

Цочо Бояджиев

НОЩТА ПРЕЗ СРЕДНОВЕКОВИЕТО

София, 2011

Всички права запазени. Нито една част от тази книга не може да бъде размножавана или предавана по какъвто и да било начин без изричното съгласие на „Изток-Запад“.

© Проф. д-р Цочо Бояджиев, автор, 2011
© Издателство „Изток-Запад“, 2011

ISBN 978-954-321-896-7

◆ ЦОЧО БОЯДЖИЕВ ◆

◆

НОЩТА ПРЕЗ СРЕДНОВЕКОВИЕТО

◆

Второ издание



Съдържание

Предговор	7
Първа част. Absentia lucis	11
Nox a nocendo	11
Beneficio noctis	17
Субстанцията на нощта	20
Фредегизий от Тур за нищото и мрака	24
Частите на нощта	26
Здрачаването	29
Intempesta hora noctis	32
Утринната зора	34
„Обратната перспектива“	39
Часовата структура на нощта	43
Каноничните часове	46
Съчинението на Григорий от Тур	
„За движението на звездите“	49
Часовниците	54
Границите на нощта	64
Агресията на нощта	73
Особените нощи	78
Екскурс. Loca Nocturna	89
Пътят	92
Пустошта	102
Гората	105
Островът	110
Затворените пространства	113

Втора част. Обитателите на нощта	121
Нощните птици	121
Една анонимна английска поема от средата на тринадесетото столетие	134
Нощните животни	138
Нощните растения.....	149
Небесните светила.....	156
Необикновени нощни създания. Върколакът.....	168
Ламии или стриги.....	183
Феите.....	205
Джуджета и великани.....	218
Демоните	235
Легендата за Теофил.....	256
Мъртвите	261
Историята за мъртвия гост.....	283
Шествието на мъртвите	289
Екскурс. Мълчанието и гласовете на нощта	311
Мълчанието на нощта	311
Губителните гласове на нощта	319
Спасителните гласове на нощта	331
Трета част. Човекът в нощта	341
Нощният труд.....	342
Молитвата	353
Забавленията.....	364
Престъпленията.....	401
Любовната нощ	444
Нощта на спящите.....	467
Сънищата	498
Двама разказвачи на сънища:	
Отло от Санкт Емерам и Гвиберт от Ножан	515
Двама теоретици на съня: Гийом от Конш и Алберт Велики ..	523
Екскурс. Иконография на нощта	537
Нощните теми.....	540
Нощта като обстоятелство.....	552
Колоритът на нощта	557

Предговор

Когато преди дванадесет години „попаднах“ на темата на тази книга, аз – естествено – не си давах ясна сметка за пътя, който предстоеше да измина. Ако го бях направил, напълно възможно е да се бях отказал от начинанието. И това не би било лишено от основание. На първо място обезкуражаваща изглежда жанровата неопределеност на едно подобно изследване. Защото нощта, разбира се, не е просто природен феномен, отрязък от натуралното време, а и многосмислен символ и компонент от въображаемия свят на човека. Средновековието следователно се отнася към нощта по множество свършено различни начина – като към един без съмнение проблематичен и затрудняващ нормалния ход на живота астрономичен феномен, но и като към праизвор на неизтребимите суеверия и страхове на едно до голяма степен магическо съзнание. За един изследовател е изключително трудно да реши, какво в тази комплексна тема – реалното или въображаемото – може да осигури по-добър достъп до действителното ѝ съдържание. И тъй като тук едва ли става дума за истинска дилема, за изключващо „или – или“, то в каква пропорция следва да бъдат „смесени“ двата аспекта, за да бъде анализът максимално съответен на автентичното преживяване на нощта през средните векове. При това следва да се има предвид, че в едно изследване върху менталността на дадена отминала епоха знакът на автентичността задължително трябва да бъде поставен не само върху онова, което хората **фактически** са извършвали, но и върху онова, което – колкото

и фантастично да е то – е било възприемано като истинно и действително налично.

Обемността и, така да се каже, двупластността на темата изисква използването на многобройни и разнообразни източници. Изучаването на една принципна светогледна представа не позволява игнорирането практически на нито един литературен жанр. Затова бе необходимо да се прощудират теологически и космологични трактати, астрономически и медицински съчинения, житийната и визионерската литература, морализаторските *exempla*, авантюрните романи, религиозната и светската поезия, сатиричните писания. Но също и юридически документи, статуты на градовете и на занаятчийските гилдии, кралски разпореждания, протоколи от съдебни дела, монашески устави. За анализа еднакво важни се оказаха произведенията на латински, но и написаните на народните езици, творенията на високата култура, но и на културата на простолюдието. Целият този огромен, необозрим литературен корпус поставя пред изследвателя-перфекционист една практически неосъществима задача. Въпросът следователно беше за намирането на разумната мяра, за размеряването на привлечения изворов материал по начин, който да гарантира достатъчната фактическа надеждност на изводите, но и да не блокира чрез безмерността си смисловата интерпретация на фактите.

Допълнително затруднение поставяше и достатъчно обширният пространствен и времеви обхват на изследването. Наистина, очевидно е, че атмосферната нощ просто не е еднаква в различните региони на Западна Европа и че следователно тя и ще се преживява различно в италианските градове и в снежните норвежки пустини. Същевременно би било добре да се държи сметка за вътрешната динамика на жизнените форми в онова, което ние до голяма степен условно назоваваме „средновековие“. Няма съмнение, че стопанската, но и светогледно-културната цезура на дванадесетото столетие въвежда важни отлики в стила на мислене и живот на средновековния човек, така че понякога изглежда по-удачно да се говори не за „представа“, а за „представи“ на европейското средновековие за нощта. Във всеки случай пространствената обособеност и времевата дина-

мика тук можеше да се отчита само в рамките на един разумен минимум.

Що се отнася до претенциите на тази работа, те са – извън най-тривиалното оправдание на всяко научно изследване, сиреч наличието на неизучена тема – две. Настоящата книга е, най-напред, своеобразен очерк върху културната антропология на средновековието, един поглед върху човека през тази епоха в неговото отношение към заобикалящия го свят – наистина, един поглед *sub specie obscuritatis*. Като своего рода свръхзадача тя си налага да бъде – доколкото в нея нощта се определя и разглежда като „другото време“, като обратната страна на времето на автентичния човешки живот – опит върху феноменологията на другостта, един опит да се покаже, как хората в определена епоха се справят с онова, което разпознават като странно, не-обичайно, различно, нетукашно.

