

John Locke – usunąć politykę. Rozmowa z prof. Agnieszką Nogal

U Locke'a mamy poziom umowy społecznej, czyli poziom jednostek porozumiewających się między sobą co do wyłonienia sędziego, który będzie rozstrzygał spory pomiędzy skonfliktowanymi właścicielami. Cała reszta ma być kwestią wolnych stowarzyszeń. Tak ma stać się z religią i innymi formami ludzkiej aktywności. Właśnie dlatego, jeżeli próbujemy zadawać Locke'owi pytanie o to, co się dzieje na poziomie politycznym, napotykaemy na pustkę – mówi prof. Agnieszka Nogal w wywiadzie dla „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Locke. Między prawem naturalnym a umową społeczną”.

Maciej Wilmanowicz (Teologia Polityczna): Czy John Locke jest w dalszym ciągu myślicielem, z którego myśli możemy czerpać, którą możemy wykorzystywać, czy też pełni on obecnie wyłącznie rolę postaci pomnikowej, obecnej na kartach podręczników, ale niekoniecznie relewantną w kontekście problemów XXI stulecia?

Prof. Agnieszka Nogal: Z pewnością liberalizm Johna Locke'a różni się od tego, co – mówiąc „liberalizm” – mamy na myśli współcześnie. Na tym polu doszło do bardzo głębokiej zmiany. Locke jest żywy nie w sferze teorii politycznej czy filozofii polityki, ale tam, gdzie odnosi się do ekonomii. Teoria Locke'a opierająca się na założeniu, że legitymizowaną formą własności jest własność pochodząca z pracy i ze „zmieszania” tej pracy z materią, jest przywoływana niezwykle często,

właściwie trudno byłoby w tej chwili znaleźć inną konkurencyjną teorię własności. Nie jest zatem tak, że cała myśl Locke'a zachowała swoją aktualność. Jeśli chodzi o filozofię polityki, uzasadnienie formy rządu, zwłaszcza rządu ograniczonego, to przywołuje się go dużo rzadziej. Natomiast w dwóch wymiarach, jak sądzę, myśl Locke'a jest ciągle aktualna. Pierwszy to, jak wspomniałam, wymiar filozofii odnoszącej się do własności, jej pochodzenia i legitymacji. Drugi, również – jak sądzę – nie doceniany, ale moim zdaniem ważny, to uzasadnienie praw człowieka. Locke jest autorem, który prezentuje bardzo ciekawe uzasadnienie praw człowieka, częściowo odwołujące się do tradycji *habeas corpus*. Tradycja ta przyznawała wprawdzie autonomię jednostkom, ale tylko jednostkom w pewien sposób wyróżnionym. W Anglii, ale także w Polsce, tradycja niezależności, podmiotowości politycznej jednostek, których nie wolno było chociażby uwięzić bez wyroku sądowego, była bardzo żywa, ale ograniczona do wąskiego grona ludzi, przynależących do konkretnego stanu; u nas był to stan szlachecki, w Anglii stan obywatelski, nieobejmujący szerokiego grona społeczeństwa. Na tym tle Locke jako pierwszy buduje argumentację, która dotyczy wszystkich. Odwołuje się przy tym do argumentacji teologicznej. Zapewne każda głębsza filozofia polityki w gruncie rzeczy rozpoczyna się od rozstrzygnięć natury teologicznej. Należy pamiętać, że pisząc *Drugi traktat o rządzie*, Locke polemizował z Filmerem, który bronił władzy monarszej przy pomocy pewnej teologii politycznej... Locke przedstawia argumentację, w której wszyscy ludzie zostali obdarowani życiem przez Boga – życie ludzi należy zatem do Boga, ale już ciało jest ich własnością. Życie nie, ale ciało tak.

A zatem szeroka koncepcja *property*, która obejmuje nie tylko własność w sensie materialnych przedmiotów, które do nas przynależą, ale również nasze ciała, nasze osobiste przymioty, nasz umysł.

