

## За св. Марина, властта над демоните и „апокрифия“ характер на нейното *Мъчение*\*

Мая Петрова-Танева, Българска академия на науките,  
Институт за литература (България)

**Abstract:** The article examines the motif of St. Marina's battle with the Devil (personified in turn as a dragon and a demon) and traces its development in hagiographic writings preserved in South-Slavic manuscripts. The existence of motif is one of the main factors that shape the idea about St. Marina as a powerful protector against forces of evil. It finds expression in variety of medieval sources, such as icons, mural paintings, reliquaries, amulet prayers, etc. Special attention is paid to the genre definition of the earliest *Passion of St Marina* (BHG 1165–1166), which is translated into Old Bulgarian most probably in Preslav in the tenth century. Older publications in the field of Palaeoslavica studies often label this text as “apocryphal Vita”. This definition is confronted to the opinion of St. Methodius, Patriarch of Constantinople (843–847), who wrote scholia to the Greek text, as well as to some explanations found in a later version of St. Marina's legend.

**Keywords:** St. Marina, hagiography, battle with the Devil, apocryphal elements in the Lives of saints

Наред с архангел Михаил и св. Георги св. Марина е сред християнските светци, които най-често се асоциират с борбата със злите сили. В житийния разказ за нея тя последователно триумфира над две техни възплъщения – страшен змей и демона Велзевул<sup>1</sup>. Тя несъмнено е най-изявената светица змееборка, много по-популярна в тази си функция от св. Юлиания или св. Петка Римлянка, които също побеждават змейове във физическа схватка<sup>2</sup>. Идеята

---

\* Публикацията е изготвена по проекта „Encyclopaedia Slavica Sanctorum: светци и свети места в България (в електронен и Гутенбергов формат)“, разработван съвместно от Софийския университет „Св. Климент Охридски“ и Секцията „Стара българска литература“ към Института за литература при БАН, с научни ръководители Искра Христова-Шомова и Мария Йовчева.

<sup>1</sup> В християнството Велзевул е най-високопоставеният и могъщ демон, предводител на нечистите сили. Често името му се използва като едно от названията на Сатаната. За името на Велзевул, първоначално осмислян като ‘бог на мухите’, за представите за мухите (и етимологически свързаните с тях в славянските езици думи „мишка“ и „мъх“) като материализирани образи на душите вж. Христова-Шомова 2016.

<sup>2</sup> Срв. Vdinski Zbornik 1972: f. 143v–162 и f. 58–72. Други известни жени-змееборки във византийската агиография са св. Перпетуа и св. Елисавета Чудотворка (вж. за тях White 2008), но техните мъчения не са преведени на старобългарски. Според *Житието на св. Параскева/*

за това, че св. Марина притежава ненадмината власт над демоните и мощ да отблъсква или неутрализира тяхното вредоносно влияние, се заражда още през Средновековието, а на нейните изображения и на текстовете за нея още оттогава се придава апотропеен смисъл.

Според легендата св. Марина е раннохристиянска мъченица, пострадала при гоненията в малоазийския град Антиохия, област Писидия<sup>3</sup>. Макар че текстовете за нея не уточняват времето и историческия контекст на описаните събития, по традиция животът ѝ се свързва с управлението на император Диоклециан (284–305)<sup>4</sup>. Първите сигурни писмени сведения за нейното почитане обаче се появяват едва четири или пет столетия след датата на предполагаемата ѝ смърт – във Византия те датират от VIII, а в католическия свят – от IX в. (Boulhol 1994: 260–261; Blacker, Burgess, Ogden 2013: 159–160). Повечето съвременни изследователи смятат, че зад образа на светицата не стои реална историческа личност. Независимо от това през Средновековието св. Марина Антиохийска се радва на особена почит. На Запад тя е популярна под друго име – Маргарита Антиохийска<sup>5</sup>, но на практика историята на св. Марина и св. Маргарита е една и съща. Според едно сполучливо сравнение случаят с двете различни имена на светицата напомня историята на близнаци, разделени след раждането, които израстват, без да се познават, но въпреки това продължават да показват поразителни прилики (Larson 2002: 23). В най-ранните латински мартирологии и календари паралелно присъстват две мъченици – Марина Антиохийска (17 юли) и Маргарита Антиохийска (20 юли), чиито легенди се припокриват, но чиито празници първоначално се отбелязват поотделно. С двете си имена – Марина. Маргарѣта – светицата се появява и в известната старославянска *Молитва против дявола* – древен книжовен паметник, който според Вацлав Конзал е създаден от славянския първоучител Методий по време на престоя му в Елвангел или Райхенау (870–873)<sup>6</sup>. Процесът на сливането на двата култа (започнал около IX в. и вероятно приключил към края на XII в.)

---

*Петка Епиватска* от дякон Василик тя също унищожава змей, заселил се в околностите на Каликратия (епизодът липсва в славянските текстове за нея), но това е едно от посмъртните ѝ чудеса, илюстриращи силата на нейните мощи (вж. Mineva 2017: 115–116, 121, 179).

<sup>3</sup> Εὐστρατιάδης 1961: 297; Sauge 1966: col. 1150–1160; ODB: 1299; Христова-Шомова 2012: 806; Петрова, Малчев, Рангочев ESS.

<sup>4</sup> Вж. напр. ODB: 1299; BHG 2: 84 („Marina m. Antiochiae sub Diocletiano“). Евстратиадис например отнася историята за нея към управлението на император Клавдий Готски (268–269) – вж. Εὐστρατιάδης 1961: 297.

<sup>5</sup> AASS Iulii V: 31–32; Sauge 1966: 1050–1060; Clayton, Magennis 1999; Blacker, Burgess, Ogden 2013.

<sup>6</sup> ...сѣѣна мѣнѣца нже есте в немоѣнн своен. тѣрпѣнннемъ крѣпѣкѣимъ побѣдннн н хвалнѣнн змнн многогладѣнн. н многохоботнѣнн мнѣннн сѣ въ васѣ н в тѣхѣ свою снаѣу нмѣтн ѿсѣкше вашннн молѣнѣамн. н ѿнмѣте ма нстерѣгѣше нзѣ него. сѣѣна фекла первоѣнѣца анѣстаснн. потворо. нзбавнннне.

обхваща няколко столетия, след което името Марина или напълно изчезва от западната традиция, или се споменава само като алтернативно название на св. Маргарита (Blacker, Burgess, Ogden 2013: 160–161). Показателен за този процес е един стенопис от църквата „Рождество Христово“ във Витлеем, където едно и също изображение на светицата (датирано ок. 1169 г.) е сигнирано с двуезичен надпис – на латински като *Sca Margarita* и на гръцки като *ἀγία Μαρίνα* (Blacker, Burgess, Ogden 2013: 162 и цит. лит.).