Реализацията на едно толкова рисковано начинание би била невъзможна без подкрепата на много хора и институции. Истинският напредък в работата бе отбелязан по време на пребиваването ми през 1998/99 г. в института „Свети Тома“ в Кьолн с подкрепата на фондация „Александер фон Хумболд“. На проф. Ян Артсен, проф. Андреас Шпеер, д-р Ханс Зенгер и останалите членове на института дължа най-сърдечната си благодарност за подкрепата и съпричастността към моята работа. Много хора подпомогнаха със съвети, указания или бележки, с езикови консултации или с доставянето на трудно достъпни източници настоящата работа. Техните имена е невъзможно да бъдат изброени. Но те без съмнение заслужават моята искрена признателност. Особено значимо за мен е наличието в последните години у нас на един уникален медиевистичен амбианс, който извежда подобни изследвания извън сферата на научната екзотика и ги връща в полето на нормалната наука. Доц. д-р Анна Николова, доц. д-р Калин Янакиев, доц. д-р Георги Каприев, доц. д-р Олег Георгиев, доц. д-р Иван Христов са сред създателите – далеч не единствените – на така необходимата за адекватното функциониране на такъв текст среда. На различна степен на завършеност тази работа беше четена като специализиран курс пред студенти

от различни специалности в Софийския университет и в Нов български университет. Интересът към лекциите беше важен стимул за продължаване на изследването, така че слушателите с основание могат да бъдат сметнати за съучастници в него. Най-сетне благодарност дължа на онези скъпи и близки за мен хора, които през всички тези години неотклонно вярваха в успешния завършек на това начинание.

София, 5 септември 2000 г.

Първа част.

ABSENTIA LUCIS

Nox a nocendo

„**В** началото беше Словото“ (Иоан. 1:1), и Словото е в началото не само в смисъл, че първият съзидателен акт е акт на разчленяване, артикулиране, съвършено нареждане на съществуващото¹, но и в смисъл, че чрез Словото се изразява най-дълбинната същност на всяка твар, нейната истинска природа и предназначение. В името е заключена тайната на вещта и онзи, който съумее да го разчете, който узнае скритите корени на названията, ще разгадае и тайната на битието. Затова книгата за началата на съществуващото непременно ще бъде книга за етимологическия произход на думите. В нашето изследване ние можем да тръгнем по същия път, не – разбира се – проследявайки историческия генезис на латинската дума

¹ Cf. Augustinus, *De Genesi contra Manichaeos*, I 5–7; Beda Venerabilis, *In Hexaemeron*, I (PL 91, 15); Alcuin, *Interrogationes* (PL 100, 519); Hrabanus Maurus, *In Genesim*, I (PL 107, 446); Remigius S. Germani, *In Genesim*, I (PL 131, 55); Honorius Augustoduniensis, *In Hexaemeron* (PL 172, 255); Hugo de S. Victore, *Elucidarium in Genesim*, V (PL 175, 34); Petrus Lombardus, *Sententiae*, II 12 et alii.

nox, както той е представен в модерното езикознание¹, а посочвайки онези значения, които забелязва в нея средновековната „етимология“.

Смисловият обозначител на нощта е нейната **вредоносност**. Нощта е назована така именно поради способността ѝ да причинява вреда – да вреди най-напред на зрението: *nox a nocendo dicta, eo quod oculis nocet*.² Непрогледната тъмнина на нощта обезсилва човека, лишава го от необходимите му ориентири, потопява го в слепота.³ Човешките занимания стават невъзможни⁴, самото пространство на нощта се обезчовечава. В него остават да бродят единствено онези, чиято дейност вреди на човешкия живот и имущество – разбойниците и крадците.⁵ Делата на нощта в описанието на **Рабан Мавър** са блудството и нечестивостта, безсрамието и идолопоклонството, сквернословие и подобните тям.⁶

Заплашителността на нощта, нейната вредоносност се долавя особено осезателно от хората на онази епоха, в която ландшафтът (неизбродимите горски масиви, покриващи огромната част от Западна Европа) и липсата на изкуствено осветление правят нощната тъма още по-плътна и гъста, и я изпълват с всевъзможни опасности. Хъйзинха е напълно прав да подчертава специално изключителната чувствителност на средновековния човек към противопоставеността между лято и зима, светлина и мрак, тишина и шум и да се съмнява, че тази усетливост за „непрогледната тъма, мъртвата тишина“, въздействието на „самотния огън или на самотния далечен вик“ е съхранена у жителя на модерния мегаполис.⁷ Отсъствието на възможност за „преобразуване на нощта

¹ Cf. E. Th. Reimbold, *Die Nacht im Mythos, Kultus und Volksglauben und in der transpersonalen Erfahrung. Eine religionsphänomenologische Untersuchung*, Köln 1970, S. 7.

² Isidor Hispalensis, *Etymologiae*, V 31, 1.

³ Gregorius Magnus, *Dialogi miraculorum*, I 10, 8.

⁴ Beda Venerabilis, *De temporum ratione*, 7.

⁵ Hrabanus Maurus, *De universo*, X 6.

⁶ Id., *Expositiones in Leviticum*, III 1; *Enarratio in Deuteronomium*, II 6.

⁷ J. Huizinga, *Herbst des Mittelalters*, Stuttgart 1975, S. 2.

в ден“ предопределя свръхинтензивното преживяване на нощния мрак като непосредствена екзистенциална заплаха.¹ Представата за вредноността на нощта е господстваща през цялото средновековие, макар че, разбира се, обитателите на средновековните градове, замъци и манастири са имали сетива, за да усетят прелестта например на свежата и спокойна лятна нощ.² Тази представа се запазва – отчасти по силата на литературната конвенционалност – дори в сравнително късни текстове. Цялостната картина на губителната нощ е разгърната например в написаното около 1240 г. енциклопедическо съчинение на **Бартоломей Англичанина** „За свойствата на нещата“: Нощният мрак възпрепятства очите да изпълняват своята функция, а с това им отнема съвършенството. Той скрива цветовете и размива очертанията на нещата, превръщайки ги в смътни и неразличими сенки, в странни безжизнени фигури без ясен релеф, без обем и дълбочина, без зрим лик и разчетим смисъл. Нощта е – като зимата – студена и влажна. Нощният въздух е плътен и тежък, изпълнен с най-разнообразни отровни изпарения. Нощем се усилва всяко страдание. Болният се измъчва по-тежко нощем, нежели денем. През нощта се възраждат и уголемяват страховете ни. От тъмната бездна изплуват ужасяващи фантазни образи и халюцинации. Нощта е нечистото време, в което от леговищата си изпълзват многобройните твари, страхуващи се от светлината на деня – кръвожадните нощни зверове. Нощем нараства дързостта на злосторниците. По нощните пътища бродят разбойниците и крадците. Булото на нощта скрива от пътника правия друм, от корабокрушенеца – спасителния бряг.³ Нощта никому не е приятелка. *Nox nemini amica.*⁴

¹ Cf. E. Th. Reibold, op. cit., S. 8.

