

WŁODZIMIERZ GALEWICZ

JAK WIELE POWINNIŚMY POŚWIĘCAĆ DLA INNYCH?  
OBOWIĄZKI POMOCY POTRZEBUJĄCYM  
W UJĘCIU TOMASZA Z AKWINU\*

Różne teorie etyczne są zasadniczo zgodne co do tego, że naszym moralnym obowiązkiem jest nie tylko niewyrządzanie zła innym ludziom, lecz także wyświadczenie im przysług, czynienie im dobra, i że aby przyczynić się do dobra innych, powinniśmy nieraz poświęcić mniejszą lub większą część własnego dobra. Zgodność teorii kończy się jednak, gdy chodzi o dokładniejsze określenie zakresu czy też rozmiaru tego obowiązku: jaka proporcja powinna zachodzić pomiędzy korzyścią odnoszoną dzięki naszej pomocy przez innych a stratą ponoszoną przez nas samych? Jak wiele zatem z mojego własnego dobra — mojego majątku, mojego czasu, mojego spokoju — mam obowiązek poświęcić, aby przysporzyć tyle a tyle dobra drugiej stronie (najlepiej oczywiście tyle, ile ona potrzebuje, aby wypełnić pewien jej brak)? Różne stanowiska, możliwe do zajęcia i rzeczywiście zajmowane w tej kwestii, układają się w pewien szereg: od tego, które wymagałoby od nas najwięcej, gdy chodzi o moralnie konieczną pomoc dla potrzebujących, do najmniej pod tym względem wymagającego.

---

Prof. dr hab. WŁODZIMIERZ GALEWICZ — Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Instytut Filozofii; adres do korespondencji: ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków; e-mail: [w.galewicz@uj.edu.pl](mailto:w.galewicz@uj.edu.pl); ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7936-8101>.

\* Artykuł ukazał się — w nieco skróconej, ale zasadniczo niezmienionej wersji — w moim wstępie do tomu *Święty Tomasz z Akwinu. Traktat o miłości. Summa teologii II-II, q. 23–46*, tłum. i oprac. Włodzimierz Galewicz (Kęty: Marek Derewiecki, 2022).

Poniższy tekst wiąże się z moim projektem badawczym „Obowiązek czynienia dobra w etyce Tomasza z Akwinu — nowy przekład i krytyczna edycja traktatu *De caritate*”, finansowanym przez MNISW w ramach Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki w wyniku konkursu Uniwersalia 2.2.

Za najbardziej wymagający — według krytyków zbyt wymagający (*over-demanding*; por. MURPHY 1993) — uważa się w tym sporze pogląd utilitaryzmu. Łączy on bowiem w sobie dwie kluczowe tezy: zasadę użyteczności, zgodnie z którą w każdej sytuacji powinniśmy starać się o to, aby przez nasze działanie przysporzyć w sumie najwięcej pożytku wszystkim obchodzącym nas stronom (zwykle wszystkim ludziom), i zasadę neutralności, która każe nam przywiązywać do pożytku odnoszonego przez jedną z tych stron taką samą wagę jak do równie dużego pożytku przysparzanego innej. Następstwem tej drugiej tezy, zwanej też zasadą bezstronności, musi być oczywiście uznanie, że także dobro tej szczególnej „strony”, którą w moim działaniu stanowią ja sam, powinno mieć dla mnie równą wagę czy też rangę jak dobro kogoś drugiego, tak iż gdy tylko ofiara lub strata, którą ponoszę udzielając pomocy potrzebującemu, okaże się choćby trochę mniejsza od jego korzyści, udzielenie tej pomocy jest dla mnie nie tylko czymś moralnie dobrym, lecz także pełnoprawnym obowiązkiem etycznym.

Skrajnym przeciwieństwem stanowiska utilitarystycznego na gruncie etycznego uniwersalizmu wydaje się pogląd, zgodnie z którym nasze powinności wobec innych ludzi — niezwiązanych z nami żadną ściślejszą relacją — sprowadzają się do obowiązków „łatwego ratunku” (*easy rescue*). Zasadą lub regułą łatwego ratunku nazywa się normę, która nakłada na nas moralny, a czasem także prawny obowiązek niesienia pomocy potrzebującym, ale ograniczony dwoma warunkami: raz dlatego, że odnoszący się tylko do ludzi w jakiejś największej opresji lub skrajnej potrzebie, w której udzielaną im pomoc można nazywać ratunkiem, a także dlatego, że spoczywający na nas jedynie w przypadku, gdy udzielenie tej ratującej pomocy jest dla nas właśnie stosunkowo „łatwe” — nie wymaga z naszej strony żadnych większych poświęceń, ofiar lub wyrzeczeń. Tak rozumianą zasadę łatwego ratunku jako jedną z reguł świadczenia dobra czy też pomagania innym mogą oczywiście uznawać różne teorie etyczne. Jednakże teoria, w której byłaby ona zasadą jedyłą, sprowadzałyby obowiązki czynienia dobra, czy nawet wszystkie pozytywne powinności etyczne, do najskromniejszego minimum.

Jeżeli po przeciwstawieniu tych dwóch skrajnych poglądów w omawianym sporze postawimy następnie pytanie, jak usytuowana względem nich jest koncepcja Tomasza z Akwinu, nasuwa się najpierw odpowiedź, że mieści się ona w całości na pierwszym biegunie<sup>1</sup>. Za taką lokalizacją stanowiska jednego z głównych twórców chrześcijańskiej etyki zdaje się przemawiać tak kluczowe dla niej — i dla obejmującej ją religijnej tradycji — przykazanie

---

<sup>1</sup> Taką interpretację sugeruje np. Singer (1972), zwł. przyp. 4.

miłości bliźniego. Skoro bowiem miłość do jakiegoś człowieka oznacza przede wszystkim troszczenie się o jego dobro, to norma każąca kochać drugiego jak siebie samego w istocie nie różni się — jak można by argumentować — od utylitarystycznej zasady, każącej nam przywiązywać równie dużą wagę do dobra każdej ze stron, której dotyczą następstwa naszego działania.

