा पाढा वाचला आहे. त्यात राष्ट्रवादी बुद्धिमंतात कौशल्याने जातीचा उल्लेख टाळून ब्रिटिशांच्या बाजूचे राष्ट्रवादी म्हणून राजा राममोहन रॉय व प्रतिकारक साहित्य निर्माण करणारे बंकिमचंद्र चट्टोपाध्याय यांना उभे केले आहे. उलट या लेखात आपण मागे उल्लेख केलेल्या सुबचंद्र सेन यांच्या ब्रिटिश व ब्राह्मणांचे आर्यवंशीय मावसभावाचे नाते जोडण्याचा संदर्भ का नाही?

चक्रवर्तींनी अनेक संदर्भ घेऊन भारतीय आधुनिकतेची चर्चा बंगालचा नमुना निवडून केली आहे. मार्क्सवादाच्या आधारे भारतीयाचा खाजगी व सार्वजनिक 'मी' कसा घडतो याचा चांगला शोध आत्मचरित्रांच्या आधारे घेतला आहे. त्यातील भारतीयांचे कठोर टीकाकार निराद चौधरींच्या *ॲन ऑटोबायोग्राफी ऑफ ॲन अन्नोन इंडियन* (1989) ची चर्चा भारतातील उच्चभ्रूचे 'अपूर्ण' परिवर्तन म्हणून तपशिलाने केलेली आहे. ही आधुनिक होण्याची आकांक्षा परंपरेने शिक्षणाचा मक्ता व धार्मिक नियमनाच्या नाड्या असलेल्या ब्राह्मणमध्यम वर्गात आधी निर्माण झाली. त्यांचे खाजगी व सार्वजनिक जीवन कसे ब्रिटिश-पोर्तुगीजांच्या अनुकरणामधून बदलले याचा संदर्भ टाळून आजवर भारतीय बहुसंख्य इतिहासकारांनी मिथिस्ट्री रचल्या असे दिसते. आपली भूमिका कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाची असल्यामुळे जात-वर्ण उल्लेख अटळ आहेत. उदाहरणार्थ, मला *मराठी नाटकावरील* पाश्चात्त्य *प्रभाव 1818*-1947 या विषयावर संशोधन करताना हे संदर्भ आणावेच लागले. कारण नाटकाचे लेखक व प्रेक्षक जरी अत्यल्प सरंजामदार अन्य जातीतील असले तरी, एकूणपैकी साडे तीन टक्के ब्राह्मणच नाटकाशी संबंधित होते. त्यांच्या 'उपसंस्कृतीवर' तो पाश्चात्त्य प्रभाव पडत होता. त्याला चक्रवर्ती युरोपचे भारतातील प्रांतकरण (provincialising) म्हणतात. हे सर्वसाधाराणीकरण फसवे आहे. मी प्रबंधाच्या पहिल्या प्रकरणात एका तक्त्याच्या आधारे या प्रक्रियेचे सिद्धांतन केले आहे. बंगालमध्ये इंग्रजी शिक्षणाचा फायदा मिळालेले बाबू यांच्या परक्या भाषेवरील प्रभुत्व व आज अमेरिकन

मुलांच्यापेक्षा अनिवासी भारतीय मुलांचे त्यांच्यापेक्षा इंग्रजीवरील चांगल्या प्रभुत्वाच्या बातम्या या आदिबंधाची सर्वोत्तम चर्चा होमी के. भाभा यांनी नक्कल, अनुकरण आणि साचेबद्धतेचे सिद्धांत मांडून फार चांगली केली आहे. चक्रवर्तींनी उपन्यायाधीश बनलेल्या निमचंद बाबूंच्या बंगाली मध्यमवर्गाच्या त्या काळच्या कृष्टिक–कल्चरल बदलाचा नमुना म्हणून जात संदर्भ टाळून खालील उतारा दिला आहे :

> मी इंग्रजी वाचीत असे, इंग्रजी लिहीत असे, बोलणे इंग्लिश, विचार करणे इंग्लिश, स्वप्ने इंग्लिश-ध्यानात घ्या. हा पोरखेळ नाही-मला सांगा आता, माझ्या जिवलग मित्रांनो, तुम्हांला काय प्यायला आवडेल? क्लॅरेट महिलांसाठी, शेरी पुरुषासाठी आणि ब्रॅण्डी हिंरोच्या (नायकांच्या) साठी (355).

याच्या कार्बन कॉप्या महाराष्ट्रातील व गोव्यातील विशेषतः ब्राह्मण व फार कमी प्रमाणात सरंजामदार क्षत्रियांत सापडतील. पण क्षत्रियांत 'लिवणं', 'वाचणं' पेक्षा तलवार चालवणं ब्रिटिशांचे शत्रूत्व ओढवून घेणारं होतं... बहुसंख्य पाश्चात्त्य विद्वानांना संस्कृतचे धडे देणारे ब्राह्मणशास्त्रीच होते. हेच बीबीएटीचे मूळ आहे. आर्यवंशाचे एक मूळ पकडून मिशनरी निबोली ब्राह्मणआचारी गोव्यातून मदुराईला घेऊन गेला. ब्राह्मण शाकाहार, कपडे वगैरेचे आदिबंध स्वीकारले. हा साचा देशभर आढळतो. मात्र कुठलाही गोरा महार-मांगाचे अनुकरण करीत होता असा संदर्भ कुठेच सापडत नाही. उलट ब्रिटिश अधिकाऱ्यांनी भारतीयांत जास्त मिसळू नये म्हणून अधिकाऱ्यांना समज देणारी परिपत्रके काढली होती. 'गोईंग नेटिव्ह' हा शब्दप्रयोग उपरोधाने केला जाई. चक्रवर्तींची भूमिका मार्क्सवादी असली तरी, अन्य भारतीय उच्चभ्रू विद्वांनाच्याप्रमाणे ती उतरंडीच्या वरच्या इमल्यातच बंदिस्त झाली आहे. काही अपवाद वगळता परदेशी विद्वानांनाही तळच्या उतरंडीपर्यंचा गुंता उलगडता आलेला नाही. मात्र ही कृष्टिक–कल्चरल संकराची प्रक्रिया इसवी सनापूर्वीच कशी सुरुवात झाली होती, हा जगाचा संलग्न इतिहास महत्त्वाचा ठरतो. फक्त वसाहतकाळातील युरोपचे भारतातील प्रांतकरण उथळ हिंदूत्ववादात अडकून पडण्याचा धोका आहे. त्यासाठी तुलनात्मक व कृष्टिक–कल्चरल इतिहासातील आंतरविद्याशाखीय पुराव्यांची

भर उत्तराधुनिक कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासात घातली पाहिजे. ती नसेल तर चक्रवर्ती किंवा अन्य ब्राह्मणभारतीयांच्या इतिहासात बौद्ध, ख्रिश्चन व इस्लाम यांच्यामधील अडीच हजार वर्षांपूर्वीच्या संबंधांचे चित्रण फारसे का येत नाही?

वरील प्रश्नाचे उत्तर रिचर्ड एल. गेजने संपादित केलेल्या *आर्नोल्ड टॉईन्बी ॲन्ड डेसाकू इकेडा : चूज लाईफ-ए डायलॉग* (ओयुपी 1987) मध्ये मिळतात. कधी नव्हे त्या दोन ओळींचे शीर्षक व संपादकाच्या नावाखाली शीर्षकपान उघडताच लक्ष वेधतात : ''जीवन निवडा आणि त्यानंतर तुम्ही व तुमचे वारसदार जगतील. अनुवाद 30 : 19'' हा 'संवाद' विसाव्या शतकातील थोर विचारवंत आईन्स्टाईन, स्वाईटझर, किंवा बर्ट्राण्ड रसेलच्या रांगेतील 'आंतरराष्ट्रीय संत' इतिहासकार टॉईन्बींच्या 86व्या वर्षी जपानमधील सर्वात मोठ्या बौद्ध सोका गक्काई या संघटनेचे नामवंत अध्यक्ष डेसाकू इकेडा यांच्यामध्ये 1971 ते 1974 या काळात भाषा, अंतर व इतर अनेक अडचणीवर मात करीत हा 'संवाद' चालला होता. त्यांचे संपादन प्रा. गेजने फार माहितीपूर्ण व जिद्दीने केले आहे. वर उद्धृत केलेली दोन वाक्ये त्यांनी याच पुस्तकाच्या 1976 च्या आवृत्तीच्या शीर्षकातून जागतिकीकरण व आजच्या वैश्विक समस्यांची प्रखर जाणीव करून देण्यासाठी निवडले आहे. भारतीय शिक्षणच न-संवादी असल्याने शेजारच्या राज्यातील दोन विद्वानांचा असा संवाद समकालीन वास्तव समजून घेण्यासाठी समग्र इतिहासाच्या संदर्भात झाल्याचे उदाहरण नाही. त्यामुळे भारतीय लेखक वर्तमान जातजाणिवेच्या व मिथकांच्या भिंगातून वास्तवाकडे बघत असतो. मनुष्य सामाजिक प्राणी असल्यामुळे धर्माच्या सामाजिक व वैयक्तिक बाजू नीट लक्षात येत नाहीत. स्वतःच्या आध्यात्मिक जीवनाच्या मागण्या पूर्ण करता करता सामाजिक जबाबदारीदेखील आपण पूर्ण करतो ही भावना असते. धर्म हा समस्या सोडवण्याचा मार्ग समजला जातो. 'प्राचीन संस्कृती' कष्टाच्या कामाची वेळ कमी करण्याच्या ओढीमधून घडत आली आहे. मनोरंजनाच्या वेळेत वाढ म्हणजे सुख मानले जाते. परंतु या आरामाची मर्यादा ओलांडली म्हणजे हरामाची हद्द सुरू होते. खरा संघर्ष इथे सुरू होतो. ख्रिश्चन व मुसलमान कृष्टी–कल्चरमध्ये एकच देव मानवी

क्रियांचे नियमन करतो. उलट आशियात अनेक देवांच्या गर्दीत शेतकऱ्यांचा देव शेतात आणि मासेमार कोळी बांधवांचा देव समुद्रकिनारी असतो. म्हणूनच शोभना गोखले यांनी मागे उल्लेख केलेल्या चिनी प्रवाशाची कथा, म्हणी, घटना, जनस्मृती वगैरे संरचना नवइतिहासाची साधने यांच्याकडे कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचे भांडार म्हणून बघायला हवे. मात्र धर्माच्या जुलमी इतिहासांचा तुलनात्मक विचारही आवश्यक आहे. डेसाकू इकेडाने उपस्थित केलेल्या एकेश्वर व बहुदेव वादावर बोलताना टॉईन्बीने केलेला खुलासा चक्रवर्ती भारताचे युरोपीय 'प्रांतकरण' या चौकटीबाहेर नेणारा आहे. ही जागतिकीकरण व कृष्टिक–कल्चरल संकराची प्रक्रिया फार प्राचीन आहे. हरारीच्या आधी टॉईन्बीने म्हटले होते :

> निश्चितपणे भारत व इतर आशियाई देशांना नेहमीच धर्म व तत्त्वज्ञानांची अनेकता होती व आहे. चीनचाच नमुना, थोडा वेगळा असला तरी तुझा मुद्दा स्पष्ट करतो. हे खरे आहे की 136 इ. सन पूर्व चिनी साम्राज्याच्या 1905 पर्यंतच्या हान वू-ती च्या राज्याच्या काळात प्रस्थापित झालेले तत्त्वज्ञान कन्फ्युशियनवादी होते. परंतु त्याने ताओवादाचे टिकणे किंवा बौद्धवादाचा परिचय होण्यापासून रोखले नव्हते. याच्याही पुढे नवव्या शतकात कन्फ्युशियनच्या काळात बौद्धवाद्यांचा छळ हा ख्रिश्चन आणि मुस्लीम अथवा कम्युनिस्ट राष्ट्रांनी केलेल्या परदेशी धर्मांचा छळ याच्यापेक्षा अल्पकाळ व सौम्यच होता (131-132).

असे असता 'भारतातील साहित्यातील चीनची प्रतिमा' अथवा 'चीन आणि भारतीय भाषामधील बौद्ध धर्म व कृष्टी–कल्चर' असे संशोधन का बरे आढळत नाही? चीन, कोरिया व मलेशियातील बौद्ध व भारतीय कृष्टी–कल्चर हा मौलिक विषयदेखील अपेक्षित आहे. उलट 'इंग्रजी साहित्यातील भारतीय प्रतिमा', 'नायपॉलच्या कादंबऱ्यांतील भारत' असे प्रबंध इंग्रजीत प्रसिद्ध झाले आहेत. अनेक स्तरावर हे कृष्टिक–कल्चरल सीमोलंघन घडायला हवे. ऐतरेय ब्राह्मणमध्ये म्हटले आहे : *चराति चरतो भगः ऋग्वेद*-बऱ्याच जास्त प्रमाणात जो चालतो त्याला नशीब साथ देते हा बोध

निसर्ग धर्माशी जवळचा होता. परंतु सृष्टी चमत्कारांचे भय घालणारी कर्मकांडे व मंत्रतंत्री कर्मकांड आदिमानवाने श्रम विभागणीत अग्नीची राखण करणाऱ्यांनी स्वतःचे शारीरिक श्रम टाळण्यासाठी वाढवले. याच अग्निहोत्राचे विरूपित अर्थ अथर्ववेद व पुरुषसूक्तात वाढत गेले. आणि मुसलमानांच्या सत्यपीरचे विकृत रूप पुरोहितांनी सत्यनारायण पूजेत केले. कलावतीने सत्यनारायणाच्या पूजेच्या प्रसादाचे प्राशन केले नाही म्हणून साधू वाण्याची नाव बुडाली. 'मी प्रसाद खातो हिटलरच्या नावा बुडवाय सांगा सत्यनारायणाला' असे दुसऱ्या महायुद्धकाळात गाडगेबाबा म्हणत. आता 'मंगल मिशन' चित्रपटात भारतीय यान मंगळाकडे झेपावताना जोशी पूजा करतो. भारताचे पंतप्रधान भाषणही करतात. पण मंगळ मिशन अमंगळातच अडकते. अयोध्येत राममंदिराच्या पायात सोन्याची वीट पूजल्यास कोविड-19 हटेल हे भविष्यही खोटे ठरले.

सबब भारतात युरोपचे 'प्रांतिकरण' करण्याचा आधुनिक प्रकल्प कल्पिते ही अस्तित्वात नसलेल्या इतिहासाचीच चर्चा आहे. उलट विरोधापत्ती, अनेकता, व्यामिश्रता, व आधुनिकता विरोधी अनेक घटक हिंसेला निमंत्रण देणारे आहेत. यामुळे हा प्रकल्प ''कृष्टिक–कल्चरली सापेक्षतावादी'' ठरत नाही. युरोपातील प्रबोधनात बुद्धी प्रबळ होती. 'युरोप' ही 'पश्चिमे' प्रमाणेच कल्पित बाब आहे. युरोपचे आधुनिकीकरण साम्राज्यवादाशी निगडित आहे. त्यात तिसऱ्या जगातील देशांचे राष्ट्रवाद समान भागीदार आहेत. नागरिकत्व, आधुनिकता, 'लोकशाही' अशा अनेक संकल्पनांचा पुनर्विचार करण्याचा आग्रह चक्रवर्तीने धरला आहे. ''कारण युरोपचे भारतातील प्रांतकरण एवढे सोपे नाही. मात्र ही काही कृष्टिक–कल्चरल सापेक्षतावाद अथवा चिडखोर देशीवादी इतिहासाची हाक नाही. जो अनेक परिस्थितीत राजकीयदृष्ट्या आत्मघातक म्हणून साधा आधुनिकतेला नकार असा एक कार्यक्रमही नाही. जो इतिहास हेतुतः दृश्य बनतो, त्याच्या कथनाच्या रूपबंधाच्या खुद्द संरचनातच, स्वतःच्या त्याच्या प्रतिगामी डावपेचांत व व्यवहारांत, मानवी ऐक्याच्या सर्व अन्य शक्यता आधुनिक राष्ट्राच्या प्रकल्पांना मिसळण्यात नागरिकत्वाच्या कथनाबरोबरच्या टकरीत

ते भूमिका बजावते त्या इतिहासाची मी मागणी करतो" (365). चक्रवर्तीची मागणी पुरोगामी आहे. अशक्य ते शक्य करणारा इतिहास त्यांना हवा आहे. जगाच्या कृष्टी–कल्चरशी जोडणारा, चिन्हमीमांसा पद्धती माहीत करून देणारा आणि व्यामिश्र जगाची कल्पना करायला लावणारा इतिहास हवा आहे. हे त्यांना उत्तरवासाहतिक प्राप्त परिस्थितीत अशक्य वाटते. कारण शिक्षण क्षेत्राची जागतिकता ही युरोपीय आधुनिकतेनेच निर्माण केलेली जागतिकता आहे. तीच परंपरा, तीच आधुनिकता ही कोंडी भेदणारा इतिहास त्यांना हवा आहे.

7.6 कृष्टिक-कल्चरल- सांस्कृतिक कोंडी आणि कोंडवाड्यातून सुटकेचे मार्ग

चक्रवर्तींचा भारताच्या इतिहासाकडे पाहण्याचा दृष्टीकोन पुरोहिती पुरोगामीपणाचा 'डावा' असला तरी तो परंपरांच्या सनातन बेड्यात संत एकनाथांच्याप्रमाणेच अडकलेला आहे. तो नवइतिहासाच्याजवळ जाणारा नाही किंवा जगाच्या कृष्टिक–कल्चरल इतिहासाकडे तुलनात्मकदृष्टीने बघणाराही नाही. भारतातील कृष्टिक–कल्चरल खंडितता, समग्र क्रांतीचा अभाव आणि धर्म व विज्ञानाच्या लुटूपुटूच्या लढाया यामुळे इतिहासकार पुराण परंपरेतच अडकले आहेत. स्वातंत्र्य चळवळीत सामुदायिक शक्तीची पूजा होती. विज्ञानाद्वारे प्रगतीवरील श्रद्धा नव्हे तसा राष्ट्रवाद हा नवा धर्म नव्हता. जुन्याच धर्मांचेच ते पुनरुज्जीवन होते. तसेच कम्युनिस्ट राजवटीतसुद्धा धर्मचर्चा टाळली जाते. जगातील पंथवादाच्या चर्चेत जपानी शांततावादी बौद्ध तत्त्वज्ञ डेसाकू इकेडाने टॉईन्बीशी संवाद साधताना ज्युडाइझम, ख्रिश्चॅनिटी व इस्लामने एकेश्वरवादी असल्याने अन्य देवत्वाशी जुळते घेतले नाही असा निष्कर्ष काढला. या ख्रिश्चन धर्माच्या विशिष्टतेने पाश्चात्त्य प्राचीन संस्कृतीच्या इतिहासाचा मुद्दा इकेडाने उपस्थित केला. तेव्हा टॉईन्बीने मिशनरी कार्यात बौद्ध, ख्रिश्चन व मुसलमान धर्मातील साम्य स्पष्ट केले. बौद्ध धर्माने त्या प्रदेशातील पूर्वीच्या धर्माची जागा बळकावली नाही. कृष्टिक–कल्चरल सातत्य टिकवत सहअस्तित्व आशियात टिकवले. पुढे या प्रसिद्ध इतिहासकाराने केलेले स्पष्टीकरण आपल्या कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाला नवा पाया पुरवणारे आहे :

टॉईन्बी : *ह्या कारणाने भारतात व पूर्व आशियातील कृष्टिक–कल्चरल* - सांस्कृतिक *सातत्यात टोकाचा खंड पडत आला आहे.* जेव्हा आणि केवळ जेव्हा-आधुनिक पाश्चात्त्य आक्रमकांनी आणलेल्या ज्युडाईक धर्माकडून वैज्ञानिक श्रद्धा, साम्यवाद व राष्ट्रवादाचे या प्रदेशातील उत्तर-ख्रिश्चन आकृतिबंध उद्ध्वस्त केले. त्यावर ख्रिश्चन धर्मांधतेचा आरोप लावला. राष्ट्रवाद, ज्याने भारत व पूर्व आशियालादेखील जिंकले, तो स्थानिक समाजाचा सामूहिक शक्तिच्या पूर्व-ख्रिश्चन ग्रेको-रोमन पूजेचाच एक पाश्चात्त्य अवतार आहे...

इकेडा : पश्चिमेत दोन भिन्न टप्यात *वेगवेगळ्या दोन कालखंडात कृष्टिक–कल्चरल क्रांती आली* आणि केवळ ह्या पहिल्या दोनच अवस्था (पश्चिमेचे ख्रिश्चॅनिटीमध्ये धर्मांतर) की परक्या एका धर्माच्या प्रभावाच्या कारणाने खंड पडला. दुसरी मोडतोडी खंडितता की जिला उत्तर-ख्रिश्चन पाश्चात्त्य धर्मांच्याकडून मागे हटवले गेले *हे कोणत्याही बाहेरच्या प्रभावाकरणाने घडले नव्हते.* ख्रिश्चॅनिटीच्या जागी तीन उत्तर-ख्रिश्चन धर्मांचा बदल *ही एक शुद्ध घरगुती क्रांती होती.* जरी पूर्वीच्या एखाद्या क्रांतीसारखी असली तरी ही क्रांती जरी उग्र असली तरी ती तशी राहिली आहे.

प्राचीन जगाच्या पश्चिम टोकाच्या संस्कृतीविरोधात ख्रिश्चॅनिटी व इस्लामकडील ह्या प्रदेशातील धर्मांतरापासून, भारत व पूर्व आशियाच्या संस्कृती पाश्चात्त्य ख्रिश्चनांच्यानतंर धर्मांच्या घुसखोरीपर्यंत स्थिर राहत आल्या होत्या. *भारत व पूर्व आशिया यांच्या संस्कृत्या एकीकडे व दुसरीकडे* पाश्चात्त्य *संस्कृती यांच्यामधील फरक हा त्यांच्या संबंधित धर्माच्या गुणधर्मातील भेदामुळे पडलेला आहे.* हे मला मान्य आहे (196, 197, तिरपा ठसा माझा).

पहिल्या खंडात आपण भारतीय धर्माच्या मगरमिठीत कृष्टिक–कल्चरल विचार अडकला, असे म्हटल्याचे आंतरराष्ट्रीय संदर्भ एवढे व्यापक आहेत. भारतात जैन, बौद्ध, शीख इ. सांप्रदायिक विरोध ब्राह्मणधर्मातील कर्मकांडाला झाले, तरी मूळ वैदिक उपनिषदातील तत्त्वज्ञानात सुधारणा घडवण्यासाठी ते उठाव होते. तसे ते

आजही होतात. मात्र ब्राह्मणधर्माच्या मक्तेदार वर्गाचे/वर्णाचे कर्मकांडी वर्चस्व आजवर कृष्टिक–कल्चरल कोंडवाड्यावर श्रेणीबद्ध समाज रचनेत टिकल्यामुळे एकेश्वरवाद व पंथवादातील भेदांची चिकित्सा पाश्चात्त्य कृष्टी–कल्चरमध्ये होते, तशी भारतात न-संवादी शिक्षणामुळे होऊ शकत नाही. पश्चिमेकडील एकेश्वरवादाने लादलेल्या श्रद्धेमुळे परमेश्वरच समाज व कृष्टी–कल्चरची व्याख्या करतो आणि सर्वांच्यासाठी एकात्म विकासाला बढती देतो. परक्या घटकांचा कठोरपणे विरोध केला जातो. सबब पाश्चात्त्य ऐतिहासिक बदल हे बऱ्याच वेळा मूलभूत व खूप दूरवर पसरलेले असतात. उलट दुसऱ्या बाजूला बहुदेववादी पंथीय समाजात परक्या कल्पना व मूल्यांची मूल्ये ओळखली जातात. तो समाज सहनशील असतो. कारण त्याच्या अंतर्गत शोषणाने तो विकलांग झालेला असतो. तो स्थितिप्रिय असल्याचे मिथक या संरचनांमुळेच तयार झाले आहे. त्यामुळे भारतात पाश्चात्त्यांच्यासारखे कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचे विविध प्रकार उदयास आलेले नाहीत. याचा उलगडा टॉईन्बीची पुढील तुलनात्मक मीमांसा वाचल्यास अधिक चांगला बोध होतो :

> प्राचीन जगाच्या पाश्चात्त्य टोकाला आणि अमेरिकेमध्ये मूळ स्थानिक कृष्ट्या-कल्चर्स : मध्य अमेरिकन, पेरूव्हियन, सुमेरियन, ग्रेको-रोमन, इजिप्शियन आणि कॅनानाईट संस्कृतीसुद्धा की, ज्या एकेश्वरवादी होण्याआधी इस्त्रायलची संस्कृती होती. त्या आधुनिक पाश्चात्त्य प्रभाव होण्यापूर्वी भारत व पूर्व आशियाच्या संस्कृत्या म्हणून एकाच एकसारख्या पेशी होत्या. ज्यूडाई-पूर्व सर्वच संस्कृत्यांत सर्वत्र धर्म हा वैश्विक होता, एकेश्वरवादी नव्हता. ज्युडाई एकेश्वरवादी धर्मांचे कट्टर अनुयायी व ख्रिश्चॅनिटीचे ज्युडाई धर्मासाठी बदललेले ख्रिश्चनांच्यानंतर हे सगळे पूर्वीचे-वैश्विक आहेत. ही ऐतिहासिक वस्तुस्थिती सुचवते की, त्यांच्या वैश्विक दृष्टीकोनाकडे ते आता पुन्हा वळतील की निसर्गासाठी आदराची उणीव एकेश्वरवादाच्या परिणामाच्या वाईटपणाची जाणीव त्यांना झाली आहे (298).

निसर्गदत्त अवस्था बदलणे व अंतर नष्ट करणे, या जागतिकीकरणातील प्रबळ विचारांचा परिणाम धार्मिक बाबींवर होत आहे. माणसाने केलेल्या पर्यावरण प्रदूषण व

कृष्टिक–कल्चरल सिद्धांताची चर्चा आपण दुसऱ्या खंडात केली आहे. निसर्गधर्माशी पुन्हा सौहार्दाचे नाते प्रस्थापित करण्यासाठी प्रदूषणविरोधी मोर्चे निघत असतात. थोडक्यात नवइतिहास कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाला नवा पाया कसा पुरवतो हे जगभरच्या म्हणी, उखाणे, कोडी, विनोद, अशा एरवी फारच टाकाऊ वाटणाऱ्या लहान मौखिक वाङ्मयप्रकारांचा अभ्यास पुरवू शकतो. ''मराठी उखाणे, म्हणी, शिव्या, ओव्या इ.(हिंदी, गुजराती, कोंकणी) तुलनात्मक कृष्टिक-कल्चरल अभ्यास'' असे अनेक विषय संशोधनात का नाहीत?

7.7 जगभरच्या म्हणी, culture-संस्कृती आणि इतिहास

स्वातंत्र्यानंतर ग्रामकृष्टी–कल्चरमध्ये वाढलेले यशवंतराव चव्हाण किंवा 'खेड्याकडे चला' म्हणणारे सच्चे द्रष्टे देशीवादी मोहनदास करमचंद गांधी यांच्यासारख्या नेत्यांच्या राष्ट्रवादी चळवळीमुळे जनसाहित्याला प्रतिष्ठा मिळाली. सरोजिनी बाबरांच्यासारख्या संशोधकांनी या लोकसाहित्याचे साठे अंधारातून उजेडात आणले. पुढे एम्. फिल व पीएच. डी. पदव्यांच्या प्रबंधांचे ते विषय बनले आणि कचऱ्याचा ढीग साचावा अशी अवस्था शैक्षणिक धोरणामुळे झाली. 'कोल्हापूर जिल्ह्यातील स्त्री गीते' या विषयात फक्त जिल्ह्याचे नाव बदलावे. बाकी आतील साच्याचे गणपती एकसारखे जमवलेल्या कच्च्या मालाची चिकित्सा करणारी प्रकरणे साचेबद्ध : वेष आणि अलंकार, नातेसंबंध, श्रद्धा आणि चालीरीती, भाषा आणि अभिव्यक्तीची शैली वगैरे स्थूल वर्गीकरण, अशा बाळबोध वर्गवारीला नव्या संकल्पना व सिद्धांतांची गरज नाही. ही नवइतिहास, तुलना व कृष्टी–कल्चर अभ्यासाची साधने आहेत, याची किमान साक्षरता नाही. 'कोल्हापूर जिल्हा व कोहिमातील अंगामी जनगीते' अशी व्याप्ती स्वप्नातही सुचणे शक्य नाही. प्रश्न नागालँडमधील भाषेचा आहे. पण इंग्रजीच्या मध्यस्थ भाषेचा आधार घ्यावा तर महाराष्ट्राला इंग्रजी येत नाही असा समज भारतभर आहे. शेजारच्या दोन जिल्ह्यातील लोकसाहित्याची तुलना करणे नाही तेथे कन्नड, मल्ल्याळम व भारताबाहेरच्या लोकसाहित्याचा विचारच शक्य नाही.

अशा परिस्थितीत नेदरलँडमधील कुर्डिश मिन्ने (Mineke) शिप्पेर (Shipper) चा *वुइमेन इन प्रॉव्हर्ब्ज फ्रॉम अराऊन्ड द वर्ल्ड : नेव्हर मॅरी ए वुमन वुईथ बिग फीट* (2017, मध्ये जगभरच्या म्हणीं बायका : मोठ्या थोराड पायाच्या बाईशी कधीच लग्नगाठ नको) म्हणींचा जागतिक कृष्टिक-कल्चरल अभ्यासाचा थक्क करणारा फार मोठा पट उलगडते. जगातील सर्वात छोट्या उपेक्षित वाङ्मयप्रकाराची एवढ्या सूक्ष्म सैद्धांतिक पातळ्यावर विविधांगांनी मीमांसा करणे शक्य आहे का? त्यात भर म्हणजे भारतीय सनातन संस्कृती रक्षक जिच्या हिंदू धर्मावरील वादळी पुस्तकांवर बंदी घालावी म्हणून भारतभर वादळे उठवत राहिले, त्या वेन्डी डॉनिगरची या पुस्तकावरील बोलकी प्रतिक्रियाच मुखपृष्ठावर दिली आहे. पुरुषाला केस पकडून वाकवून झाडूने मारणाऱ्या साडीतील बाईचे छोटे चित्र शीर्षकाच्या अर्ध्या भागात 'डावी' कडे आणि बाकी पानभर फक्त अक्षरजुळणी काळ्या-केसरी रंगात केली आहे. वेंडीच्या हिंदूधर्मावरील प्रक्षोभक पुस्तकाचा संदर्भ आपण मागे दिला आहे. मराठी अंकलिपीत 'अ' आईचा आणि चित्र बॉबकट, स्लीव्हलेसवाल्या गोऱ्या युरोपीय मडमेचे हा विरोधही स्पष्ट केला आहे. स्किपरने साडीवाली अंगभर लांब बाह्यांची झंपरवाली बाई भारतीय का निवडली, हीदेखील कृष्टिक-कल्चरल संकराची चिन्हव्यवस्था बदलणारी बाब आहे. (थोराड पायाच्या बाईशी कधीच पाट लावू नको) हे पुस्तक जो सहजपणे आकस्मिकरीत्या एखादा कुणीही वाचू लागला तर, ते खाली ठेवणे शक्यच नाही. उत्फूर्त म्हणीं, भुकेल्याला मेजवानी, झणझणीत ज्योक्स आणि मर्मभेदी मीमांसा प्रत्येक पानाबाहेर उडी घेते म्हणून. वेन्डी डॉनिगर *द हिन्दूज ॲन्ड द रिंग ऑफ ट्रूथ* ची लेखिका या मजकूराखाली लेखिकेचे नाव ही रचना ती स्त्री भारतीय परंपरेतील केसाचा आंबाडावाली मौखिक व साहित्याच्या जागरातील आणि पॅन्टशर्ट पण खांद्यावर केसरी रुमाल व लांब केसांचा झुबकेवाला मिशावाला वाकवलेला पुरुष हे भारतीयच का आहेत, याचे रहस्य उलगडत जाते. पण भारतातील म्हणीं मात्र तुलनेने फार कमी घेतल्या आहेत. मराठी एकही नाही. जगभरच्या 245 भाषांतील हजारो म्हणीं या दोन्ही बाजूंनी स्पष्ट केल्याआहेत. संपूर्ण देह म्हणून आणि

शरीराचा प्रत्येक भाग, वय वाढणे आणि मृत्यू अशी ही व्याप्ती सौंदर्याच्या प्रकारासह वाढत जाते. विविध व मातीतील म्हणींसुद्धा जीवनाच्या अवस्था-मुलगी ते नवरी, ते पत्नी किंवा सह-पत्नी, आई ते सासू, विधवा व आजी, प्रेम, वासना आणि गरोदरपणातील आनंद व दुःख, स्त्रियांचे काम, त्यांची बुद्धी आणि त्यांची सत्ता यांचे प्रतिबिंब या म्हणींत पाहता येते. त्या स्त्रीचे ध्येय चित्रित करतात आणि तिचा भीतिदायक प्रतिस्पर्धी पुरुष त्यांच्याविषयी असंतोष व्यक्त करतात-बुद्धिमंत, शक्तिशाली, उद्धट किंवा गूढ स्त्री. मिन्ने स्किपरचा हा शैलीदार टीकात्मक संग्रह रंजक, राकट व मार्गदर्शक आहे. या दोन्ही लिंगधारकांची प्रगती काळातील तरीही सतत उत्क्रांत होणाऱ्या कृष्टिक–कल्चरल लोकोक्ती व म्हणींच्या रूपात जगाच्या कानाकोपऱ्यात कशी करीत आहेत हे दर्शवितो. हे 'दर्शन' भारतीय अध्यात्मातील षड्दर्शनांच्यापेक्षा फार आगळेवेगळे आहे. स्किपर लायडेन विद्यापीठात आंतरकृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाच्या प्रोफेसर एमेरिटस आहेत. असे एखादे पद जनसाहित्य आंतरकृष्टिक–कल्चरल अभ्यासासाठी महाराष्ट्रातील विद्यापीठात असेल असे वाटत नाही. मात्र याच विद्यापीठातील इतिहास विभागाने व आपल्या साहित्य अकादमीने घेतलेल्या ''भारतीय साहित्याचे भारतीयपण'' या आंतरराष्ट्रीय चर्चासत्रात सहभागी होण्याची संधी मला मिळाल्याने कृष्टिक–कल्चरल चर्चेच्या 'बालिश' सैद्धांतिक दर्जाची कल्पना काही भारतीयांच्या निबंधात मला आली होती. आशियाई कृष्टी-कल्चर्सचा तुलनात्मक अभ्यास करणारी स्वतंत्र संस्थाही या शहरात आहे. फ्रांस व इंग्लंडशिवाय युरोपातील अन्य देशातील तुलनात्मक व कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाची कल्पना मला स्टीव्हन टोटोसी डी झिपेत्नेकच्या पुस्तक व लेखामुळे प्रथमच आली होती. अनेक देशांत अभ्यागत प्राध्यापिका असणाऱ्या स्किपरच्या दोन पुस्तकांची शीर्षकेच तिच्या विद्याव्यासंगाच्या नव्या दिशा व व्याप्ती स्पष्ट करतात : 1) *नेकेड ऑर कव्हर्ड : हिस्ट्री ऑफ ड्रेसिंग ॲन्ड अनड्रेसिंग अराऊन्ड द वर्ल्ड* (2017), 2) *इमॅजिनिंग इनसाईड्स : आफ्रिका ॲन्ड द क्रेशन ऑफ बिलॉंगिंग* (1999).

या म्हणींच्यावरील ग्रंथाच्या प्रारंभी 'प्रस्तावना' ऐवजी नाटकातील नांदीसारखा उपोद्घात-प्रलोग हा शब्द तिने वापरला आहे. त्याखाली शीर्षक आहे "सर्व विज्ञानांची माता" त्यानंतर एम्. सर्वान्तेच्या जगप्रसिद्ध *डॉन क्कि होते* मधील एकच वाक्य उद्धृत केले आहे :

> माझ्या मते, सॅन्को, जी खरी नाही अशी म्हण नाही, कारण त्या सगळ्याच खुद्द अनुभवाच्या निरीक्षणावर आधारल्या आहेत, सर्वच शास्त्रांची आई.

"ज्यांनी भेटायची फिकीर कधीच केली नाही, अशा नात्यागोत्याची मानवता बनली आहे. वेगवेगळ्या कृष्टी–कल्चरमधील लोक म्हणून आणि विशाल जगातील पुरुष व स्त्रिया म्हणून आपण संचारण कसे करायला हवे, हे शिकायला पाहिजे." म्हणून तिने तळटिपेत जगभरातून जमवलेल्या 16 हजार म्हणीं व त्यांच्या भाषा व कृष्टी-कल्चर्सची माहिती दिलेल्या वेबसाईटचा तपशील दिला आहे. तिचा मुख्य मुद्दा जागतिक कृष्टिक–कल्चर्सची साक्षरता वाढवण्यातून 'आम्ही' व 'ते' मधील भेदांच्या जगभरच्या पेटत्या संघर्षात सहजीवन शांततामय व सुखावह करण्याचा आहे. असे अनेक कृष्टिक–कल्चरल पूल उभारण्याचे रूपक आपण पहिल्या खंडात वापरले. स्किपरला जगभरच्या प्रवासाने या विषयाच्या माहितीत भर घातली. परंतु त्यांच्या 'संग्रह करणे व प्रश्न विचारणे' या मुद्द्याखाली एक मार्मिक रशियन म्हण दिली आहे : *जुनी म्हण कधीच मोडून पडणार नाही.* "समकालीन पाश्चात्त्य जगातील जास्तीत जास्त लोकांच्याप्रमाणे मी कधीच फारसे लक्ष आफ्रिकेला जाईपर्यंत म्हणीच्या वाङ्मय प्रकाराकडे दिले नव्हते. मौखिक कृष्टी-कल्चर्समधील म्हणीं या 'ज्याच्याबरोबर शब्द खाल्ले जातात ते पामचे तेल आहे' जसे नायजेरियातील लेखक चेनुआ अचेबेने लिहिले होते..." (7). म्हणींच्या काव्यात्मक साक्षरतेचा अनुभव तिला काँगोमध्ये आला. वसाहतींनीच युरोपचे साहित्य व कृष्टी–कल्चर समृद्ध केली आहे. या संशोधनाला उत्तरवासाहतिक विचारवंत महत्त्व देतात. स्किपरला ही संधी युरोपात चालून आली. एका प्रकाशकाने *अनहर्ड वर्डस् : वुईमेन ॲन्ड लिटरेचर इन आफ्रिका, द अरब वर्ल्ड, एशिया द कॅरेबियन ॲन्ड लॅटिन अमेरिका* (1985) या पुस्तकाच्या पाच विभागांना

प्रस्तावना व संपादन करणे ही जबाबदारी तिच्यावर सोपवली. मराठीमधील प्रकाशक व त्यांच्या सल्लागारांच्या जात-वर्ण-प्रदेश नियंत्रित संकुचित जगाच्या मर्यादांचा उल्लेख आपण मागे केला आहे. मी गोव्यातील नीता तोरणेच्या एकाच मराठी कवितांचे कोंकणी, हिंदी व इंग्रजी अनुवाद एकत्रित छापलेल्या *जगताना* या काव्य संग्रहाच्या प्रस्तावनेत अशाच एका अमेरिकेतील कृष्टिक–कल्चरल उद्योगाचा उल्लेख केला होता. रशियन कवितांचे अनुवाद इंग्रजीत करून घेतले. ते तपासायला स्किपरसारख्या विद्वानाकडे दिले. त्या तुलनाकाराने चर्चेत एक प्रयोग करायला सुचवले. कवी व भाषांतरकाराला, गरज पडलीच तर दुभाषाच्या मदतीने, एकत्र समुद्रात सफर करायला लावून सगळे अनुवाद त्यांच्या चर्चेने दुरुस्त करावे. त्यांच्या चर्चेचे सचित्र ध्वनिमुद्रण करावे. त्यांच्या सह्यांचे अंतिम भाषांतर व अनुवादकाने कवीच्या अनुपस्थितीत केलेले भाषांतर या दोन्ही संहितांचे संपादन तुलनाकाराने करून त्याची कृष्टिक–कल्चरल चिकित्सा करणारी प्रस्तावना लिहायची. या प्रयोगाने प्रचलित भाषांतर सिद्धांतांना सुरुंग लावले. एमिली ॲप्टरच्या *ट्रान्सलेशन : ए झोन ऑफ कम्पॅरेटिव्ह लिटरेचर*चा संदर्भ मागे दिला आहे. स्किपरने प्रस्तावनेत तीन प्रश्न उपस्थित करून तुलनावादाची कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासातील गरज पुढे स्पष्ट केली आहे :

1. स्त्रियांच्याविषयी म्हणी काय म्हणतात ?
2. स्त्री व पुरुषांना वेगळे वागवावे अशा कृष्ट्या-कल्चर्स का श्रद्धा बाळगतात ?
3. स्त्रिया व पुरुषांना दिलेल्या वेगवेगळ्या भूमिकांच्या बाजूने मांडलेले युक्तिवाद क्रॉस-संस्कृतीच्या दृष्टीने एकसारखे आहेत का आणि कोणत्या प्रकारचे फरक आढळू शकतील ?

इथे खरी अडचण विदेशी म्हणींचे मूळ आणि कूळ कृष्टी–कल्चरच्या संदर्भात समजून घेण्याची आहे. कृष्टी–कल्चर परंपरांतील साम्य डॉ. पंजाबराव देशमुखांच्या प्रबंधाच्या आधारे आपण पहिल्या खंडात स्पष्ट केले आहे. तुलनात ही समज जगभर

आश्चर्यचकित करणारी आहे, असे म्हणून ती तुलनेची गरज अधोरेखित करताना लिहिते :

> तुलनेला तुलनात्मक माहितीची गरज असते. ती माहिती तुलनात्मक ठेवण्यासाठी व्यवहार्य नियम असा की, *जास्त मोठे भौगोलिक अवकाश एखाद्याला अभ्यासायचे असेल, तर चिकित्सेचा गट जास्त लहान असावा. एक 'प्रकार' म्हणून स्त्रीयांच्या एकत्र साधणाऱ्या आशयसूत्राच्या पायावर निवडलेल्या म्हणींचा संग्रह विशेषतः आंतरकृष्टिक–कल्चरल तुलनेसाठी चांगला जुळला आहे.* पहिला, संक्षिप्त विधानांचा बनलेल्या म्हणींचा आहे आणि दुसरा वाङ्मय प्रकार जगभर अस्तित्वात आहे. आंतरकृष्टिक–कल्चरल तुलनांना पसंती देताना आपण काही तरी हरवून बसतो. स्थानिक कृष्टी–कल्चर जादा अर्थ-'जिवंत' सदंर्भ देताना जोडतील, पण काहीतरी कमावतातसुद्धा. *आपल्या नमुन्यात आपण जर काही कमावत असू तर ती लिंग ढाच्याविषयीच्या मानवजातीच्या कल्पनांतील नवी आंतरदृष्टी आहे* (10 तिरपा ठसा माझा).

म्हणीं त्यांच्या अविस्मरणीय चालीने जीवनाकडे पाहण्याचे मार्ग उघड करतात. त्या संगीतमय, थेट, मनमोकळ्या व मार्मिक असतात. **सर्वसामान्यांच्या शहाणपणाच्या ह्या भांडारात केवळ कृष्टिक–कल्चरल अनन्य साधारणतेचेच नव्हे तर जगभर सहभाग असलेल्या सामान्यपणाचेसुद्धा जगभरचे व समग्र इतिहासातील प्रतिबिंब त्यात पडलेले असते.** आपणापैकी प्रत्येक जणाला स्त्री अथवा पुरुष देह लाभला हे एकभाग्यच. लोकांना माहीत नसताना त्यांना स्त्री किंवा पुरुष म्हणून कार्यक्रमात बसवलेले आहे. म्हणीमय संदेश या उत्तम मोजपट्ट्या आहेत. आपण त्या हद्दी कल्पना कोणत्या प्रमाणात व्यक्तिशः किंवा सामाजिकदृष्टीने पचवू शकतो किंवा आपल्या पूर्वजांच्यापेक्षा जगाकडे किती वेगळ्या प्रकारे बघतो, हे मोजायला त्यांचा उपयोग होतो. कळत नकळत स्थानिक व प्रादेशिक भेद असले तरी या संदेशांनी आपण प्रभावित होतो.

स्त्री-पुरुष यांच्यामधील लिंग भेदांनी त्यांच्यातील वाढलेले अंतर जगभरच्या म्हणीं दाखवतात. शरीर भेदांच्या आधारावर व शिक्षण-कीर्तनातून हे अंतर टिकवण्यावर भर दिला जातो. त्यांच्या प्रतिमा तशा रचल्या गेल्या. स्वभावावर शिक्के मारले गेले. कामे वाटून दिली गेली. सतराव्या शतकात फ्रेंच लेखिकेने लिहिले होते : "कनिष्ठांना नम्र" बनवणे सामाजिक व्यवस्थेसाठी आवश्यक आहे. जर्मन म्हण आहे : एकाने शेज सजवावी दुसऱ्याने त्यावर आडवे व्हावे. त्यांच्या पूर्वी कित्येक शतकेआधी मनुने जाहीर केले होते : न स्त्री स्वातंत्र्यमर्हति आणि नंतर लॉर्ड टेनिसनने लिहिले : स्त्री चूल व मुलाजवळ पुरुष रणांगणावर." वर्चस्ववादी भूमिकेत असणाऱ्यांना समानता रुचत नाही. 'वाईट घर तुला पाणी व विस्तवासाठी पाठवते' या खंडातील तक्रारीचा अर्थ पुरुषाने बायकोचे काम करणे म्हणजे तिचा गुलाम होणे. युरोपात अशा 'विजार घालणाऱ्या' बाईवर टीका होई. स्त्रीने पुरुषाचे कपडे घालणे हे सर्वत्र जैसे थे दबाव संपल्याचे लक्षण मानले जाते. वास्तवापेक्षा म्हण परंपरेला धरून राहते. हा संग्रह पुरुषांच्या हितसंबंध व भयांना आरसा दाखवतो. त्या आदर्श व स्त्रीत्वापासून ढळणे दर्शवितात. पुरुषत्वाचे वारसे स्पष्ट करतात. ही सामग्री बऱ्याच वेळा रंचक असते. प्रतिमा बुद्धिचातुर्यपूर्ण व तुलना लक्षणीय असतात. पत्नीविषयीच्या काही म्हणी अस्वस्थ करणाऱ्याही आहेत. प्रत्येक म्हण हा काळ व प्रतिमा बदलताना दाखवते आणि त्याचबरोबर तो जिवंत वारसा आजही काही स्त्रियांना पुरुषापेक्षा जास्त स्वातंत्र्यसुद्धा देतो.

म्हणीं व त्यांचा प्रभाव "पूर्वजांचे शब्द घट्ट पकडून ठेवा", "जुने ते सोने" अशा म्हणींत लक्षात येतो. पाश्चात्त्य जगात त्या घोषणातील वाक्यापेक्षा आज कमी आढळतील. ते काही झाले तरी आकाशवाणी, दूरदर्शन किंवा राजकारण्यांच्या भाषणातील म्हणीं रोज कानी पडतात. त्या म्हणी त्यांच्या समाजात जिवंत नाहीत असेही समजतील. परंतु *पेंग्विन डिक्शनरी ऑफ प्रॉव्हर्ब्ज* त्यांच्या चिरंतन प्रभावावर जोर देते : "त्या जरी त्यागल्या असल्या तरी खोट्या ठरवलेल्या नाहीत." एकविसाव्या शतकातील लिहित्या कृष्टी-कल्चर्समधील त्यांच्या प्रभावाला उतरती कळा जरी

लागली, तरी म्हणी आपण समजतो त्यापेक्षा मोठ्या प्रमाणावर माहीत असतात. स्किपरने चीन व आफ्रिकेत त्यांच्या म्हणीं सांगितल्या त्या त्यांना माहीत होत्या. आफ्रिकन 'कान' म्हणींना जास्त सरावलेला असतो. जगभरच्या कृष्टीं-कल्चर्समध्ये म्हणी वापरांत आहेत. त्यांच्या कृष्टिक तुलना मराठीत जमवलेल्या म्हणींशी कराव्या. वारसे : *दाढीवाले तोंड खोटे कधी बोलतच नाही* (बेम्बा). लिखित इतिहासाआधी म्हणी अस्तित्वात आल्या. मौखिक परंपरेने त्या शतकानुशतके जिवंत ठेवल्या. भारत त्यादृष्टीने समृद्ध आहे.परंतु असा तुलनात्मक अभ्यास अजून झालेला नाही. विठ्ठल वाघांनी विदर्भातील मरत चाललेल्या म्हणी व वाक्प्रचारांचे संकलन केले होते. परंतु त्याला तुलना किंवा कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचा स्पर्श झालेला नाही. स्किपरने जमावलेल्या मौखिक व लिखित म्हणीं इसवी सन पूर्व 2600-2550 या काळापासूनच्या आहेत. काही सुमेरियन म्हणी मातीच्या पाट्यावर कोरलेल्या होत्या. त्यातील एक म्हण मी जिजाबाईंच्या वरील पुस्तकाच्या मुखपृष्ठावर वापरली. 1963 साली त्या बगदादपासून दीडशे किलोमीटर अंतरावर सापडल्या. त्यांची मौखिक परंपरा जास्त प्राचीन असली पाहिजे. म्हणींची व्याख्या करण्याचे मार्ग अनेक आहेत. प्रसिद्ध सुवचनापेक्षा (saying) म्हण सर्वसाधारणपणे मोठ्या प्रमाणात निरनिराळ्या संदर्भात उपयोजित केली जाते. म्हणीं एरंडाचं गुऱ्हाळ बंद करतात, गैरसमज दूर करतात, अज्ञान लपवतात. त्यांची ओळख चटकन् पटते. त्या संक्षिप्त, सत्य किंवा प्रिय विश्वास पटवणाऱ्या असतात. त्या व्याख्या चार मुख्य वैशिष्ट्यावर भर देतात : (1) तिचा संक्षिप्त निश्चित रूपबंध, (2) समाजात तिचे मूल्यांकन व सनातन कार्य, (3) अधिकारात्मक वैधता आणि (4) तिचा अनामिक उगम.

म्हणी व सुभाषितांचे उगम शोधणे शक्य नाही. पवित्र धर्मग्रंथ, प्रसिद्ध साहित्यकृती यांच्यापासून त्या कधी कधी घेतलेल्या असतात. याच्या उलटही घडलेले असते. लेखक लोकांच्या शहाणपणावर डल्ला मारतात. म्हणूनच विल्यम ब्लेकचे एक वचन उद्धृत केले आहे : शहाणपण अशा घाणेरड्या बाजारात विकले जाते की, जेथे कोणी ते विकत घ्यायला जात नाही. कवी केशवसुतांनी म्हटले होते, 'व्यर्थी अर्थचि अधिक वसे

त्या म्हणती पिसे'. ऐतिहासिकदृष्ट्या अशी वचने व म्हणींचे वर्गीकरण करणे कठीण जाते. काही वेळा एका भाषेतून दुसऱ्या भाषेत उद्धृत केलेल्या म्हणीं मूळ भाषा मेली तरी अन्य भाषांत जिवंत राहतात. लॅटिन, संस्कृत व लॅटिनमधील म्हणी परदेशातही जिवंत आहेत. विशेष म्हणजे भिन्न कृष्टीं-कल्चर्समध्ये म्हणी स्वतःच त्यांना गंभीरपणे विचारात घ्यावे याची शिफारस करतात. 'म्हणी या बोलण्याचे घोडे आहेत', याचा येरूबामधील अर्थ असा की, संवाद हरवला तर म्हणी त्याला शोधून परत आणतात.

शेकडो म्हणी, शेकडो सत्ये (स्पॅनिश).

म्हणी या रोजच्या अनुभवाच्या कन्या आहेत (डच/किरो).

सर्वच म्हणी घोडाकाठीवर चालतात (स्विडीश).

अशाप्रकारे म्हणींना प्रतिष्ठा व वाङ्मयप्रकाराचा दर्जा आहे. ती प्रस्थापित शहाणपणाशी जोडली आहे. ''परंपरेने आम्हांला शिकून दिलेय'', ''वाडवडलांची चाल'' असा परंपरा, धर्म किंवा थोरांचा वारसा मूकपणे जपला जातो. झिंबाब्वेमध्ये ''पुरुषांचे शब्द खाली पडत नाहीत'' म्हणतात. शोना म्हण आहे ''जो कुणी म्हण उद्धृत करतो त्याला हवे ते मिळते''. म्हणीचा अधिकार प्रश्नातीत असतो. म्हणींचा साठा जवळ बाळगणाऱ्याला मौखिक कृष्टी-कल्चर्समध्ये मोठा मान असतो. उद्धृत करणे ही एक कला कृष्टिक–कल्चरल भांडवलावर व अनुभव समृद्धीवर वाढते. म्हण अलिप्तपणा व सर्वसाधारणीकरणाची भावना वाढवते. मुद्दा कलात्मकतेने मांडायचे बळ देते. प्रसंगी दोष पदरी न घेता प्रतिस्पर्ध्याला चितपट करता येते. जबाबदारी परंपरेवर ढकलता येते. म्हणी त्यांच्या गुणधर्मांनीच सामाजिक निकष व मूल्ये निश्चित करतात. त्या लोकांचा कृष्टिक–कल्चरल वारसा स्पष्ट करतात. त्या सत्तेची मूल्ये विचारात घेतात असे नाही. त्या सामूहिक स्वीकारातून झालेल्या वर्चस्वी निकषांचा व मूल्यांचा स्वीकार करतात. परंतु भारताला रोमॅन्टिसाईज करणाऱ्याने दक्षता बाळगायला हवी.

प्रसार माध्यमातील म्हणींचा वापर श्रोत्यांना किती पचनी पडतो, याच्या पाहण्या हा वेगळ्या कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचा मौलिक विषय आहे. 'म्हणी या

फुलपाखरासारख्या असतात. काही पकडल्या जातात, दुसऱ्या भूर्रर उडून दूर जातात' (जर्मन). म्हणी केवळ जन मुखी असतात असे नव्हे. त्या छापील पुस्तकांत, मासिकांत, लेखकांच्या वह्यांत, शब्दकोशांत असतात. शेक्सपिअरप्रमाणे चिनी कादंबरीकार लुओ गौझँग (17 वे शतक) म्हणीं व सुभाषितासाठी प्रसिद्ध आहेत. म्हणी पुस्तकाबाहेर भिंतीवरील पाट्या, फलक, भांडी, प्रवाशी स्थळी थाटलेली दुकाने अशा माध्यमातही सापडतात. नेपाळमध्ये फिरताना भारतापेक्षा 'एकमेव हिंदू राष्ट्र' म्हणवून घेणारी सुभाषिते व म्हणींचे प्रदर्शन जास्त आढळते. स्किपरने ढाक्यातील केशकर्तनालयातील मोठ्या आरशावर रंगवलेली म्हण दिली आहे : "स्त्रीच्या सद्‌गुणाकारणे होई कौटुंबिक सुखी, पण जरी असे तिच्या जोडीला सद्‌गुणी सखा पती!" आफ्रिकेत सार्वजनिक ठिकाणी, वाहनावर, सुवचने व म्हणी लिहिण्याचे प्रमाण जास्त आढळते. काही वेळा सुभाषिते किंवा म्हणींच्यापेक्षा लिंगांची नाती स्पष्ट करणारी मार्मिक वाक्येही आढळतात : 'पुरुष पोळतो न जाणे ललना', 'ना धंदा, ना घरवाली', 'सुंदर नखरेवाली ना बरी सोबत एकाची', 'बाईला भेदरा नि सापाला खेळवा'. जरी म्हणी तोंडी किंवा लेखी शब्दांच्या रूपात छापल्या तरी प्रसार माध्यमांतून, शिल्पातून, विणकामातून, चित्रांतून, विशेषतः आफ्रिकेत मोठ्या प्रमाणत वितरित केल्या जातात. त्यांच्या ढोलांची सांकेतिक भाषासुद्धा संदेश पोहचते. आफ्रिकेत झगे-घागरे ज्यांना ते पंगे, लॅप्पा, लेझा किंवा आवरण म्हणतात अशा स्त्रियांच्या कपड्याद्वारा म्हणींचा संदेश दिला जातो. पँगिज झगा एका पतीच्या दोन बायकांमधील भांडण प्रदर्शित करतो. जर कपड्याला पुढील बाजूपेक्षा नेहमीची गाठ मागील बाजूला असेल तर सूचक संदेश 'मूर्ख माझ्यामागे आहे'. त्याचा अर्थ नवऱ्याच्या आधीची सहपत्नी आहे किंवा पत्नीच्या इच्छेविरुद्ध दुसरी बायको करणार आहे. विशिष्ट कापड घालून नवऱ्याला संदेश देण्याच्या पद्धती आहेत. उदा. ती जुन्या म्हणीप्रमाणे, 'चांगला नवरा खर्चिक बाई' सूचना करते. अकन व घाणात अंत्ययात्रेतील *अडिंक्रा*, विविध रंग *केन्ते* या कृष्टी–कल्चरमधील कपड्यांचे संकेत स्पष्ट करतात. निःशब्द संदेशाचे माध्यम भांड्याचे झाकण आहे. अंगोला व शेजारच्या देशातील स्त्रिया

नवऱ्याला शब्दांत सांगू शकत नाहीत ते झाकणावर कोरलेल्या खुणांच्या आधारे सुचवतात. कुटुंबातील पुरुष एका खोलीत जेवतात. मातीच्या भांड्यात वाढलेल्या पदार्थावर केळीचे पान झाकलेले असते. ते मुलांनी नेऊन द्यायची प्रथा आहे. तथापि, पत्नी नवऱ्यावर रुसली असेल, तर ती आपल्या साठ्यामधून योग्य ती म्हण झाकणावर असेल तर ती ते निवडते किंवा तसे तयार करून घेते. ते झाकण पाहताच घरात गोंधळ उडतो. कारण विचारले जाते. नवऱ्याला कबुलीजबाब द्यावा लागतो. नवऱ्याचा आळशीपणा, नपुंसकत्व, दुसरी बायको करणे अशी कोणतीही तक्रार असेल. नवरा कबूल झाला नाही तर, त्या झाकणावरील खुणा वाचणारा तज्ज्ञ वाचतो. उदा., एका झाकणावर तीन दगडावर अन्न शिजवणारे भांडे असेल तर ती म्हण "तीन दगड देती आधार अन्नाच्या भांड्या, लग्नात पत्नीला लाभे हक्क तीन" (कपडे, अन्न आणि समागम). यापैकी कशाबद्दलही तक्रार असेल तर, तज्ज्ञ न्यायनिवाडा करतो. हे झाकणाचे माध्यम कौटुंबिक हिंसाचार टाळायला मदत करते. ते फार कलात्मक आहे. स्किपरची अशी अनेक उदाहरणे जगभरच्या कृष्टिक–कल्चरल साक्षरतेत भर घालणारी आहेत.

पर्शियन म्हणीप्रमाणे एखादी म्हण हा बोलण्याचा अलंकार आहे. हे जात-वर्ण श्रेणीत व रस सिद्धांतात मान्य होणार नाही. अभिजात संस्कृतीमध्ये भारतीय सांस्कृतिक रसांत हे अभिरुचीहीन मानले जाईल. उलट काही कृष्टी-कल्चर्समध्ये काव्यात्मक क्लृप्ती म्हणून अशा म्हणींत फार मोठे साम्य आढळेल. कोड्यात टाकणाऱ्या अशा रचना स्किपरने वर्गीकरण करून दिल्या आहेत. अशी संशोधन पद्धती वापरून भारतीय म्हणींचा अभ्यास आपण केला, तरी बहुकृष्टिक–कल्चरल पूल सहजीवन सुखावह करतील. ती लिहिते :

१. अ ब (सारखा) आहे :

मुलींनी भरलेले घर आंबट बीरने भरलेल्या तळघरासारखे असते (डच/जर्मन).

सुंदर ललना डोळ्यासाठी मेजवानी आहे आणि एकटेपण आत्म्यासाठी (फिलिपिनो).

तिच्या नवऱ्यासाठी पत्नी ही संरक्षक भिंत (सारखी) आहे (हिब्रू).

२. ए बी (सारखा) नाही :

स्त्री ही एखाद्या पिकाचा गाभा नाही की, ज्याची पाने तोडण्याद्वारा त्याचे मूल्य करता येणार नाही (बाउले).

बाई बाईल चांगली आई नसते (स्पॅनिश).

तुमची पत्नी एक प्रार्थनाशाल नाही की, जेव्हा तुम्हांला ती आवडणार नाही तेव्हा ती बदलावी (हिब्रू).

३. ए शिवाय बी नाही :

आरशाविना तरुण महिला नाही, उपदेशाविना वृद्धबाई नाही (स्पॅनिश).

नवरी घुंगटाशिवाय नाही, मत्सराविना बाई नाही (लॅडिनो).

आकर्षणाविना ललना नाही, रमविना कवी नाही (पोर्तुगीज/ब्राझिल).

४. ए पेक्षा बी चांगली :

मुर्ख अर्धांग विनाशी कुटुंबापेक्षा बरे (बसारी).

वाईटबाईबरोबर राहण्यापेक्षा एखाद्या ड्रॅगनबरोबर राहणे बरे (इंग्लिश, यु. के.).

उंदराचे रात्रीचे जेवण घेण्यापेक्षा उपासमार बरी, म्हाताऱ्या स्त्रीचे कपडे घालण्यापेक्षा थंडीत गोठून जाणे बरे (चिनी).

५. जर ए तर बी :

जर वृद्ध बाई नाचते तर ती अंगणात मृत्यूला निमंत्रण देते (जर्मन).

बाप हा बापासारखा वागत नसेल तरीही कन्येने कन्येसारखे वागावे (चिनी).

स्त्रीला नाचायची इच्छा नसेल तर ती म्हणते तिचा झगा फार आखूड आहे (इंग्लिश, जमाशिया).

इथे ''नाचता येईना अंगण वाकडे'' ही भारतीय म्हण अधिक काव्यमय आहे. परंतु पुरोहित वर्गवर्चस्वात तिला जागा नाही. हे निवडलेल्या चार-दोन भारतीय म्हणीत उच्चभ्रूंचीच उपस्थिती आहे. या निवडीत मध्यस्थ ''नपुंसक बुद्धिमंतां''नी स्किपरला भारतीय भाषा येत नसल्याने भाषांतरे घुसवली. तसा पाश्चात्त्य संशोधकांचा अनुभव

अनेकांनी जेम्स लेनवादात नोंदवला आहे. ते बहुजनांच्या म्हणी 'अस्पर्श' ठरवतात. कुठेही मराठी म्हण नाही. हे सत्य कृष्टिक तुलनांत उघड होते.

6. बोललेली वचने/सुभाषिते :

''आदरणीय!'' गरोदर असल्याचे जाणल्यानंतर नवरी म्हणाली, 'बुद्धीचातुर्यापेक्षा फटक्याने अधिक...'- (ओरोमो) म्हणाला एक माणूस जेव्हा त्याने त्याच्या कुत्र्याकडे दगड फेकताना फटका बसला सासूला (डॅनिश).

'सत्य कठीण आहे' एक माणूस म्हणाला आणि त्याने बायबलने आपल्या बायकोच्या टाळक्यावर फटका लगावला (फ्रिजियन).

संक्षिप्त व कलात्मक लयदार रचना, सर्वसामान्य बोलीपासून वेगळी काव्यात्मक आशयघनता ही म्हणींची वैशिष्ट्ये आहेत. रूपके, उपमा व लक्षणा वगैरे अलंकारांचा वापर त्यात चांगला केलेला आहे. समान अर्थ व प्रतिमा, एकसारखी कल्पना व भिन्न प्रतिमा वेगवेगळ्या देशांत पसरलेल्या दिसतात.

स्त्रिया या चपलेसारख्या आहेत. त्या बदलणे शक्य आहे (राजस्थान).

बायका बसगाड्या सारख्या आहेत : जर एक गेली तर दुसरी येईल (स्पॅनिश, च्हेनेनझुला).

मिनिका म्हण 'जुने' दुमडीवाद्यसुद्धा उपयुक्त असते? हे चेतन गुणोक्ती अलंकाराचे उदाहरण आहे. 'आईची पाठ जेव्हा तिच्यावर कुणी बसते तेव्हा पाप करीत नसते' (रून्डी).

'गवत घोड्यामागे जात नाही' (डच).

अतिशयोक्ती ही आणखी एक मनोरंजनाची युक्ती आहे : हजार बायका, हजार बकवास (अशांती).

'प्रेम कातडीवरचे रोगाचे डागही तारुण्य पीटिकांत बदलते' (जपानी).

भुकेने मरणे लहान दुर्घटना असते, तुमचे कौमार्य हरवणे हा मोठा अनर्थच (चिनी).

म्हणी या एक ते तीन वाक्यापेक्षा मोठ्या नसतात. पूर्वीच्या बिनतारी संदेशांची त्यांची गद्य शैली असते. कधी कधी तिच्यात उपपद, सर्वनामे वगैरे अनावश्यक शब्द गाळले जातात. बांगला देशातील बंगाली उदाहरण :

''एक मोठी सिगार आणि छोटी पत्नी : या शैलीमुळे सेनेगलमधील लोकप्रिय म्हणदेखील गूढ वाटेल : कौटुंबिक नाव-बाई-पत्नी"-होय, जाऊ नको, बोलू नको, मी गप्प आहे, करू नको, मी त्यागतो'. याचा अर्थ जी स्त्री बायको बनते ती होय; तुम्ही जर म्हणाल : 'जाऊ नको', ती उत्तर देईल, 'मी थांबते'; जर तुम्ही म्हणाल, 'बोलू नको' तर ती म्हणेल 'मी गप्प आहे'; तुम्ही जर म्हणाल : 'नको करू' ती म्हणेल : 'मी त्याचा त्याग करते'.हे ब्राह्मणधर्माच्या व भारतीय महाकाव्यातील आदर्श पत्नीच्या आदिबंधात जास्त बसणारे आहे. परंतु लेखिकेने भारतातील उदाहरणे फार कमी का निवडली, हे एक कृष्टिक–कल्चरल कोडे आहे. त्यात मराठी म्हण एकही का नाही?

थोडी पुनरावृत्ती करीत समांतर क्रियापद, विशेषण इ. शब्दांवर कोट्या करीत साम्य-भेद एरिट्रियामधील टिग्रीन्या भाषेतील एक म्हण 'एखाद्या पोरीला सहन (bear) करणे म्हणजे समस्याच वाहून (bear) नेणे'. 'बाईचे शहाणपण, माकडाचं शहाणपण' (जपानी), सुकाणू मागे जाई बोट बुवा मागे जाते बाई (व्हिएटनाम). छंद, यमक, अक्षर पुनरुक्ती, शब्द खेळ इ. वैशिष्ट्ये भाषांतरात पूर्णपणे उतरत नाहीत. यमके हरवतात. परंतु त्यांची अंगभूत ताकद विदेशी लोकांना नेहमीच खिळवून ठेवते. अर्थात म्हणींचा कायमचा साचेबद्धपणा अनिवार्य ठरतो. वय, लिंग किंवा देह ही निसर्गदत्त वैशिष्ट्ये ठळक करताना अन्य घटकांच्याकडे दुर्लक्ष होते. हेच ठरलेले शब्द, अलंकारिक रचना जागतिक जाहिरात क्षेत्रात परिणामकारकरीत्या वापरल्या जातात. म्हणीत बोलणाऱ्याचे लिंग साचेबद्ध असणे अटळ आहे. स्त्री कधी अशी म्हण वापरेल का? : 'बाई व मांसाचे तुकडे जेवढे ठोकाल तेवढे ते अधिक चांगले होतील' (जर्मन). किंवा मेंढीसारखी बाई आहे, जेथे झुडपं वाढतात तिथेच तुम्ही बांधा तिला, (रवांडा). जरी बाईने दिले सात पुत्र, नका कधीच ठेवू विश्वास तिच्यावर (जपानी).

मानवजातीतील एका गटाविषयी असे निंदाजनक बोलणे हा एक बाजू घेण्याचा भाग असतो. कँगोला लिंगाला म्हणीचे उदाहरण या प्रकारात मोडते : 'बाईबरोबर जेवणे म्हणजे हडळीबरोबर खाणे आहे'. तेथे आई मुलाला ही म्हण लग्नाआधी ऐकवते. सुनेविरोधी मुलाची बाजू घेणे 'स्वाभाविक्र आहे. ब्राह्मणसूत्रे व मनुस्मृतीतील स्त्रीविरोधी असल्या म्हणी व सुभाषितांचा वेगळा संग्रह यापेक्षा अधिक 'विषारी' आहे. लिंगभेदातील स्त्री दास्यत्व एवढे हीन जगात आहे की नाही याचा उलगडा तुलनात्मक कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासात अधिक चांगला होईल. भारतीय स्त्रीला शूद्रांच्या वर्गात सनातनी ब्राह्मणधर्माने कायमचे ढकलले होते. भारतीय शूद्रांच्यावरील पाच-दहा पाश्चात्त्य विद्वानांच्या पुस्तकांचे संदर्भ आपण तिन्ही खंडांत दिले आहेत. स्त्रीवादी अभ्यास हे कृष्टिक–कल्चरल सिद्धांतनाचे समृद्ध दालन मानले जाते. आपण मिन्ने स्किपरने प्रस्तावनेत मांडलेल्या आराखड्याचा सारांश भारतीय संदर्भांना जोडून येथवर दिला आहे. शेवटी 'बदलते संदर्भ, चिरंतन गाभा' हा मुद्दा शेक्सपिअरच्या *ऑथेल्लो* नाटकाचा खलनायक इयागोच्या 'म्हण निर्णायक बनायला एखादी बाब घडावीच लागते' हा मार्मिक संदर्भ सुरुवातीला देऊन मांडला आहे.

म्हणी तज्ज्ञांच्या मते, तिचा वापर व अर्थाची व्याप्ती संदर्भावर अवलंबून असते. नवे संदर्भ जोडले व अर्थ बदलला तरी तिचा गाभा बदलत नाही. तो अधिक ठळक होण्यासाठी तुलनात्मक दृष्टीकोन महत्त्वाचा असल्याची या लेखिकेची ठाम भूमिका आहे. काही म्हणीं परस्परांना विरोध करून परस्परांना अलिप्त बनवतात. रोजचे जगणे व भाषेशी याचा फारसा संबंध नसतो. उदा. काँगोली दोन म्हणींत एकपत्नी व बहुपत्नीत्वाचे उल्लेख येतात : 'एक बायको म्हणजे एका टोळ्याचा' आणि 'जर का दोन बायका करशील तर तू सदासर्वकाळ तरुण मरशील' : या दोन्ही म्हणी फायदे-तोटे स्पष्ट करतात, ज्याला हवी ती निवड त्याने करावी.

अखेर म्हणीं व सुवचनांचा शब्दशः व अलंकारिक अर्थाचा मुद्दा ठरतोच. म्हणींचे दोन प्रकार 1) मूलतः थेट विधान आणि 2) सुरुवातीपासून अलंकारिक त्या प्रथम स्त्री-पुरुष लिंगभेदाविषयी किंवा शरीर अवयवाविषयी असतात. ओरोमो म्हण : 'माणूस

पकडतो आणि त्याच्याजवळ जे आहे त्याने लघवी करतो'. हा देहधर्म लिंगभेद स्पष्ट करतो. पण तसे भेद नेहमीच दाखवले जात नाहीत. सर्वच म्हणी स्त्रीं-पुरुष देहाच्या अवयवांना थेट संदर्भ देत नाहीत. तरी परंपरेने योग्य अर्थ सुचवतात. ''पाखरू आणायच्या आधी पिंजरा आण'' याचा अर्थ ''लग्न करायच्या आधी पुरुषानं घर बांधावं'' (क्रेओल, त्रिनिदाद/टोबागो).

हे दोन्ही प्रकार वेगळे करणे कठीण काम आहे. वाङ्मयीनपणा नक्की करणेही अवघड आहे. सुवचन ही ध्वनी कल्पना आहे. तिच्याखाली म्हणी, सुभाषिते, विधाने, इ. आश्रयाला येतात. अशांती (घाना) म्हण 'कोंबडी जाणते पहाट कधी होणार, पण ती कोंबड्याच्या तोंडाकडे बघत बसते'. याचा उद्देश पत्नीला गप्प बसण्याचा संदेश देण्याचा आहे. बोलणे नवऱ्याने करण्याची परंपरा तेथे आहे. ही अलंकारिक पण 'वास्तव' म्हण आहे. या पुस्तकात लेखिकेने 'थेट सुवचने' नाकारलेली नाहीत. 'संपूर्ण रात्र कामाची नंतर केवळ कन्या' हे स्पॅनिशमधील विधान किंवा रूपकात्मक म्हण म्हणून घेता येईल. ती एवढ्या श्रमानंतरचे अपेक्षाभंग व्यक्त करते. बालेतील हस्तिदंती समुद्र किनाऱ्यावर एक गरीब पुरुष तक्रार करतो 'विधवेला पाळी येते की नाही काही फरक पडत नाही'. समाजातील सत्य विधवेला संभोगसुख नसते तसेच पाळी आलेल्या बाईचे असते. सामान्याचे व्यवहारज्ञान असे व्यक्त होते. कृष्टिक–कल्चरल साम्य-भेद म्हणीं चांगल्या स्पष्ट करतात.

लेखिकेने 15,735 म्हणींचे संकलन जगभरातून केले आहे. पुरुषांचे वर्चस्व स्पष्ट करणाऱ्या म्हणींना अधिक पसंती दिली आहे. स्त्रियांचे दृष्टीकोन बऱ्याच कृष्टी-कल्चर्समध्ये तुच्छ मानले जातात. मौखिकबरोबर लिखित मूलाधारांचा शोध लेखिकेने मोठ्या कष्टाने घेतला आहे. स्त्रियांचे भूतकाळातील आंतरिक विचार आणि वैयक्तिक कल्पना पद्धतशीरपणे अभ्यासणे नेहमीच कठीण काम होते व आजही आहे. या विषयावर फारसे लिखित पुरावे नाहीत. लेखिका प्रस्तावनेच्या शेवटी खेदाने लिहिते,

> म्हणून म्हणी या मानव इतिहासाच्या नियमाला अपवाद नाहीत की, ज्याच्यात स्त्रियांचे दृष्टीकोन व आवाज हे विशेषतः विवादास्पद असे सार्वजनिक

अवकाशाचा भाग तुलनेने अलीकडेच बनले आहेत. असेदेखील वाटते की, आमच्या मातापूर्वजांच्या मूक बहुसंख्यांकाने औपचारिकपणे ज्यांना बहुसंख्याकाने म्हणीं स्वाभाविक व्यवस्था म्हणून संदर्भ देतात ती वर्चस्वी सामाजिक व्यवस्थेशी अनुमतीने राहिल्याचे दिसते. काही झाले तरी आपण पुढे पाहू तसे स्त्रियांचा प्रचंड प्रभाव व सत्ता लक्षणीयरित्या म्हणीमध्ये सर्व विरोध असूनही उल्लेखनियरीत्या टिकाऊ सातत्याने उपस्थित आहेत (25).

स्त्रीदेह या पहिल्या प्रकरणाच्या प्रारंभी राजस्थानमधील एका ओळीचे विधान दिले आहे. त्यामुळे या लेखिकेने उल्लेख केलेल्या भारतीय म्हणी आपण मुद्दाम 'राष्ट्र कसे कथन करते' हे होमी के. भाभाच्या सिद्धांताआधारे पुढे स्पष्ट करू. हाराकिरी व राणी पद्मिनींच्या गौरवशाली रजपूतांच्या मातीतील म्हण अशी : 'जेव्हा मुलगी जन्मली आहे, तिची काळजी नका घेऊ; वाढेल ती काटेरी निवडुंगासारखी, जेव्हा मुलगा जन्मला असेल तेव्हा त्याची करा चांगली काळजी, जशी घ्याल गुलाबाच्या रोपाची' (27). 'ओठ ललनांचे मधुर, पण शब्दही हलाहली' (बंगाली-बांगलादेशी), 'रडणाऱ्या पोराला मिळे स्तन दुधी, पण बडबड्या लाभे केवळ नाखुशी' (खियाँथा, बांगलादेश, भारत), 'जाडजूड बाई हिवाळ्यात रजई' (मुल्तानी, भारत व पाकिस्तान), 'फोफशी पत्नी हिवाळ्यात गरम कांबळे' (पंजाबी), 'सुंदरीला न लगे रंगरंगोटी' (हिंदी), 'घुंघटात झाकले तरी तिने चेहरा करी चलाखीने ती दाखवे नखरेबाजी' (बंगाली, बांगलादेशी), 'प्रथम धुण्यापर्यंत वेश असे सुंदर, मदनिका तिच्या पहिल्या बाळापर्यंत' (तमीळ, भारत), 'नका लागू मागे अभिलाषेच्या, नका करू प्रेम केवळ सौंदर्यासाठी' (खियाँथा, बांगलादेश, भारत), 'देखणी बायको वैरीण असे' (संस्कृत, भारत). भोजपुरी उदाहरण, 'विहीर खोदण्यासारखे मुलीचे लग्न आवश्यक व खर्चिकच. 'ब्रह्मचारी बाई 'चंद्राविना रात्र' (बंगाली, बांगलादेशी). 'या व नंतरच्या जीवनांत दोन्ही बायकांसाठी पती केवळ असे आश्रयस्थान' (संस्कृत). 'झाकण्या असे का एकची पडदा पुरेसा ललनेचा दुष्टपणा! '(तमीळ, भारत), 'करी लिलाव ती पतीचा' (खियाँथा, बांगलादेश व भारत). 'एखाद्याची पत्नी असे सर्वोत्तम सखी घरात' (संस्कृत). 'जरी केली न शिजवलेल्या

पिठाची जेव्हा सहचारी असे ती नकोशी' (राजस्थानी). 'जोडीच्या पत्नीला त्याला देण्यापेक्षा एखादीने पतीला मरू देणे बरे?' (बंगाली). 'गरीब गडी न करी दुसरी नवरी' (तमीळ, भारत). 'सापडला दोन झाडामध्ये दाबल्याने फुटे बाम्बू हेच खरे-दोन बायकाचा दादला बऱ्याच वेळा भुकेने मरे' (खियाँथा, बांगलादेश व भारत). 'असे ज्यास दोन गावी तुकडा जमिनीचा वाजे दिवाळ त्याचे, तसे ज्याला दोन बायका असे तो मरणारच' (तमीळ, भारत). 'विधवेने वाढवलेले मूल म्हणजे वेसणीविना खोंड असे' (तेलुगुसुद्धा असते), 'रडे विधवा कारण तिचे असे विधवापण आणि कदाचित नवऱ्यासह जगणारी (रडायला कारणसुद्धा असते), 'पण त्यांची ब्रह्मचारी जोडीदारीणही रडते' (बिहारी, भारत). 'जेव्हा एखादा ढग चकोराच्या पंखासारखा डागाळलेला, आणि एखादी विधवा केसांना सुगंधी तेल लावताना दिसे, परिला बरसे आणि दुसरी नंतर पळून जाईल?' (बिहारी). 'मातेपेक्षा नसे कुठलेही मंदिर अधिक सुंदर' (तमीळ, भारत). 'आईच्या प्रेमाचा शांत करणारा परिणाम सावलीवाल्या अंजिराच्या झाडासारखा तजेलदार' (बंगाली). आई-वडिलांना समान मानणाऱ्या म्हणी : 'ते असती देवता व आदरणीय' (तेलुगु). 'नाही विकत घेता येत त्यांना' (तमीळ). 'भाकरीची लायकी अवलंबून पिठावर' (तेलुगु). 'मुलीचे सद्‌गुण येती पित्याकडून, लोण्याची गोडी असे गाईच्या गुणावर अवलंबून' (बंगाली, बांगलादेशी), 'मुली आधी बघा आईकडे, किती दूध देते म्हैस ते बघा तिला विकत घेण्याअगोदर' (तेलुगु, भारत). 'जर निवर्तली आई, बाप होई चुलता' (तमीळ, भारत). तरुण पत्नीला भारतात करावे लागणारे दिव्य : 'जर सासू फोडे मोठे भांडे, नसे फिकीर त्याची, सून फोडे छोटे बुडकुले, उद्‌ध्वस्त संसार सारा' (तमीळ). 'दुष्ट सासूचे नियमन वाटे प्रत्येक सुनेला त्रासदायक (बंगाली). 'तरुणी असे आनंद, वृद्धा वैताग (तमिळ). 'एका प्रेमात आहेत हजार दुःखे' (पंजाबी). 'प्रथमदर्शनी प्रेम असे चार नेत्रांचा करार' (आसामी). 'घुबड असे दिवसा अंध, कावळा रात्री पण प्रेमी आंधळे दिवस-रात्री' (हिंदी). 'जर असती बैल व गाडी जोडून, खड्डे अनेक काय करी?' (तमीळ). 'दोन प्रेमींची अपेक्षा आणि आई-बापाच्या शिव्याचा शाप' (उर्दू). 'परक्याच्या बायकोचा गोंडा घोळण्यापेक्षा साप

पकडून त्याचे विष चोखणे बरे' (उर्दू, भारत). 'वाकलेला साखरेचा चमचासुद्धा चवीला गोड' ही तेलुगु म्हण स्त्री-पुरुष लिंगाशी संबंधित आहे (224) तशा कोरिया, घाणा वगैरे देशातील म्हणी तिने तुलनेसाठी निवडल्या आहेत. अशा अश्लील वाटणाऱ्या म्हणी भारतीय संशोधक वैदिक धर्माच्या प्रभावामुळे किती नाकारतात याचाही शोध उद्बोधक ठरेल. 'वासना देते, सभ्यता थांबवते' (तेलुगु). 'वासनेची हद्द कोण कळे?' (संस्कृत). 'स्त्री व पैसा भुलवी निर्माल्या ब्रह्मा' (तेलुगु). 'ग्रंथ, पत्नी व संपत्ती जेव्हा घेते कुणी परके बघती हरवून ते सारे?' (संस्कृत). 'अपत्याविना घर एक दफनभूमी आहे' (संस्कृत). 'वांझोटीला अपत्यसुख काय कळणार?' (तेलुगु). 'नुकतीच ती पवित्र वृक्षा जवळून गेली आणि केव्हाच गरोदरपणाच्या खुणा जाणवल्या' (तेलगु).

