ДОКСОЛОГИЧЕСКИЙ ОБРАЗ МИЛОСТИ В ЦЕРКОВНОСЛАВЯНСКОМ ТЕКСТЕ 135-го ПСАЛМА И ЕГО ИСТОЧНИКИ В ПЯТИКНИЖИИ: БИБЛЕЙСКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Иван Андреевич Беляев
Аспирант Сретенской духовной академии (Россия)
uvan.b1999@yandex.ru ORCID: 0009–0008–8113–3572

DOI: 10.54700/kfp6yw07

Аннотация. Предметом настоящего исследования является доксологический образ вечной *милости* Бога в 135-м псалме в его церковнославянской форме и источниках из Пятикнижия. Методология данной работы сочетает методы внутрибиблейской экзегезы, сравнительно-текстологического анализа и святоотеческой герменевтики. Цель работы — выявить интерпретационные техники, применявшиеся псалмопевцем при переработке материала Пятикнижия, исследовав функционирование центрального доксологического образа псалма в православной богослужебной и экзегетической традиции. Научная новизна состоит в попытке специального рассмотрения церковнославянского текста 135-го псалма как особого слоя его славословно-литургической рецепции в православной традиции, в совмещении церковнославянской, литургической и внутрибиблейской перспектив. Установлено, что псалмопевец применял две основные интерпретационные техники: переконтекстуализацию — помещение всех деяний Бога в контекст Его милости — и отождествление нынешней общины Израиля с праотцами. Центральный образ псалма, антифон *Яко в век милость Его*, несет богословскую нагрузку, объединяя сотериологическое, эсхатологическое и историческое измерения Божия домостроительства.

Ключевые слова: Пятикнижие, Псалтирь, 135-й псалом, доксология, милость Божия, внутрибиблейская экзегеза, библейская герменевтика, православное богослужение, церковнославянский язык.

Для цитирования: *Беляев И. А.* Доксологический образ милости в церковнославянском тексте 135-го псалма и его источники в Пятикнижии: библейско-филологический анализ // Сретенское слово. Москва : Издательство Сретенской духовной академии, 2026. № 2 (18). С. 160–180. DOI: 10.54700/kfp6yw07

THE DOXOLOGICAL IMAGE OF MERCY IN THE CHURCH SLAVONIC TEXT OF PSALM 135 AND ITS SOURCES IN THE PENTATEUCH: A BIBLICAL-PHILOLOGICAL ANALYSIS

Ivan Andreevich Belyaev
Postgraduate Student, Sretensky Theological Academy (Russia),
uvan.b1999@yandex.ru ORCID: 0009–0008–8113–3572

DOI: 10.54700/kfp6yw07

Abstract. The subject of this study is the doxological image of God's eternal mercy in Psalm 135 in its Church Slavonic form and its sources in the Pentateuch. The methodology of this work combines methods of intra-biblical exegesis, comparative textual analysis, and patristic hermeneutics. The purpose of this study is to identify the interpretive techniques employed by the psalmist in his processing of the Pentateuch, examining the functioning of the psalm's central doxological image within the Orthodox liturgical and exegetical tradition. The research's novelty lies in its attempt to specifically examine the Church Slavonic text of Psalm 135 as a distinct layer of its doxological-liturgical reception within the Orthodox tradition, combining Church Slavonic, liturgical and intra-biblical perspectives. It has been established established that the psalmist employed two primary interpretive techniques: recontextualization — placing all of God's deeds within the context of His mercy — and identifying the current community of Israel with the forefathers. The psalm's central image, the antiphon "For His mercy endureth forever," carries a theological charge uniting the soteriological, eschatological, and historical dimensions of God's oikonomia.

Keywords: Pentateuch, Psalter, Psalm 135, doxology, God's mercy, intra-biblical exegesis, biblical hermeneutics, Orthodox worship, Church Slavonic.

For citation: *Belyaev I. A.* The doxological image of mercy in the Church Slavonic text of Psalm 135 and its sources in the Pentateuch: A biblical-philological analysis // Sretensky Word. Moscow : Sretensky Theological Academy Publ., 2026. No. 2 (18). Pp. 160–180. DOI: 10.54700/kfp6yw07

Введение

Формирование текста Священного Писания, как правило, опиралось на предшествующую религиозную традицию: создание письменного текста ветхозаветными авторами сопровождалось опорой на известный и общедоступный материал устного предания [Gunkel 1969: 9].

В контексте настоящей статьи возникают следующие вопросы: откуда псалмопевцы берут подобный материал и как они его интерпретируют? Постановка подобных вопросов имеет значение: ответы на них позволяют полнее понять основания литургической традиции Православной Церкви, этнокоммуникативную память народа Израиля, а также текстовую историю и интертекстуальность Священного Писания.

Настоящая статья ставит перед собой двойную цель. Во-первых, она исследует основополагающий доксологический образ 135-го псалма в его церковнославянской форме, — той форме, в которой псалом существует в православном богослужении и в которой его воспринимали предшествующие поколения православных верующих. Во-вторых, она анализирует интерпретационные техники, которые псалмопевец применяет при переработке материала Пятикнижия, создавая эти образы.

Церковнославянский текст псалма рассматривается на всем протяжении статьи как форма, определяющая его богослужебное восприятие. Обращение к греческому и еврейскому фону служит для уточнения смыслового содержания церковнославянских выражений, сохраняемых в православном богослужении.

Необходимо предварительно оговорить вопрос нумерации. В масоретском тексте (MT) и в большинстве современных переводов данный псалом имеет номер 136. В Септуагинте (LXX) и церковнославянской Библии, следующей греческой традиции, он числится под номером 135. В настоящей статье используется нумерация по LXX/ЦСЯ как основная, соответствующая православной текстологии Священного Писания [Алексеев 1999: 7–8], при необходимости указывается параллельная масоретская нумерация [Селезнев 2016: 284].

