https://doi.org/10.59076/2603-2899.2026.3.10

Мая Петрова-Танева (София, България)

ДЕМОНИ В ТЪМНИЦАТА: ПРЕВОД И РЕЦЕПЦИЯ НА ЕПИЗОДА В *МЪЧЕНИЕТО НА СВ. МАРИНА* ОТ ТЕОТИМ В СЛАВЯНСКАТА РЪКОПИСНА ТРАДИЦИЯ*

Борбата на християнските светци с различни представители на силите на Злото е любима тема в ранната византийска агиография. Тя е особено разпространена в т. нар. от Иполит Делейе „епически“ мъчения (passions épiques)[1], характерни за периода на Късната античност и Ранното Средновековие, в които стремежът към съблюдаване на историческа достоверност отстъпва пред полета на въображението на техните съставители. Тези творби съзнателно трансформират мъченика в героична фигура, изградени са чрез натрупване на общоприети литературни клишета и широко използване на реторична амплификация, а диалозите, кървавите сцени и чудесата са подбрани, за да постигнат максимален драматичен ефект. Много често този тип агиографски съчинения се отнасят до светци, придобили изключителна популярност, за чийто живот липсват данни. Специфична тяхна разновидност са легендите, свързани с женското змееборство и демоноборство. В тях, за да бъде подсилена идеята за триумфа на християнството над паганизма, Сатаната и неговите воини биват посрамени, напълно унизени и победени от жени, чиято природна слабост е в контраст с предполагаемото всемогъщество на техните свръхестествени противници (Перпетуа, Юлияния, Марина, Параскева Римска, Голиндуха, Елисавета Чудотворка и др.)[2]. Епизодите на схватки

---

* Кратка английска версия на този текст беше представена като доклад на конференцията *Aspects of Interpretatio Christiana in the Slavic World*, 30–31 октомври 2025 г., в Атина.

[1] За основните характеристики на т. нар. „епически мъчения“ вж. Delehaye 1966: 171–226. Вж. също Лурье 2009: 208–210; Kälviäinen 2018:1–3.

[2] Вж. по въпроса Boulhol 1994; White 2008; Dresvina 2012; Иванова 1986; Петрова 1996: 103–104; Петрова 2008; Ogden 2021: 192–197; Йовчева, Петрова 2023 и др. В някои от изброените случаи обаче, напр. св. Перпетуа, от самото начало е ясно, че битката на светицата е с въображаем противник, който я измъчва в нейните видения (White 2008: 153–157).

с демони често се разиграват нощем в тъмницата, където съответната светица пребивава между отделните мъчения, и са основани на специфично преобръщане на ролите, при което мъченицата се превръща в мъчителка – тя хваща, връзва, бие демона и безмилостно го изтезава, като го разпитва със същата страст, а често му задава и същите въпроси за името, семейството и вярата му, които по-рано през деня са ѝ били задавани от императора или съдията, водещ съдебния процес срещу нея. При този сблъсък с предизвестен край демоните понякога са принуждавани да разкриват дълбоко пазени тайни за своя произход, за йерархията помежду им и за начина, по който изкушават и покваряват хората. Техните изповеди носят специфичен чар и екзотика, изпълнени са с прелюбопитни и смайващи детайли, често заимствани от античната митология и апокрифите. Те описват невидимия им свят – слабо познат, но възприеман като напълно реален от средновековния човек. За да бъдат направени техните истории по-достоверни и да привлекат допълнително интереса на читатели и слушатели, авторите на тези обичайно анонимни или приписани на измислени персонажи четива използват обичан похват – изрично подчертават, че признанията на демоните са изтръгнати със сила и заплахи и по принцип са недостъпни за човешкия род.

Приема се, че демонските епизоди са създавани най-вече в отговор на все още разпространения паганизъм в периода между II и IV в. – времето, когато според Сирил Манго Църквата изработва своя възглед за демонологията (Mango 1992: 217; вж. също Петрински 2018: 153–231) и налага *interpretatio christiana*, като преработва и адаптира стари езически вярвания. Относно функцията на тези сцени в житията на светците в науката са изказвани различни мнения: на първо място, целта им е била да покажат убедително на вярващите, че трябва да се съпротивляват на демонските атаки, които, независимо от тяхната агресивност, могат да бъдат отблъсквани; второ, те са играли специфична „образователна“ роля, допълвайки представите за отношенията между падналите ангели и техния повелител Дявола и за това, как демоните, мъчещи хората, са се появили на света; трето, внушавали са на новопокръстената аудитория, все още пазеща спомена за старата религия, че злостorните демони са заченати от езически божества, които са също толкова опасни за хората (вж. Mango 1992: 215); и не на последно място, по думите на Паскал Булхол тези наративи вероятно са били предназначени да забавляват слушателите, добавяйки към разказите за борбата на мъчениците с тях „щипка фарс“ (Boulhol 1994: 284, 286, 301–302; вж. също Петрински 2018: 33–34), не винаги понятен за съвременните читатели.

Сюжетът за устройството на царството на Сатаната е разгърнат особено подробно в гръцката дометафрастова версия на *Мъчението на св. Марина Антиохийска* (BHG 1165–66)[3], често определяна като един от най-богатите

[3] Изд. Usener 1886: 15–47.

агиографски извори за ранната византийска демонология. В текста като негов автор е посочен някой си Теотим (Псевдо-Теотим), представен като очевидец на страданията на светицата[4]. *Мъчението* подробно пресъздава победата на св. Марина над двама слуги на Сатаната, с които тя последователно се сражава. Първият е страшен змей на име Руф, който поглъща св. Марина, но тя успява да се спаси, като чрез силата на кръстния знак разпорва корема му; вторият е демонът в човешки образ Велзевул, когото залавя и изтезава – изскубва му брадата, изважда дясното му око и го налага жестоко с чук по челото, главата и гърба, а после го разпитва, триумфално стъпила с крак върху шията му. След като ѝ съобщава името си, в отговор на въпросите на светицата Велзевул е принуден да ѝ разкаже за своя произход. Бидейки обаче лъжец по природа, той посочва няколко взаимно изключващи се версии, тъй като според него дори самите демони не са сигурни как са били заченати. Най-напред той споделя на светицата, че е роден от тъмния въздух; след като Сатанаил бил низвергнат, твърди Велзевул, той взел за жена неназована по име Зевсова дъщеря, слял се с нея „като андрогин“, тя снесла яйца, от които се появили лукавите демони. Когато Христос бил разпънат на кръста, демоните били лишени от блаженото житие на ангелите и осъдени да обитават подземните области. Велзевул предлага и друга версия на историята, препращайки вероятно към Битие, гл. 6:1–4 и брака между божиите синове и човешките дъщери: „Други пък разказват за нас, че сме родени от древните лукави жени“. Наред с потеклото на демоните, в *Мъчението на св. Марина* от Теотим се описва как живеят демоните и какво са длъжни да правят – за разлика от хората те се придвижват по въздуха, изпълняват безпрекословно заповедите на Сатаната, мамят праведниците и воюват срещу тях. Споменава се още, че първите от техния род живеели в Египет и Етиопия и че някога били затворени в медни делви, но с измама се освободили – запалили огън и накарали вавилонците да си мислят, че свети скрито злато и да отворят делвите. Така демоните се пръснали по света.

