

Marek A. Cichocki: Solidarność jako Lud Boży

Wyjątkowość Solidarności polegała na tym, że wszystkie elementy polskiej tradycji – występujące w historii często w opozycji względem siebie – uzewnętrzniły się z całą wyrazistością i intensywnością naraz, jednocześnie, we wspólnocie – pisał Marek A. Cichocki w tomie zatytułowanym „Lekcja Sierpnia. Dziedzictwo «Solidarności» po dwudziestu latach”, wydanym przez Wydawnictwo IFiS PAN.

We wspomnieniach uczestników pierwszej Solidarności na plan główny wybija się motyw przeżywanego bezpośrednio, zbiorowego doświadczenia wspólnoty. Doświadczenie to opisywane jest przez nich jako wszechobecne poczucie odzyskanej autentyczności ludzkich relacji i więzi. Ktoś przyrównał to uczucie do sytuacji, w której człowiek, po tym jak zmuszony był długo wstrzymywać oddech pod wodą, wypływa wreszcie na powierzchnię by złapać potężny haust powietrza. Pierwsza Solidarność miała być tym momentem, kiedy Polacy dusząc się od dziesięcioleci w realiach PRL-u, mogli nareszcie zachłysnąć się świeżym powietrzem wolności. Zafałszowane dotąd przez PRL związki międzyludzkie stały się za sprawą Sierpnia 80' bliskie, bezpośrednie, pozbawione dystansu społecznych ról – stały się wolne i autentyczne.

W pierwszym numerze „Tygodnika Solidarność” Bohdan Cywiński[1] owe zafałszowane przez PRL społeczne relacje opisywał jako stałą konieczność udawania i budowania różnych, doraźnych taktyk. W PRL-

u wejście w kontakt z ludźmi innymi niż z kręgu rodziny lub bliskich znajomych zawsze było „jak wyjazd za granicę: ostrożne, interesowne i podejmowane z myślą o powrocie”. Trzeba było „grać różne role, udawać, wykonywać gesty pozorne, robić rzeczy i składać deklaracje, do których nie ma się przekonania”. Solidarność ową potrzebę codziennej gry nagle unieważniała. Zapewne z tego doświadczenia właśnie[2] *ancient regime*), lecz wynikało bezpośrednio z konkretnego, zbiorowego doświadczenia wolności - owego poczucia odzyskanej autentyczności i niezakłamania relacji międzyludzkich. Prawda przejawiała się tutaj przez uwolnione i niezapośredniczone związki społeczne tworzące wspólnotę. W swoim wawelskim kazaniu z 19 października 1980 ks. Józef Tischner mówił o owym zbiorowym doświadczeniu prawdy: „Podstawą i źródłem solidarności jest to, o co każdemu człowiekowi naprawdę w życiu chodzi. Gdy nadchodzi wiosna, chodzi o to, by w porę zasiać i zorać. Gdy przychodzi jesień, chodzi o to, by w porę zebrać. Gdy płonie dom, chodzi o to, by ugasić pożar. (...) Przeżywamy dziś niezwykle chwile. Ludzie odrzucają maski, ukazują prawdziwe twarze.” Inaczej mówiąc świat zafałszowany, zrelatywizowany i zapośredniczony powracał za sprawą Solidarności do swej naturalnej formy, w której „prawda zawsze prawdę znaczyła, a sprawiedliwość – sprawiedliwość”[3]. w opisie fenomenu Solidarności brała się skłonność do posługiwania się manichejskim obrazem: z jednej strony świat kłamstwa, z drugiej przeciwstawiony mu świat prawdy. To przeciwieństwo nie było jednak wyłącznie ani nawet przede wszystkim rewolucyjną taktyką (chęcią ideologicznego wyprofilowania się od

Doświadczenie pierwszej Solidarności było więc rozumiane jako zbiorowe doświadczenie „życia w prawdzie” – dodajmy od dawna oczekiwanego i artykułowanego w poprzednich latach przez grupy opozycjonistów jako moralny postulat. Sama Solidarność definiowana

była odpowiednio jako „przede wszystkim ruch społeczny, ruch etycznego odrodzenia, domagający się przywrócenia i przestrzegania kryteriów moralnych w życiu publicznym i prywatnym”[4]. I chociaż sami uczestnicy Solidarności najwyraźniej nie odczuwali potrzeby bardziej teoretycznego wyjaśnienia owego pojęcia prawdy, dla nich prawdopodobnie intuicyjnie oczywistego, to nie jest wcale jasne, czym ta prawda była. Na pewno nie samym odrzuceniem fałszu społecznych i politycznych zachowań PRL-u[5]. Jednak również dzisiaj stawianie wprost pytania, czym owa prawda była, jest chyba nie do końca rozważne i przemyślane.

Lud boży Solidarności

Z punktu widzenia Solidarności jako zbiorowego doświadczenia życia w prawdzie możemy wyróżnić dwa zasadnicze, komplementarne choć należące do różnych porządków, ujęcia jej fenomenu. Pierwsze ujęcie polega na swoistej „sakralizacji” pierwszej Solidarności, przedstawieniu jej fenomenu w kategoriach *res publica ecclesiastica*, czy nawet wspólnoty wiernych lub ludu Bożego. Drugie odnosi nas do pojęcia społeczeństwa obywatelskiego, które wszelako dzisiaj zatraciło już swoją jasność. Oba ujęcia, jak powiedziano, są komplementarne, ponieważ każde na swój sposób próbuje opisać zbiorowy fenomen życia w prawdzie, chociaż ich zestawienie może być zaskakujące z punktu widzenia współczesnych nauk społecznych czy politycznych[6]. Jedno ujęcie odnosi nas bowiem do teologii, podczas gdy drugie odsyła do teorii polityki.

W polskich warunkach ujęcie Solidarności jako wspólnoty religijnego przeżycia powinno niechybnie prowadzić nas do mistycznego języka romantyzmu. Nie jest przypadkiem przecież, że w czasie strajku w Stoczni Gdańskiej, najbardziej mistycznego w latach 80 i 81 przeżycia zbiorowego Polaków, aktorzy teatru „Wybrzeże” czytali właśnie Księgi narodu i pielgrzymstwa Polskiego. Do tego samego tekstu symbolizującego najbardziej mistyczny język mówienia o narodowej wspólnocie Polaków odwoływał się także Tischner w swoich Solidarnościowych kazaniach. Fakty te budzą dzisiaj pewną konsternację, bowiem ów język został po roku 89 skutecznie zdekonstruowany i wydaje się, że jedyne, co dzisiaj z języka romantycznego do Polaków przemawia, to pewien ekstrakt polskiej Gemütlichkeit wyciśnięty z Pana Tadeusza.

