

*Марияна Цибранска-Костова* (София)

СВЯТОЙ И ОБЩЕСТВО: КОНФЛИКТЫ И ЦЕННОСТИ  
 («ЖИТИЕ СВЯТОГО НИКОЛАЯ НОВОГО СОФИЙСКОГО»  
 МАТВЕЯ ГРАММАТИКА, XVI в.)<sup>1</sup>

ВВЕДЕНИЕ

Софийские новомученики, принявшие смерть за отказ от ислама в первой половине XVI в., представляют собой религиозный и социокультурный феномен, ставший знаковым явлением и в книжности благодаря литературным произведениям, созданным в их честь. Это «Житие и Служба св. Георгия Нового Софийского» попа Пейо, «Житие св. Николая Нового Софийского» Матвея Грамматика, «Служба св. Николая Нового Софийского» инока Андрея (Кожухаров 1985; 2004) и «Похвальная беседа о софийских мучениках» неизвестного автора (Райкова 2010; Павлов 2005). Последние три сохранились только в рукописном сборнике 1564 г., № 1521 в Церковно-историческом и архивном институте Болгарской патриархии в Софии (Сырку 1901; Христова, Караджова, Икономова 1982: 99; Темелски 2000: 119–120; Буюклиева 2008: 51–52; Милтенова 2009; Иванова 2015; Цибранска-Костова, Билярски 2015). Эти пять разных в жанровом отношении литературных произведений создают корпус текстов для меморизации и поклонения, одновременно они являются ценным источником представлений о языковой картине мира балканского социума в эпоху османского владычества, с четко обозначенными пространственно-временными ориентирами. Особенно информативны в данном отношении два текста из всех упомянутых выше житий. Ценность сведений связана не только с потенциалом агиографического нарратива, но и с рядом других факторов: их авторы — очевидцы или участники событий, непосредственно знакомые с мучениками и даже являющиеся

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено в рамках Проекта ДО 02/5 от 24.07.2018 «Лингвистическая и этнокультурная динамика традиционных и нетрадиционных ценностей в славянском мире», Программа ERA.Net.RUS 2018 (#472–LED–SW).

персонажами жития (поп Пейо и Матвей Грамматик). Отметим и так называемую демократизацию изобразительных приемов; выход за рамки жития с помощью синтеза житийного канона и исторически достоверных фактов; сильную эмоциональность и др. Примечательно, что оба софийских мученика названы таковыми по месту казни, ни один из них не был рожден в Софии и не является этническим болгаринном: Георгий, сожженный на костре 11.02.1515, родом из Кратово, а Николай, забитый камнями 17.05.1555, родился в греческой Янине (Фессалия)<sup>2</sup>. Уже только этот факт определяет универсальный характер их подвига для всего православного населения на Балканах. Обретение святости через новомученичество — типичное балканское явление XVI в. — и перенесение Божьей благодати на Софию — факторы сакрализирующие: таким образом, город оказывается отражением небесного Иерусалима, а «небесные жители» и его покровители, т. е. святые, наделяют православных верующих духовной энергией и укрепляют общность вероисповедания. Иначе говоря, «послание святого» есть форма теолого-церковной пропаганды православия, а она всегда происходит в определенном месте (Zachariadou 1990: 55), в данном случае в сердце Румелии.

Среди названных произведений первое место по количеству информации о конкретной социальной среде и общественной атмосфере, в котором раскрывается превращение обычного человека в мученика за веру, занимает Житие Николая Софийского (далее — ЖНС). Оно представляет собой своеобразный исторический памятник эпохи и обязано этим своему автору — великому лампадарю св. церкви Сардикийской, известного нам как дьякон Матвей Грамматик (Райчинов 1983). Данная особенность вызывает пристальный интерес исследователей — они рассматривают отношения между мусульманами и христианами (Velinova 2012; Григорова 2013; Градева 1996; 2001), исламского суда (Градева 1999; Gradeva 2005), пребывания Николая в Валахии при дворе воеводы Мирчи V Чобанула (Ciobanu 1944; Nicolescu 1946) и др.

<sup>2</sup> О первом по хронологии мученике по имени Георгий — Георгии Старшем, родом из Софии, но погибшем в Адрианополе 26 марта 1437 г., упоминается в «Житии Георгия Нового Софийского» попа Пейо, несмотря на то, что его житие на славянском языке не сохранилось, есть только текст на греческом (Михайлов 1971; Zachariadou 1990: 61–62; Sokolov 2013: 372–376). Георгий Новейший родился в Софии, но и о нем нет самостоятельных текстов, изображения также отсутствуют. Он упоминается в других произведениях, включая Житие Николая Софийского (день памяти — 26 мая, год не установлен, примерно: между точно известными датами мученичества Георгия Нового Кратовского, 1515 г., и Николая Нового, 1555 г.; согласно одним ученикам — 1516–1517, согласно другим — 1530–1554; Калиганов 2000: 81–90).

В настоящей статье я остановлюсь на нескольких социальных кругах, имеющих отношение к будущему святому Николаю: на родовой и профессиональной общностях, на гражданском населении Софии и его двух основных конфессиональных общностях — христианской и мусульманской. Я прослежу за тем, как они коррелируют в повествовании посредством фигуры центрального героя жития и с помощью каких языковых средств воплощаются фрагменты повседневной жизни общества.

Матвей Грамматик рассматривает в хронологическом отношении мученичество Николая как своего рода венец подвига трех мучеников, пострадавших в Софии за веру Христову, что в символическом отношении сравнимо со святой Троицей. Ключевой концепт, идеологема «новый мученик Христов» — символический образ, однако он воплощается на фоне конкретных событий. Подвижничество святого происходит в определенном пространстве и времени, и перед тем как стать «гражданином небесного Иерусалима», Николай проживает жизнь земную. Языковые данные сосредоточены вокруг семантически значимых элементов, которые повторяют модель святости и создают узнаваемые черты.

### НИКОЛАЙ И РОДОВАЯ ОБЩНОСТЬ

Семья героя — традиционная общность, обладающая в агиографии устойчивыми ценностями. Она полностью подчинена канону, требующему, чтобы соблюдался ряд необходимых условий для будущего развития героя жития:

▶ Родной город иже въ ѿстаи юанинь словочеми гра<sup>3</sup> — родина (рождение) и сад (садъ) для Николая; благословенное место, где от доброго растения может появиться росток (прозвѣщеніе) и вырасти в дръво добродѣльно насажденное, в другом месте финиѣ въ дворѣ вѣжи (50а). В принципе неизменные величины, константы в нарративе употребляются метафорично, с известной библейской образностью, чтобы обобщить называемый признак, как это происходит в случае с идеей возвращивания дерева и плода.

<sup>3</sup> Примеры на древней кириллице восстановлены в старославянской форме, если они нормализуются как лексемы, и приводятся в оригинале, если это цитаты из текста. ЖНС — литературный памятник ресавизма без юсов, с использованием обоих еров, отражающий болгарский литературный язык своего времени. При точных иллюстративных примерах указывается лист единственного сохранившегося списка ЖНС в ЦИАИ 1521.

► Хорошее воспитание, которое родители, Мартин и Ефросиния, дали своему сыну, маркировано ключевыми словами *благочестие, боголюбие, богобоязненность, благоверие, благонравие* и др. Агиограф часто прибегает к использованию композитов с начальными элементами *благо-* и *бого-*, поскольку они объединяют самые главные качества в христианской парадигме ценностей. Воспитательный фактор — символическая омонимия между ребенком Николаем и его покровителем — Николаем Чудотворцем, который является также примером святости. Усердие в вере, любовь к ней, к Церкви и Священному Писанию сопровождают его переход от детства к юношеству *ѿ младѣи нокѣи* «с раннего возраста, с детских лет», *ѿ младѣа, от младѣнства въ юношѣу*. Трансформация одноплановая, прямолинейная и полностью принадлежит семантическому полю благочестия. Роль родителей выполнена, и они уходят с агиографической сцены.

