

**Карина ОГНЯНОВА**

ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“, В. Търново, България  
j\_149@abv.bg

**ЛЕГЕНДАТА ЗА ГОЛЕМ. ГЕНЕЗИС, ТЪЛКУВАНЕ,  
ЛИТЕРАТУРНИ ПРЕВЪПЛЪЩЕНИЯ**

**Karina OGNANOVA**

VTU St. st. Cyril and Methodius, Veliko Tarnovo, Bulgaria  
j\_149@abv.bg

**THE GOLEM LEGEND: GENESIS, INTERPRETATION,  
LITERATURE REVELATIONS**

The text follows the genesis and evolution of a Jewish legend, published in *Ancient Bohemian Legends* by Alois Jirásek. The legend is about the creation of Golem. Starting as a part of the Biblical story of creation, this idea quickly passes into the legendary sector of Talmudic texts, where the creation of Golem is presented as an initiatory ritual. In the later variations of the legend, Golem has already acquired practical functions. He turns into a *famulus*, who performs the orders of his creator. After the transformation of Golem into an assistant the motif of the rebellion against his own creator has been attached to the legend. With all the new components of the story, the legend slowly begins to enter literature.

**Keywords:** *Golem, creation, Talmudic legend, initiatory ritual, magical assistant, rebellion against creator*

Легендата за Голем е част от културното наследство и колорита на Прага, но ако се проследят нейните корени, става ясно, че са много по-дълбоки, а разпространението ѝ е много по-широко и далеч надхвърля пределите на чешката столица. Присъстващ в еврейските фолклорни вярвания, сюжетът за глиненото създание не се ограничава с пражката версия, той заживява в редица литературни, театрални и филмови творби, става обект на философски интерпретации<sup>1</sup>. Популярната култура, както на Европа, така и на Америка, също не остава безразлична към него. Голем се превръща в герой на филми и комикси. Подобен тип сюжети, които проникват в толкова различни сфери, заслужат да им се обърне подобаващо внимание. Това е и целта на настоящото изследване – да открие и проследи корените на легендата за Голем и нейната генеза, да посочи и анализира някои знакови литературни превъплъщения, като се наблюдават променящите се елементи и вариациите на сюжета.

Нека се върнем отново при Прага. През 1894 г. излиза книгата на чешкия исторически писател Алоис Ирасек – „Старинни чешки предания“, която

---

<sup>1</sup> Вж. Здзенец Нейбауер, *Golem a jiná vyprávění o podivuhodných setkáních*.

включва легенди от времето преди създаването на чешката държава до 17 в. Между страниците ѝ откриваме знаковата легенда. Тя разказва за равина Йехуда Льов бен Бецалел, живеещ в пражкото еврейско гето по времето на Рудолф II. Сюжетът започва с необикновеното запознанството на равина с Рудолф II и дава подробен разказ за сетнешните им отношения. По-съществен момент от легендата е чудото, сътворено от Йехуда Льов – „големът“, който му служи за домашен помощник. „Всесилният равин“ го създава от глина и го съживява като поставя в устата му „шем“. Големът извършва всякаква тежка домашна работа, освен това не яде, не пие и не се нуждае от почивка и сън. Всеки път, когато настъпва шабесът<sup>2</sup> равинът изважда шема от устата на творението си и го оставя безжизнено, а когато празникът приключи отново връща шема и съществуването оживява отново. Случва се така, че Льов веднъж забравя да извади шема от устата на голема, защото бърза за Старата-нова синагога, за да обяви шабеса. Тогава големът започва да върлува из къщата и да руши всичко, което се изпречи на пътя му, готов е дори да убие всеки, който го приближи. Когато равинът научава за това се поколебава за миг, защото шабесът настъпва и всяко най-малко усилие от този момент се счита за грях. Но тъй като псалмът, с който се освещава съботният ден още не е завършен, празникът още не е наистина настъпил и равинът забързва към къщи. Когато стига в дома си, Льов заварва страхотно опустошение, а големът продължава разрушително си дело из двора, изтръгвайки от земята дебелия ствол на липата. Равинът успява да извади шема от устата на голема и по този начин го превръща в безжизнена глинена кукла. Йехуда Льов бен Бецалел не съживява творението си никога повече, а го прибира на тавана на старата синагога, където по-късно то се разпада на парчета.

Според Гершом Шолем, Йехуда Льов бен Бецалел, наричан още Махарал (акроним от Mogen Ha-Rav Loew, означаващо нашият учител Рави Льов) е живял в периода около 1520–1609 г. Предците му живели във Вормс, Германия, в Познан, Полша и в Прага. Самият Льов се премества в Прага, когато е вече около шестдесетгодишен. Около 1598–1599 г. става главен равин на Прага. Срещата с император Рудолф II е част и от истинската биография на Льов и е може би едно от най-значителните събития в нея. Състояла се е през февруари 1592 г., но темата на разговора им е спорна. Според различни източници възможностите за разговор са две: първата съвпада с пражката легенда, в която Льов моли за милост към еврейската общност; а втората е, че са разговаряли за мистицизъм и окултни науки, защото императорът е бил заинтересован от познанията на равина по Кабалата. Възможно е второто предположение за темата на техния разговор да е въвлякло имената им в легендата за Голем.<sup>3</sup> В изследването си *The Golem Remembered, 1909–1980*, Арнолд Голдсмит отделя цяла глава, за да разграничи историческата личност Йехуда Льов от легендар-

<sup>2</sup> Съботният ден, който се смята за празничен от евреите.

