
Ochrona uczuć religijnych w PRL. Archiwum transformacji

Marcin Kościelniak

TEKSTY DRUGIE 2023, NR 2, S. 23–43

DOI: 10.18318/td.2023.2.2 | ORCID: 0000-0001-8738-9116

Osoby w Polsce interesujące się sztuką niekoniecznie interesują się również prawem, niemniej na pewno znają przynajmniej jeden punkt kodeksu karnego z 1997 roku – artykuł 196 o obrazie uczuć religijnych: „Kto obraża uczucia religijne innych osób, znieważając publicznie przedmiot czci religijnej lub miejsce przeznaczone do publicznego wykonywania obrzędów religijnych, podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat 2”. Choć jak pokazuje Jakub Dąbrowski w pracy o cenzurze w sztuce polskiej po 1989 roku, skazania artystów i artystek z tego artykułu należą do rzadkości, jednak z racji nieprecyzyjności terminu „uczucia religijne” same akty oskarżenia są bardzo częste¹. W konsekwencji artykuł ma paraliżujące działanie w polu wypowiedzi artystycznej, a w rękach powołujących się na niego podmiotów jest potężnym orężem, służącym strzeżeniu granic sfery publicznej zgodnych z ideologią narodowo-katolicką.

Badania, których rezultatem jest przedstawiony tekst, zostały przeprowadzone w ramach grantu Narodowego Centrum Nauki „Podziemne archiwum transformacji” (2021/05/X/HSz/00227) oraz przy wsparciu finansowym Priorytetowego Obszaru Badawczego Heritage w ramach Programu Strategicznego Inicjatywa Doskonałości na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Marcin Kościelniak – dr hab., profesor na Wydziale Polonistyki UJ, kulturoznawca i teatrolog, redaktor „Didaskaliów. Gazety Teatralnej”. Ostatnio opublikował m.in. monografię *Egoiści. Trzecia droga w kulturze polskiej lat 80.* (2018). Obecnie prowadzi projekt badawczy poświęcony genealogii kompromisu aborcyjnego w Polsce oraz pierwszej mobilizacji feministycznej przeciwko projektowi zakazującemu aborcji w maju 1989. Kontakt: marcin.koscielniak@uj.edu.pl.

1 Por. J. Dąbrowski, *Cenzura w sztuce polskiej po 1989 roku*, t. 2: *Artyści, sztuka i polityka*, Fundacja Kultura Miejsca, Warszawa 2015.

Gdy się o tym wie, zdziwienie budzi fakt, że artykuł 196 kodeksu karnego z 1997 roku jest dosłownym powtórzeniem artykułu 198 kodeksu karnego z roku 1969. Z kolei artykuł z roku 1969 jest niemal wierną kopią artykułu 5 dekretu z 5 sierpnia 1949 roku² (który zmieniał przepisy rozdziału XXVI kodeksu karnego z 1932 roku³).

Wspominając o tym, Jakub Dąbrowski z Anną Demenko stwierdzają, że regulacja ta „kontrowersje zaczęła wzbudzać dopiero po wprowadzeniu systemu demokratycznego, gdy okazało się, że w istotny sposób może ograniczać inne wolności, zwłaszcza wolność ekspresji, która w czasach PRL miała oczywiście iluzoryczny charakter”⁴. Przyjmując ten argument, uważam jednak, że istnienie zapisu o ochronie uczuć religijnych w PRL jest czymś wysoce kontrowersyjnym. W oczywisty bowiem sposób kłóci się z powszechnym, a przynajmniej obiegowym poglądem o charakterze sfery publicznej w Polsce Ludowej i obowiązujących w niej granicach wolności ekspresji.

W poniższym tekście przedstawiam wyniki kwerendy poświęconej problemowi ochrony uczuć religijnych w PRL. Zagadnienie to interesuje mnie jako część większego projektu dotyczącego genealogii tak zwanego kompromisu aborcyjnego, a szerzej: logiki polskiej transformacji, której skutkiem jest demokracja nieświecka. Transformację rozumiem tutaj szeroko, jako przemianę ustrojową będącą efektem złożonego procesu przekształceń o charakterze politycznym, społecznym, prawnym i symbolicznym, dla których aktem założycielskim była pierwsza Solidarność.

W dwóch pierwszych częściach tekstu przedstawiam wyniki kwerendy w archiwum Instytutu Pamięci Narodowej, gdzie szukałem akt spraw sądowych związanych z artykułem o ochronie uczuć religijnych. W kolejnych analizuję raporty dzienne i miesięczne Głównego Urzędu Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk, przechowywane w Archiwum Akt Nowych. W przypadku zbiorów AAN ograniczyłem się do lat 1976-1990 zgodnie z przyjętym założeniem, że raporty cenzury prewencyjnej mogą być odbiciem interesującej mnie, a dokonującej się właśnie w tych latach politycznej zmiany. Kwerenda objęła 145 teczek, w sumie kilkadziesiąt tysięcy stron maszynopisu, zatem materiał dość rozległy. W przypadku zbiorów IPN liczba odnalezionych spraw

2 Zmiany służyły doprecyzowaniu używanych w przepisie definicji oraz sankcji karnych.

3 Chodziło w szczególności o artykuł 172 kodeksu z roku 1932: „Kto publicznie Bogu bluźni, podlega karze więzienia do lat 5”, uchylony dekretem z 1949 r.

4 A. Demenko, J. Dąbrowski, *Cenzura w sztuce polskiej po 1989 roku*, t. 1: *Aspekty prawne*, Fundacja Kultura Miejsca, Warszawa 2015, s. 159.

jest na tyle skromna, że zdecydowałem się wykroczyć poza przyjęty zakres czasowy i wzmiankować także przykłady z lat pięćdziesiątych – pozwalał sobie na tę niespójność, kierując się potrzebą naszkicowania tematu, który nie doczekał się dotąd żadnego opracowania.

Przedstawione wyniki badań nie wyczerpują zatem zagadnienia, jednak z racji swojego pionierskiego charakteru mają, jak sądzę, wartość poznawczą. W podsumowaniu proponuję krótką refleksję metodologiczną, która – czerpiąc z teorii cenzury i archiwum, a przede wszystkim z doświadczeń wyniesionych z przedstawionej kwerendy – jest propozycją „ustawienia” badań dotyczących polskiej transformacji.

Kodeksy karne

Tożsamość artykułów o ochronie uczuć religijnych w kodeksach karnych z czasów PRL i III RP sprawia, że są one nieraz w interpretacjach prawniczych omawiane wspólnie, a niektórych wykładni przepisów wydanych przez Sąd Najwyższy przed rokiem 1989 używa się w orzecznictwie sądowym do dziś⁵. Ta tożsamość jest jednak w dużym stopniu pozorna, i to z kilku powodów.

Przed wszystkim artykuły funkcjonowały jako część większych całości (*Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania*) różniących się zawartością. W kodeksie z 1969 roku artykuł o ochronie uczuć religijnych, razem z innymi przepisami dotyczącymi swobody wyznania i bezwyznaniowości, sąsiaduje z artykułami mającymi w intencji zabezpieczać interesy państwa przed wpływami Kościoła. Dotyczy to w szczególności artykułu 194: „Kto przy wykonywaniu obrzędów lub innych funkcji religijnych nadużywa wolności sumienia i wyznania na szkodę interesów Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, podlega karze pozbawienia wolności od roku do lat 10”, i 195: „Kto wykorzystuje cudze wierzenia religijne lub cudzą łatwowierność w sprawach wiary, wprowadza w błąd inne osoby i powoduje zbiegowisko lub inne zakłócenie porządku publicznego, podlega karze pozbawienia wolności od 6 miesięcy do lat 5”. Tych represyjnych w stosunku do Kościoła artykułów oczywiście nie ma w kodeksie karnym z 1997 roku.

