

I. Основания за тълкуване Бит. 14: 18—20. Метод.

Христос в продължение на три години ни учи с слово и дела как се служи на човека, а с принсяне жертва Себе Си ни посочи, как се служи на Бога. Затова и той обладава в пълнота всички качества на единствен по рода си учител и Първосвещеник. И ето вече 2000 години Христовото учение продължава да живее и преобразява хората чрез завещаната ни най-голяма сила — любовта. Сиянието пък на голготския кръст ни уверява, че за нас е принесена изкупителна жертва, която ни сигурява пътя към загубения рай. Спасителното Си дело Христос извършил по чина на Мелхиседека. Така ни учи ап. Павел в посланието си към евреите, 7. глава, където разглежда въпроса за саможертвата на Богочовека от към законната и приемствена страна.

Кой е Мелхиседек и в що се състои неговото служение, послужило като предобраз на Христовото? Неочаквано се по-явява той в страниците на библейската история още в кн. Битие, 14 глава, името му проблясва след хилядолетие в кн. Псалми (Пс. 109) и най-подире след още толкова време у ап. Павла. Може би и затова в древната литература (у Иосиф Флавия и Филона) личността му е обвита в тайнственост и величие. Но, не само за установяване приемствената връзка между Ст. и Н. Завет е необходимо разглеждането на този въпрос. Според нас изяснението личността и дейността на Мелхиседека би задоволила и по-други интереси и в по-широк кръг читатели.

Възтанието на царете срещу еламското владичество, битката в долината Сидим, намесата на Авраама, похода му до Дамаск, грешката му с Мелхиседека и взаимната почит, която си отдали в името на Всевишния и ред други събития и лица, които образуват фон, върху който се проектират фигурите на главните действащи лица — Мелхиседека и Авраама — са еднакво интересни за християнина, историка и критика на Ст. Завет.

Християнинът би си изяснил една много важна страна от спасителното дело на Христа — кое е най-същественото в Неговото първосвещеническо служение, щом то е по приемство от Мелхиседека.

Историкът би намерил богат материал из древната география, етнография, бит, политическа обстановка и рязко открояващи се религиозни прояви. Местото, което ще разгледаме ни предлага много стари имена на местности и градове; за-

познава ни с ред големи личности от древността и техните дела; рисува ни почитта към Всевишен Творец в време, когато из древния изток се шири грубо идолопоклонство. Библията, разгледана даже и само като един писмен паметник от миналото, ни дава неизчерпаеми възможности за изследване първите стъпки и далечното минало на човечеството. А трябва да признаем, че всяко минало крие зародиши и наченки на настоящето. Ако не отричаме идейните връзки на модерния човек с класически Рим и Елада, то не бива да забравяме, че те са наследили много нещо от древния Изток.

Критиката на Ст. Завет при едно внимателно разглеждане на предложените факти в Бит. 14. гл. намира едно твърдо доказателство за историчността на описваните събития и действащи лица, понеже за същите намираме потвърждение и в клинописите.

Като имаме предвид казаното, мислим, че въпросът не е безинтересен за ония, които обичат да хвърлят поглед върху изминатия от човечеството път и в миналото да намират изяснение и поука за настоящето.

При разглеждане на интересувания ни откъслек из кн. Битие намираме, че ще е най-подходящ за следване сравнително — историко-филологичен метод. Основанията ни за това са:

1) Библията, независимо от числото на авторите ѝ, е едно цяло по дух, основна мисъл и изпълнение — човекът, ръководен от религиозни великани се напътва към истинско богопознание и достигане истинското си предназначение. Затова и всяко място от нея ще трябва да се разглежда в връзка с цялата Библия и нейния дух. Трябва да се взимат предвид всички места, където се споменава или намеква за интересувашите ни лица и действия.

2) Ако твърдим, че дадено библейско събитие е действително станало и то чрез посочвано от нас време, то ще трябва да докажем с разполагаемите исторически данни до каква степен е възможно това. Само като осветлим напълно бита и политическата структура на дадена епоха, ний можем да сравним резултата от проверени и доказани данни с разглежданото събитие и тогава да дадем своето заключение относно това, дали то може или не да бъде брънка от общата историческа верига.

