

Министерство науки и высшего образования Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт славяноведения Российской академии наук

На правах рукописи

Евстафьев Никита Владимирович

**Межконфессиональные отношения христиан и мусульман в
болгарских землях Османской империи (по материалам
славянской агиографии XVI в.)**

Специальность 5.6.2 – Всеобщая история
(исторические науки)

Диссертация на соискание ученой степени
кандидата исторических наук

Научный руководитель
к.и.н. Анатолий Аркадьевич Турилов

Москва 2025

Оглавление:

Введение	4
Обзор источников	18
Обзор историографии	45
Глава 1. Болгарские земли в составе Османской империи XVI в.	81
1.1. Установление османского владычества над болгарскими землями	81
1.2. Османская административно-правовая система в болгарских землях	90
1.3. Положение православных христиан в Османской империи	94
1.4. Положение религиозных меньшинств в болгарских землях Османской империи	113
1.5. Институт рабства в Османской империи XVI в.	129
1.6. Положение болгарских церковных кафедр в Османской империи	140
Глава 2. Славянская агиография в болгарской культуре XVI в.	152
2.1. Развитие болгарской литературы в первые века османского владычества	152
2.2. Происхождение памятников агиографии и формирование культов балканских мучеников в XVI в.	158
2.2.1. <i>Св. Иоанн Новый Серрский</i>	159
2.2.2. <i>Св. Антоний Супрасльский</i>	163
2.2.3. <i>Св. Георгий Новый Софийский</i>	169
2.2.4. <i>Св. Николай Новый Софийский</i>	181
2.3. Жития балканских мучеников XVI в. в контексте традиции православных мучеников	186
Глава 3. Межконфессиональные отношения христиан и османских властей в житиях балканских мучеников	196

3.1. Османские султаны и представители власти в житиях балканских мучеников	196
3.2. Кадийский суд в житиях балканских мучеников	213
3.3. Особенности мусульманского права и административных практик османских властей в житиях балканских мучеников.....	226
Глава 4. Межконфессиональные отношения христиан и представителей мусульманской общины в балканских мучениках.....	241
4.1. Мусульманская толпа в славянской агиографии XVI в.	241
4.2. Взаимоотношения христиан с рядовыми мусульманами в балканских мучениках XVI в.	246
4.3. Явление криптохристианства в житиях балканских мучеников	256
Заключение	264
Список источников и литературы.....	271
Список сокращений	321
Приложение.....	323

Введение

Болгарские земли были завоеваны Османской империей к концу XIV в., и к началу XVI столетия эти земли, а также бóльшая часть Балканского полуострова прочно вошли в османскую административную систему¹. Христианское (в том числе славянское) население прежних средневековых государств, прекративших свое существование в ходе османской экспансии, теперь оказалось под инокультурным и иноверным владычеством и было поражено в правах по религиозному признаку². В XVI в. Османская империя переживала небывалый подъем в своей военной и политической мощи, что способствовало дальнейшей экспансии в Азии, Африки и Европе, в том числе за пределами Балканского полуострова. Внешние успехи Османской державы сопровождались и определенной внутренней консолидацией имперской власти, что, помимо прочего, касалось и религиозной сферы. В 1517 г. после завоевания Египта и подчинения священных городов ислама (Мекки и Медины) султан Селим I (1512–1520), вероятно, получил титул халифа, что подчеркивало его лидерство в исламском мире³. Вместе с этим, началась централизация самого господствующего вероисповедания: подавлялись различные неортодоксальные течения ислама, а в судебной-правовой сфере (по крайней мере балканских и анатолийских частей

¹ История османского государства, общества и цивилизации / Под. ред. Э.М. Ихсаноглу. Т. I. М.: Восточная литература, 2006. С. 16–19; Османская империя и страны Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы в XV–XVI вв. М.: Наука, 1984. С. 42–82; *Петросян Ю.А.* Османская империя. М., 2012. С. 47–73.

² *Георгиева Ц.* Пространство и пространства на българите. XV–XVII век. София: ЛИК, 1999. С. 150–165; *Желязкова А.* Некоторые аспекты распространения ислама на Балканском полуострове в XV–XVIII вв. // Османская империя. Система государственного управления, социальные и этнорелигиозные проблемы. М.: Наука, 1986. С. 103–116; *Макарова И.Ф.* Болгарский народ в XV–XVIII вв. М.: КомКнига, 2005. С. 7–36.

³ Возможно, обретение Селимом титула халифа это позднейшая легенда, хотя притязания Османов на религиозное лидерство среди мусульман действительно имели место – История Османского государства... Т. I. С. 26.

империи) утверждался ханафитский мазхаб, т.е. ханафитская правовая школа, вытеснившая все остальные мазхабы⁴.

Кроме всего прочего, именно к правлению султанов Селима I и, его сына, Сулеймана I (1520–1566) относятся и сведения о проектах распространения ислама путем закрытия христианских церквей и даже насильственного обращения иноверных подданных в господствующую религию. И, хотя данные проекты, не были в полной мере реализованы⁵, сами централизаторские устремления османских правителей не могли не отразиться и на положении христианского населения империи. Косвенное, вызванное по большей части социальным и экономическим давлением, принуждение к смене вероисповедания как раз в это время достигло серьезнейших успехов⁶ – наиболее заметны они были в исламизации балканских городов, особенно Софии.

В таком случае нет ничего удивительного в том, что именно в XVI столетии пострадало за веру больше христианских мучеников⁷, чем в первые десятилетия

⁴ *Inalcik H.* The Ottoman Empire. The Classical Age 1300–1600. London; New York: Weidenfeld and Nicholson, 1973. P. 287–298; *Idem.* State, Sovereignty and Law During the Reign of Süleyman // *Inalcik H., Kafadar C.* Süleyman the Second and His Time. Istanbul: Isis Press, 1993. P. 76–78.

Ханафиты (араб. «ḥanafī»), ханафитский мазхаб – одна из правовых школ (мазхабов) суннитского ислама. Ханафитский мазхаб считается самым мягким по отношению к иноверцам. Название этой правовой школы происходит от имени мусульманского правоведа VIII в. Абу Ханифы (араб. «Abū Ḥanīfa») – *Heffening W. (Schacht J.)*. Hanafiyya // *Encyclopaedia of Islam*, 2nd Edition. V. 3. N–IRAM. / Edited by B. Lewis, Ch. Pellat, J. Schacht et al. Leiden, 1986. P. 162–164.

Кратко о различных правовых школах ислама см. также: *Хайдарова М.С.* Основные направления и школы мусульманского права // *Мусульманское право (структура и основные институты)*. М.: Институт государства и права АН СССР, 1984. С. 38–48.

⁵ *Сафонов А.А.* Внутренняя Македония в составе Османской империи: социальная история локальных групп (конец XIV – начало XVII в.). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 2011. С. 60, 172; *Градева Р.* За съдбата на софийската църква «Св. Георги»-Ротонда под османска власт // Ст. Първева и О. Тодорова (съст. и ред.). Из живота на европейските провинции на Османската империя през XV–XIX век. Сборник изследвания в памет на проф. д.и.н. Елена Грозданова. София: ИК Гутенберг, 2016. С. 595.

⁶ Подробнее об исламизации см., например: *Екмечић М.* Улога Ислама у социјалном и политичком развоју Балкана // *Ислам, Балкан и Велике силе (XIV–XX век)*. Међународни научни скуп 11–13 децембар 1996. Београд: Историјски институт САНУ, 1997. С. 15–53.

⁷ Пострадавших от османской власти святых также именуют новомучениками (греч. νεομάρτυρες), чтобы отличить их от раннехристианских мучеников. Однако само это определение применялось еще раньше в Византийской империи по отношению к жертвам гонений иконоборцев VII–VIII вв. В отечественной же традиции новомучениками и исповедниками Церкви Русской называют тех православных святых, которые пострадали от гонений со стороны советской власти. Подробнее об этом см.: *Новомученики* // ПЭ. М., 2023. Т. 51. С. 651–660.

османской власти и даже в период завоевания⁸. В славянской традиции известно почитание таких мучеников, как св. Иоанн Новый Серрский (ум. 1507)⁹, св. Антоний Супрасльский (ум. 1507 или 1508)¹⁰, св. Георгий Новый Кратовец (Софийский) (ум. 1515)¹¹, св. Георгий Новейший Софийский (ум. между 11.02.1515 и 1538)¹² и св. Николай Новый Софийский (ум. 1555)¹³. Подвиг всех этих святых нашел свое отражение в соответствующей агиографии, т.е. житийной литературе, а также в службах и похвальных словах¹⁴.

Жития балканских мучеников или также мартирии – это памятники православной литературы, которые являются одним из немногих славянских источников, проливающих свет на положение подвластного Османской империи христианского населения. Хотя жития как сочинения религиозного характера, построенные по определенным жанровым канонам, конечно, не являются объективными, в особенности при описании иноверцев и их отношения к христианам¹⁵, они позволяют нам взглянуть на то, какие христианские авторы имели представление как об османских властях и чиновниках (в том числе кадиях¹⁶), так и о рядовых мусульманах.

⁸ *Калиганов И.И.* Веков связующая нить (Вопросы истории и поэтики славянских литератур и культуры). М.: Институт славяноведения РАН, 2006. С. 259–264.

⁹ Иоанн Серрский // ПЭ. Т. 24. М., 2015. С. 608.

¹⁰ *Турилов А.А.* Антоний Супрасльский // ПЭ. Т. 2. М., 2008. С. 680; *Турилов А.А.* Житие преподобномученика Антония Супрасльского и славянские жития балканских мучеников XVI в.: К постановке проблемы // *Wiener Slawistischer Almanach*. Bd. 12. 2013. С. 265–275.

¹¹ *Калиганов И.И.* Георгий Новый у восточных славян. М.: Индрик, 2000; *Турилов А.А., Темелски Хр.* Георгий Новый Кратовский // ПЭ. Т. 11. М., 2009. С. 70.

¹² *Турилов А.А., Темелски Хр.* Георгий Софийский Новейший // ПЭ. Т. 11. М., 2009. С. 81–82.

¹³ *Цибранска-Костова М.* Святой и общество: конфликты и ценности («Житие святого Николая Нового Софийского» Матвея Грамматика, XVI в.) // *Взгляд на славянскую аксиологию*. М.: Институт славяноведения РАН, 2019.

¹⁴ *История на българската средновековна литература*. София: Изток-Запад, 2008. С. 701–707.

¹⁵ *Калиганов И.И.* Веков связующая нить... С. 266–275.

¹⁶ Кадий (кади) (тур. «kadı») – местный османский чиновник, шариатский судья, управляющей вверенной ему областью (каза или кадилык (тур. «kadılık», «kaza»). Будущие кадии проходили обучение в мусульманском духовном училище, медресе, а затем либо становились чиновниками, либо сами обучали других исламскому праву. Кроме судебных функций, кадии Османской империи занимались также контролем за сбором налогов, заключением брачных и иных контрактов между подданными империи (в том числе христианами), вопросами строительства и вопросами владения земельными наделами – *Şentop M.* Kadı // *Encyclopedia of the Ottoman Empire* / Ed. by Gabor Agoston & Bruce Masters. Facts on File, 2008. P. 304–305.

В таком случае значимой является проблема отражения межконфессиональных отношений православных христиан болгарских земель и мусульман (в том числе османских властей) в славянской агиографии XVI в.

Вопросы межкультурного и культурно-цивилизационного взаимодействия христиан и мусульман на Балканах и в Юго-Восточной¹⁷ Европе по сей день остаются весьма **актуальной** темой. Тем важнее обратиться к истокам данной проблематики, рассмотреть один из ранних этапов формирования этих отношений, как они отражены в сочинениях славянской агиографии XVI в. Изучение подобных источников позволяет системно проанализировать как самоидентификацию подвластных Османской империи славян, прежде всего болгар, так и характерные черты образа Другого на примере соседей-мусульман и имперских чиновников. Эти вопросы обладают особенной важностью в контексте современного переосмысления болгарскими историками веков османского владычества на Балканах и постоянных споров вокруг отдельных явлений этой иноверной и инокультурной власти.

Между тем, **новизну** исследования определяет недостаточная изученность образа мусульман и османских властей, как они представлены в славянской агиографии в историографии (особенно, отечественной). Сами агиографические сочинения XVI в., история их появления, их авторство, а также списки изучались и продолжают изучаться специалистами. Однако все еще не проводилось комплексное исследование отраженных в житиях образов как самих святых мучеников и других христиан, так и представителей османских властей и иных

Подробнее о понятии «шариат» и его соотношении с мусульманским правом см.: *Сюкияйнен Л.Р.* Шариат и мусульманско-правовая культура. М.: Институт государства и права РАН, 1997.

¹⁷ О географических очертаниях терминов «Балканы» и «Юго-Восточная Европа» – *Градева Р.* Османските Балкани в епохата на Ранното Ново време – зона на конфликт, на контакт или на съжителство? // Балкани. Т. 3. 2014. С. 23–25; *Gradeva R.* The Ottoman Balkans – a Zone of Fractures or a Zone of Contacts? // *Zones of Fracture in Modern Europe: the Baltic Countries, the Balkans, and Northern Italy.* Ed. A. Bues. Wiesbaden: Harrassowitz, 2005. P. 61–62.

О складывании термина «Балканы» и формировании образа Балкан у европейских авторов см.: *Todorova M.* *Imagining the Balkans.* New York; Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 21–37; 62–88.

мусульман. Можно отметить и в целом недостаточное внимание исследователей межконфессиональных, а также межэтнических отношений к болгарской и, шире, балканской проблематике¹⁸. Определенную новизну исследованию придает также использование в нем некоторых агиографических памятников, прежде не становившихся предметом изучения специалистов по истории Балкан: это житие св. Антония Супрасльского, а также до сих пор неопубликованное славянское житие св. Иоанна Нового Серрского.

Выбор мартириев как основного источника по межконфессиональным отношениям христиан и мусульман Османской империи во много определяет **хронологические рамки исследования**, которые ограничиваются XVI столетием. Кроме того, как уже было сказано ранее, именно в XVI в. ускоряются исламизационные процессы в балканских городах и в этом регионе полностью утверждается власть Османской империи¹⁹, а славянское население балканских владений империи во многом теряет прежнюю этническую и культурную самоидентификацию, растворяясь в общей массе православных христиан²⁰. Этому способствовала и созданная османской властью система размежевания подвластных народов по конфессиональному признаку, которая часто именуется системой миллетов²¹, существование которых применительно к XVI в. и более ранним временам, впрочем, оспаривается исследователями²². Как нам

¹⁸ Вот, например, одно из последних европейских исследований по проблематике, где полностью отсутствуют Балканы: *Inter-Ethnic Relations and the Functioning of Multi-Ethnic Societies. Cohesion in Multi-Ethnic Societies in Europe from c. 1000 to the Present* / Ed. by P. Wiszewski. Turnhout, 2022. Vol II.

¹⁹ *Градева Р.* Българи и турци XV–XVIII в. // В: Н. Данова и др. (съст.). Представата за «другия» на Балканите. София: Академично издателство «Проф. Марин Дринов», 1995. С. 47–54.

²⁰ *Макарова И.Ф.* Болгары и турки в Османской империи: идеологические стереотипы и культурное взаимодействие // *Славянский мир в третьем тысячелетии. Межкультурный и межконфессиональный диалог славянских народов.* М., 2011. С. 162.

²¹ О системе миллетов см., например: *Георгиева Ц.* Христианство и ислямът в българското средновековие // *Българското общество XV–XVIII век.* София: Университетско издателство «Св. Климент Охридски», 1999. С. 32–37; *Мутафова К.* Религия и идентичност (христианство и ислям) по българските земи в османската документация от XV–XVIII век. Велико Търново: Университетско издателство «Св. Климент Охридски», 2013. С. 31–106.

²² *Braude B., Lewis B.* (Eds.) *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, 2 vols. Vol. I: *The Central Lands.* New York; London: Holmes & Meier Publishers, 1982. P. 69–88; *Иванова С.* Малките етноконфессионални групи в българските градове през XVI–XVII в. // Б. Христова и др. (ред.).

представляется, XVI столетие выступает своеобразным рубежом между балканскими Средними веками и ранним Новым временем, периодом, когда нагляднее становятся отдельные элементы межрелигиозного взаимодействия. Кроме того, XVI век нередко называют апогеем османского могущества, и в то же время после смерти султана Сулеймана I в 1566 г. и, особенно, к излету этого же столетия наметился грядущий упадок Османской империи²³.

Географические рамки исследования включают в себя прежде всего балканские владения Османской империи, особенно, территории, населенные болгарами. Границы болгарских земель в составе Османской империи трудноопределимы, однако с опорой на различные виды источников их можно ограничить территориями современной Болгарии, областями южной и северной Македонии, а также южной Сербией. Эти географические рамки, конечно, остаются во многом условными, они основываются на свидетельствах западных путешественников, а также на границах церковных областей: помимо тех болгарских кафедр, которые оказались под властью Константинопольской патриархии (например, митрополии Софии и Тырново), существовали кафедры под юрисдикцией архиепископа Охрида, по-прежнему определявшего себя как архиепископа «всех болгар». С 1557 г. была восстановлена сербская Печская патриархия, и уже первые ее патриархи титуловали себя патриархами «всех болгар и сербов»²⁴. Местом действия в рассматриваемой славянской агиографии нередко выступает София – столица современной Болгарии, а в тот период один из важнейших центров Османской империи на Балканах, административный центр Румелийского эялета²⁵, а также некоторые из городов за пределами болгарских

Българският шестнадесети век. Сборник с доклади за българската обща и културна история през XVI век. София: НБКМ, 1996. С. 49–50; *Макарова И.Ф.* О влиянии конфессионального сознания на этническую историю болгар (XV – начало XIX в.) // Славяноведение. 2008. № 2. С. 42.

²³ История османского государства... Т. I. С. 36–39.

²⁴ *Георгиева Ц.* Пространство и пространства на българите... С. 16–41.

²⁵ *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. 149–150.

Эялет (бейлербейство) (тур. «eyalet», «провинция») – крупнейшая единица военно-административного деления в Османской империи, которой управляли бейлербеи (бейлербеги)

земель – в частности, Фессалоника и Серры. Широкий ареал происхождения сочинений славянской агиографии также предполагает выход за обозначенные рамки и обращение, в частности, к землям восточных славян, где почитались некоторые из балканских мучеников.

Объект исследования – это славянские жития и иные памятники XVI в., посвященные святым, пострадавшим за веру на балканских землях Османской империи.

Предметом исследования выступают запечатленные в этих славянских житиях (и иных произведениях православных авторов) XVI в. межконфессиональные отношения православных христиан и мусульман в болгарских землях Османской империи.

Основная цель исследования – выявить и проанализировать особенности межконфессиональных отношений османских властей и мусульманского населения на Балканах с православными, славянскими, в первую очередь болгарскими подданными Османской империи, запечатленные в славянских житийных произведениях XVI в.

Для достижения поставленной цели необходимо решить следующие **задачи**:

1. Сопоставить положение подвластного Османской империи славянского (болгарского) населения и православных церковных институтов с положением иных религиозных групп империи;
2. Определить, географические пределы распространения в славянском мире почитания того или иного пострадавшего на Балканах (в болгарских землях) святого;
3. Проанализировать представленное в славянской агиографии взаимодействие между православными христианами (в первую очередь – мучеником) и османскими властями и, отдельно, судьями;

(тур. «beylerbeyi»), т.е. фактически генерал-губернаторы. Большая часть балканских владений Османской империи входила в состав эялета Румелия, созданного в 1365 г. Однако до 1591 г. он носил имя «вилайет» – Encyclopedia of the Ottoman Empire... P. 304–305. P. 617, 619.

4. Установить, как в сочинениях славянской агиографии отражаются особенности мусульманского права, а также отдельных османских административных практик, таких как девширме;
5. Выявить особенности межконфессиональных отношений православных христиан и рядовых членов мусульманской общины, представленные в славянской агиографии XVI в.;
6. Исследовать исторические явления криптохристиан и криптохристианства на материале славянских житийных произведений XVI в.

Поставленные цель и задачи определяют **структуру работы**.

В **первой главе** рассматриваются основные особенности административно-правовой системы Османской империи, а также положения православного населения в сравнении с положением представителей иных религиозных групп под иноверной властью.

Вторая глава посвящена основным источникам настоящей работы: житиям балканских мучеников и другим памятникам агиографии, а также традиции почитания конкретных мучеников.

В **третьей главе** основное внимание уделено образу османских властей в славянской агиографии XVI в., в частности, образу османского султана, а также мусульманских судей, кадиев, на примере их отношения к подсудимому, т.е. христианскому мученику, и своим единоверцам, нередко выступающим в качестве свидетелей обвинения.

В **четвертой главе** детально изучается представленный в житиях балканских мучеников образ «мусульманской толпы», фанатично настроенной к христианам, а также анализируется взаимодействия христиан с отдельными мусульманами: например, на ремесленном поприще. В данной главе рассматривается также отражение в славянской агиографии явления криптохристианства.

С **методологической** точки зрения основой нашего исследования стал традиционный набор методов исторической науки: в частности, *метод компаративного анализа* – коль скоро объектом исследования выступают

различные славянские жития, некоторые из которых возникли под влиянием более ранних агиографических сочинений. Кроме того, и сами рассматриваемые жития имеют как очевидные сходства, так и важные различия, которые также необходимо выявить. Для лучшей связи представленных в житиях образов с историческим контекстом эпохи необходимо будет также сравнить эти литературные образы со сведениями из источников иного характера, будь то документы османской бюрократии (например, протоколы кадийских судов) или сочинения посетивших Османскую империю в XVI в. западных (немецких, французских и т.д.) путешественников и дипломатов.

Вместе с тем, нельзя нам обойтись и без метода *структурного анализа*, который позволит через выделение наиболее значимых структурных элементов житийных нарративов воссоздать механизмы межконфессионального диалога, причины конфликтов, методы их разрешения. Это возможно при рассмотрении как единого и связанного целого также османской бюрократической и судебной системы.

В рамках выбранной темы необходим нам и *микроисторический подход*, выбор которого определяется самими рассматриваемыми источниками. В житиях описывается мученическая гибель конкретного святого, христианина, претерпевающего, как и многие его современники, гонения со стороны иноконфессиональной власти.

Важна для нас также *имагология*, «знание об образах», с помощью которой можно выявить и изучить представленные в славянской агиографии образы Другого: в первую очередь образы мусульман и, отдельно, османских властей и, отчасти, османской власти как таковой – последнее позволяет нам говорить также о *потестарной имагологии*²⁶.

²⁶ Об имагологии и потестарной имагологии см. специальную статью: *Бойцов М.А.* Что такое потестарная имагология? // *Власть и образ: Очерки потестарной имагологии.* СПб.: Алетейя, 2010. С. 5–37.

Междисциплинарный характер настоящему исследованию придадут методы *исторической антропологии*²⁷, которые позволят лучше понять культурные особенности общества, сложившегося в Османской империи XVI в.

Кроме того, при работе с оригинальными сочинениями XVI в. и с различными списками житий нельзя обойтись и без некоторых *источниковедческих техник*, особенно, метода *текстологического анализа*, во многом относящегося к области филологии, что также подчеркивает междисциплинарность настоящего исследования.

Практическая и теоретическая значимость работы. Основные выводы, представленные в работе, могут использоваться при подготовке семинарских занятий и лекций по истории Балкан и болгарских земель в составе Османской империи, по истории православной церкви на Балканах и по истории славянских литератур. Теоретические положения работы, связанные с проблематикой межконфессиональных отношений на Балканах и их отражения в славянской агиографии, могут быть полезны для ученых, занимающихся вопросами межрелигиозного взаимодействия в различные периоды истории и в разных регионах Европы и мира. Отдельные выводы и наблюдения, имеющиеся в работе, могут быть использованы для сравнительных исследований по истории культов святых мучеников в разных конфессиях.

Положения диссертации, выносимые на защиту:

1. Положение православного населения болгарских земель Османской империи в XVI столетии имело определенные особенности, сближающие его с положением таких религиозных групп, как католики и иудеи. В отдельных вопросах они, благодаря своему особому статусу в глазах османских властей, обладали более привилегированным положением по сравнению с православным населением: бóльшим самоуправлением и бóльшими правами. При этом сами православные христиане при некоторых обстоятельствах также получали те права,

²⁷ Кром М.М. Междисциплинарность и возникновение новых направлений в исторической науке (на примере исторической антропологии) // «Стены и мосты»: междисциплинарные подходы в исторических исследованиях. М., 2012. С. 40–49.

которыми формально не обладали: специальные бераты разрешали священникам ездить верхом, а оружием могли владеть те православные, кто состоял на пограничной и иной службе в Османской империи. Даже работоторговлей, как свидетельствуют источники, занимались отнюдь не только мусульмане и иудеи, но и «плохие христиане».

2. Анализ текстов житий и иных славянских источников позволяет заключить, что заказчиками составления мученических житий выступали иерархи православной церкви: митрополиты Софии и, в некоторых случаях, сам Константинопольский патриарх.

3. Обстоятельства возникновения и распространения культов новомучеников XVI в., небольшое число списков житий и посвященных святым изображений, а также довольно узкие географические пределы (западноболгарские земли, территории южной и северной Македонии, монастыри Афона, а также области на юге сербских земель), в которых появились эти памятники, позволяют говорить, что почитание новомучеников в болгарских землях сохраняло локальное значение в окрестностях конкретных религиозных центров (митрополий, монастырей). Однако в пределах болгарских земель не сформировались широкие традиции почитания этих балканских мучеников. При этом особое место занимает культ трех софийских новомучеников – св. Георгия Нового, св. Георгия Новейшего и св. Николая Нового – но и он не получил широкого распространения.

4. Невзирая на то, что изучаемые в исследовании культы, порожденные историческими обстоятельствами XVI века, в основном не получают широкого распространения (за исключением почитания св. Георгия Нового Софийского), жития этих новомучеников можно рассматривать как комплекс ценных исторических источников об особенностях жизни православных славян под властью Османской империи. В ряде важных с исторической точки зрения аспектов жития обладают значительной достоверностью.

5. Османский правитель представлен в рассматриваемой агиографии в неоднозначном ключе, к его власти апеллируют как мусульмане, так и христиане. Подобный образ султанской власти может указывать на имевшиеся у православных

жителей Балкан и, конкретно, православных книжников представления о формальной законности власти султанов. Однако этот образ может быть также связан с идеей о скором конце света: османский султан в таком случае выступает в качестве орудия Бога, которому остается лишь подчиниться.

6. Наделенная некоторыми положительными чертами фигура шариатского судьи в балканских мартириях связана с библейским образом Понтия Пилата и представлениями о законности суда, пусть и иноверного. Судья, невзирая на свое мусульманское вероисповедание, поддерживает порядок во время заседаний и не спешит с вынесением приговора христианину – не только потому, что оберегает законность, но и потому, что, подобно Пилату, видит невиновность будущего мученика.

7. Представленные в славянской агиографии особенности правоприменения в Османской империи XVI в. в целом соответствуют действительности: в житиях находят свое место черты утвердившегося к тому времени в Румелии ханафитского мазхаба (правовой школы): в частности, его более мягкое (в сравнении с другими мазхабами) отношение к неофитам ислама.

8. Османская практика девширме или «налога кровью» подробно описывается только в русском житии св. Георгия Нового Софийского, что может объясняться желанием составителей текста познакомить русского читателя с трудностями жизни православных христиан под османской властью на Балканах. При этом описание «налога кровью» составлено на основании свидетельств южнославянских единоверцев, и сопоставление со сведениями из иных источников показывает точность имеющейся в русском житии информации о девширме.

9. В православной агиографии XVI в. рядовые члены мусульманской общины описаны как обезличенная, фанатично настроенная толпа, стремящаяся всеми силами погубить христиан. При этом отдельные мусульмане-герои житий устанавливают с христианами отношения, выходящие за разрешенные православной церковью рамки. Однако авторы житий предостерегают своих читателей от слишком тесного взаимодействия с иноверцами, поскольку оно всегда приводит к трагическим для христианина последствиям. С этими же

назидательными целями агиографы подчеркивают невысокий, как правило, социальный статус героев своих сочинений, которые не имеют прямого отношения к церковной иерархии и, несмотря на частые контакты с иноверцами, вплоть до своей мученической кончины доказывают верность православию.

10. Образ преданного вере новомученика отчасти создается агиографами как противопоставление криптохристианину, т.е. христианину, который скрывает свою веру под маской мусульманина. Главные герои некоторых из рассматриваемых житий отвергают скрытое христианство, выбирая гибель за православную веру – данный мотив также служит назидательным целям агиографов. В этом смысле жития новомучеников можно понимать как сознательное формирование определенного пласта конфессиональной литературы, целью которой было представить пастве идеальный образ их современника, православного человека XVI в., осознанно пострадавшего за веру. При этом образ единственного в изучаемых памятниках явного криптохристианина – «сарацина» из южнославянского жития св. Георгия Нового – вероятно, был вдохновлен евангельской фигурой Иосифа Аримафейского и поэтому может являться литературной конструкцией.

Апробация результатов исследования. Результаты исследования были представлены в виде докладов на 11 научных конференциях и форумах:

— конференции «Славяне и их соседи. Религиозные меньшинства в славянском мире в позднее Средневековье и раннее Новое время» (Москва, Институт славяноведения РАН, 7 декабря 2021 г.);

— конференции молодых ученых в рамках Дней славянской письменности и культуры «Славянский мир: общность и многообразие» (Москва, Институт славяноведения РАН, 24–25 мая 2022 г.);

— конференции «Semper florens: к юбилею Бориса Николаевича Флори» (Москва, ГПИБ, 7 февраля 2023 г.);

— конференции молодых ученых в рамках Дней славянской письменности и культуры «Славянский мир: общность и многообразие» (Москва, Институт славяноведения РАН, 23–24 мая 2023 г.);

— «XII Международной научной конференции. Комплексный подход в изучении Древней Руси» (Москва, Институт российской истории РАН, 11–15 сентября 2023 г.);

— VIII Всероссийском молодежном научном форуме «Наука будущего — наука молодых» (Орел, Орловский государственный университет, 20–23 сентября 2023 г.);

— «III Всероссийском совещании славистов» (Москва, Институт славяноведения РАН, 24–26 октября 2023 г.);

— конференции «Балканы, Малая Азия, Кавказ: исторические, культурные и языковые связи» (Москва, Институт славяноведения РАН, 6 февраля 2024 г.);

— девярых международных славянских чтениях «Проблема национально-культурной идентичности славянских народов» (Москва, Институт славянской культуры, 26 апреля 2024 г.);

— конференции молодых ученых в рамках Дней славянской письменности и культуры «Славянский мир: общность и многообразие» (Москва, Институт славяноведения РАН, 21–22 мая 2024 г.);

— конференции «Славяне и их соседи. Этнические и конфессиональные сообщества в славянском мире в Средние века и раннее Новое время: условия существования, взаимоотношения и стратегии выживания» (Москва, Институт славяноведения РАН, 17 декабря 2024 г.).

Основные положения и выводы диссертации отражены в 9 печатных работах, включая 4 статьи (одна в печати), опубликованные в рецензируемых научных журналах, рекомендованных ВАК Министерства науки и высшего образования России, либо в периодических изданиях, входящих в рекомендованные ВАК международные реферативные базы данных и системы цитирования²⁸.

²⁸ *Евстафьев Н.В.* Образ мусульманского судьи (кадия) в славянской агиографии XVI века // Славяноведение. 2022. № 4. С. 56–66; *Он же.* Христиане и простые мусульмане в славянских житиях XVI в. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. № 1 (91). М., 2023. С. 55–60; *Он же.* Взгляд христианских авторов на практику девширме в Османской империи XVI в. // Славяноведение. 2024. № 4. С. 16–25; *Он же.* Образ представителей османской власти в житиях балканских мучеников XVI века // Славяноведение. 2025. № 2. С. 34–49. (в печати).

Обзор источников

Источниковая база работы достаточно обширна и, в первую очередь состоит из житий святых в различных списках, составленных как на территории Балкан, так и за пределами Османской империи, в частности, в восточнославянских землях (например, русское житие св. Георгия Нового Софийского). Кроме агиографической литературы, к нашему исследованию будут привлечены другие славянские источники, в том числе памятники гимнографии: службы и похвальные слова отдельным святым или же кругу святых (например, софийским мученикам). Вспомогательную роль в нашем исследовании будут играть источники другого рода: записки западных путешественников (в основном из Франции и Священной Римской империи), посетивших Балканы в XVI в.,²⁹ а также некоторые османские документы – в первую очередь акты кадийских судов. Привлечение дополнительных источников позволит увидеть контекст описанных в житиях событий и уточнить сведения из агиографических сочинений.

Жития святых и другие славянские источники

В этой части работы мы ограничимся только кратким обзором основных славянских источников (житий, служб и похвальных слов), а затем в отдельной главе более подробно рассмотрим вопросы возникновения культа того или иного мученика, бытования посвященных ему литературных памятников, а также проблему преемственности славянских агиографических сочинений XVI в. произведениям более раннего периода: в первую очередь славянским сочинениям XIV–XV вв., но также и греческим памятникам.

В настоящем обзоре мы будем придерживаться хронологического принципа, что позволит нам продемонстрировать преемственность между различными сочинениями, а также поместить почитание конкретного святого в исторический контекст.

²⁹ Об особенностях западных источников по истории Османской империи см., например: *Faroqhi S. Approaching Ottoman History: An Introduction to the Sources*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2004. P. 110–143.

Прежде всего нужно отметить, что жития мучеников (т.е. мученики) – это специфический источник, относящийся к религиозной литературе. Рамки агиографического жанра накладывают определенные особенности на данные памятники, наполняет их множеством библейских образов и отсылок³⁰, иногда серьезно оттеняющих действительные реалии Османской империи XVI в. Это обстоятельство, на котором мы в дальнейшем остановимся подробнее, заставляет нас осторожнее относиться к тому, что изложено в рассматриваемых сочинениях.

Так или иначе, первым из мучеников, пострадавших за веру в XVI столетии, был св. Иоанна Новый Серрский, который погиб в мае 1507 г. Долгое время посвященные ему житие и служба были известны только в греческой традиции³¹, однако относительно недавно (в 2002 г.) А.А. Турилов обнаружил в Одесской Научной библиотеке им. Горького (ныне Одесская национальная научная библиотека) славянское житие, неизвестное в греческой традиции³². Текст жития св. Иоанна Нового Серрского до сих пор остается неопубликованным и поэтому мы выражаем благодарность А.А. Турилову за предоставленный текст. Мы еще вернемся к особенностям самой этой рукописи (ОННБ. № 1/119. Сборник смешанного содержания («Сборник А. Кухарского»)), а сейчас скажем несколько слов о тексте жития. В целом изложенная в житии история св. Иоанна Нового соответствует рамкам жанра агиографии и достаточно схоже по своей композиции с другими памятниками. Так, внимание мусульман к главному герою жития вызвано необычной красотой юноши и желанием обратить его в ислам. Его

³⁰ Это качество свойственно христианской и, конкретно, православной литературе любых жанров или, по определению Р. Пиккио, «функциональных техник изложения», среди которых жития святых представляет собой биографическую технику – *Пиккио Р.* Православного славянство и старобългарската културна традиция. София: Университетско издателство «Св. Климент Охридски», 1993. С. 385–434.

³¹ *Лосева О.* Славянское и греческое жития новомученика Иоанна Серрского // Црквене студије. № 9. Ниш, 2012. С. 447–453.

³² ОННБ. № 1/119. Сборник смешанного содержания («Сборник А. Кухарского»). Л. 367–375 (посл. четв. XVI в.).

Описание рукописи (к сожалению, неполное и не вполне точное) см.: *Васильев Л.* Орнамента, повез и ново датовање српских рукописа Одеској государственој научној библиотеци им. А.М. Горког // Зборник Музеја примењне уметности. Београд, 1975–1976. Бр. 19–20. С. 167; *Кувев К., Петков Г.* Събрани съчинения на Константин Костенечки: Изследване и текст. София: Издателство на Българската академия на науките, 1986. С. 324–326.

упорство в сохранении христианской веры приводит мусульман в ярость и заставляет их всячески истязать будущего мученика, причем один из основных организаторов этих пыток выступает судья шариатского суда (кадий), что, как мы увидим позднее, несколько отличается от образа кадия в других южнославянских житиях. В то же время данный текст содержит в себе некоторые важные элементы османских реалий: так, кадий, несмотря на свою жестокость, не спешит с вынесением приговора, а перед этим выслушивает показания свидетелей («ответников») и обращается за советом к самому «царю», т.е. османскому султану. Исторический контекст сочинения подчеркивается упоминанием Константинопольского патриарха Пахомия, который посещает будущего мученика в темнице и наставляет его на совершение подвига. Таким образом автор жития как бы актуализирует историю мученика, включая в нее реального церковного иерарха. Еще более ярко этот прием используется в более поздних житиях: в житии св. Георгия Нового и св. Николая Нового Софийских, о чем будет сказано ниже.

Однако и сам подвиг св. Иоанна Нового Серрского был также актуализирован гибелью еще одного святого – Антония Супрасльского, которого, как известно из посвященного ему жития, вдохновил подвиг как раз «юноши Иоанна» («юноша бяше от благороднейших иже в Македонии Сръскаго³³ града»). Этому святому посвящено житие, единственный список которого (ГИМ, собр. А.С. Уварова, № 56-Ф, л. 478–479 об.)³⁴ относительно недавно открыл А.А. Турилов³⁵. Он же предположил, что святой пострадал за веру вскоре после мая 1507 г. и несомненно до 1515 г., так как его подвиг был вдохновлен примером св. мученика Иоанна Серрского, а не судьбой св. Георгия Нового Софийского, погибшего в 1515 г.³⁶ Пожалуй, главной особенностью жития Антония Супрасльского является то, что, в отличие от многих других балканских мучеников, Антоний сам искал смерти

³³ В рукописи ошибочно: «сербского» («сръбскаго»). Принимаем здесь поправку А.А. Турилова.

³⁴ Житие св. Антония Супрасльского // *Турилов А.А. Житие преподобномученика Антония Супрасльского и славянские жития балканских мучеников XVI в.: К постановке проблемы* // *Hagiographia Slavica. München – Berlin – Wien, 2013 (= Wiener Slawistischer Almanach. Sonderband. Bd. 82). С. 273–275.*

³⁵ *Турилов А.А. Житие преподобномученика Антония Супрасльского...* С. 266–267.

³⁶ Там же. С. 270–271.

от рук иноверцев, желая таким образом искупить вину за убийство, совершенное в годы «буйной молодости» («в буети юность»). Интересно и происхождение Антония. Для Балкан он пришелец, ведь на Афон он прибыл из Супрасльского монастыря в Западной Белоруссии. Сначала его настоятель Пафнутий запретил Антонию отправляться в земли Османской империи, призывая того к смирению и кротости, однако позднее все же отпустил его на Афон³⁷. Узнав на Афоне о подвиге недавно погибшего Иоанна Серрского, Антоний только еще больше укрепился в своем решении пострадать за веру. Антоний отправился в фессалоникийскую церковь св. Богородицы Ахиропиитос (греч. Ἀχειροποίητος), обращенную в мечеть. Там в присутствии мусульман он начал совершать христианскую молитву, за что был немедленно схвачен и предстал перед местным мусульманским «епархом» (градоначальником), с которым вступил в краткий религиозный диспут. Речи Антония разозлили мусульман и самого «епарха», передавшего будущего мученика судье (кадию), чтобы тот приговорил его к сожжению. Однако, что любопытно, судья не счел Антония виновным и отослал того обратно. Не сумев убедить христианина отказаться от своей веры, «епарх» по собственному усмотрению отправил Антония на костер³⁸. Ценность данного текста для нас заключается в неоднозначном образе судьи, который не спешит выносить приговор христианину, тогда как светские власти стремятся погубить его.

Следующим по времени появления можно назвать житие Георгия Нового Кратовца (Софийского), который погиб около 1515 г. Самый старый из дошедших до нас списков этого жития – Афонский список третьей четверти XVI в. (Хиландар 479), который был издан Д. Богдановичем в 1976 г.³⁹ О других списках и о масштабах почитания этого несомненно популярного святого мы поговорим в отдельной главе. Сам текст жития начинается с довольно пространныго вступления, в котором описываются различные христианские чудеса и упоминаются, в

³⁷ Житие св. Антония Супральского... С. 274.

³⁸ Там же. С. 275.

³⁹ *Богдановић Д.* Житије Георгија Кратовца // Зборник историје књижевности / Одељење језика и књижевности САНУ. Београд: Српска академија наука и уметности, 1976. Књ. 10. С. 230–265.

частности, нетленные мощи князя Лазаря, погибшего на Косовом поле в 1389 г.⁴⁰ Лишь затем повествование переходит к личности мученика Георгия. Уже с самого начала история Георгия пестрит различными реалиями балканских владений Османской империи XVI в. Так, по всей видимости Георгий был вынужден покинуть родное Кратово и перебраться в Средец (Софию) из-за угрозы быть взятым в янычары – как и в случае с Иоанном Новым Серрским, юноша Георгий приглянулся мусульманам из-за своей красоты. В Софии он поселился в доме местного священника – им, вероятно, был тот самый Пейо, который и составил впоследствии житие св. Георгия Нового⁴¹. Это обстоятельство роднит данное сочинение с историей св. Иоанна Нового Серрского: в обоих случаях прямыми участниками событий становятся реальными люди, причем исполняющие одну и ту же роль. Как патриарх Пахомий наставлял юношу Иоанна, так и священник Пейо наставляет на истинный путь юношу Георгия⁴². Георгий не нашел покоя в Софии, ведь и здесь он привлек внимание со стороны «мухаметовых скверных иереев» («мухаметови скврнни ерие»), которые захотели обратить его в мусульманскую веру⁴³. После первой неудачи мусульмане сообщили о Георгии судье (кадию), а затем обманом заманили его на суд. Подробное описание судебных заседаний, религиозных диспутов между Георгием и судьей, попытки кадия сохранить порядок и законность – все это делает данное сочинение одним из важнейших источников агиографии по рассматриваемой проблематике. Примечательны и изображенные в житии образы простых мусульман: с одной стороны, большинство из них – часть безликой и разъяренной «агарянской» толпы, стремящейся погубить святого. С другой стороны, и среди иноверцев встречаются более сложные образы: в первую очередь это уже упомянутый кадий, но также и некий «сарацин», ставший свидетелем казни юноши Георгия и представляющий собой один из редких (особенно для житийных сочинений) примеров мусульман-криптохристиан⁴⁴.

⁴⁰ Там же. С. 230–235.

⁴¹ Турилов А.А., *Темелски Хр.* Георгий Новый Кратовский... С. 70.

⁴² Богдановић Д. Житије Георгија Кратовца... С. 244–245.

⁴³ Там же. С. 236–237.

⁴⁴ Градева Р. Българи и турци XV–XVIII в... С. 52.

Еще одной особенностью южнославянского жития св. Георгия Софийского можно назвать частое несоблюдение автором (Пейо) жанровых рамок агиографии. Общая композиция сочинения в полной мере соответствует этим рамкам, однако само повествование наполнено множеством красочных деталей и неоднозначных образов. Причем последнее относится не только к житийным мусульманам. Так, чтобы не допустить сожжения тела мученика, христиане решились выкрасть тело. Сделать это вызвался один христианин, но, как сообщает житие, не из религиозного рвения и желания помочь христианским братьям, а «мзды ради»⁴⁵. Вся эта история с кражей тела святого и последующим его «чудесным» (в глазах мусульман) обретением в софийской церкви рассматривается исследователями как некий «авантюрный элемент», включенный в текст жития для того, чтобы сделать его более живым и понятным для простого читателя⁴⁶.

Все это обеспечило св. Георгию Софийскому немедленную и долгоживущую популярность: именно этому святому посвящено наибольшее число списков житий и служб. Более того, популярность св. Георгия Кратовца распространилась и за пределы Османской империи. В 1530-е годы, благодаря посланникам со святой горы Афон, весть о мучении Георгия Софийского достигла Московского государства. Так появилась русская версия жития св. Георгия, составленная около 1538–1539 гг. пресвитером Ильей и сохранившаяся во множестве списков. Одно из самых обширных исследований жития было проведено российским ученым И.И. Калигановым, который издал текст по одному старейшему из сохранившихся списков (ГИМ. Барс. № 313)⁴⁷. Сразу бросаются в глаза отличия русского варианта жития Георгия Нового от южнославянского оригинала. В первую очередь, в русских списках гибель Георгия приурочивается к 26 мая, тогда как в южнославянском варианте днем почитания святого обозначено 11 февраля. Различаются в двух версиях также имена родителей Георгия и его возраст (в

⁴⁵ *Богдановић Д.* Житије Георгија Кратовца... С. 256–259.

⁴⁶ *Калиганов И.И.* Веков связующая нить... С. 274–275.

⁴⁷ Мучение святого и славного великомученика Георгия Нового // *Калиганов И.И.* Георгий Новый у восточных славян. М.: Индрик, 2000. С. 209–218.

русском варианте ему 25 лет, а в южнославянском – 18). Есть в русской версии жития и серьезные отличия в образе мусульман. Здесь кадий не выступает защитником справедливости и не соблюдает порядка судебных заседаний. Более того, именно кадий выступает главным мучителем, истязаяющим святого. Но и сам юноша Георгий в этом варианте жития открыто хулит иноверие, говоря о «лживых законах» ислама и нисколько не сомневается в необходимости погибнуть за веру⁴⁸. Следовательно, не нужен ему в качестве наставника и священник Пейо, который отсутствует в русской версии истории. Названные разночтения могут объясняться целями, которые преследовали авторы житий, а также путаницей: в русском варианте жития могли перемешаться факты из биографии сразу двух мучеников: Георгия Нового Софийского (Кратовца) и Георгия Новейшего Софийского, пострадавших почти в одно и то же время⁴⁹. Необходимо также иметь в виду, что в русском житии св. Георгия Нового действие фактически перенесено с Балкан на территорию Московского государства, что отражается опять-таки в образе мусульман: конфликт с будущим мучеником возникает вокруг татарской шапочки-тафьи, которую «агаряне» безуспешно пытались надеть Георгию на голову⁵⁰. Однако нельзя сказать, что русское житие св. Георгия Нового совсем не содержит никакой полезной для нас информации. В отличие от южнославянского сочинения, русское житие предваряется подробным описанием ужасов османского правления на Балканах: особенно ярким и достаточно точным можно назвать представленный в житии образ девширме или т.н. «налога кровью», принудительного набора христианских детей Османским государством с их последующим обращением в ислам и становлением на военную (янычары) или гражданскую службу⁵¹.

Но однозначно самым ценным из всех южнославянских житийных памятников можно назвать житие св. Николая Нового Софийского, погибшего в 1555 г. Автор этого сочинения также известен: это Матей Грамматик, «дьяк и

⁴⁸ Мучение святого и славного великомученика Георгия... С. 209–218.

⁴⁹ Турилов А.А., *Темелски Хр.* Георгий Софийский Новейший... С. 81–82.

⁵⁰ Мучение святого и славного великомученика Георгия... С. 213.

⁵¹ Там же. С. 211–212.

лампадарий» («последниешем в диаце и ламбадарию») Софийской церкви⁵². Единственный из сохранившихся списков жития был составлен в 1564 г. попом Лазарем из Кратово (ЦИАИ БП, № 1521, л. 41а–208б). В 1901 г. он был издан П.А. Сырку⁵³. В 1986 г. появился также частичный перевод жития на современный болгарский язык, вышедший в издании средневековой болгарской литературы под редакцией Кл. Ивановой⁵⁴.

Николай был родом из города Янина в Фессалии (скорее всего – в Эпире) («иже в Фетале Иоанин Словуеми град»)⁵⁵. После смерти родителей он решил отправиться в путешествие и в конце концов прибыл в Средец, то есть Софию. В сочинении дано детальное описание Софии и перечислены некоторые факты из истории города. В частности, упоминается антиарианский собор 343 г. Вспоминает Матей Грамматик и таких софийских мучеников, как Георгий Новый и Георгий Новейший⁵⁶, что подчеркивает актуальность данного произведения и существование определенной мученической и житийной традиции в Софии этого времени. Как и в случае с житием св. Георгия Нового, автор этого сочинения, Матей Грамматик, вероятно, является также непосредственным участником описанных событий. Среди тех посетителей-христиан, которые пришли поддержать Николая в темнице и наставить его на правильный путь был и некий Матей.

Сохраняется в этом житии и начатая Пейо тенденция к созданию более живых и более человеческих образов мучеников. Николай, как и его предшественник, Георгий, испытывает явные сомнения (по этой причине ему и нужны наставники). Его образ не обладает непогрешимостью, Николай

⁵² Цибранска-Костова М. Матей Грамматик // ПЭ. М., 2021. Т. 44. С. 210–211.

⁵³ Сырку П.А. Очерки из истории литературных сношений болгар и сербов в XIV–XVII веках. Житие св. Николая Нового Софийского по единственной рукописи XVI в. (Сборник отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук. Т. LXXI, № 2). СПб.: тип. Акад. наук, 1902. С. 27–143.

⁵⁴ Мъчение на Никола Нови Софийски от Матей Грамматик // Стара българска литература. Житиеписни творби / съст.: Кл. Иванова. София: Български писател, 1986. Т. 4. С. 311.

⁵⁵ Мъчение на Никола Нови Софийски... С. 311; Сырку П.А. Очерки из истории литературных сношений... С. 31.

⁵⁶ Мъчение на Никола Нови Софийски... С. 316–320; Сырку П.А. Очерки из истории литературных сношений... С. 36–40.

представлен обычным человеком, способным на ошибки и подверженным страстям. Так, еще в самом начале своей истории Николай решил осесть в Софии, женился, но не смог надолго стать семейным человеком, ведь в какой-то момент его вновь захватило желание странствовать. Несколько лет он в тайне от семьи и друзей жил за «Истром» (в оригинале – «Искра»⁵⁷) (Дунаем), в «Угровлашской земле» («земли Угровлахиисцеи») (Влахии), некоторое время даже работал при дворе «угровлашского» правителя Мирчи⁵⁸. Лишь через три года после побега из дома, Николай вернулся в Софию к своей семье. Он продолжил заниматься ремеслом сапожника и даже взял себе несколько учеников, среди которых были и мусульмане. Они же как-то раз пригласили Николая на пир, где его напоили и заставили отказаться от Христа, после чего сделали ему обрезание. И вновь Николай позволил себе очевидную слабость, совершил грех, который он в течении года пытался замолить, не выходя из дому. Однако затворничество Николая можно объяснить и его страхом перед мусульманами: он не хотел отказываться от христианской веры, но и не хотел попасть в руки к «агарянам». Но вот однажды к Николаю пришел один мусульманин («варвар»), который своими речами разозлил Николая и заставил в присутствии множества свидетелей-мусульман открыто объявить себя верным христианином. Разъяренная толпа схватила Николая и потащила его на суд⁵⁹.

Это обширное сочинение, одно из самых больших произведений болгарской средневековой литературы, содержит в себе и множество ценных для нас подробностей о жизни христиан в Османской империи и об их отношениях с мусульманами. Кроме уже упомянутых мусульман-подмастерьев, обманом обративших Николая в ислам, очень глубокими можно назвать и образы представителей османской власти. Это касается не только законного кадия, но и его

⁵⁷ По мнению А.А. Турилова, высказанному в личном письме, это название в житии может проистекать от реки Искыр, на которой стоит София. Благодарю А.А. Турилова за это наблюдение.

⁵⁸ Мъчение на Никола Нови Софийски... С. 332; *Сырку П.А.* Очерки из истории литературных сношений... С. 60–61.

⁵⁹ Мъчение на Никола Нови Софийски... С. 335–343; *Сырку П.А.* Очерки из истории литературных сношений... С. 66–92.

заместителя, найба, «глупого и невежественного» («невежда суша и проста») старца, временно исполнявшего обязанности судьи и первым рассматривавшего дело Николая. Знакомый с мусульманскими писаниями и хорошо знавший язык иноверцев Николай сам защищал себя на суде, указывая на недопустимость принудительного обращения в ислам. Важную роль в судебном процессе должны были сыграть и свидетели, те самые подмастерья-мусульмане, которых, однако, не удалось нигде найти⁶⁰. Окончательный, смертный приговор был вынесен кадием лишь после того, как против Николая дали письменные показания некоторые из разъяренных мусульман⁶¹.

Таким образом, жития балканских мучеников представляют собой важный источник по истории межконфессиональных отношений христиан и мусульман Османской империи XVI в. В то же время при рассмотрении вопросов межконфессионального взаимодействия нельзя обойтись одними только житийными произведениями, пусть они и основной наш источник. Из славянских сочинений для нас важны также те, которые относятся к регламентации жизни православного населения Османской империи, определяют рамки возможного при взаимодействии христиан с людьми иных конфессий. В первую очередь мы имеем в виду кормчие книги. В этом смысле большое значение для нас будет иметь предпринятое в 2002 г. издание и исследование Мазуринской Кормчей⁶², знаменитого памятника славянского церковного права. Кормчая книга издана по русским спискам XIV–XVI вв., которые, однако, восходят к Кормчей Сербской редакции⁶³ и отражают таким образом церковное право в том числе балканских славян. Мазуринская Кормчая построена тематически и разделена на титулы,

⁶⁰ Мъчение на Никола Нови Софийски... С. 345–349; Сырку П.А. Очерки из истории литературных сношений... С. 93–97.

⁶¹ Мъчение на Никола Нови Софийски... С. 366–374; Сырку П.А. Очерки из истории литературных сношений... С. 125–135.

⁶² Мазуринская Кормчая: Памятник межславянских культурных связей XIV–XVI вв. Исследование. Тексты / Изд. подг. Е.В. Белякова, К. Илиевская, О.А. Князевская, Е.И. Соколова, И.П. Старостина., Я.Н. Шапов. М.: Индрик, 2002.

⁶³ См., например: Белякова Е.В., Мошкова Л.В., Опарина Т.Н. Кормчая книга: от рукописной традиции к первому печатному изданию. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. С. 52; Белякова Е.В., Турилов А.А. Кормчая книга // ПЭ. М., 2019. Т. 38. С. 52–58.

особенный интерес для нас представляет статья «о вере срацинской»⁶⁴, а также статьи о правилах взаимодействия с еретиками и иноверцами. Сравнение сведений из кормчей книги с теми ситуациями, которые представлены в житийных произведениях позволит нам определить то, насколько поведение героев житий, в том числе самих будущих мучеников, соответствует принятым православной церковью правилам.

Еще одним славянским источником выступят записи, оставленные писцами в книгах⁶⁵. Эти записи были собраны в двухтомном издании под редакцией болгарских ученых Б. Христовой, Д. Караджовой и Е. Узуновой⁶⁶ (они же выступили составителями этого издания). Некоторые из этих записей достаточно обширны и содержат в себе, например, имена писцов, а также тех, кто заказывал создание новых списков тех или иных сочинений. Иногда в них можно найти даже примеры, непосредственно относящиеся к межконфессиональным отношениям: образы «проклятых агарян» и характеристики отдельных явлений османской жизни – в частности, девширме⁶⁷. Еще одним важным для нас собранием – не только записей в рукописях, но и надписей на других объектах – будет классическая публикация Й. Иванова, вышедшая в 1908 г. и в 1931 г. и затем переизданная в 1970 г.⁶⁸

Другим специфическим славянским источником можно назвать сочинения посетивших Балканы путешественников из стран Центральной и Восточной

⁶⁴ Мазуринская Кормчая... С. 452–463.

⁶⁵ Подробнее о маргиналиях в южнославянских рукописях см., например: *Petrovszky K. Marginal Notes in South Slavic Written Culture. Between Practising Memory and Accounting for the Self // Cahiers du monde russe Russie – Empire russe – Union soviétique et États indépendants. V. 58/3. 2017. Les terres de l'orthodoxie au XVIIIe siècle. P. 483–502.*

⁶⁶ *Христова Б., Караджова Д., Узунова Е. Бележки на български книжовници X–XVIII в. Т. II. XVI–XVIII век. София: НБКМ, 2004.*

Это издание, несмотря на его справочную ценность, содержит в себе некоторые ошибки и неточности, на которые указал в своей подробной критической рецензии А.А. Турилов – *Турилов А.А. Старые заблуждения и новые «блохи»* [Рец.: Христова Б., Караджова Д., Узунова Е. Бележки на български книжовници. X–XVIII в. София: Народна библиотека «Кирил и Методий», 2003–2004. Т. 1 (X–XV вв.), 248 с., ил.; Т. 2 (XVI–XVIII вв.), 388 с., ил., указатели] // *Вестник церковной истории. 2009. № 1/2(13/14). С. 321–361.*

⁶⁷ *Христова Б., Караджова Д., Узунова Е. Бележки на български книжовници... 30.*

⁶⁸ *Иванов Й. Български старини из Македония / под ред. на Б. Ангелов и Д. Ангелов. София: Издателство наука и изкуство, 1970.*

Европы, составленные на славянских языках: в первую очередь на чешском, но также на русском языках XVI–XVII вв. В ряду этих путешественников необходимо упомянуть Вацлава Будовца из Будова⁶⁹. Вацлав происходил из старого чешского рыцарского рода, много путешествовал по Европе, а в 1577–1584 гг. состоял при посольстве Священной Римской империи в Константинополе. Находясь в столице Османского государства, Вацлав познакомился с исламом, на основе чего написал трактат «Антиалькоран», где с позиции протестантизма раскритиковал мусульманскую веру. Впервые это сочинение было издано на чешском языке в 1614 г. в Праге⁷⁰, а в переводе на современный чешский язык оно вышло под редакцией историка Н. Рейхртовой в 1989 г.⁷¹ В «Антиалькоране» Вацлав подвергает критике не только саму религию мусульман, но и их общественные порядки⁷², а также государственный строй Османской империи, в частности, неограниченную власть султана⁷³.

Еще одним чешским путешественником был Вацлав Вратислав из Митровиц, который в юности сопровождал посольство Габсбургов в Константинополь в 1591 г., однако по времени эта дипломатическая миссия совпала с началом австро-турецкой (Долгой) войны 1593–1606 гг., и Вацлав оказался в турецком плену и после на галерах. В Османской империи Вацлав пробыл около пяти лет, а по возвращении, в 1599 г. составил на чешском языке записи о своих злоключениях, в которых описал также многие особенности Османского государства конца XVI в.

⁶⁹ Подробнее о нем см., например: *Мельников Г.П.* Будовец из Будова Вацлав // *Культура Возрождения. Энциклопедия*. Т. 1. М.: Росспэн, 2007. С. 256–257; *Rejchrtová N.* Václav Budovec z Budova. Praha: Melantrich, 1984. (Odkazy pokrokových osobností naší minulosti, sv. 74). S. 7–194.

⁷⁰ *Anti-Alkoran. To gest: Mocnj a nepřemoženj důvodové toho, že Alkorán Turecký z d'ábla possel, a to půwodem Aryánů s wědomým proti Duchu Swatému rahánjm. To se prokazuje: Od Vrozeného Pána, Pana Waclawa Budowce z Budowa, a na Hradissti, Zasadce a Klássteře, Geho milosti Cýsařské Raddy. Wytisstěno w Starém Městě Pražském w Jmpressý Ssumanské w Domě, genž slowé v Czerweného Gelena, 1614.*

⁷¹ *Vaclav Budovec z Budova. Antialkoran Vaclav Budovec z Budova. Praha: Odeon, 1989.*

⁷² Об образе «Турка» в чешскоязычной литературе позднего Средневековья и раннего Нового Времени см. специальную работу: *Rataj T.* České země ve stínu půlměsíce: obraz Turka v rané novověké literatuře z českých zemí. Praha: Scriptorium, 2002.

⁷³ *Мельников Г.П.* Будовец из Будова Вацлав... С. 256.

Его сочинение было впервые издано только в 1777 г. в Праге⁷⁴, а затем переиздавалось в переводе на многие европейские языки, включая немецкий, английский и русский⁷⁵.

Последним из славянских путешественников, посетивших земли Османской империи был имперский князь и виленский воевода Николай Христофор Радзивилл по прозвищу «Сиротка». Он служил двум королям Польши и великим князям Литовским Генриху Валуа (1573–1575) и Стефану Баторию (1575–1586), участвовал в их военных походах, в том числе находился с войском Стефана Батория во время осады Пскова в 1581–1582 гг. Паломничество Николая в Святую Землю состоялось в 1582–1584 гг., и, как считается, он был первым выходцем из Великого Княжества Литовского, кто совершил такое путешествие⁷⁶ Впечатления о нем Николай изложил в путевом дневнике на польском языке, свои записи он затем переработал и отдал для перевода и публикации на латинском языке, которая увидела свет уже в 1601 г., а в 1607 г. сочинение было издано и на польском языке⁷⁷ – это издание было использовано для перевода на русский язык⁷⁸. Комментированное издание данного переводного памятника Московской Руси XVII в. было выполнено И.В. Федоровой в 2014 г.⁷⁹

Для полноты картины мы привлечем к работе и некоторые неславянские по языку (немецкие, французские, латинские) источники: в частности, сочинения (письма, путевые дневники, записки о путешествии и т.д.), составленные

⁷⁴ Přejhody Wácslawa Wratislawa Swobodného Pána z Mitrowic, které on w tureckém hlawnjm Měště Konsstantynopoli widěl, w Zagetj swém skusyl, a po sstiatném do Wlasti swé Nawrácenj sám Léta Páně 1599 sepsal. Praha: Nákladem Jana Michal Samma, na malé Straně, 1777.

⁷⁵ Мельников Г.П. Вратислав из Митровиц Вацлав // Культура Возрождения. Энциклопедия. Т. 1. М.: Росспэн, 2007. С. 369.

⁷⁶ Подробнее о нем см. специальную работу: Федорова И.В. «Путешествие в Святую Землю и Египет» князя Николая Радзивилла и восточнославянская паломническая литература XVII – начала XVIII в.: исследование и текст. СПб.: Издательство «Пушкинский Дом», 2014. С. 3–7.

⁷⁷ Peregrinacia Abo pielgrzymowanie do Ziemi Świętej [...] Mikołaja Krzysztofa Radziwiła [...] przez jego mo ści X. Tomasza Tretera, kustosá Wármieńskiego, ięzykiem Łacińskim napisána y wydána. A przez X. Andrzeia Wargockiego na Polski przełożona. Krakow: Druk. Szymona Kempini, 1607.

⁷⁸ Федорова И.В. «Путешествие в Святую Землю и Египет»... С. 6–7.

⁷⁹ «Путешествие в Святую Землю и Египет» князя Николая Радзивилла // Федорова И.В. «Путешествие в Святую Землю и Египет» князя Николая Радзивилла и восточнославянская паломническая литература XVII – начала XVIII в.: исследование и текст. СПб.: Издательство «Пушкинский Дом», 2014. С. 201–568.

западными путешественниками и дипломатами, посетившими Османскую империю в XVI столетии.

Западные источники

Большая часть рассматриваемых записок была частично издана в переводе на болгарский язык в специальных изданиях «Французские путевые записки о Балканах»⁸⁰ и «Немецкие и австрийские путевые записки о Балканах»⁸¹. Однако эти издания ни в коем случае нельзя назвать полными и исчерпывающими. В первую очередь потому, что записки и письма этих европейцев изданы выборочно, с упором на их свидетельства о болгарских землях⁸². По этой причине мы считаем необходимым также по возможности обращаться к оригинальным изданиям записок – латинским, немецким или французским. Это позволит нам уточнить ту или иную встречающуюся в источниках терминологию, а также при необходимости найти пропущенные болгарскими переводчиками сведения.

В то же время следует иметь в виду, что сочинения внешних (для Балкан) авторов представляют собой особый вид источника, к которому нужно подходить с осторожностью, принимая во внимание то, что значительную часть информации авторы этих сочинений брали из устных рассказов, нередко переданных через переводчика и с определенными искажениями⁸³. Кроме того, на впечатления европейских путешественников накладывали отпечаток их собственные знания, конфессиональная и социальная принадлежность⁸⁴. В то же

⁸⁰ *Цветкова Б.А.* Френски пътеписи за Балканите XV–XVIII век. София: Наука и изкуство, 1975.

⁸¹ *Йонов М.П.* Немски и австрийски пътеписи за Балканите XV–XVI век. София: Наука и изкуство, 1979.

⁸² Об образах Болгарии и болгар в сочинениях европейских авторов см. специальные работы: *Заимова Р.* Българската тема в западноевропейската книжнина, XV–XVII в. София: Университетско издателство «Св. Климент Охридски», 1992; *Йонов М.* Европа отново открива българите: XV–XVIII в. София: Народна просвета, 1980.

⁸³ В этом смысле похожую ситуацию мы видим на примере сочинений иностранцев о Московском государстве – *Дубровский И.В.* История и литература Московского царства. М.: Модест Колеров, 2025. С. 7.

⁸⁴ О различных (порой очень своеобразных) толкованиях в сочинениях западноевропейских авторов имени «болгары» и «Болгария» см., например: *Мыльников А.С.* Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Представления об этнической номинации и этничности XVI – начала XVIII века. СПб: Центр «Петербургское Востоковедение», 1999. С. 101–104.

время этот вид источника позволит нам несколько дополнить картину, представленную в славянской агиографии.

При рассмотрении сочинений, составленных европейскими (в основном французскими и немецкими) путешественниками и дипломатами целесообразно вновь применить хронологический принцип, благодаря которому можно будет увидеть очевидную неравномерность в количестве посещений Османской империи иностранцами и в появлении их сочинений. Это обстоятельство объясняется как изменениями, происходившими во внутреннем положении Османского государства и его внешней политике, так и заметным ростом интереса к этой стране по мере того, как разгорался ее конфликт с монархией Габсбургов⁸⁵.

Одним из первых в XVI в. Константинополь посетил выходец из словенских земель Бенедикт Курипешич, принявший участие в посольстве империи Габсбургов 1530–1531 гг. В сокращенном виде заметки Бенедикта были изданы сразу после его возвращения из Османской империи⁸⁶, а полное издание позднейшего списка его рукописи было выполнено только в 1910 г.⁸⁷ Автор дает ценные сведения о положении христианского населения на Балканах, о налоговом гнете иноверной власти и желании балканских христиан освободиться от турецкого правления. Особенно ценными эти наблюдения делает тот факт, что Бенедикт знал славянский язык и более или менее понимал сербов и болгар, о чем сообщает в своем сочинении⁸⁸.

Корнелий Дуплиций Шепер (Корнелий де Шепер), происходивший из Фландрии, был участником другого габсбургского посольства в Константинополь 1533 г. Крупный дипломат и ученый, он вел переписку с Эразмом Роттердамским,

⁸⁵ *Goffman D.* The Ottoman Empire and Early Modern Europe. New approaches to European history. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. P. 183–188.

⁸⁶ *Benedikt Kuripešić.* Itinerarium Wegrayß Kün. May. potschafft gen Constantinopel zu dem Türckischen keiser Soleyman. Anno [MD] XXX. Augsburg: Steiner, 1531.

⁸⁷ *Benedict Curipeschitz.* Itinerarium der Botschaftsreise des Josef von Lamberg und Niclas Jurischitz durch Bosnien, Serbien, Bulgarien nach Konstantinopel, 1530. Aus einer gleichzeitigen Handschrift neuherausgegeben von Eleanore Gräfin Lamberg-Schwarzenberg. Innsbruck, 1910.

К сожалению, это издание оказалось нам пока недоступно.

⁸⁸ Бенедикт Курипешич (1530–1531) // Йонов М.П. Немски и австрийски пътеписи... С. 146–147; *Benedikt Kuripešić.* Itinerarium Wegrayß Kün... S. 21–22.

а при посещении Балканского полуострова делал различные заметки, которые сохранились в рукописи⁸⁹. Эти заметки были изданы уже только в XIX в.⁹⁰ Особенно важны сведения Корнелия о готовности христианского населения Османской империи к восстанию⁹¹, которые, однако, могут быть не слишком надежными.

Участником сразу двух посольств Священной Римской империи (1553 г. и 1567 г.) был уроженец Далмации Антун Вранчич, писатель и дипломат, состоявший на службе у императоров Священной Римской империи и в 1569 г. ставший архиепископом Эстергома в Венгрии. В своих письмах и путевых записках, которые были изданы в XVIII⁹², Антун сообщает о такой практике Османского государства как девширме («налог кровью»)⁹³.

О работе кадийского суда пишет в своих записях, опубликованных только в 1887 г.,⁹⁴ секретарь французского посланника в Константинополе Жан Шено (1547 г.). Представляют интерес и сочинения некоторых других французских путешественников: будь то врач и участник посольства 1547 г. Пьер Белон, чьи записи о положении людей разных религий (иудеи, христиане и т.д.) в Османской империи, их обычаях и применяемых ими лекарствах были впервые изданы уже в

⁸⁹ Корнелий Дуплиций Шепер (1553) // *Йонов М.П.* Немски и австрийски пътеписи... С. 154–156.

⁹⁰ *Missions diplomatiques de Corneille Duplicius de Schepper, dit Scepperus: ambassadeur de Christiern II, de Charles V, de Ferdinand Ier et de Marie, reine de Hongrie, gouvernante des Pays-Bas, de 1523 a 1555* // *Memoires de l'Academie Royale des Sciences, des lettres et des beaux arts de Belgique*. Т. XXX. Bruxelles: M. Hayez, imprimeur de L'Académie Royale, 1857.

⁹¹ Корнелий Дуплиций Шепер (1553)... С. 163–164; *Missions diplomatiques*... Р. 196.

⁹² *Iter Buda Hadrianopalim anno 1553 exaratum ab Antonio Verantio tunc Quinquecclesiensi, mox Agriensi episcopo, ac demum archiepiscopo Strigoniensi, regio in Hungaria locumtenenti, magno regni cancellario, atque S. R. E. Cardinali electo; Nunc primum e Verantiano Carthophylacie in lucem editum* // *Alberto Fortis*. *Viaggio in Dalmazia*. Volume Primo. Venezia: Presso Alvise Milocco, 1774. P. V–XLVII.

⁹³ Антон Вранчич (1553–1567) // *Йонов М.П.* Немски и австрийски пътеписи... С. 177; *Iter Buda Hadrianopalim anno 1553*... P. XIX–XX.

⁹⁴ *Schefer Ch.* *Le voyage de Monsieur d'Aramon: ambassadeur pour le roy en Levant*. Escript par noble homme Jean Chesneau. Paris: Ernest Leroux, 1887.

1553 г.⁹⁵ и снискали большую популярность⁹⁶, или Николай ди Николе Дофинуа, путешественник и географ при дворе французского короля, посетивший восточные страны в 1551 г. и оставивший записи, несколько раз публиковавшиеся во второй половине XVI в.⁹⁷ Они, в частности, содержат информацию о девширме и положении иудеев в Османской империи⁹⁸.

Одним из самых известных дипломатов и ученых на службе Габсбургов в XVI в. был Ожье Гислен де Бусбек. Его «Турецкие письма» из Константинополя, где с перерывами Бусбек находился как дипломат с 1553 г. по 1562 г., представляют собой важнейший источник о внутреннем положении Османской империи в середине XVI столетия. Впервые «Письма» были изданы еще при жизни автора⁹⁹ и быстро обрели известность у современников¹⁰⁰ – многие из последующих авторов, описавших свои путешествия в Османскую империю, явно заимствовали некоторые из наблюдений Бусбека для своих собственных заметок¹⁰¹. «Письма» не растеряли своей привлекательности в последующие времена и продолжали публиковаться в XVII в.¹⁰² Сочинение Бусбека содержит достаточно подробные описания жизни балканских городов под властью Османской империи. Бусбек обращает внимание не только на тяготы жизни христиан под иноверной властью,

⁹⁵ Les Obseruationes de plusieurs singularitez et chose memorables, trouuees en Grece, Asie, Iudee, Egypte, Arabie, et autres pays estranges, redigees en trois liures, par Pierre Belon du Mans. Paris: En la boutique de Gilles Corrozet, en la grand falle du Palais, pres la chapelle de messieurs les Prefidens, 1553.

⁹⁶ В частности, напрямую на сочинение Пьера Белона («Петръ Беллоний») ссылается в своем труде князь Николай Радзивилл – «Путешествие в Святую Землю и Египет» князя Николая Радзивилла... С. 227, 421, комм. 24*.

⁹⁷ Первое издание: Les quatre premiers livres des navigations et pérégrinations orientales, de N. de Nicolay Dauphinoys, seigneur d'Arfeuille. Lyon: par Guillaume Rouille, 1568.

⁹⁸ Никола дьо Николе (1551) // Цветкова Б.А. Френски пътеписи... С. 117–118, 119; Les quatre premiers... Р. 149–150, 159.

⁹⁹ Издание первого «Письма» – Itinera Constantinopolitanum et Amasianum ab Augerio Gislenio Busbequij, & C.D. ad Solimannum Turcarum imperatorem C.M. oratore confecta. Eiusdem Busbequij De acie contra Turcam instruenda consilium. Antverpiae: ex officina Christophori Plantini, 1581.

¹⁰⁰ Например, уже в 1594 г. первое письмо Бусбека было издано в переводе на чешский язык в приложении к другому сочинению – *Busbecq Ogier Ghiselin*. Itinera Constantinopolitanum et Amasianum. I. díl. Cesta z Vídně do Konstantinopole a do Amasie vykonaná a vypsaná léta Páně 1554 // *Löwenklau J.* Kronika nová o národu tureckém. II. díl. Praha: Daniel Adam z Veleslavína, 1594. S. 225–311.

¹⁰¹ Ожье Гизлен дьо Бусбек (1553–1562) // Цветкова Б.А. Френски пътеписи... С. 122–123.

¹⁰² Первое общее издание «Писем» – A. Gislenii Busbequii Omnia quae extant. Lugd[uni] Batavorum [Leiden], 1633.

но также и на устройство самой Османской державы, которое обладает некоторыми вполне притягательными свойствами – например, «меритократическим» подходом османских властей к формированию государственной элиты¹⁰³.

Записи немца из Чехии Ганса Дерншвама ценны тем, что они отражают искренние и свежие впечатления Ганса, ведь его участие в дипломатической миссии Габсбургов в Константинополь в 1553 г. было его собственным желанием, он потратил на поездку личные средства¹⁰⁴. При жизни путевой дневник Дерншвама не издавался, его сокращенный вариант был впервые напечатан по одной из сохранившихся рукописей только в XIX в.¹⁰⁵, тогда как полная версия сочинения была издана немецким востоковедом Ф. Бабингером в 1923 г. и несколько раз переиздавалась¹⁰⁶. Одни из самых ярких наблюдений Дерншвама касаются работорговли, которая занимала особое место в османской повседневности¹⁰⁷.

Нетрудно заметить, что все из рассмотренных сочинений были составлены людьми, находившимися на дипломатической службе или же принимавшими участие в одном из посольств в Константинополь. Однако существовала и другая категория путешественников, если не более редкая, то более молчаливая. Речь идет о западных паломниках, отправлявшихся в Святую Землю, и тех людях, которые по собственному желанию и самостоятельно посещали восточные страны. Одним из таких был и Мельхиор фон Зейдлиц, простой рыцарь из Силезии, отправившийся в путешествие в Османскую империю в 1555 г. Поездка была неудачной для ее участников – Мельхиора и его спутников обвинили во враждебной деятельности и на несколько лет бросили в темницу. Только в 1559 г. по ходатайству европейских

¹⁰³ Ожие Гизлен дьо Бузбек (1553–1562)... С. 130; A. Gislenii Busbequii Omnia quae extant... P. 99–100.

¹⁰⁴ Ханс Дерншвам (1553–1555) // *Йонов М.П.* Немски и австрийски пътеписи... С. 224–227.

¹⁰⁵ *Kiepert H.* Hans Dernschwam's orientalische Reise, 1553–1555. Braunschweig: Separatabdruck aus dem „Globus“, Band LII, 1887.

¹⁰⁶ Hans Dernschwam's Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien (1553–1555). Nach der Urschrift im Fugger-Archiv hrsg. und erläutert von Franz Babinger. Nachwort von Roman Schnur. Neudruck der 1 Auflage 1923. Berlin, München: Duncker & Humblot, 1986.

К сожалению, это издание оказалось нам пока недоступно.

¹⁰⁷ Ханс Дерншвам (1553–1555)... С. 258.

дипломатов неудачливых путешественников отпустили домой¹⁰⁸. Свои странствия Мельхиор описал в труде, который увидел свет уже в 1580 г.¹⁰⁹ В отличие от предыдущих авторов Мельхиор не получил никакого серьезного образования, что оставило заметный отпечаток на его сочинении. Но это же обстоятельство делает эти записки более искренними – очень ценны сведения Мельхиора, в частности, о девширме и, в общем, о положении христиан Османской империи¹¹⁰.

Похожий живой стиль можно найти в записях Якоба Бетцека, придворного и дипломатического служащего при нескольких императорах из династии Габсбургов¹¹¹. В своих записях о поездках в Османскую империю в 1563–1573 гг., которые частично публиковались в 1979 г. на немецком языке¹¹². Якоб рассказывает о многих реалиях Османской империи второй четверти XVI в. Примечательна описанная Якобом встреча с великим визирем Мехмедом-пашой Соколлу, которая состоялась всего через несколько месяцев после битвы при Лепанто и на которой визирь расспрашивал посланника о результатах этой битвы¹¹³.

О купцах из Дубровника в балканских и, конкретно, болгарских городах пишут участники двух французских посольств в Константинополь 1572 и 1574 гг. – Филипп де Френ Кане¹¹⁴ и Пьер Лескалопье¹¹⁵.

¹⁰⁸ Мелхиор фон Зайдлиц (1559) // Йонов М.П. Немски и австрийски пътеписи... С 277–278.

¹⁰⁹ Gründtliche Beschreibung der Wallfahrt nach dem heiligen Lande neben vermeldung der jemmerlichen und langwirigen Gefengnuß derselben Gesellschaft. Gestellet durch den edlen ehrenvesten Melchior von Seydlitz aus Niklasdorf und Wirben in Schlesien, Welcher persönlich solche Noth und Eleed ausgestanden. Görlitz: : gedruckt durch Ambrosium Fritsch, 1580.

¹¹⁰ Мелхиор фон Зайдлиц (1559)... С 282–283; Gründtliche Beschreibung... S. 140–141. Das XXVI. Capitel.

¹¹¹ Якоб Бетцек (1563–1573) // Йонов М.П. Немски и австрийски пътеписи... С 285–288.

¹¹² *Jacob von Betzek. Gesandtschaftsreise nach Ungarn und in die Türkei im Jahre 1564/65* / Hg. und bearbeitet von Karl Nehring. München: Veröffentlichungen des Finnisch-Ugrischen Seminars an der Universität München, 1979.

К сожалению, это издание оказалось нам пока недоступно.

¹¹³ Якоб Бетцек (1563–1573)... С. 300.

¹¹⁴ Французский перевод и критическое издание сочинения Филиппа де Френ Кане: *Le Voyage Du Levant de Philippe Du Fresne-Canaye* / Publié et annoté par H. Hauser. Paris: Ernest Leroux, 1897.

¹¹⁵ Частичное болгарское издание записок Пьера Лескалопье: *Цветкова Б. Един френски пътепис от XVI в. за българските земи (Пиер Лескалопие — 1574 г.)* // ИБИД. Т. 26. София: Издателство на Българска академия на науките, 1968. С. 252–266.

Пожалуй, самые обширные сведения об Османской империи, ее внутренней и внешней политике, о ее административной и военном устройстве, а также о положении иноверцев и масштабах процесса исламизации можно найти в записках немецкого лютеранского богослова и дипломата империи Габсбургов Стефана Герлаха¹¹⁶. «Дневник» Герлаха состоит из подробных, практически ежедневных заметках о его пребывании в Константинополе, поездках по разным владениям Османской империи, включая Балканы и Малую Азию и покрывает период с 1573 по 1578 гг. – именно столько лет длилась дипломатическая миссия габсбургского посла Давида Унгнада, которому как раз и служил Стефан Герлах¹¹⁷. Первое, оригинальное, латинское издание «Дневника» было выполнено еще при жизни автора, в 1581 г.,¹¹⁸ тогда как более известное полное немецкое издание сочинения вышло в 1674 г., благодаря усилиям потомка Стефана Герлаха – Самуила Герлаха¹¹⁹. В 1976 г. было также опубликован полный болгарский перевод «Дневника»¹²⁰. Информация, представленная в этом «Дневнике» обширна и разнообразна, но, что особенно важно для настоящего исследования, Стефан Герлах, будучи лютеранским богословом, много внимания уделяет вопросам религии и межконфессиональных отношений. Его интересует положение православного населения и православной церкви под иноверной властью, он

¹¹⁶ О Герлахе и его «Дневнике» см., например: *Bojanin S. The South Slavic Parish in Light of Stephen Gerlach's Travel Diary // Voyages and Travel Accounts in Historiography and Literature. Volume 1. Voyages and Travelogues from Antiquity to the Late Middle Ages. Novi Sad; Budapest: Trivent publishing, 2020. P. 271–273.*

¹¹⁷ *Radway R.D. Portraits of Empires: Habsburg Albums from the German House in Ottoman Constantinople. Bloomington: Indiana University Press, 2023. P. 26.*

¹¹⁸ *D. Stephan Gerlachii Knittlingiensis, qui Constantinopoli in Aula Legati Imperii Romani complures annos ecclesiastica fuit, Biduum Tubingensae, Auctore Martino Crusio. Tubingae, exeudebat Georgius Gruppenbachius 1581.*

К сожалению, нам не удалось найти этого издания, и даже упоминания о нем очень скудны.

¹¹⁹ *Stephan Gerlachs deß Aeltern Tage-Buch der von zween glorwürdigsten römischen Kaysern, Maximiliano und Rudolpho, beyderseits den Andern dieses Nahmens an die ottomanische Pforte zu Constantinopel abgefertigten und durch den Wohlgebornen Herrn Hn. David Ungnad, Freiherrn zu Sonnegk und Preyburg [...] mit würcklicher Erhalt- und Verlängerung des Friedens zwischen dem Ottomannischen und Römischen Kayserthum und demselben angehörigen Landen und Königreichen glücklichst-vollbrachter Gesandtschaft. Zunner, Frankfurt am Main: In Verlegung Joh. Dav. Zunners, getruckt bey Heinr. Friesen, 1674.*

¹²⁰ *Герлах Ст. Дневник на едно пътуване до Османската порта в Цариград. София: Издателство на Отечествения фронт, 1976.*

пытается установить тесные контакты с представителями Константинопольского патриархата и предпринимает серьезные усилия для того, чтобы ознакомить самого патриарха с лютеранским вероисповеданием¹²¹. Значимы также наблюдения Герлаха о различных османских практиках вроде девширме – немецкий богослов пишет не только об ужасах «налога кровью», но и о том, какие серьезные карьерные возможности открывались перед детьми, взятыми в янычары или на государственную службу. Как отдельно отмечает Герлах, не все христиане Османской империи сопротивлялись девширме и прятались от сборщиков этого налога¹²².

Непосредственным преемником (в статусе проповедника при габсбургском посольстве) Стефана Герлаха стал Соломон Швайгер, участник посольства в Константинополь 1577 г., которое возглавлял Иоахим фон Синцендорф и которое пришло на смену посольству Давида Унгнада¹²³. За время своего путешествия, завершившегося в 1583 г., Швайгер побывал не только в Константинополе и на Балканском полуострове, но и в Святой Земле¹²⁴. После себя Швайгер оставил несколько богословских сочинений, а также один из самых ранних переводов «Корана» на немецкий язык¹²⁵. Но для нас важнее всего – составленные им в 1580-е гг. и опубликованные уже в 1608 г. путевые заметки¹²⁶. То, что сочинение Швайгер несколько уступает по содержательности «Дневнику» его предшественника, компенсируется множеством представленных в тексте гравюр, изображающих различные места Османской империи, а также людей (будь то мусульмане, иудеи или христиане). Впрочем, и в самом тексте сочинения можно

¹²¹ Герлах Ст. Дневник на едно пътуване... С. 130; Stephan Gerlachs deß Aeltern Tage-Buch... S. 210.

¹²² Герлах Ст. Дневник на едно пътуване... С. 156; Stephan Gerlachs deß Aeltern Tage-Buch... S. 257.

¹²³ Radway R.D. Portraits of Empires... P. 23–24.

¹²⁴ Саломон Швайгер (1577) // Йонов М.П. Немски и австрийски пътеписи... С 365–368.

¹²⁵ Alcoranus Mahometicus ... in die teutsche Sprach gebracht durch Salomon Schweiggern. Nürnberg, 1616.

¹²⁶ Salomon Schweigger. Ein neue Reyßbeschreibung auß Teutschland Nach Constantinopel und Jerusalem, darinn die Gelegenheit derselben Länder, Städt, Flecken, Gebew etc. d. inwohnenten Völcker Art, Sitten, Gebreuch, Trachten, Religion vnd Gotteßdienst etc. Insonderheit die jetzige ware gestalt deß H. Grabs, der Stadt Jerusalem vnd anderer heiligen Oerter ... Nürnberg: Lantzenberger, 1608.

найти любопытную информацию о положении спахиев в Османской империи, а также о работе кадийского суда, с которым Швайгеру и его спутникам пришлось иметь дело напрямую¹²⁷.

Француз Жан Палерн Форезиен не был дипломатом, в путешествие на Восток он отправился по приглашению одного французского дворянина¹²⁸. О своих впечатлениях о Египте, Святой Земле, Константинополе и балканских владениях Османской империи Форезиен поведал в своих записях о «паломничестве», которые были опубликованы уже в 1606 г.¹²⁹ Предполагается, что при написании данного сочинения его автор использовал заметки предшественников, в частности, прежде упомянутого Пьера Белона¹³⁰, но, несмотря на это, труд Форезиена содержит и достаточно собственных его впечатлений – к примеру, об устройстве двора османского султана¹³¹.

Обширные записи данцигского немца Мартина Груневега хорошо известны исследователям¹³² и в том числе отечественным – часть его сочинения, касающаяся посещения им Московского государства, и вовсе была не так давно опубликована в переводе на русский язык¹³³. Это фигура важна для отечественной истории еще и потому, что в зрелом возрасте после резкого разрыва с лютеранством, Груневег стал католическим доминиканским монахом, отцом Венцеславом, который в начале XVII в. стал духовником знаменитой Марии Мнишек. Кроме Москвы, в молодости, а точнее в 1582 г. Груневег посещал также и Балканский полуостров в

¹²⁷ Саломон Швайгер (1577)... С. 378–379; *Salomon Schweigger. Ein neue Reyßbeschreibung...* S. 48–49.

¹²⁸ Жан Палерн Форезиен (1582) // *Цветкова Б.А. Френски пътеписи...* С. 163.

¹²⁹ *Peregrinations Dv S. Iean Palerne Foresien, Secretaire de François de Valois Duc d'Anjou, & d'Alençon, &c. Où est traicté de plusieurs singularités, & antiquités remarquées és Prouinces d' Egypte, Arabie deserte, & pierreuse, Terre Sainte, Surie, Natolie, Grece, & plusieurs Isles tant de la mer mediterranee, que Archipelague. Auec la maniere de viure des Mores & Turcs ... Plus est adiousté vn petit dictionnaire en langage François, Italien, Grec vulgaire, Turc, Moresque, ou Arabesque, & Esclauon, necessaire à ceux qui desirent faire le voyage.* Lyon: par Jean Pillehotte, 1606.

¹³⁰ Жан Палерн Форезиен (1582)... С. 163.

¹³¹ Жан Палерн Форезиен (1582)... С. 163–165; *Peregrinations Dv S. Iean Palerne Foresien...* P. 412–416.

¹³² См. сборник статей, посвященных Груневегу: *Martin Gruneweg (1562 – nach 1615). Ein europaeischer Lebensweg.* Hrsg. von A. Bues. Wiesbaden: Harrassowitz, 2009.

¹³³ Мартин Груневег (отец Венцеслав): духовник Марины Мнишек. Записки о торговой поездке в Москву в 1584–1585 гг. М.: Памятники исторической мысли, 2013.

составе торгового каравана львовских армян, с которыми он тогда работал, находясь в подмастерьях у одного армянского купца¹³⁴. Записи Мартина, которому на момент поездки было около двадцати лет, отличаются живостью языка и удивительно подробностью – особенно яркие представленные им образы балканских городов и их жителей: в первую очередь Адрианополя, но также и таких причерноморских портов как Провадия. То, что Груневег путешествовал с армянским караваном, позволило ему изнутри увидеть жизнь армян в османских городах, их церкви и дома, в которых не раз останавливался Груневег и его спутники¹³⁵. Полное немецкое издание сочинения Груневега увидело свет в 2008 г.,¹³⁶ а до этого оно публиковалось отрывками, в том числе на болгарском языке (рассказ о путешествии на Балканы 1582 г.) в упомянутом ранее сборнике под редакцией М.П. Йонова.

В 1580-е гг. Османскую империю в составе нескольких дипломатических миссий Габсбургской монархии посетило еще несколько немцев, оставивших после себя менее подробное и все-таки значимые записи о местных обычаях христиан и мусульман, о болгарских городах (в основном – Софии, Пловдиве и Адрианополе), о положении итальянских и рагузанских торговцев в Османской империи и о некоторых османских практиках – таких, например, как девширме. Во-первых, это Вольф Андреас фон Штайнах, аристократ из Австрии, чьи воспоминания о поездке на Балканы 1583 г., написанные в 1603 г., положили начало родовым записям его семейства¹³⁷. Эти воспоминания были с определенными сокращениями опубликованы на немецком языке только в 1881 г.¹³⁸ Во-вторых, Мельхиор Безолт,

¹³⁴ Мартин Груневег (1582) // Йонов М.П. Немски и австрийски пътеписи... С 384–387.

¹³⁵ Мартин Груневег (1582)... С. 413.

¹³⁶ Die Aufzeichnungen des Dominikaners Martin Gruneweg (1562 – ca. 1618) über seine Familie in Danzig, seine Handelsreisen in Osteuropa und sein Klosterleben in Polen. Bde. 1–4. Wiesbaden: Harrassowitz, 2008.

К сожалению, это издание оказалось нам пока недоступно.

¹³⁷ Волф Андреас фон Штайнах (1583) // Йонов М.П. Немски и австрийски пътеписи... С. 419–421.

¹³⁸ *Wolf Andreas von Steinach. Edelknabenfahrt nach Constantinopel. (1583). Aus desselben eigenhändiger Beschreibnng in Familienchronik im Besize des Grafen Sigm. v. Braida // Steiermärkische Geschichtsblätter, II Jahrg. 4. Heft. Graz: Druck und Verlag von Leykam-Josefsthal, 1881. S. 193–234.*

о происхождении которого практически ничего неизвестно. Его путевой дневник, посвященной поездке в Османскую империю в 1584 г.,¹³⁹ был написан вскоре после возвращения Безолта домой и опубликован уже в 1595 г.¹⁴⁰ В-третьих, выходец из рода бюргеров Кенигсберга Райнхольд Лубенау, присоединившийся к венскому посольству 1587 г. Воспоминания об этой поездке были написаны им в 1628 г., при этом он очевидно использовал данные своих предшественников, в частности, Ожье де Бусбека¹⁴¹. Впервые сочинение Лубенау, разделенное на две части, было опубликовано в 1914 г. и в 1930 г.¹⁴² В-четвертых, Якоб Фюрер фон Хаймендорф, также принимавший участие в посольстве 1587 г. и умерший в Константинополе от чумы в этой же поездке¹⁴³. Заметки, которые Якоб делал во время своего путешествия, были позднее опубликованы вместе с записями его брата Кристофа в 1646 г.¹⁴⁴ В-пятых, Ганс Людвиг фон Лихтенштейн, немецкий аристократ, отправившийся вместе с несколькими своими товарищами в паломничество в Святую землю в 1589 г.¹⁴⁵ Короткие записи об этой поездке были впервые напечатаны в 1902 г.¹⁴⁶ И, наконец, Фридрих Зайдель, участник последнего перед австро-турецкой войной 1593–1606 гг. габсбургского посольства, которое отправилось в путь в 1591 г. С началом войны посольство было арестовано турками, частично продано в рабство на галеры (как, например, выше упомянутый

¹³⁹ Мелхиор Безолт (1584) // *Йонов М.П.* Немски и австрийски пътеписи... С. 434–435.

¹⁴⁰ Desz wolgeboren Herrn Heinrichs Herrn von Lichtenstein, von Nicolspurg etc. Roem. Keys. Maiest. Abgesandten etc. Reysz auff Constantinopol, im 1584 jar beschrieben durch Melchior Besolt // *Johannes Leunclavius.* Neuwe Chronica türckischer Nation von Türcken selbs beschrieben. Frankfurt am Main: bey Andres Wechels seligen Erben, nemlich Claudi de Marne und Johan Aubri, 1595. S. 515–531.

¹⁴¹ Райнхольд Лубенау (1587) // *Йонов М.П.* Немски и австрийски пътеписи... С. 449–450.

¹⁴² Beschreibung der Reisen des Reinhold Lubenau / Herausgegeben von W. Sahn. Teil 1–2. Königsberg: F. Beyer (Thomas & Oppermann), 1914, 1930.

К сожалению, это издание оказалось нам пока недоступно.

¹⁴³ Якоб Фюрер фон Хаймендорф (1587) // *Йонов М.П.* Немски и австрийски... С. 489–490.

¹⁴⁴ Christophs Fürers von Haimenderft Ritters ... Reis-Beschreibung in Egypten, Arabien, Palästina, Syrien, etc, mit beygefüger Landtafel und derselben Erklärung: Sambt kurzem Anhang Jacob Fürers von Haimendorf, seines Bruders, Constantinopolitanischer Reise. Nürnberg: Endter, 1646.

¹⁴⁵ Ханс Людвиг фон Лихтенштейн (1589) // *Йонов М.П.* Немски и австрийски пътеписи... С. 496.

¹⁴⁶ Große Reisen und Begebenheiten der Herrn Wolf Christoph von Rotenhan, Herrn Hannß Ludwig von Lichtenstein, Herrn Christoph von Wallenfelß, Herrn Hannß Ludwig von Münster nach Italien, Rhodus, Cypern, Turkey, besonders Constantinopel, nach Asien, Syrien, Macedonien, Egypten, in das gelobte Land etc. etc. etc. Berg Sinai etc. 1585–1589. Aus den Niederschreibungen des Hanss Ludwig von Lichtenstein herausgegeben von Hermann Erhrn. von Rotenhan. München: Hafner, 1902.

Вацлав Вратислав из Митровиц), частично отправлено в тюрьму. Сам Зайдель оказался в темнице, и только в 1596 г. он и его спутники были освобождены из-под затвора¹⁴⁷. Сочинение Зайделя оставалось неопубликованным до начала XVIII в.¹⁴⁸ В своих заметках Зайдель описывает пережитые им злоключения, но также достаточно подробно останавливается на том разорении, которое переживали болгарские земли в последние годы XVI в.¹⁴⁹

Османские источники

Различные османские сочинения и документы¹⁵⁰ составляют последнюю категорию источников, к которым мы будем обращаться в нашей работе. Так же, как и сочинения западных путешественников и дипломатов, этот вид источника будет носить скорее вспомогательный характер. Главная его ценность заключается в возможности сравнить представленные в житиях данные об османских реалиях со сведениями из собственно османских документов.

Одним из важнейших османских источников для нас будет канун-наме Сулеймана I Кануни, фактический свод законов и правил поведения для мусульман (и не только) Османской империи¹⁵¹. Необходимо сразу отметить, что, как и в случае с Кормчей книгой, не все из этих правил действуют (или соблюдаются) в описываемых агиографией примерах взаимодействия, что само по себе

¹⁴⁷ Фридрих Зайдел (1591–1596) // *Йонов М.П.* Немски и австрийски пътеписи... С. 499–501.

