

Filozofowie Rzeczypospolitej w kulturach Polski, Litwy, Białorusi i Ukrainy

Konteksty geograficzne i koncepcyjne



Redakcja naukowa:
Steffen Huber, Dalius Viliūnas



Polonica
Philosophica
Orientalia

ISSN serii: 2956-8153

Redakcja serii: Steffen Huber,  0000-0002-6490-8611



Praca naukowa finansowana w ramach programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” w latach 2018–2024, nr projektu 31H 17 0438 84.

Steffen Huber, Dalius Viliūnas (red.), *Filozofowie Rzeczypospolitej w kulturach Polski, Litwy, Białorusi i Ukrainy. Konteksty geograficzne i koncepcyjne*

Recenzja:

Tomasz Mróz, Uniwersytet Zielonogórski,  0000-0002-5499-0383

Dorota Pietrzyk-Reeves, Uniwersytet Jagielloński,  0000-0002-7080-9169

Rūta Marija Vabalaitė, Mykolo Romerio universitetas, Vilnius / Uniwersytet Michała Römera, Wilno,  0000-0001-9576-4772

Wydanie krytyczne przygotowali:

Redakcja naukowa:

Steffen Huber, Uniwersytet Jagielloński,  0000-0002-6490-8611

Dalius Viliūnas, Lietuvos kultūros tyrimų institutas / Instytut Badań nad Kulturą Litewską,  0000-0002-4950-2189

Skład i łamanie:

PanDawer, pandawer.pl

Projekt okładki:

Weronika Pietrzyk

ISBN 978-83-68194-11-1

e-ISBN 978-83-68194-12-8

Publikacja jest dostępna na licencji Creative Commons Uznanie Autorstwa-Użycie niekomercyjne-Bez utworów zależnych 4.0 Polska. Treść licencji dostępna jest na stronie <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.pl>



Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa
sublupa.pl | sublupa@sublupa.pl

Publikacja finansowana w ramach projektu: Polonica philosophica orientalia.
Filozofia w Rzeczypospolitej XVI–XVIII w. i historiografia filozofii w Polsce,
Litwie, Białorusi i Ukrainie.

Vilius Mačkinis

Uniwersytet Wileński (Vilniaus universitetas)

ORCID: 0000-0002-1016-0521

*NAUKA PRAWA PRZYRODZONEGO
HIERONIMA STROYNOWSKIEGO
A MYŚL POLITYCZNA W WIELKIM KSIĘSTWIE
LITEWSKIM POD KONIEC XVIII W.*

Wielkie Księstwo Litewskie a oświecenie

W epoce oświecenia w Rzeczypospolitej Obojga Narodów debata wokół przyjmowania zachodnich idei przypominała bitwę tradycyjnych argumentów związanych ze „złotą wolnością” z jednej strony a propozycjami reform państwowych z drugiej. Wprawdzie było sporo reformatorów, którzy opowiadali się za zmianami gospodarczymi w państwie, preferowano jednak tradycyjny model rządów państwowych, który gwarantował przywileje szlachty. Głównym problemem w tym okresie było zacofanie gospodarcze Rzeczypospolitej Obojga Narodów, któremu myśliciele oświeceniowi usiłowali zaradzić, proponując innowacje technologiczne. W kraju, w którym ziemia była podstawą gospodarki, w naturalny sposób dążono do osiągnięcia dobrobytu gospodarczego w zgodzie z naukami fizjokratów, konieczna jednak była reforma systemu edukacji, aby można innowacje przyswoić i zwiększyć wydajność pracy. Pod wpływem Kościoła doszło do powstania specjalnego programu nauczania, ukierunkowanego przede wszystkim na wychowanie dobrych obywateli. W kraju zaczęły powstawać ośrodki edukacyjne, powiązane z poszczególnymi posiadłościami prywatnymi lub

uniwersytetami. Wymiar polityczny wszystkich inicjatyw polegał przede wszystkim na nauce odpowiedzialności obywatelskiej.

Z perspektywy ogólnoeuropejskiej mogłoby się wydawać, że Rzeczpospolita Obojga Narodów była zacofana, w niewielkim stopniu zapoznała się z ideami oświecenia i stąd zajmowała miejsce na samych peryferiach sieci kontaktów europejskich oświeceniowców. Jednak taki peryferyjny status może być przypisany Rzeczypospolitej tylko w ramach specyficznie pojętej „geografii oświecenia”, w której oświecenie stanowi zwarty projekt o stałych cechach. Warto przyjąć alternatywną perspektywę, zainspirowaną na przykład badaniami Johna Greville’a Agarda Pococka, które pozwalają na podważenie dominującego rozumienia oświecenia jako monolitu, lepiej bowiem mówić o wielu oświeceniach¹. Pod względem geograficznym taki model zachęca do tego, aby zakwestionować „uprzywilejowane geografie [w liczbie mnogiej – przypis redakcji] Europy metropolitalnej, które są tak często wpisane w założenia” w pracach badawczych². Trzeba więc uznać fakt, że oświecenie występowało pod różnymi postaciami, a interakcje pomiędzy środowiskami międzynarodowymi, krajowymi i lokalnymi były kompleksowe. Nie jest łatwe zadanie utworzenia mapy polsko-litewskiego oświecenia, która przy analizie specyficznego charakteru danego zjawiska pozwala na uwzględnienie tego, jak dostosowywano uniwersalne idee do lokalnego kontekstu. Wszak geografie oparte na opozycyjnych pojęciach centrum i peryferii wcale nie układają się w zgrabne systemy, a raczej rodzą pytania koncepcyjne: na ile konteksty lokalne, typologia całego regionu oraz idee przekazywane na poziomie między- i ponadnarodowym dotyczą i przenikają się wzajemnie? Jak sugeruje Charles Withers, skupienie się tylko na jednym aspekcie, czy to lokalnym, narodowym czy międzynarodowym, daje jedynie częściowy obraz³. Poszczególne środowiska intelektualne

¹ John Greville Agard Pocock, *Barbarism and Religion*, t. 1: *The Enlightenments of Edward Gibbon, 1737–1764* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999); John Greville Agard Pocock, *Proceedings of the British Academy Volume 125, 2003 Lectures* (Oxford: British Academy, 2005).

² Charles W.J. Withers, „Enlightenment Geography”, w: *International Encyclopedia of Human Geography* (Amsterdam: Elsevier, 2009), s. 149.

³ Charles W.J. Withers, *Placing the Enlightenment. Thinking Geographically about the Age of Reason* (Chicago: University of Chicago Press, 2008).

Rzeczypospolitej Obojga Narodów były bowiem zależne, z jednej strony, od warunków lokalnych oraz, z drugiej, od właściwych centrów oświecenia. Takimi centrami mogły być poszczególne miasta, uniwersytety lub majątki jako należące do wspólnego kontekstu państwa, funkcjonujące nie jako odrębne punkty geograficzne, ale jako swego rodzaju sieć interakcji.

