

Paweł Kaczorowski: Fryderyk Nietzsche – Carl Schmitt. O pewnym powinowactwie między nimi, a także o tym, że „świat myślany jest inny niż świat żyty”

Istnieje wedle Nietzschego i pozytywna strona nihilizmu. Jest to otwierająca się w tym stanie rozpadu kosmosu szansa na... dowartościowanie tych zwietrzałych wartości, szansa na to, by mocą swej woli i za sprawą twórczego wysiłku „dowartościować” wartości, tchnąć w nie nowego ducha, ducha wziętego z własnego – ale tego wyjątkowego – życia – pisze Paweł Kaczorowski w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Potrzeba Nietzschego?”

Europejscy filozofowie i uczeni, choć raczej nie eseiści ani pisarze, co najmniej od czasów teorii idoli Francisa Bacona i Rozprawy o metodzie Descartes’a aż po Einsteina lub nawet Freuda, zabierając się do swej pracy, odsuwali życie swoje i innych na bok i wyłączając się zeń, wchodzili w inny wymiar[1]. Ten zabieg, obowiązujący zwłaszcza w epoce pozytywizmu i scjentyzmu, różną miał nazwę, ale chodziło o jedno, o to, by – jak to ujął zmierzający do Wenecji Aschenbach – sprostać stawianym samemu sobie wysokim intelektualnym wymaganiom, czyli przyjąć postawę wysublimowanego wprawdzie, ale chłodnego dystansu do rzeczy. Bezstronność i obiektywizm, dokładne skupienie na wydzielonym przedmiocie i jego niezaangażowana wnikliwa obserwacja, a potem ogólny i abstrakcyjny wywód – oto cechy metody naukowej. Cechy wiadome, podstawowe, nieodzowne. Są słuszne, wszelako wymuszają pewną szczególną jednostronność, w

pewien sposób ograniczają. Oznaczają one mianowicie, że osobowość, indywidualność, charakter, wiek, własne przeżycia, doświadczenia, sprawy prywatne, osobiste, rodzinne, wspólne ludzkie, dla nauki przestają się liczyć, przestają być ważne, odchodzą w niebyt. Żywego człowieka zastępuje w ten sposób sztuczny podmiot poznania: bezosobowy, bezcielesny, beznamienny, czysto racjonalny, podmiot, który nie choruje, nie ma rodziny, dzieci, nie przeżywa rozczarowań, rozterek ani śmierci bliskich, nie czuje ani gniewu, ani też radości. Dla filozofa to odsunięcie życia na drugi plan ma pewne uzasadnienie: skoro świat zastany jest niepełny, niegotowy, to i życie w nim jest takie: tymczasowe, prowizoryczne, przypadkowe – nieistotne. Dla uczonego także: właściwe, esencjonalne sądy to przecież tylko te, które potwierdza naukowa metoda, reszta to powielane schematy, mniemania, opinie, przesady – krzykliwe i niezborne, powierzchowne i zmienne. Dla filozofa i uczonego życie pojawia się, owszem, ale jako wtórne i w innej postaci, dopiero jako życie człowieka wyposażonego już w zdobytą ważką wiedzę, wkraczającego wraz z nią i dzięki niej na wyższy – tak się uważa – poziom egzystencji. O dalszych peregrynacjach tak oświeconego śmiertelnika, peregrynacjach po świecie i historii w nauce i w filozofii na ogół jednak panowało milczenie, aż właśnie do czasu pojawienia się Kierkegaarda, Nietzsche, a także poniekąd, w innym obszarze, Maxa Webera i Carla Schmitta.

Bo i Nietzsche, i Schmitt – o nich tu będzie mowa – podchodzą do spraw świata inaczej. Odmienny od tradycyjnego, swoisty charakter ich myślenia, na tle klasycznej postawy uderza i zdumiewa, niektórych wręcz zachwyca. Nie bez powodu: pierwszy z nich cały czas stara się przecież pokazać, że to życie właśnie stanowi centrum, że życie wieczne rozgrywa się tu i teraz – niejako w codzienności, drugi natomiast pisze

*Dla filozofa to odsunięcie
życia na drugi plan ma pewne
uzasadnienie: skoro świat
zastany jest niepełny,
niegotowy, to i życie w nim
jest takie: tymczasowe,
prowizoryczne, przypadkowe –
nieistotne*

w przekonaniu, że
myślą swą sobie i
innym odsłania
właśnie życia
konkretną treść,
uprawia Philosophie
des konkreten
Lebens. Dla nich
więc egzystencja to
problem pierwszy,
problem wiodący.