¹⁴⁸ Denckwürdige Gesandtschafft an die Ottomannische Pforte, Welche ehmahls auf Röm. Kays. Maj. Rudolphi II. Hohen Befehl Herr Fridrich von Kreckwitz, ... verrichtet: Nebst ausführlichem Berichte, was hierbey so wohl mit dem Herrn Oratore selbst, als denen Seinigen vorgelauffen / aufgesetzt und schriftlich hinterlassen von Fridrich Seideln ... mit Einer Vorrede und einigen Anmerckungen in Druck gegeben von M. Salomon Haußdorff. Görlitz: Laurentius, 1711.

¹⁴⁹ Фридрих Зайдел (1591–1596)... С. 502–503; Denckwürdige Gesandtschafft an die Ottomannische Pforte... S. 84–85.

¹⁵⁰ О видах османских источников, а также об особенностях работы с ними см., например: *Велков А.* Видове османотурски документи. Принос към османотурската дипломатика. София: : НБКМ, 1986; *Faroqhi S.* Approaching Ottoman History... P. 46–109.

¹⁵¹ Подробнее о законотворческой деятельности османских султанов Мехмеда II, Баязида II, Селима I и Сулеймана I см., например: *Ремез Н.В.* К вопросу о законотворческой деятельности османских султанов в XV–XVI вв. // Османский мир и османистика. Сборник статей к 100-летию со дня рождения А.С. Тверетиновой (1910–1973). М.: ИВ РАН, 2010. С. 269–281; *Inalcik H.* Suleiman the Lawgiver and Ottoman Law // *Inalcik H.* The Ottoman Empire: Conquest, Organization and Economy. London: Variorum reprints, 1978 [Archivum ottomanicum. 1969. Vol. I. P. 105–138].

заслуживает внимания в контексте соблюдения или несоблюдения разными категориями населения (будь то христиане или мусульмане) существующих на уровне государства запретов. В настоящем исследовании мы в основном будем пользоваться болгарским изданием канун-наме Сулеймана I, вышедшем в свет в 1961 г. в переводе двух болгарских османистов Г. Гылыбова и А. Христова в рамках первого тома сборника «Турецкие источники по истории права в болгарских землях»¹⁵². Кроме самого канун-наме Сулеймана I¹⁵³, в этом издании представлен еще один свод законов времени Сулеймана I, снабженный комментариями шейх-уль-ислама Эбусууда-эфенди (1545–1574) и других правоведов этого времени¹⁵⁴. Во втором разделе этого издания можно найти переводы нескольких законов из отдельных болгарских санджаков – Чирмена, Софии, Визе, Видина, Силистры, Скопье¹⁵⁵, а также законы, связанные с положением войнуков и других категорий населения¹⁵⁶.

Нельзя обойти вниманием и сборники документов из серии «Турецкие источники по истории Болгарии», а именно 3, 5 и 7 тома этой серии¹⁵⁷, в которых собраны документы, относящиеся к XVI в.: будь то султанские ферманы¹⁵⁸, регулирующие положение тех же войнуков или, например, регистры (списки) владений тимариотов, среди которых даже в XVI столетии еще встречаются, пусть и очень редко, христиане.

Особенную важность для нашего исследования будут играть протоколы кадийских судов, коль скоро в большинстве житий так или иначе описывается

¹⁵² Гылыбов Г. Турски извори за историята на правото в българските земи. Том I. София: Издателство на Българската академия на науките, 1961.

¹⁵³ Кануннаме на султан Сюлейман Законодател // Гылыбов Г. Турски извори за историята на правото... С. 28–59.

¹⁵⁴ Кануннаме от времето на султан Сюлейман Законодател (1520–1566), коментирано от шейхюлислама Эбусууд и други правоведа // Гылыбов Г. Турски извори за историята на правото... С. 60–102.

¹⁵⁵ Гылыбов Г. Турски извори за историята на правото... С. 245–277.

¹⁵⁶ Там же. С. 278–317.

¹⁵⁷ ТИБИ. Т. 3. София: Издание на Българската академия на науките, 1972; ТИБИ. Т. 5. София: Издание на Българската академия на науките, 1974; ТИБИ. Т. 7. София: Издание на Българската академия на науките, 1986.

¹⁵⁸ Ферман (тур. «fermān») – чаще всего письменный указ или распоряжение мусульманского правителя, в том числе османского султана – Encyclopedia of the Ottoman Empire... P. 617.

судебный процесс над будущим мучеником. К сожалению, среди рассматриваемых в османских судах XVI в. ситуаций практически не встречаются дела, имевшие религиозный характер и относившиеся к сфере межконфессиональных отношений, однако нам все равно важно взглянуть на то, как работал кадийский суд. По той причине, что значительная часть из рассматриваемых мучеников погибла именно в Софии, нас в первую очередь интересуют протоколы кадийского суда этого города. Один из наиболее полных каталогов софийских протоколов составил и издал (под редакцией австрийского ориенталиста Герберта Дуды) в Мюнхене на немецком языке в 1960 г. болгарский ученый Г. Гылыбов¹⁵⁹. Главным достоинством этого издания является то, что в нем собран обширный массив судебных документов (почти 1200), относящихся к периоду с 1542 г. до 1647 г. Отсюда же происходит и основной недостаток этой работы: протоколы снабжены лишь кратким описанием, которое не позволяет выяснить полное содержание того или иного судебного процесса – но это объясняется тем, что значительная часть описанных протоколов сиджилла¹⁶⁰ № 313, вероятно, погибла во время бомбардировок Софии авиацией Союзников в 1944 г.¹⁶¹

Вместе с тем, некоторые из этих документов, а также документов XVIII в. были целиком изданы в переводе на болгарский язык в рамках второго тома сборника «Турецкие источники по истории права в болгарских землях», подготовленного под редакцией болгарского ученого Б. Цветковой. Перевод источников осуществлялся рядом болгарских османистов, включая саму Б. Цветкову и Г. Гылыбова¹⁶². Большая часть судебных разбирательств, описанных в протоколах этого издания, относятся к категории имущественных (в частности, раздел наследства), семейных (например, развод супругов) вопросов, которые не относятся к непосредственной теме нашего исследования. Однако встречаются в

¹⁵⁹ Galabov G.D. Die Protokollbücher des Kadiamtes Sofia. München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag, 1960.

¹⁶⁰ Сиджилл (тур. «sicil») – протокольная книга кадийского суда – *Şentop M. Kadı...* P. 304.

¹⁶¹ Galabov G.D. Die Protokollbücher... S. VI.

¹⁶² Цветкова Б. Турски извори за историята на правото в българските земи. Том II. София: Издателство на Българската академия на науките, 1971. С. 103–192.

этих протоколах и такие судебные дела, на которых рассматриваются вопросы межконфессионального взаимодействия: об освобождении рабов-христиан, об отношениях между христианским населением и спахием-мусульманином. Однако судебные документы, касающиеся вопроса о смене религии (чаще всего о принятии ислама бывшими христианами, свободными и рабами), в основном относятся уже к более поздним периодам, к XVII в. и XVIII вв.¹⁶³ При этом, как отмечают исследователи, пока еще не найдено ни одного судебного протокола, в котором бы рассматривалось дело кого-то из известных нам христианских мучеников¹⁶⁴. Есть лишь некоторые относительно похожие случаи: в частности, дело одного еврея, насильно обращенного в ислам в середине XVI в., которое подробно разбирала болгарская исследовательница Р. Градева¹⁶⁵. Позднее мы еще вернемся к этому вопросу и, конкретно, к данному случаю.

Обзор историографии

Для начала целесообразно очертить круг важнейшей для настоящего исследования исторической литературы. Межконфессиональные отношения в болгарских землях Османской империи в XVI в. и в другие периоды, разумеется, и прежде становились предметом специальных исследований собственно болгарских, отечественных и иных ученых. Еще более обширна историческая литература, посвященная отдельным явлениям и процессам Османской империи, а также ее истории в рассматриваемый период. Последующий очерк историографии построен по проблемно-тематическому принципу, в рамках которого сначала будет рассмотрена история изучения основных житийных памятников XVI в. Затем мы перейдем к историографии явления мученичества и его развития на болгарских землях. Отдельное внимание будет уделено и проблеме этноса и конфессии, т.е. самоидентификации подвластных Османской империи балканских славян (в

¹⁶³ См., например: Османски извори за ислямизационните процеси на Балканите (XVI–XIX в.). София, 1990. С. 250–292.

¹⁶⁴ Градева Р. Към въпроса за религиозната атмосфера... С. 149.

¹⁶⁵ Там же. С. 150–180; Gradeva R. Apostasy in Rumeli in the Middle of the Sixteenth Century // Arab Historical Review for Ottoman Studies. 2000. Vol. 22. P. 288–337.

первую очередь болгар). Мы не обойдем стороной и общие труды по истории Османской империи, а также по более узким вопросам: будь то религиозная политика османских властей, положение православной церкви под иноверной властью или важнейшая и до сих пор вызывающая жаркие споры проблема исламизации христианского населения в Османской империи.

История изучения памятников славянской агиографии XVI в.

Учитывая специфику нашего исследования, в первую очередь мы обратимся к истории открытия и изучения важнейших для нас агиографических памятников XVI в. Судьбы этих сочинений значительно отличаются друг от друга. Некоторые жития были обнаружены исследователями уже достаточно давно: еще в XIX в. и поэтому изучались большим числом болгарских, отечественных и иных ученых. Другие же памятники были открыты лишь недавно, из-за чего с ними работал сравнительно небольшой круг ученых. Необходимо подробнее остановиться на истории изучения каждого литературного памятника.

Св. Георгий Новый Софийский (Кратовец) – это, пожалуй, самый известный святой XVI столетия, память о котором сохранялась в болгарских землях Османской империи в последующие времена, его житие известно во множестве списков, по большей части относящихся к XVIII в. Первое издание жития, выполненное сербским филологом Джурой Даничичем по рукописи XVII в., относится еще к 1862 г.¹⁶⁶ В том же 1862 г. священник П. Соловьев издал в переводе с греческого языка сборник житий новомучеников, пострадавших в Османской империи, среди которых был (под именем «Георгий Серб») и св. Георгий Новый Кратовец¹⁶⁷, а в 1865 г. известный богослов и церковный историк архиеп. Черниговский Филарет (Гумилевский) включил под 11 февраля «страдание св. Георгия мученика» в издание своего сборника южнославянских святых¹⁶⁸. Годом

¹⁶⁶ Даничић Ђ. Службе Србима свецима // Видов Дан. 1862. Бр. 23–25.

¹⁶⁷ Соловьев П. Христианские мученики, пострадавшие на Востоке со времени завоевания Константинополя турками. СПб.: тип. Якова Трея, 1862. С. 6–26.

¹⁶⁸ Февраль–Свечень // Филарет, архиеп. Черниговский. Святые южных славян. Опыт описания жизни их. Чернигов: тип. Ильин. монастыря, 1865. С. 1–9.

раньше по софийской рукописи XVIII в. житие было обнародовано известным русским славистом А.И. Гильфердингом¹⁶⁹. В следующие годы вышло еще несколько изданий жития¹⁷⁰, которое теперь привлекло внимание многих исследователей – как из Сербии, так и из России¹⁷¹. Краткая (проложная) редакция жития по Рильскому списку XVI в. была впервые издана болгарским историком Станимиром Станимировым в 1932 г.¹⁷²

Важный вклад в изучение жития св. Георгия Нового Софийского сделал болгарский ученый Петр Динеков, посвятивший целую монографию автору этого жития попу Пейо¹⁷³. В своей работе он подробно остановился не только на личности софийского книжника и его литературной деятельности, но также на исторической эпохе, когда появилось данное сочинение. Благодаря этим достоинствам, исследование П. Динекова по-прежнему остается актуальным.

Огромное значение для рассматриваемой проблематики имел труд сербского ученого Д. Богдановича, который первым собрал все известные южнославянские списки пространного и краткого жития св. Георгия Нового, а также издал (с учетом разночтений в других списках) сам текст пространного жития по древнейшему из сохранившихся списков третьей четверти XVI в. (Хиландар 479)¹⁷⁴. Трудно переоценить важность данной работы, ведь она и по сей день остается самым полным каталогом рукописей, содержащих южнославянские жития и службы св. Георгия Нового Софийского. В издании Д. Богдановича учтен в том числе сборник 1676 г., хранившийся в Национальной библиотеке Белграда и погибший во время

¹⁶⁹ *Гильфердинг А.И.* Болгарское житие Георгия Нового Софийского // *Летопись занятий Археографической комиссии.* 1862–1863 гг. Вып. 2. СПб.: изд. Археогр. Комиссии; в тип. П.А. Кулиша, 1864. Приложения. С. 1–24.

¹⁷⁰ Например, издание 1867 г., выполненное сербским ученым и общественным деятелем Стояном Новаковичем – *Новаковић С.* Служба и живот светаго Ђурђа Краговца // *Гласник Српског ученог друштва.* № 21. Београд, 1867. С. 97–156.

¹⁷¹ В частности, гильфердинговским изданием жития пользовался в своей работе о древнерусских житиях В.О. Ключевский – *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М.: издание К. Солдатенкова, 1871. С. 236.

¹⁷² *Станимиров С.* Едно малко познато житие на свети Георгия Нови Софийски от Кратово // *Известия на Историческото дружество.* Кн. XI–XII (1931–1932). София, 1932. С. 288–293.

¹⁷³ *Динеков П.* Софийски книжовници през XVI в. Том I. Поп Пейо. София: Софийският университет, 1939.

¹⁷⁴ *Богдановић Д.* Житије Георгија Краговца... С. 204–269.

бомбардировок 1941 г.¹⁷⁵ Однако интерес Д. Богдановича к агиографической традиции, связанной с почитанием Георгия Нового, был только частью обширных исследований славянской рукописной традиции на Балканах. Результатом этих исследований стала публикация каталога кириллических рукописей Хиландарского монастыря на Афоне¹⁷⁶.

К вопросу почитания св. Георгия Нового обращался также болгарский ученый Б. Ангелов, который вслед за Д. Богдановичем повторно издал житие по хиландарскому списку третьей четверти XVI в.¹⁷⁷ Он же позднее обратился к фигуре священника Пейо и другим представителям т.н. «Софийской книжной школы» XVI в.¹⁷⁸, на которой мы еще остановимся подробнее.

В 1986 г. в рамках издания «Староболгарская литература» (под редакцией Кл. Ивановой) вышел комментированный болгарский перевод пространного жития св. Георгия Нового Софийского, выполненный А. Даскаловой¹⁷⁹. Главная ценность этого издания заключается в том, что составителям и переводчику удалось выявить в тексте ряд библейских цитат и перенесенных на болгарскую османскую почву евангельских моделей¹⁸⁰.

¹⁷⁵ Там же. С. 209–210.

Однако текст жития по этой рукописи успел издать С. Новакович – *Новаковић С.* Служба и живот светаго Ђурђа Кратовца... С. 97–156.

¹⁷⁶ *Богдановић Д.* Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара. Београд: Срп. акад. наука и уметности, Нар. библ. СР Србије, 1978; *Он же.* Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара. Палеографски албум. Београд: Срп. акад. наука и уметности, Нар. библ. СР Србије, 1978.

¹⁷⁷ *Ангелов Б.С.* Из старата българска, руска и сръбска литература. Кн. III. София: Издателство на Българска академия на науките, 1978. С. 102–130.

¹⁷⁸ См., например: *Ангелов Б.* Старобългарски писатели. София: Народна просвета, 1981.

¹⁷⁹ Мъчение на Георги Нови Софийски от Поп Пейо // *Стара българска литература...* С. 291–308.

¹⁸⁰ Там же. С. 611–613.

Агиография, посвященная св. Георгию Новому, продолжает изучаться в более современных исследованиях сербских¹⁸¹, болгарских¹⁸², македонских¹⁸³ и российских ученых¹⁸⁴. В частности, уточнению подвергаются вопросы формирования и распространения культа святого, причем объектом изучения в таком случае выступают не только тексты посвященных Георгию служб и житий, но и памятники изобразительного искусства. В этом контексте примечательны недавние работы болгарского искусствоведа И. Герговой¹⁸⁵.

Отдельно стоит вопрос об изучении русского жития св. Георгия Нового Софийского. Как было сказано ранее, всего через два десятилетия после гибели святого и вероятного появления южнославянского жития весть о мучении софийского юноши достигла Московского государства, уже ок. 1538–1539 г. было составлено русское житие этого святого, которое приобрело широкую популярность – русская рукописная традиция жития гораздо богаче южнославянской¹⁸⁶. В рамках одного только XVI столетия появился целый ряд списков русского жития св. Георгия Софийского, и в последующие столетия число посвященных ему литературных памятников только росло¹⁸⁷. В таком случае нет ничего удивительного в том, что они достаточно рано привлекли внимание исследователей. К житию Георгия Нового как историческому источнику

¹⁸¹ *Радовановић Ј.* Нови култови срба светитеља и њихова иконографија у првој половини XVI века // Зборник Матице српске за ликовне уметности. № 27–28. Нови Сад, 1991. С. 151–174; *Суботић Г.* Најстарије представе светог Георгија Кратовца // Зборник радова Византолошког института. Књ. XXXII. Београд, 1993. С. 167–205.

¹⁸² *Паскалева К.* Свети Георги Софийски (Опит за идентификација на тримата софийски мьченици) // Годишник на Софийския университет «Св. Климент Охридски». Център за славяно-византийски проучвания «Иван Дуйчев». Т. 91 (10). София, 2002. С. 209–240.

¹⁸³ *Антиќ В.* Локални хагиографии во Македонија. Скопје: Просветно дело, 1977. С. 74, 177–203; *Миловска Д.* Ѓорѓи Кратовски во книжевната и народната традиција. Скопје: Студентски збор, 1989.

¹⁸⁴ *Турилов А.А., Темелски Хр.* Георгий Новый Кратовский... С. 70; *Турилов А.А., Темелски Хр.* Георгий Софийский Новейший... С. 81–82.

¹⁸⁵ *Гергова И.* Св. Георги Нови Софийски. Разпространение и аспекти на култа // Изкуствоведски четения. 2015. № 1. Герои. Култове. Светци. София, 2015. С. 45–72; *Она же.* Св. Георги Нови Софийски/Кратовски. Възникване на култа // *Balkanoslavica*. № 40–44. Прилеп, 2015. С. 53–60.

¹⁸⁶ *Калиганов И.И.* Георгий Новый у восточных славян... С. 26.

¹⁸⁷ Там же. С. 135–205.

обращались такие русские ученые как Е.И. Калужняцкий¹⁸⁸, В.О. Ключевский¹⁸⁹ и, более подробно, А.И. Яцимирский, который издал житие по списку 1552 г. и привел данные о семнадцати рукописях жития¹⁹⁰. Однако наибольший вклад в изучение данного литературного памятника (и поиск новых его списков) сделал российский ученый И.И. Калиганов. Главным плодом его многолетних усилий на данном поприще стала книга 2000 г. «Георгий Новый у восточных славян»¹⁹¹. В ней глубоко разобрана история создания оригинального сочинения, реалии, в которых он возник, перечислены и подробно описаны десятки списков пространной и возникшей позднее краткой редакции русского жития. В контексте истории создания агиографических (и иных) сочинений примечательны и другие работы И.И. Калиганова, посвященные истории и особенностям славянских литературных памятников Средних веков и раннего Нового времени¹⁹², а также культурным связям между южными славянами и Россией в XVI–XVII вв.¹⁹³

Обширное житие св. Николая Нового Софийского и посвященная ему служба известны лишь в одной рукописи 1564 г. Как ни странно, житие св. Николая Софийского, представляющее собой один из самых пространных памятников болгарской литературы Средних веков и раннего Нового времени, долго оставалось без внимания исследователей. Собственно говоря, данная рукопись была открыта русским ученым П.А. Сырку во время его поездки в Болгарию в 1878–1879 гг.¹⁹⁴ и была опубликована им же только в начале XX в.¹⁹⁵ Это издание, помимо обширных

¹⁸⁸ *Калужняцкий Е.И.* Обзор славянорусских памятников языка и письма, находящихся в библиотеках и архивах львовских // Труды III Археологического съезда. Киев: в тип. Императорского университета св. Владимира, 1878. Т. 2. Приложения. С. 221, 230.

¹⁸⁹ *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых... С. 232–237.

¹⁹⁰ *Яцимирский А.И.* Мучение Георгия Нового Софийского, составленное псковским иеромонахом Ильей в 1539 году с заимствованиями из того же «Мучения» Цамблака, по Сборнику собрания свящ. Феофила Гепецкого 1552 года // *Он же.* Из истории славянской проповеди в Молдавии и Валахии XV–XVII вв. СПб.: ОЛДП, 1906. Тексты. С. 97–109.

¹⁹¹ *Калиганов И.И.* Георгий Новый у восточных славян...

¹⁹² *Он же.* Веков связующая нить...

¹⁹³ *Он же.* Из истории культурных связей между южными славянами и Россией в XVI–XVII вв. (иконы Георгия Нового на Руси) // *Florilegium.* К 60-летию Б. Н. Флори. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 87–103.

¹⁹⁴ *Николов А., Герд Л.* П. А. Сырку в България (1878–1879) / П. А. Сырку в България (1878–1879) [= *Studia mediaevalia Slavica et Byzantina*, 3]. София: Изд. център «Боян Пенев», 2012. С. 75–77.

¹⁹⁵ *Сырку П.А.* Очерки из истории литературных сношений... С. 27–143.

текстов жития и службы Николая Нового Софийского, содержит и такое важное сочинение как «Похвала новым софийским мученикам», которое помещено в ту же рукопись 1564 г.¹⁹⁶ Благодаря усилиям П.А. Сырку, интерес к житию и службе Николая Нового Софийского скоро возник как среди русских, так и среди болгарских и сербских ученых. Конкретно к службе св. Николаю Новому обращался русский ученый-эмигрант В.А. Розов¹⁹⁷, в своей работе он, в частности, спорит с идеей П.А. Сырку о тесной связи между службой св. Николаю и «Похвалой» и возможным общим авторством этих двух произведений¹⁹⁸. К мученичеству Николая Софийского примерно в то же время обращался и знаменитый болгарский историк Иван Снегаров¹⁹⁹, а в 1950-е гг. – болгарский ученый Васил Киселков в своей монографии о средневековой болгарской литературе²⁰⁰.

В 1980-е гг. внимание исследователей привлекали сами авторы рассматриваемых произведений. Так, в своем диссертационном исследовании болгарский ученый С. Райчинов обратился к личности книжника Матей Грамматика, составителя жития св. Николая Нового Софийского и, вероятно, непосредственного участника описанных им событий²⁰¹. Болгарский филолог Стефан Кожухаров в свою очередь открыл на основании акростиха имя автора службы св. Николаю Новому инока («таха») Андрея²⁰².

¹⁹⁶ Там же. С. 144–157.

¹⁹⁷ *Розов В.* Служба и канон св. Николи Новом Софијском // Богословље. Београд, 1930. N. 3. С. 205–219.

¹⁹⁸ Там же. С. 206.

¹⁹⁹ *Снегаров И.* Поглед към изворите за св. Никола Софийски // Годишник на Софийския университет, Богословски факултет. Т. 9. София, 1931–1932. С. 1–58.

²⁰⁰ *Киселков В.* Проуки и очерти по старобългарска литература. София: Издателство на Българската академия на науките, 1956. С. 350–363.

²⁰¹ *Райчинов С.* Матей Грамматик – български писател от XVI в. Дисертация за присъждане на научната степен «кандидат на филологическите науки». Научен ръководител проф. Б. Ангелов. София, 1983.

²⁰² *Кожухаров С.* Тах Андрей – един незабелязан химнописец от XVI в. // Старобългарска литература. № 18. София, 1985. С. 150–160; *Он же.* Химнографска интерпретация на софийските мъченичества от XVI век. Инок Андрей. Служба за Николай Софийски // *Кожухаров С.* Проблеми на старобългарската поезия. Т. I. София: Издателски център «Боян Пенев», 2004. С. 259–278.

В начале 2000-х годов вышло несколько крупных работ болгарских ученых, посвященных св. Николаю Новому, его житию и другим посвященным ему произведениям²⁰³, под редакцией болгарской исследовательницы М. Райковой было выпущено критическое издание «Похвалы» («Похвальной беседы» софийским мученикам)²⁰⁴.

Большое внимание современных ученых (в основном болгарских) уделено отраженным в агиографии св. Николая Софийского литературным образам и историческим реалиям²⁰⁵. Довольно часто к данной проблематике в своих работах обращается современная болгарская исследовательница М. Цибранска-Костова²⁰⁶. Она же, подобно прежним исследователям, не обходит вниманием и личность софийского книжника Матей Грамматика, обращаясь к языковым особенностям написанного им жития – в нем она находит элементы разговорного болгарского языка XVI в.²⁰⁷

Св. мученик Иоанн Новый Серрский долгое время был известен только в греческой традиции. Посвященные ему греческие житие и служба хранятся в Иверском монастыре на Афоне (Ath. Iver. № 512. Сборник житий, служб и др. Первая четверть XVI в.) и приведены, в частности, во втором томе каталога

²⁰³ См., например: *Темелски Хр.* Храмът св. Николай Нови Софийски. София: Синева, 2000; *Буюклиева А.* Житие на Николай Нови Софийски от Матей Граматик в контекста на житийната традиция. София: Време, 2008.

²⁰⁴ *Райкова М.* Похвална беседа за софийските мъченици – издание на текста и изследване // *PВg.* Т. 34 (1). 2010. С. 61–94.

²⁰⁵ *Григорова О.* Взаимоотношения между християни и мюсюлмани в София през XVI в. (Житие на св. Никола Нови Софийски) // *Старобългарска литература.* Т. 48. София, 2013. Светци и свети места на Балканите. Ч. 2. С. 375–381; *Наумов Ал.* Семейният живот на православните славянски светци според балканската агиография. *Старобългарска литература.* Т. 48. София, 2013. Светци и свети места на Балканите. Ч. 2. С. 157–164; *Григорова О.* Влашкият период в живота на свети Никола Нови Софийски – щрихи към румъно-българската предмодерна имагология // *Romanoslavica.* 2017. V. LIII. № 1. P. 149–152.

²⁰⁶ *Tsibranska-Kostova M.* The Image of the Town: Medieval Sofia in Original Bulgarian Works from the 16th Century // *SC.* Vol. 5 (2015). P. 337–356; *Цибранска-Костова М.* Композитите като маркери за святост в “Похвална беседа за софийските мъченици” от XVI в. // *Slavia Meridionalis.* Vol. 16 (2016): *Tekst biblijny w literaturach południowosłowiańskich od średniowiecza do nowoczesności* [Biblical Text in the South Slavonic Literatures from the Middle Ages to the Modern Times]. 2016. С. 369–383; *Она же.* Святой и общество: конфликты и ценности... С. 9–35.

²⁰⁷ *Она же.* За Матей Граматик и говоримия български език през XVI век // *Zeszyty Cyrylo-Methodiańskie.* № 6. Lublin, 2017. P. 25–37; *Она же.* Матей Граматик... С. 210–211.

афонских рукописей, составленного греческим ученым Спиридоном Ламбросом²⁰⁸. Первое издание синаксарного греческого жития и службы св. Иоанну Новому Серрскому было выполнено только в конце 1980-х греческим ученым А.Д. Панайоту²⁰⁹. Однако, как мы уже говорили, в 2002 г. А.А. Турилов, работая в Одесской Научной библиотеке им. Горького, обнаружил в сербском сборнике XVI в. славянское житие мученика Иоанна, который скорее всего идентифицируется как тот самый св. Иоанн Новый Серрский²¹⁰ (мы еще остановимся на этом вопросе подробнее). С тех пор славянское житие так и не было опубликовано, однако становилось предметом изучения для некоторых ученых. В частности, российская исследовательница О.В. Лосева несколько раз обращалась к славянскому житию св. Иоанна Нового Серрского, сравнивая его с греческим текстом, с которым не обнаружилось прямого родства²¹¹, а также рассматривая его в контексте балканской традиции новомученичества²¹². Насколько нам известно, болгарские (и иные) исследователи еще не занимались подробно этим памятником и не изучали его как источник по межконфессиональным отношениям в Османской империи XVI в.

В отличие от св. Иоанна Нового, св. Антоний Супрасльский в греческой традиции неизвестен. До недавнего времени этот святой в принципе был неизвестен. Единственный список его славянского, проложного жития помещен в дополнении к Стишному Прологу на сентябрь-февраль (ГИМ. Увар. № 56-1). Эта рукопись изучалась и прежде и, например, была включена еще в конце XIX в. в каталог рукописей собрания А.С. Уварова, составленный архим. Леонидом

²⁰⁸ *Lambros S.P.* Catalogue of the Greek Manuscripts on the Mount Athos. Vol. II. Cambridge: University Press, 1900. Σ. 160–161.

²⁰⁹ *Παναγιώτου Α.Δ.* Μανουήλ Κορινθίου Ἀκολουθία Ἰωάννου Νεομάρτυρος τοῦ ἐν Σέρραις // Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν. Τ. 47. Ἀθήνα, 1987/1989. Σ. 423–445.

²¹⁰ *Турилов А.А.* Житие преподобномученика Антония Супрасльского... С. 270; Иоанн Серрский // ПЭ... С. 608.

²¹¹ *Лосева О.* Славянское и греческое жития... С. 447–453.

²¹² *Она же.* Первые новомученики-«автоклиты» – греческие и славянские монахи-святогорцы // Афон и славянский мир. Материалы международной научной конференции, посвященной 1000-летию присутствия русских на Святой Горе. Белград, 16–18 мая 2013 г. Святая Гора Афон: Изд. Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне, 2014. Сборник 1. С. 28–34.

(Кавелиным)²¹³ – здесь она была неверно датирована XVII в. Кроме того, в описании архим. Леонида было указано, что сочинение содержит те же статьи, какие содержат списки Пролога XVI в.²¹⁴ По этой причине исследователи долгое время не обращали на данную рукопись пристального внимания, и только в 1998 г. А.А. Турилов, работая над историей Стишного Пролога на Руси, обнаружил неизвестное до того житие²¹⁵. Сначала им была написана краткая статья для Православной энциклопедии, посвященная новооткрытому святому²¹⁶. Статья вызвала интерес в Польской Православной церкви, а также у польских исследователей из Белостока (в первую очередь А. Мироновича) в связи с историей расположенного недалеко от Белостока Супрасльского монастыря²¹⁷, где одно время жил святой и для которого, вероятно, и было написано посвященное Антонию житие²¹⁸. Определенный интерес к данному святому проявила также и Элладская православная церковь. Это объясняется тем фактом, что самая ранняя публикация жития св. Антония была сделана (с разрешения А.А. Турилова) греческим ученым А.-Э. Н. Тахиаосом в его книге об афонских новомучениках²¹⁹. В 2013 г. житие со вступительной статьей было опубликовано самим А.А. Туриловым²²⁰, а в 2014 г. рукопись Увар. №56-1, содержащая житие св. Антония Супрасльского, была включена в каталог рукописей Супрасльского монастыря, вышедший на польском языке под редакцией все того же А. Мироновича²²¹.

²¹³ Леонид [Кавелин], архим. Систематическое описание славяно-русских рукописей собрания графа А.С. Уварова: В 4 ч.: (Со включением 750 №№ собр. И.Н. Царского, опис. П.М. Строевым в алф. порядке). Ч. 2. М.: т-во тип. А.И. Мамонтова, 1893. С. 320. № 1023 (56).

²¹⁴ Леонид [Кавелин], архим. Систематическое описание славяно-русских рукописей... С. 320.

²¹⁵ Турилов А.А. Житие преподобномученика Антония Супрасльского... С. 266–267.

²¹⁶ С того времени статья была несколько расширена – Турилов А.А. Антоний Супрасльский... С. 680.

²¹⁷ См., например: Mironowicz A. Święty Antoni Supraski // ЕЛПИС. Czasopismo Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku. Białystok, 2015, R. XVII (XXVIII), z. 29 (42). S. 11–24.

²¹⁸ Чистякова М.В. Текстологические особенности стишного пролога ГИМ, Увар. 56 // Slavistica Vilnensis. Kalbotyra, 2010. № 55 (2). С. 48.

²¹⁹ Ταχιάος 'Α.-Αί. Ἄγνωστοι Ἀθωνίτες νεομάρτυρες. Ἅγιον Ὅρος: Ἀγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη, 2006. Σ. 11–49.

²²⁰ Турилов А.А. Житие преподобномученика Антония Супрасльского... С. 265–275.

²²¹ Rękopisy supraskie w zbiorach krajowych i obcych, oprac. Antoni Mironowicz; Katalog rękopisów supraskich, oprac. Antoni Mironowicz, Nadieżda Morozowa, Marina Czistiakowa, Elżbieta Kierejczuk, Eugenia Mironowicz, Nikołaј Nikołaјew. Białystok: Wydawnictwo i Drukarnia LIBRA, 2014.

Несмотря на высокую значимость открытия нового балканского мученика, болгарские ученые все еще не обращались к его истории и к посвященному ему житию.

Историография явления мученичества в болгарских землях

Помимо исторической литературы о конкретных мучениках и конкретных агиографических произведениях, для нашего исследования важны также работы, посвященные отражению самого явления мученичества на болгарских землях в греческой и болгарской средневековой литературе – причем это касается как османских новомучеников, так ранних болгарских мучеников. Христианское мученичество имеет давнюю традицию, которая, разумеется, зародилась не в XVI в.²²² По этой причине рассматриваемые жития явно испытали на себе влияние более ранних литературных памятников.

Прежде всего целесообразно сказать несколько слов о формировании культа вокруг первого болгарского христианского мученика Енравоты-Воина, старшего сына хана Омуртага, который якобы был казнен своим братом Маламиром как раз за принятие христианства²²³. История этого мученика была записана Феофилактом, охридским архиепископом во второй половине XI – начале XII в. во времена византийского владычества над болгарскими землями²²⁴. В этой истории, как считают исследователи, используются известные приемы византийской

См. рецензию на него: *Kaszlej A.* Rękopisy supraskie w zbiorach krajowych i obcych, oprac. Antoni Mironowicz; Katalog rękopisów supraskich, oprac. Antoni Mironowicz, Nadieżda Morozowa, Marina Czistiakowa, Elżbieta Kierejczuk, Eugenia Mironowicz, Nikołaj Nikołajew, Białystok: Wydawnictwo i Drukarnia Libra, 2014, 391 s. // *Rocznik Biblioteki Narodowej*. Т. XLV. Warszawa, 2014. S. 275–280.

²²² Краткую историю и классификацию литературных памятников, посвященных раннехристианских мученикам см.: *Риболов С.* Мъченическата книжнина в Древната църква // *Богословска мисъл*. № 1–4. 2009. С. 61–81.

Хотя именно в XVI в. не только в землях Османской империи, но и в западноевропейских странах, переживающих процессы Реформации и Контрреформации, заметное распространение получило явление новомученичества – *Gregory V.* *Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe*. Cambridge: Harvard University Press, 1999. P. 1–8.

Почитание новых мучеников было свойственно разным христианским конфессиям: протестантам – *Ibid.* P. 139–196; анабаптистам – *Ibid.* P. 197–249; католикам – *Ibid.* P. 250–314.

²²³ Подробнее о нем см., например: *Темелски Хр.* Воин // ПЭ. М., 2010. Т. 9. С. 209.

²²⁴ Подробнее о Феофилакте Охридском см., например: *Оболенский Д.* Византийское Содружество Наций. Шесть византийских портретов. М.: ВРС, 2012. С. 426–460.

агиографии, а само мученичество Енравоты могло быть измышлено Феофилактом для того, чтобы подтвердить существование православной традиции в Болгарии до принятия христианства князем Борисом (Михаилом) в 860-е гг.²²⁵ Исследование культа Енравоты помогает нам понять, какие конструкции используются при создании образа христианского мученика, что касается в том числе и новомучеников XIV–XVI вв. Их существование и гибель не подвергаются сомнению, но само мученичество и его отражение в агиографии может иметь некоторые общие черты с предположительно изобретенной историей Енравоты.

Именно поэтому нам необходимо понимать контекст, в котором возникали те или иные культы святых и создавались посвященные им памятники, в этом отношении для нас значимы работы Д.И. Польшанского, посвященные культуре и книжному наследию средневековой Болгарии²²⁶, а также ее сакральной географии²²⁷.

Необходимо отметить и ту историческую литературу, которая посвящена самым ранним из них, тем, кто пострадал еще в XIV и XV вв. В первую очередь – это св. Иоанн Новый Сочавский, мученик из Трапезунда, погибший в 1330 г. в Белгороде Днестровском. Посвященное ему житие, как считается, было написано ок. 1402 г. одним из самых известных болгарских и славянских книжников своего времени – Григорием Цамблаком, будущим Киевским митрополитом²²⁸. Житие исследовалось и издавалось А.И. Яцимирским²²⁹, а впоследствии к нему, как и его

²²⁵ Подробнее об этом см., например: *Георгиев П.* Мъченическият култ към Енравота: критицизм, хиперкритицизм и историческа реалност // *Годишник на Софийския университет «Св. Климент Охридски»*. Център за славяно-византийски проучвания «Иван Дуйчев». Т. 91 (10). София, 2002. С. 79–91; *Христов Я.* “Изобретяването” на свети мъченик Енравота // *РВг*. Т. 47 (4). 2023. С. 75–90.

²²⁶ *Польшанский Д.И.* Культурная идентичность, историческое сознание и книжное наследие средневековой Болгарии. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2018.

²²⁷ *Он же.* Почитание мощей святых и сакральная география средневековой Болгарии // *Европа святых. Социальные, политические и культурные стороны святости в Средние века*. М.: Алетей, 2018. С. 285–298.

²²⁸ *Турилов А.А.* Иоанн Новый Сочавский // *ПЭ*. Т. 24. М., 2011. С. 459–463.

²²⁹ *Мучение Иоанна Нового Белградского // Яцимирский А.И.* Из истории славянской проповеди в Молдавии: Неизвест. произведения Григория Цамблака, подражания ему и пер. монаха Гавриила. СПб.: Общество Любителей Древней Письменности, 1906 (Памятники древней письменности и искусства 163). С. 1–11.

автору, обращались такие ученые, как, например, болгарский филолог В. Киселков²³⁰ и немецкий славист и византист Г. Подскальский²³¹. В этом тексте присутствуют многие из тех элементов, которые затем появятся и в житийных памятниках XVI в. Существует также проложное житие Св. Иоанна Нового Сочавского с заглавием «Афлисис» (греч. «ἄθλισις», т.е. «подвиг», «страдание») в составе минейной службы, изданной С.Ю. Темчиным²³².

Другим известным ранним новомучеником был т.н. Георгия Старший Софийский, погибший в Адрианополе в 1437 г. Посвященный ему текст известен лишь в одном греческом сборнике XVI в. и, строго говоря, не считается житием как таковым. При этом неизвестно, каким был язык оригинального произведения²³³. «Житие» Георгия Старшего изучалось и издавалось болгарским ученым Ап. Михайловым²³⁴, а сама фигура этого мученика привлекала внимание некоторых исследователей таких, как, например, К. Соколов²³⁵. Данное сочинение, хотя и не относится в полной мере к жанру агиографии, представляет собой пример литературного произведения о новомученичестве в Османской империи и заслуживает нашего внимания.

Особняком стоит вопрос о роли афонских монастырей в формировании и распространении культов греческих и славянских новомучеников – ему также посвящен ряд специальных работ – югославских²³⁶ и греческих²³⁷ ученых. С этим тесно связана проблема участия болгарских и сербских монастырей в

²³⁰ Киселков В. Митрополит Григорий Цамблак. София: Синодална печатница, 1946.

²³¹ Podskalsky G. Theologische Literatur des Mittelalters: in Bulgarien und Serbien: 865–1459. München: C. H. Beck Verlag, 2000. S. 323–341.

²³² Темчин С.Ю. Гимнографическое творчество Григория Цамблака: вильнюсский список службы Иоанну Новому Сучавскому, 2 VI) // Krakowsko-Wileńskie studia slawistyczne. Krakow, 1997. Т. 2. С. 143–203.

²³³ Темелски Хр. Георгий Софийский Старший // ПЭ. М., 2011. Т. 11. С. 11–12.

²³⁴ Михайлов Ап. Един неизвестен софийски мъченик // Старобългарска лит-ра: Изслед. и мат-ли. София: Издателство на Българската академия на науките, 1971. Т. 1. С. 403–411.

²³⁵ Sokolov K. Life of George the Younger // Works on Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Vol. 5. 1350–1500. D. Thomas, A. Millett (eds.). Leiden; Boston: Brill, 2013. P. 375–379.

²³⁶ Павловић Л. Култови лица код Срба и Македонаца. Смедерево: Народни музеј, 1965; Петковић С. Светитељске мошти и сликарство Хиландара // Осам векова Хиландара. Београд: САНУ, 2000. С. 629–637.

²³⁷ Нихоритис К. Света гора – Атон и българското новомъченичество. София: Академично издателство «Проф.Марин Дринов», 2001.

формировании и укреплении почитания того или иного новомученика. В этом смысле особенно интересен расположенный недалеко от Софии Куриловский монастырь, который был разрушен во время османского завоевания и восстановлен в конце XVI в. В храме этого монастыря можно увидеть самое раннее, относящееся еще к XVI в. изображение св. Николая Нового Софийского²³⁸.

О роли новомученичества в «церковной пропаганде», направленной на укрепление православной веры среди балканских христиан, в свое время размышляла греческая исследовательница Е.А. Захариаду²³⁹, однако далеко не все из христиан, погибших от рук османских властей, удостоивались канонизации, хотя из османских документов известны случаи (пусть и очень немногочисленные) мусульман (например, из числа янычар), казненных за вероотступничество, о чем пишет в своей статье греческий ученый Е. Гара²⁴⁰. По ее мнению, объявление святым того или иного новомученика было решением представителей церкви, для которых подходил не каждый кандидат: в частности, среди канонизированных новомучеников нет или почти нет бывших янычар²⁴¹. С другой стороны, как предполагает другой ученый, Ф. Котцагеоргис, в османских документах XVI в. зафиксирован как минимум один греческий новомученик, которому посвящено соответствующее житие – св. Дамиан из Фессалии, погибший в 1568 г.²⁴² По мнению ученого, османские власти восприняли этого святого через призму своих собственных воззрений как некую мессианскую фигуру, вызывающую беспорядок, и в конце концов казнили его. Сведения из османских документов, где опасный

²³⁸ Подробнее о монастыре и росписях см., например: *Мутафчиев П.* Из нашите старопланински манастири: Курилски манастир св. Иван Рилски // *Он же.* Избрани произведения. София: Наука и изкуство, 1973. Т. 2. С. 258–263; *Пандурски В.* Куриловският манастир. София: Български художник, 1975; *Пенкова Б.* Стенописите от Драгалевския и Куриловския манастир от края на XVI век и техният художествен контекст // *Проблеми на изкуството.* 2018. № 1. С. 47–58; *Чешмеджиев Д.* Куриловский монастырь // ПЭ. М., 2020. Т. 39. С. 402–403.

²³⁹ *Zachariadou E.A.* The Neomartyr's Message (To δίδαγμα των νεομαρτύρων) // *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών.* 8. 1990. Ρ. 51–63.

²⁴⁰ *Gara E.* Neomartyr without a Message // *Hazai G. (ed.). Mélanges a l'honneur d'Elizabeth A. Zachariadou.* Archivum Ottomanicum. № 24 Wiesbaden, 2005/06. Ρ. 155–175.

²⁴¹ *Ibid.* Ρ. 172.

²⁴² Кратко о нем см.: *Дамиан* // ПЭ. М., 2011. Т. 13. С. 708.

«мессия» предстает безымянным, и из посвященного св. Дамиану жития во многом совпадают, что и позволяет связать две эти истории²⁴³.

К вопросу балканского новомученичества в контексте межконфессиональных отношений обращается также ряд современных западных ученых. В частности, американский ученый Т. Крстич в своей книге²⁴⁴ отмечает важную роль православного духовенства в наставлении будущего святого на путь мученичества – особенно ярко это видно на примере св. Георгия Нового Софийского и священника Пейо, который, по словам Т. Крстич, выступает своего рода «импресарио мученичества»²⁴⁵.

Этнос и конфессия в Османской империи XVI в.

При рассмотрении проблемы межконфессиональных и межэтнических отношений необходимо, как представляется, прежде всего определиться с тем, что из себя представляли этнос и конфессия²⁴⁶ в Османской империи XVI в. С этой целью мы должны обратиться к соответствующей историографии. Вместе с тем, нельзя забывать и об исторической контексте: Османская империя XVI столетия не находилась в вакууме, и некоторые процессы, которые характерны для европейских стран того времени, отчасти затрагивали и ее.

Вопрос об этническом самосознании населения болгарских земель Османской империи остается сложным и дискуссионным, ведь в условиях отсутствия собственных государств главную роль в сохранении отдельной

²⁴³ Kotzageorgis Ph. “Messiahs” and Neomartyrs in Ottoman Thessaly: Some Thoughts on Two Entries in a Mühimme Defteri // Hazai G. (ed.). Mélanges a l’honneur d’Elizabeth A. Zachariadou. Archivum Ottomanicum. № 24 Wiesbaden, 2005/06. P. 219–231.

²⁴⁴ Krstić T. Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire. Stanford: Stanford University Press, 2011.

²⁴⁵ Ibid. P. 125–132.

²⁴⁶ В большинстве случаев в настоящей работе мы используем термин «конфессия» в его расширительном смысле, что делает его синонимом понятию «религия». Благодаря этому, мы можем говорить об отношениях христиан (православных) и мусульман как о межконфессиональных отношениях. В то же время в узком смысле «конфессия» – это направление или школа внутри религии, в первую очередь имеются в виду различные христианские конфессии: православие, католицизм, протестантизм и т.д. – Цытин В., *прот.* Конфессия // ПЭ. М., 2019. Т. 37. С. 471.

идентичности болгар и других православных христиан на Балканах играла церковь. Данный вопрос становился предметом изучения многих как болгарских, так и российских ученых. В первую очередь внимание исследователей обращается к самой организации османского общества, в котором этнический компонент не играл особенной роли при тесным контактах между различными группами населения²⁴⁷, а главным разделяющим фактором, как было сказано ранее, являлась конфессиональная принадлежность²⁴⁸. Различные религиозные сообщества Османской империи, как прежде считало большинство исследователей, относились к т.н. «миллетам», а, конкретно, православное население – к т.н. «румиллету»²⁴⁹. Таким образом, с точки зрения этой «системы» не существовало особенной разницы между болгаринном, греком или сербом.

Однако это не мешало значительной части болгарских ученых рассматривать православное население болгарских земель как представителей болгарского этноса, отсюда исходил также повышенный интерес к любым восстаниям на этой территории, которые рассматривались в «романтически-сентиментальном»²⁵⁰ ключе как часть «движения сопротивления» болгарского народа против турок²⁵¹. В настоящее же время, как мы уже говорили, серьезному пересмотру подвергается как система миллетов – по крайней мере применительно к XV и XVI вв. – так и национальный подход к истории болгарского народа и его самосознанию в этот

²⁴⁷ О лингвистическом, культурном и в целом этническом взаимодействии разных народов в рамках единого османского пространства на Балканах, которое выразилось, в частности, в формировании таких явлений как балканский языковой союз и «балканская культурная общность» см.: *Detrez R. Pre-National Identities in the Balkans // Daskalov R., Marinov T. (eds.). Entangled Histories of the Balkans. Vol. 1. National Ideologies and Language Policies. Leiden, 2013: Brill, P. 13–66.*

²⁴⁸ Хотя даже конфессиональная принадлежность не всегда была препятствием для взаимодействия разных культур – *Ibid.* P. 18–19.

²⁴⁹ *Литаврин Г.Г., Макарова И.Ф.* Этническое самосознание болгар в конце XIV – начале XVI века // Этническое самосознание славян в XV столетии. М.: Наука, 1995. С. 191–215; *Макарова И.Ф.* Болгарский народ... С. 25–26.

²⁵⁰ Определение А. Желязковой – *Желязкова А.* Формиране на мюсюлманските общности и комплексите на Балканската историография // Мюсюлманските общности на Балканите и в България. Исторически ескизи. София: Международен център по проблемите на малцинствата и културните взаимодействия, 1997. С. 11–12.

²⁵¹ *Цветкова Б.* Хайдутството в българските земи през XV–XVIII в. // *Цветкова Б.* Хайдутството в българските земи през 15–18 век. Т. I. София: Наука и изкуство, 1971. С. 15–72.

период²⁵². Впрочем, такой подход касается и других балканских народов, в самом крайнем варианте, связанном с полным отрицанием четкого этнического самосознания, в частности, у жителей Хорватии, Далмации и Славонии, он выражен в книге американского историка Дж. Файна²⁵³, которая в свое время вызвала ряд критических рецензий. Критике, например, подверглось игнорирование Дж. Файном вопроса о религиозной идентичности²⁵⁴.

Ряд исследователей также изучают болгарское этническое самосознание этого времени, сравнивая его с турецким самосознанием и проводя параллели между двумя этими этноконфессиональными группами. Такой подход характеризует работы уже упомянутых И.Ф. Макаровой²⁵⁵ и Ц. Георгиевой²⁵⁶, а также и болгарского историка Р. Градевой²⁵⁷.

В то же время необходимо иметь в виду, что границы различных этносов в рамках Османской империи были достаточно условны, и часто попросту невозможно отделить болгар от сербов, что находит отражение и в литературных произведениях, границы между сербскими и болгарскими мучениками и посвященными им сочинениям весьма условны. Говоря о болгаро-османских отношениях, мы в первую очередь имеем в виду очерченные выше географические рамки, но не границы расселения этносов. Тем более, что для авторов житий конфессиональное сознание, по всей видимости, имело большее значение, чем этническое.

²⁵² См., например, упомянутую выше книгу болгарской исследовательницы Ц. Георгиевой: *Георгиева Ц. Пространство и пространства на българите...* Историографический экскурс по вопросу о существовании православного миллета см.: *Parademetriou T. Render unto the Sultan. Power, Authority, and the Greek Orthodox Church in the early Ottoman Centuries.* Oxford: Oxford University Press, 2015. P. 19–62.

²⁵³ *Fine J.V.A. When Ethnicity Did Not Matter in the Balkans: A Study of Identity in Pre-Nationalist Croatia, Dalmatia, and Slavonia in the Medieval and Early-Modern Periods.* Ann Arbor: University of Michigan Press, 2006.

²⁵⁴ *Mandzy A. [Rev.] When Ethnicity Did Not Matter in the Balkans: A Study of Identity in Pre-Nationalist Croatia, Dalmatia, and Slavonia in the Medieval and Early-Modern Periods by John V. A. Fine // Slavic Review. № 67(3). 2008. P. 742–743.*

²⁵⁵ *Макарова И.Ф. Болгары и турки в Османской империи... С. 161–171; Она же. О влиянии конфессионального сознания... С. 41–54.*

²⁵⁶ *Георгиева Ц. Христианство и ислямът в българското средновековие... С. 5–56.*

²⁵⁷ *Градева Р. Българи и турци XV–XVIII в... С. 47–54.*

Несколько слов необходимо сказать и о применимости понятия «конфессионализация» к балканской проблематике и конкретно к вопросу о православном новомученичестве. Понятие «конфессионализация» было изначально введено историком из Тюбингенского университета Э.В. Цееденом и применялось преимущественно немецким землям (Священной Римской империи) раннего Нового времени, где в результате Реформации возникли противостоящие друг другу конфессиональные общности: католики, лютеране и позднее также кальвинисты²⁵⁸. С точки зрения немецкого историка Х. Шиллинга, который развил идею Э.В. Цеедена, разработав свою «парадигму конфессионализации», под конфессионализацией следует понимать «фундаментальную трансформацию общества, которая включает в себя церковно-религиозные, культурно-психологические, а также политические и социальные изменения». Однако для Х. Шиллинга конфессионализация это также «процесс, который в значительной степени совпадает, но иногда конфликтует, с возникновением государства Нового времени и формированием его современного, дисциплинированного общества поданных»²⁵⁹. В то же время другой немецкий историк, В. Райнхард, выдвинул теорию конфессионализации, которая ставила бóльший акцент на церкви, чем на обществе или государстве²⁶⁰. И действительно другие ученые также подчеркивали, что конфессионализация не всегда связана с процессом формирования сильных централизованных государств. Особенно ярко это видно на примере католических регионов на юге и юго-западе Германии, а также Франции, где термин конфессионализация применяется в том числе к протестантским сообществам, которые не имели тесной связи с католическим государством, а ведь, по мнению Х. Шиллинга, гугеноты, как и меннониты на севере Германии, не должны

²⁵⁸ Прокопьев А.Ю. Введение. Реформация. Контрреформация, Конфессионализация // Конфессионализация в Западной и Восточной Европе в раннее Новое время: Доклады русско-немецкой научной конференции 14–16 ноября 2000 г. / под ред. А.Ю. Прокопьева. СПб.: Алетей, 2004. С. 13–18.

²⁵⁹ Brady T.A. Jr. Confessionalization – The Career of a Concept // Headley John M., Hillerbrand Hans J. Confessionalization in Europe, 1555–1700: Essays in Honor and Memory of Bodo Nischan. London: Routledge, 2004. P. 1–4.

²⁶⁰ Ibid. P. 8–10.

рассматриваться с точки зрения конфессионализации именно по причине их выпадения из связки церкви и государства²⁶¹. Это расширение понятия конфессионализации позволило некоторым ученым уже в конце 1990-х гг. применить его не только к Священной Римской империи и другим странам Центральной и Западной Европы, но и к Восточной Европе. В частности, объектом исследования выступили православные и униатские сообщества восточных областей Речи Посполитой²⁶², а также протестантское, православное и католическое население княжества Трансильвания²⁶³. В конце 2000 г. состоялась совместная конференция российских и немецких ученых, на которой рассматривались вопросы конфессионализации, а также впервые в отечественной науке предпринимались попытки связать конфессиональную историю России (и, конкретно, российского «раннего Нового времени») с конфессионализацией в немецких землях²⁶⁴.

Собственно Балканский полуостров также в последнее время становится объектом изучения с точки зрения конфессионализации, однако основное внимание ученых уделяется все же католическому населению Боснии, Сербии и Далмации, а также католической францисканской миссии в западнобалканских регионах – именно этим вопросам, в частности, посвящена недавняя монография венгерского историка Антала Молнара²⁶⁵. О возможности использовать термин

²⁶¹ Ibid. P. 14–15.

²⁶² *Дмитриев М.В.* «Православная конфессионализация» в Восточной Европе во второй половине XVI века? // Дрогобицкий краеведческий збірник. Вип. XVI. Дрогобич, 2012. С. 133–152; *Plokhly S.* The Cossacks and Religion in Early Modern Ukraine. New York: Oxford University Press, 2001.

²⁶³ *Keul I.* Early Modern Religious Communities in East-Central Europe: Ethnic Diversity, Denominational Plurality and Corporative Politics in the Principality of Transylvania (1526–1691). Leiden: Brill, 2009.

²⁶⁴ Конфессионализация в Западной и Восточной Европе в раннее Новое время: Доклады русско-немецкой научной конференции 14–16 ноября 2000 г. / под ред. А.Ю. Прокопьева. СПб.: Алетей, 2004.

²⁶⁵ *Molnár A.* Confessionalization on the Frontier. The Balkan Catholics between Roman Reform and Ottoman Reality. Roma: Viella, 2019.

См. также рецензию на эту книгу: *Хаванова О.В.* Поликонфессиональные Балканы раннего Нового времени в региональной политике Святого Престола. Рецензия на: Molnár A. Confessionalization on the Frontier. The Balkan Catholics between Roman Reform and Ottoman Reality. Roma: Viella, 2019. 268 p. // *Historia provinciae* – журнал региональной истории. 2023. Т. 7, № 2. С. 708–724.

«конфессионализация» по отношению к суннитскому исламу в Османской империи времен Сулеймана I в своих недавних работах размышляют Т. Крстич²⁶⁶ и Г. Бойков²⁶⁷, рассматривая такой процесс, как «суннизация» ислама в Османской империи XVI в., т.е. усиление позиций суннитской «ортодоксии» в противовес различным течениям ислама, а также шиитской угрозе со стороны Сефевидского Ирана²⁶⁸.

Отдельно встает вопрос о применимости понятия «конфессионализация» по отношению к православным сообществам Балканского полуострова и, конкретно, к болгарским подданным османских султанов. Специфика жизни православных христиан на Балканах в XVI в. (и в последующие времена) заключалась в отсутствии у них собственных государств, что в целом противоречит «парадигме конфессионализации» Х. Шиллинга. С другой стороны, акцент на церковных институтах как главном двигателе конфессионализации может быть релевантным по отношению к балканским христианам, ведь в отсутствие светской элиты, погибшей в годы османского завоевания, главную роль в обществе взяла на себя православная церковь, представленная в первую очередь Константинопольской патриархией, но также отдельными, региональными кафедрами (митрополиями).

²⁶⁶ *Krstić T.* State and Religion, ‘Sunnitization’ and ‘Confessionalism’ in Süleyman’s time // P. Fodor (ed.) *The Battle for Central Europe. The Siege of Szigetvar and the Death of Suleyman the Magnificent and Nicholas Zrinyi.* Leiden; Boston; Budapest: Brill, 2019. P. 65–91; *Eadem.* From *Shahāda* to ‘*Aqīda*: Conversion to Islam, Catechization, and Sunnitization in Sixteenth-Century Ottoman Rumeli // A.C.S. Peacock (ed.). *Islamisation: Comparative Perspectives from History.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017. P. 296–314; *Eadem.* Historicizing the Study of Sunni Islam in the Ottoman Empire, c. 1450 – c. 1750 // Krstić T., Terzioğlu D. (eds.). *Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire, c. 1450 – c. 1750.* Leiden; Boston: Brill, 2021. P. 1–27; *Eadem.* Can We Speak of ‘Confessionalization’ beyond the Reformation? Ottoman Communities, Politics of Piety, and Empire-Building in an Early Modern Eurasian Perspective // *Krstić T., Terzioğlu D. (eds.) Entangled Confessionalizations? Dialogic Perspectives on the Politics of Piety and Community Building in the Ottoman Empire, 15th–18th centuries.* Piscataway: Gorgias Press, 2022. P. 25–115.

²⁶⁷ *Boykov G.* Abdāl-affiliated Convents and “Sunnitizing” Halveti Dervishes in Sixteenth-Century Ottoman Rumeli // Krstić T., Terzioğlu D. (eds.). *Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire, c. 1450 – c. 1750.* Leiden; Boston: Brill, 2021. P. 308–340.

²⁶⁸ Хотя по другим данным о начальном этапе «суннизации» ислама можно говорить уже применительно ко второй половине XV в., когда еще не существовало серьезной угрозы со стороны шиитского Ирана, хотя появление этой угрозы ускорило процессы централизации религии – *Antov N.* *The Ottoman Wild West. The Balkan Frontier in the 15–16th cc.* Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2017. P. 276–277.

Само по себе усиление позиций церкви должно было способствовать росту конфессиональных настроений, ведь именно православная вера жителей Балкан стала основой их идентичности, тем, что отличало их от остальных подданных османских султанов: будь то мусульмане, иудеи или даже иные христиане – например, армяне. И в новейших исследованиях предпринимаются попытки применить термин «конфессионализация» к православным сообществам на Балканах²⁶⁹. Более того, в совсем недавней статье греческого историка Й. Дзедопулоса, вышедшей в сборнике под редакцией Т. Крстич в 2022 г., даже истории балканских новомучеников, включая св. Георгия Нового Софийского, рассматриваются с точки зрения конфессионализации – расширение рядов новомучеников именно в XVI столетии в таком случае объясняется конфессиональной консолидацией среди православных христиан на Балканах, ставшей ответом на усиление позиций суннитского ислама в Османской империи²⁷⁰.

Как нам представляется, необходимо с осторожностью относиться к подобным обобщениям и обобщенным понятиям, но при этом само увеличение числа мучеников и посвященной им агиографии демонстрирует определенные изменения, произошедшие в конфессиональном сознании православных жителей Османской империи или как минимум в отношениях между православной церковью, ее паствой и иноверным государством.

Османская империя XVI в. в историографии

Важное место в нашем исследовании занимает литература, посвященная истории Османского государства – по той причине, что нельзя рассматривать

²⁶⁹ См., например, сборник статей о православной церкви в контексте конфессионализации – Sarris K., Pissis N., Pechlivanos M. (eds.). *Confessionalization and/as Knowledge Transfer in the Greek Orthodox Church*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2021.

²⁷⁰ Tzedopoulos Y. *Orthodox Martyrdom and Confessionalization in the Ottoman Empire, Late Fifteenth–Mid-Seventeenth Centuries* // Krstić T., Terzioğlu D. (eds.) *Entangled Confessionalizations? Dialogic Perspectives on the Politics of Piety and Community Building in the Ottoman Empire, 15th–18th centuries*. Piscataway: Gorgias Press, 2022. P. 335–382, особенно 349–352.

происходившее в болгарских землях этой империи межконфессиональное и межэтническое взаимодействия без понимания политических, социальных, экономических и иных реалий Османской империи.

Историография по Османской империи чрезвычайно разнообразна и многочисленна, она касается самого широкого круга вопросов и тем. В первую очередь это собственно политическая история данной страны, отраженная в работах таких исследователей, как немецкие востоковеды Ф. Бабингер²⁷¹ и С. Фарохи²⁷², французский историк Р. Мантран²⁷³, турецкие ученые Х. Иналджик²⁷⁴ и Э. Исханоглу²⁷⁵, греческий историк Д. Кицикис²⁷⁶ и российский исследователь Ю.А. Петросян²⁷⁷. Для уточнения османской и, шире, исламской терминологии мы будем также обращаться к специальным энциклопедиям: ко второму изданию двенадцати-томной «Энциклопедии ислама», которая выходила в свет с 1984 г. по 2004 г. в научном издательстве Брилл²⁷⁸, а также к «Энциклопедии Османской империи», опубликованной в 2009 г. и составленной при участии не только западноевропейских и турецких, но также балканских востоковедов – таких, как, например, болгарская исследовательница Р. Градева²⁷⁹.

Вопросы социальной и экономической истории Османской империи затрагиваются в специальных исследованиях российских востоковедов М.С. Мейера (по отношению к демографическим процессам в Османском

²⁷¹ Babinger F. Mehmed the Conqueror and his time / transl. R. Manheim, ed. W.C. Hickman. Princeton: Princeton University Press, 1992.

²⁷² Faroqhi S. Approaching Ottoman History...; Eadem. Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire. London; New York: I.B. Tauris, 2005; Faroqhi S. N., Fleet K. (eds.) The Cambridge History of Turkey. Volume 2. The Ottoman Empire as a World Power, 1453–1603. New York: Cambridge University Press, 2012.

²⁷³ История на Османската империя (под ред. Р. Мантран). София: Рива, 1999.

²⁷⁴ Inalcik H. The Ottoman Empire. The Classical Age...

²⁷⁵ История Османского государства... Т. I–II. – Данный труд был составлен под руководством Э. Исханоглу и при участии многих турецких ученых.

²⁷⁶ Кицикис Д. Османская империя. На перекрестке цивилизаций. М., 2006.

²⁷⁷ Петросян Ю.А. Османская империя. Могущество и гибель. М.: Наука, 2017.

²⁷⁸ Encyclopaedia of Islam, 2nd Edition. V. I–XII / Edited by B. Lewis, Ch. Pellat, J. Schacht et al. Leiden: Brill, 1986–2004.

²⁷⁹ Encyclopedia of the Ottoman Empire...

государстве)²⁸⁰ и С.Ф. Орешковой (о формировании социальной структуры османского общества)²⁸¹, а также американского историка К. Барки (в связи с процессами централизации в Османской империи и общей организации страны)²⁸². Вопросы о прямой наследственной связи между византийскими и османскими налоговыми практиками касается в своей статье уже упомянутый Х. Иналджик²⁸³. Он же посвятил целую книгу экономической истории Османской империи с XIV по XVI вв.²⁸⁴ Проблематика денежного обращения в Османской империи в условиях «революции цен» XVI в. привлекала внимания многих исследователей: как болгарских (например, Л. Беров²⁸⁵), так и турецких – в частности, Ш. Памука²⁸⁶.

Изучение межконфессиональных отношений в Османской империи невозможно без понимания некоторых религиозных особенностей этой страны, строго шариатских основ ее государственной идеологии и судопроизводства. Основной книгой, помогающей в понимании исламского правоведения в различных его мазхабах (правовых школах), для нас была классическая монография советского востоковеда И.П. Петрушевского «Ислам в Иране»²⁸⁷, дающая достаточно полное представление о главных чертах ханафитского мазхаба, господствовавшего в балканских и анатолийских владениях Османской империи в XVI в. Более значение для нас имели также работы российского востоковеда Л.Р.

²⁸⁰ Мейер М.С. Особенности демографических процессов в Османской империи XV–XVI веков и их социально-экономические последствия // Демографические процессы на Балканах в Средние века. Калинин: КГУ, 1984. С. 3–27.

²⁸¹ Орешкова С.Ф. Государственная власть и некоторые проблемы формирования социальной структуры османского общества // Османская империя. Система государственного управления, социальные и этнорелигиозные проблемы. М.: Наука, 1986. С. 5–18.

²⁸² Barkey K. *Bandits and Bureaucrats: The Ottoman Route to State Centralization*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1994; *Eadem*. *Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2008.

²⁸³ Inalcik H. The Problem of the Relationship between Byzantine and Ottoman taxation // *Inalcik H. The Ottoman Empire: Conquest, Organization and Economy*. London: Variorum reprints, 1978 [Akten des XI. Internationalen Byzantinisten-Kongress, 1958. Munich, 1960. S. 237–242].

²⁸⁴ *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*. Vol. 1, 1300–1600. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1997.

²⁸⁵ Беров Л. Движението на цените на Балканите през XVI—XIX в. и европейската революция на цените. София: Издателство на Българската Академия на науките, 1976.

²⁸⁶ Pamuk Ş. *Monetary History of the Ottoman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

²⁸⁷ Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII–XV веках (курс лекций) / Отв. ред. В.И. Беляев. Л.: Издательство Ленинградского университета, 1966.

Сюкияйнена, посвященные мусульманскому праву и шариату²⁸⁸. К вопросу о мусульманском праве в Османской империи конкретно во времена султана Сулеймана I неоднократно обращались многие исследователи – это и хорошо известные нам Х. Иналджик²⁸⁹ и М.С. Мейер²⁹⁰, а также американский историк М. Зилфи²⁹¹. Соотношению османских социальных практик с традициями ислама посвящена специальная работа американского профессора Н. Ицковица²⁹².

Внешняя политика Османской империи и в целом ее взаимоотношения со странами Центральной, Восточной и Западной Европы подробно изучаются многими исследователями из России и зарубежья. Так, из отечественных работ необходимо вспомнить коллективную монографию, вышедшую под грифом Института славяноведения и балканистики Академии наук СССР, в которой освещаются основные тенденции в развитии политических, культурных и иных связей между Османской империей и странами Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы в раннее Новое время (XV–XVI вв.)²⁹³. Важной для этой тематики представляется также книга болгарских исследователей Х. Матанова и Р. Михневой «От Галлиполи до Лепанто. Балканы, Европа и османское нашествие»²⁹⁴. Из западных авторов в данную проблематику глубоко погрузился американский востоковед Д. Гоффман²⁹⁵ – что особенно примечательно для нас, в своей монографии он затронул и вопрос о религиозных отношениях между Османской империей и различными христианскими (и не только) меньшинствами в

²⁸⁸ Сюкияйнен Л.Р. Шариат и мусульманско-правовая культура...; *Он же*. Структура мусульманского права // Мусульманское право (структура и основные институты). М.: Институт государства и права АН СССР, 1984. С. 20–37.

²⁸⁹ Inalcik H. Suleiman the Lawgiver and Ottoman Law... P. 105–138; *Idem*. State, Sovereignty and Law... P. 59–92.

²⁹⁰ Мейер М.С. О соотношении светской и духовной власти в Османской политической системе в XVI–XVIII вв. // Ислам в истории народов Востока. М.: Наука, 1981. С. 51–62.

²⁹¹ Zilfi M.C. Sultan Süleyman and the Ottoman Religious Establishment // Inalcik H., Kafadar C. Süleyman the Second and His Time. Istanbul: Isis Press, 1993. P. 109–120.

²⁹² Itzkowitz N. Ottoman Empire and Islamic Tradition. Chicago; London: University of Chicago Press, 1980.

²⁹³ Османская империя и страны...

²⁹⁴ Матанов Х., Михнева Р. От Галиполи до Лепанто. Балканите, Европа и Османското нашествие. 1354–1571 г. София: ТИЛИА, 1988.

²⁹⁵ Goffman D. The Ottoman Empire and Early Modern Europe...

европейских странах, ведь многие иудеи, в том числе те из них, кто был вынужден принять христианство (марраны), а также некоторые протестанты в XVI и XVII вв. нашли убежище на территории Османской империи²⁹⁶. Необходимо иметь в виду также работы, посвященные отношениям Османской империи с отдельными государствами – например, книгу советского и российского историка М.М. Фрейденберга о связях Османской империи с Дубровницкой республикой²⁹⁷, купцы которой, благодаря специальным разрешениям султанов, располагали собственными конторами в балканских городах.

Наконец, отдельный пласт литературы составляют работы по истории такого заметного явления османской жизни как рабство – в частности, это монография британского историка В.Г. Клеренс-Смита²⁹⁸ и книга турецкого ученого Ю.Х. Эрдема²⁹⁹. Применительно к балканским владениям Османской империи (Румелии) болгарским историком О. Тодоровой изучалось явление домашнего рабства и рабовладения³⁰⁰. Некоторые исследователи останавливались на вопросе об участии в работорговле и рабовладении различных религиозных меньшинств империи: в частности, иудеев³⁰¹.

*Историография по истории болгарских земель под османской властью.
Проблема исламизации*

Рассмотрев основные работы по истории всей Османской империи, нам теперь целесообразно обратиться к историографии по истории собственно болгарских земель и болгарского народа под османской властью с серьезным акцентом на те работы, которые посвящены межконфессиональным отношениям

²⁹⁶ Ibid. P. 109–112.

²⁹⁷ Фрейденберг М.М. Дубровник и Османская империя. 2-е изд., испр. и доп. М.: Наука, 1989.

²⁹⁸ Clarence-Smith W.G. Islam and the Abolition of Slavery. Oxford; New York: Oxford University Press, 2006.

²⁹⁹ Erdem Y.H. Slavery in the Ottoman Empire and its Demise, 1800–1909. London; New York: Macmillan Press, 1996.

³⁰⁰ Тодорова О. Домашното робство и рабовладение в Османска Румелия. София: Гутенберг, 2021.

³⁰¹ Ben-Naeh Y. Blond, Tall, with Honey-Colored Eyes: Jewish Ownership of Slaves in the Ottoman Empire // Jewish History. Vol. 20. № 3. 2006. P. 315–332.

болгар и мусульман в XVI в. Отдельное внимание будет уделено такой важной и до сих пор дискуссионной проблеме как исламизация христианского населения Болгарии (и Балкан в целом), а также вопросу о положении религиозных меньшинств (иудеев, армян, католиков) в Османской империи и их взаимодействию с православным болгарским населением.

Особенно хорошо история болгар и болгарских земель в составе Османской империи в позднее Средневековье и ранее Новое время разработана в собственно болгарской историографии, хотя одним из первых балканистов был работавший в Болгарии чешский историк К. Иречек, в основном труде которого («История болгар» 1876 г., в 1878 г. издана на русском языке) отражен тот тезис, который во многом был унаследован болгарскими учеными: «время турецкого господства» – «самый печальный и темный период болгарской истории»³⁰². В рамках собственно болгарской османистической историографии³⁰³, не лишенной также определенного национального уклона, период османского владычества рассматривался как период «турецкого рабства», иноверного ига, не позволявшего ни культурного, ни социального развития основной массы болгарского населения, которая была превращена, по словам известного болгарского историка В. Златарского, в «настоящее бесправное стадо (райю)»³⁰⁴. Это же представление отражено в названии работы другого крупного болгарского ученого И. Снегарова: «Турецкое владычество – препятствие для культурного развития болгарского народа и других

³⁰² Иречек К. История болгар. Одесса: Тип. Л. Нитче, 1878. С. 572.

Впрочем, говоря о труде К. Иречека, нельзя не упомянуть и рецензию на него, оставленную российский ученым В.В. Макушевым, в которой он подверг критике как источниковую базу работы чешского историка, так и его выводы, в частности, о положении болгар под турецкой властью, которое, по мнению В.В. Макушева, было во многом лучше, чем в годы раздробленности, предшествовавшие османскому завоеванию – Макушев В.В. История болгар в труде К. Иречека // ЖМНП. 1878. № 2 (Ч. 196). С. 239–296; № 3 (Ч. 197). С. 52–109.

³⁰³ См. подробные очерки о современном состоянии болгарской османистики, составленные болгарской исследовательницей Е. Гроздановой: Грозданова Е. Българската османистика на границата между две столетия – приемственност и обновление // Исторически преглед. 2005. № 1–2. С. 98–157; Она же. Современное состояние и перспективы болгарской османистики (1999–2009 гг.) // Османский мир и османистика. Сборник статей к 100-летию со дня рождения А.С. Тверетиновой (1910–1973). М.: ИВ РАН, 2010. С. 57–74; Grozdanova E. Bulgarian Ottoman Studies at the turn of two centuries: continuity and innovation // Études Balkaniques. 2005. N 3. P. 93–146.

³⁰⁴ Златарски В.Н. Нова политическа и социална история на България и на Балканския полуостров. София: Кооперативна печатница «Гутенберг», 1921. С. 5.

балканских народов»³⁰⁵. Если в османское время и происходило некоторое улучшение (в социально-экономическом плане) положения болгарского народа, то только благодаря труду самого народа и вопреки усилиям османских властей – подобную идею можно, например, встретить в монографии другого болгарского историка – Б. Цветковой³⁰⁶. Отчасти эта позиция, хотя и несколько смягченная, встречается в том числе и в современных болгарских работах по истории Болгарии³⁰⁷.

Значительная часть болгарских исследователей обращалась к этнической истории болгар в османское время³⁰⁸ – это, в частности, Е. Грозданова и С. Андреев³⁰⁹, а также И. Тютюнджиев³¹⁰. В некоторых работах основной акцент делается на развитии болгарских городов в османское время, как, например, в трудах Н. Тодорова³¹¹ и С. Ивановой³¹², а также в статьях турецкого историка И. Шахина³¹³ и отечественного ученого М.М. Фрейденберга, уделившего особое внимание тому, как балканские города описаны в сочинениях западных авторов, посетивших Османскую империю в XVI в.³¹⁴

³⁰⁵ *Снегаров И.* Турското владичество – пречка за културното развитие на българския народ и на другите балкански народи. София: Издание на Българската академия на науките, 1958.

³⁰⁶ *Цветкова Б.* Паметна битка на народите (Европейският югоизток и османското завоевание – края на XIV и първата половина на XV в.). Варна: Книгоиздателство «Георги Бакалов», 1979. С. 21.

³⁰⁷ См., например: *Георгиева Ц., Генчев Н.* История на България. XV–XIX век (= История на България в 3 т. Т. 2). София: Анубис, 1999. С. 36–37. – Здесь время османского завоевания названо «самым тяжелым периодом в истории болгарского народа».

³⁰⁸ Подробнее об этом см., например: *Георгиева Ц.* Развитие и тенденции на проучванията върху историята на българския народ през XV–XVII в. // България през XV–XVIII в. Историографски изследвания. Т. I. София: Издателство на Българската академия на науките, 1987.

³⁰⁹ *Грозданова Е., Андреев С.* Българите през XVI век (по документи от наши и чужди архиви). София: Издателство на Отечествения фронт, 1986.

³¹⁰ *Тютюнджиев И.* История на българския народ XV – XVII в. Велико Търново: Ровита, 2017.

³¹¹ *Тодоров Н.* Балканский город XV–XIX вв. М.: Наука, 1976.

³¹² *Иванова С.* Градовете в българските земи през XV век // Българският петнадесети век. Сборник с доклади за българската обща и културна история през XV век. София: НБКМ, 1993. С. 53–65.

³¹³ *Şahin İ.* Some New Aspects of the social and Economic development of a Balkan city: sixteen century Sofia // Prof., dr. Mehmet İpşirli Armağanı Osmanlı'nın izinde. Cilt. 2. İstanbul: Timas Yayinlari, 2013. P. 453–464.

³¹⁴ *Фрейденберг М.М.* Образ балканского города в путевых записках западных путешественников XVI века // Источниковедение балканского средневековья. Калинин: КГУ, 1988. С. 39–65.

Отдельное внимание современные исследователи также уделяют вопросу о положении женщин в Османской империи, здесь необходимо назвать работы болгарской ученой О. Тодоровой³¹⁵.

Огромное значение для нашей работы имеют исследования, посвященные судебной-административной системе Османской империи и, конкретно, кадийскому суду и его полномочиям в болгарских землях. Пожалуй, наиболее подробно эта тема изучается в трудах болгарского историка Р. Градевой: как с точки зрения формирования османской управленческой системы³¹⁶, так и с точки зрения функционирования кадийских судов, их правовых и административных полномочий – чаще всего объектом исследований Р. Градевой выступает шариатский суд города София³¹⁷. Отдельное место в ее исследованиях занимают вопросы межконфессиональных отношений, часто в связи с деятельностью кадийского суда (например, немногочисленные дела о вероотступничестве³¹⁸), а также проблема строительства и восстановления христианских культовых построек и в целом положение христианской церкви болгарских земель (Софии) под османской властью³¹⁹. Кроме Софии, интерес Р. Градевой обращен также к

³¹⁵ Тодорова О. Някои въпроси на женския статут през XVI век. (Върху материал от българските земи) // Б. Христова и др. (ред.). Българският шестнадесети век. Сборник с доклади за българската обща и културна история през XVI век. София: НБКМ, 1996. С. 103–126; *Она же*. Жените от Централните Балкани през Османската епоха (XV–XVII век). София: Гутенберг, 2004.

³¹⁶ Градева Р. О некоторых проблемах формирования османской системы управления (XIV – начало XVI в.) // Османская империя. Государственная власть и социально-политическая структура. М.: Наука, 1990. С. 40–65; *Она же*. Административна система и провинциално управление в българските земи през XV век // Българският петнадесети век. Сборник с доклади за българската обща и културна история през XV век. София: НБКМ, 1993. С. 39–52.

³¹⁷ *Она же*. За правни компетенции на кадийския съд през XVII в. // ИПр. 1993. № 2. С. 98–119; *Она же*. Кадийският съд в българските земи (XV–XVIII в.) // М. Радева (съст.). Българското общество XV–XVIII в. София: Университетско издателство «Св. Климент Охридски», 1999. С. 162–204; *Gradeva R.* A Kadi court in the Balkans. Sofia in the Seventeenth and early Eighteenth Centuries // *The Ottoman World*. London, New York: Routledge, 2011. P. 57–71; *Eadem*. 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; *Eadem*. On Kadis of Sofia, 16th–17th centuries // *Journal of Turkish Studies*. V. 26/I. Harvard University, 2002. P. 265–292.

³¹⁸ *Градева Р.* Към въпроса за религиозната атмосфера... С. 149–185; *Gradeva R.* Apostasy in Rumeli... P. 29–73.

³¹⁹ *Градева Р.* За съдбата на софийската църква... С. 592–604; *Она же*. Софийската катедрална църква, XV – началото на XIX век // Юра Константинова и др. (ред.). Балканите. Модернизация, идентичности, идеи. Сборник в чест на проф. Надя Данова. София: ИБЦТ БАН, 2011. С. 567–587; *Gradeva R.* Late Antique church buildings in Ottoman Sofia, fifteenth to beginning of nineteenth

городу Видин³²⁰ и всему османскому пространству на Балканах³²¹. Необходимо отметить, что заметную часть своих работ Р. Градева издает как на болгарском, так и на английском языках, что делает их доступными для самого широкого круга исследователей.

Формированию и функционированию османской административно-правовой системе уделяли внимание также российский ученый А.А. Сафонов³²² и болгарский историк-медиевист Х. Матанов, усилия которого были сосредоточены, в частности, на выявлении административной преемственности между доосманскими «феодальными» владениями в западно-болгарских и македонских землях и османской системой санджаков³²³.

Одним из проявлений межконфессиональных отношений болгар и мусульман можно назвать появление на территории Румелии заметного кочевого элемента: в частности, юрюков, чья история рассматривалась российским востоковедом С.Ф. Орешковой³²⁴. Специальному рассмотрению в литературе подлежала также тема привлечения христианского населения Балканского полуострова к исполнению обязанностей по охране дорог и речных границ (статья

centuries // *Christian Art under Muslim Rule*. ed. by M. Hartmuth with the assistance of A. Dilsiz and A. Wharton. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 2016. P. 167–193; *Eadem*. Ottoman Policy towards Christian Church Buildings // *Études balkaniques*. V. 4. 1994. P. 14–36; *Eadem*. Sofia's Rotunda and Its Neighbourhood in Ottoman Times // *Osmanische Welten: Quellen und Fallstudien*. Festschrift für Michael Ursinus. Hg von J. Zimmermann, Chr. Herzog und R. Motika. Bamberg: University of Bamberg Press, 2016. P. 177–208; *Eadem*. The Church in the Life of Sofia Citizens, 15th to 18th century (preliminary notes) // G. Valtchinova (ed.). *Religion and Boundaries. Studies from the Balkans, Eastern Europe and Turkey*. Istanbul: Isis Press, 2010. P. 47–79.

³²⁰ *Градева Р.* На границата на османското пространство: Видин, XV – първата половина на XVIII в. // *ИПр*. LXXI, 2015. No 3–4. 2017. С. 36–82; *Gradeva R.* Between the Hinterland and the Frontier: Ottoman Vidin, fifteenth to eighteenth century // *Proceedings of the British Academy*. Vol. 156. Oxford, 2009. P. 331–351.

³²¹ *Градева Р.* Османските Балкани в епохата... С. 23–38; *Gradeva R.* The Ottoman Balkans... P. 61–75.

³²² *Сафонов А.А.* Османская административно-правовая система на Балканах (XV–XVIII века) // *Историко-правовые проблемы: новый ракурс*. Вып. 5. Курск., 2012. С. 121–133.

³²³ *Матанов Х.* Феодални княжества в югозападните български земи, отразени в османската административно-териториална система // *ИПр*. 1984. Т. XL. № 5. С. 78–86; *Он же.* Възникване и облик на Кюстендилски санджак (XV–XVI век). София: ИФ-94, 2000.

³²⁴ *Орешкова С.Ф.* Юрюки – мусульманские кочевники Балканского полуострова (XV–XVII) // *Славяне и их соседи*. Вып. 10. Славяне и кочевой мир. М.: Наука, 2001. С. 165–171.

сербского историка О. Зиревич)³²⁵. Последнее дополняется также важнейшими сведениями из классической статьи болгарской исследовательницы Б. Цветковой о христианах-спахиях в ранние годы османского владычества³²⁶, что можно воспринимать как пример сохранения при новой власти части элит прежних балканских государств (например, Видинского царства Ивана Срацимира).

В контексте межконфессиональных отношений и социальной истории различных групп населения Османской империи необходимо также привести диссертационное исследование уже упомянутого А.А. Сафонова, выполненное на македонском материале XIV–XVII вв.³²⁷ и многочисленные работы о балканских разбойниках, для борьбы с которыми османскими властями привлекалось в том числе и местное христианское население – об этом явлении много писал и продолжает писать греческий историк П. Софулис³²⁸, а также (в соавторстве с другими исследователями) российский ученый Д.И. Польшванн³²⁹ и болгарская исследовательница М. Илиева³³⁰.

Проблема криптохристианства или скрытого христианства в Османской империи изучалась рядом историков: в частности, можно назвать классические работы американского историка албанского происхождения С. Скенди³³¹, который,

³²⁵ *Зиревич О.* Охрана Дуная. К вопросу об использовании османскими властями местного населения для пограничной службы // *Османская империя. Государственная власть и социально-политическая структура.* М.: Наука, 1990. С. 159–166.

³²⁶ *Цветкова Б.А.* Новые данные о христианах-спахиях на Балканском полуострове в период турецкого господства // *ВВ.* 1958. Т. 13. С. 184–197.

³²⁷ *Сафонов А.А.* Внутренняя Македония...

³²⁸ *Sophoulis P.* Bandits and pirates in the Medieval Balkans: Some evidence from hagiographical texts // *ВМ.* № 7 (2016). Р. 339–351; *Idem.* Banditry in the Medieval Balkans, 800–1500. Palgrave Macmillan, 2020.

³²⁹ *Польшванн Д.И., Пасько Н.В.* Разбойничество в Болгарии накануне и в первые века османского господства // *Дриновський збірник.* Т. VI. Харків; Софія, 2013. С. 263–269; *Польшванн Д.И., Ешилли Н.В.* Разбойничество в османских судебных документах XVI–XVII вв.: проблемы терминологии // *Вестник Костромского гос. Университета.* 2015, № 2. С. 12–16.

³³⁰ *Илиева М.* “Разбойниците / хайдутите” и централната османска власт през втората половина на XV – 80-те години на XVI в. // *Стандарти на всекидневието през средновековието и новото време.* Сборник с материали от Първа и Втора научни кръгли маси. Велико Търново: Фабер, 2012. С. 409–422.

³³¹ *Skendi S.* Crypto-Christianity in the Balkan Area under the Ottomans // *Slavic Review,* Vol. 26, No. 2 (Jun., 1967). Р. 227–246; *Idem.* Crypto-Christianity in the Balkan Area under the Ottomans // *Balkan cultural studies.* New York: East European Monographs, 1980. Р. 233–257.

однако, лишь очень поверхностно затрагивает болгарские земли, исследование болгарского ученого С. Димитрова³³², а из более современного – книгу сербского историка О. Зироевич³³³.

Явление скрытого христианство тесно связано с исламизационными процессами в Османской империи, которые само по себе становились объектом изучения огромного числа историков. Вместе с тем, по очевидным причинам, проблема исламизации остается весьма сложной и дискуссионной³³⁴. Общим вопросам распространения ислама на Балканах во времена османского владычества посвящены работы болгарской исследовательницы А. Желязковой³³⁵. Одним из аспектов исламизации являются демографические изменения, происходившие в балканских городах и сельской местности, которые также становились предметом детального изучения историков: здесь стоит назвать работу турецкого историка О.Л. Баркана³³⁶ и более современные труды болгарских ученых Н. Тодорова³³⁷ и Р. Ковачева³³⁸, в которых представлены числовые показатели изменений в

³³² Димитров С. Скрыто християнство и ислямизационните процеси в Османска държава // ИПр. 1987. № 3. С. 18–33.

³³³ Zirojević O. Islamizacija na Južnoslovenskom prostoru: dvooverje. Beograd: Srpski genealoški centar, 2003.

³³⁴ О проблеме исламизации в болгарской и иной историографии неоднократно писали историки: Екмечић М. Улога Ислама... С. 15–53; Леонтьева А.А. Некоторые вопросы исламизации в болгарских землях под османской властью в современной болгарской историографии // Славяне и Россия: исторический контекст и проблемы историографии. М.: Институт славяноведения РАН, 2015. С. 30–45; Gradeva R. Conversion to Islam in Bulgarian Historiography // Religion, Ethnicity and Contested Nationhood in the Former Ottoman Space. Leiden, Boston: Brill, 2012. P. 187–222; Todorova M. Conversion to Islam as a Trope in Bulgarian Historiography, Fiction and Film // Todorova M. (ed.) Balkan Identities: Nation and Memory. New York: New York University Press, 2004. P. 129–157; Zhelyazkova A. Islamisation in the Balkans as a Historiographical Problem: the Southeast-European Perspective // The Ottomans and the Balkans: A Discussion of Historiography. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2002. P. 223–266.

³³⁵ Желязкова А. Некоторые аспекты распространения ислама... С. 103–116; Она же. Разпространение на исляма в западнобалканските земи под османска власт, XV–XVIII век. София: Издателство на Българската академия на науките, 1990.

³³⁶ Barkan Ö.L. Essai sur les données statistiques des registres de recensement dans l'Empire ottoman aux XVe et XVIe siècles // Journal of the Economic and Social History of the Orient. 1957. Vol. 1, No. 1. P. 9–36.

³³⁷ Тодоров Н. Балканский город...

³³⁸ Ковачев Р. Сходства и различия в демографските процеси на територията на днешна Северна България и югозападните български земи през втората половина на XV век // Българският петнадесети век. Сборник с доклади за българската обща и културна история през XV век. София: НБКМ, 1993. С. 67–74; Он же. Новопостъпили османотурски описи като извор за социално-

христианском и мусульманском населении балканских городов – именно города были в наибольшей степени затронуты исламизации. Это явление, известное как «урбанистическая исламизация» было подробно рассмотрено в статье М. Стайнова³³⁹. Впрочем, распространение ислама в болгарской сельской местности также изучалось исследователями, в частности, голландским ученым М. Килом³⁴⁰.

Внимания заслуживает историография, посвященная отдельным аспектам обращения в ислам – практике девширме («налога кровью»), которая подробно разбиралась как в общеосманском контексте³⁴¹, так и на болгарском материале³⁴². Вопросам принятия мусульманской веры бывшими христианами и иудеями посвящено несколько работ прежде упомянутой Т. Крстич³⁴³. Распространение ислама на балканских землях, которые на всем протяжении истории Османской империи оставались преимущественно православными по населению, способствовало формированию своеобразной синкретической культуры, сочетающей в себе как христианские, так и мусульманские элементы – это явление рассматривается в работах болгарских историков А. Джуровой³⁴⁴, Р. Градевой, С. Ивановой³⁴⁵ и Д. Русева³⁴⁶.

икономическото, историко-демографското, военно-административното и поселищното развитие на Никополския санджак през XVI век // Б. Христова и др. (ред.). Българският шестнадесети век. Сборник с доклади за българската обща и културна история през XVI век. София: НБКМ, 1996. С. 215–240.

³³⁹ Стайнова М. Ислам и исламская религиозная пропаганда в Болгарии // Османская империя. Система государственного управления, социальные и этнорелигиозные проблемы. М. Наука, 1986. С. 83–102.

³⁴⁰ Кийл М. Разпространение на исляма в българското село през османската епоха (XV–XVIII в.): колонизация и ислямизация // Кийл М. България под османска власт. Събрани съчинения. София: Тендрил, 2017. С. 297–344.

³⁴¹ Vryonis S. Isidor Glabas and the Turkish Devshirme // *Speculum*, 1956. № 3. P. 433–443; *Idem*. Seljuk Gulams and Ottoman Devshirmes // *Der Islam*. 41. Berlin, 1965. P. 224–252.

³⁴² Георгиева Ц. Еничарите в българските земи. София: Наука и изкуство, 1988.

³⁴³ Krstić T. Contested Conversions to Islam...; *Eadem*. From *Shahāda* to *Aqīda*... P. 296–314.

³⁴⁴ Джурова А. Ислямски влияния върху украсата на българските ръкописи XV–XVII в. // Проблеми на изкуство. 1980. № 3. С. 31–34.

³⁴⁵ Gradeva R., Ivanova S. Researching the Past and the Present of Muslim Culture in Bulgaria: the «popular» and «high» layers // *Islam and Christian-Muslim Relations*. V. 12. № 3. Birmingham, 2001. P. 317–337.

³⁴⁶ Rusev D. Kemālpaşazāde's History of Medieval Bulgaria: A Sixteenth century Ottoman rendering of the Bulgarian Apocryphal Chronicle (Tale of the Prophet Isaiah) // *Laudator Temporis Acti: Studia in memoriam Ioannis A. Božilov*. Vol. I. Religio, Historia. Sofia: IK Gutenberg, 2018. P. 435–510.

Определенное значение для настоящей работы имеют исследования, посвященные положению различных религиозных меньшинств в Османской империи. В этом смысле примечательны работы И.Ф. Макаровой о еврейском населении Болгарии³⁴⁷, а также о проблеме восприятия католиков в болгарском обществе позднего Средневековья и раннего Нового времени³⁴⁸. Из российских историков положением евреев на Балканах занимался М.М. Фрейденберг³⁴⁹, что отражается в его специальной монографии, однако конкретно болгарским землям и македонским землям в ней посвящен лишь небольшой раздел³⁵⁰, а также И.Л. Фадеева³⁵¹. Болгарские исследователи как, например, С. Панова³⁵², Н. Тодоров³⁵³ и Р. Градева³⁵⁴ также останавливались на этой теме в своих статьях. Взаимоотношениям между евреями и христианами Османской империи посвящена двухтомная коллективная монография, вышедшая под редакцией американских востоковедов Б. Браудэ и Б. Льюиса³⁵⁵. История непростых отношений между османскими властями и католической церковью рассматривается в монографии американского историка Ч.А. Фрейзи³⁵⁶.

³⁴⁷ *Макарова И.Ф.* Проблема этногенеза евреев в болгарских землях и особенности межэтнического взаимодействия в XV–XVII вв. // *Славяне и их соседи. Выпуск 5. Еврейское население в Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европе. Средние века-Новое время.* М.: Наука, 1994. С. 114–122.

³⁴⁸ *Она же.* Стереотип восприятия католиков в болгарском обществе конца XIV–XVI вв. // *Славяне и их соседи. Выпуск 3. Католицизм и православие в средние века.* М.: Институт славяноведения и балканистики АН СССР, 1991. С. 16–28.

³⁴⁹ *Фрейденберг М.М.* Евреи на Балканах на исходе Средневековья. М.; Иерусалим: Гешарим, 1996.

³⁵⁰ Там же. С. 202–224.

³⁵¹ *Фадеева И.Л.* Еврейские общины в Османской империи. Страницы истории. М.: ИВ РАН, 2012.

³⁵² *Панова С.* Еврейска община в българските земи през XVI–XVIII в. // *Проучвания за история на еврейското население в българските земи, XV–XIX вв.* София: Издателство на Българската академия на науките, 1980. С. 21–35.

³⁵³ *Тодоров Н.* Еврейското население в балканските провинции на Османската империя през XV–XIX вв. // *Проучвания за историята на еврейското население в българските земи XV–XIX вв.* София: Издателство на Българската академия на науките, 1980. С. 7–20.

³⁵⁴ *Gradeva R.* Jews and Ottoman authority in the Balkans: the case of Sofia, Vidin and Rusguk, 15th–17th centuries // *Eadem. Rumeli under the Ottomans, 15th–18th centuries: institutions and communities.* Istanbul: Isis Press, 2004. P. 225–285.

³⁵⁵ *Braude B., Lewis B. (Eds.)* Christians and Jews in the Ottoman Empire...

³⁵⁶ *Frazee Ch.A.* Catholics and Sultans: The Church and the Ottoman Empire 1453–1923. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Историография по истории православной церкви под османским владычеством

Положение православной церкви в османское время также становилось предметом изучения многих ученых. Учитывая, важнейшую роль церковных институтов в сохранении религиозной идентичности православного населения Балкан, мы не можем обойти посвященную данному вопросу историографию. Одним из первых к истории православных церквей в болгарских, сербских и румынских (молдаво-влашских) землях обращался русский историк Е. Голубинский, его книга была опубликована еще в 1871 г.³⁵⁷ и оставалась вплоть до конца XIX – начала XX в. наиболее полным исследованием на эту тему³⁵⁸. Уже в 1920-е гг. достаточно подробно остановился на истории Охридской архиепископии и возрожденной Печской патриархии сербский историк Радослав Груич в своем труде, посвященном истории сербской церкви³⁵⁹. Гораздо более обстоятельно и подробно за эту проблематику взялся болгарский ученый И. Снегаров в своей монументальной работе «История Охридской архиепископии-патриархии» – для настоящего исследования огромную ценность имеет второй том монографии, в котором автор обратился к истории Охридской архиепископии в османский период³⁶⁰. И. Снегаров сделал важный вклад в определение церковных иерархов отдельных областей под контролем Охридской архиепископии. Так, опираясь на южнославянское житие св. Георгия Нового Софийского, он выявил имя софийского митрополита Панкратия, который был современником гибели мученика и который, если верить тексту жития, способствовал формированию культа святого³⁶¹. То же самое относится и к софийскому митрополиту Иакову, который упоминается в житии св. Николая Нового³⁶². Специально вопрос о

³⁵⁷ Голубинский Е. Краткий очерк истории православных церквей болгарской, сербской и румынской или молдо-валашской. М.: Университетская типография (Катков и К°), 1871.

