

Országos Tudományos Diákköri Konferencia

Témavezető: Dr. Novák Veronika

Diabolizáció és testfelfogás

**A farkasfelfogás változása Magyarországon a közép- és kora újkor
folyamán**

Székely Csenge

Eötvös Loránd Tudományegyetem

2024/25.

Lezárva: január 15.

Tartalomjegyzék

Bevezetés – emberek, testek, farkasok.....	1
Az ember-állat viszony változása.....	1
Kérdésfeltevés, módszertan.....	5
A pozitív farkas – totemisztikus és animisztikus jellegek az ősi magyar hitvilágban	7
A farkas mint totemállat – csökevények a későbbi szokásokban.....	7
<i>Névadási szokások.....</i>	<i>7</i>
<i>Lenyomatok a szentkultuszokban – állatpatrónusok</i>	<i>9</i>
Animisztikus elemek – állattá változás mint pozitív tulajdonság	11
A bestiáriumok és Miskolczi farkasai.....	12
A diabolizált farkas – boszorkányperek.....	14
Általános keretek.....	14
A farkas diabolizációjának katalizátorai.....	15
A diabolizált farkas: betörés a kultúrába	19
<i>Hatalom a biológiai állat felett – a küldött farkas</i>	<i>20</i>
<i>Ördögi segítség – vallásos szorongás: a közösség veszélybe sodrása</i>	<i>21</i>
<i>Alakváltozat és hibrid – az isteni képmás meggyalázása</i>	<i>23</i>
Összegzés	28
Bibliográfia	30
Forrásjegyzék	30
Irodalomjegyzék.....	31
Függelék	37
Diagramok.....	37

Bevezetés – emberek, testek, farkasok

A farkas és az ember viszonya a közép- és kora újkor folyamán jelentős változásokon ment keresztül, amely hatással volt a kor emberének a farkasfelfogására. A kora középkorban a totemisztikus jellegű hitvilágban a farkas pozitív, a szent totemállat szerepét töltötte be, ezzel szemben a későbbiekben képzelete egyre inkább elsötétült, amely folyamatra hatással voltak többek között az életmódban, valamint a keresztény egyház nézeteiben bekövetkezett változások. Ez a folyamatosan változó farkaskép megjelenik az irodalomban, állatmesékben, emblémákon, címerekben.¹

A kora újkori boszorkányperekben érhető tetten a legkifejezöbben, legkifejlettebb formájában a diabolikus elemekkel telítődött, az ember életterébe betörő, a rosszindulatú boszorkány hatása alatt álló kártékony vad, illetve farkassá változó ember. Utóbbi kapcsán megjelenik a farkas és az ördög kapcsolata, az ördög az emberi test transzformációin keresztül próbálja szétrombolni a keresztény ember hitét és világképét. A farkassá változás és az ember-állat hibridek kapcsán felfedezhető az emberi testre, illetve annak megváltozására adott reflexió. Dolgozatom középpontjában ezen utóbbival fogok foglalkozni, vizsgálatom tárgya, hogy a testhez és a farkashoz való viszony változásában, illetve ezek összekapcsolódásában hogyan mutatható ki az emberi gondolkodás változása. Ehhez feltétlenül szükséges megérteni az ember-állat viszony változását a kora újkorig (dióhéjban).

Az ember-állat viszony változása

A középkor előtti időkben az emberi test és az állatok viszonya – a rendelkezésre álló töredékes források alapján – nyitottabb volt: erre utalhatnak a zoomorf maszkok, a Lepenski Vir-i ember-hal hibrideket ábrázoló kőszobrok. Az ókorban azonban az állatokhoz való kapcsolatban már felfedezhető az ambivalencia. Bár ott van a Romulust és Remust tápláló farkas képe, de az emberi félelem és képzelet már állat, ember-állat és az emberi test deformációival keletkeztetett szörnyek szörnyek tömkelegével népesítette be nemcsak a mitológiáját, hanem a messzi földeket – az ismeretlen Keletet.²

A szörnyekről szóló középkori mondavilág fő forrásai Aristotelés, idősebb Plinius és Solinus művei voltak,³ egészen a kora újkori zoológiáig elért a hatásuk.⁴ A kereszténység

¹ Jelen dolgozat kereteibe nem fért bele a világi elit farkasfelfogásának vizsgálata. Az állat különböző ábrázolásokban való megjelenése, a farkashoz társított diverz jelentések egy külön tanulmány témájául szolgálhatnak.

² Wittkower 1942: 159–165.

³ Wittkower 1942: 167.

⁴ Enenkel 2014: 59.

terjedésével a szörnyeket is összhangba kellett hozni a Bibliával – Szent Ágoston véleménye szerint az lenne a legjobb, ha a mesés fajok leírásai nem az emberről szólnának. De abban az esetben is, ha léteznek ilyen emberek, Isten azért alkotta meg őket, hogy ne gondoljuk azt, hogy a szörnyszülöttek az ő teremtésének és bölcsességének hibái.⁵ A későbbi írók csatlakoznak hozzá: Sevillai Izidor kijelenti, hogy a szörnyek a teremtés részei, majd leírásokat ad róluk.⁶ Többek között ezekből a forrásokból dolgoznak a középkori bestiáriumok is, amelyek szintén hatással voltak a kora újkori állattani művekre.⁷ Később a szörnyek alakja moralizálódott, erkölcsi tanításokra, exemplumokra redukálódott. Ezek jellegében kezdetben a pozitív üzenetek domináltak, majd a 14. századtól fokozatosan sötétültek el a „normálistól eltérő” testekhez fűződő konnotációk. A hangsúly a a szörnyektől való félelem irányába tolódott el, melyek megjelenése a gonosz eljövételének előjele volt, a világ rendjében bekövetkező anomália, bennük csapódott le az apokaliptikus világvégétől való rettegés.⁸ Erre jó példa a Nürnbergi Krónikában (1493)⁹ található egy testben egy ember és egy állat ábrázoláshoz tartozó leírás: csillagok hullottak a földre, kemény tél volt, s azt nagy éhínség követte, emberek és állatok hullottak el, negyven napos földrengés rázta meg Itáliát, a hold elsötétült és színe vérvörösre vált, majd egy asszony egy szörnyeteget szült, melyben két test egyesült – egy ember és egy kutya (198r).

Ebbe a folyamatba kapcsolódtak be az állattá, specifikusan a farkassá változásról való nézetek. A farkasember számos ókori szerzőnél megjelenik. Vergiliusnál az átváltozás szabad akaratból történik, de hiányzik is az állatiasság leírása, ezzel szemben Ovidius dühöngő farkassá váló Lycaonja inkább hasonlít a későbbi korok vérfarkasaihoz,¹⁰ valamint Petronius leírása – a temetőben levetkőzve átalakuló, marhákat megtámadó farkasember –¹¹ is közelít már a közép- és kora újkori történetekben élénk tároló képhez.

A középkori Angliában a 11. században a *werewolf* terminus még az eretnekeket jelentette, akik beszédeikkel megfosztják az embereket az üdvözüléstől és pusztítják az igazi hívők nyáját. A farkas képében megjelenő hamis próféta az állat képét az ördöghöz közelítette, hiszen aki eltéríti a hittől az embereket, az csak az ördög szolgálja lehet – a vérfarkas tehát ekkor még az ördög befolyását jelentette az ember fölött, aki viszont ennek hatására átalakul (még ha

⁵ Szent Ágoston: Isten városáról 16. 8.

⁶ Wittkower 1942: 168.

⁷ Enenkel 2014: 111–112.

⁸ Wittkower 1942: 176–188.

⁹ Liber Chronicarum – Inc.0.A.7.2[888] (Cambridge University Library – <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/PR-INC-00000-A-00007-00002-00888/1> letöltve: 2025. 01. 11.)

¹⁰ Ovidius: Metamorphoses – Lycaon. Ford. Devecseri Gábor (<https://mek.oszk.hu/03600/03690/03690.htm#4> letöltve: 2025. 01. 14.)

¹¹ Petr. 62.

nem is fizikai, hanem inkább lelki valójában).¹² Ez korrelál a kora kereszténység nézeteivel, mely szerint a test tényleges átváltozása nem lehetséges. A későbbi történetekben a vérfarkasok még nem az erkölcsi rossz megtestesítői, hanem mások gonoszságának áldozatai (visszatérő motívum a történetekben, hogy a férfi szereplő szerelmének hűtlensége miatt válik farkassá).¹³ Az itt megjelenő farkasember inkább szánalmat válthatott ki, mivel más ember felé tanúsított viselkedése miatt került perifériára.¹⁴ A vadonhoz való hasonulását állati indulatainak felszínre törése okozta, így valósult meg emberi mivoltából való kivetkőzése (vagyis a farkasalak).¹⁵

Mégis mi okozhatja, hogy késő középkorra a farkas, és vele párhuzamosan a farkasember alakja diabolikus elemekkel telítődött? A válasz egyfelől az életmód megváltozása: a kor embere intenzívebb erdőhasználata miatt többször került összetűzésbe a farkassal mint előtte, és a nőtt az állat által okozott kár is. A folyamatot segítette elő a farkas betörése az ember életterébe, az emberevő farkas képe szorosan kötődött az világvége-félelmekhez, a háborúkhöz, éhséghez, járványhoz.¹⁶ Hozzájárult még a természeti és a démoni mágia összemosódása,¹⁷ az Európa-szerte fellángoló boszorkányüldözések, illetve a testkép megváltozása.

A fentiekhez kapcsolódik, hogy a „farkasember-reneszánsz” a 16–17. században következett el, amikor szerte Európában fellángoltak a boszorkányüldözésekkel párhuzamosan a werwolf-perek (bár általában a farkasember-vád csupán a boszorkányvád egyik eleme volt).¹⁸ Blécourt nem teszi többre a kifejezetten werwolfok ellen zajló perek számát néhány száznál egész Európában, és felhívja rá a figyelmet, hogy legtöbbször a francia perek fókuszpontjában (ahogy a magyar perekben is) az állatok által elkövetett támadások szerepelnek. A gyanúsítás legtöbbször a közösség félelmeihez kötődött: egy biológiai farkas véres támadásakor az állat viselkedését szokatlannak, abnormálisnak ítélték; a félelmet és a gyanakvást felerősíthették a közösségen belüli feszültségek, és e kettő kölcsönhatásából megszületett a vád.¹⁹ A gyújtópontok (amelyek a ördögi vérfarkas-képet tulajdonképpen okozták) az 1589. évben Stubbe Peeter és az 1603. évben Jean Grenier ellen indított perek voltak.²⁰ Mindkettőhöz

¹² Otten 1986: 5–6.

¹³ Galuska 2021: 70.

¹⁴ Otten 1986: 7–8.;

¹⁵ Galuska 2021: 70.

¹⁶ Novák 2025: 1–5. Ezúton is szeretném megköszönni Dr. Novák Veronika tanárnőnek, hogy dolgozatom elkészítéséhez rendelkezésemre bocsátotta ezen megjelenés előtt álló kéziratot.

¹⁷ A középkori egyház démonológiájában is sokáig megkülönböztették a démoni és természeti mágiát, és míg ez előbbi üldözendőnek és kiirtandónak tekintették, az utóbbit megtűrték a népi szokások között, mivel a boszorkányvádat a középkorban népi babonának (*superstitio*) tartották, és inkább azokat ítélték el, akik túl nagy hitelt adtak neki (mivel ezzel az ördög hatalmát hangsúlyozták). – Kieckhefer 1990: 9.; Klaniczay 2022: 13.

¹⁸ Oates 2007: 425.

¹⁹ Oates 2007: 424.

²⁰ Blécourt 2015: 8–9.; Thiess apó mint pozitív farkasember pere tulajdonképpen inkább a benandantékhoz hasonló kivételnek tekinthető, erről bővebben lásd: Ginzburg 2003: 257–286.; Laime 2015: 331–343.

brutális gyilkosságokat társítottak: csecsemőket, terhes nőket, embereket faltak fel.²¹ A félelem abból fakadt, hogy átlépték az ember és állat között a kora újkorra kialakult határt: farkasokká változtak, ennek érdekében együttműködtek az ördöggel, és így veszélyt jelentettek a közösségre, annak megélhetésére és hitére nézve is. Hiszen szörnyetegek voltak, mégis megjelenhettek emberi alakban.

Az utóbbi elemek azt mutatják, hogy az ember saját és mások testére való reflexiója jelentős mértékben közrejátszott a diabolizált farkaskép kialakulásában. Mint az állatokhoz és a szörnyekhez való hozzáállás kapcsán bemutattam, a kora középkorig az emberi test nyitottabb volt és az állatokkal való kapcsolat szorosabb: az ember és az állat testének egybefonódása nem volt negatív. Ezzel szemben az egyházi írók fellépése ez ellen az attitűd ellen már a késő antikvitásban felfedezhető: a kalenda állatmaszkjai elleni felszólalás indítéka az volt, hogy a maszk hordásával véleményük szerint az ember meggyalázza az isteni tökéletességet magában hordozó testét, és kiszolgáltatja azt a démonoknak.²²

Szent Ágoston és az őt követő egyházi írók elvetették a test tényleges metamorfózisának a lehetőségét, inkább azt ítélték el aki hitt benne, ez ugyanis túlhangsúlyozza az ördög hatalmát Istennel szemben. Azonban fellelhető az emberi test megváltozására adott összetettebb reflexió is: Giraldus Cambrensis (Gerald of Wales) *Topographia Hibernica* (12. század) című művében közöl egy történetet, amely egy utazó papról szól, aki találkozik a vadonban egy beszélő farkassal, akik egy rájuk mért átkok miatt kénytelenek állatalakban élni. A farkas arra kéri a papot, hogy adja fel az utolsó kenetet haldokló társának. Bár az először vonakodik, de amikor a farkas feltépi másiknak a bőrét, alatta egy öregasszony alakja mutatkozott. Erre a pap engedett, és ezért később zsinat előtt vonták felelősségre – az író tanácsa az volt, hogy az esetet utalják a pápa elé, de az ügy végkiemenetelét nem ismerteti.²³ A történet értelmezésénél Giraldus nem egészen tudja elhelyezni a farkasembereket: emberek vagy állatok? átalakultak vagy hibridek? lehetséges-e csupán az emberi test anyagának megváltozása, úgy, hogy értelme megmarad?²⁴ A feltett kérdések a változástól való félelemre utalnak. Az olyan változástól való félelemre, amelyre az embernek és a közösségnek nincsen behatása, és amely anomália bekövetkezte nemcsak az ember, hanem a közösség identitását is megrendítheti.²⁵ Ezért volt az, hogy a közösség az egyének test feletti kontrolljára törekedett, mert a test feletti uralom a

²¹ A pereket lásd: Otten 1986: 62–76.; Jean Grenierről lásd: Oates 2007.