Tak. Z tego wynika wniosek, że nikt inny nie może być właścicielem naszego ciała, zwłaszcza monarcha, jak to próbuje uzasadniać Filmer. Z faktu indywidualnego samo-posiadania wynika również, że każdy ma równy ontologicznie status, tak samo został obdarowany życiem przez Boga. Przed Bogiem wszyscy są równi, a więc wszyscy, nawet jeśli nie mają własności ziemi, której broni Filmer, to zachowują tę podstawową własność, jaką jest własność ciała. To ona ich zrównuje. To w tym miejscu John Locke robi ten krok w stosunku do tradycji *habeas corpus*, mówiąc, że równy status ludzi wynika z przesłanek ontologicznych, nie zaś – jak miało to miejsce wcześniej – z przesłanek prawnych. Korzystanie z przywileju ochrony prawnej, zakaz uwięzienia bez wyroku sądowego – wszystko to wynikało wcześniej ze statusu prawnego i obywatelskiego. Locke pokazuje jednak, że jedynym dopuszczalnym uzasadnieniem jest uzasadnienie ontologiczne, na którego podstawie dopiero przywilej ten powinien stać się prawem. Wydaje mi się, że można o nim mówić – i w tym wymiarze jest niedoceniony – jako o prekursorze praw człowieka. Nie zgadzam się bowiem z postrzeganiem praw człowieka jako istniejących od zawsze, już w starożytnym Rzymie czy Grecji. Nie, w starożytnej Grecji i starożytnym Rzymie istniały pewne wyróżnione, obdarzone prawami grupy ludzi. Nie były to jednak prawa człowieka, a prawa obywatela. O właściwych prawach człowieka możemy mówić tak naprawdę dopiero po II wojnie światowej. Filozofią, która poprzedza i pozwala uzasadniać prawa człowieka, jest właśnie filozofia Locke'a. Pokazuje ona, że każdemu powinniśmy przyznać prawo do dysponowania własnym ciałem, chociaż – jak podkreślam – nie swoim życiem. Te dwa elementy myśli Locke'a, o których mówiłam, są ze sobą ściśle związane. Zgodnie z teologią Johna Locke'a żaden człowiek nie powinien być poddany woli drugiego, lecz samodzielnie dysponować swoją osobą, ponieważ ona do niego należy – z tego z kolei wynika teoria pracy, czy też własności

nabywanej przez pracę. Jeżeli moje ciało jest moją własnością, a – jak powiada Locke – ziemia została dana wszystkim ludziom, wszystkim pokoleniom do wspólnego użytku, to z tej danej przez Boga materii prawomocnie wyprowadzam swoją własność poprzez zmieszanie tej materii z pracą własnych rąk. Z jednej strony zatem każdy ma własność. Nie ma nikogo, kto nie posiadałby niczego, ponieważ na pewnym elementarnym poziomie jesteśmy niezależni. Z drugiej strony każdy ma prawo do poszerzania swojej własności poprzez pracę. Oczywiście tego typu teoria własności będzie prowadziła do napięć, które wskazywał na przykład Karol Marks, podkreślając, że przecież to robotnicy wykonują pracę, a kapitalista zawłaszcza jej efekty.

I co się stanie, kiedy cała leżąca odłogiem ziemia zostanie zagospodarowana...

Tak, co zresztą było już faktem w czasach Locke'a. Widzimy te napięcia, zwłaszcza gdy próbujemy przenieść metaforykę Locke'a – opartą o ciało – w sferę własności ziemi. Prawomocne zawłaszczenie ziemi następuje wówczas, gdy zaczniemy na niej pracować, ale oczywiście w Anglii nie było już wówczas ziemi niczyjej. Locke jako ziemię niczyją traktował Amerykę, ale my dobrze wiemy, że tak nie było, co dobrze pokazuje istotę problemu. Teoria Locke'a funkcjonowała dobrze w odniesieniu ciała, upodmiotowiła jednostki w sposób bardzo szeroki, niwelując różnice stanowe, zacierając granicę pomiędzy obywatelami i nie-obywatelami, niwelując w zasadzie feudalizm, pokazując, że jest on na poziomie filozoficznym i politycznym nieuzasadniony. Napotykała jednak również na problemy, w tym na ten związany z ziemią, która *de facto* w czasach historycznych nigdy nie była niczyja.

Czy teorię Locke’a możemy traktować jako wyraz uniwersalizacji tradycji *common law*, bardzo silnego w angielskiej tradycji prawnej przekonania o wolności obywateli zakotwiczonej w porządku prawnym? Czy możemy powiedzieć, że jego teoria jest bardzo mocno zakotwiczona w tradycji prawnej, nie tylko filozoficznej?

