

**Iwona Rzepnikowska**

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

iwo@umk.pl

ORCID: 0000-0001-5709-1714

# Żałoba i wdowieństwo w polskiej kulturze ludowej

## Mourning and Widowhood in Polish Traditional Culture

DOI: 10.12775/LL.1–2.2025.005 | CC BY-ND 4.0

**ABSTRACT:** This paper explores the themes of mourning and widowhood in Polish folk culture. Ethnographic sources and texts of verbal folklore are used as exemplification material. The analysis of mourning considers its duration and its correlation with the sex, age, family and social status of the deceased. It also examines mourning clothing, rules of behaviour in everyday and ritual life for the relatives of the deceased, the marking of the house of mourning, the notification of village inhabitants about the death and the vigil held at the body of the deceased. Meanwhile, the phenomenon of widowhood is considered in the context of the idea of oddity. On the one hand, this manifests itself in the negative valorisation of widowed individuals, especially as candidates for spouses, and on the other hand, in the desire and even the need to enter into another relationship. Symbolically, this can be understood as striving for parity, stability and wholeness. In practice, re-marriage had a more pragmatic dimension, dictated by purely economic considerations.

**KEYWORDS:** mourning, death, widowhood, colour symbolism, vigil for the deceased

### Wprowadzenie

Przy imponującej wręcz literaturze przedmiotu dotyczącej szeroko rozumianej tanatologii ludowej<sup>1</sup> wydaje się dość zaskakujące, że należnego zainteresowania polskich badaczy folkloru nie wzbudziła dotąd problematyka żałoby i skorelowanego z nią wdowieństwa. Pierwsze z przywołanych zagadnień poruszano zwykle przy okazji omawiania obrzędu pogrzebowego, nie wyodrębniając stosow-

---

<sup>1</sup> Reprezentatywnym przykładem tego rodzaju publikacji jest seria „Problemy Współczesnej Tanatologii” wychodząca w latach 1997–2021 pod redakcją Jacka Kolbuszewskiego.

nych uwag w zwarty blok informacji. Przykładowo tak postąpili Adam Fischer (1921) i Henryk Biegeleisen (1930). Dodatkowym utrudnieniem przy rekonstrukcji zachowań żałobnych na podstawie ich opracowań jest synonimiczne traktowanie określeń „pogrzebowy” i „żałobny”. Bardziej klarowny obraz sytuacji proponują Józef Burszta (1967: 190–191) i Jan Perszon (2017: 217–225), poświęcając żałobie oddzielne paragrafy. Perszon podejmuje ponadto próbę zarysowania specyfiki tego stanu w kontekście obrzędu pogrzebowego, co pozytywnie wyróżnia jego badania nad powyższym zjawiskiem (Perszon 2017: 217–2018). Zastanawia też brak rozważań nad interesującą nas problematyką w piątym tomie *Komentarzy do Polskiego atlasu etnograficznego* (Bohdanowicz 1999a) oraz w specjalnym numerze czasopisma „Etnolingwistyka” (t. 9/10 z 1998 r.), w całości poświęconym zwyczajom, obrzędom i wierzeniom pogrzebowym.

Jeśli chodzi o drugie z zagadnień wyodrębnionych w tytule niniejszego artykułu, to w zasadzie pozostaje ono niezbadane. Doczekało się bowiem jedynie dwóch artykułów, których autorzy analizują postać wdowy na materiale pieśni ludowej (Sierociuk 2003: 170–178; Wenklar 2011: 274–279). Znacznie lepiej pod tym względem wygląda sytuacja w folklorystyce wschodniosłowiańskiej, choć i tam stopień opracowania powyższej problematyki nie wydaje się wystarczający. Dotyczy to zwłaszcza żałoby, której poświęcono jedno z haseł w słowniku *Slavyanskiye drevnosti* (Tolstaya 2009: 312–317). Natomiast jego niekwestionowaną zaletą jest uwzględnienie całej tradycji słowiańskiej. Co do badań w zakresie wdowieństwa, to szereg fundamentalnych ustaleń w tym zakresie poczyniła Yelena Berezovich, bazując na materiale pochodzącym z różnych obszarów Słowiańszczyzny (Berezovich 2011: 15–21, 2012: 277–299).

W związku z powyższym w niniejszym artykule podjęto próbę rekonstrukcji ludowych przekonań na wskazany w tytule temat, wykorzystując źródła etnograficzne i teksty folkloru słownego zanotowane w drugiej połowie XIX i na początku XX w. na terenach etnicznie polskich. Zaproponowane w nim ujęcie problematyki żałoby i wdowieństwa z całą pewnością nie wyczerpuje bogactwa zawartych w nich znaczeń, dlatego wymaga dalszych pogłębionych studiów.

Żałobę definiuje się jako zespół trwających przez określony czas osobistych i zbiorowych praktyk obrzędowych spowodowanych zgonem osoby z najbliższego otoczenia. Ich nieodłącznym elementem są symboliczne akcesoria przedmiotowe wskazujące na zaistnienie odmiennego porządku egzystencjalnego (Tolstaya 2009: 312–315). Żałoba jest uznawana za finalną część rytuału pogrzebowego (Tolstaya 2009: 312), niemniej pewne zachowania żałobne zaczynają obowiązywać już w okresie przedpochówkowym (np. odpowiednie oznaczenie domu żałoby, rezygnacja z elementów zdobiących strój kobiety, zakaz wykonywania prac domowych, zwłaszcza przygotowania pożywienia, przędzenia i mielenia) oraz w trakcie samego pogrzebu (specjalna kolorystyka odzieży uczestników ceremonii, brak nakrycia głowy u mężczyzn). Za Arnoldem van Gennepem można je określić praktykami wyłączenia osób związanych ze zmarłym z dotychczasowego porządku egzystencjalnego (van Gennep 2006: 151–152). Niektóre z wdrożonych tuż po zgonie żałobnych zaleceń kontynuowano po

pogrzebie, zwłaszcza jeśli dotyczyły krewnych zmarłego. Od tej pory zaczynał ich jednak obowiązywać znacznie szerszy system powinności, który w zamyśle miał doprowadzić do zaakceptowania nowych ról rodzinnych i społecznych, umożliwiających ponowną integrację z całą wiejską zbiorowością (Brencz 1987: 221; van Gennep 2006: 151–152). Oznacza to, że w kulturze ludowej żałobne zachowania ostatecznie miały wymiar pozytywny. Ich funkcją było przezwyciężenie kryzysu wywołanego śmiercią członka wspólnoty i umożliwienie jednostce oraz całej społeczności powrotu do normalnego trybu życia. Żałobę utożsamia się niekiedy z opłakiwaniem zmarłego. Jednak w pierwszym wypadku ból po stracie zostaje uzewnętrzniony w zachowaniach o charakterze rytualnym, podczas gdy w drugim mamy do czynienia z wewnętrznymi przeżyciami żalu i udręki (di Nola 2006: 10–13).