3) Двете, обаче, дадени ръководни начала предполагат едно трето — да прочетем правилно и да разберем ясно, без предубеждение, без излишни привнасяния на свои мисли и идеи, мисълта на автора, завещал ни даден исторически писмен документ. Затова ний нямаме друг начин, освен доброто познаване съдържанието на отделните думи и правилното им разбиране в тяхната логическа цялост и синтактичен строеж. Тук ни идва на помощ само филологията.

II. Кратки исагогически бележки за Бит. 14: 18—20.

Преди да пристъпим към тълкуване на интересувания ни откъслек, ще трябва да спрем накратко вниманието си и на някои други малки въпроси, които са също така от значение.

Ний ще трябва да проследим произхода му, да разгледаме до каква степен този откъслек съставя едно цяло и отношението му към общото. След това да посочим и главните теми, които ще подхвърлим на разглеждане. С други думи, да установим произхода на текста, да направим литературна критика върху него и, трето, да го разделим на съответни части.

На кратко, Бит. 14 гл. ни рисува следния исторически фон.

След като Авраам и братанца му Лот, в духа на взаимна почит, се разделили, първият се заселил „в дъбравата Мамре, що е в Хеврон“, а Лот „си избрал цялата Йорданска област“ (Бит. 13 гл.), с седалище Содом (Бит. 14:12). По това време възстанали царете на Содом, Гомор, Адма, Севоим и Сигор срещу дванадесетгодишното подтисничество на еламския цар Кедорлаомер и неговите съюзници. Възстанието било потушено, водачите на възтаниците, след генералното сражение в долината Сидим, загинали или се разбягали из планините. Победителите завладяли петоградиято, разграбили всичко, а жителите отвели в плен. Между тях е бил и Лот. Авраам, уведомен за случката събрал своите верни хора и настигнал похитителите при Дан, където в нощна битка, проведена умело, разбил неприятеля и го е проследил чак до Дамаск. На връщане Авраам бил посрещнат от царете на градовете като победител. Посрещнал го и Мелхиседек, цар Салимски, с хляб и вино и изрекъл своето благословение над Авраама в името на Всевишния Бог. Авраам пък му дал десетъка от всичко. Авраам възвърнал на племената всичко освободено и се оттеглил отново в шатрите си при Мамрийския дъб.

1. Произход на Бит. 14 гл. Като се вземем внимателно в цялото описание и, по-частно, в различните имена на „местности“, градовете и лицата, можем да направим само едно заключение — че авторът не ще е използвал само някакво устно предание, а и стари писмени сведения.¹ Второ, че той изпъква като човек, добре запознат с древните събития: знае какво е станало в някогашната долина Сидим, „дето е (сега) Солено море“ (14:3), опира свободно с предханаанските народи на Палестина, споменава прастарите имена на градове и местности, като в изясненията си ги замества с съвременните им такива (срвн. 14:2, 7), което ясно сочи, че той ще е живял в Моисеевската епоха. Наричането Авраама — еврей (*περάτης*, отвъдец) може да ни поясни, че авторът ще е използвал ханански извор.²) Някои предполагат, като намират известни ези-

¹ Heinisch, Das Buch Genesis. Bonn, 1930, &. 228.

² Holginder, H., Genesis. Freiburg i. B., 18.8, &. 146. Kittel. R. Geschichte des Volkes Israel, Stuttgart, 1923, I. S. 158.

кови особености, че целият разказ е превод от академски (напр. по думата הַיְיִקִּי 14 ст. ак. hapiki = ратник), но това не са сигурни данни за академски основен шрифт. Номмел пък открива тук остатък от древно-палестинско предание, заимствувано от дгевна местна хроника, написана на клинопис.¹ Проф. Тураев² твърди, че сенаарският цар Амрафел не е никой друг, а Хамурапи, който около 2000 г. пр. Хр. започнал да се налага над сенаарската област, следователно, поставя началото на разказа от епохата на Хамурапи.