Obaj sądzą, że sięgając głęboko, dotykają bezpośrednio czegoś najbardziej istotnego, zasadniczego w ludzkim życiu. Nietzsche odkrywa, odsłania w nim element absolutnej, wciąż od nowa podejmowanej, uwalniającej się od swej przeszłości twórczości, element dla niego boski, którego rozwinięcie jest nakazem, programem działania. Schmitt zaś odkrywa polityczność, szczególny rys zbiorowego działania, ale nie tylko to, także specyficzny związek polityczności z religijnością, z chrześcijaństwem, związek dla obu tych aspektów zbiorowego działania nie w tym samym może stopniu, ale istotny, twórczy, a dla państwa mający fundamentalne znaczenie.

Lecz to wewnętrzne rozedrganie, ta intelektualna gorączka, która ich przy tym odkrywaniu i za jego przyczyną trawi, czasem mniej, a czasem bardziej opanowywana, jednych pociąga, innych zaś odpycha. Bo choć sprawia ona, że czyta się ich dzieła, także stylistycznie wyjątkowe, z wypiekami na twarzy, to jednak powoduje też utrzymywanie się w toku ich myśli stałego intelektualnego crescendo, które czasem nabiera charakteru recitativo. Nadto pozwala im ona wydawać sądy

niezmiennie kategoryczne, skłania do wyciągania ostatecznych wniosków, do formułowania radykalnych twierdzeń i ocen. I może na takim tle widać pewną rację zawartą w klasycznej postawie, która tak ściśle oddzielając wiedzę od życia, ograniczała tym samym, może bezwiednie lub wbrew sobie, zasięg i skalę uczonego *cognitio*, co... pozwalało życiu ostatecznie nad nim i tak w końcu zapanować.

Schmitt odkrywa polityczność, szczególny rys zbiorowego działania, ale nie tylko to, także specyficzny związek polityczności z religijnością, z chrześcijaństwem, związek dla obu tych aspektów zbiorowego działania nie w tym samym może stopniu, ale istotny, twórczy, a dla państwa mający fundamentalne znaczenie

I Nietzsche, i Schmitt myślą zanurzeni w historii, w historii swej epoki, wspólnej im, poniekąd, pomimo różnicy wieku. Jest to jeszcze wciąż czas realizacji optymistycznej oświeceniowej wizji człowieka, którego rozwój naszkicował Condorcet, a rozwinęli Comte i Spencer. Ale chcą oni nie tylko, jak Hegel,

ująć swój czas w pojęcia, ale przede wszystkim zmierzyć się z nim, wydać o nim sąd, może nawet odwrócić jego bieg, bo obaj odnoszą się do emancypacyjnego projektu zdecydowanie krytycznie.

Myślą i piszą o życiu, ale nie takim samym. Nietzsche o życiu człowieka osobnego, wręcz samotnika, Schmitt zaś – podmiotu zbiorowego. I w jednym, i w drugim przypadku jest to zarazem także ich własne życie – piszą o sobie. I w jednym, i w drugim przypadku to życie odbija świat cały, świat kultury, świat społeczny, świat polityki, ta egzystencja przeżywa go, chłonie, doświadcza.

Jakie życie, czyje życie jest ważne? Dla Nietzschego, gorącego krytyka zasady równości, tylko życie prawdziwego duchowego estety, arystokraty, osoby wybitnej, twórczej, należącej do małej grupy wolnych duchów, do mniejszości, która zapładnia ideowo, duchowo społeczeństwo. Przestrzenią samorealizacji jest kultura i tworzenie tego, co usprawiedliwia życie – dzieł, tych dzieł doskonałych, które – jak o tym pisał Karl Jaspers – „wychodzą z nas samych”. Jest to więc egzystencja wyjątkowa, do której jednak dążyć i której pragnąć może wielu. Dla Carla Schmitta natomiast znaczenie ma egzystencja nie prywatna, ale publiczna, zbiorowa, grupowa, polityczna. Dopiero bowiem uczestnicząc w niej, jednostka doznaje szczególnej intensywności życia, udziela się jej siła, moc zbiorowego podmiotu, zostaje ona wyniesiona w inne, wyższe rejony, postawiona wobec zadań, którym sprostać musi z godnością, przeciwnieństw, z którymi zetrzeć się musi heroicznie; jednostka żyje w takiej zbiorowości wśród treści, idei, zasad aksjologicznych, które zyskują – dzięki wzajemnej komunikacji członków grupy – realną postać i znaczenie. Oczywiście nie każda egzystencja zbiorowa jest pod tymi względami podobna.