Sakralizacja Solidarności jest próbą uchwycenia „życia w prawdzie”. A ponieważ dzisiaj bezpośrednie odwołanie się do języka romantycznego byłoby raczej kłopotliwe, należałoby próbę tę opisać w języku bardziej neutralnym, języku nowożytnej filozofii politycznej. Do tego nieodzownym byłoby posłużenie się pojęciem „cudu”[7]. Często z resztą właśnie przy pomocy tego pojęcia próbowano przedstawić nieoczekiwany i wręcz nieprawdopodobny charakter fenomenu Solidarności. Błędem byłoby jednak zbyt dosłowne, w znaczeniu potocznym, potraktowanie tego pojęcia: Solidarność była cudem, bowiem na cud zakrawał fakt, że sterroryzowanym przez sowieckie czołgi i służbę bezpieczeństwa bloku wschodnim pojawił się nagle masowy ruch wolności. W tym sensie też o cudzie Solidarności mogli mówić ci, którzy jak np. Jan Nowak-Jeziorański, Stefan Kisielewski czy inni swoją strategię oporu wobec komunizmu budowali na założeniu, że sami nie mają szans dożyć dnia niepodległości. Jest to jednak tylko powierzchowne ujęcie „cudu”. Jeżeli jednak wrócimy do cytowanego

już fragmentu kazania Tischnera, pojęcie „cudu” odzyskuje swoją głębię. Życie w prawdzie jest tutaj bowiem nie tylko zbiorowym aktem odrzucenia zafałszowanych i zdegenerowanych przez komunizm form współżycia w PRL-u, ale raczej przede wszystkim praktyką utrzymywania autentycznych, niezafałszowanych przez żaden „nienaturalny” dystans międzyludzkich relacji. Solidarność była więc szansą na odzyskanie i utrzymanie „bezpośredniości”, „bliskości”, „oczywistości” „braku dystansu” relacji między Polakami. Jej wyjątkowość polegał na objawieniu się ludzkiej egzystencji w jej najbardziej prostych, najbardziej szczerych, całkowicie przedpolitycznych relacjach. Jednak właśnie taka egzystencja byłaby w kategoriach nowożytnej filozofii politycznej boskim cudem – o ile nie jest chaotycznym i okrutnym stanem natury.

Na marginesie, jest wielkim paradoksem, że ową ahistoryczną i apolityczną wizję narodowej wspólnoty opartej na bezpośrednich, autentycznych relacjach Tischner głosił akurat w wawelskiej katedrze, w bezpośredniej obecności wykutych w kamieniu narodowych symboli i tradycji. Ale i cały ten ewangeliczny język jest paradoksalny, bowiem w apolitycznych kategoriach próbuje opisać arcyapolityczny fenomen.

Wydarzenia w Stoczni Gdańskiej w sierpniu 1980 roku są oczywiście kluczowe dla opisu solidarności w kategoriach mistycznej wspólnoty. Religijny wymiar tamtych zdarzeń potęgowało bez wątpienia poczucie duchowej jedności, zbiorowego uniesienia, ale także poczucie odrębności od otaczającego świata czy wręcz pewnej izolacji od niego[8]. Wspólnotę tą można by w tym sensie porównywać do pierwszych chrześcijańskich wspólnot wyrastających w obcym i wrogim świecie niechrześcijańskim. Intensywność wspólnego przeżycia była więc budowana także na świadomości stałego, zewnętrznego

zagrożenia. Religijny charakter wydarzenia podkreślały częste mszy, żarliwe zbiorowe modlitwy[9] i spowiedzi dokonywane w obecności innych. Popularna była samorodna twórczość religijno-poetycka. Symbolika religijna często w naturalny sposób przechodziła też w symbolikę narodową. Wydarzenia te nazwano później, nie bez racji, wielkimi narodowymi rekolekcjami i wielką religijną odnową. Z opisów strajku można wnosić, że to jednak nie msze czy modlitwy stanowiły najsilniejszym symbol religijny, ale brama stoczni. „Symbole religijne najbardziej widoczne były na bramie oddzielającej stocznię od reszty miasta. Wystrój bramy jak żywo przypominał ołtarz na święto Bożego Ciała. Umieszczono tam obraz Matki Boskiej Częstochowskiej, obok niej wizerunek Jana Pawła II, całość przybrano wiązkami kwiatów.”[10] We wspomnianym już tekście Bohdana Cywińskiego z „Tygodnika Solidarność” brama stoczni miała symboliczne znaczenie, jako przejście między światem kłamstwa i światem prawny, przy czym świat prawdy ściśnięty był na niewielkim w porównaniu z całym krajem terenie stoczni wyznaczonym wzmocnionym magicznie murem. Dla Cywińskiego przejście przez bramę było indywidualnym wyborem każdego Polaka, daną każdemu szansą przejścia z jednego świata do drugiego. Poprzez analogię z ołtarzem to przejście, transgresja, uzyskiwało jeszcze jedną, dodatkową, sakralną sankcję. Stawało się zdarzeniem cudownym, tak jak cudownym zdarzeniem jest transgresja podczas komunii świętej.

Z punktu widzenia tradycji nowożytnej myśli politycznej pojęcie cudu urastało do poważnego zagadnienia teoretycznego, ponieważ dopuszczało niepokojącą możliwość zewnętrznej, boskiej ingerencji w ustanowiony polityczną siłą suwerena porządek prawny i społeczny. Kiedy za sprawą filozofii dziejów ustanowiony porządek, a raczej różne porządki, zaczęto postrzegać w perspektywie historycznej ewolucji jako logicznego procesu, pojęcie cudu wydawało się przypominać o istnieniu zupełnie innego, głębszego porządku pokrytego przez coraz

grubszą warstwę historycznych form. Cud to rozdarcie zasłony, to moment w którym rozstępuje się rzeczywistość historyczna, rozstępują się dzieje, i unaocznia się w całej swojej bezpośredniości rzeczywistość absolutna. To chwila w której może przebłysnąć prawda. Cud jednocześnie podważa logikę dziejów. A jeśli zdać sobie sprawę, iż kolejną historyczną naleciałością w genealogii nowożytnych dziejów był komunizm, a w jakimś jego efekcie także PRL, to fenomen Solidarności logikę tę podważał, przez co urastał do rangi „cudu” w nowożytnym sensie tego pojęcia.