Oczywiście tak. Zwróćmy jednak uwagę na to, że myśl Locke’a nie została przyjęta jako oczywistość. Z jednej strony mamy dominujące wówczas przekonanie wyrażane przez Roberta Filmera, że podstawową formą własności jest własność ziemi, a podstawowym sposobem jej nabywania jest – nie jak u Locke’a – zmieszanie poprzez pracę, ale dziedziczenie.

Teoria zatem, która była duża bliższa doświadczeniom ówczesnych Anglików...

Dokładnie. Jeżeli spojrzymy na system prawa angielskiego, w którym mamy do czynienia z dziedziczeniem przez najstarszego męskiego członka rodu, co faktycznie pozbawiało pozostałych członków dostępu do własności ziemi, to dostrzeżemy tutaj także teorię władzy uzasadnionej poprzez odwołanie do własności, i to też jest tradycja prawa angielskiego. Z innej perspektywy należy wskazać, że myśl Locke’a funkcjonuje w napięciu z teorią innego wielkiego filozofa – Thomasa Hobbesa. Jego zdaniem, w kontrze zarówno do Filmera, jak i do Locke’a, wszelka własność jest uzależniona od państwa, tzn. powstaje dopiero wraz z powstaniem państwa. Wcześniej mamy do czynienia jedynie z posiadaniem i to nietrwałym, ponieważ opartym na

nagiej przemocy. Dopiero pojawienie się państwa wprowadza zinstytucjonalizowaną formę posiadania, własność – oraz roztacza nad nią ochronę. Gdybym miała powiedzieć, kto trafniej opisał sytuację samej Anglii, powiedziałabym, że niestety był to chyba Thomas Hobbes. Stojąc po stronie monarchii, bronił jej bardzo skutecznie przeciwko wigowi, jakim był Locke, ale także odcisnął silniejsze od niego piętno. Myśl Locke’a trafiła do nas raczej za pośrednictwem Stanów Zjednoczonych. Na pewno Locke’a można wpisać w tradycję *common law*, ale też nie można zapominać, że on w tej tradycji jest pewnego rodzaju rebeliantem. Jego sposobu myślenia mógł używać Karol Marks. Wystarczy uświadomić sobie, jak bardzo jego teoria odbiega od prawa własności ziemi u Filmera, czy całkowicie uzależnionej od państwa własności u Hobbesa.

Hobbes i Filmer, każdy na swój sposób, podkreślali, że niemożliwe jest istnienie władzy i istnienie prawa bez nieskrępowanej, suwerennej decyzji – bez teologicznego *fiat*. Czy można powiedzieć, że Locke stara się za wszelką cenę usunąć z systemu politycznego ten element arbitralności decyzji? Czy wszystkie działania państwa muszą u Locke’a opierać się na uprzednio istniejących zasadach, na jakiejś klarownie zdefiniowanej racjonalności?

Wydaje mi się, że te decyzje są u Locke’a obecne, ale na poziomie indywidualnym.

Na poziomie woli pojedynczego obywatela, który się zgadza na partycypację w systemie społeczno-politycznym?

Tym, kto u Locke'a mówi *fiat*, jest jednostka – wszystkie inne poziomy decyzyjne stara się on wymazać. Oczywiście nie udaje mu się tego zrobić, co widać chyba najlepiej właśnie w owych aporiach, które występują wokół problematyki ziemi. Na przykład w którymś fragmencie *Dwóch Traktatów o Rządzie* pisze, że jeżeli w danym państwie nie podoba nam się rząd, to możemy sobie wyjechać. Współczesny nam filozof polityki John Rawls pokazuje we wszystkich swoich pracach, ale chyba najpełniej w *Liberalizmie politycznym*, że takie abstrakcyjne pojęcie jednostki, która jest tak całkowicie autonomiczna, że może zdecydować nawet o przynależności do danej wspólnoty politycznej, jest pustą fikcją, bo przecież wszyscy jesteśmy uzależnieni od języka, od tradycji. To nie jest tak, że emigracja jest prostą decyzją, a polityka dotyczy jedynie własności i jest oparta na poszukiwaniu bezstronnego sędziego, który rozsądzi spory wokół tego, co należy do kogo. Wiemy, że tak nie jest, że polityka ma dużo szerszy zakres. Obywatelstwo w czasach samego Locke'a nabywało się na podstawie prawa pochodzenia. To do dzisiaj jest w większości państw świata podstawowy sposób nabywania obywatelstwa. Jeżeli przyjedziemy do jakiegoś państwa, nie staniemy się jego obywatelem. Problem z nabywaniem nieruchomości na terenie państwa, którego obywatelami nie jesteśmy, jest problemem stałym i był on dużo większy w czasach Locke'a, niż jest obecnie. Locke musiał być tego świadomy.