Wraz ze śmiercią zmieniał się nie tylko status człowieka bezpośrednio nią dotkniętego, ale i jego krewnych, a także całej wiejskiej zbiorowości. W chwili zgonu najbliżsi zmarłego nabywali właściwości osób pogrążonych w żałobie, inna była też ich pozycja społeczna: żona rozpoczynała egzystencję wdowy, mąż – wdowca, dziecko zmarłego rodzica – sieroty itd. Na pewien czas musieli zostać wyłączeni z życia rytualnego i towarzyskiego lokalnej społeczności. Do zadań wspólnotowej grupy żałobników należało otoczenie jednostki i rodziny dotkniętej stratą solidarnym współczuciem, uczestniczenie w ich żalu poprzez odpowiednie zachowania, które powinny ukoić rozpacz i pomóc ją przezwyciężyć. Podejmowane wówczas działania rytualne miały złożony charakter. Z jednej strony ich celem było uwolnienie zbiorowości od zmarłego, przy tym w sposób zapobiegający negatywnym konsekwencjom tych poczynań. Z drugiej natomiast – trzeba było podjąć działania włączające nieboszczyka do kategorii przodków. Dzięki temu zyskiwał on pozytywne funkcje opiekuna i powiernika grupy żyjących, a więc z nim nabierała charakteru pogodnego i krzepiącego dla wszystkich żywych członków wspólnoty (Brencz 1987: 219).

### **Oznaczanie domu żałoby i zawiadomienia o śmierci**

Dom, w którym ktoś umarł, należało odpowiednio oznaczyć. Dla postronnych był to rodzaj ostrzeżenia przed niebezpieczeństwem zetknięcia się z nieczystością śmierci. Najpowszechniejszym zwyczajem było umieszczenie przed chałupą żałobnej chorągwi. Dla krewnych i sąsiadów stanowiła ona sygnał do odwiedzin zmarłego, by się z nim pożegnać (Jankowska 1999: 62). Kolory chorągwi różniły się w zależności od stanu i wieku nieboszczyka. W przypadku śmierci osób pozostających w związku małżeńskim obowiązywał kolor czarny. Gdy umierał człowiek młody, który nie zdążył założyć rodziny, proporzec mógł być biały, czerwony, malinowy lub zielony (Dworakowski 1935: 149). Znany był ponadto zwyczaj wystawiania przed dom krzyża, ewentualnie zawieszania go na ścianie budynku. Tę samą funkcję mogły też pełnić święte obrazy (Jankowska 1999: 63–64). W południowo-wschodniej Polsce (Małopolska i Podkarpacie) w charakterze znaków śmierci stosowano wióry powstałe podczas wyrabiania trumny. Rozrzucano je na drodze przed domem, niekiedy przyciskano kamie-

niem i zostawiano aż same zmurszeją (Fischer 1921: 149–150; Jankowska 1999: 58–61). Jeszcze w pierwszej połowie XX w. w północno-wschodniej Polsce powszechnym zwyczajem było umieszczanie przed budynkiem mieszkalnym bądź na podwórzu gałązek świerku (Jankowska 1999: 61–62).

Żałobną powinnością wiejskiej społeczności był udział w pogrzebie. Nieobecność była dopuszczalna jedynie w szczególnie uzasadnionych przypadkach. Należało zatem niezwłocznie powiadomić wszystkich mieszkańców wsi o zgonie, a tym samym poprosić ich o uczestniczenie w pochówku. Pierwszym sygnałem zwiastującym śmierć członka gromady był rozlegający się dźwięk dzwonów kościelnych. Jeśli w pobliżu nie było świątyni, uderzano w dzwon stojący przy kapliczce. W niektórych częściach Polski (np. Kaliskie) opłacenie podzwonnego miało umożliwić duszy opuszczenie ciała zmarłego, który dopiero w tym momencie tracił świadomość tego, co się wokół niego działo (Fischer 1921: 326). Na Mazowszu Starym konieczność bicia w dzwony motywowano chęcią ułatwienia duszy znalezienia drogi do miejsca jej przeznaczenia (Biegeleisen 1930: 53–54).

Zapraszając współmieszkańców na pogrzeb, używano rekwizytów symboliczne odwzorowujących zaistniały stan śmierci. Mógł to być długi kawałek drewna, drewniana pałka, laska o szczególnym kształcie<sup>2</sup>, krzyżyk zmontowany doraźnie z dwóch patyków. Pukano nimi do drzwi kolejnych domostw lub przekazywano je sobie od chaty do chaty (tzw. kurenda; zob. Jankowska 1999: 68–70). Starano się przy tym nie wchodzić do środka, aby nie wniesić śmierci. Na takim kiju umieszczano niekiedy tabliczkę ze znakiem trupiej głowy lub kartkę z zaproszeniem na pogrzeb, nazywaną „motylem” (Fischer 1921: 151). Jak podaje Adam Fischer, na Lubelszczyźnie służył do tego specjalnie przygotowany na tę okazję drewniany krzyż, „pół łokcia długi, na czarno malowany, z Chrystusem z białego metalu wyrobionym i do krzyża przybitym” (Fischer 1921: 151). Znany był też tam zwyczaj zawiadamiania o zgonie za pomocą wici brzoźowej, splecionej na kształt obwarzanka. W Małopolsce znakiem śmierci było ziele zwane lebiódką. Zanoszono je do najbliższego domostwa, idąc „na opak od słońca”, a następnie przekazywano do kolejnych gospodarstw (Fischer 1921: 151–152). W okolicach Krosna „puszczano znamię”, czyli rozszczepioną laskę (Biegeleisen 1930: 198). W ten symboliczny sposób wskazywano na utracą jedność ludzkiej natury, będącą udziałem zmarłej właśnie osoby.