Най-ранното мъчение на св. Марина Антиохийска е до-Метафрастово (ВНГ 1165–1166; изд. Usener 1886: 15–46) и сочи като автор някой си Теотим (псевдо-Теотим), който според текста бил очевиден на страданията ѝ – измислен персонаж, чийто разказ от първо лице е трябвало да придаде достоверност на описаните събития. Предполага се, че текстът е създаден на гръцки език не по-късно от VII в. (Boulhol 1994: 261). Във византийски ръкописи той е засвидетелстван в три редакции (ВНГ 1165–1167с). През 1886 г. Теотимовото *Мъчение на св. Марина* е публикувано от Херман Узенер по Cod. Paris. gr. 1470 от 890 г. от Националната библиотека на Франция – най-стария запазен гръцки до-Метафрастов менологий за лятната половина на годината, цитиран у Алберт Ерхард като класически пример за този тип книга<sup>7</sup>. Приписките в кодекса свидетелстват, че архетипът на този сборник е бил съставен няколко десетилетия по-рано, през 815–820 г., от бъдещия константинополски патриарх Методий (843–847) по време на престоя му в Рим, а преписът, дошъл до нас, е бил предназначен за голяма манастирска (може би дори за патриаршеската) библиотека във византийската столица<sup>8</sup>. В него *Мъчението на св. Марина* е придружено от разяснителни схолии, дело на патриарх Методий, които Узенер също издава (Usener 1886: 48–53).

Именно Теотимовото *Мъчение на св. Марина*, изпълнено с чудесни и свръхестествени елементи, ляга в основата на средновековната традиция за светицата. Позната е негова латинска версия (ВНЛ 5303), както и множество преработки, създадени на местните средновековни езици. Най-ранният препис от славянския му превод (възникнал най-вероятно в Преслав още в старобългарския период) е запазен в известния Бдински сборник<sup>9</sup>, а по-късни негови копия се откриват в руски ръкописи от XV–XVI в.<sup>10</sup>

---

κεοϋφινμνιε. κεοϋγεννιε. вагъваро. ноуланнн. февроннн. агафнн. лоуцнн. каанкына. феанцнта. валлпсрга. марнна. маргарѣта. н проуана вса стѣна мѣнца (Конзал 2002: 110).

<sup>7</sup> Опис на ръкописа и информация за него вж. у Ehrhard 1: 20–24, 258–266.

<sup>8</sup> В кодекса има приписки с имената на двама ранни негови собственици епископи: Νικόλαου ἐπισκόπου, Βασίλειου ἐπισκόπου. Вж. Ehrhard 1: 259, n. 1. Узенер ги идентифицира като патриарх Николай Мистик (896–908, 912–925) и патриарх Василий (970–974) – срв. Usener 1886: 4.

<sup>9</sup> Bdinski Zbornik 1972: f. 77–106v. От този текст не са известни други южнославянски преписи – ВНБС: 584.

<sup>10</sup> Срв. например ТСЛ 678, Чети-миней за м. юли от XV–XVI в., f. 304v–324v; МДА 95, Чети-миней за м. юли от 1558 г., f. 252–292 и др.

Най-общо легендата за св. Марина следва парадигмата на ранните женски мъченичества, като включва много от характерните за този тип повествование топоси – за изключителната красота на агиогероинята; за настойчивото ухажване от фанатизиран езичник, принадлежащ към политическия елит на обществото; за отказа ѝ да се омъжи и да се отрече от християнството; за непоколебимото ѝ отхвърляне на подкупващи предложения (за добър живот, за висок социален и имуществен статус); за неподатливостта ѝ на болката и на мъченията. Подвигът на св. Марина, който до голяма степен придава специфика на историята за нея, обаче е единоборството ѝ в тъмницата с представители на сатанинското войнство (дракон/змей и демон/бяс). В борбата си с тях тя е принудена да използва разнообразни средства (от силата на кръстния знак и молитвата до медения чук, превърнал се впоследствие в неин отличителен атрибут). По време на престоя си в тъмницата св. Марина преминава през множество перипетии, разказани драматично и експресивно. Тъй като именно тези събития се оказват основополагащи за представите за нея, ще ги преразкажа накратко.

Според разказа на Теотим, след като св. Марина бива затворена, силен трус разтърсва килията и от ъгъла ѝ изскача грамаден дракон (в славянския превод – змей). Неговата външност е поразяваща. Той е едновременно и страшен, и прекрасен: косите и мустаците му са като златни, а веждите – от сребро; зъбите му блестят, очите му са като бисер, а езикът – червен като кръв. Но неговият блясък не може да прикрие опасната му природа – от ноздрите му излизат пламък и дим, около шията му се вият змии, а при появата му се разнася с люта смрад (Bdinski Zbornik 1972: f. 86v–87). Стъписана от вида му, св. Марина забравя молитвата си, но успява да призове Господ на помощ. Това разгневява змиевидния демон, той разтваря уста и я поглъща (Bdinski Zbornik 1972: f. 88–88v). Вътре в утробата му св. Марина се прекръства, силата на кръстния знак разкъсва вътрешностите на чудовището, което се разпада и умира. С това обаче изпитанието на светицата в килията не приключва – сега от ъгъла ѝ изпълзва черен демон (бѣсъ чрънь). Следва сцената на физическата саморазправа на мъченицата с него: Марина го хваща за косите, изтръгва половината брада и мустаците му и изважда дясното му око; после взема чудодейно появилия се в тъмницата меден чук и с един удар в челото поваля противника си на земята, стъпва на шията му и продължава да го налага по главата и по плещите (Bdinski Zbornik 1972: f. 91–91v). Тогава в килията се появява гълъбица, която нарежда на св. Марина да върже и разпита демона. Така става ясно, че това е самият бесовски началник Велзевул. Пред нея той е принуден да разкрие пъклените си дела, които подтикват праведниците към грях, и, което е по-интересно – своя произход (ѿ многа въздуха рождень есмь, Глѣмаго сатанана – Bdinski Zbornik 1972: f. 94), а също и началото на демон-

