

გ უ რ ა მ კ უ ტ ა ლ ი ა

**მარტინ ლუთერის
საზოგადოებრივ-პოლიტიკური
უმჯობესებანი**



თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა
თბილისი — 1993

ნაშრომში განხილულია გამოჩენილი გერმანელი რეფორმატორის — მარტინ ლუთერის შეხედულებანი საერო ცხოვრებასა და საერო მმართველობაზე, საერო ხელისუფლების უფლება-მოვალეობაზე, ომსა და მშვიდობაზე, განათლება-სა და აღზრდაზე, ძველი სასკოლო და საუნივერსიტეტო სწავლების უფარვისობასა და მისი ახლებურად გარდაქმნის აუცილებლობაზე. წარმოჩენილია საკითხები, რომელთაც დღესაც არ დაუკარგავთ აქტუალობა.

ნაშრომში განხილულია აგრეთვე ლუთერანობის, ლუთერანული ეკლესიებისა და სკოლების გავრცელება საქართველოში.

განკუთვნილია სპეციალისტებისა და მკითხველთა ფართო წრისათვის.

რედაქტორი პროფ. გ. უოტდანიძე
 რეცენზენტები: პროფ. ე. მამისთვალიშვილი
 დოც. თ. ჩიჩუა

შ ე ს ა ვ ა ლ ი

1983 წლის 10 ნოემბერს გერმანელმა ხალხმა და მთელმა პროგრესულმა კაცობრიობამ აღნიშნა გამოჩენილი გერმანელი რეფორმატორის — მარტინ ლუთერის დაბადების 500 წლისთავი. ეს მაღალი შეფასება და საყოველთაო აღიარება ლუთერმა დაიმსახურა, რამეთუ იგი განეკუთვნება იმ დროის ისტორიულ მოღვაწეებს, რომლებმაც საზოგადოებრივ ცხოვრებაში გამოიწვიეს უდიდესი პროგრესული გადატრიალება, როგორც კი მანამდე კაცობრიობას განუცდია.

ფრიად მნიშვნელოვანი მოვლენა იყო რეფორმატიული მოძრაობა, რომელიც ფართოდ გაიშალა გერმანიაში XVI საუკუნის დასაწყისში. მანამდე არა თუ გერმანიას, არამედ მთელ ევროპას არ ახსოვს ასეთი გაქანების ანტიფეოდალური მოძრაობა (კრატკელი ეპიზოდის სახით გლენტა ომი რომ ერთვის თან). ეს იყო პირველი ბურჟუაზიული რევოლუცია, რომელსაც ლუთერმა მისცა ბიძგი როგორც კათოლიკური დოგმებისა და ეკლესიის წინააღმდეგ მიმართული თავისი თავდაპირველი გამოსვლებითა და მოწოდებებით, ისე ბიბლიის თარგმნითაც. ამ თარგმანით ლუთერმა საფუძველი დაუდო არა მარტო გერმანულ სალიტერატურო ენას, არამედ დაშლის გზაზე შემდგარ ფეოდალურ საზოგადოებას ისეთი საზოგადოების სურათი უჩვენა, რომელმაც არაფერი იცოდა მრავალფენიან, ხელოვნურად აგებულ ფეოდალურ იერარქიაზე, მან ხელი შეუწყო ფართო მასების რადიკალიზაციას.

გადამდები იყო ლუთერის მოქალაქეობრივი გამბედაობაც, რომელიც გამოაქვინა ვორმსის რაინსტაგზე (1521 წ.). აქ იმპერატორისა და რომის კურიის წარმომადგენელთა წინაშე მან დაიცვა თავისი მოძღვრება. „მე არ შემიძლია დავუმორჩილო ჩემი რწმენა არც პაპს და არც საეკლესიო კრებას... ქრისტიანს არ შეშვენის გა-

მოვიდეს სინდისის წინააღმდეგ. მე ამაზე ვდგავარ. სხვაგვარად არ ძალმიძს. დაე, ღმერთი შემეწიოს. ამინ!“, — ჰქედა მისი ხმა. ეს გამოსვლა იყო არა მარტო თაშამი გამოწვევა რომისა, არამედ სინდისის, აზრის თავისუფლების პრინციპის საქვეყნოდ გამოცხადებაც. ასეთი რამ მანამდე იშვიათად მომხდარა.

მარტინ ლუთერი თავისი მოძღვრებითაც, თუმცა მას არ აკლდა ზოპიერი ბიურგერობისათვის (რომლის წარმომადგენელიც ლუთერი იყო) დამახასიათებელი შეზღუდულობა, საზოგადოების ფართო წრის, მათ შორის ახლად აღმოცენებული ბურჟუაზიული ელემენტების ინტერესებს ასახავდა. იგი აყენებდა რომის პაპის ბატონობისაგან გერმანიის განთავისუფლების მოთხოვნას, რწმენისა და სინდისის თავისუფლებას; ასევე საერო ცხოვრებისა და საერო მმართველობის ლუთერისეულ რეაბილიტაციას, მის მიერ ეკლესიებში, სკოლებსა და უნივერსიტეტებში დამკვიდრებულ ახალ წესრიგს უადრესად დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა გერმანიის პროგრესისათვის. ლუთერის სოციალ-ეთიკური შეხედულებები, რომლებიც ხალხთა კავშირის აუცილებლობას ადასტურებენ, დღესაც მაღალ შეფასებას იმსახურებს.

ამრიგად, ლუთერის შემოქმედებაში ბევრი ისეთი მომენტიცაა, რომელთაც დღესაც არ დაუკარგავთ აქტუალობა, თუმცა წინამდებარე ნაშრომის მიზანს სულაც არ შეადგენს რეფორმატორის მთელი შემოქმედების შესწავლა. იგი მხოლოდ ლუთერისეული საზოგადოებრივ-პოლიტიკური იდეების ძირითადი ტენდენციების წარმოჩენისა და გაანალიზების, მათი მონოგრაფიულად შესწავლის ცდას წარმოადგენს.

ყოველივე ეს, რა თქმა უნდა, იმას არ ნიშნავს, თითქოს ლუთერის შემოქმედებას ეს მხარე (საზოგადოებრივ-პოლიტიკური შეხედულებები) აბსოლუტურად შეუსწავლელი იყოს, სამეცნიერო ლიტერატურის ყამირს წარმოადგენდეს. ჩვენ მხოლოდ იმის თქმა გვსურს, რომ ცალკეული ავტორები (მათზე სპეციალურად შევჩერდებით), რომლებიც ჩვენთვის საინტერესო საკითხს ეხებიან, მას ჯეროვანი სისრულითა და სიზუსტით ვერ წარმოგვიდგენენ. ამ საკითხებზე ისინი გამოთქვამენ არა მარტო განსხვავებულ აზრებს, არამედ ზოგჯერ ურთიერთსაპირისპირო დებულებებსაც აყენებენ.

ეს იმიტომ ხდება, რომ მათ მიერ ლუთერის მემკვიდრეობა სათანადო ანალიზისა და შეფასების გარეშე განიხილება.

აქვე იმასაც აღვნიშნავთ, რომ ლუთერის საზოგადოებრივ-პოლიტიკური იდეების შესახებ მსჯელობისას ჩვენ მხედველობაში გვაქვს იდეების არა „იმანენტური განვითარება“, არამედ ის, რომ პოლიტიკური იდეისა და თეორიის განვითარებას განსაზღვრავს საზოგადოებრივი ცხოვრების მატერიალური პირობები, ეპოქის სოციალურ-პოლიტიკური და რელიგიური ურთიერთობა.

უმეტესწილად ამით არის განპირობებული ჩვენი ნაშრომის აგების გეგმაც. ნაშრომის პირველ თავში წარმოდგენილია ლუთერის საზოგადოებრივ-პოლიტიკური შეხედულებების აღმოცენების დრო და საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ვითარება, მეორე და მესამე თავებში კი გაშუქებული და შეფასებულია დიდი რეფორმატორის პოლიტიკური და პედაგოგიკური შეხედულებები.

ვიდრე ამ საკითხების გაშუქებაზე გადავიდოდეთ, უნდა მიმოვიხილოთ ის წყაროები და ლიტერატურა, რომელთაც ვეყრდნობით წინამდებარე ნაშრომზე მუშაობისას.

ნაშრომში გამოყენებულ წყაროთა შორის, ბუნებრივია, უმთავრესია ლუთერის თხზულებანი. რა თქმა უნდა, სასურველია გვესარგებლა ამ თხზულებების ყველაზე სრულყოფილად მიჩნეული ვაიმარის კრიტიკული გამოცემით (1893—1948 წწ.), მაგრამ, სამწუხაროდ, ეს ყოველთვის ვერ მოვახერხეთ და რეფორმატორის თხზულებათა დიდ ნაწილს ჩვენ სხვადასხვა გამოცემით გაეცანით; ამასთანავე, საკვლევი საკითხების სპეციფიკიდან გამომდინარე, ძირითადად ვისარგებლეთ ლუთერის იმ თხზულებებით, რომლებიც რეფორმაციულ და პოლემიკურ ხასიათს ატარებენ. ესენია: „გერმანელი ერის ქრისტიან თავადაზნაურებს, ქრისტიანული წოდების გაუმჯობესების შესახებ“ (19), „მოდერული დარიგება ყველა ქრისტიანს, რათა მოერიდონ ჯანყსა და შფოთს“ (25), „საერო ხელისუფლებაზე, თუ რამდენად უნდა დავემორჩილოთ მას“ (38), „გერმანიის ყველა ქალაქის საბჭოს წევრებს, რათა მათ დააარსონ და შეინახონ ქრისტიანული სკოლები“ (21), „ნებისყოფის მონობაზე“ (5), „მეომრებსაც ხომ შეუძლიათ იყვნენ ნეტარნი“ (28), „თურქების წინააღმდეგ ომზე“ (35), „დარიგება, რათა ბავშვები სკოლაში გვყავდეს მიბარებული“ (29) და

ზოგიერთი სხვა თხზულება (18, 20, 22, 23, 26, 27, 30, 31, 33, 36, 37, 39, 40, 41, 42).

ვიყენებთ, აგრეთვე, ლუთერის ცალკეულ წერილებს, მიმოწერიდან მის თანამედროვე ცნობილ ადამიანებთან. რაც შეეხება ლუთერის ცალკეულ გამონათქვამებს, ეგრეთ წოდებულ „სუფრულ საუბრებს, ანუ კოლოკვიუმებს“ (32), შედგენილს და გამოცემულს მისი მოწაფეებისა და მეგობრების მიერ რეფორმატორის სიკვდილის შემდეგ, ისინი კრიტიკულ მიდგომას მოითხოვენ. „საუბრებიდან“ ჩვენ ვიღებთ მხოლოდ ისეთ გამონათქვამებს. რომლებიც ერთგვარ პარალელს პოულობენ ლუთერის ძირითად თხზულებებში გამოთქმულ აზრებთან და გვეხმარებიან მათ დაზუსტებაში ან შეესებაში.

გამოყენებული გვაქვს, აგრეთვე, გერმანიის გლეხთა ომიანდროინდელი პროგრამები, ლუთერის თანამედროვეთა — ერაზმ როტერდამელის, ფილიპე მელანხტონის, ულრიხ ფონ ჰუტენის, ტომას შორის, ინგლისის მეფე ჰენრი VIII, ჰულდრაიხ ცვინგლის, თომას მიუნცერისა და სხვათა პუბლიცისტურ-პოლემიკური თხზულებანი და წერილები.

მარტინ ლუთერისა და მისი ღვაწლის შესახებ უამრავი ლიტერატურა არსებობს. მასზე წერდნენ როგორც თანამედროვენი, ისე მომდევნო ხანის ავტორები, მის შესახებ ახლაც იწერება. საფუძველს არ უნდა იყოს მოკლებული ამერიკელი მკვლევრის უილიამ პაუკის აზრი, რომლის თანახმადაც, „უკანასკნელი 50 წლის მანძილზე ლუთერის შესახებ ბევრად უფრო მეტი წიგნი დაიწერა, ვიდრე იესო ქრისტეზე“ (211, 38). ეს აზრი მან 1967 წელს. რეფორმაციის 450 წლისთავზე, გამოთქვა. ბუნებრივია, რომ მომდევნო წლებში, განსაკუთრებით ლუთერის დაბადების ხუთასი წლისთავის იუბილეს მზადების პერიოდში, მისდამი მიძღვნილი წიგნების რიცხვი მნიშვნელოვნად გაიზარდა.

ყველა ამ თხზულების ერთიანად მიმოხილვა, რა თქმა უნდა, შეუძლებელია, ეს არც შეადგენს ჩვენს მიზანს. მით უფრო იმტომაც, რომ ამ თხზულებათა უმრავლესობა მიეძღვნა დიდი რეფორმატორის მოღვაწეობისა და მოძღვრების მხოლოდ რელიგიურ მხარეს. ჩვენ უმთავრესად ის თხზულებები გვაინტერესებს, რო-

შელთა ავტორები, ასე თუ ისე, იძლევიან ლუთერის საზოგადოებრივ-პოლიტიკური შეხედულებების შეფასებას.

აქვე ვიტყვი, რომ ლუთერის შეფასებაში იმთავითვე (XVI საუკუნიდანვე) ორი ურთიერთსაწინააღმდეგო მიმართულება გამოიკვეთა — კათოლიკური და პროტესტანტული, რომლებიც ტენდენციური მიდგომით ხასიათდებიან. მაგალითად, ლუთერის თანამედროვე კათოლიკე თომას მურნერი დაბეჯითებით აცხადებს, რომ გერმანიისათვის თურქებს იმდენი ვნება არ მოუტანიათ, რამდენიც ლუთერანებს (45, 13). იოჰან კობლერს დახასიათებით კი ლუთერი „ეშმაკის შვილია“, რომელმაც განხეთქილება შეიტანა კათოლიკურ ეკლესიაში; მან მხოლოდ აჯანყება და ნგრევა მოუტანა თავის ქვეყანას, იგია გერმანიის გლეხთა ომის გამომწვევე მიზეზი, თვით მიუნხერის რევოლუციური მოღვაწეობაც ლუთერანობის ნაყოფა (197, 700). რაც შეეხება ლუთერის თანამედროვე პროტესტანტებს, ისინი ქება-დიდებათ მოიხსენიებენ რეფორმატორს, თვლიან, რომ მან აღადგინა „ქეშმარიტი ქრისტიანული მოძღვრება“ (46, 147—148). ცნობილი ჰუმანისტი და ლუთერის მიმდევარი ფილოპე მელანხტონი თავგამოდებით იცავს რეფორმატორს და უკუაგდება კათოლიკეთა ბრალდებას, რომლის თანახმად ლუთერს თითქოს ხელისუფალთა შეცვლა სურდა (43, 19).

ტრადიცია, რომელიც მომდინარეობს XVI საუკუნიდან. განაგრძებს მომდევნო საუკუნეების კათოლიკე და პროტესტანტმა ავტორებმაც. XIX საუკუნის გერმანელი კათოლიკე ისტორიკოსები ი. იოერგი და ი. იანსენიც კი იმ აზრს ავითარებენ, რომ რეფორმაცია „უბედურების“ მომტანი იყო გერმანიისათვის (197, 295—298; 196, II, 97). უფრო მეტიც, იანსენის აზრით, ლუთერი „ბოროტმოქმედა“, რომელსაც მჭიდრო კავშირი ჰქონდა რევოლუციურ პარტიასთან (196, II, 97) და თითქოს ქვეშევრდომებს იგი ხელისუფალთა წინააღმდეგ „აქეზებდა“ (196, II, 246).

რაც შეეხება XIX საუკუნის პროტესტანტ ავტორებს — რანკეს, ბეკოლდს, ჰოისერს, ლამპრეტსა და სხვებს, მათ რეფორმაციულ მოძრაობას პოლიტიკური შეფასება მისცეს და იგი პროგრესულად გამოაცხადეს. მაგრამ, ამასთანავე. ამ ავტორებმა ვერ მოგვცეს რეფორმაციული მოძრაობის მამოძრავებელი ძალებისა და ლუთერის მოძღვრების სოციალური არსის ობიექტური შეფასება.

ვერ უჩვენებს ლუთერის მოძღვრების ევოლუცია, დაკმაყოფილდნენ ლუთერისეული პოლიტიკური იდეების მხოლოდ ზოგადი შეფასებით: მაგალითად, ცნობილი გერმანელი ისტორიკოსი ლეოპოლდ ფონ რანკე რეფორმაციას უკავშირებს არა ბიურგერობას, არამედ მთავრებს, რომლებიც, მისი აზრით, გერმანიის პოლიტიკური გარდაქმნისათვის იბრძოდნენ. რანკე დაბეჭივებით აცხადებს, რომ ლუთერი თავიდანვე მთავრების მოკავშირე იყო, რომ მან რეფორმაციულ მოძრაობას მისცა ის მიმართულება, რომელიც სასარგებლო იყო მთავრული პარტიისათვის (213, 115). მეორე ცნობილი გერმანელი ისტორიკოსი ფრ. ბეცოლდი დარწმუნებულია, რომ ლუთერი გამოხატავდა გერმანელი რაინდობისა და გლეხობის ინტერესებს (75, II, 390). კ. ლამპრეხტის აზრით კი, რეფორმაცია სულაც არ ყოფილა სოციალური მოძრაობა, იგი იყო ცალკეულ პირთა, განსაკუთრებით ლუთერის, რელიგიური მისწრაფებების გამოხატულება, თვით ლუთერისეული მოძღვრება უშუალოდ ლუთერისგანვე გამომდინარეობდა და მიზნად ისახავდა კაცობრიობის საკეთილდღეოდ რელიგიის განახლებას (105, 172). თვით გლეხთა ომის დროსაც, ამბობს ლამპრეხტი, ლუთერის გამოსვლა აჯანყებულ გლეხების წინააღმდეგ „წმინდა რელიგიურ“ ხასიათს ატარებდა (105, 245).

რამდენადმე სხვაგვარად შეაფასეს ლუთერის შეხედულებანი XIX საუკუნის გერმანელმა ლიბერალმა ავტორებმა, მაგალითად, კ. ჰაგენმა, ავტორმა სამტომიანი შრომისა — „გერმანიის ლიტერატურული და რელიგიური ურთიერთობანი რეფორმაციის ხანაში“: მართალია, იგი, ლამპრეხტის მსგავსად, გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ ლუთერის რელიგიური მოძღვრება მისივე, „ლუთერის შინაგანი განვითარების“ (Luthers innere Entwicklung) შედეგი იყო (186, 7—9), მაგრამ, ამასთანავე, იმასაც აღიარებს, რომ რეფორმაციაში აქტიურ მონაწილეობას იღებდა ხალხის მასა, რომ ლუთერის მრავალი იდეა საზოგადოებრივი მოძრაობით იყო განპირობებული (186, 159—165). ამ სიტყვებში ჰეგელის იდეების მარცვალა, თუმცა ჰაგენი ცდება, როცა ლუთერანობას ხალხთა მასის იდეოლოგიად, ხოლო ლუთერს ხალხის იდეურ ბელადად თვლის (186, 29).

ლიბერალური მიმართულების ავტორებიდან კემმარტიტებს ყველაზე მეტად დაუახლოვდა მემარცხენე-დემოკრატი ვილჰელმ ციმერმანი, რომლის წიგნში — „გლეხთა ომის ისტორია გერმანიაში“, პირველ ყოვლისა, ის გარემოება იპყრობს ყურადღებას, რომ მას რეფორმაცია და გლეხთა ომი ერთმანეთთან კავშირში აქვს განხილული, იგი თანაგრძნობით ეკიდება ჩაგრულ კლასს.

ლუთერის მოღვაწეობაში ციმერმანი გამოყოფს „რამდენიმე პერიოდს“, მიუთითებს, რომ „1517 წელს ლუთერი ის არ იყო, რაც 1521 წელს, ხოლო 1521 წელს იგი ის არ იყო, რაც 1525 წელს და შემდეგ“ (153, I, 114). ციმერმანს აზრით, ლუთერისათვის პირველ პერიოდში დამახასიათებელი იყო „რევოლუციური სულისკვეთება“, თუმცა საქმე ეხებოდა რელიგიის საკითხებს; მის ამდროინდელ მსოფლმხედველობაში ერია „პოლიტიკური ელემენტიც“ და ეს არც შეიძლება სხვაგვარად ყოფილიყო, ვინაიდან „რელიგიური გარდაქმნები ყოველთვის ახდენენ გავლენას პოლიტიკურ ვითარებაზე“ (153, I, 115). ლუთერის მოღვაწეობაში გარდატეხის მომენტად ციმერმანს 1521 წელი მიაჩნია, აქი, მისი თქმით, ამ „წლის დასასრულისათვის ლუთერი შეიცვალა“ (153, I, 120), მასში გაქრა ადრინდელი რევოლუციური სული, გამოიკვეთა მისი პოლიტიკური კრედოც. ამას ისტორიკოსი იმით ხსნის, რომ ამ დროისათვის გერმანიაში შეიქმნა ისეთი ვითარება, როცა „საეკლესიო გადატრიალებას აუცილებელივ უნდა მოჰყოლოდა სახელმწიფოებრივი გადატრიალებაც“, ლუთერი კი „შეგნებულად არასოდეს არ მიისწრაფოდა პოლიტიკური გადატრიალებისაკენ“ (153, I, 115); 1525 წლიდან ლუთერი უკვე სავსებით დგება მთავრების სამსახურში (153, I, 115). ამგვარად, ბურჟუაზიული ავტორებიდან ციმერმანი იყო „სასიქადულო გამონაკლისი“, რომელმაც, რეფორმაციისა და გლეხთა ომის პროგრესულობასთან ერთად, ლუთერის შეხედულებების ევოლუციაზეც მიუთითა, თუმცა მისეულ შეფასებაში ყველაფერი მისაღები როდია.

რეფორმაციისა და ლუთერის მოღვაწეობის შეფასებაში ობიექტურობით ვერც იმპერიალიზმის ეპოქის ბურჟუაზიული ისტორიოგრაფია გამოირჩევა. მაგალითად, ვ. შტოლცე იმ აზრს გამოთქვამს, რომ რეფორმაცია იყო „რელიგიური სულის“ გამოვლინება, რომელსაც არ გააჩნდა სხვა მიზანი, თუ არა ეკლესიისა და

„კათოლიკური რეაქციის“ წინააღმდეგ ბრძოლა (225, 46); მეტიც, ვ. შტოლცეს თქმით, ამ ბრძოლაში გლეხები და თავადაზნაურები ერთად გამოდიოდნენ, ლუთერი კი მათი ინტერესების გამომხატველი იყო (226, 81). შტოლცეს აზრით, თვით ლუთერის მოძღვრების „რადიკალობაში“ უნდა ვეძიოთ გლეხთა ომის მთავარი მიზეზი (225, 65—66), და თუ მაინც, ლუთერი გამოვიდა აჯანყებული გლეხების წინააღმდეგ, ეს იმიტომ მოხდა, რომ გლეხებმა „თავშეუქავებელი ტემპერამენტი“ გამოავლინეს (225, 121).

აღსანიშნავია, რომ იმპერიალიზმის ეპოქის ისტორიკოსების ერთმა ნაწილმა — ჰერმელინკმა, მაინეკემ, მიულერმა და სხვ. — წინ წამოსწია ლუთერის მოძღვრება „ორი ხელისუფლების“ შესახებ და შეეცადა მოერგო იგი გაბატონებული კლასის ინტერესებისათვის. ეს მოძღვრება მათ ნაციონალისტური და შოვინისტურაქადაგებისთვისაც გამოიყენეს (192, 81—82), ეწეოდნენ რა ლუთერის იდეების ფალსიფიკაციას.

ლუთერის მემკვიდრეობის ფალსიფიკაციაში კიდევ უფრო შორს წავიდა ნაციისტურ-ჰიტლერული ისტორიოგრაფია. ამ პერაოდის ისტორიკოსებს (მაგალითად, არნო დოიტელმოზერს) ლუთერი გამოჰყავთ როგორც „გერმანიის წინასწარმეტყველი“, რომელიც თითქოს გერმანელებს თვლიდა „საუკეთესო და უპირველეს ერად ყველა ხალხებს შორის“ (169, 110). გ. რიტერი და გ. ფრანცი იმ აზრს გამოთქვამდნენ, რომ ვიტენბერგელ ბერთან საუბარი მიდიოდა არა სოციალურ და პოლიტიკურ რევოლუციაზე, არამედ „მარტოოდენ ღმერთთან მის პირად ურთიერთობაზე, რწმენით გამართლებაზე“; მეტიც, მათი აზრით, ლუთერი მშრომელი ხალხის „მეგობარი“ და „სასურველი ადამიანი“ იყო (178, 86: 217. 143). და თუ მაინც გაილაშქრა მან აჯანყებული გლეხების წინააღმდეგ, რიტერისა და ფრანცის აზრით, ეს იმიტომ მოხდა, რომ გლეხთა ომის დროს, რომელიც მიმართული იყო მხოლოდ „კათოლიკური რეაქციის“ წინააღმდეგ, „გლეხებმა გამოავლინეს კლასობრივი ეგოიზმი“ (178, 85; 217, 135—140). შეიძლება აქ, მათი აზრით, გარკვეული როლი იმანაც შეასრულა, რომ ლუთერმა ბოლომდე მაინც ვერ გასწია „ხალხის ბელადის“ როლი, ვერ შეძლო გლეხთა მოძრაობის წარმართვა „კანონიერი გზით“ (178, 90). ამგვარად, ნაციისტური რეჟიმის ეს აპოლოგეტები — გ. რიტერი და გ. ფრან-

ცი, მკითხველს იმაში არწმუნებდნენ, რომ ხალხის მასა ბრმა იარაღია „ბელადებისათვის“, რომ მხოლოდ ამ უკანასკნელთ ძალუძთ საზოგადოების „ხსნა“ ყოველგვარი ანარქიისაგან. ასეთ ბელადად კი მათ ჰიტლერი წარმოედგინათ; ისინი თვლიდნენ, რომ ჰიტლერმა ხელისუფლების აღებით დააგვირგვინა „ლუთერის სახალხო საქმენი“ (158, 11—28), რომ ესტაფეტა მას ნაციონალისტური „გერმანელი ლუთერისაგან“ გადმოეცა (217, 8).

რაც შეეხება მეორე მსოფლიო ომის შემდგომ დასავლეთ გერმანულ ბურჟუაზიულ ისტორიოგრაფიას, მართალია, მას მოუხდა აღრინდელი ნაციონალისტური კონცეფციის გადასინჯვა, მაგრამ „ტრადიციული გერმანული ისტორიზმისაგან“ (წარსულით გატაცებისაგან — გ. კ.) ერთიანად ვერ განთავისუფლდა (98, 35); მასში გაბატონებული მდგომარეობა კვლავ საეკლესიო-ისტორიულ, თეოლოგიურ მიმართულებას უკავია (223, 32), რაც დაკავშირებულია დიდი პიროვნებების კონცეფციებთან, იდეების, მათ შორის რელიგიური იდეების გადამწვევტი როლის აღიარებასთან. გერმანიის ფედერაციული რესპუბლიკის ისტორიკოსებს. როცა ისინი ეხებიან რეფორმაციის მიზეზებს, სიმძიმის ცენტრი გადააქვთ არა სოციალურ-პოლიტიკურ ფაქტორებზე, არამედ საეკლესიო-რელიგიური ცხოვრების სფეროზე; ისინი წერენ გერმანული ეკლესიის „რიზიხზე XV საუკუნის დასასრულსა და XVI საუკუნის დასაწყისში“, ეკლესიის მოღვაწეთა ზნედაცემულობაზე, საეკლესიო სიმდიდრის ზრდაზე, რომის კურიის პოლიტიკაზე (188, 12—13). ეს ისტორიკოსები, რა თქმა უნდა, ეხებიან ლუთერსაც, რომელსაც ისე წარმოადგენენ, თითქოს იგი განზე იდგა რეფორმაციის ეპოქის მწვავე საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ბრძოლებისაგან. ლუთერი „გამოუტყნობი ფენომენია“ (189, 120—121), — წერს ე. ჰასინგერი. ლუთერი „რელიგიური წინასწარმეტყველია და არა ანგარიშინი პოლიტიკოსი“ (181, 63), — აცხადებს ვ. ფუქსი. პ. რასოვის თანახმად, ლუთერი „მხოლოდ იმისკენ მიისწრაფოდა, რათა უზრუნველყო ადამიანური სულის თავისუფალი და პირდაპირი კავშირი ღმერთთან“ (214, 252—253). მ. ფროინდი კი იმ აზრს გამოთქვამს, რომ სასულიერო-პოლიტიკური რევოლუციის ამოცანების გადაწყვეტა არ შეეძლო ბერს. „საჭირო იყო სასჯელმწიფო კაცი,

რომელიც შეძლებდა გაეთანაბრებინა მახვილი ბიბლიასთან, ხოლო ბიბლია — მახვილთან“ (180, 293—299).

აღსანიშნავია, რომ დღეს ასეთ აზრებს გამოთქვამენ (თუმცა ცალკეულ შემთხვევაში მართებულადაც) არა მარტო პროტესტანტი ისტორიკოსები, არამედ კათოლიკე ავტორებიც (98, 40), რომელთა ურთიერთდაახლოება სულ უფრო და უფრო თვალსაჩინო ხდება. მათთვის ახლა მთავარია არა კათოლიკობისა და ლუთერანობის დაპირისპირება, არამედ, როგორც პ. გერსტენკორნი აღნიშნავს, მოსკოვიდან წამოსული „ახალი მესიის“ — კომუნუნიზმის წინააღმდეგ ბრძოლა (182, 277).

დასავლეთ გერმანელი ავტორები „ორი ხელისუფლების“ ლუთერისეული მოძღვრების დახმარებით, თანამედროვე კაპიტალისტური სახელმწიფოს ურყეობისა და სიცოცხლისუნარიანობის დასაბუთებასაც ცდილობენ. მაგალითად, პ. გერსტენკორნის თქმით, „ლუთერმა მიგვიყვანა ახალი აღთქმის სუბსტანციამდე, რომელიც აქტუალურია ყველა დროისა და ყველა ხალხისათვის და რომლის თანახმად ქრისტე მოკლებულია იმის უფლებას, რომ დაიცვას უმოძრაო და ფანატიკური პრინციპები პოლიტიკურ ცხოვრებაში“ (182, 287). ლუთერის დებულება იმის შესახებ, რომ ქვეყნის მართვა უნდა ხდებოდეს არა სახარებით, არამედ ბუნებრივი სამართლით, დღესაც არ კარგავს მნიშვნელობას, იგი მმართველ წრეებს იმის უფლებას აძლევს, რომ ბოლო მოუღოს ყოველგვარ „უმოძრაო და ფანატიკურ პრინციპებს“, რომლებსაც ხალხის მასა წაშლიაყენებს (182, 287).

დასავლეთ გერმანელ ავტორთა ზემომოყვანილ აზრებს ასახავს გფრ-ის (დღეს გაერთიანებული გერმანიის) კანცლერის ჰელმუტ კოლის სიტყვაც, რომელიც მან ნიურნბერგში მარტინ ლუთერის დაბადების 500 წლისთავისადმი მიძღვნილი გამოფენის გახსნისას (1983 წ. 24 ივნისი) წარმოთქვა. დასავლეთ გერმანელი კანცლერი ავითარებს იმ აზრს, რომ ლუთერი იყო რეფორმაციის ერთადერთი შემოქმედი, საეკლესიო მოღვაწე, რომლის რელიგიური სული გავლენას ახდენს არა მარტო ადამიანების შეგნებაზე, არამედ ისტორიის მსვლელობაზეც. „მისი მოღვაწეობა გვიჩვენებს, რომ შეგნება, მათ შორის რელიგიური შეგნება, წარმოადგენს სულიერ ძალას, რომელსაც სხვა ძალებზე მეტად შესწევს იმის უნარი. რომ

მოახდინოს გავლენა ისტორიის მსვლელობაზე“ (88, 2), — ასკენის კოლი.

ვამთავრებთ რა გერმანელი ავტორების შესახებ საუბარს. ცალკე უნდა ითქვას გერმანიის დემოკრატიული რესპუბლიკის ისტორიკოსებზე, რომლებმაც მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანეს რეფორმაციისა და ლუთერის დეაწლის შესწავლის საქმეში. უნდა ითქვას, რომ თავდაპირველად ამ ქვეყნის ზოგიერთი ისტორიკოსი სუბიექტურად მოეკიდა ლუთერის შეფასებას. ვ. პანშტაინი იმ აზრს გამოთქვამდა, რომ ლუთერი იყო გერმანული პირველი ბურჟუაზიული რევოლუციის დამარცხების მთავარი მიზეზი, მაუწყებელი გერმანული იმპერიალიზმისა, მკადაგებელი გერმანული შოვინიზმისა (187, 7, 22). რა თქმა უნდა, ეს იყო მცდარი პოზიცია, რომელიც იმთავითვე გააკრიტიკეს (184, 668, 669), თუმცა ამდგვარ ტენდენციას ერთხანს 50-იანი წლების ისტორიკოსთა ერთი ნაწილიც იზიარებდა. ლუთერისადმი ასეთ დამოკიდებულებას წერტილი დაუსვა 1953 წლის იანვრის დისკუსიამ (მოაწყო გერმანიის ისტორიის მუზეუმმა) და 1960 წლის ვერნიგეროლის კონფერენციამ. ცალკეულ ავტორთა შრომებსა (მეტწილად პოპულარული ხასიათის) (198. 199. 224) თუ კრებულში (170), რომლებიც გამოქვეყნდა ამ დისკუსიისა და კონფერენციის შედეგ, რეფორმაცია და გლენთა ომი გერმანიაში ერთხმად გამოცხადებულია „პირველ ბურჟუაზიულ რევოლუციად“¹, ამასთანავე, უკუგდებულია ლუთერის ერთიანად გაშავების ტენდენცია. ავტორები ახლა იმ აზრს გამოთქვამენ, რომ რეფორმაციული მოძრაობის პირველ პერიოდში ლუთერი ასრულებდა პროგრესულ როლს, გამოხატავდა გერმანელი ერის საერთო ინტერესებს, როცა რომის პაპისა და მისი აგენტების წინააღმდეგ ბრძოლისაკენ მოუწოდებდა; რეფორმაციული მოძრაობის მეორე პერიოდში კი (ვორმსის რაიხსტაგის შემდეგ), ამ ავტორების აზრით, ლუთერი უკვე რეაქციის სამახურში დგება, ამიერიდან მისი მოღვაწეობა ანტიეროვნულ ხასიათს ატარებს (171, 3; 205, 77). სხვათა შორის, საკითხისადმი ამდგვარ

¹ ამ პრობლემისადმი გერმანიის დემოკრატიული რესპუბლიკის ისტორიკოსთა დამოკიდებულებას დაწვრილებით აშუქებს ვ. კაპლიუკი თავის სადისერტაციო ნაშრომში (99).

მიდგომას ამქადავებენ გერმანიის დემოკრატიული რესპუბლიკის ისტორიკოსები 60-იან წლებშიც. აი, როგორ აყალიბებს თავის აზრს გ. ფაბიუნკე: პროგრესულ-ეროვნული მოძრაობა, რომელსაც ლუთერმა მისცა პირველი ბიძგი და რომლის სათავეში იდგა იგო რამდენიმე ხანს, ჯერ მიატოვა, შემდეგ გასცა, ბოლოს კი სასტიკად შეებრძოლა. პროგრესულად განწყობილი, პატრიოტი ლუთერი ჯერ კონსერვატორად, შემდეგ კი, როცა ბრძოლამ უმაღლეს მწვერვალს მიაღწია, გლახთა ომის დროს, აშკარა რეაქციონერად იქცა (173, 52—53). მეორე პერიოდის ლუთერის მოღვაწეობას, გ. ფაბიუნკეს აზრით, შეესაბამება „ორი ხელისუფლების“ მისეული თეორია, რომელიც გერმანელი ხალხის ფართო წრეებში ხელისუფლებისადმი ბრმა მორჩილებას ზრდიდა, რამაც თავი იჩინა ნაციისტური დიქტატურის წლებში (173, 73). ანალოგიურ აზრს შეიცავს მ. შტაინმეტცის განმარტებელი ნაშრომიც — „გერმანია 1476 წლიდან 1648 წლამდე“, რომელც 1965 წელს გამოქვეყნდა. ლუთერის სიდიადე, ნათქვამია აქ, მდგომარეობს იმაში, რომ მან დაიწყო, გაუკაფა გზა ძლევამოსილ ბრძოლას პაპების წინააღმდეგ, მანვე ჩაუყარა საფუძველი გერმანული ეროვნული ენის შექმნას, რითაც გერმანიის გამაერთიანებლის როლი შეასრულა (222, 162), მაგრამ გასათვალისწინებელია ის გარემოებაც, რომ ლუთერმა თავისი მოღვაწეობის მეორე პერიოდში ზურგი შეაქცია მოძრაობის არა მარტო ხალხურ ელემენტებს, არამედ რაინდულ ოპოზიციასაც, იგი მთავრების მხარეზე გადავიდა, უღალატა პროგრესული ბურჟუაზიის ინტერესებსაც (222, 110).

რეფორმაციისა და ლუთერის პრობლემას გერმანიის დემოკრატიულ რესპუბლიკაში მეტი გულისყურითა და ობიექტურობით მოეკიდნენ 1967 და 1983 წლებში, როცა, შესაბამისად, ფართოდ აღინიშნა რეფორმაციის 450-ე საიუბილეო წელი და ლუთერის დაბადების მე-500 წლისთავი. რა თქმა უნდა, ლუთერის „ცოდვა“, რომელიც გლახთა ომს უკავშირდება, არც ახლა დაუმაღავთ, მაგრამ, ამასთანავე, რეფორმატორის მოღვაწეობას მთლიანობაში მაღალი შეფასება მიეცა, ლუთერი მოიხსენიეს როგორც გერმანელი ხალხის უდიდესი შვილი, რომლის არაერთი იდეა დღესაც მაღალ შეფასებას იმსახურებს.

რაც შეეხება ლუთერის ირგვლივ საიუბილეო მზადების პერიოდში გამოცემულ არაერთ სტატიასა და წიგნს (168. 175. 176. 183. 185. 191. 203), ყველა მათგანს, რა თქმა უნდა, ვერ შევეხებით, ზოგადად კი იმას ვიტყვით, რომ ლუთერისეული შეფასება, მოცემული ამ სტატიებში და წიგნებში, მეტი ობიექტურობით ხასიათდება. მაგალითად, გ. ფესერი, ეხება რა ლუთერის მოღვაწეობის მეორე პერიოდისდროინდელ მოძღვრებას „ორ ხელისუფლებაზე“, იმ დასკვნამდე მიდის, რომ ამ მოძღვრებას უარყოფით მომენტებთან ერთად „დადებითი, პროგრესული მხარეებიც გააჩნია“ (176, 29). თანახმად ფ. გრატცისა, რომელიც იკვლევს ლუთერის ეკონომიკურ შეხედულებებს, რეფორმატორთან გვხვდება არა მარტო ისეთი შეხედულებანი, რომლებიც მეტყველებენ მის შეზღუდულობაზე, არამედ ისეთებიც, რომლებიც შეესაბამება როგორც წერილ მწარმოებელთა, ისე ახლად ჩასახული ბურჟუაზიის ინტერესებს (183, 95).