Явно е, че авторът на Бит. 14 гл. ще е разполагал с писмен документ, който ни описва събития, станали около 2300 — 2000 г. пр. Хр., което, както ще видим, се потвърждава и от клинописите. Не можем да определим точно от какъв източник и от какъв шрифт се е ползвал авторът, но той ще е намерил този паметник или когато изралтияните са дошли вече в Палестина, или пък когато са били около нея. Да се мисли, обаче, че авторът на въпросната история ще е живял „доса късно, а разказаното е изкуствено произведение с тенденция да се издигне значението на Авраама“ (Nöldeke), или пък че „съставителят е от след плена или времето на Макавеите“ (Nikel) е неоснователно, защото е абсолютно необяснимо обстоятелството, че израилското общество би търсило начало на първосвещеничеството си в образа на ханаанец Мелхиседека.

2. Литературна критика на Бит 14:18—20. Разглеждането на този въпрос се налага от обстоятелството, че на пръв поглед изглежда, какво сцената с Мелхиседека и Авраама е просто вмъкната в 14 гл. някак отпосле. Така схваща това и Šanda³ като намира, че „откъслекът за Мелхиседека е напълно несвързан“, а Gunkel⁴ заключава, че той е съвсем „самостоен разказ“. Основанията им за това са, че в ст. 17 се говори, как Содомският цар посрещнал Авраама в долината Шаве, а в ст. 21—24 се предава разговора между двамата. Не е ли тогава ст. 18—20 една вмъкната добавка? — Не.

1. Когато се споменава за содомския цар, авторът просто добавя, че „и Мелхиседек, цар Салимски, изнесе хляб и вино“ (ст. 18). Значи содомския цар е свидетел на срещата между двамата — Мелхиседека и Авраама.

2. В ст. 22. Авраам с клетва обещава, че ще върне на содомския цар всичко, отнето от неприятеля. Той си служи с формулата: „дигам ръката си към Господа Бога Всевишни, Владетеля на небето и земята“. Нима не са това думите, чрез които Мелхиседек благославя Авраама? Пред нас ясно изпъква картината, как тримата племенни водачи водят разговор и почитат един друг в името на Всевишния Бог.

¹ N o m m e l, *Geographie und Geschichte des Alten Orients*, 1904, S. 84.

² *История древняго востока*, С. — Петербург, 1913, I, стр. 99

³ Š a n d a, A., *Moses und der Pentateuch*, Münster i. W., 1924, S. 318.

⁴ G u n k e l H., *Genesis*, Göttingen 1922, V. Aufl., S. 285.

3. Като четем ст. 18—20 виждаме, че срещата на тримата господари и благословията на Мелхиседека се мотивират само с военния поход (особено ст. 20), за който се говори в цялата 14 гл.

Явно е, че ст. 18—20 са били още отначало едно цяло с общия разказ.

3. Разделение на откъслека 18—20 ст. Авторът в този откъсlek ни съобщава три неща: 1. сведения за Мелхиседека: „и Мелхиседек, цар салимски... понеже бе свещеник на Бога Всевишни“ (ст. 18 а, в;); 2. действията и думите на Мелхиседека: „изнесе хляб и вино (ст. 18 б) и благослови го (Авраама) и рече“ и т. н... (ст. 19, 20а); 3. действията на Авраама: „(Авраам) му даде десетата част от всичко“ (ст. 20б).

Смятаме, че от такова едно разделяне няма да се накърни абсолютно нищо от смисъла на казаното. Напротив, като се премахне вметнатия израз от ст. 18 (изнесе хляб и вино) и се постави при ст. 19 ще можем по-ясно да разгледаме и изясним отделните моменти.

III, Превод¹ и разбор

Ст. 18. И Мелхиседек (Малки-цедек), цар на Шалем . . . понеже той беше свещеник на Бога Всевишни

Не е излишно да се спрем на самото собствено име на Мелхиседека, като се има предвид обстоятелството, че съществуват доста своеобразни тълкувания във връзка с това име, а по-важното е, че източните народи са оставили за потомството паметници за своите религиозни схващания, бит, отношения, и въобще за всички страни и прояви на живота си в своите собствени имена.

מֶלְכִישֶׁדֶק (Μελχισεδέκ, Melchisedech) буквално значи „мойт цар (т. е. Бог) е справедлив (или справедливост)“. Gunkel² превежда с „мойт цар е Цидик“ като приема, въз основа на Baudissin и Zimmerн, че Sedeq или Sidiq е име на древноханаанско божество. Други пък автори, които твърдят, че значителна роля в древния Ханаан е играло кръвожадното божество Malk (или Melek, Milk, което в Ст. Завет се явява под формата на Молох, Лев. 18:21; 20:2—5; II Цар. 23:10 и др.) превеждат чрез: „мойт (бог) Melek е справедлив“.³ Такива единични предположения, недостатъчно обосновани, мъчно могат да се приемат и затова почти всички тълкуватели дават превода, който посочихме по-горе. Името е чисто ханаанско и е

¹ Преводът ще бъде даван по оригинала, като използваме еврейската Библия, изд. на А. Райхард и Ко., 1877 г., Виена.