³⁵⁸ Богданов А.И. Голубинский Евгений Евсигнеевич // ПЭ. М., 2011. Т. 11. С. 719–721.

³⁵⁹ Грујић Р.М. Православна српска црква. Београд: Издавачка књижевница Геце Кона, 1921.

³⁶⁰ Снегаров И. История на Охридската архиепископия-патриаршия от падането и под турците до нейното унищожаване (1394–1767). Т. 2. София: Печатница П. Глушковъ, 1931.

³⁶¹ Там же. С. 251.

³⁶² Там же.

иерархах софийского митрополии был разобран в статье болгарского ученого М. Лачева³⁶³.

Однако не только Охридская архиепископия, сохранявшая в раннее османское время автокефальный статус, привлекала внимание исследователей. Преимущественно болгарскими исследователями изучалось положение церковных кафедр на болгарских землях в османское время. После падения Тырновской патриархии болгарской церкви как таковой не существовало, а ее прежние кафедры были разделены между Константинопольским патриархатом и Охридской архиепископией. Так или иначе, положение болгарских кафедр в XV–XVIII вв. и их отношениях с православным населением болгарских земель рассматривались в отдельной монографии болгарской исследовательницы О. Тодоровой³⁶⁴. К проблеме канонического положения болгарской церкви в Средние века и после османского завоевания³⁶⁵, а также к вопросам устройства и управления болгарской православной церкви в этот же период³⁶⁶ в своих работах обращается болгарский историк Б. Николова. Примечательны и работы, посвященные отдельным церковным кафедрам болгарских земель в османское время – как, например, монография болгарского ученого И. Тютюнджиева о Тырновской митрополии в османскую эпоху³⁶⁷.

Отдельную проблему составляет положение Константинопольского патриархата, которому подчинялось большинство болгарских кафедр с начала XV в., а также его сложные отношения с османскими властями. Классической работой на эту тему является книга британского историка С. Рансимэна, вышедшая в 1968

³⁶³ Лачев М. Каталог на софийските митрополити // ИПр. 2006. № 5–6. С. 162–178.

³⁶⁴ Тодорова О. Православната църква и българите XV–XVIII век. София: Академично издателство «Проф. Марин Дринов», 1997.

³⁶⁵ Николова Б. Неравният път за признанието. Каноничното положение на Българската църква през Средновековието. София: Гутенберг, 2001.

³⁶⁶ Она же. Устройство и управление на Българската православна църква (IX–XIV в.). София: Нов човек, 2017.

³⁶⁷ Тютюнджиев И. Тырновската митрополия XV–XIX век. Велико Търново: Ровита, 2007.

г.³⁶⁸ и издававшаяся в том числе в переводе на русский язык³⁶⁹. Начальный период отношений между Константинопольским патриархатом и османскими султанами изучает в своих статьях российский историк Е.М. Ломизе – в этих работах он касается как периода до падения Константинополя в 1453 г.,³⁷⁰ так и последующего времени, когда складывались основные особенности религиозной политики османских властей в отношении христиан, в первую очередь – православных, но также католиков³⁷¹.

³⁶⁸ *Runciman S.* The Great Church in Captivity: A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

³⁶⁹ *Рансимэн С.* Великая Церковь в пленении. История Греческой церкви от падения Константинополя в 1453 г. до 1821 г. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2006.

³⁷⁰ *Ломизе Е.М.* К вопросу о раннеосманской религиозной политике в отношении христиан на завоеванных землях // Славяне и их соседи. Вып. 4. М.: Институт славяноведения и балканистики РАН, 1992. С. 11–20; *Он же.* Константинопольский патриархат и османская религиозная политика в конце XIV – первой половине XV в. // ВВ. 1992. Т. 53. С. 89–96.

³⁷¹ *Он же.* Становление политики Мехмеда II в отношении христиан (православных и католиков) после падения Константинополя (1453) // Славяне и их соседи. Вып. 4. М.: Институт славяноведения и балканистики РАН, 1992. С. 20–30.

Глава 1

Болгарские земли в составе Османской империи XVI в.

Прежде, чем перейти к проблеме отражения межконфессиональных отношений в славянской агиографии, необходимо дать краткую предысторию сложившейся к XVI в. ситуацию, а также раскрыть основные особенности османской административной и судебной системы, с которой православным христианам приходилось сталкиваться на регулярной основе. Не лишнем будет остановиться на отдельных явлениях османской жизни: в частности, рабстве, работоторговле и рабовладении, а также на общем положении немусульманского населения Османского государства в XVI в. Некоторое внимание необходимо уделить и условиям существования православной церкви (главным образом ее кафедр в болгарских землях). Цель данного небольшого очерка – показать, в каких реалиях создавались рассматриваемые житийные памятники. В последующих главах это, ко всему прочему, позволит нам сравнить представленные в агиографии литературные образы с действительностью Османской империи XVI столетия.

1.1. Установление османского владычества над болгарскими землями

Первые, засвидетельствованные в источниках турецкие набеги на земли Болгарии относятся еще к 1340-м гг., когда Византию раздирала гражданская война (1341–1347). Участие в этой войне на стороне Иоанна VI Кантакузина (1347–1354) принимали в том числе и отряды правителя Смирны Умур-бея, которые не ограничивались только борьбой со сторонниками константинопольского регентства, но занимались также разграблением и разорением южноболгарских земель. Однако действительно важным моментом стало участие во внутривизантийских делах Орхана (1323–1362), правителя османского бейлика³⁷²,

³⁷² О ранней истории и становлении Османского государства см., например: *Матанов Х., Михнева Р.* От Галиполи до Лепанто... С. 14–28; *Fleet K. (eds.) The Cambridge History of Turkey. Volume 1. Byzantium to Turkey, 1071–1453.* Cambridge: Cambridge University Press, 2009. P. 102–191; *Kafadar*

который также поддержал в гражданской войне Иоанна VI Кантакузина. Но чуть позднее, в 1352 г., пользуясь слабостью Византии, один из сыновей Орхана – Сулейман овладел крепостью Цимпа на европейском берегу пролива Дарданеллы. Уже к 1354 г. османы заняли и сам Галлипольский полуостров вместе с городом Каллиполем³⁷³. С тех пор турки османского бейлика больше не ограничивались одними только грабительскими набегами, а подчиняли себе все новые земли: к 1361 г. под их контролем оказалась Димотика, а концу 1360-х гг. и один из крупнейших византийских городов во Фракии – Адрианополь, известный теперь под турецким названием Эдирне³⁷⁴.

Завоеваниям турок благоволила внутренняя нестабильность христианских держав на Балканах. Византия все еще переживала последствия кровопролитной гражданской войны. В 1355 г. умер Стефан IV Душан (1331–1355), первый царь сербов и греков, его сын Стефан V Урош (1355–1371), прозванный Слабым, не смог удержать отцовское наследие: формально он сохранил за собой царский титул, однако сама его держава в течение 1350-х – 1360-х гг. распалась на фактически самостоятельные владения³⁷⁵.

Болгария же в этот период была втянута в конфликты со своими христианскими соседями: Византийской империей и Венгерским королевством, на некоторое время овладевшим Видином. Сам Видин к тому моменту был центром фактически самостоятельного владения во главе с Иоанном Срацимиром (1356–1396), сыном болгарского (тырновского) царя Иоанна Александра (1331–1371).

C. *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State*. Berkeley: University of California Press, 1995. P. 118–154.

³⁷³ Божилев И., Гюзелев В. История на средновековна България. VII–XIV век (= История на България в 3 т. Т. 1). София: Анупис, 1999. С. 601–602; Матанов Х., Михнева Р. От Галиполи до Лепанто... С. 13–14; Nicolle D. *Cross and Crescent in the Balkans: The Ottoman Conquest of the South-Eastern Europe (14th–15th cc.)*. Pen and Sword, 2010. P. 86–92.

³⁷⁴ Божилев И., Гюзелев В. История на средновековна България... С. 603; Матанов Х., Михнева Р. От Галиполи до Лепанто... С. 47; Sugar P.F. *Southeastern Europe under Ottoman rule, 1354–1804*. Seattle: University of Washington Press, 1977. P. 18.

³⁷⁵ Подробнее о процессе распада державы Стефана IV Душана и об образовании самостоятельных владений на ее месте см., например: Матанов Х. Средновековните Балкани. Исторически очерци. София: Парадигма, 2002. С. 404–416; Острогорски Г. Серска област после Душанове смрти // *Он же*. Византија и словене. Београд: Просвета, 1970. С. 423–631.

Кроме того, на востоке Болгарии, на территории современной Добруджи, существовало еще одно фактически независимое владение, где правил Добротица (1347–1386)³⁷⁶. Таким образом, к концу правления Иоанна Александра наметились очевидные линии распада Болгарской державы. Болгария, как и остальные государства Балканского полуострова, оказалась слишком слабой и совершенно неготовой к грядущему завоеванию³⁷⁷.

Пожалуй, поворотным в истории Болгарии и всего Балканского полуострова стал 1371 г., когда произошло сразу три события, определивших судьбу региона. Во-первых, в 1371 г. умер болгарский царь Иоанн Александр, что способствовало окончательному разделению Второго Болгарского на три части: Тырновское царство, Видинское царство и Добруджанскую державу. Во-вторых, в этот год состоялась битва на реке Марица: в ней турки неожиданно нанесли тяжелое поражение союзу сербских владетелей под командованием братьев Мрнявчичей (деспота Серреса Углеши и короля Прилепа Вукашина). Оба брата погибли в этом сражении, и все их попытки сформировать антиосманскую коалицию пошли прахом. Печальную участь сербской державы подтвердило еще одно событие 1371 г.: смерть сына Душана, сербского царя Стефана V Уроша³⁷⁸.

Все еще довольно молодая Османская держава в полной мере воспользовалась образовавшимся на Балканах военно-политическим вакуумом: началось стремительное завоевание восточной части полуострова. Вероятно, уже в 1370-е гг. османы овладели всеми болгарскими землями к югу от Балканских гор и, кроме того, вынудили тырновского царя Ивана Шишмана (1371–1395) признать себя вассалом османского султана Мурада I (1362–1389). Сестра Ивана Шишмана и дочь Иоанна Александра Кера Тамара присоединилась к султанскому гарему, став еще одной женой Мурада³⁷⁹.

³⁷⁶ Божилев И., Гюзелев В. История на средновековна България... С. 604–607, 648.

³⁷⁷ Там же. С. 612–615.

³⁷⁸ Там же. С. 627; Матанов Х. Средновековните Балкани... С. 416.

³⁷⁹ Божилев И., Гюзелев В. История на средновековна България... С. 655–656; Матанов Х., Михнева Р. От Галиполи до Лепанто... С. 72–76.

Однако вассальные отношения продлились недолго. Уже в следующее десятилетие по разным причинам (возможно, из-за отказа платить дань) Тырновское царство оказалось в состоянии войны с Османской державой. В кратчайшие сроки турки овладели значительной частью Македонии и Болгарии, включая такие города как София (1382/1385) и Фессалоники (1387). Не остановила их продвижение и гибель султана Мурада I во время битвы на Косовом поле в 1389 г. Новый османский правитель – Баязид I (1389–1402) недаром был прозван Молниеносным: уже в 1393 г. турки захватили Тырново, столицу Второго Болгарского царства. Последний тырновский царь некоторое время еще правил в Никополе, однако в 1395 г. скорее всего погиб³⁸⁰. Сопротивление другого сына Иоанна Александра, видинского царя Ивана Срацимира, продолжалось вплоть до 1396 г., когда в битве при Никополе османские войска разгромили войско крестоносцев. Правитель Видина, поддержавший западных рыцарей³⁸¹, поплатился за этот выбор, как и его брат, своей жизнью³⁸². Вероятно, еще в 1380-е–1390-е гг. пала и Добруджанская держава³⁸³.

Таким образом, в руках Османской империи оказались обширные территории по обе стороны от Балканского хребта, на которой создавалась новая

³⁸⁰ Божилев И., Гюзелев В. История на средновековна България... С. 661–666; Матанов Х., Михнева Р. От Галиполи до Лепанто... С. 94–95.

³⁸¹ В историографии высказываются сомнения насчет союза между Видинским царством и крестоносцами, которые опираются на тот факт, что сам Иван Срацимир не участвовал в Никопольском сражении. Он мог на тот момент оставаться формальным вассалом султана, но был по ошибке воспринят османами как изменник – Тютюнджиев И., Павлов П. Българската държава и османската експанзия 1369–1422. Велико Търново: Първа Частна Печатница – Ямбол, 1992. С. 29–30.

³⁸² Божилев И., Гюзелев В. История на средновековна България... С. 667–668; Sugar P.F. Southeastern Europe under Ottoman rule... Р. 21–22.

Подробнее об окончательном завоевании Видина, а также об аргументах против альтернативной, непринятой большинством ученых датировке этого события (1421 г.), которую пытаются доказать в своих работах П. Павлов и И. Тютюнджиев, см. недавнюю статью И. Билярского: *Biliarsky I. The Ottoman Conquest of Vidin and the End of the Mediaeval Bulgarian State // Südost-Forschungen. Vol. 82. № 1 (2023). P. 94–116.*

³⁸³ Георгиева Ц., Генчев Н. История на България... С. 7; Fine J.V.A. The Late Medieval Balkans. A Critical Survey from the Late Twelfth Century to the Ottoman Conquest. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1983. P. 422–423.

административная система. Однако положение болгарских земель в составе Османской державы вплоть до второй половины XV в. оставалось нестабильным.

В 1402 г. состоялась Ангорская битва, в которой Османская держава потерпела тяжелое поражение от войск Тамерлана (Тимура). В плен к Тамерлану попал и сам султан Баязид I, что привело к более, чем десятилетнему периоду междоусобицы, фактически гражданской войны между наследниками Баязида. В результате такого серьезного ослабления Османской державы активизировались и ее внешние противники, в частности, Венгрия, которая вместе с Валахией, Боснией и Сербией содействовала образованию на севере Болгарии в 1403–1404 гг. очага антиосманского сопротивления – совместными действиями валахам и болгарам удалось выбить осман из Видина и Добруджи в 1406 г. Однако в 1408 г. основные силы коалиции были разбиты войсками принца Сулеймана, одного из сыновей Баязида. Но в конце концов в 1413 г. победителем из османской междоусобицы вышел другой претендент: Мехмед I Челеби (1413–1421), поддержанный в том числе и христианскими силами³⁸⁴.

Впрочем, победа Мехмеда не означала полную стабилизацию внутреннего положения Османского государства. В 1416 г. на западе Малой Азии, а также на территории Румелийского бейлербейства (а, точнее, в пострадавшей в годы прежнего восстания и действий валахов Добрудже) вспыхнуло крупное восстание под предводительством (или от имени) Бедреддина Симави, суфийского шейха, объявленного потомком сельджукских султанов и махди (мессией). К восстанию в Румелии присоединились в том числе и христианские подданные османского султана, видевшие в этом выступлении возможность улучшить свое положение. Во многом (как и в последние годы османской междоусобицы) борьба здесь велась не за освобождение от иноверной власти, а за смену одной мусульманской власти на другую. Как суфийский шейх, Бедреддин (или его ученики) придал своему

³⁸⁴ Матанов Х. Средновековните Балкани... С. 479–486; Матанов Х., Михнева Р. От Галиполи до Лепанто... С. 157–172; Георгиева Ц., Генчев Н. История на България... С. 230–234; Димитров Х. Българо-унгарски отношения през Средновековието. София: Академично издателство «Проф. Марин Дринов», 1998. С. 262–266.

движению сильный религиозный окрас, некоторые его идеи имели вполне синкретический характер и опирались не только на мусульманские, но и на христианские традиции, что также обеспечивало ему поддержку со стороны людей разных конфессий. Синкретизм идей Бедреддина иногда объясняют его смешанным происхождением: отец шейха был турком, а мать – гречанкой³⁸⁵. В этой части учение Бедреддина сравнимо с также достаточно синкретическим учением суфийского ордена бекташи³⁸⁶. Так или иначе, восстание было быстро подавлено, а Бедреддина казнили³⁸⁷.

В целом ситуация в болгарских землях в первые десятилетия XV в. оставалась достаточно трудной. Боевые действия, в которых, кроме собственно османских войск, принимали участие и валахи, и крестоносцы Венгрии и Польши (например, т.н. Крестовый поход на Варну 1443–1444 г., закончившийся, как и Никопольская битва 1396 г., крайне плачевно для христианского воинства³⁸⁸). Болгарские земли подвергались постоянному разорению. Еще более усугубляли положение и волны тюркских, мусульманских переселенцев из Малой Азии³⁸⁹. Первая крупная переселенческая волна относится к правлению Мурада I, то есть к 60-м – 80-м гг. XIV вв. Самыми многочисленными из переселенцев-кочевников

³⁸⁵ На самом деле не совсем ясно, стоял ли сам Бедреддин во главе этого восстания, однако точно известно, что действия велись от его имени и его учениками. Подробнее о личности Бедреддина и самом восстании см., например: *Antov N. The Ottoman Wild West...* P. 101–104; *Barkey K. Empire of Difference...* P. 154–155, 169–175; *Çiğdem R. A life in Banishment in Iznik: Sheikh Badraddin Simawni // Uluslararası İznik Sempozyumu. İznik: İznik Belediyesi, 2005. P. 455–468; Георгиева Ц., Генчев Н. История на България...* С. 36; *Ломизе Е.М. К вопросу о раннеосманской религиозной политике...* С. 15–16.

³⁸⁶ Подробнее о формировании и развитии ордена бекташи, а также о главных его идеях см.: *Аверьянов Ю.А. Хаджи Бекташ Вели и суфийское братство бекташийя. М.: Издательский дом Марджани, 2011; Он же. Сочетание суфийских, шиитских и шаманских мотивов в учении и практике братства бекташи // Turcica et Ottomanica: сб. в честь 70-летия М.С. Мейера. М.: Восточная литература, 2006. С. 114–141; Masters B. Bektaşî Order // Encyclopedia of the Ottoman Empire...* P. 88–89.

³⁸⁷ *Çiğdem R. A life in Banishment in Iznik...* P. 460–461.

³⁸⁸ Хотя на некоторое время крестоносцам удалось поставить под свой контроль Ниш и даже Софию, где они получили определенную поддержку от местных христиан – *Димитров Х. Болгаро-унгарски отношения през Средновековието...* С. 272–276.

³⁸⁹ О разорении болгарских земель в первых десятилетиях после османского завоевания см., например: *Макарова И.Ф. Болгарский народ...* С. 7–16.

были татары и юрюки³⁹⁰. Подвижные массы номадов не всегда удавалось подчинить центральной власти, и поэтому османы открыто содействовали переселению избыточного числа кочевников из Малой Азии в Румелию. Это несколько разряжало обстановку в самой Анатолии, способствовало исламизации и тюркизации новообретенных земель на Балканах, а также делало переселенцев более лояльными центральной власти, ведь им больше неоткуда было ждать поддержки в новой иноверной и инокультурной среде. Однако многие кочевники перебирались на Балканы стихийным образом. Османская держава нуждалась в переселенцах на Балканах, которых можно было бы использовать в военных действиях, а также в колонизации недавно завоеванных территорий³⁹¹.

Поражение осман в Ангорской битве 1402 г. еще более ускорило процесс исламизации и тюркизации Фракии и других европейских владений османов, ведь многие тысячи анатолийских кочевников (татар, туркмен, огузов и др.) бежали, спасаясь от войск Тамерлана, из Малой Азии в Румелию³⁹². И в XV, и в XVI вв. по болгарским землям Османской империи (и другим ее балканским владениям) прокатилось еще несколько волн переселений тюрков-кочевников. В некоторых регионах Болгарии – например, в Северной Фракии – номады и вовсе составляли бóльшую часть от местного мусульманского населения. Лишь к концу XVI и к началу XVII вв. процесс миграции кочевников в болгарские земли практически завершился и даже наметилась тенденция к обратному перемещению номадов в Анатолию и другие азиатские владения Османской империи, что объяснялось потерей той значимости для колонизации европейских владений османов, которой

³⁹⁰ Вообще слово «юрюк» может буквально переводиться как «кочевник», однако не всех номадов, перебиравшихся из Малой Азии в Румелию называли юрюками. Подробнее о юрюках и их переселении на Балканский полуостров см.: *Орешкова С.Ф.* Юрюки... С. 165–171.

³⁹¹ Там же. С. 166.

О демографических изменениях во время завоевания болгарских земель и в первые века османского владычества см.: *Boykov G.* The Human Cost of Warfare: Population Loss During the Ottoman Conquest and the Demographic History of Bulgaria in the Late Middle Ages and Early Modern Era // *Schmitt O.J. (ed.)*. The Ottoman Conquest of the Balkans (Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse). Vienna: Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2016. P. 103–166.

³⁹² *Желязкова А.* Разпространение на исляма... С. 56.

прежде в глазах властей обладали кочевники, особенно, юрюки³⁹³. Кроме кочевников, на территорию Болгарии переселялись и оседлые тюрки, которые осваивали заброшенные в ходе завоевания земли и частично вытесняли остатки местного христианского населения на менее плодородные территории. Среди этого мусульманского оседлого населения были люди совершенно разных профессий и социального статуса: крестьяне, ремесленники, торговцы, тимариоты (участники военно-ленной системы), а также, разумеется, османские чиновники светского и религиозного характера³⁹⁴. Иногда османские власти способствовали миграции не только мусульманского, но и христианского населения: например, болгарские крестьяне перемещались из более населенных краев в менее освоенные, а также и вовсе за пределы болгарских земель: в окрестности Константинополя или Малую Азию³⁹⁵.

В 1453 г. османский султан Мехмед II Фатих (1444–1446, 1451–1481 гг.) захватил Константинополь, раз и навсегда покончив с Византией, и сразу же сделал древний город столицей своей империи³⁹⁶. Падение города превратило Фракию, включая южные регионы Болгарии, в глубокий османский тыл, что, однако, не означало наступления спокойных времен для территорий к северу от Балканского хребта. Особенно разорительными были походы в Болгарию знаменитого валашского господаря Влада III Цепеша (1448, 1456–1462, 1476) в 1462 г.³⁹⁷ Так или иначе, к концу XV в. и в начале XVI в. Османская империя прочно утвердилась на

³⁹³ Орешкова С.Ф. Юрюки... С. 169–170; Она же. Государственная власть... С. 9–11.

³⁹⁴ Желязкова А. Разпространение на исляма... С. 57–62.

³⁹⁵ Георгиева Ц. Пространство и пространства на българите... С. 175–176.

³⁹⁶ Подробнее о падении Константинополя см., например: Васильев А.А. История Византийской империи: От начала крестовых походов до падения Константинополя. СПб.: Алетейя, 1998. С. 348–361; Каждан А.П., Литаврин Г.Г. Очерки истории Византии и южных славян. Изд. 2, испр. СПб.: Алетейя, 1998. С. 316–333; Матанов Х. Средновековните Балкани... С. 520–525; Babinger F. Mehmed the Conqueror... P. 87–116; Nicolle D. Cross and Crescent in the Balkans... P. 202–249.

³⁹⁷ Подробнее о нем и его походах см., например: Florescu R.R. Chapter VI. Vlad II Dracul and Vlad III Dracula's Military Campaigns in Bulgaria, 1443–1462 // Treptow Kurt W., Florescu Radu (eds.) Dracula: Essays on the Life and Times of Vlad the Impaler. Las Vegas: Center for Romanian Studies, 2019. P. 125–140, особенно 138–140.

новых территориях, и больше не было тех, кто бросал вызов ее контролю над этими землями.

В XVI в. к Османской империи были присоединены новые, в основном мусульманские территории на Ближнем Востоке – таким образом, число мусульман в государстве превысило численность христиан. Кроме того, в 1517 г. при султани Селиме I Явузе империя овладела Египтом, а вместе с ним и священными для всех мусульман городами Меккой и Мединой³⁹⁸, что позволило османским правителям укрепить исламские идеологические основы государства³⁹⁹.

Но и на европейском направлении Османская империя достигла новых и очень серьезных успехов – так, уже в самом начале правления султана Сулеймана I Кануни давний противник османов, Венгрия, потерпела в 1526 г. сокрушительное поражение в битве при Мохаче, в которой погиб и сам венгерский король Людовик (Лайош) II Ягеллон (1516–1526). За этим последовало стремительное завоевание страны османами – новым венгерским правителем был избран ставленник османов воевода Трансильвании Янош Запойяи (1526–1540). Уже в 1529 г. первой османской осаде подверглась и Вена, сосредоточие власти Габсбургов и фактический центр Священной Римской империи. Осада была неудачной, и в конечном итоге в 1530-е гг. между Османской империей и Габсбургами был заключен мир, разделивший Венгрию на две части – австрийскую и османскую. Однако это временное решение не исчерпало конфликта между двумя странами, и противостояние с переменным для обеих сторон успехом продолжалось в последующие десятилетия⁴⁰⁰.

³⁹⁸ *Faroqhi S. N., Fleet K. (eds.) The Cambridge History of Turkey. Volume 2... P. 104–113.*

³⁹⁹ Подробнее о том, как сочеталось светское и духовное в османской политической системе этого и более позднего периодов см., например: *Мейер М.С.* О соотношении светской и духовной власти... С. 51–62.

⁴⁰⁰ История на Османската империя... С. 150–161; История османского государства... Т. I. С. 27–36; Османская империя и страны... С. 114–115; *Петросян Ю.А.* Османская империя... С. 78–81; *Faroqhi S. N., Fleet K. (eds.) The Cambridge History of Turkey. Volume 2... P. 32–39.*

Подробнее о завоевании Венгрии и утверждении в ней османской власти см., например: *Almond I.* Two Faiths, One Banner. When Muslims Marched with Christians across Europe. Cambridge: Harvard University Press, 2009. P. 144–164; *Fodor P.* In Quest of the Golden Apple: Imperial Ideology, Politics, and Military Administration in the Ottoman Empire. Istanbul: Gorgias Press, 2010. P. 105–169.

Благодаря этим успехам, Османская империя стала чувствовать себя гораздо увереннее – в особенности, на завоеванных столетие назад европейских землях. Высокого уровня достигла интеграция балканских владений⁴⁰¹. Так, в начале XVI в. центр Румелийского бейлербейства переместился из Пловдива (Филибе) дальше на север – в Софию, один из важнейших городов Балканского полуострова⁴⁰². Тенденции к централизации Османского государства проявляли себя в том числе и в религиозной сфере: в частности, повсеместным гонениям стали подвергаться неортодоксальные, «еретические» течения ислама, в шариатском судопроизводстве Османской империи (по крайней мере в Анатолии и Румелии) официально утвердился суннитский ислам ханафитского мазхаба⁴⁰³, на котором чуть позже мы остановимся подробнее.

Таким образом, благодаря внешним и внутренним факторам, уже к первым десятилетиям XVI в. болгарские земли были неотъемлемой частью османской административной системы.

1.2. Османская административно-правовая система в болгарских землях

Уже в 1363 г. сразу после захвата Адрианополя (Эдирне) Османы перенесли сюда столицу своего государства, и в то же время Эдирне стал центром только что созданной административной единицы: Румелийского бейлербейства⁴⁰⁴, в состав которого впоследствии вошли и завоеванные болгарские земли. Эти земли были разделены между санджаками (такими, например, как Видинский, Никопольский, Софийский), которыми управляли санджак-беи, в первые десятилетия после османского завоевания исполнявшие, вероятно, преимущественно военные функции. Сами санджаки были также разделены на еще меньшие единицы –

⁴⁰¹ Иногда этот процесс называют также словом «османизация», которое подразумевает под собой разные меры по утверждению новой власти и ее административных органов – *Георгиева Ц.* Пространство и пространства на българите... С. 150–165.

⁴⁰² *Градева Р.* Административна система и провинциално управление... С. 42.

⁴⁰³ *Inalcik H.* The Ottoman Empire. The Classical Age... P. 287–298; *Idem.* State, Sovereignty and Law... P. 76–78; *Zilfi M. C.* Sultan Süleyman and the Ottoman Religious Establishment... P. 109–120.

⁴⁰⁴ Подробнее о создании административной системы в новозавоеванных землях см., например: *Градева Р.* Административна система и провинциално управление... С. 39–52.

вилайеты и нахии. Иногда пределы санджаков в той или иной мере повторяли границы прежде существовавших государств: так, по-видимому, было в случае с Видинским санджаком, расположившемся примерно на тех же территориях, на которых ранее находилось Видинское царство Ивана Срацимира⁴⁰⁵. Похожая ситуация сложилась и с владением сербского вельбуждского деспота Константина Драгаша, на территориях которого возник Кюстендильский санджак, несущий имя прежнего владельца⁴⁰⁶. Между тем, при формировании этих единиц управления не учитывались этническое своеобразие отдельных территорий. Особенно, это касалось Македонии, где, кроме греков и славян, проживало, к примеру, также албанское население⁴⁰⁷.

Кроме военно-административной системы, на завоеванных болгарских землях создавалась и судебно-административная система, представленная шариатскими кадийскими судами⁴⁰⁸. В начале XV в. судебные области (казы) иногда территориально совпадали с нахиями, а иногда включали в себя сразу несколько нахий. В этот ранний период кадии, как отмечается, присутствовали в тех районах, где складывались мусульманские общины, а также в важных региональных центрах, где требовалось отстаивать интересы османской власти. Вдобавок к этому кадии нередко исполняли и функции гражданских чиновников, заменяя таким образом санджак-беев, которые были военачальниками над местными спахиями и лично участвовали в военных походах⁴⁰⁹. Сами спахии тоже иногда могли управлять (пусть и с серьезными ограничениями) вверенными им землями (военными ленами – тимарами), но они так же, как и их командир, часто отлучались на войну⁴¹⁰. В XV в., вероятно, немного христиан обращалось для

⁴⁰⁵ Там же. С. 40–44.

⁴⁰⁶ Матанов Х. Възникване и облик...; Он же. Феодални княжества... С. 78–86; Сафонов А.А. Османская административно-правовая система на Балканах... С. 122.

⁴⁰⁷ Сафонов А.А. Внутренняя Македония... С. 47.

⁴⁰⁸ Достаточно хорошо известны личности и имена многих кадиев Софийской казы в XVII в. и, к сожалению, гораздо меньше известно о шариатских судьях XVI и более ранних столетий – Gradeva R. On Kadis of Sofia, 16th–17th centuries... 265–292; Faroqhi S. Subjects of the Sultan... P. 64–65.

⁴⁰⁹ Градева Р. Административна система и провинциално управление... С. 47–48.

⁴¹⁰ Там же. С. 48; Орешкова С.Ф. Государственная власть... С. 13–14.

решения своих проблем в кадийские суды, тогда как сами кадии прочно входили в жизнь местного населения, учитывая те обширные полномочия, которыми они (формально и неформально) обладали в различных сферах: в контроле над гражданской жизнью и, особенно, торговлей⁴¹¹. Именно кадий сообщал центральной власти о действиях местных чиновников, он контролировал земельный фонд и раздавал (а также отнимал) тимары⁴¹². Важное значение кадий имел и для деятельности местных религиозных общин, в том числе христианских: в частности, именно шариатский судья решал вопрос о ремонте старых церквей и монастырей⁴¹³ – например, разрешение кадия на восстановление церкви в селе Курило близ Софии отмечено в судебном протоколе от 1619 г.⁴¹⁴ К концу XV в. и началу XVI в. позиции кадиев еще больше укреплялись⁴¹⁵, что было связано как со все возрастающей численностью мусульманского населения в болгарских (и, шире, балканских) землях, так и с переходом общего управления этими территориями в гражданскую сферу. Влияние санджак-беев и старых аристократических родов в свою очередь уменьшалось, а в противовес им возрастало влияние янычарского корпуса (с тур. «yeniçeri» – «новое войско»)⁴¹⁶.

Все чаще в шариатских судах стали фигурировать и христианские, а также иудейские подданные султана – причем не только как обвиняемые. Христиане обращались в кадийский суд для расторжения брака или для заключения запрещенного в христианстве четвертого брака или брака между дальними

⁴¹¹ Градева Р. Кадийският съд в българските земи... С. 188–190.

⁴¹² Там же. С. 190.

⁴¹³ Там же. С. 186.

Подробнее о политике османских властей в отношении христианских храмов и монастырей и о роли кадия в этом деле см., например: *Gradeva R. Ottoman Policy towards Christian Church Buildings...* P. 14–36.

⁴¹⁴ Съдебно разрешение за възстановяване на разрушена църква в с. Курило // *Цветкова Б. Турски извори за историята на правото...* С. 117.

⁴¹⁵ Например, о широких полномочиях кадия в XVII в. см.: *Gradeva Р. За правни компетенции на кадийския съд...* С. 98–119; *Gradeva R. On the Judicial Functions of Kadi Courts...* P. 15–43.

⁴¹⁶ *Gradeva Р. Административна система и провинциално управление...* С. 49–50.

О янычарском корпусе и его истории см., например: *Петросян И. Е. Янычары в Османской империи. Государство и войны (XV – начало XVII в.).* М.: Наука, 2019.

Также, например, о преданности и боевом духе янычарского корпуса: *Rhoads M. Ottoman Warfare 1500–1700.* London: Rutgers University Press, 1999. P. 25–30.

кровными родственниками. Гораздо более спокойно кадийский суд относился и к регистрации браков между людьми разных вер – например, христиан и иудеев, но также христиан и мусульман⁴¹⁷. Одно из самых ранних упоминаний о заключении брака между христианами в кадийском суде относится к 1562 г. – к этому моменту данная практика была достаточно обыденной, пусть она и не преобладала над церковным браком и не исключала его – чаще всего молодожены просто подтверждали у кадия ранее заключенный по христианской традиции брак. Сами же мусульмане по некоторым данным стали регистрировать браки в кадийских судах только с XVIII в.⁴¹⁸

Более широким становилось вовлечение кадиев и в дела христианской общины. Так, возвращаясь ко второй половине XV в., отметим, что именно тырновский судья активно участвовал в решении дела о перенесении мощей св. Иоанна Рильского в Рильский монастырь в 1469 г. Как повествует написанная Владиславом Грамматиком история, вначале христиане, задумавшие вернуть мощи святого Иоанна в основанный им монастырь, обратились к самому султану Мехмеду II, который по просьбе вдовы его отца Мурада II Мары Бранкович поручил заняться этим делом кадия в Тырново, где тогда размещались святые мощи. Шариатский судья выполнил письменное указание султана и, более того, способствовал разрешению конфликта между жителями Тырново и монахами из Рильского монастыря⁴¹⁹.

Однако эти примеры не означают, что положение немусульман (в первую очередь православных христиан) в балканских владения Османской империи было однозначно благоприятным – об этом стоит поговорить отдельно, остановившись сперва на религиозной политике османских властей.

⁴¹⁷ Тодорова О. Православната църква и българите... С. 165.

⁴¹⁸ Иванова С. Мюсюлманки и християнки пред кадийския съд в Румелия през XVIII в.: брачни проблеми // ИПр. 1992. Т. XLVIII. № 10. С. 77; Сафонов А.А. Внутренняя Македония... С. 50–51.

⁴¹⁹ Разказ за пренасяне на мощите на Иван Рилски в Рилския манастир от Владислав Грамматик. С. 383–391.

1.3. Положение православных христиан в Османской империи

С первых лет завоевания христианских земель османами ислам выступал в качестве главного разделяющего, социального фактора. И, хотя со временем началось постепенное расслоение в среде завоевателей, вершины социальной лестницы по-прежнему были доступны лишь тем из местных жителей, кто принимал ислам⁴²⁰. Между тем, османские власти проводили политику обособления различных групп: социальных, этнических, религиозных. Выходцы из райа, т.е. христиане, даже не принимая ислам, могли добиться определенных выгод для себя и занять удобную экономическую и общественную нишу, что усиливало их лояльность Османскому государству⁴²¹. Официально Османская империя предоставляла ограниченную свободу вероисповедания для христиан и иудеев, т.е. «народов писания». В то же время власть османских правителей основывалась на теократическом принципе, они выступали в качестве защитников мусульманских святынь и, конечно же, стремились к как можно более широкому распространению суннитского ислама, что определяло и их внешнюю политику. Таким образом, существовало некоторое различие и даже противоречие между исламской государственной идеологией и реализуемой на практике ограниченной веротерпимостью⁴²².

В то же время зимми (т.е. «люди договора», они же – «люди писания», т.е. в первую очередь христиане и иудеи)⁴²³ должны были платить джизью (подушный налог за право жить, исповедовать свою религию и получать защиту от врагов Османского государства), а также харач (харадж), особый поземельный налог, который иногда совмещается в источниках с джизьей⁴²⁴.

⁴²⁰ Градева Р. О некоторых проблемах формирования... С. 57.

⁴²¹ Сафонов А.А. Внутренняя Македония... С. 56–57.

⁴²² Там же. С. 58.

⁴²³ Подробнее о понятии «зимми» см., например: *Masters B. Dhimmi (zimmi) // Encyclopedia of the Ottoman Empire...* P. 185–186.

⁴²⁴ Подробнее о налоговой политике османских властей, а также о разных налогах, рядовых и чрезвычайных, взимаемых с немусульман см., например: *Сафонов А.А. Внутренняя Македония...* С. 59–63; *Цветкова Б. Извънредни данъци и държавни повинности в българските земи под турска власт. София: Издателство на Българска академия на науките, 1958; An Economic and Social History of the Ottoman Empire...*; *Inalcik H. The Problem of the Relationship...* S. 237–242.

Еще одним видом повинности для зимми, причем в некотором смысле самым тяжелым, было т.н. девширме (с тур. «devşirme» – «набор»), среди славянских народов известное также как «налог кровью», а у греков – как «пайдомáзома» (греч. «παιδομάζωμα»), т.е. «набор детей»⁴²⁵. Девширме предполагало отбор Османским государством в его балканских и анатолийских владениях⁴²⁶ наиболее здоровых и сильных христианских детей (в основном – славян, албанцев, греков и армян), которых затем обращали в ислам и воспитывали в турецкой культуре вдали от их родного дома⁴²⁷. В дальнейшем эти бывшие христианские юноши зачислялись в янычарское войско или на гражданскую службу в качестве османских чиновников. Отдельным из них удавалось дослужиться до самых высот карьерной лестницы, как это случилось, например, со знаменитым Мехмедом-пашой Соколлу, этническим сербом, ставшим великим визирем при султানে Сулеймане I во второй половине XVI в.⁴²⁸ Основной задачей девширме было создать преданное лично султану войско, не привязанное к земле и не настолько самостоятельное как спахии, и чиновничество, которое можно было в том или ином виде противопоставить старым аристократическим родам. Набор именно христианских юношей с их последующим воспитанием далеко от изначального места жительства создавал действительно прочную связь янычар с османской властью – им попросту не на кого было больше опереться. Своим новым положением они были обязаны султану⁴²⁹. Более того, набранные по девширме юноши рассматривались в качестве

⁴²⁵ Подробнее о практике девширме (в том числе применительно к болгарским землям) и институте янычарства см., например: *Георгиева Ц.* Еничарите в българските земи... С. 66–115; *Петросян И. Е.* Янычары в Османской империи... С. 43–103; *Agoston G.* Devşirme // *Encyclopedia of the Ottoman Empire...* P. 183–185; *Krstić T.* Contested Conversions to Islam... P. 54–64; *Ménage V.L.* Devshirme // *Encyclopaedia of Islam, 2nd Edition. V. 2. C–G.* / Edited by B. Lewis, Ch. Pellat, J. Schacht et al. Leiden, 1991. P. 210–213; *Radushev E.* “Peasant” Janissaries? // *Journal of Social History. Vol. 42. No. 2. 2008.* P. 447–467; *Sugar P.F.* Southeastern Europe under Ottoman rule... P. 55–59.

⁴²⁶ *Vryonis S.* Isidor Glabas and the Turkish Devshirme... P. 441–442.

⁴²⁷ *Idem.* Seljuk Gulams and Ottoman Devshirmes... P. 241–244.

Подробнее о законности девширме с точки зрения исламского права и прав «зимми» см., например: – *Erdem Y.H.* Slavery in the Ottoman Empire and its Demise... P. 1–11.

⁴²⁸ Подробнее о нем см., например: *Самаруић Р.* Мехмед Соколовић. Београд: Завод за уџбенике, 2010; *Hodžić M.* Veliki vezir Mehmed-paša Sokolović i dijalektika moći // *Prilozi za orijentalnu filologiju.* 2017. № 66. S. 25–48.

⁴²⁹ *Сафонов А.А.* Внутренняя Македония... С. 227–228.

рабов султана – «капыкулу» (тур. «kapıkulu» – «рабы дворцовых врат» или «рабы августейшего порога»), которых он мог в любой момент как возвысить, так и лишиться имущества и жизни⁴³⁰. В то же время девширме было, вероятно, призвано также ускорить исламизацию христианского населения османских провинций, в особенности, Румелии⁴³¹.

Среди православного населения, в том числе в болгарских землях, образ «налога кровью» был крайне негативным. Об этом сообщает западный дипломат Антун Вранчич, побывавший на Балканах во второй половине XVI в. По его словам, местное христианское население («несчастный народ») специально отправляет своих детей в леса и другие места, чтобы не отдавать их туркам. Но, как он отметит, имелись и те, кто был готов служить османам, чтобы добиться успеха⁴³². Зафиксированы случаи очень ранних браков, а также преднамеренного нанесения увечий детям, чтобы защитить их от девширме. Другими способами было укрывательство (или бегство) и, конечно, взятки османским чиновникам⁴³³. Впрочем, в некоторых случаях родители были не против отдать властям ребенка, которого не могли прокормить сами. Да и сама по себе служба была достаточно привлекательной альтернативой бедной сельской жизни. Но не для всех – в османских документах упоминаются случаи побегов юношей из янычарских казарм и последующее их возвращение в родные края, причем не каждого из «дезертиров» удавалось поймать⁴³⁴. Так или иначе, «налог кровью» можно оценить и как одно из самых ярких проявлений иноконфессионального гнета в болгарских землях, и как вполне реальную возможность вырваться из деревенской среды и сделать серьезную военную или государственную карьеру.

Самим ведь христианам (и другим иноверцам) формально запрещалось занимать военные и административные должности, и они в целом освобождались

⁴³⁰ Макарова И.Ф. Болгарский народ... С. 20–21.

⁴³¹ Minkov A. Conversion to Islam on the Balkans: Kisve bahasi petitions and Ottoman social life, 1670–1730. Leiden: Brill, 2004. P. 67–77.

⁴³² Антон Вранчич (1553–1567)... С. 177; Iter Buda Hadrianopolim anno 1553... P. XIX–XX.

⁴³³ Георгиева Ц. Еничарите в българските земи... С. 95–104; Макарова И.Ф. Болгарский народ... С. 59.

⁴³⁴ Георгиева Ц. Еничарите в българските земи... С. 104–110.

от военной службы. Однако во времена османского завоевания, а также в XV в. некоторые христиане могли служить в войсках христианских вассалов султана таких, как король македонского Прилепа Марко Мрнявчич, который погиб в битве при Ровине (1395 г.), сражаясь во главе своего войска против православных валахов на одной стороне с Османским государством⁴³⁵. Из христиан могли также формировать вспомогательные и полицейские отряды и что-то вроде сельской милиции, противостоящей разбойникам⁴³⁶. Использовались местные христианские воины (войнуки, мартолосы и др.) из влахов и славян и для охраны границ⁴³⁷ и рек – в частности, Дуная. Привлеченные к такой службе христиане освобождались султанскими законами⁴³⁸ от уплаты хараджа (или его части) и некоторых других налогов (в том числе чрезвычайных⁴³⁹ и даже девширме⁴⁴⁰), что отмечено, например, в специальном разделе канун-наме Сулеймана I, посвященном положению «влахов» («войнуков») пограничных земель Видина, Браничево и

⁴³⁵ *Fine J.V.A.* The Late Medieval Balkans... P. 424.

⁴³⁶ *Полывянный Д.И., Пасько Н.В.* Разбойничество в Болгарии... С. 267–268.

⁴³⁷ О положении таких «привилегированных» христиан, например, в пограничном Никопольском санджаке см.: *Радушев Е.* Османската гранична периферия (серхад) в Никополския вилает през първата половина на XVI век // Б. Христова и др. (ред.). Българският шестнадесети век. Сборник с доклади за българската обща и културна история през XVI век. София: НБКМ, 1996. С. 199–207.

⁴³⁸ См., в частности, закон о войнуках времен Сулеймана I и закон о войнуках Никопольского и Силистринского санджаков 1570 г.: Закон за войнуците // ТИБИ. Т. 5. София, 1974. С. 21–23; Закон за войнуците в Никополски и Силистренски санджак от 1570 г. // ТИБИ. Т. 5. София, 1974. С. 24–26.

⁴³⁹ *Цветкова Б.* Извънредни данъци и държавни повинности... С. 197–203; *Градева Р.* На границата на османското пространство: Видин... С. 65–68; *Gradeva R.* Between the Hinterland and the Frontier... P. 343–346.

⁴⁴⁰ *Грозданова Е., Андреев С.* Категории население със специални задължения и статут – правна норма от XVI век и реална практика // Б. Христова и др. (ред.). Българският шестнадесети век. Сборник с доклади за българската обща и културна история през XVI век. София: НБКМ, 1996. С. 31–32.

Впрочем, султанские законы не всегда действовали на практике. Так, например, формально освобожденные от «кровавой дани» рудокопы в Чипровцах по свидетельствам начала XVII в. все равно должны были отдавать своих детей сборщикам девширме – Там же. С. 35–36.

Примечательна также жалоба 1585 г. тех же самых рудокопов из Чипровец на чересчур высокий (по сравнению с прежней ставкой) налог джизье. Жители Чипровец грозились оставить свои рудники, если к ним не прислушаются. Судя по приписке наверху документа, эта угроза возымела действие, и справедливость была восстановлена – Рударите и останалите жители на с. Чипровци се оплакват от неправилно облагане с джизие и заплашват, че ще се разбягат и оставят рудниците да запустеят. 1585 г. // ТИБИ. Т. 7. София, 1986. С. 144–146.

Смедерево⁴⁴¹. Об особенном положении войнуков в XVI в. сообщают и некоторые западные путешественники – в частности, французы Николай ди Николе⁴⁴² и Жан Палерн Форезиен⁴⁴³, а также немец Стефан Герлах – причем он конкретно говорит о войнуках из Болгарии⁴⁴⁴. Вместе с тем, из османских документов следует, что султанское правительство доверяло войнукам не только пограничную службу, но исполнение некоторых специальных и очень важных заданий: в частности, во времена правления Баязида II был выпущен указ, в котором определялись условия защиты и сопровождения детей, взятых по девширме. В тех регионах, где находились войнуки, именно им поручалось заниматься сопровождением этих детей, что специально подчеркнуто в документе⁴⁴⁵.

Кроме того, службу эти христианские воины часто несли вместе с мусульманскими воинами – подобная практика, претерпевая те или иные изменения, сохранялась и в XVI, а в отдельных случаях даже в XVIII в.⁴⁴⁶ В этом контексте любопытен пример из одного греческого сочинения, которое известно как житие св. Георгия Старшего Софийского (ок. 1407–1437), жившего и замученного в первой половине XV в.⁴⁴⁷ Дело в том, что Георгий был солдатом, который прибыл в Адрианополь (Эдирне) по делам военной службы. Он явился к одному мусульманину починить свое оружие, и, услышав от того хулу на христианство, вступил с ним в ожесточенный спор, из-за которого Георгий в конце концов был сожжен на костре⁴⁴⁸. Не совсем ясно, где и как служил св. Георгий, но скорее всего будущий мученик участвовал в сражениях на стороне Османской империи: либо в каком-то вспомогательном отряде, либо в войске одного их

⁴⁴¹ Кануннаме на султан Сюлейман Законодатель // *Гълъбов Г.* Турски извори за историята на правото... С. 54.

⁴⁴² Никола дьо Николе (1551)... С. 116; *Les quatre premiers...* P. 75.

⁴⁴³ Жан Палерн Форезиен (1582)... С. 171–172; *Peregrinations Dv S. Jean Palerne Foresien...* P. 505.

⁴⁴⁴ *Герлах Ст.* Дневник на едно пътуване... С. 68; С. 130; *Stephan Gerlachs deß Aeltern Tage-Buch...* S. 54.

⁴⁴⁵ *Radushev E.* “Peasant” Janissaries?... P. 447, 461–462.

⁴⁴⁶ Подробнее об этом см.: *Зироевич О.* Охрана Дуная... С. 159–166.

⁴⁴⁷ *Темелски Хр.* Георгий Софийский Старший. С. 11–12.

⁴⁴⁸ *Михайлов Ан.* Един неизвестен софийски мъченик... С. 403–411.

христианских вассалов султана: например, сербских деспотов Стефана Лазаревича (1402–1427) и Георгия Бранковича⁴⁴⁹.

Однако мог Георгий служить и у одного из местных спахиев-христиан, владевших, подобно мусульманским воинами, своими собственными наделами-тимарами. Действительно, несмотря на то, что значительная часть болгарского боярства (аристократии) была уничтожена при завоевании, а другая часть приняла ислам, некоторые все же сумели перейти на военную службу к османским правителям, сохранив при этом свою христианскую веру⁴⁵⁰. Таких христианских тимариотов было довольно много на Западе Балкан, но также и в Болгарии. К примеру, если верить османским документам (дефтерам), в середине XV в., в Видинском санджаке из 188 тимаров – 7 принадлежало христианам⁴⁵¹, а в регистре тимаров нахии Враца (северо-западная Болгария) начала XVI в. встречается, например, спахий под именем «Никола, сын Радойне», т.е. очевидный христианин, которому, между тем, принадлежало два села⁴⁵².

Все эти христиане-спахии должны были за счет своих владений служить в османском ополчении или флоте, а также снаряжать определенное число воинов. Некоторые из христиан-тимариотов могли также возглавлять отряды уже упомянутых ранее войнуков и приравнивались к ним по своему статусу, т.е. освобождались от части налогов, обязательных для немусульман. Во владения христиан-тимариотов могли входить даже монастыри и окрестные земли, причем

⁴⁴⁹ Подробнее о них см., например: *Fine J.V.A. The Late Medieval Balkans...* P. 499–577.

Возможность для христиан исполнять военную службу в отрядах христианских союзников Османской империи отмечается и в других православных, в том числе поздневизантийских сочинениях – *Karlin-Hayter P. La politique religieuse des conquérants Ottomans dans un texte hagiographique (a. 1437) // Byzantion. Vol. 35. Bruxelles, 1965. P. 358; Zachariadou E.A. The Neomartyr's Message...* P. 61.

⁴⁵⁰ Однако, как считается, большинство подобных представителей старой балканской или византийской аристократии, которые готовы были служить завоевателям, приняли ислам и влились в ряды османской знати уже на полных правах. Некоторым из них удалось даже оказаться на султанской службе во дворце, несмотря на то, что ислам они приняли уже будучи взрослыми людьми – *Lowry H.H. The Nature of the Early Ottoman State. Albany: SUNY Press, 2003. P. 126–128.*

⁴⁵¹ *Цветкова Б.А. Новые данные о христианах-спахиях...* С. 184–187.

⁴⁵² Откъс от регистър на тимари на нахията Враца и др. от началото на XVI в. // ТИБИ. Т. 3. София, 1972. С. 27.

монахи должны были снаряжать и содержать вооруженные отряды. В случае неисполнения своих обязанностей христианин-спахий мог быть лишен владения – правда, данному наказанию подвергались и тимариоты-мусульмане⁴⁵³. Наследование таких владений от отца к сыну (или другому родственнику) было возможно, но, разумеется, лишь с сохранением прежних обязательств. Интересно, что в редких случаях владельцами османских тимаров становились люди, не имевшие отношения к прежней доосманской знати. Возвышение этих людей было напрямую связано с той помощью, которую они оказали Османскому государству, например, при завоевании⁴⁵⁴. Постепенно это явление исчезало, хотя некоторые из немусульман-тимариотов (например, к Кюстендильском санджаке на Западе Болгарии) продолжали владеть своими наделами вплоть до конца XVI столетия, когда все они или приняли ислам, или были лишены своих владений (например, понижены в статусе до рядовых войнуков) в результате изменений в османской административной политике⁴⁵⁵.

Вместе с тем, османские власти стремились к расширению уммы, т.е. мусульманской общины⁴⁵⁶ и всячески содействовали процессу исламизации⁴⁵⁷, пусть официально и запрещали насильственное обращение в ислам⁴⁵⁸. Этому способствовали, кроме ограничений в военной и административной карьерах, также и специальные профессиональные разграничения. Многие ремесла

⁴⁵³ Цветкова Б.А. Новые данные о христианах-спахиях... С. 193.

⁴⁵⁴ Там же. С. 194–195.

⁴⁵⁵ Желязкова А. Некоторые аспекты распространения ислама... С. 107–108; Сафонов А.А. Внутренняя Македония... С. 227; Цветкова Б.А. Новые данные о христианах-спахиях... С. 194–197.

⁴⁵⁶ Умма (араб. «*umma*», «община», «народ») – понятие, обозначающее исламскую религиозную общину, общность всех правоверных мусульман. Это понятие сложилось еще в ходе возникновения и развития ислама во времена пророка Мухаммеда и использовалось в том числе в Османской империи – Denny F.M. *Umma* // *Encyclopaedia of Islam*, 2nd Edition. V. 10. T–U. / Edited by B. Lewis, Ch. Pellat, J. Schacht et al. Leiden, 2000. P. 859–863.

⁴⁵⁷ О причинах принятия ислама бывшими христианами, которые не ограничивались чисто материальными соображениями см., например: Antov N. *The Ottoman Wild West*... P. 256–259; Gradeva R., Ivanova S. *Researching the Past and the Present of Muslim Culture in Bulgaria*... P. 319–320.

⁴⁵⁸ Vryonis S. *Religious Change and Continuity in the Balkans and Anatolia from the Fourteenth through the Sixteenth Century* // *Islam and culture change in the Middle ages*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1975. P. 135–136.

оказались в руках мусульманских эснафов (цеховых организаций в городах), а человеку постороннему вступить в эснаф было практически невозможно, как невозможно было и разрушить монополию эснафа – вся эта система была построена таким образом, чтобы устранить конкуренцию, особенно, со стороны ремесленников-немусульман⁴⁵⁹. В то же время существовали и такие отрасли ремесла и торговли, которыми могли заниматься только христиане: в первую очередь и по понятным причинам – виноделие⁴⁶⁰ и свиноводство, но также и строительство, в котором христианские мастера (по крайней мере на первых порах) имели больше опыта, чем мусульманские. Из других ограничений, которые вводились против христиан, можно отметить запрет на ношение оружия. Впрочем, в эту категорию, очевидно, не включались те христиане, которые несли пограничную службу или состояли в «ополчении». Запрещалось также строительство новых христианских храмов, однако в полной мере этот запрет распространялся только на крупные города, тогда как в сельской местности возведение церквей продолжалось⁴⁶¹. Разрешены были также восстановление и

⁴⁵⁹ Сафонов А.А. Внутренняя Македония... С. 63–64.

Подробнее о системе эснафов см., например: Тодоров Н. Балканский город... С. 112–126.

⁴⁶⁰ Хотя данные второй половины XVI в. из региона Троян в северной Болгарии показывают, что поземельный налог с виноградников взимался также с мусульманских хозяйств – как в смешанных, так и в чисто мусульманских селах – Мутафова К. Стопанска характеристика на Троянския регион през XVI – XVII в.: традиционни поминъци и външни влияния (по данни на османски документи от периода) // Известия на Центъра за стопанско-исторически изследвания. Том 2. Разнообразието в българското стопанско-историческо развитие. Варна, 2017. С. 275–276. Виноградники могли доставаться новообращенным мусульманам в наследство от их родителей-христиан, именно об этом свидетельствует дело, рассмотренное кадием Софии в 1550 г.: один христианин по имени Стрезо пытался отсудить у янычара Махмуда ибн Абдуллаха его виноградник, а янычар же в свою защиту утверждал, что виноградник достался ему от отца Михаила еще до того, как Махмуд был взят по девширме и обращен в ислам – 1550 August 8. (957 h. Rağab 24.) // Galabov G.D. Die Protokollbücher... S. 11. № 10.

⁴⁶¹ В целом в сельской местности исламизация шла гораздо медленнее, чем в городах, однако в городах Македонии и Западной Болгарии результаты исламизации также были достаточно скромными по сравнению с другими городскими центрами на Балканах – Сафонов А.А. Православное духовенство, прихожане и османская администрация в Македонии и Западной Болгарии (XV–XVII вв.) // Bulgarian, Ottoman and Caucasian Studies: сборник статей, посвященный 65-летию С.И. Муртузалиева. М.: МБА, 2012. С. 267–269.

Особенная ситуация складывалась в регионе Западных Родоп, где формировалась помакская (болгаро-мусульманская) общность. Об этом см. специальную работу: Радусев Е. Помациите. Христианство и ислям в Западните Родопи с долината на р. Места. XV в. – 30те години на XVIII в. Кн. 1. София: НБКМ, 2008. С. 298–402.

ремонт старых культовых сооружений, но сильно ограничивались их размеры – церкви никак не могли быть больше мечетей⁴⁶². Впрочем, многие конфликтные ситуации в Османском государстве решались с помощью взяток⁴⁶³.

Определенную роль в исламизации болгарских земель, а также в восстановлении разоренных областей⁴⁶⁴ играло и такое явление как вакуф (или вакф) – сеть специализированных исламских учреждений, которые создавались, например, эснафами (ремесленными цехами) и суфийскими орденами. Эти учреждения участвовали в строительстве инфраструктуры: мечетей, мостов, дорог, караван-сараяев, рынков, фонтанов, бань⁴⁶⁵ и т.д.⁴⁶⁶ Большинство данных сооружений, конечно, пользовались не только мусульмане, но и христиане, что

⁴⁶² В некоторых городах эти ограничения распространялись на все здания, принадлежавшие немусульманам. Иногда зимми запрещалось также раскрашивать свои дома в определенные цвета – *Faroqhi S. Subjects of the Sultan...* P. 60.

⁴⁶³ *Тодорова О. Православната църква и българите...* С. 60–61.

⁴⁶⁴ Существуют данные о заметном росте населения в болгарских землях Османской империи во второй половине XV в., когда ситуация несколько стабилизировалась – *Ковачев Р. Сходства и различия в демографските процеси...* С. 67–74; *Сафонов А.А. Османская административно-правовая система на Балканах...* С. 121.

⁴⁶⁵ О большом значении бань и высоком уровне гигиены в османских городах пишут многие западные путешественники – *Радулов Цв.Й. Да се къпем или не! Хигиена и всекидневието на Балканите през погледа на пътешествениците от XVI–XVIII в. // Стандарти на всекидневието през средновековието и новото време. Сборник с материали от Първа и Втора научни кръгли маси. Велико Търново: Фабер, 2012. С. 423–438.*

Особенно это касается Софии, центра Румелийского бейлербейства, через который проезжало множество европейских путешественников – *Грозданова Е., Андреев С. Българите през XVI век...* С. 125–128.

Например, о «теплой прекрасной софийской бане», построенной из белого мрамора пишет немецкий путешественник Вольф Андреас фон Штайнах – Волф Андреас фон Щайнах (1583)... С. 431; *Wolf Andreas von Steinach. Edelknabenfahrt nach Constantinopel...* S. 232.

А спутник другого немецкого автора-путешественника Ганса Людвига фон Лихтенштайна, Кристоф фон Ротенхам, и вовсе, вернувшись на родину, устроил у себя в имении баню на турецкий манер – Ханс Лудвиг фон Лихтенцайн (1589)... С. 496; *Große Reisen und Begebenheiten...* S. 5–6.

⁴⁶⁶ О строительстве османами мечетей и общественных сооружений в болгарских землях, а также о связанных с ними надписях см.: *Мицтев П. Турецкие эпиграфические памятники как источники по истории культуры болгарских земель XIV–XIX вв. // Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы. Т. II. М.: Наука, 1969. С. 180–193; Стайнова М. Ислам и исламская религиозная пропаганда в Болгарии...* С. 93–99; *Gradeva R., Ivanova S. Researching the Past and the Present of Muslim Culture in Bulgaria...* P. 321–323.

Подробнее об османской архитектуре на Балканах см.: *Стайнова М. Османски изкуства на Балканите. XV–XVIII век. София: Университетско издателство «Св. Климент Охридски», 1995. С. 15–61; Kiel M. Studies on the Ottoman Architecture of the Balkans. Aldershot, Brookfield: Variorum, 1990.*

позволяло этой инфраструктуре играть роль своего рода «монументальной пропаганды». Кроме того, вокруг всех этих новых учреждений складывалось мусульманское ядро, которое также способствовало укреплению в том или ином месте (чаще городе) мусульманской общины и распространению ислама. Занимались вакуфы и благотворительностью, что помогало той же цели, а также способствовало росту престижа владельца этого вакуфа⁴⁶⁷. Перевод собственности в вакуф был еще и достаточно выгоден для ее владельца, ведь, в отличие от тимара, вакуф был не служебным, а скорее «частным» владением⁴⁶⁸.

В источниках можно встретить примеры того, как богатые и знатные мусульмане субсидируют ремонт церквей. В частности, один такой пример с восстановлением католического храма, относится ко второй половине XVII в.,⁴⁶⁹ но скорее всего нечто подобное происходило и в более ранние периоды и касалось также православных храмов и монастырей. Как мы уже отметили ранее, большое внимание уделялось строительству инфраструктуры: караван-сараев, мостов и других сооружений общего пользования – многие западные путешественники, посетившие Османскую империю (и в том числе ее болгарские владения), упоминают тех или иных обеспеченных мусульман, которые потратили свои средства на общественные нужды. Так, например, участник посольства Габсбургов 1533 г. Корнелий де Шеппер рассказывает в своих записях историю некоего Абдулсалама, еврея, принявшего ислама, дослужившегося до поста казначея при султанах Селиме I и Сулеймане I и построившего большой караван-сарай недалеко от Константинополя, где могли бесплатно останавливаться «любые путешественники», как мусульмане, так и немусульмане⁴⁷⁰.

⁴⁶⁷ Подробнее об этом см., например: *Неделчева Н.* Мюсюлмански благотворителни фондации и джамията на Ибрахим паша в Разград // Стандарти на всекидневието през средновековието и новото време. Сборник с материали от Първа и Втора научни кръгли маси. Велико Търново: Фабер, 2012. С. 349–362.

⁴⁶⁸ *Сафонов А.А.* Внутренняя Македония... С. 78.

⁴⁶⁹ Доклад на архиепископ Франческо Соимирович от 3 август 1666 г. // Документи за католическата дейност в България през XVII век. София: Университетско издателство «Св. Климент Охридски», 1993. С. 373; *Георгиева Ц., Генчев Н.* История на България... С. 199.

⁴⁷⁰ Корнелий Дуплиций Шепер (1553)... С. 156; *Missions diplomatiques...* P. 187–188.

Усилия османских властей принесли свои плоды уже в XV в., когда распространение ислама среди бывших христиан приобрело заметные масштабы⁴⁷¹. Одной из первых категорий, затронутых исламизацией, были в том числе и представители неофициального, «еретического» христианства: богомилы и павликиане⁴⁷². Их положение было достаточно сложным и в предшествующие периоды. В основном власти и церковь Византии и Второго Болгарского царства преследовали еретиков, хотя были и периоды более «толерантного» отношения к ним: в частности, при болгарском царе Калояне, на рубеже XII–XIII вв.⁴⁷³ В XIII и XIV вв., отношение к еретикам со стороны центральной власти, хоть и менялось от правителя к правителю, но оставалось в целом отрицательным. Таковым оно было и во времена последнего правителя единого Второго Болгарского царства – Иоанна Александра⁴⁷⁴.

С османским завоеванием проповеди еретиков (в первую очередь – богомилов) утратили свой социальный подтекст, ведь прежние христианские элиты были по большей части уничтожены, а новая власть несла с собой и новую, исламскую веру. Это способствовало достаточно быстрому угасанию богомильской ереси и в конечном итоге ее окончательному исчезновению с болгарских земель в XV столетии⁴⁷⁵. Вполне возможно и то, что богомилы

⁴⁷¹ Однако эти масштабы были гораздо более скромными, чем в следующем XVI в., даже относительно городов. Значительную часть новообращенных мусульман в городах составляли освобожденные рабы – *Иванова С.* Градовете в българските земи през XV век... С. 60–61.

⁴⁷² Подробнее об этих довольно похожих дуалистических ересях см., например: *Ангелов Д.* Богомильство в Болгарии. М.: Издательство Иностранной Литературы, 1954; *Йовков М.* Павликяни и павликянски селища в българските земи, XV–XVIII в. София: Университетско издателство «Св. Климент Охридски», 1991; *Радева Д.* Павликяни и павликянство в българските земи: архетип и повторения VII–XVII век. София: Парадигма, 2015; *Она же.* По въпроса за конфесионалния статус на павликяните в Османската империя през XV–XVII век // Годишник на Историческия факултет на Великотърновския университет «Св. св. Кирил и Методий». Година I (XXXIII), 2017. Велико Търново: Университетско издателство «Св. св. Кирил и Методий», 2018. С. 369–387; *Obolensky D.* The Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manichaeism. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

⁴⁷³ *Ангелов Д.* Богомильство в Болгарии... С. 134–141; *Бакалов Г.* Ересите в културно-религиозния живот на средновековна България // Средновековният българин и «другите». Сборник в чест на 60-годишнината на проф. д.и.н. Петър Ангелов. София: Университетско издателство «Св. Климент Охридски», 2013. С. 147–159; *Obolensky D.* The Bogomils... P. 230–249.

⁴⁷⁴ *Ангелов Д.* Богомильство в Болгарии... С. 141–159; *Obolensky D.* The Bogomils... P. 250–265.

⁴⁷⁵ *Ангелов Д.* Богомильство в Болгарии... С. 159–161.

благосклонно отнеслись к османскому завоеванию, которое освободило их от прежней, устраивавшей на них гонения власти – в таком случае исчезновение богомильства на рубеже XIV и XV вв. объясняется массовым переходом еретиков в ислам (как это во второй половине XV в. случилось с еретиками в Боснии) или их возвращением в русло официального православного христианства – его положение было, очевидно, более прочным, чем положение еретических общин⁴⁷⁶.

Исчезновение богомилов, однако, не означало исчезновение на болгарских землях всех еретических течений христианства. Павликианство – ересь, сходная по своим дуалистическим идеям с богомильством, судя по всему – продолжало существовать и после османского завоевания, многие из представителей этого течения уже в XVII в. приняли католичество, но сохранили определенное культурное своеобразие⁴⁷⁷.

Вместе с тем, в начале XVI в., при султанах Селиме I и Сулеймане I происходило укрепление власти правителя, которая сопровождалась определенной централизацией в религиозной сфере⁴⁷⁸ и подавлением «неортодоксальных» мусульманских течений⁴⁷⁹ – т.н. «суннизацией» ислама⁴⁸⁰, опиравшейся в том числе на изменившуюся к тому моменту религиозную атмосферу на Балканах (в Румелии), где ислам принимали все более широкие слои населения⁴⁸¹. К этому времени в Османской державе (в первую очередь в ее европейских и анатолийских владениях) стал господствовать ханафитский мазхаб, т.е. ханафитская правовая

⁴⁷⁶ *Obolensky D. The Bogomils... P. 265–267; Тодорова О. Православната църква и българите... С. 258–259; Minkov A. Conversion to Islam on the Balkans... P. 105–108.*

⁴⁷⁷ *Obolensky D. The Bogomils... P. 266–267; Георгиева Ц., Генчев Н. История на България... С. 218–219; Мутафова К. Между еретичното и каноничното: павликяните в българските земи през XVI–XVII в. // Стандарти на всекидневието през средновековието и новото време. Сборник с материали от Първа и Втора научни кръгли маси. Велико Търново: Фабер, 2012. С. 317–330.*

⁴⁷⁸ *Barkey K. Islam and Toleration: Studying the Ottoman Imperial Model // International Journal of Politics, Culture and Society. Vol. 19. No. ½. Dec., 2005. The New Sociological Imagination II. P. 11.*

⁴⁷⁹ О «суннизации» неортодоксальных течений ислама и их сопротивлении османской централизации в восточных областях Румелии см.: *Boykov G. Abdāl-affiliated Convents... P. 308–340.*

⁴⁸⁰ *Krstić T. State and Religion, ‘Sunnitization’ and ‘Confessionalism’ in Süleyman’s time... P. 65–91; Eadem. Historicizing the Study of Sunni Islam in the Ottoman Empire... P. 6–8.*

⁴⁸¹ Хотя определенный перелом наступил ближе к середине XVI в. – *Eadem. From Shahāda to ‘Aqīda... P. 297.*

школа суннитского ислама, самая мягкая по отношению к иноверцам: в частности, ханафиты позволяли немусульманам заходить в мечети⁴⁸². О представившейся им возможности посетить мечеть пишут несколько западных дипломатов XVI в. – например, немцы Якоб Бетцек⁴⁸³ и Мельхиор Безолт⁴⁸⁴. Более терпимо ханафитская правовая школа относилась и к вероотступничеству от ислама, которое обычно каралось смертью⁴⁸⁵, исключением из общины и лишением имущества в пользу государства. Однако ханафиты полагали, что вероотступник, особенно, если сам он не родился мусульманином, может быть прощен в случае возвращения в ислам⁴⁸⁶. Для этого на определенный срок (обычно три дня) его помещали в темницу, и, пока он находился там, представители мусульманской общины всячески убеждали его вернуться к «истинной вере». Хотя такая практика применялась не всегда и не была обязательной, она, например, упоминается в османском судебном документе середины XVI в., связанном с вероотступничеством одного иудея, принявшего ислам⁴⁸⁷. Богохульство «неверных» в исламе, даже в соответствии с ханафитским мазхабом, должно караться смертью⁴⁸⁸, причем, в отличие от вероотступника, к богохульнику нет никакого снисхождения. Однако и в этом случае существовал

⁴⁸² *Петрушевский И.П.* Ислам в Иране... С. 136–138.

⁴⁸³ Якоб Бетцек (1563–1573)... С. 302.

⁴⁸⁴ Мелхиор Безолт (1584)... С. 444–445; Desz wolgeboren Herrn Heinrichs Herrn von Lichtenstein... S. 529–530.

⁴⁸⁵ В частности, Стефан Герлах кратко сообщает в своем «Дневнике» об одном «вероотступнике-христианине» (нем. «Verleugneter Christ»), которого турки повесили на крюке – *Герлах Ст.* Дневник на едно пътуване... С. 59; Stephan Gerlachs deß Aeltern Tage-Buch... S. 46.

⁴⁸⁶ Причем, по некоторым факихам только к бывшим христианам и иудеям, то есть тем, кто не родился в исламе, стоит относиться со снисхождением, ведь их вероотступничество может считаться «рецидивом прежних верований» – *Петрушевский И.П.* Ислам в Иране... С. 171.

⁴⁸⁷ *Градева Р.* Към въпроса за религиозната атмосфера... С. 152; 167–168.

⁴⁸⁸ Тот же самый Стефан Герлах упоминает о казни одного «грека», который позволил себе плохо отзываться о «турецкой религии» (нем. «Türkische Religion») и пророке Мухаммеде – *Stephan Gerlachs deß Aeltern Tage-Buch... S. 80.*

Примечательно, что некоторые исследователи идентифицируют этого христианина, погибшего, по данным Герлаха, в феврале 1575 г., как греческого новомученика св. Иоанна Калфа (греч. Ἰωάννης ὁ Κάλφας), пострадавшего за веру 26 февраля 1575 г. – *Krstić T.* Contested Conversions to Islam... P. 209. № 97; *Vaporis M.N.* Witnesses for Christ. Orthodox Christian Neomartyrs of the Ottoman period 1437–1860. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2000. P. 82–83.

способ избежать наказания: необходимо было на суде признать, что хула была произнесена в помешательстве⁴⁸⁹.

Централизация в области исламского права в XVI в. оказывала определенное влияние и на православных подданных османских султанов, хотя достаточно трудно сказать, насколько негативным было это влияние, ведь существуют аргументы, как подтверждающие эту идею, так и опровергающие ее. Действительно, при достаточно радикально настроенном султани Селиме I высказывались даже предложения по насильственной исламизации христианского населения империи, которые, однако, не были (и не могли быть) приведены в жизнь, ведь европейские, христианские владения империи были одновременно и наиболее развитыми с экономической точки зрения: на них лежала значительная часть налогового бремени, и разом лишиться данной опоры, пусть ради религиозного единообразия, было попросту невозможно.

В то же время в правовом поле империи у христиан имелись способы защитить свое положение. Так, в греческих источниках приводится такой сюжет: для того, чтобы сберечь православные храмы Константинополя (их будто бы вознамерился закрыть все тот же Селим I), патриарх совместно с великим визирем нашли старых янычаров-свидетелей взятия города. Они поклялись на Коране, что знатные горожане отдельных районов Константинополя предоставили Мехмеду II ключи от своих кварталов, за что султан пообещал защиту всем местным храмам. Селим принял это объяснение, как с некоторыми оговорками принял его и следующий султан – Сулейман I. Противником закрытия церквей фактически выступил ни много ни мало сам тогдашний шейх-уль-ислам, высший мусульманский авторитет империи⁴⁹⁰. Подобная история о якобы добровольной сдаче Константинополя (или его части) османам была придумана и для некоторых других городов – в частности, столицы Второго Болгарского царства Тырново.

⁴⁸⁹ Петрушевский И.П. Ислам в Иране... С. 173.

⁴⁹⁰ Рансимэн С. Великая Церковь в пленении... С. 197–198; Тодорова О. Православната църква и българите... С. 54.

Естественно, это было нужно для того, чтобы оправдать сохранение в этих городах православных церквей⁴⁹¹.

Неясно, какое влияние такие изобретенные истории оказывали на османских властей, но как бы то ни было даже в этот период они старались не нарушать права христианских религиозных институций: так, например, Рильский монастырь, несмотря на все пережитые им потрясения, и в XVI столетии по некоторым данным продолжал владеть теми селами и окрестными землями, которым обладал еще по грамотам тырновского царя Иоанна Шишмана⁴⁹².

В то же время в некоторых западных источниках XVI в. Сулейман I и вовсе в противовес некоторым пашам представлен защитником религиозных свобод. Пожалуй, самый интересный сюжет на эту тему можно найти «Дневнике» Стефана Герлаха. По его словам, как-то раз великий визирь Рустем-паша «пытался убедить султана Сулеймана ввести в их землях только одну веру и изгнать иудеев⁴⁹³ (нем. «Juden»)). В ответ на это Сулейман взял один цветок с желтыми и белыми лепестками и сравнил его разноцветную красоту с многообразной красотой народов и религий империи. Сулейман сказал: «чем больше оттенков у одного цветка, тем он красивее», так и все народы империи носят одежды разных цветов, ведь «Богу угодны все веры» (нем. «gefallen GOTT allerley Glauben»)⁴⁹⁴.

⁴⁹¹ Там же. С. 63.

Состояние христианских церквей и православного населения города в первые века после завоевания косвенно свидетельствуют в пользу идеи о договорной капитуляции Тырново, а не о штурме болгарской столицы – *Мутафова К.* Етнодемографски облик на българските градове в османски регистри от XVI век. Топоси на градското пространство: Тырново и Никопол // Стандарти на всекидневието през средновековието и новото време. Сборник с материали от Първа и Втора научни кръгли маси. Велико Тырново: Фабер, 2014. Р. 335–339.

⁴⁹² *Тодорова О.* Православната църква и българите... С. 56–57.

⁴⁹³ Надо отметить, что Рустем-паша в таком случае был не единственным великим визирем, который выступал с антииудейских позиций. Так, на рубеже 1580-х – 1590-х гг. великий визирь Коджа Синан-паша вел целую «антиеврейскую кампанию», призванную изгнать иудеев с высоких постов в Османском государстве, а также ослабить позиции иудейских купцов и ремесленников. Эта кампания не была долгой, ведь уже в 1591 г. Синан-паша был снят с поста великого визиря, однако, как отмечают исследователи, в XVII в. по сравнению с предыдущими веками иудеи стали играть гораздо меньшую роль при дворе османских султанов, что могло быть следствием действий Синана-паши и его союзников – *Fodor P.* In Quest of the Golden Apple... Р. 191–206.

⁴⁹⁴ *Герлах Ст.* Дневник на едно пътуване... С. 73; *Stephan Gerlachs deß Aeltern Tage-Buch...* S. 61–62.

Примечательно, что данный рассказ имел достаточно широкое распространение в протестантской среде Центральной Европы – в альтернативном варианте он изложен в ответе польских протестантов на разгром кальвинистского «збора» в Вильно в 1611 г.: когда султана Сулеймана (пол. «sołtan Soliman») его патриархи (пол. «patriarchy») и архиепископы (пол. «arcybiskupa») убеждали избавиться в своей стране от христиан и иудеев, в ответ он указал им на прекрасный сад и заметил, что его страну украшают разные веры, как разные цветы украшают этот сад. Так, в изложении автора-протестанта, толерантным к разным верам османский правитель противопоставляется польским католикам, которые не терпят у себя в стране людей других конфессий и устраивают погромы⁴⁹⁵.

В то же время западные путешественники часто отмечают угнетенное положение балканских христиан. Так, немецкий рыцарь Арнольд фон Харф, проезжавший через болгарские земли во время своего паломничества в святую землю в самом конце XV в., описывал то, как в Адрианополе турки собирали снятые с церкви колокола. Правда, по его же собственным словам, причиной их снятия была военная необходимость – из колоколов затем отливали пушечные ядра⁴⁹⁶. Однако сами колокола и колокольни, распространившиеся на Балканах в XIII–XIV вв., действительно были запрещены османами как слишком заметное проявление христианской веры и исчезли с болгарских земель вплоть до XIX столетия⁴⁹⁷. Были запрещены также кресты, хотя, к своему собственному удивлению, немецкий купец Мартин Груневег отмечает, что видел деревянный крест в одном из болгарских сел во время поездки в Османскую империю в 1582 г. При этом он подчеркивал, что в Болгарии и других османских землях не звучит колокольного звона⁴⁹⁸.

⁴⁹⁵ Zbór wileński ewanielicki // *Kosman M.* Protestanci i Kontrreformacja z dziejów tolerancji w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku. Wrocław: Zakład narodowy im. Ossolińskich, 1978. S. 151–152. Приношу искреннюю благодарность Б.Н. Флоре за указание на этот источник.

⁴⁹⁶ Арнольд фон Харф (1496–1499) // *Йонов М.П.* Немски и австрийски пътеписи... С. 131.

⁴⁹⁷ *Тодорова О.* Православната църква и българите... С. 63–64.

⁴⁹⁸ Мартин Груневег (1582)... С. 396.

Но нельзя сказать, что османы запрещали любые заметные элементы христианского культа. Так, из «Дневника» Стефана Герлаха, жившего в 1570-е гг. в Константинополе, следует, что «греки» обладали «большой свободой в своем богослужении», могли «петь, читать, молиться», и «турки не причиняли им никакого зла», потому что у христиан была специальная «грамота», предоставлявшая им защиту. Правда, такой размах в отправлении христианских обрядов был возможен, похоже, только по праздникам ночью. Причем османские власти хорошо знали, когда у православных христиан были праздники⁴⁹⁹.

В то же время участники посольств Священной Римской империи (в частности, Корнелий Шепер⁵⁰⁰ и Бенедикт Курипешич⁵⁰¹) нередко сообщают о готовности христианских жителей Османской империи восстать против иноверной, «тиранической»⁵⁰² власти, для чего им нужно только разрешение западного императора (и его поддержка). Разумеется, подобные наблюдения строились не только на основе действительности, но и с некоторыми политическими целями. Впрочем, эти сообщения не были совсем уж безосновательными. Болгарское население ведь уже принимало участие в антиосманских восстаниях, а также боевых действиях валахов и венгров в первой половине XV в. К концу же XVI в. сложилась основа для новых восстаний.

Так или иначе, бóльшая часть XVI столетия прошла под знаком демографического и социально-экономического процветания болгарских земель. Несмотря на описанные выше примеры угнетения со стороны османских властей, само объединение болгарских земель в руках одной прочной власти, а также то, что

⁴⁹⁹ Герлах Ст. Дневник на едно пътуване... С. 242–243; Stephan Gerlachs deß Aeltern Tage-Buch... S. 470.

⁵⁰⁰ Корнелий Дуплиций Шепер (1533)... С. 163; Missions diplomatiques... P. 193.

⁵⁰¹ Бенедикт Курипешич (1530–1531)... С. 140–141.

⁵⁰² В целом среди некоторых европейских мыслителей XVI в. существовало представление об Османской империи как о «тирании». В отличие от более позднего, относящегося уже к эпохе Просвещения представления об Османской империи как о «деспотии», образ «тирании» не был лишен некоторых положительных качеств таких, как могущество и внутренняя стабильность – Çirakman A. From tyranny to despotism: The enlightenment's unenlightened image of the Turks // International Journal of Middle East Studies. Vol. 33. № 1. 2001. P. 49–68.

Об османских султанах как «тиранах», имевших больше власти, чем прежние языческие монархи говорит также и Вацлав Будовец из Будова – Vaclav Budovec z Budova. Antialkoran... S. 118.

в этот период Болгария не была затронута разорительными войнами и набегами соседей, способствовало повышению уровня жизни населения и его обеспеченности⁵⁰³. Этот факт отмечают и некоторые из упомянутых западных дипломатов и путешественников⁵⁰⁴. Отмечают они и разумные действия властей против разбойников, прежде наносивших большой вред болгарским землям⁵⁰⁵. В частности, Антун Вранчич упоминает формирование по приказу Сулеймана I своеобразного деревенского ополчения в области Балканских гор⁵⁰⁶, что можно рассматривать в качестве продолжения той политики, которая проводилось и в предшествующее столетие – здесь имеются в виду описанные выше войнуки.

Впрочем, уже во второй половине XVI в., особенно, после смерти султана Сулеймана I Кануни ситуация начала меняться к худшему. В первую очередь это связано с теми трудностями, которые Османская империя начинает впервые испытывать в борьбе против христианских государств Центральной и Западной Европы (например, поражение в морской битве при Лепанто в 1571 г.). В самой империи усиливаются центробежные силы, явно упадок испытывает сипахийское землевладение⁵⁰⁷. Определенные проблемы возникают и в сфере экономики – Османскую империю, как и страны Центральной и Западной Европы затрагивает т.н. «революция цен». Османское правительство вынуждено повышать налоги, и особенно тяжелое бремя ложится на плечи немусульманского населения⁵⁰⁸. Все это

⁵⁰³ Георгиева Ц., Генчев Н. История на България... С. 121–124.

⁵⁰⁴ Хотя, по словам этих же путешественников, под властью христиан Болгария была гораздо богаче – Бенедикт Курипешич (1530–1531)... С. 147; Ожие Гизлен дьо Бузбек (1553–1562)... С. 128; A. Gislenii Busbequii Omnia quae extant... Р. 44.

⁵⁰⁵ Явление разбойничества существовало на Балканах задолго до османского завоевания, и, хотя образ разбойников османского времени был в значительной степени романтизирован, в основе своей они сохраняли прежние свои черты и ту же опасность для простого населения (вне зависимости от его религиозной принадлежности), что и раньше – *Sophoulis P. Banditry in the Medieval Balkans...* Р. 127–128, 141; *Idem. Bandits and pirates in the Medieval Balkans...* Р. 339–351.

⁵⁰⁶ Антон Вранчич (1553–1567)... С. 187; *Iter Buda Hadrianopolim anno 1553...* Р. XXII–XXIII.

⁵⁰⁷ Цветкова Б. Новые документы о сипахийском землевладении в Османской империи в конце XVI в. // Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы. Т. I. М.: Наука, 1964. С. 199–201.

⁵⁰⁸ Беров Л. Движението на цените... С. 61–62; Макарова И.Ф. Болгарский народ... С. 34–42; Робев Н. Монетите в българските земи през XVI век // Б. Христова и др. (ред.). Българският шестнадесети век. Сборник с доклади за българската обща и културна история през XVI век. София: НБКМ, 1996. С. 139–141; *An Economic and Social History of the Ottoman Empire...* Р. 411–

не могло не сказаться на лояльности этого населения османским властям. Именно во второй половине XVI в. отмечается расширение областей, затронутых действиями разбойников/гайдуков⁵⁰⁹ и рост мер со стороны османских властей по борьбе с ними⁵¹⁰, а в самом конце столетия, в 1598 г. вспыхнуло т.н. Первое Тырновское восстание, затронувшее не только бывшую столицу Второго Болгарского царства, но и значительную часть северной Болгарии. В лучших традициях прежних восстаний XV в. этому выступлению способствовала и международная обстановка – очередная австро-турецкая война 1593–1606 гг. и антиосманские действия валашского господаря Михая Храброго (1593–1601). Одним из лидеров восстания стал тырновский архиепископ (митрополит) Дионисий Ралли, которого, что характерно, прежде не пустили на свою кафедру османские власти, из-за чего он начал действовать, находясь в изгнании. Судя по всему, были у лидеров восстания и некоторые политические планы, связанные с восстановлением болгарской государственности под властью некоего Шишмана III, предполагаемого потомка последнего тырновского царя. Восстание было вскоре подавлено самыми жестокими мерами – по некоторым данным тысячи болгар были вынуждены бежать за Дунай, в Валахию⁵¹¹. Первое Тырновское восстание в той или иной мере обозначало перемены, которые наступили в положении болгарских земель Османской империи уже в XVII в. Период относительного спокойствия и благополучия, начавшийся во второй половине XV в., подошел к концу.

636; *Barkey K. Bandits and Bureaucrats...* P. 25–54; *Pamuk Ş. Monetary History of the Ottoman Empire...* P. 112–148.

⁵⁰⁹ *Грозданова Е., Андреев С. Българите през XVI век...* С. 217–225; *Цветкова Б. Хайдутството в българските земи през XV–XVIII в...* С. 31–44.

Впрочем, разбойниками могли быть не только христиане, но и мусульмане – *Илиева М. “Разбойниците / хайдутите”...* С. 413–419.

⁵¹⁰ См. документы: *Цветкова Б. Хайдутството в българските земи през 15–18 век...* С. 80–82; 84–93.

⁵¹¹ *Георгиева Ц., Генчев Н. История на България...* С. 247–251.

1.4. Положение религиозных меньшинств в болгарских землях Османской империи

Отдельно стоит рассмотреть и положение в болгарских землях Османской империи таких религиозных групп, как католики, протестанты, иудеи и армяне, остановившись на вопросах о том, каким образом складывались их отношения с османскими властями и с православным большинством населения болгарских земель, а также о том, чем положение религиозных меньшинств в Османской империи отличалось от их положения в странах Центральной и Западной Европы.

Католики

Отношение к «латинянам», то есть людям католической конфессии, во Втором Болгарском царстве было по большей части отрицательным, несмотря на отдельные примеры сближения – в частности, в 1204 г. при царе Калояна была заключена болгарско-римская церковная уния, носившая, впрочем, иерархический и политический характер и скорее всего не имевшая доктринальных последствий⁵¹². Антилатинские настроения господствовали в религиозной литературе Болгарии этого периода, где католики часто наравне с армянами рассматривались в качестве «полуверных»⁵¹³, и еще больше усиливались в связи с церковно-идеологическими устремлениями болгарских правителей, открыто претендовавших на византийское наследие⁵¹⁴. Заключение в 1274 г. Лионской унии

⁵¹² Подробнее об отношениях между болгарами и папским престолом в Средние века см., например: *Гюзелев В.* Папството и българите през Средновековието (IX–XV в.). Пловдив: Фондация Българско историческо наследство, 2009.

⁵¹³ *Николов А.* Между Рим и Константинопол. Из антикатолическата литература в България и славянския православен свят (XI–XVII в.). София: Фондация «Българско историческо наследство», 2016. С. 123–141; *Angelov P.* The Man of the West through the Eyes of Medieval Bulgarians // *ВМ.* 2011. Vol. 1. P. 409–416.

⁵¹⁴ Об идеологических притязаниях тырновских царей см., например: *Каймакамова М.* Пандехово пророческо сказание от XIII в. и зараждане на идеята «Търново – Нов Цариград – Трети Рим» // «България, земя на блажени...». In memoriam professoris Iordani Andreevi. Международна конференция в памет на проф. д.и.н. Йордан Андреев. Велико Търново: Ивис, 2009. С. 320–354; *Она же.* Византийско-балканският свят и католическият Запад в преценката на българския книжовник Пандех от XIII в. // *Realia Byzantino-Balcanica.* Сборник в чест на 60-годишната на професор Христо Матанов. София: Център за изследване на българите Тангра ТанНакРа ИК, 2014. С. 361–386.

между Римом и Константинополем и вовсе позволило правителям и церковным иерархам Второго Болгарского царства называть себя хранителями истинной православной веры в условиях возможного отпадения от нее самой Византии⁵¹⁵.

Не изменилась ситуация и ко второй половине XIV в. В поддержании негативного образа латинян сыграли определенную роль венгры, давние противники Болгарии, претендовавшие не только на часть северо-западных болгарских земель, но и на сам титул царей Болгарии⁵¹⁶. Однако затем началось стремительное завоевание болгарских земель османами, и Венгрия, а также другие католические державы стали естественным союзником болгарских правителей – но эти союзы носили чисто политический характер, болгарская Тырновская церковь по-прежнему отказывалась от участия в каких-либо униатских проектах и сохраняла свою приверженность православию.

На первый взгляд после завоевания Болгарии османами в культурной и церковной традиции продолжала действовать та строго антилатинская позиция, которая преобладала и ранее. Старая антикатолическая полемическая литература переписывалась и все еще оставалась популярной⁵¹⁷, на эту тему создавались и новые сочинения: например, «Сказание, как Рим отпал от православной веры»⁵¹⁸. Негативный образ западных христиан можно найти и в житиях православных святых, погибших от рук «агарян» – так, именно некий владелец корабля, исповедовавший «латинскую ересь», оклеветал св. Иоанна Нового Сочавского (ум. 1330) перед «епархом» (градоначальником)⁵¹⁹.

⁵¹⁵ Флоря Б.Н. У истоков религиозного раскола славянского мира (XIII в.). СПб.: Алетейя, 2004. С. 85–91.

⁵¹⁶ *Bárányi A.* The Relations of King Emeric and Andrew II of Hungary with the Balkan States // Стефан Првовенчани и његово доба. = Stefan the First-Crowned and His Time. Istorijski institut, Srpska akademija nauka i umetnosti. Collection of Works, 42. Beograd, 2020. P. 219.

⁵¹⁷ Тодорова О. Православната църква и българите... С. 238–250.

⁵¹⁸ *Николов А.* “Сказание как Рим отпадна от православната вяра” – една непозната късносредновековна инвектива срещу Папството // Тангра. Сборник в чест на 70-годишнината на акад. Васил Гюзелев. София: Университетско издателство «Св. Климент Охридски», 2006. С. 193–201.

⁵¹⁹ Мучение Иоанна Нового Белградского... С. 4.

Однако в первой половине XV в. можно все-таки отметить некоторое сближение между болгарами и католическими державами на поприще антиосманской борьбы (как, например, участие болгар в Крестовом походе 1443–1444 гг.), причем сближение это не ограничивалось одной только светской, политической стороной – даже болгарские священнослужители и монахи нередко поддерживали действия западных рыцарей и участвовали в изгнании османских гарнизонов из своих городов. Так, именно софийский «владыка» стал фактическим наместником крестоносцев в городе в 1443 г. Еще один пример можно найти в житии сербского деспота Стефана Лазаревича, составленном Константином Костенечским в 1431 г., где автор хвалит деспота за прозорливость в поисках компромисса и даже унии с латинянами⁵²⁰. Сочувствие к крестоносцам, погибшим под Никополем в 1396 г. высказывал составитель «Анонимной болгарской хроники» XV в.⁵²¹

В этом ключе показательна деятельность отдельных связанных с Болгарией церковных иерархов: сторонником унии был Григорий Цамблак, который, будучи киевским митрополитом, участвовал в 1418 г. в Констанцком соборе, где затрагивалась в том числе и вопрос о преодолении схизмы⁵²². Кроме того, в переговорах по поводу Ферраро-Флорентийской унии в 1438–1439 гг. в составе византийской делегации принимал участие и тырновский митрополит, и другие болгарские церковные иерархи, назначенные, впрочем, из Константинополя⁵²³. Правда, эта уния не пользовалась популярностью как в самой Константинопольской церкви, так и во всем остальном православном мире. Например, Геннадий Схоларий, ставший первым после падения Византии Константинопольским патриархом, являлся непримиримым противником унии.

⁵²⁰ Житието на Стефан Лазаревич по Богишичевия препис // *Кув К., Петков Г.* Събрани съчинения на Константин Костенечки: Изследване и текст. София: Издателство на Българската академия на науките, 1986. С. 413–414.

⁵²¹ *Гюзелев В.* Религиозна търпимост и несъвместимост в отношенията между гърци и българи, православни и католици в историята на България през XIII – средата на XIV в. // *РВг.* Т. 23 (3). София, 1999. С. 60.

⁵²² Там же.

⁵²³ *Тодорова О.* Православната църква и българите... С. 66–67.

Да, попытки сближения между отдельными церковными иерархами болгарских земель с Римской церковью для совместных антиосманских действий продолжались и в XVI в., но они, как и раньше, носили больше политический характер. Одним из самых ярких выразителей названной тенденции был, пожалуй, охридский архиепископ Афанасий, с перерывами занимавший свою кафедру в 1593–1615 гг. Афанасий взялся за по-настоящему кипучую деятельность по созданию антиосманской коалиции: он посещал Венецию, Неаполь и даже габсбургский двор в Праге, но к римскому понтифику допущен так и не был – из-за несогласия принимать унию⁵²⁴.

Невзирая на короткий период «потепления» отношений в первой половине XV в., негативный образ «латинства» как такового продолжил бытовать среди православного населения Болгарии – отсюда и популярность полемических сочинений, и очень скромные результаты католической миссии на болгарских землях по крайней мере до XVII столетия⁵²⁵. Об очень негативном отношении «греков» к католикам пишут некоторые западные путешественники – например, бургундский дипломат Бертрандон де ла Брокьер, посетивший Османскую империю в 1433 г.⁵²⁶, а также сами католические миссионеры – по свидетельствам последних, болгары относились к западным христианам хуже, чем турки⁵²⁷. По словам Стефана Герлаха за брак с католиком православную девушку отлучали от церкви⁵²⁸.

Отношения между болгарами и католиками носили достаточно сложный и неоднозначный характер, и то же самое можно сказать и о конфессиональном взаимодействии этих же католиков и османских властей.

С одной стороны, Османское государство не без оснований рассматривало католиков в качестве возможных ренегатов, состоявших на службе основных

⁵²⁴ Корж И.А., Крашенинникова Н.Н. Афанасий I Ризеа // ПЭ. Т. 4. М., 2009. С. 53; Тодорова О. Православната църква и българите... С. 240.

⁵²⁵ Там же. С. 240–244.

⁵²⁶ Бертрандон дьо ла Брокиер (1433) // Цветкова Б.А. Френски пътеписи... С. 52.

⁵²⁷ Макарова И.Ф. Стереотип восприятия католиков... С. 20–21.