Смята се, че приписваното на Теотим *Мъчение на св. Марина*, което предава този разказ, е възникнало на гръцки език между края на V и средата на VII в.[5], или дори по-рано[6]. Познато е в няколко византийски редакции, чието изучаване все още е на ранен етап (вж. Vinogradov 2016; Kälviäinen 2017; Kälviäinen 2019: 119–135). Първият запазен препис от пространната му редакция е в известния Cod. Paris. gr. 1470 от 890 г. от Националната библиотека на Франция (***A***), издаден през 1886 г. от Херман Узенер с разночете-

---

[4] Появата на добре информиран свидетел на мъчението, който присъства на страданията и смъртта на агиогероя и след това разказва за тях, е типична черта на „епическите мъчения“, целяща да повиши авторитета и достоверността на текста, вж. Delehaye 1966:182–183.

[5] Boulhol 1994: 259, вж. също с. 261; Kälviäinen 2017: 1.

[6] Виноградов и Дресвина датират появата на текста още по-рано – през IV в., съдейки по споменаването в него на провинция Писидия (Виноградов, Дресвина 2016: 511, 512).

ния по друг ръкопис от края на X – началото на XI в. от същата библиотека, съдържащ близък, но не идентичен текст – Cod. Paris. gr. 1468 (***B***)[7]. Освен че предава най-пълно текста на *Мъчението*, кодекс ***A*** свидетелства, че още в началото на IX в. двубоите на св. Марина с демоните в тъмницата са предизвиквали недоумение и безпокойство сред образованото духовенство. Именно в този ръкопис се е съхранила и серия от схолии (BHG 1165m)[8], добавени към епизода от бъдещия константинополски патриарх Методий (843–847). Писани близо 70 години преди създаването на Cod. Paris. gr. 1470, Методиевите коментари обясняват, че отделните елементи на разказа не трябва да се разбират буквално и инструктират читателите да ги разглеждат в изцяло символичен план – като метафори за духовна борба, а не като реален физически сблъсък. Независимо от това обаче, в следващите векове във византийската традиция легендата за борбата на св. Марина с демоните е подлагана на различни видове цензура – чрез реално унищожаване (напр. в пергаментния атонски ръкопис Ватопед 84, където съответните части от текста са старателно изстъргани); чрез чувствително съкращаване на притеснителни и обърквщи неканонични детайли; чрез цялостна преработка на сцената в тъмницата; и накрая, чрез постепенно маргинализиране на Теотимовото *Мъчение* за сметка на по-късни и „по-благоприлични“ версии, някои от тях дело на известни византийски писатели[9].

Аз няма да се спирам на произхода и смисъла на отделните елементи, съставящи епизода с демоните, тъй като те са анализирани в детайли в забележителната статия на Паскал Булхол „Античната агиография и демонологията“ (Boulhol 1994), както и в редица по-късни публикации на други изследователи (Петрова 2008; White 2008: 157–163; Dresvina 2012; Петрова 2019; Митревска 2022; Пановска, Саракински 2023). Достатъчно е да се каже, че текстът представлява сложно съчетание от преработени и преплетени мотиви, алюзии и реминисценции, насочващи към класическата митология, библейската традиция, апокрифите (най-вече *Въпросите на ап. Вартоломей*), някои агиографски легенди, като напр. *Житието на св. Антоний Велики* и *Мъчението на св. Юлиания*, и елементи, заимствани от еврейската и гностическите традиции (Boulhol 1994; вж. също Пановска, Саракински 2023). Създадения по този начин разказ Булхол интерпретира като доказа-

---

[7] Изд. Usener 1886. По-нататък използвам сиглите ***A*** и ***B***, въведени в изданието на Узенер за съответните ръкописи. Преглед на запазените гръцки агиографски четива за св. Марина вж. у White 2008: 157–163; Petrova 2025: 197–200; за известните южнославянски преводи на част от тях вж. у Петрова, Малчев, Рангочев ESS; Petrova 2025: 197–200.

[8] Изд. Usener 1886: 48–53. Вж. също Flusin 2016; Flusin 2020; Kälviäinen 2019: 123–128.

[9] Boulhol 1994: 298–299; Kälviäinen 2018; Kälviäinen 2019. Подобно развитие – постепенно отпадане на първоначалната пълна версия на текста и замяната ѝ с цензурирани и преработени варианти – се забелязва в южнославянската ръкописна традиция. Вж. по-подробно у Петрова 2019.

телство за „забавния, литературен характер“ на творбата и като своеобразно „намигане“ към добре образования читател или слушател, който се очаква да разпознае препратките (Boulhol 1994: 262, 265). Според френския учен средновековният автор изгражда „демонична сцена с театрален характер“ – със стегнат диалог, динамично действие и драматургични похвати тип *deus ex machina*, чрез които противниците на светицата се появяват и изчезват. Побоят над демона пък според него пази далечен спомен от сходни сцени у Аристофан и Плавт. Заедно с античната интелектуална литературна основа обаче, агиографът залага не по-малко на средновековната простонародна традиция. Въпреки явния му стремеж за постигане на интересен сюжет и увлекателен наратив, все пак водеща остава назидателната функция на текста (Boulhol 1994: 301–302).

Целта на настоящото изследване е да проследи особеностите на средновековния славянски превод на епизода с демоните в Теотимовото *Мъчение на св. Марина* – от каква версия на византийския текст е бил направен, какви промени са настъпили при трансмисията му и доколко препратките в него към различните митологични, библейски и агиографски източници са били разбрани. То разглежда въпроси, които възникнаха, докато подготвях превода на текста на съвременен български език (Петрова 2025). Но преди да се обърна към идентифицираните в превода проблемни места, бих искала да представя ръкописните свидетели, на които изводите по-долу се основават.

Най-ранният и всъщност единствен южнославянски препис на Теотимовото *Мъчение на св. Марина* се открива в *Бдинския сборник* (нататък БдСб) от 1360 г.[10], съставен специално за българската царица Анна от Видин.

