

Павел Павлов

Богословски факултет,

СУ "Св. Климент Охридски", София - България

ХРИСТИЯНСТВО И ИСЛЯМ В СОФИЯ ПРЕЗ XVI ВЕК (Религиозно-демографски проблеми)

Абстракт: Изследването е посветено на взаимоотношенията между християни и мюсюлмани в София през бурния XVI век. Привлечени са множество извори, които ясно очертават етно-религиозната картина и тенденциите в нея. На този фон е очертана ролята на Църквата и конкретно на софийските мъченици (св. Георги Нови, св. Георги Най-нови и св. Николай Нови) за овладяването на кризата в християнската общност през този период.

Ключови думи: Църква, християнство, ислям, град, енория, общност, новомъченик, светец.

Съвременните духовни потребности на градските енории в България, които се задъхват от атеистичното наследство, изискват създаването на църковен модел, който да има здрава връзка с православната традиция на народа. Това налага разработването на подобна проблематика в историческа перспектива за периоди, в които кипи духовен живот, Христово свидетелство и църковна книжовност. Един такъв период за гр. София е времето на тримата мъченици през XVI в. – св. Георги нови, св. Георги Най-нови и св. Никола Нови.

София е един от градовете в света с хилядолетна история. Градът е един своеобразен "палимпсест", върху който всяка епоха оставя своите отпечатыци и графични знаци. За София са правени редица изследвания и са издадени множество сборници, посветени на определени теми и периоди от нейната история,¹ но твърде малко място в тях е отделено на църковния живот в града, посветен на Божията премъдрост. Наистина българската столица има уникалния шанс да носи името на Премъдростта (София), което няма аналог в световната топонимия.²

1. Балканският град –топос на срещата

Балканският град в рамките на Османската империя има различно развитие в сравнение с града от останалата част на Европа. Градовете тук са пряко подчинени на централната власт. Провинциалната аристокрация предпочита да живее в градски центрове (за разлика от Централна и Западна Европа, където аристокрацията живее в замъци, пръснати из владенията), в които е съсредоточен основният османски

1 Юбилейна книга на град София (1878-1928). С., 1928; Сердика. Археологически материали и проучвания. С., 1964; Сердика. Средец. София. С., 1976; София древна и млада. Сборник. С., 1980; София през вековете. Т. I-III, С., 1989.

2 Бакалов, Г. Още за идейния контекст в името на "Св. София". – Във: Образ и слово. Юбилеен сборник по случай 60-годишнината на проф. Аксиния Джурова, С., 2004, с. 59.

елемент – еничари, духовници, военен гарнизон, кадия и т.н. Тук мюсюлманите се чувстват по-сигурни, а не в населената предимно с християни градска околност.³ Разбира се, в градовете също живеят християни, но физическият им облик се определя от мюсюлманската общност. Градовете са с малки размери (София в нач. на XVI в. наброява ок. 5 000 жители, като до края на века те се удвояват), но с важно административно значение. Развива се организирано мащабно строителство (джамии, бани, медресета, библиотеки, водопроводи, чешми и др.), предимно от благотворителните религиозни фондации (вакъфи), което оживява балканските градове, но им придава и характерен ислямско-ориенталски изглед. Най-важните центрове се изграждат и развиват по основните пътни артерии на империята, които са не само военни магистрали, но и търговски артерии.⁴ Въпреки че в градовете живее незначителна част от населението, те се превръщат в икономическото и културно сърце на Османската империя.⁵

В градовете, където съжителството между християни и мюсюлмани е по-тясно, отколкото в селата, постепенно се установяват делови взаимодействия между тях. От данни в житието на св. Никола Нови Софийски се вижда, че в отделните професионални сдружения (еснафи) участват както мюсюлмани, така и християни.⁶ Тези еснавски взаимоотношения са напълно естествени, и не се определят от вярата, която изповядват отделните занаятчии. Именно тази форма на приятелско и колегиално общуване, в случая със св. Никола, става причина за неговото обръщане в исляма. От една страна колегите му мюсюлмани го обичат и желаят той също да стане част от тяхната вяра, от друга страна той им вярва и не очаква да му сторят нещо лошо. Така от едно съвсем нормално битово съжителство се достига до невероятна екзистенциална криза, при която св. Никола за да запази вярата си, отнема му несъзнателно от неговите колеги, се прощава с живота.

Въпреки добрите професионални взаимоотношения в еснафите пропадта между двете религии съществува, като в определени моменти се проявява с особена острота – най-вече продиктувана от разпалването на верския фанатизъм сред властващото мюсюлманско население. Критичната и тревожна среда, в която са заставени да живеят християните дава основание на Матей Граматик да напише: “Но, както смятам, тогавашното време така изискваше, защото бяхме притеснявани с голяма размирица от ония, що тогава властваха, и православните се виждаха обхванати от различни злини. Но така прочее е!”⁷

2. Демографска картина

За да може да се отговори максимално точно за съотношението между християни и мюсюлмани, е необходимо да се обърне достатъчно внимание и на структурата на населението в София през изследвания период. На демографското

3 В Софийското поле, според османските регистри от XVI в. има 228 християнски села, предимно с привилегирован статут. Срв. *Георгиева, Ц.* Структура на селищната мрежа в българското пространство през XV-XVII век. – Балкански форум, кн. 1/1997, с. 33 сл.

4 *Иналджък, Х.* Османската империя. Класическият период 1300-1600. С., 2002, с. 145.

5 За структурата на османските градове на Балканите виж *Stoianovich, T.* Model and Mirror of the Premodern Balkan City. – In: *La ville balkanique XV^e-XIX^e ss.*, *Studia Balcanica*, vol. 3, Sofia, 1970, pp. 83-110.

6 ЦИАИ (Църковно-исторически и архивен институт), № 1521, л. 108а; Мъчение на Никола Нови Софийски. – СБЛ, т. 4, С., 1986, с. 335.

7 ЦИАИ, № 1521, л. 125а; Мъчение на Никола Нови Софийски. – СБЛ, т. 4, С., 1986, с. 344.

състояние на българите от времето на Османското владичество са посветени редица изследвания, особено от времето на подготовката и провеждането на т.н. “Възродителен процес”.⁸ В по-новата българска историография се отделя все по-малко място на тази проблематика, макар че новите извори и новата интерпретация на сведенията да предоставят по-добри възможности за проучване в тази насока.⁹ В тази връзка е необходимо да се отбележи и това, че XVI столетие е времето, в което се открояват съществени демографски изменения, най-вече по отношение на религиозната структура на балканското население.¹⁰ От една страна, значителна част от християните (по много причини) приема исляма, а от друга, това е времето, в което се наблюдава началото на тенденция за демографско увеличение на християнското население.¹¹

В най-общ план – в съответствие с наличните извори,¹² населението би могло да се структурира в следните категории: а/ религиозен признак (християни, мюсюлмани и др.); б/ юридически и социален статус (спахии, войнуци, джелепи, дервенджии и др.).