Неизвестно, через сколько времени после их кончины Николай решает покинуть свой родной город. Он уже получил наследство, имеет профессию, но добровольно отказывается от этого. Так реализуется мотив странствия во Христе, т. е. наличия Божьей предопределенности пройти путь к своей Голгофе. Нет никакого вещего сна или предзнаменования, решение принимается внезапно. Именно в момент расставания возникает *родовая общность*, о которой до этого в Житии не упоминалось. Неясно, кто его самые близкие родственники, есть ли у него братья или сестры. Николай расстается с родственниками и знакомыми, которые до конца повествования будут именоваться обобщенно, нейтрально или экспрессивно, без конкретизации: *съродници, съроднѣнѣа, знаемѣнѣа, жжици, всѣ въздѣленнѣнѣа малѣнѣа и великѣнѣа, любѣнѣнѣа*, в другом месте *любѣнѣнѣа* (93а), т. е. любимые сердцу, и даже использование апеллатива *вратии, вратѣа*, вероятно всего, служит для обозначения единоверцев, единомышленников-христиан, а не кровных родственников. В этом социальном круге любовь светская, мирская (*жзѣи любѣнѣнѣа*), и она должна быть принесена в жертву ради любви божественной. Общность — это только фон, чтобы подчеркнуть исключительность героя, который не «от мира сего», а его личность не исчерпывается одними родовыми ценностями. Родовая общность — закрытое пространство, в нем Николай не может жить, подобно остальным, так как он должен проявить себя в подвиге. Разрыв с кровными узами — парадигматический элемент в христианской аксиологической системе, и поэтому духовные связи оттесняют биологические на второй план.

Николай обзаводится новой семьей на новом месте жительства, в Софии. Это закономерный момент в повествовании, поскольку ему предстоит реализовать модель мученичества, а она (в отличие от отшельничества и монашества) связана не просто с возможностью брачного союза, а с его необходимостью.

Граждане Софии, и особенно благородные христиане, подталкивают его к чьстнѣи бракъ — что служит проявлением христолюбия и преградой для греха, названного метафорично трижды сплетенной, триплетенной змеей. Брак героя также является элементом парадигмы христианской системы ценностей, регламентированным Святым писанием и канонами. Николай обладает смирением и чувством ответственности перед общностью. Однако интересны его доводы относительно нежелания связывать себя с пленом светской жизни, он предпочитает странствовать во Христе, поэтому и покинул отечество, родную землю и может сделать это снова. Вельможи, со своей стороны, напоминают ему о регламентациях канонического права, доказывающих священный характер христианского брака. Возникает оппозиция ценностей, не перерастающая в конфликт, ибо аргументы обеих сторон находятся в рамках христианской модели. Николай женится, а место женщины в семейной паре характеризуется статусными лексемами съпржъница, подроуга, съжительница, соответственно съпрзовати с закономъ бракомъ, чьстнѣи брака съпржение (главная семема для оков, связей, соединений, упряжки). Семейная общность, однако, созданная однажды, в статусном отношении одноплановая. Она бегло описывается как долгий период благодетельной жизни, пока однажды на утренней заре Николай снова не отказывается от нее по своей воле и без видимых внешних причин. Следовательно, в отношении к семье налицо повторяющийся элемент отделения, ухода, периодического разрыва со связями и оковами. Так называемое странничество героя есть искание, непрерывный путь исполнения предопределенного. На этот раз традиционные семейные ценности остаются на заднем плане. В своей скорби супруга и круг друзей так ничего и не узнают о нем, а идея разлуки воплощается двумя разговорными фразеологизмами съкри се ѿ очю ихъ, въ тоужихъ съкрити се (76б). Глагол съкрити с обозначает не бегство, а попытку движения внутрь себя, познание самого себя, выход из ранее сыгранной социальной роли, чтобы найти новую в неизвестной общности. Проще всего осуществить подобное в другом месте, а именно за границей. Поэтому теперь странствие приводит Николая за Дунай, названного в тексте великаго Искра,

вистрина (76а), ко двору воеводы Мирчи Чобанула. У меня будет повод далее еще раз вернуться к этому эпизоду из жизни героя. Здесь же важно заметить, что родовая общность становится определяющим моментом и катализатором его решений. Наблюдая несправедливые, бесчестные деяния в Валахии, Николай испытывает угрызения совести, что искал Христа, а нашел зло. В данном фрагменте очевидна несобственно-прямая речь героя. Он думает и говорит *въ оуме своемъ*; задает себе риторические вопросы с конструкцией *сих ли ради*, т. е. *ради этого ли*, корит себя за то, что оставил *отъчство, земля, жена, чедд и любьзныа съжителна*. Правдивость изображения объясняется демократизацией языка и конкретными знаками концепта *родное*, которые расположены в определенной иерархии. Родина, жена и дети, впервые упоминающиеся одновременно, — проявление не только народной идиоматики, а осознанный выбор, решение вернуться к предыдущему состоянию, к истине и добру. Более того, когда в Валахии по своим делам оказываются жители Софии и случайно встречают героя, в первый раз родовая общность называется в целом от *домашних*; возвращение к ней названо *въ своа възвращает се, въ своа си* (92б). Номинанты высокого стиля уступают место разговорным. Герой объясняет мотивы своего странствия следующим образом: *ѿ лица грѣ моихъ оуگونهзочѣти въсхотѣхъ; страннь потыцах се быти* (79б). Последующие события возвращают Николая в Сардикийский город к его предыдущему этапу существования и *оцетавъ прѣжњи съдръжаше*. С родовой общностью связана огромная человеческая трагедия героя — потеря двоих детей. Лишь здесь мы видим его в роли родителя *йже оубо двѣма ѿтрочѣтома рѣдитель въ* (93б). Испытание — путь к совершенству, в нем нет места унынию. О мирских делах сам агиограф говорит народными фразеологизмами и прибегает к библейской идиоматике, ср.: *не прострѣ рѣцѣ къ влѣсѣмъ глѣвнимъ* (ср. *рвать на себе волосы* в отрицательной конструкции, т. е. герой не впал в отчаяние, 94а) и фразу, произнесенную героем: *Гь да, гь възѣтъ* — Господь дает, Господь берет.

Самый близкий социальный круг (родных и друзей) снова возникает в центральном событии фабулы — обрезании Николая мусульманами путем обмана — и последствиях этого действия. Автор изображает две реакции — супруги и близких Николая. Супруга показана лишь как единомышленница-христианка, которая разделяет страдание, позор и горе своего мужа. В ее уста агиограф даже вкладывает слова о всеобщем поругании Христовой веры, цитаты из речей пророков Исаии и Иеремии, которые вряд ли могли быть известны простой женщине. Но цель в том,

чтобы самый близкий человек задал тон грядущей духовной поддержке подвига, победы всей христианской общности над неправдой, совершенной в отношении христианина. Поругание произошло в публичном месте, следовательно, оно публично известно. Поэтому плач, символ страдания и покаяния, принадлежит не только супруге, но, как было сказано, ѿ всѣхъ сръбнѣиць и вратѣи, и просто речи въсехъ правосла́внѣи ѿже въ гра́дѣ то́мъ (108а). Это новая иерархия, приводящая к слиянию родовой и семейной общностей в обобщающую — религиозную. Николай пребывает в *тайном посте и покаянии* 12 месяцев, чтобы искупить лично для самого себя свое грехопадение, которое произошло из-за его минутного невнимания и слабости рода человеческого в целом. Два момента заслуживают особенного толкования:

▶ Поведение общества по отношению к Николаю становится амбивалентным. Во время покаяния родственники и братья укоряют его, что он не посещает церковь, потому что никто не знает о том, что он выбрал для себя нравственное испытание через канонический способ ухода от людей. Это добровольный индивидуальный выбор, а не обычная практика в общении грешника с духовным наставником, по крайней мере в тексте ничего не говорится о данном вопросе. Экспрессия изречения ясно выражает приговор: ѿ сръднѣи възненавидѣноу, и ѿ вратѣи гноушаемоу (120а). Обнаруживается, в частности, его отсутствие на службе на Пасху и затем на Вознесение Господне, когда он дома молится один въ тайне перед Иисусом, но отправляет со своей женой дар для церкви. Супруга, названная немощной, глубоко страдает из-за взаимоотношений супруга и общества. Она одновременно подчиняется, сопереживает Николаю, но и поддерживает упреки в его адрес.