Mamy zatem ponownie do czynienia ze światem wypełnionym raczej Lewiatanami Hobbesa niż pojedynczymi jednostkami Locke'a.

Tak. Wydaje mi się, że to w tym wymiarze Hobbes odcisnął głębsze piętno na filozofii polityki niż Locke. Hobbes opisał Lewiatana, opisał zasadę jego działania, potrafił wyjaśnić, co to takiego jest terytorium, co to takiego jest państwo. Terytorium? To jest właśnie ziemia kontrolowana przez państwo. Prawo? To jest wola suwerena. Locke chciał wszystko to oprzeć na umowie społecznej – i dopóki dotyczy to jednostek oraz relacji pomiędzy nimi, pracy, własności, ale w wymiarze czysto indywidualnym, to wydaje się, że Locke zbudował bardzo przekonującą do dzisiaj argumentację. Jest ona szczególnie przekonująca w obronie praw człowieka. Ale w momencie, gdy przechodzimy na poziom wyższy, na poziom relacji pomiędzy państwami, przynależności politycznej i tożsamości politycznej, to tutaj rzeczywiście liberalizm, a przy okazji Locke, ma nam bardzo niewiele do powiedzenia. Raczej jego adwersarze, w tym właśnie Hobbes, budują argumentację, która pokazuje poziom politycznego oddziaływania pomiędzy różnymi wspólnotami. Narodziny nowoczesnych państw. Tutaj Locke zdaje się rzeczywiście ujawniać słabości liberalizmu, które są nimi do dzisiaj. Wydaje się, że polityka jest dla liberałów pewnego rodzaju iluzją, którą należałoby wyeliminować.

W pewnym sensie w myśli Locke’a polityka jest zatem po prostu zestawem zasad, który ma umożliwić jednostkom funkcjonowanie w spokoju, nie zaś mechanizmem podejmowania jakichś poważnych wspólnotowych decyzji, docierania do „Prawdy”.

W ogóle. Tę politykę należałoby w gruncie rzeczy usunąć. Mamy poziom umowy społecznej, czyli poziom jednostek porozumiewających się między sobą co do wyłonienia sędziego, który będzie rozstrzygał

spory pomiędzy skonfliktowanymi właścicielami. Cała reszta ma być kwestią wolnych stowarzyszeń. Tak ma stać się z religią i innymi formami ludzkiej aktywności. Właśnie dlatego, jeżeli próbujemy zadawać Locke'owi pytanie o to, co się dzieje na poziomie politycznym, napotykamy na pustkę, bo nie ma on do powiedzenia niczego, albo przynajmniej niczego interesującego.

Wydaje się, że w późniejszym okresie myśliciele liberalni – jak choćby John Stuart Mill – będą szukali odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób można tworzyć racjonalną politykę w systemie, w którym mamy do czynienia nie z ustaloną raz na zawsze, opartą na boskich przykazaniach „racjonalnością”, tylko właśnie na pojedynczych jednostkach, które do rozwiązań politycznych będą dochodzić w ramach procesu deliberacji.

I tutaj opisuje Pan proces przekształcania się liberalizmu w jego współczesną formę. Natomiast na tym tle widać pewną cechę liberalizmu, która pozostaje stała, a która zaczyna się wraz z Lockiem – chodzi o swoistą niechęć do polityki. Dla Johna Stuarta Milla zbiorowość jest przede wszystkim zagrożeniem. Z jednej strony Mill pisze o tym, że jednostki mogą same stanowić o sobie jedynie w obrębie wspólnoty politycznej, która także sama o sobie stanowi. Jest autorem bardzo znanego tekstu *O rządzie reprezentatywnym*, w którym wskazuje, że samo-stanowienie jednostek możliwe jest tylko w samo-stanowiącej się wspólnocie politycznej. A więc liberalizm na dwóch poziomach – indywidualnym i zbiorowym. Ale z drugiej strony ten sam Mill mówi przecież, że dominujące gusta, dominujące opinie są dla jednostki zagrożeniem. Wskazuje, że ten poziom zbiorowy jest czymś, co indywidualizmowi zagraża, jest dla niego niebezpieczny. Więc tak, tutaj mamy do czynienia z taką ewolucją. Sądzę, że stąd u