Текстът се открива също в по-късни източнославянски ръкописи от XV–XVI в., включително във *Великите чети-минеи* на митрополит Макарий. От тях успях да прегледам осем:

– Москва, РГБ, ф. 113, Волок. 200 (598), последна четвърт на XV в., f. 93–109;
– Москва, РГБ, ф. 775, Чув. 13 (1), трета четвърт на XV в., f. 323v–333v;
– Троице-Сергиева лавра (нататък ТСЛ) 678, XV–XVI в., f. 304v–324v;
– Санкт Петербург, РНБ, Соф. 1323, 1529–1541 г., f. 142–145v;
– Санкт Петербург, БАН № 21.3.5, 1552 г., f. 151v–165v;
– Москва, РГБ, ф. 173. I, МДА 95, 1558 г., f. 252–272;
– Москва, ГИМ, Син. 996, ср. XVI в., f. 197v–203v;
– Вилнюс, Литовска академия на науките, F19-86, втора четвърт на XVI в., f. 369–387v.[11]

---

[10] Изд. Bdinski Zbornik 1972: f. 77–106v; Bdinski Zbornik 1973: 107–129. За датировката на кодекса вж. Petrova 2001.

[11] Част от тези преписи са отбелязани в каталога на Творогов 2008: 80, както и някои други, до които към момента нямам достъп.

Въпреки неизбежните разлики – несъществени разместванията, редки лексикални замени, промени в правописните и фонетичните норми и префиксацията, някои граматически иновации и др., връзката на всички изброени преписи с общ архетип е очевидна.

Макар че все още не съществува подробно изследване по въпроса, на основата на езикови данни се приема, че пространната версия на Теотимовото *Мъчение на св. Марина* е била преведена в Преслав през X в.[12] Изглежда, че преводът е бил пренесен в Русия много рано (за което говори и включването му в *Йосифо-Волоколамските чети-минеи* от третата четвърт на XV в. – най-стария запазен в Русия пълен минеен комплект). Тъй като руските преписи показват стабилна традиция и са много близки помежду си, в примерите по-долу ще цитирам текста от БдСб, съпоставен само с един от тях – ТСЛ 678, а останалите ще споменавам само при наличие на разночетения. Съществени разлики се откриват единствено във вилнюския препис, който е силно редактиран и съкратен, а историята с дъщерята на Зевс и снесените от нея яйца, дали начало на злосторните демони, липсва.

Досега въпросът за гръцката версия в основата на славянския превод не е бил подробно коментиран, а той се оказва пряко свързан с начина, по който е представена борбата на св. Марина с Руф и Велзевул. Едмонд Вурдекерс в предговора към изданието на БдСб отбелязва, че текстът съответства на BHG 1165 (Voordeckers 1973: 32), т.е. на издадения от Узенер препис ***A***. Това мнение по-късно е пренесено в различни справочни издания чрез публикации на Климентина Иванова[13], Анатолий Турилов (Турилов 2016: 513), Франсис Томсън[14] и др. Детайлната съпоставка на славянските преписи с изданието на Узенер показва, че в по-голямата си част преводът наистина следва публикувания от него цялостен текст, но в същото време ясно се очертават някои отклонения, пропуски и допълнения, гръцките паралели за част от които се откриват в представените от немския учен под линия разночетения по кодекс ***B***. Кодекс ***B*** обаче е класифициран като друга версия – BHG 1166. Според Николаос Келвиайнен тя се отличава от BHG 1165 само в отделни детайли[15].

Съпоставката на славянския текст с двете гръцки версии, представени от Узенер – ***A*** цялостно, а ***B*** чрез разночетения – ясно показва, че преводът възхожда към гръцки оригинал, в който идеята за реалността на описаните в тъмницата демоноборства вече е силно разколебана. Такъв вариант е засвидетелстван именно в кодекс ***B*** (BHG 1166). Една от най-характерните

---

[12] Срв. Турилов 2016: 513; Петрова 2019: 252. На този проблем ще бъде посветена отделна публикация.

[13] BHBS: 584, № 1. Кл. Иванова обаче отбелязва, че идентификацията не е сигурна.

[14] Снимка на фиша за Теотим от известната картотека на проф. Франсис Томсън вж. у Petrova 2025: 216.

[15] Kälviäinen 2018: 9–11; Kälviäinen 2019: 123. У Келвиайнен това е версия α-2.

особености на използвания за славянски превод византийски източник, наред с други редакционни промени, е, че събитията в тъмницата вече са преосмислени не като физическа битка, а като видение на светицата и демонска измама (φαντασία – мьчьть). Така те са отнесени към сферата на илюзорното и фантазното:

***A*:** ὃ δὲ ἔσυρεν πρὸς ἑαυτὸν τὴν ἁγίαν κόρην καὶ ἔθηκεν τὸ στόμα ἐπὶ τὸν τράχηλον αὐτῆς (Usener 1886: 26)

***B*:** ὃ δὲ ἔσυρεν πρὸς ἑαυτὸν τὴν ἁγίαν κόρην ἐν φαντασίᾳ τινὶ. καὶ ἔθηκεν τὸ στόμα ἐπὶ τὸν τράχηλον αὐτῆς (Usener 1886: 26)

БдСб: прнвлѣче кь себѣ с҃тоую wтроковницю. вь мьчтѣ нѣкоемь, положн оуста своꙗ на вн ien (f. 88v)

ТСЛ 678: прнвлече к себѣ с҃тою wтроковницю. в᾽ мѣчтѣ нѣкоѣ҃. н положн оуста своꙗ на выи ен (f. 311v–312)

По подобен начин – като неверен или най-малкото несигурен – е интерпретиран и разказът на Велзевул, към който има пояснение (отново липсващо в кодекс ***A***), че обичай на демоните е „да смесват лъжата с истината“ и да предизвикват фалшиви видения:

***A*:** липсва

***B*:** ἦν δὲ ταῦτα πάντα φαντασία δαιμονικὴ (Usener 1886: 27)

БдСб: бѣше же се всь мьчьть бѣсоу (f. 88v)

ТСЛ 678: бѧше же се всь меучетъ бѣсоу (f. 312)

***A*:** τότε ὁ δαίμων λέγει αὐτῇ (Usener 1886: 34)

***B*:** τότε ὁ δαίμων, τοῖς αὐτοῖς τρόποις χρώμενος. καὶ τὸ ψεῦδος τῇ ἀληθείᾳ συμφύρων, λέγει αὐτῇ (Usener 1886: 34)

БдСб: тоѣ҃а бѣсь сню вины вьземь н льжѫ сь нстнною сьмѣснвь ρ҃ѣ҃ ien (96)

ТСЛ 678: тоѣ҃а бѣсъ снꙗ вины вьзѣ҃. н лжю со нстнн᾽ною сьмѣснвъ ρ҃ѣ҃ (f. 317)

A: ἡ δὲ γῆ ὑπεδέξατο αὐτὸν εἰς ἑαυτήν (Usener 1886: 36)

B: ἡ δὲ γῆ ὑπεδέξατο αὐτὸν εἰς ἑαυτήν. καὶ πᾶσα αὐτοῦ ἡ φαντασία ἀφανὴς ἐγένετο (Usener 1886: 36)