▶ Супруга играет важную роль в отношениях Николая с мусульманами. Османский наставник, который встречается с Николаем, чтобы проверить, как он преуспел в новой вере за прошедший год, полагая, что тот на самом деле принял ислам, четко ставит перед ним законное условие: или супруга должна разделить новую веру своего мужа, или ее необходимо прогнать как неверную. На практике оформляется не личностный конфликт, а социально-правовой, и законный брак рассматривается как юридический факт, но с точки зрения разных конфессий. То, что законно для османского вельможи, незаконно для христианина Николая и равносильно вероотступничеству. А. Наумов использует элемент фавулы именно этого жития, чтобы показать подчиненную роль семьи в агиографическом нарративе, а также подчеркнуть, что пробле-

ма брака — часть общественного религиозного конфликта в Софии (Наумов 2013). Я бы даже сказала, что это своеобразное начало его эскалации и глубокое содержательное обоснование.

До конца жития родовая общность не получит новых, ранее не упоминавшихся функций, о супруге же упоминаний больше не будет, несмотря на то, какие испытания ждут ее мужа. Хотя иерархия ценностей четко обозначена в Евангелии (любовь к Христу важнее любви к родителям и детям — Мф. 10:37), в Житии есть ряд ситуаций, которые позволяют выйти за рамки канона и увидеть повседневную жизнь православных в Османской империи. На момент наибольшего испытания для святого родовое начало интегрируется в самую мощную и важную общность — разнородную вероисповедную общность православных христиан Софии, которым адресованы послания произведения.

#### Николай и профессиональная общность

Исключая Георгия Новейшего, остальные софийские мученики характеризуются не только физической красотой, но и особенным мастерством в ремесле, которым владеют, поэтому они привлекают внимание местных мусульман как из соответствующей профессиональной общности, так и из более широкой, городской среды. Самый первый известный софийский мученик, погивший в Адрианополе, — Георгий Старший, или Средецкий, был военным (στρατιώτης — Михайлов 1971: 405); уроженец Крагово Георгий Новый Софийский был ювелиром и владел хытросъ коузническая; златокоузничествомъ добро искоусны (59а в ЦИАИ 1521). Николай Новый Софийский — сапожник. В Житии Матвея Грамматика обувное дело описывается так: роукоудѣлю же прилежааше. и ѿтоудочу потребнаа изъвитьчествовавши и трѣбуюющимъ по силѣ роукоу помѡци простираѣ бѣше. оусмошьвьчество во' аплкое дѣло. хоудого и разоумно ѡкоже рѣчи доврѣ изъвикъ (51а); понѣже оубо въ прѣреченни оугровлахѣ земли. не имѣаше оусмошьвьческаго хытро съложениа искоусное (76б). Данное ремесло считалось престижным, по традиции древнеболгарской книжности его называют общим термином хъдожество, а также хытросъложение. Об иноверцах-ремесленниках той же профессии, которые завидовали усмотрцу Николаю и хотели научиться у него мастерству, говорится, что они съхоудожни емоу вѣахоу (98а). К примерам из ЖНС, в том же сборнике ЦИАИ 1521, в одной из бесед Иоанна Златоуста, на листе 272а, дана аналогия между ремеслом Николая Софийского и апостола Павла: ѣдинъ въ ѡсмотворьць. ѡ кождѣ оупражнѣе се, павль. чтоже оуسمىшюцаго хоудѣише.

Подчеркнутые лексемы обозначают выделку кожи и готовых сшитых изделий из обработанной кожи. Безусловно, поражает факт того, что обозначение этого ремесла как апостольского дела приобретает дополнительную коннотацию в духе агиографической традиции: новомученики за веру уподобляются раннехристианским мученикам, обнаруживаются аналогии не только в однотипной схеме конструирования страдальческого подвига, но и в общих бытовых деталях. Такой деталью является ремесло апостола Павла, связанное с обработкой кожи, как и у Николая.

Профессиональный статус углубляет отношения *герой — общность* в нескольких направлениях. Во-первых, несмотря на то, что Николай освоил ремесло еще в Янине, только в Софии рождалась проявилось как идентифицирующий, легитимирующий социальный фактор. Оно стало поводом для того, чтобы подчеркнуть нравственные качества Николая. Сапожник сохраняет апостольскую парадигму труда — достойный заработок, скромное удовлетворение потребностей и забота о ближнем: «и трудимся, *работая своими руками*. Злословят нас, мы благословляем; гонят нас, мы терпим» (1Кор.4:12). Он живет скромно, вопреки высокому социальному статусу и не стремится к большим богатствам. Профессиональное бытование героя в широком социальном контексте исследовала О. Григорова (Григорова 2013). Она выделила следующие важные аспекты: ремесло — искусство и дар свыше; труд — бегство от греха; искусный ремесленник — пример для подражания и социальной реализации. Отсюда проистекает достоверность формального, а по сути глубоко мотивированного повода для религиозного столкновения. Выдающиеся, заявившие о себе, самые видные представители *другого* мира — мишень исламской пропаганды. Зависть к Николаю не просто отрицательное человеческое качество, она не личностная, ибо обусловлена социально. Одно профессиональное объединение хочет заполучить себе самого достойного, вожака, лидера *других* и сделать его *своим*. Житийное повествование подкреплено историческими доказательствами. Вот только два факта. В турецких реестрах обувных мастеров Софии XVI в. есть сапожник по имени Николай Маринов (Темелски 2000: 15–16; Velipova 2012: 200). Кроме того, согласно официальным реестрам шариатских судов, в XVII–XVIII вв. в Софии существуют цеховые объединения ремесленников (руфети), среди которых кожевенный цех (болг. *кожухарски еснаф*), «кюрчиан» (в него входили только райяты); цех сапожников (болг. *кондурджийски еснаф*), «дикид-

жиан» (там работали болгары и турки) и цех мастеров обуви из мягкой кожи или ткани (болг. *папукчийство*, изготовление папуков, особого вида обуви. — *Примеч. пер.*), «папукчиан» (ремесленники — болгары и турки) (Цибранска-Костова 2016 и указанная там библиография).

К XVI в. относятся первые письменные номинации по профессиональному признаку, зафиксированные в славянских источниках — синодиках и рукописях. Можно встретить ряд личных имен, где на втором месте будет указано прозвище в соответствии с занятием или ремеслом: *Ивванъ Доганѣа, Никола Текиѣа, Стоичо Бостанѣа, Лазаръ Чивѣа, Кръсто Терѣа* и др. (Цибранска-Костова 2015). Номинационная система отражает экономический расцвет в Софии и Софийском регионе скотоводства (особенно овцеводства), кузнечного дела, металлургии, скорнячества, ювелирного дела, ткачества и портняжного дела, производства шаяка (абы) для обмундирования турецких солдат и др. Таким образом, профессиональное общение между христианами и мусульманами в цехах — важное социальное взаимодействие, варьирующееся от мирного совместного существования до исторического религиозного конфликта.

Значимым моментом в реализации святого в обществе было его пребывание в Валахии. Этот эпизод изобилует исторической информацией, поэтому, как правило, в рамках концепта святости он не рассматривается. На первый взгляд, он чересчур светский, ненужный в мученической линии рассказа, более важный для румынской и балканской истории. О нем можно было бы упомянуть вкратце, но всё же за многообразием скрываются важные послания.

Начнем с того, что Николай не просто занимается ремеслом при дворе валашского воеводы, где нет столь хороших сапожников, как он. Герой пересекает границу Османской империи и попадает в христианское государство, хоть и вассальное султану. Впервые в фабуле жития внешние для жизни героя события рассматриваются как исторические взаимоотношения христиан — мусульман, а он, как уже говорилось, их зритель и невольный участник. Соответствующую лексику, характеризующую иноверцев, я рассмотрю в следующем параграфе. Здесь же отмечу, что историческая макрорамка — причина появления в повествовании административно-управленческих и дворцовых реалий. Примеры: *връзоходьць, воевода* — о влашских владетелях, еще *господарь, владька земли, вон, вонка, дворъ, дръжава, краль, наемьникъ* по отношению к Мирче Чобанулу, *полатъ, прѣстоъ цѣвърьскъи*. Автор называет форму государ-

ственного управления в Валахии, которая стала вассальной еще во времена Мехмеда I (1413–1421): *пѣдѣнію > подѣ даньѣ, даниѣ* 81а, — вассальство, о котором говорится *и ѿтѣли дѣже и до днѣ иже въ нѣи жителѣ оустѣви тѣковѣ сѣхрѣнѣють ѿ прѣдѣдѣ* (81а). Отказ Раду Калугера (1536–1546) от права на престол назван композитом *скѣптрѣѡставляють дръжавы* (84б), т. е. обозначается через предметную символику власти. Смысл подобного описания в том, чтобы напомнить о христианской царской власти, потерянной для многих христианских народов Османской империи, но не утраченной и подверженной изменениям именно в угровлашских землях. Смена власти представлена как оппозиция идеального владетеля и его антипода, ставшего наемником османов благодаря установлению с ними родства, клеветничеству и алчности. Подвиг Николая разворачивается на таком историческом фоне, где даже государь предает веру, а он, обыкновенный сапожник, сохранит ее ценой собственной жизни.