Anna Grześkowiak-Krwawicz twierdzi, że użycie takich terminów jak „centrum” i „peryferie” wymaga przede wszystkim zdefiniowania, co i dlaczego należy uważać za centrum (region, ziemia) oraz jaką funkcję te centra pełniły w polskim społeczeństwie⁴. Wiadomo, że Warszawa co najmniej od 1760 r. była kulturowym centrum oświecenia Rzeczypospolitej, co przekładało się też na tempo przyswajania idei pochodzących z Zachodu. Z kolei mniejsze centra – czy to miasta, jak Wilno i Kraków, czy to majątki magnackie – choć były peryferyjne w porównaniu z Warszawą, funkcjonowały jako lokalne ośrodki kulturowe oświecenia, posiadające własne – większe lub mniejsze – strefy wpływów⁵. Dzięki tej geograficznej i przestrzennej gradacji sieci oświecenia lepiej dostrzegamy zarówno splot idei, jak i praktyki komunikacyjne oświecenia oraz ich ponadnarodowy charakter⁶. Dostrzeżenie tego splotu, w którym oddziałują na siebie różne kategorie przestrzenne, pozwala na lepsze zrozumienie procesu generowania idei w skali ogólnonarodowej i lokalnej, dostarczając wglądu w to, jak i dlaczego myśl polityczna i koncepcje polityczne zmieniają się na tak zwanych peryferiach, gdzie spotykają się ze sobą różne wpływy i wątki lokalne⁷.

W przypadku polsko-litewskiego państwa podkreślić należy historyczne znaczenie takich miast jak Wilno czy Kraków, gdzie kluczową rolę w życiu kulturalnym odgrywały uniwersytety. Ten kontekst akademicki sprawił, że miasta stały się odbiorcami zachodnich idei edukacyjnych. Jednak ich peryferyjne położenie w stosunku do europejskich centrów

⁴ Anna Grześkowiak-Krwawicz, „Gdańsk oświecony – ani centrum, ani peryferie”, *Wiek Oświecenia* 2003, t. 19, s. 99.

⁵ Ibidem.

⁶ Carla Hesse, „Towards a New Topography of Enlightenment: Afterword”, *European Review of History. Revue Européenne d'histoire* 2006, t. 13, nr 3 (September), s. 499–508.

⁷ Jeffrey D. Burson, „Entangled History and the Scholarly Concept of Enlightenment”, *Contributions to the History of Concepts* 2013, t. 8, nr 2 (1 December), s. 2–3.

oświecenia uczyniło z nich – jak to ujął Jerzy Snopek – „peryferie oświecone”⁸. W układzie przestrzenno-sieciowym, akcentującym unikalne doświadczenie historyczne z określonym kontekstem kulturowym, społecznym i intelektualnym, te punkty w relacjach centrum–peryferie stają się wartościowymi kontekstami dla samych siebie⁹. Oświecenie staje się tutaj kontekstem samym w sobie, obejmującym „różność działań”, które mogły mieć miejsce w procesie krzewienia oświecenia¹⁰. Zarówno w Krakowie, jak i w Wilnie centrum idei oświeceniowych stanowiły środowiska naukowe, wokół których skupiały się elity intelektualne. Te lokalne centra stały się przestrzeniami „mikroskopijnych lub małych oświeceń”, które można było zrozumieć jedynie z perspektywy mikrohistorycznej poprzez analizę lokalnych struktur¹¹. Teodora Shek Brnardić dowodzi, że właśnie takie – lokalne – ośrodki miały własne projekty rozwoju i postępu, z zachowaniem elementów miejscowego patriotyzmu¹². Analiza owych lokalnych centrów pozwala zrozumieć ich własne historie, a Uniwersytet Wileński na czele z profesorem i rektorem Hieronimem Stroynowskim jest niewątpliwie jedną z takich historii – historii o specyfice oświeconego peryferium.

Konteksty lokalne: katolickie oświecenie w Wielkim Księstwie Litewskim

Uniwersytet Wileński był jednym z węzłów w sieci oświeconych peryferii i dysponował zreformowanym programem nauczania. Dążył on przez wyćwiczenia zacofania kraju poprzez propagowanie idei postępu naukowego, zachowując przy tym tradycyjne normy moralne chrześcijańskiej wiary. Pod wpływem idei oświeceniowych sam uniwersytet się reformował.

⁸ Jerzy Snopek, *Prowincja Oświecona. Kultura Literacka Ziemi Krakowskiej w Dobie Oświecenia 1750–1815* (Kraków: IBL, 1992), s. 96–97.

⁹ Teodora Shek Brnardić, „Intellectual Movements and Geopolitical Regionalization. The Case of the East European Enlightenment”, *East Central Europe* t. 32, nr 1–2 (1 January 2005), s. 147–177.

¹⁰ James Schmidt, „Enlightenment as Concept and Context”, *Journal of the History of Ideas* 2014, t. 75, nr 4, s. 679.

¹¹ Teodora Shek Brnardić, „The Enlightenment in Eastern Europe. Between Regional Typology and Particular Micro-History”, *European Review of History. Revue Européenne d'histoire* 2006, t. 13, nr 3 (September), s. 416.

¹² Ibidem, s. 426.

Do pierwszej poważnej reformy doszło w latach 1730–1739, kiedy do programu nauczania dodano języki obce, historię i geografię. W ciągu następnych dziesięcioleci sami jezuici gruntownie zmienili niektóre kursy wykładów, wprowadzili fizykę eksperymentalną, pozwolili na wykładanie filozofii „w nawiązaniu do systemów filozofów współczesnych”, odrzucili styl scholastyczny i coraz częściej nauczali po polsku, a nie po łacinie¹³. Zasadnicze zmiany nastąpiły w związku z powstaniem Komisji Edukacyjnej i reformą uniwersytetu w 1773 r. oraz jego reorganizacją w 1778 r. Komisja Edukacyjna, która przejęła zarządzanie uniwersytetem, wprowadziła nowy program nauczania i szkolenia obywateli.

Reformy uczyniły Uniwersytet Wileński jednym z centrów oświecenia. Jednak to oświecenie nie polegało na radykalnym przekształceniu społeczeństwa i państwa, zakładającym odrzucenie dawnych autorytetów, neutralność naukowej czy krytyczną postawę wobec Kościoła. Polegało ono raczej na połączeniu kościelnych celów edukacyjnych i postępu naukowego. Tak zwana *philosophia recentiorum* tamtego czasu jest często postrzegana jako forma eklektyzmu, tj. jako strukturalnie i kulturowo niespójna, przejściowa, niekompletna i niesamodzielna¹⁴. Filozofia oświecona posługiwała się metodą argumentacji nie tylko w naukach przyrodniczych, ale także w filozofii, promując w ten sposób racjonalizm i naturalizm. Racjonalizm stwierdzał nade wszystko prymat rozumu i potrzebę odpowiednich rozwiązań, niezależnie od ich źródła. Myślenie racjonalistyczne stosowano także do interpretacji prawd chrześcijańskich. Ten sposób myślenia i kształcenia odwoływał się do zasad natury, za pomocą których dany przez Boga umysł pozwala na realizację celów zarówno religijnych, jak i świeckich.

Ten szeroki program edukacyjny był oczywiście integralną częścią ogólnego celu oświecenia, jakim było kształcenie obywateli państwa. Zakładał on jednak uznanie szczególnej roli Kościoła katolickiego w kontekście polsko-litewskim. Najważniejszym wychowawcą w polsko-litewskiej

¹³ Romanas Plečkaitis, „Vilniaus universitetas ir Apšvietos epochos pradžia (1750–1773)”, w: *Alma Mater Vilnensis: Vilniaus universiteto istorijos bruožai*, red. Alfredas Bumblauskas (Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2009), s. 359.

¹⁴ Stanisław Janeczek, *Oświecenie chrześcijańskie: z dziejów polskiej kultury filozoficznej* (Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1994).

