

ИСТОРИЧЕСКИ СТУДИИ

5



ДАРИТЕЛСТВО И  
ВЗАИМОПОМОЩ В  
БЪЛГАРСКОТО ОБЩЕСТВО  
(XVI-НАЧАЛОТО НА XX В.)

ИФ-94

**ДАРИТЕЛСТВО  
И  
ВЗАИМОПОМОЩ  
В  
БЪЛГАРСКОТО ОБЩЕСТВО  
(XVI-НАЧАЛОТО НА XX В.)**

**„ИФ-94“**

**ИСТОРИЧЕСКИ СТУДИИ**  
❖  
**ДАРИТЕЛСТВО**  
**И**  
**ВЗАИМОПОМОЩ**  
**В**  
**БЪЛГАРСКОТО ОБЩЕСТВО**  
**(XVI-НАЧАЛОТО НА XX В.)**

„ИФ-94“  
София • 2003

В периода 1999–2000 г. с подкрепата на Университетския фонд за научни изследвания, в Историческия факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски“ беше сформирана работна група за проучване на корените, формите и значението на благотворителната дейност в българското възрожденско общество. По-късно хронологическите граници и тематичният обхват на проекта бяха разширени, като това позволи да се очертаят някои общи и специфично български белези на благотворителността за един по-продължителен отрязък от време. Включените в настоящия сборник текстове имат за цел да представят част от събрания в хода на проучването документален материал, както и да изяснят редица конкретни прояви на дарителство и взаимопомощ в българското общество през XVI–началото на XX в

*Научен редактор:* Пламен Митев  
*Редактор:* Милета Милчева

- © Валери Колев, Ваня Рачева, Георги Зеленгора,  
Надя Манолова-Николова, Огняна Маждракова-Чавдарова,  
Пламен Митев, Светлана Иванова, 2003
- © Владимир Минчев, художник на корицата, 2003  
Кооперация „ИФ-94“  
ISBN 954-90589-5-6

## СЪДЪРЖАНИЕ

<b>Светлана Иванова.</b> Християнска и мюсюлманска благотворителност по българските земи, XVI–XVIII в. (документи, участници, институции) .....	7
<b>Огняна Маждракова-Чавдарова.</b> Дарителят Марко Йовов и въпросите около неговото завещание от 1735 г., гр. Нежин .....	111
<b>Пламен Митев.</b> Благотворителна дейност на абаджийския еснаф в Пловдив в началото на XIX в. ....	139
<b>Ваня Рачева.</b> За благотворителната дейност на българската емиграция от Букурещ през първата половина на XIX в. ....	153
<b>Георги Зеленгора.</b> Отношенията между българските гурбетчии и заточеници в източните провинции на Османската империя през Възраждането .....	193
<b>Надя Манолова-Николова.</b> Наблюдения върху чумните епидемии и култа към св. Харалампий .....	202
<b>Валери Колев.</b> Общинската взаимопомощ и създаването на Съюза на българските градове .....	230



**ХРИСТИЯНСКА И МЮСЮЛМАНСКА  
БЛАГОТВОРИТЕЛНОСТ ПО БЪЛГАРСКИТЕ ЗЕМИ,  
XVI–XVIII В.  
(документи, участници и институции)**

*Светлана Иванова*

В статичния единен свят на Средновековието утилитарното и духовното са неразривно свързани<sup>1</sup>. Нуждата на хора от различни вероизповедания да се придържат към душеспасително поведение, което да осигури за тях и за близките им – живи и покойници – багополучие и отвъдно спасение<sup>2</sup>, ги подтиква към благотворителност, която е източник за издръжката на религиозния живот. В хода на „определяването“ на религиозния култ се оформят юридическите и организационните институти за осъществяването на тази благотворителност и моделите на поведение на дарителите от различни социални слоеве. Именно тези модели фиксират съответствието между материално-финансовите фондове, институциите за създаването и използването им, личните мотиви на дарителите и културата на обществото.

**1. В настоящата работа ще бъдат разгледани някои страни от християнската и мюсюлманската благотворителност по българските земи в периода на османското владичество до XVIII в.** Османската конюнктура е рамката, която налага адаптиране както на вакъфа, така и на ктиторията, но религиозната благотворителност запазва изключителното си място на източник, осигуряващ култа, образованието, културата и в голяма степен благоустройството<sup>3</sup>.

Ще се съсредоточа върху емпиричната страна на тази многоаспектна тема в: опит за систематизиране на документите за християнската и ислямската благотворителност по българските земи под османска власт XV–XVIII в.; извеждане на характеристиките, които директно следват от документите на

една институция за самата институция, т. е. описването на православните ктитории и на османските вакъфи; щрихиране на възникващия в резултат на религиозната благотворителност социален вектор: религиозна институция – дарители чрез представителни типажии на възможните дарители и на самите религиозни фондации.

Началото на реформите и бавното модернизирание на османското общество на Балканите променят средата и характера на християнските и мюсюлманските религиозни фондации и мотивите на дарителите. Това донякъде аргументира горната граница на изложението – около края на XVIII и началото на XIX в. Акцентът е поставен върху представянето на документи от днешните български земи. Бавните темпове на развитие на едно силно аграризирано общество с незначителни градски центрове и немощен елит както сред мюсюлманите, така и сред немюсюлманите оправдават регионалния подход.

## **2. Религиозна благотворителност като добродетел и като правен институт**

**2. 1. Християнска благотворителност.** Християнското милосърдие е висша добродетел. Св. Йоан Златоуст я нарича царица на всички добродетели, която прави човека човек и подобен Богу. С благотворителността християнинът се стреми да окаже на ближния си добро от чисто сърце и с вяра, че доколкото е състрадателен към другите, дотолкова и към него е милосърден Господ. Достойнството на благотворителността се измерва с нравственото разположение, а не с количеството на дареното<sup>4</sup>. Тя трябва да е насочена към бедните и е важна преди всичко за даряващите, защото спомага за преодоляване на главния грях – сребролюбиеото. Основен принцип е лявата ръка да не знае какво прави дясната.

Словата на св. Йоан са интерпретирани в дамаскин от края на XVIII в. – „Слово на отца нашего Йоана Златоуста о душевном покаяния“: „Ето видиш чи имаш имание много у тебе и не кажиш оти ми е от Бога даден този дар, ами сякаш чи е от твоя хитрина дошло тебе, а не знати ли братие оти



болери хора или книжници“ са за „мартурия [свидетелство] сиромасем.“ „Тако и вие благовени християни покаяти са и разбирети що е кам Бога добар пат. Ако имаш две ризи, а ти дай кому нема ни идна. Ако риза немаш, а ти дай хлеп, ако и хлеп немаш, а ти въздахни от сичко сърце и погледни на сиромаси и нидей са отречи от сироти и от просеци, ами са убой от Господа.“<sup>5</sup>

Благотворителността се появява с християнството. Църквата основава различни богоугодни заведения, обезпечавани с привилегии: 321 г. – правото на църквата да приема дарове, 469 г. – да придобива имущество по завещания. От църквата тези права се прехвърлят към конкретните богоугодни заведения, които с времето получават право да придобиват и владеят имущество или да се разглеждат като юридическо лице<sup>6</sup>. На тази база се формират институции, известни като ктитория или християнска благотворителна фондация.

Църковното имущество се различава от частната собственост. То е изключен от общогражданско обръщение имот. Дарението се посвещава като собственост на Господа, с която се обезпечават бедните, не може да се отчуждава. На практика обаче се приемат уважителни причини едно имущество на църквата да се продаде. Разграничават се имоти, които не са иззети от гражданско обръщение (ниви, воденици, ливади, домове, дюкяни) и неотчуждаеми имоти (храмове, гробища и пр.). Дори и за вторите неотчуждаемостта се ограничава и отслабва чрез приемането на изключения<sup>7</sup>.

Църквата разглежда всякакво посегателство върху имуществото ѝ като светотатство и го наказва до отлъчване<sup>8</sup>. Наказанията трябва да са имали превантивна сила, тъй като са равнозначни на изключване на индивида от общността на християните, невъзможност за отвъдно спасение. Разчита се също, че заинтересованото от фондацията социално тяло ще бди за спазване на условията на дарителството и ще апелира към епископата, оторизиран с надзора над фондациите. С подкрепата на османските власти църквата може да включи в арсенала си и светски наказания (затвори, каторга), мотивирани, че виновните пречат на събиране на църковните данъци или че бунят раята<sup>9</sup>.

Придобиването на църковното имущество става: 1) по случай на смърт (*mortis causa*), което пък бива: а) наследяване по завещание (*ex testamento*), което е признато на църквата и от османската държава<sup>10</sup>; б) наследяване без завещания (*ab intestato*) – отнася се за имуществото на клира, което трябва да е ясно разграничено от църковното, при положение че няма родственици до IV коляно, както и за 1/3 от наследството на починали без завещание миряни, ако нямат деца<sup>11</sup>; 2) придобиване по съглашение между живи (*actus inter vivos*), включващо дарение с благочестива цел (*legata ad pias causas*) или покупка. Църквата може да получи и имот, завещан просто „во славу Божию“, на Исуса, на Архангел или някой светец, което по римското право е нищожно. Такъв имот преминава във владение на храма в място, където живее завещателят или с име, упоменато в завещанието<sup>12</sup>.

Всеки храм е субект на онази част от общото църковно имущество, което ползва; той го придобива чрез пожертвувания, наследяване, завещание и др. и има права на юридически собственик като самостоятелно юридическо лице. Но и църквата, ако това ѝ е признато от държавата, е юридическо лице и собственик на цялото църковно имущество. Обаче на епископа е забранено да употребява имота на един храм за друг субект, а може само да контролира реалните собственици на църковното имущество – църкви, манастири или благотворителни учреждения.

Дарителят прави завещание, в което следва душеспасителни, благотворителни и дори политически мотиви. Той може, в определени юридически рамки, да посочи начинът на управление на дарението като финансово-стопанско предприятие и за указани благотворителни цели. Независимо от личната воля на дарителя в управлението на така създадената фондация се включват и институциите на църквата, които гарантират душеспасителната и благотворителната ѝ цел. Периодически обаче църковното имущество е поставяно под контрола на държавната власт както на Запад, така и в Русия, т. е. е секуларизирано, за да се изравни постепенно с частната собственост.

С ограничаването на църквата като собственик и управител на имуществото си в отделните страни, тя се поставя под върховен надзор на държавната власт. Противно на това, в Османската империя църквата самостоятелно управлява имуществото си<sup>13</sup>.

Употребата на така придобитото имущество следва от произхода му – дарение за извършване на богослужение, издръжка на клира и помощ за немощните. Номоканоните забраняват употребата му, която макар и косвено, няма отношение към тези цели<sup>14</sup>.

Предимствата на едрите дарители в управлението на църковното имущество и при назначаване на пастири постепенно формират ктиторско или основателско право. Ако лицето престане да изпълнява поетите задължения, се лишава от това право. След смъртта на ктитора правата му могат да преминат към наследниците му или се поемат от църковната община, която е юридическо лице и става субект на ктиторско право. Съвет от енорияши – епитропи или попечители, управляват фондацията под надзора на енорийския свещеник и с отговорност пред епархийския епископ. Епитропите се избират от цялата църковна община, като по този начин се счита, че последната участва в управлението на църковното имущество<sup>15</sup>. При встъпване в длъжност епископът приема имуществото на епархията. Той трябва да обяви собственото си имущество и това, получено в наследство от роднини по време на светителството си, с което може да се разпорежда; ако не е направил това, то остава за епархията му. Не може в епархия да се строи манастир или молитвен дом без знанието на предстоятеля ѝ, но той може единствено да ги проверява. Патриархът (евентуално чрез екзарх) или епископът назначават настоятел на манастирите, надзирават го и разглеждат спорове между братята<sup>16</sup>.

С устанавяването на османската власт Православната църква е поставена в нова ситуация, рамкирана от практиката на интегриране на немюсюлманите в мюсюлманското общество, условно наречена пакт *zimma*<sup>17</sup>.

Статусът на църквата в османската държава е формулиран не в отделен законодателен документ, а в персоналните грамоти за назначения на длъжност на епископата – берати. Сравнителното разглеждане на текстовете им откроява постановките за дарителството и благотворителността: легитимира се съществуването на църковните храмове и манастирите; църквата може да притежава материални фондове (получени чрез наследство, дарение и покупка), да ги управлява автономно и да разходва за нуждите на култа и клира; предвидена е и възможността да получава приходи от данъци и такси; признават се юридически компетенции на църквата в определени сфери на персоналния статус, които тя разширява в областта на облигационното и наследственото право<sup>18</sup>.

Имотите на църквите и манастирите в епархията са владени, управлявани и стопанисвани от съответната институция при надзора на епископа: „Да се счита за валидно и никой да не се противопоставя във владението и стопанисването на зависящите от митрополита и неговите църкви и манастири лозя, градини, чифлици, както и ниви, ливади, воденици, панаирски места, аязми, които от край време са били притежавани като мюлк и впоследствие завещани за богоугодни цели, както и във владението на къщи, дюкяни, имоти, вещи, пари, завещани на манастирите и другите тям подобни храмове.“<sup>19</sup> Някои от бератите сочат митрополитите като владетели на църкви, манастири и имоти, дарени за същите. Фактически обаче, тези постановки се отнасят до отделните църкви и манастири като субекти на наследствени и владелчески права и като център на религиозна фондация при надзора на местния владика<sup>20</sup>. В два фермана за „дирлика“ (държанието, т. е. финансово-имуществените компетенции) на Червенския митрополит, чийто диоцез можем да възстановим по адресатите – кадиите на Русчук (Русе), Йергьоги (Джурджу, Румъния) и Червен, 1694 г., и на Русчук и Херазград (Разград), 1697 г.<sup>21</sup>, включват и пасажите: „И споменатият епископ да взима наследствата на умрелите попове, монаси и калугери, които се полагат на патриаршията (патрикарлъка), според стария обичай. И кассам, бейтюдмал и хората им да не се бъркат.[...] И във всяко наследство, от което 1/3 е завещано от починали немюсюлмани (zimmiler) на патриарх или на [е]пископ за църкви и манастири, никой да не се бърка.“ Примерът третира съществените за християнските фондации права на църквата да получава дарения и наследства<sup>22</sup>.

Още византийците посягат върху манастирските земи, които османците заварват частично като прониатски, „секуляризиращи“ и които вероятно минават в тимарската система. Друга

част са отнети поради запуснатост, невъзможност да се докажат правата върху тях, насилие и пр. Но в хода на османското налагане отделни манастири като самостоятелни стопански обекти се опитват да уредят отношенията си с новите власти, една история, която невинаги лесно може да се възстанови. Така някои от тях успяват да получат признаване владението върху имотите си, независимо дали се смятат за мюлк, вакъф, тимар – нещо, което през XV в. осигурява приток на „високопоставени“ монаси<sup>23</sup>.

Възлов момент от историята на отношенията на османската държава специално към манастирите е т. нар. преоткупуване на манастирските земи. Не за първи път в нейната история се посяга на привилегиите на църквата в имуществената сфера и не за последен път тя трябва да намери нова схема за финансовото си обезпечаване. Акцията, разпоредена от Селим II в 1568–1580 г. по препоръка на шейхюлислам Ебуссауд ефенди, се осъществява при опита за юридическото „примиряване“ на кануна и шериата и на рedefинирането на основните османски закони – тези за земята и данъците, с термините от ханифитската традиция<sup>24</sup>. Установява се, че привилегираният статут, който са си извоювали много манастири с препотвърждаване, че дори и разширяване на правата от балкано-византийската епоха, ги узаконява като свободни държания, дефинирани с шериатските термини за вакъфи, владени без тапия<sup>25</sup>. Подобни „монашески вакъфи“ са разположени в повечето случаи върху мирийска земя, която не може да се вакфира, и то в полза на църкви и манастири – несъвместима с исляма цел.

Според Ебуссауд ефенди дарения могат да се правят не на манастири, а за монаси, за бедняци или за мостове и чешми. Освен това манастирските имоти могат да се определят единствено като семейни вакъфи, т. е. вакъфи, посветени на лица (vakf ahil; hurri). Така дарението трябва да бъде направено в полза на монасите на определен манастир, ако са ограничена и добре дефинирана група, разглеждани като наследник на такова дарение. Чрез това компромисно решение Ебуссауд ефенди се приближава максимално до признаването на мона-

сите като колектив, което е базисен елемент на византийската манастирска традиция, но е в контраст с ислямското право, което не признава корпорациите за юридически личности<sup>26</sup>. Манастирите, или тези от тях, които са в състояние, са принудени да изкупят собствените си земи, които са върху мирийски поземлен фонд от хазната чрез търгове, на които имат предимство. Така се извършва предефиниране на статута на манастирската собственост и манастирите получават мирийски или раетски тасаруф (владение) – не могат да продава или купуват мирийска земя, ще я обработват и ще пасат овцете си, като подобно на другата рая ще плащат десятъци. Важно преимущество на манастира е, че тези данъци те могат да плащат под формата на макту (фиксирана сума)<sup>27</sup>. Това, последното, според Е. Кармели трябва да се тълкува като еквивалент на вакъфска мукатаа – наем, нещо, което не е в най-голяма финансова изгода за фиска, тъй като може да бъде по-малко от евентуалните данъци<sup>28</sup>.

Не е известно манастирите да са имали тапии, каквито са условията на откупа от 1568/9 г., но им се издават худутнамета, синурнамета и вакфиета, с които се доказва правовладението върху имотите им, както това става и със съответните записи в тапутахрив дефтерите и с фермани. Никой от монасите няма свободното държание върху споменатите имоти, те принадлежат като цяло на манастира, за да се хранят пътниците; ако някой умре или напусне манастира, не може държавен емин и чиновници, които прибират за фиска наследствата на покойници без известни наследници, да претендират за имуществото на такъв монах. Впрочем всеки монах може да излезе по света и да събира акчета, т. е. милостиня. Монасите се третират като синовете на раята, които наследяват бащините на бащите си без заплащането на такса за нова тапия, а манастирското братство се третира като семейство; владенията им са препотвърждавани с различни фермани през годините<sup>29</sup>. Така половинчато се осъществява поредната „секуларизация“ на църковни имоти на Балканите. Половинчато, защото владелческите права на манастирите са приравнени към таези на пасо-

мите ѝ – раята, която най-общо казано единствена е в позицията на владеец на земята в империята и правата ѝ все повече се приближават до собствеността<sup>30</sup>.

Документацията за някои български манастири и особено уникалната за Балканите по обем и обхват османска колекция на Рилския манастир<sup>31</sup> позволява да се проследи статутът на манастирите до XIX в. Документите от началото на XVI в., 1516, 1519, 1520 г., показват, че османската власт прави разлика между старите имоти на Рилския манастир, освободени от аваризи и други данъци (наречени земи *muaf*), и по-късно придобитите имоти, за които трябва да се плащат раетски данъци и десятъци. От запис в регистър от 1570 г. и от заповед от 1575 г. става ясно, че Рилският манастир е трябвало да владее земите си с тапия след като ги откупи на търг. Действително срещу 60 000 акчета се купуват ниви, лозя, ливади, воденици, градини, които ще се владеят общо и за които ще се плаща десятък. Така имотите на Рилския манастир са приравнени с раетските земи, но от тях се плаща макту. Освободени са от аваризи. Освен това приходите от тези земи са придадени в самото начало на XVI в. към вакъфа на Кара Мустафа паша. По тази причина от края на XVI в. Рилският манастир е във връзка с ведомството на дарюссааде агата. Съответно строителството от страна на манастира върху считаните за вакъфски терени става с разрешение на вакъфа и му се плаща наем за земята. През XVIII в. манастирът плаща данъци на вакъфа от определени имоти и върху овце и кошери. В този период манастирът среща все по-големи трудности да отстоява данъчните освобождения за „старите си“ имоти, а също и освобождаването от извънредни данъци към държавата<sup>32</sup>.

След преоткупуването на манастирските имоти се утвърждава, ако може така да се каже, класическият им статут, за който откриваме немалко сведения в тапутахрир дефтерите от XVI в.

Във Видински санджак са описани 40 манастира, а в днешните български земи<sup>33</sup> в нахиите Видин – 11, Загорие – 3, Поломие – 1, те са 15; повечето от тях са причислени към султански хас, а някои към тимари; отбелязан е само годишният приход от манастирите, вариращ между 30 и 450 акчета годишно (за 1/4 между 50 и 150 акчета). Само в част от манастирите монасите са посочени като обща бройка или са описани поименно – 2–3, най-много 4 души. Манастирите са описани като отделни обекти с определението „в близост до село...“, а в отделни случаи фигурират в приходоносните пера към някое село. Така приходите от манастира „Исвети Никола“ в близост до Филурдин (Видинско, дн. изч.) дава приход 36 акчета, докато от ливадите на другия бряг на Ефляк (Влашко) се събира десятък от 100 акчета годишно. В специална бележка са описани границите на въпросните ливади,

като е посочено, че те са били във владение (tasarruf) на жителите на Филурдин и на с. Негованофче. Манастирът Лознече, нахия Черна река, е описан в подробен регистър на Видински санджак с 2 монаси и приход 70 акчета. От съкратен регистър на санджака става ясно, че същият манастир е във владение на Ахмед спахия, обработва се земеделски (zigaat etmek), а десетъкът му се предава на султанския хас. След Чернови (Червен) са описани два манастира: „манастир килисе Исвети Архангел“, приходът от който се формира от десетък – 100 акчета годишно, а след с. Басраба – манастирът Басраба с друго име „Исвети Димитри“. В бележка е отбелязано, че монасите – 4 души – не плащат испендж и аваризи; освободени са (tuaf) според записа в стария и новия регистър. Приходите им от десетък от зърнени храни, шира, пчелин и бостани се събират под формата на макту – 150 акчета годишно. Като макту от 20 акчета годишно изплаща данъка си и манастир „Исвети Герги“ в Силистра. В Ловешко-Етрополско са описани 5 манастира, определени като намиращи се в близост до село (напр. този до с. Липница и до Осикофче дербенд), плащат макту – 30 или 50, а един – 250 акчета годишно. Сред приходите на Търново е записан и такъв от манастира „Исвета Троице“, който е сред обителите, плащащи изобщо най-голямо макту – 1000 акчета годишно. В синурнаме на Несебър се споменават 2 манастира, а в приходоносните обекти на „нахия самия Ямбол“ е описан манастирът „Исвети Герги“, приходът от който възлиза на 100 акчета. До Истанимака (Асеновград) откриваме един от манастирите с най-стабилно духовно влияние в България – Бачковският, описан като „манастир килиса Петрич над Истанимака, спадащ към Филибе [Пловдив]“, със 7 монаси. Описани са имотите на манастира – 9 къса лозе, воденици, ниви, овце и др. Освен манастира в Куклен, в района са описани още 5 манастира, чийто приход е оформен като мукатаа към вакъф. Към с. Кремикофче, Софийско, сребърен рудник и султански хас е описан манастир „Исвети Йорги“. Монасите, които живеят в манастира, обработват раетски места. За местата на пчелини, егреци, лозя и бостани дават десетък под формата на макту – 230 акчета. Специално е указано, че същите се събират заедно с прихода от селото. Докато в прихода на с. Сеслафче е включен манастир „Исвети Никола“, приходът от който е 30 акчета – данък върху бостан и коноп. Значително съсредоточие на манастири се забелязва в Кюстендилския санджак, където фигурират 36 обекта в днешните български земи. Откроява се Мелник и околностите му с 22 манастира, включващ Рожан с неговите воденици и мелници, манастири и църкви, общо 10 обекта. За манастира „Ая Никола“ с 3 монаси, за „Исвети Ивращ“ в едноименното село и „Ая Параскева“ в Мелник е отбелязано, че са във владение (tasarruf) на митрополита. Докато в самия Мелник се намира манастир, за който е отбелязано, че е „от манастира Ая Тодор“ с 3 монаси и е във владение (tasarruf) на папа Ефраим. По подобен начин манастирите „Ая Димитри“ и „Исвети Атанас“, в близост до града, и манастирът „Продим“ в самия Мелник са в ръцете на свещеници (йеромонаси?), а други два манастира в околностите на града – във владение на монаси. В района на



Дупница и Ълъджа (Кюстендил) са описани 4, на Радомир – 4, а в нахия Шершенек (Пернишко) – 6 манастира<sup>34</sup>.

Не е сигурно дали за някои манастири, описани като намиращи се в самото село или по-рядко – в самия град, не се касае за храм, църква. Също така не е сигурно кога става дума за манастир и кога за имот на манастир – метох. Например в 1572 г. към приходоизточниците на гр. Русе фигурират и такива от манастир „Пречиста“ – 150, и „Исвета Петка“ – 400. Същите данни откриваме и за 1708–1709 г. По това време в града са ползвани две църкви, в които по различни сведения служат 4 свещеници и изглежда, че и в двата случая става дума именно за тези „манастири“, т. е. църкви. Същите, според джизие регистър от 1693 г., са обслужвали 1885 мъже данькоплатци (264 жители на махалите Орта и Туна, сред които е регистриран папас Петри и един син на поп; живеещите в 26 чифлика 914 платци, 60 души – рая от чаршията, 35 казанджии и 612 кюрекчии към капитаните на кораби)<sup>35</sup>.

Манастири са освобождавани от аваризи, вкл. и по линия на поемане на специални задължения към държавата; всички или част от манастирските имоти са освобождавани и от десетъчно облагане, а заплащат само данъци върху овце и кошери. През XVIII в. големи и малки манастири трябва вече да плащат аваризи и джизие под формата на макту<sup>36</sup>. В берат за събиране на джизие в 1697/8 г. се настоява всички, сдобили се с берат за освобождаване (muaf) – патриарси, монаси, преводачи и мюселеми, а също и „монасите, които са макту“ – да плащат джизие си, както се уточнява в друг подобен документ – „щом като печелят и са кадърни да работят“<sup>37</sup>.

Може да се направи следната класификация на юридико-икономическия статус на манастирите<sup>38</sup>: манастири, които владеят имоти като обикновени раетски земеделски надели; самият манастир е фигуративно в ролята на раетски селянин, който плаща на т. нар. сахиб-и арз – спахия, емин, войвода, мютевеллия и пр. раетски данъци. Според вида на последните има: манастири, плащащи десетък, саларие, испендж, данък за воденици, кошери и пр. (прави впечатление обаче, че в тапу-тахрир дефтерите за манастирите не се описва да дължат бадухава); манастири, чиито плащания по раетските данъци плюс джизие (платимо задължително от края на XVII в.) се събират общо като макту, на отсек и във фискално, но особено в социално отношение това е вид привилегия. Друга група са манастири, освободени от извънредни данъци – аваризи и

текялиф (привилегия, която постепенно е отнета и през XVIII в. дори Атонските обители плащат на държавата извънредни данъци). Има манастири, чиито имоти или част от тях са освободени и от раетски данъци, и от текялифи<sup>39</sup>. Може да се обособи и група манастири или по-точно манастирски имоти, за които е отбелязано, че са във владение на митрополит или свещеник.

Валидна е и скалата от статуси на манастири по каноничното право: енорийски, епископални и ставропигиални. По отношение на вътрешната уредба манастирите се делят на: общежителни, където монасите не притежават никаква собственост, хранят се наедно и се подчиняват на един игумен, избран до живот; необщежителни, в които монасите имат собственост, хранят се отделно като получават част от общите припаси, а в общата трапезария се събират само в неделя и на празник<sup>40</sup>.

Някои характерни моменти в администрирането на манастирите и изобщо на църковните имоти ги сближава с мюсюлманските вакъфи, което намира отражение и в изворите – османски и български, където се говори за християнски вакъфи<sup>41</sup>. Според някои автори използването на термина вакъф е условно и е само аналогия за по-лесен прочит-превод на термините, описващи християнските религиозни фондации. Други считат, че съществуването на християнския вакъф е възможно по ханифитската правна традиция за богоугодни цели, приети от исляма – чешми, болници и пр., и ако бедните изрично се посочват като ползватели на вакъфа, но не за джамии, религиозни сгради, за издръжка на клир и монаси<sup>42</sup>. Фактически османските органи употребяват термина за обозначаване на имотите на манастири и църкви и техните фондации дори и през XIX в.<sup>43</sup> Според хюджет на кадията на Видин от 1758 г. Вита от махала Хаджи Нестор вакфира преди смъртта си жилището си: да се дава под наем и доходите от вакъфа да се получават от бедните християни от Йерусалим<sup>44</sup>.

Вакфие, съставено от кадъаскера на Румели, е от войводата на Ефляк Мати (вер. Матей Басраба, 1632–1654). Преди време със собствени средства той е построил в махала Бабалуч джами в касабата Йергьоги баня, описана подробно в документа, която е вакфирал. Приходът от наема (иджаре) на

имота трябва да се разходва за ремонта му, а остатъкът е посветен на хората, които живеят в манастира „Ая Катерине“ на Туз синан (манастирът „Св. Екатерина“ на Синай). Определя се, че който и да е главен монах (реис рахиб) на споменатия манастир, да бъде мютевеллия и назър на дарението. Всяка година споменатият мютевеллия трябва да гледа сметките, а също така да изпраща в касаба Йергьоги някой емин, за да прибира прихода, 26.04–5.05.1645 г.<sup>45</sup> Въпреки названието вакъфнаме, и обозначаването на фондацията като вакъф, в този и други подобни документи за „християнски вакъфи“ отсъстват елементи, легитимиращи терминологично и процесуално институцията: не се говори за душеспасителната роля на вакъфа; актът не се представя като фиктивен съдебен процес; не се потвърждава вакфирането в края на документа с предаването на вакфираното имущество на фиктивен мютевеллия; не се потвърждава легалността на вакъфа чрез цитиране на правното мнение на съответни авторитети и липсва набор от аяти и хадиси, предпазващи от нарушаването на условията на вакъфа.

През класическия период от развитието на османските институции и до началото на реформите през XIX в. съществуването на християнски храмове вътре в селищата е подчинено на изискванията на пакта *zimma* според ханифитската традиция и на епископските берати. Разликата в положението на отделните енорийски църкви е от вътрешноинституционен характер и се определя от отношението им с по-високите йерархични звена в Православната църква в зависимост от това, дали са енорийски, епископални или манастирски храмове. Имуществото на енорийските храмове, заварени отпреди завоеването или изградени след него, се състои от сградата, вътрешния интериор и утвар и от движимо и недвижимо имущество. Не е ясно доколко акцията по преоткупуване на манастирските мирийски земи засяга енорийските храмове. Може да се предположи, че не е, защото изглежда те владеят главно имущество мюлк, т. е. имоти и земи в рамките на селищата. А въпросната реформа се отнася за имоти върху мирийска по дефиниция земя. Християнка дарява на Червенския владика Дионисий, син на Яни, къща в Русе в съседство с църквата, 1697 г. „Мютевеллията на църквата“ в махала Куюмджи в Русе кюрекчи Иван, син

на Никола, закупува като имот на църквата, наречен „вакъф“, дюкяна на Георги на сука срещу шадравана<sup>46</sup>.

Съществен проблем, с който се сблъскват християните, е как да се сдобият с църква вътре в дадено населено място, ако нямат такава, или как да я ремонтират<sup>47</sup>. Ограниченията на ханифитската традиция (по-рестриктивни на теория, отколкото на практика) са: в селищата, които са се предали доброволно под властта на исляма, християните могат да запазят храмовете си, но ако са превзети с щурм, същите трябва да бъдат разрушени или превърнати в джамии; съществуващите църкви не бива да са в близост до мюсюлмански молитвени домове, а според по-строга трактовка – не и в селище, където има мюсюлмански храм; ремонт е възможен само на храм, останал от времето преди ислямското завоюване, след издействане на височайше разрешение и при спазване на старите размери<sup>48</sup>.

Документите позволяват да се проследят действията на висшия клир, манастирските ръководства и настоятелства на фондация за издействане на разрешение на ремонт или строеж на църква. Чрез кадията се изготвя прошение до султана, като може да се търси съдействието на патриарх и местни епископи. Управлението на Петричкия патриаршески ставропигиален манастир упълномощава някой си преподобен йерарх да извади (да издейства) от патриарх Еремия патриаршески, а след това и царски (султански) писмен документ за манастирския храм, защото се е срутил (отнася се за храма „Св. Троица“, който се изгражда вместо „Св. Богородица“, и е завършен към 1604 г.). В енциклика на патриарх Йеремия III християните се призовават да подпомогнат своя епископ за дълговете, които е направил, за да издейства разрешение за ремонт на две църкви и за съграждането на самите храмове<sup>49</sup>.

В прошенията до властта обикновено се изтъква наличието на следните законово изискуеми условия, за да бъде разрешен ремонт: храмът е отпреди завоюването и размерите му няма да се променят при ремонта. Не се коментира начинът на преминаването на селището, в което е храмът, в ръцете на мюсюлманите. В отговор от центъра се изпраща ферман до кадията да се разследва обектът и се докладва за истинността на изложеното в искането, след което се издава разрешение за ремонта. Ферман до кадията на Видин е изпратен по повод негово писмо

до двореца. С него е било уведомено, че немюсюлманите (ehl-i zimmi) заявили пред съда, че от времето на завоеванието в техните ръце са останали черкви в наследство. По-късно те са се разрушили. Християните са поискали султанска заповед да се прегледат храмовете. Наистина настоящата заповед разпорежда с участието на шериятския съд да се проверят местата, които са повредени, и да се изготви хюджет. Но да не се възприема настоящият документ като разрешение за строеж, 23.12.1699–2.01.1700 г. Константиние (Истанбул). Разрешение за ремонт на други манастирски сгради (не храмове) изглежда не се иска от центъра, а само от кадията. Монах Даниил, син на Истоян, „кешиш“ на манастира в с. Сеславче в околностите на София, се явява в съда и иска да се установи на място необходимостта от ремонт на покрива на кухнята и стаята за гости (мисафир ода) в манастира, за което съдът да издаде разрешение (изин). Комисия от мевляна Мехмед ефенди, син на Али, и мюсюлмани, чиито имена са в края на документа, установява истинността на искането, на място записват констатираното и заедно с мухзира (пристав) Мехмед известяват съда, където на монаха „се даде този документ за разрешение (изин)“, 1684 г. Когато през 1618 г. селяните от Сеславче, Софийско, искат да ремонтират покрива на църквата „Свети Отец“, те получават разрешение от съда; не се поставя нито въпросът откога съществува храмът, а само за непромяна на размера му<sup>50</sup>. В подобни случаи при разрешаване на ремонт на мюсюлмански храм или обект, издържан от вакъф, се иска разрешение (изин) само от кадията и съответната комисия прави сметка на необходимите средства. При църквите кадийският съд не се занимава с финансовата страна на ремонта.

Условията за извършване на ремонта невинаги се спазват от християните. При подновяване на храма „Св. Николай“ в София през 1782 г. в приписка простодушно е записано: „Изменихме целия покрив и гредите, остана само дувара и я подигнахме колкото можахме.“<sup>51</sup> В Софийски сиджил е нанесена буюрулдия от дивана на Румели до кадиите в еялета, подписана от Мехмед, сер-и сатран на валията Осман паша. Станало е известно, че църквите на някои свещеници (keşiş), „които се намират в казите ви, противно на шерията и без султанска зеповед“, се ремонтират и при това се разширяват и издигат. Такива църкви да се разследват с участието на съда и на мяубашира (пратеник от столицата за провеждане на решение), доставил буюрулдията, и да се състави илям. Допълнително е отбелязано, че с преписи от заповедта и за разследване в казите София, Самако, Ихтиман, Брезник, Изнебол (Трън), Берковица е изпратен Мустафа ага, 11.08.1722<sup>52</sup>. Разполагаме с разнообразен документален материал от османски и християнски институции за периодически провеждани „тефтиши“, проверки, ревизии за извършени незаконни ремонти на църкви<sup>53</sup>. Въпреки съдържащите се в тях указания от рода: „в законните поправки никой да не се бърка“<sup>54</sup>, често

такива проверки са само повод за изнудване на манастири и църкви за пари. Но практиката свидетелства и за очевидно непрекъснато извършване тук и там на ремонтни работи на църковния сграден фонд и на изграждане на нови храмове.

Въпреки съществуващите забрани се осъществява и ново строителство на църкви. Някои градове като Татар Пазарджик, Русе, Шумен и др. променят местоположението си след завоеванието или са новообразувани, но все пак имат църкви. Дори в превзетия с щурм Константинопол към XVIII в. има около 40 църкви, от които само 3 са отпреди завоеванието на града. В историческите извори са отразени някои от начините, по които са се осъществявали подобни незаконни действия. В султанска заповед от 1728 г. се обобщава, че раята продължава да строи църкви, въпреки забраните. Тя тихомълком натрупва на определено място камъни и дървен материал и в удобен момент тайно или чрез подкуп построява църквите си<sup>55</sup>.

На границата между XVIII и XIX в. се появява интересен пасаж в османските „църковни“ документи: „Вие се събирате в една стая да четете Евангелието и Библията, палите кандила, слагате изображения, провесвате завеси...“ и пр. Изтъква се, че въпреки пречките, създавани от страна на местните мюсюлмани, такива действия не са забранени. В направените справки в регистъра на епископствата се установява, че „не е забранено да се събират християни в една стая да четат там Евангелието, ако не се чете с висок глас, както и да се извършват служби.“<sup>56</sup> Т. е. при нужда може обикновена къща или стая в нея да се приспособят за църква или параклис. Известни са случаите, когато католическата община в София и арменската в Каварна се опитват да закупят къщи и да ги приспособят за църкви. През 1775 г. десет българи от видинската махала Пейова закупуват къща за 90 гроша в същата махала и, както предполага Х. Гандев – за обществени, най-вероятно религиозни нужди<sup>57</sup>.

Съдейки по синхронното появяване през втората половина на XVIII в. на подобни случаи в няколко наши градове, а също и разискването на проблема в митрополитските берати и фермани от същото време, може да се предположи, че именно тогава се създава по-голяма нужда от подобни акции за използване на обикновени къщи за храмове, които след време се обявяват за „стара“ църква. Защото реализирането им изисква много усилия и средства. Изглежда това ще е била другата съществена пречка, освен законовите ограничения, за неза-

видното състояние на култа. Когато българското население в градовете нараства и се повишават материалните му възможности, променят се неговите изисквания. И използвайки различни канали и заобикаляйки ограниченията, българите започват да удовлетворяват нуждите си, строейки нови църкви<sup>58</sup>, както това правят и всички останали християни на Балканите.

Изглежда в селата изискванията на статута *zimma* са прилагани най-малко рестриктивно. В русенски сиджил от средата на XVII в. е преписана фетва, без да е указана причината за издаването ѝ. Поставя се правният въпрос: може ли да се разруши порутена черква, която е била възстановена в по-голям размер от първоначалния, като специално е указано, че храмът е селски. Тълкувателният отговор включва три варианта според различни правни школи: забрана за възобновяване на църквата; подновяване на църквата на старото място и основи и в старите размери; изграждане на църквата в първоначалния ѝ вид след като се разчистят руините. Разрешителното трактуване на въпроса фактически съдържа единствено изискването за спазване на стария размер на храма. Положението със селските храмове се третира обобщено и в известния хат-ихюмаюн за заселване на оказали военно сътрудничество на османците християни, вероятно неправославни, от районите Темешфар и Белград, в опустелите села на хаса Чипровци, 1699 г. Сред другите елементи на статута им е, че: старите църкви в селата, в които живеят, остават в предишното си състояние на местата си; самите заселници подобно на другите немюсюлмани могат да изпълняват обичаите си<sup>59</sup>.

Иначе, както в градовете, така и в селата, християните са имали минимални изисквания и са се използвали компенсаторни варианти – служене в свещенически или обикновен дом, на кръст или на събор, само в манастир<sup>60</sup>.

**2. 2. *Вакъфът в мюсюлманска среда.*** Раздаването на милостиня е закрепена в Корана норма и се вменява в задължение на всеки, който има възможност. Поведенският модел е зададен от Мохамед, който според хадисите (предания за живота на Пророка) щедро раздал имуществото си като садака, никога не отказал отговор на поставен въпрос, а когато нямало какво да даде, оставал мълчалив. Много дарения правят и съпругите му.

В ислямското общество трите стълба на душеспасителна-

та благотворителност са садака, закят и вакъф. Докато последният се превръща в много добре разработен правен институт, садаката и закята остават по-скоро обект на нравствения дебат<sup>61</sup>.

Първоначално в исляма садака и закят не се разграничават<sup>62</sup>. В хадисите и двата акта се разглеждат в поучителен план, изтъква се ценността на даряването при определени обстоятелства, в зависимост от дарителя, от приемащите дарението, от времето и мястото, както и от самия подарък. Стойността на дарението зависи от личното отдаване; по-стойностно е дарението за бедния, за близък съсед, дарението в петък и по време на Рамазан; направеното тайно дарение е 7 пъти, колкото публично даденото, това в Мека – 10 хиляди пъти, в Медина – 10 хиляди, в Куфа – 1000 пъти по-ценно; най-ценният дар е водата; ако нямаш какво да дадеш, остава добрата дума. За разлика от закят, садака може да се даде и на немюсюлмани – вкл. на врагове и пленници, както често според Корана е правел Мохамед, за да ги привлече. Садаката позволява да се избягнат нещастията в този живот и наказание от адски огън в отвъдното<sup>63</sup>. Тя спада към т. нар. специално препоръчителни действия и постъпки (мандуби или sunna mu'akkadk), т. е. незадължителни, но чието осъществяване се оценява високо от обкръжаващите. На практика садаката има много широко разпространение в ислямския свят. Това са всички прояви на щедрост, милосърдие, благочестие, религиозно усърдие, прощаване на дългове, освобождаване на роби, откуп на пленници, отказ от искове и тъжби, посещение на болни и умрели, помен при погребение, по-често посещение на джамия и извършване на повече от установените 5-кратни дневни молитви, четене и преписване на Корана, привличане към исляма на иноверци, гостоприемство, защита и упътване на странница, екипиране на военни за джихат. Всичко това трябва да се прави не в очакване на отплата, а по душевна необходимост<sup>64</sup>.

Закята се развива като данък в полза на нуждаещите се мюсюлмани, чрез което се „очиства“ ползването на богат-



ството. Плащат го само възрастните дееспособни мюсюлмани, притежаващи определен вид и обем имущество и в пропорции, които конкретно се определят от действащата правна традиция и местните обичаи. На тази база става правното трансформиране на закята във фискална институция, която чрез установена държавна хазна е посветена главно на експанзията на исляма. Но религиозното задължение остава и под формата на zakat al-fitr – даряване на продукти в края на месец Рамазан<sup>65</sup>.

Вакъфът<sup>66</sup> – мюсюлманска религиозно-благотворителна фондация – е пожертвование на изведен от обръщение на голата собственост (gaqaba) обект, намиращ се до момента в пълна собственост на основателя (вакъфсахиб), и използване на доходите му неизменно за определена от дарителя цел, която трябва да е богоугодна, благотворителна<sup>67</sup>. Вакъфът олицетворява два вида дейности: той финансира създаването на религиозно-благотворителните обекти; вакъф е и самата фондация, която трябва да осигури средства за функционирането на тези институции като икономическо предприятие<sup>68</sup>.

Съществуват няколко класификации на вакъфа, които същевременно допълват неговата дефиниция специфично в османската държава. Според произхода на имущество, което се вакфира, се различава истински, сахиб вакъф, ако то е в пълна собственост, мюлк; неистински, гайр-и сахиб вакъф, от имущество, придобито като султанско дарение от мирийския поземлен фонд с документ темликнаме. Според целите на вакъфа се разграничават: благотворителен, хайри вакъф, чиито приходи се изразходват само за благотворителни цели; вакъф на лица, ахли, чиито приходи се използват за издръжка на определени от завещателя хора като служители на култа, но и потомци на дарителя – семеен, евлятлък вакъф<sup>69</sup>.

Жизнеността на институцията в мюсюлманския свят се дължи на възможността чрез вакъфа да се заобиколят ограниченията на мюсюлманското наследствено право и спасяването на собствеността от експроприация и облагане<sup>70</sup>. И все пак главната причина е душеспасителният мотив, благодарение на който в ислямското общество със слаба публична власт имен-

но мюсюлманските религиозни фондации осигуряват религиозния култ, цялата сфера на културата, образованието и всевъзможни социални и благоустройствени дейности.

Историята на вакъфа в османската държава от периода на експанзията на Османския бейлик тясно се свързва с газииите и дервишите колонизатори, бидейки съществен механизъм за колонизиране в завладяваните територии на ислямските религиозни и османските държавни институции<sup>71</sup>. Османците приспособяват вакъфската институция и финансовата му детерминираност към мирийския статут на земята<sup>72</sup>. Разработват се и практически се прилагат правните концепции за паричния вакъф<sup>73</sup>; този върху движима собственост, вкл. и животни; семейният вакъф (евлятлък) и т. нар. християнски вакъф<sup>74</sup>. Политиката на Мехмед II Завоевателя към фондациите, тенденцията към „одържавяването“ на вакъфското управление и финанси, набиращите скорост през XIX в. реформи в управлението на фондациите, дават основание на някои автори да говорят за „османизация на вакъфа“<sup>75</sup>.

През XVI в. започва да се развива може би определящият за „османската история на вакъфа“ феномен – концентрацията на вакъфите в големите султански фондации. Началото е оглавяването на вакъфите „Харемейн“, посветени на Мека и Медина, от шефа на черните евнуси в харема, 1586 г., за да се стигне до фактическото им одържавяване през XVIII–XIX в.<sup>76</sup> Султанските вакъфи представляват своеобразна симбиоза между благотворителна фондация и мирийска институция, управлявана от държавни чиновници, стоящи начело на предвидените за класическия вакъф надзорни органи – назарет. Финансирането им се контролира от фиска и тези фондации функционират като съставна част на държавната машина. Чрез обединяване управлението на фондациите на отделните султани и придаването към тях на „частни“ вакъфи се осъществява „одържавяване“ на администрирането на вакъфа. Държавата се бърка във финансите на фондациите: подпомага ги в определени моменти, но в други се ползва от вакъфските фондове за свои военни и бюджетни нужди. Променя се статутът на

т. нар. вакъфска рая; появяват се държавни мукатаа и дори маликяне върху приходи от вакъфски имоти<sup>77</sup>.

Въпреки настъпващите с течение на времето икономически и финансови промени, въпреки простия факт на остаряването на имуществото и на предвидените от дарители форми на негово стопанисване, „вечността“ на вакъфа изисква той да се експлоатира без никакви промени. Немалко вакъфнамета предвиждат средства за ремонт, дори в някои се предвижда, че всички разходи на фондацията се стопират при необходимост от такъв. Въпреки това с времето вакъфските имоти се съсипват или поради нехайство на вакъфската управа, която предпочита да присвои средствата за ремонт, или поради бедствия (поржар, земетръс и пр.). Вакъфът може да остане владеец на терена, но върху него няма вече постройка, осигуряваща приход. Ако вакъфът няма собствени средства за ново строителство, ангажирането с такова не е привлекателно и за частни лица, тъй като е забранено отдаването на вакъфски терени за повече от една до три години под наем/аренда. Не се позволява и продажба на вакъфско имущество. Т. е. юридически са поставени пречки пред имобилизация на капиталите на вакъфа и тяхното реинвестиране, а историята на мюсюлманската фондация е съпроводена с противоречието между огромния икономически ресурс на вакъфите и юридическите трудности за реализацията им<sup>78</sup>.

Едно от османските въведения в юридическото интерпретиране на вакъфската собственост, свързано с Ебуссауд ефенди, е двойната рента върху вакъфската недвижима собственост. Разграничаването на собствеността върху земята и върху покритите имоти или насаждения върху нея позволява откупуване за вечни времена на наемането на вакъфска земя (включващо наследствено предаване, продажба и отдаване под наем или залог), върху която наемателите могат да изграждат обекти или да създават трайни насаждения, които се считат за техни. Откупвачът плаща наем на вакъфа – мукатаа – само за парцела, а разполага със създадените от самия него трайни насаждения и сгради, т. е. гарантира си владеещото на юсфрута. Специално

при вакфираните земя и обекти в градовете практиката е известна като *ısareteup*, двойна рента, въведена в края на XVI в. Иджаре-и муаджеле е първоначална сума, с която се дава правото за преизграждане на имота, един вид откупуване на ползването на вакъфската земя; иджаре-и муеджеле е неголяма ежегодна платима сума, нещо като годишен наем, който се третира като ежегодно подновяван договор за наемане на вакъфска земя и позволява да се спази правилото вакъфът да не се дава под наем за дълъг срок. Този тип мукатаа позволява вакъфът да запази известен приход от разрушени имоти, гарантира се вид реинвестиция във вакъфската собственост и тя на практика е въввлечена в свободен търговски оборот<sup>79</sup>. Поземлената мукатаа е и годишен наем, получаван от вакъфите срещу вакъфска земеделска земя. Стойността на „наема“ мукатаа се покрива с поземлената рента, събирана от вакъфската управа. Раите наематели сключват договори с вакъфа, като по статут вече не са вакъфска рая, но се гарантира трайност на владението им върху земята; при сделки с тази земя вакъфът получава процент върху тях<sup>80</sup>.

Жизнеността на вакъфа се осигурява чрез още една практика, на която обикновено не се обръща специално внимание. Това са вторичните вакфирания към една вече съществуваща фондация. Могат да се разграничат две групи вторични вакфирания. Към съществуваща фондация, която обаче с течение на времето е загубила финансовите си възможности да поддържа вакъфските имоти приходоизточници и религиозно-благотворителните си задачи, нов фондатор прави значително по стойност дарение, „обновява“ сградите. Така религиозно-благотворителната задача продължава да се осъществява, но нерядко името на старата фондация, респ. на нейния учредител, отпада за сметка на това на новия дарител. Вторият вид вторично вакфирание към вече съществуваща фондация се осъществява във вид на скромни дарения от представители на всички съсловия на османското общество, с душеспасителна цел или за да си осигурят чрез вакъфа наследствено предавана рента. В този смисъл повечето вакъфи са асоциа-

ции от частни фондации. Често приходите от многобройните дребни вакъфи от типа евлядлък след изчерпване на потомството на вакъфсахиба са предназначени за бедните в Мека и Медина, т. е. те се присъединяват към назарета на султанските вакъфи „Харемейн“. Така множество дребни вакъфи, но и едри фондации на членове на османския елит с времето попадат под управлението на султанските вакъфи, превръщайки последните също в „сборни“.

### **3. Документи за християнската и мюсюлманската благотворителност**

Разглеждат се онези документални видове, които са свързани с дарителството и религиозните фондации. Самите документи са представени в текст и анотации с акцент върху частите от съдържанието, които пряко отразяват дарителството. Идеята на подобен каталог е чрез самите документи да се представи християнската и мюсюлманската благотворителност и институциите им – ктитория и вакъф.

**3. 1. Документи за християнската благотворителност<sup>81</sup> на български и гръцки език**

**3. 1. 1. Приписките** с основание се разглеждат сред жанровете на наративната ръкописна традиция<sup>82</sup>. В много от тях за дарения и действия с душеспасителна цел обаче личи следването на определен формуляр при съставянето им; те отразяват отношенията в рамките на църковната институция и нейните пасоми и в този смисъл приписките могат да се разглеждат и като документ.

Значителна част от приписките разказват за извършено богоугодно дело и дарителство, такива са много от приписките на писача за създаването на ръкопис. Тук се включва информация за дарителя, за обекта на дарението – църква или манастир, евентуално за начина на ползване на ръкописа и санкциите при нарушаване волята на дарителя (съобразени с каноничните). 1638 г. Пише поп Йовко от с. Хаджар, купил я е Бойо овчар, а е пирложена в църквата „Св. Георги“ да служи за душите на по-

именно изредените му родители, баба, дядо, сестра и деца, за него и съпругата Рада, за тъста и тъща му, стринка и лели, и вуйчо и вуйна: „И я предаде в ръцете на поп Боно да я пази и да знае къде се разнася и кой я взима и кой я чете. Ако ли я вземе поп Боно и рече „Моя е книгага“ и я занесе в друго село и поповото дете рече „Бащина ни е книгага“ или я продаде на друг, или някой я открадне, да е проклет.“ „А ако се разпръсне селото, тя да служи за Бойовата душа и за неговите роднини.“ 1644 г. Книга е изписана при „нечестивия цар султан Ибрахим и Търновския митрополит кир Гавриил и при Ловешкия епископ кир Кирил и протопоп кир Йоан и при неговия син кир поп Ненчо и при духовника Стефан и я откупи манастирският ктитор Райко Стойов и я приложи в храма „Пророк Илия“ на с. Тетевен да служи за Райкова душа и за Стойова и за Пенкина и за Нейкина душа. Да не се изнася без игуменов и братски благослов освен заради „извод“ или при пожар.“<sup>83</sup>

Някои приписки съдържат формули за участие на дарителите или техните наследници в управлението на имуществото: „Изписа се тази Литургия в лето 1558 от Граматик Петър сърбин в гр. Ловеч и купи я Радохно, Неделковият син за 65 аспри и съпругата му Дева. И приложиха я в Белишката църква да служи, докато бъде. И който и поп да служи, книгата пак да си стои в църквата да служи за душата на Радохно и Дева, и на негови родители Неделко и Нона [...] И пак, накрая след моята смърт да я пазят моите синове Филип и Недо.“ Евангелие, купено от кир Георги Кожухар, син на Степан и Вълкана, и приложено в с. Осиковица, храм „Архистратиг Михаил“: „И никой да няма власт над него, само Георги и неговите чеда и внучета и правнучета и всичкия му род“, 1658 г.<sup>84</sup>

**3. 1. 2. Дарителски грамоти на владетели от балканското средновековие предоставят имущество и привилегии на църковни институции**<sup>85</sup>. След османското завоевание са изработени няколко фалшификата, които са извор за времето на написването им, тъй като са съставени в рамките на самата църковна институция – манастир. Компилация от началото на XVI в. е Калимановата грамота, както и още няколко подправени грамоти, написани от една ръка, „направена с цел да се уздравят някои имения за Зографския манастир“. Спазена е формалната структура на владетелските грамоти от епохата преди османското завоевание, но се откриват и нови елементи, които кореспондират с действителността от XVI в. Определят се поименно лица, които да имат грижа приходът от определен имот на манастира извън Атон да му се предава: „Петър логотет настойник що приходи от дугани [дюкяни], от ските и ловища, да приносят у манастир“; „Кир Вълчо, кир Стоян да настоят що приходит от митрополия и от дугани, а он що съберат, па да носат у манастир“; „И господин Владислав настойник, що приходи от село и от метох, а они все да прати у манастир. И от село Долни Лозен що

приходит, и все въкупе да прати у манастир.“<sup>86</sup>

Подобно е съдържанието и на оригиналните грамоти, създавани през епохата. Влашката грамота от Александър Ипсиланти, 1781 г., за манастира „Св. Наум“ му отсъжда ежегодно от държавното съкровище по 70 талера, която „милостиня да бъде в помощ на нуждите, в които се намира и също на отците калугери за храна и укрепление, а на господство ми и на родителите на господство ми за вечен помен“. Познатото обръщение към следващите православни владетели е да потвърдят това дарение<sup>87</sup>.

**3. 1. 3. Уставни документи на манастирите: типизи, завет и синодални грамоти.** Типикон или типик, устав е църковно-богослужевна книга за богослужевните и дисциплинарни порадки в един манастир. Могат да се разграничат: а) типик като църковно-богослужевна книга, чин на изповядване, систематично указание на реда на църковната служба през годината – задължителното богослужение; описание на възкресните всенощни бдения, указания по месеци и дни на цялата година за начина на съчетаването на частите на богослужението със службите на светиите и празниците; описание на обредите (храмови глави, Пасхалия и Лунник; килийно молитвено правило), времето на съня, хранене, пости (келарски или трапезни устави) и пр., евентуално указания за четене на молитви на жена, дете, болен и др.; към типика може да има синаксар, т. е. сборник от жития на светци; б) манастирски устав за правилата на монашески живот, т. е. описаният състав на типика, но и системен ред и указание за социалните и имуществените отношения на монасите. Сред последните се обособяват ктиторски типизи (типика ктитория) – освен правила за монашески живот и богослужение, те дават вести за основаването на манастира и се изреждат правилата на владенията му<sup>88</sup>. Частните манастирски типизи съдържат често инвентари на имуществото, документи за владенията на манастира, стопански и др. разпоредби, засягащи например книжовния труд на монасите; тук може да е описана и специфичната за съответния манастир номенклатура от длъжности<sup>89</sup>; в) манастирският устав може да е изложен и като кратко завещание,

завет на основателя или на първия игумен на обителта. Изложени са основните начала, по които трябва да се водят монасите за духовното си усъвършенстване. Разширени и пояснени, тия начала на завета са могли да се обърнат в същински обстоен устав, състоящ се от завет и правила<sup>90</sup>.

За основаването на манастир се изисква наличието на типик и, следвайки определени образци, такъв може да се състави от името на основателя на обителта или нейния ктитор, което води до разнообразие в устройството на православните манастири. Същите са потвърждавани от християнски владетели, а в османския период – от патриарх<sup>91</sup>.

От XV в. като образец за типик в православния свят се налага Студийският устав (включва църковен устав – редът на църковната служба, разположен по Триода – постен и цветен, започвайки от Неделята на митаря и фарисея и по месецослова от септември, и манастирски устав за правилата на живота и бита на монасите<sup>92</sup>), заместил Йерусалимския. В Етрополския манастир Варовитец е ползван „Сия книга Типико манастирская светей и живоначелней Троице големи Варовитец“, 1692 г., където се включват „последования църковнаго пения и собрания вселетного пеймея [който включва] тропаре же и кондаки в 12 месецов по типуку Йерусалимскому.“<sup>93</sup> В Рилския манастир се пази типик от преподобни Никон, XVI в., разделен на 40 слова и послания до отци и игумени, в които се тълкуват различни църковни правила: „Типик рекшев образник. Пеимея монасторское же иноческое устройство. Изложен же и издан узаконеных и божественых писаниях. Предписа иже почино завета како и с предисловием.“<sup>94</sup> В Богослужебен сборник от XVI в. е включен и „Образ църковнаго състава иже в Йерусалиме свети лавр, преподобнаго и богоноснаго отца нашето Савы“<sup>95</sup>. В Черепишкия манастир поне от XVIII в., както е видно от приписките, е ползван „Типик церковни и служебни“. Тук се включват различни указания: как да се бие клепалото всеки ден, „како подобает пети службу от новия Нед[ели] до пендикости“; включени са и последования „църковнаго пения и собрания въселетнаго начяще от месеца септемврия до месеца августа“, последования за Великия пост и пасхалните празници<sup>96</sup>. На Атон се разпространява като образец и типикът на св. Сава Сръбски – напр. на Хилендарския манастир, който съдържа и постановления, които могат да го определят като уставен документ на фондация. Той утвърждава манастирската свобода – независимост от владици, от Порта и от други манастири. Постановява да не се изнасят свети „сасуди“, икони, завеси и книги и прочее църковни „течевине“, освен когато има наложителна нужда, но не скрито от игумена, да е уговорено и



постановено от всички братя. Манастирските братя да излагат в манастирската правда (в смисъл записват в книга) откъде и кога са направени приносите, а също и разходите. Икономът и игуменът се грижат за недвижимите и движимите имущества на манастира. Описан е начинът на отслужване на панихида на ктиторите и за братята от манастира и споменаването на онези, които са направили принос за себе си или за нечий друг помен; на всяка литургия да се споменават записаните в диптиха. Главно задължение на монасите е раздаването на подаяния при вратата на манастира, даване на подслон и наглеждане на странниците и немощните в странноприемницата; голите и босите да се обличат и обуват със старите одежди на монасите, гладните да се хранят с хляб, вино и леща от излишъка на монашеската храна. За болните да се устрои болница<sup>97</sup>.

Типикът на Бачковския манастир, създаден от името на основателя и ктитор на манастира Григорий Бакурияни към 1084 г. на грузински, арменски и гръцки език, е типичен ктиторски<sup>98</sup>. След мотивировката на дарението се изтъква, че манастирът е построен и обдарен със собствени имоти на дарителя – наследени или купени. Описват се обектите на фондацията: манастир, училище, сиропиталище, странноприемница, гробница, утвар и имотите, които ще издържат фондацията. Определя се изборът на настоятел на манастира и броят на монасите – 50, и другите манастирски служители. Манастирските свещеници трябва да правят помен за основателите на манастира, дарителите и монасите му, както и за онези, които желаят. Определя се редът на прием на гости. Определено е игуменът да дава на монасите, разпределени в три групи, пари за дрехи на Великден, когато ще става панаир в манастира. През трите свети поста братята да дават милостиня на сиромасите при вратата на манастира, защото „те са виновниците за нашето спасение и причинители за бъдещите ни блага“. Определя се редът за честването на големите празници и празника на манастира, осветляването на църквата и къде и кога да се палят свещи и кандила. Предвижда се в манастира да се направи старопиталище, три странноприемници и училище<sup>99</sup>. Създаден много преди времето на нашето повестуване, този типик не би могъл да бъде основа на манастирската фондация през османско време, а дори и основа на манастирския живот. Манастирът се превръща в ставропигиален и има нови ктитори. Но манастирският устав продължава да се преписва и са запазени няколко копия от него на различните езици на оригинала и в превод на средногръцки език, XVI–XVIII в. Показателна е приписка върху един от тях на грузински език от един от големите дарители на манастира Григорий: „Празникът на светия манастир бе определен от мене Григория ктитор, да бъде в светия ден на Светлото Възкресение Христово, в който ден братята ще получават определените пари, а именно: игумент – 36, а старците, епитропите, пресвитерите, ефимерият, скевофилакът и няколко от старците (от 5 до 10 души) – по 20 номизми. И от втори разред от 5 до 10 мъже да получават по 15 номизми. А от трети разред – по 10 номизми. Годината е 1628 г.“ Сумите и разпределението им в три категории на получа-

ващите съвпада с това, определено от Григорий Бакурияни<sup>100</sup> и осветлява механизма на формализацията на дарителството.

Заветът на св. Иван Рилски (запазен по игуменски препис от XIX в.) има за образец Студийския завет на Теодор Студит. Тук са изложени схващанията за правилата на манастирския живот – начала за преуспяване на монашеската община и за постигане на душеспасение, препоръчва се на монасите да се трудят, да са братолюбиви и странолюбиви. Въвежда се студийската система за надзор и управление, властта се разделя между игумена и върховния духовен отец. Заветът е четен редовно на монасите. Към този завет са прибавени основните правила на манастира, подобни на първата част на Светогорския устав на св. Атанасий Атонски<sup>101</sup>.

Налагащите се уставни промени в манастирските фондации се утвърждават текущо от патриарсите. В съответните патриаршески документи откриваме и положения около статута и управлението на манастирите като стопанско-финансови фондации. Със сигилий на патриарх Йеремия II от 1574 г. се утвърждава решението на Великия събор на Атон, взето с участие на Антиохийския патриарх Силвестър, че само монасите от великите манастири могат да пътуват и да просят милостиня<sup>102</sup>.

Като сигилийна грамота е оформено синодално решение на Вселенската патриаршия за ставропигиалния статут на Бачковския манастир, 1628 г. Тя потвърждава, че обителта се владее и управлява „от игумена и другите отци на този манастир. Те ще пращат свещеници и монаси от манастира за свещенослужители в тези храмове, те ще събират църковните приходи в годишните храмови празници, които ще отнасят в манастира, като ще се споменуват патриаршеското име във всяка църковна служба“<sup>103</sup>.

В грамота за назначаване на нов игумен на Бачковския манастир от Цариградския патриарх му се разрешава да контролира и прилежно да следи и да констатира приходите и разходите на манастира, „та да не се прехосват или намаляват приходите, движимите и недвижими имоти и вакъфи, които е длъжен да управлява Богоугодно“<sup>104</sup>.

Подобна грамота от Цариградския патриарх е издадена до Рилския манастир в 1797 г. след излизането му от диоцеза на Ипек. С признаването на ставропигиалния статут на манастир се потвърждават и всички негови имоти и вещи, за което е представен съответния опис, за да се впише в свещените кондики в Патриаршията. След като се описват статутът на игумена и начинът на управление на манастира, се определя годишната вноска от манастира за Патриаршията и се уточнява, че без да е уведомена същата,

не може да се продава манастирски имот. Предвижда се, че в „определена кондика на великата църква се пазят вписани всички негови стежания и посвещения, както и дълговете му и името на игумена, който пък от своя страна трябва ежегодно да изпраща отчет за приходите и разходите“<sup>105</sup>.

**3. 1. 4. Документи за дарение и завещание – завет, душевни завет.** В епистолариите от XVIII в. се срещат образци за завещания, легализирани в църковен съд („по известие нашея смирения“, със свидетелството на „честните клирици“)<sup>106</sup>. Три подобни позволяват да се реконструира „Диатик сиреч завет“ или „Показание како писати Диятина рекоши Тестамент или Завет посмерти (чловека)“. Документът започва с мотивацията на дарението: „Понеже дае нам Господ Бог земная благия да употребляет тая всяк на свою потребу и да имеет власть оставят и ему-же восхождает.“ „Всякому человеку надлежит у жизни сея смертию преминути и [...] не я видже в кой час идет или в кую стражу ноши.“ Именно поради това „уложих завет сотворити стяжаний моему и первой молу вся христиани да мя упростат, таку да и всеблагии Бог простит им“. Определя се оставянето на дялове на най-близките родственници, като е даден пример с жена, син и дъщеря. Следват указанията за благотворителното дарение: само се отбелязва, че средства се оставят на някой манастир или по-подробно се указва, че са за опело, за сарандар, за Евангалие и Псалтир, а Христовият дял да се раздаде на бедните от двата пола и на сираците, „нищим и всема скудным убоего пола христианом и сиротим“; предвидени са средства за манастир, чието име конкретно трябва да се определи. Образците завършват с формула, потвърждаваща завещанието „тям же воизвестнейши показание и твердое изветие оставих“ и със свидетели – „и подписаются подред свидетели“. Заключителният протокол може да е оформен и така: „Сия вся уставляю яко-же рекох и разделих всякому с благословением и написах сей мой завет пред достоверными мартори [свидетели] долу пописаним, ащели кто от моих дерзне разорити сей мой духовни завет, таковым дайма [винаги] проклятия от мене и от Бога да ести. Проклети ащели от чуждых кто ест и иска смущение да праве помежду моих сродников да би разорих завет мой таковою да разорит Господ и гнев Бойжий да го постигне и да е анатема от всех святых, амин, амин, амин. Имень своею рукою утверждаю вишенаписаная. Имен мартор. Лета 1783, месеца апрелия. На име писавши свидетелствую яко-же го е писах.“<sup>107</sup>

Завещанията в кодекса на Пловдивската митрополия (всички на гръцки език) имат подобна структура. В заключението на завещанията се казва, че са подпечатани с печата на завещателя, заверени от Пловдивския митрополит и подкрепени с потвърждение на подписаните достоверни свидетели, „за да има валидност и сила във всяко съдилище на правдата“<sup>108</sup>. На 27 август 1782 г. в пловдивския кодекс е вписан заверен от митрополита препис на завещанието на Касандра, съпруга на починалия Константин Механджиглу, която заминава за Божи гроб. Имуществото ѝ е описано в списък с неин подпис, съставен от духовника ѝ лавриот. Парите и бижутата си в запечатана с печата на митрополит Кирил и на чичо ѝ х. Манולי кутия

е оставила на съхранение у челеби Николаки, син на архонт логотет челеби. За изпълнители на завещанието ѝ, ако умре по пътя, тя определя сестрите си. Завещава средства на петте църкви в Пловдив и на техните свещеници, на митрополита, на болницата, на „затворените за харч“, на манастирите около Пловдив, на своя духовник-лавриот, на „Иверския“, „Ватопедския“, „Дохиарския“ и „Дионисиу“ манастири. Завещанието е засвидетелствано от почетените клирици и благородните архонти на града<sup>109</sup>.

Синодално писмо на Константинополската патриаршия от 1708 г. удостоверява колективно дарение. Документът е адресиран до „благоговейните йереи и полезни архонти, първенци и търговци и останалите благочестви християни на най-святата архиепископия на Червен“, които са дарили къщата на Андрей Клад за епископска резиденция. „За да бъде и да остане оттогава нататък неин собствен имот за всички времена, за да живеят в нея епископите от различно време и да я имат за вечна употреба и за собствено място за почивка“, което било гарантирано „с изречение клетви и ненарушими обещания, т. е. с тяхно писмо, подписано и пред свидетели, в което предават на проклетия и наказания и за вечна анатема“ тези, които „дръзнат някога да отнемат споменатата къща“. По искане на дарителите дарението е гарантирано „чрез една превъзхождаща сила“, т. е. от патриаршеско и синодално писмо. Предвиждат се църковни наказания за свещеници и миряни, които посегнат на дарението<sup>110</sup>.

Процедурата около едно по-специално завещание – направено от встъпващ член на манастирското братство, е фиксирано в дефтера на Хилендарския манастир, 5 октомври 1762 г. Братството е удостоверило с омология (разписка), скрепена с манастирския печат и подписите на манастирската управа, че в манастира е дошъл, за да живее, господар Павел от Варош Сомро в Кесария (Австрия). Той им връчва две писма за дарението на сума – за да се докара вода в манастира, 1000 гроша да се дадат под обичайната лихва от 70 гроша годишно, които да се предоставят на дарителя за издръжка, а след смъртта му лихвата да се раздава по указан начин на сиромасите за вечен спомен; 500 гроша да се дават под лихва 40 гроша годишно, която да се раздава на безимотните и бедните братя. От наредбата са изготвени две копия, като едното се пази в клисарницата на манастира Хилендар, а другото – в постницата „Св. Сава“. Следва препис на документа „Наредба на господаря Павел“, наречена в самия ѝ текст и омология, от 5 октомври 1762 г. за въпросните 500 гроша. С отделен запис в дефтера от 1 октомври 1763 г. са определени датите за раздаване на въпросните 40 гроша на бедните братя и манастирските функционери, за поставяне на свещи. Отбелязва се, че наредбата, подписана и потвърдена с печат, е предадена на монашеското братство от господаря Павел за изпълнение. При нарушение на договора от монасите господарят Павел може да вземе по всяко време своите 2000 гроша, а 500-те остават за манастира<sup>111</sup>.

3. 1. 5. *Отделни документи – протоколи, писма и послания, договори за сделки и др. за дейността на фондациите – в записни книги на митрополии и други църковни институции или единични, на хвърчащ лист.* Запис за ангажименти на селяните от околните села към Гложенския манастир урежда евентуалното изплащане на глобите на манастира от тях. „Сие писание да се знае кога даваме ние село Гложане мали и великии село Извор и мали и велики, и село Трос и мали и велики, ка даваме този запис на светаго Гиургие Киевски манастир та му даваме този темесюк ка сме кефил [гарант] [...] какво е земал агата килисе тефтиш [ревизия на църква; вероятно става дума за глоба или такса, налагана при проверка за ремонт и строителство на църкви и манастирски постройки]“, „а той от нас да земе, от манастир нема да зема, ние сме кефил един за други, един Господ и една вера и една дума, каквото сме писале, ако си не стои некой на думата, да му е свети Георгие дауджия [ищец] на фторо пришествия“.[...] „Того ради даваме този запис заради веря прет нашия света владика сас мартури [свидетели] сички чорбаджие от с. Тетевене и от наши села.“ 9.03.1755 г. Следват имена на попове и монаси<sup>112</sup>. От 9 юли 1786 г. е продавателно – заверен от Пловдивския митрополит препис в кондиката му. Пред митрополита, клириците и архонтите Христо папа Ламбуру, епитроп на пловдивския храм „Света Богородица“, изповядва, че е продал къщата, която се притежава от църквата, на вдовичата Мелахро за 1000 гроша с общото съгласие на енорияшите и махленците<sup>113</sup>. В дефтера на Хилендарския манастир на 15 август 1725 г. е вписан текст, че монасите дават под наем за 2 години метоха „Кала Мария“ на Мусли ага, зет на Осман ага. Спазаряват се той да им предава по 150 музура пшеница годишно, като поема всички разходи по метоха и задължението да върне всичко така, както го е взел<sup>114</sup>. Вписването по-скоро е паметна бележка без задължителна сила за Осман ага. Тя вероятно удостоверява действията на управата на манастира. С подобен характер е бележка вероятно от 70-те години на XVIII в. в кодекса на Търновската митрополия, че „с асприте“ на търновската църква „Света Богородица“ са купени 2 дюкяна в Баждарлъка. Други два дюкяна и градина са купени през 1787 г.<sup>115</sup> Според запис в Самоковска кондика през 1758 г. епитропите на митрополитската църква в Самоков купуват място за двор, заграждат го с плет и слагат врата. През 1791 г. епитропите на същата църква купуват място за разширяване на двора на църквата и дървен материал за поправката ѝ<sup>116</sup>. Препис на запис на гръцки език от управата на Рилския манастир от 22.04.1795 г. удостоверява, че „взехме на заем за потреби и нужди на манастира от свещенейшия свети софийски господин Теофан аспри на сираците на покойния Павел“ – 2200 гр., които ще бъдат върнати след година. Записът е връчен на сираците<sup>117</sup>. Документът отразява практиката сирашко имущество да се оставя на хранение на митрополията, като се дава под лихва<sup>118</sup>.

