

Glavna urednica: Ingrid Slavec Gradišnik

Praznična večglasja

*Prazniki in oblikovanje
skupnosti na Slovenskem*

Ljubljana 2014



Univerza v Ljubljani
FILOZOFSKA
FAKULTETA



Univerza v Ljubljani
Fakulteta za družbene vede

Kazalo

- 7 Ingrid Slavec Gradišnik: *Prazniki in praznične pokrajine*
- 29 Vito Hazler: *O svetnikih, ki nam vinca rujnega dajo*
- 71 Saša Poljak Istenič: *Prazniki, identiteta, ideologija. Kmečka ohcet v Ljubljani*
- 91 Mirt Komel: *Eros forme in thanatos vsebine. Potrošniško praznovanje valentinovega in noči čarovnic na Slovenskem*
- 109 Luka Zevnik: *Sreča v kontekstu decembrskih praznovanj. (Od Advent(a) proti porabniškemu veselemu decembru*
- 133 Ingrid Slavec Gradišnik: *Ubrani in razglašeni decembrski čas*
- 165 Tatiana Bajuk Senčar: *Praznične prakse slovenskih evrokratov*
- 183 Boštjan Kravanja: *Prazniki v kontekstu lokalnosti in turističnega razvoja na Kobarškem*
- 213 Miha Kozorog: *Postajanje. Praznovanje življenja v beneški vasi*
- 237 Stvarno in imensko kazalo

Prazniki

in praznične pokrajine

Značilnost, ki pomembno določa praznike tako v zgodovinski perspektivi kakor v podobah pisane sodobne praznične pokrajine, je, da se v njih ohranjata paradigmatiska (univerzalna) in sintagmatska (partikularna) narava:

[prazniki] so splošno poznani in množično praznovani, vendar vedno v posebnih okoliščinah, na posebnih krajih. Po eni strani so vsa praznična praznovanja 'enaka', ker so priložnost in pogosto simbolične sestavine družbeno in zgodovinsko izpeljane. Na drugi strani ni dveh praznovanj, ki bi bili vedno enaki. Prazniki se vedno manifestirajo kot posebni primeri, posebni dogodki. (Santino 1996: xvi-xvii)

Zlita perspektiva paradigmatске verige in sintagmatskega večglasja ponuja tudi orodje pri razumevanju raziskovalnih poudarkov pri obravnavi praznikov in prazničnega, ritualnega dogajanja; poudarja značaj fenomenov dolgega trajanja in hkratne podvrženosti kulturnim transformacijam, posredno pa pomaga pri odstiranju tako transnacionalnih kakor tudi medlokalnih tokov menjav in prepletanj med tako imenovanimi središči in obrobji kulture, med globalnimi in lokalnimi različicami samih praznikov in še zlasti prazničnih praks.

Ko gre za empirične raziskave prazničnih fenomenov in praks skupnosti, se njihovim ubeseditvam ali reprezentaciji izmikajo njihove mnogoterosti. Raziskovalci tako rekoč nikoli ne morejo zaobseči »celote«, temveč le bolj ali manj posrečeno vzorčno predstavijo njene »dele« in izbrane vidike (prim.

Fikfak 2008). Poleg tega so prazniki stvar skupnosti, ki niso nikoli homogene, dogajajo se ob različnih časih in krajih, prav tako pa racionalnim pojasnitvam in ubeseditvam ubežijo subjektivni aspekti prazničnega (na primer sinergično doživljanje časa, prostora, človeške bližine ali osame, topline, vonjev, glasov, nasploh emocije in psihološki vidiki). Prazniki namreč ne slavijo le konkretnih osebnosti, mitičnih likov, ujemljivih zgodovinskih dogodkov, ki so vpreženi v nacionalne in druge ideologije in ob katerih ljudje na bolj ali manj privzete ritualne načine izražajo svoje spoštovanje, privrženost ali pa tudi nasprotovanje. Če za zgled opozorimo le na nekdanja decembrska praznovanja, od rimskih saturnelij in kalend naprej, ki so imela seveda tudi svoje politično ozadje (s podporniki in nasprotniki), in tudi še na starejše sledi »poganskih« form in praznovanj, se zdi, da so slavila predvsem esencialije človeškega bivanja – življenje, smrt in ponovno rojevanje – človeškega in naravnega sveta, skrivnosti, ki jim ni lahko priti do dna in se jim ljudje od nekdaj skušajo približati ter se z njimi spoprijemajo tudi na iracionalne ali težko ujemljive načine (zgolj za zgled glej Lévi-Strauss 1993; Miller 1993; Bahtin 2008).

