



Славяноведение, 2025, № 2, с. 34–49

Slavic Studies. Journal of Russian Academy of Sciences, 2025, No. 2, pp. 34–49

DOI: 10.31857/S0869544X25020039, EDN: IZKVVZ

Оригинальная статья / Original Article

## Образ представителей османской власти в житиях балканских мучеников XVI века

© 2025 г. Н.В. Евстафьев

Институт славяноведения Российской академии наук  
(Москва, Российская Федерация)

nikichan1@yandex.ru

**Аннотация.** В статье рассматриваются, какими в сочинениях славянской агиографии XVI в. представлены образы османских властей: в первую очередь султанов, но также отдельных градоначальников («епархов») и визирей. Несмотря на некоторые негативные черты в целом османский султан выступал как нейтральная фигура или даже арбитр, к которому за советом обращались и мусульманский судья, и некоторые христиане. Именно «царь» способен решать, какой приговор вынести христианскому мученику. Эта особенность образа османского правителя может объясняться тем, что для составителей житий он представлял собой единственного законного «царя», которому, невзирая на его принадлежность к «агарянам» и их вере, они должны подчиняться как подданные. Некоторый контраст составляет образ местных правителей и высших чиновников: часто они выступали в качестве гонителей христианства. Более того, чтобы добиться своей цели и погубить будущего святого, эти «епархи» или «воеводы» прибегали к обману и лести, заставляя самого «царя» или судью поверить в их ложь и вынести смертный приговор христианину. Довольно неоднозначен и представленный в агиографии образ городского или темничного стража-мусульманина. Страж мог выступать в качестве достаточно положительного персонажа, который проникалуважением к мученику и старал облегчить его страдания, а также организовывал встречу будущего святого с другими христианами. В то же время османским стражам свойственны человеческие слабости: они могут задремать на посту и берут взятки.

**Ключевые слова:** Османская империя, представители власти, славянская агиография XVI в., православные новомученики, св. Георгий Новый Софийский, св. Иоанн Новый Серрский, св. Николай Новый Софийский.

**Ссылка для цитирования:** Евстафьев Н.В. Образ представителей османской власти в житиях балканских мучеников XVI века // Славяноведение. 2025. № 2. С. 34–49. DOI: 10.31857/S0869544X25020039, EDN: IZKVVZ

## The Image of the Ottoman Authorities in the Vitae of the Balkan Martyrs of the 16<sup>th</sup> Century

© 2025 г. Nikita V. Evstafyev

Institute of Slavic Studies of Russian Academy of Sciences  
(Moscow, Russian Federation)

nikichan1@yandex.ru

**Abstract.** The article examines how the images of the Ottoman authorities are presented in the Slavic hagiography of the 16<sup>th</sup> century (the vitae of the Balkan martyrs): first of all, the sultans, but also individual mayors («eparchs») and viziers. Despite some of the negative features the Ottoman Sultan acts most often as a neutral figure or even as a kind of arbitrator, to whom both a Muslim judge and some Christians turn for advice. It is the «tsar» who can decide what sentence to impose on a Christian martyr. This peculiarity of the image of the Ottoman ruler can be explained by the fact that for the compilers of the vitae he represents the only legitimate «tsar» to whom, despite his belonging to the «Hagarites» and their faith, they must obey as subjects. The contrast is presented in the image of some local rulers and senior officials: they often act as persecutors of Christianity. Moreover, in order to achieve their goal and destroy the future saint, these «eparchs» or «voivodes» resort to deception and flattery, forcing the «tsar» or judge himself to believe in their lies and pass a death sentence on a Christian. The image of a Muslim city or prison guardian given in the hagiography is also quite ambiguous. The guardian can act as a fairly positive character who is imbued with respect for the martyr and tries to alleviate his suffering, as well as organizes meetings of the future saint with other Christians. At the same time, Ottoman guards are characterized by human weaknesses: they can doze off on duty and take bribes.

**Keywords:** The Ottoman Empire, authorities, the 16<sup>th</sup> century Slavic hagiography, Orthodox neomartyrs, St. George the New of Sofia, St. John the New of Serres, St Nicholas the New of Sofia.

**For citation:** Nikita V. Evstafyev. The Image of the Ottoman Authorities in the Vitae of the Balkan Martyrs of the 16<sup>th</sup> Century// Slavic Studies. Journal of Russian Academy of Sciences. = Slavyanovedenie. 2025. No. 2. P. 34–49. DOI: 10.31857/S0869544X25020039, EDN: IZKVVZ

В XVI в. на балканских землях Османской империи пострадали за веру не- сколько христианских мучеников, которые были впоследствии канонизированы. Среди них: св. Иоанн Новый Серрский (ум. в 1507 г.) [Турилов 2013, 270], св. Антоний Супрасльский (ум. 1507 или 1508) [Там же, 270–271], св. Георгий Новый Кратовец (Софийский) (ум. в 1515 г.) [Калиганов 2000, 20; Турилов, Темелски 2009, 70] и св. Николай Новый Софийский (ум. в 1555 г.) [Цибранска-Костова 2022, 605–606]. Для большинства из них были позднее составлены соответствующие агиографические произведения (в первую очередь – жития мучеников, т.е. мученики), которые обладают рядом жанровых особенностей, различаются по сюжетам и некоторым деталям, но имеют также и определенные сходства. Одним из таких сходств можно назвать неоднозначный, нередко лишенный каких-либо негативных черт образ османского султана. Поэтому цель настоящего исследования – дать характеристику образам османских правителей в житийных произведениях. Для этого необходимо решить несколько исследовательских задач: выявить особенности изображения османских султанов в агиографии, сравнить их с образами иных представителей власти: градоначальников («епархов»), визирей и городских стражей, предложить возможные объяснения тому, как складывались эти образы, а также выяснить, откуда авторы славянских житий черпали сведения об османских правителях и их деяниях.

В славянской агиографии XVI в. упоминания османских султанов нередко можно встретить как во вступительной части, где рассказывается о православных святых, различных чудесах и исторических событиях, так и в самом рассказе о новомученике. Например, славянское житие св. Иоанна Нового Серрского<sup>1</sup> начинается с указания на то, что «понеже убо агарано(м) гръческа пре-

<sup>1</sup> Славянское житие св. Иоанна Нового Серрского, в отличие от греческого синаксарного жития, посвященного этому же мученику [Турилов 2013, 269–270; Παναγιώτου 1987/1989, 423–445], остается до сих пор неопубликованным, поэтому я благодарю А.А. Турилова за предоставленный текст жития.

падоше скиптра по премудрому суду чюднаго б(ог)а. величааше же се въ нихъ Паазить. иже нечъстия паче нежели мехмеда снъ. От'маномъ некоимъ преоцемъ хвале се и Авраамова бл(агосла)вениа и техъ умноже ния. злочъстивому написуе моамет. и оск(р)ъблаше се непобедима х(ристо)ва ц(е)рквъ»<sup>2</sup>.