⁵²⁸ Герлах Ст. Дневник на едно пътуване... С. 199; Stephan Gerlachs deß Aeltern Tage-Buch... S. 357.

противников османов: Венгрии, а затем и империи Габсбургов. С другой стороны, османские власти старались просто так не притеснять католическое население тех или иных балканских городов⁵²⁹. Это было связано с тем, что католиков в принципе было не так уж и много на востоке Балканского полуострова: по большей части они жили в городах и относились к общинам купцов из Дубровника и Италии. Но в то же время, в отличие от православных жителей империи, католики не встраивались в какую-то более или менее организованную систему, у них не было одного единственного представителя перед султаном. Католики вообще рассматривались османскими властями в качестве иностранцев, а с каждой группой иностранцев нужно было заключать отдельный договор. Так было и в 1453 г., когда после взятия Константинополя султан Мехмед II даровал ферман католикам Галаты⁵³⁰, предоставив им право исповедовать свою религию и продолжать торговые операции при условии выплаты ими налога (джизье) и соблюдения некоторых других правил, похожих на те ограничения, которые налагались на православное население. Впрочем, многие католики тогда все равно бежали из Константинополя⁵³¹.

Подобное отношение распространялось и на выходцев из Дубровника (Рагузы), присутствие которых в сербских и болгарских городах отмечают многие западные путешественники⁵³². Специальными ферманами 1399⁵³³, 1430, 1442, 1459 гг. османские султаны разрешали далматинским купцам действовать в пределах

⁵²⁹ Заметно отличалась ситуация с католиками и католической церковью в новозавоеванных венгерских землях, где османская власть, хотя и не насаждала силой свою религию, несколько притесняла католиков (рассматривая их как шпионов Габсбургов), с гораздо большим доверием относилась к протестантскому и православному населению (в основном сербам) и даже способствовало сербской (и вообще православной) «колонизации» Венгрии – *Fodor P. The Ottomans and their Christians in Hungary // Frontiers of Faith: Religious Exchange and the Constitution of Religious Identities 1400–1750. Budapest: Central European University, 2001. P. 139–147.*

⁵³⁰ *Иванова С. Малките етноконфесионални групи... С. 61.*

⁵³¹ *Frazee Ch.A. Catholics and Sultans... P. 5–8.*

⁵³² Ожие Бусбек (1553)... С. 212; *A. Gislenii Busbequii Omnia quae extant... P. 31.*

Ханс Дерншвам (1553–1555)... С. 244.

⁵³³ В 1399 г. Султан Баязид I позволил Дубровнику сохранить свою самостоятельность при условии выплаты ежегодной дани. Тогда же впервые были предоставлены права купцам из Дубровника действовать на территории Османской империи – *Frazee Ch.A. Catholics and Sultans... P. 31.*

империи причем на достаточно льготных условиях⁵³⁴. При этом их положение оставалось изолированным – они почти не взаимодействовали с остальным населением, жили отдельно и под собственным управлением⁵³⁵ и при этом обладали рядом привилегий: правом носить оружие и даже турецкую одежду⁵³⁶. Обособлено от православного населения жили также рудокопы-саксы, поселившиеся на западе Болгарии и в Македонии еще в XIV в., а также еретики-павликиане, которые, как было сказано выше, в конце XVI–XVII вв. стали массово принимать католичество⁵³⁷.

Как ни странно, определенной свободой в Османской империи (благодаря султанским ферманам) обладали и некоторые католические миссионеры – в частности, францисканцы в Боснии, которые затем расширили свою миссию и на западноболгарские земли⁵³⁸. Вплоть до конца XVII в. османские власти особенно не притесняли местных католиков, чьим центром стали Чипровцы, пока здесь на фоне т.н. Великой Турецкой войны (1683–1699) не вспыхнуло крупное антиосманское восстание⁵³⁹.

В то же время необходимо отметить и существование примеров иного характера: некоторые из западных христиан (чаще всего католики), которые по тем или иным причинам оказывались на территории Османской империи, впоследствии принимали ислам, как бы «становясь турками». В глазах своих

⁵³⁴ Подробнее об отношениях между Дубровником и Османской империей см.: *Фрейденберг М.М.* Дубровник и Османская империя...; *Sugar P.F.* Southeastern Europe under Ottoman rule... P. 173–182.

⁵³⁵ Хотя иногда рагузанцы фигурируют в османских судебных документах (в делах, связанных с задолженностями), пусть и гораздо реже, чем православные. См., например: *Galabov G.D.* Die Protokollbücher... S. 14. № 25; S. 21–22. № 56; S. 29. № 89.

⁵³⁶ *Макарова И.Ф.* Стереотип восприятия католиков... С. 22–23.

⁵³⁷ Там же. С. 23–26.

⁵³⁸ *Frazee Ch.A.* Catholics and Sultans... P. 35, 107–109.

⁵³⁹ *Георгиева Ц., Генчев Н.* История на България... С. 254–255; *Тодорова О.* Православната църква и българите... С. 249–250.

бывших единоверцев и христиан в целом они воспринимались как предатели⁵⁴⁰, однако и среди «старых» мусульман не всегда находили понимание. При этом переход в мусульманскую веру не означал автоматического разрыва прежних родственных и иных связей, что позволяло этим «ренегатам» вести своего рода двойную жизнь⁵⁴¹.

Таким образом, положение католиков на болгарских землях Османской империи походило на положение православных христиан с тем лишь отличием, что они не имели единого представителя перед султаном и рассматривались в качестве иностранцев. В то же время отношение к ним православного большинства населения болгарских земель оставалось в целом отрицательным, даже несмотря на участие болгар в западных антиосманских коалициях. Взаимодействие с католическими странами было возможно, но почти исключительно на уровне политике – уния с Римом категорически отвергалась.

Протестанты

Протестантская Реформация начала XVI в. расколола западно-христианский мир и сильно ослабило его, позволив Османской империи достичь, пожалуй, самых выдающихся своих успехов в войне против европейских держав в правление Сулеймана I Кануни⁵⁴². Это обстоятельство оказывало достаточно положительное влияние на отношения между османскими властями и протестантами. Кроме того, протестанты активно пытались найти точки соприкосновения с православными

⁵⁴⁰ В этом смысле показателен представленный в сочинении «Антиалькоран» Вацлава Будовеца из Будова разговор автора с перешедшим в ислам ученым (лат. «philosophus») христианином в Константинополе. Этот разговор помещен в отдельный раздел под названием «De apostatis, to jest O odpadlcích...», т.е. «О вероотступниках». С точки зрения Вацлава этот вероотступник был лицемером, который склонился к более удобной ему вере, а на самом деле не верит ни в какого Бога, совершенный же им акт отпадения от христианства – это самое страшное преступление, какое только может совершить человек – *Vaclav Budovec z Budova. Antialkoran... S. 308–322.*

⁵⁴¹ Подробнее о данном явлении см.: *Graf T. On Half-Lives and Double-Lives: “Renegades” in the Ottoman Empire and their Pre-Conversion Ties, ca. 1580–1610 // Firges P., Graf T., Roth C., Tulasoglu G. (eds.). Well-Connected Domains: Towards an Entangled Ottoman History. Leiden: Brill, 2014. P. 131–150; Idem. The Sultan’s Renegades: Christian-European Converts to Islam and the Making of the Ottoman Elite, 1575–1610. Oxford: Oxford University Press, 2017.*

⁵⁴² *Frazee Ch.A. Catholics and Sultans... P. 25–26.*

жителями Османской империи и, особенно, церковными иерархами Константинопольской церкви.

Если католические общины Османской империи составляли небольшое, но заметное меньшинство, то протестанты на Балканах не фиксируются вплоть до Нового времени, т.е. XVIII–XIX вв. В еще большей степени это относится к болгарским землям. И все-таки нельзя не отметить отдельные контакты между религиозными диссидентами Центральной и Западной Европы с балканскими странами. Первым примером подобного контакта можно назвать посещение Константинополя представителем умеренных гуситов (утраквистов) в 1451 г., которые надеялись, что Константинопольский патриарх посвятит в сан пражского епископа видного гуситского богослова Яна Рокицана – то есть сделает, то, что отказался сделать папа римский. Ответное письмо Константинопольского патриархата, в котором гуситам было предложено заключить унию на условиях поддержки во всем Константинопольской церкви⁵⁴³, подписали в том числе и представители болгарских церковных кафедр Тырново и Пловдива. Но данная инициатива, несмотря на благоприятное начало и положительный ответ гуситов, так ни к чему не привела: в 1453 г. Византия пала⁵⁴⁴.

Гораздо более заметными стали связи Православной церкви с лютеранами, установившиеся к середине XVI в.⁵⁴⁵ Однако и эти контакты носили все такой же ограниченный характер – Константинопольская церковь не собиралась идти на уступки в вопросах религиозной доктрины и выбрали идти «по собственному пути». Очевидно, наиболее показателен в этом смысле пример лютеранского богослова Стефана Герлаха. Одной из целей Герлаха в его поезде в Константинополь в 1570-х гг. было достичь единства между протестантами и православными. Радужный прием, который ему оказал сам Константинопольский

⁵⁴³ Подробнее об этом посольстве см., например: *Галямичев А.Н.* К вопросу о контактах гуситов и Константинополя в начале 50-х гг. XV века // *История и историческая память.* № 15. Саратов, 2017. С. 103–112.

⁵⁴⁴ *Тодорова О.* Православната църква и българите... С. 253–254.

⁵⁴⁵ Об этом см., например: *Ribolov S.* Ecumenical Dialogue between Reformers and Orthodox under the Ottomans (15–16th Century) // *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe.* XLIV, 1. 2024. P. 80–90.

патриарх, не означал сближения двух церквей⁵⁴⁶. Доктринальные различия касались, как ни странно, и языкового вопроса. Стефан советовал одному иерарху Константинопольской церкви читать проповедь на «простом греческом языке», но тот отверг это предложение, назвав такой язык «варварским», принципиально несравнимым со «старым настоящим греческий языком», а также заявив, что «у них нет ни библейских, ни других религиозных книг и проповедей на разговорном языке»⁵⁴⁷. Вероятно, это отношение распространялось не только на народный греческий, но и на славянский язык.

В то же время османы и правда относились к протестантам достаточно хорошо. Так, тот же самый Стефан Герлах в своих записях отмечает: «турки больше любят лютеран, чем папистов, потому что лютеране отвергают иконы»⁵⁴⁸, чего, кстати, нельзя сказать о православных. Кроме религиозных сходств, очевидно, были и чисто политические причины для некоторого сближения между протестантами и Османской империей: лютеране и другие носители идей Реформации могли рассматриваться султанами как союзники в борьбе против католиков-Габсбургов и римского папства.

Что характерно, существовала и некоторая обратная связь: многие религиозные диссиденты разных частей Европы рассматривали Османскую империю как гораздо более толерантное к иноверцам государство и в своих сочинениях создавали османским султанам достаточно положительный образ – например, в 1580-х гг. известнейший французский мыслитель Жан Боден, сочувствовавший религиозным диссидентам у себя на родине, открыто восхищался «императором турок», глубоко верным религии своих предков и в то же время позволяющим другим исповедовать свою веру⁵⁴⁹. И все же стоит понимать, что такое представление было изрядно идеализировано, а немусульманские подданные султанов сталкивались с очевидным угнетением со стороны мусульманского

⁵⁴⁶ Тодорова О. Православната църква и българите... С. 254–258.

⁵⁴⁷ Герлах Ст. Дневник на едно пътуване... С. 177; Stephan Gerlachs deß Aeltern Tage-Buch... S. 48.

⁵⁴⁸ Герлах Ст. Дневник на едно пътуване... С. 82; Stephan Gerlachs deß Aeltern Tage-Buch... S. 89.

⁵⁴⁹ Goffman D. The Ottoman Empire and Early Modern Europe... P. 110–111.

большинства. Правда, это не отменяет того факта, что, по сравнению со странами католической Европы, религиозные меньшинства действительно чувствовали себя более свободно и по крайней мере систематически не подвергались принудительному обращению в ислам или изгнанию из страны⁵⁵⁰.

Иудеи

И до османского завоевания, как минимум с XI–XII вв. источники отмечают присутствие на территориях Второго Болгарского царства (особенно, в крупных городах вроде Софии, Никополя и Охрида) групп иудейского населения, которое принимало активное участие в развитии торговли. Хотя чаще всего иудеи жили в отдельных городских кварталах, они взаимодействовали с христианами на регулярной основе и некоторые из них даже переходили в православие – так, Лев II Мунг, занимавший в начале XII в. кафедру архиепископа Охрида был, похоже, крещеным иудеем⁵⁵¹. Еврейского происхождения была и Теодора, жена царя Иоанна Александра и мать последнего тырновского царя Иоанна Шишмана – до крещения она носила имя Сара⁵⁵². Известно, что цари Второго Болгарского царства в целом не препятствовали переселению иудеев на территорию страны и даже способствовали этому – например, когда в 1360-х – 1370-х гг. иудеи были изгнаны из Венгрии и Баварии, многие из них нашли убежище в Болгарии⁵⁵³.

Вместе с тем, образ иудеев в религиозной литературе и народной памяти средневековой Болгарии был почти повсеместно отрицательным, что было тесно связано с христианской традицией, принятой вместе с православной верой из Византии. Даже падение Тырново народная молва связывала с предательством

⁵⁵⁰ *Gradeva R.* Ottoman Policy towards Christian Church Buildings... P. 35–36.

⁵⁵¹ *Fine J.V.A.* The Late Medieval Balkans... P. 449–450.

⁵⁵² *Андреев Й.* Българските ханове и царе. От хан Кубрат до цар Борис III – исторически справочник. Велико Търново: Абагар, 2004. С. 273; *Божилев И., Гюзелев В.* История на средновековна България... С. 612; *Божилев И.* Фамилията на Асеневци. Генеалогия и просопография. 1186–1460. София: Академично издателство «Проф.Марин Дринов», 1994. С. 168–169.

⁵⁵³ *Fine J.V.A.* The Late Medieval Balkans... P. 450–451.

еврея⁵⁵⁴. После включения болгарских земель в состав Османского государства ситуация не изменилась: отношение основной массы православного населения к иудеям было скорее отрицательным, что опять-таки нашло выражение в литературе. Так, крайне негативный образ иудеев можно найти в житии св. Иоанна Нового Сочавского – если верить этому сочинению, когда мученика вели по улицам на казнь («сквозь иудейские жилища»), «иудеи» насмеялись над ним, и именно один из них в конце концов отрубил ему голову мечом⁵⁵⁵.

С другой стороны, иудеи занимали важную экономическую нишу в болгарских городах, занимаясь определенными видами ремесла и ведя активную торговлю⁵⁵⁶, что, однако, не означало частых контактов с христианами. В целом иудейские общины старались не взаимодействовать с представителями иных религий, и, более того, нарушение этой «самоизоляции» осуждалась главами иудейских общин. Негативное отношение христиан к евреям объяснялось не только религиозными, но и чисто экономическими причинами – например, участием иудеев в ростовщической деятельности⁵⁵⁷. Это негативное отношение, впрочем, не выливалось ни в какие крупные столкновения – отсутствию конфликтов, безусловно, способствовало конфессиональное размежевание⁵⁵⁸. Впрочем, довольно сильной была конкуренция между еврейскими купцами и торговцами-католиками из Дубровника, которая иногда проявлялась в виде споров из-за собственности⁵⁵⁹.

Но нельзя говорить и о полном единстве самого иудейского населения Османской империи в XV и XVI вв. Существовали как минимум три крупные ветви

⁵⁵⁴ Подробнее об отношении к евреям в средневековой Болгарии см., например: *Ангелов П.* Представата за евреите в Средновековна България // ИПр. 2006. Т. LXII. № 5–6. С. 3–42.

⁵⁵⁵ Мучение Иоанна Нового Белградского... С. 8–9.

⁵⁵⁶ О положении еврейского населения Константинополя и других крупных османских городов см., например: *Панова С.* Еврейска община в българските земи... С. 21–35; *Тодоров Н.* Еврейското население...; *Фадеева И.Л.* Еврейские общины в Османской империи...; *Фрейденберг М.М.* Евреи на Балканах...; *Braude V., Lewis V.* (Eds.) *Christians and Jews in the Ottoman Empire...*

⁵⁵⁷ *Сафонов А.А.* Внутренняя Македония... С. 211–212; *Фрейденберг М.М.* Евреи на Балканах... С. 218–219.

⁵⁵⁸ *Макарова И.Ф.* Проблема этногенеза евреев... С. 118–120.

⁵⁵⁹ *Gradeva R.* Jews and Ottoman authority... P. 260–261; 274–275.

еврейского народа: в первую очередь – это романьоты, «византийские» евреи, жившие на территории Балканского полуострова (в том числе в Болгарии) многие столетия. Вторую группу составляли ашкеназы, иудеи, переселившиеся на Балканы из Центральной Европы в XIV в. – например, те, кто, как уже говорилось, были изгнаны из Венгрии и Баварии. И, наконец, сефарды – группа иудейского населения, вынужденная бежать в Османскую империю из Испании в конце XV в.⁵⁶⁰ Даже в условиях подавляюще иноконфессиональной среды эти разные ветви иудеев не объединялись и, более того, конфликтовали из-за культурных, языковых и других различий, связанных, например, с ритуалом бракосочетания. Однако к XVII в. ситуация несколько сгладилась и наметилось явное доминирование сефардских традиций, что объяснялось большей численностью выходцев именно с Пиренейского полуострова. Таким образом, к этому времени почти все балканские иудеи стали именоваться «сефарадами»⁵⁶¹.

Если же говорить об отношении к иудеям со стороны османских властей, то здесь прослеживается очевидное сходство с положением христиан, что и неудивительно, ведь с точки зрения мусульман и те, и другие относились к категории «людей книги» (хотя в османских документах иудеев, в отличие от христиан, редко называют «зимми», чаще обозначая их как «яхуди»⁵⁶²) и потому могли относительно свободно исповедовать свою религию при соблюдении обговоренных уже ранее правил и выплате соответствующих налогов (в частности, «джизье»)⁵⁶³. В то же время по уровню самоуправления иудеи были ближе скорее к католикам, чем к православным, однако они все же не рассматривались как чужестранцы и имели своих представителей перед османскими султанами. Сначала эту роль некоторое время исполнял главный раввин, что обуславливало

⁵⁶⁰ Георгиева Ц., Генчев Н. История на България... С. 221–222; Градева Р. Османските Балкани в епохата... С. 34; Иванова С. Малките етноконфесионални групи... С. 51–52; Фрейденберг М.М. Евреи на Балканах... С. 204–210; Gradeva R. The Ottoman Balkans... P. 72.

⁵⁶¹ Макарова И.Ф. Проблема этногенеза евреев... С. 115–117.

⁵⁶² Gradeva R. Jews and Ottoman authority... P. 228–229.

⁵⁶³ Epstein M.A. The Ottoman Jewish Communities and their Role in the 15th and 16th Centuries. Freiburg: Klaus Schwartz Verlag, 1980. P. 19–100; Gradeva R. Jews and Ottoman authority... P. 264–266.

необходимость выплаты соответствующего налога (рав акчеси), но со временем представительские функции перешли к специальному лицу – кехая. Иудейские общины обладали почти полной автономией в религиозной и правовой области, османские власти не вмешивались в их самоуправление, самое важное место в котором отводилось раввинам. Местом объединения той или иной общины была синагога⁵⁶⁴. Судя по многочисленным данным – из османских и западных источников – иудеи в Османской империи также обладали правом держать рабов⁵⁶⁵, и даже запретительный ферман султана Мурада III (1574–1595) в 1575 г., похоже, не изменил ситуации⁵⁶⁶. Вопрос рабовладения будет еще рассмотрен в отдельном разделе.

Подобное ограниченно-толерантное отношение к иудеям способствовало не только сохранению их общины на Балканах, но и постоянному ее росту. В сравнении с тем, как складывалось отношение к иудеям в западноевропейских католических странах, евреи Османской империи находились в гораздо лучших условиях. Когда в XV и XVI вв. иудеи, а затем и марраны (то есть обратившиеся в христианство бывшие иудеи)⁵⁶⁷ были изгнаны из Испании – именно в Османской империи многие из них нашли себе убежище⁵⁶⁸. Причем османские султаны активно поощряли переселение евреев на Балканы, прекрасно понимая их экономическую и иную значимость для государства⁵⁶⁹. Многие иудеи города Битола, например, занимались сукноделием и выделкой кож, причем их сукно приобретало само государство, которое использовало его в изготовлении обмундирования для янычарского корпуса⁵⁷⁰.

⁵⁶⁴ Макарова И.Ф. Проблема этногенеза евреев... С. 114–115.

⁵⁶⁵ О евреях-работоторговцах пишет, например, немец Ганс Дерншвам – Ханс Дерншвам (1553–1555)... С. 258.

⁵⁶⁶ Gradeva R. Jews and Ottoman authority... P. 234–235.

⁵⁶⁷ Подробнее о марранах, их истории и различных диаспорах см.: Roth C. A history of the Marranos. Skokie (Illinois): Varda Books, 2001.

⁵⁶⁸ Faroghi S. Travel and Artisans in the Ottoman Empire: Employment and Mobility in the Early Modern Era. London; New York: I.B. Tauris, 2014. P. 45.

⁵⁶⁹ Макарова И.Ф. Проблема этногенеза евреев... С. 116.

⁵⁷⁰ Фрейденберг М.М. Евреи на Балканах... С. 211.

Разумеется, все это не отменяет определенного давления со стороны мусульманских властей и населения. Существовали такие ограничения, как запрет на самовольное строительство и ремонт синагог или запрет на езду верхом и ношение оружия (что также распространялось и на христиан), но они, похоже, исполнялись далеко не всегда, особенно за пределами городов⁵⁷¹. Кроме различных экономических и социальных ограничений, иудеи (как и христиане) подвергались иногда притеснениям по религиозному признаку. Временами (часто во время путешествий) из соображений безопасности иудеям приходилось выдавать себя за мусульман и иногда даже принимать (временно) ислам, но, учитывая обстоятельства, община не относилась к таким людям как к вероотступникам – кроме того, они могли поменять место жительства и, пользуясь защитой общины, вернуться в иудаизм без серьезных для себя последствий⁵⁷².

Однако существуют и немногочисленные примеры насильственного обращения иудеев в ислам – некоторые из них можно найти даже в османских документах. Так, в середине XVI в. софийский кадий рассматривал дело одного еврея, которого насильно обратила в ислам мусульманская толпа и который затем был жестоко убит за вероотступничество. При активном содействии иудейской общины и последующем вмешательстве в дело самого султана Сулеймана I Кануни, одного из его сыновей, а, возможно, и тогдашнего шейх-уль-ислама семье замученного еврея удалось получить денежную компенсацию⁵⁷³. Данный случай особенно ценен для нас тем, что он произошел примерно в то же время, когда и погиб св. Николай Новый Софийский (ум. 1555). Так или иначе эта ситуация хорошо демонстрирует неоднозначное положение немусульман Османской империи – ограниченно-толерантное отношение к ним со стороны центральной власти не могло защитить их от злоупотреблений местных чиновников и от жестокости отдельных фанатиков. И все же положение иудеев в Османской

⁵⁷¹ Epstein M.A. The Ottoman Jewish Communities... P. 33–34.

⁵⁷² Макарова И.Ф. Проблема этногенеза евреев... С. 119.

⁵⁷³ Подробнее об этом случае см.: Gradeva P. Към въпроса за религиозната атмосфера... С. 149–185; Gradeva R. Apostasy in Rumeli... P. 288–337.

империи разительно отличалось от той же Испании, где им вовсе не позволялось жить.

Армяне

Напоследок стоит кратко рассмотреть ситуацию с еще одной религиозной общностью Османской империи: армянами, чье положение в чем-то походило на положение иудеев.

Достаточно заметная армянская община жила на территории Болгарии (и Македонии) и до османского завоевания и даже играли некоторую роль в политической жизни страны⁵⁷⁴. Так, мать одного из последних правителей Первого Болгарского царства (или т.н. Западноболгарского царства) Самуила, вероятно, была армянкой по имени Рипсимия⁵⁷⁵. В то же время по византийской традиции армяне, исповедовавшие христианство дохалкидонской ветви (т.н. монофизитство), рассматривались фактически как еретики. Это же представление отразилось и в болгарской религиозной литературе, и в фольклоре православного населения, где армяне представлены почти исключительно в негативном виде⁵⁷⁶. Как мы уже отмечали, подобно католикам, армян нередко считали «полуверными»⁵⁷⁷.

Османское завоевание болгарских земель нисколько не изменило данную ситуацию: народные представления об армянах и отношение к ним православной церкви остались прежними. Хотя у османских властей не было причин как-то сильно отличать армян от других немусульман, они, как и евреи, рассматривались в качестве отдельной группы – «эрмениян», не связанной с другими христианами и обладали собственным фискальным статусом, похожим на тот, который был у

⁵⁷⁴ Кратко о положении армян на территории Болгарии см.: *Hovannisian R.G. (Ed.) The Armenian People From Ancient to Modern Times. Vol. II. Foreign Dominion to Statehood: The Fifteenth Century to the Twentieth Century. New York: Palgrave Macmillan, 1997. P. 69–73; Иванова С. Малките етноконфесионални групи... С. 56–61.*

⁵⁷⁵ *Божилев И., Гюзелев В. История на средновековна България... С. 312–313.*

⁵⁷⁶ *Тодорова О. Православната църква и българите... С. 259–261.*

⁵⁷⁷ *Николов А. Между Рим и Константинопол... С. 125; Тъпкова-Заимова В., Милтенова А. Историко-апокалиптичната книжнина във Византия и в средновековна България. София: Университетско издателство «Св. Климент Охридски», 1996. С. 305–306.*

купцов из Дубровника⁵⁷⁸. Отдельные группы армян, отмеченные в османских документах, занимались торговлей (в том числе международной) или ремеслом и при этом не оставались подолгу на одном месте⁵⁷⁹. Главные представительские функции армянской общины перед османскими султанами исполнял армянский епископ Константинополя, с 1461 г. (Иоаким) получивший титул патриарха (возможно, при содействии султана Мехмеда II) и ставший фактическим главой всех монофизитов империи⁵⁸⁰.

О том, как складывалось взаимодействие между болгарским населением Османской империи и армянами известно немного. В своих записях немецкий дипломат Ганс Дерншвам упоминает, что в Софии, по словам местным жителям, у «христиан, греков и армян больше тысячи» церквей⁵⁸¹. Примечательно, что армяне здесь указаны вместе с католиками и православными и отдельно от иудеев и мусульман – число их культовых сооружений также названо, но чуть раньше. О том, что в болгарских городах у армян были свои церкви и торговые конторы достаточно подробно пишет уроженец Данцига Мартин Груневег⁵⁸², в юности бывший подмастерьем при армянском купце из Львова.

Таким образом, положение армян в болгарских землях Османской империи и правда в целом походило на положение иудеев. Православное население относилось к армянам как минимум настороженно, а османские власти позволяли им определенную автономию при соблюдении все тех же социальных и экономических условий.

⁵⁷⁸ *Gradeva R.* Jews and Ottoman authority... P. 233.

⁵⁷⁹ *Иванова С.* Малките етноконфесионални групи... С. 59.

⁵⁸⁰ Подробнее об этом см., например: *Rahn M.* Die Entstehung des Armenischen Patriarchats von Konstantinopel (= Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte. Bd. 20). Münster, Hamburg, London: LIT Verlag, 2002. S. 136–208.

По другим данным Армянский патриархат был создан в 1479 г. или даже в начале XVI в. – *Иванова С.* Малките етноконфесионални групи... С. 57.

⁵⁸¹ Ханс Дерншвам (1553–1555)... С. 265.

⁵⁸² Мартин Груневег (1582)... С. 406–409, 413.

1.5. Институт рабства в Османской империи XVI в.

В предыдущих разделах мы уже затрагивали тему рабства, теперь же, необходимо подробнее остановиться на вопросах о том, кто имел право владеть рабами, кто занимался работорговлей и кем в этническом отношении были рабы, много ли среди упоминаемых в источниках рабов встречается этнических болгар.

Для начала определимся с типами рабства и рабовладения, которые были распространены в балканских владениях Османской империи. Сразу отметим, что одним из этих типов рабства было девширме, ведь «капыкулу»⁵⁸³ рассматривались в качестве рабов султана⁵⁸⁴, однако в этом разделе мы не будем подробно останавливаться на статусе янычар и османских чиновников, набранных по девширме, а обратимся к другим, более «классическим» и более четко регламентированным категориям рабства: сельскохозяйственному рабству, домашнему рабству и производственному рабству⁵⁸⁵. В то же время, говоря о «классическом» рабстве необходимо понимать, что некоторые ученые в целом проводят четкую грань между явлением рабства в западном, христианском мире и

⁵⁸³ К категории «капыкулу» нередко относят всех государственных рабов (принадлежавших султану), включая как янычар и чиновников, так и рабов, выполнявших служебные функции – *Moustakas K. Slave Labour in the Early Ottoman Rural Economy: Regional Variations in the Balkans during the 15th Century* // Hadjianastasis M. (ed.). *Frontiers of the Ottoman Imagination: Studies in Honour of Rhoads Murphey*. Leiden: Brill, 2015. P. 29.

О статусе раба, особенностях рабовладельческой системы в Османской империи, а также об уникальном положении «капыкулу» см., например: *Conermann S., Şen G. Slavery is Not Slavery: On Slaves and Slave Agency in the Ottoman Empire – Introduction* // Conermann S., Şen G. (ed.). *Slaves and Slave Agency in the Ottoman Empire*. Göttingen: V&R Unipress, 2020. P. 11–17; *Toledano E.R. Slavery and Abolition in the Ottoman Middle East*. Seattle, London: University of Washington Press, 1998. P. 3–9, 20–24.

О рабовладении с точки зрения исламского права, истории мусульманского рабовладения и конкретно о девширме как форме порабощения см., например: *Clarence-Smith W.G. Islam and the Abolition of Slavery...* P. 2–11, 22–65; *Itzkowitz N. Ottoman Empire and Islamic Tradition...* P. 53–54; *Peirce L. A Spectrum of Unfreedom: Captives and Slaves in the Ottoman Empire*. Budapest, New York: Central European University Press, 2021. P. 1–38.

⁵⁸⁴ Девширме продолжало традиции набора солдат-рабов, которые сформировались еще в период исламских завоеваний и применялись в различных мусульманских государствах – *Pipes D. Slave Soldiers and Islam: The Genesis of a Military System*. New Haven, London: Yale University Press, 1981. P. 5–23; *Clarence-Smith W.G. Islam and the Abolition of Slavery...* P. 86–93.

⁵⁸⁵ *Erdem Y.H. Slavery in the Ottoman Empire and its Demise...* P. 1; *İnalçık H. Servile Labor in the Ottoman Empire* // Ascher A. and Király B. (eds.). *The Mutual Effects of the Islamic and Judeo-Christian World: The East European Pattern*. New York: Brooklyn College Press, 1979. P. 25; *Moustakas K. Slave Labour in the Early Ottoman Rural Economy...* P. 29.

рабством в мире мусульманском и в том числе османском. И это разграничение касается отнюдь не только «капыкулу»⁵⁸⁶.

Первый тип рабов, как нетрудно догадаться из его названия, занимался обработкой земли и сбором урожая, а по своему статусу часто напоминал скорее крепостных, чем полноценных рабов. Значительная часть этих рабов происходила из числа населения, захваченного в плен во время завоевания христианских земель и переселенного на владения султанов во Фракии и Малой Азии⁵⁸⁷. Впрочем, участвовавшие в военных кампаниях спахии также получали свою долю рабов и распоряжались ими на собственных тимарах. Кроме того, рабов для сельскохозяйственных нужд можно было купить на рынке, иногда вместе с участком земли. Ребенок, рожденный свободной женщиной-зимми от раба, становился свободным, и это было одним из способов освободить от рабского статуса, если не себя, то хотя бы своих детей. То же самое касалось и детей, рожденных рабыней от свободного человека – именно поэтому с конца XV в. османские власти ограничивали практику смешанных по статусу браков и вместо этого принуждали рабов жениться внутри своего сословия⁵⁸⁸.

Вместе с тем, как отмечают османские источники, к началу XVI в. значительная часть сельскохозяйственных рабов в районе Константинополя и в других османских владениях принимала ислам и, смешиваясь с местным мусульманским населением, добивалась свободного статуса⁵⁸⁹. Уже в XVI в., в правление султана Сулеймана I, в центральной части Румелии (Фракия и Македония) насчитывалось всего несколько тысяч сельскохозяйственных рабов, которые в последующие времена, как и в остальных частях империи, растворились в массе райи⁵⁹⁰. Стоит также отметить, что рабы, которых можно было использовать для обработки земли (а продавались они для исполнения конкретно этих обязанностей), имели достаточно высокую стоимость, недоступную для

⁵⁸⁶ *Ben-Naeh Y.* Blond, Tall, with Honey-Colored Eyes... P. 315–316.

⁵⁸⁷ *İnalçık H.* Servile Labor in the Ottoman Empire... P. 33.

⁵⁸⁸ *Ibid.* P. 34–36.

⁵⁸⁹ *Erdem Y.H.* Slavery in the Ottoman Empire and its Demise... P. 11–14.

⁵⁹⁰ *İnalçık H.* Servile Labor in the Ottoman Empire... P. 37.

многих землевладельцев. Кроме того, мальчики, взятые по девширме и не принятые на обучение во дворец, должны были исполнять подобного рода службу во владениях мусульманских земледельцев, и в таком случае, до превращения их в полноценных янычар, эти дети также фактически являлись сельскохозяйственными рабами и подчинялись своим временным господам⁵⁹¹.

Производственные рабы были особенно нужны крупным городам (таким как, например, Адрианополь), где было развито ремесло – в частности, текстильное. Эти рабы находились в лучшем положении по сравнению с сельскохозяйственными рабами, потому что часто могли выкупить себя или перейти на работу к другому хозяину. Кроме того, те, кто выполнял определенные нормы, обозначенные в специальном контракте, также мог получить свободу⁵⁹². Этот вид рабов использовался не только в ремесле, но также и в строительстве и ремонте сооружений – так, известно, что султан Мехмед II позволил захваченным в плен грекам заслужить свободу, занимаясь ремонтом стен Константинополя⁵⁹³. Однако освобождение производственного раба не означало одномоментный разрыв с его прежним владельцем и видом деятельности. Нередко бывало так, что добившийся вольности раб продолжал работать на своем старом производстве, сам становился ремесленником и даже нанимал собственных рабов. При этом его бывший хозяин мог по-прежнему покровительствовать ему⁵⁹⁴.

Рабы использовались также в различных экономических операциях, в том числе как торговые агенты своих господ. Такие рабы чаще всего относились к категории домашних рабов, т.е. рабов, служивших непосредственно при своем хозяине в его доме. Так как дарование вольности считалось благодеянием, многие хозяева старались освобождать своих рабов или сокращать им срок службы – особенно часто подобное применялось как раз по отношению к домашним рабам.

⁵⁹¹ Erdem Y.H. Slavery in the Ottoman Empire and its Demise... P. 14–15.

⁵⁹² İnalçık H. Servile Labor in the Ottoman Empire... P. 26–27.

⁵⁹³ Ibid. P. 28.

⁵⁹⁴ Erdem Y.H. Slavery in the Ottoman Empire and its Demise.... P. 15–16; İnalçık H. Servile Labor in the Ottoman Empire... P. 30.

Пожелания даровать свободу рабам нередко фиксируются в завещаниях османских господ⁵⁹⁵.

Во многих источниках отмечается существование еще одной категории рабов, которая, впрочем, существовала не только в Османской империи, но и в других средиземноморских державах (например, в Венецианской республике): рабы, которые служили (чаще всего гребцами) на военных кораблях и выполняли одну из самых тяжелых и опасных работ. В этом смысле их положение разительно отличалось от положения большинства рабов из рассмотренных выше категорий: в частности, рабами на галерах становились исключительно мужчины, и такие рабы принадлежали напрямую государству. Именно в XVI столетии, в разгар противостояния Османской империи с европейскими державами – не только на суше, но и на море, султанскому флоту требовалось особенно много гребцов⁵⁹⁶. Как предполагается, существовало три основных источника этого вида рабов: государственные рабы (часто из тех, кого захватили в плен во время военных кампаний и разорительных набегов), преступники⁵⁹⁷ и те, кто был взят на галеры вместо уплаты налогов⁵⁹⁸. Поставкой гребцов на военные корабли нередко занимались кадии приморских (в том числе болгарских) городов – например, Варны, Созополя и т.д., они привлекали для этой работы часть местного населения. Община, предоставившая необходимых гребцов, должна была обеспечивать им также и жалование, но при этом освобождалась от ряда налоговых обязательств. Среди этих гребцов могли быть как мусульмане, так и немусульмане. Учитывая, что они получали жалование и исполняли свою службу для облегчения налогового бремени своей общины, этих людей вряд ли можно назвать полноценными рабами – другое дело, что граница между различными категориями рабочей силы в

⁵⁹⁵ Ibid. P. 30–31.

⁵⁹⁶ Şen G. Between Two Spaces: Enslavement and Labor in the Early Modern Ottoman Navy // Conermann S., Rotman Y., Toledano E., Zelnick-Abramovitz R. (eds.). Comparative and Global Framing of Enslavement. Berlin: De Gruyter, 2023. P. 133–134.

⁵⁹⁷ На этот рабский труд осуждали людей как за серьезные преступления (вроде убийства), так и за менее серьезные правонарушения (например, порчу имущества). Наказание могло определяться нуждами имперского флота в тот или иной период – Ibid. P. 150–152; Грозданова Е., Андреев С. Българите през XVI век... С. 208.

⁵⁹⁸ Şen G. Between Two Spaces... P. 137–138.

Османской империи была достаточно тонкой, и в случае неповиновения, такой человек мог быть наказан фактическим рабским статусом, который бы не позволил ему освободиться от службы на корабле. Иногда богатые хозяева предоставляли флоту часть своих домашних рабов за хорошую сумму, но мог имперский флот покупать гребцов и напрямую у крупных работорговцев⁵⁹⁹.

Однако основным источником рабочей силы для военных кораблей были военнопленные, захваченные как во время сухопутных действий, так и во время морских сражений⁶⁰⁰. Основным ограничением для захвата пленных и обращения их в рабство был запрет на совершение этих действий против жителей империи (в том числе немусульман) и представителей тех иностранных государств, с которыми у Османской империи не было конфликтов⁶⁰¹. В случае же полномасштабной войны ситуация менялась кардинально, и в таком случае переставал действовать даже дипломатический иммунитет, что можно увидеть на примере габсбургского посольства, отправившегося в Константинополь в 1591 г. и уже в 1593 г. с началом Долгой войны попавшего в плен к османскому государству, часть служащих посольства и вовсе была отправлена в качестве рабов на галеры⁶⁰².

Однако наиболее тяжелым было положение тех, кто попадал на корабли средиземноморских пиратов, действовавших самостоятельно или при поддержке Османской империи. Выбраться из такого плена представлялось очень сложным делом, о чем обстоятельно сообщает Пьер Белон⁶⁰³. Пиратство в Средиземном море стало создавать наибольшие трудности (в том числе и для Османского государства) в XVII в.⁶⁰⁴

Вообще главным источником рабов для Османской империи было завоевание новых земель, а также грабительские набеги. Наиболее заметных масштабов захват рабов достиг в XVI в., особенно, в годы правления Сулеймана I, когда турецкие

⁵⁹⁹ Ibid. P. 147–149.

⁶⁰⁰ Так пополнялись ряды гребцов и во флотах других морских держав – *Faroqhi S. The Ottoman Empire and the World Around It. London; New York: I.B. Tauris, 2004. P. 127–128.*

⁶⁰¹ *Şen G. Between Two Spaces... P. 143–144.*

⁶⁰² Фридрих Зайдел (1591–1596)... С. 499.

⁶⁰³ Пьер Белон (1547)... С. 109–110; *Les Observations... P. 192–193.*

⁶⁰⁴ *Şen G. Between Two Spaces... P. 145–146.*

отряды действовали на балканском и центрально-европейском пограничье. Захват и последующая продажа рабов приносила большие деньги каждому из участвовавших в набегах воинов. Пяту часть от всей захваченной добычи получал сам султан, что способствовало пополнению государственной казны. Широкое распространение в это время получили рынки рабов, существование которых отмечается во многих балканских городах (самые крупные – в Скопье, Адрианополе и Константинополе), при этом чаще всего такие рынки были частью больших городских рынков⁶⁰⁵. Эти рынки привлекали внимание западных путешественников, многие из которых подробно, в черных красках описывают торговлю людьми – в первую очередь христианами. Так, посетивший Османскую империю в 1582 г. Мартин Груневег отмечал, что на большом рынке в Адрианополе, где располагались магазины, продавали и обычные товары, и людей, причем не только иностранцев, но и тех, кого из нужды отдали в рабство собственные родители⁶⁰⁶. Самой большой рынок, впрочем, был в Константинополе – о нем подробно пишет применительно еще к 1547 г. француз Жан Шено. Он рассказывает, что рабами были бедные христиане любых возрастов, в том числе малые дети, покупатели тщательно осматривали «товар» перед покупкой. Как отмечает Жан Шено, подобные рынки рабов были не только в Константинополе, но и во всех больших городах Османской империи⁶⁰⁷. Такую картину в Константинополе в 1551 и 1572 гг. видели путешественники из Франции Николай ди Николе Дофинуа⁶⁰⁸ и Филипп де Френ Кане⁶⁰⁹. Однако рынок в Константинополе, который по некоторым данным находился примерно в том же месте, что и рынок рабов византийского времени, отличался от других подобных

⁶⁰⁵ Fisher A.W. The Sale of Slaves in the Ottoman Empire: Markets and State Taxes on Slave Sales, Some Preliminary Considerations // *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi: Hümaniter Bilimler*. V. 6. Istanbul, 1978. P. 150.

Рынки рабов были почти во всех крупных болгарских городах – *Цветкова Б.* Част първа. Проучвания // *Цветкова Б.* Проучвания на градското стопанство през XV–XVI в. София: Наука и изкуство, 1972. С. 82–83.

⁶⁰⁶ Мартин Груневег (1582)... С. 411.

⁶⁰⁷ Жан Шено (1547)... С. 73; *Schefer Ch.* Le voyage de Monsieur d'Aramon... P. 34.

⁶⁰⁸ Никола дьо Николе (1551)... С. 115–116; *Les quatre*... P. 75.

⁶⁰⁹ Филип дьо Френ-Кане (1572)... С. 145; *Le Voyage Du Levant*... P. 95.

рынков в менее значимых балканских городах – основное различие заключалось в том, что в Константинополе в основном продавались рабы для домашних нужд⁶¹⁰.

Рынки рабов изначально организовывались государством и находились под постоянным наблюдением его представителей⁶¹¹. Кроме того, османские власти получали налог от торговых операций с рабами – те, кто отказывался платить его, изгонялись с рынка и не имели права заниматься работорговлей: эта практика отмечена в османских документах, касавшихся, в частности, рынков в Салониках, Адрианополе и Бурсе⁶¹². Отдельный пункт, определявший налог с продажи каждого раба (платил и продавец, и покупатель), присутствует в канун-наме Мехмеда II от 1488 г.⁶¹³ и Сулеймана I⁶¹⁴. Работорговцами на этих рынках были не только мусульмане, но также иудеи⁶¹⁵.

Этническое происхождение большинства рабов в определенный период было напрямую связано с географией османских завоеваний – если в конце XIV в. в основном это были болгары и греки, то в XV – сербы, албанцы и валахи, а в первой половине XVI столетия – венгры, немцы, итальянцы, испанцы и грузины⁶¹⁶. Этот факт очень хорошо отмечен в сочинениях западных путешественников, многие из которых участвовали в габсбургских посольствах в Константинополь и лично занимались выкупом плененных христиан. Так, например, Ганс Дерншвам отмечает, что на Балканах ему встречалось много выходцев из немецких земель, взятых в плен турками и превращенных в рабов⁶¹⁷. О большом количестве венгерских рабов

⁶¹⁰ Fisher A.W. The Sale of Slaves in the Ottoman Empire... P. 150–151.

⁶¹¹ İnalçık H. Servile Labor in the Ottoman Empire... P. 39–41.

⁶¹² Fisher A.W. The Sale of Slaves in the Ottoman Empire... P. 161.

О налогах на торговлю и торговые операции в Османской империи, а также о контроле над ними см., например: Цветкова Б. Част първа. Проучвания... С. 19–46, 65–78.

См. также законы об этих налогах для отдельных болгарских городов: Русе (Рущук), Силистры, Созополя (Созеболу), Тырново: Цветкова Б. Проучвания на градското стопанств... С. 186–187, 191, 202–203, 207–208.

⁶¹³ Кануннаме на султан Мехмед II Завоевател от 1488 г. // Гълъбов Г. Турски извори за историята на правото... С. 26.

⁶¹⁴ Кануннаме на султан Сюлейман Законодател (1520–1566) // Гълъбов Г. Турски извори за историята на правото... С. 36.

⁶¹⁵ Ben-Naeh Y. Blond, Tall, with Honey-Colored Eyes... P. 319–320.

⁶¹⁶ İnalçık H. Servile Labor in the Ottoman Empire... P. 41–42.

⁶¹⁷ Ханс Дерншвам (1553–1555)... С. 257.

сообщают немцы Якоб Бетцек⁶¹⁸ и Стефан Герлах⁶¹⁹. Он же сообщает о трудностях, которые возникали с освобождением некоторых этих пленников – в первую очередь тех, кого не хотели отдавать турки (из-за их умений или красоты), но также и тех, кто якобы (или в действительности) высказывал желание перейти в ислам⁶²⁰. Кроме того, Герлах пишет, что турки любили захватывать в плен хорватов и боснийцев, потому что они плохо знали христианство, а работали прилежно и легко обращались в мусульманскую веру в надежде улучшить свое положение⁶²¹. Немец Якоб Фюрер фон Хаймендорф в 1587 г. видел, что для поддержания в порядке большой мечети в Адрианополе использовался труд многих служащих, в том числе и рабов – большинство из которых были принявшими ислам итальянцами и испанцами⁶²².

Во второй половине века после того, как замедлилось или вовсе остановилось османское завоевание Центральной Европы основным источником рабской силы сделалось Черное море: а именно Крымское ханство, совершавшее успешные набеги на южные пределы Речи Посполитой и России, а также в Черкессию⁶²³. В османских документах этого и последующих периодов встречается довольно много упоминаний рабов из русских земель. Так, например, в османском судебном документе 1619 г. отмечен принявший ислам раб, по происхождению «русин», которого решил отпустить на свободу его хозяин⁶²⁴, другой «русин», бывший

⁶¹⁸ Якоб Бетцек (1563–1573)... С. 295–296.

⁶¹⁹ Герлах Ст. Дневник на едно пътуване... С. 59, 254–255; Stephan Gerlachs deß Aeltern Tage-Buch... S. 46, 513.

⁶²⁰ Герлах Ст. Дневник на едно пътуване... С. 59, 228; Stephan Gerlachs deß Aeltern Tage-Buch... S. 46, 423.

⁶²¹ Герлах Ст. Дневник на едно пътуване... С. 139; Stephan Gerlachs deß Aeltern Tage-Buch... S. 221.

⁶²² Якоб Фюрер фон Хаймендорф (1587)... С. 493; Christophs Fürers von Haimenderft Ritters... S. 375.

⁶²³ İnalçık H. Servile Labor in the Ottoman Empire... P. 42–43; Faroqhi S. Subjects of the Sultan... P. 63.

⁶²⁴ Съдебен протокол за освобождаването на един роб от руски произход // Цветкова Б. Турски извори за историята на правото... С. 120.

пленником турок в XVII в., даже составил описание Османской империи и ее городов, включая, например, Скопье⁶²⁵.

Важным представляется вопрос о том, кто имел право владеть рабами, а также заниматься работорговлей. Прежде мы уже отмечали в соответствующем разделе, что не только мусульмане, но также и иудеи владели рабами. Это, однако, вызывало протесты со стороны османских властей, которые несколько раз (и, видимо, безуспешно) пытались запретить покупать рабов немусульманам. Мы уже упоминала прежде ферман 1575 г., но применительно к 1578 г. Стефан Герлах сообщает, что софийские иудеи в большом количестве держат у себя «пленных христиан», особенно женщин, которые «также принимают иудаизм»⁶²⁶. Уже в начале XVII в. кадий Константинополя выпустил указ о запрете продавать рабов христианам, иудеям, а также «кызылбашам», т.е. персам-шиитам⁶²⁷. Однако данные указы, султанские или местных кадиев, не могли решить эту и другие проблемы, связанные с работорговлей – и в XVII в., и даже в XVIII в., когда предпринимались последние попытки запретить продажу рабов христианам, иудеям и «франкам», ситуация оставалась прежней⁶²⁸.

О том, что даже христиане могли владеть рабами в Османской империи XVI в., свидетельствуют (с явным отвращением) и некоторые западные путешественники. В этом смысле интересно сообщение немца Ганса Дерншвама о том, что работорговлей занималось множество разных людей: иудеи, турки и даже «плохие христиане» – правда, конкретно в этом отрывке он, возможно, имеет в виду не обычных, «официальных» работорговцев, а разбойников-гайдуков⁶²⁹,

⁶²⁵ Сведения за населението на Скопие и околността му от русин, който бил турски пленник // Македония. Сборник от документи и материали. София: Издателство на Българската академия на науките, 1978. С. 117. № 61.

⁶²⁶ *Герлах Ст.* Дневник на едно пътуване... С. 263–264; *Stephan Gerlachs deß Aeltern Tage-Buch...* S. 520.

⁶²⁷ *Fisher A.W.* The Sale of Slaves in the Ottoman Empire... P. 159.

⁶²⁸ *Ibid.* P. 160.

⁶²⁹ «Гайдуками» в османских документах чаще всего называют именно разбойников-немусульман, в первую очередь христиан, хотя этот термин далеко не всегда обозначает религиозную принадлежность разбойника – *Полывянный Д.И., Ешилли Н.В.* Разбойничество в османских судебных документах... С. 13–15.

занимавшихся кражей людей и продажей их в рабство⁶³⁰. Это свидетельство напоминает также сообщения о пиратах, совершавших набеги на османские прибрежные поселения и даже на монастыри Афона – одной из их целей был в том числе и захват пленников, которых потом можно было продать в рабство. О нападениях пиратов, нацеленных в первую очередь на кражу людей, а не других ценностей подробно рассказывает Пьер Белон, добавляя также, что монастыри пираты все-таки старались не грабить – даже они считали это дурным поступком⁶³¹.

Так или иначе, у нас имеются данные о том, что рабами могли владеть в том числе и райя: например, богатые крестьяне, которые использовали рабский труд для обработки своей земли и для расширения сельскохозяйственных угодий⁶³². Держали рабов и представители православной церкви: как сообщает Ханс Дерншвам, его посольству удалось выкупить из рабства женщину из Мёдлинга (город в Австрии), которая восемнадцать лет проработала на мельнице одного «попа» из Константинополя, которые обращался с ней довольно жестоко⁶³³. Таким образом, рабами одних христиан чаще всего были другие христиане, в том числе и православные, однако переход в ислам таких рабов должен был привести к изменению их положения, потому что представитель райи не мог по закону держать в качестве раба правоверного мусульманина. Впрочем, учитывая специальные указы начала XVII в., запрещавшие «неверным» держать в рабстве мусульман, подобное, видимо, было возможно. В то же время переход в ислам раба, принадлежавшего немусульманину, не означал его автоматического освобождения⁶³⁴ – таких рабов обычно отбирали у прежнего владельца, а затем перепродавали мусульманским хозяевам⁶³⁵.

⁶³⁰ Ханс Дерншвам (1553–1555)... С. 258.

⁶³¹ Пьер Белон (1547)... С. 87; *Les Observations*... Р. 36–37.

⁶³² *Moustakas K. Slave Labour in the Early Ottoman Rural Economy*... Р. 30.

⁶³³ Ханс Дерншвам (1553–1555)... С. 256.

⁶³⁴ На то, что принятие ислама не меняло положения раба, указывают и западные путешественники – Пьер Белон (1547)... С. 109; *Les Observations*... Р. 192–193; *Герлах Ст. Дневник на едно пътуване*... С. 143; *Stephan Gerlachs deß Aeltern Tage-Buch*... S. 226.

⁶³⁵ *Ben-Naeh Y. Blond, Tall, with Honey-Colored Eyes*... Р. 318–319.

Кроме полезного труда – домашнего или более тяжелого – рабы нередко содержались и для других целей. Например, иудейские подданные османских султанов иногда покупали себя женщин-рабынь и держали их кем-то вроде наложниц. Чаще всего эти рабыни были христианками по вероисповеданию, хотя впоследствии некоторые из них могли принять иудаизм и получить еврейские имена. При этом их основные обязанности совпадали с обязанностями других домашних рабов. Иудеи, как и мусульмане, могли отпускать своих рабов на свободу по истечению определенного срока, после выплаты некоторой суммы денег или же по собственному желанию хозяина⁶³⁶. Положение подобных рабов сильно напоминало положение полноценных членов семьи или общины, рабов хоронили рядом с их хозяевами и членами семьи, освобожденные рабы, как отмечалось выше, не обязательно должны были покинуть дом прежнего хозяина. Случались даже браки между членами семьи хозяина и получившими вольность рабами, которые в таком случае уже на полных правах становились родственниками своего бывшего владельца⁶³⁷. Некоторые правоверные иудеи, впрочем, осуждали установление подобных связей с иноверцами, о чем сообщает в том числе и Пьер Белон. Спорным был также вопрос о возможности использовать рабский труд в субботу. Однако осуждение одних иудеев, по данным Белона, не мешало другим иудеям, в том числе работавшим при султанском дворе, держать рабынь-наложниц. Так, один еврей, личный врач султанского сына, держал у себя двух рабынь-испанок, по-прежнему исповедовавших христианство, которые рожали ему детей. При этом он собирался продать этих наложниц⁶³⁸.

Разумеется, далеко не все рабы были довольны своим положением и могли изменить его. По наблюдениям Пьера Белона, положение раба зависело от отношения к нему его хозяина, по его словам «к рабам в Турции относятся так, как относятся к слугам в Европе», «если у них хороший господин, которых их любит»,

⁶³⁶ Ibid. P. 317–318.

⁶³⁷ Ibid. P. 326–327.

⁶³⁸ Пьер Белон (1547)... С. 106; Les Observations... P. 181–182.

то они находятся в тех же условиях, что и он сам⁶³⁹. Но, разумеется, были и те, кто сбегал от своих хозяев. Представители османских властей активно занимались поиском беглых рабов⁶⁴⁰, что также отмечается в свидетельствах западных путешественников XVI в. Как сообщает Якоб Бетцек, недалеко от Константинополя ему и его спутникам пришлось остановиться, потому что прибыл османский служащий, который потребовал проверку их повозок на предмет беглых рабов⁶⁴¹. О тщательной проверке всех кораблей при выходе из пролива Босфор на наличие беглых рабов (и запрещенных на вывоз предметов) пишет Пьер Белон⁶⁴². Стефан Герлах в свою очередь был свидетелем того, как пятерых монахов-францисканцев из Галаты схватили за то, что в их монастыре укрывался беглый раб⁶⁴³. Но, как отмечает тот же Герлах, не всегда беглых рабов удавалось поймать – подобное случилось, например, с рабами, отправленными на строительство мечети недалеко от Адрианополя: они избили надзирателей и скрылись так, что их не нашли⁶⁴⁴.

1.6. Положение болгарских церковных кафедр в Османской империи

Отдельным вопросом, тесно связанным с проблемой межконфессиональных отношений, является вопрос о положении церковных кафедр на болгарских землях под османской властью и их отношениях с Константинопольской патриархией, а также с автокефальной Охридской архиепископией и восстановленной в XVI в. Печской патриархией. Практически сразу после начала антивизантийского восстания Асений в 1185 г. и с образованием Второго Болгарского царства Тырновская церковь обрела самостоятельность от Константинополя, сначала в статусе архиепископии, а затем и патриархии – официально этот статус был

⁶³⁹ Пьер Белон (1547)... С. 109; *Les Obseruationes...* P. 192–193.

⁶⁴⁰ О бегстве рабов и «охоте» на них на примере Юскюдара (район в азиатской части Стамбула) см.: *Faroghi S. Travel and Artisans in the Ottoman Empire...* P. 134–136.

⁶⁴¹ Якоб Бетцек (1563–1573)... С. 295–296.

⁶⁴² Пьер Белон (1547)... С. 103; *Les Obseruationes...* P. 78.

⁶⁴³ *Герлах Ст. Дневник на едно пътуване...* С. 57; *Stephan Gerlachs deß Aeltern Tage-Buch...* S. 45.

⁶⁴⁴ *Герлах Ст. Дневник на едно пътуване...* С. 83; *Stephan Gerlachs deß Aeltern Tage-Buch...* S. 89.

признан Византией (а точнее, Никейской империей) в 1235 г.⁶⁴⁵ Впрочем, едва ли Константинопольские патриархи спокойно отнеслись к потере контроля над болгарскими епархиями, из-за чего между двумя церквями в XIII и XIV вв. не прекращались конфликты. В то же время эти церкви объединила общая православная культура и такие ее явления как, например, исихазм, восторжествовавший и на византийской, и на болгарской почве во второй половине XIV столетия⁶⁴⁶.

Османские завоевания полностью изменили ситуацию – с 1360-х гг. Тырновская патриархия стала терять из-под своего фактического контроля все больше епархий, сначала к югу от Балканского хребта, а затем и те, что лежали севернее. Причем, процесс отпадения кафедр от Тырново был связан не только с османским продвижением, но и со стремлением к большей церковной самостоятельности, которое высказывали, например, Добруджанская держава и Видинское царство. В 1370-х – 1380-х гг. епархии в обоих этих государствах перешли под юрисдикцию Константинополя⁶⁴⁷. В каком-то смысле завоевательные походы османов довели до конца процесс распада Тырновской патриархии. В 1393 г. город Тырново пал, последний патриарх Второго Болгарского царства Евфимий Тырновский, пребывавший в столице, попал в турецкий плен и последние годы своей жизни (умер ок. 1402 г.) провел, должно быть, затворником в Бачковском монастыре. Изгнание Евфимия с занимаемой им кафедры и его заточение определили судьбу болгарского патриаршества. Вероятно, уже в 1394 г. Константинопольский патриархат отправил на вдовствующую тырновскую кафедру митрополита Иеремию. То, что должно было стать временным решением, в конечном итоге превратилось в постоянную ситуацию – таким образом, примерно в первой четверти XV в. Тырново и другие болгарские епархии фактически

⁶⁴⁵ Подробнее об истории и устройстве Болгарской церкви в Средние века см., например: *Косик В.И., Темелски Хр., Турилов А.А.* Болгарская православная церковь // ПЭ. М., 2000. Т. 5. С. 615–643; *Николова Б.* Устройство и управление... С. 218–229; *Она же.* Неравният път за признанието... С. 108–111.

⁶⁴⁶ *Тодорова О.* Православната църква и българите... С. 23–30.

⁶⁴⁷ *Николова Б.* Устройство и управление... С. 255–256; *Божилков И., Гюзелев В.* История на средновековна България... С. 651–652.

перешли под юрисдикцию Константинопольского патриарха⁶⁴⁸. Впрочем, существует также и мнение, что де-факто это новое состояние было закреплено уже после падения Византии в 1453 г., когда в руках османов оказалась и сама Константинопольская церковь, вокруг которой им было удобно объединить разные православные епархии⁶⁴⁹. Так или иначе, в составленном Владиславом Грамматиком во второй половине XV в. «Рассказе о перенесении мощей св. Иоанна Рильского в Рильский монастырь» Тырново фигурирует как центр архиепископии, хотя и не упоминается ее подчинение Константинополю, как не упоминается и участие Константинопольского патриарха в деле перенесения священной реликвии⁶⁵⁰.

Особенным было положение Охридской архиепископии⁶⁵¹, которая в разные периоды сохраняла свою автокефалию по отношению к Константинопольской, Тырновской и Печской патриархиям. Кроме того, Охридская архиепископия была фактически первой из крупных церковных организаций, подчинившейся османской власти, поэтому и после завоевания османами Македонии в конце XIV – начале XV вв. Охрид по-прежнему оставался центром автокефальной архиепископии и даже смог расширить свои владения за счет ряда бывших болгарских епархий: в частности, Софии и Видина. Несколько уменьшалась значимость Охридской архиепископии в годы османского междуцарствия, а также после завоевания Константинополя в 1453 г. – теперь статус главной христианской церкви Османской империи перешел именно к константинопольской кафедре⁶⁵².

⁶⁴⁸ О положении Тырновской кафедры в османское время см.: *Тютюнджиев И.* Тырновската митрополия...

⁶⁴⁹ *Николова Б.* Неравният път за признанието... С. 124–125; *Тодорова О.* Православната църква и българите... С. 38–45.

⁶⁵⁰ Разказ за пренасяне на мощите на Иван Рилски в Рилския манастир от Владислав Грамматик // *Стара българска литература...* С. 385–386.

⁶⁵¹ Подробнее об истории и внутреннем состоянии Охридской архиепископии в османский период см.: *Снегаров И.* История на Охридската архиепископия-патриаршия...

⁶⁵² *Ломизе Е.М.* Константинопольский патриархат... С. 91; *Он же.* К вопросу о раннеосманской религиозной политике... С. 11–20; *Сафонов А.А.* Внутренняя Македония... С. 61–62; *Тодорова О.* Православната църква и българите... С. 51–52.

Это, однако, не означало, что Охрид был подчинен Константинополю, между двумя церковными институциями и в XVI в. нередко возникали конфликты, которые могли разрешаться при участии османских властей – *Parademetriou T.* Render unto the Sultan... P. 130–138.

Вообще османские правители старались сильно не вмешиваться в дела христианской церкви. Часто бывало так, что на завоеванных землях православное духовенство сохраняло прежние свои владения и даже освобождалось от ряда налоговых обязательств. Специальные грамоты предоставлялись монастырям⁶⁵³. Монастыри не выплачивали определенных налогов и пользовались защитой османских властей, которая на деле работала далеко не всегда – из-за действий разбойников пострадало довольно много обителей⁶⁵⁴. Безусловными исключениями из этой политики были те города и области, население которых оказало серьезное сопротивление османам при завоевании или же подняло восстание против иноверной власти. В частности, уже упомянутое ранее ухудшение положения Охрида было связано с тем, что его жители поддержали не ту сторону в османской гражданской войне, в результате чего город был разграблен, некоторые церкви его – обращены в мечети. Вполне вероятно, подобному были подвергнуты и болгарские земли, возможно, как раз участие патриарха Евфимия в обороне Тырново и способствовало его ссылке и ликвидации занимаемой им кафедры. Поддержка частью болгарского населения вышеупомянутого восстания шейха Бедреддина Симави, а также иных антиосманских выступлений и действий крестоносцев также вызывала жестокую реакцию. Так, например, несмотря на наличие специальной грамоты, разграблению подвергся Рильский монастырь, который, однако, позже был восстановлен с разрешения султана Мехмеда II⁶⁵⁵.

Почти сразу после захвата Константинополя в 1453 г. тот же самый Мехмед II позволил избрать нового Константинопольского патриарха, которым стал Геннадий Схоларий (1454–1464), и даровал привилегии, гарантировавшие его

⁶⁵³ В частности, об особенном положении монастырей Афона и сложной истории их отношений с османской властью см., например: *Кипровска М., Бойков Г.* Колекцията от османски документи от архива на Зографския манастир // Зографски Съборник. Зографският архив и библиотека. Изследвания и перспективи. Зографски манастир, Света Гора: Зографски манастир, 2019. С. 321–329.

⁶⁵⁴ *Тодорова О.* Православната църква и българите... С. 87, 128–130.

⁶⁵⁵ *Ломизе Е.М.* Константинопольский патриархат... С. 90–92.

статус⁶⁵⁶. Это событие положило начало т.н. Рум-миллету, т.е. объединению всех православных подданных османских султанов в одну подчиненную Константинопольскому патриарху общность. Хотя официально некая единая «система» миллетов сформирована не была, патриарх в той или иной степени выступал представителем православных христиан (не только на Балканах) в Османской империи и отвечал за них перед султаном. Подобное его исключительное положение, разумеется, способствовало сосредоточению в руках Константинопольской патриархии власти над большинством православных кафедр и в том числе болгарских, о чем уже было сказано ранее. Ответственность патриарха перед османскими властями делала занимаемую им должность опасной – османские султаны не раз инициировали низложение того или иного неугодного патриарха, заменяя его более лояльным. Данное положение также требовало от патриарха исполнять налоговые обязательства перед султаном (в т.ч. «харач») и одаривать его за возможность занимать кафедру («пешкеш»)⁶⁵⁷.

Если же говорить о Тырновском кафедре, то ее положение в XV столетии не совсем ясно. Очевидно, она оказалась в подчинении у Константинополя, однако не до конца известен ее статус. Как было отмечено выше, в своем «Рассказе о перенесении мощей св. Иоанна Рильского в Рильский монастырь» Владислав Грамматик упоминает Тырновскую архиепископию и не указывает на ее связь с Константинополем⁶⁵⁸, но скорее всего Тырновская кафедра в этот период обладала статусом митрополии⁶⁵⁹. Вместе с тем, вряд ли эта болгарская кафедра обладала автокефалией, как та же Охридская архиепископия⁶⁶⁰. Как известно, под власть

⁶⁵⁶ Георгиева Ц., Генчев Н. История на България... С. 192–193; Тодорова О. Православната църква и българите... С. 52.

Подробнее о религиозной политике Османской империи в отношении христиан после завоевания Константинополя см., например: Ломизе Е.М. Становление политики Мехмеда II... С. 20–30.

⁶⁵⁷ Георгиева Ц., Генчев Н. История на България... С. 193; Тодорова О. Православната църква и българите... С. 55.

⁶⁵⁸ Разказ за пренасяне на мощите на Иван Рилски в Рилския манастир от Владислав Грамматик. С. 385–386.

⁶⁵⁹ Косик В.И., Темелски Хр., Турилов А.А. Болгарская православная церковь... С. 615–643.

⁶⁶⁰ Хотя существует и такое мнение, что в первые столетия после османского завоевания тырновские митрополиты (или архиепископы) фактически обладали определенной самостоятельностью – Тодорова О. Православната църква и българите... С. 70–71.

которой попали и многие западноболгарские центры, а также епархии, прежде подчинявшиеся сербской Печской патриархии, которая фактически (хотя и временно) исчезла после окончательного завоевания Сербии османами в конце 1450-х гг.⁶⁶¹

Если само подчинение болгарских земель иноверной власти и ее давление способствовали исламизации христианского населения, то подчинение болгарских кафедр Константинопольской патриархии способствовало процессу «эллинизации» местной церковной (а впоследствии и не только церковной) элиты, а также отчуждению болгарского населения от занимавших кафедры священников⁶⁶². Вместе с тем, низшее духовенство, в особенности приходские («энорийские») священники⁶⁶³ часто оставались болгарами и продолжали хранить традицию славянского богослужения. Несмотря на то, что уровень их образования был достаточно невысок, они представляли собой своего рода «среднее сословие»,

⁶⁶¹ Подробнее о падении Сербии см., например: *Матанов Х.* Средновековните Балкани... С. 525–530; *Чиркович С. М.* История сербов. М.: Весь Мир, 2009. С. 135–139; *Fine J.V.A.* The Late Medieval Balkans... P. 568–577.

⁶⁶² *Георгиева Ц., Генчев Н.* История на България... С. 197; *Тодорова О.* Православната църква и българите... С. 151–157.

Об отношениях между болгарским населением и православным греческим духовенством см., например: *Макарова И.Ф.* Болгарский народ... С. 50–56.

О том, какое эти и иные процессы имели значение для болгарского этнического самосознания см., например: *Литаврин Г.Г., Макарова И.Ф.* Этническое самосознание... С. 191–215.

Вместе с тем, едва ли можно говорить по отношению к XVI в. и более ранним временам о сознательных попытках Константинопольской патриархии «эллинизировать» славян – *Макарова И.Ф.* О влиянии конфессионального сознания... С. 43.

Кроме того, возникшая в среде болгарских мыслителей концепция «двойного ига», турецкого и греческого церковного, имела, как это ни парадоксально, много общего с представлениями рядовых греков, которые рассматривали иерархов православной церкви (особенно яркие свидетельства относятся к XIX в.) таким же «проклятием», как и турецкое владычество. Все это приводило и в более ранние века к конфликтам между священниками и их паствой, как в болгарских, так и в других православных, в том числе греческих землях Османской империи. При этом сама Константинопольская патриархия не была чисто «этнически греческим» религиозным институтом, среди Константинопольских патриархов османского времени были в том числе выходцы из болгарских земель – *Detrez R.* Pre-National Identities in the Balkans... P. 32–35.

⁶⁶³ О плотности сети приходов и важных функциях энорийских священников на примере области Герлово в северо-восточной Болгарии см.: *Неделчева Н.* Християнска култова мрежа и религиозност в Герлово през XVI – XVII век // Стандарти на всекидневието през средновековието и новото време. Сборник с материали от Първа и Втора научни кръгли маси. Велико Търново: Фабер, 2014. С. 591–602.

знали грамоту и нередко выступали в качестве учителей. Взаимодействие их с османскими властями могло приобретать весьма неоднозначные формы: с одной стороны, приходские священники представляли свою христианскую общину перед кадием и иными османскими чиновниками, а также отвечали за формирование списков налогоплательщиков, с другой же стороны, ряд этих священников добивались своих кафедр с помощью взяток, а также при содействии местного кадия, что, естественно, вызывало протест со стороны церковных властей. Разумеется, были и те, кто злоупотреблял своим положением⁶⁶⁴. Так или иначе, приходские священники находились в тесном взаимодействии с сельскими (и городскими) жителями и составляли собой прослойку между рядовыми членами христианских общин и высшим духовенством, которое предположительно могло исполнять и некоторые управленческие функции⁶⁶⁵. В подтверждение руководящего положения православного духовенства в болгарских городах (в отсутствие аристократии) можно привести пример первой половины XV в.: в 1443 г. крестоносцы взяли Софию и назначили наместником в этом городе именно местного «владыку», который пользовался высоким авторитетом среди софийских жителей – может быть, и раньше он обладал не только духовной, но и некоторой светской властью. За свое участие в антиосманских действиях этот владыка в конечном итоге был обезглавлен⁶⁶⁶. Другим примером может быть такое явление как «церковно-народные соборы», которые созывались, например, в Охридской архиепископии (в частности, в 1529 г.). Кроме священнослужителей, участие в этом соборе, похоже, принимали и светские лица из числа знатных жителей Охрида⁶⁶⁷.

Вообще в первые десятилетия после османского завоевания (и позже) часть высшего христианского духовенства пользовалось определенными привилегиями – в частности, существуют примеры митрополитов и иных духовных лиц сходного

⁶⁶⁴ Тодорова О. Православната църква и българите... С. 113–119.

⁶⁶⁵ Георгиева Ц., Генчев Н. История на България... С. 201–203; Тодорова О. Православната църква и българите... С. 107–111.

⁶⁶⁶ Димитров Х. Българо-унгарски отношения през Средновековието... С. 273; Тодорова О. Православната църква и българите... С. 157.

⁶⁶⁷ Там же. С. 182.

положения, которые получали от османских властей земельные наделы, приравненные к тимарам или даже мульткам, т.е. таким владениям, которые находились в полной собственности у хозяина и не требовали исполнения военных обязательств. В отдельных бератах («грамотах»⁶⁶⁸) некоторым православным владыкам предоставлялись особые права: им разрешалось ездить верхом и носить при себе оружие, что совершенно контрастирует с запретами, налагаемыми на абсолютное большинство христианских подданных султанов⁶⁶⁹.

Отдельно необходимо остановиться на вопросе о церковных судах. Османские власти не препятствовали отправлению судопроизводства в христианских общинах, хотя и не запрещали иноверцам обращаться к кадийскому (шариатскому) суду – в таком случае можно было игнорировать решения христианского суда⁶⁷⁰. В первую очередь церковный суд решал вопросы, относящиеся непосредственно к его юрисдикции: выносил решения по внутрицерковным делам. Однако к его ведомству относились также вопросы бракосочетания, развода и завещаний в пользу православных учреждений⁶⁷¹. Наказания за некоторые преступления могли входить в полномочия церковных судов, однако исполнение этих самых наказаний чаще всего требовало участия османских властей – в первую очередь это касалось тех случаях, в которых затрагивались их интересы (например, финансовые)⁶⁷².

В 1557 г. была восстановлена сербская Печская патриархии, которая сильно потеснила Охридскую архиепископию и вместо нее получила под свой контроль часть западноболгарских епархий⁶⁷³. Восстановление автокефальной Сербской

⁶⁶⁸ Подобные бераты предоставлялись и иностранным купцам, а также путешественникам. Так, специальную грамоту для проезда по территории Османской империи получил (через посредство польского короля Стефана Батория) от султана Мурада III («Амурата») и паломник из Великого княжества Литовского Николай Радзивилл – «Путешествие в Святую Землю и Египет» князя Николая Радзивилла... С. 384–385.

⁶⁶⁹ *Тодорова О.* Православната църква и българите... С. 145–151.

⁶⁷⁰ Правда, подобное всегда вызывало противодействие со стороны христианских иерархов и могло грозить даже отлучением от церкви – Там же. С. 167.

⁶⁷¹ Там же. С. 163–164.

⁶⁷² Там же. С. 174.

⁶⁷³ Возможно, на какое-то время даже Софийскую митрополию, которая, однако, в XVII в. уже прочно числится среди кафедр Константинопольской патриархии – Там же. С. 68.

церкви произошло при активном участии визиря Мехмеда-паши Соколлу, этнического серба из рода Соколовичей, взятого по девширме на службу к султану. Примечательно, что первым после перерыва печским патриархом стал Макарий Соколович, вероятно, близкий родственник визиря⁶⁷⁴. Это событие еще больше усилило разделение болгарских земель в церковном отношении: восточно-болгарские кафедры оставались под юрисдикцией Константинопольского патриарха, земли северной Македонии по-прежнему подчинялись автокефальной Охридской архиепископии, а часть западно-болгарских кафедр оказалась теперь под контролем сербского печского патриарха. Стоит отметить, что воссоздание Печской патриархии произошло всего через два года после гибели св. Николая Нового Софийского (1555 г.) – таким образом, его житие составлялось в условиях изменений в церковной организации, о чем более подробно и применительно конкретно к Софийской митрополии будет сказано во второй главе.

Подводя итог первой главы, следует отметить, что на завоеванных болгарских (и иных балканских) землях Османское государство создало собственную административную и судебно-административную систему, одну из главных ролей в которой играли судьи шариатского суда, т.е. кадии. Полномочия кадия не были ограничены одними только юридическими функциями: шариатский судья занимался также вопросами экономики и торговли, в его ведении находился процесс раздачи и отъема земельных наделов и иной собственности. И, что самое главное, именно кадии решали вопросы, связанные с деятельностью местных религиозных общин – в том числе православных. Без разрешения кадия нельзя было отремонтировать старую церковь и уж тем более построить новую, как нельзя было и совершить перенос святых мощей или восстановить прежнюю монастырскую обитель. Таким образом, центральная власть Османской империи в

⁶⁷⁴ Грујић Р.М. Православна српска црква... С. 85–87; Рансимэн С. Великая Церковь в пленении... С. 211; Чиркович С. М. История сербов... С. 174.

отношениях с православными подданными в первую очередь опиралась на собственных чиновников, а не на представителей иноверных общин.

И в то же время вопросы местного самоуправления, судя по всему, находились в руках глав отдельных общин, и османские власти старались сильно не вмешиваться в их деятельность при условии соблюдения определенных правил и ограничений, а также при условии выплаты установленных даней и налогов⁶⁷⁵. Однако на самом высоком уровне конфессиональные вопросы могли решаться при участии того же Константинопольского патриарха (как это было, например, в начале XVI в., когда встал вопрос о закрытии православных церквей), но этот же самый патриарх вряд ли обладал широким кругом полномочий, находившихся за пределами чисто церковной компетенции. Возможности же местных священников, вероятно, были по большей части ограничены церковной (религиозной) и судебной юрисдикцией внутри православной общины.

Несколько отличалось положение католической общины, представленной в основном купцами из Дубровника – с ними османские власти заключали отдельные договоры, дающие им самоуправление и расширяющие их права (по сравнению с православными) в обмен на выплату налогов и участие в выгодных для империи экономических операциях. Собственным самоуправлением обладали также иудеи, в своем положении очень похожие на иных немусульман, но живущие гораздо более замкнутыми общинами.

При этом османские власти использовали меры конфессионального угнетения иноверного населения: например, необходимость искать разрешения у османских чиновников на ремонт церквей и монастырей, фактический запрет на строительство колоколен, ограничения в открытом исполнении христианских обрядов. Нельзя забывать и о своеобразной монументальной пропаганде: османские власти активно строили различные объекты инфраструктуры – не только

⁶⁷⁵ Одним из своеобразных проявлений местного самоуправления общин было такое явление, как круговая порука: перекладываемая ответственность на сами общины, османская власть «экономила жалование и уменьшала коррупционные издержки» – Сафонов А.А. Круговая порука как институт местного управления и самоуправления в балканских провинциях Османской империи // Славянский альманах. 2017. № 1–2. С. 33–47.

религиозного характера (мечети), но и самого широкого пользования (караван-сарай, мосты). Благодаря этим усилиям, мусульманская вера быстро распространялась среди населения болгарских земель. Уже к первым десятилетиям XVI в. София, центр Румелийского бейлербейства, была преимущественно мусульманским городом⁶⁷⁶, тогда как в целом около 20% населения Румелии составляли мусульмане – как принявшие ислам бывшие христиане, так и переселившиеся на Балканы оседлые анатолийские турки и кочевники⁶⁷⁷.

Одним из признаков привилегированного статуса в Османской империи было владение рабами. Впрочем, несмотря на периодические запреты центральной власти, этим правом фактически обладали и немусульмане: прежде всего иудеи, но также и обеспеченные христиане, в том числе некоторые богатые крестьяне. Основным источником поступления рабов было завоевание новых земель, а также грабительские набеги. Если в XIV и XV вв. среди рабов по понятным причинам встречалось немало этнических болгар, то уже в XVI столетии рабами главным образом были выходцы из Венгрии, немецких земель, Хорватии, Боснии, Италии и Испании – то есть тех государств, которые Османская империя завоевала или с которыми она конфликтовала. Болгарские земли же к тому моменту прочно вошли в состав османской администрации, и поэтому их население не могло быть по закону обращено в рабство. Впрочем, это не мешало разбойничьим бандам нападать на путников и захватывать их в плен. Отдельным, особенным видом рабства было «девширме» – разумеется, «налог кровью» в XVI в. по-прежнему затрагивал православных христиан болгарских земель. Еще одним состоянием,

⁶⁷⁶ *Тодоров Н.* Балканский город... С. 67; *Şahin İ.* Some New Aspects... P. 453–457; *Barkan Ö.L.* Essai sur les données statistiques... P. 34–35.

⁶⁷⁷ *Ibid.* P. 20; *Minkov A.* Conversion to Islam on the Balkans... P. 41–48.

Причем к концу XVI и к началу XVII вв. исламизация стала затрагивать в значительной степени и сельскую местность – *Ibid.* P. 48–52.

Это видно в том числе на конкретном примере областей Тозлук и Герлово (северо-восточная Болгария), в которых в течение XVI в. значительно выросло число мусульманских деревень и уменьшилось число христианских – *Неделчева Н.* Тенденции в развитии на селищната мрежа в Герлово и Тозлука през XVI – XVII в. // *Стандарти на всекидневието през средновековието и новото време. Сборник с материали от Първа и Втора научни кръгли маси. Велико Търново: Фабер, 2014. С. 723–726.*

близким к рабскому, было положение гребцов на османских военных кораблях – набор в эту службу осуществлялся в том числе за счет преступников, а также самых обычных жителей прибрежных (и не только) поселений – в том числе в Болгарии. Однако такая служба оплачивалась и освобождала от части налогов жителей общины, откуда были взяты гребцы.

С завоеванием болгарских земель османами исчезла также и Болгарская (Тырновская) церковь, бóльшая часть бывших болгарских кафедр подчинились или Константинопольскому патриархату, или Охридской архиепископии. В XVI в. произошло еще одно серьезное изменение в церковной организации – была восстановлена сербская Печская патриархия, под контроль которой перешли некоторые западноболгарские церковные центры. Самые крупные кафедры занимали греки, и только на низовом, приходском уровне среди представителей христианской церкви оставались этнические болгары.

Теперь, когда мы дали краткую характеристику тем реалиям, в которых существовали болгарские земли в XVI в., следует перейти к вопросу о развитии в этих условиях болгарской и, шире, славянской православной культуры, в рамках которой создавались важнейшие для нас житийные произведения.

Глава 2

Славянская агиография в болгарской культуре XVI в.

В настоящей главе мы выявим основные особенности развития болгарской культуры в XVI в., в условиях уже достаточно длительного османского владычества. Основной акцент будет сделан на важнейших для нашего исследования памятниках агиографии – балканских мартириях: на том, как формировались культы святых, как создавались посвященные им жития, службы и иные произведения, насколько широкое распространение получило почитание того или иного святого, а также на том, можно ли вообще говорить о какой-то широкой традиции почитания этих святых. Отдельно будет рассмотрена преемственность балканских мартириев по отношению к более ранним произведениям славянской и византийской литературы, выраженная в первую очередь в композиции агиографических сочинений и образах их героев.

2.1. Развитие болгарской литературы в первые века османского владычества

Завоевание болгарских земель Османской империей оказало серьезное негативное воздействие на развитие болгарской литературы и культуры в целом. В то же время наследие знаменитой Тырновской книжной школы⁶⁷⁸ не было полностью утрачено, как не была утрачена и тесная связь болгарских церковных и культурных центров с монастырями Афона⁶⁷⁹. В этом смысле примечательна фигура Григория Цамблака⁶⁸⁰, ученика патриарха Евфимия Тырновского, который

⁶⁷⁸ Подробнее о Тырновской книжной школе и посвященной ей литературе см., например: *Йонова М.* Тырновска книжовна школа // Старобългарска литература. Енциклопедичен речник / Петканова Д. (съст.). Велико Търново: Абагар, 2003. С. 523–524.

⁶⁷⁹ История литератур западных и южных славян. Т. 1: От истоков до середины XVIII века. М., 1997. С. 155.

⁶⁸⁰ Подробнее о нем и его произведениях см., например: *Ангелов Б.* Страници из историята на старобългарската литература. София: Наука и изкуство, 1974. С. 198–216; *Турилов А.А.* Григорий Цамблак // ПЭ. Т. 12. М., 2011. С. 583–592; *Podskalsky G.* Theologische Literatur des Mittelalters: in Bulgarien und Serbien... S. 329–342.

был главным представителем Тырновской книжной школы⁶⁸¹. Сам Григорий также продолжал традиции этой литературной школы и даже в условиях наступления иноверцев развил их за счет обращения к жанру маририев. Как считается, именно он был автором жития св. Иоанна Нового Сочавского⁶⁸². Сам святой погиб еще до османского завоевания (ок. 1330 г.) и далеко от болгарских земель – в «Белом городе» (Белгороде-Днестровском), однако посвященное ему сочинение было написано уже в начале XV в. (ок. 1402 г.)⁶⁸³, после того, как Османская империя овладела болгарскими землями – последнее обстоятельство позволяет включить данное сочинение в ряд самых ранних маририев балканских новомучеников, хотя главный герой жития, если верить самым старым из сохранившихся списков (например, славяно-молдавский список 1438 г. (БАН Румынии. Слав. № 164)⁶⁸⁴) оказывается в руках не мусульман, а неких «солнцепоклонников», судит его не мусульманский кадий, а «епарх» (градоначальник) Белгорода, «перс». Впрочем, как мы увидим позднее, когда подробнее остановимся на проблеме преемственности памятников XVI в. более ранним произведениям, многие из элементов этого жития в целом соответствуют более поздним сочинениям. В частности, как считают исследователи, получившее широкое распространение на русской почве житие св. Иоанна Нового Сочавского повлияло на стиль и

⁶⁸¹ Подробнее о нем см.: *Иванова Кл.* Патриарх Евтимий. София: Народна просвета, 1986; *Ангелов Б.* Старобългарски писатели... С. 105–117; История литератур западных и южных славян. Т. 1. С. 169–182.

О его агиографических произведениях см. также: *Podskalsky G.* Theologische Literatur des Mittelalters: in Bulgarien und Serbien... S. 308–324.

⁶⁸² Подробнее об этом мученике и спорах вокруг авторства посвященного ему жития см., например: *Турилов А.А.* Иоанн Новый Сочавский... С. 459–463.

⁶⁸³ Некоторую библиографию об этом житии см. также в статье А.Д. Паскаля: *Паскаль А.Д.* Об источниках «Похвального слова Иоанну Новому» // *Slověne*. 2019. Vol. 8, № 1. С. 429–466.

⁶⁸⁴ Описание этой рукописи в каталогах см.: *Panaitescu P.P.* Manuscrisele slave din Biblioteca Academiei R. P. R. Vol. I. București: Editura Academiei Republicii Populare Romîne, 1959. P. 245–248; *Яцимирский А.И.* Славянские и русские рукописи румынских библиотек. СПб.: Издание Императорской Академии наук, 1905. С. 796–797.

Этот и другие списки жития св. Иоанна Нового Сочавского см. также в каталоге: *Иванова Кл.* Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica. София: Академично издателство «Проф. Марин Дринов», 2008. С. 539–540.

По этому списку житие было издано А.И. Яцимирским – Мучение Иоанна Нового Белградского... С. 1–11.

содержание более поздних памятников – в особенности, на русский мартирий, посвященный св. Георгию Нового Софийскому⁶⁸⁵.

Кроме этого жития, Цамблак обращался к традиции христианского мученичества и в своих проповедях, среди которых, например, есть похвальное слово великомученику Димитрию Солунскому, а также похвальное слово первомученику Стефану⁶⁸⁶.

Вместе с книжником Киприаном (ок. 1330–1406 гг.)⁶⁸⁷, ставшим в 1389 г. митрополитом Киевским и всея Руси, Григорий Цамблак стоял у истоков «второго южнославянского влияния» на Руси⁶⁸⁸. Киприан был автором жития, службы и похвального слова митрополиту Петру, а также ряда посланий преподобным Сергию Радонежскому и Феодору Симоновскому. Несмотря на то, что в своем житии митрополита Петра Киприан лишь достаточно умеренно прибегает к стилю «плетения словес»⁶⁸⁹, его сочинение вполне соотносится к литературным традициям Тырновской книжной школы. В наибольшей степени этот стиль проявляет себя в похвальном слове все тому же митрополиту Петру, которое, однако, получило куда меньшее распространение в русских землях⁶⁹⁰.

Таким образом, центрами славянской книжности после завоевания Болгарии оставались русские земли, испытавшие на себе влияние южнославянской культуры, а также земли Молдавии и Валахии. Однако до середины XV в. существовало еще одно важнейшее культурное сосредоточие Балкан – Сербия⁶⁹¹. Пожалуй, самым известным болгарским книжником, обосновавшимся на сербской

⁶⁸⁵ Калиганов И.И. Георгий Новый у восточных славян... С. 61–64.

⁶⁸⁶ Ангелов Б. Старобългарски писатели... С. 118–126; Турилов А.А. Григорий Цамблак... С. 583–592.

⁶⁸⁷ Подробнее о нем и посвященной ему литературе см.: Флоря Б.Н., Турилов А.А., Преображенский А.С. Киприан // ПЭ. Т. 33. М., 2017. С. 630–650; Podskalsky G. Theologische Literatur des Mittelalters: in Bulgarien und Serbien... S. 324–329.

⁶⁸⁸ Подробнее об этом см.: Турилов А.А. Межславянские культурные связи эпохи средневековья и источниковедение истории и культуры славян: Этюды и характеристики. М.: Знак, 2012. С. 519–555; Дончева-Панайотова Н. Григорий Цамблак и българските литературни традиции в Източна Европа XV–XVII в. Велико Търново: Веста, 2014.

⁶⁸⁹ О стиле «плетения словес» в контексте «второго южнославянского влияния» на Руси см., например: Пиккио Р. Православното славянство... С. 530–558.

⁶⁹⁰ История литератур западных и южных славян. Т. 1. С. 164–169.

⁶⁹¹ Там же. С. 164.

почве был Константин Философ Костенечский (1380–1390 – после 1430 гг.), который занимался не только литературной, но также и дипломатической деятельностью⁶⁹². Последнее обстоятельство, видимо, оказало влияние на одно из основных произведений Константина – житие сербского деспота Стефана Лазаревича, сохранившееся в 11 списках, некоторые из которых относятся еще к XV в., и трех редакциях⁶⁹³. Составленное Константином Костенечским пространное житие деспота представляет собой биографию Стефана, включающую также элементы хроники и византийских хвалебных песен императорам⁶⁹⁴. Важное место в произведении занимает исторический контекст: в частности, как мы уже упоминали, Константин останавливается на отношениях деспота с западными странами и на возможности заключить унию для борьбы против турок⁶⁹⁵. Примечательна и осведомленность Константина о «ереси Хусь», т.е. о гусизме⁶⁹⁶. Перу Константина принадлежит также богословско-грамматическое, полемическое сочинение «Сказание о письменах»⁶⁹⁷, где он затрагивает вопросы о нормах правописания, об устаревших методах обучения детей грамоте. По всей видимости, этим произведением Константин Костенечский обращался к просвещенной части сербского общества, а также к деспоту с надеждой, что тот инициирует реформу (исправление) книжного языка по модели реформы болгарского патриарха Евфимия Тырновского. Однако, как считают исследователи, Константин был скорее завершителем уже существующей тенденции, а его устремления к кодификации правописания так и не были реализованы⁶⁹⁸.

⁶⁹² Чешмеджиев Д. Константин Костенечский // ПЭ. М., 2019. Т. 37. С. 95–97; Podskalsky G. Theologische Literatur des Mittelalters: in Bulgarien und Serbien... S. 343–349.

⁶⁹³ Подробнее о списках сочинения и литературно-историческом контексте его появления см.: Житието на Стефан Лазаревич... С. 314–361.

⁶⁹⁴ Чешмеджиев Д. Константин Костенечский... С. 95–97.

⁶⁹⁵ Житието на Стефан Лазаревич... С. 413–414.

⁶⁹⁶ Подробнее об этом см.: Турилов А.А. Известия о Яне Гусе в сочинениях православных книжников XV – XVI вв. // Славяноведение. 2022. № 4. С. 28–30.

⁶⁹⁷ Подробнее об этом сочинении и его авторе см.: Лукин П.Е. Письмена и православие: Ист.-филол. исследование «Сказания о письменах» Константина Философа Костенечского. М.: Языки славянской культуры, 2001; История литератур западных и южных славян. Т. 1. С. 182–185.

⁶⁹⁸ Лукин П.Е. Письмена и православие... С. 80–88.

Отчасти под влиянием сербского фактора, который продолжал действовать даже после 1459 г., когда сербские земли были окончательно завоеваны османами, центр болгарской культуры XV в. переместился из разоренных центральных и восточных регионов (в т.ч. бывшей столицы Второго Болгарского царства Тырново) в западные области страны⁶⁹⁹: в частности, Рильский монастырь, где работали такие выдающиеся балканские книжники как Владислав Грамматик (20-е – 80-е гг. XV в.) и Димитрий Кантакузин (вторая половина XV в.). Первый был автором упомянутой ранее «Повести о перенесении мощей Иоанна Рильского в Рильский монастырь», сохранившейся в Торжественнике 1478–1479 гг. как продолжение жития св. Иоанна Рильского⁷⁰⁰. Это произведение повествует о восстановлении Рильского монастыря его братией в 1469 г. при активном участии Мары Бранкович, вдовы султана Мурада II, и самого тогдашнего султана Мехмеда II⁷⁰¹. Кроме того, перу Владислава Грамматика принадлежит еще одно произведение – послание Димитрию Кантакузину, являющееся послесловием к Загребскому сборнику 1469 г. Как отмечают ученые, сочинения Владислава Грамматика продолжают традиции высокого риторического стиля Тырновской книжной школы⁷⁰².

Следование традициям Тырновской школы свойственно и адресату этого послания – славянскому книжнику Димитрию Кантакузину. Димитрий Кантакузин выступал не только в качестве автора ряда сочинений, но также и как заказчик для копирования книг – в частности, как считается, именно по его заказу Владислав Грамматик и переписал тот самый Загребский сборник 1469 г.⁷⁰³ Так же, как и Владислав Грамматик, Димитрий Кантакузин посвятил ряд своих произведений

⁶⁹⁹ Это объясняется также и тем, что в церковном отношении западные болгарские земли, как и македонские и сербские земли, находились под юрисдикцией Охридской архиепископии – История литератур западных и южных славян. Т. 1. С. 807.

⁷⁰⁰ Ангелов Б. Старобългарски писатели... С. 127–135; Турилов А.А. Владислав Грамматик // ПЭ. М., 2010. Т. 9. С. 99–101.

⁷⁰¹ Разказ за пренасяне на мощите на Иван Рилски в Рилския манастир от Владислав Грамматик // Стара българска литература... С. 383–391.

⁷⁰² Турилов А.А. Владислав Грамматик. С. 99–101.

⁷⁰³ Ангелов Б. Старобългарски писатели... С. 136–144; Чешмеджиев Д. Димитрий Кантакузин // ПЭ. М., 2017. Т. 30. С. 502–505.

восстановлению Рильского монастыря: им были написаны житие с малой похвалой и служба св. Иоанну Рильскому. Кроме того, его перу принадлежат похвальные слова св. Николаю Чудотворцу и великомученику Димитрию Солунскому. В последнем произведении он, в отличие от Григория Цамблака, который посвятил одну из проповедей тому же святому, акцентировал внимание на идее мученичества, имевшую особенное звучание в условиях усиления и наступления иноверцев⁷⁰⁴.

В XVI столетии западные территории бывшего Болгарского государства по-прежнему оставались главным сосредоточием болгарской культуры. Столицей этой культуры стала София, административный центр Румелийского бейлербейства и один из важнейших экономических центров Балкан. Именно здесь создавались самые заметные памятники болгарской литературы XVI в.: жития мучеников⁷⁰⁵, о которых речь пойдет в отдельном разделе.

Таким образом, вместе с завоеванием Османской империей болгарских земель славянская культура Балкан не угасла полностью. Частично она сохранилась за пределами Болгарии, в соседних землях: Молдавии, Валахии, Сербии, на русских землях, что способствовало укреплению литературных и культурных связей между православными народами, а, конкретно, в случае с Русью способствовало такому явлению как «второе южнославянское влияние» на восточных славян. В то же время и сами болгарские земли не утратили полностью своих центров культуры. Под влиянием сербского фактора, а также в условиях разорения прежних центральных и восточных земель Болгарии (Тырново) сосредоточием культурной жизни стали западноболгарские земли, где крупнейшими центрами был восстановленный в 1469 г. Рильский монастырь, а позднее – София. Надо отметить, что развитие болгарской литературы в этот период никогда не прерывалось на долгое время – продолжали существовать традиции Тырновской книжной школы: от Григория Цамблака и Киприана до

⁷⁰⁴ Там же. С. 502–505.

⁷⁰⁵ История литератур западных и южных славян. Т. 1. С. 807–813; История на българската средновековна литература... С. 695.

Владислава Грамматика и Димитрия Кантакузина. Уже новым этапом в развитии болгарской средневековой литературы стали балканские маририи XVI в.

2.2. Происхождение памятников агиографии и формирование культов балканских мучеников в XVI в.