Rzeczypospolitej był kapłan, który dążył do wyzwolenia kraju od przesądów i uczył ludzi zabiegać o dobro kraju. Samo oświecenie, zgodnie z dominującymi interpretacjami, wywodzi się z antropocentrycznych i antyreligijnych aspektów renesansu, ale – jak pisze Richard Butterwick – nie oznacza to, że połączenie katolicyzmu z oświeceniem nie było niemożliwe¹⁵. Ponieważ nie możemy podać jednej definicji oświecenia, oświecenie katolickie traktujemy jako coś, co mieści się w ogólnym pojęciu tego zjawiska. Jak zauważył Pocock, powinniśmy mówić o rodzinie oświeceń lub o wielu oświeceniach o różnych i licznych potencjałach intelektualnych, z których niektóre były autentycznie religijne, a inne antyreligijne¹⁶.

Oświecenie w Rzeczypospolitej poszło „drogą środka” w swoim stosunku do Kościoła katolickiego i podtrzymywało przekonanie, że państwo potrzebuje religii społecznie odpowiedzialnej¹⁷. David Sorkin dowodzi, że religijni nauczyciele promowali koncepcję religii uprawianej w nawiązaniu do nowej nauki. Proponowali też pokojową koncepcję wiary – takiej, która by była oparta na idei tolerancji i służyła powszechnej moralności oraz mogła nadać właściwy kierunek polityce. Dążąc do połączenia wiary i racjonalności i podpisując się pod programem oświecenia z wyjątkiem jego radykalnych wersji, religijni myśliciele często przyjmowali dość śmiało, niekonwencjonalne idee XVII w. do ujmowania tradycyjnej wiary w realiach XVIII w.¹⁸ Założenia katolickiego oświecenia w Wielkim Księstwie Litewskim dobrze ilustruje działalność biskupa wileńskiego Ignacego Massalskiego (opisuje ją Romanas Plečkaitis), która opierała się na przekonaniu,

¹⁵ Richard Butterwick, „Catholicism and Enlightenment in Poland-Lithuania”, w: *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*, red. Ulrich Lehner, Michael Prin-ty (Leiden: Brill, 2010), s. 307–308.

¹⁶ John Greville Agard Pocock, *Barbarism and Religion*, t. I: *The Enlightenments of Edward Gibbon, 1737–1764* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999); John Greville Agard Pocock, *Proceedings of the British Academy Volume 125, 2003 Lectures* (miejscowość: British Academy, 2005), s. 9.

¹⁷ Richard Butterwick, „Between Anti-Enlightenment and Enlightened Catholicism. Provincial Preachers in Late Eighteenth-Century Poland-Lithuania”. W: Richard Butterwick, Simon Davies, Gabriel Sánchez Espinosa, *Peripheries of the Enlightenment* (Oxford: Voltaire Foundationwydawnictwo, 2008), s. 208.

¹⁸ David Sorkin, *The Religious Enlightenment. Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna* (Princeton: Princeton University Press, 2008), s. 6.

że „nowoczesny katolicyzm może realizować swoje aspiracje poprzez realizację świeckich celów ideologii oświeceniowej”¹⁹. Sprowadzało się to do przygotowania młodzieży do życia obywatelskiego²⁰ w społeczeństwie, którego arystokracja od dawna broniła swoich przywilejów i wolności, uchylając się od obowiązków obywatelskich.

Ten szczególny program oświeceniowy opierał się na koncepcji natury zakotwiczonej w szerszej tradycji prawa naturalnego i zawierał ideę, że życie publiczne musi odzwierciedlać zasady osadzone w rzeczywistości. Prawo to tworzy też ramy moralne, w których może toczyć się życie polityczne²¹. W przypadku polsko-litewskim teoria prawa naturalnego odegrała ogromną rolę w ustanowieniu nowego, reformatorskiego sposobu myślenia, który nawiązywał do poglądów fizjokratycznych i „stał się autonomicznym, nadrzędnym i normatywnym źródłem prawa”²². Nauczanie nauk moralnych uczyniło prawo naturalne głównym filarem przemian społeczno-politycznych w państwie, a zarazem czymś, co odzwierciedlało te przemiany.

Hieronim Stroynowski i jego praca *Nauka prawa przyrodzonego*

Hieronima Stroynowskiego można uznać za kluczową postać katolickiego oświecenia na Litwie. Zainspirowane oświeceniem reformy niewątpliwie wpłynęły na rozwój osobisty Stroynowskiego i znalazły odzwierciedlenie w jego programie naukowym. Urodził się on w 1752 r. na terenie dzisiejszej Ukrainy w rodzinie szlacheckiej. Jego wczesna edukacja odbywała się w środowisku domowym, później – w szkołach pijarów, gdzie korzystał z owoców programu nauczania inspirowanego ideami oświeceniowymi,

¹⁹ Romanas Plečkaitis, „Švietimo reforma Lietuvoje ir jos padariniai filosofijai”, w: *Apšvietos ir romantizmo kryžkelėse: filosofijos kryptys ir kontroversijos Lietuvoje XVIII a. pabaigoje – pirmoje XIX a. pusėje*, red. Dalius Viliūnas (Vilnius: Kultūros filosofijos ir meno institutas, 2008), s. 99.

²⁰ Richard Butterwick, „What is Enlightenment (Oświecenie)? Some Polish Answers, 1765–1820”, *Central Europe* 2005, t. 3, nr 1 (20 May), s. 19–37.

²¹ Christopher Wolfe, „Political Theory and Natural Law”, w: *The Cambridge Companion to Natural Law Ethics*, red. Tom Angier (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), s. 250.

²² Steffen Huber, „Natural Law in Polish and Lithuanian Sources. A Comparative Perspective”, w: *Early Modern Natural Law in East-Central Europe*, red. Gábor Gángó (Leiden: Brill, 2023), s. 28.

zreformowanego przez Stanisława Konarskiego. W 1766 r. wstąpił do zakonu pijarów, później wykładał w kolegiach pijarów, a od 1774 r. prawo cywilne, naturalne, polityczne i prawo międzynarodowe w Collegium Nobilium w Warszawie. Ponieważ brakowało podręczników, Stroynowski zaczął zastanawiać się nad napisaniem podręcznika prawa naturalnego²³. Po reformie Uniwersytetu Wileńskiego i utworzeniu w 1780 r. Wydziału Prawa Naturalnego i Ekonomii Politycznej, Stroynowski został tam zaproszony do wykładania. Na podstawie jego wykładów powstał podręcznik *Nauka prawa przyrodzonego*, który ukazał się w latach 1785 i 1791 w Wilnie. W 1799 r. został zaproszony do objęcia stanowiska rektora Uniwersytetu Wileńskiego.

Stroynowski w swoim podręczniku reprezentuje fizjokratyczną szkołę myślenia, zorientowaną na tworzenie porządku moralnego opierającego się o porządek fizyczny, przejawiający się w konstrukcji natury. Filozof prawa John Finnis zwraca uwagę, że u podstaw teorii prawa naturalnego leży wyjaśnienie, w jaki sposób prawo czysto pozytywne może tworzyć zobowiązania moralne, które nie istniały, zanim zostało ono wprowadzone²⁴. Powiada też, że centralnym pytaniem teorii prawa naturalnego jest: w jaki sposób i dlaczego prawo oraz sposób jego urzeczywistnienia w normach prawnych, w orzecznictwie i w zwyczajach, może stanowić dla podmiotów uzasadnioną rację do zgodnego z nim postępowania?²⁵. Finnis dowodzi, że właściwa teoria prawa naturalnego może ustalić warunki i zasady prawidłowego rozumowania praktycznego, a także dobrego i właściwego porządku w odniesieniu do osób oraz indywidualnego zachowania²⁶. Innymi słowy, Finnis potwierdza wniosek Leo Straussa, że „życie polityczne we wszystkich swoich postaciach z konieczności wskazuje na prawo naturalne jako kluczowe zagadnienie”²⁷.