ამრიგად, გერმანიის დემოკრატიული რესპუბლიკის ისტორიკოსთა ახალი თაობა, განსხვავებით წინამორბედი ავტორებისაგან, ლუთერის შეფასებისას ბევრად უფრო სწორ გზას ადგას, თუმცა ყველა საკითხზე, რაც ჩვენ გვაინტერესებს, როდი იძლევა ამოწურავ პასუხს.

რეფორმაციისა და ლუთერის მოძღვრების შესწავლის საქმეს საკმაოდ დიდი ტრადიცია აქვს საბჭოთა ისტორიოგრაფიაში. ჯერ კიდევ 20—30-იან წლებში იქმნება მეცნიერულ-პოპულარული ხასიათის ნაშრომები, თუმცა ლუთერი არასწორი პოზიციებიდანაა გაშუქებული. ვ. პრეობრაჟენსკი იმ აზრს გამოთქვამს, რომ ლუთერი თავიდანვე თავად-აზნაურებისა და ბურჟუაზიის ინტერესების გამომხატველი იყო (126, 219); ნ. როზენტალის აზრით კ, ლუთერი წარმოადგენდა მთავრების ბრმა იარაღს (129, 42). რაც შეეხება პ. შჩეგოლევს, იგი თავის „ლექციების კურსში“ (159), რომელიც 1938 წელს გამოიცა, ლუთერის მოღვაწეობაში ორ პერიოდს გამოპყოფს: პირველ პერიოდში (1517—1521 წწ.) „ლუთერი გამოდის როგორც ხალხის მასის გმირი“ (159, 85), მათი ინტერესების გამომხატველი, თუმცა ხალხის მასა არც ამ პერიოდში წარმოადგენს მისთვის დამოუკიდებელ პოლიტიკურ ფაქტორს, ლუთერი მხოლოდ „იმპერატორს, მთავრებს, რაინდებს და ქალა-

ქებს მიმართავს“ (159, 85). მეორე პერიოდის ლუთერის მოღვაწეობა კი, პ. შჩეგოლევის აზრით, დაკავშირებულია ვორმისის ედიქტთან, რომელიც 1521 წლის 8 მაისს გამოქვეყნდა. როცა ცხადი შეიქნა, რომ ირღვევა ერთიანი რეფორმაციული მოძრაობა, სუფრთხე დაემუქრა ლუთერის სიცოცხლენაც, მასში მძლავრობს კონსერვატიული ბუნება და 1522 წლიდან იგი „აშკარად გადაღს რეაქციული ძალების მხარეზე“ (159, 98). თავის ლექციების კურსში, რომელიც 1940 წელს გამოიცა, ს. სკაზკინიც იმ აზრს გამოთქვამს, რომ ლუთერის გადასვლა მთავრების მხარეზე 1521 წლის შემდეგ მოხდა (136, 9).

ცნობილი მკვლევარი მ. სმირინი მონოგრაფიაში — „თომას მიუნცერის სახალხო რეფორმაცია და გლეხთა დიდი ომი“ (არსებობს ამ წიგნის ორი გამოცემა — 1947 და 1955 წლებს; ჩვენ მეორე გამოცემით ვსარგებლობთ) მიუნცერთან კავშირში მიმოიხილავს ლუთერის რელიგიურ და პოლიტიკურ შეხედულებებს, მის დამოკიდებულებას აჯანყების საკითხისადმი და მიდის იმ დასკვნამდე, რომ ერთიანი რეფორმაციული მოძრაობიდან ლუთერის ჩამოშორებისა და მთავრების მხარეზე მისი გადასვლის უმთავრესი მიზეზი იყო რევოლუციის წინაშე შიში. მ. სმირინის აზრით, ამ სულისკვეთებითაა გაყენებული ლუთერისეული მოძღვრება „ორი ხელისუფლების“ შესახებ, რომლითაც გამართლებულია „წესრიგის“ უზრუნველყოფელი ყოველგვარი საერო ხელისუფლება (139, 284—286; 140, 202). ლუთერისეულ ამ მოძღვრებაში არის როგორც რეაქციული, ისე პროგრესული ელემენტები (139, 199—205), ნათქვამი აქვს მ. სმირინს სპეციალურ სტატიაში — „ლუთერი და საზოგადოებრივი მოძრაობა რეფორმაციის ეპოქის გერმანიაში“.

ლუთერის მსოფლმხედველობის შეფასების საქმეში გარკვეული წვლილი შეაქვთ ვ. პავლენკოსა და ო. ჩერნუშევიჩის სტატიებმა (122, 155, 156). აქედან პირველი „სუფრული საუბრების“ მიხედვით ცდილობს წარმოაჩინოს ლუთერის სოციალურ-პოლიტიკური შეხედულებანი, ხოლო მეორე იკვლევს რეფორმატორის ეკონომიკურ შეხედულებებს, თუმცა ამ შეხედულებათა ევოლუციაზე მათ ნაკლებად აქვთ საუბარი.

ლუთერის სოციალურ-პოლიტიკური შეხედულებებისა და მათი ევოლუციის შესწავლის საქმეში განსაკუთრებით საყურადღებოა ი. გოლუბკინის სადისერტაციო ნაშრომი (87) და სპეციალურ-სტატია (88). ავტორი გამოთქვამს არაერთ საინტერესო მოსაზრებას, რომელთა შესანებ ქვემოთაც გვექნება საუბარი. აქ მხოლოდ იმას ვიტყვი, რომ ი. გოლუბკინის აზრით, ლუთერის ჩამოშორება ერთიანი რეფორმაციული მოძრაობისაგან და მისი გადასვლა რეაქციის სამსახურში მოხდა არა აღრებურქუაზიული რევოლუციის მეორე პერიოდში, როგორც ამას დღემდე ამტკიცებდნენ, არამედ მესამე პერიოდში (1524—1525 წწ.) (88, 272).

აღსანიშნავია, აგრეთვე, გ. ლივშიცის ნაშრომი, რომელიც ლუთერს მიაკუთვნებს ბიურგერობის იმ ოპოზიციურ მიმდინარებას, საეკლესიო ქონების სეკულარიზაცია და რომის პაპისაგან გერმანიის ეკლესიის გამოყოფა რომ აკმაყოფილებდა. ლუთერი, მისი თქმით, „რაიმე სოციალური რეფორმის გატარებას“ არ ფიქრობდა (106, 5, 153), პირიქით, „ორი ხელისუფლების“ მისეული თეორია უცვლელად ტოვებდა არსებულ წყობილებას. ამასთანავე, ეს თეორია მკვიდროდა დაკავშირებული რეფორმატორის ანტიგლეხურ პამფლეტებთან (106, 156). ანალოგიურ აზრს ვხვდებით ი. ნეკრასოვთანაც, რომელიც გაკვრით ეხება სამართლის ორი სფეროს ლუთერისეულ მოძღვრებას (116, 190).

ასევე ყურადღების ღირსია ე. სოლოვიოვის ნარკვევები (143, 145), რომლებიც რეფორმატორის მსოფლმხედველობის ცალკეულ (ძირითადად რელიგიურ-ფილოსოფიურ) საკითხებს ეძღვნება. განსაკუთრებულ აღნიშვნას იმსახურებს მისი წიგნი — „დაუძლეველი ერეტიკოსი. მარტინ ლუთერი და მისი დრო“. (144, 9). წიგნი დაწერილია პოპულარული ენით, თუმცა მრავლად შეიცავს კრიტიკულ აზრებსაც. ამასთანავე, რაც ასე მნიშვნელოვანია, წიგნი თავისუფალია „პანგირიკული გადაჭარბებისაგან“, რომელსაც ბურჟუაზიული ისტორიოგრაფია ავლენს ხოლმე ლუთერის შეფასებისას (144, 10). ე. სოლოვიოვი არც იმ საბჭოთა ავტორების გავლენის ქვეშ ექცევა, რომლებიც 20—30-იან წლებში ლუთერის „ცოდვას“ უფრო ამუქებდნენ. იგი დამაჩქრებლად მოგვითხრობს რეფორმატორის მიერ განვლილ წინააღმდეგობებით აღსავსე, რთულ ცხოვრებისეულ გზაზე, იმაზე, თუ როგორ იბადებოდა ოპოზიციური

ლეთისმეტყველების წიაღში ახალი, თავისი არსით ანტიფეოდალური რწმენით გამართლების თეორია და მისი შესაბამისი რეფორმაციული შეხედულებანი. ავტორს, რა თქმა უნდა, არ ავიწყდება, რომ რეფორმატორმა გლეხთა ომის დროს რეაქციული პოზიცია დაიკავა, მაგრამ, ამასთანავე, მასში პოულობს დადებით მომენტებსაც, ნოვატორული შინაარსის პოლიტიკურ შეხედულებებს, რომლებიც ლუთერს ახალ დროსთან აახლოებენ. „იგი არა მარტო გამოჩენილი საეკლესიო მოღვაწეა, არამედ სამოქალაქოც“ (144, 286), — წერს სოლოვიოვი ლუთერის შესახებ.

მიმოხილვის დასასრულს, ვფიქრობთ, უნდა ითქვას იმ დისკუსიაზეც, რომელიც ფართოდ გაიშალა ჟურნალ „Вопросы истории“-ის ფურცლებზე 1956—1958 წლებში. დისკუსია წამოიწყო ო. ჩაიკოვსკაიამ, რომელმაც განავითარა ის აზრი, რომ რეფორმაცია და გლეხთა ომი გერმანიაში არ ყოფილა პირველი ბურჟუაზიული რევოლუცია.

ო. ჩაიკოვსკაიას აზრით, მაშინდელ გერმანიაში ბურჟუაზიული რევოლუციისათვის არც ეკონომიკური და არც სოციალური საფუძვლები არ არსებობდა (154, 133—143). რამდენადმე განსხვავებულ მოსაზრებას გამოთქვამენ ი. გრიგორიანი და ა. ეპშტეინი. გრიგორიანის აზრით, არ შეიძლება რეფორმაცია და გლეხთა ომი ჩაითვალოს „ნამდვილ ბურჟუაზიულ რევოლუციად“, რამეთუ მაშინდელ გერმანიაში კაპიტალისტური ურთიერთობა ეს-ეს არის ისახებოდა (92, 125—139). ეპშტეინის აზრით კი, რეფორმაცია და გლეხთა ომი გერმანიაში იყო „ბურჟუაზიული რევოლუცია უბურჟუაზიოდ“ (164, 127).

დისკუსიაში მონაწილე ისტორიკოსების მეორე ნაწილმა (პროფესორებმა მ. სპირინმა, ს. სტამმა და ჩეხოსლოვაკიელმა აკადემიკოსმა ი. მაცეკმა) (142, 85—97; 148, 101—112; 109, 115—121) ადრე არსებული თუ ახალი მასალების მოშველიებით ერთხელ კიდევ დაადასტურა ის აზრი, რომ რეფორმაცია და გლეხთა ომი გერმანიაში იყო პირველი ბურჟუაზიული რევოლუცია, რომ ამისათვის მაშინდელ გერმანიაში საკმარისი წინამძღვარები არსებობდა.

დისკუსიამ, რა თქმა უნდა, დადებითი როლი შეასრულა ლუთერის მოღვაწეობისა და მოძღვრების შეფასებაშიც; ეს აისახა კიდევ მომდევნო პერიოდის გამოკვლევებში, რომლებზეც უკვე

გეჟონდა საუბარი. ამ მხრივ საყურადღებოა, აგრეთვე. 1981 წელს გამოცემული კრებულიც — „აღორძინების ხანის კულტურა და რეფორმაცია“ (104), რომელშიც შესულია განმაზოგადებელი ხანათის გამოკვლევები, გამოთქმულია არაერთი საინტერესო მოსაზრება ლუთერის მოღვაწეობისა და მოძღვრების შესახებ.

ამგვარად, ცხადი ხდება, რომ რეფორმაციისა და ლუთერის შეფასების საქმეში ზემოგანხილულ ავტორებს მნიშვნელოვანო წვლილი შეაქვთ, თუმცა ცალკეულ საკითხებზე არც მათთანაა აზრთა ერთიანობა. მაგალითად, ი. გოლუბკინი გამოთქვამს აზრს, რომ ლუთერის მოღვაწეობაში უნდა გამოიყოს არა ორი პერიოდი, როგორც ეს ადრე ხდებოდა, არამედ მესამეც. ამ შემთხვევაში ი. გოლუბკინი გამოდის გერმანიის დემოკრატიული რესპუბლიკის ისტორიკოსების იმ პერიოდიზაციიდან, რომლის თანახმად, ადრებურ-ეუზიულ რევოლუციაში სამი პერიოდი გამოიყოფა: რომის კათოლიკური ეკლესიის საწინააღმდეგო ერთიანი ეროვნული მოძრაობა (1517—1521 წწ.), ერთიანი ეროვნული მოძრაობის დიფერენციაცია (1521—1524 წწ.), გლეხთა დიდი ომის — ადრებურ-ეუზიული რევოლუციის კულმინაციური მომენტი (1524—1525 წწ.). ი. გოლუბკინი თვლის, რომ ლუთერის იდეური ევოლუციაც ამ პერიოდებს შეესაბამება, თუმცა, მისი აზრით, ლუთერის პროგრესული მოღვაწეობა უნდა განისაზღვროს არა მარტო პირველი, არამედ მეორე პერიოდიტაც.

ჩვენი აზრით კი, ლუთერის იდეური ევოლუციის ამდაგვარა შემოფარგვლა მართებული არაა, არ შეიძლება მტკიცება იმისა, რომ ვორმსის რაიხსტაგი (1521 წ.) ან კიდევ აჯანყებული გლეხების წინააღმდეგ გალაშქრება და მთავრების მხარეზე მისი გადასვლა იყო ის ზღვარი, რომლის შემდეგ რეფორმატორთან ვერ ვხვდებით ეროვნული მნიშვნელობის მოთხოვნებს (ამაზე უფრო დაწვრილებით და სათანადო არგუმენტების მოშველიებით ქვემოთაც ვისაუბრებთ).

დაბოლოს, უნდა ვახსენოთ ის ავტორებიც, რომლებიც უშუალოდ ლუთერის პედაგოგიურ შეხედულებებს ეხებიან (ვ. გოლცევი, მ. დემკოვი, ფ. პაროტცი, ნ. სპერანსკი, გ. ჰოფმანი, პ. მიტცენჰაიმი, ფრ. ჰაულსენი, კ. რაუმერი, კ. შმიდტი). ამ ავტორებთან ერთი ნაწილი ლუთერის პედაგოგიურ შეხედულებებს მეტად სქე-

მატურად, სათანადო კრიტიკისა და შეფასების გარეშე წარმოგვიდგენს. მაგალითად, XIX საუკუნის გერმანელი პროტესტანტი კ. რაუმერი კმაყოფილდება ლუთერის ბიოგრაფიის უმნიშვნელოვანეს მომენტებისა და მისი თხზულებებიდან პედაგოგიკური ხასიათის ცალკეული ფრაგმენტების მოტანით, მათი ზოგადი კომენტარებით, იმ დასკვნით, რომ ლუთერი „გერმანული სახალხო სკოლის მამაა“. ზოგადი ხასიათის მატარებელია რაუმერის თანამედროვის — კ. შმიდტის მიერ ლუთერის შეფასებაც, თუმცა იგი როდია მოკლებული ობიექტურობას. მისი აზრით, ლუთერს შესანიშნავად ესმოდა, რომ რეფორმაციის წარმატებისათვის საჭირო იყო განათლებული ადაშიანები, და იგი სიტყვითაც და საქმითაც ზრუნავდა ამისათვის (220, 16). სულ სხვა პოზიციაზე დგას რევოლუციამდელი რუსი ავტორი ვ. გოლცევი. ლუთერის პედაგოგიკურ შეხედულებებს იგი მხოლოდ მუქ ფერებში წარმოგვიდგენს. ეტყობა, გოლცევი განიცდის კათოლიკური მიმართულების გერმანელი ავტორის — ფ. ლანგეს გავლენას, რომლის აზრით, რეფორმაციამ ასი წლით უკან დასწია მეცნიერული აზროვნება გერმანიაში (201, 12). რამდენადმე ტენდენციურია ვ. გოლცევის თანამედროვის — ნ. სპერანსკის მიერ მოცემული ლუთერის პედაგოგიკური მოღვაწეობის პერიოდიზაციაც. მისი აზრით, რეფორმატორის მოღვაწეობის ეს მხარე ორ პერიოდად იყოფა: პირველია, როცა ლუთერი არსებული სკოლების მხოლოდ ნაკლოვანებებზე მიუთითებდა, რასაც შედეგად ის მოჰყვა, რომ მისმა ზოგიერთმა „ფიცმა“ მიმდევარმა ჯარყო ყოველგვარი ცოდნა, გარდა ბიბლიის ცოდნისა, მეორეა, როცა „ყოველგვარი გონებრივი კულტურის დაცემის საშიშროებამ“, რომელიც თითქოს, სპერანსკის თქმით, გამოიწვია ლუთერის გამოსულამ გერმანიაში, რეფორმატორი დააფრთხო და იძულებული გახდა უკან დაეზია — აღენიშნა სასკოლო განათლების დადებითი მხარეებიც (146, 153—155).

ლუთერის პედაგოგიკური შეხედულებების სუბიექტურ შეფასებას, სამწუხაროდ, თავი ვერ დააღწია 1938 წელს მოსკოვში გამოცემულმა „პედაგოგიკის ისტორიის ქრესტომათიამაც“ (ტ. I). მისი შემდგენელი ი. სვადლოვსკი გადაჭრით ამტკიცებს, რომ ლუთერი ხალხისაგან მხოლოდ ბიბლიის წაკითხვას და ელემენტარულ ცოდნას მოითხოვდა, რომ 1524—1525 წლების გლეხთა ომის შემდეგ,

როცა ლუთერმა აჯანყებული გლეხების წინააღმდეგ გაილაშქრა, სავსებით უარყო საყოველთაო სწავლების იდეა, რომ აკრძალა საერო სკოლები და, საერთოდ, თითქოს იგი აფერხებდა რეალური კოდნის შეღწევას სკოლებში (152, 128, 140).

აღსანიშნავია, რომ სასკოლო და საუნივერსიტეტო განათლების საქმეში ლუთერის როლს ერთხანს გერმანიის დემოკრატიული რესპუბლიკის ცნობილი ისტორიკოსი ლეო შტერნიც აკნინებდა. მას ექვმიუტანლად მიაჩნდა ერაზმის სიტყვები: „სადაც კი ფეხი დაადგა ლუთერის მოძღვრებამ, ყველგან მოსრა მეცნიერება“ (224, 50). მაგრამ 60-იან წლებში, რეფორმაციის 450-ე წლისთავის აღნიშვნის შემდეგ, ლეო შტერნი უკვე იმ აზრს გამოთქვამს, რომ „რეფორმაცია გერმანიის სულიერი განვითარების ისტორიაში უდიდესი განძია“ (158, 14), რომ ლუთერმა თავიდანვე იგრძნო განათლებისა და მეცნიერების როლი რეფორმაციისათვის (158, 15). მიუხედავად ამისა, შტერნის მტკიცებით, „არა ლუთერი, არამედ მელანხტონი იყო ის, რომელმაც მოახდინა სკოლებისა და უნივერსიტეტების რეორგანიზაცია“ (158, 16).

რეფორმატორის საგანმანათლებლო საქმიანობას, მის წვლილს პედაგოგიკის საქმეში ახლებურად მოეკიდნენ ლუთერის დაბადების მე-500 წლისთავის აღსანიშნავი საიუბილეო მზადების პერიოდში. თამამად ითქვა, რომ „სკოლების შექმნით, უნივერსიტეტის რეფორმით, ახალი კანონებითა და წესებით სკოლებსა და ეკლესიებში, რეფორმაციით გათვალისწინებული პროგრამის მნიშვნელოვანი ნაწილი განხორციელდა, ამასთანავე, ლუთერის სოციალურ-ეთიკური შეხედულებანი, რომლებიც ხალხთა კავშირის აუცილებლობას ადასტურებენ, დღესაც მაღალ შეფასებას პოულობენ“ (202, 14). ლუთერის საგანმანათლებლო საქმიანობის მაღალ შეფასებას შეიცავს საიუბილეო დღეებში გამოცემული წიგნიც — „პედაგოგია და რეფორმაცია“. მისი წინასიტყვაობის ავტორი — ფ. ჰოფმანი მართებულად შენიშნავს, რომ ლუთერმა მშვენივრად იცოდა „განათლების ფასი“ (195, 26), რომ მან ხალხის ფართო მასებს გზა გაუხსნა კულტურისაკენ (195, 24). პ. მიტენჰაიმიც იმ აზრისაა, რომ „ლუთერის რეფორმაცია ზეგავლენას ახდენდა სკოლების განვითარებაზე და მასწავლებელთა განათლების საქმეში XIX საუკუნეშიც კი“ (207, 147, 149—150).

ლუთერის პედაგოგიური შეხედულებების შესწავლის საქმეს გარკვეული ტრადიცია საქართველოშიც აქვს: ჯერ კიდევ რევოლუციამდე, 1884 წელს, ჟურნალ „ივერიაში“ (№ 5—6) დაიბეჭდა ანთიმოზ ჯულელის („გადაღმელის“ ფსევდონიმით) სტატია — „ლიუტერი როგორც პედაგოგი“, სადაც ავტორი შეეცადა გადმოეცა რეფორმატორის არაერთი პედაგოგიური იდეა, რომელიც, მისი აზრით, საინტერესო იქნებოდა ქართველი ხალხისათვის. ჩანს, ავტორი ეკუთვნოდა იმ პროგრესულ მოღვაწეთა წრეს, რომელიც თავგამოდებით იბრძოდა განათლების ამაღლებისათვის საქართველოში. ა. ჯულელმა ლუთერში დაინახა დასაყრდენი, რამეთუ, მის აზრით, იგი არა მარტო რელიგიური რეფორმატორი იყო, არამედ „გერმანელი ერის აღმზრდელიც“, რომელიც „თავგანწირვით ემსახურებოდა განათლებისა და აღზრდის საქმეს“ (49, 138). ავტორი, რა თქმა უნდა, ცდებოდა, როცა ლუთერს საყოველთაო თანასწორობის მქადაგებლადაც აცხადებს (49, 129).

ლუთერის პოლიტიკურ და პედაგოგიკურ შეხედულებებს ჩვენც მივუძღვენით რამდენიმე სტატია, ნარკვევი თუ წიგნი (60. 61. 62. 63. 64. 200).

ყოველივე ზემოთქმულიდან ჩანს, რომ ლუთერის პოლიტიკური და პედაგოგიკური შეხედულებები კარგა ხანია მკვლევართა ყურადღების ცენტრშია, თუმცა, როგორც დავინახეთ, ჯეროვანი სისრულითა და სიზუსტით როდია განხილული და შეფასებული.

ასეთია, ზოგადად, ლუთერის საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ შეხედულებებთან დაკავშირებული წყაროები და სამეცნიერო ლიტერატურა, რომელთა გათვალისწინებითაც დაისახა ლუთერისადმი მიძღვნილი ჩვენი ნაშრომის მიზანმიმართულება.

თ ა ვ ი

მარტინ ლუთარის საზოგადოებრივ-პოლიტიკური შეხედულებების აღმოცენების დრო და ვითარება

ლუთერი (1483—1546 წწ.) თავისი ეპოქის შვილი იყო და, მაშასადამე, ამ ეპოქის საზოგადოებრივი ცხოვრების განვითარების პროცესებისა და ტენდენციების გათვალისწინების გარეშე შეუძლებელი იქნება მისი საზოგადოებრივ-პოლიტიკური იდეების გააზრება და შეფასება, იმის დადგენა, თუ რა მოგვცა მან ახალი თავის წინამორბედებთან შედარებით, თუ როგორია ამ იდეების სოციალური ნიადაგი, ხასიათი და მიმართულება.

XV საუკუნის დასასრულსა და XVI საუკუნის დასაწყისში, როცა ცხოვრება და მოღვაწეობა უხდება ლუთერს, ღირსშესანიშნავი მოვლენები ხდება გერმანიაში, რაც, უპირველესად, ამ ქვეყნის ეკონომიკურ წინსვლას უკავშირდება. ხელსაყრელმა გეოგრაფიულმა მდებარეობამ, რომელიც ეკავა გერმანიას მსოფლიო სავაჭრო გზებზე, მნიშვნელოვნად შეუწყო ხელი მრეწველობის ცალკეული დარგების განვითარებას: თვალსაჩინოდ გაიზარდა შალეულისა და აბრეშუმის ქსოვილების დამზადება, ოქროსა და ვერცხლის ნაკეთობათა წარმოება, წიგნის ბეჭდვა. განსაკუთრებულ წარმატებას მიაღწია სამთამადნო მრეწველობამ მიაღწია, იზრდება ოქროსა და ვერცხლის მოპოვება, რაც გერმანიას მაშინდელი მოწინავე ქვეყნების სათავეში აყენებს. ოქროსა და ვერცხლის მოპოვება გახდა უკანასკნელი ბიძგი, რომელმაც 1470—1530 წწ. ეკონომიკური თვალსაზრისით გერმანია დააყენა ევროპის სათავეში და ამით გახდა იგი რელიგიის საბურველში გახვეული პირველი ბურჟუაზიული რევოლუციის, ე. წ. რეფორმაციის ცენტრად.

მრეწველობის წინსვლა ერთგვარი თვისებრივი ცვლილებები-

თაც აღინიშნა. მრეწველობის ცალკეულ დარგებში, პირველ რიგში, სამთო მეტალურგიულ მრეწველობაში, საფეიქრო მრეწველობაში. ქალაქის წარმოებაში, წიგნის ბეჭდვისა და გამოცემის საქმეში, გემთმშენებლობაში, სატრანსპორტო საქმეში უკვე იჭრება ახალი, კაპიტალისტური ურთიერთობის ელემენტები (92. 109. 115. 138. 183), ჩნდება მანუფაქტურები, სადაც „დაქირავებული მუშების შრომა იყო გამოყენებული“ (183, 89). საქსონიისა და ტიროლის სამთავადნო მრეწველობის მასალებიდან ირკვევა, რომ XVI საუკუნის პირველ ათ წელს გერმანიის მთელ სამთავადნო მრეწველობაში დასაქმებული იყო 100 ათას კაცზე მეტი (i.წ.წ. 14). მატიკო „ტიროლის შვაცში 1525 წელს დაახლოებით 20 ათასამდე დაქირავებული მუშა-მეშახტე“ ყოფილა (109, 119). ამასთანავე, რაც ასე ნიშანდობლივია, „საკმაოდ ნათლად შეინიშნება სავაჭრო-სავაზრო კაპიტალის სამრეწველო კაპიტალად გარდაქმნის ტენდენცია“ (92, 129). ის გარემოება, რომ იმპერატორისა და მთავრების მოთხოვნა ფულზე ყოველდღიურად იზრდებოდა, მათ აიძულებდა მიედოთ სესხი ფუგერების, ველიზარებისა და სხვა სავაჭრო-სავაზრო ფარმებისაგან. ამ მიზნით ისინი თავიანთი ტერიტორიების სამთავადნო სიმდიდრეს აქ მოპოვებული ნადავლის მიღების უფლებით მათზე აგირავებდნენ (183, 89—90). მონოპოლიური მდგომარეობა სამთავადნო მრეწველობაში ფუგერებს ეკავათ (138, 190).

მრეწველობის განვითარებას შინა და საერთაშორისო ვაჭრობის გაფართოებაც მოჰყვა. გერმანელი ვაჭრების მოქმედების გეოგრაფიული არე საკმაოდ ვრცელი იყო. მათ დაინახავდით ევროპის თითქმის ყველა ქვეყანაში — იტალიაში, პორტუგალიაში, ესპანეთში, ინგლისში, რუსეთში და სხვაგან. აქაურ ქალაქებში მათ თავიანთი ქარვასლები და განსაკუთრებული კანტორები გააჩნდათ.

ვაჭრობისა და მრეწველობის განვითარებას არ შეიძლება გავლენა არ მოეხდინა გერმანიის სოფლის მეურნეობაზეც. თვით ლუდის გამოხდას, რომელსაც უდიდესი ყურადღება ექცეოდა გერმანიის ჩრდილოეთ ოლქებში და რომელიც ხარბად შთანთქავდა სოფლის მეურნეობის ჰარბ პროდუქტებს, ის შედეგი მოჰყვა, რომ ჯერ კიდევ XIII—XIV საუკუნეებში წარმოიქმნა პროცესები, რომლებიც ტიპურია ადრეკაპიტალისტური განვითარების ქვეყნებისათვის (მაგალითად, სენიორების მისწრაფება ისეთ ადგილებში, რომლე-

ბიჯ უშუალოდ ეკეროდნენ სარეწაო პუნქტებს ან მღებარეობდნენ. სავაჭრო გზებზე, გლენობის ექსპლუატაციის გაძლიერება) (129, 326). გერმანიის აგრარულ წყობაზე განსაკუთრებულ ზეგავლენას სამთამადნო საქმის განვითარება ახდენდა: ჯერ ერთი, ის მოთხოვნილება, რომელსაც საშენ ხეზე აყენებდნენ მალაროები, ადრიდანვე აქცევდა სოფელს სავაჭრო ურთიერთობაში; მეორეც, სამთამადნო ოლქებში დიდი იყო მოთხოვნილება სოფლის მეურნეობის პროდუქტებზე, განსაკუთრებით კი პურზე და რაც უფრო ვითარდებოდა სამთამადნო საქმე, მით უფრო თვალსაჩინო ადგილს იჭერდა. პურით ვაჭრობა ხე-ტყით ვაჭრობასთან ერთად. ფართო გასავალი ჰქონდა, აგრეთვე, ტექნიკურ კულტურებსაც (96, 20). ვითარდებოდა მეცხვარეობა, რაც შალეულის მრეწველობის ზრდასთან იყო დაკავშირებული. ერთი სიტყვით, განთავისუფლებული გლეხები სენიორებთან ერთად საქონელმწარმოებლები ხდებოდნენ. მართალია, გლეხების თანდათანობითი განთავისუფლება გერმანიაში XV საუკუნეში რეაქციამ (ე. ი. ბატონყმობის კვლავ აღდგენისა და გაძლიერების ცდამ) შეწყვიტა, მაგრამ ამ დროისათვის და უფრო გვიანაც — XVI საუკუნის დასაწყისში სოფლის მეურნეობის პროდუქტები ჯერ კიდევ სულ უფრო მეტი ზომით ხდებოდა საქონელი და უპირატესობა ფეოდალური რენტის ფულად ფორმას ენიჭებოდა (109, 117). გერმანიის იმ ოლქებში, სადაც ამ პროცესს მეტი გააქანი ჰქონდა, გლეხები ბაზართან უფრო იყვნენ დაკავშირებულნი, ვიდრე ფეოდალის მამულთან (148, 101). მართალია, ამ პროცესს საყოველთაო ხასიათი არ ჰქონია გერმანიაში, თუმცა წინსვლა ყველგან შეინიშნებოდა. მაშასადამე, გლეხის ცხოვრებაში მნიშვნელოვან ადგილს ფული იჭერდა, რაც სხვა არაფერი იყო, თუ არა სოფლად ახალი ურთიერთობის ჩასახვა. ყველგან, სადაც პირადი ურთიერთობა გამოდევნა ფულადმა ურთიერთობამ, ნატურალური ვალდებულებანი — ფულადმა გადასახდელებმა, იქ ფეოდალური ურთიერთობის ადგილს ბურჟუაზიული ურთიერთობა იკავებდა.

სწორედ ამდაგვარი წარმატებები ქმნიდა იმის პირობას, რომ ეკონომიკური თვალსაზრისით გერმანია სავსებით იდგა იმდროინდელი ქვეყნების (ე. ი. საფრანგეთისა და ინგლისის) სიმძლავრეზე, მაგრამ გერმანიის განვითარების თავისებურება იმაში გამოიხატა, რომ ვაჭრობისა და მრეწველობის აღმავლობას არ მოჰყოლია მთელი

ქვეყნის ინტერესთა გაერთიანება. მაშინ როდესაც ინგლისსა და საფრანგეთში ვაჭრობისა და მრეწველობის აღმავლობამ მთელი ქვეყნის ინტერესთა გადახლართვა და ამით პოლიტიკური ცენტრალიზაცია გამოიწვია, გერმანიაში ამ პროცესის შედეგად მოხდა მხოლოდ ინტერესთა დაჯგუფება პროვინციების მიხედვით, წმინდა ადგილობრივი ცენტრების გარშემო და, მაშასადამე, ქვეყნის პოლიტიკური დაქუცმაცება. ეს კი, რა თქმა უნდა, აფერხებდა კაპიტალისტური წარმოების ელემენტების განვითარებას ქვეყანაში, ქმნიდა ძველ ურთიერთობასთან ახალი ელემენტების დაპირისპირების საფუძველს.

სამთავროები, საგრაფოები, საპრელატოები და საიმპერიო ქალაქები, რომელთა საერთო რაოდენობა ათასამდე იყო გერმანიის იმპერიაში, სუვერენული უფლებებით სარგებლობდნენ. გერმანელი მთავრები საკუთარ ფულს ჭრიდნენ, კრეფდნენ გადასახადს, ჭირობდნენ ჯარს და ჰქონდათ თავიანთი სასამართლო. მათი მოქმედება არც ზნეობრივი სიწმინდით გამოირჩეოდა, მათში გაბატონებული იყო „ვერაგობა და ცინიზმი“; იყიდებოდა თანამდებობები. ქრთამი ჩვეულებრივი მოვლენა იყო კანცელარიებსა და სასამართლოებში, გავრცელებული იყო ლოთობა (138, 43).

გერმანელი მთავრები იწვევდნენ შინაფეოდალურ ომებსაც. ისინი არა მარტო ერთმანეთის წინააღმდეგ კრავდნენ კავშირებს და აწარმოებდნენ ომებს, არამედ უპირისპირდებოდნენ იმპერატორსაც, რომლისგანაც მიღებული ჰქონდათ ლენები. სარგებლობდნენ რა საიმპერატორო ხელისუფლების სისუსტით, მთავრები ხელყოფდნენ მის უფლებებს, იმორჩილებდნენ მის უშუალო ქვეშევრდომ რაინდებსა და ქალაქებს. მთავრები ფლობდნენ იმპერატორის არჩევითობის უფლებასაც („ოქროს ბულა“, 1356 წ.), რომელიც არა მარტო იმას უშლიდა ხელს, რომ იმპერატორის დინასტიური ხელისუფლება ერის განსახიერება ყოფილიყო, არამედ ყოველთვის და განსაკუთრებით XV საუკუნეში დინასტიებს ამზობდა, როგორც კი იმპერატორის საგვარეულო ხელისუფლება მთავრების თვალსაზრისით მეტისმეტ გაძლიერებას იწყებდა. ერთი სიტყვით, იმპერატორთა ხელისუფლება იმ დროს საცოდავ მდგომარეობაში იყო.

მართალია, XV საუკუნის მეორე ნახევარში იმპერიის გვირგვინი მტკიცედ დამკვიდრდა ავსტრიის ჰაბსბურგთა სახლში, რაც შე-

იძლება, უპირველესად, იმით აიხსნას, რომ მათი უმთავრესი საგვარეულო სამფლობელო — ავსტრია მდებარეობდა იმ გზაზე, საიდანაც ოსმალეთი საფრთხეს უქმნიდა გერმანიას. გერმანელი მთავრების თვალში მას დაცვითი ფუნქციები ეკისრებოდა. ამ საგვარეულოს წარმომადგენლების — მაქსიმილიანე I (1493—1519 წწ.) და კარლ V (1519—1556 წწ.) მმართველობის დროს საიმპერატორო ხელისუფლება რამდენადმე გაძლიერდა კიდეც, კარლ V, ერთსა და იმავე დროს, „რომის საღმრთო იმპერიის“ იმპერატორი, ე. ი. გერმანიის მბრძანებელიც, იყო და ესპანეთის მეფეც, ფლობდა ნიდერლანდებს, იტალიის მნიშვნელოვან ნაწილს (სიცილიასა და ნეაპოლთან ერთად), ჩეხეთს. იყო თვალუწვდენელი ამერიკული სამფლობელოების მბრძანებელიც. მის იმპერიაში, თანამედროვეთა თქმით, მზე არასოდეს არ ჩადიოდა. მაგრამ ეს გაძლიერება ჰაბსბურგთა საგვარეულოს მემკვიდრეობითი მიწების განმტკიცებასა და გაფართოებას უფრო ნიშნავდა და, ამდენად, გერმანიაში საიმპერატორო ხელისუფლების განვითარებაში არსებითი ცვლილება არ შეუტანია. ამას ერთგვარი გამართლებაც ჰქონდა, რამეთუ საიმპერატორო ხელისუფლება არჩევითი იყო, ამდენად არც ერთი იმპერატორი არ იყო დარწმუნებული, რომ მისი შთამომავლები მემკვიდრეობით მიიღებდნენ საიმპერატორო გვირგვინს, მაშინ გასაგებია, თუ რატომ ჰკარბობდა სამემკვიდრეო სახლის ინტერესები საერთო-გერმანულ ინტერესებს.

მაქსიმილიანე I, ასე თუ ისე, მაინც გერმანიასთან იყო დაკავშირებული. იგი თავისი მმართველობის პირველ ხანებში საიმპერო რეფორმის განხორციელებასაც შეეცადა, მოისურვა ერთიანი საიმპერიო მმართველობისა და ჩასამართლოს შექმნა, ფინანსების მოწესრიგება, მაგრამ მთავრების დიდ წინააღმდეგობას წააწყდა. ამ უკანასკნელებმა თავიანთი პროექტი წარმოადგინეს, რომელიც იმპერატორს მთავრებისაგან დამოკიდებულს ხდიდა. ამგვარად, მაქსიმილიანე I საიმპერიო რეფორმის ჩატარების ცდამ მარცხი განიცადა, გერმანიის პოლიტიკური დაქუცმაცება კი კიდევ უფრო განმტკიცდა.

რაც შეეხება კარლ V, იგი ნაკლებად ერეოდა გერმანულ ეროვნულ საქმეებში, მას ოსმალთა საშიშროების მოგერიების და მსოფლიო კათოლიკური იმპერიის, ე. წ. „უნივერსალური მონარ-

ქის“, შექმნის იდეა ამოძრავებდა, ამიტომაც მთელ საქრისტიანოს-
ოსმალთა წინააღმდეგ ომისაკენ მოუწოდებდა, მონაწილეობდა, ე. წ.
„იტალიურ ომებშიც“ (1494—1559 წწ.). ცხადია, მას რომაულ-კა-
თოლიკური ეკლესიის მხარდაჭერა სჭირდებოდა და, ამდენად, მის-
თვის უცხო აღმოჩნდა რეფორმაციული მოძრაობაც, რომელიც.
ნაპოლეონ I სამართლიანი თქმით, ყველაზე ხელსაყრელი მომენტი
იყო იმისათვის, რომ კარლ V ხელში აეღო გერმანელი ერის მმარ-
თველობის სადავეები, დაემხო მთავრებისა და პაპების სრულუფ-
ლებიანობა, შეექმნა გერმანიის ერთიანი სახელმწიფო და, ამასთან,
აემალღებინა იგი მსოფლიოში პირველი სახელმწიფოს ღონეძეუ
(83, 37). მ. ფროინდის თქმითაც, სულ სხვა იქნებოდა გერმანიის
ბედი, კარლ V თავისი ინტერესებისათვის რომ გამოეყენებინა ლუ-
თერანული რეფორმაცია (180, 290—294).