Istotna jest – po drugie – nie tylko litera prawa, lecz także towarzyszące mu w prawie karnym uzasadnienie. W uzasadnieniu rozdziału *Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania* w kodeksie z 1997 roku czytamy:

5 Por. S. Dziwisz, *Ochrona uczuć religijnych w polskim prawie karnym*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2019, s. 73.

Zmiana miejsca w strukturze części szczególnej tego rozdziału [przesunięcie z poz. 28. w 1969 roku na poz. 24. w roku 1997] świadczy o randze wolności sumienia i wyznania jako podstawowego dobra prawnego. Nowy kodeks przejmuje z kodeksu karnego z 1969 r. kilka typów przestępstw, wprowadzając jednak zmiany w ich określeniu, mające na celu zaakcentowanie innej aksjologii leżącej u podstaw tego kodeksu (art. 192 k.k. z 1969 r. – art. 194, art. 198 k.k. z 1969 r. – art. 196). Ze względów natury aksjologicznej nowy kodeks pomija też kilka typów przestępstw [...] (art. 194 i 195 k.k. z 1969 r.) [wyróżnienia – M.K.]⁶.

Szczególną wykładnią tej nowej aksjologii może być monografia zbiorowa *Prawo wyznaniowe* wydana w 2000 roku przez Katedrę Prawa Wyznaniowego KUL. Odnosząc się do zmian przedwojennego kodeksu karnego wprowadzonych w Polsce Ludowej oraz do ciągłości w tym zakresie pomiędzy prawem PRL a kodeksem z 1997 roku, Andrzej Wąsek stwierdza:

Przez dekryminalizację publicznego bluźnierstwa Boga (art. 172 k.k. z 1932 r.) oraz publicznego lżenia lub wyszydzania uznanego prawnie wyznania lub związku religijnego, jego dogmatów, wierzeń lub obrzędów (art. 173 k.k. z 1932 r.) dekret z 4 VIII 1949 r. o wolności sumienia i wyznania, a potem k.k. z 1969 r. bardzo istotnie ograniczyły zakres prawnokarnej ochrony uczuć religijnych przed ich publicznym obrażaniem. Można się dziwić, że tą drogą ma również iść nowy k.k. [wyróżnienie – M.K.]⁷.

Ta uwaga prawnicza przypomina, że artykuł 196 kodeksu karnego jest jedynie prawnym ramieniem niewidzialnych reguł i norm zakreślających ramy porządku symbolicznego polskiej demokracji – jest jego emanacją, zapewnia mu widzialność i trwałość. Z tej perspektywy można spojrzeć na statystyki⁸.

6 *Kodeks karny. Kodeks postępowania karnego. Kodeks karny wykonawczy*, Wydawnictwo Prawnicze, Warszawa 1997, s. 195.

7 A. Wąsek, *Ochrona uczuć religijnych w prawie karnym*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 2000, s. 258.

8 Podaję wyłącznie statystyki za lata siedemdziesiąte i osiemdziesiąte, zatem od wejścia przepisów kodeksu karnego z 1969 r. Statystyki za lata wcześniejsze, w których podstawą był dekret z 1949 r., nie zawierają wyodrębnionej pozycji ochrony uczuć religijnych (art. 5). Por. *Prawomoc-*

Jeśli chodzi o wyroki skazujące z artykułu o ochronie uczuć religijnych, w latach siedemdziesiątych zapadło ich w sumie 22, w latach osiemdziesiątych – również 22. W latach dziewięćdziesiątych było ich już 66⁹, a w kolejnej dekadzie – 88. „Zmiana aksjologiczna” jest widoczna gołym okiem. Czy jej świadectwem są również sprawy sądowe?

Zbadanie tego zagadnienia nie jest proste, o czym przekonałem się, skierowawszy zapytanie do archiwum sądu okręgowego w Krakowie. Otrzymałem odpowiedź, że archiwa sądów są nie tylko mocno rozproszone, ale także skonstruowane i skatalogowane w taki sposób, że nie ma realnej możliwości dotarcia do danych sprawy z określonego paragrafu, o ile nie ma się precyzyjnych informacji dotyczących jej miejsca i czasu. W literaturze prawniczej z zakresu prawa wyznaniowego w PRL odnalazłem krótki przykład ledwie jednej sprawy sądowej z artykułu o ochronie uczuć religijnych¹⁰. Nieco owocniej zakończyła się dopiero kwerenda w IPN. Choć liczba znalezionych tam przykładów jest skromna (siedem z lat 1950-1953, jeden z roku 1965, sześć z lat 1983-1988¹¹), dokumentacja nie zawsze jest kompletna, a żadna sprawa nie pochodzi z pola sztuki (być może takich spraw po prostu nie było), dają one wyobrażenie o tym, z jakiego typu wykroczeniami mieliśmy do czynienia.

Sprawy sądowe

Przykłady znalezione w archiwum IPN mają zbliżony charakter: chodzi najczęściej o zachowanie podczas mszy (przeszkadzanie w obrzędzie, wyzywanie, głośne komentarze) lub profanację przedmiotów kultu religijnego (krzyża, obrazu Matki Boskiej). Miejscem zdarzenia jest zwykle wieś, a sprawcami (z jednym wyjątkiem) mężczyźni: bez wykształcenia, z wykształceniem zawodowym lub średnim, niemal wszyscy pod wpływem alkoholu.

ne skazania osób dorosłych w latach 1946-2018, Informator Statystyczny Wymiaru Sprawiedliwości, edycja III, Warszawa 2020; <https://www.isws.ms.gov.pl/pl/baza-statystyczna/publikacje/download,2779,8.html> (27.04.2022).

- 9 Statystyka obejmuje wyroki z art. 198 kodeksu karnego z 1969 r., obowiązującego do 31 sierpnia 1998 r., oraz z art. 196 kodeksu karnego z 1997 r.
- 10 S. Flasiński, T. Stępień, *Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania w świetle orzecznictwa SN*, „Problemy Praworządności” 1986, nr 1, s. 34.
- 11 Odrębnego opracowania wymaga okres od końca wojny do momentu uchwalenia dekretu z 5 sierpnia 1949 r., kiedy w zakresie przestępstw przeciwko „uczuciom religijnym” obowiązywały przepisy z roku 1932.

Mimo to w latach 1950-1953 prokuratura dociekała motywacji politycznej – nie bez powodu; nie umniejszając roli alkoholu, w niektórych przypadkach czyny miały taki właśnie podtekst. Przykład: zajście w kościele w Krośniewicach. Sprawca wielokrotnie przeszkadzał podczas mszy, wygłaszając złośliwe uwagi w kierunku księdza i ministrantów, a „w chwili tzw. podniesienia [...] na chwilę ukląkł, podniósł się, nałożył demonstracyjnie czapkę na głowę i zawołał: «Czy wierzycie w te zabobony?»”¹². W niektórych przypadkach polityczny charakter spraw jest pierwszoplanowy. W 1951 roku w Kutnie podejrzany nawoływał ministrantów, by wstępowali „w szeregi Z.M.P. [Związku Młodzieży Polskiej] i T.P.P.R. [Towarzystwa Przyjaźni Polsko-Radzieckiej]” (działo się to w zakrystii, gdzie akurat odbywała się adoracja grobu – stąd oskarżenie z artykułu o ochronie uczuć religijnych). Sprawca należał do PZPR, wcześniej do Polskiej Partii Robotniczej i Związku Walki Młodych, ponadto „brał udział w akcji wyborczej i referendowej jako agitator z ramienia Centralnej Szkoły PPR”¹³ – może z tych względów jego sprawa zakończyła się umorzeniem. Skazaniem i więzieniem zakończyła się sprawa świadkini Jehowy (Maria, 40 lat, narodowość polska, obywatelstwo czechosłowackie, wykształcenie średnie) pracującej jako przedszkolanka w Kisielowie (Śląsk Cieszyński) i oskarżonej w 1950 roku o to, że „w przedszkolu zrzuciła ze ściany krzyż pomimo tego, że rodzice dzieci na zebraniu protestowali przeciw temu”¹⁴. Choć czyn miał zapewne motywację religijną (ikonoklazm jest częścią doktryny świadków Jehowy), oskarżona tłumaczyła rodzicom, że wykonywała polecenie partii. Jak jednak przyznała podczas przesłuchania, na zebraniu związków zawodowych w grudniu 1949 roku wydano jedynie instrukcję, „aby krzyże ze ścian głównych przesunąć na ściany boczne”. Skazana miała za przeciwników nie tylko lokalną społeczność czy kierownika przedszkola, ale i komunistyczny wymiar sprawiedliwości, który „w porozumieniu z partią” wytoczył jej proces o „profanację krzyża i kompromitowanie władz”¹⁵. Ten i pozostałe przykłady z lat 1950-1953 pokazują, że wbrew stereotypowi ówczesną politykę władz wobec Kościoła cechowała duża wstrzeмиęźliwość, wynikająca ze świadomości jego pozycji w polskim społeczeństwie.

