

Јулија МИТРЕВСКА
професор по историја
flavia.julia07@yahoo.com

ЖИТИЕТО НА ЕДНА АНОНИМНА ГРОМОВНИЧКА

Апстракт. – Целта на овој труд е да се проследи генезата на демонолошките епизоди во житието на св. Марина Антиохиска и нивното влијание врз развојот на култот и иконографските претстави. При тоа ќе се осврнеме на фолклорните замисли карактеристични пред сè за балканскиот ареал, во обид да одговориме на прашањето како, и зошто, една ранохристијанска маченичка стана „неверната“ придружничка на Громовникот.

Клучни зборови. – св. Марина, хагиографија, словенски пантеон, Марена, Мокош, Огнена Марија.

1. Света Марина, родум од Антиохија Писидиска, според црковната традиција живеела за време владеењето на императорот Диоклетијан,¹ а пострадала на 15 годишна возраст, најдоцна до 305 година.² Сепак, најраните сочувани верзии на приказната³ не покажуваат интерес за

¹ *CCCS MS.* 145, ff. 25. Spencer (1889, 197) го пролонгира датумот на нејзиното погубување помеѓу 305 и 313 година (*cf.* ASS, Iul. V, 34^{c-d} каде авторот во воведниот пасус дава еден историски амбиент, осврнувајќи се на суровиот прогон на христијаните кој продолжил и во првите години од владеењето на Константин). Tammi (1958, 16-17), од друга страна, го забележува мислењето на Baronius (1630, 352), дека мачеништвото треба да се поврзе со прогонот на Јулијан Апостата, иако самиот тој, како и повеќето истражувачи, го претпочита совладетелството на Диоклетијан и Максимијан.

² Доколку св. Марина навистина била жртва на диоклетијановиот прогон, во тој случај нејзиното раѓање би можело да се датира меѓу 288 и 290 година.

³ Во *Acta S. Marinae* (132^v, 34-35) има само кратко навестување дека „(...) αὐτὴν ἐτῶν δεκαπέντε καὶ προκόπτειν παρὰ τῆ τροφῆ ἀκούουσα τὴν ἀβλήσιν τῶν ἀγίων μαρτύρων, ὅτι περ

нејзино ставање во специфичен историски контекст,⁴ и поради тоа во подоцнежните житија среќаваме различни датации.⁵ Речит пример за во основа анахроничниот пристап е варијантата достапна во современиот *Синаксар* составен од јеромонах Макариј Симонопетарски,⁶ според која Олибриј бил „префект Асии“, што е парадоксално решение. Имено, од целата оваа фактографска збрка, единствена работа која можеме со сигурност да ја кажеме е дека Олибриј во никој случај не би можел да биде префект на Азија „в правление императора Клавдија“ зашто почетоците, или барем формализирањето на префектурите, се датира најрано во

πολλά αἴματα ἐξεχύνετο ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις διὰ τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, ἦυχετο λέγουσα“, за разлика од подоцнежните варијанти (e.g. *Cott. Tib. A iii ff. 77*) каде се споменуваат св. Текла и св. Сузана, што ни овозможува определување на 295 година како *terminus post quem*.

Поради големиот хронолошки јаз меѓу маченичката смрт и првите индикации за појавата на култот, Larson (2002, 32) го оспорува историското постоење на св. Маргарита. Па така, со *Mysterii Paschalis* од 1969 година светителката е отстранета од општиот римски календар (*Calend. Rom. 20 Iulius*).

⁴ Clayton, Magennis 2006, 3. Со оглед на тоа што самиот текст е речиси лишен од било каква веродостојна историска информација, очигледно не станува збор за современ производ на прогоните, туку за дел од жанрот кој е познато дека прецветал околу V век (Kälviäinen 2018, 1). Она што е особено важно да се истакне е отсуството на св. Марина од најстарата сочувана источна мартирологија (*MS. addit. 12150*), која претставува превод на Грчка мартирологија составена околу 362 година (Thomson 2019, 79), и нејзиното вклучување во палестинско-грузискиот календар на Јован Зосим (Garitte 1958, 79), заснован на прототип од V-VII век, што нуди една хипотетичка реконструкција дека појавата на култот треба да се датира пред арапските освојувања (Boulhol 1994, 261), а по IV век.

⁵ Па така, според Етиопскиот и Александрискиот синаксар мачеништво се случило во времето на Декиј, односно по издавањето на едиктот, најдоцна до јануари 250 година (*Eth. Synax. hamle 23; Synax. Alex. 23 abib*). Иако генерално се смета дека едиктот бил издаден кон крајот на декември 249, или пак почетокот на јануари 250 година, датирањето можеби треба да се помести неколку месеци порано, односно есента 249 година. v. Rives 1999, 137 n. 11; Potter 2004, 241-244.

⁶ Во оваа верзија стои дека св. Марина „жила в правление императора Клавдија“, без притоа да биде прецизирано дали помеѓу 268 и 270 година се родила или пострадала (Синаксар, Память 17 / 30 июля). Истата недореченост ја среќаваме и во современата грчка хагиографија, бидејќи иако во повеќето Синаксари владеењето на Клавдиј Готски се споменува како период кога пострадала (Matthaiou 1970, 310), постојат и алтернативни традиции дека во тој период всушност се родила. Ако станува збор за второто, тогаш мачеништвото на св. Марина би требало да го датираме или во времето на Кар и неговите синови или во првите години од владеењето на Диоклецијан, што се чини проблематично зашто немаме индикации дека во овој период се случиле масовни прогони на христијаните.

времето на Константин I.⁷ Во таа смисла треба да се претпочита постарата традиција каде единствено се наведува дека префектот/епархот пристигнал во Антиохија патувајќи од Азија,⁸ што попрво упатува на старата провинција и треба да се сфати во географски контекст, како точка на поаѓање, со што исчезнува и хронолошката контрадикција во однос на источната префектура. Што се однесува пак до функцијата на Олибриј,⁹ таа не може појасно да се дефинира, бидејќи во Рим постоеле повеќе различни службеници што се нарекувале префекти.¹⁰

2. Точни податоци недостасуваат и за најраната верзија на нејзиното житие. Генерално е прифатено дека набргу по смртта на Марина, извесен Теотим напишал релативно автентичен текст, кој подоцна е ревидиран со вклучување на повеќе описи на чуда и фантастични елементи, закотвувајќи ја приказната во богата демонолошка традиција. Колку и да е привлечен, за нас овој предлог не е доволно уверлив. Имено, иако во потрагата по *terminus ante quem* повеќето истражувачи се повикуваат на *Decretum Gelasianum*, нејзиното име отсутствува од списокот на апокрифни дела.¹¹ Од друга страна, вметнувањето очевидци во нарацијата е вообичаена хагиографска практика, која има за цел на тек-

⁷ Potter 2004, 368-371.

⁸ *Acta* 133^r, 4-5; *BN. lat.* 5574, ff. 5; во *Leg. Aur.* 93 отсутствува локализација на дејствието.

⁹ Исто така и неговиот идентитет мора да остане отворено прашање зашто барем во *PLRE* ниту еден од наведените поединци хронолошки не соодветствува на периодот на претпоставеното мачеништво на св. Марина. Сепак, фактот што неговата позиција во житијата не е јасно дефинирана (епарх на источните провинции, управител, префект, конзул), упатува на заклучокот дека станува збор или за локален магистрат (Head 2000, 796), или поверојатно, за типизиран лик на „злобниот управник“ каков што среќаваме во житијата на повеќето маченици. Според Ogden ([Blacker, Burgess] 2013, 223), ликот на Олибриј можеби е инспириран од Клодиј Олибриј (*PLRE* i, s.v. Olybrius 3), кој меѓу другото бил и префект на Рим и префект на праетории на Истокот (*ILS* 1271), претпоставка што ја заснова на сликата што за него ја дава Симах (*Rel.*, 28). Дури и Амијан Марцелин (28.4.1), кој инаку позитивно го оценува неговото управување, признава дека во приватниот живот се оддавал на раскош и телесни наслади. Но, треба да се истакне дека сериозна пречка за ваквото толкување е фактот што независно неговите лични недостатоци, тој сепак бил христијанин и не би можел толку лесно да се поврзе со еден масовен и систематски прогон.

