

ÉRTÉKREND ÉS VILÁGKÉP: A KERESZTÉNYSÉG ELŐTTI KÉPZETEK ASSZIMILÁCIÓJA A KIJEVI RUSZ IRODALMÁBAN

Sarnyai Csaba

A Kijevi Rusz irodalmára, annak műfaji sokrétősége ellenére is, jellemző az a jellegzetes sematizmus, amely elsősorban a (szép)irodalmi művek természetét általában meghatározó didaktikus célzatosságból ered. Az óorosz íróknak nem volt céljuk a szórakoztatás, műveikkel elsősorban tanítani akartak, mindvégig hangsúlyozva a könyvek hasznosságát, az olvasás léleképítő mivoltát, lévén, hogy azok az embert minden körülmények között az önmegtartóztatásra, a világrend bölcsességének észrevételére ösztönzik (H. Tóth – Ferincz 2006: 3–4). Az óorosz irodalmat meghatározó sematizmus problémája ugyanakkor korántsem tekinthető specifikusnak, hiszen az – magától értetődő módon – a középkori világképnek azokkal az általános tendenciáival függ össze, melyek a kérdéses évszázadokban alapjaiban határozták meg valamennyi művészeti ágat. „A középkori mesterek – írók, festők – nem törődnek az őket körülvevő világ látható arculatával, figyelmüket állhatatosan a túlvilágra fordítják. [...] A költők és festők jóformán teljesen figyelmen kívül hagyják a reális természetet; nem ábrázolnak tájat, nem veszik észre az egyes ember jellegzetességeit, nem törődnek azzal, hogy különböző országokban és különböző korokban az emberek másként öltözködtek, másféle házakban éltek, másfajta fegyverekkel harcoltak. Nem egyénítenek, inkább tipizálnak, nem mélyednek el az élet jelenségeinek sokféleségében, ehelyett kiindulópontjuk a fenn és a lenn kibékíthetetlen ellentéte, amelynek pólusain az abszolút jó és az abszolút gonosz áll” (Gurevics 1974: 8).

Ennek megfelelően az óorosz irodalom, noha viszonylag gyakran szerepeltetett démonológiai képzeteket, azt mindig didaktikus, vagy egyenesen ideológiai célzattal tette, és korántsem esztétikai vagy poétikai megfontolásból. A kereszténység előtti hiedelemrendszer alakjait felvonultató óorosz irodalmi szövegek alapvetően két csoportra oszthatóak: a világi tematikájú évkönyvekre (krónikákra), valamint az egyházi intelmekre és legendákra. A művek eme két csoportjának különválasztása nem pusztán azok genetikai eredetén alapszik, hanem sokkal inkább a szerzőknek a leírt tényekhez való viszonyán. Az évkönyvírók ugyanis általában egyfajta kí-

vülállással, meghatározott objektivitással kezelik tárgyukat, s leginkább a tények konstatálására hagyatkoznak (vö. „*És esküdtek istenükre, Perunra, s Voloszra, a jószágok istenére*”). Ezzel szemben az egyházi tematikájú művekben leírtak már legtöbbször igen expresszív értékítéletet is hordoznak: „*Ám a végeken még ma is imádják átkozott istenségüket, Perunt, s képtelenek lemondani átkozott toraik tartásáról, miket a rodnak és a rozsa-nyicáknak tiszteletére művelnek*” (Зыбов 2004: 55).