Pretekle raziskave v etnološkem in folklorističnem obzorju so bile osredinjene na ljudsko kulturo, ki je bila, po opredelitvah ekspertov, do druge polovice dvajsetega stoletja locirana na podeželju, kjer je bila najmanj prepojena s civilizacijskimi oziroma modernizacijskimi novostmi, ki so prihajale večinoma iz urbanih središč. Raziskovalci so se teh sprememb zavedali, jih marsikdaj tudi obžalovali. A čeprav so se dogajale pred njihovimi očmi (ali pa prav zaradi tega), so se zanimali pretežno za tiste kulturne oblike, ki so izražale kontinuiteto v času in prostoru, torej njihovo fiziognomijo in genezo. Ugotovitve o spreminjanju tipologije so bile povezane z iskanjem najstarejših, »prvotnih« form, »praoblik« in vsebin in njihovih sporočil. V takšnem razumevanjskem okviru so se izrisovale kvečjemu regionalne posebnosti in medregionalni razločki, viri sami pa, razen recentnega terenskega gradiva, kar sami po sebi niso posebej opozarjali na družbene podlage kulture, torej na njeno socialno in komunikacijsko oblikovanost. Obravnavali so jo v dveh plasteh, izraženih s termini ljudsko/ne-ljudsko, kmečko, podeželsko/urbano, v podlagi prežetih z razmerji med tradicijskim in inovativnim. Ljudska kultura je bila v procesu konstitucije narodov nacionalizirana (glej na primer Löfgren 1989; Johler, Nikitsch in Tschofen, ur. 1999; Smith 1999; Rihtman-Auguštin 2001; Kaschuba 2008; Rogelj Škafar 2011) in povzdignjena v trden temelj, mikaven simbol in tudi stereotip narodove kulture ter tudi zaradi tega neogibno oropana specifičnosti, ki v kulturi nastajajo na podlagi družbene

strukture in njenih notranjih napetosti. Za narodopisno obzorje in njegove nazorske podlage, ki so se oprle na bolj univerzalistično paradigmo študija kulturnih tradicij in jim je bila v oporo romantiška zagledanost v narodov duh z njenimi velikopoteznimi projekti zbiranja narodnega blaga, ki najpristneje žarči narodov duh (Weber-Kellermann in Bimmer 2003), tudi z današnjega gledišča ni mogoče pričakovati, da bi se bile v preteklosti posebej izrisale diferencirane podobe in zemljevidenja kulturnih razlik, kakor so se ustvarjale in reproducirale v političnem, socialnem, komunikacijskem in simbolnem pogledu.

Prazniki in praznični časi so sprva izražali naravni, to je astronomski čas, božji (pozneje cerkveni) (Makarovič 1996) in tudi človeški biološki čas.¹ Do prevlade linearnega, ireverzibilnega časa, pa še dolgo potem, vsaj do časa učinkov industrijske revolucije, ki so družbo strukturno še opazneje razčlenili, je bil merilo produkcijski krogotok, to so bila »od naravnega vegetacijskega kroga odvisna – poljedelska dela«. Glede na to, da je bila vsaj do konca devetnajstega in še v prvih desetletjih dvajsetega stoletja večina prebivalstva na Slovenskem vezana na agrarno produkcijo, je bil družbeni čas predvsem poljedelski čas.