თავიანთი, განკერძოებული პოლიტიკური ინტერესები ჰქონდა
ქალაქებსაც, რომელთაგან ერთნი საიმპერიო (Reichsstädte) და
თავისუფალ ქალაქებად (Freislädte) ითვლებოდნენ, მეორენი კი
მთავრების გამგებლობაში შედიოდნენ. მათ ვერ მოახერხეს ვერც
ერთმანეთთან კავშირში და ვერც საიმპერიო ხელისუფლებასთან
ერთად ფეოდალური გათიშულობის დაძლევა და ქვეყნის გაერთი-
ანებისათვის ბრძოლა, გერმანიის ვერც ერთმა ქალაქმა ვერ შეას-
რულა ის როლი, რომელიც წილად ხედა პარიზს — საფრანგეთში,
ხოლო ლონდონს — ინგლისში.

გათიშულობისა და პოლიტიკური დაქუცმაცებულობის ასეთ
პირობებში წარმოების კაპიტალისტური ელემენტების აღმოცენე-
ბასა და განვითარებას, სასაქონლო-ფულადი ურთიერთობის ზრდას
გერმანიაში სოციალური წინააღმდეგობის გამწვავება მოჰყვა. ერთ-
ერთ წინააღმდეგობაზე ჩვენ უკვე გვქონდა საუბარი, ესაა წინა-
აღმდეგობა იმპერატორსა და მთავრებს შორის, რაც, როგორც
ვთქვით, მთავრების გამარჯვებით დასრულდა, თუმცა თვით მსხვი-
ლი და წვრილი, საერო და სასულიერო მთავრები, სისტემატურად
მტრობდნენ ერთმანეთს. მთავრების ამ ფენას საერთო მოქიშპეც
ჰყავდა ფეოდალთა დაბალი ფენის — აზნაურ-რაინდობის სახით,
რომელიც, სწრაფად მიექანებოდა დაღუპვისაკენ. ქვეითი ჯარის-
მნიშვნელობის ზრდამ, დენთისა და არტილერიის გამოყენებამ და
განვითარებამ რაინდებს, როგორც სამხედრო წოდებას, დაუკარვა

მნიშვნელობა; ისინი „საზოგადოებრივი თვალსაზრისითაც სრულიად ზედმეტი გახდნენ“ (221, 182), აფერხებდნენ ქალაქების ეკონომიკურ და პოლიტიკურ წინსვლას, მძიმე ტვირთად აწვენენ ბიურგურობასა და გლეხებს, სისტემატური ძარცვა-რბევის შიშში ჰყავდათ ვაჭრები, ემტერებოდნენ იმდროინდელ გულწვიად სამღვდლოებას, შურით შესცქეროდნენ მათ ვრცელ სამფლობელოებს, მოითხოვდნენ საეკლესიო მიწების სეკულარიზაციას. მათ, როგორც ვთქვით, მეგობრული ურთიერთობა არც მთავრებთან ჰქონიათ. ამ უკანასკნელთა დესპოტიზმს ისინი, განსაკუთრებით საიმპერიო რაინდები, რომელთა ინტერესების გამომხატველი იყო ულრიხ ფონ ჰუტენი, სიძულვილით ეკიდებოდნენ. საიმპერატორო ხელისუფლების გაძლიერებასა და გერმანიის სახელმწიფოებრივ კონსოლიდაციაში ხელაძლენ ისინი თავიანთი წარსული დიდების დაბრუნების გარანტიას.

წინააღმდეგობებისაგან თავისუფალი არც გერმანული ქალაქების ცხოვრება იყო. ერთ-ერთი წინააღმდეგობა, რომელიც ღრღნიდა მათ, ფეოდალურ კლასთან ურთიერთობაში ვლინდება. საქმე ისაა, რომ მთავრებმა ქალაქების ერთი ნაწილი, რომლებიც ადრე მათ გამგებლობაში შედიოდა, ფეოდალური რეაქციის ხანაში, XV საუკუნის დასასრულსა და XVI საუკუნის დასაწყისში, სავსებით დაიმორჩილეს. მათ საფრთხე შეუქმნეს საიმპერიო ქალაქებსაც, რომლებიც თვითმმართველობის უფლებით სარგებლობდნენ. სწორედ ეს გარემოება ჰქონდა მხედველობაში, როცა ფრუასარი წერდა: „საერთოდ მთავრების ხელისუფლება იზრდება გერმანიაში და ემუქრება... ქალაქების დამოუკიდებლობას, რომლებიც ახლანდელ დროში, როგორც ჩანს, უფრო მეტად ვაჭრობისათვის, სიმდიდრისა და ფულის შექმნისათვის ზრუნავენ“ (166, 182).

წინააღმდეგობა მწვევადებოდა ქალაქების შიგნითაც. მოქალაქეთა საზოგადოების სათავეში მდგომი პატრიციული გვარები, ე. წ. „წარჩინებულნი“, ექსპლუატაციას უწევდნენ როგორც ქალაქის თემს, ისე ქალაქის ქვეშევრდომ გლეხკაცობას, ავიწროებდნენ საშუალო შეძლების ვაჭრებსა და მეწარმეებს, ისინი ეწეოდნენ მევახშეობას, ითვისებდნენ მონოპოლიებს, თვითნებურად აწესებდნენ გზების, ხიდებისა და კარიბჭეების ბაჟს და სხვა ბეგარას, რაც ბიურგერებისა და პლებეების ოპოზიციას იწვევდა. ბიურგერობის

უმრავლესობა, რომელშიც შედიოდნენ მდიდარი, საშუალო და წვრილი მესაკუთრეები, ოსტატები, ხელოსნები, ვაჭრები და ა. შ., პოლიტიკურად ჯერ კიდევ მოუმწიფებელი იყო, მისი ოპოზიცია განისაზღვრებოდა მხოლოდ „წმინდა კონსტიტუციური“ მოთხოვნებით, იმის სურვილით, რომ მათ კონტროლი გაეწიათ საქალაქო მმართველობისათვის და მონაწილეობა მიეღოთ საკანონმდებლო ხელისუფლებაში. ეს იყო ბიურგერობის ზომიერი მიმდინარეობა, რომლის წარმომადგენელიც ლუთერი იყო. ბიურგერობის მხოლოდ მცირე ნაწილი, რომელიც ახლად წარმოქმნილ კაპიტალისტურ ურთიერთობას დაუკავშირდა, ქმნის რადიკალურ ოპოზიციას, რომელიც არ კმაყოფილდება მარტო პატრიციატის წინააღმდეგ ბრძოლით, მას სახელმწიფოებრივი მმართველობის ცენტრალიზაცია და ისეთი ღონისძიებების გატარება სურდა, რომლებიც ხელს შეუწყობდნენ ვაჭრობისა და მრეწველობის განვითარებას. ამასთანავე, ბიურგერობის ორივე ეს ნაწილი „იაფი ეკლესიის“ მომხრედ გამოდიოდა, ილაშქრებდა კათოლიკური ეკლესიისა და გერმანიაში რომის პაპის ბატონობის წინააღმდეგ.

რაც შეეხება პლებეურ ოპოზიციას, აქ გავრთიანებული იყვნენ ქარგლები, დღიური მუშები და წარმოშობის პროცესში მყოფი თანამედროვე ბურჟუაზიული საზოგადოების ჯერ კიდევ ჩანასახობრივი პროლეტარული ელემენტები. ეს მეტად ჰრელი ელემენტებისაგან შემდგარი მასა მოკლებული იყო მოქალაქის უფლებებს. იგი მტრობდა ყველა შეძლებულს, რომლებიც სოციალურ კიბეზე უფრო მაღალ საფეხურზე იდგნენ, პლებეობა ვერ იტანდა ბიურგერობასაც, რამეთუ ეს უკანასკნელი ფლობდა ამქრულ პრივილეგიებს. იგი გლახთა საიმედო მოკავშირე გახდა ანტიფეოდალურ ბრძოლაში. მათ შეადგინეს გლახურ-პლებეური ბანაკი, რომელსაც გლახთა ომის დროს სათავეში ედგა თომას მიუნცერი.

სოციალურმა წინააღმდეგობამ განსაკუთრებულად იჩინა თავი სოფელში. სასაქონლო-ფულადმა ურთიერთობამ და, აქედან გამომდინარე, ფულისა და ფუფუნებისადმი სწრაფვამ, რომელსაც იჩენენ თავადაზნაურობისა და სამღვდლოების წარმომადგენლები, მეტად აუტანელი გახდა გლახების მდგომარეობა. XV საუკუნის დასასრულსა და XVI საუკუნის დასაწყისში სამხრეთ-დასავლეთ გერმანიაში, იქ, სადაც შემდეგში ფართოდ გაიშალა გლახთა დიდი

ომი, გლეხებს თავს დაატყდათ ფეოდალური რეაქცია, რაც იმაში გამოიხატა, რომ გლეხურმა მეურნეობამ მასობრივად განიცადა ფეოდალური ექსპლუატაციის ზრდა (141, 64). გლეხს წაართვეს ადგილ-მამულების მემკვიდრეობით გადაცემის უფლება, მიწის ნაკვეთი გლეხს ახლა მხოლოდ სიკვდილამდე ეძლეოდა, ხოლო მისი სიკვდილის შემთხვევაში იგი ახალ მფლობელს მემამულეთათვის ხელსაყრელ პირობებში გადაეცემოდა. ეს სხვა არაფერი იყო, თუ არა ბატონყმობის კვლავ აღდგენა. თანაც, ახალი ბატონყმობა ყველაფერი იყო, რაც გნებავთ, ოლონდ არა შერბილება. წლიდან წლამდე იზრდებოდა გლეხთა ექსპლუატაცია თავდაზნაურობის მიერ. ყმებს უკანასკნელ სისხლის წვეთს სწოვდნენ, მებეგრეებს ახალ გადასახადებსა და ბეგარას აკისრებდნენ და ამისათვის სხვადასხვა საბაბსა და სახელწოდებას იყენებდნენ. საბატონო ბეგარას, საიჯარო ქირას, ღალას, ხარკს მემამულის გამოცვლისას, სამკვდროს, სასარჩელოს და სხვ. თვითნებურად უმატებდნენ. გლეხი ვალდებული იყო ანაზღაურება გადაეხადა სახელმწიფოს ყველა ოფიციალური წოდებისათვის: ეკუთვნოდა იგი მთავარს, აზნაურს, ეპისკოპოსს, მონასტერს თუ ქალაქს, მას ყველგან სისხლს სწოვდნენ. ექცეოდნენ როგორც მუშა საქონელს და უარესადაც. ფეოდალების თვითნებობა სათემო მიწებზეც ვრცელდებოდა, გლეხს არ ჰქონდა სათიბის, ტყის, საძოვრის, აგრეთვე, თევზის ჰერისა და ნადირობის უფლება. მას არც დაქორწინება შეეძლო და არც სიკვდილი ისე, რომ სანაზღაურო არ მიეცა თავისი ბატონისათვის. ბუნებრივია, გაძლიერებული ფეოდალური ჩაგვრა გლეხთა საპასუხო მოძრაობებსაც იწვევდა: XV საუკუნის დასასრულსა და XVI საუკუნის დასაწყისის გერმანიაში ადგილი ჰქონდა „ჰანს ბეჰიმის“, „ქალამნის კავშირის“ და „საბრალო კონრადის“ სახელით ცნობილ გამოსვლებსა და შეთქმულებებს, თუმცა ისინი ლოკალურ ხასიათს ატარებდნენ.

ეპოქის ყველა სოციალური წინააღმდეგობა გერმანიაში განსაკუთრებული ძალით იჩენს თავს რეფორმაციული მოძრაობისა და 1524—1525 წლების გლეხთა ომის ხანაში. ამაზე მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინა რომაულ-კათოლიკური ეკლესიის განსაკუთრებულმა მდგომარეობამაც და, ამდენად, ორიოდე სიტყვით მასზეც ვისაუბრებთ.

განსხვავებით საფრანგეთისა და ინგლისისაგან, სანაც ქვეყნის ცენტრალიზაციას ეკლესიის გავლენის შეზღუდვაც მოჰყვა, პოლიტიკურად დაქუცმაცებულ და წინააღმდეგობათა ქაოსში გახვეულ გერმანიაში სასულიერო-ფეოდალური იერარქია თავს ლაღად გრძნობდა, მის ხელში იყო „ქვეყნის მესამედი ნაწილი“ (179, 129), სანაც უმოწყალოდ იყვლიფებოდა მრავალრიცხოვანი ყმა და მებევარე. ტლანქ ძალმომრეობასთან ერთად, სასულიერო ფეოდალები იყენებდნენ სარწმუნოების ყველა მზაკვრობას, ტანჯვა-წამების მუქარასთან ერთად შეჩვენებისა და ცოდვათა განტევენაზე უარის თქმის მუქარას, სააღსარებოს ყველა ინტრიგას, რათა ქვეშევრდომთათვის უკანასკნელი გროში წაეგლიჯათ ან ეკლესიის სამკვიდრო გაედიდებინათ. ამ პატივისაცეში ადამიანების ხელში ხაბუთების გაყალბება გამორჩენის ჩვეულებრივ და საყვარელ საშუალებად იქცა. მაგრამ თუმცა ისინი ჩვეულებრივი ფეოდალური შემოსავლის გარდა სამეათედოსაც ლებულობდნენ, მათ ეს შემოსავალი არ ჰყოფნიდათ. რათა ხალხისათვის მეტი სახსრები წაერთმიათ, კარგა ხანს დიდი წარმატებით მიმართავდნენ სასწაულმოქმედი ხატებისა და ნაწილების ფაბრიკაციას, სულს საცხონებელ სალოცავებში მოგზაურობის ორგანიზაციას, ინდულგენციების გაყიდვას.

სასულიერო არისტოკრატია არა მარტო მატერიალურად ძარცვავდა გერმანელ ხალხს, არამედ სულიერადაც. მათ ხელში რელიგია პოლიტიკური ბატონობის იარაღსაც წარმოადგენდა. სწორედ ეს ჰქონდა მხედველობაში ენგელსს, როცა იგი წერდა: ეკლესიის დოგმები ამავე დროს პოლიტიკურ აქსიომებადაც იქცა და ბიბლიის ტექსტებმა ყოველ სასამართლოში კანონის ძალა მიიღო. თვით იმის შემდეგაც კი, როცა იურისტების სპეციალური წოდება წარმოიშვა, იურისპრუდენცია დიდ ხანს ღვთისმეტყველების ზედამხედველობას განიცდიდა. და ღვთისმეტყველების ეს უზენაესი მბრძანებლობა გონებრივი მოქმედების ყველა დარგში აუცილებელი შედეგი იყო ეკლესიის მდგომარეობისა, როგორც არსებული ფეოდალური წესწყობილების საერთო განზოგადებისა და სანქციისა.

კათოლიკური ეკლესიის მესვეურებს გაბატონებული მდგომარეობა ეკავათ განათლებისა და კულტურის სფეროშიც. მართალია, წიგნის ბეჭდვისა და გაფართოებული ვაჭრობის მოთხოვნილებათა

წყალობით სამღვდელოებას წაერთვა წერა-კითხვისა და უმაღლესი განათლების მონოპოლია. ჰუმანიზმის განვითარებამ კი XV საუკუნის დასასრულსა და XVI საუკუნის დასაწყისში სულიერი ცხოვრების აღმავლობა გამოიწვია, უნივერსიტეტების ერთმა ნაწილმა (მაგალითად, ერფურტის უნივერსიტეტმა) ფართოდ გაუღო კარი ჰუმანიტარულ დისციპლინებს, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, სკოლებსა და უნივერსიტეტებში მეტწილად საეკლესიო დოგმები და სქოლასტიკა ბატონობდა. ხუცების ხელში პოლიტიკა და იურისპრუდენცია, ისევე როგორც ყველა დანარჩენი მეცნიერება, ღვთისმეტყველების უბრალო დარგებად იქცა და იმავე პრინციპებს დაექვემდებარა, რომლებიც ამ უკანასკნელში ბატონობდა. ხუცების წყალობით ძველი სკოლის ყველა დისციპლინა — არა მარტო „შვილი თავისუფალი ხელოვნება“, არა მარტო ღვთისმეტყველება და ფილოსოფია, არამედ ბუნებისმეტყველებაც, მედიცინაც, ერთი სიტყვით, მთელი ცოდნა, რომელიც სქოლასტიკაში ერთიანდებოდა, ემსახურებოდა არაამქვეყნიურ ცხოვრებას და ეს გასაგებიცაა, რადგან მაშინდელი სკოლა ადამიანს ამზადებდა არა ცხოვრებისათვის, არამედ მონასტრისათვის (134, 8). ერთი სიტყვით, სამღვდელოება საზოგადოებრივი აზროვნების წინსვლასაც ამუხრუჭებდა.

გერმანიის სამღვდელოება მარტოდმარტო როდი იყო. მას მფარველად რომის პაპი ჰყავდა. ეს უკანასკნელი თავს ყველაზე თავისუფლად სწორედ პოლიტიკურად დაქუცმაცებულ გერმანიაში გრძნობდა. მას ხელთ ეპყრა „გერმანელი ერი არა მხოლოდ სასულიერო-კათოლიკურ სფეროში“, არამედ იგი პოლიტიკურ ხელისუფლადაც ითვლებოდა. „რაიხსტაგში ისხდნენ მისი ლეგატები. სასულიერო და საერო არისტოკრატის წარმომადგენლები, რომლებიც რაიხსტაგს ესწრდნენ იმპერატორის გარეშე“ (179, 129), ისინი არა მარტო, არსებული წყობილების დამცველებად თვლიდნენ თავს, არამედ გამოდიოდნენ ერის კონსოლიდაციის ყოველგვარი გამოვლინების წინააღმდეგაც. ამასთანავე, გერმანიაში იკრიბებოდა პაპის შემოსავლის უმეტესი ნაწილი, მას ეძლეოდა საყოველთაო საეკლესიო გადასახადი. პაპი ფართოდ ახორციელებდა ყველა სასულიერო თანამდებობაზე დანიშვნის თავის უფლებას, რაც ფარავდა მისი ბრწყინვალე სასახლის ხარჯებს რომში. მაგალითად, ყოველი პრელატი თანამდებობის მიღებისას პაპის სასარგებ-

ლოდ იხდიდა 15 ათასიდან 20 ათასამდე გულდენს (153, I, 113), სასულიერო პირები რომში იძენდნენ აგრეთვე პალიუმს (შალის ვიწრო ლენტს, მათი სამოძღვრო ხელისუფლების სიმბოლოს). რომელიც პაპს ყოველწლიურად აძლევდა დაასლოებით 328 ათას ლუკატს (137, 60—61). პაპის ბიუჯეტს ავსებდა აგრეთვე იუბილეებზე ფულის აკრეფა და ინდულგენციებით (ცოდვათა მიტევების სიგელით) ვაჭრობა, რომელმაც ფართო გავრცელება პოვა გერმანიაში XV საუკუნის დასასრულსა და XVI საუკუნის დასაწყისში. აცხადებდა რა თავის თავს ღვთაებრივი მადლის განაწილებასა თუ განაწილებაში უფლებამოსილად, პაპი და, საერთოდ, კათოლიკური ეკლესია, ამას ასაბუთებდა მისტიკური „ქრისტიანული სხეულის“ (Corpus christianum) ერთიანობაზე დოგმით და იმით, რომ ეკლესიას დავალებული აქვს განაგებდეს „წმინდანთა“ დამსახურებას. ამ დოგმებიდან გამომდინარე იგი, როცა პრეტენზიას აცხადებდა ცოდვათა მიტევების სიგელით ვაჭრობის უფლებაზეც (131, 68—70). ცოდვათა მიტევებით მოვაჭრენი, პაპის საჩქციით რომ სარგებლობდნენ. მორწმუნეებს თვით მომაკვინებელი ცოდვის პატივებასა და სამოთხეში მოხვედრას კპირდებოდნენ. არწმუნებდნენ იმაშიც. რომ ჯერ არმომხდარ ცოდვათა გამოსყიდვა შეიძლებოდა. მათ თან დაჰქონდათ ჯერ კიდევ პაპ იოანე XXII (1316—1334 წწ.) მიერ დადგენილი სპეციალური ნიხრი, საიდანაც ჩანს, თუ რა სახის ცოდვა. რა თანხის ინდულგენციის შეძენით გამოისყიდებოდა. მაგალითად. მღვდლის მიერ ქალიშვილის გაუპატიურება შეფასებული იყო 2 ლივრად და 8 სუდ; მღვდლის მიერ ნათესავ ქალებთან მრუშობა — 67 ლივრად და 12 სუდ, მონაზონის ცოდვა რამდენიმე მამაკაცთან — 131 ლივრად და 15 სუდ; გაძარცვა, ქურდობა და გადაწვა — 131 ლივრად და 7 სუდ. უბრალო მკვლელობა — 15 ლივრად და 4 სუდ, ქმრის მიერ ცოლის ცემა — 3 ლივრად და 4 სუდ, ცოლის მოკვლა — 17 ლივრად და 15 სუდ, ეპისკოპოსის მოკვლა — 131 ლივრად და 14 სუდ და ა. შ. (97. 110; 112. 28). ამგვარად, ვისაც ბევრი ფული ჰქონდა, შეეძლო წინასწარ შეეძინა ინდულგენცია და მერე მოქცეულიყო ისე, როგორც მოესურვებოდა, იმის იმედით, რომ მაინც მოხვედებოდა სამოთხეში. ეს ბუნებრივია, ხრწნიდა საზოგადოებას, ასშირებდა მკვლელობას. ქურდობას, გაუპატიურებას და სხვა უხამს საქციელს.

ყველაფერ ამას და ბევრ სხვა მსგავს მოვლენას, რითაც კათოლიკური ეკლესიის მესვეურნი ამუხრუჭებდნენ გერმანიის ეკონომიკურ წინსვლას, ხელს უწყობდნენ ერის დაქინებასა და გადაგვარებას, არ შეიძლება გერმანელი ხალხის სიძულვილი და უკმაყოფილება არ გამოეწვია, არ გაელევიებინა მასში ეროვნული გრძნობა. ცალკე გლეხები და პლებეები ილესავდნენ კბილებს. ცალკე საერო თავადაზნაურობის წარმომადგენლები, რომლებიც სამღვდლოების უფლებების შეკვეცითა და, რაც მთავარია, საეკლესიო-სამონასტრო მიწების ხელში ჩაგდებათ იყვნენ დაინტერესებულნი. ოპოზიცია დღითი დღე იზრდებოდა. საჭირო იყო საზოგადოებრივი ძალების გაერთიანება, მათი წარმართვა კათოლიკური ეკლესიის წინააღმდეგ, რომელიც მთელი შუა საუკუნეების მანძილზე მოქმედებდა „როგორც ინსტიტუტი და როგორც იდეოლოგია, თუმცა ორთავე ფორმაში იგი წარმოდგენდა ფეოდალური წესწყობილების ნაწილს“ (224, 30). ამიტომაც, სანამ აშკარა ამბოხება დაიწყებოდა ფეოდალურ ურთიერთობათა წინააღმდეგ, საჭირო იყო, უწინარეს ყოვლისა. თავდასხმა ეკლესიაზე, ყველა რევოლუციური, საზოგადოებრივი და პოლიტიკური დოქტრინა ამასთანავე თეოლოგიური ერესი უნდა ყოფილიყო, რათა შესაძლებელი გამსდარიყო თავდასხმა არსებულ საზოგადოებრივ ურთიერთობაზე, მას უნდა წართმეოდა სიწმინდის შარავანდედი. სწორედ „თეოლოგიურ ერესად“, რომლის საჭიროებაზეც მიუთითებდა ფ. ენგელსი, იქცა რეფორმაციის იდეა, რომელმაც განსაკუთრებული სიმწვავე ლუთერის მოძღვრებაში შეიძინა.

რა თქმა უნდა, რეფორმაციის იდეა ერთბაშად არ აღმოცენებულა, ლუთერამდეც იყვნენ ადამიანები, რომლებმაც ხელი მიჰყუეს რომის კათოლიკური ეკლესიის კრიტიკას. ჯერ კიდევ ინგლისელმა თეოლოგმა, ოქსფორდის უნივერსიტეტის პროფესორმა ჯონ უიკლიფმა (1320—1384 წწ.) და ჩეხეთის ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოძრაობის ბელადმა, პრაღის უნივერსიტეტის პროფესორმა იან ჰუსმა (1369—1415 წწ.), წამოაყენეს საეკლესიო რეფორმის ისეთი არსებითი პრინციპები, როგორიცაა ერისკაცთა უფლებების გათანაბრება სამღვდლოებასთან, საეკლესიო ქონების სეკულარიზაცია, საეკლტო წეს-ჩვეულებების გამარტივება, ნაციონალური ეკლესიის შექმნა. ეს იყო პირველი რევოლუციური შე-

ტევა ფეოდალურ-კათოლიკური საეკლესიო ჩაგვრის წინააღმდეგ, რომელსაც არ შეიძლება გავლენა არ მოეხდინა საზოგადოებრივი მოძრაობის განვითარებაზე ევროპის ქვეყნებში. ვფიქრობთ, უიკლიფისა და ჰუსის იდეების გამოძახილია ეს სიტყვებიც. რომლებსაც ხშირად გაიგონებდით XV საუკუნის გერმანიაში: „აი, საქმე ეპისკოპოსებისა: ცხენების ჭენება, საყოველთაო პატივისცემის მოპოვება, ჯიბის გასქლება, გემრიელი ქათმების მირთმევა და გარყვნილ ქალებზე ნადირობა“ (159, 65). ან კიდევ: „მხოლოდ ჩვენ. საბრალო გერმანელებს, გვგონია, რომ პაპი მიწიერი ღმერთია. უკეთესი იქნებოდა. თუ მას ჩავთვლიდით მიწიერ სატანად, რასაც სინამდვილეში იგი წარმოადგენს“ (159, 65). პაპებისა და საეკლესიო წეს-ჩვეულებების კრიტიკას შეიცავს იოჰან ვეზელს წიგნებიც. რომლებმაც უდიდესი გავლენა მოახდინეს ლუთერზე (166, 316). ვეზელი მოურიდებლად წერდა: „მეზიზღება პაპი, ეკლესია და ტაძრები და ვადიდებ ქრისტეს“, პაპი „ძოწვეულით მორთულ მაიმუნია“ (166, 15). ვეზელი მორწმუნეებს იმ აზრს ჩააგონებდა, რომ ღმერთის წინაშე ადამიანებს ამართლებს არა გარეგნული საქმეები, არამედ მხოლოდ რწმენა (157, 274), რომ რწმენის ერთადერთი წყაროა საღმრთო წერილი (156, 316). მაშასადამე, იგი ინდულჯენციებით ვაჭრობისა და ფეოდალურ-კათოლიკური საეკლესიო ჩაგვრის წინააღმდეგაც გამოდიოდა.

წინარეფორმაციულ ხანაში, XV საუკუნის გერმანიაში, ვრცელდებოდა ბიურგერული ხასიათის ანონიმური პამფლეტებიც. მაგალითად, „იმპერატორ სიგიზმუნდის რეფორმაცია“, „იმპერატორ ფრიდრიხ III რეფორმაცია“ და ა. შ., რომლებიც სახელმწიფოებრივი რეფორმის მოთხოვნებსა და ეკლესიის კრიტიკას მრავლად შეიცავდნენ (137, 85—98; 222, 40—41).

რეფორმაციული იდეების შემზადებაში განსაკუთრებულად როლი მიიღო გერმანელმა ჰუმანიტებმა შეასრულეს. ჯერ კიდევ ჰუმანიზმის ადრინდელმა წარმომადგენლებმა — რუდოლფ აგრიკოლამ (1444—1485 წწ.), იაკობ ვიმპფელინგმა (1450—1528 წწ.), კონრად ცელტისმა (1459—1508 წწ.), სებასტიან ბრანტმა (1457—1521 წწ.), ჰაინრიხ ბებელმა (1472—1518 წწ.) მნიშვნელოვნად შეარყიეს კათოლიკური ეკლესიის ავტორიტეტი. ისინი დაუფარავად ესმოდნენ თავს რომის კათოლიკური სამღვდლოების ანგარებასა

და უმეცრებას, ეწეოდნენ მეცნიერული ცოდნის და მაღალი ზნეობრივი თვისებების პროპაგანდას. ისინი მიუთითებდნენ საზოგადოების სხვა მანკიერ მხარეებზეც, გმობდნენ შინაომებას, მთავრების, თვითნებობასა და გერმანიის სახელმწიფოებრივი ერთიანობის მომხრედ გამოდიოდნენ.

ეკლესიის მსახურთა თვითნებობის მზილებაში განსაკუთრებით გამოიჩინეს თავი ლუთერის თანამედროვე ისეთმა ჰუმანისტებმა, როგორებიც იყვნენ ერაზმ როტერდამელი და იოჰან როიხლინი, რომელთაც „გერმანიის ორ თვალს“ უწოდებდნენ.

ერაზმი აღშფოთებდა ვერ მალავს, როცა აღწერს სამღვდლოების აღვირახსნილ ცხოვრებას, მათ სწრაფვას ფუფუნებისადმი. მისი თქმით, ფულის გულისათვის ისინი მზად არიან ძვა ძმას გადაჰკიდონ, სახელმწიფო სახელმწიფოს; ისინი არც სისხლის ღვრას ერიდებიან, ცეცხლითა და მახვილით იცავენ „წმ. პეტრეს მემკვიდრეობას“ (9, 201—202). ერაზმს საამქარაოზე გამოაქვს საზოგადოებრივი ცხოვრების სხვა მანკიერებანიც. იგი არ ერიდება იმის თქმას, რომ ბატონები უმოწყალოდ ყვლეფენ თავიანთ ქვეშევრდომებს, რომ მეფის ყურები ვერ იტანს სიმართლეს, რომ ურჩეენია გარს ეხვიოს სულელები, ვიდრე ქვეიანები, რომ იგი ქვეშევრდომთა კეთილდღეობისათვის ზრუნვას უდარდელ და განცხრომაში ცხოვრებას ამჯობინებს (9, 98—100). ერთი სიტყვით, ერაზმი უხვად აფრქვევდა თავის მეთაბოზე სულს, თუმცა ეს სულა აზროვნების მაღალი მწვერვალებიდან დაბლა არ ეშვებოდა, აჯანყება, როგორც არსებული სინამდვილის გარდაქმნის საშუალება. მისთვის მიუღებელი იყო. ასე ეკიდებოდა იგი ეკლესიასაც, სურდა მისი განწმენდა და პირვანდელი მდგომარეობისაკენ დაბრუნება „ზემოდან“ გატარებული ღონისძიებებით. საეკლესიო დოგმებსაც კი, როგორც ამაზე ქვემოთაც ვიტყვით, იგი უცვლელად ტოვებდა. მიუხედავად ამისა, ერაზმისეულ კრიტიკას არ შეიძლება გავლენა არ მოეხდინა მაშინდელი გერმანიის მოწინავე ადამიანებზე, გამოწკლისი არც ლუთერი იქნებოდა, თუმცა მათ პრინციპული კამათიც ჰქონდათ. კელნის თეოლოგები (მოწინააღმდეგენი როგორც ერაზმისა, ისე ლუთერისა) არც თუ ისე უსაფუძვლოდ ამბობდნენ: „ერაზმმა დადო კვერცხი, ლუთერმა კი გამოჩეკაო“ (107, 15).

ანალოგიურია როიხლინის გავლენა ლუთერზე. როიხლინი

სრულებითაც არ თანაუგრძნობდა ლუთერს; მან არ დაინდო თავისი საყვარელი დისშვილიშვილი, ფილიპე მელანხტონი — რეფორმაციულ მოძრაობაში მონაწილეობისათვის მემკვიდრეობის დატოვებაზე უარი უთხრა (91, 152). მიუხედავად ამისა, როიხლინის სამეცნიერო-კრიტიკულმა საქმიანობამ თუ მისმა პამფლეტებმა პფეფერკორნის წინააღმდეგ, რომელმაც ყველა ებრაული წიგნის დაწვა მოითხოვა იმ მოტივით, თითქოს ისინი ქრისტიანულ სარწმუნოებას ეწინააღმდეგებოდნენ, აგრეთვე ამ ამბავთან დაკავშირებულმა ლიტერატურულმა პოლემიკამ (როიხლინის მომხრე ჰუმანისტებსა და კელნელ თეოლოგებს შორის რომ გაიმართა), როიხლინის მიმდევრების მიერ გამოცემულმა კრებულებამაც — „ცნობილი ადამიანების წერილები“ და „ბნელი ადამიანების წერილები“, ობიექტურად შეუწყო ხელი რეფორმაციის შემზადებას. ამას 1518 წლის ერთ-ერთ წერილში თავად ლუთერიც აღიარებდა; თაღმუდის დაცვითა და დომინიკანელებთან ბრძოლით როიხლინი უნებლიედ ღვთაებრივი გეგმის იარაღი გახდა და ამით ხელი შეუწყო რეფორმაციას (91, 150). ნიშანდობლივია პფეფერკორნის სიტყვები, რომლითაც გამოეხმაურა იგი 1520 წელს პაპ ლეო X მიერ როიხლინის თხზულების — „თვალის სარკის“ დაგმობას: „რვა წლის წინ შენი (ე. ი. როიხლინის — გ. კ.) „თვალის სარკე“ რომ დაეწყველა პაპს, ახლა მარტინ ლუთერი ვეღარ გაბედავდა და აზრადაც არ მოუვიდოდა საჯაროდ გამოსულიყო ქრისტეს სჯულის საუბედუროდ. შენ ნაპერწყალი ხარ, ხანძრის გამომწვევი“ (91, 154).

ამრიგად, ჰუმანისტების როლი რეფორმაციის იდეურად შემზადების საქმეში უდავოა, თუმცა, როგორც ეს ზემოთაც ითქვა, ისინი საზოგადოებრივი თუ საეკლესიო ცხოვრების მანკიერებათა აღმოფხვრას, გერმანიის განთავისუფლებას რომის პაპის გავლენისა და ძარცვისაგან მხოლოდ განათლებული ადამიანების დახმარებით ფიქრობდნენ, წერდნენ ხალხის ფართო მასებისათვის გაუგებარ ლათინურ ენაზე.

ლუთერმა კი გერმანულ ენაზე დაწერილი თავისი თხზულებებით საფუძველი დაუდო საეკლესიო-ფეოდალური ბატონობის დოგმატური საფუძვლების წინააღმდეგ აშკარა ბრძოლას. მისმა გამოცემულმა „95 თეზისით“ (1517 წლის 31 ოქტომბერს რომ გამოაკრა ვიტენბერგის ეკლესიის კარებზე), მისმა მოწოდებამ — დაემხოთ

ახალი ბაბილონი და გაეწმინდათ გერმანია პაპისტებისაგან, ბიძგი მისცა რეფორმაციულ მოძრაობას, რომელმაც თავის ორბიტაში ჩაითრია ოპოზიციურად განწყობილი ყველა სოციალური ფენა. ამ მოძრაობის პირველ ეტაპზე (1517—1521 წწ.) ლუთერი ხდებდა ერის სულიერი ბელადი, რომელიც ავითარებს მასების რევოლუციურ ენერგიას. ყველა უკმაყოფილო ელემენტმა მის გამოსვლაში დაინახა არა მარტო ის, რასაც ლუთერი ქადაგებდა, არამედ ისიც, რაც მათ სურდათ და იწყეს შორს მიმავალი დაკვენების ვაკეობა. თვით რაინდული ოპიზიციის იდეოლოგი — ულრიხ ფონ ჰუტენიც კი, რომელიც თავდაპირველად გულგრილად ეკიდებოდა რელიგიურ კამათს (ლუთერსა და მის მოწინააღმდეგეებს შორის რომ წარმოებდა), მოგვიანებით ლუთერში ხედავს თავის მოკავშირესა და თანამებრძოლს, რომლის დახმარებითაც ფიქრობს რომის პაპის ბატონობისა და მთავრების ტირანიისაგან გერმანიის განთავისუფლებას. მაგრამ ჰუტენის ამ გეგმას, სადაც გერმანელი ხალხის განმათავისუფლებელ ბრძოლაში წამყვანი როლი რაინდებს ენიჭებოდათ, განხორციელება არ ეწერა. რაინდთა აჯანყებამ, რომელიც 1522 წელს მოხდა, მარცხი განიცადა, რაინდები იზოლირებული აღმოჩნდნენ, მათ მხარი არ დაუჭირეს არა მარტო გლეხებმა და მოქალაქეებმა, არამედ თვით ლუთერმაც, რომლის იმედიც ჰუტენს ჰქონდა.

ასევე მარცხი განიცადა 1524—1525 წლების გლეხთა ომმაც, რომლის მონაწილე გლეხებმა და პლებეებმა, ლუთერის მოწოდებაში საზოგადოებრივი ურთიერთობის რევოლუციური გარდაქმნის მოთხოვნაც დაინახეს.

ასეთ ვითარებაში (განსაკუთრებით რეფორმაციული მოძრაობის შემდგომ ეტაპზე, 1522—1525 წწ.), როცა ქვეყნის ყველა სოციალურმა, ეკონომიკურმა და პოლიტიკურმა წინააღმდეგობამ გამოკვეთილი სახე მიიღო და პარტიები გაითიშა, როცა ლუთერის მიერ გამოწვეული მოძრაობა გასცდა ანტიკათოლიკური ბრძოლის ფარგლებს და კლასობრივი ბრძოლის ხასიათი მიიღო, რეფორმატორი ხეწეს და აზუსტებს თავის საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ შეხედულებებს, რომლებზეც მომდევნო თავებში გვექნება საუბარი.

მარტინ ლუთერის პოლიტიკური შეხედულებანი

მარტინ ლუთერს სისტემატური ხასიათის პოლიტიკური პროგრამა არ მოუცია, იგი, უპირველეს ყოვლისა, თეოლოგი იყო და პოლიტიკურ საკითხებზე ჩერდებოდა იმდენად, რამდენადაც ამას ვითარება უკარნახებდა. მიუხედავად ამისა, სხვადასხვა დროს დაწერილი მისი თხზულებანი, რომლებზედაც უკვე გვქონდა საუბარი, ნათელს ხდის, თუ როგორია რეფორმატორის შეხედულებანი საერო ცხოვრებასა და საერო დაწესებულებებზე, საერო ხელისუფლების უფლება-მოვალეობაზე, მისდამი ქვეშევრდომების დამოკიდებულებაზე, აჯანყების, ომისა და მშვიდობის საკითხებზე, ერთი სიტყვით, ყველაფერ იმაზე, რაც ასე დაკავშირებული იყო ლუთერის თანამედროვე გერმანიის პოლიტიკურ ცხოვრებასთან.

ამთავითვე ვიტყვით იმასაც, რომ ლუთერის იდეების განვითარება აბსოლუტური თანამიმდევრობით არ ხასიათდება, შესამჩნევია „მერყეობა და წინააღმდეგობრიობა, რაც, საერთოდ, დამახასიათებელია ყველა რეფორმატორისათვის“ (173, 61), ადრეული მისეული საკმაოდ თამამი აზრები შემდეგში რამდენადმე ფერმკრთალდება, ზოგიერთ შემთხვევაში კი (განსაკუთრებით 1524—1525 წლების გლეხთა ომის დროს), რეაქციულ ხასიათს იძენს, თუმცა მისი რეფორმაცია გლეხთა ომის შემდეგაც „ბურჟუაზიულ იდეოლოგიად“ რჩება (173, 62).

