

Krastyo Yordanov
(Bulgaria, Institute of Historical Studies, BAS)

The Orthodox community of the town of Sofia and its surroundings in the XV-XVI century

Abstract: The changes in the life of the Orthodox community in the town of Sofia and its surroundings during the first two centuries of the Ottoman ruling are examined in the study. Sources of the research are records of travellers, an Ottoman chronicle, Ottoman tax registers, judicial cadı registers and some works of authors from the Sofia Literary School during the XVI century.

The rich documentary material and literature allow to outline some aspects of the life of the two authors from the Sofia Literary School – Pop Peyo (Peyo the Priest) and Matey Gramatik (Matey the Grammarian), as well as of the New Martyr Saint Nikola Novi, information about whom has also been found on the pages of the Ottoman registers and judicial cadı documents.

Those wealthier and more influential Bulgarians in Sofia, who maintained materially the Orthodox faith and Slavonic-Bulgarian literary culture during that time, have been outlined by the provided information about the changes in the number of the Orthodox Christians in the town of Sofia during the XVI century, and by the data about the Christian craftsmen and their activities. On the other hand, however, the craftsmen, communicating every day with Muslim colleagues at the town's trade street (charshia), were at risk of entering into conflict, of being accused of insult against the Islam or of being persuaded to change their faith. This explains the appearance of three new martyrs for the Orthodox faith in Sofia just during the XVI century.

The enhanced pressure of the Islamization, which was bigger in towns, explains the main trends in the works of the Sofia Literary School, which are related to the struggle for defending the Orthodox faith and the Bulgarian nationality, to the martyrdom of the saints Georgi Novi and Nikola Novi in 1515 and 1555. The works of Pop Peyo and Matey Gramatik are not just literary works, but ideological weapons by which the Orthodox community opposed the process of Islamization.

Кръстьо Йорданов
(България, Институт за исторически изследвания – БАН)

Православната общност на град София и неговите околности през XV-XVI век

Падането на Второто българско царство под османска власт поставя съществуването на православната култура на българската народност в тежки условия. При една чужда и иноверна власт рухват светските и църковни институции, изчезва българският елит, който преди османското завоевание се е грижел за поддържането на една висока православна култура, дала като най-прекрасен плод художествената продукция на Търновската книжовна школа. Премахването на автокефалната Търновска патриаршия и поставянето на по-голямата част от българските земи под юрисдикцията на Цариградската патриаршия (Тодорова 1997: 38-46) още повече влошава условията за съществуване на българската православна култура. При все това тя, консервирала образците на старобългарската култура от предосманския период, продължава да мъждука в някои манастирски средища, като Рилския манастир например. Сред културните средища от западните български земи, където православната българска култура продължава да дава своите плодове, макар и те често да са скромни и свързани най-вече с църковната книжнина и иконопис, е град София и неговите околности. От втората половина на XV и особено през XVI в. своеобразни огнища на българската духовност са манастирите в подножието на планините, обграждащи Софийското поле, както и православните храмове в самия град (Динеков 1939: 38-42; Нешев 1978: 49-64; Милтенова 1996: 265-274; Динеков 1962: 388-401; Динеков 1989: 138-144).

Формирането и съществуването на Софийската книжовна школа е закономерен процес, пряко свързан с условията, при които живее православната общност в София и нейните околности. Тези условия предопределят дори тематиката в основните произведения на най-изтъкнатите автори на тази школа, каквито са поп Пейо и Матей Граматик. За Софийската книжовна школа (Снегаров 1932; Динеков 1939: 38-42; Нешев 1978: 49-64; Милтенова 1996: 265-274; Райчинов 1982: 67-79; Динеков 1962: 388-401; Динеков 1989: 138-144), а и за самия град София има богата литература в българската историография (Цветкова 1989: 74-94; Градева 2016: 592-604; Тодорова 1996: 3-40; Иванова 2000: 158-169; Ivanova 1997: 702-706). Напоследък и някои турски автори проявяват интерес към темата за София, но предимно като един типичен османски град (Erdoğan 2017: 13-30; Özkan 2016: 279-314). Обаче за нас българите е особено интересно да научим повече за живота на православната общност в тези времена. Защото в повечето изследвания животът в София е разгледан най-общо, без да се акцентира върху православната общност и условията, в които тя живее.

Някои новодостъпни за българските изследователи документи от Истанбулския османски архив (Радушев 1996), информацията от които може да бъде съчетана с това, което е налично в българските архиви или онова, което ни казват самите произведения на Софийската книжовна школа, ще ни позволят да научим повече детайли от живота на православния християнин и българин от София и околностите ѝ през XV-XVI в.

Целта на настоящия текст е да дам нов поглед върху тази специфична градска среда според данни на османски документи, най-вече данъчни регистри от XVI столетие (TD 370; TD 130; TD 236; Genç 1988).¹ Тези данни ще бъдат тълкувани в светлината на събитията, описани в житиетата на двамата новомъченици Св. Георги и Никола

¹ Благодаря на колегите от Ориенталския отдел на Националната библиотека „Св. св. Кирил и Методий“ за отзивчивостта, с която бързо доставиха ново копие на публикувания от Н. Генч регистър на София (след като старото копие беше изчезнало), нужен ми за по-доброто завършване на настоящата студия.

Софийски (Стара българска литература 4: 291-376). Комбинацията на данните от домашен произход с тези от османската документация ще позволят да си съставим една по-жива представа за живота на православните жители на София през първите два века от османското владичество.

Когато говорим за София и условията, при които съществува православната общност в града, а и функционират нейните религиозни институции, необходимо е да разкажа по-подробно за събитията и обстановката в Софийско през XV столетие. Точно тогава се случват много събития, които съдействат за съдбата на София през следващия XVI в.

След превземането на София от османците през 80-те години на XIV в. градът не се превръща изведнъж в типичен османски град. Макар и при нови тежки условия за православната религия и българската култура, през първите шестдесет години от установяването на османската власт градът изглежда запазва своя български и християнски облик. Поне такава е впечатлението, което оставят сведенията на бургундския рицар Бертрандон дьо ла Брокиер, видял София през 1433 г. Той свидетелства че по това време по-голямата част от населението на София и околните села е българско. Освен това местните българи, това първо поколение под османска власт, все още помнят свободното държавно съществуване на унищожената от турците своя държава, настроени са непримиримо към положението си под чужда власт и “имат голямо желание да се отърват от робство, ако намерят кой да им помогне” (Френски пътеписи за Балканите: 55).

Непримиримостта си с чуждоверците още от XV в. софиянци демонстрират чрез ревността си към своята православна вяра. Дори и когато се намират далеч от родния си край. Много преди мъченичеството на Св. Георги Нови Софийски през 1515 г., един негов съименник, родом от град София, също се прославя като новомъченик за вярата, след като е убит в Одрин от фанатичната тълпа на 26 март 1437 г. поради това, че си позволил, отвръщайки на обидите на местни мюсюлмани срещу християнството, да похули исляма (Михайлов 1971: 403-411). В разказа не се споменава нищо за народността на Георги, но имайки предвид преобладаващо българския облик на София през XV в., можем да предположим, че той бил българин. Важен детайл от биографията на новомъченика е, че той бил „стратиотикос”, т.е военен по професия (Пак там: 405, 408). Може само да се гадае в какъв род войски е служил Георги. Но ако се съди по запазените по-късни османски описи, през XV в. в района на София едва ли е имало друго военизирано християнско население, освен войнуците и техните резервисти. Войнуците, такива, каквито са познати в документи от XVI в., служели в Държавните конюшни, обгрижвали конета на султана и другите големци, а по време на война служели със същите задачи в обоза на армията (Йорданов 2016: 111-123). Но през XV в. войнуците от западните български земи все още изпълнявали реална военна служба и се явявали на поход, облечени в ризница и пълно бойно снаряжение, като в изворите са назовавани джебелю-войнуци² (Стојановски 1990: 24-

² От думата себе – въоръжение, броня, ризница. Джебелю е леко въоръжен конник. Джебелю е трябвало да придружават и представителите на спахийската конница, когато доходът им надвишавал 3000

27; Иналджък 2000: 203, 234-236; Желязкова 1983: 80-82; Радушев 1992: 206). Това прави напълно вероятна хипотезата новомъченикът Георги да е бил един от служещите в османската армия софийски войнуци. Наред с войнуците обаче, през XV в. на Балканите все още имало и много християни спахии³. Така че съществува и възможността Георги да е бил именно такъв. Най-сетне, възможен е и трети вариант – споменатият Георги да е бил едновременно и владеец на тимар⁴, и войнук. През първия век от османското владичество в описите са регистрирани някои войнушки лагатори, притежаващи тимари, които били задължени с лично участие във военните походи (ТИБИ. Т. 2: 39). Но независимо от това какъв точно бил статутът на Георги, той много вероятно е потомък към старата военна класа на унищожената от османците българска държава, чийто военен опит бил използван и след завоеването от новите господари на Балканите.

Ако е вярно предположението ми, че през 1437 г. Георги от София, този по-малко известен български новомъченик за вярата, е бил призован като войнук или спахия под знамената на падишаха,⁵ то това ще означава, че разказът за мъченичеството му би могъл да се интерпретира и като извор, осветляващ психологическите нагласи на първото поколение християни, които били принудени да се сражават в редовете на османската армия. Както личи от текста, мъченичеството на войника (или войнука) Георги съвсем не било продиктувано от някакво предварително обмислено желание „да спечели небесна слава”, а дошло по-скоро като резултат от внезапно обзелата бъдещия светец религиозна ревност, когато чул как „агаряните” хулят Исус Христос (Михайлов 1971: 405). Готовността на софийския войник/войнук да защити публично християнската религия красноречиво говори за самочувствието и усещането за религиозно превъзходство, което родените в последните години преди османското завоевание и техните преки потомци демонстрирали пред мюсюлманите. Войнуците и християните спахии от първата половина на XV в., чийто живот преминал в една преходна епоха, още пазели жив спомена за наскоро изгубената българска държавност и навярно все още хранили надеждата, че могат отново да извоюват свободата си.

сребърни акчета. Всеки тежко въоръжен конник спахия водел със себе си по един лековъоръжен конник на всеки 3000 акчета доход от тимара си (Иналджък 2006: 115).

³ Спахиите са участници в провинциалната кавалерия, които, за разлика от платената конница (алтъ бьолюк), срещу службата си получавали тимар, условно владение, от което имали право да събират поземлените данъци – десятъци, испенче и саларие, на включеното в тимара податно селско население. Тимарът като доход можел да достигне най-много до 20 000 сребърни акчета, над която сума условното владение е зеамет или хас (Иналджък 2006: 115-120).

⁴ За тимара виж по-подробно бел. № 2.

⁵ Според разказа на гръцкото му житие Георги отишъл в османската столица, за да даде лъка си на поправка при прочут майстор на този вид оръжие. Би могло да се предположи обаче, че софийският войник се озовал в Одрин не само заради ремонта на своя лък. Нека припомним, че обичайна османска практика било преди началото на военна кампания войниците да бъдат свиквани в столицата или някой друг голям град, откъдето впоследствие цялата войска тържествено потегляла към бойното поле. През март 1437 г., както е известно, султан Мурад II започнал военен конфликт в Мала Азия с караманския емир Ибрахим и мамелюшкия султан Барсбай, който застанал на страната на караманския владетел. Войната била планирана още през зимата на 1436/37 г. (Имбър 2000: 169), така че Георги може би е бил призован да се включи именно в този османски поход. Бихме могли да добавим също, че сезонът, в който новомъченикът погинал – началото на пролетта, съвпада с онова време на година, когато обикновено стартирали османските военни походи - приблизително около Гергьовден.