Пъгуващите монаси таксидиоти, натоварени да събират подаяния, са

снабдявани с патриаршеско (епископско) писмо до предстоятеля на епархията, към която са се насочили – просително послание, пандахус<sup>119</sup>. Такива обръщения за помощи има на български, гръцки, на влашки (с български букви) и на турски (с гръцки букви)<sup>120</sup>. С тях се призовават към благотворителност всички слоеве на населението или цели селища. В индивидуални послания до свещени и мирски лица, които вече са дарявали съответната обител, управата на обителта ги приканва да я посетят отново на патронния ѝ празник и да доведат и други поклонници<sup>121</sup>. „Писмо за навсякъде“ е дадено в 1711 г. на монах Теодосий, който е изпратен в Търновска епархия да събере помощ, за да се изплати дългът на монасите, взет, за да се ремонтира покривът на църквата им<sup>122</sup>. В писмо на Доситей Йерусалимски от началото на XVIII в. до православните християни в България се обяснява и как се събират парите от манастирски кутии, поставени из църквите за набиране на помощи. Съобщава се, че духовник поп господин Макарий е изпратен, за да извършва треби и за да взима милостиня, парите „от имената, които сте написали или от даровете, или от кутиите“. Той ги донася в Йерусалим и ги предава на отците. „И имената се записаха всяко едно от мястото, където трябва, за да се споменават вечно и непрекъснато до деня на Господа“, по време на литургии, молебни, молитви в църквите на Йерусалим за здраве, спасение, дълголетие, мирно състояние<sup>123</sup>.

**3. 1. 6. Поменици.** Помениците са списъци от имена на хора, свързани с манастир (архиереи, монаси, ктитори) или светски лица – живи и покойници, за да се прочитат по време на богослужение за помен или за здраве и спасение. Помениците могат да се класифицират по няколко критерия. Според състава им се различават:

а. Владетелски поменици или царски поменици. Боянският поменник е воден в периода 1612–1762 г. „Молим се за прежде усопших православних царей и ктитор светаго храма сего.“ Съставителят на поменника (на основния първоначален текст) е „грешният и малкият и непотребен Йов, богат в грехове и беден в добри дела, странник, дошъл сред чужди от град Темишвар. Останах да почина от умората на пътя край град София в храма на Пресвета Богородица, която наричат Витошка Богородица над с. Драгалевци“. Той е спазил традиционната за помениците структура: уводни думи, раздели, обозначени с винетки, за имена на царе, царици, патриарси и след това за различни йерархични нива на църковнослужителите, както и разпределенията за светски и духовни лица, за мъже и жени, за селища („зде лик белцем православним християнам окръст града София“). В началото на всяка страница са поместени молитвени призови, основният преписвач дори е изписал началата, които ще предшестват имената на поменуваните „раб божий“ и които допълнително трябва да се впишат. Този поменник е препис от друг по-стар, за да се обнови една ползвана в литургичната практика на

манастира книга. По-късно освен текущите попълвания в поменика на имена от общо 22 ръце, отделни писачи са преписвали от друг поменик или предварително съставен списък. В Боянския поменик има и отделни приписки и кратки вписвания за дарения за манастира, за ремонт на Боянската църква и имената на свещениците – настоятели за ремонта, за пари за помен и църковни пари, дадени в заем и след това върнати<sup>124</sup>.

И Хилендарският поменик е препис от 1684–1685 г. на определена част от по-стар и е съставен при игумен Симеон и духовник Никанор. Започва със сръбските царе, деспоти, московските царе, ктитори на манастира и достига до 1767 г. И този паметник е воден от много ръце, така че първоначалният формуляр (две колони с имената на селища, групирани по области и на дарителите) не е бил спазван<sup>125</sup>.

б. Поменици на църкви и манастири, наричани още простонародни поменици. Същите се пазят в храмовете, като тук обикновено се записват имена на свещенослужители, благотворители на храма, а също и имена за частни платени помени<sup>126</sup>. Фактически много от помениците започват като царски и продължават като „народни“<sup>127</sup>. Простонароден може да се нарече поменик от Врачанско, в който са вписвани имена за помен главно в периода 1790–1793 г. от селата Мокреш, Лом паланка, Ветковец, Копривъщица, Коинаре, Чомаковци, Махта, Староселци, Глава, Кнежа, Враца, Хубевене, Вереница долна, Струпец, Новачене, Тетевене, Подрим, Видин, Загур. Групово и поединично тук са висвани имена на покойници, означени с кръстче, или живи с означения след сумите „сарандар/саландар“, „литургия“, „пирусия“ или под наслов „живи“, „усопший“, „поменик“; лаконично са регистрирани дарения в пари, животни, храни и вино, както и обещания за дарения – бакии и пр. Паметникът също е съставен първоначално от едно лице („първа ръка“), което го е разграфило. После са вписвали още няколко души<sup>128</sup>. Сред помениците на Рилския манастир най-обширен е този, започнат в 1776 г., включващ над 6000 имена на хора, платили по 50 гроша за вечен помен<sup>129</sup>.

в. Частни поменици или поминания, притежание на отделно семейство. Такива не са познати за разглежданото време. В манастирите може да има отделни поменици само за изчитане на имената на монасите за вечен помен или в общи такива се въвеждат специални раздели с тази цел<sup>130</sup>.

Според материала и формата си се различават:

г. Книжни поменици, оформени като самостоятелна тетрадка или върху част от листовете на ръкописна книга. Този на Черепишкия манастир, наречен катасник, е наченат от 1682 г. Отделни страници са заделени за записване на имена от селата Лефчево, Лиляче, Бахряне,

махала Св. Петър, Орехово, Съкървена, Галатин, Новачане, Буковец, богохранимо село Етрополе, с. Луковица, Три кладенци, Добруша, Охрид, Градешница, Лакатник, Жарядин, Лютиброд, Заселе, Сверино, Заножане, Вълче Дръм, Павльче, Челопек, Земина, Дългоделци, Котеновци, Мокреш, Осиково, град Враца, селата Бов, Люта, Бресник, Люти брот, Радотина, Креумикофци, Игнатица, Желява, Сеславци, Стара могила, Златица, Плевен, град Никопол, с. Угърчин, Вълчедръм. Хората записват помен за себе си и за близки живи и покойници, сарандари, „служба Светаго Илия“, „себе помен“, „за мати“, „за отца“, за съпрузи, братя и сестри, за деца и пр. и даряват пари, шилета, зърнени храни, дори се вписват обещаващи, но още неизпълнени приноси. Книгата първо е разграфена и към отделните села отначало са написани дълги списъци, попълвани впоследствие от други „ръце“ с нови имена от същото село, а за отделни села се отварят нови страници<sup>131</sup>.

д. Дъсчени поменици. Такъв от средата на XVII в. в Бачковския манастир на арменски език е оформен като пентаптих, украсен с живопис. Върху централната дъска с линии са разграничени 7 полета, където и през XVIII и XIX в. са нанасяни имена, а някои са изстъргвани, за да освободят място за нови<sup>132</sup>. Известни са два дървени триптиха на гръцки език от Арбанаси. Първият от 1714 г. има запис на гърба, че на 25.03.1715 г. „това почитаемо предложение [подари] кир Георги казанджи, исомом да споменава имената на благоговейните и православни христиани и да бъде за указание“. Състои се от 4 дяла: имена на архиереи, вкл. от Цариградската патриаршия, йеромонаси, монаси и свещеници. Вторият поменик, изписан по-красиво и грамотно, е от 1790 г. и е почти повторение на първия – вероятно създаден, защото този от 1714 г. е овехтял, но са прибавени имена на нови свещеници<sup>133</sup>.

е. Върху икона е прочутият Погановски поменик<sup>134</sup>.

ж. Поменици, оформени като приписки към друг основен текст. Напр. поменик откъм 1428 г. на 5 имена върху л. 21 на манастирски пергаментен служебник на Бачковския манастир на гръцки език. „Нанесен е на онова обичайно място в текста на светата литургия (след пресъществуването на даровете), където обикновено се поменават тихо от духовника имената на покойници и живи.“ В приписка към Евангелие е казано, че е купено от Йова от с. Янина за храм „Св. Георги“, „за да служи за душата на Йова, за нейния мъж Мильо, син Драган, дъщери Руса и Злата, и Мърза, и зетьове Никола и Йован, и Радка; нека работи то за тяхното здраве и души[...] нека да служи в църквата, догдето си трае книгата, и който чете – попили дякон – да поменува вишеречените имена“, 1643 г.<sup>135</sup>

Освен с името поменик, разглежданите тук документи се срещат още под името сарандар, общий лист, киновия, катасник. „Писах аз Герасим еромонах в лето 1682, месец септемврий, сий



свети катасник манастирски манастир Черепиш, храм Благовещение Богородице и въздвижение честнаго и животворещего Кръста.<sup>136</sup>

Помениците се наричат още Синодик. Става дума за формиран към Чина на Православието поменик, който се чете през първата неделя на Великия пост, с анатема на еретиците и вечна памет на ревнителите на Православието. През XVII–XVIII в. се появяват и сборници с название Синодик, по-късно и в печатни варианти, в които освен поменування, т. е. имена на първите православни владетели, църковни йерарси и обикновени църковнослужители и миряни, се включват още разнообразни предисловия с разсъждения, разкази и др. подобни, посветени на необходимостта да се поменават усопшите, за ползата от покаянието и суетността на всичко земно – истинска „народна книга“<sup>137</sup>. Илюстриран печатан Синодик или Помянник от XVIII в., включващ „Предисловие во книгу синодик о пособии мертвым“, бил притежание на Карлуковия манастир, към който са прибавени 7 листа ръкописни поменици от Врачнско и Плевенско от 1818–1819 г.<sup>138</sup>

В самите поменици понякога са включвани текстове, които „задават“ нормата на воденето им. „Тази книга е църковен поменик и се нарича половин парусия. В нея се записват имена срещу 25 гроша. Обнови се при игумена Герасим в 1793 г.“<sup>139</sup> „Ниже аще кто впишет без благословения настоящаго или сам себе впишет сий исписан будет из книги животних. Аще ли впишете се с благословением, сий написан будет в книгах живих и молитви.“<sup>140</sup> „Написаха се имената по нареждане на [...] митрополит Христофор в 1754, 9 декември. И който се осмели да впише имена в тази книга без разрешение от Високопреосвещеннейшия митрополит или без знанието на настоящия игумен, да бъде афоресан, осъден и непростен от Отца, Сина и Светаго Духа. Амин. Христофор архиерей.“<sup>141</sup> „С Богом починаем поменик манастира свети Трои[це]. Сказание како чъте се поменик. Длъжно сие ведит яко всяку неделю не чете се поменик. И егда случит се празник им се славословие.“ Описва се редът за молитви за умрели, за покойни монаси, но не и такива, които са напуснали манастира или които са починали на път извън манастира; за живи – ако дадат в манастира „село или виноград, или съсуд церковни или что либо подобно записание да се впише. И да се поменае равно с ктитори манастирским яко же ест обичай[...] и който дръзне да се напише сам или отец, или матер или кто от сродник без повеления игуменова или кроме братства, такива вместо помена да йес иржен от животних книг“<sup>142</sup>.

Помениците са дълго водени документи. По същината си

те са едновременно част от литургичните текстове, но и важен финансов документ на манастир или църква.

Прочее опитах се да изредя характеристиките, които определят помениците като вид документ с наименование, начален протокол, единен състав и норма на съставяне, попълван продължително време, обслужващ определена институция. Помениците представляват най-представителната група документи, водени през целия разглеждан период и по цялата територия на страната. Това са и документите най-пряко свързани с частното християнско дарителство, в които се отразяват религиозно-нравствените мотиви на дарителите и финансовите интереси на църквата. Огромната част от тях са съставяни на български език.

*3. 1. 7. Описи на манастирски, църковни и митрополитски доходоносни имуществва и утвар; отчетни документи, баланси, приходи и разходи на религиозни фондации, оформени като записи и протоколи в кондики, като приписки или върху самостоятелен лист.* Отчетността е сред най-бавно развиващите се практики в дейността на православните институции. Разполагаме с ограничен брой документи от днешните български земи, и то предимно от втората половина на XVIII в., които отразяват тази закъсняла дори спрямо епархиите в Македония практика. Вероятно това се дължи на липсата на строга система от правила и наказания за нарушения – ангажираните лица във финансово-имуществените дела на църквата носят най-вече морална отговорност. Отделните организационни звена на църквата от една епархия са отговорни пред настоятеля ѝ, епископа, който от своя страна не предава информация, нито се отчита пред следващо ниво на някаква йерархия с прилагане на съответните документи, а може да се обърне само за съдействие от тях за санкциониране на установени нарушения с религиозни наказания или с търсене на съдействието на светската власт.

В инвентар на Месемврийската митрополия от 1594 г. са описани нещата от времето на бившия архиепiscop кир Игнатий и на кир Христофор; отбелязани са дарителите – „архонти“, представители на видни византийски

семейства. Опис на църковна утвар от 1611 г. на най-старата църква в гр. Враца е оформен като приписка. Тук има „кръстове, Евангелия с позлатени краища“, разни чаши и потири, плащеница със сърмени орнаменти, епапрахил и пр.<sup>143</sup>

Върху кондика на Търновската митрополия е записано на гръцки език: „Инвентар на църквата „Света Богородица“ в Балък пазар, в който пишем относещи се до град Търново неща; в този инвентар трябва да се пишат черковни и манастирски принадлежности. Този инвентар е подарен от кир Димитър Стояну за негов спомен, както и за спомен на неговите родители. Амин. 1763, 1 август във Търново. Написал раб Иоан хаджи Атанасиу.“ Тук фигурира протокол от август 1763 г.: „Ето записваме свещените принадлежности на града и на митрополията: кръстове, сребърна тежка патерица в 4 части...“ Фактически това е опис на храмови вещи в Търновската митрополия. Същият е потвърден и в протокол от декември 1772 г., където е отбелязано, че щом пристигнал и встъпил в длъжност, Търновският митрополит събрал местните чорбаджии, проверил църковните ценности, намерил ги непокътнати и по решение на тамошните първенци ги предал на „най-честния хаджи Лeko, син на покойния кир Велчо, за да ги съхранява“. В същия кодекс е включен Опис на пейките на църквата „Света Богородица“ от 4.08.1763 г.<sup>144</sup>

В кодекса на Пловдивската митрополия е преписано назначително на игумена на Бачковския манастир от 26 ноември 1781 г. Според стария обичай се събрали митрополитът заедно с почтените клирици и благородните архонти на светейшата митрополия и първенците и чорбаджиите на гр. Станимака и Амбелян. Митрополитът приел сметките на манастира „Света Богородица“ от игумена кир Григорий за 22 месеца и бил определен нов такъв – поп Макарий, който да е распоредител на движимите и недвижимите имоти и даренията на манастира<sup>145</sup>.

През 1773 г. „за удостоверение [...] настоящето наше патриаршеско синодно сингилийно на кожа написано писмо, изложено в свещения кодекс на нашата Велика Христова църква, се даде на казания свещен и всечестен манастир“, т. е. Рилският, за да се удостовери, че е внесъл в Патриаршията годишната си вноска<sup>146</sup>.

От февруари 1783 г. в Пловдивския кодекс е нанесен препис на удостоверение. Митрополитът и подписалите се в края на документа се събрали в митрополията, за да прегледат сметката на епитропа на новопостроената църква „Св. Марина“ архонт скевофилакс челеби Николаки. Същият е освободен от парична отговорност. От цялата събрана от разни места сума (по два общи записа) от 44 866 гр. и 104 аспри са похарчени 44 731 гроша и 17 аспри<sup>147</sup>.

**3. 1. 8. Кондики.** Документите се именуват в самите текстове на паметниците на гръцки и на български език с термини, произлизащи от гръцкото „кодис“, лат. *codex*; срещат се и

названия: катасник , кодикъ, кодика, кодиксъ. Формата кондика се среща, според И. Снегаров, в българския език още през XVI в. Алтернативно се употребява думата дефтер/тефтер<sup>148</sup>. Като вид документ кондиката представлява записна книга на митрополитски съвет или църковно настоятелство, манастир, градска светска община или занаятчийски цех. Тук се вписват протоколи-решения на съответната институция; преписи на издавани от нея на ръка документи като протоколиране на сделки, решения по частни спорове с финансово-имуществен характер, удостоверяване на завещания и дарения. Вече беше обърнато внимание на онези вписвания в кондиките на манастир, храм или митрополия, които имат връзка с дарителството и християнската благотворителност: дарения, завещания, описи на църковна утвар и имущества, сделки с имущество на фондации.

Дълго време в записните книги на светски институции – градски общини и цехове, преобладават записи по финансови въпроси, които нямат характеристиките на протокол, а на регистър. Например на първите страници на кондиката на Пловдивския абаджийски еснаф са поместени записи с финансов характер: „Даде Папу угощение гроша – 10; Даде Манолаки гроша – 10; на Захарин брат – 10; Даде Живко гроша – 10...“ По-късно се появяват протоколи, дори и такива с уставен характер. „И ако се случи някой да излезе майстор без съгласието на събранието, да плати гроша 200 извън угощението си ...1706“ г. Част от записите третираат проблеми на дарителството. В година 1722, месец май „Руфетът посвети на Св. Димитър аслани 30 да се прочитат винаги имената на всички от абаджийския руфет 1 парусия. Дадохме на Патриаршията аслани – 100.“<sup>149</sup>

Кондиките или дефтерите са дълго водени документи на една институция, вписвани от различни лица върху предварително приготвен за целта корпус. „В година 1701 стана събрание на майсторите абаджии, малки и големи, които подновиха старата книга. Новата я подари на руфета кир Дросин.“<sup>150</sup> Открива се връзка между отделни документи в подобни записни книги: например цитираният опис на вещи в Търновската митрополия, 1769 г., потвърден на 4.12.1772 г. В Хилендарския дефтер: протокол за залагане на вещи от маношеството в 1717 г. и друг протокол за получаването им обратно през 1724 г.<sup>151</sup>

От формална гледна точка в кондиките са вписвани ори-

гинали и преписи. Като оригинали могат да се разглеждат протоколни решения на институцията; описи на имущество или на материални постъпления<sup>152</sup>. Преписи са правени на съдебно-нотариалните решения, издавани на ръка на лица или групи и институци, както това специално е указано в текста на съответния документ. По-рядко са правени преписи на документи на други институции, с които тази, на която принадлежи кондиката, се намира в контакт. Следователно кондиките могат да се определят и като входящо-изходящи дневници на една институция. Но твърде ограниченият брой на преписвани тук документи на други институции е показател за ниската бюрократизация на социалния живот в рамките на православната общност.

Кондиките не са наративи, подчинени на сравнително стройни правила на правопис или оформяне, каквито не могат да се спазват и поради многобройността на писачите с различно образование. Личи липсата на установени бюрократични правила в рамките на една недържавна институция, както и на унифицирана езикова и правописна норма. Самите документи са водени на български и/или на гръцки език, с дифузни влияния между българския и другите южнославянски езици, руския, гръцкия и турския език.

Общите характеристики на кондиките, които ги определят като вид документ – записна книга на институция, са: специфично название; продължително водене в рамките на една институция върху специално книжно тяло; спазване поне в някаква степен на единен протокол; наличие на връзка между отделни документи.

Кодекс на Пловдивската митрополия, воден през 1781–1845 г. на гръцки език, по съдържание прилича на кодексите на други митрополии, подведомствени на Цариградската патриаршия – тук са вписвани документи по частни гражданско-правни дела, тъй като „Пловдивският митрополит има широка съдебна вещина – като мирови съдия, нотариус“ (разглежда наследствени и търговски дела, заверява завещания, договори, записи, покупко-продажби). Документите са съставени по един образец, общ, според И. Снегаров, за Търновската, Пелагонийската и Пловдивската митрополия<sup>153</sup>.

Хилендарският дефтер<sup>154</sup> представлява манастирска записна книга,

чието начало е оформено със следния протокол: „Лето 1701, месеца марта, ден 1. У Хилендару: сий тефтер полагает ся в исодиясници описовати в нем всякои вещи манастирски. Кой ковчежник на годину що харча учини, и кой путник колику предава [от] пътя.“ Дефтерът въвежда в материалния живот на фондацията. В корпуса попадаме на: регистър на имуществото на Хилендар („при игумену Исайи что найдосмо сасуди“), 1708 г., като под рубриците „иконобъско“, „харандар“, „сосуди рибарски“, „сосуди магерски“, „трапезарско“, „клисарско“ са вписани утвар, съдове, завивки, риболовни принадлежности, продукти, животни, ръкописи. Има сведения за дълговете на Хилендар през различни години и залагане на манастирски вещи срещу пари: „скидосмо саборно от девет Евангелиа сребро и од едне приbedренице скидосмо сребро и бисер и сребро и бисер от едне митре и скидосмо са кр[ъ]стова [25] сребро и продадосмо поригумену Ефрему кандила за ...“; в 1717 г. залагат във Великата лавра „гръцко Евангелие на цар Андроник, цялото изписано със злато“, Евангелие на цар Стефан и пр.; срещу дълг са заложени килии или манастирски имоти са дадени под наем. Всички тези действия на манастира са регистрирани в дефтера като отделни решения на манастирската управа, за което понякога са давани разписки. Някои регистрации се отнасят за ремонт и строежи на различни метоси на манастира. Голяма част от обема на дефтера са регистрации на придобивки от таксидиотите на манастира – около 80 монаси пътуват и събират дарения под формата на пари, домашни животни, ценни предмети, както и дарение от поклонници на манастира; те прибират приходите от хилендарски имоти извън Света гора и наследства на различни монаси, починали извън манастира: „1773, априлия 5. Знати ся како прийде господин отец духовник Григорий старий от София со отцем Викентием йеромонахом – предадоша пет кесии готови аспри и във вещи 1850 гроша със метоха заедно що са направили нов у София.“ „1777, месеца ноеври 17 ден. Преиде проигумен кир Партения от Елена, придади [събраното] от бившия ковчежник кир Висарион[...]гроша 1110 и десет кандил гроша 280, мулета 6, коня 2, пищови 25, мулета и кон 1[...] Да са знае що са дали от опщо и няколику християни що са дали сума гроша 3000 – то е зел проигумен кир Герасим за манастирско подновление за изгорелу.“ Голяма група регистрации са на дошли от различни места поклонници и техния принос, както и поменици. „1741. Видин. Писа господар Димитрие себи парусию – гроша 8; паки Георги усопшему – гроша 10; паки Или четтиредесетница – гроша 10; писа господар Димитрие матери Кали – гроша 8; едно муле 30 гроша.“<sup>155</sup>

По характер част от кондиките представляват важен финансов и юридически документ на църковна или светска институция на християните. В този смисъл те могат да се оценят като най-представителните документи на християнските фондации, в които се отразява материално-финансовата и правна-

та страна на благотворителността.

Понякога е трудно да се определи на кого принадлежи дадена кондика поради преплитането във функциите на църковните институции. Т. нар. Стара кондика на Търновската митрополия, на гръцки език, е озаглавена „Инвентар на църквата „Света Богородица“ в Балък пазар, в който пишем относещи се до град Търново неща“. Но „по волята на дарителя или по решние на настоятелството на църквата“ Търновската митрополия присвоява книгата на храма и започва да вписва в нея и свои решения. Същото препокриване на институции и функции се отразява в Самоковската кондика, която е едновременно документ на митрополия, на храм и на община<sup>156</sup>.

Труден за отговор е и въпросът за времето на появата и налагането на кондиките. И. Снегаров изказва мнението, че ако в Костурската митрополия има кодекс през първата половина на XVI в., то и в други митрополии трябва да са били водени такива. Но, продължава авторът, изглежда обичаят да се вписват църковните актове в отделна книга се затвърдил през XVII–XVIII в. В запазените кодекси на Цариградската патриаршия има много малко документи от XVI в., които дори не са отделени в самостоятелен корпус, а са вписани в такъв, където преобладават документи от XVII в.<sup>157</sup> През XVII–XVIII в., според Снегаров, също така не ще да е имало общоприет канцеларски ред. В Костурските кодекси са били вписвани и решения на Охридския синод по брачни и наследствени въпроси. Корчанският кодекс бил предназначен за поменик на дарители, както това изрично се казва в неговото заглавие, но в него били вписвани завещания, утвърждавани от Охридския патриарх, каквито отсъстват в кодекса на самата Охридска патриаршия. Така или иначе кодексите в Охридската архиепископия са сравнително по-систетмно водени от втората половина на XVII в. В тези територии функционира една институция с традиции и дейността ѝ е по-урегулирана поради непрекъснатия натиск от Цариградската патриаршия, което вероятно ускорява бюрократизирането на дейността ѝ. Нещо подобно се наблюдава и в диоцеза на Ипекската архиепископия. Изглежда темповете на формализация на институцията там вървят по-бързо, отколкото в другите български епархии на

Цариградската патриаршия. Досега не са открити кондики на митрополии в днешна България, по-стари от XVIII в.<sup>158</sup>, а най-ранната записна книга на корпорация на християни е тази на пловдивските абаджии от втората половина на XVII в. Дори в Цариградския диоцез практиката да се водят подобни книги не се разпространява с еднакви темпове. Когато Иларион Критски в началото на 20-те години на XIX в. става Търновски митрополит, тягостно впечатление му прави несистемно водената кондика на митрополията<sup>159</sup>. Изнесеното означава, че дейността на фондациите е слабо документирана и може да се реконструира за периода отпреди XVIII в. само по малко и разпръснати, несистемно водени документи.

3. 2. *Османски документи за мюсюлманските вакъфи*<sup>160</sup>. Поставянето на османския вакъф под държавна опека довежда до отлагането на огромна официална документация по частния вакъф и неговото управление. Тук ще бъдат представени основните видове държавни документи, осветляващи браготворителните аспекти от дейността му.

3. 2. 1. *Вакъфнаме или вакфие* е документ за учредяване на ислямска благотворителна фондация. В него от името на учредителя подробно се описва фондираното имущество, определя се начинът на назначаването и задълженията на управителя на фондацията и на надзорника (назър) за съобразено с условията на вакфието управление на вакъфа. Посочват се целите, за които ще се изразходват получените приходи и служителите към фондацията, принципите на тяхното назначаване и заплащането им; в края обикновено фигурират аяти и хадиси, предпазващи от нарушаване на условията на вакъфа. Това е основен документ на всяка фондация. Документите на арабски или османотурски език се съставят от кадията, който има важна роля при унифицирането на вакфиетата. Последните се съставят във вид на протокол на фиктивен съдебен процес пред посочен само за да приеме акта на дарението мютевеллия, нанасят се в сиджила на кадията и се връчват на заинтересованото лице като отделен документ. При по-големите и дълготрайни фондации може да се наложи преиздаване на изчез-



нали вакфиета и много от тях са известни именно по по-късни преписи<sup>161</sup>.

Най-дългият документ в Ориенталския отдел на НБКМ, 420 см, е вакфнаме от 25.01.1727 г. на елхадж Осман ага, син на Осман, син на Абдуллах, жител на „височайшия Константиние, столица на халифата“, главен касаббашия. Той вакфира като действителен вакф имоти, за които специално е указано, че са негови, във вилаета Румили, всеки описан подробно. В гр. Видин: в махала Чобан Мехмед – кервансарай на име „Елхадж Кенан хан“ с 20 одаи на два етажа и до него 9 „аджем дюкяна“ на търговци на платно, а отсреща кафене и до него 2 бакалски дюкяна; в махала Дъбак Перване 4 бакалски и търговски дюкяна; на чаршията „Калинофче“ – 3 кожухарски дюкяна; на сука – сарашки, бръснарски (граничещ и с къщата на владиката) и 4 търговски дюкяни; в близост до „Капан джами“ – терзийски, подвързвачески и бакърджийски дюкян, 3 дюкяна с одая; в близост до Кервансарая фурна за хляб с 4 одаи на горния етаж; на сука на оръжейниците – готвачески дюкян; в махала Сюлейман чавуш – 4 дюкяна и чифте хамам със съблекалня, банско помещение и голям казан. В касаб Лом вакфира: хамам и 8 дюкяна към неговия хан. В Истанбул: в района Едирне капусу, махала Елхадж Махиелдин: бозазхане. В Никопол: в махала Шах Мелек, която е извън града – имот, включващ 10 одаи и 6 безаз (за платно) дюкяна на първия етаж, 7 „аджем дюкяна“ с одаи на горния етаж, както и обор и туз хане (склад за сол) с 4 одаи на горния етаж, 2 дюкяна, семидчийска фурна, фурна върху място на вакфа „Шах Мелек“ - с 420 акчета годишен наем. Определят се суми за заплати на: 10 четци на джужове (част от Корана), знаещ наизуст Корана, в Мека – с годишна заплата общо 134 гроша, която ежегодно да им се изпраща със „сюрре емина“. В Никопол други 10 души да четат Корана в джамията „Елшейх Ахмед ефенди“ с по 2 акчета дневна заплата. Всички да четат Корана за душата на дарителя, на Пророка и четиримата праведни халифи, на баща му, на покойната му майка Фатиме хатун, за душата на покойния елхадж Мехмед ага, „при когото бях на служба, когато той беше касаббашия“, за душата на децата му, на капъйолдаш Кючук елхадж Мехмед ага и другите капъйолдаши и душите на мюсюлманите, „крито преди мен са били на служба“, за брат му по бащина линия Омер челеби и неговата майка Айше хатун, за душата на възлюблената му жена Айше хатун и майка й Кериме хатун, за душите на децата, близките и роднините му и за душите на другите хора. Назначават се поименно определени лица за ваизи (проповедници) в истанбулски джамии, на чиито места след смъртта им мютевеллията ще предложи заместници, както и първоначален учител (муалим) и учител по писане, дърва за огрев и рогозки за училището в махала Шейх Ахмед ефенди, а в едноименния месджид – заплата за палене на кандила с дървено масло и през месец Рамазан, за втори мюезини (призовава богомолците на молитва) и кайъми (отговорник за прислужниците в джамия), за мюдеррис в построяното от него мадресе; освен това за служител във

вакфска ледница за раздаване лед и вода през горещите дни, както и за учител в махала Елхадж Ферхад. По същия начин са определени четец на джузове, ваиз (проповедник), за пчелен восък за свещи и масло в джамиите „Капу“, „Ески“ и „Биркук ага“, както и първоначален учител към основаното от него училище с вакф в махалата при джамията в Одрин; в същия град на заплата към вакфа се назначават мютевеллия, кятип (писар) и джаби (събирач на вакфски данъци). В Лом се назначава един служител към построената от дарителя чешма, в Никопол в джамията „Теке“ – ваиз, хатип (ръководи петъчната молитва и произнася две проповеди), имам, мюезин, кайъм, фараш (чистач), както и се предвиждат средства за кандила и свещи с определено мястото и времето на паленето им; назначават се и служители и се определят пари за масло и свещи в месджида „Тефреджик“ и учител към джамията „Омер ага“. След смъртта на служителите мютевеллията да определят подходящи лица за назначаване на нови такива, да определят и променят заплатите им. Това, което остане след така изброените разходи, да се разпределя между потомците на вакфсахиба. Службата се поема от самия Осман, а след смъртта му – мютевеллия на вакфа да са неговите потомци – мъже, а след това – жени и роби, а накрая – достоен мюсюлманин. Назначава се и назър на вакфските приходи в Никопол – Лимонизаде елхадж Али ага, във Видин – елхадж Махмуд ага, и в Истанбул – местните кадии. Мютевеллията трябва да ревизират сметките на събирачите на вакфски приходи и да установяват да няма недостиг във вакфските дела срещу 2 акчета дневно<sup>162</sup>.

Препис на вакфие, заверено от няколко кадии, е направен във видински сиджил, тъй като сиджилите на видинското съдилище, намирайки се в крепостта, когато е била превзета от неверниците, са унищожени. Преписът е съставен, за да може при необходимост да се направи справка. Елхадж Омер, син на Али, е вакфирал къща в града, 3 гъза воденица върху река Тунайъ Лофча, 10 ливади (последните са вакфирани с участие на сахиб-и арза). Условието е, докато е жив, той да живее и владее имотите, а след смъртта му – децата и потомците му. След изчерпване на потомството с мнение на съдията да се продадат и с парите да се подпомогнат бедните в Медина, 5.12.1755 г.<sup>163</sup>

**3. 2. 2. Регистри:** тапутахрир дефтери и регистри на вакфи; регистри за събиране на джизие-и заиде и джаизе. В първите два вида регистри фигурират в резюме всички основни моменти около условията и устава на отделните фондации; самият процес на оформянето на вакфските имоти, вкл. върху мирийски поземлен фонд и чрез темликнаме; статутът на вакфската рая, от чието запазване зависи благоденствието на фондацията, но на който посяга централната власт; методите

за рециклиране на вакъфите и специално на аглутинирането на множество дарения около един вакъф.

В тапутахрир дефтерите са регистрирани фондациите в съответен регион, размесени с останалите „тимарски“ обекти или като самостоятелни раздели на дефтера за вакъфи и мюлкове. Т. е. следват се принципите на тахрир дефтерите да се представят различни доходоносни обекти според териториалното им разположение, като за всеки е указано формата на разходването му.

В нахия Самоков, Паша лива е регистриран мюлк на Ахмед паша. В пространна бележка се съобщава как заради участието му в завоюване на Самоковската каза му била дадена празна земя, към която Ахмед паша прибавил и тази, купена от сина на Яхия паша. След това той разквартирувал там свои роби и така населил села на име Булгар, Маджар и Сърф и с това оживил собствения си имот; снабдил се с мюлкнамета, описващи границите на имотите и определящи дължимите данъци. При султан Сюлейман предприятието е превърнато във вакъф. Следва подробен опис на въпросните села, известни още с имената Мюрре исгар, Кудуз исгар, както и с. Ова сърф. Вакъфът към муалимхане (училище) и месджид на хаджи Курд, син на хаджи Хюсеин в Самоков има приходоизточници дюкяни и земя за дюкяни, а разходите са за имам, мюезин, муалим и халифе (помощник-учител). На същия месджид е посветен и вакъфът на хаваджа Сефер с приходоизточници дюкяни, кервансарай, одаи към него и разходи за имам, мюезин, муалим и халифе; това, което остане в повече, да се харчи за ремонт на 4 чешми, на дюкяни и на пътя, отиващ към съседно на Самоков село<sup>164</sup>.

Специализираните вакъфски регистри в даден регион са наречени от О. Баркан *Vakıflar Tahrir Defteri*<sup>165</sup>. Тук са представени отделните фондации, техните приходоизточници и разходи; евентуално по същия начин след всяка фондация са представени вторичните вакъфи. Вакъфските тахрири са реплика на тимарските регистри от класическия период, но животът им е по-дълъг и се съставят и през XVII в., когато кореспондират с аваризките.

В опис на вакъфи в санджак Силистра се включва: вакъфи на джамията на Мевляна Сайди ефенди – дюкяни, сапун хане, одаи; разходи за: хатиб, имам, мюезин, кайъм, дур-и дуан и двама дюр-и хован, пари за дъщерята и жената на дарителя, за свещи, а остатъкът – за ремонт. Паричен вакъф към муалимхане на мевляна Сейди ефенди: разходи за муалим, халифе, мютевеллия, а остатъкът – за ремонт.

В подобни регистри се описват и данъкоплатци към фондациите – селяни и граждани – в техните махали. Тук намираме регистрирани и като самостоятелни вакъфски обекти завиеа и текета, към които впоследствие са направени нови дарения. Например в цитирания регистър е описан вакъф на завие Ак Язалу баба Нуриллах в нахия Варна. Под рубриката „Дервиши в споменатото завие“ са описани завиедар-баба, имам, мюезин и пр. – 10 души. Следва регистър на джемаата на къптияните (ромите), които живеят в споменатото завие и дават данъци (рюсумати) на хазната – 3 мюсюлмани. Следва запис, че един от дервишите Пости дервиш на име Абдал е построил на реката 2 воденици, които е вакфирал за дервишите на Ак Язалу баба. Освен тях завиеа владее намиращите се наоколо лозе, градини; от всички тези имоти не се плаща десетък, както това е определено от султан Селим хан<sup>166</sup>.

Във вакъфски регистър на лива Чирмен е регистриран вакъф на Омур бей, син на Саруджа паша в самия Хаскъой (Хасково). Сред вакъфските приходоизточници се споменава хамам, дюкяни и сергии, мукатаа-и земин на лозе; приходите са определени за заплати на имам и мюезин. Мезрата Ак бинар е записана във владение (der tasarruf) на имама, а чифликът Исках Фукие – за хатиб на джамията на вакъфа. Към същия вакъф в Акче Казанлък (Казанлък) има хамам, воденица, дюкяни и земя за дюкяни, чийто приход като мукатаа е записан за хатиб, имам и мюезин. Фондацията получава приходи и от други места като например от мукатаа от дюкяни, земя на дюкяни, две воденици в Йенидже-и Загра (Нова Загора), а приходите са определени за хатиб и имам на джамията на Омур бей<sup>167</sup>.

Натискът на фиска върху вакъфската институция се изразява в събиране от държавата на увеличението към първоначално отстъпените на вакъфите суми от джизиеа под формата на зияде-и джизие, особено обилно документирана през XVII в. в специфични регистри. Такъв е препис от иджмал (съкратен) дефтер на джизиеа към вакъфа на султан Селим хан в Истанбул, съставен съгласно невяфте дефтера (регистър на новопоявили се платци) за казите Айтос, Русокастро, Варна и Карнобат. Фигурират данъчните общности на платците немюсюлмани към съответните вакъфи, 31.03.1635 г.<sup>168</sup>

Пак през XVII в. и с оглед на проникването на фиска във вакъфите е събирането на т. нар. джаизе, т. е. сумите, получени от дар юс-сааде като джаизе (подарък, плата) заради операции, извършени с намиращите се под негово разпореждане вакъфи Харемейн-и шерифейн и отразен в специални регистри. Подобни са и регистрите по събирането и разпреде-

лението на таксата ресм-и джюлус-и хумаюн за подновяване на берати на вакъфски служители при възшествието на всеки нов султан. От въпросните документи получаваме информация кои са реално функциониращите фондации в съответния период, кои са функционерите към тях и пр.

3. 2. 3. *Берати* за назначаване на вакъфски служители (религиозни, просветни дейци, обслужващ персонал към благотворителни заведения, шейхове и пр., финансирането на чиято дейност е пряка цел на вакъфа, както и на персонала на самата фондация – мютевеллия, евентуално назър, джаби, писар и пр.) от върховната власт. Процедурата по назначаване на вакъфски служители се отразява и в множество други документи, сред които: арзове – изложение до върховната власт с предложения за назначения (вкл. от кадия, от дарюссаде ага и шейхюлислам до велик везир) на лица на оваканти длъжности към фондации в съответни населени места или на длъжностни лица по линия на откупната система (илтизам); протоколи в местните сиджили, удостоверяващи извършването им.

На 29.01.1719 г. е издаден брат на Ахмед, син на Ибрахим. От съдържанието му става ясно, че след като е бил изпратен арз от наиба на каза Ниш, Ахмед е бил назначен за имам и за хатиб с по 8 акчета дневна заплата в ремонтираната джамия в крепостта Ниш. Тъй като заплатите на служителите в джамията, изплащани от вакъфа, са нараснали, Ахмед ще получава своята от 16 акчета от мукатаата на крепостта чрез нейния емин. В софийски сиджил е регистрирано назначаването на Сиявуш ефенди, син на Абдуллах, за мютевеллия на вакъфа на Осман чавуш към месджида на покойния Джафер челеби със заплата 5 акчета дневно поради смърт на педшественика му, 1684 г. В арз от 4.04.1675 г. от Юсуф, каймакам мютевеллия, се съобщава, че е починал Салих, хатиб с 5 акчета дневна заплата към селата Кадъ и Тетово, каза Русе. Същите са от вакъфите на Михримах султан в Истнабул. Подходящо е на мястото му с брат да се назначи синът му Хасан<sup>169</sup>.

Дарюлсааде ага и назър на султанските вакъфи хаджи Бешир ага е изпратил арз до дивана по въпрос, докладван в иляма на мюфеттиш (ревизор) на вакъфите Харемейн Пиризаде мевляна Мехмед. Когато покойният елхадж Кенан е бил назър на въпросните вакъфи във Видин, е вакфирал хан с 42 одаи и свързани с него 18 дюкяна. Приходът им е определен за ремонт на построените мостове и калдаръм в местата Татарджик и Прешялар в каза Видин. Остатъкът се определя за потомството на вакфирация, а след изчерпването му – за бедните в свещения град Медина. Сега мюте-

веллия на вакъфа, който да владее и остатъка, трябва да е Ахмед, син на Ибрахим, син на вакфирация. Със свидетелството на 8 души от Видин, които са доверени благородници, същото се удостоверява; вакфието се вписва в Мукаата Харемейн шерифи с условието от приходите на вакъфа ежегодно на бедните в Мека да се изпращат 20 гроша, а на Ахмед да се издаде берат за мютевеллия и за да получава заплата, 31.05.1722 г.<sup>170</sup>

*3. 2. 4. Единични документи за операции около управление на вакъфското имущество и за осигуряване на благотворителните му цели.* За всички свои строителни и ремонтни начинания вакъфите се нуждаят от разрешения и съдебно удостоверяване на инвестираните суми. Покойният Яхия паша е построил водопровод „Сарач устад“ от Бояна до София. Мютевеллията на вакъфа Ахмед бей чрез пълномощника си е декларирал пред съда, че водопроводът се нуждае от ремонт; поискал е да се разследва и опише на място и да се даде разрешение (izin) за ремонт, както и да се връчи на ръка хюджет. Компетентният по водните пътища в града и мюсюлмани, чиито имена са посочени в края на документа, описват подробно водопровода, необходимите ремонти и разходите за материали и работници, възлизащи на 41 758 акчета, 23.06–2.07.1684 г. Ферман е изпратен до кадията на Видин мевляна Абделвахиб по повод отправен от самия него мектуб, че в махала Аладжа теке във Видин се намира „Месджид-и Атик“. Храмът има многоброен джемаат. Самата сграда е голяма и е подходящо да стане джамия, като се постави михраб, за да може да се изпълняват молитвите в петък и в празнични дни; след това трябва да се назначи ваиз и имам. За същото е издаден хат-и хюмаюн, 28.03.1718 г.<sup>171</sup>

Хюджети, арзове, заповеди демонстрират как изправени пред различни проблеми фондации се справят с финансовите си затруднения и с невъзможността сами да ремонтират вакъфското имущество. Мютевеллията на хана, построен от покойния елхадж Кенан – Ахмед челеби, син на Ибрахим (изглежда лицето от по-горния документ), заявява пред съда, че ще заминава и за времето на отсъствието си дава изин на кайъм Мехмед ага да ремонтира хана, 5.04.1700 г.<sup>172</sup> В други случаи се налага прехвърлянето на средства от едно финансово перо на вакъфския бюджет към друго. Във видинския сиджил е регистрирано (kaud şod), че Фатиме, дъщеря на елхадж Хюсеин, е вакфирала 40 гроша за имама в месджид „Шейх Ахмед“. Тъй като сега месджидът е разрушен, до съживяването му, „с нашето общо съгласие на свещеното събрание“, мюезинът на „Аладжа теке“ Махмуд ефенди взима парите за изпълнение на молитва (dua). Когато месджидът започне да функционира, вакъфът да стане за имама му. Заповед е адресирана до кадията на София, до тамошния мюфтия и аяни и е изпратена по повод на арзухал на мютевеллията на вакъфа на

Софу Мехмед паша – Махмуд. Той е съобщил, че в тахрир дефтера и главно-то счетоводство е записано, че във фурната на имарета към вакъфа се приготвя хляб, който се раздава на служителите. Тъй като обаче има недостиг на средства, хлябът вече ще се купува и няма да се дава заплата на служителите в кухнята<sup>173</sup>. В други случаи мютевеллиите купуват за вакъфа или продават имоти на фондацията. Къща в махала Карагъоз бей е продадена чрез търг от наследниците на кадията Осман ефенди, син на Шабан, на мютевеллията на имарет Махмуд ага, син на Махмуд челеби, за 30 000 акчета. Докато същият мютевеллия продава къща в махала Язджи заде на Томо, син на Филип, за 2 еседи гроша, 1684 г.<sup>174</sup>

Множество документи отразяват лихварската дейност на вакъфа. На 12.12.1700 г. са регистрирани дадените от вакъфа на джамията „Султан Сюлейман“ в паланка Филурдин 1000 акчета в заем на диздар Байрам, 9.03.1684 г. Удостоверява се връщане на дължима сума от 6600 акчета към вакъфа на Мехмед паша в София от немюсюлмани от с. Курило на мютевеллията Махмуд ага, 1684 г. Отхвърля се искът за дълг от 9000 акчета към вакъфа на Осман чауш, отправен от мютевеллията – Мехмед ага, син на Бали, срещу 8 немюсюлмани от Панчерево, Софийско, след като те полагат клетва пред Светото Евангелие, 1684 г. Мютевеллията на вакъфа на покойния Бешир ходжа – Незид ходжа, е продал на Мустафа, син на Ахмед, от махала Дъбак хане във Видин за 1000 акчета двор в махалата, принадлежащ на Монче, защото преди да почине последният е признал дълг към вакъфа и не е успял да го изплати приживе. Купувачът обаче разваля сделката, защото наследниците имат някакви претенции. Пред съда мютевеллията Незид ходжа отчислява от вакъфското имущество тези 1000 акчета, за да ги върне на Мустафа, 5.04.1700 г.<sup>175</sup>

Немалък брой документи осветляват многоаспектните отношения на частната институция вакъф и държавната хазна при характерното за османската действителност финансиране на фондации от поставени под държавен контрол приходоизточници. Арз е изпратен от Омер, мютевеллия на вакъфите на Мактул Ибрахим паша към джамията и имарета му в Галата и джамията в Разград. Съобщава, че срещу полагащото се на вакъфа джизие, годишно от държавната хазна трябва да се изплащат на вакъфа 13 225 акчета. Сега мютевеллията трябва изплащането на сумата за 29.08.1726–20.07.1727 г.<sup>176</sup>

**3. 2. 5. Приходо-разходни баланси на вакъфи и разновидностите им – регистри на приходи и разходи на една или група фондации**<sup>177</sup>. Представа за осъществяването на вакъфската отчетност дават различни документи. В арз на даяруссаде ага и назър на султанските вакъфи елхадж Али ага до дивана е

било съобщено, че Хасан паша е вакфирал към Харемейн-и шерифейн хамам във Видин. Негов мютевеллия с 10 гроша годишна заплата, изплащана от ведомството на дарюссааде агата, е Ибрахим, който междувременно е починал. Но от 5 години сумите от прихода на банята не са предавани. Издава се заповед до кадията на Видин да се съберат недоборите за последните три години, като се прегледат сметките на мютевеллията от 1694/5 г. насам. За целта е назначен Мехмед, син на Ибрахим, и му се издава брат от 10.04.1700 г. В построената наново от султан Ахмед хан във Видин джамия е назначен с брат мютевеллия Хюсеин ага, който получава от видинската мукатаа от гюмука 227 гроша и 15 пари за восък и масло, с които да пали кандилата. Всяка година сметките на мютевеллията трябва да се гледат от кадията на града с участието на служителите в храма; остатъкът от харчовете да се задържат от мютевеллията. Така предишният видински кадия Рамазанзаде Абделрахман ефенди е гледал сметките от 18.01.1722 до 9.01.1723 г. – от направените разходи в ръцете на мютевеллията са останали 43 гроша и 80 пари; след това до 30.07.1726 г. сметките за 42 месеца са гледани от кадията Мустафа ефенди и е установен остатък от 174 и 1/2 гроша; от 31.07.1726 до 1.01.1729 г. сметките за 30 месеца са гледани с участие на служителите на вакъфа и след като са приспаднали разходите остават 30 и 1/2 гроша; общата сметка е 248 гр. и 8 пари. Следват още три, но този път таблично оформени сметки, означени като първи, втори и трети дефтер<sup>178</sup>.

В приходо-разходен регистър на фондацията на Софу Мехмед паша в София от 1620–1621 г. „Muhasebe-i mahsulât ve ihracat efkaf-i...“ в подрубрика „приходи“ са описани отделните приходоносни обекти към вакъфа (дюкяни, ханове и пр.) и съответният приход от имота. В подрубрика „разходи“ са групирани в самостоятелни раздели заплатите на функционерите на вакъфа и на религиозни и просветни дейци, разходите по поддръжка и експлоатация на издържаните от вакъфа институции или на приходоизточниците, закупуване на провизии и пр.; изведени са сумите в резултат на осчетоводяването на балансите<sup>179</sup>.

Поставянето на отделни вакъфи под държавен контрол и единното управление на дарюссааде агата или на държавната монетарница налага съставянето на общи баланси на отделните фондации. Към приходо-разходните регистри възходат и регистри на приходите, както и разходните отчети на отделни фондации, съставени по специален повод, напр. наложил се ремонт на издържан от вакъф обект, ведомости на заплати, раздадени парични помощи, храни и пр. Например счетоводен дефтер (muhasebe defteri) на разходите на вакъфа на покойния Махмуд паша в касаба Чаталджа за периода 22.03.1609–29.03.1610 г., изготвен от джабията Джендер и заверен от кадията на Чаталджа. Тук са включени разходите



по заплати за същия джабия, за Фатиме хатун, за мюезин, дур-и хован и мютевеллия, както и някои дребни отчисления<sup>180</sup>.

Баланси на отделни фондации в провинцията се съставят и отчитат пред кадийския съд и затова ги откриваме в сиджилите. В колонка, един вид като таблица е оформен отчетът на годишните разходи на вакъфа на Мустафа паша във Видин: фигурират заплати на имам, хатиб, мюезин, кайъм, за восък и масло, големи свещи от двете страни на михраба, за учител (муалим-и сабиан) в муалимхане, за халифе, за ремонт на джамия и мектеб, за ваиз, за джюз-и хан (четец на джузове), мютевеллия, за масло за палене на 3 кандила в джамията през месец Рамазан и за едно кандило извън джамията и на минарето<sup>181</sup>. Чести са регистрациите на лихварски операции на парични вакъфи – под обща рубрика (*teccid-i muamele-i mal*) се регистрира един или няколко отделни лихвени заема с или без посочване на залог. В отделни случаи допълнително се отбелязва изплащане на заема или конфискация на залога от страна на вакъфа. Впрочем лихварските операции са сред най-често срещаните в сиджилите документирани операции по вакъфа и може би това подсказва, че става дума за най-популярния вид отчетност. Дългове на отделни лица към вакъфа на Сюлеман чавуш са регистрирани в 3 колони с посредничеството на мюезина елхадж Ахмед, 1720 г. Например в дълг на Мустафа, син на Хасан, от махала Бедреддин: действителна сума 1000; залог – къщата, в която той живее в споменатата махала; свидетели<sup>182</sup>.

**3. 2. 6. Сиджилова документация.** Както става ясно от цитираните примери, повечето документални видове по вакъфа се откриват и на страниците на кадийските регистри като преписи или протоколи на съда. В изпълнение на надзорните функции на османския съдия над мюсюлманските религиозно-благотворителни фондации се създават и специализирани „вакъфски сиджили“<sup>183</sup>. Това са продължително водени документи, които позволяват надникването в повседневието на един вакъф. От нашите кадийски центрове обаче подобни сиджили са запазени едва от XIX в.<sup>184</sup>

**3. 3. Документи и практика.** За нашето изложение е важно установяването на представителността на разглеждания документален масив. След като основната част от документите за християнското дарителство са от XVIII и XIX в., може ли

те да служат за реконструкция на явления и институции от предходните столетия. Самото дарителство съществува през целия разглеждан период, удостоверено от записи, надписи, приписки, които в своята съвкупност показват придържането към препоръчания от църквата модел. Не подлежи на съмнение, че щом съществуват, отделните звена в Православната църква са ползватели, но и управляват фондации, базирани на дарителството. Макар и малко на брой, разполагаме с примери от основните документални видове, представени по-горе, от столетията преди XVIII в. Разпръснати във времето и пространството, те чертаят тънката нишка на минимизираната, но непрекъснато поддържана практика на формализирани (осъществявани от оторизирана институция на база на унифицирана норма и чрез съответен документ) процесуални действия по даренията и на формиране на тяхна основа на фондации. В този смисъл нашите документи могат макар и с уговорки да се използват за реконструиране на формалната процедура по благотворителността и на нейните институции в един по-широк времеви формат.

Показателно за стремежа в работата на православните институции да се наложи придържането към единна процедура, облечена в стандартна документална норма, е, че в писмовниците са включвани формуляри за официални документи, а не само за частна кореспонденция. Образците са за най-често срещаните в практиката документи и ситуации. Отново обаче трябва да констатираме, че такива епistolари са запазени от XVIII в. (И в османските писмовници *inşa* освен образци на частни писма също се включват преписи от различни видове османски документи, които са свързани с дейността на институциите на османската бюрокрация.)<sup>185</sup>

Създава се впечатлението за постепенното развитие на бюрократичните практики и използването на документи около ктиториите, както и на систематизиране на записната практика в дейността им. Но процесът е бавен. Показателно е сравнението между положението в епархиите на Вселенската патриаршия в българските земи и в Охридския диоцез. Оскъдността

на актов материал, отложен в резултат на функционирането на християнските институции и специално около финансовата им дейност, осъществявана фактически под формата на религиозни фондации, може да се обясни с механичното унищожаване на документацията назад във времето. Недостигът на извори за нотариалната дейност на епархийските съдилища вероятно също така има връзка с практиката им съдебното решение да се дава на страните на ръка, без задължително да се отрази с копие в църковните книги<sup>186</sup>. Но липсата на финансови документи за религиозните дарения и за дейността на фондацииите вероятно може да се обясни и с бавното разпространение на съответните практики като необходими, изискуеми в работата на институциите на Православната църква. Там, където това е функционално необходимо, откриваме немалка документация – помениците.

Изглежда продължително време християнската благотворителност се е осъществявала, следвайки стереотипни поведенчески механизми; без специфични благотворителни фондации, от неспециализирани или универсални институции, и най-вече – без да се търси формализацията на писмения статут или в документа, фиксиращ финансовите дела на подобна фондация. Сравнително бавно и късно в работата на кохерентните институции на църквата се разпространяват бюрократични практики, т. е. дейността им започва да се свързва с продуцирането на документи, съставени по единен формуляр.

Епископската документация, вкл. и кондиките, определено е водена на гръцки език; кадийската – на османотурски, а манастирската с помениците и приписките – на български. Термини, формуляри и процедури преминават от едната езикова група документи към друга. Но може би различният „езиков афинитет“ на отделните документи също не съдейства за утвърждаване на единен бюрократичен модел в православната общност и нейните фондации.

Да не забравяме, че християните са имали възможност да избират към коя институция да се обърнат – към кадийския съд или към църквата. Освен с епитимии или да потърси съ-

действие на османската власт, църковният съд не разполага с големи възможности за налагане на наказания. Действително повечето от делата, гледани пред него, имат арбитражен характер и след като решенията му се приемат за задължителни, значи е имал уважението на пасомите<sup>187</sup>. Но тъй или иначе християните биха могли и са формализирли своите религиозно-благотворителни фондации, обръщайки се към кадийския съд. Кадийската институция разполага със сравнително по-добре функционираща институционна мрежа от епископската, нейните документи, особено за собственост, вероятно са били по-представителни. Самата османска държава не оставя извън обсега на интересите си и християнското дарителство. Уреждането на владенията на манастирите като най-големи ползватели на недвижимо имущество сред православните институции и на правния статус на материалните обекти на християнския култ отварят вратата за държавна намеса в църковните фондации, отразена в един не съвсем малък масив от османски документи. Впрочем може би това е едно от обясненията на констатирания дефицит на „домашни“ документи по православно дарителство дори и през XIX в. Само ако османските се прибавят към документите на християнските институции, ще добием пълноценна представа за документалния масив около християнските фондации, за формализирането им, за мястото на документалните практики през разглеждания период.

Мюсюлманският вакъф се обляга на сравнително равномерно разгърнатата институционна мрежа на шериятските съдилища в провинцията (в днешните български земи през XVII–XVIII в. функционират като минимум към 70 кази, които от своя страна са подразделени на 2–3 или няколко нахии)<sup>188</sup>. Като се прибави държавното участие в частния вакъф, става ясно, че неслучайно разполагаме с немалка документация по мюсюлманските фондации поне от XVI в. нататък. Но възниква въпросът каква част от мюсюлманската благотворителност се осъществява чрез формализирани канали и документални/документирани практики. Вероятно множество дарения са пра-

вени директно, в хода на празници или обредни комплекси, без да се обявяват за вакъф. Цялата практика около закята и садаката, даренията за бедни и съседи, малките приноси за религиозните институции (намазлъци (молитвени килимчета), поръчване на молитви или даване на малки суми за свещи и масло), богатата практика около курбаните и пр. и формално, и на практика са се осъществявали извън организационната рамка на вакъфа, без необходимостта от формализация с документи.

Остава и по-генералният въпрос – трудното за преценка съотношение между съда – каноничен или шериатски, от една страна, и обичаят – от друга. Основното в дарението е душеспасителният мотив, който получава легитимация от божествените сили, а не от човешките институции. Това иде да подскаже, че даренията може би не са свързвани непременно с документиране. Очертава се предположението, че през разглежданите столетия хората са дарявали и осъществявали благотворителност без непременно посредничество на формализирани институти. Това може би важи особено за най-масовото дребно дарителство с душеспасителен мотив.

#### **4. Дарители и ползватели**

Дарявали са представители на всички съсловия, пол и възраст както сред християните, така и сред мюсюлманите. Но за да разберем по-точно кои са дарителите, или поне кои от тях са с по-големи материални възможности, кои участват в ръководствата на фондациите, трябва да хвърлим поглед върху социалната структура на османското общество.

Основа на глобалното социално и юридическо деление на обществото са категориите рая – аскери (военни) за хоризонталното стратифициране и мюсюлмани – немюсюлмани за вертикалното. Раята, мюсюлмани и немюсюлмани, са поданиците на империята, тези, които плащат данъци; ниските слоеве на обществото, недопускани до управлението и за които властта трябва да се грижи. Неслучайно през изживяваните като

кризисни XVII и XVIII в. османските наблюдатели роптаят, че раята се захваща с неща, присъщи на спахиите („сядат на кон и опасват меч“); мечтаят тя отново да стане хазна на падишаха<sup>189</sup>. Вътре в тази най-многобройна част от османското общество се крие огромна палитра от съсловия, малки функционални групи, индивиди с особен юридически статут.

Аскерите са господстващата класа, военните, длъжностните лица – чиновници, улемма – мюсюлманското духовенство и юристите; тези, които не плащат данъци, но са задължени към султана със служба и се възнаграждават от намиращите се под опека на държавата приходоизточници чрез берат<sup>190</sup>. Статутът на аскерите се установява от служебното положение и може да се наследи само при поемане на служба, което фактически се случва. Малобройна върхушка на различните етноконфесионални групи и специално на православните, също както мюсюлманската, получава данъчни привилегии чрез берат и сама не плаща данъци.

Обществото реално се дели на висши и низши социални групи, чиито обществени ангажменти се дефинират законодателно от централната власт; съществуват съсловни разлики в бита, съсловен морал. Знатността и плебейството в османската държава обаче са категории на общественото съзнание, но не и на правото.

В османското общество на Балканите юридически детерминираните големи социални групи естествено не са общности с въгрешно сцепление. Такова се реализира на микросоциално равнище – в рамките на вездесъщите „тайфи“ – реалните съседско-териториални или функционални групи, които от своя страна са религиозно детерминирани. Именно те са реалният обект, а нерядко и субект на дарителство.

Трудно е, особено при нашия не много добре дефиниран понятиен апарат, да отговорим на непрецизния въпрос: кои са бедните и кои са богатите в османското доиндустриално общество, които участват в дарителството и са ползватели на даренията. Изследователите са съгласни, че аскерите са много по-богати от всички останали. Идеологията на обществото е,

че всички служители на султана се издигат и падат според неговата воля, но велики везири и санджакбейове не остават настрана от големия бизнес. Формират се „аристократични“ фамилии, които се свързват с градския или с аграрния бизнес, дори навлизат в експлоатацията на мирийския поземлен фонд, обвързват се с патронатни отношения. Макар и по-бавно, определена промяна настъпва и сред провинциалните религиозни дейци или османското провинциално чиновничество. Получилите специално образование, улемма могат по-лесно да консолидират наследствата си, формират кръг около висшите аскери, могат да правят по-значителни дарения и да формират фондации, вкл. в своя изгода, имат надзора над вакъфите и пр.<sup>191</sup>

Търсейки релативното определение за бедните и богатите, изследователите констатираат, че сред раята може би най-състоятелни или поне с най-големи юридически и стопански предпоставки за натрупване на състояние са търговците, ангажирани в международна и междурегионална търговия. Но дори и най-едрите от тях не могат да се мерят с богатството на политическата класа. Търговците имат правни гаранции да оставят в наследство евентуално натрупаното богатство, но и те не са предпазени от държавни посегателства, могат да ги принудят да работят в рискови браншове като касапския или да обслужват поклонниците в Хиджас с камили. По-общо в градовете се оформя материално най-обезпечената част от раята, като през XVII в. немюсюлманите започват бавно да настигат по състояние мюсюлманите търговци и занаятчии<sup>192</sup>.

Едрият дарител в християнска или мюсюлманска среда би могъл да бъде от съсловия в османското общество, притежаващи земя, пари, стоки или натурални излишъци от аграрна продукция, продукти на специализирано производство, които да дарят. Раята и от двете религии не би могла да учреди поземлена фондация върху мирийски поземлен фонд, който да се експлоатира чрез раетски селяни срещу десятъчно облагане в полза на вакъфа. Това е достъпно само за султаните, за членовете на фамилиите им и за висши сановници, религиозни

функционери, които са получили „неистински“ мюлк – практика, прилагана с различна интензивност от края на XIV до края на XVIII в. Действително много често се срещат дарения на ниви за мюсюлмански вакъфи или за християнски институции – вероятно мюлковите имоти или мирийска земя, която може би се прехвърля по „тапийска процедура“ с участие на сахиб-и арза и при поемане на раетски данъчни задължения, следващи от обработката ѝ, но не предполага експлоатиране на селяни чрез рентни привилегии, както това е в големите поземлени вакъфи. Трябва да се има предвид и процесът, набрал скорост през XVII в. – мюлковата собственост да придобива все по-голямо значение, режимът на владение на мирieto от раята да се приближава до мюлка. Може да се припомнят практиките около вакъфски мукатаи, „разпродажбата“ на вакъфска земя от мютевеллии и държавни чиновници, управляващи т. нар. одържавени вакъфи; освен това по волята и с разрешение на султана, представляван от кадията, е възможно да се вакфират имоти и насаждения върху земя, която не е вакъф, а мирийска<sup>193</sup>. Изглежда все пак преобладават дарения на мюлковите земи, ако се съди по стопанските им характеристики (интензивни култури – градини, лозя, ливади, бостани и пр.), а също по това, че се владеят чрез шериятска покупко-продажба, удостоверена с хюджет. Мюлковите са и често даряваните градски имоти – постройки или такива със земята под тях. Често се даряват пари. Тези дарения са достъпни преди всичко за гражданите, доколкото те са по-състоятелни и понеже основното имане на селянина се състои от владяната от него земя, която той не може да дарява, а мюлковите му имоти са неразделна част от раетското стопанство. Дарителските възможности на селянина зависят от големината на излишъците от производството и възможностите за тяхното остоковяване.

В научната литература се набелязват и определени специфики в материалните възможности на мюсюлмани и на християни. Те ще бъдат представени накратко с опит да се конкретизират с оглед българските земи<sup>194</sup>.

Изследователите на културата търсят в изменящата се



социална структура на българите онези страти, които имат материални възможности и мотивировка да подкрепят религиозния култ и изкуство<sup>195</sup>. Подчертавайки унищожаването на християнските владетели и аристокрацията в хода и скоро след османското завоевание, те са съгласни, че българското изкуство загубва, по израза на М. Кил, материалната си подкрепа в един миг. Но през XV и началото на XVI в. все още не са изчерпани възможностите на по-низшите слоеве на старата българска аристокрацията и войнишкото население, които османците интегрират. Така християните-спахи се разглеждат като най-вероятните меценати на първото възстановяване на църквите в Западна България и Софийско, изрисувани на ктиторските портрети по тамошните манастири. Прегледът на категориите население със специални задължения, който предлагат някои автори, също цели да окрие в статута им материални потенцици, които като че се потвърждават от наличие на такива категории в селища, в които се реализират по-ярки културни прояви. Особено се набляга на тази връзка при войнуци, джелепи, маданджии в селища като Самоков и Етрополе; при власите, които строят големи храмове извън българските земи; в дерванджийски и особено във вакъфски селища, където се забелязва нарастване на населението поради предоставяните тук данъчни облекчения, което пък е предпоставка за църковно строителство<sup>196</sup>. Разбира се, в отделните случаи трябва да не се пропускат и други благоприятни фактори. Например системната помощ в определени райони, оказвана от страна на влашки войводи (Арбанаси, Търново, Свищов, Видин, Силистра, Варна)<sup>197</sup>; наличието на елитни групи гърци в отделни селища, запазили връзките си в столицата и с мощната мрежа на диаспората (напр. по Черноморието); принадлежност към Охридската или Ипекската архиепископия.

Сред дарителите християни през целия разглеждан период се откроява клирът<sup>198</sup>. Висшето духовенство облага пасомите и свещениците, получава дарения и така може да концентрира имуществата, част от които остават за църквата. Манастирите, бидейки обект на дарителство и ползвайки някои данъч-

ни и юридически облекчения, също набират фондове за благотворителна и културна дейност.

С течение на времето на мястото на хората, чието материално положение и склонност към дарителство насочват към последните остатъци от българската аристокрация, се появяват потомствени райи<sup>199</sup>. Направилите по-значителни дарения са жители на град или село, нерядко без много ясен социален профил – дребни прекупвачи на данъци, селяни, натрупващи повече земя в свое владение или бавно проспериращи в скотовъдството<sup>200</sup>, граждани, в чиито наследства се откриват по-скъпи къщи, концентриране на собственост върху дюкяните, повишаване на дела на парите в брой в наследствената маса – отражение на успешна търговска и занаятчийска дейност, на повишаване благосъстоянието на градското население през XVIII в. Но дори и гражданите са обвързани с аграрната сфера – в българските градове през XVII в. е сравнително висок процентът на занимаващите се с аграрна дейност или хора с малодоходни занятия. Най-състоятелните хора през XVIII в. тук са с къщи към 5000 гроша, но сравнително състоятелните християни и мюсюлмани се концентрират в групата на притежатели на къщи за около 1000 гроша<sup>201</sup>. Като общност българите и техният елит в градовете демонстрират по-малки материални възможности от мюсюлманите и гърците около митрополитите. И в българските земи представителите на социалната класа аскери са значително по-богати от раята. Но разликата, която се наблюдава в сравнение с другите райони на империята, е, че възможностите на всички социални групи в българските земи – рая или аскери, мюсюлмани или немюсюлмани, са по-малки от тези на аналогичните социални групи в центъра. На обществения връх се очертава един слой, който не е достатъчно мощен нито политически, нито икономически<sup>202</sup>.

На другия полюс на обществената структура се намира сиромашията, позната още от най-ранните тимарски регистри<sup>203</sup>. Смята се, че към тази категория спадат малоземлените селяни, свинарите, говедарите, овчарите, хората, лишени от собственост, ангажирани като слуги и аргати, вероятно част от вдови-

ците – онези, които не са получили малко наследство, което постепенно да разпродадат, невстъпилите в нов брак и пр. Значителна през XVII–XVIII в. е групата на пришълците в градовете – мъже, които живеят под наем по чаршиите, в крайградските чифлици и пр. Те дълго се възприемат като чужденци в градската среда и изглежда остават в немалка степен изолирани като обект на благотворителност. Джизие-регистър от 1690/1 г. на Стара Загора включва две групи данъкоплатци: в 13 махали са регистрирани 265 християни (35 – висша категория, 110 – средна, и 121 – низша; сред тях 6 свещеници) и 10 евреи. Хайманетата, т. е. хората, които още нямат постоянно местожителство в града, са: аджем арменци – 16, и евреи – 22, а пришълците християни – аргати, дюлгери, чобани, някои занаятчии от Чирпан, Плевен, Търново, София, Белград, Пловдив, Одрин и др. са 540 души (вкл. 2 свещеници)<sup>204</sup>.

Това, което прави впечатление от авариз регистрите от XVII в., е, че немалко мюсюлмани са се сдобили с привилегии или освобождаване от данъци като военни (еничари, ангажирани в местното опълчение на ерлиите и на евляд-и фатихан) или религиозни служители, но също и като социалнослаби лица. Така, особено в градовете, сред всички регистрирани мюсюлмани (нефери) раите nerядко са малцинство. Очертава се образът на бедните сред мюсюлманите (вдовици, недъгави, немощни), които впрочем биха разчитали на помощ именно по линия на вакъфите.

Специфики могат да се открият и сред по-състоятелните местни дарители мюсюлмани. Султани и върхушката на османския елит са учредители на големите действителни (асъл) вакъфи в империята, благодарение на които се благоустрояват и придобиват градски и ислямски облик много селища на Балканите<sup>205</sup>. През следващите столетия изграждането на султански джамии и пр. в провинцията не прекъсва. Именно на това най-високо ниво се създават модели за благотворителността, следвана от местните първенци.

В османската провинция и след вакъфсахибите газии има представители на съсловието аскери със стабилни позиции. Както се каза, въпреки липсата на юридическа закрила и мирийския статут на земята, те успяват да стабилизират богатства.

Мютевеллии и администратори на фондации, синове на паши, богати държатели на тимари дори успяват да се сдобият с аналогични на раетските наследствени права върху земята (прословутите чифлици). Този местен елит има по-голяма склонност да пренебрегва османския социален етикет за ненамеса на аскери в бизнес активност като неподходящо за военните и което трябва да се остави на търговците. Местните първенци в Румелия, особено еничарите, реализират печалби от търговия, земя, лихварство и особено откупничество, използват политическите си позиции за икономически преимущества<sup>206</sup>. Ще предложа само един пример, който дава представа за състава на този местен елит, осъзнаван като по-състоятелен. През 1650 г. в Битоля е съставен дефтер за разпределение на сумите за сеймени – общо 22 000 акчета главно върху богатите слоеве на града, които не са длъжни да плащат данъци, но поемат финансирането на социално значими дейности с локално значение: кадии и мюдериси – 2000 акчета; имами, хагиби, мюезини – 500; спахии – 2000, Мусли ага – 800; Софи заде – 800; заими, чауши, мютеферика, субашии – 3500; Джелбкул и Кара махале – 200; откупчикът на джизieto – 200; еничарският сердар с еничарите – 500; останалото население на целия град – 5000, евреите – 6000 акчета<sup>207</sup>. Тези съставки на хетерогенния местен елит формират добре познатия в историческата книжнина аялгък, който вероятно излъчва и водещите вакъфсахиби с бих казала локална емоционална обвързаност, дошли да заменят ранните мюлксахиби-гази.

Едрите вакъфсахиби по нашите земи – един бегло представен в книжнината ни слой<sup>208</sup>, представляват само аскери. В хода на османското утвърждаване в Европа видни военачалници, газии, уджбейове, развиват мащабна благотворителна дейност в определен регион на днешна България, в техните „столици“ и центрове на фондации им върху султански дарени мюлкове. Те следват „столичния султански модел“, а също и „съветите“ на улеммата, за да изградят инфраструктурни обекти и религиозно-просветни институции, които в своята съвкупност да осигурят мюсюлмански начин на живот<sup>209</sup>. В литературата се изказва мнение, че в Румелия, където няма старо мюсюлманско население, вакъфското строителство се осъществява главно от султаните, докато новата ислям-

ска „аристокрация“ след времето на Мехмед Фатих съсредоточава усилията си в имперската столица<sup>210</sup>. Но документите показват, че фондаторската дейност на османския елит в провинциите не секва. Много от вакъфите на градски или селски култови обекти са учредени от местни първенци – военни и улемма, същите са патрони на построените с техни средства месджиди, а оттам и на градски махали. Дори ако се разгледат имената на джамиите, споменати в пътеописанието на Евлия Челеби, ще стане ясно, че ролята на местната османска върхушка е твърде значителна. Превръщането на София в столица на Румелийския бейлербег стимулира съсредоточаването на дарителската дейност на служебния елит тук, чийто връх е през XVI в. Укрепването на границата на империята и на възлови центрове във вътрешността, вкл. и чрез изграждане на религиозни, образователни и благотворителни институции, става не само чрез султански вакъфи, но и чрез такива на османски първенци. Следвайки отново столичните модели, те изграждат своите фондации, като центърът на тяхната активност е свързан със службата им или родното място<sup>211</sup>. Такъв „местен патриотизъм“ открива в действията на някои османски първенци от XVIII и XIX в. М. Стайнова<sup>212</sup>. Могат да се предложат още два подобни примера на османски управители – едри вакъфсахиби в българските земи от края на XVII и началото на XVIII в.

