

Katja Žvanut, Ljubljana

MOTIV

DIVJE ŽENE V PEČATU ULRIKA II.: RAZVOJ IKONOGRFSKEGA MOTIVA IN NJEGOV PREHOD V HERALDIKO*

Med pečati grofov in knezov Celjskih si zaradi ikonografije svoje pečatne podobe prav gotovo zasluži posebno pozornost eden izmed pečatov zadnjega Celjana, Ulrika II.¹ V njegovem pečatnem polju je upodobljena skoraj gola ženska, ki stoji na kupu vej. Njeni lasje so razpuščeni, okrog bokov pa ima ovito dolgo draperijo, ki si jo pridržuje z levico, v kateri sicer drži celjski grbovni ščit. V desni roki ima šlem s šlemnim ogrinjalom ter grofovsko krono in žovneškim šlemnim okrasom. Levo in desno od nje sta v pečatnem polju dve skupini znakov, ki zaenkrat še niso razvozlanani.² Brez dvoma gre za motiv divje žene, ki si jo je Ulrik II. izbral za zaščitnico svojega heraldičnega portreta.

V poznem srednjem veku so divji možje in žene pogosto nastopali kot grbonosci, sprva na pečatih in marginah iluminiranih rokopisov, kmalu pa je motiv doživel velik razmah in se razširil v vseh izrazne načine.³ Pojav divjih mož v heraldiki prav gotovo ni naključen, ampak ima globoke korenine v predstavnem svetu srednjeveškega člo-

* Prispevek je del raziskovalnih rezultatov seminarske naloge z naslovom *Ikonografski motiv divjega moža v srednjem veku*, ki je bil predstavljen v okviru seminarja za Umetnost srednjega veka v Zahodni Evropi pod mentorstvom prof. dr. Nataše Golob spomladi 1997.

¹ V Arhivu Republike Slovenije hranijo dva odtisa, Listina 1428 s.d., Plet., št. 840 in Listina 1429. XI.1., Ce II, št. 175. Ivan Stopar je v svoji monografiji o slovenskih gradovih objavil fotografijo enakega pečata, ki pa ni hranjen v Arhivu Republike Slovenije; cf. Ivan Stopar: *Gradovi na Slovenskem*, Ljubljana 1987, str. 123.

² Ferdo Gestrin ju je prebral FORA-d(?) MdCC (?): Ferdo Gestrin: *Kulturne povezave med slovenskimi in italijanskimi deželami do 18. stoletja*, Kronika 33, 1985, št. 1 (od tod citirano: Gestrin), str. 13. Božo Otorepec pa je mnenja, da gre bodisi za cirilico bodisi za grško abecedo.

³ Richard Bernheimer: *Wild Men in Middle Ages. A Study in Art, Sentiment, and Demonology*, Cambridge 1952 (od tod citirano: Bernheimer), str. 179.

veka. Čeprav je divji mož v heraldični vlogi izgubil precej svoje antropološke simbolike ter mitološkosti in prevzel predvsem talismansko funkcijo,⁴ pa je njegov prehod v heraldiko dokaz, da je bil njegov lik še vedno močno zakoreninjen v miselnih vzorcih, kot se kažejo v razumevanju človekovega odnosa do okolja v zgodnjem in visokem srednjem veku.

Podoba in poreklo divjega moža

Divji mož je bil tako fizično kot tudi psihološko izredno natančno izdelano domišljjsko bitje, ki ga je srednjeveški človek srečeval na vsakem koraku: bodisi na straneh romanov in v najrazličnejših likovnih upodobitvah bodisi na vsakoletnih, še na pol poganški obhodih. Njegova podoba je bila grda in grozljiva: ponavadi je bil dolgolas in gosto poraščen po vsem telesu ali pa vsaj oblečen v živalske kože. Pogosto se je opiral na težko palico ali celo manjše izrevano drevo ali pa je jahal na kateri izmed gozdnih živali (npr. jelenu).⁵ Njegovo bivališče je bilo skrito globoko v nedostopnih predelih gozdov, kjer je živel odmaknjeno od ljudi in njihovih civilizacijskih dosežkov, kot so obdelovanje zemlje, predelava kovin in drugih materialov. Prehranjevanje divjega moža je bilo zaradi tega omejeno predvsem na lov in nabiranje gozdnih plodov. Pridobivanje hrane z lovom na divje živali, predvsem pa obramba pred različnimi gozdnimi bitji, najsi so bila resnična ali mitološka, je zahtevala tudi velikansko fizično moč. Ravno ta moč divjega moža je zagotavljala njegovo obvladovanje še tako divjih živali in mu dajala položaj gospodarja gozda.⁷

Poleg izrazitih fizičnih pa so z divjim možem povezane še nekatere duševne značilnosti, ki jih je določal predvsem njegov socialni položaj oz. življenje, ločeno od civilizacije. Tako se ni znal sporazumevati z jezikom, kar pa mu pravzaprav niti ni bilo potrebno, saj je svoje sporočilo lahko izrazil s pomočjo kretenj, pogledov in drugih znakov.⁸ Hkrati divji mož ni bil sposoben spoznati Boga, kar ga je po-

⁴ Ibid., str. 178.