¹⁰ v. *OCD*⁴, s.v. „praefectus“, „pr. praetorio“, „pr. urbi“.

¹¹ *Dec. Gelas.* V. Единствено споменување на св. Маргарита во контекст на апокрифна литература наоѓаме кај Рудолф од Тунгрес (Hamprson 1841, 257). Околу прашањето за авторството и хронологијата на декретот v. Burkitt 1913, 469-471; за мотивите што довеле до забрана на одредени житија v. Kälviäinen 2019, 109-111.

стот да му даде поголема веродостојност и уверливост,¹² особено кога истиот изобилува со „сензационални“ епизоди.¹³ Она што можеме да го утврдиме со сигурност е дека најраната сочувана верзија е напишана на грчки јазик и потекнува од крајот на VIII век, а датумот на составување на оригиналниот *Passio a Theotimo* останува непознат.

Независно специфичното потекло на легендата, сижето јасно ја следи класичната форма на хагиографиите карактеристични за девствените маченички¹⁴ – св. Марина е претставена како ќерка на главниот пагански¹⁵ свештеник од Антиохија,¹⁶ која еден ден, додека ги пасела овците,¹⁷ го привлекува вниманието на римскиот службеник Олибриј.¹⁸ Откако ги презрела неговите незнабожечки идоли, петнаесетгодишната девојка е фрлена во темна зандана, каде по првичните молитви да се соочи со својот противник, се појавува ужасен змеј¹⁹ и ја проголтава. На

¹² Head 2000, 706.

¹³ γ. McFadden 2005, 488-489. Во прилог на ваквата аргументација може да се наведе фактот што улогата на Теотим како очевидец на настаните е изоставена во житијата чии автори пројавиле скептичност околу прашањето за натприродните елементи од приказната (*Leg. Aur.* 93; *CCCC MS.* 145; *Vit. Sanc.* III, 248).

¹⁴ Clayton, Magennis 2006, 6. *Cf. MS. Bold.* 34, ff. 70^v.

¹⁵ Мотивот на татко - паган го среќаваме во житијата на св. Анастасија (*BHL* 401), св. Варвара (*BHL* 916), св. Савинион и Савина (*BHL* 7442), св. Кипријан и Јустина (*BHL* 2050).

¹⁶ Едесиј (во византиската традиција) или Теодосиј (во повеќето латински верзии и нивните деривати, со исклучок *e.g.* *ASS*, Ivi. V, ff. 34)

¹⁷ Светителот кој чува стадо е хагиографско клише присутно *e.g.* св. Темистокле (*BHL* 4847), св. Созон (*BHG* 1643), св. Леобин (*BHL* 4847), и веројатно има библиска провениенција (*1Мој.* 29: 9; *1Сам.* 17: 15; народот како божјо стадо: *Пс.* 78: 70-72; *1Пет.* 5: 2; *Јов.* 21: 15-17; *Дел.* 20: 28).

¹⁸ Под ова име фигурираат уште двајца магистрати – префектот Олибриј, кој се споминува во житието на св. Јуст и Абундиј (*BHL* 4596), пострадали за време на императорот Нумеријан; и проконзулот Олибриј, одговорен за мачеништвото на св. Регина (*BHL* 7092), чија приказна е идентична со онаа на св. Марина. Топосот на римски службеник кој се вљубува во девица го среќаваме во повеќе житија *e.g.* св. Агнија (*BHL* 158) св. Текла (*BHL* 8071), св. Варвара (*BHL* 916), св. Агапија, Хионија и Ирина (*BHG* 81).

¹⁹ Особено привлекува внимание физиономијата на Руф (лат. *rufus* – црвен): „πρῶ ἐκεῖνῳ σεισμὸς μέγας, καὶ ἐσαλεύθη τὸ δεσμωτήριον. καὶ ἐξαίφνης ἐξῆλθεν ἐκ τῆς γωνίας δράκων μέγας καὶ φοβερὸς σφόδρα, ποικίλος τῇ χροῖᾳ · ἡ δὲ θριξὶς αὐτοῦ καὶ τὸ γένειον ὡς περ χρυσὸς ὑπῆρχεν · οἱ δὲ ὀδόντες αὐτοῦ ἐξήστραπτον, καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ αὐτοῦ ὅμοιοι μαργαρίτη ὑπῆρχον· ἐκ δὲ τῶν μυκτήρων αὐτοῦ ἐξεπορεύοντο φλόξ πυρὸς καὶ καπνὸς πολὺς · ἡ δὲ γλῶσσα αὐτοῦ ἦν ὡς αἷμα · περὶ δὲ τὸν τράχηλον αὐτοῦ ὄφεις εἰλιγμένοι· οἱ δὲ κανθοὶ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ ἦσαν ὡς ἄργυρος · καὶ οὗτος ἔσθη ἐν μέσῳ τῆς φυλακῆς κράζων καὶ συρίζων· ἔτρεχεν δὲ κύκλω

место да се бори, Марина прави крстен знак, го распрснува Руф и излегува неповредена од неговата утроба. Веднаш по нејзиниот триумф, во аголот од затворската ќелија се појавува нов демон, овојпат во обличје на црн човек,²⁰ кој поседува моќ на говор.²¹ Христовата нимфа го фаќа за брадата и со меч му го вади десното око.²² Потоа здогледува бакарен че-

Μαρίνης μετὰ γυμνῆς ῥομφαίας, καὶ ὁ συριγμὸς αὐτοῦ ἐποίησεν δυσωδίαν δεινὴν ἐν τῇ φυλακῇ· ἡ δὲ ἀγία παρθένος ἐγένετο ἐν μεγάλῳ φόβῳ, καὶ συνε τρίβοντο αὐτῆς τὰ ὅσα καὶ ἐνήλλασσεν αὐτῆς ἡ ὄψις“ (*Acta* 135^r, 22-35) Доколку подетално го анализираме демонскиот портрет, можеме да констатираме дека змејот од *Acta* има тројна генеза: библиска (мечот како оружје на грешниците: *Пс.* 36: 14-15; јазикот како меч: *Пс.* 56: 4; *Пс.* 58: 7; *Пс.* 63: 3; поистоветување на змејот со Сатаната: *Отк.* 12: 9 *et.* 20: 2; огнот како материја од која е создаден Сатанаил: *2Енох.* 29: 3; блуење оган: *Јов* 41: 10-13; *2Цар.* 22: 9; *Отк.* 9: 17; 11: 5; победа над змиите: *1Мој.* 3: 15; *Пс.* 90: 13; *Мк.* 16: 18; *Лк.* 10: 19; триумф над змејот: *Дан.* 14: 23-27; Сатаната гладен за човечко месо: *1Пет.* 5: 8; проголтување: *Јон.* 2: 1; *Тов.* 6: 3; *Ер.* 51: 34 *et.* 44; пријатниот мирис како опозиција на лошата смрдеа: *Пс.* 44: 8; *2Кор.* 2: 15; враќање под земјата: *Лк.* 8: 31; *Отк.* 20: 3), класична (шарена кожа: Nonnus, *Dion.*, 4.368, Eur., *IT.*, 1244, Pind., *Pyth.*, 4.444; змиските глави кои излегуваат од или се намотуваат околу вратот: Hes., *Theog.*, 820; Aesch., *Cho.*, 1048; Verg., *Aen.*, 6.419; Ov., *Met.*, 10.22-24; блуење оган: Ap. Rod., *Argon.*, 3.221; Quint., *Smyrn.*, 8.239; Verg., *Aen.*, 8. 195; Hom., *Il.*, 6.179; Stat., *Theb.*, 5.505; Sil., *Pun.*, 6.204; свечење: Apolod., *Bibl.*, 1.6.1; Sen., *Herc.*, 782; Dio Chrys., *Or.*, 5.13-14; Sen., *Oed.*, 725; непријатната миризма на Стикс: Strabo, 14.2.7; проголтување: Hes., *Theog.*, 453 *et.* 924; Paus. 9.26.7-8; враќање под земјата: Hes., *Theog.*, 869) и хагиографска (змејот наоружан со меч: св. Антониј *PG* 26; ѓаволскиот меч: св. Вид *BHL* 871; очи како драгоцен камени: св. Силвестер *PL* 51; огнениот змеј: св. Максим *BHL* 5853, св. Сензиј *BHL* 7581, св. Филип *BHG* 1524, св. Матеј *BHG* 1224; непријатната миризма: св. Викторија *BHL* 8591; проголтување: св. Кесариј *BHL* 1508, св. Маријан и Јаков *BHL* 131; победа на жената над змејот: св. Викторија *BHL* 8591, св. Јустина *BHL* 2054).

