

## VASILE BĂNCILĂ DESPRE DECLINUL SĂRBĂTORII ȘI DERIVA OMULUI MODERN

DANIEL COJANU\*

### VASILE BĂNCILĂ ON THE DECLINE OF CELEBRATION AND THE DRIFT OF MODERN MAN

**ABSTRACT:** In several of his essays, Vasile Băncilă proposes a metaphysics of celebration. This approach allows him to capture certain aspects that anthropologists and sociologists do not observe. In a poetic way, he manages to express some valuable intuitions about the relationship of celebration with the human need for the transcendent. And to extract the defining function of celebration: that of integrating man into the surrounding reality. Starting from the observation that these meanings have been lost over time, Băncilă carries out an analysis of the main forms of epistemic, political, and metaphysical drift in modern man.

**KEYWORDS:** celebration; transcendence; cosmic character; relationship with time; individualism; reductionism; alienation.

În câteva eseuri remarcabile, filosoful brăilean Vasile Băncilă, împletind argumentul subtil cu sugestiile scăpărătoare ale aforismului, reușește să construiască o revelatorie metafizică a sărbătorii, care poate sta cu demnitate alături de originala metafizică a bălții ori de fenomenologia câmpiei nesfârșite evocate în *Spațiul Bărăganului*.<sup>1</sup>

În primul text, *Duhul sărbătorii*<sup>2</sup>, filosoful articulează treptat teza corelației intrinseci dintre sărbătoare ca fapt antropologic și nevoia de transcendent specific umană. Mai întâi, observă comparativ situații de adaptare a organismelor vii la medii din ce în ce mai complexe de viață, că „unui spor de diferențiere lăuntrică îi corespunde, cel mai adesea, o acomodare la un spațiu mai îndepărtat sau mai diferențiat”.<sup>3</sup> Intenția unei asemenea precizări este însă evidențierea *diferenței antropologice*: „Omul, în schimb, și în special omul alb e singura ființă care, din proprie inițiativă și prin puteri proprii, poate trăi pe tot globul, luând atitudine activă și acomodându-se față de diversitățile întâlnite”.<sup>4</sup> La om apare și elementul volitiv; nu e vorba doar de o complexitate mai mare care antrenează inevitabil adaptarea la un mediu mai divers, ci capacitatea de adaptare reglată de voința autonomă; iar acesta este semnul inconfundabil al umanității.

Unii exponenți ai antropologiei filosofice, Arnold Gehlen bunăoară, coroborează această dimensiune volitivă a emancipării omului față de mediul natural și implicit de tirania instinctelor cu o anume deficiență biologică. Doar omul ca ființă deficientă

\* Universitatea Valahia din Târgoviște

(*Mängelwesen*) are privilegiul desprinderii de ambientul natural și al deschiderii către lume (*Weltoffenheit*). Dacă la început această deschidere se exprimă doar printr-o insașiabilă curiozitate față de teritorii neexplorate, treptat ea se preschimbă în capacitatea de a supune tehnic lumea naturală.<sup>5</sup>

Însă, chiar înainte de a epuiza spațiul fizic, de a cutureiera pământul în întregime, omul a simțit nevoia unei expansiuni calitative, ieșind din registrul teritoriilor accesibile prin simțuri sau măcar conceptibile. A descoperit *transcendentul* ca problemă, dar și ca aspirație ontologic legitimă. Complexitatea și voința sa aptă să îl acomodeze cu cele mai diverse medii l-au împins să dezvăluie dimensiunea transcendentă a lucrurilor, a lumii, a oricărei experiențe posibile. Înțeleasă astfel, *diferența antropologică* nu mai e doar un accident, un fapt, comparabil cu alte fapte, ci este semnul unui destin, al vocației esențiale a genului uman. Și astfel, „s-a acomodat ... cu realitatea generală, în ce ea are integral și ca realitate ultimă”.<sup>6</sup> Diferența specifică, în cazul omului, se traduce ca *diferență ontologică*: „el a făcut un salt suprem: *saltul* în transcendent”.<sup>7</sup> Nu contează dacă transcendentul este inerent lumii sensibile, dacă o învăluie protector sau dacă se delimitează de ea ca un registru distinct, „Raportarea la transcendent, la un plan de viață profund, tainic și care depășește tot ceea ce poate oferi universul simțurilor, e faptul uman prin excelență, care-l deosebește pe om de restul viețuitoarelor”.<sup>8</sup> Aici vede Băncilă eșecul tuturor antropologiilor filosofice care s-au străduit să identifice ca semn distinctiv al lui *homo sapiens* fie vorbirea, fie raționalitatea, munca, capacitatea de a plânge sau de a râde ori sociabilitatea.