Na podlagi cikličnega časovnega modela agrarne družbe, ki daje veljavo ponavljanju, in na značaju ustne tradicije, ki je pri nepismenih družbah nosilka kulture, more temeljiti domneva, da je bilo družbeno sprejemano predvsem tisto, kar je imelo vzor v preteklosti, kar je bilo spoznano kot ponovitev že znanega. Seveda takšno naziranje ne pomeni povsem statične kulture ... raziskovalec [je] na vprašanje, zakaj opravljajo neki ritual, dobil odgovor, da to počnejo zato, ker so to opravljali njihovi predniki. Na dodatno vprašanje, če to opravljajo na povsem enak način, pa so mu odgovorili, da pri tem tudi kaj dodajo ali spremenijo... Pomembno je bilo torej tisto, kar se ponavlja, novo pa se mora podrediti ali vklopiti v ponavljajoče. (Makarovič 1996: 25)

Raziskovalci, ki jih splošno uvrščamo v starejšo etnologijo oziroma narodopisje, so bili torej večinoma zainteresirani za praznično fenomenologijo in tipologijo, prezrcaljeni v kulturnozgodovinski paradigmi; najboljši zgled je na Slovenskem raziskovalno delo Nika Kureta, zaokroženo v *Prazničnem letu Slovencev* (Kuret 1965–71, ²1989 in ponatisi). Kuret je praznike oziroma šege in navade, ki jih spremljajo, videl kot sinkretičen fenomen, in to na zgodovinski in strukturni ravni. V zgodovinski perspektivi je praznično leto predstavil kot amalgam ali sinkretizem različnih tradicij – od poganskih ali predkrščanskih,

1. Človeški biološki čas je ciklični, rekurziven, ko ga gledamo z vidika skupnosti, več generacij, ki se rojevajo, odrasčajo, starajo in umirajo, in hkrati enosmeren in nerekurziven z vidika individualnega življenjskega loka.

krščanskih do ljudskih, to je predvsem kmečkih in podeželskih, tudi tistih iz višjih plasti, ki so vanje preniknile.

Strukturni vidik se pri Kuretu kaže najprej v njegovem temeljnem razumevanju šeg, navad, praznikov, obrednega, verovanj, ki se je tkalo v prežemanju splošnih značilnosti človeškega bivanja (eksistencialni strahovi, skrbi, potrebe, želje), nato pa v upoštevanju specifičnih kulturnih manifestacij prazničnega leta v okolju kulturnozgodovinsko in etnično prepisnega slovenskega območja. Na podlagi izjemno bogatega gradiva² je v diahroni perspektivi predstavil »starosvetne šege in navade«, s pozornostjo na »domačijsko starosvetnost« (Bernik 2008: 28) in harmonijo (Fikfak 2005). Pri tem ni prikrival svojih krščanskih nazorov, ni se odrekel podobe podeželskega življenja, ki jo je negoval iz deških let, in želje, da bi ustaljene vsebine in vrednote še naprej bogatile s civilizacijskimi pridobitvami vse praznejše³ duhovno življenje, ter prepričanja, da je treba izročilo negovati in poustvarjati (Slavec Gradišnik 2008). Pozneje je, kot zrel znanstvenik, podvomil o edukativnem in konservativnem poslanstvu svojega dela in menil, da je »treba za to 'oživljanje' neke duhovne pripravljenosti in občestvene podlage« (Kuret in Fikfak 1985: 184).

Iz uvoda v *Praznično leto Slovencev* si lahko pojasnimo, zakaj v njem, iz današnjega vidika, njegova strukturna podoba ni zaozkožena: niso namreč obravnavani drugi (na primer državni, šolski, mestni) prazniki in predvsem tudi ne posebni vidiki (kompleksnost, tvornost, dinamika, posredovanost, narativnost, retorika), ki razkrivajo zapletena razmerja med družbo, njenimi posamičnimi segmenti in različnimi koledarji. In drugič, »harmonija starosvetnosti« pač ni zmogla zajeti neravnin (neenakosti, ambivalenc) vsakdanjosti, ne le, ker je učinkovala kot raziskovalčev model, temveč tudi kot podoba, ki jo o sebi želijo imeti ali imajo raziskovanci, torej akterji sami, ko reflektirajo ali pa ne avtentičnost svojih ritualnih praks (Fikfak 2005: 76).

