

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2026-79-99-113>

УДК 821.161.01.0

ББК 83.3 (2Рос=Рус)4

Научная статья / Research article



This is an open access article distributed under  
the Creative Commons Attribution 4.0  
International (CC BY 4.0)

© 2026 г. Е.А. Андреева  
г. Москва, Россия

### ОРДЫНСКИЕ СЮЖЕТЫ В «ВОЛОКОЛАМСКОМ ПАТЕРИКЕ»

**Аннотация:** В статье рассматриваются основные способы создания образа врага-ордынца, иноверца в «Волоколамском патерике», компилятивном памятнике XVI в. Ордынская тема отчасти звучит традиционно, но с теми непосредственными особенностями, которые накладывают жанр и цели создания памятника. Точные топографические указания соседствуют с легендарными сведениями, когда речь идет о Батыевом нашествии. В каждом следующем рассказе об ордынцах составитель постепенно отходит от фиксации точных подробностей, реалистичность уступает место символизму. Ордынцы постепенно из реальной силы и очевидных врагов на поле боя, ненавистных захватчиков, превращаются в фоновых персонажей, обычаи и особенности которых неинтересны, они нужны только для раскрытия образов «своих» героев, русских, православных, становятся катализатором, благодаря которому выясняется, кто праведник, а кто грешник. Ордынцев, с точки зрения составителей патерика, не имеет никакого смысла описывать в разной манере, они мало чем отличаются друг от друга, а потому не нужны разные контексты, достаточно одной условной схемы: Орда пленила Русь, а отдельные ее представители берут в плен конкретных христиан, иная функция для внешних и религиозных врагов недоступна. Смысловая направленность текстов, где фигурирует герой-ордынец, постепенно меняет свой вектор: от противостояния внешнему врагу — к борьбе с врагом внутренним, похотью, низменными желаниями плоти. Таким образом, основной функцией образа врага-ордынца в тексте является функция искусителя — проверки православного человека, который сам решает, какой путь ему ближе: мученичества и спасения души или же спасение жизни и вечные муки.

**Ключевые слова:** Волоколамский патерик, ордынцы, враг, чужой, иноверец, мученичество, этноконфессиональные различия.

**Информация об авторе:** Екатерина Александровна Андреева — кандидат филологических наук, старший научный сотрудник, Институт мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук, ул. Поварская, д. 25 А, стр. 1, 121069 г. Москва, Россия.

**ORCID ID:** <https://orcid.org/0000-0002-8829-3084>

**E-mail:** [aaa46aaa@yandex.ru](mailto:aaa46aaa@yandex.ru)

*Дата поступления статьи:* 19.08.2025

*Дата одобрения рецензентами:* 21.11.2025

*Дата публикации:* 25.03.2026

*Для цитирования:* Андреева Е.А. Ордынские сюжеты в «Волоколамском патерике» // Вестник славянских культур. 2026. Т. 79. С. 99–113.

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2026-79-99-113>

«Волоколамский патерик» — это сборник рассказов о жизни Иосифа Волоцкого, его наставника Пафнутия Боровского, их сподвижников и учеников, насельников монастыря, «святых иосифлянкой школы русского монашества» [8, с. 316]. Памятник создавался в первой половине XVI в. и предвещал ряд известных монументальных сводов того времени. В отличие от раннего Киево-Печерского патерика, который ставил конкретную цель — прославить первых сподвижников христианства на Руси, «Волоколамский патерик» преследовал иную — «обосновать с религиозной точки зрения деятельность великих московских князей, связанную с консолидацией русских земель и выработкой самодержавной формы правления, притязания Московского государства на роль духовного центра православного мира» [8, с. 316].

Особенностью патерикового текста в целом и произведений в составе «Волоколамского патерика» в частности является взаимодействие двух начал: агиографического и летописного [9, с. 237]. Это во многом определяет пространственно-временные рамки повествования. Агиографическое начало стремится к воссозданию символического пространства, которое делится на два мира — дольний и горний, мир божественный и мир дьявольский, а потому эти пространства всегда существуют в противопоставлении, контрасте, антитезе. Что касается времени, то оно также не всегда привязано к конкретным историческим событиям, но является частью времени христианского, библейского, оно внерационально и лишено точных характеристик. Более того, оно, в отличие от хронологического, может быть растянуто или вовсе не обозначено. Летописное начало, наоборот, существует в обязательной привязке к дате и месту совершения события, которые должны быть максимально точными и конкретными: в прямой зависимости от поэтики летописания находится принцип хронологической последовательности изложения событий монастырской истории. При этом совершенно ясно, что патерик свидетельствует «о неотделимости в сознании его создателя монастырской истории от общерусского и мирового исторического процесса» [9, с. 240].

Ордынская тема являлась одной из важнейших в литературе XIII–XV вв., сохранилась (в большей степени как отголосок тех событий) и в поздней литературе [10]. Как писал исследователь древнерусской литературы А.С. Демин, ордынцы (или «татары», или «безбожные измаильтяне / агаряне») были «самой главной, самой больной и повседневной темой» [5, с. 190].

К моменту составления «Волоколамского патерика» в литературе уже были выработаны способы создания образа врага, иноверца, представителя другого народа и другой веры — половцев, волжских булгар, литовцев, ордынцев, более того — сформировалась и закрепились так называемая «лексика отторжения» и «лексика самоидентификации» (см. подробнее: [6, с. 42–92]). В одном случае представления о враге были связаны с общекультурными взглядами древнерусского человека, доминирующей культурой христианства, предполагавшей особенное отношение к иноверцу и предлагавшей конкретные способы общения с представителями других конфессий. Именно христианская парадигма привела к появлению еще во второй половине XIII в. идеологии

«ордынского плена», «архетипической основой которой явилась библейская история вавилонского пленения иудеев» [6, с. 9]. Религия становилась основным и определяющим фактором различия народов. «Сколько бы мы ни вчитывались в сочинения древнерусских авторов, мы почти не найдем в них иных, нерелигиозных, определений соседних народов» [6, с. 13]. Вторым значимым фактором, повлиявшим на восприятие ордынцев, был опыт общения с этим народом, и нельзя сказать, чтобы он был дружеским или добрососедским. Изначально признаваемые как завоеватели, захватчики, жестокие и кровожадные, истребляющие мирное население и казнившие сопротивлявшихся, раздающие ярлыки, но могущие и казнить в ставку, ордынцы не могли быть изображены ни в нейтральных, ни в светлых красках.