§ 1. საერო ცხოვრებისა და საერო ხელისუფლების ლუთერიანული რეაბილიტაცია

საერო ცხოვრებისა და საერო მმართველობის საკითხებს ლუთერმა ყურადღება მიაპყრო მხოლოდ 1520 წლის შუა ხანებიდან. იგი ამ დროიდან აზუსტებს თავის პოლიტიკურ კონცეფციას,

თუმცა ერთიანად არც მისი ადრეული რელიგიური მოღვაწეობა იყო მოკლებული პოლიტიკურ მნიშვნელობას. რწმენით გამართლების მისეული თეორია, ობიექტურად, საფუძველს უთხრიდა ფეოდალიზმის სამეურნეო და პოლიტიკურ ბატონობას, განსაკუთრებით კი მის იდეოლოგიურ დასაყრდენს — კათოლიციზმს (173, 14; 219, 12).

საერო ცხოვრებისა და საერო მმართველობის საკითხებით ლუთერის დაინტერესება შემთხვევით არ მომხდარა. საქმე ისაა, რომ 1520 წლის მეორე ნახევარში გამოდის რეფორმატორის საჩიუმნიშვნელოვანესი თხზულება: მიმართვა „გერმანელი ერის ქრისტიანი თავადაზნაურობისადმი“, „ეკლესიის ბაბილონური ტყვეობის შესახებ“ და „ქრისტიანის თავისუფლების შესახებ“. ამ ნაწარმოებებში საბოლოო სახე ეძლევა რეფორმაციულ პროგრამას, რომელიც გულისხმობდა რომაულ-კათოლიკური ეკლესიის დოგმებისა და წესწყობილების ძირეულ რეორგანიზაციას, სასულიერო იერარქიისა და მოხეტიალე ბერული ორდენების ლიკვიდაციას, ინდულგენციებით ვაჭრობაზე უარის თქმას, ცელიბატის გაუქმებას, ნათლობისა და ზიარების გამოკლებით დანარჩენ კათოლიკურ საიდუმლოებათა აკრძალვას, ღვთისმსახურების მშობლიურ ენაზე ჩატარებას, რომის პაპის ბატონობისაგან გერმანიის განთავისუფლებას. რეფორმატორის წინაშე, ბუნებრივია, წამოიჭრებოდა საკითხო, თუ ვისი ხელით უნდა განხორციელებულიყო ყოველივე ეს. ასეთი პრობლემების წინაშე იგი იმიტომაც დადგებოდა, რომ, როგორც თვითონ ამბობს, ეკლესიის მესვეურებს, რომელთაც საეკლესიო საქმეების მოგვარება „სამართლიანად შეჰფეროდა“, თავიანთი „უღირსი“ მდგომარეობის გამო ეს არ შეეძლოთ (19, 5). მაშასადამე, რჩებოდა ერთადერთი ძალა, ე. წ. „საერო წოდება“, ანუ საერო ცხოვრებისა და საერო ხელისუფლების წარმომადგენლები, რომლებზე დაყრდნობითაც შეიძლებოდა საეკლესიო გარდაქმნის ცხოვრებაში გატარება, მაგრამ ამის თქმა გამბედაობასა და სათანადო დასაბუთებას საჭიროებდა.

საქმე შემდეგში იყო: პაპობა თავისი აღმოცენების დღიდან სულ იმის ცდაში იყო, რომ მსოფლიოში ყოველსმომცველი ძალა-უფლებისათვის მიეღწია. აღამიანთა მოდგმის „ცოდვილიანობიდან“

შას ის დასკვნა გამოჰქონდა, რომ საქრისტიანოში გაერთიანებულ-
ორი „ხალხიდან“ — სასულიეროდან და ერისკაცოდან, ერთი სრულ-
ყოფილი და ამაღლებულია, მეორე კი — დაქვემდებარებული. ერ-
თის ცხოვრებას აწესრიგებს სასულიერო ხელისუფლება და საეკ-
ლესიო სამართალი, მეორის ცხოვრებას — საერო ხელისუფლება
და სამოქალაქო სამართალი, თუმცა ამ უკანასკნელს თვით ეკლესი-
ისაგან ეძლევა „მახვილი“. რათა დაეცას ეკლესიისავე ინტერესე-
ბი. ეკლესიის მესვეურთა ამ თეოკრატიულ მისწრაფებას ყველაზე
მკაფიოდ პაპი ბონიფაციუს VIII (1294—1303 წწ.) გამოთქვამდა.
„ეკლესიის ხელში, — ამბობდა იგი, — იმყოფება ორი მახვილი —
სასულიერო და საერო, პირველს იგი თვითონ ფლობს, მეორეც
ასევე ეკლესიის ინტერესებს იცავს. პირველი იმყოფება მღვდელს
(ე. ი. პაპის — გ. კ.) ხელში, მეორე კი — მეფეებისა და ჯარისკა-
ციების ხელში, თუმცა ეს უკანასკნელიც მღვდლის ნებართვით გამო-
იყენება. აუცილებელია, რომ ერთი მახვილი მეორეზე მაღლა იმ-
ყოფებოდეს, რომ საერო ხელისუფლება ემორჩილებოდეს სასული-
ეროს“ (106, 24).

საქირო იყო ამ მოჯადოებული წრის გარღვევა, დაძლევა ტრა-
დიციული წარმოდგენისა „ქრისტიანულ კოოპუსიზმ“, საი-
დანაც გამომდინარეობდა მთელი შუასაუკუნეობრივი სოციალური,
პოლიტიკური და სამართლებრივი აზრი. რა თქმა უნდა, ლუთერამ-
დეც იყვნენ ადამიანები, რომლებიც ილაშქრებდნენ პაპების თეო-
კრატიული მისწრაფებების წინააღმდეგ, აყენებდნენ დებულებას,
რომ საერო ხელისუფლება სასულიეროზე მაღლა დგას და რომ პა-
პი უნდა ემორჩილებოდეს იმპერატორს, რაც არყვედა პაპების აე-
ტორიტეტს. მაგრამ ეს ამოცანა, როგორც სამართლიანად შენიშ-
ნავს ი. გოლუბკინი, საბოლოოდ მაინც ლუთერმა გადაჭრა (88,
260). „გერმანელი ერის ქრისტიანი თავადაზნაურობისადმი“ თავის
მიმართვაში, რომელიც მან 1520 წლის აგვისტოში გამოაქვეყნა,
რეფორმატორმა დამაჯერებლად აჩვენა პაპების თეოკრატიული
მისწრაფებების უსაფუძვლობა, გაილაშქრა იმ „მრავალრიცხოვან
სულელური კანონებისა“ და დოგმების წინააღმდეგ, რომლებიც
პაპებს უმორჩილებდნენ არა მარტო საერო ხელისუფლებას, არა-
მედ ერთიან „ქრისტიანულ სხეულსაც“ (რომლის მეთაური, ლუთე-
რის თქმით, ქრისტეა და არა პაპი) (19, 12). ისინი მძიმე ტვირთად

აწვინენ ქრისტიანთა ქონებას, სხეულს, სულს. იმორჩილებდნენ მათ პიროვნებას, მოვალეობას, საქმიანობას. ასუსტებდნენ რწმენას, რელიგიას და, მაშასადამე, ხრწნიდნენ ზნეობასაც (19, 44).

ლუთერს უდიდეს უსამართლობად მიაჩნდა ისიც, როცა ქრისტიანებს სასულიერო და საერო წოდებებად ჰყოფენ, როცა „პ.პ., ეპისკოპოსებს, მღვდლებს, ბერებს“ სასულიერო წოდებად მოიხსენიებენ, ხოლო „მთავრებს, ბატონებს, ხელოსნებს, მიწათმოქმედებს — საერო წოდებად“ (19, 10). ლუთერის თქმით, ყველაფერს ეს ეშმაკური გამოწვევაა, ერთიანი სიკრთუეა, რაჟეთუ ყველა ქრისტიანი ჰქმდარიტად სასულიერო წოდებისაა. ნათლობა. ს.ს.რება, რწმენა — აი, რა ხდის მათ „სასულიეროდ“ (19, 10). მეტიც. ლუთერის აზრით, ღვთისადმი სამსახური არა მარტო სამღვდლოების ფუნქციაა, არამედ ყოველი ქრისტიანის ცხოვრების საქმეა. მაშასადამე, მსგავსად უიკლიფისა და ჰუსისა, ლუთერიც აყენებს საყოველთაო მღვდლობის იდეას, იგი ფიქრობს, რომ ყველა ქრისტიანი, რომელთაც ერთნაირი ნათლობა მიუღია, გამონაკლისის გარეშე, განეკუთვნება სასულიერო წოდებას და აქვთ ერთნაირი უფლება — ეკუთვნონ მღვდლებად. თვით საერო ხელისუფლების წარმომადგენლებსაც კი, — ასკვნიდა ლუთერი, — შეუძლიათ „ეკუთვნონ მღვდლებად და ეპისკოპოსებად“ (19, 11). ერთი სიტყვით, ლუთერი ღმერთის წინაშე ყველა ქრისტიანის თანასწორობას ქადაგებდა, ვერ ურიგდებოდა ამ თანასწორობისა და ქრისტიანული თავისუფლების უზურპაციას, რომელსაც პაპები მიმართავდნენ. „განა ამას არ ნიშნავს ის, რომ, — კითხულობდა ლუთერი, — საეკლესიო სამართალში ასე მაღლა დაყენებული სასულიერო პირთა თავისუფლება, პიროვნება და ქონება, თითქოსდა საერონი სულიერად ისეთივე კეთილი ქრისტიანები არ იყვნენ. როგორებიც ისინი არიან?... რატომაა, რომ შენ ასე თავისუფალი ხარ სხეულით, ცხოვრებით, ქონებით და პატივით. მე კი არა, თუმცა ჩვენ ერთნაირი ქრისტიანები ვართ, ერთნაირად მონათლულები. გვაქვს ერთი და იგივე რწმენა, სული და ყველაფერი დანარჩენი? თუ მღვდელს მოკლავენ, ადგილს ინტერდიქტი დაედება, რატომ არ ხდება ეს, როცა კლავენ გლეხს? საიდან მომდინარეობს ასეთი

განსხვავება ურთიერთთანასწორ ქრისტიანებს შორის? — მხოლოდ ადამიანური (ე. ი. პაპისეული — გ. კ.) კანონებისა და მონაჩმხებობისაგან“ (19, 14).

ლუთერი მხოლოდ ერთადერთ განსხვავებას ხედავდა ქრისტიანებს შორის. ეს იყო საქმიანობითი და თანამდებობრივი. „ყველანი ჩვენ, — წერდა იგი, — ერთი სხეულის წევრები ვართ, მაგრამ ყოველ წევრს თავისი განსხვავებული საქმიანობა აქვს, რითაც ის ყველა დანარჩენს ემსახურება“ (19, 10). მაგალითად, მღვდელს საქმე აქვს საიდუმლოებებთან და საღვთო წერილთან — ესაა მისი საქმიანობა და თანამდებობა, ამის ანალოგიურად, საერო ხელისუფლებას ხელთ უპყრია მახვილი, რათა დასაჯოს ბოროტი და დაიცვას წესრიგი. „მეჩქემეს, მკვდელს, მიწათმოქმედს — თითოეულს აქვს თავისი სამუშაო და მოვალეობა“ (19, 12), რომელიც დაწესებულია ღმერთის მიერ და რომელსაც არც ერთი არ ჰყავს გამორჩეული. ესაა თუ ის საქმიანობა ღმერთის წინაშე განიზომება მხოლოდ იმის მიხედვით, თუ როგორია ამ საქმიანობის უკან მდგარი ადამიანის რწმენა და სიყვარული. მაშასადამე, ლუთერის აზრით, ცდებიან ის ადამიანები, ვისაც მღვდლის შრომა უფრო საპატიოდ წარმოუდგენია და ამ მოტივით მღვდლობა განუზრახავს. „...არ ვერჩევ ვისმე შევიდეს რომელსამე მონაზვნურ ორდენში ან მიიღოს მღვდლობა, — წერს იგი „ეკლესიის ბაბილონურ ტყვეობაში“, — უკეთეს მას... არა აქვს შეგნებული, რომ მონაზვნებისა და მღვდლების შრომა, რაგინდ ძნელად შესასრულებელი და წმინდა არ იყოს იგი, ღმერთის თვალში, იოტის ოდენადაც კი არ განსხვავდება გლეხის შრომისაგან მინდორში, ანდა ქალის შრომისაგან სახლის მეურნეობაში, არამედ, რომ ყოველგვარი საქმიანობა ღმერთის წინაშე იზომება მხოლოდ რწმენით“ (152, 89).

ამრიგად, აღიარა რა ყველა ქრისტიანის თანასწორობა ღმერთის წინაშე და ის, რომ ღმერთისათვის არც ერთი საქმიანობა და თანამდებობა არ არის გამორჩეული, ამით ლუთერმა საფუძველი გამოაცალა სამღვდლოების პრივილეგიკრებული მდგომარეობის ტრადიციულ გაგებას. ამასთან, რაც ასე მნიშვნელოვანია, ლუთერმა წინ წამოსწია საერო ხელისუფლების როლი და უკუაგდო იმ ადამიანების მტკიცება, რომლის თანახმად საერო ხელისუფლებას

არ შეუძლია იმბრძანებლოს სამღვდელეობაზე, არ შეუძლია მისი დასჯა. „ეს, — ამბობს ლუთერი, — იმას ნიშნავს, რომ თქვა: ხელი არ უნდა დაეხმაროს თვალებს, თუნდაც ისინი იყენენ სავალალო მდგომარეობაში. არათუ არაქრისტიანულია, არამედ მართლაც არაბუნებრივიცაა, რომ სხეულის ერთი წევრი არ დაეხმაროს მეორეს, არ იხსნას იგი დაღუპვისაგან“ (19, 13). ლუთერი სასულიერო პირებისაგან იმის შეგნებას მოითხოვს, რომ საერო ხელისუფლებას, რომელიც ღმერთმა დააწესა ბოროტა დასასჯელად და ღვთისმოსავთა დასაცავად, გარდა ერთი შემთხვევისა, თვითონვე. ნებაყოფლობით, დამორჩილებოდნენ. „პაპს, — წერდა იგი. — არ შეშვენის საერო ხელისუფლებაზე მაღლა დგომა. გარდა სასულიერო მოვალეობებისა, მაგალითად, ქადაგებისა და ცოდვათა მიტევებისა, სხვა შემთხვევაში იგი დაბლა უნდა იდგეს, როგორც ამას პავლე (რომაელთა მიმართ 13) და პეტრე (1 პეტრე 2)¹ გვასწავლიან“ (19, 45). ანალოგიურ აზრს შეიცავს ეს სიტყვებიც: რამეთუ „საერო ხელისუფლება დაარსებულია ღმერთის მიერ ბოროტა დასასჯელად და ღვთისმოსავთა დასაცავად, მან თავისი მოვალეობა თავისუფლად და დაუბრკოლებლად უნდა გაავრცელოს მთელა საქრისტიანოს სხეულზე; ყოველგვარი გამოწკლისის გარეშე. ეხება ეს — პაპს, ეპისკოპოსებს, მღვდლებს, ბერებს თუ სხვა ვისმე“ (19, 13). ამ პრინციპიდან გამომდინარე ლუთერი, როცა ილაშქრებდა ე. წ. „კონსტანტინეს ნაბოძრის“ წინააღმდეგ, რომელიც დიდი ავტორიტეტით სარგებლობდა სასულიერო წრეებში: ეყრდნობოდა რა ცნობილი იტალიელი ჰუმანისტის ლორენცო ვალას (1407—1457 წწ.) ავტორიტეტს. ლუთერიც იმ აზრს გამოთქვამდა, რომ „კონსტანტინეს ნაბოძარი“ პაპების კანცელარიიდან გამოსუ-

1 ბიბლიიდან ციხატებს რომ იშველიებს ან კიდევ. როცა შინაარსს გადმოსცემს, ლუთერი, ჩვეულებრივ. მიუთითებს ტექსტის შესაბამის თავებს. მუხლებს კი არა. წინამდებარე შემთხვევაში ლუთერს მხედველობაში აქვს რომაელთა მიმართ მოციქულ პავლეს წერილის მე-13 თავის 1-7 მუხლები და მოციქულ პეტრეს პირველი წერილის მეორე თავის მე-13—18 მუხლები. სანიმუშოდ მოვიყვანთ რამდენსამე: „ყოველი სული დაემორჩილოს უმაღლეს ხელისუფლებას; ვინაიდან არ არსებობს ხელისუფლება, თუ არა ამერისაგან, ხოლო არსებულნი ღმერთის მიერ აწიან დაღუპვისა“ (რომაელთა მიმართ 13. 1). „დაემორჩილეთ ყოველ ადამიანურ დადგენილებას უფლის გელისთვის. თუნდ მეფეს. როგორც ემაჯდეს მმართველს“ (1 პეტრე 2, 13).

ლი ყალბი დოკუმენტია — „გაუგონარი სიცრუე და ეშმაკისეული ტყუილი“ (19, 45—46)¹, რომელიც საერო ხელისუფლების ფლობის თუ მისი დაქვემდებარების პაპისეულ სურვილს აკანონებს.

როგორც ვხედავთ, ლუთერი „გერმანელი ერის ქრისტიანი თავადაზნაურობისადმი“ თავის მიმართვაში სახელმწიფოსა და ეკლესიას განიხილავს როგორც ერთიან ორგანიზმს, სადაც საერო ხელისუფლება თანამდებობრივად სასულიეროზე მაღლა დგას. საქორების შემთხვევაში იგი მღვდელთა საქმიანობასაც აკონტროლებს, იწვევს საეკლესიო კრებას, ზრუნავს რეფორმისათვის. „თუ წარმოიშვება აუცილებლობა და პაპი გახდება მაცდუნებელი საქრისტიანოსათვის, — წერდა ლუთერი, — მაშინ პირველი, ვისაც კი შეუძლია, მოვალეა იზრუნოს, როგორც მთელი სხეულს ერთგულმა წევრმა. ჭეშმარიტად თავისუფალი კრების მოწვევისათვის“ — ესაა საერო ხელისუფლება. საეკლესიო კრების მოწვევა და ამ გზით საეკლესიო რეფორმის გატარება. დასძენდა იგი, „არავის არ შეუძლია უფრო უკეთ გააკეთოს, ვიდრე საერო მახვილს, შეტადრე იპიტომ, რომ საერო ხელისუფლების წარმომადგენლები ამიერიდან წარმოადგენენ საქრისტიანოს, სამღიდელოების, სასულიეროთა თანაწევრებს“ (19, 19). აქედან გამომდინარე ლუთერი, როცა გერმანელ საერო ხელისუფალთ აქტიური მოქმედებისაკენ მოუწოდებდა, მათ იმ აზრს ჩააგონებდა, რომ მოეხდინათ საზოგადოების ყველა წევრის ორგანიზება, რათა ერთიანი ძალით ბოლო მოეღოთ კათოლიკური სამღვდელოების მძარცველობისა და რომის პაპის ბატონობისათვის გერმანიაში (19, 37, 44). აღსანიშნავია, რომ 1519 წლის შუა ხანებიდან ანალოგიურ მოთხოვნას ულრიხ ფონ ჰუტენერც აყენებდა (80, 176). ამ დროისათვის მას უკვე ლუთერის მხარე ეჭირა.

ამრიგად, ლუთერმა თავისი მოღვაწეობის პირველ პერიოდში (1517—1521 წწ.) არა მარტო საეკლესიო რეფორმისა და რომის პაპის ბატონო-

¹ „კონსტანტინეს ნაბეჭის“ სიყალბეზე ლუთერს საკბარი აქვს 1537 წელს დაწერილ საკითხველი ნაშრომშიც (22).

ბისაგან გერმანიის განთავისუფლების კონკრეტული წინადადება წამოაყენა (ობიექტურად, ეს მოთხოვნაც პროგრესულ, მკაფიოდ გამოხატულ პატრიოტულ ხასიათს ატარებდა), არამედ საერო ცხოვრებისა და საერო ხელისუფლების „რეაბილიტაციაც“ მოახდინა (67, 15—16), გაათავისუფლა ისინი შუასაუკუნეობრივი სქოლასტიკური მსოფლმხედველობისაგან, მისცა მათ ღვთის საწყცია; ასევე ბუნების საწინააღმდეგო მოქმედებად გამოაცხადა ლუთერმა ასკეტობა და ცელიბატი, რომელთა დაცვაც მოითხოვდა ეს მსოფლმხედველობა, რითაც იგი, როგორც სამართლიანადაა აღიარებული, აღორძინებას ენათესავენა (130, 81).

საყოველთაო მღვდლობის იდეას, რაც ფაქტობრივად, საერო ცხოვრებისა და საერო მმართველობის რეაბილიტაციას ნიშნავდა, ის მნიშვნელობაც ჰქონდა, რომ მან კითხვის ქვეშ დააყენა ფეოდალური საზოგადოების ერთ-ერთი ექსპლუატატორული ფენის — სასულიერო წოდების არსებობის საკითხი (118, 5). შეასრულა თავისებური ღვთის როლი, რომელმაც, როგორც ამერიკელი ისტორიკოსი ვ. პარინგტონი აღნიშნავს, აფეთქება გამოიწვია და ბზარა გაუჩინა ფეოდალიზმის ციხის კედლებს (124, 44—45).

§ 2. „ორი საფეოსო“ ლუთარიანული მოძღვრების არსი და საერო ხელისუფლების უფლება-მოვალეობანი

ადრებურყუაზიული რევოლუციის პირველი პერიოდის დასასრულსა და მეორე პერიოდის დასაწყისის ლუთარისეული იდეური განვითარება იმით აღინიშნა, რომ ამ დროიდან გერმანელი რეფორმატორი დაადგა „საყოველთაო მღვდლობისა“ და „ერთიანი ქრისტიანული სხეულის“ იდეაზე ხელის ალების გზას, თუმცა თავისი დებულება — საერო ცხოვრებისა და საერო მმართველობის ღვთაებრივი წარმოშობის შესახებ, არც შემდეგში უარუყვია. საქმე ისაა, რომ ვორმსის ედიქტმა (1521 წ.), რომელმაც ლუთერო „ქანონგარეზედ“ გამოაცხადა, საფუძველი დაუდო რეფორმატორის დევნას ფეოდალურ-კათოლიკური რეაქციის მხრივ. მდევნელთა შორის აღმოჩნდა იმპერატორი კარლ V. ლუთერი ვერ პოულობს

ვერც საერო მთავრების და ვერც მთელი გერმანელი საზოგადოების ქმედით მხარდაჭერას (68, 262); ირღვევა რეფორმაციის ერთიანი ბლოკი, რეფორმატორისაგან დამოუკიდებელი მოქმედება იწყებს ყოფილმა თანამოაზრებმა — კარლშტადტმა და მიუნცერმა, რომლებმაც საფუძველი დაუდეს „მღელვარებასა და შფოთს“; ხდება ჩაინდთა აჯანყებაც (1522—1523 წწ.) ულრიხ ფონ ჰუტენისა და ფრანც ფონ ზიკინგენის მეთაურობით. ასეთ ვითარებაში, ყოველივე ზემოაღნიშნულის გავლენით, ლუთერი იწყებს ლაპარაკს ზნეობრივ უთანასწორობაზე, იმაზე, რომ ადამიანებს შორის (ართუ სასულიერო პირებში, არამედ თვით საერო ხელისუფალთა შორისაც) უფრო მეტია ბოროტი, ვიდრე კეთილი, რომ მონათვლას მიუხედავად, „ათასიდან ერთს თუ იბოვი ქვეშარიტ ქრისტიანს“. ამდაგვარმა მსჯელობამ ლუთერი მიიყვანა ახალ მოძღვრებამდე — „ორი სამეფოს“, ანუ „ორი ძალაუფლების“ (Zwei Regiment) აუცილებლობის აღიარებამდე, რომელშიც სულ სხვაგვარადაა დასმული საერო და სასულიერო სფეროების ურთიერთმიმართების საკითხი.

ლუთერისეული ახალი მოძღვრების თანახმად, რომელსაც იგი აყალიბებს თავის თხზულებაში „საერო ხელისუფლების შესახებ“ (Von weltlicher Obrigkeit, 1523), აუცილებელია ადამიანთა მთელი საზოგადოების დაყოფა ორ ნაწილად: ადამიანების ერთი ნაწილი ერთიანდება „ღვთის სამეფოში“ (Reich Gottes), ხოლო მეორე ნაწილი — „ქვეყნიურ სამეფოში“ (Reich der Welt) (38, 72).

რა თქმა უნდა, ამდაგვარი დაყოფა ახალი არ იყო; იგი ნეტარი ავგუსტინედან (354—430 წწ.) იღებს სათავეს, რაც შემდეგში კათოლიციზმის იდეოლოგებმაც გადაიღეს, მაგრამ, როგორც ზემოთ ვთქვით, თუ მათ ადამიანთა მოდგმის ცოდვილიანობიდან ის დასკვნა გამოჰყავდათ, რომ ადამიანთა მთელი საზოგადოება, თვით სახელმწიფო, უნდა ემორჩილებოდეს ეკლესიას, როგორც ღვთის სამეფოს ნაწილს (85, 618), ლუთერი ამის საპირისპიროდ (თუმცა ადამიანთა მოდგმის ცოდვილიანობა არც ის უგულებელყოფს) ორივე სამეფოს, ანუ სასულიერო და საერო ხელისუფლების თავისთავადობას ქადაგებს, ერთზე მეორის გამგებლობას კატეგორიულად

გამორიცხავს, თუმცა, მიუთითებს, რომ ისინი ურთიერთისათვის საჭირონი არიან.

„ღვთის სამეფოს“ ქვეშ ლუთერი აერთიანებს მართლმორწმუნე ქრისტიანებს, იმათ, ვისაც თავიანთი მაღალი ზნეობის გამო „არც კანონები სჭირდებათ და არც მახვილი“ (38, 75), მათ სულს მხოლოდ ქრისტე განაგებს — იგია „მეფე და ბატონი ღვთის სამეფოში“ (38, 72). მაშასადამე, ლუთერის აზრით, ამ სამეფოს ბუნებას, არსებას, განსაზღვრავს არა კათოლიკური სისტემის გარეგნული მოჩვენებითი ღვთისმოსაობა, არა რომის პაპი და მისი დადგენილებანი, არამედ შინაგანი რწმენა და „ღვთის სიტყვის“, ესე იგი სახარების, ქადაგება, რომელიც მღვდელსაც კი შეუძლია (38, 75). სახარება ესაა ზნეობრივ მოთხოვნათა უმაღლესი საფუძველი, „ღვთაებრივი სამართალი“ (38, 72), — ასკვნია ლუთერი.

„ქვეყნიური სამეფოს“ ქვეშ ლუთერი გულისხმობს უკვე არსებულ და თვით ღმრთის მიერ დაწესებულ ურთიერთსასარგებლო სამსახურის სისტემას, ისეთ ურთიერთობას, რომელიც ექვემდებარება საზოგადოებრივი მიზანშეწონილობის მოთხოვნებს, ანუ „ბუნებრივ-სამართლებრივ“ ნორმებს. აქ საზოგადოებრივ ყოველ წევრს, ყოველ წოდებას (ისე ვით ადამიანის სხეულის ნაწილებს — თავს, გულს, ხელებს და ა. შ.) აქვს თავისი საკუთარი ფუნქცია და დანიშნულება („საქმე და თანამდებობა“), ერთი ემსახურება მეორეს: ისინი ურთიერთსასარგებლონი არიან. თანაც, ლუთერის აზრით, უაღრესად მნიშვნელოვანია ის, თუ რაოდენ დიდია ადამიანის რწმენა, რომ იგი ღმერთისათვის სასურველ საქმეს აკეთებს. „თუ შენ უქანასკნელ მოსამსახურე ქალს ჰყიობა, — რატომ ალაგებს ის სახლს, ასუფთავებს ფეხისადგილს, წველის ძროხებს, მას შეუძლია გიპასუხო: „მე ვიცი, რომ ჩემი შრომა ესიამოვნება ღმერთს, რაც ჩემთვის ცნობილია მისი სიტყვებისა და დარიგებისაგან“ (209, 215). შრომა და სიბეჭითე — აი, რას მოითხოვს ლუთერი საზოგადოების ყოველი წევრისაგან, ყოველი თანამდებობის პირისაგან. ღმრთის თვალში, მისი თქმით, შრომაში გამოვლენილი

სიბეჭითე უფრო ფასობს, ვიდრე ლოცვაში გატარებული მთელი დღეები. „ო, ძვირფასო ქრისტიანებო. — წერს იგი, — ღმერთზე უნდა ილოცოთ ცოტა, მაგრამ ღრმად. ვინაიდან ის გმობს ხანგრძლივ და სიტყვამრავალ ლოცვებს“ (19, 60). ლუთერი ასევე ილაშქრებს მრავალრიცხოვანი უქმეების წინააღმდეგ, რამეთუ „უქმეებში ადგილი აქვს ლოთობას, აზარტულ თამაშს, უსაქმურობას და ყოველგვარ ცოდვას“. საკმარისია დავტოვოთ მხოლოდ კვირადღე ან კიდევ დილა, მესას დრო, როცა ლოცულობენ ადამიანები; დანარჩენი დრო კი უნდა იყოს სამუშაოდღე, როცა ადამიანები შრომობენ და ირჯებიან (19, 62). ერთი სიტყვით, ლუთერი ერთმანეთს უპირისპირებს შრომასა და სიზარმაცეს, ამ უკანასკნელს წარმოაჩენს როგორც მანკიერების ფორმას, რომელიც ხრწნის საზოგადოებას. გმობს რამას, ლუთერი იშველიებს შუა საუკუნეებში სავსებით დავიწყებულ გამონათქვამს, რომელსაც ვკითხულობთ თესალონიკელთა მიმართ პავლეს მეორე წერილში — „ვისაც შრომა არ სურს, ის ნურც ჭამს“ (19, 60—62, 68—69)¹. ამრიგად, რეფორმატორი შრომასა და სიბეჭითეში ხედავდა საზოგადოებრივი წინსვლის აუცილებელ პირობას, ღირსების საქმეს და ზნეობრივი სიწმინდის გარანტიას, რომელიც ღმრთის თვალში ყველა ადამიანს თანასწორს ხდის. ის, ვინც არ მუშაობს ბეჭითად, მდაბიოა ღმრთის თვალში, თუნდაც იგი იყოს მთავარი, ანდა იურისტი, — ასეწინდა ლუთერი. ე. სოლოვიოვის მართებული თქმით, ლუთერი იყო პირველი, რომელმაც შუა საუკუნეების ევროპაში ყოველგვარი შრომა საპატიოდ გამოაცხადა. აქ გამოვლინდა მისი ჰუმანურ-დემოკრატიული მიდგომა შრომისადმი (143, 66).

1 მოციქულ პავლეს ეს სიტყვები სრულად ასე გამოიყურება: „ვინაიდან, როცა თქვენთან ვიმყოფებოდით, ამას გამცნებდით თქვენ: ვისაც შრომა არ სურს, ის ნურც ჭამს“ (2 თესალონიკელთა III, 10).

რა თქმა უნდა, საზოგადოებრივი ურთიერთობა, რომელზეც
 ლუთერი ლაპარაკობს, არ გამოირიცხავს სოციალურ უთანასწორო-
 ბას. ავი თანამდებობრივი, სამსახურებრივი განსხვავება, რომელზეც
 დაფუძნებულია ეს ურთიერთობა, ერთის მეორისადმი მორჩილე-
 ბასაც გულისხმობს, თუმცა, ლუთერის თქმით, ღმერთი ამას უშ-
 ვებს არა ადამიანთა ცოდვების გამო, როგორც ამას კათოლიკეობა
 იდეოლოგიები ქადაგებდნენ, არამედ იმისათვის, რომ საზოგადოება
 იყოს სიცოცხლისუნარიანი. უნდა ითქვას, რომ ლუთერი მის თანა-
 მედროვე საზოგადოებრივ ურთიერთობაში დამკვიდრებულ ოდიო-
 განვე მომდინარე, მემკვიდრეობით განსხვავებაზეც ლაპარაკობს,
 მაგრამ, რაც ასე საყურადღებოა, მის შემოქმედად აცხადებს არა
 ღმერთს, როგორც ეს ადრე წარმოედგინათ, არამედ ადამიანებს.
 მ ა რ თ ა ლ ი ა, ლ უ თ ე რ ი მ ე მ კ ვ ი დ რ ე ო ბ ი თ მ ი ლ ე ბ უ ლ
 ტ ი ტ უ ლ ე ბ ს ხ ე ლ ა ლ ე ბ ი თ ა რ უ ა რ ყ ო ფ ს, მ ა გ რ ა მ
 ი მ ა ს კ ი ა ლ ი ა რ ე ბ ს, რ ო მ ა დ ა მ ი ა ნ ი, რ ო გ ო რ ც ქ მ ნ ი-
 ლ ე ბ ა, ა მ ტ ი ტ უ ლ ზ ე მ ა ლ ლ ა დ გ ა ს. „ის, რომ ერთი არის
 მთავარი და დიდი ბატონი, — წერს იგი, — ეს, როგორც ამას წმ.
 პეტრე ამბობს, ადამიანური ქმნილებაა. ღმერთს რომ ჯერ ადამიანი
 არ შეექმნა, მაშინ არც მთავარი შეიქმნებოდა... ამიტომაც ყოველ-
 მა ჩვენთაგანმა პატივით უნდა წარმოთქვას: მე ვარ ადამიანი,
 იგი უფრო მაღალი ტიტულია, ვიდრე მთავარი.
 რ ა ტ ო მ ? ი მ ი ტ ო მ, რ ო მ მ თ ა ვ რ ე ბ ი შე ქ მ ნ ე ს ა დ ა-
 მ ი ა ნ ე ბ მ ა და არა ღმერთმა. ადამიანის შექმნა კი-
 მ ხ ო ლ ო დ ე რ თ ა დ ე რ თ ღ მ ე რ თ ს შე ე ძ ლ ო“ (29, 43, 14).
 ამდენად, ლუთერის აზრით, იმპერატორის, მთავრების თუ სხვა
 ხელისუფალთა შეფასებისას პატივი უნდა მივაგოთ არა მათ ჩა-
 მომავლობას, ტიტულს, არამედ მათ მიერ დაკავებულ თანამდებო-
 ბას, რამეთუ იგი დაწესებულია ღმერთის მიერ, რათა სარგებლობა
 მოუტანოს საზოგადოებას (129, 70). მათ ხომ, პირველ ყოვლისა,
 ის სარგებლობა მოაქვთ, რომ იცავენ წესრიგს, თავიდან გვაცილე-
 ბენ ქაოსსა და ანარქიას, აკავებენ ბოროტ, „არასრულყოფილ“
 ადამიანებს, იმავთ, ვინც, შართალია, მონათლულნი არიან, მაგრამ
 თავიანთი ქცევით შორს დგანან ქრისტიანული მორალის ნორმები-
 საგან. ასე რომ არ იყოს, დასაქენს ლუთერი, ვერავინ შეინახავდა.
 ცოლსა და შვილს, შეუძლებელი იქნებოდა მშვიდობიანი შრომა და

ღვთისმსახურება (38, 74). მაშასადამე, ლუთერის აზრით, საერო ხელისუფლებაზე დაკისრებული უპირველესი ამოცანაა საზოგადოებრივი სიმშვიდისა და წესრიგის უზრუნველყოფა, რაც ასე აუცილებელია როგორც საერო ცხოვრებისათვის, ისე ღმრთის სამეფოსათვის.

საზოგადოებრივი სიმშვიდისა და წესრიგის უზრუნველყოფა, ლუთერის აზრით, სათანადო მორჩილებასაც გულისხმობს — ურთიერთსამსახურისა და ურთიერთსარგებლობის პრინციპი იმის აუცილებლობასაც აყენებს, რომ ქვეშევრდომები ემორჩილებოდნენ ხელისუფლებას. ლუთერი კიცხავს იმათ, ვისაც ვერ შეუგნია ეს. „დაე წყეულ იყოს ყოველი სიცოცხლე. — წერს იგი, — რომელიც არსებობს მხოლოდ თავისი თავის სარგებლობისა და სიკეთისათვის, დაე წყეულ იყოს ყოველი საქმე, რომლის წყარო სიყვარული არაა“ (38, 92).

ამ პრინციპით ხელმძღვანელობდა ლუთერი, როცა საერო ხელისუფლებისადმი „ქეშმარიტ ქრისტიანთა“ მორჩილებასაც მოუთხოვდა. მართალია, მისი აზრით, ქეშმარიტ ქრისტიანებს რწმენა ათავისუფლებს „ყოველგვარი ბრძანებებისა და კანონებისაგან“ (36, 118), სულიერად ისინი ისე მალღებებიან, რომ არ საჭიროებენ „არც მთავრებს, არც მეფეებს, არც ბატონებს, არც მახვილს და არც კანონს“ (38, 72), მაგრამ რამდენადაც ისინი საზოგადოების უმცირესობას შეადგენენ (არც არის იმედი, რომ საზოგადოების ყველა წევრი ქეშმარიტი ქრისტიანი გახდეს და მსოფლიოში დამყარდეს „ერთიანი ქრისტიანული მმართველობა“) (38, 75), რამეთუ მათ სულიერ მხარესთან ერთად ხორციელი, მატერიალური მხარეც გააჩნიათ, ამდენად მათაც მართებთ სამსახური და მორჩილება იმათ წინაშე, ვისაც „ხელთა აქვს საერო მახვილი და სამართალი“ (38, 78). „ქეშმარიტი ქრისტიანი, — განმარტავს ლუთერი, — მიწაზე ცხოვრობს და ემსახურება არამარტო თავის თავს, არამედ ახლობელსაც; ამიტომ იგი, ქრისტიანული მოძღვრების სულისკვეთებით, აკეთებს იმას, რასაც თვითონ არ საჭიროებს, მაგრამ საჭირო და სასარგებლოა მახლობლისათვის. ვინაიდან მახვილი დიდად საჭიროა მთელი ქვეყნი-

სათვის, რათა შენარჩუნებულ იქნეს მშვიდობა, დაისაჯოს დამნაშავე, წინ აღუდგეს ბოროტებას, ამიტომ იგი (ქრისტიანი — გ. კ.) თავისი ნებით ემორჩილება ხელისუფლებას, იძლევა შთამომავლობას, პატივს სცემს უფროსობას, მსახურობს, ეხმარება და აკეთებს ყველაფერ იმას, რისი გაკეთებაც შეუძლია, რასაც კი მოითხოვს ხელისუფლება... ის იმიტომ კი არ ემსახურება ხელისუფლებას, რომ მას ეს სჭირდება, არამედ იმიტომ, რომ ამას საჭიროებენ სხვანი... იმიტომაც, რომ ბოროტნი კიდევ უფრო არ გაბოროტდნენ... ასეთი სამსახური მას არაფერს ავნებს, ქვეყნისათვის კი მას დიდი სარგებლობა მოაქვს. და სადაც არ უნდა კეთდებოდეს ე., ამას იგი აკეთებს სიყვარულით; იმიტომაც, რომ ცუდი მაგალითი არ მისცეს სხვებს, რომლებიც, აგრეთვე, არ ისურვებენ სამსახური გაუწიონ მმართველობას. ეს კი სახარებისათვის სახელის გატეხა იქნებოდა, თითქოს იგი ასწავლიდეს შფოთს“ (38, 77). ამგვარად, ლუთერისეული „საერო წესრიგი“ ჰემმარიტი ქრისტიანთა ხორციელ, მატერიალურ მორჩილებასაც გულისხმობს, იგი გამორიცხავს ხელისუფალთა წინააღმდეგ მათი ყოველგვარი „შფოთის“ გამოვლინებას, ისინი ითმენენ თვით ტირანიასაც (თუმცა ისიც ცნობილია, რომ ტირანიას, როგორც მმართველობის ფორმას, ლუთერი გამოზღდა), ვიდრე მას ღმერთი არ მოუღებს ბოლოს (28, 634). და ამას ისინი აკეთებენ, რათა „ცუდი მაგალითი არ მისცენ სხვებს“, იმათ, რომლებიც „ვერ ამალდნენ ჰემმარიტი ქრისტიანის დონემდე და საჭიროებენ მახვილს“ (38, 78). ცხადია, ლუთერისეული ეს გამონათქვამები (თუმცა ცალკეულ საკითხებზე, როგორც ზემოთ ვნახეთ, მასთან ვხვდებით ჰუმანურ-დემოკრატიულ პრინციპებსაც) არსებულ ხელისუფალთა წისკვილზე ასხამდა წყალს, აქვეითებდა მათდამი წინააღმდეგობის სურვილს.

