

ОБЩЕСТВЕНАТА АТМОСФЕРА В ГРАДА В БЪЛГАРСКИТЕ ЗЕМИ ПРЕЗ ПОГЛЕДА НА ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКИ И ОСМАНСКИ ПЪТЕШЕСТВЕНИЦИ ОТ XVI И XVII ВЕК

Стефан Пейчев

Установяването на османската власт в българските земи внася значителни изменения в етноконфесионалната структура на градовете. През XVI – XVII в. населението им представлява пъстра мозайка от етноси и вероизповедания, характерни за голямата ислямска държава. Българи, турци, гърци, евреи, арменци живеят обикновено в отделни махали, но много често са размесени едни с други. Контактните зони са много – обществени бани, чешми, пазари, улици, мостове и пр.

Жителският състав на градовете по българските земи се доминира от мюсюлмани и източноправославни християни. Особеностите на бита и ритъма на ежедневието, характерни именно за общностите на християни и мюсюлмани, и взаимоотношенията между тези две основни групи население формират обществената атмосфера в града в българските земи през XVI – XVII в., представляваща едно удивително съчетание между християнските традиции и мюсюлманския начин на живот.

Интересът на българската историография към пътеписите като историческо градиво датира от втората половина на XIX век¹. Сведения, извлечени от пътеписната литература, се използват в множество публикации по проблемите на османския период в българската история². Трябва да отбележим, че що се отнася до градския живот, засега липсва изследване, което, анализирайки и систематизирайки пътеписната информация, да даде цялостна картина на облика на градските средища, основана на преките впечатления на посетилите ги преди няколко века пътешественици.

С настоящата статия ще се опитаме да представим обществената атмосфера в градовете по българските земи такава, каквато са я усетили западноевропейските и османските пътешественици, минали през балканските провинции на Османската империя през XVI – XVII в. Наред с обществената атмосфера в градовете, обект на нашето изследване са и

самите пътеписци. Интерес за нас представлява гледната точка на пътешественика – чужденец или поданик на империята. Неговото лично мнение за видяното, пречупено през призмата на произхода, образоваността му, принадлежността му към определена социална прослойка. Къде се припокриват сведенията, оставени от западноевропейеца, и от османеца, какво поражда различията в гледните им точки.

Информацията, която черпим от пътеписите, в това изследване е систематизирана и структурирана според отделни компоненти от първостепенно значение при формиране на условията, в които протича ежедневието на градското население по българските земи през посочения период. Акцентираме върху състоянието на енорийската мрежа, мястото на мюсюлманското и християнското духовенство и обичайните практики, свързани с изповядването на двете основни религии в облика на града. Обръщаме внимание и на начините за развлечение и прекарване на свободното време на градските жители.

Особеностите на бита и задълженията, свързани с изповядването на култа на религиозно нехомогенното градско население по българските земи през XVI–XVII в., предопределят необходимостта от известно териториално обособяване. Най-ниското структурно и организационно равнище на града през разглеждания период е махалата. Жителите ѝ обикновено изповядват една и съща религия. За нормалното функциониране на махленската организация са необходими молитвен дом и духовно лице, които да организират живота и да обслужват религиозните потребности на населението.

Тъй като в мюсюлманските махали почти винаги има месджиди, за гражданина мюсюлманин махалата като съседска общност и религиозна община се припокриват. Това създава значително по-големи вътрешни сили на сцепление, възможности за контрол, подпомагане и активно въздействие върху отделното семейство³. Благоприятните условия за изповядването на мюсюлманския култ са отразени в пътеписа на Евлия Челеби. Така например в Драма, където има “всичко 7 махали”, османският автор изброява 12 михраба, от които пет са джамии, а седем – махленски месджиди⁴. В Разград пък при 11 мюсюлмански махали има 19 месджиди⁵.