⁵ Ibid., str. 1; Le Goff, str. 84–85 in 169.

⁶ Bernheimer, str. 9–10.

⁷ Ibid., str. 26–27; Le Goff, str. 84–85.

⁸ Bernheimer, str. 11.

stavljalo še v slabši položaj kot pogane. Ti so namreč imeli v nasprotju z divjim možem, ki mu je bilo čaščenje popolnoma tuje – vsaj nekakšno, čeravno napačno predstavo o Bogu.⁹ Nazadnje je tu še blaznost, ki so jo prav tako pripisovali divjemu možu. Že njegova nesposobnost sporazumevanja z drugimi človeškimi bitji je bila lastnost, ki so jo v srednjem veku pripisovali norcem, življenje daleč od urejenih razmer, gnano predvsem od notranjih nagonov, pa je bilo tudi običajna usoda blaznih ljudi.¹⁰

Divji mož se je kot del predstavnega sveta srednjeveškega človeka izoblikoval z zlitjem nekaterih starejših, poganskih tradicij, ki jih je krščanstvo, potem ko jih ni moglo izkoreniniti, priredilo po svoje in jim delno pripisalo nove vsebine. Starejše elemente, ki jih lahko prepoznamo v liku divjega moža, lahko strnemo v tri sklope.

1. Mitološki predniki

Raziskave mitoloških prednikov oz. povezav srednjeveškega divjega moža s predkrščansko mitologijo predstavljajo ta lik v dveh navidezno nasprotujočih si vlogah, ki pa sta pravzaprav le dva dela iste celine in sta v divjem možu logično povezana.

Na eni strani pri obravnavi tega lika ne moremo prezreti njegove očitne povezave (fizična podoba, obnašanje) z nekaterimi gozdnimi božanstvi iz rimskega panteona. Največ sorodnosti ga veže na Silena, zaščitnika izvirov, rek, polj in vrtov, same po sebi pa se vsiljujejo tudi podobnosti s Silvanom in Favnom, božanstvom gozda in gorske pokrajine ter livad.¹¹ Vsa tri božanstva so najtesneje povezana z naravo in živalmi oz. plodnostjo. Obenem pa analize (predvsem etimološke in nekatere ikonografske) razkrivajo povezave divjega moža z demoni podzemlja in smrti. Najmočnejša je povezava z italiskim božanstvom Orkom.¹²

⁹ Ibid., str. 12.

¹⁰ Blaznost in divjost sta bili v srednjem veku do neke mere zamenljiva pojma; Bernheimer, str. 12. O vitezu, ki ponori in živi v gozdu kot divji človek, preden se spet vrne v civilizacijo, ki je bil izredno pogosta tema v srednjeveškem dvorskem romanu, je pisal Jacques Le Goff; Le Goff, str. 159.

¹¹ Bernheimer, str. 94.

¹² Ibid., str. 42.

GRADIVO



1. Pečat Ulrika II. Celjskega z motivom *Divje žene* (povzeto po: Gestrin; cf. lit.)



2. *Divji mož* (bakrorez Mojstra igralnih kart, povzeto po: Wüthrich; cf. lit.)

V divjem možu se torej srečata dva nasprotujoča si principa, življenje in smrt, on sam pa se kaže enkrat kot zaščitnik narave in živali, drugič pa kot uničevalec, posebljenje moči, ki ji ne more nihče ubežati in ki lahko povzroči popolno uničenje. Vendar pa je treba življenje in smrt razumeti kot dve nenehno izmenjujoči se obdobji v naravnem krogu, katerega sestavni del je tudi človek. Prav zaradi te trdne povezave človeka z naravo je odnos do okolja sestavni del njegove zavesti,¹³ kar se odraža tudi v njegovi kulturi. Prav kulturno delovanje je bilo v srednjem veku, enako kot v starem, izredno močno odvisno od človekovega odnosa do narave,¹⁴ kar je bilo seveda pogojeno z načinom proizvodnje, ki se na prehodu iz antike v zgodnji srednji vek ni bistveno spremenil. Oziroma z dejstvom, da je bila večina prebivalstva podeželskega. V tej luči je treba razumeti preživetje lika divjega moža, ki

¹³ Aaron Gurjewitsch: *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*, München 1989 (od tod citirano: Gurjewitsch) str. 46.

¹⁴ Ibid.

je bil v miselnem svetu srednjeveškega človeka veliko več kot le ostanek rimskega panteona. Šlo je za kategorijo, s pomočjo katere si je človek razlagal svet okoli sebe in hkrati iskal prostor v njem.

Čeprav so poraščenost telesa, fizična moč in prevlada nad divjimi živalmi lastnosti, ki srednjeveškega divjega moža neposredno povezujejo s predkrščansko mitologijo,¹⁵ pa je iskanje prenosa poganških mitoloških prvin znatno oteženo, saj je omejeno predvsem na ikonografske, morfološke in filološke analize, medtem ko si s pisnimi viri ne moremo kaj prida pomagati. Pripadniki manj pomembnih božanstev, med katerimi so tudi predniki divjega moža, srednjeveških piscev niso zanimali tako kot olimpijski bogovi, katerih preobrazbene vsebine in oblike lahko zasledimo v številnih enciklopedijah in mitografskih zbirkah.¹⁶ To seveda ne pomeni, da so bila z zatonom antike pozabljena. Nasprotno, njihova tradicija se je z določenimi spremembami nadaljevala med prebivalce podeželja v vsakoletnih praznikih in obredih,¹⁷ ki so se kljub nasprotovanju cerkve nadaljevala skozi ves srednji vek in katerih »ostanke« lahko spremljamo še danes.