Ten zasadniczy akcent położony w tamtej epoce na egzystencję i wolę, wolę bycia, życia, mocy, tworzenia, jest dość zrozumiały. Jest to bowiem epoka rewolucji, epoka, w której nowy byt, byt społeczny, rozbija

hamujące dotąd jego ekspansję ograniczenia: monarchię absolutną, porządek stanowy, obowiązującą tradycję, hegemonię Kościoła, a także uderza w oświeceniowy rozum, ostatni bastion. Rozbija w ten sposób to, co w szeroko rozumianej kulturze obiektywne, powstrzymujące, bo suwerenne wobec podmiotu, wobec subiektywności, która teraz, niepohamowana, rozlewa się na wszystko i wszystko chce – dokonując totalnej dekonstrukcji, która trwa do dziś – ogarnąć. Świat to już (dawno) nie Kosmos, ale otwarta przestrzeń dla emanacji woli, woli – jak pisze Schopenhauer – i jej rozmaitych upostaciowień. To z jednej strony. Z drugiej bowiem impet rewolucyjnych przemian zastyga jeszcze na chwilę w formach restauracji, w systemie Metternicha starającego się powstrzymać aktywność i ekscesy „partii ruchu”. Stare monarchie poskramiają wybuchy Wiosny Ludów, powstaje II Cesarstwo, a potem Rzesza Wilhelmińska. Powstały w XIX wieku szczególny ład konstytucyjny, układ cenzusowego społeczeństwa i prerogatywnego państwa był wieloelementowy i treściowo pojemny, plastyczny. Mógł być zinterpretowany i uformowany jako liberalny Rechtsstaat, pozytywistyczno-prawny Nationalstaat albo też lub podług tzw. monarchisches Prinzip lub zasad parlamentaryzmu. Zawierał jeszcze także możliwe punkty oparcia dla christliche Staat w wersji protestanckiej (F.J. Stahl) i katolickiej (Kulturkampf), na których rozwinięciu i urzeczywistnieniu Schmittowi, przez pewien czas, najbardziej zależało.

Jednak wszystkie te ówczesne alternatywne formy ustrojowe były więzieniem dla wspomnianych i wyróżnionych przez obu myślicieli postaci twórczej, zaangażowanej, ekspresyjnej podmiotowej egzystencji. Dlatego też Nietzsche wołał głośno: „Państwa najmniej, mało, jak to tylko możliwe”, „Państwo to zorganizowana niemoralność”. Odrzucał zdecydowanie państwo, państwo nowożytne, XIX-wieczne, bo było ono, według niego, obce wszelkiej twórczej i

*Przestrzenią samorealizacji
jest kultura i tworzenie tego,
co usprawiedliwia życie –
dzieł, tych dzieł doskonałych,
które – jak o tym pisał Karl
Jaspers – „wychodzą z nas
samych”*

pełnej duchowości,
obliczone na
zaspokojenie
interesów, potrzeb
narodu, ludu, masy,
bo jednostkę wikała
w sieć układów,
kompromisów,
partyjnych
ograniczeń, wikała i
w ten sposób ją, jej
impet życia,

osłabiała. „Państwo – pisał – to najbardziej bezduszne monstrum, jakie znamy”. Czy był więc Nietzsche myślicielem apolitycznym? Tomasz Mann w Rozważaniach człowieka apolitycznego pisze o polityce ówczesnej: „Politik ist das Gegenteil von Aesthetizismus”. Był tylko poniekąd. Bo jednocześnie żywił uwielbienie dla greckiej polis, która, według niego, miała stanowić zespół społecznych warunków, by można było żyć pięknie, osiągnąć pełnię życia, szczęście – cel elitarny, osiągalny nie dla wszystkich. Doceniał też znaczenie swoistej przyjacielskości (zob. pewne wątki z prac Nietzschego rozwijane w Politiques de l’amitié Jacques’a Derridy), rozwijającej się między duszami samotnych twórców, których – paradoksalnie – odosobnienie, samotność zbliża[2].