Съвсем скоро населението на София, включително и споменатите войнуди, имали възможност да проявят непокорството си към наложената им османска власт и да демонстрират своята нелоялност към нея. Това се случва по време първия поход на полско-унгарския крал Владислав Ягело и Янош Хуняди срещу османците. През късната есен на 1443 г., когато предните кръстоносни отряди под предводителството на Янош Хуняди приближават София, според сведенията на анонимната османска хроника “Газаватнаме на Мурад хан“ султанът нарежда населението на града да се евакуира, а София и околните села да бъдат опожарени, за да не могат кръстоносците да намерят подслон и провизии (Писание за верските битки на султан Мурад: 40-41). Анонимният османски хронист твърди, че това става по внушение на Турхан бей (Пак там: 40). Същата хроника свидетелства, че стратегията си на изгорената земя, чрез която се цели лишаването на кръстоносците от база и провизии, османците прилагат за градовете Ниш и Пирот (Шехиркьой) заедно с околните села (Пак там: 41). Някои съвременни автори (Кийл 2005: 55), сякаш опитвайки се да запазят чиста репутацията на османците, предпочитат да се доверят на написаното от Константин Михайлович от Островица, че град София е изгорен от кръстоносците по заповед на Владислав Ягело, когато става ясно, че християнската войска не може да остане да зимува тук (Записки янычаря: 61). Но аз смятам, че напълно можем да се доверим на османския източник – анонимната хроника, като проследявам събитията според нея.⁶ По-логично изглежда османците наистина да се опитат да лишат кръстоносците от провизии и база за зимуване отколкото Владислав Ягело напълно безполезно от стратегическа гледна точка да заповяда запалването на София.⁷

Когато кръстоносците начело на Владислав Ягело и Янош Хуняди, настъпвайки към Ниш, Пирот и София, виждат, че тези краища са опустошени и трудно се намират провизии, разпращат призив към местното население да ги подпомогне с каквото може. Според османската хроника след като уж е заплашена от краля с репресии, ако не помогне на войската му, местната християнска рая посреща кръстоносната армия и започва да я снабдява с провизии (Писание за верските битки на султан Мурад: 42). Анонимният османски хронист обаче не може да скрие, че някои местни българи достигат до там, че се явяват с конете си при войската на Владислав Ягело и Янош Хуняди. От тези конни отряди се сформира авангардна част, която язди пред кръстоносната армия по пътя към проходите около Драгоман и по-нататък в Ихтиманска Средна гора (Пак там: 42-43). Никак не е изключено въпросните българи на коне, които се притичват на помощ на кръстоносното войнство, да са представители на джебелю-войнуците и други сходни военнопомощни групи, които преди това османците срещу данъчни привилегии се постарават да привлекат на служба в своя полза. Обаче се сбъдва прогнозата, направена от Бертрандон дьо ла Брокиер едно десетилетие по-рано, че ако някъква многобройна християнска войска се опълчи на Турчина, християните на османска служба “ще му направят големи пакости и ще му обърнат гръб, понеже той ги държи в тежко робство” (Френски пътеписи за Балканите: 58).

⁶ Колин Имбър също се доверява напълно на достоверността на анонимната османска хроника “Газаватнаме” в описание на събитията от есента на 1443 г. (Имбър 2000: 179-181).

⁷ Същата стратегия използват векове по късно русите при нашествието на Наполеон през 1812 г., когато е запалена Москва под носа на френската армия.

Подкрепата, която оказват на кръстоносната армия, струва скъпо на българите от София и околните области. Отново според анонимната османска хроника “Газаватнаме на Мурад хан” след като кръстоносците напускат града, пашата на София, който дотогава се намирал в Радомир, се връща в града и организира истинска разправа с местния християнски елит. Поповете, монасите и „неверниците”, които са заварени в главната черква на града⁸, са посечени, а на някои дори им са извадени очите. Главата на митрополита е отсечена и заедно с главите на неколцина местни български първенци е изпратена на султана в торба (Писание за верските битки на султан Мурад: 44). Когато османският владетел разбира, че българите християни от Софийско и Радомирско са дръзнали да подпомогнат кръстоносците, нарежда репресиите да продължат, като войнуците и другата православна рая, подпомагала християнското войнство, бъдат убивани, жените и децата им поробени, а имотите им конфискувани (Пак там). Османският автор с нескрито задоволство продължава разказа си: “А софийската и радомирската рая стана постелка под краката на конете и всеки, който донесеше пред падишаха една глава, вземаше по пет филори подарък” (Пак там: 44-45)

Цитираните сведения на анонимната османска хроника могат да създадат впечатление за сериозно сътресение в живота на православно население на София. За съжаление не разполагаме с данни за цялото население на София от средата на XV в. Но един фрагмент от съкратен данъчен регистър, съставен наскоро след събитията от 1443 г., показва, че Софийското поле, въпреки опожаряванията и репресиите срещу християнската рая, продължава да бъде гъсто населено от българско население (ГИБИ. Т. 2: 9-51). Подобно впечатление остава и фрагментът от подробен тимарски регистър, датиращ от 1462-63 г. (Пак там: 53-103; Георгиева 1999: 96). В тези два описа фигурират и жители на София, но само отделни домакинства като дялове от тимари.⁹ Въпреки фрагментарността, данните ни позволяват да разберем, че православната българска общност след преживените превратности възстановява своите сили.

Жестоките репресии заради проявената нелоялност към османската власт през 1443 г. не постигат изведнъж покорството на православно население. Само след десетилетие в Софийско изглежда отново се случват някакви драматични събития, които свидетелстват за запазен дух на непримиримост към чуждата и иноверна власт. През 1454 г., докато османците са заети с война в Сърбия (Имбър 2000: 231), българският воевода Радич отново разбунва духовете на християнското население в региона. Това бунтовно движение, което по всяка вероятност няма нищо общо с обикновеното хайдутство, не било нещо безобидно за османската власт, че дори довело до намесата на самия Мехмед Завоевателя. Султанът лично пленил Радич в София, за което свидетелства една летописна бележка (Стојановић 1883: 90; Цветкова 1971: 77). За съжаление краткият текст не позволява да се възстановят събитията в тяхната цялост. Историческите извори потвърждават, че през пролетта и лятото на 1454 г. Мехмед II наистина на два пъти преминал през София. Но от друга страна показват, че действията на воеводата Радич са били предварително обречени на неуспех. Те се случват в един неподходящ момент, когато са мобилизирани военните сили на

⁸ Според анонимната хроника това е „Св. София”, превърната в джамия още преди 1443 г., но възстановена като действаща черква от кръстоносците (Писание за верските битки на султан Мурад: 43).

⁹ За тимара виж бел. № 2.

османците. Според византийския хронист Дука преди да се отпрати към сръбските земи, султанът оставил в София голяма част от армията си заедно с везирите и всички старейшини (ГИБИ 12: 117). Дука не обяснява това странно на пръв поглед решение на владетеля. Натоварен с плячка, Завоевателят на връщане отново минал през София (Пак там). Второто пребиваване на Мехмед II в София е в края на август 1454 г. (Имбър 2000: 231). Не става ясно при кое от пребиваванията на султана в София той заловил и наказал българския воевода Радич. Поне за мене, е по-логично това да е станало първия път, т.е. през пролетта на отиване към Сърбия¹⁰, и тъкмо несигурното положение в града и околностите му са принудили падишаха да остави тук по-голямата част от армията си, която при всички положения му била по-необходима в похода. Несигурният тил лишава Завоевателя от значителни бойни сили. Събитията в Софийско през 1454 г. могат да се свържат с някакви внушения от страна на ръководителите на сърбо-унгарската коалиция. По този начин, още преди началото на османската военна кампания срещу Сърбия с действията си воеводата Радич задържал значителни османски военни сили в Софийско и съдействал за недотам успешната като крайни завоевания кампания на Мехмед II през пролетта и лятото на споменатата година.¹¹

Събитията от 1443 и 1454 г. вероятно са причина за една важна промяна. Несигурното положение на османската власт в този регион и трудностите, които тя среща, я принуждават да превърне София в седалище на Румелийското бейлербейство.¹² В града се засилва присъствието на османска войска и администрация (Кийл 2005: 55). Османците целят да укрепят властта си в центъра на Балканския полуостров. От този момент насетне преобладаващо българската като население София се превръща в типичен османски град. Тук се заселват много мюсюлмани занаятчии, търговци, а също така представители на мюсюлманския религиозен култ и провинциалната администрация (Пак там). За техните нужди започва и изграждането на джамии, бани и други характерни за османската архитектура постройки. Първият подобен строеж, свързан с новата роля на София, е изграждането от Махмуд паша на Буюк джамия след средата на XV в. (днес Национален археологически музей) (Ivanova 1997: 704).

През втората половина на XV столетие православната общност на София и околните села напълно преживява сътресенията от събитията през 40-те и 50-те години. Софийнци демонстрират своето българско самосъзнание и православната си вяра през 1469 г., когато посрещат мощите на най-почитания български светец Иван Рилски по пътя им към Рилския манастир. Сред тях се намират знатни и заможни люде, като Георги и съпругата му, които даряват значителни суми за ковчег от негниещо дърво и скъп покров за покриване на ковчегата на светеца (Стара българска литература 4: 389).

¹⁰ Макар в краткия текст на летописната бележка да липсва точна дата, Хр. Матанов пише, че залавянето на воеводата Радич станало през април 1454 г. (Матанов 2003: 505).

¹¹ Султанът не успява да превземе Смедерево, което е основната цел на военния му поход през 1454 г. (Имбър 2000: 231).

¹² Бейлербейлик (или еялет след 1590 г.) – провинция, най-голямата административна единица в Османската империя, която през XVI в. е свързана с военната организация на държавата във връзка с мобилизацията на провинциалната спахийска конница. Бейлербей буквално означава бей на бейовете (Венщейн 2011: 219).

Когато накрая мощите трябва да продължат пътя си към Рилския манастир, софийнци дълго придружават процесията – по-знатните мъже на коне, а простолюдието пеш. Свидетелство за несигурната епоха обаче е отказът на софийското православно население от по-голяма тържественост на шествието, тъй като се опасяват от османската власт и местните фанатични мюсюлмани. Някои възпират общата еуфория с думите: "Боим се от завистта на агаряните; може нещо неочаквано да ни напакостват" (Пак там). Показателен за недотам спокойното битие под чужда власт и буцата горест, заседнала в гърлата на мнозина, е начинът по който множеството изпращащи на светите мощи най-накрая се решава да се върне към града си и дотогавашните делници. Хората се сбогуват с мощите на светеца в плач и стенания: "Отхождаш си от нас, дивни отче, а нас оставяш пак сироти, както преди!" (Пак там). Талантливото перо на Владислав Граматик ни оставя усещането за скръб, която няма как да се дължи само на сбогуването с мощите, а и на загубата на покровителството на светеца. По този начин неговата творба, както и по-късните житиеписни творби за светци новомъченици, се превръща в оръжие, целящо да мобилизира народа, православнообщността, в отстояване на вярата, народностното си самосъзнание и традиции. Въпреки явната цел и идейна насоченост на тези литературни творби, като исторически източник те са ценни с това, че носят в себе си отпечатък от духа на епохата.

Свидетелство за привързаност към православно култура и живото българско народностно съзнание е поддържането на редица малки и по-големи манастири по склоновете на планините, ограждащи Софийското поле, известни като Софийската Мала Света гора (Нешев 1977: 174; Шарланова 2013: 20-115). Те са наследство от Българското средновековие. Редица манастири възстановяват дейността си през XV в. след временния упадък вследствие на османското нашествие и бурните събития от първата половина на столетието (Шарланова 2013: 64-65). Сред най-важните манастири, превърнали се в огнища на книжовна дейност, са Драгалевски, Кремиковски, Куриловски, Кокалянски, Сеславски, Елешнишки и др. (Милтенова 1996: 265; Шарланова 2013: 20-113).

Драгалевският манастир, основан по време на управлението на българския цар Иван Александър (1331-1371) и засвидетелстван във Витошката грамота на цар Иван Шишман (Дуйчев 1944: 184), подновява съществуването си след успокояване на обстановката от османското завоевание и последвалите драматични събития от първата половина на XV столетие. През 1476 г. църквата на манастира се изографисва със средствата на знатен и заможен местен българин. Там са запазени образите на ктиторите Радослав Мавър и жена му Вида, както и на синовете им Никола Граматик и Стахия, които също подпомогнали богоугодното дело (Шарланова 2013: 123; Нешев 1977: 178-179). Ктиторският надпис, в който синът на Радослав Мавър, Никола, е наречен граматик, свидетелства, че сред българското знатно съсловие на София и нейните околности през втората половина на XV в. се е формирал образован елит, който поддържа традициите на българската книжовност и православно култура. Свещеник, който също носи името Никола, през 1469 г. преписва в Драгалевския манастир едно четвороевангелие, което според приписката на преписвача е започнато и завършено по времето, когато игумен на манастира е Павел, а кир Силвестър е

митрополит на София (Писахме да се знае: 60).¹³ Фактите показват, че още през XV столетие Драгалевският манастир се оформя като едно от най-важните средища, поддържащи калиграфската традиция и църковната живопис.

Кремиковският манастир по всяка вероятност също съществувал още по времето на Второто българско царство. Той също възобновява своето съществуване през XV столетие. През 1493 г. със средствата на ктитора Радивой се възстановява и изографисва манастирската църква. Възстановяването на манастира е подпомогнато и от тогавашния Софийски митрополит Калевит (Нешев 1977: 187-188; Шарланова 2013: 140-146). Ктиторът Радивой по всичко изглежда е сред влиятелните пред османската власт заможни български велможи от София, които по всяка вероятност са представители на оцелели и запазили донякъде положението си болярски родове (Шарланова 2013: 140). След възобновяването си, Кремиковският манастир също се превръща в едно от книжовните средища в близост до София. В него се преписва едно евангелие от 1497 г., прочутото Кремиковско четвороевангелие, което е създадено по поръчка на споменатия Софийски митрополит Калевит (Пак там: 155).