liberałów – co akurat u Stuarta Milla widać być może nieco mniej, ale u Locke’a bardzo – po przejściu do analiz politycznych, ciężko znaleźć konkretną treść, co wynika z niechęci do ujęcia polityki jako zjawiska pierwotnego w stosunku do tego, co indywidualne. Starożytni uważali na przykład, że indywidualna własność musi zostać poprzedzona własnością wspólną; że to wspólnota polityczna jako pierwsza zawłaszcza ziemię. To jest najbardziej elementarne, intuicyjne podejście. Podobnie w czasie wojny, to wspólnota polityczna podbija pewien teren, bierze go w posiadanie i potem na tym terenie może wyłonić się własność indywidualna. Locke odwraca tę argumentację. Mówi, że najpierw mamy własność indywidualną, a jakkolwiek polityka jest tylko po to, żeby tę własność indywidualną chronić.

Czy logikę Locke’a można dostrzec we współczesnej, daleko idącej prywatyzacji, wizji obywateli jako przede wszystkim jednostkowych nosicieli praw, niekoniecznie jako aktywnych członków społeczeństwa? Czy programowa niechęć do polityki otwiera współcześnie drogę technokratyzmowi, opartemu na wierze, że dzięki twardym danym, racjonalnemu zarządzaniu, eksperckiej wiedzy uda się w końcu wyeliminować problem polityki, jako sfery, w której nie ma dobrej lub złej „odpowiedzi”, są jedynie konkurujące ze sobą wartości?

Zrekonstruował Pan wizję swego rodzaju paternalizmu, przekonania, że istnieją ludzie, choćby naukowcy, którzy wiedzą „lepiej”. Wolałabym jednak postrzegać Locke’a jako przeciwnika wszelkich form paternalizmu. Zwalczał je bardzo konsekwentnie nie tylko na poziomie swojej teorii politycznej czy ekonomicznej, ale także na poziomie teorii poznania. Rodzimy się jako czysta, niezapisana księga, wypełniana następnie poprzez unikalne doświadczenia naszego indywidualnego

życia. Z jednej strony zatem, gdy obserwujemy dokonujące agresywnej ekspansji byty polityczne (takie jak święjące tryumfy w XIX wieku imperium brytyjskie), to pomijanie tego poziomu wydaje się dziwaczne. Nagle mamy jednostkę, która się znikąd nie bierze, ląduje w Ameryce i zawłaszcza ziemię niczyją. Widzimy, jakie to rodzi konflikty i problemy, nawet dzisiaj, kiedy upominają się o swoje prawa ci, którzy uważają się za uprzednich właścicieli tej ziemi. Ale z drugiej strony niechęć Locke'a do polityczności wiąże się jednocześnie z walką przeciwko wszelkim rodzajom paternalizmu. Wydaje mi się, że to, z czym mamy do czynienia w dzisiejszym liberalizmie, to próba przeniesienia na poziom państwa, zadekretowania poglądów, które pewna grupa osób uważa za słuszne i narzucenia ich reszcie z perspektywy właśnie jakiegoś centrum. Tego typu rozważania na temat treści tożsamości politycznej byłyby jednak zupełnie obce Locke'owi. W tym sensie wydaje mi się, że trudno byłoby go wpisać w linię obrony paternalizmu, zwłaszcza państwowego. Być może ma pan rację w tym wymiarze, że wraz ze zniknięciem polityki, obywatel niejako traci narzędzia do oceny tego, co w wymiarze politycznym się dzieje. Kolonializm, działania zbrojne, po prostu klasyczna wojna, działania wymierzone przeciwko ludności tubylczej w Amerykach – język Locke'a nie pozwala nam tego dostrzec. Widzimy tylko jednostkę, która zajmuje się pracą na „ziemi niczyjej”. W tym sensie rzeczywiście liberalizm może uwalniać pewne obszary i oddawać je logice paternalistycznej, a to w ten sposób, że nie dostrzega ich istnienia. Na pewno tego nie uzasadnia, ale w jakimś stopniu odbiera jednostce umiejętność analizy tego, co na tym poziomie się dzieje.