¹² AIPN Ld PF12/766. Dokumenty archiwalne cytuję zgodnie z oryginałami, wprowadzając korektę w zakresie interpunkcji i ortografii.

¹³ AIPN Ld PF12/1002.

¹⁴ Ten i pozostałe cytaty w akapicie: AIPN Ka 023/1884.

¹⁵ Tłem dla sprawy były wzmożona akcja represji wobec świadków Jehowy w 1950 r. (oskarżenia o działalność agenturalną na rzecz Stanów Zjednoczonych, liczne aresztowania w całym kraju).

W drugiej połowie lat osiemdziesiątych ta pozycja była niepodważalna, czego ilustracją są zachowane sprawy sądowe. Bohaterem jednej z nich jest – ponownie – świadek Jehowy, dwudziestopięcioletni rolnik (wykształcenie zawodowe), który

w nocy z 25/26 lutego 1986 roku w miejscowości Hucisko gm. Stąporków znieważył publicznie przedmiot kultu religii rzymsko-katolickiej w ten sposób, że młotkiem potłukł metalowy wizerunek Chrystusa, a na ramionach krzyża zawiesił kaganiec. Nadto w dniu 4/5 marca 1986 r. w miejscowości Włochów gm. Stąporków zbezczescił przedmiot kultu religii rzymsko-katolickiej poprzez ścięcie drewnianego krzyża¹⁶.

Ukarania domagali się mieszkańcy Włochów. Sprawca przyznał się i „wyjaśnił, iż zniszczenia krzyży dokonał dlatego, gdyż jego zdaniem stanowią one symbol zbrodni i ludzie nie powinni tego oglądać”, a jako świadek Jehowy jest „wrogo ustosunkowany do wyznawców religii rzymsko-katolickiej”. Proces potoczył się jednak innym torem. Dwa miesiące wcześniej sprawca przebywał w zakładzie psychiatrycznym i w toku śledztwa został skierowany na badanie – biegli orzekli u niego schizofrenię paranoidalną, a sąd, „wobec niepoczytalności podejrzanego”, umorzył śledztwo i wystąpił z wnioskiem o zastosowanie środka zapobiegawczego w postaci umieszczenia go w „zamkniętym zakładzie dla nerwowo i psychicznie chorych”. Wyrok zdusił zatem polityczny wymiar czynu. Oczywiście kuszące jest pytanie – p u b l i c y s t y c z n e, ale wynikające ze znajomości kontekstu społecznego schyłku lat osiemdziesiątych – czy sam wyrok nie był polityczny, skoro czyn motywowany krytyką Kościoła katolickiego zakwalifikowany został jako skutek „niepoczytalności”.

Jeszcze jeden przykład: Rzeszów, 1 kwietnia 1985 roku. Mężczyzna (35 lat, wykształcenie średnie) „będąc w stanie nietrzeźwym zniszczył dekorację [w postaci kwiatów, świec i zniczy – M.K.] krzyża misyjnego obok kościoła Fary w Rzeszowie”, a ponadto „zerwał z krzyża i zniszczył zdjęcie księdza Jerzego Popiełuszki”¹⁷. Ta niepozorna sprawa staje się interesująca po lekturze zeznań sprawcy. Co prawda był on nietrzeźwy („dwa piwa i dwie wódki po 50 gram”) i, jak mówił, działał w afekcie, jednak wzburzenie, które pchnęło go do czynu, miało źródło w niechęci do Kościoła, spowodowanej kilkoma sytuacjami z przeszłości. Po pierwsze, oszustwem tamtejszego księdza, który

16 Ten i pozostałe cytaty w akapicie: AIPN Ki 012/340.

17 Ten i pozostałe cytaty w kolejnych dwóch akapitach: AIPN Rz 052/921.

dekadę wcześniej miał zapłacić mu zaniżone (o 1500 zł) honorarium za wykonaną usługę malarską. Po drugie, niechęcią środowiska z powodu wystąpienia jego brata z seminarium duchownego, co lokalny ksiądz miał wytykać z ambony jego rodzinie. Najciekawszy jest trzeci powód. Sprawca cofa się do wypadku, który wydarzył się w tym samym miejscu – koło kościoła Fary – pięć miesięcy wcześniej: „W miesiącu listopadzie 1984 roku przechodząc tamtędy potknąłem się na szklankach i słoikach ustawionych w kształcie krzyża i sięgających nieomal aż do jezdni ulicy Kościuszki, w efekcie czego upadłem na bruk i skaleczyłem sobie brzuch”.

Niesamowita jest groteskowość tej sceny – niemal literackie zderzenie „wysokiego” z „niskim”, „duchowego” z „materialnym”, Realnego z Wyobrażeniowym. Jak wiadomo, po wprowadzeniu stanu wojennego, a potem po zamordowaniu Jerzego Popiełuszki, układanie kwiatnych krzyży należało do repertuaru społecznych rytuałów w ramach spektaklu oporu katolickiego narodu wobec komunistycznej władzy – oporu rozumianego nader często w kategoriach walki dobra ze złem. Spośród spraw sądowych z lat osiemdziesiątych, do których udało mi się dotrzeć, ta jest najbardziej produktywna w wymiarze wychodzenia poza ten moralitetowy schemat wiedzy. Pokazuje bowiem, jak doświadczenie konkretnej jednostki – Edmunda, syna Bronisławy i Stanisława, urodzonego 11 maja 1950 roku, zamieszkałego w Krasnej, pracującego jako murarz w zakładzie remontowo-budowlanym – nie harmonizowało z przeżyciem zbiorowym, manifestującym się w narodowo-katolickiej symbolice, i jak nie wpisuje się w ramy dzisiejszej pamięci o „polskich” latach osiemdziesiątych.

Kształt przepisów prawa wyznaniowego w PRL skłania badaczy i badaczki do oceny, że zapis o ochronie „uczuć religijnych” był gestem wizerunkowym i pozorowanym, w rzeczywistości bowiem chodziło o wykorzystanie przepisów do zwalczania Kościoła i dyskryminowania ludzi wierzących¹⁸. Jak jednak pokazują omówione przykłady, do podobnych ocen należy podchodzić z dużą ostrożnością. Jeśli chodzi o lata siedemdziesiąte i osiemdziesiąte, dostępne statystyki wskazują, że wyroków z tytułu ochrony uczuć religijnych zapadło w sumie niemal trzykrotnie więcej niż z tytułu artykułów represyjnych (44 do 16). Świadectwem rosnącej pozycji Kościoła są podjęte na początku lat osiemdziesiątych rozmowy episkopatu i rządu celem uregulowania prawnego

18 Por. np. K. Warchałowski, *Prawnokarna ochrona wolności religijnej w Polsce w latach 1932-1997*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2002, nr 4, s. 63; A. Wąsek, *Przestępstwa przeciwko przekonaniom religijnym de lege lata i de lege ferenda*, „Państwo i Prawo” 1995, nr 7, s. 27-28.

statusu Kościoła. Z perspektywy logiki polskiej transformacji wymowny jest fakt, że (represyjne) artykuły 194 i 195 kodeksu karnego z 1967 roku zostały zniesione 17 maja 1989 roku, na mocy tak zwanych ustaw kościelnych. Dawały one Kościołowi katolickiemu szerokie przywileje, z których wiele stanowiło podstawę jego funkcjonowania po czerwcu 1989 roku.