Обзор литературы

Православная экзегетическая традиция — основа понимания библейских текстов в их смысловой полноте — представлена богатым святоотеческим наследием. Святитель Афанасий Великий в «Толковании на псалмы» рассматривает повторяющийся рефрен как исповедание непрерывного Божия промышления о твари [Афанасий Великий 2011: 412].

Святитель Иоанн Златоуст подчеркивает воспитательную функцию антифонного пения: посредством благих дел Бога в душе молящегося укореняется живое ощущение Божией любви [Иоанн Златоуст 1899: 437–439]. Блаженный Феодорит Кирский в «Изъяснении псалмов» обращает особое внимание на связь псалма с историей творения и исхода как двумя фундаментальными актами Божия попечения, связанными с эсхатологическими чаяниями христиан [Феодорит Кирский 2004: 467]. Известны комментарии к псалму и других святых, например святителя Симеона Солунского [Симеон Солунский 1900: 440–446].

Среди отечественных исследователей значительное место занимают труды П. А. Юнгерова, праведного Иоанна Кронштадтского и А. П. Лопухина.

П. А. Юнгеров, разработавший вопросы текстологии церковнославянской Псалтири, рассматривает 135-й псалом прежде всего как древний литургический гимн, восходящий к богослужебной практике второго храма. По его наблюдению, это антифонный ответ народа на провозглашение священником каждого деяния Бога, причем именно такой структурный принцип сообщает псалму его «гимнический, а не просто исторический характер» [Юнгеров 1915: 278–279].

Праведный Иоанн Кронштадтский в «Дневниках» рассматривает 135-й псалом в аскетически-молитвенном ключе. Рассуждая о стихе *Яко в век милость Его*, он указывает, что многократное повторение этих слов призвано отпечатать в сердце молящегося неизменную истину о Боге: «Ты пользуешься каждую минуту милостями Божиими, и веселят тебя эти милости. Но вспомни и представь, что в такое множество прошедших веков беспрерывно лились на людей милости Господни и веселили род человеческий, и во все будущие века также будут литься» [Иоанн Кронштадтский 2005: 147]. Этим наблюдением святой раскрывает анагогический — восходящий к вечности — характер доксологического образа псалма.

В «Толковой Библии» А. П. Лопухина псалмы 134-й и 135-й охарактеризованы как «торжественный гимн Богу с перечислением Его многочисленных

благодеяний, оказанных евреям во время всей их исторической жизни» [Лопухин 2009: 460]. Автор особо подчеркивает значение псалма в контексте «Великого галлела»: «118-м псалмом заканчивается у евреев пасхальный галлел (113–118), а 134-м начинается большой галлел. Оба псалма представляют торжественный гимн Богу» [Лопухин 2009: 461]. Тем самым устанавливается структурное место псалма в библейской богослужебной системе и подтверждает его использование в контексте славословного иудейского торжества, что принципиально важно для настоящего исследования.

Западная библеистика также уделяет 135-му псалму немалое внимание. Принципиальное значение имеет исследование М. Фишбейна о внутрибиблейской экзегезе [Fishbane 1985]. А. Берлин предложила методологическую поправку: псалом 135-й — не просто экзегетический текст, а поэтический и литургический синтез пятикнижного материала [Berlin 2008].

Среди наиболее авторитетных комментаторов следует назвать А. А. Андерсона [Anderson 1988] и Э. Ценгера [Zenger 2011], подробно рассмотревших 134-й и 135-й псалмы как самостоятельный богословско-литургический феномен.

Исследование Д. Эмануэля [Emanuel 2012] посвящено непосредственно использованию пятикнижного материала в псалме и является важным специальным исследованием по данной теме.

Г. Дж. Уэнхем проводит исследование псалма в контексте этической функции Псалтири как священного текста [Wenham 2012].

Анализ церковнославянского текста 135-го псалма как особого слоя его славословно-литургической рецепции в православной традиции до сих пор не становился предметом отдельного анализа, что определяет научную новизну настоящей работы.

Возникновение и литургическое употребление псалма

В классической библеистике 135-й псалом относится к категории псалмов под названием «Гимны» (или «Песнь хвалы», «Песнь поклонения»), которые, как отмечает А. Вайзер, нередко начинаются с призыва к поклонению. Это наблюдение особенно точно применительно к 135-му псалму с его повторяющимся рефреном *Яко в век милость Его* [Weiser 1962: 52–53; Limburg 2009: 532].

Данный псалом имеет литургическое употребление. Ветхозаветные источники относят его использование к еврейскому богослужению скинии и храма: «В древности была известна другая группа псалмов под названием “великого галлела”, но уже в III в. амораи спорили о том, какие именно псалмы входят в эту группу (см.: *Песахим*, 118a)» [Брокгауз, Ефрон 1910: стлб. 16–18]. Еврейская традиция относит 135-й псалом к «великому галлелу» (псалмы 134–135), наряду с «пасхальным галлелом» (псалмы 113–118) и «малым галлелом» (псалмы 146–150) [Zenger 2011: 491]. «Великий галлел» предписывалось петь после последней чаши пасхального седера. В вавилонском талмуде (трактат *Песахим*, 118a) приводится объяснение: «А почему он называется Великий Галлел? Рабби Йоханан говорит: “Потому что Святой (Бог), благословен Он, вознесен на вершину вселенной и при этом дает пищу всем созданиям”» [Epstein 1938: 118a]. Таким образом, специфичность псалма раввины усматривали в соединении идеи Божия владычества с идеей Его промыслительного попечения о всяком живом существе (ср. *Даяй пищу всякой плоти, яко в век милость Его* (Пс. 135: 25).