²⁰ *BN. lat.* 5574 (homo niger), *Cott. Tib.* A iii (swearthe man), *CCCC MS.* 303 (oferme deofol ... swearthe and unfæger, swa him gesynd), за разлика од *Acta* каде се појавува „δαίμων μέγας“. Подетално околу потеклото на врската меѓу црната боја и ѓаволот в. Merino 2018, 1-20.

²¹ Демонолошките епизоди се идентични со приказот што го среќаваме кај св. Антониј: и двајцата се нападнати од демони прво опишани (или алудирани) како змеј, а потоа како машка фигура со црна кожа застаната во положба на скрушеност или потчинување (со паѓање на колена: *Vita S. Antonii* 6, односно седнат со рацете обвиткани околу колената: *Acta* 136^v, 18). Откако го оплакуваат својот пораз, демоните се протерани по наредба на нивните соодветни „мачители“. Истовремено, змејот на св. Марина го отелотворува искушението да се оддалечи од избраниот пат, како што тоа го прават драконот на св. Антониј и оние на монасите кои ги опишува св. Григориј во своите Дијалози (Greg., *Dial.*, 2, 25 *et.* 4, 37-38; Heuys 2019, 29, 31; за улогата на змејот во раната хагиографија в. Ogden 2019, 35-57).

²² На ова место Методиј го цитира Евангелието по Матеј 5: 29, зашто, според него, чекалот ја претставува беспрекорната благодат на божествената надеж (*Schol. Meth.*, V).

кан со кој го удира по челото, додека не падне на земја – епизода исклучива за византиската верзија.²³ Потиснат со десната нога на вратот, демонот најпосле е принуден²⁴ да го открие својот идентитет – Беелзебул.²⁵ По овие две победи, св. Марина е подложена на ужасни маки: камшикување, фрлање во врела вода и оган,²⁶ и најпосле обезглавување.²⁷ Она што

Во Стариот завет, од друга страна, оваа алатка повеќе е метафора за човек избран од Бога да ги казни своите ближни (*Јер.* 50: 23) или бојно оружје изедначено со самиот Јахве (*Јер.* 51: 20).

²³ Сепак, чеканот како орудије со кое св. Маргарита го поразува демонот не бил непознат за западната уметност. Генерално станува збор за претстави настанати под влијание на итали-византиската традиција, каков што е случајот со фреската во подземната црква св. Антониј (Латерца). Слични, но помалку зачувани претстави се среќаваат во Сан Вито Векио (Гравина во Пуља) и Сан Пелегрино (Боминако), двете од XIII век. Надвор од овој контекст познати се наративниот циклус со страдањата на св. Маргарита од околу 1364 година (Сан Флорин, Кобленц) и пределата со мистичниот брак на св. Катерина (*vide infra*). Се чини сосема веројатно дека и двата примера од четиринаесеттиот век потекнуваат од византиски модел, можеби фреска од византиска Италија или пренослив предмет како што е икона или печат (Drewer 1993, p 14-15).

²⁴ *Interrogatio daemonis* сочинува хагиографски топос што го следиме уште од Апокрифните дела на апостолите, поконкретно *Act. Thom.* 3, 31-38, и *Quaest. Barth.* 18-28 et. 60, грчки апокриф веројатно составен во втората половина на III или во текот на IV век во регионот на Александрија. v. Boulhol 1994, 274-280. Особено импозатно е потеклото на демоните (*Acta* 138^f, 3-7) што остава впечаток дека авторот на житието соединил две митолошки нишки – поетските легенди за Тифон (Ном., II., 2.783) и Диоскурите (Paus., 3.16.1; Fulg., *Myth.*, 2.13;) и орфичкиот космогониски мит (Ar., *Av.*, 695-696; варијанта од оваа шема е пренесена од Атенагора: Athen., *Leg. pro. Christ.*, 18, 20, кој им бил познат на Теофил Антиохиски и Руфин од Аквилеја), во еден синкретичен амалгам, веројатно со пародична цел (Boulhol 1994, 284). Во насока на ваквото тврдење може да се приложи и двојното потекло на приказната за демоните ослободени од Вавилонците. Имено, иако станува збор за универзален фолклорен мотив (C915 et. R181), се чини дека врз јудејската легенда за Соломон и Азмодиј (*Sal. Test.* 21. 10-16), „Теотим“ го накалемил и митот за Пандора (Origen, *C. Cels.*, 4. 38).

²⁵ *Cf. 4Цар.* 1: 2-6, 16; *Мар.* 3: 22; *Мат.* 10: 25 et. 12: 24-27; *Лк.* 11: 15-19; *Тест. Sal.* 13-16, 26-31, 46 et. 67-68; *Act. Pil.* 1. 1 et. 7. 1.

²⁶ Golema (2009, 99-100) повлекува аналогија меѓу методите на мачење на св. Маргарита и ритуалното давење на Марзана (Álvarez-Pedrosa et. al. 2021, 2.42.1; 2.46.1) и смета дека на неа се однесуваат како словенските фрагменти „Morena, Morena, za kohos umrela? Nie za nás, nie za nás, ale za utláčaných kresťanov“ така и унгарските „Tavo, kysel [Morena], tavo, na peštianskuo [ďarmotskô, sarvašškô] právo“. И во фолклорните записи од Македонија Марена се употребува како синоним за св. Марина (Шапкарев 1976, 123; Спространов 1900, 34; кај Цепенков 1972, 211 за Богородица), која во некои преданија се поврзува со дабот и водата – култните места на Перун, додека

го прави житието уникатно е молитвата непосредно пред нејзината егзекуција за обезбедување благосостојба на идните поклоници. Постоењето на ваквиот завет само по себе е стереотипно: преку овие дијалози вообичаено се воспоставуваат голем број конкретни дејствија кои придонесуваат за развој за култот.²⁸ Меѓутоа, во нашиов случај, антиохиска-та маченичка ветува духовни и материјални придобивки,²⁹ првенствено преку препишување или читање на нејзиното житие.³⁰

во други со смртта (Вражиновски 1998, 227; Зоговиќ 2000, 269-270; за јужнословенските клетви в. Шапкарев 1968, 571; Ивиќ 2003, 89-94; *Български етимологичен речник*, s.v. ма̀рен, ма̀рѐн). Друга компетентност, која е тешко да се објасни преку христијанскиот текстуален материјал, е документирана од Длутош, кој Марзана ја поистоветува со римската Керера (Álvarez-Pedrosa et. al. 2021, 8.5.1). Сепак, прашањето е деликатно поради фактот што митологијата презентирана од краковскиот хроничар се чини дека е имитација на хуманистичкиот вкус за грчкиот и римскиот пантеон, а пак покровителството над житото, како што ќе видиме понатаму, е вклучено во последната молитва од византиското житие.