Nevoia organică de raportare la transcendent e pusă de filosoful brăilean în corelație cu capacitatea omului de a crea cultură. Așa se face că, deși împărtășim cu unele necuvântătoare posibilitatea de a face civilizație și de a proba abilități tehnice (cum este cazul castorilor sau al cimpanzeilor), doar omul e apt să resemnifice cultural datele existenței sale naturale, să plaseze fenomenele naturale și artefactele pe care le produce în lumina unor semnificații mai înalte sau mai profunde, ce țin de sfera normelor, a valorilor și a idealurilor – vectori ce desfid experiența imediată, scrutând orizontul transcendenței. „Valoarea unei culturi depinde de felul în care captează, organizează și valorifică viziunea realităților adânci, ultrasensibile. Fără aceasta nu avem cultură, ci cel mult virtuozități, cunoștințe, tehnică, civilizație.”<sup>9</sup>

Prezența semnificațiilor transcendente în lumea observabilă și în activitățile și practicile umane, rezonanța simbolică a lucrurilor, susceptibilă să inspire opere de creație științifică sau artistică, conferă omului privilegiul accesului exclusiv la cultură. Aceasta se poate exprima și în formele rudimentare de civilizație tehnologică, în comunitățile culturilor etnografice, așa-zis primitive, care se remarcă printr-o infinit mai substanțială legătură cu lumea naturală și cu mărturiile simțurilor. Dacă pentru om, în general, transcendentul e o precondiție de integrare a acestuia în realitatea ca întreg, la omul primitiv garanția integrării o reprezintă intensitatea și claritatea contactului senzorial cu fenomenele naturale; cu cât simțurile sale sunt mai ascuțite și senzațiile mai vii, cu atât ele indică o mai temeinică inserție a omului în ordinea cosmică și o mai evidentă prezență a transcendentului:

Dar, mai important e că, prin toate acestea, primitivul se încadrează în cosmosul lui, în fenomenele naturii lui, între idoli și zeii lui, și, indirect, prin ei trăiește esența realității și realitatea ca atare, adâncă, nefalsificată. Adesea, primitivul concepe ideea altei lumi, adică ideea propriu-zisă a transcendentului.<sup>10</sup>

Acuitatea percepției fenomenelor în nemijlocirea lor ca dat este dublată paradoxal de o intensificare a rezonanței simbolice: „senzația e pentru primitiv ca un ghioc, ce-i aduce, de fiecare dată, din lume și referitor la lume, câte o melodie de revelații și incantații”.<sup>11</sup>

Din demonstrația pe care o desfășoară fastuos Vasile Băncilă reținem faptul încadrării omului în realitatea generală ca efect al prezenței transcendentului în viața sa. Ea are înfățișarea frustă a nemijlocirii *formelor naturale*, în sânul comunităților etnografice, dar capătă de îndată prestigiul *formelor culturale*, desăvârșindu-se în operele de creație și artă ale societăților istorice mature. Dar nu operele individuale în sine sunt expresia transcendentului, ci liantul comunitar care le învăluie și le face posibile: „Cultura e o ființă aeriană și vâjnoasă, iar operele individuale sunt numai niște ochi de lumină ai ei. Cultura și manifestările ei adânci sunt reprezentate de atmosfera organică în care răsar operele individuale”.<sup>12</sup>

Pe firul demonstrației, precizând dimensiunea comunitară a culturii și prefigurând caracteristicile ireductibile ale sărbătorii, filosoful invocă liantul organic al *moravurilor*. Ele sunt „corpul viu al culturii”, „un ansamblu coerent de atitudini față de lume și viață”, „însăși viața spiritului”, dar și „o prelungire a substanței și armoniei vitale din realitatea cosmică”.<sup>13</sup> În absența cunoașterii moravurilor, operele individuale de literatură, artă sau filosofie rămân ininteligibile. Orice demers hermeneutic eficace va ținti restaurarea acestora, va căuta în chipul personal, fragmentar și perspectival al creațiilor individuale atmosfera comunitară care le cuprinde. Asemeni formelor organice, moravurile nu se aplică din exterior, mecanic și artificial, limitativ, dinamicii creatoare a operelor, ci le modelează din interior, sunt transcendența lor prezentă, ajutându-le să se desăvârșească și conferindu-le o semnificație mai adâncă decât intenția autorilor lor.