Az orosz irodalom egyházi közeggel való szoros kapcsolatának eredményeképpen azonban az irodalmi szövegekben fellelhető fantasztikum és fikció forrásának nem a korabeli (népi) démonológiai hagyomány tekinthető, hanem az a keresztény szellemiség, mely az egyes művek világképe tekintetében mindvégig meghatározó marad.¹ A középkori irodalom és a korabeli folklór egymáshoz való viszonyát így elsősorban a népköltészet alkotási módjában, illetve az orosz irodalmi művekben megjelenő világértelmezési modellek eltérő természeté jellemzi. „Valójában – írja Adrianova-Peretc – az orosz korszak emberének tudatában mélyen gyökerező, a feudális társadalom vezető rétegeinek ideológiáját fenntartó etikai és filozófiai természetű keresztény nézetek más ideálokat, a valósághoz való másféle viszonyt, illetve más emberi minőségeket követeltek meg, mint azok, melyek a népköltészetben jutottak kifejezésre. Az olyan aktív minőségek helyett, melyek a mesében vagy a hősi eposzban segítik a hőst, hogy leküzdje az akadályokat, a keresztény teória olyan passzív ’erényeket’ követelt magának, mint az alázat, a hatalomnak és az ’isteni akaratnak’ való engedelmesség, s azt tanította, hogy az ember a boldogságot ne itt a földön, hanem az eljövendő ’örök’ életben keresse. A népköltészet természetes optimizmusával, életigenlő tendenciáival így az élet örömeiről való lemondás ideálja áll szemben” (Адрианова-Перетц 1974: 8–9). Emiatt kezeli tanulmányaiban kimondottan fontos kérdésként Adrianova-Peretc a realista, valamint az általa „antirealistának” nevezett eredők állandó dichotómiáját, mely az orosz irodalomban mindvégig nyomon követhető. Noha az elismert filológus által használt terminológia bizonyos tekintetben a szovjet irodalomtudományt meghatározó marxista világnézet hozadékának tekinthető, megállapításai a mai napig is helytállóak: „Az orosz irodalomban a

¹ A „fantasztikum” és „fikció” fogalma a középkori művek esetében csak feltételesen, a mai szemléletmód szerint alkalmazható, hiszen mindez a kor keresztény embere számára a mindenkor valóság részét képezte, míg a tulajdonképpeni „fikció” egyet jelentett az „ördögi szemfényvesztéssel”.

realista és az antirealista, azaz idealista eredők problémája igen szoros összefüggésben áll a két világnézet harcával. A realiztikus ábrázolásra való törekvések közben az írók az orális eposz legjavához közelítenek, s ilyenkor, mint például a kulikovói csatáról szóló elbeszélésben, az eseményeket azok valódi menetével teljes összhangban jelenítették meg. Amikor a vallás által sugalmazott idealista 'történelemfilozófia' kerekedik felül, az egyes szerzők áttérnek az antirealista egyházi fantasztikus irodalom nyelvezetére, s a harcmezőre a leszállásban várakozó csapatok helyett 'szent vértanúk serege' vonul, élükön olyan 'szent harcosokkal', mint Georgij, Borisz és Gleb, Dmitrij Szolunszkij, vagy Mihály arkangyal. Így születik meg az orosz fegyverek egyik legfényesebb győzelmének azon magyarázata, melynek szemernyi köze sincs a történetek népi értékeléséhez" (uo., 9).

Mindezzel összhangban az óoroszl korszak irodalmában a korabeli, gyökereiben kereszténység előtti hiedelemvilág toposzai elsősorban a keresztény tanítások ellenpólusaként, egyfajta retorikai fogásként szerepelnek: a mindenkori szerző a „pogány tévelygés sötétségét” az isteni igazsággal, azaz a „fényvel” állítja szembe. Az óoroszl irodalmi szövegeket meghatározó ilyen kétpólusú gondolkodásmód így tulajdonképpen a középkori kultúra bináris gondolkodásmódjának jegyeit viseli magán, azaz a különböző értékminőségek (*anyagi – szellemi, időleges – örökkévaló, rossz – jó, bűnös – szent, sötétség – világosság* stb.) szembeállításán alapul (H. Tóth – Ferincz 2006: 4).

Az adott bináris szemléletmód kitűnő példája a keleti szlávok ma ismert legrégebbi írásos emléke, a régészek által 2000-ben felfedezett *Novgorodi zsoltárkönyv* (X–XI. sz. fordulója), melyben az egyfajta bevezetőül szolgáló szöveg harmadik részeként a következőt olvashatjuk: „*Álljunk az ő (Krisztus – S. Cs.) szolgálatában, és ne a bálványoknak hódoljunk. A bálványok szemfényvesztésétől elfordulok. Nem a halálnak választjuk útját. Minden emberek szabadítójához, Jézus Krisztushoz, minden embereken ki ítéletet vesz, és a földet szent nevével beragyogja, méltók leszünk*” (Зализняк–Янин 2001: 208).² Az adott szöveg, melyhez hasonló ez idáig sem szláv, sem bizánci forrásból nem került elő, a következetesen ismétlődő formulák esküszzerű hangzása révén minden bizonnyal inkább

² Itt és a későbbiekben, ahol a fordító neve külön nincs feltüntetve, az óoroszl szövegeket a saját fordításomban közlöm – S. Cs.

emocionálisan volt képes hatni a pogány novgorodiak érzületére, mintsem hitvallásszerű dogmatikai tartalmával (uo., 209).