²⁷ Целатот Малх во повеќето староанглиски верзии бара од светителката да му прости и да се помоли за разрешување на неговите согрешенија. Во Евангелието по Јован 18: 10-11, Малх се именува слугата на еврејскиот првосвештеник Кајафа кому Симон Петар му го отсекува увото. Колабирањето на егзекуторот од десната страна на св. Маргарита, пак, е референца за благоразумниот разбојник Ди(з)мас (*Лк.* 23: 39-43; *Act. Pil.* 7. 11), распнат од десната страна на Христос (Huber, Robertson 2016, 131, 132).

²⁸ *Е.г.* св. Атиноген (*ВНГ* 197), св. Кирик и Јулита (*ВНГ* 313), св. Созон (*ВНГ* 1643), св. Христофор (*ВНГ* 309).

²⁹ Вековните хагиографски традиции често покажуваат еден вид дуализам или парадокс преку поврзувањето на плодноста со девствените маченички (Lalonde 2005, 112). Па така, во западната хагиографија има дополнителна одредба во која се ветува заштита на новороденчињата (в. Heyes 2020, 105-116; за св. Маргарита како патрон на родилките в. Réau 1958, 879-880; за балканската св. Марина в. Луческа 2018, 124-125; Menyhárt 2017, 6; Meinardus 1974, 271-272). Дали ваквите ингеренции се резултат исклучиво на миметичкиот принцип со кој излегувањето на светителката од утробата на змејот го префигурира и олеснува она на детето од родилката? Иако за одредени елементи од овој приказ се понудени различни толкувања (змеј - мајка, змеј - породилни болки, змеј - лежење во соба, змеј - утроба; Heyes 2020, 126), генерално постои согласност за потеклото на ваквото патронство, на што упатуваат и амајлиите од пергамент наменети за детско креветче (Larson 2002, 29). Но, иконографската претстава на св. Марина и драконот е исклучителна за западната уметност, додека во „византискиот комонвелт“ познати се критската фреска од околу 1300 година и кипарската икона од крајот на XIII век, како дел од циклусот на светителката (White 2008, 159). Секако, со оглед на тоа што и Крит и Кипар во овој период се под силно влијание на Венеција, треба да се запрашаме дали воопшто станува збор за византиска претстава или западен „контаминат“ (в. Folda 1992, 107-135). Згора на тоа, во *Императорскиот Минеј* св. Марина не излегува од змејот,

3. Друга уникатност за св. Марина е ликовната констелација која ги носи клучните обележја на громовниците.³¹ Станува збор за ретките византиски примероци на кои таа е претставена како се бори со демонот,³² при што „чеканот во нејзините раце станува симбол на громот т.е. молњата – космички елементи кои во митовите фигурираат како најчестите оружја против змејот и сличните хтонски ликови“.³³ Може да се прет-

туку триумфално гази врз него (*Men. Anon. Byzant.* 182), или ја крши неговата глава, како што стои во натписот од кивотот изработен почетокот на XIII век: „ова е [раката] на светата маченичка Марина, чија сила ја скршила главата на змејот“ (*Ross, Downey* 1962, 41-42). Проголтувањето е испуштено и во одредени латински варијанти (e.g. *CCCC MS.* 303, ff13 каде налутениот ѓавол и покрај тоа што чезнее да ја проголта, не успева во својата намера). *Dresvina* (2012, 206-207) на пример, смета дека името на змејот не е случајно, туку се однесува на грчкиот глагол *rhopheo* („голта, проголтува, испива“, *LSJ*⁹ s.v. ῥοφέω), така што би требало да се доведе во директна врска со самиот чин. И покрај тоа што станува збор за интересна претпоставка, нам не ни се чини многу веројатно зашто се работи за еден од најчестите, ако не и најчест, римски когномен (*Shackleton Bailey* 1977, 500), присутен и во Новиот Завет (*Мк.* 15: 22; *Рим.* 16: 13). Многу победливо делува нејзината солуција за начнатата проблематика, односно дека „чудотворното раѓање на светителка од утробата на змејот можеби придонело за нејзината поврзаност со породувањето, но тоа не е единствената, нити главната причина зошто Маргарита првично се поврзува со бременоста и раѓањето“ (*Dresvina* 2012, 195. Решението, според неа, веројатно лежи во *Заветот на Соломон*, псевдоепиграфски трактат на кој упатува самиот Беелзбул (*Acta* 138^r, 28-34). Имено, во *Заветот* се споменува триглавиот змеј кој влегува во утробата на трудниците, предизвикувајќи различни деформитети кај фегусот (*Sal. Test.* 54, cf. *Cott. Tib.* A iii ff19). Улогата на физичкиот печат, користен од кралот за потчинување на демоните, во случајот на св. Марина ја превзема крстниот знак со кој маченицката се запечатува против демоните, иако некои верзии сугерираат дека крстот бил материјален предмет, што е забележително и од ликовните претстави кои припаѓаат на категоријата *calcatio colli*. Може да се спекулира дека врската со егзорцизмот и раѓањето можеби била пренесена од еврејскиот Соломон: прототип на иконографскиот мотив каде змејот е прободен со крстовидно копје среќаваме на еврејските амулетки на кои е претставен јавач (Соломон) кој прободува женски демон, веројатно Лилит (cf. *Anal. Hymn. Grae.* 307). На крај, дури и да немал директно влијание, бројните афинитети меѓу двата текста укажуваат дека нивната демонологија мора да потекнува од слично културно милје, ако не од иста област и период (*Dresvina* 2012, 195-196 et. 199).

³⁰ Kälviäinen 2018, 4.

³¹ Чаусидис 2017, 768. За индо-европската семантика на чеканот со значење „молња“ v. Gamkrelidze, Ivanov 1995, 619-620 et. 821-822;

³² Најстариот познат примерок е фреската во црквата св. Меркуриј на островот Крф од 1074/5 година (Грозданов 2015, 33).

³³ Чаусидис 2017, 768. Ваквата констатација може да се поткрепи со сиенесанската слика „Мистичниот брак на св. Катерина“ од XIV век. Во средишниот фокус на горната

постави дека ваквата иконографска претстава, како и литературните традиции во кои му се спротивставува на драконот,³⁴ придонеле за поисто-

зона од композицијата се наоѓа легендарната маченичка од Александрија која имала видение како Христос ја зема за своја духовна невеста (v. Carus 1907, 664-677). Заедницата симболизирана преку гестот на прстенување се повторува во двете помали сцени подолу, од кои вниманието ни го привлекува пределата. Од левата страна св. Маргарита го подига чеканот за да го удри демонот, кој го држи со другата рака, додека десно, архистратегот Михаил се бори со змеј. Очигледно, покорувањето на Беелзебул, односно драконот, ја одразува победата над силите на хаосот; за возврат, бакнежот на мирот меѓу двајцата непријатели, прикажан централно, ја рефлектира обновената хармонија (Drewer 1993, 17-18. Повеќе околу иконографијата „бакнеж на помирување“ v. Jansen 2018, 159-203). Аналогна комбинација среќаваме во тремот од црквата св. Константин и Елена во Охрид. Имено, на фасадата источно од влезот е насликана св. Марина, под чии нозе има апотропејски натпис „Ἀλλης φύουσα δεμόνον <ή> Μάρηνα Σαταν κάταβέβληκέν κ(αί) τήπτ<ε>ι σφύρα“, а покрај неа, Архангелот Михаил се појавува како воин кој држи свиток: „Нечис[т]ими прѣт[е]кающ[е] срдци <къ> чї[с]томуу и б[о]жств<ъ>номуу <семоу> храмоу нем[и]лостивно <простираю> с[и] мъч<ъ> мои пл[аме]но“ (Суботић 1971, 54 et. 112; cf. Larson 2002, 28). „Убиството на змејот“ оставило свои траги и во фолклорниот материјал, поконкретно во преданието од Луковица при Домжала, според кое за ослободување од локалниот змеј се предвидува изградба на црква посветена на св. Маргарета (Štular, Hrovatin 2015, 47). За борбата на индо-европските громовници со змејот v. Watkins 1995.