Vasile Băncilă contrapune tactic anemia moravurilor din epoca noastră afirmării lor viguroase și fondatoare în *societatea patriarhală*, termen prin care filosoful desemnează *ideal-tip*-ul societăților tradiționale, cele în sânul cărora transcendentul, sacrul și faptele exemplare ale înaintașilor aveau o preeminență axiologică și un rol modelator decisiv. Culturile premoderne, structurate de această *năzuință formativă* internă, sunt cele care dezvăluie odată cu importanța moravurilor, datinilor și așezămintelor un element inedit, efectul lor culminant: duhul sărbătorii: „faza patriarhală are să ne învețe multe taine. Una dintre aceste taine este sărbătoarea. // Dacă moravurile sunt esența structurală a culturii, sărbătoarea este esența și, în orice caz, apogeul moravurilor”.<sup>14</sup>

O primă notă a sărbătoreșcului experimentat de omul societăților arhaice și tradiționale este *caracterul cosmic* care angajează inevitabil palierul transcendent al realității. Sărbătorile erau închinat zeilor, eroilor, dar și elementelor sau ciclurilor naturale. Exceptând unele episoade excesive, orgiastice ale serbărilor păgâne, „omul asiatic și

omul antic trăia, în sărbătoare, o adâncă bucurie și o armonie înaltă”.<sup>15</sup> Această armonie, ca reverberație mundană a ordinii cosmice pe care o evoca sărbătoarea, e resimțită ca bucurie caldă abia în societatea patriarhală creștină. Comentariile care urmează mărturisesc și preferința îndreptățită a autorului pentru sărbătorile și valorile creștine. În acest cadru, oferă pentru prima dată o definiție generală, cuprinzătoare a sărbătorii:

Căci sărbătoarea e sentimentul comuniunii depline cu societatea și cu cosmosul sau cu realitatea generală, fiind pe deasupra și sentimentul absolutei coîncidări a ta cu tine însuși, fără contradicții și artificialități, fără limite și mizerii. Sărbătoarea e sentimentul luminos al împărțirii tuturor din același sens, care ajunge să umple toată realitatea, concepută ca o nesfârșită ordine providențială. Sărbătoarea este existența unificată și transfigurată.<sup>16</sup>

Sărbătoarea în accepție tradițional creștină e zugrăvită extatic ca o coborâre a transcendentului sau ca o înălțare a lumii istorice către Împărăția cerurilor, ca o atenuare a forței gravitaționale și a principiului individuației, a distincțiilor care antrenează separări și adversități. Spiritualizarea tuturor lucrurilor care își dezvăluie astfel interioritatea, asemeni fapturilor însuflețite, se exprimă prin disponibilitatea de comuniune și prefigurează astfel resaturarea eshatologică a Creației. „În sărbătoare, orice obiect, orice fragment de realitate are semnificație, nu mai e nimic opac, nici o soluție de continuitate.”<sup>17</sup> ... „Atunci încetează concurențele, limitele, problematizările”<sup>18</sup> ... „Sărbătoarea e o deschidere către transcendent care aduce vieții harul unei blânde și prestigioase sublimări. Ea este anticipare pământească a Raiului.”<sup>19</sup>

Pornind de la etalonul acesta maximal al sărbătorii în tradiția creștină, Vasile Băncilă repertoriază câteva exemple de sărbători din alte arealuri spirituale sau din culturile moderne, pretins seculare. Este cazul Revoluției franceze, care, în zelul ei nimicitor la adresa orânduirii medievale, a desființat toate sărbătorile religioase, dar s-a pomenit instituind și inventând altele noi în loc. Nu altfel au procedat budiștii, care s-au străduit în van să demoleze sărbătorile politeismului hindus, dar au ajuns să nască altele, precum și un panteon nou de nenumărați buddha și bodhisattva.