БдСб: землꙗ же вьне н кь себѣ. н вьсь iемоу мьчьть невѣ҃нмь бы҃ (f. 98)

ТСЛ 678: землѧ же внѧ н к себѣ. н весь iем᾽ меу᾽ть невидимъ бы҃ (f. 318)

Тези промени в гръцкия текст акцентират върху една от най-разпознаваемите характеристики на поведението на демоните – да сеят заблуди и измами, за да размътват ума на праведниците. Както пише Герасим Петрински, „дяволската измама е ключово понятие в християнската доктрина“ (Петрински 2018: 170). Келвиайнен пък коментира тези добавки като интелигентен опит на ранен гръцки редактор да смекчи чрез „ненатрапчиво цензуриране“ притеснителните от теологична гледна точка

елементи, вмъквайки отделни фрази в разказа и променяйки смисъла му, като по този начин създава нова, вторична гръцка версия, възникнала по негово мнение не по-късно от 900 г.[16] Както се вижда от посочените примери, именно такава по-късна версия, съдържаща поправките от BHG 1166, е залегнала в основата на славянския превод.

В същото време в славянския превод се откриват промени, които не намират подкрепа нито в ***A***, нито в ***B*** и съответстват на неясни места в гръцкия текст. Ще дам два примера.

Когато змеят Руф напада св. Марина в тъмницата, тя започва да се моли. Това разгневява змея, той се навежда и – според гръцкия текст – преди да я погълне поставя шията си върху четириъгълен предмет – τετράγωνον ‘четириъгълник; предмет с четириъгълна форма’ (***A***) или маса τετράγωνον τραπέζαιον ‘четириъгълна маса’ (***B***). Няма обяснение какъв точно е този четириъгълен предмет или маса и защо е в тъмницата. Във всички разгледани славянски преписи това място е пропуснато, като акцентът (вероятно за да стане историята още по-страшна) е поставен върху прекия контакт между светицата и чудовището: змеят се навежда и полага шията си върху гърдите на светицата. По-късно, след като тя се прекръства в корема му, в гръцките версии змеят пада от масата и се разпада. На това място в славянския превод стои: н тако ρаспаде се ѿ пρьсн єє. Възможно е обаче да става въпрос за грешка или в гръцкия, или при превода, тъй като е трудно да си представим как змеят е паднал от гърдите на светицата, докато тя в този момент все още е в търбуха му:

A: καὶ κρατήσας αὐτὴν ἔθηκεν τὸν τράχηλον αὐτοῦ ἐπάνω τοῦ τετραγώνου … καὶ οὕτως καταπεσὼν ἀπὸ τοῦ τετραγώνου

B: …τραπεζαίου … τοῦ τετραγώνου τραπεζαίου/ (Usener 1886: 26–27).

БдСб: н ємь ю положн вню свою на пρьсеχь ιєє…н таако ρаспаде се ѿ пρьсн єє (f. 88, 88v)

ТСЈ 678: н нмъ ю положн выю свою на пеρсе̑ ен…н тако ρаспаде сѧ ѿ пеρсн ен̑ (f. 311v, 312)

И друг пример. Според гръцкия текст ***A*** преди да глътне св. Марина змеят я придърпва към себе си, допира устата си до шията ѝ, прокарва езика си под петите ѝ, повдига я с език „като елен“ и я поглъща. Версия ***B*** е по-кратка, отново съответства по-добре на славянския текст, но и в нея сравнението на чудовището с елен също е необичайно и неясно[17]:

---

[16] Kälviäinen 2018: 9–10; Kälviäinen 2019: 127–128. За лъжата и заблудата като основно средство, използвано от демоните, за да прелъстяват хората, създавайки измамни видения, и развитието на мотива в агиографията вж. Петрински 2018: 170–171.

[17] Македонският превод на това място от гръцкия текст е: „…па така, како да е кошута, ја крена и ја проголта“ (срв. Пановска, Саракински 2023: 220), тълкувайки сравнението като отнасящо се до светицата и символизиращо нейната невинност, кротост и беззащитност.

A: ὃ δὲ ἔσυρεν πρὸς ἑαυτὸν τὴν ἀγίαν κόρην καὶ ἔθηκεν τὸ στόμα ἐπὶ τὸν τράχηλον αὐτῆς καὶ τὴν γλῶσσαν ἔπεμψεν ὑποκάτω τῶν πτερνῶν αὐτῆς, καὶ οὕτως ὡσεὶ ἔλαφος ἀνιμήσατο αὐτὴν καὶ κατέπιεν εἰς τὴν κοιλίαν αὐτοῦ (Usener 1886: 26–27)

B: καὶ ἐπιβαλόμενος ὁ δράκων τῷ στόματι, κόρην ἐν φαντασίᾳ τινὶ. καὶ ἔθηκε τὸ στόμα ἐπὶ τὸν τράχηλον αὐτῆς καὶ τῇ γλώσσῃ ἀνιμήσατο αὐτὴν ὡσεὶ ἔλαφος καὶ κατέπιεν εἰς τὴν κοιλίαν αὐτοῦ (Usener 1886: 26–27)

БдСб: н ємь змїн ѫстн прнвлѣүє кь себѣ с҃тоую wтроковнцю. вь мьүтѣ нѣкоемь, положн ѫста своꙗ на вн ієн н вькоута ю ꙗкн єлень змню. н пожьрь вь ѫтробѣ свою (f. 88v)

ТСЛ 678: н нмъ змїн ѫсты прнвлєүє к себѣ с҃тою wтроковнцю вь мѣүтѣ нѣкоє҃. н положн ѫста своꙗ на вын ен. н вкѫта ю зракѡ҃ акн єлень змїю, н пожре во ѫтробоу свою (f. 311v–312)

F19-86: н ємь змїн ѫстын прнвлєүє к себѣ с҃тою wтроковнцѫ вь меүте нѣкоє҃. н положн ѫста своꙗ на вын еꙗ. н пожре въ ѫтробѫ свою (f. 376)

И тук славянският превод или следва друг оригинал, или пък преводачът е решил да поясни фразата – „както елен змията“, която явно отпраща към популярната книга Физиолог, според която еленът притежава способността да открива и унищожава отровната змия, като я подушва, изтръгва я от скривалището ѝ, повдига я с език и, всмуквайки я, я поглъща[18]. Друга тактика разкрива вилнюският препис F19-86, където сравнението с елена просто е пропуснато.