²³ Jeronimas Stroynovskis, *Prigimtinės teisės mokslas*, wyd. i przeł. Dalius Viliūnas (Vilnius: Lietuvos kultūros tyrimų institutas, 2011), s. 236–251.

²⁴ John Finnis, „Natural Law: The Classical Tradition”, w: *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, red. Jules L. Coleman, Kenneth Einar Himma, Scott J. Shapiro (Oxford: Oxford University Press, 2004), s. 21.

²⁵ John Finnis, „Natural Law Theories”, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. Edward N. Zalta (Summer 2020 edition).

²⁶ John Finnis, *Natural Law and Natural Rights* (Oxford: OUP, 2011), s. 18.

²⁷ Leo Strauss, *Prigimtinė teisė ir istorija* (Vilnius: Tyto alba, 2017), s. 99.

Ponieważ pojęcia prawa naturalnego i porządku naturalnego są nieodłącznym elementem myślenia politycznego i nauczania w Rzeczypospolitej drugiej połowy XVIII w., podręcznik profesora Stroynowskiego do prawa naturalnego²⁸ stał się jednym z najważniejszych dzieł tej epoki. Nauczanie i interpretacja prawa naturalnego stały się w Wielkim Księstwie Litewskim nauczaniem politycznym, ponieważ porządek naturalny wyprzedza wszelki porządek ludzko-polityczny. Kwestie polityczne, czy też – jak to ujmuje w swoim podręczniku Stroynowski – prawo polityczne muszą odpowiadać naturalnemu porządkowi i sprawiedliwości. W definicji prawa politycznego polityka jest wyraźnie podporządkowana porządkowi naturalnemu:

zkaąd da się iaśnie widyieć, że nauka czyli Teorya Prawa Politycznego, iest *różna od onego* Historyi: że sprawiedliwość iest zawsze nieodzielna od rzetelnego i trwałego pożytku: że prawidła prawdziwey Polityki, czyli Nauki rządzenia ludźmi w społeczności zastaiącemi, nie różnią się od prawideł przyrodzoney sprawiedliwości: że żadne Prawo Polityczne pisane (*Jus Politicum positivum*) nie może i nie powinno być arbitralne²⁹.

Prawa człowieka nie wynikają z oddzielenia człowieka od natury, ale z harmonii tego dualizmu: bezpieczeństwo lub przetrwanie nie jest kwestią wolności, ale obowiązkiem i porządkiem naturalnym, co jest uświadamiane za pomocą racjonalnego myślenia. Jak zauważa Blandine Kriegel, to porządek stanowi o tym, że żaden człowiek nie powinien ingerować w życie³⁰.

²⁸ Hieronim Stroynowski, *Nauka prawa przyrodzonego politycznego, ekonomiki polityczney i prawa narodów. Przez x. Hieronima Stroynowskiego S P. teologii i oboygą praw doktora, publicznego profesora prawa natury i publitycznego w szkole główney W.X. Litt. dla pożytku uczniów i słuchaczów do druku podana* (Wilno [Vilnius]: W Drukarni Królewskiej przy Akademii, 1785). Vilniaus universitetas retų spaudinų skaityklą, VUB IV 20440, 1785.

²⁹ Hieronim Stroynowski, *Nauka prawa przyrodzonego, politycznego, ekonomiki politycznej i prawa narodów* (Warszawa: w Drukarni N^o 646, przy Nowolipiu, 1805), s. 65 przedruk w Jeronimas Stroynovskis, *Prigimtinės teisės mokslas*, red. i przeł. Dalius Viliūnas (Vilnius: Lietuvos kultūros tyrimų institutas, 2011).

³⁰ Blandine Kriegel, „The Rule of the State and Natural Law”, *Natural Law and Civil Sovereignty. Moral Right and State Authority in Early Modern Political Thought* 2002, s. 13–27.

John Locke dowodzi, że prawodawcy w trakcie tworzenia praw muszą trzymać się następujących zasad:

Reguły, jakie oni tworzą dla postępowania innych ludzi, muszą tak jak ich własne postępowanie oraz postępowanie innych, być zgodne z prawem natury, to znaczy z wolą Bożą, której jest ono wyrazem, przy czym fundamentalnym prawem natury jest zachowanie rodzaju ludzkiego³¹.

Fizjokratyczna interpretacja porządku i sprawiedliwości, według której boski porządek i reguły są istotnym punktem odniesienia dla dobrego działania, była jednym z głównych narzędzi katolickiego oświecenia w Wielkim Księstwie. Fizjokraci, akcentując porządek natury, podkreślali, że tylko dzięki danej przez Boga racjonalności człowiek pojmuje wymagania porządku naturalnego oraz to, czego wymaga od niego Bóg (a mianowicie przestrzegania tego porządku). Prawa porządku naturalnego stają się zatem namacalnym wskaźnikiem odpowiadającym prawom porządku moralnego³². Jak twierdzi Jeffrey Young, w fizjokratycznej tradycji myślenia „prawa ludzkiego działania i społeczeństwa, które są zgodne z naturą, są bardzo podobne do praw rządzących światem fizycznym. Znajomość praw naturalnych, które powinny rządzić społeczeństwem ludzkim, podobnie jak wiedza o prawach natury, pochodzi z ćwiczenia rozumu”³³.

Stroynowski w swoim podręczniku *Nauka prawa przyrodzonego* również dowodził, że w świecie istnieją dwa rodzaje praw naturalnych: prawa fizyczne, czyli prawidłowości, według których zachodzą zmiany w rzeczach niepostrzegalnych i niepoznawalnych, oraz prawa moralne, czyli prawidłowości, według których istoty obdarzone rozumem powinny urządzać swoje życie. Stroynowski działania cielesne odnosił do praw fizycznych,

³¹ John Locke, *Dwa traktaty o rządzie*, tłum. Z. Rau (Warszawa: Wydawnictwo Aletheia, 2015), II, § 135, s. 334–335.

³² Guillaume-François Le Trosne, *De l'ordre social: ouvrage suivi d'un Traceé élémentaire sur la valeur, l'argent, la circulation, l'industrie, et le commerce interieur et exterior* (A Paris: Chez les Frères Debure, Libraires, Quai des Augustins, 1777), s. 77.