Nie należy owej sakralizacji Solidarności, ani nawet próby ujęcia jej w kategoriach *res publica ecclesiastica*, pochopnie uznawać za nieuprawnioną próbę jej katolizacji. Wielu ludzi zdaje się dzisiaj być na ten problem szczególnie wyczulonych. Fenomen wybuchających co pewien czas nowych ognisk „polskiej wojny religijnej” po 89 roku nie ma jednak tutaj nic do rzeczy. Religijność ruchu Solidarności, a szczególnie religijność strajkujących stoczniowców, była głęboka i szczerą, chociaż z dzisiejszej perspektywy niektóre jej formy mogą wydawać się nam nawet śmieszne czy tragikomiczne[11]. Niemniej religijność ta składała się na fenomen Solidarności i pełniła w ramach ruchu ogromną rolę[12]. Kościół stawał wobec niej w podwójne roli – można rzec w swej roli odwiecznej. Z jednej strony świadcząc religijną posługę wśród strajkujących (msza, spowiedź), z drugiej jednak zachowując swoistą postawę wstrzeźliwości wobec wielkich społecznych ruchów oddolnych. Kiedy więc w sierpniu 1980 pierwsi Polacy dokonywali aktu oczyszczenia przechodząc przez bramę-ołtarz Stoczni Gdańskiej, 26 sierpnia prymas Stefan Wyszyński w kazaniu na Jasnej Górze wzywał do odpowiedzialności, pracy i spokoju. Jednocześnie to przede wszystkim ludzie Kościoła w swych wystąpieniach wydobywali na powierzchnię religijny i ewangeliczny sens Solidarności. Dość przywołać dwa przykłady. Kończąc swoją homilię na Placu Zwycięstwa słowami „niech Duch zstąpi i odmieni

obliczę ziemi, tej ziemi” papież nadał eschatologiczny wymiar wydarzeniu, które miało nastąpić rok później. Z kolei Józef Tischner odwołując się w swoich solidarnościowych kazaniach do biblijnego rozumienia międzyludzkiej solidarności jako ewangelicznego postulatu „jeden drugiego ciężary noście”, pokazał etyczny sens Solidarności w duchu Ewangelii. Wątpliwe jest jednak, aby w ten sposób Kościół chciał dokonać sakralizacji Solidarności i aby takie właśnie były intencje ludzi Kościoła, gdyż kieruje się on odwiecznie w tych kwestiach daleko idącą roztropnością. Rozumie, że między masowym religijnym uniesieniem, a uniesieniem rewolucyjnym istnieje bardzo cienka granica.

Idea społeczeństwa obywatelskiego

Drugim, komplementarnym do poprzedniego, ujęciem Solidarności było pojęcie społeczeństwa obywatelskiego, charakteryzujące z resztą nie tylko polski ruch wolnościowy, ale cały ruch dysydencki w Europie Środkowo-Wschodniej. Z dzisiejszej perspektywy trudno nie oprzeć się wrażeniu, że pojęcie to, bardzo ogólne, wręcz mgliste, używane było w latach 70-tych i 80-tych do opisanego różnych, czasami bardzo niejednorodnych zjawisk w Europie Środkowo-Wschodniej[13]. Nie do końca jasne są także teoretyczne podstawy tego pojęcia. Jednak bez wątpienia było ono dla intelektualnego opisu Solidarności pojęciem w pewnym okresie dominującym. Miało dodatkowo istotny walor, pozwalało bowiem nawiązać w teoretycznej refleksji nad Solidarnością do toczonych równolegle na Zachodzie debaty nad liberalizmem. Pojęcie to miało więc także odgrywać rolę pomostu, dzięki któremu Solidarność przestawała być wydarzeniem lokalnym i stawała się elementem szerokiej, zachodniej debaty nad podstawami współczesnego, liberalnego świata[14].

Zniknięcie pojęcia społeczeństwa obywatelskiego z debaty nad wydarzeniami w Polsce ostatnich 20 lat jest tak samo gwałtowne, jak gwałtowna była sama moda na nie w latach 80-tych. „Jak to się stało, że społeczeństwo obywatelskie upadło tak nisko? – zapytuje dzisiaj Aleksander Smolar – A przecież zaledwie dziesięć lat temu pokojowe rewolucje, które wstrząsnęły naszym regionem dokonywały się w imię społeczeństwa obywatelskiego. Obywatelski, civic, občanske, graždanskoje stały się z dnia na dzień kluczowymi słowami w języku publicznym krajów Europy Środkowej i Wschodniej. Powstawały obywatelskie komitety, ruchy, zgromadzenia, inicjatywy, obywatelskie kluby parlamentarne i obywatelskie partie. Nie trwało to jednak długo. Załedwie po paru latach pojęcie społeczeństwa obywatelskiego opuściło ulice i place publiczne, by wieść spokojny, nieco senny żywot w salach seminaryjnych”[15].

Sytuacja jest oczywiście znacznie bardziej poważna, niż ją maluje Aleksander Smolar. O ile mi wiadomo pojęcie społeczeństwa obywatelskiego nie króluje nawet w salach seminaryjnych – przynajmniej nie w Polsce. Nie jest to tylko wynik silnych u nas mód intelektualnych. Problem leży w samym pojęciu.