За съжаление, при липсата на критическо издание не може със сигурност да се установи дали цитираните разминавания намират подкрепа в някой от гръцките преписи. Не е изключено преводачът да се е опитал да подобри или тълкува неясните му места, но също така е възможно славянският превод да е бил направен по една от съществуващите междинни версии между BHG 1165 и BHG 1166, неотбелязани в агиографския справочник на Франсоа Алкен, за които говорят Андрей Виноградов и Николаос Келвиайнен[19] и които все още са непроучени. И ако посочените по-горе разлики спокойно биха могли да се дължат на гръцкия изходен текст, то други особености на славянските преписи изглежда са следствие от недоразбиране на гръцкия оригинал.

---

[18] Стойкова 2024: 166–167. Вж. също Караджова 2008. Преводачът използва редкия глагол вькѫтатн със значение ‘загръщам’/‘скътвам’, който според Анна-Мария Тотоманова има ограничена употреба в български паметници и е „откровен българизъм“ (Тотоманова 2008: 641). Изглежда, че смисълът му не е ясен на руските кописти, които добавят пояснението зракомъ („на вид“): н вкѫта ю зракѡ҃ *акн єлень змїю.*

[19] Vinogradov 2016; Kälviäinen 2017; Kälviäinen 2019: 119–135. Публикуването на пълен препис от версията BHG 1166 и подготвяното от Келвиайнен критическо издание на гръцките версии на *Мъчението* несъмнено ще дадат възможност този извод да бъде проверен и доразвит.

Както пише Булхол, разказът за връзката на Сатанаил с дъщерята на Зевс е без аналог в други агиографски текстове и е плод изцяло на въображението на автора (Boulhol 1994: 281). По тази причина тълкуването му в контекста на *Мъчението* до голяма степен остава спорно. Не е изненадващо, че то затруднява и славянския преводач. Изразът „… И той [Сатанаил] се съедини с нея като андрогин“ в гръцкия текст вероятно подчертава абсолютно сливане на две зли сили – християнския дявол с езическото божество. В славянския превод той изглежда е интерпретиран в посока на обикновена сексуална връзка между мъж и жена, макар че е възможно в първоначалния му вариант да е бил предаден буквално:

καὶ οὗτος συμμίγνυται αὐτῇ ὥσπερ ἀνδρόγυνον (Usener 1886: 35)

БдСб: н тако смѣсн се сь нїею акы сь(!) женомоужь(?), но е възможно и четене сь же[но]ю моужь(?) (f. 96v)

ТСЛ 678: н тако смѣсн сѧ с нею акн мѫжь с женою(!) (f. 317)

F19-86: липсва

По-нататък обяснението, че след като се сляла със Сатанаил Зевсовата дъщеря е станала δαίμων τέλειος ‘завършен/ съвършен/ всемогъщ’ демон (вж. Boulhol 1994: 282; Пановска, Саракински 2023: 226), е създало проблем на преводача, който е извел τέλειος от τέλος – ‘край’, и това е породило безсмислица:

ἡ θυγάτηρ τοῦ Διός, ἐγενήθη δαίμων τέλειος (Usener 1886: 34)

БдСб: Дїѡвл дьцерь бы̑ бес конꙗца(!) (f. 96v)

ТСЛ 678: Дїевл дꙗцн бѣ бѣсъ до конꙗца(!) (f. 314)

F19-86: липсва

Наред с трудностите при превода, епизодът с демоните в тъмницата в *Мъчението на св. Марина* от Теотим свидетелства за редица грешки, пропуски и преосмисляния, възникнали вероятно в процеса на трансмисията на текста в ръкописната традиция. Интересен пример предоставя разказът за бягството на демоните от запечатани с печата на Сатаната медни делви. Според Булхол той е базиран на универсален мотив, популярен в гръцката митология, юдейската традиция и фолклора на много народи – да си припомним само за кутията на Пандора и за джина от лампата в *Хиляда и една нощ* (Boulhol 1994: 284–286). Изглежда обаче легендата е непозната на средновековните славянски книжовници. В славянския текст някой ранен преписвач (или пък преводачът?) към края на историята поради близкото им изписване по невнимание заменя длъвы с двьрн и така във всички славянски преписи се говори за отварянето на медни врати, през които демоните се измъкват:

καὶ ἐλθόντες ἤνοιξαν τοὺς χαλκοῦς πίθους νομίζοντες χρυσίον εὑρεῖν (Usener 1886: 36)

БдСб: н прншѣше ѿврьзоше мѣдныѥ двери(!). мнѥѥ злато wбрѣстн (f. 97v)

ТСЛ 678: н прншедше ѿвързоша мѣданыа двернꙋ(!). мнѫѥ златw wбрѣстн (f. 318)

Примери за изопачаване на смисъла при трансмисията на текста при очевидно коректен първоначален превод се откриват както в БдСб, който е, както бе изтъкнато, най-ранен и единствен южнославянски свидетел на *Мъчението на св. Марина* от Теотим, така и в източнославянската ръкописна традиция.

Така например архаичната употреба на лексемата пищ҃ль в значение на ‘изобилие, наслаждение, блаженство’ (особено в израза рaнскаѧ пищ҃ль, описващ състоянието на Адам и Ева преди грехопадението, обикновено превеждащ τρυφή τοῦ παραδείσου[20]) явно е напълно непонятна за руските преписвачи от XV–XVI в. В случая обаче пищ҃ль се съотнася с блаженията начин на живот на ангелите – μακαρία διαγωγὴ τῶν ἀγγέλων. Според двете гръцки версии (и християнската традиция като цяло) демоните били изключени от тяхното блажено житие. Това е и значението на съответното място в БдСб. Лексикалната замяна на пищ҃ль от БдСб с кр҃ъмлѧ във всички източнославянски преписи променя напълно неговия смисъл.

τῷ προστάγματι καταρριφεὶς ὡς τὸ πρότερον ἀπὸ τῆς μακαρίας διαγωγῆς τῶν ἀγγέλων (Usener 1886: 35)

БдСб: повелѣннiемь iегоо сьвр҃ьженїн бывше ѿ бл҃женнiе пищ҃е а҃гглскыiе (f. 97)

ТСЛ 678: повелѣнїемъ єго свр҃еженн бывша ѿ бл҃женыа кор҃мла(!) а҃гльскїа (f. 317v)

В палеославистиката многократно е отбелязвано по повод на други творби, че при предаването на старинни текстове южнославянските преписвачи си позволяват много по-голяма редакторска свобода от техните руски колеги, които обикновено стриктно следват своя антиграф. В това отношение резултатите от колацията на текста в БдСб и достъпните ми източнославянски преписи не са изненадващи – на доста места тя свидетелства за наличието на неточности и пропуски в българския ръкопис (тук трябва да се отчетат, разбира се, и спецификите на БдСб, в който грешки от различно естество са засвидетелствани във всичките включени в него четива (вж. Petrova 2003). Представила съм само няколко примера, които ми се струват най-интересни.

В първия случай тьмьного (което вероятно е стояло в първообраза на превода) е прочетено неправилно от преписвача на БдСб като мъного.