\* \* \*

O altă caracteristică remarcabilă a sărbătorii și a duhului pe care îl antrenează este relația cu *factorul etnic*. Dacă transcendentul, invocat ritual și prezent simbolic în natură sau în operele creatoare, este explicația pentru caracterul central al sărbătorii în cultură, tot elementul transcendent face ca sărbătorile să coaguleze comunitățile etnice. Regăsim subiacent și comuniunea indisolubilă dintre etnic și cultural, mai precis dimensiunea identitară a culturii. Poporul român, bunăoară, e prezentat de filosof ca având „o mare aptitudine de a crea moravuri și o impresionantă voință de sărbătoare”.<sup>20</sup> De aceea, e pregătit să strămute în registrul sărbătoreșcului orice aspect al vieții naturale, familiale sau sociale. Așa se explică suprapunerea festivităților legate de anotimpuri, de ciclurile naturale sau de recolte cu zilele sfinților sau alte sărbători religioase. Există în fibra etnică a locuitorilor satelor românești apetența către ceremonial și conș-

crarea într-un fel sau altul a actelor banale cotidiene: „Când țăranii încep aratul, plecarea plugului se face cu un adevărat alai de ceremonii, la cari ia parte întreaga familie și chiar tot satul”.<sup>21</sup>

Buna Vestire este deopotrivă o sărbătoare religioasă și o sărbătoare a naturii care renaște, o reactivare a ritmurilor vegetale și a fluxurilor vitale pentru toată făptura. Obiceiul scăldatului și o serie de rituri profane de purificare sunt asociate zilei de Paști.

Această purificare și transformare nu se oprește numai la om; sărbătoarea schimbă lucrurile înseși, grădina, holda, pădurea, schimbă totul, om și natură, le tonifică și le înfrumusețează. Sunt cazuri când la marile sărbători oamenii cred într-o participare a tot ce există la principiul acestei existențe, la divinitate.<sup>22</sup>

Postul Mare era marcat nu doar de restricții alimentare, asceză și reculegere spirituală, ci și de muncă suplimentară susținută. Femeile obișnuiau să țeasă pânză albă pentru a se nevoi și a binemerita Împărăția cerurilor în viața de apoi, dar și pentru a asigura membrilor familiei straie albe cu care să întâmpine Învierea lui Iisus în ziua de Paști.

Ideea comunicării cu lumea cealaltă era întreținută și de *cultul morților*, reminiscență dintr-o epocă precreștină, dar care a fost integrat tradiției bisericești și a extins comunitatea satească nu doar la membrii unei generații, ci și inter-generațional, întărind memoria colectivă și sentimentul apartenenței la aceeași cultură și comunitate etnică.

Însă trăsătura definitorie a sărbătorii, duhul ei, cum se exprimă Băncilă, este *relația cu timpul*. Sărbătorile celebrate de poporul român din epoci imemorabile în vatra satului sunt un exemplu elocvent de antidot față de efectele devastatoare ale timpului. Filosoful combate prejudecata superficială că românul a înmulțit numărul sărbătorilor pentru a evita munca. Căci dacă încetezi să vezi în sărbătoare doar un repaus recreativ, ai posibilitatea să întrezărești funcția ei spirituală. Intercalând sărbători în fluxul temporal, pentru a-i neutraliza efectele de nimicire, românul a învățat să-l convertească în punte către absolut.

Sărbătorile se inserează în timpul tăcut și care curge ireversibil, în momente precise, apar în anumite zile, considerate ca speciale din diverse motive și, astfel, ele decupează un continuum, prin secționare apărând ca cezuri și în același timp ca treceri între porțiunile separate de ele. În acest sens sunt mai ales purtătoarele numinosului care trebuie invocat în momente de criză ale desfășurării naturale și sociale. Sunt deci *punți* presupunând în mare parte constituirea lor din materiale specifice timpului sacru.<sup>23</sup>

Țăranul român a depășit atitudinea elegiacă pe care o avea Ecleziasul contemplând trecerea inexorabilă a timpului care aruncă în neființă lucrurile, s-a străduit să „corecteze” această aparentă fatalitate, „fiindcă a făcut din viață o punte de sărbători”. „Timpul e ceva ce trece, dar care are din loc în loc explozii festive.”<sup>24</sup> Astfel că, în loc să îl privească ca pe un adversar malefic sau ca pe un obstacol, cum procedează orășeanul, care caută să „omoare timpul”, țăranul se pricepe să îl integreze organic în viața sa și să îl convertească în prilej de acces la eternitatea paradisiacă. Așa cum remarcă Băncilă, el are în mod instinctiv apetitul pentru sanctificarea timpului prin sărbătoare, prin aducerea periodică în prezență a transcendentului, este în mod natural un *homo religiosus*.