Ten nasuwający się argument jest jednak mylący. Owszem, trudno nie przyznać, że zwrot „jak siebie samego” (*sicut te ipsum*) bywał rozumiany przez różnych autorów, także nawiązujących do etyki chrześcijańskiej, a nawet do moralnej teorii Tomasza z Akwinu, jako równoznaczny ze zwrotem „na równi ze sobą” lub „równie mocno jak siebie” (z założeniem, że mocniej nie można). Warto jednakże podkreślić, że sam Tomasz nie rozumie go w ten sposób. Jedną z reguł zarówno naturalnego, jak i nadnaturalnego porządku miłości jest w jego ujęciu zasada głosząca, iż „każdy powinien bardziej kochać samego siebie niż kogoś innego” (*Super Sent.*, lib. 3 d. 30 q. 1 a. 1 ad 4). Uznając (wprawdzie z pewnymi zastrzeżeniami) tę zasadę prymatu własnego dobra przed dobrem drugiego, nie tylko nie odczytuje on przykazania miłości bliźniego w jego zarysowanej wyżej, neutralistycznej wykładni, lecz także wyraźnie zaznacza, że powinno się je odczytywać inaczej. Zgodnie z jego interpretacją ten biblijny nakaz nie wymaga od człowieka, aby troszczył się o dobro bliźniego w takim samym stopniu jak o własne dobro, lecz aby dbał o nie w taki sam sposób, mianowicie tak jak należy. Ten należyty czy też właściwy sposób kochania bliźniego — podobnie jak samego siebie — w ujęciu Tomasza wymaga trzech rzeczy: aby troszczyć się o dobro osoby kochanej ze względu na nią samą; aby pomagać jej w osiągnięciu nie jakichkolwiek celów, lecz tych uprawnionych; i aby kochać ją „ze względu na Boga” (por. *ST II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>* q. 44 a. 7 co.).

Nie stawiając maksymalistycznych wymagań, gdy chodzi o rozmiar osobistego dobra, które każdy z nas powinien być gotów poświęcać dla dobra drugiego, Tomasz z Akwinu nie zajmuje także minimalistycznego stanowiska w tej kwestii. Nie godzi się zatem ani z tym, że w imię miłości bliźniego powinniśmy poświęcać tak wiele, jak niejednokrotnie kazałaby nam to czynić utylitarystyczna zasada neutralności (bezstronności w wazeniu zła czy też ryzyka grożącego ratowanemu i ratującemu), ani z tym, że mamy prawo odejmować sobie tak mało, jak pozwalałaby nam teoria dobroczynności ograniczająca się do zasady łatwego ratunku. Akwinata zna wprawdzie i nieraz wymienia kategorię obowiązków, których przedmiot we współczesnych dyskusjach jest nazywany ratunkiem czy też ratowaniem<sup>2</sup>, a w jego rozwa-

<sup>2</sup> Zob. np. SMITH (1990); SCANLON (1998), 224 i nast.

żaniach pomocą w skrajnej potrzebie (*in extrema necessitate*)<sup>3</sup>, ale nie uważa, aby spełnianie tego rodzaju obowiązków musiało być zawsze tak „łatwe”, tzn. nie wymagało od nas poświęcenia lub ograniczania naszych własnych potrzeb, ani też nie sądzi, aby wyczerpywało ono ogół działań, które jeden człowiek powinien podejmować dla dobra drugiego. Bronione przez niego stanowisko w sprawie zakresu takich pozytywnych powinności jest raczej wyważonym poglądem pośrednim, mieszczącym się pomiędzy wskazanymi skrajnościami.

Najpełniejszą prezentację owej *media via* zawiera traktat *Summy teologii*<sup>4</sup>, poświęcony miłości w znaczeniu *caritas*. W jednej z jego kwestii (zob. II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> q. 32) przedmiotem uwagi Tomasza staje się pewna kategoria czynów — dokładniej, aktów czynienia dobra innym ludziom — w oryginale nosząca nazwę *eleemosyna*, a po polsku określana tradycyjnie jako jałmużna. Wyraz „jałmużna” za pośrednictwem niemieckiego *Almosen* pochodzi naturalnie od łacińskiej *eleemosyna*, z etymologicznego punktu widzenia wydaje się zatem dla niej całkiem stosownym odpowiednikiem. Jednak pod względem treściowym, merytorycznym czy też wszelkim innym jest on oczywiście jak najdalszy od stosowności czy adekwatności. Czynami, które obejmuje swoim zakresem *eleemosyna* są bowiem nie tylko finansowe datki; są nimi również wszelkie inne sposoby wspierania w potrzebie, stosujące się do takich nakazów jak „głodnych nakarmić, spragnionych napoić, nagich przyodziać, przybyszów pod dach przyjąć, chorych otoczyć opieką”, a także odpowiednie formy pomocy raczej duchowej niż materialnej, takie jak „pouczanie tkwiących w niewiedzy, doradzanie wątpiącym, pocieszanie strapionych, upominanie grzeszących, wybaczenie tym, którzy nas obrażają”. We wszystkich tych przypadkach *eleemosyna* jest nazwą działania, przez które jeden człowiek pomaga drugiemu uzyskać coś, czego temu brakuje lub czego on potrzebuje; będą ją więc oddawał przez „pomoc w potrzebie” lub „pomoc potrzebującym”, lub używając podobnych tego typu zwrotów.

Piąty artykuł przywołanej kwestii ma odpowiadać na pytanie „czy niesienie pomocy w potrzebie jest działaniem nakazanym?” (*utrum dare eleemosynas sit in praecepto*). Rozpatrywane w nim faktycznie zagadnienie można jednak sformułować nieco ogólniej, ponieważ działania nakazane lub obo-

<sup>3</sup> Zob. np. *Super Sent.*, lib. 3 d. 30 q. 1 a. 3 arg. 7; *ST* II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> q. 31 a. 3 co. Kiedy indziej (por. np. *Super Sent.*, lib. 4 d. 15 q. 2 a. 4 qc. 2 ad 2) Tomasz używa również w tym samym przypadku wyrażenia *in ultima necessitate* (w ostatecznej potrzebie).