<sup>3</sup> Baer, E. *The Golem Redux: From Prague to Post-Holocaust Fiction, Variations on the Golem legend in Jewish Tradition*, Detroit, 2012, p. 25–26.

ната. А според Елизабет Баер равинът дори не вярвал в магия и чудеса<sup>4</sup>. Защо тогава в легендата именно Льов е посочен като създател на Голема. Това може да се обясни с факта, че периодът от средата на XVI в. до началото XVII в. е определен като златен за чешките евреи, а също така съвпада и с пребиваването на Йехуда Льов в Прага. По същото време управлява и Рудолф II, чието името се появява в легендата. Елизабет Баер твърди, че името на Бецалел е свързано с легендата за Голем цял век след смъртта му<sup>5</sup>. Шолем също отнася свързването на Льов с легендата към средата на XVIII в.: „Трябва да е било малко преди това, някъде към средата на 18. век, когато полската легенда за равина от Челм стига до Прага и се свързва с много по-прочутата фигура на „Великия равин“ Льов от Прага“<sup>6</sup>. Шолем допуска, че пражката легенда може да е възникнала и самостоятелно, но приема това за по-малко вероятно. Най-ранно публикуваният текст, свързващ Бецалел с Голем, се появява през 1841 г. в пражки журнал, озаглавен *Panorama des Universums* с автор Франц Клучак<sup>7</sup>. Всъщност споменатото по-горе издание на Ирасек попада сред първите публикувани текстове, свързващи легендата за Голем с Йехуда Льов бен Бецалел и Прага.

Пражкия вариант на легендата е сравнително късен и по тази причина се различава значително от по-ранните варианти. Освен присъствието на легендаризирани исторически личности в текста, друга важна отлика е начинът на вдъхване на живот на Голема. В по-ранните текстове хомункулусът<sup>8</sup> се съживява, когато на челото му изпишат *emeth* (истина) или *YHWE Elohim Emeth* (Бог е истина). На тези надписи ще бъде обърнато внимание по-нататък в изследването. Засега ще се съсредоточим върху начина, по който пражкия Голем оживява, а именно чрез поставянето на *шем* в устата му. Според уточнителните бележки към „Старинни чешки предания“, шем е „листче със староеврейски вълшебен надпис“, но това определение не изяснява достатъчно значението му. На иврит тази дума означава „име“. В легендата за Голем се има предвид не кое да е име, а Името (Божие име). В Книга на сътворението (*Сефер Йецира*)<sup>9</sup> се казва, че „елементите на универсариума са съставени от десет първични числа (*Сефериот*) и от двадесет и две букви от староеврейската азбука... Всички твари възникват от разместването на двадесет и двете букви, които изразяват всички идеи и всички предмети“<sup>10</sup>. Във втора глава от Сефер Йецира четем: „и така всички те [буквите] се завъртели в кръг към началото си през двеста

<sup>4</sup> Пак там, стр. 22.

<sup>5</sup> Пак там, стр. 22.

<sup>6</sup> Шолем, Г. За Кабалата и нейната символика. Идеята за Голем. София, 2005, с. 280.

<sup>7</sup> Baer, E. *The Golem Redux: From Prague to Post-Holocaust Fiction, Variations on the Golem legend in Jewish Tradition*, Detroit, 2012, p. 26.

<sup>8</sup> Гершом Шолем прави разграничение между понятията „хомункулус“ и „голем“. Основната причина за това е разликата в материала, от който са направени. В настоящото изследване двете понятия са приети за контекстови синоними в смисъла им на „изкуствено създаден човек“.

<sup>9</sup> Кратък монашески трактат от 1600 думи, датиран между III в. и VI в.

<sup>10</sup> Шураки, А. История на юдаизма. София, 1999, стр. 77–78.

тридесет и една порти – числото на чифтовете, които могат да бъдат образувани от двадесет и два елемента – и така се получило, че всичко сътворено и всичко изказано е излязло от едно име<sup>11</sup>. Г. Шолем счита, че в този откъс става въпрос не за друго, а за Божественото име и че „близостта между изложената в книгата лингвистична теория и залегналата в нейната основа магическа вяра в могъществото на буквите и думите е очевидна“<sup>11</sup>. В подкрепа на демиургичната функция на словото може да послужат и първите четири стиха на първа глава от «Евангелие от Йоан»: „1. В началото беше Словото, и Словото беше у Бога, и Бог беше Словото. 2. То беше в начало у Бога. 3. Всичко чрез Него стана, и без Него не стана нито едно от онова, което е станало. 4. В Него имаше живот, и животът беше светлината на хората.“