ამასთანავე, რაც ფრიად მნიშვნელოვანია, ლუთერი მორწმუნეთა სულიერი ცხოვრების, სინდისისა და რწმენის, ყოველგვარი ხელყოფის წინააღმდეგ გამოდიოდა. „ნათლობით, — წერდა იგი, — ჩვენ გავხდით თავისუფალნი და მხოლოდ ღვთის სიტყვას ვემორჩილებით; რატომ უნდა მოვექცეთ ჩვენ ადამიანური სიტყვის ტყვეობაში. როგორც წმ. პავლე ამბობს: „თავი-

სუფლები სათვის გაგვათავისუფლა ქრისტეჲ. მაჲ, იდექით და ნულარ შეუდგებით მონობის უღელს“¹, ე. ი. ნუ გახდებით იმათი მონები, ვინც მართავს ადამიანური კანონებით“ (19, 77). იგივე აზრს გადმოსცემს ლუთერი, როცა წერს: „რა უფლებით გვიდგენს ჩვენ პაპი კანონებს? ვინ მისცა მას უფლება დაიმონოს ის თავისუფლება, რომელიც მონიკებული გვაქვს ნათლობით? მე ვამბობ: არც პაპს, არც ეპისკოპოსს, არც სხვა რომელსაჲმე კაცს არა აქვს უფლება დაუდგინოს თუნდაც ერთი ასო ქრისტიანს, უკეთუ ამაზე არ იქნება მისი დასტური“ (145, 196). მით უფრო მიუღებლად მიაჩნდა ლუთერს საერო ხელისუფალთა ცდა, თავიანთი კანონები გაეკრცელებინათ „ღმერთის სამეფოში“, სინდისისა და რწმენის საქმეში. „აზრისა და სულის სასოება, — წერდა იგი, — არ შეიძლება დაექვემდებაროს ვისმე, გარდა ღმერთისა, ამიტომაც უაზრო და შეუძლებელია, ბრძანებებით ვაიძულოთ ვინმე — ირწმუნოს ასე და არა სხვაგვარად... და თუ მაინც შენი საერო მფლობელი ცდილობს ამის გაკეთებას, მაშინ უთხარი მას: არ შეჭფერის ლუციფერს წამოიჭიმოს ღმერთის გვერდით; შენ, ხელმწიფე, მე ვალდებულნი ვარ გემსახურო სხეულით, ჩემი ავლადიდებით... მაგრამ თუ მიბრძანებ ვირწმუნო სხვაგვარად, ვიდრე მე მწამს, არ დაგიჯერებ, ვინაიდან ამ შემთხვევაში შენ ტირანი ხარ და ცდილობ დაიქვემდებაროს, რისი არც უფლება გაქვს და არც ძალა უფლება“ (38, 80). მაშინაც კი, როცა, ლუთერის აზრით, საქმე გვაქვს ერესთან, იგი უნდა აღმოვფხვრათ არა ძალის გამოყენებით, არა საერო ხელისუფლების ჩარევით, არამედ დარწმუნების გზით, საღვთო წერილის ქადაგებითა და გაკრცელებით, რისი უფლებაც მხოლოდ მღვდლებსა აქვთ (38, 91). გასაკვირი არაა ის გარემოება, რომ ლუთერი თავის 1520—1524 წლების ნაშრომებში მხოლოდ სინდისის თავისუფლების ქადაგებით არ კმაყოფილდება, იგი სიტყვი-

¹ იხ. გალატელთა მიმართ 5, 1.

სადა ბექდვის თავისუფლების მოთხოვნასაც აყენებდა (143, 61), მოითხოვდა ბიბლიის დაუყოვნებლივ გავრცელებას. „ღვთის სიტყვას მიეცით გზა!“ (38, 91), — ქადაგებდა იგი.

როგორც ნათქვამიდან ჩანს, „ორი სამეფოს“ ლუთერისეულ თეორიაში ვლინდება როგორც დადებითი, ისე უარყოფითი მომენტები.

დადებითია ის, რომ ლუთერი ურთიერთისაგან მიჯნავს სასულიერო და საერო მმართველობის სფეროებს, — არა მარტო საერო ხელისუფლებას ათავისუფლებს ეკლესიის მეურვეობისაგან, არამედ ეკლესიის თავისთავადობასაც აღიარებს, რწმენისა და სინდისის თავისუფლებას ქადაგებს. მართალია, გლახთა ომის დროს (ამაზე სხვა შემთხვევაშიც გვექნება საუბარი) ლუთერმა რეფორმაციის მომხრე მთავრებს რელიგიის სფეროშიც მიანიჭა მოქმედების უფლება, მაგრამ ეს იყო რეფორმაციის საჭიროებით ნაკარნახევი იძულებითი ნაბიჯი, მას არ უარუყვია ეკლესიის დამოუკიდებლობა. ამაზე მიუთითებს მისი შემდეგი სიტყვებიც: „სამღვდელოება მთავრების მსახური ან გლახების მონა როდია. იგი მხოლოდ ღვთის მსახური და მონაა“ (41, 198), — ასე წერდა ლუთერი 1530 წელს.

უარყოფითია ის, რომ ლუთერი ყოველგვარი ხელისუფლებისადმი (თუმცა, როგორც ამას ქვემოთ ვნახავთ, მათი თვითნებობისა და უზნეობის კრიტიკას იგი არ ერიდება) ქვეშევრდომთა მატერიალური მორჩილების და წინააღმდეგობის გაუწევლობის იდეას ქადაგებს.

ახლა ვნახოთ, კონკრეტულად, ლუთერის აზრით, თუ როგორა უნდა ყოფილიყო ხელისუფალი, რა უფლება-მოვალეობები (ერთერთ მოვალეობაზე ჩვენ უკვე ვისაუბრეთ) უნდა ჰქონოდა მას.

უპირველეს ყოვლისა, ლუთერი თეოლოგი იყო და, ბუნებრივია, ოცნებობდა ისეთ ხელისუფალზე, რომელიც ერთდროულად იქნებოდა ღვთისმოშიშცა და ბრძენიც. ასეთი ხელისუფალი „ღვთის წყალობის უტყუარი ნიშანია მოცემული ქვეყნისათვის“. (38, 68), — აცხადებდა ლუთერი. მაგრამ, ამასთან, მისი ღრმარწმენით, ის, რაც იდეალურია ერთ შემთხვევაში, არ შეიძლება

გეორგე შემთხვევაში გამოსადეგი იყოს. ისეთ ვითარებაში, როცა „მსოფლიო წამხდარია და აღსავსეა ბოროტებით“, როცა ადამიანების უმრავლესობა „ანტიქრისტიანები“ (თუმცა შეიძლება ისინი მონათლულებიც იყვნენ და ქრისტიანებადაც იწოდებოდნენ), ლუთერს ძნელად დასაშვებად მიაჩნია, რომ მხოლოდ ამ თვისებებზე მკონე მმართველები მრავლად აჩსებობდნენ (38, 88). პირიქით, მისი თქმით, ქვეყნად, სადაც ბოროტები ჭარბობენ, უმჯობესია ხელმწიფე იყოს არადღეთსმომშიში, მაგრამ ბრძენი, რამეთუ იგი დააკავებს ბოროტებს, თუმცა შეიძლება მან ზიანი მოუტანოს ღვთისმომშიშებსაც (40, 553). რა თქმა უნდა, ლუთერი არ გამოირიცხავს, რომ ხელმწიფე, როგორც პიროვნება, როგორც ქრისტიანული თემის წევრი, შეიძლება აკმაყოფილებდეს ქრისტიანული მორალის ზოგიერთ მოთხოვნას (მაგალითად, იმას, რომ იყოს კეთილი, შეეძლოს პირადი წყენის მიტევება, არ იყოს შურისმაძიებელი და ა. შ.), მაგრამ, როგორც მმართველი, რომელსაც „არაქრისტიანთა“ დამორჩილება უწევს, ვერ დაეუკრძოება მხოლოდ ჰუმანურ მეთოდებს, მან უნდა გამოიყენოს მახვილი, ძალა, კანონები (38, 93), ასევე უნდა დაეუკრძლოს ყველა იმათ (იურისტებს, ადვოკატებს და სხვებს), ვინც ეხმარება მმართველს კანონის აღსრულებაში. საჭიროების შემთხვევაში იგი. მმართველი. არც სიმკაცრეს უნდა დაერიდოს. მსგავსად მაკიაველისა, რომლის მიხედვით ხელმწიფე არ უნდა შეუშინდეს იმას, რომ მოიხვეჭოს სასტიკი ადამიანის რეპუტაცია (1, 178), ლუთერიც ანალოგიურ აზრს გამოთქვამს, სახელდობრ, მკაცრ მართვას შეიძლება მოჰყვეს მმართველისადმი მის ქვეშევრდომთა ძლიერი სიძულვილი, მაგრამ ამან არ უნდა დააფრთხოს მმართველი და არ უნდა შეარბილებინოს კანონის სიმკაცრე უადგილო გულმომწყალებით (117, 53). უკეთეს მმართველი ასე არ მოიქცა, იგი ვერ შესძლებს „ბოროტთა მოთვინიერებას და გარეგნული მშვიდობის“ დამყარებას (38, 88), — წერდა ლუთერი.

მასასადამე, ლუთერის აზრით, საზოგადოებაში, სადაც უმრავლესობას „არაქრისტიანები“ შეადგენენ, არ შეიძლება ვინელმძღვანელოთ სახარების მიხედვით, რომ სახარებით მართვა ვერ მოიტანს სასურველ შედეგს (38, 74—75, 80). და თუ მაინც ვინმე შეეცდებოდა ქვეყნის მართვას სახარების მიხედვით, იმ იმედით,

რომ მისი ქვეშევრდომები ქრისტიანები არიან, იგი გამოუსწორებელ შეცდომას ჩაიდენდა: ადამიანები ერთმანეთს დაერეოდნენ. ვერაფერს შეძლებდა ცოლ-შვილის შენახვას, შეუძლებელი იქნებოდა მშვიდობიანი შრომა და ღვთისმსახურება, მსოფლიო უდაბნოდ იქცეოდა (38, 74). სახარებას, ლუთერის აზრით, ადამიანების მხოლოდ რელიგიური, ზნეობრივი აღზრდის ფუნქცია აკისრია, ხოლო როცა საქმე ეხება კანონსაწინააღმდეგო მოქმედებას, ბოროტთა დასჯასა და წესრიგის დაცვას, „საქმელს, სასმელს, ქონებას“, ე. ი. მატერიალური ურთიერთობის სფეროს, იქ უკვე ვერ დავეყრდნობით სახარებას, ვერ მივანიჭებთ მას კანონმდებლურ ძალას, როგორც ეს შესაძლებლად მიაჩნდათ უიკლიფსა და ჰუსს, აგრეთვე, ლუთერის თანამედროვე შვეიცარიელ რეფორმატორს ჰულდრაიხ ცინგლის. „ღმერთმა თავისი ძე ქვეყანაში იშისათვის კი არ გამოგზავნა, რათა წესრიგში მოეყვანა იგი, არამედ იმისათვის, რომ მისი წყალობით ქვეყანამ მიაღწიოს სიწმინდეს“ (18, 202—203), — წერდა ლუთერი.

ცხადია, ლუთერი არ გამორიცხავს ხელისუფალთა საღამაჯელო ფუნქციას, თუმცა იგი როდი მიაჩნია გადამწყვეტ ფაქტორად. ფრიად დამახასიათებელია, რომ 1525 წელს, როცა გამოდის ლუთერის პოლემიკური ტრაქტატი „ნებისყოფის მონობის შესახებ“, რომელშიც გამორიცხულია ადამიანური ნებისყოფის თავისუფლების შესაძლებლობა, გონების მნიშვნელობა რელიგიური კეშმარტების შემეცნებაში, რეფორმატორი აქვეყნებს მეორე სჯულის განმარტებას, სადაც ჩაზგასმითაა ნათქვამი, რომ ადამიანების მართვისას შიშველ „ძალასა და ხელკეტს“ არ მოაქვს სასურველი გაუმჯობესება, რომ ძალდატანება ველური, უგუნური საქმეა, რომ მხოლოდ ცხოველებს მართავენ ძალდატანებით და ეშმაკური ფანდებით; ადამიანების წარმატებით მართვა კი, — ლუთერის აზრით, — მხოლოდ ისეთ მმართველებს შეუძლიათ, ვინც ფლობს გონებასა და ცხოვრებისეულ გამოცდილებას; ადამიანთან ურთი-

ერთობისას შეიძლება ყველაფერს მიაღწიო მისადმი გონიერი მოპყრობით, რამეთუ ადამიანი ძლიერია გონებით (40, 551—552), — ასკენიდა ლუთერი. გონიერად მართვა კი ლუთერისათვის ნიშნავს იმას, რომ მმართველი კარგად გაერკვეს ცხოვრებისეულ სიტუაციებში და იმოქმედოს მხოლოდ მაშინ, როცა აქვს „დანახვის, ცოდნის, აწონ-დაწონის, გონიერი განსჯის, არსებულის შეცვლის, გადასხვაფერების შესაძლებლობა. მხოლოდ განსჯისა და გაანალიზების შემდეგ თუ შეიძლება მივიღოთ სათანადო გადაწყვეტილება“ (38, 82), — აღნიშნავდა იგი.

რა თქმა უნდა, ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ლუთერი გამორიცხავს დაწერილი კანონებისა და იურისტების საჭიროებას. მას მხოლოდ იმის თქმა სურს, რომ „დაწერილი კანონი და იურისტების რჩევა უმწიკვლო და სრულიად საკმარისი“ როდია (38, 93), რომ მისი თანამედროვე იურისტები და კარისკაცები, უფროსილდებიან რა თავიანთ სიცოცხლესა და მდგომარეობას, ეპირფერებიან ხელმწიფეს, არ ეუბნებიან სიმართლეს, არ შეახსენებენ თავის მოვალეობას (117, 53); ამასთან, ლუთერის აზრით, კანონების ბრმად გადმოღება, მხოლოდ კანონებით მოქმედება, არ კმარა, რამეთუ „როგორი კარგი და სამართლიანი არ უნდა იყოს კანონები, ყველა მათგანს აქვს ერთი ნაკლი: ისინი უძლურნი არიან გაჭირვების წინაშე, წინ ვერ აღუდგებიან მას“ (38, 93). მეტიც, კანონები ხშირად თავად ხდება მრავალი შევიწროებისა და უკმაყოფილების მიზეზი. მაშასადამე, ლუთერის აზრით, „საჭიროა რალაც მეტი“ (38, 93), რომელიც ქვეყნის მმართველს წარმატებას მოუტანს. ხელმწიფემ, რა თქმა უნდა, ხელი არ უნდა ჰკრას იურისტებსა და თავის მრჩეველებს, მათ არ უნდა აწყენინოს უნდობლობით, უნდა მისცეს მოქმედების თავისუფლება, მაგრამ ყველაფერი ეს ისე უნდა გაკეთდეს, რომ „აღვირი მის ხელში იყოს“. იგი თვითონ უნდა უწყვედეს კონტროლს მმართველობასა და სასამართლოს. ეს კი მხოლოდ გონიერ ხელმწიფეს შეუძლია (38, 95—96). და თუ ხელმწიფე, — დასძენს იგი, — „თავის იურისტებზე ჰკვირავს იმას, რომ არის და იმაზე მეტი არ იცის,

რაც სამართლის წიგნებშია“, მაშინ მასზეა ზედგამოჭრილი უკვე ძველად თქმული, რომ „უგუნური მმართველი მრავალ შევიწროებას მოიპოქმედებს“ (38, 93). ერთი სიტყვით, ლუთერს სურს კანონების აღმსრულებლად იყოს ისეთი განათლებული ხელმწიფე, რომელიც კანონებზე მაღლა დგას, უფრო მეტი იცის, ვიდრე მისმა მრჩეველებმა ან კანონის წიგნებშია. ასეთი ხელმწიფე, მისი აზრით, იმით გამოირჩევა, რომ მოქმედებს სახელმწიფოებრივი მიზანშეწონილობისა და რეალური კატეგორიებით, პრაქტიკული ინტერესებით, იგი საკუთარი გონებით განსაზღვრავს, „სად და როდის გამოიყენოს კანონი. მთელი სიმკაცრით, სად და როდის შეარბილოს იგი“. იგივე აზრს გამოთქვამს ლუთერი, როცა წერს: „ხელისუფალი მუდამ უნდა მართავდეს კანონებით, ხოლო უმაღლეს კანონად და საუკეთესო კანონმდებლად დაე იყოს მისი გონება (38, 93). „ჭკუა და გონება კანონების გული და მფლობელია“ (24, 297), — იმეორებს იგი სხვა შემთხვევაში. ასე რომ, მსგავსად განათლებული აბსოლუტიზმის რდეოლოგებისა, ლუთერი „ბუნებრივ გონებას და ბუნებრივ სამართალს“ დაწერილ კანონებზე მაღლა აყენებდა, მასში ხედავდა რთული და ურთიერთსაწინააღმდეგო რეალური სინამდვილიდან გამოსავლის წყაროს. მაშასადამე, როგორც ამას მართებულად შენიშნავს მ. სმიჩინი, ლუთერთან საბოლოოდ თუ არაა გადაწყვეტილი, ყოველ შემთხვევაში დასმული მაინცაა ბუნებრივი სამართლის, სახელმწიფოებრივი პოლიტიკისა და საერო მართვის სფეროებში, აღამიანური გონების სრული რეაბილიტაციის საკითხი. როცა ლუთერს სახელმწიფოს პრაქტიკული მოღვაწეობა გადააქვს საერო სამართლის (ბუნებრივი სამართლის) სფეროში და უშვებს, რომ ხელმწიფეს შეუძლია თავის პრაქტიკულ მოღვაწეობაში იხელმძღვანელოს საკუთარი გონებით, ამით მისი პოლიტიკური კონცეფცია უახლოვდება ახალი დროის პოლიტიკურ კონცეფციას (139, 206), რომელიც სახელმწიფოს ჰერტს „აღამი-

ანური თვალებით და მისი ბუნებრივი კანონები გამოჰყავს გონებ-
დან და გამოცდილებიდან და არა თეოლოგიიდან“ (108, 111).

ახალი დროის პოლიტიკურ კონცეფციასთან
ლუთერის სიახლოვე მქდავნდება მაშინაც, როცა
მას ადამიანის გონების სამსჯავროზე გამოაქვს
თავისი ქვეყნის ხელისუფალთა მოქმედება, რო-
ცა მათგან იგი იმის შეგნებას მოითხოვს, რომ
ისინი თავიანთ ხელისუფლებას მოეკიდნენ არა
როგორც პრივილეგიას ან საკუთრებას, არამედ
როგორც საზოგადოებრივად სასარგებლო მო-
ვალეობას. მმართველმა, — ამბობს ლუთერი, — სა-
კუთარი თავი უნდა ჩათვალოს „მსახურად და
არა ბატონად ხალხისა“ (40, 551), მან არ უნდა იფი-
ქროს: „ქვეყანა და ხალხი ჩემია, როგორც მოვლ-
სურვებ, ისე მოვიქცევი“, პირიქით, იგი იმას უნ-
და ფიქრობდეს, რომ „მე ვეკუთვნი ქვეყანას და
ხალხს, მე უნდა ვიმოქმედო მათი სარგებლობი-
სა და წარმატებისათვის; არა პირად სარგებლო-
ბას, არამედ ქვეშევრდომთა სარგებლობას ვე-
ძიებ და ჩემი თანამდებობითაც მათ ვემსახუ-
რები... დაე მთავარმა უარი თქვას თავის გულში
ხელისუფლების სიტკბოებაზე, დაე მან ყურად-
ღება მიაქციოს ქვეშევრდომთა გაჭირვებას,
იმოქმედოს ისე, თითქოს ეს მათი გაჭირვება მი-
სი საკუთარი გასაჭირი იყოს“ (38, 93—94).

ლუთერთან ვხვდებით ერთ ასეთ საინტერესო გამონათქვამსაც:
„...ჩანს ასევე, რომ საჭიროა უმაღლესი ხელისუფალნი არჩეულ იქ-
ნეს ხალხის ხმათ... საშიში და საზიანოა, თუ ვინმე
ხელთ იგდებს ხელისუფლებას ხალხის ნების
საწინააღმდეგოდ“ (40, 552). მრავლისმეტყველი სიტყვე-
ბია, თუმცა ამას ლუთერი გამოთქვამდა 1525 წელს, იმ დროს, რო-
ცა ილაშქრებდა აჯანყებული ვლახების წინააღმდეგ. მართალია, აქ
გამოთქმული იდეა არატიპურია ლუთერისათვის, მასთან იგი ვერ
პოულობს შემდგომ განვითარებას, მაგრამ იმაზე კი მიუთითებ, რამ
ხალხის ინტერესების გაუთვალისწინებლობა „საშიში და სა-
ზიანოა“.

ხალხის ინტერესების დაცვის კონკრეტულ გამოვლინებად ლუთერს ისიც მიაჩნდა, რომ ხელისუფალთ განუხრელად შეესრულებინათ თავიანთი მოვალეობანი, სახელდობრ, რომ მათ ბოლო მოვლათ რომის პაპისა და მისი აგენტების თარეშისათვის გერმანიაში, არ დაეშვათ მათ სამსახურში შეიძინონ თანამდებობის პარეზის თვინებობა, სისტემატური კონტროლი გაეწიათ მათი საქმიანობისათვის, თვალყური ედევნებინათ საშინაო და საგარეო ვაჭრობისათვის, აელაგმათ მევახშეებისა და სავაჭრო კომპანიების მძარცველური საქმიანობა (19, 35; 37, 182—242) სხვათა შორის, ამ უკანასკნელმა იდეამ გლესთა ომისდროინდელ ჰაილბრონის პროგრამაში პოვა ასახვა (14, 176, 186, 334), შეეზღუდათ ან მოესპოთ მათხოვრული ორდენების მონასტრები და, საერთოდ, მონაზონთა მათხოვრობა. ერთი სიტყვით, ხელისუფალთა უკეთილშობილეს მოვალეობად ლუთერს ის მიაჩნდა, რომ მათ გულთან ახლოს მიეტანათ ქვეყნისა და ხალხის სატკივარი, არ უგულუბელეყოთ ისინი. ვისაც ამის შეგნება დაუკარგავს, მაშასადამე, ლუთერის აზრით, მას ღვთის შიშიც არა აქვს და უბედურება ემუქრება. ქვეშევრდომობსაც აქვო მოთმინების საზღვარი: „გაჭირვება ამსხვრევს ყინულს, მას შეუძლია შესუსროს სამართალიც“ (20, 372).

ამრიგად, თუ ერთ შემთხვევაში (როცა საქმე ეხებოდა ბოროტთა დათრგუნვას და წესრიგის დაცვას) ლუთერი თავისი ქვეყნის საერო ხელისუფალთ რელიგიურ-მორალური პასუხისმგებლობისაგან ათავისუფლებდა და კანონების მკაცრ აღსრულებაში ხედავდა წესრიგის დაცვის გარანტიას, მეორე შემთხვევაში კი (როცა საქმე ქვეყნისა და ქვეშევრდომების ინტერესებს, მათს გაჭირვებას და ზრუნვას ეხებოდა), მსგავსად ჰუმანისტებისა (78, 25), ხელისუფალთაგან მოითხოვდა, რომ ყოველნაირად დაეცვათ ქვეშევრდომთა ინტერესები, უარი ეთქვათ „მკაცრ სამართალზე“ (20, 372).

გერმანიის ხელისუფალთაგან ლუთერი „სამოქალაქო იერარქიის“ უმაღლეს საფეხურზე რომის საღმრთო იმპერატორს აყენებდა. იმპერატორში ხედავდა იგი ერის ერთიანობის სიმბოლოს, თუმცა ისიც ნათელი იყო, რომ სწორედ ეს ერთიანობა აკლდა გერმანიას; ამიტომაც ჭიჭინიღნენ მას რომის პაპი და მისი აგენტები.

არ იქნებოდა ეს, ჩვენ რომ ერთიანი მმართველობა და ხელმწიფე გვყავდეს“ (117, 46),— წერა ლუთერი.

იმპერატორს ლუთერი „ყველა მშობლის დამრიგებლად“ (32, 268) და ლაშქრობის ხელმძღვანელადაც აცხადებდა, თელიდა, რომ მას უნდა გაჰყოლოდა ყველა ქვეშევრდომი, განსაკუთრებით კი ისინი, ვისაც მისგან მიღებული ჰქონდა ლენი (28, 629). ასე უნდა მოქცეულიყვნენ ისინი ომის დროს, რომელიც სამშობლოს დაცვის მიზნით წარმოებდა, ასე უნდა მოქცეულიყვნენ მაშინაც, როცა იმპერატორი შეუდგებოდა საეკლესიო რეფორმისა და რომის პაპის ბატონობისაგან გერმანიის განთავისუფლების საქმეს. ასე ფიქრობდა ლუთერი და ამ იმედით შეეგება იგი 1519 წელს კარლ V იმპერატორად არჩევას. ამ ფაქტთან დაკავშირებით იგი წერდა „გერმანელი ერის ქრისტიანი თავადზნაურობისადმი“ თავის მიმართვაში: „ღმერთმა გვაჩუქა მეთაურად ახალგაზრდა დიდულოვანი რაინდი და ამით უკვე ბევრიც გამოაფხიზლა დიდი და დიდებული საქმეებისაჟვის“ (19, 1). სხვათა შორის, იმპერატორ კარლ V-სადმი ანალოგიურ დამოკიდებულებას იჩენდა ლუთერის თანამედროვე, ცნობილი გერმანელი ჰუმანისტი და რაინდთა იდეოლოგი, ულრიხ ფონ ჰუტენიცი. ამაზე ნაწილობრივ უკვე ვისაუბრეთ, მაგრამ აქაც დავძენთ, რომ ჰუტენი იმპერატორში ხედავდა არა რომელიმე რიგით ხელისუფალს, არამედ „სამშობლოს მამას“ (17, 14) და „მთელი სახელმწიფოს თავისუფლების დამცველს“ (3, 327), თუმცა ჰუტენი იმასაც გრძნობდა, რომ მის ქვეყანაში მოქმედებდა ძალები (მათ შორის რომის პაპიც), რომლებიც ვერ იტანდნენ გერმანიისათვის მზრუნველ იმპერატორს (3, 327). მაგრამ იმპერატორმა ვერ გაამართლა ლუთერისა და ჰუტენის იმედები. კარლ V-სათვის, როგორც ვთქვით, უცხო აღმოჩნდა გერმანული ეროვნული საქმეები, თვით რეფორმაციული მოძრაობაც. ლუთერსა და მის მოძღვრებას იგი დაუპირისპირდა არა მარტო თავისი რელიგიური რწმენის გამო, არამედ იმიტომაც, რომ საფრანგეთის მეფესთან მოსალოდნელ ომში (ვგულისხმობთ „იტალიურ ომებს“) რომის პაპის მხარდაჭერა და თანადგომა ჰქონოდა. მას არ შეეძლო ფუტეერების მომდურებაც, რამეთუ ამ უკანასკნელებმა, მათმა ოქრომ, მნიშვნელოვან როლი შეასრულა კარლ V იმპერატორად გახდომაში. ლუთერი კი

(სხვათა შორის, ჰუტენიცი) ფუგერებისა და სხვა სავაზმო სახლების თვითნებობის აღაგმვას მოითხოვდა, ფუგერებში სავსებით სამართლიანად ხედავდა იგი პაპების მოკავშირეს გერმანიაში. სწორედ ამ ფაქტორებმა განაპირობა ვორმსის ედიქტი (1521 წ.), რომლითაც იმპერატორი ლუთერს „კანონგარეშე“ აცხადებდა. დიდი იყო ლუთერის იმედგაცრუება (218, 93), იგი კარგავს იმპერატორის მხარდაჭერის იმედს. და მაინც, არა მარტო ვორმსის ედიქტის გამოცემის, არამედ, ერთხანს, თვით გლეხთა ომის შემდეგაც, ლუთერი არ ცვლის თავის ძირითად შეხედულებებს: იმპერატორი მითვის კვლავ რჩება უპირველეს მმართველად, თუმცა არც იმის თქმას ერიდება, რომ კარლ V „უბედური ახალგაზრდაა“, რომელსაც ცუდი მრჩეველები ჰყავს. მთელი ვორმსის ედიქტი მან იმპერატორის მრჩეველებს გადააყისრა და გადააბრალა.

იმპერატორისადმი ლუთერის დამოკიდებულებაზე განსაკუთრებული გავლენა მაინც 1530 წლის ამბებმა მოახდინა. საქმე ისაა, რომ ამ წელს ბოლონიაში მყოფ კარლ V, ერთხელ უკვე ნაჟურთხ იმპერატორს, პაპმა ხელახლა დაადგა გვირგვინი. მაღლიერების გრძნობით აღვსილმა იმპერატორმა პაპს აღუთქვა, რომ იარაღით დაიცავდა რომის კათოლიკურ ეკლესიას, დაამყარებდა წესრიგს გერმანიაში. მართალია, აუგსბურგის რაინსტაგზე (1530 წ.) პროტესტანტმა მთავრებმა იმპერატორს განუცხადეს, რომ ისინი მზად არიან შეძლებისდაგვარად, დაემორჩილონ ზოგიერთ მის სურვილს. მაგრამ იმპერატორმა მათგან მოითხოვა უკომპრომისო უკანდახევა „ერთიანი“ ეკლესიისაკენ. მან კვლავ ძალაში შეიყვანა ვორმსის ედიქტი, რომელიც დამოკლეს მახვილივით აღმართა რეფორმაციისა და პროტესტანტი მთავრების თავზე, იგი სიკვდილით ემუქრებოდა ურჩებს. ასეთ ვითარებაში ლუთერმა ლაპარაკი იწყო იმის შესახებ, რომ იმპერატორის უფლებამოსილება განუსაზღვრელი როდია, რომ მას მთავრების თანხმობის გარეშე უფლება არა აქვს შეცვალოს გერმანიის კონსტიტუცია, მიიღოს ახალი კანონი და გაასამართლოს ვინმე; მთავრები იმპერატორთან ერთად ერთ სიმაღლეზე დგანან, იმპერატორი არ უნდა ერეოდეს მათ შინაურ საქმეებში, მთავრები აღარ უნდა ემორჩილებოდნენ მას. ამრიგად, როგორც ლიტერატურაშია აღნიშნული, ლუთერმა ნაბიჯი გადადგა ტერიტორიულად შემოფარგლული მთავრული აბსოლუტიზმისაკენ

(173, 84), თუმცა მთავრების თვითმპყრობელური ხელისუფლება სულაც არ ყოფილა მისი იდეალი; მას შემდეგშიც არაერთხელ გამოუთქვამს მოსაზრება, რომ „გერმანია ერთი ხელმწიფის ძალაუფლების ქვეშ უძლეველი იქნებოდა“ (117, 46).

და მაინც, უნდა ითქვას, ლუთერის დაახლოება მთავრებთან 1530 წლის აღნიშნულ ამბებამდე ბევრად უფრო ადრე დაიწყო. არ შევეხებით საქსონიის კურფიურსტის — ფრიდრიხ ბრძენისა და ლუთერის ადრინდელ ურთიერთობას, რომელიც 1508 წლიდან დაიწყო, აღვნიშნავთ მხოლოდ იმას, რომ ვორმისის ედიქტმა და მისგან გამომდინარე მოვლენებმა ლუთერი დაარწმუნა იმაში, რომ რეფორმაციას არ ექნებოდა იმპერატორის მხარდაკერა. მაშასადამე, საჭირო იყო სხვა ძლიერი მოკავშირის მოძებნა. ასეთ მოკავშირედ კი ლუთერმა რეფორმაციის მომხრე მთავრები ჩათვალა და მათთან დაახლოება დაიწყო. თავის თხზულებაში — „საერო ხელისუფლების შესახებ“, რომელიც, როგორც ვთქვით, ლუთერმა 1523 წელს გამოსცა, მან საერო მთავრების ხელისუფლებაც გაამართლა, უთხრა „ისეთი სიტყვა, რომ ისინი დარჩნენ ქრისტიანებად“ (38, 67). 1524—1525 წლებში კი ლუთერმა რეფორმაციის მომხრე მთავრებს დაუქვემდებარა თვით საეკლესიო გარდაქმნის ორგანიზაციაც (88, 274).

იბადება კითხვა: რამდენად გამართლებული იყო ლუთერის ეს ნაბიჯი? ხომ არ მოასწავებდა მთავრებთან კავშირი ეროვნული ინტერესების დაღატა?

თუ ამოვალთ იქიდან, რომ მთავრები ცენტრიდანულ ძალებს განასახიერებდნენ, მაშინ ეროვნული თვალსაზრისით, ლუთერის ამ ნაბიჯს არა აქვს მორალური გამართლება. მაგრამ აქ უნდა გავითვალისწინოთ მეორე მხარეც: ეს ძალები, რომლებმაც წინ წაიძღვარეს რეფორმაციის იდეა, უპირისპირდებიან ჰაბსბურგულ უნივერსალიზმს და თვით პოლიტიკური იზოლირების პირობებშიც კი ხელს უწყობენ სულიერი ერთობისაკენ სწრაფვას, აღვივებენ რომის კათოლიციზმის წინააღმდეგ ერთიანი ბრძოლის სურვილს და, ამდენად, მათი ქმედება ეროვნული თვალსაზრისით სავსებით გამართლებულია. რა თქმა უნდა, როგორც ამას ზოგიერთი ისტორიკოსი (მაგალითად, მ. სმირინი, მ. შტიინმეტცი) ფიქრობს, ბიურგუარული შეზღუდულობა რომ არა, ლუთერს შეეძლო რეფორმაციის

დაკავშირება გლახურ-პლემბურ ოპონიციასთან, რომელმაც მოახდინა გლახთა ომი გერმანიაში, მაგრამ ასეთი კავშირი, ჩვენი აზრით, მაშინდელ ძალთა თანაფარდობის პირობებში (უპირატესობა მთავრების მხარეს იყო) განწირული იყო დასაბუთებად. მთავრები (როგორც კათოლიკური ბანაკის წარმომადგენლები, ისე რეფორმაციის მოსურნენი) ერთიანი ძალით ბოლოს მოუღებდნენ არა მარტო გლახთა ომს, არამედ რეფორმაციის საქმესაც. პროტესტანტიზმის მოსპობა კი უდიდესი უბედურება იქნებოდა არა მარტო გერმანელებისათვის, არამედ აგრეთვე მთელი მსოფლიოსთვისაც. ევროპის სულიერი განვითარება უსასრულოდ ერთგვაროვანი იქნებოდა. ამდენად, ლუთერის არჩევანი, ჩვენი აზრით, ისტორიულად გამართლებულად უნდა ჩაითვალოს. მას აღმოაჩნდა სწორი პოლიტიკური აღღო. მან გაითვალისწინა ძალთა თანაფარდობა და მთავრების სიძლიერე (222, 109), ის, რომ მოცემული მომენტისათვის გერმანიაში მხოლოდ მთავრებს შეეძლოთ პროტესტანტიზმის დაცვა. ვფიქრობთ, ძირითადად, სწორედ ამით აიხსნება ლუთერის დაახლოება მთავრებთან.

ამ დაახლოების მიუხედავად, შეცდომა იქნებოდა გვეფიქრა, რომ ლუთერი მთავრების აპოლოგიას ეწეოდა, ეპირფერებოდა მათ. მართალია, ამდაგვარი ბრალდება არაერთხელ წაუყენებიათ (მაგალითად, მიუნცერს) (44, 162) მისთვის, მაგრამ, როგორც ლუთერი თვითონაც აღნიშნავდა, მის „პირფერობაში“ „ბევრი მწარე სიმართლეც იყო“ (117, 55). თავისი ქვეყნის „ბატონებისა და მთავრებისათვის“ დამახასიათებელი მანკიერება მას არაერთხელ გამოუმზეურებია, დაუფარავად უთქვამს, რომ „ბრძენი მთავარი იშვიათი ფრინველია“, რომ ისინი „ჩვეულებრივ ან უდიდესი სულელები არიან ან თავზე ხელაღებული ბოროტმოქმედნი“ (38, 88), რომელთაც არსცაღიათ ქვეყნის მართვისათვის, აკი ცხოვრების მიზნად საკუთარი კეთილდღეობისათვის ზრუნვა და დროსტარება გაუხდიათ. მათ, წერდა ლუთერი, უნდა „ისეირნონ მარხილებით, უნდა იმხიარულონ, მათ უნდა მოაგვარონ სარდაფის, სამზარეულოსა და საწოლი დარბაზის საქმეები“ (21, 40). ლუთერის ღრმადრწმენით, მათგან

იღებს სათავეს საზოგადოების ზნეობრივი გა-
 ხრწნაც. „ღრეობა, გარყვნილება, ბანქოსა და
 ძვლის თამაში ახლანდელ დროში, სამწუხაროდ,
 ძალიან გავრცელებულია სასახლეებსა და ქა-
 ლაქებში, სადაც მხოლოდ ეს ისმის: შენი სელა!
 დალიე!“ (21, 49), — წერდა იგი. ფუფუნებითი ცხოვრება და
 დროსტარება, რა თქმა უნდა, „ბევრ ფულს“ მოითხოვდა და მთავ-
 რებიც ყოველ ღონეს ხმარობდნენ იმისათვის, რომ ეს ფულიეშო-
 ვნათ. ისინი, ლუთერის თქმით, „ყოველ მარცვალსა და ჩაღის ღეროში
 გულდენს ხედავდნენ“, მეტიც, ფულის მიღების მიზნით
 ისინი მზად იყვნენ „ეშმაკისათვის მიეყიდათ
 სული“, მოზიარებელად გაეხადათ ქვეყნის მტრე-
 ბი, რომის პაპი და მისი აგენტები, თვით მევახ-
 შეებიც, „ეს ოთხმაგი ქურდები და კაცისმკვლე-
 ლები“, რომლებიც უმოწყალოდ ყველგდნენ
 ხალხს, ხრწნიდნენ ქვეყანას (20, 325). მთავ-
 რების თვითნებობა იქამდეც მიდიოდა, რომ „პა-
 ტარა ქურდ-ბაცაცებს“, რომლებმაც „ერთი ან ნა-
 ხევარი გულდენი მოიპარეს“, ხუნდებს ადებდ-
 ნენ ან სახარჩობელაზე აპყავდათ, თვითონ კი
 (ეშიშრად რომ იპარავდნენ და ძარცვავდნენ
 ქვეყანას) „ოქრომკედში და აბრეშუმში გამო-
 წყობილნი“ ამაყად დააბიჯებდნენ. მართლდე-
 ბოდა ძველი ანდაზა: „დიდი ქურდები პატარა
 ქურდებს ასრჩობენო“ (37, 207). ასეთ ხალხთან,
 რომლებთანაც „სიბილწე იქცა პატიოსნებად და
 მანკიერება სათნოებად“, აბარას გასჭრის „რჩე-
 ვა-დარიგებაო“ (20, 325), — ასკვნიდა ლუთერი.