<sup>4</sup> Odwołując się do miejsc z *Summy teologii* Tomasza z Akwinu używam skrótu *ST* i podaję standardową lokalizację cytowanego fragmentu. Wszystkie polskie cytaty z dzieł Tomasza z Akwinu zamieszczam w moim własnym tłumaczeniu.

wiązkowe stanowią u Tomasza tylko jedną z kilku kategorii czynów, dających się wyróżnić ze względu na ich normatywny charakter lub status. Od działań w pewien sposób nakazanych, czyli będących jakimś obowiązkiem (prawnym, moralnym lub też religijnym), Tomasz zwłaszcza w zakresie norm moralnych odróżnia działania, które są także dobre, ale nie wymagane, lecz jedynie zalecane, tzn. mają charakter nadobowiązkowy. W zakresie działań regulowanych normami prawa boskiego pierwsze z nich, czyli czyny nakazane lub obowiązkowe, są przedmiotem przykazań, natomiast drugie, czyny jedynie zalecane lub nadobowiązkowe, przedmiotem tzw. rad ewangelicznych. Tym dwóm kategoriom działań ocenianych dodatnio, czyli uważanych za dobre, odpowiadają dwie symetryczne kategorie działań, które ocenia się (raczej lub stanowczo) ujemnie. Skrajnym przeciwieństwem czynów nakazanych lub obowiązkowych są czyny zakazane lub takie, których mamy obowiązek zaniechać. Skoro jednak dokonanie pewnego pozytywnego czynu może być nieraz działaniem jedynie nakazanym, a nie obowiązkowym, to zaniechanie tego czynu będzie zapewne czymś niezalecanym, lecz nie zakazanym. Ostatecznie więc w klasyfikacji działań, zgodnych z normatywną koncepcją Tomasza z Akwinu, należałoby wyróżnić czyny czworakiego typu: (1) nakazane lub obowiązkowe; (2) nadobowiązkowe, ale zalecane; (3) niezalecane, ale dozwolone; (4) niedozwolone, czyli zakazane.

Jeżeli rozróżniwszy te normatywne kategorie czynów zapytamy, do której z nich może należeć tego rodzaju działanie, jak udzielenie wsparcia potrzebującemu, odpowiedź Tomasza musi brzmieć: do każdej. Pomoc udzielana jakiejś osobie może należeć do każdej z wyróżnianych kategorii — być czynem nadobowiązkowym lub obowiązkowym, lecz także niezalecanym, a nawet zakazanym — zależnie od szeregu okoliczności, związanych zarówno ze stroną, której się pomaga, jak i z tą pomagającą. W najprostszym jednak ujęciu jej normatywny status zależy od dwóch głównych czynników: od tego, z czego jest udzielana, oraz od tego, *na co* się ją przyznacza. Pytając „z czego” mamy na myśli środki lub *zasoby* podmiotu, który udziela wsparcia innemu; pytając „na co”, odnosimy się do *potrzeb* wspieranego, zaspokajanych dzięki tej pomocy. Ponieważ jednak środki osoby udzielającej pomocy ocenia się jako obfite lub szczupłe, wystarczające lub niedostateczne także w zależności od jej własnych potrzeb, dla dokładniejszego przedstawienia poglądów Tomasza wygodniej będzie wyjść od tych ostatnich.

\*

Już w *Komentarzu do Sentencji*<sup>5</sup> Tomasz z Akwinu zauważa, że potrzeba<sup>6</sup>, z powodu której pewien człowiek wymaga pomocy, może być dwojaka: bezwzględna lub względna. Potrzeba bezwzględna (*necessitas absoluta*) jest potrzebą czegoś, czego potrzebujemy do samego życia — do tego, aby po prostu istnieć czy też żyć. Natomiast potrzeba względna lub warunkowa (*necessitas conditionata*) występuje, gdy potrzebujemy czegoś, aby żyć godziwie (*honeste*), czy też odpowiednio (*decenter*), i to odpowiednio do naszej pozycji (*secundum statum nostrum*, tamże). Potrzeba bezwzględna jest też określana przez Tomasza jako potrzeba pierwszorzędna, czy też pierwszego stopnia (*necessitas prima*), natomiast potrzeba warunkowa jako potrzeba drugorzędna lub drugiego stopnia (*necessitas secunda*).

Chociaż sam Tomasz nie używa takich terminów, wyróżniane przezeń potrzeby bezwzględne lub pierwszego stopnia będzie też czasem wygodnie określać jako potrzeby elementarne (czy też podstawowe), natomiast potrzeby względne lub drugiego stopnia — z uwagi na ich podkreślany związek z pozycją (statusem bądź stanem) potrzebującego — odróżniać jako pozycjonalne (czy też dodatkowe). Jedna i druga kategoria potrzeb (jak i rzeczy potrzebnych do czegoś) wymaga pewnej relatywizacji.

Tomasz przyznaje więc najpierw, że potrzeby różnych ludzi nawet w zakresie elementarnych dóbr życiowych bywają zróżnicowane; na przykład zauważa, że nie tylko ludzie chorzy, ale także ci, którzy zostali wychowani w mniej surowych warunkach, potrzebują niekiedy „delikatniejszych pokarmów lub ubiorów” [II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> q. 32 a. 10 ad 3]. Te nadzwyczajne (choć nadal podstawowe) potrzeby jednych i drugich mogą być przy tym nieraz uprawnione, tzn. upoważniać potrzebującego do otrzymania pomocy w ich zaspokojeniu, gdyby nie mógł uczynić tego samodzielnie; tak jednak będzie oczywiście pod warunkiem, że potrzebujący nie nabawił się ich z własnej woli, tzn. nie „wydelikacił się” przez nieroztropny tryb życia.

Tym bardziej względne i zróżnicowane będą (nawet uprawnione) potrzeby różnych osób w zakresie dóbr potrzebnych do życia na odpowiednim

<sup>5</sup> *Super Sent.*, lib. 4 d. 15 q. 2 a. 1 qc. 4 co.

<sup>6</sup> Potrzebę można rozumieć szerzej albo wężej. W szerszym znaczeniu jest pewnym stosunkiem pomiędzy jakąś rzeczą a pewną osobą lub istotą żywą, polegającym na tym, że owa osoba lub istota potrzebuje tej rzeczy i zachodzącym niezależnie od tego, czy ma ona tę potrzebną jej rzecz, czy też jej nie ma. Potrzeba w węższym znaczeniu występuje tylko wtedy, gdy ktoś nie ma jakiejś rzeczy, której potrzebuje, lub gdy nie posiada jej tyle, ile potrzebuje; jest zatem pewną dysproporcją pomiędzy tym, czego pewna osoba potrzebuje, a jej stanem posiadania. W kontekście obowiązków pomocy w potrzebie chodzi oczywiście o potrzebę w tym drugim rozumieniu.

poziomie. Ten odpowiedni lub stosowny poziom zależy bowiem od pozycji społecznej, jaką zajmuje dana osoba, i od spełnianej przez nią funkcji czy też roli. W ujęciu Tomasza z Akwinu zależność tych „pozycjonalnych” potrzeb od statusu społecznego (w jego świecie najbardziej związanego ze „stanem”) nie ma charakteru czysto instrumentalnego<sup>7</sup>; posiada też ona pewien wymiar symboliczny, gdyż osoba zajmująca określone miejsce w społeczeństwie potrzebuje nie tylko tego, czym trzeba rozporządzać, aby sprawnie wykonywać związaną z nim funkcję — na przykład rolnik potrzebuje pług, aby orać pole — lecz także wszystkiego, co godzi się posiadać, gdy zajmuje się taką pozycją.