135-й псалом занимает значительное место и в православном богослужебном уставе. В составе Псалтири он входит в 19-ю кафизму. Целиком его поют во время Великого поста, в среду Страстной седмицы, при чтении Псалтири от недели Антипасхи до отдания Воздвижения Креста и в некоторых других богослужениях. На пасхальной литургии он звучит в качестве стиха прокимна: *Исповедайтеся Господеви, яко Благ, яко в век милость Его*, — символически соединяя ветхозаветную пасху (исход) и новозаветную Пасху (Воскресение Христово) [Николай (Павлык). URL: https://stsl.ru/lib/psaltir-v-pravoslavnom-bogosluzhenii/oglavlenie-psaltir].

Согласно Типикону, псалом исполняется попеременно двумя хорами: один провозглашает новый стих, другой отвечает рефреном: *Яко в век милость Его*. Антифонная структура псалма органично вписывается в православную традицию попеременного пения [Скабалланович 2002: 568].

Типологическая связь между Ветхим и Новым Заветами, заложенная в структуре псалма, стала основой богатого пласта православной пасхальной гимнографии [Арранц 1979: 112–114]. В каноне Великой Субботы, а именно в ирмосе первой песни, авторство которого принадлежит византийской поэтессе IX в. инокине Кассии, звучат такие слова: *Волною морскою / скрывшаго древле, / гонителя мучителя, под землею скрыша / спасенных отроцы; / но мы, яко отроковицы, / Господеви поим, / славно бо прославися* [Последование

2010: 5]. Параллелизм между исходом из Египта и Воскресением Христовым — та самая богословская связь, которую устанавливает псалом, — становится центральной темой. Богослужение Великой Субботы принимает логику псалма и развивает ее: Бог, некогда явивший *милость* Израилю в исходе, явил ту же вечную *милость* всему человечеству в Воскресении [Давыденков 2017: 439].

Структура и жанровая характеристика 135-го псалма

Псалом может быть отнесен одновременно к двум жанровым категориям. Как гимн, он открывается призывом к поклонению *Исповедайтеся Господеви*, характерным, по наблюдению А. Вейзера, для данного жанра [Weiser 1962: 52–53].

Более конкретно, однако, псалом можно также отнести к историческим псалмам по той простой причине, что он пересказывает в поэтической форме повествовательную историю Израиля, изложенную в книгах Пятикнижия, а именно в материале Бытия (Быт. 1), Исхода (Исх. 12–15), Чисел (Чис. 21) и Второзакония (Втор. 2–3). К этой категории псалмов относятся прежде всего 77, 104, 105, 134 и 135-й. Однако исторические псалмы никогда не предназначались для того, чтобы заменить тщательные исторические отчеты об истории Израиля [Gunkel 1969: 11].

Как справедливо замечает А. А. Андерсон: «В целом создается впечатление, что исторические псалмы не были эпическими поэмами и не заменяли собой подробную репетицию деяний Бога; скорее они функционировали как напоминание о таких репетициях или традициях. Даже более обширные синопсисы священной истории сами по себе были бы печально неполными, не говоря уже о более ограниченных исторических аллюзиях. Похоже, что выбор исторических тем часто определялся текущим бедственным положением общины и ее особыми нуждами (ср. Пс. 105), а также целью или функцией конкретных псалмов (ср. Пс. 88)» [Anderson 1988: 59].

Таким образом, исторические псалмы служат цели, выходящей за рамки простого пересказа событий. В случае с псалмом 135-м он, как уже указывалось выше, использовался в еврейском богослужении скинии и храма. Это подтверждает слова исследователя о роли псалма и как литургического текста, и как памятника иудейского поэтического творчества.

По своей структуре 135-й псалом легко делится на четыре основные части: ст. 1–3; 4–9; 10–22; 23–26. Каждый стих построен по единой двучастной схеме: первая содержит новую содержательную информацию, обеспечивающую смысловую прогрессию, вторая неизменно повторяет антифон *Яко в век милость Его*.

Контраст между синтаксисом и смыслом в особенности заметен в тех псалмах, где есть рефрен, например в 135-м: «Рефрен разрывает синтаксические связи внутри текста и венчает собой даже строки, казалось бы, противоречащие ему по смыслу. Даже по русскому переводу видно, что в стихах 18–20 рефрен разрывает и синтаксис, и семантическое поле, если рассматривать эти стихи изолированно: убиение Сихона и Ога можно назвать проявлением Господней милости только в широком контексте истории израильского народа, но само по себе оно говорит скорее о гневе и правосудии. Линейное развитие повествования об исходе Израиля сочетается с постоянным возвращением к отправной точке, обозначенной в самом начале псалма; рефрен относится к псалму в целом» [Десницкий 2007: 94].

Таким образом, доксологическая функция антифона *Яко в век милость Его* состоит именно в том, чтобы переосмыслять каждое историческое событие, включая самые неоднозначные, через призму единого богословского тезиса о вечной милости Бога к Своему народу.

Стихи 1–3 служат вступлением к псалму, о чем свидетельствует повторение императива *исповедайтеся*. Кроме того, между этими тремя стихами существует параллелизм в отношении объекта благодарения (*Господеви* — Пс. 135, 1), *Богу богов* — Пс. 135, 2) и *Господеви господей* — Пс. 135, 3), но без объяснения причин, по которым следует возносить благодарение. Данное вступление находит соответствие в стихах 1–4 117-го псалма, где аналогичный призыв к хвале обращен к различным группам израильской общины [Hossfeld, Zenger 2011: 488–489].

После вступления псалом переходит к изложению причин для благодарения (ст. 4–22): в ст. 4–9 говорится о творческих деяниях Бога, в ст. 10–22 — об избавлении Израиля от египетского рабства и ведении израильского народа по пустыне. Стихи 4–22, составляющие среднее ядро псалма, характеризуются тем, что часто начинаются с причастий в форме дательного падежа, отсылающих слушающих к Тому, о Ком шла речь во вступлении.