ския род. По този начин, както сам Велзевул подчертава, св. Марина (а заедно с нея и читателите на житието ѝ) придобива тайно, недостъпно познание за силите на злото<sup>11</sup>. От разказа става ясно, че след като Сатанаил бил низвергнат, той взел за жена една Зевсова дъщеря, слял се с нея като андрогин<sup>12</sup>, тя родила от него яйца и от тях се излюпили лукавите демони, подвластни на своя баща. Тъй като, изглежда, и самите демони не били сигурни как са били заченати, Велзевул предлага на св. Марина и алтернативна версия на историята – „други пък разказват за нас, че сме родени от древните лукави жени“ (Δαὐθαῦε δροϋζη γλιετῆ ω νασῆ. ἵακοῖε ω̄ λοῦκαβῖνῃς ἡνῆ δρῖβνῖῃ ροῖῆεν βυχοομῆ). Разкриват се важни характеристики на сатанинското войнство – за разлика от хората демоните се придвижват по въздуха, правят, каквото им бъде наредено, и могат да предусещат намеренията на хората. Мимоходом се споменават и любопитни подробности от тяхното минало – за престоия на тяхното племе в Египет и Етиопия, за това как преди времето на Соломон те били пазени в медни делви, но успели да измамят вавилонците – сътворили пламък, за да си помислят те, че свети скрито съкровище, и, търсейки златото, да отворят делвите и да ги пуснат на свобода (Bdinski Zbornik 1972: f. 97–97v).

Епизодът в тъмницата в гръцката версия на Геотимовото мъчение е специално разгледан от Паскал Булхол в статията му, озаглавена „Античната агиография и демонологията“ (Boulhol 1994). Като анализира в детайли съдържанието му, той стига до заключението, че текстът представлява мозайка от мотиви, извлечени както от античната митология и демонология, така и от старозаветната и новозаветната традиция. Така например обвързването на дракона от житието с дявола има предистория в Стария и в Новия завет, където Сатаната понякога се явява под формата на огромен змей (Бит. 3:1; Дан. 14:23–27; Йован 12:9, 20:2); огненият му дъх напомня за описанието на Левиатан (Йован 40:20–41:26) и на „големия червен змей“ от Апокалипсиса (Йован 12:4) (както става ясно от разказа на демона, името на змея в *Мъчението на св. Марина* е Руф – ‘червен’, вероятно защото „бълва пламък и дим“); неговият образ е допълнително обогатен с елементи от античната литература (такива са например зловонието му – вероятно поради асоциацията още от Античността на смрадта с подземния свят; многоцветната блестяща кожа, характерна за чудовищата в класическата гръцка поезия; змиите, виещи се около шията, които подсечат за изображенията на стоголавия дракон Тифон (вж. Boulhol 1994: 262–266).

<sup>11</sup> Срв. Bdinski Zbornik 1972: f. 96–96v: ню ннѣ повѣдѣ тн. егоже исповѣдѣти не можеть, ннктоже, въ нашѣ родѣ.

<sup>12</sup> Срв. ὁσπερ ἀνδρόγυνον (Usener 1886: 35); преводът е неточен – „като мъж с жена“, аки съ жено(sic) мюжь (Bdinski Zbornik 1972: f. 96v).

Изключително интересен е и разказът за потеклото на демоните<sup>13</sup>. Булхол не успява да намери паралел на историята за интимната връзка на Сатанаил със Зевсовата дъщеря, която според него е хапак в агиографията (Boulhol 1994: 281–282). Корена на мотива за появилите се от андрогина яйца, от които се излюпват бесовете, авторът търси в античната митология и привежда паралели с Тифон, братята Диоскури Кастор и Полукс и др. (Boulhol 1994: 282–284) Трябва все пак да се отбележи, че сюжетът за раждането на различни възплъщения на злата сила (змей, василиск, дори на смъртта) от яйце е широко разработен във фолклора (Топоров 1988: 681). Далечен отглас от тези представи може да се намери и в някои апокрифи, например за пророчицата Сивила, родена от яйце на гъска, погълнала Давидовото семе (СБЛ 1: 104–106), и дори за Сатанаил, който преди сътворението на света в образа на патица плава из Тивериадското море (СБЛ 1: 31). Към митологически, фолклорни и апокрифни паралели навежда и разказът за демоните, затворени в делви и изпуснати по погрешка да се скитат свободно по света (подобна история има в апокрифния *Завет на цар Соломон*, вж. Boulhol 1994: 284–286). Признанията на Велзевул съдържат директни или „скрити“ цитати и препратки и към други псевдоепиграфи, забранени още през V в. с известния *Декрет на папа Геласий I* (492–496). Сред тях са *Книга на Яний и Ямврий*, където се появява мотивът за пребиваването на демоните в Етиопия, и *Книга на Енох*, в която присъства историята за брака на ангелите на Сатаната със земните жени. Като основен извор за епизода в тъмницата, от който авторът на *Мъчението на св. Марина* черпи вдъхновение, Булхол изтъква т.нар. Вартоломеево евангелие (*Вартоломееви въпроси*, вж. Boulhol 1994: 279–280) – апокриф, възникнал на гръцки език най-вероятно в Египет между II и VI в. Според този текст на апостол Вартоломей е позволено да надникне в преизподнята и да види противника на човешкия род. В този момент земята се разтърсва и се появява демонът Белиар в образа на змей. Тогава Исус нарежда на Вартоломей да стъпи с крак върху шията му и да го разпита кой е, какви са делата му и как той и неговите събратя са се появили на този свят, а след това да разкрие тайната само на верните и достойните за нея.

*Мъчението на св. Марина* е съставено под формата на разказ на „очевидец“ и участник в събитията<sup>14</sup> – похват, широко използван в апокрифната ли-

---

<sup>13</sup> Подобни изповеди, разкриващи чрез различни детайли пъклените дела на Сатаната и неговите служители, се срещат в редица ранни мъченически жития. Вж. например текстовете, дискутирани у Atanassova 2013.

<sup>14</sup> Според разказа на Теогим той заплаща на скорописците, за да получи от тях записа от съдебния процес, сам наблюдава случващото се и чува молитвите на светицата, защото ѝ служи в тъмницата. Срв. азъ феѡтнмъ привезанъ стѣтн стѣне малю мѣдннцъ давь, ѡ ннцетн своѡе. възѡ-

тература, целящ да придаде на наратива документалност и безспорност (Петканова 1978: 39). Въпреки това нейната история още през Средновековието предизвиква недоверие и съмнения<sup>15</sup>. В Acta Sanctorum боландистите обявяват диалога на светицата с дявола за „глупав и смешен“, а легендата за нея – за пълна с абсурдни и фалшиви твърдения<sup>16</sup>. Именно поради легендарния характер на деянията ѝ през 1969 г. нейната двойница св. Маргарита, заедно с други светци със спорна идентичност, е изключена от официалния католически календар (Medieval English Prose 1990: xxi).