Интересно то, что негативная этноконфессиональная характеристика ордынцев появилась в древнерусских источниках сразу же со времени ордынского нашествия, в то время как размежевание с другими народами происходило последовательно [6].

Ордынская тема на страницах «Волоколамского патерика» звучит отчасти традиционно, но с теми непосредственными особенностями, которые накладывают жанровое своеобразие и цели создания патерика. Одно из первых упоминаний об Орде и событиях нашествия появляется в связи необходимостью дать топонимическую характеристику, рассказать о географическом положении монастыря. Известно, что Волок был владением Великого Новгорода, а потому автор-составитель переходит к рассказу об этом славном городе. По словам книжника, Новгород никогда не был завоеван кочевниками, как и Волоколамск (что исторически неверно: в 1237 г. Волоколамск, как и другие русские города, был razoren Батыевыми войсками, а позже и Дюденевой ратью). Очевидно, необходимо было подчеркнуть сакральность места, его нетронутость, отметить так или акцентировать защиту высших сил, так как монастырь прежде всего ассоциируется с праведной жизнью во Христе, а тема праведников и грешников проходит через патерик красной нитью.

Примечательно, что в «Волоколамском патерике» ордынцы сразу и последовательно будут именоваться «агарянами» (т. е. потомками Агари); в летописях чаще употребляется термин «измаильтяне» (потомки Измаила, сына Агари). Как пишет А. В. Лаушкин, ордынцы сразу же получили набор характеристик всех враждебных народов: поганые, безбожные, окаянные, незаконные, проклятые, нечестивые, моавитяне, плотоядцы, сыроядцы, кровопийцы [6, с. 85]; ордынцы изначально и последовательно мыслились как иноверцы, иные не только по языку, но и по традициям, обычаям, мировоззрению, враждебный, чужой и непонятный народ. Однако в «Волоколамском патерике» к образу народа (а не отдельных представителей, которые получают другие эпитеты) последовательно применяется слово «агаряне». В словаре русского языка XI–XVII вв. лексема «агаряне» присутствует в одном значении — мусульмане. Очевидно, что в данном памятнике основное различие русского, христианина и ордынца происходит от веры, совершенно иной, враждебной (как известно, хан Узбек принял ислам).

Все, что касается прихода на Русь этого народа, в «Волоколамском патерике» описано кратко, но эмоционально: весь поход на Русь уместается в одну легенду. Древнерусский книжник сохраняет привычную для древнерусского человека трактовку событий 1237 г. — в русле концепции «божьих казней», наказания за грехи. Нет рассказа о конкретных событиях, не перечисляются осажденные и разрушенные в ходе нашествия города, погибшие князья; очевидно, что составителя ордынское нашествие интересует лишь в местном контексте. Ордынцы (обобщенный образ или отдельные представители) — это всегда антиподы: не-свои, не-православные, не-верные, они фак-

тически становятся обобщенным образом зла, реального и символического, это источник дьявольской силы, призванной постоянно искушать и проверять христианина.

Желая объяснить сохранность Новгорода, автор рассказывает о чудесном явлении архангела Михаила «безбожному агарянскому царю» Батыю, который до того уже «Российскую землю попленил и пожже» [12, с. 82]: на пути к городу ему явился архангел и запретил идти к Новгороду. Естественно, что неверный понятия не имел о том, кто был перед ним и говорил с ним, неясно и то, почему слова незнакомца могли остановить завоевателя. Однако на этом легенда не завершается, но имеет логическое продолжение: повернув в обратную сторону, Батый оказался в Киеве и «видѣ у каменя церкви надъ дверьми написанъ великій Михайль-архаангелъ, и глагола княземъ своимъ, показуя перьстомъ: “Сей ми възбрани поити на Великий Новьгородъ”» [12, с. 82]. Так хан признает, что послушался запрета, т. е. отступил не по своей воле, но по воле неведомой силы, которой подчинился. История чудесного спасения города следует после легендарных известий о его основании, с упоминанием известных христианских святых: Андрея Первозванного, Ильи Пророка. Названные локусы также весьма символичны: незавоеванный Новгород (что связано с историей монастыря) в начале завоевания — и Киев, который в итоге был взят. Не упомянуты такие знаменитые города, как Козельск или Владимир, но названы две «точки» — северная и южная, объединенные одним символическим образом.

Высокий пафос повествования, обращение к символическим микрожанрам, известные реминисценции контрастируют с прагматичным объяснением того, как баскак Мартин, предок святого Пафнутия Боровского, принял крещение. Дед святого фактически вынужден был креститься, после того как поднялся мятеж против завоевателей, и мятежники требовали принять православие, чтобы спасти жизнь. Такое точное указание на причину крещения, а также ссыла на реальные источники, передающие эту информацию (сам Мартин рассказал Пафнутию, а тот своим ученикам, с чьих слов и было записано) должны подтвердить правдивость автора, подлинность истории. Желание спасти жизнь, а отнюдь не душевный порыв привели баскака в христианство. Если посещение молитвенных мест иноверцев для православного человека было строго запрещено, то появление в православной церкви «неверного» не вызывало удивления — наоборот, приводить их было можно и нужно, дабы они смогли отринуть веру «поганую» и принять истинную. Поэтому случай крещения ордынца — показательный, утверждающий торжество православия.

Для того чтобы связать повествование о нашествии ордынцев на Русь и личную историю баскака Мартина, составители включают в повествование еще один летописный легендарный сюжет о гибели Батыя в Венгрии (см. [2]): «Егда же убиень бысть безбожный Батый секирою богоданною и на конѣ, отъ Бога посланнѣмъ, отъ угорьскаго краля Владислава, егоже крести святой Савва Сербьский от латыньскыя въ православную вѣру...» [12, с. 82]. В этом сообщении важны три момента. Во-первых, образ Батыя в патерике создается на основе легенд, он лишен реалистичности, а воссоздан в религиозно-символическом ключе. Захватчика останавливает архангел, а убивает Богом посланный защитник, цель которого остановить зло. Та стремительная, злая сила, сметавшая на своем пути города и села, которую возглавлял Батый, сам превратившийся в символ жестокости и зла, является (конечно, во время написания текста, т. е. после свержения ига) наглядным примером того, как воздается грешнику за его злые дела. Именно Бог со всеми его святыми, а не король или воины, — главный антипод Батыя. Не случайно в истории гибели хана Бог упоминается несколько раз: секира,

которой убит безбожный Батый, *богоданная*, а король Владислав, прежде чем наказать захватчика, принял истинную веру, отрекся от католичества, стал православным. Так составители проводят главную идею — победить врага можно силой веры, а точнее, только православие (к XVI в. центром которого является Московская Русь) дает такую сверхсилу. Батый из центрального героя повествования превращается в пример того, что будет с тем, кто посягнет на Русскую землю, ее независимость, кто попытается сломить идентичность, воплощенную в вере.