Самым ярким проявлением болгарской литературы XVI в. стали произведения, посвященные балканским мученикам. Однако явление балканского мученичества касается отнюдь не только литературы, ведь появление житийных памятников было связано со складыванием культа почитания того или иного святого и, разумеется, его канонизацией. В настоящем разделе мы проследим на различном материале – литературном и изобразительном – историю появления мученического культа каждого из интересующих нас новомучеников, а также попытаемся очертить географические рамки распространения этих культов в XVI столетии.

Еще относительно недавно южнославянские сочинения, посвященные славянским новомученикам на Балканах, прочно и практически безальтернативно связывались с деятельностью т.н. Софийской книжной школы⁷⁰⁶, однако находки

⁷⁰⁶ Подробнее о ней, ее книжниках и посвященной ей литературе см., к примеру: *Йонова М.* Софийска книжовна школа // Старобългарска литература. Енциклопедичен речник. С. 479–480; *Ангелов Б.* Старобългарски писатели... С. 145–154.

Деятельность этой книжной школы и других болгарских книжных центров (Рильский монастырь, Слепченский монастырь и Кратово) не ограничивалось только составлением новых литературных памятников, большие усилия прикладывались для переписывания старых сочинений и для перевода греческих памятников. О развитии болгарского книжного дела в XVI в. см., например: *Кенанов Д.* Житието на св. Николай Мирликийски от Дамаскин Студит и преводът на Григорий Прилепски // Б. Христова и др. (ред.). Българският шестнадесети век. Сборник с доклади за българската обща и културна история през XVI век. София: НБКМ, 1996. С. 287–296; *Милтенова А.* Тенденции към стабилизиране на книжовния процес през XVI век // Б. Христова и др. (ред.). Българският шестнадесети век. Сборник с доклади за българската обща и културна история през XVI век. София: НБКМ, 1996. С. 265–274; *Мирчева Е.* Проблеми на състава на архаичните български дамаскини // Б. Христова и др. (ред.). Българският шестнадесети век. Сборник с доклади за българската обща и културна история през XVI век. София: НБКМ, 1996. С. 297–314; *Томова Е.* Из литературната история на житията на търновските светци в славянската ръкописна традиция през XVI век // Б. Христова и др. (ред.). Българският шестнадесети век. Сборник с доклади за българската обща и културна история през XVI век. София: НБКМ, 1996. С. 275–286; *Христова Б.* Западнобългарски книжовници от XVI век // Б. Христова и др. (ред.). Българският шестнадесети век. Сборник с доклади за българската обща и културна история през XVI век. София: НБКМ, 1996. С. 341–350.

последних двух десятилетий, сделанные в первую очередь А.А. Туриловым, позволяют несколько расширить (к началу века) как хронологические, так и географические рамки славянского новомученичества XVI столетия.

2.2.1. Св. Иоанн Новый Серрский

Св. Иоанн Новый Серрский, погибший в 1507 г., был и прежде известен, но только в греческой традиции. Единственный список посвященных ему греческих жития и службы помещен в сборник житий, служб и других текстов, датированный первой четвертью XVI в. (Ath. Iver. № 512)⁷⁰⁷. Этот сборник хранится в Иверском монастыре на Афоне и содержит в себе также некоторые другие памятники греческой агиографии: в частности, службу, синаксарное житие и похвальное слово св. мученику Михаилу Мавроиду (ум. после 1493 г.)⁷⁰⁸, синаксарное житие (в составе канона) св. мученика Космы Прусского (ум. во второй половине XV в.)⁷⁰⁹, краткое житие св. мученика Иоанна Прусского (ум. между 1326 и 1360-ми гг.)⁷¹⁰ и службу (без жития) новомученику Петру Трапезундскому (ум. после 1461 г.)⁷¹¹. Все эти памятники агиографии, включая житие и службу Иоанна Нового Серрского, были, по всей видимости, написаны Великим ритором Константинопольской патриархии Мануилом Коринфским (ум. 1530/1531 гг.)⁷¹², а эта иверская рукопись, вероятно, представляет его автограф. Данный сборник примечателен еще и тем, что он представляет собой древнейшее собрание греческих памятников, посвященных новомученикам – причем включенные в сборник тексты неизвестны в других

⁷⁰⁷ Описание этой рукописи с ошибочной датировкой (XVII в.) есть в каталоге С. Ламброста под номером 4632 – *Lambros S.P. Catalogue of the Greek Manuscripts...* Σ. 160–161.

⁷⁰⁸ Подробнее об этом новомученике, которому также посвящено еще несколько произведений (служба с синаксарным житием), написанных другими авторами см.: Михаил Мавроид // ПЭ. М., 2021. Т. 45. С. 729–730; *Vaporis M.N. Witnesses for Christ...* P. 41–43.

Позднее этого святого стали путать с другим греческим новомучеником, Михаилом Маврудисом, которому посвящена служба XVI в. – Михаил Маврудис // ПЭ. М., 2021. Т. 45. С. 730.

⁷⁰⁹ Подробнее о нем см.: Косма // ПЭ. М., 2019. Т. 38. С. 217.

⁷¹⁰ Подробнее об этом мученике см.: Иоанн Прусский // ПЭ. М., 2015. Т. 23. С. 330.

⁷¹¹ *Лосева О.* Славянское и греческое жития... С. 448.

⁷¹² По другим данным он умер ок. 1551 г. – *Podskalsky G. Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453–1821). Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens.* München: C. H. Beck Verlag, 1988. S. 87.

списках⁷¹³. Как Великий ритор Константинопольской церкви Мануил мог выполнять заказ патриархии на укреплении православной веры среди населения Османской империи, возможно, конечной целью было создать культ греческих новомучеников, который бы получил широкое распространение среди христианской паствы, чего, однако, по тем или иным причинам не случилось⁷¹⁴.

Возвращаясь к св. Иоанну Новому Серрскому, необходимо прежде всего отметить, что раньше датировка его гибели было гораздо более ранней и неопределенной, ведь в греческом сочинении нет точного указания на время мучения Иоанна (только день – 12 мая), его смерть помещалась в очень широкие хронологические рамки – от захвата Серр турками в 1383 г. до смерти автора жития Мануила Коринфского в 1530-е гг. (или 1550-е гг.), более конкретные датировки относили гибель святого к последним двум десятилетиям XV в.⁷¹⁵

Открытие славянского жития Иоанна Нового Серрского, позволило выяснить точную дату гибели святого (12 мая 1507 г.), которая указана в самом тексте («втори на десети водещу маию. въ ча(с) петии. среди възне(с)ниа г(с)ниа. пето на десетое ос'мие тысуще лето»)⁷¹⁶, и отнести его к числу балканских мучеников XVI в. Кроме точной даты, в сочинении есть еще несколько хронологических привязок: в частности, в тексте сообщается, что гибель мученика произошла во время правления Баязида, сына Мехмеда («Паазить ... Мехмеда снь»)⁷¹⁷ и в те годы,

⁷¹³ Лосева О. Славянское и греческое жития... С. 447–448.

⁷¹⁴ Отчасти похожую роль в этот период исполнял афонский монах Иверского монастыря Пахомий Русан (1508–1553), который посвятил несколько своих сочинений погибшим от рук турок новомученикам, а также в целом полемике с исламом и неправославными христианскими конфессиями, в которой он доказывал превосходство своей веры примерами тех, кто погибал за веру. Подробнее о нем и его деятельности см.: *Argyriou A. Pachomios Roussanos et l'Islam // Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses. Vol. 51. № 2. 1971. P. 143–164; Negoitǎ O.-A. 'Making the Lord's Table a Table of Demons': Orthodoxy in Faith, Heterodoxy and Orthopraxy in the Works of Pachomios Rousanos (1508–1553) // Grigore M.-D. (ed.). Orthodoxy on the Move: Mobility, Networks, and Belonging between the 16th and 20th Centuries [SUBBTO. Vol. 68/1]. 2023. P. 101–128.*

⁷¹⁵ Там же. С. 448.

⁷¹⁶ ОННБ. № 1/119. Сборник смешанного содержания («Сборник А. Кухарского»). Л. 374.

⁷¹⁷ Там же. Л. 367.

когда патриархом Константинопольским был Пахомий («Пахомие Кон’станти нова гра(д) патриархъ»)⁷¹⁸, вероятно, Пахомий I (1503–1504; 1504–1513)⁷¹⁹.

Изучение и сравнение двух памятников агиографии, греческого, которое было впервые издано А.Д. Панайоту в конце 1980-х гг.⁷²⁰, и славянского (до сих пор неизданного), показывают, что они сильно отличаются друг от друга, хотя, по всей вероятности, и посвящены одному и тому же святому⁷²¹. Автором славянского жития, как это указано в заглавии текста, был некий мних Филипп («+ Филип’па мниха м(ч)ние стг(о) и славнаго великом(ч)ника Иоан’на Новаго»)⁷²², о котором больше ничего неизвестно, тогда как греческие житие и службу, как мы уже говорили, составил Великий ритор Мануил Коринфский. Славянское житие Иоанна Серрского гораздо больше греческого и содержит в себе весьма подробные (иногда, как со временем гибели, с точностью до часа) сведения о мучении Иоанна, а также о самом святом. Как предполагает О.В. Лосева, эта точность вряд ли указывает на то, что автор славянского жития был непосредственным свидетелем гибели мученика⁷²³, как это свойственно памятникам Софийской книжной школы. В то же время данное обстоятельство позволяет предположить, что мних Филипп составил свое житие вскоре после гибели мученика, но сохранилось оно только в более позднем списке второй половины XVI в. С другой стороны, характерные литературные конструкции и использование греческих образов (например, фраза «понеже убо агаряном гръческа препадоше скиптра»⁷²⁴ в самом начале жития,

⁷¹⁸ Там же. Л. 370.

⁷¹⁹ Подробнее о нем см., например: *Луховицкий Л.В.* Пахомий I // ПЭ. М., 2024. Т. 55. С. 140–141; *Γεδεών Μ.* Πατριαρχικοί Πίνακες. Ειδήσεις ιστορικάί βιογραφικάί περί των Πατριαρχών Κωνσταντινουπόλεως: από Ανδρέου του Πρωτοκλήτου μέχρις Ιωακείμ Γ' του από Θεσσαλονίκης 36–1884. Εν Κωνσταντινουπόλει: Lorenz & Keil, 1890. Σ. 496–497, 498–499.

⁷²⁰ *Παναγιώτου Α.Δ.* Μανουήλ Κορινθίου Ἀκολουθία Ἰωάννου Νεομάρτυρος τοῦ ἐν Σέρραις // Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν. Τ. 47. Ἀθήνα, 1987/1989. Σ. 423–445.

⁷²¹ Это уточнение важно в контексте упомянутой ранее путаницы вокруг похожих по именам разных святых (Михаил Мавроид и Михаил Маврудис, Георгий Новый Софийский и Георгий Новейший Софийский). В случае с Иоанном Серрским речь с наибольшей вероятностью идет об одном и том же мученике – это доказывается хотя бы тем, что в обоих житиях указана одна и та же дата гибели мученика: 12 мая. См. эту дату в издании греческого текста – *Παναγιώτου Α.Δ.* Μανουήλ Κορινθίου Ἀκολουθία Ἰωάννου Νεομάρτυρος τοῦ ἐν Σέρραις... Σ. 437.

⁷²² ОННБ. № 1/119. Л. 367.

⁷²³ *Лосева О.* Славянское и греческое жития... С. 448.

⁷²⁴ ОННБ. № 1/119. Л. 367.

которая соответствует греческому «τὰ σκῆπτρα» (перенос. «царская власть»)⁷²⁵) подчеркивают образованность составителя текста и могут свидетельствовать о том, что это перевод несохранившегося греческого пространного жития, которое могло послужить основой и для краткого греческого жития (в нем, впрочем, отсутствует выше означенная фраза). В житиях совпадает общая канва событий и обстоятельства жизни и гибели мученика: так, в обоих текстах говорится о том, что Иоанн происходил из богатого и знатного семейства города Серры («беху и от пръввыхъ гра(д)а и въ многомъ богат'стве гобзующе»⁷²⁶ и «επισήμων καί εὐγενῶν γονέων υἱός»⁷²⁷)) и что именно богатство и вызывало зависть «агарян». Однако славянское житие дает более детальное описание родителей Иоанна, сообщая, в частности, что его отца также звали Иоанн. Гораздо подробнее рассказ мниха Филиппа и в описании самого мученичества. Все эти различия скорее говорят о том, что данные сочинения не происходят из общего корня, или по крайней мере о том, что при создании славянского жития привлекались и какие-то другие источники. Вполне вероятно, житие мниха Филиппа является более или менее самостоятельным славянским произведением и одним из немногих примеров двойного – и греческого, и славянского – почитания новомученика, что может объясняться близостью Серр, места гибели мученика, как к греческому, так и к славянскому миру⁷²⁸.

Однако существующие произведения вряд ли позволяют говорить о полноценном почитании св. Иоанна Нового Серрского. Судя по всему, вокруг этого мученика так и не сложилось распространенного культа в XVI в. (возможно, местное почитание) – ни среди православных греков, ни среди православных славян. Об этом говорит единичность списков (а мы вообще не знаем никаких других списков посвященных Иоанну Новому житий и службы), а также полное

⁷²⁵ Причем, как указано в славянском житии, «царская власть» в то время принадлежала «агарано(м)».

⁷²⁶ ОННБ. № 1/119. Л. 367.

⁷²⁷ «Сын влиятельных и знатных родителей» – Παναγιώτου Α.Δ. Μανουήλ Κορινθίου Ἀκολουθία Ἰωάννου Νεομάρτυρος τοῦ ἐν Σέρραις... Σ. 438.

⁷²⁸ Лосева О. Славянское и греческое жития... С. 449–451.

отсутствие изображений мученика⁷²⁹. И все-таки подвиг Иоанна (но не составленные о нем произведения) оказал непосредственное влияние на славянскую культуру XVI в.: он стал примером для еще одного малоизвестного балканского мученика, св. Антония Супрасльского.

2.2.2. Св. Антоний Супрасльский

В отличие от св. Иоанна Серрского, св. Антоний Супрасльский неизвестен в греческой традиции, собственно, и в славянской традиции также, судя по всему, не сложилось его культа – по крайней мере за пределами Супрасльского монастыря, где некоторое время жил Антоний⁷³⁰. Это предположение подтверждается происхождением рукописи, содержащей посвященное ему проложное житие (под 4 февраля). Вероятно, пролог из собрания Уварова в ГИМ (ГИМ. Увар. № 56-1. Стишной Пролог, сентябрь-февраль, 1490-е гг.), входил в один и тот же комплект с прологом, хранящемся в Вильнюсе (БВАНЛ. Ф. 19. № 100. 1496 г., на март–август), вильнюсский пролог таким образом был прямым продолжением сочинения из собрания Уварова⁷³¹. Известно, что вильнюсский кодекс (и скорее всего весь комплект) был создан по приказу бельского наместника Солтана Солтановича (и, вероятно, недалеко от самого Бельска) и позднее оказался в библиотеке Супрасльского монастыря (вероятно, заказ был выполнен специально для монастыря)⁷³². По мнению литовского ученого С.Ю. Темчина, эта рукопись была и вовсе написана той же рукой, что и пролог из уваровского собрания⁷³³.

Примечательно, что текст жития представляет собой более позднюю вставку в рукопись, которая отличается по бумаге и письму. Как считает А.А. Турилов, вставку довольно сложно датировать, но, вероятно, она была написана в

⁷²⁹ Иоанн Серрский // ПЭ... С. 608.

Есть современные греческие иконы (см. илл. 15).

⁷³⁰ Житие св. Антония Супрасльского... С. 274.

⁷³¹ Чистякова М.В. Текстологические особенности... С. 48; Морозова М. Сводный каталог кириллических рукописных книг, хранящихся в Литве: предварительные материалы // Slavistica Vilnensis. 2016. № 61. С. 287.

⁷³² Чистякова М.В. Текстологические особенности... С. 47.

⁷³³ Турилов А.А. Житие преподобномученика Антония Супрасльского... С. 267.

хронологических рамках от 1520-х гг. до середины XVI в., пока еще была жива память о мученике Антонии⁷³⁴. Автор жития неизвестен, как неизвестна его этническая принадлежность – по наблюдению А.А. Турилова, в тексте отсутствуют «яркие лексические приметы», которые могли бы указать на то, кем был автор⁷³⁵. Допустимы только некоторые предположения: составителем сочинения мог быть как южный славянин, так и выходец из западнорусских земель, побывавший на Афоне. Последнее уточнение о связи автора с Афоном важно по той причине, что в тексте присутствуют все же некоторые речевые конструкции (например, своеобразное описание Святой Горы Афон («есть же сиа в конец европии, къ егеиской лежима поучине ста наречена»)⁷³⁶), которые говорят в пользу того, что автор жития как минимум бывал паломником на Святой Горе (или даже некоторое время жил в одном из тамошних монастырей), а как максимум – был южнославянским книжником (например, сербом), написавшим житие для рукописи Супрасльского монастыря⁷³⁷.

Кроме того, примечательно акцентирование внимание автора жития на том, что его главный герой – «роусинь беше родомь»⁷³⁸. Мы почти не находим подобной этнической привязки ни в одном из мартириев XVI в., посвященных балканским мученикам, одно из немногих исключений – русское житие св. Георгия Нового Софийского, где в самом начале сказано, что юноша Георгий пострадал в «Сре(д)ець Граде Болгарьском»⁷³⁹. И эта этническая привязка, по мнению А.А. Турилова, также указывает на то, что автор жития св. Антония был как раз южным славянином, которому было важно подчеркнуть, что этот мученик – пришелец на Балканах⁷⁴⁰. Но необходимо учитывать и то, что в самом житии не сказано ни о месте рождения Антония, ни о том, где он жил до прихода в Супрасльский

⁷³⁴ Там же. С. 267–268.

⁷³⁵ Там же. С. 271.

⁷³⁶ Житие св. Антония Супральского... С. 274.

⁷³⁷ Турилов А.А. Житие преподобномученика Антония Супрасльского... С. 271.

⁷³⁸ Житие св. Антония Супральского... С. 273.

⁷³⁹ Мучение святого и славного великомученика Георгия Нового... С. 209.

⁷⁴⁰ Это мнение А.А. Турилов высказал в личном письме (Личное письмо А.А. Турилова от 13.05.2024). Мы благодарим А.А. Турилова за помощь.

монастырь⁷⁴¹. Возможно, этноним «русин» было единственным, что автор жития мог сказать о происхождении этого мученика, не считая упоминания о том, что его родители были христианами, и Антоний был крещен в юности. Но та же юность для Антония прошла «соурово и въ боуести», а сам он однажды «оубиство сътвори» – именно раскаяние за этот грех сначала привело его в Супрасльскую обитель, а потом и к мученической гибели⁷⁴². В таком случае греховное прошлое святого не имело большого значения для составителя текста, тем более, что он был также ограничен и рамками проложного жития.

Как мы отметили ранее, подвиг Антония Супрасльского был вдохновлен гибелью св. Иоанна Нового Серрского, о чем напрямую сообщено в житии Антония («храбраго Иоанна постизаеть подвизи. юноша бяше съ от благоро(д)неиши(х) иже в Македонии сръбскаго града»)⁷⁴³. В то же время между двумя текстами не прослеживается никакой связи, скорее всего источником сведений о мученичестве Иоанна Серрского были пришлые сербские монахи, присутствие которых в этот период отмечается в Супрасльском монастыре⁷⁴⁴. По мнению А.А. Турилова, влиянием сербских монахов объясняется и то, что на Афоне Антоний поселился именно в «пирзе стго савы сръбскаго»⁷⁴⁵. Теоретически эти же монахи могли

⁷⁴¹ По наблюдениям И.И. Калиганова, балканским маририям (и славянским, и греческим) времен османского владычества в целом свойственно умалчивание подробностей биографий мучеников, что ученый объясняет невысоким социальным происхождением этих святых и их обычной, не наполненной особой праведностью жизнью – *Калиганов И.И. Веков связующая нить...* С. 266–267.

Впрочем, в большинстве рассматриваемых нами памятников XVI в. представлено довольно много информации о происхождении и ранних годах новомучеников. Исключение здесь – св. Антоний Супрасльский.

⁷⁴² Житие св. Антония Супральского... С. 273–274.

⁷⁴³ Там же. С. 274.

⁷⁴⁴ О тесных культурных и, конкретно, литературных связях Супрасльского монастыря с южнославянскими культурными центрами см., например: *Рогов А.И. Супрасль как один из центров культурных связей Белоруссии с другими славянскими странами* // Черепнин Л. В. (отв. ред.). *Славяне в эпоху феодализма: К столетию В. И. Пичеты*. М.: Наука, 1978. С. 321–334; *Турилов А.А. Южнославянские памятники в литературе и книжности Литовской и Московской Руси XV – первой половины XVI в.: парадоксы истории и географии культурных связей* // *Славянский альманах 2000*. М., 2001. С. 247–285; *Mironovich A. Bulgarian Manuscripts in the Collection of the Supraśl Monastery in the mid-16th century* // *Limes. Studia i materiały z dziejów Europy Środkowo-Wschodniej*. Nr. 9. Rzeszów, 2018. S. 22–41.

⁷⁴⁵ *Турилов А.А. Житие преподобномученика Антония Супрасльского...* С. 269.

принести в Супрасльскую обитель весть о гибели уже самого Антония, а один из них мог являться и автором жития.

Как мы уже отметили, вокруг св. Антония не сложилось традиции почитания, хотя есть некоторые указания на то, что такая традиция могла зародиться. В частности, об этом свидетельствует тот факт, что писец перенес часть предшествующего вставке жития священномученика Авраамия, епископа Арвильского, на первый вставной лист, зачеркнув строки жития Авраамия на старом листе⁷⁴⁶. Так или иначе, проложное житие св. Антония известно лишь в одном списке из уваровского собрания, не найдено (или не существует) ни пространного жития этого мученика, ни посвященной ему службы. Разумеется, неизвестно и ни одного иконографического изображения св. Антония, близкого по времени к его гибели⁷⁴⁷. Сам святой оставался все это время забытым. По мнению А.А. Турилова, причина забвения этого мученика кроется в том, что его истовое стремление пострадать за веру, которое не нашло понимания ни у настоятеля Супрасльского монастыря Пафнутия, ни у афонских старцев⁷⁴⁸, слишком уж сильно походило на самоубийственное. Возможно, по этой причине представители церкви не стали способствовать формированию и распространению культа св. Антония Супрасльского⁷⁴⁹. Лишь недавно, после открытия А.А. Туриловым выше описанного текста церковное почитание этого мученика возобновилось – в первую очередь в Польской православной церкви⁷⁵⁰, но также и в Элладской православной церкви⁷⁵¹, чему способствовало известная нам работа А.-Э. Н. Тахиаоса об

⁷⁴⁶ Там же. С. 268.

⁷⁴⁷ Турилов А.А. Антоний Супрасльский... С. 680.

⁷⁴⁸ Житие св. Антония Супрасльского... С. 274.

⁷⁴⁹ Турилов А.А. Житие преподобномученика Антония Супрасльского... С. 271.

⁷⁵⁰ По новому стилю мученика поминают 17 февраля – Pamięć mnicha męczennika Antoniego Supraskiego // Oficjalna Strona Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego [доступно 07.01.2025: <https://www.orthodox.pl/event/pamiec-mnicha-meczennika-antoniego-supraskiego-4/2024-02-17/>].

⁷⁵¹ В современной греческой традиции этот мученик известен как св. Антоний Карейский (Αντόνιος ὁ Καρεώτης) – по названию места (Карей) на Афоне, где находится келья св. Саввы Сербского, в которой жил будущий святой. Около 1348 г. эту келью посещал со своим семейством также Стефан IV Душан – *Марковић В.* Православно монаштво и манастири у средњовековној Србији. Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија, 1920. С. 102–103.

афонских новомучениках, включающая в себя самую раннюю публикацию жития св. Антония, а также комментарий к тексту⁷⁵². В недавнее время появились первые славянские (см. илл. 13) и греческие иконы (см. илл. 14), изображающие данного мученика.

И все-таки нельзя сказать, что св. Антоний Супрасльский совсем выходит за рамки традиции православного новомученичества. На самом деле Антоний – не единственный, кто проявляет такое активное стремление погибнуть за христианскую веру. В большей степени, чем остальные славянские новомученики, св. Антоний напоминает некоторых греческих мучеников того же времени, тех, которые известны под именем автоклитов (греч. «αὐτόκλητος»), т.е. «самопризванных». Самыми яркими примерами таких новомучеников были свв. Макарий и Иоасаф, ученики Константинопольского патриарха Нифонта II (1486–1488; 1497–1498)⁷⁵³, который после ухода с патриаршей кафедры был монахом на Афоне. Что характерно, оба этих святых известны из посвященного патриарху жития. Из этого текста следует, что Нифонт благословил своих учеников на мученический подвиг, и они целенаправленно спровоцировали мусульман на конфликт. Св. Макарий, погибший в 1506 г., отправился в Фессалоники и, подобно св. Антонию Супрасльскому, начал читать молитву в городской мечети, за что был немедленно схвачен и позднее казнен – в том числе за его хулу на пророка. Гибель св. Иоасафа, случившаяся в 1510 г. в Константинополе, известна в гораздо меньших деталях, но конфликт с мусульманами был по всей видимости также спровоцирован самим будущим мучеником⁷⁵⁴. Таким образом, св. Антоний не был единственным в своем «самопризвании» к мученичеству. Очень возможно, что как раз на Афоне он узнал о гибели не только св. Иоанна Нового Серрского, но и как минимум одного новомученика-автоклита, св. Макария, и во многом повторил его подвиг. Впрочем, самое главное отличие между историями греческих

⁷⁵² Ταχιάος 'Α.-Αί. Ἐγνωστοί Ἀθωνίτες νεομάρτυρες... Σ. 47–49, греческий перевод жития – Σ. 43–46, статья о мученике – Σ. 11–42.

⁷⁵³ Подробнее о нем см., например: Луховицкий Л.В. Нифонт II // ПЭ. М., 2023. Т. 51. С. 301–303; Γεδεών Μ. Πατριαρχικοί Πίνακες... Σ. 488–490, 492–493, 495–496.

⁷⁵⁴ Лосева О.В. Первые новомученики-«автоклиты»... С. 29–30.

номучеников-автоклитов и историей св. Антония – то, что Антоний, если верить посвященному ему житию, не получал ничего благословения на совершение подвига. И, более того, он пострадал за веру вопреки мнению авторитетных церковных иерархов. Как мы уже отмечали, в этом некоторые исследователи видят причину забвения св. Антония Супрасльского, в таком случае идея «самопризвания» мученика также, вероятно, была чужда восточнославянской традиции⁷⁵⁵. С другой стороны, этому несколько противоречит широкое почитание среди восточных славян такого святого как Михаил Всеволодович, князь Черниговский (1223–1235, 1245–1246), который был казнен в Орде в 1246 г. и позднее канонизирован⁷⁵⁶. Согласно «Сказанию» о гибели князя, Михаил Черниговского и его боярин Феодор перед поездкой в Орду сообщили духовнику князя, что хотели бы «за Христа пролить кровь свою», на что получили благословение стать «новоявленными мучениками»⁷⁵⁷, т.е. в некотором смысле Михаил и Феодор тоже показывали стремление погибнуть за веру. По этой причине малую известность мученика Антония можно было бы объяснить не особенностями истории его гибели, а его статусом местночтимого святого. Он был выходцем из Супральского монастыря – для минеи этого монастыря и было составлено его краткое житие, которое, возможно, и не должно было получить широкого распространения.

Точная дата гибели св. Антония неизвестна, но она явно находится в достаточно узких хронологических рамках – от 12 мая 1507 г. (времени гибели св. Иоанна Серрского, ставшего примером для Антония) до 11 февраля 1515 г., когда пострадал за веру св. Георгий Новый Софийский – его гибель стала гораздо более

⁷⁵⁵ Несмотря на то, что в других балканских мученичествах XVI в. мы не видим ничего похожего, О.В. Лосева считает, что «отношение к “самопризванному” мученичеству нельзя связывать с национальным фактором» – Там же. С. 33.

⁷⁵⁶ Мы благодарим А.Е. Жукова за указание на историю мученичества Михаила Черниговского. Об этом святом см., например: Кузьмин А.В., Преображенский А.С. Михаил Всеволодович // ПЭ. М., 2021. Т. 45. С. 706–725.

⁷⁵⁷ Страсть святых и новоявленных великомучеников и исповедников великого князя Михаила Черниговского и боярина его Феодора, вкпе пострадавших от царя Батыя // Великие Миней Чети, собранные всероссийским митрополитом Макарием. [Вып. 2]: Сентябрь, дни 14–24. СПб.: издание Археологической комиссии, 1869. Стб. 1300.

заметным событием, и скорее всего именно она бы вдохновила Антония на мученический подвиг. Учитывая, что Антоний узнал о гибели Иоанна Нового Серрского в то время, когда он находился на Афоне⁷⁵⁸, можно предположить, что мученичество самого Антония произошло вскоре после 1507 г., как предполагает А.А. Турилов – уже 4 февраля 1508 г.⁷⁵⁹

Таким образом, в двух самых ранних примерах новомученичества XVI в., которые запечатлены в единичных памятниках, отражается та же тенденция к подчеркиванию связи между разными святыми, которая особенно ярко прослеживается на примере сочинений Софийской книжной школы. Но ни славянское житие св. Иоанна Нового Серрского, ни житие св. Антония Супрасльского не положили основу для формирования культов соответствующих мучеников, которые на долгое время оказались забыты.

2.2.3. Св. Георгий Новый Софийский

Несколько иную картину можно увидеть у софийских мучеников XVI в. Самым ранним из них был св. Георгий Новый Софийский, погибший в 1515 г.⁷⁶⁰ В отличие от двух ранних мучеников, гибель Георгия действительно вызвала определенный культурный резонанс, который проявил себя в формировании, пожалуй, самого заметного мученического культа этого времени. Св. Георгию Софийскому посвящено несколько произведений: это собственно пространное

⁷⁵⁸ Житие св. Антония Супрасльского... С. 274.

⁷⁵⁹ Турилов А.А. Житие преподобномученика Антония Супрасльского... С. 270.

А.-Э. Н. Тахиаос в своей книге датировал гибель Антония 4 февраля 1516 года, привязав ее ко времени смерти другого мученика: св. Георгия Нового Софийского (11 февраля 1515 г.) – *Ταχίαος 'Α.-Αί. Ἐγνώστοι Ἀθωνίτες νεομάρτυρες...* Σ. 42. Эта версия была первоначально поддержана польским историком А. Мироновичем – *Mironowicz A. Święty Antoni Supraski...* S. 20. Однако позднее он принял датировку А.А. Турилова (1508 г.) – *Миронович А.В. Супрасльский монастырь в конце XV – середине XVI в. как религиозный и культурный центр // Славянская Библия в эпоху раннего книгопечатания: к 510-летию создания Библейского сборника Матфея Десятого. СПб.: Изд-во Пушкинского Дома, 2017. С. 229.*

⁷⁶⁰ Подробнее о нем см., например: *Турилов А.А., Темелски Хр. Георгий Новый Кратовский...* С. 70; *Павлович Л. Култови лица...* С. 140–146.

житие, написанное священником Пейо⁷⁶¹, служба, которую составил он же⁷⁶², и краткое житие⁷⁶³. Все эти произведения сохранились в списках XVI в., правда, единственных (пространное житие и служба – **Хил. № 479**. Сборник житий и служб сербским и болгарским святым. «Сербляк». Втор. четв. XV в. – трет. четв. XVI в.⁷⁶⁴; синаксарное житие – **Рил. № 2/13 (21)**. Минея за февраль. XVI в.⁷⁶⁵). В последующие XVII и XVIII вв. эти сочинения продолжали переписываться: в частности, известно пять рукописей, относящихся к этому периоду – три XVII в. (**НА БАН № 86**. Сборник житий, слов и др. XVII–XVIII в.⁷⁶⁶; **НБС № 484 (23)**. Сборник, ок. 1676 г.⁷⁶⁷; **Хил. № 611**. Тропарник. Около 1680 г.⁷⁶⁸) и две XVIII в. (**Хил. № 527**. Сборник календарно-астрономических текстов. Перв. четв. (?) XVIII в.⁷⁶⁹; **Хил. № 799**. Службы и жития Георгия Нового и Петра Коришского. Около 1769 г.⁷⁷⁰), все они учтены в публикации югославского ученого Д. Богдановича⁷⁷¹. Это свидетельствует о том, что мученик Георгий не был забыт после своей гибели, в отличие от прежде рассмотренных свв. Иоанна Серрского и Антония Супрасльского.

⁷⁶¹ Подробнее о нем см.: *Динев П.* Софийски книжовници през XVI в...; *Милтенова А.* Пейо // Старобългарска литература. Енциклопедичен речник. С. 357–358; *Ангелов Б.* Старобългарски писатели... С. 147–151; *Богдановић Д.* Историја старе српске књижевности. Београд: СКЗ, 1980. С. 244–246; *Петканова Д.* Българска средновековна литература. Велико Търново: Абагар, 2001. С. 631–639.

⁷⁶² Его имя указано в акростихе канона святому: «Попь Пеиа тебе приносить, Георгие». Издание службы, выполненное болгарским ученым Б. Ангеловым по рукописи Хил. 479 – Служба на Георги Софийски // *Ангелов Б.* Из старата българска... С. 131–155.

⁷⁶³ *Турилов А.А., Темелски Хр.* Георгий Новый Кратовский... С. 70.

⁷⁶⁴ *Турилов А.А., Мошкова Л.В.* Каталог славянских рукописей афонских обителей / изд. 2-е, испр. и дополн.; под ред. А.-Э. Н. Тахиаоса. Београд: Чигоја штампа, 2016. С. 361–362. № 785.

⁷⁶⁵ *Райков Б., Кодов Х., Христова Б.* Славянски ръкописи в Рилския манастир: В 2 т. Т.1 София: Наука и изкуство, 1986. С. 53–55. № 21.

⁷⁶⁶ *Кодов Х.* Опис на славянските ръкописи в библиотеката на Българската Академия на науките. София: Издателство на Българската академия на науките, 1969. С. 210–217.

⁷⁶⁷ Эта рукопись погибла во время бомбардировки Белграда немцами в 1941 г. – *Богдановић Д.* Житије Георгија Кратовца... С. 209.

О гибели других рукописей во время данной бомбардировки см.: *Кувев К.* Съдбата на старобългарските ръкописи през вековете. София: Наука и изкуство, 1979. С. 136–137.

⁷⁶⁸ *Турилов А.А., Мошкова Л.В.* Каталог славянских рукописей афонских обителей... С. 464–465. № 1050.

⁷⁶⁹ Там же. С. 364. № 790.

⁷⁷⁰ Там же. С. 404. № 888.

⁷⁷¹ *Богдановић Д.* Житије Георгија Кратовца... С. 209–214.

Сейчас же попытаемся реконструировать то, как складывался культ вокруг св. Георгия Нового Софийского. Мученик погиб в 1515 г. («въ лет(о) 7023 м(е)с(е)ца февруариа 11 д(ь)нь») ⁷⁷², и, как считается, вскоре после его гибели, буквально «по горячим следам» поп Пейо написал свое сочинение ⁷⁷³. Пейо был непосредственным свидетелем гибели юноши Георгия, и, более того, он является одним из важнейших героев жития, который исполняет роль наставника для будущего святого, убеждает его в необходимости пострадать за христианскую веру, когда сам Георгий боится смерти и испытывает сомнения ⁷⁷⁴. Эта модель отношений вообще характерна для памятников Софийской книжной школы – нечто подобное можно найти и в житии св. Николая Нового Софийского. Исследователь Т. Крстич дала этому явлению название «импресарио мученичества»: т.е., активно поддерживая юношу Георгия в его мученическом выборе (и фактически ведя его по этому пути), Пейо выступает одним из главных «организаторов» святого подвига и способствует формированию нового культа ⁷⁷⁵. Вполне возможно, что таким образом в агиографических сочинениях отражается роль церкви в создании культов святых мучеников в условиях все более заметного наступления ислама. Еще одна важная деталь, которая вписывается в эту концепцию – это упоминание в самом конце жития, где рассказывается о торжественном погребении новомученика и начале его почитания («И тако събырають вьсь клирос(ь), и съ прочими хр(и)стиани, и съ славословиемь и пен'ми погрибають его въ храме с(ве)тые м(оу)ч(е)н(и)це Марине»), софийского митрополита Панкратия («при митрополите кирь Панкрати») ⁷⁷⁶. Примечательно, что житие св. Георгия Нового Софийского – это единственный источник, упоминающий данного митрополита ⁷⁷⁷. Вероятно, это упоминание неслучайно, и, может быть, оно указывает на то, что

⁷⁷² Там же. С. 259.

⁷⁷³ Ангелов Б. Старобългарски писатели... С. 149; Суботић Г. Најстарије представе светог Георгија Кратовца... С. 170.

⁷⁷⁴ Богдановић Д. Житије Георгија Кратовца... С. 243–246.

⁷⁷⁵ Krstić T. Contested Conversions to Islam... P. 125–132.

⁷⁷⁶ Богдановић Д. Житије Георгија Кратовца... С. 259.

⁷⁷⁷ Снегаров И. История на Охридската архиепископия-патриаршия... С. 251; Лачев М. Каталог на софийските митрополити... С. 167. Однако М. Лачев, ссылаясь на издание жития, сделанное А.И. Яцимирским, пишет, что гибель св. Георгия произошла при митрополите Иеремии.

митрополит был заказчиком написания этого жития, которое должно было укрепить его паству в православной вере, дав ей пример для подражания.

В житии св. Георгия Нового есть еще одна любопытная историческая привязка: в нем, вероятно, упоминается уже названный нами ранее св. Михаил Мавроид, погибший в Адрианополе в 1493 г.⁷⁷⁸ Так, когда после смерти мученика «агаряне» пообещали христианам сжечь его тело, а пепел развеять по ветру, «якоже сътвори се и на Мав’родии въ Дренополи»⁷⁷⁹. Очевидно, что составитель жития, Пейо, знал об этом мученике и, упомянув его в своем сочинении, включил историю Георгия в общеправославную мученическую традицию.

Так или иначе, гибель св. Георгия Нового и, вероятно, составленное Пейо житие способствовали формированию достаточно заметного и распространенного мученического культа, который уже в рамках XVI в. приобрел серьезные масштабы. Об этом в первую очередь говорят многочисленные фрески в различных церквях и монастырях. Самое раннее из сохранившихся изображений святого, по всей видимости, находится в церкви св. Николая в Топлицком монастыре в современной Северной Македонии (см. илл. 1). Искусствоведы довольно точно датирует данное изображение на медальоне (к сожалению, поврежденное) 1536 или 1537 г. Известны даже выполнивший роспись художник – Иоанн Теодоров из Грамоса⁷⁸⁰, а также вероятный заказчик – им мог быть кратовский «кнез» Димитрий Пепич. Он принадлежал к местному богатому роду, которому с разрешения османских властей принадлежали окрестные рудники. «Кнезы» из рода Пепич

⁷⁷⁸ Tzedopoulos Y. *Orthodox Martyrdom and Confessionalization...* P. 349.

Впрочем, в болгарском издании жития св. Георгия Нового (перевод выполнил А. Даскалов) эта фраза интерпретируется (в комментариях к тексту) как указание на св. Георгия Старшего Софийского (а слово «Мавродии» рассматривается как название города), также погибшего в Адрианополе, но значительно раньше Мавроида – Стара българска литература... С. 306, 613. № 54.

По нашему мнению, речь в житии все же идет о св. Михаил Мавроиде, погибшем всего за два десятилетия до св. Георгия Нового Софийского.

⁷⁷⁹ Богдановић Д. Житије Георгија Кратовца... С. 256.

⁷⁸⁰ Гергова И. Св. Георги Нови Софийски. Разпространение и аспекти на култа... С. 59–61; Суботић Г. Најстарије представе светог Георгија Кратовца... С. 177–179.

известны как ктиторы нескольких монастырей и заказчики рукописей⁷⁸¹ в середине XVI в., они же, видимо, выступали в качестве местных кратовских правителей, конечно, признавших османскую власть, но обладавших при этом некоторой автономией⁷⁸².

Уже в 1541 г. фреска, изображающая святого, появилась и на Афоне: а точнее в капелле монастыря Хиландара Моливоклисии (Карея) (см. илл. 2)⁷⁸³. Появление этой фрески неслучайно: культ св. Георгия Софийского вскоре после гибели мученика распространился Святую Гору, в особенности, Хиландарский монастырь⁷⁸⁴. Собственно, самая старая из сохранившихся рукописей, содержащих сочинение Пейо (Хил. 479), хранится как раз в библиотеке этого монастыря, как и многие другие рукописи, содержащие посвященные св. Георгию жития и службы⁷⁸⁵.

Но не только Афон стал местом почитания этого мученика. Судя по всему, большое участие в укреплении его церковного почитания приняла и воссозданная

⁷⁸¹ В частности, в маргиналии к рукописи четвероевангелия 1562 г. сказано, что оно было переписано «в месте Кратово» «в днии бгочъстиваго и хстолюбиваго господара кнеза Димитриа» – Христова Б., Караджова Д., Узунова Е. Бележки на български книжовници... С. 16–17. № 186. Примечательны эпитеты, которые применяются по отношению к Димитрию: они в целом повторяют формулы, применявшиеся к доосманским православным правителям – *Biliarsky I., Tsibranska-Kostova M.* Historical Memory and Orthodox Faith: Byzance Après Byzance in Sofia Under Ottoman Rule // Вестник ВолГУ. Серия 4, История. Регионоведение. Международные отношения. 2021. Т. 26. № 6. Р. 343.

⁷⁸² Подробнее о кратовских «кнезах» и их ктиторской деятельности см., например: *Стојановски А., Ерен И.* Кратовската нахија во XVI век // Гласник. Институт за национална историја. 1971. Т. XV. № 1. С. 69; *Pejić S.* Art in the Serbian Lands in the First Century under Ottoman Rule // *Byzantine Heritage and Serbian Art II. Sacral Art of the Serbian Lands in the Middle Ages.* Belgrade: Serbian National Committee of Byzantine Studies, 2016. Р. 459–460.

В пределах своего округа «кнезы» собирали налоги, вершили мировой суд и могли наказывать даже своевольных мусульман – *Сафонов А.А.* Внутренняя Македония... С. 230.

Помимо Пепичей известен еще один род кратовских «кнезей» – Бойчичи, представитель которых Никола упомянут в надписи 1581 г., сохранившейся на свинцовом покрытии церкви: «Препокрие князь Кратовски Никола Боичиць...» – *Иванов Й.* Български старини... С. 160. № 20.

⁷⁸³ *Гергова И.* Св. Георги Нови Софийски. Разпространение и аспекти на култа... С. 61–62; *Радовановић Ј.* Нови култови срба светитеља... С. 172; *Суботић Г.* Најстарије представе светог Георгија Кратовца... С. 178–180; *Millet G.* Monuments de l'Athos: I: Les peintures. Paris: Ernest Leroux, 1927 (=Monuments de l'art byzantin 5). Р. 155.

⁷⁸⁴ Подробнее об этом монастыре, его истории и культуре см.: *Петковић С.* Светитељске мошти и сликарство... С. 629–637; *Он же.* Хиландар. Београд: Реп. завод за заштиту споменика културе, 1999; *Суботић Г.* Манастир Хиландар. Београд: САНУ, 1998.

⁷⁸⁵ *Богдановић Д.* Житије Георгија Кратовца... С. 209–214.

в 1557 г. Печская патриархия, под контролем которой оказались многие западноболгарские епархии, а на какое-то время, возможно, и сама Софийская кафедра⁷⁸⁶. Одна из самых старых фресок, запечатлевших этого мученика, находится как раз Печском патриаршем монастыре и датируется 1565 г., ее автор – главный зограф Андрей. (см. илл. 3). Всего через три года появилась еще одна фреска со св. Георгием Новым – в церкви Богородицы монастыря Студеница (см. илл. 4). Черты портрета мученика, его одеяние и выбранные художником краски делают данную фреску очень похожей на предыдущую, что позволяет говорить о складывании узнаваемого портрета мученика⁷⁸⁷. То, что в двух разных монастырях, находившихся под церковной юрисдикцией Печской патриархии, почти одновременно появились два похожих изображения святого, как нам кажется, указывает на существование к этому моменту вполне заметной традиции почитания св. Георгия.

Впрочем, не одна только Печская патриархия участвовала в деле распространения культа св. Георгия Нового. Чуть раньше, еще в 1570 г. его портрет был написан в церкви св. Димитрия в селе Палатиция на территории современной южной (греческой) Македонии (см. илл. 5)⁷⁸⁸, находившейся, по всей видимости, под церковной юрисдикцией патриарха Константинополя. Автором этого изображения был достаточно известный художник: зограф Николай из Линотопи⁷⁸⁹. Уже в начале следующего XVII столетия фреска, посвященная мученику, была написана в церкви св. Афанасия Александрийского села Журче (ныне община Демир-Хисар в Северной Македонии). Это хорошо известное

⁷⁸⁶ Тодорова О. Православната църква и българите... С. 68.

⁷⁸⁷ Гергова И. Св. Георги Нови Софийски. Разпространение и аспекти на култа... С. 57; Радовановић Ј. Нови култови срба светитеља... С. 172; Суботић Г. Најстарије представе светог Георгија Кратовца... С. 181.

⁷⁸⁸ Гергова И. Св. Георги Нови Софийски. Разпространение и аспекти на култа... С. 61; Суботић Г. Најстарије представе светог Георгија Кратовца... С. 176–177.

⁷⁸⁹ Подробнее о об этом художнике, а также о т.н. Линотопской художественной школе см.: Tourta A. The painters from Linotopi (Greece) and the Serbian Church // Зборник Матице српске за ликовне уметности. № 27–28. Нови Сад, 1991. Р. 319–326; Тоурта А. Εικόνες ζωγράφων από το Λινότοπι (16ος – 17ος αιώνας). Νέα στοιχεία και διαπιστώσεις για τη δραστηριότητά τους // Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας. Τ. 22. Αθήνα, 2001. Σ. 341–356.

изображение датируют 1617 г. (см. илл. 8), и появилось оно в церковной области Охридской архиепископии, как и несколько других изображений XVII в.: в церкви св. Димитрия в селе Жван и церкви св. Николая в селе Ижище⁷⁹⁰.

Однако примечательно, что в пределах самой Софийской митрополии изображений мученика гораздо меньше. Вероятно, наиболее ранняя фреска на этой территории была создана в 1576 г. в церкви св. Георгия в Темском монастыре (см. Илл. 6)⁷⁹¹. Еще одно изображение – как считается, самое старое на территории Болгарии – находится в притворе церкви Билинского монастыря (см. илл. 7). Предполагается, что роспись притвора была сделана в конце XVII в., хотя некоторые исследователи датируют ее концом XVI в.⁷⁹² В то же время сопровождавшая изображение подпись погибла, а сама фреска не вполне сохранилась, что усложняет атрибуцию.

Отдельную категорию предметов искусства, связанных с почитанием св. Георгия Нового Софийского, составляют немногочисленные (для XVI и XVII вв.) иконы. Как считается, самая старая из них относится еще к середине XVI в. и хранится в ризнице монастыря Хиландар на Афоне (см. илл. 9). Существует мнение, что данная икона – дело рук неизвестного московского мастера⁷⁹³, однако типичное для балканских фресок изображение мученика и примечательная композиция, о которой мы скажем чуть позже, скорее говорят о работе местных иконописцев. Кроме того, есть сведения о том, что похожая икона была подарена во время поездки в Москву сербскими монахами (игуменом Хиландарского монастыря Паисием) русскому царю Ивану Грозному – впрочем, если сам факт хождения игумена в Москву не вызывает сомнений, то вот сообщению о подаренной иконе никаких подтверждений нет⁷⁹⁴.

⁷⁹⁰ Гергова И. Св. Георги Нови Софийски. Разпространение и аспекти на култа... С. 61.

⁷⁹¹ Там же. С. 55.

⁷⁹² Гергова И. Св. Георги Нови Софийски/Кратовски. Възникване на култа... С. 57–59; *Она же*. Св. Георги Нови Софийски. Разпространение и аспекти на култа... С. 56.

⁷⁹³ Радовановић Ј. Нови култови срба светитеља... С. 171.

⁷⁹⁴ Калиганов И.И. Георгий Новый у восточных славян... С. 652–654; *Он же*. Из истории культурных связей... С. 88–92.

Очень интересна композиция иконы, ведь, в отличие от большинства фресок святого, икона представляет собой изображение сразу двух святых: сербского князя Лазаря (его образ, к сожалению, сильно поврежден), погибшего на Косовом поле, и собственно софийского мученика Георгия. Такая композиция вновь подчеркивает прочную связь культа св. Георгия Нового с сербскими землями и сербской культурой, тем более, что в посвященной ему службе, составленной попом Пейо, св. Георгий назван сербом («прозебаль еси от корене срьб'скаго»)⁷⁹⁵. Кроме того, во вступительной части жития, среди прочих православных святых, упоминается и князь Лазарь («Кнезь Лазарь съ вои своими, егда побежденъ быс(ть) от турькъ на Косову, како единого того прослави б(ог)ъ, и того тело даже и до н(ы)ния невредимо пребываетъ»)⁷⁹⁶. Двух святых таким образом связывало и общее сербское происхождение, а также тот факт, что они оба пострадали от турок. Данный образ очевидно приобрел некоторую популярность, потому что в той же ризнице Хиландарского монастыря хранится еще одна очень похожая икона, изображающая свв. князя Лазаря и Георгия Софийского (см. илл. 10)⁷⁹⁷. Написанная во второй половине XVII в. иконописцем Даниилом эта икона сохранилась гораздо лучше предыдущей, на ней можно в полной мере разглядеть ту композицию двух святых, которая возникла еще в XVI в.

Широкий круг памятников изобразительного искусства и не слишком широкий, но все-таки заметный, круг литературных памятников, посвященных св. Георгию Нового Софийскому, действительно позволяет нам говорить о существовании уже в рамках XVI столетия мученического культа этого святого на Балканах. Географические рамки данного культа, как и со всеми остальными балканскими святыми этого времени, достаточно узкие и ограничены областями Западных Балкан: Македонией, южной Сербией и западноболгарскими землями. Основными очагами культа можно назвать Хиландарский монастырь на Афоне, где сохранились одни из самых старых изображений мученика, а также самый старый

⁷⁹⁵ Служба на Георги Софийски // *Ангелов Б.* Из старата българска... С. 145.

⁷⁹⁶ *Богдановић Д.* Житије Георгија Кратовца... С. 234.

⁷⁹⁷ *Гергова И.* Св. Георги Нови Софийски. Разпространение и аспекти на култа... С. 57–58.

список его жития и службы, а также монастыри Печской патриархии, которая, как мы предполагаем, активно способствовала утверждению нового мученического культа. Непосредственную роль в его создании, вероятно, сыграла Софийская митрополия в лице ее настоятеля Панрактія, возможно, заказчика оригинальных сочинений.

Такая широкая популярность данного святого всего через два десятилетия после его гибели преодолела определенные выше географические рамки: культ мученика Георгия Нового распространился в том числе и на русские земли. Весть о гибели юноши в Московское государство принесли во второй половине 1530-х гг. монахи из афонского монастыря св. Георгия Каппадокийского (Победоносца), т.е. Зографского монастыря⁷⁹⁸ Митрофан и Прохор («о(т) Святыя Горы Афоньскыя о(т) монастыря с[вя]т[а]го великом[у]ч[ени]ка Х[ристов]а Георгія, иже о(т) Кападокия гла[голе]маго Протатія два мниха именем Митрофан, а другой Прохор»)⁷⁹⁹. На основе их рассказа псковский пресвитер Илья в 1539 г. («Ле(т)[о] 7047»⁸⁰⁰) составил русское пространное житие св. Георгия Софийского. Житие пресвитера Ильи редактировалось самим новгородским архиепископом и будущим митрополитом Московским Макарием⁸⁰¹, который лично повелел написать его («И написано же бы(с)[ть] м[у]ч[е]ние и по(д)визи ... бл[а]гославлением и повелением с[вя]тейшаго архиеп[и](с)[ко]па Макария»⁸⁰²). Оно же было включено в Великие Минеи Четьи⁸⁰³, что привело к еще большей популярности этого святого и посвященного ему текста. В рамках одного только XVI в. известно более десяти списков пространного русского жития св. Георгия Нового (**ГИМ. Барс. № 313. Сборник житий, похвальных и учительных слов, конец 30-х годов XVI в; ГИМ. Син. № 180 (802).** Минея четья на месяц май из Царского комплекта Великих

⁷⁹⁸ Горанчев В. Българите, Русия и православният изток през XV – XVII век. Към историята на църковно-политическите връзки. Велики Търново: ИТИ, 2021. С. 79–80. Подробнее об этом монастыре см., например: Турилов А.А., Чешмеджиев Д., Масиель Санчес Л.К. Зограф // ПЭ. М., 2014. Т. 20. С. 301–313.

⁷⁹⁹ Мучение святого и славного великомученика Георгия Нового... С. 210.

⁸⁰⁰ Там же. С. 218.

⁸⁰¹ Калиганов И.И. Георгий Новый у восточных славян... С. 91–97.

⁸⁰² Мучение святого и славного великомученика Георгия Нового... С. 218.

⁸⁰³ Калиганов И.И. Георгий Новый у восточных славян... С. 684–685.

Миней Четых митрополита Макария, 50-60-е гг. XVI в.; РНБ. Сол. № 834/944. Сборник четы-минейных статей, 60-е гг. XVI в.; РНБ. Сол. № 514/533. Минейя четья на месяц май. 1569 г.; РГБ. Егор. № 32. Сборник житий, похвальных и учительных слов, вторая половина XVI в.⁸⁰⁴; РНБ, Соф. № 1424. Сборник житий, похвальных слов и сказаний об иконах, 60-е гг. XVI в.; БАН. Арханг. № Д. 102. Минейя четья на апрель-май, конец XVI в.; ГИМ. Барс. № 761. Сборник житий, третья четверть XVI в.; РНБ. Погод. № 652. Сборник житий и слов, третья четверть XVI в.; РНБ. Сол. № 826/936. Сборник житий и похвальных слов, 60-е гг. XVI в. и конец XVI – начало XVII в.; РГБ. Овчин. № 277. Сборник житий, слов и выписок из прологов, конец XVI – начало XVII в.)⁸⁰⁵. В XVI в. книжником Василием-Варлаамом было также составлено русское проложное житие св. Георгия, во многом основанное на пространной редакции жития пресвитера Ильи. Известно шесть списков проложного жития, относящихся к XVI в.⁸⁰⁶, но мы не будем подробно останавливаться на этой проблематике, а вместо этого сосредоточимся на вопросе о связях между южнославянским и русским пространными житиями.

Как считают исследователи, сочинение попа Пейо и русское житие пресвитера Ильи не связаны друг с другом текстологически и различаются по очень многим признакам: от образа главного героя (в русском житии ему 25⁸⁰⁷ лет, а в южнославянском – 18⁸⁰⁸) и обстоятельств обретения мощей святого (только в сочинении Пейо, например, рассказывается о совершенной одним христианином краже тела мученика⁸⁰⁹) до даты его мученичества, а значит и памяти. В южнославянском житии – это 11 февраля 1515 г., тогда в русском памятнике – 26 мая 1514 г. («в ле(т)[о] 7022-го, индикта в вторый м[е](с)[я]ца мая в 26 д[е]нь») ⁸¹⁰. Отсутствует в восточнославянском тексте и упоминание попа Пейо, следовательно,

⁸⁰⁴ См. оцифрованную рукопись и ее описание на сайте РГБ [доступно 07.01.2025: <https://lib-fond.ru/lib-rgb/98/f-98-32/>].

⁸⁰⁵ См. описание этих рукописей: *Калиганов И.И.* Георгий Новый у восточных славян... С. 133–161.

⁸⁰⁶ Там же. С. 286–308.

⁸⁰⁷ Мучение святого и славного великомученика Георгия Нового... С. 213.

⁸⁰⁸ *Богдановић Д.* Житије Георгија Кратовца... С. 259.

⁸⁰⁹ Там же. С. 257–258.

⁸¹⁰ Мучение святого и славного великомученика Георгия Нового... С. 218.

он не играет никакой роли в поддержании мученического стремления Георгия. Собственно, в русском житии Георгий и не нуждается в такой поддержке – он нисколько не сомневается в необходимости пострадать за православную веру и не страшится смерти. Более того, некоторые христиане пытаются отговорить его от мученичества, но Георгий стыдит их за это («Почто вы ведуще, к нечестивым совету прилагаетесь и таковая мне гл[аголе]те, и в том греси осужение примете паче неверных») ⁸¹¹. Различаются и представленные в этих двух вариантах истории образы османских властей и простых мусульман, на чем мы отдельно остановимся в следующих главах.

Любопытны также отличия во вступительной части сочинения. Если в южнославянском памятнике история мученичества предваряется рассказом о различных святых и их чудесных мощах ⁸¹², то в русском житии автор подробно останавливается на тех ужасах, с которыми приходится мириться христианам под «агарянской» властью, включая, например, достаточно точное описание «налога кровью» девширме ⁸¹³. Включение этого сюжета в текст жития скорее всего было призвано познакомить русского читателя с контекстом мучения св. Георгия – именно этот отрывок наполнен рядом исторических реалий, которые, возможно, точно передают слова афонских монахов ⁸¹⁴. Кроме того, предполагается, что агиографической основой для русского жития св. Георгия стало житие ранее упомянутого св. Иоанна Нового Сочавского, составленное Григорием Цамблаком ⁸¹⁵.

В исторической литературе существует также предположение, что русское житие св. Георгия Нового Софийского было основано (хотя бы частично) на истории другого софийского мученика – Георгия Новейшего Софийского, погибшего между 1515 г. (датой мучения св. Георгия Нового) и концом 1530-х гг.

⁸¹¹ Там же. С. 216.

⁸¹² *Богдановић Д.* Житије Георгија Кратовца... С. 232–235.

⁸¹³ Мучение святого и славного великомученика Георгия Нового... С. 211–212.

⁸¹⁴ *Калиганов И.И.* Георгий Новый у восточных славян... С. 66.

⁸¹⁵ *Турилов А.А., Темелски Хр.* Георгий Новый Кратовский... С. 70; *Калиганов И.И.* Георгий Новый у восточных славян... С. 74.

(временем появления русского жития св. Георгия Нового). Этим объясняются серьезные отличия в двух рассказах и разные дни памяти мученика (возможно, 26 мая погиб именно св. Георгий Новейший)⁸¹⁶. Кроме того, примечательно еще одно отличие двух историй: в сочинении пресвитера Ильи сказано, что гибель мученика случилось при софийском митрополите Иеремии («В славном же граде Сре(д)це тогда кормила ц[е]рк[о]вная правящу с[вя]тейшому митрополиту кир Иеремею»)⁸¹⁷, тогда как из южнославянского жития мы знаем, что современником событий был митрополит Панкратий. Аргументом против отождествления русского св. Георгия Нового со св. Георгием Новейшим можно считать отсутствие сколько-нибудь заметного культа вокруг второго среди самих южных славян, тогда как св. Георгий Новый известен гораздо лучше, и, вероятно, весть именно об этом популярном мученике должна была дойти до русских земель. Кроме того, детали мученичества св. Георгия из русского жития сильно отличаются от тех скудных сведений, которые мы имеем о мученике св. Георгии Новейшем (по большей части из «Похвальной беседы» о софийских мучениках и жития св. Николая Нового): например, из русского жития мы знаем, что мать Георгия умерла, тогда как в истории св. Георгия Новейшего фигурирует его мать как свидетель гибели сына⁸¹⁸. К сожалению, не сохранилось (или не было написано) ни одного посвященного св. Георгию Новейшему жития и ни одной службы. Этот мученик известен только из его упоминания в житии св. Николая Нового Софийского, о котором сейчас пойдет речь, а также из службы этому же святому и «Похвальной беседы» о софийских

⁸¹⁶ Подробнее об этом мученике см., например: *Турилов А.А., Темелски Хр.* Георгий Софийский Новейший... С. 81–82.

⁸¹⁷ Мучение святого и славного великомученика Георгия... С. 217.

Позднее Иеремия также стал Константинопольским патриархом (1522–1524, 1525–1546) – *Γεδεών Μ.* Πατριарχική Πίνακες... Σ. 500–507.

Возможно, появление Иеремии в русском житии св. Георгия Нового как раз и связано с тем, что во время написания жития в 1539 г. он занимал константинопольскую кафедру, его имя было хорошо известно монахам из Зографа, которые также знали, что прежде он был софийским митрополитом.

⁸¹⁸ См. в монографии И.И. Калиганова подробную аргументацию против отождествления св. Георгия Нового из русского жития со св. Георгием Новейшим – *Калиганов И.И.* Георгий Новый у восточных славян... С. 82–83.

мучениках – все эти тексты известны в одной рукописи (ЦИАИ БП. № 1521. Сборник житий, служб и похвальных слов. 1564 г.⁸¹⁹).

2.2.4. Св. Николай Новый Софийский

Св. Николай Новый Софийский, погибший в 1555 г., был последним из болгарских новомучеников XVI в.⁸²⁰ Этому мученику посвящено житие и служба, сохранившиеся в единственной рукописи 1564 г., (ЦИАИ БП. № 1521) переписанной попом Лазарем из Кратово («Писа многогрешны и мьнши въ сщеннице, тах клкъ офгфць [попъ Лазарь]») ⁸²¹. Кроме того, Николай Новый, так же, как и два других софийских мученика – св. Георгий Новый и св. Георгий Новейший, упоминается в «Похвальной беседе», включенной в эту же рукопись 1564 г.⁸²² В отличие от жития Георгия Нового, житие, посвященное Николаю Новому, неизвестно в более поздних списках, что может объясняться внушительными объемами данного произведения. Это житие – самое обширное из всех агиографических произведений средневековой болгарской литературы⁸²³. Автором данного текста был Матей Грамматик, великий, ламбадарий софийской церкви («съписанно последниешемъ в диаце матфее граматиком и ламбадарию соуце, тоеже стые бжиеи и велицеи црквы сардакиистеи») ⁸²⁴ – то есть кафедры митрополита⁸²⁵. Кроме указания на авторство жития, сделанное в начале текста

⁸¹⁹ См. краткое описание этой рукописи в каталоге: *Христова Б., Караджова Д., Икономова А.* Български ръкописи от XI до XVIII век, запазени в България: Своден каталог (Vol. 1). София: НБКМ, 1982. С. 99. № 244.

⁸²⁰ Подробнее об этом мученике см., например: *Темелски Хр.* Храмът...; *Цибранска-Костова М.* Николай Софийский // ПЭ. М., 2022. Т. 50. С. 605–606.

⁸²¹ *Христова Б., Караджова Д., Узунова Е.* Бележки на български книжовници... С. 18. № 189.

⁸²² «Похвальная беседа» также вместе с житием и службой была издана П.А. Сырку – *Сырку П.А.* Очерки из истории литературных сношений... С. 144–157.

⁸²³ *Цибранска-Костова М.* Николай Софийский... С. 605–606.

⁸²⁴ *Сырку П.А.* Очерки из истории литературных сношений... С. 27.

⁸²⁵ Подробнее о Матее Грамматике и его произведении см.: *Буюклиева А.* Житие на Николай Нови...; *Богдановић Д.* Историја старе српске књижевности... С. 262–263; *Петканова Д.* Българска средновековна литература... С. 639–646; *Райчинов С.* Матей Грамматик...; *Он же.* Житието на Николай Нови Софийски в развитието на старобългарска литература // Литература, общество, идеи: Изследвания на млади научни работници. София: Издателство на Българската академия на науките, 1986. С. 48–65; *Цибранска-Костова М.* За Матей Грамматик и говоримия български език... Р. 25–37; *Цибранска-Костова М.* Матей Грамматик... С. 210–211.

самим Матеем, мы скорее всего имеем еще одно упоминание этого человека – в заметке, оставленной кратовским переписчиком «попом Иоанном» на полях рукописи 1562 г.: «сие стое и бжствное еиглие уписа се въ месте Кратово по заповеди гсна Матфеа ламбадриа великаго, стие и великие цркви Софии Сардакистеи», где также сказано, что переписана она была при ранее упомянутом «кнезе» Димитрии Пепиче⁸²⁶, но также и в то время, когда «правешоу же тогда престол влдчства въ срьбли кир Макариоу архиепискпоу, въ Пекии»⁸²⁷, т.е. первый (после восстановления кафедры в 1557 г.) печский патриарх Макарий Соколович⁸²⁸. Если эта атрибуция верна, то Матей Грамматик был не только автором самостоятельных житийных произведений, но и выступал заказчиком (возможно, по поручительству Димитрия Пепича) для создания новых списков церковных книг (возможно, список его жития 1564 г. также был заказан попу Лазарем самим Матеем Грамматиком⁸²⁹), занимая таким образом важное место в культурной жизни болгарских земель середины и второй половины XVI в.⁸³⁰

Житие св. Николая Нового Софийского было написано вскоре после гибели мученика (в период между 1555 и 1564 гг.) ее непосредственным свидетелем. Подобно Пейо, Матей Грамматик является также героем жития и исполняет похожую роль (т.н. «импресарио мученичества»): поддерживает заточенного в темницу Николая в его желании пострадать за православную веру («Матфеи ... и къ стмоу бголюбъзных словесь и душепользных предлагаеть»)⁸³¹. Именно Матей ставит Николаю в пример двух его предшественников, софийских мучеников Георгия Нового и Георгия Новейшего («бе иже прежде тебе малых летехъ пострад

⁸²⁶ Который занимал также важную должность эконома при охридском архиепископе («Первой Юстинианы») – Христова Б., Караджова Д., Узунова Е. Бележки на български книжовници... С. 18. № 189.

⁸²⁷ Там же. С. 16–17. № 186.

⁸²⁸ Это может быть одним из доказательств в пользу подчинения в это время Софийской кафедры, представителем которой был Матей Грамматик, Печской патриархии.

⁸²⁹ Тем более, что в маргиналии на полях рукописи 1564 г. также указано, что она была написана «въ днии благочъстива господина кнеза Димитриа и иконома тогда с(вя)тие и велицей ц(е)ркви пръвие Иустиниание...» – Христова Б., Караджова Д., Узунова Е. Бележки на български книжовници... С. 18. № 189.

⁸³⁰ Цибранска-Костова М. Матей Грамматик... С. 210–211.

⁸³¹ Сырку П.А. Очерки из истории литературных сношений... С. 114.

ха ради въ граде семь дохвални глю георгие и въ стых поистине ... И въ тойже тьмнице въ ниеже ты еси нния пострада. нь и друугаго георгия по нием») ⁸³². Кроме того, в своем обширном произведении Матей приводит множество фактов из античной и церковной истории, демонстрирует осведомленность о современных ему политических перипетиях во влашских землях, куда на время отправляется жить главный герой сочинения, впоследствии втянутый в борьбу за власть между различными силами ⁸³³. Высокая эрудированность Матея также подчеркивает его роль в поддержании болгарской культуры в XVI в. Неудивительно, что именно он оказался автором этого выдающегося памятника средневековой литературы.

Попробуем выяснить, кто мог быть заказчиком этой работы. Учитывая высокое положение Матея в Софийской митрополии, можно предположить, что это был настоятель кафедры. Аргументом в пользу данной идеи может служить тот факт, что житие св. Николая Нового – это единственный источник, в котором упоминается софийский митрополит Иаков («тогдаже по съмотрению иже тогда иаковоу преосщенномуу архиереиски престоль крьмешоу в граде томь») ⁸³⁴. То есть здесь мы видим ту же ситуацию, как и с митрополитом Панкратием, чье имя известно лишь из жития св. Георгия Нового ⁸³⁵.

Култ новомученика складывался (вероятно, усилиями софийской митрополии, а, может быть, и Константинопольской патриархии) достаточно быстро. Вскоре после его гибели было составлено не только пространное житие, но также служба и канон. Автором этого сочинения был не Матей Грамматик, а известный по этой одной своей работе гимнописец инок («тах») Андрей, чье имя относительно недавно было прочитано в акrostихе болгарским ученым С. Кожухаровым ⁸³⁶. До этого важнейшего открытия высказывались предположения,

⁸³² Там же. С. 117.

⁸³³ О том, как в житии описывается Валахия середины XVI в. см., например: *Григорова О.* Влашкият период в живота... Р. 149–152.

⁸³⁴ *Сырку П.А.* Очерки из истории литературных сношений... С. 139–140.

⁸³⁵ *Снегаров И.* История на Охридската архиепископия-патриаршия... С. 251; *Лачев М.* Каталог на софийските митрополити... С. 167.

⁸³⁶ О службе и ее авторе см.: *Кожухаров С.* Тах Андрей... С. 150–160; *Он же.* Химнографска интерпретация... С. 259–278; *Петканова Д.* Българска средновековна литература. Велико Търново: Абагар, 2001. С. 646.

что в Софии середины XVI в. не было достаточно искусных гимнописцев, которые могли бы составить это произведение, и поэтому его авторство приписывалось неизвестным пришлым мастерам – например, сионским и синайским монахам, которые, как известно из жития св. Николая Нового, были в Софии вскоре после гибели мученика и сочиняли в честь него священные гимны («от стго Сиона соуше. и от синаисцеи горе приспевше ... похвалние канони и прочаа великому сьчиниають»)⁸³⁷. Как и житие, служба сохранилась лишь в одном списке 1564 г. (ЦИАИ БП. № 1521).

В этой же рукописи находится и еще одно сочинение, своеобразный завершающий и обобщающий аккорд Софийской книжной школы в жанре агиографии: «Похвальная беседа» («Беседа вькратце похвална») о софийских мучениках, посвященная всем трем софийским святым XVI столетия: Георгию Новому, Георгию Новейшему и Николаю Новому («Георгие новы, и Едино именити сему георгие, Елико по летех новеишии ... Николае новы подвижникъ»)⁸³⁸. Ее автор неизвестен, им явно был ни Матей Грамматик, ни тах Андрей⁸³⁹. Само появление подобного рода сочинения указывает на очевидные попытки создать пантеон софийских мучеников, которые, однако, не дали заметных результатов: не сохранилось ни одного совместного изображения этих святых (XVI в.), как не сохранилось и иных посвященных им литературных памятников. Только культ св. Георгия Нового Кратовца получил, как мы уже отмечали, широкое распространение.

То, что культ св. Николая Нового обладал меньшей известностью, чем культ св. Георгия Нового, отражается и в сравнительно небольшом числе памятников искусства. Самое раннее и, похоже, единственное в XVI в. изображение мученика

Имя таха Андрея в каноне св. Николаю было замечено еще первым издателем текста П.А. Сырку, однако он прочел в нем имя византийского гимнописца Андрея Критского – *Сырку П.А. Очерки из истории литературных сношений... С. CCCXLV.*

⁸³⁷ Там же. С. 140.

⁸³⁸ Там же. С. 150–151.

⁸³⁹ Подробнее о «Похвальной беседе» см., например: *Цибранска-Костова М. Композитите като маркери... С. 369–383.*

– фреска в Куриловском монастыре недалеко от Софии⁸⁴⁰ (см. Илл. 11), которую связывают с работой преп. Пимена Зографского или его учеников и датируют 1596 г. Как предполагается, «Пименова артель» (или по крайней мере группа тех же художников) работала и над фресками в другом монастыре Софийской епархии – Драгалевском, среди которых впрочем, нет изображения св. Николая Нового⁸⁴¹.

Кроме того, известно несколько фресок XVII в., которые предположительно изображают софийского мученика: например, фреска в монастыре Слимница 1606/1607 гг. (см. Илл. 12). Вместе с тем, атрибуция всех этих изображений представляет собой сложную задачу для исследователей: из-за наличия некоторых одноименных святых – например, св. Николая Нового Вуненийского (ум. в начале X в.) (Νικόλαος ὁ Νέος)⁸⁴². В случае с фреской Куриловского монастыря атрибуция усложняется и плохой сохранностью изображения, которая, впрочем, не мешает заметить отсутствие бороды на лице мученика. Тот факт, что на момент смерти св. Николай Новый не был уже молодым человеком, позволяет усомниться в том, что в Куриловском монастыре изображен именно софийский святой, а не один из византийских мучеников. Похожая ситуация наблюдается и с фреской монастыря Слимница, также изображающей св. Николая Нового юным и безбородым. Предполагается, что фрески в этом монастыре тоже выполняли художники из «Пименовой артели»⁸⁴³.

Однако некоторые исследователи считают, что, несмотря на чересчур юное лицо мученика, фреска в монастыре Слимница (как и фреска из Куриловского монастыря) все равно изображает именно софийского св. Николая – в типичном,

⁸⁴⁰ Подробнее об этом монастыре и его росписях см.: *Кънчов В.* Курилският манастир св. Иван Рилски // Периодическо списание на Българско книжовно дружество. Год. 13. Бр. 62. София, 1902. С. 796–798; *Мутафчиев П.* Из нашите старопланински манастири: Курилски манастир... С. 258–263; *Пандурски В.* Куриловският манастир...; *Пенкова Б.* Стенописите от Драгалевския и Куриловския манастир... С. 47–58; *Чешимеджиев Д.* Куриловский монастырь... С. 402–403.

⁸⁴¹ *Пенкова Б.* Стенописите от Драгалевския и Куриловския манастир... С. 51–55.

⁸⁴² Подробнее о нем см., например: *Крюкова А.Н.* Николай Новый // ПЭ. М., 2022. Т. 50. С. 599–602.

⁸⁴³ Хотя в более современной литературе эти фрески связывают с деятельностью артели художника Михаила из Линотопи – *Онуфриенко М.О.* Художественный контекст росписи церкви святого Георгия в Младо Нагоричино // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana: Петербургские славянские и балканские исследования.* № 1 (31). СПб., 2022. С. 181–182.

лишенном индивидуальных черт образе небесного воина-новомученика⁸⁴⁴. Тем более, что такое прозвание он получил еще в самом тексте жития, когда Николая во время пребывания в Валахии против его желания записали в гвардию воеводы Мирчи («и въ воинское оубо въписоуемъ бываетъ ликостоание. прописуе иже въ книгахъ нбсныхъ написаноу бити имени его. и ликоу мчничьскомуу помале, пачеже аггльскому присъчетатисе хотецаго») ⁸⁴⁵.

После краткого рассмотрения истории создания памятников агиографии XVI в. и формирования культов балканских мучеников имеет смысл обратиться к еще одной немаловажной проблеме: вопросу заимствований из более ранних житийных произведений. Мы попытаемся выяснить, насколько маририи балканских святых XVI в. соответствует жанровым канонам агиографии, и в какой мере они опираются на предшествующие, славянские и византийские произведения.

2.3. Жития балканских мучеников XVI в. в контексте традиции православных маририев

Рассмотренные выше жития относятся к жанру маририев, который появился еще в византийской литературе, а затем был перенесен и на славянскую почву⁸⁴⁶. Однако основная масса мучеников, почитаемых болгарской церковью в Средние века были раннехристианскими по происхождению, тогда как с завоеванием болгарских земель Османской империей мученичество за христианскую веру вновь стало актуальным явлением, стали создаваться культы новомучеников. Как мы знаем, одним из первых среди болгарских книжников к этой теме обратился Григорий Цамблак в своем житии св. Иоанна Нового Сочавского, и данное произведение, вероятно, оказало заметное влияние на позднейшие сочинения,

⁸⁴⁴ *Поповска-Коробар В.* Претставата на св. Никола Нови во Слимничкиот манастир // Зборник средновековна уметност. Скопје, 2006. Бр. 5. С. 117.

⁸⁴⁵ *Сырку П.А.* Очерки из истории литературных сношений... С. 53.

⁸⁴⁶ Как в свое время отметил И.И. Калиганов, тема поэтики балканских маририев, их типологических особенностей заслуживает отдельного монографического исследования, которое для полноты картины потребовало бы привлечение также «раннехристианской мученической традиции, отраженной в славяно-византийской книжности» – *Калиганов И.И.* Веков связующая нить... С. 266, 275.

связанные в том числе с деятельностью Софийской книжной школы. В житии св. Иоанна Нового можно найти особенности балканских мартириев, которые встречаются практически во всех рассматриваемых памятниках XVI в. В первую очередь это касается структуры агиографического произведения, которое предваряется не поучительно-назидательным введением, как это свойственно более ранним агиографическим памятникам⁸⁴⁷, а введением, содержащим в себе некоторую историко-географическую справку – в случае с житием св. Иоанна Нового Сочавского: это довольно подробное описание Трапезунда, откуда происходит мученик: «град славень и великъ. Въсточне оубо належушь и къ асириомъ ближъши. Великыяже арменія касающ ся пределом»⁸⁴⁸, за которым следует рассказ о самом мученичестве.

В то же время мартирии XVI в. еще меньше соответствуют принятым «нормам» и выделяются своей детализацией и довольно точной передачей реалий – в них вступительная часть даже в большей степени, чем в произведении Григория Цамблака, наполнена отсылками на действительную балканскую историю XIV–XVI вв.⁸⁴⁹ Например, в житии св. Георгия Нового Софийского, как мы уже отмечали ранее, упоминается битва на Косовом поле 1389 г. и погибший в ней князь Лазарь, но, кроме него, звучат также имена влашского «великого воеводы Радула» (скорее всего Раду IV Великий (1495–1508)), а также сербских деспотов Стефана, Иоанна и Георгия Бранковичей⁸⁵⁰.

Еще более обширные экскурсы в историю можно найти в житии св. Николай Нового Софийского, составленном Матеем Грамматиком, причем здесь эти элементы не только помещены в начале произведения, но включены и в само

⁸⁴⁷ Там же. С. 267.

⁸⁴⁸ Мучение Иоанна Нового Белградского... С. 3.

⁸⁴⁹ *Калиганов И.И.* Веков связующая нить... С. 268; *Иванова М.* Житията на софийските мъченици // *Balkanoslavica*. № 40–44. Прилеп, 2015. С. 62.

Хотя элементы исторической хроники свойственны и некоторым другим памятникам агиографии, в том числе посвященным раннехристианским мученикам. Впрочем, подобные примеры встречаются не так часто – *Атанасова Д.* Мъченици, текстове, контексти. Мъченическите повествования в ръкопис №1039 от Народната библиотека «Св. св. Кирил и Методий». София: Стигмати, 2008. С. 174–184.

⁸⁵⁰ *Богдановић Д.* Житије Георгија Кратовца... С. 232–234.

повествование о Николае. Судьба мученика связывается с историей Софии⁸⁵¹, где он погиб (в частности, прежде отмеченное нами упоминание Сардикийского антиарианского собора 343 г.⁸⁵²), с историей Валахии, где какое-то время находился Николай и где, как мы помним, он был втянут в борьбу за власть между различными претендентами на трон. Матей Грамматик не скупится на слова, а подробно описывает каждого из участников этой борьбы, а также рассказывает об активном вмешательстве Османской империи в дела «угровлашской земли»⁸⁵³. Важно для него подчеркнуть и связь св. Николая Софийского с другими софийскими мучениками: Георгием Новым и Георгием Новейшим, на чьих историях он останавливается отдельно⁸⁵⁴, но также связь и с некоторыми раннехристианскими мучениками: в частности, св. Ферапонтом Сардийским («Сщенномчника Ферапонта», «житель ... места того»)⁸⁵⁵, который погиб во Фригии еще во второй половине III в.⁸⁵⁶ Таким образом, Матей Грамматик проводит линию преемственности между св. Николаем Новым, его близкими предшественниками и святыми из далекого прошлого, при этом подчеркивается и связь всех этих мучеников с Софией⁸⁵⁷.

⁸⁵¹ В житии представлено детальное описание города и его географического положения в «македонии» и «велицей европии» – *Сырку П.А.* Очерки из истории литературных сношений... С. 36, 38.

О сакральном образе Софии в этом житии см. также: *Biliarsky I., Tsibranska-Kostova M.* Historical Memory and Orthodox Faith... P. 345–347; *Tsibranska-Kostova M.* The Image of the Town... P. 337–356.

⁸⁵² *Сырку П.А.* Очерки из истории литературных сношений... С. 37.

⁸⁵³ Там же. С. 52–63.

⁸⁵⁴ Там же. С. 117–118.

⁸⁵⁵ Там же. С. 39.

⁸⁵⁶ *Biliarsky I., Tsibranska-Kostova M.* Historical Memory and Orthodox Faith... P. 345.

Как предполагают некоторые исследователи, в Софии в середине XVI в. продолжал существовать (или возник снова) культ св. Ферапонта Сардийского, на который в том числе опирался в своем тексте о новом мученике Матей Грамматик – *Дроснева Е.* Поглед към българското историческо познание през XVI век // Б. Христова и др. (ред.). Българският шестнадесети век. Сборник с доклади за българската обща и културна история през XVI век. София: НБКМ, 1996. С. 25–26. Сохранение и новое развитие культа этого раннехристианского мученика в контексте формирования сакрального образа Софии можно считать явным примером того явления, которое румынский историк Н. Йорга определил, как «Византия после Византии» – *Iorga N.* Byzance Après Byzance. Bucarest: l'Institut d'études byzantines, 1935; *Biliarsky I., Tsibranska-Kostova M.* Historical Memory and Orthodox Faith... P. 340.

⁸⁵⁷ При этом связь Ферапонта Сардийского с Софией во многом случайна, сам мученик жил и погиб не в балканской Сердике (будущей Софии), а в городе Сарды (совр. Сарт в Турции) во

Однако обращение памятников Софийской книжной школы к истории нередко объясняется также и тем, что в этих текстах сочетаются элементы различных литературных жанров⁸⁵⁸. В основе своей – это, конечно, жития, но в них есть много элементов, например, от исторической хроники и, возможно, даже византийского романа. Повествование более живое, наполнено определенной остросюжетностью и, по определению И.И. Калиганова, «авантюжными моментами»⁸⁵⁹. Даже в самом своем названии житие св. Николая Нового Софийского определяется не только как «Житие и жизнь», но и как «повесть и сказание»⁸⁶⁰, что уже, быть может, подчеркивает нарративный характер истории⁸⁶¹.

Конечно, история святого в рассматриваемой агиографии выстроена, как это свойственно многим ранневизантийским мартириям⁸⁶², с очевидной опорой на страдание Иисуса Христа, и в таком случае практически каждый персонаж того или иного жития может быть идентифицирован как герой из евангельской истории⁸⁶³. Во-первых, сам мученик, не желающий отступить от своей веры и совершенно невиновный даже в глазах иноверного суда. Во-вторых, судья, чей образ очевидно отсылает нас к образу Понтия Пилата⁸⁶⁴. В-третьих, «мусульманская толпа», стремящаяся всеми силами погубить христианина – ее авторы житий иногда прямо

Фригии, т.е. Сарды таким образом трансформировались в Сердику, благодаря созвучию двух названий. Причем связь между Софией, областью вокруг нее и св. Ферапонтом появилась еще до того, как Матей Грамматик написал свое житие. Позднее это обстоятельство вылилось в формирование культа болгарского новомученика Ферапонта Софийского, епископа Трынского, которого Паисий Хилендарский упоминает в своем сочинении «История славяно-болгарская» как одного из трех софийских мучеников вместе со св. Георгием Новым и св. Николаем Новым. На этот факт обращали внимание еще К. Иречек и П.А. Сырку – *Сырку П.А. Очерки из истории литературных сношений... С. ССLXXII–ССLXXV.*

Об этом также см.: *Стара българска литература... С. 617. № 45.*

⁸⁵⁸ *Иванова М. Житията на софийските мъченици... С. 64.*

⁸⁵⁹ *Калиганов И.И. Веков связующая нить... С. 268–269, 274–275.*

⁸⁶⁰ *Сырку П.А. Очерки из истории литературных сношений... С. 27.*

⁸⁶¹ *Иванова М. Житията на софийските мъченици... С. 63.*

⁸⁶² *Detoraki M. Greek Passions of the Martyrs in Byzantium // Efthymiadis S. (ed.). The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Vol. II. Ashgate: Routledge, 2014. P. 65–66.*

Вместе с тем произведения в жанре мартириев, хотя и имеют некоторые общие черты, часто сильно различаются друг от друга по композиции, что позволяет исследователям усомниться в существовании каких-либо четких канонов составления жития мученика – *Ibid. P. 66–67.*

⁸⁶³ *Иванова М. Житията на софийските мъченици... С. 62–63.*

⁸⁶⁴ *Biliarsky I., Tsihranska-Kostova M. Historical Memory and Orthodox Faith... P. 341.*

сравнивают с иудеями⁸⁶⁵. В-четвертых, праведные христиане, которые поддерживают мученика перед его гибелью, а затем способствуют его погребению и создают новый культ вокруг его фигуры. Мы еще подробно остановимся на каждом из этих образов в следующих главах – в первую очередь в контексте межконфессиональных отношений православных и мусульман.

Однако сейчас отметим, что подход авторов житий новомучеников к героям описываемых ими историй довольно нетипичен – и в первую очередь это касается их собственного участия в событиях. Так, новаторским для агиографии XVI в. можно назвать также образ наставника⁸⁶⁶ или, по определению Т. Крстич «импресарио мученичества»⁸⁶⁷, который играет важнейшую роль в произведениях Софийской книжной школы, но отчасти в славянском житии св. Иоанна Нового Серрского.

В случае с житиями св. Георгия Нового и св. Николая Нового Софийских мы имеем дело с уникальным случаем, когда автор жития является непосредственным участником событий. И священник Пейо, и Матей Грамматик выполняют особую роль: они наставляют будущих мучеников перед неминуемой гибелью, они убеждают их в необходимости пострадать за христианскую веру, укрепляют их в минуты слабости. В случае со св. Иоанном Новым Серрским похожую роль исполняет Константинопольский патриарх Пахомий. Хотя, в отличие от Пейо и Матая, Пахомий не является автором жития, он также поддерживает будущего мученика в желании погибнуть за святую веру. Более того, когда Иоанн пожаловался патриарху на женщин, которые «прихо(д)еще плачуще и власи тръзающе. сраслабляют мое усръдие», Пахомий тотчас запретил этим женщинам посещать Иоанна в темнице⁸⁶⁸. Появление и развитие подобных мотивов в агиографических сочинениях, посвященным балканским новомученикам, можно объяснить с точки зрения конфессиональной консолидации православных

⁸⁶⁵ Ibid. P. 347.

⁸⁶⁶ Калиганов И.И. Веков связующая нить... С. 271–272.

⁸⁶⁷ Krstić T. Contested Conversions to Islam... P. 125–132.

⁸⁶⁸ ОННБ. № 1/119. Л. 370.

христиан Османской империи, их желанием противопоставить себя мусульманам, показать свою твердость в вере⁸⁶⁹. У св. Антония Супрасльского тоже были наставники (настоятель Супрасльской обители и афонские старцы), однако, как мы помним, они совсем не благосклонно отнеслись к его желанию пострадать за веру – в этом смысле история Антония несколько отличается от других историй и все равно соотносится с общим для всех рассматриваемых памятников нарративом: необходимостью пострадать за христианскую веру для собственного спасения и для общеправославного блага.

Впрочем, не только сочинения Софийской книжной школы и не только славянская агиография на Балканах несколько отходит от прежних жанровых рамок. Некоторые из греческих, поствизантийских мучеников тоже не вполне соответствуют литературным канонам. Наиболее яркий пример – это т.н. «житие» св. Георгия Старшего Софийского, погибшего еще в 1437 г.⁸⁷⁰ Если верить этому тексту, написанному вскоре после смерти святого, Георгий состоял на военной службе в Османской империи, оставаясь при этом христианином. Как-то раз он по делам прибыл в Адрианополь, где отправился чинить свой лук к местному мастеру-мусульманину. Однако разговор с ним вскоре перерос в религиозный диспут, в результате чего Георгий был схвачен мусульманами за хулу на пророка Мухаммеда. Затем Георгий предстал перед османскими властями, которые не могли решить, что с ним делать, тогда как мусульманская толпа требовала немедленной расправы над «неверным». За решением этого вопроса властям пришлось обращаться даже к «гегемону» (вероятно, визирю), который после личной встречи с христианином приказал избить его кнутом, что, однако, не устроило разъяренных мусульман. В конце концов власти поддались давлению толпы и выдали ей Георгия, который был затем сожжен на костре⁸⁷¹. Данный памятник не вполне можно считать житием, настолько сильно он нарушает каноны

⁸⁶⁹ Tzedopoulos Y. *Orthodox Martyrdom and Confessionalization...* P. 364.

⁸⁷⁰ Об этом мученике см., например: *Темелски Хр. Георгий Софийский Старший...* С. 11–12; *Sokolov K. Life of George the Younger...* P. 375–379; *Vaporis M.N. Witnesses for Christ...* P. 32–36.

⁸⁷¹ *Михайлов Ан. Един неизвестен софийски мъченик...* С. 403–411.

агиографии. Мученичество Георгия описывается автором как его личное свидетельство, более того – повествование ведется от первого лица. Вместе с тем, неизвестный автор этого произведения был образованным человеком и хорошо знал христианские тексты, на которое он ссылается в своем сочинении – при этом, как считается, само это «житие» не должно было использоваться в литургии⁸⁷². Нарушение канонов агиографии сочетается в истории св. Георгия Старшего с уже известными нам приемами: отождествлением героев жития с персонажами евангельской истории: здесь присутствуют и мусульмане-«иудеи», и Понтий Пилат, персонифицированный как «игемон», предположительно османский визирь, и сам мученик, олицетворяющий собой Иисуса Христа⁸⁷³.

Итак, с одной стороны, жития балканских мучеников встроены в традицию православных мучеников, образы их героев выстроены на основе евангельской модели, а сами тексты наполнены отсылками как на Священное Писание, так и на страдания других святых: в первую очередь других новомучеников, но также и раннехристианских мучеников (как, например, в случае с Ферапонтом Сардийским). В то же время эти произведения не всегда соблюдают литературный канон жанра агиографии, в них появляются некоторые новые приемы: заметная остросюжетность, актуализация истории за счет помещения в нее в качестве героя самого автора жития, большое внимание к историческому контексту. Большая роль в этих сочинениях отводится и такому особенному персонажу, как наставник мученика – видимо, с помощью введения в повествование этого героя история страдания связывается с православной церковью, представители которой убеждают мученика пострадать ради укрепления православной веры.

Подведем итоги второй главы. Завоевание болгарских земель Османской империей, хотя и нанесло серьезный ущерб болгарской культуре на этих

⁸⁷² Sokolov K. Life of George the Younger... P. 375, 377.

⁸⁷³ Zachariadou E.A. The Neomartyr's Message... P. 62; Detoraki M. Greek Passions of the Martyrs in Byzantium... P. 91.

территориях, но не уничтожило ее полностью. В том или ином виде продолжали существовать и развиваться традиции средневековой болгарской литературы, связанные в первую очередь с наследием Тырновской книжной школы. Отдельные из этих традиций сохранялись и в XVI в., когда расцвели новые центры книжности: в первую очередь София, а также Кратово и, конечно, монастыри Афона.

Одним из самых ярких проявлений болгарской культуры и литературы XVI в. стали памятники, посвященные погибшим от рук турок православным святым: т.е. маририи. Каждый из этих памятников в той или иной степени встраивается в предшествующую традицию и несет на себе отпечатки более ранних произведений, связанных с деятельностью еще Тырновской книжной школы. В то же время сочинения XVI столетия обладают и своими особенностями: как в композиции, которая сочетает в себе элементы разных жанров, так и в истории их бытования.

По всей видимости, применительно к XVI в. мы не можем говорить о существовании какой-то распространенной на все болгарские земли традиции почитания балканских мучеников. Из всех рассматриваемых сочинений только житие св. Георгия Нового Софийского сохранилось в более, чем одном списке XVI в., тогда как другие произведения и вовсе наблюдаются в единственных списках. Об отсутствии широкой традиции почитания святых говорит и сравнительно небольшое число памятников изобразительного искусства – фресок и икон XVI в. – и чрезвычайно ограниченная область их распространения: западноболгарские (окрестности Софии) и сербские земли, являвшиеся в этот период сосредоточием славянской культуры на Балканах⁸⁷⁴, а также Хиландарский монастырь на Афоне. Все эти обстоятельства позволяют нам говорить о существовании только местных культов святых, среди которых особое место занимает культ софийских мучеников, представленный не только соответствующими житиями и службами, но и «Похвальной беседой о софийских мучениках». Лишь в последующие столетия (в XVII–XIX вв.) культ св. Георгия Нового начал более или менее распространяться

⁸⁷⁴ О сербском искусстве в позднее Средневековье и первые века османского владычества см., например: *Бурић В., Бабић-Ђорђевић Г.* Српска уметност у средњем веку. Књига друга, XIV–XVI век. Београд: Српска књижевна задруга, 1997.

по болгарским землям и был затем включен в нарратив болгарского национального возрождения.

Если судить по самим текстам мартириев – в первую очередь житиям св. Георгия и Николая Софийских, основными заказчиками составления агиографических сочинений выступала православная церковь, а, точнее, отдельные церковные иерархи – в частности, митрополиты Софии. Вполне вероятно, что, кроме желания укрепить православную веру среди паствы своей кафедры при возрастающем давлении ислама, они также преследовали цели создать пантеон православных мучеников, который бы распространился на все православные и славянские Балканы⁸⁷⁵. Однако возможности отдельных церковных кафедр и отдельных книжных центров в отсутствии светской элиты (один из немногих примеров такой элиты в XVI в. – кратовский «кнез» Димитрий Пепич) были сильно ограничены. Противоположную, в некотором роде «идеальную» картину мы можем видеть в Московском государстве, где принесенная с Балкан весть о мучении юноши Георгия превратилась в прочную агиографическую традицию и множество списков житий (пространного и краткого) и службы уже в XVI в. На Балканах по описанным выше причинам ничего подобного сложиться не могло.

Возвращаясь к вопросу о литературных традициях, мы должны отметить, что мартирии XVI в. во многом следуют памятникам предшествующих периодов – не только болгарской средневековой литературы, но и византийской агиографии. Образы главных и второстепенных героев мартириев очевидно вдохновлены похожими героями из мартириев раннехристианских мучеников, чьи образы в свою

⁸⁷⁵ Как считает И.Ф. Макарова, Константинопольская патриархия играла важную роль в формировании культов новомучеников, преследуя цель создать православную общность из славянских и греческих подданных османских султанов. Этим устремлением, по мнению ученой, объясняется «откровенно космополитическая тональность» и внеэтничность героев житий – Макарова И.Ф. Болгары и турки в Османской империи... С. 162–163; Она же. О влиянии конфессионального сознания... С. 44.

Однако мы не можем в полной мере согласиться с этим мнением, учитывая тот факт, что как минимум самый популярный из славянских новомучеников на Балканах, св. Георгий Новый Софийский, наделен сербской идентичностью, которая прямо подчеркивается в посвященной ему службе и косвенно (через связь с другими сербскими святыми) подчеркивается в житии этого святого. С другой стороны, культ этого новомученика мог создаваться без прямого участия Константинопольской патриархии.

очередь восходят к евангельским рассказам. Однако этот вопрос будет еще затронут в следующих главах, когда мы обратимся к отраженным в житиях межконфессиональным отношениям и реалиям Османской империи XVI в.

Глава 3

Межконфессиональные отношения христиан и османских властей в житиях балканских мучеников

В третьей главе мы обратимся к основной проблематике нашего исследования: тому, как в агиографических сочинениях XVI в. отражаются межконфессиональные отношения мусульман (в первую очередь османских властей) и православного славянского населения Балкан. Учитывая обозначенную ранее специфику литературных произведений, посвященных новомученикам, мы прежде всего рассмотрим те образы, которые создаются авторами этих произведений: образы османских правителей и образы кадийского (шариатского) судьи, играющего важнейшую роль в судьбе мученика. Определенное внимание будет уделено и тому, как в житийных произведениях описываются важнейшие практики османской власти, затрагивающие в том числе и православное население – главным образом речь идет о т.н. «налоге кровью» или девширме. В контексте описываемых в житиях отношений между христианами и мусульманами нелишним будет и взглянуть на то, отражаются ли в этих произведениях особенности мусульманского права ханафитского мазхаба (правовой школы), к XVI в. утвердившегося на территориях османской Румелии.