Доста по-различно е положението в християнските махали. В хода на османското завоевание и при кръстоносните походи от 1396 и 1444 г. някои църкви са разрушени. Други пък са превърнати в джамии, за да задоволяват потребностите на настанилото се в градовете мюсюлманско население. В някои от старите жилищни райони, където се заселват мюсюл-

мани, църквите, дори и да са останали да съществуват, вече не могат да се използват. Така поради измененията в териториалното разпределение на населението църквите не са равномерно разположени в християнските части на градовете. Затова често основа на енорията става свещеникът, а не храмът, в който обикновено се черкуват пасомите не само на един свещеник. При това положение институционната структура на градското християнско население за разлика от структурата на мюсюлманските граждани много се усложнява. Всяко домакинство поне на теория може да бъде включено в махалата като териториално-административна и фискална единица, в енорията на даден храм и в енорията на своя свещеник⁶.

За състоянието на енорийската мрежа в българските градове можем да съдим и от впечатленията на западноевропейските пътешественици. Ст. Герлах отбелязва, че към осемте черкви в Пловдив се числят само митрополитът и трима свещеници, “които изпълняват църковната служба ту в едната, ту в другата черква, но най-често в главната, а след това в черквата, която носи името на светеца, чийто празник е този ден”⁷.

Западноевропейците, идващи от свят, в който господства християнската религия, са впечатлени от непознатите им ритуали, свързани с изповядването на исляма. Затова и в дневниците им попадаме на множество описания на различни проявления на мюсюлманския култ. Англичанинът Х. Блаунт обръща внимание на типичното за исляма предмолитвено измиване: “Преди молитва мият лицето и ръцете си, а понякога и главата, и срамните части”⁸. С. Нигел, личен свещеник на австрийския посланик през 1699 – 1700 г., описва молитвените призови на мюсюлманските духовници, отправяни от балконите на минаретата: “Те запущват ушите си с пръсти и викат колкото им глас държи. Повечето от тях изтъняват гласа си и издават един странен тънък писък, като че ли идва от малко дете. И тези, които викат по такъв начин, се харесват на слушателите и са ценени повече от другите”⁹. Х. Блаунт отбелязва, че мюезинът излиза на балкона на минарето с “ръце, сгънати над ушите и като обикаля, извива дясната си ръка и с висок глас оповестява на хората много пъти поред, че има само един господ. След като това свърши, всички по-набожни, които не са много, отиват на черква и казват молитвите си, като непрекъснато повтарят: *Alloyh – Valloyh – Nibilloyph* (неправ. от “аллах” – боже; “валлах” – за бога; “хаблунлах” – божия завет, т.е. Коранът – б. м.), т.е. различните имена на бога. Движенията им са отпърво да седят с кръстосани крака, което е изнурително за тялото, след това да се прострат по лице два пъти и да целунат земята; после стават

и стоят с ръце, сгънати зад ушите, но никога не клякат, нито пък откриват главите си, смятайки това за немъжествено⁷¹⁰.

Понякога западноевропейските пътешественици не крият негативното си отношение към мюсюлманското вероизповедание. Според Х. Дерншвам “вместо камбана, турският ходжа, т.е. поп, се качва на минарето, пред всяка джамия, и вика като луд, сякаш е в дива гора, наподобявайки една мелодия, която селяните пеят по нивята: “А-а-о”. Няма музика и нищо не разбират от музика. “А-а-о”-то и магарешкият рев са всичко⁷¹¹. Немският пътеписец твърди, че “когато ходжите се развикат от джамия към джамия над целия град, започват да вият и кучетата по улиците⁷¹²”.