Легендарный сюжет с чудесными мотивами легко сосуществует с вполне прагматичным описанием принятия веры для спасения жизни, такой же встречается в Устюжской летописи: богатырь, сборщик податей Буга, вынужден принять православие, чтобы спастись, и только позже становится Божьим избранником, которому открывается чудесное видение, создателем монастыря [3].

Переход из «агарянской» веры, уход от «агарянских» обычаев поначалу может мыслиться как спасение жизни, но всегда оборачивается именно спасением души, постепенным (а не быстрым) приобщением к истине, православной религии. Оба представленных образа ордынцев — Батый и Мартин — противоречивы, лишены однозначной характеристики: Батый, хоть и злодей, захватчик, может быть остановлен, есть сила, которую он признает, которая его смиряет, перед которой он отступает, она выше, чем его сила человека и полководца, Мартин, неверный, чужой превращается в своего. С точки зрения составителя «Волоколамского патерика», важным достоинством праведника является именно верный выбор веры и поведения в мире [3].

Каждый следующий рассказ, в котором фигурируют образы ордынцев, будет постепенно отдаляться от конкретных пространственно-временных ориентиров, терять реалистичность. Ордынские сюжеты в «Волоколамском патерике» — это сюжеты сходной идеи и тематики, рассказывающие о пленении врагами православных. При этом кочевники, «агаряне», образ весьма условный, с набором определенных характеристик, соответствующих понятию о враге-искусителе. Среди их основных качеств жестокость, происходящая от отсутствия веротерпимости; желание утвердить и прославить свою религию (как антипод христианской) путем унижения веры плененного, а также присущие любому грешнику пороки — пьянство, похоть.

Ордынцы постепенно из реальной силы и очевидных врагов на поле боя, ненавистных захватчиков, превращаются в фоновых персонажей, обычаи и особенности которых неинтересны, они нужны только для раскрытия образов «своих» героев, русских, православных; становятся катализатором, благодаря которому выясняется, кто прав, а кто нет, кто праведник, а кто грешник, кто достоин царствия Божия, мученического венца, а кто — геенны огненной. Ордынцев, с точки зрения составителей патерика, не имеет никакого смысла описывать в разной манере, они мало чем отличаются друг от друга, а потому не нужны разные контексты, достаточно одной условной схемы: Орда пленила Русь, а отдельные ее представители берут в плен конкретных христиан, иная функция для внешних и религиозных врагов недоступна. Изображая степных поработителей, древнерусские книжники часто приводили параллель с пленением иудеев Навуходносором, вспоминали тему многолетнего плена, а также включали в повествование апокалипсические мотивы. А в библейском сюжете (как и в древнерусском тексте) особенно важно следующее: иудеи были отданы в рабство вавилонскому царю и потому должны были служить ему, но при этом «бог заповедал иудеям твердо хранить отеческую веру под властью царя-нечестивца, в чем было обетование их будущего освобождения» [6, с. 165]. Таким образом, элементами идеологии пленения являлись,

с одной стороны, внешнее подчинение власти хана, принятие его главенства, вера в то, что «гнев Господень есть свидетельство избранничества наказанного народа и заботы Бога о его конечном спасении» [6, с. 184], формальное подчинение при полном сохранении национальной, в контексте патерика христианской, идентичности, выраженной в неукоснительном исполнении предписаний православной веры.

Следующее по хронологии точно датированное событие — это рассказ (воспоминание) отца Никандра (автор считает необходимым упомянуть место его рождения и жизни — Литовская земля, что должно у читателя ассоциироваться с не-своим, враждебным Московской Руси, иным по вере — неслучайно на страницах патерика Витовт Литовский предстает как великий грешник, после смерти находящийся в аду) [1, с. 42–43]. Герой, однако, сумел преодолеть эту кровную связь, родство с католическим миром, он должен пройти путь обретения истинной веры и сберечь свою душу. Описанные события произошли «въ приходение еже къ Угрѣ безбожнаго царя агарянскаго Ахмата» [12, с. 88]. Мирянин Никандр стал пленником одного из «князей» хана Ахмата. Тема пленения, захвата — ведущая при рассказе об ордынцах, они всегда действуют силой, напором, стремятся подчинить, захватить, завоевать, устрашить, притесняют и принуждают — физически и духовно. Попадая в плен, Никандр фактически стоит перед искусителем, который требует одного — отречься от веры, не объясняя, зачем ему это нужно. Ордынский князь, охарактеризованный как «безбожный», «злочестивый», велел принести «множество ... крестовъ на гойтане, еже взяша у христианъ» [12, с. 88], которые пленник должен бросить в огонь, т.е. надругаться над символом веры (при этом неясно, каким образом кресты оказались в этой связке: то ли после отречения их владельцев, то ли после их гибели). Никандр, естественно, отказывается выполнять подобный приказ, рискуя жизнью: тогда князь велел «другому служѣ стоять с мечемъ надъ главою: аще не вверзеть ихъ, да усечетъ его» [12, с. 88]. Но в этой истории важен именно результат, противник ждет отречения, а не стремится скорее наказать или казнить православного. После первого отказа, который должен был бы привести к смерти, Никандр подвергается новым пыткам. Следующие два испытания должны испугать человека, который боится за свою жизнь, но не могут повлиять на христианина, желающего сохранить душу и обрести Царствие небесное. Ни порезы на шее, ни избивание упомянутыми крестами не могут сломить или переубедить героя. Составители патерика рисуют типичный образ защитника веры, который произносит защитительную речь, вступает в «прения о вере»: единственные слова, которые произносит в тексте патерика Никандр — «Мы симъ поклоняемся и лобзаем ихъ» (о крестах) [12, с. 88]. Это решительное противопоставление, в котором центральное утверждение таково: я — христианин, а ты (вы) — безбожники (см. подробнее [4]). Художественное время условно, оно растягивается, когда речь идет о сменяющих друг друга изощренных способах склонения к богохульству, читателю неясно, как долго происходили эти мучения, один день или все то время, пока армия хана Ахмата «стояла» на Угре. В какой-то момент время концентрируется в одном указании «вдруг» — «и абие внезапу» [12, с. 88]: картина резко меняется. Внезапно (без всяких мотивировок и пояснений) страх напал на хана Ахмата и распространился на все его войско, которое показано в движении (хотя до этого просто стояло), статика сменяется бегом. Не рассказывается ни о чудесном видении, ни о знамении, которое заставило врага испугаться; оно мыслится как нечто объективное и рациональное, что должно произойти со всяким врагом и захватчиком. Мучимый Никандр в сорочке и босой оказался на льдине (до этого основным был образ огня, печи), брошенный и никому не интересный, он отморозил