В славистичната литература епизодът в тъмницата от Теотимовото *Мъчение на св. Марина*, както и предсмъртната молитва на светицата<sup>17</sup> са дискутирани многократно. Те привличат вниманието още на първите му изследователи. Полихроний Сирку в книгата си „К истории исправления книг в Болгарии в XIV в.“ публикува евхемния му финал по Бдинския сборник, определя цялостния текст като „смес от народни поверия с апокрифни мотиви“ (Сърку 1898: 445) и го разглежда като един „прекрасен образец за тези повредени, при това апокрифни текстове, които са твърде много в България през XIV в.“ (Сърку 1898: 444) Подобно становище застъпва Александър Яцимирски, който използва извадки от *Мъчението* в своята известна студия за историята на апокрифите и легендите в южнославянската писменост (Яцимирский 1909: 131–134). Тяхното мнение за тази агиографска творба явно не е чуждо и на някои по-късни изследователи – в сборник № 219 от Патриаршеската библиотека в Белград от 1381 г., съдържащ малко по-различна версия на славянския текст, в горното поле на л. 220 над червенослова, бележещ началото на *Мъчението на св. Марина*, читател или куратор на сбирката е написал с молив: *Апокриф*.

Случаят с Теотимовото *Мъчение на св. Марина* далеч не е уникален. Точно обратното – той е много сходен с осмислянето на редица други ранни до-Метафрастови агиографски произведения, заимствали мотиви от апокрифната

---

тъ памѣтн ѿ скоропнѣць. тогѣ соущѣ въ тоо врѣмѣ. нѣна же съ всацѣмъ явлѣннѣмъ, правнѣмъ повѣдѣю вамъ ... азъ же мѣнн рабъ гѣ нашего гс хѣ ѿсѣтнѣмъ. съхраннхъ тѣло страстноснѣе мѣнцѣ марнѣ. съзѣахъ домъ матѣвнн достоннн стѣтн ие ... азъ же слѣужнхъ иен въ тѣмннцн двѣрцамн. н исписѣ иен все страсти юже нмѣ къ вѣсѣмъ борбѣ. н къ вѣразномѣ н(sic) змѣю, н все матѣвн ие. и поустнхъ къ всѣмъ хртѣанѣмъ съ всею истннѣю. (Bdinski Zbornik 1972: f. 78, 106–106v).

<sup>15</sup> Вж. Larson 2002: 27, 33, n. 15; Blacker, Burgess, Ogdin 2013: 158; Clayton, Magennis 1999: 4.

<sup>16</sup> AASS Iulii V, 31: „... in quibus praeter ineptos ac ridiculos Sanctam inter et diabolum dialogues, alia plura absurda et falsa intrata sunt“.

<sup>17</sup> По думите на А. Яцимирски съдържанието на тази финална молитва превръща цялостния текст на житието в своеобразно заклинание, придавайки му апотропеен смисъл (Яцимирский 1909: 133). Д. Атанасова обвързва предпазващата сила на молитвата на св. Марина с разпита на дявола в тъмницата, напомнящ различни екзорсистици практики (вж. Atanassova 2013). По въпроса вж. също и Димитрова 2004; Коцева 2005; Петрова 2008.

традиция или включващи елементи, несъответстващи на официалната църковна доктрина и понякога съдържащи „демонски“ изповеди. В палеославистиката подобни четива често се определят като „апокрифни жития“, особено в по-стари публикации. В последно време това обозначение се избягва в съгласие с употребата на термина „апокриф“ в западната медиевистика, където той е запазен за агиографски наративи за библейските старозаветни персонажи или за апостолите<sup>18</sup>. Стремещт да се очертае ясна разграничителна линия между апокриф и агиография вече няколко десетилетия предизвиква дискусии между изследователите на средновековната литература<sup>19</sup>, но предлаганите критерии<sup>20</sup> се оказват недостатъчни за изграждане на строга дефиниция. Доказателство за това е наличието на множество текстове, включени едновременно и в агиографски справочници като ВНГ и ВНЛ (а съответно и в ВНБС, която следва византийската традиция), и в справочници за апокрифна литература.

Добре известно е, че ранната агиография свободно черпи информация както от канонични, така и от апокрифни източници и изобилства от фантастични елементи, без първоначално това да се смята за смущаващо или осъдително. Опит да въведе по-строга регламентация по отношение на житиеписния жанр през 692 г. прави Пето-шестият (Трулски) събор, като със своя 63-ти канон изрично забранява да се четат в църквите „различни разкази за мъченици, лъжливо съставени от неприятели на истината с цел да обезславят Христовите мъченици и да възбудят неверие у ония, които ги слушат“<sup>21</sup>. Индексите на забранените книги, включително славянските, изброяват редица житийни текстове (за св. Текла, св. Георги, св. Теодор Тирон, св. Кирик и Юлита, мъченица Ирина, св. Климент Анкирски и др.). Независимо от това, благодарение на авторитета на съответните светци и на често твърде занимателните им подвизи, голяма част от тези мъчения са много популярни в средновековните литератури, преписват се в менологии и сборници и се използват в манастирското ежедневие.

Определянето на жанровата принадлежност на *Мъчението на св. Марина* едва ли би дало отговор на въпроса доколко адекватен по принцип е спорният термин „апокрифно житие“. Интересното при този текст обаче е, че за не-

---

<sup>18</sup> Вж. Петрова SB; Милтенова SB и цитираната в двете интернет публикации литература.

<sup>19</sup> Вж. преглед на дискусиата напр. у Rose 2009: 35–43.

<sup>20</sup> Сред тях: предмет – библейски и новозаветни персонажи; време на създаване – преди IV в., т. е. литературата от първите векове на християнството, възникнала преди оформянето на библейския канон; функция на текста – да попълни празнините в библейската история, и др.

<sup>21</sup> Правила на Светата Православна Църква <<http://sveta-gora-zograph.com/books/Pravila-1/book.html#d0e1387>>. [19.10.2018].



говата каноничност имаме изложено висококомпетентно мнение, записано в началото на IX в. и запазено във важен и авторитетен препис от 890 г., както и гледната точка на по-късен анонимен византийски книжовник, което позволява да се проследи как интерпретацията на разказа се променя през вековете.

