

Powrót do archiwum. Etnologiczna lektura metryk Kościoła rzymskokatolickiego

Prowadzone różnymi rękoma zmieniających się proboszczów płoszą czytelnika rozwlekłością opisów lub zniechęcają oschłą lapidarnością zwięzłych notatek rozdzielonych łysinami niewuwzględnionych lat¹.

Ks. Jan Kracik

Z lekturą metryk Kościoła rzymskokatolickiego² wiąże się irytacja wynikająca z ich nieczytelności – często pisane są po prostu jak kura pazurem. Brakujące strony, zazwyczaj te najważniejsze, dodatkowo wzmagają zażenowanie. Reglamentacja dostępu do metryk, flegmatyczna digitalizacja rękopisów, wysokie opłaty za kopiowanie, rozwlekła forma i lakoniczna treść oraz spędzony w archiwum czas mierzony w miesiącach. Słowem – nie warto. Wydaje się, że współcześnie funkcjonuje właśnie taki obraz pracy z metrykami kościelnymi. Dlatego popadły one w niełaskę, a w etnologii nie wykorzystuje się ich w ogóle. A jednak warto. Po co właściwie antropolog kultury sięga dzisiaj po metryki Kościoła rzymskokatolickiego?

Jan Lutyński o Jamesie George’u Frazerze – „Był uczonym gabinetowego typu, obcował nie z ludźmi, o których pisał, lecz z książkami”³, (...) przedstawiał nie suche opisy i uogólnienia, ale żywą wizję zjawisk”⁴, „Umiał uwydatnić ich psychologiczny, ludzki sens”⁵. Chociaż paradygmat antropologii kultury⁶ zmienił

¹ J. Kracik o metrykach kościelnych, cyt. za: R. Kufel, *Jak prowadzić kronikę parafialną?*, Zielona Góra 2014, s. 31.

² Chodzi o rejestry chrztów, ślubów i pogrzebów w ramach administracji kościelnej.

³ J. Lutyński w przedmowie do: J.G. Frazer, *Złota gałąź*, Warszawa 1978, s. 14.

⁴ Tamże.

⁵ Tamże.

⁶ Nazwy – „antropologia kultury” i „etnologia” – w niniejszym opracowaniu używane są zamiennie.

się od czasów *Złotej gałęzi*, to podobieństwo pracy etnologa, który sięga dzisiaj po metryki Kościoła rzymskokatolickiego, do dzieła Jamesa George'a Frazera nasuwa się samo – chodzi przecież nie o pracę z ludźmi, tylko o studiowanie dokumentów, których „suche opisy” przekształca się w żywą opowieść o ludziach i ich kulturze. Przedstawienie „psychologicznego, ludzkiego sensu” zjawisk, które funkcjonują jako metrykalne uogólnienia, organizuje pracę antropologa kultury nad tymi dokumentami. Powrotowi do gabinetu⁷ po metryki nie grozi niebezpieczeństwa wyważenia otwartych drzwi, ponieważ etnologowie raczej nie sięgali do dzisiaj po metryki Kościoła rzymskokatolickiego. Sięgali po nie, na przykład, historycy, którzy jednak zadawali metrykom inne pytania niż dzisiaj zadaje im antropolog kultury. Miejsce, w którym zatrzymują się demografia i statystyka historyczna, wyznacza początek pracy etnologa, który lakoniczny dyskurs liczb, ułamków, procentów i wykresów przekształca w narrację o kulturze i kondycji ludzkiej.

Nie oznacza to jednak, że brakowało pomysłu obejmującego etnologiczną refleksję nad metrykami kościelnymi; w Polsce idea sięgnięcia etnologa po metryki zrodziła się już w głowie Kazimierza Dobrowolskiego⁸ właśnie w czasach opracowywania *Złotej Gałęzi* przez Jamesa George'a Frazera. Pomysł ten nie doczekał się jednak realizacji. Działanie nie poszło w ślad za postulatem. Kazimierz Dobrowolski zdefiniował 18 dziedzin⁹, z perspektywy których można studiować metryki. Co prawda, wśród nich nie ma etnologii, ale są sprawy, które przecież rozpatruje antropolog kultury. Przed etnologiczną refleksją nad metrykami kościelnymi na przykładzie metryk Parafii Rzymskokatolickiej p.w. Przemienienia Pańskiego w Lubaniu¹⁰ z połowy XIX wieku, poznajmy jeszcze powiniencję i dzieje metryk Kościoła rzymskokatolickiego ze szczególnym uwzględnieniem kontekstu polskiego.