пальцы. Казалось бы, герой-рассказчик должен был радоваться такому исходу событий — Никандр веру отстоял, остался жив, но повествователь опечален, так как ситуация не вписывается в желанную схему (известный топос *imitatio Christi*) тем, что мучимый за веру так и не стал мучеником в полном смысле слова (нет жертвы). Ордынский князь истязал живого человека, осознавая его физические возможности, рассчитывая через боль заставить его изменить отношение к происходящему. Герой же патерика не просто готов к мученичеству, но жаждет его, видит его целью и смыслом, единственно верным итогом мучений. Налицо две разные картины мира, два взгляда на происходящее: ордынец — враг условный, хоть и привычный, понятный, им движет светский, мирской взгляд на вещи. Взгляд православного, который ищет спасения души, а не тела, качественно и резко отличается: он предпочитает смерть жизни, вневременное — сиюминутному. Поэтому наречие «вдруг» никак не могло относиться к Никандру, говоря о нем, рассказчик прибегает к вневременным указаниям; «вдруг», стремительно может действовать только враг, для которого этот мир, тот, в котором он живет, где хочет сбросить свою жизнь физически, является приоритетным.

Никандру уготовано новое испытание — не мученичество, но «нестяжание и послушание»; молитва и очищение через слезы — находиться в монастыре 43 года, служить людям, не имея «ни келиа своего» [12, с. 89]. Это усмирение гордыни того, кто решил войти в Царствие небесное, совершив быстрый подвиг, хотя и этот его поступок был важным: «еже ему поспѣшествова Богъ исправити сего ради, яко не отверже имени его — великаго и честнаго креста не вверже во огонь» [12, с. 89]. В тексте «Волоколамского патерика» у героя есть антипод среди единоверцев — священник, который приносит домой потир и выливает содержимое в печь, хотя никто не принуждает его к подобному поступку [12, с. 84–85].

В данном эпизоде есть и относительно точная датировка, и конкретные пространственно-временные указатели: составители патерика стремятся представить события максимально точно, реалистично, исторически верно. События пленения героя-защитника веры разворачиваются стремительно, хотя предположительно могут занимать как несколько дней, так и все время стояния Ахмата на Угре. В любом случае, по сравнению с жизнью Никандра в стенах монастыря, рассказ о которой умещается в несколько предложений, это незначительный отрезок времени.

По ходу повествования пространственно-временные границы в описании ордынцев все более размываются. Следующая история сохраняет только намеки на реальное пространство и время — «когда бысть Орда слыла Златая» [12, с. 94], близ русской земли. Характеристика весьма пространна и обтекаема, так как временем подчинения Орде можно считать период XIII–XV вв. При этом составители старательно продолжают напоминать, что нашествие — это наказание за грехи, что дает возможность уйти от конкретного образа врага и представить его в виде обобщенно-символического образа. Более того, в данном фрагменте значимо то, что Орда «слыла», так называлась, была когда-то в прошлом, сейчас же, во время написания текста, ситуация изменилась.

Эту историю в подробностях рассказывает сам Иосиф Волоцкий, в центре повествования два родных брата-христианина, занимающих достаточно высокое социальное положение (боярские дети). При этом они являются антиподами: различны их жизненный выбор и судьба. Различия здесь более важны, они служат отправной точкой, а потому рассказчик сразу же сообщает, что только один из братьев «въ понедѣльникъ постился, скоромныя ествы не яль» [12, с. 94]; про второго же брата не сказано ничего, прием умолчания оказывается значимее приема антитезы и говорит о герое больше.

Эта изначальная разность героев в отношении к православию, к вере определяет все дальнейшие события. Уже первое испытание противопоставляет братьев по силе веры и духа: когда ордынцы, «злыя ... агарянския дѣти» [12, с. 94], принуждают братьев принять свою еду<sup>1</sup> (не отказаться от креста или веры), первый день терпят оба, но на второй непостившийся брат сдается, так как земное побеждает возвышенное, потребности организма оказываются сильнее веры; он принимает пищу врага. Суть конфликта остается той же, что и прежде: еда (материальное, необходимое для поддержания физического состояния человека, связанное с телесным) противопоставлена отрешенному от всего земного и устремленному в вечность, отрицающему все временное и сиюминутное. Один брат готов смириться, терпеть, чтобы остаться верным Богу, а другой принимает условия иноверцев, предает веру. Судьба предающего веру, предпочитающего земное небесному подробно прописана в Волоколамском патерике. Этот случай не исключение.

Ордынцев (как настоящих искусителей и мучителей) подобная ситуация не устраивает, теперь их цель — заставить праведника есть свою еду, т. е. привести его к ситуации, когда он отступит от веры, надругается над ней. Арсенал приемов у ордынцев всегда одинаков: принуждают (словесно) и бьют (воздействуют физически), хотя читатель уже знает, что подобные приемы с истинно верующим не срабатывают: первый брат «до трех дний пребысть гладень и раны претерпѣ, а имѣ не покорися» [12, с. 95]. Следующее испытание («связаша его и кинуша подѣ тѣлѣгу въ вечерѣ» [12, с. 95]), неясное по своей цели, становится последним, так как герою является чудесное видение: «человѣкъ свѣтел» подходит и требует встать. Диалог между героем и посланником небес ведется в вопросно-ответной форме: праведник спрашивает, как же он, священный, может встать. И опять акцент делается не на физическую, богатырскую силу, которая могла бы помочь разорвать веревки, но веревки «разрушися» сами: все временное, враждебное истинной вере — тленно и некрепко. Двигаясь за проводником через стан врага (который назван по принципу синекдохи «ордой»), герой своими глазами видит все безбожные «агарянские» обычаи. «Безбожная орда», «скверная вѣра», «дѣла поганския» — вот что отличает ордынцев, они «пьють безъ меры, и во всякихъ сквернахъ поганыхъ сквернятся» [12, с. 95]. Все эти подлые, мерзкие действия происходят под покровом ночи, что сами же ордынцы объясняют так: «Богъ, — деи, — спить» [12, с. 95]. Получается, что, зная о существовании Бога, понимая, что за грехи люди будут расплачиваться, ордынцы надеются укрыться, спастись, веря, что Бог спит и не знает о творимых ими кощунствах и злодеяниях.