A: ἐκ τοῦ σκοτεινοῦ καὶ ζοφεροῦ ἀέρος τὴν γένεσιν ἔχω. ἐγὼ οὖν λέγομαι ὁ Σατᾶν. (Usener 1886: 32)

B: ἐκ τοῦ ζοφώδου ἀέρος τὴν γένεσιν ἔχω. Τοῦ λεγομέωου σαταναήλ (Usener 1886: 32)

БдСб: ѿ многа(!) вьздоуха рожд҃ень iесмь г҃лiемаго сатананла. (f. 94)

ТСЛ 678: ѿ темнаго въз҃оуха рожденъ єсмь г҃лемаго сатананла (f. 315v)

---

[20] Miklosich 1862–1865: 566 (єдемъ рєчєтъ сѧ пищ҃ль рaнскаѧ). Срв. SJS 3: 43–44; вж. също Стойкова 2024: 200.

И двете четения – ѿ многа(!) вьздоуха и ѿ темнаго въздоуха – се отнасят до въздушната, безтелесна природа на демоните, които, подобно ангелите, са безплътни сили, само че „тъмни“ и зли[21], но българският препис опростява подтекста.

Пак в БдСб се появява загадъчното божество Каландион Руф, сляло в едно Зевс, Аполон (Калондион е негов епитет (Boulhol 1994: 263) и змея Руф, с когото св. Марина в началото се бори. В руските преписи, както в гръцките, митологичните фигури са разграничени:

Θῦσον τοῖς θεοῖς, μειράκιον, τοῖς λεγομένοις Διὶ καὶ Καλανδίωνι καὶ τῷ μεγάλῳ Ρούφῳ (Usener 1886: 37)

БдСб: пожрн бгомь wтроковнце. н Каладнwноу, велнкоомоу Роуфоу (f. 98v)

ТСЛ 678: пор҃жн(!) бмь wтроковнце. Дню н Каладнwнѧ. н велнкомоу Рѫфоу (f. 318v)

Сборникът на царица Анна от Бдин пропуска и споменаването на Яний и Ямврий – двамата египетски магьосници, противопоставили се на Моисей пред фараона (чиито имена в книга Изход обаче всъщност не се посочват) и свежда разказа до връзката на първите демони с Египет и Етиопия – мотив, широко разработен и във византийската, и в славянската литература[22]:

ἐν Αἰγύπτῳ καὶ Αἰθιοπίᾳ γεγονέναι, καθὼς εἰς τὴν Ἔξοδον Μωυσέως περὶ Ἰαννὴ καὶ Ἰαμβρὴ περιέχει (Usener 1886: 35)

БдСб: вь єгнптѣ бо н вь єѳїwпнн н быхѿ ꙗкоже вь нсходѣ Монсїннѣ. (f. 97)

ТСЛ 678: въ єгнп҃тѣ бо н во єфнwпїн быхо҃. ꙗкоже во нсходѣ Монсѣннѣ. w Аннїн н w Амврїн пншетѣ. (f. 317v)

Бих могла да дам и други примери, убедително разкриващи проблеми на славянския превод и трансмисията на този най-интересен епизод от Теотимовото *Мъчение на св. Марина*, но мисля, че и досега изброените достатъчно ясно показват, че в достигналия до нас текст изобилстват грешки, неразбираеми места и безсмислени фрази. На този етап е трудно да се прецени кои от тях са били част от протографа на превода и кои са се появили впоследствие. Предполагам, че очакваното критическо издание на гръцкия текст би могло да хвърли светлина върху появата на поне част от тях. Факт е обаче, че неточности се откриват и в БдСб, и в руските

[21] За традиционната връзка между демоните и тъмнината и представата за демона като черен и грозен мъж вж. Петрински 2018: 165, 188–190. За богословския проблем, който текстът създава, представяйки Велзевул не като безтелесен зъл дух, а като физическо същество, с което св. Марина влиза в реална схватка (скубе му брадата, смазва го от бой с чук и т.н.), и за интерпретацията на патриарх Методий на тази част от разказа, вж. Kälviäinen 2019: 124–125.

[22] За демоните етиопци вж. Boulhol 1994: 286–287; Петрински 2018: 232–253 и цитираната литература.

преписи на текста, а някои очевидно възхождат към архетипа на превода. Факт е също така, че епизодът с неговата многопластовост и интертекстуалност изглежда е затруднил както преводача, така и по-сетнешните кописти и славянската аудитория като цяло и едва ли е успял да активира в съзнанието на славянските реципиенти мрежата от смислови препратки и литературни паралели, за които Булхол говори. Макар че през XIV в. на Балканите Теотимовото *Мъчение на св. Марина* е засвидетелствано в царския БдСб, южнославянската традиция явно се освобождава от този неканоничен текст, замествайки го с търновски преводи на творби на високата византийска литература – *Мъчението на св. Марина* от патриарх Григорий Кипърски (1283–1289) и *Мъчението* от метафрастов тип (съответстващо на BHG 1168), което определя хронологически предхождащия го разказ за подвизите на светицата от Теотим като оскверняващ вярата, подправен „с бесовски учения“ и пълен с „гнусни измислици на нещастен ум“. В Русия обаче поне до края на XVI в. Теотимовото *Мъчение* продължава да се преписва като основен текст в чети-минейните състави, където без проблем се репродуцират проблемните места, които то съдържа[23].

ЛИТЕРАТУРА

Виноградов, Дресвина 2016 — Виноградов, А. Ю., Ю. Дресвина. *Марина*. – В: Православная энциклопедия. Т. 43. Москва, 2016, с. 511–513 [Vinogradov, A. Yu., Yu. Dresvina. Marina. – V: Pravoslavnaia entsiklopediia. T. 43. Moskva, 2016, s. 511–513] (https://www.pravenc.ru/text/2562062.html, достъп 21.01.2025).

Иванова 1986 — Иванова, Кл. *Мъчение на Юлиания*. – В: Стара българска литература. Т. 4. Житиеписни творби. София, 1986, с. 640–641 (коментар към текста) [Ivanova, Kl. Machenie na Yuliania. – V: Stara balgarska literatura. T. 4. Zhitiepisni tvorbi. Sofia, 1986, s. 640–641 (komentar kam teksta)].

Йовчева, Петрова 2023 — Йовчева, М., М. Петрова-Танева. *Света Голиндуха, наречена Мария – една слабоизвестна персийска мъченица на Балканите*. – В: Балканските култури: диалог, трансфер и метаморфози. София, 2023, с. 17–80 [Yovcheva, M., M. Petrova-Taneva. Sveta Golinduha, narechena Maria – edna slaboizvestna persiyska machenitsa na Balkanite. – V: Balkanskite kulturi: dialog, transfer i metamorfozi. Sofia, 2023, s. 17–80].

