



You have downloaded a document from  
**RE-BUŚ**  
repository of the **University of Silesia in Katowice**

**Title:** „Oj skończy się nam, skończy nasze mordowanie”. Ludowe pieśni antyfeudalne, Ściegienny, Szela i możliwy wpływ chłopskiej teologii emancypacyjnej na rabację galicyjską

**Author:** Kasper Pfeifer

**Citation style:** Pfeifer Kasper. (2019). „Oj skończy się nam, skończy nasze mordowanie”. Ludowe pieśni antyfeudalne, Ściegienny, Szela i możliwy wpływ chłopskiej teologii emancypacyjnej na rabację galicyjską. "Praktyka Teoretyczna" (2019), nr 3, s. 89-114. DOI: 10.14746/prt.2019.3.5



Uznanie autorstwa - Na tych samych warunkach - Licencja ta pozwala na kopiowanie, zmienianie, rozprowadzanie, przedstawianie i wykonywanie utworu tak długo, jak tylko na utwory zależne będzie udzielana taka sama licencja.



UNIwersytet ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

KASPER PFEIFER

„Oj skończy się nam, skończy nasze mordowanie”. Ludowe pieśni antyfeudalne, Ściegienny, Szela i możliwy wpływ chłopskiej teologii emancypacyjnej na rabację galicyjską

Opierając się na metodologii akcentującej narracyjny i dyskursywny wymiar historii, autor analizuje pieśni chłopskie towarzyszące rabacji galicyjskiej (1846) oraz rewolucyjnemu ruchowi ludowemu organizowanemu w Królestwie Polskim przez Związek Chłopski (1842–1844). Główna teza artykułu zakłada, że oba ruchy antyfeudalne były ze sobą powiązane pod względem zarówno teorii, jak i praktyki, a jej źródłem była teologia emancypacyjna księdza Piotra Ściegienego. Liczne przesłanki potwierdzające postawioną w ten sposób hipotezę można znaleźć w zachowanych do dziś ludowych pieśniach buntowniczych. Rekonstruując powiązania między twórczością chłopów zaangażowanych w oba ruchy rewolucyjne, autor odnosi treść badanych utworów do pism politycznych Ściegienego. Ich relacyjna lektura dostarcza dowodów pozwalających zakwestionować obecną w pismach konserwatywnych historyków dewaluację warstw ludowych jako podmiotów rewolucyjnych. Paralele, które można znaleźć we wspomnianych pieśniach rabacji i Związku Chłopskiego oraz w twórczości politycznej księdza Piotra Ściegienego, prowadzą do wniosku, że praktyka ruchu ludowego kojarzonego zwykle z Jakubem Szelą była głęboko zakorzeniona w teorii autora *Złotej księżeczki*, zaś jej nadrzędnym celem było obalenie ustroju feudalnego na terenie Galicji, a nie – jak chce to widzieć policyjna historiografia – użyciem przez administrację austriacką polskojęzycznych chłopów do stłumienia szlacheckiego powstania krakowskiego (1846).

Słowa kluczowe: literatura oralna, pieśni ludowe, pańszczyzna, Piotr Ściegienny, Jakub Szela, rabacja galicyjska

Mówiąc o ludowej pieśni oporu z czasów przed zniesieniem pańszczyzny, należy podkreślić, że mamy do czynienia z tekstami powstałymi w warunkach odpodmiotowienia (Pobłocki 2016; Rauszer 2017, 109)<sup>1</sup>. Dzięki badaniom Stanisława Czernika wiemy, że „ustrój, oparty na zależności niewolniczej chłopów, trzymał również w niewoli ich pieśń” (Czernik 1951, 63). Szlachta nie tylko cenzurowała twórczość ludową, ale też wykorzystywała gatunek pieśni chłopskiej jako oręż w biopolitycznym przedsięwzięciu kształtowania warstwy ludowej (zob. Sowa 2011, 126–130). Słowem, obok reprodukcji „chłopskiego etosu” opartego na takich wartościach jak poszanowanie władzy zwierzchniej, pokora, pracowitość i pobożność (Wasiewicz 2014, 153) oraz karania za wykonywanie utworów delegitymizujących jej dominację, narzucała ona swoim poddanym własny dyskurs (Rauszer 2017) także w postaci pieśni naśladujących twórczość ludową, które następnie – za pośrednictwem nadzorców – wkładała w usta pod postacią pieśni pracy bądź liturgii (Putek 1969, 328–329).

W związku z powyższym należałoby przypomnieć, że stopień alfabetyzacji polskiej wsi połowy dziewiętnastego wieku był niski, co czyniło z chłopów „więźniów” tradycji oralnej. Pieśń i zakodowane w niej znaczenia, upowszechniane i wykonywane przez tak zwanych wędrowców świata (wędrownych pieśniarzy), organizowały jeden z podstawowych kanałów komunikacyjnych, z którego niepiśmienna wieś mogła czerpać wiedzę na temat wydarzeń o charakterze ponadlokalnym – mowa o tradycji pieśni dziadowskich i nowiniarskich (Bystron 1936, 105; Waliński 1998; zob. też Grochowski 2008). Jak było w przypadku antyfeudalnej konspiracji księdza Ściegiennego w Królestwie Polskim (Związek Chłopski) oraz rabacji galicyjskiej, pieśń służyła ludowi do popularyzowania wypracowanych przezeń praktyk emancypacyjnych (Chorosiński 1952). Zdaniem etnografa Jana Chorosińskiego znaczenia zakodowane w pieśniach buntowniczych odgrywały ważną rolę w inspirowaniu chłopów do podejmowania oporu wobec feudałów: na przykład lirnicy ukraińscy i dystrybuowane przez nich utwory znacząco wpłynęły na mobilizowanie i upolitycznianie się mas ludowych w trakcie powstania Chmielnickiego (Chorosiński 1952, 307). Jeśli zaś chodzi o upowszechnianie emancypacyjnej teorii Ściegiennego, Chorosiński, który badał towarzyszącą jej literaturę oralną, pisze o zorganizowanych grupach emisariuszy i pieśniarzy podróżujących od wsi do wsi w celu odczytywania pism księdza rewolucjonisty bądź wykonywania pieśni syntetyzujących rewo-

1 Praca naukowa finansowana ze środków Narodowego Centrum Nauki, projekt nr 2018/29/N/HS2/00791.

lucyjny program Związku Chłopskiego (Chorosiński 1952, 302). Również Czesław Wycech, zasłużony badacz historii ruchów ludowych, wspomina o działających w ramach konspiracji Ściegiennego grupach agitatorów, którzy przemierzali południowe gubernie Królestwa Polskiego oraz Galicję (sic!), żeby podczas spontanicznie zorganizowanych spotkań prezentować i wyjaśniać chłopom pisma księdza rewolucjonisty (Wycech 1953, 39).

Mając na uwadze powyższe rozpoznania, w dalszej części artykułu skupię się na wybranych formach walki politycznej między chłopami i szlachtą oraz tekstach tradycji oralnej, w których przejawiał się ten antagonizm. W jego centrum, jak sądzę, można ulokować pieśń buntowniczą, a za stawkę konfliktu uznać ludową podmiotowość. Chłopskie utwory antyfeudalne wpływały na zaskakująco rozległe obszary, stwarzając na nich warunki do upolitycznienia wsi pańszczyźnianej i otwierając perspektywy takim praktykom oporu wobec szlachty, jak odmowa pracy czy bunt zbrojny (zob. W. Kuligowski 2016, 72). Innymi słowy, zamierzam odnieść pieśni buntownicze towarzyszące ludowemu wrzeniu utożsamianemu z postacią Jakuba Szela do dyskursów związanych z antyfeudalną konspiracją księdza Ściegiennego. Jak bowiem zasygnalizowano powyżej, istnieją pewne przesłanki mogące sprowokować podejrzenie, że te przebiegające niemal równoległe gesty ludowego oporu były ze sobą w jakiś sposób powiązane (Balicka 1929, 81; Wycech 1953, 47; Kieniewicz 1959, 79, 84, 227; Djakow 1972, 138).

Moim zamiarem byłaby więc relacyjna lektura teologii emancypacyjnej Piotra Ściegiennego oraz pieśni chłopskich z okresu niepokojów lat 1842–1848; lektura, która pozwoliłaby na zakwestionowanie nauki królewskiej, czyli wiedzy legitymizującej epistemologiczną narrację klasy dominującej. Takie odczytanie, zrywające z wielkimi narracjami, powinno polegać na możliwie drobiazgowym operowaniu głosami wypartymi przez „pozytywistyczną” historiografię, wciąż ochoczo reprodukującą Tocquevillovską dewaluację warstw ludowych jako podmiotów rewolucyjnych. Aby zaprzeczyć fałszywemu uniwersalizmowi, trzeba oddać głos polskim chłopom, warstwie społecznej, jak to ujmuje Jan Sowa, skolonizowanej, zniewolonej, a co za tym idzie, niedoreprezentowanej w policyjnych dyskursach historycznych, które – uwikłane w politykę – nadal ponad wszystko służą produkcji tożsamości zakorzenionej w heroicnych dziejach narodu szlacheckiego (Sowa 2011).