W II Rzeszy obowiązującą teorią państwa był prawny pozytywizm w wersji Karla von Gerbera i Paula Labanda, a dopiero potem Georga Jellinka. Ukazywał on państwo jako wielki mechanizm systemu prawa. Ustanawiając go, władza ograniczała w ten sposób samą siebie i powstawało państwo jako osoba prawna. Pokój, porządek i bezpieczeństwo gwarantowane przez takie państwo miały przede

wszystkim znaczenie dla mieszczaństwa. Nie było w nim miejsca na uznanie istotnego znaczenia egzystencji zbiorowej, a zwłaszcza, po Kulturkampf, religijnej – katolickiej egzystencji zbiorowej. Tym bardziej nie było na to miejsca w Republice Weimarskiej, w której istniejące dotąd jeszcze elementy silnego państwa osłabły pod naciskiem demokracji liberalnej, racjonalizmu i pluralizmu politycznego. Choć nie zanikły całkowicie (jak pokazuje Verfassungslehre), osłabły tak bardzo, że Schmitt już wówczas skłaniał się do poglądu, który wyraził explicite w roku 1940 i powtórzył w 1963, że epoka państwa dobiegła końca, a zatem... „Staat ist tot”. Wręcz narzuca się tu skojarzenie z wcześniejszym głośno oznajmionym przez Nietzschego wyrokiem (którego nie można powtórzyć bez bluźnierstwa), że oto „Gott ist tot”.

Patrząc z pewnego punktu widzenia, można twierdzić, że obaj myśliciele mają poniekąd podobne zjawisko na myśli, zjawisko szeroko obecne już na przełomie wieków, a także i dzisiaj. Dla Schmitta Staat ist tot oznacza, że brak państwu (wilhelmińskiemu, a zwłaszcza weimarskiemu, powojennemu także) teologicznego fundamentu, religijnego quantum przeniesionego w zsekularyzowaną epokę Moderne. Nie ma więc tego, co daje podstawę pojęciom państwa, np. pojęciu władzy i jej suwerenności, ale też nie ma już silnej zbiorowości religijnej, która ten teologiczny fundament wniosłaby w państwo i jednocześnie przejawiała swą polityczność. Nie ma jej i nie ma jej jako obudowanej państwem, chroniącej swą egzystencję. Nie ma państwa i polityczność rozlewa się coraz szerzej w coraz bardziej liberalnym społeczeństwie. Podstawą historiozoficznej krytyki u Schmitta jest wskazanie na brak w życiu modernistycznego społeczeństwa energicznie działającej chrześcijańskiej wspólnoty, w której polityczność i właśnie religijność – chrześcijańska – byłyby w sposób szczególny złączone i tworzyły nową, specyficzną jedność. Wprawdzie

chrześcijaństwo już nie jest – jak niegdyś – dosłownie powszechne, nie jest jak dawniej bezalternatywne (Taylor), ale to religijna grupa może i powinna wyznaczać jednak w społeczeństwie... środek, środek świata. Tak właśnie, powinna ukazywać obowiązującą moralno-polityczną jedność, stanowić miarodajne centrum, które może być przez wielu kontestowane, może być w niszowych gremiach i wśród różnorodnych mniejszości krytykowane, ale mimo to istnieje i trwa. Zamiast tego zaczęło powstawać, już w czasach weimarskich, pluralistyczne politycznie, ideologicznie i kulturowo społeczeństwo, w którym Bóg umarł, bo stał się jedną z... wartości.