Metryki kościelne, które sięgają początków chrześcijaństwa, są ekstensją dziedzictwa administracyjnego Rzymu. Kościół, który powstał w ramach państwa rzymskiego, naśladował jego administrację. Dlatego upadek Rzymu w V wieku spowodował, że i kościelna tradycja metrykalna rozluźniła się. Do-

⁷ W kontekście pracy z metrykami archiwum stanowi gabinet antropologa kultury.

⁸ K. Dobrowolski, *Znaczenie metryk kościelnych dla badań naukowych*, „Rocznik Towarzystwa Heraldycznego we Lwowie, t. V, 1920, s. 90–110.

⁹ Nauka o ludności, genealogia, onomastyka, językoznawstwo, stosunki kościelno-religijne, zwyczajne obrzędowe, dzieje sieci szkół parafialnych, dzieje wojen i organizacji wojskowej, prawo prywatne, stosunki społeczne, miscellanea kulturalne, akty i zapiski historyczne, dzieje gospodarcze, historia sztuki, dzieje obyczajów życia prywatnego, folklor ludowy, historia literatury, dzieje bibliotek kościelnych i parafialnych. Zachowano oryginalne sformułowania i pisownię (K. Dobrowolski, dz. cyt., s. 94–108).

¹⁰ Współcześnie Lubania jest wsią (ok. 200 mieszkańców) w gminie Sadkowice (powiat rawski, województwo łódzkie). Parafia została erygowana w 1464 roku. Obecny kościół został wybudowany w latach 1887–1893 na miejscu starego, drewnianego, który pamiętał czasy rozważanych metryk.

datkowo, chrześcijan zaczęło przybywać w tempie, za którym metryki nie były w stanie nadążyć. Brak ciągłości metryk Kościoła rzymskokatolickiego można również wytłumaczyć wojnami i kataklizmami, w których dokumenty te przepadały bez śladu¹¹. Po okresie marazmu metrykalnego dokumenty te pojawiają się lokalnie dopiero w XIV/XV wieku, głównie we Włoszech, Francji i Hiszpanii¹². Najstarsze zachowane do dzisiaj metryki kościelne pochodzą z Bazylei z końca XV wieku¹³.

Aż do Soboru Trydenckiego (lata 1545–1563) nie było obowiązku prowadzenia metryk, obejmującego cały Kościół. Wcześniej rejestrację metrykalną prowadzono lokalnie, dowolnie, na drodze zwyczaju. Dlatego postanowienia Soboru Trydenckiego nakładające na proboszczów w całym Kościele obowiązek prowadzenia metryk według kanonu¹⁴ są kamieniem milowym w dziejach metryk kościelnych. Postanowienia te Kazimierz Dobrowolski łączy z reformacją: „Rozłam na dwie główne konfesje pociągnął za sobą palącą potrzebę ewidencji członków przeciwnych kościołów. To też zarówno ustawodawstwo katolickie jak i protestanckie zajmuje się baczniej kwestją metryk”¹⁵.

W Polsce najstarsze zachowane do dzisiaj metryki pochodzą z Boreczna z 1549 roku¹⁶, ale nie oznacza to, że postanowienia Soboru Trydenckiego od razu przyjęły się w całej Rzeczypospolitej Polskiej. Dopiero w XVII wieku metryki kościelne prowadzone były powszechnie i według kanonu. Należy jednak wiedzieć, że w większości parafii zachowały się jedynie metryki z końca XVIII i XIX/XX wieku; rzadko trafiamy na starsze dokumenty¹⁷. Internetowa baza danych PRADZIAD stanowi inwentarz metryk, który umożliwia wgląd w zachowanie rejestrów w poszczególnych parafiach w Polsce. Różnice między parafiami pod kątem zachowania tych dokumentów są bardzo duże. Na przykład zachowane do dzisiaj metryki Parafii p.w. Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny w Czarnocinie, która została erygowana w 1289 roku, sięgają aż 1594 roku, a metryki pobliskiej Parafii p.w. Św. Mikołaja Biskupa w Wolborzu, erygowanej ok. 1140 roku, sięgają tylko 1755 roku¹⁸.