² Cf. J.-Cl. Schmitt, Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale, Paris 1994, p. 204.

³ Bartholomeus Anglicus, De rerum proprietatibus, X 24, Francoforti 1610.

⁴ H. Walter, Proverbia sententiaequelatininitatismedii aevi, t. 1–8, Göttingen 1963, Nr. 18863a. – Cf. J. Grimm, Deutsche Mythologie, Berlin 1875, S. 627: Die nacht ist keines menschen freund.

Нощта е сродница на **смъртта**. Тя буквално ограбва половината ни живот, принуждавайки ни да я прекараме в сън.¹ Но тя е и „по субстанция“ топосът на смъртта, защото какво друго е смъртта, ако не абсолютната безвидност и неразличеност, пълната неподвижност и безпрогледност? В своята най-тъмна и дълбока част нощта се докосва до безусловното небитие, до самото безвремие, което и е смъртта. Изглежда тъкмо поради това нощта е отредена на мъртвите, също както денят пък принадлежи на живите. Всяка нощна работа е не само безсмислена, но и смъртно опасна. Окъснелите косачи дочуват заплашителното напомняне, идващо някъде от непрозирния мрак: *Dar Tog isch dein, die Nacht isch mein.*² Един селянин, който останал да жъне след залез слънце, бил предупреден на два пъти от неведом глас да остави нощта на ония, на които тя принадлежи. А завръщащите се по тъмно пътници чули от срещнатия непознат страшните думи: „Денят е ваш, нощта е моя.“³ Хронистът **Титмар от Мерсебург**, писал в началото на XI в., разказва за един църковен служител от замъка Валслебен, който, отивайки на утрения, съзрял огромна тъмна непознати хора в близкото гробище, сред която все пак успял да разпознае една наскоро умряла жена. Мъртвата му съобщила, че те вече са отслужили утренията, но че на него му остават да живее броени дни. Което и се сбъднало. Сходна история била разказана на автора и от очевидци. По време на всенощно бдение присъстващите забелязали множество запалени светлини в гробището, два мъжки гласа подхванали псалм, а сетне към тях се присъединили и други. Трети пример разкрива смисъла на тези не особено типични за Титмар отклонения от линията на „голямата история“. Един свещенослужител от Девентер полюбопитствал и останал през но-

¹ E. Deschamps, *Balades des moralitez*, CXCVIII, in: *Oevres complètes*, Paris 1878 sqq., t. 2, p. 17:

Et nous vivons en mourant chascun jour...

Par trop repos...

² Cf. *Handbuch des deutschen Aberglaubens*, Bd. 1, Berlin 1927, S. 574 sq.

³ P. Sébillot, *Le folklore de France*. 1. *Le ciel, la nuit et les esprits de l'air*, Paris 1989, p. 181.

щта в църквата, за да види кои са тайнствените нощни посетители, които палели светлини в нея. Разгневените мъртви се появили отново в същия час, вдигнали свещеника заедно с постелята му и го изгорили пред олтара. Защото – пояснява хронистът – хората не бива да прекрачват извън отреденото им пространство, в нелюдимите простори на мрака. И защото денят е за живите, но нощта принадлежи на мъртвите. *Ut dies vivis, sic nox est concessa defunctis.*¹

Християнството прибавя важни акценти към общата² и в някакъв смисъл естествена³ негативна нагласа спрямо нощния мрак. В една култура, в която опаката и лицевата страна на съществуващото са ясно и еднозначно установени, в която битието и истината, редът и хармонията, красотата и блясъкът са категорично – метафизически! – противопоставени на небитийните заблуждение, безредие и безобразност, тъмнината не може да бъде провидяна по друг начин освен именно като отрицателна, а значи губителна за човека универсалия. Там, където опозицията между светлината и мрака е автентичният изразител на другата, на фундаменталната онтоло-

¹ Thietmar Merseburgensis, *Chronicon*, I 11 sq.

² Само два от многобройните примери, взети от двете „съседни“ на Средновековието културни епохи. За **Цицерон** (*De natura deorum*, III 17) чеда на нощта са страхът, утруждението, старостта, смъртта и нищетата (*metus, labor, senectus, mors, miseria*). За **Чосър** (*Troilus and Criseyde*, IV, vv. 22 sqq.) нощта е подвластна на Ериниите.

³ Че дори в зората на Новото време нощта почти еднозначно се свързва с трагедията, показва отчасти ироничният, отчасти обаче напълно сериозен съвет, който английският поет **Томас Неш** дава на пишещите си събратя: когато желаят да подсилят ефекта на ужасяващото престъпление, те трябва да подчертаят специално, че то е извършено в непрогледен мрак, когато небосводът не е бил осветяван дори от най-слаба светлина. – Cf. Th. Nashe, *The Terrors of the Night* (1594), in: *Selected Works*, ed. St. Wells, London 1964, p. 175. – В този смисъл може би малко пресилено, но във всеки случай смислово напълно вярно звучи твърдението на Ж.-М. Маген, че нощното щастие е по същността си само отсъствие на злощастие, че прекараната в ръцете на Ерос нощ е само сполучил опит да се избегне примката на Танатос, че единствената мислима комедия през нощта е пародията на същностната нощна трагедия. – Cf. J.-M. Maguin, *La nuit dans le théâtre de Shakespeare et de ses prédécesseurs*, t. 1, Lille 1980, p. 7.