\*

Rozróżniwszy w ten sposób potrzeby, w których zaspokojeniu pomaga się innym, można następnie rozróżnić zasoby, z których ta pomoc ma być udzielana. Mówiąc w kontekście etyki dystrybucji o zasobach (*resources*) — czy to rzeczowych, czy osobowych — ma się często na myśli zasoby publiczne lub wspólne, które są rozdzielane pomiędzy różne jednostki lub wykorzystywane do świadczonej im usług. Nic jednak nie przeszkadza, aby w analogicznym sensie mówić również o zasobach prywatnych lub indywidualnych i także w ich obrębie rozróżniać zasoby rzeczowe (jak zapasy jakiegoś dobra, poczynione przez daną jednostkę lub posiadane przez nią środki finansowe), i zasoby osobowe (jak choćby siły lub umiejętności, dzięki którym jest ona w stanie nie tylko dbać o własny interes, lecz także troszczyć się o dobro innych).

Zastrzeżenie, że wielkość pomocy świadczonej drugiemu musi być dostosowana do zasobności pomagającego, jest także jednym z warunków racjonalnej (lub „sprawiedliwej”) dobroczynności formułowanych przez Cyncerona w jego rozprawie *O powinnościach*<sup>8</sup> (zob. paragraf 42). Rozwijając to wymaganie Cynceron pisze, że pewna ostrożność, którą należy zachować, czyniąc dobro innym, polega również na tym,

izby wyświadczanie dobrodziejstw nie przekraczało naszych możliwości. Idzie o to, że ci, którzy chcą wyświadczать dobrodziejstw więcej, aniżeli pozwala na to ich majątek, postępują niewłaściwie — przede wszystkim z tego względu, że krzywdzą swych

---

<sup>7</sup> Taki charakter zdaje się im przypisywać Finnis (2020), gdy przyjmuje, że oprócz rzeczy koniecznych do samego życia każdemu człowiekowi potrzebne jest to, co pozwala mu realizować jego powołanie (*vocation*).

<sup>8</sup> CYCERON MARCUS TULLIUS, *O powinnościach*, w: CYCERON, *Pisma filozoficzne*, t. 2, tłum. Wiktor Kornatowski (Warszawa: PWN, 1960).

najbliższych. Majątek bowiem, który słuszniej byłoby przeznaczyć na wspomnienie bliskich lub w ogóle im pozostawić, oddają obcym<sup>9</sup>.

Tak sformułowany warunek zawiera jednak sporo punktów niejasnych lub spornych. Co właściwie oznaczają, można by najpierw zapytać, owe możliwości (*facultates*), których nie powinna przekraczać świadczona przez nas przysługa? Oczywiście nie należy ich rozciągać na wszystko, co moglibyśmy wyświadczyć czy też oddać innym, bo jeśli jakiejś rzeczy i tak nie możemy uczynić, nie ma już sensu twierdzić, że nie powinniśmy jej czynić. Jeżeli jednak na pomoc dla innych mamy obowiązek przeznaczać tylko pewną część naszych zasobów, resztę zachowując dla samych siebie i dla naszych bliskich, to w jaki sposób należy wyróżnić tę część? Jeżeli niewłaściwie postępują ci, którzy chcą dawać innym więcej, „aniżeli pozwala na to ich majątek” (*quam res patitur*), to jak rozstrzygnąć, czy nasz majątek, poziom dochodów lub stan posiadania pozwala na jakąś przysługę, czy nie?

Tomasz z Akwinu w swoich rozważaniach na temat obowiązków pomagania innym stara się odpowiedzieć przynajmniej na niektóre z tych pytań. Tak więc przyjmuje on przede wszystkim, że prywatne zasoby lub środki, których ktoś mógłby użyć w celu udzielenia pomocy potrzebującemu, dzielą się na pewne podzbiory ze względu na ich stosunek do własnych potrzeb pomagającego (obejmujących jednak za każdym razem także potrzeby jego bliskich czy też podopiecznych). Te podzbiory posiadanych przez kogoś (rzeczowych i osobowych) zasobów układają się w pewien szereg, od najbardziej do najmniej potrzebnych samemu ich posiadaczowi. Na jednym jego krańcu mieszczą się zasoby, które są danej osobie — być może nawet myślącej o ich przeznaczeniu na pomoc dla innych — w tym podwójnym sensie bezwzględnie potrzebne, że nieodzownie konieczne do zaspokojenia jej własnych potrzeb elementarnych lub bezwarunkowych. Można się oczywiście zastanawiać, jakiego rodzaju zasoby (i w jakiej ilości) są komuś tak nieodzownie i bezwarunkowo potrzebne, pamiętając o tym, że elementarną potrzebą jest potrzeba czegoś, czego potrzebujemy „do samego życia”, lecz biorąc pod uwagę, że nawet to „samo życie” rozciąga się w czasie, w którym mogą mu grozić różnorakie braki. Tomasz z Akwinu przyznaje, że oceniając tę potrzebną ilość środków niezbędnych do zachowania życia teraz i w przyszłości, trzeba wziąć pod uwagę nie tylko potrzeby bieżące, lecz także prze-

---

<sup>9</sup> „[N]e benignitas maior esset quam facultates, quod, qui benigniores volunt esse, quam res patitur, primum in eo peccant, quod iniuriosi sunt in proximos; quas enim copias his et suppeditari aequius est et relinqui, eas transferunt ad alienos” (44).



widywane<sup>10</sup>, przestrzega jednak, aby uwzględniając także te ostatnie nie popadać w nadmierną zapobiegliwość i dbałość o jutro; rozumna przezorność każe nam więc wprawdzie poczynić zapasy „na wszelki wypadek”, ale jedynie na taki, który może nam się z pewnym niemarginalnym prawdopodobieństwem faktycznie przytrafić, a nie w ogóle na wszelki lub każdy, który jest nam gotowa podsunąć bojaźliwa wyobraźnia. Inaczej nigdy nie mieliśmy w naszej ocenie dosyć środków nawet na własne potrzeby, a cóż dopiero na pomoc dla innych.

Na przeciwnym krańcu trzeba umieścić zasoby, które (przy takim samym założeniu nienadmiernej troski o przyszłość) wydają się niekonieczne do zaspokojenia naszych potrzeb, ani elementarnych, ani pozycjonalnych, a tym samym po prostu zbyteczne. Należą do nich nie tylko środki służące nam raczej do spełniania naszych kaprysów i zachcianek, niż do zaradzenia autentycznym potrzebom lub brakom, lecz także te, które co prawda w pewnej ilości są nam istotnie potrzebne, lecz których mamy więcej — lub nawet o wiele więcej — niż rzeczywiście potrzebujemy.