მთავრების თვითნებობა განუზომლად დიდი იყო სოციალური
 ურთიერთობის სფეროში. ამას მშვენივრად ხედავდა ლუთერი.
 მართალია, იგი იმ აზრს ადგა, რომ ყველა ადამიანმა უნდა იცხოვ-
 როს იმ მდგომარეობის შესაბამისად, რომელიც უჭირავს მას სა-
 ზოგადოებაში, რომ გლეხი უნდა ემორჩილებოდეს თავის ბატონს,
 უნდა ასრულებდეს თავის ვალდებულებებს, ისდიდეს გადასახადს
 და ა. შ., მაგრამ, ამასთანავე, თავის თანამედროვეთა უმრავლესო-

ბისაგან განსხვავებით, ლუთერი თანაგრძნობით ეკიდება უბრალო ადამიანებს, ვერ ეგუება ბატონთა გულქვაობას, დესპოტურ დამოკიდებულებას, რომელსაც იჩენდნენ ისინი თავიანთი ქვეშევრდომების მიმართ (26, 260). „აქამდე, — წერს იგი თავის თხზულებაში „საერო ხელისუფლების შესახებ“, — მთავრები მხოლოდ აწამებდნენ და ყვლეფდნენ ხალხს, რომელსაც ერთმანეთის მიყოლებით ადებდნენ ბაეს, გადასახადებს; ჯიჯინდნენ მას, ვითარცა მგლები ან დათვები. მათთან ამოდ ეძიებდით სიპართლეს, რწმენას ან სამართლიანობას. მათი ყველა მოქმედება ისეთია, რომ თვით ავაჯაკებსა დ ქურდებს შერცხვებოდათ, ეცნოთ ეს მოქმედებანი თავისად. მათი საერო მმართველობა ისეთივე ტირანული გახდა, როგორც სასულიერო ტირანების მმართველობა“ (38, 86). ანალოგიურ აზრს გამოთქვამს ლუთერი „გერმანიის ყველა ქალაქის საბჭოს წევრებისადმი“ მიმართვაშიც, როცა წერს: „ბოროტმოქმედების გრძნობით შეპყრობილი“ მთავარი „ბოროტად იყენებს თავის უფლებებს“, არაფრად აგდებს თანამემამულეთა ბედს, ბღალავს სამართლიანობას და ჩაგრავს ხალხს. ასეთ „უფლება-მოსილს“ იმის გააზრებაც კი არ სურს, თუ როგორ მართოს, მას სხვა არაფერი ამოძრავებს, თუ არა ფიქრი — „მოდო, ამიერიდან ჩვენ ვიბატონოთ, რა გვესაქმება იმათთან, ვინც ჩვენს შემდეგ იქნებიან“ (21, 47). ასეთ მმართველებს, ლუთერის აზრით, ღორებისა და ძაღლებს მართვა უფრო შეეფერებათ, ვიდრე ადამიანებისა (21, 40). ლუთერი მათ „უბედურებას“ უწინასწარმეტყველებს, იმ აზრს შთააგონებს, რომ გლეხების მოთმინებასაც აქვს საზღვარი, ისინი აჯანყდებიან, თუ ბატონებმა არ მოიშაღეს თვითნებობა და ტირანია: „არ შეუძლიათ, არ უნდათ, არ მოგიტმენენ მეტად თქვენს ტირანიას და თვითნებობას... ასლა ის დრო არ არის, რაც უწინ, როცა თქვენ ძაღლებს უსევდით და ნადირობდით ადამიანებზე, როგორც რომელიმე ნადირზე (38, 91), — წერდა იგი. გამაფრთხილებლად მოისმის გლეხთა ომისდროინდელი მისი ეს სიტყვებიც, რომლებითაც მიმართავდა იგი გერმანელ მთავრებს: „თქვენ მართავთ როგორც ტირანები, ჩაგრავთ და აყენებთ იმდენ ვნებას ღარიბ ადამიანებს“, „რომ არ უნდა გქონდეთ გადარჩენის იმედი, თქვენ დაიღუპებით ისე, როგორც ილუპებოდნენ თქვენივე მსგავსნი... თქვენც დაის-

ჯებით, ეს იქნება დღეს, თუ ხვალ, თუ არ გამოსწორდებით“ (26, 260).

ერთი სიტყვით, ლუთერს არ აკლდა მოქალაქეობრივი გამბედაობა — ემხილებინა მთავრების მორალური გახარწილება და გულქვაობა, რომელსაც იჩენდნენ ისინი ქვეშევრდომებისადმი დამოკიდებულებაში. ამასთან, მისთვის დამახასიათებელ ამდაგვარ კრიტიკას და „რადიკალიზმის ელემენტებს“ (139, 129), განსხვავებით ჰუმანისტების ნააზრევისაგან, რომელიც საზოგადოების მხოლოდ ვიწრო წრისათვის იყო ცნობილი, ის მნიშვნელობა ჰქონდა, რომ ისინი ფართო მასებში ვრცელდებოდნენ და სელს უწყობდნენ მათს რადიკალიზაციას, თუმცა ეს „რადიკალიზმი“ ზნეობრივ შეგონებას არ სცილდებოდა, იგი მიზნად ისახავდა ხელისუფალთა არა ჩამოგდებას ან შეცვლას (ამაზე სხვა ადგილასაც გვექნება საუბარი), არამედ მათ ზნეობრივ ვარდაქმნას, იმდაგვარ გამოსწორებას, რომ უბრალო ადამიანებსაც რგებოდათ „ჰაერი და სივრცე ცხოვრებისათვის“ (26, 261). ეს იყო მშვიდობიანი პროგრესის გზა, რომელსაც არსებული წყობილების ფარგლებში რამდენადმე უნდა გაეუმჯობესებინა მშრომელთა მდგომარეობა, უფრო ზომიერი გაეხადა მათდამი მთავრების დამოკიდებულება. თუ რამდენად რეალური იყო ეს მაშინდელ სინამდვილეში, სხვა საქმეა. მაგრამ ის, რომ ლუთერს ამგვარი სურვილები გააჩნდა, მრავლისმეტყველია. მისი ასეთი იდეები, უპირველეს ყოვლისა, იმ შეხედულებების უსაფუძვლობას ცხადყოფს, რომლის მიხედვით, თითქოს ლუთერა, საერთოდ, ხელისუფლებას არ ავალებდა „ადამიანის ცხოვრების პირობების გაუმჯობესებას“, როგორც ამას გერმანელი ისტორიკოსი კ. ჰენრიხსი ამტკიცებს (193, 60). შეიძლება ლუთერს უფრო მეტიც სურდა ხალხისათვის, მაგრამ მაშინდელი ვითარება, ბიურგერობის სისუსტე, მას არ აძლევდა იმის გამბედაობას, რომ უფრო მწვავედ დაეყენებინა ეს საკითხი.

აღსანიშნავია, რომ მთავრების და, საერთოდ, საერთო ხელისუფალთა კრიტიკა, ისევე როგორც უბრალო ადამიანების მდგომარეობის გაუმჯობესებაზე ფიქრი, ლუთერს არც გლეხთა მიხედვით შეემდეგ შეუწყვეტია. ამას მოწმობს მისი თხზულება — „დარიგება, რათა ბავშვები სკოლაში უნდა გვყავდეს მიბარებული“

(1530 წ.), რომელშიაც ლუთერი იმის თქმასაც კი ბედავს, რომ ქვეყნის მართვის უფლება სულაც არ არის მხოლოდ მემკვიდრეობით მიღებული თანამდებობის პირების — იმპერატორის, მთავრების, გრაფების, ბარონებისა და სხვათა პრივილეგია. საერო ხელისუფლებას, მისი თქმით, ის პირებიც (კანცლერები, იურისტები, მრჩევლები, მდივნები და სხვანი) ქმნიან, რომელთა მეტი ნაწილი უბრალო ადამიანების წრიდანაა გამოსული. თანაც ეს უკანასკნელნი ერთგულად იცავენ კანონებს, არიან განათლებულნი (29, 213—214), რომლებსაც ანგარიშს უწევენ თვით ისინიც. ვისაც ხელთ აქვს ძალაუფლება. ამის დასტურად ლუთერს მოაქვს იმპერატორ მაქსიმილიანე I მაგალითი, რომელსაც სასახლის მსახურთა „ბუზღუნზე“, რომ იგი ელჩებად და სხვა თანამდებობებზე ნიშნავს არაწარჩინებულებს, უთქვამს: „მე რა ვქნა? რადგან ისინი (ე. ი. წარჩინებულნი — გ. კ.) უვარგისნი არიან, ძალაუწებურად მიხდება განათლებულთა აყვანა“; ან კიდევ: „აზნაურის შექმნა შემძლია, დოქტორის კი — ვერა“ (29, 224). ამგვარად, ლუთერის აზრით, როცა უბრალო წრიდან გამოსული ადამიანები, თავიანთი ნიჭისა და განათლების წყალობით, იცავენ კანცლერების, იურისტების, მღვწეებისა და სხვა თანამდებობებს, არსებითად, ისინი ქვეყნის მმართველებიც ხდებიან, თუმცა „წარმოშობით არ განეკუთვნებიან უმაღლეს წოდებას“. აქ, ლუთერის თქმით, ღმერთის ნებაც ვლინდება. „ღმერთს, — წერს იგი, — არ სურს, რომ ერთპიროვნულად მართავდეს და ბატონობდეს მხოლოდ ის, ვინც დაიბადა მეფედ, მთავრად, გრაფად ან აზნაურად. ღმერთს სურს, რომ ხელისუფლებას ფლობდნენ ღარიბებიც. სხვაგვარად აზნაურები იფიქრებდნენ, თითქოს ღმერთი კი არა, წარჩინებული წარმომავლობა იძლევა ხელსუფლებას და მმართველობას“ (29, 220, 225). ანალოგიური აზრის შემცველია მისი შემდეგი სიტყვებიც: „შენი და ჩემი შვილი, ბავშვები უბრალო ადამიანებისა, ჩემი აზრით, ყოველთვის იქნებიან მსოფლიოს, საერო და სასულიერო ცხოვრების, გამგებლები“; მათგან ყალიბდება როგორც სასულიერო ხელისუფლება — სულის მოძღვარნი, ისე საერო ხელისუფალთა ის ნაწილი, რომელიც გონებას ფლობს „მუშტის“ საპირისპიროდ. „ეს ასეა, და მარად ასე იქნება“ (29, 226), — ასკენიდა ლუთერი.

ძრავლისმეტყველი სიტყვებია, ნიჭიერება და განათლება აქ წარმოდგენილია როგორც სოციალურ ფენათა შორის აღმართული მიჯნებისა და ჯებირების გადალახვის ერთგვარი საშუალება, დღეს თავისებური სანქცია, რომელიც უბრალო ადამიანთა შვილებს ქვეყნის მართვა-გამგეობაში (თუნდაც კანცლერებს, იურისტებს, მდივნებს და სხვათა სახით) მონაწილეობის უფლებას ანიჭებს. ამით ლუთერი ეხმიანება (ან წინ უსწრებს) თავისი თანამედროვე ჰუმანისტებისა თუ მომდევნო ხანის გამოჩენილი მოაზროვნეებია (განსაკუთრებით განმანათლებლების) პროგრესულ იდეებს. (129, 130).

ამრიგად, ესება რა საერო ხელისუფალთა უფლება-მოვალეობას (არა მარტო გლეხთა ომამდე, არამედ მის შემდეგაც), ლუთერი გამოთქვამს არაერთ პოზიტიურ იდეას, რომელიც არა მარტო ლუთერის მოღვაწეობის ეპოს, არამედ უფრო გვიანაც ინარჩუნებდა აქტუალობას. ეს კიდევ უფრო თვალსაჩინო გახდება, როცა ვავეცნობით ლუთერის შეხედულებებს ომისა და მშვიდობის შესახებ და პედაგოგიკის საკითხებზე მის მიერ გამოთქმულ აზრებს.

§ 3. ლუთერი ომისა და მშვიდობის შესახებ

ლუთერს გამოთქმული აქვს ფრიად საყურადღებო აზრები მშვიდობის, ომისა და სამხედრო საქმის შესახებ, რომლებიც მნიშვნელოვანწილად ავსებენ მის საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ შეხედულებებს. ამდენად, მათი გვერდის ავლა მართებული არაა.

ამათვისვე ვიტყვი, რომ ლუთერის სახით ჩვენ საქმე გვაქვს საყოველთაო მშვიდობის არა ისეთ მებოტბესთან, როგორიც იყო ერაზმ როტერდამელი. იგი, მით უფრო, არც კლაუზევიცის მასშტაბის სამხედრო თეორეტიკოსია და არც დელბრიუკის დონის სამხედრო ისტორიკოსი. ლუთერის თხზულებებში ჩვენ ვერ ვხედავთ სამხედრო საქმის ცოდნის თუნდაც ისეთ გამოვლინებას, როგორსაც ამჟღავნებენ მისი თანამედროვენი — იტალიელი ნიკოლო მაკიაველი და შვეიცარიელი ჰულდრიხ ცვიგლი. ჩვენ არც იმის თქმა გვსურს, რომ ლუთერის შეხედულებანი მშვიდობაზე, ომისა და სამხედრო საქმეზე სავსებით მისაღებია დღევანდელი მშვიდობისათვის, რომ ისინი მოკლებულია რეაქციულ ელემენტებს, მაგრამ ლუთერის

თხულებებში ჩვენ ვხვდებით ისეთ გამონათქვამებსაც, რომელთაც დღესაც არ დაუკარგავთ მნიშვნელობა და აქტუალობა.

ლუთერს ცხოვრება და მოღვაწეობა მოუხდა იმ დროს, როცა იტალიურმა ომებმა (1494—1559 წწ.) საერთო ევროპული ხასიათი მიიღო; მათში ჩაბმული აღმოჩნდნენ: „რომის საღმრთო იმპერია“ (გერმანია), ესპანეთი, საფრანგეთი, იტალიის სახელმწიფოები, ინგლისი, შვეიცარია. უშუალოდ ლუთერის რეფორმაციულ მოღვაწეობას დაემთხვა ის ოთხი ომი (1521—1526 წწ., 1527—1529 წწ., 1536—1538 წწ., 1542—1544 წწ.), რომლებიც წარიმართა „რომის საღმრთო“ იმპერატორ კარლ V და საფრანგეთის მეფე ფრანსუა I შორის. კარლ V წილად ხვდა ბრძოლა ოსმალებთანაც, რომლებიც თავს დაესხნენ პაბსტურგთა სამფლობელოებს გერმანიაში. მრავალ წვრილ-წვრილ სამთავროებად დაქუცმაცებულ გერმანიაში ხშირი იყო შინაფეოდალური ომებიც, რომელთა მომსწრეც თვითონ ლუთერი იყო. ამასთანავე, იგი მოწმე გახდა გლეხთა დიდი ომისაც, რომელიც ფართოდ გაიშალა გერმანიაში 1524—1526 წლებში.

რა თქმა უნდა, ყველაფერი ეს არ შეიძლება დარჩენილყო ლუთერის ყურადღების გარეშე. უშუალოდ ამ ომების გაღვინთა და შთაბეჭდილებებით არის დაწერილი მისი თხზულებანი: „მომარებასაც ხომ შეუძლიათ აგრეთვე იყვნენ ნეტარნი“ და „თურქების წინააღმდეგ ომის შესახებ“.

ამ თხზულებების სათაურების წაკითხვამ შეიძლება გვაფიქრებინოს, რომ მათ ავტორს საეჭვოა პროგრესული გამონათქვამებო გააჩნდეს ომსა და მშვიდობაზე: აკი ავტორი, როგორც ეს პირველი თხზულების სათაურიდან ჩანს, მეომართა სამოთხეში მოხვედრის შესაძლებლობას უშვებდა (ეს საკითხის ერთი მხარეა, რაზეც მოგვიანებით ვისაუბრებთ), სინამდვილეში კი, როგორც ამ თხზულებების საფუძვლიანი გაცნობა დაგვარწმუნებს, ერაზმ როტერდამელის მსგავსად, ლუთერიც მკაცრად გმობს ფეოდალურ, აგრესიულ ომებს, რომლებიც ანადგურებენ ყოველსავეს — რელიგიას, საერო და სოციალური მმართველობას. „სიღატაკე თუ სიძვირე კუდად მას თან სდევს“ (23, 206). ასევე გმობდა ლუთერი „თოფსა და დენსს“, უწოდებდა მათ „უბედურების მომტან ინსტრუმენტს“, რომელიც ანგრევს „ქედელსა და კლდეს, ადამიანს აიტაცებს ჰაერში“. ასე რომ, თოფის წინააღმდეგ ყოველგვარი ძალა უძლეურია. „ადამს“

რომ ეხილა ეს ინსტრუმენტი, რომელიც შექმნეს მისმა შეილებმა. დარდისაგან მოკვდებოდა“ (32, 323), — დასძინს ლუთერი. მაშასადამე, ლუთერის აზრით, „სულელია“ ყველა ის, ვინც შეუპყრია ომის სურვილს, ვინც „პირველი იშიშვლებს მახვილს“ (28, 628, 646).

ნიშანდობლივია ისიც, რომ ლუთერი არ კმაყოფილდება ომების ზოგადი კრიტიკით და, მისი თანამედროვე მოწინავე ადამიანების მსგავსად, აყენებს ომების თავიდან აცილების კონკრეტულ წინადადებებსაც: მიმართავს რა თავისი ქვეყნის მმართველებს, ლუთერი მათგან მოითხოვს ზრუნვას კეთილმეზობლური ურთიერთობის დამყარებაზე როგორც გერმანიის ფარგლებში, ისე მის გარეთ. მმართველებმა თავად უნდა გამოიჩინონ ინიციატივა და სადაცო საკითხები უნდა გადაჭრან მშვიდობიანი მოლაპარაკებისა და შეთანხმების გზით. ასეთი სწრაფვა, ფიქრობს ლუთერი, ხელისუფალთა უწმინდესი მოვალეობაა (38, 99). „როცა მრავალტოტიან ზეს მოსჭრიან და მისი შეტანა სურთ სახლში, კენწეროში კი არ უნდა წაავლონ ხელი“, რადგან ასეთ შემთხვევაში ყველა ტოტი დაიმტვრევა, არამედ „პირიქით უნდა მოიქცნენ — ხეს ძირში უნდა ჩასჭიდონ ხელი და ისე გასწიონ. ასევე უნდა მოიქცნენ, როცა მშვიდობის დამყარება სურთ. ერთმა მეორეს უნდა დაუთმოს, ხოლო თუ ერთი სიმართლეს იჩემებს და მეორეს არ უთმობს, ისინი ვერასოდეს ვერ შეთანხმდებიან“ (32, 288—289). იგივე აზრს შეიცავს ლუთერის ეს გამონათქვამიც: „ორი თხა ერთმანეთს რომ შეხვდეს, ვიწრო ხიდზე, როგორ უნდა მოიქცნენ ისინი? არც ერთს არ უნდა უკან დახევა, გვერდს კი ვერ აუვლიან ერთმანეთს, და თუ ერთმანეთს დაეჭახებინან, ორივენი წყალში ჩავარდებიან და დაიხრჩობიან. მაშ რა უნდა ქნან მათ? ერთი უნდა დაწვეს, რათა მეორეს გზა მისცეს და ორივე გადარჩება. ასე უნდა იქცოდნენ ადამიანებიც, რათა აიცილონ ჩხუბი, შუღლი და ომი“ (32, 291). ერთი სიტყვით, ლუთერის აზრით, ყოველ ხელისუფალს უნდა ამოძრავებდეს ასეთი ფიქრი: „მუდამ მშვიდობის ერთგული ვიქნები, თუ ამას ჩემი მეზობლებიც მოისურვებენ“ (28, 645). ამასთანავე, ლუთერი სა-

ხელმწიფოთაშორის ურთიერთობაში ვერაგული პოლიტიკის წინააღმდეგი იყო. მას საძრახის საქციელად მიაჩნდა სახელმწიფოს მეთაურთა ისეთი მოქმედება, როცა ისინი სიტყვით მშვიდობას იცავენ, საქმით კი მას საფუძველს უთხრიან (28, 646). ამრიგად, გმობსრა ომებსა და მათ გამჩალებლებს, ლუთერი საყოველთაო მშვიდობის მქადაგებლად გამოდის. ამდენად, მტკიცება, თითქოს ლუთერთან ჩვენ ვხვდებით მსოფლიო მასშტაბით „წესრიგის“ (ე. ი. მშვიდობის) შენარჩუნების საქმეში ძალის (თვით ომის ჩათვლით) გამოყენების მოთხოვნას, როგორც ამას გერმანელი ისტორიკოსი გ. რიტერი ცდილობს (216, 23—37), უმართებულოა. მართალია, „ორი სამეფოს“ ლუთერისეული კონცეფცია შეიცავს თეზისს. რომლის მიხედვითაც, ღვთის მიერ დაწესებული საერო ხელისუფლება ვალდებულია „წესრიგი“ შეინარჩუნოს ქვეყანაში, მაგრამ ამ შემთხვევაში ლუთერს მხედველობაში აქვს არა მთელი მსოფლიო. როგორც ეს გ. რიტერს ჰგონია, არამედ კონკრეტულად თავისი ქვეყანა და მისი შინაგანი პრობლემები. თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ გ. რიტერს მოღვაწეობა მოუხდა ნაციტური რეჟიმის წლებში, მაშინ ცხადი გახდება, რატომ დასჭირდა მას ლუთერისეული „წესრიგის“ განვრცობა მთელი მსოფლიოს მასშტაბით.

ლუთერი საგარეო ომის წინააღმდეგი რომ იყო, ეს ჩანს მისი გამონათქვამებიდან, რომლებშიაც მხილებულია ომის ნამდვილი გამჩალებლების ბუნება და მისწრაფებანი. ლუთერი დარწმუნებულია, რომ ომი მოსახლეობის ფართო ფენების ინტერესებიდან არ გამომდინარეობს, ლუთერი კიცხავს მათ მთავარ გამჩალებლებს — „ძლიერთა ამა ქვეყნისათა“, რომლებსაც ომების გზით სურთ მოიპოვონ მეტი პატივი, დიდება და ქონება, გაზარდონ თავიანთი სამფლობელოები ან კიდევ მათ ამოძრავებთ მეზობლებზე ჯავრის ამოყრის სურვილი და შურისძიება (35, 302).

ლუთერის განსაკუთრებულ რისხვას იწვევდა რომის კათოლიკური ეკლესიის მესვეურების როლი ომების გაჩაღების საქმეში. იგი ბრალს სდებდა პაპებს იმაში, რომ ისინი ხშირად აქტიურად მონაწილეობდნენ როგორც სახელმწიფოთაშორის, ისე ძმთა-მკვლელ ომებში. მათ ბუხანათურ საქციელს, ლუთერის აზრით, საზღვარი არ ჰქონდა გერმანიაში: „რამდენჯერ განკვეთეს და გადააყენეს პაპებმა იმპერატორები, რათა თვითონვე დაესაკუთრები-

ნათ მისი უფლებები, როცა შეჩვენების გზით ვერ აღწევდნენ იმპერატორის ჩამოგდებას, მაშინ ისინი კურფიურსტებში განხეთქილებას ჩამოავდებდნენ ხოლმე, რათა ურჩი იმპერატორი გადაეყენებინათ და თავიანთი სურვილის მიხედვით, სხვა აერჩევიდნენ, რომ ამ გზით იმპერატორზე და კურფიურსტებზე მალა მდგომი ზღლისუფალნი გამხდარიყვნენ. ზოგჯერ აღწევდნენ კიდევ ამას. ზოგჯერ ვერა, მაგრამ ამ საქმეს ყოველთვის სისხლისღვრა მოსდევდა“ (22, 188). ვერ ვიტყვით, რომ ლუთერმა პირველმა წაუყენა ასეთი ბრალდება პაპებს. ცნობილია, რომ ადრეც და, განსაკუთრებით მას შემდეგ, რაც ლუთერის თანაქედროვე გერმანელმა ჰუმანისტმა ულრიხ ფონ ჰუტენმა 1517 წელს გამოაქვეყნა ლორენცო ვალას თხზულება „კონსტანტინეს ნაბოძრის შესახებ“, რომელშიც მხილებული იყო ყველა ის სიყალბე, რასაც ემყარებოდა პაპების საერო ხელისუფლება, მასთან დაკავშირებული მრავალი ინტრიგა და ოპი, არაერთი ცნობილი ადამიანი გმობდა პაპებს ან საქციელს. მაგალითად, პაპების სამარცხვინო როლზე ომების გაჩაღების საქმეში მიუთითებდნენ ერაზმი და ჰუტენი. შვეიცარიელი რეფორმატორი ჰულდრაიხ ცვინგლი კი თავის „67 თხზისში“ დაუფარავად წერდა: „სულიერ მამებს სისხლიან დავათა გამოსწორება კი არ სურთ, არამედ, პირიქით, ისინი ქმნიან მათ. ჩვენს დროში ვინ არ ხედავს, რომ პაპია მიზეზი ხანგრძლივი ომისა (საუბარია იტალიურ ომებზე — გ. კ.); იგი ვერ იტანს ხან იმპერატორს, ხან მეფეს და ამგვარ დავამდე დაჰყავს საქმე ქრისტესა და მშვიდობის სახელით“ (47, 350). ამ ავტორების მსგავსად, ლუთერიც იმ დასკვნამდე მიდიოდა, რომ პაპების სამარცხვინო როლს ომების გაჩაღების საქმეში მანამდე არ მოეღება ბოლო, ვიდრე მათ არ ჩამოერთმევათ უკანონოდ მითვისებული საერო ხელისუფლება, ვიდრე მათი მოღვაწეობის საფერო არ შემოიფარგლება მხოლოდ სასულიერო საქმეებით (19, 22—23).

ამგვარად, ცხადი ხდება, რომ ლუთერი გამოდიოდა დამპყრობლური, სხვისი მიწების მიტაცებისათვის წარმოებული უსამართლო ომების წინააღმდეგ, გმობდა ანექსიას და ყველა იმათ. ვინც ომების გაჩაღების საქმეში აქტიურად მონაწილეობდა. მშვიდობისათვის ზრუნვა მიაჩნდა მას ხელისუფალთა უკეთილშობილეს მოვალეობად.

მართალია, ლუთერი ხაზგასმით აჩაღდ არ ამბობს, რომ ომის აღმოფხვრის საქმეში ფართო მასებსაც უნდა მიეღოთ მონაწილეობა, მაგრამ, თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ იგი ქვეშევრდომებისაგან მოითხოვდა უარის თქმას უსამართლო ომში მონაწილეობაზე (ამაზე უფრო დაწვრილებით ქვემოთ ვისაუბრებთ), მაშინ ცხადია, რომ ლუთერი, ერაზმის მსგავსად, მშვიდობისათვის ზრუნვას, ხელისუფლებთან ერთად, რიგით ადამიანებსაც აკისრებდა.

ომის საწინააღმდეგო ლუთერისეულ გამონათქვამებზე რომ ვმსჯელობთ, ამით იმის თქმა კი არ გვსურს, რომ ლუთერი, საერთოდ, უკუღებელყოფდა ყოველგვარი ომის, მათ შორის ეროვნულ-განმათავისუფლებელი ბრძოლის, საუბრობას. ეს რომ ასე არ არის, ჩანს ომების მისეული კლასიფიკაციიდან. მართალია, ომების დახასიათებისას ლუთერი არ იყენებს „სამართლიანი“ და „უსამართლო“ ომების ცნებებს, მაგრამ მის ქვემოთ მოტანილ გამონათქვამში აშკარად შეიმჩნევა ამგვარი კლასიფიკაციისაკენ მისწრაფება. „თუ მე მეზობელი მაიძულებს დავიწყო ომი, — წერდა ლუთერი, — ასეთ ომს უნდა ეწოდოს არა მხოლოდ ომი, არამედ — იძულებითი... თავდაცვა. ეს იმიტომ, რომ ომი ომისაგან უნდა განირჩეოდეს, სახელდობრ, ომი, რომელსაც ზოგიერთი იწყებს მონდომებით და სურვილით, სანამ მას თავს დაესხმის ვინმე, და ომი, რომელსაც ზოგიერთს თავს მოახვევენ და იძულებენ, აიცილებლობას უქმნიან იომოს“. „პირველს, — განგრძობდა იგი, — ჩვენ შეგვიძლია ვუწოდოთ ომი ომისადმი სიყვარულის გამო, მეორეს კი — ომი აუცილებლობის გამო“ (28, 648). ამრიგად, სამშობლოს დაცვის მიზნით წარმოებულ ომს ლუთერი სამართლიან ომად აცხადებდა. უფრო მეტიც, ასეთ ომს იგი ლეთის საწყებას ანიჭებდა — ამბობდა, ასეთი ომი „ღმრთისათვის საამოა“ (28, 648). ამ პრინციპიდან გამომდინარე ლუთერი, როცა თავის თანხლებას იწვრდა: „მეომრებსაც შეუძლიათ, აგრეთვე, იყვნენ ნეტარნი“, რომ სამშობლოს დაცვის მიზნით წარმოებული კაცყლა მათ ცოდვად არ ჩაეთვლებათ. სხვათა შორის, ანალოგიურ ასრს გამოთქვამდა ერაზმიც: „ადამიანის მოკვლა მაშინ არ არის ცოდვა, როცა იგი შენს სამშობლოს ეხმარის თავს“ (8,879). ამრიგად, როგორც ერაზმის,

ისე ლუთერთან, სამშობლოს დაცვის საქმე წმიდათაწმიდა ნოვალ-ობაღ იყო გამოცხადებული.

აღსანიშნავია, რომ ლუთერი თვით სამართლიანი ომის შემთხვევაშიც ყოველგვარი აჩქარების წინააღმდეგი იყო. როგორც ზემოთაუ ვთქვით, ასეთი ომის დაწყებას იგი მოითხოვდა მხოლოდ ამ შემთხვევაში, თუ თავდასხმის საშიშროების წინაშე მყოფი ქვეყნის მმართველის მხრიდან სადავო საკითხის მშვიდობიანი გადაჭრის ყოველი ცდა უშედეგოდ ჩაივლიდა. ლუთერი წერდა, რომ თუ მშვიდობისაკენ სწრაფვას არ გამოიჩინეს „შენი ნეწობელი, მაშინ შენ შეგიძლია დაცვა სუფთა ღინდისით აწარმოო“ (28, 645). სწორედ ამ პრინციპიდან გამომდინარე ლუთერი, როცა ამართლებდა იმპერატორ კარლ V ბრძოლას საფრანგეთის მეფის წინააღმდეგ, თუმცა ვერ ვიტყვით, რომ აქ იგი ყველაფერში თანამიმდევრული და მართალი იყო. მხედველობაში ჰქონდა რა იტალიური ომები, ლუთერი წერდა: „საფრანგეთის მეფეს რომ არ წამოეწყო ომი იმპერატორ კარლთან, მას არ გაანადგურებდნენ და იგი (ე. ი. საფრანგეთის მეფე — გ. კ.) ასე სამარცხეინოდ არ ჩაეარდებოდა ტყვედ“ (28, 646)¹. მაშასადამე, ხელმძღვანელობდა რა ტრადიციული გაგებით, რომლის მიხედვით, იტალია „რომის საღმრთო იმპერიის“ შემადგენელი ნაწილია, ლუთერი კარლ V მოქმედებაში ხედავდა ოდითგან შექმნილი იმპერიის დაცვის უფლების გამოვლენას. რამდენად სწორია ასეთი პოზიცია, ეს სახვა საქმეა. ამ შემთხვევაში ლუთერი გამოჩნკლისი არ ყოფილა, ლუთერამდე ბევრად უფრო ადრე იმპერიის ერთიანობის იდეას დანტე ალიგიერიც იცავდა თავის თხზულება „De monarchia“-ში (50, 31). ანალოგიური აზრისა იყო ლუთერის თანამედროვე ბევრი მოწინავე ადამიანიც, მაგრამ ის გარემოება, რომ ლუთერი, საერთოდ, გმობდა უსამართლო ომებსა და ამ ომების წამომწყებთ, მოსაწონი და პროგრესულია. იტალიური ომების შეწყვეტის შესაძლებლობას იგი მხოლოდ იმაში ხედავდა, რომ ფრანგებს ხელი უნდა აეღოთ იმპერიის ხელყოფის განზრახვაზე და რადგანაც მათ პირველებმა დაიწყეს ომი, ასევე პირველებს უნდა შეეწყვიტათ იგი (28, 646).

¹ ცნობილია, რომ იმპერატორმა კარლ V 1525 წელს პავიასთან გაანადგურა ფრანგთა არმია და ფრანსუა I ტყვედ ჩაიგდო.

ანალოგიური პოზიცია ეკავა ლუთერს, როცა ოსმალებთან ომის საჭიროების საკითხს ეხებოდა. თუ 1526 წელს დაწერილ თხზულებაში — „მეომრებსაც ხომ შეუძლიათ, აგრეთვე, იყვნენ ნეტარნი“ — მას საჭიროდ არ მიაჩნდა თურქების წინააღმდეგ ომი, ვინაიდან ისინი „თავიანთ სამშობლოში გაბრუნდნენ“ (28, 662). მოგვიანებით, 1529 წელს, როცა თურქებმა უშუალო საფრთხე შეუქმნეს გერმანიას, ლუთერმა კატეგორიულად მოითხოვა, რომ გერმანელები მტკიცედ შებრძოლებოდნენ მათ. თურქს, მისი აზრით, არა აქვს უფლება თავს დაესხას „იმ ქვეყნებს, რომლებიც მას არ ეუთვნის. ცხადია, მისი ომი სუფთა ბოროტებასა და ძარცვას წარმოადგენს“ (35, 300).

ოსმალებთან ომის საჭიროების საკითხს ლუთერი სხვა კუთხითაც აშუქებდა. მას ღრმად სწამდა, რომ თურქები მის ქვეყანას ემუქრებიან არა მარტო ძარცვის შიშით, არამედ რელიგიური მოსაზრებების გამოც. ამიტომაც, ფიქრობდა იგი, თურქებთან ომის დროს ბრძოლის ორი ფორმა — „სულიერი ომი“ და „სორციელ ომი“ — შეხამებულად უნდა იქნეს გამოყენებული. მხოლოდ ასეთ მოქმედებას მოაქვს წარმატება.

ბუნებრივად იბადება კითხვა: რა კონკრეტულ შინაარსს გულისხმობდა ლუთერი „სულიერ ომსა“ და „სორციელ ომში“. მისი თხზულებების გაცნობა გვარწმუნებს, რომ მასთან „სულიერი ომი“ — ესაა საკუთარი, ქრისტიანული რელიგიის უპირატესობის ჩვენება და ამ გზით ისლამის დასაყრდენი „ძალისა და ღვთაებისათვის“ ძირის გამოთხრა. ეს ნიშნავს იმას, რომ „ლოცვითა და ღმერთისადმი ვედრებით“ (და არა „მუშტებით... როგორც ამას პაპი და მისი მსახურები“ ქადაგებდნენ) დაიძლიოს ალაჰი, თურქების ღმერთი, რომელიც, ლუთერის აზრით, ეშმაკს წარმოადგენს; ნაჩვენები უნდა იქნეს ყურანის დამღუბველი მნიშვნელობა და ანტი-ქრისტიანული ხასიათი, რომელიც ისლამში ვლინდება სამ გარემოებაში: ჯერ ერთი, მუჰამედი დაყენებულია ქრისტეზე მალღა, მეორე, დაშვებულია სამფლობელოების გაფართოება „მახვილს მეშვეობით“; მესამეც, გამართლებულია უპატივცემულობა ცოლ-ქმრული დამოკიდებულებისადმი (35, 301). როგორც ვხედავთ, ბრალდებანი საკმაოდ სერიოზულია. ცხადია, ლუთერს ისლამის ამგვარი კრიტიკითა და ქრისტიანული რელიგიის უპირატესობის

ჩვენებით სურდა გერმანიის საზღვრებს მომდგარი ოსმალების იღუპრი განადგურება, ეს მიაჩნდა მას მათი „ხორციელი“ განდევნა-საწინდრად. აქი იგი წერდა: „თუ ჩვენ ჯერ არ დავამარცხებთ თურქების ღმერთს, რომელიც ეშმაკს წარმოადგენს, მაშინ უნდა გვეზონოდეს იმისა, რომ თურქების დამარცხება არცთუ ისე ადვილი საქმე იქნება“ (35, 300).

რაც შეეხება „ხორციელ ომს“, ლუთერი ფიქრობდა, რომ იგმიმართული უნდა იქნეს „ურწმუნო“ თურქების ხორციელი მიწრაფებების აღკვეთისაკენ. რამდენადაც თურქები განადგურებით ემუქრებიან არა მარტო „ქრისტიანულ რწმენასა და თვით იესო ქრისტეს“, არამედ გერმანიასა და გერმანულ ხალხს (35, 301), ამდენად, ლუთერის აზრით, საჭიროა მათი განდევნა ყოველგვარი იარაღის — „აბჯრის, თოფის, ცხენისა და ადამიანის“ გამოყენებით. უფრო მეტიც, აგრესორის წინააღმდეგ ბრძოლას იგი ქრისტიანულ საქმედ აცხადებდა. „ქრისტიანული საქმეა, სიყვარულის საქმეა, — წერდა ლუთერი, — უშიშრად სცემო, ძარცვო, გადაბუგო მტერი და ყველაფერი მტრისა, მოიძოქმედო ყოველივე, რასაც ზიანი მოაქვს მტრისათვის“ (38, 99). ამასთანავე, ლუთერი კატეგორიული წინააღმდეგი იყო იმისა, რომ მისი ქვეყნის ჯარისკაცებს მიემართათ მოწინააღმდეგეთა „ქალებისა და ქალიშვილების გაუპატიურებისათვის“ (38, 99). ასეთ ქცევაში იგი ხედავდა საძრახის საქმეს, მიუღებელს ქრისტიანული მორალისათვის.

როდესაც „სულიერი“ და „ხორციელი“ ომებას აუცილებლობას ეხება, ლუთერი იხილავს საკითხსაც, თუ ვინ უნდა წარმართოს თითოეული მათგანი. სულიერი ომის წარმართვა, მისი აზრით, მხოლოდ „ქვეშარბიტი ქრისტიანების“ (ე. ი. ქვეშარბიტად მორწმუნე სასულიერო პირების) მოვალეობაა, ესაა მათი ქრისტიანული საქმე; სწორედ მათ უნდა ამხილონ ისლამის დამღუპველობა და მისი ანტიქრისტიანული ხასიათი, ის, რომ ისლამით მოწამლული თურქები იქცნენ „ეშმაკის მსახურებად“ და განადგურებით ემუქრებიან არა მარტო ქრისტიანულ ქვეყნებსა და ქრისტიანებს, არამედ „ქრისტიანულ რწმენას და თვით იესო ქრისტესაც“.