Двамата ктитори на Драгалевския и Кремиковския манастири може би неслучайно са запазили влиянието и богатството си. Те вероятно спадат към някоя от категориите население със специални задължения и привилегирован статут, изпълняващи военнопомощна служба в полза на османската власт. През този век все още съществуват някои християни, наследници на дребната българска аристокрация отпреди османските завоевания, които владеят тимари срещу военна служба в полза на османците. Холандският османист Махиел Кийл изказва предположението, че Радослав Мавър и Радивой вероятно спадат към така наречените спахии християни (Кил 2002: 56-57). Все пак самият Кийл по-късно допълва, че не е изключено двамата ктитори да принадлежат към някоя друга привилегирована военнопомощна категория християнско население (Пак там: 58).

През първата половина на XVI в. град София, освен че е център на Румелийското бейлербейство, е средище на санджак.¹⁴ Съкратеният регистър на населението в Румелия¹⁵ от 1530 г. е най-добър източник на информация за военно-административното устройство на Османската империя по това време (Ковачев 2011: 117- 136; 370 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Rûm-ili Defteri 2001-2002). От този опис ясно се вижда, че макар под прякото управление на бейлербея¹⁶ на Румелия да се е

¹³ Някои автори дори свързват поп Никола, преписал четвороевангелието от 1469 г., със сина на Радослав Мавър, носещ името Никола, който също е книжовник (Шарланова 2013: 123).

¹⁴ Санджаците (еднаква по значение дума е „лива“) са по-малки административно-териториални единици, изграждащи бейлербейството. Начело на санджака стои санджакбей. Самата дума санджак (sancak) означава знаме, бойно знаме, флаг. Под знамето на един санджакбей се събират спахиите конници от санджака преди всеки военен поход. Това показва, че и санджакът е пряко свързан с провинциалната османска военна организация (Венщейн 2011: 219).

¹⁵ Румелия (от Рум-или), буквално земя на ромеите, гърците. Значителен дял от балканските владения на османците. Първата голяма османска провинция на европейска земя.

¹⁶ За бейлербея виж бел. № 12

формирал санджакът Паша¹⁷, в рамките на османската административна система София и регионът се обособява като напълно самостоятелен Софийски санджак (TD 370: 191; Градева 1993: 45)¹⁸ През XV-XVI в. като по-малки административно-териториални единици в рамките на санджака са се формирали казите. Всяка каза представлява район на правомощията на един кадия¹⁹ (Венщейн 2011: 222-223). София е център и на Софийската каза, която се разделя и на още по-малки административно-териториални единици, наречени нахии.²⁰ Данни за населението на тези административно-териториални единици се съдържат не само в споменатия съкратен регистър на населението в Румелия, но и във войнушкия опис от 1529 г. (TD 151: 1-75).

През 1530 година в казата София съществуват общо 272 села. От тези населени места 225 спадат административно към нахията София, а 47 са част от малките нахии Голяма и Малка планина, разположени източно и западно от Искърското дефиле. Според обобщените данни за населението на каза София, записани в регистъра на населението в Румелия от 1530 г., православното християнско население продължава да бъде мнозинство, като повечето села са изцяло християнски. През 1529-1530 г. православната общност на Софийската каза се състои от 9 541 домакинства, 1 614 неженени мъже и 681 вдовишки домакинства (TD 370: 214; TD 151: 1-75). Ако възприемем като среден брой членове на пълноценно домакинство популярното число 5, а за вдовишките семейства 4, без да вземаме предвид неженените мъже, които все още са част от семейството на бащите си, общият брой на живеещите в Софийска каза православни християни през 1530 г. би трябвало да възлиза на около 50 429 души. Ако към сметката прибавим и неженените мъже, общият брой православни християни в казата може да достигне до 52 043 души – мъже, жени и деца. По това време мнозинството от православните християни живеят в селата. Към 1530 г. мюсюлманите от Софийска каза са 1 234 домакинства и 158 неженени мъже (TD 370: 214).²¹ Ако приложим принципа на пресмятане, посочен по-горе, общият брой на мюсюлманите в Софийската каза към 1530 г. е не повече от 6 328 души. Съвсем логично е, че

¹⁷ Санджакът се нарича така, защото е под прякото управление на пашата, изпълняващ длъжността румелийски бейлербей.

¹⁸ Интересно е да се отбележи, че в съкратения регистър на населението в Румелия от 1530 г. Софийският санджак е записан под името „лива (санджак) Паша“ (TD 370: 191). Казите Одрин, Димотика, Фереджик, Кешан, Къзъл агач, Загра-и Ески Хисар, Ипсала, Филибе, Татар Пазарджик, Самоков, Скопие, Калканделен (Тетово), Манастир (Битоля), Кърчова (Кичево), Прилеп и Кьопрюлю (Велес) присъстват в споменатия опис също като част от санджак Паша и под юрисдикцията на румелийския бейлербей, но тяхната административна принадлежност е отбелязана едва в бележката, предхождаща сумарните данни за общите приходи от споменатите административно-териториални единици (Пак там: 186). В крайна сметка регистраторите ясно подчертават обстоятелството, че към 1530 г. София и регионът са обособени като напълно самостоятелен санджак. Обособеността на София като отделен санджак може би се дължи на обстоятелството, че този санджак се е формирал преди преместването на седалището на Румелийското бейлербейство в София.

¹⁹ Кадия – съдия, който прилага едновременно мюсюлманското традиционно право (шерият), базиращо се на Корана и хадисите (предания за поученията и постъпките на пророка Мохамед), както и кануна (законите на османската държава). Главен администратор на кадилъка, т.е. казата.

²⁰ За тях се грижат заместниците на кадията, т.н. наиби.

²¹ В съкратения опис от 1530 г. писарят всъщност е записал общо 783 мюсюлмански домакинства в Софийската каза. Но при проверката в подробния регистър от 1526 г., който е послужил за основа на съкратената регистрация, се вижда как писарят е направил сериозна грешка при преписване. Той е изпуснал 451 мюсюлмански домакинства на град София, записвайки само 348 вместо реалните 799 мюсюлмански домакинства в София (TD 130: 1-14; TD 370: 191-192).

огромното мнозинство от мюсюлманите живеят в самия град София, като пълнолетните мъже са занаятчии или представители на ислямския религиозен култ и провинциална администрация. За разлика от Тракийската равнина, в Софийското поле тюрко-мюсюлманската колонизация не е засегнала селата, а е насочена почти изцяло към град София като административен център на Румелийското бейлербейство (TD 370: 191-214).

Както вече беше споменато, още от XV в. голям процент от християнското православно население в Софийско е натоварено със специални задължения към османската държава като войнуци. През 1529-1530 г. войнуците живеят в 146 населени места от казата София (Йорданов 2013: 129-145).²² Общо 1 065 войнушки домакинства от Софийската каза представляват 11 % от християнските православни домакинства в района (TD 370: 214; TD 151: 1-75). Сред селата с войнушко население са Драгалевци и Кремиковци, в околностите на които се намират споменатите два важни за православната култура манастири. Войнуци живеят и в самия град София, но все пак повечето представители на тази категория население са селски жители (Йорданов 2013: 129-145).

Войнуците срещу тежката си служба, свързана с ежегодни рисковани пътувания до столичните конюшни или в следване на армията по време на военните походи, се ползват със значителни данъчни привилегии. Те са освободени от плащането на харадж (джизие), държавните извънредни данъци и повинности (авариз-и диванийе и тежялиф-и йорфийе), както и испенче, десятъци и други данъци в границите на служебните си бащини, включващи орни земи, ливади, лозя, овощни и зеленчукови градини (Йорданов 2015: 134). Тези съществени привилегии позволявали на войнуците да имат допълнителни приходи, извън нужното за изхранване на семействата им, тъй като не е необходимо да заделят пари за данъци. Поради това Махиел Кийл твърди, че войнуците в Софийско са онези потенциално заможни православни християни, които поддържат със средствата си православните храмове, манастири и свързаната с тях православна култура през ранните векове на османското владичество (Кил 2002: 58). Това може и да вярно, особено що се отнася за по-издигнатите сред войнуците, каквито са седемте войнушки лагатори на Софийската каза, записани във войнушкия регистър от 1528/29 г., трима от които са жители на София (TD 151: 47-48). Те са низши командни чинове сред войнуците, като някои от тях през XV в. дори владеят тимари с данъчно обложено податно население в някои села (ТИБИ. Т. 2: 39). Има основания сред войнушките лагатори да търсим някои от знатните и заможни жители на София през XV в., които финансирали възобновяването и книжовната дейност на манастирите около София. Освен това тъкмо сред войнушките лагатори можем да търсим евентуални наследници на военното съсловие и дребното благородничество от времето преди османските завоевания. Но все пак по-голямата част от войнуците в Софийско, както вече се каза, са селско население и ако търсим връзка с времето на Второто българско царство, са по-скоро наследници на обикновените войници. Не бива и да се абсолютизира значението на войнуците за поддържането на православната култура, тъй като изворите показват, че тя се поддържа от различни по социална принадлежност жители на София и околните села. Можем да кажем, че присъствието на войнуци в Софийско и тяхната

²² Войнуците обитават 99 населени места от нахията София и 47-те села от нахиите Малка и Голяма планина.

по-голяма степен на самоуправление, тъй като не са рая от тимарите и хасовете²³, е просто един от факторите, съдействали за наличието на дух на привързаност към православните традиции и отстояването на вярата в ранните векове от османското владичество.

Войнуците обаче могли да станат действително заможни и потенциални дарители за манастири и черкви само ако не разчитали единствено на данъчните си преференции, свързани с условното служебно земевладение, а проявели някаква инициативност за постигане на допълнителни доходи чрез лозарство, скотовъдство и занаяти, свързани с пазара (Йорданов 2017: 24-26). В по-голяма степен сред крепителите на православната култура в Софийско можем да търсим някои по-заможни войнуци от самия град София, които са притежавали дюкяни, записани като част от войнушките им бащини. Такива през 1526 и 1529 г. са войнуците Петко и Михно. Служебната бащина на първия включва само къща и дюкян, а вторият владее две ливади, лозе и дюкян (TD 130: 463; TD 151: 1).²⁴ Това е любопитен случай, като се има предвид, че в техните служебни бащини отсъстват орни земи (ниви) за производство на зърнени храни, които съставят раетските бащини и чифлици, а в повечето случаи и служебните войнушки бащини (Първева 2011: 106). Освен че не разчитат за изхранването си на земеделието, а купуват хляба и храната си от хлебарите и бакалите на град София, споменатите войнуци владеят дюкяните си като основна част на бащините си. По този начин те по всяка вероятност са освободени от такси на чаршията в София (щом дюкяните са част от войнушката бащина, би трябвало произведеното там да не се облага).²⁵ Това може би им позволява да правят по-добри печалби от останалите занаятчии. От друга страна дюкянът не е лична собственост, а условно владение, тъй като самата бащина е част от мирийския (държавен) фонд, като владението ѝ зависи от редовното изпълнение на войнушката служба в полза на държавата (Йорданов 2015: 135). Като се има предвид, че в условията на ограничения градски пазар отварянето на нов дюкян изисквало разрешение, което се постигало трудно (Годоров 1972: 117), може изгодата за войнука да се състои и в по-лесното сдобиване с право на самостоятелен дюкян.

Тъй като войнукът е ангажиран често с дълги пътувания по служба, с дюкяните на Петко и Михно със сигурност са ангажирани и синовете им или други техни родственици, като вероятно не затварят кепенци по време на дългите отсъствия на главата на семейството. Ето, такива войнуци-занаятчии и техните семейства по всичко изглежда може да бъдат смятани за заможни граждани и да ги търсим сред благодетелите за поддържането на черквите в града и манастирите около София.

²³ Хас – служебно условно владение на висш османски администратор с доход над 100 000 сребърни акчета годишно.

²⁴ За споменатия Петко в регистъра от 1526 г. е записано, че произлиза от средата на войнушките синове, новозаписани за войнуци. Изглежда докато е бил резервист, Петко е научил занаят, който е практикувал. Слез записването си за войнук, той не е променил поминъка си.

²⁵ Познатите ми войнушки закони не дават информация за данъчните облекчения в такива интересни случаи, когато само дюкяна и най-много още лозе и градина са част от войнушката бащина.