'जसे चुलीला कधीच नसतात लाकडे, बाईला नसतात पुरेशी बाळे' (पंजाबी). 'मानेचं दुखणं सहा महिन्याचं, गर्भाशयाचं कायमचं' (तेलुगु). 'थडग्यातील बाळ असे गर्भाशयात' (तमीळ). 'जे युद्ध असे पुरुषा तसे बाईचे जन्म देणे बाळा' (आसामी). 'बायको पुन्हा पुन्हा नवरा नि भाताचा द्वेष करते' (तमीळ). एकाचा राग दुसऱ्यावर काढणे. हुंडा व संस्कृती : 'तू राणी मानाची, पाणी कोण आणायची?' (उर्दू, भारत). 'सासू थोर नी सूनसुद्धा थोरच, भांडे जळले, कोण काढणार ते जाळावरून दूर?' (काश्मिरी). 'होईन मी राणी आणि तू होशील राणी, पण घुसळणार कोण लोणी?' (पंजाबी). कामे करण्यावरून उपरोधी म्हणी : 'बाईचे ज्ञान चुकीचेच' (तेलुगु), 'बाईची बुद्धी विनाश ओढवी' (संस्कृत), 'बाईचा सल्ला आणतो पूर्ण अराजक' (संस्कृत). 'आपणाला सांगितले जाते, जे स्त्रिया खातात ते दुहेरी असते, त्यांचा धूर्तपणा चौपदरी, त्यांची चिकाटी सहापेडी आणि त्यांच्या भावना आठपदरी' (संस्कृत). स्त्रीच्या अनौपचारिक प्रभावाविषयी : 'राजाची सत्ता त्याच्या मंत्र्याच्या प्रभुत्वावर अवलंबून' (तमीळ) याचा अर्थ पुरुषाचे कर्तृत्व बाईने घर चालवण्यावर अवलंबून असते. 'बाईचे बळ डोळ्यातील अश्रूत, चोराचे त्याच्या खोटे बोलण्यात' (बंगाली). 'बडवलेला मृदंग बळकट' (खियाँथा, बांगलादेश, भारत). 'सावत्र आई असते सर्व घरासाठी एक विष' (बंगाली, भारत). बंगाली बाबूची जादू तशी चेटूकगिरीदेखील प्रसिद्ध आहे, 'जर बाई

घेई काळजी मुलाची आईपेक्षा जास्त, मग ती नक्कीच चेटकीण' (बंगाली, 309). 'सुरुवात झाली देवतेच्या नृत्याने शेवट चेटकिणीच्या नाचाने' (तमीळ). सर्वच संस्कृतीत स्त्री व दुष्टपणाविषयी म्हणी आहेत. 'कन्या व भूमी : सर्व दुष्टपणाचे मूळच' (बंगाली). इग्बोंच्याप्रमाणे मराठी ब्रीद : 'त्या तुमचा पैका व पत्नी एकत्र बांधून' (मराठी, भारत). 'एखाद्याच्या पत्नीवर संपूर्ण अधिकार असणे बरोबरच आहे' (संस्कृत). निश्चित भूमिकाविषयीच्या म्हणी : 'बाईच्या हाती दिला पैका नाही टिकणार, पुरुषा हाती दिले सांभाळाया बाळ नाही जगणार' (तेलुगु). ना स्तुती विश्वास सूचक म्हणी सर्वत्र सारख्या : 'रताळ्यांचे मूळ, गढूळ पाणी आणि स्त्रीचे शब्द यावर विश्वास कधीच ठेवू नये' (बंगाली). 'स्त्री दहन केल्यानंतर राख विसर्जनानंतरच केवळ स्त्रीवर विश्वास ठेवावा' (बंगाली). 'एखाद्याने ना न्यायालयाचे अधिकारी ना बायकांच्यावर विश्वास ठेवू नये' (संस्कृत). 'माझ्या पतीचा माझा थरकाप उडवणारा विचार करू नको, हत्ती वा घोड्याशी झुंज होईल असासुद्धा, घेईल उडी मी त्यांच्या वरून बरोबर' (तमीळ). पत्नीची मालकी व तिला मारणे ही प्रवृत्ती जगभर आढळते. 'गाडीची खीळ व पत्नीचे डोके, ते जेव्हा जोरात ठोकले जातात तेव्हाच काम करतात' (राजस्थानी). 'जो बायकोला ठोकतो त्याचे अन्न देव सुधारतो' (रशियन). 'सुपारी, वाळवलेली मछली आणि तरुण पत्नी यांना चांगले बनवण्यासाठी झोडपावे' (पोलिश). 'बाई, कुत्रे व शेंगाचे झाड, जास्तीत जास्त झोडपावे तेवढे ते चांगले होतात' (इंग्लिश, इंग्लंड/अमेरिका). 'स्त्रिया व कोंबड्या घरोघर फिरताना हरवतात' (हिंदी). स्त्री व नरक ही तुलना ज्यू, ख्रिश्चन व मुसलमानांच्यात हिंदूप्रमाणे आढळते : 'स्त्री हे नरकाचे मुख्य दार आहे' (हिंदी). 'जुने धान्य, नवे लोणी, चांगल्या घरची पत्नी व घोड्याची पाठ ह्या स्वर्गाच्या चार खुणा आहेत' (पंजाबी). 'पती असती स्वर्गात ज्यांच्या बायका नाही वाहत लाखोली' (तमीळ, श्रीलंका).

निन्ने स्किपरने साडे चारशे पृष्ठांच्या तुलनात्मक ग्रंथात भारतातील 77 म्हणी निवडल्या आहेत. त्यातील पाच-दहामध्ये बांगलादेश, श्रीलंका व अरब देशांचा वाटा आहे. उपखंडातील महाराष्ट्र/कर्नाटकसारख्या एका राज्याएवढा आकार नसलेल्या

इंग्लंड, स्पेनसारख्या देशातील शेकडो म्हणी निवडल्या आहेत. त्या युरोपातील इंग्रजीच्या माध्यमामुळे म्हणावे तर घाणा, जपान, चीन यांची कृष्टिक–कल्चरल उपस्थिती नजरेत भरणारी आहे. चीनने कृष्टिक–कल्चरल महासत्ता असल्याचे अनेक उदाहरणांनी दाखवून दिले आहे. मराठीतील एकच विधान अपवादाने लेखिकेने संदर्भासाठी वापरले आहे. एरवी पुरोगामित्वाचा टेंबा मिरवणाऱ्या या राज्याचे फारसे प्रतिनिधित्व का नाही? या तुलनेत तमिळनाडू व बंगालने चांगली बाजी मारली आहे. पंजाबी व हिंदी यांच्या पाठोपाठ आहे. परंतु या पुराव्यावरून दक्षिणेकडील तमीळ व बंगालचे प्रबोधन जास्त झाल्यामुळे त्यांच्या प्रदेशांत नोबेल विजेते व जागतिक पातळीवरील विचारवंत संख्येने जास्त असल्याचे आपल्या मागे काढलेल्या निष्कर्षांना पुष्टी मिळते. महाराष्ट्रात अशा उपेक्षित 'शूद्र' साहित्य प्रकाराचे प्रतिनिधित्व केले गेले नाही, हे या वरून स्पष्ट होते. मराठे हे 'दरोडेखोर, युद्धखोर, खुनी' ही इतिहासातील 'सांस्कृतिक' प्रतिमा अजून तशीच असल्याचे या ग्रंथातील मराठी कृष्टी–कल्चरची अनुपस्थिती दाखवून देते. पुरोहित वर्गवर्चस्वामुळे या जनकृष्टी–कल्चरचे प्रतिनिधित्व करणारे कुणीही नाही, हेदेखील मान्य करावे लागते. ब्राह्मणांनी 'तमासगीराचे तोंड पाहू नये', 'महाराच्या घरी गाणं', अशा शूद्रांना तुच्छ ठरवणाऱ्या म्हणी रचल्यामुळे जन सामान्यांच्या शहाणपणाचा हा मौलिक ठेवा उपेक्षित राहिला. शिवाय ब्राह्मण धर्मग्रंथात स्त्रियांना नरक ठरवणाऱ्या हजारो म्हणी असूनही त्यांचा फारसा उल्लेख आढळत नाही. याचा अर्थ हा सडलेला 'सांस्कृतिक' साठा कमी आहे असे नाही. लेखिकेने क्वचित निवडक संस्कृत म्हणींचे संदर्भ घेतले आहेत. ती स्वतः संस्कृत पंडित नाही. याचा अर्थ, मध्यस्थ दलालच अशा निवडी करतात. एकट्या मनुस्मृतीमध्ये स्त्रियांच्या विषयीच्या अनेक म्हणी आहेत. ते काही असले तरी जागतिकीकरणात या कॉस्मॉपॉलिटन कृष्टिक–कल्चरल तुलना होतच राहणार. कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचे प्रकार विषय व अभ्यासाच्या नव्या दिशा सापडतील तसे संख्येने म्हणी वाढतच जाणार. कारण तुलना जागतिकीकरणात अटळ ठरल्या असून 'आज तुलनात्मक साहित्याच्या शक्यता व मर्यादा'च उजेडात येत आहेत. त्याच काळात इवा कुशनरने

''एकविसाव्या शतकासाठी तुलनात्मक साहित्य तयार आहे का?'' मी बँकाकमधील जागतिक परिषदेत ऐकलेल्या महत्त्वाच्या भाषणात म्हटले होते : ''कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासांच्या विद्याशाखामय कार्यक्रमपटाचे दुसरे पुनर्रचन आणि वेगळ्या गंभीर जबाबदाऱ्या व संधीच्या दुसऱ्या फेरीची चिन्हे दाखवतो'' (20). पुढे जाऊन तुलनात्मक साहित्याला बळकटी आणण्याचे अनेक मार्ग सुचवून भविष्य वर्तविले होते :

> ...उद्याच्या तुलनात्मक अभ्यासाची असामान्य जोखीम कृष्टी–कल्चरमधील व 'संस्कृती'मधील प्रतीकात्मक कार्य पुन्हा शोधण्याची आहे. अस्मिता ओळख पटवून देण्याकडून कार्यवाही करीत असते. त्यांच्या आत्माविष्काराशी संबंधित 'सांस्कृतिक' कला वस्तूच्या रूपात वैशिष्ट्याविषयी गट व सदस्यांना फार जोरात भावना का जाणवतात, ते या प्रकारचे अनुबंध दाखवतात.
>
> भविष्यात, तुलनात्मक साहित्य अभ्यासाचे जगणेच नव्हे तर वैधतासुद्धा आमच्या सर्व कृष्टी-कल्चर्सची सेवा करण्याच्या ताकदीवर अवलंबून असेल. ती सेवा करण्याचे मार्ग असे की, ते साहित्यांच्या विश्वपद्धतींत त्यांचे सदस्यत्व खात्रीचे व बढाव्याचे करील... (31).

आपल्या प्रबंधाच्या ''इपिलोग : प्रॉव्हर्बियल इमॅजिनेशन इन द एज ऑफ ग्लोबलायझेशन'' (उपसंहार : म्हणीमय कल्पना जागतिकीरणाच्या युगात) या शीर्षकाच्या खाली निन्ने स्किपरने अर्थपूर्ण तिबेटी म्हण दिली आहे : 'शंभर पुरुष व शंभर स्त्री गुणधर्मांनी परिपूर्ण मनुष्यप्राणी तयार केला, तिने प्रबंधाच्या सुरुवातीला प्राचीन नव-अर्माइक म्हणीने-पती व पत्नी यांना एकाच मातीने आकार दिलेला आहे', या म्हणीने केली होती. मधल्या पाच प्रकरणांत जगभरच्या म्हणींची तुलनात्मक कृष्टिक–कल्चरल मीमांसा केली आहे. नव ऐतिहासिक दृष्टीकोनातून त्या मांडतांना अबलांच्या या दुर्दैवी वाताहतीची कहाणी कुठल्याही स्त्रीवादी सिद्धांतांच्या कुबड्या न घेता मांडली. तिचा शेवटही घाणातील अशाती जुनी म्हण 'मी परत स्त्री म्हणून परत येणार नाही' या म्हणीने केला होता. निष्कर्षाचा शेवटही असाच भविष्यसूचक व प्रेरणादायी आहे. ती लिहिते :

विश्वव्यापक नागरिकत्वाच्या दिशेने जाणाऱ्या रस्त्यावर आपण किती अंतराची प्रगती केली? आमच्या या पुस्तकातील तुलनात्मक प्रयत्नाचे फलित लिंग अभिमुखतेसाठी भविष्यातील प्रबोधनासाठीचा दीपगृह म्हणून सेवा करू शकेल. आपणाला कुठे जायचे आहे आणि आज स्त्री व पुरुष म्हणून कुठे जायचे नाही याची व्याख्या करण्यासाठी आपण सर्वप्रथम कोठून आलो हेच सर्व काही जाणण्याची गरज आहे. अनुभव, ह्या वृद्ध 'सर्व विज्ञानाच्या आईचा' आणि तिने जन्माला घातलेल्या म्हणीं आपणाला चांगल्या दिशेचा अंदाज देवो (390).

7.8 अभ्यासक्रम आणि तुलनात्मक काव्यशास्त्रांचा सांस्कृतिक परिचय

या नव्या दिशांचा अंदाज आपणाला पुरेसा का आला नाही, हे आपण मागच्या दोन्ही खंडात स्पष्ट केले आहे. तो येण्याचे मुख्य साधन शिक्षणशास्त्राने नेमलेले अभ्यासक्रम असतात. मराठीत ह्या विषयाला किती प्रमाणात जागा मिळाली, हे समजण्यासाठी आपण घेन्ट विद्यापीठातील रोनाल्ड सोई अर्ट (Ronald Soi Art) व क्रिस रूटेन या सहकाऱ्यांनी लिहिलेल्या ''कम्पॅरेटिव्ह कल्चरल स्टडीज ॲन्ड पेडॅगॉजी'' (तुलनात्मक कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास आणि शिक्षण-अध्यापनशास्त्र, 2011 : 73-74) निबंध-अध्यापनात कृष्टी–कल्चर व साक्षरतेच्या संकल्पनेची साखळी जोडली आहे. त्यांनी पायाभूत धुळाक्षरे पाठांतरानंतर आलेल्या साक्षरतेच्या समस्येची संकल्पना बहुसाक्षरता आणि तुलनात्मक कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास म्हणून साक्षरतेची कल्पना म्हणून कशा विकसित केल्या, त्यांची चर्चा केली आहे. परिणामतः अध्यापनातील सिद्धांत व उपयोजन म्हणून त्यांनी तुलनात्मक कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाच्या अध्यापनशास्त्राची चौकटच तयार केली आहे. सांस्कृतिक-Cultural ज्ञान त्यांना लोकशाहीत सहभागी होण्यास सक्षम बनवते, ही त्यांची भूमिका आहे. रेमण्ड विल्यम्स व बर्मिंगहॅम पठडीच्या सिद्धांतांच्या उपयोजनाचा संदर्भ त्यांनी सुरुवातीला दिला आहे. मराठीत 'प्रौढ साक्षरता' ही प्राथमिक स्वरूपाची अक्षर ओळख व त्याची लिहिता येण्यापुरती स्थूल कल्पना स्थिरावली आहे. तिचा विकास 'कृष्टिक–कल्चरल साक्षरतेच्या' व्यापक संकल्पनेत किंवा वाङ्मयीन बहुसाक्षरता (multiliterary)

सारख्या संकल्पनेत अजून झालेला नाही. त्यांनी संदर्भ दिलेल्या एरिक डोनाल्ड हिर्श्वच्या *ए फर्स्ट डिक्शनरी ऑफ कल्चरल लिटरसी : व्हॉट आवर चिल्ड्रेन नीड टू-नो* (1989) असे आंतरविद्याशाखीय ग्रंथ भारतीय भाषांत तयार व्हायला हवेत. **चांगले वाचक तयार करायची कल्चर साहित्य साक्षरता 'कल्चर' धर्म-प्रवचनाप्रमाणेच साधनभूत मानण्याची पुरोहिती परंपरा आजवर मराठीत प्रबळ आहे. उलट हे तज्ज्ञ कृष्टिक–कल्चरल साक्षरतेला 'सामाजिक दळणवळणाचा प्राणवायू' समजतात. वर्तमानपत्र समजून घेण्याची कृष्टिक–कल्चरल साक्षरता आवश्यक आहे, ही त्यांची भूमिका आहे. जागतिकीकरणातील बहुसांस्कृतिकता व बहुभाषिकता, संस्थात्मक व कृष्टिक–कल्चरल बदल, संचारणाची बहुविधता वगैरेंची नवी साक्षरता आज आवश्यक आहे. या साक्षरतेला 'अस्मितेची हत्यारे' म्हणतात. इलेक्ट्रॉनिक साक्षरतेनेही मोठे आव्हान बहुसंख्य निरक्षरांच्यापुढे उभे केले आहे.** मराठीत वाङ्मयीन साक्षरतेचीच दृढ परंपरा असल्याने तिच्या जागी कृष्टिक–कल्चरल साक्षरता बदलणे सोपे नाही. ते समजण्यासाठी कृष्टिक–कल्चरल पारिभाषित आधी समजून घ्यावे लागेल. या पार्श्वभूमीवर ते कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाची व्याख्या व वैशिष्ट्ये स्पष्ट करतात.

कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासात एकच उद्देश वाङ्मयीन टीकेप्रमाणे नसतो. एकच सिद्धांत, ठरलेली एकच अभ्यासपद्धती नसते. तिच्यात अनेक पारिभाषिते, भिन्न इतिहास आणि कामाचे अनेक वेगवेगळे प्रकार असतात. अधिक वैश्विक व तुलनात्मक दृष्टीकोनांची मागणी ते करतात. हे लेखक कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाची व्याख्या जाता जाता खालीलप्रमाणे करतात,

> तत्त्वतः कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचे वर्णन इंटर-बहु-आणि-प्रति-किंवा विरोधी-विद्याशाखीय म्हणून करण्यात येत आहे. कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासातून घेतलेले दृष्टीकोन कृष्टिक–कल्चरल सिद्धांत ते माध्यमे व संचारण अभ्यास, कला समीक्षा व सिद्धांतापासून कृष्टी–कल्चरचे समाजशास्त्रापर्यंत, तत्त्वज्ञान कृष्टिक–कल्चरल मानवशास्त्र ते वंशशास्त्रापर्यंत अनेक अन्य विद्याशाखांतून खोल रुतवून बसवले

आहेत. कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास संशय घेणारे आहेत, असेच वाटते : "प्रत्येक वळणावर ज्या मार्गांनी विद्याशाखीय हद्दी पाडल्या आहेत" (हडलस्टन 2). याविषयी कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाच्या मुख्य प्रकाशझोताचे वर्णन आवश्यक असेसुद्धा करणे शक्य आहे. उदाहरणार्थ, राष्ट्रीयत्वापासून वैश्विकतावाद, लिंग/वासना ते सौंदर्यशास्त्र, विज्ञानाचे राजकारण यापासून ते पर्यावरण-राजकारण, प्रेक्षक/श्रोते ग्राहक दृष्टीकोनापासून शैक्षणिक समस्यांपर्यंत, कृष्टी–कल्चरपासून अध्यापनशास्त्रापर्यंत (पाहा, टोटोसी डी झिपेत्रेक व वास्वारि, 86, 87).

आपण पहिल्या खंडात पाहिलेल्या 'संस्कृतीच्या' अनेक संकल्पना व व्याख्या वापरून कृष्टिक–कल्चरल संस्था व कृष्टिक–कल्चरल संहितांची समीक्षा करता येण्याएवढे अध्यापन सक्षम बनवण्याचे मार्ग या लेखकद्वयांनी सुचवले आहेत. 'संस्कृतीच' अंतरंगातून अध्यापनशास्त्रीय आहे. पालक मुलांच्यावर त्याच क्षेत्रातून अधिकार गाजवतात. पुढे तरुण त्याला विरोध करतात. अस्मिता व सांस्कृतिकीकरणाची प्रक्रिया या सामाजिक प्रक्रियामधूनच होत असते. मानव्य व समाजशास्त्रांच्या मध्यभागी कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास वसले आहेत. **द्वंद्वे पुसून ते पारंपरिक शिक्षणाचे साचे मोडतात. त्यांचा हल्ला उच्चभ्रूवादावर असतो. दादागिरीच्या सत्ता संरचनांना ते आव्हान देतात. पारंपरिक अभ्यासक्रम मोडीत काढतात. उत्तराधुनिक पेच सोडवणारे प्रतिकारवादी अध्यापन शास्त्र जुन्या 'साक्षरतेच्या राजकारणाच्या' जागी आणतात. केवळ कृष्टी–कल्चरमधील वास्तव व पुराणे न शिकवता ती चिन्हे कशी व का निर्माण केली जातात आणि त्यांचे प्रतिरूपण प्रतिनिधित्व कसे केले जाते, हे शिकवणारे अभ्यासक्रम उत्तराधुनिक संदर्भात तयार केले जातात. ही राजकीय व वैचारिक बदलांची मिशन मानली जाते. अर्थ व त्यांचे महत्त्व प्रतीकात्मक मार्गदर्शक समजावून सांगण्यासाठी हे अभ्यास तयार करतात. हा थेट राजकीय हस्तक्षेप नसतो. शिक्षणाचे स्वरूप बहुसाक्षरतेचे असते. पाश्चात्त्य व इतर संस्कृत्या, उच्च व तुच्छ**

संहितात्मक व हक्क-श्राव्य संस्कृत्या वगैरेंचे अंतरंग कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास उलगडतात.

7.9 अध्यापनशास्त्र व तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यास

आज समकालीन जागतिकीकरण झालेल्या कृष्टी-'संस्कृती'च्या साक्षरतेची अभ्यासक्रमातून ओळख करून देण्याची इंग्लंडमधील लोकशाहीची छोट्या राष्ट्रातील दीर्घ विकास पावलेली परंपरा एका टोकाला आहे. दुसऱ्या टोकाला या निरक्षरतेत सुरू असलेला जगातील सर्वात मोठ्या लोकशाहीचा 'फार्स' भारतात टिकून आहे. आपण राहात असलेले संस्कृत्यांचे व माध्यमांचे जाळे म्हणजे जागतिकीकरणातील डिजिटलीकरण समजण्यासाठी संदर्भीय, आंतरविद्याशाखीय तुलनात्मक दृष्टीकोनातूनच अध्ययन व अध्यापन करण्याचा आग्रह सोईअर्ट-रूटेन धरतात. म्हणजे कृष्टिक–कल्चरल साक्षरतेचे म्हणजेच बहुसाक्षरतांचे व अध्यापनाचे ते मूलभूत तत्त्व आहे. दोन-चार मुस्लीम आमदार-खासदार निवडून आले तर, राष्ट्रद्रोहाचे दावे करणारे हिंदूराष्ट्रवादी उलट अमेरिकेत हिंदू वंशीय उपराष्ट्राध्यक्ष व इंग्लंड व पोर्तुगालमध्ये पंतप्रधानपदी तसेच इतर देशांमध्ये उच्च पदावर भारतीय गेले म्हणून दीपोत्सव करतात. बहुकृष्टिक–कल्चरल व्यामिश्र आंतरसांस्कृतिकतेचे हे स्वरूप या लेखकांनी रिटा पेलस्की व इतर अभ्यासकांच्या लेखांच्या आधारे स्पष्ट केले आहे. वीस पानांच्या या लेखाला चाळीस पुस्तके व अद्यावत् लेखांचे संदर्भ आहेत. शास्त्रीय पद्धतीने बहुसाक्षरता व अध्यापनशास्त्राची रूपरेषा मुद्यांचे आकडे टाकून स्पष्ट केली आहे. त्यात तुलनेचे कोणते रूपबंध किती प्रमाणात कसे वापरावे हा प्रश्न अग्रक्रमाने चर्चिला आहे. तुलना कधीच व्यक्तिनिरपेक्ष व वस्तुनिष्ठ नसते. तिच्या नामदेवे रचिला पाया... तुका झालासे कळस... ही जात-वर्ण श्रेणीबद्धता जगभर कडमडतेच. ती जशी सजातीयता आणणारी तशी प्रति-दादागिरी विरोधीच असते : म्हणूनच ती अप्रिय असते. याची सविस्तर चर्चा मी *तौलनिक साहित्य-नवे सिद्धांत आणि उपयोजन* व अन्य डझनभर पुस्तकांत तपशिलाने केली आहे. इथे कृष्टिक–कल्चरल बहुसाक्षरतेत

मानवी ज्ञानाच्या चिंतनाचे वळण हे लेखकद्वय समजून देतात. ते दृष्टांतच नव्हे तर, सादृश्यतेचे रूप समजणे व निर्मितीक्षमता वाढवण्यासाठी आवश्यक आहे. ते परस्परसंबंध व फरक करण्याच्या तत्त्वावर अवलंबून आहे. म्हणूनच काही विचारवंत ''टीकात्मक अनेकतावादांचा आग्रह धरतात, चला अनेक आवाज येऊ देत, म्हणजे खरे बाहेर पडेल''. पण ही संवादी आंतरसांस्कृतिकता व आंतरविद्याशाखीयता मराठी श्रेणीबद्धतेला नको आहे, असे दिसते. हा गुंता आपण पुढील प्रकरणात तुलनात्मक 'सांस्कृतिक' अभ्यास प्रकार या स्वतंत्र विभागात चर्चिला आहे. मात्र झिपेल्नेक व इतरांनी संपादित केलेल्या *केंब्रिज कम्पॅनियन टू कम्परेटिव्ह लिटरेचर, वर्ल्ड लिटरेचर्स, अॅन्ड कल्चरल स्टडीज* (2013 : 299-310) मधील माझ्या ''कम्परेटिव्ह लिटरेचर इन इंडिया'' या लेखात व त्याच्या सुधारित अनुवादात (पाहा, मनीषा पाटील *संगम,* 2020 : 74-95) या उपेक्षित अभ्यासक्रमाला प्रतिकाराची कारणे *टीकावस्त्रहरण* (2017) मध्येही स्पष्ट केली आहेत. मात्र केंब्रिज *कम्पॅनियन* साठी लेख लिहिताना कृष्टिक–कल्चरल साक्षरता मलाही नसल्याचे लक्षात आले नव्हते. शिवाय वरील लेख फक्त तुलनात्मक साहित्याशीच संबंधित असल्यामुळे त्याच्या सुरुवातीलाच लिहिले होते : भारतीय तुलनात्मक पारिभाषिताचा विकास लॉर्ड मेकॉलेच्या मडक्याच्या गाळण्यामधून खाली जातिव्यवस्थेत पाझरण्याच्या शिक्षणाच्या सिद्धांतांच्या निर्मितीनुसार घडत आला आहे. कारण यापूर्वी वैदिक शिक्षण पद्धतीत तुलना, भाषांतर, चिकित्सा व इतिहासाला कसलेच स्थान नव्हते. पुरोहितवर्गाने वर्चस्व टिकवण्यासाठी त्यावर बंदीच घातली होती (पाहा, सुमंत मुरंजन व विनय लाल). हा शिक्षणाला अधिक न-संवादी करणारा आणि एमिली ॲप्टरच्या शब्दांत तुलनेच्या लोकशाहीचा विकास खुजा करणाऱ्या अडथळ्यांपैकी एक आहे. ही गुंतागुंत नीट समजण्यासाठी शू मेई-शीचे 'साहित्याचे वांशिकीकरण' (2008) आणि साहित्य संहितांच्या जगभरच्या कमानी तसेच संजय सुब्रह्मण्यमचे (2005) जगाचा संलग्न सिद्धांत भारतीय साहित्यांना लागू करावे लागतील. परदेशी विद्वानाला हेन्री लुई गेट्स ज्युनि. च्या शब्दांत सांगायचे तर, ''माकडाविषयी चिन्हे व चिन्हार्थावर भाष्य करणे''

(रेस, 2002) भारतीय भाषेत जातिआधारित 'संस्कृतीच्या' परिभाषा समजून घेणे फार कठीण आहे (74).

या तुलनेत सोइअर्ट व रूटेनने आजच्या वाढत्या 'संपर्क विभागातील' वर्चस्वी साक्षरता संस्कृतीलाच अन्य दृष्टीकोनांच्या संपर्काने मोठे आव्हान कसे मिळाले आहे, याचे केलेले सखोल सिद्धांतन मराठीसाठी फार महत्त्वाचे आहे. कारण ते टाळण्यासाठीच हे भारतातील अभ्यासक्रम उपेक्षित अथवा मुद्दाम विरूपित करण्यात आले आहेत. मराठी अभ्यासक्रम व अध्यापनाशी या मांडणीची तुलना करा. लोकसाहित्य संकलने पदव्यांसाठी खूप झाली. परंतु शेजारची राज्ये अथवा फिन्लंड सारख्या देशातील जनसाहित्यांच्या तुलनात्मक कृष्टिक-सांस्कृतिक-कल्चरल अभ्यास मराठीत व्हायला हवा. उलट अर्ट व रूटेन यांनी पुनर्संकल्पनाकरणात परक्यांशी संबंध आणताना संहिता व उत्पादक संवाद एकत्र संघटित केला आहे. त्यात वस्तुसंग्रहालये म्हणून संस्थाविषयी शिकवले जाते. पर्यावरणाविषयी वाद म्हणून आशयात्मक समस्या शिक्षणात समाविष्ट केल्या जातात. राष्ट्राविषयी शिक्षण दिले जाते. या अध्यापन व अभ्यासक्रमातदेखील शिक्षकाच्या अस्मितेवरील नव्या दृष्टीकोनांचा समावेश केला आहे.

7.10 अध्यापनशास्त्रीय सांस्कृतिक अनुसेवांच्या काही तुलना : निष्कर्ष

समजा, जन्माने मराठी माध्यमांत शिकलेला एखादा इंग्रजीचा प्राध्यापक भिन्न राज्यातील विद्यापीठात परिस्थितीने इंग्रजी विभागात आयुष्यभर शिकवत राहिला. तो त्यांच्या संकल्पना व सिद्धांतांपासून शेकडो मैल दूर का राहिला? त्याने हजारो गोष्टी गृहीत का धरल्या? त्याची नेमकी अस्मिता कोणती? इंग्रजी विद्याशाखा म्हणजे नेमके काय?, विषय शिकवले त्यांचे आशय व त्याची भूमिका याचा विचार कधीच कसा केला नाही? पारिभाषितांची पुनर्रचना, शब्दसंग्रहाची सुधारणा केली का? तो शिक्षक नेमका भाषा, साहित्य का 'संस्कृतीचा'? याप्रश्नाचे उत्तर या अर्ट व रूटेन यांनी शिक्षक हा कृष्टिक–कल्चरल मानवशास्त्रज्ञ असला पाहिजे असे म्हटले आहे. याचा अर्थ काय? 'गुरुर्देवो भव' हे खोटे सुभाषित तो का गृहीत धरत राहिला? जर विश्व व आमची

अस्मिताच स्थिर नाही तर आपण 'पुनर्वर्णन' सातत्याने करायला नको का? हा प्रश्न पाश्चात्त्य तुलनाकार करतात. साहित्याच्या अध्यापनातील संपर्क विभागाची संकल्पना म्हणजे साहित्य संहिता संपर्क विभागाला कसा प्रतिसाद देतात, त्या परिस्थितीचा अभ्यास करणे होय. हा अभ्यास रस व वक्तृत्वपूर्ण शैलीत करण्याचा प्रयत्न असतो, मात्र आपल्या प्रवचनी परंपरेसारखी ही वक्तृत्वकला नव्हे. **जगाकडे पाहण्याचा तो दृष्टीकोन असतो. बुद्धीने जग समजून घेण्याची ही प्रक्रिया असते. हे दुहेरी धारेचे वक्तृत्व असते. टीका व रचना यामध्ये तुलनात्मक कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास अभिप्रेत आहे. त्यात श्रेणीपेक्षा शोध व चिकित्सा महत्त्वाची ठरते. ते साहित्य व 'संस्कृती'-culture समग्रतेने अभ्यासणे असते. त्याचबरोबर मानवाला श्रेणींचे वेढ असल्याचेही समजणे आवश्यक ठरते. म्हणूनच हे तज्ज्ञ माणसाला प्रतीक वापर व गैरवापरवाले प्राणी म्हणतो. हे महाराष्ट्रातील विल्यम शेक्सपिअरच्या नाटकांच्या अध्यापनाचा तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यास झाला तर अधिक चांगले स्पष्ट होईल.**

हा कलगी तुरा 'काय' व कसे यांच्यामधील आहे. फोकस व उत्पादनाच्या प्रक्रिया रचनावादाशी जोडल्या आहेत. वक्तृत्वपूर्णतेतील ओढा सत्याच्या शोधाचा असतो. आशयाचा अभ्यास त्या शोधासाठी चालतो, पण ते सापडत नाही. या सत्याचे दावे ऐतिहासिक, विचारसरणीने, वक्तृत्वशैलीने वगैरे रचलेत म्हणून आपण काळ वाया घालवतो. हा वेळ विरचनात वाया जातो. अशा प्रकारे 'प्रतीक शहाणपणा' श्राव्य वक्तृत्व म्हणून प्रस्थापित करतो. असा दृष्टीकोन काय व कसे यातील विवाद समाजाच्या धारणेसाठी सहभागी ज्ञानाच्या महत्त्वाची वकिली व अधिक गुंतागुंतीची संरचना म्हणून सहभागी मूल्ये यांच्याद्वारा समाजाच्या संकल्पनेची मध्यस्थी आपणाला शिकवतो. जागतिकीकरणात आपल्याला खरोखर एक 'सहभागी पारिभाषित' व 'सहभागी ज्ञान' संरचनासाठी हवे आहे. असे सहभागी पारिभाषित विद्याव्यासंग व शिक्षण-अध्यापनशास्त्राच्या मार्गे समाजाच्या पातळीवर निर्माण करू शकते. याचा अर्थ हे दोन्ही लेखक सापेक्षतावाद अथवा सनातनवादाचा पुरस्कार करीत नाहीत.

त्यांची सूचना अभ्यासक्रमावरील दृष्टीकोनांवरील दृष्टीकोन परिचय करून देण्याची आहे. या ठिकाणी सिद्धांत व उपयोजन परस्परांना भिडतात आणि याच ठिकाणी भिन्न पारिभाषिते, विद्याशाखा व विचारधारणा मध्यस्थी केलेल्या असतात. या प्रक्रियेची चिकित्सा प्रतिनिधित्व व अर्थनिरूपणाच्या पेचाच्या उजेडात करावी. समाजाच्या विश्वाचे स्वरूप तपासणे हे ज्ञानसत्तेचे केंद्र एकेकाळी होते. ते आता अनिश्चित आहे. काही तज्ज्ञ सुचवतात, जाणीव व शिक्षण देण्याच्या उच्च भूमीवर विद्यार्थ्यांना आणण्याच्या प्रक्रियेची समस्या मांडताना प्रश्न पडतो : कोणाची उच्च जागा? याचे उत्तर देताना अर्ट व रूटेन लिहितात :

> सर्वच पातळ्यांवरील अध्यापनात मध्यस्थी आणि संवाद आणि अशाप्रकारे आम्ही युक्तिवाद करतो की, तुलनात्मक कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास दृष्टीकोन वक्तृत्वाशी जोडून एक चौकटी व उपयोजनाचे प्रतिनिधित्व विद्वत्ता व अध्यापनशास्त्र या दोन्हीसाठी करतो. कारण तो एक 'संस्कृती' व साक्षरतेचा दृष्टीकोन अनेकविध संस्कृत्या व बहुसाक्षरता यांच्यात परिवर्तित करतो (71).

7.11 तुलनात्मक कृष्टिक-कल्चरल-सांस्कृतिक अभ्यास आणि भाषांतर अभ्यास

भारतीय संस्कृती भाषांतरमय असल्याचा दावा भाषातज्ज्ञ करतात. पण वैदिक परंपरेचा भाषांतर व तुलनांना पुरोहिती बंदी असताना हे का व कसे घडले, याचा उलगडा करणारे फारसे संशोधन झालेले नाही. मी (2017) "भाषांतराचे कारखाने"(*महाराष्ट्र टाईम्स* दिवाळी, 2017) या लेखांत जागतिकीकरणात भाषांतराच्या कारखान्यांनी मराठी भाषा व साहित्याला मृत्यूच्या पलंगावर 'आयसीयू' मध्ये लोटल्याची चिकित्सा केल्याचा संदर्भ मागे दिला आहे. संपर्क विभागात भाषांतरे प्रबोधन घडवतात असे इतिहासकार सांगतात. एमिली ॲप्टरच्या *भाषांतर विभाग : तुलनात्मक साहित्य एक विभाग* या प्रबंधाने भाषांतर, तुलना व संस्कृतीचे संबंध अधिक डोळसपणे तपासले जाऊ लागल्याचा उल्लेख मागे केला आहे. झिपेव्हेकने *केंब्रिज कम्पॅनियन* मध्ये निवडलेला पाओलो बार्टोलोनीचा "तुलनात्मक कृष्टिक–

कल्चरल अभ्यास आणि भाषांतर अभ्यास'' (2013 : 148-161) संपादिका मनीषा पाटील यांना *संगम* साठी घेता आला नव्हता. भाषांतर आणि जातियीकरण यांचे थोडेबहुत सिद्धांतन मी पूर्वी *इन्टरडिसिप्लिनॅरिटी* मधील लेखात केले होते. कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास वटवृक्षासारखे कसे वाढत आहेत, याची कल्पना येण्यासाठी बार्टोलोनीचा निबंध मार्गदर्शक ठरणारा आहे. आपण द. ग. गोडसे यांच्या 'शाक्तभारा'च्या संकल्पनेचा उल्लेख मागे केला आहे. तशीच शाक्तभाराची संकल्पना केंद्रस्थानी आणून भाषांतराच्या आंतरदेशीय अवकाशाची चर्चा केली आहे. ही संकल्पना भाषांतर अभ्यासात रूढ संहितांचे मूळ रूप व भाषांतर यांच्यामधील स्थूल साम्य-भेदावरून भाषांतर प्रक्रियेतील भाषा व संस्कृतीच्या संबंधावर प्रकाश टाकणे शक्य व्हावे. भाषा व मूल्ये भाषांतरावर परस्परांवर कुरघोडी करतात. बार्टोलोनी गृहीत धरतो की, या प्रक्रिया जेव्हा कृष्टिक–कल्चरल संवादात स्थिर केली जाते, तेव्हा समर्पक ठरतात. त्या आधारे भाषांतर व साहित्य आणि आत्मनिष्ठा यांच्यावरील चिंतनाला गती मिळू शकते.

सुरुवातीलाच प्रास्ताविकात बार्टोलोनीने ॲरिस्टॉटलने वापरलेल्या शाक्तभार-ताकद potentiality च्या संकल्पनेचा पाश्चात्त्य कृष्टी–कल्चरमधील अनेक तत्त्वज्ञ व अभ्यासकांनी कसकसा उपयोग केला, याचा उद्बोधक आढावा घेतला आहे. ही सिद्धांतनाची परिभाषाच सुलभ पंचतंत्री पुराणांच्या शापातील भारतीय वाचकाला फार कठीण वाटते. उदा., पहिल्याच वाक्यात ज्योर्जिओ आंग्बेनच्या *पोटेन्शियालिटीज* (1982) मधील एक दुर्बोध वाटणारे स्पष्टीकरण दिले आहे :

> त्याच्यावरील मूळ संरचना, संचालक शक्ती, शाक्तभार, तिच्या स्वतःच्या खाजगीपणात, स्वतःच्या कष्ट-ताणात, त्याच्या स्वतःच्या नसत्वाच्या संबंधात स्वतःला राखून ठेवते. शाक्तभाराचे हे सार हा संबंध रचतो. शाक्तभारित असणे याचा अर्थ : एखाद्याची स्वतः उणीव, स्वतःच्या दुबळेपणाच्या संबंधात असणे. शाक्तभारिततेच्या रीतीने जे प्राणी अस्तित्वात असतात ते त्यांच्या स्वतःच्या नामर्दतेला योग्य असतात आणि केवळ ह्याच मार्गाने ते सशक्त बनतातच. ते बनू

शकतात; कारण ते स्वतःच्या न-अस्तित्वाच्या संबंधात आहेत. शाक्तभारितेत संवेदना ही गुंगीच्या औषधाशी, ज्ञानाच्या अज्ञानाशी, दृष्टीच्या अंधाराशी संबंधित आहे (*पोटेन्शियालिटीज* 182 : पाहा बार्टोलोनी).

लेखकद्वय याला सत्याचा असत्याशी, मूलभूततेशी व अनन्यत्वाशी, अमूलभूततेशी व भाषांतराशी संबंध जोडतात. ही समज व "शाक्तभारिततेच्या" रचनेने आंग्बेनला ज्ञान, भाषा व कथनाला *पोटेन्शियालिटीज, द एन्ड ऑफ द पोएम,* आणि *कम्युनिटी* अशा पुस्तकांत टिकाऊ गुणगौरव करायला समर्थ बनवले होते. आग्बेंनने थेट अथवा विशिष्टपणे भाषांतराबद्दल लिहिलेले नाही. तरी पण त्याचे तात्त्विक पारिभाषित आणि त्याचा इतरांबरोबरच्याप्रमाणे ॲरिस्टॉटल, बेन्जामिन, ब्लांचोट, डेलेझ, हाइडेगर यांच्याबरोबरच्या अभिप्रेत अथवा स्पष्ट संवाद, जसा मी तो पाहतो, या काळात भाषांतर सिद्धांताच्या परीक्षणासाठी विशेष महत्त्वाचा आहे. जेव्हा मूलभूत व भाषांतर आणि त्याची हजरजबाबी तुलनात्मक सैद्धांतिक चौकट विद्यमान क्रॉस-कृष्टिक–कल्चरल टकरींच्या व विनिमयाच्या दृष्टीगोचर गोष्टींचे स्पष्टीकरण करायला मर्यादा व अयोग्य असल्याचे वाढत्या प्रमाणात दाखवणारा हा काळ आहे. याशिवाय भाषांतर अभ्यासात मराठीत परंपरेने शब्दशः मूलभूत व वरवरचे, स्पष्ट व बिगर समस्यांचे यांच्यामधील विरोधावर जोर दिला जातो. पाश्चात्त्य मानव्य व समाजशास्त्रात मूलभूत व मूलभूतता यांच्या संकल्पना कमालीच्या बदलल्या आहेत. जुने ते सोने म्हणून परंपरांना चिकटून राहण्यात अर्थ नाही, हे बार्टोलोनीने उम्बर्टो इको व इतर विचारवंतांच्या सिद्धांताच्या आधारे तुलनात्मक पद्धतीने स्पष्ट केले आहे. जगभर व्यापारी प्रकाशने व व्यावहारिक भाषांतराच्या क्षेत्रातील ही उलथापालथ नव मानव्य विद्याशाखेने घडवली आहे. आंतरभाषिक अनुवादाचे व्याकरणात्मक, वाक्यात्मक व शैलीमय विचारापासून दूर जावे आणि सर्व दृष्टीकोनाला मुक्तपणे मिठीत घ्यावे, असा युक्तिवाद करणे बालिशपणाचे ठरेल. भारतीय स्थितिप्रियता व रूढींना चिकटून बसण्याच्या परंपरेला पाश्चात्त्य देशातील भाषांतरांच्या संकल्पना व सिद्धांतातील ही गतिमान परिवर्तने सहज स्वीकारणे जड जाते. हे विचार अन्य व भिन्न अशा

अभ्यासपद्धतीचे संच व सैद्धांतिक चौकटीवर आधारले असल्याचे वाटेल. पर्यायाने याचा अर्थ असा की, भाषांतर सिद्धांताचा पुनर्विचार व पुनर्रचना समकालीन तात्त्विक व तुलनात्मक कृष्टिक–कल्चरल पारिभाषिताच्या कण्याबरोबर करण्याचा लेखकाचा आग्रह आहे. हा पुनर्विचार सिद्धांतांच्या क्षेत्रापुरता मर्यादित राहू नये; पण त्याने व्यापारी प्रकाशनाच्या विचार व संस्कृतींवरही प्रभाव पडायला हवा. विचारवंत शाक्तभाराची कल्पना अस्तित्वात असण्याची शक्यता (dasein) या संकल्पनेशी जोडतात. ती अशक्यही वाटते. या शक्यतेचे सत्व केवळ शक्तिशाली आहे आणि ते पाहणे शक्य नसते किंवा 'अस्तित्वात आहे' या पलीकडे समजून घेता येत नाही. सहभागी नसलेल्या भाषेतील एक चिन्ह म्हणून मानले जाते. त्याचे अस्तित्वात येणे फलद्रूप होते जेव्हा असणेच समाजाच्या 'खेळात' प्रवेश करते. आणि ते असणे हा भाषिक, कृष्टिक–कल्चरल गतिदर्शक मार्ग व दिशादर्शक वाहक की त्याचे स्वतःचे मार्ग व वाहक अपारदर्शी झालेले आहेत, त्यांच्या संचाचा भाग बनायला येतात. आग्बेंनचे समकालीन तात्त्विक पारिभाषित आणि उलट निर्णायकपणाचे भाषांतराला गुणवत्तेचे योगदान, उपस्थित जगणारा अनुभव म्हणून शाक्तभारावर जोर दिलेली संकल्पना हेच आहे. त्याच्यासाठी शाक्तभार हा उपस्थिती समन्वित करतो, तो पुढे लिहितो, ''आणि सर्वात कठीण बाब ही एक काहीच नाही/शून्य किंवा तिचा काळोख की ज्याच्यात अनेक जर-तर तुरुंगात जखडून पडलेले असतात ही नाही; तर सर्वात कठीण बाब या काहीच नसण्या/शून्याची कत्तल करायला समर्थ असण्याची आणि काहीच नसण्या/शून्यपासून काही तरी अस्तित्वात आणण्याची (*पोटेन्शियालिटीज*, 253). या पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञांचे अस्तित्वात असण्याचे तत्त्वज्ञान जसे भाषांतरात लागू केले जाते, तसा प्रयत्न भारतीय दर्शने मराठी भाषांतरांना लागू करणे हे एक मोठे आव्हान आहे. जन्म-मृत्यूविषयीचे गौतम बुद्धाचे विचारच यापैकी काही पाश्चात्त्य विचारवंतांनी वापरले की काय अशी शंका भाषांतराच्या प्रक्रियेचे त्यांचे विचार वाचताना वाटत राहते. उदा., इम्मॅन्युएल लेव्हिनास ''मधल्या काळात'' ही संकल्पना भाषांतराची प्रक्रिया समजून घेण्यात महत्त्वाची समजतो. असे असूनही ती मृत्यूच्या संभाव्यतेत

दिसणार नाही. परंतु वास्तव व अवास्तव यांच्यामध्ये असणे व नसणे यांच्यामधील फटीच्या अवकाशात स्वाभाविकपणे भाषांतर स्थलनिश्चित केले आहे. भाषांतराच्या प्रक्रियेची ही मीमांसा मराठी मनाला नक्कीच 'बुवाबाजी' वाटेल एवढी गुंतागुंतीची आहे. मागे आपण शैलीमापकाचा उल्लेख केला. परंतु इथे अध्यात्माच्या वळणावरची तात्त्विक परिभाषा अधिकच क्लिष्ट बनत जाते. ती बदलण्याची सबळ कारणे या निबंधात सापडतात. येऊ घातलेल्या समाजाची गरज बार्टोलोनीने तुलनात्मक कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाच्या नव्या परिभाषेत स्पष्ट केली आहे.

मीपण, आत्मनिष्ठा, भाषा आणि कृष्टिक–कल्चरल मूल्ये किमान पाश्चात्त्य संस्कृतींत मोठ्या प्रमाणावर अस्मिता, सहअस्तित्व व शांत स्वस्थ राहण्याच्या संकल्पनेशी जोडलेली आहेत. ते सर्वच कठोरपणे भाषिक व कृष्टिक–कल्चरल मूल्यांच्या सजातीयतेशी संबंधित आहेत, त्या मूल्यांची सुरक्षितता त्यांना एकत्र बंदिस्त करण्याद्वारा जे बाहेर पडलेले असते. त्याच्या प्रभावापासून रक्षण करणे व पाहण्यांद्वारा रक्षणाची हमी दिलेली दिसते. भाषिक व कृष्टिक–कल्चरल बंदिस्त कोठारे रचूनच अधिकृतता व अनधिकृतता, मूलभूत व नक्कल शक्य होते. खरोखर स्वाभाविक/नैसर्गिक व आवश्यक म्हणून स्वीकारली जाते. या चौकटीत ऐतिहासिक, राजकीय मूल्य आहे/होते. जागतिकीकरण व आंतरराष्ट्रीय हालचालीच्या प्रक्रियेद्वारा जरी पूर्णपणे कालबाह्य केली नसली तरी, जेव्हा ते सुरुंग लावल्यासारखे वाटतात. त्याच काळातसुद्धा ज्याचे गुणधर्म टिकतात व बांधून ठेवतात. ती एक गरज आहे. आणि तरीही प्रमाणके बदलल्याच्या संबंधाशिवाय आणि त्या बरोबरच्या मिश्र खते व संकरीकरणाच्या पारिभाषिताला आपण अधिकृतता व मूलभूतता यांच्या अत्यावश्यकतेला अजून चिकटून बसतो, अभिप्रेत किंवा उघड सुरक्षित भाषिक व कृष्टिक–कल्चरल मूल्यांच्या संचावर आधारित शुद्धतेला धरून बसतो. बार्टोलोनीचा युक्तिवाद असा की, राष्ट्रवाद्यांची दलाली लक्षात घेऊनच तो आपण अभ्यासावा. तो राष्ट्रीय अस्मिता म्हणून त्या अस्मितेच्या वैश्विकीकरणाच्या बाजूचा नाही. त्या दोन्हींची व्याख्या त्यांच्या विशिष्ट मार्गांनी अधिकृत म्हणून करावी. याच्यापेक्षा त्याचा युक्तिवाद

अधिकृतता व अनधिकृतता यांच्यामध्ये उदयास येणाऱ्या विभागांना चालना देणाऱ्या आव्हानांची मालिकाच उभी करण्यात त्याला रस आहे. इथेच मराठीचे घोडे भुसा खाते. बार्टोलोनीचा संदर्भ अधिकृत अवकाशाच्या उदयाच्या प्रक्रियेशी आहे. ही प्रक्रिया एक भाषिक व कृष्टिक–कल्चरल (habit) अधिनिवास की ज्याच्यात अधिकृतता व अनधिकृतताच खुद्द नकारात्मक व अनुपस्थित असतात. तेथे केवळ शक्तिमान हा बेलायक व बेलायकपणे वरवर अपूर्ण दृश्यात असतो.

वरील पुस्तकांत आंग्बेन येणाऱ्या समाजाच्या आत्मनिष्ठेविषयी एका नव्या दृष्टीकोनाचा प्रस्ताव ठेवतो, जरी भाषांतरावर थेट परिणाम झाला नसला तरी जो या संदर्भात उपयुक्त आहे, त्याची चर्चा व्हावी म्हणून बार्टोलोनीने त्याचा पुढील महत्त्वाचा उतारा दिला आहे. आंग्बेन भाषांतरकाराची आत्मनिष्ठा, त्याचे वांशिक 'तसेपण' इ. कृष्टिक–कल्चरल घटक कसे महत्त्वाचे असतात हे सांगताना म्हणतो,

> इथे संशयास्पद जे जे असेल ते त्याच्या विशेषतेशी संबंधित ही त्याच्या समान सामग्रीतील (उदा., परका संकल्पनेशी : लाल असणे, फ्रेंच असणे, मुसलमान असणे) त्याच्या नगण्य बाबतीमधील नाही. परंतु ते केवळ ते जसे आहे तसे असण्यात आहे. अशाप्रकारे विलक्षणता जी ज्ञानाला व्यक्तिगततेची अमिटता व वैश्विकतेची सुबोधता यांच्यातील एक निवडण्याच्या खोट्या पेचापासून मुक्तता असते. लेव्हि बेन गेरशॉन (गेरशॅनिडी) च्या सुंदर अभिव्यक्तीप्रमाणे, मालिकेत ना वैश्विक ना वैयक्तिकतेचा समावेश केला जातो. परंतु त्यापेक्षा विशिष्टता ही ती जी काही विशेषता आहे म्हणून तेवढीच विशिष्टता असते. जी संपत्ती ह्या किंवा त्या गटाच्या/वर्गाच्या (फ्रेंच, मुसलमान) मालकीची म्हणून ओळख पटवते. आणि हा पुनर्दावा अन्य वर्ग किंवा कोणत्याही मालमत्तेच्या साध्या वाङ्मयप्रकारात्मक अनुपस्थितीसाठी नव्हे तर खुद्द त्याच्यासाठी केला आहे. अशाप्रकारे, असे आहे जे मालमत्तेच्या अवस्थेत सातत्याने जे लपून राहते आणि जे कोणत्याची मार्गाने एक वास्तव लक्षण आहे, तेच खुद्द उजेडात येते (1-2).

या लेखकाची पारंपरिक व्याख्यात्मक दृष्टीकोनापासून दूर विशेषता व आत्मनिष्ठा यांच्या पुनर्रचनेच्या हेतूने घडली आहे. ज्या क्षेत्रात 'असेपण' त्याची स्वतःची शक्य ती सत्यता कमावते, त्या सत्यतेचे स्पष्टपणे वैश्विकीकरण करणाऱ्या अधिकृतता व अनधिकृततेच्या संकल्पनांच्या बरोबर अतुलनीय आहेत. आंग्बेन नीतिवाद व आनुषंगिक चांगल्या वाईटाचे पारिभाषित, अधिकृत व अनधिकृत याविषयी तपशिलाने लिहिले आहे. नीतिशास्त्राचा अर्थ जेव्हा एखाद्याला चांगले हे तसे नसते. आणि शक्य नाही तेव्हाच केवळ स्पष्ट होते. ती चांगली बाब किंवा शक्यता याशिवाय अथवा त्या वर प्रत्येक वाईट बाब किंवा शक्यता की जी अधिकृत व सत्य हे खोट्या किंवा नकली वस्तूशी पूर्णपणे सादृश्य (जरी विरोधीसुद्धा) तरी खरे गुणधर्म नाहीत. या तुलनेत मराठी भाषांतर विचारात नीतिशास्त्रीय परिभाषेचा प्रवेश होण्याची आवश्यकता किती आहे हे आंग्बेनची चक्रावून टाकणारी मीमांसा पटवून देते. नीतिशास्त्र जेव्हा केवळ चांगले हे दुसऱ्या कशात नव्हे तर दुष्ट समजून घेणे, तेव्हा यांना अनधिकृत व अयोग्य यापेक्षा वेगळा आशय नाही. इथे जे संदर्भ दिले जातात ते गोंधळात टाकतात. त्यांचा परिणाम मात्र सावळागोंधळ व वेडेपणा समजला जाईल. पण त्यात स्पष्टता व खुलेपणा असतो. त्याला 'अपुरेपणा' म्हणता येईल. असेपणा (suchness) असे असते की, ज्याला त्याची विशेषता स्वतः सादर करता येते. ही विशेषता भाषांतराशी जोडता आली पाहिजे. व्यक्तिवाद व वैश्विकतावादाच्या विरोधाचे मूळ भाषेत आहे. हा कृष्टिक–कल्चरल नीतिवाद नीट समजून घेतला तर, उमा कुलकर्णींची भैरप्पाच्या कादंबऱ्यांची मराठी व वि. स. खांडेकरांच्या आधुनिक कादंबऱ्यांची तमीळमधील भाषांतरांच्या तुलनात्मक कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचा प्रयोग अभिनव ठरेल.

मराठी भाषांतरांचा एक अवकाश किंवा मंडल/क्षेत्र म्हणून अभ्यास व्हायला हवा. पाश्चात्त्य देशांत एक भूगोल की ज्याचे महत्त्व केवळ साम्य व मूळ भूगोलाशी विश्वसनीयता पाहण्यासाठी संदर्भ घेतले गेले. भाषांतर व मूळ संहिता यांच्यामध्येच नव्हे तर काळ व अवकाश यांच्या मधल्या काळातील एखादी चळवळ यांचा शोध घेण्यावर सिद्धांतवादी व भाषांतरकारांनी जोर दिला नव्हता. या प्रक्रियेत काय गाळले

किंवा बदलले जाते याचा संदर्भ भाषा, समाज व संस्कृतीशी सैद्धांतिक पायावर अलीकडे जोडला गेला. भाषांतरात काही ताण असतात. समाज व 'संस्कृतीलाच' नाकारणारे घटक असतात. अधिकृत आत्मनिष्ठा गृहीत धरल्याप्रमाणे नसतात. भाषांतराच्या भेगांसंबंधीच्या क्षेत्राचे अस्तित्व आणि दोन संस्कृतीं cultures व भाषा एकच आणण्याची त्याची प्रक्रिया अधिकृतता व नकली यापासून दूर घडत असते. ती भविष्यवाणी हालचालीविषयीची आहे. ती त्या भेगांच्या हद्दींच्यामध्ये गतिशीलतेत वारशाने हलत असते. या दोन्हींच्या मधल्या वेळात व 'मधल्या' अवकाशात भाषांतरांच्या क्रॉस-संस्कृत्या व विनिमयाच्या विषयीचा नवा सिद्धांत सुरू होतो. याबाबत आपण शाक्तभार व पूर्ण भूतकाळाच्या साहित्याकडून अटींच्या साहित्याकडे बदलत असतो. प्राचीन ग्रंथात कामुक स्मृती ही एक बाब दुसरीकडे अन्य ठिकाणी हलवणारी नसते, तर ती घडली त्या स्थळाकडे नेणारी असते. ही 'मानवतेची मूळ जागा/घर' समजून घेतली पाहिजे. ती वेळ हे शुद्ध 'आता' आहे. या मधल्या अस्थायी प्रवाहाची वेळ असते. हा सुखाचा काळ प्रवाह ही प्रक्रिया स्वतःचे मूल्य परिपूर्णतेच्या परिभाषेत निश्चित करता येत नाही. आपण एखादी गोष्ट पाहतो ती विशिष्ट क्षणी पूर्ण समजतो. पण ती तशी नसते. या नीतितत्त्वातील प्रक्रिया भाषांतरात कशा घडतात हे पाहणे आवश्यक आहे. साहित्यातील अलिप्त अवकाश हा सर्वार्थाने समकालीन नसतो. त्यात जुने-नवे लेखक एकत्र वावरत असतात. बोर्टोलोनीने अनेक लेखकांची मते उद्धृत करीत या गुंतागुंतीची सृजन प्रक्रिया लेखन-भाषांतरात प्रत्यक्षात कशी घडते याचे सूक्ष्म विवेचन केले आहे. मराठीतील स्टंटबाज मुलाखती व कथा-कादंबरी अशी सुचली या पुराण-आख्यान परंपरांपेक्षा ही चिकित्सा वेगळी आहे. उदा., ब्लॅन्शॉट लिहितो, ''लेखन करणे म्हणजे काळाच्या अनुपस्थितीच्या भूलभुलैयाला शरण जाणे... वेळेची अनुपस्थिती हे शुद्ध नकारात्मक वळण नाही. ही वेळ अशी असते की, काहीच सुरू होत नाही, पुढाकार घेणेच शक्य नसते तेव्हा शुद्ध नकारात्मक वळणापेक्षा ती उलट वेळ नकाराशिवाय असते. निर्णयविना जेव्हा इथे हे कुठेच तसेच नसते... काळाच्या गैरहजेरीच्या वेळेला वर्तमान नसते, उपस्थितीच नाही.'' हा काळ

विनाकाळ 'मृत काळ' म्हटला जातो. हा जो अवकाश दोन्ही मधल्या क्रियांत जेथे प्रत्यक्ष जीवनच निलंबित केले जाते आणि जेथे अस्थायीपणा, पण अवकाशात चपळ भोके पडलेली अकाली खुली बनते हा निलंबित विभाग जीवनापलीकडच्या क्षेत्राशी संबंधित नसतो. उलट, रसात्मक परस्पर बदलातील वास्तवतेशी ते सहअस्तित्व व मिसळणे टिकवते. परंतु या आपसातील बदलाचा अवकाश, ''ज्या अवकाशात पोकळ, मृत वेळ एक खरा काळ आहे की ज्याच्यात मृत्यू हजर आहे-ज्याच्यात मृत्यू घडतो परंतु घडणे थांबवत नाही'' (ब्लान्शॉट 31), आजवर हे साहित्याच्या मालकीचे होते. ज्याच्यात थांबण्याचे विलंबन, त्याची आनुवंशिक आंतर्देशीयता, साजरी केली जाते आणि पूर्णपणे अनुभवली जाते. त्याच्यात कसलाही ताण नसतो. सरळ रेषेत समजत जाते. त्याचे व्याकरण व भाषा वेगळी असली पाहिजे. एका लेखकाने कादंबरीत 'मिश्र काळ' व वेगळेच व्याकरण एक कथा लिहायला वापरला. ते कथानक अधिकृतता व अनधिकृततेच्या मध्ये अथवा अधिक सोयीने कल्पित व वास्तवाच्या मध्यभागी घडते. अन्य काही उदाहरणे ''वाट पाहण्या''च्या भाषेची आहेत. कदाचित भाषांतरावरील तुकड्यांत ती अधिक उपयुक्त असावीत. दोन्हीच्या मधलेपणाच्या त्याच्या वारशामुळे ते घडते तो बहुभाषावाद आहे. बार्टोलोनीची ही कृष्टिक–कल्चरल भाषांतर मीमांसा स्पष्ट करायला स्वतंत्र ग्रंथ लिहावा लागेल.

त्याने लॅटिनमधील मध्ययुगातील एका पुस्तकाच्या बोलीभाषेतील भाषा मिश्रणातील पुस्तकाच्या भाषांतराची सैद्धांतिक चर्चा केली आहे. अनामिक लेखकाने 1899 मध्ये ते *पोलिफोचे स्वप्न* या शीर्षकाने व्हेनिसमध्ये छापले होते. ते किशोर वयाविषयी आहे. ''त्याची भाषा बेब नावाचा परिणाम करतो तो एवढा अव्यवस्थित परिणाम वाचकावर होतो की, तो कोणत्या भाषेतील पुस्तक वाचतोय हेच त्याला कळत नाही. ती लॅटिन आहे, बोली भाषा की तिसरी कुठली...'' हा केवळ शुद्ध लॅटिन (आणि वेळ पडली तर ग्रीक) शब्दांची बोलीभाषा शब्दातील घुसखोरीची बाब निश्चितपणे वाढलेल्या प्रक्रियेप्रमाणे ते तसे होते. त्यापेक्षा लॅटिन मूळ व त्यांना जोडलेल्या प्रत्ययांनी अलग बदललेल्या बदलांनी इथे असंख्य नव्या भाषिक रचना

केल्या आहेत. या रचना व्याकरणदृष्ट्या शक्य असणाऱ्या शब्दांना जीवन देतात, पण वास्तवात ते कधीच अस्तित्वात नव्हते. 'थांबण्याच्या' अंतर्गत विभागात दोन भाषा भेटण्याचे हे कोड्यात टाकणारे उदाहरण आहे. व्याकरणीय सफाई व पॉलिश करण्याच्या प्रक्रियेला विकसित करून उलगडण्याचा प्रयत्न येथे ग्रामीण-दलित 'मराठी'सारखा मुळीच नाही. पण येथे भेटीचा 'असापणा' असा म्हणून सादर केला आहे. आंग्बेन याच्या पुढे जाऊन हे स्वप्न आज पूर्णपणे समकालीन असल्याचा दावा करतो. प्रत्येक वेळी या स्वप्नाची संहिता बहुभाषिकतावाद व प्रत्येक भाषेत उपस्थित असणारा विसंवाद पुनर्स्थापित करते. ती शुद्ध भाषेला आव्हान देते. तरी ती प्रत्येक साधनातून भाषेत गैरहजर असते. ती मानवी बोलणे शक्य करते. ''कवितेचा शेवट'' या लेखात त्याने ही भूमिका स्पष्ट केली आहे. दोन भाषा व संस्कृतींची ही प्रक्रिया म्हणून घडते असे नव्हे; ती बहुभाषिकता ही मानवतेच्या मूळ घरात भाषा म्हणूनच असते. जेम्स जॉईसच्या कादंबऱ्यांत या मानवजातीच्या मूळ घरातील ही बहुभाषिकता वेगवेगळ्या रूपात अवतरते. उदा., बा. सी. मर्ढेकरांनी *रात्रीचा दिवस* मध्ये त्याच्या संज्ञाप्रवाहाचे तंत्र वापरले. परंतु भाषिक प्रयोगांची व्यामिश्रता मराठी वाचकांना पेलणारी नव्हती. पुढे काहींनी त्याच्या *युलिसीस* मधील विरामचिन्हाशिवाय पन्नास पाने पसरलेले एकच वाक्य कॉपी करून मराठीत वापरल्याचे उदाहरण मागे दिले आहे.

आधुनिक व समकालीन साहित्य काही तरी जागृत करण्यासाठी आंतरराज्यीय/देशीय अवकाशात प्रवेश करते. कदाचित ते अनुपस्थिती किंवा उपस्थिती, आत्मनची जुळवणी किंवा मध्यस्थीच्या किंवा शक्यतेच्या विचित्र अवकाशातील हळूहळू त्याची पुनर्रचना शक्य असते. किंवा कदाचित त्याची केवळ नक्कल हा दर्जा साजरा करणे म्हणजे त्याची मूलभूतता किंवा वास्तवाची सावली म्हणून पळवाट शोधणे होय. मराठीतील आस्वादक समीक्षेतील मूलभूततः नाटकाच्या शीर्षकाखाली 'स्वतंत्र नाटक' अशी ठळक ओळ छापणे हे नकलेचे भय लपवण्याचे साधन मानले गेले आहे. बार्टोलोनीने कलेची एक विरोधापत्ती परखडपणे दाखवून देताना मूलभूतता व सहअस्तित्वाचा उपरोध उघड केला आहे. कलेचा देह व मांस

दोन विरोधी तत्त्वाच्या सहअस्तित्वाचा उपरोध भाषांतरात शोधला पाहिजे. हा संकर व कलेची मूलभूतता पाश्चात्त्य विद्वानांनीदेखील फार उशिरा ऐरणीवर आणली. मराठीत मात्र मूलभूततेच्या आरत्या जात श्रेष्ठत्वाच्या कोंडवाड्यात अजून चालू ठेवलेल्या दिसतात. अजूनही काही लोक भाषांतर 'मूळ' साहित्यकृतीशी विश्वसनीय असावे. या वरून सुंदर बायको व भाषांतर विश्वसनीय असणे कठीण असे विनोदही जगभरचे विद्वान करीत आले आहेत. दुसऱ्या बाजूला भाषांतराचा उपयोग मूळ साहित्यकृतीची अपूर्णता, उणिवा वगैरे दूर करण्यासाठी करावा म्हणणारेही विद्वान आहेत. पर्यायाने तिची मूलभूतता तिच्या बहुभाषिकतावाद व बहुसांस्कृतिकवादाने समृद्ध करण्यावर ते जोर देतात. सिद्धांत म्हणून हे भाषांतर आहे आणि सराव म्हणून नव्हे. भाषांतर भाषा व कृष्टी–कल्चरची समकालीन शब्दार्थमीमांसा म्हणून या सिद्धांताची रचना अभ्यासली पाहिजे. भाषांतर त्याच्या वारसा व प्रचंड संबंधित "वलय" म्हणून विश्वास ठेवलेल्यांच्या जगात अंतरिम व आंतर्देशीय अत्युत्कृष्ट म्हणून भाषांतर त्याच्या ज्ञानमीमांसात्मक पद्धत व हेतूमधून काम करीत आहे. मूलभूत म्हणून विश्वास ठेवणारे आज ना उद्या त्याचे विरचन होईल म्हणून थांबलेले आहेत. एक वैचारिक व अस्तित्वात्मक घर व निवासस्थान म्हणूनदेखील भाषांतर आहे. जे निवड किंवा गरज म्हणून तसे मानणारे कित्येक वर्षे शारीरिकदृष्ट्या मधल्या मध्येच तरंगत राहत आले आहेत. घर, स्वत्व व त्यांच्या परंपरांचा तोटा म्हणून अनेक जणांनी तसा विचार केला. आता कदाचित शक्तिशाली होण्याची, 'असे' म्हणून ची "चूक" पाहण्याची हीच वेळ आहे. एखादा जेथे हरवण्यात परिणामतः स्वतःला ज्या भूगोलात शोधतो. तेथे जबाबदार समीक्षेचा बिंदू म्हणून त्याचा विचार करण्याची ही वेळ आहे.

कृष्टिक–कल्चरल सिद्धांतांनी जगभर भाषांतराकडे पाहण्याची दृष्टीच आमूलाग्र बदलली आहे. निकषात्मक व वैचारिक साधनेही एवढी बदलली आहेत की भाषांतर अभ्यास पद्धतीमधील "समानता", "विश्वसनीयता", "मूलभूतता", "पारदर्शकता", "तंतोतंत' अशा मुख्य संज्ञांची जागा 'भेद' व 'प्रतिकार' अशा शब्दांनी घेतली आहे. मूलभूतता संदर्भाचा अनियंत्रित संदर्भाचा एक घनभरीव व एकाश्म अनियंत्रित नमुना

मुळीच राहिला नव्हता. भाषांतराने त्याच्या मूलभूततेकडे आदराने पाहिलेच पाहिजे असा आदर राहिला नव्हता. मूलभूततेसभोवारच्या पवित्र तेजोवलयाच्या ठिकऱ्या फार पूर्वीच जर्मन महाकवी ग्योएथे व क्रोसेच्या लेखनाने उडवल्या होत्या. या दोन सिद्धांतवाद्यांचे भाषांतरावरील पारिभाषित महत्त्वाचे होते. सर्वोत्तम भाषांतरे मूळ ग्रंथाच्या 'परदेशीपणापासून' दूर जाऊन सुखावह 'घरा'च्या भागात प्रवेश करणारी म्हणून ओळखली जात. अशा प्रकारे बेनेडेट्टो क्रोसेप्रणीत 'सुंदर व विश्वसनीय'ची आठवण देणारा शब्दप्रयोग वापरला होता. वाचकांची भूक शमवणाऱ्या भाषांतरांना तांत्रिक व वाङ्मयीन फिकीर न बाळगणाऱ्याची मुभा हा दृष्टीकोन देतो. त्यात 'भेदांना' क्रोसेने महत्त्व दिले नव्हते. परंतु भाषांतराची सभ्यता व झपाटणारा तंतोतंतपणा अपेक्षित श्रोत्याच्या सौंदर्यशास्त्रीय मूल्यांशी असण्याला महत्त्व दिले. ते मूलभूततेला दिले नव्हते. काहींची भूमिका अशीच होती. भाषांतराच्या वाचनीयतेला व आजच्या प्रकाशकांच्याप्रमाणे त्याने विक्रीला महत्त्व दिले होते. पारदर्शकतेच्या वेदीवर मूळचा सार बळी दिला तरी त्याने मान्य केला. श्रोत्यांच्या अभिरुची व कृष्टिक–कल्चरल मूल्याप्रमाणे संहितेत बदल करणे त्याने भाषांतरात न्याय ठरवले. असे असले तरी मूळ संहित्याच्या पावित्र्यावरील श्रद्धा टिकून होती. अगदीच दर्जाहीन नकलेला फारशी किंमत नव्हती. मग ती भाषा शिकून मूळ नमुन्याप्रमाणे रचना का करू नये?

नव्या शतकात 'मूळ' कडून भाषांतराकडे सैद्धांतिक व टीकात्मक बदल नेमका कशामुळे घडला आहे? तो मूलभूततेच्या हर्षभरित चिंतनातूनच निश्चित केला नव्हता. परंतु तो भाषाशास्त्रीय व कृष्टिक–कल्चरल मूल्यांच्या पुनर्अर्थनिरूपणाकडून जास्त बदल घडला आहे. जागतिकीकरणातील वाढत्या कृष्टिक–कल्चरल आदान-प्रदानामुळे त्या बदलांना गती मिळाली आहे. म्हणूनच 'पारदर्शीपणा' चा व्यापार 'प्रतिकारा'साठी सुरू झाला. याचा अर्थ 'परक्या'ला मिसळून घेण्याच्या प्रवृत्तीला नाउमेद करणे ही प्रवृत्ती वैदिक संस्कृतीच्या श्रेष्ठत्वगंडात टिकून असल्यामुळे या दिशेने भारतीय भाषांत कृष्टिक–कल्चरल सिद्धांतन फारसे झालेले नाही. या मिसळण्याने अन्य संस्कृतींची नवताच केवळ पुसणार नाही, तर स्वतःच्या 'संस्कृतीशी'

टीकात्मक टक्कर घेणेसुद्धा नाकारील. 'एकसारखेपणा' फरकाच्या बदलांत स्वीकारला जातो. तो टीकात्मक सजगता व निश्चिततेला गृहीत धरण्याविषयी संशयाला प्रेरणा देईल. ह्या दृष्टीकोनाच्या मर्यादा असतील. भाषांतराच्या सूत्राच्या बिंदूवरील जोर बदलत आहे. त्या संकल्पनांना महत्त्व येत आहे. वादात नवे मुद्दे पुढे येतात. भाषांतरकार जेवढा शक्य तेवढा लेखकाला शांत सोडतो आणि लेखक वाचकाकडे वळवतो. मर्यादित उत्पादनांना अग्रहक्क देणे, मूलभूत व छापील भाषांतरे भाषांतराच्या खुद्द स्वरूपाविरोधी बरोबर जाताना दिसतो. जे अंतरंगात द्रवरूप आहे. पुढील सैद्धांतिक बदल घडत आहेत. हा योग्य काळ त्यासाठी आहे. हा बदल भाषांतराचा प्रारंभ किंवा शेवट या प्रक्रियेपेक्षा त्याचा मूलभूतपणा भाषांतर यांच्यामधील क्षेत्राचा शोध की, जो विभाग की ज्यात दोन भाषा व दोन संस्कृत्या एकत्र येतात. वरून लादण्याच्या प्रक्रियेकडून जेथे त्यांचे मूळ गुणधर्म पुसट व गोंधळात पाडले जातात, अशी एक प्रकारची आडव्या संकराची प्रक्रिया असते. हाच "आंतर्देशीय" व "शाक्तभारित" भाग की जेथे मूलभूत आपल्या गर्भधारणेच्या बिंदूपासून दूर जाते आणि भाषांतर अजून पूर्ण झालेले नसते. ते भाषांतर अजूनही आपले घर गाठण्याच्या प्रक्रियेत असते. "शाक्तभारित" विभाग तटस्थ असतो आणि स्वीकृत मूल्ये व अभिरुचींचा एक दिलेला संच म्हणून "घरच्या" स्पष्ट व्याख्येलाच आव्हान देतो. ते दोन्ही-मध्ये, मधल्या मार्गात पडलेले असते. ते तसेच आहे म्हणून समान मापात मूळच्या स्मृती व आगमनाच्या अपेक्षा यांच्याद्वारे ज्ञात (मूलभूत) आणि 'घडणाऱ्या'(एक भाषांतर) त्या वैशिष्ट्यांद्वारे त्याला गुणधर्म युक्त बनवले आहे. हाच विभाग आहे की, जेथे मूळाक्षर आणि लक्ष्य संस्कृत्या वितळतात आणि एक जी सारखेपणाच्या मार्गावर आहे अशी संस्कृती -Culture जन्माला घालतात. तरीही ती 'संस्कृती' देखील त्यांच्या पासून वेगळी दर्शविली जाते.

हा दोन-मधल्या विभागावरील सैद्धांतिक जोर नवा नाही. या क्षेत्रात उतरणाऱ्या सिद्धांतवाद्यांपैकी मेरी लुई प्रॅटचे *इम्पिरियल आय : स्टडीज इन ट्रॅव्हल रायटिंग* (1992) वाचल्यास मराठी अभ्यासक्रमातील 'प्रवास वर्णन' हे भाषांतर आज किती

संकुचित व अज्ञान उत्पादक आहे, हे या विषयावरील चर्चासत्रातील तथाकथित मराठी 'शोध' निबंधावरून मी (2020) पुराव्याने दाखवून दिले आहे. प्रॅटने 'प्रवास लेखन' हा नवा शब्द वापरला आहे. तिने 'संपर्क विभाग' ही कृष्टिक–कल्चरल संपर्काकडे लक्ष वेधणारी महत्त्वाची संज्ञा तयार (coin) केली आहे. तिचे सिद्धांतन मला स्वानुभवामुळे अधिक महत्त्वाचे वाटत आले आहे. पीएच. डी. धारक मराठी विषयाच्या ज्येष्ठ प्राध्यापिकेने पु. ल. देशपांडे, रमेश मंत्री वगैरेंच्या 'प्रवास वर्णना'च्या फूटपट्ट्या लावून *पाटलाच्या लंडनवारी* ला आत्मकथन प्रकारात ढकलले. ते 'भयानक' अज्ञान उत्पादन होते. हे पुढे त्याच्या कन्नड अनुवादाच्या प्रस्तावनेत व समीक्षेत स्पष्ट झाले. म्हणूनच प्रॅटची बार्टोलोनीने स्पष्ट केलेली भूमिका मराठी वाचकासाठी किती महत्त्वाची आहे, हे लक्षात येईल. 'संपर्क विभाग'चा अर्थ प्रॅट स्पष्ट करताना म्हणते, ''वासाहतिक टकरींचा अवकाश/जागा/स्थळ, ज्या जागेत भौगोलिक व ऐतिहासिक दृष्टीने अलग पडलेले लोक एकमेकांच्या संपर्कात येतात आणि त्यांच्यात संबंध प्रस्थापित करतात. ते संबंध नेहमीच जबरदस्ती, मूलभूत विषमता आणि अव्यवहार्य संघर्ष या परिस्थितीत गुंतलेला असतो''(6). प्रॅटचा अभ्यास हा भाषांतरावरील नाही, पण त्यापेक्षा तो युरोपियन प्रवाशी वासाहतिकरण केलेल्यांना कोणत्या मार्गांनी वाचले, प्रतिरूपित व कृष्टिक–कल्चरलदृष्ट्या वासाहतिकरण केले किंवा अद्‌भुत भूमीद्वारे ते प्रभावित झाले याचा शोध ती घेते. आणि तरीही तिचे हे पुस्तक इथे फार महत्त्वाचे आहे. कारण ते फार मोठा जोर ''सामाजिक अवकाश की जेथे भिन्न संस्कृतीं भेटतात, झुंजतात आणि एकमेकींना पकडतात'' (4) व ''संपर्क' या शब्दाच्या व्युत्पत्तीवर दिला आहे. या कृष्टिक–कल्चरल संपर्काचा परिणाम परस्परांच्या भाषांवर होतो. अशाच व्यापक दृष्टीने कन्नड व गुजरातमधील समीक्षकांनी पाहिल्यामुळे मराठीत 'प्रवास वर्णनांना' थिल्लर, बाष्कळ, वासाहतिकरणाचे भान नसणारी बालिश व टाकाऊ ठरवली आहेत. भारतातील भाषांतरांची 'दुसरी अंधारातील बाजू' स्पष्ट करण्यासाठी मागे उल्लेख केलेला हा संदर्भ इथे 'संपर्क विभाग' ची संकल्पना स्पष्ट करण्यासाठी मुद्दाम दिला. कारण बार्टोलोनीने होमी के. भाभाच्या *द लोकेशन ऑफ कल्चर* (1994)

मधील ''तिसरे अवकाश'' (third space) या नव्या संकल्पनेशी प्रॅटच्या 'संपर्क विभाग' ची तुलना केली आहे. भाभा म्हणतो त्या तिसऱ्या जागेचा अर्थ 'बहुसांस्कृतिकतावादाचे विदेशप्रेम' अथवा संस्कृत्यांचे वैविध्य यावर आधारित आहे'' (21). ही 'तिसरी जागा' शोधण्यासाठी अनेकांपैकी एक पद्धत म्हणून होमी.के. भाभांनी भाषांतराची संकल्पना उसनी घेतली आहे. भाभा ठासून सांगतात की, त्याचा रस ''परदेशी घटक की, जो आंतर्देशीयता स्पष्ट करतो'' आणि ज्या अटीवर ''नवता जगात येते त्यातच आहे'' (227). मराठीच्या बाजूने पाहिले तर भाभा मुंबईत लहानपणी पार्शी कुटुंबात व उसण्या कॉस्मॉपॉलिटन विश्वसंस्कृतींत वाढला. त्यामुळे त्याचा फारसा रस मूळ व भाषांतरात जास्त नसणे स्वाभाविक वाटते. मात्र मूळ संहिता व भाषांतर यांचा अभ्यास निर्मितीच्या पद्धती म्हणून व्हायला हवा. कारण त्यांची 'नवता' किंवा 'परदेशीपणा' व्यवस्थेच्या 'सांस्कृतिक' मूल्यांना आव्हान देण्यात शेवटास जातो. हे आव्हान प्रादेशिक भाषांमधील 'कोंडवाड्यातील' लेखकाला पेलणे कठीण जाते. त्यापेक्षा परदेशात हद्दपारी पत्करलेले लेखक ते चांगले करू शकतात. हे बार्टोलोनीने आयर्लन्डमध्ये गॅल्वेच्या राष्ट्रीय विद्यापीठाच्या इटालियन साहित्य, संस्कृती, तुलनात्मक साहित्य व भाषांतर सिद्धांत शिकवल्यामुळे आणि *ऑन द कल्चर्स ऑफ एक्झाईल रायटिंग ॲन्ड ट्रान्स्लेशन* (2008) या क्षेत्रातील अनेक ग्रंथ लिहिल्यामुळे अनेक उदाहरणांनी चांगले स्पष्ट केले आहे. ''लेखकाची हद्दपारी'' या लेखात मी (2019) त्याची सविस्तर चर्चा केली आहे. अनुवादाचे चिन्ह सातत्याने भिन्न काळ व स्थळ, कृष्टिक–कल्चरल अधिकार व त्यांच्या उपयोजनाचे व्यवहार यांच्याविषयी सांगते किंवा 'घंटानाद' करते. भाषांतराचा हा 'काळ' अर्थाची हालचाल, संचारणाचे तत्त्व व व्यवहाराचा बनलेला असतो. हा मुद्दा बार्टोलेनीने थॉमस डी मानच्या शब्दांत स्पष्ट केला आहे : ''भाषांतर मूलभूत संहितेला त्याला गती देऊन त्याचे निर्परंपराकरण (decanonise) करते. हे त्याला तुकडेपाडीची एक चूक भटकती ठेवून चिरस्थायी हद्दपारीचा एक प्रकार त्या चळवळीमधून घडवते'' (228). इथे भाषांतरात आपल्या कृष्टिक–कल्चरल चर्चेला बळकटी देणाऱ्या समस्यांवर भाभा प्रकाश टाकतात.

''चळवळ-हालचाल'', ''भटकंती'' आणि ''चूक'' हे प्रश्न बरेच छळणारे आहेत. श्रेणीबद्ध समाजातील विभाजनामुळे या समस्या आणखी वाढतात. ज्या प्रवाहीपणाच्या पायावर चिंतनाची मागणी करतात त्याच ह्या संकल्पना आहेत. त्यांची परिणती निःसंदिग्धता व शुद्धता आणि कृष्टिक–कल्चरल सामना व बीजधारणा यांच्या पुनर्मूल्यमापनाच्या समस्याग्रस्ततेत आढळली आहे.

भाषांतर सिद्धांतवादींनी ''संपर्क विभाग'' किंवा ''तिसरी जागा'' यांचे महत्त्व समजून घेण्याआधीच त्यांनी ती भाषांतर व भाषांतर सरावाच्या नावीन्यपूर्ण शोधात प्रवेश करण्यासाठी हिसकावून घेतली. कॅनडातील तीन सिद्धांतवाद्यांच्या या दृष्टीकोनातील भाषांतराची चर्चा बार्टोलोनीने केली आहे. या तिन्ही लेखकांचा समाज संकरित शब्दप्रयोग जे जाणीवपूर्वक चिथावणीखोर, त्रासदायक पारंपरिक आजार, कृष्टिक–कल्चरल अस्मितेच्या धूसर हद्दी आणि जी परंपरा भाषांतराच्या विरुद्ध प्रखर संशयी असणाऱ्या कृष्टिक–कल्चरल लेखन करणारे आढळले आहे. उघडपणे त्यांची ''शाक्तभारितता'' सर्वोत्तम अतुलनीय क्यूबेक देशाच्या सीमेवर त्याची स्थळनिश्चिती केली आहे. या लेखकांनी मूलभूततेच्या संकल्पनेची खिल्लीदेखील उडवली आहे. ही वाट त्यांनी द. अमेरिकेतील लेखकांच्याप्रमाणे ''मूलभूतता हा एक आजार आहे'', अशी धारणा अंगीकारून स्वतःच्या रोजच्या जगण्याचे संदर्भ देत, हे यश संपादन केले आहे. हा रोग वेगवेगळ्या संस्कृत्या व काळाचे साहित्य कार्य व सततच्या संवादात सामावलेला आहे. परंतु एकभाषिकता व एकाच संस्कृतीमधील मूल्यांना प्रश्नांकित करण्यासाठीही ते प्रसिद्ध आहेत. हा केवळ कृष्टिक–कल्चरल प्रभाव उलथवून टाकण्याचा, प्रभावाची लाट परतवण्याचाच प्रश्न नाही. परंतु भाषा व परंपरांचा सामना करीत नवे शब्दभांडार तयार करण्याचा प्रश्न आहे. अशा प्रश्नांना आचार्य राजारामशास्त्री भागवत यांच्यासारख्या पुरोगामी विद्वानांनी उपस्थित केलेल्या प्रश्नांचा आधार दिला पाहिजे. इथे आपण ''संपर्क विभाग'' केवळ तिसरी भाषाच नव्हे तर अनेक भाषांमधील शब्दप्रयोगाशी भारतात जोडून घेत असतो. भारतीय भाषा या प्राचीन संकरामुळेच भाषांतरानुकूल आहेत. म्हणूनच धर्माने भाषांतरावर बंदी घालून

कोंडवाड्यातील वर्चस्व पुरोहितांनी टिकवले. हा भारतीय इतिहासातील मुरंजनांचा निष्कर्ष बरोबर आहे. एक पाऊल पुढे जाऊन परंपरेने बाहेरच्या भाषांना अराजकीय रानटी समजण्यापेक्षा त्यांचे स्वागतच केले पाहिजे.