Таким образом, уже из этого вступления видно, что в представлении славянского книжника (мниха Филиппа, автора жития) османский султан Баязид держал за собой «греческий скипетр», т.е. был фактически императором в Константинополе. Представление об османском султане как законном правителе, «царе», по-видимому, действительно имело место среди православных жителей Османской империи [Макарова 2005, 88–90; 2008, 43]. Необходимо отметить, что данная формула, вероятно, была заимствована автором макрия из греческой традиции (греч. «τὰ σχῆμα» (перенос. «царская власть»)) [Лосева 2012, 451], где она относится именно к византийским императорам, наследником которых в житии таким образом назван османский султан. Но при этом он, несомненно, был сильным и опасным врагом христианской церкви и православной веры. Примечательны и данная автором краткая характеристика мусульманской веры, и упоминание прародителя рода султанов Османа. Вообще о происхождении османской династии было известно многим славянским книжникам, в частности, автор «Болгарской анонимной хроники» XV в. знает не только об Османе («некто Отманъ отъ въсточныа страны, отъ горы нарицаемыа Ефоры, отъ рода измаилскаго», но и его сыне Орхане: «Сынь же его Орканъ наследникъ бысть»<sup>3</sup>.

В основном тексте жития султан играет непосредственную роль в судьбе святого. Поскольку судья не знал, как поступить с Иоанном, он «к црствующом(у) посилае(т) въпрашае что множе повелить о м(уче)нице»<sup>4</sup>. Но не только судья обратился за помощью к «царствующему», это сделали в том числе и христиане, стремившиеся спасти Иоанна: «хр(и)стиани събрав'ше се. и от благороднеишихъ его съродникъ. Къ ц(а)рствующому о Иоан'не посилаютъ ответники»<sup>5</sup>. В конце концов мусульманских «ответников» оказалось больше, чем христианских, и решение было принято в пользу «агарян»: Иоанна казнили. Так или иначе, в данном отрывке жития османский правитель, «царь» или «царствующий» представлен как своего рода верховный судья, от чьего решения зависит судьба мученика. К этому «судье» обращаются как «агаряне», так и христиане, причем их положение до некоторой степени равное. Примечательно, что вина за окончательное решение о судьбе мученика в житии возложена не на «царствующего», а на «агарян» – их оказалось больше, и они были готовы прибегнуть ко лжи, чтобы погубить Иоанна. При этом «царь», конечно, остается «нечестивым», Иоанн решительно отверг те почести от «царя вашего», которые обещает ему кадий в случае принятия ислама<sup>6</sup>.

В проложном житии св. Антония Супрасльского нет ни одного упоминания «агарянского царя», а решение о судьбе святого принимают только кадий и градоначальник («епарх») Фессалоники, причем главным злодеем выступает именно градоначальник. Разъяренный из-за того, что Антоний попытался проповедовать христианскую молитву в храме, обращенном в мечеть, «епарх» приказывает отправить Антония к судье: «...гнево(м) о(б)я(т) бывъ епархъ и яко(ж)

<sup>2</sup> ОННБ. № 1/119, 367.

<sup>3</sup> Тютюнджеев, 80.

<sup>4</sup> ОННБ. № 1/119, 369об.

<sup>5</sup> Там же, 369об.–370.

<sup>6</sup> Там же, 371.

неки зверь неукротимы рыкну(в). къ законо(му) судии отсылае(т). е(ж) преда(ти) его сож(ж)ение». Хотя кадий и не нашел никакой вины в деянии Антона («су(ди)а(ж) испыта(в). не повина е(г) см(ъ)рти суди(в)», «епарх» все равно, по собственному желанию отправил его на костер<sup>7</sup>.

Но, пожалуй, наиболее детальный образ османского султана можно найти в произведениях Софийской книжной школы: в житиях св. Георгия Нового и св. Николая Нового Софийских. История мучения юноши Георгия предваряется описанием некоторых исторических событий, в частности, битвы на Косовом поле 1389 г., в которой схлестнулись войска сербского князя Лазаря и османского султана Мурада I. Поведав о гибели Лазаря, книжник Пейо, автор жития, затем переходит к судьбе османского правителя и его армии: «И възрите где на истину: веде и Муратьбэг' ц[а]рь тогда убыень быс[ть] и съ ним' без'числьно множество тур'к', и понеже неверни суще не показа б[ог]ъ знамение ни на начелнице ни на тех[ы], нь выси погибоше»<sup>8</sup>. И вновь османский султан здесь представлен как «царь», который, однако, ведет армию «неверных». Печальная судьба Мурада и иных турок в таком случае определяется их принадлежностью к мусульманской вере. Однако сам образ османского султана во многом лишен негативных черт, которые можно увидеть, например, в русском житии, посвященном тому же св. Георгию Новому. Его автор, псковский пресвитер Илья, не поскупился на самые резкие слова в адрес «агарянского» правителя: «Бы(с)ты бо рече в ц[а]р(с)тво неч[е](с)тиваго и безбожнаго и сквернаго ц[а]ря Селима Турьского», за чем следует рассказ о множестве злодеяний этого «нечестивого царя» в отношении православных христиан [Калиганов 2000, 211].

Примечательно также, что угроза (а точнее излишнее внимание) со стороны «измаилитского царя Баязит бега» (скорее его людей) заставила самого юношу Георгия покинуть родное Кратово и перебраться в Софию<sup>9</sup> – возможно, тут речь идет о «налоге кровью» [Георгиева 1988, 98; Евстафьев 2024, 20]. Тогда как гибель Георгия (1515 г.) пришлась уже на правление сына Баязида II (1481–1512) Селима I, причем в житии точно указано, что это произошло в «3 тие лето измаил'тьского ц[а]ра Селима»<sup>10</sup>, и вновь это упоминание османского правителя отличается своей нейтральностью. Для сравнения скажу, что датировка гибели св. Георгия в его русском житии не сопровождается именем «турецкого царя» (указан только софийский митрополит), и в целом его упоминания ограничиваются той крайне отрицательной характеристикой, которая приведена выше. Эта разница в образах османского правителя вполне понятна: для русского автора, пресвитера Ильи, «агарянский царь» был правителем далекой страны, где угнетаются православные христиане, тогда как для Пейо и Баязид, и Селим были непосредственными властителями, которым они в той или иной степени подчинялись. То же самое, видимо, относится еще в большей степени к житию св. Иоанна Серрского, где, как уже говорилось, османский султан выступает арбитром при решении вопроса о судьбе будущего мученика.

В остальной части южнославянского жития св. Георгия Нового Софийского османские правители («цари») упоминаются уже эпизодически и в обезличенной форме. Например, оклеветавшие Георгия перед кадием мусульмане обвиняли христианина в том, что он порицал османских «законодателя»

<sup>7</sup> Житие св. Антония Супральского, 275.

<sup>8</sup> Богданович, 234.

<sup>9</sup> Там же, 236.

<sup>10</sup> Там же, 259.

(«законодавца»), «царей» («царе»), «князей» («кнезе») и «судий» («судие»)<sup>11</sup>. Это имело под собой определенные основания, ведь в разговоре с одним мусульманином Георгий заявил: «и не обретает се никтоже въ вере вашеи с[ве]тъ или правед'нь, или ц[а]рь, или баша, или воевода, или соудиа, или учитель, или от препростыхъ любо кои, нь въсе погыбоше», при этом для святого не имела значение ни сила иноверного «царя», ни совершенные им благодеяния — «от века множ'ство ц[а]реи<sup>12</sup> и сил'ныи многаа бл[а]гаа съделаше, нь неверия ради погыбоше и без'паметни быше, паче же от рода вашего въси погыбоше»<sup>13</sup>, главное для него — это приверженность христианской вере. Те, кто исповедают ее, и «цари», и «архиереи» и «простые люди», становятся святыми и праведниками. Ставясь переубедить своего собеседника и показать ему разницу между «агарянским» царем и христианским правителем, Георгий предлагает мусульманину взглянуть на нетленные моши сербского короля Стефана II Милутина (1282–1321), которые были ок. 1460 г. перенесены в собор Святой Недели в Софии [Павловић 1965, 94]: «И аще не вероуеши, греди съ мною и покажути краля Милутина, въ граде семь лежащаго, како почиваетъ якоже уснуви, и якоже от кринна бл[а]гоуханье испущаеть»<sup>14</sup>.