ხორციელი ომის წარმოების უფლება კი, ლუთერის აზრით, გააჩნიათ საერო ხელისუფალთ. მხედველობაში ჰყავდა რა გერმანიის იმპერატორი კარლ V, ლუთერი წერდა: „იმპერატორმა, რო-

გორცსაერო ხელისუფალმა, თურქებთან ომი თვითონ უნდა იკისროს... ეს იმიტომ, რომ თურქი თავს ესხმის მის ქვეშევრდომება და მის სამეფოს, და იგი, როგორც წესიერი ხელისუფალი, დაყენებული ღმერთის მიერ, ვალდებულია დაიცვას თავისიანები“ (35, 301). ამასთანავე, ლუთერის აზრით, იმპერატორმა „ხორციელი ომი“ უნდა აწარმოოს არა შურისძიებისა და ჯავრის ამოსაყრელად ან იმისათვის, რომ „მიიღოს დიდი პატივი, დიდება და ქონება და გაზარდოს თავისი ქვეყანა“ (35, 302), ან იმისათვის, რომ თავის ქვეყანას თავიდან ააცილოს მოსახლეობის სიჭარბითა და მოუსაველიანობით გამოწვეული სიძვირე და სოციალური აფეთქება, როგორც ამას ულრიხ ფონ ჰუტენი ქადაგებდა¹, არამედ მხოლოდ იმისათვის, რომ დაიცვას თავისი ქვეყანა და ხალხი. განსხვავებით ცენგლისაგან, რომელიც თავდაცვითი ომების აუცილებლობას რელიგიური მოტივებითაც ასაბუთებდა (208, 151), ლუთერი კატეგორიულად ილაშქრებდა იმის წინააღმდეგაც, რომ იმპერატორს „ახარების საქმეში ჩაერთო ომის საქმე“ (174, 297), რომ ეკლესიის მფარველობის მოტივით მას ადამიანები ეხოცა. თუ იმპერატორი მაინცდამაინც არ დაიშლის და მოისურვებს „თურქების როგორც ურწმუნოების და ანტიქრისტიანების (და არა როგორც მისი ქვეყნის მტრების) გაწყვეტას, — წერდა იგი, — მაშინ მას ეს უნდა დაეწყო არა თურქებიდან, არამედ პაპიდან, ეპისკოპოსებისა და სამღვდელოებიდან; ამისათვის შეიძლებოდა მას ჩვენი და საკუთარი თავიც კი არ დაეზოგა; ეს იმიტომ, რომ მის საქმედომიც არის საძაგელი კერპთაყვანისმცემლობა“ (35, 302).

ამრიგად, როცა „სასულიერო“ და „საერო“ საქმეებში მოქმედების სფეროებს მიჯნავს, ლუთერი ავითარებს იმ აზრს, რომ იმპერატორის მოვალეობას შეადგენს თავისი ქვეყნისა და ხალხის დაცვა მხოლოდ „ხორციელი“ ხელყოფისაგან. ე. ი., მისი აზრით, იმპერატორის ბრძოლას თურქების წინააღმდეგ საფუძვლად უნდა დაედოს არა ის, რომ ისინი „ურწმუნონი“ არიან, არამედ ის, რომ

¹ ულრიხ ფონ ჰუტენი ომების საპირობებს ასაბუთებდა არა მარტო ვარკიანი სამიწროების თავიდან აცილების მიზნით, არამედ თვით ქვეყნის შიგნით მოსალოდნელი სოციალური აფეთქების აცილების აუცილებლობითაც. ასეთ აზრს გამოთქვამდა იგი თავის თხზულებაში — „თურქული სიტყვა“ (16, 126).

თურქნი ხელყოფდნენ მის სამეფოსა და ქვეშევრდომებს. აღსანიშნავია, რომ ლუთერი ასე უდგებოდა გერმანიის სხვა ხელისუფალთა — მთავართა უფლება-მოვალეობასაც. მისი აზრით, „გერმანიის მთავრები და ბატონები მხოლოდ თავიანთთვის როდი უნდა ზრუნავდნენ, მათ უნდა ესმოდეთ, რომ ისინი არიან მმართველნი, რომლებიც სხვებს ეკუთვნიან“. ეს იმას ნიშნავს, რომ ისინი ვალდებული არიან დაიცვან თავიანთი ქვეშევრდომნი და მშვიდობა შეუნარჩუნონ მათ. ეს მათი „სინდისის საქმე“ უნდა იყოს (28, 648).

ამრიგად, ვაანალიზებთ რა ლუთერის შეხედულებებს სამართლიან და უსამართლო ომებზე, აგრეთვე, სამართლიან ომებში ხელისუფალთა უფლება-მოვალეობაზე, მივდივართ იმ დასკვნამდე, რომ ამ შეხედულებებიდან ზოგიერთი რამ დღესაც მისაღები და აქტუალურია. ამასთანავე, სამართლიანი და უსამართლო ომების ლუთერისეულ კლასიფიკაციაში არის ისეთი მომენტებიც, რომელთა მთლიანად გაზიარება არ შეიძლება. უპირველეს ყოვლისა, ეხება ლუთერის დამოკიდებულებას კლასობრივი ბრძოლის საკითხისადმი, რომელიც მის მიერ აყვანილია „უსამართლო ომების“ რანგში, თუმცა აჯანყების წინააღმდეგ მის არგუმენტებში მრავლად არის რაციონალური მარცვალი.

ვერ ვიტყვი, რომ ლუთერი, საერთოდ, ვერ ხედავდა მის თანამედროვე გერმანიაში არსებულ კლასობრივ და საეკლესიო ჩაგვრას ან არ სურდა „უბრალო ადამიანების“ მდგომარეობის შემსუბუქება. აღრეც ვთქვით და ახლაც გავიმეორებთ: ლუთერი არ ერიდება იმის თქმას, რომ მისი ქვეყნის „ბატონები და მთავრები“ მოქმედებენ როგორც ტირანები, უმოწყალოდ ყვლეფენ უბრალო ადამიანებს, „ტყავს აძრობენ“ მათ (168, 320: 62, 99). ისინი იჭრებიან მათი რწმენის საქმეშიც, ცდილობენ, რომ ქვეშევრდომებმა „იწამონ და იცხოვრონ“ იმდაგვარად, როგორც თვითონ მათ, მთავრებსა და ბატონებს სურთ (38, 68). ლუთერი იმასაც აღნიშნავდა, რომ ასეთი მმართველები ჩამოგდების ღირსნი არიან, რომ ტირანები, როგორც ამას არაერთი მაგალითით ადასტურებს „საღვთო წერილთა და ისტორიის“, იშვიათად მომკვდარან ბუნებრივი სიკვდილით, არც ტირანიისზე დაფუძნებულ სახელმწიფოებს უარსებიათ დიდხანს. „ასურეთი, სპარსეთი, რომის იმპერია და ა. შ. მოისპნენ ზუსტად

იმდაგვარად, როგორც აქამდე ისინი სპობდნენ სხვას“ (26, 260). —
წერდა ლუთერი.

მოსალოდნელი იყო, რომ ამ სიტყვების ავტორი, ლუთერი, შორსმომავალ დასკვნებს გააკეთებდა, მნარს დაუქერდა აჯანყებას როგორც სოციალური ჩაგვრის თავიდან აცილების საშუალებას. ეს მოსალოდნელი იყო იმიტომაც, რამეთუ ლუთერს დანაშაულად მიიჩნდა ქვეშევრდომების მორჩილება ბატონებისადმი „მთლიანად და ყველაფერში“ (38, 68), მაგრამ ასეთი დასკვნებისაგან იგი შორსაა.

მან ჯერ კიდევ 1510 წელს გამოავლინა უნდობლობა „Herr Omnes“ მიმართ, როცა გაილაშქრა ერფურტის „შემამოხეთა“ წინააღმდეგ (228, 59). მართალია, 1520 წელს ლუთერმა შმაგად გამოავლინა ღონიერი გლეხური ბუნება. აქი წერდა: „თუ ჩვენ ქურდებს მახვილით ვსჯით, კაცის მკვლელებს სახრჩობელათი, ხოლო ერეტიკოსებს ცეცხლით, რატომ ყოველნაირი იარაღით თავს არ ვესხმით ამ გარყვნილების მავნებელ მასწავლებელთ, პაპებსა, კარდინალებსა. ეპისკოპოსებსა და რომის სოღომის მთელ ხროვას და რატომ მათი სისხლით არ ვიბანთ ხელებს?“ მაგრამ ეს სიტყვები სრულებითაც არ ნიშნავს მოწოდებას სისხლიანი სასაღბო აჯანყებისაკენ. პაპებისა და კარდინალების წინააღმდეგ ბრძოლა მას სურდა არა უბრალო ადამიანების დამოუცილებელი მოქმედებით, არანედ საერო ხელისუფალთა (პირველ ყოვლისა კი, იმპერატორ კარლ V) ხელმძღვანელობით. რამეთუ, მისი აზრით, „ის, რაც ხდება კანონიერი ხელისუფლების ხელმძღვანელობით, არ შეიძლება ჩაითვალოს აჯანყებად“ (25, 141). მაშასადამე, ლუთერის აზრით, უბრალო ადამიანებმა თვალყური უნდა ადევნონ უფროსობას, ეიდრე ეს უქანასკნელნი არ დაიწყებენ ბრძოლას, მანამდე მათაც ხელი არ უნდა ახლონ იარაღს (თუმცა ლუთერი არ გამოირიცხავს იმის უფლებას, რომ უბრალო ადამიანებმა შეაგულიანონ უფროსობა ბრძოლისათვის), წინააღმდეგ შემთხვევაში ისინი მტერზე უარესი იქნებიან (25, 142). ამ აზრზე იდგა ლუთერი 1522 წელს გამოქვეყნებულ სპეციალურ თხზულებაში — „მოძღვრულადარიგება ყველა ქრისტიანს, რათა მოერიდონ ჯანყსა და შფოთს“.

რაც შეეხება ლუთერისეულ ქადაგებას, რომ ქვეშევრდომები არ დამორჩილებოდნენ თავიანთ ბატონებს „მთლიანად და ყველა-

ფერში“, იგი ნიშნავდა რწმენისა და სინდისის თავისუფლების ხელშეუხებლობას, იმის უფლებას, რომ ქვეშევრდომებს სულერი წინააღმდეგობა გაეწიათ ხელისუფალათვის, თუ ეს უკანასკნელი ჩაეროდნენ მათი რწმენის საქმეში. მაშინაც კი, როცა ლუთერა ტირანიის დასჯის გარდუვალობაზე მიუთითებდა, მას მხედველობაში ჰქონდა ღვთიური სასჯელი, რამეთუ „ღმერთია მსჯავრდებელი დედამიწაზეც“ (26, 260). მაშასადამე, ლუთერი მხოლოდ პასიურა წინააღმდეგობის უფლებას ქადაგებდა. ამაზე მიუთითებს მისი ეს სიტყვებიც: წარსულში, „წარმართობის ხანაში“, კლავდნენ და თავიდან იშორებდნენ „უსარგებლო და ავ ხელისუფლებას“, რისთვისაც საზოგადოებრივ ქებასაც იმსახურებდნენ (28, 633). მაგრამ ის, რასაც აკეთებდნენ წარმართნი, რომელთაც არაფერი იცოდნენ სერო ხელისუფლების „ღვთაებრივი წარმოშობის“ შესახებ, არ უნდა გაიმეორონ ქრისტიანებმა, რომლებმაც ყველაფერი ეს კარგად იციან. ქრისტიანებმა, ლუთერის ღრმა რწმენით, არ უნდა მიმართონ აჯანყებას იმიტომაც, რომ იგი „რალაც ავსაკური მკვლელობა როდი გახლავთ, არამედ წააგავს უზარმაზარ ხანძარს. რომელიც აგიზგიზდება და გააჩანაგებს მთელს ქვეყანას... აჯანყება, ვით ყველაზე დიდი უბედურება, მკვლელობებითა და სისხლის ღვრით ავსებს ქვეყანას, ამრავლებს ქვრივებსა და ობლებს და ყველაფერა ანადგურებს თავის გზაზე“ (26, 264). ამასთან, ლუთერის ღრმა რწმენით, ქრისტიანებს უარი უნდა ეთქვათ აჯანყებაზე იმიტომაც, რომ გამარჯვების შემთხვევაშიაც კი, ამ გზით მოპოვებულ წარბეჭებას ისინი დიდხანს ვერ შეინარჩუნებდნენ, კვლავ დამყარდებოდა ტირანია და „გამარჯვებულნი“ არათუ მოიპოვებდნენ „სასურველ გაუმჯობესებას“. არამედ ერთმანეთს დაეროდნენ და ურთიერთს მუსრს გაავლებდნენ (25, 142; 42, 260). ამგვარად, ლუთერი ძალმომრეობითი რევოლუციური ცვლილებების პრინციპული მოწინააღმდეგე იყო.

აჯანყებისადმი ლუთერის უარყოფით დამოკიდებულებას ბევრად განაპირობებდა მის სახელთან დაკავშირებული რეფორმაციული მოძრაობის ბედიც. მართალია, ის პირდაპირ არსად არ ამბობს, რომ აჯანყებამ შეიძლება დამლუპველი ზიანი მოუტანოს რეფორმაციას, მაგრამ მისი გამონათქვამები ამის შესაძლებლობასაც არ გამოორიცხავს. თუ მხედველობაში მივიღებთ იმას, რომ

რეფორმაციული მოძრაობა ითვალისწინებდა არა მარტო რელიგიურ გარდაქმნებს, არამედ რომის პაპის სულიერი და მატერიალური ტყვეობისაგან გერმანიის განთავისუფლებასაც და რომ ამ მოძრაობას ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მნიშვნელობაც ჰქონდა, მაშინ ცხადი გახდება, რომ ლუთერს სურდა ეროვნული ძალების არა დაქუცმაცება და ურთიერთშორის ბრძოლა, არამედ მათი კონსოლიდაცია, რათა ერთიანი ძალით შესაძლებელი გამხდარიყო წარმატების მოპოვება. ცხადია, ლუთერს რეფორმაციის მომხრე მთავრების დაკარგვაც არ სურდა.

ამდენად, ლუთერს არ შეეძლო მხარი დაეჭირა აჯანყებულთათვის. არც ერთ აჯანყებას, მისი აზრით, არ მოეპოვება გამართლება, აჯანყებაში არაფერია გონივრული. „მე ყოველთვის ვიქნები იმათი წინააღმდეგი, ვინც წამოიწყებს აჯანყებას, როგორც უმწიკვლოც არ უნდა იყოს თვით საქმე, რამეთუ აჯანყება არ შეიძლება მოხდეს უდანაშაულო ადამიანების სისხლითა და ზიანის გარეშე“ (25, 142), — ასე წერდა ლუთერი 1522 წელს. ამ პრინციპით ხელმძღვანელობდა იგი 1524—1525 წლების გლეხთა ომის დროსაც, როცა თავდაპირველი შემრიგებლური პოზიციის შემდეგ, ვინაიდან გლეხები მის მოწოდებას არ დაჰყვნენ, ლუთერმა სასტიკად გაილაშქრა აჯანყებული გლეხების წინააღმდეგ, მოითხოვა მათი ამოხოცვა, როგორც „ცოფიანი ძაღლებისა“ (42, 264).

არ ვიქნებოდით მართალნი, თუ ვიტყვოდით, რომ ლუთერი იყო ერთადერთი, რომელიც ილაშქრებდა რევოლუციური გარდაქმნების წინააღმდეგ. ცნობილია, რომ ლუთერამდე და მის შემდეგაც მრავალ გამოჩენილ პიროვნებას გაულაშქრია აჯანყებისა და რევოლუციური გარდაქმნების წინააღმდეგ, მათ შორის სახელმოხვეჭილ ჰუმანისტებსაც. მაგალითად, ისეთი დიდი ჰუმანისტი, როგორც იყო ლუთერის თანამედროვე ერაზმ როტერდამელი, სიძულვილით იყო განწყობილი აჯანყებულების მიმართ. იგი ულრიხ ფონ ჰუტენისადმი გაგზავნილ წერილში წერდა: „აჯანყებას მე ყოველთვის ზიზღით ვეკიდებოდი“ (15, 10—11). „ბრბოს ექსცენსებში“ იგი ხედავდა ანარქიის წყაროს, რომელთანაც დაკავშირებულია „ძალადობა და სისხლიანი ანგარიშსწორება“. აღსანიშნავია, რომ ერაზმისათვის რატომღაც შეუძმინველი დარჩა ლუთერის ჰუმანიტი და მოკიდებულება აჯანყებისადმი. ლუთერისეულ „მხოლოდ რწმენით გამართ-

ლებს“ თეორიაში მან დაინახა „თავაწყვეტილი თავისუფლება“. მოწოდება ამბოხებისაკენ (7, 590—593). ანალოგიურ აზრს გამოთქვამდა „უტოპიის“ ავტორი ტომას მორიც. ეს უკანასკნელი თვლიდა, რომ რწმენით გამართლების ლუთერისეული თეორია საყოველთაო ქაოსის მომასწავებელია და განადგურებით ემუქრება არა მარტო კათოლიკურ ეკლესიას, არამედ ყოველგვარ პოლიტიკურ წესრიგს, მთელ ქრისტიანულ კულტურას (121, 31, 112). მეტიც, მორი, როგორც თვითონ ამბობდა, მზად იყო უმალ ცეცხლისათვის მიეცა როგორც მეგობრის — ერაზმის წიგნები, ასევე თავისი (მხედველობაში ჰქონდა „უტოპია“), ვიდრე დაეშვა ის, რომ ამ წიგნების კითხვას ხალხი შეცდომაში შეეყვანა და ავის მომასწავებელი ამბოხება გამოეწვია (119, 92). უბრალო ადამიანებს მორი მორჩილებისაკენ მოუწოდებდა, თვლიდა, რომ მათ არა აქვთ უფლება აძაგონ ხელისუფლება, რამეთუ იგი დაწესებულია ღმერთის მიერ. მორმა გაამართლა აჯანყებული გლეხების დასჯა გერმანიაში (120, 248—260). თუ რაოდენ გადაქარბებულ შეფასებას აძლევენ ერაზმი და მორი ლუთერისეულ „მხოლოდ რწმენით გამართლებას“ ან რარივ ვერ სწვდებიან ისინი ლუთერის პოლიტიკური მოძღვრების არსს, ეს სხვა საქმეა, მთავარი ისაა, რომ სამივე ამ მოაზროვნეს ბევრი რამ საერთო აქვთ აჯანყებასთან დამოკიდებულების საკითხში. ისტორიული შეზღუდულობა, რომელსაც ავლენს ლუთერი, ასევე დამახასიათებელი იყო ერაზმისა და მორისათვის. ისინი ასახავდნენ ჭერ კიდევ ჩამოყალიბების პროცესში მყოფი ბურჟუაზიის პოზიციას, რომელსაც აშინებს რევოლუციური გარდაქმნები.

აღსანიშნავია, რომ ლუთერი არა მარტო უბრალო ადამიანებს გამოსვლებს გმობდა, არამედ წარჩინებულთა აჯანყებებსაც, რომელნიც მიმართულნი იქნებოდნენ ზემდგომ ხელისუფალთა წინააღმდეგ. „გლეხთა აჯანყება რომ არა, — წერდა იგი ამასთან დაკავშირებით, — მოხდებოდა აზნაურთა (ე. ი. რაინდთა — გ. კ.) აჯანყება... მთავრების წინააღმდეგ, და შესაძლებელია, მეფის წინააღმდეგაც კი; ამგვარად გერმანია ჩავარდებოდა უხერხულ მდგომარეობაში“ (28, 644).

გვებადება კითხვა: გლეხებისა და რაინდების აჯანყებებს რომ გმობს, ეს ხომ არ ნიშნავს იმას, რომ ლუთერს ასევე მიუღებლად

მოიჩინა მთავართა აჯანყება ტირანი იმპერატორის წინააღმდეგ? თუ
 გავითვალისწინებთ იმ გარემოებას, რომ ლუთერი ტირან ხელისუ-
 ფალთა გამოსწორების შესაძლებლობას უშვებს, მაშინ მოსალოდ-
 ნელია, რომ მას მთავართა აჯანყებაც გამოერიცხა. მართლაც, ამ-
 დავგვარი აჯანყების დაუშვებლობის პრინციპს დიდხანს იცავდა ლუ-
 თერი. ვორმსის ედიქტის გამოცემის (1521 წ.) შემდეგაც კი, როცა
 როგორც ვთქვით, იმპერატორისა და მის მომხრეთა მსრივ ლუთე-
 რის სიცოცხლეს საფრთხე დაემუქრა, მას კატეგორიულად არსად
 დაუსვამს საკითხი — იმპერატორისადმი მთავრების წინააღმდეგო-
 ბის გაწევისა. პირიქით, იგი სულ იმის ცდაში იყო, რომ მთავრები-
 სათვის მორჩილება ჩაეგონებინა. მაგალითად, 1522 წლის თებერ-
 ვალ-მარტში, როცა საქსონიის კურფიურსტმა ფრიდრიხ ბრძენმა
 აუკრძალა ლუთერს ვარტბურგიდან ვიტენბერგში დაბრუნება იმ
 მოტივით, რომ შეიძლებოდა იგი მოეკითხა იმპერატორს (210, 3),
 ამის პასუხად 1522 წლის 5 მარტის წერილში რეფორმატორი
 ფრიდრიხ ბრძენს ურჩევდა, ყოფილიყო იმპერატორის გამგონე,
 რომ არ გაეწია წინააღმდეგობა მისადმი იმ შემთხვევაშიც კი, თუ
 ეს უკანასკნელი შეიპყრობდა ან მოკლავდა ლუთერს. რეფორმა-
 ტორი ამტკიცებდა, რომ არაეის, გარდა ღმერთისა, არ შეუძლია
 დაამხოს ხელისუფლება ან წინააღმდეგობა გაუწიოს მას. ვინც
 დაარღვევს ამ წესს, მისი აზრით, გამოდის ღვთის ნების წინააღ-
 მდეგ და მემამბოხეა (23, 108). იმპერატორისადმი წინააღმდეგობის
 გაუწევლობას ქადაგებდა ლუთერი თავის 1523 წელს დაწერილ
 თხზულებაშიც — „საერო ხელისუფლების შესახებ“, — როცა
 წერდა: „მთავარმა არ უნდა აწარმოოს ომი თავისი
 სიუზერენის წინააღმდეგ, ეს იქნება მეფე, იმპე-
 რატორი, თუ სხვა ვინმე. დაე მან (ე. ი. იმპერა-
 ტორმა — გ. კ.) აიღოს ის, რაც მოესურვება. უფ-
 როსებს წინააღმდეგობა უნდა გაუწიოს არამა-
 ლით, არამედ მხოლოდ თავისი სიმართლის შეგ-
 ნებით, და თუ ამას იგი მიაქცევს ყურადღებას ხომ კარგი, თუ
 არა — მაშინ შენ უდანაშაულო ხარ და ითმენ ცულისწამებულ
 ღვთის გულისათვის“ (38, 99). ასეთივე აზრს გამოთქვამს ლუთერი
 თავის თხზულებებში: „მთავრებსაც ხომ შეუძლიათ, აგრეთვე, იყუ-
 ნენ ნეტარნი“ (1526 წ.) და „თურქების წინააღმდეგ თავს შესასუ-

(1529 წ.). ამ თხზულებებში გარკვევითაა მითითებული, რომ დაბლამდგომი ხელისუფალი ზემდგომი ხელისუფლებისადმი „დაქვემდებარებულ პირს“ წარმოადგენს და მისი მორჩილება მართებს. ლუთერის ამ თხზულებებში დაგმობილია მთავრების თვითნებობა, დასმულია საკითხი, რომ სიკვდილით დაესაჯათ არა მარტო აჯანყებული გლეხი, არამედ აჯანყებული წარჩინებულცი. ამასთან დაკავშირებით ლუთერი წერდა: „ყველაფერი, რასაც მე ვამბობ ქვეშევრდომებზე, ეხება ორივე მხარეს: გლეხებს, ბიურგერებს და წარჩინებულებს — ბატონებს, გრაფებს და მთავრებს; იმიტომ, რომ მათაც (ე. ი. წარჩინებულებსაც — გ. კ.) ჰყავთ ზემდგომი ხელისუფალნი... და სწორედ ისე, როგორც თავს ჰკრიან აჯანყებულ გლეხს, ასევე თავი უნდა მოჰკრიან აჯანყებულ წარჩინებულს — გრაფს, მთავარს, როგორც ერთს, ისე მეორესაც, მაშინ არასდროს არ იქნება დაშვებული უსამართლობა“ (28, 643). მაგრამ იმპერატორის ხელისუფლებისადმი მისი ასეთი დამოკიდებულება რამდენადმე შეიცვალა 1530 წლიდან. ამ საკითხზე ჩვენ ნაწილობრივ უკვე ვისაუბრეთ, აქ იმას დავძენდო, რომ კარლ V უკომპრომისო პოზიციამ, რომელიც დაიკავა მან რეფორმაციისა და პროტესტანტი მთავრების მიმართ ამ წელს, ლუთერს იმის შიში ჩაუნერგა, რომ პროტესტანტი მთავრების განადგურება მისი საქმის მარცხიც იქნებოდა და ამიტომაც განაცხადა: „იმპერატორს, როგორც ხელმწიფეს, არა აქვს საფუძველი, ებრძოლოს გერმანელ მთავრებს. ამ შემთხვევაში ის იცავს პაპს. ჩვენმა მთავრებმაც სამართლიანად გადაწყვიტეს, რომ ის იმპერატორი კი არაა, არამედ პაპის მსახური და ჯარისკაცი. გერმანიის იმპერატორი შეუზღუდველი ხელმწიფე როდია თვითმპყრობელური უფლებებით; მას არ შეუძლია გადააყენოს კურფიურსტები და შეცვალოს იმპერიის მმართველობის ფორმა და სიდიდე“ (117, 57). მასმასდამე, ლუთერის აზრით, იმპერატორი, რომელსაც შეუღახავს ეროვნული ინტერესები, უცხო ძალები გაუხდია თავის დასაყრდენად და ამ ძალების ინტერესების გამტარებელიცაა თავის ქვეყანაში, ტირანია და მის წინააღმდეგ მთავრებს შეუძლიათ ბრძოლა, რათა დაიცვან „ქალები და ბავშვები, მსახურები და ქვეშევრდომები. ეს

მათი მოვალეობაა“ (24, 197). ამგვარად, ლუთერი, რომელსაც ადრე დაუშვებლად მიაჩნდა ზემდგომი ხელისუფლის წინააღმდეგ გამოსვლა, XVI საუკუნის 30-იან წლებში იძულებულია აღიაროს „ტირანი იმპერატორისადმი“ მთავრების წინააღმდეგობის გაწევის უფლება, თუმცა აქაც იგი ბოლომდე თანამიმდევრული როდია, ქვეყნის ერთიანობის სურვილი მას არც შემდეგში განელება. გარდაცვალებამდე ცოტა ხნით ადრე, 1545 წელს, ლუთერი კვლავ ესარჩლება იმპერატორის ხელისუფლებას, უჩჩევს კარლ V, რომ მან, ეპისკოპოსების გარეშე, რომაულ ბატონობას ჩამოაცილოს ძველი მეფეების სამემკვიდრეო (122, 58). მეტიც, თავის თხზულებაში „რომში პაპობის შესახებ“ ლუთერი კვლავ მიუთითებს იმპერატორის უზენაესობაზე. „როცა იმპერატორი აძლევს ლენს წყალობის გამო, — წერს ლუთერი, — შეუძლია იგი წაართვას კიდევ მფლობელს დანაშაულისათვის. მაგალითად, იმპერატორები: ფრიდრიხი, ლოთარი და ოტოები! ხშირად ართმევდნენ მთავრებს მათთვის ადრე ნაბოძებ მიწებს და ხელახლა უბრუნებდნენ, თუ მათში გულწრფელ მონანიებას დაინახავდნენ“ (117, 58).

უსამართლო და სამართლიანი ომების ლუთერისეული გაგებას დასასრულს ინტერესს მოკლებული არ იქნება შევეხოთ იმასაც, თუ როგორია მისი შეხედულებანი ჯარის შეკრების საკითხზე, რომლისადმი იგი დიდ ინტერესს იჩენდა. ამ საკითხით მისი დაინტერესება შემთხვევითი არ ყოფილა. საქმე ისაა, რომ ევროპაში გავრცელებულ უცხოელი ჯარისკაცების დაქირავების სისტემას, რომელიც დღით დღე კარგავდა უწინდელ მნიშვნელობას, ხშირად სასოწარკვეთილებამდე მიჰყავდა დამქირავებელი ქვეყნების ხალხები. სულ უფრო და უფრო იზრდებოდა უკმაყოფილება მისდამი. ამ სისტემის კრიტიკა ლუთერამდე ბევრად ადრე დაიწყო. მაგალითად, გამოხდარა ჯარის დაქირავების იმდროინდელ პრაქტიკას, ერაზმი წერდა: „დაქირავებული ჯარისკაცი მზადაა მცირე გასამრჯელოს ფასად

I როგორც ჩანს, ლუთერს მხედველობაში ჰყავდა გერმანელი ერის რომის საღმრთო იმპერიის იმპერატორები: ოტო I დიდი (936—973 წწ.), ოტო II (973—983 წწ.), ოტო III (983—1002 წწ.), ლოთარ III (1125—1127 წწ.), ფრიდრიხ I ბარბაროსა (1152—1190 წწ.).

მოკლას ადამიანი, ქრისტიანიც კი, რომელსაც მისთვის არავითარ წყენა არ მიუყენებია“ (8, 213). მაკიაველი კი უფრო შორს მიდოდა, იგი თავის „ხელმწიფეში“ გარკვევით ამბობდა, რომ თანამედროვე იტალიის უბედურების მიზეზია დაქირავებული ჯარისკაცები, რომ მათზე ნდობა და ამ გზით იტალიის გაერთიანება შეუძლებელია (1, 153). უფრო მეტიც, მაკიაველს უღიღეს შეცდომაჟ ნიაჩნია, როცა პატარა სახელმწიფოთა მეთაურები ცდილობენ გავლიყენონ დიდ სახელმწიფოთა ჯარი, ვინაიდან, მისი აზრით, ასეთ „დახმარებას“ ხშირად მოსდევს პატარა სახელმწიფოების მიერ დამოუკიდებლობის დაკარგვა. „ბიზანტიის იმპერატორმა, — წერდა იგი, — თავისი მეზობლების მოსაგერიებლად, ათი ათას თურქს უხმო მაშველად, რომლებმაც, ომის დამთავრების შემდეგ, ფეხი აღარ მოიცივალეს ბიზანტიიდან“ (1, 161)*. სწორედ იმპერატორის ასეთი დაუფიქრებელი ნაბიჯი გახდა უსჯულოთაგან ბიზანტიის დაპყრობის დასაბამი. მაშასადამე, მაკიაველის ღრმა რწმენით, ბრძენია ის ხელმწიფე, რომელიც ემყარება საკუთარი მოქალაქეებისაგან შედგენილ ჯარს (1, 162). მართალია, ლუთერი ასე ვრცლად არ ჩერდება უცხოელი ჯარისკაცების დაქირავებისა და დიდ სახელმწიფოთაგან დახმარების მიღების ავკარგიანობაზე, მაგრამ მისი მსჯელობიდან ცხადად ჩანს, რომ არც მას მოსწონდა ჯარის დაქირავების ეს წესი. ერაზმისა და მაკიაველის მსგავსად, ლუთერიც ფიქრობდა, რომ სამშობლოს მხოლოდ თავისი ქვეყნის მოქალაქეები უნდა იცავდნენ, რომ მხოლოდ საკუთარი მოქალაქეებისაგან შედგენილი ჯარი იძლევა სამშობლოში „სიავისა და უსამართლობის“ აღმოფხვრის გარანტიას (28, 628). ამიტომაც იყო, რამ იგი თავის „თანამომკმეებს“, ე. ი. გერმანელ ხალხს, მოუწოდებდა: რათა ყოველ მათგანს პირნათლად მოეხადა სამხედრო სამსახური. უფრო მეტიც, ამ სამსახურს იგი ღვთის სანქციას ანიჭებდა; აკი მიუძღვნა მას მეტად დამახასიათებელი ნაშრომიც — „მეომრებსაც

* ჩანს, მაკიაველს მიეღველობაში ჰყავდა ბიზანტიის იმპერატორი იოანე XI კანტაკუზენი (1347—1354 წწ.), რომელმაც, ეცილებოდა რა მას ტახტს იოანე V პალეოლოგი. 1353 წელს მაშველად მოცემო ოსმალთა სულთან ურბანს.

ხომ შეუძლიათ, აგრეთვე, იყენენ ნეტარნი?“, — რომელშიც სათა-
ურში დასმულ კითხვაზე დადებითად უპასუხებდა.

ამრიგად, სამშობლოს უსაფრთხოებისა და საზოგადოებრივი
სიმშვიდის დაცვის საჭიროებისათვის ლუთერს აუცილებლად მიაჩნ-
და სამხედრო სამსახური, რომელსაც იგი საზოგადოების ყველა
წევრისაგან მოითხოვდა, თუმცა იმისი კატეგორიული წინააღმდეგი
იყო, რომ ქვეშევრდომებს მონაწილეობა მიეღოთ უსამართლო
ომში. ქვეშევრდომებისაგან იგი იმის შეგნებას მოითხოვდა რომ
უსამართლო ომის შემთხვევაში დაეცვათ „მორჩილების ზღვარი“
(35, 297). რაც არ უნდა ძალა დაეტანებინათ ან აბუჩად აეგდოთ
ისინი, ეწოდებინათ მათთვის „ლაჩარი“ და „ქვეყნის მოღალატე“,
მათ შინა უნდა გაეხედათ თავიანთი ბატონის მიტოვება და არ უნ-
და გაპყლოდნენ ომში (28, 656). ლუთერი უშვებდა ერთ გამო-
ნაკლისს, როცა ქვეშევრდომებმა (მათი მეცადინეობის მიუხედავად)
არ იციან და არც შეუძლიათ გაიგონ, მათი ბატონი სამართლიან
ომს აწარმოებს, თუ უსამართლოს, ასეთ შემთხვევაში, მისი აზრით.
ქვეშევრდომებმა ყოყმანსა და ორჭოფულ მდგომარეობაში ყოფნას
(ამით შეიძლებოდა მტერს ესარგებლა და უბედურება დაეტეხა
სამშობლოსათვის) უნდა ამჯობინონ მორჩილება ბატონისადმი. რო-
მელიც ომისაკენ მოუწოდებს მათ (28, 657). ამგვარად, ქვეშევრდო-
მების მიერ ომში წასვლაზე უარის თქმის იდეა ლუთერთან ვერ
პოულობს თანამიმდევრულ და ლოგიკურ განვითარებას, იგი არც
აქტიური წინააღმდეგობისაკენ მოწოდება იყო. ეს იდეა აღსანიშ-
ნავია მხოლოდ იმით, რომ იგი ქვეშევრდომებს უნერგავდა უსამარ-
თლო ომებისადმი სიძულვილის გრძნობას.

სამხედრო სამსახურის ლუთერისეული მოთხოვნა ყურადღებას
იპყრობს იმითაც, რომ მასში ამ სამსახურის სხვადასხვა ვადაზეა
საუბარი. მოქალაქეთა ერთი ნაწილისაგან, რიგითი ქვეშევრდომებო-
საგან, სამხედრო სამსახურის ვადად განსაზღვრული იყო მხოლოდ
„საჭიროების შემთხვევა“, ე. ი. დროის ის მონაკვეთი, როცა მათ
უხდებოდათ გარეგანი ძალების მოგერიება. ეს სხვა არაფერია, თუ
არა არსებითად სახალხო ლაშქრის დროებითი საჭიროების აღიარება,
კანონიერად გამოცხადება იმისა, რომ უბრალო ადამიანებსაც
აქვთ უფლება, თავიანთი წვლილი შეიტანონ სამშობლოს დაცვის

საქმეში. ამით ლუთერმა ბევრად გაუსწრო ულრიხ ფონ ჰუტენს, რომლის მიხედვით მხოლოდ რაინდობას ძალუძს სამშობლოს დაცვა (4, 219).

რაც შეეხება მოქალაქეთა მეორე ნაწილს, მთავრებსა და რაინდებს, მათგან ლუთერი მოითხოვდა მუდმივ სამხედრო სამსახურს, რაც მისი აზრით, გამომდინარეობდა ოდითგან დაწესებული ლენური სამხედრო ვალდებულებიდან. ეს იმას ნიშნავდა, რომ ისინი „მუდმივად აღქურვილნი და გამზადებულნი“ უნდა ყოფილიყვნენ (28, 629), მათ იმპერატორისათვის უნდა მიეწოდებინათ „ცხენებოა და აღამიანების“ გარკვეული ოდენობა და იმდენი ქონება, რამდენის მოცემაც შეეძლო მათ მამულს (28, 653). ლუთერი მიუთითებდა მთავრებისა და რაინდების კონკრეტულ ვალდებულებებზეც, კერძოდ, იმაზე, რომ მუდმივ სამხედრო სამსახურთან ერთად „საქიროების შემთხვევაში“, ე. ი. ომის დროს, მათ იმპერატორისათვის უნდა მიეწოდებინათ საქირო ოდენობის აღამიანი. ცხენა და ქონება, მათ აქტიური მონაწილეობა უნდა მიეღოთ სახალხო ლაშქრის ორგანიზაციაშიც.

ამრიგად, გამოთქვამდა რა სახალხო ლაშქრისა და ლენური ვალდებულებიდან გამომდინარე მუდმივი სამხედრო სამსახურის აუცილებლობის იდეას, ლუთერში ერთსა და იმავე დროს თავს იჩენდა როგორც მოწინავე იდეები, ისე ტენდენცია ღრმომკმულისაკენ მიბრუნებისა. უპირველეს ყოვლისა, უკან დაბრუნებას მოასწავებდა მუდმივი ჯარის დაკომპლექტების მისეული წინადადება. ლუთერი სათანადოდ ვერ აფასებდა მთავრებისა და რაინდებისაგან შედგენილი ჯარის საიმედოობას — იმას, რომ ლენის მქონე მთავრებს, რომლებიც დამოუკიდებელ ფეოდალებად იქცნენ. უფრო საკუთარი სამფლობელოების უსაფრთხოება აწუხებდათ, ვიდრე მთელი გერმანიისა. უფრო მეტიც, ისინი, — როგორც ნ. გოლიცინი აღნიშნავს, — იშვიათად ასრულებდნენ ლენურ სამხედრო ვალდებულებას, უხალისოდ ემორჩილებოდნენ იმპერატორის მოწოდებას და საიმპერიო რაიხსტაგის დადგენილებას (86, 56). ლუთერი ვერ ითვალისწინებდა იმასაც, რომ საბრძოლო პრაქტიკაში ქვეითი ჯარისა და არტილერიის დანერგვამ (განსაკუთრებით XV საუკუნის მეორე ნახევრიდან) რაინდობას დაუკარგა უწინდელი

მნიშვნელობა. სხვაგვარად რითი უნდა აიხსნას ის ფაქტი, რომ იმპერატორმა მაქსიმილიანე პირველმა ჯამაგირზე გადაიყვანა თვით ლენების მქონე აზნაურები და მათგან და სხვა ქვეშევრდომებისაგან შეადგინა ლანდსკნეხტების ჯარი, რომელიც უშუალოდ მას ექვემდებარებოდა. ნ. გოლიცინის სამართლიანი შანიშვნით. ეს იყო პროგრესული ღონისძიება (86, 65), რომელმაც შემდეგში, იტალიური ომების დროს, მრავალი წარმატება მოუტანა იმპერიას. მაშასადამე, მუდმივი ჯარის დაკომპლექტების ლუთერისეული მოთხოვნა, რომელიც ნიშნავდა ოდითგან არსებული ლენური სამხედრო ვალდებულების შენარჩუნებას, არ შეესაბამებოდა რეალურ ვითარებას. არ ითვალისწინებდა გერმანელი მთავრების და რაინდების სულისკვეთებას, რომელიც შეუძლებელს ხდიდა ჯარის შეკრებას ძველებური წესით.