гическа противопоставеност между божествено и профанно, нощта не може да изявява друго освен мизерията и унизителната крехкост на нашето тварно съществуване. В среднощ Бог поразява всички първородни в Египетската земя (Изх. 12:29), пак в същия час ангел Господен избива асирийските воители (2. Царств. 19:35), пак тогава смъртта спохожда силните на деня (Иов 34:20) и преди утрото вече ги няма онези, които са жаждали власт и богатство (Ис. 17:14). В Новия Завет опозицията е още по-радикална. Не може да има общо между светлината и мрака (2. Кор. 6:14) и даже ако светлина просветлее в тъмната, то мракът не може да я обеме (Иоан. 1:5). Негативният знак на тъмнината се запазва, в какъвто и смисъл да бъде интерпретирана тя – като състоянието на света преди възплъщението на Словото (Лук. 1:79), като състоянието на лична нечестивост (Лук. 11:34; 2. Петр. 1:19), като присъствието на Сатаната в света (Кол. 1:12–13; 1. Петр. 2:9) или като „външната тъмнина“, в която ще бъде плач и скърцане със зъби (Мат. 8:12).¹ Злокобността на нощта се подсилва от ситуирането ѝ като автентичният топос на важни събития, свързани със страстите и смъртта Христова. Нощта е времето на страшното предателство (1. Кор. 11:23), на разобщаването на човеците със Спасителя. През нощта учениците се съблазняват поради Учителя си (Мат. 26:31), а Петър три пъти се отрича от Него още преди петел да пропее (пак там, 34).

Тези текстове не само отразяват и се надграждат над присъщата за една архаична култура никтофобия. Те на свой ред оказват обратно влияние върху манталитета, извайват „образа на света“, формират светогледните реакции на човека в средновековна Европа. Добрият християнин се отнася с предубеждение към нощната тъма не само защото няма възможността да я надмогне „технически“, не само и защото народното суеверие я изпълва с всевъзможни рискове и опасности, но и защото свещената Книга я третира преди всичко като индикация за отпадналост от божествената светлина, а еван-

¹ Cf. E. Th. Reimbold, *op. cit.*, S. 187 sq.

гелистът Иоан не намира нито едно основание, за да ѝ придаде каквато и да било позитивна стойност.¹

Beneficio noctis

И все пак чистата негативност не изчерпва смисловото съдържание на нощта – не само защото всеки символ (а Средновековието несъмнено схваща нощта и изобщо тъмнината не „натурално“, предметно, а именно символично²) по необходимост е амбивалентен, обединяващ в себе си както негативни, така и позитивни значения, но и защото благотворността на нощта е, така да се каже, емпирично установим факт. Нощта е естественото обиталище на онези Божии твари, които не могат да понесат блясъка и горещината на деня.³ Тя ни дарява с покой от дневните грижи и трудове, та сънят и почивката да възстановят изразходваните ни по време на дневното бодрстване сили.⁴ Нощта е предназначена за отдих⁵ и често тъкмо свободата от дневните тегоби ни дарява с най-добрия съвет, най-дълбокото утешение⁶ и най-полезните мисли.⁷ Най-сетне, лятната нощ може да породви нуждата от чисто естетическо любуване и да накара монаха да застане

¹ Cf. M. Meinertz, Die Nacht im Johannesevangelium, in: Theol. Quart. Schrift, 133, 1953, S. 400 sqq.

² За символизма като изначална нагласа на средновековното световъзприятие срв. Ц. Бояджиев, Ренесансът на XII век: природата и човекът, София 1991, с. 9 сл.

³ Isidor Hispalensis, loc. cit.

⁴ Bartholomeus Anglicus, loc. cit. – Cf. Hrabanus Maurus, De computo, I 21: *Discipulus*: Ob quam causa facta est nox? *Magister*: Pro temperantia laboris humani ut corpora requiem haberent, et ut animalibus quibusdam solem non ferentibus uictum quaesitandi daretur occasio.

⁵ H. Walter, op. cit., Nr. 39036a. 39038d.

⁶ Ibid., Nr. 39037.

⁷ Ibid., Nr. 17054.

пред отворения прозорец, за да се наслади на нейната яснота и свежест.¹ Ведрата нощ, огласявана от нежните трели на славея, е – разбира се – и традиционен литературен топос в лирическата поезия.²

Сега ние можем да разберем защо в „Коректора“ на **Буркхарт от Вормс**, в тази истинска енциклопедия на простонародните суеверия от ранното средновековие, вярата в безусловната вредоносност на нощта е наредена сред осъдимите деяния.³ Тази вяра, тъй да се каже, би извела нощта извън естествения ритъм на съществуващото, би я разположила извън божествено установения порядък в света. Ала нали е речено: „Твой е денят и Твоя е нощта“ (Пс. 73:16)? Нали именно Бог е този, който е прострял тъмнината и е станало нощ (Пс. 103:20)? Нали за Бога и тъматата не е тъма, ами нощта също е светла като ден (Пс. 138:12)? Нали денят и нощта еднакво славят Господа (Дан. 3:69)? Нали, най-сетне, възкресението, а и второто пришествие на Христа трябва да стане в самото сърце на нощта?⁴ Нощта е важен ингредиент на божествения замисъл за творението. В космологически план тя предоставя възможност за отдых и пречистване⁵ на дневното светило и тъкмо тази нейна регенеративна сила гарантира устойчивостта и регулярността на съществуващото.

¹ Rudolf von Schlettstadt, *Historiae memorabiles*, 20, hrsg. E. Kleinschmidt, Köln-Wien 1974.

² От многобройните примери тук е достатъчно да бъде приведено само едно двустишие от Арно дьо Марьой, трубадур от късното дванадесето столетие – Arnaud de Mareuil, *Douceur d'aimer*, in: P. Bec, *Nouvelle anthologie de la lyrique occitane du Moyen Age*, Avignon 1970, p. 263:

E tota la nuèg serena
Chanta 'l rossinhròs e 'l jais.

³ *Poenitentiale Ecclesiarum Germaniae*, § 150 (H. J. Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisziplin der Kirche*, Bd. 2, Graz 1958, S. 442): *Credidisti quod quidam credere solent? Dum necesse habent ante lucem aliorum exire, non audent, dicentes quod posterum sit, et ante galli cantum egregi non liceat, et periculosum non sit eo quod immundi spiritus ante gallicinium plus ad nocendum potestatis habeant...*

⁴ Honorius Augustoduniensis, *Elucidarium*, III 11 sq.

⁵ Потъващото в морските дълбини на запад слънце се измива от нечистотиите, полепнали по него по време на дневния му път.