³⁴ Улогата на жените во драконтомахијата ја следиме уште од почетокот на III век кога св. Перпетуа го гази змејот за да пристапи до првото скалило, потврдувајќи го проштвото направено во Битие 3: 15 (Heffernan 2012, 179; cf. Boulhol 1994, 272). Кон крајот на IV век св. Салса го обезглавува бронзениот змеј кој претставува картагинско божество, меѓутоа борбата останува симболична. Околу VI или VII век св. Викторија го прогонува драконот од Трибуланиум, а св. Марта (XII век) од Тараскон. Повеќе околу датацијата на епизодата со змејот во житието на св. Елизабета Константинополска v. Karras 1996, 119-120.

Во областа на Родопите и просторот меѓу средниот и долниот слив од реките Струма и Места, св. Марина се почитува како исцелителка и „сайбия“ или „висија“ на змиите, што според Георгиева (1983, 238), произлегува од синкретизмот со култот на Бендида. Беновска-Субкова (1983, 189) го критикува ваквиот заклучок и смета дека иако предлогот за поврзување на епитетот „господарка на змиите“ со античкото божество делува убедливо, сепак не треба да се занемарат и христијанските елементи, имено драконтомахијата. Дополнително, атрибутите, функциите и култот на Бендида ги реконструираме врз основа на античките автори кои генерално ја претставуваат како хипостаза на *Magna Mater* (Phot., *Lex.*, mi 162; Hsch., mi 456) или пандан на Артемида (Hsch., beta 514; Phot., *Lex.* mi 162; за разлика од Ксенофонт, кој е дециден кога говори за светилиштето на Бендида, и го наведува посебно од она на Артемида), и при целата дискусија не треба да забораваме дека и она малку што го знаеме за неа, главно се однесува на празнувањето во Атина (подетално за

ветување со јужнословенската покровителка на молњите.³⁵ При тоа, треба да имаме во предвид дека за разлика од визуелното творештво, кое го фаворизира Беелзебул, житијната фузија во пост-иконокластичниот период го одразува издигнувањето на змејот, што произлегува од променетиот вкус на византиската публика.³⁶

Впрочем Методиј, идниот цариградски патријарх, за време на своето прогонство (815-821 година), ги рекопирал *Passio* проследени со коментари за *ἀστήριχοί*, кои во овој контекст мора да се сфатат како оние со слаба вера и(ли) несоодветни теолошки познавања.³⁷ Бележито е што првата сцена која ја опишува е средбата со Руф, подвлекувајќи аналогии меѓу него и старозаветниот Левијатан.³⁸ Иако демонот и останатите чуда добиваат внимание, истите се изоставени од краткиот приказ кој го среќаваме во *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae*.³⁹ Вакво-

Бендида v. Попов 1981; *LIMC* s.v. Bendis). Така, една од проблематиките за кои се дебатира е уведувањето на култот во овој полис и неговата корелација со големата чума (Ferguson 1948, 157). Мислењата за ваквата хипотеза се поделени. Nilsson (1951, 45-47), на пример, ја отфрла идејата зашто, настрана политичките мотиви, ниту еден извор не ја споменува Бендида како божица на лекувањето. Од друга страна, Simms (1988, 68) ја нагласува врската со Артемида, конкретно Мунхијска (v. Suda, epsilon 937), при што, треба да имаме во предвид дека Бендида не била увезена сама, туку заедно со Делоптес - иконографскиот еквивалент на Асклепиј. Но, ваквото поистоветување не е сигурно и Попов (1981, 58-61) во целост го отфрла. Како што може да видиме, теоријата почива на многу кривки темели и во отсуство на непосреден доказ, исцелителните аспекти на Бендида мора да се сфатат како непотврдена претпоставка (преглед на целата дискусија кај Planaeux 2001, 165-192). Сепак, начелно би можеле да се согласиме со заклучокот дека под христијанските напластувања на св. Марина се крие Божицата Мајка, чиј атрибут е змијата (v. Eliade 1958, 169), меѓутоа би додале дека ваквите замисли не се ексклузивни за „бугарската“ Марина зашто и во Грција е познато дека светителката испраќа змии кои носат разни болести (Håland 2014, 145-146; за св. Марина како исцелителка во Грција v. Lalonde 2005, 114; во Албанија v. Elsie 1950, 165-166).

³⁵ Присуството на машки и женски покровители на громот, односно молњата, комбинирани во некаков боженствен пар со взаемен однос на сопруг и сопруга (Leigong и Dianmu; v. Roberts 2004, 70-71, 126), брат и сестра (Bumerali и Pakadringa; v. Monaghan 2010, 276), а можеби и хермафродитно битие (Shango и Yanshan; v. Monaghan 2010, 43), се должни на расчленувањето на грмотевицата на две одделни манифестации (Чаусидис 1994, 405 *et.* 2017, 708). Во јужнословенскиот фолклор таквата улога најчесто ја преземаат св. Илија и Огнена Марија.

³⁶ White 2008, 150-151.

³⁷ Kälviäinen 2019, 123-124.

³⁸ *Schol. Meth.* I.

³⁹ *Synax. Eccl.* 825.

то прераскажување сугерира дека статусот на змејот и демонот во средно-византиската хагиографија започнал да се менува на почетокот на IX век,⁴⁰ но потиснувањето на демонот се случило дури во X и XI век.⁴¹ Па така, приказната во *Menologii Imperialis*, веројатно составен во раниот XI век, генерално го следи сижето на *Passio*, но опишува само една средба меѓу маченичката и натприродниот непријател. Неговиот идентитет не е сосема јасен - во наративот се нарекува „δράκων“, „θήρ“ и „δαίμων“, меѓутоа физичките карактеристики и земјотресот со кој е проследен имплицираат дека всушност станува збор за змејот.⁴² Од друга страна, некои од неговите одлики биле позајмени од демонот, како на пример способноста да зборува и удирањето со чеканот. Сепак, Марина не излегува од неговата утроба, ниту го протерува, туку триумфално гази врз него - метод што се претпоставува дека е новина.⁴³ Станува јасно дека акцентирањето на убиството, наместо моментот на проголтување, го навестува преземањето на некои аспекти од неговиот сродник. Ако компилаторите на текстовите го претпочитале Руф како непријател на Марина, тие во исто време сакале да задржат и некои од карактеристиките на Беелзебул, менувајќи ги воспоставените хиерархии на настани во животот на светците, со што им се дава нов акцент на претходно помалите чуда.⁴⁴

4. Во потрагата по профилот на анонимната громовничка и причините кои довеле до идентификување со Огнена Марија, во предвид

⁴⁰ За разлика од *Acta* 138^r, 13-15, каде Беелзебул дава дополнителни апокрифни информации за потеклото на првите архидемони од Египет и Етиопија, запишано во книгата на Јаниј и Јамвриј (v. Pietersma, Lutz 1985, 427-442), и ги портретира како потомци на една од севсовите ќерки, родени од јајце (v. Boulhol 1994, 281-289), во *Hieros. Patr. S. Sepulchr.* 6 е изоставен најголемиот дел од материјалот посветен на генезата. Кон ова може да се додаде и физичкото оштетување на манускриптитот *Vatop. gr.* 84 (IX-X век) токму во делот кој се однесува на демонската репродукција (Kälviäinen 2019, 121-123).

⁴¹ Редакторот на текстот што е „надграден“ со реторски елементи (*BHG* 168), на пример, во духот на метафрастичката традиција пројавил скептичност околу натприродните детали од приказната, сметајќи ги за злонамерни интерполации (*Vatic. gr.* 820; v. Kälviäinen 2019, 128-132), а тие се изоставени од најраната сочувана јужнословенска верзија, која според Петрова-Танева (2021, 128-161) претставува превод направен од учениците на св. Кирил и Методиј.