Raporty GUKPPIW

Przedstawione powyżej przykłady nie wyczerpują tematu ochrony uczuć religijnych w PRL, należy bowiem pamiętać o istnieniu instytucji cenzury prewencyjnej. Przechowywane w Archiwum Akt Nowych raporty Głównego Urzędu Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk są pierwszym źródłem informacji na ten temat, choć – trzeba zaznaczyć od razu – nie wyczerpującym i nie jedynym. Po pierwsze, raporty operują jedynie wybranymi przykładami. Po drugie, jak uświadamiał w 1980 roku Jerzy Łojek, GUKPPIW był „tylko zwierzchnią nadbudówką i ostatecznym nadzorcą nad całym systemem cenzury faktycznej, osadzonej głęboko w strukturze zarządzania wydawnictwami, prasą, telewizją, kinematografią i teatrami”, która to struktura odgrywała rolę „p r o g ó w p r z e d c e n z u r a l n y c h odsuwających *a limine* dzieła uważane przez miejscowe zespoły kierownicze za niepożądane [wyróżnienie – M.K.]”¹⁹. Chcąc uzyskać pełniejszy obraz pracy cenzury, trzeba by sięgnąć na przykład do dokumentacji obejmującej kolaudacje filmowe czy egzemplarze cenzorskie partytur teatralnych, a i to nie dałoby pełnego obrazu, jeśli wziąć pod uwagę fenomen (świadomej i nieświadomej) autocenzury, pozostający najczęściej w ukryciu.

W raportach dziennych i miesięcznych GUKPPIW z lat 1982-1988 odnalazłem w sumie 11 ingerencji, które mają charakter ochrony katolickiego sacrum. Mówię o „charakterze”, bo powodów ingerencji co prawda nietrudno się domyślić, cenzorzy jednak z reguły ich nie podawali. Wyjątkiem są dwa przypadki. W kwietniu 1984 roku „Przedsiębiorstwu Usług Filmowych «Polfilm» nie udzielono zezwolenia na druk plakatu do filmu R. Polańskiego *Dziecko Rosemary* z uwagi na naruszenie uczuć religijnych” (cenzor tłumaczył zastrzeżenia jednym zdaniem: „Autor plakatu wykorzystał motyw obrazu Rafaela *Madonna Sykstyjska*”²⁰). Drugi przykład pochodzi z marca 1986

19 *Prace konwersatorium „Doświadczenie i Przyszłość”. Ankieta na temat cenzury z 15 IX 1980 r.*, AAN 2/2783/0/18.2/407, s. 3.

20 AAN 2/1102/0/7.4.4/3835.

roku, a dotyczy filmu Eripranda Viscontiego *Zakonnica z Monzy* (1969) zgłoszonego do dystrybucji przez prywatne wypożyczalnię wideo w Warszawie. Akcja filmu, jak czytamy w raporcie, osadzona jest na przełomie XVII i XVIII wieku w żeńskim klasztorze, gdzie schronienia szuka ścigany za morderstwo arystokrata Rossio.

Księdzu – opiekunowi klasztoru – i siostrze zakonnej ciąży duma przełożonej. Szukając sposobu na „skruszenie tej dumy”, ksiądz nakłania Rossiego do zgwałcenia matki przełożonej. Staje się to w obecności siostr, które po tym wydarzeniu korzystają w pełni z pobytu Rossiego w klasztorze.

„Film obfituje w sceny pornograficzne, a ponadto wiele scen może o b r a z a ć u c z u c i a w i e r z ą c y c h”²¹ – podsumowuje cenzor.

Najciekawsza grupa ingerencji o charakterze ochrony katolickiego sacrum dotyczy współczesnych prac artystycznych, które z zamierzenia miały być krytyczne wobec porządku religijnego lub instytucji Kościoła. Ich autorami byli twórcy młodzi lub bardzo młodzi (wyłącznie mężczyźni), co potwierdza obserwację, że w dusznych czasach narodowo-katolickiego wzmożenia lat osiemdziesiątych zmiana bezkrytycznego nastawienia do katolicyzmu i Kościoła miała przynajmniej po części charakter pokoleniowy.

Najwcześniejszy przykład pochodzi z lipca 1983 roku, a dotyczy wystawy *Zapisy* w Galerii BWA w Lublinie, z której usunięto „kolorową reprodukcję obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej z domalowanymi wąsami”²². Chodzi tu o pracę Adama Rzepeckiego, który w marcu 1983 roku na dwustu egzemplarzach zakupionego w sklepie z dewocjonaliami obrazka dorysował Matce Boskiej wąsy, a następnie każdy z obrazków umieścił na okładce jednego z dwustu egzemplarzy pisma artystycznego „Tango”. Praca Rzepeckiego stanowiła fundacyjny gest środowiska łódzkiej Kultury Zrzuty, które w sposób bardzo świadomy szukało niezależności – w wymiarze instytucjonalnym i tożsamościowym – poza „układem czerwono-czarnym”²³.

21 AAN 2/1102/0/7.4.4/3860.

22 AAN 2/1102/0/7.4.5/3917; również w: AAN 2/1102/0/7.4.4/3826.

23 Na ten temat por. M. Kościelniak, *Egoiści. Trzecia droga w kulturze polskiej lat 80.*, Instytut Teatralny im. Z. Raszewskiego, Warszawa 2018.

Politycznie bardziej zawiły charakter miała twórczość Sławomira Marca. W kwietniu 1984 roku z jego wystawy w Staromiejskim Domu Kultury w Warszawie cenzor usunął kolaż przedstawiający – „na tle wycinków z gazet, «świętych» obrazków, zdjęcia papieża, gołych dziewczyn itp. – wycięty znak krzyża”. Krytyczny wymiar pracy zyska inny odcień, jeśli weźmie się pod uwagę, że wraz z tą pracą z wystawy usunięto jeszcze dwa inne kolaże Marca, przedstawiające „na tle różnych ozdóbek graficznych – wyciętą dużych rozmiarów swastykę” oraz „na tle ironicznego w swej wymowie zestawu rysunków, wycinków z gazet, haseł i tytułów związanych z ZSRR – wycięty w środku kształt gwiazdy pięcioramiennej”²⁴. Widziane w tym zestawieniu kolaże Marca – wówczas dwudziestodwuletniego studenta na Wydziale Malarstwa warszawskiej ASP – przywołują powracający w środowiskach młodzieżowej kontestacji gest anarchistycznego odrzucenia *en bloc* wszelkich systemów władzy i ich symboli. Charakter takiego buntu mają zakwestionowane przez cenzurę teksty piosenek zespołów punkowych, na przykład zgłoszonej przez organizatorów festiwalu w Jarocinie piosenki *Chrześcijanie* efemerycznego składu Schizofreniczna Prostytutka Maria: „Nie ma Boga i sprawiedliwości / Są za to niedzielne msze / Jestem przeciw – nie mam przyszłości / Wyznawcy Chrystusa zabijają mnie / Fałsz, kłamstwo, zło i obłuda / Zabijają mnie – nie wierzę w cuda”²⁵.