Pomiędzy tymi dwoma krańcami mieści się jednak cała mnogość zasobów lub środków, których co prawda nie potrzebujemy do zaspokojenia naszych potrzeb elementarnych, czyli do dalszego zachowania życia, lecz z których korzystamy (a przynajmniej możemy uczynić użytek) dla zapewnienia sobie życia na odpowiednim poziomie. Tomasz z Akwinu zauważa, że pomiędzy rzeczami, które są jakiejś (wzbogacającej się o nie) osobie nadal potrzebne do zaspokojenia takich potrzeb drugiego stopnia, a tymi, których posiadanie również i pod tym względem jest już dla niej zbytkiem, trudno jest przeprowadzić bezsporną i stałą granicę. Píše on zatem:

Zakres środków, które są w tym znaczeniu koniecznie potrzebne, jest nieostry, ponieważ można do nich dodawać wiele innych rzeczy, nie wykraczając poza to, co w tym sensie potrzebne, jak również ujmować z nich wiele rzeczy, tak by dzięki pozostałym ktoś mógł nadal prowadzić życie zgodne ze swoją pozycją<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Wydaje się, że to samo należałoby powiedzieć o ocenie, co jest naprawdę potrzebne drugiemu, ale tego już Tomasz z Akwinu wyraźnie nie mówi. Co więcej, zdaje się on nawet mówić coś przeciwnego, gdy na przykład stwierdza, że „człowiek nie ma obowiązku zaradzić przyszłej potrzebie drugiego, lecz wystarczy, jeżeli wspomże go w obecnej potrzebie” [II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 71 a. 1 co.]. To szczególne, niejako asymetryczne ograniczenie potrzeb, w których powinniśmy pomagać innym ludziom, jest dla Tomasza przypuszczalnie jednym ze sposobów jakiegoś zacieśnienia zakresu obowiązku niesienia pomocy, bez którego ten deklarowany obowiązek mógłby się łatwo stać deklaratywnym frazesem.

<sup>11</sup> *Huius necessarii terminus non est in indivisibili constitutus, sed multis additis, non potest diiudicari esse ultra tale necessarium; et multis subtractis, adhuc remanet unde possit convenienter aliquis vitam transigere secundum proprium statum, q. 32 a. 6 co.*

Tak zatem człowiek, który posiada już wszystko, co jest mu potrzebne, może wzbogacić się o jakieś dobro, nie wznosząc się przez to na poziom zbytku, a także pozbyć się jakiegoś dobra, nie popadając jeszcze w niedostatek. Istotna jest zwłaszcza ta druga uwaga, ponieważ oznacza ona, że pomoc udzielana cierpiącemu niedostatek nie musi łączyć się utratą własnego dostatku, czyli z jakąś istotną ofiarą, nawet jeżeli ofiarodawca świadczy ją nie tylko z zasobów zupełnie zbytecznych, lecz także z tych, które są mu w pewnej mierze potrzebne. Innymi słowy, w samym obrębie zasobów lub środków, służących komuś do zapewnienia sobie życia na odpowiednim poziomie trzeba jeszcze wyróżnić dobra, które są mu w tym celu bezwzględnie potrzebne, i takie, które są do tego jedynie przydatne.

Ostatecznie więc Tomasz wymienia cztery różne, chociaż niekiedy trudne do rozgraniczenia zbiory prywatnych zasobów lub środków, których można by używać w celu pomagania innym: środki konieczne do zaspokojenia własnych potrzeb elementarnych, środki bezwzględnie potrzebne, czyli nieodzowne, do zaspokojenia własnych potrzeb pozycjonalnych, środki względnie potrzebne, czyli jedynie przydatne, do zaspokojenia tychże potrzeb pozycjonalnych, a wreszcie środki niekonieczne do zaspokojenia własnych potrzeb elementarnych ani pozycjonalnych, czyli całkiem zbyteczne. Zależnie od tego, z którego z tych zbiorów czerpie się środki wykorzystywane w celu zaspokojenia, czy choćby tylko złagodzenia potrzeb innej osoby, świadczona jej pomoc posiada odmienny status normatywny. Zachodzące tu zależności dają się niejako w pierwszym przybliżeniu przedstawić w postaci takich oto reguł:

(1) udzielenie materialnej pomocy z zasobów pierwszego rodzaju, czyli ze środków, które są konieczne do zaspokojenia własnych potrzeb elementarnych, jest ogólnie biorąc działaniem niewłaściwym i niedozwolonym, wyjąwszy bardzo niewielką liczbę sytuacji szczególnych czy też nadzwyczajnych;

(2) udzielenie materialnej pomocy z zasobów drugiego rodzaju, czyli ze środków, które są bezwzględnie potrzebne do zaspokojenia własnych potrzeb pozycjonalnych, jest na ogół również działaniem niewłaściwym i niedozwolonym, wyjąwszy większą już liczbę sytuacji szczególnych czy też nadzwyczajnych;

(3) udzielenie materialnej pomocy z zasobów trzeciego rodzaju, czyli ze środków, które są względnie potrzebne do zaspokojenia własnych potrzeb pozycjonalnych, jest działaniem właściwym i dobrym, ale na ogół nie nakazanym, lecz tylko zalecanym (nadobowiązkowym);

(4) udzielenie materialnej pomocy z zasobów czwartego rodzaju, czyli ze środków, które nie są konieczne do zaspokojenia własnych potrzeb elementarnych ani pozycjonalnych, jest ogólnie biorąc działaniem obowiązkowym,

o ile tylko osoba wspierana spełnia odpowiednie warunki, tzn. wymaga pomocy i zasługuje na pomoc<sup>12</sup>.

Każdą z tych „przybliżonych” etycznych generalizacji należy jednak, zgodnie z bardziej rozwiniętą teorią Tomasza z Akwinu, w pewien sposób uściślić czy też ograniczyć. O ile przy tym w wypadku dwóch skrajnych reguł, tzn. tezy (1) i (4), ten wymagany sposób ich ograniczenia w świetle jego wypowiedzi wydaje się jasny, o tyle dla dwóch środkowych, tzn. tezy (2) i (3), może on być jeszcze przedmiotem interpretacyjnych wątpliwości.