Второй значимый момент — насильственная военная служба, которую несет Николай. Он вынужден подчиниться суверену и присоединиться к *воинскою ликѡстоѣние*, «военной гвардии» (СБЛ 1986: 326). Принудительная и временная смена социального бытования будущего мученика обычно рассматривается как предзнаменование его причисления к небесному войску, ангельскому чину, кроме того, композита *ликѡстоѣние* в ЖНС относится к церковной иерархии, церкви Христовой. Эта смена объясняет глубокую внутреннюю драму героя. Николай *дѡвропѡслушнѣ* и подчиняется суверену не волею. Вторичный конфликт здесь заключается в исполнении царской воли, поскольку это воля земного властителя, наместника Бога на земле, и несовместимости воинской должности с христианскими ценностями, поскольку это не просто мирное дело, а кровопролитное. Чем именно занимался Николай на этом поприще, не говорится, но ясно, что он чувствует себя «опутанным сетью», видит вокруг только *несмыслѣние нравы*, молится о том, чтобы не стать *игралицѣ* *весомь* и др.

Итак, профессиональная идентичность Николая Нового Софийского — важная часть его земного пути, т.к. является поводом для раскрытия реального социального опыта. Она важна для него настолько, что на позднейших иконах святой изображается с профессиональной атрибутикой.

## НИКОЛАЙ И ВЕРОИСПОВЕДНЫЕ ОБЩНОСТИ

Не будет преувеличением сказать, что наибольший интерес ЖНС вызывало именно из-за описания конфессионального конфликта между мусульманами и христианами (Градева 1996, 2001). Однако его содержание не сводят непосредственно к поведению мученика перед толпой мусульман-фанатиков, к очевидным мучениям, которые, согласно канону, испытывает каждый страдающий за веру, к догматичным словесным доказательствам превосходства христианства в нескольких речах героя согласно сегментам фабулы или к обязательным чудесам при жизни и после смерти. Значимость ЖНС в наличии разносторонней информации: исторической, повседневно-бытовой, интерпретационно-эмоциональной, а также данных географического и онимического характера. В связи с этим я буду обобщенно рассматривать языковые знаки при выстраивании двух противодействующих религиозных общностей, центром которых одновременно, но разными способами становится св. Николай.

*1. Мусульмане*

А) **Конкретные номинанты.** Противодействующая вероисповедная общность впервые названа в точно определенном месте нарратива — рассказ в рассказе о Георгии Новейшем, повешенном в Софии. Этот фрагмент представляет собой воспоминание, стереотипную модель мученичества, но мучители Георгия такие же, как и мучители Николая: *ѿ везчиннѣхъ измаилитѣхъ прїемъ навѣтомъ вражіемъ* (60a). *Измаилитѣ* — распространенный религиозно-этнический термин, регламентированный в таких догматических трудах, как «Паноплия Догматика» Евфимия Зигабена XII в. Согласно традициям византийской православной книжности (и Зигабен не исключение), данное нарицательное имя — производное от антропонима «Исмаил» (это сын праотца Авраама и его рабыни Агар, т. е. он имеет пейоративную коннотацию «низкого происхождения»). В имени подчеркивается религиозный признак, а именно принятие веры Мухаммеда (Градева 2001: 113). Его синонимом такого же типа из византийской антиеретической литературы является *Агарѣвинѣ*, *Агарѣвнѣ* по имени вышеупомянутой рабыни, которой даже приписывают инцестные отношения с собственным сыном. Первое упоминание в ЖНС относится к эпизоду в Валахии — множество *агарѣнъ* (82б). Примечательно, что ни во время жизни в Янине, ни в начале своего пребывания в Софии герой не взаимодействовал с иноверцами. В номина-

ционном отношении два данных термина начинают часто встречаться только при описании реальных исторических событий в угровлашских землях. Они доказывают геополитическое влияние Османской империи на Юго-Восточную Европу. Так, образ другого воплощается постепенно, поступенчато: автор переходит от предельно обобщенного представления османской политической власти к конкретным примерам из повседневной жизни, от двора иностранного государя к городскому населению полиэтничной Софии, столицы Румелийского бейлербейства.

► Термин *измаилитъ* и производные от него предпочитают для обозначения политических и общественных реалий, ср.: *измаилитоу оудръжавшоу въ константине граде цртво по бжю попоущеню* (намек на события 1453 г., 81а); *измаилъскоу силоу* (85б); *измаилитъ* называется султан (87б); на листе 123б *измаилтъвиниъ* — это турецкий вельможа, который посещает Николая, он же и *ѿ чина измаиммаилтъскы* (123а). Наряду с этим необходимо отметить ряд исконных слов с нейтральной или положительной коннотацией, часть которых переносят реалии древнего литературного языка на инаковость иноверцев. В них просматривается обязательное сохранение статусного неравенства в дискурсе и воздания должного новой, хотя и ненавистой, чужой власти. По справедливым наблюдениям Р. Градевой, данный номинационный процесс является общим для болгарских *literati*, т. е. для образованных книжников, к которым относится Матвей Грамматик. Великий лампадарий не проявляет пейорации по отношению к власти и ее учреждениям, потому что любая власть — божественная эманация. В ЖНС султан назван *велмоужь дръжавнии оноу цртва*, а также *самодръжьць* (81а), *царь* (82а); империя названа *самодръжавие*, *дръжавное цъсарство* (82а); *визирь* — *великъ воевода* (83а); турецкий *кади* — *сѣдии*, *старць* (136а). Управленческие реалии турецкой административной и судебной власти также обозначаются общеупотребимой славянской лексикой, которая изначально не имеет отрицательной нагрузки. Например, шариатский суд, основная административная единица шариата в провинции (Градева 1999; Gradeva 2005), называется *сѣдище тѣхно*; судебный процесс описан вместе с рядом элементов *кондика*, *оуставъ*, *доставрънъна свидѣтели*. Давно отмечена познавательная роль данного пассажа из ЖНС по отношению к османской судебной системе, потому что Матвей Грамматик действительно выделяет ее основные практики и элементы: свидетельские показания, судебный протокол, роль клятвы, роль административной политической власти и общественного мнения в мусульманской общности (Градева

1999: 118; Gradeva 2005: 29). Книжник не употребляет нигде таких слов, как *сарацин* или *турчин*, хотя оба слова обнаруживаются в близких по времени и связанных также с Софийским регионом текстах. Если мы сравним данные современных болгарских диалектов, слова, производные от *измаилит*, практически отсутствуют, в то время как *турчин* и *агарянин* занимают первое место по частоте употребления (ср. в ДА *агаренин* для мусульманина, нехристианина; *турчин*, *турчанка*, *турчам се*, *турча*, *турчен*, *непотурчен* и даже *турчин* с отрицательной нравственной оценкой, например, ‘нахалник’ в Банско и др.).

► *Агарянь* и производные от него в ЖНС чаще всего соотносятся со множеством людей и имеют полностью негативную коннотацию: *агаренюмь* (89б) как название османского войска, силу *агарень*, *агаренюмь* об их военной силе и при описании различных сражений (90а, 91а). Об иноверцах, которые обманывают Николая, сказано, что дьявол находит себе *ѿ агаренскѣхъ некоторыхъ съсоу* (97б); *вѣомрьсци агарене* — это люди из толпы фанатиков, которая в конце концов уничтожает святого (127б); *агаренскѣхъ сънѣмь* обозначает собрание людей (144а). Значительно реже и даже единично в той же роли используется синонимическое выражение *множество много измаилтъскы*, относящееся к толпе (134б).