Zgodnie z ludowymi przekonaniami do współmieszkańców gospodarstwa należały zwierzęta. Toteż w obliczu śmierci któregoś z domowników je również należało powiadomić. Szczególnie dotyczyło to bydła i pszczoł, choć np. na Mazurach Pruskich powyższy zwyczaj odnosił się do całego inwentarza, drzew owocowych, a nawet zabudowań. Obowiązek przekazania tej smutnej wieści spoczywał na nowym gospodarzu, który w ten sposób zapobiegał uszczupleniu dobytku. W żałobnej komunikacji z pszczołami stosowano niekiedy czarne

2 Tego typu akcesoria nazywano *kulami*, *klukami* czy *krywulami*. Szczegółowo pisze o tym Antoni Mierzyński (1895: 361–397; zob. też Jankowska 1999: 66–70; Lehr 2000: 68–70).

gałganki, które przypinano do każdego ula („daje im się żałoby”; Biegeleisen 1930: 200). W Sieradzkim najstarszy syn nieboszczyka trzykrotnie obchodził pasiekę, stukał w ule młotkiem, a następnie uspokajał owady słowami: „Pszczoły, gospodarz wasz nie żyje, od dziś ja go będę zastępował, więc życie i nie martwicie się” (Biegeleisen 1930: 200; zob. Lehr 2000: 72).

Wierzono, że nawet zwierzęta odczuwają smutek po stracie właściciela i chcą się z nim pożegnać. Dlatego w czasie wyprowadzania trumny otwierano chlewy i obory, zatrzymywano się przed nimi chwilę, „żeby cały dobytek mógł raz ostatni widzieć umarłego” (Kielak 2019: 41). Niekiedy w imieniu zmarłego wypowiadano następujące słowa: „Wasz pan was żegna, bydełko, nie smućcie się, nie zamorzycie się, bo będzie inny” (Kielak 2019: 41). W duchu żałoby po gospodarzu interpretowano niecodzienne odgłosy wydawane wówczas przez przychówiek.

### **Zwyczaj czuwania przy ciele zmarłego, śpiewy żałobne i modlitwy**

Jednym z elementów żałobnych zachowań rytualnych lokalnej społeczności było czwanie przy zwłokach zmarłego do momentu wyprowadzenia ich z domu. Powszechnie nazywano je pustymi nocami, ale funkcjonowały też lokalne określenia tego zwyczaju. Przykładowo na Kaszubach przyjęła się nazwa „opłakane noce” (Biegeleisen 1930: 165), a na Podlasiu „pogrzeb” (Bohdanowicz 1999b: 96). Z mniej znanych terminów warto wymienić „łubek” (Żagań), „żałobny wieczór” (Lubochnia) i „noc umrzyka” (Niebieszczany) (Bohdanowicz 1999b: 96). W niektórych regionach kraju (np. na Podlasiu) zbierano się w domu nieboszczyka, gdy tylko jego ciało zostało obmyte i przyodziane w pośmiertny strój. W innych miejscach (np. na Kaszubach i Kujawach) zwyczaj czuwania obejmował dwie noce przed pochówkiem lub tylko ostatnią dobę (Fischer 1921: 206–207). Trzymanie straży przy zmarłym pełniło kilka funkcji obrzędowych. Przede wszystkim stanowiło akt wsparcia dla najbliższych krewnych nieboszczyka, działając na nich kojąco poprzez wypełnienie pustki po odejściu członka rodziny. Ponadto zapobiegało osamotnieniu duszy, która według wierzeń pozostawała przy ciele do czasu pogrzebu. Obowiązek sprawowania pustych nocy był też podyktowany obawą, „żeby zły duch nie zaszkodził rodzinie” (Biegeleisen 1930: 165). Dla wszystkich uczestników rytualnego czuwania niezmiernie ważną kwestią było spełnienie wówczas kulturowego wymogu powstrzymania się od snu. Złamanie tego zakazu mogło skutkować przechwyceniem przez ducha zmarłego duszy śpiącego człowieka, gdyż ta, jak wierzono, opuszcza ciało podczas spoczynku (Biegeleisen 1930: 164). Bezsensowności sprzyjały modlitwy i nabożne śpiewy<sup>3</sup>, które przerywano jedynie na czas posiłku. Dla osób skłóconych ze zmarłym za życia puste noce były ostatnim momentem na pojednanie. Ich obecność przy trumnie traktowano jako znak wzajemnego przebaczenia.

3 Wiele istotnych informacji o pieśniowym repertuarze pustych nocy podaje Janina Szymańska (1997/1998: 211–252).

### Kulturowe sposoby ekspresji żałoby po śmierci domownika

Żałoba to rozłożony w czasie proces, którego długość, przebieg oraz obowiązujące reguły zachowania były uzależnione od stopnia pokrewieństwa ze zmarłym osób dotkniętych stratą. Wiążące się z tym określone zalecenia odwoływały się do symboliki ciszy, ciemności i bezruchu jako metonimicznych odwzorowań śmierci.

Można mówić o dużym zróżnicowaniu regionalnym powyższego zjawiska, a nawet rozbieżnościach na tym samym obszarze geograficznym. Przykładowo w jednych miejscowościach na Lubelszczyźnie żałoba po ojcu trwała rok, po matce – rok i sześć tygodni. Nie obejmowała przy tym męża i żony (Łopaciński 1902: 362). W innych zaś pogrążeni w żałobie mężczyźni nie uczestniczyli w tańcach, a przedstawicielki płci przeciwnej mogły nosić jedynie białe korale (Skrzyńska 1890: 99). W Tomaszowskim z kolei żałoba obowiązywała wyłącznie kobiety: po matce – półtora roku, natomiast po ojcu – rok (Fischer 1921: 310). Były też takie regiony, w których nie istniały żadne obostrzenia żałobne – tak wynika z materiałów zebranych w różnych miejscach dawnej Galicji („Oznak żałobnych nie noszą”; Świętek 1893: 134), a także z relacji pochodzących z Poznańskiego: „Żałoby nie noszą; tylko się niewiasty niekiedy w białe płachty, na pogrzeb idąc, poprzykrywają, zarzucając takowe na głowę” (Kolberg 1961–2020, t. 10: 218; zob. Fischer 1921: 309).

Dość powszechnym zaleceniem było unikanie rozrywek w czasie określonym przez tradycję. W materiałach źródłowych mowa zwykle o zabawach w karczmie, rzadziej wspomina się o domostwie żałobników, w którym obowiązywała cisza, np. przez pół roku, jak w Przemyskiem. Nie słuchano wówczas muzyki, nie wykonywano też „pieśni światowych” (Fischer 1921: 310).