⁴² Поразен од молитвата на св. Марина, змејот наместо да се распрсне, се преобразува во црно куче. Интересно е што според сириското апокрифно евангелие од VI век, телото на малиот Јуда Искариот Сатаната го ставил во куче. За кучето во христијанството v. Vustrický 2015, 286-308.

⁴³ *Men. Anon. Byzant.* 182.

⁴⁴ White 2008, 160-162.

треба да го имаме и фактот дека по христијанизацијата, формалната метаморфоза на имињата од словенските божества не била пропратена со суштинска промена на празничниот циклус,⁴⁵ особено што календарско-сезонските особености, детерминирани од датумот, често го определувале обликот како на празникот, така и на неговиот патрон.⁴⁶ Ова го објаснува епитетот огнена и обичаите поврзани со нејзиното чувствување.⁴⁷

⁴⁵ Чаусидис 1994, 24; Eliade 2004, 183; Па така, од изворите (Ebo, *Vit. Otto.* 3.3) дознаваме дека „прославата на фестивалот во чест на идолот наречен Геровит“, односно Јаровит (за етимологија в. Łuczynski 2020, 152), кој по христијанизацијата бил идентификуван со св. Георги (23 април), се одржувала во април (1227 година). Всушност, во прашање е стара практика (в. MacMullen 1997, 146 *et.* 155) зашто уште блажениот Августин објаснува како „Бог не сака да биде обожуван заедно со тие други [пагански божества], дури ни ако го обожуваат многу повеќе и тие другите многу помалку“ (Aug., *En. in ps.*, 26.2.19).

⁴⁶ Беновска-Субкова 1993, 115.

⁴⁷ Станува збор за последниот од трите огнени денови (во Пиринско, целата недела од 15 до 22 јули се наркува „громна недела“; Стојнев 1994, 240), кога се забранети сите активности поврзани со огнот зашто „та је пала - и креват снопојте и полосите. Ко да фатет ветришча, грмежи, дождој - да чуват Госпот је“ (Спространов 1900, 34). Тогаш, на обреден начин се вадел нов, односно жив оган како одраз на верувањето дека огнот сам се симнува од небото (в. Мариновъ 1914, 508 *et.* 560-561; околу симболиката на овој ритуал в. Чаусидис 1994, 220-229). Се смета дека таквиот оган го штити селото од болести, самовили и вампири, а луѓето и домашните животни го прескокнувале за да останат здрави (Menyhárt 2017, 6; обредот на прескокнување на огништето кај Источните Словени е критикуван во *Слово св. отца нашего Иоанна Златоустаго, о томъ, како первое поганиши въровали въ идолы* в. Мансикка 2006, 150; cf. *MS. SHM Coll. Syn.* (coll. 80370) no. 270, 221: „и чересь Wгнь скачють коли громъ гримить“). Впрочем, во песната *Муњиним и Месечевим сватовима*, живиот оган е дар од свездата Деница (Кулишић 1970, 231 cf. Мариновъ 1914, 508 *et.* Караџић 1867, 52), додека во црногорската варијанта на *Свеци благо дијеле* на Огнена Марија ѝ се доделуваат мољите и стрелите (Караџић 1845, 4). Дополнително, во последната молитва бара демонските сили и топлината на сонцето кое изгрева од Бог да не им напакостаат на житото и грозјето (*Paris. gr.* 1470 ff. 140r-v). Како заштитничка на лозовите насади св. Марина ја среќаваме во Грција (Megas 1963, 141; тука повторно е евидентно влијанието на сезонските карактеристики в. Беновска-Субкова 1993, 114), додека меѓу Јужните Словени генерално е изразено нејзиното покровителство над жетвата. Па така, таа строго ги казнува жетварите кои не го почитуваат нејзиниот празник (e.g. Шапкарев 1976, 123; cf. во Грција Megas 1963, 141), но во песната *Кад жању Турцима у недјељу* ги одвраќа своите божествени браќа од намерата да им наштетат на Власите кои жнеат во недела бидејќи „власима Турци не верују, а пшеница тежатка не чека“ (Караџић 1867, 52). Дека и католичката св. Маргарита (13 јули) Западните Словени ја поврзувале со почетокот на жетвата ни говорат старите чешки изреки „Svatá Markéta vede žence do žita“ и „Svatá Markyta hodila srp do žita“ (Ekert 1896, 168), односно полските „Kiedy w św. Małgorzatek kroi, siano źle się

Згора на тоа, „света Марена ја държатъ за да не ставатъ бури“⁴⁸ што е дополнителен показател за нејзината поврзаност со атмосферските појави.⁴⁹

Не помалку важен за споменување е своевидниот антагонизам помеѓу земниот управител Олибриј⁵⁰ и небесниот младоженец Христос. Golema (2009a, 137-138) верува дека интегрирањето на св. Маргарета во тринитарната структура, меѓу останатото, придонело таа да стане една од најзначајните функционални наследнички на Мокош,⁵¹ заради случајните и мисионерско корисни структурни совпаѓања на нејзината при-

kopi“ и „W św. Małgorzatę skąd wiatr duje, drogę po zboże toruje“ (Masłowska 2000, 285). Од посебен интерес за нас е исечокот од *Слово св. Григорья избрѣтено в тольцѣх* во кој се споменува обожувањето на огнот поради неговата улога во созревањето на житото (Мансикка 2006, 145). Дали ваквото верување се однесува на нашата анонимна застапничка на атмосферскиот оган или на „W гнь бгъ“, како што стои во интерполацијата од *MS. RNB Coll. Soph.* (f. 728), no. 1295, не би можеле да кажеме со сигурност. Сепак, извесно е дека кај Источните Словени постоел некаков аграрен обред поврзан со жетвата, кој вклучувал палење на оган (Álvarez-Pedrosa 2021, 308 n. 121).

⁴⁸ Спространов 1900, 34. Cf. „svatá Markéta přivolává bouřky“ et. „děšť, co přivede svatá Markyta, snadno vysychá“. Меѓу Унгарците во Молдавија е запазена апокрифната молитва против градот предизвикан од Сатаната: „Szíz leány Szent Margit ki ezt elmondja jégeső eleibe, az Úr Jédus Krisztus megérzi a határát, mezeit, szöllősöket, kerteket a jégtől. Uram Jédus Krisztusom vidd el a jégesőt, nagy havasokra, nagy kősziklára“ (Menyhárt 2017, 8).

⁴⁹ Кога во 1262 година Бохемија страдала од голема суша, прашкиот епископ Јан III организирал литија со моштите на св. Маргарита од Прага до бенедиктанскиот манастир во Бревнов. Штом поворката пристигнала во манастирот, паднал посакуваниот дожд кој во пословиците се изедначува со нејзините солзи: „zapláčeli Markéta, bude dešťů dosyta“ (Ekert 1896, 168).

⁵⁰ Описите и дијалозите што му се припишуваат на Олибриј создаваат врска помеѓу префектот и демоните со кои св. Марина се соочува во затворската ќелија, а во некои верзии и самиот е претставен како син или внук на Сатаната. Покрај тоа, како и во останатите хагиографски дела, и маченичката, и мачителот се залагаат за поголеми световни и теолошки позиции надвор од улогите кои ги играат во приказната. Така, при надбивањето на Марина со Олибриј не станува збор само за два лика построени еден против друг, туку и за спротивставување меѓу вистината и лагата, Христос и неговите прогонители, слабиот и силниот и во крајна линија христијанинот и нехристијанинот (Heyes 2019, 80 et. 84).

⁵¹ Помеѓу св. Марина и Мокош, односно поконкретно Мокуша, можеме да воспоставиме уште една аналогија која, како што видовме претходно, има хагиографска провиниенција - покровителството над овците и родилките (v. Чаусидис 2012, 101; Раденковић 2019, 140; Kennedy 1998, 194).