Jednoznaczne stanowisko Tomasz zajmuje przede wszystkim w kwestii normatywnego statusu pomocy w potrzebie, której osoba pomagająca udziela ze środków zbytecznych, tzn. niesłużących do zaspokojenia ani pierwszorzędnych, ani drugorzędnych potrzeb jej samej oraz jej bliskich. Wykorzystanie takich zbędnych środków w celu wsparcia człowieka znajdującego się w pewnej potrzebie, i to nie tylko pierwszo-, lecz i drugorzędnej, jest w ocenie Tomasza czynem obowiązkowym lub też nakazanym. Kategoryczność tego moralnego nakazu jest wprawdzie w praktyce osłabiana przez fakt, że nie zawsze da się z pewnością przewidzieć, czy jakieś zasoby, których obecnie mamy dostatecznie wiele, a nawet za dużo, w przyszłości nie będą nam jednak do czegoś potrzebne, lub wręcz konieczne do zaspokojenia podstawowych potrzeb życiowych, bądź to nas samych, bądź naszych bliskich. Faktycznie ludzie bardzo często powstrzymują się od pomocy dla innych nie tyle dla zaspokojenia własnych bieżących zachcianek lub fanaberii, ile dla zabezpieczenia się na wypadek jakiejś poważnej opresji, w której bądź oni sami bądź ich podopieczni mogą się jeszcze znaleźć w dalszym ciągu życia. Tomasz nie potępia oczywiście tej naturalnej troski o własną przyszłość, podkreśla jednak, że nie powinna ona być troską nadmierną. W praktyce zatem sąd o zbyteczności czy też niezbędności pewnego rodzaju zasobów

---

<sup>12</sup> Z nowszych autorów, którzy wzięli udział w dyskusji wokół zakresu obowiązków dobroczynności, zapoczątkowanej przez znany artykuł Singera (1972), podobną regułę — określaną jako zasada sympatii (*Principle of Sympathy*) — formułuje Miller (2004). Zgodnie z tą zasadą „każdy powinien być gotów udzielić ludziom w skrajnej potrzebie tak dużej pomocy, iż udzielając im jeszcze większej pomocy narażałby się na poważne ryzyko (znacznego) pogorszenia swojego życia, w razie gdyby spełnił wszystkie inne obowiązki” („One’s underlying disposition to respond to neediness as such ought to be sufficiently demanding that giving which would express greater underlying concern would impose a significant risk of worsening one’s life, if one fulfilled all further responsibilities”, tamże, 359). Nie jest to wprawdzie bezsporne, ale wolno przyjąć, że zakres środków, które w ujęciu Millera można odstąpić innym, nie narażając się „na poważne ryzyko (znacznego) pogorszenia swojego życia”, pokrywa się z zakresem zasobów, które według Tomasza z Akwinu można przeznaczyć na pomoc dla potrzebujących, nie zaniehbując przez to własnych potrzeb, zarówno elementarnych, jak pozycjonalnych.

powinien brać pod uwagę przyszłe zagrożenia, ale jedynie te, które (w naszej wewnętrznej kondycji i zewnętrznej sytuacji) są dosyć prawdopodobne. Innymi słowy, jako zasoby dla nas samych zbędne, a tym samym kwalifikujące się do przeznaczenia na pomoc dla innych, powinniśmy oceniać środki, których ani nie potrzebujemy w chwili obecnej, ani też — zgodnie z racjonalnie szacowanym prawdopodobieństwem — nie będziemy potrzebowali w dalszej perspektywie.

Zasadniczo jednoznaczne jest również stanowisko Tomasza z Akwinu w sprawie pomagania osobom potrzebującym kosztem zaniedbywania własnych potrzeb pierwszorzędnych. Aby je przedstawić, powołuje się on na wspomnianą wyżej zasadę porządku miłości (*ordo caritatis*), zgodnie z którą każdy powinien bardziej dbać o dobro własne, niż o (najlepiej nawet pojmowany) interes drugiego. Na mocy tego etycznego prawa oceniane zachowanie — udzielanie pomocy drugiemu z wykorzystaniem środków potrzebnych do zachowania własnego życia — nie tylko nie jest naszym pozytywnym obowiązkiem; z reguły jest to również działanie niewłaściwe lub zakazane, a zatem takie, którego mamy obowiązek zaniechać. Ta reguła dopuszcza wprawdzie istotny wyjątek: przypadek, „w którym ktoś pozbawiałby środków koniecznych do życia samego siebie i swoich bliskich, aby dostarczyć ich jakiejś ważnej osobie, od której zależą losy Kościoła lub państwa” [q. 32 a. 6 co.]. Tomasz argumentuje, że „narażenie samego siebie i swoich bliskich na niebezpieczeństwo śmierci w celu uratowania tak ważnej osoby byłoby czynem chwalebnym, gdyż dobro wspólne należy przedkładać nad własne” (tamże). Nawet jednak w tym nadzwyczajnym przypadku udzielenie pomocy z wykorzystaniem zasobów bezwzględnie nieodzownych samemu pomagającemu pozostaje czynem nadobowiązkowym — jedynie zalecanym, a nie nakazanym.

Jak zaznaczyłem powyżej, nie tak całkiem jasno przedstawia się u Tomasza normatywny status pomocy w potrzebie, udzielanej ze środków potrzebnych samemu pomagającemu do prowadzenia życia na odpowiednim poziomie. Rozważając w q. 32 a. 6 pytanie, czy udzielanie wsparcia w takiej sytuacji jest działaniem nakazanym lub choćby tylko dozwolonym, Tomasz najpierw wprowadza w obrębie tych środków przedstawione już wcześniej rozróżnienie takiej ich ilości, którą da się jeszcze bezpiecznie uszczuplić, i takiej, z której nie jesteśmy już w stanie nic ująć, nie powodując większego uszczerbku dla zaspokojenia potrzeb, którym one służą. Następnie zaś pisze:

Udzielanie wsparcia z tego rodzaju środków jest czynem dobrym, ale nie jest przedmiotem nakazu, lecz rady. Byłoby zaś niewłaściwe, gdyby ktoś odejmował samemu sobie i przysparzał innym tak wiele z własnych dóbr, iż z pozostałych nie mógłby prowadzić życia odpowiadającego jego pozycji i sytuacji życiowej; nikt bowiem nie powinien żyć nieodpowiednio<sup>13</sup>.