Najbardziej widocznym z nakazów żałobnych był kolor noszonej wówczas odzieży. Pierwotnie miała ona barwę białą<sup>4</sup>, która dość długo obowiązywała w wielu regionach kraju („Żałobę oznacza białe tylko ubranie lniane, swego wyrobu”; Wierzchowski 1890: 184). W południowej części Polski zwyczaj ten utrzymał się do końca XIX w., a na Kaszubach aż do II wojny światowej, po czym znakiem żałoby stał się kolor czarny (Perszon 2017: 218). Przypisane obydwu barwom właściwości symboliczne uzasadniają użycie zarówno jednej, jak i drugiej z nich w funkcji żałobnej. Biel jako kolor stanu przejścia pojawia się we wszystkich obrzędach, których istotą jest zmiana społeczno-kulturowego statusu człowieka (Libera 1987: 122). Takie właśnie zawieszenie, wyłączenie z dotychczasowego uczestnictwa w życiu lokalnej społeczności, jest udziałem rodziny borykającej się ze stratą bliskiej osoby. Natomiast czerń jako metonimia śmierci ma kojarzyć się z ciemnością nocy i mrokiem (Libera 1987: 121–122). Stanowiąc odwzorowanie sfery zaświatowej, rozpadu wszystkich form, czerń jest jednocześnie punktem wyjścia do nowej egzystencji. Powyższa idea przyświeca właśnie żałobie, która powinna prowadzić do reorganizacji i ponownego włączenia rodziny zmarłego w rytm życia wspólnoty.

4 Biel jako barwa symbolizująca żałobę była znana i stosowana na całej Słowiańszczyźnie, zanim wyparła ją czerń (Tolstaya 2009: 314).

Poza bielą i czernią w stroju żałobnym dopuszczalne były jeszcze kolory „nijkie”, czyli fioletowy, niebieski i popielaty (Łopaciński 1902: 362), a także różowy, błękitny i zielony (Kowerska 1894: 147). Natomiast należało wystrzegać się czerwonego. Wydaje się to naturalne, zważywszy na symboliczne znaczenia tej barwy. Dzięki skojarzeniom z krwią i ogniem czerwień uznawano za symbol życia, dojrzałości i płodności. Była więc wysoce niepożądana wobec konieczności rytualnego podkreślania zaistniałego stanu śmierci<sup>5</sup>.

Według źródeł etnograficznych zakres akceptowalnych kolorów mógł zmieniać się wraz z upływem czasu żałoby. Dotyczyło to np. noszonych na głowie chustek. Najpierw były one jedynie czarne i czarno-żółte, potem popielate, a pod koniec żałoby niebieskie. Po tym okresie można było wrócić do czerwonej barwy tych nakryć (Fischer 1921: 310).

Pośrednim świadectwem istnienia żałobnej kolorystyki są ludowe nazwy kwiatów. Dotyczy to np. driakwi ogrodowej (*Scabiosa atropurpurea*) nazywanej „wdowim kwiatkiem” ze względu na, jak podaje Kolberg, „smutne” zabarwienie płatków (Kolberg 1961–2020, t. 20: 308–309)<sup>6</sup>. Zazwyczaj mają one kolor ciemnopurpurowy lub fioletowy. Z kolei w Lubelskiem określenie „żałobny kwiat” odnosiło się do każdej rośliny w kolorze białym (Kowerska 1894: 147).

W czasie agonii należało bezwzględnie zachować milczenie, żeby płaczem i krzykiem nie przysporzyć konającemu cierpień i nie utrudnić mu odejścia z tego świata. Zachowania bardziej emocjonalne uznawano za stosowne, a nawet konieczne dopiero bezpośrednio po śmierci oraz w trakcie pogrzebu. Dla wschodnich i południowych regionów Polski, pozostających w zasięgu wpływów kultury prawosławnej, charakterystyczna była tradycja lamentowania, czyli rytualnego wyrażenia żalu spowodowanego śmiercią bliskiej osoby (Trojanowicz 1989: 17; Kościuk 2011: 660). Zwyczajowo większy żal okazywano po śmierci osoby młodej niż człowieka w starszym wieku, np. jednego z rodziców małoletnich dzieci. Natomiast w dalszej perspektywie unikano nadmiernego opłakiwania, ponieważ jak wierzono, utrudniało to pośmiertną egzystencję. Powyższe obostrzenia dotyczyły szczególnie matek, których łzy „ciążyły” potomstwu w zaświatach. Na tym właśnie przekonaniu bazują m.in. opowieści ajtiologiczne realizujące wątek T 4031 „Dzbanuszek łez”:

5 Czerwieni przypisywano też właściwości apotropieczne. I do takich właśnie jej walorów odwoływali się np. stolarze wykonujący trumnę (Huculszczyzna). Po zrealizowaniu zamówienia rzemieślnicy kładli obok trumny naczynie z wodą i czerwoną chusteczkę, na wieko zaś – bochenek chleba z zapaloną świecą. Chleb i chusteczka przechodziły następnie na własność stolarzy (Fischer 1921: 198).

6 „Wdowie” nazwy odnosiły się nie tylko do świata roślin, ale swym zasięgiem obejmowały także zjawiska z najrozmaitszych sfer. Niektóre z nich mają wymiar bardziej uniwersalny (por. wdowi grosz), inne znane są jedynie na ograniczonym kulturowo obszarze. Ciekawym przykładem są kamienie szlachetne, a zwłaszcza ametyst i Aleksandryt. Drugi z wymienionych minerałów miano wdowiego kamienia (wariantywnie krwawego kamienia) zyskał w rosyjskiej ludowej gemmologii. Zgodnie z jej wykładnią wdowieństwo czeka kobietę noszącą biżuterię z Aleksandrytem lub będącą jedynie w jej posiadaniu. Podstawową przesłanką do takiej semantyzacji minerału była jego zdolność do zmiany barwy. W zależności od oświetlenia z zielonej, powszechnie kojarzonej z młodością i kwitnieniem, zmieniała się ona na czerwono-fioletową symbolizującą krew, gniew i zemstę (Berezovich, Surikova, Shterngarc 2021: 13–14, 18).