Čeprav je bila v Kuretovem obzorju jedro problematike fenomenologija praznikov v tipološki in zgodovinski perspektivi, ne pa podrobnejši premislek družbene dinamike iz vidika socialne diverzificiranosti, se je Kuret zavedal globokih sprememb,

2. Tu je treba ponoviti, da so ob gradivu, ki ga je zbral sam na terenu ali z vprašalnicami Inštituta za slovensko narodopisje SAZU, upoštevani vsi narodopisno zanimivi zapisi od Trubarja naprej.

3. Ne je pozabiti, da njegovo prizadevanje obvladuje devolucijska paradigma (in z njo povezan reševalni projekt): šege predindustrijske dobe vidno propadajo in treba jih je evidentirati, dokler je to še mogoče (Kuret 1987). Produkt iskanja smisla šege v kontinuiteti je prinesel spoznanja o njenem razkranjanju, sodobne šege pa so se kazale kot smiselno izpraznjene.

ki jih prinaša vsaka nova doba; te zelo določno vplivajo na družbeno življenje in tudi dožemanje in načine praznovanja. Ne glede na sočasne in poznejše kritike je s tem delom zapolnil vrzel v etnološki preučeniosti praznikov, praznovanj in prazničnosti kot pomembnega segmenta življenja skupnosti v preteklosti, širšemu krogu bralcev pa je ponudil poljudno spisano enciklopedično delo. Za oba naslovnika je doseglo svoj namen: znanosti je priskrbelo temelje za prihodnje obravnave in kritične metodološke premisleke (glej na primer Simonič 2004; Fikfak 2005; Dapit 2008; Habinc 2008a, 2009b; Poljak Istenič 2008, 2012; Jezernik 2013), širšemu krogu pa nekakšen priročnik, zbir prazničnih norm, ki so pogosto vir za rekonstrukcijo, oživitev ali navdih za nove uprizoritve ritualnih praks. S tem je Kuretovo delo praznično leto uvrstilo v nacionalni kanon kulturne dediščine, zaradi primerjalnega interesa in uvidov pa je slovenski svet postavilo v širši evropski kontekst. Dobilo pa je po izidu še nepredvidljive stranske učinke, ki so se pokazali, ko je (predvsem lokalna) kulturna dediščina postala identitetni medij manjših skupin, ki so se s svojimi ritualnimi praksami tudi s pomočjo Kuretovih del (zlasti *Prazničnega leta Slovencev* in *Mask slovenskih pokrajin*) postavile (in se še postavljajo) na sodobni praznični zemljevid.

Med številnimi razlogi za izjemno brstenje – profesionalno, laično, medijsko – interesa za kulturno dediščino, ki so po mnogem tudi globalnega značaja, sta gotovo slovenska državna osamosvojitve in sprememba v demokratični politični sistem. Raziskave ene od *par excellence* tematik kulturne dediščine – prazničnega življenja – so dobile nov raziskovalni zagon, pri čemer so bile postavljene pred nove kontekste in vprašanja.⁴ V etnologiji so se deloma oprle na v drugi polovici prejšnjega stoletja modernizirano paradigmo, v kateri so bili narodopisno zamrznjeni koncepti časa, prostora in skupnosti prevedeni v socialni čas, socialni prostor in družbeno razplatenost, ki skupaj omogočajo tematizacijo kulturne heterogenosti v preteklosti in sodobnosti. Poleg tega pa je bila v novih političnih razmerah v Sloveniji (in