²² Tóth A. 2016b: 20–31.

²³ Otten 1986: 57–61.

²⁴ Bynum 2001: 16–18.

²⁵ Bynum 2001: 27.

tényleges uralommal volt azonos – a szabálytalan testmegnyilvánulások,²⁶ mint például a farkassá változás felborította a rendet: a farkasember pere az isteni rend, és így a biztonság helyreállítására való törekvés volt.

Tehát megfigyelhető az a törekvés, hogy az emberi test határai lezáruljanak: elváljon környezetétől, és ténylegesen isteni képmásként „viselkedjen”. Azonban ez egy hosszabb folyamat volt – az emberi testet sokáig egy szervek és rendszerek sokkal nyitottabb, porózusabb csoportjaként képelték el, amely folyamatosan kölcsönhatásban áll az őt körülvevő világgal és reflektál arra.²⁷ Teljes mértékben csak a kora újkorra kristályosodott ki a mindennapok emberének világképében is a határok lezárulása – az oppozíciórendszerek által felépülő világkép két térfélre tagolódott: a naturára, amely az ördög hatalma alatt áll, és a kultúrára, amely Isten hatalma alatt áll.²⁸ A farkas a vadonból az emberi civilizációt megtámadó lény lett, a farkasember pedig az emberi test és a dichotómiák között húzódó határok átlépésével az emberi és közösségi identitás, valamint a keresztény világkép megrendítőjévé vált.

Kérdésfeltevés, módszertan

Dolgozatomban az itt felvázoltak Magyarországon lejátszódó folyamatát szeretném bemutatni. A magyar werwolf-perekkel már foglalkozott Mogyorósi Sándor²⁹ és Tóth G. Péter.³⁰ Az előbbi inkább a farkasember magyar hiedelemalakját befolyásoló interetnikus folyamatokat vizsgálta, míg utóbbi a babona elleni harcnak és a felvilágosodásnak hatását a farkasember-képre. Más kutatók a magyar hiedelemvilág farkasemberét vette górcső alá, vagy csak címszavakban ismertetett néhány pert.³¹ A magyar kutatás hiányossága, hogy a werwolf-perek nem lettek a teljesség igényével feldolgozva, így az ott megjelenő farkasember-, küldött farkas típusok sem lettek mind bemutatva.

A tudományos diskurzusba a testfelfogás megváltozását, és az ebből következő, a farkasemberek megjelenésére adott reflexiót szeretném bevonni. Módszertanilag nehézséget jelentett, hogy az általam felhasznált és összehasonlított források térben és időben elszórtak, töredezetek. Esetemben a honfoglaláskori magyarokról szóló források, bestiáriumok vagy kriptozoológiai írások, démonológiai értekezések és egyéb egyházi műfajok, 17–18. századi boszorkányperekben megjelenő farkasok és a 20. században gyűjtött hiedelemelbeszélések.

²⁶ Tóth G. 2001: 155.

²⁷ Hartnell 2018: 13–16.

²⁸ Pócs 2002: 9–10.

²⁹ Mogyorósi 1989.

³⁰ Tóth G. 2020.

³¹ Példának okáért lásd: Pócs 2018a.; Dömötör 1981: 106.; Szendrey 1986: 135–145.; Csefkó 1926.; Szendrey–Szendrey 1940.

Ezért jellemző egyfajta „időtlenség” az általam bemutatott anyagra, mivel sokkal későbbi szövegek reflektálhatnak sokkal korábbiakra: a boszorkányperek szövegei a folyamatosan változó népi hitvilág egy metszetét mutatják. A perekben megjelenő hiedelmek összetettek: az ősi magyar hitvilág farkastisztelő jellege továbbélt bizonyos névadási szokásokban, és valamilyen szinten a szentkultuszokban (állatpatrónusok), amely hatással lehetett a farkas-ember viszonyra; befolyásolja őket az adott falu kapcsolatrendszere és az ezen belüli feszültségek; a tágabb politikai kontextus (pl. háborúk) vagy válsághelyzetek (pl. járvány, éhínség, kemény tél).

Vizsgálatom tárgya az emberi testre adott egyéni és közösségi reflexió a küldött farkas és farkasember alakváltozása okán. Kiindulásként az ősi magyar hitvilág farkastisztelő jellegére utaló töredékeket térképezem fel vázlatosan, majd a bestiáriumokon és Miskolczi Gáspár kriptozoológiai művén keresztül az elit kultúra, főként az egyház farkasképét veszem nagytító alá. Utána a magyar werwolf-pereket elhelyezem tágabb kontextusukban – felvázolom a magyar boszorkányüldözés folyamatát, az ítélkezési szokásokat, végül vizsgálat alá veszem a diabolizált farkaskép katalizátorait: az életmód megváltozását, a reformáció és ellenreformáció farkasképre gyakorolt hatását. Végül rátérek a testfelfogás megváltozására, amely itt is a lezárult határokon észlelhető. A kora újkorra kialakultak az emberi világképet felépítő és közösséget szabályozó szembenálló fogalmak (fent – lent, élet – halál, natura – kultúra, ember – állat, meztelenség – ruházat, nyers – főtt stb.),³² az ember mikrokozmosszá vált a makrokozmoszban – az isteni rend tökéletességét tükrözte,³³ így ezen határok átlépése és megbontása az isteni rend ellen való lázadásként ért fel, ráadásul csak az ördög segítségével volt megvalósítható: az ördög beengedése az emberi testbe annak deformációját vonta magával. A farkasemberek megjelenése a boszorkányperek szövegeiben ennek leképeződését jelenti, és ezt a folyamatot szeretném bemutatni.

³² Pócs 2002: 12–13.

³³ Sárdi 2002: 308.

A pozitív farkas – totemisztikus és animisztikus jellegek az ősi magyar hitvilágban

A farkas mint totemállat – csökevények a későbbi szokásokban

A középkor elején a farkas nem volt egyértelműen a gonosz megtestesítője – erre a honfoglaló magyarokról szóló forrásokból (melyek sokszor sokkal később íródtak), illetve későbbi hiedelmekből lehet következtetni. Ebből azt a konklúziót lehet levonni, hogy a pozitív farkaskép valamilyen formában a későbbiekben is tovább élt – például a személy- és földrajzi névadási szokásokban, a szentekhez mint állatpatrónushoz kötődő hiedelmekben.

Az ősi magyar hitvilágban jelenlévő pozitív farkasra annak totemisztikus³⁴ jellegéből lehet következtetni. A magyar antropológiai kutatás meglehetősen elmaradott volt eddig a nemzetközihez képest, de már feltérképezésre került az ősi magyar hit lehetséges totemisztikus elemeinek sora:³⁵ farkasüvöltés és farkasra esküvés mint a szent totemállat segítségül hívása csatába induláskor, illetve áldozat;³⁶ totemisztikus nemzetség- és személynevek;³⁷ a táltos állattól való születésének képzelete, illetve állatalak képességének felvétele a viaskodás során, a révülés során állati szellemsegítők; a turul- és csodaszarvas monda; bizonyos régészeti leletek, amelyek a totemizmus elhalása során fennmaradt állati védőszellemekben, patrónusokban való hitre utalnak;³⁸ valamint megtalálhatók az utóbbi képzeteknek bizonyos töredékei, lenyomatai a szentkultuszokban,³⁹ amikor az adott szent valamely nem-keresztény istenség, mitikus hős attribútumait olvasztotta magába és látta el keresztény színezettel és legitimációval.

Névadási szokások

Az előbbieket támasztja alá a korabeli totemisztikus vallást követő népek névadási szokásainak vizsgálata. Egyfelől például a *farkas* (vagy az *ordas*, amely az állat színére céloz)⁴⁰ szó nem maga az állat neve, csupán egy tulajdonság megnevezése jelzős formában, ami azt jelzi, hogy ezek az ősi hitvilágban szent állatok voltak.⁴¹ A totemállatok igazi neve tabunak

³⁴ A totemizmus kutatástörténetéről hivatkozott szakirodalommal összefoglalóan lásd: Vargyas 1997.

³⁵ Vargyas 1997: 326.

³⁶ A forrásokról, a szokás meglétéről és más népekkel való párhuzamokról lásd: Juhász 1981.; Király 1974: 172.; Diószegi 1958: 427–432.; Pálóczi Horváth 2014: 79.

A farkasra esküvés tényleges szokásának meglétében a magyar kutatók között nem uralkodik konszenzus. A vitáról és nézőpontokról lásd: Radek 2009: 63–64.; Horváth 1970: 271–273.; Bálint 1971: 306–313.

³⁷ Gombocz 1914: 243–247.

³⁸ A magyar totemizmus jellegzetességeiről és a felsoroltakhoz vonatkozó szakirodalomról összefoglalóan lásd: Vargyas 1997.

³⁹ Erről a „Lenyomatok a szentkultuszokban” c. alfejezetben lesz bővebben szó

⁴⁰ Csefkó 1948: 24.

⁴¹ Juhász 1981: 159–160.

számított, mivel a név kimondása hívás, idézés volt – az istenség megsértésének számított, ha ok nélkül emlegették.⁴²

Másfelől a totemisztikus vallású népek törzsi/nemzetségi, egyéni névadásaiban is megfigyelhető a farkas alakja. *A birodalom kormányzásában* Bíborbanszületett Konstantin által említett *Kürtgyarmat* nevű törzs a valamikor különálló *Kürt* és *Gyarmat* összeolvadásából alakult ki.⁴³ Pais Dezső vezeti le, hogy a *Kurtugyermatu* törzsnévben a *Kurtu* azonosnak tekinthető a török *kurt* vagy *kurd* szóval, amely farkast jelent.⁴⁴ A 12–13. századi bolgár-törökből származó magyar személy- és nemzetségnevek között szerepel a *Kurd* (*Churt*) elnevezés,⁴⁵ illetve *Kurd* nevű település.⁴⁶ Emellett Anonymus a *Gesta Hungarorum*-ban is megemlíti az Agmánd nemben egy *Apafarkas* nevű vitézt.⁴⁷ További forrásokban is fellelhető a farkas szó személynévként (legkorábbi említés 1146. évben),⁴⁸ illetve földrajzi névként való használata. Például az 1211. évi tihanyi birtokösszeírásban *Curt* néven szereplő udvarnok,⁴⁹ valamint további okmányokban *Forcos*, *Farcasi*, *Farkasch*, *Farkasius* stb.⁵⁰ alakban előforduló család- és személynevek.⁵¹

A népi hiedelemszövegek és a név szórványos előfordulásából arra lehet következtetni, hogy a totemisztikus hit már csak elmosódottan, sokszor nem is tudatosulva élt tovább az emlékezetben. De a névadás nem csupán tisztelgés volt az állatös előtt, hanem apotropaikus (tehát bajelhárító és rontásmegelőző) és a farkashoz kapcsolt tulajdonságokat determináló szerepe is volt a gyermek életében. Erre több példa is fellelhető a magyar forrásanyagban:

A mondás szerint a Farkas nevet azért szokták adni, mert akit Farkas névre kereszteltek, az megmaradt.⁵²

⁴² Munkácsi 1892: 273.

⁴³ Németh 1930: 249–253.

⁴⁴ Pais 1922: 31.

⁴⁵ ÁUO VI. 325. sz.

⁴⁶ FNEsz 366.

⁴⁷ Anonymus. Ford. Veszprémy László. In: HKÍF 309.; ehhez lásd még: Kristó – Makk – Szegfű 1973: 70.

Érdekes adalék, hogy az Agmánd nemzetségből származó Kechety család egy késői utódának, Márton veszprémi püspöknek a pecsétjén található pajzsalakon egy farkasábrázolás látható. A nemzetség őseinek Apafarkast tartották. – Zichy 1913: 157.

⁴⁸ Csefkó 1948: 26.; ÁUO I. 24. sz.

⁴⁹ A Tihanyi összeírás magyar fordítása. Ford. Szentgyörgyi Rudolf. In: Kovács 2015: 51.

⁵⁰ ÁSz. 123–125.

⁵¹ Azon kevés olyan pogány kori egyén név közé, amelynek népszerűsége óvónévi múltjából fakad, de a Szent Wolfgangusszal való azonosítása révén túlélhette a kereszténységnek martírológiumi nevekhez ragaszkodó korszakát. – Hajdú 2010: 112–113.; Slíz 2017: 22.; Tóth V. 2016: 95–96.; Jelezhetett mindemellett foglalkozást (vadász), illetve tárgyas alárendelő szintagmaként egyfajta epitheton ornans válhatott családnévvé (1329: Matheus dictus Farkaswerew) – Hajdú 2010: 8–10., Tóth V. 2016: 133.

⁵² Kiglics Sándor gyűjtése Csáfordban (Zalaszentgrót)

(<https://hiedelemszovegek.boszorkanykorok.hu/szoveg.html?szovegId=56671> letöltve: 2024. 11. 17.)

A Farkas név a hit szerint a halált elűzi, ezért szokták adni a Farkas nevet.⁵³

Azért szoktak állat (Farkas) vagy vad nevet adni, hogy akkor az újszülött is olyan szívós lesz majd, mint a vad, és bátor is lesz. Nem fog már meghalni.⁵⁴

Emellett a szokás létét igazolja Bornemissza Péter 1578. évben kiadott *Ördög kisirtetéről* c. művében megjelenő leírás, amikor a bűbajosok cselekedeteiről ír: „Ha az előtt meg holtac gyermekeid, immár farkas legyen neue.”⁵⁵ Ezen szokás „elit kultúrára” való hatását bizonyíthatja, hogy pár család esetében kimutatható a Farkas név gyakori adása, valamint gyermekek halálozása utáni Farkas névadás. Például a Bánffyknál Zsigmond fia I. Farkas, ennek fia II. Farkas, ennek fia III. Farkas,⁵⁶ vagy említhető még Bethlen Ferenc, akinek első három gyermeke (Borbála, György, Miklós) elhunyt, és a negyediket Farkasnak keresztelték,⁵⁷ aki végül továbbviszi a család legidősebb ágát. Ezek az illusztráció jellegű adatok bizonyíthatják némely totemisztikus csökevény továbbélését, illetve a népi szokások – mint a névmágia – hatását.