Серия документи илюстрират строителната и благотворителната дейност на Мустафа паша, видински санджакбей, везир, мухафъз, „мирилай и главен сердар на серхада на спадащата към областта на джихада (дарюлджихад) крепост Видин“, принадлежаща към Йози вилает. Тя е свързана с преустройството на Видин след окупацията на града от австрийците по време на войната със Свещената лига и изграждане на нова крепостна стена. Пашата е построил джамия извън крепостта до Истанбул капъсь, мектеб до джамията, както и къщи за имам, мюезин, кайъм и е ремонтирал руинираното медресе близо до джамията „Шейх Ахмед“ с 5 одаи на долния етаж и дерсхане (училище) и му е назначил мюдеррис шейх Абдуллах ефенди. С три вакъфнамета<sup>213</sup> от 1718 г. пашата вакфира: атарски дюкян, кафехане, 18 одаи на два етажа и празното пространство зад тях, затворено с порта; имотите да се дават на откуп срещу 900 гроша годишно; пекарня за кафе на сука във Видин с мукатаа 150 гроша годишно; 23 терена 20 x 10 дърводелс-

ки лакътя извън Истанбул капъс на брега на Дунава с разрешение за строеж и които се дават с тмессюк за по 2 акчета иджаре-и муаджеле – дневен наем или 6 гроша годишно; 6 двуетажни одаи вътре в крепостта и 3 дюкяна, които е съградил до стената на построената от него джамия. Получените средства да се харчат за заплата на мюдерриса, който да получава и 15 акчета дневно, заедно ежедневно с учениците декламираат сурата Фатиха и молитви за султана, Пророка и бедните; за текущи ремонти, осветление, рогозки, чистач и дърва за отопление на училището; за заплати за имамите в джамията, които също да четат молитви за вакфирация, за децата му, както и заплати за хатиб, мюезин, кайъм и фараш, за ваиз, който да чете тефсир и хадиси, за муалим, халифе, средства за кандила, палени вън и вътре в джамията през месец Рамазан, и за свещници около михраба; след като в началото на всяка година се прегледат сметките на мютевеллията, остатъкът да се харчи с кадийско разрешение (изин) за ремонт на училището, джамията, мектеба, одаите и трите дюкяна и за бедните в Мека. Предвидени са заплати за мютевеллия, а децата и потомството на вакфирация да са назъри на вакъфа. Документите показват, че вакфските обекти на Мустафа паша са съсредоточени в южната част на града извън новата крепост при Истанбул капъс и очевидно благоустрояват и снабдяват с религиозно-образователни и търговски обекти новия квартал, който се оформя тук. В мащабната строителна и фондаторска дейност на пашата се открива целенасочено усилие, което едва ли е само преследване на личен финансов интерес чрез вакъфа.

Мехмед паша, Румелийски и Диарбекирски бейлербей, се опитва чрез своята фондация да построи цял нов град – Ислямлу – в Румелия на мястото на пловдивското село Папазли. На 10 самостоятелни допълнително подшити към тялото на муфассал дефтер листа е преписано вакфие, заверено от кадията на султанската армия, кадии на Белград, бивш кадия на Одрин и понастоящем султански кадия. В бившето с. Папазли, каза Филибе, „сега със заповед на падишаха е направен град (medine itirügür) и е наречен с името Ислямлъ.“ В „тази касаба“ Мехмед паша е построил джамия, училище (dar-ül tağlim), както и по една чешма в касабите Брезник, Хавас-и Махмуд паша (дн. в Турция) и Ихтиман. За въпросните градежи е направил вакф: голям хан, хамам, 5 свързани един с друг дюкяна близо до джамията, берберски и налбандски дюкян, фурна, хамбар, 3 воденици, кафене, бозахане, воденица с два гъза до хана, баня в Брезник. Освен това е изградил две люпилни за ориз (пиринч денги). Обектът е свързан с държавните места за отглеждане на ориз, напоявани от минаващата оттам река, и ще предава на фиска (мирието) ежегодно 500 килета ориз и 80 килета „пиринч арпа“. Определено е също приходът бадж-пазарь от мюлковото място на дарителя в касаба Ислямлъ, където всяка седмица ще се прави пазар, да се дава като заплата на мютевеллията на вакъфа. Приходите от имотите трябва да се разпределят по следния начин: за имама в джамията 8 акчета дневна заплата и 3 акчета за изпълнение на сури от Корана; за хатиб, който да чете в определе-

но време сури от Корана – 8 акчета дневно; определя се заплата за муалим и халифе за децата, за първи и втори мюезин, за кайъм и чистач, за този, който ще ремонтира водопровода, за дур-и хован, за одабашия и чистач в хана. За мютевеллии на фондацията са определени децата на дарителя. Към вакъфа са назначени: кятиб, който в началото на всяка година да пише баланс (*irad ve mastaf defteri*) на вакъфа и да гледа сметките му; джабия, който да прибира приходите на вакъфа от касабата и от провинцията и да ги предава на мютевеллията; за назър със заплата от фондацията е посочен този, който заема поста дарюссааде ага. Освен това се определя заплата за хора, които ще ремонтират изброените чешми и бани, за 5 четци на сури и джузове от Коран (*ехли кураат*) за душата на Пророка и на вакфирация; отделени са и пари за свещи и масло. Остатъкът да се предава на децата на фондатора, а 1/2 да се раздава с мнение на назъра на други вакъфи, 7.06.1663 г.; малко по-рано фондацията е била регистрирана в дефтерхането. От препис на берат става ясно, че освен това Мехмед паша е изпратил арз: от 30–40 години 40 напоявани места за отглеждане на ориз са празни, не се засяват и обработват и фискът не получава приход. Пашата се ангажира да поеме „челтука“ и да го съживи със собствени средства. След това от ежегодния добив на ориз ще предава 50 килета като макту на назъра на фиска, а останалото ще бъде използвано за построените от него в нахия Конуш, близо до Яхия паша куру, в с. Папсли, а понастоящем Ислямлъ, вакъфски обекти – джамия, мектеб, хамам и хан<sup>214</sup>. Мястото и името на този град, който не може да пусне корени, сякаш са избрани като антитеза на Бачковската православната обител в подножието на Родопите. Сигурно обаче тук се следва османската концепция още от XV в. за изграждане на култовоблагодетелни и утилитарни центрове по главните пътни артерии, и то на местата на дневните стоянки<sup>215</sup>.

Изворите от епохата ясно очертават опозицията, осъзната от съвременниците, „елит – простолюдие“, която вероятно включва както идеята за бедност и богатство, така и за „аристократичност“ и „плебейство“. От една страна, това са примерно „властелите на Скопие града“ от 1497 г., хората с активно социално самочувствие, които през XVI и XVII в. се представят пред Европа като „благородници и първенци от Румелия“ и искат „да им се върнат имотите на дедите им, властта и привилегиите им и да бъдат приети във войската и администрацията съобразно с техните достойнства.“ В адресата на енциклика на патриарх Йеремия III от 1720 г. християнското общество е описано по следния начин: светлейши митрополити и високопоставени, най-боголюбими архиепископи, най-почитаеми клирици „при нас“ и на всяка епархия, благоговейни йереи, преподобнейши игумени на свещените и почитани манастири, полезни архонти, епископи на църквите, търговци и собственици на кораби, и първомайстори на руфетите, и всички останали християни;

христолюбиви поклонници на Всесветия и Животворен гроб, и останалия християнски народ, мъже и жени, деца в Господа<sup>216</sup>.

Особено често обаче ги срещаме заедно, елит и простолюдие, бедни и богати в неразчленено единство. През XVI в. в София на празника Възкресение отвсякъде се стича „благочестиво множество мъже, жени, старци и деца и просто всяка възраст богати и обожи, мали и велики“. Или тези от XVII в. „християни от православно вероизповедание, били те мирски или духовни, първенци, богаташи, сиромаси, еснафи и работници, земеделци, търговци, епископи, свещеници“<sup>217</sup>. В своето ежедневие тези „бедни и богати“ са образували единна общност, разглеждана като закономерна в средновековното общество, доминирано от религиозните представи за социални различия. В този смисъл цитираните и множеството още изрази в някогашните документи са колкото трафарет, толкова и реалност на структурирането на обществото. И не е нужно да търсим доказателствени аналози по-далеч, освен в съседната религиозна общност на мюсюлманите. Дори в стандартен съдебен протокол можем да срещнем примерно, че в кадийския съд в Битоля през 1641 г. се явили аяните, благородниците и другите сиромаси и богати. Тук може да се цитират сведенията за една произволно избрана махала само като пример за структурирането на населението на един град – Кюстендил – според авариз дефтер от 1694/5 г. „Махала Джами-и Атик. Стари ханета 8 и 1/2. [Следва поименен опис на 13 мюсюлмани]; общо: рая 11, стар и нетрудоспособен – 2. Немюсюлмани (zimmi) от къщите на споменатата каза [в смисъл на град, и по-точно на въпросната махала] Ълъджа (Кюстендил): Стари ханета 15. [Следва поименен опис на 6 християни]; общо немюсюлмани 5, войнук 1. От джемаата на евреите. Стари ханета – 5. [Следва поименен опис на 16 евреи]; общо евреин 15, куц 1. Жители на споменатата махала. [Следва поименен опис на 23 мюсюлмани]; общо тимариоти 7, еничари 5, муариф [низш джамийски служител] 1, кайъм 2, мюезин 5, мензилджи 1, кулоглу 2. Аскери. [Следва поименен опис на 10 мюсюлмани]; общо: тимариот 4, мюезин 2, хатиб 1, имам 3. Вдовици. [Следва поименен опис на 63 мюсюлманки и християнки (6, означени като християнки), за които е отбелязано, че са вдовици или, че къщите им са изгорели или разрушени; срещат се и мъжки имена на хора, чиито къщи са разрушени (вкл. 3 християни)]. Общо в махала Джами-и Атик: рая 11, нетрудоспособен 1, войнук 1, тимариот 11, еничар 5, имам, мюезин, хатиб, муариф – 14, мензилджи 5, кулоглу 2, евреи 15, разрушени 63. [В края на описа на градските махали следват данните за цялото население] ОБЩО: в махалите на самия Ълъджа с друго име Кюстендил: рая 47 и евреи 15 или 62; рая в къщи 5, войнук 1, кулоглу 4, тимар 2, чавуш 1, имам, мюезин, хатиб, кайъм, шейх, муариф – 31, еничари и бостанджии 20, заими и тимари-



оти 56, сакати, стари и нетрудоспособни 17, сеиди 2, сипахии, пенсионери и кетхюда 11, вдовици и разрушени 161.<sup>218</sup>

За нас е особено важно как социалните различия, отразени в опозицията „бедни – богати“, живеещи според съвременните обществени представи в неразчленимо единство, се съчетават с актуалната териториална и корпоративна структура на обществото, която е реалната среда на дарителството. Териториалното зонироване на населението според социално-имуществения му статус, макар да е започнало да си пробива път особено в градовете, не е характерно за онази епоха. То се проявява преди всичко в границите на етноконфесионалните общности<sup>219</sup>. Дори в рамките на сравнително малобройните съседско-териториални общности махали социалното сепарироване не се проявява ярко. Само един от множеството примери, които могат да се посочат. В махала „Тодор, син на Манче“ в Лерин през 1481 г. живеят самият свещеник, Филип протогер, един говедар, а двама души са означени като „сиромах“<sup>220</sup>. Разбира се, съществували „по-престижни“ квартали, където живеят по-заможни хора и повече представители на съсловието аскери, които ако и да не са данъкоплатци, примерно чрез вакъфа са могли да подпомогнат създаването на по-големи удобства, култови обекти и пр. Съсредоточаването на такива институции означава и появата на съответни служители, които обгрижват живеещите в махалата и евентуално живеят в квартала, т. е. появяват се хора бератлии с по-големи доходи. Например през 1642 г. в повечето мюсюлмански махали в Ловеч са регистрирани тимариоти – по 4 до 6–7 души. Докато в махала Абдул Рахман живеят един тимариот, двама имами, един черибаши, хамам, мухтесиб, наред със занаятчии – трима сарачи, налбант, папуджи, бербер, терзи, табак и пр. В махала Мансур ходжа в София се намират сараят на пашата, един месджид със своя вакъф, а също дервишко теке и свещена джамия. В тази махала през XVIII в. живеят бившият мюфтия, еминът на Брезник, дефтердарят на кетхюдата на Румели, субашията на с. Горна баня<sup>221</sup>. Обратно на това, в изворовия материал се срещат податки за махали, чието население като цяло няма големи материални възможности или среща определени затруднения да поеме данъчните си задължения. В чернова на списък от 1604 г. за разпределението на наряд за кулагуз между софийските махали, за три от тях е отбелязано „бедни са“. През втората половина на XVIII в., разглеж-

дайки ежегодните данъчни задължения на търновските махали, Н. Данова констатира, че в махали Поп Васил и Поп Тодор е живеело население с относително по-високи доходи, обратно на положението в махали Долна и Нова, като разликите са от 10 до 100 пъти<sup>222</sup>. Всичко това не означава социално хомогенни съседско-териториални общности, а само относително по-голяма концентрация на хора, принадлежащи към по-издигнатите или по-бедните групи.

Изглежда принципът на „съвместно живеене на бедни и богати“, заложен в съседско-териториалната корпоративна структура на обществото, се отразява на функционирането ѝ. Показателна е организацията за събиране на държавните данъци. Те придобиват все по-голямо значение особено след XVI в., когато аваризите взимат превес; нараства обемът и значението на местните такси, т. е. набирани непосредствено на място от населението средства за войската, за провинциалната администрация и за всевъзможните муниципални дейности.

От гледна точка на съжителството на „елит и простолюдие“, на „бедни и богати“, трябва да се разгледат две от най-характерните „техники“ при събиране на държавните данъци<sup>223</sup>. Първата е, че въпросните данъци се определят не индивидуално за всеки, а върху група платци: градските махали, малките етноконфесионални групи, рядко – цехови обединения; селата обикновено образуват самостоятелна данъчноотговорна общност, а евентуално и работещите в чифлиците. На всяка от тези групи данъкоплатци властите определят данъчна порция (хане), която за известен период остава неизменна и от членовете на изброените общности се изисква да плащат вкупом. А хората сами събират помежду си изискуемата от тях сума, натура или организират изпълнението на отработка. Издължаването на данъците не е частен въпрос, а проблем на общността, в която е включен данъкоплатецът. Системата функционира чрез самоконтрол – колективна отговорност, който е легитимиран от властта.

Втората „техника“ при събирането на държавните данъци е, че обвързаните с колективна отговорност данъкоплатци от една съседско-териториална или конфесионална общност не

си разпределят задълженията по равно. В адалетнаме от 1740 г. се нарежда: „Всеки да плаща напълно принадлежащите му се дялове от авариза и другите налагани данъци според податните възможности на всекиго – горна, средна и долна.“ Но доколкото данъчните порции са определени върху група, това означава, че по-заможните ѝ членове задължително трябва да поемат по-голямото данъчно бреме. В каква степен е вкоренено това в обществения менталитет демонстрира инцидент от 1730 г. Оплакването на местното население е, че коджабашните и попове-те на Дряново, Габрово, подкрепени от търновския жител Хюсеин, са поели в свои ръце събирането на данъка и „противно на закона събират от всекиго по равно, каквото и да е състоянието му“<sup>224</sup>.

На пръв поглед, поемайки по-големи данъчни задължения, отделни членове на общността като че ли губят или проявяват малко учудващ алтруизъм. Но от това може да има и някои, макар и недириктни, изгоди – престиж, морална власт, патронат. Може би именно на тази основа се създава социалнопсихологическа връзка между покровител и покровителстван. Покровителят не е един, това е групата на заможните членове на общността, които поемат отговорността, поемат по-голямото данъчно бреме, поемат и бремето да ръководят микрогрупата, т. е. бремето на някаква малка, но все пак власт. Победните членове на общността вероятно получават известно чувство за сигурност.

Така всеки един от раята живее в обществена среда, в която по принцип „бедните и богатите“ не са териториално и институционно разграничени, а обратно, обвързани са с общи задължения и цели. Някои факти дори позволяват да се предположи, че се води и държавна политика, стимулираща или съобразена със съвместното живеене на по-бедни и по-богати. На такава мисъл навеждат например „патронажът“ на висши сановници върху определен квартал в столицата, задължителните презаселвания на по-заможни хора като касапи в Цариград. Изглежда тези държавни мерки са израз на уси- !  
ето да се следва ислямският средновековен модел за туширане на социалните различия в столицата. Модел, който функционира и в другите градове, където по-видните граждани и сановници чрез вакъфа имат решаваща роля в изграждането на

инфраструктура и благотворителна мрежа, ползващи мюсюлманската беднота.

И така, показателно е, че по отношение на едно от главните задължения към държавата – изплащането на данъците си, хората се оказват групирани чрез съседско-териториални общности като поданици. Но същите тези териториално-данъчни общности са реалните човешки обединения, в които се удовлетворяват и другите им социални нужди: обща молитва, съвместно осигуряване на материалните основи на култа – поддръжка на храм и служители в него; посрещане на големите празници – курбана мюсюлманите правят общо, а коледарите обикалят всички къщи на енорията; обединяват се девойките, за да си приготвят чеиз, и мъжете, когато се строи къща. Във всички тези обединения на хората – възникнали спонтанно или трайно съществуващи, подчинени на строго определена задача или по-универсални, се създават взаимоотношения, аналогични на тези, които се наблюдават в данъчната общност – общи задължения и при фактически различно поемане на бремето на отговорностите.

Хората, живеещи заедно, но с различно благосъстояние, обвързани с колективна отговорност като поданици и с еднакви нужди за изповядване на култа си, са обаче именно нашите дарители и ползватели на благотворителността. В християнска и в мюсюлманска среда дарителят е колективен и се състои от „богати и бедни“. Около големите вакъфи се аглутират приносите на малките частни вакъфи на мюсюлмани от различен социален произход, сред които не са рядкост и жени. Така се създава един „сборен“ вакъф, който остава известен с името на най-големия фондатор. На локално ниво действат няколко големи фондации, които събират по-малките приноси. Т. нар. малки вакъфи<sup>225</sup>, които понякога са основани от хора със съвсем ограничени възможности, нерядко са посветени, след изчерпване на потомството на вакфиращите, за бедните в Мека, но и за поддържане на обект в махала или село, за подпомагане на жителите при изплащане на аваризи. Малките махленски и селски вакъфи имат реална и дълготрайна роля именно в

поддържането на мюсюлманските молитвени домове, тяхното снабдяване със свещи, тамян, издръжката на персонала им. Може би дори това е една сравнително масова форма за посрещане на задълженията по закята. Дребните вакъфи се разглеждат и като аргумент, че в балканските градове съществува широка средна прослойка на паразитстващи мюсюлмани, които са в състояние до поминуват от лихва, приблизително равна на годишната лихва от спахийски тимар<sup>226</sup>. През 1728 г. Сеиме хатун от софийската махала Джамии-и кебир вакфира къщата си при условие, че тя ще живее там, докато е жива. После в дома ще живее като мютевеллия мъжът ѝ, след него – дъщеря ѝ, накрая безплатен мютевеллия да стане имамът на джамията, който ще дава имота под наем, а с парите ще се закупуват свещи и дървено масло. За ремонта на къщата всички жители на махалата трябва да бъдат безплатни надзиратели (назъри)<sup>227</sup>.

Ситуацията в християнска среда се повтаря. Дори поради малките им материални възможности, обединяването на материалните усилия на група християни, било селяни или граждани, било мъже или жени, се превръща в задължително условие за постигането на материалните цели на дарителството. Дори една книга за храм е събирала усилията на много дарители. „И купи я [Миней] село Богданов дол за 430 аспри и приложиха я в храма на Светитя отец наш Никола и в храма на Света Мъченица Параскева Пела, да служи за тяхната душа и на родителите им. И настоятели бяха кметовете Нешо, поп Димитър, Стоян Бенкин, Йове Пеов, Стоян Степанов, Петър Милославов, Стоян Витков, Никола Милев, Йове Милославов. Десет души бяха настоятели – те настояха, а селото я купи общо. Всички предадоха кой колкото можеше – и се купи, за да служи в църквата, който поп дойди – да пее, но тя да не се изнася от селото.“, 1564 г.<sup>228</sup> Но и сред християните се откроява елит. Откриваме го в титлите „кир“, „хаджи“, „чорбаджи“, в почетните названия, насочващи към дарителството като „ктитор“, „епитроп“, както и в лицето на упоменаваните при всяка по-голяма дарителска инициатива свещеници, игумени на манастири и епископи. Липсата на големи дарители в християнска среда, които самостоятелно да финансират изграждането на даден обект, не позволява налагането на името на някой ктитор. Фондациите се формират около обекта на дарението.

Въпреки направения опит да се разграничат „бедните“ и „богатите“ сред християнските и мюсюлманските дарители и

неизбежното акцентирание върху по-едрите от тях, изворовият материал всъщност говори за представители на всички съсловия, мъже и жени. Безчет дребни вакъфи за дарени нищожни суми за палене на свещи и кандила в джамиите, стотиците имена в помениците, срещу които са отбелязани по няколко гроша за молитва, събрани от някой таксидиот – всичко това чертае контурите на общоприетия модел на религиозно поведение, чийто важен компонент изглежда се явява дарителството.

## **5. Институциите на дарителството или религиозните фондации**

**5. 1. Християнската благотворителност и нейните институции** трудно могат да се отделят от тези на Православната църква. Тя дефинира не само целите на дарителството, но и нормативната му основа и документалните форми на осъществяването ѝ. Имуществото на църквата фактически е разпределено между нейните основни единици – църкви и манастири, и те са центрове на религиозните фондации.

Дейността на отделните фондации е слабо документирана докъм средата на XVIII в. В изворите и особено в множество материални обекти обаче е засвидетелствана непрекъснатостта на дарителството, както и самият факт, че чрез него се издържат църквите и манастирите, които управляват автономно материалните си фондове. Така християнските фондации могат да бъдат „разчетени“ в самите функции на институцията, но като сумарен извод от различни по местопроизход и време документи.

За обозначаване на дарители и членове на управата на фондации се срещат различни наименования: настоятел, епитроп, ктитор, попечител. Настоятел е дарител, който е платил и възложил извършването на богоугодно дело и това му дава възможност да участва в управлението на фондацията безплатно, почетно. В много от приписките за дарения срещаме израза, че те са извършени „с настоянием“ на игумена на

манастир, на местен епископ и пр., визирайки това, че са благословили съответния дарителски акт, ръководството им и контрола върху даренията, а възможно и пряко дарителство.

В гръко-византийската традиция епитропи са управителите на имуществото на църковни учреждения, чието главно задължение е изпълнението на волята на ктитора, но те не са длъжни да харчат собствени средства за поддръжка на църкви и манастири. Наблюдаван от епископата, ако лошо управлява църковното имущество и главно допусне неговото неправилно отчуждение, епитропът може да бъде сменен. Но надзорът над епитропа не е правно организиран. Всеки, който забележи недобросъвестност от страна на епитропа, може да се оплаче на епископа и да се предизвика църковен процес. В нашата епоха епитроп (питроп) е настояник, пълномощник, уважаван мирянин, избран от енорияшите за предпочитане сред ктиторите (фактически решаващ глас има управата на манастира и епископа, евентуално свещениците), за да се грижи за храмовите дела от финансово естество – да прибира и отчита църковните приходи, да управлява храмовото имущество и пр.<sup>229</sup> „1777 г. Месец априлия. Матор Мирчу прийде от Самоков и учинихме гу питроп да служи светому манастиру за свою душу.“<sup>230</sup>

Ктитор (от гръцки – строя, съзиждам или приобретавам) е създател на християнски храм или който го е снабдил с необходимите принадлежности; понякога с този термин се обозначават и църковните старейшини в енорийските църкви, избирани от енорияшите. Във византино-балканската епоха сред ктиторите се срещат с много големи материални възможности, които имат и правото да създава т. нар. частни ктиторски устави за управлението на религиозната фондация. В нашата епоха това вече не се практикува. Общественият авторитет на ктитора се реализира чрез получаване на престижното „ктитор“ и споменаване по време на литургия на името му за вечни времена с молба за спасение на душата му и опростяване на греховете му – главно задължение на манастира към ктиторите му, евентуално овековечаване с ктиторски портрет, заемането за известен период на длъжността епитроп

или настоятел на църковното имущество<sup>231</sup>. „Кога настана чорбаджи Новак овчар за сия книга я купи и приложи. В това време свещеници бяха поп Никола Попович и поп Илчо Даскалов и ктиторе баба Стамена и друг ктитор Иван свещар, епитроп Паун чизметчия, ктитор и Маноил.“<sup>232</sup>

Употребата на термините настоятел, епитроп, ктитор на практика не е строго последователно. Но, както личи и от цитираните документи, подобни лица формират управите на фондациите, известни като настоятелства.

Настоятелствата са колективни тела, подобно на ръководствата на всички корпоративни групи в империята, представлявани по правило от няколко души, и в синхрон със съборното начало в църквата, изискващо не еднолично, а групово ръководство от клирици и миряни на всяка единица. Клириците в настоятелствата са на първо място служещите в църквата свещеници. В църквата „Възнесение“ в София поп Никола Поповик, поп-Велчов син, служи от 1715 г.; поне от 1751 г. тук служат още поп Илия и поп Храно. Сред настоятелите на църквата са Белчо Терзи, 1754, 1784 г., хаджи Мануил поклонник или Цвекон, 1751, 1784 г. През 1751 г. като епитропи са означени в две приписки Иван свещаря, в друга – Паун чизметчия, през 1754 г. епитроп е Велчо Терзи, а през 1784 г. – Мануил поклонник. Като ктитори в същия храм в различни години са означени отново Паун чизмеджи, Мануил Цветков, Велчо терзи, както и баба Стамена и синът ѝ Стойко, Велчо терзи. Житие на св. Николай е подвързано през 1781 г. при „настоянието“ на свещениците на църквата „Св. Архангел Михаил“ кир поп Млачоте, кир поп Георги и епитропа кир Мартика механджия и прочие енорийци, „многа им лета.“<sup>233</sup> Изглежда около всеки храм се оформя група от хора с добро имотно положение – дарители, както и не толкова състоятелни, но авторитетни хора, които управляват ктиторията му<sup>234</sup>. В дейността си управите на фондациите трябва да се съобразяват с волята на едрите дарители. Но фактът, че в разглежданата епоха се утвърждава колективният дарител, че фондациите се формират сборно около обекта на дарението, дава преднина на унифицираните правила на църквата за фондациите.

Всяка подобна институция сама „прави бюджета си“. Тя трябва да се грижи да набере средства както текущо, така и при планирани по-мощабни във финансово отношение начинания, вкл. и чрез привличане на дарителство, което при манастирите зависи от популярността им<sup>235</sup>. Приходите се



събират от специфични дейности на институцията – треби, глоби и др.; дарения; от стопанската експлоатация на имоти и средства на фондацията: даване под лихва на църковни пари, даване под наем или аренда на имоти, т. е. „да работят“, както буквално се отбелязва в изворите. В митрополитската кондика от Самоков има подобна информация, като се започне от 1757 г. През 1762 г. е отбелязано: „Ведомо буди колко аспри църковни под темлици – у Славкото – 115 гроша, у Колете и у Богдан – 34 гроша. У Иван Тевкелия – 57 гроша.“ Църквата „Св. Николай Мали“ в София е притежавала като „мулк на храмо кервансарати, керван хани [...] и дукяните наоколо и одаите у кервансарати“. Допълнителни доходи се получават от това, че отсядащите в хана са посещавали църквата<sup>236</sup>. Със средствата на църква или манастир могат да се купуват допълнителни имоти или да се продадат за посрещане на определени нужди. Стопанско-финансовата дейност на фондациите е свързана с разходи. Настоятелствата трябва да заплащат на клира, да набавят църковно имущество – утвар, църковни одежди и свещени предмети и книги, които пък след това се „инвентаризират“ и се констатира тяхната съхраненост; те предприемат ремонти, изографисване и благоустройство на прилежащи обекти, както и ново строителство на такива. Настоятелствата разходват средства за собствено благотворителна дейност – подпомагане на бедни, сироти, вдовици. Така във функциите на институцията се включват и такива на стопанско предприятие.

Манастирските фондации управляват по-големи материални фондове от енорийските църкви чрез функционери, подчинени на игумена и съвета на старците, който ръководи фондацията. Манастирите се грижат за отдалечените си имоти (метоси), като разпращат представители таксидиоти в съответните селища, а също назначават сред местните миряни епитропи, които да събират помощи, да отворят кутиите, поставени в градските църкви за събиране на пари<sup>237</sup>, да управляват манастирски имоти и пр. Последните се подбират сред повидни дарители, но изглежда не се разчита на местното духовенство, защото то самото е заинтересовано да привлича даренията на местните жители, пък и е подчинено на епископите, чийто финансов интерес също не съвпада с този на

големите ставропигиални манастири с метоси из провинцията.

Сред разнообразните стопанско-финансови дейности на манастирските фондации бих обърнала внимание на организацията на таксидиотския институт. Големи, състоятелни поради славата и привилегиите си обители имат юридически възможности, предоставени от църквата (резрешение да действат от местния епископ, което може и да се откупува<sup>238</sup>), потвърдени от османската власт<sup>239</sup>, да разпрачат десетки монаси всред християните. Те имат финансови задачи, съвсем тясно свързани с дарителството – надзор над метосите (Рилският манастир има над 50 такива), получаване на средства от треби, довеждане на поклонници, събиране на помощи (донасят в манастира си парадощ, ктитория, милостния, синодия, от път, таксид, дикия<sup>240</sup>). Таксидиотите са подготвени, грубо казано, чрез материалните средства на църквата да изпълняват всевъзможни задачи, присъщи на клира. Мобилни са, без семейства, за чиято издръжка да се грижат. Таксидиотството е важен компенсаторен механизъм на църквата за преодоляване на финансовия и кадровия дефицит, вкл. и при организацията и ръководството на фондациите<sup>241</sup>.

Материално-стопанските финансови функции са основна характеристика на настоятелствата, епитропствата и манастирската управа. Те или техните членове обаче могат да поемат други задачи като помиряване на православните при спорове, особено в уреждане на наследствени проблеми, да участват в митрополитските съдилища и пр. Настоятели ктитори могат да се включат в повече от една подобна институция или в митрополитски съвет, което размива строгите граници между тях.

Както многократно споменах, настоятелствата са само елемент в институционната мрежа на Православната църква, което налага ситуирането им в тази йерархия, както и в корпоративната структура на обществото.

Енорията е важен елемент на микроструктурата на средновековното общество, поемайки функции извън тези, които пряко следват от първоначалното ѝ предназначение. В много страни тя се явява основна административна единица в градо-

вете и дори в селата като малка териториална общност на хора и като институция от корпоративен тип<sup>242</sup>. Доколко обаче енорията е в състояние да изпълнява подобна роля в българското общество? Първият въпрос е около какво се формира енорията – около храма или свещеника/свещениците. В нормални условия енорията се образува от пасомите на даден храм начело със свещеника/свещениците си. Но това у нас важи само за селата, и то в които има църкви. В градовете връзката не е така еднозначна. Църковните сгради не могат да бъдат равномерно разпределени из отделните градски квартали махали. Първо, защото в повечето случаи те са в старите зони на градската застройка, а новопоявилите се през XVI–XVIII в. християнски махали заемат и незастроени терени, където трудно може да се изгради нов храм (напр. изисква много средства „доказването“, че там е имало църква отпреди завоеванието). Сравнително малкият брой жители на една градска махала, чиито материални възможности са недостатъчни за поддържането на отделен молитвен дом, пък и фактът, че култовото строителство е юридически ограничено в османската държава, налага на християните и техните ктитори да обединят усилията си към поне минимално задоволяване на нуждите на цялата християнска общност в града. Така храмовата енория в немалко от нашите градове не представлява хомогенна територия, а следователно не може да обедини своите членове с териториално-съседска връзка. Ще дам само един показателен пример. Във Видин има две църкви до края на XVII в., където се черкуват християните от няколко християнски махали, разпръснати из града. В края на XVII и до 20-те години на XVIII в. около Видин е построена крепостна стена, обграждаща старата градска застройка. На християните е разпоредено да разпродадат и напуснат домовете си вътре в крепостта и да се заселят в новите квартали, започнали да се оформят извън нея. Църквите обаче остават вътре в крепостта и християните продължават да се черкуват в тях, макар това да им създава проблеми<sup>243</sup>. Видинският пример демонстрира териториалното разграничение между енорияшите и техните църкви, пречките храмовата енория да съвпадне със съседско-териториалната корпоративна организация на гражданите.

Често в една църква служат няколко свещеници, всеки с поделена енория, т. е. група енорияши, които обслужва. Именният репертоар на махалите, поемането от свещениците на определени задължения във връзка с формалните (по отношение на държавата) функции на махалата и особено във връзка със събирането на данъка джизие позволява да се приеме, че нерядко махалите и свещеническите енории съвпадат. При големите регионални и темпорални различия сега е трудно да се определи степента на това съвпадение. Не бива да се пропуска, че не толкова рядко в поименни регистри в едни махали фигурират повече от един свещеник, а в други – нито един. Това състояние на нещата се отразява и в непоследователността в употребата на термините енория и махала в домашните извори и вероятно е фактор за голямата интегрираща роля на общността на християните в градовете при силна хетерогенност на вътрешната ѝ структура. Тенденцията, която трудно си пробива път и се налага в нашите градове едва през XIX в., е енорията на храма, обслужван от няколко свещеници, да се обособи териториално като махала/квартал, вече със значително по-големи размери от тези до XVIII в., с по-сложна урбанистична и институционна организация. Така или иначе до края на XVIII в. енорийската мрежа в градовете не може да се наложи като териториално-съседско подразделение в структурата на християнското население, а следователно и настоятелството като финансов орган към един храм не е представително за корпорация от териториален тип.

Различно е положението в мюсюлманските махали. Те практически винаги имат храм (джамия или месджид) и съвпадат с първичната религиозна община на мюсюлманските граждани – джемаат, начело с имам, който подобно на свещеника освен религиозно-обредни има и административни функции.

На село наличието на църква и свещеник, респ. на джамия и имам, означава съвпадение на религиозната с териториално-съседската община, което придава голяма роля на последната, сред чиито най-важни задачи е осигуряването на култа<sup>244</sup>. Това

ще рече, че е възможно селската териториална община да се нагърби с ролята на настоятелство на църква или да излъчи такава, както на назър на вакъфа към селския мюсюлмански храм.

Отношение към управлението на религиозните фондации имат и митрополиите. Функциите им са свързани със специфични сфери на правораздаването; с фискални задължения около събирането на църковните и на някои държавни данъци, напр. джизие; с представляване на християните пред местните власти при решаването на локален проблем или такъв само на православната общност; с организиране на поддържане или построяване на църкви, управление на църковно имущество и надзор над фондации на църкви и манастири в съответния диоцез, ръководство на духовния живот в селището и околността и надзор над религиозната благотворителност.

Връзката на митрополиите със свещеническите селски или градски енории не се нуждае от доказване, доколкото властите назначават и контролират енорийското духовенство и налагат наказание на нарушителите на църковните канони, свещениците плащат съответните такси на митрополитите и участват в събирането на църковните такси от името на епископите. Що се отнася до църковните настоятелства, то и тук очевидно съществува стабилна връзка: енорийските свещеници са членове на настоятелствата; дейността на тези органи, отразена в записната практика, винаги е свързана с името на действащия митрополит, което не може да се разглежда само като трафарет. Както е видно от цитираните примери, епархийските съвети и митрополита са единствената инстанция, пред която евентуално се отчитат настоятелствата и манастирските ръководства. Игумените на манастирите се утвърждават от епископа/патриарха; с негово разрешение може да се продават манастирски имоти, освещават се манастирските храмове, пред епископите се отчитат игумените и пр. В писмо на Патриаршията до Рилския манастир четем: „Изпратените ваши писма приехме благосклонно, видяхме сметките и ги прегледахме, внимател-

но разгледахме и сигилиите. Сметките веднага се вписаха в определения общ кодекс на църквата.<sup>245</sup>

На границата между XVII и XVIII в. в някои български градове се оформят общини, както е прието да се казва в нашата книжнина, или варош, както това се означава в османските, или полития – в изворите на гръцки език<sup>246</sup>. Съществен фактор за тяхното утвърждаване е, че държавата спуска все повече задачи, главно от фискално естество, върху общността на християните от един град като цяло; от друга страна, укрепва християнската конфесионална общност, която се ангажира със задоволяването множащите се потребности на християнското гражданство. Темповете и степента на синхронност в развитието на двата фактора са специфични за всеки град. Съдейки по появата в османските извори на термина варош, употребен за институт с определени функции, тези общини се появяват някъде от средата на XVII и началото на XVIII в. Домашните извори недвусмислено сочат, че общността на християните в някои градове като София, Търново, Пловдив съществува със свой духовен живот, способност за съвместни действия, лидери и пр. При наличието на митрополия в града тези общини фактически се оформят около нея, т. е. възникват като църковни общини. В грамота до Руския патриарх се обяснява, че освен върху архиереите, дълговете на Софийската митрополия лежат „и върху нейните клирици, иереи и миряни, понеже те пожелали да им помогнат и да се свържат с поръчителство и поради него вече не им останало нито къща, нито друг имот, нито въобще нищо друго, освен всекидневни арести, мъчения и наказания, тъй като заемодавците били големи и високопоставени лица в онова място“<sup>247</sup>. Разпръснати във времето примери от отделни градове се вписват в контекста на третиране на православните в Османската империя. Църквата е призната за тяхна представителна институция и е естествено властта да подхожда по специфичен начин към общността на християните особено в градовете, където те задължително съжителстват с мюсюлмани и с други етноконфесионални групи. Възможността за подобен подход обаче зависи от укрепването на църковната институция по места. Изглежда именно това има предвид

Н. Данова, когато говори за еволюция от самоуправление по махали към самоуправление на общината на християните в града<sup>248</sup>.

При припокриването между вароша/общината, християнската общност и/или митрополитския съвет те се сливат и действат от едно лице. Но в един момент това тяло функционира като светска, а в друг – като религиозна община. Показателно е, че митрополитският съвет в Пловдив се възприема като градска община от османската власт. В кондиката на митрополията има записка от 1799 г., че в Пловдив е пристигнал хатишериф, с който се забранява да се правят конаци във Вароша. Оригиналът на тази царска заповед останал у назър челеби, а препис бил даден на митрополит Кирил, който го дал на своя дикофилакс да го пази заедно с другите необходими книжа от общината<sup>249</sup>.

В кондиката на Самоков от 1757 г. се водят едновременно записи за бюджета на единствената църква в града – митрополитската, и на общината. Отбелязва се дейността на църковните епитропи, собствените пари на черквата, разходите около поддръжката на църковните имоти, разходите на общината за учител, за подпомагане на бедните и пр., но също така и общинските разходи като част от задълженията към държавата или по покриване на т. нар. местни разходи. Прави впечатление, че функционерите на общината са все светски лица. В кондиката обаче не се протоколират решенията и дейността на митрополитския съвет<sup>250</sup>.

Дейността на Търновската митрополия, с ръководно тяло от клирици и миряни, е отразена в кодекса на митрополията. Отделен дефтер показва, че е съществувала и самостоятелна градска община, наречена в документа полития. Наличието на отделни записни книги ясно сочи разграничението между двете институции. Дефтерът, воден от 1778 г., съдържа сведения за: данъчните задължения на светската община към държавата по години, разхвърляне на тези суми по домакинства в зависимост от доходите, събиране на недобори, общите приходи и разходи на града. С годините започват да се регистрират въпроси от социално-битов характер, финансови операции, покупко-продажи и пр., свързани с управлението на владяното от общината имущество. Същевременно третирането на въпроси от социално-битово и религиозно естество е отразено и в кондиката на митрополията, вкл. суми, изплатени на отделни лица – учители, като милостиня, подаръци на различни служители, средства за църквата или митрополитите, даване на пари под лихва, глоби и пр. По същество двете институции имат един и същ членски състав. В кондиката, дефтера и в документите на елинското училище виждаме едни и същи имена: „...многоуважавани чорбаджии и високоблагородни хаджии и останалѝ първенци на града“<sup>251</sup>.

Институционната структура на градското християнско население може да има следния вид: енорията на свещеника –

най-често териториално обособена; енорията на храма: пасомите на съответната църква, настоятелството на материалния ѝ фонд и частни лица ктитори – невинаги териториално обособена; християнската общност в града евентуално оформена около владика или неговия наместник; махала като териториално-административна и финансово отговорна единица; варошът, политията или общоградската (муниципална) общност на православните. Разбира се, разграничението между изредените е повече от условно. Твърде много са изключенията. Но припокриването на църковната йерархия с административната, както се каза, е основна тенденция в развитието на институционната структура на православното гражданство и фактор за укрепването ѝ. Така в градовете настоятелствата се вписват в усложнена система от религиозни и светски институции, докато в селата е възможно пълно припокриване между енория – настоятелство – селска община.

Християнската благотворителност се ръководи от настоятелствата и манастирите като колективни и автономни тела от миряни и клирици, без системни санкциониращи органи. Високата организационна и функционална унификация на настоятелствата и манастирите се дължи на нормите и традициите на църквата. Насвсякъде, където са съществували материалните обекти – храмове, манастири, църковни имоти, в османската социална система се предполага съществуването на настоятелство. Именно затова сред всички институции на православните настоятелствата и манастирите са може би най-разпространените и най-ранните, предшестващи светските. Тяхното значение трудно може да се надцени.

5. 2. *Вакъфите* на султани се управляват от централните ведомства на велик везир, кадъаскер, шейхюлислам. В провинцията надзорът е в ръцете на оторизирани чиновници, но при посредничество на кадията, докато за вакъфите в Египет, Сирия, Арабистан, Северна Африка след завоюването им, в 1587 г. е създаден *Harameyn Efkafe Nezareti*<sup>252</sup>. Вакъфи, чийто център (в смисъл на религиозни, просветни и благотворителни институции, които потребяват най-съществената част от ва-



къфския приход) и чийто мютевеллия е в столицата, в Одрин и други големи средища, а приходоизточниците им са разпръснати из провинцията, се надзирават чрез пратеници на мютевеллията (каймакам мютевеллия) или оторизирани на място лица с посредничеството на кадията.

Провинциалните вакъфи се управляват от мютевеллия – потомък на вакъфсахиба или след изчерпване на потомството му – от подходящ човек от местната върхушка, най-често улемма. Изглежда на практика доста бързо се стига до тази фаза<sup>253</sup>. При сборните вакъфи отделните дарения към една „главна“ фондация могат да се управляват от нейния мютевеллия, но изглежда в повечето случаи те имат собствени такива, поне докато се изчерпи типичния за тези фондации наследствен тевиет. Мютевеллияте управляват фондациите според вакфиевата. Само към някои фондации са назначавани и писари (кятиб), събирачи на вакъфските приходи (джаби); мютевеллияте нямат собствен офис, а вършат работата си по домовете си. Първите самостоятелни офиси се правят за мютевеллияте на големите султански вакъфи през втората половина на XVIII в. – Осман III, Мустафа III, Абдул Хамид I, които строят сгради за своите вакъфи<sup>254</sup>. Предвижда се мютевеллията да бъде контролиран от назър. Фактически често това задължение се вменява на кадияте.

Но както вакъфсахибът е колективен, така и управлението и надзорът над вакъфите в провинцията не става без участието на лица извън оторизираниите – общност на мюсюлманите и местните първенци, представлявани фактически отново от кадията. По волята на учредителите на фондацията кадията съставя вакфиевата. По искане на вакъфсахибите или на мютевеллияте в съда се дели съвместна наследствена собственост, за да се вакфира дял от нея (до 1/3 от имуществото). Мюсюлманските фондации се нуждаят от разрешение, за да възстановят една сграда, получавано чрез кадията. Всевъзможни дейности на вакъфската управа се легитимират чрез съда: когато вакъфът не е в състояние да извърши ремонта, вакъфското имущество може да се отдаде под наем срещу задължение за

ремонт или под двоен наем за вакъфски терен с право на строеж от страна на наемателя, договаряно в съда. Управата на вакъфа минава през съда и за да дава вакъфски пари под лихва, където също получава или настоява за връщане на дълга, договаря отсрочване, взимане от вакъфи и разпродажба на заложено имущество при неизплащане на дълг, вкл. и оставане на бившите собственици да ползват имуществото вече като наематели. Пред кадията могат да се удостоверят всички сделки с вакъфско имущество, ако вакъфската управа докаже, че са от полза за вакъфа. По инициатива на мютевеллията, на други заинтересовани или на кадията, последният стопира вакъфски заплати, за да се наберат средства за ремонти, а също – разрешава прехвърляне на средства от едно разходно перо към друго, непредвидено във вакфието. В съда се регистрира назначаването на мютевеллиите и други вакъфски служители, като кадията изготвя предложение пред висшата власт за издаване на берати на същите. Местни първенци и/или кадията предлагат назначаване на управители на вакъфи с изчерпан наследствен тевлиет, на религиозните, просветните и пр. функционери, издържани от вакъфа, но които се назначават от централната власт с берат. Мютевеллиите са длъжни ежегодно да отчитат вакъфските сметки пред кадията, който да удостовери, че управлението на вакъфа се осъществява според волята на завещателя и дори съдията може да получава специално възнаграждение от вакъфа за тази дейност<sup>255</sup>. Всъщност всички действия, изредени дотук, трябва да отговарят на условията на вакфието и всяка процедура, осъществявана пред кадийския съд, има характер на контрол.

Управата на фондациите може да търси решаване на всички проблеми пред кадията, а той самият трябва да контролира вакъфите, без обаче да разполага с лостове за санкциониране и наказване на нарушителите. Той може единствено да изпрати изложение (арз, арзухал) до центъра по оплакване на местни заинтересовани мюсюлмани или по своя инициатива за нарушения на мютевеллии в управлението на вакъфа (обикновено се изтъква вредата, невъзможността да се субсидира пред-

видената от вакъфсахиба дейност, несправяне със задължеността на религиозни, просветни и др. функционери, издържани от вакъфа) или за външни посегателства срещу вакъф. Съответно следва разпореждане на централната власт за разследване. В арзухал на кадията на Щип Абделкерим от 14.02.1692 г. се съобщава, че с ферман за известен период заплатите, изплащани към вакъфите „в укрепената държава“, са поставени под заповед, задържани са в мирieto (фиска), за да се изплати бакшиш по повод възкачване на нов султан на престола (джюлюс-и хумаюн). Екземпляр от тази заповед е пристигнал и в Щип. Съгласно стандартната процедура, документът е вписан в сиджила и е обявен пред всички имами, ваизи на вярата и благородници (erbab-i sîhan). Тогава с участието на изпратения да донесе и приложи фермана мюбашир те са проверили състоянието на вакъфите. Установили са, че „поради инвазията на неверниците“ джамии и месджиди са изгорели; повечето вакъфски имоти, които са в ръцете на мютевеллиите, са изгорели и „бедните служители“ към тях не получават заплати. Затова се моли държавата милостиво да не поставя въпрос за тези заплати<sup>256</sup>.

Споменатото вече правно мнение, че собствеността върху земята при османците е на султана и че е възможна разделна собственост върху насажденията и постройките върху нея, отваря канал и за намеса във вакъфските дела на султана като съвладелец и притежател на земята на множество поземлени (неистински) вакъфи. От името на султана фактически действия пак кадията, който е оторизиран по всички трансакции с вакъфско имущество (от 1544 г.), а всички вакъфски служители трябва да действат съвместно с кадията (от 1537 г.)<sup>257</sup>. В историографията са описани и други форми на държавен контрол върху вакъфите: потвърждаване на вакъфите при възкачването на всеки султан и преиздаване на бератите на вакъфски служители, инспектиране на поземлените вакъфи чрез вписване в държавния регистър и пр.

Има обаче още две групи възможни участници в управлението на вакъфа. Първо, това са вакъфските служители (murtezika, hizmetkâr). Виждаме ги като свидетели при всички описани „вакъфски“ действия, като инициатори на същите, т. е. в позицията, в която очакваме да срещнем мютевеллията. От документите невинаги става ясно дали вакъфските служители в подобни случаи действат от името на мютевеллията или

поради липса на такъв. На цяла страница са разположени записите на заемите, раздадени от паричния вакъф към джамията на махала Орта Туна във Видин на различни лица с участие на имама Ибрахим ефенди, 28.01.1713 г. През 1728 г. е вакфирана къща в софийската махала Джами-и кебир, като безплатен мютевеллия трябва да е имамаът. Той е длъжен да дава къщата под наем срещу подходяща цена и с получените средства да купува свещи и дървено масло. Ако къщата се нуждае от ремонт, всички средства да се разходват за това. По време на трите свещени месеца да се дават помощи на бедните. Имамаът Елиас, мютевеллия на вакъфа на елхадж Насух в София, заявява пред кадийския съд, че къщата на вакъфа в махала Поп Милош сега е разрушена и е необходимо да се ремонтира. С това условие тя се дава под наем на еврейна Юда<sup>258</sup>. Тези и подобни задачи имамаът-мютевеллия може да изпълнява срещу заплата или като безплатен мютевеллия; в подобна позиция срещаме и други религиозни дейци. Вакъфски служители „не-мютевеллии“ могат като титуляри на дадена длъжност да си назначават заместници (като векили) при предстоящо временно отсъствие (заминаване на поход, на хадж или по непосочени причини); да предложат назначаване на ново лице при оттегляне от длъжност, като определения заместник може да е роднина на вакъфския служител. Служителите на вакъфа се намесват, за да изтъкнат неблагоприятия в управлението и състоянието на вакъфа и да изискват взимане на съответни мерки.

Още един важен персонаж в управлението на вакъфа е общността на мюсюлманите – реалните ползватели на благотворителните цели на фондациите. Към края 1683 г. е вакфирана къща в махала Кара Данишменд в София от Мехмед челеби, син на елхадж Мехмед, и с мютевеллия елхадж Юсуф при условие след смъртта на вакфиращия и на жена му с наема да се плащат аваризите на махалата<sup>259</sup>. Подобни т. нар. авариз вакъфи или махленски вакъфи се правят за села и махали, приходите им отиват за нуждаещите се богомолци от един храм – болни, сакати, самотни, вдовици, при неотложни нужди (mübgem), за подпомагане с капитал на членове на еснафи, за погребване на покойници (tekin ve echiz), за поддържане на калдъръма на махалата и пр.<sup>260</sup> Така очевидната полза от вакъфа за общността на мюсюлманите на ниво махала, село или град ги ангажира с делата на фондациите. Във видински сиджил е преписан арзухал до султана от „бедните –

джемаата на мюсюлманите на махала Ортат Туна“ във Видин. Те съобщават, че тяхната шерифска джамия е останала бедна. Ето защо те предприемат действия да съживят вакъф към джамията, като получат дворно място с градина, заложено от хажди Сюлейман, срещу дълг към вакъфа на джамията от 10 гроша. Същото е докладвано пред съда от имама на махалата и е засвидетелствано от Сюлейман баше, другият Сюлейман баше, Махмуд баше и др. Искът се отправя, тъй като на мястото се намира затвора (kulluk-hane), в който живее асесбашията, 1720 г. В подобна роля се явяват наематели на дюкяни в чаршия и безистен, граждани, ползващи баня, чешма, водопровод или мост. „Голямо множество аяни и предани правоверни мюсюлмани“ от София заявяват пред съда, че „мъжката баня в поменатия град изгоря, а мюсюлманите имат голяма нужда от баня; вакъфът на банята е твърде малък и средствата му не достигат за поправянето ѝ; ако по тази причина банята не бъде поправена и възстановена, тя непременно ще рухне напълно“. Мютевеллията на банята, назначен със султански берат, има възнаградение 1 акче дневно и това поглъща почти целия приход на фондацията. „По този начин банята стои разрушена и мюсюлманите търпят големи несгоди.“ „Тургут, син на Аваз приема да ремонтира банята чрез заем“, като бъде назначен за безплатен мютевеллия. Вложените средства ще си възстанови от приходите на вакъфа на банята. „На това основание искаме да бъде назначен за безплатен мютевеллия поменатият Хаджи Тургут, защото това е по-полезно и по-удобно за мюсюлманите.“ 9.08.1550 г. Кадията на Русе е изпратил арз, че в джамията на султан Сюлейман служи Муртеза халифе като хатиб и имам с 9 акчета заплата, получавана от мукатаата на пристанище Русчук. В съда се е явил „целият джемаат“ с оплакване срещу него, че е разбойник и злослови срещу джемаата. Тъй като това е развала, те са поискали да се уволни и на мястото му да се назначи Азнагър, син на Мехмед. С арза се иска издаването на съответния берат, 1680 г.<sup>261</sup> Ползвателите на вакъфите говорят като членове на една съседско-териториална или професионална общност. Като свидетели или инициатори те се намесват в „кадровите“ въпроси на вакъфа, във всички моменти около управлението на имуществото му, правилното разходване на приходите. Действията им са мотивирани от интереса към финансираните от вакъфа дейности. Мюсюлманите вероятно се възприемат като назъри, независимо дали специално са оторизирани с това задължение или не във вакъфнамето.

Така щрихираните вакъфски институции и техните функции в провинцията вероятно оставят впечатлението за една не много стройна организация, недостатъчно унифицирана

дейност, липсата на строг контрол по спазване на юридическата база на фондациите. Подобно впечатление впрочем остава и структурата и дейността и на други османски провинциални институции. Дори градската администрация е недиференцирана, няма специални органи за публичните служби. Губернаторът и кадията са външни лица, назначени в провинцията за година-две, приносят им за регулиране на местните дела е обикновено инцидентен. Останалото е оставено на местните корпорации – цехът, кварталът, селският джемаат и на частната инициатива. Вътре в тази система действа вакъфът и тук той няма алтернатива<sup>262</sup>, като се опира на авторитета на местния нотабилитет, на чувството за религиозен дълг.

Мюсюлманите, било селяни, било граждани, са обединени като поданици в своите съседско-териториални общности – селото и градската махала. Още с установяването на мюсюлманското население в градовете практически във всяка махала има молитвен дом; постепенно такива се появяват в селата. Така съседско-териториалната община и мюсюлманския джемаат се препокриват, което създава значителни вътрешни сили на сцепление на ниво на най-малките социални групи, възможности за контрол, подпомагане и активно въздействие върху отделното семейство от общността<sup>263</sup>. Сравнението с положението при християните подсказва, че главна предпоставка за това са по-добрите финансови възможности чрез вакъфа, вкл. султанския, на нивото на градските махали и в селата да се осигурят материалните условия за обособяване на самостоятелен джемаат: построяване на храм и неговата поддръжка, осигуряване на персонал и на първо място имам, който има религиозно-ритуални задачи и важна роля в живота на отделния мюсюлманин. Махленските вакъфи осигуряват и минимална помощ по линия на благотворителността на най-нуждаещите се членове на общността.

Аналогично на християните, и мюсюлманите се изявяват като градска общност. Локализираната в градовете османска администрация и военни командири, заедно с местните улема и първенци аяни, постепенно се оформят като полифункционални

нален орган. В неговия ресор поначало влизат поддържането на законовия ред, участието в комплектуването на опълчение-то, събирането на данъците, съдопроизводството, градското благоустройство, поддържането на религиозния култ и благотворителност, като с течение на времето обемът на муниципалните задачи се увеличава<sup>264</sup>. В едни случаи това тяло действа като общоградско – тогава включва и ограничен брой представители на християнската общност или на други конфесионални групи. В други случаи обаче то действа именно като представително само за мюсюлманското население, като, разбира се, се надгражда над структурата на мюсюлманските махали. Всички въпроси, свързани с култови постройки, бани и пр. заведения, са свързани с мюсюлманския начин на живот и следователно проблемите около вакъфите, които ги издържат, имат непосредствено отношение към мюсюлманската общност. Поради конфесионалната ситуация в българските градове този факт проличава особено добре. През 1700 г. е подадена молба от улемите и вярващите на гр. Варна по повод незаконното обръщане на къщи в църкви<sup>265</sup>. Цитираната заповед до кадията на Пловдив съдържа укор, че незаконното построяване на църква в Станимака е станало възможно заради покровителството на някои лица за лични облаги и поради примиреността на мюсюлманите, които не се оплаквали и до този момент не са предприели мерки срещу това незаконно строителство. Именно местните мюсюлмани са тези, които упражняват чрез своите „комисии“ контрол за законосъобразността на всевъзможни дори и предварително разрешени от държавата ремонти на църкви<sup>266</sup>. В подобни случаи инициативата се подема от местните чиновници и аяните, но и изобщо от мюсюлманите в града или казата, до тях са и ответните заповеди. И всичко подсказва, че в определен момент те действително се обединяват като група с общи интереси, решена да ги защити и наложи.

Представителството на всички мюсюлмани не може да измести частните фондации и държавата, които финансират важни религиозни, благотворителни и социални дейности, касаещи мюсюлманите. Но то се ангажира с тяхното подпомагане и контрол, което го обвързва трайно с вакъфа. Така,

подобно на мюсюлманските махали, и общоградското мюсюлманско представително тяло придобива характер на религиозна община.

\* \* \*

Високият морален императив и прагматизмът на едно дарение-фондация се пресичат в религиозната благотворителност, за да я превърнат в средоточие на отдалечени на пръв поглед по същността си явления като: имущественото право и взаимоотношението между религиозните институции и държавата; отношението между религиозните институции и миряните; материалния живот на обществото и душевното спасение на индивида, общественото и частното богатство и бедност; институционалното развитие на обществото и идейния му свят; религиозния манталитет и религиозно поведение<sup>267</sup>.

В доиндустриалната епоха религиозната благотворителност и в християнска, и в мюсюлманска среда ангажира представителите на всички съсловия като дарители и ползватели. Същите нерядко участват директно в ръководствата на фондациите. Но въпреки тенденциите към формализиране и в двете религиозни общности, макар и в различна степен, през целия разглеждан период остава широка сфера за действие по традиционен, неинституционален начин при самото даряване и при управлението на фондациите. Може би основната предпоставка е дълбоко залегналите в благотворителността религиозни кодове и мотиви, които определят както поведението на дарителите, така и на органите, които трябва да управляват даренията.



## БЕЛЕЖКИ

<sup>1</sup> Добострой. Состав. В. Колесова. Москва, 1991, 12–15.

<sup>2</sup> *Бур-Марковска, М.* За връзката между християнското население и манастирите. – В: България 1300. Институции и държавна традиция. Т. 2. С., 1982, с. 420.

<sup>3</sup> Под християнска благотворителност се разбира осъществяваната в православна среда, без значение от етническата принадлежност на ангажираните лица. Изворите за мюсюлманската благотворителност осветляват официалната ортодоксия в империята, т. е. са свързани с мюсюлманите сунити. Няма да се сравнява благотворителността при християни и мюсюлмани, въпреки множеството прилики, които следват от подобие на морални кодове в двете религиозни среди и са функционално предопределени.

<sup>4</sup> *Шогуна, А.* Краткое изложение Канонического права. СПб., 1872, с. 389.

<sup>5</sup> НБКМ, Славянски и чуждоезични ръкописи и старопечатни книги (СЧР) 340 (533), 1146–1296. Благодаря на колегата от НБКМ Е. Узунова за помощта при разчитането и предаването текстовете от славянските ръкописи.

<sup>6</sup> Благотворительность; Богоугодные заведения. – Энциклопедический словарь. Ред. И. Андреевски. Изд. Ф. Брокгауз и И. Ефрон. СПб. Т. 4. 1891, 55–56, 197.

<sup>7</sup> *Бобчев, С.* Черковно право. Съкратен курс. С., 1927, с. 198, 203; *Шогуна, А.* Цит. съч., с. 282, 287.

<sup>8</sup> *Никодим, епископ Далматински.* Православное церковное право. СПб., 1897, с. 520.

<sup>9</sup> *Тодорова, О.* Православната църква и българите, XV–XVIII в. С., с. 174.

<sup>10</sup> *Бобчев, С.* Цит. съч., с. 202.

<sup>11</sup> *Никодим, епископ Далматински.* Цит. съч., с. 527, 556; вж. за т. нар. trimoroo: *Pantazopoulos, N.* Church and Law in the Balkan Peninsula during the Ottoman Rule. Thessaloniki, 1967, p. 66.

<sup>12</sup> *Никодим, епископ Далматински.* Цит. съч., с. 525, 530–531; *Бобчев, С.* Цит. съч., с. 195, 199–200.

<sup>13</sup> *Никодим, епископ Далматински.* Цит. съч., 524–539; *Бобчев, С.* Цит. съч., 196–199.

<sup>14</sup> *Никодим, епископ Далматински.* Цит. съч., 545–554.

<sup>15</sup> Пак там, с. 395, 401–402, 538.

<sup>16</sup> *Шогуна, А.* Цит. съч., 197–198, 281, 201–202; *Никодим, епископ Далматински.* Цит. съч., 653–657.

<sup>17</sup> *Тодорова, О.* Цит. съч., 47–49.

<sup>18</sup> Пак там, 52–54; *Фотић, А.* Света Гора и Хиландар у Османском царству (XV–XVII век). Београд, 2000, с. 37.

<sup>19</sup> *Тодорова, О.* Цит. съч., с. 53, 194; *Кабрда, Й.* Положението на митрополитите и техните епархии в турско време. – ДК, 1937, кн. 83, 846–849;

Кабрда, Й. Два брата на Софийския и Видинския митрополит от първата половина на XVIII в. – ИИБИ, Т. 7. С., 1957, с. 384, 392.

<sup>20</sup> Сакъзов, И. Монастирското стопанство през турско време. С., 1926, с. 4.

<sup>21</sup> НБКМ, Ориенталски отдел (ОрО) R4, л. 47-6, док. II; R2, л. 75-6, док. II.

<sup>22</sup> Вж. и: Kabrda, J. Le systeme fiscal de l'eglise orthodoxe dans l'Empire Ottoman. Врно, 1969, 80–81.

<sup>23</sup> Бобчев, С. Цит. съч., с. 365; Тодорова, О. Цит. съч., 55–57; Фотућ, А. Цит. съч., 27–34, 46.

<sup>24</sup> Imber, C. Ebu's-Su'ud. The Islamic Legal Tradition. Edinburg, 1997.

<sup>25</sup> Karmeli, E. The Confiscation and Repossession of Monastic Properties in Mount Athos and Patmos Monasteries, 1568–1570. – BHR, 2000, 3–4; Фотућ, А. Цит. съч., 49–50.

<sup>26</sup> Karmeli, E. Цит. съч.; Schacht, J. Introduction to Islamic Law. Oxford, 1984, 155–156; Фотућ, А. Цит. съч., 46–52.

<sup>27</sup> Karmeli, E. Цит. съч.; Фотућ, А. Цит. съч., 45–48.

<sup>28</sup> Karmeli, E. Цит. съч. Вж. за това и по-долу.

<sup>29</sup> Karmeli, E. Цит. съч.; Фотућ, А., Цит. съч., 46–54.

<sup>30</sup> Бобчев, С. Цит. съч., с. 365.

<sup>31</sup> Ихчиев, Д. Турските документи на Рилския манастир. С., 1910.

<sup>32</sup> Kiel, M. Art and Society of Bulgaria in the Turkish Period. Dssen/Maastricht, 1987, р. 160; Турски документи за историјата на македонскиот народ (ТДИМН). Опширен пописен дефтер за Кюстендилскиот санджак од 1570 година. Т. 5. Кн. 5. Скопје, 1995, 355–357; Ихчиев, Д. Цит. съч., с. 4, 20–21, 27–28, 33–36, 81.

<sup>33</sup> Лачев, М. Административно деление и граници на Видинския санджак през XV–XVII в. – Векове, 1988, № 5, 60–64. Срв. за манастирите във Видинско в: Боянич-Лукач, Д. Видин и Видинският санджак през XV–XVI век. С., 1975.

<sup>34</sup> Данните са извлечени от муфасал, иджмал и вакъфски регистри за санджаците Видин, София, Никопол, Силистра, Одрин, Кюстендил в: Tapu ve Kadastro Genel Mudurluđu (TKGM), Ankara: : NN 57/369, 1586 г.; 219/370, 1566–74 г.; 434/61, 1544 г.; 382/58, 1579–80 г.; 380/559, 1579–80 г.; 381/42, 1572–73 г.; 397/561, 1575–95 г.; 398/83, 1597 г.; 563/352, 1568–69 г.; 562/358, 1568–69 г.; 375/89, 1572–73 г.; 373/88, 1572–73 г. Използвам случая да благодаря на Фондоция „Отворено общество“, Research Support Scheme, с чието спонсорство стана възможна работата ми в анкарския архив през 2000 г. За манастирите у нас вж.: Гандев, Х. Фактори на Българското възраждане. – В: Гандев, Х. Проблеми на Българското възраждане. С., 1976, 27–40; Kiel, M. Цит. съч., 227–229.

<sup>35</sup> ТКГМА, 382/42; ОрО, R5, л. 33-а, док. II; Иванова, С. Към предисторията на Русенската община XVII–XVIII в. – Алманах за историята на Русе. Т. 1. 1996, с. 55; Bař Bakanlık Osmanlı Arřivi (ВВОА), MM3431.

<sup>36</sup> Kiel, M. Цит. съч., с. 164.

<sup>37</sup> Сакъзов, И. Цит. съч., с. 30; Тодорова, О. Цит. съч., с. 129; ОрО, S345, л. 4–6, док. I.

<sup>38</sup> *Фотий, А.* Цит. съч., с. 52; *Тодорова, О.* Цит. съч., с. 56.

<sup>39</sup> *Фотий, А.* Цит. съч., с. 45–46, 68; *Тодорова, О.* Цит. съч., 127–129.

<sup>40</sup> Сакъзов, И. Цит. съч., 4–5.

<sup>41</sup> ИБИ. Т. 21. С., 1977, 288–289; ОрО, R10, л. 138-а, док. II; НБКМ, Български исторически архив (БИА) АП 7736.

<sup>42</sup> *Тодорова, О.* Цит. съч., с. 128; *Karmeli, E.* Цит. съч.

<sup>43</sup> ОрО, ф. 29, а. е. 287.

<sup>44</sup> Турски извори за историята на правото в българските земи (ТИИПБЗ). Т. 2. С., 1972, с. 185.

<sup>45</sup> ТКГМ, N42, след л. 19 б.

<sup>46</sup> ОрО, R2, л. 75-б, док. II; R10, л. 148-а, док. II.

<sup>47</sup> *Иванова, С.* 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 в. Велико Търново. 1992; *Gradeva, R.* Ottoman Policy Towards Christian Church Buildings. – Et. Balk., 1994, 4.

<sup>48</sup> *Gradeva, R.* Цит. съч., с. 24.

<sup>49</sup> *Гошев, протойерей Ив.* Нови данни за историята и архитектурата на Бачковския манастир. – ГСУ. Богосл. фак., 6, 1931, 357–358; *Тютюнджиев, И.* Търновската митрополия през 17 и първата половина на 18 век. По документи от архива на метоха „Божи гроб“ на Ерусалимската патриаршия в Цариград. Велико Търново, 1996, 33–34.

<sup>50</sup> ОрО, S14, л. 4–б, док. I; S149, 25-а, док. I; ТИИПБЗ. Т. 2, с. 117.

<sup>51</sup> *Спространов, Е.* Бележки и приписки по софийските черкви. – Сб.НУ, 22–23, кн. 3, 1906–1907, с. 4; *Зиројевић, О.* Цркве и манастири на подручју Пење Патријаршије до 1683 године. Београд, 1984, 29–30; *Василева, М.* По въпроса за църковното строителство по време на османската власт. – Векове, 1977, № 2.

<sup>52</sup> ОрО, S269, л. 15-а, док. III.

<sup>53</sup> *Ихчиев, Д.* Цит. съч., 31–32, 36–40; *Мутафчиев, П.* Из нашите старопланински манастири. – В: *Мутафчиев, П.* Избрани произведения. Т. 1. С., 1973, с. 358; Писахме да се знае. Приписки и летописи. Съст. В. Начев и Н. Ферманджиев. С., 1984, 301–302.

<sup>54</sup> *Кабрда, Й.* Два брата на Софийски..., с. 387.

<sup>55</sup> *Влахов, Т.* Кукуш и неговото минало. С., 1969, с. 37; *Kiel, M.* Цит. съч., 200–201.

<sup>56</sup> История на гр. Толбухин. С., 1968, 62–63.

<sup>57</sup> Документи за българската история. Подбрал и превел П. Дорев. Т. 3. С., 1940, с. 34; *Рефик, А.* България под турско управление. С., 1938 с. 52; *Гандев, Х.* Проникването и укрепването на българите във Видин към кр. на XVII и през XVIII в. – В: *Гандев, Х.* Проблеми на Българското..., с. 521.

<sup>58</sup> *Kiel, M.* Цит. съч., с. 51. Вж. показателния пример с Пловдив в: *Моравенов, К.* Паметник на пловдивското население. Пловдив, 1984.

<sup>59</sup> ОрО, R1, л. 25-а, док. III – благодаря на колегата от НБКМ А. Стоилова за помощта при превода на фетвата, която е на арабски език; S14, л. 25-а, док. I; вж. и: Документи за българската история..., с. 32; Kiel, M. Цит. съч., 139–146.

<sup>60</sup> Георгиева, Ц. Пространство и пространства на българите, XV–XVII в. С., 1999, 229–237, 291–297; Gradeva, R. Цит. съч., 21–22; Hubchek, D. The Bulgarians in the 17th century. Slavic Orthodox Society and Culture under Ottoman Rule. Jefferson–North Carolina–London. 1993, p. 52.

<sup>61</sup> Садака. – Ислям. Энциклопедический словарь. М., 1991, с. 202; Weir, T. H. [Zysow, A.] Sadaka. – The Encyclopaedia of Islam. New ed. (EI2), T. 8. p. 708.

<sup>62</sup> Пак там, с. 708; Садака..., с. 202; Sadaka. – Short Encyclopaedia of Islam. Ed. H. A.R. Gibb and J. H. Kramers. Leiden, 1953, p. 483.

<sup>63</sup> Weir, T.H. – [Zysow, A.] Цит. съч., с.708.

<sup>64</sup> Закат. – Ислам. Энциклопедический..., с. 158.

<sup>65</sup> Закат..., с. 74; Sadaka..., p. 654.

<sup>66</sup> Мутафчиева, В. Основни проблеми в изучаването на вакъфа като част от социално-икономическата структура на Балканите под османска власт (XV–XIX в.). – В: Мутафчиева, В. Османска социално-икономическа история. С., 1993, 339–434.

<sup>67</sup> Гълъбов, Г. Мюсюлманско право с кратък обзор върху историята и догмите на исляма. С., 1924, 88–91; Imber, C. Цит. съч., 139–164; Schacht, J. Цит. съч., 90–92; Berki, A. H. İslam'da vakıf. – VD, 4, 1958.

<sup>68</sup> An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300–1914. Ed. H. Inalcik. Cambridge, 1996, 106; Inalcik, H. Capital Formation in the Ottoman Empire. – In: Inalcik, H. The Ottoman Empire. Conquest, Organization and Economy. London, 1978, 133–136.

<sup>69</sup> Мутафчиева, В. Аграрните отношения в османската империя през XV–XVI в. – В: Мутафчиева, В. Османска социално-икономическа..., 62–128; Радущев, Е. Аграрните институции в Османската империя през XVII–XVIII в. С., 1995, 206–220; An Economic and Social History..., 128–129; Akçündüz, A. İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi. Ankara, 1958; Yediyıldız, B. Institution du Waqf au XVIIIe siècle en Turquie étude socio-historique. Ankara, 1990, 16–18; Köprülü, M. Vakfa ait İstılalılar Meselesi. – VD, 1, 1969.

<sup>70</sup> Laysh, A. The Family Waqf and the Shar'ī Law of Succession according to waqfiyyat in the Sijill of Sari'a Courts. – International Seminar on Social and Economic Aspects of the Muslim Waqf. Jerusalem. January, 1979. Unpublished.