Umarła córka matce, óna jo chciała widzieć, posła w zadusny dziej w nocy do kościoła, a w te noc majo dusycki wolnoś i ido do kościoła, i ta matka posła do kościoła i uźrała, jak i córka sła do kościoła z drugićmi dusami i niesła zbanek wody, jesce do tego była umácána. Pytá się swoi córki: „Skąd ty tyle wody dźwigás?”. A óna i odpowiedziała: „Wieleście napłakali, tyle muse wody dźwigać” (Cercha 1900: 193).

Fabuły tego typu mogły pełnić funkcję kompensacyjną, a jednocześnie stanowiły przestrożę przed popadaniem w rozpacz, która zaburzała zdolność jasnego osądu sytuacji, zwłaszcza w odniesieniu do wyroków Boskich. Nigdy nie należało ich podważać, nawet jeśli z pozoru wydawały się okrutne (Sitniewska 2018: 346).

### Status wdowieństwa w kulturze ludowej

Zjawisko wdowieństwa wpisuje się w szerszy kontekst dychotomicznie zorientowanego ludowego *imago mundi*. Jak wiadomo, tworzy go szereg binarnie skorelowanych kategorii zarówno wchodzących w relacje kontrastowe, jak i organizujących się w ciągi o podobnej semantyce. W świetle tych ustaleń wdowieństwo stanowi realizację idei nieparzystości i jest waloryzowane negatywnie. Wynika to z faktu, że określa stan rzeczy otwarty na zmiany, domagający się dopełnienia przez dodanie brakującej połowy, by utworzyć całość, jaką jest para. Parzyste z kolei odpowiada stabilności, kompletności i pełni, która nie wymaga już żadnego uzupełnienia (Kowalski 1998: 280–281; Stomma 2000: 111–112).

W kontekście charakterystyki wdowieństwa za pomocą pojęć o pokrewnej tematyce typu: pojedynczy, niepełny, niekompletny, niedostateczny (Berezovich 2011: 19–20), na plan pierwszy wysuwa się określenie „niepełnowartościowy”. Ma to związek z ludowym rozumieniem doli, czyli pewnego zasobu życiowej potencji otrzymanej przez człowieka w chwili narodzin. Powinna mu ona umożliwić wypełnienie wszystkich ról społeczno-kulturowych, zwłaszcza wiążących się z założeniem rodziny i wychowaniem potomstwa (Sedakova 2004: 40). Nic zatem dziwnego, że jako jednostki, które już spożytkowały część swojej doli w poprzednim związku, ani wdowiec, ani wdowa nie stanowili pożądanых kandydatów na męża/żonę, szczególnie dla panien i kawalerów. Wskazują na to zapisy etnograficzne, a także różne teksty folkloru słownego i pieśniowego (pieśni zalotne, weselne, przysłowia). W zaprezentowanym w nich swoistym rankingu kobiecej atrakcyjności wdowa zajmuje przedostatnią pozycję. W pieśniowej odmianie tej klasyfikacji przed nią plasowały się panny i mężatki, za nią zaś jedynie kobiety w wieku podeszłym (Kolberg 1961–2020, t. 26: 305). Świadectwem postrzegania wdowców jako niepełnowartościowych kandydatów na męża były ludowe prognozy oparte na kategorii niedoboru i niekompletności. Zapowiedzią poślubienia owdowiałego mężczyzny mogło być niedokładne posprzątanie izby (Wierzchowski 1890: 193) lub poczęstowanie panny niepełnym kieliszkiem wódki (Ciszewski 1887: 32). Na niekorzyść wdowca przemawiała perspektywa poślubienia kogoś, kto został dotknięty zma-

śmierci („U wdowca trupia głowa na stole leży”; Krzyżanowski 1972: 634) bądź dysponuje ograniczonym potencjałem seksualnym („U wdowca pół dupy zimnej”; Krzyżanowski 1972: 633).

Dziewczęta i mężczyźni stanu wolnego obawiali się niechęci ze strony dzieci z pierwszego związku tudzież przyszłych konsekwencji wrogich relacji. Dorosli już pasierbowie tak macochę, jak i ojczyma mogli usunąć poza nawias życia rodzinnego, nawet w dosłownym znaczeniu tego słowa.

Stado gęsi, stado owiec,  
matusińku, chce mie wdowiec.  
Jedna gaska, jedna owca,  
matusińku, nie chce wdowca.  
Da, bo ten wdowiec ma dzieci,  
ino da dzieci urosną,  
da to macocha wyleci (Lipiński 1884: 78).

Nie bierz też i wdowy, bo z gromadą dzieci;  
jak dzieci dorosną, to ojczym wyleci (Kolberg 1961–2020, t. 25: 29).

Niechęć dziewcząt do małżeństwa z wdowcem wynikała też z obawy przed ewentualnym porównywaniem ze zmarłą małżonką i lęku, że nie sprostają wymaganiom stawianym im przez męża oraz jego dzieci:

Zielona ruta, jałowiec –  
lepsy kawaler niz wdowiec.  
Bo wdowiec będzie wymawiał,  
lepszą ja pirwsą zonę miał.  
A dzieci będą płakały,  
bodaj macochy nieznały (Kolberg 1961–2020, t. 26: 124).

Powyższe lęki odzwierciedlają też polskie przysłowia: „Nie pódę za gdowca, choćbyk sto lat żyła, boby mi wycytał: pierwsza lepsza bęła”; „Wdowiec, skoro weźmie ciebie, co chwila nieboszczkę wygrzebie” (Krzyżanowski 1972: 634).

Licznych przykładów faworyzowania własnych dzieci i prześladowania przybranych dostarczają bajki magiczne (por. Krzyżanowski 1963: 152, 162–165, 167–168, 220–221; T 480A „Dwie siostry, dobra i zła”, T 510A „Kopciuszek”, T 516 „Skamieniały sługa”, T 709 „Dziewczyna w szklanej trumnie”), w których w roli okrutnego rodzica występuje macocha. Najczęściej wypędza ona pasierbicę (rzadziej pasierba) z domu bądź złym traktowaniem i skrytobójczymi planami zmusza ją do ucieczki. Nierzadko szantażuje męża, by to on odprawił dziecko z poprzedniego małżeństwa (Rzepnikowska 2005: 52–53). Utrwalony w narracjach magicznych obraz macochy jako osoby niechętnej lub nawet wrogiej wobec potomstwa męża mógł zostać wywiedziony z obserwacji wiejskich rodzin powstałych w wyniku zawarcia powtórnego małżeństwa przez jedno lub

oboje partnerów. Ponadto wpisuje się w fabularno-kompozycyjny model bajki magicznej zasadzający się na zaprezentowaniu postaw wyraźnie skonstrastowanych pod względem moralnym.