4. Ta so bila zasnuti že v šestdesetih in sedemdesetih letih prejšnjega stoletja ob kritiki narodopisnega kanona in preusmerjanju etnologije tudi k fenomenom in procesom sodobne družbe (za izhodišča sodobnih obravnjav »šeg in navad« glej Kremenšek 1973, za pregled teh premikov z vidika obravnjav šeg v evropski in slovenski etnologiji glej Poljak Istenič 2012). Prvi raziskovalni odmev najdemo v obravnavi praznovanj kot segmenta mestnega družabnega življenja v Ljubljani in Mariboru (Ovsec 1979; Godina 1986). Vsaj v slovenski etnologiji se je le počasi uveljavljal pogled, da šege niso nekaj naravnega, od vekomaj in za vekomaj, ampak so družbeno pogojeni in spremenljivi pojavi, ki jih je namesto predpostavke o davnih izvirihih treba podvreči družbeni analizi. Za podrobnosti, kako se je to uveljavljavljalo v raziskavah slovenskih etnologov in antropologov, glej tudi Habinc 2008a, b in Poljak Istenič 2012.

nasploh širše v bivšem socialističnem svetu) problematika raziskav praznikov naposled v določenem smislu razbremenjena ideologije prejšnjega sistema, ko so morali raziskovalci na eni strani pogosto utemeljevati, čemu služijo raziskave kulturne preteklosti in konkretno opazno versko zaznamovanih fenomenov, zdaj pa so ti isti fenomeni postali – če ne kaj drugega – vsaj mikaven element v novi nacionalni mitologiji, spočeti v letih osamosvojitvenih prizadevanj. Dober zgled za to je rehabilitacija božiča: po letu 1952 je bil izgnan iz prazničnega koledarja in se je v drugi polovici osemdesetih let vrnil vanj, ko je politika »ljudskemu« oziroma razmeroma množičnemu praznovanju božiča, ki je bilo v procesu povojne detradicionalizacije in dekristjanizacije kulture (Rihtman-Auguštin 1990, 2000) potisnjeno za stene domov, vnovič prižgala zeleno luč.

Oživiljenja pozornost do praznikov se je kritično razmejila od prejšnjih obravnav kulturne dediščine (glej na primer prispevke v Hudales in Visočnik, ur. 2005 in v Jezernik, ur. 2010a, b): poučena s poudarki o neogibnem upoštevanju konteksta in dinamike poslej ni mogla več spregledovati političnih, socialnih, etničnih in drugih kontekstov, v katere je (bilo) vpeto preteklo in sodobno praznično življenje in za katero je bolj kakor problem kontinuitete pomembno, kako ljudje v različnih zgodovinskih in lokalnih okoliščinah kot posamični akterji ali v skupnostih dojemajo in soustvarjajo svoj praznični svet, kaj pomnijo, negujejo ter kaj pozabljajo, opuščajo. Tako novi pogledi na raziskovalno problematiko odstirajo doslej spregledane in nereflektirane podedbe in vidike prazničnega življenja tako v preteklosti kakor v sodobnosti (glej na primer Fikfak 1999; Gačnik 2000; Habinc 2006, 2008b, 2009a, 2011, 2012; Peršič 2003; Simonič 2004, 2006, 2009; Šega 2001; prispevki v Fikfak idr., ur. 2003; v Fikfak in Fournier, ur. 2012; v Jezernik, ur. 2010a, 2010b; v Slavec Gradišnik, ur. 2008). Pri tem raziskovalce usmerjajo predvsem tvornostni, politični, tudi ekonomski, in performativni vidiki,⁵ zanimanje pa je bilo razširjeno tudi z novo časovno tipologijo šeg kot osrednjega medija prazničnosti (Šega 2001; Bogataj 2003).

Na drugi strani je po letu 1990 izšla vrsta strokovno nekoliko poljudnejših del, namenjenih širšemu bralskemu krogu, in ustregla tako državnemu/nacionalnemu kakor širšemu javnemu povpraševanju po identitetnih simbolih in spoznavanju bogastva kulturne dediščine (za praznike glej Bogataj 1992, 1997, 1998, 2006, 2011; Bogataj, Brejc in Bratovž 2010; Bogataj idr. 2005; Ovsec 1992, 2000, 2003, 2010). Pri tem so povezala preteklo etnološko

5. Za pregled preteklih in sodobnih tem, teoretskih pristopov in analitičnih konceptov glej na primer Bell 1992, 1997; Kreinath, Snoek in Stausberg, ur. 2008.