<sup>71</sup> Елезовић, Г. Турски споменици. Т. 1. Београд [б. д.]; Стојановски, А. Уште нешто за родт Охризде и за старите градби на „имарет“ во Охрид. – ГИНИ, 1972, № 1; Стайнова, М. Ислам и исламская религиозная пропаганда в Болгарии. – Османская империя. Система государственного управления, социальные и этнорелигиозные проблемы. Москва, 1986; Barkan, Ö. Osmanlı İmparatorluğun'da bir İskān ve kolonizasyon metodu olarak Vakıflar ve Temlikler. Kolonizatör Türk Dervişleri. – VD, 2, 1942, 279–386; Layish, A. Waqf and Sufi

Monasteries in the Ottoman Policy of Colonization: Sultan Selim I's waqf of 1516 in favour of Dayr al-Asad. – BSOAS, Vol. 50, P. 1, 1987; *Faroqhi, S.* A Map of Anatolian Friday Mosques (1520–1535). – In: Peasants, Dervishes and Traders in the Ottoman Empire. London, 1986, III, 163–173.

<sup>72</sup> *Imber, C.* Цит. съч., 147–148.

<sup>73</sup> *Mandaville, J. E.* Usurious Piety: The Cash waqf controversy in the Ottoman Empire. – IJMES, 10, 1979; *Kurt, I.* 953/1546 Tarihli İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri'ne Göre Para Vakıfları. – Türk Ünyası Araştırmaları, 112, 1998, 1–2; *Çizakça, M.* Changing Values and the Contribution of the Cash Endowments (waqf al-Maqud) to the Social Life in Ottoman Bursa, 1585–1823. – Le waqf dans le monde musulman contemporain...; *Cağatay, N.* Osmanlı İmparatorluğun'da Riba – Faiz Konusu ve Bankacılık. – VD, 9, 1971, 81–94.

<sup>74</sup> *Imber, C.* Цит. съч., 140–134, 159; *Haham, R.* Christian and Jewish waqf in Palestine during the Late Ottoman period. – BSOAS, Vol. LIX, P. 3, 1991; *Fotič, A.* The Official Explanation for the Confiscation and Sale of Monasteries (Churches) and their Estates at the Time of Selim II. – Turcica, XXVI, 1994.

<sup>75</sup> *Mutaščieva, V.* Le vakıf – un aspect de la structure socio-economique de l'empire ottoman (XVe–XVIIe s.). Sofia, 1981, 222–240; *Barnes, J.* An Introduction to Religious Foundations in the Ottoman Empire. Leiden, 1986; *Радушев, Е.* Цит. съч., 171–172.

<sup>76</sup> *Hathaway, J.* The role of the kızalar Ağası in 17th – 18th century Ottoman Egypt. – StI, LXXV; *Barnes, J.* Цит. съч.; *Schacht, J.* Цит. съч., с. 93; *Милкова, Ф.* Поземлената собственост в българските земи през XIX в. С., 1970; вж. и разработките в сборника: Le waqf dans le monde musulman contemporain (XIXe–XXe siècles). Fonctions sociales, Economiques et politiques. Actes de la Table Ronde d'Istanbul, 13–14 november 1992. Ed. C. Bilici, İstanbul, 1994.

<sup>77</sup> *Радушев, Е.* Цит. съч., с. 182, 242; *Kazıcı, Z.* İslamı ve Sosyal açıdan Vakıflar. İstanbul, 1985, p. 72.

<sup>78</sup> *Masic, A.* Piety and Profit: the Waqf in the Society and Economy of 18th century Aleppo. – In: International Seminar... .

<sup>79</sup> *Беговић, М.* Вакуфи у Југославији. Београд, 1963, 63–74; *Imber, C.* Цит. съч., с. 157; *Barnes, J.* Цит. съч.; *Радушев, Е.* Цит. съч., 204–206.

<sup>80</sup> *Радушев, Е.* Цит. съч., 202–204.

<sup>81</sup> *Фотић, А.* Цит. съч., 15–27; *Ђенић, Б.* Архив. – Манастир Хиландар. Приредило Г. Суботић. Београд, 1998, 125–132.

<sup>82</sup> *Райков, Б.* Приписките в системата на старата българска книжнина. – Старобългаристика, 1992, № 2.

<sup>83</sup> *Христова, Б., Д. Караджова, Е. Узунова.* Приписки от българските ръкописи. X–XVIII в. Научен редактор и предговор Б. Райков и Д. Петканова. С., 1988. Под печат. (Приписки). № 288, 310, подобна и 311.

<sup>84</sup> Пак там, № 182, 320.

<sup>85</sup> *Ангелов, Д., М. Андреев.* История на българската феодална държава и право. С., 1972, с. 42.

<sup>86</sup> *Иванов, Й.* Български старини из Македония. (Фототипно издание). С., 1970, 602–608.

<sup>87</sup> Пак там, с. 643.

<sup>88</sup> Пак там, с. 129

<sup>89</sup> *Чудинова, Н.* Дань соловецкого клирошника. – В: Наследие монастырской культуры. Ремесло, художество, искусство. Вып. 3. СПб., 1998, 96–97.

<sup>90</sup> *Иванов, Й.* Св. Иван Рилски и неговия манастир. С., 1917, с. 129.

<sup>91</sup> *Тодорова, О.* Цит. съч., с. 126; *Фотић, А.* Цит. съч., с. 88.

<sup>92</sup> *Ищенко, Д.* „Устав Студийски“ по списку XII в. (фрагмент). Источники по истории русского языка. Москва, 1976, с. 111.

<sup>93</sup> *Стоянов, М., Х. Кодов.* Опис на славянските ръкописи в Софийската НБ. Т. 3. С., 1964, 151–152.

<sup>94</sup> Народен музей Рилски манастир, НМРМ 1/16 (по копие в НБКМ).

<sup>95</sup> *Стоянов, М., Х. Кодов.* Цит. съч., N 998.

<sup>96</sup> *Спространов, Е.* Опис на ръкописите в библиотеката при Св. Синод на Българската църква в София. С., 1900, 71–75.

<sup>97</sup> Хиландарски типик Светаго Саве. Превео Л. Мирковић. Прештампано из „Годишњице“, 44, Београд, 1935; *Симић, П.* Молитвени живот хиландарских монаха. – В: Манастир Хиландар..., 66–68; *Троицки, С.* Хиландарски номоканони. – Хиландарски зборник. Т. 1. 1966, 52.

<sup>98</sup> *Станимиров, С.* Бачковският манастир през XV в. – ИИД, 14–15, 1937; Из историята на Бачковския манастир. – Пак там, 7–8, 1928, с. 114.

<sup>99</sup> *Танчев, Х.* Екзархийски устав с тълкуванията и наредбите на Св. Синод, върховния касационен съд, министерствата и съответните законоположения. 2. изд. Т. 1. Ч. 1–5. С., 1932, 114–145.

<sup>100</sup> *Николаев, В.* Съдбата на Типика-Устав на Григорий Бакуриани (Пакуриан и неговото грузинско копие от Софийската народна библиотека). – ИИИ, 1–2, 1951, 266–290.

<sup>101</sup> *Гошев, И.* Заветът на Св. Иван Рилски в светлината на старобългарското и на византийското литературно предание от IX–XIV в. – Год. на Духовната академия, 4(30), 1954–1955, с. 474; *Иванов, Й.* Св. Иван Рилски..., с. 130.

<sup>102</sup> Вж. *Фотић, А.* Цит. съч., с. 89.

<sup>103</sup> *Станимиров, С.* Бачковският манастир през втората половина на XVI и през XVII в. [Отделен отпечатък] С., 1940, 392–393.

<sup>104</sup> Документът е преписан през 1749 г. в ръкопис на Божигробския метох в Цариград – *Станимиров, С.* Из историята на Бачковския..., 132–133.

<sup>105</sup> *Иванов, Й.* Св. Иван Рилски..., с. 159; *Снегаров, И.* Гръцки документи на Рилския манастир. – Год. на Духовната академия, 14, 1964–1965, 1966, 92–94.

<sup>106</sup> *Тодорова, О.* Цит. съч., с. 164, 169–170.

<sup>107</sup> СЧР, 354, л. 93–6–94; л. 946–95; Писмовник от XVIII в., 365, л. 286–296; вж. и: *Тодорова, О.* Цит. съч., с. 188; завещание от 1706/7 г. вж. у: *Снегаров, И.* История на Охридската архиепископия-патриаршия. Т. 2. Второ фототип-

- но издание. С., 1995, 342–344; и др. под. – с. 345.
- <sup>108</sup> *Снегаров, И.* Гръцки кодекс на Пловдивската митрополия. – Сб.БАН, 41–2, С., 1946, с. 181.
- <sup>109</sup> Пак там, 214–215; вж. и: с. 229, 234, 235.
- <sup>110</sup> *Тютюнджиев, И.* Цит. съч., 28–31.
- <sup>111</sup> Хилендарската кондика от XVIII в. Представена от Б. Райков. С., 1998, 102–105.
- <sup>112</sup> *Мутафчиев, П.* Из нашите старопланински..., с. 358.
- <sup>113</sup> *Снегаров, И.* Гръцки кодекс на Пловдивската..., с. 220.
- <sup>114</sup> Хилендарската кондика..., с. 94.
- <sup>115</sup> *Снегаров, И.* Старият Търновски църковен кодекс. Документи. – ГСУ. Богосл. фак., 11, 1933–1934, 1934, с. 7.
- <sup>116</sup> *Семерджиев, Х.* Самоков и околността му. С., 1913, с. 79.
- <sup>117</sup> *Снегаров, И.* Гръцки документи на Рилския..., с. 91.
- <sup>118</sup> Вж. *Тютюнджиев, И.* Цит. съч., с. 13, 1620 г.
- <sup>119</sup> *Тодорова, О.* Средства за стимулиране на християнската благотворителност в българските земи през Късното средновековие. – В: Европа и България. С., 2000.
- <sup>120</sup> *Тютюнджиев, И.* Цит. съч., 64–65.
- <sup>121</sup> *Тодорова, О.* Православната църква..., 187–188.
- <sup>122</sup> *Тютюнджиев, И.* Цит. съч., 31–32.
- <sup>123</sup> Пак там, 42–43.
- <sup>124</sup> *Станчева, М., С. Санчев.* Боянският поменик. С., 1963.
- <sup>125</sup> *Стоилова, К.* Поменик на Хилендарски манастир. – ИПр, 1978, № 3, с. 94.
- <sup>126</sup> *Булгаков, С.* Православие. Празници и посты. Богослужение. Требы. (Из „Настольной книги для священноцерковно-служителей“). Москва, 1994, 234–237.
- <sup>127</sup> *Стоилова, К.* Цит. съч., с. 94.
- <sup>128</sup> СЧР ОББ №3 – Врачански писмовник и поменик, 1780 г., 67 л.
- <sup>129</sup> *Христова, Б.* Библиотеката на Рилския манастир. – В: Рилският манастир. С., 2000, с. 40.
- <sup>130</sup> *Булгаков, С.* Цит. съч., 234–237; *Дергачев, И.* К литературной истории древнерусского синодика XV–XVII в. – В: Литература Древней Руси. Источниковедение. Сб. науч. трудов. Ред. Д. Лихачев. Ленинград. 1988, с. 63, 65, 70; *Спространов, Е.* Материали по историята на Рилския манастир. – Сб.НУ, 18, ч. 1, 1901, 205–206.
- <sup>131</sup> СЧР 292 (194), описан у: *Цонев, Б.* Опис на ръкописите и старопечатните книги на НБ в София. С., 1910, с. 200.
- <sup>132</sup> *Гошев, протойерей Ив.* Нови данни за историята и архитектурата на Бачковския манастир. – ГСУ. Богосл. фак. 6, 1931, 379–380.
- <sup>133</sup> *Снегаров, И.* Три гръцки поменици от с. Арбанаси (Търновско). – Пак там, 20, 1, 1942–1943, с. 5, 11.

<sup>134</sup> *Иречек, К.* Погановский поменик. – ПСп, 7, 1884; вж. също: *Гергова, И.* Триптих-поменик от Слещенския манастир „Св. Йоан Предтеча“ (Продром). – Старобългаристика, 2001, № 2.

<sup>135</sup> *Гошев, протойерей Ив.* Нови данни за историята..., с. 378; Писахме..., с. 76.

<sup>136</sup> СЧР, 292 (194), описан у: *Цонев, Б.* Опис на ръкописите..., с. 200.

<sup>137</sup> *Спирина, Л.* Синодик 1679 г. из собрания Сергиево-Посадского историко художественного музея-заповедника. – В: Наследие монастырской культуры. Ремесло, художество, искусство. Вып. 2. СПб., 1997, с. 47; *Дергачев, И.* Цит. съч.

<sup>138</sup> СЧР, Рц 730.1. Представен у: *Цонев, Б.* Опис на ръкописите..., 491–493, № 502.

<sup>139</sup> Приписки. N 460.

<sup>140</sup> *Станчева, М., С. Станчев.* Цит. съч., 25–26.

<sup>141</sup> *Гошев, протойерей Ив.* Цит. съч., с. 384.

<sup>142</sup> *Мутафчиев, П.* Цит. съч., 329–331.

<sup>143</sup> *Чилев, П.* Месемврийска кондика (codex). – ПСп.БКД, 69, 1908, с. 612; *Сакъзов, И.* Цит. съч., с. 30.

<sup>144</sup> *Чилев, П.* Старата кондика на Търновската митрополия. – Сп.БАН, 3. Клон историко-филологически и философско обществен, 2, 1912, 150–151; *Снегаров, И.* Старият Търновски църковен кодекс. Документи. – ГСУ. Богосл. фак., 11, 1933–1934, 1934, 5–6.

<sup>145</sup> *Снегаров, И.* Гръцки кодекс на Пловдивската..., 213–214.

<sup>146</sup> *Цанков, С.* Нови данни за историята и уредбата на Рилския манастир. – ГСУ. Богосл. фак., 13, 1935–1936, с. 11.

<sup>147</sup> *Снегаров, И.* Гръцки кодекс на Пловдивската..., 215–216.

<sup>148</sup> *Снегаров, И.* Старият търновски църковен кодекс. – В: Сб. в чест на проф. Л. Милетич. С., 1933, с. 538; вж. мнението на Б. Райков, че названието кондика е най-представително за този тип документи в: Хилендарската кондика..., с. 367.

<sup>149</sup> *Апостолидис, М., Л. Пеев.* Кондика на Пловдивския абаджийски еснаф. Книга първа за времето от 1685 до 1772 г. – Год. на Народната библиотека и музей в Пловдив, 1928–1929, кн. 1–2, с. 20, 24.

<sup>150</sup> Пак там, с. 20.

<sup>151</sup> Хилендарската кондика..., 91–92.

<sup>152</sup> Вж. напр.: *Снегаров, И.* Старият Търновски църковен кодекс. Документи, с. 7–8, 44–45.

<sup>153</sup> *Снегаров, И.* Гръцки кодекс на Пловдивската..., 179–181; Гръцки кодекс на Пелагонийската митрополия. – ГСУ. Богосл. фак., 25, 1947–1948, с. 9.

<sup>154</sup> *Рајков, Б.* Хиландарска кондика XVIII века. – В: Проучавање средњовековних јужнословенских рукописа. Зборник радова са III Међународне хиландарске конференције одржане од 28 до 30 марта 1989. Београд, 1995.

<sup>155</sup> Хилендарската кондика..., с. 89, 26, 91, 102–103, 92–93, 106, 368–369.



<sup>156</sup> *Чилев, П.* Старата кондика..., 150–151; *Снегаров, И.* Старият Търновски църковен кодекс. Документи, с. 5; Старият... – В: Сб. В чест на проф. Л. Милетич, с. 515; *Семерджиев, Х.* Самоков и околността му. (Фототипно издание). С., 1986.

<sup>157</sup> *Снегаров, И.* Гръцки кодекс на Пловдивската..., с. 179.

<sup>158</sup> Пак там.

<sup>159</sup> *Снегаров, И.* Старият... – В: Сб. в чест на проф. Л. Милетич, с. 517.

<sup>160</sup> *Raleši, H.* Najstariji vakufski Dokumenti u Jugoslaviji na Arapskom Jeziku. Priština, 1972, 15–16; *Berki, A.* Vakfa dair Yazılan Eserlerle Vakfiye ve Benzeri Vesikalarda geçen İstilah ve Tabirlei. Ankara, 1966.

<sup>161</sup> ИБИ. Т. 13. С., 1966, 485–496.

<sup>162</sup> ОпО, ОАК 250/8.

<sup>163</sup> ОпО, S14, л. 1а, док. II.

<sup>164</sup> ТКГМА, № 434/61, 1516 г.; вж. също: *Ковачев, Р.* Самоков и Самоковската каза през XVI век според описи от Истанбулския османски архив. С., 2001.

<sup>165</sup> *Barkan, Ö.* Ayverdi, E. Istanbul Vakıflar Tahrir Defteri 953 (1546) Tarihli. Istanbul, 1970.

<sup>166</sup> ТКГМА, № 561, р. 76.

<sup>167</sup> ТКГМА, № 339/572.

<sup>168</sup> ОпО, ф. 213А, а. е. 418, л. 1–2.

<sup>169</sup> ОпО, ф. 1, а. е. 20936, л. 1; S149, 2-а, док. II; ф. 112, а. е. 35.

<sup>170</sup> ОпО, S305, л. 25-а, док. II.

<sup>171</sup> ОпО, S149, 26-б, док. I; S305, л. 48-а, док. II; за същото вж.: *Ayverdi, E.* Avrupa'da Osmanlı Mimar Eserleri. С. 4. Ankara, 1982, s. 124.

<sup>172</sup> ОпО, S14, л. 10-а, док. III.

<sup>173</sup> ОпО, S14, л. 14-б, док. II; ф. 1, а. е. 15110, л. 1.

<sup>174</sup> ОпО, S149, 10-б, док. II; S149, 11-б, док. III.

<sup>175</sup> ОпО, S14, л. 16-б, док. II; S149, 38-б, док. IV; S149, 6-б, док. III; S14, л. 9-б, док. VI.

<sup>176</sup> ОпО, Pr 9/5, л. 1.

<sup>177</sup> *Barkan, Ö.* Edirne ve Civarındaki Bazı İmaret Tesislerinin Yıllık muhasebe Bilançoları. – Belgeler, С. 1, Sayı 2, 1964; *Ayasofya Camii ve Eyüb Türbesinin 1489–1491 Yıllarına ait Muhasebe Bilançoları.* – İktisat Fakültesi Mecmuası, С. 23, Sayı 1–2, 1963; *Fatih Camii ve İmaret Tesislerinin 1489–1490 Yıllarına ait Muhasebe Bilançoları.* – İktisat Fakültesi Mecmuası, С. 23, Sayı 1–2, 1963; за баланси в сиджил вж.: *Marcus, A.* Цит. съч.

<sup>178</sup> ОпО, S14, 6б, док. III; S8, с. 97, док. I.

<sup>179</sup> ОпО, ф. 1, а. е. 15110.

<sup>180</sup> ОпО, ф. 183А, а. е. 21, л. 1–2.

<sup>181</sup> ОпО, S67, л. 2б, док. I.

<sup>182</sup> ОпО, S8, с. 31, док. I.

<sup>183</sup> *Jennings, R.* Pious Foundations in the Society and Economy of the Ottoman

Trabzon, 1565–1640. A Study based on the Judicial Registers (şer'i mahkeme sicilleri) of Trabzon. – Journal of the Economic and Social History of the Orient, XXXIII/3, 1990.

<sup>184</sup> Вж.: *Георгиева, Ц., С. Андреев*. Някои страни от състоянието и дейността на вакъфите в гр. Хаджиоглу Пазаджик. – В: Сб. в памет на проф. А. Бурмов. С., 1973.

<sup>185</sup> *Иванова, С.* Сиджилите на османския кадия и техните документи. Колекцията сиджили в НБКМ. – В: Опис на кадийски регистър от гр. Русе от средата на XVII в. Под печат.

<sup>186</sup> *Снегаров, И.* История на Охридската..., с. 125, 276; *Тодорова, О.* Православната църква..., с. 167.

<sup>187</sup> *Снегаров, И.* История на Охридската..., с. 420.

<sup>188</sup> *Иванова, С.* Сиджилите...

<sup>189</sup> *Мутафчиева, В.* Аграрните отношения в Османската империя XV–XVI в..., с. 132 сл.; *Смирнов, В.* Кучи бей Гюмурджинский и другие писатели XVII в. о причинах упадка Турции. СПб., 1873; *Abou Haji, R.* The Ottoman Nasihat-name as a Discourse over „Morality“. – In: Revue d'Histoire Maghrebine, 47–48, 1987.

<sup>190</sup> *Мутафчиева, В.* Към въпроса за състоянието и облика на османската феодална класа през XV–XVI в. – ИПр, 1961, № 6.

<sup>191</sup> An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300–1914. Ed. H. Inalcik. Cambridge. 1996, 545–560.

<sup>192</sup> Пак там, с. 145.

<sup>193</sup> *Faroqhi, S.* Towns and Townsmen of Ottoman Anatolia. Cambridge, 1984, p. 265.

<sup>194</sup> *Димитров, С.* Сословия и класи българского общества в XVIII–XIX в. – В: Социална структура общества в XIX в. Моства, 1982; *Радушев, Е.* Цит. съч., 202–206; *Imber, С.* Цит. съч., с. 157.

<sup>195</sup> *Генчев, Н.* Българската култура XV–XIX в. С., 1988; *Kiel, M.* Цит. съч.; *Hübchek, D.* Цит. съч.

<sup>196</sup> *Kiel, M.* Цит. съч., 70–92; *Hübchek, D.* Цит. съч., 18–54.

<sup>197</sup> *Зиројевић, О.* Цит. съч., с. 35; *Христов, Х.* Манастирите от Велико-търновския край като обществено-културни институции през XV–XVII в. – В: България 1300. Институции и държавни традиции. Т. 2. С., 1982, 483–484; *Сакъзов, И.* Цит. съч., 5–6.

<sup>198</sup> *Зиројевић, О.* Цит. съч., с. 23.

<sup>199</sup> *Kiel, M.* Цит. съч., 59–110.

<sup>200</sup> *Георгиева, Ц.* За генезиса на буржоазните елементи в социалната структура на българите. – ИПр, 1977, № 2; *Георгиева, Ц.* За произхода и социалната същност на чорбаджиите през XVIII в. – ГСУ. Истор. фак., 68, 1979; *Димитров, С.* За аграрните отношения в България през XVIII в. – В: Сб. Паисий Хилендарски и неговата епоха. С., 1962; *Първева, С.* Структура на аграрното и социалното пространство в селото на Балканите през втората половина на XVII в.: Районът на Одрин в 1669 г. – ИПр, 2000, № 3–4, 52–53, 62.

- <sup>201</sup> *Тодоров, Н.* Балканският град XV–XIX в. С., 1972, с. 153.
- <sup>202</sup> Пак там, 141–152; *Нубчек, Д.* Цит. съч., с. 48.
- <sup>203</sup> ТДИМН, Т. 2, с. 300; Т. 4, с. 38, 39, 40, 41; ТДИМН. Опшиен пописен дефтер № 4, 1467–68 г. Скопје, 1971, с. 420; Т. 3, с. 160.
- <sup>204</sup> *Стојановски, А.* Градовите на Македонија. Скопје, 1974, 112–113; ТДИМН, Т. 2, 10 с.; *Първева, С.* Структура и аграрното и..., с. 49; *Първева, С.* Към демографския облик на Никопол през 1693 г. – В: 300 години Чипровско въстание. С., 1998; ВВОА, MMD 2994.
- <sup>205</sup> *Мутафчиева, В.* Основни проблеми в изучаването на вакъфа като част от социално-икономическата структура на Балканите под османска власт, XV–XIX в. – St.B., 14, 1971, с. 3, 122; *Стайнова, М.* Ислам и исламската религиозна пропаганда в България. – В: Османска империя. М., 1986, с. 93, 96.
- <sup>206</sup> *Георгиева, Ц.* Еничарите в българските земи. С., 1988; *Първева, С.* Структура на аграрното и..., 52–61; An Economic..., 549–552; *Радушев, Е.* Цит. съч.
- <sup>207</sup> *Sučeska, A.* Vilajetski ajani. – GDIBH, 1962, p. 182.
- <sup>208</sup> *Мутафчиева, В.* Основни проблеми...; *Стайнова, М.* За вакъфската дейност на Осман Пазвантоглу във Видин и Видинския край. – Векове, 1982, № 6; *Първева, С.* За вакъфите в Североизточна Тракия през първата половина на XVIII, 8–9; *Събев, О.* Нови архивни извори за османските библиотеки в българските земи през XVII–XIX в. – Доклад на Международен симпозиум „Ислямската цивилизация на Балканите“. София, 21–23 април 2000; *Събев, О.* Родът Михалоглу и мюсюлманското образование в българските земи на Османската империя. – В: История на мюсюлманската култура в българските земи. С., 2001.
- <sup>209</sup> *Kiel, M.* Studies of the Ottoman Architecture of the Balkans. London: Variorum Reprints, 1990.
- <sup>210</sup> *Faroqhi, S.* Towns..., p. 46.
- <sup>211</sup> *Иванова, С.* Софиянецът през XV–XVII в. – В: София. 120 години столица. С., 2000; *Kunt, M.* The Waqf as an Instrument of Public Policy: Notes on the Köprülü Family Endowments. — In: Studies on Ottoman History in Honour of Proff. V. L. Ménage. Istanbul, 1994; *Kiel, M.* Some Reflections on the Origins of Provincial Tendencies in the Ottoman Architecture of the Balkans. – In: Studies on Ottoman...; *Kiel, M.* Urban Development in Bulgaria in the Turkish Period: the Place of Turkish Architecture in the Process. – International Journal of Turkish Studies, Vol. 4, 2, 1989.
- <sup>212</sup> *Стайнова, М.* Османска интелигенция и управници в българските земи в края на XVIII и XIX в. – В: Проблеми на балканската история и култура. Studia Balcanica. Т. 14. С., 1979.
- <sup>213</sup> OpO, S67, с. 36, док. I, с. 42, док. II, с. 92, док. I.
- <sup>214</sup> ТКГМА, N 65/369, след с. 137.
- <sup>215</sup> Днес са известни три строителни надписа на постройки на фонда-

цията, които бяха свързани в една обща дарителска дейност от Ал. Антонов. Вж.: Антонов, А. Възникване и развитие на османските архитектурни комплекси по Диагоналния път в българските земи през XVI–XVII век. – В: История на мюсюлманската култура по българските земи. (Съст. Р. Градева). С., 2001, 520–523.

<sup>216</sup> Тютюнджиев, И. Цит. съч., 33–34, 35, 37; Тодорова, О. Средства за стимулиране..., с. 77.

<sup>217</sup> Динеков, П. Софийски книжовници от XVI в. Т. 1. С., 1939; Ихчиев, Д. Турски документи за Софийска епархия. – Преглед, 1908, № 8, с. 390.

<sup>218</sup> ТДИМН, Т. 2, Сер. 1, Скопје, 1966, с. 300; ВВОА, ММ2740.

<sup>219</sup> Георгиев, Г. Социално-класово зонирование на софийското население при капитализма, 1898–1944 г. – БЕ, 1979, № 3; *Faroghi, S. Towns...*, p. 268; *Karpat, K. The Background of Ottoman Conception of City and Urbanity. – In: Structure sociale et developement culturel des villes sudest europeennes et adriatiques aux XVII–XVIII siecles. Bukurest, 1975, p. 332.*

<sup>220</sup> ТДИМН, Т. 4, Сер. 1, Скопје, 1974, с. 35, вж. също с. 47–48.

<sup>221</sup> ВВОА, ТТД 775; ИБИ. Т. 21. С., 1977, с. 354, 367, 375.

<sup>222</sup> ОрО, SI, с. 2, док. I; Данова, Н. Към историята на Търновската община през Възраждането. – ИПр, 1980, № 1, с. 115.

<sup>223</sup> Иванова, С. Данъчното облагане на населението в българските градове и формирането на неговите институции (XVII–XVIII в.). – ИДА, 65, 1993.

<sup>224</sup> Димитров, С. Към историята на поголовния данък през XVIII в. – В: Юбил. сб. в чест на акад. Д. Косев. С., 1985, 70–71; История на гр. Габрово. С., 1980, 3–4.

<sup>225</sup> *Faroghi, S. Towns...*, 31–32; специално за жените дарителки вж.: Тодорова, О. Някои въпроси на женския статут през XVI век. (Върху материал от българските земи). – В: Българският 16 век. С., 1996.

<sup>226</sup> Мутафчиева, В. Основни проблеми в изучаването на вакъфа..., с. 121.

<sup>227</sup> ТИИПБЗ, Т. 2, 166–167.

<sup>228</sup> Приписки, № 188.

<sup>229</sup> Соколов, П. Церковно имущественное право в греко римско империи. Новгород, 1896; Эпитроп. – Энциклопедический словарь... Т. 80, 928–929; Шогуна, А. Цит. съч., 287–288.

<sup>230</sup> Хилендарската кондика..., с. 30.

<sup>231</sup> Ктитор. – Энциклопедический словарь... Т. 32, с. 911; *Марковић, В.* Ктитори, њхове дужности и права. Прилози за књжевност, језик, историју и фолклор. Кн. 5. Београд, 1925, 100–103, 117–119.

<sup>232</sup> *Спространов, Е.* Бележки и приписки по софийските черкви. – Сб. НУК, 22–23, 3, 1906–1907, с. 17; *Георгиева, Ц.* Църквата и вярата на българите. – В: *Георгиева, Ц., Н. Генчев.* История на България XV–XIX в. Т. 2. С., 1999, 208–209.

<sup>233</sup> *Спространов, Е.* Бележки и приписки..., 15–27, 4; *Гошев, И.* Стари

записки и надписи. Св. 1. ГСУ. Богосл. фак., 4, 1927, с. 338, 348.

<sup>234</sup> *Данова, Н.* Към историята..., с. 115.

<sup>235</sup> *Тодорова, О.* Цит. съч.; *Бур-Марковска, М.* За връзките..., с. 420; *Бур-Марковска, М.* О функциях церковных настоятельств в период Возрождения. – В: Изследвания в чест на акад. Н. Тодоров. *Studia Balcanica*. Т. 17, 1983, 75–88.

<sup>236</sup> *Семерджиев, Х.* Цит. съч., 241–242; *Константинов, Х.* Паметни бележки за Средец. – ПСп.БКД, 1884, 10, с. 94.

<sup>237</sup> *Хилендарската кондика...*, с. 99; *Бур-Марковска, М.* Християнското население..., 45–46.

<sup>238</sup> *поп Георгиев, Й.* Град Вратца. – Сб.НУ, 20, 1904, кн. 2, 33–36; *Цанков, С.* Нови данни за..., 18–25.

<sup>239</sup> *Фотий, А.* Прилог проућавање и опстанак: Хиландар у османском царству, 15–17 в. – Манастир Хиландар. Приредило Г. Суботий. Београд, 1998, с. 99.

<sup>240</sup> *Хилендарската кондика...*, с. 51, 110, 130.

<sup>241</sup> *Раџкова, Р.* Историческата съдба на манастира през вековете. – В: *Рилският манастир...*, с. 18; *Георгиева, Ц.* Църквата и вратата..., с. 208, 210–211.

<sup>242</sup> *Поливянский, Д.* Квартальная община в болгарском городе XIII–XIV в. – В: Демографические процессы на Балканах в Средные века. Калинин, 1984; *Добиаш-Рождественская, О.* Церковное общество Франции XIII в. Ч. 1. Приход. Петроград, 1914; *Панников, Д.* Древнерусский приход. Краткий очерк церковно-приходской жизни восточной России до XVII в. СПб., 1897.

<sup>243</sup> *Лачев, М.* Кратка история на храма „Св. Николай Мирликийски Чудотворец“ в гр. Видин. – ДК, 1990, 11; *Иванова, С.* The Vidin Varosh and Kanun-i serhad. – The Ottoman Frontier, March 1999, The Skilliter Centre for Ottoman Studies. Cambridge, UK (Abstracts).

<sup>244</sup> *Грозданова, Е.* Българската селска община XV–XVIII в. С., 1979, 133–139; *Hubschek, D.* Цит. съч., с. 52; *Gradeva, R.* Цит. съч., с. 21.

<sup>245</sup> *Снегаров, И.* Гръцки документи на Рилския манастир. – ГДА „Св. Климент Охридски“, 14(11), 3, 1964–1965, 1966, с. 92.

<sup>246</sup> *Христов, Х.* Българските общини през Възраждането. С., 1973; *Дилевски, С.* Структура и компетенције македонских црквено-школских општина 60-тих година на 19 в. – В: Обичајно право и самоуправа на Балкану и у суседним земљама. Београд, 1974; *Иванова, С.* Данъчното облагане..., 90–95; *Данова, Н.* Цит. съч., с. 112; *Апостолидис, М., А. Пеев.* Цит. съч., с. 75.

<sup>247</sup> *Мутафчиев, П.* Към историята на Софийската митрополия през XVII в. [Отделен отпечатък], с. 52.

<sup>248</sup> *Данова, Н.* Елементи и институции на самоуправлението у балканските народи до Реформите. Машинопис.

<sup>249</sup> *Снегаров, И.* Гръцки кодекс на Пловдивската..., с. 240, 191–194, 185–186.

<sup>250</sup> *Семерджиев, Х.* Цит. съч., с. 290, 107.

<sup>251</sup> *Снегаров, И.* Старият Търновски църковен кодекс...; *Данова, Н.* Към историята на..., с. 107, 119–122.

- <sup>252</sup> *Kazıcı, Z.* Islam ve sosyal açıdan vakıflar. İstanbul, 1985, 72–73.
- <sup>253</sup> *Faruqhi, S.* Men of Modest Substance. London–New York, 1987, 20–26.
- <sup>254</sup> *Kazıcı, Z.* Цит. съч., с. 77.
- <sup>255</sup> *Faruqhi, S.* Towns..., р. 31; *Градева, Р.* За правните компетенции на кадийския съд през XVII в. – ИПр, 1993, № 2; *Ortaylı, I.* Some Observations on the Institution of Qadi in the Ottoman Empire. – BHR, 1982, 1; *Jeninngs, R.* Kadi, Court and Legal Procedure in 17th c. Ottoman Kayseri. – *Studia Islamica*, Vol. 48.
- <sup>256</sup> ОрО, ф. 127, а. е. 24.
- <sup>257</sup> *Imber, C.* Цит. съч., 157–159.
- <sup>258</sup> ТИИПБЗ, Т. 2, с. 24; ОрО, S308, с. 8, док. I.
- <sup>259</sup> ОрО, S149, 4-а, док. III.
- <sup>260</sup> *Kazıcı, Z.* Цит. съч., с. 89.
- <sup>261</sup> ОрО, S8, с. 31, док. II; ТИИПБЗ, Т. 2, 111–112; ОрО, ф. 112, а. е. 6460.
- <sup>262</sup> *Marsis, A.* Цит. съч.
- <sup>263</sup> *Иванова, С.* Градските териториални..., 129–130.
- <sup>264</sup> *Смилянска, И.* Социально-экономическая структура стран Ближнего востока на рубеже нового времени. М., 1979, с. 154; *Inalcik, H.* Centralization and Decentralization in Ottoman Administration. – In: *Studies in 18th c. Islamic History*. Ed. T. Naff. London, 1977, 43–45; *Sučeska, A.* Ažani. Sarajevo, 1965; *Бојанић-Лукаћ, Д., Борћевих.* Развој локалне градске управе на Балкану од XV до XIX в. – В: *Градска култура на Балкану XV–XIX в.* Београд, 1984.
- <sup>265</sup> *Рефик, А.* Цит. съч., 62–63.
- <sup>266</sup> Пак там, с. 43; *Зиројевић, О.* Цит. съч., 27–28.
- <sup>267</sup> *Георгиева, Ц.* Църквата и вярата..., 192–225; 260–289.

## ДАРИТЕЛЯТ МАРКО ЙОВОВ И ВЪПРОСИТЕ ОКОЛО НЕГОВОТО ЗАВЕЩАНИЕ ОТ 1735 Г., ГР. НЕЖИН

*Огняна Маждракова-Чавдарова*

За ранния период на Българското възраждане, както е известно, изследователите разполагат с оскъдно и фрагментарно историческо градиво. Затруднен е и достъпът до чуждестранните архивохранилища, където се съхраняват разнообразни извори, съдържащи покрай другото и информация за активността, материалното състояние и обществените прояви на българската диаспора извън пределите на Османската империя. А естествено нейните стопански и духовни връзки с родината са от голямо значение за цялото българско общество.

Дарителството на живеещи в чужбина сънародници, способстващи за въздигане на своето Отечество, по принцип е един от най-ярките симптоми за жива връзка с родния край и съпричастие към народната съдба. През първата половина на XVIII в. обаче са рядкост документалните свидетелства за дарителски прояви на емигранти българи, независимо от завидното благосъстояние, постигнато от немалко наши търговци, установили се в проспериращи в икономическо отношение центрове в Средна Европа, Русия, Влахия и Молдова. В същото време многобройни ктиторски надписи от стенописни украси и каменни плочи в църкви и манастири, както и върху икони, дърворезби и църковна утвар показват, че замогнали се българи и еснафски сдружения от всички краища на страната отделят средства за подпомагане, възстановяване, поддръжка и украса на тъй важните за формирането на нацията духовни средища<sup>1</sup>. В дарителски надписи и в приписки към богослужбни книги се срещат сведения и за дарения от живеещи зад граница българи, но за XVIII в. те са сравнително малко. Поради ограничените възможности за привличане на

нов изворов материал от епохата се налага да обърнем поглед към някои издадени, но неоползотворени напълно документи.

От такава гледна точка спираме вниманието си върху заветанието на „нежинския грък“ от българско потекло Марко Йовов Харциз, обнародвано още през 1905 г. от руския учен М. М. Плохински в познатото на специалистите негово изследване „Иноземцы в старой Малороссии“<sup>2</sup>.

Известната търговска компания в гр. Нежин, статутът и действията на установилите се там „гръцки“ търговци привличат вниманието на не един руски, украински и молдовски учен. Изучавайки инвазията на балкански търговци в Украйна и Русия през XVII–XVIII в., те изтъкват, че тогава „грък“ е събирателно име, употребявано общо за православните християни, идищи от пределите на Османската империя. През последните десетилетия въз основа на новоиздирен архивен материал някои от авторите хвърлиха допълнителна светлина върху нехомогенния народностен състав на търговската компания в гр. Нежин, Черниговска губерния, още от възникването ѝ в началото на XVII в.<sup>3</sup> От българска страна научен интерес към Гръцкото търговско братство в гр. Нежин и към българския компонент сред неговите членове и връзките им със земите на юг от Дунава е проявен в трудовете на П. Гъбенски (1931)<sup>4</sup>, Юрдан Юрданов (1938)<sup>5</sup>, Иван Снегаров (1953)<sup>6</sup>, Веселин Хаджиниколов (1957)<sup>7</sup>, а през последните години – в проучванията на Румяна Михнева<sup>8</sup>, Пламен Митев<sup>9</sup> и др. Независимо от постигнатото, все още е непълна представата за положението и проявите на нашите сънародници, втели се през XVII и XVIII столетие към т. нар. нежински гръци и участвали деятелно в стопанските контакти между Русия и Османската империя и в балкано-европейските търговски взаимоотношения.

Заветанието на Марко Йовов Харциз впечатлява с ранната си дата (от 30-те години на XVIII в.); с факта, че е съставено в прочутия град Нежин; с щедрите суми, предвидени за дарения на няколко манастира в България; и не на последно място – със загадката около духовното лице от Букурещ, посочено за негов изпълнител. В българската историческа книжнина въп-



росното завещание се споменава неведнъж, но обикновено мимоходом, преди всичко като илюстрация за издигането на българския търговец, натрупал значително състояние в чуждата среда – в редовете на Нежинската гръцка компания, живял далеч от Отечеството, но не забравил своя роден край. Набляга се и на дарителството му като доказателство за опазено народностно съзнание. През XVII–XVIII в. поради военнополитическите сътресения и честите промени в църковно-административното устройство на българските епархии и духовни центрове са съхранени само отделни завещания („тестаменти“) с дарения за религиозни институции, вписани в кодексите на някои митрополии.

За да се открие значението на дарителя Марко Йовов, за сравнение тук ще припомним имената на други трима дарители – български търговци, зачислени като него в „Нежинското гръцко братство“. Те също насочват приживе или в завещанията си щедри дарения към българските земи: Теодосий Петров Йовчев, Васил Евстатиев Априлов – двамата родом от Габрово, и Иван Николаевич Денкоглу – от София. Ала и тримата се проявяват 100–125 години след Марко Йовов. Първият от тях – Т. Йовчев, със завещание от 21 октомври 1831 г. оставя на Габровското училище приходи от своя воденица в Габрово и от две къщи с дюкяни и дворни места в Букурещ при „епитропи“ (изпълнители на завещанието) – братя Мустакови<sup>10</sup>. В. Априлов още от юни 1832 г. определя по 2000 гроша ежегодна вноска – дарение, което изпраща от Одеса за изграждането на училището в родното Габрово, а и след откриването там на първото новобългарско взаимно училище в 1835 г. предвижда допълнителни суми за него<sup>11</sup>. До края на дните си и особено чрез „завета“ си от 1847 г. Априлов подкрепя както морално, тъй и материално развитието на новобългарското образование, а наред с него и научните търсения на славистите за осветляване миналото на сънародниците; подпомага научни експедиции за издирване на старини в родината и пр.<sup>12</sup> Ив. Денкоглу в завещанието си от 15 ноември 1860 г. пък, освен създадения фонд за издръжка на български студенти в Русия, предвижда

сума за гръцкия Николаевски манастир в Москва (предназначена за раздаване на бедни хора), както и средства за 7 църкви в София и за Софийската община (с оглед нуждите на училищата и за изваждане на длъжници – бедни селяни от софийския затвор); отделя големи суми и за отпечатване трудовете на Ю. Венелин и други научни книги по българска история<sup>13</sup>.

Емблематични за новата тенденция и новото време са завещанията на Васил Априлов и Иван Денкоглу, които отделят средства преди всичко за нуждите на просветното дело и културното издигане на народа, макар по тяхно време в България да не е заглъхнала старата традиция за търсене на обществен престиж чрез ктиторство за енорийски църкви и близки манастири. Дарствени надписи на църковна утвар свидетелстват за спомоществования от все по-широк кръг замогнали се граждани. Ала надписите са лаконични, говорят най-вече със своята многочисленост, докато писмените документи като завещанието на Марко Йовов, В. Априлов, Денкоглу и др. очертават еволюцията в явлението *дарителство*.

Какво представлява завещанието на Марко Йовов, каква е съдбата му, какви сведения съдържа и какви въпроси буди то?

Документът е открит навремето в Харковския исторически архив и е обнародван от М. М. Плохински преди близо един век в издание – библиографска рядкост у нас. Сигнатурата му в архива през 1905 г. е: Д. М. Колл., № 4882. Дали е настъпила промяна в местонахождението на документа след централизирането на архивното дело в СССР, не е известно. Опитът ни да узнаем повече за колекцията – Древния малоросийска колекция, и да получим евентуално ксерокопие от оригиналното завещание на Марко Йовов чрез колеги от Русия и Украйна, за съжаление досега не даде резултат. Не е изключено да се окаже, че то е сред документите, пропаднали по време на Втората световна война. Тази неяснота около съдбата на оригинала надяваме се да извини факта, че повдигаме въпроси около съдържанието му отново на базата на първата и единствена по-цялостна публикация на М. М. Плохински<sup>14</sup>. От на-

чина, по който документът се интерпретира от по-късните български автори, се подразбира, че той също не им е бил достъпен за работа „de visu“.

При публикацията на документа от М. Плохински обаче са допуснати ред грешки и очевидни неправилни разчитания, липсват и каквито и да са обяснителни бележки за оригинала и неговото датиране, има ли положени подписи, заверка и пр. Т. е. първата публикация е далеч от съвременните археографски изисквания. М. Плохински включва завещанието на Марко Йовов сред другите изключително ценни извори в изследването си, обемащо 245 печатни страници от т. 2 на авторитетното издание „Труды двенадцатаго археологического съезда в Харькове“. От тези извори най-вече се ползва т. нар. Ведомост от 1765 г., представляваща списък на „гърците“, жители на гр. Нежин<sup>15</sup>. Покрай проучването на тази „Ведомост“ някои български автори споменават завещанието на Марко Йовов от 1735 г. като потвърждение на ранното присъствие на българи сред нежинската търговска колония. В други изследвания, посветени на Рилския манастир, също се отбелязва предвиденото през 1735 г. дарение за тази обител.

За по-голяма яснота в края на статията ни в приложение предаваме текста на завещанието, така както е възпроизведен от М. Плохински в неговия труд.

Да се вгледаме в съдържанието на документа. На първо място завещанието от 1735 г. разкрива значителното богатство на Марко Йовов. Паричните дарения, които той прави, възлизат общо на 710 талера и около 160–200 рубли. Както изповядва в началото на завещанието, той разпределя тези суми по своя воля, без всякакво насилие – от своето имане, като благодари на Бога за него, но не пропуска да спомене и своя труд и пот. По-нататък са изброени даренията за църкви и манастири в Светите места, също в гр. Нежин, в Константинопол, в Букурещ и, което е показателно – за четири манастира в България. При анализа се затвърждава предположението, че Марко Йовов навярно е ходил на хаджилък, тъй като завещава значителни суми на Божи гроб, на Гордовския манастир

и на манастир в Синайските планини – общо 260 талера. Не остава длъжен и към втората си родина. Освен за манастир край Нежин и за всички местни църкви, предвижда отделни суми за църквата на Нежинското гръцко братство – 100 рубли, и за някаква негова каса или сдружение в Константинопол – също 100 рубли. Относно българските земи вписва първите си дарения за Рилската обител – 50 талера, и за „монастыр Дупницу – руб[ли] 20“. Не е ясно дали спомняйки си Дупница е имал предвид някой от прочутите манастири в околността като средновековния манастир „Св. Димитър“ край Бобошево<sup>16</sup> или големия метох на Рилския манастир в самата Дупница. И Рилският манастир, и Дупница през първата половина на XVIII в. спадали към ведомството на Ипекската патриаршия<sup>17</sup>. Още пощедри дарения – от по 100 талера – записва М. Йовов за два манастира в Софийска епархия, намираща се тогава под върховната власт на Цариградската патриаршия. Първият от тях назовава „Архангел Михаил“ до с. Железна (Железница? – б. м., О. М.-Ч.), другият също в Софийско, без указано име и точно местонахождение.

За съжаление, от завещанието на Марко Йовов не могат да се почерпят конкретни данни за собствения му жизнен път и дейност. Многозначителен е самият факт, че съобщавайки своята последна воля в залеза на живота си и разпореждайки се с имуществото си, този нежински търговец дава израз и на носталгичните си чувства към Отечеството – определяйки дарения и за споменатите манастири в България. Общата сума за българските манастири надхвърля 250 талера и е почти двойно по-голяма от предвидените суми за храмове и манастири в гр. Нежин, в неговата втора родина.

Марко Йовов, ако съдим от завещанието му, е родом от Софийско, тъй като изрично записва: „...оставляю у отчизну мою на два монастыри, которые найдуются в епархии Софийской, близ села Железна[?], един Архангела Михаила, а другой не упомяну именем, только оставляю на два монастыря, до каждого по талярей 100.“<sup>18</sup> Този текст е едва в края на поредицата от църкви и манастири в Светите места, също в гр. Не-

жин, и след отбелязване даренията за Рилския манастир и за манастира край Дупница. Размерът на сумите за двата манастира в Софийска епархия – общо 200 талера, говори за предпочитание и подсказва съхранени спомени, най-вероятно от ранна възраст, защото е запомнено само името на единия манастир, въздигнат в чест на Архангел Михаил, близо до с. Железна(?). Навярно тъкмо това село е родно място на Марко Йовов. Ето защо се наложиха известни справки за локализирането му. Село с идентично название Железна има в близост до Чипровци и Копиловци (дн. Монтанска област). То е старо селище, оттам се изселват голям брой българи в Австрия и Трансилвания още след Чипровското въстание, а и в по-късно време, някои от тях развиват търговия с българските земи<sup>19</sup>. Край с. Железна, Монтанско, има и сега стара кула на манастира „Св. Иван Рилски“. Независимо от съвпадението в името, намираме за малко вероятно в завещанието да става дума за това село. Изричното указание на М. Йовов, че говори за Софийска епархия, ни насочва към с. Железница, Софийско. Предположението ни, че това е вярната локализация, се утвърди и от факта, че в т. нар. трети Зографски поменик от XVI–XVIII в. сред вписаните имена на поклонници – дарители от Софийска област, се споменават и такива от „монастир Железнички“ – явно активен духовен център, изпращащ в Света гора поклоннически групи, наред с тези от Средец, Връбница, Драгалевци, Желява и др.<sup>20</sup>

Накратко от текста на завещанието проличава, че личните спомени на завещателя са свързани със Софийска епархия като роден край. Впрочем има и друго основание за подобно заключение. При по-късно частично препубликуване на завещанието в 1914 г. българският автор Трайко Димитров цитира началото на документа с изречение, в което Марко Харциз се самоназовава „болгарин из Софии“<sup>21</sup>. По-долу ще дадем пояснение за публикацията на този автор. Още тук следва да изтъкнем, че три години след него проф. Йордан Иванов възприема факта и в труда си за Рилския манастир споменава „с о ф и я н е ц а (разр. м. – О. М.-Ч.) Марко Йовов“<sup>22</sup>.

Текстът на завещанието, както споменахме, буди много въпроси. Има неяснота по самото име на завещателя. В публикацията на М. Плохински то е: Марко Йовов Харциз. През 1917 г. Йордан Иванов – един от първите учени, въвели в научно обръщение данните от завещанието на М. Йовов относно даренията за български манастири, изказва основателното предположение, че завещателят е назован „Харциз по гръцки, вероятно от хаджи или Харчи“<sup>23</sup>. При това обаче ученият допуска промяна в бащиното име, което отбелязва като Йовев вм. Йовов, както е у Плохински. От Й. Иванов променено име „Йовев“ възприема и Ив. Снегаров<sup>24</sup>. Съмнение и объркване относно името на завещателя и съдържанието на документа внася Тр. Димитров, автор на иначе ценното изследване за Иван Н. Денкоглу, отпечатано в списанието на БАН. В него той публикува между другото непълнен откъс от завещанието на Марко Харциз, пропускайки цели пасажки (отбелязани с многоточие) и съкращавайки последната му част: от израза „Оставляю одному йеромонаху...“ до края.

В такъв съкратен и осакатен вид завещанието става познато на българските читатели, понеже по-пълната публикация на М. Плохински е в труднодостъпно чуждо издание. Странното е, че, макар да посочва като свой източник студията на М. Плохински, Тр. Димитров поставя едно начално изречение, липсващо в познатия текст на завещанието<sup>25</sup>. Допълненото начално изречение гласи: „Я нижеподписавшийся нежинский грек Марко Савов Харциз, болгарин из Софии...“ След многоточие, означаващо пропуснат текст, се цитира пасажът за предвидените 20 рубли за манастира край Дупница и за манастирите в Софийска епархия.

Както първото изречение, така и промененото бащино име на завещателя предполагат, че авторът е видял оригинала и коригира Плохински. В началото на статията си обаче Тр. Димитров изрично отбелязва, че не е издирил лично материалите, а те са му предоставени от Егор Иванович Соколов – секретар на „Общество истории и древностей российских“, комуто благодари<sup>26</sup>. Ако предположим, че Егор Соколов като компе-

тентен специалист се е запознал с оригинала на въпросното завещание, възможно е да е разчел по-правилно бащиното име на Марко Харциз и да е констатирал, че то е Савов, а не Йовов. Близостта в начина на изписване на двете имена е очевидна и разночетенето им не учудва. И тъй като справка с оригиналното завещание не е възможна, понастоящем въпросът с бащиното име на Марко Йовов, респ. Марко Савов, и фамилията Харциз, респ. Хаджи – остава открит<sup>27</sup>.

По тази причина тук възприемаме, макар условно, разчитането на бащиното име на завещателя като Йовов, тъй както е в публикацията на М. Плохински – основният ни източник. По него възпроизвеждаме и целия текст на завещанието, добавяйки, доколкото е възможно, коментарни бележки и пояснения от археографско естество (вж. приложението).

Началното изречение, появило се в публикувания от Тр. Димитров откъс, е своеобразна декларация за принадлежност към „Нежинското гръцко братство“ и заедно с това – за народност и родно място. На пръв поглед то изглежда произволно стъкмено от автора, като че ли под влияние на формата, която има завещанието на Денкоглу от 1860 г., започващо с думите: „Я нижеподписавшийся почетный гражданин, нежинский грек и временно московский 3-й гилдии купец, Иван Николаевич Денкоглу...“ Едва ли обаче авторът Тр. Димитров би прибягнал до подобна произволна добавка. Обяснението ни е друго – новопоявилото се изречение в завещанието на М. Йовов навярно е извлечено директно от извора от Е. И. Соколов, който ще да е пратил препис на Тр. Димитров. Допълненото изречение не противоречи на логиката на завещателя. Нещо повече, при анализ на текста, познат от Плохински, прави впечатление липсата на обичайния, задължителен за подобно завещание, пасаж, потвърждаващ, че лицето се числи към „нежинските гърци“ и следователно делата му спадат под специфична юрисдикция.

Акът на легализация на завещанието следва да се свърже с практиката на правораздаване в Нежинското гръцко братство. Както е изтъкнато от изследователите, братството е официал-

но устроено с универсал от 13 септември 1687 г. Привилегиите на гърците в Нежин произтичат от по-рано, от универсала на Богдан Хмелницки от 2 май 1657 г. Потвърдени са от документи на следващи хетмани, както и от грамоти на Петър I (1710) и Елисавета Петровна (1742) и пр.<sup>28</sup> Тези документи регламентират и самостоятелността на техния съд, тъй като „нежинските гърци“ били освободени от юрисдикцията на местната власт. Един указ на Екатерина II от 1785 г., потвърждавайки предишните им грамоти и привилегии, преименува съда им в „Нежински гръцки магистрат“.

Годината, когато е изповядано завещанието на Марко Йовов – 1735 – ни връща към по-ранния етап и не знаем как точно са регистрирани тогава завещанията и какви норми са съблюдавани относно наследствата. Практика било, според М. М. Плохински, имуществата на починалите „нежински гърци“ да се прибират от Нежинското братство до явяване на родственици. Н. К. Сторожевски пък споменава, че от 1775 г. гръцкото братство добило право да се разпорежда с имуществото (на първо място недвижимото), което оставало след смъртта на всеки негов член, записан в Нежин, независимо дали е умрял в друг град<sup>29</sup>. Обхватът на действие на тези норми не е уточнен. Успоредно с това „нежинските гърци“, както проличава от познатите ни завещания, са имали свободата да завещават по своя воля имущества и суми на първо място в полза на християнски религиозни институции, а също на наследополучатели извън Нежинското братство<sup>30</sup>. Не всички заможнали се членове на братството обаче насочвали дарения към духовни заведения и за обществени нужди. Георги Мантов – друг „нежински грък“ – например проявил в 1741 г. впечатляваща щедрост, определяйки голяма зестра на дъщеря си<sup>31</sup>.

Завещанието на Марко Йовов привлича интереса на българските историци най-вече с даренията за манастирите в страната ни. Когато резюмира заинтересувалите го сведения от завещанието в труда си за „Св. Иван Рилски и неговият манастир“, Й. Иванов цитира дословно само пасажа, отнасящ се за дарени суми на Рилския манастир и манастира в Дупница, и за



съжаление обобщава твърде свободно останалия текст, пишейки: „През 1735 г. се вестява из Нежин софиянецът Марко Йовев с завещание, в което подарява на два манастира в Софийско...“ сумата 200 талера<sup>32</sup>. В случая е ползвана явно извадката от Тр. Димитров, а не Плохински и по тази причина е останал непознат краят на извора – определянето на „опекун“ – изпълнител на завещанието, и то специално натоварен да връчи дарените суми на упоменатите български манастири, а този момент неизбежно би заинтересувал Й. Иванов.

Частичното цитиране на завещанието от Тр. Димитров, при което е изпуснат краят му, и свободното тълкуване на Й. Иванов са повлияли по-нататък за пълно игнориране на последната част от документа, касаеща лицето, натоварено да пътува в България по изпълнение последната воля на завещателя.

Ако разшифроваме конкретния лаконичен пасаж, ще стане ясно, че за „опекун“ (изпълнител, настоятел или душеприказчик<sup>33</sup>) е посочен един йеромонах, с когото Марко Йовев се е срещал (запознал) в митрополията в Букурещ. Доста объркано звучат на пръв поглед думите на наследодателя. Свободният им превод е приблизително следният: „Оставям на един йеромонах на име Партений, намиращ се в митрополията в Букурещ, който е „маляр“<sup>34</sup>, оставям му 100 талера, за да би бил същия опекун – да дава парите, тия, които оставям на манастири в моето отечество. Оставям още на една църква „Свети Николай“ в Букурещ, водена[?] от отец Партений, намираща се на тази страна на река Дъмбовица, близо до столнината на Константин<sup>35</sup> – оставям 50 талера.“<sup>36</sup>

Волята на Марко Йовев е категорично изразена. Без съмнение изборът му е паднал на познато нему авторитетно духовно лице, което по негова преценка има реална възможност да предприеме налагащото се трудно и рисковано пътуване в българските земи, за да изпълни възложената му мисия. Самият Марко Йовев във от съмнение е бил в невъзможност лично да посети родното си място поради напредналата си възраст (обичайно е да се съставя завещание на преклонна възраст или при тежка болест). За избора на опекун (изпълнител на завеща-

нието) следвало да се имат предвид усложненията при честите военни конфликти между Русия и Турция. Ограничения поради война се налагали дори на „нежинските гърци“, както личи от едно разпореждане от 13 февруари 1711 г., с което те се задължават да не пътуват в Турция и дори да нямат кореспонденция с жители от нейните предели<sup>37</sup>. А през 1735 г., както се знае, пламва нов конфликт между двете империи, който ако не е прекъснал изцяло връзките, то е създал допълнително пречки за пътуващите търговци и духовници. Според съвременни преценки руско-турската война от 1735–1739 г., в която от юли 1737 г. се намесва и Австрия, бележи важен момент в експанзията на Русия на юг и подготвя почва за промени в сферата на търговията с Балканите<sup>38</sup>.

Логично е при тези обстоятелства да предположим, че е направен предварителен сондаж за съгласието на отец Партений. От текста на документа не личи обаче намеса или посредничество на Нежинското гръцко братство, на митрополията или друга институция в Букурещ. Марко Йовов ще да е бил наясно с трудността на услугата и високо я цени, защото предвижда 100 талера за разноски на „опекуна“ и още 50 талера за църквата, в която изглежда йеромонах Партений е служел.

В литературата, макар неведнъж да се споменават завещанията от Марко Йовов суми за български манастири, не е даден отговор дали те действително са пристигнали по предназначението си, нито кой е духовникът, натоварен с тази нелека задача. Тук ще обърнем внимание тъкмо на пасажите за „опекуна“, повдигайки важния въпрос за разкриване на неговата личност.

Каква информация предоставя самото завещание? В него за изпълнител е посочен „йеромонах Партений“, свързан с митрополията в Букурещ. Същевременно той е назован „отец“ и още „маляр“, както и „поп“, ангажиран със свещенослужене в църквата „Св. Николай“ в Букурещ. Тези сведения очевидно са бегли и противоречиви. Въпросите, които буди завещанието, а и съдбата на даренията на Марко Йовов изискват уточняване на ред факти. За улеснение ще избързаме и ще изложим наше-

то рисковано предположение: *допускаме, че споменатият йеромонах Партений в Букурещ би могъл да бъде Партений Павлович (1695(1701?)–1760).*

Както е известно, този южнославянски църковен и политически деец е българин, родом от Силистра, ала по-голямата част от живота му протича извън родината – от 1714 г. няколко години на румънска земя, а сетне предимно сред сърбите. Ръкоположен за свещеник в Сремски Карловци – единственото духовно средище на православните в Австрия, години наред той служи към Ипекската патриаршия, намираща се тогава в пределите на Османската империя. През 1737 г. е принуден от гоненията на „агаряните“, заедно с Белградския митрополит Моисей Петрович и хиляди бежанци – сърби и българи, да поеме пътя на преселниците, които се установяват в Австрия. Тук той се изявява като енергичен духовник – застъпник на интересите общо на преселените православни южни славяни пред австрийския императорски двор, а също и пред Русия. В началото на 30-те години на XVIII в., тогава още йеромонах, Партений Павлович нееднократно кръстосва българските земи, посещавайки различни манастири. Някои от тези пътувания и престои са фиксирани хронологически, благодарение на оставени от него датирани приписки върху стари книги и ръкописи.

Още през 1909 г. Г. Баласчев обръща внимание на една приписка, която доказва, че на 12 септември 1734 г. „Партений йеромонах“ е преписал Хрисовула на цар Иван Шишман в Рилския манастир<sup>39</sup>. Друга приписка от 29 март 1735 г. от ръката на Партений Павлович върху миней от XV в. потвърждава следващ негов престой в Рилската обител. По-ранно негово пътуване и посещение на Черепишкия манастир е засвидетелствано през 1733 г. чрез приписка върху съхраняван там панегирик от XVII в. Биографите на Партений Павлович откриват в този вид бележки доказателства за неговия буден интерес към българското ръкописно наследство и към родните духовни средища и постепенно допълват представата за облика на неуморния църковен деец и книжовник, който по силата на историческите обстоятелства служи и твори в чужда

среда. Всички приписки, оставени от Партений Павлович, са основно проучени и отразени в описи, сводни каталози и различни изследвания<sup>40</sup>. Най-цялостно, в автентичен вид, те са обнародвани и анализирани от проф. Боню Ангелов, който извлича от тях и сведения за животописа на заслужилия духовник<sup>41</sup>.

Отбелязаните пътувания на Партений Павлович в България в три последователни години – 1733–1735, са свързани с негови служебни задължения. По това време по нареждане на Карловацката архиепископия той е изпратен и служи като помощник – епископски ефимерий на Ипекския патриарх Арсений IV Шакабент в неспокойните земи под османска власт<sup>42</sup>. Както е известно, тогава под юрисдикцията на Ипек са, освен сръбските епархии, и няколко епархии от Западна България<sup>43</sup>. Тези факти обясняват административно-църковните задачи при приеманите периодично от Партений обиколки на българските земи. Ипекският патриарх естествено държал да контролира спадащите към неговия диоцез епархии, включващи Кюстендилско, Дупнишко, Ихтиманско, Самоковско и др. Според предположенията на някои биографи, на Партений са възлагани задачи и от политическо естество, свързани с освободителното движение и назряващата война на двете съюзнички Русия и Австрия срещу Турция. Негласни политически мотиви за тези пътувания не са изключени предвид тайните опити на ипекските архипастири и клира да спечелят помощта на двете велики сили за създаване на антиосманска коалиция. Още повече, че в началото на 30-те години на XVIII в. християните в Европейския югоизток са неспокойни и изложени на нови изпитания.

Идването на Партений в България специално през 1735 г. явно е свързано с твърде голям риск, макар да знаем само, че тогава се отбива и пребивава по-дълго в Рилската обител. Обстановката в Османската империя е крайно напрегната в очакване развитието на военните действия на руската армия. Посланикът на Русия в Цариград Вешняков именно през 1735 г. докладва, че всички християни са неспокойни, но най-вече

българите са загрижени за своето избавление от турския гнет и проявяват готовност за съдействие и всякакви жертви<sup>44</sup>. Общо маршрутите на Партений при всичките му пътувания из България остават почти непознати, отвеждат ни само в няколко манастира<sup>45</sup>. Малко може да се узнае за мислите му и от откритите там писмени следи. В две от приписките се долавя българско съзнание и патриотични чувства. Привикналият на самообладание йеромонах само веднъж в приписка дава израз на ненавистта си към „неверните агаряни“, и то завоалирано в редове, добавени към Хрисовула на цар Иван Шишман, осъждащи разграбването на богатствата на Рилския манастир<sup>46</sup>. Липсват сведения и за каквито и да било обществени контакти на Партений през 1733–1735 г. в българските земи извън кръга на манастирските братства. Разбира се, не бива да изпускаме от очи по-ранния му опит да участва в едно посланичество до Москва<sup>47</sup>, възторженото му отношение към Петър I, комуто посвещава своя ода, и най-сетне вярата му в покровителството на Русия, когато се застъпва за сръбските и българските преселници в Австрия<sup>48</sup>.

След тези необходими пояснения да се върнем към анализа на завещанието на Марко Йовов. С какво сведенията за „опекуна“ – йеромонах и едновременно свещеник Партений в Букурещ напомнят за Партений Павлович?

На първо място констатираме еднакъв духовен сан на двете съпоставяни лица. Както неуточненият „опекун“ Партений, посочен от М. Йовов, така и Партений Павлович са йеромонаси. Относно сана на последния потвърждение намираме в споменатата приписка върху панегирик от Черепишкия манастир от юни 1733 г., в която бъдещият висш клирик се подписва на гръцки език: „Партениос Павлов, йеромон[ах]“<sup>49</sup>. Биографите му също обръщат внимание, че на по-висок духовен сан в йерархията той е въздигнат едва в 1749 г., когато става архимандрит, а през 1751 г. е избран за епископ.

Възниква въпросът: кога Партений Павлович е пребивавал в Букурещ и като какъв? И още: имал ли е възможност да установи познанства с „нежински гърци“?

От неговата биография знаем, че той първоначално учи в гръцко училище в Силистра, а в 1714 г. се преселва от родния град в Букурещ. Тук той живее и следва „учение елинское“ до 1716 г. в престижната Княжеска (бейска) академия „Св. Сава“. Предполага се, че същевременно е посещавал и Княжеското славянско училище при митрополитската църква „Свети Георги Стари“<sup>50</sup>. Гръцкото образование, усъвършенствано след букурещкия период в Мосхопол и Сиатиста (1719–1721) и самите престои в тези прочути просветни средища естествено са били предпоставка Партений да се свърже с представители на гръцкия народ и диаспора, както и със сънародници българи – „балкански“ търговци, числящи се към гръцки търговски компании. Автобиографията му, макар да не съдържа преки данни за такива връзки, подсказва отношението му към подобни активни хора. Той припомня например идването от Виена в Силистра на един гръцки търговец от Янина, който изненадващо бил набеден за шпионин от турските власти и убит<sup>51</sup>. Сам, кръстосващ из Балканите, Партений неминуемо се е срещал с търговци от различни краища, твърде вероятно сред тях да е имало и „нежински гърци“, които оживено търгували с Влашко и Молдова или прекосявали пределите на Османската и Австрийската империя.

Установено е, че след дълги странствания, вече като йеромонах и свещеник (презвитер), Партений Павлович отново пребивава на румънска земя през 1728–1729 г. Тогава той се проявява като свещенослужител и проповедник. Нужно е да се припомнят още някои факти от житейския му път. Той е замонашен през 1722 г., а ръкоположен за свещеник през юни 1728 г. в Сремски Карловци. Като свещеник той служи през 1728–1729 г. в Ръмнику Вълча и в Букурещ. В румънската столица се смята, че е останал около три месеца през 1728 г. и е успял да си спечели име на добър проповедник на Божието слово на румънски език – родният език на мнозинството жители. Това и някои други обстоятелства му навличат омразата на фанариотите. Заподозрян в нелоялност към духовната власт, той е затворен в манастир по заповед на влашкия княз Николае

Маврокордат. Освобождането му става едва след писмено застъпничество на Белградския митрополит и Карловацки архиепископ Моисей Петрович<sup>52</sup>.

Следователно за 1728 г. документално е потвърдено, че Партений Павлович е в Букурещ именно като йеромонах и свещеник. Евентуалният му избор за изпълнител на завещанието би могъл да бъде повлиян от значителната му популярност не само като проповедник, но и като противник на фанариотите, гонещи славянското богослужение. По тази линия може да се предполага, че името му е добре познато както сред румънците, тъй и сред българските преселници в княжествата и идващите тук „гръцки“ търговци от различни страни.

Отбелязаното в завещанието обстоятелство, че въпросният йеромонах Партений е свързан или работи към митрополията в Букурещ, не противоречи на биографичните данни за Павлович. Логично е като един от способните бивши питомци на Влашката княжеска академия той да се е ползвал с доверието на духовниците в митрополията. Този факт би могъл да наклони везната в полза на Партений Павлович в очите на Марко Йовов. За да бъде предпочетен той за изпълнител на завещанието, биха били от значение още жизненият му опит и практическата му възможност като духовник да прекосява сравнително леко границите. А Павлович, както разкрива биографията му до 1728 г. (до евентуалната среща в Букурещ с Марко Йовов), е обходил много земи – Италия, Гърция, Далмация, Хърватско, Сърбия, Австрия, Албания, Влашко. А и по характер той не спадал към онези, които биха се побояли да предприемат пътуване из България, независимо от размирните времена. Някои от запознатите с бурния му живот изследователи с право го наричат „Раковски на XVIII век“<sup>53</sup>. Колкото до самата благородна цел – да бъде организирано предаването на завещанието от дарителя суми на българските манастири, тя бездруго би допаднала на всеотдайния духовник.

При анализа на завещанието на Марко Йовов смущава друг момент: „опекунът“ – йеромонах, освен „поп“ и „отец“, е наречен още „маляр“. В руския език, на който е написан доку-

ментът, думата означава специалист по украса на здания, декоратор на вътрешни помещения и още художник, бояджия. По-пълна представа за този занаят дава Енциклопедичният речник на Брокхаус и Ефрон. Там се пояснява, че „маляри“ се наричали не само онези, които боядисвали отделни части на сградите, но и онези, които се грижели за вътрешната украса (явно на представителни здания), поставяйки тапети, имитирайки с помощта на бои дървени повърхности, рисувайки също шарки и надписи по шаблон<sup>54</sup>. Странното в нашия случай е, че едно и също лице съчетава посочените от М. Йовов тъй различни неща: то е йеромонах при митрополията, свещеник, ръководещ (обслужващ) църквата „Св. Николай“, и едновременно „маляр“. Обяснение на това съчетание нямаме. То не се вписва в предлаганата хипотеза за идентифициране опекуна на завещанието, тъй като липсват каквито и да са подобни сведения за Партений Павлович. Все пак не е ясно какво точно е подразбирал под „маляр“ пишещият завещанието. Възниква въпросът: дали той не е свързвал термина с усърдни занимания и евентуално украсяване на ръкописи и книги от Партений<sup>55</sup>?

Или пък нежинският „грък“ е видял Партений тогава, когато тормозен от фанариотите е бил принуден временно да изпълнява неприсъща нему работа (по време на затварянето му в манастир).

След изредените съображения за улесняване на идентификацията на т. нар. опекун (настоятел) ще изложим цялостно своята хипотеза. Допускаме следната последователност на събитията.

Вероятно още през 1728 г. Марко Йовов, при някое от търговските си пътувания до Влашко, се е запознал със свещеника – йеромонах Партений, според нашето предположение – бъдещият виден църковен деец, тогава намиращ се в Букурещ. Не е изключено двамата дори да са се сблизили като сънародници или поради споделени сходни възгледи. Останал с добри впечатления от йеромонаха, М. Йовов навярно впоследствие е слушал и от други за неговата честност и енергичност. Когато настъпва часа да състави завещанието си, нежинският търго-



вещ решава да се довери нему като изпълнител на волята си що се отнася до спомоществованията, които заделил за манастири в България. Сумата е голяма за времето – над 250 талера, и отговорността по разходването ѝ по предназначение трябвало да поеме авторитетен и безкористен човек. Народността на избрания „опекун“ – настоятел и неговото доказано родолюбие в случая са били допълнителна гаранция за дарителя.

Ако условно приемем, че Партений Павлович е действителният посочен настоятел, малко вероятно е той да е отказал задължение от подобен престижен характер. Естествено обективни затруднения като избухналата война са могли да го възпрепятстват и той да е отклонил задачата. Тук допускаме варианта, че П. Павлович е дал съгласието си и е поел грижата за завещанието. Ако това е било така, възможно е той да се е възползвал от някое наложило му се служебно пътуване в България и да е пристъпил към изпълнение на поетото задължение – да предаде или организира предаването на дарените от Марко Йовов суми на съответните манастирски братства. Нито в автобиографията му обаче, нито в неговите приписки, оставени в посетените манастири, се загатва за подобна мисия.

Възниква въпросът: кога евентуално би могло да бъде предприето това пътуване?