### **Powtórne małżeństwo wdowy i wdowca**

Nowy związek był zawierany dawniej bardzo szybko, zwłaszcza przez owdowiałego mężczyznę. Mogło to być podyktowane praktyczną koniecznością pozyskania opiekunki dla potomstwa oraz dodatkowych rąk do pracy w gospodarstwie (Kolberg 1961–2020, t. 34: 220–221). Niewykluczone też, że miał na to wpływ rodzaj relacji łączących małżonków:

Więc sprawdza się tu, że małżonek miłość po stracie żony zachowuje literalnie tylko do grobowej deski. Gdy trumna znikła i grób został zasypyany, oczy wdowca błędzą zaraz po obliczach obecnych dziewczek. W tydzień też po pochowaniu żony jedzie on już w rajby (oświadczyły) do nowej bogdanki, a w cztery tygodnie nową już wprowadza do swej siedziby małżonkę (Kolberg 1961–2020, t. 27: 150).

Podobne motywacje towarzyszyły wdowie. Na Mazowszu „potrzeba gospodarza”, jak też przekonanie, że „rola [...] wraz z gospodynią, by nie podupaść, ani na chwilę [...] odłogiem leżeć nie powinny”, były wystarczającymi okolicznościami do zamieszkania z wybrankiem serca pod jednym dachem zaraz po zaręczynach (Kolberg 1961–2020, t. 26: 21). W kontekście otwartości owdowiałej kobiety na nowy związek można interpretować zapis Kolberga dotyczący zachowania uczestników stypy:

Częstokroć już nazajutrz po pogrzebie sprasza wdowa nieboszczyka (zwłaszcza jeśli młoda) sąsiadów na jadło (zwane także: pogrzeb) do karczmy, gdzie też znajdzie się i skrzypek. Zdarza się nawet, że ten i ów parobek, podpiswszy sobie, poprosi po objedzie gospodynię do tańca: „No, chodźcie ino Maćkowa!” – Na które-to wezwanie, ta, niby wzdragając się, odpowiada: „Oj! dalibyście pokój, co mam-ta chodzić, dyć nieboscyk jesce nie ostyg(ł)”. – Gdy jednak parobek domaga się tego coraz natrętywiej, ulega ona wreszcie i idzie z nim w taniec, nadmieniając: „No, to chyba załobnego!” (Kolberg 1961–2020, t. 20: 133).

Najczęściej uważano, że mężczyźni mogli żenić się czterokrotnie i dopiero piąty związek był postrzegany jako grzeszny. Ten swego rodzaju przywilej wiejskich przedstawicieli płci brzydkiej zapewne wynikał z dużej umieralności kobiet przy porodzie. To by tłumaczyło, dlaczego „inni liczbę tę żon rozciągają aż do siedmiu” (Kolberg 1961–2020, t. 26: 255).

Zawarcie powtórnego związku małżeńskiego nie było już tak uroczyste jak wesele panny i kawalera. W pewien sposób starano się podkreślić odmienny charakter ceremonii. Przykładowo różgę weselną przystrajano jedynie w sy-

tuacji, gdy kawaler żenił się z wdową lub panna wychodziła za wdowca. Gdy zaś dla każdego z małżonków był to drugi ślub, w ogóle nie używano tego rekwizytu (Kolberg 1961–2020, t. 20: 138). Ponadto zmiany dotyczyły m.in. rucianego wianka, który wdowie kładziono nie na głowę, lecz na ramię (Kolberg 1961–2020, t. 34: 195). Sama uroczystość trwała jeden dzień, a jej punktem kulminacyjnym była biesiada (Kolberg 1961–2020, t. 34: 220–221). W Radomskim po zabawie w karczmie wdowiec wraz z drużbą i muzykantami udawał się najpierw do swojej siedziby „dla wystraszenia smutku po nieboszczce, rozweselenia chałupy i przygotowania jej do przyjęcia nowej gospodyni”, po czym podążał do domostwa narzeczonej (Kolberg 1961–2020, t. 20: 140).

Gdy kawaler żenił się z wdową lub panna wychodziła za wdowca, to na Kurpiach podejmowano działania, które mogą być kwalifikowane jako rytualne oszustwo. Ich celem było bowiem wprowadzenie w błąd bliżej nieokreślonych sił nadmysłowych co do faktycznego stanu rzeczy (Tolstaya 1995: 109–110). Zalecano zatem, aby po ślubie do domu małżonka wchodzić oknem „w tej myśli, że gdy pierwszy mąż i żona umarli, a wchodzili drzwiami, najlepiej im wleźć oknem, a przez to nie umrzeć w rychłe” (Kolberg 1961–2020, t. 27: 220). Podobnie było na Podkarpaciu, z tym że kobieta poślubiająca wdowca, wchodząc przez okno, powinna być „zwrócona tyłem do izby i ku drzwiom” (Wierzchowski 1890: 193). Kiedy zaś było to kolejne małżeństwo dla wdowy, do izby przedostawała się w powyższy sposób najpierw ona, a następnie jej mąż. Starano się też przewidzieć, jak długo jedno z małżonków będzie żyć w stanie wdowieństwa. W tym celu liczono kroki zrobione w jednym bucie (Wierzchowski 1890: 193).

Z niektórych ustaleń Kolberga wynika, że mężczyzna zawierający powtórne małżeństwo był w bardziej uprzywilejowanej pozycji niż kobieta, która ponownie brała ślub. Przemawiała za tym ludowa wizja przebiegu Sądu Ostatecznego:

Na Jozafatowej dolinie każdy mąż i żona stanie w swojej parze, jako małżeństwo. Ciężki wstyd tam będzie wdowie, która za drugiego poszła chłopa, gdyż dwóch koło niej będzie stało mężów; jak niemniej i tym dwóm lub więcej kobietom, które za jednym będąc mężem, w jego się znajdują towarzystwie. Mężczyzna zaś, mąż wdowy, który się po jej śmierci ożenił z drugą, z tą tylko drugą stanie na sądzie, gdyż wdowa wrócić tam musi do pierwszego swego męża (Kolberg 1961–2020, t. 34: 156–157).