Az óoroszművek esetében hasonlóképpen gyakori retorikai fogás a „mi” és az „ők” fogalmának szembeállítására, pontosabban fogalmazva szétválasztására az „ember – vadállat” hasonlat alkalmazása is: „*úgy éltek, mint a barmok*”; „*úgy éltek az erdőben, mint a vadállatok*” (Боровский 1982: 5, 6).

Az ilyen bináris oppozíciókban való gondolkodás végeredményben a középkori orosz irodalom talán legfontosabb, de mindenképpen legmarkánsabb sajátosságával függ össze – szimbolikus jellegével: a középkori világszemlélet számára az emberi megismerés legfőbb feladata nem volt más, mint hogy megfejtse a dolgok valódi értelmét és lényegét, azaz mintegy „dekódolja” a különféle szimbólumokat (Ferincz 1997: 27). Ezt, a középkori világszemléletre általában is jellemző vonást az óoroszművelés attól a bizánci irodalomtól örökölte, melynek hagyományait a legtöbb vonatkozásban magáévá tette. A bizánci irodalmat meghatározó szimbolikus, pontosabban fogalmazva, allegorikus gondolkodásmód – mint arra Szergej Averincev rámutat – szintén nem korlátozódik kizárólagosan az irodalmi szövegekre, hanem kiterjed a hétköznapok valóságára, az egyéb társadalmi, etikai és kulturális reáliákra is (Аверинцев 1977: 132–133).

Ugyanakkor az ellentétpárokban való gondolkodás nemcsak a középkori irodalom meghatározó vonása, hanem az arra sok tekintetben hatást gyakorló népi világszemléleté is. Itt azonban ez a bináris szemléletmód egy másik alapoppozíción alapul, nevezetesen az „élő – holt” ellentétpáron. Ehhez azonban hozzá kell tenni, hogy a szláv népi kultúra esetében nem feltétlenül ez a szembeállítás szerepel alapértelmezésként, hanem annak egy jellegzetes, tartalmi vonatkozásban ekvivalens módozata: a „saját – idegen” ellentétpár. Ez teljesen törvényszerűnek tekinthető: a népi gondolkodásmód számára minden eltérés, minden másság idegenként értelmeződik; az idegen mindig kivétel, elhajlás a normálistól, az idegen a rendről alkotott elképzelések tagadása (Георгиева 2003: 169). S hogy a szláv hagyomány esetében az „élő – holt”, valamint a „saját – idegen” ellentétpár mennyire megfeleltethető egymásnak, jól illusztrálják azok a szófordulatok, melyeket még a XIX–XX. századi paraszti kultúrában is az „idegenek” (vagyis a faluba idegen helyről érkezettek) viselkedésével, szokásaival kapcsolatban alkalmaztak: „*nem (erről) a világról van*”; „*nem úgy, mint az emberek*” stb. (uo.).

Az óorosz irodalomra legfőképpen jellemző „pogány – keresztény” ellentétpár végeredményben nem más, mint az eredendő „idegen – saját” oppozíció jellegzetesen keresztény módozata, amely leginkább ebben a formájában felel meg a középkori orosz irodalom ideológiai és elsősorban retorikai követelményeinek. Ezzel párhuzamosan a „pogány” és „keresztény” eredők ilyen szembeállításuk sok esetben nem egyszerűen az egymással ellentétes létminőségek és értékrendek, viselkedési normák összehasonlítására vagy ütköztetésére szolgál, hanem gyakorta egyazon személy útkereséseinek, vívódásainak összetett folyamatait tárja fel, hogy végül a „pogány tévelygésekkel” szemben rámutasson az „isteni igazság”, azaz a keresztény értékrend és erkölcsiség kizárólagosságára. A példaadó személyes útkeresések bemutatásakor, a pogányból kereszténnyé váló ember sorsának ábrázolásakor az óorosz irodalom gyakorta alkalmazta a pozitív előjelű, vagyis „keresztényi” átváltozások részletes taglalásának eszközét.