Строго погледнато от съвременна гледна точка, Теотимовото *Мъчение на св. Марина*, разбира се, не е апокриф – въпреки че претендира, че разкрива тайно познание, че е изтъкано от апокрифни мотиви, а четенето му изгражда мрежа от връзки и препраща към други апокрифни четива, към неканонични практики и изображения<sup>22</sup>, ясно е, че във Византия то не е осъждано поне до времето на Симеон Метафраст († ок. 1000 г.). Доказателство за това са схолиите на патриарх Методий<sup>23</sup>, както и фактът, че ръкописът, в който те са запазени и по който е издаден гръцкият текст, пази *ex libris* на двама епископи<sup>24</sup>. Коментарите на Методий, макар и писани близо 20 години преди да заеме патриаршеската катедра във византийската столица, са от особена важност, тъй като показват как *Мъчението* е било възприемано малко повече от век след постановлението на Трулския събор от един изтъкнат автор на полемически, литургически и агиографски творби, дори провъзгласен за светец във връзка с ролята му за възстановяването на иконопочитанието. Схолиите, съставени от него, тълкуват отделни епизоди, думи и изрази чрез библейски цитати и реминисценции. Така например в тях змеят е сравнен с Левиатан (Йов 40:20–41:26)<sup>25</sup>, а изтръгването на дясното око на демона се интерпретира като алюзия за Мт. 5:29 („Ако дясното ти око те съблазнява, извади го и хвърли го; защото по-добре е за тебе да погине една от телесните ти части, а не цялото ти тяло да бъде хвърлено в пъкъл“), разбиването на главата му се свързва с факта, че фантазиите и злите помисли се управляват от главата, а медният чук се разглежда като помощ, получена поради „безупречна благодат на Божествената надежда“. Бъдещият константинополски патриарх хвали св. Марина за това, че, преодолявайки страстите и постоянствайки във вярата,

---

<sup>22</sup> Срв. например разказа за демоните, затворени в делви, запечатани със „Соломонови печати“, и практиката да се поставят отпъждащи злото „Соломонови печати“ в апокрифни сборничета-амулети (за нея вж. Angusheva, Dimitrova, Johnson 2016).

<sup>23</sup> Τοῦ ἁγίου Μεθοδίου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως σχόλια, ἄπερ ἐποίησεν εἰς τὸ μαρτύριον τῆς ἁγίας Μαρίνης ἐν τῇ μαρτυρολογίᾳ ὅπερ ἔγραψεν ἰδιοχείρως καθεζόμενος ἐν Ῥώμῃ εἰς τὸν ἅγιον Πέτρον (Usener 1886: 48).

<sup>24</sup> Ehrhard 1: 259, n. 1. Вж. също бел. 8 по-горе.

<sup>25</sup> Една от думите, с които преводачът на Септуагинта описва библейското водно чудовище, е δράκων, което и в ранния Методиев, и в рилския превод на Книга Йов се предава със змнн. За това как средновековните книжовници си представят Левиатана вж. Христова-Шомова 2016а: 247–256. За превръщането на космическото водно чудовище, традиционния опонент на Бога и Божиите избраници, в средновековния дракон / змей вж. също Kiessling 1970.

успява да унижи и отслаби дявола, персонализиран като змей, и да надвие неговите демони. Като извор на нейната сила се сочи молитвата, чрез която тя успява да ги контролира (срв. Usener 1886: 48–53; Vithos 2006). Изглежда, че патриарх Методий преди всичко се опитва да обясни и оправдае проявената от св. Марина жестокост при физическите изтезания на нейните противници. Така схолиите осмислят легендата за мъченицата не като „лъжлива“ история, а като полезен, поучителен и душеспасителен наратив, положен в контекста на вечната битка на човека със злото.

Независимо от това символично тълкуване, фактът, че както във византийската, така и в южнославянската книжнина са оцелели сравнително малък брой преписи от Теотимовото *Мъчение на св. Марина* доказва, че с времето отношението към този текст се променя, той се маргинализира и постепенно спира да се преписва<sup>26</sup>. Ранната, „съмнителна“ версия е изместена от други, по-„благонадеждни“, в които апокрифните заемки са изчистени, а фантазните елементи са сведени до минимум. В български и сръбски преписи в староизводни чети-минеи и сборници със смесено съдържание от XIV–XVI в. например се разпространява друго мъчение на светицата, посочващо като автор Тимотей (явно инверсирана форма на Теотим), където разказът за произхода на нечистите сили е предаден в няколко изречения и е лишен от всички колоритни подробности<sup>27</sup>. В новоизводните сборници Велзевул или въобще не се появява<sup>28</sup>, или е понижен в ранг (вече не е първият сред демоните, а „черен човек“<sup>29</sup>, схватката с когото е описана съдържано, без особени издевателства над него и с изричната уговорка, че за тези събития така „се говори“ или пък така „казват книгите“<sup>30</sup>). Няма разпит, няма и изповед за света на злото. Епи-

---

<sup>26</sup> За южнославянската ръкописна традиция вж. справката в ВНБС: 584–585, № 1 и № 4, за византийската Vinogradov 2016: 7–8.

<sup>27</sup> Срв. *Мъчение на св. Марина* (ВНБС: 585): ннѣстоже не вѣсть рода нашего. съ нѣь бѣ спаддохомъ долоу. н надеже аще слышнмъ дѣла добраа праведныѣ, авне томъ часѣ върѣщемъ се тоу. н съ ннѣмн вѣсн. ѿ егупта н ѿ еѣнпннѣ (sic), ѣко н въ кннгѣ свѣтелствѣзѣть ѡ сн н ѣгѣ же възыде бѣ на крѣть волею тѣгда скрочушн се дръжава наша. понеже ѿстоупнхомъ бѣ всеваддоущаго не творѣ волю его. н поутнне нашн нѣ соутъ блазды. пареще же несмы межоу възроудохомъ (Белград, Патриаршеска библиотека, ръкопис № 219 от 1381 г., f. 235–236). Гръцкият оригинал на тази версия засега не ми е известен.

<sup>28</sup> Срв. *Мъчение на св. Марина* (ВНБС: 585; ВНГ 1168) в Рилския панигирик на Владислав Граматик от 1479 г., ръкопис 4/8 от Библиотеката на Рилския манастир.

<sup>29</sup> Срв. *Слово за св. великомъченица Марина* (ВНБС: 584–585) от патриарх Григорий II Кипърски (1283–1289), срв. преписа в Рилския панигирик на Владислав Граматик, f. 621.