Следващият важен момент от легендата, публикувана в „Старинни чешки предания“, е също пряко свързан с библейския сюжет. Става дума за материала, от който е създаден Голем – глина. Препратката към сътворяването на първия човек Адам е явна. „И създаде Господ Бог човека от земна пръст и вдъхна в лицето му дихание за живот; и стана човекът жива душа“<sup>12</sup>. Дори равинът от легендата е уподобен на Бога, като е наречен „всесилният равин“. Не е необичайно мистико-религиозни ритуали да повтарят „идеалното начало“, в случая сътворяването на първия човек. Ако се позовем на Мирча Елиаде тази прилика между магическата практика за направата на хомункулус и библейския разказ за сътворението на Адам ще бъде обяснена по следния начин: „Съзнателното повторение на предустановени парадигматични жестове издава една първична онтология. Суровият продукт на Природата, както и обработеният от човешкото умение предмет намират своята реалност, своята идентичност само доколкото се отнасят към една трансцендентна реалност. Жестът придобива смисъл, или реалност изключително в степента, в която възстановява някакво изначално действие“<sup>13</sup>. Но Гершом Шолем, един от изследвачите на Голем, не определя създаването на хомункулус като подражаване на идеалното начало, а по-скоро като състезание с Бога или дори антагонизъм. Като се има предвид, че в случая става въпрос за изкуствено създаване на живот, а не просто за някакъв посветителен или битов ритуал, мнението на Шолем пасва по-добре на настоящата аргументация. Сътворяването на човек от човека е открито съперничество с Бога, дори не просто съперничество, а напълно отричане, защото щом човекът се превръща в демиург, божествената фигура става вече излишна от неговата картина за свят. Още при библейския Адам се усеща човешката претенция за приравняване с Бог: „След това рече Бог: да сътворим човек по Наш образ, (и) по Наше подобие... И сътвори Бог човека по Свой образ, по Божий образ го

<sup>11</sup> Шолем, Г. За Кабалата и нейната символика, Идеята за Голем, София, 2005, с. 236–237.

<sup>12</sup> Битие, 2:7.

<sup>13</sup> Елиаде, М. Митът за вечното завръщане. София, 1994.

сътвори<sup>14</sup>. Оспорваната от семитолозите етимологична връзка между названието за земя на иврит *'adamah* и името Адам е силно подчертана в равинските и талмудистките коментари към книгата „Битие“. „Адам е същество, което е взето от земята и се връща в нея, получило чрез Божественото дихание живот и говор“, но също така късните кабалисти твърдят, че е „подобен на Всевишния“, „особено когато изпълнява своето предназначение чрез свободния избор на доброто“<sup>15</sup>. За това доколко са успешни опитите за изравняване с Твореца, говори както библейският разказ за грехопадението, така и пражката легенда за Голем, който се обръща срещу господаря си.

Тъй като вече беше споменато значението на името Адам, следва да се изясни и етимологията на думата „голем“. Думата се среща в псалом 138 от Библията: „15. Не са били скрити от Тебе костите ми, когато съм бил създаван тайно, образуван в дълбочината на утробата. 16. Твоите очи видяха зародиша ми; в Твоите книги са записани всичките назначени за мене дни, когато нито един от тях още не съществуваше“<sup>16</sup>. В този превод еврейската дума „голем“ е преведена като зародиш. Шолем смята, че точният превод е безформен, аморфен и категорично отхвърля твърдението, че означава „ембрион“. Към това свое твърдение, той привежда аргумента, че във философската литература от средновековието думата „голем“ е използвана със значение на безформено вещество.

Според Талмудистката Агада<sup>16</sup> в определен момент от сътворението си Адам е бил замислен като Голем. Един пасаж от Талмуда описва първия ден на Адам: „Денят имал дванадесет часа. В първия час била събрана земята; във втория час той станал Голем, още безформена маса; в третия били изтеглени крайниците му, в четвъртия му била вдъхната душа; в петия се изправил на краката си; в шестия дал (на всички живи същества) имената им; в седмия му била дадена Ева за дружка; в осмия двамата легнали в леглото и когато го оставили, били четирима; в деветия час им била съобщена забраната; в десетия те я нарушили; в единадесетия били изгонени и напуснали Рая, както е писано в Псалом 49:13 И Адам не прекара даже една нощ в слава“<sup>17</sup>. От този откъс разбираме, че съществена характеристика на Голема е липсата на душа, което е и основната му разлика от завършеното „божие творение“ – човекът, притежаващ не само душа и способност да говори (след вдъхването на душа Адам дава имена на всички живи същества), но и свободна воля. В някои от по-ранните варианти на легендата, Големът има способността да говори, докато в пражкия вариант

<sup>14</sup> Битие 1:26,27.

<sup>15</sup> Шолем, Г. За Кабалата и нейната символика. Идеята за Голем. София, 2005, с. 225.

<sup>16</sup> Събирателно название на екзегетични текстове в класическата равнинистична литература на юдаизма, включени в Талмуд и Мидраш.

<sup>17</sup> Взето от Шолем, Г. За Кабалата и нейната символика. Идеята за Голем. София 2005, с. 226–227.

той е безмълвен и единствените му функции са да изпълнява поръчките на господаря, което е свидетелство за липсата му на свободна воля.