Важно также отметить, что о «благодеяниях» османских правителей вначале жития говорит сам мусульманин, подтверждая тем самым, что они достойны рая после смерти: «И възри ц[а]рие наше, и кнези, и вел'можие, колики цр[ы]квы и мостове и и[с]точници б[о]га ради въ упокоение чл[ове]ком[ы] сътваряють»<sup>15</sup>. Как я предполагаю, в этом пассаже из жития отмечена деятельность османских султанов и отдельных пашей по строительству инфраструктуры на землях Балкан. Возможно, именно так Пейо (в ответе юноши Георгия мусульманину) показывает опасность этой монументальной пропаганды для христиан, ведь, совершая подобные благодеяния для всех своих подданных, османские правители как бы способствуют распространению ислама [Стайнова 1986, 93–99]. Для праведных же христиан эти материальные блага не должны иметь большого значения, о чем прямо говорит Георгий.

Этот спор о достоинствах мусульманских правителей продолжается и дальше, уже между Георгием и софийским кадием. Георгий попросил привести ему пример знамения или чуда, которое бы подкрепило истинность мусульманской веры, на что судья ответил: «И каково знамение ищеши ино; Не ми льи есми ц[а]рие; И не побеждаем ли сил'наа ц[а]р[ы]ствиа и грады их[ы] приемлем[ы]; Не въселен'сции ли ц[а]рие и кнези покланяют се намъ и дани даютъ; И аще не би любыль на[съ] б[о]гъ, не би възвдвигъ рогъ нашъ». Возражения Георгия содержали в себе те же аргументы, какие он приводил и ранее: в прошлом уже были великие и сильные правители, от которых ничего не осталось, все они погибли и «без'паметни быше»<sup>16</sup>.

В южнославянском житии св. Георгия Нового, как и в сочинении, посвященном св. Антонию Супрасльскому, существует и некоторое противопоставление

<sup>11</sup> Там же, 240.

<sup>12</sup> Здесь могут иметься в виду не только мусульманские, но и языческие, в частности, римские правители. Так, еще во вступительной части жития среди прочего упоминается и римский император Юлиан II Отступник (361–363) («Иулиан преступник») и устроенные им гонения на христиан. Там же, 233.

<sup>13</sup> Там же, 239.

<sup>14</sup> Богдановић, 239.

Нетленные моши короля Милутина упоминаются и в начале жития св. Николая Нового Софийского: «Стго и великаго иже въцрехъ краля стефана иже и милоутина ... чистныхъ моши» (Сырку, 43).

<sup>15</sup> Богдановић, 238.

<sup>16</sup> Там же, 241.

между кадием и светским правителем города, который, однако, упоминается буквально в одном месте. После смерти Георгия христианские жители города «приступише къ кнезу града [...] и рекоше ему: [...] дадите ни тело его, да погребемъ е», на что «агаряне» «възъпише въси» — среди них, видимо, был и этот «кнез» — и, чтобы христианам не достались мощи святого, пообещали сжечь его тело, «якоже сътвори се и на Мав'родии въ Дренополи»<sup>17</sup>, т.е. как они поступили с телом греческого святого Михаила Мавроида (ум. после 1493 г.) в Адрианополе [Tzedopoulos 2022, 349]. Не получив разрешения от «кнеза», христиане во главе с Пейо обратились к судье, который почти сразу же разрешил похоронить Георгия: «Иди, погреби его», хотя и не стал помогать в этом деле Пейо<sup>18</sup>. Георгий был похоронен в церкви св. Марини («...съ славословием и пен'ми погрибають его въ храме с(в)eтые м(оу)ч(е)н(и)це Марине»)<sup>19</sup>, куда после обращения в мечеть ротонды св. Георгия (ок. 1500 г.) была перенесена кафедра софийской митрополии [Gradeva 2016, 595–596; 2011, 575–581; Gradeva 2016a, 185; 2016b, 184–189; 2010, 62–63].

В житии Николая Нового Софийского мусульманские правители упоминаются не так часто и характеризуются довольно-таки нейтрально, что заметно контрастирует с описанием валашского господаря Мирчи, который силой заставил Николая служить ему, когда будущий мученик жил в «угровлашской земле». Мирча представлен Матеем Грамматиком крайне отрицательной фигурой: «ярбо бе моужъ и м(у)чительнь. неправдоу бе и въсакого безакония испльнъ», он захватил власть «якож фока моучитель. иже по маврикии царии попоущению б(о)жию»<sup>20</sup>. При этом сравнение захвата власти Мирчей с приходом ко власти византийского императора Фоки (602–610), чей образ в византийских (а значит и славянских) хрониках был преимущественно негативным [Kaeagi, Kazhdan 1991, 1666], продолжается и далее: только в этот раз «попущение божье» произошло благодаря не императору Маврикию (582–602), а из-за того, что Константинополь оказался в руках иноверцев: «Исходатаи оуже грех нашъ, оузы. и измаилитоу оудръжавшоу въ константине граде ц(а)рство поб(о)жию попощению»<sup>21</sup>. Матей описывает завоевание турками многих стран: «Аравии», «Палестины», «Египта», «Македонии», земель «досамих италийских странъ», а также подчинение Валахии — «сынеми и оугровлахию подданию оустралеть». При этом жителям «угровлахии» удалось сохранить свою веру, они избирают себе правителя «от бл(а)городных [...] ц(а)рского племени», который платит дань «самодръжцу», т.е. османскому султану. Раду VII Калугер («Калогер»), предшественник Мирчи, «благочьстием же и правосудием сиае. и предания и законы иже от древных господ добре съхраняе»<sup>22</sup>.

Однако такой порядок не мог продолжаться долго, ведь «врагъ невъзможе сътрпети въгльбоце съмирени и въ бл(а)гочьсти быти земли оное». С помощью интриг при дворе султана, которые довольно подробно описаны в житии, Мирче удается склонить «царя» на свою сторону, причем, как сказано в сочинении, это произошло не по злой воле мусульманского правителя, а потому что «царь» «веровавъ словесемъ» Мирчи, «льсть не оуразоумевъ» и клеветы и «оугодное хоте зетевы своему сътворити». Под «зятем» султана скорее всего

<sup>17</sup> Там же, 256.

<sup>18</sup> Там же, 256–257.

<sup>19</sup> Там же, 259.

<sup>20</sup> Сырку, 55.

<sup>21</sup> Там же, 55.

<sup>22</sup> Там же.

имеется в виду великий визирь Рустем-паша, который действительно был женат на дочери Сулеймана I Михримах-султан [Necipoğlu 2005, 296–297]. Если верить Матею Грамматику, Мирче удалось склонить его («пръвомоу воеводе соущоу») на свою сторону, что в конце концов повлияло и на решение султана о том, кто будет господарем Валахии. И в результате: «дръжавоу въсприемъ [...] мирча. съ множество вои езычъскихъ»<sup>23</sup>.