Niniejszy artykuł został pomyślany także jako głos w dyskusji, próba repliki na powracające pytanie: jak badać historię ludową (Rauszer 2016, 97)? Jak mówić o dziejach po części zapomnianych, pełnych białych plam, a przede wszystkim – dziejach wielości, niewpisujących się w nar-

Moim zamiarem byłaby więc relacyjna lektura teologii emancypacyjnej Piotra Ściegiennego oraz pieśni chłopskich z okresu niepokojów lat 1842–1848; lektura, która pozwoliłaby na zakwestionowanie nauki królewskiej, czyli wiedzy legitymizującej epistemologiczną narrację klasy dominującej. Takie odczytanie, zrywające z wielkimi narracjami, powinno polegać na możliwie drobiazgowym operowaniu głosami wypartymi przez „pozytywistyczną” historiografię, wciąż ochoczo reprodukującą Tocquevillovską dewaluację warstw ludowych jako podmiotów rewolucyjnych.

rację ufundowaną przez pamięć o paternalistycznych bohaterach. Zręby pod przyjętą przeze mnie metodologię położyli teoretycy akcentujący narracyjny i dyskursywny wymiar historii – jak Walter Benjamin czy Michel Foucault – oraz badania etnograficzne i folklorystyczne. Chcąc powtórzyć gest Carlo Ginzburga, polegający na śledzeniu sięgających najprawdopodobniej do *Koranu* tekstualnych korzeni apostazji weneckiego młynarza Menocchia, za podstawę dociekań, zgodnie z założeniem, że „tekst jest historyczny, a historia tekstualna”, przyjąłem pieśni chłopskie (Ginzburg 1989; Montrose 1989, 20). Ich potencjał dla badań nad historią ludową – jako dokumentów historycznych oraz świadectw mówiących o afektywnym i intelektualnym życiu dawnych społeczności ludowych – uważam za niewykorzystany. By poprzestać na kilku tylko przykładach, dawne utwory literatury oralnej mogą występować w roli argumentów w dyskusjach nad dawnymi hierarchiami władzy, polityką płci czy – jak w przypadku niniejszych rozważań – formami walki z urządzeniami narzucanymi ludowi. Za takim wykorzystaniem pieśni w badaniach historycznoliterackich zdaje się przemawiać sam sposób ich produkcji: zachowane do dziś pieśni występują w licznych wariantach. Pieśń ludowa, jako rezultat pracy kolektywnej, jest rodzajem palimpsestu składającego się z głosów wielości wypartych przez uwikłaną instytucjonalnie kulturę pisma (Ong 2002, 59).

Aby osiągnąć tak nakreślony cel, wywód na temat utworów antyfeudalnych oraz roli, jaką mogły one odegrać w konspiracji Ściegiennego i rabacji galicyjskiej, poprzędę analizą sił oddziałujących na twórczość chłopską. Ich znajomość uważam za kontekst niezbędny do podjęcia pogłębionych studiów nad problematyką pieśni buntowniczej – nie chodzi bowiem tylko o to, by oddać głos „temu, co nigdy nie zostało wypowiedziane, ile (o – przyp. KP) zrozumienie tego ciemnego, zakazanego miejsca, w którym słowo zamilkło” (Farge 2017, 18). Jak już wspomniałem, wykonywanie przez lud utworów o charakterze antypańskim było przez szlachtę zakazywane, a lęk przed potencjalną karą powodował, że ludowa literatura buntownicza rozwijała się w ukryciu (Czernik i Przyboś 1955, 9). Presja wywierana na twórczość ludową musiała być wyjątkowo dotkliwa, skoro Jan Chorościński, badając na początku dwudziestego wieku pieśni Powiśla Kieleckiego, zauważył, że utwory o charakterze antyfeudalnym wciąż były traktowane przez wieś jako „nielegalne”, a chłopci wzbraniali się od śpiewania ich w obecności badacza, dopóki nie zdobył on ich zaufania (Chorościński 1952, 301). Dodajmy, że nadrzędnym celem Chorościńskiego, w odróżnieniu od Oskara Kolberga i Zygmunta Glogera, było spisanie pieśni buntowniczych, które pierwsi polscy zbieracze skazali na zapomnienie (Czernik 1954, 44). Kolberg

i Gloger prowadzili swoje badania przy wsparciu dworów i plebanii, w związku z czym poddawali utwory buntownicze cenzurze bądź celowo pomijali je w swoich rejestrach<sup>2</sup>. Z tego powodu słowo „pańszczyzna” pada tylko w kilku spośród przeszło dwudziestu tysięcy pieśni ludowych, jakie dzięki dwóm czołowym polskim etnografom przetrwały do naszych czasów.

Szlachta nie tylko cenzurowała pieśni antyfeudalne i karała wykonujących je chłopów (w niektórych majątkach groziło im za to nawet zesłanie; zob. Jackowski 1953, 10), ale też cierpliwie substytuowała tego rodzaju twórczość imitacjami utworów ludowych (Ziejka 1969, 847). Spodziewanym skutkiem tych pieśni miało być narzucenie chłopom dyskursów szlacheckich, identyfikacja z takim obrazem świata, w którym poddaństwo jawiłoby się jako nieprzymuszone, a wspólna dla wszystkich klas historia – wolna od antagonizmu. Kiedy zaś było to utrudnione, jak na przykład po rozbiciu Związku Chłopskiego lub stłumieniu rabacji galicyjskiej, chodziło o stworzenie fantazmatu, w którym antyfeudalny bunt dałoby się zinterpretować jako wystąpienie chłopów przeciwko ich własnej wspólnotce, „wyobrażanej” i kształtowanej, rzecz jasna, na bazie tradycji oraz interesu narodu szlacheckiego (Anderson 1997). Jeśli mowa o rabacji, to oprócz pieśni-imitacji, o których będzie mowa poniżej, sprowokowała ona obszerną tradycję piśmienniczą interpretującą to wydarzenie jako bratobójczą zbrodnię, a pośród mówiących o niej prac publicystycznych, literackich i quasi-historycznych możemy odnaleźć teksty tak znanych autorów jak Zygmunt Krasiński, Kornel Ujejski czy Stefan Żeromski (Rawiński 1971). Dlatego warto przypomnieć, że w momencie wybuchu rabacji pojęcie polskości stanowiło *novum* dla chłopów – zauważmy, że na terenie Galicji działania mające na celu narzucić jej mieszkańcom polską tożsamość narodową, rozpoczęto dopiero w latach trzydziestych dziewiętnastego wieku. Co ciekawe, rozumiane w ten sposób poczucie wspólnoty bywało obce nie tylko ludowi – w pamiętniku Antoniego Skąpskiego, wywodzącego się z drobnej szlachty powstańca krakowskiego, czytamy: „(W 1831 roku – przyp. KP) dowiedzieliśmy się, żeśmy Polacy, że nas Niemce i Moskale uciskają” (Skąpski 1978, 27).

Po roku 1846 afirmatywne spojrzenie na walkę z dysponentami przemocy, jaką można dostrzec w oryginalnych pieśniach ludowych upa-

---

2 Na marginesie warto powiedzieć, że Kolberg stosował łagodniejszą cenzurę od Glogera. W jego zbiorach możemy więc znaleźć liczne „pieśni stanowe” bądź „skargi” mówiące o doli chłopskiej. Utwory te trudno jednak wpisać w zakres pieśni buntowniczych, czyli takich, które nawoływałyby do zdecydowanego oporu wobec panów.

miętniających rabację<sup>3</sup>, w imitacjach zastąpiono imperatywem winy, przekonaniem o bezwzględnej potrzebie ekspiacji, a niechęć do szlachty – koniecznością walki z zaborcą, która miałyby zmyć grzech „bratobójstwa” z ich rąk. Taką wymowę ma poniższa propagandowa pieśń spisana na terenie Galicji w połowie dziewiętnastego wieku przez Jana Napomucena Deszkiewicza:

Tak rok ćwiato dowodzili  
Z namową i przekupstwo,  
Jak nas Breindel podmówili,  
Zrobiliśwa wielkie głupstwo.

Gdy chodziło o Ojczyznę,  
Pozwolili nam rabować,  
Tytoń, i sól, i pańszczyznę  
Obiecali nam darować.

(...)

Dalejże naprzód, Mazury,  
Bo na nas strach nieba leci,  
Niech się pan Bóg patrzy z góry,  
Jak się kropią jego dzieci.

Dalejże naprzód, Mazury,  
Zgromadźwa się w jedną kupę,  
Nuże żwawo, nuże z góry,  
Zbijem Niemców na skorupę<sup>4</sup>.

3 Badaczki i badacze mają dziś do dyspozycji kilka pieśni ludowych upamiętniających rabację. Bez wyjątku wyłania się z nich wizerunek Szeli-bohatera walczącego z niesprawiedliwością, np.: „W roku osiemset czterdziestym szóstym/ Tyś stanął, Szelo, na czele/ By wreszcie skończyć z szlachty bezprawiem/ Chłop już miał biedy za wiele (...) Pan dziedzic na to upadł i prosi/ O swoje życie ze łzami/ Późno żałować, panie dziedzicu/ Umrzesz ze swymi grzechami” (cyt. za: Jackowski 1953, 17). Warta przytoczenia jest także tzw. *Pieśń oracza o Jakubie Szeli*: „Ledwie słońko wstało, już na swoim orzeł/ Niema już pańszczyzny – Chwała Tobie Boże (...) Już ekonom batem do robót nie budzi/ Ino skowroneczek budzi świtem ludzi/ Pan rządzi we dworze swemi lokajami/ A my już wolnymi są gospodarzami/ Co za czasy miły Boże, że człek pojąć nie może/ Jak to dzisiaj świat stoi, że się pana chłop nie boi. (...) Kuba Szela twarda sztuka/ Za swe krzywdy pomsty szukał (...) Teraz każdy w swoim grobie, pan u siebie – chłop u siebie/ Każdy po swojemu rządzi, każdy po swojemu sądzi” (cyt. za: Sieradzki i Wýcech 1958, 381–382). Złota legenda o Jakubie Szeli przetrwała na polskiej wsi co najmniej do lat sześćdziesiątych dwudziestego wieku (zob. Kotuła 1965).