Chronologicznie ostatnia uwzględniona w raportach ingerencja w prace z nurtu młodej kultury pochodzi z 1988 roku. W raporcie miesięcznym z kwietnia czytamy:

Z wystawy malarstwa Żegalskiego, Szpyta i Naliwajki w Galerii Studenckiej Uniwersytetu Warszawskiego BRAMA usunięto transparent z tekstem: „przyjdźta wszystkie do stajenki na Jezuska i panienki (gołe)” oraz obraz pt. *Opus Dei*, przedstawiający Chrystusa na sedesie²⁶.

Piotr Naliwajko, Janusz Szpyt i Leszek Żegalski od 1983 roku działali we trójkę znanym pod kilkoma nazwami: Grupa Trzech, Tercet Nadęty, Całkiem Nowi Dzicy Normalni Dadaści. Ta ostatnia nazwa jest najbardziej adekwatna: malarstwo „nowych dzikich” to utrzymany w duchu „nowego ekspresjonizmu”

²⁴ AAN 2/1102/0/7.4.5/3919.

²⁵ AAN 2/1102/0/7.4.4/3866.

²⁶ AAN 2/1102/0/7.4.5/3924; również w: AAN 2/1102/0/7.4.4/3887.

styl popularny w latach osiemdziesiątych, również w Polsce, rozpropagowany przez takie głośne wystawy zbiorowe jak „Ekspresja lat 80-tych” (1986) czy „Co słycać?” (1987). „Dzicy malarze” często szukali energii w zderzaniu wątków religijnych, metafizycznych czy narodowych (oraz obowiązujących stylów ich obrazowania) z dadaistyczną przekorą i anarchistycznym duchem. „W Polsce za komuny tylko jeden obraz zdjęto mi z wystawy, i to dopiero dwa dni po otwarciu”²⁷ – wspominał po latach Leszek Żegalski, autor płótna *Opus Dei*. Kilka miesięcy później, pod koniec roku 1988, jego obraz *Wartki Janek, czyli wypadek motocyklisty* zdobył Grand Prix głośnej „Ogólnopolskiej Wystawy Młodej Plastyki Arsenał” (co otworzyło Żegalskiemu drogę do międzynarodowej kariery portrecisty). Wspominam o tym ze względu na szczególną okoliczność: „Arsenał ‘88” organizowali Leszek Jampolski i Jarosław M. Daszkiewicz, kuratorzy Galerii Brama. Można z dużym prawdopodobieństwem założyć, że właśnie doświadczenie z cenzurą skłoniło ich do zawarcia w regulaminie otwartej kilka miesięcy później wystawy punktu: „Komisja Kwalifikacyjna zastrzega sobie prawo wyeliminowania z udziału w «Arsenale – 88» prac obrażających moralność, uczucia religijne, jak również prac nie spełniających warunków określonych niniejszym regulaminem [wyróżnienie – M.K.]”²⁸. Jest to pierwszy znany mi przykład oficjalnego powoływania się na „uczucia religijne” jako kryterium artystyczne po 1945 roku.

Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 lipca 1981 roku

W latach siedemdziesiątych, a szczególnie osiemdziesiątych, „mimo licznych konfliktów i sporów, zaczął się [...] powoli zarysowywać pewien zakres wspólnych interesów między hierarchią kościelną i władzami PRL”²⁹ – stwierdzali Antoni Dudek i Ryszard Gryz w monografii relacji państwo–Kościół w PRL. Choć wspominali jedynie o walce z „patologiami społecznymi” i „napływającymi z Zachodu wzorcami kulturowymi i obyczajowymi” (ingerencji tego typu w raportach cenzury jest mnóstwo), jednak praktyka eliminacji ze sfery publicznej gestów mających znamiona profanacji katolickiego

27 K. Strauchamann, *Leszek Żegalski. Obrazoburca i skandalista*, „Nowa Trybuna Opolska” z 20 sierpnia 2011; <https://nto.pl/leszek-zegalski-obrazoburca-i-skandalista/ar/4448145> (27.04.2022).

28 „Regulamin Ogólnopolskiej Wystawy Młodej Plastyki «Arsenał – 88»”, Archiwum Zakładowe MKiDN 1410/42. Trop ten zawdzięczam książce Jakuba Banasiaka *Proteuszowe czasy. Rozpad państwowego systemu sztuki 1982-1993* (ASP, MSN, Warszawa 2020).

29 A. Dudek, R. Gryz, *Komuniści i Kościół w Polsce (1945-1989)*, Znak, Kraków 2003, s. 348-349.

sacrum dobrze wpisuje się w ten konserwatywny horyzont. Wgląd w kulisy relacji rządu i episkopatu dają stenogramy rozmów prowadzonych w ramach Komisji Wspólnej, reaktywowanej pod koniec 1980 roku na fali sierpniowej odwilży. Na marginesie dyskusji o cenzurze strona kościelna zgłaszała między innymi obawy, że do dystrybucji może być dopuszczony film *Diabeł* Andrzeja Żuławskiego, odłożony na półkę w 1972 roku ze względu między innymi na „sceny obrażające uczucia religijne”, „[Z] trwogą słucham tego, czego ma nie być w kulturze polskiej”³⁰ – podsumował wymianę zdań z przedstawicielami Kościoła Kazimierz Barcikowski. Warto pamiętać, że Kościół w podległych mu, wydzielonych sferach życia publicznego – takich jak tak zwany obieg kultury niezależnej lat osiemdziesiątych – co prawda gwarantował wolność od interwencji cenzury państwowej, w zamian jednak sam sprawował funkcję cenzorską³¹.

Świadomość istnienia „sojuszu” partii i Kościoła w polu cenzury nie zwalnia z pytania o to, czy w obrębie regulacji dotyczących GUKPPiW istniały zapisy uprawniające do interwencji w obronie uczuć religijnych. Ani w dekreście o utworzeniu GUKPPiW z 5 lipca 1946 roku, ani w rozporządzeniu prezesa Rady Ministrów z 22 kwietnia 1975 roku – zatem w dokumentach określających kryteria cenzury – nie pojawia się taki zapis. Przez 35 lat takiego zapisu nie było – aż do 1 października 1981 roku, kiedy weszła w życie Ustawa o kontroli publikacji i widowisk z 31 lipca 1981 roku; artykuł 2 punkt 8 mówi o „ochronie uczuć religijnych, a jednocześnie uczuć osób niewierzących”. Ustawa w zmienionym kształcie obowiązywała ledwie do stanu wojennego. Wkrótce wprowadzono zmiany, które skodyfikowane zostały w Prawie prasowym z 26 stycznia 1984 roku, nie objęły one jednak zapisów dotyczących ochrony uczuć³². Jedyna w tym zakresie zmiana polegała na tym, że o ile w raportach cenzury z okresu między 1 października a 13 grudnia 1981 roku pojawiają się uzasadnienia ingerencji w postaci odwołania do konkretnego punktu ustawy („Podstawa prawna: art. 2 pkt 8 ustawy o kpiw”), o tyle w okresie po wprowadzeniu stanu wojennego uzasadnienia znikają, a czytelnik raportów musi się ich domyślić. Uzasadnienia takie pojawiają się ponownie dopiero

30 *Tajne dokumenty państwo-Kościół 1980-1989*, Aneks, Londyn, Polityka, Warszawa 1993, s. 24-28.

31 Por. M. Kościelniak, *Egoiści*, s. 83-103.

32 Jedną z pozostałości ustawy z 1981 r. była możliwość oznaczania w czasopiśmie miejsc ingerencji cenzury, z czego przez całe lata osiemdziesiąte korzystały pisma katolickie.

w raportach po 29 maja 1989 roku, kiedy w wyniku porozumień okrągłego stołu ustawę z 31 lipca 1981 roku przywrócono w niemal niezmiennym kształcie³³.