[23] Вж. по-подробно у Петрова 2019; Петрова 2021.

Караджова 2008 Караджова, Д. *Еленът и неговата символика в някои агиографски текстове*. – В: Християнска агиология и народни вярвания. София, 2008, с. 62–82 [Karadzhova, D. Elenat i negovata simvolika v nyakoi agiografski tekstove. – V: Hristiyanska agiologia i narodni vyarvania. Sofia, 2008, s. 62–82].

Лурье 2009 Лурье, В. А. *Введение в критическую агиографию*. Санкт-Петербург, 2009 [Lur′e, V. A. Vvedenie v kriticheskuiu agiografiiu. Sankt-Peterburg, 2009].

Митревска 2022 Митревска, Ју. *Житието на една анонимна громовничка*. – Историја, 57 (2022), № 1, с. 63–80 [Mitrevska, Ju. Zhitieto na edna anonimna gromovnichka. – Istorija, 57 (2022), № 1, s. 63–80].

Пановска, Саракински 2023 Пановска, Ју., В. Саракински. *Страданијата на св. Марина Антиохиска (BHG 1165–1166)*. – Историја, 58 (2023), № 1, с. 211–238 [Panovska, Ju., V. Sarakinski. Stradanijata na sv. Marina Antiohiska (BHG 1165–1166). – Istorija, 58 (2023), № 1, s. 211–238].

Петрински 2018 Петрински, Г. *Образът на демона във византийската житиепис (VI–X в.)*. София, 2018 [Petrinski, G. Obrazat na demona vav vizantiyskata zhitiepis (VI–X v.). Sofia, 2018].

Петрова 1996 Петрова, М. *Към въпроса за южнославянските преводи на житието на мъченица Параскева/Петка Римлянка* [Petrova, M. Kam vaprosa za yuzhnoslavyanskite prevodi na zhitieto na machenitsa Paraskeva/Petka Rimlyanka]. – Palaeobulgarica, 20 (1996), № 2, p. 83–109.

Петрова 2008 Петрова, М. *За култа и агиографската традиция на св. Марина*. – В: Християнска агиология и народни вярвания. Сборник в чест на ст. н. с. Елена Коцева. София, 2008, с. 134–154 [Petrova, M. Za kulta i agiografskata traditsia na sv. Marina. – V: Hristiyanska agiologia i narodni vyarvania. Sbornik v chest na st. n. s. Elena Kotseva. Sofia, 2008, s. 134–154].

Петрова 2019 Петрова-Танева, М. *За св. Марина, властта над демоните и „апокрифния“ характер на нейното Мъчение*. – В: Sapere aude. Сборник в чест на проф. Искра Христова-Шомова. София, 2019, с. 250–265 [Petrova-Taneva, M. Za sv. Marina, vlastta nad demonite i „apokrifnia“ harakter na neynoto Machenie. – V: Sapere aude. Sbornik v chest na prof. Iskra Hristova-Shomova. Sofia, 2019, s. 250–265].

Петрова 2021 Петрова-Танева, М. *„Тимотеевото“ мъчение на св. Марина в южнославянските ръкописи: По следите на един текст с глаголически първообраз и отворена традиция*. – Старобългарска литература, 63–64 (2021), с. 128–161 [Petrova-Taneva, M. „Timoteevoto“ machenie na sv. Marina v yuzhnoslavyanskite rakopisi: Po sledite na

edin tekst s glagolicheski parvoobraz i otvorena traditsia. – Starobulgarska literatura, 63–64 (2021), s. 128–161].

Петрова 2025 — *Мъчение на св. Марина: Св. Марина побеждава демоните в тъмницата*. Превод от старобългарски, бележки и коментар М. Петрова. – В: Четивото за миряни в южнославянския репертоар XIV–XVIII в. Текстове в новобългарски превод. София, 2025, с. 181–187 [Machenie na sv. Marina: Sv. Marina pobezhdava demonite v tamnitsata. Prevod ot starobalgarski, belezhki i komentar M. Petrova. – V: Chetivoto za miryani v yuzhnoslavyanskia repertoar XIV–XVIII v. Tekstove v novobalgarski prevod. Sofia, 2025, s. 181–187].

Петрова, Малчев, Рангочев ESS — Петрова-Танева, М., Р. Малчев, К. Рангочев. *Св. Марина* [Petrova-Taneva, M., R. Malchev, K. Rangochev. Sv. Marina]. – В: Encyclopaedia slavica sanctorum. (http://www.eslavsanct.net/viewobject.php?id=1184, достъп 01.06.2026).

Стойкова 2024 — Стойкова, А. *Физиолог. Александрийската редакция и нейните славянски преводи*. София, 2024 [Stoykova, A. Fiziolog. Aleksandriyskata redaktsia i neynite slavyanski prevodi. Sofia, 2024].

Творогов 2008 — Творогов, О. В. *Переводные жития в русской книжности XI–XV веков. Каталог*. Москва–Санкт-Петербург, 2008 [Tvorogov, O. V. Perevodnye zhitiia v russkoĭ knizhnosti XI–XV vekov. Katalog. Moskva–Sankt-Peterburg, 2008].

Тотоманова 2008 — Тотоманова, А-М. *Славянската версия на Хрониката на Георги Синкел*. София, 2008 [Totomanova, A-M. Slavyanskata versia na Hronikata na Georgi Sinkel. Sofia, 2008].

Турилов 2016 — Турилов, А. А. *Почитание у южных славян* [s.v. *Марина*]. – В: Православная энциклопедия. Т. 43. Москва, 2016, с. 513–514 [Turilov, A. A. Pochitanie u iuzhnykh slavian [s.v. Marina]. – V: Pravoslavnaia entsiklopediia. T. 43. Moskva, 2016, s. 513–514]. (https://www.pravenc.ru/text/2562062.html, достъп 21.01.2025).

Bdinski Zbornik 1972 — *Bdinski Zbornik. Ghent Slavonic Ms 408, A. D. 1360*. Facsimile edition. Ed. by I. Dujčev. London, 1972.

Bdinski Zbornik 1973 — *Bdinski Zbornik. An Old-Slavonic Menologium of Women Saints, Ghent University Library Ms. 408, A. D. 1360*. Brugge, 1973.

BHBS — Иванова, Кл. *Bibliotheca Hagiographica Balcano-Slavica*. София, 2008.

Boulhol 1994 — Boulhol, P. *Hagiographie antique et démonologie. Notes sur quelques Passions grecques (BHG 962z, 964 et 1165–66)*. – Analecta Bollandiana, 112 (1994), p. 255–303.

Delehaye 1966 — Delehaye, H. *Les passions des martyrs et les genres littéraires* (= Subsidia hagiographica, 42). Bruxelles, 1966.

Dresvina 2012 — Dresvina, J. *The Significance of the Demonic Episode in the Legend of St Margaret of Antioch*. – Medium Aevum, 81 (2012), № 2, p. 189–209.