भाभा, ॲशक्रॉफ्ट वगैरेंच्या ग्रंथात 'शाक्तभारां'चा विभाग आंतर्देशीय म्हणून स्पष्ट केला आहे. तो उत्तरवासाहतिक सिद्धांतांशी जोडला आहे. उत्तरवसाहतवाद, उत्तराधुनिकतावाद, नववसाहतवादाच्या साक्षरतेची गरच आहे. परिघाचे केंद्रावरील आक्रमण व सांस्कृतिक वादात ते पुढे आणण्याचे मौलिक कार्य या सिद्धांतांनी केले आहे. साम्राज्य उलटून लिहिते- empire writes back या भूमिकेची चर्चा करताना हे विद्वान भारतात उपसांस्कृतिक भांडणात अडकल्याने सुलभीकरणाच्या शापातच अडकून पडावे लागल्याचीही चर्चा आपण सविस्तर केली आहे. बार्टोलोनीने उत्तराधुनिक परिस्थितीत कृष्टिक–कल्चरल सिद्धांतामधील उलथापालथींचा आढावा घेतला आहे. उत्तरवासाहतिक सिद्धांत त्यांच्या जवळ जाणारे आहेत. कथन पद्धती, कादंबऱ्यांची भाषा आणि शैलीचे प्रयोग वगैरे बदल लक्षणीय आहेत. परिणामतः काळ, अवकाश, दृश्य व त्याचे रसग्रहण गेल्या शतकापर्यंत पारदर्शकतेचे शिक्के दाखवत होते. ते सगळेच वाढत्या प्रमाणात पार काळवंडले. भाषा व आत्म यांच्या त्यांच्या पुनर्मूल्यमापनाने कृष्टिक–कल्चरल व तात्त्विक मूल्ये चर्चेने निश्चित केली. पर्यायाने आमच्या जगात असलेल्या भूमिकेलाच आव्हान मिळाले. या वादाचा एक चांगला परिणाम झाला. वस्ताद कथन व वैश्विक दृष्टीकोनातून स्वीकारलेल्या सत्याच्या आगमनाचे दृश्य बिंदू हळूहळू अदृश्य झाले. ह्याने आजवर गृहीत धरलेल्या मधल्या जागेला सत्याने व्यापलेल्या अवकाशात विशाल संपर्काचा उदय केला. आज नवे प्रश्न बदललेल्या परिस्थितीत फारच कठीण होणार. 'कसे पोचायचे' या प्रश्नापेक्षा कसे हलायचे, अभिसरण व भिन्न चळवळी कशा ओळखायच्या आणि अशा घटना कशा नोंदवायच्या हे आव्हान असेल. आपली भूमिका 'शाक्तभारात्मक विभागात व संस्कृत्या व भाषांच्या क्रिया-प्रतिक्रिया अनुभवण्यात झोकून देण्याची असायला हवी. कृष्टिक–कल्चरल निवडीत संस्कृत्या व भाषा यांच्या निवडीचा प्रश्न महत्त्वाचा ठरला

आहे. पहिले, दुसरे खर्डे तयार करताना लेखनाच्या प्रक्रियेत निर्णय घेण्याची प्रक्रिया ही एक कसोटीच आहे. भाषांतर सिद्धांतात एका केंद्रस्थानातील प्रश्नाचा विचार महत्त्वाचा आहे. वाङ्मयीन भाषांतरे व राष्ट्रीय संस्कृत्या यांच्या संबंधाची चिकित्सा नव्या दृष्टीकोनातून सुरू झाली आहे. आंतर्देशीयतेची व्याख्या नेहमीची एक भिन्न देह किंवा एकाच देहाचे दोन भाग वेगळे करणारी अरुंद जागा अशी केली जाते. सबब ती प्रथमतः दोन वस्तू किंवा बाबींच्या मधल्या मध्ये अस्तित्वाच्या अनुभवाला संदर्भ देते. मालकीचे असणे हे 'आंतर्देशीयतेचे' लक्षण ठरते. भाभाने ही प्रक्रिया 'भटकंती' ची ताकद व्यक्त करण्यासाठी वापरली आहे. लिहिणे व बोलण्याची प्रक्रिया भाषेत चालते. तेव्हा भाषेत मधल्या मध्ये राष्ट्रीय व कृष्टिक–कल्चरल सीमांच्या आत व बाहेर ती हलत असते. त्या कथनात जोडणीचा परिणाम हा वगळण्यापेक्षा जास्त होतो. अशा प्रकारे 'भटकणे' हे एक तोटा म्हणूनदेखील राहणे शक्य आहे. हे घर हरवणे असते. थेट मार्ग, आत्मन, हरवणे जेव्हा चुकण्याशी जोडले जाते तेव्हा ती कल्पना स्पष्ट होते. पाश्चात्त्य कृष्टिक-कल्चरल तोट्याचा गूढ अर्थ मूल्याशी जोडला जातो. प्रवाशाने कुठे जायचे हे ठिकाण आधी निश्चित केलेले असले पाहिजे. रस्ता 'चुकणे' व प्रत्यक्ष चूक यातील धोक्यावर पाश्चात्त्य संस्कृतीत जोर दिला जातो. प्रवासात रस्त्यावरच्या फाट्यावर दिशाभूल होऊन धोक्याच्या प्रदेशात त्याने जाऊ नये. त्यासाठी उगाच भटकण्याला ते किंमत देत नाहीत. पाश्चात्त्य परंपरेत भटक्या, जिप्सी (म्हणजे रोमा Roma, सिन्ति) याच्याकडे बहिष्कृत, बिनडोक, सामाजिक महत्त्वाकांक्षा, घर, जागा, शेतीभाती नसलेला असा मानला जातो. तो अस्थिर, माणसाळलेला, नेहमी अस्थिर व विचित्र, परतीचा विचार नसलेला, कायद्याने बाहेर काढलेला असतो. परंतु मानवतेला समृद्ध करण्यासाठी एखाद्याने चांगल्या उजेडाच्या व मळलेल्या वाटेपेक्षा अशा 'घाणेरड्या गल्लीत' जायचे धाडस करणे बरे. हे रूपक भाषांतराला लावण्याचा आग्रह करून शेवटी बार्टोलोनी लिहितो :

> आणि असेही घडेल की, एखादा स्वतःला हरवून बसण्यात त्याला स्वतःचा शोधसुद्धा लागू शकेल. अखेर, हे उत्तम ठरेल की भाषांतराकडे पाहण्याच्या

मार्गाची चर्चा मदतीचा व नावीन्यपूर्ण मार्ग 'शाक्तभारा'च्या अनुभवाच्या शोधात व शब्दबद्ध करण्यात सापडणे शक्य आहे. त्यातून त्याला सैद्धांतिक व शैक्षणिक विश्वसनीयताच केवळ दिली जाईल असे नव्हे तर भाषांतराच्या व्यापारी प्रकाशनाच्या पातळीवरही ती लाभेल (159).

अनिवासी भारतीय अमेरिकन अपर्णा धारवाडकरांनी तुलनात्मक पद्धतीने भारतीय नाटकावर कृष्टिक–कल्चरल संकराचे स्वरूप अनेक भाषांमधील उदाहरणाने स्पष्ट करणारे पुस्तक लिहिले आहे. 2008 मधील ''समीक्षा, टीका, भाषांतर'' या विषयावरील चर्चासत्रात नाटकाच्या प्रयोगातील कृष्टिक–कल्चरल आकृतिबंधात लपलेले राजकारणही स्पष्ट केले आहे. आधुनिक नाटकाची भाषांतर व प्रयोगासाठी निवड करताना त्याचे मूळ भाषेतील महत्त्व लक्षात घेतले जाते. लक्ष्य भाषेतील वाचक व प्रेक्षक यांच्या दोन्ही भाषेतील समान प्रभुत्व व सोयी सवलतीची गरज असते. त्यावर अर्थ, रूपबंध, सूर व पोत याचे यश या टीकात्मक निवडीवर अवलंबून आहे. याच्याही पुढे भाषांतर खुले जीवन संहिता व सादरीकरणासाठी मूळ संहितेच्या स्थळ काळापलीकडे काहीतरी निर्माण करते. पुढे ती लिहिते :

> उपखंडातील भाषांच्या वैविध्याच्या कारणाने भारत ही उत्तर-अभिजात काळापासून भाषांतराची 'संस्कृती' राहत आली आहे. परंतु भाषांतराच्या क्रियेने आधुनिक काळातील छपाई व सादरीकरण संस्कृतीच्या खुद्द रचनेने घट्ट बांधलेले आहेत. कारण भारत व पश्चिम यांचा एकोणिसाव्या शतकातील कृष्टिक–कल्चरल सामना निर्णायक होता. तो एका भाषेमधून युरोपातील दुसऱ्या भाषांत (विशेषतः इंग्रजीत) ते भारतीय भाषांच्याकडे ''सूळ वाहून'' नेण्यावर मोठ्या प्रमाणात जबाबदार होते. ते संस्कृतकडून आधुनिक भारतीय भाषांच्याकडे आणि एका आधुनिक भारतीय भाषेकडून दुसरीकडे (जवळ जवळ वीस महत्त्वाच्या भाषांच्या पटापार) नेण्यावर अवलंबून होते (23).

स्वातंत्र्यानंतरच्या काळात या अनुवाद प्रक्रियेला फार गती मिळण्याची अनेक कारणे धारवाडकरांनी स्पष्ट केली आहेत. त्यात कृष्टिक–कल्चरल बदलांचीही चिकित्सा

थोडीबहुत केली आहे. या दिशेने भाषांतरांचा तुलनात्मक कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास या स्वतंत्र अभ्यासक्रमाला मराठीत उत्तेजन मिळाले पाहिजे. हे पुढील उदाहरणावरून स्पष्ट होईल.

गिडेन टूरचे *ट्रान्स्लेशन ॲक्रॉस कल्चर्स* (1987) या परदेशी विद्वानांच्या लेखांच्या संग्रहात भारतीय प्रकाशकाने स्वतःच्या भाषाशास्त्राच्या क्षेत्रातील इंग्रजी नियतकालिकेतील पुनर्मुद्रित नऊ लेखांचा हा संग्रह प्रसिद्ध केला आहे. विशेष म्हणजे तेल अविव विद्यापीठातील तुलनात्मक अभ्यास आणि भाषांतर अभ्यासाचे प्राध्यापक टूर यांनी त्यांचे संपादन केले आहे. इस्त्रायलमधील तुलनात्मक कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासावरील इंग्रजी नियतकालिकाचा संदर्भ अन्यत्र दिला आहे. 'भाषांतरात कृष्टिक–कल्चरल परिमाण एकजीव करण्याविषयी' हे त्याच्या प्रास्ताविकाचे नाव फार सूचक आहे. शिवाय ''संस्कृतीच्या भाषांतरासाठी पद्धती व रणनीति'' हा रशियातील ब्लादिमोर इविरचा लेखही त्याने निवडला आहे. त्यांनी सुरुवातीलाच युरोपमध्ये भाषांतर या घटनेत 'आंतर- कृष्टिक–कल्चरल आणि परस्परांमधील सांस्कृतिक' घटक कसे गुंतले आहेत याचे सिद्धांतन करण्याची सुरुवात झाल्याचे स्पष्ट केले आहे. विद्याशाखांचा वटवृक्षासारखा विस्तार आंतरविद्याशाखीयतेमुळे कसा होत आहे याची चर्चा आपण पुढे केली आहे. त्याची चाहूल टूरच्या या प्रास्ताविकात लागते. तो लिहितो:

> हे सांगण्याची गरज नाही की, वस्तुस्थिती अशी की सर्वच योगदान देणारे नऊ लेख या विद्याशाखेतील कृष्टिक–कल्चरल घटकांच्या एकजीवी करणाचे महत्त्व मान्य करतील. अनुवाद दृश्य बाबींच्या अधिक चांगले आकलन, वर्णन, स्पष्टीकरण आणि/किंवा मूल्यांकन यासाठी, मग त्या प्रक्रिया असोत की उत्पादने असोत, *याचा अर्थ असा नव्हे की, त्यांच्या स्वतःच्या लेखनात ते निर्णयिकपणे* culture- *संस्कृतीच्या एकाच व त्याचसारख्या संकल्पनेपासून पुढे जातात.* ...फार सुदैवाने, दृष्टीकोनांचे फरक आवश्यकतेने आपसांत वेगळवेगळी ध्वनिते करीत नाहीत. जी वस्तुस्थिती अशी आहे की कोणतेही दोन लेख *किमान अंशतः परस्परांत मिसळणे दर्शवित नाहीत.* जी *वस्तुस्थिती*

या समग्र संग्रहाला केवळ लक्षणीय ऐक्याचा दर्जाच नव्हे; परंतु निश्चित सातत्याचे *रंगरूपदे*खील देतात. कृष्टिक–कल्चरल कल अशा प्रकारे केवळ समस्येच्या तयारीचे निमित्त म्हणून उदयास येत नाही, पण तोच त्याचा कणा म्हणून पुढे येतो (प्रस्तावना 7, तिरपा ठसा मूळचा).

भारतीय भाषांतराभ्यास हे कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाकडे जागतिकीकरणात मोठ्या प्रमाणावर वळू लागल्याचे गतशतकाच्या अखेरीस स्पष्ट होऊ लागले. चिन्हशास्त्र हे कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचे दुसरे एक समृद्ध दालन कसे बनले आहे ते पुढे पाहू. शांता रामकृष्णने संपादित केलेल्या *ट्रान्स्लेशन अॅन्ड मल्टिकल्चरॅलिझम* (1997) मधील लेख अपरिहार्यपणे आंतरराष्ट्रीयतेचे परिणाम भाषांतरातील कृष्टिक–कल्चरल संकराची चिकित्सा करण्याकडे वळवत आहेत असे दिसते. आर. के. अग्निहोत्रींच्या भारतातील बहुभाषांच्या अभ्यासाचा संदर्भ आपण मागे दिला आहे. त्याचा या संग्रहातील ''बहुभाषिकता, वसाहतवाद आणि भाषांतर'' तुलनात्मक पद्धतीने भाषावादाच्या भाषांतरावरील परिणामांचा इतिहास स्पष्ट करतो. बार्बारा गोडार्डचा ''भाषांतर म्हणून संस्कृती'' (कल्चर अॅज संस्कृती) तुलनात्मक साहित्यातील एक उत्तम नमुना म्हणून महत्त्वाचा आहे. अॅप्टर व सुझन बॅसनेटच्या भाषांतर व तुलनात्मक साहित्यातील सिद्धांतांचा मेळ घालत कॅनेडीयन पठडीच्या भूमिकेतून हा अत्यंत उपयुक्त अशा कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचा नमुना सादर केला आहे. सामाजिक भाषाशास्त्रीय दृष्टीकोनातून भाषांतर मीमांसा करणारा आर. एस. गुप्तांचा, के. चेलापनचा ''मिसळ व जुळवून घेत आत्मसातीकरण म्हणून भाषांतर'', जतिंद्र के. नायक व एच. एस्. मोहपात्राचा ''ट्रान्स्लेशन अॅज सबव्हर्शन : द केस ऑफ अॅन ओरिया अॅडॅप्टेशन ऑफ चार्ल्स डिकिन्सेस *अे टेल ऑफ टू सिटिज*'', मालाश्री लालचा ''ट्रान्स्लेटिंग द 'इंडियन' : मायकेल ओनडॅटजे अॅन्ड भारती मुखर्जी'' असे तुलनात्मक निबंध भारतीय भाषांतर व कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाच्या नव्या दिशा स्पष्ट करतात. मात्र मराठीची या संग्रहातील अनुपस्थिती बोलकी आहे.

7.12 कृष्टिक-कल्चरल-सांस्कृतिक अभ्यासांचा वटवृक्ष

मागे उल्लेख केलेल्या झिपेन्नेक व इतरांनी संपादित केलेल्या पुस्तकातील आणि *कम्पॅरेटिव्ह लिटरेचर* ॲन्ड *कल्चर* या वेब जर्नलमधील काही लेख चाळल्यास कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाच्या वाढत्या वटवृक्षाची कल्पना येते. आंतरविद्याशाखीय कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाला तुलनात्मक साहित्याच्या शक्यता व मर्यादा जागतिकीकरणात उघड होत गेल्या, तसे उत्तेजन मिळाल्याचा उल्लेख आपण पहिल्या खंडात केला आहे. *कम्पॅनियन टू कम्पॅरेटिव्ह लिटरेचर...* (2013) मधील ''तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यास व सांस्कृतिक मानवशास्त्र'' हा रिक पिन्क्सटनचा किंवा रॉबर्टा कॅम्पेलीचा ''तुलनात्मक सांस्कृतिक साहित्य आणि मध्ययुगीन साहित्याचा अभ्यास'' असे काही निवडक लेख वाचले, तरी कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाला विषयाची मर्यादा नसल्याचे लक्षात येते. ह्या नव्या विद्याशाखेतील नवे संशोधन पाहिले म्हणजे भारतीय 'संस्कृती'मधील विरोधापत्ती (paradoxes) लक्षात येतात. उदाहरणार्थ, शासन अनेक धोरणे गुन्हेगारी वाढू नये म्हणून राबवते. राज्यघटना जातिनिर्मूलन, सर्वधर्मसमभाव व साम्यवादी धोरणांची हमी देते, परंतु वास्तव भयानक आहे. अभ्यासक्रम ''महाभयानक'' आहेत. आजच्या दि. 23 नोव्हेंबर 2020 रोजी झालेली लोकप्रिय दैनिकातील कृष्टिक–कल्चरल संरचनावर प्रकाशझोत टाकणारी बातमी पुढीलप्रमाणे : ''*सांस्कृतिक राजधानी पुणे भ्रष्टाचारात अव्वल* 126 गुन्हे दाखल, 183 आरोपींचा समावेश राकेश घोडके... पुणे... महाराष्ट्राची कृष्टिक–कल्चरल राजधानी असलेल्या पुणे परिक्षेत्रामध्ये लाचलुचपत प्रतिबंधक विभागाकडे यावर्षी भ्रष्टाचाराचे सर्वाधिक 126 गुन्हे दाखल करण्यात आले. या गुन्ह्यांमध्ये 183 आरोपींचा समावेश आहे. विशेष म्हणजे पुण्याला महाराष्ट्राची 'सांस्कृतिक' राजधानी म्हटले जाते. अशा प्रतिष्ठित क्षेत्रातील ही शोकांतिका आहे.''

अशा बातम्यांच्या कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाला रेमण्ड विल्यम्सच्या नव्या सांस्कृतिक सिद्धांतांचा आधार घेतला पाहिजे. या प्रकारची बहुसाक्षरता

जागतिकीकरण व डिजिटलीकरण याची पुरेशी साक्षरता वाढवणारे आपले टोळ्यांनी जातवार तयार केलेले अभ्यासक्रम आहेत का? याची पाहणी हादेखील तुलनात्मक कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचा महत्त्वाचा विषय आहे. बहुसाक्षरता "वाढत्या स्थानिक वैविध्यता व वैश्विक संलग्नता" या विषयीची बहुसाक्षरता वाढवणारे अभ्यासक्रम आपल्या प्राथमिकपासून पदव्युत्तर शिक्षणात किती आहेत? अशा अनेक प्रश्नांची उत्तरे अर्ट व रूटेनच्या मागे उल्लेख केलेल्या निबंधात मिळतात. ते म्हणतात, "हे 'सांस्कृतिक साक्षरतेच्या' संकल्पनेच्या तपासातून सुधारलेल्या (revision) आवृत्तीतसुद्धा अभिप्रेत आहे. ती पुस्तके व वाङ्मयीन कानूनी परंपरांपेक्षा साक्षरतेबाबतच जास्त असायला हवीत. पण त्याचबरोबर प्रतिमा, प्रतीके, नकाशे, तक्ते, कलाकृती आणि अनेक इतर दृश्य प्रतीकांच्या बाबतीतसुद्धा सांस्कृतिक साक्षरतेच्या भांडवलाचा भाग बनतात" (पाहा, सी *क्वॉट व्हिडिओ गेम्स*, 17, पृ. 66 वर उद्धृत). या पार्श्वभूमीवर आपण प्राचीन व मध्ययुगीन साहित्याचा अभ्यास या क्षेत्रात अत्यंत नव्या दृष्टीकोनाने कसा केला जातो हे थोडक्यात पाहू.

7.13 तुलनात्मक कृष्टी-कल्चरल-सांस्कृतिक अभ्यास आणि मध्ययुगीन साहित्याचा अभ्यास

इटलीमधील प्रा. रॉबर्टा कॅम्पेली ट्रेन्टो विद्यापीठात लॅब्टीन मध्ययुगीन साहित्य व समकालीन कृष्टी–कल्चर असे विषय शिकवते आणि त्याविषयी तीन ग्रंथ तिने लिहिले आहेत. मध्ययुगातील या वागण्याच्या पद्धती आणि साहित्य, चित्रपट, दूरदर्शन, वेब, व्हिडिओ गेम्स इ. जगभरची माध्यमे यांचे सर्वत्र कलाप्रकारातील आकर्षण वाढले आहे. त्यामुळे मध्ययुगीन साहित्य प्रकार, नायक, आशयसूत्रे, आणि पुराणे आपल्या आकलनाला नवा आकार देत आहेत. "परंतु नवसाक्षरता व तंत्रज्ञानाच्या प्रकाशात गेल्या शतकापासून मध्ययुगाकडे पाहण्याचे विद्वत्तापूर्ण दृष्टीकोन देखील लक्षणीयरित्या बदलत आहेत. त्यात संशोधनाचे पाये बदलण्याचा समावेश आहे" (162). मराठीत विशेषतः शिवकाळावरील सम्राटमाता जिजाऊ , धर्मरक्षक संभाजी, तानाजीसारखे नायक, जोतिबा सारख्या मिथकावरील दूरदर्शन मालिका व चित्रपट,

पुस्तके इ. ची लाट लक्षणीय आहे. परंतु त्यांना कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचा तुलनात्मक पाया किती क्षीण आहे हे युरोपियन इतिहासातील पाचव्या शतकातील रोमन साम्राज्याचा अस्त ते 1453 मधील कॉन्स्टॅन्टिनोपलमधील अस्त या कालखंडाला महत्त्व आले. टप्प्यांत या कालखंडाची प्रबोधनाच्या मानवतावादाशी ती विभागणी जोडली आहे. ग्रीक व लॅटिन मूलाधारांचा अभ्यास महत्त्वाचा ठरला आहे. आपल्या गृहीत कल्पना युरोपकेंद्रीच राहिल्याने मध्ययुगांनी ग्रीकच्या इतिहासातील 1200 इ. स. पूर्व ते 800 इ. स. पूर्व कालखंड ग्रीक अंधकार युग मानला गेला. राजवाड्याचे केंद्र ढासळले आणि नव्या राजकारणाचा उदय झाला. प्राचीन ते आधुनिक हा बदल परंपरांत नेमका कसा घडला, याकडे पाहण्याची दृष्टी बदलली. खरे म्हणजे तिसऱ्या ते एकोणिसाव्या शतकाच्या मध्यापर्यंत मध्ययुगीन रचना वाढत होत्या. जगभर या संरचनांतील सामाजिक-ऐतिहासिक आणि कृष्टिक–कल्चरल बदलाची पार्श्वभूमी एकसारखी नव्हती. चीनमधील मध्ययुग इ. स. पूर्वी दुसऱ्या शतकात सुरू झाल्याचे स्पष्ट करून ती भारतीय उपखंडाविषयी म्हणते, ''भारतात मध्ययुग मुसलमानी आक्रमणानंतर नवव्या शतकात सुरू झाले असे म्हणता येईल. आफ्रिकेतील मध्ययुग आफ्रिकेच्या इतिहासात 1400 ते 1800 पर्यंत पसरते. एकाच भौगोलिक कालखंडातसुद्धा दृश्य सृष्टिगोचर बाबींत विविध कालक्रमांची लांबी असणे शक्य आहे'' (263). युरोपात जो काळ बौद्धिक अंधारयुग पेट्रार्कच्या संकल्पनेत मानला गेला, तोच विसाव्या शतकाच्या सुरुवातीपर्यंत प्रबोधनकाळात पसरला. परंतु तो त्या शतकातील बहुविध चैतन्य व संघर्षाशी जुळत नाही. अरब जगतात त्याच काळाला मुसलमानी इतिहासात 'सुवर्णयुग' म्हटले आहे. याच काळात युरोपच्या बाहेर काय घडत होते? भारतात या प्रश्नाचे उत्तर ब्रिटिश-पोर्तुगीज वसाहतवाद आणि ब्राह्मणधर्माचा इस्लामला अंतस्थ पाठिंबा (बॅरि.मूकर्जी) व वरवर विरोध यामुळे युरोपकेंद्री 'बीबीएटी' मध्येच सापडल्याचे दिसते. ते शोधण्यासाठी नव्या सैद्धांतिक दृष्टीकोनांची गरज आहे. मध्ययुगातील हस्तलिखित ग्रंथ संदर्भात्मक व तुलनात्मक दृष्टीकोनातूनच अभ्यासावे हा कॅपेलीचा आग्रह आहे. संकल्पनात्मक

नमुनावाद/निवडवाद व अनुभवात्मक प्रतिमानववाद यांना तिच्या भूमिकेत महत्त्व आहे. त्याने ताडपत्रावरील लेखनाचे स्वरूप स्पष्ट करता येईल. विद्याशाखांतर्गत व बहुशाखीय प्रशिक्षण समीक्षा, इतिहास व तत्त्वज्ञान वगैरे विषयांत आवश्यक आहे. ते मध्ययुगीन विश्वाच्या गुंतागुंती, सामाजिक, कृष्टिक–कल्चरल संहितात्मक, दृश्यात्मक वगैरे अंगाने स्पष्ट व्हायला हवे. मध्ययुगवाद्यांचा नवडिजिटल मानव्यात नवमाध्यम तंत्राने फायदाच होईल. हे मंत्र मराठीत वापरले तर पारंपरिक जनसाहित्य संशोधनात मोठी क्रांती होईल. वासाहतिकरणाची प्रक्रिया वैश्विकतावादाशी जवळची आहे. संदर्भवादात मध्ययुगीन साहित्याचा अभ्यास केला तरच बहुसंस्कृतिवादाचा मध्ययुगीन संस्कृतीमधील वेगळा वारसा उघड होईल. या नव्या संज्ञांच्यावर जोर दिल्यास मराठीतसुद्धा विश्ववाद व जागतिकीकरणात एकच अर्थ नाही हे लक्षात येईल. जागतिकीकरणात पृथ्वी ग्रहाच्या स्तरावरच्या वसाहतवादाची प्रक्रिया समजली जाते. त्यात आर्थिक रणनीती, जन-समूहीकरण, जगभर वेब. आजच्या राष्ट्रातील भौगोलिक राजकीय नकाशे, मध्ययुगातील आदानप्रदान व परस्परावरील प्रभाव केवळ यांचीच तुलना करून चालणार नाही. त्यासाठी मोठ्या प्रमाणावरील टीकात्मक दृष्टीकोनाची गरज आहे. मानवजात एक आहे. जळी, स्थळी, काष्ठी परमेश्वर आहे; हे फसव्या वैश्विकेकरणाचे 'आंतरिक सार' संमोहनासारखे आहे. हे भारतीय अध्यात्म मध्ययुगातील "एक विश्वाभिमुख नीतितत्त्व व राज्य तत्त्वा" पेक्षा वेगळे आहे. जेथे धर्म समाजाच्या सर्व बाजूंना व्यापून उरला होता. ते रोमन साम्राज्य व अरब साम्राज्यच नव्हे तर बहुसंख्य देशावर कसे वर्चस्व गाजवत होता याची तुलनात्मक चिकित्सा कॅपेलीने फार खोलात जाऊन केली आहे.

आज आपण मूलभूतता (originaitity) च्या संकल्पनेचा अर्थ लावतो. तिचा संबंध मध्ययुगातील *निरंकुशता* अथवा *एकतंत्रतेशी* जोडायला हवा. ती निरंकुशतेची संकल्पना आपणाला वाङ्मयीन साहित्यकृतीचे सर्वसाधारण अतिंद्रिय वैर आणि वैज्ञानिक कलाकृतीकडून प्रदर्शित केलेल्या वरवरच्या अधिकारातील विरोधाचा नमुना म्हणून लेखकाच्या कार्याचा पुनर्विचार करायला सांगते (फूको, 120). एखाद्याची

प्रतिभा कळसास पोहचवणारी व्यक्तिकरणाची शक्ती म्हणजे कलात्मक सृजनता म्हणून व्याख्या केलेली नाही. परंतु ती एखाद्याचे परंपरेवर विसंबण्याचे आणि संहितात्मक वारशाचा पुनर्वापर व आलोचनात्मक इतिहासाचा पुनर्वापर करण्याच्या सामर्थ्यावर केली आहे (पाहा, चेन्यू, हॅरिंग, मिन्निस). परिणामतः निरंकुशता म्हणजे अधिकार, सत्तात्मक प्रभाव व कानूनी परंपरांशी संबंधित अर्थाच्या अंतर्गत संबंधाचा विस्तृत रंगपट असा अर्थ आहे. त्याला लेखक (कलावंत); लिहिणारा रायटर (शास्त्रज्ञ scriptor किंवा संकलक compitator) आणि लिखित संहिता (scriptum / scriptura, पाहा, Zimmermann 10; कलावंत याविषयीची Teeuwen 222, 23 नोंदही पाहा) यांच्यामधील द्वंद्वात्मक नात्याशी त्याचे बरेच देणे-घेणे आहे. आपल्या लेखकरावपणा व मालकीच्या संकल्पनेची उपरोधी खिल्ली फ्रेंच संरचनावादी रोलां बार्थने उडवल्याची चर्चा आपण मागे केली आहे. ती लक्षात घेऊन मूलभूत संहिता आजपर्यंत क्वचितच कधी टिकली आहे, या कल्पनेची सवय करून घेतली पाहिजे अशी मध्ययुगीन परंपरांची मागणी आहे. उलट जे आपणाला मूळसंहितेची प्रशंसनीय रूपांतरे देतात, त्या जागी आपल्याकडे कमी-अधिक जुळत्या प्रती व पुनर्रचित आदिबंध आहेत. वस्तुस्थिती अशी की, हस्तलिखिते किंवा तत्त्वज्ञानात्मक ग्रंथ यापैकी कोणीही कधीच मूळ संहितेची जागा घेऊ शकत नाही. हेच मूळ व आदिबंध यांच्यातील मध्यवर्ती शब्दमीमांसेवर जोर देते. पहिले मूलभूत लेखका(कां)चे सत्य सांगते आणि परंपरेचे केवळ प्रतितिधित्व करते. दुसरे नकलाकारा(रां)चे सत्य सांगते आणि संचारणाच्या आकस्मिक संदर्भीयतेचे प्रतिनिधित्व करते. इंग्रजीत ज्याला Ur-Text आपला मजकूर चा सिद्धांत म्हणतात त्याचा अर्थ एक संहिता कधी काळी अस्तित्वात आली आणि नंतर तिचे तुकडे भिन्न रूपांतरात तयार झाले असे गृहीत धरणे होय. हा सिद्धांत आपल्या मूलाधार (source) सिद्धांतात विसर्जित केला जातो. त्यात समकालीन जुळणाऱ्या मौखिक परंपरा व अलिखित मजकूर-साहित्याची यादी गृहीत धरली जाते. (मानवशास्त्रीय हेतू, जन-धर्मीय रूढी, कृष्टिक–कल्चरल आशयसूत्रे इ. विषयावर, पाहा डेन, मनोआसी, फेब्ब्रुव्हरे). कॅपेलीचे हे विवेचन मराठीत जात-वर्ण उतरंडीत

बुद्धाचा अनित्य बोध या सिद्धांतांचे उपयोग करून जनसाहित्याचा पुनर्विचार करण्यासाठी फार उपयोगी आहे.

आज जसे लिंग व वाङ्मयप्रकार आहेत, तसेच ते मध्ययुगात होते. जे अस्तित्वात नव्हते ते त्या काळी लिंग व प्रकारावर आधारित दृष्टीकोन नव्हते. याचा अर्थ सामाजिक-पौरुषत्व व स्त्रीत्वाची सामाजिक- कृष्टिक–कल्चरल संरचनेची विद्वत्तापूर्ण जाणीव नव्हती. लिंग व सृजनात्मकता, अस्मिता व वाङ्मयप्रकार यांच्यामधील संबंध शोधण्याची आवड नव्हती. "आपण व वाचकांनाही संहिते(तां)चा इतिहास व ज्यांच्याद्वारे आपण त्या संहिता समजून घेता त्या संकल्पना व प्रकारांच्या ऐतिहासिकतेमधील भेद यांची जाणीव महत्त्वाची आहे. जसे आपली बौद्धिकता व शैक्षणिक अभिमुखता सुचवते त्याप्रमाणे तेवढे आपण अनेक दृष्टीकोन भूतकाळाविषयी बाळगू शकतो" (165). मध्ययुगीन साहित्याची लिंगाभिमुखी मीमांसा यांची ऐतिहासिक चौकट धार्मिक मानसिकतेमध्ये आढळते. जशा स्त्रीवादी अस्मिता आदि अनेक क्षेत्रातील विद्वानांचे संदर्भ या लेखकाने "नव्या संकल्पनात्मक व विद्याशाखीय प्रवाहाकडे टीकात्मक डोळे" उघडे ठेवण्याचे अनेक मार्ग सुचवले आहेत. स्त्रीवादाची थोडीबहुत चर्चा व प्रगत देशातील स्त्रीवाद्यांचे ग्रंथ मराठीत भाषांतरित झाल्यामुळे त्या तपशिलात इथे जाणे शक्य नाही. मध्ययुगीन साहित्याची भाषादेखील कृष्टिक–कल्चरल चिन्हमीमांसेचे एक प्रभावी साधन असल्याचे त्याने सविस्तर स्पष्ट केले आहे. त्यासाठी त्याने भौतिक शास्त्रातील "direction" ही सूक्ष्म भिन्नता दर्शवण्यासाठी वापरलेली संज्ञा केंद्रभागी आणून मराठीतील साहित्यनिर्मितीचे आध्यात्मिक स्वरूप अधिक नव्या पद्धतीने स्पष्ट करता येईल. आपण नेहमी अभिजात व पुरुषसत्ताक अथवा ब्राह्मणी मनुवादी 'सांस्कृतिक' दृष्टीकोनात दुर्लक्ष करण्याचा धोका पत्करतो. उलट त्या संहिता "मध्ययुगीन संहितांचा अपवर्तक कृष्टिक–कल्चरल निर्देशांक वर्णन करायला" उपयुक्त म्हणून भिन्नतेची संकल्पना मदत करते. मात्र तो टीकात्म डोळाच बहुसंख्य मराठी मध्ययुगीन साहित्य संकलकांच्या लेखनात सांस्कृतिक सिद्धांत व संकल्पनात्मक पातळीवर उघडायला हवा, अनेक कृष्टिक–

कल्चरल व तुलनात्मक अभ्यास हे कसे स्पष्टपणे दाखवून देतात याची चर्चा मी (1993, 2017, 2018) केली आहे. कालानुक्रम व बौद्धिक अंतर ओलांडून त्या लेखकांच्या मूळ संदेशाच्या अर्थाची कोडी उलगडून त्यांची पुनर्स्थापना केली पाहिजे हा कॅपेलीचा आग्रह आहे. याच्या उलट धार्मिक वर्चस्व टिकवण्यासाठी सोयीची प्रदूषित अर्थनिरूपणे, शाक्तभारितदृष्ट्या चुकीचे शब्द भांडार वापरणे याचे प्रमाण जास्त असल्याचे दिसते. याचा उलगडा गॉन्टचे 'सरळ मने' विषयीच्या सिद्धांतांच्या आधारे स्पष्ट करता येईल.

साहित्यप्रकारांच्या अभ्यासासाठीसुद्धा कृष्टिक–कल्चरल भिन्नतेची संकल्पना फार प्रबळ ठरते. मध्ययुगातील लेखक सर्वार्थाने अलंकारिक वक्तृत्वाचे नियम पाळीत. याचा अर्थ त्यांची आवड, शैली, भाषा नोंदी, वाङ्मयीन व छंदात्मक रूपबंध यांच्या प्रश्नांशी संबंधित होती. तथापि, वाङ्मयप्रकारांची मुळे आधुनिक-रोमॅन्टिक आहेत. परिणामतः मध्ययुगीन वाङ्मयीन उत्पादनावर वर्गीकरणाची पद्धत लादणे फारसे उपयोगाचे नाही. अशा प्रकारे अलीकडच्या सौंदर्यशास्त्राचा दर्जा व प्रकार त्यांच्यावर लादणे तितकेसे बरोबर नाही, हे क्रोसेसारख्या अनेक लेखकांनी दाखवून दिले आहे. त्याच्याऐवजी ते पद्धतीकरण प्राचीन प्राथमिक व दुय्यम मूलाधारांच्या प्रत्यक्ष माहितीवर आधारितच हवे : मध्ययुगीन पाठ्यपुस्तके, विश्वकोश, शोधपत्रिका इ. या प्रकारातही मध्ययुगीन कृष्टी–कल्चर व साहित्यातील मूळ अर्थ व महत्त्वाची व्याप्ती आज संकरितता, बिघाड-भेसळ इ. संकल्पनांच्या आधारे शोधताना हाती लागणे कठीण जाते. कारण तत्कालीन सर्वच गुंतागुंतीची लक्षणे आजच्या संकल्पनात मांडता येत नाहीत. आज अनुवाद, उत्तरवासाहतिक सिद्धांत, जनुकीय व वांशिक समस्या, राष्ट्राची संकल्पना, समाज, बहुदृष्टीकोनवाद, शैलीचा पीळ इ. संकल्पना प्रमाणके व सौंदर्यशास्त्रीय उपयोजनाचे मार्ग सुचवतात. हे मध्ययुगातील मानसिकतेत नव्हते. नेमकी हीच प्रक्रिया युरोपामध्ये धर्मनिरपेक्ष ग्रीक व लॅटिन साहित्याचे ख्रिस्तीकरण झाले तेव्हा कशी घडली, याचे अत्यंत सखोल सिद्धांतन कॅपेलीने केले आहे. ते लक्षपूर्वक वाचल्यास मध्ययुगीन संतचरित्रे (hagiographies), मराठीतील अलीकडची

दलित आत्मकथने व आत्मचरित्रात्मक स्वयंचलित चरित्र (autofiction)यांच्यामधील संकल्पनात्मक साम्यभेद स्पष्ट होतील. मात्र त्यांची चिकित्सा सांस्कृतिकताभिमुख सिद्धांतांच्या आधारेच करायला हवी.

मध्ययुगीन समाजांचे बहुकृष्टिक–कल्चरल व बहुभाषिक स्वरूप ज्ञानाची समन्वयात्मक व विश्वकोशीय स्वरूप घडवण्याला जबाबदार आहे. उदा. त्या काळी स्पेन, इस्लाम, जुडाईझम व ख्रिश्चॅनिटी या तीन धर्मांची भूमी मानली जात होती. बहुवांशिक व बहुभाषिक समाज ही सहजीवनाचीच अट होती. तिच्यात स्थानिक, राष्ट्रीय व वैश्विक पातळ्याही होत्या, परंतु त्या आजच्या एवढ्या कल्पित सीमांच्या नव्हत्या. तेव्हा संपर्क व संकल्पनांचे स्वरूप, वांशिक वैधता व सौंदर्यशास्त्रीय अभिरुचीचे निकष वेगळेच होते. युम्बर्तो इकोने उत्तराधुनिकता व मध्ययुगातील साम्य विश्वकोशीय अनेकतावादाच्या प्रचंड प्रेरणेत शोधले आहे (167). मात्र या प्रवाहाची दुसरी बाजू सामाजिक व राजकीय व्यवस्था अतिअनेकतावादी बनत जाते, तशी ती ''कृष्टिक–कल्चरल अनेकतावादाला'' नकार देत जाते. नेमकी हीच प्रक्रिया भारतात स्वातंत्र्यानंतर पाऊणशे वर्षांनंतर हिंदूराष्ट्रवादाच्या लाटेने बळकट केली आहे. मध्ययुगवाद (medievalism) आज जगभर उल्क्रांत होत आहे.

मध्ययुगीन साहित्याचा संदर्भात्मक व आंतरविद्याशाखीय पुनर्विचार होण्याची गरज मराठीला फार आहे. कारण मध्ययुगातील प्रतिमांचा व आशयसूत्रांचा उपयोग आज कोण कशासाठी व कसा करीत आहे, हेच सामान्य वाचक व प्रेक्षकाला कळण्याची सोय शिक्षणात नाही. दादोजी कोंडदेव, कृष्णाजी भास्कर ते ब्रिटिश काळातीलही काही स्त्रिया व पुरुषांची आडनावे पुरोहितवर्गातील लेखकांनी पुस्तकांत गाळलेली दिसतात. या कृष्टिक–कल्चरल राजकारणाचा अभ्यास मी *सम्राट शिवाजी* मध्ये केला आहे. परंतु प्रगत प्रतिमाशास्त्राच्या सिद्धांताच्या आधारे मध्ययुगीन समाजाच्या सामाजिक व सांस्कृतिक संरचनांच्या आधारे आंतरविद्याशाखीय पद्धतीने मध्ययुगातील साहित्य व इतिहासाच्या वापरातील चुका कॅपेलीप्रमाणे दाखवत मी ''साम्राज्य शौर्यलक्ष्मी जिजाबाई आणि ''आई'' : तुलनात्मक कृष्टिक चरित्र इतिहासात

(2024) सविस्तर स्पष्ट केल्या आहेत. मध्ययुगातील पुस्तक, त्याचा लेखक आणि त्याची रचना यांचे आजचे महत्त्व लक्षात घ्यावे लागते. ती मूळ प्रतिमा त्याच संदर्भात तपासावी लागते. पुढे ती बऱ्याच वेळा बदलत जाते. उदा. सर वॉल्टर स्कॉट व इतर ब्रिटिश लेखकांनी रोमॅन्टिक दृष्टीकोनातून मध्ययुगाकडे बघून एक चूक केली. ग्योयथेने प्रेरणा दिल्यामुळे एकोणिसाव्या शतकात रोमॅन्टिकवादाने धुमाकूळ घातला आणि विसाव्या शतकारंभी तीच साथ रविकिरण मंडळाने मराठीत जोरात पसरवली. ''राष्ट्रीय नाशा''च्या रोमॅन्टिक कल्पनेने मध्ययुगातील लेखक जणू काय आधुनिक ऐतिहासिक व कलात्मक समीक्षेचे स्फूर्तिदायक अग्रदूत वाटण्याकडे नेले. उलट मध्ययुगातील पुस्तके ही प्रारंभीच्या उदयाला येणाऱ्या भाषिक व वाङ्मयीन जाणिवांची साक्षीदार स्मारके म्हणून त्यांच्याकडे बघायला हवे होते. त्यांना आपण म्हणतो तसे राष्ट्रीय साहित्य म्हणूनच असा दावा अर्धा डझन अँग्लोमेरिकी विद्वानांनी केला आहे. त्यासाठी त्या लेखकांनी आंतरविद्याशाखीयतेच्या मदतीने त्या काळच्या ग्रंथ व मौखिकतेचा विविधांगी अभ्यास करण्यावर भर दिला आहे. या दृष्टीकोनातून तथाकथित 'मराठी लोकसाहित्य' नावाचे संकलन बरेच निरर्थक ठरते. म्हणूनच त्याचे संदर्भात्मक व तुलनात्मक दृष्टीकोनाचे समर्थन भाषाशास्त्रीय अभ्यासाचे (philological) महत्त्व स्पष्ट करते. काळ-अवकाश नकाशातील मध्ययुग हे भूगोल-राजकीय वास्तव व मानवी क्रियांच्या हद्दी बाहेरचे जाळे म्हणून समजून घेतले पाहिजे. अशा व्यापक दृष्टीकोनातून नव लॅटिन क्षेत्र, स्लाव्हिक विश्व आणि भूमध्य समुद्री अरबी नक्षीकाम, दूरच्या पूर्वेकडील प्रदेश इ. अभ्यासावे अशी या लेखकाची नवी भूमिका स्वीकारली तर आज चित्रपटात 'राजमाता जिजाऊ' दूरदर्शन मालिका व तानाजी, हंबीरराव मोहिते आदी हिंदूराष्ट्रवादातील स्त्री-पुरुषांचे वेश, दागिने व भाषा तपासली तरी विसंगती व घोडचुका लक्षात येतील. सम्राट शिवाजीचा वेष रजपूत व अरब राष्ट्रातील सम्राटांच्या वेशात साम्य आले कोठून?

मध्ययुगीन हस्तलिखितांची 'अनन्यता' आणि त्याच्या नकलामधील चुका व बदल यांचा संदर्भ देण्यासाठी हे तज्ज्ञ ''मूळ हस्तलिखिताचे घटनाक्रियाविज्ञान किंवा

दृश्यप्रपंचशास्त्र आणि नकलेचे दृश्यप्रपंचशास्त्र'' (169) म्हणतात. त्या संहिता तत्कालीन सांस्कृतिक-सामाजिक वातावरण की, ज्याने लोकांना घडवले, ते दर्शवितात. ही कोडी उलगडण्याचे अनेक डावपेच या तज्ज्ञांनी कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासात सुचवले आहेत. ते मराठीत पुराणप्रियतेमुळे फारशी विकसित न झालेली इतिहासशास्त्रात्मक विद्वत्ता सत्य प्रमाणित करणाऱ्या अवकाश व काळाच्या चौकटीतील लेखक व संहितांच्या पुराव्यांची कागदपत्रे पुरवण्यात दक्षता व निष्पक्षपातीपणात यशस्वी झालेली नाहीत. त्यात उतरंडीच्या श्रेणीबद्ध समाजातील परंपरागत कृष्टिक–कल्चरल संघर्षात हे पुरावे नष्ट केले गेल्याच्या आक्षेपाचे काही संदर्भ मागील दोन खंडांत आपण दिले आहेत. अशा अतिभाबड्या इतिहासवादीविरोधी भूतकाळाची गृहीतके व कालगणना दोषात्मक अर्थनिरूपणांना कागदोपत्री पुराव्याची ऐतिहासिकता, अधिकृतता व वस्तुनिष्ठता बळकट करणारी असावी लागते. तथापि, इतिहास हा तंतोतंत विज्ञान बनलेला नाही. मात्र विकसित टीकात्मक दृष्टीकोनवादाने वेगवेगळे कालखंड व प्राचीन संस्कृतींना त्यांचे प्रत्येकाचे पाये व जगाकडे पाहण्याचे दृष्टीकोन होते, हे उघड केले आहे.

हा ऐतिहासिक शब्दमीमांसात्मक दृष्टीकोन मध्ययुगीन अभ्यासासाठी तात्त्विकदृष्ट्या व नीतिशास्त्रदृष्ट्या संहितेचा अर्थ व संदर्भ लावल्याशिवाय पूर्ण होत नाही. कारण ''आपण तत्त्वज्ञान व नीतिशास्त्र यांच्या मध्ययुगात तीच एकसारखी जोडणी पाहू शकतो. ती सौंदर्यशास्त्रावर जोर देते. ते विशेषतः कला, संस्कृती आणि निसर्गातून लक्ष केंद्रित करतात. त्यांना समाजातील संबंधांचे आरसे मानले जाते. पण हे आरसे एकाच बाजूचे वास्तव दाखवतात हा मुद्दा आपण अन्यत्र स्पष्ट केला आहे. आपण मध्ययुगीन संहिता परस्पर क्रियात्मक पद्धती म्हणून स्वीकारली तर, संहितांच्या अर्थांची अनेकता, उत्तरवासाहतिक सिद्धांताचे उपयोजन करून वास्तवाच्या संरचनांची चिकित्सा वगैरे चांगली करू शकतो. सिद्धांतांना विरोध व वाङ्मयीनता, महात्मता व लयकेंद्रीयता अशा मूलभूततेच्या भूलभुलैयात मराठी साहित्य विचार दीर्घकाळ रूतला आहे. त्यामुळे मध्ययुगातील हाताने लिहिलेल्या

संहितेला 'चर्मपत्र/भूर्जपत्र' म्हणतात. अशा लिहिलेल्या तुकड्यावर पूर्वीच्या पुसलेल्या लेखनावर वरून वेगळे लेखन लादलेले असते. त्यात बिगर साहित्याची सामग्रीसुद्धा मिसळलेली असते. त्यात जुनी अक्षरे अजून दिसत असतात. म्हणून मध्ययुगीन साहित्यात एकमेव बाजू प्रभावाचे गतिशास्त्र, मध्यस्तांतर्गत आणि संसर्गाची लागण एवढेच नाही, परंतु संहितेतच वाङ्मयीनकडून प्रतिकारात्मकतेकडे अशा अर्थाचा रूपकात्मक उदा., कथनात्मक पारिभाषितातून होणारा बदल असते. भाषेच्या अभ्यासामधून व प्रतीकात्मक भाषेमधून वास्तवाची रचना करण्याच्या वैचारिकदृष्ट्या भारावण्यावरच आधुनिक वक्तृत्व अलंकारी समीक्षा केंद्रित झाली. पारंपरिक वक्तृत्वात्मक शब्दमीमांसेलाच का महत्त्व दिले गेले याचा पुनर्विचार व्हायला हवा. फसव्या वक्तृत्वाचा प्रखर विरोध युरोपातील प्रबोधनात झाला, तसा भारतात झालेला नाही. त्या साहित्याचे भूर्जपत्रीय स्वरूप बहुदृष्टीकोनीय प्रस्ताव, संकल्पनात्मक निवड व पद्धतिमय आणि अनुभवजन्य प्रामाण्यवादाची मागणी करते. ही "संहितात्मक घटना" हाताळणे अशी या साहित्य समीक्षेची संकल्पना करावी लागते. संहितांचे जीवन व स्वरूपाची पुनर्रचना करायला ज्ञानशास्त्रीय व दृश्यप्रपंचशास्त्रीय घटक स्पष्ट करायला ते मदत करतात. या गुंतागुंतीची संरचना भौतिक/कलात्मक वस्तूच्या मागे असते. अशा बहुविद्याशाखीय तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यासाचा आग्रह झिपेल्नेक सारख्या अनेक सिद्धांतवाद्यांनी धरला आहे.

असा नव *मध्ययुगवाद* आपण मराठीत कल्पिला तर ते अतिपद्धती (hypersystem) व मध्ययुगीन संहिता या अतिसंहिता म्हणून आपण नव माध्यम तंत्रशास्त्राचा शाक्तभार चांगला समजावून घेतो. उदाहरणार्थ, ऐतिहासिक कागदपत्रे व साहित्यकृतींच्या इलेक्ट्रॉनिक संपादनामुळे मोठ्या इ-ग्रंथालयांची स्थापना होईल, त्याचे फायदे पुढे स्पष्ट केले आहेत. उदाहरणार्थ, शंभर वर्षांपूर्वी संगणकाचा उपयोग सुरू होताच. पी. बी. शेलीच्या कवितांची काही हस्तलिखिते सापडली, तेव्हा संपादकांच्या लक्षात आले की, त्याला कवितेत वापरलेले काही शब्द वारंवार खोडायची सवय होती. खोडलेल्या शब्दांच्या वर किंवा खाली नवे शब्द तो घुसवत

असे. छपाई कारखान्यातला खिळे जुळारी आयत्यावेळी त्याला बरा वाटेल व कळेल तो शब्द जुळवीत असे. संपादकाला प्रश्न पडत, शेलीच्या कल्पनेत कोणता शब्द नक्की होता हे ठरवायचे कसे? त्याने संगणकाला कवीच्या चरित्रातील तपशील पुरवले. संगणकाच्या निर्णयानुसार पुन्हा सर्व कविता छापल्या. अशा माहिती तंत्रज्ञानाची मदत घेतली तर मध्ययुगीन मराठी साहित्याचे खरे स्वरूप व नव माध्यम 'संस्कृती' स्पष्ट होईल. वास्तुस्थापत्य सौंदर्यशास्त्र व विचारधारणांचा अभ्यास करण्यासाठी युरोमेरिकेत या तंत्रज्ञानाचे उपयोजन यशस्वी केले आहे. याला हा लेखक "नव मध्ययुगवादाची" संकल्पना म्हणतो. ती फार क्रांतिकारी आहे. तिचे उपयोजन आपण केले तर स्थितिप्रिय समाजात "शेंदूर फासूनिया धोंडा तया पूजती पोरे रांडा" ही तुकोबारायाची उक्ती लेखक नावाच्या "शब्दांचे खुळखुळे" विकणाऱ्या भूदेवांचे पुरते वस्त्रहरण मऱ्हाटीच्या उरुसात होईल. 'बखरीं'ना 'लाय डिटेक्टर' लावतात.

वर उल्लेख केलेले 'भूदेव' म्हणजे लेखकराव कुठल्या ना कुठल्या संस्थेशी संबंधित असतात. म्हणून या लेखकाने सुचवलेले "मध्ययुगीन साहित्याच्या व कृष्टी–कल्चरच्या अभ्यासाचे संस्थात्मक मापदंड" वापरल्यास या क्षेत्रातील समग्र मराठी संशोधनावरील विश्वासच संपूर्ण उडण्याचा मोठा धोका आहे. वरील रूपरेषेप्रमाणे बहु-कठीण काम पार पाडायला सहकार्य देणाऱ्या चमूची गरज आहे. एकाच विद्यापीठातील किंवा इतर/परदेशी संस्था यांचे उपक्रम व विभागांच्या उपक्रमांची व्याप्ती मोठी आहे. "त्यासाठी (बहु) गुणवत्ता (pluri-अनेक qualifications) धारक व्यासंगी विद्वान-बहुविद्याशाखीयतेशी बांधिलकी व क्रॉस-संस्थात्मक लघु-दीर्घ काळाची संशोधन रणनीति, संशोधन व विद्वत्तेत असली पाहिजे. अनेक विद्वानांची अतिशीलता, जागतिक भागीदारी, डिजिटल माहितीचे पाये इ. चा समावेश त्यात आहे. आजअखेर मध्ययुगीन अभ्यासाच्या संस्थात्मक संरचनांनी क्वचितच आंतरविद्याशाखीय सहकार्य अति-विभागीय संघटनेत वाढवले आहे" (172). लेखकाची प्रगत देशातील ही भूमिका भारतात क्वचितच श्रेणीबद्ध नव जात-आरक्षणी 'संस्कृतीत' स्वीकारली जाते. याच्यापुढे जाऊन मानव्य शाखेतील अभ्यासक्रमांनी

विद्यार्थ्यांना मध्ययुगावरील विषय (इतिहास, साहित्य, तत्त्वज्ञान, कला इ.) घेतलेच पाहिजेत. शेवटी मध्ययुगासंबंधी अध्ययन व संशोधनासाठी खास तुलनात्मक अभ्यासाची केंद्रे चालवणाऱ्या अमेरिकेतील दोन, कॅनडातील एक व इंग्लंडमधील एक तसेच युरोपातील अन्य देशातील तीन व जपानमधील दोन विद्यापीठांचा उल्लेख त्याने केला आहे. याचा अर्थ जागतिक स्तरावर ओळखले जाणारे असे केंद्र भारतात नाही. याचे परिणाम एकविसाव्या शतकातील मध्ययुगाशी संबंधित बहुसंख्य पुस्तके भारताच्या मिथिस्ट्री (Mythistory) वळणाची सुबोध व "बालिश" प्रकारात वरील निबंधातील निकष लावल्यास 'मागास' प्रकारातच मोडतात.संगणकीय असत्यशोध चाचण्या घेतल्याशिवाय बखरी स्वीकारल्या जात नाहीत.

याचबरोबर *केंब्रिज कम्पॅनियन* मधील स्लोबोदन सुकूरचा "कम्पॅरेटिव्ह लिटरेचर ॲन्ड द हिस्ट्री ऑफ लिटरेचर", रिक पिन्क्सटेनचा "तुलनात्मक कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास आणि मानवशास्त्र", ॲन्हे फिंगेरचा "तुलनात्मक साहित्य आणि इन्टरनेट स्टडीज" अशा याच ग्रंथातील कृष्टिक–कल्चरल-सांस्कृतिक अभ्यासाचे आशयसूत्र हाताळणाऱ्या आणखी अर्धा डझन ग्रंथांचा सारांश इथे देणे शक्य नाही. याचबरोबर एक नवा प्रयोग केला. विदर्भातील या क्षेत्रातील तरुण संशोधक धम्मशील गजभियेंनी प्रतिमाअभ्यासशास्त्र व कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास क्षेत्रातील गेल्या पाच वर्षांत प्रसिद्ध झालेल्या नामवंत इंग्रजी नियतकालिकातील शोधनिबंध शोधायला मोलाची मदत केली. या दोन डझन लेखांची फक्त शीर्षके व लेखकांच्या देशांची नावे वाचली तरी मराठी साहित्य, कृष्टिक–कल्चरल संकल्पना व साहित्य विचारांचा ल्युकेमिया फार वाढत चालल्याचे माझ्या *टीकावस्त्रहरण* (2007) मध्ये शोधलेल्या कॅन्सरच्या तुलनेत जास्त जाणवले. अमेरिकेतील *सीएलसी वेब कम्पॅरेटिव्ह लिटरेचर ॲन्ड कल्चर 12.2* (2019) मधील एकच नमुना पाहू : अमिर लॉकर-बिलेटक्झीचा "क्लास, कॅपिटल ॲन्ड कॉलनिज इन इंडिया ॲन्ड पॅलेस्टिन/इस्त्रायल" सारख्या मोठ्या व्याप्तीचा विषय भारतातील विद्वानाने हाताळल्याचे दिसत नाही. भारत ही गोऱ्यांची निवासी वसाहत नसल्याने त्यांनी जाता जाता ब्राह्मणआर्यवंशीयांनाच स्वतःचे प्रतिनिधी कसे व का

बनवले? हे स्थलांतराची संकल्पना झिंओनिष्ट विरोधी मार्क्सवादी हा वाद वसाहतवादाच्या संदर्भात समजून घ्यावा लागतो. या वासाहतिक प्रकल्पाचा मराठीशी संबंध काय? असा प्रश्न वासाहतिक मराठी विद्वानाला सहजपणे पडेल. अमेरिकेत प्रमोद काळेने *द फायर* या व्यंकटेश माडगूळकरांच्या *वणवा*च्या अनुवादावर भाष्य करताना हाच मुद्दा ज्यू लोकांच्या प्रतिमेशी जोडण्याचा प्रयत्न केला होता. ते या कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाशी जोडून घेतल्यास सिलिकॉन व्हॅलीमधून पसरणाऱ्या हिंदूराष्ट्रवादाचे अंतरंग कळायला मदत होईल. अमिर लॉकर-बिलेटक्झीच्या निबंधाचा संदर्भ आपण पुढील प्रकरणात घेऊ. त्याचप्रमाणे या चोवीस निबंधांपैकी बहुसंख्य निबंध चिनी व चिनी 'संस्कृतीचा' अभ्यास करणाऱ्या विद्वानांचे आहेत. त्यातील आज कोविड-19 च्या साथीत चीनविरोधी प्रसार माध्यमांतील ट्रम्प-कार्ड व हिंदूराष्ट्रवादाचे प्रचारक पाडत असलेल्या संदेशांचा पाऊस आणि शि यानचा "चीन व पाश्चात्त्य देश यांच्यामधील ग्राहक संस्कृतीचे भेद व एकात्मता आणि त्यांचा वांशिक व ग्रामीण क्षेत्राच्या रोगमुक्तीवरील प्रभाव" हा त्याच वेब जर्नलमधील दोन वर्षांपूर्वीचा निबंध मुद्दाम वाचण्यासारखा आहे. आज आशिया असो की युरोप असो कृष्टिक–कल्चरल ऐक्य, एक मुख्य प्रवाह हा वैश्विक संलग्नतेतील मुख्य प्रवाह सर्वत्र कसा प्रबळ आहे, याचे संदर्भ पुराव्याने लेखकाने स्पष्ट केले आहेत. तेच तुलनात्मक कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचे महत्त्व वाढू नये म्हणूनच या पटलावर भारतीय तुलनाकाराचा एकही निबंध दाखल झालेला दिसत नाही. त्यामुळे मराठी या क्षेत्रापासून दूर असणे हे भारताच्या शिक्षणाच्या इतिहासाला धरून आहे. उदाहरणार्थ, आपण पहिल्याच खंडात भारताच्या धार्मिक कोंडवाड्यात 'संस्कृती' या संज्ञेला सनातन धर्माचा ऑक्टोपसी विळखा पडण्याचे कारण शंभर वर्षांपूर्वीच्या बनारस हिंदू कॉलेजच्या *सनातन हिंदू धर्म* (1919) मधील पाठ्यपुस्तकाचे उदाहरण दिले आहे. तेच या सर्वच प्रगत तुलनात्मक कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासांच्या पटलावरील भारतीय विचारवंताच्या अनुपस्थितीचे कारण दिसते. त्याचप्रमाणे अमिर लॉकर-बिलेटक्झीच्या निबंधातील भारतीय सुभाषबाबूंच्या तरुणपणीच्या हिंसक राष्ट्रवादाकडून मार्क्स व लेनिनच्या

वासाहतिक विश्वातील वर्ग व भांडवलाच्या ब्रिटिश इंडियाविषयीची रॉयवादी व पॅलेस्टिनी ज्यू व अरब यांच्या झिरोनिस्ट वासाहतिक प्रकल्पाच्या तुलनात्मक चिकित्सेतील मुद्दे मराठीसाठी कसे महत्त्वाचे आहेत, ते इथे महत्त्वाचे आहेत. त्यात वर्गाच्या जागी 'वर्ण' शब्द बदलून घेतल्यास आज ती बरीच कृष्टिक–कल्चरल कोडी उलगडतील. जे पॅलेस्टिनमध्ये घडले, तेच थोड्याफार फरकाने ब्रिटिश इंडियात वसाहतकाळात का व कसे घडले? हे आज समजून घेणे फार महत्त्वाचे आहे. लेखक निष्कर्षाचे शेरे मारतो, तेच रॉयवादाचे स्मरण करीत थोड्याफार फरकाने भारत-पाकिस्तान व बांगलादेश या कृष्टिक–कल्चरल त्रिकोणाला आपण लागू करावे. तो लिहितो :

> बोल्शेव्हिक वासाहतिक चिंतन इस्रायली कम्युनिस्ट लेखकांच्या साहित्यात प्रतिबिंबित झाले होते. झिरोवादी वसाहतवाद, ज्यू लोक व ब्रिटिश भांडवल की, ज्याने इस्रायली भांडवलशाही निर्माण केली, त्याच्या जोडणीचे संपूर्ण चेहऱ्याचे एक सामाजिक, आर्थिक कथन निर्माण करण्यासाठी ते त्यांनी वापरले. पॅलेस्टिन व इस्रायलच्या वास्तवांची त्यांची समज पॅलेस्टिन व इस्रायलमधील युरोपी शक्तींच्या आर्थिक हितसंबंधांच्या उपस्थितीची खूप जाणीव होती. त्याच वेळी त्या काळी इस्रायली कम्युनिस्ट, ज्यू लोक व अरब कामगारांच्या एकत्र चित्रणाने खूप एकसारखी-पॅलेस्टिन-इस्रायलच्या निवासी वासाहतिक वास्तवातसुद्धा-त्यांच्या मालकांच्याविरोधी त्यांच्या लढाईत वर्ग उठावांचे प्रदर्शन केले की, जी दडपली आणि त्यांच्या स्वतःच्या संघटनांनी व पक्षांकडून दडपून टाकली गेली (11, 12).

याच संरचना भारतात थोड्याफार फरकाने आढळतात हा अपघात नाही. थोडक्यात, महाकवी जॉन मिल्टनच्या कवितेतील वटवृक्षाचे सुंदर वर्णन आठवत कृष्टिक–कल्चरल-सांस्कृतिक अभ्यासाची जगभराची व्याप्ती पुढील प्रकरणांत पाहू.

प्रकरण आठवे

कृष्टिक-कल्चरल-सांस्कृतिक अभ्यासातील जगभरचे नवे प्रवाह

कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास आणि प्रादेशिक भाषातील संशोधनाची कोरोना लागण प्रतिमाअभ्यासशास्त्राने खरोखर जागतिक होण्यासाठी समजा, टुरानियन यांचे मानवजातीवर्णन तुर्क व रशिया, इराण, किंवा दक्षिण आशियातील किंवा पूर्व-आशियातील राष्ट्रे किंवा युगांडा/केनिया/इथोपिया त्रिकोणातील वंशप्रकार यांचा समावेश करून युरोपी पायावर आधारित कामी येणाऱ्या पद्धती व प्राधान्याने नमुने *प्रचंड मोठ्या संख्येने परीघ मोजण्यासाठी लागतील आणि तीच एक खुद्द रोमांचक व समृद्ध करणारी बौद्धिक साहसी कृती असेल.* किती प्रमाणात ती आहे, ते पर्यावरणीय स्वभावधर्मात्मक थंड उत्तर आणि दक्षिण यांच्यातील विरोध (उत्तर अमेरिकेच्या इंग्रजी व फ्रेंच भाषा परंपरांमध्ये दत्तक घेतलेल्या) इतर खंडात मदतीसाठी धावा करतात, विशेषतः विषुववृत्ताच्या ज्या दक्षिणेकडच्या ना-ग्रीक-रोमन परंपरेबाहेरच्या समाजात, रोमॅन्टिसिझमच्या उदयाकडून प्रभावित झालेल्या साहित्यात शहरीपणा व गावंढळपणाची मूल्ये कोणती आहेत? ॲरिस्टॉटेलियन परंपरेबाहेरच्या वाङ्मयीन परंपरांत "साचेबद्धपणा करणे" याचा अर्थ काय आणि अशा ॲरिस्टॉटेलप्रणीत संकल्पनांनी किती प्रमाणात अरबी साहित्य परंपरा प्रभावित झाल्या आहेत? प्रेरणा, स्वभाव, कथन, कार्यक्षमता यांच्या बिगर-ॲरिस्टॉटली संकल्पनांच्याबरोबर वाङ्मयीन परंपरांत राष्ट्रीय स्वभावाचा अर्थ काय? *आणि अशा परंपरांनी ॲरिस्टॉटली काव्यशास्त्र की, जे जगभर निर्यात केले गेले त्याच्याशी दोन हात करीत, एक तर ॲरिस्टॉटलच्या स्वागताचा भाग म्हणून किंवा गेल्या दोन शतकाच्या पाश्चात्त्य दादागिरीशी कसे तोंड दिले?*

-ज्योप लीर्सेन, ''प्रतिमाशास्त्र : जगाचा अर्थ लावण्यासाठी वांशिकतेचे उपयोजन'' (Iberai@1 Revue detudes iberiques et ibero-americaines : Numero-Autome, 2016, 27 तिरपा ठसा माझा).

8.1 प्रास्ताविक

ॲमस्टरडॅममधील विद्यापीठातील डच प्रतिमाशास्त्रज्ञ लीर्सेनच्या या नव्या क्षेत्रातील योगदानाचा उल्लेख आपण मागील प्रकरणात केला आहे. प्रतिमाशास्त्र व कृष्टिक–कल्चरल-सांस्कृतिक विज्ञानामुळे युरोमेरिकन विद्यापीठात असे नवे आंतरविद्याशाखीय अभ्यासक्रम आजचे विश्व नीट समजून घेण्यासाठी सुरू झाले आहेत. त्या वरील प्रश्नांची उत्तरे शोधण्यासाठी त्याने सुचवलेल्या मुख्य संकल्पना व सिद्धांत आपण पुढे पाहू. परंतु 'क्ष' लेखकाची प्रतिमा सृष्टी, 'य' लेखकाच्या आधुनिक प्रतिमा व प्रतीके अशा प्रकारच्या मराठीमधील कालबाह्य संशोधनाची व्यर्थता ते सिद्ध करतात. अशा अनेक साथी जागतिकीकरणात आल्या तरी कोविड-19 ने जगाचीच शोकात्मिका जास्त प्रमाणात केली आहे. त्यामुळे आपल्या मध्ययुगीनच नव्हे तर समग्र साहित्य परंपरांचाच पुनर्विचार करणे आज भाग पडले आहे. वरील प्रश्नावलीतील शेवटचा प्रश्न आपण प्राथमिक चर्चेसाठी निवडला तर येथवर चर्चा केलेल्या दोन संकल्पनांच्या विस्तारातच त्याचे उत्तर उदाहरणांनी मांडणे शक्य आहे. उदाहरणार्थ, अरबदेशांत पश्चिमीविषारीकण (westoxification), आफ्रिकन सौंदर्यशास्त्रात निड्रॅफोडिलीकरण (dedaffidolisation), ऑस्ट्रेलियात निर्वासाहतिकरण, सलमान रश्दीच्या साम्राज्यावर उलटून लिहिणे (empie weites back), बार्बारा हार्लोचे प्रतिकारवादी सौंदर्यशास्त्र अशा अनेक संज्ञा हा ॲरिस्टॉटलप्रणीत काव्यशास्त्र परंपरेला विरोध म्हणूनच तिसऱ्या जगात निर्वासाहतिकारणाचे सौंदर्यशास्त्र तयार झाले आहे. आपण मराठीच्या संदर्भात त्या आधारेच 'बीबीएटी' प्रक्रिया मागे स्पष्ट केली आहे. तिचे मूळ मागे उल्लेख केलेल्या बनारसच्या हिंदू कॉलेजातील सनातन धर्म हे पाठ्यपुस्तक अथवा पूना कॉलेजचे वसाहतकालीन ते आजवरचे अभ्यासक्रम तुलनात्मक पद्धतीने अभ्यासल्यास स्पष्ट होते. त्याची बरीच उदाहरणे मी (2017,

2019) काही तुलनात्मक अभ्यासात दिली होती. याची कारणे हिंदू कॉलेज, बनारसच्या 1919 सालातील इंग्रजी पाठ्यपुस्तकाच्या अनुक्रमणिकेत सापडतात. त्याच्या पहिल्या पानावरच ठळकपणे फक्त एकच सुभाषित छापले आहे : ''सत्यमेव जयते नानृतम् उतिष्ठ जाग्रत प्राप्य वरान्निबोधत'' त्यानंतर येणाऱ्या प्रशस्ती-प्रस्तावनेखाली कुणाचेही नाव नाही. संपादकाचेही नाव नसल्याने ही जबाबदारी संस्था व अभ्यास मंडळाची दिसते. सुरुवातीलाच म्हटले आहे :

> हिंदू कॉलेजच्या विश्वस्त मंडळाने ज्या तत्त्वावर धार्मिकत्व नीतितत्त्वे त्याच्या ताब्यातील सर्व संस्थात शिकवली जावी, ती तत्त्वे पुढीलप्रमाणे आहेत. हिंदू कॉलेजचा उद्देश हिंदू धर्म आणि नैतिक प्रशिक्षणाची सांगड त्या काळच्या गरजांशी, पाश्चात्त्य शिक्षणाशी घालण्याचा उद्देश असल्यामुळे ती तशी घातली आहे. हे आवश्यक आहे की, हे धार्मिक व नैतिक शिक्षण विस्तृत, उदारमतवादी व सांप्रदायिक नसलेल्या वैशिष्ट्यांचे असेल. त्याचबरोबर ते निश्चितच व ठळकपणे हिंदू असेल (14).

ही प्रस्तावना वाचत आरएसएसचे प्रचारक आज तीच रेकॉर्ड शंभर वर्षांनंतर भारतभर वाजवत आहेत. याचे पुरावे रोजच सापडतात. अर्थात, रोझॅलिन्ड ओ'हॅन्लॉन व डेव्हिड वॅलेसने ब्रिटिशपूर्व भारताचा धार्मिक दूरस्थ नियमन केंद्र बनारस कसे होते याचे संशोधन केल्याचा संदर्भ आपण दुसऱ्या खंडात दिला आहे. वसाहतकाळातही खऱ्या अर्थाने युरोपातील प्रबोधन व धार्मिक सुधारणा पूर्णपणे भारताच्या कोंडवाड्यात (मुरंजन) या सनातन भिंती फोडून आल्या नव्हत्या. हे या उदाहरणावरून स्पष्ट होते. या पाठ्यपुस्तकाचे नावच सनातन धर्म सार्थ ठरवणारे आहे. ब्रिटिश सत्तेच्या नियंत्रणामुळे ''हे शिक्षण'' उदारमतवादी, विस्तृत, सांप्रदायिकताविरहित असेल म्हणून 'नीतिशास्त्र' शिकवले तरी त्यात कुठेही अन्य संप्रदाय, विदेशी तुलनांचा स्पर्श होऊ दिलेला नाही. संस्कार, श्रद्धा, पुनर्जन्म, कर्म, यज्ञ, पूजापाठ, यम-नियम, मंत्र-तंत्र हा साचा कायम आहे. ह्या चौकटीतच समाज, 'संस्कृती' व साहित्याच्या भारतीय रचना कशा होत आल्या आहेत, याचा अभ्यास आज नव्या कृष्टिक–कल्चरल सिद्धांताच्या

आधारे करण्याची तातडीची गरज मराठीला नितांत आहे. हे मी थोडे वेगळ्या प्रकारे : ''तुकाराम भाऊराव साठे ऊर्फ अण्णाभाऊ : लेखक व चळवळीचा सांस्कृतिक अभ्यास'' (मोहन लोंढे संपा. *अण्णाभाऊ साठे जन्मशताब्दी गौरवग्रंथ* 2020 : 41-66) या लेखांत दाखवून दिले आहे. परंतु प्रतिमाशास्त्राचा स्पर्श त्याला फार कमी झाला आहे. कारण मर्ढेकरांच्यावर स्वतंत्र ग्रंथ लिहूनही असे काही नवे शास्त्र तयार झाल्याचे व तसा स्वतंत्र तुलनात्मक कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास शिकवला जात असल्याची कल्पना नव्हती. मराठीत तर त्या शब्दाचा प्रवेश अजून झालेला नाही. लेखक ऊर्फ प्रतिभावंतच प्रतिमा सृष्टींचा निर्माता ही अंधश्रद्धा ढिगभर मराठी पुस्तके चाळली तर दृढ होत जाते.

8.2 फक्त प्रतिमा अभ्यास आणि तुलनात्मक सांस्कृतिक प्रतिमा अभ्यास : साम्य भेद

दहा-पंधरा वर्षांपूर्वी मी नांदेडच्या स्वामी रामानंद तिर्थ मराठवाडा विद्यापीठात पीएच. डी. साठी इंग्रजीत दोन विषय सुचवले होते : अनघा जोशी - ''व्ही. एस. नायपॉल व भारती मुखर्जीच्या कादंबऱ्यांतील भारताची प्रतिमा'' (2011) आणि भाग्यश्री शरदराव इनामदारला - ''संत तुकाराम व विल्यम्स ब्लेकच्या काव्यातील गूढ/अध्यात्मवाद'' (2011). एम. ए. पर्यंत तुलनात्मक किंवा कृष्टिक–कल्चरल-सांस्कृतिक अभ्यास या शब्द किंवा संकल्पनांचा गंध नसणाऱ्या नोकरी करणाऱ्या शिक्षकांच्याकडून हे संशोधन पूर्ण करून घ्यायचे होते. तेव्हा प्रतिमाशास्त्र ही संकल्पना मलाही परिचयाची नव्हती. परंतु झिपेल्नेकच्या परिचयामुळे तुलनात्मक साहित्यातील नवे प्रवाह माहीत झाले. मात्र तुलनात्मक कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास या संकल्पनेची कामचलाऊ ओळख त्यांनी करून दिली आहे. हा प्रबंध डायस्पोरा भारतीय लेखकांच्या कादंबऱ्यांतील भारताच्या प्रतिमांचा शोध होता. या प्रतिमा त्यांनी सामाजिक-आर्थिक, ऐतिहासिक आणि धार्मिक अशा तीन भागात विभागून त्यांची चिकित्सा पारंपरिक पद्धतीनेच केली आहे. त्यात राजकीय प्रतिमांचे संदर्भ व यादी येते. परंतु प्रतिमा रचण्याचे राजकारण नाही की भारतीय 'सांस्कृतिक' राजकारण व

दोन्ही कादंबरीकार व संशोधिका यांच्या एकाच जनुकीय देशीवादाचे आनुवंशिक प्रतिमांचे कंगोरे नीट उघड होत नाहीत. प्रतिमांचा तुलनात्मक अभ्यास हा आणि प्रतिमांच्या कृष्टिक–कल्चरल-सांस्कृतिक राजकारणाचा अभ्यास या दोन भिन्न बाबी आहेत. या लेखिकांनी कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाची आंतरविद्याशाखीय व्याप्ती ॲन्थनी इस्थोपच्या शब्दांत पुढीलप्रमाणे व्यक्त केली आहे:

> ... परंपरेने फरक केलेल्या ज्ञानांची व्याप्ती : चिन्हमीमांसा, कथनविज्ञान, कला इतिहास, पारंपरिक इतिहासशास्त्र, समाजशास्त्र, ऐतिहासिक भौतिकवाद, संरचनावाद, मनोविश्लेषण आणि विरचन म्हणून मानव्यशास्त्रातील स्वयंभू व तुकडेमोड ज्ञानांच्या त्यांचे अलग विषय व पद्धतीकडून प्रत्येकाने रचलेल्याच्या पारंपरिक अलगतेत प्रगल्भ झालेली कर्ता भूमिकेची निश्चितता व सजातीयता यांना ती धोका पोचवण्याचे भय असते (1991 : 100).

परंतु प्रबंधात कृष्टिक–कल्चरल सिद्धांतावरील एकाही ग्रंथाचा संदर्भ नाही. हीच भारतीय इंग्रजी व मराठीची मर्यादा आहे.

8.3 प्रतिमाशास्त्रीय cultural- सांस्कृतिक अभ्यास : परिवर्तनाचा मूलस्रोत

प्रतिमाशास्त्र या क्षेत्रात साचेबद्धता, राष्ट्र, राष्ट्रवाद आणि वांशिकता ह्या मुख्य संकल्पना केंद्रस्थानी असतात. सिद्धांत व पद्धतीमध्ये वंशप्रकारांची चिकित्सा करावी लागते. ही तुलनात्मक साहित्याचीच शाखा आहे. विशेषतः तिचा संबंध राष्ट्रा-राष्ट्रांमधील प्रत्यक्ष ज्ञान व प्रतिमांचा तुलनात्मक अभ्यास केला जातो. भारतात जटिल होत चाललेल्या अस्मितांचे प्रश्न सोडवायला हे संशोधन सर्वात जास्त उपयोगी आहे. मूळ लॅटिन imago पासून image हा इंग्रजी शब्द तयार झाला. संस्कृतमध्ये त्याचे अर्थ n. प्रतिकृती, प्रतिनिधी, प्रतिमा, प्रतिमान, प्रतियातना, मूर्ती, प्रतिछंद, प्रतिबिंबयति, प्रत्यावत, आलिख, चित्र, क्लप्, प्रतिमासमूह, कल्पनासृष्टी, चित्रवर्णन, प्रतिछाया-यिका, प्रतिबिंब, प्रतिमिती, प्रतिमूर्ती, प्रतिरूप, कल्पना, प्रतिभास, प्रत्यय, भावना. मात्र प्रतिमाशास्त्र ही संज्ञा केवळ ology प्रत्यय फॅशन म्हणून लावून तयार झालेले नाही. त्याचे असंख्य प्रकार पडले आहेत. मात्र या संज्ञेचा प्रवेश संस्कृत, मराठी व हिंदी,

शब्दकोषात झालेला दिसत नाही. मराठीपेक्षा हिंदीत प्रतिमा शब्दाचे अर्थ जास्त इंग्रजी शब्दांच्या आधारे दिले आहेत. इमेज n. reflection बिंब, प्रतिबिंब, counterpart प्रतिरूप, प्रतिकृती, conception धारणा, भावना, कल्पना, emblem प्रतीक, embodiment मूर्तरूप, metaphor रूपक, an imitation प्रतिमा, मूर्ती, चित्र, सजीव चित्रण, V.t. चित्रित करना, to form a mental likeness प्रतिबिंबित करना, image कल्पना करना.

याचा अर्थ, लीर्सेन म्हणतो तसा भारतीय शब्दकोशातील अर्थ ॲरिस्टॉटलच्या शब्दसंग्रहातूनच बाहेर पडला आहे. हे परावलंबित्व बीबीएटीमधील प्रक्रियेचा भाग आहे. या अर्थाचे उगम व विस्तार संस्कृत परंपरामधील नाहीत. त्यामुळेच प्रतिमा आधुनिकतेचा भाग बनून ॲरिस्टॉटलच्या परंपरेतून कशा व का रचल्या गेल्या, याचा उलगडा 'अंधश्रद्धा'युक्त मूळ सनातनी संरचना प्रबळ असल्याने जणू प्रतिसृष्टीचा ईश्वरराव ऊर्फ भूदेव लेखक याच्या प्रतिभेची जादूच समजली गेली. त्यामुळे कलावादी समीक्षक द. भि. कुलकर्णी यांनी जी.ए. कुलकर्णी यांच्या प्रतिमांची रास बनलेली एक कथा महाकाव्य म्हणून गौरविली. तीच पुराणोक्त आस्वादक समीक्षा विद्यार्थ्यांच्या माथी मारली गेली. नव प्रतिमांचे पीक उदंड जाहले. त्यामुळेच 'सूर्य', निळे आकाश, 'पॅन्थर', 'भीम', 'तथागत', 'गोलपीठा' अशा प्रतिमांची रेलचेल दलित साहित्यात झाली आणि सदाशिव पेठेत रमणा, उंदीर, मुंग्या, पिस्टन, अनुष्टान आणि ग्रामीण साहित्यात 'खळाळ', ब्वॉट नि प्वॉट, तणकट नि गंजलेला ताम्रपट, गारंबी नि 'धग' यांचा गोतावळा व पाचोळा समोरासमोर यादवीत उभा राहिला. याचे प्रतिमाशास्त्रीय कृष्टिक–कल्चरल-सांस्कृतिक राजकारण व प्रतिमा रचनांची प्रक्रिया अंधारातच राहिली. प्रतिमांनाही इतिहास असतो. कालप्रवाहात त्या बदलतात. शिक्षणात त्यांची उपस्थिती सदैव असते. परंतु त्यांची उपस्थिती लगतच्या विकासाच्या उजेडात तपासावी लागते. प्रतिमा जुळवाव्या लागतात. उदाहरणार्थ, 'तमासगीर' ही अस्पृश्य व हीन मानली गेलेली प्रतिमा आज प्रसारमाध्यमांनी पूर्ण बदलली आहे. आजच्या सर्वोच्च वर्गातील नटांना तमासगीर म्हटले तर पारतंत्र्यात बहिष्कृत झालेल्या राम जोशी व

पवळा या तमासगिरांचा उद्धारच होईल, हा संदर्भ आपण मागे दिला आहे. हे कृष्टिक-कल्चरल राजकारण अस्मितांशी कसे निगडित आहे याचा उलगडा करणारे प्रतिमाशास्त्र म्हणूनच हवे आहे. हे घडण्यासाठी वाङ्मयीन परंपरांचे वर्गीकरण करण्याच्या राष्ट्रीय मापकातच बदल व्हायला हवा. त्यासाठी बहुपद्धती दृष्टीकोन स्वीकारला पाहिजे. हे छापील कादंबऱ्यांचा प्राथमिक कथन माध्यम म्हणून या चित्रपट, दूरदर्शनचा व अन्य माध्यमांच्या उदयामुळे घडत आहे. यांनाच 'माध्यम प्रतिमा' म्हणतात, त्यांचा उपरोधी उपयोग केला जातो. अस्मिता धारणेच्या आंतरविभागीय नव्या संकल्पना तयार होतात. युरोपकेंद्रिततेचा ऱ्हास आणि उत्तरराष्ट्रवादाचा उदय यांच्यात हे बदल अटळ आहेत. उदयास येणारी ही आव्हाने एकीकडे प्रतिमाशास्त्रीय चिकित्सेच्या जुळणीची मागणी करतात. "तोवर दुसरीकडे सध्याचे अस्मितेचे राजकारणसुद्धा प्रतिमाशास्त्राच्या गाभ्याच्या धंद्यात जे आहे त्याची उकल करण्याची तातडीची मागणी करते : राष्ट्रीय व वांशिक सत्त्ववादाच्या पारिभाषिताचे विरचन" (लीर्सेन 13).