³³ Jeffrey T. Young, „Adam Smith and the Physiocrats: Contrasting Views of the Law of Nature”, *History of Economic Ideas* 2002, t. 10, nr 3, s. 7–28.

a działania zależne od poznania i woli – do praw moralnych³⁴. Prawa fizyczne, „jak wszystkie rzeczy fizyczne, zawsze podążają za prawami naturalnymi”, podczas gdy prawa moralne to „sprawy wolne, zwane w łacińskim języku *Mores*, mogą być zgodne lub niezgodne z ustawami: stąd zgadzanie się lub niezgadzanie takowych spraw z ustawami, zowie się *Moralnością*”³⁵. Ta interpretacja prawa naturalnego pozwoliła Stroynowskiemu na rozróżnienie poszczególnych potrzeb naturalnych: wszyscy ludzie mają tę samą naturę, ale nie są pod każdym względem równi. Stroynowski, pisząc o równości naturalnej, podkreślał:

Rzecz oczywista y całego dotąd wykładu, że wszyscy ludzie, iako toż samo mają przyrodzenie, tak są sobie istotnie równi co do własności osobistej i wolności przyrodzonej, co do wzajemnych należytości i powinności, i cokolwiek ztąd wypływa. Lecz wszyscy ludzie nie są i nie mogą być *równi co do wieku, co do sił duszy i ciała* mniej lub więcej wydoskonalonych, co do szczególnych przymiotów i talentów, co do pozyskanych dóbr ziemskich tak ruchomych, iak nieruchomych³⁶.

W sferze politycznej takie myślenie otworzyło drogę do jakościowo nowych koncepcji wolności i obowiązków, wzajemnych zobowiązań, obywatelskości i społeczeństwa. Koncepcje te nie zakładały zmiany ustroju politycznego, ale postulowały gospodarczą i społeczną modernizację państwa pod koniec XVIII w. Konsekwentne akcentowanie porządku naturalnego pozostawia reformę polityczną w gestii społeczeństwa, które rozumie prawo naturalne i wynikające z niego zobowiązania. Stroynowski dowodzi, że zgodnie z doktryną prawa naturalnego każdy ma prawo do osobistej własności i naturalnej wolności oraz że wszyscy ludzie mają naturalne prawa i obowiązki³⁷. Dzięki tej zasadzie można zrozumieć, kiedy ludzie są i powinni być równi, a kiedy „zgodnie z tą samą naturą nierówności nie da

³⁴ Jeronimas Stroynowskis, *Prigimtinės teisės mokslas*, red. i przeł. Dalius Viliūnas (Vilnius: lietuvos kultūros tyrimų institutas, 2011), s. 21.

³⁵ Hieronim Stroynowski, *Nauka prawa przyrodzonego, politycznego, ekonomiki politycznej i prawa narodów* (Warszawa: w Drukarni N^{ro} 646, przy Nowolipiu, 1805), s. 14–15.

³⁶ Ibidem, s. 55–56.

³⁷ Ibidem.

się uniknąć³⁸. Ponadto można zrozumieć, że kwestia osobistej własności, przez fizjokratów blisko wiązana z prawem do życia, koresponduje z dualizmem ciała i duszy. Z prawa naturalnego bowiem wynika, że dane przez Boga życie istnieje dzięki fizycznej rzeczywistości przyrody. Teoria fizjokratyczna łączyła naturę z własnością i rzeczami użytecznymi dla własności, w tym rodziną, solidarnością wspólnotową i państwem. Własność, ponieważ odpowiada porządkowi fizycznemu i moralnemu, stała się podstawą każdej reguły. Stroynowski uznaje za coś oczywistego, że każdy człowiek do przetrwania potrzebuje pożywienia i napoju, snu i odpoczynku, a także przedmiotów materialnych, narzędzi pracy, ochrony i obrony, a poza tym „istnieje naturalna potrzeba zawarcia małżeństwa, bo każdy rodzi się i prędzej czy później umiera”³⁹. Własność jest uzasadniana potrzebą żywienia się i przetrwania, co stanowi podstawę dla utożsamiania bezpieczeństwa własności z bezpieczeństwem wolności fizycznej. Stroynowski podkreślał, że naturalnym obowiązkiem każdego człowieka jest korzystanie z naturalnych władz umysłu i ciała dla zachowania [swojego] *życia i zdrowia*. Jest ono potrzebne też dla zdobywania i wytwarzania dóbr materialnych oraz zachowywania porządku i umiaru w zaspokajaniu potrzeb naturalnych⁴⁰.

Według fizjokratów to właśnie „konsumpcja” skłoniła człowieka do ukierunkowania swojej pracy i kapitału na uprawianie ziemi, aby mógł cieszyć się jej owocami. Obowiązkiem każdego człowieka jest uczynienie swojej pracy tak wydajną jak to możliwe, a to w celu maksymalizacji osobistych korzyści; temu celowi podporządkowane są także stosunki społeczne, spełniające tę samą funkcję użyteczną. Martin Albaum podkreślał, że taki naturalizm społeczny uczynił samo społeczeństwo naturalną sferą działania jednostki, w której jej prawa mogą być w pełni i bezkonfliktowo realizowane w oparciu o wrodzoną racjonalność⁴¹. Te zasady naturalizmu społecznego fizjokraci zaczerpnęli z *Drugiego traktatu o rządzie* Locke’a. Fizjokraci, podobnie jak Locke, uważali, że „ludzie żyjący razem zgodnie

³⁸ Ibidem.

³⁹ Ibidem, s. 23.

⁴⁰ Ibidem, s. 25.

⁴¹ Martin Albaum, „The Moral Defenses of the Physiocrats’ Laissez-Faire”, *Journal of the History of Ideas* 1955, t. 16, nr 2, s. 179–197.

z rozumem, bez wspólnego przełożonego na ziemi, mającego władzę rozsądzania między nimi, są właściwym stanem natury”⁴². Społeczeństwo staje się więc fizycznym imperatywem ludzkiego życia, gdyż tylko dzięki jego wsparciu potrzebujący mogą przetrwać.

W ten sam sposób społeczeństwo jest niezbędne dla duszy i umysłu: człowiek może przetrwać i rozwijać się tylko wtedy, gdy używa swojego umysłu do zrozumienia naturalnego porządku⁴³. Fizjokraci, podobnie jak Locke, podkreślali, że pierwotną przyczyną zrzeszania się ludzi jako istot społecznych w związki społeczne (umowa społeczna) jest ochrona jego własności: „Zatem wielkim i głównym celem łączenia się ludzi we wspólnoty i poddawania się rządowi jest zachowanie ich własności”⁴⁴.

Zwolennicy oświecenia w Wielkim Księstwie Litewskim konsekwentnie łączyli ochronę własności z ochroną społeczeństwa, tj. z gwarancją dostrzymywania wzajemnych zobowiązań. Byli zgodni co do tego, że umowa społeczna opiera się na porządku naturalnym, różnili w szczegółowych interpretacjach tej ogólnej zasady. Stroynowski podkreślał, że prawo naturalne jest przestrzegane wtedy, gdy są spełniane dwie podstawowe i uniwersalne potrzeby – całkowite bezpieczeństwo i osobista własność. Konsekwentnie podążał za koncepcją prawa naturalnego Grocjusza, Hobbesa, Locke’a, Monteskiusza, według której podstawą państwa jest umowa społeczna⁴⁵. Jak twierdzi Stroynowski, to właśnie umowa powszechna zapewnia bezpieczeństwo i własność: „Łączą się z sobą wszyscy ku wspólnej pomocy, i onę sobie zaręczają w tém wszystkiém, czego wspólnie potrzebują. To iest, wszyscy sobie przyrzekają: zupełne, naprzód, bezpieczeństwo i wspólną obronę w każdym razie: powtórę, wspólną składkę na nakłady pospolite”⁴⁶.

⁴² John Locke, *Second Treatise of Government and a Letter Concerning Toleration* (Oxford: Oxford University Press, 2016), s. 11.