2. Eksotična bitja iz daljnih dežel

Druga tradicija, ki jo je srednji vek podedoval od antike in katere poteze se odražajo v liku divjega moža, so bitja, ki so bila »drugačna« po fizični podobi ali po načinu življenja daleč od norm civilizacije. Posledica te nekultiviranosti je bila geografska marginalizacija ali pa časovni zamik njihovega bivanja. To pomeni, da so bila ta bitja bodisi pripadniki najrazličnejših eksotičnih plemen, ki so živela na samem robu znanega sveta, bodisi spomin na čas, ki je že davno minil.¹⁸

Zapisi o obstoju takih bitij so se pojavljali že v najstarejših grških besedilih (npr. Kiklopi v Odiseji), tradicionalno opisovanje eksotičnih bitij iz daljnih dežel pa se je začelo nekako s Herodotom in se nadaljevalo še dobrih dva tisoč let.¹⁹ Nenehno ponavljanje, zlasti pri priznanih avtorjih, je dalo tem zgodbam določeno verodostojnost, kar

¹⁵ Bernheimer, str. 22.

¹⁶ Ibid., str. 94.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid., str. 85–86.

¹⁹ Ibid., str. 86.

jim je omogočilo nemoten prehod v srednjeveške zgodovinske in enciklopedične spise.²⁰ V njih so nastopali indijski divji možje in druga čudežna bitja kot resnični prebivalci Daljnega vzhoda in drugih dežel.

3. Primitivni človek

Zadnji element, ki je prispeval k izoblikovanju lika divjega moža, je primitivnost oz. »divjost«. Lik primitivnega človeka (*l'homme sauvage*) so razvili grški in rimski avtorji po Heziodovem mitu o zlati dobi.²¹ Primitivni človek je živel v preprostih razmerah in ni poznal pridobitev civilizacije, kot so npr. poljedelstvo in živinoreja, rudarstvo in metalurgija. Njegov način življenja oz. stopnja razvoja je imela pri piscih dve interpretaciji, pozitivno in negativno.

Idealizacija primitivizma je temeljila predvsem na odsotnosti materializma, zaradi česar primitivni človek ni poznal nevoščljivosti, zvijačnosti in bojevitosti. Njegovo življenje brez posesti je življenje brez muk in gorja.²² Hkrati pa ni za nekatere primitivno življenje pomenilo nič drugega kot bedo, nevednost in revščino, iz katere se je primitivni človek počasi dvignil s pomočjo božjih zaščitnikov in nekaterih posameznikov. S tem, ko je začel obdelovati zemljo, graditi hiše in mesta, se je začel njegov razvoj k modernemu človeku.²³

Vendar pa je bil, pa naj je šlo za »zlato dobo« ali primitivno stopnjo v človeškem razvoju, čas primitivnega človeka pri antičnih avtorjih mitološka preteklost, čas, ki je že davno minil in ki označuje začetke človeštva. To se ni skladalo s krščansko doktrino, ki je imela z Adamom in Evo ter njunim izgonom iz Raja že izdelano teorijo mitološkega začetka človeštva. Tako se je moral primitivni človek, da je lahko postal del srednjeveškega pogleda na svet, iz preteklosti preseliti v sedanost.²⁴

V srednjeveškem liku divjega moža lahko torej zasledujemo tri različne razvojne črte, ki ga povezujejo s predkrščanskimi miselnimi

²⁰ Ibid., str. 89.

²¹ Ibid., str. 103.

²² Idealizacijo življenja primitivnega človeka so zagovarjali npr. Juvenal, Ovid in Vergil; cf. Bernheimer, str. 103 in 105.

²³ Tako interpretacijo najdemo npr. pri Horacu, Vitruviju in Pliniju; cf. Bernheimer, str. 103.

²⁴ Ibid., str. 106.