Földrajzi nevek néha utalhatnak kultuszhelyekre, melynek farkastisztelő jellege a régi hit elenyészésével már csak nevében maradt fenn, de erre nincs forrásunk. Az egyik legkorábbi adat 1086. évi⁵⁸ Bakonybéli összeírásban a *Farkashegy* (*Forkosig, Forcosig, ad lupinum montem*)⁵⁹ néven található. Emellett elneveztek helységet birtokosról (Farkaslaka, Farkasfa, Valkó), illetve az állat elleni védekezés eszközeiről, módjairól (Farkasgyepű), vagy éppen mert nagy gyakorisággal fordult elő a környéken (Farkaslyuk, Farkasmály).⁶⁰

Lenyomatok a szentkultuszokban – állatpatrónusok

A szentek közösség feletti védnökké válása egyfajta kulturális szinkretizmust eredményezett: a keresztény egyházaknak sikerült integrálniuk a pogány rítusokat (például termékenységünnepek, agrárünnepek),⁶¹ illetve a szentek átvették a totemállat patrónus-szerepét. Ez a fajta integráció és krisztianizáció egyáltalán nem csupán egy felülről indult folyamat – a vernakuláris vallásosság is átruházta mitikus hőseinek attribútumait a szentekre,

⁵³ Petneházy István gyűjtése Polgárban (Tiszapolgár)

(<https://hiedelemszovegek.boszorkanykorok.hu/szoveg.html?szovegId=56676> letöltve: 2024. 11. 17.)

⁵⁴ Víg Sándor gyűjtése Hódságban

(<https://hiedelemszovegek.boszorkanykorok.hu/szoveg.html?szovegId=56672> letöltve: 2024. 11. 17.)

⁵⁵ Bornemissza 1955: 173.

⁵⁶ Nagy 1857. I.: 168.

⁵⁷ Nagy 1858. II.: 79.

⁵⁸ Az oklevél hitelességéről szóló vitákhoz lásd: Pelczéder Katalin 59. lábjegyzetben idézett művét.

⁵⁹ A Bakonybéli összeírás magyar fordítása. Ford. Dreska Gábor. In: Pelczéder 2022: 30.

⁶⁰ FNESz 212., 678.

⁶¹ Ezek integrálása érdekében a keresztény egyházaknak új funkciókat is be kellett tölteniük. A városi centrumokból szétterjedő kereszténységnek fel kellett vennie olyan arculatot is, amellyel be tudta tölteni az agrárközösségek igényeit. – Tóth A. 2016a: 43–45.

így biztosítva a közösség védelmének és hitéletének kontinuitását.⁶² Tehát a farkas totemisztikus alakja a kereszténység hatására a magyar népi hiedelmekben egy szent attribútumai közé olvadt, de jelenlétéből következtetni lehet egy ősi farkastisztelő jellegre.

A farkastisztelő csuvas népnél úgy hitték, hogy a farkas csak azt eheti meg, amit isten rendelt neki és ha ez az aktus nem történik meg, a farkas éhen marad.⁶³ A magyar néprajzi gyűjtésekben ez a hiedelem már egy szent ünnepéhez, illetve magához Jézushoz (az Isten fiához) kötődik. Több hiedelemelbeszélés is rögzítésre került, amely leírja Szent András ételosztó tevékenységét, mely során kirendeli, hogy melyik vadállat mit ehet meg.⁶⁴ Egy Magyar Zoltán által idézett munténiai folklórszöveg szerint Szent András egyszer egy templomból hazafelé tartva elhívatik egy égi hang által arra, hogy a farkasok ura legyen, és innentől ő döntötte el, hogy mit egyenek meg a farkasok; valamint az ortodox hagyomány szerint a Fekete-tenger mellékén végzett térítőmunkája során Isten fehér farkast rendelt védelmezőjéül, hogy megvédje a farkastisztelő balkáni népektől –⁶⁵ ezzel a szent csatlakozik a népi hagyományban fellelhető állatpatrónusok sorába.

November 30, Szent András napja – az az időszak, amikor a tél beköszöntével a vadállatok falkákba tömörülnek, és a hagyomány szerint ekkor a legveszélyesebbek mind az állatokra, mind az emberekre. Különböző bajelhárító rítusok vonatkoznak ilyenkor nemcsak a veszedelemnek kitett nyájakra, hanem az útonjáró emberekre is.⁶⁶ Szent Andráshoz imádkoztak és böjtöltek,⁶⁷ valamint különféle dologtiltó rendelkezés volt érvényben, melyek valamikor tabutevékenységek lehettek a totemösnek szentelt napon.⁶⁸ Ezek be nem tartása, valamint az istenség – már Isten – megsértése: így a közösségi normák megszegése és a közösség rendjének a megbontása, valamint annak veszélybe sodrása szankciókat vont maga után.⁶⁹

Szent András mellett Szent Antalhoz is kapcsolódnak farkasokkal kapcsolatos hiedelmek, amelyek akár párhuzamba is vonhatók vele.⁷⁰ A székelység körében sikerült rögzíteni azt a pásztorszokást is, hogy Szent Mihály napján ünnepet szenteltek a farkasnak, hogy biztosítsák a nyájak biztonságát.⁷¹ Ugyanez a rítus megtalálható a csuvasok között is, akik

⁶² A kontinuitásnak két csoportját szokás megkülönböztetni: a funkcionális helyettesítést és a továbbélést. Bővebben lásd: Tóth A. 2016a: 44.

⁶³ Mészáros 1909: 94.

⁶⁴ Bosnyák 1980: 126–127.

⁶⁵ Magyar 2023: 39–40.

⁶⁶ Bosnyák 1980: 126.

⁶⁷ Magyar 2003: 631. No. 1309.

⁶⁸ Magyar 2003: 631. No. 1306–1308.

⁶⁹ Magyar 2003: 631. No. 1310.

⁷⁰ Magyar 2003: 630. No. 1301–1303.

⁷¹ Téglás 1913: 296.

ezt „az akol gazdája tiszteletére elmondott imádságnak” nevezték.⁷² Szent György napjához is kapcsolódnak bajelhárító rítusok,⁷³ valamint ilyenkor misét mondanak az állatok biztonságáért.⁷⁴

Animisztikus elemek – állattá változás mint pozitív tulajdonság

A magyar ősvallást kutatók a táltost egyfajta sámánként írják le: állati jegyekkel születik, összeköti a közösséget a természetfeletti világgal, a túlvilágra kíséri a lelkeket, fenntartja a kapcsolatot a szent totemállattal, csata előtt ő hívja segítségül. Révülése során állatalakot vesz fel – általában bikát, de felveheti farkas és egyéb állat alakját is,⁷⁵ valamint őrzőszelleme a saját állatalakjával azonos.⁷⁶ Lehetséges, hogy a kutyához hasonlóan⁷⁷ a farkashoz is kötötték, hogy a túlvilágra kíséri a megholtak lelkeit.⁷⁸

A nép életében a táltos mediátor, aki kapcsolatba tud lépni a természetfölötti világgal, állatalakban viaskodik az égben az általa védett közösség földjének termékenységéért, és szellemsegítőkkel rendelkezik. Tehát nem azonos a magyar ősvallásban feltételezhető sámánnal, csupán hasonló elemekkel rendelkezik. Pócs Éva feltételelesen fogadja el azt a nézetet, hogy a honfoglaló magyaroknak lehetett egyfajta közösségi specialistája, aki sámántevékenységet folytatott.⁷⁹

A táltoshiedelmek a fenti állításból származhatnak, illetve hasonló szerepük volt, mint a Ginzburg által kutatott benandantéknek – viaskodásuk korrelál az ő eksztázisban vívott csatáikkal, illetve a táltosperekben kezdetben ők is kitartottak pozitív szerepük mellett,⁸⁰ voltaképpen pozitív werwolfnak tekinthetők.⁸¹ Őrzőszellem-képzeteiknek egyik leszármazása a magyar farkaspásztor, aki a nyáját véd a farkasoktól – ez később az állatpatrónus szentek attribútuma lett.⁸² Fokozatos elsötétedésükkor alakulhattak ki a rontó tudós pásztor képzetek, melyek már rendelkeznek emberfarkas-tulajdonságokkal.⁸³

Azonban az ő pereik is, ahogy a farkasemberek pereit egy nagyobb, nyugat-európai áramlatba csatlakoztak be, és nem is követték azokat sötétségükben és kegyetlenségükben.

⁷² Dallos 2020: 273., 288.

⁷³ Magyar 2011: 523. No. 99.

⁷⁴ Pócs 2018d: 714.

⁷⁵ Szegfű 1996: 31–36.

⁷⁶ Magyar Néprajz VII. Népszokás, néphit, népi vallásosság / Néphit – népi tudás / Néphit / Természetfeletti képességű emberek / Táltos

⁷⁷ Bálint 1971: 306–313.

⁷⁸ Demény 2001: 418–422.

⁷⁹ Pócs 2016: 242.

⁸⁰ Ginzburg 2003: 229–230.; Pócs 2016: 241–317.

⁸¹ Pócs 2018a: 23–26.

⁸² Pócs 2018a: 26.

⁸³ Pócs 2018a: 24.

Jelenlétük mindazonáltal jelzi az ember és az állat kapcsolatáról, a határok átléphetőségéről, az emberi test anyagáról, az állatok és az emberek természetéről, befolyásolhatóságáról, az ördög és Isten emberi világban leképeződő – a farkasemberek esetében az emberi testben manifesztálódó – harcáról való gondolkodást.

A bestiáriumok és Miskolczi farkasai

A farkas alakjának diabolizációjában a középkori egyháznak fontos szerepe volt, mivel meghatározta mind a társadalmi elit, mind az egyszerű nép világképét és gondolkodását. A Bibliában megjelenő farkasok az ószövetségben a bűnt elkövetők számára adott büntetést jelentik (Jer. 5:6; Hab. 1:8), a rossz, gonosz, igazságtalan vezető példázatai (Ez. 22:27; Sof. 3:3), az újszövetségben a hamis próféták, akik Isten nyáját tizedelik (Mt. 7:15; Csel. 20:29), illetve a hitetlenek (Mt. 10:16; Lk. 10:3). A prédikációkban ugyanez a kép formálódik ki.⁸⁴

A farkas más megközelítésű leírását adják a középkori latin nyelvű bestiáriumok,⁸⁵ melyek olyan didaktikus, moralizáló prózai szövegek, amelyek az állatokon és az állatvilágon keresztül (nem téve különbséget a valóban létező állatok, és a képzelt, mitológiai lények között) a keresztény erkölcsre és teológiára tanítanak.⁸⁶ A bestiáriumok íróinak módszertanát az képezte, hogy az állatokhoz és a hozzájuk tartozó leírásokhoz (megjelenés, viselkedés) egyszerű, így könnyen megérthető tanulságok kapcsolódnak, melyek egyetlen célja, hogy az olvasót a megtérés felé ösztökéljék (nyilvánvalóan csak a művelt, latinul írni és olvasni tudó rétegek körében, illetve oktatás során). A művekben akár évszázadokon átívelően is ugyanazok a toposzok öröklődnek.⁸⁷

A műfaj művelése nem volt jellemző a középkori Magyarországra, az egyetlen bestiárium, amelyről tudunk, az a 15. századi *Bestiarium Zircense*,⁸⁸ és tulajdonképpen az első magyar nyelvű állattani, vagy inkább kriptozoológiai könyvnek tekinthető Miskolczi Gáspár *Egy Jeles Vad-Kert, Avagy Az Oktalan Állatoknak (...) Historiaja* című, 1702. évben Lőcsén kiadott mű, amely Wolfgang Franzius munkájának fordítása.⁸⁹ A bestiáriumoktól többek között

⁸⁴ Pázmány 1905: 135., 153., 160., 177. stb.

⁸⁵ A bestiáriumokról és a benne megjelenő farkasokról lásd: a kéziratokat, a forrásokat és az állat általános jellemzőit kigyűjtő weboldalt: <https://www.medievalbestiary.bestiary.ca/beasts/beastmanu180.htm> (letöltve: 2025. 01. 05.)

⁸⁶ Clark 2006: 1.

⁸⁷ Clark 2006: 2–8.

⁸⁸ *Bestiarium Zircense*. Hasonmás az Országos Széchényi Könyvtár Cod. Lat. 506-os kéziratából Boreczky Anna bevezetőjével. OSZK–Zirci Ciszterci Apátság, Budapest–Zirc, 2016. (<https://www.oszk.hu/kiadvany/bestiariu-zircense> letöltve: 2025. 01. 14.)

⁸⁹ RMK. I. 1658. (<https://real-r.mtak.hu/614/> letöltve: 2025. 01. 14.)

abban tér el, hogy nem tartalmaz illusztrációkat, de ami fontosabb, hogy a vallási tanítások mellett megjelenik az aktuális politikai helyzetre való reflektálás, a társadalmi célú okítás.

A farkasról azt írja bevezetőjében, hogy „felette igen esméretes pedig az ő nemtelen természetiről, erejéről, gyorsaságáról, kegyetlenségéről, és a’ juhok ellen való gyűlölségéről, kiváltképpen pedig tsalárdságáról.” Felsorolja a bestiáriumokban megjelenő jellemző motívumokat: sokáig tud koplalni, de utána sokat is eszik; semmit nem kíván úgy, mint a vért; csalárdsága a legjellemzőbb tulajdonsága – hátulról támadja meg a szarvasokat; éjjel jár, hogy ne vegyék észre, szemei világítanak a sötétben; mindig a széljárással szemben mozog, hogy az ember haszonállatai ne érezzék meg a szagát, ha a lábával zajt üt: megharapja; megjelenik a tolvajokkal való azonosítás; valamint a paráznák és a farkasok párhuzamba vonása. A farkas fél a kőtől, a tüztől és a fegyvertől.⁹⁰ Emellett „a’ mi pedig a’ Farkas tulajdonságainak másokra való szabattatásokat illeti (...) az ördögnek, az Eretnekeknek, és üldöző Kegyetleneknek is” képei is. Ahogy a farkas a barmok veszedelmére van, az ördög is az emberiség engesztelhetetlen ellensége, dühössége a farkas telhetetlenségéhez hasonlatosan betelhetetlen, az állat ravaszságához hasonlóan megjegyzi, milyen bűnökkel lehet az embereket elcsábítani; ahogy a farkas fél a tüztől, az ördög sem állhatja Isten ígéjének szikrázó tüzeit és világosságát, és még sorolhatnám. Az eretnekek, miként az állat elveszi az ember hangját, Isten szavának a tisztaságát veszik el, az egész egyház pusztulásán munkálkodnak, mint ahogy a farkas sem csak a szükségletei kielégítésére alkalmas mennyiségű juhot öli meg, hanem az egész nyáját egyenként.⁹¹ Megjelenik a zsarnokok és a hatalmukkal való visszaélő vezetők, kegyetlen fejedelmek farkassal való azonosítása (mint az eretnekek az egyházban, olyanok a zsarnokok a társadalomban).⁹²

Miskolczi műve tartalmazza, hogy ha az ember a farkassal találkozik, akkor ha a farkas látja meg előbb az embert, az utóbbi „torka bé-reked, és szólása meg-nehezedik”, ha pedig az ember látja meg előbb a vadat, akkor az elveszti erejét. A bestiáriumokban⁹³ a védekezés módszere is le van írva: az embernek le kellett vetkőznie, majd két követ össze kellett ütnie, ezzel szimbolizálva a megtérést (a keresztség aktusával a bűnös emberi természet levetkőzése és az Isten képmására teremtetett személy felöltése, valamint a könyörgés). Miskolczi az emberek tényleges alakváltozásának létét határozottan elveti, ezzel csatlakozik a bevett egyházi

⁹⁰ Miskolczi 1702: 176–180.