O niejednakowej waloryzacji przedstawicieli poszczególnych płci świadczą nieprzychylnie komentarze ludoznawców wobec wdów, które od razu po zaręczynach oferowały kandydatom na męża wspólne zamieszkanie (Kolberg 1961–2020, t. 26: 21).

Na marginesie warto dodać, że słowo „wdowa” nie odnosiło się tylko do kobiety, której zmarł mąż. Za każdym razem jednak miało ono piętnujący charakter. Dotyczyło to np. określeń „polna wdowa” (Pauli 1838: 89–90) lub „wdowa w chustce” (Cercha 1900: 152), którymi opatrywano pannę z dzieckiem. Nie przysługiwała jej bowiem ani fryzura, którą nosiły dziewczęta na wydaniu, ani

nakrycie głowy należne mężatkom. Wystarczył jednak sam fakt podejmowania przez pannę przygodnych kontaktów seksualnych, by stosować wobec niej deprecjonujące określenie „wdowa” (Wenklar 2011: 274). Z kolei „słomiana wdowa” to „kobieta nieżyjąca z mężem, porzucona” (Dworakowski 1935: 8)<sup>7</sup>.

Okres żałoby uznawano za zamknięty po upływie czasu przyjętego w danej społeczności na dopełnienie stosownych obowiązków wobec zmarłego. Jak wspomniano wyżej, na długość jego trwania miał wpływ wiek nieboszczyka, płeć, jego status rodzinny i społeczny. Symbolicznym znakiem zakończenia żałoby było odprawienie specjalnej mszy za duszę zmarłej osoby. W niektórych regionach kraju istniał zwyczaj ugaszczania żebrzących dziadów, sierot, osób kalekich nazywany Bożym obiadem. Składał się on z kilku dań podawanych na ciepło (Kolberg 1961–2020, t. 10: 218). Odtąd najbliżsi nieboszczyka mogli na nowo włączyć się w rytm życia wspólnoty, a więź ze zmarłym była podtrzymywana w trakcie wyznaczanych przez tradycję świąt zadusznych.

### Przemiany zwyczajów żałobnych

Badania ostatnich lat pokazują, że pewne zwyczaje żałobne przetrwały na wsi do czasów obecnych. Najbliżsi krewni zmarłego przez rok nie uczestniczą w hucznych zabawach oraz noszą pewne oznaki żałoby, zwłaszcza ciemne ubranie. Czynią tak głównie kobiety, podczas gdy mężczyźni ograniczają się do przypięcia na rękawie bądź klapie marynarki czarnej wstążki (Kupisiński 2007: 157–159; Tymochowicz 2013: 74–78; Perszon 2017: 171–200).

Jednocześnie obserwuje się szereg przemian w tym zakresie. Dotyczy to np. czynności czuwania przy zmarłym, które bywa skracane do kilkugodzinnego wystawienia trumny z ciałem w dniu pogrzebu. Nie wykonuje się też lamentów charakterystycznych zwłaszcza dla wschodnich terenów Lubelszczyzny i Podlasia (Tymochowicz 2013: 67). Osłabia się ponadto rola krewnych i znajomych, którzy z różnych przyczyn nie mogą na co dzień wspierać osoby dotkniętej stratą w przezwyciężaniu żalu po zmarłym. Swoistym znakiem czasu stało się wirtualne przeżywanie żałoby możliwe dzięki powstaniu portali społecznościowych. Rodzina, znajomi i przyjaciele zmarłego integrują się wokół jego dotychczasowego profilu na Facebooku lub konta założonego mu tam pośmiertnie. Tworząc zamkniętą wspólnotę żałobników, mogą dzielić się swoimi wspomnieniami, refleksjami, a także informacjami na tematy bieżące. Adresatem wiedzy nierzadko jest sam zmarły, któremu zadaje się pytania i kieruje się do niego różne prośby. Praktyki upamiętniająco-żałobne obejmują też umawianie się na msze odprawiane w intencji zmarłego, wspólne odwiedzanie jego grobu (Gadowska 2018: 119–121).

Miejscom o nieco innym charakterze żałobnej ekspresji są konta w mediach społecznościowych należące do najbliższych krewnych nieżyjącego człowieka,

7 Szereg interesujących ustaleń dotyczących semantyki wyrażenia „słomiana wdowa” funkcjonującego na językowo-kulturowym obszarze Europy i Azji poczyniła Yelena Berezovich (2012: 277–299).

zwłaszcza zaś matek, które utraciły dzieci. Stanowią one emanację bólu i tęsknoty, czego pierwszym sygnałem są profilowe fotografie pociech, a także ich zdjęcia w tle. Przeżywane przez osamotnioną matkę emocje uzewnętrzniane są zazwyczaj za pośrednictwem udostępnianych przez nią na osi czasu sentencji, liryków, pamiątkowych fotografii, obrazków z wizerunkiem aniołów, niebiańskich przestrzeni i palących się zniczy (Gadowska 2018: 123).