Az ilyen sajátos metamorfózisok egyik legszemléletesebb, s minden bizonnyal legismertebb példája az *Őskrónika* Olga-legendája, amely a pogány szokások szerint élő fejedelemasszony átváltozását, vagyis igaz keresztény uralkodóként való újjászületését beszéli el. Éppen ebből a szempontból figyelemre méltó a krónika ezen részének keletkezési ideje, amely a XI. század első felére, vagyis Bölcs Jaroszlav uralkodásának idejére tehető (Лихачев 1987: 91). Ez azt jelenti, hogy a legenda születésekor a Kijevi Rusz éppen csak felvette a kereszténységet (988), tehát az országban még igen intenzíven folyt a krisztianizáció folyamata. Az új vallás párhuzamosan létezett a régivel, azaz ennek eredményeképpen a még nem kellő mértékben megerősödött új hitnek olyan példákra volt szüksége, melyeket bátran szembe állíthatott a pogányság „istentelen tévelygéseivel”. Az *Őskrónikában* olvasható, a hagiográfiai legendától jellegéből adódóan sok vonásában eltérő történet első része ennek megfelelően egy, az ősi pogány szokások szerint élő asszony portréját rajzolja meg, aki négyszer is kegyetlen bosszút áll férje gyilkosain, majd pogány módra tort is ül férje sírja felett. Ugyanakkor mégsem ez a „kegyetlenség” kapja a fő hangsúlyt a legenda eme epizódjában, hanem Olga legfontosabb erénye, azaz mélységes bölcsessége, amely aztán majd a legenda második, a keresztény hitre tért Olga-Jelena életét elbeszélő részében teljessé válik igazán, természetesen új hitének köszönhetően. Itt Olgát már teljesen új emberként látjuk viszont, aki az őt megkeresztelő, majd feleségül kérő bizánci császárt már keresztény hitére hivatkozva utasítja vissza. Ilyen értelemben Olga már itt a

nagyhatalmú Konstantin fölé emelkedik erkölcsi tekintetben, ami egyszerre köszönhető új hitének, s a legenda első feléből megismert, itt végleg kiteljesedő bölcsességének. Olga átváltozása ilyen értelemben tehát követendő pozitív példát állít a legenda olvasója elé, mintegy bizonyítandó, semmi más nem lehet az igaz ember célja, minthogy tudatosan keresse a „fényt”, azaz az Isten bölcsességéhez vezető utat, ami egyúttal életének egyetlen lehetséges kiteljesítését is jelenti: „*A fény útjára tért Olgának teste-lelke örvendezett. A pátriárka meg ily szavakkal oktatta az új hitre: Áldott vagy te az orosz asszonyok között, mert megszeretted a fényt és elfordultál a sötét-ségtől. Áldani fognak ezért téged unokáid nemzedékeken át*”.³ Ilyen értelemben az *Őskronika* Olga-legendája az európai folklórhagyomány „bölcs asszony” alakjának a keresztény retorika szolgálatába állított, óorosz újraértelmezése, ami így sajátosan ötvözi mind a népmesei, mind pedig a hagiográfiai és történeti elemeket (Sarnyai 2002: 447).

Mindezzel párhuzamosan az óorosz irodalom az emberre leselkedő ördögi kísértések ábrázolása kapcsán már kifejezetten a korabeli (népi) démonológiai hagyomány, illetve a kereszténység előtti vallási rendszer egyes képzeteit alkalmazza, méghozzá – a dolog jellegéből adódóan – a keresztény démonológia törvényszerűségeinek megfelelően. Ez azt jelenti, hogy az ily módon kölcsönzött képzetek az irodalmi művekbe átkerülve alapjában véve már nem tartják meg eredeti vonásaikat, hanem meglehetősen sematikusvá válnak, azaz az egyes funkciók analógiája alapján összemossódnak a gonoszról alkotott általános, kevésbé körvonalazott keresztény elképzelésekkel.

Az óorosz irodalom démonalakjaiban azonban, azok általánosító, sematikus vonásai ellenére is, nemegyszer felismerhetők „prototípusaik”, azaz a kereszténység előtti hiedelemrendszer meghatározott alakjai. Ezt a jelenséget nevezi Fjodor Rjzanovszkij „az óorosz ördög mitológiai vonásainak” (Рязановский 1915: 32–34). Ugyanakkor meg kell jegyezni, hogy Rjzanovszkij mindezt „a pogány istenek démonokkal való azonosításával” magyarázza,⁴ noha itt inkább arról van szó, hogy a keresztény démon-

³ Iglói Endre fordítása.

