

# МИФОЛОГИЯ И КУЛЬТУРА

## МИФОПОЭТИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ В КУЛЬТУРОГЕНЕЗЕ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

О.В. Найдыш

Кафедра онтологии и теории познания  
Факультет гуманитарных и социальных наук  
Российский университет дружбы народов  
*ул. Миклухо-Маклая, 10а, Москва, Россия, 117198*

В статье на материале отечественной духовной культуры анализируются истоки одного из компонентов обыденного сознания традиционного общества — народной психологии. Показано, что славянская народная психология складывалась при тесном взаимодействии религиозной идеологии христианства и славянской демонологии.

Народная психология — область малоисследованная в историко-культурной и этнографической литературе. В частности, это связано с тем, что она теснейшим образом переплеталась с религиозными представлениями о психике человека, его духовности, и очень сложно их разграничить. На какой почве произошло их слияние? Этот вопрос в отечественной литературе не получил достаточного освещения, хотя, на наш взгляд, требует разрешения. Ибо одной из культурных форм, синтезирующих народную и религиозную психологию, выступала славянская демонология и ее главный образ — образ беса.

Глубинные истоки генезиса образа «отечественного беса» уходят своими корнями в наиболее архаичные пласты мифологии древних славян, о которых мы можем судить как по археологическому и лингвистическому материалу, так и по фольклору, особенно обрядовому. По современным представлениям, отделение праславянских племен из общего индоевропейского массива и их этническая консолидация происходят во II тысячелетии до н.э. и заканчивается где-то на рубеже II—I тысячелетий до н.э. [8. Гл. 5]. В основе общеиндоевропейской мифологии были, по-видимому, два божества — верховное мужское божество неба и солнца — «небо-отец», покровительствующее плодородию, и неверховное божество грозовых явлений, молнии, покровитель хозяйственной деятельности, земли и изобилия — «бог грома» [3; 4]. Впоследствии функции плодородия земли и изобилия стали олицетворяться особым божеством. Первоначальные формы индоевропейской мифологии содержали образы мировой горы, мировой реки, мирового дерева, тератоморфных существ, а также различные бинарные оппози-

ции. В дальнейшем индоевропейская мифология усложняется. Расширяется пантеон богов; перераспределяются их функции, некоторых из них передаются другим богам; пантеон иерархизируется за счет субординации оценочными отношениями, все четче выделяется уровень «низшей мифологии», миру богов противопоставляется мир демонов; выделяется особый промежуточный слой между миром богов и миром людей — герои.

В славянской мифологии в качестве наследия анимизма была широко представлена и «низшая мифология» — различные классы неиндивидуализированных духов, среди которых много «нечисти». В воображении древних славян они заполняли собой природную и культурную среду, те ее ниши, в которых могла проявлять себя (в представлении первобытного человека) активность мистериально-го, чудесного, магического. Дома, леса, поля, реки были заполнены домовыми, лешими, водяными, русалками, вилами, кикиморами и другими мифологическими персонажами. Мифологические черты приписывались и многим видам животных, игравшим важную роль в жизнедеятельности первобытной общины (волк, медведь, лошадь и др.). Формировались и синкретические мифологические образы, сочетавшие в себе свойства представителей низшей мифологии с чертами людей или животных (морской царь, лесной царь, баба-яга, чудо-юдо и др.).

Все это многообразие мифологических образов упорядочивалось двояким путем: во-первых, с помощью неосознаваемо функционирующих бинарных оппозиций; во-вторых, с помощью мифообраза «мирового дерева». Бинарные оппозиции определяли пространственные, временные, хозяйственные, социальные, культурные базовые черты мифологического мировоззрения древних славян: небо—земля, верх—низ, огонь—вода, день—ночь, суша—море, правый—левый, жизнь—смерть, мужской—женский, белый—черный, близкий—далекий и др. [5]. Бинарные оппозиции, противопоставляя друг другу природные, хозяйственные, культурные и другие контрастирующие свойства природных и социальных явлений, задавали те исходные, базовые духовно-организационные принципы, которые определяли возникновение мифологических образов и логику развития мифологических сюжетов.