Un fenomenolog al religiilor ca Mircea Eliade știe că:

Timpul nu este nici omogen și nici continuu pentru omul religios. Există intervale de Timp sacru, ca de pildă timpul sărbătorilor (în cea mai mare parte periodice) și, pe de altă parte, Timpul profan, durata temporală obișnuită, în care se înscriu actele lipsite de semnificație religioasă.<sup>25</sup> ... Participarea religioasă la o sărbătoare implică ieșirea din durata temporală „obișnuită” și reintegrarea în Timpul mitic actualizat de acea sărbătoare. Timpul sacru este deci mereu recuperabil și repetabil la nesfârșit.<sup>26</sup> ... Fiecare sărbătoare periodică înseamnă regăsirea aceluiași Timp sacru care s-a manifestat la sărbătoarea din anul precedent sau cu un secol în urmă<sup>27</sup>, că sărbătoarea nu este „comemorarea” unui eveniment mitic (și deci religios), ci reactualizarea acestuia.<sup>28</sup>

Problematica relației sărbătorii cu timpul este explorată într-un alt text de referință: *Filosofia sărbătorii*.<sup>29</sup> Ceea ce combate omul prin comportamentul festiv este răul polimorf al lumii, fața respingătoare, hâdă a timpului: „În timp apar tot felul de cruzimi, meschinării, accidente, boli, zădărnicii, nereușite, cari sunt tot atâtea dizarmonii și impurități, ce merg uneori până la cea mai violentă deconcentrare, până la demonic și la scabros.”<sup>30</sup> Trecerea timpului e cel puțin prilej de tristețe sau melancolie. Remediile cele mai la îndemână, uitarea sau distracția, n-au reușit să dezamorseze eficient angoasa și impactul emoțional-existențial dureros al scurgerii definitive a clipei. Căci nici animalul, nici ființele divine nu se raportează în mod decisiv la timp. Anima-tele sunt instalate neproblematic în condiția naturală a temporalității ciclice, recursive, unde comportamentul este adaptat prin instincte și reflexe la mediul înconjurător; au o memorie relativă, de scurtă durată, dependentă de vivacitatea reprezentărilor retrospective. Ființele divine, Dumnezeu, îngerii, indiferent de tradiție și cultură, împărtășesc condiția atemporală a registrului supra-mundan, metafizic. Temporalitatea, ca succesiune lineară ireversibilă a momentelor trăite, este prin excelență *une affaire humaine* și este resimțită cel mai acut de omul culturii moderne. Împotriva acestor efecte, modernul recurge la succedanee precum aniversările, revederile, petrecerile în familie ori comemorările, care, lipsite de componenta transcendentă, nu mai îndeplinesc rostul sărbătorilor tradiționale.

\* \* \*

Un alt text, *Declinul sărbătorii*<sup>31</sup>, angajează o analiză a condiției omului modern, atașat mai ales valorilor citadine și progresului de civilizație, dar care, tocmai de aceea, a pierdut semnificația genuină a sărbătorii ca triumf al vieții și al ființei luminoase asupra aneantizării lucrurilor prin trecerea timpului. A „uitat” menirea ei fundamentală, faptul că e

o comuniune cu transcendentul; e o comuniune cu natura cosmică; e o comuniune cu societatea; e chiar o comuniune cu lumea animală și vegetală și e, în sfârșit, o comuniune cu tine însuși, prin conținerea sau topirea contradicțiilor, a decepțiilor, a revendicărilor.<sup>32</sup>

Și a pierdut implicațiile înțelegerii acestei meniri: *anonimatul personal*, o paradoxală potențare a persoanei umane prin participarea la taina existenței în general; o stare de relativă *asceză* care se recunoaște prin cumpătare, echilibru care spiritualizează tru-

pul; o *monumentalitate* discretă, recognoscibilă în tradiția satului românesc prin „acea bărbătească și suavă cuviință țărănească”; optimismul festiv al celui conștient de resursele spiritual-vitale ale realității și de prezența sensului providențial în lucruri.<sup>33</sup>