В пътеписната литература откриваме далеч по-малко сведения за функционирането на християнската обредност в градовете по българските земи. Това се дължи както на намалелия брой храмове, така и на неприязненото отношение на католиците европейци към православното духовенство. Образованите чужденци често изтъкват невежеството на православния клир и пасомите му. Според Х. Дерншвам “не е за учудване, че християнството в турските земи е пропаднало по този начин, обяснява се с това, че гърците служат само литургия, иначе знаят малко за словото божие, на простия народ в черквите не проповядват и той също не е запознат с него⁷¹³. П. Рико, който е автор на едно съчинение за състоянието на православната църква през XVII в., твърди, че жителите на Пловдив, “дори родените в този град, също и духовници и калугери (най-религиозните сред духовенството им), които само присъстват на черковните служби и четения, са толкова невежи, че не могат да дадат никакви сведения за произхода на града, кой го е построил или нещо друго от историята му, но с голямо възхищение ни слушаха, когато им казвахме какво пише в нашите книги за него⁷¹⁴. Тюбингенският пастор Ст. Герлах не забелязва в жилището на пловдивския митрополит и следа от книги. Когато Герлах поисква от нотариуса да му напише името си и името на митрополита, установява, че “той сигурно може да пише колкото гореспоменатия митрополит [на Адрианопол], заради това заповяда на послушника си, който също толкова знаеше...”⁷¹⁵.

Не всички европейци са толкова негативно настроени към православното духовенство. Дж. Беналя например посещава в София празнично богослужение във францисканската църква. “С нас също така имаше трима свещеници, славяни по народност, които изпяха евангелието на славянски език, поради което ги слушахме с голямо благоговение⁷¹⁶”.

От пътеписите научаваме все пак, че духовният живот на българското гражданство не се изчерпва само с посещения на църковни служби. Продължава да съществува манастирската мрежа. Х. Дерншвам ни съобщава, че “на една четвърт миля от София, в подножието на планината, е разположен манастир, наречен на Богородица, където има още калугери”¹⁷. Споменът за християнското минало на тези земи се пази и през XVII в. Л. Жедоен отбелязва, че между София и Витоша се намира “малък параклис, запазен като местна Мека, където някога е заседавал прочутият Сардикийски събор”¹⁸. В църквите продължават да се пазят мощите на светци, които поддържат вярата на българите в правотата на тяхното вероизповедание. Ст. Герлах ни съобщава, че в главната софийска църква “Св. Марина” “при вратата на олтара в един ковчег лежи тялото на Св. Стефан (мощите на сръбския крал Стефан Урош II Милутин – б. м), който е бил български цар и е трябвало да стане монах. Ръцете му са открити, но лицето и останалата част от тялото са покрити. На гърдите му е поставена паничка, в която хората, които го гледат, оставят аспри. До нея гори свещ”¹⁹.

Евлия Челеби, който в своето съчинение изтъква преимуществата на исляма и на бита на мюсюлманското население, отделя твърде малко място на духовния живот на “неверниците”. В пътеписа му обаче намираме едно любопитно сведение за силата на християнските традиции в българските земи. Православните охридчани продължавали да посещават църквата “Св. София” в града, през XVII в. функционираща като джамия. “Християните дават скритом на вратарите по няколко акчета, влизат в джамията, набързо се помолват в нея по Исусовия обред и излизат навън”²⁰.

Въпреки че християнските традиции, издържали изпитанията на времето, продължават да живеят в българските земи, през XVI–XVII в. градските средища вече са придобили ориенталски облик. Някои пътешественици отбелязват тържествения вид на градовете по време на мюсюлманските празници. Найчиц например ни съобщава, че “когато празнуват своя байрам, така наричат те най-големия си празник, в продължение на четири седмици палят светлините на всички минарета”²¹.

Мюсюлманската благотворителност също е отразена в пътеписната литература. Х. Дерншвам отбелязва, че от приходите на храмове и кервансараи “ежедневно при джамиите хранят бездомни бедняци, според броя им, както са определени и записани от ходжата. На всеки един дават паница чорба, късче овче или овнешко месо и по един малък хляб”²². Ст. Герлах съобщава, че в една от пловдивските джамии “всяка вечер раздават на

бедните, също и на всички ходжи и ученици, или талисмани, каквито там има много, милостиня – ориз, ечемик и хляб”²³. Евлия Челеби пък ни информира за “заведението към прекрасната джамия, подарена от Охри-заде на султана, в която сутрин и вечер богат и беден, мъдрец и просяк, млад и стар, и християнин получават по един сахан чорба и по един хляб”²⁴. В Битоля “по причина, че има много търговци и хаджии, съществува и наклонност към благодения”²⁵. Х. Калфа споменава “кухни за бедни” в Татар Пазарджик и Сяр²⁶.