На формирование древнеславянских мифологических предпосылок возникновения обобщенного образа беса оказывал влияние широко распространенный в архаических пластах славянской мифологии хтонический мотив змеборства. Змей олицетворял подземное царство и первозданное хаотическое начало. Пока Змей жив, он не дает развернуться потенциально существующим элементам будущего Космоса, которые до поры до времени пребывают в свернутом виде в яйце как зародыш [12. С. 81—99]. Образ Змея как бы отграничивал священное и профанное, хаотическое и организованное, в конечном счете — «свое» и «чужое». Победа Громовержца (Перуна) (как вариант — Кузнеца) над Змеем символизировала победу сил жизни, света и радости над силами смерти, тьмы и горя. Среди мифологических предпосылок образа беса есть и древний общеславянский миф об оборотне (1).

Принятие христианства восточными славянами привело к сложному взаимодействию языческой (мифологической) и христианской культур, результатом ко-

того было своеобразное двоеверие. Это взаимодействие имело ряд особенностей. Прежде всего, из-за совпадения у восточно-славянских народов эпохи формирования мифопоэтического эпоса с периодом христианизации многие роли и функции мифологических образов перешли к христианским образам. Сохраняясь в своих основаниях, славянская мифология трансформировалась — и приспособлялась к христианству, и приспособлявала его к себе. Такое взаимодействие в категориях волновых процессов может быть охарактеризовано как «культурная интерференция» — одни пласты, мотивы, образы, сюжеты взаимно погашаются или взаимно ослабевают, а другие, синхронные, наоборот, налагаясь друг на друга, усиливаются, становятся более рельефными, контрастными. Так формировались религиозно-мифологические синтезы, определившие взаимодействие в массовом сознании образов, сюжетов, догматики и канонов христианства, с одной стороны, и языческих мифологических представлений — с другой. Языческие боги либо уступали свое ведущее место христианскому богу и его святым, либо слились с христианскими святыми, либо перешли в разряд христианских бесов.

Религиозно-мифологические синтезы также формировались и в результате «вторичной мифологизации». Ведь под покровом монотеизма в средневековом массовом, обыденном сознании всегда скрывались мощные пласты мифологического мироощущения, грандиозный мифологический континуум. Эти пласты подпитывали собой христианизированные сферы средневековой духовной культуры, взаимодействовали с ними, преобразовывали их, образуя религиозно-мифологические синтезы, например, христианские мифы и легенды (2). В становлении и развитии образа беса «вторичная мифологизация» сыграла важную роль. Она проявилась в синтезе древних мифологических и фольклорных образов с христианской демонологией (ее образами дьявола и бесов, мотивов и сюжетов на тему добрых и злых, светлых и темных начал бытия). При этом христианская демонология, являвшаяся продуктом взаимодействия евангельской мифологии с догматами христианства, сама носила поливариантный характер, имела различные версии.

Прежде всего, значительные предпосылки возникновения демонологии содержатся в Библии. Правда, в книгах Ветхого Завета в рассказах об истории мира и человечества дьявол не играет почти никакой роли. Но в Новом Завете появляется идея о происхождении от дьявола многих ветхозаветных событий (3). Этот мотив находит широкое распространение в апокрифической литературе. Согласно апокрифам, дьявол, или падший ангел, выступает как субстанция зла, от которой среди людей появились пороки, заблуждения, болезни и смерть, и от полной власти которой над человечеством последнее было спасено только явлением в мир и смертью Христа, сына Божьего.

Система христианских образов, подкрепленная мощью церкви как социального института, накладываясь на аморфную и слабо систематизированную славянскую мифологию, конечно, довольно легко трансформировала ее. Но трансформация не сводилась к абсолютному подавлению и односторонней ассимиляции старого новым. Усваивая христианскую веру, ее богов и святых, ее (по сути мифологические) сюжеты, язычники вовсе не собирались полностью

отказываться и от своих старых, языческих богов. Другое дело, что в силу обстоятельств они были вынуждены придать им новое значение, приписать новые смыслы старым богам. А общая направленность такого переосмысления определялась тем, что в новой религии идолопоклонство отождествлялось с деятельностью дьявола, сатаны. Так мифологические боги старой религии становятся бесами новой религии (4). Вместе с тем изменяется и эмоционально-аффективное отношение к старым богам, ставшими новыми бесами. Они олицетворяют собой богоборческое, темное, злое начало, с которым нужно вести беспощадную борьбу. Трансформации языческих богов в христианских бесов способствовало и то, что в славянской мифологии был представлен достаточно широкий спектр образов «низшей демонологии» (лешие, водяные, русалки, домовые, упыри и др.), которые не требовали особых изменений для того, чтобы пополнить арсенал христианских бесов.