⁹¹ Miskolczi 1702: 182–188.

⁹² Miskolczi 1702: 188–189.

⁹³ A továbbiakban az Aberdeen Bestiárium (Univ. Lib. MS 24) szövegét tekintetem irányadónak

démonológia nézőpontjához: „A’ mi a’ Farkassá és egyéb állattá változható emberekről való költött hazugságot illeti, nem szükség megtáfolásában sok szóval fáradoznunk.”

Az egyházi reflexiók a farkasokra és a farkasemberekre a bestiáriumokon, démonológiákon, a prédikációkon és egyéb egyházi műfajokon kívül a boszorkányperekben csapódtak le – ott, ahol igazán lehetőségük volt találkozni a népi elképzelésekkel. A két nézet keveredéséből születtek meg az általunk ismert werwolf-perek, melyekben megjelenik a farkas diabolizált alakja, illetve mint alakváltozat, és így az ördög szolgája.

A diabolizált farkas – boszorkányperek

Általános keretek

Kiindulópontként a werwolf-pereket érdemesebb a magyar boszorkányüldözés tágabb kontextusában elhelyezni. Magyarországon a boszorkánysággal szembeni fellépésnek a gyökerei már I. István, I. László és Kálmán törvényeiben is megtalálhatók.⁹⁴ Míg előbbieket rendelkezéseket hoztak a boszorkányok és a strigák ellen is, utóbbi a strigák létét elveti –⁹⁵ valószínűleg a *Canon episcopi*, a Karoling-kori *capitularék* és az egyház akkori nézetéhez csatlakozva.⁹⁶ Lehet még a Váradi Regesztrum ügyei között a *maleficium* és a *veneficium* vádjaival találkozni, de nagyobb számban az ország nyugati szélein jelennek meg mind a törvények, mind a perek – dalmáciai városok 13–16. századi statútumaiban, Zágrábból már a 14. századból ismerünk boszorkánypereket. Az ország belső részei később kapcsolódtak be az áramlatba – a Budai jogkönyv tartalmaz már retorziókat a ráolvasók (*ansprecherin*) és a varázslók (*czaubern*) ellen, valamint megjelenik a máglyahalál, a boszorkányság „megszokottnak” nevezhető büntetése.⁹⁷

Elszórt 15. századi adatok után Magyarországon a boszorkányüldözés a 16. század második felétől ível fel, csúcspontja a 18. század első fele, majd a babonáság elleni harc eredményeképpen a felvilágosult abszolutizmus korában hanyatlik le, de még a 19. század elejéről is fennmaradtak dokumentumok.⁹⁸ Ez azt mutatja, hogy az ország – a többi „periférikus” szerepű és elhelyezkedésű országgal együtt – késve kapcsolódik be a Nyugat-Európában elinduló boszorkányüldözési hullámba (míg ott a 15. században már elindulnak a jelentősebb üldözések, a 17. századra intenzitásuk jelentősen lanyhul, ezzel párhuzamosan

⁹⁴ A törvényekről és forrásaikról bővebben lásd: Závodszy 1904: 42., 78., 89.

⁹⁵ Ehhez bővebben lásd: Haász 1925.

⁹⁶ Komáromy 1910: XV.; Kristóf 2014: 23–24.

⁹⁷ Kristóf 2014: 24.; Klaniczay 1990: 263–264.

⁹⁸ Számolni kell azonban egy jelentős mértékű forráspusztulással, mivel valószínűleg jelentős anyag vesztett el Magyarország meglehetősen instabil, turbulens politikai helyzete miatt. – Kristóf 2014: 25–26.

Közép-Kelet-Európában ekkor lángol fel).⁹⁹ A kora újkorban a bíraskodás is új jogi alapokra helyeződött (a leggyakrabban használt büntetőjogi szöveggyűjtemény a *Praxis criminalis*)¹⁰⁰ azonban Magyarországon az esetek túlnyomó többségében nem az egyházi inkvizíció, hanem az adott terület világi, városi, megyei bíróságai tárgyalták a boszorkányság kérdését, bár továbbra is szokásban maradt a Bibliára való hivatkozás.¹⁰¹

A farkas diabolizációjának katalizátorai

A boszorkányságra reflektáló egyházi démonológia nézetei főleg Nyugat-Európából érkeztek Magyarországra, és a népi hitvilágban fellelhető hiedelemalakok diabolizálásához valószínűleg nagymértékben hozzájárultak.¹⁰² Ebbe a folyamatba illeszkedik a farkas alakjának ördögivé válása. Míg az ősi magyar hitvilágban feltételezhetően a totemállat pozitív funkcióját töltötte be, a kora újkori perek irataiban már a boszorkány alakváltozataként, illetve kártevőként jelenik meg. A témával foglalkozó kutatók eddig általában a diabolizáció okaként az életmód megváltozását, valamint a reformációt és az ellenreformációt hangsúlyozták. Azonban az emberi testre – illetve annak megváltoztatására – való reflexió is tetten érhető a boszorkányperekben.

Az életmód megváltozása az az intenzív erdőhasználatban, a transzhumáló pásztorkodásban és az erdőirtásokban figyelhető meg. Ezek miatt az ember szorosabb kapcsolatba került a farkassal, mint előtte: a farkas-ember találkozások számának és a farkasok által okozott kár növekedésével, az éghajlati jelenségek korabeli értelmezésével párhuzamosan nagyobb fagyok idején például Magyarországon is megjelent az emberevő farkas képe.¹⁰³ A farkas a vadon állata, ahol sötét és természetfeletti erők uralkodnak – a vadonhoz kapcsolódó veszélyérzet¹⁰⁴ jelentős volt a kora újkor falusi emberének világképében, mely egy kettős tagolású tér – a natura és a kultúra alapján szerveződött. A két térfél védelmezés-elhárítás és kapcsolatteremtés céljából létrehozott szimbolikus határok lévén létezett,¹⁰⁵ így önmagában leképezte az egész bűnbeesés utáni világot: a falu, mint a kultúra tere és az benne lakó emberektől fogva Isten által védett és megszentelt terület, melyből kilépve az ördög uralma alá

⁹⁹ Klaniczay 1990: 271.

¹⁰⁰ Kristóf 2014: 26.

¹⁰¹ Kristóf 2014: 27.

¹⁰² Kristóf 2014: 37.

¹⁰³ Novák 2025: 4–5.; Alátámasztja még Máriássy Ignác feljegyzése 1795 teléről: „az vadfarkasok míg nem szelidültek is éccakának idején a városba [Gyöngyös] sétáltak, két embert meg is szalajtottak... Györk helység mellett egészen egy Embert meg ettek, tsak egy lábszárat tsizmásul hagytak meg, a Mátrában egy Embert s egy Gyermekeket emésztettek meg. Kál helység mellett egy Czigányt feltrantséroztak. A verpeléti határban egy erdőben sokáig viskodott veleek egy Gyoltsos tót hegyes bottyával, mely néki védelmező pajzsa vót, mindezek után a Farkasok szörnyű ordítással tülle el széledtek.” – idézi: Csiffáry 2001: 136.

¹⁰⁴ Pluskowski 2006: 56–57.

¹⁰⁵ Pócs 2002: 9.

tartozó vadonba lehet jutni. A farkas betörése a kultúrába mindig a határok meggyengülését indikálta – és a farkas beengedése a kultúrába (ti. küldött farkas, farkasember) tulajdonképpen a társadalom elleni direkt támadásnak ért fel.

A reformáció és az ellenreformáció volt részben felelős volt azért, hogy a népi kultúra mágikus világképében megjelenő két kiegyenlített pólust – a rontást és a jótékony természetű varázserőt – egybemosta, mivel minden mágikus cselekvést az ördögnek tulajdonítottak.¹⁰⁶ A pólusok felcserélhetőségét mutatja, hogy a werwolf-perekben a boszorkány által megrontott állatot általában a tudós pásztor gyógyítja meg, illetve megjelenik egy személyen belül is a két véglét: egy sértés miatt megrontja a sértő fél tehenét, de ha kiengesztelik (vagy megfenyegetik), a tehen meggyógyul.¹⁰⁷

A werwolf-perek a Magyarországra jellemző tendenciákhoz igazodva a 17. század második felére, illetve a 18. század első felére koncentrálódnak, bár elszórt adatokat ismerünk a 16. századból is. Számuk a magyar boszorkányperek corpusához (több ezer perről van szó)¹⁰⁸ képest elenyésző.¹⁰⁹ Az összes per száma, melyben a farkas említésre kerül az 54 darab, ebben a farkasemberekkel és küldött farkasokkal foglalkozó perek száma 23 darab, valamint kisebb számban megjelennek farkas testdarabjai¹¹⁰ (1. diagram). A nemek szerinti megoszlás – tehát hogy milyen arányban társították nőhöz, illetve férfihez a farkast – nem élesen szétválasztható, a fennmaradt forrásokban egészen kicsi a különbség a nő javára (2. diagram). Az viszont megfigyelhető, hogy általában a marginális helyzetben lévőkre sütötték rá a farkassá változás képességét, illetve a farkas akaratának befolyásolását – a társadalmi életben részt venni nem tudó pásztorokra, csordásokra (2. diagram) és pásztorfeleségekre, egy esetben koldusra, illetve megfigyelhető, hogy néha nem magyar népcsoportokhoz tartozik az illető.¹¹¹

¹⁰⁶ Klaniczay 1990: 295.

¹⁰⁷ Schram 1970. II.: 637. No. 427.

¹⁰⁸ Kristóf 2014: 28.

¹⁰⁹ Ezzel szemben Tóth G. Péter a perek egyik alapesetének tekinti (tanulmánya inkább a felvilágosodás farkasember-nézeteire összpontosít). – Tóth G. 2020: 192.

¹¹⁰ A farkas testdarabjainak rontás – s közben sokszor gyógyítás céljából való felhasználása egy következő tanulmány témája lehet, mivel jelentősen feldolgozatlan. A farkasgégén át kieresztett méhekről ír Györffy István (Györffy 1932.) Azonban az ő leírásában még a pozitív aspektusa jelenik meg a farkasnak, míg a kora újkorban már a boszorkányper egyik vádja. (Bessenyei 1997: 188–189. No. 43.)

A farkasin felhasználásáról Kocsi Annamária (<https://ntf.hu/index.php/2022/12/08/a-farkasin-vetes-mint-a-tolvaj-felkutatasa-szolgalo-magikus-eljaras-a-magyarorszag-i-boszorkanyperekben/>) letöltve: 2025. 01. 14.). Úgy gondolom, ennek teljesebb körű felhasználása fontos lehet – a fordítottság vizsgálata, a szentek ereklyéihez fűződő kapcsolat ördögi megjelenése izgalmas felvetés lehet.

¹¹¹ A pásztorfeleségek a falvak nőtársadalmában elkülönülő csoportot alkottak, és nem nagyon érintkeztek csoporton kívüliekkel. A falu szélén épült házakban éltek, a templomban is elhatárolódva, a hátsó padosorokban foglaltak helyet. – Magyar néprajz VIII. Társadalom / Bevezetés és társadalmi rétegek / A „pásztorrend” / A nő helyzete a pászortársadalomban; Tóth G. 2020: 195.

Az utóbbi jellegzetességek azt mutatják, hogy üldözések háttérében többségében inkább az adott közösségen belüli feszültségek (sokszor a „centrum” és a „periféria” közötti ellentét),¹¹² válsághelyzetek (háború, járvány) álltak,¹¹³ és a bíróság beavatkozása azt a folyamatot erősítette fel, hogy az állítólagos rontásra, mágikus agresszióra már nem csupán önbíráskodással válaszol a sértett (például boszorkány megfenyegetése – amely első lépésként általában szerepel a werwolf-perekben is), hanem ennek hatástalansága esetén a hatóságokat is bevonta a konfliktus rendezésébe. Ennek indítéka sokszor az volt, hogy az őt ért (bármilyen természetű) kárt hétköznapi, „szokásos” módon (ti. maguk között elintézve) nem tudta helyrehozni a (vélt) károkozóval.¹¹⁴ Ugyanez figyelhető meg a farkasemberek pereiben is, ahol boszorkánysággal, más pásztor rontásával magyarázták sokszor a nyáját ért károkat (betegségek, farkastámadás), de míg egy ideig ez elég volt a társadalmi feszültségek levezetésére,¹¹⁵ az intézményesített boszorkányüldözés megjelenésével ezek a vádak is emberéleteket követeltek.¹¹⁶ Ennek oka elsősorban az volt, hogy a perben már nem csupán pásztorok voltak, hanem boszorkányos, tudományos emberek, akik az ördög segítségével, szándékosan rontották meg azokat az egyéneket, akik őket megsértették, vagy helyettük más fogadtak fel a nyáj őrzésére (ebben az esetben megfigyelhető a „kiszolgáltatott” fél válasza (farkasküldés) és az „erősebb” fél erre adott reakciója (per)) – ráadásul a vád magában foglalta az önfelmentést is. Így a nyájakra támadó farkas diabolizált elemekkel telítődött – lehetett farkas alakját öltő démon vagy hasonmás, és lehetett a boszorkány egy alakváltozata, valamint hibrid – félig farkas, félig ember lény. Utóbbi kettő néha tartalmazott tipikusan a boszorkányszombathoz tartozó elemeket: mint például az ördögtől vagy más tudós embertől kapott segédeszköz használatával való átváltozás, magának az ördögnek a segítségével való átváltozás, illetve vele kötött paktum, melynek ára az ember teste és lelke.

Tehát a farkas képének ördögivé válásához járult hozzá az, hogy így a farkassá változó ember teste kikerült az egyház és a közösség kontrollja alól, szabálytalan testmegnyilvánulásnak minősült,¹¹⁷ megsértette az isteni rendet, mivel átlépte az isteni képmás határait, sőt, Isten ellenségének a kezébe adta azt – az ördög segítségével állattá változott, és az általa okozott destabilizáló hatás az egész közösséget befolyásolta. Így ez a tette egyfelől kívül

¹¹² Kristóf 2014: 42–48.

¹¹³ Kristóf 2014: 42–43.