4 Cyt. za: Ziejka 1969, 848.

Jeśli chodzi o pieśni subordynujące innego typu, to ich celem na ogół była legitymizacja feudalizmu i przymusu pracy. Należałoby zatem powiedzieć, że w wysiłku imputowania chłopom przekonań o niezbywalności poddaństwa pierwszoplanową rolę odegrał Kościół (Ziejka 1997, 310). Za reprezentatywny przykład jego zaangażowania w naturalizację podporządkowania, czyli w podtrzymywanie dyskursu o „wolicjonalnym” przyzwoleniu na pańszczyznę, można uznać upowszechnianie przezeń *Katechizmu poddanych galicyjskich o prawach i powinnościach ich względem rządu, dworu i samych siebie* z 1832 roku autorstwa Konstantego Słotwińskiego, nomen omen, jednej z ofiar rabacji. Był to bogato inkrurowany cytatami z *Biblii* podręcznik dla duchownych, zwykle zresztą uzależnionych politycznie od dworu z uwagi na prawo kolatorskie<sup>5</sup>, zawierający zbiór wytycznych do wychowywania ludu w pokorze i w szacunku wobec szlacheckiego zwierzchnictwa. To ostatnie przedstawiał on jako „dobrowolną ugodę między Panem ziemi a przychodniem” (K. Słotwiński 1832, 4). Słowem, *Katechizm...* miał projektować chłopów tak, by wierzyli oni – a wiarę tę łączyli z przekonaniami religijnymi – że hierarchie feudalne nadane są ludziom przez urządzenie boskie. Temu samemu celowi służyła również działalność misyjna prowadzona na terenach porabacyjnych przez księdza Karola Antoniewicza. Stawiając chłopom za przykład hiszpańskiego chłopca, św. Izydora, w swoich kazaniach Antoniewicz krzewił topos „szczęśliwego oracza” i tak opowiadał o rzeczonym świętym: „wiedział Izydor dobrze, że go Pan Bóg nie do pałasza i pióra, ale do pług, cepów i siekiery stworzył (...) że wola boska, nie aby inni jemu, ale aby on innym usługiwał (...) i kontent z powołania swego, nie szemrać, nie narzekał przy najcięższej pracy, ale szczerze i wiernie panu swemu służył (...) Pańską rolę uważał za własną, uprawiał ją jak najlepiej” (Antoniewicz 1849, 19; zob. Ziejka 1997, 98–100). Zaskakiwać może żywotność tej strategii dyskursywnej: w latach dziewięćdziesiątych dziewiętnastego stulecia, w jednej z małopolskich parafii leżącej na terenie, który znalazł się w zasięgu oddziaływania rabacji, podczas mszy w takt poloneza wykonywano pieśń, częściowo opartą na wierszu Franciszka Karpińskiego, w której skład wchodził następujący fragment:

Chwalcie Boga wszystkie stany,  
W jego wszystko jest woli,  
Czy kto żyje między pany,  
Czy pracuje na roli.

5 Prawo pozwalające fundatorowi kościoła na wskazanie biskupowi kandydata na proboszcza.

Stawiając chłopom za przykład hiszpańskiego chłopca, św. Izydora, w swoich kazaniach Antoniewicz krzewił topos „szczęśliwego oracza” i tak opowiadał o rzeczonym świętym: „wiedział Izydor dobrze, że go Pan Bóg nie do pałasza i pióra, ale do pług, cepów i siekiery stworzył (...) że wola boska, nie aby inni jemu, ale aby on innym usługiwał (...) i kontent z powołania swego, nie szemrać, nie narzekał przy najcięższej pracy, ale szczerze i wiernie panu swemu służył (...) Pańską rolę uważał za własną, uprawiał ją jak najlepiej” (Antoniewicz 1849, 19; zob. Ziejka 1997, 98–100).



(...)

Nie mruczmy na swe zwierchinki,  
Bo jak niebo usłyszysz,  
Za Boskie swe namiestniki  
Ujmie się, a nas uciszy<sup>6</sup>.

Poznawszy w zarysie kontekst oraz strategie, jakimi kierowała się szlachta, walcząc z ludową twórczością antyfeudalną, możemy przejść do tematyki związanej z pieśniami towarzyszącymi rewolucyjnej działalności księdza Piotra Ściegiennego oraz rabacji galicyjskiej. Moja podstawowa hipoteza zakłada, że oba wydarzenia mogły być ze sobą powiązane, a jeżeli tak, to niewykluczone, że jednym z łączących je spoiw, narzędziem umożliwiającym dystrybucję idei oraz praktyk oporu pośród ludu, była pieśń. Dlatego też w kolejnych akapitach skupię się na wybranych postulatach politycznych mających swój początek w teologii emancypacyjnej Ściegiennego, utworach „informacyjnych” fabrykowanych i upowszechnianych przez ludzi związanych z organizowaną przezeń konspiracją w Królestwie Polskim oraz sposobach, w jaki mogły one oddziaływać na dyskurs chłopski późniejszej o kilkanaście miesięcy rewolty galicyjskiej.

O tym, że pisma księdza Piotra Ściegiennego (z pewnymi zastrzeżeniami) należy przemyśleć ponownie jako teologię wyzwolenia, świadczy to, że ramą dla utopii społecznej zaprojektowanej przez zbuntowanego duchownego stała się właśnie odczytana na nowo religia (zob. Löwy 2013). Przedstawił on Chrystusa jako pierwszego chłopskiego bojownika, którego działalność kontynuowali na przykład Robespierre i Saint-Just i którego nadrzędnym celem była walka nie o równość w życiu pozagrobowym, ale o egalitarne „królestwo niebieskie” na ziemi (Djakow 1974, 133). W namyśle nad inspiracjami intelektualnymi Ściegiennego należy podkreślić, że jego wykładnia nie rozwijała się w izolacji, lecz przeciwnie, czerpała ze współczesnej mu myśli radykalnej, powtarzając lub reinterpretując postulaty mające swój początek w programach politycznych księdza Lammenais’go, Henriego de Saint-Simona, Étienne’a Cabeta czy choćby Joachima Lelewela (Wycech 1953, 35–36). Autor *Złotej księżeczki* utrzymywał ponadto bliskie stosunki zarówno z emigracyjnymi, jak i krajowymi działaczami niepodległościowymi, najprawdopodobniej kontaktował się też z Gromadami Ludu Polskiego. Ich współtwórcą był Zenon Świątosławski, romantyczny socjalista, który, podobnie jak Ściegienny, swój projekt emancypacyjny oparł na retoryce

6 Cyt. za: Putek 1969, 328.

ewangelicznej (zob. np. P. Kuligowski 2012). Z podobnymi postulatami występował równoległe w Paryżu komunista Ludwik Królikowski, kolega Ściegiennego ze szkolnej ławy, redaktor *Polski Chrystusowej* i – obok Cabeta – jeden z przywódców masowego ruchu ikaryjskiego (P. Kuligowski 2015). Zdając relację ze źródeł inspiracji przywódcy Związku Chłopskiego, nie wolno zapomnieć, że próby uzasadnienia swych wczesnosocjalistycznych projektów politycznych pierwiastkami religijnymi podejmują w tym czasie bodaj wszyscy polscy radykałowie, nawet deklarujący ateizm Edward Dembowski (Turowski 1958, 161). Ponadto, jak podaje Włodzimierz Dżakow, dysponujemy licznymi dowodami na to, że z pismami wymienionych autorów zaznajomieni byli także współpracownicy i emisariusze księdza Ściegiennego (Dżakow 1996, 112–112).

Przechodząc do dokładniejszego omówienia treści pism księdza rewolucjonisty, należy wskazać, że ich istotnym elementem było dowartościowanie relatywizmu narracji reprodukowanych przez szlachtę:

Zasługi wielkich w rewolucji francuskiej ludzi oceniali panowie – zrobili ich więc krwiożerczymi mordercami (...). Prawda, leciały głowy spod gilotyny – my jednak sami wezwani do cierpiącego człowieka, którego węże obsiadły i swym jadem zatrują, proszeni o radę i pomoc, cóż byśmy uczynili, gdyby od ciała nie chciały odczepić się, a cierpiący wzywali litości i zmiłowania, cóż byśmy zrobili? Pozabijali węże. Czyżbyśmy byli nazywani i uważani jako krwi chciwi mordercy? (*Trzeba tylko chcieć. Volenti nihil difficile*, 165–166<sup>7</sup>).

Autor *Złotej księżeczki* nauczał, że prawdziwym celem chrześcijaństwa jest emancypacja, a fundament urzędu boskiego – równość – jak nauczano choćby w *Katechizmie... Słotwińskiego*, został przez szlachtę przeniecony w dyskurs władzy. Tym samym Ściegienny przestrzegał chłopów przed pokładaniem zaufania w podporządkowane dworowi instytucje religijne: „(...) chociaż wam powiadają, że z woli i dopuszczenia boskiego cierpicie, i zachęcają was, abyście bez szemrania zносили wszelkie dolegliwości jako od Boga pochodzące, nie wiercie temu” (*List ojca świętego Grzegorza papieża do rolników i rzemieślników z Rzymu przysłany*, 44).