Важна роля в оформянето на ориенталския облик на градовете по българските земи през XVI – XVII в. играе големият брой гробници на мюсюлмански шейхове, светци и видни граждани, т.е. ислямът се е превърнал вече във вероизповедание с традиции по българските земи, даващо право на мюсюлманите да се чувстват като изконни жители на обитаваните от тях територии. В своя пътепис Евлия Челеби дори има отделен раздел при описанието на всеки град, посветен на “прочутите посещавани гробници на починали за вярата хора”. В Самоков например пред джамията се намира “излъчващият светлина гроб” на Малчок Бей²⁷. Близо до основите на Видинската крепост е погребан “султанът на поетите Зафир Челеби”²⁸. В Ямбол, пред Суфийската джамия, са погребани “толкова много знатни божии светци, над всеки от които има по един надпис с изложение на деянията му и паметни строежи, та описанието им би ни отнело много думи”²⁹. В Струмица има гробници на “стотици пречестни и скъпи шейхове”³⁰. “Пресветлите” гробници са място за поклонение, както ни уведомява османският автор³¹.

Западноевропейските пътешественици споменават по-рядко мюсюлманските култови средища. Х. Хьонце ни съобщава за едно турбе (гробница, над която е изградена куполна постройка – б.м.) непосредствено до моста при дн. Свиленград: “Пред моста се намира една малка турска черквица, или турбе, която се пази от желязна ограда; в нея лежи погребан виден мохамеданин, до чиято глава е направена украсена с пера чалма; целият гроб обаче е покрит с черно сукно”³².

Европейците обаче ни оставят интересна информация за християнските гробища и погребални обичаи на Балканите, предизвикващи удивлението на цивилизования католик. Според французина П. Белон, минал по тези земи през 1547 г., “древният обичай на езичниците да оплакват умрелите, е запазен и до днес в Гърция, както и в другите страни – на албанците, българите, хърватите, черкезите, сърбите, власите, склавоните, далматинците и др., които се придържат към гръцката вяра. Това е най-фантастичното нещо,

което човек може да си представи, защото когато някой умре, жените се събират на определено място и още от сутринта започват да вият, като се удрят в гърдите и дерат бузите си, разпускат косите си и ги скубят така, че да ти е жал да ги гледаш. И за да изпълняват по-добре тази мистерия, те наемат някоя жена с по-хубав глас, която пее по-високо от другите, за да се чува по-отчетливо. Като оплакват, те започват да възхваляват починалия още от рождението му и продължават да разказват до смъртта му”³³.

За разлика от рядкото споменаване на православни манастири, в пътеписната литература намираме доста сведения за дервишките обители – текета, в градовете по българските земи. Евлия Челеби педантично изброява “съборищата на хора от сектите” в отделните градове. От него научаваме, че текетата в Щип са седем, в Чирпан – три, в Ловеч – пет, в Плевен – шест³⁴ и пр. Любопитни са срещите на европейците с “бедните обезумели”, както нарича дервишите Евлия Челеби³⁵. За Х. Дерншвам дервишите са “безсрамни мошеници, които сами си режат месата, правят се на луди и глупави, ходят полуголи, боси и без шапки, само с една овча кожа с козината навън върху слабините. Такива в Турция има много, имат си манастири, наричат ги свети хора”³⁶. Р. Лубенау споменава, че край тюрбето при Мустафа паша кюпри “стоят и много дервиши или турски светци, които нощем спят на овчи кожи”³⁷. Квартирите на Д’Арш и спътниците му в Пловдив се намирали точно срещу едно мюсюлманско гробище. Там върху един надгробен камък бил застанал един дервиш арабин. “Той не мърдаше от това място нито денем, нито нощем. Там беше престоял 25 дни и трябваше да остане още 15 дни, след изтичането на които следваше да получи милостиня, която той поделя с другите. След това той отива на друго място, където прави същото зиме и лете, денем и нощем. Аз говорих с него една нощ, доста късно и той ми каза същото, като добави, че в това се състои животът му и че той прави това единствено от любов към бога”³⁸.