В индивидуалната „история“ на човека пък нощта е не само времето за отмора от дневните грижи, но и сгодният момент за просветляването на истинната вяра и надеждата в пришествието Христово. Тази именно едновременно благоденствена и спасителна нощ е възпята по неповторим начин в един прелестен химн на **свети Амброзий**. „Бог, Създателят на всички неща, / Управникът на небесата, облича / деня с прелестта на светлината, / нощта – с благодатността на съня, / дарява покой на телесните членове, / за да станат пак годни за работа, / освежава уморените умове, / прогонва скръбта и тревогите. / Благодарни нека Му бъдем, че денят отминава / и настъпва нощта... / И когато дните бъдат заключени / от дълбокия нощен мрак, / вярата не усеща тъматата, / ами нощта просветлява от вярата. / Не оставяй ума да заспи, / нека спи само вината; / нека вярата на непорочните освежава / и смекчава жаркостта на съня“.¹

Разбира се, европейското Средновековие има сетивата, за да долови добротворността на нощта, ала ние бихме сгрешили, ако разпознаем в гореприведените аргументи стремеж за търсене на ценностен баланс между мрака и светлината. Средновековното световъзприемане е определено „децентрирано“, в него ясно са отграничени позитивните от негативните стойности. Мислимото преакцентирание върху „добрата нощ“ би изравнило онтологическите пластове, а с това би снело метафизическата дълбочина на творението и, значи, би разрушило богоустановения ред в света. Подобно преакцентирание е по принцип блокирано, в частност и поради невъзможността да бъде формирано истински **романтично** отношение към този

¹ Ambrosius, Deus creator omnium, in: Lateinische Lyrik des Mittelalters, hrsg. P. Klopsch, Stuttgart 1985:

Deus creator omnium
diem decoro lumine,
artus solutos ut quies
mentesque fessas allevet
grates peracto iam die
... cum profunda clauserit
fides tenebras nesciat
Dormire mentem ne sinas,
castis fides refrigerans

polique rector, vestiens
noctem soporis gratia,
reddat laboris usui
luctusque solvat anxios;
et noctis exortu...
diem caligo noctium,
et nox fide reluceat.
dormire culpa noverit,
somni vaporem temperet.

период от денонощието. Прекалено брутално, непосредствено и „декултурирано“ е въздействието на нощта върху човека на средновековието, прекалено обезоръжен се чувства той пред нейните опасности, за да е в състояние да долови – спокойно и от дистанция – прелестта и благотворността ѝ. И ако ние все пак дочуваме гласове на възхвала, то на тях трябва да гледаме по-скоро като на естествен *pendant*, уравниовете и допълващ цялостната картина на творението.

Наличието на подобна „противотежест“ поставя, естествено, въпроса за онтологическата стойност на нощта, за нейната субстанциална оправданост.

Субстанцията на нощта

Добротворността на нощта произтича от сътвореността ѝ от Бога. Наистина, текстът от книгата „Битие“ (1:4–5: „и отдели Бог светлината от тъмнината, и светлината нарече ден, а тъмнината – нощ“) не е достатъчно определен, ала самото божествено именуване на дадена реалия може да гарантира нейната метафизическа оправданост, нейната субстанциална същественост и нейното чисто позитивно присъствие в света.

Двусмислеността на библейския текст позволява различно тълкуване на субстанцията на нощта. Ако нейното материално съдържание съставлява **тъмнината**, то Бог – като „Отец на светлините“ (Иак. 1:17) – е сътворил именно светлината и именно светлината е видял като добро (а значи и като съществуващо), докато тъмнината е само лишено от светлина, отсъствие на светлина, а не реална субстанция. В метафизически план мракът е равноположен на мълчанието или на злото. Както мълчанието е не някаква позитивна действителност, а проста беззвучност или немота, както злото е не самостояйна

субстанция, а лишеност от добро, *privatio boni*, така и мракът е не нещо съществуващо, а отсъствие на светлина, *absentia lucis*.¹ В такъв случай и самата нощ може да бъде дефинирана не чрез собствената ѝ природа, а само привативно – като онази **сянка** (*umbra*), която покрива земята, когато слънцето се скрива зад западните ѝ предели, или пък като времето, когато изтощено-то от дневния си бяг светило угасява палещите си лъчи.² Но има ли нещо по-несубстанциално от сянката, която именно и не е нищо друго освен негативното порождение, инобитийният фон на озареното от светлината тяло?³ И не е ли угасяването на светлината всъщност един акт на онищостяване, на унищожаване на нещо вече съществуващо, а не на създаване на някаква нова реалност?

Опозицията между деня и нощта изобщо е от онзи тип опозиции, които носят названието „привативни“. Тук двата противопоставени термина не са от един и същ порядък. „Ден“ е, тъй да се каже, явният, парадигмалният термин, нормативният израз, спрямо който се обозначава и изявява терминът „нощ“. Първият назовава едно архитипично състояние на съществуващото. Той няма защо да бъде специфициран или разпознаван чрез друго. Той обозначава самата субстанция. Обратно, „нощ“ е название, което се открива единствено чрез сравнение. То е название за другост, т.е. в най-добрия случай за акциденция. „Нощ“ е субектът на разпознаването, „ден“ – средството или хоризонтът, от който последното се осъществява. Това отношение не е реципрочно. Ние можем да говорим за деня, без да примисляме нощта, ала не можем да мислим нощта по друг начин освен като „другото“ на деня.⁴ Невъзможността на словото и мисълта да обърнат релацията е изглежда най-солидният аргумент в подкрепа на тезата за несубстанциалността на нощта.

¹ Augustinus, *De natura boni*, 15. – Български превод в: Аврелий Августин, *За природата на доброто. За благодатта и свободата на волята*, София 1992.

² Isidor Hispalensis, *Etymologiae*, V 31, 3.

³ Beda Venerabilis, *De temporum ratione*, 7. – Но думата *umbra* има значението и на „защита“, „покровителство“, „убежище“, което оставя открита възможността за позитивна идентификация на нощния мрак.

⁴ Cf. G. Genette, *Figures II*, Paris 1969, p. 104–106.