W innym miejscu Ściegienny, by przejść do postulatu radykalnej zmiany stosunków własności na wsi, piętnuje pańszczyznę jako pracę niewolną oraz wskazuje na konieczność podzielenia majątków szlacheckich między chłopów: „Panowie pozabierali wam wszystko, co dla was Pan Bóg dał, zrobili was niewolnikami i przymuszają, abyście na nich

7 Wszystkie cytowania pism księdza Piotra Ściegiennego pochodzą z wydania Adama Sikory (1981).

pracowali. Potrzeba, aby panowie oddali wam, co jest wasze, wrócili wolność i do pracy na nich nie przymuszali. Jeżeli jednak dobrowolnie oddać by nie chcieli, gwałtem im odebrać należy (*List ojca świętego Grzegorza papieża...*, 60).

Ściegienny przekonywał, że wystąpienie przeciwko panom – jako walka wyzwolenicza – nie byłoby więc sprzeczne z przykazaniami wiary, przeciwnie, byłaby to prawdziwa emancypacja, „wojna sprawiedliwa”, opór wobec przemocy i pańszczyźnie, których dysponentem, a więc i prawdziwym grzesznikiem, była szlachta. Wymierzone przeciwko niej powstanie przekształciłoby świat zgodnie z pierwotnym urządzeniem boskim oraz przywróciło na terenach objętych buntem równość i braterstwo:

Wojna prowadzona w obronie własnego życia, wolności i pracy, prowadzona w celu uwolnienia się z niewoli i odebrania, co ludziom wydarte zostało jest sprawiedliwa i święta (...). Ludzie, którzy bronią od napaści własne i bliźniego życie, wolność, majątek, ziemię, najświętszej dopełniają powinności, są prawdziwymi bohaterami, stają się ulubionymi Boga dziećmi. Ludzie zaś, którzy napadają na życie, wolność, majątek, prawa i ziemię bliźnich swych w celu zabicia i ujarznienia ich, są prawdziwymi zbrojnymi, od Boga przeklętymi i na wieczność odrzuconymi (...) Wygra nieszczęśliwa, cierpiąca klasa ludzi, bo im Bóg będzie błogosławił, bo ich daleko więcej, czapkami swych nieprzyjaciół – królów i bogatych cudzą pracą, zarzuca. (*Złota księżeczka, czyli historia rodu ludzkiego*, 39–40).

Oprócz opisu rozmaitych strategii mających służyć emancypacji, spośród których na tym etapie należy wyeksponować wskazanie na konieczność ukrócenia propinacji<sup>8</sup>, pisma Ściegienego akcentowały także liczne przyczyny odpodmiotowienia wiejskich społeczności pańszczyźnianych, wskazując im zarazem linie, za którymi powinny podążać,

---

8 Jak dowodzi Józef Burszta, w Galicji w połowie dziewiętnastego wieku rozpowszechnione były „narzuty propinacyjne”. Wiązały się one z przymusem nakładającym na chłopów obowiązek konsumpcji wyprodukowanego przez dwór alkoholu (Burszta 1951, 10). Na marginesie warto dodać, że zawierane przez chłopów towarzystwa trzeźwości zyskały w okresie rabacji znaczną popularność, stając się tym samym sposobem na walkę z opresją dworu dla chłopów pochodzących ze wsi, które nie przyłączyły się do powstania Szeli. Co ciekawe, Austriacy słusznie podejrzewali, że popularność ruchów wstrzemięźliwości „może ukrywać cele wywrotowe”. (Kieniewicz 1951, 79). Jak sugeruje Tomasz Szubert, autor ostatniej monografii poświęconej rabacji i – co jest *novum* w badaniach nad rabacją galicyjską – opartej przede wszystkim na źródłach austriackich, wiele wskazuje na to, że Szela był członkiem jednego z takich towarzystw (Szubert 2014, 105–106).

aby porzucić tożsamość niewolnika. Podobnie jak młody Hegel, Ściegienny zakładał, że „wolności nie sposób zapewnić niewolnikom odgórnie. Konieczne jest bowiem, aby niewolnik sam się wyswobodził, podejmując »walkę na śmierć i życie«” (Buck-Morss 2014, 69). W uproszczonej, rzecz jasna, formie artykułowane w ten sposób instrukcje przenikały do pieśni buntowniczej popularyzowanej przez emisariusze związane z ruchem Ściegiennego (Chorościński 1952, 311):

Oj, mamy Ściegiennego,  
Da, księdza poczciwego,  
On powiedzie chłopów ze wsi  
Da, do buntu nasego.

Oj, zniesie wyzysk na wsi  
Oj, krzywdę na pańszczyźnie  
I rozdzieli dworskie grunta  
Da, pomiędzy włościźnie.

Oj, nie będzie, nie będzie  
Da, dzieciom chleba skuma  
Jak się pod naszym Ściegiennym  
Cłek z cłkiem pokumo.

Oj, zaoruj, zasiwoj,  
Da, bo to wszystko nase,  
Ty kowolu przekuj kroje  
Da, na srybne pałase.

Oj, do buntu, do buntu,  
Da, stawojcie wy z nami,  
A nie z tymi co wos krzywdzą  
Da, z dworu ślagunami.

Oj, zerwij się do buntu  
Da, cynu arážnego  
I wykonaj rozkaz księdza  
Da, Piotra Ściegiennego<sup>9</sup>.

Liczne pieśni pochodzące z okresu konspiracji Ściegiennego wprost transmitowały przytoczone powyżej postulaty z jego teologii emancypacyjnej na język „publicystyki”. Oprócz bezpośrednich wezwań do mobilizacji, obietnic podziału szlacheckich gruntów między chłopów i wskazań na źródła chłopskich krzywd odnajdujemy w tych utworach

9 Cyt. za: Czernik i Przyboś 1955, 184–185.

również wyrażoną *explicite* potrzebę koordynacji oraz utajnienia działań antyszlacheckich. Dodajmy, że z pism Ściegiennego jasno wynika, że rewolucja miałaby stać się szansą na wyzwolenie z niewoli całego ludu zamieszkującego tereny dawnej Rzeczypospolitej, a więc także chłopów ukraińskich, białoruskich, litewskich itd. (Ciołkosz i Ciołkosz 1966, 262):

Mo Ściegienny papir z Rzymu.  
Coby ano razem wsędy  
Posły chłopy kaj nakożu  
Bronić, bić się w śtyry rzyndy.

Mom książeczke jego w torbie,  
Co napisoł wszycko stoi,  
Uni na nos, to my na nich,  
Lud odwożny się nie boi.

Pójdo z nami także i ci.  
Co carowi nie chco służyć,  
Razem my i uni,  
Już ni moźno cekac dluizy.

Uwożycie tylko na tych,  
Co we dwoze w cieple siedzo,  
Skóre łupio, batem bijo,  
I śmietanke sobie jedzo.

Tylko gęby mijcie zwarte,  
Mówcie o tym tylko swoim,  
Przyjdzie nakoz, rusym razym,  
Tak jak psoły się wyroim.

Niech się który nie wygodo  
Zanim naprzód syćko będzie,  
Bo tu waju obcy śledzo  
Niech nos zdrada nie pogrzebie<sup>10</sup>.

We fragmencie innej pieśni agitacyjnej upowszechniającej rewolucyjny projekt Ściegiennego podniesiono konieczność przejścia przez chłopów majątków szlacheckich:

Jest w tym ludzie siła mocki,  
Co go hawoj użyć trzeba.

10 Cyt. za: Czernik i Przyboś 1955, 183.

Stowoj żywo z tłukiem, z cypym,  
Błogosławcie noma nieba.

Przyjdą anoć takie casy,  
Wedle tego, co gadajo,  
Grunta lo nos, łąki, lasy,  
Ci rozdadzo, co ni majo.

Ino hyzo, zwawo, bracia,  
Niech nie braknie ani kuma,  
Bo to o nos i o nase  
Bić się trzeba, jak kto umia (...) <sup>11</sup>.

Mimo powtarzanych w pieśniach poruczeń o utrzymaniu spisku w konspiracji – dodajmy, że Ściegienny osobiście produkował materiały agitacyjne (Berghauzen 1956, 146) – na osiemnaście miesięcy przed wybuchem rabacji galicyjskiej carska policja aresztowała Ściegiennego oraz jego najbliższych współpracowników, udaremniając tym samym przygotowywane przez nich powstanie chłopskie w Królestwie Polskim. Jak wiemy, kilkanaście miesięcy później wybuchła rabacja galicyjska. Pytanie, które chcę w związku z tym zadać, brzmi: czy teologia wyzwolenia Ściegiennego wpłynęła w jakiś sposób na jej wybuch lub przebieg, a jeśli tak, to w jaki? Wspomniałem już, że dysponujemy licznymi przesłankami, które uprawdopodobniają ten rodzaj powiązania. Pierwsza z nich to rozmiar spisku (Wycech 1949, 180–182), który wysoce zainteresował samego Mikołaja I – w 1846 roku władca przybył do Królestwa Polskiego, żeby osobiście nadzorować proces Ściegiennego (Śmiałkowski 1996, 36). Dzięki drobiazgowej analizie polskojęzycznych źródeł dotyczących rabacji wykonanej przez Stefana Kieniewicza wiemy też, iż po rozbiciu Związku Chłopskiego przez carską policję pewna grupa rewolucyjnych działaczy zbiegła do Galicji (niektórych, na przykład Leona Mazurkiewicza i Szymona Tokarzewskiego, znamy z nazwisk; wiadomo ponadto, że pewna grupa agitatorów działała w Galicji jeszcze przed rozbiciem konspiracji Ściegiennego; zob. Kieniewicz 1951, 84, 227; Wycech 1953, 38–39). Historykom znana jest również interesująca relacja jednego ze szlacheckich świadków rabacji, Aleksandra Stadnickiego. Twierdził on, że „się do rozjątrzenia chłopów i garstka komunistów i łotrów z profesji przyczynia, którzy między nimi ubrani po chłopsku cyrkulują” (cyt. za: Kieniewicz 1951, 267).