Итак, парадоксальным образом, в рассказанной Матеем Грамматиком истории о борьбе за трон Валахии главным злодеем оказывается не османский султан, буквально обманутый лестью, клеветой и интригами своего визиря, а господарь Мирча, православный по вероисповеданию, но готовый ради власти использовать помочь «языческих» войск. В этом смысле как предатель христианства он даже хуже «агарянского» царя, вновь выступающего здесь в роли своего рода арбитра, только теперь уже в споре не между христианами и мусульманами, а между одними лишь христианами. Примечательно также и то, что, как отмечено в житии, Раду «ц(а)рскому повелению не съпротивльсе», покинул Валахию и на некоторое время перебрался в Никополь, откуда его по требованию Мирчи османские власти увели сначала в Константинополь, где Раду «надежду имеаше яже о правде, и на вътораго воеводоу», однако «нъничтоже ползваше ради пагоубнаго и съмртоноснаго оклеветания». В конце концов Раду был отослан в «единъ от градобъ египтьскихъ»<sup>24</sup>. Таким образом, бывший валашский господарь Раду подчинился приказу султана и отказался от власти по той причине, что рассчитывал на помочь другого визиря, чьего влияния, впрочем, оказалось недостаточно, и Раду, оклеветанный перед «царем» Мирчей и Рустемом-пашей, был окончательно лишен возможности вернуть трон Валахии.

Пришедший к власти Мирча вначале показывал «смирение и благоговение», как отметил автор жития, «влькъ овчею кожею покриваесе». Но вскоре он в полной мере показал себя: уничтожая поддерживавших Раду вельмож и их семьи, Мирча устроил второе «избиение младенцев», подробно и в красках описанное Матеем Грамматиком. Автор жития не скupится на эпитеты, уподобляя господаря Валахии «въторому иродоу», «новомуо иоулиану преступнику» (римскому императору Юлиану II Отступнику) и «копрониму» (византийскому императору-иконоборцу Константину V Копрониму (741–775))<sup>25</sup>. При этом «царь»-султан не получает таких прозваний и вообще не фигурирует в этой истории как однозначно отрицательный персонаж.

Однако остановимся чуть подробнее на предположительном образе великого визиря Рустема-паши, «первого воеводы», который играл решающую роль в низвержении Раду и восхождении на трон Мирчи тем, что убедил «царя» поддержать второго. Визирь представлен как человек влиятельный и богатый: «Емоу же въса ц(а)рска строити беше въручено. Сего оубо съпособника стежавае немалоу мъздою моужъ онъ»<sup>26</sup>, но при этом очень жадный. Так, например, поимка Раду в Никополе была совершена им не столько, чтобы помочь Мирче укрепиться у власти, сколько ради принадлежавших беглому господарю сокровищ – «паче же о злате въжделевъ. неситноу бо некако сребрлюбия стр(а)сть имеаше паче чака»<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> Там же, 56.

<sup>24</sup> Там же, 58–59.

<sup>25</sup> Там же, 60.

<sup>26</sup> Там же, 56.

<sup>27</sup> Там же, 58–59.

Любопытно, что данный образ великого визиря в целом соответствует тому, что можно увидеть в других источниках: например, в сочинениях западных дипломатов и путешественников. Так, находившийся примерно в это же время (в середине XVI в.) в Константинополе, участник габсбургского посольства Ожье де Бузбек дал Рустему-паше, с которым он лично имел дело, похожую характеристику, говоря, что он был «всегда жадным, всегда вспыльчивым и в первую очередь думал о пользе и обогащении» (лат. «semper avarus, semper sordidus, & qui primam utilitatis & pecuniae rationem duceret»)<sup>28</sup>. О влиятельности и одновременно жестокости Рустема-паши также сообщал и немецкий путешественник 1570-х годов Стефан Герлах, отмечая желание этого великого визиря (нем. «*Rustan Bassa*») изгнать из Османской империи иудеев и обратить всех христиан в ислам. Однако ему не удалось убедить Сулеймана I поступить так в отношении иноверцев, потому что, с точки зрения султана, «Богу угодны все веры» (нем. «*gefallen GOTT allerley Glauben*»)<sup>29</sup>.

Примечательна осведомленность Матея Грамматика об обстоятельствах гибели старшего сына Сулеймана I принца Мустафы в 1553 г. во время войны Османской империи против Сефевидского Ирана [Inalcik 1973, 314]: «агареном бо тогда съ царемъ въ персиде бран творещимъ. иже и оклеветанъ къ ц(а)роу бы стареиши того сънъ [...] яко царство его взети поучаетсѧ ... оубываетъ аbie сна своего пръвороднаго царь». И вновь источником клеветы – теперь о желании принца захватить османский престол – стал великий визирь Рустем-паша, но в этот раз заговор Рустема султан раскрыл, и он «последже же раскаявсе обнажаетсѧ на зета своего и оубити хоте. яко наветомъ его оумреть сънъ его»<sup>30</sup>. Хотя Сулейман в итоге не убил Рустема-пашу, он заменил его на посту великого визиря Кара Ахмедом-пашей, чье имя, как обычно, не названо прямо в житии: «вътораго иже по нимъ воеводоу въместо оного строителя поставлять», судя по всему, это был тот самый «второй воевода», к которому обращался за помощь Раду. Эту атрибуцию подтверждает и то, что характеристика, данная новому великому визирю Матеем Грамматиком, полностью противоположна описанию Рустема-паши: «и беше добре оустрае ц(а)рска и разумне зели. и праведнъ соуд творе въсакомоу» – Кара Ахмед-паша верно исполняет «царские» указы, описывает Матей и взятие османскими войсками, которыми командовал Ахмед-паша (правда, еще до назначения великим визирем), Темешвара («темишварь») в 1552 г.<sup>31</sup>.

Все эти факты, вероятно, свидетельствуют, что Матей Грамматик прекрасно знал, о чем он пишет, его сведения о современной ему истории удивительно точны (особенно для произведения жанра агиографии). Одним из источников этих сведений могли выступать регулярно проезжавшие через Софию западные путешественники и дипломаты, которые, как известно из их собственных сочинений, общались с местными жителями, в том числе православными<sup>32</sup>. Они нередко были хорошо осведомлены о том, что происходило при османском дворе. Показателен пример Стефана Герлаха, который в «Дневнике» также достаточно подробно останавливается на истории гибели сына Сулеймана I Мустафы, и его рассказ в целом совпадает с изложенным в житии. Сам Герлах, по его словам, узнал об этих трагических событиях от работавшего при

<sup>28</sup> A. Gislenii Busbequii, 311.

<sup>29</sup> Герлах, 73; Stephan Gerlachs, 61–62.

<sup>30</sup> Сырку, 61.

<sup>31</sup> Там же, 61–62.

<sup>32</sup> A. Gislenii Busbequii, 44.

посольстве драгомана Матиаса (нем. «*Matthias Tragoman*»), немца, знавшего турецкий язык<sup>33</sup>. Подобные переводчики-драгоманы, очевидно, должны были состоять на службе и при Константинопольской патриархии для поддержания ее контактов с османскими властями.

По этой причине нельзя забывать также и то, что конкретно Матей Грамматик занимал далеко не последнее место при софийском митрополите (должность великого ламбадария), который в свою очередь в это время подчинялся Константинопольскому патриарху. В этом случае у софийского митрополита и у самого Матея, очевидно, имелись связи в имперской столице, что также может объяснять удивительную осведомленность славянского книжника.