Наконец, ст. 23–26 завершают псалом хвалой за избавление: подобно тому как псалом открылся общим призывом *Благодарите Господа*, он

заключается таким же общим призывом *Благодарите Бога небес*, обрамляя все содержание в контекст благодарения.

Место 135-го псалма в составе «великого галлела» (Пс. 134–135) определяет его функцию как кульминации хвалебного богослужения. Э. Ценгер охарактеризовал этот псалом как «гимническую теологию истории», в которой прошлое становится аргументом для настоящей, нынешней хвалы Создателю [Zenger 2011: 493]. Если псалом 134-й призывает слуг Господних к хвале и напоминает об общих деяниях Бога, то 135-й разворачивает полную панораму священной истории — от сотворения мира до завоевания Земли обетованной, — связывая каждый ее момент с центральным богословским тезисом о вечной Божией *милости*.

Богословский образ милости

Центральный образ псалма — образ Божией *милости*, восходящий к древнееврейскому חֶסֶד (*хесед*). Данное понятие является одним из наиболее семантически насыщенных в Ветхом Завете. В нем соединяются верная любовь в рамках договора Бога и человека, неоскудевающая доброта, благодать и милосердие [Райкен 2005: 550].

Словарь библейских образов дает такое определение слова в еврейской традиции: «Милость — это помощь, оказанная несчастному или нуждающемуся, особенно тому, кто либо находится в долгах, либо не может рассчитывать на благоприятное к себе отношение» [Райкен 2005: 551].

Исследование Н. Глюка установило: библейское *хесед* почти всегда используется в контексте Завета — это «обязательство более сильной стороны по отношению к слабейшей» [Glueck 1967: 35–55]. К. Сэкенфелд уточнила и расширила это понимание, показав, что *хесед* может описывать как «взаимные, так и односторонние отношения, всегда при этом выражая верность и благожелательность» [Sakenfeld 1978: 1–23].

Переводчики Септуагинты избрали греческое ἔλεος (*элеос*), акцентирующее аспект милосердия и сострадания [Liddell, Scott 1996: 532]. Это слово несет коннотации благосклонности вышестоящего к нижестоящему. Схожее иерархическое измерение образа прослеживается в 19-м и 20-м псалмах [Беляев 2022: 84; Он же 2023: 169].

Церковнославянский переводчик употребил существительное *милость* — кальку с греческого ἔλεος. Согласно «Словарю русского языка XI–XVII вв.»,

оно имеет следующую семантику: «милосердие, сострадание, сочувствие; благосклонность, особое расположение, любовь; благодеяние, благотворение; милостыня, подаяние; прощение, снисхождение; радость, веселие; плата, жалование» [СРЯ XI–XVII вв. 1982: 154–156]; О. А. Седакова в словаре церковнославяно-русских паронимов указывает такие значения: «милость; милостивый дар» [Седакова 2008: 181].

Естественно, в контексте 135-го псалма как библейско-литургического текста слово будет обладать всей полнотой, включая даже семантику вознаграждения за что-либо, так как, с точки зрения догматического учения Церкви, одним из основных катафатических свойств Господа является милосердие по отношению к Своему творению [Давыденков 2017: 114, 122–123].

Показательно, что образ безграничной милости Божией получил широкое распространение в православной богослужебной традиции. Он присутствует в важнейших молитвенных воззваниях: Иисусовой молитве, литургическом рефрене ектений: *Господи, помилуй* (Κύριε ἐλέησον), молитве мытаря: *Боже, милостив буди мне грешному* (Лк. 18, 13), легшей в основу многих соборных и частных молитв и гимнов [Симфония 2007: 531, 536–537].

Согласно святителю Игнатию (Брянчанинову), испрашивание милости тесно связано с «сознанием человеком погибели его; это ощущение той греховности своей, того сожаления к себе, которые Господь заповедал нам ощущать к себе и которые ощущаются очень немногими; это отвержение собственного достоинства; это прошение милости Божией, без которой нет надежды спастись погибшему» [Игнатий Брянчанинов 2002: 31].

В контексте 135-го псалма *милость* используется в составе выражения *Яко в век милость Его*, где словосочетание *в век* трактуется как «вечно, всегда, навсегда, постоянно, бесконечно» [СРЯ XI–XVII вв. 1975: 54]. Образ соединяет в себе ретроспективное историческое восприятие милости (конкретные деяния Бога, связанные с ветхозаветной историей праведности) и перспективное эсхатологическое и сотериологическое (вечность этой милости — *в век*) измерение Божия домостроительства относительно созданного Им мира [Леонов 2026: 302–305].

Таким образом, понятие *хесед* (חֶסֶד) в масоретском тексте обозначает верную любовь в рамках Завета, выражающую взаимную верность сторон и богословски указывающую на верность Бога Своему Завету с Израилем; в Септуагинте он передается словом *элеос* (ἔλεος). Оно имеет значение милосердия и сострадания, направленного сверху вниз и отражающего идею

Божия снисхождения к человеческой немощи. В церковнославянской традиции ему соответствует слово *милость*, означающее благосклонность и сострадание Бога к человеку, также устремленные сверху вниз и служащие основанием молитвенного упования верующего.

Интерпретационные техники псалмопевца

Важно понимать, что линия исследования любого библейского текста и его первоосновы, а также адаптации этого материала и интерпретации его в контексте литургического применения тесно связана с тем, что М. Фишбейн называет «внутренней библейской экзегезой». Внутренняя библейская экзегеза — особенный процесс интерпретации другими библейскими авторами, чаще всего пророками, более раннего библейского текста, в основном Пятикнижия, основанный на изучении его исторического контекста, языка, богословского содержания, а также вариативности применения анализируемых библейских отрывков в истории иудейского народа [Fishbane 1985: 10–13].