Наистина, оскъдните изказвания по този въпрос ни позволяват да си създадем само условна представа за начина, по който европейското средновековие мисли теоретично тъмнината. В меродавния за учената литература, особено на дванадесетото столетие, коментар на **Халцидий** върху Платоновия „Тимей“ десубстанциализирането на мрака се осъществява чрез отнасянето му към сферата на – разбира се несубстанциалната! – материя (*silva*), но и чрез посочване на неговата обезцветеност и непрозрачност.¹ През втората половина на тринадесетото столетие теоретичните екскурси върху темата са все още сравнително редки, но вече вместени в рамките на новата наука за перспективата. Парижкият теолог и бъдещ Кентърбърийски архиепископ **Джон Пекам** например различава първоначално мрака от сянката, дефинирайки първия като пълно отсъствие на светлина, а втората – като лишена от първичната светлина деривация на вторичната. Веднага след това обаче той се усъмнява доколко е възможно да говорим за абсолютна тъмнина, ако приемем, че няма такова тяло в света, което да е в състояние напълно да прегради пътя на всепроникващата – макар и вторична – светлина.² Изразеното съмнение позволява проблемът за субстанцията на нощта да бъде локализиран в пространството на модната по това време оптика. Нощният мрак се третира като вид – максимално интензифицирана – сянка, което означава – като *priuatio cuiusdam lucis*.³ Оттук насетне единственият теоретичен въпрос като че може да бъде този за причината на тази лишеност, която причина учените на високото средновековие виждат – опирайки се на преведеното от **Джерардо от Кремона** съчинение на арабския учен **Алхазен**⁴ „За мрака“ – в динамичното взаимодействие на четири фактора: характеристиките на земното тяло, свойства-

¹ Chalcidius, In Timaeum, § 345, ed. J. H. Waszink, London–Leiden 1962, p. 337.

² John Pecham, *Perspectiva communis*, pr. 25, ed. D. C. Lindberg, Madison–London 1970, p. 102.

³ Vitello, *Optica*, IV 145, in: *Opticae thesaurus*, ed. D. C. Lindberg, New York–London 1972, p. 183.

⁴ Авторството на трактата е оспорвано в модерната литература – Cf. A. I. Sabra, *The authorship of the Liber de crepusculis*, in: *Isis*, 58, 1967, p. 77 sqq.

та на слънчевото, отстоянието между центровете на тези две тела и отклонението на слънцето от хоризонта.¹

Десубстанциализирането на тъмнината – подобно на това на злото или немотата – преследва снемането от Бога на отговорността за отрицателните модалии на човешкия и космическия живот. Но то – само по себе си – не отговаря на въпроса, защо все пак Бог е допуснал тяхното наличие в света и как е възможна тяхната благотворност, ако всяко благо произлиза от Бога, а значи е субстанциално оправдано. Единственият разумен отговор на този въпрос би могъл да бъде, изглежда, следният: Както смислената реч е невъзможна, ако отделните звуци не бъдат отчленени и артикулирани чрез паузите на безмълвието, както доброто се откроява тъкмо на фона на естественото зло, така и прекрасните светли „ликове“ на съществуващото могат да бъдат отличени единствено върху тъмния хинтерgrund на небитието. Тъмнината е следователно необходимият инобитиеен компонент на творението. Сътворявайки съвършената сграда на универсума, Бог оставил неосветени определени места и времена, и това е също толкова смислено и добро, както и създаването на светлите субстанции на съществуващите неща. Затова даже в най-тъмните творения проблясва светлината на битието и самата тъма придобива позитивния смисъл на съществуващо.²

Този факт е емпирично установим. Нощта, царството на мрака, е вътрешно структурирана и ритмизирана, а това означава, че тя е позитивно онтологически определена. Нощният мрак е осветен от блясъка на звездите. Звездната светлина разкъсва непрогледната тъмнина, отмерва хода на нощните часове, смекчава плътността и тежестта на нощния въздух.³ Ако нощта е също Божие творение, а Бог не твори нищо безформено и безобразно, то той е създал нощните светила, за да не бъде лишено от прелест и това негово творение.

¹ Alhazen, *De crepusculis et nubium ascensionibus*, 1, in: *Opticae thesaurus*, p. 284.

² Augustinus, *De natura boni*, 16.

³ Bartholomeus Anglicus, loc. cit.

Фредегизий от Тур за нищото и мрака

Впрочем позитивният знак на тъмнината е зададен и метафизически. Ако традиционното ѝ определение е чисто привативно („отсъствие на светлина“), то още в ранното средновековие срещаме един удивителен текст, оспорващ възможността за десубстанциализиране на нищото и мрака. Негов автор е **Фредегизий**, абат на манастира „Сен Мартен“ край Тур, един от забележителните представители на т.нар. Каролингски ренесанс. Посланието „За нищото и мрака“ (834)¹ е адресирано до високообразованите мъже в двора на Карл Плешивия и е посветено на извънредно трудния въпрос за това, дали нищото и мракът са чисти лишения или са позитивни субстанции.

Че нищото е в някакъв смисъл все пак нещо съществуващо, се доказва просто от наличието на име за него. Ние без съмнение употребяваме думата „нищо“ дори когато отричаме съществуването на нищото. Но налице е някакво съответствие между думата и обозначаващата от нея вещ. Така например аз изричам названията „човек“, „камък“ или „дърво“ и те имат смисъл само защото обозначават реално съществуващата родова общност на хората, камъните или дърветата. Ето защо и името „нищо“ непременно обозначава нещо съществуващо.

Същият аргумент е валиден и по отношение на тъмнината. Когато Бог разделил светлината от тъмнината, той дал на първата името „ден“, а на втората – названието „нощ“. Но нима Бог би назовал нещо несъществуващо? Нали самото именуване има за цел да бъде позната всяка съществуваща вещ чрез нейното собствено име? Безбожно и нелепо е да се предполага, че Бог е сътворил някакво празно, лишено от смисъл название. Напротив, всяко зададено от него име е уместно и необходимо,

¹ Fredegisius Turonensis, Epistola de nihilo et tenebris (PL 105, 751–756). – Български превод в: Ц. Бояджиев, Г. Каприев (съст.), Средновековни философи, част 1, София 1994, с. 129–133.

доколкото то позволява разпознаването чрез него на назованата вещ. Вещите и имената са си взаимно необходими и следователно мракът не може да бъде мислен по друг начин освен като реално съществуваща субстанция.

Тази разумна аргументация се подкрепя и с авторитета на Писанието. Така в книгата „Битие“ (1:1) е казано, че „тъмнината се разстилаше над бездната“. Ала това изречение очевидно конституира подлога си като съществуваща вещ, като нещо неотделимо и неотлъчно от битието, доколкото сказуемото предицира съществуване. Фредегизий привежда различни места, където мракът е назован плътен и осезаем (а не може да не съществува това, което може да бъде пипнато с ръка), където се говори за „външна“ (сиреч пространствено локализирана) тъмнина, за падналия от шестия до деветия дневен час (сиреч в някакъв времеви отрязък) мрак, за големината на тъмнината и т.н. Но тъкмо относимостта на мрака към категории като време, пространство, количество, притежание и т.н. вече свидетелства за неговата субстанциалност, доколкото всички те се отнасят – аналогично – в последна сметка именно към битието.