Датата на завещанието е 20 февруари 1735 г. Най-вероятно то е съставено и регистрирано в гр. Нежин<sup>56</sup>. След легитимиране на документа би следвало да се очаква „опекунът“ да се заеме с изпълнение волята на дарителя, т. е. да предприеме скоро или след известно време пътуване до България с цел – предаване на определените суми на посочените четири български манастира.

В духа на изказаното предположение – за ангажиране на Партений Павлович с изпълнение на завещанието, да се вгледаме в неговата дейност през интересуващата ни 1735 г. За този период от неговия живот автобиографията му не съдържа сведения. Вниманието привлича една от неговите приписки, където той лично е вписал: Рила, 1735 март 29<sup>57</sup>. Оказва се, че в края на март Партений Павлович се е озовал в Рилската

обител. Този път той престоюва по-дълго, някои автори предполагат, че е трябвало да подготви второто идване в манастира на Ипекския патриарх Арсений IV (октомври 1735 г.)<sup>58</sup>. Така или иначе служебното пътуване на Павлович съвпада с очакваното раздвижване на „опекуна“ на завещанието, който също би трябвало да посети Рилския манастир – един от обектите в родината, в чиято полза е предвидена сумата 50 талера от дарителя Марко Йовов. Досега обаче не е открито отбелязване на името на М. Йовов в съхранена дарителска кондика, в надпис или в някоя от многобройните приписки върху манастирски ръкописи и църковни книги в България.

През XVIII в. завещанията (тестаментите) на християните спадали под юрисдикцията на Православната църква в османската държава. Чрез владишки берати и фермани султанът давал правомощия на съответния архиерей да се разпорежда с тези дела. Нещо повече – на владиката можело да бъдат прехвърлени по завещание дори недвижими имоти, ако се спази шериатският ред. С оглед изясняване въпросите около завещанието на Марко Йовов би могло да има значение още едно обстоятелство. От 1731 г. Ипекският патриарх Арсений IV, на когото били подчинени Кюстендил, Дупница, Ихтиман, Самоков и околиците им, притежавал брат от султана също със значителни правомощия. В него между другото се предвижда, съгласно досегашния обичай, патриархът на Ипек да има право „да иззема цялото имущество, завещано от попове, монаси, вярващи, от епископи и митрополити“<sup>59</sup>. Едва ли обаче ипекският църковен глава е могъл да се възползва от предоставените му правомощия поради променилата се през лятото на 1735 г. обстановка вследствие ангажирането на Турция във войната срещу Русия. А пък настъплението на австрийските войски и откритият през 1737 г. втори фронт усилва до такава степен угнетението над християните, че, както е известно, принуждава Арсений IV, Белградския митрополит и самия Партений Павлович, както и хиляди бежанци да напуснат страната и да се установят в Австрия.

Ето защо, макар документално да е доказано посещението на Партений Павлович в Рилската обител в края на март

1735 г., т. е. около месец след датата на завещанието, засега не може да се потвърди връзката между поръчението на Марко Йовов и идването на Партений в Рила. С други думи няма достатъчно основания да се заключи, че волята на дарителя е реализирана от Партений Павлович, дори при положение, че именно той е визираният от Марко Йовов йеромонах.

В заключение – много въпроси остават открити. Не е ясно дали актът на завещанието въобще е направен достояние на избрания „опекун“ – йеромонах и евентуално кога е станало това. Ако той е идентичен с Партений Павлович, твърде вероятно е значително забавяне на информирането му – не само поради разстоянието между Нежин и Букурещ, но и поради подвижничеството и неспокойния живот, който той води. Не е известно къде е пребивавал П. Павлович например в месеците преди последното си пътуване до България. Критичен е историческият момент – надвисналият нов военен конфликт, противопоставяйки Австрия и Русия на Османската империя, води до размирие освен на Балканите, също в Украйна, Молдова, Влахия. При тази политическа обстановка комуникациите са ограничени и е напълно възможно завещанието, изповядано в Нежин, в Южна Русия, да не е достигнало до лицето, посочено от Марко Йовов за негов изпълнител, или пък то да не е било в състояние да го приведе в действие. Истински подвиг и рядко изключение би била възможността да се предадат надлежно на българските манастири отредените им суми. Липсата на каквито и да било сведения в домашните извори за подобни дарения навеждат на мисълта, че щедрите суми, предвидени от нежинския търговец Марко Харциз за родните манастири, едва ли са пристигнали. Военната обстановка и свързаните с нея усложнения или обстоятелства от друг характер навярно са осуетили предаването им.

Независимо че надделяват аргументите за предполагаемо неблагоприятно развитие на нещата, разясненията върху последната част от завещанието на Марко Йовов се надяваме да привлекат в бъдеще вниманието на изследователите. Ако пък се открият нови извори и се потвърди предположението ни за Партений Павлович като настоятел на разглежданото завеща-

ние, този епизод без съмнение ще обогати все още бледата представа за връзките на големия църковен деец и книжовник с Отечеството и с българската емиграция.

С този нов прочит на завещанието на Марко Йовов припомниме и за родолюбието на този „нежински грък“ от Софийско, който е съхранил българското си народностно съзнание. Той отдавна е заел почетно място сред първите и най-щедри дарители. Неговото желание да предостави сума от над 250 талера на четири родни манастира е достатъчно красноречиво, въпреки неизвестността, която обгръща съдбата на неговото завещание. Повдигнатите тук въпроси целят да събудят отново интереса на специалистите към този достоен родолюбец от първата половина на осемнадесетото столетие, представител на многочислената българска диаспора, изтръгната от корените си, но не забравила род, вяра и Отечество.

#### БЕЛЕЖКИ

<sup>1</sup> *Василев, А.* Ктиторски портрети. С., 1960; *Герасимов, Т.* Свидетелства за въстановяването на Рилския манастир от 1784 г. – ИБИД, 14–15, 1937, 211–212; *Радкова, Р.* Възрожденски надписи в Рилския манастир. – ИИИ, 20, 1968, 201–217.

<sup>2</sup> *Плохинский, М. М.* Иноземцы в старой Малороссии. – Труды двенадцатого археологического съезда в Харькове. 1902. Под ред. графа Уваровой. М., 1905, Т. 2, 175–410.

<sup>3</sup> *Сохан, П. С.* Очерки истории украинско-болгарских связей. Киев. 1976, 43–46; *Подградская, Е. М.* Экономические связи Молдавского княжества и балканских стран с Русском государством в XVII веке. Кишинев, 1980, 30–88.

<sup>4</sup> *Гъбенски, П.* Българските търговци – „нежински гръци“ и нашето възраждане. – Сп. на Българското икономическо дружество, XXX, 1931, № 5, 298–305.

<sup>5</sup> *Юрданов, Ю.* История на българската търговия до освобождението. С., 1938, 158–159.

<sup>6</sup> *Снегаров, И.* Културни и политически връзки между България и Русия XVI–XVIII в. С., 1953, 55–59.

<sup>7</sup> *Хаджиниколов, В.* Българо-руски стопански отношения и връзки до освобождението ни от турско иго. – Трудове на ВИИ „Карл Маркс“, 1957, № 1, 59–70.

<sup>8</sup> *Михнева, Р.* Россия и Османская империя в международных отношениях в середине XVIII в. М., 1985; *Mihneva, R.* Les „Grecs“ et le commerce entre les Balkans et la Russie (milieu XVII – milieu XVIII). – *Etudes balkaniques*, 1990, No 1, 80–89; Някои нови моменти в търговията между Балканите и Северното Причерноморие (средата на XVII в. – средата на XVIII в.) – В: *Българите в Северното Причерноморие*. Т. 4. Велико Търново, 1995, 137–146.

<sup>9</sup> *Митев, П.* Търговското братство в Нежин и българските земи през XVIII в. – ГСУ, Истор. фак., 88, 1995, 69–80.

<sup>10</sup> *Гъбенски, П.* Цит. съч., с. 301.

<sup>11</sup> *Славейков, П. Р.* Габровското училище и неговите първи попечители. Цариград, 1866, 8–11; *Арнаудов, М.* Васил Евст. Априлов. Живот, дейност, съвременници (1789–1847). С., 1935, 109–114; *Априлов, В.* Събрани съчинения. Под ред. на М. Арнаудов. С., 1940, 323–357, 361–363.

<sup>12</sup> *Цанев, Д.* Българската историческа книжнина през Възраждането. XVIII – първата половина на XIX в. С., 1989, 111–162; *Глушков, Х.* Дейността на братя Евлоги и Христо Георгиеви за съхраняване на даренията на родолюбиви българи във Влашко и Молдова. – В: *Дарителите Евл. и Хр. Георгиеви*. Съст. Е. Дроснева. С., 1998, 115–140; *Маждракова-Чавдарова, О.* Възрожденецът Стефан Пенев Ахтар. С., 1985, 91–981, 102–114.

<sup>13</sup> *Димитров, Т.* Иван Николаевич Денкоглу. – Сп. БАН, кн. VIII, 1914, кл. Истор.-филол. и философ.-обществен, 127–158.

<sup>14</sup> *Плохинский, М. М.* Цит. съч., 185–186.

<sup>15</sup> Ведомостта от 15 юни 1765 г. е публикувана като приложение № 1, с. 210–226, следващите приложения са записи, регистри и др., съдържащи сведения за статута и дейността на „гърци“ – жители на гр. Нежин. Завещанието на М. Йовов не е дадено като приложение, а е цитирано дословно във въвеждащото изложение – изследване на М. Плохински. Ведомостта от 1765 г. съдържа само имена на търговци със собствени домове. Втората ѝ част (от 3 април 1769 г.) – обхваща останалите членове на нежинската колония. Тя е публикувана от *Савва, В.* Материали из архива нежинских греческих братств и магистрата. Вып. I. Нежин, 1908, 1–14. (За тази част вж. *Хаджиниколов, В.* Цит. съч., 52–62.)

<sup>16</sup> *Кепов, И.* Народописни, животописни и езикови материали от с. Бобошево – Дупнишко. – Сб. НУ, 42, 1936, с. 6; *Нешев, Г.* Български довъзрожденски културно-народностни средища. С., 1977, 121, 168–169.

<sup>17</sup> *Киселков, В.* Рилският манастир. С., 1937, 75–81; *Тодорова, О.* Православната църква и българите XV–XVIII век. С., 1997, 64–70.

<sup>18</sup> Вж. приложението.

<sup>19</sup> *Панова, С.* За чипровските търговци. – В: 300 години от Чипровското въстание. Принос към историята на българите през XVII в. С., 1988, с. 51, 57–59; *Нешев, Г.* Цит. съч., с. 212.

<sup>20</sup> *Иванов, Й.* Български старини из Македония (фототипно издание). С., 1970, с. 491, 516; *Ковачев, М.* Самоковска епархия в 1757 г. – В: *Паисий Хилендарски и неговата епоха*. С., 1962, 599–603.

<sup>21</sup> *Димитров, Т.* Цит. съч., с. 129.

<sup>22</sup> *Иванов, Й.* Свети Иван Рилски и неговият манастир. С., 1917, с. 57.

<sup>23</sup> Пак там, с. 57.

<sup>24</sup> *Снегаров, И.* Цит. съч., с. 59.

<sup>25</sup> *Димитров, Т.* Цит. съч., с. 129.

<sup>26</sup> Пак там, с. 127.

<sup>27</sup> От статията на Трайко Димитров формата на името Марко Савов Харциз се възприема без пояснения от някои автори като Д. Косев в статията „За идеологията на Паисий Хилендарски“ (В: Паисий Хилендарски и неговата епоха. С., 1962, с. 25).

<sup>28</sup> *Плохинский, М. М.* Цит. съч., с. 180, 188, 334–337, 348; *Сторожевски, Н. К.* Нежинские греки. Соч. Н. К. Строевскаго. Киев, 1863, 5–6, 8; *Сохан, П. С.* Цит. съч., 44–47.

<sup>29</sup> *Сторожевски, Н. К.* Цит. съч., 13–14; *Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона.* Т. 41, с. 453.

<sup>30</sup> Такъв е случаят с „нежинския грък“ Павел Бадул Николаев, написал завещанието си на 2 април 1730 г. Той, според М. Плохински, притежавал в гр. Нежин „3 дома и 4 камори (дюкяни?)“. В завещанието му се изброяват само паричните му дарения за Божи гроб, за манастири в Синайските планини – по 50 талера, и още за един „монастыр Стазуль“ в Румелия – 30 талера, както и за „скринку Кушнерскую в Константин град – 50“, на една църква в Триговисти(?) (Търговище, във Влахия) – 50 талера и пр. (*Плохинский, М. М.* Цит. съч., с. 186).

<sup>31</sup> *Плохинский, М. М.* Цит. съч., 270–271.

<sup>32</sup> *Иванов, Й.* Цит. съч., с. 57.

<sup>33</sup> Душеприказчик (остар.) – изпълнител на завещание, посочен от наследодателя (Речник на редки, остарели и диалектни думи. С., 1974, с. 121).

<sup>34</sup> *Маляр* (нем.) – специалист по украса на здания, декоратор на вътрешни помещения; художник; бояджия. В руския и в българския език думата се употребява в същите значения.

<sup>35</sup> Има се предвид Константин Бранковяну, господар на Влашкото княжество (1688–1714).

<sup>36</sup> Вж. автентичния текст и коментарните бележки в приложението.

<sup>37</sup> *Плохинский, М. М.* Цит. съч., 229–230, 233–236. Под строг контрол били пътуванията до османските провинции и на намиращите се на военна служба „выходци“ от Балканите, зачислени в т. нар. Сръбски хусарски полк. През 1744 г. Киевската губернска канцелария издава паспорт на капрала от този полк Константин Проданов, който заминава за своето отечество. (Пак там, с. 301).

<sup>38</sup> *Михнева, Р.* Някои нови моменти в търговията..., 138–141.

<sup>39</sup> *Баласчев, Г.* Българското скорописно писмо и образци от него от X–XIX в. – Минало, I, 1909, № 3, 286–287.

<sup>40</sup> *Христова, Б., Д. Караджова, А. Икономова.* Български ръкописи от

XI–XVIII в. Своден каталог. Т. 1. 1982, с. 159, № 249. *Райков, Б., Х. Кодов, Б. Христова*. Славянски ръкописи в Рилския манастир. Т. 1. С., 1986, 45–46, № 15.

<sup>41</sup> *Ангелов, Б.* Партений Павлович. – В: Съвременници на Паисий. Т. 2. С., 1964, 25–30.

<sup>42</sup> *Бояджиев, П.* Партений Павлович. С., 1988, 18–19.

<sup>43</sup> *Киселков, В.* Рилският манастир. С., 1937, 75–81; *Тодорова, О.* Православната църква..., 1997, 67–69.

<sup>44</sup> *Теплов, В.* Русские представители в Царьграде. 1496–1891. СПб., 1891, 22–23.

<sup>45</sup> В литературата са изказвани различни мнения относно обходените от Партений манастири. Един от тях – „Св. Николай Чудотворец“, според Б. Ангелов се намирал близо до Черепишкия манастир – като предполага, че това е или Сеславският или Батулийският манастир. Според П. Бояджиев манастирът „Св. Николай Чудотворец“ е бил някой от манастирите в Искърския пролом.

<sup>46</sup> *Ангелов, Б.* Съвременници на Паисий. Т. 1. С., 1963, с. 11.

<sup>47</sup> *Бояджиев, П.* Цит. съч., 16–17.

<sup>48</sup> *Ангелов, Б.* Цит. съч. Т. 2, 20–21; Политическите и културните отношения на Русия с югославянските земи в XVIII в. Документи. М., 1984, с. 111, № 77; *Маждракова-Чавдарова, О.* Задгранично представителство на нацията – алтернатива за българите през Възраждането. – ИПР, 2000, № 5–6, 27–28.

<sup>49</sup> *Ангелов, Б.* Цит. съч. Т. 2, 25–26.

<sup>50</sup> *Бояджиев, П.* Цит. съч., 6–11. Според този автор Партений напуска Букурещ – март 1719 г. Б. Ангелов обратно – предполага, че предприетото от Партений пътуване до Венеция, Рим, о. Корфу, Янина, Костур, Охрид и пр. е започнало от 1716 г.

<sup>51</sup> *Бояджиев, П.* Цит. съч., 69–71.

<sup>52</sup> Пак там, с. 17, 65.

<sup>53</sup> *Ангелов, Б.* Цит. съч. Т. 1, с. 11.

<sup>54</sup> Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. Т. 18а. СПб., 1896, 514–516.

<sup>55</sup> Разностранност и съчетаване на няколко занаята се наблюдава и у Христофор Жефарович, друг известен деец от XVIII в. Той е зограф – рисува стенописи и икони в църкви из родния край, а се проявява и като поет, историк и литограф – „бакорезац“, художник илюстратор, издател.

<sup>56</sup> В ред случаи „нежински гърци“ са легитимирали завещанията си в Одеса, Москва и др. градове, където са се установили в края на живота си – В. Априлов, Ив. Денкоглу, Т. Йовчев.

<sup>57</sup> *Ангелов, Б.* Цит. съч. Т. 2, 28–30.

<sup>58</sup> *Бояджиев, П.* Цит. съч., 22–23.

<sup>59</sup> *Нешев, Г.* Цит. съч., с. 49. Братът на Арсений IV е цитиран по: Гласник (Белград), II, 1859, 5, с. 185.

## ЗАВЕЩАНИЕ

на Марко Йовов Харциз, 20 февруари, град Нежин<sup>1</sup>

\*2

На поминанием<sup>3</sup> я оставляю до отдачи близ смерти своей из своего имени, же<sup>4</sup> мне даровал всебогатий Бог, от моего труда и поту, и сие мое последнее радение<sup>5</sup> по хотению моему, без всякаго насилия и принуждения якого оставляю на Святыи гроб – талярей 200, и в Константинополь – до<sup>6</sup> скринки кушнерской<sup>7</sup> – талярей 100 и до свят[ого] Гордовского монастыря по 10 талярей и на Синайские горы<sup>8</sup> – талярей 50. Оставляю на монастырь прозиваемый Рыл<sup>9</sup>, который есть в Румеле<sup>10</sup> – талярей 50. Оставляю на церков братерскую<sup>11</sup> в Нежине для поминания моего – рублей 100 и сколько церков имеется в Нежине – оставляю по 4 руб. на сорокоуст<sup>12</sup>, и монастырь, который имеется в Нежине, оставляю рублей 20 на поминание мое. Оставляю и на монастырь Дупницу<sup>13</sup> – руб. 20 на поминание мое, оставляю у отчизну мою на два монастыри, которые находятся<sup>14</sup> в епархии Софийской, близ села Железна<sup>15</sup>, един Архангела Михаила, а другой не упомяну<sup>16</sup> именем, только оставляю на два монастыря, до каждого по талярей 100. Оставляю одному йеромонаху, же зоставу<sup>17</sup> у митрополии, имя ему поп П а р ф е н и й, который есть маляр<sup>18</sup>, оставляю ему талярей 100, который в Букарештах и тот да бы был опекуном<sup>19</sup> давать деньги тие, же оставил на монастыри у отчизну мою; оставляю еще на одну церков до Св. Николая в Букурештах, же ведое<sup>20</sup> отец П а р ф е н и й на тот бок<sup>21</sup> води Дубовици<sup>22</sup>, близ столнина Константина<sup>23</sup>, оставляю талярей 50.

Харьковски исторический архив, Д. М. Кол.<sup>24</sup> № 4882.

Публ. у: *Плохинский, М. М.* Иноземцы в старой Малороссии. – Труды двенадцатаго археологического съезда в Харькове. 1902. Под ред. граф. Уваровой. М., 1905; Т. 2, 185–186.



\* \* \*

<sup>1</sup> Тук възпроизвеждаме документа по първата публикация на М. М. Плохински. Заглавието е съставено от нас. Датата фигурира в съпроводителния текст на Плохински. Мястото е установено въз основа на неговото изследване, където Йовов се сочи като изключително богат нежински „грък“.

Отосно бащиното име (patronima) „Йовов“ има съмнение, че е разчетено погрешно от М. Плохински. По-късно то се явява като „Савов“ в публикуваната начална част на завещанието от Тр. Димитров (Цит. съч., с. 129). Под влияние на този автор П. Гъбенски (Цит. съч., с. 299) също приема, че името е Марко Савов Харциз. Д. Косев (Цит. съч., с. 25) – също. Ив. Снегаров (Цит. съч., с. 59) използва patronima „Йовев“ за Марко Харциз.

Фамилното име или прозвище Харциз навярно е изопачено или неточно разчетено. Проф. Йордан Иванов (Цит. съч., с. 57) изказва предположение, въз основа на достъпната му публикация, че Марко Йовов „е назован Харцис по гръцки, вероятно от хаджи или харчи.“

<sup>2</sup> В началото на завещанието, на означеното тук със звездичка място в публикацията на Тр. Димитров има следното, което липсва у Плохински: „Я нижеподписавшийся Нежински грек Марко Савов Харциз, болгарин из Софии...“ Поради невъзможност за работа „de visu“ с оригиналния документ, за да се потвърди наличието на това допълнение, тук не го включваме, макар да не противоречи на съдържанието на извора.

<sup>3</sup> Думата е слята с предлога. Тук и по-долу са отстранени подобни явни правописни грешки. Запазени са особеностите на руския език и на изказа на завещателя. Нормализацията е ограничена само в замяната на стария буквен знак *i* с *и*. Пунктуацията е осъвременена само там, където има опасност от неправилно разбиране на текста.

<sup>4</sup> Думата *же* е употребена тук и по-долу от завещателя вместо *которое* и *который* – което и който.

<sup>5</sup> Радение (остар.) – радеене, грижа, грижене. У Плохински погрешно: родение.

<sup>6</sup> Предлогът *до* тук и по-долу употребен *вм. на*.

<sup>7</sup> Става дума навярно за някаква обща каса за благотворителни цели, тъй като *куш* (рус.) – означава голяма сума пари. В Константинопол изглежда е действало някакво средище или професионално сдружение на „нежински гръци“. В преписка от 1752 г. на търговци от гр. Нежин се споменава и „кушнерски цех“ в Одрин.

<sup>8</sup> Имат се предвид манастир или храм на Синайския полуостров и друг гръцки манастир може би в град Гордион – в северозападната част на Мала Азия (в земите на древното Фригийско царство).

<sup>9</sup> Рилският манастир.

<sup>10</sup> Румелия (Румели). В първата публикация думата грешно е предадена като „Кумеле“. Тук е уточнена в контекста на документа и по аналогия със завещание на друг „нежински грък“ – Павел Бадул Николаев от 1730 г.,

който между другото дарява сума – „в Румеле в манастир Стазуль“ (*Плохинский, М. М. Цит. съч., с.186*).

<sup>11</sup> Т. е. църква на Нежинското братство. От *брататься* (рус.) – побратимявам се.

<sup>12</sup> Термин от църковната служба.

<sup>13</sup> Може би се има предвид манастир недалеч от Дупница (напр. средновековният манастир „Св. Димитър“ до Бобошево) или съществуващият от Средновековието голям метох на Рилския манастир в Дупница.

<sup>14</sup> От *найти* (рус.) – в смисъл: се намират.

<sup>15</sup> Предполагаме, че се има предвид манастир край с. Железница, Софийско. Под името „Манастир Железнички“ той се споменава в Зографския поменик от XVI–XVIII в., където са вписани имената на поклонници – дарители от Софийска епархия. По-малко вероятно е да става дума за манастир край с. Железна (Кутловишко, дн. Монтанска обл.).

<sup>16</sup> От *упомнит* (рус.) – запомня. Тук в контекста: не съм запомнил.

<sup>17</sup> Думата, написана с главна буква, е сгрешена. Да се чете *заставу* от *застать* (рус.) – заваря, намеря; или от *заставить* – накарам, застава, принудя; или от *застаиваться* – застоявам се. В случая вероятно: установил се, находящ се.

<sup>18</sup> Маляр (нем. – Maler) – специалист по украса на здания, декоратор на вътрешни помещения; художник; бояджия. В руския и в българския език думата е употребявана в същите значения. Според *Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона. Т. 18, 514–515* – „малярное ремесло“ – т. е. занаятът на „малярите“ се отнася не само за простата украса и боядисване на части от здания и други предмети, но обхваща и залепване на тапети; имитиране на дърво чрез боядисване на определена повърхност; рисуване на шарки и писане на надписи с шаблон. Вътрешната украса на дворците Петерхоф е било дело на такива вещи „маляри“.

<sup>19</sup> Опекун – попечител, изпълнител на завещанието.

<sup>20</sup> От *ведение* (рус.) – водене, ръководене. В смисъл църква, която е ръководено от отец Партений. Втори вариант – от *ведомо* – би могло да означава: която е известна, позната на Партений.

<sup>21</sup> Бок (рус.) – страна

<sup>22</sup> Река Дъмбовица

<sup>23</sup> Константин Бранковяну, господар на Влахия от 1688 до 1714 г., свързал името си със строителството на двореца Могошоая и на много манастири.

<sup>24</sup> В публ. местонахождението на документа е съкратено: Х.И.А.Д.М.Кол – Харьковский ист. Архив, дела [?] Малороссийской Колегии.

## БЛАГОТВОРИТЕЛНАТА ДЕЙНОСТ НА АБАДЖИЙСКИЯ ЕСНАФ В ПЛОВДИВ В НАЧАЛОТО НА XIX В.

*Пламен Митев*

Темата за благотворителната дейност на еснафите по българските земи през XVIII и XIX в. не е нито нова, нито неизследвана. Още първите проучватели на Българското възрождане открояват ролята на еснафските сдружения за стопанския просперитет на възрожденските селища и подчертават тяхната безспорна заслуга за материалното осигуряване на почти всички полярки прояви на национална пробуда и на културно-просветна обнова в живота на тогавашното българско общество. Интересът към дарителството и взаимопомощта, осъществявани в рамките и под егидата на отделните занаятчийски и търговски еснафи, не стихва през целия XX в. Сред авторите, разработвали тази проблематика, се открояват имената на Боян Цонев, Петър Тишков, Христо Хинков, Константин Стоянов, Христо Гандев, Николай Тодоров, Христо Христов, Виржиния Паскалева. Отделни аспекти от благотворителната дейност на възрожденските еснафи могат да се проследят и по страниците на астиграфската литература, както и в значителната по обем културологична и историко-социологическа книжнина (вж. напр. трудовете на Симеон Табаков, Петър Цончев, Димитър Цухлев, Иван Шишманов, Иван Хаджийски и др.). Включеният понастоящем в научно обръщение документален материал е впечатляващ, а многобройните публикации по темата на поселищно, регионално и общонационално равнище респектират всеки, който се осмели да се захване с изучаване на конкретните прояви на дарителство и взаимопомощ в българското възрожденско общество от страна на градските еснафи.

Без да подценявам вече постигнатото от родната ни историопис, считам, че за по-цялостното изясняване както реалните измерения, така и значението на различните прояви на бла-

готворителност и взаимопомощ от страна на еснафските сдружения през XVIII и XIX в. е нужен и малко по-различен поглед. Поглед, който на нивото на толкова модната напоследък „микроистория“ ще позволи да се очертаят и осмислят, в близка или по-далечна историческа перспектива, параметрите на дарителската и благотворителната дейност не само според нейните крайни резултати, нито пък само в контекста на една общо взето „анонимна“, кабинетно сътворена и абстрактно извлечена историческа среда. Смисълът на този „малко“ по-различен поглед е проявите на дарителство и взаимопомощ да се впишат в конкретната историческа действителност, а цифровите им изражения да се съпоставят с реалните материални възможности на „благотворителите“, с тяхната конкретна мотивация, със социалното им положение, с поведението им. Казано иначе, този „друг“ поглед би трябвало не само да възстановява фактологията на благотворителната дейност, но и да възпроизвежда, да „съживява“ самия акт на дарителство и социално подпомагане. Подобен подход, разбира се, не трябва да се превръща в самоцел, още повече че той не е и приложим за всички прояви на благотворителност от страна на еснафските сдружения през XVIII и XIX в. Убеден съм обаче, че това именно е един от възможните пътища за доближаване до душевността на възрожденските българи. В настоящата разработка ще се опитам да илюстрирам тези си разбирания с конкретни примери от живота на пловдивския абаджийски еснаф през първото десетилетие на XIX в.

Избрах абаджийския еснаф в Пловдив, и то тъкмо през първите години на XIX в. по три причини. Първо, защото дейността на пловдивските абаджии е добре документирана за продължителен период от време. Втората причина е свързана с обстоятелството, че десетилетието от 1801 г. до 1811 г. предлага изключително наситена и контрастна картина на общество, намиращо се в екстремална историческа ситуация. За подвластното християнско население това десетилетие е заредено с твърде много обществено напрежение и несигурност. Централната власт все още не се е справила с кърджалийските размирици. Анархията, беззаконието и корупцията се ширят из цяла Румелия, в Египет и

Мала Азия. Хазната е празна. Инфлацията непрекъснато расте. Еничарите и спахиите недоволстват. Социалните катаклизми засягат и всички други слоеве от населението на империята, без оглед на вяра и език. Реформаторски настроените и консервативно мислещите групировки в средите на османския елит се вплитат в борба на живот и смърт. Бунтовете и въстанията се редуват едно след друго, а през 1806 г. Високата порта се замесва и в поредната руско-турска война. Казано накратко – общество в преход, при това осъществяван мъчително и с изключително висока социална цена.

Третата причина да избира периода 1801–1811 г. като хронологическа рамка за проучване благотворителната дейност на пловдивския абаджийски еснаф се дължи на обстоятелството, че през тези десет години начело на еснафа стои един и същи първомайстор – Константин Миткоглу. Сам по себе си, този факт не трябва да се възприема като някакво изключение, тъй като в кондиката на пловдивските абаджии могат да се открият имената и на други майстори, които ръководят еснафските дела за повече от две-три години последователно. По-важното в случая с Константин (Костаки) Миткоглу е, че за първи път в кондиката на еснафа за толкова продължителен период от време се водят подробни бележки, разкриващи кога, за какво и какви средства са похарчени от името на целия еснаф. И доколкото общата каса се е държала от първомайстора, той именно е решавал всеки конкретен случай за дарителство или оказване на помощ, без да е било необходимо да се консултира с другите майстори.

Кой всъщност е Константин Миткоглу и какво знаем за него?

Документалната информация за първомайстора на пловдивския абаджийски еснаф през първите години на XIX в. е оскъдна. Ако се доверим на свидетелствата на Константин Моравенов, родът Миткоглу произхождал от с. Куматево, Пловдивско<sup>1</sup>. Дядото на Константин – Митко, бил войнук и владел около 600 уврата ниви и ливади, за които не плащал „ни пара данък, нито децятък, нито пък на чифлика му можеше да кондише кърсердарин или друг някой забитин“<sup>2</sup>. Данни за наличието на войнуци в с. Куматево съществуват още от XVI в.<sup>3</sup> и най-вероятно Миткоглу

са принадлежали към някоя от тези именно стари привилегирани войнушки фамилии, което прочее обяснява и доброто им имотно състояние. Около средата на XVIII в. позамогналият се дядо Митко изпратил сина си Манол в Пловдив, за да се изучи на занаят. По-късно той се оженил и окончателно се установил в града, като си закупил голяма къща в района на Небет тепе.

Манол Миткоглу имал трима синове – Димитър, Константин и Георги, и една дъщеря, която се омъжила за влиятелния пловдивски търговец Ритор Димитраки и през 1805 г. се преселила със семейството си в Цариград. Тримата братя обаче останали в родния си град и продължили занаята на баща си, като Димитър и Георги починали по-рано, а Константин Миткоглу умира през 1815 г.<sup>4</sup>

Включените в научно обръщение исторически извори не позволяват да се разкрият повече подробности за ранните години от живота на Костаки Миткоглу, но обстоятелството, че за времето, когато бил първомайстор на пловдивските абаджии, той лично водил кондиката на еснафа, категорично подсказва неговата грамотност. Може да се предположи, че Константин е учил в гръцко училище, тъй като записите в еснафската кондика свидетелстват не само за аритметическите му познания, но и за доброто владение на гръцкия език.

Трудно е да се установи кога и при кого от многото пловдивски абаджии Константин Миткоглу започва да чиракува, за да усвои абаджийския занаят, но от кондиката на еснафа се вижда, че той заплаща „угощението си“ като нов майстор през 1777 г.<sup>5</sup> През следващите години Костаки ефенди понатрупал опит и самочувствие, а работата му бързо се разраствала. Взел си дори и чирак – Стою, син на Илия, който през 1791 г. станал вече пълноправен майстор<sup>6</sup>. Очевидно Константин Миткоглу се ползвал сред своите съграждани и с името на почтен човек, защото когато Ритор Димитраки се преместил да живее в Цариград, той оставил къщата си в Пловдив да се наглежда именно от Константин Миткоглу, а по-късно с негова помощ успял и да я продаде изгодно за 60 хиляди гроша<sup>7</sup>. За доверието, което Константин Миткоглу внушавал, може да се съди и по обстоятелството, че в края на 90-

те години на XVIII в. той заел от еснафската каса крупната за онова време сума от около 6500 гроша, върху която платил на 22 юли 1799 г. лихва за десет месеца в размер на 565 гроша и 25 пари<sup>8</sup>. Малко по-късно, на 29 април 1801 г., Константин Миткоглу е избран за първомайстор на абаджийския еснаф, като изпълнявал тази длъжност чак до 18 май 1811 г.<sup>9</sup>

В личния си живот майстор Константин бил скромен. Името му не се среща при нито един от многобройните битови или търговски спорове, отразени по страниците на Пловдивската митрополитска кондика. Няма свидетелства да е бил и член на някое от местните църковни или училищни настоятелства. Най-вероятно не е осъществил и модното за по-преуспелите по онова време българи поклонение до Божи гроб. Женил се два пъти. От първия си брак имал дъщеря, но съпругата му починала. Почти по същото време той изгубил и част от състоянието си. Затова побързал да се ожени повторно за Султана Мокина Бояджиева (богата и бездетна вдовица), от която имал още две дъщери и едно момче<sup>10</sup>.

Макар и твърде общи, очертаните дотук щрихи от биографията на Константин Миткоглу показват, че изборият на 29 април 1801 г. първомайстор на абаджийския еснаф е бил типичен представител на формиращата се в тогавашното българско общество градска занаятчийско-търговска прослойка. Без да принадлежи към най-влиятелните и най-богатите пловдивски фамилии, той е бил един обикновен, напълно „земен“ човек, при това преминал през различни житейски ситуации, тъй като още преди да поеме ръководството на абаджийския еснаф, имал възможността да изпита както радостта от успехите и семейното щастие, така и болката на личното страдание и трудностите на фалита. В началото на XIX в. такива еснафлии като Константин Миткоглу могат да се срещнат във всяко по-голямо селище из Румелия. Техният брой все още не е значителен, но само 2–3 десетилетия по-късно те ще съставляват основното ядро на стопански активното градско население по българските земи. Груповият им портрет пък, колкото и условен да бъде той, пресъздава сравнително най-точно облика, поведението и мислене-

то на цялата българска възрожденска буржоазия. В този именно смисъл извършената по инициатива и под ръководството на Константин Миткоглу благотворителна дейност от страна на пловдивския абаджийски еснаф през периода 1801–1811 г. би могла да се възприеме като сравнително реалистично отражение на съществуващата в тогавашното българско общество практика за дарителство и социално подпомагане.

Конкретните измерения на тази дейност по години и според автентичните записи в Кондиката на еснафа се изразяват в следното<sup>11</sup>:

#### 1801 г.

- За изповедника на Иверския манастир – 50 гр.
- Милостиня на Мавроди – 1 гр.
- За пет черкви по 1 грош – 5 гр.
- На един изпратен от владиката, на когото разбойниците взеха сина – 5 гр.
- На един беден, когото ожениха – 3 гр. 15 пари.
- На една саката – 1 гр.
- За лампадите на [църквата] „Св. Димитър“ – 1 гр. 20 пари.
- За погребението на една бедна – 5 гр.
- На една бедна, която омъжи дъщеря си – 3 гр.
- За моста – 3 гр.
- На свещаря за лампадите – 2 гр.

#### 1802 г.

- На поповете на [църквата] „Св. Марина“ – 1 гр.
- За лампадите на владиката – 30 гр.
- На една бедна, на която крадеца плени децата – 3 гр.
- На едно момиче, което беше у турците – 3 гр.
- Още за един пленник – 3 гр.
- За свещи и милостиня – 4 гр. 15 пари.
- За един пленник – 2 гр.
- За милостиня – 2 гр.
- На поповете на [църквата] „Св. Неделя“ – 1 гр.
- На поповете на [църквата] „Св. Константин“ – 1 гр.



За един пленник – 2 гр.  
На един беден за милостиня – 2 гр.  
За старата съседка за милостиня – 2 гр.  
Милостиня за един пленник – 2 гр. 20 пари.  
За един пленник – 2 гр.  
На едно бедно [момиче] да го омъжат – 5 гр.

#### 1803 г.

На поповете на [църквата] „Св. Марина“ – 1 гр.  
На поповете на [църквата] „Св. Богородица“ – 1 гр.  
За погребението на Кукуджоглу – 5 гр.  
Милостиня за папа Константин – 10 гр.  
За милостиня – 1 гр.  
На поповете на [църквата] „Св. Димитър“ – за две години – 2 гр.  
За свещи на черковата – 1 гр. 20 пари.  
За един беден – 2 гр.  
За един беден – 5 гр.  
На поповете на [църквата] „Св. Неделя“ – 1 гр.  
На поповете на [църквата] „Св. Константин“ – 1 гр.  
За една бедна – 2 гр. 27 пари.  
На Калоферския манастир – 10 гр.

#### 1804 г.

На поповете на [църквата] „Св. Марина“ – 1 гр.  
За един пленник – 2 гр.  
За милостиня – 3 гр.  
Милостиня за един беден – 3 гр. 20 пари.  
На войводата за Димитраки глухия – 15 гр.  
Милостиня – 2 гр.  
Милостиня на един беден – 2 гр.  
Милостиня – 2 гр.  
За погребението на Тончо – 5 гр.  
На поповете на [църквата] „Св. Богородица“ – 1 гр.  
Милостиня – 2 гр.  
Милостиня – 15 гр.  
На поповете на [църквата] „Св. Димитър“ – 1 гр.

На Иверийския изповедник – 30 гр.  
На изповедника на Капица – 30 гр.  
На поповете на [църквата] „Св. Димитър“ – 1 гр.  
На поповете на [църквата] „Св. Неделя“ – 1 гр.  
На семейството на Козма – 10 гр.  
За свещите – 1 гр. 26 пари.  
За милостиня – 5 гр.  
Още дадох за милостиня – 3 гр.  
Още милостиня – 5 гр.

#### 1805 г.

На поповете на двете черкви – 2 гр.  
За двама пленници – 14 гр.  
Милостиня – 11 гр.  
Още една милостиня – 20 гр.  
На две черкви – 2 гр.  
За лампадите на свещаря – 1 гр. 35 пари.  
Милостиня за един беден – 5 гр.  
За лампадите на „Св. Богородица“ – 3 гр.  
За един пленник – 2 гр.  
На поповете на [църквата] „Св. Богородица“ – 1 гр.  
Милостиня – 5 гр.  
Милостиня за едно момиче, което искаха да потурчат – 5 гр.  
Милостиня за момичето на Тончо [починал през 1804 г. член на еснафа] – 8 гр. 20 пари.  
Милостиня – 5 гр.  
На владиката за милостиня – 6 гр.  
Милостиня – 8 гр.  
Още милостиня – 9 гр.  
За още милостиня – 6 гр.  
За лампадите на владиката – 13 гр.  
Милостиня – 10 гр.

#### 1806 г.

Милостиня – 2 гр.  
Още милостиня – 3 гр.

Милостиня – 5 гр.  
За бирника на Димитър чауш – 15 гр.  
Милостиня за двама сакати – 5 гр.  
За милостиня – 2 гр. 20 пари.  
За лампади – 3 гр. 20 пари.  
За 2 пленника милостиня – 2 гр. 20 пари.  
На свещаря – 2 гр. 20 пари.  
За моста – 2 гр. 20 пари.  
На поповете на „Св. Неделя“ и на „Св. Константин“ – 2 гр.  
На поповете на „Св. Марина“ – 1 гр.  
Още милостиня – 10 гр.

#### 1807 г.

На поповете на „Св. Богородица“ – 1 гр.  
Милостиня за един майстор – 2 гр.  
На поповете на „Св. Богородица“ – 1 гр.  
На поповете на „Св. Димитър“ – 1 гр.  
Милостиня – 13 гр.

#### 1808 г.

Милостиня за Рождество Христово – 11 гр.  
Милостиня за три бедни жени – 8 гр.  
Милостиня – 2 гр. 20 пари.  
Милостиня – 8 гр.  
За въска, който взехме за черквите – 100 гр.  
На пазача на съда – 7 гр.  
На поповете на „Св. Константин“ – 1 гр.  
На „Св. Богородица“ за свещите – 13 гр.  
Милостиня за една бедна – 3 гр.  
За Баткунския манастир, дето го строят – 25 гр.  
На Лавриотския изповедник – 30 гр.  
Милостиня за една бедна – 3 гр.  
Милостиня за един беден – 1 гр.  
Милостиня за един пленен поп – 2 гр.  
На владиката определеното – 600 гр.  
На поповете на черковата „Св. Богородица“ – 1 гр.

На поповете на „Св. Неделя“ – 1 гр.  
На Калоферския женски манастир – 2 гр.  
За маслосвет на черковата в Дермендере – 10 гр.  
В съдилището за затвора – 3 гр. 35 пари.  
За лампадата на владиката – 12 гр.  
Милостиня на един калугер – 10 гр.  
Милостиня на 2 свещеници – 10 гр.  
Милостиня на един калугер – 15 гр.  
На едно сираче, което ожениха – 15 гр.

#### 1809 г.

На „Св. Димитър“ – 1 гр.  
Милостиня за един беден – 2 гр.  
Милостиня за един калугер – 8 гр.  
На изповедника Папица – 30 гр.  
На поповете на „Св. Неделя“ – 1 гр.  
На черквата „Св. Константин“ – 6 гр.  
На изповедника от Ватопед – 30 гр.  
Милостиня – 2 гр.  
На поповете на черковата „Св. Богородица“ – 1 гр.  
Милостиня на две жени – 12 гр. 30 пари.  
На „Св. Марина“ – 1 гр.  
Милостиня на двама свещеници – 2 гр. 30 пари.  
На „Св. Константин“ – 1 гр.  
За пленниците, които изпрати владиката – 15 гр.  
Милостиня – 2 гр.  
Милостиня – 3 гр.  
Милостиня 5 гр.  
На един беден едни шалвари – 5 гр. 20 пари.

#### 1810 г.

Милостиня за двама бедни – 2 гр. 20 пари.  
На един беден чрез Димитър – 2 гр.  
На „Св. Константин“ – 6 гр.  
Милостиня – 2 гр.  
На поповете на „Св. Марина“ – 1 гр.

На х. Антим в манастира на „Св. Кириак“ – 40 гр.  
На черковата – 1 гр.  
На жената на Танас папучи милостиня – 5 гр.  
Милостиня за една бедна – 2 гр.  
Милостиня за двама свещеници – 2 гр.  
Още милостиня – 5 гр.  
За една робиня – 30 гр.  
Милостиня – 3 гр.  
На Екзарха на Божи гроб – 100 гр.  
Милостиня за Рождество Христово – 10 гр.  
Милостиня за едно сираче – 2 гр.  
На поп Манол – 200 гр.  
За жената на Сароули, който умря – 10 гр.  
Още милостиня – 5 гр.

**1811 г. (само до 18 май)**

За Койчо Тензи, който умря – 6 гр.  
Милостиня на Ламбрина – 20 гр.  
На един дякон милостиня – 10 гр.  
На Спас Пелтека милостиня – 2 гр.

Горепосочените извадки от Кондиката на пловдивския абаджийски еснаф не изчерпват всички проявления на дарителство и взаимопомощ през разглеждания десетгодишен период. Към тях трябва да се добавят и сумите, които ръководството на еснафа предоставя от общата каса на отделни членове на еснафа под формата на заеми срещу строго фиксирана годишна лихва. В разходните записи за отделните години могат да се открият и суми, покриващи някои общи нужди, като заплатите на сейменбашията и чаушите, закупуването на подаръци за някои местни турски чиновници, разходи по изготвянето на общи прошения, за наем на стаята, където се съхраняват „бакърите на еснафа“ и др. Най-важните направления, в които се реализира благотворителната дейност на абаджийския еснаф, обаче се свеждат до пет: даване на милостиня на бедни; откупуване на пленници; погребения на бедни; подпомагане на общественото строителство и

на църковното дело. Използваните в тези пет направления средства се разпределят по години, както следва:

Година	Милостиня	Погребения	Откуп на пленници	Обществено строителство	Църковни дела
1801	8 гр. 15 п.	5 гр.	5 гр.	3 гр.	55 гр.
1802	13 гр. 15 п.		14 гр. 20 п.		33 гр.
1803	20 гр. 27 п.	5 гр.			17 гр. 20 п.
1804	52 гр. 20 п.	5 гр.	2 гр.		65 гр.
1805	98 гр. 20 п.		16 гр.		21 гр.
1806	27 гр. 20 п.		2 гр. 20 п.	2 гр. 20 п.	3 гр.
1807	15 гр.				3 гр.
1808	51 гр. 20 п.		2 гр.		830 гр.
1809	41 гр.		15 гр.		71 гр.
1810	40 гр. 20 п.	10 гр.	30 гр.		308 гр.
1811	22 гр.	6 гр.			10 гр.
<b>Общо</b>	<b>390 гр. 27 п.</b>	<b>31 гр.</b>	<b>87 гр.</b>	<b>5 гр. 20 п.</b>	<b>1406 гр. 20 п.</b>
<b>Общ дял</b>	<b>19,42%</b>	<b>1,53%</b>	<b>4,28%</b>	<b>0,3%</b>	<b>69,24%</b>

Процентното съотношение на отделните направления категорично показва, че още в началото на XIX в. големите еснафи ориентират дарителските си прояви преимуществено към нуждите на църковното дело, докато помощта за социалнослабите в тогавашното българско общество групи заема едва една пета част от използваните за благотворителност парични средства. Що се отнася до слабия интерес на пловдивските абаджии към изграждането и поддържането на градската инфраструктура, най-вероятно това би могло да се обясни с общата социално-икономическа и политическа конюнктура през разглеждания период, която съвсем не била благоприятна за по-активна предприемаческа и строителна дейност. Впечатляващо е и отсъствието на сведения за отделяне на средства в полза на местните килийни училища.

Внимателният прочит на включената в кондиката на абаджийския еснаф информация свидетелства и за още нещо. Многобройните записи на дадена милостиня на бедни или на „пленници“

показват, че в повечето случаи става дума за дребни суми от порядъка на един до 10–15 гр. Подобна е ситуацията и за размера на традиционните помощи, давани на пловдивските църкви – по един грош годишно. Действително трудно е да се разкрие истинската стойност на тези „подавания“, но само за сравнение е любопитно да се напомни, че цените на някои основни стоки в Румелия през 1810 г. например са били следните: ока пшеница е струвала – 12 пари; ока брашно – 14 пари; ока тютюн – 1 гр.; ока хляб – 10 пари; ока кафе – между 4 и 6 гр.; един бивол – 100–118 гр.; един вол – 104 гр.; една крава – 76 гр.; един кон – 140 гр.; ока овче месо – 6–7 пари; ока масло – 2 гр.; ока сирене – 12–20 пари; ока восък – 4–6 гр.; ока свещи 2–5 гр.; ока сол – 1 гр. и т. н.<sup>12</sup>

Все в същата посока на разсъждение е интересно да се отбележи и какъв всъщност дял от приходите на абаджийския еснаф съставляват средствата, изразходвани за различни форми на дарителство и взаимопомощ в периода от десетте години, през които начело на еснафа е стоял Константин Миткоглу:

Таблица за приходите и разходите на абаджийския еснаф:

Година	Получени суми (в грошове)	Дадени суми (в грошове)	Суми за дарения и помощи (в грошове)
1801	505 гр. 20 п.	624 гр. 36 п.	79 гр. 35 п.
1802	621 гр.	415 гр. 35 п.	65 гр. 35 п.
1803	759 гр. 30 п.	561 гр. 17 п.	43 гр. 07 п.
1804	542 гр.	428 гр. 10 п.	141 гр. 06 п.
1805	1790 гр. 20 п.	2192 гр. 35 п.	137 гр. 15 п.
1806	2435 гр.	3496 гр. 20 п.	56 гр. 20 п.
1807	1790 гр.	2281 гр.	18 гр.
1808	4625 гр.	3082 гр. 10 п.	894 гр. 15 п.
1809	3250 гр.	2563 гр. 33 п.	129 гр.
1810	3473 гр.	1416 гр. 13 п.	428 гр. 20 п.
До май			
1811	625 гр.	1148 гр.	38 гр.
<b>Общо</b>	<b>20 416 гр. 30 п.</b>	<b>18 211 гр. 09 п.</b>	<b>2031 гр. 38 п.</b>

Анализът на горепосочените цифри показва, че за разглежданите десет години едва 11,16% от разходите на пловдивския абаджийски еснаф са били насочени към някаква благотворителна дейност. Спрямо общите приходи на еснафа този процент е още по-малък – само 9,95%. Любопитно е да се отбележи, че за същия период от време таксите, събирани от новите майстори на еснафа, нарастват от 50 гроша през 1801 г. на 250 гроша през 1810/1811 г. – т. е. пет пъти, докато процентът на отделените от общите приходи на еснафа средства за дарения и социално подпомагане намалява от около 16% през 1801 г. – на около 13% през 1810 г., като особено фрапантно този процент намалява за 1807 и за 1809 г. Разбира се, извеждането на каквито и да било обобщения за паричния еквивалент на благотворителната дейност на пловдивския абаджийски еснаф през периода 1801–1811 г., както и за структурното разпределение на тези средства по направления биха имали условен характер. Едно обаче е сигурно. Тази дейност е имала твърде скромни размери и причините за това би трябвало да се потърсят във все още недоразвитото в средите на тогавашните български еснафски сдружения чувство за обществена солидарност и ангажираност.

#### БЕЛЕЖКИ

- <sup>1</sup> Днес Куматево е квартал на гр. Пловдив.
- <sup>2</sup> Моравенов, К. Паметник на пловдивското население. Пловдив, 1984, с. 45.
- <sup>3</sup> ТИБИ. Т. 5. С., 1974, с. 187.
- <sup>4</sup> Моравенов, К. Цит. съч., 45–46.
- <sup>5</sup> Кондика на пловдивския абаджийски еснаф. Кн. I–II. С., 1931, с. 70.
- <sup>6</sup> Пак там, с. 79.
- <sup>7</sup> Моравенов, К. Цит. съч., с. 33.
- <sup>8</sup> Кондика на..., с. 95.
- <sup>9</sup> Пак там, с. 118.
- <sup>10</sup> Моравенов, К. Цит. съч., с. 38.
- <sup>11</sup> Кондика на..., 97–118.
- <sup>12</sup> Беров, Л. Движението на цените на Балканите през XVI–XIX в. и европейската революция на цените. С., 1976, 190–281.



## ЗА БЛАГОТВОРИТЕЛНАТА ДЕЙНОСТ НА БЪЛГАРСКАТА ЕМИГРАЦИЯ ОТ БУКУРЕЩ ПРЕЗ ПЪРВАТА ПОЛОВИНА НА XIX В.

*Ваня Рачева*

Въпросът за политическата и обществената активност на българската емиграция се радва на голяма популярност сред специалистите, работещи върху проблемите на Българското възраждане. В последните години бе натрупан, частично обработен и вкаран в научно обръщение богат архивен материал, появиха се интригуващи тематични изследвания, част от които ще цитирам по-долу. Бих споделила, че първоначално подходах към заявената в заглавието тема с друга идея и акцент. Но скоро се „сблъсках“ с големите предизвикателства на проблема за дарителството през Възраждането, които наложиха тематичното структуриране на разнолик материал, неизбежното коригиране на някои неточности или едностранчивост в съществуващата научна интерпретация, а също поставиха въпроса за конструирането на българските проекции на едно универсално за времето си явление и пр. Впоследствие реших да огранича и конкретизирам настоящото си изложение до скромен опит за интерпретиране на големия проблем за благотворителността на емиграцията през възрожденската епоха чрез конкретните изяви на позабравени нейни представители. На следващите страници ще насоча вниманието си основно върху някои от представителите на габровската емигрантска фамилия Мустакови<sup>1</sup>, оставили трайни следи с изявите си не само сред букурещките българи от края на XVIII до 60-те години на XIX в. Излагането на конкретната фактология ще подчиня на следните два кръга проблемни въпроси:

*първо:* какви са основните мотиви, които превръщат обществената благотворителност в твърде характерно за нашето Възраждане явление, а самият акт на дарение, независимо от конкретната му форма, – в желана изява, носеща социално признание и почит;

*второ:* как възприема благотворителността възрожденският българин и какво съдържание влага той в широко използваното понятие „дарителство“?

Възможните отговори на тези питання са шрих и към неписаната още история на нереализираните завещания от XIX в. Тема, кореспондираща с актуалния и днес за българите въпрос за „късата историческа памет“. Преди изясняването на благотворителните изяви на цитираните възрожденци, е удачно едно сравнително подробно подреждане на познатите, но разпръснати в различни архивни и историографски публикации, биографични факти за тях. А също и привличането и интерпретирането на някои нови данни.

В публикациите на повечето историци традиционно се използва общото название „братя Мустакови“, което вероятно за възрожденците от XIX в. не се е нуждало от разяснение. Но днес е наложително разграничаване на конкретните личности с оглед и на проблематиката, поставяна в тази статия. Материалното замогване на фамилията се свързва с името на братята хаджи Велчо и хаджи Иван<sup>2</sup>, синове на Николай Мустаков от Габрово, за които със сигурност може да се твърди, че през последното десетилетие на XVIII в. усядат трайно в Букурещ със семействата си. Придобиват широка известност след като закупуват и застрояват със стопански постройки на съдружнически начала с други габровци мястото на стария дворец на княз Бранковяно (Куртя веке), намиращо се в тогавашния център на града. Техните главни търговски контакти със земите отвъд Дунав, а също и с Русия и Австрия, са добре документирани. Архивните източници ги очертават като предприемчиви българи със спекулативен нюх и делови и приятелски познанства и контакти в българските земи главно с контрагенти от Търновско, Габровско, Русе, Свищов, Цариград; често посещават и Узунджовския панаир. Сред най-близките им партньори и съдружници, с някои от които са и роднини, се нареждат габровците хаджи Христо Рачков, Добре хаджи Бакалоглу, Теодосий Петров Йовчев, Манол Келифаров. Особено активни са посредническите и комисионерни връзки на хаджи Иван и хаджи Велчо с българи и други балкански изселници, живеещи

в Москва (Никифор Априлов), в Сибиу (Маникати Сафрани, Н. Д. Пачура), в Брашов (Никола Пану, Йоан Т. Димитриу) и във Виена (Теодор Кириак Чокан)<sup>3</sup>.

Без да навлизам в детайли около търговската и предприемаческа дейност на първите известни представители на фамилията Мустакови, ще отбележа още някои интересни подробности. Те и повечето техни съдружници българи живеят в нееднородна етническа среда и се ползват с привилегиите, които им дава статутът на чужди поданици<sup>4</sup>. Известни са опитите, особено успешни при наследниците им, за адаптиране във Влашко чрез получаването на болярски звания и заемането на различни административни длъжности. Това обаче не противоречи на ясно изявяваното от тях българско самосъзнание, потвърждение за което са и малкото запазени сведения от този ранен период за техните дарителски изяви. Те са свързани с регионални и общобългарски култови средища. Хаджи Иван и хаджи Велчо подпомагат отпечатването през 1792 г. в Москва на най-старата известна Рилска щампа. Проф. Р. Радкова публикува информация и за две икони в същия манастир, вероятно от началото на XIX в., „подарени от известните габровски търговци братя Мустакови“<sup>5</sup>.

Стопанското замогване на фамилията е продължено успешно от наследниците на х. Иван<sup>6</sup>. Сред тях особено активен е най-големият – Никифор, чието име като самостоятелен търговец срещаме за първи път през 1808 г. в документи за един съдебен спор във връзка с търговията на розово масло. Никифор и Николай Мустакови притежават дюкяни, обработват лозя, наемат и арендуют мошии. Последната дейност, като особено доходоносна, е присъща на почти всички представители от фамилията. След 1816 г. за повече от десетилетие с името Мустакови се свързва и монополът за производство на тестени изделия първоначално в Букурещ, а след това и в Галац. Те, заедно със съдружниците си от габровския емигрантски род Бакалоглу, осъществяват търговия с Австрийската империя чрез свои клонове във Виена и в Трансилвания. А сред партньорите им в стопанските връзки с Русия през първата четвърт на XIX в. са Петър Сапунов и братя Априлови<sup>7</sup>. След 1817 г. руски поданици, ползващи търговски при-

вилегии и съдебен имунитет, са Никифор, Николай и Димитър. Съществуват документи, свидетелстващи за неколккратно пребиваване на Николай Мустаков в Москва<sup>8</sup>. Важно е да се отбележи, че фамилията, макар и изселена в Букурещ, продължава да притежава имоти в родното Габрово. През 30-те и началото на 40-те години на XIX в. братята поверяват стопанисването на своите ниви, лозя, воденици и гора на своя посредник – габровецът Петър Роде<sup>9</sup>.

Техният предприемчив дух, стимулиран от натрупаните вече капитали и контакти, а също и от възможностите за изява, които предоставя столицата на Влашко, проличава и от архивната информация за активна адвокатска дейност на Димитър Мустаков. Неговото име се среща, както ще стане ясно по-долу, не само в съдебни дела и спорове на роднини. Тази професия упражнява и един от неговите племенници – Костаки Н. Мустаков, защитавайки българи пред румънския съд. През 1851 г. същият е секретар на съда в Прахово<sup>10</sup>.

Цитираните факти поставят един интересен въпрос, пряко свързан с националното самосъзнание на три поколения българи, живеещи във Влашко, а така също и с подбудите за тяхната разностранна дарителска дейност. Къде и какво образование получават някои от по-изтъкнатите представители на фамилията Мустакови? Малкото запазени преки и косвени сведения рисуват следната картина. През 1810 г. в списъците на наградените ученици в бейската академия „Св. Сава“ в Букурещ фигурира името на Христо Мустаков. По това време там учат или вече са завършили и българите Н. Пиколо, А. и С. Богориди, В. Ненович, Р. Попович, Е. Васкидович, М. и С. Христиди, всички в една или друга степен свързали имената си с българското културно възраждане. Според информация, нуждаеща се от допълнително потвърждение, той е учил и в друг балкански център на светска просвета и култура – Атина. Полученото образование, личностните му качества, а безспорно и многобройните познанства и контакти са сред причините да откриваме името му през 1836 и 1837 г. сред членовете на градския съвет на Букурещ. През 1840 г. Христо Мустаков е избран за допълнителен член на новосфор-

мирания Търговски съд там. Сред отличените възпитаници на колежа „Св. Сава“ през учебната 1838–1839 г. са Никола и Никифор Мустакови. По това време, първоначално в Атина, а след това за кратко и в Одеса като съученик на Найден Геров, откриваме Васил Мустаков. В следващото десетилетие друг представител на третото поколение от фамилията – Григор, завършва гимназия, а вероятно и юридически факултет в Киев<sup>11</sup>.

Особено внимание в това отношение заслужава Димитър Мустаков. Въз основа на получените сведения при личните им контакти през 1822 г. руският учен П. Кепен твърди за него, че е „един от тези, които по-добре от останалите познават българския език“. Това мнение е основателно не само защото Д. Мустаков си позволява да критикува написаното от сръбския просветител Вук Караджич за българските езикови диалекти. То се аргументира и от демонстрираните познания върху книжовното богатство на Рилския манастир, както и от намерението му тогава в съдружие с още двама българи да състави родна граматика. В първата половина на 20-те години на XIX в. младият Димитър се намира в Сибиу в качеството на търговец и агент на сръбския княз Милош Обренович (1815–1839, 1858–1860)<sup>12</sup>. Но извън служебните си ангажменти, той вероятно активно контактува с представители на неформалното българско книжовно дружество, основано по същото време в съседния Брашов и свързало името си с популярния „Рибен буквар“ на П. Берон. Косвено потвърждение на това са както книжовните занимания на Д. Мустаков, така и посетнените му връзки и приятелства с някои от богатите брашовски българи, а също и с И. Селимински, А. Кипиловски, П. Сапунов. И накрая ще отбележа, че неговата пръсната и откъслечно запазена лична и служебна кореспонденция е писана главно на гръцки, руски и сръбски.

Пряко свързано с някои от поставените в настоящата статия проблеми е и хронологическото подреждане и изясняване на служебните ангажменти и връзки на Димитър и Христо Мустакови със Сърбия, от една страна, и с руското генерално консулство в Букурещ, от друга. Въпроси, които кореспондират и с тяхната документирана политическа активност. Последната

страна от безспорно интересната биография на разглежданата габровска фамилия заслужава специално внимание; тук обаче, с оглед конкретното изложение, тя ще бъде засегната бегло и само пояснително.

В българската историография е популярна тезата, че Димитър Мустаков „дълги години“ изпълнява функциите на дипломатически представител на сръбското княжество в Букурещ, длъжност, която след смъртта му през 1842 г. поема неговият брат Христо. Това твърдение се нуждае от известни уточнения. За пълна яснота при датирането на началните търговски и политически контакти на братята с княз Милош Обренович биха допринесли все още труднодостъпните за български историци сръбски архиви, а вероятно и документацията на руските мисии в Дунавските княжества. Но и наличните откъслечни сведения са достатъчни, за да се твърди с голяма сигурност, че те датират от средата на второто десетилетие на XIX в. И са пряко свързани както с установените връзки на братя Мустакови с тогавашния руски генерален консул в Букурещ А. Пини, така и с последвалото активизиране на гръцката нелегална организация Филики етерия<sup>13</sup>. Впоследствие съществена роля за задълбочаването им изиграват и някои българи, близки приятели и доверени лица на княз Милош, банскалите Михаил Герман<sup>14</sup>, Марко Георгиевич и Панта хаджи Стоило.

През 1820 г. виждаме Димитър като платен служител на Милош Обренович, но вероятно в състава на руската мисия в Букурещ, каквато е практиката до средата на 30-те години на XIX в.<sup>15</sup> Ежедневните му контакти в тези среди обясняват активните, но и кратковременни симпатии на младия тогава Димитър към гръцкото освободително движение. Сред служебните му задължения е и събирането на информация за намеренията и действията на многобройната сръбска емиграция в Бесарабия, превърнала в свое знаме убития по заповед на Милош водач на първото сръбско въстание – Карагеорги. Това несъмнено е причина да бъде известен в кръга на В. Караджич като „шпионинът Мустаков“<sup>16</sup>. Вероятно от есента на 1821 г. до началото на 1826 г. той се издвоява като сръбски представител в Сибиу, където е преместено и

руското консулство от Букурещ поради кризата във Влашко, предизвикана от избухналата гръцка революция. И след това е използван от М. Обренович като агент и заместник на Михаил Герман в Букурещ при неговите чести отсъствия. Любопитно е едно публикувано, но неизползвано свидетелство от октомври 1830 г., от което е видно, че Д. Мустаков покровителства братята си като сръбски поданици. Дареното им със същия документ почетно „дворянство“ недвусмислено говори за отношението на сръбския княз към тях. Тъй като Димитър действа по-скоро в качеството си на платено доверено лице на Милош Обренович, а не на държавен служител, той често изпълнява и търговски, и стопански поръчки, свързани с мошиите на първия във Влашко. А монополизираната от Милош търговия със сол е сферата на дейност, която го сближава и с Христо<sup>17</sup>.

Дали тези тесни контакти на разглежданите габровци със Сърбия продължават и при управлението на Карагеоргиевичите? По-скоро не. Публикувано е ходатайство на руския генерален консул в Белград от 20 май 1847 г. в полза на „някой си Хр. Мустаков, сръбски благородник“. Документът е адресиран до княз Александър и цели издействането на награда, вероятно парична, за цитираното лице, разорено от избухналия през март с. г. пожар във влашката столица. Тъй като в приложение са изтъкнати специално многогодишните негови заслуги към Сърбия, молбата е одобрена на 5 юни 1847 г.<sup>18</sup> Други документални податки обаче сочат, че братята запазват деловите си отношения със сваления и живеещ в емиграция Милош Обренович. Дори съществуват историографски твърдения за тяхното пряко участие в подкрепяните с корисни подбуди от бившия сръбски княз Нишко въстание (1841) и Браилски бунтове (1841–1843). Смятам, че те се нуждаят от допълнително проучване.

Тук е уместно да се отбележи, че и през 30-те години братя Мустакови не прекъсват връзките си с Русия, но сега те са не толкова търговски, колкото обусловени от заеманите административни длъжности в руското генерално консулство, първоначално от Димитър, а в последвалите две десетилетия и от Христо. Симпатиите на последния към Русия и надеждите, които храни с

оглед на българското освободително движение по време на Кримската война (1853–1856), са особено показателни и са свързани с политическите му ангажименти тогава<sup>19</sup>.

И малкото изнесено доказва безспорния авторитет и влияние, които имат в средата на 30-те години на XIX в. представителите на второто поколение Мустакови не само сред някои от жителите на Букурещ. Този факт не бива да се подценява при тогавашните условия и възможности на българите отвъд Дунав за самоорганизация с оглед успешното реализиране на обществени начинания, каквото се явява например отварянето на едно общо светско училище.

Широко разпространено е мнението за началната история на Габровското взаимно училище като „класически пример“ за добре организирана и масово подкрепена възрожденска благотворителност. Пример, в който активната роля на формиращата се българска емигрантска буржоазия е особено явна и с оглед на финансовата неангажираност на османското правителство по отношение подпомагането на българските духовни и културни инициативи. Популярната история на Габровското училище недвусмислено сочи като пръв инициатор и най-деен негов организатор одеския жител – габровецът Васил Априлов (1789–1847). След лично пътуване в Османската империя и особено след като се запознава с книгата на Юрий Венелин „Древните и сегашни българи“, той решава да организира в родното си място светско училище, което да се превърне в просветен център за всички българи. За целта през лятото на 1832 г. В. Априлов, както сам пише, привлича първоначално към своята идея по-възрастния си приятел и търговски партньор Никола Ст. Палаузов (1776–1853), а малко след това и видните габровци в Букурещ, сред които особено радушно се отзовават братя Димитър, Христофор, Николай и Константин Мустакови и Иван Д. х. Бакалоглу<sup>20</sup>.

На специалистите обаче са известни и някои други факти. Така например още през 1831 г. габровци закупуват т. нар. Семчово място за строеж на обща килия. Тази идея принадлежи на рилския таксидиот и дългогодишен учител в метохското училище в Габрово Гаврил Рилец. Проектът временно е отложен пора-



ди внезапната смърт на инициатора, но е събран строителен материал и известна парична сума от църковни приходи<sup>21</sup>. Междувременно живеещият в Букурещ габровец Теодосий Йовчев на 21 октомври 1831 г. написва и оставя на съхранение в руското консулство своето завещание. В него той дарява имоти в Габрово и във влашката столица, приходите от които ще се управляват от специални епитропи в полза на бъдещото Габровско общо училище. За изпълнители на завещанието, както ще видим и по-нататък, са определени авторитетните братя Мустакови, сред които особено активен е Димитър. Това епитропство по желанието на дарителя трябва да бъде „по наследство всякога“ у представителите на тази фамилия. Видимото хронологическо съвпадение едва ли трябва да обясним само със случайността, особено с оглед трайните търговски и стопански връзки на габровци с българската емиграция. Затова има основание Н. Трайков, когато твърди, че идеята за създаване на едно „главно училище“ в Габрово отчасти принадлежи на Теодосий Йовчев, този „скромен, но пламенен родолюбец, който пръв от всички се притича с материална помощ“<sup>22</sup>.

Строежът на училищната сграда е започнат на 21 март 1833 г. и завършен в късната есен на същата година. Удивителната бързина свидетелства както за благоприятна обществена нагласа и добра организация, ръководена от периодично сменяни местни епитропи, така също и за материална обезпеченост<sup>23</sup>. Учебните занятия започват през 1834 г. по традиционния метод на обучение, а от 2 януари следващата година врати отваря Габровското взаимно училище със своя първи преподавател Неофит Рилски.

В историографията е отделено подобаващо място на безспорните приноси на Васил Априлов и Никола Палаузов за първоначалното организиране и особено за популяризирането на Габровското взаимно училище. Трябва обаче да се отбележи още тук, че някои от традиционните изводи се основават главно върху анализ на епистоларното наследство на одеските дейци без необходимата професионална съпоставка с друг архивен материал. С оглед на конкретната тема на настоящата статия и заради историческата обективност би било интересно да се открие

личният принос на букурещките училищни директори в лицето на Ив. Д. х. Бакалоглу и най-вече на братя Мустакови<sup>24</sup>.

Основните ангажименти на букурещките дейци отначало са свързани с две важни задачи. Първо, те се заемат с намирането на подходящ учител, който да изучи в Букурещ новия взаимоучителен метод<sup>25</sup>, и, второ, наемат се да окажат съдействие за бързо отпечатване на българските преводи на необходимите учебни пособия в сръбската княжеска печатница.

Наличните документи красноречиво свидетелстват, че сполучливият избор на Неофит Рилски е осъществен не без посредничеството на неговите братовчеди, цитираните вече служители на сръбския княз Милош Обренович, Марко Георгиевич и Михаил Герман<sup>26</sup>. Неофит Рилски заминава за Букурещ през февруари 1834 г. Предварително по молба на братя Д. и Х. Мустакови той е освободен от таксидиотските си задължения към Рилския манастир със съдействието на небезизвестния Търновски митрополит Иларион Критски (1821–1838). Във влашката столица Неофит живее, както сам свидетелства по-късно, при Мустакови, които поемат не само неговата материална издръжка. Те се ангажират и да му плащат отделна сума, за да направи бързо необходимите преводи на взаимоучителните таблици и другите необходими помагала, чиито руски образци предварително са изпратени от Априлов и Палаузов. С преводи на част от необходимите учебници се заема и най-малкият от братята Мустакови, Константин<sup>27</sup>. В Букурещ Н. Рилски усилено работи и върху своята българска граматика, вероятно активно поощряван от Димитър Мустаков. Да припомним, че в началото на 20-те години самият той има подобни планове, за съжаление, останали нереализирани. Затова до голяма степен основателно и справедливо Н. Рилски ще напише в посвещението на този свой труд, датирано от 10 септември 1834 г., за Мустакови следното: „Того ради... ще да остане вашето име безсмъртно в българското потомство.“<sup>28</sup>

Добрите отношения между букурещките директори на Габровското училище и Неофит, основани на взаимно уважение и признат авторитет, са документирани и след като последният поема преките си учителски задължения. До голяма степен това

е и една от причините за успешния старт на взаимното училище, въпреки често изтъкваната съпротива на габровските чорбаджии, които са свикнали тяхната дума да е решаваща. А уважителното им отношение към външен авторитет, какъвто се явяват емигрантските дейци, само по себе си, е още едно доказателство за името, с което се ползват братя Мустакови, особено в периода 1833–1837 г. Многобройните публикувани писма недвусмислено показват техните грижи по всички проблеми, отнасящи се до уредбата и развитието на училището. Вълнуват ги както въпроси за броя на учениците, за редовното снабдяване с учебници, за пристрояване на допълнителна стая към училищната сграда, така и проблеми около поощряването на отличилите се деца с подходящо надписани книжки<sup>29</sup>. И, разбира се, сред основните им грижи е редовното изплащане на годишната заплата на Неофит Рилски, която е 4000 гроша<sup>30</sup>. Те са особено настоятелни в желанието си да вдъхнат кураж и търпение на рилския монах да не напуска Габровското училище преди то да е затвърдило своя авторитет.

А как стои въпросът с издаването на най-необходимите учебници в сръбската княжеска печатница? И основателни и справедливи ли са появилите се публично едва в 1841 г. обвинения от Васил Априлов? Те са насочени към Димитър Мустаков, който бил пропуснал уреждането на някои технически въпроси по отпечатването, а това довело до забавяне и оскъпяване. Букурещките габровци са набедени и за безотчетно разходвани „12 000 лева“, изпратени от Априлов и Палаузов за отпечатването на „таблици, граматиката, катехизиса и краснописанието“. Самият В. Априлов не отрича, че именно Д. Мустаков при свое посещение, вероятно в края на 1834 г., в Крагуевац като служител на сръбския княз Милош Обренович издейства печатането на български книги в откритата неотдавна типография. Между впрочем, пак с негово съдействие там печатат свои учебници и свищовските просветители Христки Павлович и Неофит Бозвели. През 1835 г. Димитър съдейства също така и на българите братя Христиди, собственици на взаимно гръцко училище в Букурещ, да отпечатат в княжеската печатница свой учебник<sup>31</sup>.