След като представих кратка обща информация за Софийската каза и нейното православно християнско население през първата половина на XVI в., ще разгледам основния въпрос, който съм си поставил. Ще се опитам, доколкото позволяват османските документи и изворите от домашен произход, да представя живота в християнските махали (квартали), техните православни свещеници, дейността на занаятчиите християни и всички онези фактори, които по един или друг начин са повлияли благоприятно за формирането на Софийската книжовна школа през XVI в.

Османските регистри от XVI в. ни представят София като един типичен османски град с пъстр състав на населението. В града вече преобладава по численост тюркско-мюсюлманското население. В течение на XVI столетие броят на мюсюлманските квартали непрекъснато нараства – през 20-те години те са само 18, но през втората половина на века вече са 25 махали (TD 130: 1-10; Genç 1988: 119-146). Мюсюлманското население в София през XVI столетие се представя от различни съсловия, заемащи различно място в османската социална йерархия. На първо място като столица на Румелийското бейлербейство София привлича представители на управляващата класа – улемма (учени богослови, запознати с ислямския култ и право) и военни (аскери) (Иванова 2000: 159). Сред живеещите през XVI в. в София улемми на първо място са кадията, неговите заместници и помощници, имамите и мюезините на кварталните месджиди (малки квартални мюсюлмански храмове) и хатибите в петъчните джамии (TD 130: 1-10; TD 236: 5-22). Тъй като София е един от изходните пунктове за османските военни походи към Централна Европа, в града пребивават и представители на военните (аскерите). Към тази група спада самият румелийски бейлербей и по-долните ръководни чинове на провинциалната спахийска конница, които имат военно-административни функции. Тук живеят и редовите спахиитимариоти, владетци на тимари в казата София. Според единични документи от софийските кадийски сиджили още около средата на XVI в. може да се отбележи пребиваването в София и нейните околности на представители на еничарската пехота, пряко издържана чрез заплати от централната власт (Георгиева 1988: 124). В града живеят и някои представители на спомагателните корпуси, каквито са акънджиите (TD 130: 1-10; TD 236: 5-22). Акънджиите са лека конница, която нахлува на вража територия преди пристигането на основната османска армия, за да извършва разузнаване, да всява смут сред противника, като извършва грабежи и отвлечане на хора. Те се препитават за сметка на грабежите, а в мирно време са освободени от някои данъци (Imber 2003: 260-265). Както се вижда от регистъра, съставен през 1544 г., акънджиите мюсюлмани в София в мирно време практикуват занаяти – преобладават акънджии кожухари, кожари (табакчии, щавачи на кожи), сарачи и шивачи (236: 5-22). Броят на военните в София не може да се изясни напълно според данъчните регистри, тъй като в тях са записани най-вече представителите на улемите и спомагателните военизирани групи. Но се предполага, че огромното мнозинство от гражданите мюсюлмани се представя от занаятчиите и търговците, които са стриктно записани в описите.

Православната християнска общност в София през XVI столетие изглежда преживява сериозни загуби, част от които се дължат на по-честата ислямизация сред градските християни. Съжителството с мюсюлманско мнозинство не може да не е оказвало своето въздействие по един или друг начин. Към 1544 г. се отбелязва най-

голямото намаляване в общия брой на православните жители на София, след което отново православните християни се увеличават благодарение на прилива на население от околните села, тъй като едва ли това може да се дължи на естествено повишена раждаемост в рамките само на 20-30 години (TD 236: 22-25; Genç 1988: 137-148). Данните показват, че първите 50-60 години от XVI столетие са били най-критични за бъдещето на православната общност в града. Притокът на православни християни отвън в началото на 70-те години на века се доказва от обстоятелството, че в регистъра от това време са записани като преселници от други места тридесет и пет мъже от православното население на София (Genç 1988: 137-148).

Прави впечатление, че през първата половина на XVI в. по-голямата част от православните християни в София са записани като домакинства със собствен дом (TD 130: 10-14; TD 236: 22-25). Малкото на брой християни, живеещи под наем, най-вероятно са селяни от околните села, дошли в София да учат и практикуват някой занаят. Любопитен факт е, че през 1544 г. единствените дванадесет млади мъже православни християни, живеещи под наем, са регистрирани като акънджии (TD 236: 14). Това тяхно поведение може да се обясни с факта, че са новодошли отвън бедни християни, които се записвали като акънджии не само заради потенциалните възможности за плячка по време на акънджийските набези във вража територия, а и заради данъчните облекчения в мирно време. Докато чакат включването си в някой акънджийски поход, те също практикували занаят – всички са кожухари (кюркчии) (Пак там). Обаче едва ли принадлежат към майсторите в еснафа. Честото отсъствие в походи на акънджиите едва ли може да се съчетае с отдаване в занаята. Занаятчийството им е средство за препитание в мирно време. Каква е по-нататъшната съдба на тези хора е неизвестно. Но не е изключено след време да са попълнили списъка на приелите господстващата религия на исляма. Подобна възможност е напълно реална, тъй като те са регистрирани в „Махалата на бейлербея”, в която живеят главно мюсюлмани (Пак там: 13-14).

През 1544 г. като отделни общности са регистрирани евреите и дубровничаните, които са търговци. Всички дубровнишки търговци през 1544 г. са записани, че живеят под наем в града (TD 236: 26). Само двадесет и едно еврейски домакинства са записани като жители на София (Пак там: 25). Сред евреите, които живеят под наем в града през 1544 г. и се занимават с търговия, осем мъже са записани като евреи от Константинопол, т.е. столицата Истанбул (Пак там). Като евреи от Селяник (Солун) са регистрирани двадесет и трима човека (Пак там: 25-26). Въпреки че живеят под наем, това вероятно са също трайно отседнали в София представители на еврейската общност. Защото е обичайно при отсядането в един вътрешен град на Османската империя в регистрите да се отбелязват градовете, от които е започнало разселването на тези еврейски групи (Иванова 1996: 52). Освен това и през следващото XVII столетие е практика евреите да живеят не в свои домове, а под наем в чаршийската зона на града (Иванова 2000: 164). Евреите проникват и в старите християнски квартали на града, като започват да живеят в махалите „Поп Милош” и „Калоян”. Те не са регистрирани в собствени квартали, а като еврейски джемаат (общност, група) (Пак там).

Регистрите от първата половина на XVI в. не отбелязват присъствието на отделен цигански джемаат в София. Такъв се появява едва през втората половина на века, когато са записани 37 домакинства. Циганите са мюсюлмани и християни. Седем

семейства към 70-те години на XVI в. се настаняват в християнската махала “Драган папуджу”, макар че точно те са мюсюлмани, а останалите са се заселили в махалата „Балък пазар” (Genç 1988: 139, 141-142).

Население на София през XVI в. (TD 130: 1-14; TD 236: 5-26; Genç 1988: 119-148)

Конфесионални групи	Регистрация от 1526 г. (TD 130: 1-14)	Регистрация от 1544 г. (TD 236: 5-26)	60-те-70-те години на XVI век
Домакинства мюсюлмани	799	882	1 017
Мюсюлмани под наем		98	
Неженени мюсюлмани	120	159	
Акънджии мюсюлмани	53	151 домакинства + 31 под наем	
Домакинства християни	265	162	257
Християни под наем и неженени	19	3 + 12 акънджии	
Вдовици християни	40	5	
Войнуци + соколари християни	24 войнуци + 1 чакърджия	30 войнуци + 22 юваджии	35 войнуци + 25 юваджии
Евреи		21 домакинства + 31 под наем	127
Цигани			37
Дубровнишка колония		36 под наем	
Приблизителен общ брой мюсюлмани	4 168	5 453	5 085
Приблизителен общ брой православни християни	1 629	1 244	1 585
Приблизителен общ брой евреи, цигани и други.		172	820
Общо население	5 797	7 019	7 490

Както се видя от представените дотук данни за общия брой на населението в София, православната християнска общност през XVI столетие вече е втора по численост. Тя обитава в различни периоди от време десет или единадесет махали, които носят имената на православни свещеници или по-видни граждани, някои от които са занаятчии. Тези лица, на чиито имена са наречени отделни махали, играят ролята на градски старейшини. Много често те стоят начело на делегации от православно население, които по различни поводи изразяват оплаквания и искания пред кадийския съд или в редки случаи дори направо пред централната власт в столицата. Подобни

лица съдействали за оповестяване сред населението на фермани и други заповеди, при разпределяне и събиране на данъци, поддържат обществения ред, все задължения, свързани с функциониране на института за колективна отговорност (Иванова 1990: 33-44; Димитров 1987: 8-9). Отговорността на първенците на православната общност в града е наистина голяма, защото те са длъжни да съдействат при разрешаването на всеки възникнал проблем, като може да се подведат под отговорност за издирване на лица, извършили престъпление на територията на махалата.

Християнските махали в София през първата половина на XVI в. запазват имената си, въпреки че някои от старейшините и свещениците вече не са живи и липсват в списъка с имената на техните жители. Една от християнските махали – “Поп Драгомир” обаче не присъства в регистрацията от 1544 г. Остава загадка нейното „изчезване”, тъй като отново се появява в регистъра от началото на 70-те години от XVI в. Все пак три от старите махали окончателно „изчезват” през втората половина на столетието, вероятно защото са назовани по друг начин. Прави впечатление обаче, че трайно запазват наименованията си точно тези от кварталите на София, намиращи се в най-старата част на града. Това не само са най-старите квартали, с чиито наименования софиянци са свикнали, но точно тук се намират и старите православни черкви. В тези махали живеят и повечето от православните свещеници. Тези най-стари квартали носят своите имена може би още от XV - началото на XVI век, защото поп Милош, поп Драгомир, Пейо папуджу, Драган папуджу, Стоян Радивой и Вук Рале не присъстват в най-ранния известен ми подробен османски регистър от 1526 г. (TD 130: 10-14).

Все пак и в София, както и в други градове по българските земи от това време, някои от махалите носят названията на по-видни граждани, които все още са живи и стоят на първо място в списъка с техните жители. В най-ранния известен ми опис от 1526 г. такива градски първенци са Стоян Калоян, както и двамата православни свещеници поп Пейо и поп Радослав (Пак там). Първият от споменатите свещеници с голяма доза сигурност е известният книжовник от Софийската книжовна школа. Неговото име остава трайно като название на махалата, дори и след неговата смърт, настъпила преди 1544 г., когато вече поп Пейо не фигурира сред жителите на едноименната махала (TD 236: 24). След около тридесет години обаче махалата „Поп Пейо” е „изчезнала”, с което в градската топонимия изчезва и името на този виден софиянец от първата половина на столетието (Genç 1988: 137-148).

Таблица 1. Християнските квартали (махали) на град София според регистрите от първата половина на XVI в.

Име на махала през 1526 година	Име на махала през 1544 г.	Име на махала в началото на 70-те години от XVI в.
Поп Милош	Поп Милош	Поп Милош
Пейо папуджу (обущар)	Пейо папуджу (обущар)	-
Стоян Калоян	Стоян Калоян	Стоян Калоян
Поп Радослав	Поп Радослав	Поп Радослав, с друго име Никола Ермени
Драган папуджу (обущар)	Драган папуджу (обущар)	Драган папуджи
Стоян Радивой	Стоян Радивой	Стоян Радивой, с друго име Истепан Филип
Поп Яни	Поп Яни	Поп Яни, с друго име Богдан Сиромах
Поп Пейо	Поп Пейо	-

Марко Богдан	Марко Богдан	-
Вук Рале	Вук Рале	Вук
Поп Драгомир	-	Поп Драгомир
-	-	Новасел
-	-	Банишор
-	-	Мерджан пьнаръ
-	-	Поп Балчо
-	-	Бал пазар с Балък пазар
-	-	Сафер дереси
Общо 11 махали	Общо 10 махали	Общо 14 махали

Православната общност в София се разделя на отделни енории, начело на които стоят свещеници. Известно е, че в градовете из българските земи през ранните векове на османското владичество, докато в почти всички мюсюлмански махали има месджиди и там живеят имами и мюезини, в християнските квартали не навсякъде присъства свещеник и не навсякъде е наличен храм (Иванова 1992: 128-130). Обстоятелството, че все пак някои от християнските махали в София са наречени н православни свещеници, потвърждава изказаното в историческата литература становище, че през първите векове на османското владичество градските махали се оформят около енориите на свещениците (Пак там: 129-130). Но от друга страна, понеже храмовете са ограничен брой, като основа на енорийската мрежа е свещеникът. Православните християни се включват в енорията на своя свещеник, но в един храм се черкуват пасомите не само на един свещеник (Пак там: 130). Изворите потвърждават това наблюдение и за град София през XVI в. Но особено за средата на столетието регистрите показват, че енориите и махалите се различават като принцип на обособяване. Докато през 1526 г. броят на православните свещеници е равен на кварталите, в които живеят православни християни, през 1544 г. са регистрирани едва осем свещеници за десет махали с православно население. По всичко изглежда, че към 40-те години на века православната махала и енорията не се припокриват. Това се доказва и от обстоятелството, че например в много малката махала „Стоян Радивой”, състояща се само от 18 домакинства, през 1544 г. живеят двама свещеници (TD 236: 24), докато в пет от другите квартали служители на православия култ не са регистрирани (Пак там: 22-25). Разбира се, не е задължително свещеникът да служи на жителите на квартала, в който живее, но общото намаляване на православната общност през 1544 г. вероятно се е отразило и на структурата при енориите в града.