казна.⁵² Сепак, неопходно е да се додаде едно објаснување. Словенскиот мит за судирот меѓу Громовникот и неговиот лукав опонент не е сочувван како посебно сведоштво и истиот делумно се реконструира врз основа на изворните податоци за Перун и Волос, а делумно преку трагите во топонимијата и фолклорните записи од XIX век.⁵³ Некои истражувачи во фокусот на овој судир го ставаат неверството на Мокош, поради кое била прогонета во хтонските предели и лишена од божествениот статус.⁵⁴ Ваквото толкување е дискутабилно и треба да се третира со извесна доза на претпазливост, зашто балтичките извори се јасни и недвосмислени кога говорат за спуштањето на Лаима во мочурливите води и нејзиното повторно искачување на планината, при што никаде нема индикација дека се работи за протерување. Од друга страна се чини дека и демонизацијата на Мокош во источнословенскиот фолклор по прво е резултат на христијанската деградација на паганските божества, одошто казна за стореното неверство.⁵⁵

БИБЛИОГРАФИЈА

- Афанасьев, Александр Н. *Народные русские сказки том I*. Наука, Москва, 1984.
- Álvarez-Pedrosa, Juan A. (ed.) *Sources of Slavic Pre-Christian Religion*. Brill, Leiden, 2021.
- Belaj, Vitomir. *Hod kroz godinu: Pokušaj rekonstrukcije prahrvatskoga mitskoga svjetonazora*. Golden marketing-Tehnicka knjiga, Zagreb, 2007.
- Беновска-Субкова, Милена. „Свети Илия в светлината на синкретичното христијанство“. *Литературна мисъл* 6 (1993), 101–112.
- Beresford, Andrew. M. „Torture, Identity, and the Corporeality of Female Sanctity: The Body as Locus of Meaning in the Legend of St Margaret of Antioch“. *Medievalia*, 18. 2. (2015), 179–210.

⁵² Легендата за Маргита (Golema 2009a, 128-130), казната за царица Маланица (Афанасьев 1984, 316-319), како и песните за вештерката Маринка, казната со обезглавување (Гильфердинг 1873, 832-835) и Бела Марина (Георгиева 1993, 236) веројатно се само трансформации на овој мит.

⁵³ Belaj 2007, 89.

⁵⁴ Иванов, Топоров 1983, 185.

⁵⁵ Katičić 2011, 212-213.

- Boulhol, Pascal. „Hagiographie antique et démonologie. Notes sur quelques Passions grecques (BHG 962z, 964 et 1165-66)“. *Analecta Bollandiana*, 112. (1994), 255-303.
- Burkitt, Francis C. „The Decretum Gelasium“. *Journal of Theological Studies* 14 (1913), 469-471.
- Bystrický, Peter. *Pes v mytológii, náboženstve a folklóre*. VEDA, Bratislava, 2015.
- Carus, Paul. „St. Catharine of Alexandria“. *The Open Court* 21. 11. (1907), 664-677.
- Clayton, Mary. Magennis, Hugh. *The Old English lives of St. Margaret*. CUP, Cambridge, 2006.
- Чаусидис, Никос. *Митските слики на Јужните Словени*. Мисла, Скопје, 1994.
- _____. „Предилката со зоо-антропоморфни и демонски обележја во словенските митски традиции“, *Studia mythologica Slavica*, 15. (2012), 91-115.
- _____. *Македонските бронзи и религијата и митологијата на железнодобните заедници од Средниот Балкан*. ЦИП – Центар за истражување на предисторијата, Скопје, 2017.
- Dresvina, Juliana. „The significance of the demonic episode in the legend of St. Margaret of Antioch“. *Medium Aevum* 81. 2. (2012), 189-209.
- Drewer, Lois. „Margaret of Antioch the Demon-Slayer, East and West: The Iconography of the Predella of the Boston Mystic Marriage of St. Catherine“. *Gesta* 32. 1 (1993), 11-20.
- Ekert, František. *Církev vítězná. Životy Svatých a Světci Božích*. Praha, 1896.
- Eliade, Mircea. *Aspekti mita*. Demetra, Zagreb, 2004.
- Eliade, Mircea. *Patterns in comparative religion*. Sheed & Ward, London, 1958.
- Elsie, Robert. *A dictionary of Albanian religion, mythology, and folk culture*. NYUP, New York, 1950.
- Ferguson, William S. „Orgeonika“. *Hesperia Supplements* 8. (1948), 130-164.
- Folda, Jaroslav. „The Saint Marina Icon: Maniera Cypria, Lingua Franca, or Crusader Art?“. In Davezac B. (ed.), *Four Icons in the Menil Collection*. Menil Collection, Houston, 1992, 106-33.
- Gamkrelidze, Thomas V; Ivanov, Vjačeslav V. *Indo-European and the Indo-Europeans: A Reconstruction and Historical Analysis of a Proto-Language and a Proto-Culture*. De Gruyter, Berlin, 1995.
- Garitte, Gérard. *Le calendrier palestinogéorgien du Sinaiticus 34 (X^e siècle)*. Société des Bollandistes, 1958.
- Георгиева, Иваницка. *Българска народна митологија*. Наука и Изкуство, София, 1983.
- Гильфердинг, Александр Ф. *Онежские былины, записанные Александром Федоровичем Гильфердингом летом 1871 года*. Императорской Академии Наук, Санкт-Петербург, 1873.
- Golema, Martin. „Kresťanské hagiografie (Život Márie Egyptskej, Život Margity/Mariny Antiochijskej) a texty tzv. jamého vynášania smrti (Moreny, Mařeny, Marzany) u západných Slovanov. Pokus o paralelné čítanie“. *Studia Mythologica Slavica* 11 (2009), 87-104.
- _____. „Vlčí pastieri“ a kňazná Margita. Lúboštný trojuholník praslovanského mýtu v kresťanskej interpretácii“. In Kožiač R., Nemeš J. (ed), *Kresťanstvo v časoch sv. Vojtecha*. Banská Bystrica, Kraków, 2009a, 119-139.
- Грозданов, Цветан. *Курбиново и други студии за фрескоживописот во Преспа*. МАНУ, Скопје, 2015.
- Håland, Evy J. *Rituals of Death and Dying in Modern and Ancient Greece: Writing History from a Female Perspective*. CSP, Cambridge, 2014.
- Hampson, Robert T. *Medii Aevi Kalendarium: Or, Dates, Charters, and Customs of the Middle Ages; with Kalendars from the Tenth to the Fifteenth Century; and an Alphabetical Digest of Obsolete Names of Days, Forming a Glossary of the Dates of the Middle Ages, with Tables and Other Aids for Ascertaining Dates*, vol. 2. H. K. Causton and Company, London, 1841.