² Genesis, S. 285.

³ Kittel Rud., Geschichte des Volkes Israel, I Band, 5. u. 6. Auflage, Stuttgart Gotha, 1923, S. 286.

образувано по образа на Adoni-sedek (също иерусалимски цар, срвн. Ис. Нав. 10:1). Много са собствените имена, при които за съставка влизат различните названия на Бога (Melek=цар, Ab=баща, отец, Adon=господар и др.), които подчертават различните Му отношения към света изобщо и по-частно към човка.

Мелхиседек бил цар на Šalem, т. е. Иерусалим. Може да сме сигурни, че става дума за Иерусалим поради следните обстоятелства: 1. В Пс. 75:3 Салем и Иерусалим се отождествяват; в Пс. 109 също така Мелхиседек се свързва с Сион (Иерусалим). 2. В Амарненските писма (180:25, 183:14, 185:1) срещаме Urusalim, но прибавката иги не е нищо друго освен сумарийско название за град, т. е. „град Салим“. Изглежда, че Šalem ще се е утвърдил като град в средата на 15 в. пр. Хр., но още много по-рано Иерусалим ще е бил седалище на някое значително царство. От Амарненските писма още се вижда, че по него време иерусалимският цар е заемал господстващо място в южния Ханаан¹. 3. Иосиф Флавий в Antiqu. I, 10:2 казва: „τὴν Σόλυμα ὕστερον ἐκάλεσεν Ἱεροσόλυμα“. 4. Срещата между тримата водачи станала в долината Шаве, за която авторът допълня, че била „царска долина“. За същата Иос. Флавий казва, че лежала до Иерусалим (сигурно долината Кедрон). Kittel² изрично казва, че „Šalem не е нищо друго, освен Иерусалим“. Проф. Г л у б о к о в с к и³ допуска известно съмнение, като заявява: „град Салим е неизвестен. Най-достоверно е да бъде Иерусалим“. Holzinger⁴ намира, че Šalem ще е енигматическото означение на Иерусалим. Има и автори, които приемат, че под Šalem трябва да разбираме или с. Šalim, лежащо на 2—3 часа източно от Сихем, или пък селището Salim, което лежи южно от Скитополис. Вероятно те се базират на бл. Иеронима, който казва, че през негово време му показвали развалини от Мелхиседекови дворци, близо до Скитопол. Но нека прибавим, че на друго място бл. Иероним твърди, че Салим е старото име на Иерусалим.

За този цар на Иерусалим се казва още, че бил свещеник (כֹּהֵן)⁵. Този факт из тогавашната епоха не може вече да буди недоумение. От предизраилско време ний имаме достатъчно доказани случаи от подобни царе-свещеници, за да не мислим, че авторът е допуснал някаква волност, или пък че това е някаква добавка от много по-късно време, както мислят Ноl-

¹ срвн. Landersdorfer, Sumerisches im AT, 1916, S. 56.

² Geschichte des Volkes Israel, I. 283.

³ Г л у б о к о в с к и Н., Христос — първосвещеник по чина на Мелхиседека. Годиш. на Богосл. ф-т, 1935—36, стр. 2

⁴ Genesis, S. 245.

⁵ Тази дума в ст.-еврейския ез. се употребява за посветените да служат на Бога, независимо от това, дали става дума за свещеник у другите народи или у израилския.

zinger и Wellhausen. При това Мелхиседек не носи тази титла само като притурка, а е с действително свещеническо достоинство, понеже Авраам като на свещеник поднася десятък (ст. 20), според обичая. В Египет фараоните са били и първо-свещеници, а посветените свещеници били само техни застъпници. У сумерите царското и свещеническо достоинство били съчетани в едно лице. Patesi от Lagaš е свещеник-княз. Вавилонските и особено асирийските владетели ценяли много титлата „свещеник“ на божеството, и от древните асирийски царе ни един не пропуснал случая, щото покрай многото си титли, да притуря и тази на свещеник. Jthobalos, цар на Тир, бил и свещеник на Астарта. Свещеници на Астарта били и князете на Сидон. Рагуил (Jethro), тъст на Моисея и шейх на мадиамците, бил и свещеник на племето си (Иах. 2:16; 3:1).