Tomasz formułuje więc tutaj dwie wspomniane już wyżej normy rozumnej pomocy: najpierw regułę (3) głoszącą, że udzielenie materialnej pomocy ze środków, które są względnie potrzebne do zaspokojenia własnych potrzeb pozycjonalnych, jest działaniem właściwym i dobrym, ale na ogół nie nakazanym, lecz tylko zalecanym, następnie zaś regułę (2) mówiącą, że udzielenie materialnej pomocy ze środków, które są bezwzględnie potrzebne do zaspokojenia własnych potrzeb pozycjonalnych, jest na ogół działaniem niewłaściwym i niedozwolonym. Dalej jednak pisze:

Od tego [co stwierdza ta ostatnia reguła] istnieją wszakże trzy wyjątki. Pierwszy z nich występuje, gdy ktoś zmienia swój stan, na przykład staje się członkiem zakonu. Wtedy bowiem, oddając całą swoją własność dla Chrystusa, dokonuje dzieła doskonałości, przechodząc do innego stanu. Drugi wyjątkowy przypadek ma miejsce wtedy, gdy dobra, których ktoś się wyzbywa, są wprawdzie konieczne do odpowiedniego życia, lecz mogą zostać łatwo odzyskane, tak iż ich oddanie nie wiąże się z największą niedogodnością<sup>14</sup>. Po trzecie, jest tak również wtedy, gdy ktoś spotyka się ze skrajną potrzebą pewnej osoby prywatnej lub też z jakąś wielką potrzebą rzeczypospolitej. W takich bowiem razach jest rzeczą chwalebną, jeśli ktoś wyrzeka się tego, co wydaje się potrzebne do życia w sposób odpowiadający jego pozycji, aby zaradzić pewnej większej potrzebie.

Tezę dotyczącą ostatniej z wymienionych sytuacji — „gdy ktoś spotyka się ze skrajną potrzebą pewnej osoby prywatnej lub też z jakąś wielką potrzebą rzeczypospolitej” — możemy nazwać klauzulą zasadnego samopoświęcenia. Uchyła ona bowiem nieograniczoną ważność reguły uznającej poświęcanie własnych potrzeb, nawet nienajważniejszych, za postępowanie niewłaściwe i postuluje pewną jej modyfikację. Treść tego postulatu może

---

<sup>13</sup> „De huiusmodi ergo *eleemosynam* dare est bonum, et non cadit sub praecepto, sed sub consilio. Inordinatum autem esset si aliquis tantum sibi de bonis propriis subtraheret ut aliis largiretur, quod de residuo non posset vitam transigere convenienter secundum proprium statum et negotia occurrentia, nullus enim inconvenienter vivere debet”, q. 32 a. 6 co.

<sup>14</sup> Por. *Super Sent.*, lib. 4 d. 15 q. 2 a. 4 qc. 1 co., gdzie ten przypadek jest przedstawiany także jako wyjątek od reguły zabraniającej świadczenia pomocy ze środków koniecznych do zaspokojenia pierwszorzędnych potrzeb pomagającego.

być jednak przedmiotem dyskusji, ponieważ zawiera on dwa punkty wątpliwe. Najpierw więc nie jest całkiem jednoznaczne, w jakich dokładniej okolicznościach ta uchylana lub ograniczana etyczna reguła — tak pobłażliwa dla naszego ego — wymaga modyfikacji; następnie zaś można się też zastanawiać, w jaki sposób ma ona wówczas zostać zmodyfikowana. Co do pierwszej wątpliwości, wynika ona stąd, że potrzeba wspieranej osoby lub strony, ze względu na którą osoba lub strona udzielająca wsparcia może lub nawet powinna odstąpić od zasady większej dbałości o dobro własne, jest w przytoczonym fragmencie określana na różne sposoby. W końcowym zdaniu Tomasz stwierdza, że wręcz „chwalebnie” postępuje ktoś, kto wyrzeka się części zasobów potrzebnych do życia w sposób odpowiadający jego pozycji, „aby zaradzić pewnej większej potrzebie” (*ut maiori necessitati subveniret*), przy czym zapewne mowa jest tu o potrzebie większej niż ta, którą przez swoją ofiarną pomoc zaniedbuje, lub przynajmniej nie w pełni zaspokaja sam pomagający. Ponieważ jednak w tym wypadku pomagający wyrzeka się jedynie czegoś, co jest mu potrzebne do życia na godziwym poziomie, potrzebę większą od tej, którą przez to zaniedbuje lub nie w pełni zaspokaja nietrudno byłoby znaleźć — byłyby nią każda pierwszorzędna potrzeba osoby wspieranej, a zapewne też niejedna z jej potrzeb drugiego rzędu. Nie wydaje się jednak, aby Tomasz starał się uzasadnić stosowność rozważanego tutaj odstępstwa od zasady większej dbałości o dobro własne przez jakąś ogólną i bezosobową normę, każącą poświęcać własną potrzebę dla *jakiegokolwiek* większej potrzeby drugiego. Jak bowiem jasno widać z poprzedniego zdania, tą większą potrzebą, dla której może być rzeczą chwalebną poświęcić nawet istotną część własnych potrzebnych zasobów, nie jest jeszcze każda chociażby trochę ważniejsza potrzeba drugiego; jest nią dopiero potrzeba o szczególnej wadze: skrajna potrzeba pewnej osoby prywatnej (*extrema necessitas alicuius privatae personae*) lub jakaś wielka potrzeba rzeczypospolitej (*aliqua magna necessitas reipublicae*). O wielkiej potrzebie rzeczypospolitej Tomasz wspominał już wcześniej, wskazując na nią jako na okoliczność wymagającą nieraz poświęcenia nawet podstawowych potrzeb samego siebie czy też swoich bliskich; nic więc dziwnego, że wymaga ona również od jednostki, aby w sytuacji „wyższej konieczności” nie zaspokajała potrzeb tylko dodatkowych. Skrajną potrzebą osoby prywatnej jest zaś tutaj z pewnością tylko jej potrzeba podstawowa, tzn. dotycząca dóbr potrzebnych do samego życia, ale zapewne również nie dowolna; należy się raczej domyślać, że w takiej skrajnej potrzebie znajduje się ktoś, komu bez otrzymania pomocy grozi rychła śmierć. Jeżeli zaś tak, to Tomasz

nie sugeruje tutaj konieczności jakiegoś istotnego odstępiania od reguły, zabraniającej udzielania wsparcia ze środków bezwzględnie potrzebnych do prowadzenia własnego godziwego życia — uchylania jej w każdym przypadku, gdy owo wsparcie służyłoby zaspokojeniu czy też uśmierzeniu jakiegokolwiek większej lub nawet bardziej podstawowej potrzeby drugiego.