¹¹⁴ Klaniczay 1990: 279., 295.

¹¹⁵ Ez a fajta viselkedési mód és bűnbakteremtés megfigyelhető a hiedelemelbeszélésekben is, főleg a „tudós pásztor” címszó alatt.

¹¹⁶ Klaniczay 1990: 296–297.

¹¹⁷ Az emberi testhez való viszonyról, a test és a közösség kapcsolatáról egy kicsit más megközelítésben lásd: Tóth G. 2001.

helyezte az emberi társadalmon, másfelől megkérdőjelezte mind a társadalomnak/közösségnek, mind magának az embernek az identitását. Az állattá változástól, illetve az állattá változott emberektől, a kettős léttől, a haláltól és a halál utáni félélettől való félelem az ember saját testéhez fűződő bizonytalanságára vezethető vissza –¹¹⁸ az ember fél attól, ami változékony, romlandó, bizonytalan, amely anyagnak a változását (öregedés, halál) nem tudja befolyásolni. Emellett fél az ismeretlentől – a néphitben a mai napig lekövethetők az animisztikus elképzelések lenyomata – a lélek a halál után tovább él, de a halált követően átalakuláson megy keresztül – ebben az instabil helyzetben állapotát olyan dolgok befolyásolhatják, amelyekre nincs ráhatása (például átugrik a teste fölött egy állat).¹¹⁹

Az emberi test határainak a lezárásával és a közösségi kontroll alá helyezésével az ember vissza akarta szerezni az irányítást a teste fölött.¹²⁰ Az olyan közösségbe és egyházi hierarchiába (Krisztus testébe) való befogadást jelentő aktusok mint a keresztség (az eredendő bűntől való megtisztítás, a közösségbeli, de a halál utáni pozíció kijelölése is),¹²¹ keresztelőing adása (ruhaadás – meztelenségből felöltöztetés, így a test liminalitását lezárva a ruha jelképezte szimbolikus határok meghúzása),¹²² a névadás, az ételadás (általános szinten is, de a szentáldozás az isteni rendbe való tartozást erősíti meg)¹²³ a test határait, így ellenőrizhetőségét és a halál utáni utat is kijelöli. Ezért az ebből való – a boszorkányperekben mindig szabad akaratból történő – kilépéssel az illető az egész közösség identitását rendíti meg, valamint felerősítheti a vallásos szorongást. Azzal, hogy az ördögöt beengedi a saját testébe, illetve elfogadja tőle az átváltozás képességét, hogy szabadon enged a benne rejtőző potenciális állatot,¹²⁴ destabilizálja a település és az ott lakó emberi testek határait, mivel elmosódik a natura és a kultúra közti választóvonal, testének megnyitásával mintha „ajtót nyitna” a két térfél között is: a közösséget kiteszi a naturából érkező lények támadásainak.¹²⁵ Emellett a farkasember nemcsak a testképet borította fel, a megélhetést támadta meg, hanem a hitet is – az ördöggel való együttműködéssel a Isten és a kereszténység ellen fordult, annak követőjévé vált.

Viszont a magyarországi perekben található farkasemlések szórványos előfordulásából, és a farkasemberek „unalmas” – tehát a nyugat-európaiakhoz képest szürke, kevésbé kidolgozott – alakjából következik az a Pócs Éva által leírt megállapítás, hogy

¹¹⁸ Pasarić 2015: 76–78.

¹¹⁹ Hiedelemelbeszélések visszajáró prikolicsokról: Magyar 2009: 162. No. 345–349.; Magyar 2008: 403. No. 1017.; Pasarić 2015: 75–76.

¹²⁰ Tóth G. 2001: 155.

¹²¹ Kis-Halas 2020: 263.

¹²² Pócs 2018b: 81–82.

¹²³ Pócs 2018a: 44–45.

¹²⁴ Pasarić 2015: 77.

¹²⁵ Pócs 2002: 15.

Magyarországon a farkasember-képzetek nem képeznek koherens rendszert,¹²⁶ bár valószínűleg létezett egy hasonló hiedelemalak, amelyre ráakódtak más népekre jellemző vonások. Azonban az erőszakos térítés hatására bekövetkező akkulturáció¹²⁷ során a hiedelemalakok homogenizálódásával teljesen beleolvadt egy másikba, illetőleg a diabolizált boszorkány alakjába, így önálló jellegét és jelentését elvesztette, keveredett a többivel.¹²⁸ A népi hiedelmekben pedig a farkasemberek interetnikus hatások következtében különböző adoptációs folyamatok révén nyertek formát, és csupán lokális hiedelemrendszerek részeként lehet róluk beszélni – erre vezethető vissza a werwolf-hiedelmek sokfélesége.¹²⁹

A diabolizált farkas: betörés a kultúrába

A werwolf-perekben megjelenő farkasok közös tulajdonsága, hogy bár a naturához tartoznak, a küldő vagy az átváltozó felhatalmazásával betörnek a kultúrába: kárt okoznak és destabilizálják az emberi és a keresztény társadalmat. A következőkben az lesz vizsgálatom tárgya, hogyan jelennek meg a szövegekben ezek a farkasok – hogyan írják le őket, tevékenységüket, milyen attribútumaik vannak, hogyan értelmezték a bírák a farkasalakokat, megjelenési formájukat hogyan lehet kategorizálni.

A magyar boszorkányperekben fellelhető farkas diabolizációja kétirányú – a farkastól való félelem „alulról”, másfelől a kereszténység terjedésével és a boszorkányüldözések elindulásával az egyházi (és a bírói) nézőpont „felülről”. Így alakult ki egyfajta „kompromisszumos kulturális képződmény”,¹³⁰ amelyben keverednek az „elit” és a „népi” elképzelések, de egyfajta identitásvesztéssel is együtt jár – a régen pozitív farkas és táltos szerepe elsötétült, felbukkanásukat pusztulás és rontás kíséri. Mindazonáltal (ahogy már említettem) a magyar farkasemberek korántsem olyan színesek és gazdagok, mint nyugat-európai „rokonaik” – nincsenek holtuk után visszajáró farkasok, a perek nem írják le az átváltozás menetét, ritkán reflektálnak az ember farkasalakjának jellemzőire, és káros hatásuk is legnagyobb részben „csupán” a haszonállatok legyilkolásában rejlik (ez utóbbi viszont alátámasztja azt a megállapítást, hogy egy emberre – a boszorkányra/tudós pásztorra – kivetített társadalmi konfliktusok, nehézségek okán fordultak a bírósághoz az emberek), viszont a szóhasználatból lehet következtetni a farkasfelfogás néhány jellemzőjére.

¹²⁶ Pócs 2012: 257.

¹²⁷ Klaniczay 1990: 91–94.

¹²⁸ Magyar néprajz III. Népszokás, néphit, népi vallásosság / Néphit – népi tudás / Néphit / Természetfeletti lények

¹²⁹ Mogyorósi 1989: 290.

¹³⁰ Ginzburg 2003: 21.

A boszorkányperekben megjelenő farkasok lehetnek tényleges biológiai lények, akik fölött a küldő hatalommal rendelkezik, szót ért velük.¹³¹ A másik megnyilvánulási forma, hogy a boszorkány a testétől elszakadó szabad lelkét, az alteregóját küldi el állatalakban rontani.¹³² Mivel kapcsolatban áll az ördöggel, a küldött farkas bizonyos esetekben tekinthető démoni megnyilvánulásnak, mivel maga a boszorkány is megszállott (az ördög megtestesül benne – a boszorkány hasonul a megszállójához), aki képes a megszállásra.¹³³ Az alakváltozat az, amelyben már tetten érhető az emberi testre való reflexió – maga a testanyag és a testnek a természete változik meg: emberből farkas lesz a test határainak felülírásával, annak transzformációin keresztül. Végül az utolsó típus a hibrid – fele ember fele farkas kettős lény – tehát magában hordozza a farkas természetet, átváltozáskor tulajdonképpen csak „átöltözik”.¹³⁴

Hatalom a biológiai állat felett – a küldött farkas

A küldött farkas a hiedelemszövegekben általában a tudós pásztor szerepköréhez kapcsolódik. Alakja akár a táltos, míg a kárt okozó farkasa a szellemsegítő diabolizált alakját mutathatja. Ezt támasztják alá a hiedelemelbeszélésekben hozzá társított attribútumok: a nyáját megrontani akaró bábajossal való viaskodás,¹³⁵ illetve az időjárás befolyásolása,¹³⁶ csak itt bosszúállás céljából. A perekben ez kevésbé lelhető fel – ott mind a férfi pásztor/csordás, mind a női boszorkány rendelkezik a farkasküldés képességével, de egyben a nyáj mágikus őrzésével,¹³⁷ az állat meggyógyításának képességével, de rontó-tudással is.¹³⁸

A farkas feletti hatalom értelmezés az olyan helyzetekre alkalmazható, amikor a boszorkányt éri a kár, de ő annak tényleges bekövetkeztét erejével megakadályozza – a konkrét per szövegében például Gáll Ilona „udvarárul egy ludat elvivén a farkas (...) harmadnapra visszajött” és erre mondta az urának „hogy ihol jön a ludunk, pára farkasa nem ehette meg.”¹³⁹ A tudós pásztor vonásai közé tartozik, de a perekben általában a boszorkányhoz társított attribútum az, hogy meg tudja védeni a farkastól a nyájakat – Homoródkarácsonfalván Pap Mihálynéhez fordultak a pásztorok akkor, ha a nyájaknak védelemre volt szükségük, illetve ha egy haszonállat elveszett, mert a boszorkány iránymutatásával megtalálhatták azt; bár segítsége

¹³¹ Tóth G. 2020: 192.

¹³² Pócs 2018d: 302., 304.

¹³³ Pócs 2018d: 291., 317–318.; Keszeg 2014: 187. No. 6.

¹³⁴ Pócs 2018a: 12–13. A *prikulics* szó a román *pricolici*-ből származik, amely valószínűleg „farkasbőrt” jelent – a *prkilucs* emberi alakjában bundájával befelé viseli „kifordítható” bőrét. Erre utaló hiedelemszövegek: Magyar 2008: 387. No. 963–964.

¹³⁵ Pócs 2012: 631.

¹³⁶ Pócs 2012: 632.

¹³⁷ Török 1959: 284.

¹³⁸ Schram 1970. II.: 199–201. No. 289.

¹³⁹ Schram 1970. II.: 592. No. 415.

jóindulatának függvénye volt: amikor az ő tehenét megmarta a farkas, akkor kijelentette, hogy „harmadnap nem telik el, hogy a másét megeszi”, ami meg is történt.¹⁴⁰ Amikor a 'farkas' többszámban jelenik meg, az is azt mutatja, hogy az állat a rontó akaratának engedelmeskedett – tehát képes volt az állatokkal szót érteni, illetve viselkedésüket befolyásolni.

[1723, Gömör vármegye, Zádorfalva] (...) Azután más juhászt fogadván, az is kintelenített elhadni a nyáját, mer az farkasoktól semmiképpen meg nem oltalmazhatta.¹⁴¹

[1743, Zala vármegye, Pacsa] (...) azután a fenyegetés után őszre egy seregh sörtvéles marha közül, egyetlen öreg marháját e Fátensnek három Farkas ki húzta és megh ölte (...) ¹⁴²

[1750, Zala vármegye, Besenyő] (...) Notár Mihály Csordássá lévén (...) megh haragudván réjá az Gazdák, az Csordásságbul ki vetvén mást fogadtak, a melyértis meg haraguván Notár Mihály bűbajos mesterségivel azt cselekedte, hogy mihelest marhájok (...) kezdetek jární, azonnal az Farkasok szana szélt haitották eőket, a mintis hármát az Csordábul megh is mardoztak (...) Falu Biráját Notár Mihályhoz küldötte, hogy hadna békét az marháknak, ha kárátt nem akarja vallanyi, mely izenetre az marhak a Vadak üldözéssétül azonnal megh szűntek.¹⁴³

A mindhárom részletben megtalálható elemek (a tanú és a vallatott közti kapcsolat megromlásából származó fenyegetés, annak farkas általi bekövetkezése, a kártvallott retorziója (ami maga a per)) az adott helységen belül kialakult feszültségekre utalnak. A küldött farkas létét bizonyította annak atipikus viselkedése: a célzott támadás (egy bizonyos, a tudományos személlyel előtte összetűzésbe keveredő ember állatát szemeli ki, illetve akkor támad, amikor a vele szót értő személyt éri sérelem – például elveszik a munkáját) és az, hogy a vádemeléssel való fenyegetés után a vadak támadása abbamaradt.

Ördögi segítség – vallásos szorongás: a közösség veszélybe sodrása

Az igazi alakváltozat, az alteregó és a démon legtöbbször nem megkülönböztethető a perek leírásai alapján, ennek oka, hogy valószínűleg maguk a bírák, vagy a tanúk sem tudták ezt ilyen élesen elválasztani, illetve eldönteni – legtöbbször, aki a hiedelmek szerint farkassá tudott változni, az tudott farkast küldeni (és küldött is).

¹⁴⁰ Pál-Antal – Kiss 2002: 670. No. 269.

¹⁴¹ Bessenyei 1997: 256. No. 73.

¹⁴² Schram 1970. II.: 627. No. 420.

¹⁴³ Schram 1970. II.: 638. No. 427.

[1653, Vas vármegye, Körmend] (...) Az Narday Csordás (...) az is Boszorkanj Szombathelnél Czordat eörzet ott az Farkassokai megh szagatta az Martiakat, az Eördegh segítségével (...) ¹⁴⁴

[1687, Vas vármegye, Szombathely] (...) Szent Ivan nap táiban ezen Szombatheli város Fülöp nevű tehen csordássa előtt valo marhakra ördögösseggel farkast avagi farkas képében az ördöghöt küldvén (...) tehenet ugian ezen szombatheli határban afféle farkassal meg maratta, melly marásban megh is döghlöttek ezen tehenek. ¹⁴⁵

[1730, Torda vármegye, Szászrégen] (...) Az incatta farkas képében felült egy kancára, kit midőn látván mások, meg akartanak volna löni, azonnal eltűnt az emberek elől. ¹⁴⁶

[1731, Pest vármegye, Sári] (...) össze veszvén azon bába fatenssel: no várj, ilyen rossz ember, az egész marhát kötélén ölik a farkasok. A mint is harmadnapra rá, legtöbb marhája megdöglött, és azután miglen egy tartott benne, ki nem ment a dög belőle. ¹⁴⁷

Bár általában a farkas megjelenése helyett az általa okozott kár került a fókuszpontba, az általában nyilvánvaló volt, hogy a vádlott ezt csak az ördög segítségével tudta véghezvinni, a vele való kapcsolat pedig már önmagában veszélyt jelentett a közösségre nézve. Az ördögi segítség motívuma akár a bírák értelmezési próbálkozása is lehetett – az ördögi megszállottság nézete erősen összefügg az egyházban jelenlévő tanításokkal, ¹⁴⁸ így nem a két kultúra egymásra hatásáról van szó itt, csupán a farkas különböző alakjainak az interpretációjáról.