Представленная в житии обширная историческая выкладка завершается рассказом о том, как в 1554 г. Мирча был свергнут прибывшим из Венгрии сыном Раду VII Петром Добрим (1554–1557), что способствовало освобождению от принудительного служения в Валахии и будущего мученика Николая. При этом «царь» не препятствовал свержению Мирчи, ведь Петр «въса егоба соущаа с(ъ)кровища въсхытивъ, и дань еже по обычаю събравъ»<sup>34</sup>, т.е. продолжил платить дань султану.

Дальнейшие упоминания «царя» в житии св. Николая Софийского носят эпизодический характер. В частности, после одного из судебных заседаний софийский кадий вышел к толпе разъяренных мусульман и попытался убедить их в том, что не стоит губить Николая, потому что тот был якобы кровным родственником некоего вельможи («епарха») из Далмации, верного слуги «царя»: «вы же от оуби[и]ствнаго греха свободите се. оувед(е)хбо от мнозех яко въ западныхъ странахъ да[л]матие прилежащихъ. некотори Епаршъскимъ саном от ц(а)ра нашего почтень зело страшнъ моужъ и ц(а)ревы вернъ и любимъ. съродник же искрыны по пльты иже от нас ння дръжимомоу моужоу». По словам судьи, если с Николаем что-то случится, то султан будет очень недоволен и жестоко накажет виновников («и съ саномъ живота лишитисе»)<sup>35</sup>. И хотя попытка убедить мусульманскую толпу провалилась, сам этот факт обращения к авторитету «царя» для защиты христианина примечателен и вполне соответствует тем другим примерам, которые можно увидеть в этом житии и в иных рассмотренных памятниках агиографии. Образ османского султана здесь опять носит достаточно нейтральный характер, он исполняет роль арбитра, пусть в этот раз заочно и без своего ведома.

Последнее упоминание султана можно по примеру других мучеников найти в самом конце сочинения, где указывается дата гибели святого. Здесь также представлена абсолютно нейтральная характеристика османского правителя: «ц(а)рствоющо же измаилитомъ тогда, соулеиманоу, с(ъ)нуо селимовоу»<sup>36</sup>. Внимание тут привлекает, пожалуй, лишь уточнение, что Сулейман был «царем» «измаилитов», т.е. мусульман. Впрочем, сама привязка даты смерти мученика к правлению османского султана вновь подчеркивает фактическое признание за ним царской власти со стороны его православных подданных.

В качестве примера приведу также запечатленную Владиславом Грамматиком историю о перенесении мощей св. Иоанна Рильского в Рильский монастырь в 1469 г. Если верить этому рассказу, христиане прежде всего обратились за помощью в перенесении мощей к самому султану Мехмеду II, а также

<sup>33</sup> Stephan Gerlachs, 452.

<sup>34</sup> Там же, 63.

<sup>35</sup> Там же, 127–128.

<sup>36</sup> Там же, 138.

к Маре Бранкович, вдове его отца Мурада II, которая, как известно, играла важную роль в защите и поддержке православного христианства в империи [Babinger 1992, 436]. Мара Бранкович убедила Мехмеда разрешить перенесение мощей и даже выдать монастырской братии письменное указание для тырновского кадия, чтобы он способствовал этому делу<sup>37</sup>. Таким образом, османский правитель в этом сочинении отчасти исполняет ту роль, которую должен был бы в иных условиях исполнять христианский правитель: он санкционирует перенесение святых мощей. При этом иноверный правитель не может делать это самостоятельно, как христианские правители [Biliarsky, Tsibranska-Kostova 2021, 340; Полывянный 2018b, 285–298], именно поэтому в данном сочинении вводится также и Мара Бранкович, христианка, которой удалось стать своего рода связующим звеном между «агарянским царем» и монастырской братией.

Примечательно в таком случае и то, что и образ османских правителей в этом сочинении, как и в большинстве из рассмотренных житий, лишен каких-либо негативных черт: они представлены здесь как «всесильные амиры», победившие многих врагов. Данный факт может объясняться не только той важной ролью, которую исполняют султаны для своих православных подданных, но и тем, что с точки зрения Владислава Грамматика (и иных христианских авторов) «агарянские» правители – это всего лишь орудие Господа перед скорым концом света [Полывянный 2018a, 226–236].

В то же время этот фактически положительный образ османского правителя встречается не только в сочинениях православных авторов. Представление о султане как высшем и справедливом арбитре, к которому можно было обращаться за помощью в борьбе против излишне ретивых местных правителей, существовало и среди собственно мусульманских жителей Османской империи. Они воспринимали султана как «защитника райи» и обращались к нему с различными петициями и жалобами [Градева 1990, 50–51; Faroqhi 2010, 37–65]. Очевидно, такие жалобы на злоупотребления местных властей подавали также православные подданные султана, и, вполне возможно, нечто подобное как раз и описывается в славянском житии св. Иоанна Нового Серрского, когда христиане пытались спасти будущего мученика, отправляя своих посланников к султану – тем более, что жалобы могли подаваться и против кадиев [Faroqhi 2010, 48–51].

Возвращаясь к истории св. Николая Софийского, отмечу, что одну из главных негативных ролей в его судьбе сыграл «епарх», градоначальник Софии. В частности, именно он, а не софийский кадий, запретил христианам посещать будущего святого в темнице («нь иже тое страже повеление приемлет, от иже тогда епарха градоу. да никоего от христианъ сподобить съ ним глаголоу коемоу. и възбранити посещение от них еже по обычю бывающе»)<sup>38</sup>. А, когда судья был вынужден в конце концов вынести Николаю смертный приговор, исполняла его как раз светская власть, представленная «епархом» Софии, который описан как предводитель «богопротивного множества» мусульман: «Въскоре безчисльное множество б(о)гопротивных. съ епархом градскымъ окружаетъ тъмничное предворье». Впрочем, перед тем, как схватить Николая, градоначальник через своего посланника в последний раз попытался убедить его признать себя мусульманином<sup>39</sup>. Будущий мученик остался непреклонным, и его повели на казнь – ее организатором выступил сам «епарх» «съ избранными своими», которые

<sup>37</sup> Разказ за пренасяне на мощите, 383–391.

<sup>38</sup> Сырку, 105.

<sup>39</sup> Там же, 130.

«носеще моучителские жъзылы и дръколовы»<sup>40</sup>. Однако он не позволял другим мусульманам до поры до времени трогать Николая: так, в житии сказано, что «епарх» хотел наказать «варвара», бросившего камень в христианина («Епарх же яже о оубиени мъстити хоте варвара оного. яко безповеления его дръзноувь оуязыти м(ъ)ч(е)ника»), но нападавший скрылся в толпе<sup>41</sup>. Таким образом, представитель светской власти османского города, как и судья, не спешит нарушать установленных процедур и не позволяет трогать обвиняемого раньше времени. Правда, запрет «епарха» не спас Николая от преждевременной гибели — один из «агарян» все-таки разбил ему голову камнем<sup>42</sup>.

Еще один достаточно типичный для житийной литературы образ представителя власти — это образ стража-мусульманина, который охраняет темницу и конвоирует обвиняемого христианина на суд.

Разумеется, большинство стражей-мусульман в житиях святых представлены отрицательно как гонители и хулигани «истинной веры», испытывающие страх или ярость при соприкосновении с христианской верой. Например, в житии св. Антония Супрасльского один из разъяренных стражей на смерть забил его железной палкой прямо перед казнью («палицею железною въ гла(в)у оудари(в)») — правда, сам будущий святой спровоцировал конвоира, плюнув тому в лицо («та(ж) сли(и) исполни(в) оуста и въ обра(з) дръжща(г) и плюнувъ»)<sup>43</sup>. В житии св. Иоанна Серрского стражи темницы испытывают ужас при виде божественного света, который появляется в ответ на молитвы Иоанна («ибо и тъмн'ичныи стражъ техъ устраши. свет облыстающъ въ тъм'ници...»)<sup>44</sup>.