predstavami. Glavni dejavnik za njegovo izoblikovanje oz., boljše rečeno, za njegovo ohranitev, pri čemer seveda ne gre za popoln prenos poganškega pralika, temveč je treba pri tem procesu upoštevati tudi preobrazbo nekaterih vsebin, je prav gotovo mitološki. Na prehodu iz starega v srednji vek se način proizvodnje ni spremenil. Večina prebivalstva se je še vedno ukvarjala s poljedelstvom, kar pomeni, da je bila najtesneje povezana z zemljo. Človekov obstoj je bil odvisen od narave in sprememb v njej. V antičnih božanstvih, zaščitnikih narave in živali, predvsem pa plodnosti, ki so bili neposredni predniki srednjeveškega divjega moža, lahko razbiramo tisočletno tradicijo animizma oz. poljedelskih kultov, ki so, odkar je človekovo preživetje postalo neločljivo povezano z obdelovanjem zemlje, naravnim pojavom in spremembam pripisovali duhove narave.²⁵ V obhodih maskirancev, ki so se odvijali ob praznikih v čast teh antičnih božanstev, prepoznamo neposredne naslednike animističnih mask in njihovih kulturnih obredov, ki jih lahko sledimo nazaj do neolitika.²⁶ Po nastopu krščanstva si je Cerkev seveda prizadevala izkoreniniti poganška verovanja in obrede, kar pa se ji je le deloma posrečilo. Nekatere predstave, predvsem tiste o naravi, od katere je bil človek odvisen, ter o življenju in smrti, so bile zadržane pregloboko v njegovi podzavesti, da bi jih nova religija lahko takoj izkoreninila. Tako sta krščanstvo in poganška dediščina kar nekaj stoletij živela drugo ob drugi in največ, kar je krščanska doktrina zmogla doseči, je sprememba, vsaj delna, nekaterih predkrščanskih verovanj (*interpretatio Christiana*).²⁷ Preostala dva elementa, primitivizem in eksotičnost, nista neposredno ogrožala novo uveljavljajoče se religije tako kot poganška mitologija, zato tudi nista bila podvržena tako strogim poskusom »censure«. Od Herodota dalje lahko v literaturi opazimo vse močnejšo tradicijo opisovanja fantastičnih plemen iz daljnih dežel. Zaradi nenehnega ponavljanja enakih ali vsaj podobnih zgodb in ker so o njih pisali pisci, ki so sami potovali po svetu, pa tudi zaradi vključevanja velikih zgodovinskih osebnosti (npr. Roman o Aleksan-

²⁵ Niko Kuret: *Sredozemske maske. Poglavlje iz primerjalnega narodopisja*, Etnolog 5 (LVI), Ljubljana 1995, str. 13.

²⁶ Niko Kuret: *Maske slovenskih pokrajin*, Ljubljana 1984, str. 52 ss.

²⁷ Niko Kuret: *Praznično leto Slovencev. Starosvetne šege in navade od pomladi do zime*, II, Ljubljana 1989, str. 209–210.

dru²⁸) so sčasoma pričevanja pridobila verodostojnost, kar je fantastičnim bitjem omogočilo vstop v enciklopedijske in historične spise,²⁹ tako pa tudi neposreden prehod v srednjeveške spise. Zgodbe o nenavadnih bitjih je moč najti pri mnogih velikih srednjeveških avtorjih: Martianu Capelli, Izidorju Seviljskemu, Hrabanu Mauru, Honoriju iz Autuna, Vincentu iz Beauvaisa idr.³⁰ Podoba divjega moža v teh opisih in spremljajočih upodobitvah še ni bila enotna,³¹ temveč se je razlikovala od posameznega primera do primera. Dokončno se je izoblikovala šele sredi 13. stoletja. Od tega časa dalje so se začele predstave o različnih fantastičnih bitjih približevati podobi divjega moža,³² v čemer se kaže prizadevanje Cerkev, da bi poenotila ostanke poganske tradicije v en sam lik. Tako so se v 13. stoletju zbrisale razlike med različnimi poganskimi bitji in se je izoblikoval enoten lik poraščenega divjega moža.³³ Tej podobi se je pridružil še tretji pomemben element, primitivnost. Primitivni človek iz daljne preteklosti se ni skladal s krščansko doktrino, zato je moral svojo časovno oddaljenost delno zamenjati s krajevno, da se je lahko združil z divjim možem. Divji mož je tako sicer živel ločeno od civiliziranega človeka, vendar pa je bilo njegovo domovanje lahko v neposredni bližini.³⁴

Sociološki pomen divjega moža

Divji mož je v visokem srednjem veku dobil svojo podobo, h kateri so pomembno prispevali vsi trije obravnavani dejavniki. Kljub dokončnemu izoblikovanju enotnega lika pa takoj postane očitno, da je kot del predstavnega sveta divji mož deloval v dveh različnih vlogah: kot del vsakoletnih obhodov, ki so kot ostanek predkrščanskih obredov živeli skozi ves srednji vek, torej v mitološki funkciji, in v pisnih in vizualnih tekstih kot element z izrazito sociološko funkcijo. Obe vlogi druga od druge nikakor nista bili strogo ločeni,³⁵ vsekakor pa sta se razlikovali po nalogi, ki sta jo igrali v miselnem svetu srednjeveškega človeka.

²⁸ Bernheimer, str. 88.

²⁹ Ibid., str. 89.

³⁰ Ibid., str. 90.

³¹ Ibid., str. 91.

³² Ibid., str. 92.

³³ Ibid., str. 97–98.

³⁴ Ibid., str. 114.