Na początku naszej rozmowy przywołała Pani obecny w teorii Locke'a zakaz samobójstwa, wynikający z roli, jaką w jego teorii odgrywał Bóg – twórca i właściciel ludzkiego życia. Czy we współczesnym świecie, po ogłoszonej przez Nietzschego śmierci

Boga, jesteśmy w stanie znaleźć przekonujący w szerokim zakresie społecznym argument, który podtrzymywałby i uzasadniał uniwersalne obowiązywanie praw człowieka i wynikające stąd obowiązki wobec innych ludzi? Czy też prawa człowieka obowiązują we współczesnym świecie tylko wówczas, gdy poszczególne Lewiatany zgadzają się na ich egzekwowanie? Czy jesteśmy w stanie znaleźć inne rozwiązanie niż ich techniczna inkorporacja w ramy systemów państw narodowych?

Warto przypomnieć, że prawa człowieka to bardzo świeży element filozofii polityki, który pojawia się po II wojnie światowej. Poszukując ich wcześniejszych uzasadnień, poprzez sięgnięcie chociażby do św. Tomasza czy Immanuela Kanta, musimy mieć świadomość, że były to uzasadnienia w wymiarze etycznym, pozbawionym charakteru prawnego. Rzeczywiście prawa człowieka pojawiają się zatem w przestrzeni politycznej w momencie, gdy stojąca u ich podstawy teologia zostaje odrzucona w wymiarze politycznym. Mają one charakter praw pozytywnych, to znaczy muszą być nadzorowane przez państwo, bo inaczej po prostu nie działają. Wydaje mi się, że po Locke'a warto sięgać dlatego, że zdaje się on omijać spory dotyczące metafizycznych uzasadnień praw człowieka – sprowadza je do poziomu własności. Oczywiście u podstawy tej teorii obecne jest uzasadnienie teologiczne, ale argumentacja Locke'a, związana z tradycją *habeas corpus*, pozwala nam widzieć prawa człowieka w porządku właśnie pewnych praktyk prawnych, co moim zdaniem jest zaletą. Pozwala zbudować konsensus wokół praktyk, a nie samych uzasadnień, które bardzo często prowadzą do konfliktów. Pomimo to prawa człowieka nie są tylko nagą rzeczywistością pozytywną, jak chciałby widzieć to z krytycznej perspektywy Carl Schmitt, którego zdaniem prawa człowieka to narzędzie, którym zachodni świat dręczy całą resztę po to, żeby uzasadnić swoją ekspansję polityczną. Jeżeli nie chcemy tego widzieć

jedynie w ten sposób, to wydaje mi się, że właśnie odwołanie się do *habeas corpus*, ale traktowanego w sposób możliwie szeroki, jako prawa przysługującego wszystkim osobom mieszkającym na danym terytorium, byłoby możliwe do przyjęcia na gruncie konsensusu w Europie, ale oczywiście jest to bardzo zachodnio-centryczna koncepcja, zapewne nie do przyjęcia w innych rejonach globu, na podstawie innej, innych teorii własności. Tutaj mamy bardzo wyraźnie spór toczony w obrębie tradycji prawa rzymskiego. Prawa dotyczącego z jednej strony własności ziemi, na które powołuje się Filmer, ale z drugiej strony bardzo podobnego typu własności, tyle tylko, że przeniesionej przez Locke'a na ciało, na osobę ludzką. Myślę, że to byłoby w innych tradycjach myślowych i prawnych zupełnie niezrozumiałe. Więc w tym sensie rzeczywiście ta tradycja praw człowieka jest tradycją zachodnią, wyrosłą tutaj i możliwą do obrony w sposób nie tyle teologiczny, co filozoficzno-polityczny, filozoficzno-prawny na gruncie zachodniego sposobu myślenia o prawie i polityce.

Z prof. Agnieszką Nogal rozmawiał Maciej Wilmanowicz

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury – państwowego funduszu celowego.



Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego