Teraźniejszość - Człowiek - Edukacja

Nr 1(01) 1998

HERMAN TAK

Uniwersytet w Utrechcie, Holandia

Rytuał a paradoks ciągłości. Między teraźniejszością a przeszłością - wstępne zagadnienia teoretyczne

W tak zwanym sensie potocznym święta i świętowanie kojarzone są z zabawą i przyjemnością, podczas gdy rytuały z nastrojem powagi. Jak wiele innych koncepcji antropologicznych powstałych na bazie etnografii pojęcia te mają określone cechy wspólne, gdyż niektóre święta religijne zawierają elementy rytualne, bądź same noszą znamiona rytuału.

Należy zatem ustalić czym jest rytuał. Treści rytuałów cechuje bowiem ogromna różnorodność. Czy istnieje jakiekolwiek podobieństwo pomiędzy rytuałem regulacji rozmnażania trzody chlewnej w Papui Nowej Gwinei (Rappaport 1979, 1-27), a sieneńskim obrzędem upamiętniającym odrodzenie społeczności Palio (Handelman 1990, 116-123)?

Kwestię tę rozwiązuje ujęcie strukturalne. Z punktu widzenia teorii rytuał obejmuje trzy fazy: wyodrębnienie, zmianę oraz inkorporację. Rytuał rozpoczyna moment symbolicznego wyodrębnienia danego elementu z życia codziennego, co w przypadku rytuałów publicznych odbywa się przy akompaniamencie bębnów, dzwonów, eksplozji ogni sztucznych, bądź muzyki. Faza druga stanowi zasadniczy element rytuału, jak ma to miejsce w przypadku rytuału przejścia z wieku dojrzewania w dorosłość, a faza ostatnia (inkorporacja) symbolizuje powrót do codzienności. Tak więc początek i koniec rytuału wzajemnie się do siebie odnoszą, aczkolwiek w ramach tych względnie zamkniętych światów obserwować możemy zacieranie granic. Rytuały kreują sytuację określaną jako „czas poza czasem", bądź jako sytuacja „liminalna", w której czas i miejsce różne są od rzeczywistości codziennej i niejednokrotnie zorientowane są bardziej egalitarnie.

Rytuał pojmowany jako świat zamknięty jest echem koncepcji Durkheima, według której zasadnicząjego roląjest budowanie solidarności społecznej. Inną cechą rytuału jest jego powtarzalność, obserwowalna u wielu społeczeństw praktykujących jego coroczne sekwencje. Celebracje rytuałów może dzielić znaczny przedział czasu. Lud Jona w południowym Senegalu odprawia rytuał inicjacyjny co 25 lat (por. de Jong, 1998), z czego wynika, iż młodzież biorąca w nim udział ma od 10 do 35 lat. Znacznie bardziej powszechny jest jednak cykl roczny. Do najważniejszych funkcji, które spełniają obchody świąt należy wyznaczanie porządku czasu (Leach 1961, 134-35). Poprzez swą powtarzalność rytuały organizują życie codzienne danej społeczności, wskazując na przykład na sekwencyjność pór roku. W wielu europejskich społeczeństwach chłopskich znany był roczny cykl rytualny związany z określoną formą gospodarki rolnej, jaka przez długi czas dominowała na danym obszarze. W ramach takiego cyklu rytuały były wzajemnie powiązane, tworząc całość, którą można interpretować jako odrębny wielki rytuał (por. Propp, 1963).

Ze względu na okresową powtarzalność treść rytuału ulega w różnym stopniu utrwaleniu. Wiele koncepcji traktuje rytuał jako świat względnie zamknięty i podlegający wewnętrznej regulacji, co wyjaśniać ma jego długotrwałe funkcjonowanie.

Jak wykazują dokumenty historyczne wspomniany rytuał Palio ze Sieny pojawia się w roku 1238. „Palio" w języku włoskim to sztandar lub flaga, czyli nagrody w konkursie odbywanym między sąsiadującymi społecznościami (contrades) w czerwcu i sierpniu każdego roku, w formie wyścigów konnych organizowanych na średniowiecznym placu miejskim (por. Dundes & Fallassi, 1975; Silverman, 1985). Kolejnym przykładem obrzędu o długiej historii jest rytuał ognia Agnicatana funkcjonujący w południowo-zachodnich Indiach, którego historia liczy trzy tysiące lat, opisany przez holenderskiego fdozofa i antropologa Fritsa Staala (1986). Istnieje również wiele bardzo starych rytuałów judaistycznych i chrześcijańskich.