Kwerenda w raportach GUKPPIW sprzed obowiązywania ustawy z 1981 roku pokazuje jednak, że urząd cenzury wcale nie potrzebował formalnej regulacji, by chronić „uczucia religijne”. Przykład: VII Międzynarodowe Biennale Plakatu w Zachęcie (1978), skąd usunięto plakat Jacka Bieńkowskiego „przedstawiający ukrzyżowanego Jezusa trzymającego w dłoniach nogawki spodni; na plakacie był napis: «JESUS JEANS ORIGINAL AMERICAN FABRIC – WHAT ARE THE LIMITS OF ADVERTISING?»”³⁴. Ta ingerencja jest ciekawa, ponieważ Bieńkowski wystąpił nie przeciwko Kościołowi, ale w obronie tradycyjnych wartości religijnych nadużywanych (jego zdaniem) w konsumpcjonistycznych społeczeństwach kapitalistycznych. Cenzura zapewne dmuchała na zimne. Uzasadnień nie czerpała zatem z oficjalnych prawnych regulacji dotyczących GUKPPIW, ale bezpośrednio z kodeksu karnego i zapewne nieoficjalnych wewnętrznych wytycznych.

Tym bardziej intrygujące jest, że kwestia ochrony uczuć religijnych w zakresie działania GUKPPIW została formalnie uregulowana w szybkim okresie karnawału Solidarności, a upomniano się o nią w momencie, gdy tylko opozycja ponownie doszła do głosu. Przybliżenie historii ustawy z 31 lipca 1981 oraz analiza raportów cenzury z tych dwóch krótkich okresów dają interesujący asumpt do myślenia o polskiej transformacji w kategoriach zmian aksjologicznej.

Ochrona „uczuć osób niewierzących” (rok 1981)

Historia Ustawy o kontroli publikacji i widowisk z 31 lipca 1981 roku sięga postulatów strajkowych z 17 sierpnia 1980 roku (punkt 3: „Przestrzegać zagwarantowaną w Konstytucji PRL wolność słowa, druku, publikacji, a tym samym nie represjonować niezależnych wydawnictw oraz udostępnić środki masowego przekazu dla przedstawicieli wszystkich wyznań”). Zniesienie

33 Na temat historii przepisów dot. cenzury w PRL por. np. Z. Radzikowska, *Z historii walki o wolność słowa w Polsce. Cenzura w PRL w latach 1981-1987*, Universitas, Kraków 1990; T. Goban-Klas, *Niepokorna orkiestra medialna. Dyrygenci i wykonawcy polityki informacyjnej w Polsce po 1944 roku*, przeł. A. Minczewska-Przeczek, Oficyna Wydawnicza Aspra-JR, Warszawa 2004; T. Mielczarek, *Uwarunkowania prawne funkcjonowania cenzury w PRL*, „Rocznik Prasoznawczy” 2010, nr 4.

34 AAN 2/1102/0/73.4/3676.

cenzury prewencyjnej okazało się nierealne – w zamian porozumienia między strajkującymi a rządem z 31 sierpnia 1980 roku zawierały zapisy, które zobowiązywały stronę rządową do wniesienia do Sejmu projektu nowej ustawy o cenzurze i wytyczały kierunek zmian w podstawowych zasadach funkcjonowania GUKPPIW. „Cenzura, niestety, dalej pozostaje... ale jest cenzurą jawną, [...] której kompetencje zostaną określone w ustawie i której decyzje będą zaskarżalne przed sądem”³⁵ – wyjaśniał stoczniowcom Andrzej Gwiazda. W kolejnych miesiącach w prace nad projektem po stronie opozycyjnej zaangażowały się Komitet Porozumiewawczy Stowarzyszeń Twórczych i Naukowych oraz grupa robocza wyłoniona spośród członków konwersatorium Doświadczenie i Przyszłość (równoległe własne rozmowy w ramach Komisji Wspólnej prowadził Kościół). Opracowano dwa robocze projekty, społeczny i rządowy, na których podstawie Komisja Wspólna 14 stycznia 1981 roku ogłosiła jeden projekt – wobec braku porozumienia we wszystkich kwestiach niektóre punkty podane zostały w dwóch różnych wariantach. Opracowując finalną ustawę z 31 lipca, strona rządowa dokonała arbitralnego ujednoczenia projektu³⁶. Co dla mnie kluczowe, zapis o przestrzeganiu zasady „wolności sumienia i wyznania” znalazł się zarówno w projekcie społecznym jak i rządowym, a projekt kompromisowy w punkcie dotyczącym zakazu „naruszania uczuć religijnych i uczuć osób niewierzących” był jednolity i nie stanowił przedmiotu sporu. Ta zgodność stanie się zrozumiała, jeśli weźmiemy pod uwagę, że już wspomniany protokół porozumień z 31 sierpnia 1980 roku zawierał wniosek, by przysły projekt cenzury gwarantował „ochronę uczuć religijnych, a jednocześnie uczuć osób niewierzących”.

Intrygujący jest fakt uwzględnienia w tym zapisie także „uczuć osób niewierzących”. Ma on podstawę prawną w kodeksie karnym z 1969 roku: co prawda w artykule 198 o ochronie uczuć religijnych nie ma mowy o „uczuciach osób niewierzących”, jednak pozostałe punkty rozdziału dotyczącego przestępstw przeciwko wolności sumienia i wyznania zostały skonstruowane w taki sposób, by uwzględnić zarówno „przynależność wyznaniową”, jak i „bezwyznaniowość” obywateli i obywateli. Nie zmienia to faktu, że włączenie „uczuć osób niewierzących” do ustawy o cenzurze było wyrazistym

35 A. Drzycimski, T. Skutnik, *Gdańsk Sierpień '80. Rozmowy*, Aida, Gdańsk 1990, s. 401.

36 O projektach szeroko rozpiszywała się prasa związkowa, por. szczególnie „Zeszyty Forum Sierpień '80” 1980; „Tygodnik Solidarność” 1981, nr 3, 30, 35. Również prasa państwowa informowała o rozmowach i projektach, por. np. „Życie i Nowoczesność” z 27 listopada 1980, „Prasa Polska” 1981, nr 1.

gestem politycznym. Choć nie ma pewności, czy inicjatywa należała tu do strajkujących, można przyjąć takie założenie, jeśli się pamięta, że Solidarność chętnie odwoływała się do idei pluralizmu – co zresztą do dziś stanowi o sile jej mitu. Funkcjonowanie Ustawy o kontroli publikacji i widowisk w trakcie niespełna trzech miesięcy jej pełnego obowiązywania (między 1 października a 13 grudnia 1981 roku) w sposób wyjątkowo efektywny podważa ten mit.

Dokonano w tym czasie tylko jednej ingerencji, której podstawą był artykuł 2 punkt 8 ustawy z 31 lipca 1981 roku. Informacja znajduje się w raporcie dziennym z 19 października, a rzecz dotyczy następującego fragmentu ze szczecińskiego dwutygodnika „Kwadrat”, pisma pracowników poligrafii NSZZ „Solidarność”: „Trzeba być wdzięcznym za to, co zrobili. Uświadomili naród, to prawda – mówił do swoich. – Ale nie wolno dopuścić do władzy ateistów. Ateiści nie mają żadnych zasad moralnych. Ateiści rządząli tyle lat”³⁷.

Cenzura domagała się usunięcia ostatnich trzech zdań. Na łamach „Kwadratu” rzecz przyjęła następujący kształt: „Trzeba być wdzięcznym za to, co zrobili. Uświadomili naród, to prawda – mówił do swoich [-----] [Dokonano ingerencji w oparciu o artykuł 2 pkt. 8 ustawy, ponieważ nie można naruszać uczuć religijnych i uczuć osób niewierzących]”³⁸.