Однако в этом ряду есть исключения. Так, в житиях свв. Георгия Нового и Николая Нового Софийских мы встречаем как минимум нейтральный, а в некотором смысле и положительный образ стража-мусульманина. Наиболее показателен пример из жития св. Николая Нового Софийского. После каждого из судебных заседаний кадий помещал Николая на время в темницу, где остальные заключенные (мусульмане) относились к сокамернику-христианину негативно и всячески пытались ему навредить [Цибранска-Костова 2019, 25].

В то же время страж темницы, вопреки выше упомянутому приказу «епарха», пустил к Николаю посетителей-христиан, причем не только, потому что они заплатили ему взятку. В житии сказано, что один из христиан по имени Георгий имел хорошие личные отношения со стражем тюрьмы: «Елма ж къ стражоу тъмничному любовь немалоу от прежде стежаль бе. георгие бо беше моужоу прозвание»<sup>45</sup>. Правда, в иной день, когда Георгий посещал Николая вместе с другим христианином, Стефаном, им пришлось заплатить стражу темницы — «яко да тъмничнаго стража мъздою испльнеть [...] стражже ждати темъ повелеваетъ»<sup>46</sup>, но, вероятно, это был тот же самый страж, названный «разумным» человеком, ведь в тексте снова отмечено, что «Елма же съвѣть и любовь немалоу имеаше стражемъ онемъ разоумничнемъ». Кроме того, страж помог христианам проникнуть в темницу «въ тайнене», он также сообщил самому Николаю о прибытии посетителей: «с(вя)т(о)моу въса подробну сказоуетъ. еже о пришъстви любезнениших емоу» и, более того, снял с будущего мученика

<sup>40</sup> Там же, 134.

<sup>41</sup> Там же, 134–135.

<sup>42</sup> Там же, 135.

<sup>43</sup> Житие св. Антония Супрасльского, 275.

<sup>44</sup> ОННБ, № 1/119, 372об.

<sup>45</sup> Сырку, 107.

<sup>46</sup> Там же, 112.

оковы и позволил ему самому выйти к христианам («и от обдръжеищих его оковы железных раздрешаеть, и тако свободнеише бл(а)жени самъ исходить къ нимъ»)<sup>47</sup>.

Судя по всему, тот же стражник-мусульманин и сам проникся уважением к стойкому поведению Николая и перед очередным судебным заседанием даже отказался связывать его веревкой, пока сам Николай не попросил это сделать («яко же и самому стражоу дивитисе. Срамляше бо везати его аще не самъ с(вя)ты заповедаше емоу еже творити слоужбою свою нареченною») – видимо, чтобы не создавать никому проблем. Кроме того, стражник предложил Николаю подыскать для него лучшее место, но и тогда Николай отказался («и многаши хоте извести его въ отраднеищем месте възбраняемъ бываше от с(вя)т(а)го»)<sup>48</sup>.

Нечто похожее можно найти и в южнославянском житии св. Георгия Нового Софийского. В этом тексте страж тоже пускает к будущему мученику посетителя: священника Пейо, у которого в доме раньше жил Георгий. Более того, встреча между священником и Георгием происходит в доме одного из стражей, который очень хорошо относился к Пейо: «И тако приходить къ тъмнич'ному стражу, и умоляеть его еже из'вести изъ тъмнице его и наедине въ дому тъмничареве прогла(го)лати съ нимъ. Понеже и тъмнич'ныи страж зело любляше с(ве)щеннника, и по воли его сътвори. И въводить ихъ въ домъ»<sup>49</sup>.

При этом, конечно, не все житийные стражи хорошо относятся к христианам, некоторые из них, как иные из «агарян», всеми силами стремятся им навредить. Так, задумавшие сжечь мощи св. Георгия мусульмане, среди которых, видимо, были и городские стражи, отказались выдать тело священнику Пейо, несмотря на то что он «дары обещавати»<sup>50</sup>. Впрочем, этим мусульманам все равно не были чужды человеческие слабости, ведь позднее тело мученика было украдено буквально у них из-под носа, когда они задремали на посту: «Въ пръвую стражу нощи приидохъ, и обретохъ ихъ всехъ спешихъ»<sup>51</sup>. И для того, чтобы избежать наказания, стражи сообщили судье, что они строго исполняли свои обязанности, но тело внезапно исчезло: «Въси мы стояхомъ и седехомъ, и накладохомъ древие на нъ. Вънезапу невидимъ бысъ»<sup>52</sup>. Кадий признал произошедшее чудом и разрешил христианам похоронить Георгия<sup>53</sup>.

Итак, образы представителей османской власти в славянской агиографии носят достаточно неоднозначный характер. Несмотря на некоторые негативные черты, которыми наделяются османские «цари» – например, в житии св. Иоанна Нового Серрского, в целом османский султан выступает чаще всего как нейтральная фигура или даже как своего рода арбитр, к которому за советом обращаются и мусульманский судья, и некоторые христиане. Именно «царь» может решать, какой приговор вынести христианскому мученику. Эта особенность образа османского правителя может объясняться тем, что для составителей житий он представляет собой единственного законного «царя», которому, невзирая на его принадлежность к «агарянам» и их вере, они должны подчиняться как подданные.

Те подробные сведения о личностях османского двора и о происходивших там событиях, которые представлены в житии св. Николая Нового Софийского,

<sup>47</sup> Там же, 113.

<sup>48</sup> Там же, 119.

<sup>49</sup> Богданович, 243.

<sup>50</sup> Там же, 257.

<sup>51</sup> Там же, 258.

<sup>52</sup> Там же, 259.

как я предполагаю, стали известны автору сочинения Матею Грамматику благодаря его контактам в Софийской митрополии и Константинопольской патриархии, хотя нельзя отрицать и возможное участие западных путешественников, проводивших достаточно времени в имперской столице и хорошо осведомленных о том, что случалось при султанском дворе.

Некоторый контраст по отношению к образу османского правителя составляет образ некоторых местных правителей и высших чиновников: часто они выступают в качестве главных злодеев и гонителей христианства. Более того, чтобы добиться своей цели и погубить будущего святого, эти «епархи» или «воеводы» прибегают к обману и лести, заставляя самого «царя» или кадия поверить в их ложь и вынести смертный приговор христианину.

Довольно неоднозначен и представленный в агиографии образ стражи-мусульманина. Страж может выступать в качестве достаточно положительного персонажа, который проникается уважением к мученику и старается облегчить его страдания, а также организует встречу будущего святого с другими христианами. В то же время османским стражам свойственны человеческие слабости: они могут задремать на посту и не чураются брать взяток. Но бывает и так, что страж-мусульманин не отличается от остальных своих единоверцев, изображенных в житиях, и также выражает открытую ненависть по отношению к христианам и в злобе своей причиняет им вред. Сам святой также по-разному, в зависимости от ситуации и личных особенностей, относится к стражам порядка. Он может намеренно провоцировать их или поддерживать с ними вполне нормальные отношения.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ОННБ – Одесская национальная научная библиотека (бывш. Одесская государственная научная библиотека им. А.М. Горького)

ПЭ – Православная энциклопедия

САНУ – Српска академија наука и уметности

ODB – The Oxford Dictionary of Byzantium. Prepared at Dumbarton Oaks. New York; Oxford.