याचा अर्थ प्रतिमा या रचल्या जातात. त्यांचे राजकारण आपला व परका या सत्ता स्पर्धेचे असते. आजूबाजूच्याच नव्हे, तर संपूर्ण जगाचा अर्थ राष्ट्रीय स्वभाव व वांशिक प्रमाणकांच्या आधारे रचलेल्या संकल्पनांच्या मदतीनेच लावतो. पाश्चात्त्य ते वासनांध दारूडे भारतीय ते नीतिमान-धार्मिक वगैरे मिथके रचली जातात. यांनाच पूर्वग्रह व साचेबद्धता म्हणतात. धर्म-वर्ग-वर्ण जातिभेद अशा बऱ्या-वाईट प्रतिमा अशा रचायला इंधन पुरवतात. हा स्वतंत्र संशोधनाचा विषय आहे. त्या प्रतिमा हवेतून जादूगाराने काढलेल्या नसतात. तो सामाजिक संमोहनाचाच एक प्रकार असतो. लिंग, जात, वंश यांच्या बरोबरीने कदाचित मानवी गटांत स्वभाव कप्पेबंदीचाही हा प्रकार मानावा लागतो. प्रतिमाशास्त्राची मुळे तुलनात्मक साहित्यांत पश्चिमेकडे लवकर रुजली. भारतात सनातन धर्मामुळे ती पूर्ण खुंटली. प्रवासबंदीने ती सुकवली. एकांगी पूर्वग्रहच स्थितिप्रिय सनातन धर्माच्या मिथकांत दृढ झाले. उलट पश्चिमेकडे अशा राष्ट्रीय गुणधर्मांच्या शब्दबद्धेवर चर्चा सुरू झाली. इ. एम्. फॉस्टरचा "नॅशनल कॅरॅक्टर" हा

तुलनात्मक निबंध प्रसिद्ध आहे. राष्ट्रातीत गतिविज्ञान आणि राष्ट्रापलीकडच्या दृष्टीकोनातून त्या गुणधर्मांचा तुलनात्मक अभ्यास केला जातो. अर्धशतकापूर्वी तो मनावर प्रभाव टाकणारा अंगभूत प्रकार नव्हता. नव्या शतकांत मात्र तो प्रतिमांच्या इतिहासाचा परदेशी लोकांच्या चित्रणाचा अभ्यास यात बराच रुजला आहे. सध्याच्या ''सनातन धर्म उन्मादातील'' अस्मितेच्या राजकारणाच्या व पुन्हा उसळी घेणाऱ्या भयानक तीव्रतेत प्रतिमाशास्त्राचे गेली चाळीस वर्षे महत्त्व वाढत आहे. या अभ्यासाचा संबंध राष्ट्रातीत (क्रॉस-राष्ट्रीय) ज्ञान व प्रतिमा वाङ्मयीन पारिभाषिताशी फार जवळून असतो. राष्ट्रीय साचेबद्धतेविषयीचा रचनावादी दृष्टीकोन त्यात स्वीकारला होता. खऱ्या सामाजिक परिणामकारकतेला या साचेबद्धता जबाबदार असतात. आंतरसांस्कृतिक संबंध त्यात स्पष्ट केले जातात. प्रारंभी देशांच्या ठोकळेबाज प्रतिमा लेखकाच्या समग्र लेखात कशा आढळतात, या प्रकारच्या अभ्यासांना सुरुवात झाली. ते चिकित्सेपेक्षा वर्णनात्मक पातळीचे होते. इंग्रजी लोक हे स्पॅनिश किंवा फ्रेंचपेक्षा स्वभावाने वेगळे हे गृहीत आहे. यातच 'मी' व 'परका' हे द्वंद्व आहे. स्वयंप्रतिमाविरोधी ''मिश्र-प्रतिमा'' हा मूलभूत तत्त्वविरोध आहे. या प्रतिमाशास्त्राच्या विकासाला पाश्चात्त्य विद्वानांनी तुलनात्मक साहित्याची आधारशिला बनवली. या स्वयं व मिश्र प्रतिमांचे द्वंद्व व प्रतिमांची मूलभूत सापेक्षता प्रभावशास्त्राच्या केंद्रस्थानी तर आणलीच, याशिवाय साहित्यकृतीचे अंतर्गत संहितात्मक विवेचन आणि अंतर्गत व बाह्यचिकित्सेतील ज्ञानातीत त्रस्त करणारा पेच, वाङ्मयीन गतिविज्ञानाची ऐतिहासिक मीमांसा यांचे ऐक्य साधण्याची पद्धत म्हणून त्याच्याकडे बघू लागले. राष्ट्रीय साचेबद्ध करणे हे वाङ्मयीन कथने व काव्यशास्त्र आणि संहितांचे राष्ट्रातीत प्रसार व स्वागतावर प्रभाव टाकण्याची रूपकात्मकता यांनी क्रिया व कर्त्यांच्या दोन्ही चित्रणाचे नियंत्रण केले, असा युक्तिवाद तुलनाकारांनी केला. समग्र तुलनात्मक साहित्य म्हणून या राष्ट्रातील बहुराष्ट्रीय दृश्यगोष्टीप्रपंच समजला गेला. साहित्याकडून प्रसारित व त्याच्यामध्येच शब्दांकित राष्ट्रीय प्रकार या समस्या हाताळायला हे शास्त्र योग्य आहे. मात्र हे नवे शास्त्र वापरताना पद्धती व इतिहासापासून दूर जाणे शक्य झाले नाही. हे आवाहन

पेलणाऱ्या अभ्यासपद्धती उत्क्रांत कराव्या लागल्या. त्या सैद्धांतिक गृहीत कल्पनांची यादीच लीर्सेनने तयार केली. 1960 पासून आकारात आलेले हे सामान्य बाबीवर आधारित मुद्दे असे :

1) राष्ट्रीय स्वभावांचे (इथून पुढे वंश-जातीय प्रकार ethnotypes म्हणावे) प्रतिनिधित्व जोर देऊन वस्तुरूपात अस्तित्वात असलेल्या चिन्हाविरोधी मांडून मोजता येणे शक्य नाही. त्यापेक्षा ते विवेचक उद्देश, कथनात्मक आशय आणि अलंकार-वक्तृत्वमय सूत्रे आहेत. हा मुद्दा अनेक नमुने वैध ठरवतो. विवेचनात स्पष्ट केलेली स्वभाव वैशिष्ट्ये सामाजिक वर्तनाशी तंतोतंत जुळतात. फॉर्स्टर म्हणतो तसा इंग्रज थंड डोक्याचा तर फ्रेंच उतावळा असतो. असे राष्ट्रीयत्व प्रकाराशी सत्यतेचे वर्णन पारिभाषिताची वर्तन स्फूर्ती देण्याची शक्ती दर्शविते आणि अशा प्रेरणेचे ढाचे कसे उदयास येतात व व्यक्त होतात याविषयी महत्त्वाचे प्रश्न उपस्थित करतो, म्हणजे सांस्कृतिक-cultural आदर्श नमुने वर्तणुकीच्या निवडीला प्रेरणा देतात? 1. महत्त्वाचा प्रश्न हे चांगले नमुने ते सगळेच प्रकाराशी सत्य नव्हते ते सांस्कृतिक स्वभावाशी जुळण्याची खात्री नसते. ती चिकित्सा चूक ठरते. 2. वर्तनावरून राष्ट्रीयता ठरवणे म्हणजे निर्णायकपणे तो तसा असतो असे नव्हे. त्यातही फरक व अस्थिरता असतेच. ठोकताळे चुकण्याची शक्यताही असते.

2) वंशजाती दावा प्रकार एक तर उघड किंवा अभिप्रेत हे परस्पर विरोधीच असतात. ते स्वतः किंवा परक्याविरोधी धावा करतात. परक्या खंडाचा द्वेष प्रसिद्ध आहेच. बाह्य फरकावरील जोर हे राष्ट्रीय सारतत्त्व व वंशजात प्रकार करण्याचे वैशिष्ट्यच आहे. जे अपवादाकडे नेहमीच झुकते : ते विशिष्ट समाजाला सामान्य व उल्लेखनीय समजण्याकडे झुकत नाही. राष्ट्रातील भेदावरील जोर हे राष्ट्रातील साम्याच्या संकल्पनांद्वारा बुडवले जातात. एकपत्नीवाले जर्मन व बहुपत्नीवाले अरब शेख पौर्वात्यवाद्याच्या कल्पित गोष्टीत चित्रित झाले आहेत. तशी अलंकारिक वक्तृत्वपूर्ण पारिभाषिते तयार झालीत. हा परकेपणा मराठी पोवाड्यातील मुसलमानांच्या वर्णनांत खूप आहे. त्याची सूत्रबद्ध व्यंगचित्रे स्पेनमधील बैलाशी

माणसाची झुंज, जर्मन lederhosen किंवा एखादी फ्रेंच 'ओ ला ला?' या फरकाच्या प्रतिमा आहेत.

3) अशा वंशजात प्रकार म्हणून प्रत्येक बाब संबंधित राष्ट्र किंवा देशाची संकल्पना म्हणून मोजता येणार नाही. यातून एखाद्या राष्ट्राच्या इतर मानवतेपासून विशिष्ट वैशिष्ट्य मानसशास्त्रीय म्हणून वेगळे केले जाते. त्यासाठी एखादा शब्दप्रयोग त्याच्या वर्णनासाठी निवडला आहे. उदा. भारतात देवासच्या संस्थानात राहिलेल्या फॉस्टरने भारतीयांसाठी 'अंधश्रद्धाळू भावविवश' भारतीय असा शब्दप्रयोग वापरला आहे. स्वभावाचा निर्देश नोंदवण्यासाठी वापरलेले शब्द वंशजातप्रकार नसतात आणि प्रतिमाशास्त्राच्या आवाक्याबाहेरचे असतात. उदा. स्वीडन साम्राज्यशाही हवामानाने थंड आणि बळकट कल्याणकारी राज्यपद्धती आहे. कुठलेही कथन हेतूनेच होत असते. कथा-कादंबऱ्या व कल्पित नसलेली कथनाचे विवेचक प्रकार प्रतिमावाद्यांच्या आवडीचे आहेत. कारण कथन मूलतः उद्देशाशी संबंधित आहे. हे सर्वप्रथम ॲरिस्टॉटलने काव्यशास्त्रात ओळखले होते. त्या आधारे राष्ट्रीय स्वभावाचा शोध सुरू आहे.

4) राष्ट्रीयदृष्ट्या विशिष्ट नसलेल्या आतील स्वाभाविक विरोधात्मक साच्याला बऱ्याच वेळा राष्ट्र व वंशजात प्रकारात फरक करण्यासाठी भविष्यवाणीला आवाहन केले जाते. यात थंड, मेंदूसंबंधी नैतिक उत्तर आणि गरम शहाणी, भावनिक दक्षिण, यांच्यामधील गतिमान केंद्र, स्थिर, मागास परीघ यांच्यात विरोध स्वाभाविकपणे असतो. पूर्वेकडील अत्याचारी राज्ये, पश्चिमेकडील लोकशाही मूल्ये असे अनेक विरोध जगभर आहेत. नकाशावरील सहारा, चीनची भिंत वगैरे मधील फरक बरेच आहेत. तसेच ते एकाच देशातही प्रादेशिक विरोधांची संख्या दर कोसाला बदलत जाते.

5) वंशजाती प्रकार काही झाले तरी ऐतिहासिकदृष्ट्या स्थिर आहेत. तसे ढोंगही ते करतात. शतकानुशतके आयरिश, जर्मन किंवा स्पॅनिश स्वभाव चित्रित करण्यात आले त्यात खूप डगमग आहे. प्रतिमाशास्त्रापुढील कठीण काम हे बदल निश्चित करणे हे आहे. प्रतिमा व प्रति-प्रतिमा यांच्यामधील परस्परविरोध बरेच आहेत. त्यामुळे

व्यक्ती, प्रदेश व "स्वाभाविकदृष्ट्या द्विध्रुवीय विरोधांचे राष्ट्र" म्हणूनही कल्पना केलेल्या असतात. कन्नडी, गुजराती किंवा पंजाबी लोकांविषयीच्या मराठीतील व इंग्रजीतील भारताच्या प्रतिमा शोधणे उद्बोधक ठरेल.

6) त्याच चिन्हानुसार वंशजात प्रकार सकारात्मकतेने मौल्यवान किंवा नकारात्मकतेने त्याच्या विरोधी मूल्यवान ठरवणे शक्य आहे. ते सहानुभूती कुणाकडे आहे यावर अवलंबून असते. हे दोन मार्गांनी घडते : संबंधित वंशजातप्रकार पर्यायाकडून बदलला जातो, विरोधाने प्रति-प्रतिमा मूल्यवान केलेले किंवा एरवी वंशजातप्रकार भिन्न मूल्यांकनाने प्रत्यय लावून पाहिल्याचे उदाहरण आयरिश दहशतवादी नसतात पण बाहेरून स्वप्नाळू असतात. दुसरा प्रकार आयरिश बाहेरून स्वप्नाळू पण व्यवहारात अयोग्य असतात. आंतरराष्ट्रीय संबंध स्थिर असताना स्वभावशास्त्रात्मक अलिप्तता व सामान्यपणाकडे कल असतो. उलट त्या संबंधात ताणतणाव असतील तर वंशजातप्रकार पेचात पडतात. उदाहरणार्थ, सीमाप्रश्नाचे ताणतणाव व फ्रेंच-हंगेरियन वाद माजतात तेव्हा अ ब क प्रकार पडतात.

7) काही निश्चित स्थिर मूल्यवान प्रकार आहेत. नैतिक आशय कुटुंबात स्थिर मूल्यांचे असतात : अतिथी देवो भवः-आदरातिथ्य, प्रामाणिकपणा शब्द पाळणे इ. याच्या उलट वैशिष्ट्ये नकारात्मकतेकडे नेतात. धार्मिक पावित्र्य हे सकारात्मक चिन्ह आहे. परदेशी धर्माचे वर्णनही सकारात्मक बनते. मात्र नकारात्मकतेत अंधश्रद्धा, फाजील धर्माभिमान अशा प्रतिमांवर भर दिला जातो.

8) जशा या नैतिक खुणा सुचवतात, तसे वंशजात प्रकार सोयीने स्वभावावर चांगले/वाईट, नायक, खलनायक अशा विरोधी जोड्या लावल्या जातात. या रचनाच हास्यनाट्य व शोकनाट्य असे प्रकार पाडतात. 19व्या शतकानंतर त्यात दुर्बोध पात्र चित्रण किंवा अगम्य उद्देश बळकट झाले. त्यांच्यात दुय्यम पात्रे नेहमीच कमी तपशिलाने रंगवली जातात. लीर्सेनच्या आठ मुद्द्यांचा सारांश (16-19) पाहता कोणत्याही प्रतिमा या हवेत निर्माण होत नाहीत. संदर्भाने त्यांच्या रचना झालेल्या असतात हे स्पष्ट होईल. मात्र त्यांच्या अभ्यासासाठी प्रतिमाशास्त्राच्या उपयोजनाची

पद्धत समजावून घेणे आवश्यक आहे. तरच "आदिवासींच्यातील शहरातील भिन्न जातीधर्मातील लोकांच्या प्रतिमा","भिन्न जातीधर्मातील पाटील / ठाकूर आणि कथा, कादंबऱ्या व चित्रपटातील पाटील/ठाकूरांच्या प्रतिमा" असे सांस्कृतिक अभ्यास साक्षरता वाढवतील.

कामाची पद्धत : लीर्सेनच्या मते, प्रतिमाशास्त्र ही एक कामाची पद्धत आहे. ती समाजशास्त्रातील नसून मानव्य शाखेतील आहे. तिचे ध्येय समाज किंवा समाजाचे गतिशास्त्र समजून घेण्याचे नाही. परंतु त्यापेक्षा तो एक विवेचक तर्क, कृष्टिक–कल्चरल व काव्यात्मक संकेतांचा प्रातिनिधिक संच आहे. वंशजात प्रकार काल्पनिक असतात, हे त्यांच्या सुरुवातीशी सरळ रेषेत जुळते. ''माझे प्रेम आहे लाल लाल गुलाबासारखे'' या स्कॉट कवी रॉबर्ट बर्न्सच्या विधानाचे अनुभवजन्य सत्य मूल्य ठरवणे शक्य नाही. तसे वंशजातप्रकारसुद्धा खोटे नसतात. उलट संशोधनाचा प्रकाशझोत मन वळवणाऱ्या काव्यात्मक व वक्तृत्वात्मक शक्तीवर टाकायला हवा. तो पर्यायाने मान्यता मूल्य व विवेचक सादरीकरणाच्या परिणामावर अवलंबून असतो.

याची सुरुवात तिहेरी कार्यपद्धती प्रस्थापित करण्याने होते : ते *लालशाईत आंतरसंहितात्मक, संदर्भीय, संहितात्मक* लिहिणे शक्य आहे. *आंतरसंहिता* : यामध्ये एका वंशाची पात्रे परक्या देशातील भिन्न वंशाच्या लोकांच्या पात्र चित्रणाबरोबर रंगवली जातात. याचे उदाहरण म्हणून ज्यू सावकारांच्या दोन मुलींच्या पात्रांची तुलना लेखकाने केली आहे. शेक्सपिअरच्या *व्हेनिसचा व्यापारी* नाटकातील शॅयलॉक व जेसिका आणि त्यानंतर वॉल्टर स्क्रॉटच्या *आयव्हॅनो* कादंबरीतील इसाक व त्याची मुलगी रेबेक्का या उपरोधासाठी वापरलेल्या ज्यू जोड्या इंग्लंडमध्ये प्रसिद्ध आहेत. पात्रचित्रणशास्त्राच्या दृष्टीने साहित्यसंहितेत इंग्लंडमध्ये स्थिर झालेल्या या विरूपित चित्रणाचा संबंध अनुभव सिद्ध वास्तवाशी नाही. तो इतिहासातील वंशभेद व संघर्षाशी जोडून समजून घ्यावा लागतो. मराठीतील कंजूष मारवाडी सावकारांची साहित्य प्रतिमा अशीच दिसते. इंग्रजीत 1810 ते 1840 पर्यंत स्पेनची रोमॅन्टिक प्रतिमा, 1865 नंतर जर्मनीचीच निर्रोमॅन्टिक होत गेलेली प्रतिमा आहे. जर्मन समाजशास्त्रज्ञ मॅक्स

वेबरने भारताला 'बुद्धीचीच' वाढ न झालेला देश असे म्हटल्याचा उल्लेख आपण मागे केला आहे. भारतीय पुराणी युरोपियनांची आध्यात्मिक कल्पना पुस्तकांत मुद्दाम मांडली तरी दरिद्री पण देऊळ संपन्न देश ही या देशाची आणखी एक गौरवशाली प्रतिमा भारतीय ग्रंथात आढळते. मात्र ही परंपराच उधळून लावणारे वास्तव दि. 1 डिसेंबर 2020 रोजीच्या वृत्तपत्रातील बातमीत उघड झाले : नवी दिल्ली : ''लाच घेणाऱ्यामध्ये भारत आशिया खंडात अव्वल'' : लाच आणि वैयक्तिक संबंध वापरल्याशिवाय भारतात लोकांची कामे होत नाहीत. आशिया खंडात लाचखोरीच्या बाबतीत भारताचा क्रमांक आघाडीवर आहे. 'ट्रान्सपरन्सी इंटरनॅशनल' या संस्थेने केलेल्या सर्वेक्षणातून ही धक्कादायक माहिती समोर आली आहे (8). विशेष म्हणजे हिंदूराष्ट्रवादात मुस्लीम द्वेषाला महत्त्व दिले जाते त्या बांगलादेश, बुद्धांचे सिलोन असे छोटे देश वेद-उपनिषदे व महाकाव्याच्या परंपरा गौरवाने सांगणाऱ्या देशापेक्षा स्वच्छ व श्रेष्ठ ठरले आहेत. मात्र अशी वळणे घेणाऱ्या प्रतिमांच्या चक्राचा प्रतिमाशास्त्रीय अभ्यास युरोमेरिकन विद्यापीठात सुरू झाला आहे. वर्ग-जातवार प्रकारांचा शोध घेण्याचे हे अवघड काम किमान युरोपच्या संबंधातील प्रतिमांविषयीच्या आंतरसंहितांच्या रेकॉर्डबाबत विद्वानांनी केले आहे. "ब्रिटिशांच्या पत्रव्यवहारीतल भारतीयांच्या प्रतिमा असे संशोधन व्हावे".

संदर्भ : वंशजातप्रकार ज्या संदर्भात पुढे येतात, त्यांच्या ऐतिहासिक, राजकीय व सामाजिक संदर्भांना महत्त्व दिले जाते. वरील ज्यू प्रतिमांचा संदर्भ सतराव्या शतकातील शेक्सपिअरचे लंडन व 1820 मधील सर वॉल्टर स्कॉटचे एडिनबर्गचे काव्यात्म व राजकीय पर्यावरण अभ्यासावे लागते. मराठीतील रविकिरण मंडळाचे रोमॅन्टिक काव्यगुण केवळ अभ्यासक्रमातील *गोल्डन ट्रेझरी* मधील आहेत, असे एकांगी संशोधन मराठीत पाच-पन्नास प्रबंधात आढळते. उलट आयरिश काव्याच्या प्रेरणा दुर्लक्षित राहिल्याचे आपण मागे स्पष्ट केले आहे. लीर्सेनने ज्यू प्रतिमा उपरोधी बनण्याची कारणे स्पष्ट केली आहेत.

संहितात्मक : चिकित्सा करताना वंशजातप्रकार त्या पुस्तकांत नेमके काय कार्य करतात ते अभ्यासावे लागते. कोणत्या साहित्यप्रकाराचे संकेत पाळत वंशजात कोणत्या भूमिकेत, कोणत्या राष्ट्रातील पात्रांच्या सोबत कसे चित्रित केले, हे तपासावे लागते. श्रोते व अभिप्रेत आत्म-प्रतिमा सादरीकरण करताना लेखकाचे उद्देश स्पष्ट करावे लागतात. राष्ट्रीयीकरणाच्या विविध बाजू अभ्यासल्या जातात. अशा प्रतिमाशास्त्रीय अभ्यासासाठी आंतरविद्याशाखीयतेची अपरिहार्यता लक्षात घेतली पाहिजे. तरच चोखोबाच्या अभंगातील जातप्रतिमांचा सांस्कृतिक अभ्यास संत साहित्य समीक्षेला वेगळे परिमाण देईल.

विद्यमान व उदय पावणारे दृष्टीकोन : प्रतिमाअभ्यासशास्त्रात सिद्धांत व अभ्यास पद्धतीमधील जाणीव बऱ्याच प्रमाणात प्रस्थापित झाल्याचे अनेक लेख व पुस्तकांमधून मांडले गेले आहे. नव्या शतकाच्या आरंभीच या विषयावरील लीर्सेन व मॅन्फ्रेड बेलरने संपादित केलेले *इमॅजॉलॉजी* (2007) हे हॅन्ड बुक-छोटे पुस्तक प्रसिद्ध झाले. काही समीक्षकांनी एकाच वेळी *कोण बघत आहे* या प्रश्नालाच समस्या म्हणून लक्षात घेतले नाही. त्यामुळे वस्तुतः प्राप्त प्रतिमेचे विरचन (deconstruction) विशिष्ट ज्ञानसत्तात्मक तत्त्ववाद बाजूला सारला गेला. या बाजूने स्व-प्रतिमा व विजातीय प्रतिमा यांच्यामधील फरक फार पुढे नेत नाही : 'क्ष' राष्ट्राची प्रतिमा 'य' राष्ट्राच्या साहित्यातील चिकित्सा, 'य' राष्ट्राविषयी टीकात्मक विरचन करणारे ठरेल. परंतु त्याचवेळी साहित्य 'य' चा प्रकार टीका न करता बिगर समस्या व उद्देश म्हणून स्वीकारले जाते. लीर्सेनने भारताविषयी म्हटले आहे, ''इंग्रजी साहित्यातील भारताच्या प्रतिमेची चौकशी त्या विषयाचा पहिला घटक, भारताची प्रतिमा, टीकात्मक मीमांसा व विरचनासाठी उघड करेल. परंतु त्याच खुणेने दुसरा घटक आव्हान न देता सोडून देईल. इंग्रजी 'लहान' म्हणून विनासमस्या ओळखले त्या संहितांचा एकाच सजातीय संचाची कल्पना संदर्भ देण्याच्या बिंदूपर्यंतदेखील तसे घडेल'' (21). 'ब्रिटिशांची भारतातील प्रतिमा' असा इंग्रजी ग्रंथ आहे.

स्व-प्रतिमा व विजातीय-प्रतिमा म्हणजे काय, हे दोन ध्रुव स्थिर नाहीत याची चिकित्सा फ्रेंच वाचकांच्यासाठी जर्मन स्वभावाच्या अभ्यासात एका संस्कृती अभ्यासात केली गेली. त्यात जर्मन आरशामधून सांकेतिक पद्धतीने जर्मन संस्कृतीचा गौरव व फ्रेंच समाजावर टीका होती. मात्र ती जर्मन culture-संस्कृतीची प्रतिमा रोमॅन्टिक प्रियकराने तिला सुचवली होती. याचा अर्थ जर्मन स्व-प्रतिमाच दत्तक घेऊन फ्रेंच चैतन्यावर टीका झाली. पुढे ते पुस्तक लंडनमार्गे रशिया, इटली वगैरे देशांत पोहचले. अशा कारणांमुळे वांशिक पारिभाषितातील विवेचक अस्मितेची संकल्पना हाच एक बिकट प्रश्न बनला आहे. याची खरी जाणीव पाश्चात्त्य विद्वानांना 1970 च्या दशकात झाली. ती तीव्रतेने अजून आपणाला मराठीत संकल्पनात्मक पातळीवर झालेली नाही. हा बिकट प्रश्न दुय्यम गणल्या गेलेल्या पूर्वी वसाहत असलेल्या राष्ट्रांत मुळात साम्राज्यवाद्यांच्या बाहेरून स्वीकारलेल्या विदेशी दादागिरीच्या आत्मसाथीकरणातून प्रतिमा विचार सुरू झाला. फ्रांझ फेनॉनने *ब्लॅक स्किन अॅन्ड व्हाईट मास्क* मध्ये निग्रोंच्या अस्मितेचा प्रश्न चर्चेत आणला होता. त्यात स्व-विदेशीपणाचा रूपबंध स्व-प्रतिमेत अंतरंगात मुरलेल्या विदेशीपणामुळे स्व-प्रतिमा कशी धारण करते, याची चिकित्सा केली होती. हे स्व-प्रतिमा अभ्यासाचे आशयसूत्र बळकट नसणे, हे त्या राष्ट्राचे स्वतःला ओळखण्यातील मोठे अपयश समजले जाते. हीच गंभीर समस्या भारताला 'कोंडवाडा' (मुरंजन) बनवत आली आहे. अस्मितेच्या सूक्ष्म अभ्यासाच्या अनेक नमुन्यांची लेखकाने केलेली चर्चा मुळातून वाचण्यासारखी आहे. मुळात युरोपी निर्वासितांच्यावरील अमेरिकनांनी स्वतःच्या प्रेक्षकांच्यासाठी काढलेला चित्रपट जगभर पाहिला गेला, पण त्यातील भिन्न देशातील पात्रांच्यामुळे दोन प्रकारच्या प्रतिमाच विरून गेल्याने तो उपरोधी तर झालाच, पण वांशिक प्रकारही ठळक बनले.

स्व-प्रतिमा हा अभिप्रेत वंशजात प्रकाराचा प्रारंभीचा बिंदू पकडून लेखक 'परक्याचे अनुभव' म्हणून नकाशा रेखाटायला सुरुवात करतात. 'मी'ची चित्रे अनेक असतात. भूतकाळातील 'मी'चे छायाचित्र इतरांच्या बरोबर काळाच्या ओघात बदलत जाते. मात्र या 'मी'च्या आत्मनिष्ठा काळ प्रवाहात वेगवेगळ्या उदाहरणात अस्मिता

एकसारखेपणा दाखवतील. भूतकाळातील स्मृती जगाकडे पाहण्याचा दृष्टीकोन निश्चित करतात. स्मृती अभ्यास हे वेगळ्या अभ्यासाचे क्षेत्र बनले आहे. राष्ट्रवादाच्या अभ्यासातही स्मृतीला फार महत्त्व आहे. त्याची व्याख्याच "स्व-प्रतिमेचे राजकीय हत्यारीकरण करणे" अशी केली जाते. वंशलोकप्रियवादाचे उदाहरण म्हणून राममंदिर-मशीदवाद आणि अडवाणींच्या रथयात्रेने सुरू झालेली हिंदूराष्ट्रवादातील प्रतिमा अभ्यासायला हवी. प्रसार माध्यमातील बातम्या आणि राष्ट्र प्रतिमा हा असाच महत्त्वाचा विषय कसा आहे, हे आपण पुढे पाहू.

8.4 उत्तर-तत्त्ववादी : उपरोध आणि अति-प्रतिमा

वाङ्मयीन युक्त्या म्हणून वंशजातीप्रकार हे कच्चे, अपरिपक्व व असभ्य सुद्धा असतात. हे मान्य केल्यास कवीच्या प्रतिमा ही वंशजाती संघर्षात रचलेल्या भावनिक संरचनांनी निवडलेल्या बाबी असतात. प्रतिभा नावाची कुठलीही देवता ती पोथडी आणून देत नाही. वर्डस्वर्थ, येट्स व आपल्या बा. भ. बोरकरांनी तशा काव्य-देवता भेटत अशी मिथके त्यांनी काव्यशक्तीच्या उदात्तीकरणासाठी वापरली होती. ती पुराणे या नव्या सिद्धांतांनी मोडीत काढली आहेत. फार्स, स्किट, बतावणी, भावभडक नाट्य, रहस्य कादंबऱ्या अशा वाङ्मयप्रकारांत आपणाला त्यांचे प्रमाण जास्त आढळते. कारण लेखक हे विषय क्रियांचे मध्यवर्ती भाग वरवर हाताळतात. परंतु "गंभीर" साहित्यात वंशजातप्रकार उलट्या हाताने अधिक त्रस्त किंवा संघर्ष उडालेला मानसशास्त्रीय पार्श्वदृश्याचा भाग म्हणून किंवा एक आंतरखेळ जसा लोक आपसांत उपरोधाने खेळतात तसे हाताळतात. जग त्यांच्याकडून काय अपेक्षा ठेवते, त्यातून कोणते गैरसमज वाढतात (जसे इ. एम. फॉस्टरच्या कादंबऱ्यांत घडतात) या पद्धतीला लीर्सन "उपरोधी" म्हणतो. त्याचे विविध अर्थ त्याने अन्यत्र शोधले. त्यात वंशजातप्रकार सर्वात जास्त दूरदर्शनवर लोकप्रिय मालिका "आलो आलो" किंवा "फ्रेंच किस" किंवा "युरोपियन व्हेकेशन" अशा लोकप्रिय कार्यक्रमांत फक्त एखाद्याला हसण्यासाठी सादर केले जाते. त्यावर विश्वास ठेवावा असे नसते. तिकडे "रंगमंचावरील आयरिश पुरुष" हा इंग्लिश लोकांच्या विनोदाचा आवडीचा विषय आहे. मराठीत क्षत्रिय राजे व

मराठा पाटील आणि 'बाई वाड्यावर चला' हे टीव्हीवर उपरोधाचे विषय हा सत्ताधीश वर्ग म्हणून वारंवार दाखवला जातो. या Cultural Politicsचे संशोधन व्हावे.

हा उपरोधी उपयोग अलीकडे निश्चित खात्रीपेक्षा गृहीत पार्श्वभूमी म्हणून कार्यरत आहे. संशोधक या चपळ आंतरदृष्टीने 'अति-प्रतिमा' हा शिक्का लावतात : ज्या प्रतिमांना स्व-प्रतिमा ना व्यामिश्र-प्रतिमा असतात. या दोन्हीमधील ती काही तरी असते. अति-प्रतिमांचे अस्तित्व आपले-परके आपल्याकडे कसे बघतात, या इतरांच्या दोषारूपांचे स्वरूप यावर अवलंबून असते. आपण स्वतःला कसे बघतो, जेव्हा आपण **इतर लोक आमच्याबद्दल काय विचार करतात तेव्हाच वैरत्व उद्भवते. हा संघर्ष दुसऱ्याविषयी वाईट इच्छा बाळगण्यातून उद्भवतो. इतर लोक आपल्याबद्दल संशय बाळगतात असा संशय आपणाला येतो. इतरांच्या दोषांचा शोध घेण्यात व त्यांच्याबद्दल वाईट इच्छा व वैर परक्याबद्दल बाळगण्यात तो येतो. ग्रीक-हर्क, हिंदू-मुस्लीम यांचे वैरत्व अति-प्रतिमांत शोधले जाते. त्यात परस्परांविषयीच्या साचेबद्ध कल्पनांत भर पडत जाते. हे महत्त्वाचे उपरोधाने पूर्वग्रह याविषयीच्या साहित्यातील क्लृप्त्या आहेत.**

अ) चौकटी, चाप, विलंबित अवस्था : ''चौकटी'' व ''चाप/कळी''च्या संज्ञात्मक मानसशास्त्रीय रीतींनी आपली वंशजातिप्रकारांची व साचेबद्धपणाची समज खोल केली आहे. त्यांचे स्वरूप व कृष्टिक–कल्चरल-सांस्कृतिक प्रक्रियातील कार्य लवकर उमगते. सामाजिक-मानसशास्त्रीय संकल्पनांमुळे पूर्वग्रह आड येतात. त्यांनाच ''अपेक्षांची क्षितिजे'' म्हणतात. ''चौकट-चाप'' दृष्टीकोन प्रतिमाशास्त्राविषयी बाळगल्यास आपण डोक्यात भिन्न राष्ट्राचे वंशजातप्रकार ठेवत असतो याचा हिशेब लागतो. मात्र संघर्ष पेटत नाही. कोणतीही क्रियाशील चौकट दुसऱ्या शक्तिशाली चौकटीला विलंबितेच्या अवस्थेत ढकलते. ''उत्साही, शीघ्रकोपी फ्रेंच माणसाच्या'' चौकटीचा विचार फ्रेंच चित्रपट बघताना गंभीर वंशजातप्रकारातील रूपवादी फ्रेंच माणसाची पर्यायी चौकट खंडित करेल. साचेबद्धता हा सुस्त मनातील भांडाराचा भाग असतो. त्यांची जाणीव आपणाला नसली तरी वंशजातप्रकार, पूर्वग्रह संचय हा दोष

कायम असतो. 'भटाला दिलेली ओसरी...' सारख्या म्हणी हा त्या पारिभाषिताचा भाग असतात. अपवाद वंशवादी उन्मादी वेड्यांचा असतो. ते प्रातिनिधिक असतात. हा वंशजात प्रकाराचा प्रतिमाअभ्यास त्यांच्या कार्यावरून करण्याचे एक मोठे आव्हान आहे. अलीकडे ही ज्ञानमीमांसा, हे शब्दविज्ञानदेखील विद्वानांनी "सांस्कृतिक स्मृती" व "सामान्य राष्ट्रवादाशी जोडले आणि ह्या विशेषतज्ज्ञवादात आशादायक समान भूमिका आहे", असे लीर्सेन म्हणतो (25).

ब) (अनेकातील एक) चौकट म्हणून वांशिकता : वंशजाती प्रकार व सामाजिक प्रकारांना त्रिकोणी करण्याची गरज : आपण ही चौकट-चाप आंतरदृष्टी एक पाउल पुढे नेऊ शकतो. त्याची ओळख मूलभूत वक्तृत्वपूर्ण वैशिष्ट्यांचे वांशिकतापूर्ण पारिभाषित म्हणून करून दिली जाते. "गर्व से कहो..."ला प्रत्युत्तर 'इस्लाम खतरे में है' हे भारतातील द्वंद्व कायम आहे. जसा फुटबॉल स्पर्धेत डच खेळाडूंचा मठ्ठपणा दाखवला जातो. तसेच भारतीय मुसलमानच दाऊद स्मगलरचे चेले हे गणित बनते. वास्तवात काही वेगळेच असते. ही वांशिक चौकट समान असते. तिचे वाटप ज्यांच्या हाती असते, त्यात वांशिक पूर्वग्रह व वंशभेदवादाचे मूळ लपलेले असते. एकदा का वांशिक ओळख आवश्यक झाली की प्रासंगिक लक्षणे लक्षात न घेता प्रत्येक क्रिया त्या वांशिक पार्श्वभूमीवर जोखली जाते. प्रत्येक व्यक्ती त्या राष्ट्राची प्रतिनिधी म्हणून पाहिली जाते.

प्रतिमाशास्त्रज्ञांनी कारवाई रोखण्याची सूचना म्हणून ही बाब रोखली पाहिजे. या भूमिकेच्या समर्थनार्थ त्याने एम. ए. चा उत्तम शोधनिबंध एखाद्या भाषेतील कादंबऱ्यांच्या गटातील क्ष राष्ट्रीयत्वाची वैशिष्ट्ये शोधावी यासाठी दिशा सुचवल्या आहेत. उदा., (राणी व्हिक्टोरियाच्या कालखंडातील कादंबरीतील इटालियन). त्यात या पात्रांच्या क्रियात्मक भूमिका, ढाचे आणि कथनातील उपस्थिती, त्यांचे दृष्टीकोन, पूर्वग्रह इ. राष्ट्रीयत्वाच्या अंगाने कसे पुस्तकांत उतरले याचे चित्रण होईल. त्यात ऐतिहासिक कालखंडातील वास्तवात नसलेल्या वंशजातप्रकारातील तीव्र विरोधच जास्त चित्रित झाला आहे. मिश्र भावनांना न्याय मिळालेला नाही. मराठीत

शिवकाळाच्या इतिहासात वंशजात मिश्रण टाळून सम्राट शिवाजीच्या जीवन व कार्याचे चित्रण त्या आधीच्या कालखंडातील मुसलमानांचे वंशमिश्रण टाळून ब्राह्मणधर्माच्या राष्ट्रवंशवादी भूमिकेतून विरूपित केल्याचे आचार्य राजारामशास्त्री भागवतांनी *मराठ्यांसंबंधाने चार उद्गार* मध्ये पुराव्याने स्पष्ट केले आहे. त्या आधारे मी *साम्राज्य शौर्यलक्ष्मी जिजाबाई...* हा प्रतिमाशास्त्रीय ग्रंथ रचला. त्यामागे लीर्सेनची भूमिकाही प्रेरणा देणारी ठरली. असे असंख्य संशोधन विषय मराठीत यावे.

वंशप्रकार कधीच हवेत अलगपणे कार्यप्रवण नसतात. म्हणून "मिश्र भावना" हा सिद्धांत व्यक्तीचे वय, धंदा, लिंग, इ. वेगळी वैशिष्ट्ये लक्षात घेऊन प्रतिमाशास्त्रीय अभ्यास करण्याचा आग्रह वाढतो आहे. डायस्पोरा-ज्यू शॅयलॉकला प्रतिकारी स्पर्धक म्हणून कडवा इस्रायली ज्यू सावकार चित्रित केला जातो. वंशप्रकार अस्तित्वात असतात. केवळ फ्रेंच या लेबलाला अर्थ नसतो. तो शब्द इतर विशेषणांशी जोडून यावा लागतो. वंशसंबंधाचे महत्त्व सामाजिक चिकित्सेसाठी फार आहे. आफ्रिकन-अमेरिकन समाजात वावरताना चर्चमध्ये जाताना विशिष्ट प्रकारचा वेश परिधान करतो. वंशप्रकार व सामाजिक प्रकार हे व्यक्तीचे नियमन कसे करतात हा प्रतिमाशास्त्रज्ञांच्यासाठी भविष्यातील संशोधनाचा महत्त्वाचा विषय असेल.

क) युरोपात व त्याच्या पलीकडे : लीर्सेनने जर्मन व युरोपातील अनेक देशांत प्रतिमाशास्त्रीय अभ्यास कसे सुरू आहेत आणि भाषेच्या समस्यावर कशी मात केली जात आहे याचा आढावा घेतला आहे. या प्रयत्नांत देशांची जवळीक व परस्परांना समजून घेण्याच्या प्रयत्नांना गती येत आहे. राष्ट्रीय व वांशिक विचारधारणांनी पेटवलेल्या युद्धांचे अनुभव त्या राष्ट्रांच्या गाठी आहेत. युरोप व पूर्वीच्या वसाहतीतील संघर्षाचा अनुभवदेखील त्यांच्या गाठी आहेत. त्यामुळे युरोपचीच स्व-प्रतिमा हा स्वतंत्र पुस्तकाचा विषय झाला. डच मधील प्रतिमाशास्त्राचे पहिलेच पुस्तक (2015) प्रथमच लीर्सेनने प्रसिद्ध केले. त्यापाठोपाठ जपानी-कोरियन व चिनी या देशांचे थेट-संघर्ष-संबंध युरोपच्या उपस्थितीविना कसे घडले याचा शोध भाषांतरांच्याआधारे घेण्याची तीव्र ओढ विद्वानांना जाणवली. त्यांचाही *भाषांतरअभ्यासांना आतून जोडणे :*

प्रतिमाशास्त्र (2016) हा ग्रंथदेखील ॲमस्टरडॅममध्ये प्रसिद्ध आहे. प्रतिमाशास्त्राचे जागतिकीकरण कसे होत आहे, हे स्पष्ट करण्यासाठी लीर्सेनचा एक परिच्छेद आपण मुद्दाम या प्रकरणाच्या प्रारंभी दिला आहे. **या प्रवाहाचा स्पर्श मराठीत का झालेला नाही, हीच एक मोठी समस्या आहे. अशा समस्यांची चर्चा ''जगभरच्या अधिक गुणवत्ताधारक विद्वानांनी हाताळावी'' अशी कळकळीची विनवणीच लीर्सनने केली आहे** (28). यावरून पृथ्वी नामक ग्रहावर कोविड-19च्या साथीत तग धरून राहण्यासाठी या शास्त्राची किती तातडीची गरज आहे हे स्पष्ट होईल.

ड) उत्तर-राष्ट्रीय : पूर्वी स्पष्ट प्रसार म्हणून राष्ट्रराज्य होते तसा प्रकार आता नाही. राष्ट्र-राज्य किंवा वांशिकता आता एकसाची उरली नाही. सदाशिवपेठ म्हणजे उच्चभ्रू ब्राह्मणांची हे गणित आज मांडता येणे कठीण आहे. तेथे कोल्हापुरी 'तांबडा-पांढरा', दरबार 'टॉप' चालते. तसेच तेथे परप्रांतीय भिन्न वंशजाती प्रकारचे सर्वात जास्त बिल्डर आज आहेत. म्हणूनच प्रतिमाशास्त्रासाठी ही नवी जाणीव नव्या संशोधनाचे असंख्य प्रश्न व दृष्टीकोन उभे करीत आहेत. पण ''श्री. ज. जोशी व सदाशिव पेठ'', "आनंद यादवांच्या साहित्यातील कागल" असे प्रतिमाशास्त्रीय कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास होतील, त्याच दिवशी विद्यापीठांना जडलेल्या वासाहतिक विकाराचे स्वरूप उघड होईल. हाच मुद्दा लीर्सेनने स्पेन या राष्ट्राच्या घरट्यात परस्परांना छेद देणाऱ्या प्रतिमांच्या उदाहरणांनी स्पष्ट केला आहे. ज्याच्यात दुय्यम (cataln) रोमानी (जिप्सी) यांच्या प्रतिमा दुय्यम अशा परदेशी प्रवाशांनी बनवलेल्या प्रतिमांच्या गुंतागुंतीच्या आवर्तात आढळतात. त्या परस्परविरोधी शत्रुत्व दाखवतात. त्यांचे अस्तित्व बेल्जियन व ब्रुसेल्समध्ये संकरित प्रतिमांत आढळते. पॅरिस किंवा रोमसारख्या राजधानीच्या शहरात हा गुंता अधिक वाढतो. परंपरेने त्यांच्याशी संबंधित वैशिष्ट्यांचा सांकेतिक संच जोडला जातो. ती शहरे बऱ्याच वेळा ज्या देशाचा भाग आहेत त्या राष्ट्राचा केंद्रित सूक्ष्म विश्वात्मक नमुना म्हणून सादर केली जातात. बर्लिन, व्हेनिस/नेपल्स, ॲमस्टरडॅम किंवा न्युयॉर्क/शिकागो ही शहरे जर्मनी, इटली, हॉलंड व अमेरिकेसाठी उपलक्षण (अलंकार) म्हणून सादर केली जातात. ती शहरे देशासाठी वापरली जातात.

तेव्हा वांशिकता दाखवत नाहीत. आधुनिक युगात त्यात मागे पुणे तेथे काय उणे तसा लोकांचा 'संगम' झालेला असतो. ही बहु-वांशिकता हाच प्रतिमाशास्त्रातील संशोधनाचा विषय आहे. ॲमस्टरडॅम हे 'जमातींच्या' सहनिवास, भिन्न प्रदेशांतून आलेल्या लोकांच्या जीवनशैलीचे सहअस्तित्वे वगैरे आशयसूत्रे शोधून ॲमस्टरडॅमच्या प्रतिमांचा सखोल अभ्यास झाला आहे. त्याची एक प्रतिमा माझ्या *पाटलांची लंडनवारी* मध्ये प्रतिबिंबिंत झाली आहे.

असाच महत्त्वाचा वादाचा विषय परक्या प्रदेश-खंडाचा द्वेष (xenophobia) या रोगाच्या अभ्यासाचा आहे. परक्या देशातील त्यांच्या मुळाचा अभ्यास न करताच राजकीय पेचानुसार त्या क्षणीच्या प्रसारमाध्यमांच्या उन्मादात पूर्वग्रह दूषिततेने दूषणे चिकटवली जातात. वांशिकपेक्षा त्यांना धर्मासारख्या सांप्रदायिकतेत ढकलून त्याचे परदेशीपण तिरस्काराचा विषय बनवला जातो. मग निषिद्ध बाबी व वांशिक द्वेष वंशाऐवजी मुस्लीम, ख्रिश्चन वगैरेंना लक्ष्य केले जाते. या पारिभाषिताचे स्वरूप धार्मिक किंवा तात्त्विक नसते. 'पश्चिम' हे वंशाला ठोकायचे लेबल बनते. मुस्लीम हा गुप्त शब्द ठरतो. हे प्रतिमांचे युद्ध राजकीय स्पर्धेत आपले नेते नेहमीच खेळत असतात.

इ) प्रतिमाशास्त्राची चिरंतन गरज : परक्या खंडाचा द्वेष व राष्ट्रवादाच्या गौरवातील साचेबद्धपणा यांचे रूपबंध सततच देशभक्तीची हवा तापवण्याच्या राजकारणातील डावपेचाचा भाग बनला आहे. पाश्चात्त्य देशातही देशीवादाच्या नावाखाली तळागाळात चळवळी उभारण्यास प्रेरणा देणारे राजकीय पक्ष आहेत. डोनाल्ड ट्रम्प व भारतातील हिंदूराष्ट्रवादींचा अ. भा. जनता पक्ष सत्तेवर येणे ही त्याची उदाहरणे आपण मागे स्पष्ट केली आहेत. 19 व 20व्या शतकांत या विषयांवरील चित्रपटांतील वंशजातिप्रकार हा या कालबाह्य राष्ट्रीय सारतत्त्ववादी स्मृतीतून सडलेली मढी उकरून काढण्याचा प्रकार वाढत आला आहे. त्यांचे प्रतिमाशास्त्रीय अभ्यास झाले, तर मराठीतील जातीयवादी विषाचे स्वरूप अधिक स्पष्ट होईल. लीर्सनच्या मते, **विद्यमानता सादरीकरणात विरूपित केली जाते. त्याच वंशाजातिप्रकारांची मीमांसा फोडा व झोडा तंत्राने अलग करून प्रतिमा अभ्यासशास्त्रच कालबाह्य**

ठरवण्याचा धोका आहे. आमच्या हस्तिदंती मनोऱ्यांना वेढणाऱ्या वास्तवाचे आजचे स्वरूप स्पष्ट करण्यासाठी कृष्टिक–कल्चरल प्रतिमाशास्त्राची तातडीची गरज आहे. "त्याचा जवळचा संबंध साहित्य व कृष्टिक–कल्चरल उत्पादन आणि समकालीन अस्मिता राजकारणाच्या जगातील यासारख्या विषयांची मीमांसा होण्यासाठी या शास्त्राची गरज आहे" (29). इंटरनेटवर शेकडो शोधनिबंध या विषयावर मला मिळाले. त्यातील संशोधनाचे नवे विषय निवडायचे साहस केले पाहिजे. Images types (प्रतिमाप्रकार) हा शब्दच आपल्या शब्दकोशात नाही. मग हे शिवधनुष्य कोण उचलणार?

8.5 मानवशास्त्र आणि कृष्टिक-कल्चरल-सांस्कृतिक अभ्यास

आंतरविद्याशाखीयतेचा विस्तार जागतिकीकरणात होत जाईल, तसे कृष्टिक–कल्चरल-सांस्कृतिक अभ्यासाचे प्रकार वडाच्या पारंब्यांसारखे वाढत जाणार यात शंका नाही. त्यासाठी मानववंशशास्त्र कसा पाया पुरवते, हे जेम्स क्लिफोर्ड व जॉर्ज इ. मार्क्युसने संपादित केलेल्या *रायटिंग कल्चर अॅन्ड पोएटिक्स अॅन्ड पॉलिटिक्स ऑफ एथ्नोकल्चर* (1986) मधील निबंध चाळल्यास अधिक चांगले लक्षात येते. आंतरराष्ट्रीय पातळीवर भिन्न देशांत झालेल्या संशोधनाच्या आधारे मराठीतील कृष्टिक–कल्चरल-सांस्कृतिक अभ्यासाच्या दिशा कशा बदलाव्या लागतील याचे एक उदाहरण पाहू. मागे आपण भाषांतराच्या कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचा विचार थोडक्यात केला. त्याला प्रस्तुत पुस्तकातील तलाल असदच्या "ब्रिटिश सामाजिक मानवशास्त्रातील कृष्टिक–कल्चरल भाषांतराची संकल्पना" (141-164) या नव्या संकल्पनेचा आधार दिला, तर या विचार प्रवाहाला नवे वळण मिळू शकते. कारण 'सांस्कृतिक-cultural समाजशास्त्र' ही संकल्पना पुरोहित वर्गातील नामवंत समाजशास्त्रज्ञांनी ब्रिटिश व देशी वसाहतवादाच्या संदर्भात वापरलेली दिसत नाही. 'बीबीएटी' सूत्रानुसार असदने प्रस्तावनेच्या सुरुवातीला जी. बी. टायलरची संस्कृतीची व्याख्या उद्धृत केली आहे. ती आपण पहिल्या खंडात घेतली आहे. "संस्कृतीचे भाषांतर" ह्या अवघड कामाची चर्चा 1950 च्या दशकात मानववंशशास्त्रात सुरू झाली. त्यातूनच पुढे कार्यप्रणालीवादी

पठडीने "प्राचीन भाषेतील म्हणीं, मंत्र इ. विषयीची माहिती मानववंश चिकित्सेसाठी वापरल्या." पण त्यांनी 'संस्कृतीच्या' भाषांतराचा विचार केला नव्हता. हे आपण पहिल्या खंडात ब्रिटिश अधिकाऱ्याने इंग्रजीत जमा केलेल्या कोंकणातील लोकगीत संग्रहाच्या भाषांतराच्या चर्चेत पाहिले आहे. मात्र या विषयावरचे प्रास्ताविक पुस्तक जॉन बेस्टीचे *अदर कल्चर्स* (1964) या 'भाषांतराच्या' समस्येला तोंड फोडणारे ठरले. ऑक्सफर्डशी संबंधित एडमन्ड लीचच्या ("आम्ही आणि परके" : *टाईम्स लिटररी सप्लिमेंट*, 1973, 771-72) मधील खालील उतारा मानवशास्त्रातील कृष्टी-culture-'संस्कृती' व भाषाअभ्यासातील द्वंद्व स्पष्ट करण्यासाठी उद्धृत केला आहे (142) :

> मला थोडक्यात सारांश देऊ दे : आम्ही 'इतर लोक वेगळे कसे यावर जोर देण्याद्वारे सुरुवात केली-आणि त्यांना केवळ वेगळेच नव्हे तर दूरस्थ ही बनवले... परंतु आता आपणाला दिसून आले आहे की, निर्णायक समस्या ही एक भाषांतराची आहे. भाषाशास्त्रज्ञांनी आपणाला दाखवून दिले की, सर्व भाषांतरे कठीण आहेत आणि परिपूर्ण भाषांतर नेहमीच अशक्य आहे. आणि तरीही आपण जाणतो की, व्यावहारिक उद्देशाने एखादे सुसह्य समाधानकारक भाषांतर नेहमीच जरी ते मूळ "संहिता" फार क्लिष्ट असली तरी शक्य असते. भाषा वेगळ्या आहेत, पण सगळेच तसे नाही. ह्या मार्गाने पाहिल्यास सामाजिक मानवशास्त्रज्ञ हे सांस्कृतिक भाषेच्या भाषांतराकरता अभ्यासपद्धती प्रस्थापित करण्यात गुंतले आहेत (लीच, 1973 : 772).

हा संदर्भ सर्वच प्रकारचे कृष्टिक-कल्चरल अभ्यास आंतरविद्याशाखीयतेची मागणी कशी करतात हे स्पष्ट करण्यासाठी दिला आहे. कारण पुरोहितवर्गाने जातींना दूर ठेवत परके मानले याचे भाषांतराचे जातीयीकरण कसे झाले आहे हा मराठीत अत्यंत महत्त्वाचा संशोधनाचा विषय आहे. भाषांतरावरील एका राष्ट्रीय चर्चासत्रात माझ्या या मुद्याला वाङ्मयीन सिद्धांताच्या कलावादी भूमिकेतून मोठा विरोध झाला होता. या पार्श्वभूमीवर प्रस्तुत निबंध संग्रहातील निबंधांचे महत्त्व समजून घेतले पाहिजे. ते दीर्घ चर्चेतून योजनापूर्वक लिहून घेतले गेले असल्याचा उल्लेख आपण मागे केला आहे.

मायकेल एम. जे. फिशरचा ''एथनोसिटी ॲन्ड पोस्ट-मॉडर्न आर्ट ऑफ मेमरी'' (194) हा लेख वाचल्यानंतर आपण मागे उल्लेख केलेल्या नोव्हटक व प्राची देशपांडेंच्या स्मृती अभ्यासाचे महत्त्व लक्षात येईल. स्मृतीच्या सिद्धांतनांची मराठी सांस्कृतिक अभ्यासाला फार गरज आहे.

जागतिकीकरणात असे दृष्टीकोन झपाट्याने बदलत आहेत. जॉर्ज इ. मार्क्युसचा ''मानवशास्त्राच्या आधुनिक विश्व पद्धतीमधील समकालीन समस्या'' (1986, 141-91) हा निबंध सूक्ष्मतादर्शक वर्णन व संदर्भीयतेच्या समस्याची सखोल चर्चा करतो. तो केवळ बौद्धिकतेशीच जोडणे बरोबर नाही. मानवशास्त्र अन्य क्षेत्रातील समस्या सोडवण्यासाठी कसे वापरले जात आहे, अशा सामाजिक सिद्धांतांची उदाहरणे दिली आहेत. हा सैद्धांतिक संयोग बोर्दियुने *आऊटलाईन ऑफ ए थिअरी ऑफ प्रॅक्टिस* (1977) मध्ये कसा केला, याचा उल्लेख आपण मागे केला आहे. मार्क्युसच्या (Marcus) मते, ''कदाचित आधुनिक समाज व त्याचे वास्तववादी लेखनाच्या वाङ्मयप्रकारातील चित्रण जिव्हाळ्याने जोडणारे सर्वात परिष्कृत विधान हे ब्रिटिश वाङ्मयीन व कृष्टिक–कल्चरल समीक्षक रेमण्ड विल्यम्सचे ग्रंथ आहेत'' असे म्हणून त्याने विल्यम्सचा पुढील उतारा मुलाखतीमधून उद्धृत केला आहे (169) :

> हे लक्षणीय आहे की, अनुभव, सांख्यायिकी पद्धतीची चिकित्सा यांच्यापासून समकालीन समजून घेण्याच्या अशक्यतेच्या प्रतिसादात शोधलेली अभिजात तंत्राची अचूक मुळे ज्याच्याबद्दल तुम्ही बोलत आहात त्या कालखंडात होती. कारण सांख्यिकी सिद्धांताच्या... आणि सांख्यिकी माहितीच्या संकलनाची व्यवस्था यांच्या जोडणीविना... औद्योगिक क्रांतीच्यामधून उदयाला येणाऱ्या समाजात शब्दशः अज्ञात होते. हा विरोध मी *द सिटी ॲन्ड कंट्री* मध्ये जाणून घेण्यासारखा समाज, एक संज्ञा उपरोधाने वापरलेली, कारण जे ज्ञात असते तेच अपूर्ण दाखवले आहे, आणि एका अनोख्या अज्ञानाच्या नव्या अर्थाने दोन्हीत विकसित करण्याचा प्रयत्न केला... अनेक निर्मात्यांनी जो प्रयोग केला, ती सर्वसाधारण समस्या-कादंबऱ्यांशिवाय नाटकांत बऱ्याचवेळा कदाचित अधिक

> मग ती पूर्णपणे वास्तववादी परंपरेशी फारकत किंवा ती वाढवण्याचा प्रयत्न आहे की नाही ही आहे. मला वाटते, एक खटकणारी विशिष्ट क्षेत्रे की, जी उच्चभ्रू आकृतिबंधांनी वगळली, तीच आता कादंबरीत एकजीव करणे शक्य झाले असते. तीच विशेषतः किती वगळली हे पाहण्यासारखी आहे... (विल्यम्स 1981 : 164-65, 172-73, उद्धृत 170).

आपण मागे उल्लेख केल्याप्रमाणे विल्यम्सचे सिद्धांत महाराष्ट्राला पूर्वीच परिचित झाले असते तर, स्वातंत्र्योत्तर मराठी साहित्यातील जातवार टोळ्यांच्या सुभेदाऱ्या व आस्वादक समीक्षांचे बिनभांडवली जातवार 'सांस्कृतिक' उद्योग नक्कीच दिवाळखोरीत निघाले असते. म्हणून मार्क्युसचे समग्र प्रतिपादन कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाला मानवशास्त्रीय सिद्धांताचा पाया पुरवणारे आहे. तो म्हणतो, ''ह्या प्रयोगात्मक व पाश्चात्त्य सामाजिक सिद्धांताच्या इतिहासातील क्षणाने अचूकपणे सूक्ष्म मोठ्यात एकजीव करण्यासाठी वितळवण्याचे भांडे म्हणून संहिता रचण्याची व्याख्या विल्यम्सने केली आहे. व्यक्ती निरपेक्ष पद्धतींचे वृत्तांत मोठ्या व्यवस्थेकडून रचलेल्या स्वायत्त व रचलेले असे सांस्कृतिक दोन्ही रूपबंध म्हणून स्थानिक जीवनाच्या चित्रणांत जोडणारी ती होती'' (170). इथे विल्यम्स ही भूमिका विसाव्या शतकात साम्यवादी- वास्तववादी कादंबरीच्या समस्या हाताळण्याची आहे. तीच मानववंशशास्त्रासाठी अत्यंत महत्त्वाची आहे. नेमका तिचाच पाया ग्रामीण, दलित वगैरे कादंबरीला नसल्याने त्या विल्यम्सने मोडीत काढलेल्या लेव्हिस, इलियट, करंदीकर 'परंपरा आणि नवते'च्या लयीत गुदमरला. हेच मराठी कादंबरीच्या महामारीचे प्रमुख कारण आहे. तिने किमान सत्यशोधकी वळण टिकवले असते तरी साहित्य-कृष्टी–कल्चरच्या यादवीत एवढा दारुण पराभव झाला नसता. विल्यम्सने विशेषतः संस्कृतीवर जोर देत मार्क्सवादाची बांधिलकी स्वीकारली. त्यामुळे त्याने सर्वात जास्त परिष्कृत वास्तववादी वंशशास्त्राची निर्मिती करणाऱ्यांचेच कार्य केले. तो कृष्टिक–कल्चरल अर्थाच्या समस्याविषयी संवेदनक्षम होता. मार्क्सवाद्यांच्या राजकीय अर्थव्यवस्थेवरील दृष्टीकोनाने त्याने रोजच्या जगण्याची चिकित्सा तिच्यात स्थित

करण्यावर जोर दिला. त्याचा ठळक प्रभाव उघडपणे कृष्टी–कल्चरच्या प्रमुख ब्रिटिश मार्क्सवादी विचारावर पडला आहे. पहिल्या दोन खंडात आपण मानववंश व इतर शास्त्रांमधील नव्या सिद्धांतांचे साहित्य व संस्कृतीवरील परिणाम स्पष्ट केले. विल्यम्समुळे ब्रिटिश मानववंशशास्त्रज्ञ संहितात्मक माध्यम गंभीरपणे अभ्यासू लागले. असे मार्क्यूस म्हणतो : "लेखक म्हणून जीवन व विश्व पद्धतींच्या दोन्ही समान आकृतिबंधाशी संबंधित असणाऱ्या अशा त्या मानवशास्त्रज्ञांच्या करता विल्यम्स समस्यांची व्याख्या करतो" (171). पॉल विल्लिसच्या *लर्निंग लेबर* या गाजलेल्या पुस्तकाने कृष्टिक–कल्चरल आकृतिबंध गटाच्या वर्ग/वर्णातील स्थान संस्थात्मक व्यवस्थेत आणि त्याच्या चित्रणात व चिकित्सेतील उदय हा मानवशास्त्रीय सांस्कृतिक रचनांच्यापेक्षा वेगळ्या पद्धतीने संस्कृतीच्या आंतरिक रचनात्मक वैशिष्ट्यांचा संबंध प्राप्त राजकीय आर्थिक व्यवस्थेशी जोडायला सुरुवात झाली. गरिबीच्या वरवरच्या पाहण्या, आकडेवारी किंवा मार्क्सवादाच्या बांधिलकीच्या पलीकडे प्रयोग करीत प्रतिनिधित्वाचे मोठे प्रश्न व राजकीय अर्थ व्यवस्थापनाच्या गंभीर समस्या लक्षात घेऊन मानवशास्त्रीय लेखन संकल्पनात्मक दिशेने नेण्याचा प्रयत्न विल्लिसने केला. उलट मराठी कादंबरी 'उजव्या' संज्ञा प्रवाह व जातमत्सरी तुच्छतावादी देशीवादात सडत गेली असाच निष्कर्ष निघतो.

त्याने मानवशास्त्रीय दृष्टीकोनातून संस्कृतीकडे पाहण्याची एक नवीच संकल्पनात्मक पद्धत सुचवली : *"प्रतिकार व जुळणीने भांडवलशाही संस्थांकडून इतरांना मागे टाकून घुसवलेल्या कृष्टिक–कल्चरल-सांस्कृतिक आकृतिबंधांची कल्पना"* मांडताना विल्लिस म्हणतो, "मी सांस्कृतिक-cultural एक बदललेल्या संरचनांच्या संचाना (जसा नेहमीच्या सामाजिकरणाच्या संकल्पना) वर्चस्वी विचारधारणेच्या उताराकडे वळलेल्या (जसे मार्क्सवादाच्या काही प्रकारांत) क्रियांची निष्क्रिय परिणती म्हणून बघत नाही. परंतु किमान अंशतः सामुदायिक मानवी व्यवहाराची निर्मिती म्हणून बघतो"(4).

बारा मुलांच्या एकूण आयुष्याचा हा नमुना अभ्यास त्यांच्या समग्र जीवनाची मानवशास्त्रीय चिकित्सा सादर करीत नाही. त्या विशिष्ट सांस्कृतिक व तुलनेने निवडक "सांस्कृतिक रूपबंधातील प्रतीकात्मक प्रक्रियेवर लक्ष केंद्रित केले. याला त्याने "एक कृष्टिक–कल्चरल मानवशास्त्र" असे नाव इतर मानवशास्त्रातील दृष्टीकोनापासून वेगळेपण दाखवण्यासाठी विकसित केले" (1981 : 217-18). अशा या क्षेत्रातील उलथापालथ लक्षात यावी म्हणून आणखी एका "तुलनात्मक कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास आणि मानवशास्त्र" या क्षेत्रातील नव्या दिशांचा विचार थोडक्यात करू.

रिक पिन्क्सटेनचा "तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यास आणि कृष्टिक–कल्चरल मानववंशशास्त्र" हा झिपेल्नेकच्या *केंब्रिज कम्पॅनियन* (2013) मधील लेख सामाजिक व सांस्कृतिक प्रक्रिया विषयाकडे तुलनात्मक दृष्टीने पाहण्याचा मराठीला वरदान ठरणारा प्रगतिशील दृष्टीकोन सुचवतो. नव्या तुलनात्मक अभ्यासपद्धतींच्या विकासामुळे भाषाशास्त्रीय व कृष्टिक–कल्चरल दृश्यप्रपंचातील गोष्टींच्याकडे "परके" म्हणून पाहण्याच्या अनैतिक-नैतिक दृष्टीकोनांची व्याप्ती सर्वसमावेशक बनत आहे. साहित्याला तसेच संस्कृतीच्या अन्य उत्पादनांनाही संदर्भीयता प्राप्त करून देण्याचे मोठे काम या परिवर्तनांनी कसे केले आहे, हे आपण नीट समजून घेतले पाहिजे. कारण धर्माचेच अलग स्थान साहित्याने मराठीत रंग पालटत बळकावल्याने ते अधांतरी तरंगत राहिल्याने बरेच घोटाळे उडाले. मुळात मानवशास्त्रात तुलनांचे उगम सापडतात. वैश्विक ज्ञानाच्या उत्पादनासाठी कृष्टिक–कल्चरल मानवशास्त्रात तुलनात्मक दृष्टीकोनाला आज खूप महत्त्व प्राप्त झाले आहे. एडवर्ड सईदने पौर्वात्यवादावर केलेल्या टीकेचे उदाहरण पिन्क्सटेनने दिले आहे. आपण त्याची चर्चा मागे केली आहे. लेव्ही-स्ट्रॉस सारख्या भाषाशास्त्रज्ञांनी भाषाशास्त्रात उत्क्रांत केलेल्या सिद्धांतामुळे तुलनांची व्याप्ती वाढत गेली.

चिंतनशील मानवशास्त्र आणि तुलनात्मक जाणीव विकसित झाल्याने 'वासाहतिक दृष्टीकोना'चा पुनर्विचार सुरू झाला. वसाहतवादी संशोधकांच्या 'संस्कृतीचे' परिणाम

आता वैज्ञानिक पद्धतीने तपासले जात आहेत. चिंतनात्मक मानवशास्त्र किती आंतरविद्याशाखीय होत आहे हे आपण बोर्दियुच्या सिद्धांतांच्या संदर्भात मागे स्पष्ट केले आहे. 'संस्कृती' वस्तुनिष्ठपणे अभ्यासण्याचा त्याचा आग्रह आहे. उदाहरणार्थ, त्याने आजवर दुर्लक्षित झालेल्या भिन्न संस्कृतींमधील कायदे-नियम आणि दावे-खटले-वाद भिन्न कल्चर-संस्कृतीत मिटवण्याच्या परंपरांचा तुलनात्मक अभ्यास आजवर झालेला नाही. कारण जात-वर्ण श्रेणीच्या संरचना विद्याशाखांच्यामध्ये सुद्धा 'आपण' व 'परके' हे विभाजन भारतात कायम टिकून आहे. त्यामुळे बोर्दियु म्हणतो त्याप्रमाणे ''लोक/कर्ते यांच्या परस्परक्रियांचे खोल आकृतिबंध म्हणून समाजशास्त्रे व मानव्य त्यांच्याकडे पाहूच शकत नाहीत'' (114). कोणत्याही संस्कृती किंवा क्षेत्राचा अभ्यास अशा क्रिया-प्रतिक्रियांच्याशिवाय अभ्यासणे शक्य नसते. हे आतूनच तुलनात्मक असते. पण मराठीत शाखा व विभागातच नवजातीयवादी टिकून राहण्यामुळे त्याविषयाची हद्द ओलांडून वेगळ्या विषयात लुडबूड करायला फारसा वाव नसतो. परंतु प्रगत देशांत हळूहळू तुलनात्मक दृष्टीकोनातच कसे आमूलाग्र बदल झाले याचे उदाहरण म्हणून क्लिफोर्ड गीर्ट्झच्या चार ग्रंथांची उदाहरणे लेखकाने दिली आहेत. मुळात साहित्य शाखेतील या विद्वानाने मानववंशशास्त्रातील प्रभावी असे *आफ्टर द फॅक्ट* (2000), *इस्लाम कम्पेअर्ड* (1969), *लोकल नॉलेज* (1983), *द इन्टरप्रिटेशन ऑफ कल्चर* (1973) लिहिले. तशी आंतरविद्याशाखीयता मराठीत क्वचितच आढळते. जरी थोडीबहुत असली तरी ती पुराणी-मिथिस्ट्री वळणाची व तुलनांचा अभाव असणारीच दिसेल. गीर्ट्झच्या योगदानाचे महत्त्व स्पष्ट करून पिन्क्सेटन लिहितो, ''... *संस्कृतीचे अर्थनिरूपण* (1973) मध्ये त्याने 'शब्दमीमांसा वळण' स्पष्ट करून संहितेच्या अर्थनिरूपणाच्या इतिहासापासून निघणाऱ्या जाणिवेच्या आणि पद्धतींना दत्तक घेण्याची कैफियत मांडली. *कारण कृष्टी–कल्चर या संहितांना एखाद्या जीव शरीररचनेपेक्षा जास्त जवळ एकसारखी आहे.* अर्थात, साहित्याच्या विद्वानांकरता हे जिव्हाळ्याचे वाटते. तथापि, गीर्ट्झ एवढ्यावर थांबत नाही. त्याचे सर्वात सविस्तर क्षेत्रीय पाहणीचे काम मुसलमानी संस्कृतींविषयी अनेक

वचनांत आहे. त्याने जावा, इन्डोनेशिया, बर (फ्रेंच) नंतर लक्ष केंद्रित करून फार दीर्घकाळ व जीव ओतून काम केले आणि नंतर मोरोक्कातील इस्लामवर जोर देणारे दुसरे क्षेत्रीय काम सुरू केले. *या दुहेरी प्रकाशझोताने त्यांना तुलनांच्या सूक्ष्म गुंत्याकरता व गुंत्याची आणि अशी की, तुलनेशिवाय "वैज्ञानिक" मानवशास्त्र नाही या सजग जाणिवेची तीव्र जाणीव त्याला झाली"* (116). दुसरे एक उपयुक्त उदाहरण लॉरा नादेरच्या "तुलनात्मक जाणीव" (1993 : 84-97) या युरोपातील स्थलांतरितांच्या तुलनात्मक मानवशास्त्रीय अभ्यासाचे दिले आहे. त्यात "दारूड्या भारतीय" व "अमेरिकन भारतीयां"च्या इंडोनेशियन व अन्य स्थलांतरितांच्या संस्कृतीचा तुलनात्मक अभ्यास तिने शासनाच्या "स्थलांतरित आणि गुन्हेगारी" या संशोधन प्रकल्पाचा एक भाग म्हणून हे अभिनव संशोधन करताना महत्त्वाचे निष्कर्ष काढले. स्थलांतरित स्वसंस्कृतीच्या कोशात (cocoon 'कोसला') जगत नाहीत. तसा पुणे व मुंबईतील स्थलांतरित, संस्कृती आणि गुन्हेगारी यांचा तुलनात्मक अभ्यास व्हायला हवा. वाचकांना दे'शी'च मिथहिस्ट्रीने कायमचे अपंग केल्याने हे कळतच नाही.

8.6 सांस्कृतिक अभ्यासाचे आणखी काही प्रकार आणि नव्या दिशा : भाषा आणि संस्कृती : तुलनात्मक आणि अनैतिक-नैतिक वर्णन

अनैतिक-नैतिक वर्णन व तुलना या संकल्पना भाषाशास्त्रात आज प्रगत जगात विकसित झाल्या आहेत. ढोंगी 'नवनैतिकतावाद' मराठीच्या अभ्यासक्रमात येणे गरजेचे आहे. त्यांचा संबंध ध्वनीच्या भौतिक व शारीरिक सिद्धांतांशी आहे. पूर्वी उच्चारशास्त्रीय चिकित्सेत भाषाअभ्यासशास्त्रात (philological) इराणी आर्यवंशाच्या लोकांच्या टोळ्यांना सिंधू नदीच्या नावातील 'स' चा उच्चार न करता आल्याने शत्रू टोळ्यांचे वर्णन करायला 'ह' ध्वनी वापरला. ही 'हिंदू' या संकल्पनेची व्युत्पत्ती आपण डॉ. पंजाबराव देशमुखांच्या प्रबंधाच्या आधारे स्पष्ट केली आहे. पिन्क्सटेनने अनेक उच्चारशास्त्रज्ञांच्या संशोधनाचे पुरावे देत जगभरच्या भाषांमधील शब्दांतील रचनांमधील स्वर व व्यंजने एकाच शब्दांत भिन्नप्रकारे वेगवेगळ्या संस्कृतीत कशी उच्चारली जातात, हे स्पष्ट केले आहे. या संरचनांमधील मूलभूत साम्य व भेदांचे

कृष्टिक–कल्चरल संदर्भ स्थानिक व वैश्विक असतात. भाषेच्या आंतरिक उच्चारांच्या अभ्यासाची पद्धती रूपवादी पठडीने परस्परांवरच्या विरोधाच्या आधारावर शोधली. ध्वनींच्या साचांचे उपयोग भिन्न संस्कृतीत कसे केले जातात, याचे नव्या शतकांत फार सखोल संशोधन सुरू झाले आहे. त्यात मोरोक्को व जावातील रूढी, परंपरा, न्याय, मानवी मूल्ये, सवयी आणि त्याच संदर्भातील ब्रिटिश कायदा व सुव्यवस्थेतील संकल्पनासाठींचे शब्द-ध्वनी यांचा कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास करण्यात आला आहे. न्यायची भिन्न संस्कृतींतील कल्पनेचा भाषाशास्त्रीय अभ्यास गीर्ट्झने केला आहे. नियम कसे निर्माण केले जातात याचा अभ्यास न्योम चोम्स्कीने केला होता. विशेष म्हणजे अमर्त्य सेन यांनी 'पाश्चात्त्य ज्ञानातीतता' च्या समस्येची तुलनात्मक तात्त्विक चर्चा केल्याचा संदर्भ पिन्क्सटेनने दिला आहे. ज्ञानात्मक मानवशास्त्रीय अभ्यास कृष्टिक–कल्चरल-सांस्कृतिक क्षेत्रात वाढत आहे. स्वर-व्यंजन, नैतिक-अनैतिक द्वंद्व दृष्टांतात नेहमीच असते. तीच पारंपरिक बाब परिष्कृत रूपांत आज सांस्कृतिकदृष्ट्या भौतिकतावादी वैश्विकतेचा पाया बनली आहे. तिची धार्मिक ज्ञानात्मक व प्रतीकात्मक रूपातील वैशिष्ट्ये कृष्टिक–कल्चरल भाषाशास्त्रांत महत्त्वाची आहेत. भिन्न संस्कृतींतील शब्दाचा अवकाश, भौतिक, भूमितीय, भौगोलिक, मानसशास्त्रीय व सामाजिक-मानवशास्त्रीय बाजू लक्षात घेऊन भिन्न संस्कृतींतील अवकाश व अनुभव घेण्याच्या संकल्पनांची चिकित्सा केली जाते. उदा. नातेसंबंधांच्या अभ्यासात जीवशास्त्र, समाजशास्त्र, मानवशास्त्र व मानसशास्त्रातील जगभरची सामग्री वापरली जाते. उदा. भारतातील काही जातींत मामाच्या मुलीशी, मामेबहिणीशी लग्ने होतात. पण बहिणीच्या मुलीशी ते होत नाही. काही धर्मात हे उलटही घडते.

रंगभेद अभ्यासात 400+ नमुने एका संशोधकाने शोधले. शब्दांच्या अर्थांची जाळी भाषेप्रमाणे संस्कृतीत विणलेली असतात. त्यासाठीच द. ग. गोडसे यांनी 'पोत' व 'शाक्तभार' अशा संकल्पना वापरल्याचा संदर्भ मागे दिला आहे. काही भाषांत नैतिकसाठी वेगळी मान्यता व शब्द सापडत नाहीत. काही भाषांत पाश्चात्त्य दृष्टीकोन स्पष्ट करणाऱ्या संज्ञाच नाहीत. फक्त तुलनात्मक सूक्ष्म जाणिवाच संशोधनात हे

भाषिक व कृष्टिक–कल्चरल साम्यभेद व त्यातून निर्माण होणाऱ्या द्वंद्वांचे स्वरूप स्पष्ट करू शकतात. म्हणूनच रूपकांत तुलना पकडण्याचा प्रयत्न मानवशास्त्राप्रमाणेच भाषाशास्त्रात व अन्य शास्त्रांत मोठ्या प्रमाणात केला जात आहे. उदा. भारतात वर्ग-वर्ण-जात श्रेणीच्या कोंडवाड्यामध्ये युरोपी वर्णश्रेष्ठत्वाचा गंड, वासाहतिक संस्कृती व भाषा अभ्यासताना प्रभावी होता. पुरोहितांच्या मध्यस्थीने युरोपींनी भारतीय भाषा व संस्कृतींचा मानववंशशास्त्रीय अभ्यास सुरू केला. तेव्हा परदेशी 'वासाहतिक दृष्टीकोना'त स्थानिक पुरोहिती वैदिक वासाहतिक दृष्टीकोन मिसळून 'बीबीएटी' प्रक्रिया कशी वाढली, याची मीमांसा आपण दोन्ही खंडांत केली आहे. त्यांच्या जुन्या संशोधनातील दावे फोल ठरवणारे सिद्धांतन तुलनात्मक कृष्टिक–कल्चरल मानवशास्त्र व सांस्कृतिक भाषाशास्त्रात केले जात आहे. हे नवे रूपक म्हणजे एका प्रचंड इमारतीला मोठ्या खोल्या, जिने, दालने, गॅलऱ्या आहेत. त्यात मानवजात रहिवासाला आहे. या रहिवाश्यांची विभागणी आतील स्थिर संचारणाचे जाळे व संपर्क आणि विविध मर्यादित क्रिया-प्रतिक्रिया वेगवेगळ्या प्रकारे घडत असतात. या घरात प्रत्येक गटाची जागा ठरली आहे आणि विशिष्ट मार्गांनी त्यांचे संघटन झालेले असते. त्यात संपर्क व तुलना कायम होतच राहतात. म्हणून साहित्य व कृष्टी-संस्कृती आणि सांस्कृतिक मानवशास्त्राच्या संबंधांचा तुलनात्मक पुनर्विचार अपरिहार्य ठरला आहे.

या संदर्भात झिपेव्रेकच्या *केंब्रिज कम्पॅनियन* मधील आय. के. ट्रिगोनाकिस या ग्रीक तुलनाकार विदुषीचा "तुलनात्मक कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास आणि साहित्यातील भाषाशास्त्रीय संकरितता" (2013 : 178-204) हा निबंध मार्गदर्शक आहे. महाकवी ग्योयथे व रवींद्रनाथ टागोर वगैरेंनी मांडलेल्या विश्वसाहित्याच्या धूसर वारशाच्या हा पुढचा टप्पा आहे. जागतिकीकरणातील त्सुनामीत आपल्यापुढे कृष्टिक–कल्चरल भाषिकदृष्ट्या संकरित संहितांची उदंड भरभराट होत असल्याचे दिसते. भाषांतराच्या फॅक्टरींनी मराठीत या सुगीने स्थानिक साहित्य संशोधनाची कोंडी कशी केली आहे, याची सविस्तर चर्चा मी (*महाराष्ट्र टाईम्स दिवाळी* 2017) एका लेखात केल्याचा संदर्भही मागे दिला आहे. परंतु ती आता 'नव विश्वसाहित्य' आणि या नव्या संकल्पना

व सिद्धांताच्या आधारे व्हायला हवी. त्यात भाषिक संकर व 'दोन्ही मध्ये'ची आणि अतिसांस्कृतिकतेची संकल्पना यांची वैशिष्ट्ये स्पष्ट करण्यापर्यंत पुढे न्यावी लागेल. भाषा 'शुद्धी'चे आदर्श अलंकारिक सावरकरी वक्तृत्व प्रत्येक संस्कृतीत असते (पाहा स्टायनर, फॉस्टर, इको इ.). परंतु विसाव्या शतकाच्या शेवटी वेगाने वाढलेले निर्वासाहतिकारण, स्थलांतर, मुक्तअर्थव्यवस्था व भाषांतर्गतवाद (म्हणजे एकाच संहितेत सांकेतिक शब्द बदल) यांच्यामुळे पसरलेला दृष्टीगोचर गोष्टींचा भाग आहे. त्यात साम्राज्याला विरोध व वसाहतवाद विरोध हे हेतू होते. परंतु ते मराठीत 'हे असे घडले' एवढ्या स्थानिक पातळीवरच कसे अडकले याचा नमुना म्हणून मोहन लोंढे संपादित *अण्णाभाऊ साठे जन्मशताब्दी गौरवग्रंथ* (2020) पाहता येईल. उलट ड्रिगोनासिकने हा भाषिक बदल स्थलांतरितांच्या साहित्यात तीन टप्प्यांत तपासला आहे. 1) डायस्पोराच्या पहिल्या अवस्थेत त्यांच्या पहिल्या भाषेत आशयसूत्रे हाताळतात. 2) दुसऱ्या टप्प्यात त्यांच्या 'अतिथी देशा'ची भाषा व सौंदर्यशास्त्राचा परिचय होईल, तसे लक्ष भाषेतील नवतेचे आकर्षण वाढते. 3) भाषांच्या खिचडीकरण व संकराची दृष्टीगोचर बाब भिन्न भाषांचे वेगळे सुभे, मरणाचे विधी, पुराणे व वास्तवाची चर्चा, स्मृती व उपस्थिती, वेड व विवेक आणि भाषेतील व शैलीतील क्रांतिकारी प्रयोग हे आढळते. या नव्या विश्वसाहित्यातील संहितांची चिकित्सा करताना अमेरिकेतील चिकानो कादंबरीकार सॅन्ड्रा सिस्नेरॉसच्या *द हाउस ऑन मँगोस्ट्रीट*, त्रिनिदाद मधील व्ही. एस. नायपॉलच्या *अे हाउस ऑफ मिस्टर विश्वास* मधील भाषा भेसळी व संकरित भाषिक रचनांच्या तुलना केल्या आहेत. याला लेखिका ''वैश्विक खेळ'' म्हणते. राष्ट्र व प्रदेशातील प्रक्रियेला ''मॅक्डोनलायझेशन'' मधून जन्मलेले भाषा, साहित्य व संस्कृती म्हणतात. या प्रक्रियेत केंद्र व परिघाची रूपकाची परिभाषाही कालबाह्य ठरत आहे. मराठी भाषा संवर्धन पंधरवड्यानिमित्त प्रसिद्ध परखड अग्रलेखाचे शीर्षक आहे "मराठी गौरवाचे कर्मकांड" (दै.सकाळ, 27 फेब्रुवारी 2024). त्यातील सर्व समस्यांचे प्रगल्भ आकलन तुलनात्मक कृष्टिक-सांस्कृतिक-कल्चरल भाषाविज्ञान जन्मले तरच होईल.