Az utolsó, 1731. évi perből való idézet inkább betegségdémon kibocsátására utal, mivel több marháról van szó, és nem egy egyszeri támadásról, hanem folyamatosan jelenlévő állapotról, amely addig tartott, amíg a sértő haszonállataiból egy is életben volt („miglen egy tartott benne, ki nem ment a dög belőle”).

A farkas tehát lehet a boszorkány alteregója, amely egy testtől függetlenedett képmás, az ember démonizált szabad lelke, amely állatalakban ront, mivel maga a boszorkány az ördöggel kötött szövetség révén megszállott. Pócs Éva szerint megszállásként lehet értelmezni a „képiben, ábrázatjában” kifejezéseket, ¹⁴⁹ amelyeket sokszor használnak a farkasalakban megjelenő boszorkányokra – ezt takarhatja az 1730. évi per részlete. ¹⁵⁰

¹⁴⁴ Schram 1970. II.: 721. No. 457.

¹⁴⁵ Tóth G.: digitális adatbázis (<https://boszorkanykorok.hu/szoveg.html?szovegId=271> letöltve: 2025. 01. 09.)

¹⁴⁶ Bessenyei 2000: 183. No. 84.

¹⁴⁷ Komáromy 1910: 436. No. 364.

¹⁴⁸ Pócs 2018c: 292.

¹⁴⁹ Pócs 2018c: 294., 304., 316.; úgy gondolom, bizonyos esetekben inkább a szöveg kontextusától függ.

¹⁵⁰ Nickel 2009: 176.

Horváth János pásztorember volt, akit Németh Katával fogtak perbe 1759. évben Vaszaron, mivel „boszorkánysági tudálékosok” voltak. Mindkettőjük esetében megjelennek az egybemosódott pólusok – „tudálékos, rontó, gyógyító légyen, ugyan ezért mindenek tartottak tőle.”¹⁵¹ Horváth Jánosra pásztortársai mondták, hogy farkas képében járt, illetve küldött farkast is tudott küldeni. A gyanút erősítette, hogy fenyegetései után mindig marhabéli károk érték az érintettet, védelmezte a farkasokat („mondotta, hogy azt a farkast ne bántsák, békét köll neki hagyni, senkit sem bánt az”), valamint sokszor olyan helyzetbe került, hogy közvetlenül egy tudatosan viselkedő farkas eltűnésének helyéről látták előjönni. A vád megfogalmazása arra utal, hogy sokszor maguk a vádlók és a bírák sem tudták eldönteni, hogy a vádlott küldött farkas vagy alakváltozat: „ördengi mesterséggel az egyik lovát farkas által megöletted, vagy talán magad farkas képiben ölted meg azon lovat.”¹⁵²

Alakváltozat és hibrid – az isteni képmás meggyalázása

A küldött farkas, illetve haszonállatokat támadó alakváltozatok mellett a boszorkányok mások kínzására is felöltötték az állat alakját: „Hogy Farkas képiben Hős Panna a lábamat ki tekerte”,¹⁵³ illetve egy anya-lánya farkas-duó ökröket őrző pásztort támadott meg (1735. évi per). További jellegzetes szokásaik például az általa megrontani kívánt személyek kíséretése vagy üldözése – ezek általában ténylegesen farkassá változott embereként kerülnek leírásra – ezt jelzi például az, hogy az átváltozás után beszéltek is a boszorkánnyal, tudós pásztorral.

[1735, Bihar Vármegye, Ottomány] (...) Akkor Kerekes Panda, említett anyjával Kerekes Tamásnéval együtt a fatensre reá menvén, szűrét nyakából kiszaggatták, kitépték – és ha az ökrök azon farkasokat róla el nem hányták volna, talán magát a fatenst is megvesztegették volna – ketten ezek farkasok. (...) akkor is itthon a kapuja előtt látta a fatens Kerekes Pandát emberi képben, de az anyja farkas képében, kísézőben utánnuk ment (...) ¹⁵⁴

[1756, Békés vármegye, Gyoma] (...) látta, hogy habókolva mégyen egy farkas meg fordult ki felé, a fatens sebessen ment utána (...) egy kereszt utón megállott, s egyet fordult a farkas, hát fehérük a fara, és már nem farkasnak, hanem tüzoknak láczik. Azonközben alig megyen elébb, két vagy három lépést, s Aszszonnya válik. (...) El érvén, világossan meg esmérte, hogy a Deutralis Nagy Mártonné. ¹⁵⁵

¹⁵¹ Tóth G. 2005: 428. No. 89.

¹⁵² Tóth G. 2005: 467. No. 89.

¹⁵³ Schram 1970. II.: 430. No. 346.

¹⁵⁴ Komáromy 1910: 475–476. No. 378.

¹⁵⁵ Schram 1982. III.: 146. No. 481.

[1722, Borsod vármegye, Miskolc] (...) az én fiamot kergette farkas gyanánt Balog Éva (...) hó lévén reggel, Balog Évát odahítták a' tanácsbéli emberek, nézvén a lábnyomokat (...) e nem egyéb ember nyoma a' te nyomodnál, a' mint a' lábad görbe szokott lenni, a' lábad hozzá hajít.¹⁵⁶

A perben Balog Évára használt „farkas gyanánt” szókapcsolat és az, hogy emberalakban a lábfeje illeszkedett a lábnyomába utalhatna arra is, hogy itt csupán a farkasként való viselkedéssel állunk szemben, azonban a per folytatásában megjelenő Vak Gyurkáné már tényleges alakváltozat (és valószínűleg megegyezik Balog Évával, mert a pernek ő az egyetlen vádlottja). A vádló fiát üldözte farkas képében, akinek elfogódott a szava, amikor meglátta őt – ez különös egyezést mutat Miskolczi (és a bestiáriumok) farkasának tulajdonságaival, amely lehetséges, hogy az elit kultúra hatását jelzi (bár ez ennyi alapján nem kimutatható).

Az keleti országrészen élők hiedelmeire jellemzőek a román hatások – az ő tipikus állatemberük a prikulics (amely sokszor inkább kutya alakját ölti), aki szintén beivódik a boszorkány alakjába a perek szövegeiben. Egyik jellemzője az, hogy emberi testén megnyilvánulnak a naturabeli lényére jellemző attribútumok – a legáltalánosabb az, hogy farkokkal rendelkezik, amely számos vád esetén megjelenik.

[1714, Máramaros vármegye, Máramarossziget] (...) Egy embert sem láttam, hanem egy fekete agár mellém termett és az temető utcáig mind késért engemet, és ott csak elveszett. Ad quintum hallottam Varga Sámuelről, hogy Zilahi Andrásnének farka volna.¹⁵⁷

[1756, Arad vármegye, Borosjenő] (...) Azt is hallotta a tanú bizonyos személyektől, hogy most említett Bodnár Ferencznének, természet ellen farka legyen.¹⁵⁸

A farkok, a boszorkány és az állattá változás az idézetekben mindig összekapcsolódik. A hiedelemelbeszélések a farknak tulajdonítják a boszorkány erejét,¹⁵⁹ valamint jelenléte arra utalhat, hogy a farkokkal rendelkező boszorkányok hibridek: egy elbeszélés szerint a boszorkány halála után farka tovább mozgott – amikor külön leszúrták, „a farka többet nem élt”.¹⁶⁰ Összességében ezek jellemzőek a tipikusabbnak nevezhető perekre, de van kettő szöveg az emberfarkasokról, amelyek az előbbiekhöz képest különleges információkat szolgáltatnak.

¹⁵⁶ Bessenyei 1997: 182. No. 39.

¹⁵⁷ Tóth G. 2005: 66. No. 5.

¹⁵⁸ Komáromy 1910: 587. No. 427.

¹⁵⁹ Magyar 2008: 374. No. 924.

¹⁶⁰ Magyar 2012: 511. No. 1358.

Az első egy 1560. évben írt provizori jelentés, amely egy farkasember vérengzését írja le: „Az egyik farkast ... veresnek mongyák, orozlan módra, az kethei feyr az farkasnak. Ez bizon dolog. Azt is mongyák, hogy meg zolalt az farkas, azt montha, hogy pap volt es ket feyr farkas ket feyr fya volt. Az Ur isten bine zerint vethete reya az chapast, kewilsigyert, hamis predikatioiarit eshogh beyt napokon hvst eth es hitiletnapik ember hwsal kel ilni...” Itt megjelennek a státusznélküliségre utaló elemek: a farkasember fiai is farkasok lettek, illetve az átok mint az emberi és isteni társadalomból való kitaszítottság okozója.¹⁶¹ Az egyik fontos jellemző, ami megjelenik a tényleges alakváltozat – tehát a megbüntetett ember a büntetés jellegéből adódóan állati testben él tovább, viszont emberi tudatát megtartja; valamint sajátos fordulat, hogy egy papról van szó:¹⁶² kevélységeért, hamis prédikálásért és a böjt be nem tartásáért büntette meg Isten. Ezek olyan elemek, amelyek az egész „nyáj” – a gyülekezet akiknek prédikált – hitére és életére hatással vannak. A pap tulajdonképpen hamis prófétaként működött, „báránybőrbe bújt farkas” volt:¹⁶³ az isteni büntetés mintha csak nyilvánvalóvá tette volna igazi természetét. Fontos a fordítottság jelenléte – a böjt alatt húst evett: a bűnhődése, hogy ítéletnapig emberhússal kell élnie – de nem is akármilyenel: „semi féle barmot nem bánt, chak az giermeket”. Az utóbbi korrelál Miskolczi azon megállapításával, hogy „[a farkas] főképen az ember húst szokta áhétani, ’s még pedig ha szerit teheti, a’ méhbeli gyermek húsát.”¹⁶⁴ Az egyezés arra mutat rá, hogy ebben az esetben valószínűleg az elit farkasember-képzetek jelenhetnek meg, a werwolf emberevő jellege sem a boszorkányperekben, sem a hiedelemelbeszélésekben nem tettenérhető.¹⁶⁵ (Szendrey Ákos említ még egy 1793. évi feljegyzést, amely öreg és vérengző farkasokról mondja azt, hogy farkasokká vált gonosz emberek, akik bejárnak a faluba és megtámadják, megölik az embereket, de ennek a forrását nem találtam meg.)¹⁶⁶

A második egy 1754. évi per,¹⁶⁷ amely három emberfarkasnak gondolt férfivel szemben indult. Revucsán Pál, avagy farkas Palyo pinczi koldus volt, s „minden ember félt tőle és akitől Lehetet, minden kívánságát bé töltötte.” Palyo és a közösség esete tipikusan leképezi a

¹⁶¹ A státusznélküli helyzet velejárója a lélek halál utáni instabilitása, illetve ittrekedése: a farkaslét és az isteni átok megpecsételte a pap és fiai sorsát is.

¹⁶² Mogyorósi is idézi a jelentést, de nem megy bele az elemzésébe – megelégszik azzal, hogy egy papról van szó (aki alighanem prédikátor lehetett) és francia hatásoknak titulálja a megjelenő elemeket. – Mogyorósi 1989: 287. Bár szerintem a vérfarkas pap motívuma inkább német hatásoknak köszönhető. – Blécourt 2014: 11.

¹⁶³ Mt. 7:15

¹⁶⁴ Miskolczi 1702: 179.

¹⁶⁵ A hiedelemelbeszélésekben megjelenik a farkas és az emberevés, de általában 20. századi kontextusban.

¹⁶⁶ Szendrey 1986: 140.

¹⁶⁷ Török 1959: 278–288.; a perrel foglalkozott Tóth G. Péter, de ő csak Revucsán esetét elemezte, illetve Mogyorósi Sándor is, aki inkább csak felvázolta a vádakát minhárom vádlott esetében. – Tóth G. 2020: 194.; Mogyorósi 1989: 287.

boszorkányvád kialakulását. A férfi különféle „állatias” megnyilvánulással felhívta magára a figyelmet (pl. libákra tátozott), majd kért valamit, amit ha nem kapott meg, a farkas megölte a „sértő” személy haszonállatait. Először megpróbáltak megegyezni vele (megkapja amit kért, de hozza helyre a kárt, vagy védje meg az állatokat). Végül a megfogalmazódott a vád, és bevonták a hatóságokat.¹⁶⁸ A következő vádakot hozták fel ellene: általában tejet és húst vagy szalonnát kért a falusiaktól, melyeket ha nem kapott meg, az adott ember haszonállataiban kárt tett a farkas; a kínált kenyeret nem fogadta el; és Losoncon egyszer megverték egy farkast, majd utána Palyo rosszul lett, két hétig betegeskedett Varga Andrásnál – tehát az állati testén ért atrocitásokat emberi alakban is érezte. Közhír volt, hogy farkassá változik – amely a közösség átváltozás-hitét jelzi. Az ő esetében az átváltozás módjáról nem közöl semmit a perszöveg, de számos jellegzetes eleme van a vele szembeni hiedelmeknek. A naturához való tartozását jelzi, hogy általában nyers ételeket kér – húst vagy tejet.¹⁶⁹ A kenyér visszatérő elem a hiedelemelbeszélésekben: egyfelől ha a farkasembernek kenyeret (a nyers oppozíciójaként a sült, vagyis a kultúra terméke, emellett az ételadás aktusa közösségbe fogadó gesztus) adnak és elfogadja, azzal visszaváltozik emberré,¹⁷⁰ másfelől a kenyér szimbolizálhatja az oltáriszentséget, amelynek magához vétele az ördög hatalma alatt álló werwolf visszafogadása az egyház testébe (tehát tulajdonképpen Krisztus testének egy darabja), és ezért természetének megváltozását vonja maga után. Megjelenik még az értelmetlen ölés motívuma („semit nem evet belőle a’ farkas”) – a farkaskoldus csak bosszúból (sokszor fényes nappal) gyilkol, és az állatok nem jelzik a jelenlétét, így a pásztorok nem tudják megvédeni a nyáját a kártevőtől, amely valószínűleg egy elterjedt hiedelem volt a nép körében, párhuzamot vonhatunk például az 1759. évi per szövegével.¹⁷¹ Ezt a werwolf kettős lény jellege magyarázhatja – az állatok nem érzékelik benne a farkast mint biológiai állatot, hanem emberi mivolta megmarad, így nem detektálják veszélyként.