► Некоторые известные лексемы из арсенала литературного языка с различной основной референцией контекстуализируются и переносятся на иноверцев-мусульман. Таковыми являются: *невѣрни*, *езичници* (59а), более богомерзкие, чем *жидове* (175а), *множество вси езычскыа* (82б) по отношению к османскому войску, помогающему Мирче Чобанулу; *обычайи при дворе Мирчо*, которому помогают османы, *нехристианьска*, *нъ єлинска* (87б); *учение мусульман* — *хочула ересь*. В подтверждение данного наблюдения возникают употребления *капице*, предназначенные только для обозначения обрядового локуса, здесь в контекстном значении мечети, или название *варваринъ* (123б) для турецкого аристократа, который приходит к Николаю. Синонимия у Матвея Грамматика допускает наименование турецкой толпы и нейтральными описательными названиями, типа *народное множество* (154б), *множество на соуднице* 151б, *народъ*, *людье*, *прѣдъ народюмь* (148б) для передачи публичности процесса над героем и др. В православном понимании идентичности еретик — любой неправославный человек. Это основная бинарная оппозиция. Следовательно, номинационные техники в ЖНС соответствуют изобличительному пафосу, но он в основном духовный, религиозный. Поэтому и терминология используется общеправославная, типовая, традиционная.

С другой стороны, она напоминает о раннехристианских мучениках, которые утверждают свою веру среди местных общностей нехристиан-язычников.

**Б) Метафоры, образные употребления, перифразы.** Не удивительно, что в терминологию для обозначения *других* входит богатый пласт экспрессивной лексики и коллокаций. Наиболее частотными выразительными эпитетами для обобщенного образа мусульман и всего, что определяет их идентичность, являются: *везвожъни* (62б), *везчинъни* (60а), *законнопрѣстѣпни* (106а), *невѣрни* (105б), *прѣвеззаконъни* (60б), *сквъръни* (106а), их закон нечестивъ, *рѣжънъ* (от *рѣга* 'позор, ругань'), *смѣшненшии* паче же баснеи (123а); сборища их *вогомръци* (126а), а обычаи *сквъръни*. Обязательная пятничная молитва, джума-намаз, *ненавистная*, а ритуал ее произнесения связан с сильным шумом с высоты минарета, который агиограф воспринимает как проявление их высокомерия (*грѣдинъи*), а не связи с богом (163а). Сами они *помрачени* и *неразумни* из-за своих духовных заблуждений, которые подробно описаны в настоящем всеоружии православия против ислама на листе (128б–129б). Интересно, что во многих местах знаки идентичности каждой из двух общностей противопоставляются, например: пятница для агарян — время сбора и молитвы, для христиан — жертвенный день; мусульманское многобрачие — противовес законному христианскому браку; иконопочитание Николая, который не расстается с иконой Христа, резко противостоит непочитанию изображений. Догматично-религиозные положения закреплены в быту обеих общностей.

Выделяемые автором качества можно обобщить следующим образом. Прежде всего, противник, независимо от того, идет ли речь о турецком войске в Валахии или толпе турков в Софии, всегда многочислен, а христиане ведут неравную борьбу. Это становится заметно благодаря высокой частотности различных числительных, обозначающих людскую массу: *мъножьство*, *мъножьство* *мъногъ*, *тъма*, *тъмами* *тъмъ*. Их нравственная сущность описывается номинантами, лишенными человеческой идентичности и приближенными к животным: *несътъство*, *неистовъство*, *лжквкъ* *бъсъ*, *скотовъство* и др. При описании их морали и поведения акцентируются несколько доминирующих признаков:

▶ Мусульмане неправедны и ведут разгульный образ жизни. Надругание над Николаем происходит в корчме, где, однако, оказался и он сам, так как его обманули коллеги-ремесленники. Поэтому для самого святого она *ѿ* *адоуеи* *тъмници* (138а). Агиограф не скупится на описа-

ние двойной вины: противника, но и страдальца из-за невольного минутного отклонения от праведной жизни. Лексический фонд включает слова *пиръ*, *чреждѣние* (98б) (от *чръда* ‘стадо’, отсюда угощение), они сами *въ хрѣминоу крѣчьбѣ ничѣствоующи*, т. е. с помощью глагола обобщается пространство корчмы. Обман происходит, когда Николая опаивают напитком *мъстъ Ѡ* ‘сладким вином из свежего, некипевшего виноградного сока, сусла’ (100а). Иноверцы предаются пьянству и всяческому «скверным пляскам», потому что *иже чръвоу рабы* (105б). У них полностью отсутствует духовность. Агиограф последовательно изображает их как любителей зрелищ, используя выражение *пльтьсци соущѣ* (126а) и *лювопозорни соущѣ*. «Плоть», «кишка» и зрелища — пейоративные лексемы для описания самого дна палитры человеческих страстей.

► Второй аспект их моральной сущности задается номинантами злобы и зависти, отрицательными человеческими качествами, согласно библейской парадигме. Эти качества дополняются лицемерием, притворством, хитростью, обманом: *любовъ льстна*, *лжкава* — вот их отношение к герою. Соответственно, они обладают *лжкавство*, *ласкрѣдство*, *лютаа зьлоба*, *скрѣньство* ‘фальшь, неистинность’; устраивают ловушку, *зупънъ* (99а); они *везвожни льстци* (100а) и др. Лексема *везъмѣстие* в словаре книжника Матвея обозначает именно бесчестие, подлость мусульман (105а и др.). Это качество сравнивается с духовной слепотой: *ѡ везъмѣстїа слѣпоти дѣшевные* (128а). Примечательно, что судья, который пользуется случаем до возвращения титуляра кадия из Софии, представлен как один из многих, злобный, невежественный и просто как скот: *иже въ злѡбаѣ своихъ замѣторель въ вѣлми*, *невѣжа соуща и прѣста*, *бѣзсловесна же въсмѣ и нейскоушна*, *истиннейше же рѣци скѡтъстьвнейша* (134б). Злобой и завистью охвачены даже *нѣци Ѡ оужникъ иже въ тѣмници тогда*’ *Ѡ агарѣнска чинь* (171а), т. е. заключенные мусульмане, готовые на всяческое *злѡкъзньство* перед тюремной властью, так что святому приходится разговаривать с людьми, пришедшими к нему, на греческом, чтобы предатели не поняли их духовную беседу о христианской вере.

► Сравнения шаблонные, и наиболее частотное из них — отождествление с животными, в частности с волками, которые набрасываются на добычу: *ѡкоже вѣлци течѣдоху къ оуѓровѣдхы* (83а); *въ ѡвчиа кожѣ ѡблѣченни лютихъ звѣреи* (98б); *ѡгнѣ незуловливѡе къ вѣзкоу* (98б). Вариант аллегории — уподобление псам: *побны ловитьвнимъ фомъ* (99б). Одним из самых распространенных аллегорических образов для мусульман остается змея, которая, однако, является поливалентным символом еретика во-

обще, будучи символом дьявола и зла: *мѡиць къ змию* (98б); *и пѡче змиѣ лѡтеишихъ* (99а); сам Николай *воритель змию* (115б); ислам является *тръглавъ змиа моамеѡа* (128а).