जागतिकीकरणात वेगाने बदलणाऱ्या वाङ्मयीन पद्धती व प्रकारांत सूक्ष्म व विशाल पातळीवर बदल घडताना दिसतात. तीन जगातील विभाजन या सरहद्दी रूपकांत दर्शवितात. त्या हद्दी दरवेळी परस्परांत मिसळतात. त्यात हनिफ कुरेशीच्या *बुद्धा ऑफ सबर्बिया* व चेनुआ अचेबेच्या *थिंग्ज फॉल अपार्ट* मध्ये भाषेच्या प्रादेशिक वापरांत या दोन उत्तरवासाहितक हद्दी मिसळतात. लेखक आशयसूत्रदृष्ट्या देशी/स्थानिक बाजूकडे वळतात. कारण उत्तरवासाहतिकतेच्या रणनीतिनुसार साम्राज्यावर उलटून लिहिण्याचे ते धोरण आहे. भारतीय भाषांत हा गुंता विविधतेतील किती मोठ्या प्रमाणात वाढतो हे स्पष्ट करताना लेखिकेने माझ्या निबंधाचा संदर्भ देत म्हटले आहे, हे घडण्याचे कारण त्या सारख्याच प्रमाणबद्ध नसलेल्या श्रेणी रचना वसाहतवादाच्या अनुभवात निर्मिल्या गेल्या आहेत. परिणामतः लिंडा हश्चियाँ, मारिओ जे. वाल्डेज आणि आनंद बळवंत पाटील ("द रिबर्थ") असे विद्वान दूर जाण्याच्या वैश्विक बिंदू म्हणून विश्वसाहित्याची ग्योएथेची संकल्पना वापरून तुलनात्मक साहित्याच्या विद्याशाखेपासून अनुभवांच्या समावेशाने कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासासाठी अनेकविध डावपेचावर दावा करतात. "उत्तरवासाहतिक साहित्याच्या पद्धती" विषयी "नव-विश्वसाहित्या"ची संकल्पना एक सांस्कृतिक किंवा बहुसांस्कृतिक राष्ट्रीय साहित्यापलीकडील विशिष्ट सौंदर्यशास्त्रीय निकषाबरोबर समकालीन संहितासाठी एका उपप्रकाराचे प्रतिनिधित्व करते" (184).

अशाप्रकारे स्थलांतरित, आंतरसांस्कृतिक, आंतरभाषिक इ. 'नव विश्वसाहित्यातील' घटक संकुचित मराठी आस्वादक समीक्षेत बहिष्कृत ठरवल्यामुळे जागतिकीकरणाची प्रक्रिया सैद्धांतिक पातळीवर फारशी होऊ शकली नाही. त्यामुळे "आंतरराष्ट्रीय कानूनी परंपरातील आकृतिबंधात्मक व आशयात्मक साम्य आधारित असलेल्या नक्षत्र समूहाच्या संकल्पनेचा" परिचय मराठीला होण्याच्या शक्यता मावळल्या. "आंतरराष्ट्रीय वाङ्मयीन पद्धतीची अस्मिता व वाङ्मयीनइतिहासाचे तपशील" (185) अंधारात राहिले. त्यातून साहित्यातील 'फेकाफेकी' राष्ट्रीय साहित्यात खपवणे उच्च कृष्टिक–कल्चरल भांडवलवाल्यांना कसे सोपे झाले याची चर्चा आपण

मागे केली आहे. अशा साहित्याच्या भाषिक संकराशी व वैश्विक व स्थानिक आशयशास्त्रामधील गतिशास्त्राची सैद्धांतिक चौकट झिपेन्नेकने सुचवल्याचा एक संदर्भ मागे दिला आहे. तो आपल्या "विद्यमान तुलनात्मक साहित्याकडून तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यासाकडे" (अनु. गजभिये 2020 : 155) या प्रदीर्घ लेखात तुलनात्मक कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाची दहा तत्त्वे मांडताना म्हणतो :

> तुलनात्मक कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचे नववे तत्त्व म्हणजे-यातील अभ्यासकांची असलेली व्यावसायिक वचनबद्धता... याचे कारण असे आहे-हा दृष्टीकोन आणि विद्याशाखा बौद्धिक, तसेच शैक्षणिक मूल्यांकन कार्यान्वित करत असून, त्याद्वारे मान्यता देऊन, त्यांचा समावेश करून, *इतर अनेक संस्कृतीं* (उदा., भाषा, साहित्य इ.) त्यांचे सखोल ज्ञान मिळविण्यासाठी असलेली वचनबद्धता हा यातील मूलभूत मापदंड आहे. याचाच परिणाम म्हणून तुलनात्मक कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास प्रस्तावित केल्याप्रमाणे आपल्या ज्ञानाची पातळी उंचावण्यासाठी बहु-आयामी दृष्टीकोनाचा वापर करतो. तो दृष्टीकोन जे अचूक संशोधन पद्धतीसह, कठोर विद्वत्ता व बहु-स्तरीय ज्ञानावर आधारित आहे (155).

याच्या पुढचे पाऊल पडावे म्हणून झिपेन्नेकने साहित्य व संस्कृती, जागतिकीकरण आणि डिजिटल मानवशाखा यांचा संदर्भीय अभ्यास करण्याचा आग्रह धरला. परंपरेने श्रेणीबद्ध समाजात अतुलनीय वाटत असते, तेच करण्यासाठी तुलनात्मक कल्पनाशक्ती संवर्धनाच्या दिशाच त्याने स्पष्ट केल्या आहेत. 'नवमानव्य' शाखेतील कृष्टिक–कल्चरल भाषाशास्त्राचे महत्त्व आपण पहिल्या खंडात स्पष्ट केले आहे. त्याने जगातील भिन्न भाषांत तुलनात्मक कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासातील भाषा विचारांची तुलनात्मक यादीच (234) दिली आहे. विश्वसाहित्याच्या अभ्यासामधूनच आंतरवाङ्मयीनता, भाषा व संस्कृतींमधील संकराची साक्षरता वाढते, ही त्याची भूमिका आहे. म्हणूनच आंतरविद्याशाखीयता वाढवायला 'तिसरी जागा'(third place) म्हणून मध्यस्थीपणा-intermediality ही जुनी कल्पना आज बदलली आहे. डिजिटल

जागा प्रसार माध्यमे व्यापत आहेत. ''जागतिकीकरणात मानव्य शाखांचा बौद्धिक व संस्थात्मक ऱ्हास व त्यांना बाजूला फेकण्याची प्रक्रिया उलटवण्याचा प्रयत्न कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास करतो'' असे आंतरविद्याशाखीयतेचे समर्थन करताना झिपेत्नेक पुढे लिहितो :

> संस्कृती, भाषा, साहित्ये आणि विद्याशाखा यांना चालना व त्यांच्यात संवाद साधण्यासाठी तुलनात्मक कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास हा सैद्धांतिक तसेच पद्धतशीरपणाचा गृहीतपक्ष आहे. त्याची रूपरेषा समग्र दृष्टीकोन आणि अभ्यास पद्धतीची ही अत्यंत महत्त्वाची बाजू आहे... *सारांश रूपात वगळून टाकण्याच्या अंतरंगात तयार झालेल्या संकल्पना आणि एकाच संस्कृती अभ्यासाची आत्म-आलोचनात्मक आणि त्यांच्या कठोरपणे आखलेल्या विद्याशाखीय सीमा या अशा संकल्पना आहेत की, यांच्या विरोधात तुलनात्मक कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासास पर्यायी तसेच समांतर असे अभ्यास क्षेत्र पुढे ठेवते...* जेणेकरून युरोप केंद्रिततावाद व ''श्रेष्ठ'' *युरोपकेंद्री दृष्टी कोनापासून वैश्विकीकरण यांच्या पुनरुक्तीच्या चुका घडणार नाहीत.* संवाद हेच एकमेव उत्तर आहे (49, तिरपा ठसा माझा).

संस्कृत पंडित सत्यशोधक व कोल्हापूरच्या शाहूराजांच्या संस्थानचा पहिला पदवीधर सर्वोच्च अधिकारी भास्करराव जाधव यांच्या *रामायणावर नवा प्रकाश* (1951) या गाजलेल्या पुस्तकात रामायणाची सविस्तर तुलना ग्रीकमधील होमरच्या *इलियाड* व *ओडेसी* शी तपशिलाने केली आहे. त्याच्या दोन आवृत्त्या महाराष्ट्र शासनाने पुनर्मुद्रित केल्या नसत्या तर ते अंधारातच राहिले असते. अशी पुस्तके अधूनमधून प्रसिद्ध झाली तरी वैदिक विरोधामुळे तुलनात्मक साहित्य व झिपेत्नेक म्हणतो ते आंतरविद्याशाखीय तुलनात्मक कृष्टिक–कल्चरल व भाषा अभ्यास मराठीत झालेले नाहीत हे उघड होईल. उदा. जाधवांच्या पुस्तकाचे समर्थन करणाऱ्या ग्रीक व रोमन वस्तू पंचगंगा नदीकाठच्या उत्खननात सापडल्या आहेत. त्या वस्तुसंग्रहालयात

पडल्या असून त्यांचा 'सांस्कृतिक' अभ्यास होण्याची गरज आहे. अरुण कांबळेंचा रामायणातील ग्रंथ तुलनेबाहेर आहे.

8.7 नव्या पिढीसाठी सिद्धांत साक्षरतेची नव सांस्कृतिक अभ्यासातील गरज

भारतातील संकल्पना व सिद्धांतांच्या उपेक्षेचा उलगडा होण्याचा मार्ग गॅरी हॉल व क्लेअर बिरचालच्या मागे उल्लेख केलेल्या *नव कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास : सिद्धांतातील साहसे* (2009) च्या प्रस्तावनेत सापडतो. युरोपात 1970 च्या दशकात सिद्धांत क्रांतीला उतरती कळा लागली होती. तेव्हा त्यांनी आपल्या पुस्तकाचे उपशीर्षक "सिद्धांतातील साहसे" असे मुद्दाम निवडले होते. त्याचीच तातडीची गरज मराठीला कशी आहे, या समस्येवर नेमके बोट ठेवण्यासाठी त्यांनी वेन्डी ब्राऊनच्या *पॉलिटिक्स आऊट ऑफ हिस्ट्री* (2001) मधील पुढील परिच्छेद उद्धृत केला आहे :

> *जर उदारमतवादी लोकशाही विशिष्ट कथने आणि प्रगती, हक्क आणि सार्वभौमता यांचा समावेश करून* मूलभूत पूर्वकल्पनांवर अवलंबून असते. जेव्हा ही कथनांनी गृहीत कल्पनांना आव्हान दिले जाते किंवा खरोखर केवळ त्यांच्या कार्यात वैध करण्यात उघड पाडले तर काय घडते? पाया घालणारी कथने व चिन्हात्मक संज्ञांच्या या अस्थिरीकरणाकडून *कोणत्या प्रकारच्या राजकीय संस्कृत्या निर्माण केल्या आहेत? आपण ह्या फुटक्या-तुटक्या कथनात जेव्हा त्यांची जागा कशानेही घेतली नसता कसे जगतो?* (14, तिरपा ठसा माझा).

ही सर्व विधाने जशीच्या तशी भारतातील इतिहास नसलेल्या "कोंडवाड्यात" जगताना लागू पडतात. त्यांचा आपल्या 'रोजच्या जगण्यातील समग्र मार्ग म्हणजे संस्कृती' या विल्यम्सच्या व्याख्येच्या व *लाँग रिव्होल्युशन* ग्रंथातील सिद्धांतांच्या आधारेच वरील समस्येचा विचार होऊ शकतो. ही तीव्र जाणीव पाश्चात्त्य प्रगत देशातील नव्या पिढीला होऊ लागल्याने ते "सिद्धांताच्या उपयोजनाकडे जास्त ओढले जात आहेत" (प्रस्तावना 4). आज जगात कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासात काय सुरू आहे त्याकडे लक्ष वेधण्याचा या लेखकांचा प्रयत्न आहे. एक पिढी अंदाजे एकाच

वयाची असा अर्थ लावतात. "जरी ती कदाचित सैद्धांतिक भाषांचा (काही वेळा तात्त्विकदृष्ट्या प्रबोधित) समान गटांत सहभागी असली, तरी त्यांचा दृष्टीकोन किंवा अभ्यासपद्धती समजा उत्तरसंरचनावादी, उत्तर-मार्क्सवादी, उत्तरस्त्रीवादी, वाङ्मयीन, तात्त्विक, सौंदर्यशास्त्रीय किंवा 'संहितावादी' (शेवटचा कोणताही असो). ते बर्मिंगहॅम पठडी आहे किंवा होती तसा गट, चळवळ किंवा पठडी रचत नाही" (प्रस्तावना 5). परंतु ही नवी पिढी अधिक लवचीक, बदलती, विखुरलेली, अतुलनीय सिद्धांत, उद्देश, शिक्षणशास्त्रे व शैली वगैरे वापरणारी आहे. अशा या नव्या पिढीचे कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासावरील विविध विषयांवरील 16 लेख या संग्रहात छापले आहेत. त्यांचे वैशिष्ट्य म्हणजे ते चार भिन्न आशयसूत्रांची हाताळणी चार भागात करतात. पहिल्या भागात विरचनवाद, उत्तर-मार्क्सवाद, नीतिशास्त्र आणि जर्मन माध्यम सिद्धांतांचे नव्या कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासातील उपयोजन स्पष्ट केले आहे. दुसऱ्यात आंग्बेन, डेलेयुझ, ॲलेन बॅडिऔ आणि स्लाव्होज झिझेक यांच्या नव्या सिद्धांतांची ओळख करून दिली आहे. तिसऱ्या भागात भांडवलशाही विरोध, राष्ट्रतीतता, व नवमाध्यमे यांची उद्बोधक चर्चा आहे. शेवटच्या चार साहसांत शहरावरील प्रकल्प, उत्तरमानव्यातील अतिरेकी व रहस्य अशा नमुना अभ्यासांचा परिचय करून दिला आहे. शेवटचा बोनस विभाग चाचणींच्या प्रश्नावलीचा आहे. तो आपण शेवटी निष्कर्षांच्या प्रकरणात घेऊ. या पुस्तकाच्या 2006 मधील प्रकाशनानंतर गेल्या चौदा वर्षांत या क्षेत्रात आंतरराष्ट्रीय स्तरावरील बदल आणि त्यातील भारताचे स्थान स्पष्ट करण्यासाठी *कम्पॅरेटिव्ह लिटरेचर ॲन्ड कल्चर* या अमेरिकन वेब जर्नलमधील या क्षेत्रातील पंधरा लेख मिळवले. त्यातदेखील या पुस्तकाप्रमाणे एकाही भारतीयाचे नाव नाही की सूचीत एखाद्या ग्रंथाचा उल्लेख वा चर्चा नाही. अशा परिस्थितीत नवतेचा दावा करणाऱ्या गॅरी हॉल व बिरचालने जागतिकीकरणात वाढते संचारणाचे जाळे, नव्या संस्था, मुक्त अर्थव्यवस्था, 'अमूर्त सहकार' असूनही हा नवतेचा शोध आज उपयुक्त ठरला आहे. या संग्रहातील महत्त्वाचे संदर्भ पुढे घेण्याआधी जगभर नव्या पिढीला 'सिद्धांतापलीकडे' जाण्याची

ओढ लागली आहे. तिची दहा कारणे थोडक्यात पाहून नवी दिशा ठरवणे उचित ठरेल.

1. डाव्यांचा पेच :

मुळात कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास मार्क्सवादातून विकसित झाल्याचा शिक्का कसा पडला याची चर्चा आपण पहिल्या भागात केली आहे. बर्लिनची भिंत पाडणे, पेकिंगच्या तिनामेन चौकात लोकशाहीसाठी निदर्शने करणाऱ्या विद्यार्थ्यांवर गोळीबार, रशियचे विघटन, अशी मार्क्सवादाच्या पीछेहाट व 'उजव्या' ट्रम्प कार्डची चलतीची उदाहरणे दिली जातात. गांधी व मार्क्स 'वाद' मरणार नाही, पण त्यांची पीछेहाट झाली.

2. विद्यापीठांचे बाजारीकरण :

विद्यापीठांच्यावरील खर्च मुक्त अर्थव्यवस्थेने बरेच मोकळे केले. ब्रेट नीलसनने जागतिकीकरणातील व्यवहारातील प्रश्न व उपयोजनांतील परिणामांच्या तात्त्विक सिद्धांताचीच मांडणी केली आहे. संशोधन अधिक नफ्याचे व सामाजिक 'उत्पादन वाढवणारे' उद्योग बनल्याने नव्या संरचनांना सिद्धांतापेक्षा जास्त पसंती मिळू लागली.

3. नव्या अर्थव्यवस्थेचा उदय :

हा घटकही सिद्धांताच्या ऱ्हासाला जबाबदार आहे. मानवतावादी आशयसूत्रे हाताळण्याचा उत्साह पूर्वीच्या सिद्धांतविरोधापेक्षा उफाळला. व्यवसाय व्यवस्थापनाशी शैक्षणिक उपक्रम जोडणे अपरिहार्य बनले. त्यात व्यक्तिनिष्ठ 'सृजनक्षमते'चे स्तोम वाढले. बौद्धिक मालमत्ता व 'कल्पना' भौतिक साधने बनल्या. पर्यायाने भारतात परंपरावाद्यांची सुगी सुरू झाली.

4. सर्जन उद्योगांची निर्मिती :

नवउदार-फंड कपात धोरणाने विद्यापीठांना नोकरी देणारे अभ्यासक्रम 'माहिती अर्थशास्त्राकडे' उदा., आयटी, विज्ञान इ. कडे नेऊ लागले. व्यापारी नफ्याने कला व मानव्यशाखांच्या सिद्धांतांना बाजूला सारले. व्यावसायिक अस्मिता वरचढ बनली. बाकी सगळे निकामी ठरले. त्यामुळे 'आहे रे' व 'नाही रे' वर्गातील दरी वाढत आहे.

5. सार्वजनिक बुद्धिमंतांचा गौरव :

पारंपरिक हस्तिदंती मनोऱ्यातील बुद्धिमंत-पंडित सर्वत्र पूज्य (Zero) ठरले. गंभीर सिद्धांतापेक्षा वाचक प्रिय हलकेफुलके चटपटीत लेखन माध्यमांनी लोकप्रिय केले. हे लेखकराव "सांस्कृतिक उद्योजक" प्रभावी झाले. सेंद्रिय विद्वानांच्यापेक्षा पब्लिकशी चांगला संवादी मंत्र-पंचतंत्री सुलभीकरणाच्या शापात अडकवणाऱ्या सांस्कृतिक धंद्याला महत्त्व मिळाले. या नव्या "कृष्टिक–कल्चरल उद्योगांचाच" अभ्यास करण्याची वेळ आली आहे. मराठीत एकांगी वर्चस्ववादी देशीवादाने तुलनाच मारल्या.

6. वेळेचा अभाव :

सिद्धांतांच्या वेळखाऊ कष्टाच्या उद्योगापेक्षा विद्यापीठासारख्या संस्था फास्ट फूड उत्पादक बनल्या. ऑनलाईन शिक्षण व नोकरीचे "ऑडिट कल्चर" तयार झाले. अनुत्पादक संशोधन अडगळीत गेले. उपऱ्या देशीवाद्यांचा धंदा वधारला.

7. शैक्षणिक प्रकाशन उद्योगातील बदल :

शासकीय अनुदानातील कपातीने पारंपरिक प्रकाशान व्यवसाय ढासळले. लंगोटी पत्रके, पुस्तिकांचे पीक उदंड जाहले. 'सिद्धांत"जड' व कठीण वाटू लागल्याने मराठीत तशा ग्रंथांना ग्रंथालयांत जागाच मिळेनाशी झाली. ग्रंथ, चर्चा, वादविवाद, पुस्तक परीक्षणे हे प्रकार बंद पडले. मोबाईलने यु-ट्यूब, ट्विटर, ब्लॉगमध्ये वाचकांना कोंबून बसवले. कृष्टिक-कल्चरल साक्षरता वर्ग परंपरा मराठीत नाही.

8. फॅशन :

पारंपरिक अर्थाने सिद्धांताचा ऱ्हास होत आहे, तो वाङ्मयीन, तत्त्वज्ञान/टीकात्म वगैरे अर्थाने समजला जातो. परंतु विद्यापीठाबाहेर माध्यम, सैन्य, थिंकटँक, व्यवस्थापन, सल्लागार, वगैरे वगैरे ठिकाणे सिद्धांतांची फॅशन त्यांच्या इतकी प्रसारात नसली तरी ती चालू असते. उदा., आखातातील युद्धावरील परिषदेत राजकारणाची चर्चा कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाची चर्चा आश्चर्याने तोंडात बोट घालायला लावणारी होती. तशी छोटी बेटे अनेक आहेत.

9. सिद्धांतांची अनेक मरणे :

2004 मध्ये झाक देरिडाच्या निधनानंतर ही भावना तयार झाली. बार्थ, डी मान, लकां, फुको, ख्रिस्तेवा, कियॉक्स इ. वारल्यानंतर आंग्बेन, नॅन्सी इ. नव्या पिढीतील सिद्धांतावादी उदयास येत आहेत. त्यांच्याकडे सांस्कृतिक दृष्टीने पाहिले जाते. परंतु पूर्वीसारखे ते वेड नाही. आता त्यांना 'संस्कृतीकडे पाहण्याची हत्यारे' समजतात. 'सिद्धांत युद्धे' मात्र संपली. त्यांचे स्वतंत्र अस्तित्व अभ्यासक्रम नाही. तंत्र, रणनीती, सराव वगैरे रूपात ते उपयोगात आहेत. एकत्रीकरण घडणे, निर्प्रादेशिक प्रवाह, शिकार, जाळे, जिप्सी व्यवहार वगैरे पूर्वीच्या पिढ्या म्हणून अवतरतात. त्यांच्या मधल्या जागेत समस्या हाताळण्यासाठी सांस्कृतिक अभ्यासात त्यांचे उपयोजन होत असते. 'चा सिद्धांत' व 'सिद्धांतानंतर' याची चर्चा आपण मागे केली आहे.

10. 9/11 आणि सर्व काही :

फ्रेंच व युरोपी सिद्धांतवाद्यांचा उच्चभ्रू प्रभाव ओसरला तरी कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासात त्यांची गरज भासत आहे. तीन कारणांनी त्यांना पसंती दिली जाते.

अ)मूलभूत कल्पना, कथने, विचारपद्धती वगैरे तपासायला त्यांची मदत होते. जागतिकीकरणात बदललेले जग समजून घ्यावे लागते. 1970 च्या दशकातील 'सिद्धांतयुद्ध' ही त्या काळाची गरज होती. तेव्हा मार्क्सवादावर कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास विसंबून होते. त्यानंतरच्या आर्थिक, सांस्कृतिक व राजकीय बदलांचे इतिहास व समाजातील स्वरूप बदलले. सिद्धांतांच्या व ज्ञानाच्या मर्यादा उघड होऊ लागल्या. मात्र मूलभूत कल्पना व कथनांची उलट तपासणी करायला प्रतिकार करावाच लागतो. याला नवे सिद्धांतवादी 'प्रति-राजकीय नीतिवाद' असे म्हणतात. जे पूर्वीच्या सिद्धांतात उघड झाले नाही त्यासाठी संघर्ष कसा करायचा हा प्रश्न भेडसावत असतो. पूर्वीच्या राजकारण, प्रगती, नैतिकता, सार्वभौमता वगैरे आवडीच्या डाव्या व उदारमतवाद्यांच्या संकल्पना सोडायच्या की नाही? नीतिवादी नेहमीच सत्तेच्या अभिव्यक्तीला विरोध करतात. ते सत्ता व दादागिरीचे मुक्त क्षेत्र म्हणून राजकारणाचा

तिरस्कार करतात. तसेच त्या नीतिवाद्यांना बुद्धिमंतांची खुली चौकशीही नको असते. अशा परिस्थितीत या लेखकद्वयांनी एक महत्त्वाचे निरीक्षण नोंदवले आहे :

> आता आम्हांला इथे जो युक्तिवाद करायचा आहे तो असा की, प्रति/विरोधी राजकीय नीतिवाद हादेखील कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासात ओळखता येतो. जसे ब्राऊन दाखवून देतो, त्याप्रमाणे यातील जास्तीत जास्त काम अस्मिता आणि कृष्टिक–कल्चरल राजकारणात करण्यात आले आहेत, असे ओळखले जात आहे. परंतु राजकीय नीतिवाद विरोधसुद्धा सांस्कृतिक अभ्यासासाठी 1990 चे दशक व 2000 च्या दशकाच्या प्रारंभीच्या अनेक आवाहने करण्यात आली, त्यात स्पष्ट आहेत. ती सिद्धांताच्या आत्म-आत्मप्रक्षिप्त क्रियेपासून दूर जावे आणि 'खऱ्या राजकारणाच्या' संबंधाकडे परत वळावे यासाठी होती. मग ते राजकारण राजकीय उपक्रमांच्या 'मूर्त' रूपांच्या किंवा सामाजिक व आर्थिक संशोधन व चिकित्सेच्या वेशात असो (राजकीय अर्थव्यवस्थापन, सामाजिक धोरण वगैरे). ती चिकित्सा 'वास्तव-विश्व' समस्यांशी अधिक थेट जोडलेली असते म्हणून समजली जाते... (13).

11 सप्टेंबरच्या विश्वव्यापार केंद्रावरील मुसलमान दहशतवादांनी केलेल्या हल्ल्यानंतर कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाला हे वळण मिळाल्याचे वेगवेगळे संदर्भ आपण मागे दिले आहेत. मात्र मुंबईत 26/11 या प्रतीकाचा तसा अभ्यास व्हायला हवा. तो खटला 2020 साली सुरू झाला. असे दावे-खटले सांस्कृतिक अभ्यासाची मौलिक साधने आहेत याचीदेखील चर्चा आपण मागील दोन्ही खंडात केली आहे. आपणाला लोकशाहीत "राजकीय विरोधापत्ती"सह जगावे लागते. थोडक्यात, राजकारणाचे नवे आकृतिबंध कल्पायला व शोधायला समर्थ बनायला हवे. बऱ्याच डाव्या बाजूची लक्षणे म्हणून नीतिवाद किंवा उदासीनतेविषयी शोक करण्याशिवाय कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासांचा शोध घ्यायला हवा. 26/11 चे प्रतीक का नाही?

ब) 'नवी पिढी' सिद्धांतावर मोठा जोर देते. याचे दुसरे कारण असे की, तिचा संबंध द्विधा, गुंतागुंत केलेल्या बाजूला ढकललेल्या, दडपून टाकलेल्यांशी आहे. सिद्धांत असंख्य दुर्बोधता व चिंता, गोंधळ व परस्परविरोध की, जे कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासांना अर्धांगवायुकंप भरवतात त्यांना समजून घेऊन चिंतन करण्याची साधने पुरवतात. मात्र या ग्रंथातील निबंध कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासातील राजकारण व सिद्धांत यातील कठीण व विरोधापत्तिमय संबंधांशी निगडित आहेत. सांस्कृतिक अभ्यास व भांडवलशाहीवाद विरोध, 'सांस्कृतिक' अभ्यास व विरचनावाद, आधुनिकता व उत्तराधुनिकता, जुना व नवा मानवतावाद व मानवतावाद विरोध, मानव व यंत्र, माध्यम सिद्धांत, सांस्कृतिकवाद व संरचनावाद, ज्ञान व अनुभव, चिरंतनत्व व ज्ञानातीतता, मध्यस्थ व उपयोजन असे विषय या लेखकांनी हाताळले आहेत.

क) संस्कृती अभ्यास ज्ञानाचे आकृतिबंध चिकित्सेसाठी मुक्त करतो. तो त्याची ओळख पुन्हा करून देतो. या पिढीला त्याच्यावर टाकलेल्या मर्यादांची जाणीव सिद्धांत करून देतो. कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास जे पारिभाषित टीकात्मक दृष्ट्या आत्म-प्रक्षिप्त असल्याचे ढोंग करतो. त्यावेळी तो प्रत्यक्षात त्यात सहभागी होत त्याच्या स्वतःच्या पद्धतीचा गोंधळ घालतो. सिद्धांत हे समजून घ्यायला त्याला मदत करतात. त्याला नवी आंतरदृष्टी देतो. यात केवळ राजकारणाचे प्रश्न गुंतलेले नसतात. काही लेखकांनी कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास आणि नीतिशास्त्र, राष्ट्रतितता, राष्ट्रीयता, उत्तरमानवतावाद अशा अनेक विषयांची चर्चा केली आहे. तेच 'ज्ञान-पीठाला' लावावे.

गॅरी हॉल व बिरचालची भूमिका सिद्धांत पूर्णपणे न नाकारता त्याची साचेबद्धता जाचक न ठेवता अजून संज्ञांच्या बंदिस्त व्याख्यांतही न अडकण्याची आहे. केवळ तत्त्वज्ञानाशी बांधील नसलेले मोठ्या व्याप्तीचे पारिभाषित रचण्यासाठी अजून व्याख्येत न बांधलेल्या संज्ञा शोधायच्या आहेत. त्यामुळे त्यांनी कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाची व्याख्या केलेली नाही. बर्मिंगहॅम पठडीच्या प्रभावात अनेक देशांतील सांस्कृतिक अभ्यास वाढले आहेत. काही देशांतील अभ्यासकांनी वेगळे प्रयोग या

क्षेत्रांत केले आहेत : या लेखकद्वयांनी हा प्रश्न खुला ठेवला आहे. त्यांनी 'सिद्धांत' व 'सांस्कृतिक अभ्यास' आपल्या मार्गांनी न्यावे एवढे स्वातंत्र्य दिले आहे. नव्या दृष्टीकोनांची भर घालणाऱ्या साहसी अभ्यासकांच्या लेखनाची नोंद त्यांनी घेतली आहे. सिद्धांत रूढ 'ये रे माझ्या मागल्या'प्रमाणे न वापरता नव्या संदर्भात सुधारून वापरावे अशी त्यांची अपेक्षा आहे. **वाचकांनी टीकात्मक परीक्षण करून सिद्धांत स्वीकारावे. अल्पसंतुष्टपणा अपेक्षित नाही. त्यांचा प्रयत्न सांस्कृतिक अभ्यासाबाहेरच्या व्यक्ती व संस्थांनी कोतेपणाने सिद्धांताचे स्थळ, दर्जा व भवितव्य विरूपित केले असल्यास ते बदलण्याचा हा प्रयत्न आहे. आपण चर्चा केलेल्या भय व दहशतवादी संस्कृती, स्थापत्यविज्ञान, नव माध्यम तंत्र अशा अनेक विषयांचा समावेश करण्याचे हे मुक्त धोरण आहे. सिद्धांताच्या भूत, वर्तमान आणि शक्यतो भविष्यातील भूमिकेविषयी मार्गदर्शन करण्याचा प्रयत्न नव कृष्टिक-कल्चरल अभ्यास करतो.** हा दृष्टीकोन सिद्धांताची व चिंतनाच्या टीकात्मक मार्गावर टीका करणाराही असेल. त्यांनी या नव्या सांस्कृतिक अभ्यासाची काही वैशिष्ट्ये पुढीलप्रमाणे स्पष्ट केली आहेत. :

1. नवतेच्या दाव्यात सगळेच काही नवे नसते. त्यात परस्पर विरोध बरेच आहेत. नव्याची घोषणा जुन्याशी फारकत, अनपेक्षित अशा काही तरीचा उदय, वेगळे आणि पुढे पाहणारे असते. हे मान्य करताना 'जुने जाऊ द्या मरणालागुनी जाळुनि किंवा पुरूनी टाका' ही केशवसुतांची तुतारी ब्रिटिश लॉर्ड टेनिसनच्या कवितेतून उचलुन खांद्यावर लटकवली होती. हेसुद्धा कळण्याएवढी वाङ्मयीन प्रभुत्वाची भावना विकसित केलेली असावी लागते. कृष्टिक-कल्चरल अभ्यासात 'नवता' हा शब्द नवा नाही. 'नव डावे', 'नवा काळ', 'नव वांशिकशास्त्रे', 'नव मानवतावाद' अशी काही नावे सांगता येतील. मात्र भालचंद्र नेमाडेंचा 'नवनीतिवाद' अनीतिवाद का बनला?

2. गो.वि. करंदीकरांची 'नवता' एफ. आर. लेव्हिसच्या निबंधातील होती. हा पूर्वसूरींचा अधिक्षेप नाही. नवतेच्या प्रेरणेने चैतन्य निर्माण करण्याचा हॉल-बिरचाल लेखकद्वयांचा

उद्देश आहे. नेमकी हीच प्रेरणा माझ्या *महाराष्ट्राला माहीत नसलेले सम्राट शिवाजी* हे शीर्षक निवडण्यामागे होती. 'नव' आंधळेपणाने वापरला जात नाही. त्यातील परस्परविराधी ताणतणाव यांची जाणीव ठेवून चिथावणी देणे हा चांगला हेतू असतो. प्रश्नोत्तरे चालू राहिल्याशिवाय भविष्य घडविता येत नाही. म्हणूनच त्यांनी 'प्रयोगक्षम', 'साहसी' अशी विशेषणे या कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासासाठी निवडली आहेत. अशा सातत्याने विस्तारणाऱ्या अभ्यासासाठी त्यांनी देश, प्रदेश, विषय, पद्धती, सिद्धांत वगैरे मर्यादा घातलेल्या नाहीत. 'तयार माल' पुरवलेला नाही. पुनर्विचार व नवे काही तरी शोधणे व करणे हाच एक मूलमंत्र आहे. थोर लेखकरावांचे हे उथळ वस्त्रहरण नाही.

एखाद्या वर्गासाठी रूढ साचेबद्ध, बाळबोध, हितोपदेशी प्रस्तावना लिहिण्याचे टाळून धक्कादायक शीर्षके देत मुद्दे आकर्षक शीर्षके देऊन उत्सुकता वाढवत ठेवली आहे. उदा., ''गूढ गायब' प्रकरणे...'' मध्ये ते दावा करतात की, त्यांनी ''आधीच आपले राजकारण व टोकदारपणे ठरवण्याला नकार हा 'राजकारण-विरोध म्हणून नीतिवादा'च्या आश्रयाला जाणे टाळण्यासाठी दाखवला. विशेषतः अनेकांपैकी एक कारण म्हणजे आम्ही या पुस्तकाच्या आशयसूत्रे, विषय, लेखक आणि त्यांचे लेख ठरवताना 'नियंत्रण तपासणी सूत्राला' (checklist formulas) चिकटून बसलेलो नाही. तुम्हांला हे प्रकार माहीत आहेतच. आम्ही लिंगावर एखादे प्रकरण दिले आहे का? तपासा! वंशजात तपासा! कामवासना छाननी करा!...'' (प्रकरण 1 : 20).

'प्रस्तावना' शब्द न वापरता 'प्रकरण 1 : नवे कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास : सिद्धांतातील साहसे' (काही कॉमेन्ट्स, स्पष्टीकरणे, खुलासे, निरीक्षणे, शिफारसी, रिमार्क्स, विधाने आणि सूचना) हे शीर्षक असलेल्या प्रकरणाचा सारांश या तिन्ही खंडांचा निष्कर्ष म्हणूनच मुद्दाम दिला आहे. ही संधिसाधू देशीवादी ऊर्फ परंपरावादी लेबलातील स्टंटबाजी किंवा जात-पात-धर्मांवार पद-पदक, मान-पान आरक्षणासाठीचा विद्रोह नाही की, पोकळ प्रतिनिधित्वाची मागणी नाही. हे निष्कर्ष गोव्यात हिंदूंचे ग्रंथ जाळण्याचा 'होळी उत्सव' पोर्तुगीज सत्ताधिश साजरा करीत,

तसाच नवा उत्सव महाराष्ट्रात कालबाह्य अभ्यासक्रमाबाबत करावा लागेल. याचे कारण भारताचाही उल्लेख वरिल पाच कारणांत आहे.

- "राजकीयदृष्ट्या बरोबर' या दबावाला आम्हांला बळी पडायचे नाही. त्याचबरोबर 'राजकीयदृष्ट्या बरोबर' ला धक्के देत ठोकळेबाज दोषारोपणी करायचे नाही. दोन्ही बाजूंची सत्यता पडताळू.
- "तपासयादी' दृष्टीकोन बऱ्याच वेळा गृहीत कल्पनांनी अधोरेखित केलेला असतो. या तपासणीचे अंतिम ध्येय प्राप्त विषयाच्या राजकारणाशी पोहचण्याचे आहे. मग ती छाननी वर्ग, लिंग, वंश, कामवासना किंवा कोणतीही असो ती या परिभाषेतच केली तरी चालेल. या वाचनात आधीच लादलेले राजकारण, नीतिमत्ता व महात्मता वगैरेंचे वस्त्रहरण करेल.
- **एखादा भारतीय किंवा कोरियन किंवा चिली पाश्चात्त्य किंवा 'उत्तरेकडील' कल्पनांना शरण जाणार नाही किंवा आश्रय देणारा नाही. याची कसलीच हमी देता येणार नाही. याच्या उलट विचार करणे म्हणजे अशा अस्मितांना अनिवार्य ठरवणे होय** (20). या महत्त्वाच्या मुद्द्याला या लेखकांनी वेंडी ब्राऊनच्या *पॉलिटिक्स आऊट ऑफ हिस्ट्री* (2001) या ग्रंथाचा आधार दिला आहे. हे संशोधन भारतीय 'विविधतेतील ऐक्य' सांस्कृतिक सिद्धांत व राजकारणाच्या दृष्टीकोनातून तपासण्याला प्रेरणा देणारे आहे. मात्र *"दृष्टीकोनांची विविधता वारंवार केवळ एखादे मंडळ किंवा एखादा अभ्यासक्रम जे केवळ औपचारिकपणे-किंवा अधिक सुनिश्चित, भासमान प्रातिनिधिक दृष्टीने, भूगोलविज्ञानाच्या दृष्टीने अथवा वर्तमानशास्त्राच्या दृष्टीकोनातून-*"भिन्न-विविध" म्हणून खूण मारलेले आहेत" (ब्राऊन 38, 21 वर उद्धृत तिरपा ठसा माझा). हे मराठीच्या अभ्यासक्रमांच्या आरशातील 'जातीयीकरणा'वरून तात्काळ लक्षात येते आणि भारताच्या आदर्श संविधानालाच धक्का बसतो.

- याला आपण तोंड दिलेच पाहिजे. वर्ग, वंश, लिंग व कामवासना या विषयावर अनेक कृष्टिक–कल्चरल-सांस्कृतिक अभ्यास झाल्याचे या लेखकांनी निदर्शनास आणले आहे.
- मात्र अजूनही अशा नाजूक विषयांना थेटपणे कुणीही भिडले नसल्याची कबुली त्यांनी दिली आहे. म्हणूनच त्यांनी नेइल बॅडमिन्टनच्या ''कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास आणि उत्तर मानव्यशाखा'' या स्वतंत्र प्रकरणाचा समावेश केल्याचा दावा केला आहे. या नव्या सिद्धांताने अस्मितेच्या राजकारणाची पुनर्कल्पना केली आहे. तो मराठीत उत्तरस्त्रीवाद व कामवासना तसेच वंशजातीयतेतील विकासामधून विचार करण्याला प्रेरणा देईल.

या लेखकांना नवे कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास प्रत्यक्ष पार पाडण्याआधी या विषयासंबंधी चर्चेत न आलेल्या बाबी सांगायचे धाडस करायचे आहे. त्यांनी पुस्तकाची विभागणी 'नव्या' पद्धतीने करण्यामागील दृष्टीकोनही स्पष्ट केले आहेत. हे विभाजन व तर्कशुद्ध नवी मांडणी आपल्या तिन्ही खंडाच्या आधारे या क्षेत्रातील भविष्यकालीन अभ्यासाच्या दिशा निश्चित करायला उपयोगी आहेत. म्हणूनच त्यांचा तपशील संक्षिप्तरूपात वर दिला आहे.

'हे असे घडले' एवढेच नव्या culture-संस्कृती अभ्यासात विशिष्ट आशयसूत्र, दृष्टीकोन किंवा संकल्पनेविषयी सुलभपणे सांगण्यापलीकडे जाऊन 'हे असे का घडले?' अशा प्रश्नांचा उलगडा भविष्यात व्हायला हवा. आजवर बाजूला सारलेले, वगळलेले, दुर्लक्ष केलेले अथवा अमर्याद काय आहे याचा पुनर्विचार व्हावा. नवे म्हणून अंतिम उत्पादनाचा नवा तयार माल वर्णन करण्याचा हा हेतू नाही. या शोधात एका अर्थाने या पुस्तकाने बदल घडवण्यात नवा संदर्भ व पर्यावरण निर्माण करावे. अनेक सिद्धांतवाद्यांच्या परंपरांचे परिशीलन करून यांचे सिद्धांत भिन्न असले तरी पुनर्विचाराची व पुन्हा शोधण्याच्या इच्छेमुळे कृष्टिक–कल्चरल संशोधनाच्या शक्यता अजमावता येतील. हे सादरीकरण खुले असावे. या क्षणी कृष्टी-कल्चर-'संस्कृतीचे' कार्य, घटना, क्रिया व हस्तक्षेपाचे स्वरूप वैध/अवैध ठरवणाऱ्या सिद्धांतांचे नवे

उपयोजन केले जाईल. याचे नमुना उदाहरण म्हणून लेखकद्वयांनी जे. मॅक्ग्रेगॉर वाइजच्या ''कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास आणि रेम कल्हासच्या ''प्रोजेक्ट ऑन द सिटी'' या लेखाचे उदाहरण दिले आहे. त्याची तुलना वि. स. खांडेकर आणि शिरोडे अशा वर्णनात्मक आधुनिक ललित रम्य अशा जया दडकरच्या छोट्या पुस्तकपुराणाशी करणे उद्बोधक ठरेल.

गॅरी हॉल व बिरचालची ''स्वतःचा छोटा बॉम्ब निर्माण करणे'' ही भूमिका घेतली तर मराठीतील टोळीवाले हीरो स्टंटमॅन गल्लीतच गायब होतील. त्यांनी या निबंधसंग्रहाला कृष्टिक–कल्चरल-सांस्कृतिक अभ्यासाचा सिद्धांताशी संबंध स्पष्ट करण्यासाठी ''टीकात्म पाठ्यपुस्तक'' हे नाव दिले आहे. त्यांच्या बांधिलकीनुसार ''सादरीकरणी कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास'' म्हटले आहे. ते नवे मार्गच नव्हे तर या अभ्यासांसाठी सिद्धांतासाठी भविष्य खुले ठेवतो. हे मराठीतही पुरोहिती-पुराणी पाठ्यपुस्तक परंपरेत कसे वेगळे ठरेल याची स्वतंत्र पाहणी व्हायला हवी. आपला ग्रंथ अस्तित्वातील वाचक-श्रोत्यांच्या गरजाच भागवील असे नाहीत, तर culltural-'सांस्कृतिक' अभ्यासाचा विचार वेगळ्या प्रकारे नव्हे तर त्यांची रचना अन्य मार्गांनी नव्या प्रकारे करायला लावेल. वाचकाचा साहित्य व सिद्धांत निर्मितीतील वाटा या बाजूने मराठीत संशोधन व्हायला हवे. अशी प्रेरणा देणारा हा ग्रंथ ''कृष्टिक–कल्चरल-सांस्कृतिक अभ्यास'' खिडकीचा पडदा, थरथरणारा, नवी स्पंदने व नव्या लयींची सफाई तपासणी म्हणून खरोखर पाहिला जाणे शक्य आहे.

आत्म-प्रक्षिप्त प्रश्न व सिद्धांताकडे वळताना त्यांनी राजकारणातील जागतिक अनिश्चिततेचा आश्रय घेतलेला नाही. विशेष म्हणजे 2004 मध्ये ''तिठ्ठ्यावरील कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास'' या विषयावर जागतिक परिषद भरली होती. तेव्हा जागतिक राजकारणातील अस्थिरतेचा अभ्यास करण्याचा आदेशच होता. तो ते पाळून सोयीचे राजकीय मौन (मराठीप्रमाणे) किंवा नैतिक तटस्थता (मराठी नव(अ)नीतिवाद्यांप्रमाणे)आणि त्यांची बौद्धिक व खरोखर 'राजकीय' (आणि 'नैतिक) सांस्कृतिक अभ्यासाशी सापेक्षता कल्चर-'संस्कृती' व समाजाशी पुनर्निश्चित करण्याची

साहशी भूमिका आहे. "असे करण्याने नव कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास हा जो ग्रामसी, हॉल, बर्मिंगहॅम पठडी नंतर कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास शोधण्याचा प्रयत्न करीत आहे. म्हणून नंतर या शब्दाच्या सर्वार्थाने जसे केवळ च्या पासून पाठोपाठ, नंतर येणारा आणि ला प्रतिक्रिया म्हणून नव्हे तर च्या पावलावर *पाऊल* टाकीत व च्या परंपरेतसुद्धा, सांस्कृतिक-culturalअभ्यास, वेगळ्या शब्दांत जी सांस्कृतिक अभ्यास परंपरा जे ना त्या गत ना केवळ पक्की करतात, पण त्यापेक्षा त्या परंपरेचा फरक व शोधकतेची पुनरुक्ती करतात. त्यांच्याबरोबर तिची खंडिततेची शक्ती व सादरीकरणाचा परिणाम बर्मिंगहॅम नंतर कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासासाठी काही शक्यतांबरोबर शोध व प्रयोग इतर सिद्धांतदेखील यांची पुनरुक्ती करतो" (23).

नव्या पिढीतील संशोधकांच्याकडून लिहून घेतलेल्या या लेखांत त्यांनी उपस्थित केलेल्या प्रश्नांची उत्तरे शोधली आहेत. त्यांच्या सादरीकरणातील नवता निर्माण करण्याची जबाबदारी लक्षात येते. त्यांच्या 'चुका' काहींना वाटतील त्याच संपादकांना रोमांचक वाटतात. त्यांना वाटते की, कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास हा ल्योतार्द ज्याला 'न्याय तार्किकी विरोधी (paralogic) चाली' (ल्योतार्द 1984) म्हणेल त्याबरोबर प्रयोग करण्याएवढा पुरेसा मजबूत आहे. "आपणाला आजपर्यंत, कदाचित कधीच कळणार नाही अशी कृष्टिक–कल्चरल-सांस्कृतिक आव्हाने पेलू शकतात. हे तो 'नव्या'ची भेसळ करण्याद्वारे नव्हे, तर स्वतःला त्या नवतेला खुले करून साध्य करेल" (प्रकरण 1, 24). या वाक्याने पहिल्या प्रकरणाचा शेवट झाला आहे. त्यानंतर तपशील पुरवणाऱ्या महत्त्वाच्या अकरा टिपा व महत्त्वाच्या 43 ग्रंथांची सूची आहे. त्यावरून संपादकांच्या या धाडसी भूमिकेचा पाया स्पष्ट होतो. उलट दि. 6 डिसेंबर 2020 रोजीच्या दूरदर्शनवरील बातमीतील 'भयंकर' विरोधापत्ती मराठीतील उथळ, रूढ 'सांस्कृतिक' अभ्यासाच्या उणिवांवर प्रकाशझोत टाकायला या संपादकांची भूमिका मोलाची मदत करते. सासवड येथील एका जातपंचायतीने कुटुंबावर बहिष्काराची धमकी देऊन 'एक लाख रुपये दंड, पाच बकरी, दारू' देण्याचा आदेश दिला. त्याविरुद्ध अंधश्रद्धा व जादूटोणा कायद्याआधारे तक्रार येताच पाच पंचांना अटक

झाली. एक पंच फरार आहे. अर्धशतकापूर्वी आस्वादक समीक्षेतील पुरोहिती सांस्कृतिक मॅच-फिक्सिंगच्या प्रकल्पाचा भाग बनलेल्या दलित आत्मकथनांत फार उदो-उदो झाला. तेव्हा जातपंचायतीच्या उदात्त या 'सांस्कृतिक' दहशतवादाचे स्वरूप काही लेखकांनी वेशीवर उघडे केले होते. पार्शी स्त्रियांच्या लिंग छेदनाच्या प्रथेवरही अलीकडे वादळ उठले होते. प्रत्येक जाती हे 'पंच', 'देव', ग्रंथ', 'यम','नियमभय' या ना त्या रूपात युगे युगे अस्तित्वात आहे. परंतु मराठीला या "न्याय तार्की विरोधी चाल" करणारा ल्योतार्द अजून तुलनात्मक कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास करणारा का नाही? 'ज्ञानपीठकार' तुच्छतावादी नेमाडेंच्याविरोधी हिंदूंना जातीयवादी ठरवून लमाण जातीला का निषेध मोर्चा काढावा लागला? हा विषय हेच एक नव्या कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाला मोठे आव्हान आहे.

वरील संपादकांनी जोहन फॉरनॅसच्या *कृष्टिक–कल्चरल प्रवाह : न्यूजलेट्स ऑफ द इन्टरनॅशनल कल्चरल स्टडीज* (1 सप्टेंबर, 2005 : 3-6) मधील संपादकीय लेखातील पुढील विवेचन आपल्यावरील बातमीला सैद्धांतिक आधार पुरवणारे आहे. तो लिहितो :

> कृष्टिक–कल्चरल-सांस्कृतिक अभ्यासाला जगामधील वेगवेगळ्या प्रदेशांत विस्तृत भिन्न मुळें व मार्ग आहेत. जरी जगात प्रबळ तरी एखादा बर्मिंगहॅम सीसीसीएस मधून जातो, तो अनेकांपैकी एक मार्ग आहे (4-5). कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास व सिद्धांतांची अनेक इतर महत्त्वाचे व रसपूर्ण विवरणे आहेत. ते इतर काळ व देश आणि जगातील प्रदेशाशी जोडलेले आहेत. खरोखर 'सांस्कृतिक' अभ्यासाचे एक सशक्त वैशिष्ट्य त्याची आंतरविद्याशाखातीत बौद्धिक आणि भौगोलिक वैविध्य हे आहे. इथे आमच्या बाजूने सांस्कृतिक-cultural अभ्यासाच्या समग्रतेबरोबरच्या कोणतीही कठोर व जबाबदार वाङ्निश्चय-जरी अशी बाब विचार योग्य असल्याचे मानले, जे तसे नाही, किमान नाही कारण, आपल्यासाठी (जसे संस्कृती संबंधी डेरिडासाठी), कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाला काय योग्य ते स्वतःशी

एकसारख्या ओळखीचे नसते-अशाप्रकारे स्पष्टपणे अशक्य आहे. परिणामतः हे 'सांस्कृतिक' अभ्यासाचे रूपांतर की जे 1950 च्या दशकात, 1960 च्या दशकात व 1970 च्या दशकात आणि जे ब्रिटन व बर्मिंगहॅमशी सर्वात जास्त जवळून जोडलेले आहे, तेच आम्ही जास्त प्रमाणात त्यावर प्रकाशझोत टाकण्यासाठी व त्यात या पुस्तकात गुंतण्यासाठी निवडले. किमान या कारणाने नव्हे, अनेकांसाठी हे जेथे उदयाला आले सांस्कृतिक अभ्यास उदयाला तेथे प्रथम उदयाला आले म्हणून नव्हे तर कारण हेच विवरण आहे की, जेसुद्धा अजून वर्चस्व गाजवण्याकडे झुकते (पाहा, उद्धृत टीप 1, 24).

वरील विवेचनाचे सार आपल्या तिन्ही खंडांना बळकट आधार पुरवते. केवळ कृष्टिक–कल्चरल-सांस्कृतिक अभ्यासाच्या व्याख्या व वैशिष्ट्यांची अलग, सुलभ मांडणी करण्यापेक्षा आपण तुलनात्मक व आंतरविद्याशाखीय दृष्टीकोन स्वीकारला; तो न्याय असल्याचा निष्कर्ष वरील विवेचनावरून निघतो. ब्रिटिश नमुन्यांच्या तुलनेसाठी आपण तिन्ही खंडात वेळोवेळी संदर्भ दिलेल्या अन्य देश व प्रदेशातील 'सांस्कृतिक' अभ्यासांचा विचारही मराठीला प्रेरक आहे. उदा. हॉल व बिरचाल यांनी उद्धृत केलेल्या सायमन ड्यूरिंगच्या *कल्चरल स्टडीज : ए क्रिटिकल इन्ट्रोडक्शन* (2005 : 26) मधील ऑस्ट्रेलियातील 'सांस्कृतिक अभ्यासाविषयीचा' उतारा महत्त्वाचा आहे. विविधतेतील कृष्टिक–कल्चरल एकतेचा अभिमान बाळगणाऱ्या भारतीय ''भयानक' अभ्यासक्रमात त्याला केंद्रस्थान मिळवून द्यायला तो उपयोगी आहे. ड्यूरिंग लिहितो :

> आजकाल ऑस्ट्रेलियातील कृष्टिक–कल्चरल-सांस्कृतिक अभ्यास चढत्या भाजणीने सर्व सामान्य बनत आहेत. ते 'सांस्कृतिक' धोरण अभ्यास आणि बऱ्याच वेळा टीकेविना दृष्टीने, लोकप्रिय 'संस्कृती' आणि माध्यमांवर लक्ष केंद्रित करत आहेत. खरोखर ऑस्ट्रेलियातच असे आहे की, मुक्तीची ताकद म्हणून लोकप्रिय कृष्टी–कल्चरचा गौरव... प्रथम जॉन फिस्क व हार्टलेच्या योगदानातून तो सुरू झाला. सत्तरीच्या (1970) काळातील तरुण लोकप्रिय आता ज्येष्ठ जागांवर आहेत आणि जे नवी वाट मळणारे होते ते आता मानदंड

बनत आहे. *एका पाठोपाठ आरूढ होणाऱ्या ऑस्ट्रेलियाच्या सरकारांची विद्यापीठांच्या उपक्रमाला उत्तेजन देण्याच्या तयारीने जुन्या त्रिमिती तांत्रिक विभागांना संरचना सारख्या क्षेत्रांना बळ दिले आहे.* अधिक अमूर्त व सैद्धांतिकरण झालेल्या कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासांचा प्रभाव पाडण्यासाठी त्यांना परवानगी दिली. ती अशा मार्गांनी की, टीकात्मक ताकदीपासून नंतरच्यांना वंचित केल्याचे दिसते. या पुढे अधिक सांगायचे तर, संशोधन निधी देण्याच्या संरचना की, *ज्या तरुण विद्वानांनादेखील अनुदानासाठी अर्ज करायला सांगतात. याचा अनुरूप प्रभाव झाला/होत आहे. कदाचित आपणाला ऑस्ट्रेलियातील कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासमानव्य शाखेत जर सापेक्षतेने प्रमुख/शासक बनायचे असेल, तर विद्याशाखा कशी असावी* याची झलक दाखवतात (ड्युरिंग 2005, 26, उद्धृत 25 प्रमाणे, तिरपा ठसा माझा).

मागे आपण महाराष्ट्र शासनाच्या अनुदान-पुरस्कार, 'सांस्कृतिक' धोरण इ. संदर्भातील त्रुटींचा, मर्यादांचा उल्लेख केला आहे. मात्र जागतिकीकरणांत अपरिहार्यपणे बदल करणे/घडणे क्रमप्राप्त आहे. उदा. पन्नास वर्षांपूर्वी *घाशिराम कोतवाल* मधील तो पहाटेचा संवाद पुरोहिती विरोधामुळे विजय तेंडुलकरसारख्या विद्रोही नाटककाराला केवळ दबावाने काढावा लागला. उलट 'स्वराज्य रक्षक संभाजी' या दूरदर्शन मालिकेने परंपरेने बदनाम व व्यसनी अशी विरूपित केलेली सम्राटपुत्राची प्रतिमा सुधारली. स्टुअर्ट गार्डनने केलेल्या मराठ्यांच्या इतिहासाच्या संशोधनाने ती दुरुस्त केली. 'वीर शिवाजी' या सध्या लोकप्रिय झालेल्या मालिकेतही गव्हर्नर एल्फिन्स्टनच्या इतिहासाला दुजोरा देणारे अनेक प्रसंग आहेत. उदाहरणार्थ, पुरोहित इतिहासकारांनी कृष्णाजी भास्कर हे अपूर्ण नाव दिले होते. अफझलखानाच्या वधाच्या वेळी त्याला ब्राह्मणहत्येचे पाप नको म्हणून सम्राट शिवाजीने त्या कुलकर्ण्याला मारले नाही असेच ठसवण्यात आले होते. या प्राचीन कृष्टिक–कल्चरल संरचनेला या दूरदर्शन मालिकेत प्रथमच छेद दिला गेला. सम्राट शिवाजी त्याला ठार करतो. तेव्हा या सम्राटाचा सत्त्वशील ब्राह्मण वकील 'पंत काका' चित्रित करून

समतोल साधला आहे. ही 'सांस्कृतिक' संरचना प्रेक्षकांनी स्वीकारली. यावरून ऑस्ट्रेलियन सरकारचे कृष्टिक–कल्चरल धोरण प्रेरणादायी ठरेल असाच निष्कर्ष निघतो.

हे निष्कर्ष नोंदवताना गॅरी हॉल व बिरचालने आठव्या टिपेत दिलेला इशारा आपण गंभीरपणे लक्षात घ्यायला हवा. मराठीतील पुराणप्रियता, परकीयांना व सिद्धांतांना प्रखर विरोध सुप्रसिद्ध आहे. तसा तो अनेक देशात कमी-जास्त प्रमाणात स्वहिताय होतच असतो. परंतु वरील संपादकद्वयांनी 8 नंबरच्या टिपेत महत्त्वाचा खुलासा केला आहे. मार्क गिब्सनच्या 'प्रस्तावना : एक नवा मानवतावाद' (2004) मधील पॉल गिलोरीच्या *बिट्विन द कॅम्पस् : रेस, आयडेन्टिटी अॅन्ड नॅशनॅलिझम ऑफ द एन्ड ऑफ कलर लाईन* (2004) मधील "मानवतावादी भूतकाळ विरोधी वळणा"च्या चर्चेचा महत्त्वाचा संदर्भ दिला आहे. तो आज भारतात सुरू असलेल्या राष्ट्रवादाच्या चर्चेच्या संदर्भात उपयुक्त आहे. साम्राज्यशाह्यानंतर ग्रहीय मानवतावादाची चर्चा जगभर सुरू आहे. अशा वेळी सिद्धांत, कल्पना व संकल्पना या राजकारणात, प्रगती वगैरेत काय कामाच्या? हा प्रश्न ऐरणीवर येतो. मग सिद्धांतांची दुसरी बाजू कोणती? विचारांची पद्धती मनोविश्लेषण किंवा विरचन म्हणून अस्मिता व भेद यांच्या उलटतपासात विचारात घ्यावी का? तिची दुसरी बाजू कोणती? सिद्धांत, किंवा फ्रेंच स्त्रीवादसुद्धा म्हणा किंवा उत्तराधुनिकतावाद-काय कामाचा? याच बरोबर आपण 'लक्षात घेतले पाहिजे की सिद्धांताच्या मृत्यूची घोषणा त्याच्या जन्माइतकीच जुनी आहे.' सिद्धांतांच्या समतोल उपयोजनाविषयी या संपादकांनी आपल्या भूमिकेच्या समर्थनार्थ फ्रेंच तत्त्वज्ञ झाक देरिडाच्या 'जर मी मेलो असतो?' या मुलाखतीतील पुढील विधाने दिली आहेत. विरचन सिद्धांताविषयी तो म्हणतो :

> प्रारंभापासून लोक म्हणत आहेत... त्याला उतरती कळा लागत आहे, ते -हास पावतेय. हे किमान पंचवीस वर्षे ऐकत आलोय : ते खलास झाले आहे. ते अखेरचा श्वास घेतेय. मी ते मरतेय असे का म्हणतो? ते मेलेय मी तुम्हांला सांगतो ते निधन पावलेय? तुला पूर्णपणे पटलेय की विरचन सिद्धांत मरायचा

प्रारंभ तेव्हा पासून : पहिल्याच दिवसापासून? (देरिडा 1996 : 224-5, उद्धृत 26 प्रमाणे).

यापेक्षा वेगळा पुरावा देण्याची गरज या संपादकांना वाटत नाही. आपण त्यांच्या या समतोल भूमिकेचे समर्थन या तत्त्वज्ञाच्यावरील गौतम बुद्धाच्या 'अनित्यबोधा'च्या प्रभावाच्या आधारे केले आहे/करू शकतो. काही तरी क्षणाक्षणाला मरतच असते, नष्ट होत असते, त्याच वेळी नवे काही त्याची जागा घेत असते. जगाचा, जगण्याचा, रोजच्या अनुभवांचा अर्थ लावण्यासाठी सिद्धांतांची गरज असते. हे चक्र अनंतकाळ सुरू आहे. म्हणूनच हे संपादक दहाव्या टिपेत अधिक खुलासा करतात :

> उदाहरणार्थ, मान्य की, जसे आपण मागे पाहिले सध्या कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासातील सिद्धांताकडून दूर वळण्याची प्रवृत्ती आहे. ती अनेक मार्गांनी नव-उदारमतवाद आणि 'नव अर्थव्यवस्था' यांच्याकडून प्रेरित केली आहे. आम्ही युक्तिवाद करू की, हे निर्णायकपणे जवळ जवळ जेवढी अनेक डावे समजतात तेवढी आत्यंतिक एखादी 'राजकीय' बाब नाही. वस्तुतः बऱ्याच वेळा ती पूर्ण सरंजामी बाब आहे (26).

अलीकडे मराठी वेबिनारमधील चर्चा ऐकताना 'उत्तर-मानव्य' ही संकल्पनाच अज्ञात असल्याचे जाणवले. विद्यापीठाच्या मराठी विभाग प्रमुखांचे देशीवादी ऊर्फ हिंदूराष्ट्रवादाचे समर्थन आणि देशीवादी नवनिर्मितीवादाचा पुरस्कार हास्यास्पद होता. नव्या उत्तर-सिद्धांत व संकल्पनांचा गंधही या मंडळींना नको असतो. याचा अर्थ आपण दुसऱ्या खंडात सविस्तर चर्चा केलेल्या लेव्हिस किंवा इलियट यांच्या परंपरांचे अर्नोल्डचे ब्रिटिश वारसदार अजूनही मराठीत प्रबळ आहेत. याच मानव्यशाखेच्या शोषणी साच्याविरोधी रेमण्ड विल्यम्सच्या लेखनाने बंडाचे बळ दिले होते. विरोधाभास म्हणजे जागतिकीकरणात राष्ट्राच्या सीमा पार पुसून सांस्कृतिक संकर वाढला असता मराठीत मात्र डबक्यात पुरोहिती देशीवादाचे पुनरुज्जीवन साहित्यात लादले जात आहे. म्हणून नेइल बॅडमिन्टनने आपल्या ''कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास आणि मानव्यशाखा'' या लेखात (हॉल व बिरचाल संपा. 2001, 261-62) *''ज्या 'संस्कृतीने'*

मानव्य शाखांना अज्ञानाचा एक आकृतिबंध बनवला तो समजून घेण्यासाठी'' रेमण्ड विल्यम्सचे *रिसोर्सेस* ***ऑफ होप : कल्चर, डेमॉक्रसी, सोशॅलिझम*** *व इतर आधार घेत* ***कल्चर ॲण्ड सोसायटी*** *1780-1950* (1963, 255) मधीलखालील विधान उद्धृत केले आहे. ते मराठीला शंभर टक्के लागू पडते. विल्यम्स लिहितो :

> अल्पसंख्याकांची मशागत केलेली संकल्पना एखाद्या 'विस्थापित' जनसमूहाविरोधी ठेवून त्याच्या दृढकथनात विघातक उद्धटपणा व संशयीपणाकडे झुकते. पूर्णपणे सेंद्रिय व समाधानकारक भूतकाळाची संकल्पना, विघटित व असमाधान करणाऱ्या वर्तमानाविरोधी मांडण्यात त्याच्या खऱ्या सामाजिक अनुभवात व त्याच्या इतिहासाकडे दुर्लक्ष करते (261 वर उद्धृत केल्याप्रमाणे).

विल्यम्सने सुरूंग लावला तो केवळ जगण्याचा मार्ग होता. तो पूर्णपणे सर्व समाजात आणि प्रत्येक मनात आहे. त्याच्या कृष्टिक–कल्चरल भूमिकेतून 1950 च्या दशकात बुजुर्गांच्या 'संस्कृती' व साहित्य विचाराला आव्हान देत असता इंग्लंडमध्येच कडवा विरोध होत होता. त्याच दशकात मर्ढेकरांच्या व करंदीकरांच्या आयात लेव्हिस-इलियट प्रणीत नववसाहतवादी आधुनिक 'संस्कृती व सौंदर्यशास्त्राच्या' आरत्या सुरू झाल्या. त्यात गुजराथी मिठाच्या व्यापाऱ्याच्या वंशजाने गुप्तपणे आफ्रिकेतील 'काव्यां'च्याऐवजी गोऱ्या राल्फ लिंटनच्या अमेरिकी निबंधातून, समाजसुधारक सयाजीराव गायकवाड महाराजांचे अनुदान 'पीठ' विसरून, लंडनमार्गे गुपचुप हस्तक बनून 'हिंदू' देशीवाद आणला. म्हणून लमाण जातीच्या डॉ. शिवाजी चव्हाणला स्वतंत्र लेख लिहून आंदोलन उभारावे लागले. (पाहा, *पुण्यनगरी* दि. 8 डिसेंबर, 2020). हाच निष्कर्ष नेइल बॅडमिन्टनच्या (Neil Badminton) लेखाच्या आधारे हाती लागतो. युरोपात कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाने पन्नास वर्षां नंतर चांगले परिवर्तन विल्यम्सच्या प्रेरणेने कसे घडले या विषयी वेल्श विद्यापीठात कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास व इंग्रजी साहित्याचे अध्यापन व मिथकी देशीवादाचा सैद्धांतिक समाचार घेणारा *एलियन चिक*

: *पोस्टह्युमॅनिझम ॲन्ड अदर वुईदिन* (2004) चा लेखक बॅडमिन्टन व *पोस्टह्युमॅनिझम* नियतकालिकाचा संपादक परखडपणे लिहितो :

> ... अर्धशतकापूर्वी या गोष्टी जशा होत्या त्यापेक्षा आता स्पष्टपणे अधिक बऱ्या आहेत. culture - *संस्कृतीच्या अनेक मर्यादांच्यापैकी बऱ्याच गळून पडल्या आहेत.* कोणे एके काळी मौनात पडलेल्या बाबी शक्यता अजमावण्यासाठी खुल्या केल्या आहेत, आणि माझी इच्छा या क्षणी इतिहासाच्या चाकावरून मागे गडगडत जाण्याची नाही. मला वाटते, जरी ती समस्या आजही भेडसावते. कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाने मानव्य शाखांत बदल घडवले जात असता, माझ्या मते, त्याने मानव्य शाखांना सर्वात जास्त त्रस्त करणारा एक प्रश्न उपस्थित केलेला नाही. ती मर्यादा अजून ऐरणीवर यायलाच हवी. *"विनाशक निर्लज्ज घमेंड" विल्यम्सचे शब्द योजायचे तर अजून कार्यरत आहे.* खूप काम करायचे आहे. हे पाऊल अजून उचलायचे आहे. उत्तरमानव्य शाखेचा हाच धंदा बनवावा लागेल (261, तिरपा ठसा माझा).

वरील विधान मराठीमधील देशीवादी कळपांनी भाषा व साहित्यात काँग्रेस (अमेरिकी उजवे गवत) व पारंपरिक तणकटाची पैदास दलालीसाठी कशी व का वाढवली आहे, याचा उलगडा आपल्या तिन्ही खंडातील जगभरच्या पुराव्यावरून सिद्ध होतो. हा निष्कर्ष पक्का करून समाजरचनेचा खरा पाया रचणाऱ्या मानव्यशाखांतील बॅडमिन्टनने सुचवलेले बदल नोंदवणे मराठीच्या जागतिकीकरणातील बदलत्या भवितव्यासाठी उपकारक ठरेल. मराठी मानव्यशाखांच्या उत्तरमानव्य प्रगतीसाठी बॅडमिन्टनच्या संकल्पना आधी पाहू. मुळात मानव्य शाखेत मानव विधीत अमानवी आत्मनिष्ठेचा प्रश्नच दडपून तिची स्थापना झाली आहे. कारण तिच्यात कर्ता नेहमीच मानव आहे हे गृहीत धरले आहे. या संक्षिप्त चौकटीत ती चिकित्सेविना कुलूपबंद आहे. कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाने अशा परंपरांचे अडथळे मोडले. मानवी व अमानवीमधील श्रेणीबद्ध हद्दी पुनश्च पक्क्या

केल्या. मानव्य शाखेतील विद्वान मुळात मानवतावादीच राहतात. मात्र तरीही विद्वान खुद्द मानवतावादापासून व ज्ञानमीमांसेतील त्यांच्या ग्रंथांनी फारकत घेतल्याचा दावा करत होते. 'मनुष्य' हाच एक विषय मानव्य शाखेच्या केंद्रस्थानी का राहिला आहे?... 1888 मध्ये उत्तर-मानव्य (post-human) ही संकल्पना वापरात आली. नंतर मानवामध्ये फरक करण्यात येऊ लागला. 1985 मध्ये 'सायबॉर्ग जाहीरनाम्याने' सेंद्रिय व असेंद्रिय भटका गोंधळ मानवतावादात सुरू झाला. नैसर्गिक व कृष्टिक–कल्चरल रोजच्या जगण्यापासून तंत्रज्ञान अलग करता येत नाही. त्याचा प्रभाव एवढा आहे की, मनुष्य प्राणी म्हणून आमचा विचार करणे यातही अर्थ राहिलेला नाही. एकविसाव्या शतकात काळच पुराणी बनला. "आपण सगळेच सिंहाचे डोळे, बकरीचा देह, सापाची शेपूट आणि आग ओकणाऱ्या राक्षसारखे प्राणी आहोत, यंत्र व संघटनांचे सुसंघटन केलेले व बनलेले संकर थोडक्यात आम्ही सायबॉग्र आहोत" (263). अशाप्रकारे अनेक तज्ज्ञांची मते नोंदवत लेखकाने मानवतावादाचे मिथक उघडे केले आहे. उदात्तीकरण करण्यात आलेल्या मनुष्य नावाच्या प्राण्याचे पाय मातीचे कसे आहेत याची सखोल चिकित्सा करणारे मोठ मोठे प्रकल्प पार पाडले जात आहेत. उत्तर-मानवतावादाची उपस्थिती आता मानव्य शक्यता जाणवू देत आहे. एक उपरोध म्हणजे कृष्टी–कल्चरच्या चिकित्सेत मानवतावादशास्त्राच्या (humanistics) कल्पनेच्या सापेक्षतेविषयी उपस्थिती जाणवते.

मानवतावाद हा बरा की वाईट यावरचा वाद मध्ययुगापासून सुरू आहे. 'मानव्यशाखा' हे गोंडस नावच फसवे आहे. ते बदलावे अशा मागण्याही झाल्या. ही विद्याशाखा केंब्रिज विद्यापीठाच्या 'चहाच्या दुकाना बाहेरच्या' (teashop) कृष्टी–कल्चरचा विचार करीत नाही. अशी उपरोधी टीका रेमण्ड विल्यम्सने केली होती. ती आपल्या विद्यापीठांना अधिक लागू पडते. या समस्येच्या गाभ्यात मानवशास्त्राने मानवाच्या राज्य सत्तेला मुळीच धक्का लावला नाही. माणूसच माणसावर कसा अन्याय करत आला याचा विचार त्यात नाही. 'अमानुष अर्थाचे जाळे' माणूस नावाच्या प्राण्याभोवती कसे विणले गेले, याचा पुरेसा उलगडा व्हायला हवा. उदा., लोकप्रिय

संगीत, फॅशन आणि युवक उपसंस्कृतींना आता 'संस्कृतीची' उदाहरणे म्हणून मान्यता मिळाली आहे. परंतु ते थेट समग्र जीवन मार्ग पर्यायाने व बिनचूकपणे मानव असून अस्मितांच्या संघर्ष व व्यवहाराच्याच अभिव्यक्ती आहेत. हे अलीकडे जगभरच्या कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासात उघड होऊ लागले. कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास प्रथम मानव्य शाखेत, विशेषतः भाषा विभागात इंग्लंडमध्ये सुरू झाले. त्यांनी मानव्य शाखेतीलच शोषणाच्या अंधारवाटा उघड्या केल्या. त्यामुळे विद्वानांनी 'उत्तर-मानव्य शाखा' हे सुधारित नाव सुचवले. लेखक 'उत्तर' हा शब्द सावधपणे वापरायला सुचवतो. तो परंपरेशी तोडून घेण्यासाठी की जोडून हा मुख्य प्रश्न आहे. ते 'मनुष्य' व मानव्य शाखांमधील टीकात्मक व हळूहळू गुंतण्याचा शेवट समजत नाही. 'त्यातूनच काम करणे' हा त्याचा मध्यम मार्ग आहे. याचा अर्थ आंतरविद्याशाखीयता औपचारिकपणे देखाव्यासाठी वाढवणे असा नव्हे. आंतरविद्याशाखीयतेची खुद्द कल्पनाच संचारणाआधी येणाऱ्या विद्याशाखांच्या शुद्धतेचीच खात्री पटवते. हीच तज्ज्ञांची भूमिका आपल्यासाठी ''मध्ये inter'' उतरण्याची वेळ आहे. ''यापेक्षा उत्तरमानव्य एक 'आपण' म्हणा 'मानव' म्हणून culture -संस्कृती जे आपण 'w' याच्या बरोबर सुरू अथवा संपत नाही हे ओळखायला फार शिल्लक राहिले होते, त्या बरोबर अस्तित्वात येईल... जर कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास अर्थांशी संबंधित असेल, जेथे जेथे तो पुरवतो, जर तो एकाच कल्पनेला चिकटून बसू शकत नाही-मानव्य शाखा-जी गुंतागुंतीची अर्थ लावण्याची प्रक्रिया मानवाशीच बंदिस्त श्रद्धेसाठी ठेवते की 'मनुष्य' हाच केवळ सूक्ष्मचिन्हांचा निर्माता आहे, हे आता गंभीरपणे संशयास्पद आहे'' (266, 67).

उत्तर-मानवतावाद आणि प्राणी अभ्यास यांचे संबंध लक्षात घेतले पाहिजेत. कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास केवळ मानववंशाच्याच मर्यादात अडकू नये-त्याने उद्याच्या, 'नव्या' मानव्यशाखांवर विश्वास व्यक्त करायला हवा. विद्यापीठ हे ठिकाण असे बनावे की, जेथे प्रत्येक बाब संशयातीत असेल. प्रयोग करण्याला शांतता असावी. 'अटिविना विद्यापीठ' ही संकल्पनाच मराठीत रुजायला हवी. काही पाश्चात्त्य विद्वान

यासाठी ''उत्तरमानवतावादी जगातील मानव्यशाखा'' म्हटले आहे. रॉबर्ट ओलेसने (2004) तिसऱ्या जगातील मानव्यशाखांची चिरफाड केली होती. 'उत्तरमानव्यशाखा' ही संकल्पना पसंत करण्याची दोन कारणे लेखकाने दिली आहेत. 1) केवळ 'मानवा'पलीकडील संदर्भ विचारात घेणे, केवळ 'मानव' व 'संस्कृती' आपलीच ही पारंपरिक मापे नाकारली पाहिजेत. यात भूगोल तज्ज्ञांचेही संशोधन विचारात घ्यावे. *संकरित भूगोल* (2002) हा व्हॉटमोरचा ग्रंथ उल्लेखनीय आहे. तो मानवतावादी मिथके, अध्यात्म आणि बुवाबाजीच्या भूलथापा उलगडून दाखवतो. हे मानवतावादाचे आतून केलेले पुनर्लेखन आपल्या डोळ्यांत अंजन घालणारे आहे. 2) बेजबाबदारपणा परंपरेने मानव्यशाखेला प्रतिसाद कसा द्यावा, हेच न कळल्याने अपयशी होत आला आहे. *''अन्याय, श्रेणीबद्धता आणि खुजे दृष्टीकोन* यांना प्रतिक्रिया म्हणून कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास वाढले. सुरुवातीच्या वचनाशी त्याला आता जागायचे असेल तर त्याने उत्तरमानवशाखांच्याकडे वळायलाच हवे. जोवर मानव्यशाखा 'मनुष्या'चे अनेक विशेष हक्कांची हमी देत राहील, तोवर मौनाची संरचना पकड पक्की टिकवेल. 'घातक अहमपणा' ज्याच्याविषयी विल्यम्सने लिहिले ते पारिभाषित मानव पेशीत जिवंत आहे. *मानव्य शाखेवरील विश्वास म्हणजे अन्यायावरील श्रद्धा. जो 'संस्कृती' अभ्यास त्याच्या कामाचे राजकारण आणि नीती आणि त्याचे विश्व यांची काळजी वाहतो त्याने उत्तरमानव्यशाखांच्या बांधकाम करण्यातील त्याच्या भूमिकेची कल्पना करायला शुभारंभ करावा''* (278, तिरपा ठसा माझा).

आपण हे तिन्ही खंड जगभरचे संदर्भ घेत रचले आहेत. त्यांचे मुख्य निष्कर्ष नोंदवताना बॅडमिन्टनच्या लेखाचा आधार मुद्दाम घेतला. जात-वर्ण श्रेणी बऱ्याचवेळा आजही कृष्टिक–कल्चरल धोरणेच घट्ट करीत आहेत. त्याच संरचना आपल्या जातवार नावे दिलेल्या विद्यापीठात श्रेणीबद्धता-उतरंडी घट्ट टिकवून मानव्यशाखाच संकुचित पायावर रचल्या गेल्या आहेत. स्थितिप्रिय समाजरचनेचे मिथकच सर्वच वेगवेगळे विभाग, न-संवादी व 'जातीयीकरण' झालेले अभ्यासक्रम वगैरेमुळे 'विनाअट विद्यापीठ' ही संकल्पनाच भारतात अस्तित्वात नाही. पश्चिमेत मात्र कृष्टिक–कल्चरल

अभ्यास केवळ मानव्यशाखेत निवास करून राहिलेले नाहीत. ते सीमा ओलांडून अनेक क्षेत्रात प्रवेश करीत आहेत. या भूमिकेचे समर्थन करण्यासाठी आपण हरारींच्या मानव जातीच्या इतिहासावरील आंतरविद्याशाखीय पुरावे दिले आहेत. हे सीमोल्लंघन मराठीत घडावे म्हणून बॅडमिन्टननेच (2009-265) उद्धृत केलेली क्लिफोर्ड गीर्ट्झची कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाची निर्णायक व्याख्या शेवटी नोंदवून या प्रकरणाचा शेवट करू संस्कृतीची मॅक्स वेबरची व्याख्या आपण पहिल्या प्रकरणात पाहिली आहे. तिचाच विस्तार गीर्ट्झने पुढीलप्रमाणे केला आहे :

> संस्कृतीची संकल्पना मी स्वीकारतो... ती निर्णायकपणे चिन्हमीमांसात्मक आहे. मॅक्स वेबरबरोबर श्रद्धा बाळगत की, *मनुष्य हा एक अर्थांच्या जाळ्यांत लोंबकळत ठेवलेला प्राणी आहे.* ते जाळे त्यानेच स्वतः विणले आहे. मी संस्कृतीला ती जाळी समजतो आणि म्हणूनच त्याची मीमांसा कायद्याच्या शोधातील एक प्रयोग अशी असू नये. *पण तो अर्थाच्या शोधातील अर्थनिरूपण आहे.* (गीर्ट्झ, 1973 : 5, तिरपा ठसा माझा).

प्रकरण नववे
जगभरच्या कृष्टिक- कल्चरल -सांस्कृतिक अभ्यासातील आजची साहसे : अवकाश ते माध्यमे

मराठीतील कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाची सुरुवात व्हावी म्हणून 'मराठी साहित्य आणि घरांच्या गॅलरीज' असा वरवर विनोदी वाटणारा तसेच 'क्ष' एक मराठा/ब्राह्मण/मांग... लेखक असे आजवर मानव्य शाखेच्या बाहेर राहिलेले संशोधन विषय आपण पहिल्या प्रकरणात सुचवले होते. हॉल व बिरचाल यांनी "अवकाश जागा (space) युद्ध" या स्वतंत्र विभागात नवी साहसे म्हणून चार निबंध दिले आहेत. त्यातील एकदोन लेखांचा सारांश पाहून गेल्या पाच वर्षांतील कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासातील अठरा निबंधांची चिकित्सा करू. त्यानंतर कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासांचे समृद्ध दालन बनलेल्या माध्यम अभ्यासांची सखोल मीमांसा करून तिन्ही खंडांचे निष्कर्ष थोडक्यात नोंदवू.

9.1 पाहणी प्रकल्प आणि सांस्कृतिक अभ्यास

आपल्या विद्यापीठामधील विविध प्रकारच्या पाहण्या हा विनोद व उपरोधाचा मसालेदार विषय आहे. मोठे ठोकळे तक्त्याने भरलेले असतात. उदा., कोल्हापूर जिल्ह्यातील सहकारी सोसायट्यांचा सामाजिक अभ्यास-शिवाजी विद्यापीठ कोल्हापूर, फक्त जिल्ह्याचे नाव बदलून तेच बाड राष्ट्रसंत तुकडोजी महाराज विद्यापीठ नागपूरमध्ये पीएच. डी. साठी मान्य झालेले दिसेल. असा एक प्रबंध गोवा विद्यापीठाने कर्नाटकातील प्रबंधाची कॉपी केली म्हणून नाकारल्याचे मी पाहिले आहे. 'सांस्कृतिक' विज्ञान या मिथोपोएटिक कल्पनेला विरोध करते. जे. मॅकग्रॉगर वाईजने आपल्या "कल्चरल स्टडीज ॲन्ड रेम कूल्हासेस प्रोजेक्ट ऑन सिटी" (2001 : 241-72) मध्ये हार्वर्ड विद्यापीठामार्फत चीनी डेल्टा नदीकाठचे पर्ल, हाँगकाँग, वगैरे शहरांच्या पाहणीचे चार मोठे आंतरविद्याशाखीय प्रकल्पांचे अहवाल प्रसिद्ध केल्याची सैद्धांतिक

चर्चा फार खोलात जाऊन केली आहे. या निबंधाच्या सुरुवातीला मात्र चीनवरील 'लाल', अमेरिकेतील 'काळे' आवरण, फोटो, नकाशे, तक्ते, इतिहास, दैनंदिनी इ. भरताड आठशे पानापर्यंत गेलेले लॉस एन्जेलिसमधील लहान दृश्ये, अमेरिकेतील एक मॉल, अशा विषयावरील पुस्तकांची खिल्ली उडवली आहे. ती भारतातील अशा संशोधनाला जास्त लागू पडते. उलट अमेरिकेतील आडनावाप्रमाणे 'वाईज' असणाऱ्या संचार माध्यम विभागातील प्राध्यापकाच्या *एक्सप्लोअरिंग टेक्नॉलॉजी ऑफ स्पेशल स्पेस* (2005) ते *कल्चरल ग्लोबलायझेशन : ए यूजर्स गाईड* हे ग्रंथ वाचल्यास त्याच्या कूल्हास प्रकल्पाचे महत्त्व लक्षात येते. तो नागरी जागेच्या युद्धाचा पेच तुलनात्मक पद्धतीने सैद्धांतिक पातळीवर हाताळतो.