Активная проработка темы беса в древнерусской литературе, попытки ее художественного и религиозного осмысления, уточнения и развития начинаются с конца XIV — первой половины XV в., когда на Русь постепенно проникают — в ходе второй волны южнославянского влияния — популярные апокрифические произведения южнославянского происхождения, многие из которых были созданы под влиянием богомилства — мощного еретического движения на славянских Балканах. Богомилство сложилось в начале X в. в Македонии под влиянием неоднократно переселявшихся византийским правительством из Малой Азии павликиан (5). Богомилы позаимствовали у павликиан идущую от манихейства идею двойственности мира, постоянной борьбы в мире доброго (светлого) и злого (темного) начал. Земной мир и телесность человека богомилы объявили сферой, сотворенной и управляемой дьяволом, а небесный мир и душу человека — проявлением божественного начала. Богомилы отрицали Ветхий Завет, церковную православную иерархию, церковные таинства, поклонение кресту, святым, мощам, старались максимально упростить обрядовую сторону религии (упрощение молитвы, совместные ритуальные трапезы и др.) [1; 6; 7]. Одна из важнейших установок богомилства — отрицательное отношение к телесности, чувственности, в том числе к своему телу как созданию сатанинскому, греховному. Аскетизм, изнурение плоти, медленное истребление тела, употребление только растительной пищи, осуждение стремления к материальным благам, отрицательное отношение к браку — характерные черты богомилства.

В X—XIII вв. богомилство широко распространилось на Балканах, от болгар перешло к сербам и хорватам, кое-где (например, в Боснии) стало господствующей религией. Богомилство сыграло важную роль в борьбе за свержение византийского ига, создало обширную апокрифическую литературу, которая была широко представлена в Восточной Европе, а также проникала в Западную Европу, способствуя возникновению мощных еретических движений (катаров, альбигойцев и др.) (11). Именно через богомилскую апокрифическую литературу проникает на Русь «бесовская тематика», складываются сюжеты рассказов о проделках бесов с людьми, мотивы и образы борьбы добра и зла и т.д. Таким

образом, древнерусская демонология сложилась на основе сложного синтеза демонологии Нового Завета, византийской демонологии, богомильской демонологии и древнеславянских мифологических образов. С принятием христианства литература патериков, житий святых, святоотеческих творений, церковная лирика, апокрифическая литература, иконография через Болгарию из Византии перешла на Русь и принесла христианскую демонологию, которая на новой почве обогатилась чертами славянской мифологии.

До XVII ст. изображения бесов в русских миниатюрах однообразны, скучны, незанимательны и сделаны с намерением не заинтересовать зрителя. Фигуры и особенно лица бесов на миниатюрах древнейших русских рукописей иногда намеренно вытерты или запачканы. Бедность такого образного изображения «отечественного беса» иногда объясняется грубостью нравов той эпохи. Так, Ф.И. Буслаев отмечал, что «без всякого пристрастия можно сказать, что пороки и грехи древней Руси были до такой степени грубы и пошлы, что не могли дать занимательного содержания идеальному типу беса» [2. С. 5], что «зверство древнерусских нравов отзывалось тупоумием бесов, в которых фантазия изображала окружающую ее действительность» [2. С. 6]. Конечно, комплекс причин здесь более широкий, он зависит от культурно-исторического типа личности, динамизма социальных и культурных связей, этнокультурных особенностей и др. Но суть вопроса Буслаев уловил достаточно точно.

В XVII в. получает развитие отечественная демонология. Демонология в древнерусской культуре — это поле образов и сюжетов, на основе которых создавались и церковно-идеологические доктрины, и церковно-художественные произведения. В них образы, сюжеты и идеи средневековой демонологии подчас конкретизировались в определенного рода «концепциях», своеобразно интерпретировавших те или иные явления социальной и духовной жизни. В некоторых из них содержались и отдельные рациональные моменты. Примером может служить «религиозная психология», идеи которой разрабатывались в русле художественно-творческого воспроизведения монашеского подвижничества и аскетизма.