Мелхиседек бил свещеник на Бога Всевишни (Vulg. dei altissimi, 70-те тоб θεοῦ τοῦ ὑψίστου, Мас. מֶלְכִּי־צֶדֶק אֱלֹהֵינוּ), т. е. на най-висшия, най-високостоящия Бог. Религиозните представи в древния ориент около 2000 г. пр. Хр. по никакъв начин не ще са били на толкова ниско стъпало, както твърди Wellhausen¹ и неговите привърженици. Вавилонци, египтяни и ханаанци са почитали и един висш Бог. Почитанието на „всевишния Бог“ в Палестина се потвърждава и чрез Philo (Euesbius, Praepar. ev. 1:3), според който финикийците го познавали като Ἐλλοῦν καλοῦμενος ὑψίστος. В цялата безотрадност на древната ханаанска религия, все пак е имало прогрес, който вървял по свои собствени пътища. Някои изследователи намират за много основателно твърдението, че освен официалната религия имало и други разни религиозни течения, за чиито високи представи за Бога и отношението му към човека говорят някои собствени имена.² Хомел счита и Авраама като представител на нова велика религия. Сигурно и Мелхиседек, с когото Авраам, „баща на верующите“, не се смущава да общува, се отнася към тази група явления. Понеже Мелхиседек призовава благословението на „Всевишния Бог“ над патриарха (ст. 19 и 20), той вижда в Него Бога, когото почита и Авраам, а пък че и Авраам приема този знак (ст. 22), говори ясно, че и той поставя Бога на Мелхиседек за свой Бог. Като се има предвид, че същото название в Числ. 24:16; Второз. 32:8; Пс. 57:3; 78:35 е употребено за Иахве, то е явно, че Авраам и Мелхиседек призовават един и същи Бог. Авторът ни рисува Мелхиседека като почитател на истинския Бог, но избягва да употреби името „Иахве“ понеже се касае за неизрялтянин. Той употребява име, което говори достатъчно за Иахве, а от друга страна може да бъде разбрано и от ханаанците.

¹ срвн. Prolegomena z. Gesch. Israels, 1905, S. 84 и т. п., където авторът твърди, че преди Моисея у арабските племена, от които подире изпъкват израилтяните, господствувала т. н. религия на пустинята: анимизъм, фетишизъм, тотемизъм и въобще най-груб политеизъм.

² Срвн. и Тураев, Б. А., История древняго востока, 1913, I: 161.

Ст. 17б, 19 и 20а. Изнесе хляб и вино (18б). И благослови го (Авраама) и каза: Благословен Аврам от Бога Всевишни, Твореца на небето и земята (19). И да бъде възвеличен Бог Всевишни, Който предаде враговете ти в твоите ръце (20а)

Относно действията на Мелхиседека има доста разногласия. Са ли те жертвопринасяне или едно внимание към изморени от дълъг път победители, нуждаещи се от подкрепление? Ще се задоволим да разгледаме наново текста и вникнем в значението на думите и връзката помежду им, без да подхвърляме на анализ различните мнения.

Ако се спрем само на думата „изнесе“ (מִנְחָה, מִנְחָה, profereus), ще трябва да признаем, че тя не е жертвен термин, а се употребява в най-различни други съчетания: Бог „извежда“ израиля из Египет (Изх. 12:51); Той „оставя да изгрее“ сутрешната светлина (Пс. 37:6); земята „изкарва наяве, произвежда“ зеленина (Бит. 1:12) и др. подобни, срв. Бит. 24:53; Изх. 4:6; III Цар. 10:29; Числ. 14:37 и т. н. От друга страна хлябът и виното били консумация за път: Втра. 29:6; Ис. Н. 9:4, 5; Съд. 19:19; на беглеца и бежанеца пък: се давало хляб и вода (Ис. 21:14).