हा शहरावरचा प्रकल्प त्याचा संचालक, मूर्तिभंजक जगप्रसिद्ध स्थापत्य विशारद रेम कूल्हासच्या एक स्थापत्यशास्त्रज्ञ म्हणून स्थापत्य विद्याशाखेतील वैफल्याशी जास्त संबंधित आहे. वैश्विकदृष्ट्या शहरीकरणात वाढणाऱ्या काँक्रिटच्या जंगलावर भाष्य करताना ऑनलाईन अभ्यासक्रमाची रूपरेषा मांडताना कूल्हास म्हणतो :

> व्यावसायिक नियंत्रणाच्या बाहेर जशी शहरे आधुनिक बनतात तसे स्थापत्य/नागरवाद/दृश्ये स्थापत्य पुरेसे वर्णन करायला मुळीच समर्थ राहत नाही, प्रभावाची बातच सोडा, नागरी प्रदेशाचे प्रचंड क्षेत्र जसे अलीकडच्या भूतकाळातीलसुद्धा धावत्या विकास व विद्याशाखीय अर्धांगवायु समकालीन नागरीकरणाचे उत्क्रांत होणारे दलाल, संबंध व परिणाम अभ्यासण्याची हमी पत्राची मागणी करते (242 वर उद्धृत केल्याप्रमाणे).

भारतीय सहज प्रश्न विचारेल : "स्थापत्यशास्त्र आणि या विषयाचा इथे साहित्य व संस्कृतीशी संबंध काय?" या लेखकाने कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास ही कोणत्याही लेबल/चौकटीत न बसणारी व्यापक संकल्पना वापरली आहे. एकच ठोकळेबाज कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास जगात नसल्याचा खुलासाही दुसऱ्या तळटिपेत केला आहे. त्याने कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाच्या मर्यादाही स्पष्ट केल्या आहेत. त्याने 'जागतिकीकरण, नव-उदारमतवाद, नव सरंजामवाद, दृश्यवाद, कोविड-19 सारखी

महामारी आणि नियंत्रणाच्या संघटना, कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचे जुने नमुने व 'सांस्कृतिक' समीक्षा यांची खरेदी फार कमी' असल्याचे उपरोधाने म्हटले आहे. तो म्हणतो,

> समकालीन कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास शैक्षणिक युक्तिवादाच्या सवयी व संरचनांच्या सापळ्यात शैक्षणिक छापील पुस्तके व नियतकालिकांच्या वेष्टनात सुरक्षित अडकून पडले आहेत. तो या लोकांत इतका समाधानी व आत्मसंतुष्ट, इतका सैद्धांतिकदृष्ट्या बनला आहे की तो तसा नाही. अधिक 'लोकप्रिय वाचक/श्रोत्यांसाठी कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाने अन्य आकृतिबंध-निबंध, दृश्यता वगैरे वगैरे शोधावे. ते अधिक लोकप्रिय म्हणून नव्हे. पण कारण या रूपबंधांच्याकडे भिन्न परिणामांसाठी शक्ती आहे. ते भिन्न गोष्टी करतात. या परिणामकारकता यांचाच शोध कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाने घ्यायला हवा (242).

याच नव्या अनुभवांचे चांगले दर्शन घडवणारा म्हणून कूल्हासच्या पाच टप्प्यांवरच्या कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचे उदाहरण दिले आहे. तो अनेक प्रश्न उपस्थित करणाराही आहे. त्यांत आपण स्थापत्य कलेविषयीच नव्हे तर कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाविषयी वेगळा विचार करतो.

या प्रकल्पाने महत्त्वाच्या संहिता तयार केल्या. या संहिता छोट्या अनुकरण सारख्या वापरल्या जाऊ शकतात. त्या विचार, प्रतिमा नष्ट न करता चहूकडे उधळू शकतात. नवे संबंध उजेडात आणून आव्हानात्मक परिणामकारक संकल्पनात्मक परिवर्तने घडवतात. त्यामुळे अस्तित्वात असलेल्या बौद्धिक व व्यवहारवादी चौकटीपलीकडे जायला मदत होते. या संहितांनी एक अवकाश/प्रदेश/गोळाबेरीज निर्माण केली आहे. तो एक नागर जागेच्या संकल्पीकरण करण्याचा पेच किंवा साखळ्या जोडण्याचा मार्ग आहे.

1996 मध्ये एक 'ग्रेट लीप फॉरवर्ड' नावाने चीनमधील पर्ल रिव्हर टेल्टा (पीआरडी) पाहणीने पहिला भाग सुरू झाला. हाँगकाँग ते मकाव विकासाचा हा

प्रकल्प कृष्टिक–कल्चरल चळवळ म्हणून माओने सुरू केला. त्यात वीस लाख लोक मेले. त्यामुळे या प्रकल्पाचे पीआरडी हे नाव अस्पष्ट असल्याचा आक्षेप वाईजने तळटिपेत नोंदवला आहे. याच मुख्य शहरांशी तो संबंधित होता. कम्युनिष्ट विचारधारणा बळकट करण्याची ती योजना होती. या पाहणीत तयार झालेल्या नव्या संकल्पना व सिद्धांत समजून घेणे हेच विचारवंतांना मोठे आव्हान आहे. उदा. दहापैकी एक स्थापत्य विशारद चीनमध्ये अमेरिकन आहे. तो अमेरिकेतील स्थापत्यशास्त्रज्ञापेक्षा चीनमध्ये पाचपट काम करतो. त्याचे इमारतीचे आराखडे तयार करण्याचे काम दहापट गतीने चालते. यातूनच *शेन्झेन गती* (shenzhen speed) ही संज्ञा तयार झाली. लाल, इन्फ्रारेड कन्सेशन, फ्लोटिंग अशा अनेक संकल्पना तयार झाल्या. वास्तुकलेविषयीच्या शब्दसंग्रहात भर पडली. संकल्पनाच संकल्पनांना जन्म देतात. त्यातील तत्त्वांचे नवे संदर्भ सुचवतात. ते सामाजिक-आर्थिक संबंध चर्चेत येतात. काही बाबी धूसरही आहेत. प्रादेशिक विकासाचा पुनर्विचार करायला लावतो. तो वास्तुशास्त्राची culture -'संस्कृती' सादर करतो. ती रोजच्या जगण्यातून घेतली आहे. ती तेथील रहिवाशांची आहे. सातशे पानांच्या या खंडातून हाँगकाँग व मकाव परत करण्याविषयीची दोन पाने गळाली आहेत.

पहिल्यापेक्षा दुसऱ्या *द गाईड टू शॉपिंगने* जगभर लोकांचे जास्त लक्ष वेधले. जवळ जवळ चाळीस प्रकरणांत सादरीकरण व आराखड्याच्या परिभाषेतील हा मोठा सृजनात्मक प्रयोग आहे. वातानुकूलित यंत्रणा, स्वयंचलित जिने, स्थळे, शहरीकरण, बाजारीकरण इ. विषयांवर त्याने जोर दिला आहे. जगभरच्या मॉलचे क्षेत्रफळ व उत्पन्नाचा तुलनात्मक रंगीत तक्ता हा छोट्या दुकानदाराचा मारेकरी कसा ठरला याचा आलेख आहे. रोजच्या जगण्याचा निर्णायक कृष्टिक–कल्चरल व सामाजिक अनुभव दुकानातील माल खरेदी करण्यात येतो. पूर्वी शहर दुकानात खरेदीला जाई. आता शहरच खरेदीत असते. शहरातील जागेचीच पुनर्रचना होत आहे. भाषा कमी सैद्धांतिक आहे. समकालीन व ऐतिहासिक परिस्थितीचे सिद्धांतनही केले आहे. त्यातील अनेक विद्वानांचे वेगवेगळ्या विषयांवरील लेख अंतर्मुख करणारे आहेत. मला

नेपाळ व तिरूवअनंतपुरममध्ये जेवणानंतर 'मसाला पान' खाताना 'पानाचा विडा आणि भारतीय बहुसांस्कृतिकतेचा धडा' असा कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचा विषय सुचला होता. परंतु 'सांस्कृतिक अभ्यास' ही संकल्पनाच त्याज्य ठरल्याने पूर्वी माझ्या अशाच एका प्रस्तावाला अनुदान नाकारले होते. ''शॉपिंगचा सामुदायिक सामाजिक वर्तनाचा सर्वात सामान्य रूपबंध बनतो. तो सर्वसाधारण कृष्टिक–कल्चरल अनुभव पुरवतो आणि सामाजिक संस्था, शाळा, आरोग्याची काळजी, धर्म, शहरातील केंद्रांची रचना व पुनर्व्याख्यासुद्धा पुरवतो'' (247). कूल्हासने भंगार जागा (junkspace) म्हणून समकालीन अवकाशाचे सिद्धांतन केले आहे. आधुनिकतेची श्रीशिल्लक अशी ही क्षणभंगुर अनिश्चितता आहे. बाजारहाटांच्या गाभ्यात भंगार असते. भंगार हे स्थापत्य किंवा इमारतीबद्दल नसते. ते केवळ वस्तू व संरचना असते. ती प्रवाहाची जागा असते. ते उघडे, आकारहीन असते. त्याच्या प्रतिमा अनेक आहेत. ते वास्तुकलेबद्दल वेगळा विचार करायला प्रेरणा देते.

वास्तुकलेविषयी विचारात स्पेस-जागेच्या सिद्धांतांच्याकडे जास्त लक्ष दिले जाऊ लागले. विशेषतः आधुनिकतेची जागा, उत्तराधुनिकता, कॉस्मॉपॉलिटन किंवा वैश्विक जागांच्या सिद्धांतांची सापेक्षता व महत्त्व कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास व मानव भूगोल, स्थापत्य क्षेत्राच्या विद्याशाखांत वाढत आहे. या परिस्थितींना समजणे आणि प्रतिसाद देण्यात बांधलेल्या जागेचे सिद्धांतवादी व व्यावसायिक वास्तुकला तज्ज्ञ मुख्य स्थानी आहेत. जसे कूल्हास म्हणतो : ''स्थापत्यकलात्मक चिंतनाचा एक पुनर्शोध तेथे आहे'' (2002/3 : 3). मुख्यत्वे स्त्रीवादी सिद्धांतात तत्त्वज्ञानातून प्रेरणा घेऊन वास्तुकलेकडे कसे बघावे याचे सखोल चिंतन गिलेस डेलेयुएझच्या पारिभाषेत प्रश्न विचारणे सुरू झाले. अन्य मालिकांप्रमाणे स्थापत्याला एकत्र जोडाजोड म्हणावे का? वास्तुशास्त्र बाहेर (त्याच्या किंवा एका) काम करू शकते का? या बाहेरच्या विचार, शक्ती, जीवन कोणते? वास्तुकला अशा त्याच्या स्वायत्ततेवरील हल्ल्यांना पुरून उरेल? भांडवलशाहीसमोर वास्तुकला गुडघे टेकताना पाहून कूल्हास हा नामवंत स्थापत्य विशारद वैफल्यग्रस्त झाल्याचे स्पष्टीकरण वाईजने दिले आहे. **आपण द. ग. गोडसे**

यांचा शिवकाळातील कलांमधील शाक्तभारिततेचा शोध या प्रकल्पाच्याआधारे तसेच पाश्चात्त्य मध्यमयुगवादाआधारे पुढे न्यायला हवा. ''शिवकालीन किल्ले, बुरूज, वास्तू आणि वास्तुकला आणि वास्तुसांस्कृतिक प्रकल्प'' आपल्या संस्थांनी हाती घ्यायला हवा. कूल्हास (2002/3 : 3) जगातील प्रत्येक बाब वास्तुकलात्मकच असल्याचे समजतो. ''आपण प्रत्येक बाबीचा विचार या दृष्टीने करून प्रत्येक बाबीत सहभागी व्हायला हवे. आम्हाला उर्वरित जगाने मंजुरी देण्याची इच्छा आहे. त्यापेक्षा जास्त प्रतिक्रियात्मक आणि अधिक सनातनी असलेल्या एका व्यवसायाच्या व्याख्येत आपणाला असाहाय्य स्थितीत सोडले आहे'' (243, उद्धृत).

आपण मागे प्रतिभावंत वास्तुकला तज्ज्ञ आणि भांडवलशाहीच्या संघर्षावरील इयान रॅन्डच्या *द फाऊन्टनहेड* चा उल्लेख केला आहे. 1995 मध्ये सजीव लेखचित्रकार ब्रूस माउ(Mau) बरोबर लोकप्रिय 'वास्तुकलात्मक कादंबरी' *एस. एम. एल. एक्सएल* प्रसिद्ध केली. तिच्या कथानकात एका राजधानीच्या शहरातील वास्तुकला कंपनीच्या कार्याची मीमांसा आहे. तिने वास्तुकलाविषयीच्या प्रकाशनात परिवर्तन घडवले. उलट मराठीत ऐतिहासिक कादंबऱ्या चोरणाऱ्या ऊर्फ निर्बुद्ध वरवर पुराणपुनर्लेखन, 'फेकाफेकी' कादंबरीकाराच्या भ्रष्टाचाराच्या वास्तुरचना व झोपडपट्टीच्या सुरस कहाण्याच जास्त चवीने चघळल्या जातात. कूल्हासला वास्तुकला क्षेत्र व त्याच्याशी संबंधित लेखनावरच 'छोटा बॉम्ब' टाकायचा होता. मराठीत अशोक शहाणेंच्या 'क्ष' किरण आणि 'लिट्ल' लघु नियतकालिकवाल्यांच्या बॉम्बेतील बॉम्ब 'बोम्बां'चे युग केव्हाच पुराणे-इतिहासाच्या दप्तरात दाखल झाले आहे. जागा व वास्तुकलेचेच सिद्धांतन किती व्यापक आहे याचा नमुना म्हणून या ग्रंथातील ''भंगारपैस'' (junkspace) हा लेख जिज्ञासूंनी मुद्दाम वाचावा. दुर्गा भागवतांची 'पैस'ची संकल्पना या सिद्धांताशी जोडल्यास नवनिर्मितीची मार्ग खुले होतील. शहरावरील हे नवे पारिभाषित पुनरावृत्ती, मालिका, रोज दिसणाऱ्या वास्तूंचा व भंगार जागेच्या भोगाचा पुनर्विचार हा लेख वेगवेगळ्या प्रकारे करायला लावतो. प्रत्येक 'संस्कृती' उकिरड्यावर उभी असते असे एक सुप्रसिद्ध वचन आहे. तसा अभ्यासक्रमदेखील

आहे. "ही आकारहीनता, जागा सातत्याने बदलते, कचरा ढीग (त्याचा जाळ, एका अर्थाने) व मैला यांच्यावरचा मानवी शक्तिमान लोकांचा एक विजय म्हणून पाहिले जाते. कूल्हासकरता व्यवस्थेपासून मुक्ती हा लॅगॉस शहरातील कचरा ढिगाचा धडा आहे" (250). ह्या अश्लीलतेकडे दुर्लक्ष होते. लोक या उकिरड्यावर का राहतात? असे आंधळे ठिपके अनेक आहेत, असे वाईज स्पष्ट करतो. यानंतर शेवटी त्याने या प्रकल्पाच्या चर्चेच्या निमित्ताने दोन महत्त्वाचे प्रश्न उपस्थित केले आहेत.

1) कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास म्हणून या प्रकल्पाकडे कसे पाहता येईल?

2) कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाकडे तो वेगळ्या दृष्टीने कसे बघायला प्रवृत्त करतो?

हे दोन्ही प्रश्न नवता व नव्या साहसाकडे नेणारे आहेत. हा प्रकल्प रूढ समाज-अर्थ वगैरे शास्त्रांच्या सीमा भेदत कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाच्या जवळ जाणारा आहे. असे तज्ज्ञांचे विविध अभिप्राय आहेत. वास्तुकला, आकडेवारीची मीमांसा आणि कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाला एका थंड ब्रॅन्डमध्ये बांधणारा कूल्हास आहे. अर्थात पारंपरिक लेबले त्याचे वर्णन करायला कमी पडतात. सुलभ व सलग 'सांस्कृतिक' चिकित्सा तपशिलाने यात केलेली नाही. मूलभूत संदर्भीयता हे कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचे प्रमुख लक्षण मानले जाते. सिद्धांत हे नेहमीच विशिष्ट प्रश्न व विशिष्ट संदर्भांना दिलेला एक प्रतिसाद आहे. या प्रकल्पाने त्यामुळेच नव्या संकल्पना व सिद्धांत विकसित केले. त्यांनी सामाजिक व 'सांस्कृतिक' परिस्थितीत हस्तक्षेप केला. त्याचे राजकारण उघड केले. टीकेतून नवे मुद्दे चर्चिले गेले. मात्र कूल्हासने नकारात्मक टीकेला जास्त महत्त्व दिले नाही. त्यात आधुनिकतेचे काही परस्परविरोधी घटकही आहेत. तो उच्च वास्तुकलेत जास्त रमतो. आपले "नियंत्रणाचे समाज" हे तत्त्व तो पूर्णपणे स्वीकारीत नाही. या पारंपरिक द्वंद्वाच्या दोन्ही बाजू वाईजने सविस्तर स्पष्ट केल्या आहेत.

अखेर कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास हा स्वतःच आत्म-प्रक्षिप्त (self-reflective) सराव असतो. या प्रकल्पात ज्या सामाजिक-आर्थिक भूमिकेतून संशोधन सुरू होते, त्यातच आंधळे ठिपके (blind-spots) सोडते. हार्वर्ड विद्यापीठाच्या उच्चभ्रू दर्जाचा परिणाम त्यावर कळत-नकळत झाला आहे. बघण्याच्या चष्म्याचे रंग बदलतात. चिनी

राजकारणाच्या चर्चेत हे लक्षात येते. त्यावर विद्याशाखीय मर्यादाही पडल्या आहेत. 1500 पानांच्या जागेत हे संशोधन बंदिस्त झाले आहे. त्या बाहेर हा विषय खुला नाही. या मर्यादा मान्य करूनही या कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचे ऐतिहासिक महत्त्व निर्विवाद आहे. तो कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाच्या सृजनक्षम सुरुवातीचा पुनर्विचार करायला प्रेरणा देतो. ही शहरी नवी भाषा व सिद्धांत तयार करण्याची कूल्हासच्या मार्गाची नवे प्रश्न हाताळण्याचीसुद्धा हातोटी आहे. कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाविषयी वेगळ्या प्रकारे आपण विचार करू शकतो का? आपण संहितांची निर्मिती म्हणून पण जागा किंवा एकत्र जुळणी म्हणून त्याच्या सरावाचा विचार करू शकतो का? ''तो सराव समकालीन सांस्कृतिक अभ्यास व समकालीन 'संस्कृती' भंगार जागा यांना थरथर कापायला लावणारा छोटा बॉम्ब पुरवू शकू का? त्याची समीक्षा सिद्धांतामधून त्याच्या वळणांचा मार्ग 'सांस्कृतिक' अभ्यास पूर्ण करतो अशी कल्पना करा. तो परिणामकारक जागा, प्रतिमा, कल्पना, ध्वनी व पोतांच्या निर्मिती मधून काम करतो. कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाला अशा संहिता अज्ञात नाहीत. परंतु त्या नियमांपेक्षा अपवाद बनण्याकडे झुकतात आणि कधीही कुणीही शहराच्या प्रकल्पाच्या प्रमाणात उंचीवर गेलेला नाही'' (254). एक एकत्रिक जुळणी म्हणून कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास जेव्हा काम करतो तेव्हाच तो त्याच्या सर्वोत्तम उंचीवर असतो. लेखकाने याचे उदाहरण म्हणून बर्मिंगहॅम पठडीच्या उपसंस्कृतींच्या संशोधनांची आठवण दिली आहे. त्याच वाटेवरून पुढे जात कूल्हास सावळ्या गोंधळाविरोधी प्रतिकाराला समर्पित म्हणून वास्तुकलेचे वर्णन करतो. कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाची ही वाट नाही. हा प्रकल्प त्या सावळ्या गोंधळातून वाट काढायला शिकवतो. सर्जनक्षमता व शक्तिमुक्त करतो. सुस्पष्ट उच्चार व अलगीकरणाच्या प्रादेशिकीकरण आणि पुनर्प्रादेशिकीकरणाच्या प्रक्रियांत केवळ गुंतण्यातूनच सांस्कृतिक अभ्यास पडदा हालचाल व थरथराट करायला बाहेरच्या बाजूला खुला होऊ शकतो. वाईज लेखाच्या शेवटी लिहितो :

वेळेत गुंतून पडण्याचे योग्य साधन म्हणून टीकेच्या त्याच्या स्वीकारात कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास अतिशय आत्मसंतुष्ट बनला आहे. आणि कूल्हास यात बरोबर आहे की, केवळ टीकेच्या पायावर बांधकाम रचू शकत नाही. नवीन व टिकाऊ रचना प्रस्थापित करण्यासाठी, बांधिलकी स्वीकारावी लागते. बांधकाम करणे म्हणजे धोका पत्करणे आहे. जो रचतो, जो राजकारणाच्या बांधकामात आणि अल्पसंख्यांक, बहुसंख्यकांच्या राजकारणात गुंतते, असे बांधकाम करणाऱ्या 'सांस्कृतिक'-cultural अभ्यासाची गरज आहे (255).

9.2 कृष्टिक-कल्चरल-सांस्कृतिक अभ्यासाचे अमर्याद प्रकार : वाढती प्रसार माध्यमे

डेव्ह ब्रथॉइडने ''कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास आणि एक अतिरेकी टोळी'' या लेखाच्या सुरुवातीला बटाईल (1995 : 10) चे एक मार्मिक विधान उद्धृत केले आहे :

> व्याख्येनुसार, 'शक्यते'ची टोकाची मर्यादा ज्या बिंदूपाशी, त्याच्यासाठी जी आहे ती अनाकलनीय भूमिका असूनदेखील माणूस, स्वतःला प्रलोभन व भयापासून मुक्त केल्यानंतर एवढा पुढे जातो की, कुणीही तो एवढ्या पुढे जाईल या शक्यतेची कल्पनाच करू शकणार नाही (375 वर उद्धृत केल्याप्रमाणे).

अशक्य वाटणाऱ्या गोष्टी शक्य करण्याची जिद्द बाळगणाऱ्या अभ्यासकांनीच या क्षेत्रात मोठे योगदान दिले आहे. पुराणीइतिहास (Mythistory)असलेले राष्ट्र पुराण-पूजा-पाठांत विषमता व सांप्रदायिकतेतून संघर्षाच्याच चक्रव्यूहात फसत जाते, हे तुलनात्मक कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासातच चांगले स्पष्ट होते. उदा., बुद्धीचीच निकोप वाढ न झाल्यामुळे वैज्ञानिक कादंबऱ्या अभिप्रेत वाचकांच्यासाठी 'बाळबोध'च राहिल्याचा मराठी कादंबऱ्यांवरील हॅन्स हार्डरचा आक्षेप आपण मागे नोंदवला आहे. विज्ञानातील अत्यंत गंभीर विषयावरील एकही चित्रपट मराठीत नाही. अशा परिस्थितीत ब्रथॉईडने दिलेल्या 1963 मधील ''द मॅन वुईथ द एक्स-रे आईज'' या चित्रपटाच्या उदाहरणाची तुलना करायला एकही नमुना मराठीत नाही. मुंबई या

महानगरीत गेट वे ऑफ इंडियामधून अशोक शहाण्यांचे मराठी साहित्यावरील 'क्ष-किरण' कोठून आले याचाही उलगडा करायला हा निबंध शस्त्रक्रियेला नवे हत्यार पुरवतो. रॉजर कॉर्मनच्या चित्रपटाच्या नायक डॉ. झेवियर (रे मिलान्ड) स्वतःवर ड्रगचे प्रयोग करतो. एक निष्णात वैद्य म्हणून तो स्वतःची दृष्टी त्याद्वारे दिव्य बनवण्याची त्याची आकांक्षा आहे. सुरुवातीला त्याचे परिणाम फलदायी ठरतात. रोग्याच्या देहाकडे बघताच त्याला त्याच्या शरीरातील रोग निदान अचूकपणे करता येते. लवकरच त्याने जिंकलेली ही अतिमानवी शक्ती वाढत्या प्रमाणात असह्य बनू लागते. आजूबाजूच्या जगावर क्ष-किरणाने बघता यावे म्हणून मादक द्रव्य सेवनावर नियंत्रण राहत नाही. भौतिक जग त्याला नेहमीचे सर्वसामान्याचे जग वाटत नाही. उंच गगनचुंबी इमारत हाच त्याच्यासाठी एक अतिवास्तव प्रकाश खेळ वाटतो. तो त्याचे वर्णन नव्याने जन्मलेले शहर, धावत्या सांगाड्यासारखे लोंबकळतेय, निराधार चिन्हे? जास्त ड्रग घेतल्यानंतर त्याचे दृश्य जवळ जवळ अद्‌भुत बनते. 'मी देव आहे' असे तो सहकाऱ्यांना सांगतो. तो मित्र त्याला गर्व न करायला बजावतो. अती तेथे मातीच होते. तो आंधळा बनून वाळवंटात भटकू लागतो. एक ख्रिश्चन धर्मगुरु त्याला डोळे फोडून टाकायचे प्रायश्चित घ्यायला लावतो. राजा इडिपस-प्रोमेथियसच्या शोकात्म कथेचे वळण चित्रपटाला मिळते.

ब्रथ्रॉइडने चित्रपटापेक्षा आपण ज्या 'संस्कृतीत' जगतो त्या दूरदर्शन संस्कृतीचीच रूपक कथा म्हणून त्याच्याकडे बघायला सुचवले आहे. 1930 च्या दशकात दूरदर्शनच्या तंत्राने 'दूरदर्शन कृष्टी-कल्चर संस्कृती' किंवा कार्यक्रम विस्तार म्हणून ती संज्ञा व्यापक अर्थाने वापरली जाते. तज्ज्ञ ज्ञानेंद्रियाचा विस्तार म्हणून सामुदायिकपणे इलेक्ट्रॉनिक माध्यमांचा विचार करतात. या विकासाबरोबर खुद्द मानवी स्वभावांत उत्क्रांती घडत आहे. ही उत्क्रांती लेखन, छपाई, यानंतर रेडिओ, दूरदर्शन, टीव्ही, मोबाईल अशा इलेक्ट्रॉनिक तारांनी जोडलेल्या जगात नैसर्गिक मर्यादांपलीकडे संवेदनांचा विस्तार करीत आहेत. दूरदर्शन युगातील ही टोकाची मर्यादा आहे. दूरदर्शन (television) युगात एक वेगळी 'संस्कृतीच' आकार घेत आहे.

आपण आता खेळांच्या एखाद्या अतिशय टोकाच्या दृश्यांकडून गुणधर्म धारण केलेल्या संस्कृतीत जगतो. सेल्फी, टिक् टॉक इत्यादी टोकाची साहसे याची उदाहरणे आहेत. रिमोट कंट्रोल हाती असताना अतिशय टोकाच्या दृष्टीगोचर बाबी या समकालीन लोकप्रिय, माध्यम व ग्राहक संस्कृतीच्या कृष्टिक–कल्चरल अंतःसंबंधांचा शोध हा महत्त्वाचा संशोधनाचा विषय बनला आहे. 'टोकाची संस्कृती' समजून घेणे हे 'सांस्कृतिक' सिद्धांतवाद्यांसाठी मोठे आव्हान आहे. कमालीच्या टोकाच्या संस्कृतींचे सिद्धांत तयार होत आहेत. वस्तू व दूरदर्शनच्या पडद्यावरील प्रतिमा पलीकडच्या टोकांचे संबंध जोडता आले पाहिजेत. कमालीचा सिद्धांत किंवा आत्यंतिकतेचा सिद्धांत कृष्टिक–कल्चरल आकृतिबंधांच्या व्याप्तीला कवेत घेणाऱ्या टोकाकडे (extreme) वळवण्याचे स्पष्टीकरण करू शकेल. आणि ते संबंध कसे जोडले आहेत?

माध्यमांनी नवी आव्हाने जगासमोर उभी केली आहेत. कृष्टिक–कल्चरल पृष्ठभागावरील पारिभाषितातील कमालीची भेसळ गोंधळात टाकणारी आहे. इंग्लंडच्या पोलीस प्रमुखाने नव्या शतकातील दोन आव्हानांचा उल्लेख केला आहे. कमालीचे मद्यपान आणि आंतरराष्ट्रीय आतंकवाद. त्याच्या असंख्य रूपांच्या कोणत्याही विवेक-विरोधाच्या नावाचे म्हणून कमालीची अंतःप्रेरणा आजच्या 'संस्कृतीत' आढळते. कृष्टिक–कल्चरल दृष्टीगोचर गोष्टींचा विचार करण्याच्या सर्व पद्धतींचा विचार करण्यासाठी एक संकल्पना म्हणून अत्यंताच्या चलनाचे प्रतिबिंब म्हणून आतंकाचा विचार करता येईल. ही गुन्हेगारी व नियंत्रणाची बाबही समजली जाते. पण त्या एवढ्या मर्यादितील बाबी नाहीत. त्याने बटाईलच्या *द सोलर ॲनस* (सूर्य गुद्द्वार) मध्ये म्हटले आहे : ''हे स्पष्ट आहे की, जग शुद्ध विडंबन आहे, वेगळ्या शब्दांत सांगायचे तर असे की, प्रत्येक बाब दुसऱ्याचे विडंबन म्हणून किंवा तीच बाब फसव्या रूपात पाहिली जाते'' (1985 : 5). जे जे 'दिसते' त्यांच्या जोडाजोडीच्या अमर्याद शक्यता लक्षात येतात. हे प्रकार मराठी इंग्रजीतील मेसेजेस व काव्यातही आढळतात. परंतु कृष्टिक–कल्चरल सिद्धांताशिवाय त्यांची चिकित्सा करणे शक्य

नाही. सर्वच बाबी जोडण्याच्या शक्यता भाषेच्या जोडाजोडीच्या उदाहरणाने स्पष्ट करण्यासाठी लेखकाने ह्या बटाईलच्या पुढील अर्थपूर्ण ओळी उद्धृत केल्या आहेत :

> चिंतनाला समर्पित डोक्यात जेव्हापासून चक्कर मारू लागली, तेव्हापासून पूर्ण ओळख पटवण्याचे प्रयत्न करण्यात आले. कारण जोडपट्टीच्या (couple) मदतीने सर्वच बाबी दृश्यरूपात सहजपणे जोडल्या जातील. जर एखाद्याने एकाच दृष्टीक्षेपात शोधणे शक्य केले आणि त्याच्या समग्रतेत ॲरिआडनेचा दोनच पुढे नेणारा विचार त्याच्या स्वतःच्या चक्रव्यूहाच्या समग्रतेत शोधणे शक्य होईल (बटाईल, जॉर्नच्या, *व्हिजन्स ऑफ एक्सेस*, 1995 : 5).

फार खर्चाची ही सर्व बाब आहे. लोकप्रिय संस्कृतीत आपण लक्षभोजने व फंडगुंडांचे खर्चिक धार्मिक उत्सव बघत असतो. हे प्रकार आत्यंतिकतेच्या तत्त्वाशी जोडले आहेत. हे समकालीन संस्कृतीचे घटक आहेत. ते कमाल टोकाविषयी चिंतन करण्याचे मार्ग प्रतिमाशास्त्राच्या आधारे चांगले समजून घेता येतात.

दुसरी प्रतिमा : अत्यांतिक(Excess) 'संस्कृती' : पाश्चात्त्य देशांत श्रीमंत समाजात अत्यंतचे वेड फार वाढले आहे. संस्कृतीच्या पूर्ण दृश्यात ते वाढत चाललेले दिसते. मोकळ्या वेळातील क्रिया व माध्यमातील रंजन, भावभडक अत्यंत तीव्र अनुभव यांची ओढ कमालीची आहे. अत्यंतच्या प्रतिमांची वरवरता हा त्याचा भाग आहे. भारताची वाटचाल त्या दिशेनेच सुरू आहे, हे रोजच्या बलात्कार, लूटमार, सेक्स रॅकेट्स, मानव विक्री वगैरे संबंधीच्या बातम्या वाचता/पाहताना पटू लागते. तरुणांचे टी-शर्ट, कोंबड्यांसारखे केसांचे तुरे वगैरे आजच्या 'संस्कृतींच्या' प्रतिमांची लोकप्रियता स्पष्ट करतात. खेळांचे स्वरूप कमालीच्या अतिरेकी टोकाला कसे पोहचले आहे याची पर्वतारोहण, आकाशातील सूर मारणे व डोंबारी कसरती वगैरेंना 'अत्यंत टोकाचे खेळ' म्हटले जाते. यालाच 'पेचाचा खिळा पिळा आणि मरा' म्हटले जाते. जिवावर बेतणारे हे खेळ व पूर्वीचे फटफट शर्यत, लाठी-काठी व शिवकालीन युद्ध कला यांची तुलना उद्बोधक ठरेल. भरपूर मोकळा वेळ, तंत्रज्ञान व पैसा आणि

'लोकशाहीकरणामुळे' ही कमाल लोकप्रिय होत आहे. गुंडागर्दी, राजकारणाचे गुन्हेगारीकरण ही त्याची काळी बाजू आहे.

तिसरी प्रतिमा : दूरदर्शन आणि आत्यंतिक दूरदर्शनवर : माध्यमीकृत आकृतिबंध 'कमाल' करण्याशी जोडले आहेत. विज्ञानच अत्यंत म्हणून संकल्पनांत मांडले जात आहे. जगात उंच इमारत बांधणे, सर्वात मोठा पुतळा उभारणे वगैरे आत्यंतिकेचे प्रयोग दुय्यम दर्जाच्या नेत्यांची अमरत्वाची शिला बनले आहेत. औषधाच्या जाहिरातीत देखील ही कमाल सुरू आहे. 'चाळीस किलो ट्यूमरवाली बाई', 'ज्याची कातडी गळून पडली तो मुलगा?' हिंसेची कमाल दाखवणारे चित्रपट, संगणकावरील खेळ पाहून आत्महत्या करणारे तरुण अशी अत्यंत दर्शक उदाहरणे लेखकाने स्पष्ट केली आहेत. वास्तव व कल्पित यांच्यात कसलाही संबंध ठेवला जात नाही. भडक नाट्यातील कमाल हा दूरदर्शन व चित्रपट संस्कृतीचा गाभा बनला आहे. ही भिन्न घटक व संस्कृतीची रूपें जोडणाऱ्या तिच्या शक्तीद्वारे वर्चस्ववादी आशयसूत्र बनले आहे. आपल्या रोजच्या जगण्यात 'अतिवास्तव' (sureal) हा शब्द त्यामुळेच प्रचलित झाला आहे. ''अशा परिस्थितीत कमाल ही संज्ञा संस्कृतीच्या फेऱ्यात एक घटक बनते आणि म्हणून कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचा एक शाक्तभारित विषय आहे'' (280). व्हिडिओ, डीव्हीडी, सीसीटीव्ही, एमटीव्ही, वगैरे माध्यमांत पूर्वी अशिष्ट, अश्लिल, अतिरेकी वगैरे निषिद्ध मानले तेच आता सन्माननीय म्हणून गौरवले जाते. हे 'सांस्कृतिक' बदल व मानसोपचारात झालेले बदल हा देखील कृष्टिक–कल्चरल-सांस्कृतिक अभ्यासाचा महत्त्वाचा विषय आहे. हे 'संस्कृतीचे वर्तुळ' आत्यंततेकडील कल स्पष्ट करते. ब्रॅथॉइड दूरदर्शनात्मक संस्कृतीच्या भवितव्याविषयी लिहितो,

> ह्या culture-संस्कृतीत जास्तीत जास्त लोकांकरता ज्ञान हे एक भव्य दृश्याची भानगड आणि रोजचा अनुभव व संबंध बनले आहे. ते ज्ञान स्वतःच्या प्रतिमा उत्पन्न करते, त्याच्याकडूनच मध्यस्थीने पसरवले जाते. जेव्हा निसर्ग व संस्कृती, शिक्षण व मनोरंजन किंवा काम व खेळ अशा बाबींत सिद्धांतसुद्धा ज्याच्यामधून तिचा उदय होतो, त्या संस्कृतीचे चेहरे-मोहरे यांच्याशी त्या

सिद्धांताचे नाते याची अवस्था व परिणाम यांचा पुनर्विचार करण्याची गरज आहे (283).

चौथी प्रतिमा : टीकाः गंभीरपणे सैद्धांतिक परिभाषेत आजवर केलेली संवेदनशील टीव्ही संस्कृतीच्या सांस्कृतिक-cultural उद्योगाच्या राजकीय-आर्थिक संदर्भांची चर्चा मराठीत यम नियमनामुळें फारशी आढळत नाही. त्या मर्यादा उघड करणारे या लेखकाचे विवेचन खोलात जाऊन लक्षात घेतले पाहिजे. सामाजिक गटांच्या उपसांस्कृतिक सवयी (habitus)समजून घेण्याद्वारे दूरदर्शनचे कार्यही समजून घ्यावे लागते. या सर्वच शक्य त्या दिशा कमालीच्या टोकांच्या कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासासाठी आहेत. समग्र माध्यम संस्कृतीत पसरलेले समान अत्यंत संस्कृतीचे घटक आढळतात. **यातील सर्वात कळीचा प्रश्न अत्यंत टोकाची म्हणून संस्कृती कशी चित्रित केली जाते हा आहे. असे असेल तर जन माध्यम संस्कृती व लोकप्रिय की जिला 'आत्यंतिक संस्कृती' म्हणतात यांची निर्मिती उपभोग व कार्याविषयीचे अनेक वाद आहे. इथे फक्त 'अत्यंत' (extreme) वरील पारंपरिक शेकडो प्रकारच्या लोकप्रिय संस्कृत्यांसाठी मराठीत शब्दच नाहीत. हा माधव आपटे यांचा मागे उल्लेख केलेला आक्षेप किती महत्त्वाचा आहे हे थोडक्यात पाहू.**

सर्वपरिचित दृष्टीकोन मार्क्सवादी विचारधारणेच्या टीकेचा आहे. त्याचा युक्तिवाद असा की, कमालीच्या टोकाची संस्कृती तिच्या ग्राहकांना दडपते व विचलित करते. पुढे लोकप्रिय अत्यंत व माध्यम संस्कृतीला एक दादागिरीसाठी संघर्षाचे दृश्य बनवून तिची चिकित्सा ग्रामसी करतो. या अत्यंत संस्कृतीचे भागीदार व ग्राहक एक तर सांस्कृतिकदृष्ट्या मूर्ख बनवलेले किंवा राजकीयदृष्ट्या लढाऊ व प्रतिकारक किंवा सांस्कृतिक आत्म-निर्भरतेचे सृजनक्षम दलाल असतात. याची शेकडो उदाहरणे आज मराठी मालिकांत दूरदर्शनवर बघायला मिळतात. मेलेली मुले 'बाळू मामा' व 'सत्य साई' मध्ये जिवंत होतात. 'वीर शिवाजी' मध्येही चमत्कार घुसवले जातात. हा पुरोहिती धार्मिक धंद्यातील पुराण-कीर्तनी संस्कृतीच्या दादागिरीचा एक भाग आहे. जॉन

फिस्केने *अंडरस्टॅन्डिंग पॉप्युलर कल्चर* (1990 : 127) मध्ये लोकप्रिय संस्कृतीविषयीच्या तिन्ही बाजू स्पष्ट करताना म्हटले आहे :

> लोकप्रिय संस्कृत्या नेहमीच जे दडपले गेले त्यांच्याच असल्या पाहिजेत. त्यांच्यात विरोध करणारे, कुटिल, अफवाबाज, अवमानकारक, व्हल्गर खालच्या हीन दर्जाचे, प्रतिकारकाचे घटक सामावलेले असलेच पाहिजेत. विचारधारणात्मक अनुरूपतेद्वारा दिलेली सुखे मुळी व दादागिरीमय आहेत : ती लोकप्रिय सुखे नसतात आणि त्यांच्या विरोधी काम करतात (1989 : 127).

वरील सिद्धांत आपल्या वर्ण-जाती उतरंडीतील सर्वसामान्य बहुजनांची हीन-नीच व पुरोहितांची उच्च-श्रेष्ठ हे विभाजन किती विघातक आहे, हे लक्षात येण्यासाठी पुढील प्रकारचे काही तुलनात्मक कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास व्हायला हवेत. दि. 15 डिसेंबर 2020 रोजी मराठी दैनिकातील बातमी अशी : तारांकित हॉटेलात मद्यधुंद श्रीमंत उच्च संस्कृतीतील महिलेने आपले बाळ पिशवीत कोंबले... ''महाराष्ट्रातील सांस्कृतिक राजधानी मधील अमेरिकाटॉक्सिफिकेशन आणि देशी सामान्य जनसंस्कृती'' या विषयावर संशोधन व्हायला हवे. पाश्चात्त्य ज्या प्रकारची 'अत्यंत लोकप्रिय संस्कृती' म्हणतात त्याचे हे उदाहरण आहे. मराठीत ती नसल्याने लोकसंस्कृती म्हणजे बहुजनांची खालच्या दर्जाची अशा अर्थाने folk culture चे चुकीचे भाषांतर 'लोक संस्कृती' असे आले आहे. ते जनकष्टी हवे. फिश्के 'लोकांना मूर्ख बनवणे' म्हणतो असाच हा पुरोहिती प्रकार आहे. तो आधी लक्षात घेऊन प्रसार माध्यमांचा अभ्यास व्हायला हवा. कारण समग्र 'मिडिया'वर या पारंपरिक मध्यस्थांचीच दादागिरी आहे. गेल्या पंचवीस वर्षांत युरो-अमेरिकन अस्मिता सत्ता, युवक, लिंग, वासना, वांशिकता, आणि जात यांच्यासारख्या संरचनांच्या समस्या हाताळण्यासाठी लोकप्रिय व माध्यम संस्कृतीची चिकित्सा सुरू झाली. कारण ती या संस्कृतीच्या रूपबंधांनीच रचली आहे. या प्रकारातील आत्यंतिक संस्कृती अभ्यासली जावी अशी लेखकाची अपेक्षा आहे. अशा मीमांसेत सिद्धांताच्याच मर्यादा उघड होतील. याचे उदाहरण म्हणून ग्राहकवादी भांडवलशाहीच परिस्थितीत निर्माण केल्या जाणाऱ्या आत्मनिष्ठेच्या वैशिष्ट्यांचे

संशोधन झाले. ग्राहक संस्कृती जो कर्ता/व्यक्ती 'सणसणाटी' संकलक असते, तोच निर्माण करते. समकालीन संस्कृतीत नव्या व सणसणाटी विषयांचा शोध उघड आहे. कमालीच्या टोकाच्या उद्धट गर्विष्ठपणांत त्याचा बराच भाग समाविष्ट करता येईल. नवे काही, उत्कट व तीव्र काही तरी असावे बघायला मिळावे हा या इच्छेचा परिणाम आहे. ही प्रक्रिया भांडवलशाही केवळ तीव्र करते असे नव्हे तर त्याची गती वाढवते. अपेक्षाभंग हा या प्रक्रियेत गृहीत धरलेला घटक असतो. अधिक सणसणाटी, अधिक, अधिकच अधिक मिडास राजे घराघरांत जन्मावे अशीही भांडवलदारांनी वाढवलेली प्रक्रिया दारिद्र्यरेषेंखालील बहुजनांच्या देशांत जगातील श्रीमंतांच्या यादीत भारतीय भांडवलदार व नोट छापणारे दाखल होतात, तेव्हा भयावह बनते. आपण दरिद्री देशात सौंदर्यशास्त्रीकरण झालेल्या अतिग्राहक वादाच्या युगात जगत आहोत. मोठ्या व वेगवान कार, हिंसक चित्रपट, अश्लील चित्रपट नव्या शैलीत, सगळीच कमालीची धमाल. सर्वच वाङ्मयप्रकारातील टोकाच्या अतिग्राहक शैलीतील दूरदर्शन कार्यक्रम हा 'अधिकृत' झाला आहे. याला विरोध करणारे नक्सलाईट, देशद्रोही किंवा कम्युनिस्ट ठरवले जातात. हेच 'सांस्कृतिक गुन्हेगारी क्षेत्र' आहे, हे वाईजने फार चांगले पटवून देण्यासाठी गुन्हे तज्ज्ञांची मते नोंदवली आहेत (286). आज मराठीत तातडीने हे अभ्यास 'भाषा विद्यापीठांत' व्हावे.

कृष्टिक–कल्चरल जीवन व गुन्हेगारी नायक यांचे जीवन एकत्र गुंफले जाते. ते बहुधा कमालीचे आकर्षक शहरातील असते. ते अर्थ व वर्तनाच्या परिभाषेत कोकणातील गरीब दाऊदच्या दुबई-पाकिस्तानातील अतिश्रीमंत साम्राज्य पर्यावरणाने भारावणारे असते. गुन्हेगारी एक भावना व उत्कटतेचा अस्तित्ववादी पाठलाग म्हणून कृष्टिक–कल्चरल गुन्हेगारीच्या बाजूने समजून घेतली पाहिजे. आपल्या दूरदर्शनवरील 'क्राईम पेट्रोल' मालिकेतील घटना व दोन भाषांतील रोजच्या कृष्टिक–कल्चरल गुन्हेगारीच्या बातम्या असा तुलनात्मक अभ्यास झाला तरी आपल्या सरकारांच्या धोरणात्मक विसंगती व मर्यादा उघड होत जातील. यालाच तज्ज्ञ तरुणांचा उद्धट'कार्निव्हल ऑफ क्राईम' म्हणतात. हिंदी व तमीळ चित्रपट यासाठी प्रसिद्ध

आहेत. हे पारिभाषित 'आत्यंतिकशी' त्याच्या स्वतःच्या नात्याचे प्रतिबिंब दाखवत नाही. हा मर्यादा भंग 'अत्यंत' शी त्याचे नाते स्पष्ट करतो. 'थ्रिलिंग', 'धमाल', 'कमाल' अशा शब्दांत हा अतिरेक व्यक्त होतो. सनी देओलचे चित्रपट फार कमी दिसतात. पण अँग्लो-अमेरिकन 'ब्लू फिल्म' पाहणारे भारतात कमी नाहीत. कालच ठळक बातमी आली : मुंबईतील तरुण चित्रपट कलाकाराने एका नटीला मोबाईलवर स्वहस्तमैथुन दर्शनाचे शक्तिमान प्रदर्शन दाखवले. त्याला अटक झाली. दुसरी बातमी : वडिलानेच मुलीवर बलात्कार? हे कुरूप प्रतिमेचेच विडंबन आहे. अत्यंतची एक प्रतिमा दुसरीशी जोडलेली असते.

पाचवी प्रतिमा : कमाल टोक सिद्धांत :या विभागात लेखकाने कमालीचे टोक/अत्यंत च्या सिद्धांताच्या विशिष्ट प्रतिमेचीच सखोल चर्चा केली आहे. भिन्न कृष्टिक–कल्चरल नोंदवह्यांत आढळणाऱ्या अत्यंत दृष्टीगोचर गोष्टींचा घट्ट जोडलेपणाची रचना म्हणून कमालीच्या सिद्धांताची विशिष्ट प्रतिमा असा संक्षिप्त प्रस्ताव त्याने मांडला आहे (286). तिची भौतिकता तिच्या सर्व शक्य त्या प्रतिमांच्या जोडलेपणाकडून दिली आहे. आम्ही जाहीर करतो की, सर्व 'प्रतिमा' काही झाले तरी 'दृष्टीगोचर' किंवा याच्या उलट आहे की नाही, हा पर्यायाने वादाचा मुद्दा आहे. अखेर सिद्धांत हा संस्कृतीचा पृष्ठभाग वाचण्याचा प्रकार आहे. त्याला कुठलाही दुसरा उगम नाही. मार्क्सवादी सिद्धांतातही काही विरोधापत्ती आहेत. तशा 'अत्यंत' च्या सिद्धांतनातही आहेत. त्या समजून घेत तुलनात्मक अभ्यास करावा लागतो. काही विचारवंतांच्या मते, संस्कृतीचे प्रमुख नियामक करण्याचे मार्ग हे नेहमीच ज्याच्याशी 'अत्यंत'चे सर्व रूपबंध जुळतात ती नेहमीच अतिजादा उत्पन्नाची बाब आहे. अठराव्या शतकाच्या मध्यावर सर्वसामान्य संस्कृती उदयाला आली. त्या संस्कृत्या युरो-अमेरिकेत ग्रामीण भागातून शहरातील औद्योगिक क्रांतीनंतरच्या केंद्राकडे लोकांच्या स्थलांतरामुळे उदयाला आल्या. भारतात शंभर वर्षांनंतर पारतंत्र्यकाळात हळूहळू हे स्थित्यंतर घडले. मात्र राजवाडे-केतकर व इतर पाश्चात्त्यीकरण झालेले पुरोहित 'सर्वज्ञ' विद्वान म्हणतील तेच खरे या संरचना अडाणी बहुजनांत स्थिर झाल्या. त्यामुळे युरो-अमेरिकेप्रमाणे विविध

विद्याशाखांतील विचारवंतांचे वाद धर्मनिरपेक्ष संस्कृतिविज्ञानावर भारतात अजून फारसे झालेले नाहीत. त्या आधुनिकतापूर्व कृष्टिक–कल्चरल दृष्टीगोचर व अनुभवांच्या कल्पना पश्चिमेत आकार घेत होत्या. म्हणूनच पूर्व-भांडवलशाही स्थित्यंतर अभ्यासले जाते. या बदलांचे वर्णन जादा उत्पन्न किंवा ऊर्जेच्या अतिरेकाचा-खर्चाच्या 'सर्वसाधारण अर्थव्यवस्थापन' म्हटले जाते तसे हे बदल होते. ते उत्पादनाच्या अर्थव्यवस्था व (भांडवल) वाढता संचय यांच्याशीच मर्यादित होता. हे सर्व अतिरिक्त औद्योगिक उत्पादक श्रमाचे परिणाम म्हणून अस्तित्वात नाहीत. यापेक्षा दिलेल्या भौतिक बाबी म्हणूनच केवळ ती सौरऊर्जा असते. सूर्यऊर्जेचा धोका जगाला आहे. तिच्या अतिरिक्त उत्पादनाचा उपयोग मूलतः खर्चासाठीच असतो. हेच द्वंद्व हेगेल व मार्क्सने उलट-पालट पद्धतीने स्पष्ट केले. अनुत्पादक खर्च, वस्तू, भांडवलाच्या उत्पादनाच्या उदयाबरोबर सर्वसाधारणपणे दडपले गेले. तेथून पुढे त्याच्या विरोधात मूल्य पद्धतीच्या सत्ताधीश उच्चभ्रूवर्गाने भांडवल व सत्ता संचयासाठी प्रस्थापित केली. मात्र मार्क्सवादापेक्षा सूर्य ऊर्जेचे रूपक वापरून तेच नियमन संस्कृती व समाजाला लागू करतात. 'ऐषआराम, रडारड, युद्ध, खेळ, कला, विकृत लैंगिक क्रिया' अशा रूपातील अनुत्पादक खर्च विस्मयचकित करणाऱ्या भावनांवर उधळला जातो. भारतातील आयपीएल क्रिकेट, कला उत्सव अशी असंख्य उदाहरणे आहेत. मानवी जीवन निरुद्देश उत्सवाचे बनले आहे. नृत्य, मद्यपान, उघड संभोग असे अनेक प्रकार या अतिरेकी संस्कृतीत आढळतात (288). स्वतःला विसरण्यासाठी मद्यपान करून नाना शृंगार लीला ब्लू फिल्मच्या प्रकारातून रूढ झाल्या आहेत. त्यांना वैदिक ग्रंथांचेही आधार भारतात दिले जातात. या 'अत्यंत' सांस्कृतिक उद्योगांना विरोध करणारे प्रकार भांडवलशाही व सत्तेच्या युतीत दडपला जातो. या प्रकारांचे कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास व्हायला हवेत. यालाच लेखक भांडवलशाहीने लोकप्रिय संस्कृतीच्या रानटी अतिरेकाच्या समकालीन वस्तुकरणाचे प्रकार म्हणतो. ते भांडवलशाही घडवते. पॉप म्युझिक, समूह संगीत दृश्ये, 'संभोगातून समाधीकडे' इ. प्रकारासाठी त्याने

''भांडवलशाही समाजातील'' 'ब्रह्मानंदी संस्कृती' (ecstasy culture) हा शब्दप्रयोग वापरला आहे.

या 'अत्यंत' संस्कृतीचा विचार सिद्धांतासाठी करणे साहसाचे ठरेल. ती तिच्या स्वतः कौटुंबिक उद्दिष्टांशी सुसंगत असायला हवी. तिचे ध्येय कमालीचा मुक्त विचार हे बनायला हवे. वाईज मार्मिक प्रश्न उपस्थित करतो. पण व्यवहारात याचा अर्थ काय? ज्यातून तो सिद्धांत उपजतो त्या संस्कृतीच्या विशिष्ट अतिरेकाशी सिद्धांतांच्या संभाव्य रचनेशी खुले असले पाहिजे. लेखकाचा आग्रह आधुनिक सांस्कृतिक सिद्धांत व तात्त्विक विचार यांच्याकडे मादक पदार्थ व धुंदी यांच्या ज्या संदर्भात ते आकाराला आले त्यांच्याकडे नीट बघितले पाहिजे. लेखाच्या शेवटी तो लिहितो:
कदाचित कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासातील सर्व धाडसे यांचे प्रतिबिंब कल्पनेत दिसावे की, संस्कृती आणि सर्वच संस्कृत्या यांच्यापेक्षा वेगळे असे काही सिद्धांत म्हणजे नाही. परंतु ते 'ऊर्जेच्या अतिरेकाचे जीवनाच्या बुडबुडांच्यात भाषांतर केले जाणे आहे'. (बटाईल, *द अकर्स्ड होअर*, व्हॉल्युम 1, 1995 : 24, उद्धृत 290).

प्रत्येक बाब 'अत्यंत' या प्रवृत्तीची अशी सांस्कृतिक चिकित्सा सैद्धांतिक पातळीवर व्हायला हवी. हे उथळ बातम्या व वर्णनपर सुबोध अहवाल वाचताना लक्षात येते. या एका विभागातील विषयावरच स्वतंत्र ग्रंथ रचला जावा. प्रत्येक क्षेत्रात कमालीचे टोक गाठणारे टिक टॉक किंवा 'पॉर्न' दृश्यांच्या प्रभावामुळे घडणाऱ्या दुर्घटनांच्या बातम्या येतात. बलात्काऱ्याला फाशीची शिक्षा देणारा नवा कायदा केला जातो. मात्र वाढत्या विकृतीवरील सुलभ लेख व रामरहीम किंवा एखाद्या सांप्रदायिक बाबाच्या प्रवचनांचे परिणाम सांस्कृतिकदृष्ट्या तपासायला हवेत. 'सांस्कृतिक साक्षरतेचे' संवर्धन करण्याचे शासकीय धोरण हादेखील एखाद्या पाश्चात्त्य देशाच्या तशाच धोरणांच्या तुलना करणे हा महत्त्वाचा कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास ठरेल. तशी कुठल्याच विषयांची यादी करणे शक्य नाही हेच त्याचे वैशिष्ट्य संशोधक मान्य करतात.

9.3 कृष्टिक-कल्चरल-सांस्कृतिक अभ्यास आणि रहस्य

प्रस्तुत 'सिद्धांतातील साहसा' मधील क्लेअर बिरचालने ''सांस्कृतिक अभ्यास आणि रहस्यमय गूढ'' मध्ये मराठीत फारसे सिद्धांतन न झालेला विषय हाताळला आहे. 'आजकाल जिकडे पाहावे तिकडे लपवलेल्या गूढ बाबीच मला दिसतात. हा केवळ मीच आहे की दुसऱ्या आखाती युद्धाला घटना साखळी गूढ वैशिष्ट्याचे हवामान वेढून राहिली?'(293). यानंतर आठ नमुन्यांची यादी दिली आहे.

1. गुप्तचर बुद्धिमत्ता यंत्रणा : एका खबऱ्याने म्हटले, ब्रिटिश गुप्तचर खात्याला सद्दाम हुसेन 45 मिनिटांत जनसमूह नाशाची शस्त्रे फेकणार. बातमी वाऱ्यासारखी पसरली. गुपित राहिलेले नाही.
2. गूढ रहस्ये पुढे पोहचवणे : शस्त्र तपासणी तज्ज्ञ एका पत्रकाराला भेटला. 22 मे, 2003. शासनाने ही बातमी पसरावी असे त्याला वाटत नव्हते. तरी ती 45 मिनिटांत फुटली.
3. अधिक खुलासे : बीबीसीवर अनामिकाच्या नावे बातमी आली. संरक्षण मंत्रालयाने शस्त्र तपासनीसाचे नाव वार्ताहर परिषदेत पुढे केले.
4. संशयास्पद गुपित : शस्त्र तज्ज्ञ आत्महत्या की खून कट? वृत्तपत्रांत संशय घेणारे पत्र; खुनाचा.
5. लपण्याची गुप्त जागा : 13 डिसेंबर, 2003 सद्दाम बिळात लपला. लवकरच अटक झाली.
6. गूढ रहस्ये फुटणे : एप्रिलमध्ये मुख्य वकिलाने इराकशी युद्ध सुरू करण्याचा सल्ला दिल्याची बातमी फुटली. याच्या उलट माहिती पुढच्या आठवड्यात लोकसभेत दिली गेली.
7. रहस्य गुपिताचा पूर्व लेख डोळ्याआड करणे : जॉर्ज बुशला सीआयए ची गुपिते अशी कळली. ती चुकीची होती.
8. सर्वात पाहिजे असलेला : 2006 च्या मध्यावर ओसामा बिन लादेनचे लपणे गुपितच राहिले.

"अशा गुपितांचा अनुभव आपणाला नसतो. ते सार्वजनिक ज्ञान असते. ती उघड झाल्यावर कळतात आणि प्रश्न उपस्थित होतात. पूर्वीच्यापेक्षा ही रहस्ये वेगळी, आजकाल काही खरं नाही असे म्हणणे विसंगत असते. लपलेले मोजणे केव्हाही कठीणच असते. "या अशा बाबतीत आपण संकटाविषयी बोलत असतो. सांस्कृतिक व आर्थिक घटनांचा एक विशेष समाभिरूपता-आपण असे म्हणू शकतो की, गुपित रहस्य आकार घेताना आणि विद्यमान एकरूपतेकडून घडत असताना पाहणे निश्चितच रसपूर्ण आहे" (294). खरोखर रहस्यमय गूढ व गुपीत अलीकडच्या कित्येक घटनांच्या गाभ्यात दडल्याचे दिसते. विशेषतः गुप्तचरांच्या वर्तुळातील रहस्यांची चलती जवळून तपासणीसाठी ऐरणीवर आली आहे. इराकी जंतू बॉम्बच्या बातम्या बोगस ठरल्याचा निष्कर्ष चौकशी मंडळाने काढला. तसेच धक्के ब्रिटनला बसले. या काळातील सर्वच माध्यमांतील अँग्लो-अमेरिकेच्या प्रसार माध्यमांतील सद्दाम विरोधी अपप्रचाराने कळस गाठला होता. गुप्तचर खात्याच्या गैरवापराची उदाहरणे जगभर अनेक आहेत. गुप्ततेचे वातावरण व विश्वासार्हतेचे प्रश्न व ते वापरणाऱ्यांसाठी ते जो कायदेशीरपणा उठवते ते आपणा सर्वांसाठी चिंतनीय आहे. **गुप्तता हे नव सांस्कृतिक अभ्यासासाठी महत्त्वाचे आशयसूत्र आहे. कारण ते आपणाला ज्ञान आपणासमोर कसे सादर केले जाते (इतरांकडून व आपणाकडूनही) याविषयी गंभीर प्रश्न ताकदीने उपस्थित करते. गुपित आपणाला अनेक उपयुक्त प्रश्न उपस्थित करायला लावते. ते वैचारिक उपयोग उघड करायला वापरले जाते. गुप्त ज्ञानाचा दर्जा सर्वसाधारणपणेसुद्धा आहे आणि त्याचा अर्थ काय हे आपण ठरवू शकू.** हे प्रश्न महत्त्वाचे आहेत. कारण त्यांचा संदर्भ विश्वासार्हयतेशी आहे. निर्णय घेण्याची प्रक्रिया ज्ञानावर अवलंबून असते. गुपित ठेवणे याचा अर्थ विश्वासार्हता नसणे. संपूर्ण काय उघडे केले जात नाही? हा सर्व गुंता इम्मॅन्युएल कान्टच्या अज्ञानाच्या उत्पादनाच्या सिद्धांताशी जोडणाऱ्या माझ्या *यथार्थ* मधील स्वतंत्र मराठी लेखाचा संदर्भ मागे दिला आहे.

प्रत्येक वळणावर आपण ज्ञान काय आहे हे विचारात आहोत. ज्ञानाचा एक आकृतिबंध म्हणून सांस्कृतिक अभ्यास काय 'आहे' हेदेखील विचारित आहोत. सांस्कृतिक अभ्यासाची आशयसूत्रे रहस्यमय गूढ, अत्यंत यांच्याविषयी विचार करणे हा एक मार्ग सांस्कृतिक अभ्यासाचा 'प्रकल्प' खुला ठेवण्याचा आहे. कारण आपण-आम्ही सांस्कृतिक दृष्टीगोचर बाबी किंवा संहितांच्या प्रकारांना कधीच गृहीत धरीत नाही. नाट्यगृहापेक्षा उपसंस्कृती, डेरिडापेक्षा ग्रामसी महत्त्वाचा मानतो. अशा क्षेत्रातच सांस्कृतिक अभ्यास केवळ अंशतः ओळखणे शक्य असते. हीच परिचयाची 'आवडीची क्षेत्रे' चिकित्सेचा विषय बनवण्याचे आव्हान स्वीकारणे चालू ठेवले पाहिजे. कोणत्याही हमीशिवाय प्रत्येक वेळी उपक्रमशीलतेने त्याला शोधण्याचे म्हणून सांस्कृतिक अभ्यासाने काय करायचे आहे, याच्या पुनर्निर्मितीत गुंतण्याचे आपले कठीण काम नाही.

ॲडम बिरचालचा दृष्टीकोन दुपेडी आहे : गुप्त रहस्याकडे सांस्कृतिक अभ्यासामधून बघणे आणि याच्या उलट एक प्रयोग म्हणून सांस्कृतिक अभ्यासाकडे एक रहस्य म्हणून पाहणे. यामुळे रहस्याचे राजकारण समजून घ्यायला मदत होईल. 'गुप्त अर्थशास्त्रा'विषयी प्रश्न विचारता येतील. त्याला प्रतिकार करणे किंवा सत्तेचा माज उतरवणे शक्य होईल. या कामी विरचनाचे डेरिडाचे व इतरांचे सिद्धांत उपयोगात आणता येतील. मराठीत असे विरचन खोलवर व्हायला हवे. स्टुअर्ट हॉलच्या मते, ''तत्त्वज्ञान ज्या भाषेत नियमित केले जाते ती भाषा आपल्याकडे नाही आणि ती कामी येत नाही. आपण अजून एखाद्या अन्य भाषेत नाही आणि कधीच असू शकणार नाही... माझ्यासाठी उत्तर या कल्पनेचा तंतोतंत अर्थ काय आहे तो हाच आहे. म्हणून उत्तरवसाहतवादाचा अर्थ वसाहतवादाचा शेवट असा नाही. तो एक प्रकारच्या विशिष्ट वसाहतवादानंतर तो आहे, एका विशिष्ट उच्च साम्राज्यवाद व वासाहतिक अधिपत्यानंतरचा एक विशिष्ट क्षण-त्याच्या जागृतीत, त्याच्या छायेत, त्याच्याकडून संसर्ग केल्यानंतर-तो आहे जे तो आहे कारण पूर्वीच काही तरी घडले आहे, पण ते काही तरी नवे सुद्धा आहे'' (स्टुअर्ट हॉल, 1998 : 189, पान 296-97 वर

उद्धृत केल्याप्रमाणे). एवढ्या खोलात गेल्यास आपला 'स्वातंत्र्योत्तर' ही 'रामराज्यी'पुराणी संकल्पना सांस्कृतिक अभ्यासात एकांगी, बेगडी व फसवी ठरते. त्यामुळेच भारतात आफ्रिका, ऑस्ट्रेलिया अथवा कॅरेबिया प्रमाणे 'उत्तर' च्या अनेक अर्थाने ती अजून जन्मलेली समीक्षा किंवा सिद्धांत मराठीत नाहीत.

9.4 शिट्टी वाजवून सावध करण्याची कला

बिरचालचा प्रस्ताव असा की, सांस्कृतिक अभ्यासच खुद्द रहस्यमयता, गूढ उरात सांभाळतो. रहस्याकडे तो दोन मार्गांनी पाहतो. गूढ लपवणे व उघड करण्याच्या काही चाली असतात. त्यांचे तर्क टोकाचे अत्यंत असतात. रहस्यमय गूढ एखादा विरोधी तर्क, घोटाळा, फसवून पैसे काढणे अशा सारखा सांस्कृतिक अभ्यास असू शकतो. तो रंग बदलणाऱ्या सरड्यांचा गट असेल. असा संशय काही जण घेतात. माहितीचा उपयोग संशोधकांच्या मनातील हेतूप्रमाणे वळवून बदलून निष्कर्ष काढल्याचेही अपप्रकार घडले आहेत. जेव्हा कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास अतितात्त्विक किंवा सट्टेबाजीचे होतात तेव्हाही त्यांच्यावर हल्ले होतात. टॉबी मिलरसारख्या काही विद्वानांच्या *पॉप्युलर कल्चर अॅन्ड एव्हरी डे कल्चर* (1998) मध्ये असे घडले म्हणतात. उत्तर संरचनावादाचा अतिरेकी वापर झाल्यानंतर इंग्लंडमध्ये वाद माजला होता. अॅलन सोकलने अशा सांस्कृतिक उथळ लोकप्रियतेवर टीका केली होती. खरा प्रश्न सांस्कृतिक्र'बुद्धिमत्तेचे' वैध प्रतिनिधित्व केले जाते का हा आहे. ''मूर्खांच्या नंदनवनात बसून पुस्तक पंडिती ज्ञानवाले वास्तवापासून तुटलेले असतात. वाङ्मयचौर्याबद्दल तर बोलायलाच नको'' (297). इराकच्या युद्धात तर या लपवालपवी व फसवणुकीला ऊत आला होता. बहुसंख्य समकालीन नव उदारमतवादी विद्यापीठे याच वर्गात मोडतात. हे जर इंग्लंडमधील मिडलसेक्स विद्यापीठामधील विदुषी असे म्हणत असेल तर भारतीय विद्यापीठातील अभ्यासक्रमांचे कृष्टिक तुलनात्मक अभ्यास विदारक वास्तव उघड करतील. 'फेक न्यूज' (खोट्या बातम्या) 'पेड न्यूज' (काळा पैसा देऊन खोट्या बातम्या प्रसार माध्यमांत आणणे) आणि सनसनाटी स्टंट हा आजचा युगधर्म बनला आहे. युवाल हरारीची गुगल मालिकेतील भाषणे ऐकली तरी हे वैश्विक बदल लक्षात

येतील. राष्ट्रीय, आंतरराष्ट्रीय फसवेगिरीविषयी आपण धोका पत्करून विशिष्ट सांस्कृतिक बुद्धिमत्ता उजेडात आणली का? लेखकांचा हाच प्रश्न भारतात अनेकवेळा विचारला जाऊ शकतो. गुप्तचर खाती संशयास्पद ठरत आली आहेत. गूढ रहस्याच्या जवळ जाण्याच्या पारंपरिक अवैधतेचा मार्ग वांशिकता व राजकीय अर्थव्यवस्थेकडे जातो. मार्क्सवाद किंवा मानवतावादाच्या अतिकथनात अशी रहस्ये उलगडत नाहीत. कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास वैध व शास्त्रीय म्हणायला ही विदुषी तयार नाही. तो वैध नाही अशा काही मर्यादा तिने स्पष्ट केल्या आहेत. तिला कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचा पाया इमल्याला राजकीय व सांस्कृतिक आधार कसा पुरवतो याचा अभ्यास महत्त्वाचा वाटतो. त्याच्या तळची गृहीतके, क्षेत्र वगैरेची चिकित्सा त्याला दुबळी करणारी नाही.

आपण स्वतंत्र खंडात सिद्धांतनांची चिकित्सा केली आहे. त्याची व्याप्ती दिवसेंदिवस वाढतच आहे. त्यामुळे कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासांच्या वाढत्या विषयांची यादी कधीच संपणारी नाही. असे असता भारतात या विषयाची उपेक्षा होण्याची कारणे बऱ्याच प्रमाणावर आपण इथवर स्पष्ट केली आहेत. आपण मागे 2020 मधील या क्षेत्रातील चीनच्या प्रगतीची आणि जागतिक कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासांच्या वाढत्या नमुन्यांची चर्चा केली आहे. तुलनेसाठी पर्याय उभे केले तर लोक बदल स्वीकारतात. सबब मागे उल्लेख केलेल्या "तुलनात्मक साहित्य व संस्कृती" या वेब जर्नलमधील या क्षेत्रातील 2015 ते 2020 पर्यंत प्रसिद्ध झालेल्या काही निवडक लेखांचे सारांश पाहू. त्यानंतर जागतिकीकरणात प्रसिद्धी माध्यमांनी निर्माण केलेल्या सांस्कृतिक संरचनांच्या नव्या प्रकारांची चिकित्सा करू.

9.5 बदलत्या सामाजिक पुनरुत्पादनाचे राजकारण

सीएलसी, वेब जर्नलच्या "सामाजिक पुनरुत्पादनाच्या राजकारणा" वरील विशेषांकाच्या प्रस्तावनेतील (22-2, 2020) सिंजिया केली गावेल या अमेरिकन विदुषीची सैद्धांतिक परिभाषा मुद्दाम अभ्यासण्यासारखी आहे. मराठीतील सुबोध कालबाह्य पुराणी स्थळ आख्यानाची परिभाषा व जगाला कवेत घेणारी या अंकातील

संकरित संकल्पनात्मक परिभाषा यांच्यात जमीन-अस्मानचे अंतर पडले आहे. इंग्रजी ज्ञानभाषा आहे तर मराठी अज्ञान संवर्धक मागास चिकित्सेचीच भाषा आजच्या इलेक्ट्रॉनिक युगातील नाही. गावेलने प्रस्तावना लिहून पूर्ण होत असता शीर्षकावरच पहिली टीप पुढीलप्रमाणे दिली आहे :

> मार्च 2020 मध्ये आम्ही न्यूयॉर्क शहरात ही प्रस्तावना पूर्ण करीत आहोत. हे एक वैश्विक कोविड-19 च्या साथीचा केंद्रबिंदू आहे. ह्या पेचापासूनचा लाभ आम्हांला वाटते की, सामाजिक पुनरुत्पादनाच्या क्षेत्रावर आणि परस्पर मदतीचे रुजणारे रूपबंध यावरील जनसमूहांचे संघर्ष आणि मूलभूत देखभाल सुद्धा टिकून राहण्यासाठी विस्तारणे अत्यावश्यक आहे. आणि ती आपणाला ज्या जगात राहायचे आहे त्याच्याकडे आता त्या शक्यतेकडेही बोट दाखवण्याची शक्यता आहे (2).

रूढ मार्क्सवादाच्या चौकटीच्या पुढच्या टप्प्यावरची या संघर्ष व परिवर्तनाच्या परिभाषेची व्याप्ती व परिभाषा फार वेगळी आहे. या प्रक्रियेतील पुनरुत्पादनाचे काम लिंगीकरण, वंश-जातीयीकरण व स्थलांतरातील राजकीय प्रभावांनी प्रभावित केलेले आहे. हा गुंता स्पष्ट करताना ती लिहिते :

> सामाजिक पुनरुत्पादनाची संकल्पना अनेक राजकीय व सैद्धांतिक वंशावळीतून उदय पावते. त्यात कामगारवाल्या इटालियन स्त्रीवादी, पाश्चात्त्य युरोपीय, अमेरिकी व कॅनेडियन समाजवादी व मार्क्सवादी, स्त्रीवादी, लॅटिन अमेरिकेतील स्वायत्त व राजकीय देशी प्रवाह, रोजच्या जगण्यात समाजवादी, बदलांविषयी पूर्व युरोपी व उत्तरवासाहतिक विचार आणि अमेरिका, युरोप व लॅटिन अमेरिकेतील अराजकतावादी गट यांचा समावेश आहे... (2).

पुढे या विशेषांकाच्या लेखिकांनी सध्या अशा सामाजिक पुनरुत्पादनाच्या राजकारणाचा खोलवर परिणाम भांडवलशाहीविरोधी स्त्रीवादी चळवळींच्या विद्यमान जागतिक लाटेवर कसा करीत आहे, याची सैद्धांतिक चर्चा केली आहे. त्यात विशेषतः स्त्रीवादी संप चळवळ अर्जेन्टिना, चिले, मेक्सिको, इटली, स्पेन, स्वित्झर्लन्ड व पोलन्ड

अशा भिन्न देशांना त्यांनी एकत्र जोडले आहे. या प्रक्रियेत चळवळीचा प्रत्यक्ष अनुभव व राजकीय चिंतनाची नवी भर पडत आहे. लिंग भेदातून होणाऱ्या हिंसेविरोधी 2017 मध्ये झालेल्या या व्यापक चळवळीची सैद्धांतिक चर्चा त्यांनी जीवनाच्या सर्वांगीण पर्यावरणाच्या संदर्भात केली आहे. त्यात या अंकातील लेख वंश-रंग-जात भेद, श्रम, अर्थकारण, वासाहतिकरण, सांस्कृतिक व धार्मिक संरचना, स्थलांतरे, विशिष्ट जाती-वंश गटाचे वर्चस्व, समानतेचे संघर्ष वगैरे समस्या सामाजिक पुनरुज्जीवनाच्या राजकारणाच्या दृष्टीने लिहून घेतल्या आहेत. आपल्या दृष्टीने त्यांचे वेगळेपण त्यांच्या प्रस्तावनेच्या शेवटी 'विविधांगी पुनर्निर्मित काम हेदेखील जे एकत्र बांधून ठेवते, आश्रय देते, जन्माला घालते आणि प्रतिकाराच्या हुशार शक्यतांचे रक्षण करते' या त्यांच्या आशयसूत्रांत जाणवते. त्या पुढे लिहितात :

संघर्षाचे पुनरुत्पादन करण्याच्या कामाला सापेक्षतेच्या रूपबंधांची आणि व्यवहार व शिक्षणाच्या पद्धतीची गरज असते. ती अशी की, तिच्यात व या गुंतागुंतीच्या खुद्द राजकीय कार्यात लढ्याचे वारसे व इतिहासातील भेद जोडून त्यांच्यामधून व त्यांना उजळून जोडावे लागतात : वर्गलढ्याचे इतिहास आणि सर्व प्रकारच्या आकृतिबंधातील जुलमांच्या विरोधीच्या लढ्याचे इतिहास. आमची श्रद्धा आहे, हे करण्याने तो कदाचित सामूहिकतेला जन्म देईल. ते अशा मार्गाने घडेल की, आपल्या टोकाच्या पेचप्रसंगाच्या क्षेत्रात लढ्याच्या नव्या सामूहिक व जोमदार आकृतिबंधांना परिवर्तनाची एकमेवता तसेच शक्यतेला अवकाश खुला करेल (3).

मुळात 'सामाजिक पुनरुत्पादनाचे राजकारण' मधील पुनरुज्जीवन करणे या अर्थाने 'पुनरुत्पादना'चा विचार मराठीतील शब्दकोशांच्या जातिविशिष्ट एकारलेपणामुळे करणे आपणाला सुचत नाही. ही नवी संकल्पनाच तयार नसल्यामुळे आज वर्तमानपत्रात येणाऱ्या शेतकरी आंदोलनाच्या बातम्या व विद्यापीठाच्या वर्गात जोतिबा फुलेंचा 'शेतकऱ्याचा आसूड' तळमळीने शिकवणारा प्राध्यापक यांचा एकत्रित विचार वरील विदुषींच्या परिभाषेत करणे शक्य नाही. या संकल्पनेशी जोडलेले सांस्कृतिक सिद्धांत परिचयाचे असतील तर भारतातील नववसाहतवादी

सरकार अखंड उपखंडातील लक्षावधी शेतकऱ्यांना तीन महिने दिल्लीच्या रस्त्यावर निदर्शने करायला लावेल का? फुलेंचा संघर्ष वास्तवात आजच्या गल्लीतील शेतकऱ्याची आत्महत्या व दिल्लीतील आंदोलन यांच्यात सामाजिक पुनरुज्जीवनाचे राजकारण जोडले जात नाही. हा जातवार वाटले गेलेल्या थोर भारतीय पुरुषांचा पराभवच आहे. हे पुढील नमुना पाहिल्यास लक्षात येईल.

9.6 भारत व पॅलेस्टिन/इस्राइलमधील वर्ग, भांडवल आणि वसाहती

कॅनडातील तरुण संशोधक अमिर लॉकर-बिलेट्झकीच्या निबंधाचे शीर्षक प्रश्न उपस्थित करते. याचा साहित्य व संस्कृतीचा संबंध काय? या नियतकालिकात तो छापलाच कसा? हे नेहमीचे जात उतरंडीत उद्भवणारे, एकारलेपणातून चटकन ओठावर येणारे प्रश्न वाचक विचारेल. आपण पहिल्या खंडात भारतीय कम्युनिस्टांनी युरोपियन मार्क्सवाद कसा अर्धवट समजून घेतला आणि वर्गावर भर देत वर्ण विचार का टाळला हे कोडे उलगडण्याचा प्रयत्न केला. ते या तुलनांत अधिक चांगल्या प्रकारे उलगडते. असे का घडले? याच्या मुळाशी जाण्याचे आपले सूत्र महत्त्वाचे आहे. इस्राइलच्या मार्क्सवाद्यांनी युरोपच्या विस्तारवादाची उलट तपासणी करणाऱ्या गोऱ्यांच्या निवासी वसाहतीतील विद्वानांच्याप्रमाणे भूमिका घेतली नाही; तशी ती बीबीएटीमुळे भारतीय कम्युनिस्टांनी घेतली नाही. त्यांनी बोल्शेविक वासाहतिक विचार विकसित केला. कम्युनिस्टांच्या साम्राज्यवाद, वर्ग व भांडवल या त्रयीच्या ताकदीने 'अराजकी' देशी जीवनाचे मार्गच उद्ध्वस्त केले. असे करण्याने त्यांनी युरोपीय वर्चस्व, निवास व वासाहतीकरण करणारे व वासाहतीकरण झालेले या दोन्हींच्या वर्गांत भेद करण्याचा मार्ग मोकळा केला. हा लेख मार्क्स व लेनिन यांच्या लेखनांशी बोल्शेव्हिक वासाहतिक विचाराची मुळे कशी जोडली आहेत, याचा शोध घेतो. एम्. एन. रॉय, आर. पी. दत्त असे भारतीय व इस्रायली इलियाहु (अलोशा), गोजान्स्की यांच्याकडून मार्क्सवादी अभिजात ग्रंथांचे अर्थ कसे लावले गेले, याची छाननी या लेखकाने केली आहे.

मार्क्स व एन्गल्सच्या विचारांच्या गाभ्यात युरोपातील 19व्या शतकातील औद्योगिकीकरण झालेल्या वर्ग व भांडवलाशी संबंधित केलेले सिद्धांतन होते. त्यात युरोपच्या साम्राज्यवादाची पद्धतशीर चिकित्सा नव्हती, मार्क्सने भारतातील ब्रिटिशांची भूमिका 1953 मध्ये स्पष्ट करताना "सामाजिकदृष्ट्या सर्वनाशी शक्ती" असे "ब्रिटिश रूल इन इंडिया" या लेखात म्हटले होते. यालाच पुढे Asiatic Mode of Production हे नाव मिळाले. लेनिनने *Imperialism : The Highest Stage Of Capitalism* (1916) प्रसिद्ध केले. पुढे 1920 मध्ये लेनिन-रॉय वाद गाजला. रॉयची भूमिका श्रीमंत भांडवलशाही अल्पसंख्याक देशांच्या बहुसंख्य गुलाम देशातील साम्राज्यवादाशी लढण्याची होती. त्यामुळे स्वातंत्र्यलढा वर्ग व भांडवलशाहीच्या परिभाषेत सुरू झाला. भांडवलशाही भारताची आधुनिकतेकडे वाटचाल स्पष्ट करण्यासाठी त्यांनी 1920 मध्ये *इंडिया इन ट्रान्झिशन* प्रसिद्ध केले. या चिकित्सेत ब्रिटिश वसाहत काळातील उच्चभ्रूवर्गाच्या निर्मितीवर भर आहे. त्यांच्या *द फ्युचर ऑफ इंडियन पॉलिटिक्स* (1923) मध्येसुद्धा सर्व भर साम्राज्य विस्तार, साम्राज्यवादातील औद्योगिकीकरण आणि येणाऱ्या वर्गलढ्याचीच चर्चा आहे. त्यात शोषण करणाऱ्या जाती-वर्णाच्या रचनांची चर्चा नाही. 1930 च्या दशकात पं. नेहरू, यशवंतराव चव्हाण यांना या मार्क्सवादाचे आकर्षण किती मोठे होते हे मी *ग्रंथांनी रचलेला महापुरुष : यशवंतराव चव्हाण* (2017) या वाङ्मयीन चरित्रात स्पष्ट केले आहे. मार्क्समुक्त-मार्क्सवादी विचारवंत मानले जात. आर. पी. दत्त हे दुसरे बंगाली मार्क्सवादी सरंजामी स्टालिनवादी होते. त्यांची *इंडिया टूडे* ची सुधारित आवृत्ती *गाईड टू द प्रॉब्लेम ऑफ इंडिया* (1942) मुसलमानी व ब्रिटिश सत्तांच्या भारतावरील परिणामांची चिकित्सा करते. या चर्चेचा भर खेड्यांची पारंपरिक व्यवस्था नष्ट करणे व शोषणावर आहे. 19व्या शतकातील रेल्वे, पाणीपुरवठा योजना इ. सुधारणा ब्रिटनची भांडवलशाही बळकट करण्यासाठी होती. प्रबळ वर्ग हा इंग्रजी शिकलेल्या साम्राज्याच्या उच्चभ्रू सेवकांचा होता. त्यांची संख्या नगण्य होती. तो पारंपरिक आर्यवंशी 'मावसभाऊ' पुरोहितवर्गाचाच बनला होता. भारतीय राष्ट्रवादातील विरोधापत्तींचा उल्लेख दत्तने

केला आहे. या भारतीय मार्क्सवादात जात-वर्ण व्यवस्था, सांस्कृतिक सत्तेत हस्तक्षेप न करण्याचा आर्यवंशी मिलीभगत वळणाचा ब्रिटिशांचा निर्णय अशा समस्यांची चर्चा या मार्क्सवाद्यांनी केलेली दिसत नाही. याचे संदर्भ मात्र अमिर बिलेटन्स्कीने दिलेले नाहीत. परंतु या वासाहतिक जगातील वर्ग व भांडवल यांच्याच चर्चेवरच भर दिला आहे.

इस्त्रायलमधील मार्क्सवादाच्या स्वागतात झिरोनिस्ट-साम्यवादी विचारवंतांनी भारतापेक्षा वेगळे वळण दिले. त्याने ज्यू लोकांच्या वसाहत करून राहण्याच्या वासाहतिक परिणामांना झाकाळून टाकल्याचे म्हटले आहे. झिरोवादाला पॅलेस्टिनी लोकांचा विरोध होता. भारतात देशी जुलूमशाही व कर्मकांडी धर्माने नाडलेल्या लोकांना ब्रिटिश मुसलमानी सत्ताही वरदान वाटत होत्या. मुसलमान सम्राट सर्वच खलनायक नव्हते. त्यांनी हिंदू धर्म व संस्कृतीची चांगली सेवा केल्याचे पुरावे परदेशी विद्वानांनी उजेडात आणले आहेत. उलट पुरोहितवर्गातीलच इंग्रजी शिकलेले कम्युनिस्ट भारतात शहरातून पुढे आल्याने या भारतीय मार्क्सवादात उणिवा फार राहिल्या. इस्त्राइल द्विराष्ट्रीय वसाहत राहिली. भारतातील वसाहतवादाचा विचार या लेखकाने फक्त ब्रिटिश कॉलनी म्हणूनच केला आहे. पण फ्रेंच व पोर्तुगीज वसाहतींचे तुकडे बंदुकीच्या गोळीतील लोखंडी तुकड्यासारखे भारतात रुतत होते, हे सर्वच विद्वान विसरतात. लॉकर-बिलेन्स्कीने भारत व इस्त्राइल या दोन्ही वसाहतीतील मार्क्सवादाचे साम्यभेद स्पष्ट करताना स्वाभाविकपणे इस्त्राइलच्या प्रश्नांची चर्चा अधिक तपशिलात जाऊन केली आहे. ज्यू व अरबांच्या संघर्षांच्या मुळाशी सांस्कृतिकदृष्ट्या जाणारा हा लेखक भारतातील हजारो जाती व चातुर्वर्ण्यव्यस्थेमुळे 'फोडा व झोडा' नीती मार्क्सवाद कसा पांगळा करते, याचा साधा उल्लेखही करीत नाही. वर्ग जाणीव विकसित झाली तरी तिच्या अंतर्गत विसंगती राहिल्या. या विसंगती दोन्ही राष्ट्रामधील सामाजिक संरचनांमुळे निर्माण झाल्या आहेत.