В началото на 70-те години от XVI в. регистрираните като свещеници православни жители на София отново достигат до десет души. Записани са и няколко попски синове (Genç 1988: 137-148). Както вече стана дума, прави впечатление, че свещениците живеят главно в най-старите махали на града със старите храмове. Изключение прави поп Балчо, който е записан първи в списъка от жители на новопоявилата се едноименна махала.

Православни свещеници в град София според османски данъчни регистри от XVI век

Християнска махала	Православни свещеници през 1526 г.	Православни свещеници през 1544 г.	Православни свещеници в началото на 70-те години от XVI в.
--------------------	------------------------------------	------------------------------------	--

			(Genç)
Махала поп Милош	поп Рале	поп Михаил поп Лука	поп Михаил поп Богдан
Махала Пейо папуджу	поп Йоан	поп Йоан	
Махала Стоян Калоян	поп Драган поп Йоан	поп Никола, син на Михаил	поп Георги поп Тоше поп Яни
Махала поп Радослав	поп Радослав		поп Аврам
Махала Стоян Радивой	поп Димитри поп Петри	поп Мати (Матей) поп Радул	поп Йоан
Махала поп Яни	поп Душко поп Яни		поп Георги поп Вук
Махала поп Пейо	поп Пейо		
Махала Марко Богдан	поп Марко		
Махала Вук Рале		поп Драган поп Димитри, син на Никола	
Махала поп Балчо			поп Балчо
Общо свещеници	11	8	10

Към 1578 г. Стефан Герлах, който преминава през София, споменава вече за дванадесет православни свещеници, но и за дванадесет православни храма. Нещо повече, по това време в града има училища за православни свещеници. Стефан Герлах пише следното: “Главната черква е “Св. Марина”, засводена и цялата изрисувана, иконите са подновени... В тази черква има българско училище. В града има още едно училище, където учат момчетата да четат. Гръцки училища нямат, а от тези две училища излизат повечето български свещеници. Българите и гръците тук ходят в една черква, защото имат еднакво богослужение. Когато присъстват много българи, литургията се чете на български... Тук има както 12 свещеници, така и 12 черкви: Споменатата главна или катедрална черква “Св. Марина”; три черкви “Св. Никола”; две “Св. Параскева”; “Кириаки” – на Господ Христос; “Св. Архангел”; “Възнесение”; “Всех светих”; “Св. Йоан Предтеча”; “Св. Лука.” (Стефан Герлах: 264). Тези сведения на Стефан Герлах категорично потвърждават не само преобладаващо българската етническа принадлежност на православните жители на София, но и факта, че православната общност в града поддържа култа на български език. Няма съмнение, че това говори и за живите старобългарски книжовни традиции, засвидетелствани от продукцията на Софийската книжовна школа.

Някои наблюдения показват, че махалата в София рано престава да бъде и етноконфесионално обособена. Наистина в данъчните регистри от 1526 и 1544 г. православните християни на София са регистрирани обособени по конфесионален признак в свои собствени махали (TD 130: 10-14; TD 236: 22-25). Но от друга страна е известно, че в условията на свободно движение на градската недвижима собственост конфесионалната обособеност по махали поне от средата на XVI в. в много случаи не се спазва (Иванова 1992: 130). Някои особености на регистрациите ме накараха да си задам въпроса дали през първата половина на века махалите все още са на териториален признак и действително християните живеят напълно отделени от

другите конфесионални групи, или все пак тук махалата е по-скоро административно-финансова единица, както е известно и в историографията (Пак там: 128). Още от първата половина на XVI в. по всичко изглежда, че махалата е точно административно-финансова единица, а не градска териториална общност. В регистъра от 1526 г. е записан джемаатът на улакчиите (група на куриерите) християни (TD 130: 11, 13). Тези християни са обособени в отделна категория население, която е освободена от някои данъци срещу службата си. Именно поради тази им данъчна обособеност, в съкратения регистър на населението в Румелия от 1530 г. споменатите улакчии са регистрирани като махали на улакчиите (TD 370: 191). По всичко изглежда тези „махали” съвсем не са отделни териториални градска общности, а улакчиите са записани формално като отделна махала по чисто данъчен принцип. Можем да допуснем, че още от първата половина на XVI в. православните християни в София са обединени в малки групи по административно-данъчен принцип, условно наречени махали.

Причината да си мисля, че махалите на християните в София още през първата половина на XVI в. не са формирани на строго териториално-конфесионален принцип, е и друго обстоятелство. Християните в София непосредствено след османското завоевание продължават да живеят в старите квартали, т.е в старата част на града, която е очертана от крепостната стена преди тя да бъде разрушена от завоевателите (Иванова 2000: 162). Обаче постепенно в някои от тези квартали се настаняват мюсюлмани, а отделни черкви са отнети от християните и превърнати в джамии. Такъв е случаят с черквата “Св. Георги” – Ротонда, която около 1501 г. по време на управлението на Баязид II е отнета от православната общност на София, въпреки че преди това е била главна митрополитска черква (Градева 2016: 597). Отнетата черква е превърната в джамия, наречена Гюл джамия (Пак там: 295). В регистъра от 1526 г. е отбелязана малка новопоявила се мюсюлманска махала, наречена “Новата махала до Гюл джамия”, в която живеят шест мюсюлмански домакинства (от които един акънджия) и един неженен мъж (TD 130: 6). Осемнадесет години по-късно, през 1544 г., в махалата до Гюл джамия са записани двама служители на мюсюлманския култ, седем домакинства и двама неженени мъже (TD 236: 5). Това е твърде малък брой мюсюлмани, които не нарастват чувствително за почти две десетилетия. Изглежда това е малката мюсюлманска общност, която е заселена около джамията в опит махалата да бъде превърната в мюсюлманска (Градева 2016: 601). Съвсем основателно е мнението на Р. Градева, че това не отразява цялото население на квартала, а само групата, която дава дефиницията му като мюсюлмански (Пак там). Не е възможно християните да са били изтласкани толкова бързо и ефективно от квартал, който са населявали доскоро и в който се е намирала главната им градска черква. Документите от XVII в. показват, че в махалата при Гюл джамия живее смесено като вероизповедание население (Пак там). Но нищо не пречи християни и мюсюлмани да живеят в един квартал още през първата половина на XVI в.

Освен че понякога различни конфесионални групи живеели в един квартал, православните християни влизали в контакт със съгражданите си мюсюлмани на чаршията, където заедно развивали занаятчийско-търговската си дейност. Огромното мнозинство от православните християни в София са занаятчии (TD 236: 22-25). В някои от случаите християните членували в общ еснаф заедно със занаятчиите мюсюлмани, а имало и отделни християнски еснафи (Тодоров 1972: 110; Иванова 1999: 123). Най-

подробна информация за занаятчиите християни в София се открива на страниците на данъчния регистър от 1544 г. Големият брой представители на някои занаяти показва, че в регистрите вероятно са записани не само майсторите, но и техните калфи и чираци. Повечето християни се занимават със занаяти, свързани с обработката на кожи, облеклото, конските принадлежности, изработка на глинени съдове, обработка на благородни метали – кожухари, обушари, шивачи, самарджии, сарачи, грънчари и златари (TD 236: 22-25). Регистърът показва, че към повечето от тези еснафи има и мюсюлмани. Но докато християните участват в направата на кожуси (кюркчийство), първоначалната обработка на кожата (табакчийство) поне през 1544 г. се извършва само от мюсюлмани (Пак там: 5-22). Сред християните занаятчи от София най-многобройна е групата на обушарите (папуджии). Популярни сред християните са и занаятите на шивачите и кожухарите (кюркчии). Прочутите софийски златари през 1544 г. са по-малка група от осем мъже, жители на махалите „Поп Пейо“, „Поп Радослав“, „Поп Милош“, „Стоян Калоян“, „Стоян Радивой“ и „Поп Яни“.

**Занаятчи от християнските махали на град София през 1544 г.
 TD 236, 22-25.**

Занаяти	Махала поп Милош	Мах. Пейо папуджу	Мах. Стоян Калоян	Мах. поп Радослав	Мах. Драган папуджу	Мах. Стоян Радивой	Мах. поп Яни	Мах. поп Пейо	Марко Костадин	Мах. Вук Рале	Общо
Кожухар	6	2	2	3		3		1	2	2	21
Обушар	8	9	5	1	6	5	2	3	2	7	48
Шивач	7	2	4	1	3	1	5	2		2	27
Грънчар	4	1									5
Златар	1		1	2		1	1	2			8
Самарджия		1					2				3
Сарач						1					1
Свещар						1					1
Халач									1		1
Сапунджия							1				1
Касапин								1			1
Хлеббар		2				1					3
Бъчвар				3							3
Дърводелец	1										1

През втората половина на XVI в. профилът на занаятчията християнин в София се променя. Силно намалява броят на кожухарите, като обработката на кожи (табакчийство) и изработването на кожуси (кюркчийство, кожухарство) е приоритет на мюсюлманите. Появяват се нови занаяти. Това явление може да се обясни с навлизането на селяни от околните села, които практикуват подковачество, арабаджийство и градинарство.

Занаятчи в християнските махали на София в началото на 70-те години от XVI в. Genç 1988: 137-148

Занаяти	Махала Нова	Мах. Банишор	Мах. Драган	Мах. Поп Милош	Мах. Стоян	Мах. Стоян	Мах. Вук	Мах. Мерджан	Мах. Балпа	Поп Яни	Мах. Сефер	Общо

вали												
Гладач на дрехи-ütüci			1									1
Железар			2	2								4
Ножар, производител и търговец на ножове			2									2
Производител на шапки			2	6	1							9
Производител на чул				1								1
Бакалин				2								2
Подковач				1								1
Дърводелец				2			1				1	4
Производител на кани - kanat ası					1							1
Бюречкия						1						1
Градинар								4				4

Ара-ба-джия – производител на каруци								4			4	8
Калайджия									1			1

Когато говорим за занаятчиите в София, трябва да имаме предвид, че през XVI в., а и по-късно, еснафските организации били организирани по такъв начин, че не допускали свободна инициатива за производство и печалба. Съществували строго определени критерии за отваряне на нов дюкян, снабдяването със суровини и начина на изработка, както и при цените на суровините и изработената продукция на чаршията. Тази уравниловка изключвала някой по-инициативен майстор да печели повече чрез нововъведения или цени. Целта била да се усвои максимално градският пазар, като всички заедно работят и печелят, за да осигурят поминъка си. Цялата занаятчийска дейност подлежала на контрол от градските органи, начело с кадията и мухтесиба, както и от наложени от държавата норми (Тодоров 1972: 116-126).

Въпреки трудностите занаятчиите от София можели да заделят средства и са сред потенциалните благодетели на православната култура. Разполагаме със сигурни сведения за занаятчийски православни християни от София, които отделят средства за подкрепа на книжовната дейност или стават ктитори на близки до София манастири. През 1534 г. терзията (шивачът) Милич поръчва написването на т.нар. Драгалевско евангелие, след което го дарил на Драгалевския манастир (Шарланова 2013: 127; Нешев 1978: 58). В края на XVI в., през 1596 г., ктитори за изографисването на храма на Курилския манастир стават Стоян хлеббар и Стоян симидчи от софийския хлеббарски еснаф (Шарланова 2013: 241). В надписа върху една мраморна плоча в Елешнишкия манастир пък е отбелязано името на някой си Йован бакал, който също е вероятен ктитор на манастира. Според изследователите този надпис датира от 1499 г., свидетелствайки за възможностите на софийските занаятчии от самия край на XV в. (Нешев 1977: 184; Шарланова 2013: 202).

След като представих данните в османските документи от XVI в., изкушавам се да ги съчета с житията на двамата софийски новомъченици, написани от поп Пейо и Матей Граматик. Те са първокачествени извори от домашен произход, в които се споменават различни видни софиянци от тази епоха. Оказва се, че много от тях се откриват регистрирани в османските регистри, с които съм работил, както и в някои документи от софийските кадийски сиджили. По този начин мога да кажа повече неща за живота на някои от героите в житиетата, ще скицирам чертите от техния портрет,

материалното им положение и позиции в християнската общност. Ако направя това, ще се очертаят условията, при които са създадени знаменитите творби на Софийската книжовна школа, ще научим повече за това, как са живели авторите и техните герои. Условията на живот на цялата православна общност в София ще покажат защо тук се случват подобни религиозни конфликти, довели до появата на новомъченици за православната вяра.