А/ Религиозен признак

Когато френският рицар Бертран де ла Брокиер посещава София през 1443 г. (заедно с кръстоносните войски) отбелязва: “София е най-големият град в цяла България... Жителите на града и околността са българи. Там живеят много малко турци и християните копнеят за освобождение.”¹³ След оттеглянето на кръстоносните войски, когато турците отново превземат града, православният митрополит на София, който приветства съюзническите християнски армии като освободители е обезглавен, а софийските свещеници – ослепени.¹⁴ Вероятно това е първият по-сериозен сблъсък на верска основа в София, след началото на османското владичество.

През 1478 г. е проведено преброяване на населението в Истанбул, а в периода 1520-1530 г. и в провинциите, като целта не е установяване броя на населението, а определянето на данъчните единици (домакинства). Различните изповедания са броеви отделно, защото имат различни данъчни задължения. Благодарение на запазените данни от тези преброявания може да се установи, че в европейската част на империята (Румелия) християните съставляват 80,7% (832 707 домакинства) от цялото население, мюсюлманите – 18,8% (194 958), евреите – 0,5% (4 134). От посочената статистика прави впечатление, че голяма част от мюсюлманите са съсредоточени в главните градове от европейската част на империята. От публикуваните от Ю. Баркан данни за градовете в тази част от империята става видно, че средно около 2/3 от населението им е мюсюлманско.¹⁵

8 Вж. *Иванова, С.* Етнодемографски изследвания за периода XV-XVIII в. в съвременната българска историография. – Във: България през XV-XVIII век. С., 1987, с. 155-170.

9 Срв. *Кил, М.* Разпространение на исляма в българското село през османската епоха (XV-XVIII): колонизация и ислямизация. – Във: Мюсюлманската култура по българските земи. С., 1998, с. 56-127.

10 Срв. Новопостъпили османотурски описи като извор за селищната система, населението и административното деление на Родопите (втората половина на XVI в.). – *Rhodopica*, г. III, кн. 1-2, Смолян, 2002, с. 191-216.

11 Вж. *Кил, М.* Пос. съч., с. 99.

12 ТИБИ (Турски извори за българската история), т. 3 и т. 5.

13 *Бертрандон де ла Брокиер.* Задморско пътешествие. С., 1968, с. 34.

14 Писание за верските битки на султан Мурад, син на Мехмед хан. С., 1992, с. 42-44.

15 *Barkan, Ö.* Essai sur les données statistique des registres de recensement dans l'Empire ottoman

Коментирайки тези данни Сп. Врионис смята, че ако за 50% от мюсюлманското население има данни за колонизация и миграция на турски семейства, то за останалите 50% със сигурност може да се твърди, че са се ислямизирали.¹⁶

Най-ярко картината на религиозното и етническо многообразие на Османската империя се представя от структурата на населението, живеещо в столицата на империята – Истанбул.¹⁷ В статистически план (от 1478 г.) тя изглежда така:

Общност	Брой семейства (домакинства)
Мюсюлмани	9 486
Православни	3 743
Евреи	1 647
Арменци	434
Гърци от Караман	384
Европейци в Галата	332
Немюсюлмани от Каффа	267
Цигани	31
Общо	16 324

На фона от тези данни, сведенията от преброяването в София, извършено в периода 1520-1530, показват наличието на по-голям процент мюсюлмани, обстоятелство, което донякъде се обяснява с административните функции на града от това време. Другата голяма група е тази на християните. Останалите етнически и религиозни групи (евреи, дубровничани и др.) не се споменати отделно поради сравнителната им малочисленост. Данните от самото преброяване са следните: при население от 1 291 домакинства, мюсюлманите са 971 домакинства (ок. 75%), а немюсюлманите 320 домакинства (ок. 25%).¹⁸ Особен интерес представлява и сравнението на тези данни с тези за целия Софийски санджак, който обхваща градовете София, Ихтиман, Самоков, Брезник, Пирот, Берковица и Чипровци с техните околности. Преброяването, извършено в същия период, показва, че при общо население 25 910 домакинства, християните са 24 341 (94%), докато мюсюлманите са само 1 569 домакинства (6%). Може да се каже, че в общата религиозна картина на областта София представлява един ислямски остров в християнското “море”, тъй като тук живее повече от половината от цялото мюсюлманско население на голямата област.

От резултатите на следващо преброяване на София (през 1546 г.) се наблюдава лек прираст на общото население, което вече е нарастнало на 1 427 домакинства. Това е увеличение с 136 домакинства или 10%. Мюсюлманските домакинства са 1 171 (ръст от 200 домакинства – ок. 17%), а общо немюсюлманите са 256 (спадане с 64 домакинства – 20%).¹⁹ Тенденцията за увеличаване на мюсюлманското население в града се запазва и при проследяване на данните от преброяването на София в периода 1571-1580 г. От него се констатира следните изменения: население от 1 376 мюсюлмански домакинства (нов ръст от 205

aux XV^e et XVI^e siècles. – JESHO, Leiden, I, 1958, 7-36; Противно мнение е изразено от Пляков, З. За демографския облик на българския град през XV-средата на XVII в. – ИП, 5/1968, с. 46 сл.
16 Vryonis, S. Religious Changes and Patterns in Balkans, XVth-XVIth Centuries. – In: Aspects of the Balkans; Continuity and Change. Paris, 1972, pp. 165-166.

17 Иналджък, Х. Османската империя. Класическият период 1300-1600. С., 2002, с. 141.

18 Срв. Тодоров, Н. Балканский город XV-XIX веков. М., 1976, с. 64 и с. 75.

19 Кил, М. Изкуство и общество в България през турския период. С., 2002, с. 63 сл.

домакинства – 17,5%) и 204 християнски (ново спадане с 52 домакинства – 20%).²⁰ Сравнени с данните от преброяването половин век по-рано прави впечатление, че мюсюлманите се увеличават с около 35%, докато християните намаляват с около 40%.

Тенденцията за непрекъснато увеличение на мюсюлманите се запазва с равна сила през целия изследван период. От друга броят на немюсюлманите намалява, в това число и на християните. Същевременно не трябва да се пропуска фактът, че в София през същото време непрекъснато се увеличава броят на евреите, които попадат в една графа с християните.²¹ Така при последното преброяване от 1571-1580 г. мюсюлманите вече са 87%, а немюсюлманите – 13%.

От анализа на резултатите от преброяванията през този период може с основание да се предположи, че вероятно се случва събитие, или поредица от събития, които драстично променят съотношението по религиозен признак на градското население на София. В тази връзка може да се приеме, че има миграционни вълни от напускащи християни и прииждащи мюсюлмани, но още по-вероятно е сред местното население да се увеличава броят на преминаващите (по една или друга причина) към исляма.²² Основание за подобно твърдение е регистърът на джелепкешаните в София от 1576 г., от който се вижда колко “синове на Абдуллах” се появяват през втората половина на XVI в.²³ Това със сигурност е и основната причина за увеличаването броя на джамиите и месцидите: през 1544 г. – 4 джамии и 31 месцида, а през 1571 г. – 10 джамии и 34 месцида.²⁴

В края на XVI в. и началото на XVII в. този процес постепенно е овладян. В София през 1645 г. вече има 327 немюсюлмански домакинства, което е ръст с 125 семейства (ок. 40%) в сравнение с преброяването в края на XVI в.²⁵ Ръстът се осъществява предимно чрез заселване на селяни от околността, които купуват къщи в рамките на града, предимно от напускащи мюсюлмани.²⁶

За намаляването на ислямизационните тенденции силно влияние има и примерът на софийските мъченици. По този повод М. Кил пише: “Случилото се в София трябва да е било като дар Божий за църковните водачи, които вероятно са били доста притеснени от широкомащабното приемане на исляма от тяхното паство.”²⁷ Впечатляващата реакция на църковната администрация, в стремежа ѝ за овладяване и дори спиране на ислямизационния процес, се илюстрира от построяването, ремонтирането и изписването на ок. 300 църкви и 15 манастира от св. Пимен Зографски (Софийски) и неговите ученици.²⁸ Проучването на дейността на

20 Срв. *Тодоров, Н.* Пос. съч., с. 75.