थोडक्यात, इस्त्राइली कम्युनिस्ट लेखकांच्या पुस्तकांत बोल्शेविक वासाहतिक विचारांचे प्रतिबिंब पडले आहे. त्यांनी त्याचा उपयोग इस्त्रायली भांडवलशाहीवादाची

निर्मिती करणाऱ्या झिनोइस्ट वसाहतवाद व ज्यू व ब्रिटिश भांडवलाची जोडणी करणाऱ्या पॅलेस्टिनी/इस्त्रायली वैशिष्ट्यांच्या सामाजिक आर्थिक कथनाची निर्मिती करण्यासाठी केला आहे. तसेच दुहेरी वसाहतवादाचे स्वरूप स्पष्ट करणारे मार्क्सवादी कथन भारतात निर्माण झालेले नाही. याचा उल्लेख लॉकर-बिलेन्स्कीने केलेला नाही. त्यामुळे या तुलना काही प्रमाणात एकांगी आहेत. दोन्ही देशांमधील वास्तव वेगवेगळे आहे. भारतात पोर्तुगीज व ब्रिटिश वसाहत करून राहिले नसले तरी त्यांचे मावसभाऊ देशी 'सांस्कृतिक' वसाहतवाद टिकवून आहेत. म्हणूनच ग्रामसी व विल्यम्स परंपरेतील सांस्कृतिक सिद्धांतांची गरज मराठीला जास्त असल्याचे या तुलनांवरून स्पष्ट होते.

9.7 बहुसांस्कृतितता आणि कृष्टिक-सांस्कृतिक अभ्यास

भारतात बहुसांस्कृतिततेत एकता आहे अशी प्रौढी नेहमीच मिरवली जाते. मात्र ही बहुभाषिकता व कृष्टिक–कल्चरल बहुलता म्हणजे नेमके काय, याचे अभ्यास फारसे झालेले नाहीत. त्यात बऱ्याच विरोधापत्ती आहेत. त्याविषयी राष्ट्राचे 'सांस्कृतिक' धोरण संविधानात समाविष्ट असते. त्यात प्रसंगाने वादाचे व न्यायालयीन निवाड्यांचे अडथळे येतात. मारी मॅकान्ड्रयू या मॉन्ट्रियल विद्यापीठातील विदुषीच्या ''क्यूबेकमधील बहुसांस्कृतिकतावादातील परस्परांशी स्पर्धा करणारी रूपे व विद्यमान वाद'' (2016) मध्ये एका स्थानिक वादात मधला मार्ग सुचवला आहे. क्यूबेकमधील पाहणीवरील ल्योतार्दचा *Postmodern Condition* हा ग्रंथ जगभर गाजल्याचा संदर्भ आपण मागे दिला आहे. त्याचप्रमाणे कॅनडातील या राज्यातील बहुसांस्कृतिक सारतत्त्व काढून इतर संस्कृतीं बाजूला काढणारे एक धोरण आहे. दुसरेही बहुविधता खाजगी बाब म्हणून मागे सारते. तिला फ्रेंच जेकबवादी म्हणतात. अल्पसंख्याकांचे शिक्षण, वांशिक संबंध आणि तुलनात्मक धोरणे याविषयी ती लिहिते. या लेखात तीन सैद्धांतिक धागे जोडले आहेत. यात राजकीय तत्त्वज्ञान, वांशिक संबंधाचे समाजशास्त्र, आणि सामाजिक मानसशास्त्र यांचा समावेश असतो. क्युबेकच्या स्थलांतरितांच्या समाजात 1970 च्या दशकापासून बहुसांस्कृतिकतावादाची दोन रूपे चर्चेत आहेत.

अलीकडच्या चार वादांची ही चिकित्सा आहे. धार्मिक विविधता असूनही क्यूबेकमध्ये राबवलेल्या दोन रूपातील बहुसांस्कृतिकतावाद लोकप्रिय आहे. या दोन परंपरांतून जोडलेल्या बहुसांस्कृतिकतावादाविषयी 1980 च्या दशकात रिपब्लिकवाद म्हणून ऐरणीवर आलेला महत्त्वाचा प्रश्न होता. फ्रेंच व ब्रिटिशांनी प्रचारात आणलेला बहुसांस्कृतिकतावाद लोकशाहीविरोधी आहे. त्यात अनेकतावाद बाजूला सारून जॅकोबियनवादाला जास्त महत्त्व मिळते. मात्र इतर नकारात्मक घटकांचे व विचारधारणांचे परिणाम टाळण्यासाठी 'बहुसांस्कृतिकतावादा'ची ओळख मर्यादा घालणाऱ्या नव्या निकषात्मक चौकटीत तज्ज्ञ करून देतात.

धार्मिक व कृष्टिक–कल्चरल वैविध्याचे व्यवस्थापन हे एक मोठे आव्हान आहे. 'एका आकारात सर्वांना बसवणे' हे कागदावरचे धोरण असते. त्यातूनही अल्पसंख्याकांच्या संघटना पळवाटा शोधत असतात. अस्मितेचे राजकारण उद्भवते. म्हणून राज्य शासन नागर संस्कृतीला 'घनदाट' सामान्य 'संस्कृती' (बहुसांस्कृतिक) म्हणून उत्तेजन देते. ही टिकाऊ किंवा समान सामान्य संस्कृती राष्ट्राच्या गाभ्यात असणाऱ्या गटाच्या इतिहासाला व लोकाचारांना अग्रक्रम देते. त्यामुळे जॅकोबियनवादावर टीकाही होते. सैद्धांतिक पातळीवर म्हणून बहुसंख्य लोकांच्या विरोधी म्हणून बहुसंख्याकांच्या संस्कृतीत समानतेचे धोरण अवलंबावे लागते. या रंगपटाच्या सार्वजनिक क्षेत्रात कृष्टिक–कल्चरल व धार्मिक वैविध्याची बांधिलकी जपावी लागते. भिन्न गटांची संस्कृती जपण्याची हमी देण्याची रणनीती आखली जाते. 'कायद्याचे राज्य' चालवताना या विचारधारणेत व्यवहारात विरोधापत्ती संभवतात. बहुसंस्कृतिकवादाच्या समर्थकांना धोरणे व उपक्रम राबवावे लागतात. विविध उप-गटांच्या गरजा भागवण्यासाठी ते बांधिलकीने रचावे लागतात. हा 'फरकाचा अधिकार' हक्कात भेद' निर्माण करतो. अशावेळी वांशिक समाज गटाच्या संघटना त्यांच्या हक्कांच्या रक्षणासाठी पुढे सरसावतात. त्यांच्यावर लोकशाहीविरोधी म्हणून टीका होते. राज्याला बहुसंख्याक बहुसांस्कृतिक नमुन्यानुसार एका गटाच्या संस्कृतीऐवजी सर्व गटांच्या वांशिक संस्कृतींना उत्तेजन द्यावे लागते. अशावेळी

सहनशीलतेचा दृष्टीकोन विकसित करावा लागतो. काही वेळा या बहुसांस्कृतिकतावादी नमुन्याला नूतनीकृत उदारमतवाद म्हणतात. त्या वैविध्याच्या व्यवस्थापनाच्या मध्यस्थीच्या नमुन्याची रचना करण्याचा शोध सुरू होतो. अन्य दोन्ही विचार धारणांच्या मर्यादा ओळखून नव्या धोरणांची उत्क्रांती होत असते. त्यांत आदर्श आंतरसांस्कृतिकता व बहुसांस्कृतिकता कॅनेडियन धोरणांत जवळ येतात. अप्रत्यक्ष भेदाभेदावर मात करण्यासाठी अल्पसंख्याक गटातील व्यक्तीला समान वागणूक मिळणे आवश्यक असते. ही व्यक्तिनिरपेक्षता सांभाळतांना एखाद्या गटावर परिणाम होतो. अनेकतावादी वारसा टिकवण्याला राज्य उत्तेजन देते.

दुसरा महत्त्वाचा प्रश्न बहुसंख्याक लोकांच्या प्रक्रियांशी जोडलेल्या अस्मिता, लागेबांधे आणि संस्कृती संबंधित असतो. या समस्यांची चर्चा अनेक वाङ्मयीन व कलात्मक ग्रंथात केली आहे. लेखिकेने या लेखाच्या शेवटी दिलेल्या नामवंत सिद्धांतवाद्यांच्या पन्नास पुस्तकांच्या संदर्भावरून या मीमांसेची खोली स्पष्ट होते. नागरिकत्व नमुने आणि त्यांचे विविधतेशी संबंध यांची आंतरविद्याशाखीय चिकित्सा करणाऱ्या अशा ग्रंथांची भाषांतरे मराठीत शासनाने करवून घेण्याची योजना करायला हवी. त्यांत बहुसांस्कृतिक वादाच्या मर्यादाही उघड केल्या आहेत. शासन उत्तेजन देत असणारे बहुसांस्कृतिक उपक्रम जात-वंशाच्या हद्दी अप्रत्यक्षपणे मजबूत करीत असतील, तर खऱ्या राष्ट्रीय ऐक्याला बाधा आल्याने प्रगती खुंटते. जागतिक परिस्थिती अस्मिता, लागेबांधे व संस्कृत्यांत सतत बदल घडवत असते. कॅनडातील शासकीय धोरणातील बहुसांस्कृतिकतावादावर सातत्याने टीका होत असते. टीकाकारांना प्रतिकूल चिकित्सेसाठी राष्ट्रद्रोही ठरवले जात नाही. ते सरकार बहुभाषावाद व उपसांस्कृतिकतावादावर तज्ज्ञांची अभ्यास मंडळे नेमते. फ्रेंच व इंग्रजी या दोन भाषा कॅनेडियन अस्मितेत प्रबळ आहेत. मात्र कोणत्याही अधिकृत संस्कृती (संस्कृत्या) ला शासन मान्यता नाही. हे द्वंद्व अनिवासी भारतीय कॅनेडियन अरूणप्रभा मुखर्जींच्या दोन ग्रंथात कसे प्रतिबिंबित झाले आहे याची चर्चा मी (2017, 2020) अनेक लेखांत

केली आहे. ही सांस्कृतिक साक्षरता भारतातील जात-धर्म-पंथ भेदातून उद्भवणाऱ्या दंगलींचा तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यास करायला मार्गदर्शक आहे.

लोकशाहीतील निवडून येणाऱ्या पक्षांनी 1970 नंतर विविधतेचे व्यवस्थापन करण्याचे नवे नमुने कसकसे तयार केले, त्यांच्या गुणदोषांचीच चर्चा लेखिकेने तपशिलाने करण्याचे कठीण काम पार पाडले आहे. त्याचा एक नमुना म्हणून ''कृष्टिक–कल्चरल विकास धोरण'' (1978) ही श्वेतपत्रिका क्यूबेकच्या राज्य सरकारने प्रसिद्ध केली होती. क्युबेकच्या वांशिक राष्ट्रवादाकडून भाषिक, कृष्टिक–कल्चरल व धार्मिक वैविध्याकडील आजवर अपूर्ण वाटचाल स्पष्ट केली आहे. सर्व गटांच्या संस्कृतींच्या संगमात आधुनिक संस्कृती उत्क्रांत करण्याच्या बांधिलकीला महत्त्व दिले होते. या धोरणाच्या अंमलबजावणीच्या परिणामांचेही संशोधन झाले. राष्ट्रीय ऐक्याचा महत्त्वाचा दस्तऐवज म्हणून या लेखिकेने 1990 मधील Let us guide Quebec Together हा स्थलांतर व स्थलांतर धोरणावरील केवळ कृष्टिक–कल्चरल वैविध्यापलीकडील समस्या सोडवण्यावरील अहवालाची चर्चा केली आहे. आंतरसांस्कृतिक संबंधावरील मार्मिक भाष्य अन्य राष्ट्रांना मार्गदर्शक आहे. ''ग्रंथांनी रचलेला महापुरुष''हे यशवंतरावांचे वाङ्मयीन चरित्र लिहिताना त्यांची अशीच तळमळ तीव्रतेने जाणवली होती. अनेक देशांच्याप्रमाणे अलगतावादी पक्ष कृष्टिक–कल्चरल राजकारणाच्या आधारे कॅनडातही गतशतकाच्या अखेरीला सत्तेवर आला होता. त्याने जुनी बहुसांस्कृतितावादी धोरणे कचऱ्याच्या पेटीत टाकली होती. कॅनडाची वेगळी संस्कृती वस्तुतः त्या धोरणांमधून उत्क्रांत होत आली होती. ती सजातीय होती. सार्वजनिक जीवनात फ्रेंच भाषेचे वर्चस्व असले तरी ती सक्तीची नव्हती. लोकशाहीत सर्वांना समान संधी होती. वंश व जात भांडवलावर कृष्टिक–कल्चरल राजकारणाचे गुंडगिरीकरण करायला कुठल्याही वंश गटाला संधी नव्हती. मात्र नव्या शतकारंभी त्या विकसित धोरणाला तडे गेले. वैविध्याचा नमुना मोडण्याचे प्रयत्न झाल्याने पेच निर्माण झाले. नव्या शतकाच्या प्रारंभी सर्वोच्च न्यायालयाने शिखांना फेटा व धार्मिक खंजीर वापरायला विद्यार्थ्याला परवानगी दिली. हा 'वाजवी समायोजना'च्या धोरणाचा

विजय होता. इतर सांस्कृतिक गटांनाही तसाच न्याय कसा मिळाला याची अनेक उदाहरणे लेखिकेने दिली आहेत. प्रसार माध्यमांनीदेखील या वादात तेल ओतले होते. उलट कोहिमात राष्ट्रीय परिषदेत नागालँडमधील विद्वानांनी स्वतः मंगोली वंशाचे असून नागालँडमधील लोक 'भारतीय' नसल्याचा दावा केला होता. पेटलेले काश्मीर व खलिस्तानवाले पंजाब वगैरे राज्यातील अलगतावादाचे परिणाम जाणवत होते.

धार्मिक भेद हे सर्वात ज्वलंत असतात. सर्वच राष्ट्रांत असे असंख्य ताणतणाव असतात. त्यावर मात करण्यासाठी कॅनडाने "स्कूल इन्टेग्रेशन ॲन्ड कल्चरल एज्युकेशन पॉलीसी" (1998) मध्ये समतोल धोरण मांडले होते. त्याचा तपशील भारताला-मराठीला जास्त उपयोगी आहे. तेथे खाजगी शाळा या जास्त प्रमाणात कॅथलिक व ज्यू होत्या. त्यात अलगतावाद व वर्चस्ववादांना खतपाणी घातले जात असे. त्यावरही कॅनडातील न्यायालयांनी समतोल मार्ग कसे सुचवले ते मुळातून वाचण्यासारखे आहे. अशाप्रकारे वादातून कृष्टी–कल्चर अंतर्गत वादातून विकास करायला कॅनडात नव्या दिशा कशा शोधल्या हा नमुना महत्त्वाचा आहे. अशा अनेक नमुन्यांचा कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास विविध राष्ट्रीय संदर्भात उपयोजन करण्याची गरज लेखिकेने लेखाच्या शेवटच्या ओळीत अधोरेखित केली आहे. शासनाला मार्गदर्शन करण्यासाठी असे अभ्यास जगभर मान्यता पावत आहेत.

9.8 एका लेखकाचा कृष्टिक-कल्चरल अभ्यास : नवे आव्हान

'क्ष लेखक : जीवन आणि कार्य'; 'य कथाकाराच्या ग्रामीण कथांमधील ग्रामीण स्त्री', 'ढ कवीच्या काव्यातील प्रतिमासृष्टी' अशा विषयांवरील भारतातील भरताड प्रबंध हा पाश्चात्त्य देशातील विनोदाचा विषय असल्याचे इयान रेसाईडने लंडन विद्यापीठात मला समक्ष सांगितले होते. निबंधांच्या जाडीवर त्याने छान विनोदही केला होता. त्याचप्रमाणे पाश्चात्त्य लेखक भारतात जीवन, कार्य व योगदानाच्या सुबोध माहिती संकलनाच्या आधारावरच इंग्रजीत शिकवले जातात. या चौकटीतून प्रभावाच्या अभ्यासाची निवड केल्यामुळे वेगळी बिकट वाट मला "मराठी नाटकावरील पाश्चात्त्य प्रभाव 1818-1947" या इंग्रजी प्रबंधाचे संदर्भ विलायतेत जमा करताना सापडली

होती. मात्र वर्गात विल्यम शेक्सपिअरची नाटके अथवा आल्बेर काम्यूच्या कादंबऱ्या किती चुकीच्या पद्धतीने मी शिकवत होतो; ते मला युरोमेरिकेतील आंतरराष्ट्रीय परिषदांत जाणवत होते. मात्र आल्बेर काम्यूची *आऊटसाईडर* अस्तित्ववादाच्या मराठी चिखलात रुतवल्याचा साक्षात्कार अलीकडे झाला. फ्रान्समधील ले मॅन्स विद्यापीठातील जेष्ठ उत्तरवसाहतवादी समीक्षक प्रा. बनैडा लेबडाई यांचा अमेरिकन पर्ड्यू विद्यापीठाच्या वेबजर्नलमधील "अल्बेर काम्युचे सामाजिक, सांस्कृतिक व राजकीय स्थलांतर"(*सीएलसी* 20 : 5, 2018) हा लेख वाचल्यानंतर तो साक्षात्कार झाला. एखाद्या लेखकाच्या आगळ्या-वेगळ्या, आपणाला मुळीच माहीत नसलेल्या आंतर-सांस्कृतिक (intercultureal) प्रतिमांचा लोलकच डोळ्यापुढे चमकू लागला. तो निबंध काम्यूच्या निधनानंतरच्या आत्मकादंबरीची (autofiction) *द फर्स्ट मॅन* ची चिकित्सा करणारा आहे. त्या कादंबरीत चक्रावणारे आत्मचित्रण व आत्म-सांगणे (telling-मराठी अर्थाने आत्मकथन नव्हे) आहे. त्याच्या भयानक कार अपघातातील मृत्युनंतर त्या कादंबरीचे हस्तलिखित सापडले होते. काम्यूचे एका जगातून दुसऱ्या जगात स्थलांतर करण्याचे सामर्थ्य हा निबंध प्रात्यक्षिकाने उलगडतो. अशा दृष्टीकोनामागील कारणे तो शोधतो. अल्जेरियाच्या वसाहत काळातील फ्रांस व अल्जेरियामधील चालू असलेल्या वादातील त्याच्या भूमिकांविषयी विलक्षण जीवन वृत्तांताच्या महत्त्वावर तो जोर देतो. काम्यूचे मूळ अल्जेरियन लोकांचे दृश्य आणि वासाहतिक अल्जेरियाचे भविष्य याची चर्चा कृष्टिक-कल्चरल व राजकीय स्मृतीच्या परिभाषेत केली आहे. "द फर्स्ट मॅन"ला त्याची मानसशास्त्रीय व सामाजिक स्थलांतरे व स्थित्यंतरे की, जे त्याच्या खोल जखमेची वेदना उघड करते, ती उलगडण्यासाठी पुन्हा भेट दिली आहे. काम्यूला आपण फ्रेंच लेखक म्हणूनच ओळखतो. ही ओळख अर्धवट आहे आणि त्याचे लेखक म्हणून घडणे निग्रोंच्या देशांत वेगळेच होते, हे या लेखामुळे कळते. शेवटी, ही चिकित्सा वासाहतिक काळावर आणि अल्जेरिया व फ्रांसमधील अपवादात्मक संबंधावर कृष्टिक-कल्चरल व राजकीय दृष्टीकोनातून लक्ष केंद्रित करते. "जीवन लेखना'चे महत्त्व त्याच्या 'आत्म-चित्रणामधून' त्याच्या इतिहास,

संस्कृती व सामाजिक स्मृतीच्या अर्थपूर्ण आकलनावरील परिणामासह त्याची चर्चा हा लेख करतो.

हे या लेखाचे मुख्य आशयसूत्र वाचताच मराठीमधील 1960 च्या दशकापासूनच्या काम्यूच्या कादंबऱ्यांच्या चर्चेचा महापूर आठवतो. त्याला 1957 साली नोबेल पुरस्कार मिळाल्यानंतर तर त्या महापुरात फ्रेंच तत्त्वज्ञ जँ पॉल सार्त्रच्या अस्तित्ववादाच्या लाटेने आगळावेगळा ओला दुष्काळच मराठीत पडला. तो किती बेगडी, बनावट पण ब्रिटिश मावसभाऊ सत्ता सोडून गेल्यानंतरच्या भारतीय संविधानाच्या भयाच्या लाटेने पुरोहितवर्गातील बहुसंख्य लेखकांनी लादला, याचा अर्थ उमगू लागतो. यालाच पहिले मुख्यमंत्री यशवंतराव चव्हाणांनी जातीय वादाच्या अर्थछटा पुसताना "पुढच्या बाकावरून मागच्या बाकावर जावे लागण्याचे भय" असे ग. त्र्यं.माडखोलकरांच्या 'हे राज्य मराठा जातीचे की मराठा होणार?' या अग्रलेखाला उत्तर देताना म्हटले होते. पुढे मर्ढेकर, नेमाडे आदींच्या कादंबऱ्या पाश्चात्त्य प्रभावाचा "इतिहास, संस्कृती व सामाजिक स्मृतींच्या अर्थपूर्ण आकलनाच्या परिणामाबरोबर" जन्मल्या असाच निष्कर्ष निघतो. मात्र हा दृष्टीकोन तयार होण्यासाठी रूढ'बहुसंस्कृती मधील ऐक्य' असे संकुचित सूत्र बाजूला सारून राष्ट्रातील आंतरसंस्कृतिवाद, जगाला जोडणारे सांस्कृतिक विज्ञान, प्रतिमाशास्त्र, प्रभावाचे सिद्धांत वगैरेंचा वापर करावा लागेल. याचा एक उत्तम नमुना म्हणून लेबडाईच्या लेखाचा सारांश पाहू. काम्यू लेखक व तत्त्वज्ञ म्हणून मान्यता पावला होता. त्यातील तत्त्वज्ञ या प्रतिमेने 'मागच्या बाकड्यावर' जाण्याच्या भयाने ग्रासलेल्या मराठी लेखकांना मोठा आधार पुरवला. पण काम्यूच्या 'सांस्कृतिक स्थलांतराने' त्याचे राजकीय हितसंबंध, त्याच्या कौटुंबिक वेदनांचा त्याच्या राजकीय मार्ग व भूमिका आणि वसाहतवादाने फ्रेंच व अरब निग्रो अल्जेरियन यांच्या जीवनावर कसे परिणाम झाले, याचा उत्तरवसाहतवादी परिप्रेक्ष्यातून आजवर विचारच झाला नव्हता. 'द फर्स्ट मॅन' ही कादंबरी फ्रेंच अल्जेरियन्स ज्या पिढ्या करता स्थलांतरांच्या वेदनामय अनुभवांच्या संचाने बनलेल्या एका ऐतिहासिक अस्मितेच्या

पायावर प्रस्थापित केली होती. पत्रकार काम्यू राजकीय भाष्यकारही होता. ही कादंबरी खरा काम्यू कसा उघड करते, हा कळीचा प्रश्न आहे.

लेबडाईने तिला आत्मचरित्र म्हटले, तरी ना. सी. फडके परंपरेतील *माझे जीवन एक कादंबरी* सारखे कृतक, भडक, नाट्य प्रदर्शन व 'फेकाफेकी'चे विचित्र आत्मचरित्र नाही. स्वतःच्या दृष्टीकोनातून हेतूतः स्वतःचे जीवन कथन करण्याचा घेतलेला हा निर्णय आहे. हा 'मी' सत्य मांडण्याचा अर्थ सुचवतो ऑटोफिक्शन म्हणजे, लेखकाचे कादंबरी रूप व पात्रे वापरून त्याच्या जीवनाचे अंशतः किंवा पूर्ण आकलन म्हटले जाते. जी पात्रे मात्र खऱ्या व्यक्तींचे प्रतिनिधित्व करतात. रूपके व प्रतिमांचा उपयोग लेखक आत्मनिष्ठ भावना व विचार व्यक्त करण्यासाठी करतो. मात्र हे पारंपरिक चित्रमय आत्मचरित्र नसते. श्री. ना. पेंडसे यांनी मित्र किंवा विश्राम बेडेकर यांनी वापरलेले *एक झाड दोन पक्षी* या रूपकाचे मूळ पाश्चात्त्य नमुन्यात शोधावे लागेल. काम्यूने अपूर्ण हस्तलिखिताचा संदर्भ नोबेल भाषणांत देताना तिला 'पारंपरिक आकृतिबंधातील एक कादंबरी' असेच म्हटले होते. पहिला भाग 'द फर्स्ट मॅन' हा पूर्ण झाला. अल्जेरियामधील युद्धाच्या परिस्थितीत त्या कुटुंबाने जिवंत असेपर्यंत ही बाब गुप्तच ठेवली. त्याची कन्या कॅथरिनच्या मते, ''हा विलंब समजून घेण्यासाठी 1960 मधील मूड निर्माण केला पाहिजे. माझ्या पिताजींच्या मृत्यूचे वर्ष, माझी आई फ्रँसिन व त्याच्या मित्रांनी त्याचे हस्तलिखित न प्रकाशित करण्याचा निर्णय घेतला'' (सी. काम्यू त). त्याच्या पत्नीचे निधन 1979 मध्ये झाल्यानंतर त्याच्या मुलांनी ते गुप्त हस्तलिखित कसलाही बदल न करता जसेच्या तसे प्रकाशित करण्याची दक्षता घेतल्याचे पुरावे लेबडाईने दिले आहेत. लेखकाचे व आत्मचरित्र सांगणाऱ्या/लिहिणाऱ्याचे नाव एक असते या कायद्याचा भंग केला आहे. त्या मुख्य पात्राला झाक कॉर्मेरी हे नाव देऊन काम्यूने तो संबंध संपवला. त्याच्या पणजोबाचे नाव मॅथ्यु जस्ते कॉर्मेरी होते. असे करण्यात एका वासाहतिक कुटुंबाच्या वंशावळीचे विरचन काम्यूने केले आहे. साहित्यातील नावे कधीही वस्तुनिष्ठ अथवा निर्हेतुकपणे येत नसतात. डझनभर महत्त्वाचे संदर्भ घेऊन केवळ साडेसात पानाच्या लेखातील कृष्टिक-कल्चरल

समीक्षाच आपले मराठीतील या लेखकाच्या समग्र साहित्य व जीवनाचे आकलन पूर्णपणे दिशाहीन व अपूर्ण असल्याचे सिद्ध करते. एवढे ते प्रगल्भ व नव्या पारिभाषेतील आहे. ब्लॅक लेखक अमी सीझरच्या मते, ''वासाहतिकरण = वस्तुकरण करते (thingification)'' (22). हे त्याच्या ''वसाहतवादावरील पारिभाषित'' (1972) मधील सूत्र लेबडाईने काम्यूच्या आत्मकादंबरीतील काम्यूला फ्रेंच वसाहतवादातील 'सैनिकीकरण व वासाहतिकरण करणाऱ्यां' विषयीच्या सुप्त जाणिवेतील तिरस्काराशी जोडला आहे. 'द फर्स्ट मॅन'ची सुरुवातच कॉर्मेरी/काम्यूच्या आई-वडिलांच्या पूर्व अल्जेरियात दाखल होण्याच्या नाट्यमय प्रसंगाने झाली आहे. मानवी स्थलांतराचे खोलवरच्या परिणामांचे चित्रण पुनःपुन्हा या कथेत डोकावणारे आशयसूत्र आहे. त्याचे कुटुंब फ्रांसमधील दारिद्र्यातून सुटका करण्यासाठी 'अन्यत्र' स्थलांतरित झाल्याचे आणि आल्बेर काम्यूच्या जन्माचे वर्णन वाचताना आपण युरोपियन साम्राज्यवाद्यांचे सर्वसाधारण चित्रण वाचतो ते एकांगी असल्याचे जाणवते. ही 'दुसरी बाजू' लक्षात घेऊन *आऊटसाईडर* पुन्हा वाचावी असेच वाटते. स्पेन, माल्टा, इटली व फ्रांस इ. देशातील दारिद्र्य रेषेखालील स्थलांतरितांचे संदर्भ अनेक आहेत. काम्यूचे पूर्वज शंभर वर्षांपूर्वी 1840 च्या दशकांत अल्जेरियात आले. त्या 'पहिल्या मनुष्याचे' व कृष्टिक-कल्चरल चित्रण उदास व दैववादी प्रतिमा वापरून काम्यूने केले आहे. खेड्यातील घरातील त्यांचे वास्तव्य 'फ्रेंचमन' म्हणून सुरू होते.अल्जेरियातील गरिबांशी समदुःखी म्हणून वावरताना 7 नोव्हेंबर 1919 मधील झाक कॉर्मेनीचा जन्म अकाली झाला तेव्हा डॉक्टर म्हणतो, ''मुलाला जन्म द्यायला यायचे हे ठिकाण विलक्षण आहे''. या अल्जेरियातील आंतर-सांस्कृतिक मुळांचा गडद ठसा काम्यूच्या समग्र लेखनावर उमटला आहे. हेच चित्रण भारतीयांच्या दृष्टीने ब्रिटिश वसाहत काळात सैन्यात साधा शिपाई म्हणून आलेल्या आयरिश गरीबाघरच्या तरुणीचे पहिले मूल इथल्या उष्ण हवामानात झाल्याची वेदना तिने आईवडिलांना लिहिलेल्या पत्रात पाहून लिहले होते. इंडिया ऑफिस लायब्ररीत ते वाचताना लंडनमध्ये मला पटले होते. एका शिपायाची पत्रे चाळताना कादंबरीचे घबाड सापडल्यासारखे मला वाटले होते. काम्यूची ही स्व-

कादंबरी वाचताना ही जाणीव तीव्र होते. काम्यूचा जन्म त्यांच्या अरब ड्रायव्हरच्या पत्नीच्या मदतीने झाला होता. कारण वरीलप्रमाणे उद्गार काढणारा गोरा डॉक्टर वेळेवर आला नव्हता. हे अरबांच्या पातळीशी एकरूप होणे होते. हे बंध पातळ रेशमाचे नव्हते. त्याच्या जन्मानंतर त्याचे वडील फ्रेंच सैन्यात व ड्रायव्हर अरब सैन्यात एकाच लढाईत मृत्युमुखी पडतात. स्वतःच्या पिताजीच्या थडग्यावर लिहायला योग्य शब्द त्याला सापडले नाहीत. तो "सागराच्या दुसऱ्या विलक्षण/अनोळखी भूमीवर पडला होता" (21). Strange, परका-अनोळखी, अपरिचित हा शब्द या पुस्तकात वारंवार आला आहे. तो त्याच्या सततच्या स्थलांतराचे राजकीय अर्थ सुचवतो. वडिलांसारखाच अपरिचित म्हणून अरब ड्रायव्हर फ्रांसमध्ये पुरला होता, तर वडील अल्जेरियात मानसिक स्थलांतराच्या वेदना एक माणूस म्हणून स्वतःला रचताना काम्युने कादंबरीत फार चांगल्या चित्रित केल्या आहेत. मॉन्डवीच्या वासाहतिक शेतीतून तो बेलकोर्टच्या दरिद्री उपनगरात राहायला गेला.त्यानंतर सामाजिक शिड्या चढत काम्यू वर गेला. या स्थलांतराची संधी त्याच्या वाङ्मयीन कर्तृत्वामुळे मिळाली तरी त्याने त्याला "भटका बंजारा" (nomad) असे म्हटले आहे. तो असाच आयुष्यभर बंजाराच होता. 1962 मध्ये अल्जेरियातून फ्रांसला परतेपर्यंत ही भटकंती सुरू होती. तो फ्रांसही त्याला माहीत नव्हता. हे रूढ ढाच्यातील एखाद्याच्या वाढीचे सरळ रेषेतील आत्मकथन नाही. वर्तमान, भूतकाळातील स्मृती व विचारांची अनुभव व प्रसंगांची ही गुंफण आहे. फ्रांसमध्ये लेखक म्हणून मान्यता पावलेला नायक कुटुंबाबरोबर राहायला आलेल्या आईला भेटायला बेलकोर्टमध्ये येतो. तेव्हा गरिबीत तिने उपसलेल्या कष्टाचा डोंगर त्याच्या पुढे उभा राहतो. त्याला तो "उबदार दारिद्र्य" म्हणतो. तिनेच त्याला सगळ्या अडचणींवर मात करीत जगायला शिकवले. ते लहानपण "गरीब व आनंदी" होते. याचा अर्थ, त्याची वेदना या मुलांच्या निष्पाप जगातून उच्चभ्रूंच्या वर्तुळात गेल्यानंतरच्या आहेत. एखादा अरब विद्यार्थी फ्रेंच गोऱ्यांच्या शाळेत प्रवेश घेतो अशाच या भावना होत्या. अरब मुलाप्रमाणे माध्यमिक शिक्षणानंतर त्याने नोकरी करावी असे आजी म्हणत असे. वर्ग व वर्णाचा हा संघर्ष

लेखिकेने फ्रांझ फेनॉनच्या *द रेचेड ऑफ द अर्थ* चा संदर्भ देऊन स्पष्ट केला आहे. बूट पॉलिश करणारी अरब मुले होतीच, एका शिक्षकाने त्याच्या आजीला हा मुलगा हुशार असल्याचे सांगितले. त्याने या मुलाचे दैव बदलले. त्यांचा विसर काम्यूला कधीच पडला नाही. त्याने नोबेल पुरस्कार मिळताच अशिक्षित आई व या शिक्षकाला कृतज्ञतापूर्वक पत्रे लिहिली. वसाहतीतील एकाच शहरातील 'दोन शहरांची गोष्ट' तो फेनॉन प्रमाणेच सांगतो. एकीकडे श्रीमंत फ्रेंच व दुसरीकडे गरीब अरब व फ्रेंचही एकत्र नांदतात. या दारिद्र्याचा परिणाम झाल्यामुळे घरातील संवाद व स्मृतीच दुबळ्या झाल्या आणि काही नातेवाईकांना निद्रानाश झाल्याचे तो सांगतो. तो मित्रांना घरी बोलावत नसे की घराबद्दल कुणाला काही सांगत नसे. त्याच्या वागण्याची पद्धत बदलायला मित्र सांगत असत. ही लाज त्याला छळत राही. गरिबांना कधीच सुट्टी नसते हा शोध त्याला लागला. त्याच्या उलट वासाहतिकरणाचे सर्व कायदे जमीनदार व अधिकारी फ्रेंचांनाच मिळत होते.

काम्यूचे राजकीय शिक्षण अनुभवावर आधारित होते. ते पुस्तकी सिद्धांतांचे नव्हते. ''जीवनाच्या विसंगतीचे तात्त्विक सिद्धांत त्याच्या वासाहतिक अल्जेरियातील वर्षांकडून कष्टाने मिळालेले होते'' (5). तो अस्तित्ववाद फ्रेंच माती व पुस्तकातील नव्हता. तो त्या वसाहतवादी पद्धतीचा एक भाग होता. वंशभेदाच्या दृष्टीने वसाहतवाद अधिक तुकडे पाडून अलग करणारा होता. त्याची राजकीय सुप्त जाणीव दारिद्र्याने घडवली होती. शिक्षण थांबलेल्या अरब मित्रांच्या वेदना त्याने तपशिलाने मांडल्या आहेत. या वर्ग जाणिवेनेच त्याला वृत्तपत्र विद्येकडे नेले. त्याने दारिद्र्य, वंश व वर्गावर *अल्जेर रिपब्लिकन* (1959) मध्ये लेख लिहिले. अरबांच्या छळाच्या कहाण्या चव्हाट्यावर आणल्या. दुसऱ्या महायुद्धानंतरच्या अरबांच्या लढ्याचे परिणाम त्याने फार कलात्मकतेने व बारकाव्याने मांडले आहेत. त्याच्या आईला फ्रांस आठवत नाही. यादवी माजताच बाजू घ्यायला प्रश्न गंभीर बनतो. त्याने एका मासिकात लेख लिहून जाहीर केले की, त्याचा देश ''न्यायाचा अल्जेरिया जेथे फ्रेंच व अरब मुक्तपणे भेटतात तो आहे''. त्याने कम्युनिस्ट पक्षात प्रवेश केला. या नायकाची श्रद्धा होती की, हाच पक्ष

सर्वच गरिबांचे रक्षण करेल. अल्जेरियन अरब विद्वानांशी त्याचा चांगला संवाद सुरू होता. हा काम्यूच्या विचारातील अर्धा अल्जेरियन विचारांचा भाग तुलनेने जगभरच्या समीक्षकांनी युरो-अमेरिका केंद्रिततेच्या प्रभावामुळे दुर्लक्षित ठेवला आहे. याचे दुसरे एक कारण म्हणजे स्टॉकहोममध्ये पत्रकारांना मुलाखत देताना त्याने अल्जेरियातील फ्रेंच जिल्ह्यातील बॉम्ब हल्ल्याचा निषेध केला होता. कारण त्यात त्याची आई मारली जाण्याचा संभव होता. वसाहतवादाने काम्यूच्या आयुष्यात निर्माण केलेल्या अशा अनेक विरोधापत्तींची चर्चा लेबडाईने केली आहे. काम्यूची दुसरी बाजू म्हणजे तत्त्वज्ञ जँ पॉल सार्त्रने अल्जेरियाच्या स्वातंत्र्याची बाजू घेतली. विद्वानांच्या या दोन्ही बाजूंच्या गटाबाहेर काम्यू एकटा पडला. "एक बुद्धिमंत की, जो अनिश्चितता व औदासीन्याचे भक्ष्य बनला होता" असे एका समीक्षकाने म्हटले आहे. साम्राज्याच्या अखेरची ही गोंधळाची परिस्थिती जिवलग मित्रांना अलग करणारी होती. हे कथन नायकाच्या खुल्या मनाचे व दृष्टीकोनाचे दर्शन घडवते. तो फ्रेंच वसाहत काळात सहन केलेल्या शारीरिक, सामाजिक, सांस्कृतिक व राजकीय स्थलांतरांच्याकडून प्रभावित झाल्यामुळे मानवतावादी बनला होता. खरा काम्यू मृत्युनंतर 50 वर्षांनंतर कळला.

काम्यूच्या साहित्यांत हे अपूर्व लेखन म्हणजे आत्मकेंद्री अहमची भारतीय लेखकांसारखी मिथकी काव्यमय कृत्रिम पोथी नाही. "1960 च्या दशकातील सांस्कृतिक व राजकीय वातावरणात त्याची मुळें रुजलेली आहेत". **त्याच्या कौटुंबिक व सामाजिक जीवनाविषयीची माहिती प्रथमच जगासमोर आली. प्रसिद्धीच्या कळसास असताना आपली भूमिका स्पष्ट करण्याचा तो प्रांजळ प्रयत्न होता. हे कथन कालानुक्रमे नसले तरी, त्याला काळजातील वासाहतिक प्रश्नांकडून मार्गदर्शन मिळाले आहे. तरुण झाक कॉर्मेरीच्या वसाहतीच्या सुप्त जाणिवेतील संवेदनापासून राजकारणीकरण झालेल्या, रचलेल्या-घडवलेल्या प्रौढाकडून वासाहतिक पद्धतीच्या परिपूर्ण जाणीवेपर्यंत हे स्व-फिक्शन एक माणूस व लेखक म्हणून काम्यूचा बौद्धिक मार्ग स्पष्ट करायला मदत करते** (7). एडवर्ड सईदच्या शब्दांत "नितिमान माणूस अनैतिक परिस्थितीत". **असा निष्कर्ष**

काम्युच्याबाबत शेवटी नोंदवला आहे. या सांस्कृतिक अभ्यासाने काम्यूच्या समग्र साहित्याच्या व समीक्षेचा पुनर्विचार करणे भाग पाडले आहे.

शेवटी आत्मशोधासाठी एक उदाहरण मी अनेक लेखांत जर्मन Hyacinth Cynthia Wyatt यांच्या अलीकडे इंग्रजीत प्रसिद्ध झालेल्या ''सांस्कृतिक' अभ्यासासाठी सुचवले आहे. तिचा "आर. के. नारायण" ॲज ॲ ब्राह्मण रायटर'' असा विषय भारतातील विद्यापीठ संशोधनासाठी निवडू देईल का? अशा कृष्टिक-कल्चरल अभ्यासाला मान्यता मिळेल का? ''शंकर पाटलांच्या ग्रामीण कथा आणि आंतरजातीय विवाह'' हा पीएच.डी. प्रबंधाचा विषय कधी बनणार? लेखकांचा सांस्कृतिक अभ्यास हे फार मोठे आव्हान भारतात सहज पेलणारे आहे का ? असे विषय प्रगत देशात प्रलोभने व प्रेमाच्या सक्तीने संशोधनासाठी दिले जातात. ज्ञानपीठ विजेते यु.आर.अनंतमूर्तींना "इंग्लंडमध्ये रेस्टोरेशन इंग्लिश नाटक" हा नावडता विषय संशोधनासाठी दिला होता. याच 'उदास' काळात 'संस्कार' कांदबरी लिहिल्याचे त्यांनी पणजी आकाशवाणी केंद्रावर मी घेतलेल्या मुलाखतीत सांगितले होते. रुमानियातील भारतीय वंशाच्या एस.संकर (Sankar) चा "एकलव्याचा अंगठा: तिसऱ्या जगात इंग्रजीचे अध्यापन" हा शोधनिबंध तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यासाचे महत्व अधोरेखित करतो.

प्रकरण दहावे

प्रसार माध्यमे आणि प्रसार माध्यमांचे सांस्कृतिक अभ्यास

"एक कवी असणे", *पतंग आणि तारा* या तिच्या संग्रहातून 1937 मध्ये जमाशियातील कवयित्री उना मार्सन नैसर्गिक जगाकडून शांततेचा संदेश रचण्याची स्फूर्ती मिळाल्याचे लिहिते. तो संदेश "सर्व लोकांना उद्देशून" आणि तो "लोखंडी पेनने घरांच्यावर कोरशील" (9; ओळी 25, 26). हे बोलणारी नंतर ती कविता नभोवाणी किंवा दूरदर्शनवरून प्रसारित करण्याची कल्पना करते. "जगावरील ताराविनाकडून" (29). जर घरांवर काव्य कोरणे स्थानिक लोक व लिखित संहितांशी बांधिलकी दर्शवित असतील, तर तांत्रिकदृष्ट्या विस्तार पावलेले सार्वजनिक क्षेत्र मार्सनला विशाल क्षेत्र वर्गापर्यंत पोहचण्याची कल्पना करण्याकडे नेते. जमाशियातील किंगस्टनमध्ये तिने *द मॉथ अॅन्ड द स्टार* प्रकाशित केल्यानंतर सात वर्षे उलटल्यावर 1944 मध्ये मार्सनने आकाशवाणीद्वारे तिचा संदेश प्रसारित केला. ब्रिटिश ब्रॉडकास्टिंग कार्पोरेशन (बीबीसी) ची सेवक म्हणून तिने जेव्हा नव्या "इच्छा करणे" या शीर्षकाने "कवी असणे" ध्वनिमुद्रित केली, तेव्हा ती बीबीसीवरील "पश्चिम आफ्रिका बोलावतेय" मालिकेत ("काव्य वाचन" 5) तिच्या काव्याच्या एका कार्यक्रमासाठी ती होती. त्या वर्षी त्या कवितेच्या शांतीच्या संदेशाचा नवा अनुवाद होता. विशेषतः ती जेव्हा विमान हल्ल्याचे वर्णन करणाऱ्या मार्सनच्या अनेक कविता प्रसारित झाल्यानंतर तो प्रतिसाद होता. या आकाशवाणी

कार्यक्रमामधून एक बीबीसीची निर्माती व लेखिका म्हणून तिच्या अन्य साहित्यकृतीमधून ''एक कवी असणे''/''इच्छा बाळगणे'' मध्ये वर्णन केलेल्या मध्यस्थीमय प्रक्रियेत सहभागी झाली, हे तिने बीबीसीच्या लंडन स्टुडिओतून काव्य प्रसारित करण्याद्वारे केले. जरी ते सर्व जगभर नसले, तरी किमान संपूर्ण ब्रिटिश साम्राज्यातील श्रोत्यांपर्यंत पोहचले.

-Julie Yzewski, "Broadcasting Nature Poetry : Una Narsan and the BBC's Overseas Service" *PMLA*133.3 (May, 2018) 575.

10.1 माध्यमे आणि मध्यस्थी : आंतरसांस्कृतिक संवादाकडे

मार्सन या कॅरेबियन काव्या कवयित्रीच्या छपाई ते प्रसार माध्यमांतील डिजिटल आंतरसांस्कृतिक प्रवासाचा आलेख लेखिकेने या छोट्या लेखात काढला आहे. युरोप व अमेरिकेत तिचा 'कॅरेबियन आवाज' प्रसारित झाला. मार्सनने पश्चिम वेस्ट इंडियन साहित्याला एक विश्वव्यापी मध्यस्थ म्हणून बीबीसीमध्ये काम केल्याचे कृष्टिक–कल्चरल परिणाम लेखिकेने स्पष्ट केले आहेत. 1922 साली खाजगी कंपनी म्हणून अस्तित्वात आलेल्या या संस्थेचा विस्तार जगभर झाला. तिच्यामुळे वेस्ट इंडियन ग्रामीण साहित्याचे प्रसारण जगभर झाले. विश्वव्यापी सौंदर्यशास्त्र म्हणून मार्सनच्या निसर्गकाव्याला मान्यता मिळू लागली. विल्यम्स वर्डस्वर्थच्या कवितांशी तिचे नाते जोडले गेले. आकाशवाणीवरील तिच्या काव्य वाचनांनी डायस्पोरा-स्थलांतरितांच्या ग्रामीण रम्य काव्याचा उदय घडवला.

गतशतकाच्या मध्यावर आकाशवाणी, प्रगत देशांत दूरदर्शन आणि उत्तरार्धातील इन्टरनेट व अन्य इलेक्ट्रॉनिक माध्यमांनी माहिती पसरवून तिच्या जागतिकीकरणात सिद्धांत क्रांती घडवली. त्यातून 'मध्यस्थ' या संज्ञेला अर्थपूर्ण संकल्पनेचे स्थान मिळू लागले. नवी परिभाषा साहित्य व कृष्टिक–कल्चरल समीक्षेत तयार होऊ लागली. ॲन्ड्रयू एडगर व पीटर सेज्विकच्या *कल्चरल थिअरी : की कन्सेप्ट्स* (1999 : 206) मध्ये 'मध्यस्थ' (mediation) च्या कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासातील एक मुख्य संकल्पना म्हणून नोंद केली आहे. त्यांनी तिचे दोन ठळक अर्थ स्पष्ट केले आहेत. दोन भिन्न

बाबींमध्ये येणारे त्याला मध्यस्थ म्हणतात. हा इंग्रजीत सामान्य अर्थ आहे. जर (मास) *माध्यमांत म्हणूनच मध्यस्थी हे काहीही की (किंवा कुणीही जो) जे श्रोत्यापर्यंत संदेश पोहचवते.* वार्ताहर अहवाल दिलेल्या घटनेत व श्रोत्यांत मध्यस्थी करतो, किंवा काल्पनिक हेर श्रोते आणि पोलीस व गुन्हेगार यांना समजण्यात मध्यस्थी करतो. जर्मन तत्त्वज्ञानात (फ्रँकफर्ट पठडी व मार्क्सवादाचे इतर रूपबंध), मध्यस्थीचा 'रचने'च्या अधिक जवळ जाणारा तांत्रिक उपयोग आहे. अशाप्रकारे, मार्क्सवादात, कर्ता याची मध्यस्थी कर्माकडून केली जाते. याचे निरीक्षण करणे म्हणजे मानवी कर्ता-व्यक्ती किंवा मनुष्य चाली टिकाऊपणे निर्माण केली जाते. अथवा वस्तुनिष्ठ शक्तीद्वारे रचली जाते-हे जीवशास्त्रीय कायदे असेनात का, किंवा अधिक शक्यतेने सामाजिक दबावांच्या अनिवार्य निग्रह-की जो त्याच्यावर किंवा तिच्यावर कारवाई करेल, याचे निरीक्षण करणे होय. *त्या सारखेच आमचे सामाजिक जगाचे (वस्तुनिष्ठ) आकलन विचारधारणात्मक कृष्टिक–कल्चरल-सांस्कृतिक चौकटीकडून आकार दिलेले व रचलेले असेल* (तिरपा ठसा माझा, 206).

अशाप्रकारे प्रभावाभ्यासात आंतरसांस्कृतिक प्रभाव प्रसारांच्या मध्यस्थांचे स्वरूप आणि महत्त्व मी प्रबंधात (1993) स्पष्ट केले आहे. भारतात परंपरेने हा मध्यस्थ म्हणून मूळ 'बलुतेदार' पुरोहितवर्गाचे स्थान अबाधित राहिले आहे. त्याचे बरेवाईट परिणाम स्पष्ट करणारा कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास व्हायला हवा.

10.2 माध्यम : व्याख्या व वैशिष्ट्ये

इंग्लंडमधील कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासाचा अग्रदूत म्हणून रेमण्ड विल्यम्सच्या डझनभर ग्रंथांचे संदर्भ तिन्ही खंडात घेतले आहेत. कारण तो मार्क्सवादी लेखक असल्यामुळे पुरोहितवर्गातील विद्वानांनी 'अस्पृश्य' ठरवल्याचे उघड आहे. त्याचा केंब्रिज विद्यापीठातील ज्येष्ठ उजवा परंपरावादी 'स्क्रुटिनी'चा संपादक व विभाग प्रमुख एफ. आर. लेव्हिसचे वर्चस्व भारतीय अभ्यासक्रमात पावणे दोनशे वर्षे टिकून आहे. या पार्श्वभूमीवर संस्कृती या संज्ञेचे अर्थ, संकल्पना, इतिहास व सिद्धांतांचे चिंतन करणाऱ्या सेंद्रिय कार्यकर्ता विद्वानाने आपल्या *कल्चर अॅन्ड सोसायटी* (1958) नंतर

प्रसारमाध्यमांवरदेखील कृष्टिक–कल्चरल-सांस्कृतिक अभ्यासाच्या दृष्टीने ग्रंथ लिहिला. याच क्षेत्रातील प्रमुख शब्दांचा संग्रह तयार केला. त्या *की वर्ड्स : ए व्होकॅब्युलरी ऑफ कल्चर ॲन्ड सोसायटी* (1976 : 203, 204) मधील दोन संज्ञांचे विवेचन थोड्या अधिक तपशिलात जाऊन पाहू.

अ) मिडिया-माध्यम

Medium या शब्दाच्या लॅटिन व्युत्पत्तीमधून सोळाव्या शतकाच्या उत्तरार्धापासून इंग्रजीत नियमित वापर सुरू झाला. उशिरात उशिरा सतराव्या शतकात हस्तक्षेप किंवा मध्यस्थ दलाल किंवा पदार्थ. अशाप्रकारे-बर्टन (162). 'दर्शनीय स्थानासाठी तीन बाबींची गरज असते, वस्तू/कर्म, वाद्य, माध्यम', बेकन (1605). 'शब्दांच्या माध्यमाद्वारे दाबलेले'. तेव्हा अठराव्या शतकातील पारंपरिक वापर वृत्तपत्राच्या संदर्भातील होता. ''तुझ्या उत्सुक प्रकाशन माध्यमातून'' (1795) आणि हा विकास एकोणिसाव्या शतकात ''अशा योजनेसाठी तुझ्या जर्नलचा विचार करता सर्वात उत्तम अशा शक्य त्या माध्यमांपैकी एक अशा वापरातून झाला (1880). ह्या सर्वसाधारण उपयोगात वर्तमानपत्राचे वर्णन माध्यम म्हणून जाहिरातीसाठी विसाव्या शतकात सर्वसामान्य झाले. विसाव्या शतकात *माध्यम* विकास (जे एक सर्वसाधारण अनेकवचनाच्या रूपात एकोणिसाव्या शतकाच्या मध्यापासून उपलब्ध होतो) मुख्यत्वे या संदर्भात संभवनीय होते. मिडिया जेव्हा आकाशवाणी-रेडिओ तसेच मुद्रण संचारणे (comminications) म्हणून विस्तृतपणे वापरात आले, तेव्हा संचारणे महत्वाची ठरली (**संचारण** ही नोंद पाहावी). त्यावेळी आवश्यक सर्वसाधारण शब्द ***जन*** mass (नोंद पाहा) माध्यम, माध्यम लोक, माध्यम एजन्सी, माध्यम अभ्यास शब्दप्रयोग पाठोपाठ आले.

संभवनीयता तीन अर्थांचा संगम तेथे होत आला : (1) हस्तक्षेपी किंवा मध्यस्थ एजन्सी किंवा पदार्थ यांच्या जुन्या सर्वसाधारण अर्थाने, (2) मुद्रण व ध्वनी व दृश्य माध्यम म्हणून त्यांच्यातील फरक-वेगळेपण म्हणून सजग तांत्रिक अर्थ; (3) खास तयार केलेला भांडवलशाही विशेष अर्थ की, ज्याच्यात एखादी वृत्तपत्र किंवा प्रसारण

सेवा- काही तरी पूर्वीच अस्तित्वात आहे किंवा नियोजित करणे शक्य आहे-माध्यम म्हणून त्याकडे अर्थ (1) विशिष्ट भौतिक किंवा तत्त्वज्ञानात्मक कल्पनांवर अवलंबून होती. जेथे एक पदार्थ अर्थ किंवा विचार व त्याची प्रक्रिया किंवा अभिव्यक्ती करणे आवश्यक होते. सर्वात जास्त आधुनिक विज्ञानात व तत्त्वज्ञानात आणि विशेषतः भाषेविषयी विचार करताना या माध्यमाच्या कल्पनेत सोडून दिले गेले आहे : अशा प्रकारे भाषा हे एक माध्यम नसून केवळ एक प्राथमिक सराव व्यवहार आणि लेखन (छपाईसाठी) आणि बोलणे अथवा अभिनय (प्रसारणासाठी) हेसुद्धा व्यवहार मिडिया किंवा अधिक तंतोतंतपणे भौतिक रूपबंध व चिन्हव्यवस्था आहेत की नाही हा वादाचा मुद्दा ठरतो. संभवनीयता इथे विशिष्ट सामाजिक कल्पना की, ज्यांच्यात लेखन व प्रसारण आधीच/पूर्वनिश्चित (PREDETERMINED, नोंद पाहा) अन्य ध्येयाकडून केली गेलेली असते-ती साध्ये साक्षेपाने अलिप्त माहिती ते उंच विशिष्ट 'जाहिरात' व 'प्रचारा' पर्यंत-स्वीकृत अर्थ निश्चित करते, पण संचारणाच्या (COMMUNICATION, नोंद पाहा) कोणत्याही अर्थाचा गोंधळ उडवतो. माध्यमाच्या तांत्रिक अर्थाने, जसे त्याच्या स्वतःच्या विशिष्ट निश्चिती करणाऱ्या बाबींबरोबर काही तरी (प्रत्यक्ष बोललेले किंवा लिहिलेले अथवा दाखल केलेल्या कशावरही केवळ कुरघोडी करणाऱ्या एका आवृत्तीला पसंती देणे) बाबीने व्यवहारात माध्यमांच्या सामाजिक अर्थांशी सक्षम आहे. ज्या माध्यमात व्यवहार व संस्था यांना त्यांच्या प्राथमिक उद्देशांपेक्षा केवळ अन्य दलाल म्हणून पाहिले जाते (पाहा, **प्रसारण आणि माध्यम**).

1950 च्या दशकापासून *माध्यम गतिमानतेने* लोकप्रियतेत आहे. या मुद्द्यांचीही भर घातली पाहिजे. हा शब्द बऱ्याच वेळा एकवचनी (**दृश्यप्रपंच**, **phenomenon**शी तुळ) म्हणून वापरणे भाग पडत आहे (233, 234). एका शब्दाची नवी संकल्पना म्हणून विकास कसा होतो, याचा विल्यम्सचा हा नमुना मराठीतील पुरोहिती कोंडवाड्यातील अर्थ फक्त शब्दकोशावर व भाषाशुद्धीच्या ब्राह्मणधर्मी चळवळींच्यामुळे मानसिक गुलामगिरी वाढवणारा कसा आहे, हे स्पष्ट होते. त्याने ऑक्सफर्ड विद्यापीठाच्या दर्जेदार समजल्या जाणाऱ्या शब्दकोशावर चिकित्सक

लेखक लिहून त्याच्या मर्यादा प्रथमच उघड केल्या होत्या. ''मराठीतील शब्दकोश, समाज आणि संस्कृती'' या विषयावर संशोधन होण्याची गरज आहे. 'माध्यम अभ्यास' मराठीत अत्यंत प्राथमिक स्वरूपात अपवादाने भारतात सुरू झाले आहेत. मात्र संकल्पना व सिद्धांताचे पारिभाषित त्यासाठी उत्क्रांत व्हावे, म्हणून विल्यम्सची *मध्यस्थी* च MEDIATION, ही नोंद मागील एडगर व सेज्विकच्या नोंदीशी तुलना करता यावी म्हणून तिचे पूर्ण भाषांतर उपयुक्त ठरेल.

ब) मध्यस्थी-MEDIATION

मध्यस्थी हा शब्द इंग्रजीत तुलनेने फार व्यामिश्र आहे. आधुनिक विचारांच्या अनेक पद्धतींमधील मुख्य संज्ञा म्हणून तिच्या वापराकडून ती अधिक व्यामिश्र करण्यात आली आहे. चौदाव्या शतकात ती मध्ययुगीन फ्रेंचमधून Mediation, प्राचीन फ्रेंच, Mediatiohem, नंतरची लॅटिन, Mediate, लॅटिनमधून विभाजन करणे, मधली जागा घेणे, मध्यस्थ म्हणून काम करणे. लॅटिन शब्दाचे हे तीन फार भिन्न अर्थ इंग्रजीतील विद्यमान मध्यस्थी व क्रियापद मध्यस्थी करणे Mediate या क्रियापदांत सर्वत्र उपस्थित आहेत. नंतर नाम व हस्तक्षेप करणारे विशेषण Mediate तयार झाले. अशाप्रकारे इंग्रजीत मध्यस्थीच्या वापराची सर्वात प्रारंभीची दोन उदाहरणे, दोन्ही जॉफ्री चॉसरपासूनची तीन पैकी जे दोन मुख्य अर्थ प्रस्थापित झाले, ते असे : (1) विरोधी पक्षात, त्यांच्यात समेट घडवण्याच्या बळकट अर्थाने मध्यस्थी करणे, 'पोपच्या मध्यस्थीद्वारा... त्यांनी संमती' (''द मॅन ऑफ लॉ ची कहाणी'', इ. स. 1336); (2) संचारणाचे एक साधन किंवा एक साधन म्हणून एजन्सी – 'By mediation of this liteltras, I purpose to teche...' (Astrolabe, 1391). इ. स. 1425 पासून आता कालबाह्य ठरलेला प्रारंभीचा अर्थ कागदपत्रांत नोंदवला आहे; (3) विभाजन अथवा अर्धा भाग करणे 'समग्र संख्येत अर्धा भाग संख्येने विभागणे म्हणजे मध्यस्थी करणे होय'.

अर्थ (1) व (2) सर्वसाधारपणे सामान्य झाले. (1) अर्थ हा मानव व देव यांच्यामधील ख्रिस्ताची मध्यस्थी या वापरात पुनःपुन्हा आला. राजकीयदृष्ट्या दिलजमाईची किंवा

विरुद्ध पक्षात समेट करण्याचा अर्थ तयार झाला. (2) मध्यस्थ दलालाचा अर्थ व्यापला, भौतिक गोष्टीपासून 'पण स्पर्श करणे नाही परंतु केवळ काठीच्या मध्यस्थीद्वारे' (1615)-ते मानसिक क्रियापर्यंत-'मध्यस्थीद्वारे समाज स्वीकारते, बाह्य इंद्रियांचे प्रथम नंतर कल्पनेचे' (1646). दरम्यानच्या काळात क्रियापद म्हणून mediate ने हे दोन्ही अर्थ वाहिले. विशेषण म्हणून त्याने केवळ मध्यस्थ व दोन्हीत मध्यस्थी करणे हे दोनच अर्थ नव्हे, तर या प्रकारच्या अप्रत्यक्ष किंवा अवलंबित संबंधाचे जे नेहमी तात्काळ, immediate शी विरोधी म्हणून दाखवले गेले तोही अर्थ होता. अशा प्रकारे : the immediate Cause of Death, is the Resolution or Extinguishment of the Spirits... the Destruction of Corruption of the Organs is but the Mediate Cause (बेकन, 1626). ''संवेदन एक तर तात्काळ किंवा मध्यस्थ... मध्यस्थी करावी जेव्हा आपण जाणतो कसे (कल्पना)... तिसऱ्याशी तुलना करण्याद्वारा प्रत्येकाशी संबंध आहे (मॉरिस, 1704)''. ''सर्व सत्य एक तर मध्यस्थी... एखाद्या इतर सत्यातून घेतलेले... किंवा तात्काळ व मूलभूत मूळचे'' (कोलरिज, 1817).

अशाप्रकारे अर्थांचे एक व्यामिश्र रूप होते. त्याची व्याप्ती समेट ते मध्यस्थी ते अप्रत्यक्षपर्यंत होती. याच व्यामिश्रतेत विशिष्ट विचारांच्या आधुनिक पद्धतीत भाषांतराद्वारे घुसवले होते. नेहमीच जर्मन शब्द (Vermittlung)चे असे होते. दिलजमाईचा अर्थ (1) हा देव व मनुष्य, चैतन्य विश्व कल्पना व वस्तू, कर्ता व कर्म यांच्यामध्ये बळकटपणे आदर्शवादी तत्त्वज्ञानात उपस्थित होता. त्याच्या विकसित वापरात या प्रक्रियेच्या तीन अवस्था स्पष्टपणे दाखवणे शक्य आहे : (अ) दोन परस्पर विरोधात एक मध्यवर्ती बिंदू शोधणे. जसे अनेक राजकीय उपयोजनात; (ब) ते ज्या समग्रतेत समाविष्टअसल्याचे गृहीत धरते. शक्तींच्या क्रिया-प्रतिक्रिया वर्णन करणाऱ्या; (क) ज्या क्रिया-प्रतिक्रिया खुद्द तिच्या स्वतःच्या आकृतिबंधाबरोबर टिकावू म्हणून वर्णन करतात. जेणेकरून अलग रूपबंधांच्या क्रिया-प्रतिक्रियांची ती अलिप्त प्रक्रिया नाही, परंतु जिच्यात मध्यस्थी केलेल्या बाबी मध्यस्थीच्या रूपबंधात बदल घडवतात किंवा त्यांचे स्वरूप त्याच्या स्वाभाविकपणाकडून दर्शविते.

दिलजमाई म्हणून मध्यस्थीचा राजकीय अर्थ प्रबळ राहिला आहे. परंतु सर्वात जास्त तत्त्वज्ञानात्मक उपयोग केवळ अलिप्त किंवा साधनभूत मध्यस्थापेक्षा टिकावूपणाच्या कल्पनेवर अवलंबून असतो. याची व्याख्या कशी करतात यात अर्थाची विविधता आहे. वरवर पाहता भिन्न बाबी आदर्शवादी विचारात केव्हाच समाविष्ट समग्रतेचे भाग होते : अशाप्रकारे त्यांची मध्यस्थी कायद्यात सहभागी होती. मार्क्सवादी परंपरेत समष्टीचा वेगळा उपयोग होतो. त्यावर जोर देण्यात जे काही झाले ते एक समग्र होते. त्यातील न सुटणाऱ्या गुंतागुंतीच्या विरोधावर जोर दिला. नंतर थेट जोडलेला संबंध म्हणून इंग्रजीत आधीच उपस्थित अर्थ कधी कधी मध्यस्थीने घेतला. अजूनही तो बऱ्याच वेळा नापसंत अर्थाने वापरला जातो. विरोधात मध्यस्थी ही केवळ खऱ्या व मध्यस्थी केलेल्या संबंधातील जाणिवेच्या अनेक प्रक्रियांपैकी एक आवश्यक आहे. परंतु समाजाची (SOCIETY, नोंद पाहा) ती गरज असते. मिडिया किंवा जन माध्यमां (नोंद पाहा) च्या आधुनिक वापराबरोबर मध्यस्थी mediation चा सूर जुळला आहे. वास्तवाच्या आकलनापासून दूर ठेवण्यासाठी जेथे विशिष्ट सामाजिक दलाल वास्तव व सामाजिक जाणीव म्हणून पाहिल्या आहेत. त्या सारखाच थेट कपटी, किंवा दिशाभूल करण्याचा अर्थ ज्याच्यात सुप्त जाणिवेतील (UNCONSCIOUS, नोंद पाहा) आशय त्या जाग्रत मनात मध्यस्थी मधून जातो त्या मनोविश्लेषणात उपस्थित आहे. हे उपयोग वास्तव व जाणीव किंवा सुप्त मन आणि जाणीव, यांवर अवलंबून असतात. तरीही या वर दिलेल्या अर्था (ब) पासून मुख्यत्वे घेतलेल्या उपयोगात जास्त अर्था (क) वर जे विविध अर्थसुद्धा अवलंबून असतात. कदाचित ते आता सर्वात महत्त्वाचे आहेत. इथे मध्यस्थी ना अलिप्त ना 'अप्रत्यक्ष' (अप्रामाणिक किंवा दिशाभूल करण्याच्या अर्थाने) असते. क्रिया व जाणिवांच्या भिन्न प्रकारांत ती थेट व आवश्यक क्रिया आहे. तिचे स्वतःचे नेहमीच विशिष्ट आकृतिबंध आहेत. अडोर्नोकडून केलेल्या भाष्यात हा भेद स्पष्ट आहे : ''मध्यस्थी ही उद्देशात असते, ती ज्याच्यात ओढली आहे, ते आणि उद्देश यांच्यात काहीही नाही, तथापि, जे संचारणात सामावले आहे, ते पूर्णपणे निर्माता व उपभोक्ता यांच्यातील संबंधात आहे''(*थिसिसेस ऑन द सोशियालॉजी ऑफ आर्ट,*

1967). सर्वच 'उद्दिष्ट' आणि यासंदर्भात उल्लेखनियरीत्या कलाकृती या विशिष्ट सामाजिक संबंधांनी मध्यस्थी केलेल्या असतात. परंतु त्या नातेसंबंधांच्या अमूर्ततेला कमीत कमी करणे शक्य नसते. मध्यस्थी सकारात्मक आहे आणि एका अर्थाने स्वायत्त आहे. जरी विवादास्पद असले तरी, हे रूपवादी (FORMALIST, नोंद पाहा) सिद्धांतांशी संबंधित आहे. ज्याच्यात एक आकृतिबंध (जे मध्यस्थी म्हणून पाहिले जाईल किंवा नाही) संबंधांचे प्रश्न हरवतात. ज्या संबंधाच्या प्रश्नात दोन्ही बाजूला ते असतात, त्याच्यात त्याचे 'निर्माते' किंवा ग्राहक असतात.

मध्यस्थीची विद्यमान वापरातील व्यामिश्रता म्हणूनच फार उघड आहे. त्याचे सर्वात सामान्य पण संघर्षमय उपयोग असे : (1) दिलजमाई किंवा सहमती घडवून आणण्या/करण्याविषयी आखलेली मध्यस्थ क्रिया रूपरेषेचा राजकीय अर्थ; (2) जी क्रियेचा दुहेरी अर्थ की जो अप्रत्यक्षपणे किंवा कपटीपणाने व दिशाभूल करण्यासाठी (आणि अशाप्रकारे बऱ्याच वेळा चुकीच्या समेटाच्या मार्गाने), एरवी अलग केलेल्या वस्तुस्थिती व क्रिया व अनुभव व्यक्त करतो; (3) क्रियेचा रूपवादी अर्थ की जो एरवी अव्यक्त संबंध थेट व्यक्त करतो, असे म्हणणे शक्य आहे की, यापैकी प्रत्येक अर्थासाठी एक चांगला शब्द आहे 1) मनोमीलन (conciliation), 2) विचारधारणा (IDEOLOGY) किंवा बुद्धिसुसंगतीकरण करणे (RATIONALISATION), 3) रूपबंध (FORM). पण एक संकल्पना म्हणून मध्यस्थीच्या खऱ्या ऐतिहासिक विकासात समजूतदारपणे या ठळक अर्थामध्ये संबंध आहेत. ते दीर्घकाळ लांबलेली चौकशी व युक्तिवादाचे आणि विशेषतः (2) व (3) मधील संबंध यांचा एक विषय आहे. दीर्घ व गुंतागुंतीच्या चौकशांनी व युक्तिवादांनी त्यांचे वेगवेगळे ठसे शब्दांवर सोडले आहेत. जो शब्द त्याच्या सर्वात जास्त विचारसंपृक्त वापरात स्मरण देतो, जरी तो सोडवत नसला, तरी त्यात अटळ व महत्त्वाच्या अडचणी आहेत (पाहा, DIALECTIC EXPERIENCE< IDEALISM< MEDIA UNCONSLIOUS) (207).

एवढ्या खोलात जाऊन शब्द व संज्ञांच्या अर्थांचे संदर्भ लक्षात घेतले जातात. त्यामुळेच आपण मागे चर्चा केलेल्या मध्ययुगवादाप्रमाणे शिवकाळ व आजचे वास्तव

यांच्यात *मध्यस्थी* कशी होत आहे? या प्रश्नाचे उत्तर विद्यमान 'वीर शिवाजी', 'तानाजी', 'राजमाता जिजाऊ' अशा दूरदर्शन मालिका व चित्रपटसुद्धा बऱ्याच निरर्थक, विरूपित व 'दिशाभूल' करणाऱ्या ठरतात हेच आहे. या पार्श्वभूमीवर काही नव्या माध्यम अभ्यासांच्या नमुन्यांची चर्चा कृष्टिक–कल्चरल सिद्धांतांच्या आधारे करू. मराठीत असे अर्थमीमांसा विज्ञान (Semantics) व चिन्हशास्त्र विकसित झाले तरच ती ज्ञानभाषा बनेल.

10.3 कृष्टिक-कल्चरल अभ्यास आणि नव माध्यमे

प्रसार माध्यमांशी संबंधित संपूर्ण पदव्या देणारे अभ्यासक्रम महाराष्ट्रात नाहीत. सॅम पित्रोदानी बॉलिवूड असलेल्या मुंबईतच ते नसल्याची खंत पदवी देण्याच्या समारंभात व्यक्त केल्याचा संदर्भ आपण मागे दिला आहे. चित्रपट संस्था, नाट्य संस्था अशा मोजक्या संस्था केंद्र शासनाने सुरू केल्या. अशा संस्थांचाच सांस्कृतिक अभ्यास हे स्वतंत्र क्षेत्र आहे. तशी विद्यापीठांची वार्षिके अथवा ग्रंथ प्रकाशने पाहिली तरी नव माध्यमाविषयीच्या लेखनांत चीनप्रमाणे जागतिक स्पर्धेत टिकणारे *मिडिया कल्चर अॅन्ड सोसायटी* किंवा *वेब जर्नल सीएलसी* मध्येही महाराष्ट्रातील विद्वानांचे नाव अपवादानेही आढळत नाही. या नव्या जाणिवांची व पारिभाषितांची तुलना मराठी लेखक व अनिवासी भारतीयांशी करण्यासाठीदेखील महाराष्ट्राबाहेर जावे लागेल. आपल्या चर्चासत्रातील शोधनिबंधांची (मराठी व अन्य भारतीय भाषांतील) तुलना करण्यासाठी एक-दोन नमुना उदाहरणे पुरेशी आहेत. जागतिक आंतरसांस्कृतिक संपर्कात बसणाऱ्या कृष्टिक–कल्चरल धक्क्यामुळे अनिवासी भारतीयांच्या समीक्षेच्या पारिभाषेमध्ये खूप फरक पडलेला दिसतो. संजय सुब्रह्मण्यम, प्राची देशपांडे, अरुणप्रभा मुखर्जी अशा काही अनिवासी भारतीयांच्या ग्रंथांचे संदर्भ आपण घेतले आहेत. होमी के. भाभा व अर्जुन अप्पादुराई मुंबईत जन्मले तरी त्यांची मुळे 'मराठी' नाहीत. "जगभर मान्य झालेले त्यांचे कृष्टिक–कल्चरल सिद्धांत आणि मराठीत एकारलेली पाश्चात्त्य सिद्धांतांची "पुरोहिती फेकाफेकी" हाच एक संशोधनाचा गंभीर विषय आहे. त्यासाठी नवा पाया पुरवणारा एक नमुना पाहू.

लिव्हरपूल विद्यापीठ, इंग्लंडमध्ये राजकारण व संचारण अभ्यास संकुलातील प्रा. जॉन कोमर (Cormer) चे "टेलिव्हिजन इन थिअरी" हे शीर्षकच वाचकाची गैरहजरी नोंदायला लावणारे वाटले. दूरदर्शनला इंग्रजीत 'इडियट बॉक्स' (मूर्खाची पेटी) म्हटले जाते. ती पेटीच सिद्धांतात गेली याचाच धक्का बसेल. अर्थात, या लेखाच्या सुरुवातीलाच दूरदर्शनने गेल्या दोन दशकांत बरेच "सैद्धांतिक लक्ष वेधल्याचे" म्हटले आहे. संकल्पनात्मक चौकटही बदलली आहे. सामाजिक व संकल्पनात्मक चौकट वापरून अशा प्रकारचे लेखन पूर्वी झाले नव्हते. माध्यम अभ्यासांना वाढते आंतरविद्याशाखीय अभ्यासाचे रूप येऊ लागले आहे. या उद्योगाची विविधांगी चर्चा होत आहे. त्यात श्रोत्यांशी संबंधित विषयांच्या संशोधनालाही महत्त्व मिळत आहे. पुढे तो म्हणतो,

> सामाजिकशास्त्राच्या सर्वात जास्त क्षेत्राशी तुलना करता दूरदर्शन वरील सर्वात जास्त लेखनकृतींनी संशोधन व चिकित्सेच्या संबंधात *सिद्धांत रचना व सिद्धांत विकासाचे* कमी मार्ग दाखवले आहेत. आणि आंतर-दृष्टीकोनात्मक वाद होत आले असले तरी, सैद्धांतिक विकास बऱ्याच वेळा एकमेकांपासून तुलनेने विभक्त अलगतेतच घडून आले. सातत्याने मूल्यमापन सुरू असूनही अनेक कल्पना व संकल्पनांच्या सिद्धांताच्या करता त्यांनी अति-विशेष अधिकारधारक आणि कमीत कमी उत्तरदायित्वाची भूमिका केली; आणि सिद्धांतवाद्यासाठी ती प्रस्थापित बनली आहे (257).

या लेखकाला दूरदर्शनच्या अभ्यासातील मर्यादा उघड करण्यासाठी सैद्धांतिक दृष्टीकोनांची टीकात्म हिशेब तपासणी (audit) करायची आहे, असे लेखक म्हणतो. तशी वार्षिक तपासणी मराठी समीक्षेची करायला हवी. कोमरला 'सैद्धांतिक्र म्हणून चिकित्सेचे प्रकार तपासायचे आहेत. कारण आंतरराष्ट्रीय माध्यमांच्या संशोधनाचे साहित्य सिद्धांताच्या उपयोजनात बदल व अनिश्चितताच प्रदर्शित करताना जाणवते. शिक्षणक्षेत्रातील सराव म्हणून सिद्धांतांच्या उपयोजनाचा प्रश्न ऐरणीवर आला आहे. जोहर फॉर्मासने (*कल्चरल थिअरी अॅन्ड लेट मॉडर्निझम*, लंडन : सेज, 1995)

कृष्टिक–कल्चरल सिद्धांताचा सर्वसाधारण आढावा घेतला आहे. तो आठवण करून देतो की, ''सिद्धांताची'' ग्रीक मुळे माध्यमांत पाहणे किंवा अवलोकन करण्यात (beholding) समीक्षा गुंतली आहे. माध्यमांत धूसरता व अमूर्तता हाच एक उपरोध आहे. स्थूल वर्णनांच्या सुलभ पुराणांच्या पातळ्यांवर जाण्यावर सिद्धांत भर देतो. इतर दृश्यप्रपंचाच्या बाबींचे आंतरसंबंध व पूर्वीच्या ज्ञानांचे धागे, कायदेकानून व रूढी या समग्र रचना समजून घेण्याला महत्त्व देतो. सिद्धांत प्रमाणके व अंतर्गत व्यामिश्रता वेगवेगळ्या असू शकतात. नैसर्गिक विज्ञान व मानव्यात त्यांचा विकास कसा होत आला आहे, याच्या तुलना करून कोमरने तत्त्वज्ञानामधील अनेक क्षेत्रांचे संदर्भ दिले आहेत. त्यांचा संबंध माध्यम व सांस्कृतिक चिकित्सेशी जोडला आहे. *आत्म-समृद्ध बौद्धिकीकरणाचे* क्षेत्र म्हणून सिद्धांताची कल्पना त्याला अधिक योग्य वाटते.

माध्यम अभ्यासाला खरी टक्कर विशेषतः ''सामाजिक, वैज्ञानिक' समस्यांशी द्यावी लागत आहे. ती मुख्यत्वे सैद्धांतिक योग्यता व सिद्धांताची पद्धती व माहितीवरील परिणामांविषयी आहे. सुरुवातीला तात्त्विक व टीकात्मक सामाजिक सिद्धांत काही प्रमाणात प्रभावी ठरले. त्यात कृष्टिक–कल्चरल सिद्धांतांच्या वैविध्यांची भर पडत आहे. 'सिद्धांताचे वैभव' तरुण पिढीला काही प्रमाणात जास्त तडजोडी न करण्याच्या भूमिका आत्मविश्वासाने व शैलीने घेण्यात जाणवत आहेत. 1980 च्या दशकात सिद्धांताच्या उपयोजनातील अडचणी संशोधकांनी निदर्शनास आणून दिल्या. त्यांची उदाहरणे संकल्पनात्मक सनातनवादाच्या स्वीकारात दिसतात. अनुभववादाला विरोध करण्यातून राजकीय सहअपराधीपणा समाजशास्त्रांत उघड होऊ लागला. पाश्चात्त्य प्रगत देशात सिद्धांतांच्या व्याख्या सतत सुधारून स्वीकारल्या जात होत्या. उलट भारतात 1960 च्या दशकात सिद्धांत क्रांतीच्या दिंड्या-पताका मिरवल्या तरी, त्यांना पारंपरिक पौरोहिती विरोध कायम टिकलेला दिसतो. त्यामुळे माध्यम अभ्यास, समीक्षा व सिद्धांतांची एकरूपता फारशी निर्माण झालेली दिसत नाही. इंग्लंडमध्ये वृत्तपत्र विद्या विभागासाठी लिहिलेले स्कॉट जेम्सचे *मेकिंग ऑफ लिटरेचर* नावाचे पुस्तक साहित्य समीक्षेतील अन्य पुस्तके भारतातील इंग्रजी विभागात पुरवण्यास

पुरेशी नव्हती. म्हणून अभ्यासक्रमांत नेमले गेले. ते शंभर-दीडशे वर्षे ठाण मांडून बसले. कलिंगवूडच्या *कलेची तत्त्वे* नावाचे सामान्य पुस्तकही असेच मानगुटीवर बसले. त्यामुळे मराठी साहित्य समीक्षा सिद्धांतांचा गोंधळात गोंधळ वाढतच राहिला आहे. उलट युरोपात वृत्तपत्र विद्येच्या अभ्यासक्रमांत नॅशनल स्कूल ऑफ जर्नलिझम इथिक्स व मानसशास्त्र एवढेच विषय शिकवतात. याच्या उलट ज्येष्ठ युरो-अमेरिकन समीक्षक जोनाथन क्युलरने *लिटररी थिअरी : ए व्हेरी शॉर्ट इन्ट्रॉडक्शन* (1997) मध्ये सिद्धांतातील आमूलाग्र बदलांची मीमांसा केली आहे. त्यात साहित्य- कृष्टिक–कल्चरल सिद्धांतावरील प्रकरण फार लक्षवेधी आहे. पहिल्याच प्रकरणात त्याने 'सिद्धांत म्हणजे काय' या संज्ञेची केलेली चर्चा थिल्लर वाटेल. कारण 'सिद्धांत' (Theory) हे प्रकरण फार गंभीर आहे अशी धारणाच भारतीय परंपरावाद्यांनी युगे युगे बळकट केली आहे. त्यामुळे "व्यंकटेश व ज्योत्स्नाचा घटस्फोट का झाला?" मी माझा सिद्धांत सांगतो..." हा संवाद मराठीत संभवण्याची शक्यता कमीच आहे. ती सिद्धांत कल्पना व गुंतागुंतदेखील स्पष्ट करणे कठीण वाटते." क्यूलरने सिद्धांत हाच एक स्वतंत्र प्रकार म्हणून त्याची वैशिष्ट्ये व प्रकार स्पष्ट केले आहेत. सिद्धांताची अनेक वैशिष्ट्ये आजच्या आपल्या जगण्याची उदाहरणे देत स्पष्ट करून नकलांच्या पुनरावृत्तीतून मूलभूत भाषा व culture-संस्कृतीत जन्मते असे म्हणून खालील मुख्य मुद्दे नोंदवले आहेत (14) :

1. सिद्धांत आंतरविद्याशाखीय आहे. मूळ विद्याशाखेबाहेर परिणाम करणारे पारिभाषित.
2. सिद्धांत चिकित्सक व चिंतनपर आहे : ज्याला आपण लेखन-समागम म्हणतो ते काय असते?
3. सिद्धांत प्रक्षिप्त, विचार करण्याविषयी विचार, प्रकारांची मीमांसा आहे.
4. सिद्धांत सामान्य ज्ञान, स्वाभाविक समजलेल्या संकल्पना यांची समीक्षा आहे.

याचा परिणाम सिद्धांतभय निर्माण करतो. त्याला शेवट नसतो. त्यावर सहज प्रभुत्व शक्य नसते. अशा अनेक लक्षणांची चिकित्सा करून तिसऱ्या प्रकरणात त्याने साहित्य

व संस्कृती कृष्टी अभ्यास समोरासमोर उभे केले आहेत. या प्रकरणाचे पहिलेच वाक्य वाचताना आपल्या प्रस्तावनेत उल्लेख केलेला नाट्यमय प्रसंग मला आठवला. नामवंत विद्यापीठात "सध्या इलेक्ट्रिक पोल वरील बेबी जॉन्सनच्या पावडरची जाहिरात महाकाव्यापेक्षा प्रभावी ठरते" या वाक्यावरून इंग्रजीच्या प्राध्यापकांच्या 'रिफ्रेशर' कोर्समध्ये गहजब झाला होता. क्यूलर लिहितो :

> फ्रेंचचे प्रोफेसर सिग्रेट किंवा अमेरिकनांचे चरबीने पछाडणे याविषयी पुस्तके लिहिणे : शेक्सपिअर तज्ज्ञांनी उभयलिंगीची चिकित्सा, वास्तववादावरील विद्वानांनी सलग खून करणाऱ्यांवर काम करणे : काय चाललेय हे? (43).