По въпроса за финансирането на габровските учебници в спе-

циализираната литература има две противоположни и същевременно неточни твърдения. Според първата група историци те са издадени изцяло със средства на В. Априлов и Н. Палаузов, а според втората, както може да се очаква, сумите са дарени от братя Мустакови и Бакалогу. В действителност след едно забавяне от няколко месеца, предизвикано от технически и административни неуредици в печатницата, съвременната намеса на Михаил Герман съдейства за безплатно отпечатване на училищните помагала. Разходите от 1835 г. са поети от княз Милош Обренович. Княжеската печатница е открита през юли 1831 г., но едва от март следващата година започва да работи ефективно. Първите ѝ стъпки са свързани с редица трудности, които забавят нейната дейност. В разглеждания период тя е премествана от Белград в Крагуевац и обратно. Проблемите на сръбската типография се задълбочават именно през пролетта на 1835 г., когато директорът А. Берман я напуска, отнасяйки със себе си част от шрифтовете. В разразилия се скандал е намесен и българският книгоразпространител Н. Карастоянов, открил тайно по същото време печатница в Самоков. Без излишно задълбочаване в детайлите и тези факти красноречиво подсказват, че действително забавяне на учебните помагала за Габровското училище може да се обясни с малкия капацитет и обективните трудности пред печатницата<sup>32</sup>. Приведените факти и разяснения налагат едно по-критично отношение към някои от твърденията на В. Априлов.

Тогава възниква въпросът – къде, все пак, отиват набраните от Одеса и Букурещ първоначални суми? Те са разходвани, поне до края на 1836 г., от обща каса, управлявана от букурещките директори като пряко ангажирани с непосредствените проблеми по устройството на училището, за което те представят необходимите отчети. Една част от тях са изхарчени около престоя на Неофит Рилски в Букурещ, друга немалка сума, както сочат документите, е поверена на Христодул Костович, изпратен за втори път от Мустакови като коректор в Крагуевац. С трета част от първите парични дарения В. Априлов и Н. Палаузов закупуват и изпращат в Габрово книги, карти и глобус и издържат при следването му в Одеса готвеният за учител в Габрово Игнат Стоянов<sup>33</sup>.

Вероятно проблемите около печатането на българските книги в княжеската сръбска типография за бързо добиващото известност Габровско училище са причина букурещките дейци да подновят в продължение на три години настоятелното търсене на пътища за откриване на собствена печатница. Този въпрос, както ще стане ясно, е изследван в историографията, затова тук няма да го разглеждам подробно. Ще отбележа само някои по-съществени факти, пряко свързани с дарителските изяви на емиграцията и подбудите за тях. Райно Попович например твърди, че още в 1819 г. братя Мустакови имали намерение да открият типография в Букурещ. За съжаление, не разполагаме с повече доказателства за тогавашния проект, но косвено потвърждение за популярността на идеята е готовността и на Стефан Богориди през следващата 1820 г. да се ангажира временно с подобна инициатива<sup>34</sup>.

Опитите за издействие на разрешение и закупуване на необходимите шрифтове и преса са подновени през 1836 г. Показателна е широката подкрепа не само на габровската букурещка емиграция. С идеята за българска печатница по това време са запознати и ангажирани Ан. Кипиловски, Р. Попович, Н. Рилски, д-р П. Берон, братя Мустакови, И. Д. х. Бакалоглу. Последният дори подава през 1837 г. молба за разрешение от влашкия Държавен секретариат. Вероятно тя не е удовлетворена, защото документите сочат продължителни разисквания сред емигрантските лидери в Букурещ и през лятото на следващата година. В писмо от 13 юни 1838 г. Димитър Мустаков споделя с Неофит Рилски своите надежди, че сега ще бъдат събрани достатъчно средства за скъпото предприятие, с които след два-три месеца ще се разреши въпросът<sup>35</sup>. Уви, и този път ентузиазмът и голословните обещания не се оказват достатъчни.

Добре запознатият с родолюбивите проекти на емиграцията и пряк участник в много от тях Иван Селимински ни е оставил своето субективно мнение от 17 септември 1840 г. по този повод. „Злото съревнование и злонравие – пише той, – охладиха готовността на мнозина, та когато поминалата година стана в Букурещ събрание за устройване българска печатница, никой не

пожела да даде ни пари.“<sup>36</sup> Каква информация стои зад завоалирания, но доста категоричен намек на автора на писмото, можем само да гадаем. Безспорно е обаче твърдението за очертаващото се вече съревнование за първенство и изземване на инициативата в благотворителните и дарителски изяви между отделни лидери на букурещките и одески емигрантски дейци, в частност свързани с популярното вече Габровско училище. Ще припомня някои от известните факти около паралелната инициатива за българска печатница от 1837–1839 г., подета от Одеса. Нейният инициатор Васил Априлов ходатайства в Цариград чрез българина Стефан Богориди, добре познат на възрожденското ни общество с грижите си за просветата в родния Котел, за откриване на българска типография не къде да е, а в самото Габрово. Той не само търси висшестоящо съдействие за издействане на разрешение, но и умело популяризира идеята си чрез своите, предимно писмени контакти с много българи отвъд Дунав. Публикуваните документи, учудващо на пръв поглед, не съдържат податки за координиране на усилията и материалните възможности на богатите българи в Одеса и тези в Букурещ<sup>37</sup>.

С голяма увереност може да се твърди, че по това време Високата порта разглежда издаването на разрешение за собствена печатница като особена привилегия за един народ, наред с правото на собствени паспорти и гранични карантинни пунктове. Косвено потвърждение за подобна теза е отново историята на сръбската типография. Усилията за нейното откриване датират от 1825 г. и са свързани с престоя на Михаил Герман в качеството му на сръбски дипломат в Петербург. И макар за Милош Обренович финансовата страна на проблема да не стои, той получава формално разрешение от своя сюзерен султана едва през 1829 г. при преговорите за хатишериф, регулиращ автономния статут на Сърбия<sup>38</sup>. Тези факти дават и задоволително обяснение за упоритото нежелание на обиграния политик Стефан Богориди да се ангажира с отбелязаната по-горе успоредна и самостоятелна инициатива на одеските българи. Идват също така да покажат правилната насока на дейците от Букурещ, повечето на административни служби във Влашко или Сърбия и добре запознати с пра-

вилата в Османската империя, в търсенето на възможно разрешение от органите за управление на самостоятелните Дунавски княжества. Затова и представят своята инициатива като частно предприятие.

Подредената дотук фактология откроява ясно за повечето съвременни историци съществения принос на братя Мустакови за бързото и успешно реализиране на съвместната инициатива на одеските, букурещките и местните габровци. Любопитно е да се види как възприемат началната история на това взаимно училище, безспорно родено от безпрецедентна дотогава дарителска акция, неговите съвременници. И дали този пример за взаимопомощ и добри организационни способности не буди желание за родолюбиво подражателство?

Показателно е писмото, което И. Селимински изпраща на В. Априлов на 14 февруари 1835 г. Давайки своята оценка за Димитър и Христо Мустакови, той твърди, че те, „подбудени от еднакво с Вашето родолюбиво честолюбие, постигнаха това, което прадедите ни от векове благопожелавах, а се надявах с векове да се осъществи“. И по-нататък Селимински продължава: „Те успяха да основат първото ни на роден език училище. Това събитие създаде у народа още по-благих надежди.“<sup>39</sup> Позволих си този обстоятелствен цитат, защото добре очертава растящата и блазнаща за останалите популярност на габровската емигрантска фамилия. А тя, от своя страна, започва да диктува по-нататъшните им изяви не само като материално обезпечени търговци с разностранни контакти и познанства и като платени служители на сръбския княз Милош Обренович, работещи често в тясна близост и с руското генерално консулство в Букурещ. Но и като „тепли Болгарского просвещения ревнители“, както ще ги характеризира Райно Попович в излязлата през 1837 г. „Христоития“<sup>40</sup>.

Ето някои примери. Със съдействието на букурещките габровци е определен споменатият вече Игнат Стоянович от Сливен за бъдещ учител в Габрово и по споразумение с Васил Априлов изпратен да се учи „с школки харч“ в Одеса. След като Неофит напуска Габрово и става учител в Копривщица, братя Мустакови му изпращат за обучение през 1838 г. неговия бивш ученик Георги

Иванов, като обещава да го подпомагат годишно с 200 гроша. През лятото на следващата година пак те връщат в Габрово „да влезе при учителя Калист взаимоучител“ Цвятко Недев. Така започва неговото дългогодишно учителстване, макар първоначалното му желание да е било придобиване на по-високо образование във влашката столица. Те оказват помощ и съдействие и на Атанас Иванов от Стара Загора в бъдещата му кариера на възрожденски даскал. Информацията за тези техни постъпки вероятно се разпространява бързо за тогавашните условия. За това свидетелства едно писмо на пловдивчанина Г. А. Морovenov до Н. Рилски. „Научаваме се, пише той на 10 юни 1839 г., че родолюбивите и музoлюбиви Мустакови отделят средства за бедни младежи да следват.“ Затова тяхната молба е копривщeнският учител да ходатайства пред букурешките габровци за един техен братовчед<sup>41</sup>.

Вече бе посочено съдействието, което банскалите Марко Георгиевич и Михаил Герман оказват на братя Мустакови при намирането на подходящ учител, посочвайки им като такъв Неофит Рилски. Много документи свидетелстват, че тримата братовчеди от Банско водят сравнително редовна кореспонденция, взаимно се осведомяват за новости и активно се подкрепят. Добре известни са и техните родолюбиви почини, пряко свързани с издирване на старини и спомоществователство на български книги<sup>42</sup>. Имат също така възможност да бъдат в течение за ръководната роля на букурешките габровци в организирането на едно от първите обществени светски училища и като сръбски служители. Затова, когато започва подготовката по откриването на учебната година в Габрово, съвсем естествено у Марко Георгиевич<sup>43</sup> се заражда същата идея. Наличната информация обаче го сочи като самостоятелен дарител и организатор на проектираното ново училище в Банско. Вероятно затова среща първоначално трудности и неразбиране. Мечтата му намира реализация едва през 1858 г.

В началото на 1836 г. Д. и Х. Мустакови настояват пред Неофит да приеме и обучи в Габрово няколко деца от Тетевен за бъдещото училище, което Михаил Кифалов (1783–1868), тогава служител в руското консулство в Букурещ, се готви да открие в



родното си място. В писмо от 12 април същата година братята демонстрират отново подкрепата си за проектираното училище, като молят Н. Рилски да окаже и лично съдействие на Кифалов при предстоящото им, впоследствие нереализирано, запознанство. Очевидна е добронамерената съпричастност, която Мустакови проявяват към този тетевенец, придобил след 1842 г. голяма популярност с отпечатването на превода на Ю. Венелин под заглавие „Заради възрождение новой болгарской словесности“. Интересно е да се знае, че Христо Мустаков ще застане и зад други патриотични идеи на М. Кифалов, каквато е инициативата за създаване на централен дарителски фонд, с чиито средства да се подпомага и отпечатването на български книги. Доверието между двамата е видно и от факта, че Х. Мустаков, както ще стане ясно по-долу, е един от изпълнителите на приживе съставеното през 1855 г. и депозирано в руското генерално консулство в Букурещ завещание на М. Кифалов<sup>44</sup>.

Ето и поредната инициатива за откриване на взаимно училище в средата на 30-те години на XIX в., пряко повлияна от примера на букурещките габровски епитропи. Тя обаче представя възрожденските дарители в различна от традиционната представа за хора, запалени изцяло от идеалистични патриотични пориви. Става дума за амбициозно започнатия през 1835 г. и трудно довършен строеж на училищна сграда в съседната на Габрово Трявна, чийто пряк подбудител е живеещият в Букурещ Петър Сапунов. По-горе бе изяснено, че личното познанство между него и фамилията Мустакови датира от първата четвърт на XIX в. и е свързано както с търговски интереси и общи контакти с руските консули във влашката столица, така и със съвместни книжовни проекти между младите тогава П. Сапунов<sup>45</sup> и Д. Мустаков. Историята на Тревненското училище е добре изяснена в литературата, затова тук ще отбележа само някои поучителни факти. Като основен капитал за създаване на училището Сапунов обещава наследството на починалия в Букурещ Никола Стоянов, известен повече като Кольо Бояджията, благодарение на което при своето посещение в Трявна успява бързо да привлече към инициативата си местното население. П. Сапунов дори осигурява стро-

ителните планове за новата сграда, изработени по подобие на Букурещкия лицей! Примамени и амбицирани от примера на съседите си габровци, иначе земните тревненски чорбаджии пропускат да отчетат немаловажния факт, че заявеният от Сапунов капитал от 31 032 гроша фактически не е налице. Затова остават изненадани, когато изпълнителят на завещанието им дарява 18 225 гроша под формата на 800 отпечатани евангелия! Все пак, тревненци не се отказват лесно и през 1836 г. му поверяват пет момчета, за да изучат взаимоучителния метод. П. Сапунов обаче ги отвежда не в съседното Габрово при Неофит Рилски, а ги взема със себе си в Букурещ, вероятно воден отново от амбициозно съперничество, неподозирайки новите неблагоприятия, които ще последват. Тук трябва също да се отбележи липсата на каквато и да е документирана инициатива и от страна на братя Мустакови за оказване на съдействие за тревненското училище. И малкото цитирани факти недвусмислено сочат първоначално съзидателно съревнование за догонване и първенство, постепенно прераснало в зле прикрит конфликт<sup>46</sup>.

Възможното обяснение някои автори търсят в традиционното за цялото Възраждане съперничество между двете съседни селища с близък обществен климат и нагласи. Един публикуван документ обаче сочи по-съществени причини за очевидното нежелание на П. Сапунов да потърси съдействието на братя Мустакови, а също и за тяхната неприкрита незаинтересованост. В Търновския църковен кодекс е запазена съдебна спогодба от 14 януари 1835 г. между наследниците на починалия в Букурещ Никола Ст. Бояджията и техния братовчед и попечител на наследения имот П. Сапунов. Интересен е следният пасаж, според който те „с общо съгласие“ подаряват на взаимното училище в Трявна „615 жълтици, които Мустакови“ дължат на покойния. За целта роднините упълномощават писмено цитирания попечител да ги вземе и предаде на Търновския митрополит. Не е известно дали габровци са върнали дълга си, дарявайки го за тревненското училище. Но са запазени и други документи, съдържащи податки за недоразумения на лична основа<sup>47</sup>.

Подробното запознаване с натрупания документален и ис-

ториографски материал около историята на Габровското взаимно училище, разглеждаща детайлно приносите на В. Априлов и Н. Палаузов<sup>48</sup>, поставя пред историка на Българското възраждане интересен въпрос. От 1836 г. е видимо постепенното раздалчаване между одеските и букурещки директори по някои основни въпроси. Първоначалните разногласия са породени от известни недоразумения. За това вероятно допринася и естествената психологическа нагласа на мецената и неговата потребност от насърчаване и обществено признание, а също така и някои личностни особености в характерите както на Васил Априлов, така и на Димитър и Христо Мустакови. С времето тези разногласия не са изгладени, напротив, задълбочават се и от лични мотиви. Създадената атмосфера на съперничество се отразява негативно не само на Габровското училище. Но също така и на някои наблюдателни съвременници, които забелязват необявения открито спор за първенство, особено афиширан от Априлов и, съзнателно или не, вземат страна в него. Днес не само на историците е добре известен „победителят“. Васил Априлов е сред малцината възрожденци от първата половина на XIX в., притежаващи изключително чувство за историчност. Затова той съзнателно подчинява последното десетилетие от своя живот на една идея: „Аз ще счита себе си най-щастлив от хората, ако като първий, дето дигнах гласът си за тяхна полза според силата си и способът си, стана причина на грядущите времена на благосъстоянието им.“<sup>49</sup> Би било любопитно върху тази премълчавана тема да се хвърли известна светлина.

Излязлата през 1835 г. българска граматика на Неофит Рилски може би поставя публично началото. Отпечатаното специално посвещение отчита само заслугите на братя Мустакови и дълбоко засяга Априлов. Неговото огорчение се засилва след като много източници, някои от които вече разгледани тук, налагат трайно в масовото съзнание първостепенната роля на букурещките дейци. Търпението на одеския дарител е изчерпано обаче, когато Райно Попович отпечатва през 1837 г. със специални благодарности към братя Мустакови своята „Христоития“<sup>50</sup>. Много автори се доверяват отново само на В. Априлов и обясняват този

факт с непознаване на действителната ситуация и реалните приноси на отделните дарители, оправдателен мотив, който през 1840 г. използва самият Райно. Мисля, че не трябва да обвиняваме точно този дългогодишен учител и ерудиран елинист в неинформираност и липса на контакти, затова потърсих и друго осветление за неговото благоразположение към букурещките деятели през 1837 г. Известно е, че на 6 май Неофит Рилски напуска Габрово с намерение да отвори училище в Пловдив по покана на щедрия тамошен дарител Вълко Чалъков. Две писма на А. Кипиловски от това време хвърлят яснота и върху въпроса защо братя Мустакови се съгласяват, на пръв поглед безпроблемно, с напускането му. От цитираните документи е видно, че те всъщност са имали обещанието на Райно Попович веднага да поеме Габровското училище. По неясни причини обаче последният се отказва и остава в Карлово<sup>51</sup>.

Смятам, че надоразуменията между епитропите в Одеса и Букурещ се задълбочават до голяма степен и поради недостатъчна и ненавременна информираност. Както е известно, лична среща между тях е осъществена през септември 1847 г. във влашката столица, само седмици преди смъртта на Априлов. Всъщност те са заложени в самата идея за два ръководни външни центъра – местните габровци до края на 40-те години продължават да ги приемат за свои директори и се допитват за всяко нещо, като често умишлено, умело ласкаейки ги, интригуват между тях, за да извлекат полза за училището. Много е вероятно и самият Неофит Рилски несъзнателно да е допринесъл за засилването на взаимното недоверие. Нередовното изплащане на заплатата му, както и бавното изпращане на учебниците, изнервят учителя. Той споделя притесненията си със своя братовчед Марко Георгиевич, който го съветва на 6 юли 1837 г. „на Априлова пиши и пожали се на них.“<sup>52</sup> Междуременно Васил Априлов с присъщия нему тон си позволява енергично да наставлява възрожденските писатели и филолози и се опитва да наложи своите виждания за книжовен български език. Пряко засегнат от това е не само честолюбивият Неофит Рилски, но той решава да разрези, а после и да прекъсне кореспонденцията си с Одеса. Неподозирайки истинските при-

чини, тамошният меценат стаява съмнения и вероятно допуска намеса на братя Мустакови. Затова от 1838 г. все по-малко от неговите многобройни писма минават през Букурещ и той търси други посредници за своята кореспонденция, като се мотивира с различни причини. Това е и годината, в която умира Търновският митрополит Иларион Критски. Основателно е, мисля, предположението, че с неговата смърт изчезва последният авторитетен арбитър между одеските и букурещки габровци.

И накрая ще спомена още един факт, който привнася в разглежданото тук съперничество и лични мотиви. От малкото запазени документи е видно, че през 1840 г. един от племенниците на Димитър, Христо и Константин Мустакови, вероятно Васил, е записан да учи в Атина. Добре известно е субективното отношение на Априлов по въпроса за отрицателната роля на гръцкото образование като предпоставка за гърчееене на част от българите. В историографията са изяснени безспорните му старания да привлече българите към учебните центрове на Русия, като издейства държавни стипендии. Примамен от обещанията на В. Априлов за обучение в „Семинарията съ царско иждивение“, В. Мустаков напуска Атина и заминава за Одеса като съученик на Найдено Геров. Неговите роднини обаче не преценяват добре суровите условия и големите лишения, които съпътстват обучението на българите в Одеса и не след дълго той се връща в Букурещ. Поради това, както пише на 23 август 1841 г. Найдено Геров в писмо до Неофит Рилски, „сега Априлов има разправия с Константин Мустаков!“<sup>53</sup> Вероятно това се оказва достатъчно, за да превърне недоразуменията между Одеса и Букурещ в зле прикрит конфликт.

През 1841 г. излиза от печат любопитното съчинение „Денница на новобългарското образование“, изиграло огромна роля не толкова за популяризирането на Габровското училище, колкото на преките заслуги на своя автор – Васил Априлов. Зад афишираните намерения, а именно – да запознае русите с българите и да подбуди последните към родолюбиво съревнование и грижи за просвета, той трудно скрива желанието си да открие съществения принос за това на одеските дейци. Тук за първи път внимателният читател ще забележи публично отправената критика към

букурешките директори на училището<sup>54</sup>. По-горе бе направен опит да се покаже неоснователността на обвинението към Димитър Мустаков относно забавянето при отпечатването на учебните помагала в сръбската княжеска печатница през 1835 г. и безотчетно разходването за това средства. Другите по-съществени упреци на Васил Априлов могат да бъдат изброени така:

– братя Мустакови не се грижат за завещаните от Теодосий х. Йовчев имоти и поради тяхната недоброръководност не само училището не получава нищо, но и никой не знае за какво се харчат приходите;

– освен това, те и до днес, т. е. до 1841 г., не са изпълнили отдавнашното си обещание да подарят фамилните си имоти в Габрово на училището.

Относно последното Априлов вероятно има основание, доколкото братя Мустакови не даряват безвъзмездно имуществото си. От непълната документация е видно, че отпреди септември 1841 г. тяхната лична собственост в Габрово е записана в данъчните регистри на името на училището, но те продължават да получават част от доходите. За това свидетелства копие от писмо на габровската община до Н. Палаузов и В. Априлов от 24 февруари 1842 г. Тъй като от години семейството им няма представители, живеещи в Габрово, за техните имоти се грижи упълномощено лице, какъвто до есента на 1845 г. е Петър Роде. Вероятно поради небрежност или опит за лично облагодетелстване, той е заменен със съдействието на общината. В действителност от тази година училищните епитропи се заемат пряко със стопанисването на имуществото, като поправят воденици, отдават под наем долапи за коприна, използват строителен материал от гората и получават част от общите неголеми доходи в полза на училището. Може да се отбележи също, че когато през юни 1848 г. Христо Мустаков пише своето първо завещание, сред изброените наличности и имоти той не споменава тези в Габрово<sup>55</sup>.

По-сложен, но и много показателен за трудностите, пред които е изправена често възрожденската благотворителност, е проблемът с изпълнението на завещанието на цитирания многократно Теодосий Йовчев. Претенции към имотите в самото Габрово още

през 1834 г. безуспешно предявява търновският управител хаджи Мехмедаа ага и, както пише П. Цончев, през 1838 г. тамошните дарения са „освободени от посегателство“. Но проблемите не приключват напълно, защото става ясно, че поради оспорване на завещанието през 1845 г. е отстранен като „недостоеен“ от задълженията си на училищен настоятел Хр. Цанков, далечен роднина на дарителя<sup>56</sup>.

Значително по-трудна за изпълнение се оказва тази част от завещанието, която касае приходите от недвижима собственост в Букурещ. От румънски документи научаваме, че Временното руско управление във Влашко (1829–1833) използва дарения на Габровското училище имот – къща № 794 в квартала „Куртя веке“, за казарма. Затова Димитър Мустаков в качеството си на изпълнител на завещанието подава на 19 септември 1832 г. молба до управляващия княжествата ген. Павел Киселев, за да реши проблема и да освободи имуществото от данъци към Влашкото княжество. Не е известно как точно са се развили събитията, но самият В. Априлов свидетелства, че в първите години след откриването училището в Габрово получава известни суми от това дарение<sup>57</sup>.

Впоследствие обаче то е оспорено от роднини на завещаателя. Братя Мустакови започват през 1836 г. поредица от нескончаеми процеси, които поглъщат всички приходи от дарението, за което свидетелстват многобройните писма, разменяни в продължение на години между Габровската община и Букурещ. Първоначално изпълнителите на завещанието са уверени в съдебния успех и дълго не се съгласяват на компромисна подялба. Към последното апелират на 14 декември 1842 г. габровци, отчаяни и уморени от дългогодишните „давии“. На следващата година те дори молят одеските директори „ако бы имало кабилъ сос каковто способ можете мостаковите извадете отъ епитроплякът на Букорещкиатъ мюлкъ“ с надеждата, че някои други биха се справили по-добре. Скоро временните недоразумения между братя Мустакови и габровската община са изгладени. И, когато през 1847 г. благоприятният за Габровското училище изход изглежда близък, сякаш по ирония на съдбата, на 23 март в центъра на Букурещ избухва опус-

тошителен пожар. Материално засегнати са не само братя Мустакови. Изгрят и завещаните постройките. Габровци и сега не губят надежда и подават молби, както до генералното руско консулство, така и до управителя на Влахия, за да получат обезщетение чрез размяна на собствеността. Но този път за успешното разрешение на дългогодишния проблем препятства избухналата „влашка размирица“ – революцията от 1848 г. В следващите години Христо, а през 1864 г. и неговият наследник Григор Н. Мустаков в качеството си на наследствен изпълнител на завещанието, е изправен пред трудния проблем да намери лица, които да застроят и използват под наем предостъпените от румънското правителство на мястото на изгорелите имоти празни терени<sup>58</sup>. Това е последното документално сведение за злощастната съдба на завещанието на Теодосий Йовчев. От гореизложеното дори и непрофесионалният читател може да прецени субективността на някои от твърденията, отпечатани в иначе ценната „Денница на новобългарското образование“<sup>59</sup>.

В цитираното съчинение, както и в многобройните си писма, Васил Априлов, ясно заявява своето разбиране за възрожденска благотворителност. Авторът свързва това понятие изключително с материално или финансово пожертвование и е твърдо убеден, че обществото трябва добре да познава и почита своите дарители, както и да се вдъхновява от техния пример. „Тези, които не правят благодеяния (разбирай парични дарения – б. м., В. Р.), не трябва да бъдат изваждани на сцената, тяхната участ е забравата!“ – пише той<sup>60</sup>. Тази категорична присъда като че ли обяснява постепенното и сякаш тенденциозно омаловажаване на съществената роля, която имат букурещките директори за откриването и поддържането на Габровското взаимно училище през 30 и 40-те години на XIX в. Процес, започнат още от съвременниците и свързан пряко с интересния проблем за моделирането на някои възрожденски митове.

Предвид конкретната тема на изложението ми, тук няма да разглеждам обстоятелствено въпроса за митологизирането на отделни възрожденци от тогавашното българско общество. Но мисля, че отговорът не може да бъде еднозначен. Несъмнено съ-



ществен принос за растящата популярност на В. Априлов извън тесните граници на родното Габрово има още приживе самият той. Макар да не липсват негови критици, сред които са и приятели на Христо Мустаков като Захари Княжески и Найдено Геров, В. Априлов умело „рекламира“ своите възгледи и реални приноси. Важна роля изиграва неговото завещание, чийто текст разкрива един добре обмислен и благороден дарителски жест. Затова не бива да ни учудва затрогващото старание, което полагат, от една страна, одеските душеприказчици, за да изпълнят точно волята му и, от друга, габровските епитропи, за да увеличат авторитета на своя благодетел. Резултат от тези съвместни усилия е не само издигнатият надгробен паметник в Галац. Но и излязлата през 1866 г. история на „Габровското училище и неговите първи попечители“, първооснова на много от популярните и недотам прецизни тези по въпроса и в модерната българска историопис. Нейният автор П. Р. Славейков отбелязва още в увода, че не всичко е „както трябва пълно и свършено“, вероятно защото осъзнава ограничената си изворова база, а именно – записките на дългогодишния учител и деловодител Цвятко Недев и документи, предоставени му в Одеса по време на краткия престой там. В изложението обаче липсва изцяло гледната точка на букурещките българи по създаването на Габровското училище. Нещо повече. От прецизно водената статистика за периода от 1868 г. до 1887 г. е видно, че нито един от 2006-те екземпляра от това първо издание на цитираната книга не е дарен или изпратен в Букурещ<sup>61</sup>.

И накрая ще подреда накратко още някои познати факти, които говорят, че за фамилията Мустакови благотворителните изяви не са самоцелни, нито са свързани единствено с емигрантска носталгия по родното място или търсене на социален авторитет. За някои от нейните представители, като Димитър и Христо, а по-късно и Григор, това е вътрешна необходимост, а защо не и начин за изява на национална принадлежност?

През 1846 г. след обиколка из някои от балканските владения на Османската империя в Букурещ за кратко отсяда епископ Порфирий Успенски. В своя дневник той споделя впечатления за интересното и малко тайнствено нощно посещение, което му оказ-

ват представители на букурещките българи – Хр. Мустаков, И. Селимински, И. Д. х. Бакалоглу и П. Ралчев. Те търсят съдействието му пред руския Синод за 12 стипендии за български младежи в Киевската духовна семинария, а също споделят и мнението си по разгарящия се българо-гръцки църковен спор. Впечатлен от тази среща, руският духовник по-късно ще допълни записките си: „Аз изпълних своето обещание; и Бог благослови моето ходатайство. От Букурещ са приети в Киевската семинария 11 българи в 1847 г. Шест от тях се учат на държавна издръжка, а пет – се издържат от пожертвования на тамошния митрополит Филарет.“<sup>62</sup> От съхранените български и руски документи, част от които публикувани, днес знаем повече за дългогодишното старание на някои от дейците в Букурещ да превърнат Киев във втори след Одеса център за българска просвета, като осигурят не само държавни стипендии, но и открият специален пансион.

Уверено може да се твърди, че сред главните действащи лица и в тези инициативи е Христо Мустаков. Основание за това са свидетелствата за познанствата и контактите му с руски дипломати, духовници и учени от този период. А също и някои от неговите по-късни изяви като един от лидерите на създадената по време на Кримската война емигрантска политическа организация, останала известна като Добродетелна дружина. Достатъчно красноречив за авторитета на Христо през 1857 г. е следният факт. По това време обезпокоените български колонисти от Бесарабия, осъдени по Парижкия мирен договор (1856) да живеят в обединените Дунавски княжества, възнамеряват да отстояват дарените им от руските императори автономни права, като изпратят в Букурещ свои представители. Н. Х. Палаузов, запознат с инициативата им, в писмо до Н. Геров вижда именно него като един от възможните ръководители на цитираната депутация. Прави също така впечатление, че възрастният вече Христо продължава да се грижи и да следи реализацията на редица от българите, завършили не само в Киев руски училища. Сред подпомаганите по различен начин от него са Т. Бурмов, И. Попхристов, В. Чалъков, Т. Икономов, И. Д. Икономов, Г. Мустаков, В. Д. Стоянов, а вероятно и И. Богоров<sup>63</sup>.

Името на Х. Мустаков се свързва и с друг родолюбив почин на букурещката емиграция, за съжаление останал по различни причини нереализиран докрай преди Освобождението, макар финансирането му да е подпомогнато и от румънското правителство. Става дума за българската ефория, формирана по повод „Душезаповед със завещание“ на Михаил Кифалов от 1855 г. Христо е неин председател от създаването ѝ до смъртта си през май 1860 г. и като такъв активно работи за осъществяването на благородната идея за създаване на болница и централно училище в Търново<sup>64</sup>.

Вероятно преди смъртта си Христо Мустаков пренаписва своето завещание и определя за изпълнител на последното си желание приятеля си Иван Селимински и племенника си Григор Н. Мустаков. Засега не разполагаме с пълния текст на този документ. Но от възрожденската преса научаваме за заделените в специален фонд 1800 жълтици, от чиито лихви се предвижда издържането на младежи, следващи в Европа. Само В. Д. Стоянов успява обаче да се възползва от това завещание, и то за кратко. За съжаление, както обобщава Н. Жечев, „някои племенници оспорили волята на благодетеля и турили ръка на сумите, завещани за народни цели“. Съществува предположение, неаргументирано с конкретни позовавания, според което дарените от Х. Мустаков суми са присвоени от син на брат му Никола<sup>65</sup>. Много е възможно Х. Мустаков да е преработвал неколккратно своето завещание. Основание за подобно твърдение ми дават не само посмъртните коментари във възрожденската преса и кореспонденция. В архива на Иван Селимински е запазен препис от „Духовно завещание на Христофор И. Мустаков“. То носи дата 7 юни 1848 и е написано година след разорителния за фамилията пожар в Букурещ. В него като наследници Христо сочи племенниците си Григор, Иван, Васил и Никола, балдъзата Анастасия и брат си Никола Мустаков, който е и изпълнител заедно с Иван Селимински. Този документ не предвижда създаването на обществен фонд за издръжка на българи, обучавани в чужбина. По-интересното обаче е, че именно този текст от 1848 г. е презаверен в Букурещ на 13 септември 1860 г. Нотариалният препис носи подписите на Григор Мустаков

и Иван Селимински. Вероятно потулената истина за дарените 1800 жълтици за общополезни цели е била добре известна на д-р Селимински, но днес не я откриваме в богатия му архив<sup>66</sup>.

Необходимо е да се уточни, че за повечето наследници и преки родственици на разглежданите тук представители на фамилията Мустакови не са правени специални проучвания. Безспорно е обаче, че мнозина от тях, родени и възпитани извън Българско, не само не проявяват интерес към делата на Габровското училище, но все по-тясно свързват живота си с „осиновилата ги Родина“ – Румъния. Затова не бива да ни учудва фактът, че тяхното засичане в документи става все по-трудно.

Показателно изключение от напредващата румънизация на голяма част от българските заселници отвъд Дунав са примерите за благотварителните изяви на племенника на Х. Мустаков – Григор, цитиран в някои документи като негов пряк наследник (Христо не е женен и не оставя потомство). Нему Т. Икономов с благодарност посвещава своята комедия „Ловчанският владика или бела на ловчанският сахатчия“, излязла през 1863 г. с финансовата му подкрепа. Името на Григор Мустаков е често срещано, редом с това на дългогодишния скромен и верен приятел и поддръжник на всички родолюбиви почини на фамилията Мустакови – Иван Д. х. Бакалоглу, сред дарителите на българското читалище в Букурещ. Той е и един от подкрепилите инициативата за отваряне на българска църква и училище в румънската столица през 1865 г.<sup>67</sup>

В този материал не бе обхваната пълно разностранната дейност на разглежданите представители на една от най-многобройните и дейни български емигрантски фамилии. Допълнително изследване заслужава както осветляването на някои биографични моменти, така и специфични въпроси като например поясняването на техния принос за подпомагане на българската възрожденска книга и периодичен печат. Професионален интерес предизвикват и политическите виждания и конкретни изяви на някои от активните братя Мустакови. Но и от изнесеното тук безспорно е видно, че те заслужават едно достойно място в българската историопис.

Подреденото в настоящата статия поставя още един въпрос. Той е свързан с налагащия се извод, че проучването на различни аспекти от многообразната история на Българското възраждане често е тясно обвързано с такива неизследвани въпроси, каквато е разгледаната тук тема. Смятам за съществени недостатъчно проучените проблеми за възрожденската благотворителност и като особено показателни за нивото на самоорганизация и взаимопомощ, характеризиращи всяко зряло общество, намиращо се дори в условията на чужда държавна власт. Въпрос, на който историческата ни наука трябва да намери верния отговор, за да прецени обективно и някои от аспектите на политическата ни история, особено в първата половина на интересния XIX в.

#### БЕЛЕЖКИ

<sup>1</sup> Натрупаните архивни публикации и общи изследвания, в които осезаемо присъства името на голямата габровска фамилия Мустакови със своите стопански, политически и културно – благотворителни изяви, са многобройни, затова тук ще посоча само по-важните: *Цончев, П.* Из стопанското минало на Габрово. Габрово, 1996; Из общественото и културно минало на Габрово, Габрово, 1996; *Снегаров, И.* Принос към биографията на Неофит Рилски (гръцки писма до него). С., 1951; *Iancovici, S.* Unele date despre familia Mustacov de la Gabrovo (1797–1850). – In: Omagiu lui P. Constantinescu – Jași cu prilejul împlinirii a 70 de Ani. Bucureșt, 1965, 369–374; *Косев, Д., В. Дикulesку, В. Паскалева.* За положението и стопанската дейност на българската емиграция във Влашко през XIX в. – В: Българо-румънски връзки и отношения през вековете. Изследвания. 1. (XII–XIX в.). С., 1965, 286–371; *Тодоров, Н.* Филики етерия и българите. С., 1965; *Коледаров, П.* Към предисторията на Добродетелната дружина. – ИИИ, 1966, 16–17, 385–406; *Велики, К.* Румънски влияния и приносът на българската емиграция от Влахия в създаването на български модерни училища. – В: Страници от миналото на българския народ. С., 1987, 129–152; *Поглубко, К.* За да бъдат полезни на народа си. С., 1976; *Венедиктов, Г.* Първа страница в историята на изучаването на българския език от руски учени. – В: Българското възраждане и Русия. С., 1981, 212–237; *Жечев, Н.* Културна дейност на българската емиграция в Букурещ през тридесетте години на XIX в. – В: Българо-румънски литературни взаимоотношения през XIX в. С., 1980, 202–230; Братя Мустакови и учебното дело в Габрово през Възраждането. Годишник. История на образованието в Бъл-

гария. 3, 1985, 22–38; Букурещ – културно средище на българите през Възраждането. С., 1991; *Радкова, Р.* Неофит Рилски и новобългарската култура през първата половина на XIX в. С., 1983; *Цамбазовски, К.* Привредне везе бугаре Кнежевином Србијом у доба кнеза Милоша Обреновића и уставо-бранителя. Београд, 1986; *Бурмов, Т.* Дневник. Спомените ми. Автобиография. С., 1994 и др.

<sup>2</sup> Съществуват някои податки, които дават известно основание към условно нареченото „първо поколение“ Мустакови да бъде причислен и Васил, когото откриваме като търговец в началото на XIX в. първоначално в Москва, а след това и в Казан. На него съсобствениците Никифор Мустаков и Васил Априлов продават в 1810–1811 г. част от терена на бившия княжески дворец в Букурещ. Вж. *Цончев, П.* Преживелици на Габрово от края на XVIII в. до Освобождението (Материали и спомени). – БИБ, II, 1929, № 4, с. 127; Из стопанското минало..., с. 602; Из общественото и културно минало..., с. 281; *Iancovici, S.* Цит. съч., с. 370.

<sup>3</sup> По-конкретно и подробно за разнообразната им стопанска активност вж. БИА–НБКМ, II А 7807, търговски тефтер на х. Христо Рачков; *Априлов, В.* Денница на новобългарското образование. – В: Съчинения. С., 1968, с. 97, б. 23; *Цончев, П.* Из стопанското минало..., с. 76, 214, 332, 335, 387, 444–458, 469, 471–475, 597, 600–601; *Iancovici, S.* Цит. съч., 369–370; *Велики, К.* За търговията на българските градове с Австрия в края на XVIII и началото на XIX в. – ИПр, 1959, № 6, с. 68; *Трайков, В., Н. Жечев.* Българската емиграция в Румъния XIV в.–1878 г. и участието ѝ в стопанския, обществено-политическия и културния живот на румънския народ. С., 1986, с. 165, 175; История на Габрово. С., 1980, с. 54, 57; *Панова, С.* Търговски спор пред Виенския съд от 1752 г. – ИДА, 64, 1992, с. 267.

<sup>4</sup> Сред малкото документи, потвърждаващи тази разпространена практика, е един регистър на руското консулство в Букурещ, описващ стоките, внесени от Влашко в Русия за 1799 г. В него „Йона Мустаков“ многократно е споменаван като руски търговец наред с познатите ни Христофор и Филип Априлови, Иван Бакалоглу, Иван Келифаров. Вж. *Documente privind Istoria Romaniei. Colectia Eudoxiu de Hurmuzaki. IV Rapoarte diplomatice ruse (1797–1806).* Bucureşti, 1974, р. 273. За някои от търговските съдружници на Мустакови, сред които и х. Хр. Рачков и Т. П. Йовчев, съществуват податки, потвърждаващи статута им на нежински „гръцки“ търговци. Вж. *Славейков, П.* Габровското училище и неговите първи попечители. – В: Съчинения. Т. 5. С., 1977, с. 506, завещанието на Теодосия П. Йовчев; *Цончев, П.* Из общественото и културно минало..., с. 364, б. 2, Повече вж. *Митев, П.* Търговското братство в Нежин и българските земи през XVIII в. – ГСУ. ИФ, 88, 1995, 69–80.

<sup>5</sup> *Сърку, П.* Описание бумаг епископа Порфирия Успенского. СПб., 1891, с. 387; *Мавродинов, Н.* Връзките между българското и руското изкуство. С., 1955, с. 66. *Радкова, Р.* Рилският манастир през Възраждането. С., 1972, с. 37, 183, б. 73. Иконите са „Успение на Иван Рилски“ и „Покров Богороди-

чен“. За съжаление, авторката не датира тази информация.

<sup>6</sup> Сведения за петимата популярни в първата половина на XIX в. братя Мустакови ни дава възрожденският просветител А. Иванов – Чърти из животът и записки на Атанас Иванов, бивший учител в Стара Загора. Пловдив, 1896, с. 20. Съвременният румънски изследовател С. Янковичи документира като такива братята Никифор, Николай, Христо(фор), Димитър и Константин. Вероятно старият х. Иван умира преди април 1815 г., когато наследниците му си поделят имуществото. Мястото на бившия княжески дворец, където през 1818 г. е построен прочутият хан „Габровени“, става собственост на Николай. Вж. *Iancovici, S.* с. 371. И през 1835 г. братята живеят в престижната махала Куртя веке, както сочат преброяванията, направени тогава от властите. В публикуваните от С. Романски списъци четем: „Никула Мустаков,... Костя брат Мустаков,... Христе Мустаков,... Димитрие Мустаков,...“ Тези статистически списъци дават досега неизползвана информация и за семейното положение на братята, за някои от имената на наследниците от третото поколение, както и за началния етап на румънизация сред тях. Вж. *Романски, С.* Българите във Влашко и Молдова. Документи. С., 1930, с. 591.

<sup>7</sup> *Велики, К.* Цит. съч., с. 76; *Трайков, В., Н. Жечев.* Цит. съч., с. 178, 204–205, 221, б. 33; АО на БАН, ф. 34, а. е. 398, л. 34–35, 73; а. е. 392; а. е. 368, л. 154; а. е. 473, л. 2; а. е. 366, л. 38–39; а. е. 369, л. 81, 144. Цит. по: *Косев, Д., В. Дикулеску, В. Паскалева* Цит. съч., с. 308. Ще припомним и популярното сведение, че през 1867 г. Георги Раковски прекарва последните седмици от своя живот именно във вилата на лозето на братя Мустакови, вж. *Раковски, Георги Стойков.* Възгледи, дейност и живот. Т. 2. Документални материали. С., 1968, 110–111, д. 65; *Жечев, Н.* Букурещ – културно средище...; *Iancovici, S.* Цит. съч., с. 371.

<sup>8</sup> Някои автори твърдят, че там той е завършил военна академия. С оглед на времето, в което живее и се изявява Николай, известен и като бивш делибашия на княз Моруз, достигнал до чин болярски питарий (доставчик на храни за войската), е по-логично друго обяснение. Вероятно неговите контакти с Русия са свързани най-вече с търговските дела на рода. Възможно е да имат и политическа основа, за което подсказват някои документи. През 1822 г. Димитър Мустаков ще потвърди пред руския учен П. Кепен пребиваването на брат си през 1812 г. в Москва, откъдето бил принуден, вероятно във връзка с Наполеоновото нахлуване, временно да се оттегли към р. Волга. Вж. *Венедиктов, Г.* Цит. съч., с. 218. Вж. още: *Цончев, П.* Из стопанското минало..., с. 598; *Iancovici, S.* Цит. съч., с. 371.

<sup>9</sup> БИА–НБКМ, II А 7792а – Копирна книга на габровските училищни епитропи.

<sup>10</sup> *Iancovici, S.* Цит. съч., с. 371; *Велики, К.* Браилските бунтове 1841–1843. С., 1968, с. 143.

<sup>11</sup> БИА–НБКМ, II А2246, II А2248, II А2249; *Трайков, В., Н. Жечев.* Цит. съч., с. 288, 291; *Жечев, Н.* Цит. съч., с. 50, 55, 124–125, б. 17, 195;

Радкова, Р. Неофит Рилски и новобългарската..., с. 38, б. 8; Из архивата на Найдено Геров. Кореспонденция с частни лица. Съставил Т. Панчев. Т. 1. С., 1911, с. 277, 278, д. 438, 439; с. 520–521, д. 839; *Велики, К.* Д-р Н. С. Пиколо във Влашко. – В: Д-р Никола С. Пиколо, изследвания и нови материали, издадени по случай сто години от смъртта му (1865–1965). С., 1968, с. 246, б. 47; *Поглубко, К.* Цит. съч.; *Алексијева, А.* Гръцката просвета и формирането на българската възрожденска интелигенция. – В: Проблеми на балканската история и култура. С., 1979, *Studia Balcanica*, 14, 166–167; *Анчев, А.* Руската общественост и българското национално възраждане през 30–50-те г. на XIX в. – В: Българското възраждане и Русия..., с. 352, 354.

<sup>12</sup> *Романски, С.* Български въпроси в преписката на И. И. Срезневски с В. И. Григорович. – СпБАН, 54, 1937, 107–110; *Вендиктов, Г.* Цит. съч., 218–219, 226, 229–230; *Жечев, Н.* Цит. съч., 54–55, б. 83; *Конев, И.* Литературни взаимоотношения и литературен процес. (Българската литература във взаимоотношенията си с балканските литератури). С., 1974, 174–175.

<sup>13</sup> Началните контакти на Димитър са осъществени чрез Г. Евангелидис, апостол на Филики етерия, когото предвидливият Милош Обренович дори назначава през 1818 г. в своята канцелария, за да бъде в течение на предстоящите събития. Чрез него сръбският княз контактува и с цитирания руски консул в Букурещ, който ще вземе под свое покровителство през 1821 г. набедения за етерист Д. Мустаков. Този период съвпада и с разрастване на сръбско-влашката търговия, в която бързо са ангажирани и Д. и Х. Мустакови. Вж. *Гавриловић, М.* Милош Обреновић. Књ. 2 (1821–1826). Београд, 1909, 13–14, 447, б. 1; књ. 3 (1827–1835). Београд, 1912, с. 134; *Џамбазовски, К.* Цит. съч., 31–32; *Маринковић, М.* Турска канцелария кнеза Милоша Обреновића (1815–1839). Београд, 1999, 27–28. Повече за симпатиите на Димитър към гръцката революционна организация през 1820–1821 г. вж. *Iancovici, S.* Цит. съч., 371–372; *Тодоров, Н.* Цит. съч., с. 55, 59.

<sup>14</sup> Михаил Герман (ок. 1780–1840) след не много успешна търговска кариера свързва трайно името си с вярна и дългогодишна служба като личен довереник на Милош Обренович. Сръбската историография, макар да признава големия му принос в десетилетната умела дипломатическа борба за изграждане и укрепване на сръбската автономия, не крие пристрастното си, често неласкаво отношение към този българин от Банско. Интересно е да се отбележи, че статутът на М. Герман не винаги е точно институционализиран, затова го срещаме в документите и като депутат на сръбския народ, и като таен куриер на княз Милош, и като руски пратеник. По-подробно за него и рода му вж. БИА–НБКМ, ф. 653, а. е. 1–13; *Гавриловић, М.* Милош Обреновић. Књ. 1, (1813–1820), Београд, 1908. Књ. 2, књ. 3; *Арнаутовић, А.* Штампариије у Србије у XIX веку. Београд, 1912; *Крестић, В., Н. Петровић.* Протокол кнеза Милоша Обреновића. 1824–1825. Београд, 1973; *Џамбазовски, К.* Цит. съч.; Граѓа за историју бугарског народа. Уредио Кл. Џамбазовски. Београд, 1987; *Жечев, Н.* Цит. съч.; *Бољджиева, Е.* Банско, неугасващи имена от Възраждането. С., 1994.



<sup>15</sup> До окончателното урегулиране на автономния статут на Сръбското княжество в самия край на 20-те години на XIX в. неговите интереси във Влашко са защитавани от тайни агенти, често официално зачислени като щатни служители на руското генерално консулство в Букурещ, но заплащани от Милош Обренович. Интересно е да се знае, че официално представителство под формата на Сръбска търговска агенция е открито едва през октомври 1835 г., когато за негов пръв служител е назначен М. Герман, а за заместник – Д. Мустаков. С документ от 1837 г. сръбският княз назначава Димитър, който тогава се намира на друга, вероятно руска служба, за „съветник“, използвайки го в различни мисии. Повече вж. Граѓа за историју..., д. 88.

<sup>16</sup> Вендиктов, Г. Цит. съч., с. 226; Гавриловић, М. Цит. съч., књ. 2, с. 49, 50, 92, б. 1; књ. 3, с. 134.

<sup>17</sup> Гавриловић, М. Цит. съч., књ. 2, с. 91–92, б. 1, књ. 3, с. 135, б. 1, 136; Iancovici, S. Цит. съч., 372; Крестић, В., Н. Петровић. Цит. съч., с. 26, 153, 154, 278, 553, 555–556, 445, 546; Цамбазовски, К. Привредне везе..., 22–23, 31; Граѓа за историју..., с. 1, 82, д. 1, 79, 90; Стојанчевић, В. Србија и ослободилачки покрет на Балканском полуострву у XIX веку. Београд, 1990, с. 66.

<sup>18</sup> Граѓа за историју..., с. 222, д. 173. Повече за пожара в Букурещ и неговите последици вж. Трайков, В., Н. Жечев. Цит. съч., с. 322.

<sup>19</sup> Из архивата на Н. Геров... Т. 1, с. 198, д. 336, с. 203, д. 337; Т. 2, С., 1914, 399–400, д. 2259; Коледаров, П. Цит. съч.; Улунян, А. Документи об участии болгар в Крымской войне и национально-освободительной борьбе в 60-е г. XIX в. – Във: В памет на акад. Михаил Димитров. С., 1974, 739–742; Ангелова-Савекова, И. Патриотизмът на благодетеля д-р Никола Василиади. – В: Традиционни обществени структури и исторически личности в Габровско XII–XIX в. Габрово, 1997, с. 147.

<sup>20</sup> Априлов, В. Цит. съч.; Денница..., с. 41, 49–50; Цончев, П. Из общественото и културно минало..., 645–646; Каролев, Р. Материали за изучаване на учебното дело в България. Кн. V. История на Габровското училище. С., 1926, 8–10; Арнаудов, М. Васил Евстатиев Априлов, живот, дейност, съвременници (1789 – 1847). С., 1971, с. 115, 122–123; История на Габрово..., с. 82; Жечев, Н. Цит. съч., с. 191.

<sup>21</sup> БИА–НБКМ, II А 2045, II А 2050 – отчети на училищните епитропи в Габрово; Цончев, П. Цит. съч., с. 392; Каролев, Р. Цит. съч., 11–12; История на Габрово..., с. 81; Радкова, Р. Цит. съч., с. 47.

<sup>22</sup> Цит. по: Жечев, Н. Цит. съч., 148–149. Завещанието вж. у: Славейков, П. Цит. съч., 506–509.

<sup>23</sup> В литературата въпросът с финансирането на Габровското училище не е получил задоволително изясняване. Някои изследователи са категорични в твърдението си, че през целия възрожденски период то е „едно от малкото български училища, които не страдат от недостиг на средства“ вж. Димитров, А. Учебното дело в Трявна през Възраждането. – В: Трявна. С., 1982, с. 92. За започване строежа на габровската училищна сграда през 1833 г. послужили

10 000 гроша, които общината взема, според едни податки, под лихва от Търновския митрополит, а според други – това са пари, събрани от дарения за черквата „Св. Иван Предтеча“. *Априлов, В.* Цит. съч., с. 42, 51; *Славейков, П.* Цит. съч., с. 412, б. 6; с. 413, б. 8; 523–666 – сметки на директорите и епитропите на габровското училище; *Цончев, П.* Из стопанското минало..., с. 458; Из общественото и културно минало..., с. 396, 647; *Снегаров, И.* Цит. съч., с. 52, д. 1; с. 68, д. 14. Р. Радкова приема, че габровци създават специален обществен фонд за тази цел, вж. цит. съч., с. 46, 67. Един по-обстоятелствен историографски преглед показва съществуването на разнообразна и пръсната, често и противоречива информация, както за финансирането на строежа на училищната сграда, така и за изплащането на учителските заплати, а също и за отделни индивидуални парични дарения и завещания. Въпроси, изискващи специално изследване въз основа на запазената документация, част от която вж. БИА–НБКМ, II А 2045–2051, II А 7792, II А 7792а, II А 7772–7774. Някои от училищните кондикси са получени в Габрово и заверени от тамошните епитропи едва през 1840 г., въпреки утвърденото мнение, че те са изпратени от Одеса още през 1832 г.

<sup>24</sup> Такъв призив отправя още през 1926 г. Ив. Шишманов, като пише: „Априловата слава значително е затъмнила заслугите на тия ревностни наши патриоти... Изисква се едно по-справедливо разпределение на похвали и укори.“ Вж. *Шишманов, И.* Нови студии из областта на Българското възраждане. I. В. Е. Априлов, Н. Рилски, Н. Бозвели. – СББАН, кн. XXI, клон историко-филоложки и философско-обществен, 13, 1926, с. 405.

<sup>25</sup> Интересно е да се отбележи, че намирането на учители за Габрово, които да са „почтени и благонравни, щото учащите се не само да успяват в учението, но и да стават добри и полезни граждани“, е задължение на братя Мустакови като изпълнители на завещанието на Теодосий Йовчев. Вж. *Славейков, П.* Цит. съч., 506–509; *Жечев, Н.* Братя Мустакови и учебното дело..., 26–27. И те ще продължат да изпълняват този свой ангажимент и след като Н. Рилски ще напусне Габровското училище през 1837 г.

<sup>26</sup> Вж. интересното писмо на Марко Георгиевич до Неофит Рилски от 8 октомври 1833 г., публикувано от: *Стобийски епископ Арсений*. Принос към биографията на Неофит Рилски. С., 1984, 24–25. От документа е видно също, че още по това време Неофит е известен за същностната роля, която ще имат одеските дейци за финансовото поддържане на Габровското училище. За избора на новия учител вж. История на Габрово..., с. 83; *Радкова, Р.* Цит. съч., 51–53, 59, 110; *Григоров, Н.* Ролята на културно-просветните институции за съхраняването на българската диаспора в Румъния и Южна Русия през XIX в. и участието на габровската емиграция в тях. – В: Традиционни обществени структури..., с. 116. В някои по-стари изследвания се твърди, че определянето на Н. Рилски за такъв е също заслуга на Васил Априлов – *Цончев, П.* Из общественото и културно минало..., 397–401. Трябва да се уточни, че косвеното запознанство между тях датира едва от 1835 г., като и

след това често братя Мустакови са посредници в кореспонденцията на одеските дейци с Н. Рилски и Габровската община.

<sup>27</sup> Повече вж. *Снегаров, И.* Цит. съч., 54–55, д. 3; 57–59, д. 8, 59–60, д. 9; *Стобийски епископ Арсений.* Цит. съч., 26–32, д. 5–7, 9; *Радкова, Р.* Цит. съч., 52–53, 55, 64; Още за родното място на Неофит Рилски и за следването му в Букурещ. – *ИПр*, 1972, № 6, с. 105; *Велики, К.* Румънски влияния и приносът на българската емиграция..., с. 142; *Арnaudов, М.* Цит. съч., с. 164; *Жечев, Н.* Културна дейност на българската емиграция..., с. 193, 222; *Трайков, В., Н. Жечев.* Цит. съч., с. 282, 392, б. 50. В достъпната литература е коментирано, но и основателно приемано с резерви, епизодичното и не много ясно свидетелство на митрополит Иларион Критски за известни недоразумения между Неофит и неговите домакини – Мустакови. Трябва да се отбележи, че Търновският митрополит прави изводите си от оплакване на самия Н. Рилски, а неговият изнежен нрав е добре документиран. Най-вероятните причини за това недоразумение са материалните условия, ограничени средства и къси срокове за трудоемка творческа работа. Не случайно още в края на август 1834 г. рилският монах настоява да се върне в Габрово преди да е завършил всички преводи.

<sup>28</sup> Болгарската граматика сега първо сочинена от Неофита П. П. суцаго из свещеня обители Рылская, за оупотребления на славеноболгарските оучилища, а на свет издана от любородните предстоятели за Болгарското просвещение Г. братиа Мустакови, жители Букорещки, съ иждивението на общото новосоставлено в Габрово училище. Крагуевац, 1835 г., с. V; *Жечев, Н.* Букурещ – културно средище..., с. 50, б. 68.

<sup>29</sup> *Снегаров, И.* Цит. съч., с. 20, 69, 75, 78, 154; *Жечев, Н.* Цит. съч., 191–200; Братя Мустакови и учебното дело...; *Радкова, Р.* Неофит Рилски и новобългарската култура..., с. 47, 70, б. 114; *Велики, К.* Цит. съч., с. 143.

<sup>30</sup> През целия престой на Неофит Рилски в Габрово той получава годишната си заплата на части от букурещките епитропи чрез посредничеството на Иларион Критски. Братя Мустакови нееднократно изказват пред Търновския митрополит готовност за нейното увеличение. Това нетрадиционно финансиране на основния учител е фиксирано и в училищната документация, където четем, че годишното „жалование“ на Неофит е „от Букурещ и не влиза в училищния смет какът му“. БИА–НБКМ, II А 2051. Същия документ, но публикуван с известни и тенденциозни съкращения, вж. Документи по учебното дело във Враца, Градец, Елена, Габрово, Разград, София, Сливен, Шумен. – *УПр*, 1907, № 4, 377–389. Вж. също: *Снегаров, И.* Цит. съч., с. 69, 73, 79, 88, 94, 159. За отбелязване е, че всички останали учители, преди и след Н. Рилски, получават възнагражденията си от общата училищна каса в Габрово или от Одеса.

<sup>31</sup> *Снегаров, И.* Цит. съч., с. 71, 73; *Априлов, В.* Цит. съч., с. 51, 104, б. 32; *Конев, И.* Българо-сръбски и българо-хърватски книжовни взаимоотношения. (Материали и документи). С., 1966, 19–20, б. 1; *Бойчева, В.* Отпечатване на

български книги в сръбски печатници през 1833–1859 г. (По документи и материали из сръбските архиви). – ИНБКМ, 1976, т. XIV (XX), 214–218, 222. Вж също: *Димова, В.* Книгоиздаването на Балканите и формирането на българската възрожденска интелигенция. – В: Проблеми на балканската история..., 216–217. Авторката изнася някои факти, които косвено биха хвърлили светлина и върху историографския спор по въпроса в кое училище Н. Рилски наблюдава новия взаимоучителен метод на преподаване.

<sup>32</sup> За безплатното отпечатване свидетелства и Христодул Костович в писмо от 15 февруари 1835 г. След ходатайството на „мошну Герман“ сръбският княз „се обеща колкото книги се шампосват за Габровската школа бадихва“ – вж. *Бояджиева, Е.* Цит. съч., с. 63. Подробно за трудностите пред сръбската типография вж. *Арнаутович, А.* Цит. съч.; *Бойчева, В.* Цит. съч., с. 219–225. Повече информация за случая с Н. Карастоянов и неговото оневиняване у: *Снегаров, И.* Цит. съч., с. 74; Първата българска печатница. – МПр, 1939, № 3–4, с. 18; *Радкова, Р.* Цит. съч., 133–134; *Димитров, А.* Училището, прогресът и националната революция. Българското училище през Възраждането. С., 1987, с. 73.

<sup>33</sup> БИА–НБКМ, II А 2045, 2050. Прави впечатление, че в тези училищни сметки на габровските епитропи имената на В. Априлов и Н. Палаузов се появяват едва през 1846 г. Вж. също: *Славейков, П.* Цит. съч., 564–581 – сметка на временните настоятели за учебните заведения в Габрово, 664–666, сметка на братя Мустакови що са зели и дали за Габровското училище.

<sup>34</sup> *Радкова, Р.* Цит. съч., с. 132, 136; *Арnaudов, М.* Цит. съч., с. 241.

<sup>35</sup> *Снегаров, И.* Принос към биографията на Неофит Рилски..., с. 34, 190; Принос към биографията на Райно Попович. С., 1959, с. 91; Първата българска печатница..., 14–15; *Жечев, Н.* Културна дейност на българската емиграция..., с. 225; Букурещ – културно средище..., с. 49.

<sup>36</sup> Библиотека д-р Иван Селимински. Кн. 14. С., 1931, с. 12, б. 69.

<sup>37</sup> *Априлов, В.* Цит. съч., 43–44; *Снегаров, И.* Принос към биографията на Неофит Рилски..., с. 39; Първата българска печатница..., 12–13, б. 69; *Цончев, П.* Из общественото и културно минало..., с. 405; *Радкова, Р.* Цит. съч., 137–138.

<sup>38</sup> *Гаврилович, М.* Милош Обренович. Књ. 3 (1827–1835). Београд, 1912, с. 60, 144.

<sup>39</sup> Библиотека д-р Ив. Селимински. Кн. 14, с. 3.

<sup>40</sup> Христонтия или благодравие... от елинският на Славено-болгарският наш език преведенна от Райна Поповича изъ Жеравна Карловскаго елиногреческаго оучителя. Будим, 1837, 38–39, 319.

<sup>41</sup> *Снегаров, И.* Принос към биографията на Неофит Рилски..., с. 189, 234; *Иванов, А.* Цит. съч., 20–21; *Велики, К.* Цит. съч., с. 144, 151, б. 61; *Арnaudов, М.* Цит. съч., с. 75, 77; *Жечев, Н.* Букурещ – културно средище..., с. 205; Братя Мустакови и учебното дело..., с. 31.

<sup>42</sup> *Бойчева, В.* Цит. съч., с. 215, 221; *Радев, Т.* Обществените слоеве у

спомоществателите на някои от най-ранните български старопечатни книги. Год. на Българския библиографски институт „Елин Пелин“, 5, 1955, с. 143; *Бояджиева, Е.* Цит. съч.

<sup>43</sup> Марко Георгиевич е роден около 1795 г. и умира през 1865 г. Добре образован за времето си, той е привлечен на служба при сръбския княз Милош преди 1821 г. и често е ангажиран в поверителни мисии. За високото българско самосъзнание и на този сръбски агент свидетелства самият Вук Караджич в писмо до М. Обренович: „... Марко лично пред мен разказваше на своя учител по френски, че българският народ е по-велик и по-знатен от сръбския...“ Че интересите му към светската просвета не са мимолетни свидетелства и съставеният от него през 1833 г. „Забавник“. Вж. повече: *Гаврилович, М.* Цит. съч. Къ. 2, с. 413, 448, 536; къ. 3, т. 26, 141–143, 148, 152; *Крестий, В., Н. Петровий.* Цит. съч., с. 180, 236, 261, 456; *Стобийски епископ Арсений.* Цит. съч., 22–23, д. 3; *Радкова, Р.* Цит. съч., с. 17, 38, 51, 76; *Стојанчевий, В.* Цит. съч., с. 64; *Бояджиева, Е.* Цит. съч., с. 57, 70, 72–73, 90–94, 170, б. 38, 39.

<sup>44</sup> *Йорданов, В.* Дарители на народната ни просвета. Биографични бележки. Кн. 1. С., 1911, 69–77; *Снегаров, И.* Цит. съч., 110–111, д. 49; *Жечев, Н.* Букурещ – културно средище..., 60–62, 102, 243; Културна дейност на българската емиграция..., с. 216; „Родолюбив и народен мъж“. Възрожденският книжовник и дарител Михаил Кифалов. – В: Българско възрождане. Идеи – личности – събития. Годишник на Общобългарския комитет „Васил Левски“. 1996–1997. Т. 2. С., 1999, 177–188; *Велики, К.* Цит. съч., с. 145; *Стателова, Е.* Евлогий Георгиев и свободна България. С., 1987, с. 115.

<sup>45</sup> По-подробно за П. Сапунов вж. *Богданов, И.* Трявна през Възраждането. С., 1977, с. 8, 47, 127–134, 142–143, 150; *Радкова, Р.* Петър К. Сапунов. – В: Трявна. С., 1982, 272–282.

<sup>46</sup> Подробно вж. БИА–НБКМ, ф. 129 (Х. Даскалов), а. е. 1, л. 36; а. е. 166, л. 33–34, 124–127; *Априлов, В.* Цит. съч., 58–59, 115–116, б. 48, 49; *Гошев, И.* В Трявна през времето на последните търновски гръцки владци (1820–1870). – БИБ, 1930, № 2, с. 216; *Димитров, А.* Учебното дело в Трявна..., 89–92, 97; *Жечев, Н.* Букурещ – културно средище..., с. 129, 202–204

<sup>47</sup> *Снегаров, И.* Старият търновски църковен кодекс. Документи. – ГСУ, БФ, 11, 1933–1934, С., 1934, с. 54, д. 71; Принос към биографията на Неофит Рилски..., 74–76, д. 181; с. 122, д. 53; БИА–НБКМ, II В 676.

<sup>48</sup> Вж. например: *Славейков, П.* Цит. съч., 404–666; *Каролев, Р.* Цит. съч.; *Цончев, П.* Цит. съч.; *Арnaudов, М.* Цит. съч.; Светилник на ново-българската просвета. Доклади и съобщения от научната сесия в Габрово, организирана по случай на 130-годишнината на Габровското училище. С., 1966; Васил Априлов и българската възрожденска култура. (Сборник с изследвания по случай 200 г. от рождението му). С., 1990 и пос. там литература.

<sup>49</sup> *Славейков, П.* Цит. съч., с. 519, завещанието на Василия Е. Априлов. Вж. също: *Конев, И.* Васил Априлов и българо-руските културни взаимоотно-

шения. – В: Ние сред другите и те сред нас. Литературни взаимоотношения. С., 1984, 97–117.

<sup>50</sup> *Снегаров, И.* Принос към биографията на Райно Попович..., 159–160, д. 59, вж. и д. 63. Този поглед върху нещата би обяснил също защо едва през 1836 г. Априлов прави първите си опити да осъществи връзка с Ю. Венелин. Въпрос, на който търсят свои отговори още И. Шишманов и М. Арнаудов. Вж. подробно *Арнаудов, М.* Цит. съч., 128–133, 143.

<sup>51</sup> *Снегаров, И.* Цит. съч., с. 110, д. 41, с. 112, д. 42; с. 241–242.

<sup>52</sup> *Стобийски епископ Арсений.* Цит. съч., с. 69, д. 33; Копия на някои писма, изпращани от габровските училищни епитропи, вж. БИА–НБКМ, II А 7792а.

<sup>53</sup> *Шишманов, И.* Цит. съч., 240–241; Из архивата на Н. Геров... Т. 1, с. 277, д. 438; с. 278, д. 439; *Радкова, Р.* Дванадесет неизвестни писма на Неофит Рилски. – ИДА, 25, 1973, с. 103, д. 7. Вж. също: БИА–НБКМ, ф. 28 (И. Селимински), а. е. 23, л. 5–6; *Априлов, В.* Цит. съч., с. 122, б. 62; *Снегаров, И.* Цит. съч., с. 178, д. 65.

<sup>54</sup> *Априлов, В.* Цит. съч., с. 102, б. 27; с. 103, б. 28; с. 104, б. 32. Добро съвестното запознаване с наличната документация не оставя съмнение, че този мотив присъства често и преди в запазената кореспонденция, но също така сочи, че 1841 г. се явява връх в това междуличностно съревнование, превърнало се в полемика с обществено значение. За последното свидетелства този обстоятелствен цитат от писмо между Р. Попович и Н. Рилски с дата 8 февруари 1841 г.: „... Г. Априлов не престанно пише в Букурещ по сичките родолюбиви и оучени чловеци, камъ които явно говори за Мустакови, чи са совсемь нерадивы за болгарското добро, и иматъ между себе прение и негодувание. Тии им ищат непрестанно хисап (сир. Одесяните) за габровската школа, а они (сир. М.) нищо не им отвещават. Странна работа воистину! А Мустакови, от друга страна казували, че одессяните никакво добро не были показали за нея школа... Тия работы ми са омразнали, кир Неофите! най-много на тоя светъ, сир. кога гледамъ оумните и хитрите да немаат согласие...“ Вж. *Шишманов, И.* Цит. съч., с. 233.

<sup>55</sup> БИА–НБКМ, II А 7792-а, II А 2046, II А 7774. Завещанието на Хр. Мустаков вж. пак там, ф. 28 (Иван Селимински), а. е. 11, л. 43–44. *Славейков, П.* Цит. съч., с. 411, б. 3.

<sup>56</sup> БИА–НБКМ, II А 2045; *Цончев, П.* Цит. съч., с. 148, б. 1; с. 392, б. 5; с. 467, б. 1; *Славейков, П.* Цит. съч., с. 569.

<sup>57</sup> *Снегаров, И.* Принос към биографията на Неофит Рилски..., с. 67, д. 14, 105–108, д. 43; *Славейков, П.* Цит. съч., с. 576, 664. Косвено потвърждение, че завещанието на Т. Йовчев е частично реализирано, е споменаването му в църковните служби като благодетел на училището: *Бурмов, Т.* Дневник..., с. 288. За цитираните румънски архиви вж. *Iancovici, S.* Цит. съч., с. 372; *Цончев, П.* Цит. съч., 392–393, б. 1; *Жечев, Н.* Цит. съч., 148–149; Братя Мустакови и учебното дело..., с. 25.

<sup>58</sup> *Снегаров, И.* Цит. съч., с. 107, д. 43; *Славейков, П.* Цит. съч., 411–412, б. 4, 5; с. 436, 467, 504–505; БИА–НБКМ, II А 7792а, II А 5825. Повече и за други завещания в полза на Габровското училище вж. пак там, II В 9713, II В 9716, ф. 7 (братя Е. и Х. Георгиеви), а. е. 951, л. 1–6, ф. 116 (И. Грудов); а. е. 6, л. 30–31; *Цончев, П.* Цит. съч., с. 473, 479; *Каролев, Р.* Цит. съч., с. 52; *Жечев, Н.* Документи за историята на българските училищни настоятелства през Възраждането. – ИДА, 42, 1981, 151–152; Букурещ – културно средище..., с. 201, 209, 211.

<sup>59</sup> Повече за това и други съчинения на В. Априлов с историческа тематика вж. *Цанев, Д.* Българската историческа книжнина през Възраждането XVIII и първата половина на XIX в. С., 1989, 111–163.

<sup>60</sup> Вж. *Априлов, В.* Цит. съч., с. 118. По същото време битуват и други представи за възрожденска благотворителност и взаимопомощ. През 1842 г. М. Кифалов например пише в предговора на своята преводна книга: „всеки човек... според своята сила е длъжен да подаде свой Талант въ общество,... сиреч един да помогне сос наука, колко знае,... друг сос пари, а друг сос труд и проч; за да добие всекий, според мере своего приноса и благодеяния чест, хвала и безсмъртно име!“ Вж. Заради възрождение новой болгарской словесности или науки. Сочинение или книжица русского историописателя Венелина. Букурещ, 1842 г., с. V.

<sup>61</sup> БИА–НБКМ, II А 2051, II А 7772, II А 7792а; *Славейков, П.* Цит. съч., с. 405, 408; *Бурмов, Т.* Цит. съч., с. 203; *Цончев, П.* Цит. съч., с. 376, 397–398, 401, 407; *Каролев, Р.* Цит. съч., 46–78. Вж. също: *Трифонов, Ю.* Съчинения на П. Р. Славейков с исторически характер. – СпБАН, кн. XXXVIII, т. 20, 1929, 98–101; *Косев, Д.* П. Р. Славейков. Обществена и политическа дейност. С., 1986, с. 56, 80–84.

<sup>62</sup> *Сырку, П.* Цит. съч., 52–53, 186–187; Из архивата на Н. Геров... Т. 1, с. 181, д. 312; с. 226–227, д. 363.

<sup>63</sup> Повече вж. БИА–НБКМ, II В 1655–1658, II А 2244–2250; Библиотека Д-р Иван Селимински. Кн. 3. С., 1905, 49–52; кн. 8. С., 1928, с. 16, 20, 23; *Бурмов, Т.* Цит. съч., 25–35, 42, 355; Архив на Г. С. Раковски. Т. 2. С., 1957, 111–112, д. 46; с. 456–458, д. 221; Из архивата на Н. Геров... Т. 1, с. 198, д. 332; с. 717, д. 1204 и др.; т. 2, с. 162–163, д. 1887 и др.; *Богоров, И.* За народна свяст, добро поминуване и родна реч. Избрани произведения. С., 1970, 26–28; *Йорданов, В.* Лайпциг и българите. С., 1938, с. 44, б. 1; *Ангелов, Б.* Из архивата на В. И. Григорович (по случай 150 г. от рождението му). – ИНА на БАН, кн. 3, 1966, с. 182; *Поглубко, К.* Цит. съч., 49–58; *Анчев, А.* Цит. съч., 348–349; *Жечев, Н.* Букурещ – културно средище..., с. 83, 158, 180, 205–208, 228; Братя Мустакови и учебното дело..., 32–34; *Божанова, К. В. Д.* Стоянов – непризнатият създател на Българското книжовно дружество. С., 2000, с. 28.