Długotrwałość tradycji powoduje, iż niektóre rytuały tracą czytelność. Oznacza to, iż „wykonawcy" rytuałów nie są twórcami ich scenariuszy i nie są świadomi jego pierwotnych znaczeń (Handelman, 1990, 28; Kertzer, 1988, 10). Rytuały bywają interpretowane nie tylko jako nieczytelne, ale wręcz jako pozbawione znaczenia. Brak znaczenia rytuału akcentuje np. Staal: „istnieje powszechne, choć nieuzasadnione przekonanie, iż na rytuał składają się akty symboliczne odnoszące się do czegoś zewnętrznego. Dla rytuału typowe jest to, iż stanowi zamkniętą całość i odnosi się jedynie sam do siebie" (1986, 296).

Koncepcja rytuału jako świata „czasu poza czasem", w którym obrzęd istnieć będzie wyłącznie sam dla siebie, budzi jednak wiele polemik. Należy również pamiętać, iż rytuały podlegają wielorakiej interpretacji, niosąc znaczenia odmienne z punktu widzenia wykonawców, uczestników oraz widzów.

Diakrytyczną cechą Durkheimowskiego pojęcia rytuału jest jego powtarzalność. W związku z tym badacze rytuału koncentrują się stale na poszukiwaniu niezmiennego jądra znaczeń owej zamkniętej rzeczywistości, wyposażonej w mechanizm we-

wnętrznej regulacji. Niezmienność rytuału wyjaśnić można więc poprzez jego odnoszenie się do własnej funkcji. Koncepcja ta nie wyjaśnia faktu przemian rytuałów. Pojęcie rytuału jako świata zamkniętego akcentuje bowiem stanowisko ściśle synchroniczne. Z punktu widzenia teorii rytuały przypominać by miały więc swoiste perpetuum mobile.

Ujęcie takie zaprzecza powszechnie respektowanej przez antropologię idei związku pomiędzy obrzędem a społeczeństwem. Według Mony Ozouf (1989, 12) obchody świąt stanowią przerywnik czasowy, tworzący swoisty szkielet życia codziennego. Święta i obrzędy obrazują przemiany instytucji społecznych i kulturalnych oraz stanowią ich odwrócone odbicie. Aspekt świata na opak pojawia się więc szczególnie wyraźnie w kontekście karnawału, który stanowi jedną z najbardziej znanych form publicznych celebracji. Wpływ przemian społeczno-ekonomicznych na formę obchodzonych świąt do niedawna bywał niedoceniany. Ma to bez wątpienia związek z naturą samego zjawiska święta, którego powtarzalność sugeruje ciągłość trwania jego treści. Durkeimowska koncepcja rytuału implikuje jego statyczność, a w związku z tym jego charakter jako nośnika tożsamości kulturowej (jeśli przyjąć, iż rytuały mają znaczenie).

Lawrence Grossberg (1996) przedstawia dwa odrębne modele tożsamości kulturowej. Pierwszy z nich podkreśla wyjątkowy, odrębny i swoisty charakter tożsamości kulturowej opartej na wspólnym fundamencie i/lub wspólnym doświadczeniu. Jest to model, który antropologia nazywa pierwotnym. Model drugi akcentuje zróżnicowanie, mnogość form oraz fragmentaryzację tożsamości kulturowych i stanowi podstawę paradygmatu Cultural Studies. W ujęciu tym tożsamości kulturowe nie mogą być postrzegane jako skończone fakty historyczne, gdyż podlegają stałemu i nieskończonemu procesowi konstruowania (Hall, 1996, 2).

Durkheimowski statyczny model kultury przypisuje rytuałom funkcję budowania solidarności społecznej. Rytuałom jednak może również towarzyszyć element konfliktu i przemocy. Dzieje się tak w obrębie społeczeństw, klas społecznych, sąsiadujących społeczności lub rodzin (a także wewnątrz tych grup), w trakcie czego wzmocnieniu ulegają kategorie „my" i „oni", prowadząc do uzewnętrznienia lub eliminacji napięć (por. Gilmore, 1975; Handelman, 1990; Scott, 1990).