Мироощущение средневекового человека определялось прежде всего чувственно-эмоциональным отношением к миру. Преобладающие настроения — неуверенность, постоянный страх перед настоящим и еще больше — перед будущим, поскольку в будущем маячило осуждение на вечные муки, на пребывание в аду. Такое сознание, с его амбивалентностью, мистическим полифонизмом было весьма мрачным, насыщенным тягостными переживаниями [9]. Везде и во всем ему виделись бесы, бесы... Причем в таком сознании предполагалось реальное существование демонологических существ, «бесовский фактор» был не сказочным, не воображаемым, а вполне реальным, подлинно мифологическим: люди «видели» бесов, «слышали» их, «разговаривали», «общались» с ними.

Однако зависимость людей от бесов не абсолютна. Человек способен противостать бесовщине. С приходом в мир Иисуса Христа и пленением им сатаны человек наконец получил возможность освободиться от волшебных действий дьявола и его подручных. Более того, люди получили возможность даже господ-

ствовать над бесами, властвовать над ними. В древнерусской литературе бесу придавалось символическое значение, он выступал как некий абстрактный символ зла, а герой должен был преодолевать создаваемые бесом на жизненном пути героя разного рода препятствия в виде концентрации его различных форм. Преодолевая это зло, герой проявляет себя как мученик, он покрывает себя ореолом мученичества. Бес выступает как антагонист героя, как «антигерой», пытается обмануть свою жертву, нанести ей вред, ущерб (околдовать, нанести телесные повреждения, приказывает убить кого-то и т.п.). Бес и герой — антиподы, они ведут между собой ожесточенную борьбу. Бес выступает как олицетворение многоликости мира зла. Но в конечном счете борьба заканчивается победой героя, т.е. победой сил добра. Бес терпит поражение и наказывается — герой заставляет беса работать на себя. Именно в этом народное сознание усматривало высшую форму уничтожения бесовщины, ее преодоления.

Дьявол обольщает не только мирян, но и слуг церкви. В Средневековье был создан грандиозный массив религиозной литературы, прежде всего патериков и житий, о подвижнической и аскетической жизни монахов-отшельников. Наряду с изображением действительных событий в такого рода литературе всегда присутствовал художественный сюжет об искушениях монахов дьяволом и бесами. В нем и дьявол, и бесы могли принимать на себя разные обличья, прибегать к самым изощренным и хитрым средствам для обольщения; при этом подвижники в той или иной форме боролись с дьяволом и бесами, чаще всего побеждая их. Подобные сюжеты — это благодатное поле для фантазии, воображения и остроумия. Подобная литература пользовалась громадной популярностью как весьма занимательное и поучительное чтение. Бесы — это носители зла, и только зла. Для совершения зла они должны проявить себя как искусители, пытающиеся совлечь человека в грех и таким образом отвратить его от спасения. Здесь дьявол не останавливается ни перед чем, он полон хитрости и лжи: для искушения людей он способен принимать на себя личину добра, ангельства или святости. В результате грехопадения прародителей человечества у людей произошло огрубление всех чувств, потеря первичных способностей ощущать за пределами видимого мира — чувствовать, видеть, слышать мир невидимый. В результате человек не видит деятельности бесов глазами, и бес действует на человека невидимо: на ум человека — богопротивными замыслами, на волю — богопротивными желаниями. Бесы обладают гигантским опытом борьбы с добром, а также целым арсеналом средств такой борьбы, в том числе и психологических. Они умеют учитывать личностные особенности индивида. Для своих бесовских деяний они выбирают, прежде всего, неопытных, доверчивых людей, прельщают их видимостью истины, используя при этом различные «видения», «сны», «озарения» и др.

В патериках и житиях было разработано также учение, достаточно пронизательная и психологически тонкая «теория греха», включавшая в себя и логику его развития от простейших состояний к более сложным, и психологию греха, содержащую анализ субъективных переживаний на каждом из качественно своеобразных этапов развития логики греха. Как же выглядели в демонологической литературе логика и психология греха?