## BIBLIOGRAFIA

- Berezovich, Y. (2011). „Vdova” i „sirota” v slav’yanskikh yazykakh. *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Russologica* IV. FOLIA, 90, 15–21.
- Berezovich, Y. (2012). „Solomennaya vdova”: semantiko-motivacyonnyy i lingvogeneticheskiy aspekt. In I. Janyšková, H. Karliková (eds.), *Theory and Empiricism in Slavonic Diachronic Linguistics* (pp. 277–299). Nakladatelství Lidové Noviny.
- Berezovich, Y., Surikova, O., Shterngarc, U. (2021). Iz opyta izucheniya naivnoy gemmologii: russkiy vdoviy kamen’. *Tradicyonnaya kultura*, 22(4), 11–26.
- Biegeleisen, H. (1930). *Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego*. Dom Książki Polskiej.
- Bohdanowicz, J. (red) (1999a). *Komentarze do Polskiego atlasu etnograficznego* (t. 5: *Zwyczaje, obrzędy i wierzenia pogrzebowe*). Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Bohdanowicz, J. (1999b). Czuwanie przy zwłokach. W: J. Bohdanowicz (red.), *Komentarze do Polskiego atlasu etnograficznego* (t. 5, s. 94–97). Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Brencz, A. (1987). Polska obrzędowość pogrzebowa jako obrzęd przejścia. *Lud*, 71, 215–229.
- Burszta, J. (1967). Zwyczaje i obrzędy pogrzebowe. W: J. Burszta (red.), *Kultura ludowa Wielkopolski* (t. 3, s. 177–195). Wydawnictwo Poznańskie.
- Cercha, S. (1900). Przebieczany. Wieś w powiecie wielickim. *Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne*, 4, 81–210.
- Ciszewski, S. (1887). Lud rolniczo-górnicy z okolic Sławkowa w powiecie Olkuskim. *Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej*, 11, 1–129.
- Dworakowski, S. (1935). *Zwyczaje rodzinne w powiecie wysokomazowieckim*. Towarzystwo Naukowe Warszawskie.
- Fischer, A. (1921). *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego*. Ossolineum.
- Gadowska, A. (2018). Zmarli i Facebook. Wirtualna społeczność żaloby. *Studia Socialia Cracoviensia*, 10(2), 115–127.
- Gennep, A. van (2006). *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii* (tłum. B. Biały). Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Jankowska, B. (1999). Sposoby zawiadamiania wsi o śmierci jednego z jej mieszkańców. W: J. Bohdanowicz (red.), *Komentarze do Polskiego atlasu etnograficznego* (t. 5, s. 57–71). Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kielak, O. (2019). Zwiastuni śmierci, żałobnicy i ostatni towarzysze podróży. Zachowania zwierząt domowych w obliczu śmierci człowieka w polszczyźnie ludowej. *Zoophilologica. Polish Journal of Animal Studies*, 5, 35–45.
- Kolberg, O. (1961–2020). *Dzieła wszystkie* (t. 1–84). Instytut im. Oskara Kolberga, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Polskie Wydawnictwo Muzyczne.
- Kościuk, A. (2011). Lamenty pogrzebowe (1781–1802). W: J. Bartmiński (red.), *Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały* (t. 4: *Lubelskie, cz. 2: Pieśni i obrzędy rodzinne: chrzciny, wesele, pogrzeb*, s. 660–663). Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Wydawnictwo Muzyczne Polihymnia.

- Kowalski, P. (1998). *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kowerska, Z. (1894). Pamięć o zmarłych. *Wiśła*, 8, 147–149.
- Krzyżanowski, J. (1963). *Polska bajka ludowa w układzie systematycznym* (t. 1). Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Krzyżanowski, J. (red) (1972). *Nowa księga przysłów i wyrażen przysłowiowych polskich. W oparciu o dzieło S. Adalberga* (t. 3). Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Kupisiński, Z. (2007). *Śmierć jako wydarzenie eschatyczne. Zwyczaje, obrzędy i wierzenia pogrzebowe oraz zaduszkowe mieszkańców opoczyńskiego i radomskiego*. Wydawnictwo KUL.
- Lehr, U. (2000). Zawiadomienia o śmierci. Z badań nad zwyczajami pogrzebowymi na Podhalu. *Lud*, 84, 65–83.
- Libera, Z. (1987). Semiotyka barw w polskiej kulturze ludowej i w innych kulturach słowiańskich. *Etnografia Polska*, 31(1), 115–138.
- Lipiński, J. (1884). Zwyczaje i pieśni ludu wielkopolskiego. *Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej*, 8, 62–114.
- Lopaciński, H. (1902). Obrzędy religijne i zwyczaje przy nich zachowywane. Z materiałów, dostarczonych na Wystawę rolniczo-przemysłową w Lublinie. *Wiśła*, 16(3), 334–377.
- Mierzyński, A. (1895). „Nuncius cum baculo”. Studium archeologiczne o krywuli. Z dwiema tablicami rysunków. *Wiśła*, 9, 361–397.
- Di Nola, A. (2006). *Tryumf śmierci. Antropologia żałoby*. Universitas.
- Pauli, Ż. (1838). *Pieśni ludu polskiego w Galicji*. Nakładem Kajetana Jabłońskiego.
- Perszon, J. (2017). *Na brzegu życia i śmierci. Zwyczaje, obrzędy oraz wierzenia pogrzebowe i zaduszkowe na Kaszubach*. Wydawnictwo „Bernardinum” Sp. z o.o.
- Rzepnikowska, I. (2005). *Rosyjska i polska bajka magiczna (AT 480) w kontekście kultury ludowej*. Wydawnictwo UMK.
- Sedakova, O. (2004). *Poetika obryada. Pogrebal'naya obryadnost' vostocnykh i yuzhnykh slavyan*. Indrik.
- Sierociuk, J. (2003). O wdowie w pieśni ludowej, czyli językowo-kulturowy kontekst małżeństwa w polszczyźnie. W: J. Gardzińska, A. Maciejewska (red.), *Znak językowy w pejzażu semiotycznym* (s. 170–178). Wydawnictwo Akademii Podlaskiej.
- Sitniewska, R. (2018). Matka. W: V. Wróblewska (red.), *Słownik polskiej bajki ludowej* (t. 2, s. 341–347). Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Skrzyńska, K. (1890). Wieś Krynice w Tomaszowskiem. *Wiśła*, 4, 79–112.
- Stomma, L. (2000). *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.* Instytut Wydawniczy PAX.
- Szymańska, J. (1997/1998). Pieśni pustych nocy. *Etnolingwistyka*, 9(10), 211–252.
- Tolstaya, S. (1995). Magya obmana i chuda v narodnoy kul'ture. In N. Arutiunova, N. Riabceva (eds.), *Logicheskij analiz yazyka. Istina i istinnost' v kul'ture i yazykie*. Nauka.
- Tolstaya, S. (2009). Traur. W: N. Tolstoy (red.), *Slavyanskiye drevnosti. Etnolingwisticheskij slovar'* (t. 5, s. 312–317). Mezhdunarodnyye Otnosheniya.
- Trojanowicz, A. (1989). *Lamenty, rymowanki, zawołania w polskim folklorze muzycznym*. Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Tymochowicz, M. (2013). *Lubelska obrzędowość rodzinna w kontekście współczesnych przemian*. Lubelskie Towarzystwo Naukowe.
- Świętek, J. (1893). *Lud nadrański. Od Gdowa po Bochnię. Obraz etnograficzny*. Akademia Umiejętności.
- Wenklar, K. (2011). Językowy obraz wdowy w polskich i ukraińskich pieśniach ludowych. *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Russologica*, 4, 274–279.
- Wierzchowski, Z. (1890). Materiały etnograficzne z powiatu tarnobrzeskiego i niskiego w Galicji. *Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej*, 14, 145–251.