<sup>64</sup> По-подробно вж. БИА–НБКМ, ф. 185 (Добродетелна дружина), II В 9278, 1859–1871 г., ф. 783 (Н. В. Златарски), а. е. 46, л. 51–55; *Велев, С.* Документи из архивата на българската Добродетелна дружина в Букурещ. –

УПр, 1907, № 3, 243–251; № 4, 335–342; Из архивата на Н. Геров... Т. 1, с. 198, д. 332; Т. 2, с. 402; Архив на Г. С. Раковски. Т. 3. С., 1966, 297–299, приложение към д. 86; *Николов, Г.* За болницата в Търново преди Освобождението. – Здравно дело, 1956, № 6, 56–58; *Стателова, Е.* Цит. съч., 115–116; *Божанова, К.* Цит. съч.

<sup>65</sup> България, II, № 80, 28 септ. 1860; Библиотека Д-р Иван Селимински. Кн. 6. С., 1907, с. 92; Архив на Г. С. Раковски... Т. 2, 680–681, д. 321; *Жечев, Н.* Братя Мустакови и учебното дело..., с. 35; *Jancovici, S.* Цит. съч., с. 373.

<sup>66</sup> БИА–НБКМ ф. 28 (Иван Селимински), а. е. 11, с. 43–44.

<sup>67</sup> БИА–НБКМ, II А 7832, II В 1062, ф. 7, а. е. 1761, л. 3–7; Архив на Г. С. Раковски..., с. 459, б. 6.



## ОТНОШЕНИЯТА МЕЖДУ БЪЛГАРСКИТЕ ГУРБЕТЧИИ И ЗАТОЧЕНИЦИ В ИЗТОЧНИТЕ ПРОВИНЦИИ НА ОСМАНСКАТА ИМПЕРИЯ ПРЕЗ ВЪЗРАЖДАНЕТО

*Георги Зеленгора*

Заточението като наказателна мярка срещу политически неудобни лица започва да се прилага по отношение на българите в Османската империя някъде от 30-те години на XIX в. Един от първите, а може би първият известен заточеник е капитан Георги Мамарчев, който след провала на Велчовата завера през 1835 г. е изпратен в анадолския град Коня, а малко по-късно – на о. Самос, където умира през 1846 г. Няколко години след него участва на изгнаник поема и водачът на църковно-националното движение Неофит Бозвели. През 40-те и 50-те години на XIX в. на заточение са изпращани поединично лица, взели участие в църковната борба, във въстаническите брожения в Северозападна България, в конфликти с турски администратори на местно ниво и всякакви други извършители на провинения от различен характер. Практиката на принудително въдворяване в отдалечени краища на империята започва да се прилага по-сериозно след Кримската война във връзка със засилването на националноосвободителните борби. Неуспешният завършек на някои по-значими революционни прояви е последван от изпращането на големи групи съзаклятници към източните османски провинции. Оформят се и специализирани центрове, в които осъдените изтърпяват своето наказание. През 60-те и 70-те години най-популярен сред тях е Диарбекир, но освен него подобни функции изпълняват крепостта Сен Жан д'Акр, Анкара, Аргана мадени, Кютахия, Мардин, Мосул и редица други населени места на изток от Босфора. След Априлското въстание и в хода на Руско-турската война принудителното изпращане на българи на изток

достига своята кулминация и засяга големи групи хора, повечето от които невинни. Част от тях са осъдени на заточение, други са изпратени без съд и присъда, а трети направо са отвлечени. Поради нарастването на техния брой, те са разпределяни вече в много повече центрове на по-малки групи. След 1878 г. практиката на заточението продължава да се прилага по отношение на дейците на македоно-одринското освободително движение.

В българската историография липсва обобщаващо изследване върху заточениците. За тях се говори предимно в трудовете, посветени на националноосвободителното движение. Тяхната дейност до изпращането им на заточение е добре позната, но за престоя им в отдалечените провинции на империята не се споменава почти нищо освен констатациите, че положението им е твърде тежко. Тази догматична представа за живота на заточениците се опровергава от техните спомени. В случая обобщените оценки са абсолютно неуместни. Положението на отделните заточеници е твърде различно и се движи в границите между строгия тъмничен затвор в окови и свободния живот в града с възможности за упражняване на доходни занятия. За много българи дори попадането в далечните азиатски предели е първата среща с външния свят, отварянето на очите и откриването на непознатото. Други получават удовлетворение на своя авантюризм. И все пак заточението е преди всичко наказание, което освен екзотична загадъчност, съдържа и доста негативен смисъл. Преди всичко осъдените се откъсват от родно място и семейство и попадат в една чужда и непозната среда, често пъти настроена враждебно към тях. Мисълта, че ще прекарат там цял живот или няколко години, е достатъчно потискаща. Липсата на пари и жени, лошият климат, лошата храна и редица други неудобства са сериозно изпитание за заточениците. Преодоляването на първоначалния шок и приспособяването към новия живот са продължителните условия за тяхното оцеляване. Неслучайно повечето починали заточеници умират през първите години или месеци на своето заточение. Адаптацията към новия начин на

живот се оказва най-сериозното препятствие, за чието преодоляване е нужна нечия помощ.

Тогава на какво разчитат българите, изпратени на заточение, за своето оцеляване? Преди всичко на солидарността между самите тях. Когато една група заточеници се окаже в обкръжението на едно напълно чуждо население, всеки се опитва да помогне на другите с каквото може, с пари, с владее не на чужд език или с професионални умения. Д-р Георги Миркович например лекува болните диарбекирски заточеници. Образованите даскали, владеещи турски език, защитават интересите на осъдените пред местните власти или пък пишат прошения до столицата. Не винаги обаче тази солидарност се проявява. Спомените съдържат много примери, при които нещастieto вместо да сближава заточениците, ги настройва един срещу друг. Често българите се стремят да облекчат положението си за сметка на своите събратя. Тази характерна българска особеност неведнъж усложнява ненужно живота на осъдените. Разбира се, заточениците разчитат и на моралната и материалната подкрепа на своите близки в България. С тях те водят постоянна кореспонденция и получават пари и дрехи, но тези контакти се осъществяват много трудно. Освен със семействата си, заточениците поддържат епистоларна връзка и със своите общини, от които искат ходатайство пред властите за освобождаване или поне за облекчаване на тяхното положение. Заточениците често търсят съдействие от влиятелни цариградски българи, от богатите търговци в столицата, от Българската екзархия, от чуждите дипломатически мисии и т. н. Ценна се оказва и помощта на православните християни от източните провинции на империята. Гърци, притежаващи плателни съдове, организират бягството на български заточеници, арменски търговци се застъпват за тях пред местните власти или им осигуряват работа, православните араби също проявяват съчувствие към тях. Понякога и благоволенieto на местните турски администратори се оказва от полза за българите. Всички тези фактори в една или друга степен допринасят за подобряване на положението на заточениците и им помагат

да оцелеят в тежките условия на живот. Често пъти те съдействат за тяхното избавление било чрез издействане на предсрочно освобождаване, било чрез организиране на бягство.

Съществува обаче и друг един важен фактор в живота на част от заточениците. Това са българите, пребиваващи в източните провинции на империята като гурбетчии. Сведенията за техните взаимоотношения се промъкват почти незабелязано в кореспонденцията и в мемоарите на заточениците. През третата четвърт на XIX в., освен добре познатите български села в Северозападна Мала Азия, съществуват и по-малобройни български „колонийки“ в повечето градове на полуострова. Те се състоят предимно от занаятчии и търговци. Българи се срещат и по арабските провинции на империята. Макар и да са твърде малко като относителен дял спрямо местното население, тези българи са успели да се наложат на тамошния пазар и да си спечелят авторитет пред градските и вилаетските власти и сред населението. Повечето от тях са постигнали доста добро материално състояние, което им е осигурило независимост и самочувствие. Въпреки че мнозинството гурбетчии се подвизават в западната част на Мала Азия, а заточениците се изпращат предимно в източната, техните пътища неведнъж се пресичат и между тях възникват определени взаимоотношения. Първите сведения за това се отнасят за началото на 60-те години на XIX в. Дотогава броят на заточениците е твърде малък, а данните за тях — оскъдни. През последните две десетилетия преди Освобождението проблемът за заточениците се превръща в национален. С тяхната съдба се ангажират цариградските българи, емиграцията, общините, политическите организации и цялото общество. Чрез тези фактори или по собствена инициатива българите, които се намират по това време в Мала Азия, също започват да проявяват съпричастие с интернираните в тази част на империята техни сънародници. Към масовите прояви на солидарност със заточените владици се включват активно и българските гурбетчии в Измит и Бурса. Първите устройват тържествено посрещане на Авксентий Велешки, още когато пре-

минава през техния град на път за Болу, където е бил заточен първоначално. По-късно, когато е преместен в Измит, местните българи му помагат безкористно в трудните моменти на неговото изгнание<sup>1</sup>. През цялото време на престоя си в Бурса Иларион Макариополски се радва на грижите на тамошната абаджийска общност. От своя страна, владиката работи активно за утвърждаването на българското самосъзнание у гурбетчиите<sup>2</sup>. През 1861 г. учителят Йордан Хаджиконстантинов-Джинот е заточен в гр. Айдън. По пътя се разболява тежко. Негов роднина, който се занимава с търговия в Измир, му помага за лечението, благодарение на което велешкият учител оздравява<sup>3</sup>. Някой си хаджи Яни, роден в Македония, помага на българските заточеници в крепостта Сен Жан д'Акр, като им осигурява работа. Хаджи Яни е бил главен архитект на крепостта и издейства освобождаването от затвора на намиращите се там Хаджи-Димитрови четници, за да ги използва за възстановяването на местната джамия<sup>4</sup>. В голямото черноморско пристанище Самсун също е имало известен брой абаджии от Копривщица. Когато през 1874 г. през града минава група заточеници, пътуващи за Диарбекир начело с д-р Георги Миркович, местният търговец Тодор Крадлек, роден в Копривщица, помолил пашата да пусне арестуваните да се разхождат из града. Домакинът заедно с други български младежи завел гостите в едно казино край морето, където ги нахранил<sup>5</sup>. В друг голям пристанищен град Мерсин, разположен в източното Средиземноморие, друг един копривщенец – Дончо Чипев, също посрещнал у дома си трима заточеници от Хасковското заключение, които били пуснати за няколко часа в града, преди да продължат своето пътуване за Диарбекир. След като ги почерпил с кафе и с прочутите мерсински кебапи, Чипев ги изпратил на парахода, където раздал на всички заточеници тютюн и по няколко гроша<sup>6</sup>. Същата група, състояща се от 22-ма души, получава много ценна подкрепа от живеещия в Халеп българин Георги Козмооглу от Пловдив. Последният осигурява лекар за тежко болния заточеник Янко Кочев, изпраща на осъдените храна в затвора, а на заминаване им раздава по

няколко гроша<sup>7</sup>. В Анкара свищовският учител Васил Манчев поддържа приятелски връзки с работещите там българи, от които получава ценна подкрепа. Тези познанства заточеникът запазва дълго време след освобождаването си<sup>8</sup>. Доста труден е бил животът на тримата заточеници от Софийското приключение, изпратени в същия град, Георги Стойков, Димитър Крачунов и Марин Попдимитров от село Голям извор. В писма до техните роднини и до събратята им в Диарбекир тримата се оплакват от невероятната мизерия, липсата на работа и тежкия климат и отчаяно молят за помощ. Своето оцеляване те дължат преди всичко на богатия клисурски търговец Рашко Ташакманов, който работи по това време в близкия град Бейпазар. Заедно с други българи от това градче като клисурецът Гешо Табалинов и копривщенецът Лука Герджиков, той помага на тримата заточеници най-вече с пари. Изглежда обаче, че и техните кесии не са били бездънни. В края на 1874 г. Георги Стойков отново моли баща си за пари, защото „Рашковите хора вече не дават“. Положението му се подобрява на следващата година, когато постъпва на работа при английския консул в Анкара<sup>9</sup>. Местните българи поддържат връзки и с последната група български заточеници в Анкара, сред които се откроява бившият екзарх Антим. В Диарбекир също се установяват отношения между заточениците и някои техни сънародници, намиращи се в града по други причини. През XVIII в. там се наблюдава засилено присъствие на абаджии от Пловдив, но тази гурбетчийска треска отшумява в началото на следващия век. Когато градът се напълва със заточени българи, там се намират само отделни лица, дошли да търсят препитание. Такъв е например дядо Коста от Битоля. Попаднал в града като млад занаятчия сърмакешин, женен за православната арабка баба Хампа, също благодетелка на българите, дядо Коста се ползвал с голям авторитет сред турците. Макар и с неизбистрено самосъзнание, той чувствал българите като свои сънародници и им оказвал всестранна помощ. Някои заточеници живеели под наем в неговата къща<sup>10</sup>. Информация за дядо Коста и баба Хампа се среща в почти всички спомени. От своя

страна, диарбекирските заточеници не били само пасивни консуматори на щедри подаяния. През 1875 г. те оказали парична подкрепа на една българка, Парашкева от Горна Оряховица, да се завърне с децата си в родното място<sup>11</sup>. Значителна активност в подпомагането на заточениците проявяват българските гурбетчии в Измир. Голямото пристанище е междинна спирка за всички кораби, пътуващи между Цариград и източното Средиземноморие. Когато през 1877 г. кораби, натоварени с осъдени български въстаници, един след друг хвърлят котва в измирското пристанище, престоявайки там по няколко часа или по ден-два, местните абаджии не пропускат случай да им занесат храна, тютюн и пари. В много от спомените на заточеници се съдържа информация за подобни прояви на благотворителност. Никола Беловеждов пише, че на кораба, който превозвал заточениците, пристигнал копривщенският абаджия в Измир Лука Шушулов с един свой другар и им донесли помощи, събрани от измирските българи<sup>12</sup>. На 27 юни 1877 г. в пристанището акостирал параход, който карал 12 българи от четата на Христо Ботев на заточение в крепостта Сен Жан д'Акр. Местните българи им дали 184 гроша, тютюн и храна<sup>13</sup>. Такива прояви на солидарност се наблюдават и на о. Родос, където също съжителстват гурбетчии и заточеници, а корабите, пътуващи на изток, правят кратка почивка. За подкрепата на българите от острова свидетелстват Танчо Шабанов, Никола Беловеждов и Никола Обретенов. Последният пише, че при завръщането си от заточение на парахода дошли двама българи от Копривщица и донесли ром за почерпка и няколко пакета тютюн<sup>14</sup>. След Кримската война в най-големия египетски пристанищен център Александрия се формира българска колония, съставена предимно от абаджии и млекари от Копривщица. В навечерието на Освобождението тя изиграва важна роля за спасяването на много български политически изгнаници. Още през 1868 г. българите в Александрия дават пари и дрехи на заточениците от четата на Хаджи Димитър, които минават оттам с кораб на път за крепостта Сен Жан д'Акр<sup>15</sup>. През 1876 г. от Диарбекир избягват с фалшиви доку-

менти Георги Минчев, Марин Поплуканов и Димитър Пъшков. Успели да се доберат до Александрия, те заминават през Триест и Виена за Румъния благодарение на паричната помощ на българските абаджии и млекари<sup>16</sup>. След Санстефанския мирен договор Александрия се превръща в сборен пункт на множество българи, заточени в арабските провинции на империята. Сред тях са Никола Беловеждов, Панчо Млъчков, Генчо Костов Белчев, братя Нейкови (все копривщенски въстаници), д-р Христо Стамболски и др.<sup>17</sup> Повечето от тях нямат средства да се завърнат в България, но с подкрепата на българските гурбетчии успяват да се приберат по родните си места.

Интернирането на българи на изток достига своята връхна точка по време на Руско-турската война. Наред с революционерите там попадат и много невинни граждани. Жени и деца масово са отвлечани от турци и черкези, бягащи от бойното поле. Тази информация не остава скрита за българската общественост и след края на войната се правят постъпки за връщането на отвлечените в освободена България. Български мисионери, изпратени от Екзархията или от видни общественици, кръстосват няколко години източните краища на османската държава и спасяват много свои сънародници. В тази благородна мисия се включват и българските гурбетчии на изток. Влиятелният абаджия в Балъкесер Яким Доросиев от Копривщица спасява три деца от Старозагорско и ги изпраща на техните родители в България<sup>18</sup>. Подобни примери се срещат често в мемоарната литература и в други извори от онази епоха. Примерите за солидарност между гурбетчии и заточеници не свършват дотук. Те продължават до войните за национално обединение, когато тези две категории българи в Азиатска Турция окончателно изчезват от историческата сцена.

Изложените дотук примери съвсем не изчерпват темата, а само показват най-типичните прояви на взаимодействие между българските заточеници и гурбетчии в източната част на османската държава. Ситуацията, в която се намират те, е несравнима с други подобни. Това е може би единственият случай, при който в една етнически чужда територия се срещат българи,



които пребивават доброволно в нея с насилствено доведени техни сънародници. Взаимоотношенията между тях, макар и не толкова активни, дават добри резултати. От една страна, те спомагат за облекчаването на тежкото битие на заточениците, а от друга, съдействат за развитието на националното самосъзнание у гурбетчиите. Представените примери за взаимопомощ между различни социални категории в българското общество са много характерни за епохата на Възраждането. Те представляват нишки в многостранния процес на формирането на българската нация. Наличието на подобни отношения е доказателство, че и двете категории българи трябва да се разглеждат като част от един и същ миграционен процес, който се развива през XVIII и XIX в. и достига своята най-голяма интензивност през последните две десетилетия преди Освобождението.

#### БЕЛЕЖКИ

- <sup>1</sup> БИА–НБКМ IA 13543.
- <sup>2</sup> Съветник, II, № 3, 6 апр. 1864.
- <sup>3</sup> Кънчев, В. Йордан Хаджиконстангинов-Джинот. – БПр., 1896, № 4, с. 99.
- <sup>4</sup> Каракостов, С. Диарбекирски заточеници. С., 1946, с. 47.
- <sup>5</sup> Ликовски, Н. Спомените на Бр. Ц. Кофарджиев от Копривщица. – ИДА, 49, 1985, с. 239.
- <sup>6</sup> БИА–НБКМ, ф. 655 (Христо Илич), а. е. 2, л. 44–45.
- <sup>7</sup> Пак там, л. 50.
- <sup>8</sup> БИА–НБКМ, ПВ 2056.
- <sup>9</sup> БИА–НБКМ, ПВ 2026–2054.
- <sup>10</sup> Кънчев, п. М. Видрица. С., 1985, 611–613.
- <sup>11</sup> Пак там, 498–499.
- <sup>12</sup> Беловеждов, Н. Спомени. – В: Юбил. сб. по миналото на Копривщица. С., 1926, с. 126.
- <sup>13</sup> Обретенков, Н. Дневници и спомени (1877–1939). С., 1988, с. 84.
- <sup>14</sup> Пак там, с. 202.
- <sup>15</sup> Жечев, Н. Материали за четата на Хаджи Димитър и Стефан Караджа. – ИДА, 15, 1968, с. 167.
- <sup>16</sup> Каракостов, С. Цит. съч., с. 266.
- <sup>17</sup> Беловеждов, Н. Цит. съч., 139–141; Стамболски, Х. Автобиография, дневници, спомени. С., 1972, с. 844.
- <sup>18</sup> Доросиев, Л. Български колонии в Мала Азия. – Сп. БАН, XXIV, 1922, с. 63.

## НАБЛЮДЕНИЯ ВЪРХУ ЧУМНИТЕ ЕПИДЕМИИ И КУЛТА КЪМ СВ. ХАРАЛАМПИЙ

*Надя Манолова-Николова*

*Като вярвам, че всеки ще даде отговор за своите дела при второто пришествие пред спасителя наш Исус Христос и че за лошите работи ще го осъди, а за добрите помилва смятам, че най-големите човечески благодеяния са: църква, болница и училище, за това ми гореше душата...*

Из завещанието на Михаил Кифалов, 5 януари 1855 г.<sup>1</sup>

Началният пасаж от завещанието на Михаил Кифалов въвежда в обширната тема за дарителството през възрожденската епоха. Благодеянията в полза на църквата, болниците и училищата са високо оценявани жестове в името на човешкото „душевное и телесное здравие“ и спасение. Днес възрожденското дарителство е една предпочитана мярка за делата на тогавашните българи. Ще подходим към него необичайно – чрез разглеждането на едни от най-страшните и смъртоносни епидемии и култа към светеца застъпник пред чумата – св. Харалампий.

Избраният подход ни доближава до онези хора, преживели чумавите времена, чиято вяра и надежда, болка и упование за преодоляване на болестта са намерили израз в благодеянията, посветени на светеца. Техните дела ни откриват постепенното раждане на индивидуалното пространство в предмодерното време. В него възприемането на покосяващите епидемии е не само „неизбежно божие наказание“ и „смърт напразна“, но и зло, срещу което човешкият разум може да се противопостави. Възрожденецът приема за свой обществен и личен дълг да изкупи прегрешенията си, като подкрепи църквата, училището или болницата – там, където човек може да намери своето просветление, напътствие или лечение.

Научните наблюдения върху култа към св. Харалампий, правени главно от края на XIX и XX в., са преди всичко етнографски. Те свързват светеца със застъпничеството му за хората против чумата и изобщо срещу епидемиите. Регистрирани са трайните представи за болестта и нейния образ в народната култура, за вярванията и обичаите около почитането на светеца<sup>2</sup>. Изучаването на разнообразен документален материал от възрожденската епоха дава възможност да се обогати познанието за култа, да се проследи неговата популярност и разпространение във връзка с честите и опустошителни чумни епидемии назад във времето – през XVIII и XIX в.

В българската научна литература не съществува специално изследване върху чумата. Малко странен е този факт, тъй като тя е причинявала огромни щети. Епидемиите са отнасяли в отвъдното десетки хиляди хора, обезлюдявали са стотици селища, променяйки съществено материалните условия и духовните нагласи на хората. Проучванията, правени главно от лекари, отделни общественици и историци са частични и се отнасят главно за XIX в.<sup>3</sup>

С изживяването на поредица от епидемии обществото постепенно съзрява за намирането на средства за преодоляването им, за противодействие и защита. Тези усилия са вплетени трайно в общия процес на развитие и модернизация на българското, балканско-християнското и османското общество. На този етап ще можем да проследим интензивността на чумните епидемии в българските земи през XVIII и XIX в. в най-общ план, който да ни ориентира в развитието на култа към св. Харалампий и благодеянията, правени в негова чест.

## ЧУМНИТЕ ЕПИДЕМИИ

Основни български източници за изучаване на епидемиите са приписките и летописните бележки, различните надписи, сведенията от възрожденския печат и от личните архиви на известни възрожденски общественици, късните спомени и раз-

кази от XIX и началото на XX в. Естеството на изворите, които са твърде разпръснати и трудно се обработват, до голяма степен определя възможностите за характеризирание на епидемиите и ситуациите около тях. В помощ на изследователя е изключително ценното изследване на френския учен Пансак. Неговият документален материал и констатациите за чумата в Османската империя са твърде важни, но трябва да се отбележи, че авторът има малко информация за българските земи. Българските сведения дават възможности за известни корекции и допълнения, засега частично събрани и съпоставени с данните, публикувани от Пансак<sup>4</sup>.

За осемнадесетото столетие свидетелствата очертават следната хронология:

В периода от 1701 до 1710 г. върлува чумна епидемия, която в Русе започва от 15 август 1703 г.<sup>5</sup>

За годините от 1718 до 1720 г. болестта вилнее в Цариград и цялото Средиземноморие, обхванати са Пловдив, Станимака и вероятно цяла Тракия<sup>6</sup>.

През 1725 г. епидемия има в Македония<sup>7</sup>. През 1729 г. чумата е в Галац и Букурещ, като се предполага, че има случаи и в българските земи<sup>8</sup>.

За времето от 1735 до 1739 г. сведенията не са конкретни, но чумата се свързва с Руско-турската война, нахлуването на татари в Молдова и в българските земи<sup>9</sup>.

През 1750 г. има голяма епидемия от Цариград до Букурещ. През 1753 г. в Румъния се създава лазарет за чумави „Св. Висарион“. За болестта в българските земи сведение дава Софроний Врачански. Вероятно в Самоков през 1751–1752 г. има починали мюсюлмани от чума, което е указание за града и района<sup>10</sup>.

Частични са сведенията за чума в западните български земи през 60-те години на века. От 3 май 1762 г. епидемията започва във Врачанско. Същата година тя е регистрирана от надписите по стените на църквата в с. Вуково, Кюстендилско, заедно с броя на жертвите – 112 души<sup>11</sup>.

През 1770–1772 г. избухва нова епидемия в империята.

Сведенията са за района от Силистра до Русе, където са унищожени много села. Болестта върлува в Пловдив, за нея има информация и от Рилския манастир<sup>12</sup>. През 1778 г., макар че чумата шества из Цариград, Смирна, Босна, засега няма сведения от българските земи<sup>13</sup>. Това важи и за следващата 1779 г., която се характеризира със спорадични прояви на болестта в Средиземноморието<sup>14</sup>.

През 1780 г. епидемията се подновява, с ярки примери от Солун, Одрин и Тракия, но досега няма български източник за нея<sup>15</sup>. В 1781 г., изглежда след един латентен период, болестта пламва в големите градове Битоля, Скопие, София, Пазарджик, Пловдив<sup>16</sup>. От 1782 г. сведенията за чума засега са само от Босна<sup>17</sup>. През 1783–1788 г. има нова вълна от чумната болест, като сведенията са за Пловдив от 1784 г. Месец юни 1788 г. епидемията е констатирана по селищата от пътя Одрин – София<sup>18</sup>.

През 1790 г. има информация за смъртни случаи от чума в Арбанаси, Търновско<sup>19</sup>. В периода 1791–1796 г. проявите на болестта са в различни точки на империята, с конкретни сведения за 1793–1795 г. от Пловдив и района на Плевен<sup>20</sup>.

Сведенията за чумата в началото на XIX в. са частични<sup>21</sup>. Макар приписката от Рилския манастир да гласи: „Бист мор по всюду – 1804 г.“, няма други източници, които да потвърдят това. Информацията от Трънския край за 1800 г. и от с. Вуково, Кюстендилско, за 1805 г. води до предположението, че болестта е разпространена регионално.

Началото на нова голяма епидемична вълна е във времето на Руско-турската война (1806–1812). През месец февруари 1810 г. тя обхваща Охрид и района. В следващите години – 1811 и 1812 – примерите за разпространението на болестта са от Габрово, Дряново и Сливен. Сведенията за севернобългарските селища категорично свързват появата на болестта с „московското дохождане“<sup>22</sup>. Изпратените българи от Панагюрище в Шумен за нуждите на войната също се разболяват и пренасят заболяването в родните си места<sup>23</sup>. Военните действия, а след приключването им – движението на войската и на населението, водят до разрастване на епидемията. След крат-

ко затишие за около една година болестта започва да обхваща райони, далече от военните полесражения.

Епидемията изглежда не престава и в Дунавските княжества. Чумата в Крайова затруднява през 1813 г. търговията със Северозападна България<sup>24</sup>. В Котел, по свидетелство на Ж. Вичов, морията започнала през 1813 г. и държала 3 години. През същата година епидемията е регистрирана в Елена<sup>25</sup>. Вероятна причина за заразяването на планинските селища е разбягалото се население от полските райони и градове. Според спомените хората от Карнобатско се преместили към по-чистото място Котел, където, както бе посочено, епидемията продължава близо три години. Друго голямо село в този район се премества в Карнобат и основава своя махала със същото име<sup>26</sup>.

Сведения от приписки ни дават възможност да конкретизираме времето на болестта след войната – от 5–8 септември 1813 г. до края на 1814 г. Според даскал Тодор Пирдопски чумата от 1814 г. не може да се сравнява по сила с предишните, вероятно тези от XVIII в. Мнението му се потвърждава с приписка от Пирдоп за приблизително 1000 души жертви на болестта. Причините тук са в голямото движение на бежанци от Босна и на войската, загиват представителите на Зографския и Рилския метох, след което започва страхотната епидемия<sup>27</sup>.

В Западна България, според сведение от Брезник, чумната епидемия през 1813 и 1814 г. се свързва със събитията в Сърбия и движението на турската армия срещу сръбското въстание<sup>28</sup>. За това, че в Западна България болестта се развива в рамките на тези две години, говорят още сведенията за София и Дупница<sup>29</sup>.

В Арбанаси също конкретизират началото на епидемията към 5 септември 1813 г.<sup>30</sup> Продължителността ѝ през зимата на 1814 г. се потвърждава от съобщенията за морията сред българите католици в с. Чопля, край Букурещ<sup>31</sup>. През цялата 1814 г. болестта взема жертви, което се потвърждава от сведения за района на Севлиево, Разложко, Самоковско и др. Спомените от Самоковско сочат обезлюдяването на с. Радуил, а от 300 къщи в с. Райово оцеляват само 30<sup>32</sup>.

Епидемията отмира бавно, вероятно след 1816 г. Частични свидетелства за нейните прояви има през същата година в Пловдив, Самоков и Охрид<sup>33</sup>. В Свищов обаче епидемията е спряла още към 1815 г., когато местната общественост иска да върне починалите си близки от Букурещ. Разрешение за починалите от чума не е дадено<sup>34</sup>.

Следващата голяма епидемия се свързва с поредната руско-турска война от 1828–1829 г. и настъпилите големи демографски промени в източнобългарските земи. Сведения за епидемичното състояние на двете армии ни дава българинът Христофор Никович от Разград, работил като преводач в руската армия. Според него аскерът (т. е. турската армия) има много загуби заради заразата, тъй като е разположен главно сред касабите. В руската армия обаче няма такива случаи и това се дължи на специалните мерки, предприети от ген. Киселъв<sup>35</sup>.

Районите, където се водят военните действия, са заразени най-бързо. В Сливен епидемията се разпространява сред изселниците. Д-р Ив. Селимински съобщава, че подготвяното пътуване на делегация до Цариград с цел автономия на района (?) е било спряно заради избухването на холера. В Карнобатско настъпват сериозни поселищни размествания. Заради епидемията и изселниците работят редица карантинни пунктове по Дунава<sup>36</sup>.

Според един от ранните български изследователи на чумните епидемии д-р Христо Тантилов след войната чумата не стихва. Както при предишната война, отново след приключването ѝ епидемията се разраства след около година. Сведенията говорят за чумна и холерна епидемия.

В Разград началото на холерата се конкретизира към 31 март 1831 г.<sup>37</sup> В друга диаметрално противоположна посока, за гр. Велес, се отбелязва, че чумата е от 1831 г., а от 4 октомври с. г. започва холерата<sup>38</sup>. Летописът на даскал Денко п. Николов от Дряново посочва юни 1831 г. като начало на чумната епидемия в Букурещ, откъдето болестта се прехвърля навред. През следващия месец (юли) бягат жителите на Севлиево, а от

август това правят габровци. Габровски летописец дава сведение, че епидемията е холерна и от нея на 7 август е починал даскал Гаврил. В приписка от 30 юли с. г. от Севлиево епидемията просто е характеризирана като голям мор<sup>39</sup>.

Сведенията от следващите години са по-ограничени – частични прояви има през 1832 г. в Трънско и в Света гора през 1833 г. Според приписка от Хилендарския манастир чумата започва на 2 юни 1833 г., от която умират 19 души, мнозинството бяга и в самия манастир остават само 20 монаси<sup>40</sup>. Ограничеността на сведенията от 1832 и 1833 г. дават известни основания да се твърди, че болестта вече не е масово явление.

Следващата голяма епидемична вълна започва през 1834 г. Пламват двата важни центъра за българските земи – Букурещ и Цариград<sup>41</sup>. Впечатляващ е фактът, че епидемията не е предизвикана и не е свързана с война и военни действия от типа на предишните. От втората половина на 30-те години на XIX в. епидемията наистина взема огромни размери. Подобно на предишните години чумата и холерата се съчетават. Работят карантините при Зимнич, Оршова и Алексинац, защото към 1836 г., а вероятно и по-рано епидемията върлува в съседните земи. В Пеща и Буда до Виена господства холера, което обяснява съчетанието между чума и холера на Балканите<sup>42</sup>. Българските източници сочат, че през 1835 г. епидемията обхваща Свищов и мнозина негови граждани напускат града<sup>43</sup>. Чумата е в стихията си през 1837 г.

До голяма степен това обяснява факта, че, за разлика от предишните епидемии, сведенията от домашен характер за тази година са много по-големи. Кореспонденцията на Райно Попович, писмата между Неофит Рилски и братя Мустакови говорят, че цялата 1837 г. е подвластна на епидемията. Всички части на Цариград са обхванати от болестта<sup>44</sup>. Пламват големите градове в Тракия, Пловдив и Пазарджик.

В Търново, където чумата се разразява през юни 1837 г. гражданите се разбягват. Турският търновски войвода се настанива в Трявна, а митрополит Иларион се изнася в Арбанаси. Жертвите в Търново за двата месеца – юли и август – се



изчисляват по 80 души дневно, общо 8634 души. Голяма част от търновци отиват в манастира „Св. Архангел“ (?)<sup>45</sup>. В дунавските градове Русе и Свищов умират по 100–150 души на ден<sup>46</sup>. Оряховица се разбягва. Описани са още трагедиите на Габрово, Плевен и Ловеч, където умират по 60 души дневно, на Севлиево и Враца<sup>47</sup>. Според повечето от източниците пикът на болестта е през юли и август 1837 г.

Не остават незасегнати и планинските селища. От Карлово бягат в Калоферския манастир. В Самоков през юли с. г. умират по 40 души турци на ден. В Котел гинат по 20 души дневно и селото се разбягва<sup>48</sup>. Същото поведение се наблюдава в Дряново, където през август умират най-много турци и християни, без да се прави разлика в броя на жертвите<sup>49</sup>. В Етрополе, София и Брезник епидемията също покосява мнозина<sup>50</sup>.

Много по-малко са сведенията за следващите години, макар съобщенията да уточняват, че тази епидемия върлува около две-три години. Сведения има за Западна България, където през май 1838 г. Трън се разбягва от епидемията. Примери от 1838 г. и 1839 г. дават Пловдив и Пловдивско, с. Трънчовица, Плевенско, и др.<sup>51</sup> Ето частична картина от с. Момчиловци, Смолянско: „Много са трагедиите и спомените за майки, погребали всичките си деца и те останали сами да оплакват съдбата си. Много мъртъвци останали непогребани, това пък всявало ужас в душите на живите. Това принудило стар Щрека да си изкопае предварително гроба, а над него да си направи „легалка“ и при разболяване в предсмъртния си час да се валне в гроба. Така и станало... Много избягали. ...Жената на Георги Харитев – Жека била „рождилница“ и не могла да бяга. След една седмица Георги нощно време „прилезал“ да навести жена си и намерил я умряла, а от дясната ѝ страна в ъгъла притиснала живата си още рожба... Вземал мотиката и изкопал гроб под белите сливи в градината, закачил жена си за краката с един гагул и я отсурнал в гроба... зачудил се какво да прави живото пеленаче? Прекръстил се пред кандилото, взел го с двете си ръце... сложил го живо при мъртвата си майка, напълнил гроба с изобилно накапалите сливи, хвърлил пръстчица върху тях и избягал.“<sup>52</sup>

До края на 30-те години болестта стихва. Направеният кратък хронологически преглед на чумните епидемии през ранната възрожденска епоха категорично сочи голямата им честота и следователно важноста им за живота и развитието на българското възрожденско общество. Епидемиите са критични, травматични точки, изходът от които е тласкал личния и местния обществен живот в различни, често неподвижни посоки.

През 30-те години на XIX в. епидемията е овладяна до голяма степен в резултат от мерките на централната власт, свързани със строг карантинен режим. Захари Зограф съобщава в писмо от 21 ноември 1836 г. до Неофит Рилски за епидемията в Пловдив и намеренията в Копривщица „да тургат карантина“. Ето как протича пътуването на отец Аверкий п. Стоянович, известен възрожденски книжовник и общественик, през чумавата 1837 г. След близо двегодишно учителстване той напуска Видин на 4 май 1837 г., прекарва 20 дни в Търново, един месец в Одрин и един месец в Цариград и оттам заминава за Галац, където стои под карантина 23 дни, и също близо месец престоява в Букурещ. Изглежда карантините са създавали известна сигурност, щом Неофит Рилски същото лято на 1837 г. предприема поклонническо пътуване до Света гора. Засега нямаме сведение, дали то е свързано с чумата, но не са известни никакви сериозни пречки във връзка с епидемията. Така пътува и ученикът на Неофит Рилски – Атанас Иванов, преминал карантина, за да стигне влашката столица и да продължи обучението си в Букурещ<sup>53</sup>.

Строгите карантинни мерки продължават и следващите десетилетия. През 1837 г. е учреден Санитарен съвет, който контролира карантинните станции. При едно от пътуванията на рилски монаси до Пловдив през май 1841 г., те били спрени от патрула на карантинния пункт до моста над р. Марица при Пазарджик и въпреки пътния лист били задържани 6 дни под карантина. Било им заявено, че: „...и без друго трябва да пазите карантина, колкото я определя царското канунаме.“<sup>54</sup> Ограниченията в империята и строгите санитарни кордони в

Сърбия, Влахия и Молдова, в Гърция слагат край на чумните епидемии в Балканския регион.

## КУЛТЪТ И БЛАГОДЕЯНИЯТА В ЧЕСТ НА СВ. ХАРАЛАМПИЙ

В културната система на предмодерното българско общество особено място заема почитането на светците лечители, свързано с тяхната въобразена помощ за опазване и оцеляване от болестите.

Сред тях важно място заема култът към св. Харалампий. Специалното внимание към него е с уговорката, че далеч не само този светец се свързва и почита във връзка с чумата.

Подобно на много християнски проповедници Харалампий, вече възрастен мъж на 113 г., бил подложен на мъчения заради вярата и лечението, което давал на болните. От него те „приемали изцеление и се покръстили“. Това станало при император Септимий Север в 202 г. В края на живота му самият Господ го попитал какво иска за мъките си. Отговорът на светеца бил: „Моля те Господи, там където ще бъдат положени моите мощи и където ще се почита моя празник да няма на това място мория и глад или лош въздух да погубва хората и плодовете, а да бъде мир, здраве, берекет да умножи стоката.“<sup>55</sup>

Българските източници за почитането на св. Харалампий са твърде разнородни и разпръснати. Вглеждането в Българското средновековие не ни дава сигурност в ориентацията на култа, позната от възрожденската епоха. Трудно е да се очертае средновековната популярност на светеца, тъй като серията от светци лечители е голяма. Характерът на достъпните днес източници за култа към св. Харалампий не може да разкрие обредността му, така както ни е известна от XIX и XX в. Знаците за присъствието на този култ в българските земи можем да открием обаче чрез църквите и манастирите, свързани или посветени на светеца, мощи, негови стенописи и икони, шампи и др.; чрез обработването на култа във възрожденската църковна

книжнина. На този етап от проучванията ще работим само с част от българските източници, което определя предварителния характер на направените научни наблюдения.

Една от най-старите култови сгради, посветени на светеца, е манастирът „Св. Харалампий“ край Мелник. Неговото строителство се ситуира приблизително към 1205–1206 г. и названието му е „Св. Харалампий – св. Архангели“. Датировката се основава на приписка в т. нар. Мелнишко евангелие, пазено в Атинската национална библиотека. Мотивите за избора на светеца остават предполагаеми и до известна степен свързани с близостта на Пелопонес, считан за негово родно място. Засега чумна епидемия в този период и район не е известна. Вероятно към XVIII и XIX в. манастирът е бил все още действащ, но в края на деветнадесетото столетие според Васил Кънчов той е полуразрушен<sup>56</sup>. Едно от най-ранните стенописни изображения на светеца (XI или XIII в.) е в църквата на гр. Рила.

От Късното средновековие добре познати са стенописите в Арбанаси. В църквата „Рождество Христово“, изписвана през 1632–1649 г., в реда на светците лечители от южната стена св. Харалампий отсъства. В огромната панорама, представяща основни моменти в живота на светците, за св. Харалампий е отделено скромно място в притвора към параклиса на църквата – „Св. Йоан Предтеча“. Сцената изобразява в твърде схематичен план мъченията над светеца.

В арбанашката църква „Св. Атанасий“, строена и стенописвана през XVII в. (1665–1667), св. Харалампий отсъства<sup>57</sup>. Близо половин век по-късно към същата църква, към южната ѝ стена е построен параклис „Св. Харалампий“. Неговото стенописване през 1724 г. е дело на тревненските майстори Цойо и Недьо. Св. Харалампий е представен в цял ръст върху южната стена и тъй като празникът му е на 10 февруари, е последен в редицата на зимните светци – св. Григорий Богослов (25 януари), св. Николай Мирликийски (6 декември), св. Атанасий Александрийски (18 януари), св. Спиридон Тримитунтски (12 декември). Ктиторските надписи на южната стена не посочват повода за строителството, нито посвещаването му на

св. Харалампий<sup>58</sup>. При все това трябва да се отбележи, че към 1725 г. има сведения за чумна епидемия, макар засега установена в Македония.

Друг пример от Станимака показва тъкмо обратна ситуация. След голямата чумна епидемия от 1719 г. в този район се появява цяла серия от параклиси, посветени на светци лечители: св. Василий Велики, св. Нестор, св. Козма и Дамян, св. Спиридон, но няма такъв на св. Харалампий или най-малкото не е конкретизиран с това време и с тази епидемия<sup>59</sup>.

Интересен е фактът, че в Роженския манастир св. Харалампий присъства като част в стенописния календар от XVI в., но аспектите на почитането му остават неизяснени.

Около 1770 г. в близост до Хилендарския манастир в Света гора е построена малка църква „Св. Харалампий“. За повода на нейното строителство не е известно нищо конкретно<sup>60</sup>. От края на XVIII в. е първото сведение за създаване на църковен престол на св. Харалампий. Според местния изследовател Ст. Пешов в Самоков към 1792–1793 г. било решено в митрополитската църква „Успение на Пресвета Богородица“ наред с централния престол на „Успение Богородично“ да има още два – десен – на св. Йоан Рилски, и ляв – на св. Харалампий. И двамата светци са известни като лечители и покровители на човешкото здраве. Сведения за чума има в периода 1791–1796 г., макар че те не се отнасят за Самоков. Показателен за възприемането на култа обаче е фактът, че престолът на св. Харалампий бил осветен едва през чумавата 1837 г. – на 27 януари, без дори да се дочака неговият празник – 10 февруари<sup>61</sup>.

Интересен пример за почитането на светеца е строителството на църквата „Св. Димитър“ в с. Ярловци, Трънско. Запазеният документ за направените разходи по строежа ясно сочи началото му на 10 февруари 1835 г. Символично дарителите – чорбаджи Пея Степанов и брат му поп Ангелко, правят началото на своята ктитория с жест към светеца чумник, вероятно по повод на болестта, върлувала в района към 1832 г. Те са поръчали и голяма негова икона, заедно с тези на св. Петка и на св. Терапонтий<sup>62</sup>.

Сведенията за строителството на църковни сгради, свързано със светеца, оформят предположението, че утвърждаването на култа към него като защитник от чумата е ставало постепенно в различни балкански региони. Вероятно в края на XVII в. и през XVIII столетие започва по-ясно да се формира чумната лечителска и предпазно-охранителна идентификация на светеца. Към това ни насочва и фактът, че от 1694 докъм 1854 г. са познати 15 негови гръцки печатни служби. Изданията след 1766 г. са придружени от илюстрации, категорично подчертаващи неговата защитна функция от чумата. Първата запазена гръцка шампа, издадена във Венеция през 1783 г., има надпис, че: „...този светец е горещ закрилник на всички, които в случай на чума търсят помощта му...“<sup>63</sup>

Най-ранната българска шампа е от Троянския манастир. Правена е през 1820 г. от монаха Леонтий Рус. Надписът на гръцки и църковнославянски език е „Свѣтъй Харалампій, заступник от чума“. В надписа на още една шампа от българските земи, правена през първата половина на XIX в., светецът е характеризиран като „Заступник от мор сиреч чума“. Изразът е твърде показателен как думата „мор“ с по-общото значение на смъртоносна болест, епидемия, използвана в житието на светеца, в началото на XIX в. е ситуирана в смисъл на чума, добила е подчертана конкретизация на чумна епидемия<sup>64</sup>.

Интересно сведение за възприемането на светеца и изобразяването му са ермините. В публикуваните досега обаче не съществува указание за изобразяване на светеца с чумата, тъй като в неговото житие такъв образ не съществува. Ерминията от 1844 г. на Дичо Зограф от с. Тресонче, Дебърско, насочва главно към текста, който трябва да съпътства изображението. Той е достатъчно красноречив за връзката на светеца с чумата. В сцената на посичането: „...Светецът Харалампій казва на Исуса чрез надпис: „И голяма благодат е за мене, че се удостоих да видя великата слава на твоето присъствие, а тъй като твоята благодат ме подтиква да те потърся с молитва, то моля твоята царственост да ме дариш с някое място да почиват моите останки: и когато поискат да ме честват с празник да не

става никакво наказание, нито никаква чума да се явява..., но да има траен мир и спасение на душите, изцеление за телата, изобилие от жито, вино и елей.“<sup>65</sup>

Българската иконопис предлага в широк план богатата символика около почитането на светеца, очевидно натрупвана в продължение на векове. Тук могат да бъдат очертани три основни типа на изобразяване на св. Харалампий. За съжаление, примерите от XVIII в. са много малко и преобладават тези от XIX в. При първия условен тип св. Харалампий е изобразяван в светото обкръжение на Богородица. Такива примери са: иконата на св. Богородица със светци и пророци от XVIII–XIX в. от Дряново, триптих от 1814 г. отново от Дряново; църквата „Св. Троица“<sup>66</sup>; иконата св. Богородица със светци от Трявна – 1837 г.<sup>67</sup>; св. Богородица с Младенеца и св. Харалампий и св. Николай – 30–40-те години на XIX в.; св. Богородица с Младенеца със св. Харалампий и св. Евстатий<sup>68</sup>; св. Богородица с Младенеца и със св. Андрей, св. Харалампий, св. Мина и св. Стилиян с дете от 1873 г. в църквата „Рождество Богородично“ – гр. Павликени. Интересна е и самоковската щампа на Богородица със св. Йоан Рилски и св. Харалампий, в пълно съответствие с престолите в цитираната митрополитска църква в Самоков<sup>69</sup>.

Вторият тип изображение представя само св. Харалампий, обикновено в цял ръст, до пояс или седнал на трон, с книга в ръка, а в някои случаи с чума в краката. Този тип икони се свързват с чудотворното действие на светеца срещу чумата. Засега по недокументирано устно сведение от Етрополе някога през XVIII в. (?) епидемията не оставила къща без мъртвец. Българи и турци еднакво страдали от болестта. Решили да се спасяват заедно. Обиколили селището с иконите на Христос и на св. Харалампий и до вечерта болестта постепенно спряла. Оттогава и до днес почитането на светеца е задължително<sup>70</sup>. Подобно въздействие имала чудотворната икона на светеца в Рилския манастир.

Една от ранните икони на светеца с чума е от Пловдивския район, датирана приблизително XVIII–XIX в.<sup>71</sup> Великолепни

образци отново правят тревненските майстори: икона на св. Харалампий с чума от 1820 г. от Йоаникий п. Витанов; същият тип от 1844 г. от Трявна; от с. Крамолин, Севлиево; от църквата „Св. Илия“ в Севлиево<sup>72</sup>; иконата от чирпанската църква „Въведение Богородично“ от Йоаникий п. Витанов и п. Витан млади<sup>73</sup>; икона на св. Харалампий, седнал на трон, с житийни сцени и чума в краката от църквата „Св. Богородица“ в Битоля и др.

Най-многобройни са стенописните и иконописните изображения на светеца с книга в ръка. Примери са иконата от Захари Зограф в пловдивската църква „Св. св. Константин и Елена“ от 1836 г., на Димитър Зограф в плевенската църква „Св. Никола“ от 1847 г. и др.<sup>74</sup>

Много голяма група към този тип са големите иконостасни икони на св. Харалампий. Ранен пример е иконостасната икона в църквата „Св. Георги“, с. Голямо Бельово, Пазарджишко, рисувана вероятно от Хр. Димитров през 1808 г.<sup>75</sup>; големите икони от иконостасите на църквите „Св. Архангел Михаил“ и „Св. Георги“ в Етрополе; иконостасна икона на светеца от Никола Образописов в църквата „Св. Харалампий“, с. Лобощ, Пернишко; иконостасните икони от редица габровски села, чиито автори остават неизвестни – с. Лисичарка, с. Саботковци, с. Драшевци<sup>76</sup>.

Традицията светецът лечител да се поставя в близост до иконостаса или да е част от него може да се проследи в началото на ХХ в. – стенописно изображение в църквата „Св. Архангел Михаил“ в Трявна, в църквата на Етрополския манастир от 1902 г.; голяма иконостасна икона в църквата „Св. Богородица“ в Габрово от 1903 г. и др.<sup>77</sup>

Третият тип изображение представя св. Харалампий в съчетание с други светци. През 1815 г. Й. п. Витанов рисува голяма иконостасна икона на св. Харалампий и св. Спиридон за църквата „Св. Йоан Предтеча“ в Габрово. Пак от Габрово е голямата иконостасна икона на св. Харалампий и св. Теодосий от ХІХ в. в църквата „Св. Троица“<sup>78</sup>. В църквата „Св. Архангел Михаил“ в Трявна голямата иконостасна икона изобразява



„св. Трифон, св. Илия и св. Харалампий“. Чести са изображенията на св. Харалампий и св. Никола, каквато е малката подвижна икона с двамата светци от църквата „Св. Троица“ в Габрово<sup>79</sup>.

Дори тази бегла картина от запазените стенописни, иконописни и шамповани изображения доказва голямата популярност на светеца и разнообразието в съчетаването на неговите охранителни функции с тези на други светци. Дарителските жестове в негова чест за съжаление не винаги имат конкретни имена. Много от тях са колективни, наред с тези от заможните еснафи, търговци и чорбаджии.

Трябва да отбележим, че добрите майстори са рисували светците, познавайки добре житията им. В писмо на З. Зограф от 11 октомври 1836 г. се подчертава, че „...без житие тия икони не може да се направят...“<sup>80</sup> Но далеч не само зографите са търсили житието на светеца чумник. Прави силно впечатление, че през 30-те и 40-те години на XIX в., още в зората на модерното българско печатане, първите жития са на св. Харалампий. Принос за разпространението им имат Никола Карастоянович, Неофит Рилски, Христаки Павлович, Райно Попович.

В Крагуевац през 1834 г. Н. Карастоянович издава „Житие на свещеномъченик Харалампий“. Това е едва третата отпечатана негова книга. Житието засега е най-ранното в историята на българското печатно дело. Авторът на преведения житиен текст е Н. Рилски, макар това да не е посочено на заглавната страница. В кореспонденцията му се съхранява негово писмо от 23 ноември 1840 г. до Р. Попович, в което заявява: „Заради житието (на св. Харалампий б. Р. Р.) знайте, защо сам и него превел на Карастояноглия, оумолян от него, но не сам гледал правила граматически и язык отменнѣй, както сега, но токмо да му възблагодарим желанието и прошението... Карастояноглия издаде това нещо на тип, без мое ведение и оскорбихся като го видех. Макар да е сторил добре щото не е турил името на преводачицо... и ако се беше допитал можеше да се изправи като що писувам на сегашното време.“<sup>81</sup>

В по-късно писмо от 26 февруари 1841 г., отново до Р. Попович, Н. Рилски признава, че още преди големия пожар в Рилския манастир е превел част от гръцкия синаксар на св. Харалампий, но за нещастие преводът е изгорял<sup>82</sup>. Очевидно още през 20-те – 30-те години на XIX в. нарастващият интерес и търсенето на литература за светеца е ориентирал водещи книжовници към нея. В писмо от 11 февруари 1839 г. Кесарий п. Василев, учител в Татар Пазарджик, моли Н. Рилски да прегледа съчинения от него тропар за св. Харалампий, поискан от селяните<sup>83</sup>.

През 40-те години се появяват нови издания. В Букурещ излиза „Канон молебний ко святому священомыченика Харалампию во время мора“ от Христати Павлович. В началото на същото десетилетие започва усилена кореспонденция между Р. Попович и Н. Рилски за издаването на житието, службата и тропара на св. Харалампий. Инициативата е на Р. Попович, който с писмо от 5 октомври 1840 г. моли рилския монах да прегледа направения от него превод от гръцки език на службата и житието. Независимо от трудностите, които преживява тогава Н. Рилски, той приема молбата на Р. Попович, като предлага съчинена от него молитва за светеца към изданието. През 1841 г. К. Огнянович съветва Р. Попович да го отпечата в Цариград, в българската типография на Дивитчийан. Текстове са готови и дадени за печат към октомври 1842 г. Събрани са около 200 обявления и са поръчани близо 500 екземпляра. Книгата се появява месец септември 1843 г., но от нея остават недоволни и двамата автори – Р. Попович от цензурата, която нанася някои съществени поправки в житието, а Н. Рилски – от самия превод. Четиринадесет години по-късно той пише, че съжالياва загдето не го е подобрил навремето<sup>84</sup>. Може би е имал право, защото след издание от 1848 г. други не се появяват. Усилията, които са стрували доста финансови средства, в следващите десетилетия се насочват към издаването на светска литература, макар интересът и потребностите от житието на светеца чумник да не са намалявали.

Разпространението на различните му издания е твърде

показателно. В Карнобат житието от 1834 г. на Н. Карастоянович е в личната библиотека на учителя Димитър Денков. В брезнишката църква „Св. Петка“ към минаея за месец февруари е подвързано житието на Р. Попович и Н. Рилски, вероятно популяризирано тук от рилския метох в градеца. В Елена зографът Иван п. Райков притежава житието от 1843 г. Със същото издание разполага разградският учител Христофор Никович<sup>85</sup>. Сред поръчалите от житието на Р. Попович и Н. Рилски са Параскева Дамяну от Русе, русенският настоятел на взаимното училище Михаил Панайотов и ученикът Никола Вълчев, учителът Брайко х. Г. от Калофер, Захарий Круша от София, учителят Даца Попов от Лясковец и много други<sup>86</sup>. През 1860 г. Христо Дидов подарява житието на св. Харалампий, издание 1843 г., на църквата „Св. Архангел Михаил“ в Етрополе. Запазеното и до днес житие само подсказва за многократната му употреба.

Практиката да се използва житийната литература на светеца има дълга и интересна история. В библиотеката на Хилендарския манастир се съхранява дамаскин от XIX в., подвързан заедно с житието на чумния светец от 1843 г. Приписките върху него говорят за използването на книгата през 70-те години на XIX в. във Врачанския район<sup>87</sup>. Ще бъде посочен само още един пример от Самоков. Тук към 1837–1838 г. по време на голямата чумна епидемия пристига отец Серафим Ганчев – йеромонах Серафим. Той донесъл специално от Света гора чудотворните мощи на светците лечители св. Сава и св. Пантелеймон. В книжовната му сбирка се съхранява интересен конволют, който включва двете жития на св. Харалампий, изданието от 1834 и 1841 г., подвързани с други богослужбени текстове<sup>88</sup>. Двете издания на Н. Карастоянович и Хр. Павлович, заедно с трети, засега непознат източник, са били използвани от йеромонах Серафим за създаването на нов ръкопис с дата 20 януари 1896 г.<sup>89</sup> Той съдържа молебен канон, молитва и житие на св. Харалампий. Късната му поява във време на масово разпространение на печатни издания би могло да се обясни със силата на култа към светеца и вярата в свещенодействието на книгата в духа на възрожденската традиция. В

периода 1894–1896 г. в района на Самоков се вземат спешни мерки срещу разпространението на холерата и едрата шарка. Само за 1896 г., когато отец Серафим прави своя ръкопис, в града има 55 смъртни случаи, от които 23 на деца<sup>90</sup>.

Нарасналата популярност на светеца, пазител от епидемии, води до естественото му възприемане в училищната празнична система през XIX в. На този етап не може да се установи това за килийните и елино-българските училища, но през 30-те години твърде възможно е честването на светеца да се е утвърдило. В полза на това мнение говорят посочените вече сведения за разпространението на житията сред учителското съсловие и учениците. Самите автори на изданията са водещи фигури в новобългарското учебно дело.

В разписа на празниците за взаимното училище в Татар Пазарджик, правен от местния учител Кесарий п. Василев, с дата 18 януари 1847 г., денят на св. Харалампий – 10 февруари, е посочен като задължителен празничен ден<sup>91</sup>. Трудно е да се каже доколко това е масова практика и докога е продължила тя. Сред официалните празници за училищата от 1874 г. денят на светеца вече не съществува<sup>92</sup>. Събираните след Освобождението късни спомени сочат, че в много селища почитането на светеца, свързано с децата и училището, е продължило. Раздават на учениците осветените в църквата сладки „харалампиеви пити“ и се правят забави. Дълго време след войните в с. Лобош, Пернишко, учениците се включвали активно в празнуването на патрона на църквата „Св. Харалампий“, почитан от жителите на селата в близкия район<sup>93</sup>.

Няма съмнение, че култът към светеца надживява чумата и един основен фактор за това са другите епидемични болести – близката до чумата холера, шарката, тифуса и др. Почитането на светеца след 50-те години на XIX в. запазва трайно „чумената“ си характерност, но постепенно се „връща“ към общата смислова натовареност на думата „мор“ от неговото житие. Схващането му като закрилник и пазител от болести и епидемии като че ли се разширява. През 1868 г. от Зографския манастир за новопостроена църква в Русе са изпратени антиминоси с

целебните мощи на св. Дионисий Ареопагит и на св. Харалампий<sup>94</sup>.

В Одрин българите избират за покровител на болницата си „Св. Харалампий“. Сведенията за нея са откъслечни, но ярко открояват личната инициатива тук. Главният дарител и инициатор за създаването на болницата в махалата Илдаръм е българинът х. Димитрий Демироглу. Към него се присъединяват мести видни дейци – х. Найден, Кара Михаил и др. Благодарение на тях е издействан ферман за построяването на болницата, без съмнение първата, плод на българско решение и усилие. Тя е завършена към 1856 г. и в нея намират приют болни от всякаква вяра и произход.

Запазените писма от януари 1863 г. с подписа на х. Д. Демироглу до Динчо кехая в Жеравна и от 20 януари 1866 г. от настоятелите на болницата до Хр. Тъпчилещов в Цариград доказват, че ежегодно празникът на св. Харалампий се чества тържествено в църквата „Богородица Животворящ източник“, строена паралелно с болницата от същия дарител – х. Д. Демироглу. След 1870 г. следите на болницата се губят от българските документи<sup>95</sup>.

Цитираните свидетелства за одринската болница подсказват темата за важните елементи от почитането на светеца – хляб и мед. В съществуващата етнографска литература за тези стари обредни компоненти е написано много, но остава неясно кога и как те са станали неотменни „жертви“ в чест на светеца заради чумата. Ето един ранен текст, който поради любопитния си характер е цитиран подробно: „Всеки момент в края на 1806 г. се очаква някакъв възрастен схизматик от Трънчовица, овладян от дявола, да излезе от дома си и с кръсъци из кварталите да обяви, че повече не му е възможно да мълчи и че бил изпратен от старата чума да предскаже големи неща. Новината много бързо се разнася и предизвиква смут в цялото село. Католици, схизматици, турци на тълпи притичват да чуят стария вдъхновител и да узнаят намеренията му, които трябва да реализира като доказателства на изключителната си мисия. Тълпата... устремно се насочва да види новия

пророк и да чуе как говори на екзотични езици (той – б. м., Н. М.-Н.) започва фалшивото пророкуване с внушаване на страх във всички чудовищни заплахи, предсказвайки, че чумата ще унищожи всички домове, заедно със семействата, ако не се поддадат на предлаганата условност, която им внушава... в името на чумата трябва да бъде реализирано неговото желание, като в тоя ден и на това място тържествено прави жертвоприношение за уталожване гнева на чумата, която в противен случай би причинила смъртта на всички с посредничеството на ужасна епидемия. Строго препоръчва в тоя ден никой да не пали огън или да дегустира храна преди жертвоприношението и заповядва всекидневно даряване на храна, която за тях е достойнство, като при всички случаи трябва да носят по един хляб без мая, омесен с мед. Нарезда на всички свещеници, към каквато и секта да принадлежат да не се представят на тържествената литургия, ако не са облечени в тържествени одежди и с тревник в ръка. Накрая уверява, че едва задължил чумата да направи жертва и чрез явни белези на одобрение и на съгласие чрез появяване на разноцветни огньове във въздуха няма да дойде и да зарази, а след това да унищожи техните села. Представете си до каква степен на екзалтация достигат българите при един такъв начин на разсъждение...“ Из пето писмо от 18 септември 1841 г.<sup>96</sup>

Живописният разказ на католическия мисионер за съжаление се спира само на хляба с меда от жертвоприношението, готвено в с. Трънчовица за омилостивяване на чумата. Предстои да се анализира по-цялостно описаното свидетелство, но от него е ясно, че хлябът и медът са жертви за болестта, без да се свързват с конкретен светец. Връзката болест – светец и установяването на празника му в някои райони става едва през XIX в.: „Празнуването на деня св. Харалампей е въведено в Трявна от скоро, от чумавото“ (1836 г.)<sup>97</sup>.

Вероятно обвързването му с чумата е „прехвърлило“ обредните елементи – хляб и мед – и към светията, от когото се очаква помощ за „връзване“ на болестта. Изглежда тази семантика се е разнообразявала с времето, добивайки известен дари-

телско-комерсиален дух. В цитираните покани от 1863 и 1866 г., изпратени от настоятелите на одринската болница „Св. Харалампий“, се сочи, че те се пращат заедно с хляб, разделен на десет парчета, символично съдържащи празничния ден на светеца – 10 февруари. Откупуването на парчетата за здраве носи търсените средства за издържане на болницата и болните.

Представените най-общи наблюдения върху почитането на св. Харалампий насочват към няколко обобщения:

1. Съществуващата етнографска снимка на култа към светеца чумник е крайно недостатъчна, за да разкрие сложността и развитието му във времето. Боравенето със статично изграден и възприеман култ би било твърде наивно с оглед изясняване на семантиката, ролята, устойчивостта му и пр. в българската култура.

2. Разглеждането на култа към св. Харалампий посочва, че той не е безвремево и безпространствено културно явление. Исторически и духовно той се проявява и се преживява различно. Условно се очертават три основни етапа:

*Първият* времево съпада със Средновековието и засега е най-неясен, доколкото не може да се твърди, че е обвързан по някакъв начин с епидемии и болести.

*Вторият* обхваща приблизително времето от края на XVII в. до средата на XIX в., когато тясно се обвързва със защита от чумата. Като лечителски и предпазен, култът има важно място в предмодерната българска култура. Той се съпътства от надеждата и упованието за възможността епидемиите да бъдат прекратени. Най-ярко това се демонстрира от връзването на чумата за крака на светеца в иконописта. Неговата популярност се дължи не толкова на силната народна представа и почитане, ориентирано повече към страховития образ на болестта, колкото на направеното от ранната българска интелигенция – духовенство и учители. Бяха посочени вече усилията на Н. Рилски, Хр. Павлович, Р. Попович, К. п. Василев с преводите и разпространението на литературата за светеца. Просветителската им работа е обвързвала религиозното със

светските знания за човека и обществото, за необходимостта от чистота, обществена и лична хигиена като важни предпоставки за избягване на болестите и епидемиите. Тъкмо това преплитане на народна и висока култура е дало устойчивостта на култа, осигурило му е добрата приспособимост във времента без чума.

*Третият* период е от средата на XIX в. до днешното време. Най-общо засега може да се характеризира с превъпласението на светеца чумник в покровител на пчеларството. Това би могло да се уточнява в бъдеще, като се имат предвид особеностите на религиозното мислене през XX в., незабравящо чумавото време. Ето интересен разказ в същата посока: „Някога през чумавото с. Момина Клисура било заорано с два вола близнаци. Заораването съхранявало хората в селото, но магията не действала извън него за онези, които го напускали. Така много хора, излезли от селото по време на индустриализацията и преселили се в градовете, починали млади.“<sup>98</sup>

3. На този етап от научните търсения е трудно да се определи пространството и пространственото развитие на култа към светеца. Сигурно е, че той е типичен с чумната си характеристика за гръцките, българските и румънските земи и е непознат в този вариант за Русия и Сърбия<sup>99</sup>. В бъдеще предстои да се решават редица проблеми, които произтичат от пространствените координати на светеца чумник.

\* \* \*

Ако за болницата в Одрин, посветена на св. Харалампий, знаем съвсем откъслечни неща, то за болницата в Търново, считана за първото българско лечебно заведение, литературата е значителна. Инициаторът ѝ Михаил Кифалов проявява жив интерес към обществените потребности от повече информация за болестите и начините за преодоляването им. Автор е на поредица от книги с медицински характер като „Поука срещу холерата“, „Нова поука срещу холерата“, „Извод за болница“, последната разпространена в над петдесет селища<sup>100</sup>. С неговото съдействие румънското правителство подкрепя



финансово идеята да се построи Търновската болница, която съгласно завещанието има за патрон „Св. безсребреници Козма и Дамян“. Към 1867 г. се правят опити тя да започне работа, но по ред причини е затворена в края на същата година. Дългият път на нейното създаване е емблематичен за трудния период на обществено съзряване и осъзнаване на необходимостта от грижи за здравето, обществената хигиена и здравословното поведение. Идеята на М. Кифалов става реалност едва след Освобождението, когато е регистриран и последният случай на чума в България<sup>101</sup>.

### БЕЛЕЖКИ

<sup>1</sup> БИА–НБКМ, ф. 27, а. е. 1705, л. 1–12.

<sup>2</sup> Георгиева, И. Българска народна митология. С., 1993, 169–170, № 122; Петкова, С. Чума село изгорила. С., 1996 и много други.

<sup>3</sup> Първото и по-сериозно цялостно изследване на чумата в българските земи е направено от д-р Хр. Тангилов „Исторически данни и хронология на чумните епидемии в България от 1239 до 1838 г.“ (Терапевтичен месечник, 1940, 1941).

<sup>4</sup> Panzac, D. La peste dans L' Empire Ottoman. Belgique, 1985.

<sup>5</sup> Тангилов, Х. Исторически данни и хронология на чумните епидемии в България от 1239 до 1838 г. – Терапевтичен месечник, 1940, № 7, 191–192.

<sup>6</sup> Panzac, D. La peste dans L' Empire Ottoman, с. 58; Генчев, Н. Възрожденският Пловдив. С., 1985, с. 33; Стоилов, К. С колесницата на слънцето из родопската Света гора. С., 1997, с. 87.

<sup>7</sup> Цонев, Б. Опис на славянските ръкописи и старопечатните книги на Народна библиотека в София. Т. 2. С., 1920, с. 57.

<sup>8</sup> Тангилов, Х. Исторически данни и хронология на чумните епидемии в България от 1239 до 1838 г. – Терапевтичен месечник, 1941, № 3, 91–92.

<sup>9</sup> Тангилов, Х. Пак там, с. 92. По устни сведения на Ек. Венедикова през същата година има починали, вероятно от чума, в Казанлък. Благодаря на г-жа Венедикова за информацията.

<sup>10</sup> Тангилов, Х. Исторически данни и хронология на чумните епидемии в България от 1239 до 1838 г. – Терапевтичен месечник, 1941, № 3, с. 92; Врачански, С. Избрани съчинения. Житие и страдание грешнаго Софрония. Т. 1. С., 1989, с. 38. Сведения на Ст. Кендерова по проучвания на османотурски ръкописи от Самоков, за което изказвам горещата си благодарност.

<sup>11</sup> Мичев, М. Временно разселване или преместване на някои селища във Врачанско през XVIII в. поради чумна епидемия. – ИЕИМ, 7, 1964,

с. 28. Сведението за с. Вуково, Кюстендилско, е от личния архив на К. Хаджиев. Изказвам му горещата си благодарност.

<sup>12</sup> *Тантилов, Х.* Исторически данни и хронология на чумните епидемии в България от 1239 до 1838 г. – Терапевтичен месечник, 1941, № 3, с. 92; *Генчев, Н.* Възрожденският Пловдив, с. 33; *Спространов, Е.* Материали по историята на Рилския манастир. С., 1901, с. 5.

<sup>13</sup> *Ranzas, D.* La pest dans L' Empire Ottoman, 59–61.

<sup>14</sup> Пак там, с. 62.

<sup>15</sup> Пак там, 62–63.

<sup>16</sup> Пак там, 63–65; няма български източник.

<sup>17</sup> Пак там, с. 65.

<sup>18</sup> Пак там, с. 65; *Генчев, Н.* Възрожденският Пловдив, 65–74; *Шишманов, И.* Стари пътувания през България. – Сб. НУ, 4, 1891, 476–477.

<sup>19</sup> *Драганова, Т., Й. Димитров.* За някои забележителни надгробни плочи от XVIII–XIX в. във В. Търново, Арбанаси и околните селища. – ГМСБ, 13, 1987, с. 120.

<sup>20</sup> *Тантилов, Х.* Исторически данни и хронология на чумните епидемии в България от 1239 до 1838 г. – Терапевтичен месечник, 1941, № 4, с. 118; *Врачански, С.* Избрани съчинения. Житие и страдание грешнаго Софрония, с. 23; *Генчев, Н.* Възрожденският Пловдив, с. 33.

<sup>21</sup> *Спространов, Е.* Материали по историята на Рилския манастир, с. 21; *Цонев, Б.* Опис на богослужебните... Т. 1, с. 12. Личен архив К. Хаджиев.

<sup>22</sup> Сб. Писахме да се знае. С., 1984, 305–306; *Тантилов, Х.* Исторически данни и хронология на чумните епидемии в България от 1239 до 1838 г. – Терапевтичен месечник, 1941, № 4, с. 119; Библиотека Д-р Ив. Селимински. С., 1904, кн. I, с. 7; *Езерски.* Няколко кратки летописни бележки по състоянието на западните македонци за първата четирдесет и пет годишна епоха на настоящия век. С., 1890, с. 7.

<sup>23</sup> Сб. Писахме да се знае, с. 131.

<sup>24</sup> Семейен архив Хаджитошеви. Т. 1. С., 1984, с. 146.

<sup>25</sup> Сб. Писахме да се знае, с. 306.

<sup>26</sup> *Момчилов, Д.* Поселищното развитие в Карнобатския край през XV–XIX в. по археологически данни. – В: История и култура на Карнобатския край. Т. 3. С., 1993, с. 89.

<sup>27</sup> Сб. Писахме да се знае, с. 132, 324.

<sup>28</sup> *Манолова, Н., П. Желева.* Летописни бележки от Средна Западна България. С., 1999, с. 200.

<sup>29</sup> *Спространов, Е.* Опис на ръкописите в библиотеката на Рилския манастир. С., 1902, с. 44; Опис на ръкописите в библиотеката при Св. Синод на българската църква в София. С., 1900, с. 228.

<sup>30</sup> Сб. Писахме да се знае, с. 32.

<sup>31</sup> *Еленков, И.* Католическата църква от източен обред в България. С., 2000, с. 228.