Divji mož se ni pojavljal v različnih spisih in podobah zgolj kot figura v obhodu, pač pa je nastopal tudi kot bitje z izredno močno sociološko funkcijo. Z likom divjega moža je človek v visokem srednjem veku razvil miselno predstavo, s pomočjo katere je lahko izrazil razliko med sabo in »drugim« in tako vzpostavil lastno identiteto.³⁶ Nujno je namreč, da vsaka družba izdelata lastno klasifikacijo ljudi, saj lahko šele s tem določi svojo notranjo strukturo, pa tudi odnose z bližnjo in daljno okolico.³⁷

O tesni povezavi in odvisnosti srednjeveškega človeka od narave ter njenem vplivu na razumevanje odnosa človek – okolje je bil že govor. Sčasoma je prišlo v tem razumevanju do sprememb, ki so jih pogojevale družbene in proizvodne spremembe: krščanstvo in poganska tradicija sta sicer dolgo časa živela drugo ob drugi, vendar pa je, dolgočasno gledano, mlada religija počasi dobivala boj za prevlado (spremembe v razumevanju nastanka sveta in človeka, vrednotenju življenja in smrti); naglo množiče se prebivalstvo je krčilo gozdove in izboljševalo obdelovalno zemljo, oživela je trgovina in zrastle so mesta,³⁸ človek je začel odkrivati neraziskane dežele... Sprememba miselnih predstav se ni odražala zgolj v človekovem obnašanju (religiozne predstave in obredja), pač pa se je očitno kazala tudi v besedilih in likovnih upodobitvah visokega srednjega veka. Opazno je predvsem povečano zanimanje za koncept narave in težnje po njeni desakralizaciji.³⁹ To pomeni, da je človek počasi rahljaj tesne vezi, ki so ga dolga tisočletja neločljivo povezovale z okoljem (velja tudi še za zgodnji srednji vek). Naravo je lahko po novem opazoval z določene razdalje, ki je bila še vedno sorazmerno majhna, vendar pa ravno prav velika, da mu je omogočala uporabo pojma divjine za razvoj novega miselnega vzorca, s katerim si je razlagal svet in svoje mesto v njem.

³⁵ Poznamo npr. upodobitve raznih prizorov iz življenja divjih mož, v katerih nastopajo divji možje, ki imajo na komolcih in kolenih vidne neporaščene lise, kar kaže na to, da gre verjetno za upodobitev maskirancev v kostumih.

³⁶ Bernheimer, str. 167.

³⁷ Ibid., str. 165.

³⁸ Henri Pirenne: Srednjeveška mesta. Gospodarska in socialna zgodovina srednjeveške Evrope, Ljubljana 1956, str. 120–121.

³⁹ Jacques Le Goff: *Srednjovekovni imaginarij*, Zagreb 1993 (od tod citirano: Le Goff), str. 165.

Distanca, ki si jo je človek priboril v svojem razumevanju odnosa človek – okolje, je omogočila razvoj nove sheme, katere osnova je bilo nasprotje civilizacija oz. kultura – narava. Na eni strani tisto, kar je naseljeno, obdelano, kultivirano, proti tistemu, kar je divje in neukročeno. Red proti kaosu. Skupnost ljudi z izdelanim družbenim in ekonomskim sistemom se je torej jasno postavila naproti svetu samote in primitivnih življenjskih razmer.⁴⁰ Gozd je postal sociološka margina, kraj, kamor se zatekajo pobegli morilci, odpadniki in pustolovci, pa tudi puščavniki. Prvi v njem iščejo zgolj zatočišče pred kaznijo, zanje je zato gozd skušnjav, pasti in halucinacij, slednji pa v njegovi samoti doživljajo predvsem mesto kontemplacije in askeze. Poleg marginalnega značaja pa je gozd po drugi strani še vedno ohranjal značaj kraja, ki je človeka preskrboval z dobrinami, nujno potrebnimi za preživetje (lov na divjačino, nabiranje plodov, steklarstvo, drvarstvo, predelava kovin).⁴¹

Gozd je v miselnih shemah visokega srednjega veka dobil zapleteno strukturo in izredno pomembno funkcijo, ki se postavljata ob bok strukturi in funkciji koncepta mesta.⁴² Prehod iz enega v drug svet, oz. izključitev in vključitev v prostor in družbo civiliziranih, je bil sestavni del sheme in tako torej popolnoma vsakdanji dogodek. Tako vsakdanji, da je postal celo topos v dvorskem romanu.⁴³

Če se od nasprotja mesto – gozd obrnemo k prebivalcem, ki naseljujejo obe območji, trčimo ob drugo nasprotje srednjeveških vrednot: človek – žival. Le za prebivalce mest je namreč veljalo, da so bili pravi ljudje, v divjini je bilo moč najti le nepravne ljudi, ki so bili v bistvu živali.⁴⁴ Kakšna pa je bila vloga divjega moža v teh shemi? Kot prebivalec gozda je štel v kategorijo nepravih ljudi oz. živali, o čemer je govorila že njegova zunanost. Na lestvici, na kateri so bili najnižja stopnja rastlinski in živalski organizmi, je stal na najvišjem klinu⁴⁵ in ni bil le navaden prebivalec gozda, temveč njegov gospodar. Fizična moč, ki jo

⁴⁰ Ibid., str. 87 in 164.

⁴¹ Ibid., str. 87; Bernheimer, str. 16.

⁴² Cf. Le Goff, ostr. cit., predvsem esej Pobjedonosni ratnici i gradani/slike grada u francuskoj književnosti 12. stoljeja.

⁴³ Cf. op. 10.

⁴⁴ Le Goff, str. 241.