Що се отнася до въпроса за душата, той изисква по-задълбочен размисъл. В научната енциклопедия „Мифы народов мира“ се дава следното определение на думата „душа“: „религиозно-митологично понятие, възникнало въз основа на персонифицирането на жизнените процеси на човешкото тяло. Понятието „душа“ като безсмъртна нематериална част от човешко същество, развито сред европейските народи под влиянието на християнската догма, е плод на дълго и сложно дестилиране на много по-неясни и елементарни митологични идеи“. В същото издание се посочва и етимологията на душа, свързваща я с дишане и дихание (слав. „душа“ от корена *дых-*, *дух-*; лат. *animus* произлиза от гр. *anemos*, свързано с понятията вятър, въздух). Тази етимология може да бъде подкрепена от втора глава на Битие („вдъхна в лицето му дихание за живот; и стана човекът жива душа“), както и от цитирания вече талмудитски текст за сътворението на Адам („в четвъртия му била вдъхната душа“). Един от най-елементарните аргументи в подкрепа на връзката между „душа“ и „дишане“ е фактът, че прекратяването на дишането води до смърт, тоест до разделяла с душата. Ако тази етимология на думата се приеме за достатъчно достоверна, може да се твърди, че *шема* от пражката легендата играе ролята на заместител на душа, защото той превръща Голема от неодушевен в одушевен „предмет“. Това твърдение обяснява и мястото, в което се поставя вълшебният надпис – устата, орган, свързан пряко с дишането.

В еврейските вярвания човешката душа има три проявления: вегетативна – *нефеш*, интелектуална – *руах* и духовна – *нешама*<sup>18</sup>. Около 1530 г. кабалистът Меир ибн Габай твърди, че хомункулусът, създаден чрез магия, не притежава *руах*, защото е лишен от говор. Големът притежава само *нефеш* (най-ниската степен на душевност), благодарение, на която проявява признаци на живот. През 1548 друг кабалист – Мойсей Кордоверо, излага друга теза. Според него магически създаденото същество не притежава нито една от трите категории душа, а просто обикновена виталност (*hiyyuth*), превъзхождаща малко животинското равнище.<sup>19</sup> В „Идеята за Голем“ на Шолем е споменат цитат от Рави *Judah bar Simeon*, който гласи: „Докато Адам лежал все още пред него като Голем, пред Него, който говорел и сътворил света, Той му показал всичките поколения и техните съдии, всичките поколения и техните вождове“. Тъй като Адам е бил свидетел на видението преди да му бъде вдъхната душа от Бог, Шолем заключава, че в състоянието си на Голем той е притежавал телургична сила, произлизаща от земята, от която е бил взет. Тази сила е подобна на виталността, за която говори и Кордоверо, но не е равна на истинска душевност.

Както вече беше споменато пражката легенда е сравнително късен вариант. За да се разшири полето от информация ще бъдат разгледани няколко

<sup>18</sup> Шураки, А. История на юдаизма. София, 1999, стр. 83.

<sup>19</sup> Шолем, Г. За Кабалата и нейната символика. Идеята за Голем. София 2005, с. 270–272.

по-ранни текста, в които се среща идеята за Голем. Тъй като вече стана дума за потянието Голем в контекста на акта на сътворяването на Адам, сега ще бъде разгледана една легенда, свързана с прочути равини от III в. и IV в., запазена в Талмуда: „Защото Рава сътвори човек и го изпрати при Рави Зера. Равинът го заговори и той не отговори. Тогава Равинът каза: „Ти трябва да си създаден от приятелите“<sup>20</sup> (членове на Талмудическата академия); върни се към твоя прах“.<sup>21</sup> Към тази легенда в Талмуда е прикрепено и обяснението, че „ако праведният пожелае, той може да сътвори свят, защото е писано (Ис. 59:2): „Но беззаконията ви произведоха раздяла между вас и вашия Бог“. В „Книга на Блясъка“ (Сефер ха-Зохар)<sup>22</sup> е прокарана идеята за абсолютното общуване между Бога и човека. Човешката душа може да осъществи съвършенството на божествената си прилика, ако успее да изкупи изначалното грехопадение, тоест, ако е безгрешна<sup>23</sup>. Това твърдение съвпада със споменатия талмудически цитат и довежда до извода, че според кабалистичната традиция праведните придобиват демиургичните способности на Бога или казано по друг начин могат да създадат живот. Но дали тази форма на живот ще бъде одухотворена? Бог е този, който вдъхва душата в Адам, но щом безгрешният човек се връща напълно към божествената си прилика, то би следвало да може да даде душа на своето творение (Голем). Но и в легендата от Талмуда хомункулусът е безсловесен, а способността за говор е пряко свързана с одушевеността. Следователно и в тази легенда Големът е надарен само с елементарна виталност, която му дава възможност да прояви някои жизнени функции като движението, например.