Проводник несколько раз просит праведника не бояться и следовать за ним, довериться полностью и принять его помощь, уговаривает залезть на дерево, подняться над ордой. Праведник занимает место выше, чем распластавшиеся на земле ордынцы; он поднимается не только физически, речь идет и о духовном подъеме, возвышении. В разговоре чудесный помощник признается, что его зовут «понедельником» (это не архангел, явившийся Батыю, и не другой известный русской православной церкви святой, а фактически тот день, в который герой-праведник не вкушал скоромную еду, постился).

<sup>1</sup> «Представления о религиозной нечистоте иноверческого “брашна” основывалось на трех главных опасениях: что оно является идоложертвенным — использованным прежде в религиозном обряде жертвоприношения; что оно содержит продукты, которые у христиан находятся под запретом (к примеру, кобылину или медвежатину); что оно осквернилось от самих иноверцев» [6, с. 24]. Нельзя было не только есть вместе с иноверцами, но и принимать приготовленную ими пищу. Однако, если христианин оказывался в плену, существовали некие послабления, например, можно было есть пищу, «если было известно, что она не является идоложертвенной» [6, с. 24].

Из двух братьев «агарян» интересуется только праведник, именно его они видят своим врагом, его веру хотят сломить, судьба же второго, слабого духом и быстро покрившегося брата, печальна: обвинив его в исчезновении праведника, «биша его, и связаша и руки и ноги и продѣша древо, и тако его начяша на огни печи, якоже свинии палять, и сожгоша его» [12, с. 95]. Для «агарян» главная цель — сломить человека, заставить отказаться от веры; человек сломленный их уже не интересуется, он не становится для них своим, не является частью их кочевья и их мира и одновременно перестает быть христианином. Отношение к человеку как к скоту в «Волоколамском патерике» связано с верой: если человек ведет себя неправедно, он уподобляется скоту, здесь же ордынцы поступают с отрехшимся братом как со свиньей, чем-то нечистым.

После произошедшего без объяснения причин (как будто основной задачей их было подвергнуть испытанию братьев) кочевники снимаются с места на рассвете и движутся в неизвестном направлении. Они сами, подобно свиньям, не могут поднять головы вверх, посмотреть на дерево, чтобы обнаружить там свою пропажу. Их пространственная ассоциация — это всегда низ, нижний ярус, а время — ночь; с рассветом они бегут, потому что их сила заканчивается. Ордынцы всегда в движении, они перемещаются, лишены констант (это объясняется не только объективными причинами, но и их внутренними особенностями), укорененности, связей с кем-то или чем-то.

Праведник же «выйде» на Русскую землю, а был близ нее (место неопределенное, находящееся на границе двух миров, своего и чужого, близкого и враждебного, православного и безбожного, возвышенного и низменного, традиционного и быстро меняющегося, где он проходил своего рода инициацию, где человек может сделать выбор, принять для себя жизненно важное решение, определяющее судьбу). Отступивший брат, измученный и растерзанный, так и остается на этой «ничьей» земле, праведник же выбирается оттуда, но выбирает путь не назад («къ своимъ»), но вперед — в Пафнутьев монастырь, чтобы принять монашество и поведать о случившемся, стать частью монастыря, православного мира, засвидетельствовать победу истинной веры Христовой.

Следующее появление незаконных ордынцев на страницах «Волоколамского патерика» служит двум важным целям: во-первых, продолжает тему мученичества как важного способа противостояния врагу, а во-вторых, настраивает на размышления об этом самом враге, не столь реальном, воплощенном в конкретном образе, сколько о враге как о дьяволе и о человеке как о сосуде греха. В повествовании некоего не названного по имени монаха трижды упоминаются ордынцы. В первом случае мы не знаем социальный статус ордынца, он назван не в привычном духе «агарянином», но «варваром», что немаловажно. Эта лексема многозначна и служит для наименования по месту жизни / пребывания — чужестранец, по принципу вероисповедания — не христианин, иноверец и по внутренним качествам — дикий, жестокий человек. В данном контексте все три значения включены в понятие «варвар», которое равно по значению понятию «ордынец» (для XVI в. такое наименование характерно и используется для характеристики врагов. «Варвар» становится синонимом слова «враг», это тот, от кого не стоит ждать милосердия, снисхождения и понимания.

Снова «ордынец» выполняет знакомую функцию — он пленяет двух совершенно непохожих людей: инока и девицу, мужчину и женщину, служителя церкви и мирянку. Что могло его побудить схватить именно их, неясно: в рассмотренных ранее сюжетах к монастырскому служению люди приходили после принятых мучений; здесь же монах, которого можно было попытаться заставить отречься от веры. Но по отноше-

нию к нему «варвар» не совершает никаких действий, кроме того только, что связал и оставил лежать на земле. Девушка представляет для врага большой интерес, а потому он отводит ее «въ кущу свою» [12, с. 101] (шатер, палатку).

Функция монаха здесь — не противостоять в вере ордынцу, но наставлять девицу. Девушка, осознавая, что ее ждет, спрашивает инока, будет ли считаться грехом, если она нанесет удар ножом противнику, нарушит ли она при этом заповеди, может ли она, защищаясь, напасть. Ответ инока, с одной стороны, очевиден и понятен, он говорит, что Бог благословит ее, но оказывается, что благословит не на защиту, а на мученическую смерть от руки иноверца: после ее удара враг разъярится и убьет свою жертву, так она станет мученицей (правда, из этого контекста уходит мысль о защите веры как таковой, само противостояние иноверцу, не требующему отречься, уже мыслится как защита веры). Инок предвидит заранее всю ситуацию, потому что враг для него лишен индивидуальности, психология врага типична и предсказуема: ему незнакомы милосердие и добросердечие. Инок здесь выполняет функцию героя-проводника (который раньше чудесным образом появлялся в эпизоде с двумя братьями), указывает верный путь для праведника / праведницы, рассказывает, как войти в царствие небесное. В действиях врага снова выделяется стремительность; весь его облик лишен покоя, статики, замедления; он все время в движении — действует и никогда не размышляет: вышел из шатра, потом вернулся, захотел прикоснуться к девушке (возможно, протянул руки), после ранения рассвирепел, схватил меч, иссек ее [12, с. 101].