21 Вж. Евреите по българските земи. Анотирана библиография. С., 1999.

22 В балканските градове процесите на ислямизация са много по-бързи и по-успешни, отколкото в селата. Това доказва по един безспорен начин османистът *Norris, H.* *Islam in the Balkans.* London, 1993, pp. 49-54; По този въпрос виж *Димитров, С.* Някои проблеми на етническите и ислямизационно-асимилационните процеси в българските земи през XV-XVII в. – Ввв: Проблеми на развитието на българската народност и нация. С., 1988, с. 33-56.

23 ТИБИ, т. 3, С., 1972, с. 88-95.

24 *Kiel, M.* Urban Development in Bulgaria in the Turkish Period: The Place of Turkish Architecture in the Process. – In: *The Turks of Bulgaria: The history, Culture and Political Fate of a Minority.* Istanbul, 1990, p. 119.

25 Срв. *Тодоров, Н.* По някои въпроси на балканския град през XV-XVII в. – ИП, 1/1962, с. 48.

26 Пак там, с. 54.

27 *Кил, М.* Изкуство и общество в България през турския период. С., 2002, с. 247.

28 Вж. *Динев, П.* Житие на Пимен Зографски. – ИИБЛ (Известия на института за българска

“Софийската художествена школа”²⁹ за запазването на православната вяра и дух на софийското население обаче излиза извън рамките на това изследване.

Б/ Юридически и социален статус

По този признак немюсюлманското население в София и околността се разделя основно на две големи групи:

- население, свързано с военни и военнопомощни функции, и
- население, свързано с изпълнението на стратегически за държавата стопански дейности.³⁰

1. *Спахии-християни* в София и района присъстват както в стенописите от края на XV и началото на XVI в. (боляринът Радивой в Кремиковския манастир³¹ от 1497 г.; кир Радослав Мавър от Драгалевския манастир³² от 1476 г.; кир Драгне и кир Стоян от Куриловския манастир от 1593-1596 г.³³ и др.), така и в книжнината (напр. Повест за пренасянето на мощите на св. Йоан Рилски от Владислав Граматик³⁴). В османските архиви също има християнски имена на владетели на тимари, притежаващи берати в Софийско през XV в. Такива поименни споменавания са напр.: Костандин, син на Преслав (тимарът е наследен от неговия баща), топчията Яко, Райко (наследен от Радин), Богдан син на Торник, Милко (наследен от Радивой) и др.³⁵ Трябва обаче да се отбележи, че в този период не се срещат имена на владетели на тимари новообръщенци в исляма.

През XVI в. религиозната картина на владетелите на тимари рязко се променя. В публикуваните архиви за българските земи от този период се забелязва само едно християнско име на спахия – Никола, син на Радойне. В същото време регистрите са изпълнени със стотици имена на “синове на Абдуллах” като владетели на тимари.³⁶

Явно и в тази сфера правилата за притежаване на земя са се променили в ущърб на християните. Наред с усвояването на новите територии, процес в който Османската държава възприема и местните управленски традиции, част от балканския елит се поставя в подчинение на новата власт. Така, местните васали заедно с войските си участват в завладяването на полуострова. Една част от този елит приема исляма, но има и такива, които в продължение на векове запазват вярата си.

2. *Войнуците* са особен род население, което е освободено от редица повинности и има задължения, свързани с подsigуряването тила на армията и изхранването на конете за османската войска. Османската държава запазва

литература), II, 1954.

29 Срв. *Пандурски, В.* Стенописите в Илиенския манастир край София. – ИИИИ (Известия на института за изобразително изкуство), т. XIII, С., 1969, с. 21.

30 По този въпрос виж обзорната статия (и цитираната там литература) на *Елена Грозданова*. Проблемът за т. нар. Привилегирована рая в историческата книжнина. – Във: България през XV-XVIII в. С., 1987, с. 135-154; срв. *Стоянов, В.* Наблюдения върху османотурските документални извори за “специалните” категории население в земите под османска власт. – ИП (Исторически преглед), 1988/3, с. 58-69.

31 Вж. *Паскалева, К.* Църквата “Св. Георги” в Кремиковския манастир. С., 1980; срв. *Василев, А.* Ктиторски портрети. С., 1960, с. 63-66.

32 Надписът е публикуван у *Флорева, Е.* Старата църква на Драгалевския манастир. С., 1966, с. 33.

33 *Мутафчиев, П.* Избрани съчинения. Т. II, С., 1973, с. 259.

34 Вж. *Данчев, Г.* Владислав Граматик, книжовник и писател. С., 1969.

35 ТИБИ, т. 2, С., 1966, с. 39, 101, 367-373.

36 ТИБИ, т. 3, С., 1972, с. 27, 244-271.

заварената войнушка организация по тези земи, като в някои стратегически важни за империята области ги умножава и им дава повече права. Такива места са предимно натоварените пътища, проходите и особено старият “Диагонален път”, най-вече в участъка му Пловдив – София – Ниш. В историографията отдавна са очертани основните правила, които регламентират статуса на това население.³⁷ От публикувания войнушки регистър за 1606 г. става ясно, че почти всички села в Софийско имат статус на войнушки селища, което всъщност означава, че те се ползват с определени привилегии и са освободени от редица повинности.³⁸

3. *Джелепкешаните*³⁹ не са просто овцевъди, а по-скоро лица, получили право (лиценз) да търгуват с този така важен продукт за империята и най-вече за нейната милионна столица. От регистъра на джелепкешаните от 1576 г.⁴⁰ (един от най-значителните извори за XVI в.) става ясна структурата на тази общност в София.⁴¹ В регистъра се споменават хора с различни професии, които участват в този проспериращ бизнес не като овцевъди, а като инвеститори и притежатели на лицензи. За София в тази статистика са обхванати златари (10 на брой), свещеници (7), обушари (7), шивачи (7) и т.н. Правото да си джелепкешан се дава от кадията, след продължително проучване на финансовата благонадежност на просителя. За строгостта, с която се отнасяла централната администрация към този въпрос, ни дава достатъчно сведения една султанска наредба от 1592 г. От заповедта се вижда, че основна отговорност носи кадията при положение, че предварително регистрираните джелепи не изпълняват заявените количества от стратегическата за столицата Истанбул суровина.⁴² Същият документ информира и за общия брой регистрирани джелепи в София и околността – 961, както и за количеството овце, които трябва да изпратят в столицата – 30 200.⁴³ В действителност тези значителни цифри показват важноста на отрасъла за поминъка на населението в областта.