Но, ако вникнем в зависимостта на отделните изрази и в главната мисъл на разказа, ще трябва по необходимост да дойдем до по-друго заключение. Преди всичко Авраам не се нуждаел от храна, понеже според ст. 24 той се изхранвал предостатъчно от военната плячка и отказал да приеме от савомския цар каквото и да било от многото останало, освен да му бъде зачетено онова, което изляли хората му през време на похода. В такъв случай трябва да приемем, че Мелхиседек просто от внимание и благодарност към Авраама предлага пресен хляб и вино¹ като дар, а го благословил като свещеник. Но Авраам нито имал нужда от храна, нито се явява като гостенин, а пътят бива посрещнат с поменатите дарове. От друга страна, масоретският текст и особено Vulg. ни навежда на по-друга представа за станалото. В оригинала се казва: „изнесе хляб и вино, понеже той бе свещеник“ . . . (18 ст.), а Vulg. ни открива и нещо друго: „Мелхиседек цар на Салем, поднасящ хляб и вино, понеже (epim) беше свещеник . . . благослови го и каза“ . . . (18 и 19а ст.). Значи, Мелхиседек като свещеник (а не като цар) изнася дар и благославя. А особената, специалната дейност на свещеника е жертвата, а не благословението. Ако един египетски или асирийски цар принася жертва, то е за това, че е първосвещеник. При посвещаването на Аарона и синовете му за служба на Бога същественото било принесената от Моисей и Аарона жертва (Лев. 8 и 9 гл.). Принасянето на жертви от съдии и пророци. (Самуил,

¹ Хлябът се пригответвявал само за нуждите на деня — било за домакинството, било за ненадейни гости.

Илия) са редки изключения, които се обясняват с особеното призвание на тези мъже. Ако се изтъква особеността на Мелхиседека като свещеник, то едва ли е за това, че той благоговелно славословил Авраама, защото при освещаването на иерусалимския храм и Соломон благословил народа (III Цар. 8:55), но жертвите били принесени от свещениците. В случая и Мелхиседек функционира като жертвоприносител, макар и жертвата да била само хляб и вино. Култът на вавилонци и египтяни познава хляба и виното като жертвени дарове на боговете. С виното се правели възлияния, а остатъците от него и хляба се раздавали на присъстващите, както при мирните жертви. Подобна жертва ни се рисува в едно от Амарненските писма (50:10 — писмо на княза на Каѳна до Amenhotep III): „когато дойдоха бойците и колите на Господаря, бяха принесени пред моя Господар яденета, шумящи питиета . . . добитък и елей“. Сигурно и една такава важна среща, каквато ни се описва в Бит. 14 гл. — като празник на победа — едва ли в древност се е отблагодарявала без жертва. В нашия случай жертвата била принесена от цар-свещеник, господар на Иерусалим. Филон също така мисли, че Мелхиседек принесъл бойна жертва (De Abr. § 135).

Жертвопринасянето на Мелхиседека в името на Всевишния Бог е най-важната отличителната дейност, въз основа на която от древност до сега се провежда аналогията между Мелхиседека и Христа.

Пс. 109 разкрива в свещенството на Мелхиседека тип на свещенството на Месия. Но могъл ли е да мисли израилтянина за свещенство без жертва?! Апостол Павел в посланието си към евреите взема Мелхиседека като предобраз на Христа, защото и той е „без баща, без майка, без родословие“ (Евр. 7;3). Но правилното разбиране на това твърдение много ясно ни изтъква проф. Глубоковски¹, като казва, че „живота на Мелхиседека не е обоснован само документално, но че неизвестното родословие никому не дава ни безначалност, ни вечност. Мелхиседек нямал само документирани, родови права за своето звание, но той имал друго, действащо даже всред езичниците, свещенство, което било отлично от левииното, лишено от отческо приемство, човешки необосновано. Затова и това свещенство няма „начало на историческо съществуване“. То е безспорно, но няма генетическа приемственост и неизменно постоянство. Затова и неговото свещенство възникнало от божествен източник, то има божествен характер. С това само свещенство, като лично на Мелхиседека достойнство, той е и подобен на Сина Божи“. Така ще трябва да разбираме ап. Павла и когато той сравнява Мелхиседека с Аарона, който

¹ Христос—първосвещеник по чина на Мелхиседека, стр. 6—9.