⁴⁵ Ibid., str. 165.

je imel, mu je omogočala popolno prevlado nad vsemi bitji v gozdu.⁴⁶ Ravno njegov najvišji položaj na hierarhični lestvici, s katero je »urejena« divjina, mu je dajal možnost komuniciranja z drugim svetom, s civilizacijo. Prav zaradi te možnosti soočenja obeh svetov je lik divjega moža v visokem srednjem veku tako pomembna sociološka kategorija. S primerjavo (načina življenja, prehrane, oblačenja) z divjim možem si je srednjeveški človek ustvarjal lastno identiteto. Z zanikanjem vseh norm in pridobitev civilizacije mu je bilo omogočeno poudariti temelje prav te civilizacije. V tem smislu je divji mož še enkrat dobil vlogo miselne predstave, s pomočjo katere si je človek razlagal svet okrog sebe in svojo vlogo v njem.

Sprememba družbenih razmer vs. sprememba ikonografije

Vloga lika divjega moža kot sociološke kategorije je bila torej v tem, da je s pomočjo dualističnega nasprotja vzpostavila miselno shemo, ki je omogočala srednjeveškemu človeku razumevanje odnosa človek – okolje. Zaradi nekaterih svojih lastnosti pa je bil divji mož posebno prikladno sredstvo identifikacije, seveda spet s pomočjo vzpostavitve nasprotja, posebne skupine ljudi – viteškega stanu. S svojo fizično močjo in bojevitostjo je predstavljal nasprotni pol vitezu, kajti medtem ko je slednji svoj pogum in drznost dokazoval v boju iz visoko etičnih vzrokov, so bili nagibi, ki so silili k bojevanju divjega moža, precej manj vzvišeni. Glavni vzrok, ki ga je gnal, da je neprestano izživil svojo agresivnost in se spuščal v boj z vsakim nasprotnikom (vitezom, divjo živaljo ali celo drugim divjim možem) ne glede na njegovo moč, sta bili predvsem njegova fizična moč in eksplozivnost. Tako kot pri svojem obnašanju tudi v boju ni poznal nobenih pravil in se postavljal v očitno nasprotje z vitezom, čigar življenje je bilo urejeno s strogim viteškim kodeksom.⁴⁷ Prav to nagonsko obnašanje in pomanjkanje samobvladovanja divjega moža je vzrok še ene razlike med njim in vitezom. Obnašanje divjega moža do žensk je bilo odraz njegovih notranjih občutkov, najsi je bilo to poželenje, sovraštvo ali kaj tretjega, medtem ko je moral plemeniti častilec svoje strasti zavoljo civilizacijskih norm in

⁴⁶ Ibid., str. 170; Bernheimer, str. 22 in 26–27.

⁴⁷ Bernheimer, str. 11 in 18.

ideala potlačiti.⁴⁸ V številnih likovnih upodobitvah (tapiserije, stenske poslikave, okras skrinjic) in literarnih besedilih (viteški romani) 13. in 14. stoletja, kjer sta se v medsebojnem obračunu srečala vitez in divji mož, moramo pravzaprav razumeti shemo, s pomočjo katere si je viteštvo ustvarjalo in utrjevalo lastno identiteto. Zmaga viteza je pomenila zmago viteškega ideala.

Z iztekajočim se 14. stoletjem pa so se v upodabljanju divjega moža, njegovega življenja in soočenj z vitezom začele pojavljati spremembe. Po eni strani so bile posledica novih družbenih razmer, po drugi pa so jih pomagale utrjevati. Novi ikonografski motivi, ki so se pojavili v tem času (družinsko življenje divjega moža, divji mož kot ujetnik gospe, divji mož kot grbonosec),⁴⁹ kažejo na novo razumevanje lika divjega moža. Ta je postal bolj človeški (v smislu načina življenja in obnašanja),⁵⁰ spremenil pa se je tudi splošni odnos do njega, saj mu je postajal vedno bolj naklonjen. Še več, divji mož je počasi izgubljal negativni predznak, ki je bil posledica njegove vloge kot sociološke kategorije »drugega«, in je vedno bolj postajal simbol nekakšnega idiličnega življenja zunaj civilizacijskih omejitev. V luči te njegove nove vloge lahko razumemo nove ikonografske motive, kot so pojav divje žene, s katero si je divji mož ustvaril idilično družinsko življenje, hkrati pa krepitev erotične konotacije divjega moža, ki kot ugrabitelj žensk ni več predstavljal »demona smrti«,⁵¹ ampak je predvsem omogočal, da se je človek s pomočjo identifikacije z njim vsaj začasno osvobodil spon, s katerimi je moral obvladovati svoje strasti.⁵²

Spremembe, ki jih je doživljalo viteštvo v poznem srednjem veku, so se od druge polovice 14. stol. dalje seveda odražale tudi v ikonografiji divjega moža, s pomočjo katerega so si vitezi utrjevali lastno

⁴⁸ Ibid., str. 121.

⁴⁹ Ibid., str. 146.

⁵⁰ Lucas Wüthrich: *Die Wandgemälde im Haus »Zum Paradies« in Zürich (Kirchgasse 38)*, Zeitschrift für Schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte, XLI/3, 1984 (od tod citirano: Wüthrich), str. 184.