Трябва да се отбележи също и фактът, че тези привилегии (в контекста на особения статус на част от раята) са щедро раздавани по време на завоеванията на Балканите. От началото на XVI в. обаче постепенно се очертава трайна тенденция за ограничаване на този статус и изравняването на всички немюсюлмани в техните права и задължения. Така, привилегиите постепенно се запазват предимно за “правоверните”. Отнемането на тези традиционни форми вероятно допълнително допринася за постепенната “доброволна” ислямизация на част от българското население.⁴⁴

37 *Ихчиев, Д.* Исторически принос за войниганите при турската войска. – ПС (Периодическо списание на БАН), кн. LXVI, 1906, с. 708-742; *Милетич, Л.* Поземлената собственост и войнишките бащини в турско време. – ПС, кн. LXVI, 1906, с. 307-335; *Гълъбов, Г.* Три стари закона и други османотурски документи относно войниганите. – ГСУ-ИФФ (Годишник на Софийския университет, Историко-филологически факултет), XXXIX, 1942/1943, С., 1943 и др.

38 ТИБИ, т. 5, С., 1974, с. 197-251.

39 Думата е от арабско-персийски произход и има значението на притежател на стадо (над 100 глави) дребен и едър добитък; джелеп – търговец на едър и дребен добитък.

40 Съхранява се в НБ “Св. св. Кирил и Методий” – Ориент. отдел, ф. 95, а.е. 23. Публикуван е в ТИБИ, т. 3, С., 1972, с. 42-206.

41 Вж. *Цанев, Д.* Бележки върху стопанския живот през XVI – началото на XVIII в. – Във: Сердика. Средец. София. С., 1976, с. 110-124.

42 Документи за историята на българския народ XV-XIX век. С., 1986, с. 16.

43 Там.

44 Срв. *Радушев, Е.* Демографски и етнорелигиозни процеси в Западните Родопи през XV-

Когато се коментира демографската структура и броят на софийското население през XVI в., е важно да се отбележи и високата смъртност, причинена от чумните епидемии. Когато словенецът Венедикт Курипешич посещава Софийско през 1530 г. е впечатлен, че в София не влизат мнозина, тъй като “много хора умираха в града”.⁴⁵ С увереност може да се твърди, че чума върлува в града и околността през годините 1547 и 1555.⁴⁶ Въпреки епидемиите и останалите негативни тенденции населението в София и в цяла Румелия непрекъснато се увеличава.

3. Мюсюлманите. Бали Ефенди и фанатизмът

Тук е необходимо да се отбележи, че обект на внимание е преди всичко общият фон на мюсюлманската картина в град София, както и вписването в този пейзаж на халветийския шейх Бали Ефенди, наречен от мюсюлманите “софийският светец”.⁴⁷

През XVI в. прави силно впечатление сливането на две ислямски тенденции в София. От една страна, в града е съсредоточена османска държавна администрация на най-високо ниво (градът е столица на румелийския бейлербег), т.е. тук се провежда една изключително стабилна държавна политика по отношение на официалната религия – сунитския ислям. От друга страна, в разглеждания период се появява едно лице с изключително висок духовен авторитет сред мюсюлманите, което е представител на хетеродоксалния ислям. На пръв поглед това представлява едно изключително противоречие, особено пречупено през погледа на един християнски изследовател, особено ако се има предвид, че споменатият шейх Бали Ефенди е и кадъаскер във войската на султан Сюлейман Великолепни. Като обяснение на тази необичайна ситуация биха могли да се предложат следните аргументи:

1. Наистина, с течение на времето в балканските предели на империята хетеродоксалният ислям спечелва все повече поддръжници и последователи. С положителност това се дължи преди всичко на множеството емиграционни вълни на ислямските сектанти, идващи от азиатските провинции към Балканите. Всъщност, тези процеси са организирани и направлявани от държавата, с цел да се намали влиянието на еретическите движения в малоазийските предели на Империята. Така, с течение на времето, на Балканите се очертава една пъстра картина от множество ислямски мистични братства.⁴⁸

2. Голяма част от мистичните хетеродоксални тарикати (братства), ръководени от духовни наставници (шейхове), са в границите на официалния сунитски ислям и за тях не може да се приложи терминът секта (общност отделила се и излязла от Църквата), характерен за християнската традиция.

3. Една част от тези тарикати (каквото е напр. случаят с изследвания халветийски такъв) са в изключително тесни връзки с държавната власт и участват пълноценно във военните кампании, водени срещу “неверниците” и някои ислямски

XVIII в. (Опит за преосмисляне на устойчиви историографски модели). – ИБ, 1/1998.

45 *Иречек, К.* Стари пътешествия по България. – ПС, кн. 4, 1883, с. 89.

46 *Грозданова, Е., С. Андреев.* Българите през XVI век. С., 1986, с. 129 сл.

47 *Делирадев, П.* Княжевският светия Бали Ефенди. – Във: Паметна битка на народите. Варна, 1969, с. 66.

48 Срв. *Клейер, Н.* Дервишките братства на Балканите с нарочен поглед към България. – Във: Мюсюлманската култура по българските земи. С., 1998, с. 283-300.

еретици.⁴⁹

Мюсюлманските мистици (дервишите) всъщност са истинските колонизатори, които методично формират мюсюлмански острови сред местното християнско население. Те създават текета, където всеки мюсюлманин намира закрила и храна. Дервишите изпълняват ролята и на мисионери, прониквайки сред християните по места и установявайки контакти с тях. По този начин те създават така необходимата връзка между централната власт и християнската провинция.⁵⁰ Образно казано, те стават своеобразни очи и уши на светската власт сред компактната маса друговерци. От втората половина на XV в. дервишите постепенно заселват градовете, където създават текета, които заедно с медресетата и другите религиозно-благотворителни институции (вакъфи) стават една от основните причини за доброволното приемане на исляма от мнозина християни.⁵¹

Халветийското братство е едно от най-големите сред мистичните тарикати в исляма. Основано е през XIV в. в Кавказ и още към края на същия век получава изключително бързо разпространение в Европейския югоизток. Негов основател е Омар ал-Халвати (умира в Таврис през 1397 г.). Името на братството *khalwa* означава оттеглям се, напускам (вероятно света), уединявам се. За да бъдат приети в братството новите членове трябва да се оттеглят от света за четиридесет дни, през които да постят от изгрев до залез слънце. В голяма степен халветийското братство като цяло – и в частност шейх Бали Ефенди и последователите му – се родяват с учението и последователите на Ибн Араби.⁵² Самият Бали Ефенди е един от най-значимите коментатори на Араби.⁵³

В началото на XV в. халветийците вече създават значителни мрежи от текета и последователи в повечето от значимите градове на Балканите.⁵⁴ След завладяването на Константинопол братството на халветийците придобива голяма популярност и последователи, най-вече сред кръгове от османската войска. С най-голяма популярност братството се ползва по време на управлението на Сюлейман I Великолепни (1520-1566). Когато в София се премества да живее шейхът на халветийците Бали Ефенди градът става най-значимият център за разпространението на това братство на Балканите. Той прекарва последните години от живота си тук, където и почива през 1553 г.