*Первый*, начальный этап греховности, ее зерно, по мнению и опыту монахов-отшельников, выражен в помысле (приражении, прилоге). Помысел — это простейшая попытка беса склонить человека к греху. Основные типы помыслов — чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие, гордость. Помысел, укрепляясь и утверждаясь, переходит в некое греховное направление. На этом этапе воля человека еще не подключена, не участвует в процессе искушения. И потому нравственному осуждению помысел не подлежит.

На *втором* этапе искушения грехом происходит сочетание (сдружение) помысла злого духа с душой человека. Душа, так сказать, симпатизирует помыслу беса, она начинает наслаждаться содержанием помысла. Многие по неопытности и легкомыслию жаждут неземных утешений, обитают в призрачном мире воспаленного воображения, принимают желаемое за действительное. На этом этапе к искушению подключается воля. Здесь осуществляется деяние духа, которое предполагает участие воли, ее колебание. Появляется потребность в волевом усилии.

*Третий* этап — этап, когда искушение продолжается и усилий воли недостаточно, воля человека склоняется к греху, хотя сама душа еще не дает своего согласия на грех. Это этап страсти. Человек и его тело оказываются охваченными одним неугасимым чувственным стремлением. Страсть охватывает всего человека, и наступает решающий момент — высший накал напряженной борьбы добра и зла, тела и души. Тело пытается подчинить себе душу, а душа активно этому сопротивляется. У каждого человека свои пределы, возможные границы этого сопротивления. Именно в этот момент нужна максимальная концентрация воли, которая поддерживают душу в борьбе с телом. Сильные духом, чистые умом, осмотрительные, внимательные и благоразумные, духовно бдительные, искренне верующие в Бога волевые люди способны пресекать бесовщину греха. Тем самым они совершают многотрудный моральный подвиг и восходят на вершину духовного совершенства. Если же этих качеств и особенно волевого усилия окажется недостаточно, то борьба телесности и духовности завершится пленением души бесами: душа определяет себя к злему деянию. После этого следует и самый грех.

Такова в общих чертах логика греха и борьбы с ним, как она осознавалась средневековыми авторами, многие из которых использовали для ее обобщения свой собственный опыт, самонаблюдения над своими психологическими состояниями. Но этому опыту придавался надличностный, общезначимый характер, поскольку в средневековой литературе личность автора отодвигалась на второй план. Такая литература имперсональна, а ее автор относился к своему творчеству как бессознательному выражению содержания Святого Духа. Он мыслил себя лишь в качестве транслятора, который передает независимое от него содержание некоторых трансцендентных идей. Читатель же рассматривался как пассивный исполнитель полученных указаний и правил, норм поведения. Именно надличностный, имперсональный характер средневековой религиозной «концепции греха» придает ей черты некоторой протонаучной «психологии эмоций», воспроизводящей объективную динамику эмоциональных состояний личности в условиях стрессовых, конфликтных и «пограничных» ситуаций.

В конце XVII в. — начале XVIII в. по мере усложнения общественной жизни и духовной культуры изменяются и образы обыденного сознания, в том числе образ беса. Он постепенно утрачивает мифологические и приобретает сказочные черты. Бес становится сказочным героем, в реальное существование которого верить вовсе не обязательно. В народном сознании бес становится более развязным. Его образ сближается с другим мифологическим персонажем — Журилой (Чурило, Джурило), наделенным молодечеством, донжуанностью, гонористостью и др. [10]. Злые козни лукавого беса остаются в прошлом. Сказочно-фольклорный бес несет в себе совершенно новые черты. Он уже не столько губитель человеческих душ, сколько подчас весьма жалкая жертва обмана со стороны главного героя [11]; в иконографии и миниатюрах образ беса эстетизируется. Перед публикой он подается в художественном соответствии с тем пороком, который в данном случае порицается (бес обжорства имел свиное рыло, бес жадности держит мешок с деньгами, бес гнева грозит дубьем и палкой и др.). В XIX в., в конце своего исторического развития «отечественному бесу» все в большей мере стали присущи шуточные черты. Это нашло выражение в ранних произведениях Н.В. Гоголя. То, чего человек раньше боялся больше всего, со временем превращается в предмет его насмешек. В художественной литературе XIX и XX в. образ беса все больше становится абстрактным символом, который призван олицетворять антагонизм добра и зла, культурных и социальных антимиров («бесы революции» и др.).