⁴ Az óorosz szerzők „pogány istenekhez” való viszonyát leginkább létük tagadása jellemzi: felfogásuk szerint nem önálló létezők, csupán a Sátán tévesztette meg ilyen alakban a „pogányság sötéttségében tévelygő”, gyarló embereket. Mindez kitűnően látszik az *Őskronika* Rusz megkeresztelkedését elbeszélő fejezetéből, melyben – mintegy didaktikus célzatossággal – a ledöntött, s botütésekkel megcsúfolt bálványt, azaz Perunt a szerző az

képzetekkel leginkább azok a kereszténység előtti mitológiai képzetek kapcsolódtak össze, melyek eredetileg is démonszerű vonásokkal rendelkeztek. Jó példa erre a keleti szláv hagyományban indoeurópai örökségként fennmaradt *navok* alakja, akik eredetileg is a visszajáró túlvilágiakat, azaz a holtak lelkeit testesítették meg (Sarnyai 2010: 13–14). A középkori Rusz krónikáiban pedig már kifejezetten járványt és aszályt támasztó, az emberek vesztére törő démonként jelennek meg, azaz alakjuk a középkori szerzők tolla nyomán teljes mértékben összeolvad az általános keresztény démonképzetekkel. Nem véletlen, hogy az *Őskronika* 1092-es bejegyzése éppen nekik tulajdonítja a hírhedt polocki pestisjárványt: *„Hatalmas csoda és káprázat jelent meg Polockban: egész éjjel dobogás hallatszott, nyögések töltötték meg az utcákat, ördögök vágattak, akár az emberek szoktak. Ki pedig házából előjött, hogy lássa mindezeket, nyomban métellyel mételyezték azt a láthatatlan ördögök, mitől meghalt, és imígyen senki sem merészelt kilépni házából. De aztán azok már világos nappal is megjelentek lovaikon, s noha őket magukat senki sem láthatta, ám a lópaták nyomait jól látták; emígyen mételyezték meg azok az embereket Polockban és egész vidékén. Az emberek pedig azt beszéltek, hogy a navok vágják a polockiakat”* (PIBJI: 224). A kereszténység előtti képzet asszimilálódásának természete, a korabeli szóbeli démonológiai hagyományból az irodalomba való bekerülésének folyamata egyébként jól látszik az adott szövegrész szóhasználatából is. A keresztény krónikaíró ugyanis következetesen az „ördög” névvel illeti az adott démonalakokat, s a „nav” elnevezést csupán akkor használja, mikor a hétköznapi emberek vélekedését idézi: *„Az emberek pedig azt beszéltek, hogy a navok vágják a polockiakat”*.

embereket tévútra vezető ördög egyfajta „maszkjaként” azonosítja: *„Visszaérkezvén (Vlagyimir Kijevbe – S. Cs.) megparancsolta, hogy a bálványokat ledöntsék – némelyeket felhasogatván, másokat pedig elégetvén. Elrendelte, hogy Perunt egy ló farkához kössék, s a Boricsev mentén a hegyről a Rucsejhoz vonszolják, és tizenkét férfit állított, hogy azok bottal verjék. Mindez pedig nem azért történt, mintha a fa valamit is érezne, de az ördög megcsúfolására, ki eme alakjában tévesztette meg az embereket – hogy azok immár megfizesse nekik. [...] Tegnap még tisztelet övezé, ám mára megcsúfoltatik”* (PIBJI: 130, 132).



„A navok vágják a polockiakat” (Miniatúra a *Königsbergi Évkönyvből*, XV. sz.)

A *démoni* orosz ikonográfiája kapcsán azonban meg kell jegyezni, hogy míg az irodalomban a démonológiai alakok ábrázolása a szöveg elsődleges retorikai aspektusai miatt erősen kötött, azaz a különféle sematizáló, általánosító tendenciák által determinált, addig a vizuális alkotások esetében (ikonok, freskók, miniatúrák) ez éppen fordítva van: „A negatív (és a neutrális) alakok ábrázolásában az orosz festő maximálisan szabad volt a tradíció által meghatározott előírásoktól. Míg a szakrális figurák esetében kötötték őt az ikonografikus legenda és a mintául szolgáló eredeti kép szabta viszonylag szűkös korlátok, addig a démonok és a bűnösök alakjának ábrázolása viszonylag tág teret engedett az egyéni útkereséseknek és újításoknak is” (Антонов–Майзульс 2011: 11). Ilyenképpen a festők szívesen folyamodtak a démonológiai alakok ábrázolásához, lévén éppen az adott nekik alkalmat arra, hogy a lehetőségekhez képest alkotásuk-

ban saját egyéni elképzeléseik is teret kapjanak. Legalábbis ezt látszik igazolni az a tény, hogy az orosz középkor végére „az ördögök, bűnösök és apokaliptikus szörnyetegek szinte megtöltik az ikonok, freskók és miniatúrák szabad tereit” (uo.).