tradicijo⁶ raziskav šeg kot osrednjih označevalk praznikov in sledila spremembam in razlogom zanje v zadnjih desetletjih. Podrobneje obravnavajo posamične praznike in odkrivajo poglobitve značilnosti »nove« praznične pokrajine, ki se je ustvarjala v drugačnih družbenih in življenjskih razmerah ljudi v Sloveniji. Tako so, na primer, v knjigi Janeza Bogataja *Slovenija praznuje* poleg državnih in verskih praznikov strokovno, a hkrati poljudno, obravnavane tudi »sodobne turistične prireditve, srečanja, veselice in drugi praznični dogodki, ki so vez s kulturno dediščino ali posledice sodobnega ustvarjalnega iskanja« (Bogataj 2011: zadnja platnica).⁷

Zakaj sploh novi raziskovalni premisleki o praznikih, praznovanjih, skupnostih in družbenih skupinah?

Prazniki in praznovanja so univerzalen, zato po svoje tudi samoumeven družbeni fenomen, ki se tako ali drugače dotika vsakogar. V zgodovini pravzaprav ne poznamo družb, ki ne bile poznale praznikov in ritualnih praks ob njih. Za ljudi oziroma človeške skupnosti so prazniki pomembni iz zelo raznoterih razlogov, vsekakor pa je – kakor nas opozarjajo obravnave njihovih političnih in socialnih vidikov – njihov namen in posredno tudi učinek – družbena kohezija, ustvarjanje reda v neredu, če soglašamo, da je družbeno življenje razpeto med »imaginarna ekstrema absolutnega reda in absolutnega konflikta in anarhične improvizacije« (Moore in Myerhoff 1977: 3) ali »strukturo« in »antistrukturo« (Turner 1969). Ob tem se neogibno in vedno izločajo ali marginalizirajo posamezniki in skupine, ki se ne morejo ali ne želijo poistiti s prazniki

6. Nasploh starejših raziskovalnih tradicij ne gre zgolj kritizirati zaradi njihovih šibkosti, spregledov in drugačnih nazorskih okvirov, v katerih so nastale. Tudi poti iskanja kontinuitete in t. i. globokih, struktur praznikov in prazničnega prispevajo k osvetlitvi njihovih univerzalnih sporočil o družbi (primerjaj Miller 1993: 7; Lévi-Strauss 1993; Ovsec 1992; Rihtman-Auguštin 1992, 1995; Weber-Kellermann 1978).

7. Snov poglavij je urejena koledarsko: Novo leto, Trikraljevsko praznovanje in pravoslavni božič, Praznovanje pomembnih dogodkov med 2. svetovno vojno in obeleževanje spomina na žrtve povojnih pobojev, Praznik sv. Antona Puščavnika, Praznik sv. Vincenca, Medijske in športne prireditve, Svečnica, Prešernov dan ali slovenski kulturni praznik, Valentinovo, Pustovanje ali karneval, Praznovanja za ženski in moški spol, Gregorjevo, Prvi april, Velikonočni krog in velikonočni čas, Jurjevo in jurjevanje, Praznik dela, Florjanovo in druga majska praznovanja, Praznovanja ob zaključku srednje šole in maturi, Vnebohod in binkošti, Krajevna in regionalna praznovanja v maju, Praznik sv. Rešnjega telesa, Nova maša ali primicija, Prazniki in prireditve v juniju, Kres ali šentjanževo in dan državnosti, Srečanja izseljencev in njihovih potomcev, Kovaški šmaren v Kropi, Pivo in cvetje v Laškem, Poletne prireditve in prazniki, Marijino vnebovzetje ali veliki šmaren, Festival kranjske klobase, Ramazanski bajram, Vrnitev Primorske k matični domovini, Jesenski sejmi do novembra, Kulinarčne prireditve in prazniki ob zaključku letine od septembra do novembra, Jesenske prireditve v vaseh, Dnevi narodnih noš in oblačilne kulture, Študentska brucovanja, Več vrst trgategve, Dan reformacije, Noč čarovnic, Dan spomina na mrtve ali vsi sveti in verne duše, Kurban Bajram, Martinovanje, Advent ali adventni čas, Koline ali furež, Miklavž, Božič, Prazniki med božičem in Silvestrom, Novoletna jelka in dedek Mraz, Silvester.