Choć nie zachowały się do naszych czasów utwory buntownicze wyrażające ten rodzaj powiązania w sposób bezpośredni, to teksty lite-

Pytanie, które chcę w związku z tym zadać, brzmi: czy teologia wyzwolenia Ściegiennego wpłynęła w jakiś sposób na jej wybuch lub przebieg, a jeśli tak, to w jaki? Wspomniałem już, że dysponujemy licznymi przesłankami, które uprawdopodobniają ten rodzaj powiązania.

11 Cyt. za: Chorościński 1952, 310.

ratury oralnej, którymi dysponujemy, dostarczają pewnych argumentów na podobieństwo praktyk organizujących działania obu ruchów ludowych. Próbę odtworzenia możliwego wpływu teorii Ściegiennego na przebieg rabacji można podjąć także na gruncie badań historycznych oraz (w mniejszym stopniu) dzięki analizie szlacheckiego dyskursu o rabacji. Jednakże celem jest tutaj nie ponowne opowiedzenie jej historii, ale położenie akcentu na te aspekty działalności buntowników, które – zgodnie z przyjętą hipotezą – można by potraktować jako efekty uprzedniej w stosunku do rabacji praktyki emancypacyjnej Ściegiennego. Korzystając ze słów Foucaulta, „nie będzie to zatem historia ciągłości, lecz historia odcyfrowywania, odgrzebywania sekretu, odwrócenia postępu, odzyskania przeinaczonej lub stłumionej wiedzy” (Foucault 1998, 78).

Jeżeli zatem mowa o przyczynach i przebiegu rabacji<sup>12</sup>, podążam za hipotezą, że współpraca rabantów z austriacką administracją w początkowym okresie buntu nie musiała stać na przeszkodzie antyfeudalnym dążeniom chłopskim w późniejszym okresie rewolty – z kronik parafialnych i artykułów prasowych z tego okresu dowiadujemy się bowiem, że zintensyfikowane przez rabację (1846) niepokoje trwały na galicyjskiej wsi aż do roku 1848, czyli do momentu zniesienia pańszczyzny na tere-

---

12 Rabacja dzieli badaczy na dwie grupy: konserwatyści opowiadają o niej z perspektywy narodowej, a badacze przyjmujący perspektywę ludową zakładają, że zrewoltowani chłopcy mogli realizować własne cele polityczne, z których najistotniejszym było zniesienie pańszczyzny w zaborze austriackim. Spór ten dotyczy przede wszystkim wybranej metodologii oraz problemu wpływu starosty Josepha Breinla von Wallersterna na wybuch i przebieg rabacji – pierwsza z wymienionych szkół uznaje go za głównego inicjatora (antypolskiego) powstania chłopskiego, druga – choć nie wyklucza jego oddziaływania na postawy chłopskich buntowników w pierwszych tygodniach buntu, to jednak stara się uwypuklić, że po krwawej rozprawie z panami, gdy administracja austriacka usiłowała podtrzymać w Galicji oparty na pańszczyźnie porządek feudalny, zrewoltowany lud wystąpił i przeciwko niej. Ważne różnice w postawach historyków odnajdujemy także w rozpoznaniu przyczyn rabacji – szkoła konserwatywna, bazując niemal wyłącznie na szlacheckiej memuarystyce, literaturze oraz historiografii okolicznościowej czy rocznicowej, z trudem dopuszcza inną genealogię buntu niż namowy Breinla (np. Schnür-Pepłowski 1896; Ostaszewski-Barański 1897), zaś historycy materialistyczni źródeł powstania doszukują się w ucisku feudalnym oraz nędzy galicyjskich chłopów spotęgowanej przez kryzys gospodarczy lat czterdziestych dziewiętnastego stulecia (Żychowski 1954; Ślusarek 2016). Istotę sporu dobrze oddał amerykański historyk Thomas W. Simons Jr. w artykule *The Peasant Revolt of 1846 in Galicia. Recent Polish Historiography* (Simmons 1971). Na marginesie tego zarysu należy dodać, że w ostatnich latach badacze coraz chętniej zagłębiają się w tematy związane z pańszczyzną, uwłaszczeniem, chłopską emancypacją czy tzw. dziedzictwem post-pańszczyźnianym (zob. Sosnowska 2004; Leder 2016; Tomczok 2017).

nie monarchii Habsburgów (Inglot 1972, 228). W ciągu tych dwóch lat chłopci masowo odmawiali pracy „na pańskim”, dochodziło ponadto do rozruchów, a niekiedy nawet do podpaień zabudowań dworskich. W odpowiedzi na niepokoje, rząd przeprowadzał akcje pacyfikacyjne (Sieradzki i Wycech 1958, 15). Jak podaje Tomasz Szubert, opierając się na źródłach niemieckojęzycznych, by złamać chłopski opór, zgromadzono w Galicji „największą ilość wojska od 1772 r., ponad 50 tysięcy” (Szubert 2017, 127). Sytuacja okazała się na tyle poważna, że car – chcąc uniemożliwić rozprzestrzenienie się niepokoju na teren Królestwa Polskiego – rozkazał zakwaterować w przygranicznych wsiach oddziały kozackie, co, jak się potem okazało, tylko częściowo uchroniło Kongresówkę przed fermentem (Wycech 1949, 204–205). Warto dodać, że bunt galicyjskich chłopów był największym wystąpieniem ludowym w Europie od czasów rewolucji francuskiej (Hobsbawm 2013, 187).

Dla wybuchu rabacji i wzrostu popularności nastrojów antyfeudalnych wśród ludu większe znaczenie niż działania austriackiej biurokracji mogło mieć kilka następujących po sobie klęsk powodzi i nieurodzaju, które dotknęły Galicję Zachodnią w pierwszej połowie lat czterdziestych dziewiętnastego wieku (Ślusarek 2016). Aby zminimalizować straty własne, właściciele ziemscy zwiększali obciążenia feudalne. W związku z tym pierwsze chłopskie wystąpienia przeciwko dworom nastąpiły w Galicji już na rok (sic!) przed rabacją (Jezierski i Leszczyńska 2003, 143–144). Współpracę niezadowolonych chłopów ze starostą Breinlem trudno więc interpretować tylko i wyłącznie jako wykorzystanie naiwnego ludu przez biurokrację celem stłumienia powstania krakowskiego. Wszak, jakby wbrew teom podtrzymywanym przez badaczy zakładających, że główną przyczyną rabacji było „użycie” chłopów przez urzędników do stłumienia rodzącego się powstania krakowskiego, przez cały okres rebelii chłopci ponawiali swoje żądania wysunięte po raz pierwszy w roku 1846. Taka polityka doprowadziła ostatecznie do brutalnego stłumienia buntu galicyjskich poddanych przez wojska austriackie.

Choć podczas rabacji nie powstał żaden spójny „program” polityczny ani nawet zbiór żądań, które utrwalone w piśmie przetrwałyby do naszych czasów (ponad wszelką wątpliwość taki dokument nigdy nie powstał), to na podstawie raportów wojskowych oraz wspomnień świadków, przeważnie szlachciców i księży, jesteśmy w stanie wyróżnić kilka konkretnych postulatów nadających ton antyfeudalnej praktyce chłopów. By wymienić tylko najważniejsze, ich centralnym żądaniem była zmiana ustrojowa, a więc zniesienie feudalizmu, czemu towarzyszyć miało podzielenie i przekazanie buntownikom gruntów należących do szlachty. Oznaczało to uniemożliwienie szlachcie dalszego zawłaszczania nadwyżek produk-



wanych przez poddanych oraz przeznaczenie ich – jak postulował Ściegienny – na cele „powszechne”, co sprowadzało się do oddania pod zarządek chłopom kontroli nad tymi nadwyżkami (Wycech 1953, 84; zob. też Rauszer 2017, 113–114). Kolejnym istotnym żądaniem było nadanie chłopom praw politycznych oraz zastąpienie we wsi władzy pańskiej władzą sprawowaną przez koła chłopskie. Miała wiązać się z tym również konieczność zniesienia szlacheckich monopolii (Wycech 1955, 205–206).

Co ciekawe, echa tego „programu”, nierzadko w postaci wysoce zniuansowanej, możemy odnaleźć w pieśniach towarzyszących rabacji galijskiej. Podobnie jak w przypadku utworów towarzyszących konspiracji Ściegienego, eksponują one konieczność zniesienia pańszczyzny jako warunek upodmiotowienia mas ludowych, wskazują na szlachtę jako na klasę czerpiącą korzyści z niewoli chłopskiej, powtarzają uwagi Ściegienego na temat legitymizującego pańszczyznę dyskursu reprodukowanego przez kościół instytucjonalny oraz popularyzują przekonanie, że ucisk feudalny może zakończyć się jedynie dzięki przemocy zainicjowanej przez podmiot społecznej zmiany:

Oj, nie będę na dworskim  
koponiny kopał,  
oj, ma dziedzic dzieciska,  
niech mu w lesie kopia.