#### ПРИМЕЧАНИЯ

- (1) Мифы об оборотне, по-видимому, уходят своими корнями в тотемические культы (в частности, волка), развившиеся впоследствии в индоевропейский миф о борьбе Громовержца и Змея, способного к метаморфозам, превращению в разных животных, в том числе волка. Сюжет такого мифа состоит в том, что у княжны рождается от Змея необычный сын, наделенный сверхприродной силой. Он очень быстро растет, обладает ясновидческим даром и способностью превращаться в сокола, волка, муравья, т.е. в животных, которые принадлежат всем трем основным ярусам мирового дерева. Таинственным образом он связан с силами ночи и поэтому способен угрожать даже самому Солнцу. Слава и мощь его, однако, неотделимы от величайших страданий.
- (2) Выделяют различные способы образования таких христианско-мифологических синтезов: через обобщение образов фольклорной сказки христианскими образами; путем непосредственного перетолкования христианской легенды мифологическим сознанием; через индуцирование (элементами христианской обрядности, евангельского рассказа, церковного быта и др.) в массовом сознании синтетических христианско-языческих мифов и др. См.: *Веселовский А.Н.* Мерлин и Соломон. Избранные работы. — М., 2001.
- (3) Что касается происхождения дьявола, злых духов и бесов, то в Новом Завете есть лишь некоторые, весьма смутные и неопределенные, указания на этот счет. Дается понять, что демоны — это бывшие ангелы, которые наказаны Богом. При этом отмечается, что ангелы еще существовали в четвертый день творения (Иов. 38, 7) и что грех, под которым пал сатана, был не плотским — это была гордость. В Апокалипсисе рисуется картина низвержения Дракона архангелом Михаилом.
- (4) Этот процесс перехода языческих образов в христианские отразился и в истории языка: существует древнерусское слово «идолобесие», в котором еще сохранилась мысль о тождестве языческих богов и христианских бесов.



- (5) Павликианство возникло как христианская секта во второй половине VII в. в Армении под влиянием манихейства и гностицизма. Впоследствии оно распространилось в Византии, проникло на Балканы.
- (6) Среди наиболее ярких произведений, отразивших идеологию богомилства, — «Видение Исаево», Книги Еноха, Варуха, «Житие Адама и Евы», Евангелие от Фомы, «Спор Христа с дьяволом», «Хождение Богородицы по мукам» и др. (См.: *Соколов М.И.* Материалы и заметки по старинной славянской литературе. Т. 1—3. — М., 1888—1899).

## ЛИТЕРАТУРА

- [1] *Ангелов Д.* Богомилство в България. — София, 1961.
- [2] *Буслаев Ф.И.* Бес. К истории московских нравов XVII века. — СПб., 1881.
- [3] *Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. — Тбилиси, 1985. — Т. 11
- [4] *Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев. — М., 1986.
- [5] *Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы. Древний период. — М., 1965.
- [6] *Obolensky D.* The Bogomils. A Study in Balkan Neomanichaeism. — Cambridge, 1948.
- [7] *Радченко К.* Религиозное и литературное движение в Болгарии. — Киев, 1898.
- [8] *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян. — М., 1981. — Гл. 5.
- [9] *Сумцов Н.Ф.* Культурные переживания. — Киев, 1890.
- [10] *Сумцов Н.Ф.* Опыт объяснения малорусской песни о Журиле. — Киев, 1985.
- [11] *Сумцов Н.Ф.* Злыдни в бочке. К сказанию о заключенном бесе // Сборник в честь 70-летия профессора Д.Н. Анучина. — М., 1913.
- [12] *Топоров В.Н.* К реконструкции мифа о мировом яйце. На материале русских сказок // Труды по знаковым системам. — Тарту, 1967. — Вып. 3.

## THE SLAVONIC DEMONOLOGY AS ONE OF SOURCES OF «FOLK PSYCHOLOGY»

O.V. Naydysh

Department of Ontology and Epistemology,  
Faculty of Humanities and Social Sciences,  
Russia Peoples' Friendship University  
10a, Miklucho-Maklay str., Moscow, Russia, 117198

Based on native spiritual culture material the article analyses sources of one component of ordinary consciousness traditional society — folk psychology. The Slavonic folk psychology was formed in close interaction between Christianity religious ideology and Slavonic demonology.