W II Rzeszy obowiązującą teorią państwa był prawny pozytywizm w wersji Karla von Gerbera i Paula Labanda, a dopiero potem Georga Jellinka. Ukazywał on państwo jako wielki mechanizm systemu prawa

Wartości – samo to pojęcie, jego pojawienie się (najpierw u Marksa), swoista kariera i dziś powszechne stosowanie, mówienie „wartości” zamiast mówienia: dobro, piękno, prawda, sprawiedliwość,

godność..., wszystko to jest świadectwem wielkiego przełomu, kryzysu, upadku kultury Zachodu, o którym pisze Nietzsche – nihilizmu właśnie. Schmitt też o nim w istocie mówi[3]. „Wartości” bowiem to pusty X, pod który każdy podstawić może to, co zechce, to pusty wór, w którym wszystko może się znaleźć i równie dobrze doń pasuje. Bo wartością coś staje się na podstawie indywidualnego odczucia, indywidualnej deklaracji, uznania, na tej podstawie, że tak oto dana osoba rzecz widzi, ocenia, kwalifikuje. W zbiorze pod nazwą „wartości”

znaleźć więc może się wszystko, rzeczy najróżniejsze, najdziwniejsze, najbardziej od siebie odległe, do siebie nieprzystające. Znajdują się w nim one na zasadzie swobodnego wyboru, uznania, ustanowienia przez oceniający podmiot. „Wartości” to nowy rodzaj, rodzaj rzeczy w świecie, rodzaj tworzony przez jednostki. Ogólne pojęcie wartości deprecjonuje to, co w sobie zawiera, w swym ogólnym zbiorze wartości... tracą wartość, bo wzajemnie się ich wartości znoszą. Ich obowiązywanie przestaje mieć znaczenie, bo nie obowiązuje ani ogólnie, ani dla ogółu, jest czymś tylko dla danej jednostki, grupy jednostek, nie wiadomo, jak bardzo ją obowiązuje, ani na jak długo.

Wszystko, co dotąd naniósł historia, jest teraz zebrane pod hasłem „wartości”. I to, co dawniej stanowiło bezalternatywne spoiwo wspólnot, znajduje się teraz w „ofercie” do wyboru (z którego można także i nie skorzystać) dla każdej jednostki. Dla jednostki, której nikt i nic nie zapewnia znajomości kryteriów dokonania właściwego wyboru z tego „koszyka dóbr”, dla jednostki, która dokonuje go, bo nie chce zostać wchłonięta przez masę, a pragnie jednocześnie w ten sposób zaprezentować siebie, podkreślić własną indywidualność, jedyną teraz wartość nadrzędną (wszystko jest teraz dla subiektywności occasio do samoprezentacji) dla jednostki, która – i to jest właśnie opisywana przez Schmitta tyrania wartości – żąda bezwarunkowego uznania przez wszystkich innych swego wyboru, uznania go niezależnie od tego, jaki jest, co oznacza, na jakiej podstawie został dokonany i jakie ma to konsekwencje dla innych grup i całego społeczeństwa.

Taka tyrania wartości to inna postać nihilizmu, o którym pisał Nietzsche, ale jest to poniekąd nihilizmu Nietzschego tylko jedna, negatywna strona: wartości przestały porządkować życie zbiorowe, określać całą wspólnotę, definiować zbiorową tożsamość, przestały

stanowiąc kosmos – taką przede wszystkim funkcję wartości w społeczeństwie miał na myśli Nietzsche. I dlatego właśnie Gott ist tot ma znaczenie modelowe, bo chrześcijański Bóg to była dla Europy Prawda jedyna, konstytutywna, określająca rzeczywistość totalnie. Żadna inna, żadna inna jej nie zastąpiła.

Istnieje jednak wedle Nietzschego i pozytywna strona nihilizmu. Jest to otwierająca się w tym stanie rozpadu kosmosu szansa na...
dowartościowanie tych zwietrzałych wartości, szansa na to, by mocą swej woli i za sprawą twórczego wysiłku „dowartościować” wartości, tchnąć w nie nowego ducha, ducha wziętego z własnego – ale tego wyjątkowego – życia. Wszelako sytuacja taka jest bardzo ryzykowna. Człowiek nie zastaje, ale kreuje wartości, to znaczy nadaje rangę wartości czemuś, co sam uznaje, co ceni, co preferuje. Służą one życiu, to znaczy, że są służebne, a więc niemiarodajne. Przejawia się w nich coś innego niż one same, przejawia się jednostka jako ich twórca, jego wola mocy. Ponadto jedność pojęć „człowiek” i „wartości” rozmywa się w milionach istnień ludzkich, istnień indywidualnych, a także w zmiennych, sytuacyjnych, doraźnych aktach, przykładach indywidualnych wartościowań.