## СПИСОК ИСТОЧНИКОВ

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

Герлах Ст. Дневник на едно пътуване до Османската порта в Цариград. София: Издателство на Отечествения фронт, 1976, 289 с.

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

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

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

Разказ за пренасяне на мощите на Иван Рилски в Рилския манастир от Владислав Граматик // Стара българска литература. / съст.: Кл. Иванова. София: Български писател, 1986. Т. 4. Житиеписни творби. С. 383–391.

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

Тютюнджесев И. Българската анонимна хроника от XV век. София: Елпис, 1992.

А. Gislenii Busbequii Omnia quae extant. Lugd[uni] Batavorum [Leiden]: ex officina Elzeviriana, 1633.

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

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Георгиева Ц. Еничарите в българските земи. София: Наука и изкуство, 1988, 329 с.
- Градева Р. О некоторых проблемах формирования османской системы управления (XIV – начало XVI в.) // Османская империя. Государственная власть и социально-политическая структура. М.: Наука, 1990. С. 40–65.
- Градева Р. Софийската катедрална църква, XV – началото на XIX век // Юра Константинова и др. (ред.). Балканите. Модернизация, идентичности, идеи. Сборник в чест на проф. Надя Данова. София, Велико Търново, ИБЦТ–Фабер, 2011. С. 567–587.
- Градева Р. За съдбата на софийската църква «Св. Георги»–Ротонда под османска власт // Ст. Първева и О. Тодорова (съст. и ред.). Из живота на европейските провинции на Османската империя през XV–XIX век. Сборник изследвания в памет на проф. д.и.н. Елена Грозданова. София: ИК Гутенберг, 2016. С. 592–604.
- Евстафьев Н.В. Взгляд христианских авторов на практику девширме в Османской империи XVI века // Славяноведение. 2024. № 4. С. 16–25.
- Калиганов И.И. Георгий Новый у восточных славян. М.: Индрик, 2000, 799 с.
- Лосева О. Славянское и греческое жития новомученика Иоанна Серпского // Црквене студије. № 9. Ниш, 2012. С. 447–453.
- Макарова И.Ф. Болгарский народ в XV–XVIII вв. М.: КомКнига, 2005, 192 с.
- Макарова И.Ф. О влиянии конфессионального сознания на этническую историю болгар (XV – начало XIX в.) // Славяноведение. 2008. № 2. С. 41–54.
- Павлович Л. Култови лица код Срба и Македонаца. Смедерево: Нар. музей, 1965, 357 с.
- Полывянный Д.И. Культурная идентичность, историческое сознание и книжное наследие средневековой Болгарии. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2018а, 512 с.
- Полывянный Д.И. Почитание мощей святых и сакральная география средневековой Болгарии // Европа святых. Социальные, политические и культурные стороны святости в Средние века. М.: Алетейя, 2018б. С. 285–298.
- Стайнова М. Ислам и исламская религиозная пропаганда в Болгарии // Османская империя. Система государственного управления, социальные и этнорелигиозные проблемы. М.: Наука, 1986. С. 83–102.
- Турилов А.А. Житие преподобномученика Антония Супрасльского и славянские жития балканских мучеников XVI в.: К постановке проблемы // *Hagiographia Slavica*. München – Berlin – Wien: Verlag Otto Sagner, 2013 (= *Wiener Slawistischer Almanach*. Sonderband. Bd. 82). С. 265–275.
- Турилов А.А., Темелски Хр. Георгий Новый Кратовский // ПЭ. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2009. Т. 11. С. 70.
- Цибранска-Костова М. Святой и общество: конфликты и ценности («Житие святого Николая Нового Софийского» Матвея Грамматика, XVI в.) // Взгляд на славянскую аксиологию. М.: Институт славяноведения РАН, 2019. С. 9–35.
- Цибранска-Костова М. Николай Софийский // ПЭ. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2022. Т. 50. С. 605–606.
- Babinger F. Mehmed the Conqueror and his time / transl. R. Manheim, ed. W.C. Hickman. Princeton: Princeton University Press, 1992, 550 p.
- Biliarsky I., Tsibranska-Kostova M. Historical Memory and Orthodox Faith: Byzance Après Byzance in Sofia Under Ottoman Rule // Вестник ВолГУ. Серия 4, История. Регионоведение. Международные отношения. 2021. Т. 26. №. 6. Р. 339–351.
- Farroghi S. Coping with the State: Political Conflict and Crime in the Ottoman Empire, 1550–1720. Istanbul: Isis Press, 2010, 205 p.
- Gradeva R. The Church in the Life of Sofia Citizens, 15th to 18th century (preliminary notes) // G. Valtchikova (ed.). Religion and Boundaries. Studies from the Balkans, Eastern Europe and Turkey. Istanbul: Isis Press, 2010. P. 47–79.

- Gradeva R. Late Antique church buildings in Ottoman Sofia, fifteenth to beginning of nineteenth centuries // *Christian Art under Muslim Rule*. ed. by M. Hartmuth with the assistance of A. Dilsiz and A. Wharton. Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije oosten, 2016a. P. 167–193.
- Gradeva R. Sofia's Rotunda and Its Neighbourhood in Ottoman Times // *Osmanische Welten: Quellen und Fallstudien. Festschrift für Michael Ursinus*. Hg von J. Zimmermann, Chr. Herzog und R. Motika. University of Bamberg Press, 2016b. P. 177–208.
- Inalcik H. The Ottoman Empire. The Classical Age 1300–1600. London; New York: Weidenfeld and Nicolson Publ., 1973, 385 p.
- Kaegi W.E., Kazhdan A. Phokas // *ODB* / ed. by A.P. Kazhdan. New York; Oxford: Oxford University Press, 1991. Vol. 3. P. 1666.
- Necipoğlu G. The Age of Sinan: Architectural Culture in The Ottoman Empire. London: Reaktion Books, 2005, 480 p.
- Tzedopoulos Y. Orthodox Martyrdom and Confessionalization in the Ottoman Empire, Late Fifteenth–Mid-Seventeenth Centuries // *Krstić T., Terzioğlu D. (eds.) Entangled Confessionalizations? Dialogic Perspectives on the Politics of Piety and Community Building in the Ottoman Empire, 15th–18th centuries*. Gorgias Press, 2022. P. 335–382.
- Παναγιώτου Ά.Δ. Μανουήλ Κορινθίου Άκολουθία Ιωάννου Νεομάρτυρος τοῦ ἐν Σέρραις // Ἐπετηρίς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν. Αθήνα, 1987/1989. T. 47. Σ. 423–445.