Делникът на градското население в българските земи не се определя само от трудовата дейност и задълженията, свързани с изповядването на култа. От пътеписната литература можем да научим и как гражданите прекарват свободното си време. Англичанинът Х. Кевъндиш ни съобщава, че в Османската империя има три почивни дни: петък – за мюсюлманите, събота – за евреите, и неделя – за християните³⁹. М. Грюневег отбелязва, че мястото за разходка на жителите на Черна вода са два добре изградени кладенеца със стъпала до водата и “други удобства”⁴⁰. Като добър познавач на градската култура, Евлия Челеби ни оставя много подробни описания на

“местата за излети и развлечения” на жителите на градовете. Кафенето на Емир ефенди в Щип е винаги препълнено, съобщава ни османският автор⁴¹. Кафенетата и бърснарниците в Казанлък пък са благоустроени⁴². В мюсюлманската част на Охрид няма бозаджийници и кръчми, “обаче в неверническите махали в крепостта има твърде много кръчми, в които се продава вино”⁴³.

Като басейна в центъра на Драма, научаваме пак от Евлия Челеби, “в Румелийските и Арабските страни, в Персия, Балх, Бухара, Хоросан и Германия няма друг такъв приятен за разходка и посещение”⁴⁴. Въртешният двор на “Султанската” джамия в Охрид е привлекателно за мюсюлманите място за отмора. “По тревистите места под сянката на всяко дърво са насядали искрени приятели и другари с пречисти учени хора, набират свежест и разискват шериятските науки, докато на другата страна млади момци и юноши се забавляват с различни игри или се упражняват да въртят оръжие”⁴⁵. Извън града има дванадесет места за развлечение. В Охридското езеро се лови много риба. “Да се живее и да се развличат върху водата, е характерно за жителите на този град”⁴⁶. Жителите на Серес прекарват свободното си време в двора на джамията Ахмед паша (мюсюлманите – б.м.) или в местността “Калеардъ”⁴⁷, която откриваме спомената от Х. Калфа с името “Хисарардъ”⁴⁸. Отново от Евлия Челеби научаваме, че във Воден има общо 40 места за развлечение. “Тук-там по бреговете на течащите поточета са разположени красиви скамейки и меки дивани, кухни и скари за въртене на кебапи, а в потоците си тече водата. Под сянката на всяко грамадно дърво млади юнаци са завързали люлки и се люлеят, заловили любимите си за коланите. Сред тази освежаваща зеленина денем и нощем има големи компании, всеки води задушевен разговор с връстниците си. А на разни страни, копнеещи един за друг, млади влюбени хора се прегръщат в игри”⁴⁹.

Отражение на ориенталския бит на градовете по българските земи откриваме и в някои от начините за развлечение на техните жители. Европейските пътешественици с удивление отбелязват множеството дресьори на мечки, фокусници, гадатели, акробати, нетипични за тогавашна християнска Европа. Х. Хьонце забелязал в една стара гръцка черква, превърната в обор, “необикновено голям слон, окован във вериги, върху който лете се поставя една хубава къща за развлечение и в нея повече от 20 лица могат да се разхождат из града”⁵⁰. Р. Лубенау наблюдава цяла атракционна програма с един дресиран козел в Пловдив: “Пред нашия хан дойде един турчин с един козел и правеше много фокуси с него: козелът играеше, когато турчинът