W czasach zaborów na ziemiach polskich funkcjonowały trzy systemy rejestracji metrykalnej. W zaborze austriackim od 1784 roku „metryki należało spisywać w języku łacińskim. W księgach ochrzczonych znajdujemy dwupokole-

¹¹ J. Kurpas, *Początki ksiąg metrykalnych*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne”, t. II, 1961, s. 17–19.

¹² K. Dobrowolski, dz. cyt., s. 90.

¹³ J. Kurpas, dz. cyt., s. 19.

¹⁴ Szerzej: T. Moskal, *Historia ksiąg metrykalnych kościoła katolickiego na ziemiach polskich*, „Archiwariusz. Biuletyn Archiwum Archidiecezjalnego w Poznaniu”, nr 1, 2005, s. 60–61.

¹⁵ K. Dobrowolski, *Znaczenie metryk kościelnych...*, dz. cyt., s. 90.

¹⁶ J. Kurpas, *Początki ksiąg metrykalnych...*, dz. cyt., s. 19.

¹⁷ M. Nowaczyk, *Poszukiwanie przodków. Genealogia dla każdego*, Warszawa 2005, s. 102.

¹⁸ Archidiecezja łódzka. Informator 2007, Łódź 2007, s. 546–547, 580–582.

niowe wywody przodków ochrzczonego dziecka. Na uwagę zasługuje umieszczenie w spisach nazwisk panieńskich babek ochrzczonego dziecka. Wpisywano ponadto dane osoby przyjmującej poród oraz numer domu, w którym dziecko przyszło na świat. W księgach zaślubionych zapisywano: rok, miesiąc i dzień ślubu, numer domu, imię i nazwisko nupturienta, jego wyznanie, wiek i stan cywilny. Podobne rubryki odnosiły się do wychodzącej za mąż kobiety. Równie szczegółowe były księgi zmarłych. Należało w nich zanotować: rok, miesiąc i dzień śmierci, numer domu, imię i nazwisko zmarłego, religię, płeć i wiek, rodzaj choroby oraz przyczynę śmierci¹⁹. Metryki w zaborze austriackim były prowadzone osobno dla każdej miejscowości wchodzącej w skład parafii²⁰ i zawierają one bardzo dużo informacji cennych dla antropologa kultury.

Metryki z zaboru pruskiego w porównaniu z austriackimi rejestrami są lapidarne. Od 1874 prowadzone były w języku niemieckim nie przez proboszczów, tylko przez urzędników świeckich²¹. Tutaj najwcześniej metryki świeckie odzieliły się od metrykalnej rejestracji kościelnej

Jeśli chodzi o zabór rosyjski, to w 1807 roku w Księstwie Warszawskim przyjęto Kodeks Napoleona przewidujący powołanie do życia świeckich metryk prowadzonych przez urzędników państwowych, którymi zostali proboszczowie. Dlatego w zaborze rosyjskim metryki kościelne były jednocześnie dokumentami państwowymi. Początkowo rejestry prowadzono w języku polskim, a od 1868 roku – w języku rosyjskim²².

W dwudziestoleciu międzywojennym nie opracowano jednej formuły rejestracji metrykalnej. Dopiero od 1946 roku możemy mówić o powszechnej, państwowej rejestracji, różnej od metryk kościelnych²³.

Rozmiar niniejszego opracowania nie pozwala mi wyczerpać etnologicznej refleksji nad metrykami z Lubani. Skupię się tylko na jej fragmentach, odwołując jednocześnie do mojej pracy magisterskiej²⁴, która stanowi całość problemu, jaki tutaj jedynie zarysowano.

Jeśli chodzi o związek metryk kościelnych z onomastyką, to skoncentrujemy się jedynie na problematyce nadawania imion przy chrzcie. Kontekst ten obchodzi również antropologa kultury, ponieważ imiona „indywidualizują i klasyfikują ludzi. Imiona wybiera się, by pasowały do płci, rangi albo przynależności klanowej dziecka. Mogą stworzyć więź homonimiczną albo mieć charakter sakral-

¹⁹ T. Moskał, dz. cyt., s. 73.

²⁰ M. Nowaczyk, *Poszukiwanie przodków...*, dz. cyt., s. 95.

²¹ Tamże.

²² I. Dybus-Grosicka, *Początki i rozwój rejestracji stanu cywilnego na ziemiach polskich*, „Prawo, Administracja, Kościół”, t. XXVII, 2006, s. 79.