В следующем эпизоде, рассказывающем о пленении, принимают участие снова два персонажа, но теперь это два воина, которые должны были бы противостоять врагу не молитвенно, но физически. Кто, когда и как их пленил, так и остается неясным; «беззаконный князь», принимающий участие в сцене убиения, не пытается склонить их отступить от истинной веры, да и вообще не ведет никаких разговоров: перед захватчиком — враги, с которыми он пытается побыстрее покончить. Заранее оговорим, что погибают оба воина: их закалывают мечом. Разница в реакции обоих на происходящее: первый закрыл глаза и перекрестился (принял ситуацию и смирился, положившись на волю Божию), второй испугался и разрыдался (захотел спастись). Рассказчик поясняет, что виной произошедшему дьявольское прельщение, потому что испугавшийся смерти воин сам предлагает врагам принять их веру, отказаться от православия, чтобы спасти жизнь. Удивительно, что до этого момента «агаряне» сами настаивали на этом и всячески склоняли праведников к отречению. Здесь же враг настолько слабо выписан, что отходит на второй план; понять, что он ордынец, можно, лишь обратившись к первому эпизоду повествования. Внимание рассказчика и составителя полностью перемещается от образа врага к образу человека, находящегося на распутье, висящего на волоске между жизнью и смертью. Целью является показать, как в абсолютно одинаковых условиях один превращается в мученика, а другой оказывается «въ руцѣ дьявола» [12, с. 101]. Это повествование о выборе православным пути: служить Богу или дьяволу, следовать ли за Христом или пойти по стезе Иуды. Важно, что это показано на примере воинов, именно их выбор между добром и злом должен обеспечить русскому воинству покровительство и дальнейшую победу. При этом очевидно, что сам выбор напрямую никак не связан с образом ордынца, мучителя, речь идет об индивидуальном решении каждого из героев. «Беззаконный князь» также не влияет на поведение героев-воинов, он лишь орудие проверки нравственности каждого.

Следующая история может быть названа ключевой в повествовании, потому что в ней, как в центральной точке, сходятся несколько ранее упомянутых сюжетных

линий: история о смерти Батыя, ситуация с девицей и воинами. Тема с ордынцами, с одной стороны, находит продолжение, а с другой — перетекает в более широкую: борьба внутри человека. Оказывается, что не только (и не столько) внешний враг, пленитель и завоеватель, иноверец может склонить православного христианина к греху. Особое значение этой истории подчеркивает тот факт, что она с двух сторон обрамлена размышлениями составителя патерика. Перед ней появляется эмоциональный пассаж о том, как можно остаться на пути добродетели, не поддаваясь даже в самую сложную, критическую минуту дьявольскому искушению. Понятие «искушение» становится в один синонимический ряд с понятием «варварское нашествие», то есть образ врага полностью лишается реалистических деталей и превращается в обобщенно-символический. По мнению составителя, противостоять врагу можно не силой и оружием, но силой духа и крепостью веры: «душею и тѣломъ же подвизатися до смерти, трпѣти искушение, приходящее намъ отъ съпротивника диавола, яко да примемъ отъ Бога вѣнецъ терпѣния» [12, с. 101].

В самом эпизоде действуют три главных героя, образуя своеобразный любовный треугольник: воин-муж, его жена и захватчик. С первых же строк нет указания на лицо, совершившее пленение, для книжника это разумеется само собой, кто пленяет, ему ясно, как это должно быть понятно и читателю. После пленения жены муж, вооружившись секирой и взяв с собой пса, отправляется по следу похитителя. Действие развивается по сюжету фольклорной сказки, рассказывающей о похищении женщины, где также присутствуют похититель (олицетворенные природные явления, звери, персонажи, связанные с представлением о смерти) и освободитель, который непременно одерживает победу в схватке [7].

Место, в котором герой настигает похитителя, — некое село, оставленное жителями, обезлюдившее, лишенное привычной жизни, однако именно здесь ордынцы обретают тот атрибут, который им соответствует — «множество пития» [12, с. 101]. При этом упоминание о секире связывает данный сюжет с легендарной историей об убиении Батыя в Венгрии от руки короля Владислава, который после явления «некого человека», а точнее ангела, обретает оседланного коня и секиру и отправляется на бой с Батыем, в результате которого враг будет повержен. «Упившихся зѣло» [12, с. 101] врагов герой-освободитель легко умерщвляет, отсекая всем головы. В одном из жилищ он находит свою жену, лежащую в постели с главным из врагов («князем»)<sup>2</sup>, и с этого момента в сюжете чувствуется напряжение, поскольку жена, вместо того чтобы уйти от похитителя с мужем, будит ордынца, чтобы тот бился с ее законным супругом. И если секира помогла одолеть войско, то пес помог своему хозяину одержать верх над супротивным: он стал хватать врага за губы, глаза и голову, стащил его со своего господина, который смог тогда убить «агарянина». Что касается жены, то она также была наказана, по мнению составителя патерика, справедливо: «и вземъ жену свою, новую Далиду,

<sup>2</sup> Сожительство с иноверцем еще Пространная редакция Устава князя Ярослава «рассматривает как усугубленную форму блуда и предписывает строго наказывать». Однако здесь появляется новый вариант развития ситуации, который можно определить как попадание в плен. Составитель совершенно точно говорит о том, что жена героя была пленена. Правило Григория Неокессарийского устанавливало, «что если женщина до плена имела безупречную репутацию, то изнасилование в плену не нарушает ее чистоты», или же она «звала на помощь, но некому было ее спасти» [6, с. 39]. В «Волоколамском патерике» это применимо лишь к истории о девице и иноке, которая предпочла мученическую кончину бесчестью, в ситуации же с женой воина ее сожительство с иноверцем представляется как выражение ее собственной воли, о чем свидетельствует ее поступок — она явно хочет, чтобы он остался в живых, убил ее законного супруга.

отъиде, и сотвори ей, елико восхотѣ» [12, с. 101]. В сюжете о смерти Батыя не жена, а сестра короля Владислава становится на сторону врага и погибает вместе с ним. Очевидно, что эти сюжеты имеют прямое сходство.