⁵¹ Ugrabitev gospe je imela v srednjeveških predstavah predvsem značaj potovanja v onstranstvo, saj jo je divji mož odpeljal globoko v divjino bolj zato, da bi mu bila žena in družica, kot pa zaradi potešitve trenutne sle. Erotična konotacija je sekundarna, divji mož pa v bistvu nastopa v vlogi »demona smrti«; cf. Bernheimer, str. 125–126.

⁵² Ibid., str. 148.

identiteto. To se najlepše zrcali v spopadih viteza in divjega moža, kjer je bilo slednjemu vedno pogosteje dovoljeno zmagati.⁵³ Turnirji in viteške igre so le na zunaj ohranjali tradicijo križarskih pohodov, izgubili pa so notranjo vsebino, torej tisto, kar je predstavljalo osnovo stanovske identitete viteštva.⁵⁴ Zato ni presenetljivo, da je meščanstvo, stan, katerega vzpon je potekal vzporedno z zatonom viteškega, uporabil ravno motiv divjega moža in z njegovo pomočjo pokazal premeno moči.⁵⁵

Divji mož v heraldiki

V heraldiki se divji mož od konca 14. stoletja dalje pojavlja v dveh funkcijah: kot heraldična figura, torej del grba, ali pa kot grbonosec.

Čeprav je bila izbira grba (heraldičnih kosov in figur) svobodna, se izkaže, da je njegova vsebina nemalokrat neposredno vezana na lastnika samega (omenimo le govoreče grbe kot najbolj očiten primer). Uporabo divjega moža kot heraldične figure se da v tem smislu velikokrat razložiti z dejanskimi dogodki iz življenja oz. lastnostmi lastnika grba. Tu gre predvsem za dve povezavi. Prva nakazuje lokalno tradicijo divjega moža kot figure v poganskih obhodih; družine, mesta, hiše in krčme na območjih, kjer je bila ta tradicija močna, so ga pogostokrat vodile v svojih grbih.⁵⁶ Druga povezava je tesneje vezana na samo osebo lastnika oz. njegovo življenje: divjega moža kot heraldični portret lahko v določenih primerih namreč razumemo kot vzdevek lastnika samega. Izvor takega vzdevka je lahko tradicionalen in označuje nekdanjo primitivnost (npr. sosednjega plemena), lahko pa je oseben in nakazuje divji način življenja njegovega lastnika.⁵⁷ Seveda pa je lahko

⁵³ Ibid., str. 122.

⁵⁴ Ibid., str. 143–144.

⁵⁵ Kot lep primer nove ikonografije naj služi poslikava pritličnega prostora v züriški meščanski hiši »Zum Paradies« iz zgodnjega 15. stoletja, ki prikazuje ugrabitev dveh plemiških hčera in njuno kasnejše bivanje pri divjih možeh. Poleg načina življenja divjih mož v gozdu, ki je že močno blizu civilizacije (kuhanje), najbolj zgovorno o novem razpoloženju pričata obe gospodični, ki se očitno zabavata v družbi divjakov in prav nič ne pogrešata starega okolja in staršev; cf. Wüthrich, op. cit.

⁵⁶ Bernheimer, str. 176–177.

⁵⁷ Znani so vzdevki kot npr. Uolricus miles dictus Wildeman ali Heinri-

divji mož v grbu povezan z lastnikom tudi kako drugače. Tak primer je grb kostanjeviškega samostana, na katerem je uporaba motiva divjega moža povezana z legendo o ustanovitvi samostana.⁵⁸

Če lahko pri uporabi motiva divjega moža kot heraldične figure še slutimo povezavo s sociološko in kultno simboliko, ki jo je imel v zgodnjem in visokem srednjem veku, pa se ta pri divjem možu, ki nastopa kot grbonosec, popolnoma izgubi. Divji mož postane le ena izmed vrste figur, ki nastopajo kot zaščitniki heraldičnega portreta oz. njegovega lastnika. To jim omogoča bodisi njihova nadnaravna (angeli, zavezniki) bodisi njihova fizična moč (vitezi, nadnaravna bitja in živali). Edina lastnost, ki je bila divjemu možu potrebna za opravljanje nove funkcije, je bila torej njegova fizična moč.⁵⁹ Tako osiromašenemu so ostali zgolj atributi in njegova zunanja podoba, pa še ta je kmalu izgubila bitko s prihajajočimi renesančnimi lepotnimi ideali. Najprej se je ta tendenca pokazala pri divji ženi, ki se je v heraldiki pojavila v zgodnjem 15. stol. in so jo poraščeno upodabljali le kratek čas, saj se je njena podoba kaj hitro uklonila idealom upodabljanja ženskega telesa.⁶⁰

cus der Wildeman ein Ritter, kot der wilde Mann pa je bil znan celo neki pomemben minesänger iz dobe Hohenstaufovcev; citirano po: Bernheimer, str. 177.