Однако, как отмечает А. Берлин относительно 104-го псалма, этот принцип нужно применять с методологической оговоркой: псалом не ставит перед собой задачу анализировать или прояснять текст Пятикнижия — он создает поэтический и литургический синтез из ранее созданного библейского материала [Berlin 2008: 22].

В тексте псалма прослеживаются два основных интерпретационных пути богодухновенного автора: переконтекстуализация и отождествление с праотцами.

Первая внутрибиблейская экзегетическая практика состоит в том, что поэт поместил все деяния Бога в контекст Его *милости*. Как утверждает Г. Дж. Уэнхем: «Псалом 135 рассматривает всю Пятикнижную историю от сотворения мира до завоевания Трансиордании <…> и рассматривает каждый шаг на этом пути как очередное доказательство того, что Божия “непоколебимая любовь пребывает вовек”» [Wenham 2012: 126]. Например, несмотря на то что в первых двух главах книги Бытия слово *милость* (хесед) не упоминается — более того, оно не используется вплоть до девятнадцатой главы книги, где его употребляет Лот, бегущий из Содома: *Понеже обрете раб твой милость пред Тобою, и возвеличил еси правду Твою, юже твориши на мне, еже жити души моей: аз же не возмогу спастися в горе, да* не *когда*

постигнут мя злая, и умру (Быт. 19, 19), — в Пс. 135, 4–9 все творческие действия Бога рассматриваются в контексте Его *милости*. Так происходит потому, что каждый стих псалма построен одинаково, а вторая половина каждого стиха повторяет антифон.

Сразу возникает вопрос: кто является адресатом Божией *милости*? Д. Эмануэль указывает на необходимость уточнения: «[Это] вечное повторение прививает основную цель 135-го псалма — праздничный гимн благодарения, который радуется вечной милости ЯХВЕ. Хотя никто не сомневается в главной цели псалма, все же возникает необходимость уточнить конкретные аспекты Божией благодати, которые воспевает псалом. Большую часть своих стихов (ст. 10–22) псалом посвящает традиции исхода. Хотя Израиль является очевидным получателем Божией благодати в пределах этого периода, то же самое нельзя сказать об упомянутых царях и народах» [Emanuel 2012: 229].

Вместе с тем за исключением темы исхода остальная часть псалма использует подчеркнуто универсальный язык: *милость* Бога обращена ко всему творению в стихах 4–9 и *всякой плоти* (Пс. 135, 25). Позиция поэта, таким образом, предполагает, что у Израиля есть двойное основание для благодарности — и за общие, и за особые акты Божией любви. Данный метод не является уникальным для 135-го псалма. Практика интерпретации событий прошлого в контексте Божией *милости* широко представлена в Псалтири (Пс. 105–106, 117) и за ее пределами.

Особенно показателен пример молитвы Соломона, где царь прославляет Бога за *милость*, явленную Давиду: *Рече же Соломон к Богу: ты сотворилъ еси с Давидомъ отцемъ моимъ милосердие велико и поставилъ мя еси царя вместо его: и ныне, Господи Боже, да исполнится слово твое к Давиду отцу моему, ты бо мене сотворилъ царя над людьми многими, якоже прах земный: ныне даждь мне премудрость и разум, да вниду и изыду пред людьми твоими сими, кто бо можетъ судити сихъ людий твоихъ многихъ* (2 Пар. 1, 8–10), хотя, согласно Первой книге Паралипоменона, это обетование давалось ради самого Соломона (см. 1 Пар. 17, 3–15). Такая переконтекстуализация свидетельствует о характерной черте библейского богопознания: события всегда читаются в свете Божия замысла о любви не только в каждом конкретном случае, но и вообще в целом как неотъемлемом свойстве Божественной природы.

Вторая интерпретационная практика — отождествление нынешней общины Израиля с праотцами. Она наиболее явно выражена в словах: *Яко во смирении нашем помяну ны Господь: яко в век милость Его. И избавил ны*

есть от враг наших: яко в век милость Его (Пс. 135, 23–24). В этих стихах выделяются две особенности. Во-первых, они демонстрируют переход от разговора о получателе Божией доброты в третьем лице к разговору в первом лице: «*нашем*», «*ны*»: вместо «*Израиля*», «*народа Своего*», «*Израиля, раба Своего*» — вдруг «*нас*».

Риторический эффект этого сдвига в финале псалма значителен. В ретроспективе он производит тот же эффект, что и повторение *Яко в век милость Его* в перспективе: в начале псалма автор вписывает каждый стих в контекст Божией *милости*, а в конце — в контекст этой *милости* к нынешнему поколению Израиля.

Таким образом, независимо от того, как давно произошел исход, он является демонстрацией Божией любви к каждому поколению. Параллель этой практике находится во Второзаконии, где Моисей заявляет: *Господь Богъ вашъ завеща вамъ заветъ в Хориве: не отцемъ вашымъ завеща Господь заветъ сей, но токмо вамъ: вы же зде вси живи днесь* (Втор. 5, 2–3). Здесь поколенческий барьер между стоявшими у Синая и теми, кто слышит Второзаконие, намеренно стирается: каждое поколение Израиля является активным участником Завета.

Другой пример такой практики толкования — 105-й псалом, псалом изгнания, который, как и 135-й, повествует о прошлом Израиля, описанном в Пятикнижии. После долгого пересказа исхода и странствий по пустыне поэт, вспоминая о великих деяниях Бога, молится: *Спаси ны, Господи, Боже наш, и собери ны от язык, исповедатися имени Твоему святому, хвалитися во хвале Твоей* (Пс. 105, 47). Автор псалма, вспоминая о великих деяниях Бога, молится, чтобы Бог совершил то же самое для нынешнего поколения, находящегося в изгнании.