În petrecerile și festivitățile surogat pe care le improvizează compensator, omul modern ratează recuperarea raportării la transcendent și rostul fundamental al sărbătorii, acela de a-l insera pe om în realitatea cosmică și socială. Odată cu aceasta, i se atrofiază și perceperea realității ca dat, simțul obiectivității și consistenței lucrurilor independent de orice proiecție subiectivă. Dezvrăjirea lumii, desensibilizarea sufletului modern față de chemarea transcendentului, decredibilizarea oricărei revelații ca sursă de certitudine au determinat corelativ preferința pentru filosofii subiectivității și pentru o atitudine intelectuală perspectivă și relativistă. Iscată în zorii Renașterii occidentale sub imperativul emancipării de sub tutela credințelor religioase și a superstițiilor, această atitudine s-a amplificat, răspândit și consolidat în veacurile ce au urmat, antrenând mutații de percepție a realității, a condiției umane și reconfigurarea strategiilor epistemice. Nu doar subiectivismul perspectivă a fost prețul plătit pentru această euforie a emancipării, ci și individualismul acerb însoțit de tăierea legăturilor comunitare, de izolare, dezrădăcinare și de gregarismul care anunța instaurarea societății de masă. Atrofia percepției sărbătorilor ca *summum bonum* și ca ancore ale transcendenței divine în cotidian a precedat angoasa înșingurării și a pierderii sensului vieții.

Vasile Băncilă face și repertorierea urmărilor epistemice ale acestor mutații: 1) causalismul modern, respingerea oricărei cauze metafizice, transcendente; nu pot fi corelate cauzal decât fenomenele, eventual cât mai apropiate spațio-temporal; 2) explicarea superiorului prin inferior. De exemplu, când mecanismele gândirii sunt explicate prin activitatea neuro-fiziologică din cortex, ceva spiritual prin ceva material; 3) descompunerea analitică a întregurilor și incapacitatea de a înțelege caracterul calitativ distinct al sintezelor. Proprietățile apei sunt ireductibile la proprietățile compușilor săi chimici, oxigenul sau hidrogenul. 4) explicarea în cerc vicios; 5) explicarea prin abuzul de ipoteze și teorii; 6) explicarea „cu caracter logic impur sau hibrid”. Este cazul pozitivistului care acceptă totuși miracole; 7) explicarea prin interdicție. Psihologul care, explorând trăsăturile, funcțiile și comportamentul sufletului omenesc, interzice orice preocupare despre suflet ca întreg sau despre natura sufletului ca atare; 8) explicarea prin invocarea viitorului. Când ipotezele explicative sau alte subterfugii enunțate până acum eșuează, omul modern plasează soluția în orizontul viitorului: în stadiul actual al problemei nu putem să ne pronunțăm, știința viitorului o va rezolva.

Un anume reducționism este incriminat de filosof ca implicând denaturarea spiritului sărbătorii, rădăcinile ei transcendente, rezonanța ei cosmică și funcția ei integratoare. Un corectiv al spiritului științific modern ar putea fi cunoașterea calitativă, cunoașterea obiectului în el însuși, a „propriului” lui, un soi de cunoaștere fenomenologică cu deschidere metafizică. Pentru că pasul următor este „raportarea lui la un principiu esențial și superior”<sup>34</sup>, proiectarea transcendentă a esenței, a „propriului” obiectului ca arhetip, susceptibil de a fi integrat în principii metafizice tot mai înalte, aplicabile unor zone ale realității din ce în ce mai vaste. În absența acestor corective, tendința reducționistă e tot

mai viguroasă și de nestăvilit. Și ilustrează acest nominalism degenerescent prin tendințe și devieri ale vocabularului științific: „facultățile” psihice sau mentale ajung să fie numite „funcțiuni”, ca să nu pomenim că, înainte vreme, li se spunea „puteri” sufletești, tocmai pentru a exprima caracterul lor inefabil și ireductibil calitativ.

Dimensiunea cosmică a existenței a fost uitată odată cu rosturile integratoare ale sărbătorilor țărănești. Universul înconjurător a fost asimilat unui mecanism, în acord cu noua cosmologie copernican-newtoniană, sau a devenit obiectul unei edulcorate aprecieri estetice, al așa-numitului „sentiment al naturii”. Mecanicismul acesta poate fi observat și în succesiunea lineară, unidirecțională și ireversibilă a timpului sau în formele moderne, voluntare și contractuale de agregare socială. La începutul modernității, câștigă tot mai mult teren teoriile sociale contractualiste, voluntariste. La Thomas Hobbes, puterea statului este rezultată din însumarea aritmetică a dreptului individual de autoapărare cedat de toți cei care au consimțit să se asocieze și să părăsească astfel starea naturală. Nu altceva exprimă Rousseau un secol mai târziu în *Contractul social*. Voința generală „e o voință cantitativă, democratică, bazată pe realitatea axiomatică a indivizilor, iar nu a comunității de viață”.<sup>35</sup>