му пееше; козелът се изправяше и се спускаше от една висока стълба, заставаше с четирите си крака в ръката на турчина. Козелът се качи на високо на един кол, на който бяха заковани само малки летвички, и стоеше горе с всичките си четири крака на кола, който беше дебел едва една длан. Животното скачаше през един обръч, вървеше наоколо само на двата си задни крака и носеше в предните една чаша за пиене. Козелът държеше в двата си предни крака една сабя и играеше на задните си крака, също като че ли искаше да наподобява хайдушко хоро. Той се премяташе като човек: падна, легна като умрял на земята и когато турчинът извика на турски, че месарят идва, козелът скочи на четирите си крака. Изобщо турчинът правеше с козела такива маймунски номера, че не могат да се опишат⁵¹. Французинът Льофевр пък посещава през 1611 г. панаир в Пирот в деня след Великден. Там той попада на “слепи жени, които съпровождаха с глас звуците на гъдулка, направена от лошо издялана цепеница и без дъска, само с една струна от десет и дванадесет конски косъма, събрани заедно, без да се усукват. Звънтяха на нея с лък, направен по същия начин, като докосваха струната с пръстите на лявата ръка, за да сменят звуковете според песента си. [Инструментът] имаше твърде висок и приятен тон. Извън това имаше разни акробати, каквито не липсват в Турция, и са много сръчни в безброй неща, необикновени за християнството”⁵².

В западноевропейските пътеписи откриваме отразени и последствията от ниската хигиена в българските градове. През XVI и XVII в. градското население често става жертва на епидемии. Х. Дерншвам отбелязва, че през 1555 г. в София “мнозина измирали от чума, видяхме голям брой пресни гробове и като преминахме от там, видяхме тринадесет души да копаят нови гробове”⁵³. Й. Киндсперг пък заедно със спътниците си през ноември 1673 г. загубва цял ден да заобикаля Силистра “по криви пътища”, тъй като в града върлува чума⁵⁴. Обикновено докато траят епидемиите, населението напуска градовете и се съсредоточава в околностите. Х. Блаунт обаче се чуди на турците, които “не се страхуват от досег с болни от чума, тъй като са убедени, че нищо не може да им се случи, ако не им е писано, а ако им е писано, не могат да го избегнат”⁵⁵.

Съжителството на представители на различни изповедания в градовете по българските земи през XVI–XVII в. е белязано и от неизбежни конфликти, в които жертва обикновено става християнското население. Без да се спираме подробно на социално-правния статут на мюсюлмани и християни и отражението на османската данъчна система върху обществената атмосфера в

градовете, ще приведем един показателен пример за това как самите поданици на султана разбират разликите в статута си. Евлия Челеби описва един обичай на мюсюлманите във Воден: “Когато Мохамедовите последователи извършват молитвата си на празника на жертвоприношението и щом я свършат и излязат от джамията, ако в този ден на празника и молитвата някой неверник излезе извън вратата си, веднага го убиват. Впрочем, понастоящем, без да му дадат време и да му оказват пощада, обрязват половия му орган и го правят мюсюлманин. Това е едно голямо зрелище”⁵⁶.

Любопитно е да се разбере как западноевропейците виждат въпроса за собствената си сигурност в един свят, познат им единствено от съчиненията на античните географи и бележките на някои техни предшественици, посетили пределите на Османската империя. М. Безолт пристига в Пловдив в началото на октомври 1584 г., точно по време на мюсюлманския байрам. Той и спътниците му са предупредени да не излизат от квартирата си, за да си спестят излишни неприятности. “Турците имат обичай на този празник да се напиват с вино и да се натряскват с други питиета, а освен това да устройват карнавални игри. Поради това бегът, който ни водеше, съобщи на хората от нашата свита чрез хофмайстера и ги предупреди да се въздържат от излишни разходки; случи ли се някому в такъв случай да го ругаят или да го оцетят, да се оправя всеки сам и да не донася нему за това”⁵⁷.

Чужденците оставят информация и за сигурността за живота на поданиците на Османската империя, сравнявайки я със сигурността в страните, от които идват. Ж. Шено например съобщава, че жителите на градовете в ислямската държава се прибират вечер рано. Нощната стража се състои само от един човек “с тояга в едната ръка и запален фенер в другата”. “Няма защо да се плаши човек от ограбване през нощта, защото този човек сам с тоягата си е по-страшен, отколкото капитанът на стражата в Париж с всичките му стрелци; полицията там е толкова добре уредена и спокойствието толкова голямо, че е почти невероятно за наблюдателя”⁵⁸.