⁴³ Martin Albaum, „The Moral Defenses of the Physiocrats’ Laissez-Faire”, *Journal of the History of Ideas* 1955, t. 16, nr 2, s.

⁴⁴ John Locke, *Second Treatise of Government and a Letter Concerning Toleration* (Oxford: Oxford University Press, 2016), s. 63.

⁴⁵ Jeronimas Stroynovskis, *Prigimtinės teisės mokslas*, red. i przeł. Dalius Viliūnas (Vilnius: Lietuvos kultūros tyrimų institutas, 2011).

⁴⁶ Hieronim Stroynowski, *Nauka prawa przyrodzonego, politycznego, ekonomiki politycznej i prawa narodów* (Warszawa: w Drukarni N^{ro} 646, przy Nowolipiu, 1805).

Stroynowski wyjaśnia, że „powszechny” oznacza, iż każdy musi chronić wszystkich i przyczyniać się do „wspólnej składki”. Autor w swoim wywodzie o prawie naturalnym podkreśla, że „w pewnym momencie nieuchronnie musi zostać zawarta umowa powszechna, bo jest pożyteczna i sprawiedliwa”⁴⁷. Umowa powszechna jest nieuchronna również pod względem organizacji politycznej. Podkreślając to, Stroynowski opisuje lud zjednoczony na gruncie społecznym jako „jedno ciało posiadające własne potrzeby i zdolności, które nazywamy wolnym społeczeństwem, społeczeństwem obywatelskim, narodem, republiką itp.”⁴⁸. To właśnie ta „zjednoczona wola, zdolności i zasoby wszystkich zjednoczonych dla jednego wspólnego celu jest jedyną, niezależną i najwyższą władzą, która musi skutecznie zaspokajać powszechne potrzeby”⁴⁹.

Stworzenie tego nowego stanu cywilnego stanowi lepszą gwarancję wolności i własności, nie naruszając w żaden sposób przyrodzonych i kontraktualnych praw i obowiązków⁵⁰. Główną zasadą tej politycznej samoorganizacji jest prawo, które pochodzi od ludu i jest tworzone dzięki temu, że pewne uprawnienia są delegowane władzy najwyższej. Kluczowa jest tu zasada, że prawo nie może być arbitralne. To zaś zakłada, że tworzenie prawa zostaje powierzone władzy ustawodawczej, której nie można ograniczać. Władza ustawodawcza jest zatem zobowiązana, ze względu na swój naturalny porządek i neutralność, do tego, aby: „po dokładném roztrząśnieniu, i oczywistém poznaniu, przepisać, co każdy człowiek w Narodzie, podług obowiązków, które ma z przyrodzenia lub y ugody, czynić powinien lub nie czynić; do tego, pod karą przyzwoitą obowiązać, i do wiadomości publiczney podadź”⁵¹.

Umożliwia to przestrzeganie umowy społecznej, co samo w sobie oznacza, że płynące z niej uprawnienia nie mogą przekraczać granic (inaczej mówiąc, nie może naruszać zasad) porządku naturalnego: „Ustawodawca nie może mieć większej władzy, ponieważ jest z ludzi i dla ludzi”⁵².

⁴⁷ Ibidem, s. 42.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Hieronim Stroynowski, *Nauka prawa przyrodzonego, politycznego, ekonomiki politycznej i prawa narodów* (Warszawa: w Drukarni N^{ro} 646, przy Nowolipiu, 1805), s. 96.

⁵² Ibidem.

Wyprowadzenie stanu społecznego z porządku naturalnego pozwala na jasne określenie granic działania politycznego. Porządek ten określa naturalne obowiązki człowieka, których nie może on bezkarnie naruszać. Granicą obowiązywania tych praw, a wraz z nimi racjonalności takiego porządku, która wyjaśnia, dlaczego jednostka musi przestrzegać tych praw, jest sama natura. Jak mówi Stroynowski: „tak i cały Naród, ani sam uchwalić nie może praw przeciwnych ustanowionemu od Boga porządkowi, ani takiej władzy prawodawczej nikomu dadź i przyznać nie może, której sam nie ma; a któraby nie dla iego dobra i uszczęśliwienia, lecz na iego szkodę i zgubę bydź miała”⁵³.

Locke podkreślał, że powołanie do istnienia społeczeństwa politycznego nie jest ucieczką od rządów prawa naturalnego. To raczej próba egzekwowania prawa naturalnego innymi środkami, a tym samym przezwyciężenia stanu niewolnictwa i wojny, które zakłóciły stan naturalny. Początkiem społeczeństwa politycznego jest związek męża i żony zgodnie z ich pierwotnym celem, jakim jest kontynuacja gatunku. Prawo naturalne nadal istnieje w społeczeństwie i „stanowi odwieczną zasadę dla wszystkich ludzi, zarówno ustawodawców, jak i innych”⁵⁴. Społeczeństwo polityczne powstaje tam, gdzie ludzie zrzeszają się w ciało polityczne i sami wyłaniają sędziów, którzy mają rozstrzygać spory zgodnie z promulgowanymi prawami. Postępując w ten sposób, społeczeństwo obywatelskie nie znosi prawa naturalnego. Samo prawo naturalne nigdy nie zanika. Stroynowski twierdzi, że racjonalność, jaką Bóg obdarzył jednostkę, wyznacza granice, w obrębie których dopuszczalne jest dążenie do dobra i szczęścia. Jego zdaniem ustawodawca może działać jedynie w następujących granicach: „w czym potrzebuje iey obrony i pomocy: a iako środek nie może bydź przeciwny zamierzonemu celowi, tak władza prawodawcza nie może bydź nieograniczona i arbitralna”⁵⁵.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ John Locke, *Second Treatise of Government and A Letter Concerning Toleration* (Oxford: Oxford University Press, 2016), s. 68.

⁵⁵ Hieronim Stroynowski, *Nauka prawa przyrodzonego, politycznego, ekonomiki politycznej i prawa narodów* (Warszawa: w Drukarni N^{ro} 646, przy Nowolipiu, 1805), s. 98.

Edukatorzy Wielkiego Księstwa Litewskiego koncentrowali się na naturze stanu społecznego i wzajemnych obowiązków obywateli, sam zaś porządek społeczny uznali za kwestię drugorzędną. Polityczne przesłanie polegało nie na wskazaniu określonego porządku politycznego, ale na ukazaniu jego ścisłego związku z porządkiem naturalnym, którego dobry i sprawiedliwy rząd nie narusza, a przeciwnie – zapewnia go. Zdaniem Stroynowskiego:

Mimo jednak wszelkich odmienności w kształcie i układzie Rządu, rzecz jest niezawodna: naprzód, że Władza Naywyższa jest jedna i nierozdzielna: przeto mimo rozmaitego udziału tey władzy, i odmiennego co do różnych części rozłożenia, zawsze naywyższa moc i zwierzchność musi być oddana albo iedney osobie, albo iedniemu zgromadzeniu z iakieykolwiek liczby osób złożonemu. Powtóre, komukolwiek powierzona jest Władza Naywyższa, w iakimkolwiek kształcie i układzie; zawsze taż sama jest istota i rozciągłość Naywyższej Zwierzchności, i podług porządku przyrodzonego, podług stanu potrzeb i sił ludzkich, podług istoty ugody pospolitey i społeczności polityczney, nieodmienne zachodzą należytości i powinności, między całym Narodem a Naywyższą Zwierzchnością, czyli między osobami piastującemi Naywyższą Władzą Narodu⁵⁶.