Taka właśnie sytuacja, przede wszystkim społeczna, ogólna, historyczna, sytuacja – użyjmy teraz innego określenia – panowania tzw. pluralizmu, tolerancji dla wszelkiej inności, pełnej otwartości, to jest, jak sądzę, to, co wspólne dla pozytywnej strony (negatywnego w zasadzie) nihilizmu Nietzschego – nietzscheańskiej „śmierci Boga” i dla jednoznacznie krytycznie ocenianego nihilizmu Schmitta – „śmierci państwa”, czyli triumfu wszelkiego rodzaju polityczności nad państwem.

Nihilizm ten to dziś już nie tylko sytuacja faktyczna, została ona bowiem nadrzędnie, bo konstytucyjnie, uprawniona, oficjalnie uznana i potwierdzona, dla bardzo wielu ludzi, grup, instancji równoznaczna jest z nowym humanizmem, stanowi synonim chwalebnej i wielce pożądanej nowoczesności.

Dodajmy jednak: powstała w sytuacji nihilizmu... postawa pluralizmu, tolerancji, otwartości nie jest wcale ewidentna ani bezproblemowa. Wartości, systemy wartości muszą się przecież w ramach takiej postawy wzajemnie uznawać, akceptować, muszą więc znaleźć wzajemnie drogę do siebie, do swego wzajemnego uznania. Czy jest to możliwe, na ile, kiedy, jak? Czy zawsze jest to możliwe, czy na ogół, przeważnie? Za jaką cenę? A jeśli nawet w pełni możliwe, to wówczas stają się jednak one wszystkie w zasadzie już czymś innym, stają się elementami jednego nadrzędnego światopoglądu głoszącego wykluczającą jakąkolwiek dyskryminację równość wszystkich wartości w wolny sposób wyznawanych.

*

Na koniec uwaga, drobna, ale chyba nie błaaha: afirmacja życia u obu tych myślicieli, ale zwłaszcza u Nietzschego, jest afirmacją życia wyjątkowego, genialnego, nieprzeciętnego, życia, w którym sam człowiek ma się stawać ciągle kimś więcej, kimś więcej, niż był dotąd. Jest on więc w zasadzie wyzbyty natury, jest stale... jedynie materia, plastycznym materiałem dla własnych ciągle ponawianych nowych przekształceń, nowych kreacji. Lecz skoro tak, to może powstać podejrzenie, że taka gloryfikacja, rozślawienie twórczego życia, życia

wyjatkowego, skrywa w sobie wyniosłą pogardę, pogardę dla życia prostego, zwykłego, uczciwego, poczciwego, które stara się trzymać „tych kilku prostych prawd”. Czy skrywa? Owszem, zawiera, ale wcale nie skrywa, wręcz przeciwnie, Nietzsche woła przecież głośno i wyraźnie: „Żeby też wasze grzechy były jak szkarłat”, „Nie grzechy wasze wołają o pomstę, ale wasza małość nawet w grzechach”.

I powstaje wtedy ważne pytanie: czy taką wyniosłą pogardę, pogardę dla życia właśnie, można uznać za znamię prawdziwej wielkości i przesłankę prawdziwie twórczych dokonań? Ktoś powie, że takie pytanie to taki kiepski chwyt, sentymentalny, kliwy. I jak tak można wobec europejskiego myśliciela? Ha, ano, w życiu „myślanym”, czyli przy kawie, w literackiej kawiarni albo w sali wykładowej to nie, ale w życiu „żyтым” – można. I to jest właśnie ta różnica.

Paweł Kaczorowski

[1] Por. ciekawa alternatywa dla tej postawy – R. Nycz, *Kultura jako czasownik*.

[2] O państwie i polityce samotności według Nietzschego por. R. Polin, *Nietzsche a państwo albo polityka samotnika* [w:] *Dystans i zaangażowanie*, red. Z. Kadłubek, T. Sławek, Katowice 2008.

[3] Por. K. Löwith, *Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt*.



Sfinansowano przez Narodowy Instytut
Wolności - Centrum Rozwoju
Społeczeństwa Obywatelskiego
ze środków Programu Rozwoju
Organizacji Obywatelskich
na lata 2018 – 2030



Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego.

Dofinansowano
ze środków Ministra
Kultury i Dziedzictwa
Narodowego