Pagács Pál 50 éves elmúlt, pápista és foglalkozása egykor pásztor. Perbe vonták, mivel passzus nélkül koldult, de „talán azért is hogy Szakállas farkas” volt, és az metamorfózist (ekkor) szabad akaratból, segédeszközökkel gyakorolta. A hiedelemelbeszélésekben is megjelenik a tudós pásztorok között a tudomány továbbörökítése, Pagács Pál egy Gyucza Tamás nevű juhásztól kapott egy ruhacsomóba kötött „mestersíget”, amely farkashársból és holt ember hamujából állt – hogyha ezt a férfi magánál hordozta, a vad nem árthatott a marháknak.

¹⁶⁸ Tóth G. 2020: 194.

¹⁶⁹ Pócs 2018a: 44–45.

¹⁷⁰ Magyar 2004: 439. No. 1221.

¹⁷¹ „Mert az olyan színes farkasra az ebek nem ugatnak; még ha látják is, fel nem kelnek helyükről, de a valóságos farkasra reátámadnak; és így ebből ismerni, megtudhatni az olyan farkast.” – Tóth G. 2005: 454. No. 89.

Ez eddig tipikusan a tudós pásztorokhoz kapcsolódó hiedelmeket tartalmazza – ahogy a tudomány elnyeréséhez mindig társult valamilyen szent dolog (általában az oltáriszentség) megcsúfolása,¹⁷² itt a halott ember hamuja, mint az Isten által teremtet emberi test meggyalázása szerepel. Az *examen* további részében már megjelenik az átváltozás képessége is. A vádlott – valószínűleg helyzetének jobbítása céljából hangsúlyozza, hogy éppen a bűnbánat – a tulajdonképpeni emberré változás állapotában van, mivel „az Istenek Testét” magához vette, ezzel marginális helyzetéből a társadalmi struktúrába való betagozódás felé indult el. Tisztán megjelenik az ördög és a vadon kapcsolata – a férfi csak az ördög segítségével tudott farkassá változni, de mivel a szentség elfogadásával elszakította a kötelékeket, melyek a naturához kötötték, az ördög elhagyta – csak ha visszatérne hozzá, tudná újra elnyerni az állattá alakulás képességét. Itt a kihallgatás megszakad, egy perhez csatolt függelékben olvashatóak további részletek. „Igenis Fele farkas fele ember vagyok” vallja Pagács Pál, amellyel már nem metamorfózis végrehajtását jellemzi, hanem hibrid lényként definiálja magát – a segédeszköze is megváltozik: „es vagyon (...) olly szijam mellyet haream kötök azonal elvaltozok (...) harmad vagy negyed napra estve fele szoktam elvaltozni, nem lehet meghint mindennap valtozasom: azon szijam uj nadragomban vagyon (...) es mikor le akarom vetni levethetem az nadragomot, levetven ismet embere valtozok amidon pedig elvaltozok szinten ugy hallok es eszemen vagyok”. Az átalakulás a levetkezés és a felöltözés rituális lépésként végrehajtott cselekedete során megy végbe. A kultúrából származó ruha levetésével a férfi a meztelenség liminális szférájába kerül, ahol a nadrág és a szíj felöltésével lép át a natura világába. Az emberi alakba való visszatérés a lépések fordított sorrendben való végrehajtásakor teljesül. Bár a farkas itt az emberben lakozó állat, tulajdonképpen a lényének a fele, a farkasbőr felöltésével megőrizte emberi tudatát, és cselekedeteivel tisztában volt.¹⁷³

Kovács Márton morva pásztor, a per azért indult ellene, mert „az Emberek szakállas farkasnak gondolnak lenni”. Bár először ezt tagadja, később vagy ösztökélés hatására, vagy annak reménye miatt, hogy ha együttműködő, talán jobb elbírálásban részesül, igazodik a hozzá kapcsolódó hiedelmekhez. Az ő vallomása bővelkedik a színes, jellegzetesen inkább a boszorkány-, mint werwolf-perekre jellemző elemekben. Bár farkassá ő is az ördög segítségével változik, de helyzete specifikusabb: rendes, emberi felesége mellett van egy ördögfelesége, aki egy ceremónia keretében, nagy sereggel, hintókban érkezett hozzá, majd a férfi elkötelezte magát neki, amelynek a teste és a lelke volt az ára (először az ördögasszony a fia lelkét kérte,

¹⁷² Pócs 2012: 624–625.

¹⁷³ Bár az emberi tudat hangsúlyozása sokszor a bírák nézetéhez kapcsolódhat, mivel így tudják bűnösnek kimondani a farkasembert.

de a pásztor azt nem volt hajlandó odaadni neki). Eljegyzésükkor az ördög teljesítette kívánságait: pénzt, bort, húst adott neki. A történetben megtalálhatók a boszorkányszombatnak bizonyos elemei: a ceremóniával érkezés, az ördög mint szexuális partner/agresszor, a felajánlkozó testének és lelkének birtokbavétele, az evés-ivás-vendégeskedés.¹⁷⁴ Valószínű, hogy a vádlott a vallomását igyekezett a vélt/valós elvárások szerint igazítani, amely bizonyos elit-farkasember képzetek, motívumok beépítését eredményezhette a történetben, valamint itt a farkassá változás értelmezhető ördögi megszállásként is. A test uralmának átadása az ördögnek annak transzformációját vonja magával, mivel ami isteni, az szükségszerűen megváltozik, ha az ellenség kezébe kerül. A vallomásban szintén szerepel az Istenhez való megtérés és az ördögtől való elhagyatás.

Összegzés

Megfigyelhető, hogy a közép- és kora újkor folyamán elsötétülő farkaskép mögött az életmód megváltozása, válsághelyzetek kialakulása és a testre való reflexió átalakulása állt. Míg a középkor előtti időkben feltételezhető egy szorosabb ember-állat viszony, valamint egy külvilág felé nyitottabb test, a keresztény egyház részéről már a középkorban elindult a harc a test határainak lezárásáért. A mindennapok emberének világképében a lezárt határokkal rendelkező test a kora újkorra alakult ki. Ehhez, és a boszorkányüldözések hullámainak megindulásához köthető, hogy a test határait az ördög segítségével átlépő farkasemberek diabolizálódtak és bírósági eljárások indultak ellenük.

Magyarországon a farkashoz való viszony és a farkasemberek elleni fellépés a tágabb nyugat-európai folyamatba illeszkedik, de egyrészt periférikus voltából adódóan később kapcsolódott be a boszorkányüldözésekbe, másrészt a perek sem voltak annyira szélsőségesek. A farkashoz való viszonyulás megváltozása a közép- és kora újkorban az állat megítélésének negatívvá válásában, majd bekövetkező diabolizációjában mutatható ki. Míg az ősi magyar hitvilágnak feltételezhető egyfajta totemisztikus, farkastisztelő jellege, amelyben a farkas szent totemállat, valamint az animisztikus elképzelésekben a révülő táltos, és ennek során felvett állatalakjai pozitívak voltak, addig a kora újkori boszorkányperekben már egyértelműen az ördög tevékenységével szoros kapcsolatban álló farkasokkal és farkasemberekkel lehet találkozni.

A boszorkányperek tanulságát tekintve azt látjuk, hogy a farkastól és a farkasembertől való félelmet az okozza, hogy atipikusan, szokatlanul viselkednek. A boszorkány küldött

¹⁷⁴ Ginzburg 2003: 7.

farkasa nem biológiai állat módjára viselkedik: a haszonállatok és az őrző kutyák nem veszik észre, tudatosan öl, fényes nappal jelenik meg, valamint a boszorkány az ördög segítségével bármikor felveheti állati alakját, illetve viselkedhet megszállóként. Mind az alakváltozatra, mind a küldött farkasnál megfigyelhető a tudatos viselkedés, amely különösen ijesztő lehetett a kora embere számára – az emberek megélhetését képes tönkretenni, mégcsak védekezni sem lehet ellene: ezzel markában tartja az egész társadalmat. A teste feletti kontroll is eltűnt, mivel azt átadta az ördögnek, ezzel mintegy „bejátszva” őt a kultúra határain belülre, amely növelte a vallásos szorongást, illetve a test feletti uralom visszaszerzésének igényét. Mindezen okok miatt megindult a harc a határok fenntartásáért – a farkastól és a farkasembernek gondolt személyektől való félelem megnőtt, ami azt eredményezte, hogy a közösség fellépett ellenük, mivel a fentiekben bemutatott módon a farkasember képében megjelent a határok átlépése, így az isteni rend felbomlása.

Összességében kijelenthető, hogy az emberi testre és annak megváltoztatására adott reflexió, és ezen keresztül a testhez és a farkashoz való viszony megváltozásában és ezek farkasemberben történő összekapcsolódásában kimutatható az emberi gondolkodás átformálódása. Nemcsak a korabeli ember világképe és teste lett határok közé szorítva, hanem a társadalom gondolkodásmódja is keretet kapott. A szörnyektől és állatemberektől való félelem jegyében elkezdődött a másság, a perifériára szorultak, a testi hibával születettek és a „normálistól” eltérő csoportok üldözése. Az farkasember képében találkozó farkas-ember viszony diabolizációjában így a kora újkori ember alapvető világképének megváltozása áll: a határok lezárulása.

Bibliográfia

Forrásjegyzék

- ÁUO Árpádkori új okmánytár. Közzé teszi Wenzel G. I–XII. Pest–Bp. 1860–1874.
- ÁSz Fehértói K.: Árpád-kori kis személynévtár. Bp. 1983.
- FNESz Kiss L.: Földrajzi nevek etimológiai szótára. Bp. 1980.
- HKÍF A honfoglalás korának írott forrásai. Szerk. Kristó Gy. (Szegedi Középkortörténeti Könyvtár 7.) Szeged 1995.
- Bessenyei J. 1997: A magyarországi boszorkányság forrásai. I. Bp.
2000: A magyarországi boszorkányság forrásai II. Bp.
- Bornemissza P. 1955: Ördögi kísértetek. Gondozta és jegyzetekkel ellátta Eckhardt S. Bp.
- Bosnyák S. 1980: A moldvai magyarok hitvilága. (Folklór Archívum 12.) Bp.
- Clark, W. B. 2006: A Medieval Book of Beasts. The Second-Family Bestiray: Commentary, Art, Text and Translation. Cornwall
- Dallos E. 2020: Napevő, holdfaló. A volgai törökség hiedelemlényei. (Magyar Őstörténeti Könyvtár 33.) Bp.
- Komáromy A. 1910: Magyarországi boszorkányperek oklevéltára. Bp.
- Kovács É. 2015: A Tihanyi összeírás mint helynévtörténeti forrás. (A Magyar Névarchívum Kiadványai 34.) Debrecen
- Magyar Z. 2003: A csángók mondavilága. Gyimesi csángó népmondák (Magyar Népköltészet Tára 3.) Bp.
2004: Kalotaszegi népmondák (Magyar Népköltészet Tára 5.) Bp.
2008: Népmondák Erdély szívében. Alsó-Fehér megye mondahagyománya (Magyar Népköltészet Tára 8.) Bp.
2009: Hunyad megyei népmondák. Marosvásárhely
2011: Erdélyi népmondák II. Marosvásárhely
2012: Mezőségi népmondák. (Magyar Népköltészet Tára 13.) Bp.
- Mészáros Gy. 1990: A csuvas ősvallás emlékei című nagyobb tanulmányom bevezető része. Bp.
- Munkácsi B. 1892: Regék és énekek a világ teremtéséről. Vogul szövegek és fordításaik. I–IV. (Vogul népköltési gyűjtemény) Bp. 1892–1902. I.

- Pázmány P. 1905: Pázmány Péter összes munkái. VII. Prédikációk II. Sajtó alá rendezte Kanyurszky György. Bp.
- Pócs É. 2012: Hiedelemszövegek. (A magyar folklór szövegvilága 1.) Bp.
- Pócs É. – Tóth G. P. – Zombory A. A Néphit és Népi Vallás digitális adatbázisa (<https://hiedelemszovegek.boszorkanykorok.hu/> letöltve: 2025. 01. 10.)
- Schram F. 1970: Magyarországi boszorkányperek 1529–1768. II. Bp.
1982: Magyarországi boszorkányperek 1529–1768. III. Bp.
- Téglás G. 1913: Pásztorszokások Csíkgyergyó határszéli községeiben. Néprajzi Értesítő 14. 294–296.
- Tóth G. P. 2005: A magyarországi boszorkányság forrásai IV. Bp.
A magyarországi boszorkányperek digitális adatbázisa (<https://boszorkanykorok.hu/> letöltve: 2025. 01. 09.)
- Török G. 1959: Történeti adatok a küldött farkas mondájához. Néprajzi Közlemények. 4. évf. 1–2. szám. 278–288.

Irodalomjegyzék

- Bálint Cs. 1971: A kutya a X–XII. századi magyar hitvilágban. In: A Móra Ferenc Múzeum Évkönyve 1. Szerk. Trogmayer O. Szeged. 295–315.
- Blécourt, W. d. 2015: The Differentiated Werewolf: An Introduction to Cluster Methodology. In: Werewolf Histories. Ed. W. d. Blécourt. (Palgrave Historical Studies in Witchcraft and Magic) Houndmills–Basingstoke–Hampshire–New York. 1–24.
- Bynum, C. W. 2001: Metamorphosis and Identity. New York
- Csefkó Gy. 1926: Küldött farkas, küldött kutya, küldött ördög. Ethnographia. 37. 36–37.
1948: Eb ura fakó! Magyar Nyelv. 44. 23–29.
- Csiffáry G. 2001: Az Északi Középhegység ritka állatfajainak zoológiai adatai a történelmi dokumentumokban. In: Mátrai Tanulmányok. Szerk. Horváth L. Gyöngyös. 129–150.
- Demény I. P. 2001: A lélek túlvilági útja a román rituális énekekben. In: Lélek, halál, túlvilág. Szerk. Pócs É. (Tanulmányok a transzcendensről II.) Bp. 416–423.