Powyższa argumentacja nie odróżnia koncepcji Stroynowskiego od doktryny fizjokratycznej, która postuluje, jak twierdził Quesnay, że mąż stanu powinien badać porządek naturalny, wprowadzać „najlepsze prawa” i „skrupulatnie” je egzekwować⁵⁷. W ekonomii politycznej wymagałoby to od męża stanu przekształcenia gospodarki na wzór „Tableau Economique” Quesnaya, włącznie z matematycznymi szczegółami, gdyż było to konieczne dla zapewnienia makroekonomicznej stabilności systemu⁵⁸. Stroynowski uważał, że: „oczywista zniomość stosunków i obowiązków politycznych iaśnie daie poznać, w iakim kształcie i układzie

⁵⁶ Ibidem, s. 76–77.

⁵⁷ Jeffrey T. Young, „Adam Smith and the Physiocrats. Contrasting Views of the Law of Nature”, *History of Economic Ideas* 2002, t. 10, nr 3: 7–28, s. 16.

⁵⁸ Warren J. Samuels, „The Physiocratic Theory of Economic Policy”, w: *Essays in the History of Mainstream Political Economy*, red. Warren J. Samuels (London: Palgrave Macmillan UK, 1992), s. 28–46.

rzędu, Naród może być pewny, o skutecznym na zawsze zarządzeniu potrzebom pospolitym, dla których Najwyższa Zwierzchność ma miejsce w Narodzie⁵⁹.

Pierwotnym celem nie było opowiadanie się za polityczną transformacją, ale raczej wyjaśnienie niezbywalnych obowiązków układu społecznego, które wynikają ze stanu naturalnego, tak aby każdy, kto to pojmie, popierał i urzeczywistniał porządek zgodny z prawem naturalnym, choć zasady rządzące są uwarunkowane przez czas i miejsce. Edukacja i nauka stanowiły jedno z głównych uzasadnień pedagogicznych tej doktryny, ponieważ były one postrzegane jako niezbędne dla uchwycenia zalet tego porządku. Uważano, że edukacja może rozwiązać problemy państwa, ponieważ wykształceni obywatele uznają obowiązki wynikające z porządku boskiego i społecznego, którego przestrzeganie stanowi podstawę szczęścia zarówno indywidualnego, jak i narodowego. Jak twierdzi Stroynowski,

gdy więc, od powszechnej w Narodzie prawd moralnych i politycznych wiadomości, zawisła doskonałość Prawodawstwa, zupełna sprawiedliwość Sądów, powszechniejsze od wszystkich pełnienie powinności, a zatem zupełne i trwałe w Narodzie bezpieczeństwo; uznać należy konieczną potrzebę powszechnej Instrukcji, i istotną w tej mierze Najwyższej Zwierzchności powinność⁶⁰.

W dyskursie litewskiego oświecenia zalety edukacji i nauki nie były postrzegane jedynie w kategoriach przekazywania praktycznych osiągnięć nauki, takich jak zwiększanie ekonomicznej skuteczności i wydajności. Postrzegano je również jako integralny składnik przekazywania podstawowych zasad porządku naturalnego, które ujawniają obowiązki, jakie musi spełniać każdy członek społeczeństwa. Celem była pomoc jednostkom w zrozumieniu ich obowiązków w kontekście społecznym i ostatecznie przyczynienie się do dobrobytu państwa jako całości. Albo, jak pięknie ujął Stroynowski, doskonałość rządu polega na tym, „aby w sobie zawierał to wszystko, cokolwiek podług przyrodzenia ludzkiego, podług zwyczajnego

⁵⁹ Hieronim Stroynowski, *Nauka prawa przyrodzonego, politycznego, ekonomiki politycznej i prawa narodów* (Warszawa: w Drukarni N^{ro} 646, przy Nowolipiu, 1805), s. 77.

⁶⁰ Ibidem, s. 117.

i trwałego na świecie rzeczy porządku. Sprawić może; aby osoby Władzą Narodu piastujące statecznie chcieli, umieli i mogli, wszelkie swe ku Narodowi iak naley picy pełnić powinności”⁶¹.

Prawo naturalne jako podstawa myślenia politycznego

Podstawą oświecenia w Wielkim Księstwie Litewskim było współdziałanie rozumu i wiary. Świeckie cele doskonałości, odzwierciedlone w odkryciach naukowych i osiągnięciach Europy Zachodniej, stały się kontekstem oświaty w kraju, w którym oświata i upowszechnianie idei edukacyjnych należały do duchowieństwa. Idee postępu naukowego, przełożone na zreformowane programy nauczania, miały na celu przewyżczenie zacofania kraju przy jednoczesnym zachowaniu (tradycyjnych) postaw moralnych wpojonych poprzez wiarę chrześcijańską. Cele oświecenia, powiązane z praktycznym programem kształcenia człowieka i obywatela, realizowano w powiązaniu z zasadami życia chrześcijańskiego, które uczyły, jak prawdziwy chrześcijanin powinien zachowywać się w rodzinie i państwie. Wpływ tych tekstów na myślenie polityczne był bardzo pośredni i przejawiał się bardziej w formie programu nauczania dla oświeconego obywatela. W takim programie strukturę państwa, relację rządzącego do rządzonych rozumiano jako pochodną działań pewnego cnotliwego (wiera) i oświeconego (nauka) człowieka i obywatela; dobry i sprawiedliwy sposób rządzenia wywodzi się właśnie z przywiązania do prawd wiary i prawd nauki, a źródeł właściwego porządku należy szukać w zasadach natury. Stan społeczny rozumiany był jako wytwór właśnie takiej boskiej organizacji i oznaczał, że ludzka istota – członek społeczeństwa, posiadający dar naturalnego rozumu – musi podejmować decyzje, które kształtują jego dobrobyt. Takie wyjaśnienie, w którym społeczeństwo jest ujmowane poprzez odniesienie do porządku naturalnego, było głównym filarem, na którym opierała się myśl polityczna Wielkiego Księstwa.

Ludzie oświecenia, wśród nich Hieronim Stroynowski, reprezentowali fizjokratyczną tradycję polityczną, która na pierwszym miejscu stawiała naród, podkreślając jego naturalne uprawnienia i wolności. Te z kolei wymagają kontraktu politycznego, aby zapewnić bezpieczeństwo i ochronę

⁶¹ Ibidem, s. 136.

własności. Kierując się poglądem, że uwarunkowania społeczne wynikają z porządku naturalnego, oświeceniowcy w Wielkim Księstwie podtrzymywali idee fizjokratyczne, opracowując jednocześnie zasady sprawowania władzy. Według nich władza jest potrzebna, aby zapewnić społeczeństwu bezpieczeństwo, dobrobyt i sprawiedliwość. Zdaniem katolickich oświeceniowców głównym zadaniem każdego rządu, bez względu na jego formę, jest ochrona praw naturalnych, a wszyscy królowie i władcy mają obowiązek pilnie czuwać nad ich przestrzeganiem. Jest to tak naprawdę argument fizjokratyczny, który odwołuje się do podstawowych zasad życia, własności i sprawiedliwości.