²³ M. Różański, *Akta metrykalne w prawodawstwie polskim*, „Archiwariusz. Biuletyn Archiwum Archidiecezjalnego w Poznaniu”, nr 1, 2005, s. 134.

²⁴ Por. S. Latocha, *Akta metrykalne jako źródło do badań etnograficznych*, praca magisterska napisana pod kierunkiem prof. dr hab. A. Lecha w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej UŁ, Łódź 2013.

ny”²⁵. Oznacza to, że imię rozpięte jest między sprawami praktycznymi a magią. W kulturze ludowej imię „traktuje się nie tylko jako neutralny oznacznik przedmiotu i osoby, lecz również część, którą nazywa (podobnie jak jej wizerunek). Szczególne zalecenia odnoszące się do nadawania i posługiwania się imionami wynikają właśnie z tego faktu. Najprostsze z nich mówią, że człowiek sam przynosi sobie imię, tzn. patrona, którego święto przypada w dniu narodzin”²⁶. Kazimierz Dobrowolski spostrzegł, że imiona „nie były dotąd (...) bliżej rozpatrywane z punktu widzenia ludoznawczo-kulturalnego. Zdaniem naszym należałoby najpierw zestawić katalogi imion jednej lub większej liczby miejscowości. Spisy takie ilustrują ilość oraz ewolucję w danym terytorjum używanych imion, ich efemeryczność lub trwałość, ubytki i przyrosty; na podstawie katalogów łatwo też wyodrębnić pewne działy jakościowe: imiona starobiblijne, nowego testamentu, świętych średniowiecznych, późniejszych, narodowych, oraz ustalić wzajemny stosunek tych grup. Katalogi wspomniane dostarczają też nieco materiału do oscylacyj kulturalnych, obrazując napływ lub ekspansję specjalnych dla jakiegoś terenu imion. Godną badania jest kwestja przyczyn nadawania imion. Metryki dostarczają w tej mierze cennych nieraz wskazówek. Dziecię otrzymuje imię tego świętego, w dzień którego przyszło na świat, względnie otrzymało chrzest, dalej imiona ojca lub matki chrzestnej; czasem wyborem imienia kieruje lokalny kult świętego patrona. Imiona podwójne, potrójne, itd. występują stosunkowo późno, przeważnie u szlachty. Nie bez pewnych rezultatów pozostałoby zapewne porównanie imion różnych stanów społecznych”²⁷. Co można powiedzieć o kulturowych regułach nadawania imion w Parafii Rzymskokatolickiej p.w. Przemienienia Pańskiego w Lubani na podstawie metryk z lat 1849–1867?

Postulat Kazimierza Dobrowolskiego obejmuje skonstruowanie katalogów imion dla parafii. W latach 1849–1867 ochrzczono tutaj 1116 dzieci, 577 płci żeńskiej i 539 płci męskiej. Dziewczyny najczęściej nazywano Mariannami (143 razy). Dalej: Józefa (81), Franciszka (50), Antonina i Katarzyna (po 37), Zofia (29), Małgorzata (26), Ewa (20), Aniela i Anna (po 19), Elżbieta i Jadwiga (po 10), Agnieszka (9), Rozalia (8), Helena (7), Paulina i Wiktoria (po 6), Julianna (5), Barbara, Joanna, Urszula i Waleria (po 4), Agata, Apolonia, Cecylia, Eleonora, Maria i Tekla (po 3), Anastazja, Bronisława, Magdalena, Teodozja, Teofila i Tekla (po 2), Adelajda, Agrypina, Dorota, Filipina, Kazimiera, Kunegunda, Lucyna, Łucja i Marcelina (po 1)²⁸. Popularność imienia Marianna w parafii Lubania w połowie XIX wieku jest manifestacją kultu maryjnego. Imię Matki Boskiej przyciągało i jednocześnie odpychało, fascynowało i przerażało, dlatego

²⁵ B. S. d'Anglure, *Imiona i ich nadawanie*, w: A. Barnard, J. Spencer (red.), *Encyklopedia antropologii społeczno-kulturowej*, Warszawa 2008, s. 269.

²⁶ P. Kowalski, *Kultura magiczna. Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa 2007, s. 165.

²⁷ K. Dobrowolski, *Znaczenie metryk kościelnych...*, s. 102–103.