Това удивително съчинение стои някак изолирано в корпусанаранносредновековната теологическа литература. Неговата необичайност се крие в това, че то представя спекулативното построение на един без съмнение образован монах, който едва ли не е съзнавал проблематичността на внушаваната във въпросния текст дуална схема на съществуващото. От друга страна тази схема е, разбира се, в някакъв смисъл съзвучна с определени престоноародни представи, според които нощта, за разлика от деня, е сътворена не от Бога, ами от дявола. Това дуалистично схващане е сравнително широко разпространено (закрепено най-вече като фолклорен мотив) в Европа¹. Така в норвежката митология нощта се мисли не просто като отсъствие на дневната светлина, ами като царството на богинята Нот, прекосявано от нейната колесница.² В житийната литература дяволът

¹ P. Sébilot, *op. cit.*, p. 157.

² Cf. E. Th. Reimbold, *op. cit.*, S. 89.

или неговите слуги често дават израз на претенциите си върху нощния ареал. Така един демон предоставя деня на молещия се монах, ала нощта запазва за себе си. Магьосницата, стоваряща света Теодора да се отдаде на някакъв мъж, признава, че всичко, ставащо през деня, е зримо за Бога, ала добавя, че случващото се нощем остава скрито за него.¹

Разбира се, Фредегизий е субективно твърде далеч от желанието да обосновава теоретично простонародните дуални представи. В изящния си ескиз той само изявява – по нелишен от привкуса на разсъдъчна самоцелност начин – действителната трудност за понятийно постигане на универсалии, мислени като абсолютни отрицания.

Частите на нощта

Наистина, битийната мощ на нощта е безкрайно редуцирана в сравнение с тази на деня. Ала колкото и да е минимализирана в нея всяка битийна активност, нощта е все пак някаква реалност, обитавано и оживотворено пространство, което тъкмо поради това е и неизбежно вътрешно структурирано. Нощта е отслабено време, но тя не е чиста безвременност и, значи, в нея могат да бъдат отчетливо различени отделните нейни „сегменти“.

Според една по-стара – водеща началото си от **Исидор** – традиция частите на нощта са седем: вечер, здрачаване, смълчаване, полунощ, петляно време, развиделяване и ззоряване.² Същите части, само че с разменени места на първите две, откриваме и у **Беда** и **Рабан Мавър**.³

Името на вечерта (*vesper*) идва от онази звезда (*Hesperus, stella Veneris*), която се появява на западната страна на небо-

¹ Ibid., S. 189.

² Isidor Hispalensis, Etymologiae, V 31, 4.

³ Beda Venerabilis, De tempore, 3; Hrabanus Maurus, De universo, X 7.

склона веднага след залеза на слънцето и която, така да се каже, предвожда настъпващия мрак.

Здрачаването (*crepusculum*) е времето на редуцираната светлина (*dubia lux*), както показва и самото название, идващо от *creperum* (тъмно, неясно, съмнително и рисковано). По здрач светлината е смесена с мрака, фигурите на предметите стават неясни и неопределени, смътни и трудно уловими.

Времето до полунощ се нарича *conticinium*. В него властва мълчанието, светът е ням и беззвучен, стихнали са дневните трудове и тревоги.

Нощта е разделена на две от оня миг, който **Исидор** именува *intempestum*. Самото название показва, че тук става дума не просто за „геометрично“, а по-скоро за особено „значещо“ разделяне. Полунощ е мигът на абсолютното безвремие, а значи – и времето на смъртта. Но времето на смъртта е особено: то самото е сякаш изтръгнато от потока на естественото време. Семантичният код на това схващане е лесно разчетим. Времето показва себе си винаги чрез изменението. То и не е нищо друго, освен „мярата на движението“, както гласи популярната перипатетическа дефиниция. В човешкия свят времето изявява себе си единствено в действията на хората. Ала среднощният час е времето на пълното и безусловно бездействие. Цялото творение тъне в дълбок несмутим покой. Всяко действие в този час е ненавременен и неуместен. Тъкмо поради това и средата на нощта (*media nox*) е наречена *hora intempesta* – време извън времето.¹

Край на губителното² безвремие поставя кукуригането на петела. Тази част на нощта се нарича *gallicinium*, петляно време.

Скоро след него започва да се разсъмва. Развиделяването (*matutinum*) е времето, когато мракът започва да отстъпва, ала все още не се е появила зората.

Първата, все още слаба светлинка на деня се нарича *diluculum*. Това е зазоряването, предшествашо изгрева на слън-

¹ Изразът може да обозначава такъв отрязък от времето, който е неподходящ за човешка активност: например *intempestive venisti*, дойде не навреме.

² Думата *intempestus* има значение и на неблагоприятен, нездрав.

цето – първото просияване на въздуха, наричано на гръцки *eos*, а на латински – деривативно! – *aurora*, като *eorora*.¹

В богословската литература отделните части на нощта получават, естествено, своеобразно символично тълкуване. Вечерта, началото на нощта, обозначава началото на злощастията, които настъпват след светското благополучие, или първоначалното отвръщане на нечестивите люде от истинната светлина на Божиите пратеници към тъмнините на грешниците. С право отстъпниците от истината и праведността носят названието на вечерта, тъй като те са спътниците на Антихриста, когото Светото Писание именува *Vesper*. Значението на среднощния час е двойствено. Той обозначава или дълбочината на греха, или – напротив – отдръпването на благочестивите люде от светските грижи и пълното им себеотдаване Богу. В тоя час са били избити египетските младенци, в него са били разкъсани оковите на Петър, Павел и Сила в тъмницата (Деян. 16:22), в него трябвало да влезе при своята невеста женихът, в него ставаме, за да отдадем възхвала на Бога (срв. Пс. 118:62). Гласът на петела, отбелязващ края на непрогледната нощ, обозначава обръщането на грешника. Той събудил разкаянието у Петра, след като онзи трижди се отрекъл от Христа; той ни подканва да се пробудим и да се предпазим от греха. Развиделяването и зората обозначават времето на Господнето възкресение или окончателното обръщане на човека от греховността към благочестието. Тогава именно отваряме окончателно очите си за правдата, заради която сме се отрекли от всякоя земна награда. Развиделяването е знак за деня на Страшния съд и за възкресението на мъртвите. Зората пък е самата Църква, която разпръсва мрака на греховете и просветлява със светлината на вярата.²

¹ Isidor Hispalensis, *Etymologiae*, V 31, 5–14. – Cf. Beda Venerabilis, *De ratione computi*, 4.