Termin „społeczeństwo obywatelskie” był próbą opisania zbiorowego charakteru życia w prawdzie, ale dzisiaj sam domaga się swojego precyzyjnego opisu. Według Zbigniewa Pełczyńskiego społeczeństwo obywatelskie w sensie heglowskim, to przede wszystkim koncepcja korporacyjnego związku interesów różnych grup obywateli. W każdym razie uważa on, że należy stricte oddzielić pojęcie społeczeństwa obywatelskiego w sensie heglowskim od pojęcia społeczeństwa politycznego[16]. Taki rozdział jest z punktu widzenia heglowskiej

historiozofii koniecznością. Bowiem jak zauważa Hegel „narody nowożytne są dla siebie jako jednostki niewolne – wolność obywatelska jest właśnie niedostatkiem tego, co ogólne, jest zasadą izolacji” braku uświadomionej całości. Jest tak, bowiem „obecnie tym, co pierwsze, co absolutne, uczyniono szczególną wolę jednostki (arbitralność)”[17]. Dla Jerzego Szackiego pojęcie społeczeństwa obywatelskiego ma jak się zdaje sens tylko o tyle, o ile odnosi polskie doświadczenie do koncepcji zachodniego liberalizmu[18]. Przy czym chodzi mu o liberalizm w znaczeniu Lockowskim, a więc taki który pozwala jednostce w racjonalny sposób realizować potrzeby właścicielskie, przejawiać w tym względzie indywidualną inicjatywę oraz zachować prawo do ewentualnego politycznego obywatelstwa w sferze publicznej. Jest to liberalizm, który zasadniczo uwalnia jednostkę od większości kolektywnych zobowiązań. Dlatego też wspólnotowy wyraz Solidarności Szacki określa lapidarnie „utopią społeczeństwa obywatelskiego”[19]. Z kolei Paweł Śpiewak sprzeciwia się stanowczo takiej właśnie interpretacji Solidarności. W tekście „Alexis de Tocqueville i Hannah Arendt o Solidarności”[20] bodaj ani razu nie pada pojęcie społeczeństwa obywatelskiego, ale w istocie cała jego argumentacja zbudowana jest w taki sposób, aby przeciwstawić liberalnemu, negatywnemu, „społecznemu” i anty-politycznemu rozumieniu tego pojęcia pozytywną definicję polityczności jako etosu republikańskiego. W ujęciu Śpiewaka społeczeństwo obywatelskie na przykładzie Solidarności staje się przede wszystkim społeczeństwem politycznym. Jeszcze inne rozumienie społeczeństwa obywatelskiego w odniesieniu do doświadczenia solidarności proponuje Aleksander Smolar, dla którego pojęcie to ma zupełnie oddzielną, niepowtarzalną specyfikę w kontekście Europy Środkowo-Wschodniej. Stwierdza on, że „idea społeczeństwa obywatelskiego, która zdobyła popularność w Europie Środkowej i Wschodniej niewiele ma wspólnego z debatami

przeszłości, rozważaniami Locka, Fergusona, Smitha, Hegla, Tocqueville'a, Marksa czy Gramsciego. Wyrosła z długiej historii powojennego oporu"[21].

To co określano w Europie Środkowo-Wschodniej za pomocą koncepcji społeczeństwa obywatelskiego czerpało jednak jakoś swoje źródła od starej antynomii między społeczeństwem i państwem, a głębiej od antynomii między przejawiającą inicjatywę jednostką i opresyjną polityką[22]. W warunkach polskich komunistyczne realia nakładały na te przeciwieństwo specyficzną konwencję. Jednak niezależnie od tej specyfiki pojęcie społeczeństwa obywatelskiego opisywało przede wszystkim przestrzeń, która miała istnieć obok państwa i mieć charakter apolityczny lub w której następowało całkowite utożsamienie polityczności i najwyższych postulatów moralnych. Natomiast wieloznaczność samego pojęcia świadczyła raczej o jego teoretycznej niedojrzałości, która pozwalała pomieścić w nim zarówno liberalne wyobrażenia minimalnego państwa oraz autonomicznego, samowystarczalnego społeczeństwa i zarazem anarchistyczne lub zgoła romantyczne przekonanie o samoistnej zdolności społeczeństwa do politycznej organizacji bez państwa. Jeżeli rzeczywiście szukać już jakiegoś szczególnego wyróżnika społeczeństwa obywatelskiego w kontekście Europy Środkowo-Wschodniej, to było nim niebywale silne moralnie uzasadnienie racji istnienia takiej paralelnej przestrzeni. Społeczeństwo obywatelskie nie miało przecież realizować obecnego nawet u partyjnych liberałów postulatu rozluźnienia państwowego centralizmu i większej możliwości oddolnej inicjatywy i samoorganizacji. Społeczeństwo obywatelskie miało być zrealizowanym postulatem życia w prawdzie, spełnieniem odwiecznego - zakwestionowanego nie tylko przecież przez praktykę PRL-u - marzenia o polityczności polegającej na samoistnym, dyskursywnym i zgodnym rozwiązywaniu spraw harmonijnie układającej się w całość

społeczności złożonej ze świadomych i szlachetnie nastawionych obywateli.

Idealiści i realiści

Oba sposoby rozumienia Solidarności, jako religijnej wspólnoty i jako społeczeństwa obywatelskiego, są – jak powiedziano – brane z innych porządków myślenia (jeden czerpie swe źródła z teologii, drugi z historii politycznych idei), jednak pozostają komplementarne w tym sensie, iż charakteryzują się podobnym moralnym uzasadnieniem. Jedno i drugie ujęcie Solidarności nawiązuje bowiem do nadziei na całkowite przełamanie historycznych i konwencjonalnych ograniczeń w polityce (z których komunizm jest tylko jednym z wielu) oraz postuluje absolutny ideał życia w prawdzie - bez zapośredniczeń, dystansów i ról. I chociaż w obliczu zakłamania codziennego życia i polityki w PRL-u postulat ten musiał uczestnikom pierwszej Solidarności wydawać się całkiem oczywisty, nie zmienia to faktu, iż z teoretycznego punktu widzenia niebywale komplikował on to doświadczenie, stawiając je ponad dzieje i ponad polityczność, i nadając Solidarności tak bardzo wysoką moralną i jednocześnie apolityczną sankcję, iż dzisiaj, z perspektywy dwudziestu lat, musi się ona wydawać po prostu nieprawdopodobna, a w pewnych sytuacjach może być uznana wręcz za niebezpieczną.