Те образы, которые мы выявим в произведениях агиографии, необходимо будет также сравнить с информацией из других источников, чтобы в конце концов сделать вывод о степени соответствия данных из житийной литературы действительным османским реалиям.

3.1. Османские султаны и представители власти в житиях балканских мучеников

Прежде всего остановимся на образе османских правителей. В славянской агиографии XVI в. упоминания османских султанов нередко можно встретить как во вступительной части, где рассказывается о православных святых, различных

чудесах и исторических событиях, так и в самом рассказе о новомученике. Например, славянское житие св. Иоанна Нового Серрского начинается с указания на то, что «понеже убо агарано(м) гръческа препадоше скиптра по премудрому суду чюднаго б(ог)а. величааше же се въ нихъ Паазить. иже нечъстиа паче нежели мехмеда снъ. От'маномъ некоимъ преоцемъ хвале се и Авраамова бл(агосла)вения и техъ умноже ниа. злочъстивому написуе моамету. и оск(р)ъблаше се непобедима х(ристо)ва ц(е)рквь»⁸⁷⁶.

Таким образом, уже из этого вступления видно, что в представлении славянского книжника (мниха Филиппа, автора жития) османский султан Баязид держал за собой «греческий скипитр», т.е. был фактически императором в Константинополе⁸⁷⁷. Выше уже было сказано, что данная формула известна в греческой традиции и относится именно к византийским императорам, наследником которых в таком случае оказывается и османский султан. Но при этом он, несомненно, был сильным и опасным врагом христианской церкви и православной веры. Примечательны и данная автором краткая характеристика мусульманской веры, и упоминание прародителя рода султанов Османа. Вообще о происхождении османской династии было известно многим славянским книжникам, в частности, автор «Болгарской анонимной хроники» XV в. знает не только об Османе («некто Отманъ отъ вьсточныа страны, отъ горы нарицаемыа Ефоры, отъ рода измаилскаго»), но и его сыне Орхане: «Сынъ же его Орканъ наследникъ бысть»⁸⁷⁸.

В дальнейшем в житии султан играет непосредственную роль в том, какой будет участь святого. Поскольку судья не знал, как поступить с Иоанном, он «к црствующом(у) послае(т) въпрашае что множае повелить о м(уче)нице»⁸⁷⁹. Но не только судья обратился за помощью к «царствующему», это сделали в том числе и

⁸⁷⁶ ОННБ. № 1/119. Л. 367.

⁸⁷⁷ Представление об османском султани как законном правителе, «царе», по-видимому, действительно имело место среди православных (и конкретно болгарских) жителей Османской империи – *Макарова И.Ф.* О влиянии конфессионального сознания... С. 43.

⁸⁷⁸ *Тютюнджиев И.* Българската анонимна хроника от XV век. София: Елпис, 1992. С. 80.

⁸⁷⁹ ОННБ. № 1/119. Л. 369об.

христиане, стремившееся спасти Иоанна: «хр(и)стиани събрав'ше се. и от благороднейшихъ его съродникъ. Къ ц(а)рствующему о Иоан'не посылають ответники»⁸⁸⁰. В конце концов мусульманских «ответников» оказалось больше, чем христианских, и решение было принято в пользу «агарян»: Иоанна казнили. Так или иначе, в данном отрывке жития османский правитель, «царь» или «царствующий» представлен как своего рода верховный судья, от чьего решения зависит судьба мученика. К этому «судье» обращаются как «агаряне», так и христиане, причем их положение до некоторой степени равно. Примечательно, что вина за окончательное решение о судьбе мученика в житии возложена не на «царствующего», а на «агарян» – их оказалось больше, и они были готовы прибегнуть ко лжи, чтобы погубить Иоанна. При это «царь», конечно, остается «нечестивым», Иоанн решительно отвергает те почести от «царя вашего», которые обещает ему кадий в случае принятия ислама⁸⁸¹.

В проложном житии св. Антония Супрасльского нет ни одного упоминания «агарянского царя», а решение о судьбе святого принимают только кадий и градоначальник («епарх») Фессалоники, причем главным злодеем выступает именно градоначальник, который вопреки мнению «законного судьи» отправляет Антония на костер⁸⁸². В этом случае он исполняет роль, похожую на ту, что исполнял градоначальник-«епарх» Белгорода Днестровского в житии св. Иоанна Нового Сочавского. В этом сочинении и вовсе нет судьи, и на казнь мученика отправляет именно управитель города⁸⁸³.

Но, пожалуй, наиболее детальный образ османского султана можно найти в произведениях Софийской книжной школы: в житиях св. Георгия Нового и Николая Нового Софийских. Как мы уже упоминали, история мучения юноши Георгия предваряется описанием некоторых исторических событий, в частности, битвы на Косовом поле 1389 г., в которой схлестнулись войска сербского князя

⁸⁸⁰ Там же. Л. 369об–370.

⁸⁸¹ Там же. Л. 371.

⁸⁸² Житие св. Антония Супральского... С. 275.

⁸⁸³ Мучение Иоанна Нового Белградского... С. 4.

Лазаря и османского султана Мурада I. Поведав о гибели Лазаря, Пейо затем переходит к судьбе османского правителя и его армии: «И възрите зде на истину: веде и Муратьбег' ц[а]рь тогда убыень быс[ть] и съ ним' без'числьнно множество тур'к', и понеже невернии суще не показа б[ог]ь знамение ни на начелнице ни на тех[ь], нь вьси погибоше»⁸⁸⁴. И вновь османский султан здесь представлен как «царь», который, однако, ведет армию «неверных». Печальная судьба Мурада и иных турок в таком случае определяется их принадлежностью к мусульманской вере. Однако сам образ османского султана во многом лишен негативных черт, которые можно увидеть, например, в русском житии, посвященном тому же св. Георгию Новому. Его автор, Илья, не скупится на самые резкие слова в адрес «агарянского» правителя: «Бы(с)[ть] бо рече в ц[а]р(с)тво неч[е](с)тиваго и безбожнаго и сквернаго ц[а]ря Селима Турьскаго», за чем следует рассказ о множестве злодеяний этого «нечестивого царя» в отношении православных христиан⁸⁸⁵.

Примечательно также, что угроза (а точнее излишнее внимание) со стороны «измаилитского царя Баязит бега» (скорее его людей) заставила самого юношу Георгия покинуть родное Кратово и перебраться в Софию⁸⁸⁶ – возможно, тут речь идет о «налоге кровью», на чем мы подробнее остановимся позже. Гибель Георгия (1515 г.) прилась уже на правление сына Баязида II (1481–1512) Селима I, причем в житии точно указано, что это произошло в «3 тие лето измаил'т'скаго ц[а]ра Селима»⁸⁸⁷, и вновь это упоминание османского правителя отличается своей нейтральностью. Для сравнения скажем, что датировка гибели св. Георгия в его русском житии не сопровождается именем «турецкого царя» (указан только софийский митрополит), и в целом его упоминания ограничиваются той крайне отрицательной характеристикой, которую мы привели выше. Эта разница в образах османского правителя вполне понятна: для русского автора, пресвитера Ильи,

⁸⁸⁴ Богдановић Д. Житије Георгија Кратовца... С. 234.

⁸⁸⁵ Мучение святого и славного великомученика Георгия Нового... С. 211.

⁸⁸⁶ Богдановић Д. Житије Георгија Кратовца... С. 236.

⁸⁸⁷ Там же. С. 259.

«агарянский царь» был правителем далекой страны, где угнетаются православные христиане, тогда как для Пейо и Баязид, и Селим были непосредственными властителями, которым они в той или иной степени подчинялись. То же самое, видимо, еще больше относится к житию св. Иоанна Серрского, где, как мы уже говорили, османский султан выступает арбитром при решении вопроса о судьбе будущего мученика.

В остальной части южнославянского жития св. Георгия Нового Софийского османские правители («цари») упоминаются уже эпизодически и в обезличенной форме. Например, оклеветавшие Георгия перед кадием мусульмане обвиняли христианина в том, что он порицал османских «законодателя» («законодавца»), «царей» («царе»), «князей» («кнезе») и «судий» («судие») ⁸⁸⁸. Это имело под собой определенные основания, ведь в разговоре с одним мусульманином Георгий заявил: «и не обретае се никтоже въ вере вашей с[ве]ть или правед'нь, или ц[а]рь, или баша, или воевода, или соудиа, или учитель, или от препростых[ь] любо кои, нь вьсе погыбоше», при этом для святого не имела значение ни сила иноверного «царя», ни совершенные им благодеяния – «от века множ'ство ц[а]реи ⁸⁸⁹ и сил'ныи многаа бл[а]гаа съделаше, нь невериа ради погыбоше и без'паметни быше, паче же от рода вашего вьси погыбоше» ⁸⁹⁰, главное для него – это приверженность христианской вере. Те, кто исповедают ее, и «цари», и «архиереи» и «простые люди», становятся святыми и праведниками. Стараясь переубедить своего собеседника и показать ему разницу между «агарянским» царем и христианским правителем, Георгий предлагает мусульманину взглянуть на нетленные мощи сербского короля Стефана II Милутина (1282–1321), которые были ок. 1460 г. перенесены в собор Святой Недели в Софии ⁸⁹¹: «И аще не вероуеши, греди съ мною

⁸⁸⁸ Там же. С. 240.

⁸⁸⁹ Здесь могут иметься в виду не только мусульманские, но и языческие, в частности, римские правители. Так, еще во вступительной части жития среди прочего упоминается и римский император Юлиан II Отступник (361–363) («Иулиан преступник») и устроенные им гонения на христиан – Там же. С. 233.

⁸⁹⁰ Там же. С. 239.

⁸⁹¹ Павловић Л. Култови лица... С. 94.

и покажу ти краля Милутина, въ граде семь лежащаго, како почиваетъ якоже уснуви, и якоже от кринна бл[а]гоухание испущаетъ»⁸⁹².

Важно также отметить, что о «благодетиях» османских правителей вначале говорит сам мусульманин, подтверждая тем самым, что они достойны рая после смерти: «И възри ц[а]рие наше, и кнези, и вел'можие, колики цр[ь]квы и мостове и и[с]точници б[ог]а ради въ упокоение чл[ове]ком[ь] сьтварають»⁸⁹³. Как мы предполагаем, в этом пассаже из жития отмечена описанная нами ранее деятельность османских султанов и отдельных пашей по строительству инфраструктуры на землях Балкан. Возможно, именно так Пейо (в ответе юноши Георгия мусульманину) показывает опасность этой монументальной пропаганды для христиан, ведь, совершая подобные благодеяния для всех своих подданных, османские правители как бы способствуют распространению ислама. Для праведных же христиан эти материальные блага не должны иметь большого значения, о чем прямо говорит Георгий.

Этот спор о достоинствах мусульманских правителей продолжается и дальше, уже между Георгием и софийским кадием. Георгий попросил привести ему пример знамения или чуда, которое бы подкрепило истинность мусульманской веры, на что судья ответил: «И какво знамение ищещи ино; Не ми лыи есми ц[а]рие; И не побеждаем ли сил'наа ц[а]р[ь]ствиа и грады их[ь] приемлем[ь]; Не въселен'сции ли ц[а]рие и кнези покланяют се намъ и дани дають; И аще не би любыль на[сь] б[ог]ь, не би въздвигль рогъ нашъ». Возражения Георгия содержали в себе те же аргументы, какие он приводил и ранее: в прошлом уже были великие и сильные правители, от которых ничего не осталось, все они погибли и «без'паметни быше»⁸⁹⁴.

⁸⁹² *Богдановић Д.* Житије Георгија Кратовца... С. 239.

Нетленные мощи короля Милутина упоминаются и в начале жития св. Николая Нового Софийского: «Стго и великаго иже възрехъ краля стефана иже и милоутина ... чьстных мощей» – *Сырку П.А.* Очерки из истории литературных сношений... С. 43.

⁸⁹³ *Богдановић Д.* Житије Георгија Кратовца... С. 238.

⁸⁹⁴ Там же. С. 241.

В южнославянском житии св. Георгия Нового, как и в сочинении, посвященном св. Антонию Супрасльскому, существует и некоторое противопоставление между кадием и светским правителем города, который, однако, упоминается буквально в одном месте. После смерти Георгия христианские жители города «приступише къ кнезу града ... и рекоше ему: ... дадите ни тело его, да погребемъ е», на что «агаряне» «възъпише вьси» – среди них, видимо, был и этот «кнез» – и, чтобы христианам не достались мощи святого, пообещали сжечь его тело, «якоже сътвори се и на Мав'родии въ Дренополи»⁸⁹⁵, т.е. как они поступили с телом известного нам греческого святого Михаила Мавроида в Адрианополе. Не получив разрешения от «кнеза» христиане во главе с Пейо обратились к судье, который почти сразу же разрешил похоронить Георгия: «Иди, погребѣ его», хотя и не стал помогать в этом деле Пейо⁸⁹⁶. Георгий был похоронен в церкви св. Марины («...сь славословиемъ и пен'ми погрибають его въ храме с(ве)тые м(оу)ч(е)н(и)це Марине») ⁸⁹⁷, куда после обращения в мечеть ротонды св. Георгия (ок. 1500 г.) была перенесена кафедра софийской митрополии⁸⁹⁸.

В житии Николая Нового Софийского мусульманские правители упоминаются не так часто и характеризуются довольно-таки нейтрально, что заметно контрастирует с описанием валашского господаря Мирчи, который силой заставил Николая служить на него, когда будущий мученик жил в «угровлашской земле». Мирча представлен Матеем Грамматиком крайне отрицательной фигурой: «ярбо бе моужь и м(у)чтельнь. неправдоу бе и вьсакого безакониа испльнь», он захватил власть «якож фока моучитель. иже по маврикии царии попоущению б(о)жию»⁸⁹⁹. При этом сравнение захвата власти Мирчей с приходом ко власти византийского императора Фоки (602–610), чей образ в византийских (а значит и

⁸⁹⁵ Там же. С. 256.

⁸⁹⁶ Там же. С. 256–257.

⁸⁹⁷ Там же. С. 259.

⁸⁹⁸ *Градева Р.* За съдбата на софийската църква... С. 595–596; *Она же.* Софийската катедрална църква... С. 575–581; *Gradeva R.* Late Antique church buildings... P. 185; *Eadem.* Sofia's Rotunda and Its Neighbourhood... P. 184–189; *Eadem.* The Church in the Life of Sofia Citizens... P. 62–63.

⁸⁹⁹ *Сырку П.А.* Очерки из истории литературных сношений... С. 55.

славянских) хрониках был преимущественно негативным⁹⁰⁰, продолжается и далее: только в этот раз «попущение божье» произошло благодаря не императору Маврикию (582–602), а из-за того, что Константинополь оказался в руках иноверцев: «Исходатаи оуже грех нашъ, оувы. и измаилитоу оудръжавшоу въ константине граде ц(а)рство поб(о)жию попоущению»⁹⁰¹. Матей описывает завоевание турками многих стран: «Аравии», «Палестины», «Египта», «Македонии», земель «досамих италииских странъ», а также подчинение Валахии – «сьинемии и оугровлахию подданию оустралеть». При этом жителям «угровлахии» удалось сохранить свою веру, они избирают себе правителя «от бл(а)городных ... ц(а)рскаго племени», который платит дань «самодръжцоу», т.е. османскому султану. Раду VII Калугер («Калогер»), предшественник Мирчи, «благочъстием же и правосудиемъ сиае. и предания и законы иже от древних господ добре съхраняе»⁹⁰².

Однако такой порядок не мог продолжаться долго, ведь «врагъ невъзможе сътръпети въгльбоце съмирени и въ бл(а)гочъсти быти земли оное». С помощью интриг при дворе султана, которые довольно подробно описаны в житии, Мирче удается склонить «царя» на свою сторону, причем, как сказано в сочинении, это произошло не по злой воле мусульманского правителя, а потому что «царь» «веровавъ словесемъ» Мирчи, «лъсть не оуразоумевъ» и клеветы и «оугодное хоте зетевы своему сътворити». Под «зятем» султана скорее всего имеется в виду великий визирь Рустем-паша, который действительно был женат на дочери Сулеймана I Михримак-султан⁹⁰³. Если верить Матею Грамматику, Мирче удалось склонить его («пръвомоу воеводе соуцоу») на свою сторону, что в конце концов

⁹⁰⁰ Подробнее о Фоке и отношении к нему византийских историков см., например: *Kaegi W.E., Kazhdan A. Phokas // ODB / Ed. by A.P. Kazhdan. Vol. 3. New York; Oxford: Oxford University Press, 1991. P. 1666.*

⁹⁰¹ *Сырку П.А. Очерки из истории литературных сношений... С. 55.*

⁹⁰² Там же.

⁹⁰³ *Necipoglu G. The Age of Sinan: Architectural Culture in The Ottoman Empire. London: Reaktion, 2005. P. 296–297.*

повлияло и на решение султана о том, кто будет господарем Валахии. И в результате: «дръжавоу въсприемь ... мирча. съ множество вои езычьскихъ»⁹⁰⁴.

Итак, парадоксальным образом, в рассказанной Матеем Грамматиком истории о борьбе за трон Валахии главным злодеем оказывается не османский султан, буквально обманутый лестью, клеветой и интригами своего визиря, а господарь Мирча, православный по вероисповеданию, но готовый ради власти использовать помощь «языческих» войск. В этом смысле как предатель христианства он даже хуже «агарянского» царя, вновь выступающего здесь в роли своего рода арбитра, только теперь уже в споре не между христианами и мусульманами, а между одними лишь христианами. Примечательно также и то, что, как отмечено в житии, Раду «ц(а)рскому повелению не съпротивльсе», покинул Валахию и на некоторое время перебрался в Никополь, откуда его по требованию Мирчи османские власти увели сначала в Константинополь, где Раду «надежду имееше яже о правде, и на втораго воеводуу», однако «нъ ничтоже ползеваше ради пагоубнаго и съмрътоноснаго оклеветания». В конце концов Раду был отослан в «единь от градобъ египтьскихъ»⁹⁰⁵. Таким образом, бывший валашский господарь Раду подчинился приказу султана и отказался от власти по той причине, что рассчитывал на помощь другого визиря, чьего влияния, впрочем, оказалось недостаточно, и оклеветанный перед «царем» Мирчей и Рустемом-пашей Раду был окончательно лишен возможности вернуть трон Валахии.

Пришедший к власти Мирча вначале показывал «смирение и благоговения», как отметил автор жития, «влькъ овчею кожею покриваесе». Но вскоре он в полной мере показал себя: уничтожая поддерживавших Раду вельмож и их семьи, Мирча устроил второй «избиение младенцев», подробно и в красках описанное Матеем Грамматиком. Автор жития не скупится на эпитеты, уподобляя господаря Валахии «въторому иродоу», «новомоу иоулианоу преступникоу» (римскому императору Юлиану II Отступнику) и «копрониму» (византийскому императору-иконоборцу

⁹⁰⁴ Сырку П.А. Очерки из истории литературных сношений... С. 56.

⁹⁰⁵ Там же. С. 58–59.

Константину V Копрониму (741–775))⁹⁰⁶. При этом «царь»-султан не получает таких прозваний и вообще не фигурирует в этой истории как однозначно отрицательный персонаж.

Однако остановимся чуть подробнее на предположительном образе великого визиря Рустема-паши, «первого воеводы», который играл решающую роль в низвержении Раду и восхождении на трон Мирчи тем, что убедил «царя» поддержать второго. Визирь представлен как человек влиятельный и богатый: «Емоу же вьса ц(а)рска строити беше вьручено. Сего оубо съпособника стежаваеть немалою мьздою моужь онь»⁹⁰⁷, но при этом очень жадный. Так, например, поимка Раду в Никополе была совершена им не столько, чтобы помочь Мирче укрепиться у власти, сколько ради принадлежавших беглому господарю сокровищ – «паче же о злате вьжделевь. неситноу бо некако сребрлюбия стр(а)сть имеаше паче чака»⁹⁰⁸.

Любопытно, что данный образ великого визиря в целом соответствуют тому, что можно увидеть в других источниках: например, в сочинениях западных дипломатов и путешественников. Так, находившийся примерно в это же время (в середине XVI в.) в Константинополе, участник габсбургского посольства Ожье де Бусбек дает Рустему-паше, с которым он лично имел дело, похожую характеристику, говоря, что он был «всегда жадным, всегда вспыльчивым и в первую очередь думал о пользе и обогащении» (лат. «semper avarus, semper sordidus, & qui primam utilitatis & pecuniae rationem duceret») ⁹⁰⁹.

Этот факт, вероятно, свидетельствует, что Матей Грамматик прекрасно знал, о чем он пишет⁹¹⁰, его сведения о современной ему истории удивительно точны (особенно для произведения жанра агиографии). То, что представления православных подданных султана (по крайней мере образованных книжников) в целом походило на те представления, которые существовали у посещавших

⁹⁰⁶ Там же. С. 60.

⁹⁰⁷ Там же. С. 56.

⁹⁰⁸ Там же. С. 58–59.

⁹⁰⁹ A. Gislenii Busbequii Omnia quae extant... P. 311.

⁹¹⁰ С точки зрения П.А. Сырку, Матей Грамматик подчерпнул часть этих сведений из устного рассказа самого Николая, но кое-что он должен был знать и сам – *Сырку П.А. Очерки из истории литературных сношений... С. ССХС.*

Константинополь западных европейцев, показывает, что изолированность православной общины Софии (как и любого и другого османского города) не была, конечно, абсолютной, и члены этой общины все равно знали (иногда довольно точно) о том, что происходило не только в стране (и за ее пределами) вообще, но и при дворе османского султана.

Эта идея подтверждается и хорошей осведомленностью Матей Грамматика об обстоятельствах гибели старшего сына Сулеймана I принца Мустафы в 1553 г. во время войны Османской империи против Сефевидского Ирана: «агареном бо тогда съ царемъ въ персиде бран творещимъ. иже и оклеветанъ къ ц(а)роу бы старейши того снь ... яко царство его възети поучаетсе ... оубываеъ абие сна своего пръвороднаго царь». И вновь источником клеветы – теперь о желании принца захватить османский престол – был великий визирь Рустем-паша, но в этот раз заговор Рустема был раскрыт султаном, и он «послежде же раскаявсе обнажаетсе на зета своего и оубити хоте. яко наветомъ его оумреть снь его»⁹¹¹. Хотя Сулейман в итоге не убил Рустема-пашу, он заменил его на посту великого визиря Кара Ахмедом-пашей, чье имя, как обычно, не названо прямо в житии: «вътораго иже по нимъ воеводу въместо оного строителя поставляетъ», судя по всему это был тот самый «второй воевода», к которому обращался за помощь Раду. Эту атрибуцию подтверждает и то, что характеристика, данная новому великому визирю Матеем Грамматиком, полностью противоположна описанию Рустема-паши: «и беше добре оустрадае ц(а)рска и разумне зели. и праведнь соуд творе въсакомоу» – Кара Ахмед-паша верно исполняет «царские» указы, описывает Матей и взятие османскими войсками, которыми командовал Ахмед-паша (правда, еще до назначения великим визирем), Темешвара («темишварь») в 1552 г.⁹¹²

Вся эта обширная историческая выкладка завершается рассказом о том, как в 1554 г. Мирча был свергнут прибывшим из Венгрии сыном Раду VII Петром Добрым (1554–1557), что способствовало освобождению от принудительного служения в Валахии и будущего мученика Николая. При этом «царь» не

⁹¹¹ Там же. С. 61.

⁹¹² Там же. С. 61–62.

препятствовал свержению Мирчи, ведь Петр «вьса егоба соушаа с(ь)кровища вьсхытивь, и дань еже по обычаю събравь»⁹¹³, т.е. продолжил платить дань султану.

Дальнейшие упоминания «царя» в житии св. Николая Софийского носят уже совсем эпизодический характер. В частности, после одного из судебных заседаний софийский кадий вышел к толпе разъяренных мусульман и попытался убедить их в том, что не стоит губить Николая, потому что тот был якобы кровным родственником некоего вельможи («епарха») из Далмации, верного слуги «царя»: «вы же от оуби[и]ствнаго греха свободитесе. оувед(е)хбо от мнозех яко въ западныхъ странахъ да[л]матие прилежащих. некотори Епарьшьским саном от ц(а)ра нашего почтьень зело страшнь моужь и ц(а)ревы вернь и любимь. съродник же искръны по плты иже от нас ння дръжимому моужоу». По словам судьи, если с Николаем что-то случится, то султан будет очень недоволен и жестоко накажет виновников («и съ саномъ живота лишитесе»)⁹¹⁴. И хотя попытка убедить мусульманскую толпу провалилась, сам этот факт обращения к авторитету «царя» для защиты христианина примечателен и вполне соответствует тем другим примерам, которые можно увидеть в этом житии и в иных рассмотренных памятниках агиографии. Образ османского султана здесь опять носит достаточно нейтральный характер, он исполняет роль арбитра, пусть в этот раз заочно и без своего ведома.

Последнее упоминание султана можно по примеру других мучеников найти в самом конце сочинения, где указывается дата гибели святого. Здесь мы все также сталкиваемся с абсолютно нейтральной характеристикой османского правителя: «ц(а)рствоующоу же измаилитомъ тогда, соулеиману, с(ь)ноу селимовоу»⁹¹⁵. Внимание тут привлекает, пожалуй, лишь уточнение, что Сулейман был «царем» «измаилитов», т.е. мусульман. Впрочем, сама привязка даты смерти мученика к правлению османского султана вновь подчеркивает фактическое признание за ним царской власти со стороны его православных подданных.

⁹¹³ Там же. С. 63.

⁹¹⁴ Там же. С. 127–128.

⁹¹⁵ Там же. С. 138.

В таком случае опять вспомним запечатленную Владиславом Грамматиком историю о перенесении мощей св. Иоанна Рильского в Рильский монастырь в 1469 г. Если верить этому рассказу, христиане прежде всего обратились к самому султану Мехмеду II, а также к Маре Бранкович, вдове его отца Мурада II⁹¹⁶, Мара Бранкович убедила Мехмеда разрешить перенесение мощей и даже выдать монастырской братии письменное указание для тырновского кадия, чтобы он способствовал этому делу⁹¹⁷. Таким образом, османский правитель в этом сочинении отчасти исполняет ту роль, которую должен был бы в иных условиях исполнять христианский правитель: он санкционирует перенесение святых мощей. При этом иноверный правитель не может делать это самостоятельно и в том же объеме, в котором это делали христианские правители⁹¹⁸, именно поэтому в данном сочинении вводится также и Мара Бранкович, христианка, которой удалось стать своего рода связующим звеном между «агарянским царем» и монастырской братией.

Примечательно в таком случае и то, что и образ османских правителей в этом сочинении, как и в большинстве из рассмотренных житий, лишен каких-либо негативных черт: они представлены здесь как «всесильные амиры», победившие многих своих врагов. Данный факт может объясняться не только той важной ролью, которую исполняют султаны для своих православных подданных, но и тем, что с точки зрения Владислава Грамматика (и иных христианских авторов) «агарянские» правители – это всего лишь орудием Господа перед скорым концом света⁹¹⁹.

В то же время этот фактически положительный образ османского правителя встречается не только в сочинениях православных авторов. Представление о

⁹¹⁶ Мара Бранкович играла важную роль в защите и поддержке православного христианства в империи – *Babinger F. Mehmed the Conqueror...* P. 436.

⁹¹⁷ Разказ за пренасяне на мощите на Иван Рилски в Рилския манастир от Владислав Грамматик... С. 383–391.

⁹¹⁸ *Biliarsky I., Tsibranska-Kostova M. Historical Memory and Orthodox Faith...* P. 340.

О практике перенесения мощей святых в средневековой Болгарии см., например: *Полывянный Д.И. Почитание мощей святых...* С. 285–298.

⁹¹⁹ *Полывянный Д.И. Культурная идентичность...* С. 226–236.

султане как высшем и справедливом арбитре, к которому можно было обращаться за помощью в борьбе против излишне ретивых местных правителей, существовало и среди собственно мусульманских жителей Османской империи. Они воспринимали султана как «защитника райи» и обращались к нему с различными петициями и жалобами⁹²⁰. Очевидно, такие жалобы на злоупотребления местных властей подавали также православные поданные султана, и, вполне возможно, нечто подобное как раз и описывается в славянском житии св. Иоанна Нового Серрского, когда христиане пытались спасти будущего мученика, отправляя своих посланников к султану – тем более, что жалобы могли подаваться и против кадиев⁹²¹.

Возвращаясь к истории св. Николая Софийского, отметим, что одну из главных негативных ролей в его судьбе сыграл «епарх», градоначальник Софии. В частности, именно он, а не софийский кадий, запретил христианам посещать будущего святого в темнице («нъ иже тое страже повеление приемлет, от иже тогда епарха градоу. да никоего от христианъ сподобить съ ним глаголоу коемоу. и възбранити посещение от них еже по обычаю бывающее») ⁹²². Когда судья был вынужден в конце концов вынести Николаю смертный приговор, исполняла его как раз светская власть, представленная «епархом» Софии, который описан как предводитель «богопротивного множества» мусульман: «Въскоре безчисльное множество б(о)гопротивных. съ епархом градскимъ окружають тьмничное предворые». Впрочем, перед тем, как схватить Николая, градоначальник через своего посланника в последний раз попытался убедить его признать себя мусульманином⁹²³. Будущий мученик остался непреклонным, и его повели на казнь – ее организатором выступил сам «епарх» «съ избранными своими», которые

⁹²⁰ *Faroqhi S. Coping with the State: Political Conflict and Crime in the Ottoman Empire, 1550–1720. Istanbul: Isis Press, 2010. P. 37–65.*

⁹²¹ *Ibid. P. 48–51.*

⁹²² *Сърку П.А. Очерки из истории литературных сношений... С. 105.*

⁹²³ Там же. С. 130.

О том, что приговоренных к смерти христиан прельщали возможностью принять ислам и таким образом смягчить наказание или даже избежать его сообщает Вацлав Вратислав из Митровиц – *Přjehody Wáclawa Wratislawa Swobodného Pána z Mitrowic... S. 101–102.*

«носеце моучителскыя жызлы и дрыколы»⁹²⁴. Однако он не позволял другим мусульманам до поры до времени трогать Николая: так, в житии сказано, что «епарх» хотел наказать «варвара», бросившего камень в христианина («Епарх же яже о оубиени мьстити хоте варвара оного. яко безповеления его дрызноувь оуязвыти м(ь)ч(е)ника»), но нападавший скрылся в толпе⁹²⁵. Таким образом, представитель светской власти османского города, как и судья (об этом мы подробнее скажем позже), не спешит нарушать установленных процедур и не позволяет трогать обвиняемого раньше времени. Правда, запрет «епарх» не спас Николая от преждевременной гибели – один из «агарян» все-таки разбил ему голову камнем⁹²⁶.

Еще один достаточно типичный для житийной литературы образ – это образ стража-мусульманина, который охраняет темницу и конвоирует обвиняемого христианина на суд.

Разумеется, большинство стражей-мусульман в житиях святых представлены отрицательно как гонители и хулители «истинной веры», испытывающие страх или ярость при соприкосновении с христианской верой. Например, в житии св. Антония Супрасльского один из разъяренных стражей насмерть забил его железной дубинкой прямо перед казнью («палицею железною въ гла(в)у оудари(в)») – правда, сам будущий святой спровоцировал конвоира, плюнув тому в лицо («та(ж) сли(и) исполни(в) оуста и въ обра(з) дрыжца(г) и плюнувъ») ⁹²⁷. В житии св. Иоанна Серрского стражи темницы испытывают ужас при виде божественного света, который появляется в ответ на молитвы Иоанна («ибо и тьм'ичныи стражъ техъ устраши. свет облыстающъ въ тьм'ници...») ⁹²⁸.

Однако в этом ряду есть исключения. Так, в житиях свв. Георгия Нового и Николая Нового Софийских мы встречаем как минимум нейтральный, а в некотором смысле и положительный образ стража-мусульманина. Наиболее

⁹²⁴ Сырку П.А. Очерки из истории литературных сношений... С. 134.

⁹²⁵ Там же. С. 134–135.

⁹²⁶ Там же. С. 135.

⁹²⁷ Житие св. Антония Супрасльского... С. 275.

⁹²⁸ ОННБ. № 1/119. Л. 372об.

показательный пример виден в житии св. Николая Нового Софийского. После каждого из судебных заседаний кадий помещал Николая на время в темницу, где остальные заключенные (мусульмане) относились к сокамернику-христианину негативно и всячески пытались ему навредить⁹²⁹ – на этом примере мы еще остановимся в следующей главе.

В то же время страж темницы, вопреки выше упомянутому приказу епарха, пустил к Николаю посетителей-христиан, причем не только, потому что они заплатили ему взятку. В житии сказано, что один из христиан по имени Георгий имел хорошие личные отношения со стражем тюрьмы: «Елма ж къ стражоу тьмничномуу любовь немалоу от прежде стежалъ бе. георгие бо беша моужоу прозвание»⁹³⁰. Правда, в иной день, когда Георгий посещал Николая вместе с другим христианином, Стефаном, им пришлось заплатить стражу темницы – «яко да тьмничнаго стража мьздоу испльнеть ... стражке ждати темь повелеваеть»⁹³¹, но, вероятно, это был тот же самый страж, названный «разумным» человеком, ведь в тексте снова отмечено, что «Елма же съветъ и любовь немалоу имеаша стражемь онемь разоумничнемь». Кроме того, страж помог христианам проникнуть в темницу «въ таине», он также сообщил самому Николаю о прибытии посетителей: «с(вя)т(о)моу вьса подробну сказоуеть. еже о пришьствы любезнейших емоу» и, более того, снял с будущего мученика оковы и позволил ему самому выйти к христианам («и от обдрьжейищих его оковы железных раздрешаеть, и тако свободнейше бл(а)жени самь исходить къ нимь»)⁹³².

Судя по всему, тот же стражник-мусульманин и сам проникся уважением к стойкому Николаю и перед очередным судебным заседанием даже отказался связывать его веревкой, пока сам Николай не попросил это сделать («яко же и самому стражоу дивитисе. Срамляше бо везати его аще не самь с(вя)ты заповедаша емоу еже творити слоужбоу свою нареченноюю») – видимо, чтобы не навлечь ни на

⁹²⁹ Цибранска-Костова М. Святой и общество: конфликты и ценности... С. 25.

⁹³⁰ Сырку П.А. Очерки из истории литературных сношений... С. 107.

⁹³¹ Там же. С. 112.

⁹³² Там же. С. 113.

кого проблем. Кроме того, стражник предложил Николаю подыскать для него лучшее место, но и тогда Николай отказался («и многази хоте извести его въ отраднейшем месте възбраняемь бываше от с(вя)т(а)го») ⁹³³.

Нечто похожее мы находим и в южнославянском варианте жития св. Георгия Нового Кратовца. Там стражник также пускает к будущему мученику посетителя: священника Пейо, у которого в доме раньше жил Георгий. Более того, встреча между священником и Георгием происходит в доме одного из стражей, который очень хорошо относился к Пейо («И тако приходить къ тьмнич'ному стражу, и умоляеть его еже из'вести изь тьмнице его и наедине въ дому тьмничарева прогла(го)лати съ нимь. Понеже и тьмнич'ный стражь зело любляше с(ве)щенника, и по воли его сътвори. И въводить их(ь) въ дом(ь)») ⁹³⁴.

При этом, конечно, не все житийные стражи хорошо относятся к христианам, некоторые из них, как иные из «агарян» всеми силами стремятся им навредить. Так, задумавшие сжечь мощи св. Георгия мусульмане, среди которых, видимо, были и городские стражи, отказались выдать тело священнику Пейо, несмотря на то, что он «дары обещавати» ⁹³⁵. Впрочем, этим мусульманам все равно не были чужды человеческие слабости, ведь позднее тело мученика было украдено из-под носа у задремавших на посту стражников («Вь прьвую стражу ноци приидох(ь), и обретох(ь) ихь вьсех(ь) спещих(ь)») ⁹³⁶. И для того, чтобы избежать наказания, стражи сообщили судье, что они строго исполняли свои обязанности, но тело внезапно исчезло («Вьси мы стояхом(ь) и седехом(ь), и накладохом(ь) дровие на нь. Вьнезапу невидимь быс(ть)»). Кадий признал произошедшее чудом и разрешил христианам похоронить Георгия ⁹³⁷.

Таким образом, образы представителей османской власти в целом носят достаточно неоднозначный характер. Несмотря на некоторые негативные черты, которыми наделяются османские «цари» – например, в житии св. Иоанна Нового

⁹³³ Там же. С. 119.

⁹³⁴ *Богдановић Д. Житије Георгија Кратовца...* С. 243.

⁹³⁵ Там же. С. 257.

⁹³⁶ Там же. С. 258.

⁹³⁷ Там же. С. 259.

Серрского, в целом османский султан выступает чаще всего как нейтральная фигура или даже как своего рода арбитр, к которому за советом обращаются и мусульманский судья, и некоторые христиане. Именно «царь» может решать, какой приговор вынести христианскому мученику. Эта особенность образа османского правителя может объясняться тем, что для составителей житий он представляет собой единственного законного «царя», которому, невзирая на его принадлежность к «агарянам» и их вере, они должны подчиняться как подданные.

Некоторый контраст по отношению к образу османского правителя составляет образ некоторых местных правителей и высших чиновников: часто они выступают в качестве главных злодеев и гонителей христианства. Более того, чтобы добиться своей цели и погубить будущего святого, эти «епархи» или «воеводы» прибегают к обману и лести, заставляя самого «царя» или кадия поверить в их ложь и вынести смертный приговор христианину.

Довольно неоднозначен и представленный в агиографии образ стражамусульманина. Страж может выступать в качестве достаточно положительного персонажа, который проникается уважением к мученику и старается облегчить его страдания, а также организует встречу будущего святого с другими христианами. В то же время османским стражам свойственны человеческие слабости: они могут задремать на посту и не чураются брать взятки. Но бывает и так, что стражамусульманин не отличается от остальных своих единоверцев (изображенных в житиях) и также выражает открытую ненависть по отношению к христианам и в злобе своей причиняет им вред. Сам святой также по-разному, в зависимости от ситуации и личных особенностей, относится к стражам порядка. Он может намеренно провоцировать их или поддерживать с ними вполне нормальные отношения.

3.2. Кадийский суд в житиях балканских мучеников

Одним из важнейших персонажей каждого мученика является кадий, т.е. шариатский судья, который рассматривает дело будущего мученика и чаще всего отправляет его на казнь. Его образ, как и образ османских правителей, также

представляется удивительно нейтральным и едва ли не положительным⁹³⁸. Остановимся подробнее на отдельных примерах межконфессиональных отношений христиан с шариатским судьей.

С одной стороны, кадий активно пытается обратить подсудимого христианина в ислам, а, с другой стороны, не спешит с вынесением приговора и всячески оберегает его от нападений своих разъяренных единоверцев. Этот образ свойственен почти всем из рассматриваемых памятников, однако в деталях отличается от сочинения к сочинению.

Например, в житии св. Иоанна Нового Серрского судья сначала прибегнул к достаточно жестоким методам в попытке обратить будущего мученика в мусульманскую веру: христианина несколько раз избивали и всячески истязали («и абие повелев'шу судии къ земли протезует се. и биаше(с) повьсу(д) доблестьв'ное м(ч)нка тело»⁹³⁹). Иоанн не сдался и своим упорством привел судью в ужас и, как мы помним, вынудил отправить посланников к «царствующему», чтобы выяснить, как ему поступить. Сам судья склонялся к тому, чтобы отпустить мученика («хотеаше бо и самъ отпустити его»)⁹⁴⁰. При этом кадий выслушал «ответников» («ответ'ници»), среди которых были как христиане, так и мусульмане («пришь(д)шу же хр(с)тиан'ску ответнику и све(д)теле(м)ь испитано(м). лъжа яко бе лъжа обличи се. и све(д)тели с досадами от судища изганяаху се. и отпущень Иоан'нь хотеаше быти. аще не тогда агаренскы приспели би ответ'ници»⁹⁴¹). В этом эпизоде, как представляется, описывается действительно существовавшая в кадийских судах практика привлечения «свидетелей», а также «экспертов», которые высказывали мнение по тому или иному делу. Таким «экспертом» мог быть и христианин⁹⁴². В случае с Иоанном «ответники»-христианине, несмотря на первоначальный успех на суде, когда они раскрыли ложь «агарян», в конце концов оказались в меньшинстве и не смогли убедить судью отпустить мученика, тем

⁹³⁸ *Gradeva R.* On Kadis of Sofia, 16th–17th centuries... 265.

⁹³⁹ ОННБ. № 1/119. Л. 368об.

⁹⁴⁰ Там же. Л. 369об.

⁹⁴¹ Там же. Л. 370.

⁹⁴² *Gradeva R.* A Kadi court in the Balkans... P. 67–68.

более, что против Иоанна выступили несколько свидетелей-мусульман, чье мнение, как известно, играло важнейшую роль в принятии окончательного решения⁹⁴³.

После этого судья обратился к «царским» книгам, под которыми, возможно, имеется в виду султанское канун-наме, и в конечном итоге решил приговорить христианина к сожжению на костре («ел’ма же злочъстиваго судие злочъстивеишее книги нечъстиваго постигоше ц(а)ра. их’ же онъ прочтъь ответъ наводить м(ч)нику ог’немь съжежение»)⁹⁴⁴. Однако даже в такой ситуации кадий предпринял еще одну попытку убедить Иоанна отказаться от христианской веры, посулив всякие почести – ведь и сам «царь» узнал о нем («яко малое пре(д)быв’ше е ти съпротивление. многы(м) бл(а)гом’ ти бы(с) виновно. услышав бо и самыи ц(а)рь о тебе. чьст’ми и дарови и сано(м) въсхоте почъсти те»⁹⁴⁵). Как мы затем увидим, и в других сочинениях судья в первую очередь словами пытался воздействовать на христианина, проявляя таким образом «коварство» и «лукавство». Иоанн отверг увещевания кадия и был отправлен на казнь⁹⁴⁶. Так или иначе, невзирая на изначально негативное отношение кадия к юноше Иоанну, судья все равно соблюдал правила судебного заседания, выслушивал свидетелей и «экспертов»,

⁹⁴³ Градева Р. Кадийският съд в българските земи... С. 179–180.

Однако не всегда судебное разбирательство над христианином, обвиняемом в тяжком преступлении против ислама, заканчивалось мученичеством. В этом случае примечательна история (известная как из османских, так и из греческих источников) св. Филофеи Афинской, умершей в 1589 г. Филофея занималась выкупом рабов-христиан из неволи и, самое главное, убеждала некоторых новообращенных мусульман возвращаться в православную веру. За это в августе 1582 г. турки схватили Филофею и собирались казнить ее, однако заступничество местных христиан, а также, как предполагается, большая взятка властям, позволили Филофее выйти на свободу, вероятно, уже в следующем 1583 г. Впрочем, если верить посвященному Филофее житию, в конце концов (в феврале 1589 г.) она все равно было замучена турками и вскоре после этого канонизирована. Вполне возможно, что история юноши Иоанна Серрского также могла закончиться более благополучно (хотя бы временно), особенно учитывая тот факт, что Филофея, как и Иоанн, происходила из богатого и влиятельного греческого семейства, в ее случае – рода Венизелосов (греч. Μπενιζέλου). Подробнее об этой святой см.: *Evangelou Y. Saint Philothei. An Athenian Noblewoman – a Bold Nun. Athens, 2016; Faroghi S. An Orthodox Woman Saint in an Ottoman Document // Veinstein G. (ed.). Syncretismes et hérésies dans l’Orient seldjoukide et ottoman (XIVe – XVIIIe siècle). Paris: Peeters, 2005. P. 383–394; Krstić T. Contested Conversions to Islam... P. 143–145.*

⁹⁴⁴ ОННБ. № 1/119. Л. 370–370об.

⁹⁴⁵ Там же. Л. 370об.

⁹⁴⁶ Там же. Л. 373об.

обращался за советом к самому султану и в этом смысле отличался от других «агарян», желавших любой ценой и как можно скорее погубить христианина. Но, так или иначе, кадийский суд, представленный в этом сочинении, больше похож на институт угнетения христиан, созданный иноконфессиональной властью – достаточно самой малой клеветы мусульман, и христианина отправляют на суд, где у него нет никаких шансов сохранить или свою веру, или свою жизнь.

Нечто похожее, хотя в очень кратком виде, можно найти и в житии св. Антония Супрасльского, который, как мы знаем, вдохновился подвигом св. Иоанна Серрского, отправился в фессалоникийскую церковь св. Богородицы Ахиропиитос обращенную в мечеть, и в присутствии мусульман начал совершать христианскую молитву, за что был немедленно схвачен и предстал перед местным мусульманским «епархом» (градона начальником), с которым вступил в краткий религиозный диспут. Речи Антония разозлили мусульман и самого «епарха», передавшего будущего мученика судье (кадию), чтобы тот приговорил его к сожжению («...гнево(м) о(б)я(т) бывъ епархъ и яко(ж) неки зверь неукротимы рыкну(в). къ законо(му) судии отсылае(т). е(ж) преда(ти) его сож(ж)ение»). Однако, вопреки ожиданиям «епарха», судья, опросив Антония, не счел его виновным и отослал обратно («су(ди)а(ж) испыта(в). не повина е(г) см(ь)рти суди(в). ко епарху паки посылае(т)»). Не сумев убедить христианина отказаться от своей веры, градона начальник уже по собственному усмотрению отправил Антония на костер⁹⁴⁷. Таким образом, судья в этом сочинении также не спешит казнить мученика, невзирая на обвинения других мусульман.

Гораздо более подробно образ кадия раскрыт в житии св. Георгия Нового Кратовца (Софийского), который погиб около 1515 г. После неудачной попытки обратить Георгия в ислам мусульмане сообщили о нем судье, при этом солгав, что христианский юноша хулил мусульманскую веру, а также порицал османских «законодателя», «царей», «князей» и «судий». Уже в этот момент врагам Георгия

⁹⁴⁷ Житие св. Антония Супрасльского... С. 275.

пришлось прибегнуть к открытому искажению фактов для того, чтобы настроить судью против юноши.

Судья, поверив мусульманским просителям, повелел одному из них привести будущего мученика «с хитростью» («с хытростию»), ничего не говоря о предъявленных ему обвинениях. В этом случае, убежденный в вине христианина, и сам кадий решил прибегнуть к обману. Когда Георгий предстал перед судьей, кадий, поразившись красоте христианина, как и в других житиях, предложил ему богатство и всяческий почет, если тот перейдет в мусульманскую веру, говорил, как мы уже отмечали, о силе турецкого царя, о его победах над всеми противниками, а также о том, что Мухаммед («Мухамедь») общался с самим Богом. Георгий в ответ мастерски разбил все доводы кадия, заставив свидетелей-агарян «возопить» («възьпише»)⁹⁴⁸.

Георгия вновь поместили в темницу, где, как мы знаем, его посещал поп Пейо, который убеждал юношу в необходимости пострадать за христианскую веру. В то же время сам священник не оставил попыток спасти Георгия, для чего явился к судье с просьбой освободить будущего мученика. В тексте отмечено, что Пейо пытался подкупить судью различными дарами, но в целом он, похоже, хорошо знал кадия и надеялся на его помощь: «Презвитер' же шьдь таи къ соуди, моле его и дари обещавае многы да его от оузь свободить. Знаемь бо беше суди презвитерь добре и о вьсем(ь) дрыз'новено къ нему прихождаше». Примечательно, что кадий-таки пообещал подействовать освобождению Георгия: «Ть же обещавае се, гл(аго)леть: Потыщу се о избавлени его»⁹⁴⁹.

Однако во время следующего рассмотрения дела кадий не отказался от своих попыток обратить Георгия в ислам, даже пообещал усыновить его и для большей убедительности пригласил на заседание своего сына, говоря, что тот станет Георгию братом («Имеше же соудиа единого с(ы)на, и призвавь его рекь: Се Геор(ь)гие, от селе сьи с(ы)нь мои брат(ь) ти боудеть, мне же обои с(ы)нове»), а собравшиеся в суде люди будут для Георгия «словно рабы» («вьсе яко рабы ти

⁹⁴⁸ Богдановић Д. Житије Георгија Кратовца... С. 240–243.

⁹⁴⁹ Там же. С. 246.

будоут(ь)»)⁹⁵⁰. Георгий в очередной раз отказался от увещеваний, отметив, что, если судья действительно любит его, так пусть оставит его христианином («понеже тако любите ме, оставим ме быти хр(и)стианину и съ христиани житии»). В ответ на это судья заметил, что он не просит Георгия отказаться от Христа, ведь и он как мусульманин тоже любит и почитает Иисуса («Понеже и азъ того зело люблю и исповедую»). Примечательно то, что Пейо верно понимал многие черты мусульманской веры и излагал их устами судьи: так, судья верил, что Иисус был зачат «от д(оу)ха б(о)жиа» и «живь на н(е)б(е)са възьде»⁹⁵¹ – это представление вполне соответствует исламской традиции⁹⁵². В таком случае, с точки зрения автора жития, главным отличием между христианством было почитание пророка Мухаммеда.

В своем ответе юноша поблагодарил судью за добрые слова о Христе, однако полностью отверг почитание Мухаммеда, прямо назвав того «лжепророком» и «лжехристием». Собравшиеся на суде мусульмане очень бурно и агрессивно отреагировали на речь Георгия и набросились бы на юношу, «аще не би судиа слугы своими въз'браниль еже не бити его»⁹⁵³. Более того, кадий попытался застыдить своих единоверцев, сравнив их с «дикими зверьми» («Почто тако яко дивии зверие оустремляете се на нь;»), а также пригрозил им, напомнив о своей «от царя власти» и праве казнить и миловать («Не власт ли азъ имею от ц(а)ра, его же азъ осуждоу осуждены ес(ть), и его же свобожду свободь ес(ть)»)⁹⁵⁴. То есть кадий

⁹⁵⁰ Там же. С. 247.

⁹⁵¹ Там же. С. 248.

Ср. с описанием отношения мусульман к Иисусу из Кормчей книги: «Г(лагол)еть х(рист)а слово быти б(о)жие и д(у)хъ его ... бесемене роди ся ... и роди иса пророка суца ... сам же х(ристо)с не распят быс ни оумрет. б(ог)ъ бо възять его къ себе на н(е)б(е)са, понеже люблеше его» – Мазуринская Кормчая... С. 453.

⁹⁵² *Anawati G.C. Isa // Encyclopaedia of Islam, 2nd Edition. V. 4. Iran–K. / Edited by B. Lewis, Ch. Pellat, J. Schacht et al. Leiden, 1991. P. 81–86.*

Посетивший в XVI в. Святую Землю князь Николай Радзивилл отметил в своем сочинении, что «турки» почитали Вифлеем как место рождения Иисуса, а также Маслиничную гору, однако при этом они «поругали» веру, говоря, что «Христос как Божий Дух вознесся на небо» – «Путешествие в Святую Землю и Египет» князя Николая Радзивилла... С. 260, 483, комм. 91*.

⁹⁵³ *Богдановић Д. Житије Георгија Кратовца... С. 249–250.*

⁹⁵⁴ Там же. С. 250.

любой ценой стремился сохранить порядок, что составляет одну из важнейших черт его образа в рассматриваемых житиях⁹⁵⁵.

Разъяренные «агаряне», впрочем, не были удовлетворены ответом кадия и фактически потребовали от него, чтобы тот предал Георгия огню: «якоже судь дань ти ес(ть), суди правед'не по нашему законуу. Понеже и мы вьсь законь нашъ съвеми, аще и не имами власти от ц(а)ра ... Да огнемь съжежень будет(ь), и пепель его на въз'духь да раз'веемь». Судья вновь опросил Георгия, который отверг обвинения в хуле на «божьих тварей», но это не помогло, потому что присутствовавшие на суде мусульмане начали прямо угрожать судье, обещая доложить царю о том, что судья хочет стать разорителем веры и закона мусульман («Да аще сего пустиши, и ты разоритель еси вере нашей и закону, и мы ц(а)ру о тебе знаемо сътворити имами»). Даже в такой опасной ситуации кадий предложил Георгию раскаяться в содеянном. Однако, претерпев в том неудачу, судья был вынужден признать, что «этим многим» (мусульманам) он «верит больше, чем одному» Георгию («Азь верую сихь множество паче тебе единого»), и приговорил его к смерти, не преминув сообщить своим единоверцам, что «грех будет на вас и на ваших душах» («Грех(ь) его на вьсь и на д(оу)шах(ь) ваших(ь) да будеть»). После чего «агаряне» толпой набросились на христианина, связали его и повели на казнь⁹⁵⁶.

После казни Георгия Пейо и другие христиане пришли к судье с просьбой разрешить им похоронить юношу. Кадий обвинил священника в гибели юноши, ведь тот всячески убеждал Георгия не отречься от Христа («Добре вемь яко ты виновнь быс(ть) погыб(е)ли егове, и ты да даси ответ(ь) о нем(ь) б(ог)оу»), но при этом не отказал им в праве похоронить Георгия, хотя и не смог помочь христианам в борьбе против фанатично настроенных мусульман («... съ силою не могу от(ь)тети его. Нь иди, еда что молениемь можешь получитьи»)⁹⁵⁷. Когда в конце

⁹⁵⁵Градева Р. Българи и турци XV–XVIII в... С. 52; Градева Р. Към въпроса за религиозната атмосфера... С. 160; Gradeva R. On the Judicial Functions of Kadi Courts... P. 15–17.

⁹⁵⁶Богдановић Д. Житије Георгија Кратовца. С. 250–251.

⁹⁵⁷Там же.С. 256–257.

концов тело Георгия было украдено одним христианином, на следующее утро после этого Пейо сообщил судье, что неожиданно «посреди церкви обрел Георгия» («и се, посреде цр(ь)кве обретох(ь) Геор(ь)гиа»). Судья удивился, но снова разрешил христианам похоронить юношу подобающим образом («Иди и погреби его съ ч(ь)стию якоже весте»)⁹⁵⁸.

В русской версии жития, составленной около 1538–1539 гг. пресвитером Ильей, есть серьезные отличия в образе мусульманского судьи. Он, как и во всех житиях, также увещевал Георгия обратиться в мусульманскую веру, суля ему почет и богатства («...и будеше началник воеводам в Велико(м) граде Сре(д)це болгарско(м), и многы ч[е](с)ти и дары примеши о(т) ц[а]ря»), но уже совсем не спорил со своими фанатично настроенными единоверцами и не испытывал особенной симпатии по отношению к юноше, более того, кадий называется в житии не только судьей, но также «мучителем» («М[у]ч[и]тель же не могый на мнозе мужа терпети протевления ... повеле воино(м) о(т) одежи совлеши м[у]ч[е]н[и]ка ... повелеваеть того вскоре по земли протягнути и жезлием суковатым немилостивно бити четверем воином»)⁹⁵⁹. Однако и сам Георгий в русском житии открыто хулил иноверие и всячески провоцировал мусульман на резкие действия, с самого начала призывая их отвергнуть «лживые законы» ислама («...о(т)ложи, молю тя, Ма(х)метова предания, лживые законы»)⁹⁶⁰ – эта картина сильно контрастирует с тем «деликатным» подходом Георгия к «агарянам» (причем не только к судье), который мы находим в сочинении Пейо. Свою роль «мучителя» судья в русском житии исполняет до самого конца: именно он председательствует на совете, где решается вопрос о том, какие применить к будущему святому истязания («...м[у]ч[и]тель призывает к себе на совет князи и сеиты, и спекулятори и рече им, как убо се(г)[о] и кои(м) образо(м), какой муце предадим, яко бы злееши всех мук, а не вскоре погубити»⁹⁶¹). Именно он приказал в конце

⁹⁵⁸ Там же. С. 259.

⁹⁵⁹ Мучение святого и славного великомученика Георгия... С. 214–215.

⁹⁶⁰ Там же. С. 214.

⁹⁶¹ Там же. С. 215.

концов подвергнуть Георгия страшным пыткам, а затем и сжечь на костре⁹⁶². Таким образом, в русском варианте истории св. Георгия Нового кадий значительно отходит от той неоднозначной «пилатовской» модели поведения и исполняет роль главного из «агарянских» мучителей.

Однако самый яркий и подробный образ кадия можно найти в житии св. Николая Нового Софийского. Причем в этом сочинении упомянуты сразу двое судий, при этом только один из них назван «законным судьей», тогда как второй был, вероятно, кем-то вроде наиба, помощника судьи и его временным заместителем. Этот судья-заместитель был неким старцем («старца некоего»), «глупым и невежественным» («невежда соуща и проста») мусульманином, который исполнял обязанности уехавшего на время кадия («соудя ж града того тогда преселника въ иномь месте сътворити прилоучисе»)⁹⁶³. Матей Грамматик явно противопоставил законного судью недостойному временщику⁹⁶⁴. Этот старик напрямую назван «беззаконным», он судит несправедливо, заточает невиновных и за мзду отпускает убийц и других преступников («и правое неправдою изменяше ... прилюбодее оубо и оубициъ и подобным имь испражняеми мздою ж»⁹⁶⁵).

И все-таки даже этот неправедный судья выслушал рассказ Николая о принудительном обращении в ислам. Рассказ христианина его не очень тронул, однако Николай воззвал к законности, и судье пришлось подчиниться, чтобы не пострадало его честолюбие («повынуесе мченику соудиа, еда окраден боудеть любочьстыемь»)⁹⁶⁶.

На следующее утро судья (все тот же старик) сам попытался, как судьи из других мартириев, убедить Николая в необходимости признать себя мусульманином. Эти попытки, естественно, оказались безуспешными, но, как ни странно, упорство Николая заставило старика проникнуться к нему уважением: он не хотел понапрасну мучить или казнить будущего святого, хотя и боялся

⁹⁶² Там же. С. 216–217.

⁹⁶³ Сырку П.А. Очерки из истории литературных сношений... С. 92–93.

⁹⁶⁴ Цибранска-Костова М. Святой и общество: конфликты и ценности... С. 25.

⁹⁶⁵ Сырку П.А. Очерки из истории литературных сношений... С. 93.

⁹⁶⁶ Там же. С. 95–96.

разъяренной толпы своих единоверцев-фанатиков («недооумевсе таковаа яко слышавъ соудиа. моучити оубо стыдеашесе безправды. боаше же се народа разсверепевша зре») ⁹⁶⁷. И не зря, ведь один из присутствующих все-таки напал на Николая, жестоко избил его, достал нож и убил бы христианина, если бы не прямой запрет судьи («заклати пред вьсехъ хотеаше с(вя)т(о)го. аще не бы от иже тоу председещихъ възбранень былъ») ⁹⁶⁸. Как сказано в житии, судья боялся губить Николая до того, как будет вынесено законное решение: «да яко соудиа сицева видевь оубоасе паче. Еда како прежде даже соудоу не произышьдшоу. оубыень боудеть праведны». Николая вновь отправили в темницу, ведь судья не нашел вины, за которую можно было приговорить его к смерти. На пути к темнице между помощниками судьи и мусульманскими фанатиками произошел серьезный конфликт («Клычь абие некы и метежь посред оубиистьвных быс [...] слоугы соуще соудию оного [...] и сь великим запрещением възбраняють оубиицамъ еже о оубиени м(у)ченика») – временному судье с большим трудом удалось отсрочить расправу над Николаем еще на несколько дней. Он ждал прибытия законного кадия («старейшина соудиа») ⁹⁶⁹. Таким образом, даже временный судья, которого Матей Грамматик описывает крайне негативно, все равно всеми силами старается поддерживать порядок, прямо запрещает своим единоверцам раньше времени губить Николая, приставляет к будущему мученику вооруженный эскорт, который готов вступить в сражение с другими «агарянами» ради соблюдения законности.

Прошло еще несколько дней прежде, чем в Софию прибыл законный кадий, которого «б(о)го мрьскы сынма яко пророка некоего немало време ожидающе бехоу». Дождавшиеся законного судьи мусульмане тотчас стали клеветать ему на христиан («и сь инеми немалеми клеветами еже на православных») и, в частности, поведали о случае с Николаем. Интересно, что судья сразу раскусил обман единоверцев («...вь с(ь)рдци своемъ съкривает печалы боуроу») и признался своим близким: «болще оуже бе намъ о друзы не приити вь граде сем. и начелства

⁹⁶⁷ Там же. С. 100–101.

⁹⁶⁸ Там же. С. 102.

⁹⁶⁹ Там же. С. 103–104.

лишеноу быти. нежели въ начеле прежде вьсего иного. праведнаго мужа оубииствою виновною быти ми»⁹⁷⁰. То есть кадий явно не хотел выносить Николаю смертный приговор даже при угрозе потерять свой пост. Этот законный судья в целом характеризуется положительно, он умен и благоразумен («многымь бл(а)гочиниемь зело. бл(а)горазоумьнь сы велми. и острооумиемь разсоудительнь»). В то же время он соблюдает «скверные обряды» мусульман и «многими беседами къ онехъ оучителство ереси свое простираеть»⁹⁷¹. Таким образом, автор жития хулит веру кадия, но не самого судью, хотя и подчеркивает его принадлежность к знатокам ислама.

Николая привели в суд, где судья приказал освободить его от оков. Поочередно Николай и обвинители рассказали свои версии происшествия. Судья, похоже, поверил именно Николаю, хотя и не мог просто так освободить его, страшась недовольства фанатичных мусульман («Посем же соуды онь въ оуме приемь [...] оустидевсе пачеже оубоавсе градского дръзновения»), которые и в этот раз попытались наброситься на Николая, чего им не позволили сделать люди судьи («Воиниже иже на се слоужащее Едва от роуки оубииць възмогше с(вя)т(о)го вьсхытити»). Тогда охваченные гневом мусульмане, как и в житии Георгия Нового, обрушились с руганью на кадия («и на соуды своего неци от них езыкь свои пострише. яко въ руце ихъ не предасть с(вя)т(о)го»). Всю ночь судья не спал, думая о деле Николая («...безь сына пребывь вьсоу ношь оноу»)⁹⁷².

На следующий день кадий внешне изменил свое отношение к Николаю, он стал расспрашивать его о том, зачем он совершил «дерзость» («дръзноутие») и отрекся от ислама («и престоупити нашее слоужбы къ хр(и)стианом оуклонитисе»). Николай отвечал, что был ввергнут в заблуждение («окрадень бых неразоумиемь») и что он всегда был и остается христианином⁹⁷³. Судья из страха перед народом («яко народа боеесе») призвал Николая «не говорить много в глупости» («не много

⁹⁷⁰ Там же. С. 120–121.

⁹⁷¹ Там же. С. 121.

⁹⁷² Там же. С. 123–125.

⁹⁷³ Там же. С. 125.

гл(агол)ы въ боуистве») и внять его советам («повынисе паче мне бл(а)га съветоушоу ти»)⁹⁷⁴ – мы еще остановимся подробнее на этой формулировке, возможно, отражающей некоторые особенности мусульманского права. Николай, однако, ни при каких условиях не хотел отречься от Христа. Тогда судья отослал всех прочь, чтобы лично переговорить с Николаем («и различными беседами между собою съгл(агол)оующимъ никому же ведоушоу»). Судья попросил Николая хотя бы на виду у всех принять его условия («молютисе [...] поклонисе къ намъ лицемствоуе пред мною»), но при этом остаться христианином – вероятно, в тайне («и съхрани верою свою якоже волиши»). Кадий не хотел брать на себя грех убийства («менеже от греха свободиши»). В свою очередь Николай сделал кадию ответное предложение: он призвал его самого креститься («и самъ познаи истинуу и пристоупи къ х(рист)оу истинном светоу»), что вызвало настоящую «бурю» в душе судьи («и немала боура и метежа соудие испльнисе д(у)ша»). Впрочем, судья, конечно, не мог на такое пойти, но, будучи «благоразумным и милостивым» («бл(а)госъмысльнь и м(и)лстивъ») человеком, отправил христианина обратно в темницу в сопровождении своих слуг, которые защищали его от жаждущих крови фанатиков («проваждаетъ слоугами своими с(вя)т(о)го»)⁹⁷⁵.

Затем судья, которого Матей прямо сравнивает с Пилатом («соудиа [...] къ народоу самъ изышьд. якоже [...] пилать»), вышел к мусульманам – их автор жития несколько раз сравнивает с иудеями («гл(агол)еть къ нимъ якоже тогда онъ къ иоудеом»). Кадий сказал им, что не видит никакой вины в действиях Николая, а также объявил о намерении отослать Николая прочь из города («от град нашего далече да отженетсе»). Свое решение он объяснил неожиданно открывшимся родством между Николаем и неким далматинским вельможей, верным слугой султана. Убить Николая было бы предательством «царя»⁹⁷⁶. В этом случае кадий прямо идет на хитрость и даже обман для того, чтобы защитить Николая. Впрочем, эта попытка закончилась неудачей. Хотя сначала мусульмане испугались слов

⁹⁷⁴ Там же. С. 126.

⁹⁷⁵ Там же. С. 126–127.

⁹⁷⁶ Там же. С. 127.

кадия («оустоупахоу начинаниа»), в их толпе нашлись такие, кто ни при каких условиях не хотел отпускать Николая. Они даже обвинили самого судья в сговоре с христианами («съ хр(и)стиани съветъ имы соудиа. и мьздоую от нихъ разтлень тыщитсе отпоустити хоулника нашего») ⁹⁷⁷. На следующий день обвинители подтвердили свои претензии к Николаю, дав против него письменные показания «в кондиках» («въ техъ кондицех роукописание подаваетъ»), и были признаны судьей в качестве законных свидетелей. Судья отчаялся изменить что-либо, но отказался считать себя виновным в гибели Николая («неповыннь азъ от крове моужа оного») ⁹⁷⁸. В конце концов, как мы знаем, Николай был убит один из разъяренных фанатиков еще до того, как взошел на костер.

Рассмотренные выше жития мучеников позволяют сделать некоторые выводы об изображении в них мусульманского судьи. Во-первых, чаще всего в этих агиографических сочинениях кадий выступает в качестве нейтральной фигуры, воплощая собой законность. Более того, он нередко обладает и рядом положительных качеств. Судья почти никогда не обрекает мученика на гибель без длительного разбирательства, а во время этого разбирательства всячески оберегает его от фанатиков. Кадий в славянской агиографии – это, несмотря на его религиозную принадлежность, фактически праведный судья, который старается справедливо вершить суд, но находится в заложниках разъяренных мусульман. В этом, безусловно, видится своеобразная «библейская отсылка», ведь модель поведения кадия – это «пилатовская модель» ⁹⁷⁹, что особенно ярко демонстрирует житие Николая Нового, где судья прямо сравнивается с Понтием Пилатом. Во-вторых, в большинстве случаев мусульманские судьи испытывают определенную симпатию к мученику. Но, как нам представляется, это их расположение к мученику объясняется необходимостью соблюдать законность. В этом, возможно, проявляется желание составителей житий показать, что любой погубленный христианский мученик по определению невиновен, и судья, пусть даже

⁹⁷⁷ Там же. С. 128.

⁹⁷⁸ Там же. С. 129–130.

⁹⁷⁹ *Цибранска-Костова М.* Святой и общество: конфликты и ценности... С. 25.

мусульманин, не может не видеть этой невинности⁹⁸⁰. В-третьих, кадий, как и остальные мусульмане, всячески пытается обратить мученика в ислам, но, в отличие от своих более ревностных единоверцев, чаще всего принимает отказ спокойно. Он по-прежнему соблюдает законность.

3.3. Особенности мусульманского права и административных практик османских властей в житиях балканских мучеников

Рассмотрев то, как в житийных произведениях описывается кадийский суд, мы теперь должны ответить на вопрос о том, насколько верно агиография передает особенности мусульманского права и правоприменения в Османской империи. Как мы знаем, в XVI в. в судопроизводстве европейских владениях Османской империи утвердился ханафитский мазхаб, одна из самых терпимых к иноверию и мягких по отношению к вероотступникам и богохульникам правовая школа суннитского ислама⁹⁸¹. Поскольку героев балканских житий чаще всего судят именно по этим двум преступлениям, стоит выяснить, насколько описанные в агиографических сочинениях меры османских властей и кадия соответствуют правовым нормам ханафитского мазхаба.

По мусульманскому праву вероотступничество от ислама карается смертью, исключением из общины и лишением имущества в пользу государства. Однако ханафиты в то же время полагают, что вероотступник, особенно, если сам он не

⁹⁸⁰ Градева Р. Турците в българската книжнина XV–XVIII в. // Балкански идентичности в българската култура от модерната епоха. София, 2001. Т. 1. С. 125.

Вместе с тем, о дружелюбности и справедливости кадиев пишут в том числе и некоторые западные путешественники, которым пришлось иметь дело с османским судьей. Так, немец Соломон Швайгер описывает встречу с кадием (нем. «Cadi») в Адрианополе, к которому посольству пришлось обратиться после нападения на его членов неких разъяренных турок, обзывавших иностранцев «гяурами» (нем. «Gaur») и «неверными» (нем. «Unglaubiger»). Кадий очень гостеприимно встретил посольство и даже сделал подарок его лидеру, хотя не очень ясно, состоялось ли некое судебное заседание, или же кадий привечал иностранцев как представитель властей города – Соломон Швайгер (1577)... С. 378–379; *Salomon Schweigger. Ein neue Reyßbeschreibung... S. 48–49.*

⁹⁸¹ Петрушевский И.П. Ислам в Иране... С. 136–138.

родился мусульманином, может быть прощен в случае возвращения в ислам⁹⁸². Для этого на определенный срок (обычно три дня) его помещают в темницу, и, пока он находится там, представители мусульманской общины всячески убеждают его вернуться к «истинной вере». Хотя такая практика применялась не всегда и не была обязательной, она, например, упоминается в уже известном нам османском судебном документе середины XVI в., связанном с вероотступничеством одного еврея, принявшего ислам⁹⁸³.

Подобный пример можно найти и в житии св. Николая Нового, которого обманом обратили в мусульманскую веру. Целый год после этого Николай, не признавший своего обращения в ислам, не выходил из дому, пока к нему не явился один мусульманин – судя по всему это был не только представитель мусульманской общины, но и некий знаток ислама («хулы ревнителя от чина измаильтскы силна въ словеси и остро умы»)⁹⁸⁴. «Варварин» обвинил Николая в том, что тот не ходил в мечеть и не совершал молитву. Внимание мусульманской общины к тому, что новообращенный мусульманин игнорировал обряды своей новой веры неудивительно и вполне соответствует положению середины XVI в., когда на фоне суннизации и централизации ислама представители мусульманской общины, в особенности, знатоки ислама гораздо более строго стали следить за соблюдением мусульманских обрядов⁹⁸⁵. Но в то же время этот явившийся к Николаю знаток ислама не приказал тотчас схватить его, а попросил одуматься. Он готов был простить его как неофита, еще не до конца утвердившегося в вере: «нь

⁹⁸² Причем, по некоторым факихам только к бывшим христианам и иудеям, то есть тем, кто не родился в исламе, стоит относиться со снисхождением, ведь их вероотступничество может считаться «рецидивом прежних верований» – Там же. С. 171.

⁹⁸³ Градева Р. Към въпроса за религиозната атмосфера... С. 152; 167–168.

⁹⁸⁴ Это мог быть один из улемов, т.е. знатоков ислама (араб. «'ālim», «знаток», «ученый»). Подробнее об улемах в Османской империи см., например: Agoston G. Ulema // Encyclopedia of the Ottoman Empire... P. 577–578.

⁹⁸⁵ Подобные нарушения со стороны мусульманина (в частности, отказ от пятикратной молитвы) могли сами по себе стать основанием для вынесения ему наказания кадием – *Sünnetçiöğlü H.E.* Attendance at the Five Daily Congregational Prayers, Imams and Their Communities in the Jurisprudential Debates during the Ottoman Age of Sunnitization // Krstić T., Terzioğlu D. (eds.). Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire, c. 1450 – c. 1750. Leiden, Boston: Brill, 2021. P. 341–375.

ты простиню примеши яко вьнове пришьдшоути и невеждоути соушу»⁹⁸⁶. Лишь после того, как Николай отверг все эти увещевания, разъяренная толпа мусульман силой притащила его на суд к кадию⁹⁸⁷.

Уже на суде знакомый с мусульманскими писаниями («...от пророка вашего написана правила ваша...») и хорошо знавший язык иноверцев («...гла(го)лания ихь добре ведаше») Николай фактически указал на недопустимость (в соответствии с мусульманским законом) принудительного обращения в ислам («...въ которых главызнах назнамена вождь вашь. ноуждею хр(и)стиани от х(рист)а отрезати и къ томуоу с ноуждею привлачити») и таким образом заставил судью на время отложить приговор. Николая пришлось поместить в темницу, потому что его не за что было судить, а свидетели (т.е. те, кто обращал его в ислам) исчезли («и никако обрестисе възможно бе») ⁹⁸⁸.

Судья, не готовый пока вынести твердого решения, отправил Николая в темницу – как раз для того, чтобы тот мог одуматься и «вернуться» в ислам. В житии указан даже срок, на который Николая должны были поместить в темницу⁹⁸⁹. Еще несколько раз Николая вызывали на суд и отправляли обратно в темницу, пока окончательно не вынесли смертный приговор. Таким образом, мы видим, что, зафиксированное в ханафитском мазхабе право вероотступника соблюдается и по отношению к герою христианского жития⁹⁹⁰.

Одним из самых распространенных элементов житий балканских мучеников, несомненно, является религиозный диспут между героем сочинения, т.е.

⁹⁸⁶ Сырку П.А. Очерки из истории литературных сношений... С. 86.

Можно предположить, что в этом моменте описывается не только снисходительное отношение ханафитов к ошибкам новых мусульман, но и конкретное предложение данного знатока ислама пройти Николаю через практику «обновления веры», которая была призвана закрепить его принадлежность к «ортодоксальному» суннитскому исламу, а также избавить от ложного понимания веры и совершаемых по незнанию ошибок – *Burak G. Faith, Law and Empire in the Ottoman “Age of Confessionalization” (Fifteenth – Seventeenth Centuries): The Case of ‘Renewal of Faith’ // Mediterranean Historical Review. № 28. 2013. P. 4–5.*

⁹⁸⁷ Сырку П.А. Очерки из истории литературных сношений... С. 86–87.

⁹⁸⁸ Там же. С. 96–97.

⁹⁸⁹ Там же. С. 104.

⁹⁹⁰ Этот факт отмечен во многих связанных с вероотступниками ислама случаях – *Minkov A. Conversion to Islam on the Balkans... P. 83.*

христианином и членами мусульманской общины, а также представителями османской власти, нередко самим кадием. Разумеется, подобные диспуты не могли не привести к хуле на пророка и Аллаха со стороны будущего христианского мученика. Согласно тестам житий, диспуты чаще всего инициировались самими мусульманами с целью либо склонить христианина к принятию ислама, либо спровоцировать его на резкие высказывания против ислама, что приводило к плачевным для христианина последствиям⁹⁹¹. Как мы уже отмечали ранее, богохульство «неверных» в исламе, даже в соответствии с ханафитским мазхабом, должно караться смертью без какого-либо снисхождения⁹⁹². Однако существовал все-таки способ избежать наказания: необходимо было на суде признать, что хула была произнесена в помешательстве⁹⁹³. Такую возможность фактически упоминают и авторы житий балканских мучеников.

Так, в житии св. Георгия Нового, которого судили как раз за богохульство, кадий, не желавший понапрасну губить христианского юношу, готов был предоставить ему способ избежать гибели: для начала Георгий должен был хотя бы извиниться за хулу («Исповеждь, Геор(ь)гие, якоже сии сведетел'ствуют на те»), однако христианин, стремясь к мученической смерти, отверг данное предложение («Еже рех(ь), рехь. Не обретаеши льсть въ устех(ь) моих(ь)») ⁹⁹⁴. В житии св. Николая Софийского, похоже, и вовсе встречается прямая отсылка к мусульманскому праву: судья советовал будущему святому, который чересчур

⁹⁹¹ С точки зрения некоторых исследователей (в частности, Т. Крстич), эти случаи провокаций со стороны мусульман могут быть не просто литературной конструкцией авторов житий, а примерами из османской действительности: желавшие распространить свою веру мусульмане в условиях ограниченной толерантности Османской империи не могли насильно обратить христиан в ислам и поэтому им приходилось создавать условия для еще большего «ограничения» или даже «отмены толерантности» в конкретных случаях, провоцируя зимми на совершение преступления против господствующей религии, что лишало их защиты государства – *Krstić T. Contested Conversions to Islam... P. 148.*

⁹⁹² С другой стороны, вновь обращаясь к упомянутому Стефаном Герлахом случаю с гибелью предположительно св. Иоанна Калфа в 1575 г., необходимо отметить, что по словам немецкого путешественника, этого грека казнили не сразу: прежний «муфтий» (нем. «Mophti») хотел отправить его на галеры, однако новый муфтий приказал казнить христианина – *Stephan Gerlachs deß Aeltern Tage-Buch... S. 80.*

⁹⁹³ *Петрушевский И.П. Ислам в Иране... С. 173.*

⁹⁹⁴ *Богдановић Д. Житије Георгија Кратовца... С. 251.*

активно защищался от обвинений и отстаивал свою веру, «не говорить в помешательстве» («не много гла(гол)ы въ боуистве»), потому что кадий не хотел, чтобы Николай понапрасну сгинул («повынисе паче мне бл(а)га съветоущоу ти»)⁹⁹⁵.

В конце концов судья был вынужден приговорить Николая к смерти, но лишь после того, как против него письменные показания дали несколько фанатично настроенных софийских мусульман («въ техъ кондицех роукописание подаваетъ») – причем в житии отмечено, что так было положено по мусульманскому закону («якоже незаконна техъ преданиа имоуть»). Среди давших письменные показания главным был некий уважаемый старец («старейшина съ диаволомъ»)⁹⁹⁶, который, как предполагает Р. Градева, мог быть реальным суфием, действовавшим в городе в первой половине XVI в. и принимавшим активное участие в распространении «истинной веры» среди немусульманских жителей Софии⁹⁹⁷. Именно этого «лютого волка» («люти влькъ») и «великого ревнителя» ислама («велика некоего ревнителя и поборника яже о вере своей имехоу и») автор жития Матей Грамматик обвиняет также и в гибели св. Георгия Новейшего Софийского («нъ и многострадалнаго георгия новаго [...] и о с(вят)еи м(а)теры его [...] Егоже м(б)ч(е)нию виновънь съи быс»)⁹⁹⁸.

Таким образом, описанные в агиографических сочинениях (особенно, в пространном житии св. Николая Нового) ситуации, судя по всему, имели реальную основу в самом мусульманском праве ханафитского мазхаба. Определенная веротерпимость (в сравнении с другими мусульманскими правовыми школами)

⁹⁹⁵ Сырку П.А. Очерки из истории литературных сношений... С. 126.

⁹⁹⁶ Там же. С. 128–129.

⁹⁹⁷ Возможно это был известный софийский суфий Бали Эфенди или кто-то из его учеников – Gradeva R. Apostasy in Rumeli... P. 314–315.

Суфийские ордена и дервиши играли важнейшую роль в распространении ислама среди балканских христиан – Стайнова М. Ислам и исламская религиозная пропаганда в Болгарии... С. 86–93; Antov N. The Ottoman Wild West... P. 263–265; Gradeva R., Ivanova S. Researching the Past and the Present of Muslim Culture in Bulgaria... P. 328; Vryonis S. Religious Change and Continuity in the Balkans and Anatolia... P. 136.

Возможно, именно поэтому Матею Грамматику было особенно важно изобразить одного из этих суфиев в таком резко негативном ключе.

⁹⁹⁸ Сырку П.А. Очерки из истории литературных сношений... С. 128–129.

ханафитов, достаточно снисходительное отношение к совершаемым неофитами ошибкам и даже к вероотступничеству новообращенных, возможность избежать наказания за богохульство – все эти примеры достаточно верно описаны в рассматриваемой агиографической литературе.

Рассмотрим теперь, как в житиях балканских мучеников XVI в. отражается одна из самых известных и неоднозначных практик Османской империи: девширме.

Необходимо сразу отметить, что в житиях балканских мучеников не встречается турецкий термин «девширме», вместо этого говорится о наборе детей в «янычары». Для сравнения отметим, что и в иных христианских источниках – сочинениях западных путешественников и дипломатов, также не найти термина «девширме». Некоторые из немецких путешественников используют такое словосочетание как «детская десятина» или «десятина детьми». Особенно часто это понятие («Kinder-Zehenden» – в немецком издании его записок 1674 г.) применяет Стефан Герлах⁹⁹⁹, но также слово «десятина» в отношении девширме встречается и в записках другого немца, Мельхиора Безолта («zehend»)¹⁰⁰⁰. Иногда, как, например, в латинских записях Антуна Вранчича, используется просто слово «дань» («tributum») или «дань юношами», «дань детьми» («impuberum tributum»)¹⁰⁰¹. То есть западные авторы рассматривали девширме как один из налогов, которые необходимо платить христианам Османской империи.

Возвращаясь к агиографии, отметим, что девширме упоминается только в южнославянском и русском житиях св. Георгия Нового Софийского. Самое подробное описание этой практики представлено в тексте русского мученика, а точнее в его вступительной части: сама история мученичества предваряется перечислением злодеяний агарянских царей, среди которых одно из самых страшных – это как раз девширме. Так, в житии сообщается, что «нечестивый и

⁹⁹⁹ Герлах Ст. Дневник на едно пътуване... С. 62; Stephan Gerlachs deß Aeltern Tage-Buch... S. 48.

¹⁰⁰⁰ Мелхиор Безолт (1584)... С. 440; Desz wolgeboren Herrn Heinrichs Herrn von Lichtenstein... S. 526.

¹⁰⁰¹ Антон Вранчич (1553–1567)... С. 177; Iter Buda Hadrianopolim anno 1553... P. XIX–XX.

безбожный и скверный царь Селим Турьский», «антихристов предтеча», «яко змия, хапая и пожирая дети хр[и](с)тианьския мужеский пол. Скровенно некоторым ухищрением посылает бо посланники своя и писари по своей по всей области по многы(м) ц[а]р(с)твам на тре(т)ее лето и повеливаает ездети с воины, идеже суть хр[и](с)тианьская жилища. И аще убо обретаху у коего хр[и](с)тианина тры с[ы]на и взимають два на ц[а]ря – тре(т)его же оставляють родителем его, или аще един будеть у коего хр[и](с)тианина, то и того на ц[а]ря же емлють насилием. И собирають тех детей хр[и]стианьскы(х) до двунадесять тысящ, а иногда и до двадесяти тысящ о(т) пяти лет или о(т) десяти, вятци си(х) и низайши не взимають. И приводят(с)я ко ц[а]рю – ц[а]рь же повеливает их обрезать в свою скверную и неч[е](с)т[и]вую веру тальшманом своим, рекше попом, и дербышом, ре(к)ше игуменом, и шехом, рекше архимандритом, и сеитом, рекше вл[а](д)[ы]кам. Они же вся творять на(д) ними по повелинию ц[а]р[е]ву и обретають¹⁰⁰² их в неч[е](с)тивую и в з(с)рачиньскую веру и научають их Ма(х)метове прелести уч[е]нием. И потом повелевает и(х) ц[а]рь по училищем учити всякому ратному делу и бою, и на конех урыстанию. И велику ч[е](с)ть въз(д)аст им ц[а]рь, егда постигнуть в мужеский возраст, и наречени будуть о(т) ц[а]ря еничари. Толми же убо прельщени будуть, яко не токмо хр[и](с)тианьскую и православную веру забудуть, но и родителя своя, коиждо своего о(т)ца и м[а]т[е]ре, и начнуть дохматися на хр[и](с)тиан и убивати их начнуть злее срачиньскаго роду»¹⁰⁰³.

Из приведенного отрывка видно, что для составителя жития, новгородского пресвитера Ильи, девширме – это не просто тяжелый налог, а своего рода стихийное бедствие. То, что пресвитер Илья поместил во вступительную часть сочинения такое яркое описание «налога кровью», можно объяснить желанием автора познакомить русского читателя с местом действия жития и теми ужасными обстоятельствами, с которыми приходилось мириться христианам на Балканах. В этом отрывке пресвитер Илья, вероятно, перерабатывает сведения, полученные им

¹⁰⁰² Обрезают.

¹⁰⁰³ Мучение святого и славного великомученика Георгия... С. 211–212.

от афонских монахов, которые принесли в Московское государство весть о гибели св. Георгия. Причем эта переработка включает в себя элементы действительных османских реалий (упоминание «дербышей», «сеитов» и др.), но при этом она выдержана в том антимусульманском и, конкретно, антитатарском тоне, который свойственен всему русскому житию св. Георгия Новому, созданному в культурных и политических условиях Московского государства XVI столетия¹⁰⁰⁴.

Что характерно, во введении к оригинальному южнославянскому житию св. Георгия Нового нет описания ужасов Османской империи (южнославянский читатель едва ли в нем нуждался), и вместо этого рассказ о мученичестве, как мы помним, предваряется перечислением чудес, связанных с определенными святыми и их мощами. Кроме того, упоминается битва на Косовом поле и гибель князя Лазарь от рук турок, которые, однако, лишены резко негативных черт¹⁰⁰⁵.

В то же время сама история св. Георгия Нового в оригинальном житии предположительно содержит указание на девширме. Сразу после смерти отца Георгий «понеже лич'нь бе отрокъ краснь зело, яко не обретати се подобнь ему лепотою въ граде томь, оубояв се житии в месте том(ь) ц(а)рю исмаильтскому Баязит(ь) бегу, и нуждею выведенъ будетъ въ дворъ его. Сии ради от(ь)чство свое оставляетъ и преходитъ въ Сред'чьскый градъ нарицаеми Софиа»¹⁰⁰⁶. То есть, будучи «красивым отроком», Георгий испугался внимания со стороны людей султана, из-за чего покинул родное Кратово и поселился в Софии. Некоторые исследователи интерпретируют этот отрывок как описание неудачной попытки забрать Георгия в янычары¹⁰⁰⁷. Причем дальнейшая его история и последующая гибель не связаны напрямую с отказом от данной повинности, что может считаться примером более или менее удачного уклонения от девширме. Но история св. Георгия может и не иметь никакого отношения к «налогу кровью», а интерес мусульман к будущему мученику мог объясняться в первую очередь его красотой,

¹⁰⁰⁴ *Калиганов И.И.* Георгий Новый у восточных славян... С. 64–65.

¹⁰⁰⁵ *Богдановић Д.* Житије Георгија Кратовца... С. 232–235.

¹⁰⁰⁶ Там же. С. 236.

¹⁰⁰⁷ *Георгиева Ц.* Еничарите в българските земи... С. 98.

ведь и в Софии именно красота Георгия вызвала у «агарян» сначала желание обратить его в свою веру, а потом и погубить за непреклонность. Впрочем, красота также была одним из признаков, важных для сборщиков девширме¹⁰⁰⁸. Так или иначе, сообщение о вынужденном бегстве Георгия из дому, а также описание последующих попыток мусульман обратить юношу в свою веру обещанием богатства и власти включены в житие с целью предостеречь читателей от искушений «агарянской» веры.

При этом нельзя исключать и того, что эпизод с бегством Георгия из родного Кратово действительно описывает попытку забрать юношу в янычары. Очевидно, среди православных подданных султанов существовал серьезный страх перед девширме, что отражается не только в житии св. Георгия Нового, но и в отдельных записях, оставленных писцами. Наиболее яркая запись относится к середине XVI в., ей отмечен хранящийся в Софии список Четвероевангелия. Автор этой записи (как предполагается, книжник Петр Грамматик¹⁰⁰⁹) выражает страх перед сборщиками «кровавой дани», о прибытии которых до него дошла весть, и одновременно облегчение по поводу того, что его детей пока не забрали «в янычары» – видимо, потому что ему удалось перебраться с ними в безопасное, «отрадное» место¹⁰¹⁰: «Ох ох ох о горе мне окааному братие на сиа нужна времена, егда сие пишех, на отраднo место а глас ми доде како додоху за яничаре, и мои деца още непотребни за яничаре, а проклети музувире навадили на проклети агарене, и добегнех съ мои приател до мене, и оскръбых се зело. и не знах що писах, не знале музувире сами себе, и своих чедах аминь»¹⁰¹¹. Еще одна запись, оставленная на полях другого Четвероевангелия, относится ко второй половине XVI в., и в ней автор хулит «царя Селима» (вероятно, Селима II (1566–1574)) «кровопийцей,

¹⁰⁰⁸ Градева Р. Турците в българската книжнина XV–XVIII в. // Балкански идентичности в българската култура от модерната епоха. София, 2001. Т. 1. С. 112–134.

¹⁰⁰⁹ Писахме да се знае. Приписки и летописи / ред. и ком. Начев В., Ферманджиев Н. София: Издателство на Отечествения фронт, 1984. С. 44. № 55.

¹⁰¹⁰ Или потому что они не подходили по возрасту.

¹⁰¹¹ Христова Б., Караджова Д., Узунова Е. Бележки на български книжовници... С. 30. № 227. См. комментарий: Там же. С. 225. № 227.

блудником и винопийцей» за то, что тот «от всей своей земли собирает янычар, а после этого дань»¹⁰¹².

Сведения из западных источников во многом совпадают с информацией из житий. Например, как и автор русского жития св. Георгия Нового, Мельхиор Безолт, участник посольства Священной Римской империи 1584 г., определяет девширме «самым значительным и самым тяжелым налогом, который с христиан взимает турецкий султан»¹⁰¹³, Райнхольд Лубенау, посетивший Балканы в 1587 г., называет детей, забираемых по девширме «крепостными турецкого султана»¹⁰¹⁴. Как отмечает француз Жан Палерн Форезиен, отправившийся в 1580-е гг. в путешествие по восточным странам, особенно тяжелым «сбор детского налога» («*la leuée des enfans du tribut*») ¹⁰¹⁵ делает то, что от него очень сложно уклониться, ведь повсюду у турок есть судьи, кадии («*Cadys*»), которые ведут списки всех родившихся и умерших¹⁰¹⁶. Он же передает жуткую историю одной греческой женщины из Софии, которую турки жестоко пытали, чтобы выведать у нее местонахождение ее единственного сына¹⁰¹⁷. Большинство из рассматриваемых западных источников относится ко второй половине XVI в., благодаря чему в них не единожды отмечаются негативные тенденции в развитии девширме в этот период. Если в сочинении пресвитера Ильи, написанном в 1530-е гг., строго определены возрастные рамки для набора детей по девширме, то дипломат империи Габсбургов Антун Вранчич, побывавший на Балканах в 1550-е – 1560-е гг., в., пишет, что «раньше был обычай каждые пять лет собирать» девширме, а «сейчас собирают каждые два-три года и делают это еще более жестоко, чем принято по закону, забирают даже тех, кого запрещено забирать»¹⁰¹⁸. Эти

¹⁰¹² Четиревангелие, XVI в. // Писахме да се знае... С. 24.

¹⁰¹³ Мелхиор Безолт (1584)... С. 440; *Desz wolgeboren Herrn Heinrichs Herrn von Lichtenstein...* S. 526.

¹⁰¹⁴ Райнхольд Лубенау (1587)... С. 459.

¹⁰¹⁵ Жан Палерн Форезиен (1582)... С. 170–171; *Peregrinations Dv S. Iean Palerne Foresien...* P. 502–503.

¹⁰¹⁶ Жан Палерн Форезиен (1582)... С. 164; *Peregrinations Dv S. Iean Palerne Foresien...* P. 412–413.

¹⁰¹⁷ Жан Палерн Форезиен (1582)... С. 170–171; *Peregrinations Dv S. Iean Palerne Foresien...* P. 502–503.

¹⁰¹⁸ Антон Вранчич (1553–1567)... С. 177; *Iter Buda Hadrianopalim anno 1553...* P. XIX–XX.

изменения подтверждает по отношению к 1570-м гг. другой немец, Стефан Герлах. В своем «Дневнике» он подчеркивает, что иногда турки якобы забирали и тех, кому было двадцать лет и больше и даже тех, кто уже принял священный сан («Carplane») ¹⁰¹⁹. Очень вероятно, что в этих свидетельствах отражаются как злоупотребления отдельных местных сборщиков «налога кровью», так и те негативные изменения, которые претерпевали система девширме в Османской империи во второй половине XVI в. ¹⁰²⁰

Интерес и сочувствие многих западных авторов вызывают попытки христиан Османской империи спасти своих детей от набора в янычары. Так, Антун Вранчич, рассказывает, что «несчастный народ» специально отправлял своих детей в леса и другие места, чтобы не отдавать их туркам ¹⁰²¹. О том же говорит и Стефан Герлах, добавляя также, что некоторые христиане женили своих детей в девять-десять лет, и это освобождало их от повинности. По его словам, можно было и просто откупиться деньгами ¹⁰²². Вполне вероятно, нечто подобное произошло и с юношей Георгием, которым бежал из Кратово и тем самым уклонился от янычарской службы.

Но внимание западных авторов также привлекают другого рода истории: о тех, кто поддавался искушению и добровольно согласился пойти на службу к султану или же отдал на нее своих детей. С очевидным осуждением Антун Вранчич говорит о людях, которые готовы «платить высокую цену» (то есть отдавать своих детей султану) за то, чтобы приблизиться к «турецкому престолу» ¹⁰²³. «Безбожниками» называет Стефан Герлах тех, кто откупался своими детьми от необходимости исполнять иные повинности перед османскими султанами ¹⁰²⁴. Но причиной такого

¹⁰¹⁹ Герлах Ст. Дневник на едно пътуване... С. 78; Stephan Gerlachs deß Aeltern Tage-Buch... S. 80.

¹⁰²⁰ Георгиева Ц. Еничарите в българските земи... С. 82–84; *Ménage V.L. Devshirme // Encyclopaedia of Islam, 2nd Edition. V. 2. C–G. / Edited by B. Lewis, Ch. Pellat, J. Schacht et al. Leiden, 1991. P. 212.*

¹⁰²¹ Антон Вранчич (1553–1567)... С. 177; *Iter Buda Hadrianopalim anno 1553... P. XX.*

¹⁰²² Герлах Ст. Дневник на едно пътуване... С. 179; Stephan Gerlachs deß Aeltern Tage-Buch... S. 306.

¹⁰²³ Антон Вранчич (1553–1567)... С. 177; *Iter Buda Hadrianopalim anno 1553... P. XIX–XX.*

¹⁰²⁴ Герлах Ст. Дневник на едно пътуване... С. 184; Stephan Gerlachs deß Aeltern Tage-Buch... S. 314.

выбора Герлах видит не только «безбожность» конкретных людей, но и их нищету. Так, во время посещения им одного бедного (это подчеркнуто специально) греческого города Лупата (прежде Аполлония, сейчас Караагач недалеко от Бурсы) Герлах отметил, что местные дети «радуются, что станут рабами всемогущего султана и будут получать от него каждый год жалование». С горькой иронией Герлах добавляет, что «один такой мальчик показывал ему местные церкви и желал поскорее стать рабом» султана¹⁰²⁵. В каком-то смысле о привлекательности турецкой службы сообщает (с явным предостережением) и пресвитер Илья в русском житии св. Георгия Нового, когда пишет о том, как «турецкий царь» воздает «великую честь» тем, кого делает янычаром¹⁰²⁶. Говоря о детях, взятых по девширме, Жан Палерн Форезиен подчеркивал то же самое, что и автор русского жития св. Георгия: дослужившись до звания янычар, эти дети не помнили своих родителей и своей прежней христианской веры и, более того, становились для христиан страшнейшими врагами¹⁰²⁷. О похожих изменениях в поведении детей, воспитанных в турецкой культуре, писал немец Мельхиор фон Зейдлиц: многие из них забывали свои прежние семьи и плохо относились ко всем христианам, даже своим родственникам¹⁰²⁸.