Znakomite przykłady konfliktu jako składnika celebrowanych świąt stanowić będą karnawał czy sieneńskie święto Palio. Ilustrację tego zjawiska spotykamy również w górskim mieście Calvello na południu Włoch, gdzie autor niniejszego artykułu prowadził wieloletnie badania. Każdego roku w maju mieszkańcy miasteczka niosą posąg miejscowej „Madonny del Monte Saraceno" do kaplicy położonej na granicy terytorium miasta (rytuał ten jest częścią lokalnego cyklu .rocznego). Ostatnie paręset metrów niesiony posąg przejmują mieszkańcy sąsiedniego miasteczka. W przeszłości obrzęd ten był rytuałem granicznym, celebrowanym przez dwie sąsiadujące społeczności wiejskie, zaangażowane w spór terytorialny. Powstaniu tego obrzędu pierwotnie przyświecała idea pacyfikacji, choć miejscowe źródła archiwalne oraz przekazy ustne głoszą, iż - paradoksalnie - po zakończeniu obrzędu dochodziło nieraz do bójek.

Z tej perspektywy rytuał stanowił zarówno formę kontroli antagonizmów, jak i pretekst do ich kontynuacji.

Przemiany społeczne i ekonomiczne znajdują odzwierciedlenie w rytuałach, zwłaszcza zaś w aspekcie ich funkcjonowania jako przekaźnika tożsamości kulturowej, a więc trwania i ciągłości. Pierwszą przyczyną tego faktu jest zapewne brak bezpośrednich związków pomiędzy zmianami społecznymi a treścią rytuałów. Przemiany te prowadzić mogą do zanikania rytuałów, bądź spychania ich na margines. Występować też mogą ich formy zmodyfikowane, w których niektóre aspekty zostają rozbudowane, inne zaś redukowane. W rytuałach religijnych trasy procesji mogą ulec wydłużeniu lub skróceniu, z przyczyn ekonomicznych dołączone mogą być niektóre wydarzenia, a inne zaś wyeliminowane; zmianom podlegać też może czas celebracji.

Długotrwałe funkcjonowanie rytuału wyraża się również w ludowym mniemaniu, iż „tak było zawsze". Obrzędy powoływane do istnienia zdają się podtrzymywać iluzję niezmienności tradycji, określanych mianem „nowa tradycja". Dla ciągłości rytuału typowe jest również przekazywanie treści z pokolenia na pokolenie. W przeciwieństwie do ujęć lokalnych, badania historyczne wykazują występowanie istotnych odmian w formie rytuałów. W istocie rzeczy rytuały często posiadają własną historię i mogą zawierać elementy pochodzące z różnych okresów historycznych. Tak więc po Soborze Trydenckim (1545-63) w okresie Kontrreformacji do wielu lokalnych europejskich rytuałów agrarnych wkroczyły postacie świętych i elementy obrzędów katolickich. Tego typu „akomodacja" (inkorporacja lokalnych praktyk religijnych przez kościół) towarzyszyła procesom chrystianizacji w pierwszym tysiącleciu naszej ery (por. Brown 1981).

Rytuały są doskonałym nośnikiem ideologii religijnych i politycznych. W okresie tworzenia państw i narodów w wieku XVIII i XIX pojawiają się rozmaite formy rytualne. Rewolucja Francuska inicjuje erę nowych - aczkolwiek krótkotrwałych - świąt i obrzędów. W wieku XX rządy faszystowskie, narodowo-socjalistyczne oraz komunistyczne wprowadzają rozmaite formy obrzędów (por. De Grazia, 1981; Kubik, 1994; Ozouf, 1989). Faszystowski reżim włoski, postrzegający się jako spadkobiercę Imperium Rzymskiego kreuje więc szereg rytuałów i symboli, z drugiej zaś strony w reakcji na zewnętrzny imperializm kulturowy dąży do ożywienia „tradycyjnej" kultury włoskiej, czyli specyficznej kombinacji lokalnych kultur chłopskich. Historyk Erie Hobsbawm (1983) nazywa ten fenomen „tradycjami wykreowanymi", dla których charakterystyczne jest konstruowanie ciągłości z przeszłością lub jej pożądaną wersją.