без наследство от свещеник, а от Бога получил своето свещенство (Евр. 5:4—6). А няма най-главната функция на Аарона не била жертвопринасянето? В Евр. 5:1—3 буквално се казва че първосвещеник се поставя „за да принася дарове и жертви за грехове“, че „е длъжен както за народа, тъй и за себе си да принася жертви за грехове“. След ап. Павла и отците и църковните писатели, започвайки с Климента Александрийски, се държат здраво за това, че Мелхиседек принесъл жертва и че тя е предобраз на Христовата единствена, вечно валидна саможертва.

Ст. 206. А той (Авраам) му даде десетъка от всичко

С тези няколко думи завършва сцената за срещата на патриарха с двамата царе. Тук изпъкват на преден план две положения. Първо, че Авраам отговаря на свещеническата благословия, която той счита за действена по отношение на себе си, с даване десетък според тогавашния обичай (срв. Числ. 18:21—24; Лев. 27:30—32). По този начин Авраам тържествено признава Мелхиседека като първосвещеник за себе си или за върховен представител на земята на своя истински Бог, с чиято помощ победил. Десетъкът бил от всичко (*ἀπὸ πάντων*), което в момента било при Авраама, за което сочи и предлога *ἀπὸ* у 70-те, който се употребява за аритметическо съотношение между нещата, а не както мисли Kautzsch, че тук не бива да пресмятаме военната плячка. Авраам се отказал от своето право над военната плячка, макар и да имал право над нея, както признава и содомския цар (ст. 21). Това е и втората мисъл на заключителната сцена, където Авраам изпква пред нас не само като добър воин, но и добросъвестен и висококръвен човек. Той, може би, добре разбирал, че не би се отличил по нищо от своите победени врагове, ако и той постъпи като тях и заграби взетото. Той се отказва от своето право, след като принася пред Бога, в лицето на Мелхиседека, законната благодарствена част.

IV. Историческа стойност и значение на разказа

Не можем да очакваме, че древно-източните документи непременно трябва да ни дадат едно непосредствено потвърждение на разказа за войната на Авраама. Неговото смело дело надали е сломило господството на Елам над запада, пък и претърпелите единствено поражение царе сигурно не са били принудени да се отзоват при някакво съвсем ново политическо положение. А най-важното, не всичко се е запазило и открило за онова, което е станало през разглежданото далечно минало. Но от друга страна ний бихме приели, че този разказ не е само някакво поетическо творение, почерпено от древни

сведения, а история, ако може да се посочи: 1) че разказът не съдържа нищо, което исторически би било невероятно и 2) че предлага древни сведения, които по косвен начин са ясно доказани и от други източници от описваното време.

1. а) Разказът недвусмислено ни разкрива, че Западът, под предводителството на владетелите от петоградиято, неуспешно възстанал срещу владичеството на Елам и неговите съюзници (1, 2, 4 и 10 ст.). Авраам застанал на страната на възстаниците и успял да спаси отвлечените стада, имуществата и хора (16 ст.). Би ли могъл Авраам да победи неприятеля с такъв малък отряд (ст. 14)? Тук критиката поставя тежестта, за да посочи, че целият ризказ е невероятен. Че патриархът победил (ст. 15) „войската на световни завоеватели“, изглежда за много изследователи немислимо. Но ний не трябва да си представяме, че източните царе са предприели похода си с многохилядна армия. Преди всичко възстаниците не са представлявали някаква особено голяма сила. Достигналите до нас сведения за войните в древност ни рисуват по-друга картина. Според анализите на фараона Тутмосис III (1479 г. пр. Хр.) в битката при Мегидо били убити 83 неприятели и взети в плен 340, и това било за фараона от голямо значение. В цяла Сирия през този поход били пленени всичко 2503 души, между които 1796 роби и робини. Според едно писмо от амарненско време, намерено в Tell-el-Nasi (Лахиш), една революция зависяла от това, дали биха могли да се доставят 6 лъка, 3 меча и 3 ками. В амарненските писма се пресмята с 50, 40, 20 и 10 мъже. Сирия сигурно ще е била населена тогава слабо. Ако Рамзес II разполагал в битката за Кадес (1288 г.) с една сила от 15—18000 мъже, от които фактически в сражението влезли едва половината, то, да не се забравя, че ставало въпрос кой да господствува над Сирия—Египет или хетечи. В нашия разказ положението е съвсем друго. Бойната сила, която оперирала срещу Ханаан, не ще е била голяма, а е и отслабнала от дългия поход и предварителните сражения с възстаниците. Щом петоградиято се решило на битка с подтисниците, след като знаем от амарненските писма, че населението му с мъка било обединено, то дошлите неприятели ще са били малко. Затова и здраво организираните и верни 318 мъже (14 ст.) на Авраама не са били за тогава една незначителна сила. Гедеон с 300 души победил мидяните. Макавеите, малко на брой, се справили с доста по-силен неприятел. Нека се има предвид, че Авраам нападнал нощно време (15 ст.) един неприятел, който бил опиянен от победата си и неподозирал вече някакъв решителен и организиран удар. Нима във войните от наше време отделни единици не правят чудеса?