На първо място изворите и литературата ми позволяват да представя някои черти от портрета и живота на поп Пейо, съвременник на мъченическата гибел на Георги Нови през 1515 г. и автор на неговото житие. Поп Пейо е високообразован за стандартите на православния християнин от неговото време. Той познава добре библейските текстове и книжовните старобългарски традиции. От друга страна, образованието му и езиковите му познания са дотолкова високи за времето си, че се ползва с авторитет сред гръцкия висш клир, тъй като според собствените му признания общува с висши духовници от Цариградската патриаршия, какъвто е бившият патриарх Нифон, а и с представители на монашеското братство в Атон (Динеков 1939: 46-47; Стара българска литература 4: 294). Поп Пейо има възможност да пътува извън София и е посещавал може би редица други краища на Балканите (Динеков 1939: 43-50). Обстоятелството, че една от християнските махали в София е наречена за дълго време на името на поп Пейо, като самият той през 1526 г. е регистриран на първо място в списъка на нейните жители, показва, че софийският свещеник е сред първенците на православната общност в града (TD 130: 13). Това му положение и всекидневните контакти с представителите на властта помагат на поп Пейо постепенно е завърже близки отношения с кадията и други османски чиновници в София. Съвместното съжителство и честото общуване с османски големци в София правят вероятно някакво базово познание от страна на свещеника на говоримия турски език, което е обичайно за тази епоха.

Поп Пейо не е обикновен софийски свещеник, а вероятно е близък до софийския митрополит и служи в тогавашната съборна черква “Св. Марина” (Динеков 1939: 49). Това му дава възможност да завърже познанства с висшия клир, да пътува и да печели влияние сред православната общност. Неслучайно поп Пейо си спечелва репутацията на благодетел, тъй като приема в дома си нуждаещи се християни, какъвто е не само бъдещият светец Георги от Кратово, но и свещеникът Стефан от с. Пенкьовци, който впоследствие става монах под името Софроний (Стара българска литература 4: 294). Всички, които са удостоени с гостоприемството на софийския свещеник, го възприемат като авторитетен наставник в православната вяра, беседват с него, което се дължи както на високата му образованост, така и на обиграността, с която играе ролята на духовен пастир.

В ролята си на влиятелен човек не само сред православната общност, но и пред османската власт в София, поп Пейо е подпомогнат от завидното си имотно състояние. За възможностите на софийския свещеник свидетелства обстоятелството, че предлага дарове на кадията, ако успее да отърве по някакъв начин Георги от Кратово, а впоследствие заплаща със сребърни акчета на човека, който обещава да измъкне тялото на светеца от огъня (Пак там: 301, 307). Освен това поп Пейо разполага с голяма къща, в която често приема гости и може да си позволи да подслони не само ергена Георги, но и свещеника Стефан от с. Пенкьовци заедно с неговата жена (Пак там: 294). След

смъртта на поп Пейо (преди 1544 г.) тази къща вероятно е наследена от някое от децата му. Твърде вероятно е тъкмо за нея да става дума в кадийските сиджли на София за 1550 г. Тогава в кадийския съд като пълномощници на Ивана, дъщеря на поп Пейо, се явяват нейният съпруг Манол и синът ѝ Пройко. Те заявяват, че са продали една къща в махалата “Поп Пейо” за сумата от 10 000 акчета на мюсюлманина Хаджи Сефер (Galabov 1960: 40, dokument № 137). Споменатият мюсюлманин още не е изплатил цялата сума и пълномощниците заявяват, че няма да прехвърлят имота на купувача, ако той не изплати до договорената дата (записана е датата 16 юли 1550 г.) остатъка от дължимите пари (Пак там). От документа става ясно, че къщата е била собственост на Ивана. Вероятно това е наследствената къща, която дъщерята е наследила от баща си поп Пейо, още повече, че се намира в едноименната махала. Ако приемем, че това наистина е къщата на самия поп Пейо, наследена от дъщеря му, то сумата от 10 000 акчета показва, че става дума за голяма къща на заможни хора. Към средата на XVI в., а дори и в началото на XVII в., е обичайно по-малоимотните хора да продават къщи за далеч по-скромни суми от 2000-4000 акчета (Пак там: 22, 28, 71, 94, 97, 98).

Портретът на поп Пейо, очертан накратко по-горе, показва, че и през XVI в. образованите книжовници, какъвто несъмнено е софийският свещеник, в много от случаите произлизат от средата на заможни и вероятно знатни люде, по същия начин, по който през XV в. синът на Радослав Мавър е книжовник, наречен Никола Граматик. Не знаем какъв е произходът на поп Пейо и дали той е имал семейните си корени сред малкото състоятелни и поддържащи едно относително знатно положение българи от София. Но каквато и да е истината, фактите представят този книжовник и духовник от първата половина на XVI в. като велможа не по кръв, а по влияние и връзки както сред православната общност, така и пред иноверната власт.

Житието на Георги Нови, написано от поп Пейо, е много информативно и съдържа данни за други видни свещеници в София през 1515 г.. В разказа за гибелта на новомъченика се разказва за презвитер Йоан, който рано сутринта след гибелта на Георги разбира, че тялото му е измъкнато от огъня и посещава човека, обещал предната вечер да стори това, след което отнася тялото в своята черква. По-късно презвитер Йоан отива в дома на поп Пейо и го информира за успешния завършек на мисията с вземането на тялото на Георги (Стара българска литература 4: 307). Оказва се, че през 1526 г. в София все още живеят двама свещеници с такова име, един от които има голяма вероятност да е споменатият в житието презвитер Йоан. През 1526 г. на първо място в списъка с жители на махалата “Пейо папуджу” е записан поп Йоан (TD 130: 11). Този поп Йоан е относително млад през 1526 г., щом осемнадесет години по-късно – през 1544 г., все още живее в споменатата софийска махала (TD 236: 24). Вторият свещеник, записан в регистъра от 1526 г. като поп Йоан, живее в махалата “Стоян Калоян” (TD 130: 12). Той най-вероятно е по-възратен, тъй като през 1544 г. вече не е сред живите и не присъства в списъка с жители на махалата (TD 236: 23).

Името на поп Йоан се среща още веднъж в документите от XVI столетие. В софийските кадийски регистри от 1550 г. вероятно вече отишлият си от този свят поп Йоан се споменава като баща на двама софийски свещеници – поп Лука и поп Матей (Мати). Поп Лука през тази година е споменат като пълномощник на брат си поп Матей

във връзка със съдебна регистрация на сделка около покупка на половината от къща в махалата “Поп Филип” за немалката сума от 5000 акчета. Тази половина от къща поп Матей е закупил от бащата на покойната си съпруга Стефана, дъщеря на Стоян, докато другата половина още приживе съпругата му е получила като наследствен дял от баща си. Този наследствен дял през 1550 г. е прехвърлен в собственост на Илия, който е син на поп Матей и Стефана, а същевременно самият поп Матей закупува за себе си от своя тъст другата половина от къщата (Гълъбов 1942: 89-90). Значителната сума, за която е продадена само половината от къщата, показва, че в този случай също става въпрос за голяма и скъпа за времето си къща.

Отделих по-голямо внимание върху споменатия по-горе поп Йоан и двамата му синове, православните свещеници Лука и Матей, защото този случай показва как в някои софийски семейства от XVI в. призиването на православен свещеник се предава от баща на син. Виждаме как в продължение на половин столетие представителите на един род са изпълнявали задълженията на свещеници в някои от храмовете на София. Поп Матей, син на поп Йоан, най-вероятно притежава завидно материално положение, закупувайки за 5000 акчета половин къща, докато по това време цели, по-скромни къщи, е можело да се закупят за по-малка сума. Тъй като другата половина на къщата е наследствен дял на покойната му съпруга, вижда се, че поп Матей се е сродил със също заможно софийско семейство. Усеща се едно социално разслоение сред софийското православно гражданство. А споменатите свещеници спадат към елита, към наследствено знатните представители на православната общност в София.

Прави впечатление, че споменатият софийски свещеник поп Матей е съименник на Матей Граматик, големия книжовник от втората половина на XVI в., автор на житието на загиналия през 1555 г. новомъченик Никола Нови. Матей Граматик никъде не е определян като обикновен енорийски свещеник. Краткият текст за него посочва, че той е „последния между дяците Матей, граматик и ламбадарий на същата света и велика църква Сардикийска” (Стара българска литература 4: 308). В една приписка от 1562 г., съобщаваща за написването на едно евангелие в Кратово по поръчка на Матей Граматик, той е наречен от преписвача поп Йоан „велик ламбадарий на светата и велика софийска църква” (Писахме да се знае: 64). Ясно е, че като ламбадарий Матей е бил важно длъжностно лице в Софийската митрополия – ламбадарият обикновено е носел запалена лампада по време на богослужение пред митрополита (Снегаров 1932: 17; Динеков 1962: 396). От друга страна, към службата му спада задължението да поръчва от името на митрополията богослужбни книги и други важни за богослужението неща (Динеков 1962: 396). Високата длъжност в Софийската митрополия и високата за времето си образование и познаване на библейските текстове не пречат, а по-скоро помагат на Матей да общува с пасомите, да придобие голям авторитет като техен духовен наставник. Освен това знаем, че той заема длъжността ламбадарий към Софийската митрополия при написването на житието на Никола Нови след 1555 г. и още заема това място през 1562 г. Но това не означава, че десетилетия преди да бъде избран за ламбадарий, Матей Граматик не е изпълнявал службата на обикновен енорийски свещеник. Тогава той ще е имал още по-тесни контакти с обикновените енориаши.

В самия текст на написаното от него житие Матей Граматик намеква за себе си, освен че е „изсред благородните в града”, че се познава от по-рано с Никола Нови и го

посещава тайно в затвора, за да „говори малко с него за полза, какъвто обичай имаха и отпреди това, и да получи от него благослов и молитва” (Стара българска литература 4: 357). Но, ако наистина Матей е познавал и по-преди Никола, техните беседи за вярата не може да са били просто случайни. Най-правдоподобното обяснение е в това, че той е вършел тези беседи с общаря Николай в качеството си на познат за него свещеник. През 1544 г. в регистъра наистина са записани както поп Мати (Матей), така и общар с името Никола (TD 23б: 22, 24). Двамата живеят в различни софийски квартали. Но вече споменахме, че по това време изглежда махалата и енорията не се припокриват, което прави напълно възможно предположението, че поп Матей е бил онзи свещеник, при който се черкувал общарят Никола. С известна доза несигурност все пак е допустимо да предположим, че може да имаме късмета споменатият документ в софийските сиджали от 1550 г. да се отнася тъкмо за Матей Граматик. А ако е така, това позволява да научим много за този талантлив писател от Софийската книжовна школа.

Поп Матей не е в първа младост. Той е регистриран като пълнолетен и женен мъж още в регистъра от 1544 г., когато живее в махалата „Стоян Радивой” (Пак там: 24). От документа в софийските сиджали разбираме, че към 1550 г. поп Матей вече е овдовял, като най-големият му и възмъжал син се казва Илия. Потомственото свещеничество и предполагаемо доброто му финансово положение напълно оправдават самоопределението, че е „изсред благородните в града” (Стара българска литература 4: 357). Загадката коя е била махалата „Поп Филип”, в която се намира наследственият дом на покойната му съпруга Стефана, е лесно разрешима. Такава махала на пръв поглед не фигурира в нито един от достъпните ми регистри от XVI в. Но най-вероятно това да е другото име на стария софийски квартал „Стоян Радивой”, в който през 1550 г. живее поп Матей (Мати). През втората половина на века е честа практика махалите да имат и друго име. И наистина кварталът „Стоян Радивой” през 70-те години на XVI в. има друго име, макар и да не е свързано с някой поп. Но името Филип присъства. В регистъра махалата е записана така: „Махала „Стоян Радивой” с друго име Истепан Филип” (Genç 1988: 140).