- Dömötör T. 1981: A magyar nép hiedelemvilága. Bp.
- Enenkel, K. A. E. 2014: The Species and Beyond: Classification and the Place of Hybrids in Early Modern Zoology. In: Zoology in Early Modern Culture. Intersections of Science, Theology, Philology, and Political and Religious Education. (Intersections 32.) Leiden–Boston. 15–56.
- Galuska L. 2021: Haemophagia vagy lykanthropia? Vámpírok és vérfarkasok a fantasy-irodalomban. Könyv és Nevelés. 23. 1. 45–97.
- Ginzburg, C. 2003: Éjszakai történet. A boszorkányszombat megfejtése. Ford. Gál J. Bp.
- Gombocz Z. 1914: Árpádkori török személyneveink. Magyar Nyelv 10. 241–249.
- Györffy I. 1932: Farkasgégén eresztett... Ethnographia. 43. 82–85.
- Haász I. 1925: A boszorkányhit útja. Genezis. Miskolc
- Hajdú M. 2010: Családnevek enciklopédiája. Leggyakoribb mai családneveink. (A magyar nyelv kézikönyvei XVII.) Bp.
- Hartnell, J. 2018: Medieval Bodies. Life, Death and Art in the Middle Ages. London
- Horváth J., ifj. 1970: Török politikai intézmények nyomai a középkori magyar állam életében. Ethnographia 81. 265–275.
- Juhász P. 1981: A totemizmus csökevényei a magyar és a bolgár hitvilágban (A kutyával és a farkassal kapcsolatos hiedelmek). In: Tanulmányok a bolgár–magyar kapcsolatok köréből. A bolgár állam megalapításának 1300. évfordulójára. Szerk. Cs. Dobrev – Juhász P. – P. Mijatev. Bp. 145–175.
- Kieckhefer, R. 1990: Magic in the Middle Ages. (Cambridge Medieval Textbooks) Cambridge–New York–Port Chester–Melbourne–Sydney
- Király P. 1974: A magyarok említése a Konstantín-legendában. Magyar Nyelv 70. 157–173.
- Kis-Halas J. 2020: Boszorkányok, gyógyítók és a gyűdi Szűz Mária. Az orvoslás piaca az újkori Dél-Dunántúlon. (Vallásantropológiai tanulmányok Közép-Kelet-Európából 11.) Bp.
- Klaniczay G. 1990: A civilizáció peremén. Kultúrtörténeti tanulmányok. Bp.
2022: A boszorkányüldözés története. Tanulmányok. (Vallásantropológiai tanulmányok Közép-Kelet Európából 13.) Bp.

- Kristó Gy. – Makk F. 1973: Adatok „korai” helyneveink ismeretéhez I. (Acta Historica –
– Szegfü L. Tomus XLIV.) Szeged
- Kristóf I. 2014: Boszorkányüldözés a kora újkori Magyarországon: kutatástörténet, eredmények, teendők – 2013-ban. In: Boszorkányok, varázslók és démonok Közép-Kelet-Európában. Szerk. Klaniczay G. – Pócs É. (Vallásantropológiai tanulmányok Közép-Kelet-Európából 1.) Bp. 17–62.
- Laime, S. 2015: Néhány megjegyzés a jóindulatú livóniai farkasemberekről. In: Test, lélek, természetfeletti kommunikáció. Szerk. Pócs É. (Tanulmányok a transzcendensről VIII.) Bp. 331–343.
- Magyar Z. 2023: Szent András farkasai. Egy csángó népmonda interetnikus vonatkozásai. Vigilia. 88. 1. sz. 37–44.
- Mogyorósi S. 1989: Az északkelet-magyarországi werwolf-hiedelem interetnikus vonatkozásai. In: A Herman Ottó Múzeum évkönyve 27. Tanulmányok a 70 esztendő Végvári Lajos tiszteletére. Szerk. Szabadválvi J. – Viga Gy. Miskolc. 285–296.
- Nagy I. 1857–1868: Magyarország családai I–XII. + Pót. Bp.
- Németh Gy. 1930: A honfoglaló magyarság kialakulása. Pest.
- Nickel R. 2009: A bűbájos „asszonyállat” Állattá változások a Magyarországon lefolytatott kora újkori boszorkányperekben. In: Csontvázak a szekrényben. Válogatott tanulmányok a Magyar Archeozoológusok Visegrádi Találkozóinak Anyagából 2002–2009. Szerk. Bartosiewicz L. – Gál E. – Kovács I. Bp. 173–186.
- Novák V. 2025: Ragadozó farkasok – politikai válság és a környezet perцепciója a 15–16. századi francia városi naplókban. Megjelenés előtt álló kézirat.
- Oates, C. 2007: Egy tizenéves farkasember pere. Bordeaux, 1603. In: Maszk, átváltozás, beavatás. Szerk. Pócs É. (Tanulmányok a transzcendensről 5.) Bp. 423–447.
- Otten, C. F. 1986: A Lycanthropy Reader. Werewolves in Western Culture. Syracuse–New York

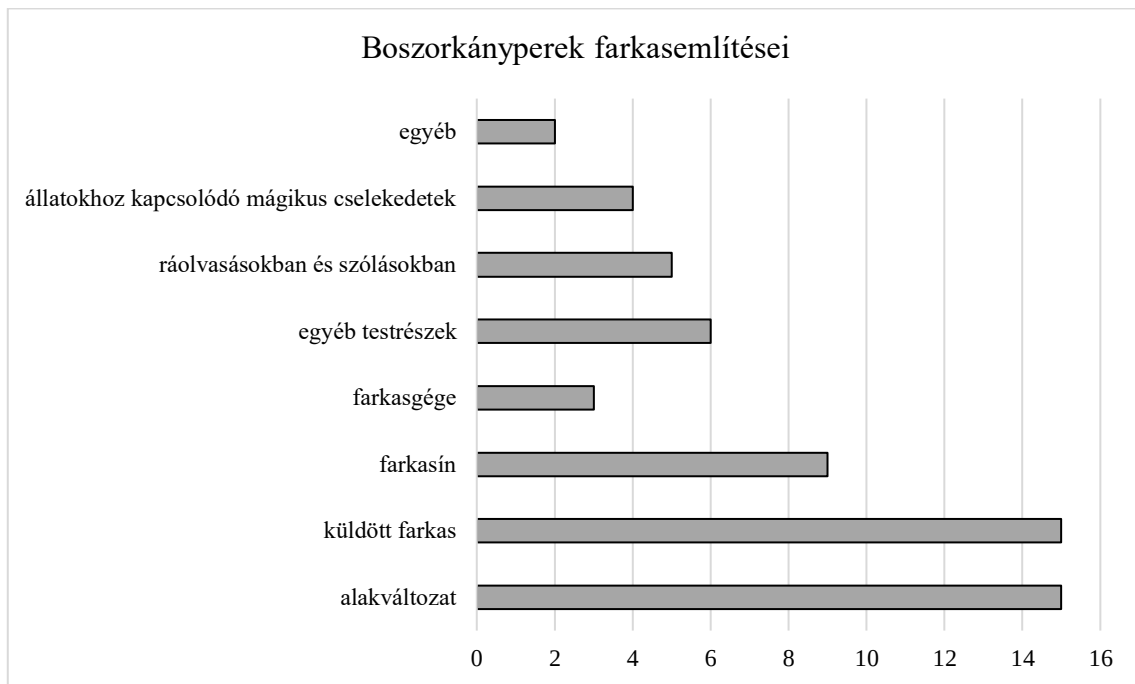
- Pálóczi Horváth A. 2014: Keleti népek a középkori Magyarországon. Besenyők, úzok, kunok és jászok művelődéstörténeti emlékei. (Studia ad Archaeologiam Pazmaniensiae) Bp.–Piliscsaba
- Pasarić, M. 2002: A test, a lélek és az ember állatalakja. In: Test, lélek, szellemek és természetfeletti kommunikáció. Szerk. Pócs É. (Tanulmányok a transzcendensről VIII.) Bp. 69–83.
- Pluskowski, A. 2006: Wolves and the Wilderness in the Middle Ages. Woodbridge
- Pócs É. 2002: Tér és idő a néphitben. In: Uő: Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán. Válogatott tanulmányok I. (Szóhagyomány) Bp. 9–40.
- 2016: Samanizmus vagy boszorkányság? Táltosok a boszorkánybíróóságok előtt. In: Orvosistenektől a hortikulturális utópiáig. Tanulmányok a Kárpát-medence vonzáskörzetéből. Szerk. Uő – Hesz Á. (Vallásantropológiai tanulmányok Közép-Kelet-Európából 2.) Bp. 241–317.
- 2018a: Natura és kultúra – halál vagy élet? Kettős lények és „emberré avatás” In: Uő: A népi vallás és mágia archaikus hagyományai Közép-Kelet Európában. Válogatott tanulmányok II. (Studia ethnologica hungarica XVII.) Bp. 11–76.
- 2018b: Ing, palást és meztelenség: adatok az öltözködés szimbolikus vonatkozásaihoz. In: Uő: A népi vallás és mágia archaikus hagyományai Közép-Kelet Európában. Válogatott tanulmányok II. (Studia ethnologica hungarica XVII.) Bp. 77–116.
- 2018c: Megszállottság és ördögűzés a közép-kelet-európai népi hiedelemrendszerekben. In: A népi vallás és mágia archaikus hagyományai Közép-Kelet Európában. Válogatott tanulmányok II. (Studia ethnologica hungarica XVII.) Bp. 291–350.
- 2018d: Szent György és a boszorkányok. In: A népi vallás és mágia archaikus hagyományai Közép-Kelet Európában. Válogatott tanulmányok II. (Studia ethnologica hungarica XVII.) Bp. 713–726.
- Radek T. 2009: A középkori német nyelvű historiográfia magyarságképéről egy imagológiai kutatás nyomán (1150–1534). Korall – Társadalomtörténeti folyóirat 10. 47–78.

- Sárdi M. 2002: „Az ember kis világnak neveztetik” A testkép változása a középkortól a 18. századig. In: Mikrokozmosz – makrokozmosz. Szerk. Pócs É. (Tanulmányok a transzcendensről III.) Bp. 307–318.
- Silva, F. V. d. 2002: Különleges gyerekek, farkasemberek és boszorkányok a portugál néphagyományban. In: Mikrokozmosz – makrokozmosz. Szerk. Pócs É. (Tanulmányok a transzcendensről III.) Bp. 152–164.
- Slíz M. 2017: Személynévtörténeti vizsgálatok a középkori Magyarországról. Bp.
- Szegfű L. 1996: Ősi szellemi örökségünk I. (Gondolatok az ősi magyar hitvilágról). Szeged
- Szendrey Á. 1986: A magyar néphit boszorkánya. Bp.
- Szendrey Á. – 1940: Részletek a készülő magyar babonaszótárból 2. Ethnographia. Szendrey Zs. 51. 321–336.
- Tóth A. J. 2016a: Népi vallásosság a késő ókorban. In: Szent Márton és Pannónia. Kereszténység a római világ határán. Szerk. Tóth Endre – Vida Tivadar – Takács Imre. Pannonhalma-Szombathely. 43–48.
- 2016b: Állatmaszkos felvonulások a késő ókorban – Szt. Ágoston tanúsága? In: Orvosistenektől a hortikulturális utópiáig. Tanulmányok a Kárpát-medence vonzáskörzetéből. Szerk. Pócs É. – Hesz Á. (Vallásantropológiai tanulmányok Közép-Kelet-Európából 2.) Bp. 13–34.
- Tóth G. P. 2001: A lator teste és a lator test. A bűnösség kultúrája a kora újkori Magyarországon és a büntetés-emlékeztetés problémája (vázlat). Korall. 5–6. sz. 141–162.
- 2020: Farkaskoldusból vadember: a közösség ellenségéből retardált barát. In: Uő: Boszorkánypánik és babonatéboly. (Vallásantropológiai tanulmányok Közép-Kelet-Európából 8.) Bp. 192–202.
- Tóth V. 2016: Személynévadás és személynévhasználat az ómagyar korban. (A Magyar Névarchívum Kiadványai) Debrecen
- Vargyas G. 1997: A „magyarok totemizmusa” nyomában. In: Honfoglalás és néprajz. Szerk. Kovács L. – Paládi-Kovács A. (A honfoglalásról sok szemmel IV.) Bp. 323–331.

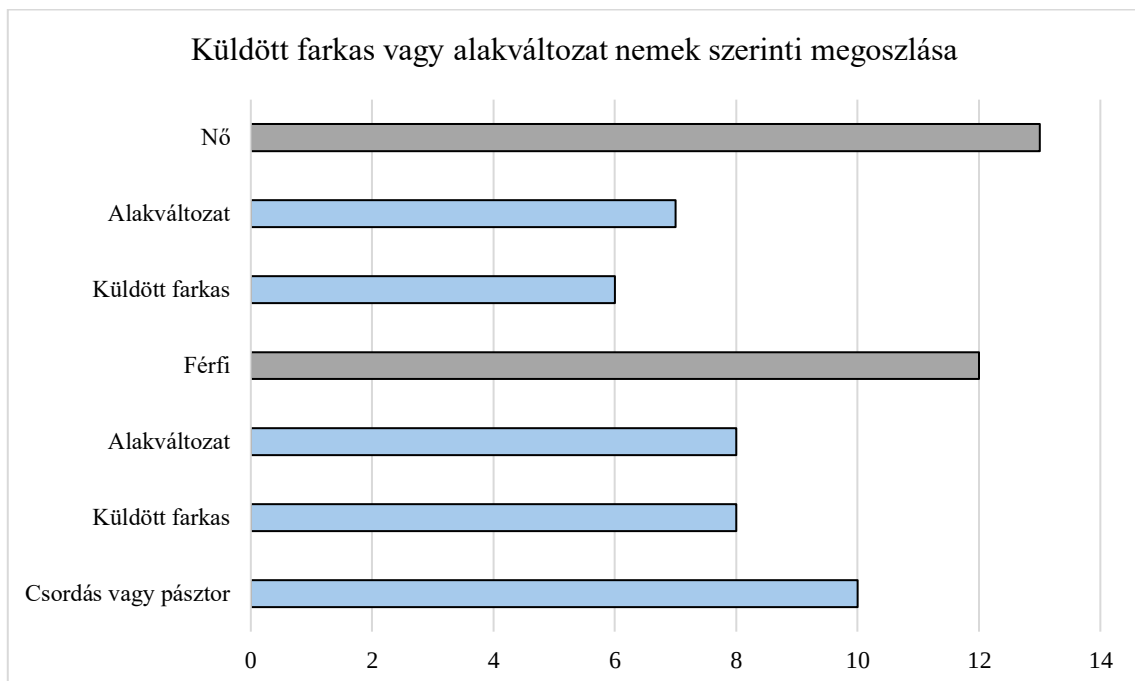
- Wittkower, R. 1942: Marvels of the East. A Study in the History of Monsters. Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 5. 159–197.
- Závodszky L. 1904: A Szent István, Szent László és Kálmán korabeli törvények és zsinati határozatok forrásai. (Függelék: a törvények szövege). Bp.
- Zichy N. 1913: A Járai-család címere. Turul. 1913. 145–157.

Függelék

Diagramok



1. diagram



2. diagram – a számbeli ellentmondások azért állhatnak fenn, mert egy perben sokszor egyszerre jelenik meg az alakváltozat és a küldött farkas, melyeket külön esetnek vettem