б) От ст. 3 и 10 трябва да се заключи, че Мъртвото море тогава не е съществувало още, и страната, върху която

сега се разтила вода, някога била населена с хора. В същност, имало е Мъртво море, когато Ханаан изпъкнал на историческата сцена, но южната част на същото прои-лиза по-късно, когато почвата потънала само на няколко метра. Тази южна изднина и до днес е съвсем плитка, в противоположност на същинското Мъртво море. Не съществува пречка да се търси долината Сидим точно в тази южна част, която била заляна от водите на Мъртвото море, когато последвало погубването на Содом и Гомор (срвн. Бит. 19 гл.).

2. Че целият разказ носи следи от голяма древност, се признава и от ексигети, които в други пунктове оспорват историчността му.

а) В разказа се споменават имена на древни места, които на времето за всеки четец са били най-обикновени названия (ст. 2, 3, 7, 17 и 18). б) За забелязване е, че имената на ю.-палестинските царе се сочат като з.-семитически. Това говори много ясно за оригиналността на разказа и против едно по-късно свободно възпроизвеждане. Имената на съюзниците са з.-семитически и сочат за времето на Хамурапи. в) Би ли имало автор, който да измисли случка и да назове точно градовете Содом и Гомора, ако те вече не съществуват през негово време? г) Историята на древния Ориент потвърждава, че отношенията между отделните царства и княжества, както нашият разказ ни ги предлага за времето на Авраама, са правилно разказани. Елам, когато Хамурапи се явява на историческа сцена, има господство над Вавилон и силно влияние над Ханаан. В по-късно време, когато Хамурапи се налага със своята сила и авторитет почти навсякъде, той би бил много по-известен за главно действащо лице, отколкото един еламски цар. Ханаан ни е представен много верно за она-и епоха, когато наистина там е царяло голямо разцепление—всеки главен град си имал и цар. Проявяват се народи, които по-късно не съществуват: в ст. 5 се споменава, че във Васан живеят рефаимци, от които според Второз. 1:4 и 3:14 няма вече следа след като земята на аморитите била завладяна. д) най-после ще трябва да отбележим и това, че сравнителните изследвания между данните посочени в библейския разказ и клинописните паметници от същото време ни дават за резултат само едно—повечето от споменатите в разказа имена на царе и тяхните подвластни области се споменават и в клинописите¹.

В резултат на всичко изложено до тук можем да кажем, че разглежданото от нас место ни кара да приемем следните три положения:

¹ Срвн. Nike I, Genesis und Keilschriftforschung, 1903, S. 207—231.

1. Че всички възражения, които се повдигат срещу историчността на разказите за патриарсите поради сравнително късния произход на изворите за Петокнижието, са неоснователни, понеже съществуват писмено фиксирани сведения за времето около 2300—2000 г. пр. Хр. и, следователно, имало е и палестински автори в древно време.

2. Опитите, да се посочи Авраам като една митична фигура, нямат зад себе си здрави доказателства.

3. Историчността на Авраама, без съмнение, насила не може да се наложи, понеже ний не притежаваме извънбиблейски извори, в който изрично да се споменава Авраам. Обаче всички посочки за древността на кн. Битие, които могат да се контролират исторически, и стоят в някакво отношение към Авраама, ясно ни подчертават, че свободно можем да приемем историчността на Авраама, а от там и описваните събития около него, макар и в някои отношения само в главните им линии.