Дейността на софийския шейх е продължена от множество негови ученици. Един от най-известните негови последователи е роденият в Пловдив Муслихуддин Нуреддинзаде (умира през 1574 г.), който ръководи теке в Истанбул.⁵⁵

49 Срв. Райчевска, Ц. Житието на Рустем баба. – *Rhodopica*, г. II, кн. 1, Смолян, 1999, с. 185-190.

50 За ролята на дервишите мисионери в ислямизационните процеси на Балканите виж Желязкова, А. Разпространение на исляма в западнобългарските земи под османска власт XV-XVIII век. С., 1990, с. 59 сл. и с. 144 сл.

51 Мейер, М. Роль вакфов в развитии городов Османской империи в XV-XVI вв. – Във: Общество и государство на Балканах в средние века, Калинин, 1980, с. 4-21.

52 Chodkiewicz, M. *Le Sceau des saints*. Éditions Gallimard, 1986, p. 170.

53 Наср, С. Трима мюсюлмански мъдрци. С., 2001, с. 142. В неговото съчинение *Sharh al-Fusûs*, Istanbul, 1369 h. (от Хиджра).

54 За мястото на халветийското братство в балканската среда виж изследването на Clayer, N. *Mystiques, État & Société. Les Halvetis dans l'aire balkanique de la fin du XV siècle à nos jours*. Leiden-New York-Köln, 1994.

55 Срв. Клейер, Н. Дервишките братства на Балканите с нарочен поглед към България. – Във: Мюсюлманската култура по българските земи, С., 1998, с. 285.

Сведения за живота на Бали Ефенди черпим най-вече от новооткритото житие на мистика, написано от Мевляна шейх Сюлейман Кюстендилли в сборника „Бахр-юл вилйи“ (Море на светостта).⁵⁶ От там разбираме, че софийският шейх е роден около гр. Струмица и че е ученик на Касъм Челеби, известен хелветийски шейх от началото на XVI век. По-късно той се преселва в София, където създава своя школа. Както отбелязва Кюстендилли неговата дейност е твърде успешна в различни държавно-обществени направления: „Действително той се извиси и постигна възможния предел в усъвършенстване на човешкия род, и предела на възможностите в държавните дела.“⁵⁷ Сътвори чудесни трудове и създаде различни благородни книги, рисалета и високо ценени компетентни коментари. Той беше почитан сред знатните и простолудите. По-известни негови съчинения са: „Етвар-и ситте“ (Шест начина на поведение), „Рисале-и каза ве кадер“ (Рисале за предопределението), „Меджмуат ун-насаих“ (Сборник наставления), „Мензуме-и варидат“ (Поетични просветления), както и коментарът му на известното съчинение на Ибн Араби „Фусус ал-Хикям“ (Скъпоценни камъни). Този коментар – „Шарх-и Фусус ал-Хикям“ е най-известното му съчинение, издавано многократно; на него е посветена голяма част от текста на житието.

В житието се открива един много интересен стих, който се приписва на Бали Ефенди: „Минал съм през страх и надежда, какво ме засяга всичко, което не е Бог.“ Макар че в голяма част от мистическите суфийски движения в исляма е характерно личностното отношение към Бога, тук прави впечатление специфичността в изказа и отношение към богообщението, характерни за посланията на св. ап. Павел (напр. Рим. 8:35-39). Трудно е да се каже, че Новият Завет има пряко влияние върху формирането възгледите на Бали Ефенди, но от конкретния случай (и от много други подобни) се констатира сериозно влияние на християнството при формирането на възгледите сред представителите на т.нар. „Балкански ислям“. В житието присъства и друго доста интересно сведение, имащо отношение към дейността на Бали Ефенди като кадъскер: „Когато отиваше със султан Сюлейман Гази на някои походи, в благословени мигове той отправяше молитви за завладяване и победа“. От този текст, по един категоричен начин, се потвърждава участието на шейха във военните кампании на Османския султан. В други сведения, използвани от изследователите, се говори недвусмислено за връзката между Бали ефенди и султан Сюлейман I: дворецът използва софийския мъдрец като консултант по въпроси, свързани с мистичните ордени и представителите на неортодоксалния ислям.⁵⁸ Бали Ефенди се очертава като фанатичен сунит, опитващ се да унищожи както казълбашите, така и последователите на Бедреддин Симави. Той е краен противник на всички еретически движения, които според него „правят пробив в широката експанзия на ислямския свят и срещу тях трябва да се използват всички копия и остриета, с които разполага властта.“⁵⁹ Нещо повече, някои от биографите на шейха го представят като „шейх-

56 Коментар на този сборник от жития виж у *Иванова, З.* „Bahru'l-velaye“, съхраняван в народна библиотека „Св.св. Кирил и Методий“ – София. – Във: Мюсюлманската култура по българските земи. С., 1998, с. 436-450; Българският превод на житието е публикуван пак там, с. 235-237.

57 За разлика от християнството в исляма политическите успехи се смятат за духовно постижение.

58 *Ζερχίνης Ε.* Ο μπεκτασισμός στη Δ. Θράκη. Θεσσαλονίκη, 1988, σ. 146.

59 Срв. *Калицин, М., К. Мутафова.* Исторически реалии за халветийския шейх Бали Ефенди Софийски в новооткрито житие от XIX в. – Във: Мюсюлманската култура по българските земи. С., 1998, с. 227.

шпионин”, използван в процесите срещу по-свободомислещите халветийски шейхове.⁶⁰ Така изграденият образ на Бали Ефенди, вграден в софийското градско пространство през XVI в., дава основание да се мисли, че част от ислямизационните процеси от това време могат да се свържат с неговото име, ако не пряко, то посредством силната мюсюлманска пропаганда, развивана от него и последователите му.

Друг портрет на софийския шейх е изграден от местното предание, което го представя като свят човек – радетел за религиозна и социална равнопоставеност, еднакво почитан както от мюсюлмани, така и от християни.⁶¹ Тази вторична представа се изгражда както от напластявания върху спомена, така и от другия основен извор за живота и мястото на Бали Ефенди в балканския свят – пътеписите на Евлия Челеби. В тях се намира обширен текст, посветен на софийския шейх. В този текст той е представен като отшелник, чийто образ много се доближава до традиционните християнски представи за св. Йоан Рилски. Така, на скалата, върху която се моли Бали Ефенди, остават следи от допира на главата му при многото поклони. В образуваната вдлъбнатина се събира вода, от която пият птичките. Текстът ни разказва също и за желанието на султан Сюлейман да се срещне с отшелника на път за бойното поле. Срещата не се осъществила, защото Бали Ефенди не желае.⁶² Това е още един аспект, по който би могло да се направи паралел с Рилския светец.

На основание на тези изворови податки, естествено възниква въпросът: дали това не са следи за християнския корен на шейха? Посоката на изследователското търсене на отговора на този въпрос се провокира от обстоятелството, че сведенията, и изобщо отшелническата перспектива, която те придават на Софийския мъдрец, са в противоречие с житието на Бали и изграждат един народен образ, различен от официалния, изграден в житието и характерен за законите на мюсюлманската агиография.