▶ Не удивительно, что жестокость иноверцев является отдельной нравственной сущностью, так как житие мученика предполагает именно детализацию самого подвига, а он неразрывно связан с издевательствами над святым. Здесь необходимо выделить образ толпы мусульман, главных виновников в смерти христианина. Представление о толпе дается с помощью количественного превосходства мусульман, а предпочтительный номинант для толпы, сборища — *вогомрьскзии сънъмъ* (171а), реже — *вогомрьскзии съворъ* (185а). Она представляет собой *соуемоудръное множество, крѡвопѡвухъ зверь, тьмами ѡнѣхъ множество на соудници* (151б). Толпа бесстыдно оговаривает православных, пользуясь *тьмами рѡзличними злкъзънними оухъщренни* (174а). Положительными качествами обладают только титулярный кади, который по возвращении пытается поступить по закону, усмиряя толпу, и тюремный сторож, который, хотя и за деньги, помогает Николаю устроить в темнице встречу с духовными братьями и пытается облегчить его пребывание там. Судья обладает *дъмение ‘надменностью’ и грѡдость* (174а), но его образ — это образ праведного судьи в духе пилатовской модели, который хочет, но не может воздать по справедливости и защитить несправедливо обвиненного в богохульстве против ислама. Он описывается положительными эпитетами: *благоразумный, остроумный, рассудительный*, а его проповедь для усмирения толпы раскрывает нравственный профиль несправедливого человека, независимо от того, какого бога он почитает (175б-176а). Если на секунду забыть, что это проповедь турецкого кади, мы бы увидели в ней богатую схему покаяния в грехах: *сребролюбѣ, ѡбыаденѣ, ѡмьщенѣ соуочѡа къ врагѡмъ, оукрашенѣ рѡзное и др.*, но с особенным ударением на *многобрачи* и *сладострасти*, с которыми часто отождествляются мусульмане, с точки зрения христиан (*скотостьвнѣиша страстнѣ сластѣи*). Матвей Грамматик создает образ представителя османской власти, обладающего определенными городскими полномочиями, но находящегося в плену религиозной общности и ее воли. Именно в последние минуты процесса становятся более разнообразными и острыми метафоры для фанатиков. Они *ѡрлы пѡтоаднѣ, сонмище становится позорище* — настоящая театральная арена, зрелище религиозного столкновения, где Николай один против них, но доказывает превосходство веры Христовой (180б). Ряд риторических восклицаний с ключевыми перифразами

о враге обостряют до крайности неприятие толпы: ѿ лютаго продръзнанѣ, ѿ оплázьства, ѿУ грѣдѣго и скóтоствнѣйшаго глáса (186а). Более того, Матвей Грамматик ненадолго оставляет хронотоп конкретного события и обобщает поражения Христовой церкви иноверцами: мно́го пострѣ́ хѣва църквы ѿ не́го и на възсáкъ днѣ́ гонѣ́ и попирае́ хѣво стáдо лю́ти влѣ́къ, рáзгаре́ хра́мы вжѣ́ до ѿснобáнѣа (186а). Вероятнее всего, это отражает реальную атмосферу города в XVI в., с которого датируются сведения о превращении христианских храмов в мечети.

Невозможно перечислить все выразительные средства, которые переносятся на отношения мусульманин — христианин. Но вывод из того, что было сказано, недвусмыслен: религиозные общности — главное в социальной жизни. Они отражают двуполусную модель: ислам против любой другой религии в пределах Османской империи, а вероисповедание индивида — решающий фактор для его социального статуса. Обычный сапожник превращается в мученика за веру, потому что, после того как он обманным путем становится жертвой публичного обрезания, перед ним два пути: принять чужую веру, что равносильно смене идентичности, или принять наказание за верность православию, воспринимаемому его мучителями как поругание Корана и Мохаммеда. Известные наказания за подобное преступление различны — публичное сожжение, обезглавливание, повешение на рогатине и др. Николай забит камнями как вероотступник, каковым на практике не является.

## 2. Христиане

Еще до того, как общность православных христиан обособилась в качестве действующего фактора в агиографической фабуле ЖНС, она вводится с помощью основной особенности стиля Матвея Грамматика: он ведет с ней диалог с первых страниц. Известно, что ЖНС — наиболее объемное произведение средневековой болгарской литературы и что оно предназначалось для индивидуального чтения или слушания в церкви. Эта особенность поддерживается языковыми маркерами коупно слышóуцимъ (45а), слышáтельемъ слоу́ха (55а), молю́ послоу́шателю́емъ бы́ти въ мáлѣ (66а) и др. Произведение создано по заказу софийского духовенства. Так как дата культового почитания св. Николая — 17 мая, то оно включено в раздел майских миней православного мариариума к уже существующим текстам на эту же дату. Его адресатом является как заказчик, священное собрание православного духовенства, так и обыкновенные верующие и свидетели мученического подвига. Для этой

цели житийная фабула должна была быть ясной, понятной и передавать послания сплоченной духовно-религиозной общности православных.

▶ Наиболее частотные обращения в коммуникативном дискурсе книжника Матвея: *братіе* (63б), *любимици* (50а, 114б), *взлюбляени* (43а, 115б) и др. Повторяющиеся обращения акцентируют евангельскую агапическую любовь к ближнему и соратнику по вере.

В обращениях и в коммуникации книжник употребляет форму «вы» и глагольные формы 2 л. мн. ч.: *видесте* (43а), *разочумьстє* (63б), *слышастє* (118а), *апеллятивы* *зри ми ѿ сѣенное събраніе* (114а) и др. Местами дискурсивные маркеры заменяются обобщающим «мы» — *мы же братіа ѿ ѿци* (66б) и др., чтобы подчеркнуть принадлежность к общности. В обращениях присутствуют как элементы уважения к высшим предстоятелям церкви, *вашемю влѣгочьстию* (55а), так и экспрессивная лексика, отражающая единство стада Христова в церкви, — *ѿ црковное събраніе* (114а); *ѿ сѣенное събраніе* (131а).

▶ У общности есть своя иерархическая структура. Выше всего стоит святая православная церковь. Образ средневекового города создается языковыми средствами, с помощью которых он обозначается и которые показывают его место в картине мира. С падением Константинополя под османскую власть в 1453 г. уничтожен сам византийский прототип, духовный образ города-матери и центра православного мира. Поэтому столпом святости, исторической памяти и идентичности становится символический образ церкви Христовой. В предыдущих разработках мы предприняли попытку доказать, что проектирование сакрального пространства в ЖНС *является отголоском унаследованного византийского православного концепта города-храма, города-церкви, принятого в иконографии*, и что это особенно подходит для иеротопической модели города София, чье название означает «Премудрость Божия» (Lidov 1998; Ердельян 2013: 43–44; Tsibranska-Kostova 2015). Благочестивые предводители Христовой паствы составляют духовное богатство церкви. Агиограф целенаправленно перечисляет всю иерархическую структуру: *прѣвсѣенни архирен, сѣенници, диакони, чтьци, ритори, пѣвзци, domestiци, съ всемь по рѣдоу стый причтомь* (64б–65а). Применяемые эпитеты не просто титулатурные, но выражают глубочайшее уважение и почет апостольского ликостояния, как обобщенно называет клир дьякон Матвей. Софийский клир — основной действующий фактор в мученичестве, его представители — духовные учителя и наставники Николая. Здесь нельзя не отметить гиперболизацию и идеализа-

цию в ЖНС. Матвей Грамматик говорит о «ежедневном возвышении и утверждении пресвятых божественных церквей по всему городу и вокруг» (СБЛ 1986: 320). В то же время он упоминает великую святую Божию и апостольскую церковь, которая сияет посреди города. Церковь и город сливаются воедино. О конкретной ли церкви идет речь или этот образ — символ православия вообще? С одной стороны, великий лампадарий, возможно, изобразил церковь св. Софии, с которой был тесно связан. Номинационные факты доказывают, что в 1564 г. она еще не превратилась в мечеть Сиявуш. Как уже было не раз отмечено, ЖНС содержит ряд реальных локусов современной топографии города, например, упоминается храм Вознесения Господня (СБЛ 1986: 273). Однако, с другой стороны, это описание — макрорамка для последующего сюжета мученичества, она является причиной и основанием для внесения новой святости в город София. Новое имя города употребляется в письменных документах той эпохи не только из-за практики османской канцелярии, но и из-за все большей гражданской легитимации, которая для православного населения Османской империи носила сакральную (и одновременно узнаваемую) связь с духовным столпом, одноименной церковью св. Софии. Воспроизведение православной идеологемы святости представляет город как уменьшенную модель небесного Иерусалима, богоизбранного места и дома Божия, с целью подтвердить божественную предначертанность пути героя жития, который, придя из других мест, вбирает святость Софии и через смерть за веру добавляет ей святости.