Băncilă contrapune acestei viziuni sumbre comunitarismul organicist al societăților patriarhale, în absența cărora:

Etnicul se diluează, familia se dizolvă, moravurile se risipesc, iar în schimb, crește societatea urbană, cu interferențe internaționale și cu anonim. Etnicul este intim legat de sărbătoare, familia este în mare parte creatoarea trăirii sărbătorești, iar moravurile sunt substratul sărbătorii sau sărbătoarea însăși.<sup>36</sup>

Coeziunea exprimată de identitatea etnică era asigurată în vechile comunități de participarea tuturor membrilor la aceeași cultură, la valori și practici comune, transmise apoi peste generații, indiferent de clasa socială căreia aparțineau oamenii. Într-o societate atomizată și contractuală, sărbătoarea devine un non-sens. Desfăcuți din relațiile lor naturale, moștenite cultural, cu ceilalți indivizii, nu pot celebra cu adevărat nimic, căci „nu există sărbătoare de unul singur”.<sup>37</sup>

Dezintegrarea și fragmentarea ce marchează condiția modernității îl rup pe individul izolat și anomic nu numai de comunitatea semenilor, ci și de societatea animalelor, implicit de misterul vieții. Animalele cu care altădată se înfrătea totemic au devenit unelte vii, ori prilej de divertisment facil și atașament pueril în rezervații, grădini zoologice sau ca animale de companie. Absența unei comunicări de adâncime cu natura, cu semenii, cu lumea ca totalitate este semnul sigur al destrămării orizontului transcendent al existenței, prezent altădată în zilele festive. Omul modern, ne spune Vasile Băncilă, a îmbrățișat cu frenezie două soluții substitutive: *epicureismul* și *pasiunea puterii*. Prima eșuează din pricina principiului vicios pe care funcționează: aspirația către plăcere și fuga de suferință. Cum viața e plină de încercări și dureri, rezultatul va fi o desolidarizare a omului de viață, de existența însăși. Dar sărbătoarea e tocmai transgresarea durerilor și a cenușiului vieții prin convertirea faptului cotidian amorf în episoade de fericire cerească. „Cine nu admite ideea suferinței și nu o transfigurează nu intră în sfera edenică a sărbătorii.”<sup>38</sup>

Beția puterii, prezentă pe toate palierele vieții sociale, s-a manifestat cu precădere în sfera politică și în cea economică. În plan politic a generat politicianismul demagogic și corupt sau forme de fanatism și extremism. În economie s-a manifestat din plin în formele capitalismului care a dislocat munca din făgașul ei prescris providențial, de mijloc de trai sau cale purificare, ispășire și de sfințenie. Preocuparea obsesivă pentru acumularea profitului și consolidarea proprietății a transformat munca în mijloc de obținere a puterii. Nici filosofia, ni se spune, nu este scutită de această ispită.

În plan moral, anonimatul personal, „simfonia generalului reflectată în om”, ce aureola condiția omului simplu al societăților patriarhale, dependent de rânduieli și temător de cer, a lăsat loc personalismului anonim al oamenilor de azi, „supraconștienți de persoana lor, dar sărăciți de realitate launtrică”.<sup>39</sup> Relativa asceză, bucuria simplă și cumpătată, a fost înlocuită de senzualitate, serenitatea omului așezat temeinic în armonie cu firea a făcut loc capriciului, amorului propriu, neliniștii, nervozității. Conformismul, plictisul și alienarea au înflorit pe ruinele viețuirii autentice; presimțirea golului existențial s-a substituit plenitudinii și sensului providențial.

Mai primejdioasă decât scăderea numărului sărbătorilor este denaturarea lor, înlocuirea celor tradiționale cu unele convenționale, instituite ad-hoc pentru motive tot mai derizorii. Așa au fost calendarul și sărbătorile Revoluției franceze sau cele ale Rusiei sovietice. Sărbătorilor politice li se alătură petrecerile câmpenești, picnicurile, ieșirile la iarbă verde, sărbătoririle private etc. Un alt simptom al decadentei este nivelarea sărbătorilor: Paștele e sărbătorit cam în același fel cu Crăciunul, s-a pierdut aura lor specifică; s-a pierdut și interesul pentru ele, nu mai sunt întâmpinate cu aceeași emoție și cu aceeași pregătiri și nu lasă în suflete același ecou pe care îl lăsau odinioară.