Rozum i kształcenie postrzegano jako warunek dla uświadomienia swojej odpowiedzialności. Interpretacja obowiązków była nierozzerwalnie związana ze stanem naturalnym, tworząc sytuację, gdy nauczanie obowiązków chrześcijańskich zbiega się z nauczaniem obowiązków obywatelskich. Chrześcijańskie obowiązki wiary i obywatelskie obowiązki natury (szlacheckie) uzupełniały się w realizacji tego samego celu, jakim jest bardziej doskonały wierzący i bardziej doskonały obywatel. W tej interakcji imperatywy moralne wywodzą się ze stanu naturalnego, który nadaje obowiązkowi treść polityczną.

Taka interpretacja stosunków społecznych, charakterystyczna dla oświecenia Wielkiego Księstwa Litewskiego, która „zaczyna się najpierw od duszy”, określała miejsce jednostki. Boże przykazania są ukierunkowane na to, aby każda osoba wypełniała obowiązki zgodnie ze swoją naturą. Interpretacja więzi społecznych opierała się na zasadach porządku naturalnego. Na tej interpretacji opierała się też myśl polityczna Wielkiego Księstwa.

Bibliografia

- Albaum, Martin. „The Moral Defenses of the Physiocrats’ Laissez-Faire”. *Journal of the History of Ideas* 1955, t. 16, nr 2: 179–197.
- Brnardić, Teodora Shek. „Intellectual Movements and Geopolitical Regionalization. The Case of the East European Enlightenment”. *East Central Europe* 2005, t. 32, nr 1–2 (1 January): 147–177.
- . „The Enlightenment in Eastern Europe. Between Regional Typology and Particular Micro-History”. *European Review of History. Revue Européenne d’histoire* 2006, t. 13, nr 3 (September): 411–435.

- Burson, Jeffrey D. „Entangled History and the Scholarly Concept of Enlightenment”. *Contributions to the History of Concepts* 2013, t. 8, nr 2 (1 December): 1–24.
- Butterwick, Richard. „Between Anti-Enlightenment and Enlightened Catholicism. Provincial Preachers in Late Eighteenth-Century Poland-Lithuania”. *Richard Butterwick, Simon Davies, Gabriel Sánchez Espinosa, Peripheries of the Enlightenment*, Oxford, 2008, 208–221.
- . „Catholicism and Enlightenment in Poland-Lithuania”. W: *A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe*. Red. Ulrich Lehner, Michael Printy. 297–358. Leiden: Brill, 2010.
- . „What Is Enlightenment (Oświecenie)? Some Polish Answers, 1765–1820”. *Central Europe* 2005, t. 3, nr 1 (20 May): 19–37.
- Finnis, John. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: OUP, 2011.
- . „Natural Law. The Classical Tradition”. W: *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*. Red. Jules L. Coleman, Kenneth Einar Himma, Scott J. Shapiro. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- . „Natural Law Theories”. W: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Red. Edward N. Zalta. Summer 2020 edition.
- Grzeškowiak-Krwawicz, Anna. „Gdańsk oświecony – ani centrum, ani peryferie”. *Wiek Oświecenia* 2003, t. 19: 97–108.
- Hesse, Carla. „Towards a New Topography of Enlightenment. Afterword”. *European Review of History. Revue Européenne d’histoire* 2006, t. 13, nr 3 (September): 499–508.
- Huber, Steffen. „Natural Law in Polish and Lithuanian Sources. A Comparative Perspective”. W: *Early Modern Natural Law in East-Central Europe*. Redaktor Gábor Gángó. 3–34. Leiden: Brill, 2023.
- Janeczek, Stanisław. *Oświecenie chrześcijańskie: z dziejów polskiej kultury filozoficznej*. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1994.
- Kriegel, Blandine. „The Rule of the State and Natural Law”. *Natural Law and Civil Sovereignty. Moral Right and State Authority in Early Modern Political Thought* 2002: 13–27.
- Locke, John. *Second Treatise of Government and A Letter Concerning Toleration*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Pleckaitis, Romanas. „Švietimo reforma Lietuvoje ir jos padariniai filosofijai”. *Apšvietos ir Romantizmo kryžkelėse: filosofijos kryptys ir kontroversijos Lietuvoje XVIII a. pabaigoje – pirmoje XIX a. pusėje*. Red. Dalius Viliūnas (Vilnius: Kultūros filosofijos ir meno institutas, 2008).

- . „Vilniaus universitetas ir Apšvietos epochos pradžia (1750–1773)”. *Alma Mater Vilnensis: Vilniaus universiteto istorijos bruožai*. Red. Alfredas Bumblauskas (Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2009).
- Pocock, John Greville Agard. *Barbarism and Religion. Volume 1, the Enlightenments of Edward Gibbon, 1737–1764*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- . *Proceedings of the British Academy Volume 125, 2003 Lectures*. Oxford: British Academy, 2005.
- Samuels, Warren J. „The Physiocratic Theory of Economic Policy”. W: *Essays in the History of Mainstream Political Economy*. Red. Warren J. Samuels. 28–46. London: Palgrave Macmillan UK, 1992.
- Schmidt, James. „Enlightenment as Concept and Context”. *Journal of the History of Ideas* 2014, t. 75, nr 4: 677–685.
- Snopek, Jerzy. *Prowincja Oświecona. Kultura literacka Ziemi Krakowskiej w Dobie Oświecenia 1750–1815*. Kraków: IBL, 1992.
- Sorkin, David. *The Religious Enlightenment. Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- Strauss, Leo. *Prigimtinė teisė ir istorija*. Vilnius: Tyto alba, 2017.
- Stroinovskis, Jeronimas. *Prigimtinės teisės mokslas*. Red. Dalius Viliūnas. Lietuvos filosofijos istorija. Paminklai ir tyrinėjimai, IX. Vilnius: Lietuvos kultūros tyrimų institutas, 2011.
- Stroynowski, Hieronim. *Nauka Prawa Przyrodznego Politycznego, Ekonomiki Polityczney i Prawa Narodów*. Przez x. Hieronima Stroynowskiego S P. Teologii i Oboygą Praw Doktora, Publicznego Professora Prawa Natury i Publitycznego w Szkole Główney W.X. Litt. Dla Pożytku Uczniów i s Łuchaczów Do Druku Podana. Wilno [Vilnius]: W Drukarni Królewskiej Przy Akademii, 1785. Vilniaus Universitetas, Retų Spausdinių Skaitykla, VUB IV 20440, 1785.
- Stroynowski, Hieronim. *Nauka Prawa Przyrodzonego, Politycznego, Ekonomiki Politycznej i Prawa Narodów*. Warszawa: w Drukarni N^{ro} 646, przy Nowolipiu, 1805.
- Trosne, Guillaume-François Le. *De l'ordre social: ouvrage suivi d'un traité élémentaire sur la valeur, l'argent, la circulation, l'industrie, et le commerce interieur et exterieur*. Paris, Chez les frères Debure, 1777.
- Withers, Charles. „Enlightenment Geography”. W: *International Encyclopedia of Human Geography*. 471–486. Amsterdam: Elsevier, 2009.
- Withers, Charles W.J. *Placing the Enlightenment. Thinking Geographically about the Age of Reason*. Chicago: University of Chicago Press, 2008.

Wolfe, Christopher. „Political Theory and Natural Law”. W: *The Cambridge Companion to Natural Law Ethic*. Red. Tom Angier. 235–254. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

Young, Jeffrey T. „Adam Smith and the Physiocrats. Contrasting Views of the Law of Nature”. *History of Economic Ideas* 2002, t. 10, nr 3: 7–28.

Z języka angielskiego przełożył Piotr Rudkouski.