► Важным концептом в описании православной общности является концепт высокого статуса *жителей города София*. Эта тема состоит из двух пластов и сочетает употребление двух лексем, имеющих сильную идейную нагрузку не только в ЖНС, но и во всех оригинальных произведениях Софийской школы. Это лексемы *жительство*, *гражданство* и производные от них. *Гражданинъ*, обычно во множественном числе, обозначает православную городскую диаспору как оппозицию агарянской толпе, в то же время *граждани небесънъ* — это мученики. Быть гражданином святого места в Средневековье не означает непременно политический статус, который изначально славянская лексема наследует от своего греческого соответствия *πολιτεία*, *политикос*. Гражданство действительно особая ценностная категория, обозначающая жителей города как социальный организм с правами и обязанностями. Известна философско-историческая оппозиция: государство объединяет

граждан, Церковь объединяет верующих. При отсутствии государственной институции гражданинъ в ЖНС несет особенную оценку. Быть гражданином Софии, согласно ЖНС, означает быть не подданным официальной власти, а “космополитом” в христианском смысле этого понятия, для которого земные пределы слишком тесны перед необъятным пространством царства Божиего. Характеристика жителей города дана еще в самом начале Жития: таковад ѿже въ ны бл҃гоцѣстївы и бл҃гоговѣинниа мѡдрї жїтель добродетелѣми живѡщєє (54б). Еще более сильная цитата — это риторическое объяснение: ѡ жїтелїе єгда слышиши, да не непѡчѣши ѡ здѣшны. нѣ ѡ ныи граждани ѡвїши некогда жїтели нами (58а). Гражданство данного земного пространства уподобляется духовной модели священного города Божьего, а земные люди и лики мучеников связываются в общность, называемую «православный собор», т. е. вся общность Христова православных мирян и церковного клира. Следовательно, в общей иеротопической схеме Церковь — заместитель государства и объединитель православной общности в реальной городской среде. Матвей Грамматики неслучайно хвалит добродетели жителей «пресветлого Средецкого города» и их благочестие в усердной службе Богу и православной вере. Добродетельный Николай становится съжительнъ и съдрѡужьбьнъ православных софиянцев, они христолюбци, бл҃говѣрни, а он их съгражданинъ, съратникъ (69а), доврзи съжитель (75б); связи между ним и ими духовные — съвезѡчют се съ нїмъ съ ѡузмъ дхѡвнїе (69а). После своего падения герой осознает, что не может жїтельствовати грѣшноу ми съ вами (71а). Жители города превращаются в топос: жїтелїе града (69а); любьзныє съжителїе (78б) и др. Идея общности во Христе принимается даже в представлении других христиан в темнице как съѡузъници, т. е. соузников, собратьев Николая по судьбе.

### Выводы

Таким образом, описанные общности в ЖНС распределяются по оппозициям, в центре каждой из которых стоит герой жития. Они могут быть сведены в различной степени к обобщению концептуальных противопоставлений: свой — чужой, род — народ, идентичность — инаковость, герой — толпа, мученик — мучитель и др. Каждая макро- или микро-социальная общность определяется как таковая согласно духовно-религиозному принципу. Весь рукописный сборник ЦИАИ 1521, в котором находится единственный список ЖНС, создан, чтобы сохранить и распространить христианский культ софийских новомучеников, послед-

ний из которых — именно св. Николай Новый. Цели такого почитания и самих произведений религиозно-политические. Их направленность не антиосманская, а антиисламская, а основная цель — сплотить православную общность независимо от этноса, места жительства, профессии и т.д. Именно эта вероисповедная общность в самом широком смысле, а не этническая или преднациональная, является адресатом культа новомучеников. Ее сплочение происходит самым убедительным способом — посредством новых свидетельств мученичества обычных людей. Косвенно таким образом потерянное христианское царство воссоздается в вере и церкви и утверждается его идентичность. Подобная макроисторическая рамка присутствует на Балканах вообще, ее можно наблюдать в Константинополе после 1453 г., когда Вселенская патриархия принимает часть наследства Византийской империи. В этом смысле дискуссия о роли ЖНС как исторического источника должна быть решена в его пользу, независимо от жанра агиографии и некоторых его антиисторических признаков. По словам А. Тимотина, агиография — не только художественная рефлексия, она также помогает заново подтвердить традиционные ортодоксальные ценности с помощью местных примеров с обобщающим значением (Timotin 2016: 191). Языковые знаки в произведении моделируют картину мира — семиотическую модель для доступа к повседневной жизни и религиозному сознанию всего православного населения Балкан в период османского владычества. Но самым важным является то, что они синхронизированы с историческими отношениями мусульмане–христиане в Османской империи, часть которых были процитированы здесь. Соответствие между данными и источниками различного типа — предпосылка для истинности самих выводов.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Буюклиева 2008 — *Буюклиева А.* Житие на Николай Нови Софийски от Матей Граматик в контекста на житийната традиция. София: Време, 2008.
- Градева 1995 — *Градева Р.* Българи и турци XV–XVIII в. // В: Н. Данова и др. (съст.). Представата за «другия» на Балканите. София: БАН, 1995. С. 47–54.
- Градева 1996 — *Градева Р.* Към въпроса за религиозната атмосфера в Османската империя: София в средата на XVI век. // Б. Христова и др. (ред.). Българският шестнадесети век. София: НБКМ, 1996. С. 149–185.

- Градева 1999 — *Градева Р.* Кадийският съд в българските земи (XV–XVIII в.) // М. Радева (съст.). Българското общество XV–XVIII в. София: Университетско издателство «Св. Кл. Охридски», 1999. С. 162–204.
- Градева 2001 — *Градева Р.* Турците в българската книжнина XV–XVIII в. // Н. Аретов и Н. Чернокожев (съст.). Балкански идентичности в българската култура от модерната епоха. Т. 1. София: Институт за изследване на интеграцията и Фондация «Отворено общество», 2001. С. 112–134. <<http://balkans.bg.eu>> [посетен на 13.01.2019].
- Григорова 2013 — *Григорова О.* Взаимоотношения между християни и мюсюлмани в София през XVI в. (Житие на св. Никола Нови Софийски) // Старобългарска литература. 48. 2013. Светци и свети места на Балканите. Ч. 2. С. 375–381.
- Ерделян 2013 — *Ерделян J.* Изабрана места. Конструесање Нових Јерусалима код православних Словена. Београд: Универзитет у Београду, 2013.
- Иванова 2015 — *Иванова М.* Житията на софийските мъченици // *Balcanoslavica*. 40–44. 2015. С. 61–66.
- Калиганов 2000 — *Калиганов И.* Георгий Новый у восточных славян. М.: Индик, 2000.
- Кожухаров 1985 — *Кожухаров Ст.* Тах Андрей — един незабелязан химнописец от XVI в. // Старобългарска литература. Кн. 18. 1985. С. 150–160.
- Кожухаров 2004 — *Кожухаров Ст.* Химнографска интерпретация на софийските мъченичества от XVI век. Инок Андрей. Служба за Николай Софийски // Проблеми на старобългарската поезия. Т. 1. София: Боян Пенев, 2004. С. 259–278.
- Милтенова 2009 — *Милтенова А.* Литературата през XVI в. // История на българската средновековна литература. София: Изток–Запад, 2009. С. 695–707.
- Михайлов 1971 — *Михайлов А.* Един неизвестен софийски мъченик // Старобългарска литература. Кн. 1. 1971. С. 403–411.
- Наумов 2013 — *Наумов Ал.* Семейният живот на православните славянски светци според балканската агиография. Старобългарска литература. 48. 2013. Светци и свети места на Балканите. Ч. 2. С. 157–163.
- Павлов 2005 — *Павлов П.* София — религиозен център през XVI век (църковно-историческо изследване). Дисертация за присъждане на научната степен «доктор». София, 2005.
- Райкова 2010 — *Райкова М.* Похвална беседа за софийските мъченици // *Palaeobulgarica*. 1. 2010. С. 61–94.
- Райчинов 1983 — *Райчинов С.* Матей Граматик — български писател от XVI в. Дисертация за присъждане на научната степен «кандидат на филологическите науки». Научен ръководител проф. Б. Ангелов. София, 1983.
- СБЛ 1986 — Стара българска литература. Т. 4. Житиенписни творби / Съставителство и редакция Кл. Иванова. София: Български писател, 1986.