Cytat pochodzi z artykułu *Obok nurtu*, w którym autor, Tadeusz Szumigraj, z punktu widzenia uczestnika I Krajowego Zjazdu Delegatów NSZZ „Solidarność” pokazywał jego kulisy. W tym przypadku chodzi o znany epizod z czwartego dnia obrad II tury Zjazdu (29 września 1981), kiedy to dyskutowano na temat projektu uchwały z podziękowaniami dla Komitetu Obrony Robotników. Grupa delegatów z Mazowsza zgłosiła wówczas kontrprojekt, który całkowicie pomijał zasługi KOR, eksponując w sposób szczególny chrześcijańską genealogię Solidarności (od chrztu Polski po pielgrzymkę Jana Pawła II).

Epizod ten znany jest jako wystąpienie „prawdziwych Polaków” – odłamu opozycji politycznej, który doszedł do głosu pod koniec karnawału Solidarności. Przytoczony fragment z raportów cenzury jest kolejnym argumentem, który w narodowo-katolickiej ideologii „prawdziwych Polaków” każe widzieć nie – jak chcą strażnicy dyskursu o inkluzywnej Solidarności – aberrację³⁹, ale postawę mieszczańską się w symbolicznym uniwersum ruchu, zakorzenionego

37 AAN 2/1102/0/7.4.4/3805.

38 T. Szumigraj, *Obok nurtu*, „Kwadrat” nr 14 z 14 października 1981, s. 8.

39 Por. np. A. Friszke, *Rewolucja Solidarności 1980-1981*, Znak Horyzont, Instytut Studiów Politycznych PAN, Europejskie Centrum Solidarności, Kraków 2014; J. Sowa, *Inna Rzeczpospolita jest możliwa! Widma przeszłości, wizje przyszłości*, W.A.B., Warszawa 2015.

na wiele sposobów w ideologii katolickiej⁴⁰; jak bowiem widać z artykułu Szumigraja, postulat wykluczenia ateistów ze wspólnoty znajduje pełne zrozumienie u członka komisji zakładowej Solidarności w Stoczni Gdańskiej, rozmawiającego z robotnikami pełniącymi tego dnia służbę porządkową. Dokonując ingerencji, państwowa cenzura uwzględniała rzecz jasna interesy partii („Ateści rządzą tylko lat”), nie zmienia to jednak faktu, że mamy tu do czynienia z efektywnym pęknięciem dyskursu relacji władza–opozycja w PRL: państwowa cenzura, ingerując na podstawie zapisu postulowanego w porozumieniach sierpniowych, wzięła w ochronę „uczucia ludzi niewierzących”, należących do Solidarności, zaatakowanych przez innych członków Solidarności, co opisano bez komentarza w piśmie związkowym.

Spoglądając z tej perspektywy na wynegocjowany przez Solidarność zapis mówiący o ochronie „uczucia religijnych” i „uczucia osób niewierzących”, można postawić tezę, że postulowana inkluzywność funkcjonowała tutaj na szczególnych warunkach, charakterystycznych dla wielu aktów prawnych Solidarności: zasadą jest, że postuluje się w nich światopoglądowy pluralizm, zarazem jednak podkreśla szczególny status Kościoła i tak zwanych chrześcijańskich korzeni kultury polskiej (por. np. *Kierunki Działania Związku* z kwietnia 1981 roku; Uchwałę programową I Krajowego Zjazdu Delegatów NSZZ „Solidarność” z 7 października 1981 roku, punkt *Kim jesteśmy i dokąd zmierzamy* oraz *Deklarację programową w sprawie kultury narodowej*).

Ochrona „uczucia osób niewierzących” (rok 1989)

Podobnie jak w sierpniu 1980 roku, również podczas rozmów okrągłego stołu (w ramach podzespołu do spraw masowego przekazu) całkowite zniesienie cenzury nie było brane pod uwagę jako możliwa opcja, a postulat przywrócenia ustawy z 31 lipca 1981 roku w pełnym brzmieniu rozumiany był jako kompromis. Przemawiał za tym fakt, że – jak to ujął Jacek Ambroziak, posiłkując się podczas rozmów stolikowych stanowiskiem episkopatu – ustawa z 31 lipca 1981 roku stanowiła owoc „szerokiej, poważnej konsultacji społecznej, w której uczestniczył także Kościół”⁴¹.

40 Pisałem o tym w książce *Egoiści*, por. podrozdz. *Rewolucja pod znakiem krzyża, Narodowa rozkosz*.

41 Stenogram z pierwszego posiedzenia Podzespołu do Spraw Środków Masowego Przekazu w dniu 17 lutego 1989 r., s. 133; <https://orka2.sejm.gov.pl/OkraglyStol.nsf/0/A7680B4367D9EB-BAC1257CDF003DA5F1/%24File/000140303.pdf> (27.04.2022).

Raporty cenzury z okresu po 29 maja 1989 roku, kiedy ustalenia okrągłego stołu odnośnie do działania cenzury prewencyjnej zostały wcielone w życie, zawierają aż cztery ingerencje opatrzone adnotacją, że ich podstawą był artykuł 2 punkt 8 ustawy z 31 lipca 1981 roku. Dwie pochodzą z czerwca: chodzi o „Sceny profanacji symboli religijnych: figury Matki Boskiej i krucyfiksu [które] usunięto z filmu wideokasetowego produkcji amerykańskiej *The Exorcist*, zgłoszonego przez firmę ITI” oraz o tekst piosenki *Kanibalizm* Z. Trysińskiego, usuniętej z programu imprezy muzycznej *Iłżeckich Dni Kultury* („Co to za religia, która na ołtarzach swego boga zjada / Jedzą jego ciało, piją krew z pucharu / Nasytzeni kanibale wracają do domów / Już wypowiedani, już znikło zwątpienie / Mogą dalej grzeszyć z czystym sumieniem”⁴²). Informacja dzienna z września zawiera zapis o ingerencjach w artykuł Andrzeja Dudzińskiego *Sataniści* zamieszczony w „Wieczorze Wybrzeża”. Wśród cytowanych przez autora wypowiedzi polskich satanistów dopuszczono krytykę kleru za opływanie w luksusy, ale usunięto zarzut, że „żyją ze swoimi gospodyniami”, oraz podsumowujące te obserwacje stwierdzenie „Naamacha”: „Nienawidzę ich za tę obłudę i hipokryzję”. Z wypowiedzi „Lilith” („W imię drewnianych ołtarzy, martwych bożków, żądają od nas bezprzykładnej szczerości i całkowitego oddania”) wykreślono słowa „W imię drewnianych ołtarzy, martwych bożków”⁴³.

W ostatnim tego typu przypadku, z listopada, chodziło o usunięcie słów „chuj naszego Pana Jezusa” ze zdania: „a żeby ci chuj naszego Pana Jezusa w gardle stanął”⁴⁴. Zdanie – wypowiedziane przez postać księdza – pochodzi z książki Jerzego Niecikowskiego *Reguły gry*, opowiadającej o walce podziemia z władzami bezpieczeństwa w połowie lat osiemdziesiątych. Książka została zgłoszona do druku w odcinkach przez tygodnik „Kultura”⁴⁵. Co ciekawe, był to przedruk z wydawnictwa bezdebitowego „Most”, które dwa lata wcześniej wydało powieść Niecikowskiego bez ingerencji. W tym przypadku drugi obieg okazał się rzeczywiście „niezależny”, choć trzeba zaznaczyć, że książka Niecikowskiego „przedstawiająca zderzenie zasad moralnych z grą

42 AAN 2/1102/0/7.4.5/3925.

43 AAN 2/1102/0/7.4.4/3905.

44 Tamże.

45 Druk powieści w odcinkach w „Kulturze” został doprowadzony ledwie do połowy, zatem ostatecznie nie objął fragmentu, z którego pochodzi zakwestionowane przez cenzurę przekleństwo.

o karierę⁴⁶ generalnie ma wymowę w pełni dysydencką; można zatem powiedzieć, że cenzura zadbała o czystość przekazu.