Рукопись поступила в редакцию 21.02.2024

Рукопись принята к печати 11.11.2024

## REFERENCES

- Babinger F. *Mehmed the Conqueror and his time*, transl. R. Manheim, ed. W.C. Hickman. Princeton, Princeton University Press, 1992, 550 p.
- Biliarsky I., Tsibranska-Kostova M. Historical Memory and Orthodox Faith: Byzance Après Byzance in Sofia Under Ottoman Rule. *Vestnik VolGU. Seriya 4, Istorija. Regionovedenie. Mezhdunarodnye otnosheniya*, 2021, t. 26, no. 6, pp. 339–351.
- Farroqhi S. *Coping with the State: Political Conflict and Crime in the Ottoman Empire, 1550–1720*. Istanbul, Isis Press, 2010, 205 p.
- Georgieva Ts. *Enicharite v būlgarskite zemi*. Sofia, Nauka i izkustvo Publ., 1988, 239 p. (In Bulg.)
- Gradeva R. O nekotorykh problemakh formirovaniia osmanskoii sistemy upravleniiia (XIV – nachalo XVI v.). *Osmanskaia imperiia. Gosudarstvennaia vlast' i sotsial'no-politicheskaiia struktura*. Moscow, Nauka Publ., 1990, pp. 40–65. (In Russ.)
- Gradeva R. The Church in the Life of Sofia Citizens, 15th to 18th century (preliminary notes). G. Valtchikova (ed.). *Religion and Boundaries. Studies from the Balkans, Eastern Europe and Turkey*. Istanbul, Isis Press, 2010, pp. 47–79.
- Gradeva R. Sofiiskata katedralna tsūrkva, XV – nachaloto na XIX vek. *Iura Konstantinova i dr. (red.). Balkanite. Modernizatsiia, identichnosti, idei. Sbornik v chest na prof. Nadia Danova*, Sofia, IBTsT–Faber Publ., 2011, pp. 567–587. (In Bulg.)
- Gradeva R. Late Antique church buildings in Ottoman Sofia, fifteenth to beginning of nineteenth centuries. *Christian Art under Muslim Rule*. ed. by M. Hartmuth with the assistance of A. Dilsiz and A. Wharton. Leiden, Nederlands Instituut voor het Nabije oosten, 2016a, pp. 167–193.
- Gradeva R. Sofia's Rotunda and Its Neighbourhood in Ottoman Times. *Osmanische Welten: Quellen und Fallstudien. Festschrift für Michael Ursinus*. Hg von J. Zimmermann, Chr. Herzog und R. Motika. University of Bamberg Press, 2016b, pp. 177–208.
- Gradeva R. Za sūdbata na sofiiskata tsūrkva «Sv. Georgi»-Rotonda pod osmanska vlast. *St. Pūrveva i O. Todorova (sūst. i red.). Iz zhivota na evropeiskite provintsi na Osmanskata imperiia prez XV–XIX vek. Sbornik izsledvaniia v pamet na prof. d.i.n. Elena Grozdanova*. Sofia, IK Gutenberg Publ., 2016, pp. 592–604. (In Bulg.)
- Inalcik H. *The Ottoman Empire. The Classical Age 1300–1600*. London; New York, Weidenfeld and Nicolson Publ., 1973, 385 p.
- Jevstaf'jev N.V. Vzgliad khristianskikh avtorov na praktiku devshirme v Osmanskoi imperii XVI veka, *Slavianovedenie*, 2024, no. 4, pp. 16–25. (In Russ.)
- Kaegi W.E., Kazhdan A. Phokas. *ODB*, ed. by A.P. Kazhdan. New York; Oxford, Oxford University Press, 1991, vol. 3. p. 1666.
- Kaliganov I.I. *Georgii Novyi u vostochnykh slavian*. Moscow, Indrik Publ., 2000, 799 p. (In Russ.)

- Loseva O. Slavianskoje i grecheskoje zhitii novomuchenika Ioanna Serrskogo. *Tsrkvene studije*, no. 9, Nish, 2012, pp. 447–453. (In Russ.)
- Makarova I.F. *Bolgarskii narod v XV–XVIII vv.* Moscow, KomKniga Publ., 2005, 192 p. (In Russ.)
- Makarova I.F. O vliianii konfessional'nogo soznanii na etnicheskuiu istoriui bolgar (XV – nachalo XIX v.). *Slavianovedenije*, 2008, no. 2, pp. 41–54. (In Russ.)
- Necipoğlu G. *The Age of Sinan: Architectural Culture in The Ottoman Empire*. London, Reaktion Books, 2005, 480 p.
- Pavlović L. *Kultovi lica kod Srba i Makedonaca*, Smederevo, Nar. Muzej Publ., 1965, 357 p. (In Serbian)
- Polyviannyi D.I. *Kul'turnaia identichnost', istoricheskoje soznanije i knizhnoje nasledije srednevekovoi Bolgarii*, Moscow; St. Petersburg, Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ., 2018a, 512 p. (In Russ.)
- Polyviannyi D.I. Pochitanije moshchei sviatykh i sakral'naia geografija srednevekovoi Bolgarii. *Jevropa sviatykh. Sotsial'nyje, politicheskie i kul'turnye storony sviatosti v Srednije veka*, Moscow, Aleteia Publ., 2018b, pp. 285–298. (In Russ.)
- Stainova M. Islam i islamskaia religioznaia propaganda v Bolgarii. *Osmanskaia imperiia. Sistema gosudarstvennogo upravleniya, sotsial'nyje i etnoreligioznyje problemy*. Moscow, Nauka Publ., 1986, pp. 83–102. (In Russ.)
- Tsibranska-Kostova M. Sviatoi i obshchestvo: konflikty i tsennosti («Zhitije sviatogo Nikolaia Novogo Sofiiskogo» Matveia Grammatika, XVI v.). *Vzgliad na slavianskuiu aksikologiju*. Moscow, Institut slavianovedeniia RAN Publ., 2019, pp. 9–35. (In Russ.)
- Tsibranska-Kostova M. Nikolai Sofiiskii. *PE*. Moscow, Tserkovno-nauchnyi tsentr «Pravoslavnaia entsiklopedia» Publ., 2022, t. 50, pp. 605–606. (In Russ.)
- Turilov A.A. Zhitije prepodobnomenchenika Antoniia Suprasl'skogo i slavianskije zhitii balkanskikh muchenikov XVI v.: K postanovke problemy. *Hagiographia Slavica*. München – Berlin – Wien, Verlag Otto Sagner, 2013 (= Wiener Slawistischer Almanach. Sonderband. Bd. 82), pp. 265–275. (In Russ.)
- Turilov A.A., Temelski Khr. Georgii Novyi Kratovskii. *PE*. Moscow, Tserkovno-nauchnyi tsentr «Pravoslavnaia entsiklopedia» Publ., 2009, t. 11, 70 pp. (In Russ.)
- Tzedopoulos Y. Orthodox Martyrdom and Confessionalization in the Ottoman Empire, Late Fifteenth–Mid-Seventeenth Centuries. *Krstić T., Terzioğlu D. (eds.) Entangled Confessionalizations? Dialogic Perspectives on the Politics of Piety and Community Building in the Ottoman Empire, 15th–18th centuries*. Gorgias Press, 2022, pp. 335–382.
- Παναγιώτου Ά.Δ. Μανουήλ Κορινθίου Άκολουθία Ιωάννου Νεομάρτυρος τοῦ ἐν Σέρραις. *Ἐπετηρίς Εταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν*, t. 47, Αθήνα, 1987/1989, σ. 423–445.

Received on 21.02.2024

Accepted on 11.11.2024

#### Информация об авторе:

**Евстафьев Никита Владимирович**  
аспирант, младший научный сотрудник  
Институт славяноведения  
Российской академии наук  
г. Москва, Российская Федерация  
ORCID: 0000-0002-6965-4112  
E-mail: nikchan1@yandex.ru

#### Information about the author:

**Nikita V. Evstafyev**  
Postgraduate Student, Junior Researcher  
Institute of Slavic studies,  
Russian Academy of Sciences  
Moscow, Russian Federation  
ORCID: 0000-0002-6965-4112  
E-mail: nikchan1@yandex.ru