- Сърку 1901 — *Сърку П.* Очерки из истории литературных сношений болгар и сербов в XIV–XVII веках. Житие св. Николая Нового Софийского по единственной рукописи XVI в. // Сб. ОРЯС. 71. № 2. Санкт-Петербург, 1901. <[http://bg.wikipedia.org/wiki/Матей\\_Грамагик](http://bg.wikipedia.org/wiki/Матей_Грамагик)> [посещение 22.01.2019].
- Темелски 2000 — *Темелски Хр.* Храмът св. Николай Нови Софийски. София: Синева, 2000.
- Христова, Караджова, Икономова 1982 — *Христова Б., Караджова Д., Икономова А.* Български ръкописи от XI до XVIII век, запазени в България. Своден каталог. Т. 1. София: «Народна библиотека Кирил и Методий», 1982.
- Цибранска-Костова 2015 — *Цибранска-Костова М.* Кокалянският поменик. Издание на текста и изследване // *Palaeobulgarica*. XXXIX. 4. 2015. С. 27–62.
- Цибранска-Костова, Билярски 2015 — *Цибранска-Костова М., Билярски Ив.* Освещаване на градското пространство: примерът на ръкопис ЦИАИ 1521 и новомъченичеството в София през XVI век // *Palaeobulgarica*. XXXIX. 3. 2015. С. 39–60.
- Цибранска-Костова — *Цибранска-Костова М.* Названието за общарския занаят според Житието на Никола Софийски от Матей Грамагик (XVI в.) // Българска реч. XXII, 1. 2016. С. 57–65.
- Ciobanu 1944 — *Ciobanu Șt.* Informations sur l'histoire de la Valachie au XVI-e siècle dans une oeuvre hagiographique bulgare // *Balcania*. VII. 1. 1944. P. 121–134.
- Gradeva 2005 — *Gradeva R.* On the Judicial Functions of Kadi Courts: Glimpses from Sofia in the Seventeenth Century // *Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit*. 5/2. 2005. P. 15–43.
- Lidov 1998 — *Lidov A.* Heavenly Jerusalem: the Byzantine Approach. Jerusalem: Jewish Art, 1998. P. 341–353.
- Nicolescu 1946 — *Nicolescu C.* Istoria românilor după întemeierea Principatelor. Texte și studii // *Revista Istorică Română*. 16. 1946. S. 93.
- Sokolov 2013 — *Sokolov K.* Life of George the Younger. Works on Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Vol. 5. 1350–1500. D. Thomas, A. Millett (eds.). Brill, 2013. P. 372–376.
- Timotin 2016 — *Timotin A.* Identités régionales et communautés religieuses dans l'Empire Byzantin aux VIII–XI siècles // *Études Byzantines et Post-Byzantines*. VII. 2016. P. 147–192.
- Velinova 2012 — *Velinova V.* Il cristianesimo e l'islam — conflitto e coesistenza (su material dai testi letterari medioevali dal'400 al '600) // *Atti del Convegno internazionale Integrazione, assimilazione, esclusione e reazione etnica*. Venezia, 2008. Vol.II. Oradea: Editura Muzeului Țării Crișurilor, 2012. S. 188–204.
- Zachariadou 1990 — *Zachariadou E. A.* The Neomartyr's Message (To διδασμα των νεομαρτύρων) // *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών*. 8. 1990. S. 51–63.

**Mariyana Tsibranska-Kostova (Sofia)**

**The Saint and/in the society: conflicts and values  
(The life of St. Nicholas the New Martyr from Sofia, 16<sup>th</sup> century)**

**Abstract:** Sofia's new martyrs against Islam in the first half of the sixteenth century are an indisputable religious and socio-cultural phenomenon that becomes literary thanks to the original literary works created for them. Among these works, the leadership in abundance of information about the social atmosphere, in which the transformation of the ordinary man into a martyr for the faith unfolds, is taken over by the Life of Saint Nicholas the New. It is a kind of historical monument for the Ottoman times. This publication aims at revealing three social circles around the future saint: family, professional and religious communities, the last one divided in the two main religious confessions of Christians and Muslims. The main objective is to trace the network relations between them through the central figure of the hagiographic hero, and the linguistic tools that shape fragments of the everyday life, conflicts and values.

The hero's native family is a traditional community with sustainable values. It fully obeys the canon requiring the preconditions for the future development of the personage. His own family and the kinship milieu are briefly outlined with summarizing neutral or expressive, but not specific, nominatives: *СЪРОДНИЦИ, СЪРОДНИКА, ЗНАЮЩИЯ, ЖЖИКИ, ВЪС ВЪЖДЕЛЕННИКА МАЛЪКА И ВЕЛИКЪКА, ЛЮБЪИМЪКА*, elsewhere *ЛЮБОВНИКА*, the beloved of his heart, and even the use of *ВРАТИКА* most likely names the one-time Christians, not blood kinship. The family community, once established, is a one-sided one. It is barely represented as a relatively long period of pious life before, at its own free will and without apparent external cause, Nicholas to leave it suddenly and secretly one morning at dawn. Thus, in the attitude towards the family, there is a recurring element of separation, leaving, and periodic rupture with the chains. The trips of the hero are a search, a continuous path to the fulfillment of the predestination. The kinship community is spatially closed, it is just a background to emphasize the exclusivity of the hero who is not from this world and cannot fit into the kinship values. But also within this framework is a social conflict. Despite the subordinate role of the family in the narrative, Nicholas' legal marriage becomes an element of the public religious clash and the beginning of its escalation.

Professional status deepens the hero-community relationships in several directions. First of all, although Nicholas has taken up his shoemaking craft

in Yoanina, it is only in Sofia that it unfolds in an identifying, legitimating social factor. Craft is art and gift; labor is an escape from sin; the skilled artisan is an example of social realization. Hence the veracity of the formal, but in fact, deeply motivated, occasion for the faithful collision. The most prominent representatives of *the other* are a target for Islamic propaganda. The envy to Nicholas is not simply a negative human quality, nor personalized, but socially conditioned. The shoemaker guild wants to join the most worthy one, the leader from *the others*, and make him *his own*. The hagiographic narrative is supported by historical evidence. In the 16<sup>th</sup> century Turkish registers from Sofia, a shoemaker named Nikolay Marinov was inscribed.

Undoubtedly, the greatest interest is caused by the descriptions of the religious conflict between Muslims and Christians. The language signs in the construction of the two opposing religious communities include the particular ethno-religious terms — Ishmaelite and Hagar; animal comparisons, expressive negative epithets and collocations. But the author shows respect to authorities and institutions by using ancient Slavic vocabulary for Turkish realia. It is noteworthy that signs of identity of the two communities oppose to each other, for example: Friday for the Hagers is a time of gathering and praying; for Christians as a sacrificial day; Muslim polygamy is opposed to the legitimate Christian marriage; Nicholas' veneration to Christ's icon is opposed to the Islamic aniconism. Dogmatic statements are proved in the lifestyle of both communities.

Therefore, outlined communities are divided into oppositions, at the core of each of which lies the hagiographic hero. They can be reduced to different conceptual attitudes: identity-alterity, lineage-people, hero-crowd, martyr-torturer, etc. Every macro or micro social community is defined as such on a religious basis. The Life is created to preserve and spread the worship to the neo-martyrs of Sofia, the last of which is St. Nicholas the New. The aims of this worship and of the works themselves are mostly religious. Their focus is not anti-Ottoman, but anti-Islamic. The main objective is to consolidate the Orthodox community without regard to ethnicity, residence, sex, profession, etc. It is this wider religious community that is the addressee of the cult of the Sofia New Martyrs. Its cohesion is made in the most incontrovertible way through new martyrdom of ordinary people. The lost Christian kingdom is recreated in faith, church and identity. Such a macro-historical framework can be observed in Constantinople after 1453 when the Ecumenical Patriarchate took over part of the legacy of the Byzantine Empire. The Life of Saint Nicholas is not only artistic reflection, but also contributes to

the re-confirmation of traditional Orthodox values through local examples credited with great importance in revealing the religious consciousness of the entire Orthodox population of the Balkans during the period of Ottoman domination.

**Key words:** axiology, values St Nicholas the New Martyr of Sofia, Christianity, Islaam.

**Note on the author:** Mariyana Tsibranska-Kostova, Professor, PhD, DrSc, Head of the Department of History of Bulgarian Language, Institute for Bulgarian language “Prof. L. Andreychin”, Bulgarian Academy of Sciences.

*(Перевод с болгарского Н. Луньковой и А. Мосинец)*