Макар и доста оскъдни, има сведения, които позволяват да се твърди за наличието на много последователи на мистичната школа, основана от Бали Ефенди в София. В житието му напр. четем: “Плод на добродетелната му служба били последователите му, мнозина от които се проявили като превъзходни и свършени личности. Той оставил безкрайно много именити привърженици. *Тях разпратил наоколо, за да усъвършенстват човеците.*”⁶³ Може да си представи човек какво е това “усъвършенстване”, като има предвид действията на Бали Ефенди срещу казълбащите и бедреддинците.

Когато Евлия Челеби посетил през 1662 г. югозападните български земи, той изрично споменава за широк култ и множество негови последователи. Истинността на това сведение се подкрепя и от още няколко факта, свързани с неговата дейност. Така например, в гр. Щип има теке посветено на него, където е погребан негов ученик на име Джанан Ефенди.⁶⁴ В Пазарджик е погребан шейхът Мехмет ибн Юмер

60 Пак там.

61 Срв. *Поборникова, Р.* Княжевският светец Бали Ефенди. – Във: Сердика – Средец – София, т. 3, 1977, с. 67-71; *Пенев, Д.* Моите спомени. С., 1935, с. 53.

62 Пътуване на Евлия Челеби из българските земи през средата на XVII в. (Превод на Д. Гаджанов). – ПС, LXX, 1909, с. 703.

63 Срв. Мюсюлманската култура по българските земи. С., 1998, с. 235.

64 *Евлия Челеби*. Пътепис. С., 1972, с. 24.

Халвани, ученик на софийския мъдрец.⁶⁵ В Самоков също има гробница за поклонение на ученик на Бали Ефенди – шейх Шакир Ефенди, “един от най-прославените благочестивци”.⁶⁶ При пътуването си в южните части на Балканския полуостров (през 1668 г.) – при посещението си в гр. Дойран, пътешественикът ни разказва за шейх Мехмед Дойрани “послушник на средоточието на науките софиянеца Бали Ефенди”.⁶⁷ В Струмица също има гробница на ученик на “софиянеца Бали Ефенди”⁶⁸, тази на имам Азис Ефенди. Често пъти, когато желае да предаде на читателя голямото значение на чудесата, които стават при някой свещен извор или теке, Евлия Челеби дава пример с чудесата и изцеленията при извора “на софийския старейшина-светец”.⁶⁹ Той споменава и едно хелветийско теке, посветено на Сачли Емир Султан в гр. Серес, като голямо средище на ордена.⁷⁰

От споменатите сведения прави впечатление широката география на влиянието на Бали Ефенди. Това е една доста широка област от 200 км. в западна посока от София, 100 км. на изток и около 300 км. в южна посока. Евлия Челеби не ни дава сведения за почит и последователи на софийския шейх в северна посока от софийската област.

Евлия Челеби споменава и други прославени мъже, изповядващи исляма и починали в София, където се намират техните гробници. При джамията “Молла ефенди” (вероятно “Банябаши джами”, единствената действаща сега в София) се намирала гробницата на самия Молла Ефенди. Наблизо бил гробът и на Емин-деде. В “Корубаглар” се намирала гробницата на “св. Ахмед Биджан бин Язджи”. При джамията “Коджа Махмуд” се намирал гробът на Мевля Мухарем Ефенди. Пътешественикът завършва своето описание на мюсюлманските светини в София с думите: “Понеже София е много стара, то тук има още и много други гробници на светии, обаче ние посетихме само гореизложените.”⁷¹ Допълнителни сведения за известни софиянци откриваме отново в сборника на Кюстендилли – “Бахр-юл вилайи” (Море на светостта), където се съдържат още три жития на мюсюлмански светци, живяли в София: Емир Хасан, шейх Абдурахим и шейх Муслихеддин Мустафа.⁷²

От приведените сведения става ясно, че освен административен център с преобладаващо мюсюлманско население (вж. по-горе), София постепенно се превръща и в ислямски център с емблематични личности и школи. И въпреки космополитния дух, все повече се усеща доминацията на исляма в града. Всичко това допринася за появата на дух на войнстващ фанатизъм сред мюсюлманското население, особено от по-низшите слоеве и сред новоприелите исляма християни. Тези общности се организират в мюсюлманска тълпа, която желае налагането на исляма на всяка цена, често дори в противоречие с предписанията на самия ислям.⁷³

65 Пътуване на Евлия Челеби из българските земи през средата на XVII в. (Превод на Д. Гаджанов). – ПС, LXX, 1909, с. 692.

66 *Евлия Челеби*. Пътепис. С., 1972, с. 32.

67 Пак там, с. 130.

68 Пак там, с. 277.

69 Пак там, с. 104.

70 Пак там, с. 160 и 169 сл.

71 Пътуване на Евлия Челеби из българските земи през средата на XVII в. (Превод на Д. Гаджанов). – ПС, LXX, 1909, с. 705.

72 Срв. *Иванова, З.* “Bahru’l-velaye”, съхраняван в народна библиотека “Св. св. Кирил и Методий” – София. – Ввв: Мюсюлманската култура по българските земи. С., 1998, с. 443 сл.

73 Срв. *Градева, Р.* Към въпроса за религиозната атмосфера в Османската империя: София в

В Житието на св. Никола Нови Софийски се говори, че най-ревностният му мъчител е “сродник по плът на светеца и че са били съграждани (в Янина, б.м.)”.⁷⁴ В лицето на този мъчител се усеща нюанс на гузна съвест и лично отношение, които вероятно са характерни за всички конвертити от времето на Османската империя.⁷⁵

Житиеписецът на св. Никола Нови Софийски описва доста образно и водача на фанатизираната мюсюлманска тълпа, която желае смъртта на светеца: “От този измамник, за когото чухте братя, от него много пострада Христовата църква. Страшен вълк, той всекидневно гонеше и тъпчеше Христовото стадо, разрушаваше до основи божиите храмове. Но и за многострадалния Георги Нови!... За неговото мъчение оня беше виновен! И понеже смяташе това за удоволствие, той сега пак се одързости и предизвика смъртта на блажения Никола. Мислеше си, окаеният, че поради убийството на светите мъже си прибавя голяма награда.”⁷⁶ На няколко места по-нататък в текста авторът нарича водача на тълпата “старец”. Това вероятно не се дължи само на възрастта на този човек, а по-скоро е една почетна титла за монах (дервиш) или духовник. Би могло да се разсъждава, че това е един дервиш⁷⁷, по всяка вероятност бивш християнин или от християнски произход, защо не и от ордена на Бали Ефенди?

Приведените сведения дават възможност да се разсъждава по посока на твърдението, че голяма част от настроенията срещу християните в София са предизвикани от бивши християни. Макар и страшна, тази констатация не е лишена от основания. От друга страна, образите на съдиите, които водят делата (вероятно кадии на София) срещу софийските мъченици са не просто добронамерени, но и с доста либерални възгледи по налагането на шериатското право.⁷⁸

4. Християните. Религиозно-нравствено състояние

Матей Граматик описва планините, които заобикалят София като естествени защитни крепости.⁷⁹ Проследявайки внимателно метафората на автора, с пълно основание би могло да се каже, че през XVI в. самият град София е истинска крепост на православната вяра. Освен високите планини, наоколо има значителен брой манастири, които ярко контрастират на ориентало-ислямския архитектурен вид на града. Също така, за разлика от други райони на страната, тук църковните структури са изключително жизнени. Основание за това ни дават както преките извори (писмени, архитектурни и художествени), така и добре свършената работа по охраната на населението от непрекъснатия ислямизационен натиск.