Друга история от Талмуда разказва за Съботния телец: „Рав Ханина и Рав Ошаи в навечерието на всяка Събота се занимавали със *Сефер Йецира*. Те сътворявали телец, една трета от естествена големина и го изяждали“<sup>24</sup>. Интересен в случая е размерът на телеца, който говори за непълноценност, както липсата на истинска душа у Голем. От това следва, че човешкото творение само се доближава до божие, но не може да достигне неговата цялостност и съвършенство, макар че са използвани методите на първичното сътворение.

В интерпретация на същия разказ само с различни действащи лица Рава и Рави Зера медитирали три години върху *Сефер Йецира* и накрая я разбрали. След което сътворили телец и го заклали. Когато го заклали, забравили всичко

<sup>20</sup> Арамейската дума, преведена като „приятели“ е двусмислена; може да бъде употребена и като „магьосници“.

<sup>21</sup> Взето от Шолем, Г., За Кабалата и нейната символика. Идеята за Голем. София 2005, с. 233.

<sup>22</sup> Мистически роман, представен под формата на коментар върху основните пасажии от Петокнижието.

<sup>23</sup> Шураки, А. История на юдаизма. София, 1999, с. 81–83.

<sup>24</sup> Цитирано по: Шолем, Г. За Кабалата и нейната символика, Идеята за Голем, София 2005, с. 233.

научено и се наложило да възстановяват знанията си нови три години<sup>25</sup>. В тази интерпретация се крият два важни елемента. Първият е, че „Книга на сътворението“ не може да бъде изучена само от един човек, нужни са най-малко двама, защото един човек не може да се поставя наравно с Бог, както е казано в един фрагмент относно Авраам от коментарите на *Judah ben Barzilai* относно *Сефер Йецира*<sup>26</sup>. Другият важен елемент е функцията на сътвореното. Според Шолем тази легенда е свидетелство за това, че направата на Голем е ритуал, осветяващ края на изучаването на „Книга на сътворението“, тоест посветителен ритуал: „Самият Голем – чието име, като се започне от края на XII век, се появява в множество текстове в смисъл на човекоподобно същество, създадено по магичен път от човек – започва като легендарна фигура. След това е превърнат в обект за мистичен ритуал на посвещение, който, изглежда, действително е бил изпълняван с предназначението да утвърди адепта в неговата власт над тайните познания“<sup>27</sup>. Докато в по-късните легенди, като пражката, изкуственото творение е натоварено с битови функции (домашен помощник), от легендата за Съботния телец става ясно, че използването на сътвореното за практически цели десакрализира посветителния ритуал и заличава получените знания. От твърдението на Шолем и от разгледаните дотук факти следва, че идеята за Голем претърпява известно развитие, що се отнася до предназначението на хомункулуса.

Към досегашната аргументация следва да бъде прибавен още един разказ за сътворяване на Голем, който е известен в няколко варианта. За целта на настоящето изследване ще бъдат разгледани два от тях. Първият вариант е част от предговора на анонимен коментар към *Сефер Йецира* и гласи следното: „Казано е в Мидраша, че Йеремия и Бен Сира създали чрез наставленията на *Сефер Йецира* човек и на челото му било написано *emeth* – истина – името, с което Всевишният означил своето творение като кулминация, увенчаваща Неговото дело. Този човек обаче заличил *aleph*, с което искал да каже, че единствен Всевишният е истина, и трябвало да умре“<sup>28</sup>. Сравнявайки тази легенда с разгледаните дотук, става все по-ясна разликата между по-ранните проявления на идея за Голем и по-късните, чийто представител е пражката легенда. Едната разлика е, че съществото е създадено не от един човек, а от двама. Тази особеност ни връща към вече споменатия довод, че само един човек не е достоен да се приравнява с Бога. Втората разлика ни насочва към източника на живот на съществото, при пражкия Голем това е *шемът*, а в тази легенда се говори за надпис на челото на хомункулуса. Като цяло и двата способа са свързани с демиургичната сила на буквите, но в последния разгледан вариант не се казва,

<sup>25</sup> Шолем, Г. За Кабалата и нейната символика. Идеята за Голем. София 2005, с. 247.

<sup>26</sup> Пак там, стр. 246.

<sup>27</sup> Пак там, стр. 243–244.

<sup>28</sup> Пак там, стр. 249–250.



че надписа е изписан от създателите на Голема, по-скоро се появява спонтанно в процеса на създаване на съществото. В легендата се казва още, че този надпис е бил поставен и върху челото на Адам от Бог. „Истина“ е Божествен печат според израз от Талмуда<sup>29</sup>. Тоест хората, създаващи Голем, използвайки *Сефер Йецира* не сътворяват сами живот, а просто стават проводници на божията сила, за да я разберат по-добре. Казано по-друг начин и в този вариант създаването на Голем е представено като посветителен ритуал.