²⁸ Katalogi imion nadawanych dzieciom przy chrzcie w Parafii Rzymskokatolickiej p.w. Przemienienia Pańskiego w Lubani w latach 1849–1867 obejmują tylko pierwsze imiona.

nie używano go w codziennej egzystencji. Obrazują to metryki kościelne oraz fragment książki *Boża podszewka*²⁹ Teresy Lubkiewicz-Urbanowicz: „Pospieszne to były chrzciny, a ksiądz huknął na nich z góry, że Maria jest tylko jedna, Matka Boska, a wszystkie po nich mogą być co najwyżej Marianny”³⁰. Jednak w parafii Lubania w latach 1849–1867 trzem dziewczynom nadano przy chrzcie imię Matki Boskiej. Nie przyszły one jednak na świat w chłopskich rodzinach; chłopstwo „uważało bowiem, że Maria to wyłącznie Matka Boska”³¹. Marie ochrzczone w Lubani w latach 1849–1867 reprezentowały warstwę wyższą. Oznacza to, że imię znakowało różnice społeczne i stanowiło przedłużenie stanu społecznego; podobnie liczba imion. Podwójne i potrójne imiona nadawano jedynie dzieciom, które przyszły na świat w pałacach, ale nigdy w chałupach. Dla warstwy niższej były imiona pojedyncze; podwójne i potrójne – dla wyższej. Wzór ten, bazujący na kulturowej taksonomii, organizował reguły nadawania imion przy chrzcie.

Chłopaków najczęściej nazywano Józefami (66 razy). Dalej: Jan (62), Wojciech (35), Michał (33), Franciszek i Stanisław (po 30), Antoni (28), Walenty (27), Piotr (22), Jakub (21), Adam (18), Marcin (16), Tomasz (14), Ignacy (13), Andrzej (12), Wincenty (10), Wawrzyniec (9), Szczepan, Szymon i Władysław (po 8), Kazimierz i Teofil (po 7), Roch (6), Mikołaj i Paweł (po 5), Ludwik i Mateusz (po 4), Aleksander, Edward, Feliks, Jacek, Kacper, Konstanty, Łukasz i Marian (po 2), August, Błażej, Dionizy, Dominik, Gabriel, Henryk, Karol, Leonard, Leopold, Maciej, Marceli, Maurycy, Rudolf, Waclaw i Wiktor (po 1).

Metryki Parafii Rzymskokatolickiej p.w. Przemienienia Pańskiego w Lubani z lat 1849–1867 potwierdzają intuicję Kazimierza Dobrowolskiego co do związku imion nadawanych dzieciom przy chrzcie z kalendarzem ewokacji świętych w Kościele rzymskokatolickim. Takie imiona stwarzały więzi homonimiczne ze świętymi, które to zasilają wyobrażenia o opiece świętych nad ich imiennikami. Na przykład, jeśli dziewczyna przyszła na świat w styczniu, to wiadomo było, że imię dostanie od św. Agnieszki (wspomnienie w kalendarzu kościelnym – 21 stycznia), jeśli w lutym, to od św. Agaty (5 luty) lub św. Apolonii (9 luty), w lipcu – od św. Anny (26 lipca), a na przełomie listopada i grudnia – od św. Elżbiety (5 listopada), św. Katarzyny (25 listopada) lub św. Barbary (4 grudnia). Chłopiec z lutego dostawał zazwyczaj imię od św. Walentego (14 lutego), z kwietnia – od św. Wojciecha (23 kwietnia), a z sierpnia – od św. Wawrzyńca (10 sierpnia), św. Rocha (16 sierpnia), św. Jacka (17 sierpnia) lub św. Ludwika (25 sierpnia). Rzadziej nadawano dzieciom te imiona bez łączenia narodzin z kalendarzem ewokacji świętych. Wówczas imiona przechodziły zazwyczaj z rodziców chrzestnych na dzieci, które przez chrzest otrzymywały parę opieku-

²⁹ Na motywach książki Teresy Lubkiewicz-Urbanowicz Izabela Cywińska zrealizowała serial telewizyjny *Boża podszewka* emitowany przez TVP1 w latach 1997–1998.

³⁰ T. Lubkiewicz-Urbanowicz, *Boża podszewka*, Warszawa 1997, s. 8.