Niezależnie jednak od owych teoretycznych problemów wynikających z przyjęcia obu tak radykalnie apolitycznych i etycznych punktów widzenia na Solidarność istnieje także zwykły, zdroworozsądkowy zarzut, oparty na bezpośrednich reminiscencjach indywidualnych uczestników tamtych wydarzeń. Zarzut ten pojawia się zawsze i będzie się pojawiać nadal przy wszelkich dyskusjach na temat istoty pierwszej

Solidarności i zignorować go nie sposób. Mówi się więc, że Solidarność nie była żadnym etycznym czy mistycznym momentem jedności, stanowiącym niezapośredniczony, autentyczny charakter relacji międzyludzkich. Postulatu życia w prawdzie nie należy też rozumieć zbyt dosłownie, bowiem ma on swój sens wyłącznie w odniesieniu do doświadczeń PRL-u i jego zrozumienie bez kontekstu historycznego i społecznego byłoby nieporozumieniem. Prowadzi ono do niepotrzebnej idealizacji Solidarności, do poszukiwania nieistniejącej metafizyki tego wydarzenia. A przecież Solidarność była ruchem społeczno-politycznym i dlatego podlegała wszelkim konwencjonalnym regułom polityki i życia społecznego. Doszukiwanie się w wydarzeniu Solidarności czegoś ahistorycznego i w tym sensie uniwersalnego pomija fakt, że Solidarność była ruchem uwikłanym w historię, była także zjawiskiem per excellence politycznym. Solidarność prowadziła walkę i grę z władzą, zawierała porozumienia, prowadziła negocjacje i kierowała się różną taktyką zależnie od sytuacji. Ona sama dzieliła się na frakcje, oskarżające się i konkurujące ze sobą grupy, kręgi bardziej i mniej wtajemniczonych[23]. Miała też swoich bohaterów i swoich zdrajców. W rzeczywistości daleka więc była od wyidealizowanych obrazów społeczeństwa obywatelskiego lub wspólnoty mistycznej opisywanej językiem ewangelicznym. Szerzej rzecz ujmując, „sakralizacja” fenomenu Solidarności w jakimś stopniu zafałszowuje jej historyczny wymiar; w sposób podobny pojęcia społeczeństwa obywatelskiego, społeczeństwa równoległego, społeczeństwa apolitycznego, fałszują polityczny wymiar tego fenomenu, bowiem akcent kładą na to, co w relacjach między ludzkich polityczne nie jest, przeciwstawiając mu swoista etykę bezpośredniości jako moralny postulat.

Nie jest to jednak wyłącznie spór między „realistami” i „idealistami” Solidarności. W grę wchodzi poważny problem teoretyczny, bowiem oba spojrzenia na Solidarność, które implikują absolutny moralny

postulat autentyczności, uruchamiają stały zestaw nowożytnych wątpliwości o naturze polityczno-teologicznej. W odniesieniu do pierwszej Solidarności wątpliwości te zawarł Paweł Śpiewak w biblijnej metaforze owocującego w zimie drzewa, które nie mogło wydać żadnych owoców[24]. Pierwszy człon metafory odnosi fenomen Solidarności do pojęcia cudu, zdarzenia, które w normalnym porządku historycznym nie miało prawa się zdarzyć i mogło mieć miejsce jedynie drogą jakiejś tajemniczej opaczności. Cud jest momentem rozdarcia zasłony dziejów, jest także momentem oczyszczenia przedpola z wszelkich zapośredniczeń i dystansów, a więc de facto z elementów polityki. Jest uchYLENIEM historycznej i politycznej „normalności”. Drugi człon metafory zawiera stwierdzenie, że zdarzenie to nie mogło pozostawić żadnych śladów, pozbawione jest jakichkolwiek konsekwencji dla świata, w którym miało miejsce. Jest to metafora wielce znacząca i jak będę chciał udowodnić uczy przede wszystkim tego, że Solidarność nie mogła i nie może mieć dla nas żadnych konsekwencji właśnie dlatego, że była zdarzeniem z kategorii cudów, a te jeśli nawet się zdarzają, pozostają dla ludzi bezużyteczne.

Cud i jego prorocy

Problem bezużyteczności boskich cudów był teologiczno-politycznym problemem wynikającym z doktryn deistycznych i panteistycznych, które rezygnując z zasady boskiego interwencjonizmu w historyczny i polityczny świat człowieka musiały jakoś uporać się z teoretycznym problemem zdarzeń nie wyjaśnialnych racjonalnie, sprzeciwiających się logice rozumu lub logice historii. W Traktacie teologiczno-politycznym Benedykt Spinoza[25] stwierdza, że cud nie pozostawia żadnego śladu w świecie, a więc w istocie z punktu widzenia ziemskich zdarzeń nie ma żadnego znaczenia. Prorocy, którzy przeżywali iluminację lub twierdzili, iż rozmawiali z Bogiem, nie stali się wcale przez to źródłem

szczególnej wiedzy czy mądrości dla innych ludzi. Stając się przedmiotem Boskiej interwencji, uczestnikami cudu, nie byli bardziej od innych, zwykłych ludzi, pouczeni i po ustaniu cudu pozostawali nadal przy swoich starych poglądach. Poprzez cud Bóg nie przekazywał więc ludziom w depozyt żadnej szczególnej mądrości ani żadnego szczególnego doświadczenia. Spinoza próbował uzasadnić tę szokującą w swych konsekwencjach tezę w dwojaki sposób. Po pierwsze odwoływał się do ksiąg Mojżeszowych (Mojż.2, 33/20), w których mowa jest o tym, że nawet Mojżesz widział Boga jedynie z tyłu: „bo nie ujrzy mnie człowiek, aby żyw został”. Uważał, że widzialność pozostaje w sprzeczności z naturą boską i że nikt, z wyjątkiem Chrystusa, nie mógłby rozmawiać z Bogiem twarzą w twarz[26]. Dlatego, i to po drugie, uczestnicy cudu jedynie na własny sposób, we własnym języku i zgodnie z własną pojętnością interpretowali sobie to, co ich zdaniem przekazywał im Bóg przez cudowne zdarzenia[27]. Nie jest to miejsce dla poważnej analizy panteizmu. Reasumując na użytek naszych rozważań stwierdzamy tylko, że zgodnie z tą racjonalistyczną i panteistyczną krytyką cudu, nawet jeśli przyjąć, że cudowne zdarzenia mają miejsce, nie prowadzą one wcale człowieka do bezpośredniej relacji z boską prawdą. Prawda może być zapośredniczona wyłącznie na drodze rozumowej. Cud pozostaje boskim komunikatem bez odbiorcy. Nawet jeżeli przyjąć, że w wydarzeniu cudownym zawarty jest jakiś boski komunikat (co naturalnie z punktu widzenia panteizmu w ogóle nie jest możliwe), to i tak nie ma on dla ludzkiego świata żadnego znaczenia, nie pomnaża naszej wiedzy ani mądrości, nie płynie z niego żadna nauka, którą moglibyśmy kierować się w życiu, lub którą przekazywalibyśmy naszym potomnym. Z konieczności cud pozostaje bez śladu dla potomnych. Taka zdaniem Spinozy byłaby natura cudów.