Приведенные примеры показывают, что 135-й псалом существует в рамках широкой традиции, в которой Израиль отождествлял себя со своими праотцами.

В православном литургическом контексте эта практика приобретает особое значение. Когда Церковь восхваляет Господа на полиелейном богослужении, «мы» псалма — это не только ветхозаветный Израиль, но и новозаветный народ Божий. Отождествление с праотцами обретает христологическое измерение, укорененное в православном богословии [Давыденков 2017: 401–402]. И, следовательно, необходимо интерпретируется святыми отцами Церкви и другими христианскими экзегетами.

Святоотеческое истолкование образа милости

Святые отцы единодушно усматривали в словах: *Яко в век милость Его* не просто поэтический рефрен, а важное богословское исповедание Бога.

Святитель Афанасий Великий объясняет свойство милости Божией в онтологическом ключе: «Ибо постоянно питающиеся божественными словесами в точности познают из них, что все домостроительство Спасителя Христа Бога нашего сраствореno милостью и истиной. Приносящим покаянье, в чем прегрешили, дарует Он милость и прощение и непобедимых подвижников добродетели прославляет и венчает, произнося о них суд с истиною, а на живших беззаконно и не принесших покаяния по уставам истины налагает наказания» [Афанасий Великий 2011: 411]. Святой отец указывает, что милость Бога не прекращается со временем — она принадлежит самой Его Божественной природе. И значит, каждый факт Божественного снисхождения к людям, перечисляемый в псалме, обретает богословское значение: он демонстрирует постоянство Божией природы, которая сохраняет аспект неизменности вне зависимости от исторической конъюнктуры.

Святитель Иоанн Златоуст подчеркивает другое значение образа — педагогическое: «Он не иногда только благодетельствует, а иногда удерживается от этого, не иногда только милует, а иногда перестает миловать, как бывает у людей, которым препятствуют страсти, не дозволяет малодушие, останавливает угождение другим, не допускают обстоятельства; но Бог не таков: Он постоянно милует, и никогда не перестает делать это, хотя делает различно и разнообразно. Так, говорит пророк, Он всегда милует и никогда не перестает благодетельствовать людям» [Иоанн Златоуст 1899: 438]. Постоянство благодатного действия призвано показать человеку, в грехе увлекаемому бесами и устремляющему свой взгляд в сторону служения идолам, Истинного Бога — милосердного и всемилостивого.

Блаженный Феодорит Кирский обращает внимание на исторический контекст псалма: «И сию песнь пророческая благодать сложила для возвращавшихся из плена Иудеев, многими вразумлениями доставляя им пользу». Которая в экзегезе святого дополняется нравственно-гомилетическим толкованием: «Принесите Богу, говорит Пророк, благодарственную песнь, памятуя ниспосланныя Им блага и удивляясь безмерной Его милости»

[Феодорит Кирский 2004: 464–465]. Выражение *Яко в век милость Его*, по мнению святого, указывает не только на прошедшую историю, но и настоящее, а также грядущее окончательное явление Божией милости.

Наконец, по святителю Симеону Солунскому, полиелейные псалмы — «песнь победная и возвещающая дивные дела Божии, особенно же переход душ наших из Египта греха и заблуждения к вере во Христа, освобождение наше от фараона и египтян, т. е. диавола и демонов, освобождение Церкви от Диоклетиана, Максимина и богоотступника и других нечестивейших властителей, как бы от Амалика, Сиона, Ога и им подобных, и после искушений и трудов вселение в обетованную землю и небесное наследие чрез Иисуса» [Симеон Солунский 1900: 441–442].

Следовательно, святоотеческое наследие согласно с экзегезой самого псалмопевца. Именно оно закрепляет за рефреном *Яко в век милость Его* статус центрального доксологического образа богослужения: онтологическая неизменность Бога, неустанность Его благодеяний, эсхатологическая перспектива Его милости и типологическая связь исхода с Воскресением Христовым в совокупности образуют богословскую канву, внутри которой псалом и поныне звучит в православном богослужении как живое исповедание веры, соединяя современного человека с ветхозаветными праотцами и давая ему понимание того, что и он живет именно в библейские времена.

Заключение

В данном исследовании ставится вопрос о том, откуда поэт 135-го псалма собрал свой материал, как он его интерпретировал и каким образом доксологические образы псалма функционируют в церковнославянском тексте и православной богослужебной традиции.

Существуют убедительные свидетельства того, что поэт опирается на материал Пятикнижия, применяя при этом как минимум два заметных интерпретационных приема: помещение его материала в контекст *милости* и отождествление нынешнего поколения с праотцами Израиля.

Отечественные и зарубежные исследователи каждый по-своему подчеркивают основные грани псалма: его литургически-гимнический характер, аскетическое измерение, антифонную структуру, место в системе богослужения.

Центральный образ псалма — вечная *милость* Бога (евр. חֶסֶד, греч. ἔλεος) — интерпретируется псалмопевцем как универсальный принцип, объединяющий всю священную историю: от сотворения мира до дарования земли Израилю, а в перспективе и всей истории созданной Богом Вселенной.

Псалом представляет собой образцовый пример библейской доксологической герменевтики: интерпретации прошлого как откровения вечных Божиих свойств, адресованного не столько уму, сколько сердцу молящегося. Именно поэтому антифон *Яко в век милость Его*, звучащий 26 раз, является не только украшением, а несет важную смысловую нагрузку: каждое конкретное деяние Бога — лишь отдельная манифестация его единой и вечной реальности.