³¹ B. Ogrodowska, *Polskie tradycje i obyczaje rodzinne*, Warszawa 2012, s. 56.

nów ziemskich; tutaj manifestowała się magia ochronna poprzez nadawanie imion według reguł mających zapewnić dziecku opiekę i ochronę, bo imię jest przecież apotropeionem obok innych działań słownych – modlitwy i formuł magicznych.

Kazimierz Dobrowolski: „Ze stosunków społecznych wyraziście występuje w metrykach kwestja ekskluzywności stanowej”³². Objawia się ona, między innymi, w metrykach ślubów. W parafii Lubania w połowie XIX wieku małżeństwa zawierano tylko w obrębie warstw społecznych. Chłopcy synowie i wdowcy żenili się z chłopskimi córkami i wdowami, podobnie wśród warstwy wyższej. Oznacza to, co wiemy chociażby z literatury pięknej, że przedstawiciele różnych stanów na wsi nie żyli razem, tylko obok siebie. O integracji raczej nie było mowy.

Obok ekskluzywności stanowej można jeszcze mówić o ekskluzywności płciowej, która objawiała się wyraźnie w kontekstach narodzin i chrztów dzieci. Poród był rzeczą kobiecą, chrzest – męską. Skąd taki podział? „Macierzyństwo bowiem jest zawsze niezaprzeczalne i niewątpliwe, chociażby w aspekcie biologicznym. Nie trzeba więc go udowadniać. Podczas gdy ojcostwo, równie przecież doniosłe i ważne, wymagało jednak zawsze stosownego potwierdzenia, uznania potomka poprzez postawę mężczyzny, poprzez akcje obrzędowe i stosowne rytuały”³³. Samo urodzenie dziecka potwierdzało macierzyństwo kobiety, a mężczyzna musiał potwierdzić swoje ojcostwo symbolicznie; okazją był chrzest. Metryki pokazują, że to zazwyczaj ojciec siedł z dzieckiem do proboszcza, żeby je ochrzcić, co stanowiło rytuał konfirmujący ojcostwo. Dlatego w przypadku dzieci nieślubnych do proboszcza szły z nimi zazwyczaj akuszerki, babki lub rzadziej inne kobiety, z rodziny i sąsiadki, ale nigdy mężczyźni, żeby zasygnalizować brak ojcostwa. Dziecko takie „nazywano pogardliwie bękartem, bębnem, bastardem, bachorkiem, znajduą, znajduchem, pokrzywnikiem, wylegańcem, ogonkiem, niemające ani nazwiska, ani ojcowskiej opieki, ani prawa do dziedziczenia, razem z matką skazane było na ciężkie życie, twarde, pełne upokorzeń”³⁴. W parafii Lubania w rozważanym czasie działało 10 wiejskich położnych³⁵. Były one kobietami dojrzałymi, najczęściej w piątej lub szóstej dekadzie swojego życia. Z położnicą w domu zostawały inne kobiety, a ojciec dziecka,

³² K. Dobrowolski, *Znaczenie metryk kościelnych...*, dz. cyt., s. 105.

³³ B. Ogrodowska, *Polskie tradycje...*, dz. cyt., s. 8.

³⁴ Tamże, s. 14–15.

³⁵ W metrykach Parafii Rzymskokatolickiej p.w. Przemienienia Pańskiego w Lubani z lat 1849–1867 pojawiają się akuszerki: Teresa Bednarkowa z Jajkovic, Marianna Dąbrowska z Lipnej, Teresa Gołębiowska z Rosochy, Wiktoria Jarzyńska z Bujał, Barbara Maciejewska z Bujał, Rozalia Marlikowska z Kłopczyzna, Franciszka Olejniczakowa z Bujał, Marianna Sadowska z Kłopczyzna, Salomea Snopek z Trębaczewa i Marianna Szymczakowa z Żelaznej.

wyjątkowo akuszerka, z innymi mężczyznami ze wsi jako świadkami chrztu szli do proboszcza.

O doniosłości obrzędowego potwierdzenia ojcostwa przez chrzest w przypadku dzieci ślubnych świadczą sytuacje, w których chrzest specjalnie opóźniano, żeby umożliwić ojcu dziecka dopełnienie rytuału poręczającego społecznie i kulturowo jego ojcostwo. Wówczas w metrykach pojawiały się marginalia, np.: *akt spóźniony z przyczyny podróży, spóźnienie spisania aktu urodzenia dziecięcia nastąpiło z przyczyny nieobecności ojca w domu, spóźnienie obrzędu chrztu świętego nastąpiło z przyczyny słabości ojca, albo opóźnienie wynikało z niespokojności w Kraju*³⁶.