² Hrabanus Maurus, *loc. cit.*

Здрачаването

Разбира се, кодът за смисловото разчитане на нощните времена е през средните векове далеч по-сложен и многообразен, отколкото би ни позволила да допуснем литературно-теологическата конвенция. Така например здрачът е не просто и само догматично-моралният, но и най-общо екзистенциалният индикатор за всяка жизнена неопределеност, за съмнителността на нашите начинания, за двусмислеността на нашите думи, срещи и жестове. За средновековния манталитет съществува несъмнена хомология между събитието и „качеството“ на хронотопа, в което то се осъществява. Затова и трудно идентифицируеми по природата си персонажи например ще се явяват по правило именно по здрач, сиреч по времето на „неверната“, на „двойната“ светлина. На здрачаване се явила при еремита изкусителката – и когато той, омилоствивен от разказа ѝ, че е изгубила пътя, че се бои от вълци, че е премръзнала и гладна, я пуснал в килията си, тя започнала да разголва нозете и бедрата си, та светият мъж, за да надмогне изкушението, бил принуден да гори пръстите си на пламъка на кандилото, защото – казал той – геената огнена ще го мъчи в противен случай с още по-жестоки пламъци.¹ Пак по здрачаване в една тайнствена равнина в Англия на бойния призив се отзовавал неизвестен рицар, с когото всеки смелчага можел да премери силите си, без, прочее, да узнае докрай, жив човек или призрак е неговият противник.² Скоро след залез слънце (*post solis occasum*) – разказва **Цезарий от Хайстербах** – двама младежи забелязали в припадащия здрач женска фигура в ленена дреха и, като я помислили за една от онези жени, дете вършат магии в нощта срещу празника на свети Иоан Кръстител, я подгонили, ала – макар че били на коне – не успели да я настигнат. И едва когато конете им спряли изтощени, младежите проумяли, че това всъщност

¹ Jacques de Vitry, *The Exempla from the Sermons vulgares*, 246, ed. T. Fr. Crane, London 1890.

² Gervasius von Tilbury, *Otia imperialia*, III 59, hrsg. F. Liebrecht, Hannover 1856.

бил дяволът.¹ Вечерта често е време на свършека, на угасването на всяка смислена и екзистенциално значима дейност. Така **Григорий Велики** не скрива разочарованието си от падането на мрака, който прекъснал приятния разказ на сладкодумния старец.²

Начинът, по който настъпва нощта, свидетелства неоспоримо за характерния ценностен дисбаланс между светлата и тъмната част на денонощието през средните векове. За разлика от деня, който прихожда ярко, тържествено и шумно, който въз-хожда – с резките звуци на пробуждащата се природа, с песента на птиците, шума на листата, ромона на потоците, нощта „пада“, промъква се като крадец (*nox incumbit*), обвинява всичко наоколо в мрак. Негативен „знак“ е и внезапността, бързината, с която мракът покрива целия свят, обратно на продължителното, бавно и постепенно разсъмване. Тази внезапност е индикация за враждебност, доколкото тъкмо бедите са тези, които връхлитат неочаквани и неканени в света на човека.

Прехождането от деня към нощта е утежнено и с идеята за смъртта. В германските езици здрачаването се обозначава освен със старовисоконемската дума *äband*, „вечер“, още и с изрази, означаващи „смърт“ (ан. *kveld*, агс. *cwyld*, нhd. *kilt*). Кървавата гибел на Сванхилд, дъщерята на Слънцето и Деня, в старинния мит несъмнено е алюзия за смъртта на слънцето по здрачаване. Староанглийските руни говорят за залеза като за погиване на слънцето в морските гълбини.³ Името на първия жених на Нощта в скандинавската митология, Наглфари, е същото, което носят корабът на мъртвите, чието потъване символизира гибелта на света, и един роднина на Хел, богинята на смъртта и на подземното царство.⁴

Вечерният здрач прибавя към общата негативна нагласа спрямо нощта още и идеята за неопределеността на прехода,

¹ Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus miraculorum*, V 30.

² Gregorius Magnus papa, *Dialogi miraculorum*, I 10, 16.

³ E. Th. Reimboldt, *op. cit.*, S. 128.

⁴ Cf. K. Simrock, *Handbuch der deutschen Mythologie mit Einschluss der nordischen*, Bonn 1887, S. 29.

за проблематичността на онази ситуация, при която единият ред вече е отстъпил и се е разрушил, ала другият все още не е установен. За Средновековието, както се знае, всяка неопределеност, всяка аберация от „мярата, вида и реда“ е показател за отпадналост от божествената опека. Затова за хората от онази епоха е изключително важно да удържат в някаква степен онтологическия порядък на самата отвъдност, за да бъде изтръгната тя от всевластието на смъртта и небитийността и да бъде осигурена възможността за триумфалното завръщане на небесното светило. Те, с други думи, непременно трябва да си отговорят на въпроса къде, в какво „място“ отива слънцето вечер? То – гласи единственият като че смислен и възможен отговор – прехожда отвъд хоризонта, за да си почине от дневния труд. То – според скандинавската митология – потъва в морето, за да избяга от постоянно преследващия го и опитващ се да го погълне чудовищен вълк Скол. Или се потапя в хладните води, за да охлади в ръцете на рождената си майка, морската бездна, жарта си и да може на сутринта, пречистено и освежено, да изгрее отново.¹ Понякога хоризонт може да е и сушата – гората или планинският хребет. Според германските вярвания нощем слънцето се спуска в подземните пещери и там огрява земите на многочислените пигмейски народи.² Отвъд хоризонта небесното светило намира уютното място за жадувания покой. То сяда на „стола“ (старовисоконемската дума за „залез“ е *sedalkanc* – ags. *setelgong*) или ляга в „легло“ си (*de sunne woll to bedde*). То, с други думи, се завръща в дома си, в едно познато и прекрасно уредено пространство, оставяйки отсамния свят във владение на тъмната нощ.

¹ Cf. Boetius, *Consolatio philosophiae*, IV m. 5 et 6; Ruodlieb, IV 9.

² Cf. J. Grimm, *op. cit.*, S. 620.