Показателен за духовното утвърждаване на християните в града е и фактът, че през XVI в. (за период от 40 години – от 1515 до 1555 г.) трима мъченици (св.

средата на XVI век. – Във: Българският шестнадесети век. С., 1996, с. 165 сл.

74 ЦИАИ, № 1521, л. 149б; Мъчение на Никола Нови Софийски. – СБЛ, т. 4, С., 1986, с. 353.

75 Такива нюанси се откриват и в по-ново време, напр. убиецът на Неврокопския митрополит Борис през 1948 г. не само е бивш християнин, но и бивш свещеник, предпочел членството в Комунистическата партия пред свещеническото служение.

76 ЦИАИ, №1521, л. 188а; Мъчение на Никола Нови Софийски. – СБЛ, т. 4, С., 1986, с. 369.

77 Въз основа на сведения от Софийския кадийския регистър Р. Градева прави интересни заключения за състава на института “свидетели на станалото” и за участието на водача на тълпата в нея. Вж. *Градева, Р.* Към въпроса за религиозната атмосфера в Османската империя: София в средата на XVI век. – Във: Българският шестнадесети век. С., 1996, с. 163 сл.

78 Мъчение на Георги Нови Софийски. – СБЛ, т. 4, С., 1986, с. 302.

79 ЦИАИ № 1521, л. 57б; Мъчение на Никола Нови Софийски. – СБЛ, т. 4, С., 1986, с. 316.

Георги Нови, св. Георги Най-нови и св. Никола Нови) са умъртвени за православната им вяра. За своята твърдост във вярата и за отказа им да приемат исляма, те са подложени на най-тежки страдания: първият е изгорен жив пред църквата “Св. София”, вторият е обесен в центъра на града, а третият е убит с камъни в местността “Три кладенци”.

По-всяка вероятност броят на пострадалите за вярата в София по това време не се изчерпва само с тримата известни мъченици. Матей Граматик дава достатъчно основания да се приеме, че много повече християни са притеснявани и измъчвани за вярата си. Особено се натрапва моментът, в който св. Никола е затворен в тъмницата. Както отбелязва книжовникът: “Той вижда вътре множество хора от различни места, несправедливо насилвани зле чрез различни мъки. Когато божественият Никола видя техните достойни за удивление беди, облажаваше търпението им и с много сълзи ставаше подобен на тях, приобщавайки се към техните страдания и скърби, но не напълно, още повече че не бе се сподобил да му бъде отнет поне един член от тялото.”⁸⁰

Също така, характерен белег за будното религиозно съзнание на софиянци е и сериозната енорийска работа, извършвана от отделните енорийски църкви в града. Стефан Герлах през 1578 г. споменава за дванадесет действащи църкви с дванадесет свещеници в София.⁸¹ Православната вяра и благочестието на софиянци се поддържа и от близостта на многобройните околни манастири, разположени както по Витошките, така и по Старопланинските склонове. Жителите на града имат връзка със Зографския манастир, Синайския манастир “Св. Екатерина”, Йерусалим и Рилския манастир.⁸² В самия град църковното благочестие е на изключително високо ниво. В тази връзка Матей Граматик пише: “Той (св. Никола, б.м.) стоеше в Божествените църкви и се радваше от душа, гледайки църковния порядък...” И още: “Те (софиянци, б.м.) го правят свой съжител и приближен и се надпреварват един друг в любовта си към него.”⁸³

Големият изследовател академик Иван Снегаров също е впечатлен от духовното състояние на местната църква. Той отбелязва: “Софийската църква през разглежданата епоха напомня донякъде на старохристиянското време по религиозно-нравствения дух на пастири и пасоми. Имало случаи на падение пред съблазните на мохамеданския живот, но общият религиозно-нравствен дух бил силен.”⁸⁴ И действително духовната традиция и християнската памет през изследвания период са изключително силни. Пример за висока християнска отговорност ни дава св. Никола, който, изправен пред османския съд, възкликва: “*Какво, как и кой може да ме разлъчи от Христос, моя Бог? Аз съм християнин, син на православни баща и майка, и с Христовата благодат съм наречен при светото кръщение Никола.*”⁸⁵ От посочения пример можем да стигнем до извода, че не само църковното благочестие, но и привързаността към семейството и родовото име създават идентичността на тогавашния християнин.

80 ЦИАИ, № 1521, л. 143б; Мъчение на Никола Нови Софийски. – СБЛ, т. 4, С., 1986, с. 349.

81 Иречек, К. Стари пътешествия по България. – ПС, кн. VII, 1884, с. 119.

82 Динеков, П. Възхвала на старата българска литература. С., 1979, с. 265.

83 ЦИАИ, № 1521, л. 68а; Мъчение на Никола Нови Софийски. – СБЛ, т. 4, С., 1986, с. 322 и сл.

84 Снегаров, Ив. История на Охридската архиепископия-патриаршия. С., 1995, с. 260.

85 ЦИАИ, № 1521, л. 125а; Мъчение на Никола Нови Софийски. – СБЛ, т. 4, С., 1986, с. 342.

За картината на религиозно-нравственото състояние на християните в София могат да бъдат посочени сведения, преди всичко почерпени от местните извори. Така например, в Житието на св. Никола Нови Софийски се казва: “Жителите наистина са повече небесни граждани, за които, според апостола, светът е недостоеен (Евр. 11:38)... Онази земя се украсява и с всекидневното въздигане и утвърждаване на пресветите Божествени църкви по целия град и наоколо, надминавайки околните земи с цялото си съвършенство. Защото в тях непрекъснато се отправя към Господа Бога славословие, нощно и дневно. Така и великата света Божия и апостолска Църква сияе сред града, като невеста нагиздена (Пс. 44:15), и застава, красейки се с делото си, пред своя жених Христос. И призовава чрез пророческите песни: “Украси се моята красота повече от всяка градина” (Песен 4:1; 7:7) и още “Изнемогнах, о женише мой, аз от твоята любов” (Песен 2:5). Приела в своята вътрешност, тя пази честните чудотворни мощи на светия и великия сред царете крал Стефан Милутин и честните мощи на гореспоменатите мъченици (св. Георги Нови и св. Георги Найнови, б.м.); изпълва се непрестанно с техните благоухания и чудеса; с тях се украсява, сякаш с някаква величествена църковна утвар, освещава идващите с вяра при нея. И кое прочее нейно духовно богатство да ви покажа? Достойно е! Защото тя сияе с преосвещени архиереи и чрез тях пасе своите агнеци на своето пасбище. Младенците са добре откърмени от нейната гръд, тя непрекъснато кърми с млякото на духа. И споменатите мъченици тя със своето мляко откърми! Тя привлече към себе си и апостолския хор – свещеници и клирици. Притежава благоукрасени, благоговейни и ангеловидни дякони и с тях – непорочни и правOVERни четци; ритори, благоизкусни и целомъдрени; певци и доместици – с целия подобаващ свети клир, така че ме кара да пригласям на пророк Давид, а с него – и на Господа: “Наистина дивна е светата Твоя църква” (Пс. 15:3). И още: “Колко са възлюбени твоите жилища, Господи на силите; копнее и чезне душата ми за двора Господен” (Пс. 83: 1-2). Такива и подобни неща има в изобилие в града. В околностите пък, както споменах на ваша милост за онези прекрасни планини, в чието подножие и навътре се намират немалко пречестни и свети манастири, разположени около цялата тази област, обиталище на множество иноци, що денем и нощем отслужват непрестанни молитви и умилюват Бога заради нашето невежество; но и по всички села на областта се редят и се изграждат свети църкви, показващи усърдието, що онези жители имат към Божията любов. Да кажа накратко – навсякъде се вижда цъфтящо благочестие, което с всеки изминат ден расте.”⁸⁶