Отдельные западные путешественники выделяют также положительные черты, если не у девширме как такового, то у результатов данной практики. Стефан Герлах иногда противопоставляет Османскую империю раздробленной Священной Римской империи, фактически указывая на меритократический подход султанов к формированию государственной и военной элиты. В частности, он пишет, что в армии монархии Габсбургов «кто пехотинец, тот таковым и остается, кто всадник, и тот остается всадником», а «у турок благородное происхождение не значит ничего», кто проявляет себя, тот «возвышается». И в этом различии кроется

¹⁰²⁵ Герлах Ст. Дневник на едно пътуване... С. 156; Stephan Gerlachs deß Aeltern Tage-Buch... S. 257.

¹⁰²⁶ Мучение святого и славного великомученика Георгия... С. 212.

¹⁰²⁷ Жан Палерн Форезиен (1582)... С. 165; Peregrinations Dv S. Iean Palerne Foresien... P. 415.

¹⁰²⁸ Мелхиор фон Зейдлиц (1559)... С 282–283; Gründtliche Beschreibung... S. 140–141. Das XXVI. Capitel.

причина «жалкого положения» христианских воинов в их сражениях против турок¹⁰²⁹. Что характерно, по свидетельствам Герлаха, этим подходом (и конкретно девширме) были недовольны многие из представителей старых турецких родов. Так, некий Мустафа-паша в ответ на жалобы венского посла Давида Унгнада о большом количестве христианских пленников в Константинополе заявил, что ему самому «нет от этого никакой пользы», потому что «в султанский дворец каждый год поступает так много детей нищих христиан, которые потом становятся великими господами», что детям пашей мест не хватает, да они еще и «должны подчиняться» этим бывшим христианам¹⁰³⁰. На то, что дети, взятые по девширме, могли занимать «первые должности» и становятся «пашами и бейлербеями», обращает внимание также Жан Палерн Форезиен¹⁰³¹.

Таким образом, в славянской агиографии XVI в. встречается не так много упоминаний девширме, а те, что есть (в первую очередь подробное описание из русского жития св. Георгия Нового), указывают на девширме как на одно из самых страшных злодеяний иноверной власти. Особое внимание составитель русского жития св. Георгия уделяет опасной привлекательности девширме, связанной с искушением перейти в другую веру, ведь иные из христиан Османской империи ради налоговых послаблений или «почестей» от «агарянского царя» были готовы отдавать своих детей сборщикам «налога кровью». Об этом же говорят и посетившие Османскую империю западные авторы. В южнославянском житии св. Георгия Нового Софийского можно встретить лишь косвенное упоминание «налога кровью»: возможно, сам главный герой этого сочинения был вынужден покинуть

¹⁰²⁹ Герлах Ст. Дневник на едно пътуване... С. 67; Stephan Gerlachs deß Aeltern Tage-Buch... S. 53.

Однако, например, для чешского дворянина Вацлава Будовца из Будова то, что у турок, «кто сегодня пан, завтра может стать простолюдином» (чеш. «Kdo dnes pánem, zejtra můž býti chlapem»), является признаком высокой конкуренции (в негативном смысле) в османском обществе, которое держится лишь благодаря «тирании» султанов – *Vaclav Budovec z Budova. Antialkoraan...* S. 118–119.

¹⁰³⁰ Герлах Ст. Дневник на едно пътуване... С. 167; Stephan Gerlachs deß Aeltern Tage-Buch... S. 309–310.

¹⁰³¹ Жан Палерн Форезиен (1582)... С. 165; Peregrinations Dv S. Iean Palerne Foresien... P. 413.

родное Кратово, чтобы не попасть в руки сборщикам этого налога. Однако данный пример может иметь и другое, несвязанное с девширме объяснение.

Подводя итоги третьей главы, отметим, что представленные в славянской агиографии образы османских властей по меньшей мере неоднозначны. В первую очередь это касается самих османских султанов, которые обозначаются как «цари», пусть и «агарянские», при этом они лишены каких-либо заметных негативных черт. Наиболее часто султанов называют сильными и могущественными, подчеркиваются их победы над многочисленными противниками, но иногда они выступают в качестве своего рода арбитров, решая судьбу обвиняемого христианина – как это было, например, в истории св. Иоанна Серрского. Даже описывая сражения между османскими султанами и православными балканскими правителями (например, князем Лазарем), авторы житий рассматривают успехи иноверных «царей» как своего рода стихийное бедствие, которому невозможно сопротивляться. В целом эти образы встречаются и в произведения более раннего времени (например, XV в.) и, как считается, носят во многом эсхатологический характер: перед очевидно наступающим концом света нет никакого смысла ругать орудие Господа и его последнее наказание, которым фактически и является нашествие «агарян».

Достаточно нейтральный, а иногда и положительный образ кадийских судей, вероятно, восходит к образу Понтия Пилата. Судья, пусть он и мусульманин по вероисповеданию, не спешит выносить приговор по той причине, что видит невиновность будущего мученика. В то же время он всячески искушает христианина возможностью спастись через обращение в ислам. Чаще всего кадий лишь выносит приговор, причем делает это вопреки собственному желанию, что можно увидеть на примере южнославянского жития св. Георгия Нового, жития св. Николая Нового, тогда как кадий из жития св. Антония Супрасльского и вовсе отказывается выносить приговор. Из южнославянских памятников несколько выделяется только житие св. Иоанна Нового Серрского, в котором судья выступает

в роли одного из главных мучителей, сначала применяет пытки и всяческие истязания и лишь затем старается обратить мученика в ислам с помощью обещаний и увещеваний. Но даже этот судья не спешит выносить приговор, а выслушивает свидетелей, среди которых были и христиане, и обращается за советом к самому султану. Эти эпизоды, видимо, достаточно точно отражают османскую действительность¹⁰³².

Как мы предполагаем, в целом соответствует действительности и то, как в житиях описываются особенности мусульманского права Османской империи XVI в.: а именно утверждение ханафитского мазхаба, более мягкого по отношению к иноверцам и неофитам ислама. Описание же такой османской практики как девширме можно найти только во вступлении к русскому житию св. Георгия Нового. Включение сведений об «османских ужасах» в текст жития скорее всего было призвано познакомить русского читателя с теми трудностями, с которыми приходилось жить православному населению на Балканах. Вместе с тем, как предполагают некоторые исследователи, вся вступительная часть русского жития, которая гораздо точнее показывает османские реалии, чем сама изложенная в житии история мученика, была составлена на основе непосредственных свидетельств афонских монахов, принесших в Московское государство весть о гибели св. Георгия Нового. В южнославянском житии св. Георгия можно увидеть лишь косвенное и до конца не подтвержденное упоминание девширме, от которого будущему мученику, возможно, удалось уклониться, сменив место жительства.

¹⁰³² О долгом рассмотрении дел османскими судами сообщают и западные путешественники. Так, рассказывая в своем сочинении о любви между христианином и обращенной в ислам женой знатного мусульманина, узнавшего об этой связи, Вацлав Вратислав из Митровиц отмечает, что кадий долго не выносил решения о казни обоих, несмотря на давление знатного мусульманина и его сторонников, потому что выслушивал мнения разных свидетелей – *Přjhydy Wáclawa Wratislawa Swobodného Pána z Mitrowic...* S. 101.

Глава 4

Межконфессиональные отношения христиан и представителей мусульманской общины в балканских мартириях

Рассмотрев то, как в славянской агиографии, изображены представители османской власти, мы теперь обратимся к образу рядовых мусульман в житийных произведениях: от обезличенной мусульманской толпы до отдельных примеров взаимодействия христиан и мусульман – в частности, на общем ремесленном поприще. Отдельное внимание мы уделим также отражению в сочинениях агиографии такого явления как криптохристианство.

4.1. Мусульманская толпа в славянской агиографии XVI в.

Общим для всех рассматриваемых житий образом можно назвать агрессивно настроенную мусульманскую толпу, которая всеми силами старается навредить христианину. Так, в житии св. Иоанна Нового Серрского «агаряне» завидуют красоте и богатству христианского юноши («завистнимо агарене узреше око(м)ь») и клеветуют на него перед судьей и «царем» («оклеветують»)¹⁰³³. Именно обезличенная толпа мусульман, которую автор жития сравнивает с волками («якоже вльци неукротимии»)¹⁰³⁴, хватает Иоанна и уводит на суд («вьнезапу наш(д)ше емлеють его злоютне»)¹⁰³⁵. Эту резко отрицательную роль «агарянская» толпа исполняет и в житии св. Антония Супрасльского – мусульмане хватают его во время исполнения им христианской молитвы в обращенном в мечеть бывшем православном храме («его же агаряне емше. пханми и плесницами оутомлають надльсе, та(ж) крепце связавше. епарху предають гра(д)скому»)¹⁰³⁶.

¹⁰³³ ОННБ. № 1/119. Л. 368.

¹⁰³⁴ Там же. Л. 370об.

¹⁰³⁵ Там же. Л. 368.

¹⁰³⁶ Житие св. Антония Супральского... С. 274.

В южнославянском житии св. Георгия Нового заметна разница между фанатично настроенными рядовыми мусульманами и кадием, который все время пытается сохранять порядок, оберегает христианского юношу и запрещает единоверцам нападать на подсудимого христианина, даже когда сам христианин открыто настаивает на своей верности христианству. Как мы помним, споря с разъяренными единоверцами, судья вынужден даже напомнить о своей «от царя власти», а в какой-то момент кадий и вовсе позволил себе обругать фанатиков-«агарян», сравнив их с дикими зверьми («Почто тако яко дивии зверие оустремляете се на нь;») ¹⁰³⁷. В этом случае автор жития словами шариатского судьи фактически подтверждает резко негативный образ мусульманской толпы и простых мусульман в целом. Например, когда судья в первый раз приказал схватить Георгия и отвезти его в темницу, «агаряне» не преминули избить юношу и оплевать его («И тако свезав'ше ему руце и опеть, и ови биюще, ови поревающе, и инии плююще, вьсадише его вь тьмницу») ¹⁰³⁸. В тот раз, когда кадий напомнил собравшимся о своей власти, он едва смог предовратить нападение на христианина разъяренной толпы, которую автор жития, Пейо, описывает самыми черными красками: «...сьбран'ное множьство, вьзыпише велицеми гласи и оустрьмише се на нь, зубы своими скрьжещуще, аще не би судиа слугы своими вьз'браниль еже не бити его» ¹⁰³⁹. Но особенно яркие в своей мрачности образы «агарянской» толпы можно увидеть в том эпизоде, который происходил уже после того, как судья отказался защищать Георгия и отдал его в руки фанатикам: «Они же устрьмише се на нь яко вльци растрьгнути агньца. И ови оубо за ланиту оударяюще, ови плююще на нь...» ¹⁰⁴⁰.

В восточнославянском житии св. Георгия мусульмане изображены в целом одинаково негативно – как мы помним, и сам кадий является лишь главным из мучителей, но никак не защитником порядка. Крайне отрицательную роль в этом

¹⁰³⁷ Богдановић Д. Житије Георгија Кратовца... С. 250.

¹⁰³⁸ Там же. С. 243.

¹⁰³⁹ Там же. С. 249–250.

¹⁰⁴⁰ Там же. С. 251.

житии исполняют и простые мусульмане. Уже с самого начала они не только воздействуют на юношу Георгия увещеваниями («Сеиты же сиречь вл[а](д)[ы]кы, начаша его ласкати»), как это свойственно и «агарянам» из южнославянского маририя, но также пытаются надеть ему на голову «тафию», татарский головной убор («И начаша ему възлагати тафью на главу его»)¹⁰⁴¹. Перед казнью Георгия ведут через город, где собрались толпы мусульман и христиан, и «агаряне» открыто радуются скорой гибели христианина, «бьют в бубны» и обвиняют его в хуле на пророка: «Погании же в бубны бияху пре(д) ним поругающесе. Инии же гла[гола]ху: Не хули посланника б[о]жия Ма(х)мета»¹⁰⁴².

В житии св. Николая Нового Софийского мы встречаем похожие определения в отношении простых мусульман, основная масса которых лишена какой-либо индивидуальности. Именно представители мусульманской общины выступают главными обвинителями, провоцируют столкновение с Николаем и всячески способствуют его гибели, именно толпа фанатично настроенных мусульман силой приводит христианина на суд, попутно издеваясь над ним и избивая его («б(о)гомръснаго сънма людые яко бесомь подстрекаеми [...] Множьствоуже оубо соущоу б(о)гоборьць поемлють с(вя)таго [...] овы влекоуще овы же поревающе [...] ини же за власи, и за оушеса ини пестиюже по лицу въсею силою биахоу. и тако съ ноуждею къ соудищному местоу влечаху и»)¹⁰⁴³. Разъяренные мусульмане в этом житии даже не позволяют Николаю дожить до казни, забив его камнями прямо перед сложенным костром («Вънезапоу побываемь бываеьт камениемь»), несмотря на попытки «епарха» запретить преждевременное убийство христианина¹⁰⁴⁴.

Еще одним обстоятельством, связанным с образом мусульманской толпы в этом житии, можно назвать усилия кадия хоть как-то успокоить разъяренных единоверцев, для чего он организует различные игрища и представления:

¹⁰⁴¹ Мучение святого и славного великомученика Георгия... С. 213.

¹⁰⁴² Там же. С. 216.

¹⁰⁴³ Сырку П.А. Очерки из истории литературных сношений... С. 86–87.

¹⁰⁴⁴ Там же. С. 135.

«...оубоавсе градскаго дръзновения [...] Ставже от соудища хоте гневны техъ оутолити. огнь и позорище раздреши»¹⁰⁴⁵. Однако эта мера не слишком помогла, и мусульманские фанатики все равно попытались напасть на мученика, что вызвало негодование у самого судьи, который «дивесе техъ неистовствоу и безъч(е)л(ове)чию»¹⁰⁴⁶.

Уделяют большое внимание авторы рассматриваемых сочинений и тому, как представители мусульманской общины отправляют свою веру. Как и в других случаях, они описывают мусульманское богослужение в исключительно негативном свете, придерживаясь традиции рассматривать ислам как ересь¹⁰⁴⁷ и «бесовскую» религию. Краткое описание мусульманской молитвы представлено в житии св. Антония Супрасльского. Будущий мученик пришел в «иже от агарянь възятоу б(о)городичноу ц(е)рквь» и увидел «...агарянь събранны(х) и б(о)гомръзкое покланяние сътворяющихъ»¹⁰⁴⁸.

Составитель южнославянского жития св. Георгия Нового также дает краткое описание проповеди некоего влиятельного мусульманина, который распорядился сложить костер для упорного христианина: «И проповедникъ их(ь) пред(ь) всеми выпиаше креп'кым(ь) гласом(ь): “гредете вьсе иже нашей вере хранителие, и несете дровие да съжежемь сего иже законъ нашъ похулившаго и Х(ри)с(т)а не хотеща отврьци се”». На призыв этого «крепкого голоса» откликнулось множество мусульман: «И тако събирает се множьство бесчисльно пер'сь»¹⁰⁴⁹. Вполне возможно, что в этом отрывке Пейо описывает не только призыв к убийству святого, но и призыв к мусульманской молитве.

Однако самое подробное и достаточно точное описание мусульманской молитвы можно увидеть в житии св. Николая Нового Софийского: более того,

¹⁰⁴⁵ Там же. С. 124.

¹⁰⁴⁶ Там же. С. 124–125.

¹⁰⁴⁷ Ересью, основанной на иудейских, арианских и несторианских «заблуждениях», ислам описывается и в статье «о вере срацинской» Мазуринской кормчей: «от того же времени и до н(ы)не, възрасте въ нихъ лъжи пророкъ именемъ моамедь. иже беседовавъ съ евреи. и съ хр(и)стианы. рекше арианы. и съ несторианы. от вьсюду почръпъ злаа...» – Мазуринская Кормчая... С. 453.

¹⁰⁴⁸ Житие св. Антония Супральского... С. 274.

¹⁰⁴⁹ *Богдановић Д.* Житије Георгија Кратовца... С. 251.

пятничная молитва играет важную роль в судьбе будущего мученика, ведь именно во время этой обязательной для всех мусульман молитвы, когда улицы города опустели, к Николаю в темницу приходят посетители-христиане: «дондеже време бл(а)гополоучно обрещеть. петкоу же соуцоу от седмичных дню. и часоу яко шестомоу наставшоу и вьсе тогда б(о)гомрьских храмы и капища от нихь напльняема бехоу. по скврьнномуу тех обычаю. вьнегда на высоту б(о)гоненавистную м(о)л(и)твоу свою произыти извыкше. безчинне съ великим выплемь и грдынею. и многоу безм(о)львию вь томь часе прилоучисе быти предреченных ради вещей»¹⁰⁵⁰. То есть для Матея Грамматика обычай мусульман «скверный» и совершается он в «капищах», а молитвы их всегда направлены против христианского Бога. Но при этом автор жития фактически отмечает постоянство мусульман в отправлении их культа.

Таким образом, в славянской агиографии XVI в. простые мусульмане чаще всего представлены как часть толпы, фанатично настроенной и стремящейся всеми силами погубить будущего мученика и всех христиан в целом. В этом своем стремлении «агаряне» нередко игнорируют даже прямые запреты властей, в первую очередь кадия. Для того, чтобы хотя как-то успокоить разъяренных единоверцев судья апеллирует к авторитету султана и напоминает о своей власти и полномочиях, а, кроме того, иногда организуют различные представления. Впрочем, все эти меры не способны остановить фанатиков, которые ни при каких условиях не готовы отказаться от своих жестоких устремлений в отношении будущего святого – св. Николай Новый, например, согласно его житию, и вовсе не дожил до казни, а был забит камнями, несмотря на распоряжения софийского градоначальника. В сугубо негативном свете в рассматриваемых памятниках представлено и то, как члены мусульманской общины отправляют свое богослужение. Верования мусульман напрямую называются «богомерзкими», еретическими и даже языческими, что, однако, не мешает авторам житий довольно точно передавать некоторые особенности молитвы в исламе: например, ее время и

¹⁰⁵⁰ Сырку П.А. Очерки из истории литературных сношений... С. 112–113.

постоянство. При этом для христианских книжников мусульманская молитва – это фактически продолжение того «бесовского» дела, направленного на истязание и погибель святого, которому толпа «агарян» предается бóльшую часть времени.

4.2. Взаимоотношения христиан с рядовыми мусульманами в балканских мучениках XVI в.

Христиане, жившие на территориях Османской империи, на регулярной основе контактировали не только и не столько с представителями османской власти, но и с самыми обычными, простыми членами мусульманской общины: купцами и ремесленниками. Как мы выяснили, чаще всего простые мусульмане представлены в житиях обезличено, как часть фанатично настроенной, злобной толпы. Однако есть некоторые исключения из этого правила, которые мы рассмотрим в настоящем разделе.

Прежде всего подчеркнем важное обстоятельство: главные герои большинства житий – люди, искусные в ремесле. Георгий Новый был кузнецом (знал «хитрости коузничьские») и ювелиром («искуснь еси въ ху(до)жьстве») ¹⁰⁵¹, а Николай Новый, как мы помним, был искусным сапожником («превьсходе мнозехъ хитростию хоудожьства своего»), который позже учил других своему ремеслу («поучаетъ разоумне зело. и съкравенную вещь хитростию нельстне объявляеть») ¹⁰⁵². Нарочитое указание на род деятельности святых может быть отсылкой к библейскому образу апостола Павла, а также способом показать православной пастве, что мученический путь доступен самым простым людям. Однако ремесло играет важную роль и в сюжете житий – именно искусность христиан привлекает внимание «агарян», а затем приводит к конфликту, или же как минимум используется мусульманами для того, чтобы обмануть святого ¹⁰⁵³.

Так, задумавшие обратить св. Георгия Нового в ислам мусульмане, зная о его таланте, сразу же задумали воспользоваться «хитростью» («хитростию»): они

¹⁰⁵¹ Богдановић Д. Житије Георгија Кратовца... С. 236, 240.

¹⁰⁵² Сырку П.А. Очерки из истории литературных сношений... С. 67.

¹⁰⁵³ Цибранска-Костова М. Святой и общество: конфликты и ценности... С. 16–17.

отправили к нему одного знатока ислама (возможно, это также был улем), который описывается в житии как человек красноречивый и хорошо знавший мусульманское учение («И тако избирають единого техъ оучениемъ до конца известнаа и хытра въ слове и къ ответу въсакому готова»). Этот мусульманин явился к Георгию не просто так, а с неким ремесленным заказом – возможно, с вещью, которую юноша как умелый кузнец и ювелир должен был починить («Он’ же ухыщрене приходит и приносить ему рукоделие некое»). Более того, мусульманин хорошо заплатил Георгию за выполненную работу, а также, вероятно, сел с ним за стол («И дасть ему ценоу довол’но и снеди приносить, якоже любовь съ нимъ съставити») и лишь затем начал осторожно склонять его к принятию ислама («И тако начеть малими и ухыщреними слове(с)и под(ь)крадати его») ¹⁰⁵⁴. Несмотря на то, что Георгий ни в какую не соглашался оставить христианскую веру, беседа между двумя людьми оставалась в рамках приличий, Георгия даже благодарил «агарянин» за заботу («Бл(а)годару те яко добраа о мне промышляеши») ¹⁰⁵⁵. Однако в конце концов мусульманин ушел посрамленный, хотя и скрыл свою обиду от Георгия («Сия слышавъ посрамлень ста [...] и св’ви ядь въ ср(ь)д(ь)ци съкривь...») ¹⁰⁵⁶.

Невзирая на первую неудачу, мусульмане не отказались от попыток обратить Георгию в свою веру, только теперь они решили напрямую обратиться за помощью к софийскому кадию, при этом «агаряне» обманули его («Еще же и лъжу прилагають»), обвинив Георгия в хуле на ислам. Что характерно, судья, решивший наказать Георгия, а перед тем хотя бы выслушать его, также решил прибегнуть к обману: он пригласил юношу (через посланника) якобы выполнить для него работу кузнеца («...нашь судиа многу потребоу о тебе имать. Сказах бо ему како искуснь еси въ ху(до)жьстве, и многы кузны потреб’нь ес(ть), да твориши ему»), пообещав ему при этом хорошую плату («И вел’ми любовьнь боудеши ему, и мьзду елико хочеши приимеши от него»). Георгий согласился, потому что был «незлюбиви» и

¹⁰⁵⁴ Богдановић Д. Житије Георгија Кратовца... С. 237.

¹⁰⁵⁵ Там же.

¹⁰⁵⁶ Там же. С. 239.

верил «всакому словеси»¹⁰⁵⁷. Впрочем, нельзя исключать и того, что он, будучи искусным ремесленником, мог и раньше выполнять заказы представителей османской власти или хотя бы богатых членов мусульманской общины – например, того же знатока ислама, который первым пришел к нему.

Еще более интересен пример из жития св. Николая Нового Софийского. Как мы уже отметили, Николай был хорошим сапожником, к которому некоторые люди шли в ученики – причем среди этих подмастерьев были не только христиане, но и мусульмане («и желаниемь мнозии обь емлеми еже от него хитросьложенние хоудожьства вещи навикноути»)¹⁰⁵⁸. Эти мусульмане, подстрекаемые дьяволом, захотели сблизиться с Николаем, чтобы в конце концов погубить его: «исплньнсе зависти зачеть болезнь и роди безаконие [...] и любовь лоукавою оустравляет их стежати къ немуо злокъзьнни»¹⁰⁵⁹. Николай не заподозрил никакого обмана, потому что, подобно св. Георгию Софийскому, был «кротькъ и незлобивъ» и рад был учить других людей своему мастерству («нъ съ радостию тех же и мнозех инехъ. поочаеть разоумне зело»). Однажды по прошествию определенного времени («времени доволноу оуже прошьдшоу»), группа таких учеников-мусульман, успев втереться в доверие к своему учителю, позвала Николая на некое пиршество («В единь от днии прельщають его, пироу техъ и чреждению причеститисе»), напоила его до беспамятства и сделала ему обрезание, обратив таким образом в ислам («обнажаютъ его и обрезоуютъ оувы. яко да обрезаниемь того поне и не хотеща, къ себе притръгнуоть от х(рист)а отрицающе»)¹⁰⁶⁰. Примечательна высокая степень доверия христианина к своим ученикам-мусульманам: он согласился участвовать в

¹⁰⁵⁷ Там же. С. 239–240.

¹⁰⁵⁸ Сырку П.А. Очерки из истории литературных сношений... С. 67.

Примечательно, что в 1550 г. сапожники города София подали жалобу местному кадию на неких мастеров, которые шили обувь для «неверных» по новому, неизвестному прежде методу. Мастера-изобретатели были в конце концов наказаны штрафом и избиванием палками – Тодоров Н. Балканский город... С. 122.

Можно предположить, что среди этих нарушителей был и Николай Новый, который относительно недавно поселился в городе. Интересно, что примерно в это же время Николай отправился в свое странствие за Дунай, что могло быть вызвано желанием избежать наказания или же необходимостью сменить место работы.

¹⁰⁵⁹ Сырку П.А. Очерки из истории литературных сношений... С. 66–67.

¹⁰⁶⁰ Там же. С. 67–68.

пиршестве с ними и не видел в этом чего-то невозможного. Более того, он, если верить автору жития, до последнего считал этих «агарян» своими друзьями¹⁰⁶¹.

Когда Николай пробудился, мусульмане, что интересно, не оставили его, а пытались, пусть и безуспешно, плясками и музыкой развеселить своего учителя («плесахоу бо скврны играюще радуощесе [...] и много троуд показоюще еже обьвеселити его»), ведь с их точки зрения он был теперь одним из них. Сам Николай, конечно, не признал своего перехода в ислам, но, боясь за жизнь, не объявлял об этом открыто, сразу же избрав путь криптохристианства («обаче страха рад безбожных въ тайне сице начинаше покаание»)¹⁰⁶² – на этом вопросе мы еще остановимся отдельно.

Целый год после этого Николай усердно молился, не выходя из дома и не участвуя в церковных обрядах, за что его ругали даже родственники («оскрьбления гл(аго)лю и печалы и различные досады и оукоризны Елыка от съродникъ»)¹⁰⁶³. Но такое поведение не могло остаться и без внимания мусульман. Как мы помним, однажды Николая раскрыл представитель мусульманской общины, который явился к будущему мученику домой и обвинил его в том, что тот не участвовал в мусульманских обрядах, а также продолжал жить с женой-христианкой. Разозленный этими требованиями Николай открыто объявил себя христианином и в присутствии собравшихся мусульман окончательно отверг ислам, за что был немедленно схвачен¹⁰⁶⁴.

¹⁰⁶¹ Вполне возможно, что подмастерья устроили это пиршество для того, чтобы задобрить своего учителя-мастера и быстрее заслужить право стать полноправными ремесленниками, если речь в житии, конечно, идет о полноценном эснафе, членом которого был Николай. Нельзя также исключать и того, что описанное пиршество было т.н. тестиром, торжественным собранием, на котором происходило провозглашение учеников новыми мастерами – *Тодоров Н.* Балканский город... С. 117.

¹⁰⁶² *Сырку П.А.* Очерки из истории литературных сношений... С. 72.

¹⁰⁶³ Там же. С. 82.

Семейные отношения играют важную роль не только в этом житии, но и в некоторых других мартириях – *Наумов Ал.* Семейният живот... С. 162.

¹⁰⁶⁴ *Сырку П.А.* Очерки из истории литературных сношений... С. 86–87.

Таким образом, какое-то время Николай был «своим» и для христианской, и для мусульманской общин¹⁰⁶⁵. И тех, и других смущало неучастие Николая в религиозной жизни, но целый год ему удавалось уклоняться от обвинений. Больше всего претензий мусульман вызывало сожитительство Николая с иноверной супругой – нужно было развестись с ней либо обратить ее в ислам¹⁰⁶⁶. Эта претензия возникла также не сразу, целый год мусульманская община считала семью Николая смешанной, что для османских городов не было чем-то невозможным¹⁰⁶⁷. На религиозные различия родственников в этом житии указывает еще один пример: во время судебного заседания на Николая с ножом напал некий мусульманин, присланный в Софию «царский слуга» («беше бо мню от ц(а)рскихъ слоуг соуцоу единомуу») и городской страж («и стражемь быти граду»), которые при этом был, как говорили некоторые, родственником Николая («нъ и съродника быти по плиты с(вя)т(а)го реше неци») и «жителем этого же места», т.е., вероятно, выходцем из Софии («и места единого жителие»)¹⁰⁶⁸. Примечательно, что в этом случае религиозная принадлежность даже с точки зрения автора жития не исключала сохранение некоего формального родства¹⁰⁶⁹, которое еще более драматизировало ситуацию.

Можно предположить также, что все эти детали и указывают на то, что Николай сомневался некоторое время о том, остаться ему христианином или же признать свой переход в мусульманскую веру – тем более, что перед глазами у него

¹⁰⁶⁵ Причем в каком-то смысле Николай стал более чужим именно для христиан, которые обвиняли его в тяжком грехе отступничества от православной веры – *Григорова О.* Взаимоотношения между христиани и мюсюлмани... С. 379.

¹⁰⁶⁶ Вполне возможно, что требование развестись с немусульманской супругой или обратить ее в ислам также связано с упомянутой выше практикой «обновления веры», за которой должна была следовать практика «обновления брака», означавшая возвращение мусульманина и его жены к правоверному исламу – *Burak G.* Faith, Law and Empire... P. 5–14.

¹⁰⁶⁷ *Градева Р.* Българи и турци XV–XVIII в... С. 52; *Minkov A.* Conversion to Islam on the Balkans... P. 89–92.

Существует примеры заключения браков между христианкой и мусульманином, оформленных кадийским судом. При этом мусульманская община, вероятно, не слишком благосклонно относилась к сохранению женой православной веры – *Тодорова О.* Някои въпроси на женския статут през XVI век... С. 114–116.

¹⁰⁶⁸ *Сырку П.А.* Очерки из истории литературных сношений... С. 102.

¹⁰⁶⁹ Такие связи действительно сохранялись, пусть смена религии и означала фактически переход человека из одной общины в другую – *Antov N.* The Ottoman Wild West... P. 256–257.

был пример родственника, ставшего слугой османского султана. Эти размышления продлились целый год, но в конце концов Николай все-таки выбрал путь христианского мученичества. Впрочем, в житии сказано, что все это время Николай предавался молитвам и раскаянию и что никаких сомнений насчет православной веры у него никогда не было¹⁰⁷⁰.

Вместе с тем, как мы помним, сам Николай знал и мусульманские писания, и турецкий язык, что позволило ему выступать на суде собственным защитником¹⁰⁷¹. Очевидно, Николай часто имел дело с мусульманами – хотя бы с теми же подмастерьями, которые и сами могли быть из числа новообращенных мусульман, ведь в XVI в. активно шел процесс исламизации Софии¹⁰⁷². С новообращенными мусульманами Николай, похоже, столкнулся и в османской темнице, куда его поместил судья. Когда в тюрьму к нему пришло несколько посетителей-христиан, в общении им пришлось перейти на греческий язык («...гръчьскою беседою къ нему гл(агол)ють. да не явьстввно боудеть яже къ нему гла(гола)нна»), потому что другие заключенные (мусульмане) могли использовать этот разговор во вред христианам («неци от оужникъ иже въ тъмници тогда, от агаренских чинь соуще сы. Позавидевше с(вя)т(о)моу о любви и бесед братии онехъ»)¹⁰⁷³. В таком случае возникает закономерный вопрос, на каком языке перед этим общались Николай и посетители тюрьмы. Возможно, это был славянский язык, которым, вероятно, владели и заключенные-мусульмане по той причине, что они относились к категории новообращенных мусульман.

Определенное знание мусульманского закона и языка характерно и для других святых. Например, св. Георгий Новый Софийский на равных ведет религиозный диспут со знатоком ислама и самим кадием¹⁰⁷⁴, то же самое можно увидеть и в житии св. Иоанна Нового Серрского¹⁰⁷⁵ – однако в этих двух

¹⁰⁷⁰ Сырку П.А. Очерки из истории литературных сношений... С. 73–87.

¹⁰⁷¹ Там же. С. 96–97.

¹⁰⁷² Градева Р. Към въпроса за религиозната атмосфера... С. 149.

¹⁰⁷³ Сырку П.А. Очерки из истории литературных сношений... С. 118.

¹⁰⁷⁴ Богдановић Д. Житије Георгија Краговца... С. 237–243.

¹⁰⁷⁵ ОННБ. № 1/119. Л. 372–373об.

сочинениях нет никакого указания, на каком языке общались между собой христиане и мусульмане. Для большинства авторов житий это уточнение не имело никакого значения – в отличие от Матая Грамматика, порой уделявшего внимание самым мелким деталям. В то же время само упоминание обоих языков – и «агарянского», и греческого – можно считать одним из немногих проявлений межэтнических отношений в агиографии¹⁰⁷⁶, но при этом нигде в житии Матая Грамматика не указано, кем по происхождению был св. Николай Новый, который родился в Янине¹⁰⁷⁷, знал славянский, греческий и турецкий языки, а также одно время жил среди романоязычных валахов¹⁰⁷⁸. Для автора жития, очевидно, имела значение прежде всего православная вера мученика.

Все подобные ситуации отражают обозначенную ранее тенденцию к ускоренной исламизации болгарских городов в XVI в. И такие примеры, когда одна часть семьи принимала ислама, а другая часть оставалась верна христианству, вряд ли стоит считать удивительными.

Так или иначе, с точки зрения агиографов, отношения с рядовыми мусульманами почти всегда приносят вред христианину. В случае со свв. Георгием и Николаем Софийскими взаимодействие с «агарянами» на общем ремесленном

¹⁰⁷⁶ Язык может считаться одним из главных маркеров этнической принадлежности того или иного человека, которая в данном случае связана и с его религиозной принадлежностью – *Кацунов В.* Православието и българите през XVI век // Б. Христова и др. (ред.). *Българският шестнадесети век. Сборник с доклади за българската обща и културна история през XVI век.* София: НБКМ, 1996. С. 87–90.

¹⁰⁷⁷ По мнению П.А. Сырку, Николай был албанцем, что доказывается не только его происхождением из Янины, но и особенностями «его характера», а также родством Николая с некоторыми мусульманами, о чем сказано в житии – *Сырку П.А.* Очерки из истории литературных сношений... С. СССXXXII–СССXXXIII.

Эти аргументы П.А. Сырку вряд ли можно назвать достаточными.

¹⁰⁷⁸ Необходимо отметить, что, как и св. Георгия Новый, св. Николай фактически входил в категорию «пришельцев» или «чужаков», пришлого населения, которое поменяло свое место жительства по тем или иным, часто социальным и экономическим причинам. Как Георгий перебрался из родного Кратово в Софию, так и Николай, родившийся в Янине, переехал жить в Софию – *Тодоров Н.* Балканский город... С. 120.

При этом их особый статус мог быть отражен в османских налоговых документах, если бы они обнаружили. Подробнее о такой категории населения как «пришельцы» см.: *Мутафова К.* Пришълците: социален статус и адаптация (на примера на османски регистри данни от XVI–XVII в. относно Никополски санджак) // *Стандарти на всекидневието през средновековието и новото време. Сборник с материали от Първа и Втора научни кръгли маси.* Велико Търново: Фабер, 2014. С. 410–427.

поприще в действительности представляет собой провокацию и обман, целью которых является либо обращение христианина в ислам, либо его гибель. Например, юношу Георгия заманивают предложением работы, а затем втягивают в опасный религиозный диспут, который приводит к его казни. Николая обманом обращают в мусульманина его же подмастерья. Причина гибели другого святого, св. Иоанна Серрского, пострадавшего в 1507 г., кроется, как мы уже упоминали, в зависти мусульман к богатству и красоте христианского юноши. Единственным исключением в этом ряду можно назвать св. Антония Супрасльского, который сам хотел пострадать за веру и своими действиями спровоцировал мусульман схватить его и затем предать сожжению на костре. То есть гибель Антония не выглядит predetermined, не мусульмане втягивают христианина в религиозный конфликт, а он сам сознательно провоцирует их на жестокий ответ.

Итак, взаимодействие святого с простыми мусульманами представлено в житиях в резко отрицательном ключе: «агаряне» обманывают христианина, провоцируют его, насильно обращают в ислам. Даже совершившего провокацию св. Антония Супрасльского мусульмане подвергли неоправданно жестокому наказанию, хотя тот же кадий оправдал его. И все-таки, пусть и немногочисленные, существуют примеры иного характера, которые встречаются в первую очередь в южнославянском житии св. Георгия Нового.

После казни Георгия мусульмане пообещали сжечь его мощи, а пепел развеять по ветру. Чтобы не допустить этого, христиане во главе с пресвитером сначала решились на подкуп, а после того, как он не дал нужного результата – на кражу¹⁰⁷⁹. Один христианин вызвался украсть тело святого, но не просто так, а за определенную плату («...презвитерь, поучивь его и мало сребрьницъ давь ему, рекъ: Аще сие сътвориши, даръ и ч(ь)сть от нас(ь) примеши»), что резко контрастирует с отказом мусульманских стражей брать взятку. Но самое важное – то, что данный христианин жил неподалеку от места казни в доме «у агаренина некоего» («Един' же хр(и)стианинь, мьзды ради свое стое у агаренина некоего, от

¹⁰⁷⁹ *Богдановић Д. Житије Георгија Кратовца... С. 256–258.*

ближних(ь) домовъ ту»)¹⁰⁸⁰. Этот пример показывает, что в рамках жития не все христиане находились в конфронтации с мусульманами: один даже жил в доме у «агарянина». Данная ситуация в целом отражает османские реалии, ведь ханафитский мазхаб, в отличие от других исламских правовых школ, не запрещал мусульманам сдавать жилье в наем иноверцам¹⁰⁸¹. Есть вероятность также, что христианин работал слугой в этом доме – в османских источниках встречаются такие примеры¹⁰⁸². На это может указывать и фраза «мъзды ради», если она означает ту плату, которую он получал от мусульманина-владельца дома. При этом вряд ли возможно предполагать, что он был домашним рабом мусульманского хозяина – это обстоятельство, вероятно, было бы отмечено в тексте жития.

Отдельно необходимо отметить, что церковь ограничивала близкое общение православных с мусульманами и уж тем более запрещала есть с ними за одним столом – наказанием за это могла быть епитимья¹⁰⁸³. Однако этот запрет, похоже, не помешал св. Николаю Новому участвовать в совместном с «агарянами» пиршестве – возможно, именно поэтому целый год после этого будущий мученик посвятил молитвам, которые должны были искупить его грех – как не помешал этот запрет и св. Георгию Новому принимать у себя гостя-знатока ислама, вести с ним беседу, а также выполнять ремесленные заказы для этого мусульманина и даже для самого софийского кадия.

Впрочем, учитывая то, к чему привело такое межконфессиональное взаимодействие, вполне понятно, что эти эпизоды были приведены в текстах житий, чтобы служить наглядным примером для христианских читателей: не стоит сближаться с мусульманами, не стоит участвовать в совместной с ними деятельности, будь то пиршество или ремесло, ведь все, что ни делают «агаряне», направлено лишь на погибель православных¹⁰⁸⁴.

¹⁰⁸⁰ Там же. С. 258.

¹⁰⁸¹ Петрушевский И.П. Ислам в Иране... С. 185.

¹⁰⁸² Леонтьева А.А. Процессы этнокультурной интеграции в болгарском обществе конца XVII–XVIII вв. (по данным документов кадийского суда г. Софии). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 2021. С. 177.

¹⁰⁸³ Тодорова О. Православната църква и българите... С. 235.

¹⁰⁸⁴ Krstić T. Contested Conversions to Islam... P. 146–147.

Кроме взаимодействия на ремесленном поприще, в житиях можно найти также упоминания торговли и рынков. Пожалуй, самое яркое и реалистичное описание османского рынка представлено в житии св. Иоанна Нового Серрского. Пытаясь всячески склонить юношу к принятию ислама, «агаряне» привели его в некое «купилище» посреди городского рынка, где показали ему разнообразные богатства («пре(д)ставляяху ему вьсакьи красоти сее видь. въ злате и серебре. бысер'их же. и камениихъ. и сирикиискиихъ т'каниихъ»), пообещав сделать их его собственностью в случае отказа от христианской веры. Весьма примечательно уже само название этого места и то, как оно характеризуется: «от ону(д)же възъм'ше его въ ц(а)рское отводеть купилище. Есть же посре(д) трьга сие. зданиемъ и карами. и вьсакьи(м) художество(м) дело рукъ хытрыца украшено. безистень по техъ гласу зовомо»¹⁰⁸⁵. Таким образом, в житии описывается (и прямо называется турецким словом) Бедестан (Безестен), крытый городской рынок Серр (такие рынки были и в других городах), здание которого, по данным исследователей, было построено примерно за пятьдесят лет до гибели святого: в 1454–1455 гг. Известно, что Серры в начале XVI в. были одним из важнейших экономических и торговых центров Османской империи на Балканах¹⁰⁸⁶, и это обстоятельство фактически отмечено в житии на примере тех дорогих товаров, которые Иоанну предлагали на местном рынке, а также на примере того, как богато было украшено само здание «царского купилица». При этом Бедестан играет в данном сочинении лишь одну роль: он призван показать стойкость будущего мученика перед различными искушениями мусульман.

Итак, простые мусульмане в славянских житиях XVI в. редко наделены положительными качествами, что объясняется сюжетом агиографических сочинений и теми целями, с которыми они составлялись. В то же время краткое упоминание бытовых ситуаций с участием христиан и мусульман, описание повседневной жизни османских городов отчасти нарушает концепцию авторов

¹⁰⁸⁵ ОННБ. № 1/119. Л. 372.

¹⁰⁸⁶ *Yerolympos A. Siroz // Encyclopaedia of Islam, 2nd Edition. V. 9. San-Sze / Edited by B. Lewis, Ch. Pellat, J. Schacht et al. Leiden, 1991. P. 673–675.*

житий и показывает, что межконфессиональные отношения не сводились к одним конфликтам. Христиане и мусульмане взаимодействовали на общем ремесленном поприще, христианин мог быть учителем мусульманским подмастерьям и участвовать в совместных с ними пиршествах. Есть в житиях и примеры некоторого сотрудничества, как в случае с мусульманским хозяином, в доме которого жил христианин, похитивший тело св. Георгия. С другой стороны, бóльшая часть подобного рода взаимодействий в действительности представляют собой ловушку для будущего мученика, в которую его сознательно заводят мусульмане. По мнению авторов житий, никакие отношения и никакая дружба с «агарянами» не могут закончиться ничем иным, кроме гибели христианина или, хуже того, его обращения в иную веру. Именно на этом соображении, видимо, основывается то, что подобное, достаточно тесное взаимодействие между православными и мусульманами вообще можно найти в агиографии – несмотря на запреты церкви иметь отношения с иноверцами. С другой стороны, смешанная в религиозном смысле среда балканских городов – в особенности, такого важного и крупного центра как София – в целом не оставляла возможности христианской и мусульманской общине жить в полном обособлении друг от друга. Взаимодействие на торговом, ремесленном и ином поприще происходило в любом случае, каким бы ни было отношение к этому представителей власти и религиозных организаций.

4.3. Явление криптохристианства в житиях балканских мучеников

Одним из самых важных проявлений межконфессионального взаимодействия христиан и мусульман можно назвать т.н. криптохристианство¹⁰⁸⁷.

¹⁰⁸⁷ Подробнее о криптохристианах в болгарских землях см., например: *Димитров С.* Скрыто христианство... С. 18–33; *Skendi S.* Crypto-Christianity in the Balkan Area... Р. 233–257.

О других формах «крипторелигиозности» в Османской империи, включающей в себя, например, тайных шиитов и криптоиудеев, см., например: *Reinkowski M.* Hidden Believers, Hidden Apostates: The Phenomenon of Crypto-Jews and Crypto-Christians in the Middle East // Washburn D., Reinhart A.K. (eds.). *Converting Cultures: Religion, Ideology and Transformations of Modernity.* Leiden: Brill, 2007. Р. 409–434; *Reinkowski M.* Keine Kryptoreligion, aber doch kryptoreligiös. Zur Frage einer realen Existenz von Kryptojuden und Kryptochristen im islamischen geprägten Mittelmeerraum und Nahen Osten // Pietsch A., Stollberg-Rilinger B. (eds.). *Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und*

Криптохристианами или скрытыми христианами называют тех, кто внешне принял ислам и исполнял бóльшую часть мусульманских обрядов, но при этом скрытно исповедовал также и христианство, исполняя часть христианских обрядов. В этом случае криптохристианство, несомненно, приобретало черты двоеверия, когда человек мог быть одновременно и мусульманином, и христианином¹⁰⁸⁸. Криптохристианство было неофициально разрешено Константинопольским патриархатом в конце XIV в., но только в том случае, если скрытые носители веры соблюдали христианские заповеди и были готовы пройти через процедуру покаяния. Постепенно, в особенности к XVI и XVII вв., отношение церкви к скрытому христианству менялось в негативную сторону, мученичество становилось более предпочтительным выбором для верного христианина¹⁰⁸⁹. По естественным причинам о криптохристианах известно не так много, ведь они старались скрыть свою принадлежность к православной вере. Одним из вероятных примеров скрытых христиан в болгарских землях обычно называют надгробные камни потурченцев из окрестностей Смоляна и Кырджали, на которых изображены кресты¹⁰⁹⁰. Впрочем, данный пример, как и многие другие примеры, может относиться к явлению религиозного синкретизма: кресты на могилах мусульман необязательно должны означать их принадлежность к скрытым христианам¹⁰⁹¹.

В славянской агиографии – в особенности в житиях св. Георгия Нового и св. Николая Нового Софийских – также можно найти примеры криптохристиан. В первую очередь необходимо отметить, что рассматриваемых житиях криптохристианство представляется как альтернатива мученичеству, которую большинство героев житий отвергает. В южнославянском житии св. Георгия Нового, вероятно, есть намек на такой возможный исход в словах судьи, когда он

Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit. Göttingen: Gütersloher Verlagshaus, 2013. S. 75–98.

¹⁰⁸⁸ Zirojević O. Islamizacija na Južnoslovenskom prostoru... S. 5–7.

¹⁰⁸⁹ Krstić T. Contested Conversions to Islam... P. 123–124.

¹⁰⁹⁰ Тодорова О. Православната църква и българите... С. 236–237.

¹⁰⁹¹ О разных формах сосуществования и синкретизма христианства и ислама на Балканах см., например: Malcolm N. Crypto-Christianity and Religious Amphibianism in the Ottoman Balkans: The Case of Kosovo // Malcolm N. Rebels, Believers, Survivors: Studies in the History of the Albanians. Oxford, New York; Oxford University Press, 2020. P. 55–60.

предлагает юноше принять ислам, но при этом указывает на то, что никто не заставит Георгия отказаться от почитания Христа, которого и сам кадий любит: «Еда азь гл(аго)лю отвреци ти се Х(ри)с(т)а и не любити его ни почитати его; Да не будеть. Понеже и азь того зело люблю...»¹⁰⁹². Естественно, этот вариант не устраивает Георгия, потому что он не хочет при этом почитать также и Мухаммеда, которого юноша воспринимает как лжепророка¹⁰⁹³. В русском житии св. Георгия возможность избежать гибели будущему мученику предлагают некоторые из христиан прямо перед самой казнью: «Ови же о(т) бл[а]говерных гл[аголю]ще: “Георгие, помилуй себе и пощади юность свою. Мощно бо ти е(с)[ть] инде жити пространна бо есть и широка по(д)небесная. Не срамляй толита народа повинися повелению ц[а]р[е]ву, а мы вскоре тя о(т) язвь исцелим”». Не совсем ясно, имеют ли они в виду криптохристианство, однако Георгий в любом случае ответил им резкой отповедью: «Почто вы, ведуще, к нечестивым совету прилагаетесь...»¹⁰⁹⁴.

А в житии св. Николая Нового Софийского, как мы уже отмечали, в личной беседе судья прямо предложил будущему мученику внешне принять ислам, а тайно остаться христианином: «молютисе [...] поклонисе къ намъ лицемствоуе пред мною [...] и съхрани верою свою якоже волиши. и себе от съмрѣти избавы»¹⁰⁹⁵. Николай, как и Георгий, отказался от данного предложения, но в его случае этот отказ основывался на уже пережитом опыте: какое-то время Николай, похоже, был тайным христианином, хотя и несколько нетипичным.

После того, как Николая обманом обратили в ислам, он не решился сразу отвергнуть мусульманскую веру, опасаясь за свою жизнь, а вместо этого начал в тайне молиться Христу («обаче страха рад безбожных въ тайне сице начинаше покаание»)¹⁰⁹⁶. Вернувшись домой, Николай продолжил свое тайное раскаяние и при этом целый год не выходил из дома и не участвовал в церковных обрядах и

¹⁰⁹² Хотя эту фразу можно интерпретировать и как указание на то, что мусульмане почитали Христа как пророка Ису.

¹⁰⁹³ *Богдановић Д.* Житије Георгија Кратовца... С. 248–249.

¹⁰⁹⁴ Мучение святого и славного великомученика Георгия... С. 216.

¹⁰⁹⁵ *Сырку П.А.* Очерки из истории литературных сношений... С. 126.

¹⁰⁹⁶ Там же. С. 72.

христианских праздниках, что, как мы помним, ставили ему в укор другие христиане, даже его родственники и, в особенности, жена Николая, которой было особенно тяжело принять такое грехопадение ее мужа («...ридания бехоу [...] от съжителнице его»)¹⁰⁹⁷. В конце концов Николай был раскрыт мусульманами и был казнен за вероотступничество, однако весьма любопытно то, что предшествовало его раскрытию. Для того, чтобы восстановить отношения со своей женой¹⁰⁹⁸, Николай попросил ее отнести от его имени в храм некий дар, и это и было сделано («нъ и съжителницу свою оутешивь. словеси бл(а)гоискоусными, посилаеть и въ ц(е)рковь тыщно иты еи. и яже от праведных троудовъ на потребоу с(вя)щенниа ити посилаеть»)¹⁰⁹⁹. Как раз в то время, когда жена отправилась в церковь, к дому Николая явился знаток ислама («хулы ревнителя от чина измаильтскы»), одним из главных обвинений которого было сожительство с иноверной супругой¹¹⁰⁰. Все это позволяет нам предположить, что раскрытие Николая было связано как раз с данным его решением частично восстановить связь с православной церковью. Вполне вероятно, мусульмане прознали о том даре, который Николай отправил в церковь, и это стало последней каплей для них, после чего они решили окончательно прояснить ситуацию с новообращенным, по их мнению, мусульманином.

В таком случае естественна и реакция Николая на подобные обвинения: он уже принял решение остаться верным христианином, восстановив отношения со своей супругой и православной церковью, и «агаряне» никак не могли переубедить его. Тем более, что Николай взял с собой на разговор с пришедшим улемом священную икону, которую он прежде держал у себя дома «в тайне» («имеаше бо въ тайне с(вя)щенни и чьстны образъ въ домоу своемъ иконоу г(оспод)а нашего

¹⁰⁹⁷ Там же. С. 74.

¹⁰⁹⁸ По мнению И.Ф. Макаровой, именно давление христианской общины, родственников и, в особенности, жены заставили Николая встать на путь мученичества, ведь даже формальный и не признанный самим Николаем переход в ислам крайне негативно воспринимался его единовѣрцами – *Макарова И.Ф.* Болгары и турки в Османской империи... С. 163–164.

¹⁰⁹⁹ *Сырку П.А.* Очерки из истории литературных сношений... С. 83–84.

¹¹⁰⁰ Там же. С. 86.

и(и)с(у)са х(рист)а. Его же изъмь яве...»)»¹¹⁰¹. Эту же икону Николай показал мусульманам, как доказательство своего окончательного разрыва с исламом: «и хр(и)стианина себе паки пред вьсеми исповедааше дохвалне [...] и въ недра своа роукоу вьложь, и чьстивую икону г(оспод)а нашего и(и)с(у)са х(рист)а оттудоу изьмь»¹¹⁰².

Итак, можно сделать вывод, что целый год Николай был «своим» как в представлении христианской, так и мусульманской общины. И тех, и других смущало затворничество Николая и его неучастие в религиозной жизни общины, но все это время ему удавалось уклоняться от обвинений. При этом само его поведение по отношению к мусульманской и христианской общинам стояло на грани с вероотступничеством, что и определяло такое сложное к нему отношение представителей обеих этих общин¹¹⁰³. На первый взгляд история Николая напоминает судьбу скрытого христианина, который был однажды раскрыт и поплатился за это жизнью. И все же Николай не соответствует «классическим» признакам криптохристианина: во-первых, не совсем ясно в каких условиях он принял ислам – «обрезание», сделанное подмастерьями-мусульманами, не должно было означать его автоматического перехода в ислам¹¹⁰⁴, для этого ему нужно было также по собственному желанию произнести шахаду (клятву), чего в житии не упоминается. Во-вторых, Николай никогда, даже внешне, не признавал своего перехода в иную веру: он не участвовал в религиозной жизни мусульманской общины, а предпочитал оставаться дома и молиться по-христиански. Отчасти противоречит образу скрытого христианина и сожительство Николая с женой, которая оставалась открытой христианкой. По всем этим причинам мы можем считать св. Николая Нового лишь косвенным примером балканского криптохристианина.

¹¹⁰¹ Там же. С. 84.

¹¹⁰² Там же. С. 87.

¹¹⁰³ Криптохристианство отдельного человека всегда стояло близко к вероотступничеству и даже фактически означало его двойное вероотступничество: сначала отказ от православной веры, а затем тайный отказ от ислама см.: *Reinkowski M. Hidden Believers...* P. 414.

¹¹⁰⁴ При этом само по себе обрезание как признак перехода в ислам никак не противоречило сохранению в тайне христианской веры – *Malcolm N. Crypto-Christianity...* P. 55.

Гораздо более явный, как сперва кажется, пример можно найти в южнославянском житии св. Георгия Нового Софийского. Если сам Георгий отказался от пути скрытого христианина, то один из второстепенных персонажей жития, судя по всему, как раз был криптохристианином. Во время казни Георгия наставник будущего святого, Пейо, попытался ближе подобраться к мученику, чтобы поддержать его в последний раз, но мусульманская толпа прогнала священника («...отгнаше с(ве)щен'ника не приближити се ему»). Однако и тогда Пейо не сдался, ведь он «имеше единого срацинина, срацин'скою одеждею одеана красне», который «в ср(ь)дци же велику любовь имее о хр(и)стианьскеи вере, страха же ради не смеаше исповедати, нь въ тайне елика повелеваше ему презвитерь, вьсь съ радостию примаше». Этот «сарацин» действовал по указанию Пейо и находился свидетелем на месте казни («Повеле же ему близь его поити и слышати съса елика рекуть и елика тьи къ имь отвещаеть»)¹¹⁰⁵. Его описание вполне соответствует образу тайного христианина, внешне соблюдавшему мусульманские обряды и носившему мусульманскую одежду. И, действительно, некоторые исследователи рассматривают данного «сарацина» как пример криптохристианина¹¹⁰⁶.

Однако к представленным в славянской агиографии (и в других христианских источниках) примерам криптохристианства необходимо относиться с большой осторожностью¹¹⁰⁷. Этот эпизод с «сарацином» вполне может являться литературной конструкцией. Разумеется, текст жития наполнен библейскими отсылками, бóльшая часть из них отмечена в критическом издании жития¹¹⁰⁸, но не сцена с «сарацином»¹¹⁰⁹. Между тем, описание этого «сарацина» как человека, который не исповедовал открыто христианскую веру «из страха же ради» отчасти соответствует описанию Иосифа Аримафейского из Евангелия от Иоанна. Иосиф Аримафейский участвовал в погребении Иисуса Христа после его смерти.

¹¹⁰⁵ Богдановић Д. Житије Георгија Кратовца... С. 252.

¹¹⁰⁶ Градева Р. Българи и турци XV–XVIII в... С. 52.

¹¹⁰⁷ Krstić T. Can We Speak of 'Confessionalization' beyond the Reformation?.. P. 55–80.

¹¹⁰⁸ Мъчение на Георги Нови Софийски от Поп Пейо // Стара българска литература... С. 611–613.

¹¹⁰⁹ Там же. С. 304.

Приведем цитату из Евангелия (19:38): «После сего Иосиф из Аримафеи – ученик Иисуса, но тайный из страха от Иудеев, – просил Пилата, чтобы снять тело Иисуса; и Пилат позволил. Он пошел и снял тело Иисуса»¹¹¹⁰. Нетрудно заметить некоторое соответствие в образах: и «сарацин», и Иосиф из Аримафеи были тайными христианами, но «из страха» не исповедовали эту религию открыто. Похожи и исполняемые ими функции: «сарацин» является свидетелем смерти мученика, тогда как Иосиф Аримафейский участвует в погребении Иисуса. Поэтому есть основания подозревать в образе «сарацина» библейскую отсылку. С другой стороны, напрямую роль Иосифа в житии исполняет пресвитер, который спрашивает у судьи разрешение похоронить юношу и получает его: «И гла(го)ла презвитероу соудиа: иди и погребѣ его съ ч(ь)стию якоже весте»¹¹¹¹.

Таким образом, в славянской агиографии XVI в. есть примеры скрытого христианства, однако в случае с житием св. Николая Нового Софийского криптохристианство главного героя носит весьма косвенный характер – неясно можно ли вообще относить Николая к категории скрытых христиан, учитывая, что он не участвовал ни в мусульманской, ни в христианской религиозной жизни, тогда как в своем обычном варианте криптохристианство требует внешней принадлежности к исламу и внутренней принадлежности к православию. Пример с «сарацином» из жития св. Георгия Нового Софийского, кажется, более очевидным, ведь мы имеем дело с прямым указанием на скрытое христианство этого персонажа. В то же время описание «сарацина» может быть, пусть и недословной, но цитатой из Евангелия от Иоанна. Если данное предположение верно, то вся эта сцена с «сарацином» – не более, чем литературная конструкция, которая, однако, все равно представляет определенный интерес: автор жития перенес библейские события на османскую почву и соответствующим образом адаптировал их, проведя сравнение между мученичеством Христа и новомученичеством св. Георгия Нового.

¹¹¹⁰ Цитата дана по Синодальному переводу Библии.

¹¹¹¹ *Богдановић Д.* Житије Георгија Кратовца... С. 259.

Приведем краткие выводы к четвертой главе. В отличие от представителей власти, простые мусульмане в основном описываются в славянской агиографии крайне негативно. Они и вовсе лишены какой-либо индивидуальности, сливаясь в безликую толпу «агарян», жаждущих крови православных христиан и всеми силами стремящихся погубить святого. Именно такая мусульманская толпа чаще всего и приводит будущего мученика на суд, а затем и способствует его казни. Иногда усилиями разъяренных мусульман мученик и вовсе не доживает до казни: толпа убивает его раньше.

В то же время существуют и определенные исключения. В некоторых житийных памятниках – в особенности в обширном житии св. Николая Нового Софийского – встречаются такие случаи взаимодействия с мусульманами, которые не вписываются в обозначенные выше рамки. В первую очередь мы имеем в виду тех подмастерьев-мусульман, которые обучались сапожному делу у Николая, а затем пригласили его на совместное пиршество. Это пиршество закончилось плачевно для Николая, однако сам факт его проведения достаточно примечателен, учитывая существовавшие запреты на взаимодействие людей разных конфессий.

Отдельный интерес вызывают также образы криптохристиан, которые не так часто встречаются в житийных произведениях. На самом деле подлинным тайным христианином во всей рассматриваемой агиографии, вероятно, был только «сарацин» из южнославянского жития св. Георгия Нового, который в целом соответствует образу человека, внешне относившегося к мусульманской общине, но при этом скрытно отправлявшего христианские обряды. В то же время нельзя исключать и такого предположения, что образ этого «сарацина» был целиком и полностью вдохновлен историей Иосифа Аримафейского из Евангелия от Иоанна – впрочем, факт переноса библейской истории на балканскую почву XVI в. в любом случае заслуживает внимания.

Заключение

1. К началу XVI в. болгарские земли прочно вошли в состав Османской империи. На завоеванных болгарских (и иных балканских) землях это государство создало собственную административную и судебно-административную систему, одну из главных ролей в которой играли судьи шариатского суда. Полномочия кадия не были ограничены одними только юридическими функциями: шариатский судья занимался также вопросами экономики и торговли, в его ведении находились вопросы, связанные с деятельностью местных религиозных общин – в том числе православных. Без разрешения кадия нельзя было отремонтировать старую церковь и уж тем более построить новую, как нельзя было и совершить перенос святых мощей или восстановить прежнюю монастырскую обитель. Таким образом, центральная власть Османской империи в отношениях с православными подданными в первую очередь опиралась на собственных чиновников, но в то же время вопросы местного самоуправления находились в руках руководителей отдельных общин, и османские власти старались сильно не вмешиваться в их деятельность при условии соблюдения определенных правил и ограничений, а также при условии выплаты установленных даней и налогов.

2. Говоря о сложном вопросе исламизации болгарского населения Османской империи, необходимо отметить, что этот процесс редко принимал насильственные формы, но чаще всего ограничивался различными формами косвенного принуждения. Это принуждение выражалось в первую очередь в экономическом (дополнительные налоги, накладываемые на немусульман) и социальном факторах (различные ограничения вроде запрета на езду верхом и ношения оружия). Существовали также и меры чисто конфессионального угнетения: например, необходимость искать разрешения у османских чиновников на ремонт церквей и монастырей, фактический запрет на строительство колоколен, запрет на открытое и слишком заметное исполнение христианских обрядов. В целом отношение османских властей к иноверцам можно назвать ограниченно-толерантным:

османские султаны, хотя и декларировали стремление к как можно более широкому распространению ислама, но напрямую не принуждали никого принимать ислам и позволяли исповедовать свою веру. Однако эта «толерантность» османских властей основывалась по большей части на практических соображениях: необходимости сохранять лояльность иноконфессиональных общин, а, значит, и порядок в империи¹¹¹².

3. Положение православного большинства болгарских земель империи в определенной степени походило на положение иных религиозных групп. Действительно, католики и иудеи могли обладать чуть более привилегированным положением, чем православное население. Но это объясняется скорее большей сплоченностью малых групп, а также тем, что отношение к ним османских властей приобретало, благодаря их особенному статусу, более индивидуальные формы. Да и сами православные христиане при некоторых обстоятельствах получали те права, которыми формально не обладали: в частности, специальные бераты разрешали православным священникам ездить верхом, а оружием могли владеть те православные, кто состоял на пограничной и иной службе в Османской империи. Даже работоторговлей, как свидетельствуют западные путешественники и османские источники, занимались отнюдь не только мусульмане и иудеи, но и «плохие христиане».

4. Важно отметить также, что болгарские земли были лишены собственной церковной организации. В начальные десятилетия завоевания Балкан османами наиболее высокое положение обрела Охридская архиепископия, первой признавшая власть султанов. После завоевания Болгарии в конце XIV в. при вероятном участии османских властей была ликвидирована Тырновская патриархия, а большинство ее кафедр перешло под юрисдикцию Константинополя, тогда как часть западноболгарских епархий подчинились Охридской архиепископии. Вследствие падения Византии в 1453 г. и из-за иных внутриосманских факторов Охрид стал отесняться Константинопольским

¹¹¹² *Barkey K. Empire of Difference...* P. 109–128.

патриархатом. Еще более его позиция умалилась во второй половине XVI в. с образованием сербской Печской патриархии, во владении которой оказались некоторые кафедры в западноболгарских и македонских землях, прежде подчинявшиеся Охриду.

5. На основе самих текстов житий и иных источников мы предполагаем, что главными заказчиками составления этих сочинений выступали отдельные иерархи православной церкви: в частности, митрополиты Софии, которые способствовали складыванию культа софийских мучеников. Возможности отдельных церковных кафедр и книжных центров в отсутствии влиятельной светской элиты были очень скромными (особенно в сравнении с Московским государством, где широко распространился культ св. Георгия Кратовца), из-за чего на Балканах так и не сложилось общего культа православных новомучеников, несмотря на определенные усилия церковных кафедр и книжников – таких, как Матей Грамматик.

6. Обстоятельства возникновения и распространения культов новомучеников XVI в. вряд ли позволяют нам говорить о существовании какой-то широкой традиции почитания этих балканских святых. Только житие св. Георгия Нового Софийского сохранилось в более, чем одном списке XVI в., чего нельзя сказать о житиях других святых. Об этом же говорит и весьма скромное число посвященных мученикам фресок и икон XVI в., большая часть из которых еще и ограничена узкими географическими рамками: окрестностями Софии, сербскими землями (территория Печской патриархии), а также монастырями Афона: в первую очередь Хиландаром. Вероятно, мы можем отметить складывание лишь местных культов святых, среди которых, однако, нашлось место культу, общему сразу для нескольких святых: культу софийских новомучеников, представленному не только соответствующими житиями и службами, но и «Похвальной беседой». Но и он не получил широкого распространения.

7. Обращаясь к вопросу о литературных традициях, отметим, что жития XVI в. по многим параметрам наследуют памятникам предшествующих периодов – в первую очередь сочинениям Тырновской книжной школы, но также и

произведениям византийской литературы. Образы героев балканских мучеников явно опираются на образы героев житий раннехристианских мучеников, а также героев евангельских рассказов.

8. Переходя к вопросу об отражении межконфессиональных отношений православных и мусульман в славянской агиографии, необходимо прежде всего подчеркнуть неоднозначность образов османской власти и отдельных ее представителей: султанов, кадиев и даже обычных стражей. Османские султаны именуются в житиях не иначе, как «цари», пусть и исповедующие при этом «агарянскую веру», они лишены каких-либо заметных негативных черт, они могут выступать в роли арбитров и принимать решения о судьбе подсудимых христиан, именно к их власти апеллируют как мусульмане (и кадий, и рядовые члены общины), так и христиане. Подобный образ султанской власти может указывать на имевшиеся у православных жителей Балкан представления о формальной законности власти султанов. Однако этот образ может быть также связан с идеей о скором конце света: османский султан в таком случае выступает в качестве орудия Бога, которому остается лишь подчиниться.

9. Неоднозначный, во многом положительный образ шариатских судей в балканских мучениках, очевидно, связан с библейским образом Понтия Пилата и представлениями о законности суда, пусть и иноверного. Судья, хоть и знаток ислама, во всем стремится сохранить порядок: он не спешит с вынесением приговора святому не только потому, что оберегает законность, но и потому, что видит невиновность будущего мученика. При этом в одной своей черте кадий не отличается от других мусульман-героев житий: он также пытается обратить подсудимого христианина в ислам, обещая ему всевозможные дары и почести. Окончательный приговор он выносит под давлением разъяренных единоверцев и часто вопреки собственному желанию. В отдельных случаях, как, например, в житии св. Антония Супрасльского, кадий и вовсе отказывается приговаривать христианина к смерти. Однако в житии св. Иоанна Нового Серрского судья выступает в роли одного из главных мучителей и сначала переходит к пыткам и всяческим истязаниям и лишь затем старается обратить мученика в ислам с

помощью обещаний и увещаний. Но даже этот судья соблюдает судебные процедуры: он выслушивает свидетелей, среди которых есть христиане, ждет решения самого «царя».

10. В целом соответствует действительности и то, как в житиях описываются особенности мусульманского правоприменения Османской империи XVI в.: а именно черты утвердившегося к тому времени в балканских владения империи ханафитского мазхаба, в частности, более мягкого по отношению к неопитам ислама.

11. Такая османская практика как девширме подробно описывается только в русском житии св. Георгия Нового Софийского, что, вероятно, объясняется тем, что составители этого сочинения опирались на рассказы афонских монахов, а также хотели познакомить русского читателя трудностями жизни православных христиан под иноверной властью на Балканах. Сопоставление со сведениями из иных источников показывает точность имеющейся в русском житии информации о девширме. Кроме того, как предполагают некоторые исследователи, именно угроза быть взятым янычарами вынудила св. Георгия Нового покинуть родное Кратово, хотя эту часть текста южнославянского жития св. Георгия можно интерпретировать и в ином ключе.

12. Рядовые мусульмане практически полностью лишены каких-либо положительных или хотя бы нейтральных качеств и представлены в агиографии как обезличенная, фанатично настроенная толпа. Однако существуют и примеры другого характера: отдельные мусульмане устанавливают достаточно тесные отношения с христианами, как, например, подмастерья-«агаряне», учившиеся сапожному ремеслу у св. Николая Софийского и позвавшие его на совместное пиршество. Примечателен сам факт этого межконфессионального взаимодействия, выходящий за разрешенные православной церковью рамки, но, вероятно, достаточно верно отражающий ту сложную, полирелигиозную и поликультурную среду, которая сложилась к середине XVI в. в Софии и на болгарских землях Османской империи в целом. В то же время подобное взаимодействие, пусть изначально и дружеское, всегда приводит к негативным для главного героя жития

последствиям. Как мы предполагаем, таким образом, авторы житий, имевшие тесные связи с церковью, предостерегали своих читателей от слишком тесного взаимодействия с иноверцами, которое в действительности вряд ли было таким уж редким. Именно для этого они также подчеркивали простое происхождение героев своих сочинений, которые не имели отношения к церковной иерархии, нередко были обычными ремесленниками, часто имели дело с мусульманами, но при этом в конце концов показывали стойкую приверженность православной вере.

13. Криптохристианство было возможным выходом для некоторых из героев житий: так, целый год св. Николай Новый, по мнению мусульман, был одним из них, тогда как у себя дома и в тайне он продолжал молиться Христу. Учитывая то, как негативно его затворничество восприняла и православная община Софии, включая ближайших родственников Николая, можно предположить, что некоторое время он и правда сомневался в выборе веры. При этом главные герои некоторых житий – св. Георгий Новый и св. Николай Новый Софийские – отвергают скрытое христианство, выбирая гибель за православную веру. Этот мотив также служит назидательным целям агиографов. В таком случае жития новомучеников можно понимать как целеноправленное формирование определенного круга конфессиональной литературы, целью которой было представить православным жителям Балкан идеальный образ православного человека XVI в., сознательно выбравшего путь страдания и гибели за веру.

14. Единственным по-настоящему положительным персонажем-мусульманином во всех рассматриваемых сочинениях был «сарацин» из южнославянского жития св. Георгия Нового, который присутствовал при казни святого. Однако этот мусульманин только внешне сохранял свою принадлежность к «агарянам», тогда как «в тайне» исповедовал христианскую веру. В этом образе, вдохновленном, как мы считаем, евангельской фигурой Иосифа Аримафейского, проявляется идея, что по-настоящему хорошим человеком может быть только тот, кто верит в Христа.

Таким образом, в славянских житийных произведениях XVI в. нашли самое широкое и разнообразное отражение межконфессиональные отношения османских

властей и мусульманского населения на Балканах с православными, славянскими, в первую очередь болгарскими подданными султанов причем в образах, достаточно близких к реалиям этого времени. Эти межконфессиональные отношения не ограничивались только главным сюжетом житий, связанным с судебным процессом над будущим святым, но находили свое проявление в различных формах социального взаимодействия христиан и мусульман Османской империи. Все это позволяет говорить о славянской агиографии XVI в. как о вполне точном и содержательном источнике по обозначенной теме, хоть и обладающим своими жанровыми особенностями.

Список источников и литературы

І. Источники

Неопубликованные источники:

Житие св. Антония Супрасльского:

1. ГИМ. Увар. № 56-1. Стишной Пролог, сентябрь-февраль, 1490-е гг.

Южнославянские жития и службы св. Георгия Нового Софийского:

2. НА БАН № 86. Сборник житий, слов и др. XVII–XVIII в.
3. НБС № 484 (23). Сборник, ок. 1676 г.
4. Рил. № 2/13 (21). Минея за февраль. XVI в.
5. Хил. № 479. Сборник житий и служб сербским и болгарским святым. «Сербляк». Втор. четв. XV в. – трет. четв. XVI в.
6. Хил. № 527. Сборник календарно-астрономических текстов. Перв. четв. (?) XVIII в.
7. Хил. № 611. Тропарник. Около 1680 г.
8. Хил. № 799. Службы и жития Георгия Нового и Петра Коришского. Около 1769 г.

Русские жития и службы св. Георгия Нового Софийского XVI в.:

9. ГИМ. Барс. № 313. Сборник житий, похвальных и учительных слов, конец 30-х годов XVI в.
10. ГИМ. Син. № 180 (802). Минея четья на месяц май из Царского комплекта Великих Миней Четьих митрополита Макария, 50-60-е гг. XVI в.
11. РНБ. Сол. № 834/944. Сборник четьи-минеинных статей, 60-е гг. XVI в.
12. РНБ. Сол. № 514/533. Минея четья на месяц май. 1569 г.
13. РГБ. Егор. № 32. Сборник житий, похвальных и учительских слов, вторая половина XVI в.

14. РНБ, Соф. № 1424. Сборник житий, похвальных слов и сказаний об иконах, 60-е гг. XVI в.
15. БАН. Арханг. № Д. 102. Минея четья на апрель-май, конец XVI в.
16. ГИМ. Барс. № 761. Сборник житий, третья четверть XVI в.
17. РНБ. Погод. № 652. Сборник житий и слов, третья четверть XVI в.
18. РНБ. Сол. № 826/936. Сборник житий и похвальных слов, 60-е гг. XVI в. и конец XVI – начало XVII в.
19. РГБ. Овчин. № 277. Сборник житий, слов и выписок из прологов, конец XVI – начало XVII в.

Житие, служба св. Николая Нового Софийского и похвала Софийским мученикам:

20. ЦИАИ БП. № 1521. Сборник житий, служб и похвальных слов. 1564 г.

Славянское житие св. Иоанна Нового Серрского:

21. ОННБ. № 1/119. Сборник смешанного содержания («Сборник А. Кухарского»). Л. 367–375 (посл. четв. XVI в.).

Греческое житие и служба св. Иоанна Нового Серрского:

22. Ath. Iver. № 512. Сборник житий, служб и др. Первая четверть XVI в.

Житие и служба св. Михаила Мавроида:

23. Ath. Iver. № 512. Сборник житий, служб и др. Первая четверть XVI в.

Житие св. Иоанна Прусского:

24. Ath. Iver. № 512. Сборник житий, служб и др. Первая четверть XVI в.

Житие св. Космы Прусского:

25. Ath. Iver. № 512. Сборник житий, служб и др. Первая четверть XVI в.

Служба св. Петра Трапезундского:

26. Ath. Iver. № 512. Сборник житий, служб и др. Первая четверть XVI в.

Житие св. Иоанна Нового Сочавского:

27. БАН Румынии. Слав. № 164. Сборник славянский. 1438 г.

Опубликованные источники:

1. *Богдановић Д.* Житије Георгија Кратовца // Зборник историје књижевности / Одељење језика и књижевности САНУ. Београд: Српска академија наука и уметности, 1976. Књ. 10. С. 230–265.
2. *Герлах Ст.* Дневник на едно пѣтуване до Османската порта в Цариград. София: Издателство на Отечествения фронт, 1976.
3. *Гильфердинг А.И.* Болгарское житие Георгия Нового Софийского // Летопись занятий Археографической комиссии. 1862–1863 гг. Вып. 2. СПб.: изд. Археогр. Комиссии; в тип. П.А. Кулиша, 1864. Приложения. С. 1–24.
4. *Гълъбов Г.* Турски извори за историята на правото в българските земи. Том I. София: Издателство на Българската академия на науките, 1961.
5. *Даничић Б.* Службе Србима свецима // Видов Дан. 1862. Бр. 23–25.
6. Документи за католическата дейност в България през XVII век. София: Университетско издателство «Св. Климент Охридски», 1993.
7. Житие св. Антония Супралъского // *Турилов А.А.* Житие преподобномученика Антония Супраслъского и славянские жития балканских мучеников XVI в.: К постановке проблемы // *Hagiographia Slavica. München – Berlin – Wien, 2013 (= Wiener Slawistischer Almanach. Sonderband. Bd. 82).* С. 273–275.
8. Житието на Стефан Лазаревич по Богишичевия препис // *Кувев К., Петков Г.* Събрани съчинения на Константин Костенечки: Изследване и текст. София: Издателство на Българската академия на науките, 1986. С. 361–429.
9. *Иванов Й.* Български старини из Македония / под ред. на Б. Ангелов и Д. Ангелов. София: Издателство наука и изкуство, 1970.

10. *Йонов М.П.* Немски и австрийски пътеписи за Балканите XV–XVI век. София: Наука и изкуство, 1979.
11. Мазуринская Кормчая: Памятник межславянских культурных связей XIV–XVI вв. Исследование. Тексты / Изд. подг. Е.В. Белякова, К. Илиевская, О.А. Князевская, Е.И. Соколова, И.П. Старостина., Я.Н. Щапов. М.: Индрик, 2002.
12. Македония. Сборник от документи и материали. София: Издателство на Българската академия на науките, 1978.
13. Мартин Груневег (отец Венцеслав): духовник Марины Мнишек. Записки о торговой поездке в Москву в 1584–1585 гг. М.: Памятники исторической мысли, 2013.
14. *Михайлов Ап.* Един неизвестен софийски мъченик // Старобългарска лит-ра: Изслед. и мат-ли. София: Издателство на Българската академия на науките, 1971. Т. 1. С. 403–411.
15. «Путешествие в Святую Землю и Египет» князя Николая Радзивилла // *Федорова И.В.* «Путешествие в Святую Землю и Египет» князя Николая Радзивилла и восточнославянская паломническая литература XVII – начала XVIII в.: исследование и текст. СПб.: Издательство «Пушкинский Дом», 2014. С. 201–568.
16. Мучение Иоанна Нового Белградского // *Яцимирский А.И.* Из истории славянской проповеди в Молдавии: Неизвест. произведения Григория Цимблака, подражания ему и пер. монаха Гавриила. СПб.: ОЛДП, 1906 (Памятники древней письменности и искусства 163). С. 1–11.
17. Мучение святого и славного великомученика Георгия Нового // *Калиганов И.И.* Георгий Новый у восточных славян. М.: Индрик, 2000. С. 209–218.
18. Мъчение на Георги Нови Софийски от Поп Пейо // Стара българска литература / съст.: Кл. Иванова. София: Български писател, 1986. Т. 4. Житиеписни творби. С. 291–308.
19. Мъчение на Никола Нови Софийски от Матей Граматик // Стара българска литература / съст.: Кл. Иванова. София: Български писател, 1986. Т. 4. Житиеписни творби. С. 308–376.

20. Писахме да се знае. Приписки и летописи / ред. и ком. Начев В., Ферманджиев Н. София: Издателство на Отечествения фронт, 1984.
21. Разказ за пренасяне на мощите на Иван Рилски в Рилския манастир от Владислав Граматик // Стара българска литература / съст.: Кл. Иванова. София: Български писател, 1986. Т. 4. Житиеписни творби. С. 383–391.
22. Служба на Георги Софийски // *Ангелов Б.* Из старата българска, руска и сръбска литература. Кн. III. София: Издателство на Българска академия на науките, 1978. С. 131–155.
23. Страсть святых и новоявленных великомучеников и исповедников великого князя Михаила Черниговского и боярина его Феодора, вкупе пострадавших от царя Батыя // Великие Минеи Чети, собранные всероссийским митрополитом Макарием. [Вып. 2]: Сентябрь, дни 14–24. СПб.: издание Археографической комиссии, 1869. Стб. 1298–1305.
24. *Сырку П.А.* Очерки из истории литературных сношений болгар и сербов в XIV–XVII веках. Житие св. Николая Нового Софийского по единственной рукописи XVI в. (Сборник отделения русского языка и словесности Императорской Академии Наук. Т. LXXI, № 2). СПб.: тип. Акад. наук, 1902. С. 27–143.
25. ТИБИ. Т. 3. София: Издание на Българската академия на науките, 1972.
26. ТИБИ. Т. 5. София: Издание на Българската академия на науките, 1974.
27. ТИБИ. Т. 7. София: Издание на Българската академия на науките, 1986.
28. *Тютюнджиев И.* Българската анонимна хроника от XV век. София: Елпис, 1992.
29. *Цветкова Б.* Един френски пътепис от XVI в. за българските земи (Пиер Лескалопие — 1574 г.) // ИБИД. Т. 26. София: Издателство на Българска академия на науките, 1968. С. 252–266.
30. *Цветкова Б.* Проучвания на градското стопанство през XV–XVI в. София: Наука и изкуство, 1972.
31. *Цветкова Б.* Турски извори за историята на правото в българските земи. Том II. София: Издателство на Българската академия на науките, 1971.

32. *Цветкова Б.* Хайдутството в българските земи през 15–18 век. Т. I. София: Наука и изкуство, 1971.
33. *Цветкова Б.А.* Френски пътеписи за Балканите XV–XVIII век. София: Наука и изкуство, 1975.
34. A. Gislenii Busbequii Omnia quae extant. Lugd[uni] Batavorum [Leiden], 1633.
35. Alcoranus Mahometicus ... in die teutsche Sprach gebracht durch Salomon Schweiggern. Nürnberg, 1616.
36. Anti-Alkoran. To gest: Mocnj a nepřemoženj důvodové toho, že Alkorán Turecký z d'ábla possel, a to půwodem Aryánů s wědomým proti Duchu Swatému rahánjm. To se prokazuje: Od Vrozeného Pána, Pana Waclawa Budowce z Budowa, a na Hradissti, Zasádce a Klássteře, Geho milosti Cýsařské Raddy. Wytisstěno w Starém Městě Pražském w Impressý Ssumanské w Domě, genž slowé v Cžerweného Gelena, 1614.
37. *Benedikt Kuripešić.* Itinerarium Wegrayß Kün. May. potschafft gen Constantinopel zu dem Türckischen keiser Soleyman. Anno [MD] XXX. Augsburg: Steiner, 1531.
38. Beschreibung der Reisen des Reinhold Lubenau / Herausgegeben von W. Sahn. Teil 1–2. Königsberg: F. Beyer (Thomas & Oppermann), 1914, 1930.
39. *Busbecq Ogier Ghiselin.* Itinera Constantinopolitanum et Amasianum. I. díl. Cesta z Vídně do Konstantinopole a do Amasie vykonaná a vypsaná léta Páně 1554 // *Löwenklau J.* Kronika nová o národu tureckém. II. díl. Praha: Daniel Adam z Veleslavína, 1594. S. 225–311.
40. Christophs Fürers von Haimenderft Ritters ... Reis-Beschreibung in Egypten, Arabien, Palästina, Syrien, etc, mit beygefügter Landtafel und derselben Erklärnug: Sambt kurzem Anhang Jacob Fürers von Haimendorf, seines Bruders, Constantinopolitanischer Reise. Nürnberg: Endter, 1646.
41. D. Stephan Gerlanchii Knittlingiensis, qui Constantinopoli in Aula Legati Imperii Romani complures annos ecclesiastica fuit, Biduum Tubingensae, Auctore Martino Crusio. Tubingae, exeudebat Georgius Gruppenbachius 1581.
42. Denckwürdige Gesandtschafft an die Ottomannische Pforte, Welche ehmahls auf Röm. Kays. Maj. Rudolphi II. Hohen Befehl Herr Fridrich von Krekwitz, ...

- verrichtet: Nebst ausführlichem Berichte, was hierbey so wohl mit dem Herrn Oratore selbst, als denen Seinigen vorgelauffen / aufgesetzt und schriftlich hinterlassen von Fridrich Seideln ... mit Einer Vorrede und einigen Anmerckungen in Druck gegeben von M. Salomon Haußdorff. Görlitz: Laurentius, 1711.
43. Desz wolgeboren Herrn Heinrichs Herrn von Lichtenstein, von Nicolspurg etc. Roem. Keys. Maiest. Abgesandten etc. Reysz auff Constantinopol, im 1584 jar beschrieben durch Melchior Besolt // *Johannes Leunclavius*. Neuwe Chronica türckischer Nation von Türcken selbs beschrieben. Frankfurt am Main: bey Andres Wechels seligen Erben, nemlich Claudi de Marne und Johan Aubri, 1595. S. 515–531.
 44. Die Aufzeichnungen des Dominikaners Martin Gruneweg (1562 – ca. 1618) über seine Familie in Danzig, seine Handelsreisen in Osteuropa und sein Klosterleben in Polen. Bde. 1–4. Wiesbaden: Harrassowitz, 2008.
 45. *Galabov G.D.* Die Protokollbücher des Kadiamtes Sofia. München: Oldenbourg Wissenschaftsverlag, 1960.
 46. Große Reisen und Begebenheiten der Herrn Wolf Christoph von Rotenhan, Herrn Hannß Ludwig von Lichtenstein, Herrn Christoph von Wallenfelß, Herrn Hannß Ludwig von Münster nach Italien, Rhodus, Cypren, Turkey, besonders Constantinopel, nach Asien, Syrien, Macedonien, Egypten, in das gelobte Land etc. etc. Berg Sinai etc. 1585–1589. Aus den Niderschreibungen des Hanss Ludwig von Lichtenstein herausgegeben von Hermann Erhm. von Rotenhan. München: Hafner, 1902.
 47. Gründtliche Beschreibung der Wallfahrt nach dem heiligen Lande neben vermeldung der jemmerlichen und langwirigen Gefengnuß derselben Gesellschaft. Gestellet durch den edlen ehrenvesten Melchior von Seydlitz aus Niklasdorf und Wirben in Schlesien, Welcher persönlich solche Noth und Eleed ausgestanden. Görlitz: gedruckt durch Ambrosium Fritsch, 1580.
 48. Hans Dernschwam's Tagebuch einer Reise nach Konstantinopel und Kleinasien (1553–1555). Nach der Urschrift im Fugger-Archiv hrsg. und erläutert von Franz

- Babinger. Nachwort von Roman Schnur. Neudruck der 1 Auflage 1923. Berlin, München: Duncker & Humblot, 1986.
49. *Iter Buda Hadrianopalim anno 1553 exaratum ab Antonio Verantio tunc Quinquecclesiensi, mox Agriensi episcopo, ac demum archiepiscopo Strigoniensi, regio in Hungaria locumtenenti, magno regni cancellario, atque S. R. E. Cardinali electo; Nunc primum e Verantiano Carthophylacie in lucem editum // Alberto Fortis. Viaggio in Dalmazia. Volume Primo. Venezia: Presso Alvise Milocco, 1774. P. V–XLVII.*
 50. *Itinera Constantinopolitanum et Amasianum ab Augerio Gislenio Busbequij, & C.D. ad Solimannum Turcarum imperatorem C.M. oratore confecta. Eiusdem Busbequij De acie contra Turcam instruenda consilium. Antverpiae: ex officina Christophori Plantini, 1581.*
 51. *Jacob von Betzek. Gesandtschaftsreise nach Ungarn und in die Türkei im Jahre 1564/65 / Hg. und bearbeitet von Karl Nehring. München: Veröffentlichungen des Finnisch-Ugrischen Seminars an der Universität München, 1979.*
 52. *Kiepert H. Hans Dernschwam's orientalische Reise, 1553–1555. Braunschweig: Separatabdruck aus dem „Globus“, Band LII, 1887.*
 53. *Le Voyage Du Levant de Philippe Du Fresne-Canaye / Publié et annoté par H. Hauser. Paris: Ernest Leroux, 1897.*
 54. *Les Obseruationes de plusieurs singularitez et chose memorables, trouuees en Grece, Asie, Iudee, Egypte, Arabie, et autres pays estranges, redigees en trois liures, par Pierre Belon du Mans. Paris: En la boutique de Gilles Corrozet, en la grand falle du Palais, pres la chapelle de messieurs les Prefidens, 1553.*
 55. *Les quatre premiers livres des navigations et pérégrinations orientales, de N. de Nicolay Dauphinois, seigneur d'Arfeuille. Lyon: par Guillaume Rouille, 1568.*
 56. *Missions diplomatiques de Corneille Duplicius de Schepper, dit Scepperus: ambassadeur de Christiern II, de Charles V, de Ferdinand Ier et de Marie, reine de Hongrie, gouvernante des Pays-Bas, de 1523 a 1555 // Memoires de l'Academie Royale des Sciences, des lettres et des beaux arts de Belgique. T. XXX. Bruxelles: M. Hayez, imprimeur de L'Académie Royale, 1857.*

57. Peregrinacia Abo pielgrzymowanie do Ziemi Świętej [...] Mikołaja Krzysztofa Radziwiła [...] przez jego mości X. Tomasza Tretera, kustosa Warmińskiego, językiem Łacińskim napisana y wydana. A przez X. Andrzeia Wargockiego na Polski przełożona. Krakow: Druk. Szymona Kempini, 1607.
58. Peregrinations Dv S. Iean Palerne Foresien, Secretaire de François de Valois Duc d'Anjou, & d'Alençon, &c. Oū est traicté de plusieurs singularités, & antiquités remarquées és Prouinces d' Egypte, Arabie deserte, & pierreuse, Terre Sainte, Surie, Natolie, Grece, & plusieurs Isles tant de la mer mediterranee, que Archipelague. Auec la maniere de viure des Mores & Turcs ... Plus est adiousté vn petit dictionnaire en langage François, Italien, Grec vulgaire, Turc, Moresque, ou Arabesque, & Esclauon, necesssaire à ceux qui desirent faire le voyage. Lyon: par Jean Pillehotte, 1606.
59. Příhody Wácslawa Wratislawa Swobodného Pána z Mitrowic, které on w tureckém hlawnjm Městě Konsstantynopoli widěl, w Zagetj swém skusyl, a po sstiasném do Wlasti swé Nawrácenj sám Léta Páně 1599 sepsal. Praha: Nákladem Jana Michal Samma, na malé Straně, 1777.
60. *Salomon Schweigger*. Ein neue Reyßbeschreibung auß Teutschland Nach Constantinopel und Jerusalem, darinn die Gelegenheit derselben Länder, Städt, Flecken, Gebew etc. d. innwohnten Völcker Art, Sitten, Gebreuch, Trachten, Religion vnd Gotteßdienst etc. Insonderheit die jetzige ware gestalt deß H. Grabs, der Stadt Jerusalem und anderer heiligen Oerter ... Nürnberg: Lantzenberger, 1608.
61. *Schefer Ch.* Le voyage de Monsieur d'Aramon: ambassadeur pour le roy en Levant. Escript par noble homme Jean Chesneau. Paris: Ernest Leroux, 1887.
62. Stephan Gerlachs deß Aeltern Tage-Buch der von zween glorwürdigsten römischen Kaysern, Maximiliano und Rudolpho, beyderseits den Andern dieses Nahmens an die ottomanische Pforte zu Constantinopel abgefertigten und durch den Wohlgebornen Herrn Hn. David Ungnad, Freiherrn zu Sonnegk und Preyburg [...] mit würcklicher Erhalt- und Verlängerung des Friedens zwischen dem Ottomannischen und Römischen Kayserthum und demselben angehörigen Landen

- und Königreichen glücklichst-vollbrachter Gesandtschaft. Zunner, Frankfurt am Main: In Verlegung Joh. Dav. Zunners, getruckt bey Heinr. Friesen, 1674.
63. *Vaclav Budovec z Budova*. Antialkoran Vaclav Budovec z Budova. Praha: Odeon, 1989.
64. *Wolf Andreas von Steinach*. Edelknabenfahrt nach Constantinopel. (1583). Aus desselben eigenhändiger Beschreibnng in Familienchronik im Besize des Grafen Sigm. v. Braida // Steiermärkische Geschichtsblätter, II Jahrg. 4. Heft. Graz: Druck und Verlag von Leykam-Josefsthal, 1881. S. 193–234.
65. *Παναγιώτου Α.Δ. Μανουήλ Κορινθίου Ακολουθία Ἰωάννου Νεομάρτυρος τοῦ ἐν Σέρραις* // Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν. Τ. 47. Ἀθήνα, 1987/1989. Σ. 423–445.

II. Литература

1. *Аверьянов Ю.А.* Сочетание суфийских, шиитских и шаманских мотивов в учении и практике братства бекташи // *Turcica et Ottomanica*: сб. в честь 70-летия М.С. Мейера. М.: Восточная литература, 2006. С. 114–141.
2. *Аверьянов Ю.А.* Хаджи Бекташ Вели и суфийское братство бекташийа. М.: Издательский дом Марджани, 2011.
3. *Ангелов Б.* Из старата българска, руска и сръбска литература. Кн. III. София: Издателство на Българска академия на науките, 1978.
4. *Ангелов Б.* Старобългарски писатели. София: Народна просвета, 1981.
5. *Ангелов Б.* Страници из историята на старобългарската литература. София: Наука и изкуство, 1974.
6. *Ангелов Д.* Богомилство в Болгарии. М.: Издательство Иностранной Литературы, 1954.
7. *Ангелов П.* Представата за евреите в Средновековна България // *ИПр*. 2006. Т. LXII. № 5–6. С. 3–42.
8. *Андреев Й.* Българските ханове и царе. От хан Кубрат до цар Борис III – исторически справочник. Велико Търново: Абагар, 2004.

9. *Антиќ В.* Локални хагиографии во Македонија. Скопје: Просветно дело, 1977.
10. *Атанасова Д.* Мъченици, текстове, контексти. Мъченическите повествования в ръкопис №1039 от Народната библиотека «Св. св. Кирил и Методий». София: Стигмати, 2008.
11. *Бакалов Г.* Ересите в културно-религиозния живот на средновековна България // Средновековният българин и «другите». Сборник в чест на 60-годишнината на проф. д.и.н. Петър Ангелов. София: Университетско издателство «Св. Климент Охридски», 2013. С. 147–159.
12. *Белякова Е.В., Мошкова Л.В., Опарина Т.Н.* Кормчая книга: от рукописной традиции к первому печатному изданию. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017.
13. *Белякова Е.В., Турилов А.А.* Кормчая книга // ПЭ. М., 2019. Т. 38. С. 52–58.
14. *Беров Л.* Движението на цените на Балканите през XVI–XIX в. и европейската революция на цените. София: Издателство на Българската Академия на науките, 1976.
15. *Богданов А.И.* Голубинский Евгений Евсигнеевич // ПЭ. М., 2011. Т. 11. С. 719–721.
16. *Богдановић Д.* Историја старе српске књижевности. Београд: СКЗ, 1980.
17. *Богдановић Д.* Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара. Београд: Срп. акад. наука и уметности, Нар. библ. СР Србије, 1978.
18. *Богдановић Д.* Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара. Палеографски албум. Београд: Срп. акад. наука и уметности, Нар. библ. СР Србије, 1978.
19. *Божилев И.* Фамилијата на Асеновци. Генеалогия и просопография. 1186–1460. София: Академично издателство «Проф.Марин Дринов», 1994.
20. *Божилев И., Гюзелев В.* История на средновековна България. VII–XIV век (= История на България в 3 т. Т. 1). София: Аноубис, 1999.
21. *Бойцов М.А.* Что такое потестарная имагология? // Власть и образ: Очерки потестарной имагологии. СПб.: Алетейя, 2010. С. 5–37.

22. *Буюклиева А.* Житие на Николай Нови Софийски от Матей Граматик в контекста на житийната традиция. София: Време, 2008.
23. *Васильев А.А.* История Византийской империи: От начала крестовых походов до падения Константинополя. СПб.: Алетейя, 1998.
24. *Васильев Л.* Орнаментика, повез и ново датовање српских рукописа Одеској государственој научној библиотеци им. А.М. Горког // Зборник Музеја примењне уметности. Београд, 1975–1976. Бр. 19–20. С. 156–171.
25. *Велков А.* Видове османотурски документи. Принос към османотурската дипломатика. София: НБКМ, 1986.
26. *Галямичев А.Н.* К вопросу о контактах гуситов и Константинополя в начале 50-х гг. XV века // История и историческая память. № 15. Саратов, 2017. С. 103–112.
27. *Георгиев П.* Мъченическият култ към Енравота: критицизм, хиперкритицизм и историческа реалност // Годишник на Софийския университет «Св. Климент Охридски». Център за славяно-византийски проучвания «Иван Дуйчев». Т. 91 (10). София, 2002. С. 79–91.
28. *Георгиева Ц.* Еничарите в българските земи. София: Наука и изкуство, 1988.
29. *Георгиева Ц.* Пространство и пространства на българите. XV–XVII век. София: ЛИК, 1999.
30. *Георгиева Ц.* Развитие и тенденции на проучванията върху историята на българския народ през XV–XVII в. // България през XV–XVIII в. Историографски изследвания. Т. I. София: Издателство на Българската академия на науките, 1987.
31. *Георгиева Ц.* Християнство и ислямът в българското средновековие // Българското общество XV–XVIII век. София: Университетско издателство «Св. Климент Охридски», 1999. С. 5–56.
32. *Георгиева Ц., Генчев Н.* История на България. XV–XIX век (= История на България в 3 т. Т. 2). София: Аноубис, 1999.