Flusin 2016 — Flusin, B. *Entre innovation et tradition: hagiographie nouvelle et saints anciens (VIII e–Xe s.)*. – In: Proceedings of the 23rd International Congress of Byzantine Studies, Belgrade, 22–27 August 2016. Plenary papers. Belgrade, 2016, p. 13–33

Flusin 2020 — Flusin, B. *Le contrat de Marina: passions épiques et le culte des saints*. – In: Culte des saints et littérature hagiographique. Accords et désaccords. Leuven–Paris–Bristol, 2020, 39–53

Kälviäinen 2017 — Kälviäinen, N. *Ἡ χειρόγραφη παράδοση τοῦ μαρτυρίου τῆς ἁγίας Μαρίνας καὶ τὸ πρόβλημα τῆς σχέσης τῶν παραλλαγῶν BHG 1165–1166 καὶ 1167(c)* [Ē cheirographē paradosē tou martyriou tēs agias Marinas kai to problēma tēs schesēs tōn parallagōn BHG 1165–1166 kai 1167(c)]. Paper presented at the 2nd Meeting of Greek Byzantinists in Patra, 13.–15.12.2017 (https://crete.academia.edu/NikolaiK%C3%A4lvi%C3%A4inen, достъп 09.01.2025).

Kälviäinen 2018 — Kälviäinen, N. *Sanitized reading. Editorial censorship in Greek martyrdom accounts from Late Antiquity and the Middle Byzantine period*. Oxford University lecture series "Cult of Saints in the First Millennium", 2018 (https://www.academia.edu/39034967/Sanitized_reading_Editorial_censorship_in_Greek_martyrdom_accounts_from_Late_Antiquity_and_the_Middle_Byzantine_period, достъп 09.01.2025).

Kälviäinen 2019 — Kälviäinen, N. *"Not a Few of the Martyr Accounts Have Been Falsified from the Beginning": Some Preliminary Remarks on the Censorship and Fortunes of the Demonic Episode in the Greek Passion of St. Marina (BHG 1165–1167c)*. – In: Translation and Transmission: Collection of articles (= The Intellectual Heritage of the Ancient and Medieval Near East, 3). Münster, 2019, p. 107–137.

Mango 1992 — Mango, C. *Diabolus Byzantinus*. – Dumbarton Oaks papers, 46 (1992), p. 215–223.

Miklosich 1862–1865 — Miklosich, F. *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum*. Vindobonae, 1862–1865.

Ogden 2021 — Ogden, D. *The Dragon in the West: From Ancient Myth to Modern Legend*. Oxford, 2021.

Petrova 2001 — Petrova-Taneva, M. *The Ghent Manuscript of the Bdinski Zbornik: the Original or a Copy*. – Slavica Gandensia, 28 (2001), p. 115–144.

Petrova 2003 — Petrova-Taneva, M. *The Bdinski Sbornik: A Study of a Medieval Bulgarian Book (Historical, Typological, and Textual Analysis)*. PhD dissertation, Central European University, Budapest, 2003.

Petrova 2025 — Petrova-Taneva, M. *Notes on the Slavonic Translations of Hagiographic Texts on St. Marina of Antioch and the Byzantine Empress Theophano in Professor Francis J. Thomson's Card Index Together With Some Remarks on Two Slavonic Translations with Unidentified Greek Sources*. – Byzantinoslavica, 83 (2025), № 1–2, p. 194–219 (https://doi.org/10.58377/byzslav.2025.11).

SJS 1–5 — *Slovník jazyka staroslověnského / Lexicon linguae palaeoslovenicae*. Hl. red. J. Kurz, Z. Hauptova. 1–4. Praha, 1958–1997 (online: http://gorazd.org/gulliver/); 5. Addenda et corrigenda ad volumen 1. Hl. red. Z. Hauptová, V. Konzal, Š. Pilát. Praha, 2016 (online: http://gorazd.org/gulliver/?envLang=en).

Usener 1886 — Usener, H. *Acta S. Marinae et S. Christophori*. – In: Festschrift zur fünften Säcularfeier der Carl-Ruprechts-Universität zu Heidelberg. Bonn, 1886, p. 15–47.

Vinogradov 2016 — Vinogradov, A. Yu. *Two Hagiographic Notes. The Greek Martyrium of St. Marina: toward a critical edition*. – Higher School of Economics Research Paper, № WP BRP 127/HUM/2016, p. 7–8 (https://www.hse.ru/data/2016/04/08/1127009311/127HUM2016.pdf, достъп 07.01.2025)

Voordeckers 1973 — Voordeckers, E. *Introduction*. – In: Bdinski Zbornik. An Old-Slavonic Menologium of Women Saints, Ghent University Library Ms. 408, A. D. 1360. Brugge, 1973, p. 11–40.

White 2008 — White, M. *The Rise of the Dragon in Middle Byzantine Hagiography*. – Byzantine and Modern Greek Studies, 32 (2008), № 2, p. 149–167.

DEMONS IN THE DUNGEON: TRANSLATION AND RECEPTION OF AN EPISODE IN THEOTIMOS' *MARTYRDOM OF ST MARINA* IN THE SLAVONIC MANUSCRIPT TRADITION

(*Summary*)

The article examines the Slavonic translation of the most famous episode in Theotimos' *Martyrdom of St Marina*, in which the saint physically confronts and ultimately overcomes both a fearsome dragon and the demon Beelzebul in human form, compelling the latter to reveal closely guarded secrets about the origins and structure of Satan's demonic world. Owing to its rich tapestry of motifs drawn from Greek mythology, the biblical tradition, apocryphal literature, and folklore, the episode has often been viewed as one of the most important hagiographic sources for early Byzantine conceptions of the demons.

The article seeks to identify the Greek recension underlying the Slavonic translation, demonstrating that it is considerably closer to BHG 1166 than to BHG 1165, contrary to previous assumptions. It also traces some of the changes that occurred during the process of translation and its subsequent transmission in the Slavic manuscript tradition.

The surviving Slavonic text of the episode is spoiled by errors, obscure passages, and nonsensical phrases. This suggests that its complex web of meanings and intertextual references posed considerable challenges not only for the translator but also for subsequent copyists and the Slavonic audience more broadly. As a result, the Slavonic version was unlikely to evoke the intricate network of semantic associations and literary parallels embedded in its Byzantine original.

Keywords: St Marina of Antioch; Slavonic translations; Byzantine demonology; hagiography; the origin of the demons; *interrogatio demonis*; women saints dragon slayers.

Maya Petrova-Taneva
Institute for Literature –
Bulgarian Academy of Sciences
maya.j.petrova@gmail.com
ORCID: 0000-0003-2426-3414

Дата на получаване на статията: 22.06.2026 г.