- <sup>32</sup> *Темелски, Х.* Самоков през Възраждането. С., 2000, с. 175, 194–195.
- <sup>33</sup> *Моравенов, К.* Паметник на пловдивското народонаселение. Пловдив, 1984, с. 46; *Генчев, Н.* Възрожденският Пловдив, с. 62; *Езерски.* Цит. съч., 10–11.
- <sup>34</sup> БИА–НБКМ, ф. 165, II В 6628.
- <sup>35</sup> *Стефанов, И.* Летописни бележки из един ръкописен сборник на даскал Христофор Никович от Разград. – Сб. НУ, 15, 1898, 318–321; *Тантилов, Х.* Исторически данни и хронология на чумните епидемии в България от 1239 до 1838 г. – Терапевтичен месечник, 1941, № 6, с. 174.
- <sup>36</sup> Библиотека Д-р Ив. Селимински, с. 32; *Радкова, Р.* Историческо развитие на Карнобат и Карнобатския край през Възраждането. – В: История и култура на Карнобатския край. Т. 3, с. 109.
- <sup>37</sup> *Стефанов, И.* Летописни бележки от..., с. 320; *Тантилов, Х.* Исторически данни и хронология на чумните епидемии в България от 1239 до 1838 г. – Терапевтичен месечник, 1941, № 16, 174–177.
- <sup>38</sup> Сб. Писахме да се знае, с. 323.
- <sup>39</sup> Пак там, с. 147, 305, 322.
- <sup>40</sup> Пак там, с. 148; Сб. Трънски край. С., 1940, с. 239.
- <sup>41</sup> *Моравенов, К.* Паметник на пловдивското..., с. 106; *Еленков, И.* Католическата църква..., с. 15.
- <sup>42</sup> *Снегаров, И.* Принос към биографията на Р. Попович. С., 1959, 96–97.
- <sup>43</sup> *Ганчев, С.* Свищов, принос за историята му. Свищов, 1929, 49–50.
- <sup>44</sup> *Снегаров, И.* Принос към биографията на..., 108–125.
- <sup>45</sup> *Стойков, Н.* Из записките на даскал поп Койча Икономов и на поп Никола х. Койчев от Трявна. – Сб. НУ, 15, 1898, 310–314; Сб. Писахме да се знае, с. 305.
- <sup>46</sup> *Тантилов, Х.* Исторически данни и хронология на чумните епидемии в България от 1239 до 1838 г. – Терапевтичен месечник, 1941, № 6, с. 177; *Цонев, Б.* Опис на... Т. 2, с. 374.
- <sup>47</sup> *Тантилов, Х.* Кратко описание на чумната епидемия през 1837 г. в Карлово. – Сп. на Софийския клон на лекарския съюз, 1904, 13–17; Сб. Писахме да се знае, с. 305.
- <sup>48</sup> *Темелски, Х.* Самоков през..., с. 52; Сб. Писахме да се знае, с. 312.
- <sup>49</sup> Сб. Писахме да се знае, с. 323.
- <sup>50</sup> *Спространов, Е.* Материали по историята на Рилския..., с. 25; *Манолова, Н., П. Желева.* Летописни бележки..., с. 201.
- <sup>51</sup> *Тодоров, Р.* Град Трън. Географски и исторически бележки. С., 1931, с. 16; *Еленков, И.* Католическата църква..., с. 15.
- <sup>52</sup> *Канев, К.* Миналото на село Момчиловци, Смолянско. С., 1975, 578–580.
- <sup>53</sup> *Шишманов, И.* Нови студии из областта на Българското възраждане, I, В. Априлов, Н. Рилски, Н. Бозвели. – Сп. БАН, XXI, 1926, с. 176, 182, 390.
- <sup>54</sup> *Снегаров, И.* Принос към биографията на Н. Рилски. С., 1951, док. № 149.
- <sup>55</sup> БИА–НБКМ, 84.

<sup>56</sup> *Нешева, В.* Принос към проучването на мелнишкия манастир „Св. Харалампий – св. Архангели“. – Нумизматика (под печат); Сб. Мелник. Т. 2. Манастир „Св. Богородица Спилеотиса“. С., 1994, с. 125.

<sup>57</sup> *Ръцева, З.* Иконографски и стилови особености на стенописите от храма „Св. Атанасий“ в с. Арбанаси – 1667 г. (Докторска дисертация).

<sup>58</sup> *Генова, Е., Е. Попова, И. Гергова.* Корпус на стенописите от XVIII в. в България. Институт по изкуствознание, Академично издателство „Проф. М. Дринов“ (под печат).

<sup>59</sup> *Стоилов, К.* С колесницата на слънцето..., 1997, с. 87.

<sup>60</sup> *Ненадић, С.* Архитектура Хиландара. Църкви и параклиси. – Хиландарски зборник, 3, Београд, 1974, 191–192.

<sup>61</sup> *Темелски, Х.* Самоков през..., с. 185.

<sup>62</sup> *Манолова-Николова, Н.* „Знано буди кой прави цркву.“ (Църквата „Св. Вмк. Димитрий“ на с. Ярловци в Трънския край). – Балканистичен форум, 1997, № 1, 69–80.

<sup>63</sup> *Parazitgatoy, N.* Хартирнез еиконез. Т. 1. Atina, 1986, 295–299.

<sup>64</sup> Пак там, с. 297.

<sup>65</sup> *Василиев, А.* Ерминии. Технология и иконография. С., 1976, с. 72, 143.

<sup>66</sup> ИМ–Габрово; теренен архив, техническа служба. Изказвам горещата си благодарност към Даниела Цонева за съдействието ѝ.

<sup>67</sup> Музей на иконата, гр. Трявна.

<sup>68</sup> Художествена галерия „Христо Цокев“, гр. Габрово.

<sup>69</sup> *Томов, Е.* Възрожденски щампи и литографии. С., 1962, прил. 35.

<sup>70</sup> Сведение от отец Никола Аламанов от гр. Етрополе, за което му изказвам благодарност.

<sup>71</sup> Икони от Пловдивския край. С., 1975.

<sup>72</sup> Музей на иконата, гр. Трявна.

<sup>73</sup> *Василиев, А.* Български възрожденски майстори. С., 1965, с. 42.

<sup>74</sup> Пак там, с. 324, 338.

<sup>75</sup> Пак там, с. 319.

<sup>76</sup> ИМ–Габрово; теренен архив, техническа служба.

<sup>77</sup> Пак там.

<sup>78</sup> Пак там.

<sup>79</sup> Пак там.

<sup>80</sup> *Василиев, А.* Български възрожденски майстори, с. 394.

<sup>81</sup> *Радкова, Р.* Новооткрити писма на Н. Рилски за книжовните му връзки с Р. Попович. – Векове, 1972, № 6, с. 24.

<sup>82</sup> Пак там, с. 23.

<sup>83</sup> *Шишманов, И.* Нови студии из областта на Българското възраждане..., с. 203.

<sup>84</sup> Пак там, с. 231, 232, 243, 257; *Радкова, Р.* Новооткрити писма..., с. 24.

<sup>85</sup> *Радкова, Р.* Историческо развитие на Карнобат и Карнобатския край през Възраждането, с. 109; Тревненска художествена школа. С., 1987, с. 83;

*Стефанов, И.* Летописни бележки из един ръкописен сборник на даскал Христофор Никович от Разград, 318–321.

<sup>86</sup> БИА–НБКМ, 84.

<sup>87</sup> *Богдановић, Д.* Каталог Кирилских рукописа манастира Хиландара. – Хиландарски зборник, I, Београд, 1978, с. 231, № 683.

<sup>88</sup> ЦСВП „Проф. Ив. Дуйчев“, Sam. P. V. slavo 8.

<sup>89</sup> Пак там, Sam. P. V. slavo 10.

<sup>90</sup> *Джурова, А., В. Велинова.* Необнародвани ръкописи от сбирката на Девическия манастир в Самоков. Научна конференция „Българският осемнадесети век“. София, НБКМ, октомври 1999; *Полимирова, М.* За някои аспекти на култа към св. Харалампий в Самоковско. – В: Международен научен симпозиум „Славянските светии в историята на християнската църква“. София, август, 2000.

<sup>91</sup> БИА–НБКМ, ф. 32, оп. I, а. е. 19, л. 10.

<sup>92</sup> *Йорданов, В.* Материали за изучаване учебното дело в България. Кн. I. С., 1925, 223–224; *Каролев, Р.* Материали за изучаване учебното дело в България. С., 1926, История на Габровското училище.

<sup>93</sup> Личен архив, Н. Манолова-Николова.

<sup>94</sup> БИА–НБКМ, II 5В 1078.

<sup>95</sup> Пак там, II А 5924, IA 161; България, II, № 86, 9 ноем. 1860.

<sup>96</sup> Исторически писма на мисионерите пасионисти за България до 1841 г. Под ред. на о. д-р Ив. Сафранов. Рим, 1985, 123–124.

<sup>97</sup> *Петкова, С.* Чума село изгорила, с. 140.

<sup>98</sup> Личен архив, Н. Манолова-Николова. Благодаря за сведението на гл. ас. д-р Зоя Иванова.

<sup>99</sup> *Дробњаковић, Б.* Етнологија народа Југославије. Београд, 1960, 219–222; *Неделковић, М.* Календар Српских народних обичаја и веровања. Ваљево, 1994, с. 121.

<sup>100</sup> *Жечев, Н.* Букурещ – културно средище на българите през Възраждането. С., 1991, 60–63.

<sup>101</sup> Благодаря на учителите и колегите ми: проф. В. Гюзелев, проф. Ив. Георгиева, ст. н. с. В. Нешева, доц. Т. Бонева, доц. Кр. Стоилов, д-р Дет. Лучев, д-р К. Хаджиев, ст. н. с. Г. Вълчинова, асп. В. Рачева, доц. д-р Д. Ботева, † Митко Лачев и всички, които ми помагат при работата върху темата.

## ОБЩИНСКАТА ВЗАИМОПОМОЩ И СЪЗДАВАНЕТО НА СЪЮЗА НА БЪЛГАРСКИТЕ ГРАДОВЕ

*Валери Колев*

Идеята за взаимодействие и взаимопомощ между българските общини има своите дълбоки корени в епохата на Възраждането. С общи усилия не само се изграждат и използват общите култови места и православни храмове, но се поддържат пътища, мостове, училища, изпращат се будни български младежи да продължат образованието си в близкия голям град или в столицата Цариград, а макар и рядко се осигуряват средства и за учение в чужбина<sup>1</sup>. В началото на втората половина на века обединените усилия на българските църковно-народни общини изнасят борбата за самостоятелна Българска църква и лягат в основата на управленския механизъм на Св. Българска екзархия<sup>2</sup>. Неслучайно тази роля на общините е оценена от Временното руско управление в хода на Освободителната война и те стават база за възстановяване на административната структура на Третата българска държава<sup>3</sup>.

Общинското законодателство на Българското княжество в края на XIX в. не предвижда специални възможности за взаимодействие между общините. Привременните правила на консервативния служебен кабинет от 1879 г., Законопроектът за общините на либералното правителство от 1880 г., който е прилаган, макар и неприет окончателно от Народното събрание и Законът за общините и градското управление от 1882 г. по време на режима на княжеските пълномощия не създават условия за нормално развитие на местното самоуправление, които да стимулират взаимопомощта между автономните местни органи<sup>4</sup>. Политическата нестабилност в княжеството и честите общински избори като следствие от нея допълнително дестабилизируют общините.

Важна крачка за стабилизиране на местното самоуправление и за унификацията му в Северна и Южна България след Съединението са двата еднотипни устройствени закона за градските и за селските общини от юли 1886 г. Те възстановяват принципа на взаимодействието и на взаимопомощта между общините, но само в административната сфера. Предвиждат „споразумение“ при разделяне на общините или при прегрупиране на населените места в тях. Въпреки това общите права на населението върху недвижимите имоти, дори в сборните общини се упражняват поотделно за съответните „села и колиби“<sup>5</sup>. В края на 1894 г. при управлението на Народната партия, като се използва опитът от Източна Румелия, се позволява свободното „сгрупиране“ на населените места по общини, което предопределя общо ползване на имоти и общи инициативи<sup>6</sup>.

Едва в началото на ХХ в. взаимопомощта и единдействието между отделни общини започва да се възприема от държавата и от местните власти като възможност за решаване на определени практически въпроси в духа на възрожденските традиции. Повод за това дава активизирането на изграждането на местните инфраструктури и двата последователни закона за благоустройството от 1898 и 1905 г.<sup>7</sup> Мащабните и скъпоструващи предприятия по водоснабдяване, канализация, нивелация и регулация подтикват отделни общини, като използват принципите на кооперативизма, да обединят усилията си за решаване на наложените им от държавата задачи и за подобряване бита на населението. За пръв път това става във Врачански окръг, където група селски общини около окръжния център изработват отделен кооперативен фонд за планиране и регулация. Идеята е чрез ежегодни вноски да се натрупат средства, които да доведат до последователно изработване на планове и прилагане на благоустройствените мероприятия. Ускоряването на процеса е обвързано с размера на паричните вноски на участниците във фонда<sup>8</sup>.

Този подход позволява селата от Врачански окръг да вземат сериозна преднина пред останалите в страната при благо-

устройването си и това не остава незабелязано от централната власт. В разгара на сложните дипломатически преговори, предшестващи обявяването на независимостта на страната, през август 1908 г. правителството на Демократическата партия издава Правилник за кооперативно планиране и урегулиране на селата в княжеството, който е базиран именно на опита от Врачански окръг. Той въвежда новия кооперативен подход изцяло факултативно. Според него всяка община, която вземе решение за участие в подобен окръжен фонд, увеличава бюджета си с „планоснимачна връхнина“ в размер от 3–5% от редовните си приходи до момента на реализиране на мероприятиято. Точният размер се определя от Окръжния съвет, който управлява фонда чрез отделно счетоводство и при нужда го подпомага с финансови средства и различни действия. Фондовете се контролират от Министерството на общите сгради пътищата и съобщенията. Правилникът предвижда и приоритетно подреждане на участниците във фонда. То извежда на преден план селата, в които има минерални извори, последвани от селата на жп линии или държавни пътища и от села, намиращи се до блата и други нехигиенични места, като във всяка категория предимство имат по-многолюдните населени места. Внасянето на 75% от общата дължима сума е гаранция за решаване на благоустройствените проблеми веднага<sup>9</sup>.

Тази тенденция намира отражение и в новата материя „Сдружения между общините“, вмъкната в Закона за градските общини<sup>10</sup>. Постепенно преди Балканските войни взаимопомощта позволява на редица малки селски и градски общини да издържат лекари, фелдшери, училища и да провеждат различни инициативи, които обхващат често и военните гарнизони. Възстановяването на старите традиционни механизми в новите условия на самостоятелната държава естествено поражда нуждата и от нови организационни рамки извън строго държавната законова регламентация.

По същото време идеята за взаимопомощ и взаимодействие между общините и за институционализирането ѝ придобива все по-завършени форми в европейските страни във връз-



ка с развитието на урбанизационните процеси, усъвършенстване на общинското законодателство и структурата на общинската администрация, осигуряване на балансиран общински бюджет и формиране на единна общодържавна политика в областта на благоустройството, социалното дело и културата. Първият подобен съюз се изгражда в Белгия и е последван от възникване на национални общински централи в редица европейски страни – Англия, Австро-Унгария, Германия, Дания, Испания, Франция и др.<sup>11</sup>

Бързият растеж на градовете периодично поставя нови въпроси пред градските муниципалитети и създадените от тях съюзи. Това налага създаването на международен координационен център, който да събира и обменя сведения и програми за развитието на общинското дело. Така в края на юли 1913 г. в Гант, Белгия, по инициатива на Белгийския съюз на градовете се открива международна изложба за градска архитектура и общинско управление, успоредно с която се провежда Първият международен конгрес на градовете. На заседанията е обсъден натрупаният опит в различните държави в областта на общинската организация и политика и се създава Международен съюз на градовете със седалище в белгийската столица. България, където все още няма изграден национален съюз, е представена от кметовете на осем градски общини – Пловдив, Русе, Стара Загора, Кюстендил, Разград, Казанлък, Петрич и Лозенград<sup>12</sup>. Те не проявяват активност на конгреса, но след завръщането си в страната пропагандират идеята за съюзяване на градските общини. Силният подтик за изграждане на национална общинска централа, идващ от международния конгрес в Гант, не получава развитие в България.

Причините за това могат да се търсят в няколко посоки. Градското население в тези години едва превишава 19%<sup>13</sup>. Големите градове, където отчетливо се проявяват специфичните общински проблеми, са съвсем малко. Нещо повече – те са големи само за българските мащаби. Поради ограничените бюджетни възможности и характерната за страната политическа система основната енергия на общинските дейци е насо-

чена към овладяване управлението на общините, а не към конкретна творческа дейност в тях. Острите политически борби между управляващата Либерална коалиция и просъгласненските партии в условията на първата национална катастрофа също създава пречки пред реализиране на тази идея.

В навечерието на включването на България в Световната война се създава благоприятна възможност за първа стъпка в тази посока във връзка с допълнителните тежести, прехвърлени от централната държавна власт върху общините с оглед военновременната обстановка. По инициатива на столичния кмет Ради Радев преди тържествата, посветени на тридесетгодишнината от обявяване на Съединението, на 5 септември 1915 г. се открива конгрес на градските общини, който прави пръв опит да изгради единна общинска политика в страната и да окаже влияние върху централните власти при решаване на възникващия остър продоволствен проблем<sup>14</sup>. Общото пожелание за общинско единодействие в гласуваната резолюция остава без последствие по време на войната. Идеята не търпи развитие и в годините на следвоенната криза, и при управлението на БЗНС, което трудно намира опора в големите градове. Тя не съответства на стремежа на земеделското правителство да решава централно основните въпроси на деня, без да ги прехвърля върху местните самоуправителни тела, които не контролира.

Положението се променя рязко след преврата от 9 юни 1923 г. Само два дни след него започва масово разтуряне на общински съвети. За три месеца, до средата на септември, са разтурени повече от 600 общински съвета. Промени се извършват и в съставите на почти всички тричленни комисии, управляващи повечето градове. С тези мерки кабинетът на проф. Александър Цанков успява да установи контрол върху общинското самоуправление, като го поверява на свои съмишленици от буржоазните партии и социалдемократите<sup>15</sup>.

В тази обстановка идеята на русенския кмет Д. Владов за свикване на конференция на градските общини в края на 1923 г. намира подкрепата на Министерството на вътрешните работи

и народното здраве (МВРНЗ). Конференцията е открита на 22 октомври с реч на министър Иван Русев. Присъстват делегати на 22 градски общини – кметове и председатели на тричленни комисии. Министърът декларира, че направените препоръки ще бъдат взети под внимание от министерството при подготовката на новия проектозакон за общините<sup>16</sup>. В дневния ред са включени два основни въпроса – финансово стабилизиране на общините и мерки по прехрана на населението. Градските кметове се обявяват против задължителните отчисления за държавните фондове, които са непосилно бреме за общинските бюджети. Особено критично се изказват срещу държавната политика на прехвърляне на държавни разходи върху общините. Остра е реакцията най-вече против Закона за народното просвещение, който налага цялостната издръжка на училищата и учителските заплати на общините. Във връзка с това се поставя въпросът за силно намалелите след войната бюджетни приходи. Предлага се да се въведат нови общински данъци и такси, а някои от държавните приходи да се прехвърлят поне частично на общините<sup>17</sup>.

Конференцията се изказва за създаване на нов общински закон – общ за селските и градските общини, който да бъде предварително обсъден от общинските съвети и от една нова конференция. В нея е наложително да вземат участие само законно избрани кметове и затова тя би следвало да се свика след общинските избори. На нея принципно трябва да се реши въпросът за образуване на Съюз на градските общини в България<sup>18</sup>. Инициативата за свикване на новата конференция е поверена на управлението на Софийската община, а предварително съгласуваният дневен ред включва обсъждане на идеята за съюз на градовете и на новия общински законопроект. Решенията на конференцията, оформени като резолюции, са връчени на министър Русев от специално избрана тричленна комисия, водена от председателя на столичната комисия Иван Площак<sup>19</sup>.

Конференцията от октомври 1923 г. отбелязва възраждането на идеята за единодействие между градските общини в

България. На нея за пръв път конкретно се поставя въпросът за създаване на национална общинска централа, но окончателното му решение е отложено. Подтик за това идва и от поканата на Международния съюз, който насрочва своя първи следвоенен конгрес за средата на следващата година в Амстердам.

В изпълнение на своите пълномощия столичната седемчленна комисия решава да свика нова конференция в средата на януари 1924 г. За целта е изпратено циркулярно писмо-покана до всички градове, в което дневният ред е значително разширен. Мотивите за спешното ѝ свикване се свързват с отложените общински избори, внесения законопроект за изменение на Закона за градските общини и проектобюджета, който трябва да бъде разгледан в Народното събрание преди редовното конституиране на общинските съвети. Според организаторите това налага срещата да бъде насрочена за 13 януари<sup>20</sup>. Поради традиционните празници (Васильовден) тя е отложена за края на месеца. Дневният ред е отново разширен с обсъждане на Закона за трудовите поземлени стопанства, законопроекта за изменение на Закона за градските общини, проблемите по прехраната и жилищната криза. Поканени са министър-председателят и министрите на вътрешните работи и народното здраве, на земеделието и държавните имоти, на общите сгради, пътищата и благоустройството<sup>21</sup>.

Втората конференция на градските кметове е открита на 27 януари 1924 г. в София. Присъстват представители на 45 общини. Разисква се твърде широк кръг от теми и решенията по тях са оформени в осем резолюции. Централно място в заседанията заема обсъждането на статута на общината и границите на общинското самоуправление. Сред делегатите се оформят две мнения. Според първото общинската автономия следва да се разширява като централната власт ѝ отстъпва нови компетенции. Тази теза е застъпена и в реферата на габровския кмет Илия Кожухаров. Според второто мнение самоуправлението е неподходящо за България. Зависимостта на автономните учреждения от държавата създава стабилност в ръководните им органи. В този дух се препоръчва кметът да

се назначава от централната власт или упълномощени от нея органи и правата му да се увеличат за сметка на общинския съвет. В крайна сметка надделява мнението за общинска автономия, основано на Търновската конституция. То заляга в гласуваната резолюция. На парламента е предложено да разшири прерогативите на общинските съвети, техните решения да влизат в сила без одобрението на административните органи и да се обжалват само пред Върховния административен съд. Конференцията настоява при изработване на законопроекта за общините да участват и нейни представители, а преди внасянето му в Народното събрание да бъде взето мнението на всички общини<sup>22</sup>.

Резолюцията по финансовото стабилизиране на общините препоръчва да се даде пълна фискална автономия и да им се разреши да създават нови приходоизточници. Предложено е общините да се освободят от издръжката на училищата, а изплатените суми да им бъдат върнати. Отново се поставя въпросът за премахване на фондовите вноски, неподсигурени с отделни приходи. В името на стабилизирането е предложено да се отпусне временен кредит от БНБ и да се разшири действието на общинския данък върху общия доход на дружествата<sup>23</sup>. Участниците в конференцията препоръчват на правителството да изработи законопроект за жилищната криза. По въпросите на прехраната се настоява за отпускане на оборотен кредит и намаление на превозните такси по БДЖ. Предлага се и анулиране на издадените нотариални актове по Закона за ТЗС и да се прекрати действието на Закона за ТЗС за общинските земи. Разглеждайки приложението на Закона за временната трудова повинност, делегатите предлагат намаляване на половина на откупа, определян от общинските съвети<sup>24</sup>.

Участниците в конференцията одобряват изготвения от видинския кмет Асен Цанов реферат за образуване на Съюз на градските общини в България и по принцип възприемат идеята. За популяризирането и изясняването ѝ е избрана петчленна комисия, на която са възложени следващите стъпки в тази насока. За разлика от първата конференция, отразена само в

специализирания общински печат, новата привлича вниманието както на местната преса, така и на политическите ежедневници<sup>25</sup>. Особено подробно следи работата ѝ правителственият официоз „Демократически сговор“.

Втората конференция на градските кметове утвърждава практиката на координиране на действията на градските общини и на изработване на обща линия при отстояване на техните интереси пред централната власт. Тя получава правото, в качеството си на колективен орган от компетентни специалисти, да изготвя предложения до МВРНЗ за формиране на държавната политика спрямо общините. Конференцията изема функциите на координатор от софийската седемчленна комисия и ги поверява на избран орган, защитаващ интересите на всички общини. Така е направена първата конкретна стъпка за създаване на Съюза на българските градове.

Активизирането на правителството, което внася в парламента Законопроект за изменение и допълнение на законите за окръжните съвети и общините, налага спешно свикване на трета конференция на градските кметове през втората половина на април 1924 г. Въпреки изпратените покани до 87 града в страната, за откриването в София пристигат само петима кметове – от Пловдив, Хасково, Кюстендил, Самоков и Дупница. Вероятно част от техните колеги излагат мнението си пред председателя на столичната комисия Паскал Паскалев по време на официалното посещение на делегация от кметове и общински съветници в Румъния в началото на месеца<sup>26</sup>.

Конференцията заседава на 20 април 1924 г. и се занимава изключително със законопроекта. Тя отправя препоръки за увеличаване заплатите и представителните разходи на градските кметове и общинските съветници. Затова посочва и нови приходоизточници – увеличение на сумата, събирана върху тютюна на листа, и слугинския данък. Част от предложенията са взети под внимание при парламентарните дебати и са включени в новия закон<sup>27</sup>. Третата конференция на градските общини не придвижва въпроса за създаване на Съюза на градовете. Свикана спешно, по конкретен повод и в силно намален състав,

тя не се опитва да наложи своето мнение на мнозинството общини по въпроса за взаимодействието им.

В края на май и началото на юни 1924 г. в страната се очертават признаците на начало на тежка продоволствена криза. Зърнените храни привършват далече преди началото на жетвата, която поради сухата зима не дава големи надежди. Значително количество жито е изнесено за Сръбско-хърватско-словенското кралство за покриване на контрибуциите по мирния договор. Половинчатите мерки на правителството и нормирането на цените на хляба от общинските съвети не дават очакваните резултати. Това налага изработването на цялостен законопроект за облекчаване на продоволствието и намаление на скъпотията<sup>28</sup>.

Обсъждането на законопроекта става повод за свикване на нова, четвърта поред конференция на градските кметове. Тя започва работа на 13 юни 1924 г. с представители на 15 общини. Като отчита опита по организиране на прехраната по време на Първата световна война – чрез комитетите, а по-късно и чрез Дирекцията за стопански грижи и обществена предвидливост, събранието защитава идеята органите по прехраната да не се централизират. Специална комисия разработва организацията на продоволствието. Предложено е то да се възложи на институти, пряко свързани с общините – комисарства, които при нужда и по преценка на общините да се обединяват в окръжни, районни или общи съюзи по прехраната. Препоръките на комисията са взети предвид при приемане на закона<sup>29</sup>.

Втора комисия обсъжда конкретните аспекти на идеята за образуване на Съюз на градовете, който да разработва мероприятия, свързани с общинското самоуправление и благоустройство. Конференцията приема резолюция, утвърждаваща по принцип идеята за създаване на такъв съюз. Тя избира ръководен орган – седемчленен Временен изпълнителен комитет (Временно управително тяло) с председател Паскал Паскалев<sup>30</sup>. Негова задача е да подготви учредителен конгрес на съюза и да оформи проекти на организационни документи.

Временното управително тяло и най-вече неговото Постоянно присъствие, съставено от тримата софийски представители, не успява да развие активна дейност. Единствената му проява до края на годината е участието във II конгрес на Международния съюз на градовете в Амстердам. Тази пасивност дава възможност на авторитетния русенски кмет Хр. Стоянов, член на Временния изпълнителен комитет, да оглави инициативата за създаване на съюза. За целта през януари 1925 г. в Русе той започва издаването на списание „Самоуправление“, от което пропагандира идеята за взаимодействие на градските общини и прави реклама на връзките си с Международния съюз на градовете<sup>31</sup>.

В тази обстановка се активизират и софийските членове на временното ръководство. Те изпращат писмо от името на столичната община, с което свикват нова конференция на 25 и 26 април с. г. На нея трябва окончателно да се положат основите на Съюза на българските градове. Предвижда се организацията веднага да влезе в Международния съюз. С тази цел е отправен апел към всички градски общини да предвидят кредит в бюджетите си в размер на 0,1% от приходите. Планираната сума се изчислява на около 500 хил. лв. и ще се използва за издръжка на съюзното бюро, за канцеларски разходи и издаване на списание, орган на съюза. В проекта за дневен ред е включено и разпределението на държавните кредити по прехраната, кредита за масов строеж на икономични жилища и мерките срещу безработицата<sup>32</sup>.

Трагичните събития от средата на април 1925 г. осуetyават конференцията. Под развалините на катедралата „Св. Крал“ остава и столичният кмет П. Паскалев, председател на временното ръководство. Обявеното военно положение налага конференцията да бъде отложена за друга дата. Месец покъсно се планира тя да се проведе до края на август, за да избере делегати за III конгрес на Международния съюз на градовете в Париж<sup>33</sup>.

Ситуацията в страната не позволява свикване на конференцията през летните месеци на 1925 г. Назначаването на



Георги М. Маджаров за председател на софийската комисия автоматично предрешава въпроса за ръководството на Временния изпълнителен комитет, въпреки опита на другия столичен помощник-кмет Иван Дечев да го оглави<sup>34</sup>. Г. Маджаров заминава като български представител на конгреса във френската столица. Едва след завръщането му става възможно да се проведе петата конференция на градските кметове. Тя прераства в учредителен конгрес на Съюза на българските градове.

Конференцията се открива на 18 октомври 1925 г. в столицата. Присъстват делегати на 44 градски общини от цялата страна и ръководството на МВРНЗ – министър Ив. Русев, главният секретар Йосиф Разсуканов, началникът на изборното отделение Т. Христов и др.

В речта си министър Русев декларира схващането на МВРНЗ за необходимостта от всестранно разширение на местното самоуправление. Тази линия е прокарана и в подготвените законопроекти за окръжните съвети и за общините. Автономията се постига чрез намаляване на административния контрол върху тях, стабилизиране на органите им и посредством новия принцип на приемственост, залегнал при конституиране на общинските и окръжните съвети<sup>35</sup>. В действителност двата законопроекта внасят съществени нови елементи в законодателството за местното самоуправление. Не всички те все пак могат да се тълкуват еднозначно. Ясно се долавя тенденцията за увеличаване правата на кметовете и председателите на окръжните постоянни комисии за сметка на съответните съвети. Самоуправителните тела са поставени под контрола на нисови административни органи. Дори широко рекламираният принцип на приемствеността води до прекомерно увеличение на мандата на съветите.

Делегатите на градовете не отговарят на апела на министъра. Само малка част от тях засягат общинските проблеми и взимат отношение по законопроектите и прилагането на Закона за ТЗС. В двудневните заседания вниманието им е съсредоточено върху основния въпрос – създаване на национална об-

щинска централа и изработване на организационните ѝ документи. Редица мотиви за нуждата от нея и препоръки за бъдещата ѝ дейност залягат в устава на съюза. С интерес е изслушан единствено докладът на Г. Маджаров за международния конгрес в Париж. Одобрява се и полската идея за свикване на конференция на кметовете на славянските страни, и румънската – за подобна балканска конференция<sup>36</sup>. Работата на конгреса завършва с учредяване на Съюза на българските градове, приемане на устава му и избиране на съюзното ръководство.

При изработването на устава са взети предвид уставите на съществуващите европейски национални съюзи, с част от които инициаторите поддържат близки отношения. Оказва влияние и двугодишната практика, създадена от градските конференции в страната, и помощта на специалния комитет към Международния съюз на градовете, който отговаря за връзките с националните общински централи.

Чл. 1 от устава определя Съюза на българските градове като неутрална и неполитическа организация, поставена „вън от всякакви политически и религиозни въпроси“. Целите са формулирани по следния начин: „а) да даде на своите членове необходимата документация, която да улесни изпълнението на тяхната служба, като организира проучването на всички въпроси, свързани с общинската политика и публикува получените резултати; б) да работи за усъвършенстването и разширението на общинското законодателство; в) да проучи всички мероприятия, които ще подпомогнат благоустройството на градовете, народното здраве, народното образование и социалните грижи; г) да координира общите усилия на всички градове да се внесе единство в дейността им и се постигнат най-големи резултати при най-малки възможни средства; д) да осигури чрез Международния съюз на градовете една размяна на сведения и публикации относително управлението, развитието и благоустройството на градовете в България и в чужбина“<sup>37</sup>. Още в последната точка от целите се подсказва участието на новата организация в Международния съюз, което е

изрично потвърдено в следващия уставен член. За седалище е определена столицата.

Съюзът се ръководи от общо събрание, което се събира поне веднъж годишно. Право на представителство имат всички градски общини – членки на организацията. Големите градове получават определено привилегировано положение в общото събрание: „Общините, които имат повече от 20 хил. жители, имат право на по един представител за всеки 20 хил. или част от 20 хил. жители“ (чл. 6). От това право могат да се възползват само няколко големи града, които в определени случаи биха получили мнозинство в общото събрание. В правомощията на събранието (конгреса) влиза одобряване на съюзния бюджет и разглеждане на всички въпроси, поставени в дневния ред. Самият дневен ред се определя от Изпълнителния комитет на съюза и може да бъде изменен на конгреса по предложение на десет членове на организацията. Общото събрание има право да избира Изпълнителния комитет (ИК) на съюза.

ИК се състои от 12 членове и действа като орган на конгреса по изпълнение на бюджета. От своя състав той избира петчленно бюро в състав: председател, трима подпредседатели и секретар-касиер. Към бюрото се учредяват три служби – по проучванията, по печата и по поддържане на връзките с Международния съюз, ръководени от подпредседател. Заседанията на ИК се провеждат поне веднъж на три месеца, докато тези на бюрото – „според нуждата“ (чл. 7). По-подробно е регламентирано устройството само на службата по проучванията. Нейни органи по места са т. нар. кореспонденти – специално избрани от общините лица, със задача да събират всички необходими на службата сведения. На тях е възложена постоянната връзка на съюза с общините (чл. 8).

Председателят на ИК получава правото да представя съюза пред държавните органи и съдебната власт. В негово отсъствие функциите му се поемат от секретар-касиера (чл. 9). Приходите на съюза се формират по два начина. В основата им е годишният членски внос в размер от 20 стотинки на

жител според последното официално преброяване. Допуска се и приемане на помощи, дарения и завещания (чл. 5). За членове на съюза се допускат всички градски общини в страната. Категорично е отхвърлено предложението по изключение да се приемат и големи населени места без изрично признат статут на градове (чл. 3).

В обстановката на несигурната 1925 г. уставът разглежда и възможността за разтуряне на организацията. По този въпрос има право да вземе решение само специално свикано общо събрание с обикновено мнозинство. В такъв случай имотите на съюза подлежат на предаване на отделение „Социални грижи“ при МВРНЗ. Доходите от тях трябва да се използват за поддръжка на специална служба за общински проучвания. При възстановяване на съюза със същите цели и задачи, те трябва да му бъдат върнати от министерството (чл. 10).

Според своя устав Съюзът на българските градове е доброволно обединение на градски общини на федеративен принцип. То се създава с цел да ги подпомага при ежедневната им практическа работа. Важна роля играе и възможността да се превърне в координиращ център, който съдейства за изграждане на единна общинска политика за цялата страна и да изпълнява консултативни функции по отношение на общинското законодателство. Организационното устройство на съюза до голяма степен наподобява структурата на изградените по това време обществени организации. Прави впечатление липсата на какъвто и да е орган за текущ финансов контрол върху дейността на ИК и бюрото. Тези функции са поверени на общото годишно събрание.

В средата на ноември 1925 г. Съюзът на българските градове получава официална регистрация, а уставът му е утвърден от бюро „Дружества“ при Централното управление на МВРНЗ<sup>38</sup>. Учредителният конгрес избира състава на дванадесетчленния ИК. В него влизат по правило кметове и техни помощници от по-големите градове: от София – Г. Маджаров – кмет, Ив. Дечев – помощник-кмет, и Анг. Христов – комисар по прехраната, кметът на Пловдив – П. Н. Дренски, кметовете

на Варна – П. Стоянов, на Русе – Хр. Стоянов, на Враца – Н. Савов, на Плевен – Ив. Миндиликов, на Лом – Г. Табаков, на Габрово – Ил. Кожухаров, на Бургас – Г. Каназирски, и на Дупница – Ал. Иванов. Ден след закриване на конгреса ИК избира първото бюро в състав: председател – Г. Маджаров, подпредседатели – П. Дренски, П. Стоянов и А. Христов, и секретар-касиер – Ив. Дечев<sup>39</sup>. По наложилата се традиция тримата представители на София в бюрото образуват т. нар. Постоянно присъствие. То става фактическият ръководен орган на съюза. За решенията и действията си то само уведомява останалите членове на бюрото и ИК.

След закриването на конгреса управлението на съюза пристъпва към активна организационна дейност. До всички 92 градски общини в страната е изпратен съюзният устав и покана за членуване. Някои общини се записват веднага и дори отпечатват в общинските си вестници материали за него, но други изчакват началото на новата финансова 1926 г.<sup>40</sup> Първата официална изява на съюза е участието на негова делегация на началото на работата по водопровода Рила – София в края на октомври 1925 г. В центъра на вниманието на съюзното управление, а и на общините си остава изработването на нов цялостен законопроект за общините, който да подмени архаичните закони от лятото на 1886 г. От името на съюза неговото ръководство настоява пред Вътрешното министерство проектът да бъде изпратен за мнение до всички общини в страната<sup>41</sup>. Това е направено.

Въпреки очакванията, инициативата на съюзното ръководство да предизвика широка дискусия по законопроекта преди внасянето му в парламента не завършва успешно. Основна причина за това е неподготвеността на повечето общински съвети да вземат отношение по една твърде сложна и всеобхватна материя. Малко са и общините с компетентни икономисти, прависти и администратори, готови да критикуват официалния проект. Очевидна става и неохотата на висши чиновници от министерството да се съобразят с предварителни бележки. Важна роля изиграва и разразилата се кабинетна

криза, която дезинтересира правителството от проблемите на местното самоуправление.

В тази обстановка на 13 ноември 1925 г. столичният кмет Г. Маджаров е застрелян до сградата на Народния театър от уволнен общински чиновник, който след това се самоубива<sup>42</sup>. В съответствие с устава начело на съюза застава секретар-касиерът Ив. Дечев. Той обаче не разполага с авторитета и с широките обществени връзки на Г. Маджаров. Дечев не успява да се наложи в комбинациите по заемане на овакantenото кресло на столичен кмет, а това предопределя неуспехът му да се задържи като ръководител на Съюза на българските градове. Въпреки това Ив. Дечев продължава активната политика на съюза и в средата на януари на среща с новия министър на вътрешните работи и премиер Андрей Ляпчев открито поставя въпроса за участието на съюза в комисията по законопроекта за общините. А. Ляпчев отговаря уклончиво и обвързва всичко с изхода от приближаващите общински избори. Според него обсъждането на проекта е работа на новоизбраните общински ръководства<sup>43</sup>.

Изборните резултати оказват голямо влияние за преустройството на ръководството на съюза. Управляващата партия на Демократическия сговор печели стабилно мнозинство и овладява столичната община. За неин кмет е избран о.з. генерал-лейтенант Владимир Вазов. След стабилизирането си в Софийската община, през лятото на 1926 г. той се заема и със Съюза на българските градове<sup>44</sup>. На 19 и 20 юли 1926 г. се провежда заседание на Централния комитет на съюза. Основно внимание е отделено на организационните въпроси. За пръв път се приема официален щат на канцеларията на съюза. Секретарската длъжност в бюрото се отделя от касиерската. Секретарят трябва да се занимава изключително с организационна дейност и да се освободи от финансова отговорност. Промени настъпват и в състава на бюрото. За секретар е избран Ив. Миндиликов на мястото на Ив. Дечев. Нови членове стават русенският кмет Хр. Стоянов и ген. Вл. Вазов, избран и за председател на бюрото<sup>45</sup>.

Заседанието взима решение за издаване на месечно списа-

ние – орган на съюза. То трябва да осъществява връзката между ръководството и общините и да пропагандира общинската идея сред по-широки среди. Избран е редакционен комитет в състав: Ив. Дечев, Хр. Стоянов и Ил. Кожухаров. За име на списанието е определено „Самоуправление“ като признание за ролята на русенското издание и като най-точно отразяващо целите на съюза. Заседанието повдига и широк кръг въпроси около участието на съюза в общинското законодателство и за финансово облекчаване на местното самоуправление. На 20 юли новото бюро е прието от министър-председателя Ляпчев. За пръв път български премиер публично признава необходимостта от включване на представител на общините не само в комисията по законопроекта за общините във Вътрешното министерство, но и в съответната парламентарна комисия<sup>46</sup>.

Юлското заседание от 1926 г. има решаващо значение за вътрешната консолидация на съюза. То успява да го изведе от организационната криза и окончателно оформя неговата структура. Основният резултат обаче е в оформянето на ръководния екип на съюза, който с малки изменения го ръководи в течение на 5 години. Той е съставен от авторитетни общественици, повечето с дълъг опит в областта на местното самоуправление като ръководители на най-големите градски центрове в страната. Всички те проявяват склонност да провеждат прагматична политика, да въвеждат умерени реформи и да използват опита на напредналите европейски общински администрации. Техен естествен център става Вл. Вазов, човек със сходни идеи и завидно влияние сред управляващите и опозицията. Основна цел на съюзното ръководство става постигане на единодействие между градските общини и оказване на влияние върху централната власт за единна държавна муниципална политика и модернизирание на общинското законодателство.

В изпълнение на поставените организационни цели ръководството на съюза се опитва да укрепи финансовото му състояние с оглед издаването на съюзното списание и да привлече нови общини за членство. Оказва се, че за близо една година в организацията членуват само 20 от съществуващите

93 града, а редовно отчетените са още по-малко<sup>47</sup>. Основно постижение си остават добрите връзки с Вътрешното министерство и установените контакти с Международния съюз на градовете и с някои европейски съюзи.

Появата на неговия орган, списание „Самоуправление“, на 1 септември 1926 г. изиграва съществено значение за организационното състояние на съюза. В него се публикуват основна част от материалите на бюрото и на Централния комитет и почти всички директивни документи. То постепенно се оформя като основен пропаганден център на идеята за координиране на общините. От особено значение са и материалите за конкретни проблеми и успехи в развитието на отделни български градове. Започна и провеждането на специални анкети по осъществяване на различни конкретни мероприятия с акцент върху благоустройството<sup>48</sup>.

Към края на 1926 г. се активизира и канцеларията на съюза. Тя установява преки връзки с националните общински съюзи от Франция, Австрия, Белгия, Италия, Великобритания, Югославия. Оттам на разменни начала започва получаването на редица международно утвърдени списания и материали по общинска политика. Първ резултат от дейността на Съюза на българските градове се оформя през лятото на 1927 г. Ръководството успява да организира анкета сред всички градски общини за сключване на външен заем за общински нужди. Предоставените сведения на централната власт не водят до сключването на подобен заем, но извършват прелом в отпускането на вътрешни заеми от държавните банки и от популярните банки под гаранция на държавата. Това в голяма степен решава през следващите няколко години основния въпрос за кредитиране на общинските мероприятия<sup>49</sup>.

Според изготвения от бюрото на съюза отчет, периодът юли 1926–октомври 1927 г. се окачествява като „пробна година“. Докато за първата година от съществуването на съюза в него се записват едва 20 общини, то в края на 1927 г. те вече са 43 (на учредяването на съюза присъстват 44). В тези 43 града живеят 691 345 души – т. е. 61% от градското население на страната. От тях само 8 са



редовно отчетени. Ръководството със съжаление отбелязва нежеланието на кабинета да подкрепи съюза в неговата дейност и да го превърне във фактор на държавната общинска политика. Положителна оценка получава само съюзният орган и международните връзки на организацията<sup>50</sup>.

На 20 и 21 ноември 1927 г. се провежда Второто редовно общо събрание на Съюза на българските градове. Делегатите приемат отчета на ръководството и набеязват редица мерки за активизиране и организационно укрепване. Основните от тях са издаване на вестник като орган на съюза, без да се спира списание „Самоуправление“, и връщането към стария добре работещ механизъм на конференциите на градските кметове. Първата, насрочена за февруари 1928 г., трябва да се занимае с подобряването на стопанския и културния живот в градовете. Събранието извършва промяна в бюрото. За секретар на съюза е избран народният представител Хр. Стоянов. Учредена е „Справочна секция“ към Централния комитет със задача да обменя информация между общините по всички интересоващи ги въпроси. Предвижда се откриването на още две секции – юридическа и техническа<sup>51</sup>.

Опитът на Земеделското министерство да наложи ограничения върху земите – общинска собственост, предизвиква съпротива от всички градски общини, координирана от съюзното ръководство. Успехът затвърждава намерението да се свика общонационална конференция, в която да бъдат поканени и общини нечленуващи в съюза и дори села – околийски центрове. Конференцията се открива на 26 февруари 1928 г. В своята реч премиерът Ляпчев поставя широк кръг въпроси пред ръководствата на градските общини и апелира към Съюза на градовете да изпрати свои представители в няколко правителствени комисии, подготвящи нови законопроекта<sup>52</sup>. Февруарската конференция отбелязва началото на нов етап в развитието на Съюза на българските градове. Организацията рязко се активизира и повишава своя авторитет както сред общинските дейци, така и в правителствените кръгове. Нейни представители получават правото да участват при изработването на об-

щинското законодателство и при формирането на държавната общинска политика. Съюзът се стабилизира финансово и организационно, укрепва неговият печатен орган, увеличава се броят на общините – членки. Молби за приемане подават и някои големи селски общини<sup>53</sup>.

Месец и половина след конференцията Южна България е сполетяна от катастрофално земетресение. В специален „Позив към общините“ съюзното ръководство приканва общинските съвети да гласуват помощи за пострадалите области и внася цялата си касова наличност във фонда за подпомагане на пострадалите. На апела с помощи откликват и националните общински съюзи от Белгия и Чехословакия. Общинските съвети из цялата страна се включват в помощната акция, а общинските служители оглавяват създадените помощни комитети и обикновено са техни най-дейни функционери. По общо признание работата на общинските дейци в новосъздадената Дирекция за подпомагане на земетръсната област (ДИПОЗЕ) е от решаващо значение за бързото ликвидиране на последствията от природното бедствие<sup>54</sup>.

Активизирането на Съюза на градовете намира израз в свикването на нова конференция в края на юли 1928 г. във Варна. Основната тема е необходимостта от нов закон за общините. В рефератите и дебатите се оформят основните принципи, подкрепяни от общинските ръководства – разширяване на общинската автономия, стабилизиране на финансите, намаляване на задължителните фондове<sup>55</sup>. Потвърдена е и нуждата правителството да се консултира със съюза при всяка стъпка в общинската си политика.

Тази позиция е засвидетелствана и на Третото общо събрание на организацията, проведено между 25 и 27 ноември 1928 г. На него за пръв път министър-председателят Ляпчев посочва конкретни мерки в областта на общинската политика, резултат от взаимодействието между централната и местните общински власти, представени от съюза: прехвърляне на част от данъците от държавата на общините, откриване на Ипотечарна банка за комунален кредит и др. Делегатите със задоволство отбелязват количествения ръст на съюза. В него участват 57

градски и една селска община, което е 60% от градските общини в страната и 80% от градското население. За една година са привлечени 36 нови членове с 361 454 жители. Най-високо са оценени усилията на съюзния секретар Хр. Стоянов. Конгресът предава въпроса за приемане на селски общини в съюза в компетенциите на Централния комитет, който трябва да се съобрази с европейската практика. По изключение се отправят покани за участие към десетте най-големи селски общини, потенциални кандидатки за градски статут<sup>56</sup>.

Положителна оценка се дава и на участието на съюзни представители в различните комисии към министерствата на вътрешните работи, на земеделието, при изготвянето на правилника за общинските стопански предприятия и особено за акцията срещу въвеждане на ограничения върху общинската поземлена собственост. Делегатите одобряват провеждането на общински конференции и международната дейност на съюза – участие в анкетите на Международния съюз на градовете и в работата по образуване на Съюз на славянските градове<sup>57</sup>.

С конгреса от ноември 1928 г. приключва най-успешната година в историята на Съюза на българските градове. Тя е решаваща не само за неговото организационно стабилизиране. Годината очертава линията съюзът да се превърне във фактор в общинската политика на българската държава, в партньор на правителството и в основен консултант на Народното събрание. Особено добре тези тенденции проличават в началото на 1929 г., когато МВРНЗ пристъпва към практическо изготвяне на законопроекта. Централният комитет избира петчленна комисия начело с председателя си Вл. Вазов за участие в общата комисия по проекта. Под влиянието на съюза се активизират и други обществени организации – Българското икономическо дружество, Съюзът на общинските служители, оформящият се по подобие на Съюза на градовете Съюз на окръжните съвети<sup>58</sup>.

На 1 февруари 1929 г. е свикана предварителната конференция под председателството на премиера, който е и вътрешен министър. В нея взимат участие ресорната парламентарна комисия, висши служители на Вътрешното министерство, пред-

ставители на опозицията и на Съюза на градовете. Създадената комисия получава най-широки пълномощия, но приближаващите общински избори за дълго блокират участието на съюза в работата ѝ. Относителното изравняване на правителствената партия с опозицията в ръководствата на градските общини временно дестабилизира ръководството на Съюза на градовете. Едва на 4 юли 1929 г. то отново взема участие в работата на комисията<sup>59</sup>.

За консултиране с кметовете на градските общини съюзният председател Вл. Вазов свиква нова конференция на 7 юли 1929 г. в Плевен. Тя изработва обща позиция на представителите на местното самоуправление по всички основни въпроси от законопроекта. Рефератите, резолюциите и отделните мнения са публикувани в специален сборник „Общинският проблем“, издаден веднага със средства на съюза. Делегатите по принцип приемат и проектоустава на новосъздадения Съюз на славянските градове<sup>60</sup>.

Плевенската конференция е последната от серията конференции, посветени основно на радикалното модернизиране на общинското законодателство в страната. Интересът към тях постепенно намалява. Това се изразява както в ограничения брой делегати, взимащи участие в дискусиите, така и в намаленото участие в самите форуми. Основната маса от градските общини все повече се солидаризира със схващанията на съюзното ръководство. Новите идеи стават все по-малко, а срещите все повече се превръщат от сблъсък на мнения в място за овации на съюзното ръководство.

Крайт на тази конференция отбелязва началото на шестмесечен период, в който дейността на Съюза на градовете все повече се съсредоточава в работата на комисията по законопроекта. Предварителният етап привършва към края на август, като в него се оформят основните принципи на закона, заимствани от опита на малките западноевропейски страни, където по общо мнение условията са сходни с българските. Законовата уредба на техните общини става достъпна за българските законодатели главно по каналите, изградени от Съюза на българските градове. На 4 септември премиерът назначава окончателния състав на комисията, която ще оформи конкретния текст на

законопроекта. В нея влизат трима делегати на Съюза на градовете – Ив. Дечев, Ил. Кожухаров и Хр. Стоянов. Те взимат активно участие в дейността на 4 от петте подкомисии и значителна част от крайните текстове в проекта са тяхно дело<sup>61</sup>.

Към края на октомври 1929 г. проектът е завършен, редактиран и включен в Тронното слово при откриването на сесията на Народното събрание. Още в крайната фаза на разработване текстът среща съпротива от чиновниците в Просветното и Земеделското министерство. Възражения прави и Министерството на правосъдието. Това предопределя и мястото му в дневния ред на парламента, където е изместен от злободневните въпроси. Съдбата на законопроекта принуждава ръководството на Съюза на градовете да отложи редовното общо събрание за началото на 1930 г.<sup>62</sup> Повторното отлагане на дебатите по закона принуждава Централният комитет да свика поредната конференция на градските кметове.

Форумът се събира в намален състав на 27 януари 1930 г. в столицата. На него присъстват само кметовете на 8 най-големи градове – София, Пловдив, Варна, Русе, Бургас, Шумен, Хасково и Видин. Те се занимават единствено с въпросите по отпускане на държавни кредити за кооперативно жилищно строителство<sup>63</sup>. Срещата протича вяло, очевидно надеждите са насочени към законопроекта за общините, чието преглеждане продължава след преодоляването на майската правителствена криза. В навечерието на новата сесия на парламента проектът е отново преработен. Това дава възможност за свикване на отлагания Четвърти съюзен конгрес на 21–23 септември 1930 г.

Отчетът на ръководството отбелязва слабото организационно развитие на съюза. В съюза участват 58 градски и 6 селски общини – с 6 повече от предишния конгрес през 1928 г. Увеличението идва главно за сметка на новоприетите големи селски общини. Въпреки че съюзът не обхваща всички градски общини, най-големите и жизнени български градове са включени в него. Финансовата неизправност на членовете се превръща в хроническа слабост за организацията, но е разбираема в условията на световната икономическа криза от 1929–1933 г. На този

фон като основни достижения на съюза са отчетени конференциите и работата на съюзните представители в парламентарните комисии. Особено задоволство предизвиква окончателният текст на законопроекта, където критики са отправени единствено в раздела за общински финанси. В заключение общото събрание предлага на МВРНЗ да стане инициатор за унификация на всички закони по общинската материя и да побърза с внасянето на готовия законопроект в Народното събрание.

Конгресът променя и състава на ръководните органи с цел те да отразят промените, настъпили след общинските избори в началото на 1929 г. За нови членове на бюрото са избрани пловдивският кмет Еньо Манолов и варненският – Никола Попов. Вл. Вазов запазва председателското кресло<sup>64</sup>.

Четвъртият конгрес отбелязва края на тригодишния активен период в живота на Съюза на българските градове. Насетне вниманието на ръководството и на общините е напълно погълнато от внасянето на законопроекта в парламента и дебатите по него. За организационни въпроси не остават сили и средства. От началото на 1931 г. дейността на съюза е напълно парализирана от проточилото се обсъждане в Народното събрание, от разразилата се с пълна сила икономическа криза и от подготовката на парламентарните избори. Последните вливат голяма доза несигурност в общинските дейци, тясно обвързани с управляващия Демократически сговор. Това се отразява и на съюзния орган – списание „Самоуправление“<sup>65</sup>. Рязко намалява обемът на книжките, повечето от тях излизат в двойни номера, пропускат се месеци.

През юни 1931 г. коалицията Народен блок, обединила демократи, земеделци, радикали и националлиберали, печели парламентарните избори и съставя свое правителство начело с водача на Демократическата партия Александър Малинов. През октомври с. г. той е заменен от сподвижника си Никола Мушанов. Политическата обвързаност на ръководството на Съюза на градовете с напусналия властта Демократически сговор парализира съюзното ръководство до края на годината. След общинските избори от февруари 1932 г. управляващата коалиция успява да се наложи като основна сила и в общинското управление.

Това води до постепенното ѝ налагане и в Съюза на градовете. Този процес е сериозно забавен от проточилата се съдебна намеса в изборите за столичната община, където едва през есента на 1932 г. в кметското кресло сядат демократът Б. Начев.

В тази обстановка през ноември 1932 г. е проведено Петото общо събрание на Съюза на градовете. То отчита необичайно вяла съюзна дейност. Старателно готвеният от предходното ръководство законопроект е оттеглен от новия министър на външните работи д-р Александър Гиргинов. Финансовото състояние и на съюза, и на страната е плачевно. Единствено радикални промени са направени в кадрово отношение. Новите кметове на големите градове попълват Централния комитет (все по-често наричан Изпълнителен комитет) и бюрото. За председател на съюза по създадената вече традиция е избран столичният кмет Б. Начев<sup>66</sup>.

Развитието на световната икономическа криза през 1933 г. поставя българските общини в извънредно тежко положение. Основен проблем става физическото оцеляване на населението. Действията на общинските администрации и на съюзното ръководство се свеждат до осигуряване на заплатите на общинския персонал и мобилизиране на благотворителността у по-заможните слоеве на обществото в полза на бедстващите в духа на принципите на взаимопомощ и обществена солидарност. Съюзът на градовете координира действията по уреждането на общи помощни акции, на бюрата по безработицата, на възстановените комисарства по прехраната. Създадени са извънредни „народни кухни“ за осигуряване безплатна храна за социалнослабите. Едва към началото на 1934 г. страната постепенно излиза от кризата и се създава възможност за бавно възстановяване на нормалния ритъм на живота. В тези трудни времена дейността на ръководството на съюза се съсредоточава в парламентарните комисии, но практическите резултати от тях не са значими.

На 19 май 1934 г. армията, водена от Военния съюз, извършва преврат и поверява властта на Политическия кръг „Звено“. Начело на кабинета застава Кимон Георгиев. Още в края на 20-те години звенарите изработват своя позиция по общинските

въпроси, коренно различна от съществуващата практика в страната. Те са за назначаван от централните власти кмет и за общински съвет, в който не всички съветници се избират от населението.

В края на май 1934 г. правителството разпуска всички общински съвети в страната, но запазва временно кметовете. С поредица наредби-законали от август с. г. започва мащабна общинска реформа в духа на италианската общинска система. Вместо кмет, избран от изборния общински съвет, се въвежда кмет, назначаван от държавните власти. Той трябва да притежава висок образователен ценз – висше образование или офицерско звание – за градовете, и средно образование или подофицерско звание – за селата. Изборните общински съвети (с 3-годишен мандат за градовете) са заменени с нови с 5-годишен мандат, в които влизат по равни части общински чиновници (кметът, помощник-кметовете, главният учител или директорът на прогимназията, свещеник и техник, определен от околийския управител, лекар или фелдшер, ветеринарен лекар или ветеринарен фелдшер, агроном, лесничей) и един представител на местните корпорации и избрани съветници, равни по брой на останалите. В началото общински избори не се провеждат и в конституираните след 1 септември общински съвети влизат само чиновниците и представителите на кооперациите. От края на август започва прегрупиране на селските общини, като техният брой е намален от 2552 на около 800. Успоредно с това е извършено преименуване на населените места, които нямат имена с български характер<sup>67</sup>.

Въпреки ликвидирането на общинското самоуправление, новите управляващи схващат нуждата от взаимодействие и взаимопомощ между общините, изразена в Съюза на българските градове. След като подменят кметовете на почти всички градове със свои съмишленици, на 20–21 октомври 1935 г. те насрочват Шестия конгрес на Съюза на българските градове, който фактически възстановява организацията и отново я поставя в предишното ѝ положение. Приет е нов устав, който създава Проверителен и Редакционен съвет и по-детайлно



регламентира състава и правомощията на управителните органи. Председател на съюза по право (съгласно новия устав) става новият столичен кмет инж. Иван Иванов<sup>68</sup>.

През втората половина на 30-те години дейността на Съюза на градовете и проявите на взаимодействие и взаимопомощ между общините в страната рязко намаляват, за да изчезнат напълно в навечерието на Втората световна война<sup>69</sup>. Те са превърнати в най-низшите органи на властта и в елементи на държавната машина, което изключва възможността за самоинициатива и самостоятелни действия, а именно те лежат в основата и на общите действия и взаимопомощта. Централизираният характер на безпартийната авторитарна държава обезсмисля и самостоятелната общинска политика, като я свежда до препредаване на взетите от правителството и неговите органи решения. Постигнатите резултати в благоустрояването на общините и в подобряване живота на населението са очевидни в този период, но ликвидирането на местното самоуправление премахва възможността да се отчитат местните специфики и да се стига до най-добрите конкретни решения.

Така в този период противоречивите тенденции на противопоставяне и сътрудничество с централната власт, в които се развиват българските общини и осъществяват взаимодействието помежду си, намират разрешение в пълно подчинение на принципите на централизацията и субординацията. Тези тенденции постепенно се засилват в годините на войната и осъществяват лесен преход при въвеждането на съветската система на народните съвети в края на 40-те години.

## БЕЛЕЖКИ

<sup>1</sup> Паскалева, В. За самоуправлението на българите през Възраждането. – ИИИ, 14–15, 1964, с. 73 сл.; Христов, Х. Българските общини през Възраждането. С., 1973; Общините и българското национално Възраждане. – В: България 1300. Институции и държавна традиция. Т. 1. С., 1981, 271–291.

<sup>2</sup> Срв. Маркова, З. Българската екзархия, 1870–1879. С., 1989, 31–46, 182–200; Митев, П. Българското възраждане. С., 1999, 71–86.

<sup>3</sup> *Колев, В.* Българските общини в периода на Временното руско управление. – В: Създаване и развитие на модерни институции в българското възрожденско общество. С., 1996, 113–136.

<sup>4</sup> *Милкова, Ф.* Основни въпроси на общинското самоуправление в българската буржоазна държава от създаването на Търновската конституция до Балканската война. – ГСУ. Юрид. фак., 49, 1959, 151–161.

<sup>5</sup> Закон за градските общини. – Държавен вестник (ДВ), № 69, 19 юли 1886; Закон за селските общини. – Пак там, № 70, 20 юли 1886.

<sup>6</sup> Пак там, № 281, 29 дек. 1894.

<sup>7</sup> Пак там, № 2, 3 ян. 1898; № 67, 28 март 1905.

<sup>8</sup> Пак там, № 179, 16 авг. 1908 – Доклад до НЦВ Княза.

<sup>9</sup> Пак там – Правилник за кооперативно планиране и урегулиране на селата в княжеството.

<sup>10</sup> Пак там, № 290, 29 дек. 1911.

<sup>11</sup> Татар-Пазарджишки общински вестник (Пазарджик), № 64, 25 ноем. 1925.

<sup>12</sup> Столичен общински вестник, № 26, 24 окт. 1925 (приложение).

<sup>13</sup> Статистически годишник на Царство България. С., 1925, с. А 42.

<sup>14</sup> ЦДА, ф. 428к, оп. 1, а. е. 1, л. 1–18; Народни права, № 201, 5 септ. 1913; № 202, 6 септ. 1913; № 203, 8 септ. 1913; Защита, № 4, 5 септ. 1913.

<sup>15</sup> ЦДА, ф. 371к, оп. 1, а. е. 287, л. 206–285, а. е. 288, а. е. 289.

<sup>16</sup> Пак там, ф. 428к, оп. 1, а. е. 2, л. 3; Общински преглед, 1923, № 3.

<sup>17</sup> ЦДА, ф. 428к, оп. 1, а. е. 2, л. 4–5; Защита, № 6–7, 31 окт. 1923.

<sup>18</sup> ЦДА, ф. 428к, оп. 1, а. е. 2, л. 11–12.

<sup>19</sup> Общински преглед, 1923, № 3; Защита, № 6–7, 31 окт. 1923.

<sup>20</sup> ЦДА, ф. 428к, оп. 1, а. е. 3, л. 11.

<sup>21</sup> Пак там, л. 16–18, 69, 84–88.

<sup>22</sup> Общински преглед, 1923–1924, № 6–7, 293–295.

<sup>23</sup> Пак там; Защита, № 17–18, 20 февр. 1924.

<sup>24</sup> Общински преглед, 1923–1924, № 6–7, с. 296 сл.

<sup>25</sup> Варненски общински вестник (Варна), № 94, 29 февр. 1924; Знаме на труда, № 3, 29 ян. 1924; Демократически сговор, № 98, 31 ян. 1924.

<sup>26</sup> ЦДА, ф. 428к, оп. 1, а. е. 4, л. 3; Знаме, № 5, 10 апр. 1924.

<sup>27</sup> ЦДА, ф. 428к, оп. 1, а. е. 4, л. 3–4; ДВ (притурка), № 92, 26 юли 1924.

<sup>28</sup> Вж. *Колев, В.* Продоволствената криза в България през 1924–25 г. – Минало, 1994, № 4, 48–59.

<sup>29</sup> ЦДА, ф. 428к, оп. 1, а. е. 5, л. 3; ДВ, № 102, 7 авг. 1924; Демократически сговор, № 206, 14 юни 1924.

<sup>30</sup> ЦДА, ф. 428к, оп. 1, а. е. 5, л. 5–6.

<sup>31</sup> Общинска политика, № 2, 2 май 1926; Самоуправление (Русе), 1925, № 1, 1–9.

<sup>32</sup> Пак там, 1925, № 2, с. 48 сл; Общинар, № 8, 26 ян. 1925.

<sup>33</sup> ЦДА, ф. 428к, оп. 1, а. е. 7, л. 11–13; Защита, № 25–26, 30 апр. 1925.

<sup>34</sup> Всички документи на ВИК са подписвани от Иван Дечев.

- <sup>35</sup> Общински преглед, 1925, № 11, 432–448.
- <sup>36</sup> Столичен общински вестник, № 26–37, 24 окт.–2 дек. 1925.
- <sup>37</sup> ЦДА, ф. 428к, оп. 1, а. е. 7, л. 28.
- <sup>38</sup> ДВ, № 224, 3 ян. 1927 – Списък на дружествата, № 258.
- <sup>39</sup> Столичен общински вестник, № 32, 14 ноем. 1925.
- <sup>40</sup> Пак там, № 26, 24 окт. 1925 (приложение).
- <sup>41</sup> Пак там, № 30, 7 ноем. 1925.
- <sup>42</sup> Пак там, № 32, 14 ноем. 1925.
- <sup>43</sup> Защита, № 24, 22 ян. 1926.
- <sup>44</sup> Демократически сговор, № 698, 15 февр. 1926.
- <sup>45</sup> Общинска мисъл, № 5, 12 авг. 1926.
- <sup>46</sup> ЦДА, ф. 428к, оп. 1, а. е. 70, л. 1–4; Самоуправление, 1926, № 1; Свободна реч, № 713, 22 юли 1926.
- <sup>47</sup> ЦДА, ф. 428к, оп. 1, а. е. 70, л. 1–2; а. е. 22, л. 2.
- <sup>48</sup> Самоуправление, 1926, № 1 и № 3; 1927, № 1.
- <sup>49</sup> БИА–НБКМ, ф. 361, а. е. 48, л. 1–8; ЦДА, ф. 252к, оп. 1, а. е. 696, л. 1.
- <sup>50</sup> ЦДА, ф. 428к, оп. 1, а. е. 22, л. 2 сл.
- <sup>51</sup> Пак там, а. е. 21, л. 3–4; Защита, № 14, 9 дек. 1927.
- <sup>52</sup> Демократически сговор, № 1303, 27 февр. 1928; Общинска мисъл, № 3, 28 февр. 1928; Защита, № 26, 2 март 1928.
- <sup>53</sup> ЦДА, ф. 428к, оп. 1, а. е. 28, л. 81, 82, 84, 87.
- <sup>54</sup> Пак там, ф. 371к, оп. 1, а. е. 492, л. 72; Защита, № 34, 27 апр. 1928.
- <sup>55</sup> Защита, № 2, 22 септ. 1928; Общинска автономия, 1928, № 5, с. 377.
- <sup>56</sup> ЦДА, ф. 428к, оп. 1, а. е. 55, л. 36; Самоуправление, 1929, № 1, с. 139.
- <sup>57</sup> ЦДА, ф. 428к, оп. 1, а. е. 28, л. 75–77.
- <sup>58</sup> Сп. на Бълг. икономическо дружество, 1929, № 1; Защита, № 11, 24 ноем. 1928.
- <sup>59</sup> Лъч, № 135, 21 май 1929.
- <sup>60</sup> ЦДА, ф. 428к, оп. 1, а. е. 28, л. 8.
- <sup>61</sup> Пак там, ф. 173к, оп. 5, а. е. 33, л. 36–61; ф. 371к, оп. 1, а. е. 323, л. 20; Защита, № 1, 14 септ. 1929; № 2, 21 септ. 1929.
- <sup>62</sup> ДВ, № 173, 30 окт. 1929.
- <sup>63</sup> ЦДА, ф. 428к, оп. 1, а. е. 8, л. 74; Самоуправление, 1930, № 5 и № 7.
- <sup>64</sup> ЦДА, ф. 428к, оп. 1, а. е. 55, л. 21 сл.; Общински известия, № 13, 10 окт. 1930.
- <sup>65</sup> ЦДА, ф. 428к, оп. 1, а. е. 55, л. 9; Самоуправление, 1931, № 1–2, с. 10 сл.
- <sup>66</sup> Самоуправление, 1931, № 1–2, 10–14.
- <sup>67</sup> За общинската реформа през 1934 г. вж. *Георгиев, В.* Буржоазните и дребнобуржоазните партии в България, 1934–1939. С., 1971, 72–74; *Колев, В.* Управлението на Военния съюз, 1934–1935 г. – Български военен преглед, 1995, извънреден бр., 52–67.
- <sup>68</sup> ЦДА, ф. 428к, оп. 1, а. е. 12, л. 2 сл.
- <sup>69</sup> *Колев, В.* Общинското самоуправление и изпълнителната власт (1879–1939). – В: 120 години изпълнителна власт в България. С., 1999, 188–201.

## АВТОРИТЕ

**Светлана Иванова** е доктор по история, доцент в Историческия факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски“. Изследователските ѝ интереси са в областта на микроструктурата на обществото в централните балкански провинции на османската държава, XV–XVIII в., а също в областта на османското изворознание.

**Огняна Маждракова-Чавдарова** завършва Историческия факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски“ през 1959 г. От 1967 г. е аспирант в Института по история – БАН. Защитава докторска дисертация през 1973 г. на тема „Българското националнореволуционно движение след Кримската война 1856–1866 г.“ Работи последователно като н. с. и ст. н. с. в Института по история. Автор е на книги и статии върху Априлското въстание, вътрешната комитетска организация, легалните политически борби на българския народ през Възраждането. Участва като автор и редактор на „История на България“ (Т. 6). Книги: Четата на поп Харитон – 1876 г. С., 1963; Възрожденецът Стефан Пенев Ахтар. С., 1985; Националнореволуционни борби на българския народ 1828–1878 г. С., 1997. Редактор и съставител е в документални издания като: Русия и българското националноосвободително движение 1856–1876. Т. 1–3; Четата на Хаджи Димитър и Стефан Караджа. Чуждестранни документи. С., 1978; Годишник на Общобългарския комитет „Васил Левски“. Българско възраждане. Идеи. Личности. Събития. Българската нация през Възраждането. Т. 2 и др.

**Пламен Митев** е роден през 1956 г. Завършва *История* в Софийския университет през 1981 г. Докторска дисертация на тема „Търговията в българските земи през XVIII в.“ защитава през 1989 г. От 1999 г. е доцент по Българско възраждане в

Историческия факултет. Автор е на публикации в областта на стопанското и политическото развитие на българското възрожденско общество. Книги: Българският революционен комитет – 1875 г. С., 1998; Българското възраждане (лекционен курс). С., 1999.

**Ваня Рачева** е родена през 1971 г. През 1995 г. завършва *История* в Софийския университет „Св. Климент Охридски“. В периода 1998–2001 г. е редовен докторант по българска история в Историческия факултет на университета. Работи върху дисертация, посветена на идеята за политическа автономия от първата половина на XIX в. От 1999 до 2002 г. е хоноруван асистент по Българско възраждане в СУ „Св. Климент Охридски“. Научните ѝ интереси са в областта на обществено-политическата история, има няколко публикации в специализираната периодика.

**Георги Зеленгора** е роден през 1970 г. в София. Завършва *История* в Софийския университет „Св. Климент Охридски“ през 1995 г. В периода 1999–2002 г. е редовен докторант към Катедрата по история на България. Защитава докторска дисертация през 2002 г. на тема „Българите в извънбалканските провинции на Османската империя през XVIII–XIX век“.

**Надя Манолова-Николова** е родена през 1958 г. Завършва висше историческо образование през 1982 г., а докторската си дисертация защитава през 1990 г. Последни публикации: *Манолова, Н., П. Желева. Летописни бележки от Средна Западна България. С., 1999; Манолова, Н., Б. Петрунова, В. Григорова. Свети места в Годечко, Драгоманско и Трънско. С., 2001.*

**Валери Колев** е роден през 1960 г. в Пловдив. Магистър по история и по английски език от Софийския университет „Св. Климент Охридски“ – 1986 г. От 1988 г. е асистент по нова българска история, а от 1997 г. – главен асистент. Доктор по история от 2001 г. с дисертация „Общините в България при



**ИСТОРИЧЕСКИ СТУДИИ**  
**ДАРИТЕЛСТВО И ВЗАИМОПОМОЩ**  
**В БЪЛГАРСКОТО ОБЩЕСТВО**  
**(XVI–началото на XX в.)**

*Научен редактор* Пламен Митев  
*Редактор* Милета Милчева  
*Художник на корицата* Владимир Минчев  
*Предпечатна подготовка* Красимир Анастасов

Формат 60x84/16  
Печатни коли 16,5

*Печат* „Вулкан–4“

# **ИСТОРИЧЕСКИ СТУДИИ.**

**1**

**СЪЗДАВАНЕ И РАЗВИТИЕ НА  
МОДЕРНИ ИНСТИТУЦИИ В  
БЪЛГАРСКОТО ВЪЗРОЖДЕНСКО  
ОБЩЕСТВО**

**2**

**ПРОФЕСОР  
ПЕТЪР МУТАФЧИЕВ  
ПОЗНАТ И НЕПОЗНАТ**

**3**

**ИСТОРИЯ И МИТОВЕ**

**4**

**ГРАНИЦАТА В ИСТОРИЯТА**

**5**

**ДАРТЕЛСТВО И ВЗАИМОПОМОЩ  
В  
БЪЛГАРСКОТО ОБЩЕСТВО  
(XVI- НАЧАЛОТО НА XX В.)**

**ОЧАКВАЙТЕ**

**0**

**проф.д.н.п. Георги Наумов  
АЛЕКСАНДЪР ЦАНКОВ И АНДРЕЙ ЛЯПЧЕВ  
В ПОЛИТИКАТА И ДЪРЖАВНОТО УПРАВЛЕНИЕ**