33. *Гергова И.* Св. Георги Нови Софийски. Разпространение и аспекти на култа // Изкуствоведски четения. 2015. № 1. Герои. Култове. Светци. София, 2015. С. 45–72.
34. *Гергова И.* Св. Георги Нови Софийски/Кратовски. Възникване на култа // *Balkanoslavica*. № 40–44. Прилеп, 2015. С. 53–60.
35. *Голубинский Е.* Краткий очерк истории православных церквей болгарской, сербской и румынской или молдо-валашской. М.: Университетская типография (Катков и К°), 1871.
36. *Горанчев В.* Българите, Русия и православният изток през XV – XVII век. Към историята на църковно-политическите връзки. Велики Търново: ИТИ, 2021.
37. *Градева Р.* Административна система и провинциално управление в българските земи през XV век // Българският петнадесети век. Сборник с доклади за българската обща и културна история през XV век. София: НБКМ, 1993. С. 39–52.
38. *Градева Р.* Българи и турци XV–XVIII в. // В: Н. Данова и др. (съст.). Представата за «другия» на Балканите. София: Академично издателство «Проф. Марин Дринов», 1995. С. 47–54.
39. *Градева Р.* За правни компетенции на кадийския съд през XVII в. // *ИПр*. 1993. № 2. С. 98–119.
40. *Градева Р.* За съдбата на софийската църква «Св. Георги»-Ротонда под османска власт // Ст. Първева и О. Тодорова (съст. и ред.). Из живота на европейските провинции на Османската империя през XV–XIX век. Сборник изследвания в памет на проф. д.и.н. Елена Грозданова. София: ИК Гутенберг, 2016. С. 592–604.
41. *Градева Р.* Кадийският съд в българските земи (XV–XVIII в.) // М. Радева (съст.). Българското общество XV–XVIII в. София: Университетско издателство «Св. Климент Охридски», 1999. С. 162–204.
42. *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.

43. *Градева Р.* На границата на османското пространство: Видин, XV – първата половина на XVIII в. // ИПр. LXXI, 2015. № 3–4. 2017. С. 36–82.
44. *Градева Р.* О некоторых проблемах формирования османской системы управления (XIV – начало XVI в.) // Османская империя. Государственная власть и социально-политическая структура. М.: Наука, 1990. С. 40–65.
45. *Градева Р.* Османските Балкани в епохата на Ранното Ново време – зона на конфликт, на контакт или на съжителство? // Балкани. Т. 3. 2014. С. 23–38.
46. *Градева Р.* Софийската катедрална църква, XV – началото на XIX век // Юра Константинова и др. (ред.). Балканите. Модернизация, идентичности, идеи. Сборник в чест на проф. Надя Данова. София: ИБЦТ БАН, 2011. С. 567–587.
47. *Григорова О.* Взаимоотношения между християни и мюсюлмани в София през XVI в. (Житие на св. Никола Нови Софийски) // Старобългарска литература. Т. 48. София, 2013. Светци и свети места на Балканите. Ч. 2. С. 375–381.
48. *Григорова О.* Влашкият период в живота на свети Никола Нови Софийски – щрихи към румъно-българската предмодерна имагология // *Romanoslavica*. 2017. V. LIII. № 1. P. 149–152.
49. *Грозданова Е.* Българската османистика на границата между две столетия – приемственост и обновление // Исторический преглед. 2005. № 1–2. С. 98–157.
50. *Грозданова Е.* Современное состояние и перспективы болгарской османистики (1999–2009 гг.) // Османский мир и османистика. Сборник статей к 100-летию со дня рождения А.С. Тверетиновой (1910–1973). М.: ИВ РАН, 2010. С. 57–74.
51. *Грозданова Е., Андреев С.* Българите през XVI век (по документи от наши и чужди архиви). София: Издателство на Отечествения фронт, 1986.
52. *Грозданова Е., Андреев С.* Категории население със специални задължения и статут – правна норма от XVI век и реална практика // Б. Христова и др. (ред.). Българският шестнадесети век. Сборник с доклади за българската обща и културна история през XVI век. София: НБКМ, 1996. С. 29–48.

53. *Грујић Р.М.* Православна српска црква. Београд: Издавачка књижарница Геце Кона, 1921.
54. *Гюзелев В.* Папството и българите през Средновековието (IX–XV в.). Пловдив: Фондация Българско историческо наследство, 2009.
55. *Гюзелев В.* Религиозна търпимост и несъвместимост в отношенията между гърци и българи, православни и католици в историята на България през XIII – средата на XIV в. // РВг. Т. 23 (3). София, 1999. С. 49–66.
56. *Дамиан* // ПЭ. М., 2011. Т. 13. С. 708.
57. *Джурова А.* Ислямски влияния върху украсата на българските ръкописи XV–XVII в. // Проблеми на изкуство. 1980. № 3. С. 31–34.
58. *Димитров С.* Скрито християнство и ислямизационните процеси в Османска държава // ИПр. 1987. № 3. С. 18–33.
59. *Димитров Х.* Българо-унгарски отношения през Средновековието. София: Академично издателство «Проф. Марин Дринов», 1998.
60. *Динеков П.* Софийски книжовници през XVI в. Том I. Поп Пейо. София: Софийският университет, 1939.
61. *Дмитриев М.В.* «Православная конфессионализация» в Восточной Европе во второй половине XVI века? // Дрогобицкий краеведческий сборник. Вип. XVI. Дрогобич, 2012. С. 133–152.
62. *Дончева-Панайотова Н.* Григорий Цамблак и българските литературни традиции в Източна Европа XV–XVII в. Велико Търново: Веста, 2014.
63. *Дроснева Е.* Поглед към българското историческо познание през XVI век // Б. Христова и др. (ред.). Българският шестнадесети век. Сборник с доклади за българската обща и културна история през XVI век. София: НБКМ, 1996. С. 11–28.
64. *Дубровский И.В.* История и литература Московского царства. М.: Модест Колеров, 2025.
65. *Ђурић В., Бабић-Ђорђевић Г.* Српска уметност у средњем веку. Књига друга, XIV–XVI век. Београд: Српска књижевна задруга, 1997.

66. *Евстафьев Н.В.* Взгляд христианских авторов на практику девширме в Османской империи XVI в. // *Славяноведение*. 2024. № 4. С. 16–25.
67. *Евстафьев Н.В.* Образ мусульманского судьи (кадия) в славянской агиографии XVI века // *Славяноведение*. 2022. № 4. С. 56–66.
68. *Евстафьев Н.В.* Образ представителей османской власти в житиях балканских мучеников XVI века // *Славяноведение*. 2025. № 2. С. 34–49. (в печати).
69. *Евстафьев Н.В.* Христиане и простые мусульмане в славянских житиях XVI в. // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики*. № 1 (91). М., 2023. С. 55–60.
70. *Екмечић М.* Улога Ислама у социјалном и политичком развоју Балкана // *Ислам, Балкан и Велике силе (XIV–XX век)*. Међународни научни скуп 11–13 децембар 1996. Београд: Историјски институт САНУ, 1997. С. 15–53.
71. *Желязкова А.* Некоторые аспекты распространения ислама на Балканском полуострове в XV–XVIII вв. // *Османская империя. Система государственного управления, социальные и этнорелигиозные проблемы*. М.: Наука, 1986. С. 103–116.
72. *Желязкова А.* Разпространение на исляма в западнобалканските земи под османска власт, XV–XVIII век. София: Издателство на Българската академия на науките, 1990.
73. *Желязкова А.* Формиране на мюсюлманските общности и комплексите на Балканската историография // *Мюсюлманските общности на Балканите и в България. Исторически ескизи*. София: Международен център по проблемите на малцинствата и културните взаимодействия, 1997.
74. *Заимова Р.* Българската тема в западноевропейската книжнина, XV–XVII в. София: Университетско издателство «Св. Климент Охридски», 1992.
75. *Зироевич О.* Охрана Дуная. К вопросу об использовании османскими властями местного населения для пограничной службы // *Османская империя. Государственная власть и социально-политическая структура*. М.: Наука, 1990. С. 159–166.
76. *Златарски В.Н.* Нова политическа и социална история на България и на Балканския полуостров. София: Кооперативна печатница «Гутенберг», 1921.

77. *Иванова Кл.* Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica. София: Академично издателство «Проф. Марин Дринов», 2008.
78. *Иванова Кл.* Патриарх Евтимий. София: Народна просвета, 1986.
79. *Иванова М.* Житията на софийските мъченици // *Balcanoslavica*. № 40–44. Прилеп, 2015. С. 61–66.
80. *Иванова С.* Градовете в българските земи през XV век // Българският петнадесети век. Сборник с доклади за българската обща и културна история през XV век. София: НБКМ, 1993. С. 53–65.
81. *Иванова С.* Малките етноконфесионални групи в българските градове през XVI–XVII в. // Б. Христова и др. (ред.). Българският шестнадесети век. Сборник с доклади за българската обща и културна история през XVI век. София: НБКМ, 1996. С. 49–82.
82. *Иванова С.* Мюсюлманки и християнки пред кадийския съд в Румелия през XVIII в.: брачни проблеми // *ИПр*. 1992. Т. XLVIII. № 10. С. 76–87.
83. *Илиева М.* “Разбойниците / хайдутите” и централната османска власт през втората половина на XV – 80-те години на XVI в. // Стандарти на всекидневието през средновековието и новото време. Сборник с материали от Първа и Втора научни кръгли маси. Велико Търново: Фабер, 2012. С. 409–422.
84. Иоанн Прусский // ПЭ. М., 2015. Т. 23. С. 330.
85. Иоанн Серрский // ПЭ. М., 2015. Т. 24. С. 608.
86. *Иречек К.* История болгар. Одесса: Тип. Л. Нитче, 1878.
87. История на българската средновековна литература. София: Изток-Запад, 2008.
88. История на Османската империя (под ред. Р. Мантран). София: Рива, 1999.
89. История Османского государства, общества и цивилизации / Под. ред. Э.М. Ихсаноглу. Т. I–II. М.: Восточная литература, 2006.
90. *Йовков М.* Павликяни и павликянски селища в българските земи, XV–XVIII в. София: Университетско издателство «Св. Климент Охридски», 1991.
91. *Йонов М.* Европа отново открива българите: XV–XVIII в. София: Народна просвета, 1980.

92. *Каждан А.П., Литаврин Г.Г.* Очерки истории Византии и южных славян. Изд. 2, испр. СПб.: Алетейя, 1998.
93. *Каймакамова М.* Византийско-балканският свят и католическият Запад в преценката на българския книжовник Пандех от XIII в. // *Realia Byzantino-Balcanica*. Сборник в чест на 60-годишната на професор Христо Матанов. София: Център за изследване на българите Тангра ТанНакРа ИК, 2014. С. 361–386.
94. *Каймакамова М.* Пандехово пророческо сказание от XIII в. и зараждане на идеята «Търново – Нов Цариград – Трети Рим» // «България, земя на блажени...». In *memoriam professoris Iordani Andreevi*. Международна конференция в памет на проф. д.и.н. Йордан Андреев. Велико Търново: Ивис, 2009. С. 320–354.
95. *Калиганов И.И.* Веков свързваща нить (Вопросы истории и поэтики славянских литератур и культур). М.: Институт славяноведения РАН, 2006.
96. *Калиганов И.И.* Георгий Новый у восточных славян. М.: Индрик, 2000.
97. *Калиганов И.И.* Из истории культурных связей между южными славянами и Россией в XVI–XVII вв. (иконы Георгия Нового на Руси) // *Florilegium*. К 60-летию Б. Н. Флори. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 87–103.
98. *Калужняцкий Е.И.* Обзор славянорусских памятников языка и письма, находящихся в библиотеках и архивах львовских // *Труды III Археологического съезда*. Киев: в тип. Императорского университета св. Владимира, 1878. Т. 2. Приложения. С. 214–321.
99. *Кацунов В.* Православието и българите през XVI век // Б. Христова и др. (ред.). *Българският шестнадесети век*. Сборник с доклади за българската обща и културна история през XVI век. София: НБКМ, 1996. С. 83–102.
100. *Кенанов Д.* Житието на св. Николай Мирликийски от Дамаскин Студит и преводът на Григорий Прилепски // Б. Христова и др. (ред.). *Българският шестнадесети век*. Сборник с доклади за българската обща и културна история през XVI век. София: НБКМ, 1996. С. 287–296.

101. *Кийл М.* Разпространение на исляма в българското село през османската епоха (XV–XVIII в.): колонизация и ислямизация // *Кийл М.* България под османска власт. Събрани съчинения. София: Тендрил, 2017. С. 297–344.
102. *Кипровска М., Бойков Г.* Колекцията от османски документи от архива на Зографския манастир // Зографски Съборник. Зографският архив и библиотека. Изследвания и перспективи. Зографски манастир, Света Гора: Зографски манастир, 2019. С. 318–349.
103. *Киселков В.* Митрополит Григорий Цамблак. София: Синодална печатница, 1946.
104. *Киселков В.* Проуки и очерти по старобългарска литература. София: Издателство на Българската академия на науките, 1956.
105. *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М.: издание К. Солдатенкова, 1871.
106. *Ковачев Р.* Новопостъпили османотурски описи като извор за социално-икономическото, историко-демографското, военно-административното и поселищното развитие на Никополския санджак през XVI век // Б. Христова и др. (ред.). Българският шестнадесети век. Сборник с доклади за българската обща и културна история през XVI век. София: НБКМ, 1996. С. 215–240.
107. *Ковачев Р.* Сходства и различия в демографските процеси на територията на днешна Северна България и югозападните български земи през втората половина на XV век // Българският петнадесети век. Сборник с доклади за българската обща и културна история през XV век. София: НБКМ, 1993. С. 67–74.
108. *Кодов Х.* Опис на славянските ръкописи в библиотеката на Българската Академия на науките. София: Издателство на Българската академия на науките, 1969.
109. *Кожухаров С.* Тах Андрей – един незабелязан химнописец от XVI в. // Старобългарска литература. № 18. София, 1985. С. 150–160.
110. *Кожухаров С.* Химнографска интерпретация на софийските мъченичества от XVI век. Инок Андрей. Служба за Николай Софийски // *Кожухаров С.*

- Проблеми на старобългарската поезия. Т. I. София: Издателски център «Боян Пенев», 2004. С. 259–278.
111. Конфесионализация в Западной и Восточной Европе в раннее Новое время: Доклады русско-немецкой научной конференции 14–16 ноября 2000 г. / под ред. А.Ю. Прокопьева. СПб.: Алетейя, 2004.
112. *Корж И.А., Крашенинникова Н.Н.* Афанасий I Ризеа // ПЭ. Т. 4. М., 2009. С. 53.
113. *Косик В.И., Темелски Хр., Турилов А.А.* Болгарская православная церковь // ПЭ. М., 2000. Т. 5. С. 615–643.
114. Косма // ПЭ. М., 2019. Т. 38. С. 217.
115. *Крюкова А.Н.* Николай Новый // ПЭ. М., 2022. Т. 50. С. 599–602.
116. *Куев К.* Съдбата на старобългарските ръкописи през вековете. София: Наука и изкуство, 1979.
117. *Куев К., Петков Г.* Събрани съчинения на Константин Костенечки: Изследване и текст. София: Издателство на Българската академия на науките, 1986.
118. *Кузьмин А.В., Преображенский А.С.* Михаил Всеволодович // ПЭ. М., 2021. Т. 45. С. 706–725.
119. *Кънчов В.* Курилският манастир св. Иван Рилски // Периодическо списание на Българско книжовно дружество. Год. 13. Бр. 62. София, 1902. С. 796–798.
120. *Лачев М.* Каталог на софийските митрополити // ИПр. 2006. Т. LXII. № 5–6. С. 162–178.
121. *Леонид [Кавелин], архим.* Систематическое описание славяно-российских рукописей собрания графа А.С. Уварова: В 4 ч.: (Со включением 750 №№ собр. И.Н. Царского, опис. П.М. Строевым в алф. порядке). Ч. 1–4. М.: т-во тип. А.И. Мамонтова, 1893–1894.
122. *Леонтьева А.А.* Некоторые вопросы исламизации в болгарских землях под османской властью в современной болгарской историографии // Славяне и Россия: исторический контекст и проблемы историографии. М.: Институт славяноведения РАН, 2015. С. 30–45.

123. *Леонтьева А.А.* Процессы этнокультурной интеграции в болгарском обществе конца XVII–XVIII вв. (по данным документов кадийского суда г. Софии). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 2021.
124. *Литаврин Г.Г., Макарова И.Ф.* Этническое самосознание болгар в конце XIV – начале XVI века // Этническое самосознание славян в XV столетии. М.: Наука, 1995. С. 191–215.
125. *Ломизе Е.М.* К вопросу о раннеосманской религиозной политике в отношении христиан на завоеванных землях // Славяне и их соседи. Вып. 4. М.: Институт славяноведения и балканистики РАН, 1992. С. 11–20.
126. *Ломизе Е.М.* Константинопольский патриархат и османская религиозная политика в конце XIV – первой половине XV в. // ВВ. 1992. Т. 53. С. 89–96.
127. *Ломизе Е.М.* Становление политики Мехмеда II в отношении христиан (православных и католиков) после падения Константинополя (1453) // Славяне и их соседи. Вып. 4. М.: Институт славяноведения и балканистики РАН, 1992. С. 20–30.
128. *Лосева О.* Славянское и греческое жития новомученика Иоанна Серрского // Црквене студије. № 9. Ниш, 2012. С. 447–453.
129. *Лосева О.В.* Первые новомученики-«автоклиты» – греческие и славянские монахи-святогорцы // Афон и славянский мир. Материалы международной научной конференции, посвященной 1000-летию присутствия русских на Святой Горе. Белград, 16–18 мая 2013 г. Святая Гора Афон: Изд. Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне, 2014. Сборник 1. С. 28–34.
130. *Лукин П.Е.* Письмена и православие: Ист.-филол. исследование «Сказания о письменах» Константина Философа Костенецкого. М.: Языки славянской культуры, 2001.
131. *Луховицкий Л.В.* Нифонт II // ПЭ. М., 2023. Т. 51. С. 301–303.
132. *Луховицкий Л.В.* Пахомий I // ПЭ. М., 2024. Т. 55. С. 140–141.
133. *Макарова И.Ф.* Болгарский народ в XV–XVIII вв. М.: КомКнига, 2005.

134. *Макарова И.Ф.* Болгары и турки в Османской империи: идеологические стереотипы и культурное взаимодействие // Славянский мир в третьем тысячелетии. Межкультурный и межконфессиональный диалог славянских народов. М., 2011. С. 161–171.
135. *Макарова И.Ф.* О влиянии конфессионального сознания на этническую историю болгар (XV – начало XIX в.) // Славяноведение. 2008. № 2. С. 41–54.
136. *Макарова И.Ф.* Проблема этногенеза евреев в болгарских землях и особенности межэтнического взаимодействия в XV–XVII вв. // Славяне и их соседи. Выпуск 5. Еврейское население в Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европе. Средние века–Новое время. М.: Наука, 1994. С. 114–122.
137. *Макарова И.Ф.* Стереотип восприятия католиков в болгарском обществе конца XIV–XVI вв. // Славяне и их соседи. Выпуск 3. Католицизм и православие в средние века. М.: Институт славяноведения и балканистики АН СССР, 1991. С. 16–28.
138. *Макушев В.В.* История болгар в труде К. Иречека // ЖМНП. 1878. № 2 (Ч. 196). С. 239–296; № 3 (Ч. 197). С. 52–109.
139. *Марковић В.* Православно монаштво и манастири у средњеveковној Србији. Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија, 1920.
140. *Матанов Х.* Възникване и облик на Кюстендилски санджак (XV–XVI век). София: ИФ-94, 2000.
141. *Матанов Х.* Средновековните Балкани. Исторически очерци. София: Парадигма, 2002.
142. *Матанов Х.* Феодални княжества в югозападните български земи, отразени в османската административно-териториална система // ИПр. 1984. Т. XL. № 5. С. 78–86.
143. *Матанов Х., Михнева Р.* От Галиполи до Лепанто. Балканите, Европа и Османското нашествие. 1354–1571 г. София: ТИЛИА, 1988.
144. *Мейер М.С.* О соотношении светской и духовной власти в Османской политической системе в XVI–XVIII вв. // Ислам в истории народов Востока. М.: Наука, 1981. С. 51–62.

145. *Мейер М.С.* Особенности демографических процессов в Османской империи XV–XVI веков и их социально-экономические последствия // Демографические процессы на Балканах в Средние века. Калинин: КГУ, 1984. С. 3–27.
146. *Мельников Г.П.* Будовец из Будова Вацлав // Культура Возрождения. Энциклопедия. Т. 1. М.: Росспэн, 2007. С. 256–257.
147. *Мельников Г.П.* Вратислав из Митровиц Вацлав // Культура Возрождения. Энциклопедия. Т. 1. М.: Росспэн, 2007. С. 369.
148. *Миловска Д.* Ѓорѓи Кратовски во книжевната и народната традиција. Скопје: Студентски збор, 1989.
149. *Милтенова А.* Тенденции към стабилизиране на книжовния процес през XVI век // Б. Христова и др. (ред.). Българският шестнадесети век. Сборник с доклади за българската обща и културна история през XVI век. София: НБКМ, 1996. С. 265–274.
150. *Миронович А.В.* Супрасльскый монастырь в конце XV – середине XVI в. как религиозный и культурный центр // Славянская Библия в эпоху раннего книгопечатания: к 510-летию создания Библейского сборника Матфея Десятого. СПб.: Изд-во Пушкинского Дома, 2017. С. 213–234.
151. *Мирчева Е.* Проблеми на състава на архаичните български дамаскини // Б. Христова и др. (ред.). Българският шестнадесети век. Сборник с доклади за българската обща и културна история през XVI век. София: НБКМ, 1996. С. 297–314.
152. Михаил Мавроид // ПЭ. М., 2021. Т. 45. С. 729–730.
153. Михаил Маврудис // ПЭ. М., 2021. Т. 45. С. 730.
154. *Миятев П.* Турецкие эпитафические памятники как источники по истории культуры болгарских земель XIV–XIX вв. // Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы. Т. II. М.: Наука, 1969. С. 180–193.

155. *Морозова М.* Сводный каталог кириллических рукописных книг, хранящихся в Литве: предварительные материалы // *Slavistica Vilnensis*. 2016. № 61. С. 257–366.
156. *Мутафова К.* Етнодемографски облик на българските градове в османски регистри от XVI век. Топоси на градското пространство: Търново и Никопол // *Стандарти на всекидневието през средновековието и новото време. Сборник с материали от Първа и Втора научни кръгли маси.* Велико Търново: Фабер, 2014. С. 332–357.
157. *Мутафова К.* Между еретичното и каноничното: павликяните в българските земи през XVI–XVII в. // *Стандарти на всекидневието през средновековието и новото време. Сборник с материали от Първа и Втора научни кръгли маси.* Велико Търново: Фабер, 2012. С. 317–330.
158. *Мутафова К.* Пришълците: социален статус и адаптация (на примера на османски регистри данни от XVI–XVII в. относно Никополски санджак) // *Стандарти на всекидневието през средновековието и новото време. Сборник с материали от Първа и Втора научни кръгли маси.* Велико Търново: Фабер, 2014. С. 410–427.
159. *Мутафова К.* Религия и идентичност (християнство и ислям) по българските земи в османската документация от XV–XVIII век. Велико Търново: Университетско издателство «Св. Климент Охридски», 2013.
160. *Мутафова К.* Стопанска характеристика на Троянския регион през XVI – XVII в.: традиционни поминъци и външни влияния (по данни на османски документи от периода) // *Известия на Центъра за стопанско-исторически изследвания. Том 2. Разнообразието в българското стопанско-историческо развитие.* Варна, 2017. С. 264–286.
161. *Мутафчиев П.* Из нашите старопланински манастири: Курилски манастир св. Иван Рилски // *Он же. Избрани произведения.* София: Наука и изкуство, 1973. Т. 2. С. 258–263.

162. *Мьльников А.С.* Картина славянского мира: взгляд из Восточной Европы. Представления об этнической номинации и этничности XVI – начала XVIII века. СПб: Центр «Петербургское Востоковедение», 1999.
163. *Наумов Ал.* Семейният живот на православните славянски светци според балканската агиография // Старобългарска литература. Т. 48. София, 2013. Светци и свети места на Балканите. Ч. 2. С. 157–164.
164. *Неделчева Н.* Мюсюлмански благотворителни фондации и джамията на Ибрахим паша в Разград // Стандарти на всекидневието през средновековието и новото време. Сборник с материали от Първа и Втора научни кръгли маси. Велико Търново: Фабер, 2012. С. 349–362.
165. *Неделчева Н.* Тенденции в развитието на селищната мрежа в Герлово и Тозлука през XVI – XVII в. // Стандарти на всекидневието през средновековието и новото време. Сборник с материали от Първа и Втора научни кръгли маси. Велико Търново: Фабер, 2014. С. 717–730.
166. *Неделчева Н.* Християнска култова мрежа и религиозност в Герлово през XVI – XVII век // Стандарти на всекидневието през средновековието и новото време. Сборник с материали от Първа и Втора научни кръгли маси. Велико Търново: Фабер, 2014. С. 591–602.
167. *Николов А.* “Сказание как Рим отпадна от православната вяра” – една непозната късносредновековна инвектива срещу Папството // Тангра. Сборник в чест на 70-годишнината на акад. Васил Гюзелев. София: Университетско издателство «Св. Климент Охридски», 2006. С. 193–201.
168. *Николов А.* Между Рим и Константинопол. Из антикатолическата литература в България и славянския православен свят (XI–XVII в.). София: Фондация «Българско историческо наследство», 2016.
169. *Николов А., Герд Л. П. А.* Сирку в България (1878–1879) / П. А. Сырку в Болгарии (1878–1879) [= *Studia mediaevalia Slavica et Byzantina*, 3]. София: Изд. център «Боян Пенев», 2012.
170. *Николова Б.* Неравният път за признанието. Каноничното положение на Българската църква през Средновековието. София: Гутенберг, 2001.

171. *Николова Б.* Устройство и управление на Българската православна църква (IX–XIV в.). София: Нов човек, 2017.
172. *Нихоритис К.* Света гора – Атон и българското новомъченичество. София: Академично издателство «Проф.Марин Дринов», 2001.
173. *Новаковић С.* Служба и живот светого Ђурђа Краговца // Гласник Српског ученог друштва. № 21. Београд, 1867. С. 97–156.
174. Новомученики // ПЭ. М., 2023. Т. 51. С. 651–660.
175. *Оболенский Д.* Византийское Содружество Наций. Шесть византийских портретов. М.: ВРС, 2012.
176. *Онуфриенко М.О.* Художественный контекст росписи церкви святого Георгия в Младо Нагоричино // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana: Петербургские славянские и балканские исследования.* № 1 (31). СПб., 2022. С. 171–185.
177. *Орешкова С.Ф.* Государственная власть и некоторые проблемы формирования социальной структуры османского общества // *Османская империя. Система государственного управления, социальные и этнорелигиозные проблемы.* М.: Наука, 1986. С. 5–18.
178. *Орешкова С.Ф.* Юрюки – мусульманские кочевники Балканского полуострова (XV–XVII) // *Славяне и их соседи. Вып.10. Славяне и кочевой мир.* М.: Наука, 2001. С. 165–171.
179. Османская империя и страны Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы в XV–XVI вв. М.: Наука, 1984.
180. *Острогорски Г.* Серска област после Душанове смрти // *Он же. Византија и словене.* Београд: Просвета, 1970. С. 423–631.
181. *Павловић Л.* Култови лица код Срба и Македонаца. Смедерево: Народни музеј, 1965.
182. *Пандурски В.* Куриловският манастир. София: Български художник, 1975.
183. *Панова С.* Еврейска община в българските земи през XVI–XVIII в. // *Проучвания за история на еврейското население в българските земи, XV–XIX вв.* София: Издателство на Българската академия на науките, 1980. С. 21–35.

184. *Паскалева К.* Свети Георги Софийски (Опит за идентификация на тримата софийски мъченици) // Годишник на Софийския университет «Св. Климент Охридски». Център за славяно-византийски проучвания «Иван Дуйчев». Т. 91 (10). София, 2002. С. 209–240.
185. *Паскаль А.Д.* Об источниках «Похвального слова Иоанну Новому» // *Slověne*. 2019. Vol. 8, № 1. С. 429–466.
186. *Пенкова Б.* Стенописите от Драгалевския и Куриловския манастир от края на XVI век и техният художествен контекст // *Проблеми на изкуството*. 2018. № 1. С. 47–58.
187. *Петканова Д.* Българска средновековна литература. Велико Търново: Абагар, 2001.
188. *Петковић С.* Светителске мошти и сликарство Хиландара // *Осам векова Хиландара*. Београд: САНУ, 2000. С. 629–637.
189. *Петковић С.* Хиландар. Београд: Реп. завод за заштиту споменика културе, 1999.
190. *Петросян Ю.А.* Османская империя. Могущество и гибель. М.: Наука, 2017.
191. *Петросян И. Е.* Янычары в Османской империи. Государство и войны (XV – начало XVII в.). М.: Наука, 2019.
192. *Петрушевский И.П.* Ислам в Иране в VII–XV веках (курс лекций) / Отв. ред. В.И. Беляев. Л.: Издательство Ленинградского университета, 1966.
193. *Пиккио Р.* Православното славянство и старобългарската културна традиция. София: Университетско издателство «Св. Климент Охридски», 1993.
194. *Польвянный Д.И.* Культурная идентичность, историческое сознание и книжное наследие средневековой Болгарии. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2018.
195. *Польвянный Д.И.* Почитание мощей святых и сакральная география средневековой Болгарии // *Европа святых. Социальные, политические и культурные стороны святости в Средние века*. М.: Алетейя, 2018. С. 285–298.

196. *Полывянный Д.И., Ешилли Н.В.* Разбойничество в османских судебных документах XVI–XVII вв.: проблемы терминологии // Вестник Костромского гос. Университета. 2015, №2. С. 12–16.
197. *Полывянный Д.И., Пасько Н.В.* Разбойничество в Болгарии накануне и в первые века османского господства // Дриновський збірник. Т. VI. Харків; Софія, 2013. С. 263–269.
198. *Поповска-Коробар В.* Претставата на св. Никола Нови во Слимничкиот манастир // Зборник средновековна уметност. Скопје, 2006. Бр. 5. С. 105–120.
199. *Прокопьев А.Ю.* Введение. Реформация. Контрреформация, Конфессионализация // Конфессионализация в Западной и Восточной Европе в раннее Новое время: Доклады русско-немецкой научной конференции 14–16 ноября 2000 г. / под ред. А.Ю. Прокопьева. СПб.: Алетейя, 2004. С. 5–32.
200. *Радева Д.* Павликяни и павликянство в българските земи: архетип и повторения VII–XVII век. София: Парадигма, 2015.
201. *Радева Д.* По въпроса за конфесионалния статус на павликяните в Османската империя през XV–XVII век // Годишник на Историческия факултет на Великотърновския университет «Св. св. Кирил и Методий». Година I (XXXIII), 2017. Велико Търново: Университетско издателство «Св. св. Кирил и Методий», 2018. С. 369–387.
202. *Радовановић Ј.* Нови култови срба светитеља и њихова иконографија у првој половини XVI века // Зборник Матице српске за ликовне уметности. № 27–28. Нови Сад, 1991. С. 151–174.
203. *Радулов Цв.Й.* Да се къпем или не! Хигиена и всекидневие на Балканите през погледа на пътешествениците от XVI–XVIII в. // Стандарти на всекидневието през средновековието и новото време. Сборник с материали от Първа и Втора научни кръгли маси. Велико Търново: Фабер, 2012. С. 423–438.
204. *Радушев Е.* Османската гранична периферия (серхад) в Никополския вилает през първата половина на XVI век // Б. Христова и др. (ред.). Българският шестнадесети век. Сборник с доклади за българската обща и културна история през XVI век. София: НБКМ, 1996. С. 187–214.

205. *Радушев Е.* Помаците. Християнство и ислям в Западните Родопи с долината на р. Места. XV в. – 30те години на XVIII в. Кн. 1. София: НБКМ, 2008.
206. *Райков Б., Кодов Х., Христова Б.* Славянски ръкописи в Рилския манастир: В 2 т. Т.1 София: Наука и изкуство, 1986.
207. *Райкова М.* Похвална беседа за софийските мъченици – издание на текста и изследване // РВг. Т. 34 (1). 2010. С. 61–94.
208. *Райчинов С.* Житието на Николай Нови Софийски в развитието на старобългарска литература // Литература, общество, идеи: Изследвания на млади научни работници. София: Издателство на Българската академия на науките, 1986. С. 48–65.
209. *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.
210. *Рансимэн С.* Великая Церковь в пленении. История Греческой церкви от падения Константинополя в 1453 г. до 1821 г. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2006.
211. *Ремез Н.В.* К вопросу о законотворческой деятельности османских султанов в XV–XVI вв. // Османский мир и османистика. Сборник статей к 100-летию со дня рождения А.С. Тверетиновой (1910–1973). М.: ИВ РАН, 2010. С. 269–281.
212. *Риболов С.* Мъченическата книжнина в Древната църква // Богословска мисъл. № 1–4. 2009. С. 61–81.
213. *Робев Н.* Монетите в българските земи през XVI век // Б. Христова и др. (ред.). Българският шестнадесети век. Сборник с доклади за българската обща и културна история през XVI век. София: НБКМ, 1996. С. 127–148.
214. *Рогов А.И.* Супрасль как один из центров культурных связей Белоруссии с другими славянскими странами // Черепнин Л. В. (отв. ред.). Славяне в эпоху феодализма: К столетию В. И. Пичеты. М.: Наука, 1978. С. 321–334.
215. *Розов В.* Служба и канон св. Николи Новом Софијском // Богословље. Београд, 1930. N. 3. С. 205–219.
216. *Самаршић Р.* Мехмед Соколовић. Београд: Завод за уџбенике, 2010.

217. *Сафонов А.А.* Внутренняя Македония в составе Османской империи: социальная история локальных групп (конец XIV – начало XVII в.). Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 2011.
218. *Сафонов А.А.* Круговая порука как институт местного управления и самоуправления в балканских провинциях Османской империи // Славянский альманах. 2017. № 1–2. С. 33–47.
219. *Сафонов А.А.* Османская административно-правовая система на Балканах (XV–XVIII века) // Историко-правовые проблемы: новый ракурс. Вып. 5. Курск., 2012. С. 121–133.
220. *Сафонов А.А.* Православное духовенство, прихожане и османская администрация в Македонии и Западной Болгарии (XV–XVII вв.) // *Bulgarian, Ottoman and Caucasian Studies*: сборник статей, посвященный 65-летию С.И. Муртузалиева. М.: МБА, 2012. С. 265–282.
221. *Снегаров И.* История на Охридската архиепископия-патриаршия от падането и под турците до нейното унищожаване (1394–1767). Т. 2. София: Печатница П. Глушковъ, 1931.
222. *Снегаров И.* Поглед към изворите за св. Никола Софийски // Годишник на Софийския университет, Богословски факултет. Т. 9. София, 1931–1932. С. 1–58.
223. *Снегаров И.* Турското владичество – пречка за културното развитие на българския народ и на другите балкански народи. София: Издание на Българската академия на науките, 1958.
224. *Соловьев П.* Христианские мученики, пострадавшие на Востоке со времени завоевания Константинополя турками. СПб.: тип. Якова Трея, 1862.
225. *Стайнова М.* Ислам и исламская религиозная пропаганда в Болгарии // Османская империя. Система государственного управления, социальные и этнорелигиозные проблемы. М.: Наука, 1986. С. 83–102.
226. *Стайнова М.П.* Османски изкуства на Балканите. XV–XVIII век. София: Университетско издателство «Св. Климент Охридски», 1995.

227. *Станимиров С.* Едно малко познато житие на свети Георгия Нови Софийски от Кратово // Известия на Историческото дружество. Кн. XI–XII (1931–1932). София, 1932. С. 288–293.
228. Старобългарска литература. Енциклопедичен речник / Петканова Д. (съст.). Велико Търново: Абагар, 2003.
229. *Стојановски А., Ерен И.* Кратовската нахија во XVI век // Гласник. Институт за национална историја. 1971. Т. XV. № 1. С. 61–92.
230. *Суботић Г.* Манастир Хиландар. Београд: САНУ, 1998.
231. *Суботић Г.* Најстарије представе светог Георгија Кратовца // Зборник радова Византолошког института. Књ. XXXII. Београд, 1993. С. 167–205.
232. *Сюкияйнен Л.Р.* Шариат и мусульманско-правовая культура. М.: Институт государства и права РАН, 1997.
233. *Сюкияйнен Л.Р.* Структура мусульманского права // Мусульманское право (структура и основные институты). М.: Институт государства и права АН СССР, 1984. С. 20–37.
234. *Темелски Хр.* Воин // ПЭ. М., 2010. Т. 9. С. 209.
235. *Темелски Хр.* Георгий Софийский Старший // ПЭ. М., 2011. Т. 11. С. 11–12.
236. *Темелски Хр.* Храмът св. Николай Нови Софийски. София: Синева, 2000.
237. *Темчин С.Ю.* Гимнографическое творчество Григория Цамблака: вильнюсский список службы Иоанну Новому Сучавскому, 2 VI) // *Krakowsko-Wileńskie studia slawistyczne*. Krakow, 1997. Т. 2. С. 143–203.
238. *Тодоров Н.* Балканский город XV–XIX вв. М.: Наука, 1976.
239. *Тодоров Н.* Еврейското население в балканските провинции на Османската империя през XV–XIX вв. // Проучвания за историята на еврейското население в българските земи XV–XIX вв. София: Издателство на Българската академия на науките, 1980. С. 7–20.
240. *Тодорова О.* Домашното робство и робовладение в Османска Румелия. София: Гутенберг, 2021.
241. *Тодорова О.* Жените от Централните Балкани през Османската епоха (XV–XVII век). София: Гутенберг, 2004.

242. *Тодорова О.* Някои въпроси на женския статут през XVI век. (Върху материал от българските земи) // Б. Христова и др. (ред.). Българският шестнадесети век. Сборник с доклади за българската обща и културна история през XVI век. София: НБКМ, 1996. С. 103–126.
243. *Тодорова О.* Православната църква и българите XV–XVIII век. София: Академично издателство «Проф. Марин Дринов», 1997.
244. *Томова Е.* Из литературната история на житията на търновските светци в славянската ръкописна традиция през XVI век // Б. Христова и др. (ред.). Българският шестнадесети век. Сборник с доклади за българската обща и културна история през XVI век. София: НБКМ, 1996. С. 275–286.
245. *Турилов А.А.* Антоний Супрасльскый // ПЭ. М., 2008. Т. 2. С. 680.
246. *Турилов А.А.* Владислав Грамматик // ПЭ. Т. 9. М., 2010. С. 99–101.
247. *Турилов А.А.* Григорий Цамблак // ПЭ. Т. 12. М., 2011. С. 583–592.
248. *Турилов А.А.* Житие преподобномученика Антония Супрасльского и славянские жития балканских мучеников XVI в.: К постановке проблемы // *Nagiographia Slavica*. München – Berlin – Wien, 2013 (= Wiener Slawistischer Almanach. Sonderband. Bd. 82). С. 265–275.
249. *Турилов А.А.* Известия о Яне Гусе в сочинениях православных книжников XV–XVI вв. // *Славяноведение*. 2022. № 4. С. 27–39.
250. *Турилов А.А.* Иоанн Новый Сочавский // ПЭ. Т. 24. М., 2011. С. 459–463.
251. *Турилов А.А.* Межславянские культурные связи эпохи средневековья и источниковедение истории и культуры славян: Этюды и характеристики. М.: Знак, 2012.
252. *Турилов А.А.* Старые заблуждения и новые «блохи» [Рец.: Христова Б., Караджова Д., Узунова Е. Бележки на български книжовници. X–XVIII в. София: Народна библиотека «Кирил и Методий», 2003–2004. Т. 1 (X–XV вв.), 248 с., ил.; Т. 2 (XVI–XVIII вв.), 388 с., ил., указатели] // *Вестник церковной истории*. 2009. № 1/2(13/14). С. 321–361.
253. *Турилов А.А.* Южнославянские памятники в литературе и книжности Литовской и Московской Руси XV – первой половины XVI в.: парадоксы

- истории и географии культурных связей // Славянский альманах 2000. М., 2001. С. 247–285
254. *Турилов А.А., Мошкова Л.В.* Каталог славянских рукописей афонских обителей / изд. 2-е, испр. и дополн.; под ред. А.-Э. Н. Тахиаоса. Београд: Чигоја штампа, 2016.
255. *Турилов А.А., Темелски Хр.* Георгий Новый Кратовский // ПЭ. М., 2009. Т. 11. С. 70.
256. *Турилов А.А., Темелски Хр.* Георгий Софийский Новейший // ПЭ. Т. 11. М., 2009. С. 81–82.
257. *Турилов А.А., Чешмеджиев Д., Масиель Санчес Л.К.* Зограф // ПЭ. М., 2014. Т. 20. С. 301–313.
258. *Тъпкова-Заимова В., Милтенова А.* Историко-апокалиптичната книжнина във Византия и в средновековна България. София: Университетско издателство «Св. Климент Охридски», 1996.
259. *Тютюнджиев И.* История на българския народ XV – XVII в. Велико Търново: Ровита, 2017.
260. *Тютюнджиев И.* Търновската митрополия XV–XIX век. Велико Търново: Ровита, 2007.
261. *Тютюнджиев И., Павлов П.* Българската държава и османската експанзия 1369–1422. Велико Търново: Първа Частна Печатница – Ямбол, 1992.
262. *Фадеева И.Л.* Еврейские общины в Османской империи. Страницы истории. М.: ИВ РАН, 2012.
263. *Федорова И.В.* «Путешествие в Святую Землю и Египет» князя Николая Радзивилла и восточнославянская паломническая литература XVII – начала XVIII в.: исследование и текст. СПб.: Издательство «Пушкинский Дом», 2014.
264. *Филарет, архиеп. Черниговский.* Святые южных славян. Опыт описания жизни их. Чернигов: тип. Ильин. монастыря, 1865.
265. *Флоря Б.Н.* У истоков религиозного раскола славянского мира (XIII в.). СПб.: Алетейя, 2004.

266. *Флоря Б.Н., Турилов А.А., Преображенский А.С.* Киприан // ПЭ. Т. 33. М., 2017. С. 630–650.
267. *Фрейденберг М.М.* Дубровник и Османская империя. 2-е изд., испр. и доп. М.: Наука, 1989.
268. *Фрейденберг М.М.* Евреи на Балканах на исходе Средневековья. М.; Иерусалим: Гешарим, 1996.
269. *Фрейденберг М.М.* Образ балканского города в путевых записках западных путешественников XVI века // Источниковедение балканского средневековья. Калинин: КГУ, 1988. С. 39–65.
270. *Хаванова О.В.* Поликонфессиональные Балканы раннего Нового времени в региональной политике Святого Престола. Рецензия на: Molnár A. Confessionalization on the Frontier. The Balkan Catholics between Roman Reform and Ottoman Reality. Roma: Viella, 2019. 268 p. // Historia provinciae – журнал региональной истории. 2023. Т. 7, № 2. С. 708–724.
271. *Хайдарова М.С.* Основные направления и школы мусульманского права // Мусульманское право (структура и основные институты). М.: Институт государства и права АН СССР, 1984. С. 38–48.
272. *Христов Я.* “Изобретяването” на свети мъченик Енравота // РВг. Т. 47 (4). 2023. С. 75–90.
273. *Христова Б.* Западнобългарски книжовници от XVI век // Б. Христова и др. (ред.). Българският шестнадесети век. Сборник с доклади за българската обща и културна история през XVI век. София: НБКМ, 1996. С. 341–350.
274. *Христова Б., Караджова Д., Узунова Е.* Бележки на български книжовници X–XVIII в. Т. II. XVI–XVIII век. София: НБКМ, 2004.
275. *Христова Б., Караджова Д., Икономова А.* Български ръкописи от XI до XVIII век, запазени в България: Своден каталог (Vol. 1). София: НБКМ, 1982.
276. *Цветкова Б.* Извънредни данъци и държавни повинности в българските земи под турска власт. София: Издателство на Българска академия на науките, 1958.

277. *Цветкова Б.* Новые документы о сипахийском землевладении в Османской империи в конце XVI в. // Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы. Т. I. М.: Наука, 1964. С. 199–221.
278. *Цветкова Б.* Паметна битка на народите (Европейският югоизток и османското завоевание – края на XIV и първата половина на XV в.). Варна: Книгоиздателство «Георги Бакалов», 1979.
279. *Цветкова Б.* Хайдутството в българските земи през XV–XVIII в. // *Цветкова Б.* Хайдутството в българските земи през 15–18 век. Т. I. София: Наука и изкуство, 1971. С. 15–72.
280. *Цветкова Б.* Част първа. Проучвания // *Цветкова Б.* Проучвания на градското стопанство през XV–XVI в. София: Наука и изкуство, 1972. С. 9–134.
281. *Цветкова Б.А.* Новые данные о христианах-спахиях на Балканском полуострове в период турецкого господства // ВВ. 1958. Т. 13. С. 184–197.
282. *Цибранска-Костова М.* За Матей Граматик и говоримия български език през XVI век // *Zeszyty Cyrylo-Methodiańskie.* № 6. Lublin, 2017. P. 25–37.
283. *Цибранска-Костова М.* Композитите като маркери за святост в “Похвална беседа за софийските мъченици” от XVI в. // *Slavia Meridionalis.* Vol. 16 (2016): *Tekst biblijny w literaturach południowosłowiańskich od średniowiecza do nowoczesności [Biblical Text in the South Slavonic Literatures from the Middle Ages to the Modern Times].* 2016. С. 369–383.
284. *Цибранска-Костова М.* Матей Грамматик // ПЭ. М., 2021. Т. 44. С. 210–211.
285. *Цибранска-Костова М.* Николай Софийский // ПЭ. М., 2022. Т. 50. С. 605–606.
286. *Цибранска-Костова М.* Святой и общество: конфликты и ценности («Житие святого Николая Нового Софийского» Матвея Грамматика, XVI в.) // Взгляд на славянскую аксикологию. М.: Институт славяноведения РАН, 2019. С. 9–35.
287. *Цыпин В., прот.* Конфессия // ПЭ. М., 2019. Т. 37. С. 471.
288. *Чеשמеджиев Д.* Димитрий Кантакузин // ПЭ. М., 2017. Т. 30. С. 502–505.
289. *Чеשמеджиев Д.* Константин Костенечский // ПЭ. М., 2019. Т. 37. С. 95–97.
290. *Чеשמеджиев Д.* Куриловский монастырь // ПЭ. М., 2020. Т. 39. С. 402–403.

291. *Чиркович С. М.* История сербов. М.: Весь Мир, 2009.
292. *Чистякова М. В.* Текстологические особенности стихного пролога ГИМ, Увар. 56 // *Slavistica Vilnensis*. Kalbotyra, 2010. № 55 (2). С. 46–62.
293. *Яцимирский А. И.* Мучение Георгия Нового Софийского, составленное псковским иеромонахом Ильей в 1539 году с заимствованиями из того же «Мучения» Цамблака, по Сборнику собрания свящ. Феофила Гепецкого 1552 года // *Он же*. Из истории славянской проповеди в Молдавии и Валахии XV–XVII вв. СПб.: ОЛДП, 1906. Тексты. С. 97–109.
294. *Яцимирский А. И.* Славянские и русские рукописи румынских библиотек. СПб.: Издание Императорской Академии наук, 1905.
295. *Almond I.* Two Faiths, One Banner. When Muslims Marched with Christians across Europe. Cambridge: Harvard University Press, 2009.
296. *An Economic and Social History of the Ottoman Empire*. Vol. 1, 1300–1600. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1997.
297. *Angelov P.* The Man of the West through the Eyes of Medieval Bulgarians // *ВМ*. 2011. Vol. 1. P. 409–416.
298. *Antov N.* The Ottoman Wild West. The Balkan Frontier in the 15–16th cc. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2017.
299. *Argyriou A.* Pachomios Roussanos et l'Islam // *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*. Vol. 51. № 2. 1971. P. 143–164.
300. *Babinger F.* Mehmed the Conqueror and his time / transl. R. Manheim, ed. W.C. Hickman. Princeton: Princeton University Press, 1992.
301. *Bárány A.* The Relations of King Emeric and Andrew II of Hungary with the Balkan States // *Стефан Првовенчани и његово доба. = Stefan the First-Crowned and His Time*. Istorijski institut, Srpska akademija nauka i umetnosti. Collection of Works, 42. Beograd, 2020. P. 213–249.
302. *Barkan Ö.L.* Essai sur les données statistiques des registres de recensement dans l'Empire ottoman aux XVe et XVIe siècles // *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. 1957. Vol. 1, No. 1. P. 9–36.

303. *Barkey K.* Bandits and Bureaucrats: The Ottoman Route to State Centralization. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1994.
304. *Barkey K.* Empire of Difference: The Ottomans in Comparative Perspective. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2008.
305. *Barkey K.* Islam and Toleration: Studying the Ottoman Imperial Model // International Journal of Politics, Culture and Society. Vol. 19. No. ½. Dec., 2005. The New Sociological Imagination II. P. 5–19.
306. *Ben-Naeh Y.* Blond, Tall, with Honey-Colored Eyes: Jewish Ownership of Slaves in the Ottoman Empire // Jewish History. Vol. 20. № 3. 2006. P. 315–332.
307. *Biliarsky I.* The Ottoman Conquest of Vidin and the End of the Mediaeval Bulgarian State // Südost-Forschungen. Vol. 82. № 1 (2023). P. 94–116.
308. *Biliarsky I., Tsibranska-Kostova M.* Historical Memory and Orthodox Faith: Byzance Après Byzance in Sofia Under Ottoman Rule // Вестник ВолГУ. Серия 4, История. Регионоведение. Международные отношения. 2021. Т. 26. № 6. P. 339–351.
309. *Bojanin S.* The South Slavic Parish in Light of Stephen Gerlach's Travel Diary // Voyages and Travel Accounts in Historiography and Literature. Volume 1. Voyages and Travelogues from Antiquity to the Late Middle Ages. Novi Sad; Budapest: Trivent publishing, 2020. P. 265–294.
310. *Boykov G.* Abdāl-affiliated Convents and “Sunnitizing” Halveti Dervishes in Sixteenth-Century Ottoman Rumeli // Krstić T., Terzioğlu D. (eds.). Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire, c. 1450 – c. 1750. Leiden; Boston: Brill, 2021. P. 308–340.
311. *Boykov G.* The Human Cost of Warfare: Population Loss During the Ottoman Conquest and the Demographic History of Bulgaria in the Late Middle Ages and Early Modern Era // *Schmitt O.J. (ed.).* The Ottoman Conquest of the Balkans (Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Klasse). Vienna: Verlag der Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2016. P. 103–166.

312. *Brady T.A. Jr.* Confessionalization – The Career of a Concept // *Headley John M., Hillerbrand Hans J.* Confessionalization in Europe, 1555–1700: Essays in Honor and Memory of Bodo Nischan. London: Routledge, 2004. P. 1–20.
313. *Braude B., Lewis B.* (Eds.) Christians and Jews in the Ottoman Empire, 2 vols. Vol. I: The Central Lands. Vol. 2: The Arabic-Speaking Lands. New York; London: Holmes & Meier Publishers, 1982.
314. *Burak G.* Faith, Law and Empire in the Ottoman “Age of Confessionalization” (Fifteenth – Seventeenth Centuries): The Case of ‘Renewal of Faith’ // *Mediterranean Historical Review*. № 28. 2013. P. 1–23.
315. *Çiğdem R.* A life in Banishment in Iznik: Sheikh Badraddin Simawni // *Uluslararası İznik Sempozyumu*. İznik: İznik Belediyesi, 2005. P. 455–468.
316. *Çırakman A.* From tyranny to despotism: The enlightenment's unenlightened image of the Turks // *International Journal of Middle East Studies*. Vol. 33. № 1. 2001. P. 49–68.
317. *Clarence-Smith W.G.* Islam and the Abolition of Slavery. Oxford; New York: Oxford University Press, 2006.
318. *Conermann S., Şen G.* Slavery is Not Slavery: On Slaves and Slave Agency in the Ottoman Empire – Introduction // *Conermann S., Şen G.* (ed.). Slaves and Slave Agency in the Ottoman Empire. Göttingen: V&R Unipress, 2020. P. 11–17.
319. *Detoraki M.* Greek Passions of the Martyrs in Byzantium // *Efthymiadis S.* (ed.). The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Vol. II. Ashgate: Routledge, 2014. P. 61–101.
320. *Detrez R.* Pre-National Identities in the Balkans // *Daskalov R., Marinov T.* (eds.). Entangled Histories of the Balkans. Vol. 1. National Ideologies and Language Policies. Leiden: Brill, 2013. P. 13–66.
321. *Encyclopaedia of Islam*, 2nd Edition. V. I–XII / Edited by B. Lewis, Ch. Pellat, J. Schacht et al. Leiden: Brill, 1986–2004.
322. *Encyclopedia of the Ottoman Empire* / Ed. by Gabor Agoston & Bruce Masters. Facts on File, 2008.

323. *Epstein M.A.* The Ottoman Jewish Communities and their Role in the 15th and 16th Centuries. Freiburg: Klaus Schwartz Verlag, 1980.
324. *Erdem Y.H.* Slavery in the Ottoman Empire and its Demise, 1800–1909. London; New York: Macmillan Press, 1996.
325. *Evangelou Y.* Saint Philothei. An Athenian Noblewoman – a Bold Nun. Athens, 2016
326. *Faroghi S.* An Orthodox Woman Saint in an Ottoman Document // Veinstein G. (ed.). *Synchrétismes et hérésies dans l’Orient seldjoukide et ottoman (XIV^e –XVIII^e siècle)*. Paris: Peeters, 2005. P. 383–394.
327. *Faroghi S.* *Approaching Ottoman History: An Introduction to the Sources*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2004.
328. *Faroghi S.* *Coping with the State: Political Conflict and Crime in the Ottoman Empire, 1550–1720*. Istanbul: Isis Press, 2010.
329. *Faroghi S. N., Fleet K. (eds.)* *The Cambridge History of Turkey. Volume 2. The Ottoman Empire as a World Power, 1453–1603*. New York: Cambridge University Press, 2012.
330. *Faroghi S.* *Subjects of the Sultan: Culture and Daily Life in the Ottoman Empire*. London; New York: I.B. Tauris, 2005.
331. *Faroghi S.* *The Ottoman Empire and the World Around It*. London; New York: I.B. Tauris, 2004.
332. *Faroghi S.* *Travel and Artisans in the Ottoman Empire: Employment and Mobility in the Early Modern Era*. London; New York: I.B. Tauris, 2014.
333. *Fine J.V.A.* *The Late Medieval Balkans. A Critical Survey from the Late Twelfth Century to the Ottoman Conquest*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1983.
334. *Fine J.V.A.* *When Ethnicity Did Not Matter in the Balkans: A Study of Identity in Pre-Nationalist Croatia, Dalmatia, and Slavonia in the Medieval and Early-Modern Periods*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2006.
335. *Fisher A.W.* *The Sale of Slaves in the Ottoman Empire: Markets and State Taxes on Slave Sales, Some Preliminary Considerations* // *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi: Hümaniter Bilimler*. V. 6. Istanbul, 1978. P. 149–174.

336. *Fleet K. (eds.)* The Cambridge History of Turkey. Volume 1. Byzantium to Turkey, 1071–1453. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
337. *Florescu R.R.* Chapter VI. Vlad II Dracul and Vlad III Dracula's Military Campaigns in Bulgaria, 1443–1462 // Treptow Kurt W., Florescu Radu (eds.) *Dracula: Essays on the Life and Times of Vlad the Impaler*. Las Vegas: Center for Romanian Studies, 2019. P. 125–140.
338. *Fodor P.* In Quest of the Golden Apple: Imperial Ideology, Politics, and Military Administration in the Ottoman Empire. Istanbul: Gorgias Press, 2010.
339. *Fodor P.* The Ottomans and their Christians in Hungary // *Frontiers of Faith: Religious Exchange and the Constitution of Religious Identities 1400–1750*. Budapest: Central European University, 2001. P. 137–147.
340. *Frazee Ch.A.* Catholics and Sultans: The Church and the Ottoman Empire 1453–1923. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
341. *Gara E.* Neomartyr without a Message // Hazai G. (ed.). *Mélanges a l'honneur d'Elizabeth A. Zachariadou*. Archivum Ottomanicum. № 24 Wiesbaden, 2005/06. P. 155–175.
342. *Goffman D.* The Ottoman Empire and Early Modern Europe. New approaches to European history. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
343. *Gradeva R.* A Kadi court in the Balkans. Sofia in the Seventeenth and early Eighteenth Centuries // *The Ottoman World*. London, New York: Routledge, 2011. P. 57–71.
344. *Gradeva R.* Apostasy in Rumeli in the Middle of the Sixteenth Century // *Arab Historical Review for Ottoman Studies*. 2000. Vol. 22. P. 29–73.
345. *Gradeva R.* Between the Hinterland and the Frontier: Ottoman Vidin, fifteenth to eighteenth century // *Proceedings of the British Academy*. Vol. 156. Oxford, 2009. P. 331–351.
346. *Gradeva R.* Conversion to Islam in Bulgarian Historiography // *Religion, Ethnicity and Contested Nationhood in the Former Ottoman Space*. Leiden, Boston: Brill, 2012. P. 187–222.

347. *Gradeva R.* Jews and Ottoman authority in the Balkans: the case of Sofia, Vidin and Rusçuk, 15th–17th centuries // *Eadem.* Rumeli under the Ottomans, 15th–18th centuries: institutions and communities. Istanbul: Isis Press, 2004. P. 225–285.
348. *Gradeva R.* Late Antique church buildings in Ottoman Sofia, fifteenth to beginning of nineteenth centuries // *Christian Art under Muslim Rule.* ed. by M. Hartmuth with the assistance of A. Dilsiz and A. Wharton. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 2016. P. 167–193.
349. *Gradeva R.* On Kadis of Sofia, 16th–17th centuries // *Journal of Turkish Studies.* V. 26/I. Harvard University, 2002. P. 265–292.
350. *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.
351. *Gradeva R.* Ottoman Policy towards Christian Church Buildings // *Études balkaniques.* V. 4. 1994. P. 14–36.
352. *Gradeva R.* Sofia's Rotunda and Its Neighbourhood in Ottoman Times // *Osmanische Welten: Quellen und Fallstudien.* Festschrift für Michael Ursinus. Hg von J. Zimmermann, Chr. Herzog und R. Motika. Bamberg: University of Bamberg Press, 2016. P. 177–208.
353. *Gradeva R.* The Church in the Life of Sofia Citizens, 15th to 18th century (preliminary notes) // G. Valtchinova (ed.). *Religion and Boundaries. Studies from the Balkans, Eastern Europe and Turkey.* Istanbul: Isis Press, 2010. P. 47–79.
354. *Gradeva R.* The Ottoman Balkans – a Zone of Fractures or a Zone of Contacts? // *Zones of Fracture in Modern Europe: the Baltic Countries, the Balkans, and Northern Italy.* Ed. A. Bues. Wiesbaden: Harrassowitz, 2005. P. 61–75.
355. *Gradeva R., Ivanova S.* Researching the Past and the Present of Muslim Culture in Bulgaria: the «popular» and «high» layers // *Islam and Christian-Muslim Relations.* V. 12. № 3. Birmingham, 2001. P. 317–337.
356. *Graf T.* On Half-Lives and Double-Lives: “Renegades” in the Ottoman Empire and their Pre-Conversion Ties, ca. 1580–1610 // *Firges P., Graf T., Roth C., Tulasoğlu*

- G. (eds.). *Well-Connected Domains: Towards an Entangled Ottoman History*. Leiden: Brill, 2014. P. 131–150.
357. *Graf T.* *The Sultan's Renegades: Christian-European Converts to Islam and the Making of the Ottoman Elite, 1575–1610*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
358. *Gregory B.* *Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
359. *Grozdanova E.* *Bulgarian Ottoman Studies at the turn of two centuries: continuity and innovation // Études Balkaniques*. 2005. N 3. P. 93–146.
360. *Headley John M., Hillerbrand Hans J.* *Confessionalization in Europe, 1555–1700: Essays in Honor and Memory of Bodo Nischan*. London: Routledge, 2004.
361. *Hodžić M.* *Veliki vezir Mehmed-paša Sokolović i dijalektika moći // Prilozi za orijentalnu filologiju*. 2017. № 66. S. 25–48.
362. *Hovannisian R.G. (Ed.)* *The Armenian People From Ancient to Modern Times. Vol. II. Foreign Dominion to Statehood: The Fifteenth Century to the Twentieth Century*. New York: Palgrave Macmillan, 1997.
363. *İnalçık H.* *Servile Labor in the Ottoman Empire // Ascher A. and Király B. (eds.)*. *The Mutual Effects of the Islamic and Judeo-Christian World: The East European Pattern*. New York: Brooklyn College Press, 1979. P. 25–43.
364. *İnalçık H.* *State, Sovereignty and Law During the Reign of Süleyman // İnalçık H., Kafadar C.* *Süleyman the Second and His Time*. Istanbul: Isis Press, 1993. P. 59–92.
365. *İnalçık H.* *Suleiman the Lawgiver and Ottoman Law // İnalçık H.* *The Ottoman Empire: Conquest, Organization and Economy*. London: Variorum reprints, 1978 [Archivum ottomanicum. 1969. Vol. I. P. 105–138].
366. *İnalçık H.* *The Ottoman Empire. The Classical Age 1300–1600*. London; New York: Weidenfeld and Nicholson, 1973.
367. *İnalçık H.* *The Problem of the Relationship between Byzantine and Ottoman taxation // İnalçık H.* *The Ottoman Empire: Conquest, Organization and Economy*. London: Variorum reprints, 1978 [Akten des XI. Internationalen Byzantinisten-Kongress, 1958. Munich, 1960. S. 237–242].

368. *Iorga N.* Byzance Après Byzance. Bucarest: l'Institut d'études byzantines, 1935.
369. *Itzkowitz N.* Ottoman Empire and Islamic Tradition. Chicago; London: University of Chicago Press, 1980.
370. *Kafadar C.* Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State. Berkeley: University of California Press, 1995.
371. *Karlin-Hayter P.* La politique religieuse des conquérants Ottomans dans un texte hagiographique (a. 1437) // *Byzantion*. Vol. 35. Bruxelles, 1965. P. 353–358.
372. *Kaszlej A.* Rękopisy supraskie w zbiorach krajowych i obcych, oprac. Antoni Mironowicz; Katalog rękopisów supraskich, oprac. Antoni Mironowicz, Nadieżda Morozowa, Marina Czistiakowa, Elżbieta Kierejczuk, Eugenia Mironowicz, Nikołałaj Nikołałajew, Białystok: Wydawnictwo i Drukarnia Libra, 2014, 391 s. // *Rocznik Biblioteki Narodowej*. T. XLV. Warszawa, 2014. S. 275–280.
373. *Keul I.* Early Modern Religious Communities in East-Central Europe: Ethnic Diversity, Denominational Plurality and Corporative Politics in the Principality of Transylvania (1526–1691). Leiden: Brill, 2009.
374. *Kiel M.* Studies on the Ottoman Architecture of the Balkans. Aldershot, Brookfield: Variorum, 1990.
375. *Kosman M.* Protestanci i Kontrreformacja z dziejów tolerancji w Rzeczypospolitej XVI–XVIII wieku. Wrocław: Zakład narodowy im. Ossolińskich, 1978.
376. *Kotzageorgis Ph.* “Messiahs” and Neomartyrs in Ottoman Thessaly: Some Thoughts on Two Entries in a Mühimme Defteri // Hazai G. (ed.). *Mélanges a l'honneur d'Elizabeth A. Zachariadou*. *Archivum Ottomanicum*. № 24 Wiesbaden, 2005/06. P. 219–231.
377. *Krstić T.* Can We Speak of ‘Confessionalization’ beyond the Reformation? Ottoman Communities, Politics of Piety, and Empire-Building in an Early Modern Eurasian Perspective // *Krstić T., Terzioğlu D. (eds.) Entangled Confessionalizations? Dialogic Perspectives on the Politics of Piety and Community Building in the Ottoman Empire, 15th–18th centuries*. Piscataway: Gorgias Press, 2022. P. 25–115.

378. *Krstić T.* Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire. Stanford: Stanford University Press, 2011.
379. *Krstić T.* From *Shahāda* to ‘*Aqīda*: Conversion to Islam, Catechization, and Sunnitization in Sixteenth-Century Ottoman Rumeli // A.C.S. Peacock (ed.). *Islamisation: Comparative Perspectives from History*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017. P. 296–314.
380. *Krstić T.* Historicizing the Study of Sunni Islam in the Ottoman Empire, c. 1450 – c. 1750 // *Krstić T., Terzioğlu D.* (eds.). *Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire, c. 1450 – c. 1750*. Leiden; Boston: Brill, 2021. P. 1–27.
381. *Krstić T.* State and Religion, ‘Sunnitization’ and ‘Confessionalism’ in Süleyman’s time // *P. Fodor* (ed.) *The Battle for Central Europe. The Siege of Szigetvar and the Death of Suleyman the Magnificent and Nicholas Zrinyi*. Leiden; Boston; Budapest: Brill, 2019. P. 65–91.
382. *Lambros S.P.* Catalogue of the Greek Manuscripts on the Mount Athos. Vol. II. Cambridge: University Press, 1900.
383. *Lowry H.H.* *The Nature of the Early Ottoman State*. Albany: SUNY Press, 2003.
384. *Malcolm N.* Crypto-Christianity and Religious Amphibianism in the Ottoman Balkans: The Case of Kosovo // *Malcolm N.* *Rebels, Believers, Survivors: Studies in the History of the Albanians*. Oxford, New York; Oxford University Press, 2020. P. 55–67.
385. *Mandzy A.* [Rev.] *When Ethnicity Did Not Matter in the Balkans: A Study of Identity in Pre-Nationalist Croatia, Dalmatia, and Slavonia in the Medieval and Early-Modern Periods* by John V. A. Fine // *Slavic Review*. № 67(3). 2008. P. 742–743.
386. *Martin Gruneweg* (1562 – nach 1615). *Ein europaeischer Lebensweg*. Hrsg. von A. Bues. Wiesbaden: Harrassowitz, 2009.
387. *Millet G.* *Monuments de l’Athos: I: Les peintures*. Paris: Ernest Leroux, 1927 (=Monuments de l’art byzantin 5).
388. *Minkov A.* *Conversion to Islam on the Balkans: Kisve bahasi petitions and Ottoman social life, 1670–1730*. Leiden: Brill, 2004.

389. *Mironovich A.* Bulgarian Manuscripts in the Collection of the Supraśl Monastery in the mid-16th century // *Limes. Studia i materiały z dziejów Europy ŚrodkowoWschodniej*. Nr. 9. Rzeszów, 2018. S. 22–41.
390. *Mironowicz A.* Święty Antoni Supraski // *ΕΛΠΙΣ*. Czasopismo Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku. Białystok, 2015, R. XVII (XXVIII), z. 29 (42). S. 11–24.
391. *Molnár A.* Confessionalization on the Frontier. The Balkan Catholics between Roman Reform and Ottoman Reality. Roma: Viella, 2019.
392. *Moustakas K.* Slave Labour in the Early Ottoman Rural Economy: Regional Variations in the Balkans during the 15th Century // Hadjianastasis M. (ed.). *Frontiers of the Ottoman Imagination: Studies in Honour of Rhoads Murphey*. Leiden: Brill, 2015. P. 29–43.
393. *Necipoğlu G.* The Age of Sinan: Architectural Culture in The Ottoman Empire. London: Reaktion, 2005.
394. *Negoitǎ O.-A.* 'Making the Lord's Table a Table of Demons': Orthodoxy in Faith, Heterodoxy and Orthopraxy in the Works of Pachomios Rousanos (1508–1553) // Grigore M.-D. (ed.). *Orthodoxy on the Move: Mobility, Networks, and Belonging between the 16th and 20th Centuries [SUBBTO. Vol. 68/1]*. 2023. P. 101–128.
395. *Nicolle D.* Cross and Crescent in the Balkans: The Ottoman Conquest of the South-Eastern Europe (14th–15th cc.). Pen and Sword, 2010.
396. *Obolensky D.* The Bogomils: A Study in Balkan Neo-Manichaeism. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
397. ODB / Ed. by A.P. Kazhdan. New York; Oxford: Oxford University Press, 1991.
398. *Pamuk Ş.* Monetary History of the Ottoman Empire. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
399. *Panaitescu P.P.* Manuscrisele slave din Biblioteca Academiei R. P. R. Vol. I. Bucureşti: Editura Academiei Republicii Populare Romîne, 1959; – Catalogul manuscriselor slavo-române și slave din Biblioteca Academiei Române. Vol. II. Bucureşti: Editura Academiei Române, 2003; – Catalogul manuscriselor slavo-

- române și slave din Biblioteca Academiei Române. Vol. III. București: Editura Academiei Române, 2018.
400. *Papademetriou T.* *Render unto the Sultan. Power, Authority, and the Greek Orthodox Church in the early Ottoman Centuries.* Oxford: Oxford University Press, 2015.
401. *Peirce L.* *A Spectrum of Unfreedom: Captives and Slaves in the Ottoman Empire.* Budapest, New York: Central European University Press, 2021.
402. *Pejić S.* *Art in the Serbian Lands in the First Century under Ottoman Rule // Byzantine Heritage and Serbian Art II. Sacral Art of the Serbian Lands in the Middle Ages.* Belgrade: Serbian National Committee of Byzantine Studies, 2016. P. 457–471.
403. *Petrovszky K.* *Marginal Notes in South Slavic Written Culture. Between Practising Memory and Accounting for the Self // Cahiers du monde russe Russie – Empire russe – Union soviétique et États indépendants. V. 58/3. 2017. Les terres de l’orthodoxie au XVIIe siècle.* P. 483–502.
404. *Pipes D.* *Slave Soldiers and Islam: The Genesis of a Military System.* New Haven, London: Yale University Press, 1981.
405. *Plokhly S.* *The Cossacks and Religion in Early Modern Ukraine.* New York: Oxford University Press, 2001.
406. *Podskalsky G.* *Griechische Theologie in der Zeit der Türkenherrschaft (1453–1821). Die Orthodoxie im Spannungsfeld der nachreformatorischen Konfessionen des Westens.* München: C. H. Beck Verlag, 1988.
407. *Podskalsky G.* *Theologische Literatur des Mittelalters: in Bulgarien und Serbien: 865–1459.* München: C. H. Beck Verlag, 2000.
408. *Radushev E.* “Peasant” Janissaries? // *Journal of Social History.* Vol. 42. No. 2. 2008. P. 447–467.
409. *Radway R.D.* *Portraits of Empires: Habsburg Albums from the German House in Ottoman Constantinople.* Bloomington: Indiana University Press, 2023.

410. *Rahn M.* Die Entstehung des Armenischen Patriarchats von Konstantinopel (= Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte. Bd. 20). Münster, Hamburg, London: LIT Verlag, 2002.
411. *Rataj T.* České země ve stínu půlměsíce: obraz Turka v raně novověké literatuře z českých zemí. Praha: Scriptorium, 2002.
412. *Reinkowski M.* Hidden Believers, Hidden Apostates: The Phenomenon of Crypto-Jews and Crypto-Christians in the Middle East // Washburn D., Reinhart A.K. (eds.). *Converting Cultures: Religion, Ideology and Transformations of Modernity.* Leiden: Brill, 2007. P. 409–434.
413. *Reinkowski M.* Keine Kryptoreligion, aber doch kryptoreligiös. Zur Frage einer realen Existenz von Kryptojuden und Kryptochristen im islamischen geprägten Mittelmeerraum und Nahen Osten // Pietsch A., Stollberg-Rilinger B. (eds.). *Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit.* Göttingen: Gütersloher Verlagshaus, 2013. S. 75–98.
414. *Rejchrtová N.* Václav Budovec z Budova. Praha: Melantrich, 1984. (Odkazy pokrokových osobností naší minulosti, sv. 74).
415. Rękopisy supraskie w zbiorach krajowych i obcych, oprac. Antoni Mironowicz; Katalog rękopisów supraskich, oprac. Antoni Mironowicz, Nadieżda Morozowa, Marina Czistiakowa, Elżbieta Kierejczuk, Eugenia Mironowicz, Nikołaj Nikołajew. Białystok: Wydawnictwo i Drukarnia LIBRA, 2014.
416. *Rhoads M.* Ottoman Warfare 1500–1700. London: Rutgers University Press, 1999.
417. *Ribolov S.* Ecumenical Dialogue between Reformers and Orthodox under the Ottomans (15–16th Century) // *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe.* XLIV, 1. 2024. P. 80–90.
418. *Roth C.* A history of the Marranos. Skokie (Illinois): Varda Books, 2001.
419. *Runciman S.* The Great Church in Captivity: A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
420. *Rusev D.* Kemālpaşazāde's History of Medieval Bulgaria: A Sixteenth century Ottoman rendering of the Bulgarian Apocryphal Chronicle (Tale of the Prophet

- Isaiah) // *Laudator Temporis Acti: Studia in memoriam Ioannis A. Božilov*. Vol. I. Religio, Historia. Sofia: IK Gutenberg, 2018. P. 435–510.
421. *Şahin İ.* Some New Aspects of the social and Economic development of a Balkan city: sixteen century Sofia // Prof., dr. Mehmet İpşirli Armağanı Osmanlı'nın izinde. Cilt. 2. İstanbul: Timas Yayinlari, 2013. P. 453–464.
422. *Sarris K., Pissis N., Pechlivanos M. (eds.)*. Confessionalization and/as Knowledge Transfer in the Greek Orthodox Church. Wiesbaden: Harrassowitz, 2021.
423. *Şen G.* Between Two Spaces: Enslavement and Labor in the Early Modern Ottoman Navy // Conermann S., Rotman Y., Toledano E., Zelnick-Abramovitz R. (eds.). Comparative and Global Framing of Enslavement. Berlin: De Gruyter, 2023. P. 133–166.
424. *Skendi S.* Crypto-Christianity in the Balkan Area under the Ottomans // *Balkan cultural studies*. New York: East European Monographs, 1980. P. 233–257.
425. *Skendi S.* Crypto-Christianity in the Balkan Area under the Ottomans // *Slavic Review*, Vol. 26, No. 2 (Jun., 1967). P. 227–246.
426. *Sokolov K.* Life of George the Younger // *Works on Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*. Vol. 5. 1350–1500. D. Thomas, A. Millett (eds.). Leiden; Boston: Brill, 2013. P. 375–379.
427. *Sophoulis P.* Banditry in the Medieval Balkans, 800–1500. Palgrave Macmillan, 2020.
428. *Sophoulis P.* Bandits and pirates in the Medieval Balkans: Some evidence from hagiographical texts // *BM*. № 7 (2016). P. 339–351.
429. *Sugar P.F.* Southeastern Europe under Ottoman rule, 1354–1804. Seattle: University of Washington Press, 1977.
430. *Sünnetçioğlu H.E.* Attendance at the Five Daily Congregational Prayers, Imams and Their Communities in the Jurisprudential Debates during the Ottoman Age of Sunnitization // Krstić T., Terzioğlu D. (eds.). *Historicizing Sunni Islam in the Ottoman Empire, c. 1450 – c. 1750*. Leiden, Boston: Brill, 2021. P. 341–375.

431. *Todorova M.* Conversion to Islam as a Trope in Bulgarian Historiography, Fiction and Film // *Todorova M. (ed.)* *Balkan Identities: Nation and Memory*. New York: New York University Press, 2004. P. 129–157.
432. *Todorova M.* *Imagining the Balkans*. New York; Oxford: Oxford University Press, 2009.
433. *Toledano E.R.* *Slavery and Abolition in the Ottoman Middle East*. Seattle, London: University of Washington Press, 1998.
434. *Tourta A.* The painters from Linotopi (Greece) and the Serbian Church // *Зборник Матице српске за ликовне уметности*. № 27–28. Нови Сад, 1991. P. 319–326.
435. *Tsibranska-Kostova M.* The Image of the Town: Medieval Sofia in Original Bulgarian Works from the 16th Century // *SC*. Vol. 5 (2015). P. 337–356.
436. *Tzedopoulos Y.* Orthodox Martyrdom and Confessionalization in the Ottoman Empire, Late Fifteenth–Mid-Seventeenth Centuries // *Krstić T., Terzioğlu D. (eds.)* *Entangled Confessionalizations? Dialogic Perspectives on the Politics of Piety and Community Building in the Ottoman Empire, 15th–18th centuries*. Piscataway: Gorgias Press, 2022. P. 335–382.
437. *Vaporis M.N.* *Witnesses for Christ. Orthodox Christian Neomartyrs of the Ottoman period 1437–1860*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2000.
438. *Vryonis S.* Isidor Glabas and the Turkish Devshirme // *Speculum*, 1956. № 3. P. 433–443.
439. *Vryonis S.* Religious Change and Continuity in the Balkans and Anatolia from the Fourteenth through the Sixteenth Century // *Islam and culture change in the Middle ages*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1975. P. 127–140.
440. *Vryonis S.* Seljuk Gulams and Ottoman Devshirmes // *Der Islam*. 41. Berlin, 1965. P. 224–252.
441. *Zachariadou E.A.* The Neomartyr's Message (Το δίδαγμα των νεομαρτύρων) // *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών*. 8. 1990. P. 51–63.
442. *Zhelyazkova A.* Islamisation in the Balkans as a Historiographical Problem: the Southeast-European Perspective // *The Ottomans and the Balkans: A Discussion of Historiography*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2002. P. 223–266.

443. *Zilfi M.C.* Sultan Süleyman and the Ottoman Religious Establishment // *İnalçık H., Kafadar C.* Süleyman the Second and His Time. Istanbul: Isis Press, 1993. P. 109–120.
444. *Zirojević O.* Islamizacija na Južnoslovenskom prostoru: dvoeverje. Beograd: Srpski genealoški centar, 2003.
445. *Γεδεών Μ.* Πατριαρχικοί Πίνακες. Ειδήσεις ιστορικά βιογραφικά περί των Πατριαρχών Κωνσταντινουπόλεως: από Ανδρέου του Πρωτοκλήτου μέχρις Ιωακείμ Γ' του από Θεσσαλονίκης 36–1884. Εν Κωνσταντινουπόλει: Lorenz & Keil, 1890.
446. *Ταχιάος 'Α.-Αί.* Άγνωστοι Άθωνίτες νεομάρτυρες. Άγιον Όρος: Αγιορειτική Βιβλιοθήκη, 2006.
447. *Τούρτα Α.* Εικόνες ζωγράφων από το Λινοτόπι (16ος – 17ος αιώνας). Νέα στοιχεία και διαπιστώσεις για τη δραστηριότητά τους // Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας. Τ. 22. Αθήνα, 2001. Σ. 341–356.

Список сокращений:

- Арханг. – собр. Архангельского древлехранилища, БАН.
- БАН – Библиотека Российской академии наук (Санкт-Петербург).
- БАН Румынии – Библиотека академии наук Румынии (Бухарест).
- Барс. – Собрание Е.В. Барсова, ГИМ.
- БВАНЛ – Библиотека им. Врублевских Академии наук Литвы (Вильнюс).
- ВВ – Византийский временник, Москва.
- ВолГУ – Волгоградский государственный университет (Волгоград).
- ГИМ – Государственный исторический музей (Москва).
- ГПИБ – Государственная публичная историческая библиотека России (Москва).
- Егор. – собр. Е.Е. Егорова, РГБ, ф. 98.
- ЖМНП – Журнал Министерства народного просвещения, Санкт-Петербург.
- ИБИД – Известия на българското историческо дружество, София.
- ИБЦТ БАН – Институт за балканистика с Център по тракология «Проф. Александър Фол» на Българска Академия на науките (София).
- ИВ РАН – Институт востоковедения Российской академии наук (Москва).
- ИПр. – Исторически преглед, София.
- КГУ – Калининский государственный университет (совр. Тверской государственный университет) (Тверь).
- М. – Москва.
- НА БАН – Научен архив на Българската академия на науките (София).
- НБКМ – Национална библиотека «Св. св. Кирил и Методий» (София).
- НБС – Народна библиотека Србије (Белград).
- Овчин. – собр. П.А. Овчинникова, РГБ, ф. 209.
- ОЛДП – Общество Любителей Древней Письменности, Санкт-Петербург.
- ОННБ – Одесская национальная научная библиотека (бывш. Одесская государственная научная библиотека им. А.М. Горького) (Одесса).
- Погод. – собр. М.П. Погодина, РНБ, ф. 588.

- ПЭ – Православная энциклопедия, Москва.
- РГБ – Российская государственная библиотека (Москва).
- Рил. – Библиотека Рильского монастыря (Болгария).
- РНБ – Российская национальная библиотека (Санкт-Петербург).
- САНУ – Српска академија наука и уметности (Белград).
- Син. – Синодальное собр., ГИМ.
- Сол. – Библиотека Соловецкого монастыря (Соловецкое собр.), РНБ, ф. 717.
- Соф. – Библиотека Новгородского Софийского собора (Софийское собр.), РНБ, ф. 728.
- СПб. – Санкт-Петербург.
- ТИБИ. – Турски извори за българската история, София.
- Увар. – собр. А.С. Уварова, ГИМ.
- ЦИАИ БП – Църковноисторически и архивен институт при Българската патриаршия (София).
- Хил. – Библиотека монастыря Хиландар, Афон, Гречия.
- Ath. Iver. – Библиотека Иверского монастыря, Афон, Гречия.
- ВМ – *Bulgaria medievalis*, Sofia.
- ODB – *The Oxford Dictionary of Byzantium*. Prepared at Dumbarton Oaks. New York; Oxford.
- РВг. – *Palaeobulgarica*/Старобългаристика, София.
- SC. – *Studia Ceranea: Journal of the Waldemar Ceran Research Centre for the History and Culture of the Mediterranean Area and South-East Europe*, Łódź.
- SUBBTO. – *Studia Universitatis Babeş-Bolyai Theologia Orthodoxa*, Cluj-Napoca.

Приложение



Илл. 1. Св. Георгий Новый. Поврежденный медальон. 1536/1537 г., зограф Иоанн Теодоров из Грамоса. Церковь св. Николая. Топлицкий Монастырь. Община Демир-Хисар, Северная Македония.

(по: Гергова И. Св. Георги Нови Софийски. Разпространение и аспекти на култа // Изкуствоведски четения. 2015. № 1. Герои. Култове. Светци. София, 2015. С. 46).



Илл. 2. Св. Георгий Новый. Фреска, 1541 г. Капелла монастыря Хиландара
Моливоклисия. Каряя, Афон.
(по: *Радовановић Ј.* Нови култови срба светитеља и њихова иконографија у првој
половини XVI века // *Зборник Матице српске за ликовне уметности.* № 27–28.
Нови Сад, 1991. С. 151–174. Илл. 5)



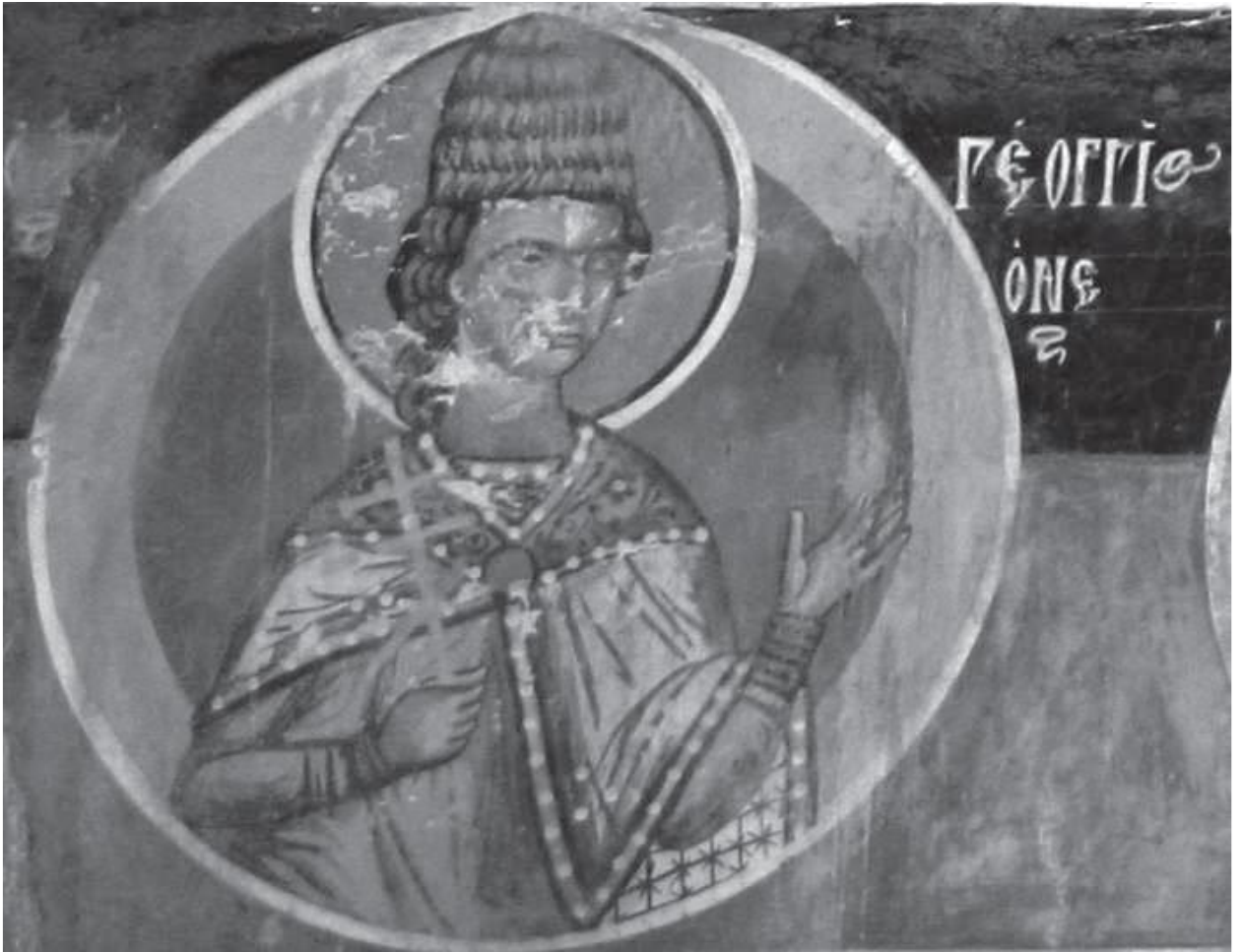
Илл. 3. Св. Георгий Новый Софийский. Фреска. 1565 г., главный зограф Андрей.
Печский патриарший монастырь. Косово, Сербия.

(по: Гергова И. Св. Георги Нови Софийски. Разпространение и аспекти на култа // Изкуствоведски четения. 2015. № 1. Герои. Култове. Светци. София, 2015. С. 49).



Илл. 4. Св. Георгий Новый. Фреска. 1568 г. Церковь Богородицы. Монастырь Студеница. Рашский округ, Сербия.
(фото Д.Г. Полонского)*

* Приношу искреннюю благодарность Д.Г. Полонскому за возможность воспользоваться этой фотографией.



Илл. 5. Св. Георгий Новый. Фреска. 1570 г., зограф Никола из Линотопи. Церковь св. Димитрия. Палатиция, Греция.

(по: Гергова И. Св. Георги Нови Софийски. Разпространение и аспекти на култа // Изкуствоведски четения. 2015. № 1. Герои. Култове. Светци. София, 2015. С. 51).



Илл. 6. Св. Георгий Новый. Медальон (чертеж Д. Тодоровича). 1576 г. Церковь св. Георгия. Темский монастырь, Сербия.

(по: *Суботић Г.* Најстарије представе светог Георгија Кратовца // Зборник радова Византолошког института. Књ. XXXII. Београд, 1993. С. 184).



Илл. 7. Св. Георгий Новый Софийский (?). Фрагмент фрески. XVII (?) в. Притвор церкви Билинского монастыря. Село Билинцы. Перникская область, Болгария. (по: Гергова И. Св. Георги Нови Софийски/Кратовски. Възникване на култа // *Balkanoslavica*. № 40–44. Прилеп, 2015. С. 57).



Илл. 8. Св. Георгий Новый. Фреска. 1617 г. Церковь св. Афанасия Александрийского. Село Журче. Община Демир-Хисар, Северная Македония. (по: Гергова И. Св. Георги Нови Софийски. Разпространение и аспекти на култа // Изкуствоведски четения. 2015. № 1. Герои. Култове. Светци. София, 2015. С. 50).



Илл. 9. Князь Лазарь и Св. Георгий Новый. Фрагмент иконы. Середина XVI в.
Ризница монастыря Хиландар, Афон.
(по: *Радовановић Ј.* Нови култови срба светитеља и њихова иконографија у првој
половини XVI века // Зборник Матице српске за ликовне уметности. № 27–28.
Нови Сад, 1991. С. 151–174. Илл. 3)



Илл. 10. Князь Лазарь и св. Георгий Новый Софийский. Икона. 1667 г., иконописец иером. Даниил. Ризница монастыря Хиландар, Афон.
(Православная энциклопедия. Т. 11. М., 2009 [доступно 07.01.2025: <https://www.pravenc.ru/text/164411.html>])



Илл. 11. Св. Николай Новый. Фреска. 1596 г. Куриловский монастырь.
Софийская область, Болгария.

(по: *Поповска-Коробар В.* Претставата на св. Никола Нови во Слимничкиот манастир // *Зборник средновековна уметност.* Скопје, 2006. Бр. 5. С. 115).



Илл. 12. Св. Николай Новый. Фрагмент фрески. 1606/1607 г. Монастырь Слимница. Село Слимница. Община Ресен, Северная Македония. (по: *Поповска-Коробар В.* Претставата на св. Никола Нови во Слимничкиот манастир // *Зборник средновековна уметност.* Скопје, 2006. Бр. 5. С. 106).



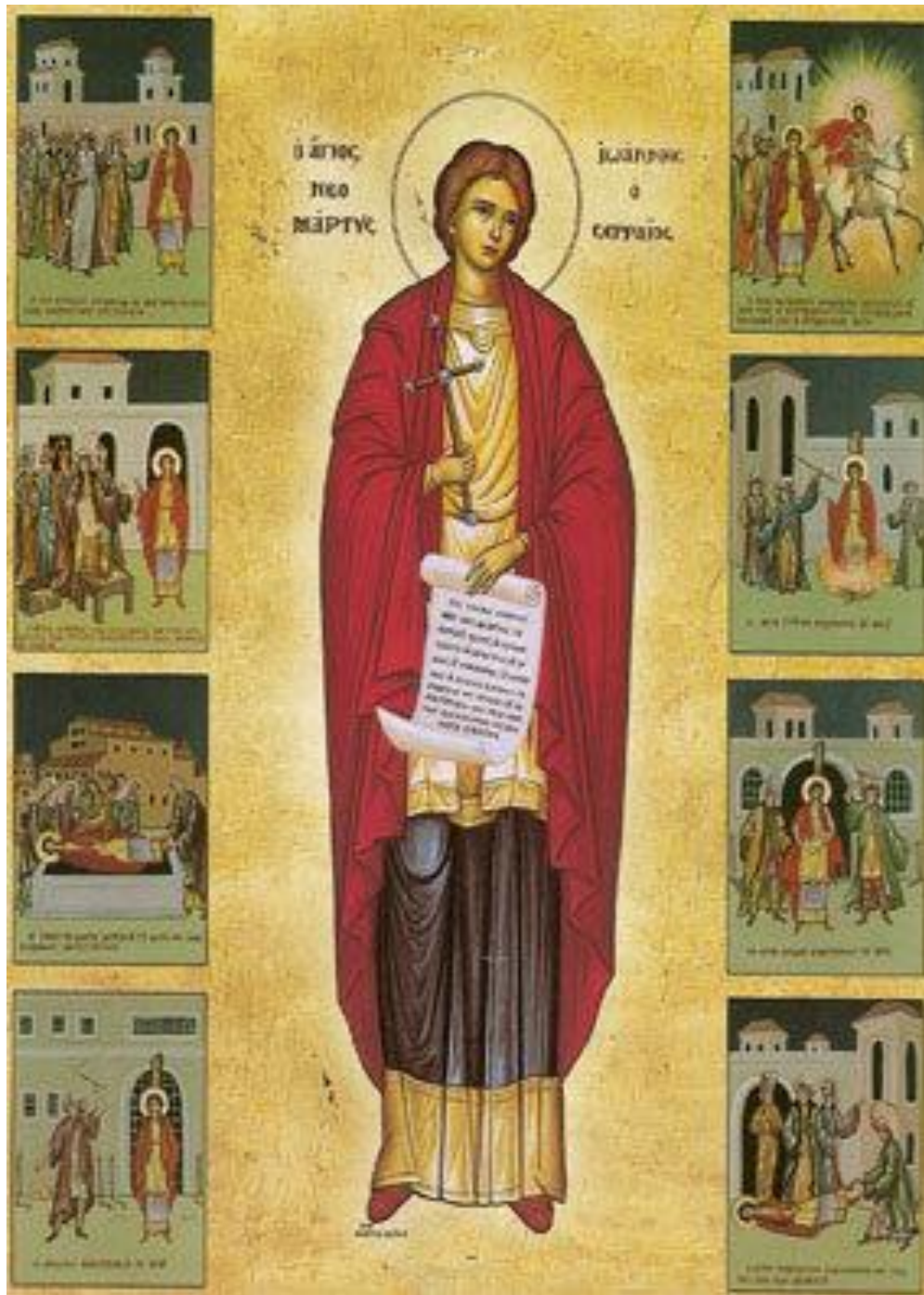
Илл. 13. Св. прмч. Антоний Супрасльский. Современная икона. Супрасльский Благовещенский монастырь. Супрасль. Подляское воеводство, Польша. (Официальный сайт Супрасльского монастыря [доступно 07.01.2025: <https://monaster-suprasl.pl/image/182707120651>]).



Илл. 14. Св. новый прмч. Антоний Карейский (греч. Ὁ Ἅγιος νέος Οσιομάρτυρας Ἀντώνιος ὁ Καρεώτης). Современная икона. Базилика Ахиропиитос. Салоники, Греция.

(Antonios von Karyes // Ökumenisches Heiligenlexikon [доступно 07.01.2025:

https://www.heiligenlexikon.de/BiographienA/Antonios_von_Karyes.html]).



Илл. 15. Св. новомученик Иоанн Серрский (греч. Ὁ Ἅγιος Νεομάρτυρας Ἰωάννης ο Σερραῖος). Современная икона.

(Ἅγιος Ἰωάννης ο Νεομάρτυρας εκ Σερρών // saint.gr [доступно 07.01.2025: <https://saint.gr/1571/saint.aspx>]).