Stanowisko powyższe ma ogromne znaczenie dla kwestii, która nas zajmuje. Wynika z niego bowiem, że zdarzenia uznane za „cudowne”, ahistorycznych, moralnie absolutne, nie zawierają żadnych nauk uniwersalnych i ponadczasowych, nie przybliżają nas do prawdy – nie mówiąc już o życiu w prawdzie – i tym samym nie kryją żadnego przesłania dla potomnych. Nie jest naturalnie przypadkiem, że Spinoza przeprowadza swoją miazdzącą krytykę cudu w rozdziale poświęconym prorokom i ich autorytetowi. Jeżeli bowiem wydarzenia uznawane za cudowne nie zawierają szczególnej prawdy, to wówczas prorocy tracą swój autorytet jako depozytariusze i strażnicy prawdy objawionej, i jednocześnie ci, którzy mają dawać jej świadectwo. Ich roszczenie do szczególnego statusu, poważania, moralnego autorytetu, które czerpią z autentyczności cudu i z faktu bycia jego czynnym świadkiem, oraz wyjątkowa rola tłumacza sensu i znaczenia cudownych zdarzeń z przeszłości wobec współczesnych stają się zupełnie bezpodstawne. Ich autorytet sprowadzony zostaje do oszustwa, omamienia naiwnych ludzi, a ich roszczenia zdemaskowane jako zwykłe roszczenie władzy. Tej krytyce wtórował Hobbes w swoim Lewiatanie, gdzie w rozdziale poświęconym władzy proroków czytamy: „Ten bowiem, kto ma uroszczenie do tego, iżby uczyć ludzi, jaka jest droga do tak wielkiego szczęścia, ma uroszczenie, by rządzić ludźmi, to znaczy: panować nad nimi i władać, co jest rzeczą, której wszyscy ludzie z natury swej pożądamy; i wobec tego jest tu podstawa, by podejrzewać takiego człowieka o ambicję i oszustwo”[28]. Krytyka pojęcia cudu prowadził więc do politycznego problemu wiarygodności proroków, czyli tych którzy uczestniczyli w wydarzeniu i są jego świadkami wobec wątpiących i następnych pokoleń oraz którzy są depozytariuszami prawdy w wydarzeniu tym im objawionej i powierzonej.

Trzeba powiedzieć uczciwie, że chociaż obawa ta na pewno nie jest wyrazem troski o wspólne dobro, lecz o własne interesy, to nie jest przecież całkiem bezzasadna. Są ludzie, którzy będą odwoływać się do absolutnego, etycznego wymiaru Solidarności po to tylko, aby wykazać, iż istniejący układ polityczny i związana z nim cała rzeczywistość w Polsce po 1989 roku jest tylko fałszem i nie może mieć racji bytu. Będą zainteresowani, aby ten absolutny wymiar doświadczenia Solidarności był jak największy, ale tylko dlatego, że proporcjonalnie zwiększa destrukcyjną siłę ich krytyki.

Problematyczność doświadczenia Solidarności

Nowożytna krytyka cudów i proroków dostarcza dość okazały arsenał argumentów przeciwko opisanym powyżej dwóm sposobom przedstawiania Solidarności. Chciałbym być jednak dobrze zrozumiany. Doświadczenie pierwszej Solidarności dostarcza również wiele dobrych kontrargumentów. Pokazuje przede wszystkim, że wbrew zaszczepionemu nam przez nowożytność sceptycyzmowi i agnostycyzmowi, ludzie potrafią przez jakiś czas organizować swoje społeczne relacje wokół moralnych wskazań życia w prawdzie, tworząc polityczną i dyskursywną wspólnotę, uświadomioną publiczną całość, nie opartą na przemocach czy terrorze i do tego przenikniętą jeszcze głęboką, szczerą religijnością, która w tym przypadku wcale nie stoi w ostrym sporze z życiem publicznym. Mówiąc inaczej doświadczenie to dowodzi, że można być lepszym niż uczy nas nowożytność i współczesność nie popadając ani w skrajny indywidualizm ani nadmierną opresyjność państwa lub prawa; że można przynajmniej na jakiś czas zbliżyć się ideału „życia w prawdzie” zawieszając do pewnego

stopnia uwarunkowania historyczne i narzucone przez ludzką rzeczywistość konwencji. Kryje się w tym uniwersalność zbiorowego przeżycia Polaków, ale też w tym tkwi jego problematyczność.

Istnieje zasadnicza różnica między stwierdzeniem, że tego typu wyjątkowe zdarzenia mogą przybliżyć daną zbiorowość do etycznego i religijnego ideału życia w prawdzie; że dają nam uwierzyć, iż zbiorowość taka może wznieść się ponad swoją przeciętność i wydobyć z siebie to, co najlepsze, a stwierdzeniem, iż tego typu wyjątkowe zdarzenia są dowodem na to, że można ostatecznie przełamać polityczną, historyczną i społeczną kondycję człowieka i tą drogą ustanowić trwałą, idealną, moralną społeczność na ziemi. Pomijam już teologiczne kwestie takiego zjawiska. Koncentruję się na ich politycznym charakterze. To drugie stanowisko sprawa, że doświadczenie Solidarności, jako wydarzenie wyjątkowe czy wręcz cudowne, zyskuje maksymalne znaczenie moralne i religijne, to jednak ograbione zostaje ze swego znaczenia i charakteru politycznego. Jest to perspektywa jawnie fałszywa, bowiem pierwsza Solidarność ze względu na swoją swoją dyskursywność, polemiczność i odniesienie do najgłębszych pokładów narodowej i religijnej tradycji był wydarzeniem na wskroś politycznym. Druga konsekwencja sprowadza się do zjawiska opisanego wcześniej jako niekonkluzywności cudownych zdarzeń. Solidarność wydarzyła się, ale wyłącznie jako wydarzenie etyczno-religijne w żaden sposób nie mogła i nie może wpływać na nas dzisiaj. Więcej – nie możemy nawet założyć, że ludzie, którzy doświadczyli fenomenu Solidarności, dowiedzieli się czegokolwiek o sobie i swej wspólnoty i że mogą jakkolwiek wiedzę przekazywać następnym pokoleniom. Trzecia ważna konsekwencja do powstanie oczywistego konfliktu między moralnymi wymogami płynącymi z takiego wydarzenia, a nie jednoznacznym charakterem politycznej rzeczywistości, która ukonstytuowała się po nim. Doświadczenie

Solidarności rozumiane jako doświadczenie absolutne w swej etyczności i religijności staje się przedmiotem ostrego sporu o celach nader doraźnych i partykularnych między tymi, którzy stanowią establishment i w podkreślaniu absolutnie etycznej wymowy Solidarności widzą zagrożenie dla własnych interesów, a tymi, którzy w celu kontestacji tego establishmentu „używają” absolutnej solidarnościowej etyczności, odgrywając w istocie rolę fałszywych proroków. W każdym z tych trzech przypadków doświadczeniu bycia w Solidarności zostają „zamknięte usta”.