in njihovimi ritualnimi formami. Vprašanje je torej povezano z učinkovitostjo oziroma neučinkovitostjo praznikov in predvidenih ritualnih praks, ki temelji na podmeni, da je resnični cilj ritualov – kakor so na podmeni o učinkovitosti kot *sui generis* značilnosti ritualov menili ugledni raziskovalci ritualov –, da »udeleženci koherentno mislijo in čutijo o svojih vzajemnih socialnih razmerjih« (Podeman Sørensen 2008: 528), da mora o njih veljati, po Bourdieju, nekakšno javno soglasje in priznanje ali »socialna magija«.

Izkušnje iz dobrih dveh desetletij slovenske države so dobro ponazorilo, kako hitro se prazniki in praznovanja spreminjajo v času, povezujejo in razdružujejo ljudi; v tem času se je opazno spremenil slovenski praznični koledar, v tem času se je in se še kar glasno in iz zelo različnih perspektiv razpravlja ne samo o primernosti tega ali onega praznika, temveč tudi o oblikah in načinih praznovanja, o vpletenih akterjih itn. In ko so se navsezadnje – pod zastavo evropskosti in krize – razbohotali *pro et contra* ob predlogih in določbah, da se kot socialistični relikv ukine dvodnevno praznovanje novega leta in 1. maja, se praznični oziroma družbeni čas – očitno kot politični, ideološki fenomen – preračunava tudi v ekonomsko kategorijo. Prazniki so torej bili in so neposredno povezani s produkcijo dobrin.⁸

Logika, ki je delovala že v devetnajstem stoletju, da so za delodajalce prazniki »nepotreben strošek«, ki prinaša ekonomsko zgubo (Jezernik 2013: 7), deluje še danes. Ko je lani tudi slepim postalo očitno, da je slovenska država potonila v globoko (ekonomsko) krizo, je vlada naznanila ukinitve dveh dela prostih dni (2. januarja in 2. maja), ki sledita prazniku novega leta in 1. maju. Predlog, ki je bil del strategije Zakona o uravnoteženju javnih financ (veljati je začel 1. 7. 2012; http://www.mddsz.gov.si/si/zakonodaja_in_dokumenti/zakon_za_uravnotezenje_javnih_financ_zujf/, 3. 2. 2013), je argumentirala najprej z mednarodno primerjavo, češ da nikjer v Evropi, z izjemo »le še v nekaj okorelih vzhodnoevropskih državah« ta praznika ne praznujejo z dvema dela prostima dnevoma (<http://www.24ur.com/novice/slovenija/2-maj-dela-prost-dan-najverjetneje-le-se-letos.html>, 29. 4. 2013), drugič pa z ekonomskim prihrankom.⁹ Temu v prid je

8. Povezanost je vzajemna: številnih sodobnih praznikov danes ni mogoče obravnavati brez ekonomskega zaledja in medijske promocije, po drugi strani pa sami prazniki (njihov pomen za ljudi in potreba po praznikih) poganjajo produkcijo in trženje praznikov.

9. Gospodarska zbornica Slovenije je ocenila, da bo prihranek okrog 35 milijonov evrov; tolikšni so znižani stroški za plačan praznik. Kljub negativnim odzivom javnosti se vlada ni vzdržala predloga, da bi morebiti še en dela prost dan (Marijino vnebovzeteje ali dan reformacije, ki sta, mimogrede, oba postala državna in dela prosta praznična dneva šele v samostojni Sloveniji) spremenili v delovni praznični dan (<http://www.24ur.com/novice/slovenija/bomo-ostali-se-brez-enea-praznika.html>, 29. 4. 2013).

določila tudi krčitev uradnih državnih proslav ob dnevu upora proti okupatorju 27. aprila in ob dnevu reformacije 31. oktobra, kar je skrčilo že leta 2009 okleščen seznam državnih proslav z osmih na pet.¹⁰ V letu 2013 je bil naposled s koledarja dela prostih dni zbrisan 2. januar, ne pa tudi 2. maj.