Declinul sărbătorii în epoca modernă denunță o impotență festivă a omului modern care se refugiază în muncă, în hedonism sau în confortul tehnologic. Băncilă sesiza în anii '30 ai secolului trecut predispoziția omului de a se livra mașinismului concomitent cu o mecanizare stereotipă a vieții, în care el pierde „intimitatea cu timpul”, uitând în ce zi se găsește și fiind nevoit să consulte pentru asta mereu calendarul. Prin denaturarea sărbătorilor concrete este alterat însuși principiul sărbătorii care-l cuplează pe om cu timpul calitativ și îl integrează totalității existenței.

Izolarea de factorul divin, de realitatea cosmică, de comunitatea vieții, nu putea duce decât la singurătate și insignificare, la intuiția omului că e părăsit în univers, că acest univers însuși e ceva amăgitor ori fără nici un rost.<sup>40</sup>

#### NOTE

<sup>1</sup> Vasile Băncilă, *Spațiul Bărăganului*, București, Editura Muzeul Literaturii Române, 2000.

<sup>2</sup> Vasile Băncilă, „Duhul sărbătorii”, în: Vasile Băncilă, *Opere*, vol. IV, ed. îngrijită de Dora Mezdrea, Brăila, Editura Istros a Muzeului Brăilei, 2006, pp. 323–328.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 323.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> Arnold Gehlen, *Man, his Nature and Place in the World*, Columbia University Press, 1988, p. 3.

- <sup>6</sup> Vasile Băncilă, *op. cit.*, p. 323.  
<sup>7</sup> *Ibidem*, pp. 323–324.  
<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 324.  
<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 325.  
<sup>10</sup> *Ibidem*.  
<sup>11</sup> *Ibidem*.  
<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 326.  
<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 327.  
<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 329.  
<sup>15</sup> *Ibidem*.  
<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 330.  
<sup>17</sup> *Ibidem*.  
<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 331.  
<sup>19</sup> *Ibidem*.  
<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 332.  
<sup>21</sup> *Ibidem*.  
<sup>22</sup> Ernest Bernea, *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, București, Humanitas, 2005, p. 214.  
<sup>23</sup> Paul P. Drogeanu, *Practica fericirii*, București, Editura Eminescu, 1985, p. 72.  
<sup>24</sup> Vasile Băncilă, „Duhul sărbătorii”, *op. cit.*, p. 337.  
<sup>25</sup> Mircea Eliade, *Sacrul și profanul*, București, Humanitas, 2000, p. 54.  
<sup>26</sup> *Ibidem*.  
<sup>27</sup> *Ibidem*, pp. 54–55.  
<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 63.  
<sup>29</sup> Vasile Băncilă, „Filosofia sărbătorii”, în: Vasile Băncilă, *Opere*, vol. IX, ed. îngrijită de Dora Mezdrea, Brăila, Editura Istros a Muzeului Brăilei, 2014, pp. 9–45.  
<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 12.  
<sup>31</sup> Vasile Băncilă, „Declinul sărbătorii”, în: Vasile Băncilă, *Opere*, vol. IV, ed. îngrijită de Dora Mezdrea, Brăila, Editura Istros a Muzeului Brăilei, 2006, pp. 339–352.  
<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 339.  
<sup>33</sup> *Ibidem*, pp. 339–340.  
<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 344.  
<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 345.  
<sup>36</sup> *Ibidem*.  
<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 346.  
<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 347.  
<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 348.  
<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 351.

#### REFERINȚE BIBLIOGRAFICE

- Băncilă, Vasile, *Spațiul Bărăganului*, București, Editura Muzeul Literaturii Române, 2000.  
 Băncilă, Vasile, *Opere*, vol. IV, ed. îngrijită de Dora Mezdrea, Brăila, Editura Istros a Muzeului Brăilei, 2006.  
 Băncilă, Vasile, *Opere*, vol. IX, ed. îngrijită de Dora Mezdrea, Brăila, Editura Istros a Muzeului Brăilei, 2014.  
 Bernea, Ernest, *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, București, Humanitas, 2005.  
 Drogeanu, Paul P., *Practica fericirii*, București, Editura Eminescu, 1985.  
 Eliade, Mircea, *Sacrul și profanul*, București, Humanitas, 2000.