Objawiająca się w kontekstach narodzin i chrztów dzieci ekskluzywność płciowa związana była dodatkowo z izolacją obrzędową położnicy, którą obowiązywał zakaz kontaktów społecznych, sąsiedzkich i towarzyskich podczas położu trwającego mniej więcej sześć tygodni aż do powrotu do zwyczajnego życia³⁷. Izolacja ta miała przełożenie na nieobecność matki dziecka przy chrzcie. Pójście do proboszcza wiązało się z przekroczeniem progu domu, czego położnicy nie wolno było zrobić, a ponieważ chrzest następował zaraz po narodzinach dziecka, matki przy nim nie było. Domowa, prywatna sfera narodzin dziecka była kobieca, a publiczny chrzest – męski. Do kobiety, matki należał poród, a do mężczyzny, ojca – chrzest. Przy porodzie nie było ojca, a przy chrzcie matki.

Świadkami chrztów, ślubów i pogrzebów byli tylko mężczyźni; do nich należała cała sfera publiczna. W ramach każdej wsi w parafii Lubania funkcjonowali tzw. stali świadkowie, którzy w swojej wsi obsługiwali większość obrzędów, jakie obejmowały metryki kościelne. Stali świadkowie musieli być autorytetami wiejskimi i spełniać pewne kryteria społeczne. Nie byli oni jednak autorytetami w rozumieniu Jana Stanisława Bystronia: „Podstawowym autorytetem dawnej wsi, nieznaną jeszcze uwarstwień społecznych i różnic majątkowych, jest zespół ludzi starych, tych, którzy dużo przeżyli, dużo wiedzą i w każdym wypadku mogą poradzić. Ci to starcy są ogniwami łączącymi silnie przeszłość z teraźniejszością; gdziekolwiek są oni po prostu władcami całej grupy, gdzie indziej znów raczej doradcami, szanowanymi powszechnie i słuchanymi”³⁸. W parafii Lubania w rozważanym czasie żyli bogatsi i biedniejsi chłopci. Autorytet starców przeżył się wraz z pojawieniem się różnic majątkowych wśród chłopstwa. Teraz autorytetem wiejskim był gospodarz. W obrębie każdej wsi w parafii żyli gospodarze, którzy jako świadkowie obsługiwali większość chrztów, ślubów i pogrzebów, które dotyczyły mieszkańców danej wsi. Na przykład, gospodarz mógł być świadkiem na ślubie wyrobnika, ale wyrobnik na ślubie gospodarza już nie. Wyrobnicy bywali świadkami u innych wyrobników

³⁶ Wypisy te pochodzą z metryk parafii Lubania z lat 1849–1867. „Niespokojność w Kraju” dotyczy powstania styczniowego.

³⁷ P. Kowalski, *Kultura magiczna...*, dz. cyt., s. 475.

³⁸ J.S. Bystron, *Kultura ludowa*, 1947, s. 31.

lub w przypadku chrztów dzieci nieślubnych. Gospodarze często też byli świadkami obrzędów u przedstawicieli wyższej warstwy, żyjących w ramach jednej wsi z chłopstwem. Stali świadkowie obsługiwali rocznie nawet kilkadziesiąt różnych obrzędów. Jeśli chodzi o same chrzty, to tylko w przeciągu trzech lat (1855–1857) w Bujalach Jan Matysiak obsłużył jako świadek 11 chrztów, w Jajkowicach Michał Sochacki – 8, w Kłopcynie Mateusz Stępiak – 26, w Lipnej Marian Gradowski – 6, w Lubani Ignacy Wiśniewski – 26, w Olszowej Woli Gabriel Koziół – 11, w Rutkach Maciej Wereniński – 3, w Skarbkowej Karol Kajtaniak – 10, w Trębaczewie Kazimierz Szczepaniak – 8 i w Żelaznej Bonifacy Szczepański – 8 chrztów³⁹. Wszyscy oni byli gospodarzami. Liczba obsłużonych przez nich chrztów zależała od wielkości wsi. Oznacza to, że na podstawie metryk z parafii Lubania z połowy XIX wieku można mówić jeszcze o ekskluzywności miejscowej w dawnej wsi, obok stanowej i płciowej. Jeśli dziecko przyszło na świat w jakiejś wsi, to stąd też brało się świadków, najlepiej spośród gospodarzy i to stałych świadków, którzy mieli autorytet i doświadczenie w obsługiwaniu różnych obrzędów. Po co było szukać daleko, jeśli po sąsiedzku żyli „swoi” świadkowie, których można było zawołać już w drodze do proboszcza. Wyjątkowo, jeśli nie było ich akurat w domach, a np. dziecko trzeba było ochrzcić szybko, brało się przypadkowych świadków, najczęściej na miejscu, spod kościoła w Lubani, gdzie był proboszcz. Nie było czasu na szukanie innych świadków, dlatego też często świadkiem był po prostu organista.