Dvodnevna praznovanja so dediščina nekdanje skupne države, kjer se je po dva dni praznovalo novo leto (1. in 2. januar), praznik dela (1. in 2. maj) in dan republike (29. in 30. november).¹¹ Mediji so se zato obsežno razpisali, kako temu strežejo drugod po Evropi; na Portugalskem so, na primer, zaradi kriznih gospodarskih razmer lani ukiniti dva državna in dva verska praznika – praznik sv. Rešnjega telesa in vse svete (<http://www.times.si/svet/portugalci-pravicno-porazdelili-ukinitev-praznikov-dva-verska-in-dva-drzavna~b940b0c123-88dedc866a.html>, 29. 4. 2013). Zanimivi so odzivi ljudi v elektronskih medijih, v katerih je le tu in tam tematiziran pomen teh praznikov zanje, prevladujoč pa je odpor do tega, da se jemlje tistim, ki imajo tako ali tako iz dneva v dan vsega manj. Pri tem tudi ni opaziti, da gre za kako posebno razločevanje med načeloma nepolitičnim, bolj ljudskim 2. januarjem, in 2. majem kot prazničnim darilom delavcem.¹²

Predlog in dejanska ukinitvev enega od dveh prazničnih dni ustvarjata imeniten razgled v družbeno tkivo. Prazniki v javnem življenju niso pitoreskna obrobnost, zato so raziskovalcem

10. Določila je, da se vsako leto praznujejo »slovenski kulturni praznik, dan upora proti okupatorju, dan državnosti, dan reformacije ter dan samostojnosti in enotnosti. Poleg teh bi imeli še proslave, ki so poleg pomena za celotno Slovenijo tesneje vezane na določeno regijo in bi jih s statusom državne proslave organizirali ob okroglih obletnicah, torej vsakih pet let. To so dan Rudolfa Maistra, dan vrnitve Primorske k matični domovini ter združitev prekmurskih Slovencev z matičnim narodom« (http://www.siol.net/novice/slovenija/2012/03/vlada_naj_bi_ukinila_dva_praznicna_dneva.aspx, 29. 4. 2013).

11. Mateja Habinc je za medije pojasnila, da sta praznika na 2. januar in 2. maj pridobitvi socializma: »Zelo kmalu po drugi svetovni vojni sta bila skupaj z dvodnevnim praznovanjem 29. novembra, dneva republike, določena kot praznika in dela prosta dneva in to je veljalo za celo Jugoslavijo. Formalnim, državnim, ceremonialnim praznovanjem z raznimi akademijami, proslavami, mitingi in nagrajevanji se je s tem dalo možnost, da so bila še bolj združena z bolj karnevalskimi in ljudskimi oblikami praznovanj ter raznih družabnosti (plesi, izleti, veselice, koncerti...). Po principu kruha in iger.' Z vidika kapitalistične racionalizacije dela in zviševanja produktivnosti se Habincevi zato zdi ukinitvev omenjenih praznikov kot dela prostih dni razumljiva; s tem se hoče Slovenija še bolj umestiti na razviti Zahod, ki teh praznikov ne pozna. Videti je, da ukinitvev teh dveh dela prostih dni prinaša predvsem ekonomsko korist. A če upoštevamo, da naj bi vsaka produktivnost terjala tudi motivacijo, se zdi, da nas ta vladna odločitev želi učiti, da moramo biti zadovoljni in hvaležni, če delo sploh imamo. Pa en praznik gor ali dol! Sicer pa so vsem prebivalcem EU skupni le trije prazniki: božič, velikonočna nedelja in novo leto.« ('Tudi prazniki tarča varčevalnih ukrepov', <http://www.delo.si/novice/slovenija/tudi-prazniki-tarca-varcevalnih-ukrepov.html>), 29. 4. 2013).

12. Tega so v Makedoniji ukiniteli že leta 2008 (Risteski 2008: 126).