Картината, която ни представя този обемист текст, е образ на една жива Църква, на която не липсва нито един елемент от епархийския живот – благодат, клирици, монаси, дякони, певци, четци, миряни и т.н. От друга страна, Софийската църква е украсена с манастири и храмове, които са в блестящо състояние – архитектура, стенописи и утвар. Всичко това (на фона на непрекъснатите притеснения и ограничения от страна на мюсюлманите) показва още по-ярко желанието, стремежа и грижата на Софийската църква за спасението на нейните пасоми.

Най-голямата украса обаче на града и Софийската църква е благочестието на християните: “Защото жителите на града, едновременно с другите добродетели прегръщаха и странолюбието и бяха много благоизкусни в него”.⁸⁷ И още: “Радвай се, граде София, наистина съименна на премъдростта, защото през последните години

86 ЦИАИ, № 1521, л. 65б; Мъчение на Никола Нови Софийски. – СБЛ, т. 4, С., 1986, с. 320 сл.

87 ЦИАИ, № 1521, л. 68а; Мъчение на Никола Нови Софийски. – СБЛ, т. 4, С., 1986, с. 322 сл.

такива многозначни лъчи изтекоха из тебе! Радвай се, граде многокрасен, и за незнаещите сега открит много повече за явените мъченичества в тебе с пролятата кръв на новите мъченици! Радвай се, достоименити граде, защото не само тези, които откърми с млякото на вярата, но и чужденци и пришълци нахрани с твърдата на вкус храна на благочестието!”⁸⁸

В изворите са споменати също имена и смели постъпки на конкретни личности от софийското население, които помагат на мъчениците за облекчаване на страданията. Матей Граматик отбелязва имената на Георги и Стефан, които с риск за живота си се опитват да облекчат страданията на св. Никола в тъмницата.⁸⁹ От текстовете прави също впечатление силният църковен дух на софиянци и съзнанието им за една единна богочовешка общност. Оценявайки високото им нравствено поведение св. Никола възкликва: “Поздравете Църквата от мое име и нейните свещенослужители, и целия во Христе събор на православните. Нека те да отправят молитва за мене, смирения, към щедрия Бог, та множеството ми грехове да не попречат на доброто вероизповедание”.⁹⁰

Високото църковно съзнание и нарасналите материални възможности на софийското българско население са също така фактори, допринасящи за активизирането и на книжовния живот в града. През XVI в. в София се съставят няколко оригинални творби, в които намират пряко отражение както историческите събития, разтърсили епохата, така и недвусмислено заявените стремежи за верово и народностно самоопределение и съществуване. В творбите си софийските книжовници не само отблъскват верско-религиозния натиск и претенции на исляма, но по същество отстояват и утвърждават настъпателна апологетична позиция, изтъквайки преимуществата на християнската вяра и на нейните последователи.

Дълго събираната и грижливо утвърждавана духовност в Софийските манастири, в недалечния Рилски манастир, в по-близки и далечни манастири и духовни центрове и в самия град София, през разглеждания период вече започва да излъчва богословие, вяра и твърдост в изповядването на вярата, на които трудно може да се намери аналог в православния свят от това време. Когато София става главен град на европейските провинции на Османската империя тази духовност и вяра започват да се “изнасят”, чрез житията и службите на мъчениците, не само в останалите части на държавата, но чак и в Русия.⁹¹

* * *

В заключение може да се структурират следните изводи:

1. София постепенно загубва външния си християнски облик и придобива ориентало-ислямски архитектурен вид. Това е продиктувано от средищното място на града в Балканските предели на Империята, като седалище на Румелийския бейлербег.

2. В демографско отношение населението на София непрекъснато се увеличава. В първата половина на века преобладаващо се увеличават мюсюлманите и

88 ЦИАИ, № 1521, Кратка похвална беседа, л. 216а.

89 ЦИАИ, № 1521, л. 162б; Мъчение на Никола Нови Софийски. – СБЛ, т. 4, С., 1986, с. 358.

90 ЦИАИ, № 1521, л. 170б; Мъчение на Никола Нови Софийски. – СБЛ, т. 4, С., 1986, с. 361.

91 Калиганов, И. Георгий Новый у восточных славян. М., 2000, с. 17-52; Павлова, Р. За руско-българските контакти през XV-XVI в. – Във: Образ и слово. Юбилеен сборник по случай 60 годишнината на проф. Аксиния Джурова. С., 2004, с. 300 сл.

съответно намаляват християните. Към края на века този процес е овладян, а в началото на XVII в. християните постепенно започват да се увеличават.

3. Вследствие на ислямизацията на града мюсюлманите придобиват чувство на религиозно превъзходство, което често пъти преминава границите на толерантното съжителство. Често пъти това се предизвиква от новообръщенци в исляма. През този период шейхът Бали Ефенди и основаната от него школа стават знаме на утвърждаването на исляма и противопоставянето на християнството в София.

4. На процесите на ислямизация Църквата реагира с непрекъснатата си проповед за бдителност по отношение на вярата. Оделотворители на тази църковна позиция са най-вече мъчениците пострадали в София през този век. Също така, от сведенията, които ни дават изворите, може да се направи извода, че в София и Софийско през XVI в. съществува жива християнска общност, готова да отстоява своята вяра и място в османското общество. Сравнена с други части от православното балканско пространство, местната Църква е много по-жизнена и с по-осезателно присъствие сред общността. За това свидетелстват и фактите, че в София и Софийско има най-много паметници, запазени от ранните векове на османското владичество. Това са храмове, стенописи и ръкописни сбирки, както и неръкотворни паметници, оставени от изповедниците и мъчениците за вярата.

Pavel Pavlov

CHRISTIANITY AND ISLAM IN SOFIA DURING THE XVITH CENTURY
(Religious and demographic problems)

The present article is concentrated on the mutual relationships between Christian and Moslems in the city of Sofia during the troubled times of the XVI century. The witnesses of lots of sources draw clearly an ethnic and religious picture and the tendencies which arise inside it. On such background is outlined the role of the Church and especially that of the martyrs from Sofia (St. George the Newer, St. George the Newest and St. Nicolas the New) for overcoming the crisis in the Christian community of that period.