Jest jeszcze bardzo dużo antropologicznych problemów, które można rozważyć w kontekście metryk kościelnych, na co jednak nie ma miejsca w niniejszym opracowaniu. Zasygnalizował je już Kazimierz Dobrowolski, ale etnolog może je dzisiaj rozwinąć, powracając do archiwum.

Metryki kościelne często są jedynymi źródłami do dziejów wsi i małych ojczyzn położonych na peryferiach procesów historycznych. Są takie miejsca, przez które nie przetoczyła się Historia znana z podręczników szkolnych, w których „dominuje historiografia o charakterze państwowo-narodowym, eurocentryczna, patriarchalna, prezentująca fakty z wielkiej polityki, gospodarki czy wysokiej kultury oraz tzw. najważniejsze osiągnięcia cywilizacyjne”⁴⁰. Etnologiczna refleksja nad metrykami odcina się od niej i zbliża się do mikrohistorii, historii mentalności i codzienności; w niej „człowieka i jego losy poznajemy za pośrednictwem «cases» (przypadków), «miniatur», antropologicznych opowieści, które jak sonda pozwalają wnikać w codzienną rzeczywistość”⁴¹. Innymi słowy, praca antropologa kultury z metrykami przypomina pipetowanie, redukuje skalę obserwacji, skupia się na szczegółach codzienności umykających „wielkiej

³⁹ Katalog ten obejmuje jedynie po jednym świadku, który obsłużył najwięcej chrztów w ramach każdej wsi z parafii Lubania.

⁴⁰ K.M. Budzianowska, *O edukacji historycznej i podręcznikach historii słów kilka*, „Respublica Nowa”, nr 7, 2009.

⁴¹ E. Domańska, *Mikrohistorie. Spotkania w międzyświatach*, Poznań 1999, s. 58.

Historii” zamiast ukazywać panoramę, której sito gubi konteksty, jakie rozważa etnolog sięgający po metryki. Dokumenty te stanowią archiwum lokalnych społeczności, w którym złożone zostało ich dziedzictwo kulturowe. Metryki kościelne wskazują nasze korzenie i mogą służyć jako probierze tożsamości ludzi balansujących w płynnej nowoczesności, ale „*pytań jest tak wiele, na które praktycznie wcale nie odpowiedzą kroniki, choć mogliby ongiś ich autorzy, gdyby mieli nieco więcej wyobraźni i zastanowili się, co będzie interesować potomków ich parafian*”⁴².

Summary

Church registers seem to be a tedious lecture – wordy in form but with terse content, interesting only for genealogy enthusiasts who investigate their family trees. This stereotype causes lack of appliance of church registers in ethnology, despite their significance in describing our culture, daily life, rites and imagination figures that have become lost or remained up-to-date in actual manifestations. Ethnological reflection on church registers is a part of microhistory that illustrates history of mankind and its culture in cases. Church registers demonstrate our heritage, document local socio-cultural patterns and they are the source of identity of modern man. In outline I present the results of research into church registers carried out by ethnologist with regard to documents from Roman Catholic parish in Lubania from years 1849–1867.

⁴² J. Kracik, cyt. za: R. Kufel, *Jak prowadzić kronikę...*, dz. cyt., s. 35.



Kościół p.w. Przemienienia Pańskiego w Lubaniu, widok współczesny
(źródło: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Lubania_ko%C5%9Bci%C3%B3%C5%82_Przemienienia_Pa%C5%84skiego.jpg).



Fragment mapy KdWR, arkusz 35, 1915 r., przedstawiający Lubanię i okoliczne wsie
(źródło: <http://igrek.amzp.pl/details.php?id=10848>).