Ujęcie Solidarności w kategoriach politycznych (nie negując wcale jej znaczenia religijnego i etycznego, ale już bez jego absolutyzowania) jako wyjątkowego zdarzenia przybliżającego przynajmniej na chwilę zbiorowość Polaków do ideału życia w prawdzie, mam nadzieję, rozsupłuje temu zbiorowemu doświadczeniu usta. Otwiera możliwość potraktowania go w kategoriach narodowej samowiedzy Polaków i zobowiązuje do poszukiwania dróg przełożenia doświadczenia udziału w ruchu Solidarności na obecną rzeczywistość (choć z pewnością nie daje szansy na całkowite zniesienie owego stałego konfliktu między zawartymi w doświadczeniu Solidarności wartościami i moralnymi postulatami, a polityczną, bieżącą praktyką demokracji). Jak takiego przełożenia dokonać?

W zamykającym *Etykę solidarności* rozdziale „Duch Rzeczypospolitej” Tischner odwołuje się do fragmentu *Ksiąg narodu polskiego i pielgrzymstwa polskiego* Mickiewicza, w którym czytamy: „A każdy z was w duszy swej ma ziarno przyszły praw i miarę przyszłych granic. O ile powiększycie i polepszycie duszę waszą, o tyle polepszycie prawa wasze i powiększycie granice wasze”. Trzymając się poetyki tego cytatu można powiedzieć w toni nieco górnołotnym, że doświadczenie ludzi

pierwszej solidarności jest ziarnem, które od ponad dwudziestu lat tkwi w duszy każdego z nas. Od nas zależy więc to, w jakim stopniu dzisiejsze prawa staną się plonem tamtego siewu. Solidarność ma z dzisiejszego punktu widzenia unikatowe znaczenie jako potwierdzenie i odnowienie szeroko pojętej politycznej wspólnoty Polaków. Ta wspólnota unaoczniał się w Stoczni Gdańskiej oraz w innych strajkujących zakładach, w sali Oliwii, a potem także przy okazji kolejnych papieskich pielgrzymek do Polski. To w akcie owego odnowienia polskiej wspólnoty politycznej potwierdzone zostały najważniejsze elementy naszej tradycji: religijność, republikanizm, romantyczna i endecka koncepcja narodowa, myśl socjalistyczna i inteligencki etos. Wyjątkowość Solidarności polegała na tym, że wszystkie te elementy polskiej tradycji – występujące w historii często w opozycji względem siebie – tutaj uzewnętrzniły się z całą wyrazistością i intensywnością naraz, jednocześnie, we wspólnocie. Ten fakt pozwala nam uzmysłwić sobie, jaka jest duchowa spuścizna Solidarności i do jakich treści powinniśmy sięgać, aby uszlachetnić naszą współczesną demokrację.

Marek A. Cichocki

Pierwotnie tekst ukazał się pod tytułem *Doświadczenie pierwszej Solidarności – między moralnym absolutyzmem a polityczną samowiedzą Polaków* w tomie pt. *Lekcja Sierpnia. Dziedzictwo „Solidarności” po dwudziestu latach*, wydanym przez Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2002.

Fot. Zenon Mirola

[1] Bohdan Cywiński, Tylko mocą własnego wyboru, „TS”, nr 1/81.

[2] Jerzy Szacki w: Złudzenia i rzeczywistość polskiej demokracji, „Res Publica”, nr 5/91, ów manicheizm przypisuje jako stałą cechę każdemu rewolucyjnemu ruchowi, a za taki uznaje pierwszą Solidarność konsekwentnie posługując się określeniem „nasza rewolucja”.

[3] Józef Tischner, Etyka solidarności, Znak 2000, s.10.

[4] Maria Janion „O różnicy między Robotnikiem a Przedstawicielem klasy robotniczej”, w: Lech Wałęsa, Gdańsk 1990.

[5] Uderzające jest na przykład porównanie moralistycznej retoryki „życia w prawdzie” z wypowiedzią Wałęsy w dla TS, nr 2/81:
„Chciałbym, żeby każdy człowiek zrozumiał, co z tego życia będzie miał i co zostawi komuś, dzieciom. Dlaczego i po co pracuje. (...) Musi mieć zaufanie, wiarę w stabilizację. Ale nie tylko. Trzeba też uporządkować wewnętrzne oblicze człowieka. Tym ludziom, którzy pracują, jedzą, idą na piwko, im bardzo potrzeba uporządkowania wewnętrznego, bo warunki życia i światopoglądy się zmieniały, a został ogólny wielki bałagan. Ja tu nie mówię, że trzeba wszystkich zapędzić do kościoła, ale trzeba tym ludziom jakoś pomóc się uporządkować.”

[6] Można w tym miejscu przywołać przynajmniej znaną formułę Lebniza o związku między pojęciami teologicznymi i prawnymi – Merito partitionis nostrae exemplum a teologia ad jurisprudentiam transolimus, quia mira est

[7] Zob. Tomasz Hobbes, Lewiatan, rozdz. XXXVII, PWN 1954; Dawid Hume, Badania dotyczące rozumu ludzkiego, rozdz. X, Kraków 1947, także Carl Schmitt, Der Leviathan, Köln 1982.

[8] Na szczególną uwagę zasługuje tutaj komentarz Czesława Robotyckiego: „Mury, za którymi miał się strajk, zostały zaznaczone i magicznie wzmocnione. Przydano murom znaczenia granicy światów”, za Dionizy Smoleń, Tłum..., op.cit. s.197.