Zmiana ilościowa informacji o ingerencjach z tytułu ochrony „uczuć religijnych” w 1989 roku w stosunku do poprzednich lat jest widoczna, nie wiadomo jednak, czy samych ingerencji było więcej, czy tylko gorliwiej o nich raportowano. Zdecydowanie bardziej wymowny jest niepozorny fakt, że w raporcie miesięcznym z czerwca 1989 roku po raz pierwszy w spisie treści wyodrębniona została kategoria „Ochrona uczuć religijnych”⁴⁷. Najwyraźniej urzędnicy GUKPPIW – wobec upokarzającej porażki partii w czerwcowych wyborach – spodziewali się nie tylko zmiany ilościowej i jakościowej tego typu ingerencji, ale także zmiany struktury działalności cenzury. Zwracam uwagę: wbrew obowiązującemu w ustawie o GUKPPIW zapisowi wyodrębniona w raporcie dotyczącym czerwca 1989 roku kategoria mówi wyłącznie o ochronie „uczuć religijnych”, a pomija „uczucia ludzi niewierzących”. To oczywiście sprawa błaha, można ją jednak uznać za symptomatyczną, jeśli weźmiemy pod uwagę charakter zmian, dla których czerwiec stał się momentem zasadniczym, polegających na gruntownym podporządkowaniu społecznych i prawnych norm życia społecznego ideologii katolickiej.

Archiwum transformacji

Ten moment, kiedy „ochrona uczuć osób niewierzących” wyłania się i znika jako zasada prawna i element porządku symbolicznego, proponuję zapamiętać jako trafną ilustrację logiki polskiej transformacji.

Potoczna wiedza o transformacji zasadza się binarnym przeciwstawieniu partii utożsamianej ze sferą władzy Kościołowi i Solidarności utożsamianym ze sferą wolności i oporu. Można tę wiedzę nazwać „szkolną” lub „narodową” ze względu na jej „normatywność” charakterystyczną dla przekazujących ją instytucji, należących do państwowego przemysłu pamięci zbiorowej. W teorii cenzury tego typu „ustawiona” wiedza nosi miano cenzury produktywnej⁴⁸.

46 Cytat z czwartej strony okładki drugiego (a pierwszego „naziemnego”) wydania książki Niecikowskiego z 1991 roku, sporny fragment został tu wydrukowany bez cięć.

47 AAN 2/1102/0/7.4.5/3925. W ostatnim raporcie miesięcznym, z lipca 1989 r., nie odnotowano ingerencji z tytułu art. 2 pkt 8. W raportach dziennych, z których ostatni datowany jest na 9 kwietnia 1990 r., nie posługiwano się spisem treści.

48 Por. J. Butler, *Walczące słowa. Mowa nienawiści i polityka performatywu*, przeł. A. Ostolski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2010, rozdz. 4.

Chodzi tutaj o wskazanie, że na miano cenzury zasługuje nie tylko to, co objęte jest zakazem, ale także to, co przedustawnie wyznacza nasz sposób myślenia i mówienia, sprawiając, że nieświadomie poruszamy się w określonych ramach, dopuszczonych przez społeczną i kulturową normę. To domyślne „ustawienie” jest efektem złożonego procesu, rozpoczynającego się w momencie wejścia w język, a kontynuowanego na poziomie przyswajanych dyskursów, pojmowanych jako społecznie usankcjonowane narzędzia porządkowania, rozumienia i nadawania sensów rzeczywistości. W grę wchodzi nie tylko wiedza, ale również pragnienia, mające w tym przypadku źródła przede wszystkim w zbiorowo pielęgnowanych wyobrażeniach społeczeństwa o sobie samym.

Zaproponowana przeze mnie w tym tekście metoda zrywania pieczęci cenzury produktywnej pochodzi z repertuaru klasycznej historii kultury: chodzi o powrót do archiwum jako sposobu weryfikowania i produkowania wiedzy. O archiwach PRL-owskiej cenzury myślimy automatycznie jako o świadectwie represji władzy państwowej stosowanej wobec przejawów społecznej niesubordynacji. Jeśli filtr tej produktywnej cenzury „zdejmiemy” z archiwów cenzury PRL-owskiej, staną się one świadectwem bardziej złożonego (choć oczywiście z zasady zawsze niepełnego) obrazu życia społecznego w PRL. Mówiąc inaczej: archiwa cenzury, służące dotychczas jako źródło wiedzy na temat zniekształcania życia społecznego przez władzę państwową w PRL, tym razem posłużą jako źródło wiedzy na temat zniekształconego obrazu życia społecznego w PRL funkcjonującego do dziś w pamięci zbiorowej i stanowiącego istotny element wyobraźniowej konstrukcji zbiorowej tożsamości.

Ta metoda „klasycznego” powrotu do archiwum nie jest zatem „klasyczna” w tym wymiarze, w jakim stoi za nią świadomość, iż powrót do archiwum nie jest możliwy, archiwum bowiem jako takie nie istnieje. Archiwum – materialne, takie jak archiwum PRL-owskiej cenzury czy archiwum IPN-u – istnieje wyłącznie w sposób zdyskursywizowany⁴⁹. Mam w tym momencie na myśli nie ten dyskurs, który poprzedza materialne archiwum, decydując o jego zawartości (o tym co i dlaczego uznaje się za warte gromadzenia), ale dyskurs, który każdorazowo warunkuje nasze wejście do już istniejącego archiwum, decydując o jego zawartości: o tym, co i dlaczego uznajemy za warte zainteresowania i upublicznienia, a także co i dlaczego w ogóle udaje się nam

49 Odwołuję się tutaj do myśli Michela Foucaulta, fundamentalnej dla teorii archiwum; por. tenże, *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, PIW, Warszawa 1977, podrozdz. *A priori historyczne i archiwum*.

w nim dostrzec jako mające sens (a co zostaje prześlępione). Przytoczone przykłady ochrony uczuć religijnych w PRL nie pochodzą przecież z nowo odkrytych archiwów, ale z archiwów, które były już wielokrotnie analizowane przez różnych badaczy i badaczki jako podstawa produkowanej wiedzy. Przykłady te jednak pomijano lub nawet, jak sądzę, po prostu ich nie dostrzegano, ponieważ pochodzą spoza pola wiedzy o polskiej transformacji – spoza jej (zdyskursywizowanego) archiwum.

Praca w archiwum polskiej transformacji – tak jak ją rozumiem – polega zatem przede wszystkim na dekonstrukcji istniejącego archiwum, a dalej na konstruowaniu nowych splotów dyskursywnych, nowego archiwum, które ma szansę zagrozić prawomocnym wzorom zbiorowej tożsamości.

Abstract

Marcin Kościelniak

JAGIELLONIAN UNIVERSITY

Protecting Religious Sentiments in the Polish People's Republic: An Archive of Transformation

The author examines the under-researched issue of protecting religious sentiments in the Polish People's Republic, focusing on the 1980s. The study is based on examples of court cases and interventions of preventive censorship, identified through extensive inquiries in state archives. The author analyzes the results of these inquiries in legal, historical, and political contexts, referring to methodologies from the fields of censorship theory and archive theory. The protection of religious sentiments in the final decade of the Polish People's Republic interests the author primarily as evidence of the logic of the Polish transformation, which resulted in a non-secular democracy: the examined archives reveal an "axiological change" that happened since the first Solidarity movement.

Keywords

archive, censorship, religious sentiments, feelings of non-believers, transformation, non-secular democracy, Polish People's Republic, Church, Party, Solidarity