- Head, Tomas. *Medieval Hagiography: An Anthology*. Routledge, London, 2000.
- Heffernan, Thomas J. *The Passion of Perpetua and Felicity*. OUP, Oxford, 2012.
- Heyes, Michael E. *Margaret's Monsters: Women, Identity, and the Life of St. Margaret in Medieval England*. Routledge, London, 2019.
- Huber, Emily R., Robertson, Elizabeth. *The Katherine Group: MS Bodley 34; Religious writhing for Women in Medieval England*. Western Michigan University, Kalamazoo, 2016.
- Иванов, Вячеслав В; Топоров, Владимир Н. „К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа“. *Балто-славянские исследования* 1982 (1983), 175-197.
- Ивић, Павле. „Марен“. *Balkanica* 32/33 (2003), 89-94.
- Jansen, Katherine L. *Peace and Penance in Late Medieval Italy*. PUP, Princeton, 2018.
- Kälviäinen, Nikolaos. „Searching for the historical context of the genesis of the Greek premetaphrastic“ Passion of St. Marina of Antioch (BHG 1165-7c)“. *Paper, presented at the University of Reading PhD Colloquium on Late Antiquity* (4.-5.5.2018).
- . „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“. In Lindstedt I. (ed.) *Translation and Transmission. Collection of articles*. Ugarit-verlag, Münster, 2019, 107-137.
- Karras, Valerie. „Life of St. Elisabeth the Wonderworker“. In Albot T. (ed), *Holy Women of Byzantium: Ten Saints' Lives in English Translation* (1996), 117-135.
- Katičić, Radoslav. *Gazdarica na vratima. Tragovima svetih pjesama naše pretkršćanske starine*. Matica hrvatska, Zagreb, 2011.
- Kennedy, Mike D. *Encyclopedia of Russian & Slavic Myth and Legend*. ABC - Clio, Santa Barbara, 1998.
- Кулишић, Шпиро et. al. *Српски митолошки речник*. Нолит, Београд, 1970.
- Lalonde, Gerald V. „Pagan Cult to Christian Ritual: The Case of Agia Marina Theseiou“. *GRBS* 45 (2005), 91-125.
- Larson, Wendy R. „The role of patronage and audience in the cults of Sts. Margaret and Marina of Antioch“. In Richter S. et. al. (eds.) *Gender and Holiness: Men, women and saints in late medieval Europe*. Routledge, London, 2002, 23-35.
- Łuczynski, Michał. *Bogowie dawnych Słowian. Studium onomastyczne*. Kieleckie Towarzystwo Naukowe, Kielce, 2020.
- Луческа, Ели. „Чудотворноста на манастирот св. Марена во непосредна близина на с. Лнга, на планината Мокра над Подградец, Р. Албанија“. *Balcanoslavica*, 47. 1. (2018), 119-127.
- MacMullen, Ramsay. *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*. Yale University Press, New Haven, 1997.
- Мансикка, Вильо Ђ. *Религија Восточных Славян*. Импли Ран, Москва, 2006.
- McFadden, Brian. „The books of life: Theotimus as narrator of identity in the old english lives of St. Margaret“. *English Studies* 86. 6. (2005), 473-492.
- Megas, Georgios A. *Greek calendar customs*. Athens, 1963.
- Menyhárt, Krisztina. „The Cult of St. Marina (St. Margaret of Antioch) in Bulgaria, Hungary and among Bulgarians in Hungary“. *Сълав - е-списание в областта на хуманитаристиката* 10 (2017), 1-13.
- Merino, Maria. „The Black Devil: the adjective μέλας in Septuagint, New Testament, Epistle of Barnabas and the Sheperd of Hermas“. *Collectanea Christiana Orientalia* 15 (2018), 1-20.

- Monaghan, Patricia. *Encyclopedia of Goddesses and Heroines: Africa, Eastern Mediterranean, Asia*. ABC - Clio, Santa Barbara, 2010.
- Nilsson, Martin P. *Cults, Myth, Oracles and Politics in Ancient Greece*. Lund, 1951.
- Ogden, Daniel. *Dragons, Serpents, and Slayers in the Classical and Early Christian Worlds: A Sourcebook*. OUP, Oxford, 2013.
- . „The Function of Dragon Episodes in Early Hagiography“. In Schaaf I. (ed.), *Animal Kingdom of Heaven: Anthropozoological Aspects in the Late Antique World*, De Gruyter, Berlin, 2019, 35-57.
- Петрова-Танева, Мая. „Тимотеевото“ мѝчение на св. Марина в јужнославјанските рѝкописи: По следите на един текст с глаголически прѝвообраз и отворена традиция“. *Старобългарска литература* 63-64 (2021), 128-161.
- Pietersma, Albert; Lutz R. T. „Jannes and Jambres“. In Charlesworth J. H. (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha, Vol. 2: Expansions of the Old Testament and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic works*. Doubleday, Garden City, 1985, 427-442.
- Planeaux, Christopher. „The Date of Bendis' Entry into Attica“. *The Classical Journal*, 96. 2. (2001), 165-192.
- Попов, Димитър. *Тракийската богиня Бендида*. Наука и Изкуство, София, 1981.
- Potter, David S. *The Roman Empire at bay, AD 180 – 395*. Routledge, London, 2004.
- Раденковић, Љубинко. „Источнословенска богиња Мокош: питања реконструкције“. *Приступна предавања дописних чланова* (2019), 133-144.
- Rives, James B. „The Decree of Decius and the Religion of Empire“. *Journal of Roman Studies* 89. (1999), 135-154.
- Roberts, Jeremy. *Chinese Mythology A to Z*. Facts On File, New York, 2004.
- Ross, Marvin C., Downey, Glanville. „A Reliquary of St. Marina“. *Byzantinoslavica* 23 (1962), 41-44.
- Simms, Ronda. „The Cult of the Thracian Goddess Bendis in Athens and Attica“. *Ancient World*, 18 (1988), 59-76.
- Spencer, Frederic. „The Legend of St. Margaret“. *Modern Language Notes*, 4. 7. (1889), 197-201.
- Стойнев, Анани. - Българска митологија: Енциклопедичен речник. 7М + Логис, София, 1994.
- Суботић, Гојко. *Свети Константин и Јелена у Охриду*. Београд, 1971.
- Tammi, Guido. *Due versioni della leggenda di S. Margherita d'Antiochia in versi francesi del medioevo*. Scuola artigiana del libro, Piacenza, 1958.
- Thomson, Simon C. „The Overlooked women of the old English Passion of Saint Christopher“. *Medievalia et Humanistica* 44 (2019), 61-80.
- Вражиновски, Танас. *Народна митологија на Македонците*, кн. II. Институт за старословенска култура, Прилеп, 1998.
- Watkins, Calvert. *How to kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics*. OUP, Oxford, 1995.
- White, Monica. „The rise of the dragon in middle Byzantine hagiography“. *Byzantine and Modern Greek Studies* 32. 2. (2008), 149-167.

Julija MITREVSKA
Professor of History

THE LIFE OF AN ANONYMOUS THUNDERER

(summary)

In the first part of this paper, an attempt was made to trace the genesis and development of the demonological episodes in the Byzantine *Life of St. Marina*, and some of its derivatives. In doing so, we have reached the conclusion that the physiognomy of the dragon has a tripartite genesis – biblical, hagiographical, and classical; while the *interrogatio daemonis* constitutes a hagiographical topos, which can be traced back to the Apocryphal works of the Apostles, namely the *Acta Thomae* and *Quaestiones Bartholomaei*. The author of the *Life* combined two mythological threads into a single syncretic amalgam – the poetic legends of the birth of Typhon or the Dioscuri on the one hand, and the Orphic cosmogony on the other. This construct of the demons' origin, which is quite astonishing, leaves the impression that it was made for satiric purpose.

The rest of the paper is concerned with the search for the pagan “predecessor” of our martyr. For the missionaries and their work, especially useful were the structural similarities between the hagiographic narrative and the echoes preserved in the folklore tradition and the topography pertaining Mokusha. Namely, the shepherd-motif, the prayer promising protection for the newborns, and the implicit antagonism between the earthly praefectus Olybrius and the heavenly bridegroom Christ; which in themselves constitute frequent hagiographic topoi, especially in context of the virgin martyrs. Another distinctive feature of St. Marina is the pictorial composition that bears the main aspects of the thunderers, specifically the rare Byzantine models where she is depicted fighting the demon with a hammer in her hand. The last missing piece in order to complete the puzzle is the calendrical interpretation of the hottest days of the year. For the Orthodox Church celebrates her feast-day two days before Ilinden (July 17/30), and therefore in the folk tradition, under the name of “Fiery Mary” she appears as a sister of St. Elijah and as a patron of lightning. It is for these reasons that we believe that under all these layers filled with Christianized elements, hides some Slavic goddess, who in the folklore tradition is associated with the protection of the sheep and the women in labor; and as Perun's wife may have found herself in the middle of the struggle between the Thunderer and his wily opponent.