Вся эта история, подытоживавшая рассказ о девице и иноке и двух воинах, служит той же цели: показать, как должен действовать праведник и как ведет себя грешник. Эпизод является отправной точкой для размышлений о дьявольской природе женщины, о женщине как сосуде дьявола, героиня истории сопоставляется с псом: жена предала своего мужа, тогда как пес спас своего хозяина. Потому вывод, к которому приходит составитель патерика, — лучше держаться от женщин подальше, подвиг девственности, возможно, один из самых лучших (наравне с мученичеством за веру, о чем прямо не сказано, но вытекает из размышлений о столкновении праведника с иноверцем и о том, как нужно себя вести в такой ситуации). Так постепенно смысловая направленность текстов меняет свой вектор: от противостояния внешнему врагу к борьбе с врагом внутренним, похотью, низменными желаниями плоти.

В тексте «Волоколамского патерика» образ ордынца предстает в одном (устойчивом) представлении — врага-иноверца, захватчика, искусителя. Его функция строго ограничена — пленять и искушать. При этом любой человек, выступающий в роли «пленителя», подвергающийся искушению православного, в тексте патерика может быть назван «агарянином», ордынцем. В создании образа врага намечается тенденция: точные упоминания времени и места произошедшего (реалистичные детали) постепенно сменяются обобщенными упоминаниями агарян, незаконных князей; хронологические и топографические характеристики исчезают; пространство становится символическим — местом встречи христианина с искусителем. А потому основной функцией врага становится проверка православного человека, выбирающего путь мученичества / праведничества, спасения души и обретения рая или спасения жизни и наказания вечными адскими муками.

## Список литературы

### Исследования

- 1 Андреева Е.А. Кто такой праведник (путешествие одной монахини в загробный мир) // Воротынские чтения. Средневековая Россия: военный и духовный подвиг предков. Мат. III Всерос. научн.-практич. конф. (Вологда — Кириллов, 8–9 сентября 2023 г.). Вологда: Изд-во Вологодской обл. универсальной научн. б-ки им. И.В. Бабушкина, 2023. С. 38–44.
- 2 Андреева Е.А. Летописное повествование об убиении Батыя в Венгрии: сюжет и жанровые особенности (на материале Никоновской летописи) // Вестник славянских культур. 2019. Т. 51. С. 90–98.
- 3 Андреева Е.А. От ясака до основателя монастыря (история создания Иоанно-Предтеченского монастыря в Устюжской летописи) // Международная научная конференция «Духовное и культурное наследие монастырей Русской православной церкви». К 500-летию Московского Новодевичьего монастыря: Тезисы докладов. М.: ИМЛИ РАН, 2019. С. 14–16.
- 4 Андреева Е.А. «Прения о вере» как сюжетобразующий топос в житиях князей-мучеников эпохи татаро-монгольского ига // Герменевтика древнерусской литературы. М.: ИМЛИ РАН, 2020. Сб. 19 / гл. ред. О.А. Туфанова. С. 485–497. <https://doi.org/0.22455/978-5-9208-0610-9-485-497>

- 5 *Демин А.С.* «Языци»: Неславянские народы в русской литературе XI–XVII вв. // Древнерусская литература. Изображение общества. М.: Наука, 1991. 224 с.
- 6 *Лаушкин А.В.* Русь и соседи: история этноконфессиональных представлений в древнерусской книжности XI–XIII вв. М.: Изд-во Ун-та Дмитрия Пожарского, 2019. 304 с.
- 7 *Лызлова А.С.* Похищение женщины в русской волшебной сказке: к семантике фольклорной коллизии: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Петрозаводск, 2011. 25 с.
- 8 *Ольшевская Л.А.* История создания Волоколамского патерика, описание его редакций и списков // Древнерусские патерики. Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик / изд. подгот. Л.А. Ольшевская, С.Н. Травников. М.: Наука, 1999. С. 316–350.
- 9 *Ольшевская Л.А.* «Прелесть простоты и вымысла...» // Древнерусские патерики. Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик / изд. подгот. Л.А. Ольшевская, С.Н. Травников. М.: Наука, 1999. С. 233–252.
- 10 *Рудаков В.Н.* Монголо-татары глазами древнерусских книжников середины XIII–XV в. М: Квадрига, 2014. 272 с.
- 11 *Селезнев Ю.В.* Полемиические заметки об образе татар в русской средневековой книжности // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. 2011. №1 (9). С. 215–232.

#### Источники

- 12 Волоколамский патерик // Древнерусские патерики. Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик / изд. подгот. Л.А. Ольшевская, С.Н. Травников. М.: Наука, 1999. С. 81–106.

\*\*\*

© 2026. Ekaterina A. Andreeva  
Moscow, Russia

#### HORDE STORIES IN THE “VOLOKOLAMSK PATERICON”

**Abstract:** The paper discusses the main ways of creating the image of an enemy - the Horde warrior, a non-christian in the “Volokolamsk Patericon”, a compilation composition of the 16<sup>th</sup> century. The Horde theme sounds in traditional way, but with those immediate features that impose the genre and purpose of the text. Accurate topographical indications are juxtaposed with legendary information when he was writing about the Batu’s invasion. In each subsequent story about the Horde, the compiler gradually moves away from fixing the exact details, realism gives way to symbolism. The Horde gradually turns from real power and obvious enemies on the battlefield, the hated invaders, into background characters whose customs and features are uninteresting, which are needed only to reveal the images of “their” heroes, Old Russians, Orthodox, become a catalyst, thanks to which we see who is righteous and who is a sinner. From the point of view of the drafters of the Patericon, it makes no sense to describe the Horde in different ways, they differ little from each other, and therefore different contexts are not needed, one conditional scheme is enough: the Horde captured Old Russia, and its individual

representatives capture specific Christians, another function is inaccessible to external and religious enemies. The semantic orientation of the texts featuring the Horde hero gradually changes its vector: from opposing an external enemy to fighting an internal enemy, lust, and the base desires of the flesh. The main function of the image of the Horde enemy in the text is the function of the tempter, a test of an Orthodox person who decides for himself which path is closer to him: martyrdom and salvation of the soul or salvation of life and eternal torment.

**Keywords:** “Volokolamsk patericon”, horde, enemy, alien, gentile, Martyrdom, ethno-confessional Differences.

**Information about the author:** Ekaterina A. Andreeva — PhD in Philology, Senior Researcher, A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Povarskaya St., 25A, bldg. 1, 121069 Moscow, Russia.