Житието на Никола Нови свидетелства много за характера и житейския мироглед на автора си – поп Матей. Той е достоен духовен приемник на поп Пейо. Нещо повече, притежава достатъчно смелост, за да се срещне тайно и, по собствените му признания, да даде кураж на бъдещия новомъченик за вярата, повлиявайки до някаква степен на съдбата му. За разлика от действията на поп Пейо, който разговаря свободно с Георги Нови по време на процеса срещу него, за поп Матей подобно действие е много рисковано, тъй като за османските власти Никола е отрекъл се от исляма човек и виновен, според шериатските норми, поради което достъпът до него за православната общност е бил забранен. Смелостта на Матей Граматик достига дотам, че той се промъква между тълпата, водеща бъдещия новомъченик към лобното му място, и организира чрез друго лице вземането на поне една малка част от мощите на светеца, тъй като фанатичната мюсюлманска тълпа не позволява нещо повече и изгаря тялото, за да не послужи за свещена реликва на православните (Стара българска литература: 372-376). В крайна сметка все пак православната общност в София проявява упорство и някои смели мъже съумяват да съберат останките от изгорелите кости на новомъченика Никола Нови (Снегаров 1932: 23).

От житието на Никола Нови разбираме и за познанството на Матей Граматик с пашата, който управлява града и санджака, наречен в текста „епарх” (Пак там: 374). Тези връзки на Матей Граматик доказват, че към 1555 г. той не само заема видно място сред православната общност, а може би също както предшественика си поп Пейо е един от градските първенци, поддържащи добро познанство с османските власти в София. Той се ползва с голямо влияние и сред православните извън града. Както вече стана дума, известният кратовски книжовник поп Йоан в приписката си от 1562 г. демонстрира голямо уважение към „великия ламбадарий на светата и велика софийска църква” (Писахме да се знае: 64).

Матей Граматик и неговите близки хора са сред първите дейци, съдействали за канонизацията на Никола Нови и утвърждаването на култа към светеца. Матей написва знаменитото житие. А най-вероятният му брат, свещеникът Лука, „човек разумен, чредник в софийския храм „Св. Безплътни сили””, храм в който първоначално са занесени останките от изгорелите кости на новомъченика, извършва песнопение и служба, с които измолва от светеца чрез мощите му излекуването на един прокажен младеж (Снегаров 1932: 24).

За новомъченика Никола Нови в османските документи се открива само една възможна следа. В регистъра от 1544 г. като жител на махалата „Пейо папуджу” е регистриран обушарят Никола (TD 236: 22). Видяхме, че по това време обушарите християни в София са най-многобройната група. Но тогава това е единственият обушар с името Никола. Каква е вероятността това да е бъдещият новомъченик? От житието му разбираме, че той живее дълги години в София преди да замине за Влашко, а след това да се завърне оттам. Ако се доверим на записаното в житието, че Никола е пряк свидетел на гибелта на втория за XVI в. софийски новомъченик Георги Новейши около 1530 г. (Стара българска литература 4: 360), това би означавало, че обушарят е живял след пристигането си от родния град Янина в София повече от десетилетие преди регистрацията от 1544 г. Това е напълно вероятно. Знаем, че той тук се жени и има поне две деца, които умират след завръщането му от Влашко (Пак там: 324-325; 334). Заминаването на Никола за Влашко може да се отнесе след 1545 г. При пристигането му и по време на около три-четири годишния му престой там вече управлява воеводата Мирча Чобану, чийто първи период на управление е 1545-1554 г. (Поп 2005: 270). От завръщането на Никола в София до неговата мъченическа гибел през 1555 г. вероятно изминават около две години. Всички тези накратко изложени данни от биографията на Никола Нови ми дават голямо основание да смятам, че този новомъченик е идентичен с обушаря Никола, записан през 1544 г. като жител на махалата „Пейо папуджу”. Както се разбира от регистъра за 1544 г., към обушарския еснаф в София има и мюсюлмани (TD 236: 5-22). Това още веднъж потвърждава голямата информативна стойност на житието, написано от Матей Граматик, в което се говори за това, че Никола е упоен и с измама приобщен към исляма от свои приятели мюсюлмани, обушари като самия него (Стара българска литература 4: 335).

Дотук, съчетавайки информацията от различни по вид извори, представих живота на православната общност в София през XV-XVI в. Съвсем накратко очертах и портретите на двама от авторите на Софийската книжовна школа, както и на някои от техните герои. Но тези извори с голяма историческа стойност ми позволяват като заключение да направя някои размисли за причината тъкмо в София да възникне Софийската книжовна школа, запазила живи до голяма степен традициите на Търновската книжовна школа. Ще се опитам да изтъкна и причината, поради която тъкмо София през XVI столетие става мястото на подвига на трима новомъченици за вярата: Георги Нови, Георги Новейши и Никола Нови. Разбира се, всичко това определя и основната тематика в житиеписните творби на поп Пейо и Матей Граматик.

Съществуването на книжовна школа тъкмо в Софийско се дължи на обстоятелството, че тук се е запазила за дълъг период от време подходящата среда на една православна общност, мнозинството от която, на първо място, се чувства българска по народност. От друга страна, може и положението на София като център на Румелийското бейлербейство да е привлякло в града повече образовани и по-заможни представители на православната общност. Много важно е, че във време, когато е изчезнала Търновската патриаршия и висшият клир е предимно гръцки, в София българите имат знатни и заможни свои представители, склонни да поддържат славянобългарската култура. Материалните крепители на тази култура се откриват не само сред по-влиятелните и знатни софийски граждани. Можем да ги открием и сред представителите на категориите население със специални задължения и привилегирован статут, каквито са войнуците. Благодетели има и сред дребните занаятчии в град София, които, въпреки че не спадат към най-заможната върхушка, ревностно отделят от средствата си за поддържане на средищата на своя религиозен култ и свързаната с него скромна култура. Връзката между занаятчиите и техните православни свещеници е много тясна. За това свидетелства близостта на златаря Георги с поп Пейо през 1515 г., както и духовното общение между Матей Граматик и обущаря Никола, за което се наемква в житието на светеца новомъченик, а тази връзка датира години преди 1555 г.

Българите в София имат възможност да поддържат две училища в града, за които имаме сведения от втората половина на XVI в. В тях не само се подготвя един кръг от православни свещеници сред българите в града, но се поддържа добро ниво на образованост, тъй като духовниците се подвизават и като книжовници. Българският език се използва и в богослужението, тъй като мнозинството от православните граждани са българи по народност. Православното българско духовенство в София стои много над обикновените енорийски свещеници, които обикновено обслужват по-малките селски енории. Поповете в София не само са високообразовани за времето си, но и спадат към благородния елит на православната общност. За това свидетелстват не само завидните материални възможности на поп Пейо и Матей Граматик. Важно обстоятелство е, че те се движат сред висшия клир, имат широки връзки и признание, които излизат далеч извън София и достигат не само до околните манастири, но също така до Рилския манастир и Атон, та и до Цариградската патриаршия. От друга страна, тези по-знатни софийски фамилии изпитват особена привързаност към попрището на свещеник и книжовник. Не само са склонни да отделят от средствата си за издръжка на православната култура, но и образуват децата си да стават попове и граматичи. Пример

за това имаме както през XV в., когато синът на Радослав Мавър е един от книжовниците на своето време, но и през XVI в., когато двамата синове на поп Йоан също са свещеници. Призиването на свещеник и граматик става семейна традиция тъкмо сред благородните за времето си софийнци. По-заможните не просто заради престижа и за спасение на душите си дават средства за славянобългарската култура и православна вяра. Тези хора са и сред свещениците, книжовниците и основните ползватели от книжовната продукция. Тъкмо тези личности съумяват във времена, когато няма българска държавност, болярство и българска църковна институция, да заемат тяхното място като крепители на славянобългарската култура.

Православните свещеници в София са отдадени на мисията си да запазят общността от попълзновенията на ислямизацията, която в градовете през този период е много по-често явление. Като един духовен щит срещу всяко отстъпление от православието свещениците чрез поучения и всекидневно общение с пасомите си им внушават идеята, много ясно изразена от поп Пейо в житието на Георги Нови: „Но понеже (някои народи) не приеха истински евангелското учение и апостолското и отеческото предание, а се развратиха с ерес, всички те погинаха и сега погиват. Единствен гръцкият народ и равните му по разум се спасиха; и сега се спасяват ония от тях, които добре се подвизават.” (Стара българска литература 4: 293). Независимо как изглеждат тези думи за днешното време, в онази тежка за българската народност епоха, когато тя е лишена от държава, цар и болярство, лишена е дори от българска църковна институция, придържането към православието, отпорът срещу ислямизацията и дори срещу бъдеща католишка пропаганда е бил от изключителна важност за съхраняване целостта на народността. Пък било то и следвайки примера на „гръцкия народ” и изолирайки се съзнателно от културните влияния на Западна Европа, които през XVII в. ще се опитат да проникнат чрез католишката пропаганда. Убеждението на човека от късното Средновековие, че най-ценното му, неговата душа, ще бъдат спасени само като се придържа към православната си вяра, е мощно идеологическо оръжие за опазване на народностното единство и оцеляването на народността като компактна общност под чужда политическа и духовна власт. Независимо от това, че тези идеи обслужват пряко и интересите на висшия клир, който няма сметка неговите пасоми да се разпиляват. В историческа перспектива тази духовна твърдост при отстояване на вярата се превръща в щастие за бъдещето на българската народност, дори и с цената на една трайна консервация на средновековни по произход идеи и културно равнище.

Възпитани по този начин, а както се вижда, често беседвали и наставлявани от своите енорийски свещеници, Георги Нови и Никола Нови ще умрат с убеждението: „За нас животът е Христос, а смъртта е придобивка”, евангелски думи, срещани често и в произведенията на исихастките автори от Търновската книжовна школа. Самите житиета на новомъчениците не се появяват случайно. Те са нужни на православната общност като практическо средство за убеждение. Защото като бариера пред духовните и чисто материални изкушения на перспективата за социална прекатегоризация чрез приемане на господстващата вяра е бил нужен живият пример на новомъчениците (Todorova: 9). На тогавашната православна църква са били нужни мъченици на новото време, което обяснява ентусиазма, с който православната общност на София подема инициативата за бързата и спонтанна канонизация на тримата софийски мъченици от XVI в. Култът към Георги Нови и Никола Нови е утвърден тъкмо поради много добре

написаните техни житиета от поп Пейо и Матей Граматик, както и от службите и похвалните беседи, написани от анонимни лица.

Православните християни от София в мнозинството си са занаятчии. Те често общуват на чаршията с колегите си мюсюлмани, с които в повечето случаи принадлежат към общ еснаф. Но имайки предвид твърдите им убеждения в превъзходството на православната вяра, с които са откърмени, тези православни занаятчии при разговорите си са застрашени от изкушението по някакъв начин съзнателно или не да обидят вярата на събеседниците си мюсюлмани, които също са фанатично убедени в правотата и превъзходството на исляма. А по този начин, пътят към мъченичеството е бил кратък. Неслучайно е забелязано от някои автори, че най-ранните от новомъчениците за православната вяра по време на османското владичество са постардали именно поради обвинение в похулване на исляма (Sariyannis 2006: 250). Както видяхме, такъв е случаят с Георги Стари през 1437 г., а също така и с Георги Нови през 1515 г. В по-късно време много от новомъчениците са разкаjali се бивши християни, които след приемане на исляма отново публично са изповядали православната си вяра (Пак там). Такъв е случаят и с Никола Нови през 1555 г.

Известните от много по-късно време случаи показват, че много подобни новомъченици, конвертити в исляма, са повлияни от упрека на своите съселяни и съграждани православни християни. Или след като са поучени от духовни наставници сред някои православни свещеници, съвсем съзнателно са поемали по пътя към саможертвата. От много по-късно време датират данните за една истинска „школа за новомъченици“ на Атон, където някои опитни старци-монаси въздействали върху разкаjali се отстъпници в исляма да се отрекат публично от него и да поемат по пътя на мъченичеството (Todorova: 7). За Никола Нови не разполагаме с друга информация, освен житието му. Но от текста на това житие става пределно ясно, че Никола също е търпял упреци от своите съседи православни, както и това, че е получил тайно поучение и морална подкрепа преди подвига си от един „изсред благородните в града“, най-вероятно негов бивш енорийски свещеник и духовен наставник. Това е един пример за средствата, с които православната общност в София е противодействала упорито срещу конверсиите в исляма, за да може да устои и оцелее.

Поставена при тежки условия като малцинство в един османски град и столица на Румелийското бейлербейство, православната общност в София през XVI в. разполагала с мощно идейно оръжие, чрез което да се бори срещу превратностите на времето. Може би най-голям е бил ислямизационният натиск през първата половина на века, когато отбелязваме и най-голямото намаление в броя на православните жители на София около 1544 г. Но общността успява да устои и в града се запазва едно значително ядро от православни граждани, преобладаващо занаятчии. От втората половина на века православните в София отново се увеличават чрез механичен приток на българи от околните села. Въпреки това ново нарастване на общността, през целия век като най-насъщна духовна нужда си остава необходимостта от опазване на православните духовни традиции и противодействието срещу материалните изкушения и психологическия натиск за приемане на господстващата в османската държава религия. Тъкмо тази нужда в град София има най-добрите условия да бъде задоволена чрез книжовната продукция на Софийската книжовна школа.