1960 नंतरचा मानव्य शाखेतील प्रमुख उपक्रम अशा मिश्किल शैलीत गंभीर सिद्धांतातील बदल स्पष्ट करून तो मर्मावर बोट ठेवत लिहितो :

> आता कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास आणि वाङ्मयीन अभ्यास यांच्यामधील संबंध एक गुंतागुंतीची समस्या आहे. सिद्धांतात, सांस्कृतिक-cultural अभ्यास सगळेच कवेत घेणारा आहे : शेक्सपिअर आणि रॅप संगीत, उच्च संस्कृती आणि तुच्छ-नीच संस्कृती, भूतकाळाची संस्कृती आणि वर्तमानातील अर्थ फरकावर आधारित असल्यामुळे दुसऱ्या कशाला तरी विरोध म्हणून लोक संस्कृती अभ्यास करतात. असे विरोध कशाला? कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास वाङ्मयीन अभ्यासाला विरोध पारंपरिक दृष्टीने गर्भधारणा केली म्हणून. जेथे कठीण काम वाङ्मयीन कलाकृतींचे अर्थनिरूपण त्यांच्या लेखकांची कमाई म्हणून होते आणि साहित्यअभ्यासाचे समर्थन थोर साहित्यकृतींचे खास मूल्य होते : त्यांची व्यामिश्रता, त्यांचे सौंदर्य, त्यांची आंतरदृष्टी, त्यांची वैश्विकता, आणि त्यांचे शाक्तभारित फायदे वाचकाकडे... (45).

'ज्ञानाचे व माहितीचे साहित्य' ही जुनी विभागणी अन्याय असल्याचे सिद्ध झाले आहे. त्यात अन्य कृष्टिक–कल्चरल सामग्री उपेक्षित राहते. सांस्कृतिक सिद्धांत वाङ्मयीन सिद्धांताने 'अस्पृश्य' ठरवलेले घटक विचारात घेतात. क्युलरच्या मते, "*पूर्वी दुर्लक्षित ठेवलेल्या लेखनांच्या विस्तृत अभ्यासाने माध्यमांत प्रक्षुब्ध*

वाद पेटवले : पारंपरिक साहित्यिक दर्जा-मानांकनाबाबत तडजोडी केल्या आहेत का? पूर्वी दुर्लक्षित साहित्यकृती त्यांच्या 'वाङ्मयीनगुणवत्ते' करता किंवा त्यांच्या *सांस्कृतिक प्रतिनिधित्वासाठी* निवडल्या आहेत का? ती 'राजकीय शुद्धता' (correctness) प्रत्येक अल्पसंख्यांकांना केवळ प्रतिनिधित्व अभ्यास करायच्या कलाकृतींच्या निश्चित करणाऱ्या पसंती आहे की विशेषतेने वाङ्मयीन निकषापेक्षा इच्छेने देण्यासाठी आहे?''(तिरपा ठसा माझा).

या पार्श्वभूमीवर कोमरने दूरदर्शन विषयीच्या चार प्रकारच्या सिद्धांतांची सविस्तर चर्चा केली आहे. माध्यम सिद्धांत सर्वसाधारणपणे सर्वच माध्यमांना लावले जातात. परंतु कृष्टिक–कल्चरल रूपबंध म्हणून दूरदर्शनची वैशिष्ट्यपूर्णता व प्रभाव यांनी त्याच्या सैद्धांतिक साहित्याला ठळक वैशिष्ट्य लाभले आहे. 'माध्यम व समाज' जे अधिक व्यापक व आंतरविद्याशाखीय आहेत. कला व मानव्य यांच्या पलीकडे जाऊन या चार सिद्धांतांची विभागणी कोमरने केली आहे.

1. प्रतिनिधित्वाचे प्रतिरूपण चित्रणाचे सिद्धांत

सर्वसाधारणपणे पारंपरिक अभ्यासात 'उत्पादन' व 'आशया'वर भर दिला जाई. आता दूरदर्शन कार्यक्रमांच्या प्रतीकात्मक व संहितात्मक चित्रणाच्या व्यामिश्रतेला महत्त्व दिले जाते. ही सामाजिकीकरण झालेल्या सौंदर्यशास्त्रामधून 'वास्तव' व 'काल्पनिक' यांची अंतर्गत जुळणी आहे. त्यांना राजकीय व कृष्टिक–कल्चरल महत्त्व प्राप्त झाले आहे. 1970 च्या दशकात ब्रिटनमध्ये वाङ्मयीन व चित्रपटाच्या प्रभावातून आंतरविद्याशाखीय माध्यम अभ्यास तयार झाले. त्यांनी चित्रणाच्या प्रतिनिधित्वाला महत्त्व दिले. त्यांनी सिद्धांताला संरचनावादी/ चिन्हमीमांसात्मक 'वळण' दिले. यांत बर्मिंगहॅम पठडीचे योगदान मौलिक आहे. स्टुअर्ट हॉल व इतरांच्या पुस्तकांची चर्चा पुढे केली आहे. कोमरने फिस्के व हार्टलेच्या *रीडिंग टेलिव्हिजन* (1978) ची चर्चा तपशिलाने केली आहे. मार्क्सवादी विचारसरणीच्या आधारे त्यांत दूरदर्शन कार्यक्रमांची चिकित्सा केली होती. त्या कार्यक्रमातील अभ्यास दृष्ये, राजकीय दबाव,

विचारसरणींची चिकित्सा अशी भौतिकतावादी समीक्षा आल्तुसर परंपरेने बळकट केली होती. या मार्क्सवादी समीक्षकांनी दूरदर्शनचे 'वाईट विशेष' स्पष्ट केले होते. यात दुरुस्त्या करण्यासाठी प्रतिनिधित्वाचे 'पुरोगामी' आकृतिबंध स्वीकारले. आयात्मक व रूपबंधात नवता आणली गेली.

दूरदर्शनच्या प्रतिनिधित्वाच्या सिद्धांतात 'जिवंतपणा'ची संकल्पना प्रमुख घटक आहे. त्यातील खरे-खोटेपणा समीक्षक उघड करीत. हा जिवंतपणा सैद्धांतिक विकासाने नियमित केलेला असतो. पडद्यावरील प्रतिमांचा वापर कसा केला जातो, याचे मार्ग अनेक आहेत. त्याची सात्त्विक सत्तामूलक सैद्धांतिक परिभाषेत स्पष्ट करणारेही समीक्षक आहेत. दूरदर्शनच्या विशिष्ट रूपबंधांच्या अस्थायीपणा, सातत्याचे संघटन, 'दिसणे व ध्वनी' चे वैविध्य प्रतिनिधित्वात्मक पद्धतीच्या सिद्धांतांचे संदर्भ बिंदू आहेत. त्यात सशक्त व दुबळ्या प्रकारच्या मध्यस्थीची संमिश्र चर्चा स्टुअर्ट हॉलने (1975) केली होती. चित्रपटापेक्षा वेगळी तुकड्या तुकड्याची स्टुडिओत एकाच कॅमेऱ्याने केलेल्या रचनेत होणारा कथनात्मक विकास वेगळाच होतो. मुख्य प्रवाहातील प्रसारणाच्या उत्पन्नाचे सिद्धांतन करायचे तर उणिवा या तंत्रज्ञान व सौंदर्यशास्त्रात बदल झाले तरी तशाच राहिल्या. तेच प्रकारांवरील सैद्धांतिक लेखन प्रस्थापित करण्याच्या प्रयत्नांचे झाले. प्रतिनिधित्वाच्या रूपकात्मकतेवर थोडेफार चिकित्सात्मक संकल्पनात्मक संशोधन झाले. मात्र त्याची व्याप्ती व स्थैर्य चित्रपटासारखे नाही. त्यावर सिद्धांत वरून लादल्यासारखे वाटते.

अलीकडे दूरदर्शन प्रतिनिधित्व उत्तराधुनिकतावादाच्या परिभाषेत खूप मोठ्या प्रमाणावर होत आहे. जेव्हा त्याचे मध्यवर्तीत्व आधुनिक लोकप्रिय कृष्टी-संस्कृतीशी जोडले जाते, तेव्हा त्याचे 'सारखेपण' निर्माण करण्याचे सामर्थ्य वाढते. त्यातून खरे वास्तव व कृत्रिमपणे रचलेली कला यातील फरक अस्पष्ट होतो. त्यात उच्च दर्जाची संदर्भीय व शैलीदार लवचीकतेची आंतरसंहिता तयार झाल्यास नवल नाही. नवे खेळ प्रदर्शन, मालिका नाट्य, लोकप्रिय संगीत मैफिली यांना अधिक प्रतिसाद मिळण्याची देखील सैद्धांतिक चर्चा होत आहे. अर्थात त्यांचे लक्ष प्रातिनिधिकतेवर किती आहे, हा

प्रश्न उरतोच. तरीपण बदलते सौंदर्यशास्त्रीय सराव प्रतिमांच्या चलनाचे बदलते स्वरूप व वळणे असे मुख्य मुद्दे या सिद्धांतात आहेत.

प्रतिरूपणाच्या सिद्धांतांच्या मर्यादा दूरदर्शनच्या समावेशक अहवालाच्या गाभ्याचे तपशील पुरवताना उघड केल्या आहेत. वाढत्या मोठ्या प्रमाणावरील बदल घडत असता स्पष्टीकरणात्मक सर्वसाधारीकरण करणे आकृतिबंधांना कठीण जाते. 'प्रभावांचा' तपशील पुरवण्यावर मर्यादा पडतात. प्रतिरूपणाच्या सैद्धांतिक चर्चेला बगल द्यावी लागते. 'विचारसरणी', 'मिथक, 'विधी' अथवा इतर काहीही अशा आकृतिबंधांशी निगडित सिद्धांतांचा प्रश्न गंभीर आहे. तो वारंवार टाळण्याची समस्या गंभीर आहे. दूरदर्शनात्मक अर्थ, आकलनाची प्रमाणके व महत्त्व यांच्याविषयीचे उत्तरवसाहतवादी वाद एम्. मोर्लेने *द नेशनवाईड : ऑडियन्स* (1980) मध्ये चर्चेला घेतले होते. त्याच्या मर्यादाही स्पष्ट केल्या होत्या. इ. पी. थॉम्पसनच्या *द पॉव्हर्टी ऑफ थिअरी ॲन्ड अदर एस्सेज* (1978) पासून अशा मर्यादांची चर्चा सुरू झाली होती.सिद्धांतांचे दारिद्र्य हे थॉम्पसनचे पुस्तक मराठीत यायला हवे. म्हणजे दारिद्र्य रेषेखालील कृष्टिक–कल्चरल रेशनपुरवठा करण्यात शिस्तबद्धता येईल. संदेश भंडारे यांचे "तमाशा आणि वारी" हे पुस्तक आणि छायाचित्रांचे संवादी सादरीकरण हा या दिशेला नेणारा चांगला सांस्कृतिक उपक्रम आहे.

2. माध्यमाचा सिद्धांत

एक माध्यम म्हणून दूरदर्शनातील सैद्धांतिक चित्रणातील प्रतिपादनाच्या आवडीपासून विचारधारणा वेगळी करणे कठीण आहे. चित्रण दूरदर्शनवरील सौंदर्यशास्त्र, प्रकारांना व्यापणाऱ्या विविध गुणवैशिष्ट्यांवर जोर देते. यात वृत्तपत्रीय किंवा रंजनावर भर असतो. पहिला सिद्धांतनाचा रस प्रारंभापासून सर्वसाधारण पातळीवर काम करतो. तो दूरदर्शनचा विचार सांस्कृतिक तंत्रशास्त्र म्हणून करतो. त्यात सामाजिक प्रभाव हा सर्वसाधारण उत्पादनाच्या संकेताचा भाग असतो. एम्. मॅक्लुहान ने अर्धशतकापूर्वी *ॲन्डरस्टॅन्डिंग मिडियम* (1964) मध्ये दूरदर्शनचे प्रारंभीचे माध्यम म्हणून सिद्धांतन केले होते. **सूक्ष्म-सांस्कृतिक बदलांचा वेध**

त्याच्यापूर्वी काही विद्वानांनी संचारणाच्या तंत्रांच्या अभ्यासात घेतला होता. मात्र त्यांच्या कार्यक्रमपत्रिकेत राजकीय, अर्थशास्त्रीय, सामाजिक किंवा सौंदर्यशास्त्रीय प्रश्न क्वचित सापडतात, उलट बऱ्याच विद्वानांनी अमूर्तिकरणाचे निर्राजकीयीकरण करून 'तंत्र-दृश्यी' अलंकारिक वक्तृत्व स्वीकारण्याचे उपक्रम सुचवले होते. मराठीत त्यांचीच संख्या पुरोहितवर्ग वर्चस्वाने वाढवली आहे. जेथे अलंकारशास्त्र प्रबळ असते, तेथे ज्ञानशास्त्र व बुद्धिमत्ता अर्धांगवायुग्रस्त होतात. शुद्ध 'संस्कृती' नावाचे भाषांतरित विषारीकरण म्हणजेच धार्मिक श्रेष्ठत्व लादणे असते.

प्रतिरूपणाच्या सिद्धांताकडून 'माध्यम सिद्धांता' कडील चाल मार्क्सवादी ते उत्तराधुनिकतावादाकडे झाली. प्रस्थापित आकृतिबंधांनी विस्थापित समाजातील रूपबंध तयार केले आहेत. सामाजिक व व्यक्तिगत प्रक्षिप्तता हे आधुनिक/उत्तराधुनिक समाजातील काळजीचा भाग मानले जातात. दूरदर्शन व्यवसायाने माणसाचेच वस्तुकरण केले आहे. आजच्या संचारण सिद्धांताच्या आधारे अमेरिकेतील पारंपरिक सामाजिक व समाजगट जीवनावरील परिणाम तपासले गेले आहेत. दूरदर्शनने कृष्टिक–कल्चरल विस्थापितता व स्थलांतर कसे केले आहे याचीही मीमांसा सूक्ष्म पातळीवर केली जाते. 'रोजचे विचलितीकरण'चा संबंध प्रतिरूपणाशी आहे. तो सर्वसाधारणपणे कृष्टिक–कल्चरल व तंत्रज्ञानातील बदलांचा परिणाम आहे. रेमण्ड विल्यम्सने सर्वप्रथम या 'प्रवाहा' चे 'डावे' सिद्धांतन त्याच्या संस्कृती culture आणि माध्यमांच्यावरील ग्रंथात साधार केले होते. त्यात माध्यमांचे व्यापारीकरण, नियोजित अडथळे व घुसखोरीवर प्रखर प्रकाश टाकला होता. खाजगीकरणाने नवे ताणतणाव निर्माण झाले आहेत. विशेष म्हणजे 'पाहणे', कटाक्ष टाकणे व 'एकटक पाहणे' याविषयीच्या सखोल पाश्चात्त्य सिद्धांतनाची चर्चा आपण पुढे केली आहे.

दूरदर्शनवर सौंदर्यशास्त्राचे अवमूल्यन 'सहज पाहणे' घरगुती संदर्भात अडकल्याने झाले आहे. बऱ्याच गोष्टी या कार्यक्रमात गृहीत धरल्या जातात. प्रकारांची अफाट संख्या व वैविध्य यामुळे हे घडते असा बचाव केला जातो. बहुसंख्य

सिद्धांतवादी 'रोगनिदानशास्त्राच्या दृष्टीकोनातून एक माध्यम म्हणून संस्कृतीची पुननिर्मिती करणे अधोगतीच्या मार्गाचे आहे' असे मानतात. त्यात द्विधाभाव प्रवणता व काळजी जाणवते, वाहिन्या, प्रकार व कार्यक्रमांचे रूपबंध यांचे अलग सिद्धांतन होत नसल्याने बदलांचे स्वरूप स्पष्ट होत नाही. सर्वात वाईट गोष्ट म्हणजे, सिद्धांतवादी तांत्रिक नियमनवादात अडकतात. त्यात विशिष्ट संस्थात्मक, आर्थिक व ऐतिहासिक पार्श्वभूमी दुर्लक्षित राहते. तथापि, माध्यम सिद्धांतात इतर घटकांच्यावर जोर दिला जात असता, राजकीय व आर्थिक बाबींचाही विचार होत आहे. मानसशास्त्रीय, सूक्ष्म कृष्टिक–कल्चरल बदल समाजाच्या क्रयशक्तीच्या स्वागत समीक्षेत केला जात आहे.

3. संस्थेचे सिद्धांत

हे सिद्धांत प्रामुख्याने दूरदर्शनच्या संघटनात्मक संरचनेशी संबंधित आहेत. ते विशिष्ट राजकीय व आर्थिक पद्धतीत वसले आहेत. दूरदर्शन पडद्यावर काय दिसावे व काय नाही याचा शोध महत्त्वाचा ठरतो. त्यात प्रतीकात्मक बाजू अथवा कृष्टिक–कल्चरल-तांत्रिक रूपरेषा लक्षवेधी नसते. संघटनांचा मेळ राज्य किंवा मार्केटच्या संरचणांशी घालताना संकल्पना करण्याची गरज आहे. जरी पारंपरिक जनसंचारण संशोधनाने संघटनांच्या घटकाकडे लक्ष दिले, तरी त्या सिद्धांतात राजकीय अर्थकारणाचा धागा बळकट असतो. याबाबत मार्क्सवादी समीक्षक आघाडीवर आहेत. ब्रिटिश अभ्यासात 'सार्वजनिक सेवा' नमुन्याच्या तरतुदींच्या वाढत्या तणाव व परस्पर विरोधावर प्रखर प्रकाश टाकला जातो. व्यापारीकरणाने अनेक देशांत वेगवेगळे ताण निर्माण केले आहेत. या क्षेत्रात संस्थात्मक दृष्टीकोनांचे स्वरूप सिद्धांतापेक्षा ऐतिहासिक व राष्ट्रीय वैशिष्ट्यावर जास्त जपण्याचे असते. अमेरिकेसारख्या देशातील संस्थांनी या मर्यादा ओलांडल्या तरी या आंतरराष्ट्रीयीकरणात परिणाम विरूपित केले. स्पष्टीकरणाच्या मर्यादापलीकडे अमूर्तिकरण वाढले आहे. वैश्विक भांडवली संचयाचा प्रवाह माध्यमांतून प्रभावी करण्याचे साधन म्हणून दूरदर्शनकडे पाहिले जाते. कष्ट व आरामाचेच वस्तुकरण तंत्र

संचारणाच्या विकासात साध्य करायचे असते. नव्या युगात या डावपेचाशी माध्यमांना जुळवून घेण्याचे कौशल्य या संस्थांना दाखवावे लागते.

राजकीय, आर्थिक सिद्धांतात दीर्घकाळची समस्या दूरदर्शनवरचा कार्यक्रम कोणत्या संस्थाकरणाचा आहे, याचा पुरावा आधीच दाखवता येतो. वस्तू व त्याचे राजकीय व कृष्टिक–कल्चरल वैशिष्ट्य ज्ञान व मनोरंजन म्हणून त्याचे संबंधच एक समस्या बनतात. आर्थिक नियमनांचे निष्कर्ष मार्क्सवादात प्रसिद्ध आहेत. या क्षेत्रात आयटी उद्योगाने उत्तर-मार्क्सवादी युरोपात तसेच पाश्चात्त्य पद्धतीत नियममुक्ती नंतर बराच विकास घडवला आहे. जागतिकीकरणात हे बदल वेगाने घडत आहेत. 'वस्तुकरणा' विरुद्ध निर्वस्तुकरणाचाही विचार करता आला पाहिजे. दूरदर्शन कार्यक्रमांत 'विनिमय मूल्य' हे 'उपयोग मूल्य' यांचे सहअस्तित्व असते. अर्थात वस्तू मूल्यापासून मुक्तपणे काम करणारी दूरदर्शन पद्धती खऱ्या अर्थाने सापडणे कठीण आहे. खोट्या मार्गांनी टीआरपी वाढवण्याचा भ्रष्टाचार अलीकडे विशिष्ट राजकीय पक्षाच्या आश्रयाने घडल्याचे भारतात उघड झाले. प्रसारमाध्यमे राजकीय पक्ष कसे मुठीत ठेवू पाहतात, हे कोब्रा पोस्टच्या स्टिंग ऑपरेशनमध्ये उघड केले आहे. ''मराठी दूरदर्शन: पुरोहिती वर्चस्वातील मिथ-मेकिंग उद्योग'' हा शोधप्रबंध रचावा.

4. प्रक्रियेचा सिद्धांत

'प्रक्रिया' हा अन्य सिद्धांतापेक्षा बेढब प्रकार वाटतो. दूरदर्शन कार्यक्रमांचे सिद्धांतन करताना 'प्रक्रिया' अभिप्रेत असतेच. चित्रणाचा रूपबंध, सांस्कृतिक-तांत्रिक वैशिष्ट्य, संस्थात्मक नेपथ्य इ. चे स्पष्टीकरण करण्यापेक्षा त्यांचे बदलते संबंध व आकस्मिकता या बाबी समस्या उभ्या करतात. त्या परस्परांवर अवलंबून आहेत. त्या प्रक्रियात्मक कल्पना या सिद्धांतनात केंद्रस्थानी येतात. त्यात दूरदर्शन म्हणजे कल्पना, माहिती व ज्ञान असे विभाजन असते. तेच प्रक्रियात्मक सिद्धांताला लागू पडते. त्याचा संबंध सामाजिक ज्ञान व माहितीच्या सत्तेशी असलेल्या संबंधांशी असतो. त्यात आनंद व कल्पना यांच्यावर जोर असतो. अलीकडे लैंगिकता व अस्मितेच्या प्रश्नांवर जोर दिला जातो. 'उत्पादन' व 'उपभोग' या प्रक्रियांचे संकल्पनात्मक विवेचन हे एक

आव्हान असते. मार्क्सवादी नमुन्यांकडून 'संहिता' व वाचकाकडील आशयाच्या प्रवासाकडे आता लक्ष दिले जाते. आर्थिक व राजकीय नियमनावरील मार्क्सवादी जोर आता कमी झाला आहे. संचारणाची प्रक्रिया स्वागत रचते. त्यात स्वागत पूर्वीच्या संस्था, माध्यम किंवा चित्रण रूपबंधांची चिकित्सा होते. कृष्टिक–कल्चरल अभ्यासांच्या आधारे नियम संज्ञा संग्रहात बसवणे आणि 'संदेश रचण' कडून संज्ञासंग्रह उकलण्याकडे झालेली वाटचाल स्पष्ट केली जाते. एक मुख्य प्रक्रियात्मक परिभाषा म्हणून 'विचारधारणे'चे हळूहळू दुबळे होत जाणे त्याच्या जोडीला असते.

दूरदर्शनात्मक प्रक्रियेच्या संकल्पनेत 'सत्तेची' संकल्पना करणे सर्वात महत्त्वाचे ठरले आहे. मात्र संशोधन व वादात त्याला गुणवान ठरवणाऱ्या घटकांची व अनिश्चिततेची व्याप्ती स्पष्ट झालेली नाही. वर्तन व व्यवहार यांचे 'सत्ते' शी संबंध कसे साक्षेपाने जोडावे ही समस्या आहे. पद्धतीत देखील विभाजन होते. उत्पादने, संस्थात्मक संरचना, नेपथ्य इ. च्या संबंधांचे अभ्यास झाले आहे. दूरदर्शनवरील बातम्यांवर प्रक्रियेच्या दृष्टीने संशोधन झाले आहे. वांशिक सार्वजनिक ज्ञानाची रचनांविषयी विस्तृत सैद्धांतिक कार्यक्रम पत्रिका तयार करणे शक्य आहे. दूरदर्शनवरील कथा-कादंबऱ्यांच्या अभ्यासासाठी बहु-बाजूत्मक चिकित्सा पद्धती विकसित झाली आहे. अनेक प्रबंध बिगर प्रक्रियात्मक संकल्पनांच्या चौकटीबाहेरही तयार झाले आहेत. ''सध्या दूरदर्शनने टिकवलेल्या बदलत्या सार्वजनिक व खाजगी क्षेत्राचा शोध फार कमी समावेशात्मक कार्यक्रम पत्रिकेची मागणी करतो'' (256). याची तुलना मराठीशी केली पाहिजे.

10.4 सैद्धांतिक विकास आणि दूरदर्शन संशोधन

पन्नासपेक्षा जास्त इंग्रजी ग्रंथांचे संदर्भ कोमरने दिले आहेत. या पार्श्वभूमीवर निष्कर्ष नोंदवताना दूरदर्शनचे सिद्धांतन वादासाठी कल्पना या पातळीवर रेंगाळल्याचे तो म्हणतो. ते विविध फायदेशीर किंवा संकलित पुराव्यात स्पष्टीकरणाच्या संबंधांची बांधणी ठरायला हवेत. दूरदर्शनची रोजच्या जीवनात अस्थायी सुसंगती पुरवण्याविषयीची भूमिका याविषयीचा सिद्धांत फारच सर्वसाधारण

ठरेल. जो वादविवादासाठी ठीक आहे. दुसऱ्या टोकाला राजकीय प्रसारणाला मिळालेल्या श्रोता प्रतिसादातील फरकांचा सामाजिक वर्ग-पायाविषयीचा सिद्धांत हा थेटअनुभवात्मक चाचण्यासाठी खुला आहे. अशी विषयाची सैद्धांतिक हाताळणी विविधांगांनी करण्याची साधने संगणक युगात मोठ्या प्रमाणात उपलब्ध होत आहेत. कोमरला दूरदर्शनच्या अभ्यासात सिद्धांतांच्या प्रकारातील भेदावर जोर द्यायचा आहे. त्यांची विश्वसनीयता बळकट असली पाहिजे. गोलमाल माहिती संकलन व अपरिपक्व वर्णनात्मक पुराण कथन कटाक्षाने टाळावे, असा त्याचा आग्रह आहे. वेगवेगळ्या आंतरविद्याशाखीय संकल्पनात्मक चौकटी स्वागतार्ह आहेत. दूरदर्शन अभ्यासांची वाटचाल दूरदर्शन सिद्धांतांकडे व्हायला हवी. त्यात मानव्य व समाजशास्त्रांनी विस्तृत पाया पुरवायला हवा.

अलीकडच्या उच्च सैद्धांतिक साहसामुळे एखादा 'मोठा सिद्धांत' उदयाला येईल, याची शक्यता कमी आहे. मधल्या टप्प्यावर चिकित्सक संकल्पना राजकीय व सामाजिक कल्पनांच्या मोठ्या व्याप्तीतून 'खालच्या बाजूला' विकसित केलेल्या व टिकाऊ मीमांसेच्या मधून 'वरच्या बाजूला' विकसित केलेल्या विकासासाठी सर्वात जास्त निर्मितीक्षम मार्ग ठरेल. सार्वजनिक जीवन व सांस्कृतिक रूपबंधांच्याविषयी विचार करण्याच्या रंगपटाच्या आंतरविद्याशाखीय संशोधनाच्या प्रगतीसाठी फार उपयोग होईल. बऱ्याच वेळा दूरदर्शनविषयीचा सिद्धांत विशेष बाब म्हणून वाद व टीकेत वापरणे शक्य आहे. परंतु तो स्वतंत्र वर्ग होण्याऐवजी 'उपगटातच' पडतो. शेवटी कोमर लिहितो,

> जर अशी एखादी हालचाल संकल्पना करण्याच्या व शोधाच्या आणि भिन्न उप-क्षेत्रे यांच्या अभ्यासाच्या पातळ्या बळकट जोडाजोडीला उत्तेजन द्यायला सुरुवात करू शकेल तर, ती चांगलीच बातमी ठरेल. अटीवरील सैद्धांतिक खरेदी आणि समाजातील 'दूरदर्शन'चे परिणाम (आणि म्हणून त्याच्या विविध बाजूंविषयी शांतपणे व परिणामकपणे टीकात्म आमचे सामर्थ्य) विखुरण्यापेक्षा

विकसित होतील किंवा जसे अलीकडे काही वेळा वाटते तसे ते विखरून जातील. (261).

माध्यम अभ्यासात कृष्टिक–कल्चरल सिद्धांत culture-संस्कृती म्हणजेच ज्ञान आणि सांस्कृतिक व्याकरण, संचारणाचे वंशविज्ञान अशा भिन्न संकल्पना व समकालीन भाषाशास्त्रीय मानवशास्त्रातील सिद्धांतांचे क्षेत्र विस्तारत आहे. हे वर कोमरने दिल्याप्रमाणे 1) प्रयोग, खेळ, 2) आंतरसंहिता, 3) सहभाग या तीन सिद्धांतांची ॲलेसॅन्ड्रो दुरांतीने आपल्या *लिंग्विस्टिक ॲन्थ्रपॉलॉजी* (1997) मध्ये विस्ताराने केली आहे. हा अपघात नाही. दुसऱ्या टोकाला माध्यमांच्या पुरोहितीकरणाची-पुराणेतिहासकरणाची प्रक्रिया आणि सांस्कृतिकीकरणातील वेस्टॉक्सिफिकेशन अशा विषयांवर मराठीत संशोधन व्हायला हवे. त्याला मूलभूत चौकट पुरवण्यासाठी राजेंद्र सिंगने संपादित केलेल्या *द नेटिव्ह स्पीकर : मल्टिलिंग्वल पर्स्पेक्टिव्हज्* (1998) मधील लेख उपयोगी आहेत. प्रसार माध्यमांची भाषा आणि त्यांची चिन्हव्यवस्था यांच्यामधील सांस्कृतिक राजकारण अभ्यासण्याची गरज आहे. या ग्रंथाच्या निष्कर्षात शेवटी सिंग लिहितात,

> ...आपणाला अजूनही 'एका व्यक्तीची भाषा', 'भाषिक व्यवहारिकता', 'प्रतिष्ठा' अशा संज्ञा बहुभाषिक नोंदताना'देशीयतेला' लागू पडतात. त्यांची व्याख्या व त्यांना संदर्भीय करण्याची गरज आहे. अवकाश, कार्य, बोलणारे आणि सत्ता फार जवळच्या प्रदेशात जेव्हा अनेक भाषा स्पर्धा करतात, तेव्हा देशी गुणधर्म केवळ तेव्हाच आघाडीवर पुढे येतील, जेव्हा समान भाषिक सत्ता सौद्याने येणाऱ्या समस्या समाज व राजकारणाने सोडवल्या पाहिजेत (74).

या समस्येच्या संदर्भात आपण बहुभाषिकतेतील विषारीकरणाचा सिद्धांत दोन्ही खंडात स्पष्ट केला आहे. त्याला कॉलिन रोचच्या "सांस्कृतिक साम्राज्यवाद आणि माध्यम सिद्धांत व वाङ्मयीन सिद्धांतातील प्रतिकार" (1997) मधील प्रतिपादनाची जोड देत मराठी प्रसार माध्यमांचे संशोधन अधिक चांगल्याप्रकारे होऊ शकेल. कारण भारतातील देशी व विदेशी दुहेरी साम्राज्यवादाला प्रतिकार करणे प्रसार

माध्यमांनी अजून नव्या सिद्धांताप्रमाणे श्रेणीबद्ध समाजात शक्य झालेले नाही. रोचने माध्यम संशोधन आणि सांस्कृतिक साम्राज्यवादाची कालगणना लेखाच्या सुरुवातीलाच मांडली आहे. सांस्कृतिक प्रतिकार हा शब्दप्रयोग 1960 च्या दशकाअखेर बहुसंख्य वसाहती स्वतंत्र झाल्यानंतर आला. त्या शब्दाचे सिद्धांतन एडवर्ड सईद, आफ्रिकेतील थिवान्गो वगैरे उत्तर-वसाहतवादी विचारवंतांनी केले. परंतु भारतात मात्र 'पाश्चिमात्य', 'स्वातंत्र्योत्तर' अशा गोंडस संकल्पनांनी साम्राज्यातील आर्ययुती नववसाहतवादात टिकवून ठेवली. उलट पश्चिमविषारीकरण या शब्दाचे सिद्धांतन 'प्लेग' चे रूपक वापरून मध्य आशियातील विचारवंतांनी प्रखर प्रतिकार केला आहे. रोचने अनेक देशातील साम्राज्यवादी सिद्धांतनाच्या विरोधी लेखकांची उदाहरणे दिली आहेत. संरचनावाद, मार्क्सवाद वगैरे प्रतिकारक घटक एकत्र येऊन उत्तरवसाहतवादी सांस्कृतिक समीक्षा आकार घेत गेली. सांस्कृतिक साम्राज्यवाद या वादविषयाने आंतरराष्ट्रीय संचारणात प्रवेश केला, हे विचारांचे प्रवाह भारताच्या कोंडवाड्यात मराठीच्या मडक्यापर्यंत अजून चांगले पाझरलेले नाहीत. ते जातींच्या कुंपणाआडच्या बुडकुल्यातील जातसंघर्षात शक्य नव्हते. भिन्न देशातील या संकल्पनांच्या गुणदोषांची चर्चा करून रोच म्हणतो,

> ''अर्थपूर्ण प्रतिकार एखाद्या विशिष्ट दूरदर्शन कार्यक्रम किंवा त्याच्यावरील संशोधनात श्रोते/प्रेक्षकांच्या प्रतिक्रिया सापडणार नाहीत. परंतु त्यापेक्षा वाढत्या सामाजिक विषमतेच्या जसा मोठ्या समस्यांच्या चिकित्सेत नांगरण्यात आलेल्या मूर्त कृष्टिक–कल्चरल संघर्षात तो सापडतो... सांस्कृतिक साम्राज्यवादाची पोचपावती व त्याच्या विरोधी संघर्ष पूर्वीपेक्षा कधी नव्हे एवढे आवश्यक आहेत. जर वर्चस्वाच्या सर्वसाधारण पद्धतींवर मात करायची तर (शिल्लर, 1993 : 115, उद्धृत 54).

10.5 वृत्तपत्रे : कृष्टिक-कल्चरल-सांस्कृतिक अभ्यास

मागे उल्लेख केल्याप्रमाणे वृत्तपत्र विद्याशाखेच्या राष्ट्रीय पातळीवरील संस्थेच्या अभ्यासक्रमात जास्त भर सृजनात्मक लेखनावर दिलेला दिसतो. त्यात नीतिशास्त्र व

मानवशास्त्र अशा दोनच सिद्धांतांचा परिचय प्रगत cultural-सांस्कृतिक सिद्धांतांची साक्षरता वाढवणारा नाही. पदव्युत्तर वर्गासाठी 'मास कम्युनिकेशन' च्या एम. ए. च्या एका पेपरसाठी संचारणाच्या प्रक्रिया व स्वरूपाबरोबर ॲरिस्टॉटल ते आजपर्यंतच्या डझनभर विचारवंतांच्या सिद्धांतांचा समावेश आहे. पद्धती व सिद्धांतात मोजक्याच सिद्धांताबरोबर जनसंस्कृती, सांस्कृतिक ऐक्य व सांस्कृतिक प्रदूषण या यादीवरून या अभ्यासक्रमांच्या मर्यादा सहज लक्षात येतात. त्यासाठी भिन्न देशांतील काही नमुने या क्षेत्रातील प्रगत संकल्पना व सिद्धांतांची कल्पना येण्यासाठी पाहू. स्वीडन मधील स्टॉकहोम विद्यापीठाच्या वृत्तपत्र, माध्यम आणि संचारण विभागातील विद्वान जॅं इकेत्रान्झ् (Jan Eketrantz) एकक्रांत्झचा ''स्वीडन 1925-87 मधील वृत्तपत्र विद्येची 'विवाद्य घटना' आणि ''सामाजिक, राजकीय बदल'' (1987) व आणखी काही लेख तुलनेसाठी निवडले आहेत. मराठीतील तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यासात ते दिशादर्शक ठरतील.

या लेखकाने चार दैनिकांचे 1925, 1955 व 1957 मधील फक्त एका आठवड्यातील अंक नमुना पाहणीसाठी निवडला. त्यातील आशय व संहिता चिकित्सा वृत्तपत्रीय, पारिभाषितावर केंद्रित होती. कोणती विवाद्य क्षेत्रे तयार झालीत आणि कोणत्या परिणामकारक घटना कशा एकसारख्या आहेत? कोणत्या सामाजिक भूमिका, संबंध, नट व प्रकार समकालीन बातमी वृत्तपत्र विद्येत प्रस्थापित झालेत? असे विविधी प्रश्नांचे आराखडे तयार करून या वृत्तपत्रांची चिकित्सा करण्यात तुलना अभिप्रेत होत्या. समजा, तोच आराखडा वापरून आपण भारतातील भिन्न भाषेतील चार राज्यांमधील दैनिके निवडून अभ्यास केला, तर तुलनांची व्याप्ती व रूपखंडातील बदलांची व्याप्ती फार वाढेल. त्यांना त्याच चौकटीमधील स्वीडनच्या पाहणीची जोड दिली, तर अधिक मोठ्या परिप्रेक्ष्यातून मुद्रित माध्यमांचा विविधांगी अभ्यासाचा नव नमुना उत्क्रांत होऊ शकेल. अशा अभ्यासाचे समर्थन करणारी भूमिका एकक्रांत्झने आपल्या निबंधाच्या सुरुवातीलाच स्पष्ट केली आहे. तो लिहितो :

> वृत्तपत्रविद्या हे एक विशिष्ट पारिभाषित आहे. तिच्या संहिता औद्योगिक अटीखाली निर्माण, वितरित आणि उपभोग केल्या गेल्या आहेत. वृत्तपत्रीय प्रकार हे संस्थाकरण झालेले व्यवहार असतात. तेथे आणि उत्पादक व ग्राहक यांचे एक सुपर व दुय्यमीकरण आहे. बोलणारे आणि ऐकणारे यांच्या भूमिकांची अदलाबदल होत नाही. बातम्या पत्रकारिता हे घटनाविषयीचे पारिभाषित असते. रोजच्या पायावर महत्त्वाच्या घटना म्हणून ते काय महत्त्वाचे जाणवते याच्याबाबत आम्हांला सांगण्याचे कठीण काम अंगावर घेतलेले असते. याच्याही पुढे वृत्तपत्रविद्या समाजाच्या रचनेचा घटक आहे. तो केवळ प्रस्थापित सत्तासंबंध पुनर्निर्मितीच्या रूढ अर्थाने नव्हे, तर त्याच्या सामाजिक रचनेच्या भूमिकेत आहे (393).

या लेखकाची वरील निरीक्षणे भारतीय व वृत्तपत्र सृष्टीला लागू केली, तर दलित नेते म्हणतात, त्या 'बनिया और बामन' सूत्राप्रमाणेच संस्थाकरणाची व प्रस्थापित सत्तांध पुनर्निर्मितीच भारतात झालेली दिसते. त्यामुळे सामाजिक 'क्रांतीसाठी अखबार निकाले' हे वाक्य अर्धसत्य सांगते. टिळक-आगरकरांनी याच ध्येयाने दैनिके काढली तरी ब्राह्मणधर्माच्या वर्ण-जात चौकटीतच ते संस्थाकरण रचलेले होते. तोच ढाचा 'मालक' बदलले तरी आजही शतकानंतर टिकून आहे. एक संपादक जाहीरपणे विद्यार्थ्यांना सल्ला देत असे. कुशल संपादक तोच ठरतो, जो दोन्ही हाताने त्याच वेगाने लिहू शकतो. दिवसा ऑफिसला जाताना रस्त्यावरील दारिद्र्य बघून त्याच्या डोक्यात डावीकडील मेंदूत मार्क्सवाद स्फोट करतो. तो प्रखर पण प्रभावी अग्रलेख लिहितो. दुसऱ्या दिवशी गल्ली गल्लीतून त्याला फोन येतात. पण दिल्लीत कसली हवा बदलते कोण जाणे. मालकाच्या कचेरीतून त्याला फोन येतो. तो लिहिलेला लेख बाजूला ठेवून तो थंडपणे उजव्या हाताने लिहू लागतो.

अशाप्रकारे वृत्तपत्रविद्या हा संस्थात्मकदृष्ट्या नियमन केलेल्या सामाजिक संचारणाचा आकृतिबंध आहे आणि घटना ही त्याचे मुख्य वैचारिक उत्पादन आहे. सुसंगत सामाजिक उत्पादन वास्तवात्मक परिणाम आहे. बातम्या अहवालांच्या रूपांत

देण्याचा स्वीकार हाच तो परिणाम असतो. थोडक्यात, संशोधन प्रकल्पाचा सैद्धांतिक पाया की, ज्याच्यावर अभ्यास करायचा तो भक्कम असायला हवा. एकक्रांत्झच्या मते, ''संस्था, संचारण व घटना या तीन संकल्पना वृत्तपत्रीय व्यवहाराच्या संहिता व संदर्भ, सूक्ष्म तसेच व्यापक बाजूंवर परिणाम करीत असतात'' (393). अनुभवजन्य सामग्रीचा संदर्भही महत्त्वाचा आहे. तो आपल्या सर्वसाधारण दृष्टीकोनाला फलदायी करतो. त्यासाठी गुणात्मक व संख्यात्मक पद्धती वापराव्या लागतात. त्यांच्या आधारे वृत्तपत्रीय बातम्या उत्पादन व खरे अस्तित्व असणारा भिन्न ऐतिहासिक परिस्थितीतील समाज यांचे संबंध स्पष्ट करता येतात. मराठीत वृत्तपत्रांचा मालक, संपादक व पत्रकार यांच्या भिन्न जातींचा परिणाम बातमी/लेखाच्या संपादन/प्रकाशनावर कसा होतो, याचे प्रात्यक्षिकच मी *सम्राट शिवाजी* (2017) मध्ये सादर केले आहे.

महाराष्ट्रातील पत्रकारितेच्या पारतंत्र्य काळातील विविध सामाजिक बाजू इंग्रजी व मराठीतील मुद्रण माध्यमांच्या आधारे एन. के. वागळे यांनी संपादित केलेल्या रायटर्स, *एडिटर्स अॅन्ड फॉर्मर्स* (1993) मध्ये चांगल्या प्रतिबिंबित झाल्या आहेत. उदाहरणार्थ, या लेख संग्रहातील अनिवासी ब्राह्मण जयंत लेले व निवासी बहुजनातील अन्य लेखकांच्या लेखतील संकल्पना व सैद्धांतिक पारिभाषितांत खूप मोठा फरक दिसतो. संपादक वागळे सगळेच लेखक ''1830-1930 या ब्रिटिश वासाहतिक शतकांत सुधारक, संपादक आणि लेखकांनी महाराष्ट्रात राजकीय व सामाजिक परिवर्तन कसे घडवून आणले'' यावर जोर देतात, असे प्रस्तावनेत सुरुवातीलाच म्हणतात. मात्र या संग्रहात जातीचे कृष्टिक–कल्चरल राजकारणाचे विवेचन नव्या सिद्धांतांच्या आधारे कुठेच होत नाही. उलट प्रस्तावनेतील वागळे यांचे अनिवासी भारतीय जयंत लेले यांच्या सुधारणावादाकडून हितसंबंधी गट अनेकतावादाकडे : समकालीन महाराष्ट्र समजून घेण्यासाठी ब्राह्मणेतर चळवळीच्या सापेक्षतेवरील भाष्य जातिहितरक्षणातून जन्मल्याचे न कळत उघड होते. वास्तविक ही चळवळ जोतिबा फुले यांच्या पेशवाईतील ब्राह्मणधर्माच्या आधारे भ्रष्ट कर्मकांडी पुरोहितवर्ग वर्चस्वाला प्रतिकाराच्या संघर्षातून जन्मली होती. तिच्या ब्राह्मणांच्या ओंजळीने पाणी पिणाऱ्या

श्रीमंत मराठ्यांचा फारसा सहभाग नव्हता. तरीपण ब्राह्मणसंपादक या इंग्रजी लेखाचे मुख्य सूत्र वेगळेच दर्शवितात : ''जयंत लेले पश्चिम महाराष्ट्रातील ब्राह्मणेतर चळवळ ब्राह्मणपेशव्यांच्या परिणामकारक नियंत्रणामधून महाराष्ट्रात उच्चभ्रू मराठ्यांकडून वर्चस्व गाजवणारा सत्ताधीश पक्ष म्हणून काँग्रेसच्या उदयाबरोबर वाढ झाली, यावर लक्ष केंद्रित करतात. लेले सुचवतात की, ''उच्चभ्रू मराठा नेत्यांच्या ब्राह्मणविरोधवादामुळे दबलेल्या मराठा कुणबी कामगार, कलाकार व दलित कामगारांत मूलभूत चळवळींना मुळे रुजवण्यापासून वंचित ठेवले'' (प्रस्तावना 9). एन. के. वागळे व लेलेंचे विवेचन एकांगी आहे, यात शंका नाही. कारण स्वातंत्र्यपूर्व काळात काँग्रेस ब्राह्मणांच्याच ताब्यात होती.

या पार्श्वभूमीवर धर्मनिरपेक्ष युरोपातील नॉर्वेतील बेर्जेन विद्यापीठातील माध्यम अभ्यास विभागातील नार्टिन ईदचा ''नव्या प्रकारचे वृत्तपत्र? लोकप्रिय करण्याची प्रक्रिया समजून घेणे'' *बर्डेन्स गँग* हे वृत्तपत्र 'व्हीजी' म्हणूनही नॉर्वेतील दैनिकांत सर्वात लोकप्रिय आहे. चळवळीतच प्र. के. अत्रेंच्या **दै. मराठा**चा जन्म झाला. तसाच 1945 मध्ये 'व्हीजी' दुसऱ्या महायुद्धात प्रतिकार चळवळीत जन्मले. नव्या प्रकारचे वर्तमानपत्र, राजकीय पक्ष, भांडवल व संघटना हितसंबंधापासून ते स्वतंत्र होते. युद्धांतर समाजात योग्य राजकीय पारिभाषित निर्माण करण्याचा प्रमुख उद्देश होता. फ्रेंच ''ले मोंड'' या उच्चभ्रूंच्या याच चळवळीतील उदारमतवादी दैनिकाशी त्याची सादृश्यता सुरुवातीला स्पष्ट होती. ईदचा लेख त्यातील ठळक वृत्तपत्रीय बदलांचा सामाजिक ऐतिहासिक वृत्तांत सादर करतो. त्याच्या लोकप्रियतेने नॉर्वेतील लोकांना वृत्तपत्र वाचनाचे 'चॅम्पियन' बनवले. युरोपातील इतर देशांत दैनिकांना उतरती कळा लागली असता या दैनिकाने नवी वृत्तपत्र संस्कृती 1995 पर्यंत वाढवली. थोडी सवलत, दूरदर्शनशी स्पर्धा, 4 लाख लोकसंख्येच्या देशात दोनशे वृत्तपत्रे असूनही वृत्तपत्र विक्रीत जगात एक नंबर काढला. टॅब्लॉईड रूपातही त्याने तो टिकवला. नॉर्वे स्वतंत्र झाल्यानंतर स्वतंत्र धोरण व वस्तुनिष्ठता, लोकशाही संवर्धन व मत स्वातंत्र्य ही ध्येये अनेक चढउतार झाले, तरी व्यवस्थापनाने जपली. 1966 मध्ये मालक बदलले, तरी

ध्येये बदलली नाहीत. या प्रदीर्घ वृत्तांतात कुठेही धर्म-पंथ, जात-वर्ण किंवा अन्य प्रकारच्या संघर्षाचा उल्लेख नाही.

मराठीत सायं दैनिकाच्या पलीकडे वृत्तपत्राचा प्रवास मोठ्या शहरांतही झालेला नाही. 'पुण्य-नगरी' दैनिकाने नव साक्षर बहुजनांच्यात मोठी लोकप्रियता मिळवली आहे. परंतु स्वित्झरमधील कॉलेजात तुलनात्मक साहित्य व कृष्टिक–कल्चरल अभ्यास शिकवणाऱ्या कॅरोलिन वाडमेरचा "रस्त्यावरील वृत्तपत्रे वाचण्याचे राजकारण" (2010) हा लेख मराठी वृत्तपत्रांच्या सांस्कृतिक मर्यादांवर प्रकाश टाकण्यासाठी उपयोगी आहे. मंदीच्या काळात गरिबांना प्रगत देशांत रस्त्यावरच्या मासिके व वृत्तपत्रांनी मोठा आधार दिला. स्विट्झरलंडमध्ये *सरप्राईज, स्ट्रीट सेन्स,* वॉशिंग्टन डीसीमध्ये *स्ट्रीट वाईज,* शिकागोत आणि *रीयल चेन्ज* सियाटलमध्ये हे जाळे जगभर पसरत आहे. 1972 मध्ये पोर्टलँडमध्ये सुरू झालेला आता निराश झालेला *होमलेस टाईम्स* तीस देशांतील ऐंशी शहरांत 32 लाख लोकांपर्यंत पोहचतो. ही सडक वृत्तपत्रे व त्यांचे फेरीवाले विक्रेते आता शहरातच आहेत. या वृत्तपत्रांना लेखन पुरवणारे पत्रकार, छायाचित्रकार व वाचक हे सर्वच देशांत एकाच सामाजिक वर्गातील आहेत. लेखिकेने बेनेडिक्ट ॲन्डरसनच्या काल्पनिक राष्ट्राचे रूपक या बेघर, निराधार लोकांच्या वृत्तपत्रासाठी वापरले आहे. हे कल्पना केलेले विश्व दृश्य रूपात रोजच्या जगण्यात रुजलेले आहे. ते लेखिकेने "गरीब लोकांच्या आमच्या कल्पनांना" लागू केले आहे (441). शेवटी ती म्हणते, "असे दिसते की, प्रातिनिधिक पारिभाषित जसे परिवर्तन घडवते तसे वाचक म्हणून ते आपणाला स्वतःलाच पुन्हा कल्पना करायला नेते" (442).

आज भारतातील जुनी 'बहुसंस्कृतीमधील एकता' ही संकल्पना कोंडवाड्यात अडकली आहे. हे आंतरसांस्कृतिक संचारणाचे युग आहे. त्याच्या जगभरच्या सिद्धांतांची कल्पना इन्ग्रिड पिल्लेरच्या *इंटरकल्चरल कम्युनिकेशन : ए क्रिटिकल इन्ट्रोडक्शन (*2011) वरून येते. अर्थात मराठीत ते सिद्धांत हळूहळू येतील असे

कोविड-19 च्या महामारीत तयार झालेल्या शैक्षणिक वातावरणावरून लक्षात येते. मात्र ही अडथळ्याची शर्यत पार करण्यासाठी पिलरच्या प्रस्तावनेची सुरुवात पाहू :

> मी आंतरसांस्कृतिक संचारनाचे अभ्यासक्रम व कार्यशाळा एक दशकभर शिकवत आहे आणि बऱ्याच वेळा या क्षेत्रातील साहित्याकडून माझा अपेक्षाभंग होत आला आहे. याचे कारण आंतरसांस्कृतिक संचारणातील पाठ्यपुस्तकांत माझ्यासारख्या किंवा माझ्या शिष्यांच्याकडून वसवले गेलेले नाही... (1).

हे अनुभव पदव्युत्तर वर्गांना ऑस्ट्रेलिया, अरब देश वगैरे देशांत अध्यापन करणाऱ्या ब्रिटिश विद्वानाचे कथन आहे.

पार्थ चॅटर्जी व इतरांनी संपादित केलेल्या *भारताचे नवे सांस्कृतिक इतिहास : भौतिकता आणि व्यवहार* (2014) मधील 14 लेखांत श्रीरूपा रेचा "जेव्हा क्रांती दूरदर्शनवर प्रक्षेपित होते : माध्यम, नागर समाज, आणि समकालीन भारतातील सत्ता" हा रेचा एकच लेख माध्यमांची बलस्थाने व वास्तव मर्यादा स्पष्ट करतो. तिने वृत्तपत्रांचा थेट उल्लेख न करता पडद्यामागच्या 'सांस्कृतिक' राजकारणाविषयी म्हटले आहे :

> जातिभेदाचासुद्धा या उद्योगातील नोकरी नेमणुकांचा साचा आणि कामाची अवस्था यांच्यावर मूर्त संरचनात्मक परिणाम होतो. राजकीय वैज्ञानिक योगेंद्र यादव यांनी जसे अलीकडच्या पाहणीने उघड केले आहे, तसे बातम्या संघटनांमधील निर्णय घेणाऱ्या जागा उच्च जातीतील व्यक्तीकडून बळकावल्या आहेत. ते प्रमाण असे की, त्यांचे लोकसंख्याशास्त्रीय वजन फार जास्त भरते. हिंदू उच्च-जातीचे पुरुष जे राष्ट्रीय लोकसंख्येच्या अंदाजे 8% भरतात, ते देशातील ज्येष्ठ माध्यमांच्या जागांच्या 71% जागा व्यापतात... (458).

यावरून पुरोहितवर्ग वर्चस्वात सुमंत मुरंजन म्हणतात, त्यापेक्षा गेल्या पन्नास वर्षांत नवी भर पडली आहे. यासाठी आपणाला मागे अनेकवेळा उल्लेख केल्याप्रमाणे आधी

नटराजन बालमुरलीच्या *भारतातील जातींचे सांस्कृतिकीकरण : बहुसांस्कृतिक युगातील अस्मिता आणि विषमता* (2013) या इंग्रजी ग्रंथांच्या आधारे आधी योगेंद्र यादवांच्या पाहण्यांबरोबर अन्य राज्यांतील कृष्टिक–कल्चरल भेद समजून घ्यावे लागतील. अमेरिकन भारतीय नटराजन न्यूजर्सीतील विद्यापीठात मानवशास्त्राचे अध्यापन करतो. त्या भूमिकेतून ''भेदाभेदवादी जातीयवादाकडे पाहताना'' भारतीय लेखकांपेक्षा वेगळे जातीयवादाविरोधी सैद्धांतिक पारिभाषित रचताना दिसतो. तो श्रेणीबद्ध रूढ-वर्ण-जाती भेदांच्या राजकीय व बौद्धिक संदर्भांच्या पलीकडे मूलभूत कल्पना, दृष्टीकोन, व्यवहार, संबंध आणि पद्धती 'भेदासभोवार' कशा रचल्या आहेत. या 'नव-जातीयवादा'च्या राजकारणाची चिकित्सा करतो. त्याने प्रस्तावनेत ''एक प्रकारच्या व्यामिश्रतेचे भय'' (heterophobia) एक मानसिक सामाजिक भय भेदांच्याविषयी तयार झाल्याचे सखोल सिद्धांतन केले आहे. हे सांस्कृतिक भय नाना रूपे घेते. उदा., भेद रूप घेणारे देह, वंशभेद नष्ट करणाऱ्या चळवळी सुरू होतात. एक संस्कृतिवाद, सांस्कृतिक वंशविच्छेद, 'मिश्रणा'चा तिरस्कार अशी नवी रूपे जातीयवाद धारण करतो. आपण मागे चर्चा केलेल्या बोर्दियु व इतर सिद्धांतवाद्यांच्या परिभाषेत नटराजनने केलेली जातीयवादाची चर्चा सर्वस्वी अभिनव व आंतरसांस्कृतिकतावादाला मराठीत ब्राह्मणधर्मी प्रतिकाराचे रहस्य उघड करायला फार उपयोगी आहे. कारण त्याची जातमीमांसा जगभरच्या 'नव उजवी' म्हणून प्रसिद्ध असलेल्या आघाडीने वंशवादच ''नव्या'' रूपबंधांच्या संदर्भात ही तुलनात्मक चर्चा केली आहे. 'सांस्कृतिक शुद्धते'चे मूळ हिंदूराष्ट्रवादाचा पाया समजला जातो. हे विविध संदर्भ देऊन नटराजन लिहितो,

> जात व जातीयवादाकडे पुन्हा वळल्यानंतर मला हे ठळकपणे स्पष्ट झाले की, भारतीय संदर्भात एक 'नव उजवे' अस्तित्वात आहे. त्याने आता जातीविरोधी पाच आशयसूत्री पारिभाषिताला वर परिचय करून दिल्याप्रमाणे मिठी मारली आहे आणि जे त्याचसारख्या मार्गाने जातीचे दृष्टीकोन रचते... (प्रस्तावना xv).

पुढे त्याने 'ब्राह्मणधर्म' ही जुनी संरचना टाळून सर्व समावेशक आभासी हिंदुत्ववादाच्या नव्या उजव्या रचनांची चर्चा केली आहे. या सांस्कृतिक राजकारणाचे फार भयावह परिणाम देशाला जाणवू लागले आहेत. ते सर्वात जास्त वाईट फॅसिस्ट इतिहासाच्या परिणामांची आठवण करून देणारे आहेत.

10.6 गावात जगा आणि जगाकडे बघा

आज आजूबाजूचे जग समजून घेण्याची परिभाषा बदलली आहे. त्यासाठी आपणाला नव इतिहासवादाचीच गरच आहे. अशा सांस्कृतिक भौतिकवादाचा आग्रह रेमण्ड विल्यम्सने धरल्याची चर्चाही आपण केली आहे. उत्तराधुनिक तारांच्या जाळ्यांनी जोडलेल्या समाजातील माध्यम संस्कृतीचा अभ्यास करण्यासाठी स्टीव्हन कोर्नोरचा *पोस्टमॉडर्न कल्चर : ॲन इन्ट्रोडक्शन टू थिअरीज ऑफ द कन्टेम्पररी* (उत्तरवसाहतवादी संस्कृती : समकालीनच्या सिद्धांतांचा परिचय, 1989) जास्त उपयुक्त आहे. "उत्तराधुनिक टीव्ही, व्हिडिओ आणि फिल्म टीव्ही ॲण्ड व्हिडिओ, फिल्म" हे स्वतंत्र प्रकरण त्यात आहे. शिवाय उत्तराधुनिकतावाद व लोकप्रिय संस्कृतीची चर्चा रॉक म्युझिक व फॅशनच्या आधारे केली आहे. समकाल समजून घेणे फार कठीण असते. ते ज्ञान करून घेण्याला कोर्नोर 'संकल्पनात्मक हिंसा' म्हणतो. वैदिक परंपराच संकल्पना व सिद्धांताच्या विरोधात असल्याने हिंसा वाढवत प्रसारमाध्यमे अज्ञानाच्या उत्पादनात वाढच करताना दिसतात. तोच काही सरकारांचा नवा 'अजेन्डा' बनला आहे. उलट प्रगत देशांत ज्ञान व अनुभवांचे संबंध तपासण्यासाठी गेल्या पाव शतकात टीकात्म व सैद्धांतिक काम तत्त्वज्ञान व समाजशास्त्रात जास्त होत आहे. वादातून उत्तराधुनिक सिद्धांत उत्क्रांत झाला आहे. विविध प्रयोग व जागतिकीकरणातील आंतरसांस्कृतिक संकराचे वाढते प्रमाण, इलेक्ट्रॉनिक युगातील माहितीच्या स्फोटात मानव्य शाखेतील साहित्याच्या वर्चस्वाला लागलेले ग्रहण वगैरेमुळे घडणाऱ्या परिवर्तनाला प्रसार माध्यमांनी मोठा हातभार लावला आहे. स्टीव्हन कोर्नोर त्याविषयी लिहितो:

> येथवर आपण ज्या उत्तराधुनिकतेच्या लेखाजोख्यांकडे बघत आलो आहोत, ते पूर्वसुरी व उत्तरसुरींच्या सरळ रेषेतील कथनांच्यावर अवलंबून होते. तथापि, उत्तराधुनिक रोगनिदानाने देखील सांस्कृतिक जीवनाच्या क्षेत्रांच्याकडे स्थलांतर केले आहे. चित्रपट, टीव्ही, संगीतिका आणि रॉक संगीत यांच्यासारखा समाधानकारक आधीच असलेला 'आधुनिकतावाद' ज्याच्यासाठी अस्तित्वात असणे/पाहणे शक्य नव्हते. हे उत्तराधुनिक कथनाची वाहतूक सर्वात जास्त लक्षणीय वैशिष्ट्यांपैकी एक आहे. ते दोन रूपबंध धारण करते. पहिला सांस्कृतिक आकृतिबंध निर्मिती हा आहे. त्यांना ठळक आधुनिकतावादी क्षण नाही. दूरदर्शन आणि रॉक संगीत, उदा. गती दिलेल्या आंतरिक इतिहासात मोडतात. ज्यांच्यात आधीच्या कालखंडातील आकृतिबंधाचा इतिहास त्यांचा आधुनिकतावाद रचायला (उदा., बीटल्स व रोलिंग स्टोन्सचे संगीत) मदत करतात. जेणेकरून उत्तराधुनिकतेची सरळ रेषेतील निर्मिती साध्य होईल. दुसरा दावा असा आहे की, रॉक संगीत व टीव्ही हे रूपबंध एवढ्या अपरिहार्यतेने जागतिक इलेक्ट्रॉनिक संस्कृतीच्या समकालीन जगाच्या मालकीचे आहेत की, त्यामुळे ज्यांना त्यांची आधुनिकतवादी सावली त्यांच्या मागून ओढणे भाग पडते, त्यांच्यापेक्षा ते अधिक उत्तराधुनिक आहेत (132).

यातून नाट्याचे संकरित आकृतिबंध पुढे आले. युरोपात विसाव्या शतकात विविध प्रकारच्या चळवळींनी नाटकात नवे प्रयोग केले होते. मात्र जर्मनीतील बरटॉल्ट ब्रेख्तच्या उदयापर्यंत व्यापारी वर्चस्वामुळे नाटकाचा आवाज 1950 च्या दशकापर्यंत दबलेलाच होता. एका दशकानंतर नाट्यगृहात उत्तराधुनिकतेचा प्रवेश झाला. त्यांचे अनुकरण मराठी प्रायोगिक नाटकाच्या रूपात झाले. त्यांचे केंद्र राष्ट्रीय स्कूल ऑफ ड्रामा होते. त्याची युरोप-अमेरिका केंद्रितता आपल्या 'बीबीएटी'च्या सिद्धांतनाचे समर्थन करणारीच आहे. ते उच्चभ्रू पश्चिमविषारीकरण झालेल्या वर्गापुरते मर्यादित राहिले. याच्या उलट उत्तराधुनिक सिद्धांतवाद्यांचे लक्ष टीव्ही व व्हिडिओसार' या

जनमाध्यमांनी पाश्चात्त्य देशांत लवकर वेधले होते. त्यांनी आधुनिक कथनावर मात केली होती. जागतिकीकरणात त्यांचा प्रसार भारतातही खेडोपाडी झाला आहे. अमेरिकीकरणाचे परिणाम नृत्य संगीत व दूरदर्शन मालिकांत शोधणे हा स्वतंत्र संशोधनाचा विषय आहे.

मागे उल्लेख केल्याप्रमाणे पूर्वी कधी नव्हत्या तेवढ्या प्रमाणात शैक्षणिक समीक्षेत फार मोठ्या प्रमाणात सांस्कृतिक संहिता व व्यवहारांचा समावेश प्रगत देशांत केला जात आहे. तेवढ्या संज्ञा व संकल्पना भारतात तयार झालेल्या नाहीत. कोर्नोर त्यांच्या लोकसाहित्यातील प्रयोगक्षमतेविषयी व सामाजिक, कृष्टिक–कल्चरल व आर्थिक भेद पुसण्याविषयी म्हणतो :

> ह्या लोकप्रिय सांस्कृतिक रूपबंध व व्यवहारांच्यापैकी अनेकांना त्यांच्यात जरी ते रूपबंध व व्यवहार की जे कुठल्याही मान्यताप्राप्त आधुनिकतावादी अवस्थेतून कधीच गेले नव्हते, तरी खुद्द त्यांच्यात प्रतिरूपणाच्या दृष्टीने उत्तराधुनिक असल्याचा दावा आहे. वरवर पाहता अशा रूपबंधांना त्यांचा उत्तराधुनिक दर्जा आनंदाने उपभोगायला उत्तराधुनिक सिद्धांतांच्या वैधतेची कसलीच गरज नाही. परंतु असे म्हणायचे नाही की, उत्तराधुनिक सांस्कृतिक सिद्धांतांच्या इतर आकृतिबंधात व ह्यांच्यात हस्तांतरण व समांतर अर्थपूर्ण रूपबंध नाहीत. अन्यत्र असते तसे लोकप्रिय संस्कृतीत उत्तराधुनिक स्थिती म्हणजे लक्षणांचे संच नव्हे की, जे सामाजिक व संहितात्म पुराव्याच्या देशातच केवळ उपस्थित असतात. पण ती स्थिती एक सामाजिक व्यवहार व सिद्धांत की, जो त्याचे आकृतिबंध संघटित करतो, त्यांचे अर्थनिरूपण करतो आणि वैध ठरवतो. यांच्यामधील संबंधांचा एक व्यामिश्र परिणाम असतो (154).

या सैद्धांतिक परिभाषेचा प्रवेश अजून मराठीत व्हायचा आहे. त्याने शैली व फॅशनचे उत्तराधुनिक सिद्धांताचे क्षेत्र चर्चेसाठी निवडले आहे. जरी त्याचे संस्थाकरण पुरेसे झाले नसले तरी, त्याची व्याप्ती रोलां बार्थने त्याचे सिद्धांतन करायला सुरुवात

केल्यापासून सातत्याने वाढत आहे. त्याचे चिन्हमीमांसक व संरचनावादी सिद्धांत फार प्रभावी ठरले.

10.7 निष्कर्ष

संजय सुब्रह्मण्यम जगाचा इतिहास जोडण्याचा सिद्धांत मांडतो. त्याचप्रमाणे कॉनरच्या आधारे मराठीला प्रगत जगाशी जोडण्यासाठी आज उत्तरवसाहतवाद, 'सांस्कृतिक' राजकारण आणि प्रतिकाराच्या अवकाशात उत्तरवासाहतिक स्थिती समजून घेणे हाच निष्कर्ष प्रस्तुत तिसऱ्या खंडाच्या शेवटी नोंदवणे उचित वाटते. उत्तरवसाहतवाद एकाच वेळी पुनरुज्जीवनाच्या शक्यता, सांस्कृतिक राजकारणाचा विस्तार व त्या करता तटस्थीकरणाचा पुरस्कार करतो. बहुतांशी उत्तराधुनिक सौंदर्यात्मक सिद्धांत स्वतःला आधुनिकतेच्या कलेला अन्य सामाजिक क्रिया व साहित्यबाह्य गोष्टीपासून अलग राहायला नकार देतो. आधुनिकतावादाने दडपलेल्या सौंदर्यशास्त्रीय व कृष्टिक–कल्चरल उपक्रमांच्या सर्व प्रकारांची पुनर्स्थापना करण्याचा प्रयत्न करतो. जीवनाच्या प्रत्येक बाजूत संस्कृतीच्या विस्फोटाबरोबर आणि सामाजिक, राजकीय व आर्थिक प्रांतांच्या सौंदर्यीकरणाबरोबर बाजूला टाकलेल्या सांस्कृतिक राजकारणासाठी संधी येते. ती मार्क्सवादासारखी पारंपरिक नाही. तर ती सांस्कृतिक रूपबंध अधिक 'मूलभूत' सामाजिक-आर्थिक पायाशी संबंध जोडण्याचा प्रयत्न करण्याचा आहे. भौतिक व्यवहार म्हणून त्यांचा अभ्यास होईल. वैश्विक परिस्थितीत जिच्यात व्यापक अर्थाने संस्कृतीचे उत्पादन जुन्या उत्पन्नाचे रूपबंध उघडे पाडील. मिशेल फूको व इतर विचारवंतांच्या सिद्धांतातील उत्तराधुनिक सांस्कृतिक राजकारणाच्या विकासाला मदत करणाऱ्या पारिभाषितांची चर्चा आपण दुसऱ्या खंडात केली आहे.

कोर्नोरने स्त्रीवाद व उत्तरवासाहतिक सिद्धांतात उत्तरवसाहतवादाने केलेल्या बदलांची चर्चा अनेक उदाहरणांनी केली आहे. त्यातील पहिल्याचा समावेश मराठी अभ्यासक्रमात तुलनेने बरा झाला आहे. काही पाश्चात्त्य विचारवंतांचे एक-दोन ग्रंथही

मराठीत भाषांतरित झाले आहेत. त्यामानाने दुसऱ्याची घोर उपेक्षा का होत आली, हे उघड आहे. त्याविषयीचे कोर्नोरचे पुढील विवेचन भारतातील दुहेरी वसाहतवादाला बरेच लागू पडते. तो तिसऱ्या जगातील भोंदू वैश्विकतावादाच्या अतिकथनांचा मुखवटा फाडण्यासाठी म्हणतो :

> सांस्कृतिक राजकारणाच्या दुसऱ्या महत्त्वाच्या क्षेत्रात त्याच गुंतागुंतींच्यापैकी काही कार्यरत असल्याचे पाहणे शक्य आहे. ते असे की, त्या राजकारणाला वसाहतवाद उत्तरवसाहतवादाशी देणे घेणे आहे. प्रारंभापासून केंद्र व परिघाचे रेखांकन याविषयाशी स्पष्टपणे घट्ट जुळणारे होते/आहे. कारण साम्राज्यवादी वर्चस्वाच्या आकृतिबंधाची प्रत्यक्ष अभिव्यक्ती व पूर्ती म्हणून चिन्हमीमांसेचे रेखांकन कल्पना केलेल्या संकल्पनात्मक राजकीय अवकाशाचा प्रश्न विशेषतः महत्त्वाचा बनवतात. वासाहतिक सांस्कृतिक राजकारणाचा शोध एडवर्ड सईद, गायत्री स्पीवाक आणि होमी के. भाभा आणि अमेरिकेतील कल्चरल क्रिटिक आणि ब्रिटनमधील थर्ड टेक्स्ट या सारख्या लेखक व प्रकाशनांनी त्याचे नमुना उदाहरण घालून दिले आहे. त्याप्रमाणे खुद्द त्याचा संबंध फारसा सत्तेच्या कच्च्या भौतिकतेशी जास्त नाही. परंतु चित्रणातील सत्तेत वासाहतिक प्रतिमांत व भाषांत आणि दडपल्या गेलेल्यांच्या भाषेच्या प्रश्नाच्या कामकाजाशी तो संबंध आहे (231).

या समस्येची चर्चा आपण सईदप्रमाणेच अनेक विचारवंतांच्या भूमिकांच्याविषयी मागे केली आहे. उत्तराधुनिक सांस्कृतिक सिद्धांतातील या समस्येला मिळणाऱ्या प्रतिसादावरही जोर देताना आपण वेळोवेळी पुरोहितवर्ग वर्चस्वाने टेकू दिलेले अध्यात्म आणि युरोपकेंद्रित वैश्विक इतिहासाचे मिथकही उघड केले. त्यात दडपलेले आवाज व परके ठरवणाऱ्या पारिभाषितांचा आढावा घेतला. जसे उपसांस्कृतिक अभ्यास व स्त्रीवादी सांस्कृतिक सिद्धांत यांच्याबाबत समास (margin) रचण्यावर भर दिला होता. केवळ सत्तेचा ताबा घेण्याची ही बाब नाही. पण ती भाषा, रूपकांच्या पद्धती आणि प्रतिमांची राज्ये की जी ते चित्रणात ज्यांना मूर्त करतात, त्यांनाच मूक

बनवण्यासाठी रचलेली असतात. त्यांचासुद्धा ताबा घेण्याची भानगड आहे. कोर्नोरने उल्लेख केलेल्या बहुसंख्य उत्तरवसाहतवादी विचारवंतांच्या भूमिकांचा परामर्श आपण तपशिलाने घेतला आहे.

10. 8 उत्तराधुनिकता, आघाडीचा प्रगत गट आणि नैतिक शक्यता

मॅन्युअल कॅस्टेल्सचा *द इन्फर्मेशन एज : इकॉनॉमी, सोसायटी ॲन्ड कल्चर : राईज् ऑफ द नेटवर्क सोसायटी* (2002, माहिती युग : अर्थकारण, समाज आणि संस्कृती खंड 1 : जाळ्याच्या समाजाचा उदय) या त्रयीतील पहिला भागच अमेरिका, लॅटिन अमेरिका, आशिया व युरोपातील संशोधनावर आधारित आहे. जागतिक अर्थकारण आता माहिती, भांडवल व सांस्कृतिक संरचनाद्वारा प्रवाहित केले जाते. ही जाळी संस्कृती प्रतिबिंबित करतात आणि ठळक संस्कृती निर्माण करतात. त्यांचे नियमन राष्ट्राबाहेरून होते. ''माहितीच्या प्रवाहांच्या नव्या नमुन्यावरील आमचे अवलंबित्व, जे त्यांना ताब्यात ठेवण्याच्या भूमिकेत आहेत, त्यांना आपणाला मुठीत ठेवायची प्रचंड ताकद देतात. आता मुख्य राजकीय आखाडा माध्यम आहे आणि राजकीयदृष्ट्या माध्यमांकडे उत्तरदायित्व नाही'' (मलपृष्ठ). ही जागतिक नवता व सामाजिक परिवर्तन केवळ मोबाईल व दूरदर्शनच्या जाळ्यात गुरफटलेल्या मध्ययुगीन मानसिकतेच्या मराठी माणसाला उत्तराधुनिकतेत बदललेल्या माध्यम संकल्पनाही कळायला जड जातात. हे आपण इन्ग्रिड पिल्लेरच्या *इंटरकल्चरल कम्युनिकेशन : ए क्रिटिकल इन्ट्रोडक्शन* (2011) प्रस्तावनेतील आत्मकथन वाचले तरी लक्षात येते. ऑस्ट्रेलिया, स्वित्झर्लंड, अबूधाबी अशा अनेक विद्यापीठांत 'आंतरसांस्कृतिक संचारण' विषय शिकवणाऱ्या या विद्वानाचे अनुभव बहुभाषा व बहुसंस्कृतींची प्रदर्शने ढोल बडवत भरवणाऱ्या भारतीयांसाठी मार्गदर्शक आहेत. मर्मावर बोट ठेवताना तो म्हणतो, ''बऱ्याच आंतरसांस्कृतिक संचारण साहित्याबरोबरची नाराजी अशा वस्तुस्थितीतून वाढते की, भाषाशास्त्रीयदृष्ट्या व सांस्कृतिकदृष्ट्या वैविध्यपूर्ण जीवन जगणारे लोक विविध पार्श्वभूमीचे असतात आणि

सांस्कृतिकदृष्ट्या त्यांचे संबंध वेगवेगळे असतात. मी व माझे विद्यार्थी यांच्यासारखे लोक फार क्वचितच आंतरसांस्कृतिक संचारण साहित्यात दिसतात'' (ओव्हरव्यू 1).

प्रगत देशांतील वाढत्या आंतरसांस्कृतिक संवादाची ही स्थिती असेल, तर आपल्या न-संवादी शिक्षणाचा पुनर्विचार स्टिव्हन कोर्नोरच्या उत्तराधुनिक सिद्धांताच्या पारिभाषेतच केला पाहिजे. आधुनिकतावादाच्या आरत्या अजून नववसाहतवादाच्या वातावरणात आपण म्हणत आहोत. कोर्नोर उत्तराधुनिकता आघाडीचा प्रगत गट(मदमूस दिम्न) आणि नैतिक शक्यता यांचे संबंध स्पष्ट करताना पहिल्याच परिच्छेदात म्हणतो :

> ज्या मार्गांनी उत्तराधुनिक सिद्धांत *अस्मिता पुसण्याचे* (disidentification) *पवित्रे विकसित करण्याचे प्रयत्न करतो, त्यांच्यापैकी सर्वात महत्त्वाचा मार्ग आघाडीच्या* प्रगत गटाची भूमिका व कार्याच्या पुनरुज्जीवनाच्या साधनांकडून करण्याच्या प्रयत्नाचा आहे. सांस्कृतिक आघाडीच्या प्रगत गटाची संकल्पना, अर्थात, आधुनिकतावादाच्या सर्वात जास्त कथनांच्यामधील आणि उत्तराधुनिकतावादाचा उदय त्यातून होण्यातील प्रमुख घटक आहे (237, तिरपा ठसा माझा).

अमेरिकेतील आधुनिकतावादाचे सहा चेहरे व मराठीतील आयात आधुनिकतेच्या एकाच उच्चभ्रू चेहऱ्याची तुलना मी *समग्र बा. सी. मर्ढेकर : तुलनात्मक सांस्कृतिक अभ्यास* (2017) मध्ये केली आहे. आधुनिकतावादात आघाडीच्या प्रगत गटावर युरोपात जोर दिला गेला. तो फ्रांसमध्ये प्रथम व नंतर रशियात मान्यता पावला. पुढे दुर्दैवाने राजकीय व सौंदर्यशास्त्रीय फूट पडल्याने त्या आघाडी गटाच्या चळवळी थंडावल्या. हेच 1970 च्या दशकात सौंदर्यशास्त्राच्या आरत्या सत्यशोधकी व बहुजनांच्या चळवळी विझवण्यासाठी मराठीत सुरू झाल्या. युरोपात या 'नकारात्मक द्वंद्वाचे' सिद्धांतन अडोर्नोने केले आहे. मराठीत 'आधुनिकता जोर' या भाषांतरावरील पुरोहित वर्गातील कवीची उपरोधी कोटी आपण प्रस्तावनेत दिली आहे. उत्तराधुनिक सिद्धांतांची साक्षरता तो कोर्नोरच्या शब्दांत ''आधुनिकतावादाच्या उर्जेच्या

संस्थाकरणाच्या'' तत्त्वाविरोधी आहे (238). तो जनसंस्कृतींना 'अस्पृश्य' ठरवून सनातनी सरंजामदारी अलगपणा जपत नाही. उत्तराधुनिक सिद्धांत लोकप्रिय संस्कृती कवेत घेतो. तो आघाडीच्या प्रगत गटातील कलावंतांचे शुद्धीकरण करून नवे प्रयोग करायला लावतो. सांस्कृतिक आधुनिकतावादाची अशी सैद्धांतिक उलट तपासणी सुरू झाली, तरच 'प्रतिकाराची नवी संस्कृती' निर्माण होईल. मराठीतील नेहमीचे प्रतिकार जातीच्या कुंपणात अडकतात. त्या पलीकडे हे 'चिरंतन सांस्कृतिक राजकारण' आहे. कोर्नोरचा ग्रंथ या दृष्टीने अत्यंत महत्त्वाचा आहे. म्हणूनच या तिन्ही खंडांच्या निष्कर्षांचे सार त्याच्या ग्रंथाच्या शेवटच्या परिच्छेदाने करणे उचित वाटते :

> वैश्विक मूल्याच्या क्षितिजाचा परित्याग करणे अखेर एकतर विरोधाच्या अज्ञेयवादाच्या अविवेकी अलिंगनाकडे नेते. हे अधिक सोपे करून सांगायचे तर वैश्विक तत्वाच्या चुकीद्वारा अंगीकारणेसुद्धा बळी तो कान पिळी किंवा प्रतिसादवादाच्या प्रकाशदायी संतोषाकडे नेतो. त्याच्यात गृहीत आहे की, आपण आमच्या क्रिया नीतितत्त्वात कधीच रचू शकत नाही. ज्याच्याकडे केवळ आम्ही करतो, त्या प्रकारची ती गोष्ट आहे. कारण ती आपणाशी जुळते यापेक्षा त्यांची ताकद जास्त आहे... भविष्यातील सैद्धांतिक उत्तराधुनिकतेसाठी अवघड काम (त्याच्या शक्ती सामर्थ्याने पराभूत केलेल्या सन्मानतेची स्वप्न चित्रे किंवा स्वत:ला-बढती देण्याचा व्यवसायवाद किंवा विलंबाच्या भांडवलशाहीच्या माहिती समाजाच्या अलगीकरण करणाऱ्या परिणामांची सांस्कृतिक वैधता म्हणून काम करतात त्यांना नष्ट करण्याशिवाय) असलेच पाहिजे. याकडे आणखी एक पुन्हा एकदा कण्याविना वैश्विकतावादात केवळ पडणे असे बघणारे काही जण तेथे आहेतच. पण अशी काही बाब मुळीच नाही. ही एक हाक संमतीच्या समान चौकटीच्या निर्मितीसाठी आहे की, जो तोचा केवळ आवाजाच्या वैश्विक वैविध्याच्या सातत्याची हमी देऊ शकेल (244).

या फसव्या वैश्विकतावादाचे संवर्धन करणाऱ्या चित्रपट, व्हिडिओ वगैरे प्रभावी माध्यमांची चर्चा स्थळाअभावी येथे केलेली नाही. त्यावर स्वतंत्र ग्रंथ लिहावा लागेल.

भारतीय लोकशाही लोकसंख्येत जगात एक नंबरवर आहे. पण महाराष्ट्राएवढे क्षेत्रफळ नसलेल्या ग्रेट ब्रिटनमध्ये मी 'culture shock'अनुभवले आहेत. माझ्या **पाटलाची लंडनवारी** वरील "बालिश" मराठी व कन्नड भाषांतरावरील प्रगल्भ तुलनात्मक भाष्ये समजून घेतली आहेत. सबब मराठी व भारतातील किंवा परदेशातील भिन्न भाषांतील दोन प्रवास लेखनांचा कृष्टिक-कल्चरल 'सांस्कृतिक' तुलनात्मक अभ्यास व्हावा. हे स्वप्ने रेखाटून प्रस्तुत बृहत् प्रकल्प पुढे जावा अशी इच्छा बाळगतो. प्रगत कृष्टिक-कल्चरल-सांस्कृतिक भाषा विज्ञानाचा शाळा-कॉलेजच्या वर्गातील प्रवेश हे त्याचे पायापूजन ठरेल.

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 झिपेलेकचा 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, भास्करराव. *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 झिपेत्नेक. 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 वाङ्मय* . 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

महाराष्ट्र शासनाच्या पुरोगामी धोरणानुसार जागतिकीकरणात वाढणाऱ्या आंतर-सांस्कृतिक मीमांसांचा अभ्यास तुलनात्मक पद्धतीने करण्याचा महत्त्वाकांक्षी प्रकल्प मंजूर करण्यात आला. त्याची जबाबदारी आघाडीचे सर्व श्रेष्ठ तुलनाकार, सांस्कृतिस्ट नामवंत लेखक व गोवा विद्यापीठाच्या इंग्रजी विभागाचे माजी प्रमुख प्रा. डॉ. आनंद पाटील यांच्यावर सोपवण्यात आली होती. त्यांनी अत्यंत निष्ठेने तो तीन खंडात पूर्ण केला असून मराठीतील सांस्कृतिक सिद्धांतनाची मोठी उणीव भरून काढली आहे. हे तिसऱ्या खंडाला जोडलेल्या साठ पानी सूचीतील जगभराच्या ग्रंथांच्या अफाट व्यासंगावरून पटते. तुलनात्मक साहित्याच्या सर्वोत्कृष्ट ग्रंथांच्या लेखनासाठी महाराष्ट्र शासनाचे त्यांना मिळालेले चार पुरस्कार किती सार्थ आहेत याची साक्ष पटवणारा हा बृहद मौलिक ग्रंथ आहे. हा फार मोठ्या व्यासीचा पहिलाच अंतरविद्याशाखिय सांस्कृतिक अभ्यासाचा अत्यंत महत्वाचा चांगला नमुना आहे.

या खंडात प्रस्तावना व दहा प्रकरणे आहेत. तुलनात्मक संदर्भामुळे या संस्कृतिक अभ्यासांना फार मोठी उंची लाभली आहे. रूढ परिचित मराठीतील उपलब्ध माहिती वगळून जगभराच्या प्रगत संशोधनावर लेखकाने भर दिला आहे. सांस्कृतिक अभ्यासांचे जगभराचे बदलते स्वरूप स्पष्ट करण्यासाठी वडाचे सुंदर रूपक तिन्ही खंडात वापरले आहे. आंतर-सांस्कृतिकता दर्शक लोकसमूहाच्यावर पाश्चात्य साहित्यातील ग्रीक जानस देवाचे चित्र मुखपृष्ठावर दाखवले आहे. अफाट व्यासंगाने निर्भयपणे अप्रिय तुलना करत जगाच्या नकाशावर आपण कुठे उभे आहोत, हे दाखवल्याबद्दल लेखक अभिनंदनास पात्र आहे.

महाराष्ट्र राज्य साहित्य आणि संस्कृती मंडळ, मुंबई.

मुद्रणस्थळ : शासकीय फोटोझिंको मुद्रणालय, पुणे