Вторият вариант, който разглеждаме, е текст от XIII в., създаден от ранните кабалисти в Лангведок: „Пророк Йерекия се заел сам със *Сефер Йецира*. Тогава се разнесъл глас небесен и казал: „Намери си другар!“ Той отишъл при сина си Бен Сира и те изучавали книгата три години. След това се заели да комбинират буквите в съответствие с кабалистичните принципи на съчетания, комбинации, групиране и създаване на думи, и сътворили човек, на чието чело имало буквите *YHWE Elohim Emeth*<sup>30</sup>. Този новосътворен човек обаче имал в ръката си нож, с който изтрил буквата *aleph* от *emeth* – останало само *meth*. Тогава Йерекия раздрал дрехите си [заради богохулството, в което се превърнал надписът, гласящ сега „Бог е мъртъв“] и казал: „Защо заличи *aleph* от *emeth*?“. Онзи отговорил: „Ще ти разкажа една притча. Някакъв архитект изградил множество къщи, градове и площи, никой не успял да му подражава и съперничи в знанията и изкуството му, докато двама мъже го предразположили към себе си. Тогава той им разкрил тайните на своето изкуство и те се научили как да извършват всичко правилно. Когато усвоили неговите тайни и похвати, започнали да го дразнят с различни слова. Накрая те скъсали с него и станали архитекти като него, ако не смятаме, че за онова, за което той взимал талер, те го правели за шест гроша. Когато хората забелязали това, те престанали да уважават архитекта и отишли при тях, и ги почитали, и им давали поръчките, когато желали нещо да построят. Така и Бог ви е създал по Свой образ и по Свое подобие и вид. Но сега, когато и вие създавате човек като Него, хората ще кажат: „Няма друг Бог на света освен тези двамина!“ Тогава Йерекия казал: „Какъв е изходът от това?“. Онзи отговорил: „Изпишете азбуката отново върху земята, където я разхвърляхте толкова съсредоточено. Само не разсъждавайте за смисъла на изграждането, а за другия път наоколо“. Те така и направили, а човекът се превърнал в прах и пепел пред очите им. Тогава Йерекия казал: „Наистина, човек трябва да изучава неща само за да познае силата и всемогъществото на Създателя на този свят, но не и с намерение наистина да ги прилага“<sup>31</sup>.

Този текст е интересен поради няколко причини. Първата е, че Големът е надарен със способността да говори и да поучава. Това поставя въпроса дали

<sup>29</sup> Шодем, Г. За Кабалата и нейната символика, Идеята за Голем, София 2005, с. 250.

<sup>30</sup> „Бог е истина“.

<sup>31</sup> Шодем, Г. За Кабалата и нейната символика, Идеята за Голем, София 2005, с. 251–252.

тази реч е негова? Може да се допусне, че той е само проводник на демиурга, който поучавайки, всъщност защитава своята монотеистична позиция. Интересно е и числото три, което е обвързано със срока на изучаване на *Сефер Йецира*, както в този, така и в други текстове. Но в случая не е подходящо то да се свързва с троичната същност на Бог, тъй като все пак легендарната фигура на Голем е част от юдейските вярвания и кабалистични практики. Но по-важният елемент от цитирания текст е, че създаденото същество е представено вече като заплаха. Докато в другите разгледани по-ранни текстове създаването на Голем е представено като посветителен ритуал, свързан с изучаването и разбирането на *Сефер Йецира*, в тази легенда реалното създаване на хомункулус от човек би застрашило съществуващия ред. Промяната на надписа от „Бог е истина“ на „Бог е мъртъв“ очертава контурите на последствията от създаването на такова същество. За разлика от пражката легенда, в която Голема се превръща във вредител и причинява битови разрушения, тук опасността не идва от самото създаване, а от неговия създалец, който (несъзнателно) се превръща в опонент на Демиурга. Именно поради тази причина Гершом Шодем твърди, че процедурата по създаване на Голем е била само мистично изживяване – „ритуал, представящ акт на сътворението от просветения и стигащ в кулминацията до екстаз“<sup>32</sup>. В източниците за създадения по този начин хомункулус, той не навлиза в реалния живот, нито извършва никакви действия. Голем се превръща във вълшебен прислужник, какъвто е в пражкия вариант, далеч по-късно, когато той е заел ролята на действащо лице в кабалистичната легенда.<sup>33</sup>

Превръщането на Голем във *famulus*<sup>34</sup> се осъществява в периода XV–XVI в. Първият известен запис на такъв вариант на легендата е от XVI в. Отнася се за историята, открита от Неемия Брюл, в която Самуел Праведни<sup>35</sup>, „създал Голем, който не можел да говори, но който го съпровождал в дългите му пътешествия из Германия и Франция и който му прислужвал“<sup>36</sup>. През XVI в. такива легенди стават много популярни. В съобщение, публикувано през 1614 г. от Самуел Фридрих Бренц, се твърди, че евреите имали магическо устройство, „което е наречено *Hamor Golim*; те правят изображение от кал подобно на човек и шепнат или мърморят никакви заклинания на ухото му, като правят изображението да ходи“<sup>37</sup>. Според Г. Шодем и Б. Розенфелд в този тип легенди по-скоро се крие идеята за създаване на автомат. В подкрепа на това твърдение посочват, че разглобяването на Голем на съставните му части води към представата за механичност, както и фактът, че прислужването е основната му функция.

Новият елемент от легендата, който възниква през XVII в. в Полша е, че самият Голем става опасен. Става въпрос за историите, свързани с равина

<sup>32</sup> Пак там, стр. 257.