Oj, stawał Wojciech sągi  
u szlachcica w lesie,  
dał mu za to z wilka łapę,  
żonie, dzieciom niesie.

Oj, o chłodzie, o głodzie,  
w tym zielonym borze  
pracuj, chłopie, dzień i noc,  
nikt ci nie pomoże.

Oj, o chłodzie, o głodzie,  
bez kawałka chleba,  
oj, nie jadaj, nie gadaj,  
pójdiesz wnet do nieba.

Oj, skończy się nam, skończy  
nasze mordowanie,  
oj, kiej człowiek człowiekowi  
nie-wilkiem zostanie.

Oj, niedługo się skończy  
nasze mordowanie,

jak Jakubek z chłopami  
zrobi szlachcie pranie<sup>13</sup>.

Odrębnej analizy domaga się obietnica braterstwa zawarta w cytowanej pieśni. W innym zachowanym wariantcie tego utworu brzmi ona: „cłek cłowiekowi/ cłowiekiem się stanie” (Czernik i Przyboś 1955, 187–188). Mając na uwadze podobieństwa w politycznej wymowie pieśni towarzyszących dwóm omawianym ruchom ludowym, być może właściwym byłoby podejrzewać ów tekst o zakorzenie w teologii emancypacyjnej Ściegiennego. Wszak już na pierwszych stronach *Złotej ksiąteczki*, analizując strategie, którymi szlachta kierowała się w celu podtrzymania warstwy ludowej w stanie odpodmiotowienia, Ściegienny pisze: „Wolałem już do tych, którzy was uciskają, aby was uznali za ludzi (...)” (Ściegienny 1981, 42–43)<sup>14</sup>. Po pierwsze, godził on w ten sposób w szlachecki mit etnogenetyczny, projektujący odmienne pochodzenie „rasowe” chłopów i panów (Bystroń 1960, 146; Nowicka-Jeżowa 2009, 211–219). Po drugie, jeżeli prawdą jest, że rewolucyjna teoria Ściegiennego odcisnęła jakieś piętno na rabacji, to zrewoltowani chłopci, chociażby za sprawą rewolucyjnych emisariuszy działających pośród galicyjskich wsi, mogli być oswojeni z tą retoryką: często pojawiające się na kartach dzieł Ściegiennego pragnienie braterstwa było podstawą dokonanego przezeń w *Dążności, obowiązkach i przeznaczeniu chrześcijanina dla ludu wiejskiego i miejskiego* napisanych teoretycznego rozróżnienia **społeczeństwa i społeczności** (Ściegienny 1981, 178–182). Jego zdaniem społeczeństwo ufundowane jest przez walkę klas oraz przez segregację ze względu na „urodzenie i przywilej”, społeczność natomiast powinna być urządzona podług egalitarnych i wspólnotowych zasad, a panować w niej miałyby równość i braterstwo ludzi „dobrowolnie miłością chrześcijańską z sobą połączonych”, którym przyświeca „wspólny interes pracownia dla dobra i szczęścia powszechnego”. O tym, że pośród chłopów, występujących przeciwko szlachcie w 1846 roku owa wykładnia mogła być znana, poza pieśniami, niech świadczy udokumentowana przez Czesława Wycecha „geografia spisku” Ściegiennego oraz niebywała popularność *Złotej ksiąteczki*, która w drugiej połowie dziewiętnastego wieku doczekała się nawet przekładu i recepcji w języku niemieckim (Wycech 1953, 37–39; Valenta 1972)<sup>15</sup>. Motyw obietnicy braterstwa pojawia się

13 Cyt. za: Przyboś 1953, 27–28.

14 Podobne figury retoryczne pojawiają się także w innych pismach Ściegiennego, np. w *Aforyzmach o urządzeniu społeczeństwa ludzkiego*.

15 Warto powiedzieć, że jeszcze w latach pięćdziesiątych dwudziestego wieku etnografowie odnajdywali w chłopskich chatach pieczołowicie ukrywane odpisy

zresztą także w innych utworach rabacyjnych. Odnajdujemy ją, na przykład, w cytowanym poniżej dystychu. Jak wiemy, celem walki, którą według Ściegiennego lud miał podjąć przeciwko szlachcie, było ustanowienie na ziemi „królestwa niebieskiego”, czyli zgodnie z systemem pojęciowym przywódcy Związku Chłopskiego społeczności tworzonej przez warstwy ludowe, która – jak w poniższych przyśpiewkach – stawała się możliwa dopiero po przeprowadzeniu antypańskiej rewolucji:

Dalej chłopcy, do pałaza,  
Polska chłopska, Polska nasza<sup>16</sup>.

Naoczni świadkowie rabacji zanotowali też inną przyśpiewkę o podobnej treści:

Dana moja, dana, dana,  
Nie ma króla, nie ma pana!<sup>17</sup>

Zbliżoną wymowę ma fragment piosenki zapamiętanej przez Henryka, syna Konstantego Słotwińskiego, autora wspomnianego *Katechizmu...*:

Wygrali, wygrali ci nosi panowie,  
Wygrali ojczyznę cepami po głowie.  
Na gardziołku siendę, flaków wydobendę,  
Na miejscu ślachcica sam ślachcicem bendę<sup>18</sup>.

W tym kontekście znaczenia nabierają wspomnienia Jana Jurczaka, proboszcza we wsi zamieszkiwanej przez Szelę, które mogą świadczyć o tym, że fakt działalności radykalnych emisariuszy był szeroko znany na terenie Galicji. Charakteryzując zapamiętanego przez siebie buntownika, nazywał go potworem zarażonym „zasadami komunistycznymi i socjalistycznymi”, który „z niechęcią spoglądając na dwór i większe jego łany, uroił sobie, że powołanym jest uwolnić siebie i chłopów ze wszelkiej od dworów zależności” (Gorajska 1896, 329). Dodajmy, że nie jest to jedyna zachowana relacja, która pozwalałaby domniemywać o skuteczności agitacji prowadzonej przez romantycznych socjalistów takich jak Edward Dembowski czy Julian Goslar. Ziemianin Adam

---

*Złotej księżeczki* (Chorosiński 1952, 302).

16 Cyt. za: Wycech 1955, 85.

17 Cyt. za: Rysiewicz 1956, 52.

18 Cyt. za: H. Słotwiński 2008, 28.

Kłodziński zapisał po latach: „chłopi (...) podnieceni nadzieją uwolnienia od pańszczyzn i stania się panami całej włości, zbałamuceni przez podszepty komunistów (...) pomieszali winnych z niewinnymi” (Kieniewicz 1951, 184). W 1845 roku, na rok przed rabacją, hrabia Józef Grabowski, relacjonując w liście do Paryża nastroje panujące w Galicji, stwierdził zwięźle: „lud podburzony, miasteczka oddychają jakobinizmem” (Rysiewicz 1956, 41).

Choć nie dysponujemy źródłami, które mogłyby ostatecznie potwierdzić wpływ agitacji oraz pism księdza rewolucjonisty na wybuch i przebieg tzw. rzezi galicyjskiej, to liczne paralele z romantycznym socjalizmem Ściegiennego, które można wskazać w praktykach i pieśniach rabacji oraz wcześniejszej o niespełna dwa lata konspiracji Ściegiennego w Królestwie Polskim, uprawniają powyższe hipotezy. Nawet konserwatywni historycy, zazwyczaj podający w wątpliwość, że rabacja mogła być (a przynajmniej od pewnego momentu) gestem sprzeciwu wobec ustroju feudalnego, nie negują tego, że po stłumieniu powstania krakowskiego i wymordowaniu dziedziców z polecenia Szeli chłopci zagarnęli i zaorali należące do dworu tereny uprawne, a na opanowanym obszarze, począwszy – jak postulował Ściegienny – od zawieszenia narzutów propinacyjnych i penalizacji pijaństwa wprowadzili liczne prawa ograniczające samowolę buntowników (Berghauzen 1974, 243; Szubert 2014, 105 i n.). W podobny sposób dałoby się opisać również postępowanie rabantów po okresie pogromów, kiedy to chłopski bunt wymknął się im spod kontroli (Wycech 1952, 140). Po brutalnym stłumieniu rabacji oraz wydaniu przez zaborczą biurokrację dekretów restaurujących władzę dworów i na powrót nakazujących chłopom odrabianie pańszczyzny „rewolucjoniści” nie zaprzestali oporu. Tym razem jednak ich walka przerodziła się w serię strajków, której nie przerwało nawet aresztowanie i zesłanie Szeli na Bukowinę (Inglot 1972, 225).