W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych nauki społeczne antycypują wymieranie rytuałów. Jeremy Boissevain, pisząc w roku 1977 o Malcie, stwierdza, iż „święci wyprowadzają się". Sześć lat później, obserwując ożywanie tradycji świąt ku czci patronów, przyznaje się jednak do popełnionej pomyłki. Problem nie polega jednak na chybionych prognozach, lecz wynika z teorii przemian społecznych, jakie tkwią u ich podłoża. Jest faktem, iż wiele rytuałów zanika wraz z procesem modernizacji. Przewaga

synchronii nad diachronią typowa dla Durkheimowskiej teorii rytuału bywa zbyt często kojarzona ze statyczną, opozycyjną teorią modernizacji. Stanowisko to reprezentuje Victor Turner, który badając symbole w kontekście złożonej i stale zmieniającej się rzeczywistości społecznej, opowiada się jednak za wyżej opisaną koncepcją statyczną. Statyczna opozycja społeczności tradycyjnych, zamkniętych i niezdolnych do zmiany oraz społeczności nowoczesnych, otwartych i dynamicznych, posługuje się kategoriami liminalności i liminoidalności. Liminalność jest cechą społeczności tradycyjnej, której funkcjonowanie reguluje przymus. Współczesne społeczeństwo (post)industrialne charakteryzuje natomiast liminoidalność, typowa dla czynności dobrowolnych i opcjonalnych. Obie koncepcje znajdują zastosowanie w (synchronicznej) analizie rytuałów, która ma jednak charakter statyczny, gdyż postrzega społeczności tradycyjne jako niezdolne do zmiany, a rzeczywiste przejście od formy liminalnej do liminoidalnej jako kwestię niejasną. Pomiędzy współczesnością a tradycją występuje więc swoisty rozziew, który można by określić jako „czas poza czasem".

Zanikanie rytuałów przybiera różne postacie w zależności od czasu i miejsca, zgodnie z lokalnymi, regionalnymi i narodowymi tendencjami oraz ich współdziałaniem. Lata osiemdziesiąte stanowią okres znacznego ożywienia form rytualnych i obrządków w Europie i na całym świecie (por. Boissevain, 1991; 1992; Falassi, 1987; Manning, 1983), na co wskazuje zjawisko konstruowania nowych rytuałów, modyfikowanie i ożywanie rytuałów dawnych oraz wprowadzanie do rytuałów dawnych nowych elementów. Renesans rytuału nie wyklucza jednak zanikania niektórych jego form, a analiza historyczna dowodzi, iż procesy te mogą występować jednocześnie.

Koncepcja ciągłości z pożądaną wersją przeszłości, jak postuluje Hobsbawm, jest typowa dla niemal wszystkich rytuałów. Rytuały stanowią gwarancję historycznej ciągłości społeczeństw, a tym samym nośnik ich tożsamości kulturowej, gdyż łączą grupy ludzkie poprzez element (wspólnej) przeszłości. Jak zauważył Gerald Sider (1980) są to „więzi, które łączą", a niekiedy dzielą. Z tego względu złożoność rytuału można właściwie zanalizować jedynie na poziomie konkretnej ludzkiej rzeczywistości, innymi słowy zaś z perspektywy antropologii historycznej (Kalb, 1996).

Literatura

Bakhtin Mikhail, *Rabelais and his world. Massachusetts* The MIT Press, (orig. *Tvorchestvo Fransua Rabie*, 1965, Moscow, Khudozhestvenaya literatura), 1968.

BLOCH Maurice, *From blessing to violence. History and ideology in the circumcision ritual of the Merina of Madagascar.* Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

Boissevain Jeremy, *When the saints go marching Out: Reflections on the decline of patronage in Malta.* In: Gellner Ernest & John Waterbury (ed.), *Patrons and clients in Mediterranean societies.* London, 1977.

Boissevain Jeremy, *Ritual escalation in Malta.* In: Wolf Eric R. (ed.), *Religion, power and protest in local communities.* The northern shore of the Mediterranean, Berlin-New York-Amsterdam-Mouton, 1984, pp. 163-184.

BOISSEVAIN JEREMY, *Ritual, play and identity: changing patterns of celebration in Maltese villages.* In: Journal of Mediterranean Studies, Vol. I, 1991a, pp. 87-100.