Источники

Афанасий Великий, свт. Толкование на псалмы. Москва : Благовест, 2011. 527 с.

Игнатий Брянчанинов, свт. Аскетическая проповедь // Полное собрание творений. Т. 4. Москва : Паломникъ, 2002. С. 5–418.

Иоанн Златоуст, свт. Беседы на псалмы // Полное собрание творений. Т. 5. Кн. 1. Санкт-Петербург : Издание СПбДА, 1899. С. 5–596.

Иоанн Кронштадтский, прав. Дневники. Т. 1. Москва : Отчий дом, 2005. 812 с.

Последование во святую и великую Неделю Пасхи и во всю Светлую седмицу. Пасхальные песнопения обихода московской традиции. Москва : СофтИздат, 2010. 132 с.

Райкен Л., Уилхойт Дж., Лонгман Т. Словарь библейских образов. Санкт-Петербург : Библия для всех, 2005. 1423 с.

Седакова О. А. Словарь трудных слов из богослужения. Церковнославянорусские паронимы. Москва : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2008. 432 с.

Симеон Солунский, свт. О божественной молитве // Добротолюбие: в 5 т. Т. 5. Москва : Типолитография И. Ефимова, 1900. 482 с.

Симфония по творениям святителя Тихона Задонского. Москва : ДАРЪ, 2007. 1327 с.

Скабалланович М. Н. Толковый Типикон: Объяснительное изложение Типикона с историческим введением. Москва : Паломникъ, 2002. 942 с.

Словарь русского языка XI–XVII вв. Москва : Наука, 1975–.

Феодорит Кирский, блж. Изъяснение псалмов // Сочинения: в 2 т. Т. 2. Москва : Издательский совет РПЦ, 2004. 535 с.

Феофан Затворник, свт. Избранные псалмы, истолкованные святителем Феофаном Затворником. Москва : Правило веры, 2008. 367 с.

Юнгеров П. А. Псалтирь в русском переводе с греческого текста LXX с введением и примечаниями. Казань : Центральная типография, 1915. 321 с.

Литература

Алексеев А. А. Текстология славянской Библии. Санкт-Петербург : Дмитрий Буланин (ДБ), 1999. 254 с.

Арранц М., свящ. Как молились Богу древние византийцы: суточный круг богослужения по древним спискам Византийского Евхология. Ленинград : Ленинградская духовная академия, 1979. 310 с.

Беляев И. А. Герменевтико-исторический анализ избранных мест двадцатого псалма на церковнославянском языке // Церковь. Богословие. История. 2023. № 4. С. 166–173.

Беляев И. А. Псалом 19 на церковнославянском языке (герменевтико-исторический анализ избранных мест) // Синтез в русской и мировой художественной культуре: материалы XXI Всероссийская научно-практическая конференция. Москва : МПГУ, 2022. С. 81–86.

Галлель // Еврейская энциклопедия Брокгауза и Ефрона: в 16 т. Т. 6. Санкт-Петербург : Брокгауз и Ефрон, 1910. Стлб. 16–18.

Давыденков О., прот. Догматическое богословие. Москва : ПСТГУ, 2017. 624 с.

Десницкий А. С. Поэтика библейского параллелизма. Москва : Библейско-богословский Институт св. апостола Андрея, 2007. 554 с.

Леонов В., прот. Основы православной антропологии. Москва : Издательство Сретенского монастыря, 2026. 544 с.

Лопухин А. П. Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. Т. 3: Исторические книги. Учительные книги. Москва : Дар, 2009. 960 с.

Николай (Павлык), игум. Псалтирь в православном богослужении // URL: https://stsl.ru/lib/psaltir-v-pravoslavnom-bogosluzhenii/oglavlenie-psaltir (дата обращения: 30.03.2026).

Селезнев М. Г. Масоретский текст // Православная энциклопедия. Т. 44. Москва : ЦНЦ Православная энциклопедия, 2016. С. 283–298.

Anderson A. A. Psalms // Scripture Citing Scripture. Cambridge : Cambridge University Press, 1988. P. 55–72.

Berlin A. Interpreting Torah Traditions in Psalm 105 // Jewish Biblical Interpretation and Cultural Exchange: Comparative Exegesis in Context / Ed. by N. B. Dohrmann and D. Stern. Philadelphia : Pennsylvania UP, 2008. P. 16–28.

Emanuel D. From Bards to Biblical Exegesis: A Study of Psalm 78 and Select Cognate Literatures. Piscataway : Gorgias Press, 2012. 298 p.

Epstein I. (ed.) The Babylonian Talmud: Seder Mo'ed. Pesahim / transl. by H. Freedman. London : Soncino Press, 1938. 763 p.

Fishbane M. Biblical Interpretation in Ancient Israel. Oxford : Clarendon, 1985. 617 p.

Glueck N. Hesed in the Bible / trans. by A. Gottschalk. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1967. 102 p.

Gunkel H. The Psalms — A Form-Critical Introduction Abridged. Philadelphia : Fortress press, 1969. 66 p.

Hossfeld F.-L., Zenger E. Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150 (Hermeneia). Minneapolis : Fortress, 2011. 624 p.

Liddell H. G., Scott R. A Greek–English Lexicon. 9th ed. Oxford : Clarendon, 1996. 2111 p.

Limburg J. Psalms, Book of // The Anchor Bible Dictionary. Vol. 5 / Ed. by D. N. Freedman. New Haven: Yale UP, 2009. P. 522–536.

Mahholz C. Zur Entstehungsgeschichte von Psalm 136 // Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. 1969. Bd. 81. S. 228–234.

Sakenfeld K. D. The Meaning of Hesed in the Hebrew Bible: A New Inquiry (HSM 17). Missoula : Scholars Press, 1978. 265 p.

Weiser A. The Psalms: A Commentary (OTL). London : SCM, 1962. 841 p.