⁵⁸ Ko se je Bernard Spanheimski po bitki v Labotski dolini namenil ustanoviti samostan na svojih kranjskih posestih, se ni in ni mogel odločiti za primeren kraj. Nekoč pa se je na lovu izgubil in dolgo taval po gozdu. Ko je utrujen zaspal, se mu je v sanjah prikazala Marija in mu naročila, naj gre do studenca, kjer bo našel starca pri podiranju dreves, ki mu bo pokazal mesto za gradnjo samostana. Bernard se je zbudil in se ravnal po navodilih Matere Božje. Našel je starca, ki mu je pokazal mesto ob studencu, polno divjih živali in ptic, kjer je pozidal samostan. Od 16. stoletja dalje se v samostanskem grbu pojavlja kot zavetnik ustanove *vir silvestris* (drvar). Jože Mlinarič: *Kostanjeviška opatija 1234–1786*, Kostanjevica na Krki: Galerija Božidar Jakac, 1987, str. 177–178.

⁵⁹ Bernheimer, str. 177–178.

⁶⁰ H. G. Ströhl: *Heraldische Atlas. Eine Sammlung von heraldischen Musterblättern für Künstler, Gewerbetreibende, sowie für Freunde der Wappenkunde*, Stuttgart 1899, str. 17–18.

⁶¹ Gestrin, str. 13.

⁶² Pečat se pojavi že na zadolžnici, s katero si je Ulrik od očeta sposodil denar za svoje viteško potovanje; Listina 1429 XI.1. v ARS, Ce II, št. 175; cf. Tudi Ignacij Voje: *Romanje Ulrika II. Celjskega v Kompostelo k sv. Jakobu*, ZČ 38, 1984, št. 3, str. 226.

Pečat Ulrika II. z divjo ženo v vlogi grbonoske je torej popolnoma v skladu s tendencami v heraldičnem upodabljanju prve polovice 15. stoletja, vseeno pa se zastavlja zanimivo vprašanje o izboru motiva oz. njegovih vzrokih. Ferdo Gestrin, ki je v ženski figuri razumel akt, je izbor motiva pripisal renesančnim težnjam Italije, s katerimi je prišel Ulrik v stik na svojem romanju v Rim,⁶¹ kar pa ne more biti res, saj je Ulrikov pečatnik obstajal že pred tem potovanjem.⁶²

Celjani so bili pri izbiri ikonografskih motivov izredno dosledni, saj je imela pri likovnih upodobitvah (slikarski in kiparski okras njihovih ustanov) politična propaganda rodbine prednostno mesto. To se kaže tudi pri njihovih pečatih (izbor grbovnih ščitov, pri zadnjih dveh Celjanih pa tudi izbor grbonoscev in drugih heraldičnih živali). Na žalost zaenkrat še ni mogoče reči, ali je izboru motiva divje žene botrovalo zgolj naključje ali pa ima zgodovinsko politično ozadje. Verjetno bi korak k odgovoru na to vprašanje prispevalo dešifriranje napisa v pečatnem polju.

UDK 736.3.045/.046:929.52 Celjski
929.651

THE MOTIF OF A WILD WOMAN ON THE SEAL OF ULRICH II.: EVOLUTION OF AN ICONOGRAFIC AND ITS HERALDIC TRANSPOSITION

The study of the imagination of a society involves penetration into the very core of its consciousness and historical development. The understanding of pictures and their models which we can gain from the visual and written messages which our ancestors have left us enables us to understand their relationship with each other and the environment in which they lived, their views on life and death, in short, it brings the truth about their moment in time at least a little closer to us. And in particular the iconographic motif of the wild man, which is repeated unusually persistently throughout the whole of the Middle Ages in both the literature and in visual depictions is, with its constant elements and its changes, a good reflection of the persistence of a concept and its slow transformation.

The wild man was a physically and psychologically very precisely articulated imaginary creature, which was created as an amalgam of a number of older pagan traditions which Christianity, having failed to eradicate them, transformed in its own way, in part by giving them new contexts. Thus we can

classify the older elements which we recognise in the figure of the wild man into three groups: mythological ancestors, exotic creatures from distant countries, and primitive man. In the High Middle Ages, under the influence of all three of these factors, an integrated picture of the wild man emerged, but one which had two different roles in the conceptual world of the imagination. On the one hand, as part of the annual processions which survived throughout the whole of the Middle Ages as a remnant of pre-Christian ceremonies, he had a mythological function, while on the other he appeared in writings and in pictures as a sociological category, which made use of the dualistic contradictions to create a thought pattern which enabled mediaeval man to understand the relationship between man and his environment.

The effects of the changes in society in the Late Middle Ages can also be seen in the portrayal of the wild man with new iconographic motifs, which appeared at that time and indicate a new understanding of the figure of the wild man. One of the novelties was also the appearance of the wild man in heraldry, where he had two functions: as a heraldic figure, that is part of a coat of arms, or as a shield bearer. And indeed it is in heraldry that the wild man again came into his own. Thus although in his heraldic role the wild man lost much of his anthropological symbolism and mythological function and became mainly a talisman, his role in the conceptual world of mediaeval man was still strong.

Pictorial material:

1. *Seal of Ulrich II of Celje with the Motif of a Wild Woman* (After Gestrin; cf. Literature)
2. *Wild Man*, Engraving by the master of the Playing Cards (After Wüthrich; cf. Literature)