Zmierzając do konkluzji, należałoby uwypuklić rolę, jaką chłopska pieśń buntownicza odegrała w ludowej walce przeciwko feudalizmowi. Paradoksalnie, najmocniejszych argumentów potwierdzających postawioną w ten sposób hipotezę dostarcza nam sama szlachta oraz instrumenty, za pomocą których usiłowała zatrzeć pamięć po chłopskiej rebelii. Mowa tu przede wszystkim o próbach narzucenia ludowi dyskursu o „dobrowolnym” poddaństwie oraz szlacheckich, subordynujących imitacjach utworów ludowych, wpisujących pamięć o rabacji w ramę pojęciową zaprojektowaną przez klasę hegemoniczną. Nie bez znaczenia dla naszych domysłów pozostają także kary wymierzone chłopom za dystrybuowanie pieśni antypańskich oraz represje, których ofiarami stali się wędrowni pieśniarze po roku 1846 (Chorosiński 1952, 309). Te

Nawet konserwatywni historycy, zazwyczaj podający w wątpliwość, że rabacja mogła być (a przynajmniej od pewnego momentu) gestem sprzeciwu wobec ustroju feudalnego, nie negują tego, że po stłumieniu powstania krakowskiego i wymordowaniu dziedziców z polecenia Szeli chłopci zagarnęli i zaorali należące do dworu tereny uprawne, a na opanowanym obszarze, począwszy – jak postulował Ściegienny – od zawieszenia narzutów propinacyjnych i penalizacji pijaństwa wprowadzili liczne prawa ograniczające samowolę buntowników (Berghauzen 1974, 243; Szubert 2014, 105 i n.).

próby odizolowania chłopów od dyskursów konceptualizowanych poza ośrodkiem władzy, jakim był dwór, w moim przekonaniu należy odczytywać jako gest uznania przez szlachtę wagi pieśni buntowniczej w kreowaniu i rozpowszechnianiu praktyk ludowego oporu.

Nie bez znaczenia dla omawianego tematu pozostają też niezbadane dotąd związki między działalnością Związku Chłopskiego i rabacją. Jak wskazują podobieństwa między teorią Ściegiennego oraz postępowaniem galicyjskich buntowników, a także liczne paralele między tekstami literatury oralnej, które towarzyszyły obu ruchom, niewykluczone, że teologia emancypacyjna upowszechniana w Królestwie Polskim ukierunkowała w jakiś sposób praktykę „rewolucyjną” chłopów występujących przeciwko państwu w latach 1846–1846 w Galicji. Wprawdzie społeczności żyjące w podobnych warunkach oraz ukształtowane przez podobne relacje wiedzy i władzy mogły dochodzić do podobnych wniosków, lecz trudno uznać za przypadkową zarówno powtarzalność postulatów, jak i jednakowość figur retorycznych oraz struktur dyskursywnych, które odnaleźliśmy w analizowanych pieśniach i postawach buntowniczych, tym bardziej że obecność radykalnych emisariuszy w Galicji została dobrze udokumentowana. Wypada zatem powiedzieć, że pomimo – jak mogłoby się wydawać – możliwej do założenia niewielkiej skali obiegu informacji oraz małej mobilności społecznej wsi połowy dziewiętnastego wieku pewne jest, że niosący informację o rabacji wysłannicy Szeli docierali co najmniej do Przemyśla oddalonego o sto pięćdziesiąt kilometrów od jądra chłopskiego buntu (Szubert 2013, 114). Na uwagę zasługuje też fakt, że Jan Chorośiński zapisał pieśni mówiące o rabacji dzięki badaniom przeprowadzonym na Powiślu Kieleckim. Jak twierdził etnograf, eksplikując podstawę metodologiczną swoich badań, wszystkie zebrane przezeń utwory pochodziły od chłopów będących w podeszłym wieku, którzy „otrzymali” te pieśni od swoich rodziców pamiętających ludowe wrzenia z lat 1842–1848. Pozwala to domniemywać, że utwory te dotarły na południowe tereny Królestwa Polskiego w czasie omawianych niepokojów, co mogłoby być skutkiem żywych ówczesnie tradycji pieśni dziadowskiej i nowiniarskiej. Rodzaj zależności, o którym mowa w postawionej przeze mnie hipotezie, uwiarygodnia również fakt, że Ściegienny osobiście uczestniczył w pisaniu niektórych utworów agitacyjnych Związku Chłopskiego – utworów, których echa dają się odnaleźć w pieśniach towarzyszących chłopskiemu powstaniu w Galicji (Chorośiński 1952, 307–312).

Mówiąc o prawdopodobieństwie wpływu romantycznego socjalizmu Ściegiennego na rabację, nie możemy zatem zapomnieć o licznych związkach między postulowaną przezeń teorią a przebiegiem chłopskiej

rewolty. Zgodnie z tezami Czesława Wycecha wszelkie ruchy ludowe należałyby rozpatrywać „w długim łańcuchu chłopskich walk (...) przeciwko uciskowi wsi przez panów i wyzyskowi feudalnemu”, a nie jako odosobnione wybuchy niezadowolenia czy skutki instrumentalnego „użycia chłopów” przez zaborców (Wycech 1953, 52). Metafora ukuta przez prominentnego badacza historii ludowej obrazuje ponadto, iż antyfeudalne ruchy ludowe rozwijające się na ziemiach dawnej Polski mogły być ze sobą powiązane także pod względem ideowym. Być może właśnie w ten sposób należałoby rozpatrywać rewolucyjną działalność Ściegiennego oraz rabację galicyjską: jako wydarzenia o wspólnym korzeniu, w podobnym stopniu ufundowanym przez pisma księdza socjalisty oraz tradycję ludowych wystąpień antyfeudalnych.

### Wykaz literatury

- Anderson, Benedict. 1997. *Wspólnoty wyobrażone: rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*. Tłum. Stefan Amsterdamski. Warszawa: Znak.
- Antoniewicz, Karol. 1849. *Święty Izydor „Oracz”*. Leszno: Ernest Gunther.
- Balicka, Zofja. 1929. „Ksiądz Piotr Ściegienny”. *Księga pamiątkowa ku uczczeniu dwudziestopięcioletniej działalności naukowej Prof. Marcelego Handelsmana*. Warszawa: Drukarnia Wł. Łazarskiego.
- Berghauzen, Janusz. 1956. „Z badań nad składem społecznym i ideologią organizacji spiskowych w Królestwie Polskim w latach 1835–1846”. *Przegląd Historyczny* 47: 119–169.
- Berghauzen, Janusz. 1974. *Ruch patriotyczny w Królestwie Polskim 1833–1850*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Buck-Morss, Susan. 2014. *Hegel, Haiti i historia uniwersalna*. Tłum. Katarzyna Bojarska. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Burszta, Józef. 1951. *Spółczeństwo i karczma. Propinacja, karczma i sprawa alkoholizmu w społeczeństwie polskim XIX w.* Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Burszta, Józef. 1985. *Chłopskie źródła kultury*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Bystron, Jan Stanisław. 1960. *Dzieje obyczajów dawnej Polski. Wiek XVI–XVIII*. T. 1. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Bystron, Jan Stanisław. 1936. *Kultura ludowa*. Warszawa: Nasza Księgarnia.

- Chorościński, Jan. 1952. „Życie i walka ludu ziemi kieleckiej w pieśni”. *Polska Sztuka Ludowa* 6: 301–315.
- Ciołkosz, Adam i Lidia Ciołkosz. 1966. *Zarys dziejów socjalizmu polskiego*. London: Gryf Publications Ltd.
- Czernik, Stanisław. 1954. *Chłopskie piarstwo samorodne*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Czernik, Stanisław i Julian Przyboś. 1955. *Wzięli diabli pana. Antologia poezji walczącej o postęp i wyzwolenie społeczne, 1543–1953*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Czernik, Stanisław. 1951. *Poezja chłopów polskich. Pieśń ludowa w okresie pańszczyźnianym*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Djakow, Włodzimierz. 1974. *Piotr Ściegienny: ksiądz-rewolucjonista*. Tłum. Leonard Borkowicz. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Farge, Arlette. 2017. „Walter Benjamin i rozstrajanie nawyków historyka”. Tłum. Katarzyna Urbaniak. *Praktyka Teoretyczna* 1: 16–23.
- Foucault, Michel. 1998. *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France, 1976*. Tłum. Małgorzata Kowalska. Warszawa: KR.
- Ginzburg, Carlo. 1989. *Ser i robaki. Wizja świata pewnego młynarza z XVI w.* Tłum. Lech Szczucki. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- [Gorajska, Ludwika]. 1896. „Szela. Charakterystyka potworu tego, zestawiona przez panią Ludwikę z Boguszów Gorajską, a zatem przez osobą, która mieszkając w Siedliskach znać go mogła”. *Rok 1846. Kronika dworów szlacheckich zebrana na pięćdziesiątą rocznicę smutnych wypadków lutego*, red. Stefan Dembiński. Jasło: nakładem autora.
- Grochowski, Piotr. 2007. „Staropolskie pieśni nowiniarskie”. *Pamiętnik Literacki* 3: 105–123.
- Hobsbawm, Eric. 2013. *Wiek rewolucji 1789–1848*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Inglot, Stefan. 1972. *Historia chłopów polskich*. T. 2: *Okres zaborów*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Jackowski, Aleksander. 1953. „O wartości poznawczej folkloru”. *Polska Sztuka Ludowa* 7: 9–25.
- Jezierski, Andrzej i Cecylia Leszczyńska. 2003. *Historia gospodarcza Polski*. Warszawa: Wydawnictwo Key Text.
- Kieniewicz, Stefan. 1951. *Ruch chłopski w Galicji w 1846 roku*. Wrocław: Ossolineum.
- Kotula, Franciszek. 1965. „Legenda o Szeli [spisał Władysław Chajec z Kamienicy Górnej]”. *Kamena* 4: 9.
- Kuligowski, Piotr. 2012. „Miecz Chrystusa. Chrześcijańskie inspiracje polskiego socjalizmu sprzed postania styczniewego”. *Ogrody Nauk i Sztuk* 2: 50–61.