<sup>33</sup> Пак там, стр. 257.

<sup>34</sup> Помощник на вълшебник или учен.

<sup>35</sup> Баща на Юда Праведни, централна фигура сред немските хасиди.

<sup>36</sup> Шодем, Г. За Кабалата и нейната символика. Идеята за Голем. София 2005, с. 276.

<sup>37</sup> Пак там, стр. 276.

от Челм, Елия Баал Шем, които Шодем посочва като прототип на пражката легенда. Подобен разказ е записан от Кристов Арнолд през 1674 г.: „След изричането на определени молитви и няколко дни постене, правят от глина фигура на човек и когато произнесат над него *shem hamephorash*<sup>38</sup>, izdelieto oживява. И въпреки че самото създаване не може да говори, то разбира какво му се казва и нарежда. Сред полските евреи то върши всички видове късна работа, но не му се позволява да излезе от къщи. На челото на фигурата те изписват *emeth* – т. е. „истина“. Но фигурата от този род расте всеки ден; въпреки че е съвсем малък в началото, накрая той става по-едър от всички къщи. За да му отнемат силата, която накрая става опасна за всички домашни, те бързо изтриват първата буква *aleph* от думата *emeth* на челото му, така че остава само думата *meth* – т. е. „мъртъв“. Когато това е направено, Голем се срутва и разпада на глина и кал, на каквото е бил.[...] Те казват, че един *baal shem*<sup>39</sup> в Полша на име Рави Елиас направил Голем, който станал толкова голям, че човек не можел да достигне челото му, за да изтрие буквата „е“. Тогава той замислил хитрост, а именно, че този Голем, като негов прислужник, ще му сваля обувките, та като Голем се наведе, да изтрие буквите. Така и станало, но когато Голем се превърнал отново в кал, тя с цялата си тежест се струпала върху равина, който седял на пейката, и го премазала“.<sup>40</sup> Разрушителното поведение на Голем Шодем обяснява като резултат от телуричната сила, предадена на създаването от земята (глина, почва, пръст), от която е направено, в съчетание с мистичното влияние на божественото име, което го съживява. Увеличаващият се размер на хомункулуса отново препраща към Адам, но този път парадигмата е обратна: „Докато Адам започва като гигантски, космически Голем и е бил сведен до нормалните човешки размери, този Голем, като че се стреми в отговор на овладелите го телурични сили да достигне първоначалното състояние на Адам“<sup>41</sup>.

Интересно е как заплахата от изместване на Създателя в по-късните текстове като този, е прикрита и дори не е спомената, а на преден план излиза опасността съществото да се разбунтува или поради големите си размери да навреди на създателя си. Сякаш се създава усещането, че в съзнанието на разпространителите и възприемателите на легендата съревнованието с Бог не е висша степен на грях, както в по-ранните текстове, а е нещо нормално. Това твърдение приложено към XVII в. може би звучи твърде крайно, но отнесено два века напред става напълно логично, именно когато Голем започва да навлиза все по-смело и в литературата.

Другият важен факт, свързан с последния цитиран вариант на легендата, е, че Якоб Грим попада на нея и я публикува през 1808 г. в *Journal for Hermits*

<sup>38</sup> Термин, който описва скритото име на Бога в Кабалата.

<sup>39</sup> От иврит, означава „Владетеля на Името (Божие)“.

<sup>40</sup> Шодем, Г. За Кабалата и нейната символика. Идеята за Голем. София 2005, с. 278.

<sup>41</sup> Пак там, стр. 280.

(„Журнал за отшелници“). Това е свидетелство за бързо нарастващата популярност на легендата.

Според *Мифы народов мира* първото споменаване на Голем в европейската литература е в книгата „За кабалистичното изкуство“ на Йоханес Ройхлин, издадена през 1517 г. в Хагенау<sup>42</sup>. Но тя е научно изследване върху Кабалата, така че фигурата на Голем все още не се е превърнала в герой на художествената литература, а пребивава само в легендарния сектор. През XVIII в. Якоб Емден<sup>43</sup> публикува същия вариант на легендата, който е публикуван по-късно и от Якоб Грим през 1808 г. В началото на XIX в. образът на Голем привлича вниманието на немските романтици като Ахим фон Арним („Изабела Египетска“, 1812 г.) и Ернст Теодор Амадеус Хофман („Тайните“, 1821 г.). Голямата популярност на легендата на немска почва не е необичайна, тъй като тя е била добре известна на немските кабалисти. Мотива за изкуственото творение, разбунтувало се срещу своя създател, силно познат от легендата за Голем, откриваме и в романа „Франкенщайн или новият Прометей“ (1818 г.) на английската писателка Мери Шели.