IRODALOM

- Ferincz, I. 1997, Az óorosz irodalom. In: Zöldhelyi, Zs. (szerk.), *Az orosz irodalom története a kezdetektől 1940-ig*. Budapest: Nemzeti Tankönyvkiadó, 26–47.
- Gurevics, A. 1974, *A középkori ember világképe*. Budapest: Kossuth Könyvkiadó. (Előd Nóra fordítása)
- Sarnyai, Cs. 2002, A bölcs asszony legendája. Olga alakja az „Öskronika” tükrében. In: Bibok, K. – Ferincz, I. – Kocsis, M. (szerk.), *Cirill és Metód példáját követve: Tanulmányok H. Tóth Imre 70. születésnapjára*. Szeged: JATEpress, 445–448.
- Sarnyai, Cs. 2010, *Keresztvilágok: Szláv mitológia és orosz irodalom*. Szeged: SZEK Juhász Gyula Felsőoktatási Kiadó.
- H. Tóth, I. – Ferincz, I. 2006, *Az óorosz irodalom vázлата (XI–XVII. század)*. Szeged: JATEpress.
- Аверинцев, С.С. 1977, *Поэтика ранневизантийской литературы*. Москва: Наука.
- Адрианова-Перетц, В.П. 1974, *Древнерусская литература и фольклор*. Ленинград: Наука.
- Антонов, Д.И. – Майзульс, М.Р. 2011, *Демоны и грешники в древнерусской иконографии: Семиотика образа*. Москва: Индрик.
- Боровский, Я.Е. 1982, *Мифологический мир древних киевлян*. Киев: Наукова думка.
- Георгиева, А. 2003, *Образи на другостта в българския фолклор*. София: Гутенберг.
- Зализняк, А.А. – Янин, В.Л. 2001, Новгородская псалтырь начала XI века – древнейшая книга Руси. *Вестник Российской академии наук* 71, № 3, 202–209.
- Зубов, М.И. 2004, *Лингвотекстология середньовічних слов'янських повчань проти язичництва: Монографія*. Одеса: ОРІДУ НАДУ.
- Лихачев, Д.С. 1987, Великое наследие. В кн.: Лихачев, Д.С. *Избранные работы в 3-х томах, т. 2*. Ленинград: Художественная литература.
- ПВЛ – Повесть временных лет. В кн.: Лихачев, Д.С. (ред.), *Памятники литературы Древней Руси: Начало русской литературы, XI – начало XII в.* Москва: Художественная литература, 1978, 22–277.
- Рязановский, Ф.А. 1915, *Демонология в древнерусской литературе*. Москва: Печатня А. Снегиревой.

РЕЗЮМЕ

К вопросу ассимиляции дохристианских представлений в литературе Киевской Руси

В литературе Киевской Руси довольно часто встречаются дохристианские демонологические представления, однако, их употребление, благодаря природе средневековой (христианской) литературы, всегда мотивировано дидактическими, риторическими и идеологическими причинами, а не поэтическими или эстетическими намерениями.

Древнерусские литературные тексты с этой точки зрения разделяются на две группы. Первая группа – это произведения мировой тематики (чаще всего летописи), которые, как правило, характеризуются определенной объективностью и ограничиваются описанием фактов. Ко второй группе относятся произведения церковной тематики (житийные легенды, поучения и т.д.), которые в большинстве случаев имеют экспрессивно-оценочную характеристику.

Наряду с этим в древнерусской литературе нередко ассимилируются определенные мифологические представления народной демонологической традиции того времени, а также образы дохристианской мифологической системы. Это явление особенно отчетливо намечается в изображении различных демонических искушений. Благодаря закономерностям христианской демонологии, такая ассимиляция, как правило, сопровождается значительной схематизацией данного мифологического представления. В результате такого процесса мифологические факты лишаются первичных своих черт и функций, тем самым они сливаются с менее конкретизированными общими христианскими представлениями о зле.