<sup>30</sup> Цитирам по Рилския панигирик на Владислав Граматик, f. 621–621v: ѣть же бывъ ѣкоже глаю за власы. н уюдно ннѣстоже аще доухъ сын оудръжанъ бѣ. н нна пострада, еанка н ѣкова тогда пострададн его кннгы сказоуѣ. снрѣуъ ннзложн его на землю. свежа. вгнѣте на вью настопннѣ. ранн его ѣкоже вѣгоуна. н толнко еанко н ѿуаатн се емоу ѿ многнѣ ранъ н сслабоу преснтн. лоуѣшнмъ бо оубо желаннѣмъ н ѿстоупленнѣмъ еже ѿ земляныхъ. въ невестѣвнын чннъ прѣнде.

зодът постепенно губи значението си в рамките на наратива. Нещо повече. В

една от версиите на легендата, придобила популярност в балканските кирилски ръкописи след XIV в., старите текстове за мъчениците (и в частност за св. Марина) са осъдени като зловредни и оскверняващи вярата, а триумфът на светицата над демона – като съсипващ историята за нейния подвиг подобно плевел, появил се сред чиста пшеница: нбо дѡнть вѣдѣти прочее, яко нема-ла ѿ мочуеннѣскихъ пшѣстен нзначела разкрнвлена выше, ѿ еланнѣ обрѣтена нан еретнкѣ безбожныхъ мочжен н скврѣнны, н оума истиннагъ лишеныиъ всауьскы, прѣтворена н растѣна н блѣдѣмн н шегамн соуетнымн оскврѣнена, нан сказанѣмн н оучнтелствы бѣсѡвскимн нечнстымн н злобѣскимн оумы н скврѣннымн съпантанмн окалана, н на досадоу хѣоу н стѣихъ его съуетанна. яже н вѣроу оскврѣнаю н пакость твореть блѣнымъ мочжемъ толкно, яко ннже истиннаа радн снхъ прочее вѣроватн. нъ всауьскы ѡрѣватн, нан яко двое вѣрна прѣзнратн н мншнему спѣбаватн словоу, якоже вбо н дѣще мннце марнне ѿ злаго неразоумѣа мочжен враждьбныхъ раскрнвлено бѣ мочуенїе ѿ истинныхъ оученїа тою пшѣстен. якоже оубо н чнстѣн пшеннцн пѣвелѣ на wskврѣненїе всѣмъ сънненн нан н разсѣбанымъ ѿ врага. нже посрѣдѣ пшѣвннгъ тою явльшаго се тамо бѣса. якоже глгмамъ н безмѣстїѡмъ бѣснымъ вѣнматн глаголѡмъ, н самое доброповѣдныѣ невѣроватн мочуенїе<sup>31</sup>.

Ограничаване на ролята на демона във византийската агиография (върху по-различен набор от текстове) наблюдава Моника Уайт, която предлага по-различно обяснение на този факт<sup>32</sup>. Уайт справедливо отбелязва, че в Теотимовото *Мъчение на св. Марина* змеят е първото и по-незначително препятствие пред мъченицата. Изникналият по-късно демон Велзевул очевидно е по-страшният съперник – именно той е изпратил Руф, а след неговия неуспех е бил принуден да поеме нещата в свои ръце; за разлика от змея той е пазител на опасно познание; за да бъде покорен и принуден да говори, св. Марина трябва да използва разнообразни средства, включващи физическа сила, спор с него и молитви към Господ. В по-късните творби за мъченицата обаче акцентът е поставен не върху сблъсъка с демона, а върху нейното змееборство. Тези сюжетни промени според изследователката са свързани с нарастващата роля на змея (за сметка на тази на демоните) в литературата от средновизантийския период. Уайт изтъква, че след IX–X в. чудесата със змейове интригуват все повече ума на византийските писатели и читатели и макар че причината за това остава неясна, тези свръхестествени същества все по-често се изявяват

<sup>31</sup> Срв. *Мъчение на св. Марина* (BHBS: 585) в Рилския панигирик на Владислав Граматик, f. 611v.

<sup>32</sup> White 2008. Нейното изследване се основава на двубоите със змей в агиографски и химографски творби за св. Перпетуа, св. Марина и св. Елисавета Чудотворка, като са добавени примери и от текстове за св. Теодор Тирон и св. Йоаникий.

като основни противници на светците. Въпреки това сред по-късните текстове, проучени от нея, също има такива, в които единоборството със слугите на Сатаната напълно отсъства, като например поемата за св. Марина в календара на Христофор Митиленски (XI в.) или похвалата за нея от св. Неофит Затворник Кипърски (края на XII – началото на XIII в.) (White 2008: 162).

Интересно е да се отбележи, че именно най-спорната част от „апокрифното“ Теотимово *Мъчение на св. Марина* – епизодът в тъмницата, се оказва най-съществена за оформянето на представите за нея. Неговата различна интерпретация провокира разликите във възприемането на мъченицата на Изток и на Запад, в резултат на което култът ѝ, първоначално общ за източното и западното християнство, с течение на времето придобива различен смисъл сред католици и православни. На Запад св. Маргарита се почита като закрилница на бременните жени и на родилките. Вярата, че родилка, която се моли на мъченицата, чете или слуша житието ѝ, поставя го върху корема си или го носи под формата на амулет, ще си осигури лесно и безболезнено раждане, най-вероятно се свързва с лекотата, с която тя излиза от утробата на погълналия я змей, и е засвидетелствана още през XII в.<sup>33</sup> Това е и най-често изобразяваната сцена в западната иконография на светицата (Drewer 1993). На Изток св. Марина се възприема преди всичко като повелителка на демоните<sup>34</sup> и пазителка от техните зловредни набези. Тази ѝ роля явно се дължи не само на нейната съкрушителна победа над представителите на сатанинското войнство, но и на „десемантизирането на по-стари вярвания в силите на злото чрез директното им описване“ (Коцева 2005: 216; вж. също Atanassova 2013). Разкриването на техните имена, произход и история е първата стъпка към тяхното обезвреждане и дава на св. Марина възможност да ги призовава и да им нарежда какво да правят. Самото Теотимово *Мъчение* приписва апотропейната функция на разказа за подвизите на светицата и неговите физически носители – книгите, които го съдържат, като изрично подчертава, че всеки, който напише, препише, чете, слуша или притежава този текст, ще бъде пощаден от демонски ата-

---

<sup>33</sup> Larson 2002; Medieval English Prose for Women 1990: xxii; Blacker, Burgess, Ogden 2013: 171. На Изток представата за св. Марина като закрилница на родилките не е толкова разпространена, но все пак е фиксирана в късни записи на фолклорен материал – срв. „Смокът не закача бременни жени. Св. Богородица га пази бременните и св. Марина“ (Петрова, Малчев, Рангочев ESS, s.v. Св. Марина; записите са предоставени от Р. Малчев и К. Рангочев). За почитането на св. Марина като покровителка на женската плодовитост, раждането и детското здраве в района на Атина вж. Lalonde 2005, който търси обяснение за този феномен в агиографските източници – в твърде младата възраст на светицата (което обаче е топос – бел. М.П.) или в контаминацията с друга едноименна светица, която се грижи за дете, преоблечена като мъж.