През 1909 г. се появява книгата „Удивителните дела на Махарала на Прага с Голема“ от полския равин Йехуда Юдл Росенберг. Изданието представлява колекция от разкази (приказки) за Голем. В предговора към книгата равинът твърди, че е закупил тристагодишен ръкопис, написан от Рави Исаак Катз – зет на Йехуда Льов бен Бецалел, и скоро открит в имперската библиотека в град Мец, Франция. За да потвърди това свое твърдение, Росенберг включва в книгата „разписка за продажба“, подписана от *Chayim Scharfstein*. Авторът дори предупреждава читателите, че е забранено да препечатват книгата без негово разрешение, тъй като той е заплатил пълната ѝ цена и притежава правата над нея. Но всъщност „разписката за продажба“ е фалшифицирана и цялата книга е съставена от самия Росенберг. В защита на това твърдение са фактите, че не е съществувала имперска библиотека в Мец, също както не е съществувал мнимият продавач на книгата и изобщо не е открит ръкопис, който да потвърди думите на Росенберг. Според изследвачите равинът е направил тази фалшификация, за да придаде на книгата автентичност и е успял защото все още има поддръжници на идеята, че изданието през 1909 г. вариант на легендата е „истинският“. Иронично е, че текстът на Росенберг е използван и от други, които твърдят, че е техен, като Х. Блох<sup>44</sup>, който издава разказа „Големът“ през 1914 г. Разказът на Блох е интересен с това, че представя вече „модернизирания“ вариант на легендата, в който Голем се явява като защитник на еврейското гето, а не въстава срещу създателя си.

Един от най-популярните романи за Голем е този на Густав Мейринк („Голем“, 1915 г.). Несъмнено е влиянието на това произведение върху следващи текстове, включващи идеята за изкуствено създадения човек. Интерпретацията

<sup>42</sup> Немското название на град Агно, Франция.

<sup>43</sup> Немски равин.

<sup>44</sup> Baer, E. *The Golem Redux: From Prague to Post-Holocaust Fiction, Variations on the Golem legend in Jewish Tradition*, Detroit, 2012, p. 28

на идеята за Голем, която битува в литература на ХХ в. е твърде отдалечена от идеята на талмудическите и кабалистични текстове, но това е обичайната функция на художествената литература, боравеща с митологични и легендарни текстове – тя извлича субстрата от легендата и обикновено го насочва към измеренията на човешката душевност. В този ред на мисли Тимошкин посочва сходството на „големовския цикъл“ с романа „Процесът“ на Франц Кафка. Той също твърди, че „Голем“ на Мейринк е повлиял на Карл Чапек за написването на драмата „R.U.R.“ (1920 г.) и Иржи Карасек за създаването на романа „Ганимед“ (1921 г.).

Романът на Мейринк оказва влияние и върху българската диаволистична литература. За пръв път е преведен на български от Светослав Минков през 1926 г. Влиянието върху творчеството на Минков обаче е само косвено – не е взаимствен мотивът за изкуствения човек, а някои странични „пейзажни“ елементи.

Смело може да се каже, че образът на това легендарно създание претърпява еволюция равностойна на човешката. Започвайки своето съществуване от редовете на Стария завет, аморфно като в началото на еволюцията, просто като безформена маса, Големът придобива най-различни предназначения и способности във вариантите на легендата, докато влезе в литературата, която го надарява с чувства и по този начин му дава това, което безбройните му създатели в сферата на легендарните текстове не са успели, а именно душа.

## ЛИТЕРАТУРА

- Бобраков-Тимошкин 2001:** Бобраков-Тимошкин А. Пражкия Голем – легенда и литературен герой, 2001. **Bobrov-Timoshkin 2001:** Bobrov-Timoshkin, A. Prazhkiyat Golem – legenda i literaturnen geroy, 2001.
- Елиаде 1994:** Елиаде М. Митът за вечното завръщане. София, 1994. **Eliade 1994:** Eliade, M. Mitat za vechnoto zavrashatane. Sofiya, 1994.
- Ирасек 1978:** Ирасек, А. Старинни чешки предания. София, 1978. **Irasedk 1978:** Irasedk A., Starinni cheshki predaniya. Sofiya, 1978.
- Мишел 2009:** Мишел, Б. История на Прага. София, 2009. **Mishel 1978:** Mishel B., Istoriya na Praga. Sofiya, 2009.
- Сапарев 1983:** Сапарев, О. Игра на сенките. Българската диаволистична фантастика, Пловдив, 1983, стр. 5–18. **Saparev 1983:** Saparev, O. Igra na senkite. Balgarska diabolistichna fantastika, Plovdiv, 1983, 5–18.
- Токарев 1987:** Токарев, С. Мифы народов мира. Энциклопедия в двух томах, том I, Москва, 1987. **Tokarev 1987:** Tokarev, S. Mify narodov mira. Entsiklopediya v dvuh tomah, t. I, Moskva, 1987.
- Шолем 2005:** Шолем, Г. За Кабалата и нейната символика, Идеята за Голем. София, 2005, стр. 223–282. **Sholem 2005:** Sholem, G. Za Kabalata I neynata simvolika, Ideyata za Golem. Sofiya, 2005, 223–282.
- Шураки 1999:** Шураки, А. История на юдаизма. София, 1999. **Shuraki 1999:** Shuraki A., Istoriya na yudaizma. Sofiya, 1999.
- Баер 2012:** Baer, E. The Golem Redux, Variations on the Golem legend in Jewish Tradition. Detroit, 2012, p. 17–36.