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8829-3084>

E-mail: [aaa46aaa@yandex.ru](mailto:aaa46aaa@yandex.ru)

**Received:** August 19, 2025

**Approved after reviewing:** November 21, 2025

**Date of publication:** March 25, 2026

**For citation:** Andreeva, E.A. “Horde Stories in the ‘Volokolamsk Patericon’.” *Vestnik slavianskikh kul'tur*, vol. 79, 2026, pp. 99–113. (In Russ.)

<https://doi.org/10.37816/2073-9567-2026-79-99-113>

## References

- 1 Andreeva, E.A. “Kto takoi pravednik (puteshestvie odnoi monakhini v zagrobnyi mir)” [“Who is a Righteous Man (A Nun's Journey to the Afterlife)”]. *Vorotynskie chteniia. Srednevekovaia Rossiia: voennyi i dukhovnyi podvig predkov. Materialy III Vserossiiskoi nauchno-prakticheskoi konferentsii (Vologda — Kirillov, 8–9 sentiabria 2023 g.)* [*Vorotynsky Readings. Medieval Russia: Military and Spiritual Heroism of the Ancestors. Proceedings of the III All-Russian Scientific and Practical Conference (Vologda — Kirillov, September 8–9, 2023)*]. Vologda, Vologda Regional Universal Scientific Library Publ., 2023, pp. 38–44. (In Russ.)
- 2 Andreeva, E.A. “Letopisnoe povestvovanie ob ubienii Batyia v Vengrii: siuzhet i zhanrovye osobennosti (na materiale Nikonovskoi letopisi)” [“The Narration of Batu Khan’s Murder in Hungary: Specificity of Genre and Plot (Based on the Nikon Chronicle)”]. *Vestnik slavianskikh kul'tur*, vol. 51, 2019, pp. 90–98. (In Russ.)
- 3 Andreeva, E.A. “Ot iasakhchika do osnovatel'ia monastyria (istoriia sozdaniia Ioanno-Predtechenskogo monastyria v Ustiuzhskoi letopisi)” [“From a Tax Collector to the Founder of a Monastery (the History of the Creation of the Ioann-Predtechensky Monastery in the Ustyug Chronicle)”]. *Mezhdunarodnaia nauchnaia konferentsiia «Dukhovnoe i kul'turnoe nasledie monastyrei Russkoi pravoslavnoi tserkvi». K 500-letiiu Moskovskogo Novodevich'ego monastyria: Tezisy dokladov [International Scientific Conference “The Spiritual and Cultural Heritage of the Monasteries of the Russian Orthodox Church”. To the 500<sup>th</sup> Anniversary of the Moscow Novodevichy Convent: Abstracts of Papers]*. Moscow, IWL RAS Publ., 2019, pp. 14–16. (In Russ.)
- 4 Andreeva, E.A. “‘Preniia o vere’ kak siuzhetoobrazuiushchii topos v zhitiikh kniazemuchenikov epokhi tataro-mongol'skogo iga” [“‘Debate about Faith’ as a Plot-forming Topos in the Hagiography of Princes-martyrs of the Tatar-mongol Yoke’s Epoch”].

- Germenevtika drevnerusskoi literatury* [*Hermeneutics of Old Russian Literature*], issue 19, ed. by O.A. Tufanova. Moscow, IWL RAS, 2020, pp. 485–497. <https://doi.org/10.22455/978-5-9208-0610-9-485-497> (In Russ.)
- 5 Demin, A.S. “Iazytsi’: Neslavianskie narody v russkoi literature XI–XVII vv.” [“The Languages’: Non-Slavic Peoples in Russian Literature of the 11<sup>th</sup> – 17<sup>th</sup> Centuries”]. *Drevnerusskaia literatura. Izobrazhenie obshchestva* [*Old Russian Literature. Image of Society*]. Moscow, Nauka Publ., 1991. 224 p. (In Russ.)
  - 6 Laushkin, A.V. *Rus' isosedi: istoriia etnokonfessional'nykh predstavlenii v drevnerusskoi knizhnosti XI–XIII vv.* [*Rus' and the Neighbors: The History of Ethnoconfessional Representations in Old Russian Literature of the 11<sup>th</sup>–13<sup>th</sup> Centuries*]. Moscow, Dmitry Pozharsky University Publ., 2019. 304 p. (In Russ.)
  - 7 Lyzlova, A.S. *Pokhishchenie zhenshchiny v russkoi volshebnoi skazke: k semantike fol'klornoj kollizii* [*The Abduction of a Woman in Russian Fairy Tales: Towards the Semantics of Folklore Collisions: PhD Thesis*]. Petrozavodsk, 2011. 25 p. (In Russ.)
  - 8 Ol'shevskaiia L.A. “Istoriia sozdaniia Volokolamskogo paterika, opisanie ego redaktsii i spiskov” [“The History of the Creation of the Volokolamsk Patericon, Description of Its Editions and Lists”]. *Drevnerusskie pateriki. Kievo-Pecherskii paterik. Volokolamskii paterik* [*Old Russian Patericons. Kiev-Pechersk Patericon. Volokolamsk Patericon*], ed. L.A. Ol'shevskaiia, S.N. Travnikov. Moscow, Nauka Publ., 1999, pp. 316–350. (In Russ.)
  - 9 Ol'shevskaiia L.A. “Prelest' prostoty i vymysla...” [“The Beauty of Simplicity and Imagination...”] *Drevnerusskie pateriki. Kievo-Pecherskii paterik. Volokolamskii paterik* [*Old Russian Patericons. Kiev-Pechersk Patericon. Volokolamsk Patericon*], ed. L.A. Ol'shevskaiia, S.N. Travnikov. Moscow, Nauka Publ., 1999, pp. 233–252. (In Russ.)
  - 10 Rudakov, V.N. *Mongolo-tatary glazami drevnerusskikh knizhnikov serediny XIII–XV v.* [*The Mongol-Tatars through the Eyes of Old Russian Scribes of the Mid-13<sup>th</sup> – 15<sup>th</sup> Centuries*]. Moscow, Kvadriga Publ., 2014. 272 p. (In Russ.)
  - 11 Seleznev, Iu.V. “Polemicheskie zametki ob obraze tatar v russkoi srednevekovoii knizhnosti” [“Polemical Notes on the Image of the Tatars in Russian Medieval Literature”]. *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*, 2011, no. 1 (9), pp. 215–232. (In Russ.)