[9] Ewa Milewicz we wrześniowym numerze „Biuletynu Informacyjnego” zauważyła kąśliwie: „Stopień szczegółowości tych modlitw był tak duży, że wyczekiwałam, czy pomodlą się też za korbę od powielacza”, za Piotr Zaremba, Młodopolacy, Gdańsk 2000, s. 170. Inny świadek tamtych wydarzeń ową intensywność religijnych uczuć opisywał nieco inaczej: „W mszy uczestniczyliśmy ze łzami w oczach, gdyż zdawaliśmy sobie sprawę z tego, że jest rzeczą niespotykaną w naszym kraju, żeby na terenie zakładu pracy, podczas strajku, odbywała się msza święta, ale pokazało się, że jest to możliwe, co dało nam wiele siły do przetrwania mimo wielu słyszanych plotek”, za Dionizy Smoleń, Tłum..., op.cit. s.196.

[10] Tamże, s. 197

[11] Do jednych z najbardziej zabawnych i przejmujących zarazem przykładów religijnego uniesienia w Stoczni należy historia „PZPR-owskiego Kmicica” opisana przez Jerzego Surdykowskiego. Według jego relacji jeden z delegatów PZPR pod wpływem panującej wśród strajkujących atmosfery chciał przejść na ich stronę:

„ – Przysięgam na wszystko! Jestem z wami, jestem religijny, syna dałem ochrzcić!

- Wyrzucić, wyrzucić!

- Przysięgam na krucyfiks!

- Wyrzucić zdrajcę!

Wspina się na krzesło, sięga dwoma palcami (jest niski) do wiszącego od początku strajku krzyża. Przysięga. Wspina się jeszcze wyżej, całuje ukrzyżowanego. Tuż obok posąg Lenina – patrona stoczni. Sala cichnie. Nikt nie woła, poszum tylko jak po sztormie – nie wiadomo, płacz czy gorzki śmiech”. Tamże, s. 198.

[12] Tamże, s. 195-199.

[13] Jerzy Szacki, Liberalizm po komunizmie, ZNAK 1994, zob. przede wszystkim s.111-135.

[14] Na taką interpretację wskazuje Jerzy Szacki, podając przykłady, zob. *Liberalizm...*, op.cit. s.111. Warto też zwrócić uwagę na interpretację, zgodnie z którą termin „społeczeństwo obywatelskie” został przejęty przez polskich dysydentów, przede wszystkim ze środowiska KOR-u pod koniec lat siedemdziesiątych od takich autorów jak Jacques Rupnik, zob. Zbigniew A. Pełczyński, „Solidarność” a „odrodzenie społeczeństwa obywatelskiego” w Polsce w latach 1976-1981, w: *Wolność, państwo, społeczeństwo*, Wrocław 1998. Istnieje jednak podejrzenie, że być może cały związek między zachodnią debatą dot. społeczeństwa obywatelskiego, a posługiwaniem się tym pojęciem przez polskich dysydentów było po prostu teoretycznym nieporozumieniem.

[15] Aleksander Smolar, *Przygody społeczeństwa obywatelskiego*, w: *Idee a urządzenie świata społecznego. Księga jubileuszowa dla Jerzego Szackiego*, PWN 1999, s. 386-396.

[16] Pomieszczenie tych dwóch porządków zdaje się uznawać za podstawowy błąd Solidarności i główną przyczynę jej klęski. Zob. Zbigniew A. Pełczyński, „Solidarność” a...., op.cit, s. 256.

[17] G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, Warszawa 1996, s. 274 i 275.

[18] Jerzy Szacki, *Liberalizm...*, op.cit.

[19] Jerzy Szacki, Złudzenia i rzeczywistość polskiej demokracji, „Res Publica”, nr 5/91.

[20] W: Paweł Śpiewak, Ideologie i obywatele, Warszawa 1991. Charakterystyczne jest, że Śpiewak praktycznie nie czyni żadnych rozróżnień między poglądami Tocqueville’a i Arendt, oboje stawiając za przykład pozytywnego myślenia o polityczności, jako dążenia do wspólnego dobra. Różnica między nimi wydaje się jednak bardzo ważna. O ile bowiem Tocqueville jest w pełni świadomy tego, że napięcie między równością i wolnością, między tym co społeczne i tym co polityczne, między równościowym społeczeństwem „strachliwych zwierząt” i wolnościowym społeczeństwem zaangażowanych obywateli jest nieusuwalne, o tyle wydaje się, że Hannah Arendt w O rewolucji niebezpiecznie zbliża się do zniesienia tego napięcia, wprowadzając do rozważań nad społeczeństwem obywatelskim elementy utopijne.

[21] Aleksander Smolar, Przygody..., op.cit, s.386. Dla Adama Michnika tradycja ta była znacznie głębsza i nie ograniczała się jedynie do okresu powojennego. Swój znany tekst Nowy ewolucjonizm z „Aneksu” (wrzesień 1976), w którym wykłada strategię stopniowego poszerzania sfery obywatelskich swobód i praw człowieka w państwie komunistycznym, kończy m.in. stwierdzeniem: „Formułowanie programów alternatywnych i obrona imponderabiliów to zadanie środowisk inteligentkich. Mówiąc precyzyjnie – niewielkiej części tych środowisk, która poczuwa się do obowiązku kontynuowania tradycji ‘niepokornej’ inteligencji z początku XX wieku, tradycji Brzozowskiego i Wyspiańskiego, Żeromskiego i Nałkowskiego”.

[22] Bronisław Geremek, Społeczeństwo obywatelskie i współczesność, w: Europa i społeczeństwo obywatelskie, ZNAK 1994.

[23] Czynniki określające dynamikę ruchu „Solidarności” w latach 1980-1981, w: Solidarność w ruchu 1980-1981, Warszawa 2000; także Timothy G. Ash, Polska rewolucja Solidarności 1980-1981, 1987.

[24] Zob. dyskusja redakcyjna, „Res Publica Nowa”, sierpień 2000.

[25] Benedykt Spinoza, Traktat teologiczno-polityczny, rozdz. 2 „O prorokach”, ANTYK 2000.

[26] Tamże, rozdz. II, par. 43.

[27] Tamże, rozdz. II, par. 24 i 31.

[28] Tomasz Hobbes, Lewiatan, Warszawa 1954, s. 385.



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