Отчитайки субективността на сведенията, оставени както от чужденца западноевропеец, така и от османския пътеписец, трябва да отбележим, че запознаването с чуждата гледна точка е единственият начин да се избегнат националните пристрастия и предразсъдъци и да се направи реална преценка на минали и настоящи събития и явления. Оттук идва и убеждението ни, че на османския период в българската история трябва да се гледа не само като на прекъсване на самостоятелното развитие на българската народност, но и като на приобщаване на българските земи към огромния ислямски свят.

Приобщаване, което не спира функционирането на християнските традиции, но в същото време създава условия за съвместно съжителство и взаимно влияние между християнство и ислям, прибавящо допълнителен колорит към богатите на история български земи.

БЕЛЕЖКИ

¹ Преглед на изворовата база у: **Йонов, М.** Европа отново открива българите. Българите и българските земи през погледа на чужди пътешественици XV – XVIII в. С., 1980.

² Вж. **Иширков, Ат.** Град София през XVIII в. С., 1912; **Цветкова, Б.** Материали за селищата и строителството в българските земи през XV–XVI в. – ИИГА, 1955, кн. 7-8, 459–518; **Пляков, Здр.** За демографския облик на българския град през XV – средата на XVII в. – ИПр, 1968, кн. 5, 29–47; **Тодорова, Ол.** Православната църква и българите XV – XVIII в. С., 1997; **Георгиева, Цв.** Пространство и пространства на българите XV – XVII век. С., 1999 и др.

³ **Иванова, Св.** 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. В. Търново, 1992, с. 128.

⁴ **Евлия Челеби.** Пътепис. Превод от османотурски, съставителство и коментар Стр. Димитров. С., 1972, с. 149.

⁵ **Гаджанов, Д.** Пътуването на Евлия Челеби из българските земи през средата на XVII в. – ПСП на БКД, 1909, т. 70, с. 658.

⁶ **Иванова, Св.** Цит. съч., с. 130.

⁷ **Герлах, Ст.** Дневник на едно пътуване до Османската порта в Цариград. Подбор, превод, увод и коментар М. Киселинчева. С., 1976, с. 159.

⁸ **Блаунт, Х.** – В: Английски пътеписи за Балканите. Края на XVI – 30-те години на XIX в. Увод, състав. и коментар М. Тодорова. С., 1987, с. 121.

⁹ **Нигел, С.** – В: Немски и австрийски пътеписи за Балканите XVII – средата на XVIII в. Увод, подбор и коментар М. Йонов. С., 1986, с. 199.

¹⁰ **Блаунт, Х.** – В: Английски пътеписи за Балканите..., с. 113.

¹¹ **Дерншвам, Х.** Дневникът на Ханс Дерншвам за пътуването му до Цариград през 1553 – 1555 г. Превод от ранно-ново-горно немски М. Киселинчева. С., 1970, с. 94.

¹² Пак там, с. 94.

¹³ Пак там, с. 180.

¹⁴ **Рико, П.** Сегашното състояние на Османската империя и на гръцката църква (XVII в.). Подбор, превод, предговор и бел. М. Киселинчева. С., 1988, с. 174.