- Kuligowski, Piotr. 2015. „Królestwo Boże na ziemi: wokół sporu Ludwika Królikowskiego i Jana Czyńskiego”. *Historia Slavorum Occidentis* 1: 77–93.
- Kuligowski, Waldemar. 2016. „Chamska historia Polski. Tezy i antytezy”. *Czas Kultury* 3: 70–76.
- Leder, Andrzej. 2016. „Nienapisana epopeja. Kilka uwag o zapomnianym wyzwoleniu”. *Teksty Drugie* 6: 226–232.
- Limanowski, Bolesław. 1913. *Historja ruchu rewolucyjnego w Polsce w 1846 r.* Kraków: Spółka Nakładowa „Książka”.
- Löwy, Michael. 2013. „Teologia wyzwolenia a marksizm”. Tłum. Paweł Bąkowski i Maja Jagielska. *Praktyka Teoretyczna* 2: 19–36.
- Montrose, Louis A. 1989. „Professing the Renaissance: The Poetics and Politics of Culture”. *The New historicism*, red. Harold Aram Veenser. New York: Routledge.
- Nowicka-Jeżowa, Alina. 2009. *Barok polski między Europą i Sarmacją. Część pierwsza: Profile i zarys całości.* Warszawa: Wydawnictwo Neriton.
- Ong, Walter J. 2002. *Orality and Literacy.* London–New York: Routledge.
- Ostaszewski-Barański, Kazimierz. 1897. *Krwawy rok. Opowiadanie historyczne.* Złoczów: Wilhelm Zukerkandl.
- Pobłocki, Kacper. 2016. „Niewolnictwo po polsku”. *Czas Kultury* 3: 60–66.
- Przyboś, Julian. 1953. *Jabłoneczka. Antologia polskiej pieśni ludowej.* Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Putek, Józef. 1969. *Miłościwe pany i krnąbrne chłopcy włościany. Szkice i sylwetki z dziejów poddaństwa, pańszczyzny, grabieży wojskowych, procesów sądowych i innych form ucisku społecznego na dawnym pograniczu śląsko-polskim.* Kraków: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Rauszer, Michał. 2016. „Buntów chłopskich nie było. Pańszczyzna i opór”. *Czas Kultury* 3: 90–97.
- Rauszer, Michał. 2017. „Chłop-niewolnik? Pańszczyzna w perspektywie antropologii historii”. *Lud* 101: 107–127.
- Rawiński, Marian. 1971. „Rok 1846 w literackiej legendzie”. *Literatura polska wobec rewolucji*, red. Maria Janion. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Rysiewicz, Piotr. 1956. „Jakub Szela”. W *Pięć prac o Jakubie Szeli*, red. Czesław Wycech. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Schnür-Pepłowski, Stanisław. 1896. *Krwawa karta. Opowieść z przeszłości Galicji.* Lwów: Księgarnia Gubrynowicza i Schmidta.
- Sieradzki, Józef i Czesław Wycech. 1958. *Rok 1846 w Galicji. Materiały źródłowe.* Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Simons Jr. Thomas. 1971. „The Peasant Revolt of 1846 in Galicia. Recent



- Polish Historiography”. *Slavic Review* 4: 795–815.
- Skąpski, Antoni. 1978. *Pamiętnik dla moich dzieci i wnuków pisany przez kilka lat zaczawszy od r. 1880*. W Antoni Skąpski, Antoni Filipowski, Stanisław Krzyżanowski. *Nadziei promienie: trzy pamiętniki z XIX w.*, wstęp i oprac. J. Pocięcha. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Słotwiński, Henryk. 2008. *Z krwawych dni*. Dębica: Muzeum Regionalne w Dębicy.
- Słotwiński, Konstanty. 1832. *Katechizm poddanych galicyjskich o prawach i powinnościach ich względem Rządu, Dworu i samych siebie*. Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Sosnowska, Anna. 2004. *Zrozumieć zacofanie*. Warszawa: Trio.
- Sowa, Jan. 2011. *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*. Kraków: Universitas.
- Szubert, Tomasz. 2014. *Jak(ó)b Szela*. (14) 15 lipca 1781–21 kwietnia 1860. Warszawa: DiG.
- Ściegienny, Piotr. 1981. *Ewangelia i rewolucja. Wybór pism*, wstęp Adam Sikora. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Ślusarek, Krzysztof. 2016. „Zanim nadeszła rabacja. Uwagi na temat sytuacji społecznej na wsi galicyjskiej w latach czterdziestych XIX w.”. W *Rok 1846 w Krakowie i Galicji: odniesienia, interpretacje, pamięć*, red. Krzysztof K. Daszyk, Tomasz Kargol i Tomasz Szubert. Kraków: Historia Iagiellonica.
- Śmiałkowski, Józef. 1996. „Gospodarczo-społeczne przesłanki i skutki ruchu księdza Piotra Ściegiennego”. W *Ksiądz Piotr Ściegienny. Epoka, dzieło, pokłosie*, red. Wiesław Caban. Kielce: Kieleckie Towarzystwo Naukowe.
- Turowski, Jan. 1958. „Geneza, treść i ocena zasad myśli społecznej Ludwika Królikowskiego”. *Rocznik Nauk Społecznych* 2: 135–172.
- Valenta, Jaroslav. 1972. „Nieznany apokryf ks. Piotra Ściegiennego w Czechach”. *Przegląd Historyczny* 3: 485–491.
- Waliński, Michał. 1998. „Pieśń jarmarczna? Nowiniarska? Ballada? Czy – pieśń dziadowska? Prolegomena do badań pieśni dziadowskiej”. W *Wszystek krąg ziemski. Antropologia, historia, literatura. Prace ofiarowane Profesorowi Czesławowi Hernasowi*, red. Piotr Kowalski. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Wasiewicz, Jan. 2014. „Bunty chłopskie”. *Polskie miejsca pamięci. Dzieje toposu wolności*, red. Stefan Bednarek, Bartosz Korzeniewski. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Wycech, Czesław. 1949. *Z dziejów chłopskich walk o społeczne wyzwolenie*. Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza „Chłopski Świat”.
- Wycech, Czesław. 1952. *Z przeszłości ruchów chłopskich (1768–1861)*.

- Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Wycech, Czesław. 1953. *Ks. Piotr Ściegienny. Zarys programu społecznego i wybór pism*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Wycech, Czesław. 1955. *Powstanie chłopskie w roku 1846*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Ziejka, Franciszek. 1969. „Dwie legendy o Jakubie Szeli”. *Kwartalnik Historyczny* 4: 831–852
- Ziejka, Franciszek. 1997. *„Wesele” w kręgu mitów polskich*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Żychowski, Marian. 1954. „Stosunki gospodarczo-społeczne w Rzeczypospolitej Krakowskiej w przeddzień rewolucji 1846”. *Przegląd Historyczny* 45: 36–55.

KASPER PFEIFER – doktorant w Zakładzie Historii Literatury Poromantycznej uś. Kierownik projektu NCN Preludium *Estetyka jako polityka. Twórczość Brunona Jasieńskiego*. Interesuje się poezją rewolucyjną, futuryzmem oraz historią ludową. Autor książki poetyckiej *adblock*.

**Dane adresowe:**

Uniwersytet Śląski  
Instytut Nauk o Literaturze Polskiej im. Ireneusza Opackiego  
Zakład Historii Literatury Poromantycznej  
Plac Sejmu Śląskiego 1  
40-032 Katowice  
**email:** pfeifer.kacper@gmail.com

**Cytowanie:**

Pfeifer, Kasper. 2019. „Oj skończy się nam, skończy nasze mordowanie”. Ludowe pieśni antyfeudalne, Ściegienny, Szela i możliwy wpływ chłopskiej teologii emancypacyjnej na rabację galicyjską. *Praktyka Teoretyczna* 3(33): 89–114.

**DOI:** 10.14746/prt.2019.3.5

**Author:** Kasper Pfeifer

**Title:** Anti-feudal Folk Songs and the Possible Impact of Peasant Liberation Theology on the Outbreak and Course of the Galician Peasant Uprising of 1846

**Abstract:** Using methodologies that accentuate the narrative and discursive contexts of history, the author analyzes oral literature accompanying the Galician Slau-gher led by Jakub Szela (1846) and the revolutionary movement organized in the

Congress of Poland by Piotr Ściegienny (1842-1844). The main thesis of this article asserts that both of these anti-feudal movements were interrelated in their theories and practices, and that Piotr Ściegienny's theology of liberation was their common source. Support for my hypothesis can be found in rebellious folk songs lyrics which have survived to this day. Reconstructing the links between the starting points of peasant engagement in both revolutionary movements, the author compares the textual content of rebel songs from the time of the Galician Slaughter to Piotr Ściegienny's political works. The parallels that can be found between his writings and both the Galician songs and those of Ściegienny's own peasant movement lead me to conclude that the practice of the peasant revolutionary movement of the Galician Slaughter was deeply rooted in the theory of Piotr Ściegienny and to perceive in Jakub Szela's actions his overarching aim – the overthrowing of the Galicia's feudal system.

**Keywords:** oral literature, peasant songs, serfdom, Piotr Ściegienny, Jakub Szela, Galician Slaughter