BOISSEVAIN Jeremy (ed.), *Feestelijke vernieuwing in Nederland?* Amsterdam, P.J. Meertens-Instituut. 1991b.

Boissevain Jeremy (ed.). *Revitalizing European rituals,* London, Routledge, 1992.

Brown Peter, *The cult of the saints. Its rise and function in Latin Christianity,* London, SCM Press. 1981.

BURKE PETER, *The historical anthropology of early modern Italy. Essays on perception and communication,* Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

Caro Baroja Julio, *El Carnaval (analisis historico-cultural).* Madrid, Taurus Ediciones, 1965.

COHEN Abner, *Drama and politics in the development of a London carnival.* In: Man (N.S.) 15, 1980, pp. 65-87.

COHEN Abner, *Masquerade Politics. Explorations in Structure of Urban Cultural Movements,* London, Berg, 1993.

Cohen Anthony P., *The symbolic construction of community,* London, Tavistock Publications, 1985.

Christian William A., jr., *Person and God in a Spanish valley.* New York, Seminar Press, 1972.

Christian William A., jr.. *Local religion in sixteenth-century Spain,* Princeton, Princeton University Press, 1981.

Davis Natalie Zemon, *Society and culture in early modern France,* Stanford, Stanford University Press, 1975.

De Grazia Victoria, *The culture of consent. Mass organization of leisure in fascist Italy,* Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

De Jong Ferdinand, *The sacred forest in global perspective.* Forthcoming in: Staring Richard, Marco van der Land & Herman Tak (eds.), *Globalization/Localization: Paradoxes of Cultural Identity.* Focaal Tijdschrift voor Antropologie, No. 30-31, 1998.

Dundes Allan, Allessando Fallassi, *La Terra in Piazza. An interpretation of the Palio of Siena,* Berkeley, University of California Press, 1975.

DURKHEIM Emile, *The elementary forms of the religious life,* London, George Allen & Unwin Ltd. (orig. *Les formes elementaires de la vie religieuse,* 1912, Paris, Alcan), 1976.

Falassi Alessandro (ed.), *Time out of time. Essays on the festival. Albuquerque,* University of New Mexico Press, 1987.

Gilmore David, *Carnaval in Fuenmayor: class conflict and social cohesion in an Andalusian town.* Journal of Anthropological Research, Vol. 31, 1975, pp. 331-349.

Ginzburg Carlo, *Folklore, magia, religione,* Storia d'Italia, Vol. 1,1972, pp. 603-676, Torino. Einaudi.

Grossberg L., *Identity and Cultural Studies - Is That All There Is?* In: Stuart Hall & Paul du Gay (eds.). *Questions of Cultural Identity,* London, Sage Publications, 1996, pp. 87-108.

Gluckman Max, *Order and rebellion in tribal Africa,* London, Cohen & West Ltd., 1963.

PIall S., *Introduction. Who Needs Identity?* In: Stuart Hall & Paul du Gay (eds.), *Questions of Cultural Identity,* London, Sage Publications, 1996, pp. 1-17.

Handelman Don, *Models and mirrors: towards an anthropology of public events,* Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

HAUSCH1LD Thomas, *Studien zum Religiósen Diskurs in Suditalien.* Band I. *Eine Lukanische Hagiographie,* Köln, 1989.

Hobsbawm Eac, Terence Ranger (eds.). *The invention of tradition,* Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

HERTZ Robert, *The pre-eminence of the right hand: a study in religious polarity.* In: Needham Rodney (ed.), *Right and left. Essays on dual symbolic classification,* Chicago, The University of Chicago

Press, 1973, pp. 3-31. (orig. *La preeminence de la main droite: etude sur la polarite religieuse,* 1909, In: Revue philosophique 68, pp. 553-580).

Kalb Don, *Interpretations of class: introduction.* In: Focaal, Tijdschrift voor Antropologie, 19, 1992, pp. 5-15.

KALB don, Hans Marks, Herman Tak, *Historical anthropology and anthropological history two distinct programs,* In: *ibid,* (eds.), *Historical anthropology: the unwaged debate.* Focaal. Tijdschrift voor Antropologie, 26/27, 1996, pp. 5-13.

Kertzer David I,, *Ritual, politics, and power.* New Haven and London, Yale University Press, 1988.