<sup>34</sup> А в по-късно време и на змиите – вж. цитираната литература у Петрова 2008 и записите от теренни проучвания на Р. Малчев и К. Рангочев у Петрова, Малчев, Рангочев ESS.

ки (Bdinski Zbornik 1972: f. 102v–104). Способността да отблъскват демони и причиняваните от тях болести и нещастия притежават и изображенията на светицата. Вероятно именно по тази причина в църквите тя често се изписва до входа (като пазителка на свещеното пространство на храма) заедно с други образи, възпрепятстващи проникването на злите сили – архангел Михаил (разглеждан в този случай като неин функционален паралел), различни апотропейни кръстове и др. (Drewer 1993) Измежду жените светици, разпитвали, изтезавали и унизили дявола, единствено св. Марина се представя триумфираща над него, вдигнала заплашително медния чук – „оръжието на Божието възмездие“ (Usener 1886: 50; Boulhol 1994: 273, n. 98), и готова да съкруши с него „главата“ на Злото. Тази сцена (най-рано засвидетелствана също през XII в.) придобива огромна популярност в стенописи и икони във византийското и поствизантийското изкуство (Hadermann-Misguich 1968–1972; Georgievski 2014) и изиграва съществена роля за популяризирането на вярата в огромна власт на св. Марина над Сатаната и неговите слуги. Апотропейно действие имат и мощите ѝ. Архиепископ Сергей разказва, че според проскинитарий от 1701 г. нейната ръка, пазена във Ватопедския манастир на Атон, гони демони и лекува болести (Сергий 1901: 275). Стихове, гравирани върху сребърен реликварий с друг фрагмент от ръката на мъченицата, пренесен през 1213 г. от Константинопол във Венеция, я призовават да спаси дарителя от „бурята на мислените демони“ със същата ръка, с която някога е разбила главата на дракона (sic)<sup>35</sup>. Изображение на св. Марина, пробождаща с кръст дявола, предхожда и сборника с треби, молитви и заклинания на даскал Тодор Пирдопски<sup>36</sup>, а името ѝ се споменава в апокрифни молитви-амулети, търсещи спешна помощ от най-почитаните покровители: *Сѣла Марно поправьши змѣа и ѿвола сатърьши помозѣ*<sup>37</sup>. По този начин силата на словото, на образа, а вероятно в известна степен и на традицията<sup>38</sup> се комбинират в изграждането на представите за св. Марина като една от най-могъщите закрилници на православните, която притежава власт над дявола и способност да възпрепятства неговите козни.

---

<sup>35</sup> Пълния гръцки текст на надписа, английски превод и коментар вж. у Ross, Downey 1962: 41–42.

<sup>36</sup> Рилски манастир, ръкопис № 42, f. 1 (вж. снимка у Петрова 2008).

<sup>37</sup> НБКМ 273 от XVII–XVIII в., f. 34. Вж. също ръкопис НБКМ 646 от 1787 г., f. 26v.

<sup>38</sup> За св. Марина като наследница на култа на стари езически божества вж. посочената литература у Петрова 2008.

## **Използвана литература**

- Димитрова 2004*: Димитрова, А. Молитви и забрани на св. Марина според житието на светицата. – В: Годишник на Асоциация „Онгъл“. Т. 4. Етнос и менталност. София, 2004, 144–148.
- Конзал 2002*: Конзал, В. Старославянская молитва против дьявола. Москва, 2002.
- Коцева 2005*: Коцева, Е. Св. Марина Лечителката, 27 юли. – В: Между ангели и демони. Международна научна конференция, проведена в Лесидрен от 30 август до 1 септември 2001 г. София, 2005, 216–224.
- Милтенова SB*: Милтенова, А. Апокриф. – В: Scripta bulgarica <<http://scripta-bulgarica.eu/bg/terms/apokrif>>. [05.10.2018].
- Петканова 1978*: Петканова, Д. Апокрифна литература и фолклор. София, 1978.
- Петрова 2008*: Петрова, М. За култа и агиографската традиция на св. Марина. – В: Християнска агиология и народния вярвания. Сборник в чест на ст. н. с. Елена Коцева. София, 2008, 134–154.
- Петрова SB*: Петрова-Танева, М. „Апокрифно“ житие. – В: Scripta bulgarica <<http://scripta-bulgarica.eu/bg/terms/zhitie-apokrifno>>. [05.10.2018].
- Петрова, Малчев, Рангочев ESS*: Петрова-Танева, М., Р. Малчев, К. Рангочев. Св. Марина. – В: Encyclopaedia slavica sanctorum. <<http://www.eslavsanct.net/viewobject.php?id=1184>>. [05.10.2018].
- Правила на Светата Православна Църква* <<http://sveta-gora-zograph.com/books/Pravila-1/book.html#d0e1387>>. [19.10.2018].
- Сырку 1898*: Сырку, П. К истории исправления книг в Болгарии в XIV в. Т. 1. Вып. 1. Время и жизнь патриарха Евфимия Терновского. Санкт-Петербург, 1898 (репр. London, 1972).
- Сергий 1901*: Сергий, архиеп. Полный месяцеслов Востока. Ч. 3. Святой Восток. Москва, 1997 (репр. по 2 изд. Владимир, 1901).
- СБЛ 1*: Стара българска литература. Т. 1. Апокрифи. Състав. и ред. Д. Петканова. София, 1982.
- Топоров 1988*: Топоров, В. Н. Яйцо мировое. – В: Мифы народов мира. Т. 2. Москва, 1988, 681.
- Христова-Шомова 2012*: Христова-Шомова, И. Служебният Апостол в славянската ръкописна традиция. Т. 2. Изследване на синаксарите (Християнските празници в славянските апостоли). София, 2012.
- Христова-Шомова 2016*: Христова-Шомова, И. Превъплъщенията на Велзевул. – В: Христова-Шомова, И. Бог бе слово. Етюди върху християнството, видяно през призмата на езика. София, 2016, 236–242.
- Христова-Шомова 2016а*: Христова-Шомова, И. Водната стихия и нейните олицетворения в Книга Йов. – В: Христова-Шомова, И. Бог бе слово. Етюди върху християнството, видяно през призмата на езика. София, 2016, 245–265.
- Яцимирский 1909*: Яцимирский, А. И. К истории апокрифов и легенд в южнославянской письменности. VII: Сказания о святых женах. – ИОРЯС, 14, 1909, 3, 126–133.