ЛИТЕРАТУРА

- Венщейн 2011: *Венщейн, Ж.* Империята в своето величие (XVI в.). – В: История на Османската империя. Под редакцията на Р. Мантран. Прев. от френски Г. Меламед. С., 171-240.
- Георгиева 1988: *Георгиева, Цв.* Еничарите в българските земи. С.
- Георгиева 1999: *Георгиева, Цв.* Пространство и пространства на българите (XV-XVII век). С.
- Градева 1993: *Градева, Р.* Административна система и провинциално управление в българските земи през XV век. – В: Българският петнадесети век. Сборник с доклади за българската обща и културна история през XV век. С., 39-52.
- Градева 2016: *Градева, Р.* За съдбата на софийската църква „Св. Георги” – Ротонда под османска власт. – В: Из живота на европейските провинции на Османската империя през XV-XIX в. Сборник изследвания в памет на Проф. Елена Грозданова. ИК. “Гутенберг”. София, 592-604.
- Димитров 1987: *Димитров, Стр.* За приемствеността в развитието на балканските градове през XV-XVI в. – Балканистика, Т. 2, 5-17.
- Динеков 1939: *Динеков, П.* Софийски книжовници през XVI век. I. Поп Пейо. С.
- Динеков 1962: *Динеков, П.* Матей Граматик. – В: История на българската литература. Т.1. С., 396-401.
- Динеков 1989: *Динеков, П.* Проблеми на старата българска литература. С.
- Желязкова 1983: *Желязкова, А.* Балкански етнически елемент в османските въоръжени сили през XV-XVI век. – Военноисторически сборник, № 6, 75-89.
- Иванова 1990: *Иванова, Св.* Институтът на колективната отговорност в българските градове през XV-XVIII в. – Исторически преглед, № 1, 33-44.
- Иванова 1992: *Иванова, Светлана.* Градските териториални общности и организацията на култа на мюсюлмани и християни. – В: Турските завоевания и съдбата на балканските народи, отразени в исторически и литературни паметници от XIV-XVIII век. Велико Търново, 128-133.
- Иванова 1996: *Иванова, Св.* Малките етноконфесионални групи в българските градове през XVI-XVII в. – В: Българският шестнадесети век. Сборник с доклади за българската обща и културна история през XVI век. С., 49-82.
- Иванова 1999: *Иванова, Светлана.* Градски живот (XV- първата половина на XVIII в.) – В: Българското общество XV-XVIII в. Университетско издателство „Св. Климент Охридски”. София, 106-147.
- Иванова 2000: *Иванова, Светлана.* Софиянецът през XV-XVII в. – В: София 120 години столица. С., 158-169.
- Имбър 2000: *Имбър, К.* Османската империя 1300–1481 г. Прев. К. Георгиева. С.
- Иналджък 2000: *Иналджък, Халил.* От Стефан Душан до Османската империя. – В: Епохата на султан Мехмед II Завоевателя (Изследвания и материали). Превод от турски Е. Радусев. Превод на приложенията Мария Калицин. С., 185-247.
- Иналджък 2006: *Иналджък, Х.* Османската империя. Класическият период 1300-1600 г. С.

- Йорданов 2013: *Йорданов, Кр.* Войнушката институция и селищата с войнушко население в ливата (санджака) София през XV-XVI век. – Историческо бъдеще. XVII, бр. 1-2, 108-165.
- Йорданов 2015: *Йорданов, Кръстьо.* Бащината като основа на социално-икономическото положение на войнушкото домакинство в Румелия през XVI век. – В: Проучвания по Стопанска история и история на социално-икономическата сфера в Югозападна България. Семинар в учебен център „Бачиново” на Югозападен университет „Неофит Рилски” Благоевград. 14 октомври 2015 г.. УИ "Неофит Рилски", 131-152. XV-
- Йорданов 2016: *Йорданов, Кр.* Общи наблюдения за устройството на войнушката институция в Румелия и естеството на войнушката служба в Държавните конюшни през XVI век според информацията на един османски войнушки регистър от 1529 г. – В: Дриновски сборник, Т. VIII. Издателство на БАН "Проф. Марин Дринов" Харков-София, 111-123.
- Йорданов 2017: *Йорданов, Кр.* Дълбоките корени на Априлското въстание – нови шрихи върху най-ранната история на главните средища на въстанието в Северозападна Тракия според османски регистри от XV-XVII в. – В: Априлското въстание 1876 година в съдбата на българския народ. ИК „Оборище”. Исторически музей – Панагюрище, 14-35.
- Кийл 2005: *Кийл, Махиял.* Развитието на градовете в България през османския период: мястото на турската архитектура в процеса. – В: Хора и селища в България през османския период. Събрани съчинения. С., 17-96.
- Кил 2002: *Кил, М.* Изкуство и общество в България през турския период. Преглед на икономическите, юридическите и художествените предпоставки за българското поствизантийско изкуство и неговото място в развитието на изкуството на християнските Балкани, 1360/70-1700. Прев. от англ. Р. Градева. С.
- Ковачев 2011: *Ковачев, Р.* Администрация за ефективно действие или как бил съставен сборният опис TD 370. – В: Из практиката на османската канцелария. Сборник материали от международната конференция „Османските регистри – извор за историята на Балканите”, С., 117-136.
- Матанов 2003: *Матанов, Хр.* България след България. Угаснали надежди. – В: История на българите. Том I. От древността до края на XVI в. С., 497-506.
- Милтенова 1996: *Милтенова, Ан.* Тенденции към стабилизиране на книжовния процес през XVI век. – В: Българският шестнадесети век. Сборник с доклади за българската обща и културна история през XVI век. С., 1996, 265-274.
- Михайлов 1971: *Михайлов, А.* Един неизвестен софийски мъченик. – В: Старобългарска литература. Изследвания и материали. Кн. Първа. С., 403- 411.
- Нешев 1977: *Нешев, Г.* Български довъзрожденски културно-народностни средища. С.
- Нешев 1978: *Нешев, Г.* Културни прояви на българския народ XV-XVIII в. С.
- Поп 2005: *Поп, Иоан-Аурел.* От „християнско-республическа” к „восстановлению Дакии” (XIV-XVI вв.). – В: История Румынии. Координаторы Иоан-Аурел Поп, Иоан Болован. Москва, 191-306.
- Първева 2011: *Първева, Ст.* Земята и хората през XVII - първите десетилетия на XVIII век. С.
- Радушев 1992: *Радушев, Е.* Ролята на османската войска в ислямско-асимилационния процес на Балканите. – В: Турските завоевания и съдбата на балканските

- народи, отразени в исторически и литературни паметници от XIV-XVIII век. Международна научна конференция. Велико Търново, 20-22 май 1987 г. Велико Търново, с. 206.
- Радушев 1996: *Радушев, Е., Р. Ковачев*. Опис на регистри от Истанбулския османски архив към Генералната дирекция на държавните архиви на Република Турция. Народна библиотека „Св. св. Кирил и Методий“ Ориенталски отдел. София.
- Райчинов 1982: *Райчинов, С.* Софийският книжовен център и Рилският манастир през XVI в. – Старобългарска литература. 11. С., 67-79.
- Снегаров 1932: *Снегаров, Ив.* Поглед към изворите за Св. Никола Софийски – Годишник на Софийски университет. Богословски факултет. Т. 9.
- Стојановски 1990: *Стојановски, Ал.* Раја со специјални задолженија во Македонија (војнуци, соколари, оризари и солари). Скопје.
- Тодоров 1972: *Тодоров, Ник.* Балканският град XV-XIX век. Социално-икономическо и демографско развитие. С.
- Тодорова 1996: *Тодорова, О.* Жените в София през 70-те години на XVII век (По данни от един регистър с наследствени описи). - ИПр., № 3, 3–40.
- Тодорова 1997: *Тодорова, Ол.* Православната църква и българите XV-XVIII век. Академично издателство „Проф. Марин Дринов“. С.
- Цветкова 1989: *Цветкова, Б.* София през XV–XVIII век. – В: София през вековете. Т. 1. Древност, Средновековие, Възраждане. С., 74-94.
- Шарланова 2013: *Шарланова, Вал.* Софийската Света гора. Манастирите около София. Академично издателство „Проф. Марин Дринов“. София.
- Erdoğan 2017: *Erdoğan, M.* The City of Sofia in the XVIth Century. – Turkey&Bulgaria. A contribution to Balkan Heritage. International Balkan Annual Conference (IBAC). Book series (5). Istanbul.
- Ivanova 1997: *Ivanova, Sv.* Sofya. – The Encyclopaedia of Islam. New Edition. Vol. IX. Brill. Leiden, 702-706.
- Özkan 2016: *Özkan, S.* Balkanlar`da Bir Osmanlı Şehri: Sofya (1385-1878) – Avrasya Etüdüleri. 50. 2016/2, 279-314.
- Sariyannis 2006: *Sariyannis, Marinos.* Aspects of “Neomartyrdom”: Religious contacts, “Blasphemy” and “Calumny” in 17th Century Istanbul. – In: Archivum Ottomanicum. Edited by G. Hazai. 23 (2005/2006), 249-262.
- Todorova: *Todorova, O.* “Virgin in a Dungeon”: Female Neomartyrdom under Ottoman Rule. Historical Realia, Literary and Folklore Fictions. (The Case of St Zlata of Meglen) In: R. Gradeva (ed.). The Balkan Provinces of the Ottoman Empire: the Personal Dimension. I. The Agents of Faith (под печат).

Публикувани извори

- ГИБИ 2015: Гръцки извори за българската история (ГИБИ). XII. Сведения за българската история в съчиненията на Дука, Лаоник Халкокондил и Критовул. Подготвени от Владимир Ангелов. София.
- Гълъбов 1942: *Гълъбов, Гълъб.* Османотурски извори за историята на София. II. Съдебни документи от XVI век. – Сердика 3-4, 87-97.
- Дуйчев 1944: *Дуйчев, Ив.* Из старата българска книжнина., Т. II. С.

- Записки янычаря 1978: Записки янычаря. Написаны Константином Михайловичем из Островицы. Издателство „Наука”. Москва.
- Писание за верските битки на султан Мурад 1992: Писание за верските битки на султан Мурад син на Мехмед хан. Превод от осmano-турски език, студия и коментар Мария Калицин, С.
- Писахме да се знае 1984: Писахме да се знае. Приписки и летописи. София.
- Стара българска литература 1986: Стара българска литература. Том четвърти. Житиеписни творби. Съставител и редакция Климентина Иванова. София.
- Стефан Герлах 1976: *Стефан Герлах*. Дневник на едно пътуване до Османската порта в Цариград. Подбор и превод М. Киселинчева. Предг. и ред. Б. Цветкова. С.
- Стојановић 1883: Стојановић, Л. Српски родослови и летописи – Гласник српског ученог друштва. Кн. 53. Београд.
- ТИБИ 1966: Турски извори за българската история (ТИБИ). Т. 2. Под редакцията на Н. Тодоров и Б. Недков. С.
- Френски пътеписи за Балканите 1975: Френски пътеписи за Балканите XV-XVIII в. Съставила и редактирала Б. Цветкова. С.
- Цветкова 1971: *Цветкова, Бистра*. Хайдутството в българските земи през 15/18 век. Том първи. София.
- Galabov 1960: *Galabov Galab*. Die Protokollbücher des Kadiamtes Sofia. München.
- Genç 1988: *Genç, N*. XVI Yüzyıl Sofya Mufassal Tahrir Defteri nde. Sofya Kazası, Eskişehir.
- 370 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Rûm-ili Defteri 2001-2002: 370 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Rûm-ili Defteri (937/1530). С. 1, 2, Ankara.

Непубликувани архивни документи

- TD 151: *Vaşbakanlık Osmanlı Arşivi* (BOA), TD 151: Подробен регистър на войнуците от държавните конюшни за 1528/1529 г. на територията на лива (санджак) София, лива (санджак) Никопол и казите Филибе, Пазарджик, Ямбол, Силистра и Одрин.
- TD 130: BOA, TD 130: Подробен регистър на тимари, зиамети, хасове, мюлкове, вакъфи и чифлици по територията на ливата (санджака) София от 1525/1526 г.
- TD 236: BOA, TD 236: Подробен регистър на тимари, зиамети, хасове, мюлкове, вакъфи и чифлици по територията на ливата (санджака) София от 1544 г.
- TD 370: BOA, TD 370: Съкратен регистър на тимари, зеамети, хасове, мукатаи, мюлкове, вакъфи, чифлици и крепости по територията на еялета Румили от 1530 г.