Kubik Jan, *The power of symbols against the symbols ofpower. The rise and the fall of state socialism in Poland,* Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1994.

Leach Edmund R., *Rethinking anthropology,* London, The Athlone Press, 1961.

Le Roy Ladurie Emmanuel, *Le Carnaval de Romans, de la Chandeleur au mercredi des Cendres 1579 – 1580,* Paris, Editions Gallimard, 1979.

Luria Keith P., *Territories of grace. Cultural change in the seventeenth-century diocese of Grenoble,* Berkeley, University of California. Press, 1991.

MANNING Frank E. (ed.), *The celebration of society. Perspectives on contemporary cultural performances,* Ohio, Bowling Green University Popular Press, 1983.

Mitchell Katharyne, *Different diasporas and the hype of hybridity.* Environment and Planning D, Society and Space, Vol. 15, 1997, pp. 533-553.

MOORE Sally F., Myerhoff Barbara G. (eds.). *Secular ritual. Assen/'Amsterdam: van Gorcum.* O'Brien Jay & Roseberry William (eds.), 1991. *Golden ages, dark ages. Imagining the past in anthropology and history,* Berkeley, University of California Press, 1977.

OzoufMona, *La ete revolutionnaire, 1789-1*799,Paris, Editions Gallimard, 1976.

Propp Vladimir Ja., *Feste agrarie Russe. Una ricerca storico-etnografica,* Bari, Dedalo, 1978. (orig. *Russkie agrarnye prazdniki,* 1963).

Rappaport Roy A., *Ecology, meaning and religion,* Berkeley, North Atlantic Books, 1979.

SCOTT James C., *Domination and the arts of resistance. Hidden transcripts.* New Haven, Yale University Press, 1990.

SIDER GERALD M., *The ties that bind: culture and agriculture, property and propriety in the Newfoundland village rishery.* Social History, Vol. 5, 1980, pp. 1-39.

SIDER Gerald M., *Culture and class in anthropology and history. A Newfoundland illustration,* Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

Silverman. *Towards a political economy of Italian competitive festivals.* Etnologia Europaea, 1985, pp. 95-103.

STAAL Frits, *Over zin en onzin in fdosofie, religie en wetenschap,* Amsterdam, Meulenhoft, 1986.

Staring Richard, Marco van der Land, Herman Tak en, Don Kalb, *Localizing cultural identity.* In: Staring van der Land & Tak (eds.), *GlobalizationJLocalization: Paradoxes of Cultural Identity.* Forthcoming in: Focaal Tijdschrift voor Antropcilogie, No. 30-31, 1998.

Tak Herman, *Wood and broom Fires. Ritual change in Southern Italy,* Etnologia Europaea, 22, 1992, pp. 33-50.

Tak Herman, *South Italian Festivals. A local history of ritual and change* (forthcoming), Amsterdam University Press, 1996.

Turner Victor W., *The ritual process. Structure and anti-structure,* London, Routledge & Kegan Paul. 1969.

TURNER Victor W., *Dramas, fields, and metaphors. Symbolic action in human society,* Ithaca, Cornell University Press, 1974.

Turner, Victor W., *From ritual to theater. The human seriousness of play.* New York, PAY Publications, 1982a.

Turner, Victor W. (ed.), *Celebration. Studies in festivity and ritual*, Washington D.C., Smithsonian Institution Press, 1982b.

Turner Victor, Turner Edith, *Image and pilgrimage in Christian culture. Anthropological perspectives,* Oxford, Basil Blackwell, 1978.

Van Gennep Arnold, *The rites of passage*, London, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1960. (orig. *Les rites de passages*, 1909).

WITTGENSTEIN LUDWIG, *Philosophische Untersuchungen/Philosophical investigations*, Oxford, Basil Blackwell & Mott Ltd., 1953.

Przekład z języka angielskiego
Ewa Ignaczak

Ritual and Continuity Paradox.
Between the Present and the Past - Introductory Theoretical Issues

The author makes a critical analysis of ritual in a structural attempt, as "the world of time out of the time". He considers two functions of ritual: building social solidarity and supporting antagonisms in society. He indicates the changes taking place in contents and forms of ritual, disappearance of its social understanding, which significantly influences the realisation of the function of ritual as a cultural identity transmitter;