- AASS Iulii V: Acta sanctorum Iulii. Tomus V. Antwerp, 1727.*
- Angusheva, Dimitrova, Johnson 2016:* Angusheva, A., M., Dimitrova, M.-A. Johnson. Quadruplets – Four South Slavonic Amulet Books from the Seventeenth and the Eighteenth Century: Genre, Context, Language. – In: *Vis et sapientia: Studia in honorem Anisavae Miltenova. Нови извори, интерпретации и подходи в медиовистиката. София, 2016, 769–797.*
- Atanassova 2013:* Atanassova, D. Narrating Exorcism and Performing prayers (Aspects of Performativity of Some Early Martyria Spread in South Slavic Milieu). – В: *Светци и свети места на Балканите. Материали от международната конференция, София, 14–16 юни 2012. 1. Филология. Археография. Текстология (= Старобългарска литература, 47). София, 2013, 362–375.*
- Bdinski Zbornik 1972:* *Bdinski Zbornik. Ghent Slavonic Ms 408, A. D. 1360. Facsimile edition. Ed. by I. Dujčev. London, 1972.*
- BHG 2:* *Bibliotheca Hagiographica Graeca. T. 2. Ed. by F. Halkin. Bruxelles, 1957.*
- BHL:* *Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis. T. 2. Bruxelles, 1901.*
- BHBS:* Иванова, Кл. *Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica. София, 2008.*
- Bithos 2006:* Bithos, G. P. The View of Satan and Demons in Acta S. Marinae. – *Studia Patristica, 39, 2006, 287–291.*
- Blacker, Burgess, Ogden 2013:* Life of St Margaret. Introduction. – In: *Wice, The Hagiographical Works: The Conception Nostre Dame and the Lives of St Margaret and St Nicholas. Translation with introduction and notes by J. Blacker, G. S. Burgess and A. V. Ogden. Leiden, 2013, 149–187.*
- Boulhol 1994:* Boulhol, P. Hagiographie antique et démonologie. Notes sur quelques Passions grecques (BHG 962z, 964 et 1165–66). – *Analecta Bollandiana, 112, 1994, 255–303.*
- Cazelles 1991:* Cazelles, B. The Lady as Saint: A Collection of French Hagiographic Romances of the Thirteenth Century. Philadelphia, 1991.
- Clayton, Magennis 1999:* Clayton, M., H. Magennis. Introduction. – In: *The Old English Lives of St Margaret. Ed. by M. Clayton and H. Magennis (= Cambridge Studies in Anglo-Saxon England, 9). Cambridge, 1999, 3–7.*
- Drewer 1993:* Drewer, L. Margaret of Antioch the Demon-Slayer, East and West: The Iconography of the Predella of the Boston Mystic Marriage of St. Catherine. – *Gesta, 32, 1993, № 1, 11–20.*
- Ehrhard I:* Ehrhard, A. Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. 1. Leipzig, 1937.
- Georgievski 2014:* Georgievski, M. Pyhä Marina Antiokialainen. – *Ikonimaalari, 2, 2014, 56–65, английски превод: St. Marina of Antioch and her representations on two icons from the Icon Gallery in Ohrid <www.academia.edu/9843045> [17.10.2018].*
- Hadermann-Misguich 1968–1972:* Hadermann-Misguich, L. Contribution à l'étude iconographique de Marina assommant le démon. – *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves, 20, 1968–1972, 267–271.*

- Kiessling 1970*: Kiessling, N. K. Antecedents of the Medieval Dragon in Sacred History. – *Journal of Biblical Literature*, 89, 1970, № 2, 167–177.
- Lalonde 2005*: Lalonde, G. Pagan Cult to Christian Ritual: The Case of Agia Marina Theseiou. – *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 45, 2005, 91–125.
- Larson 2002*: Larson, W. R. The Role of Patronage and Audience in the Cults of Sts. Margaret and Marina of Antioch. – In: *Gender and Holiness: Men, Women and Saints in Late Medieval Europe*. London–New York, 2002, 23–35.
- Medieval English Prose 1990*: *Medieval English Prose for Women; Selections from the “Katherine Group” and Ancrene Wisse*. Ed. by B. Millett and J. Wogan-Brown. Oxford, 1990.
- Mineva 2017*: Mineva, E. The Byzantine Hagiographic and Hymnographic Texts on St Parasceve of Epibatae. Part One: The Byzantine vita of St Parasceve of Epibatae or the Vita by “Vasilikos the Deacon”. Sofia, 2017.
- ODB*: *Oxford Dictionary of Byzantium*. Vol. 1–3. New York–Oxford, 1991.
- Rose 2009*: Rose, E. *Ritual Memory: The Apocryphal Acts and Liturgical Commemoration in the Early Medieval West (c. 500–1215)*. Leiden, 2009 (= *Mittellateinische Studien und Texte*, 40).
- Ross, Downey 1962*: Ross, M., G. Downey. A Reliquary of St. Marina. – *Byzantinoslavica*, 23, 1962, 41–44.
- Sauget 1966*: Sauget, J.-M. Marina (Margherita). – In: *Bibliotheca Sanctorum*. T. 8. Rome, 1966, col. 1150–60.
- Usener 1886*: Usener, H. Acta S. Marinae et S. Christophori. – In: *Festschrift zur fünften Säcularfeier der Carl-Ruprechts-Universität zu Heidelberg*. Bonn, 1886, 15–53.
- Vinogradov 2016*: Vinogradov, A. Yu. Two Hagiographic Notes. St. Simon – Apostle of Cimmerian Bosphorus? – *Higher School of Economics Research Paper No. WP BRP 127/HUM/2016*. <<https://www.hse.ru/data/2016/04/08/1127009311/127HUM2016.pdf>> [06.10.2018].
- White 2008*: White, M. The Rise of the Dragon in Middle Byzantine Hagiography. – *Byzantine and Modern Greek Studies*, 32, 2008, № 2, 149–167.
- Εὐστρατιάδης 1961*: Εὐστρατιάδης, Σ. Ἀγιολόγιον τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, [1961].