Jak jednak wspomniałem, pewnego ujednoznacznienia wymaga też sposób, w jaki rozważana tutaj reguła miałaby zostać zmodyfikowana — wyzbycie się środków, bez których nie da się już prowadzić życia na odpowiednim poziomie, w takim przypadku ma wymagać odmiennej oceny, lecz nie jest całkiem jasne, jakiej. Ponieważ wcześniej Tomasz z Akwinu mówi najpierw o regule, która wręcz zakazuje skazywania samego siebie czy też swoich bliskich na życie nieodpowiednie dla osób z jakiegoś stanu, a następnie wymienia trzy wyjątki od tego zakazu, można by przypuszczać, że w owych wyjątkowych przypadkach ofiarne pomoc w potrzebie jedynie nie jest zakazana; byłaby ona zatem tylko dopuszczalna, nawet jeżeli w tym nie neutralnym, lecz normatywnie dodatnim znaczeniu, w którym dopuszczalne są czyny nadobowiązkowe. Z tym przypuszczeniem zdaje się też współgrać stwierdzenie Tomasza, że ktoś, kto udziela takiej ofiarnej pomocy w jednym z wymienionych wyjątkowych przypadków, postępuje „w sposób chwalebny” (*laudabiliter*). Lecz choć chwalebność jakiegoś czynu lub sposobu postępowania bywa nieraz utożsamiana przez Tomasza z jego nadobowiązkowością — normatywną pozycją działania nie nakazanego, lecz tylko zalecanego<sup>15</sup> — to jednak nie zawsze musi mieć takie znaczenie. Wydaje się bowiem, że miano czynów godnych pochwały nie jest u Tomasza zastrzeżone dla aktów supererogacji, lecz może być stosowane także i do działań, przez które „po prostu” spełniamy nasz obowiązek, i że właśnie z takim jego zastosowaniem spotykamy się również w obecnym kontekście: w wymienionych trzech przypadkach, a szczególnie gdy chodzi o poratowanie pewnej osoby lub całej wspólnoty w poważnej i pilnej potrzebie, poświęcenie w tym celu części własnych potrzeb — wprawdzie istotnych, lecz nie najważniejszych — nie będzie według Tomasza aktem supererogacji; będzie to raczej obowiązek lub czyn nakazany<sup>16</sup>.

Podsumowując powyższe uwagi na temat klauzuli zasadnego samopoświęcenia jako normy ograniczającej zasadę pierwszeństwa miłości samego

<sup>15</sup> Por. np. *Summa Theologiae* II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, q. 71 a. 1 co.

<sup>16</sup> Zgodnie z adnotacją w wydaniu Mariettiego (*S. Thomae Aquinatis Summa Theologiae*, cura et studio sac. Petri Caramello cum textu ex recensione leonina [Marietti: Taurini 1952], Pars I-II, s. 174, przyp. 5) za taką interpretacją omawianego fragmentu opowiadał się wyraźnie Kajetan.

siebie możemy powiedzieć, że jej zakres po dokładniejszej lekturze okazuje się węższy, natomiast jej normatywny przekaz czy też charakter silniejszy, niż w pierwszej chwili można by przyjmować. Klauzula ta nie dotyczy bowiem poświęcania własnych interesów dla jakichkolwiek większych potrzeb innej strony; mówi jedynie o ich poświęcaniu w imię cudzego dobra znacznie większej wagi. Gdy jednak chodzi o zarządzenie tym znacznie dotkliwszym nędzom czy też brakom — bądź innej osoby, bądź całej wspólnoty — nie tylko nam pozwala, ale nawet każe wyrzekać się dla tego nadrzędnego celu zaspokojenia naszych własnych potrzeb.

#### REFERENCJE

- FINNIS, John. 2020. „Aquinas’ Moral, Political, and Legal Philosophy”. W: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), red. Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/aquinas-moral-political>.
- MILLER, Richard W. 2004. „Beneficence, Duty, and Distance”. *Philosophy and Public Affairs* 32:357–83.
- MURPHY, Liam B. 1993. „The Demands of Beneficence”. *Philosophy and Public Affairs* 22:267–92.
- SCANLON, Thomas. 1998. *What We Owe to Each Other*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- SINGER, Peter. 1972. „Famine, Affluence, and Morality”. *Philosophy and Public Affairs* 1 (3): 229–43.
- SMITH, Patricia. 1990. „The Duty to Rescue and the Slippery Slope Problem”. *Social Theory and Practice* 16 (1): 19–41.

#### JAK WIELE POWINIŚMY POŚWIĘCAĆ DLA INNYCH? OBOWIĄZKI POMOCY POTRZEBUJĄCYM W UJĘCIU TOMASZA Z AKWINU

##### Streszczenie

Przedmiotem tego artykułu jest zakres i charakter obowiązków, które w ujęciu Tomasza z Akwinu należą do szczególnej podklasy aktów dobroczynności lub czynienia dobra, noszącej u niego nazwę *eleemosyna*. Tłumacząc ten termin przez „pomoc potrzebującym” lub „pomoc w potrzebie”, biorę pod rozwagę pytanie, w jakich okolicznościach udzielanie tej pomocy jest według Tomasza działaniem obowiązkowym, a w jakich tylko zalecanym lub nawet niewłaściwym. W szczególności staram się ustalić, jak wiele z naszego osobistego dobra (majątku, komfortu lub wolnego czasu) jego etyczna teoria każe nam przeznaczać na wspieranie innych, nawet przy założeniu, że oni tego wsparcia potrzebują.

**Słowa kluczowe:** pozytywne powinności; dobroczynność; altruizm; samopoświęcenie; miłosierdzie; współczucie; ratowanie w potrzebie; Tomasz z Akwinu.



---

HOW MUCH SHOULD WE SACRIFICE FOR OTHERS?  
THOMAS AQUINAS ON DUTIES TO ASSIST PEOPLE IN NEED

S u m m a r y

The subject of this paper is the scope and nature of duties to help others which Thomas Aquinas believes to belong to the subclass of acts of beneficence he calls *eleemosyna*. I consider to what extent and under which circumstances, according to his account, aid lent to people in need of support is obligatory, merely praiseworthy or even improper. In particular, I try to establish how much of our personal resources (possessions, well-being, or free time), on Aquinas's view, we should sacrifice for others, provided they need our support.

**Keywords:** affirmative duties; beneficence; altruism; self-sacrifice; mercy; compassion; rescue in need; Thomas Aquinas.

**Information about the Author:** Prof. Dr. Hab. WŁODZIMIERZ GALEWICZ, Jagiellonian University in Kraków, Institute of Philosophy; address for correspondence: ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków, Poland; e-mail [w.galewicz@uj.edu.pl](mailto:w.galewicz@uj.edu.pl); ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7936-8101>.