Wenham G. J. Psalms as Torah: Reading Biblical Songs Ethically. Grand Rapids : Baker, 2012. 208 p.

Zenger E. Excursus: The So-Called Great Hallel, Psalm 136 (or Psalms 135–136) // Psalms 3 (Hermeneia). Minneapolis : Fortress, 2011. P. 491–506.

References

Alekseev A. A. *Tekstologiya slavyanskoi Biblii* [Textual Criticism of the Slavonic Bible]. Saint Petersburg, "Dmitrii Bulanin" Publ., 1999. 254 p.

Anderson A. A. Psalms. *Scripture Citing Scripture*. Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 55–72.

Arrants M., svyashch. *Kak molilis' Bogu drevnie vizantiitsy: sutochnyi krug bogosluzheniya po drevnim spiskam Vizantiiskogo Evkhologiya* [How the Ancient Byzantines Prayed to God: the Daily Cycle of Worship According to Ancient Lists of the Byzantine Euchologion]. Leningrad, Leningrad Theological Academy Publ., 1979. 310 p.

Belyaev I. A. [Hermeneutic-historical analysis of selected passages of Psalm 20 in Church Slavonic]. *Tserkov'. Bogoslovie. Istoriya*, 2023, no. 4, pp. 166–173. (In Russ.)

Belyaev I. A. [Psalm 19 in Church Slavonic: a hermeneutic-historical analysis of selected passages]. *Sintez v russkoi i mirovoi khudozhestvennoi kul'ture: materialy XXI Vserossiiskoi nauchno-prakticheskoi konferentsii* [Synthesis in Russian and World Artistic Culture: Proceedings of the 21st All-Russian Scholarly-Practical Conference]. Moscow, MPGU Publ., 2022, pp. 81–86. (In Russ.)

Berlin A. Interpreting Torah Traditions in Psalm 105. *Jewish Biblical Interpretation and Cultural Exchange: Comparative Exegesis in Context*, ed. by N. B. Dohrmann and D. Stern. Philadelphia, Pennsylvania UP, 2008, pp. 16–28.

Davydenkov O., prot. *Dogmaticheskoe bogoslovie* [Dogmatic Theology]. Moscow, PSTGU Publ., 2017. 624 p.

Desnitskii A. S. *Poetika bibleiskogo parallelizma* [The Poetics of Biblical Parallelism]. Moscow, "Bibleisko-bogoslovskii Institut sv. apostola Andreya" Publ., 2007. 554 p.

Emanuel D. *From Bards to Biblical Exegesis: A Study of Psalm 78 and Select Cognate Literatures*. Piscataway, Gorgias Press, 2012. 298 p.

Epstein I. (ed.) *The Babylonian Talmud: Seder Mo'ed. Pesahim*, transl. by H. Freedman. London, Soncino Press, 1938. 763 p.

Fishbane M. *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford, Clarendon, 1985. 617 p.

[Hallel]. *Evreiskaya entsiklopediya Brokgauza i Efrona: v 16 tomakh. T. 6* [Jewish Encyclopaedia of Brockhaus and Efron: in 16 vols. Vol. 6]. Saint Petersburg, "Brokgauz i Efron" Publ., 1910. Stb. 16–18. (In Russ.)

Glueck N. *Hesed in the Bible*, trans. by A. Gottschalk. Cincinnati, Hebrew Union College Press, 1967. 102 p.

Gunkel H. *The Psalms — A Form-Critical Introduction Abridged*. Philadelphia, Fortress Press, 1969. 66 p.

Hossfeld F.-L., Zenger E. *Psalms 3: A Commentary on Psalms 101–150* (Hermeneia). Minneapolis, Fortress, 2011. 624 p.

Leonov V., *prot. Osnovy pravoslavnoi antropologii* [Foundations of Orthodox Anthropology]. Moscow, "Izdatel'stvo Sretenskogo monasty`rya" Publ., 2026. 544 p. (In Russ.)

Limburg J. Psalms, Book of. *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 5, ed. by D. N. Freedman. New Haven, Yale UP, 2009, pp. 522–536.

Lopukhin A. P. *Tolkovaya Bibliya, ili Kommentarii na vse knigi Sv. Pisaniya Vetkhogo i Novogo Zaveta*. T. 3 [Explanatory Bible: Commentary on the Old and New Testament. Vol. 3]. Moscow, "Dar" Publ., 2009. 960 p.

Mahholz C. Zur Entstehungsgeschichte von Psalm 136. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*. 1969. Bd. 81. S. 228–234.

Nikolai (Pavlyk), igum. *Psaltir' v pravoslavnom bogosluzhenii* [The Psalter in Orthodox Worship]. Available at: https://stsl.ru/lib/psaltir-v-pravoslavnom-bogosluzhenii/oglavlenie-psaltir (accessed 30.03.2026).

Sakenfeld K. D. *The Meaning of Hesed in the Hebrew Bible: A New Inquiry* (HSM 17). Missoula, Scholars Press, 1978. 265 p.

Seleznev M. G. [Masoretic Text]. *Pravoslavnaya entsiklopediya* [Orthodox Encyclopaedia]. Vol. 44. Moscow, TsNTs "Pravoslavnaya entsiklopediya" Publ., 2016, pp. 283–298. (In Russ.)

Weiser A. *The Psalms: A Commentary* (OTL), trans. by H. Hartwell. London, SCM, 1962. 841 p.

Wenham G. J. *Psalms as Torah: Reading Biblical Songs Ethically*. Grand Rapids, Baker, 2012. 208 p.

Zenger E. Excursus: The So-Called Great Hallel, Psalm 136 (or Psalms 135–136). *Psalms 3 (Hermeneia)*. Minneapolis: Fortress, 2011, pp. 491–506.