- ¹⁵ **Герлах, Ст.** Цит. съч., с. 259.
- ¹⁶ **Беналя, Дж.** – В: Немски и австрийски пътеписи за Балканите XVII – средата на XVIII в., с. 176.
- ¹⁷ **Дерншвам, Х.** Цит. съч., с. 192.
- ¹⁸ **Жедоен, Л.** – В: Френски пътеписи за Балканите XV – XVIII в. Съст. и ред. Б. Цветкова. С., 1975, с. 212.
- ¹⁹ **Герлах, Ст.** Цит. съч., с. 264.
- ²⁰ **Евлия Челеби.** Цит. съч., с. 252.
- ²¹ **Найчиц, Г.** – В: Немски и австрийски пътеписи за Балканите XVII – средата на XVIII в., с. 72.
- ²² **Дерншвам, Х.** Цит. съч., с. 56.
- ²³ **Герлах, Ст.** Цит. съч., с. 260.
- ²⁴ **Евлия Челеби.** Цит. съч., с. 258.
- ²⁵ **Шопов, А.** Евлия Челеби – ПСП на БКД, 1901, т. 62, с. 187.
- ²⁶ **Мустафа Бен Абдуллах Хаджи Калфа.** Румелия и Босна. От немското издание на Й. Хамер. Превел и снабдил с обяснителни бележки Ст. Аргиров – В: АПП, 1938, кн. 2, с. 100, 110. Въпреки спорния характер на съчинението (не се знае откъде бележитият османски учен е черпил сведенията си), то си остава един безценен източник на информация за градския живот в Балканските провинции на Османската империя през XVII в.
- ²⁷ **Евлия Челеби.** Цит. съч., с. 32.
- ²⁸ Пак там, с. 63.
- ²⁹ Пак там, с. 82.
- ³⁰ Пак там, с. 277.
- ³¹ Пак там, с. 130.
- ³² **Хьонце, Х.** – В: Немски и австрийски пътеписи за Балканите XVII – средата на XVIII в., с. 161.
- ³³ **Белон, П.** – В: Френски пътеписи..., с. 83.
- ³⁴ **Евлия Челеби.** Цит. съч., с. 25, 35, 56, 58.
- ³⁵ Пак там, с. 283.
- ³⁶ **Дерншвам, Х.** Цит. съч., с. 148.
- ³⁷ **Лубснау, Р.** – В: Немски и австрийски пътеписи за Балканите XV – XVI в. Увод, подбор и коментар М. Йонов. С., 1979, с. 471.
- ³⁸ **Д'Арш** – В: Немски и австрийски пътеписи за Балканите XVII – средата на XVIII в., с. 222.
- ³⁹ **Кевъндиш, Х.** – В: Английски пътеписи..., с. 48.
- ⁴⁰ **Грюневег, М.** – В: Немски и австрийски пътеписи за Балканите XV–XVI в., с. 394.
- ⁴¹ **Евлия Челеби.** Цит. съч., с. 25.
- ⁴² Пак там, с. 50.
- ⁴³ Пак там, с. 256.

⁴⁴ Пак там, с. 149.

⁴⁵ Пак там, с. 253.

⁴⁶ Пак там, с. 258.

⁴⁷ Пак там, с. 163.

⁴⁸ **Мустафа Бен Абдуллах Хаджи Калфа.** Цит. съч., кн. 2, с. 110.

⁴⁹ **Евлия Челеби.** Цит. съч., с. 218.

⁵⁰ **Хьонце, Х.** – В: Немски и австрийски пътеписи за Балканите XVII – средата на XVIII в., с. 161.

⁵¹ **Лубенау, Р.** – В: Немски и австрийски пътеписи за Балканите XV – XVI в., с. 470.

⁵² **Льофевр** – В: Френски пътеписи..., с. 185.

⁵³ **Дерншвам, Х.** Цит. съч., с. 191.

⁵⁴ **Киндсперг, Й.** – В: Немски и австрийски пътеписи за Балканите XVII – средата на XVIII в., с. 150.

⁵⁵ **Блаунт, Х.** – В: Английски пътеписи..., с. 112.

⁵⁶ **Евлия Челеби.** Цит. съч., с. 215.

⁵⁷ **Безолт, М.** – В: Немски и австрийски пътеписи за Балканите XV – XVI в., с. 443.

⁵⁸ **Шено, Ж.** – В: Френски пътеписи..., с. 73.

THE SOCIAL ATMOSPHERE OF THE TOWN IN BULGARIAN LANDS ACCORDING TO 16th AND 17th CENTURY WESTERN EUROPEAN AND OTTOMAN TRAVELERS

SUMMARY

The population structure of the towns in Bulgarian lands during the 16th and 17th centuries was dominated by Muslims and Orthodox Christians. The characteristic features of popular customs and the daily routine, common to Christian and Muslim societies and the interrelations of these two chief population groups, established the social atmosphere of the town – an amazing blend of Christian traditions and Muslim life-style.