ამასთან ერთად, ისიც უნდა ითქვას, რომ ლენური ვალდებულების ლუთერისეული მოთხოვნა მოწინავე იდეებსაც შეიცავდა. უპირველეს ყოვლისა, ეს ითქმის მორალურ გაიციხვაზე იმ ქვეშევრდომებისა, რომლებიც ჯამაგირს მოითხოვდნენ სამხედრო სამსახურისათვის (28, 653). სამშობლოს დაცვასათვის სამსახური, ლუთერის აზრით, ჯამაგირით არ უნდა იზომებოდეს: მით უფრო ჯამაგირს ან უნდა მოითხოვდნენ ის პირნი, რომელთაც ოდითგან მამულები მიუღიათ სამხედრო სამსახურისათვის.

ლენური ვალდებულების ლუთერისეულ მოთხოვნაში აქტუალური იყო იდეაც, რომელიც, როგორც ვთქვით, ითვალისწინებდა მთელი ძალების კონსოლიდაციას იმპერატორის ძალაუფლებზე ქვეშ, რამეთუ იმპერატორი სამშობლოს დაცვის მედროშე და „ლაშქრობის ხელმძღვანელია“ (სხვათა შორის, ანალოგიურ შეზღუდულებას უფრო ადრე ულრიხ ფონ ჰეტენიც გამოთქვამდა) (15, 126). იგია „შემაკავებელი საწყისიც“, რომელიც ქვეყანას თავიდან აცილებს ძმათამკვლელ ომებსა და აჯანყებებს (28, 644). ანდენად, ლუთერის აზრით, თითოეული ქვეშევრდომი უნდა ემორჩილებოდეს იმპერატორს, თანაც ეს მორჩილება უნდა იყოს „ჭეშმარიტი და გულწრფელი“, ვინაიდან სხვაგვარად შეუძლებელია წარმატების მოპოვება ომში (35, 302). უფრო მეტიც, ქვეშევრდომებმა, განსაკუთრებით კი მთავრებმა, „წყენა და მტრობაც“ უნდა დაივიწყონ

და უნდა მისდიონ იმპერატორს (ყოველ შემთხვევაში ასე ლაბარაკობდა ლუთერი XVI საუკუნის 30-იანი წლების ზემოაღნიშნულ ამბებამდე), რომელიც სამშობლოს დაცვისაკენ მოუწოდებს. „ის, ვინც ამ შემთხვევაში ემორჩილება მას, — წერდა ლუთერი, — ემორჩილება ღმერთსაც; ის, ვინც არ ემორჩილება მას, ღმერთსაც არ ემორჩილება“ (35, 301).

ამდაგვარი ქადაგება, ობიექტურად, ხელს უწყობდა გერმანიას ერთიანობისათვის ბრძოლას.

ლუთერის პედაგოგიკური შეხედულებანი

ლუთერმა, როგორც რეფორმატორმა, ბუნებრივია, გვერდი ვერ აუარა პედაგოგიკის საკითხებსაც, და ეს არც "შეეძლო სხვაგვარად, რამეთუ საეკლესიო პროგრამის ცხოვრებაში გატარება, რომელსაც იგი აყენებდა, შეუძლებელი იყო სქოლასტიკაზე დაფუძნებული აღზრდა-განათლების ძველი სისტემის გარდაქმნის გარეშე. თვით საერო ცხოვრებისა და საერო მმართველობის მისეული რეაბილიტაციაც ამდაგვარი გარდაქმნის საჭიროებაზე მიუთითებდა.

სქოლასტიკური აღზრდა-განათლების უვარგისობასა და სასკოლო განათლების ახლებურად მოწყობაზე ლუთერს საუბარი აქვს თავის თხზულებებში — „გერმანელი ერის ქრისტიან თავადაზნაურობას“, „გერმანიის ყველა ქალაქის საბჭოს წევრებს“, „დარიგება, რათა ბავშვები სკოლაში უნდა გვეყვდნენ მიბარებული“, „სუფრულ საუბრებში“ და სხვაგან, რომლებიც ნათელ წარმოდგენას გვიქმნიან ლუთერის პედაგოგიკურ შეხედულებებზე, აგრეთვე, სასკოლო და საუნივერსიტეტო დისციპლინებზე და ა. შ. ამ საკითხების ირგვლივ ლუთერის ზოგიერთ გამონათქვამს, რა თქმა უნდა, ვერ გავიზიარებთ, მაგრამ არის ნაწილი საკითხებისა, რომლებიც საოცრად ადამიანური, ჰუმანური პოზიციებიდანაა გაშუქებული და, ამდენად, მათ გვერდს ვერ აუღვლით. ისინი გავლენას ახდენდნენ თვით XIX საუკუნის გერმანული სკოლების განვითარებაზე (207, 147). ზოგიერთი მისი იდეა დღესაც აქტუალურად უღერს.

§ 1. ლუთერი აღზრდა-განათლების მინიშნელობისა და სასკოლო სისტემის ახლებურად მოწყობის შესახებ

ლუთერის პედაგოგიკური მოძღვრების ცენტრში განათლებისა და აღზრდის საკითხები დგას. ეს შემთხვევითი არაა. საქმე ისაა, რომ მის თანამედროვე გერმანიაში სათანადო ყურადღებით არ

ეციდებოდნენ განათლებისა და აღზრდის საქმეს, მისი თანამემამულენი მოკლებულნი იყვნენ „ბუნების წყალობის“ ჯეროვანი გამოყენების უნარს. ამასთან დაკავშირებით იგი წერს: „გერმანია ძალიან კარგი ქვეყანაა, მას ყველაფერი აქვს საკმარისი, რისი მიღებაც შეიძლება ბუნებისაგან: ყოველნაირი ხილი, მარცვლეული, ღვინო, მარილი, მალარობები და სხვა, რაც კი მიწიდან მიიღება: გვაკლია მხოლოდ ის, რომ ჯეროვნად ვერ ვიყენებთ ყოველივე ამას“ (35, 209, 338). თავის სათქმელს რეფორმატორი უფრო მკაფიოდ გადმოსცემს, როცა აღნიშნავს: „გერმანელებს არაფერი აკლიათ, ყველაფერი საკმარისი აქვთ, მხოლოდ გონება, მეცნიერება, სიბეჯითე და საგნების სწორად გამოყენების უნარი აკლიათ“ (24, 337). მაშასადამე, მსგავსად ერაზმ როტერდამელისა¹, ლუთერს სურდა თავის ხალხს შეეგნო ის ჰეშმარიტება, რომ ყოველგვარი სიკეთის წყაროს წარმოადგენს განათლება, რომ ადამიანს არ შეიძლება იმაზე მეტი და უკეთესი ქონება ჰქონდეს, ვიდრე ცოდნა — ადამიანს შეიძლება „სახლი და კარი და ეწვას, ცოდნა კი მუდამ თან ექნება“ (32, 348)².

ლუთერი განათლების დიდ ზნეობრივ ძალაშიც იყო დარწმუნებული; იგი ადამიანებში ავითარებს კეთილშობილურ ზნე-ჩვეულებებს, აღვიძებს ღვთისმოსაობისა და სამართლიანობის გრძნობას. მისი თქმით, განათლება ადამიანთა ქცევის და ურთიერთობის ერთგვარი მარეგულირებელიცაა — შინაგანად დასვეწილი. მაღალი ზნეობის განათლებული ადამიანი ბოროტებას არ ჩაიდენს. აქედან გამოდის ლუთერი, როცა გმობს განათლების მოძულე ადამიანებს, იმათ, ვისაც „სწავლულებისა და მქადაგებლების“ გარეშე, თვითნებურად სურთ ცხოვრება. ამის დაშვება, მისი აზრით, მსოფლიოს

1 „საზოგადოების კეთილდღეობა ან უბედური მდგომარეობა. — წერდა ერაზმ როტერდამელი „ანტიბარბაროსების წიგნებში“, — როგორც მე წარმოვიუგენია, დამოკიდებულია სამ ძალაზე: მთავრის წესიერ აღზოდაზე, მქადაგებლებზე და სკოლის მასწავლებლებზე“ (13, 1698).

2 რეფორმატორის ეს სიტყვები ერთგვარ პარალელს პოულობს XVIII საუკუნის ქართველი პოეტის დ. გურამიშვილის შეგონებასთან სწავლა-განათლების შესახებ: „სწავლა სიკეთემდე შენია, მუდამ შენთანა მყოფელი, მას ვეცილების ვერაჲინ. არ არის გასაყოფელი“, — წერდა იგი „ქართლის კირის“ 32-ე სტროფში.

დალუპვას დააჩქარებდა. განათლებისა და სწავლების გარეშე, — წერდა იგი, — „მსოფლიო დაილუპებოდა, რადგან გონების, სიბრძნისა და კანონების გარეშე არც თურქებს და არც იმათ, ვინც განწირულია ჯოჯოხეთისათვის, არ შეუძლიათ ცხოვრება“. განათლებაზე უარის თქმა მას თვით ადამიანობაზე ხელის აღებად მიაჩნდა. „ადამიანებს სამართალი, კანონები და წესრიგი სჭირდებათ, ხოლო თუ დათვები, მგლები, ლომები — მხეცები — ხართ, მაშინ ეკონომიკისა და პოლიციის (Ökonomie und Polizei) გარეშე იცხოვრეთ; არც სახლი დაგჭირდებათ, არც საერო მმართველობა და არც აღზრდა“ (24, 200), — დასძენდა იგი. მაშასადამე, ლუთერისათვის განათლება, სწავლება თვითმიზანი კი არაა, არამედ ადამიანში ადამიანურობის ჩამოყალიბებისა და ნორმალური საზოგადოებრივი ურთიერთობის შექმნის აუცილებელი პირობაა.

თუ რაოდენ დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა განათლებას ზნეობრივი სრულყოფისა და საზოგადოებრივი სიკეთის საქმეში, ეს კარგად ჩანს თავისი ქვეყნის მმართველთა გაუნათლებლობის შესახებ ლუთერის მსჯელობისას. ეს მოგონებები, განათლებული ხელისუფალი თვითონაა ყოველგვარი უზნეობის მტერი, რომელიც საზოგადოებრივ ინტერესებს პირადულზე მაღლა აყენებს, ემსახურება ხალხის კეთილდღეობას, ლუთერი თითქმის ვერ პოულობდა ასეთ მმართველ გერმანიაში. იგი პირდაპირ აცხადებდა: „ბრძენი მთავარი იშვიათი ფრინველია“. ნაცვლად იმისა, რომ თავიანთი ქვეყნის სიმდიდრე სწავლა-განათლებისა და აღზრდის საქმისათვის მოეხმარებინათ, გერმანელი მთავრები, ლუთერის აზრით, პირიქით იქცეოდნენ. ბოროტად იყენებდნენ ღვთისაგან ბოძებულ ყოველგვარ სიკეთეს — არც ღმერთს ემორჩილებოდნენ და არც განათლებისათვის ზრუნავდნენ, არ იცლიდნენ თვით საკუთარი ცოდნის ამღლებიანათვის. მაშასადამე, „არ არსებობს უფრო საცოდავი ვრა; ვიდრე გერმანელები. იტალიელები მხეცებს გვეძახიან, საფრანგეთი და ინგლისი დაგვიცინის, ასევე ფიქრობენ ჩვენზე სხვა ქვეყნებშიც“ (24, 203), — გულისტკივილით წერდა ლუთერი.

თავისი სამშობლოს პატრიოტი ლუთერი მმართველთა გაუნათლებლობას უკავშირებს ეროვნ-

ნულ და სოციალურ ბოროტებასაც. მისი ღრმა რწმენით, გერმანიის უბოროტესი მტერი, რომის პაპი (რელიგიის — კათოლიციზმის დროშის ქვეშ მსოფლიოს გაერთიანების, ერთიანი თეოკრატიული მონარქის შექმნის და, რა თქმა უნდა, გერმანიის დამორჩილების მოსურნე) გერმანელი ხალხის სულიერ და მატერიალურ მორჩილებაში ყოფნას სწორედ გაუნათლებელ ხელისუფალთა დახმარებით აღწევს, ეს უკანასკნელი, რომელთაც ველურობა და უგუნურობა, პატივმოყვარეობა და ქედმაღლობა დაუფლებიათ, ადვილად ხდებიან მართონეტები. ასეთი მმართველი რომის პაპის მხარდაჭერის იმედით ბოროტად იყენებს თავის უფლებას, არაფრად აგდებს თანამემამულეთა ბედს, ბღალავს სამართლიანობას და ჩაგრავს ხალხს. ასეთ „უფლებამოსილს“ არ სურს იმის გააზრებაც კი, თუ როგორ მართოს ხალხი (21, 40). ასეთ მმართველებს ლუთერი გონიერებისაყენ, გამოსწორებისაყენ მოუწოდებდა. განათლება — აი, რა მიაჩნდა მას გამოსწორების საწინდრად. „ჩვენთვის ცნობილია, რაოდენ აუცილებელი და სასარგებლოა ადამიანებისათვის და ასევე სასიამოვნო ღმრთისათვის, რომ მთავარი, ბატონი, რატმანი და, სავითოდ, ყოველგვარი მმართველი იყოს განსწავლული, შეეძლოს ქრისტიანულად შეასრულოს ის ვალდებულებანი, რომლებიც დაკავშირებულია მის წოდებასთან“ (21, 50), — ამბობდა იგი და ამით განათლებას აკისრებდა უადრესად კეთილშობილურ მისიას (განათლებას ასეთსავე მისიას აკისრებდნენ შემდეგში განმანათლებლებიც). მაგრამ ეს იმას როდი ნიშნავს, თითქოს ტირანიისა და ყოველგვარი ბოროტების აღმოფხვრის ძირითად ღონისძიებად განათლების გამოცხადება გამართლებულია, თუმცა არც იმის უგულებელყოფა შეიძლება, რომ იგი ერთ-ერთი აუცილებელი საშუალებაა ბოროტების თავიდან ასაცილებლად.

„გამოსწორების“ ლუთერის ეული გზას ულაც არ ნიშნავს პასიურობას, იმას, რომ განათლებათავის თავად მოვა. მართალია, ლუთერი თავის „ნეასე ფსალმუნის განმარტებაში“ (1534 წ.) ამბობს (ასეთ გამონათქვამებს შემდეგში ჟან კალვინთანაც ვხვდებით), რომ „ადამიანებს შორის ღმერთს ჰყავს თავისი რჩეულნი“, რომლებიც „დაბადებულნი არიან ბედნიერი ვარსკვლავის ქვეშ, ისინი დედამიწაზე სარგებლობენ

იმით, რასაც ბედნიერება და წარმატება ეწოდება“, ასეთები „ხელოვნური“ აღზრდისა და განათლების გარეშე, ღვთისაგან ბოძებული სიბრძნისა და შეგონების წყალობით, წარმატებით უძღვებიან თავიანთ საქმეებს (30, 39, 285—286). მაშასადამე, მათთვის უგულებელყოფილია საოჯახო და სასკოლო აღზრდის მნიშვნელობა, მაგრამ ეს როდი ნიშნავს, რომ ლუთერი საერთოდ გამორიცხავდა მის მნიშვნელობას. იგი მეტწილად იმაზე რისიკავდა, რომ განათლებული ადამიანები თავის თავად არ იბადებიან; ლოდინი იმისა, თითქოს ასეთი ადამიანები თვითონ აღმოცენდებიან, მისი აზრით, თავის მოტყუება იქნებოდა: „არ შეიძლება მათი ქვიდან გამოკვეთა, არც ხიდან გამოკრა; ღმერთი არ მოახდენს სასწაულს... ადამიანის ისედაც მრავალი საშუალება აქვს, რათა საკუთარ თავს დაეხმაროს ამ საქმეში“ (21, 39). საოჯახო და სასკოლო აღზრდის გაუმჯობესება — აი, „გამოსწორების“ ის საშუალება, რომლითაც ლუთერს სურდა თავისი ქვეყნისათვის (აწმყოში თუ არა, მომავალში მაინც) „ფუტურო ჯიჯია“ მსგავსი (ე. ი. გაუნათლებელი) მმართველები თავიდან აეცილებინა, რადგან, მისი თქმით, „ასეთი რამ ველურობა და უგუნურებაა“ (21, 40).

აღზრდის საწყის ეტაპად ლუთერს ოჯახი მიაჩნდა, ოჯახში ხედავდა იგი სახელმწიფოს ძირითად უჯრედს, სადაც „დაიბადა ხელისუფლების იდეა“ (215, 108). და თუ, ლუთერის აზრით, დედ-მამა ცუდად მართავს ოჯახს, უშვებს ბავშვებს თვითნებობას, ასეთ ვითარებაში შეუძლებელი იქნება „კარგად და მშვიდობიანად იმართოს ქალაქი, სოფელი, ქვეყანა, სამთავრო, სამეფო, თვით იმპერიაც. აქი ვაჟიშვილისაგან იზრდება ოჯახის მამა, მოსამართლე, ბურგომისტრი, მთავარი, მეფე, იმპერატორი. მქადაგებელი, მასწავლებელი და ა. შ. და თუ ის ცუდად აღზრდილია, მაშინ მისი მორჩილებაც თავისი მბრძანებლის მიმართ შესაფერისი იქნება: სხეულის წევრები დამოკიდებულია თავისაგან“ (215, 108). მაშასადამე, ლუთერის აზრით, ბავშვები ოჯახშივე უნდა აზიარონ დისციპლინას, უნდა მისდიონ „მცნებას“, რომელიც მშობლებისადმი მორჩილებას ქადაგებს. ამაშია წესრიგისა და სახელმწიფოს სიმტკიცის

გარანტია, ყოველგვარი წარმატების საფუძველი (215, 108). ერთო სიტყვით, ლუთერთან ოჯახს, მშობლებს დიდი პასუხისმგებლობა აკისრიათ — „ღმერთს, ქრისტიანობას, ქვეყანას“ აღუზარდონ მა- ლალი ზნეობის შვილები. ამ მიზნით მათ — ცოლმა და ქმარ- მა მსხვერპლად უნდა გაიღონ ერთმანეთის სიყ- ვარული ციკი — „ყველაზე დიდი და წმინდა სიყ- ვარული ყველა სიყვარულს შორის“, რომელზეც დაფუძნებულია ქორწინება (31, 9). მშობლები ღრმად უნდა იყვნენ დარწმუნებულნი, რომ შვი- ლების ღირსეულ მოქალაქეებად აღზრდაზე უკე- თესი საქმის გაკეთება და სარგებლობის მოტა- ნა საზოგადოებისათვის მათ არ შეუძლიათ (31, 12). და თუ ასე არ მოიქცევიან, მაშინ ქვეყანაში „მხოლოდ ტირა- ნია, ჯადოსნობა, მკვლელობა, ქურდობა და ურჩობა გამეფდება“ (215, 108). დიახ, ხის ცუდი ძირისაგან „არც მაგარ ტანს და არც კარგ ნაყოფს უნდა მოველოდეთ“ (215, 108), — ასკენიდა ლუთე- რი. ამასთან, რეფორმატორს შესანიშნავად გაეგებოდა, რომ ერთი სურვილი და მეორე — სინამდვილე. იგი გულისტკივილით შენიშ- ნავდა, რომ მის თანამედროვე გერმანიაში ცოტა ვისმე ესმოდა ეს ჰეშმარიტება — უფრო მეტნი იყვნენ ის მშობლები, რომლებიც ვერ იცლიდნენ შვილების აღზრდისათვის და მხოლოდ საკუთარი სულის ხსნისათვის ზრუნავდნენ (215, 111), თითქოს მათ თავიან- თი მოვალეობა შვილის დაბადებით მოიხადეს (21, 37). „რას გიშ- ველის ღვთისმოშიშობა, თუ შვილების აღზრ- დაში შეცდომა გაქვს ჩადენილი?“ (206, 15), — ეუბ- ნებოდა ლუთერი თავის თანამემამულეებს.

ლუთერი ლაპარაკობდა იმ „ვაიმშობლებზეც“, რომლებიც „უშანკო ბიჭუნებისა და გოგონების თანდასწრებით წარმოთქეაშენ უხამს სიტყვებს, რითაც რყვნიან „სათუთ სულს“ — ეს სიტყვები ხომ ბავშვების საკუთრება ხდება, მათ არ ივიწყებენ დიდხანს და. ბაძავენ რა მშობლებს, სახლში თუ გარეთ, მათ ხშირად იყენებენ (215, 114). ლუთერის აზრით, გამოუხწორებელ შეც- დომას ჩადიან ისინიც, ვინც შვილებს ანებივ- რებენ — მათ მორთულობაზე, სიამოვნებასა და სიმდიდრეზე უფრო მეტს ზრუნავენ, ვიდრე აღ-

ზრდასა და სწავლებაზე (215, 112). ასევე დასაგმობია ის მშობლებიც, რომლებიც სათანადოდ ვერ აფასებენ განათლებას, დაცინვით უყურებენ „მეცნიერებსა და ხელოვნებას“. ასეთი მშობლები, და ეს ეხება განსაკუთრებით ვაჭრებს, იქამდეც კი მიღიან, რომ ნიშნისგებით ამბობენ: თუ მათმა შვილმა „წერა-კითხვა და თელა“ იცის გერმანულად, ეს სავსებით საკმარისია (29, 226). ასეთი აღზრდა, ლუთერის აზრით, ვერ მოიტანს სასურველ შედეგს. „შვილების ცუდად აღზრდა ნიშნავს იმას, რომ ჯოჯოხეთი მოუმზადო საკუთარ თავს“ (31, 13), — წერდა იგი. ამრიგად, ლუთერის აზრით, მშობლებმა უნდა შეიგნონ ის ჰეშმარტება, რომ შედეგების აღზრდასა და განათლების ზრუნვაზე მაღალი მოვალეობა არ არსებობს, რომ გარჯის გარეშე ვერ მიიღება ღვთისმოსიში, ზნეობრივად სპეტაკი და განათლებული ადამიანი, რაც ასე სასურველია ღმრთისათვის და სასარგებლო — საზოგადოებასათვის (215, 112). თუ მშობლების სიბეჭითეს და მონდომებას — აღეზარდათ ზნეკეთილი და განათლებული შვილები — არ მოჰყვებოდა სასურველი შედეგი, ლუთერი ურჩევდა მშობლებს, არ მისცემოდნენ სასოწარკვეთილებას და არ შეეწყვიტათ ზრუნვა შვილების სასაყუთოდ: „მშობლები სულით არ უნდა დაეცნენ და არ უნდა მიატოვონ თავიანთი შვილები ბედის ანაბარა, პირიქით, უნდა გააგრძელონ ზრუნვა მათ სიკეთეზე, თუნდაც ისინი უწინეო და უმადურნი აღმოჩნდნენ“ (215, 116).

ლუთერი ზოგადი დარიგებით არ კმაყოფილდება, მშობლებს იგი აძლევს კონკრეტულ რჩევასაც, თუ რა გზით დაამყარონ დისციპლინა ოჯახში. მსგავსად ერაზმ როტერდამელისა, რომელიც, უპირველეს ყოვლისა, მშობლებისაგან მოითხოვს, რომ ბავშვებს შეაყვარონ თავი, რადგან ამას მოსდევს „რიდი და პატრივისცემა, ამით კი მეტი მიიღწევა, ვიდრე შიშით“ (151, 48), ლუთერიც ქადაგებს, რომ „სიყვარულსა და გულისხმიერებას“ უნდა იჩენდნენ მშობლები თავიანთი შვილებისადმი. გამოცდილება გვასწავლის, — წერს იგი, — რომ სიყვარულით უფრო მალე და უკეთ შეიძლება მივადწიოთ მიზანს, ვიდრე მონური შიშითა და იძულებით“ (215, 112). აღსანიშნავია, რომ ამ აზრს შემდეგში პედაგოგიკური აზროვნების არაერთი გამოჩენილი წარმომადგენელი (მაგალითად, ი. კომენსკი) ავითარებს. ასეთისავე აზრს გამო-

თქვამს თანამედროვე სახელგანთქმული ამერიკელი ექიმი და საზოგადო მოღვაწე ბენჯამინ სპოკიც. „მოყვარული ოჯახი, — წერს იგი, — აი, ესაა კარგი დისციპლინის საუკეთესო პირობა. ბავშვი, რომელიც უყვართ, თვითონაც აუცილებლად ისწავლის სიყვარულს.“ (46, 274). მაგრამ ეს არ ნიშნავს, თითქოს ლუთერი ბავშვებისადმი გადაჭარბებული სიყვარულის ან განებივრების მომხრე იყოს. მან მშვენივრად იცის, რომ გადამეტებულ სიყვარულს და განებივრებას ბოროტება უფრო მოაქვს, ვიდრე სიკეთე. ბავშვები ეგოისტები და თავხედები იზრდებიან, საშიშნი ხდებიან როგორც მშობლებისათვის, ისე მთელი საზოგადოებისათვის, მუდამ მზად არიან, ცხვირპირი ამოუნაყონ ყოველ გამვლელს; თვითონაც იშვიათად თუ ერგებათ ბუნებრივი სიკვდილი და გამოდის, რომ მათი უდროო დაღუპვის მიზეზი თვით მშობლები არიან. „მშობლებს, რომლებიც ბავშვებისადმი გადაჭარბებული სიყვარულის გამო მათ თვითნებობას უშვებენ, არსებითად სძულთ ისინი“ (215, 112—113). აქედან გამომდინარე, რაოდენ პარადოქსულადაც არ უნდა მოგვიჩვენოს ეს, ლუთერი, რომელიც გმობს შუასაუკუნეობრივი სკოლებისათვის დამახასიათებელ მეტისმეტ სიმკაცრეს, მიღის იმ დასკვნაში, რომ მშობლებმა, ქების თავაზიან სიტყვებსა თუ საჩუქრებთან ერთად, გამოიყენონ სასჯელის მეთოდიც: „დაე მამა ნუ ზოგავს წყებლას, — წერს იგი, — ახსოვდეს, რომ ბავშვების აღზრდის პატივი მას ღმერთმა უბოძა... ვისაც ამის გაგება არ სურს, მას სძულს თავისი ბავშვები, თავისი ოჯახი, და დაეხეტება წყვილიაღში“ (215, 112). რა თქმა უნდა, ლუთერი ბავშვების უმიზეზო გაწყევლის ან ამის შიშით მუღმივი მორჩილების მომხრე როდია. მას მშვენივრად ესმის, რომ იძულებისა და მონური შიშის პირობებში ბავშვი იზრდება „მშიშარა და ჯაბანი“, რომელიც გამოუსადეგარია ყოველი საქმისათვის (215, 112). მაშასადამე, ლუთერის აზრით, დასაგმობია არა მარტო გადამეტებული სიყვარული, არამედ მეტისმეტი სიმკაცრეც, რადგან იგი ბავშვს სულიერად ამახინჯებს, რაც თითქმის სიკვდილის ტოლფასია. „ბავშვების სიკვდილში, —

წერს იგი ამასთან დაკავშირებით, — ჩვეულებრივ დამნაშავენი არიან მშობლები. მათი დანაშაული შეიძლება იყოს ორგვარი, — გამოწვეული იმით, რომ უზომოდ თავს ევლებიან და ანებივრებენ ბავშვებს ან იმით, რომ ძალიან მკაცრი და სასტიკი არიან მათ მიმართ“. ლუთერი გამოთქვამს სურვილს, რომ მშობლებმა თავიდან აიცილონ „ორივე ეს უკიდურესობა“, დაიცვან ზომიერება. მაგალითად, დასჯის შემთხვევაში, ბავშვი უნდა გრძნობდეს, რომ იგი უყვართ (215, 113). სხვათა შორის, მეტისმეტი სიმკაცრის წინააღმდეგ გამოდის ბენჯამინ სპოკიც, როცა წერს: თუ ბავშვს მუღმავ შიშსა და მორჩილებაში ვიყოლიებთ, იგი „შეწყვეტს განვითარებას და ახლის შეცნობის სურვილი დაეკარგება“, მისგან „ყოვლად უგერგილო, უხეირო აღამიანი“ შეგვრჩება (48, 210). ერთი სიტყვით, საოჯახო აღზრდის ლუთერისეული შეფასება შეიცავს უამრავ საინტერესო მოსაზრებას, რომელთაც დღესაც არ დაუქარაჯეთ აქტუალობა. უნდა ითქვას, ლუთერი დიდად გასცდა პლატონს, რომელიც თავის „სახელმწიფოში“ აბსოლუტურად გამორიცხავს ოჯახის როლს აღზრდის საქმეში.

საოჯახო აღზრდის ასეთი მაღალი შეფასების მიუხედავად, ლუთერი მაინც უპირატესობას სასკოლო აღზრდას, აქ მიღებულ განათლებას ანიჭებდა. მისი ღრმა რწმენით, „ოჯახში აღზრდა, როგორი სიბეჭითითაც არ უნდა ეწეოდნენ მას ან როგორი მოსახერხებელიც არ უნდა იყოს იგი, მაინც არ სცილდება ქცევის გარეგნულ წესებს“. ოჯახურმა აღზრდამ ბავშვს შესძლოა ასწავლოს მხოლოდ თავის დაჭერა, ზრდილობა და ა. შ., მაგრამ ვერ მისცემს იმდენ ცოდნას, რომ შესძლოს სერიოზული საუბარი რაიმე საგანზე, მას არც გონიერი რჩევის მიცემა და არც საქმეში დახმარება შეეძლება (21, 50). სასკოლო აღზრდა კი, ლუთერის თქმით, სრულყოფს არა მარტო ოჯახში მიღებულ აღზრდასა და ცოდნას, არამედ ბავშვებს აძლევს „ენების, ხელოვნებისა და ისტორიის ცოდნასაც“ (21, 50), რომელიც ასე აუცილებელია ცხოვრებაში. საოჯახო აღზრდის ნაკლს რეფორმატორი იშაშიც ხედავდა, რომ ასეთ აღზრდას საფუძვლად უდევს პირადი გამოცდილების გაზიარება და, ამ გზით, აღამიანის ბრძნად გახდომის სურვილი, მაგრამ, ლუთერის თქმით, ვიდრე ეს მოხდებოდა, აღამიანი შეიძლება „ათასგზის მოკვდეს“ (21, 50). ამიტომ მხოლოდ საოჯახო აღზრდით დაკმაყო-

ფილება არა მარტო უკმარი და არაეფექტურია, არამედ მოსაწყენიც. ბავშვების ფსიქოლოგიის კარგად მცოდნე ლუთერი სწორად შენიშნავს, რომ მათ მუდამ ერთ ადგილზე ვერ გააჩერებ, მათთვის აუცილებელია „მხიარულება და ხტუნაობა“, რითიმე გართობა, რადგან ბავშვში „შინაგანად ცხოვრობს მხიარულება“, რისი ჩაკვლაც დაუშვებელია (21, 52). მოძრაობა და თამაში ლუთერს, ისე ვით არაერთ გამოჩენილ მოაზროვნეს (მათ შორის ბენჯამინ სპოქსაც) (48, 211, 248), უბრალო გართობად როდი მიაჩნია, იგი მათ ანიჭებს შემეცნებით მნიშვნელობასაც, ფიქრობს, რომ ყოველ მოძრაობას და თამაშს ბავშვებისათვის რაღაც სიახლე მოაქვს და ეხმარება მათ, რათა უკეთ ისწავლონ, ხელს უწყობს მათ ჭანმრთელობასაც. რაკი ასეთი მოძრაობის და თამაშის შესაძლებლობა სკოლის პირობებში მეტია, ამიტომ, ლუთერის აზრით, ბავშვებს სკოლაში უნდა ვასწავლოთ (21, 52).

სკოლების უპირატესობის დასასაბუთებლად ლუთერს სხვა არგუმენტებიც მოჰყავს: ჯერ ერთი, მისი აზრით, ზოგიერთი მშობელი, თუნდაც ამის პირობები ჰქონდეს, არც ისე გონიერია, რომ თვითონ მოჰკიდოს ხელი შვილის აღზრდას. ასეთ მშობელს იგი ადარებს სირაქლემას, რომელიც თავის მოვალეობას შესრულებულად თვლის, თუკი კვერცხი დადო, რაკი ასეთი აღამიანებიც არსებობენ და მათი შვილები ჩვენს შორის ცხოვრობენ, აღამიანურმა „გონებამ, განსაკუთრებით ქრისტიანულმა სიყვარულმა“, არ უნდა დაუშვას, რომ ეს ბავშვები უვარგისები, საზოგადოებისათვის ხელის შემშლელნი გაიზარდონ (21, 37—38); მეორეც, „მშობლების დიდ ნაწილს, — წერს ლუთერი, — სამწუხაროდ, არა აქვს საკმარისი ცოდნა და არ იციან, როგორ აღზარდონ შვილები, როგორ ასწავლონ მათ“; მესამეც, ზოგიერთი მშობელი, თუნდაც გააჩნდეს ბავშვის აღზრდის უნარი და სურვილი, სამეურნეო თუ სხვა საქმიანობის გამო, აღზრდისათვის ვერ იცლის ან არა აქვს შესაფერისი შენობაც. მაშასადამე, — ასკენის ლუთერი, — საჭიროა გვეკონდეს სკოლები, გეყავდეს „ბავშვების საზოგადოებრივი აღზრდელები“, რათა მეტი იყოს მხიარულება და სწავლების ნაყოფიც. მათი საჭიროება ნაკარნახევია იმიტაც, რომ სწორ გზაზე და-

ვაყენოთ ღარიბთა წრიდან გამოსული ან კიდევ ობლად დარჩენილი ნიჭიერი ბავშვები (21, 38). ამგვარად, მართებულად სჯის ლუთერი, როდესაც „უპირატესობას სასკოლო აღზრდას ანიჭებს საოჯახო აღზრდასთან შედარებით. ამიტომ ცდილობს იგი, დააწმენოს თავისი ხალხი, განსაკუთრებით კი მმართველები, სკოლებსა და მასწავლებლების საჭიროებაში, სასკოლო აღზრდის გაუმჯობესების აუცილებლობაში.

ლუთერმა მშვენივრად იცოდა, რომ სასკოლო აღზრდის გაუმჯობესება მრავალ დაბრკოლებასთან იქნებოდა დაკავშირებული. უმთავრესი დაბრკოლება მაინც უნდა ყოფილიყო ძველ სკოლებსა და უნივერსიტეტებში დამკვიდრებული სქოლასტიკური სწავლება, რომლის წარმომადგენლებიც, კ. შმიდტის მოხდენილი თქმით, ასე დიდ ენერგიას ხარჯავდნენ სიტყვებისა და ცნებების უსარგებლო თამაშში ან კიდევ, ისეთი „ღრმააზროვანი“ კითხვების დასმვაში, როგორიცაა: „რატომ შექცა ადამა ვაშლი, და არა მახალი. სამოთხეში?“, „რომელ ენაზე ესაუბრებოდა ევა გველს?“ და ა. შ. (220, 265). ჰუმანისტების მსგავსად, ლუთერი გამანადგურებელი კრიტიკით გამოდის სქოლასტიკური სწავლების წინააღმდეგ. ძველ სკოლას იგი უწოდებს „ეშმაკიყულ სკოლას“ (17, 39), რომელიც არაფერს აძლევს ახალგაზრდებს. გარდა „სიყვეყჩისა და ცდუნებისა“ (21, 53).

ზოგიერთი ასეთ სკოლაში 20—40 წელი სწავლობდა და ვერ ეუფლებოდა ვერც ლათინურს და ვერც გერმანულს (21, 34). მათ უფრო სწავლებისა და აღზრდის ისეთ პირობებში, რომელიც საერთო ცხოვრებისაგან სრულიად იზოლირებული იყო. ახალგაზრდას არ შეეძლო მრავალმხრივი ცოდნის მიღება და არც წესიერი აღზრდა. „ტირანული მონაზვნური იძულება, — წერდა იგი. — სრულიად მავნეა ახალგაზრდებისათვის. მათ ისევე სჭირდებათ სიბერული და გართობა, როგორც საკმელი და სასმელი. ამით განპირობებულია მათი ჯანმრთელობაც“ (215, 114). მაშასადამე, ძველ სკოლას ლუთერი ბრალს სდებდა არა მარტო იმაში, რომ იგი ახალგაზრდებს ვერ აძლევდა საჭირო ცოდნას. ვერ ამზადებდა მათ თვით მონასტრული ცხოვრებისთვისაც კი. რისთვისაც მოწოდებული იყო, არამედ იმიტომაც, რომ ასკეტური ცხოვრებით ამაზიანებდა ახალგაზრდებს. აქ გაბატონებული სასტიკი რეჟიმის გამო ძველ

სკოლებს ლუთერი „საპერობილესაც“ უწოდებდა, მასწავლებლებს კი — „მტანჯველებს“, რომლებიც „უმოწყალოდ წყევლავდნენ საბრალო ბავშვებს“ (215, 135). „ჰკა ვერ გამოჩეკავს მტრედს, ხოლო სულელი ვერავის გახდის ჰკვიანად“ (21, 57), — აცხადებდა ლუთერი და კრიტიკის ცეცხლში ატარებდა სქოლასტიკური სწავლების დამცველებს, ძველი სკოლისა და უნივერსიტეტების მასწავლებლებს, დოქტორებს, მაგისტრებს, მღვდლებს — ამ „დიდ, უხეშ, მსუქან ვირებს..., მორთულებს წითელი და ყავისფერი ბერტებით, რომლებიც მათ ისე უხდებათ, როგორც „ლორებს ოქროს ძეწვი და მარგალიტი“ (21, 57). ლუთერი მათ ბრალს სდებდა იმანით, რომ ისინი უხვად სარგებლობდნენ იმ საერო სიკეთით, რომლებსაც სხვებს უკრძალავდნენ — მხიარულობდნენ და ერთობოდნენ. მეტიც, „ღვთის სიტყვის ეს მოწინააღმდეგენი“ იმდევარად წარმართავდნენ სწავლებას და ქადგებას, რომ „ბოჭავდნენ სინდისს“, ხრწნიდნენ და აკნინებდნენ ერს იმ ზომამდე, რომ რომის პაპი და მისი აგენტები ადვილად ეპატრონებოდნენ გერმანიას. ისინი, ლუთერის აზრით, იმას იმასურებენ, რომ „გაითელონ ქუჩის მტვერში“ (5, 320).

ასე რომ, ლუთერს სქოლასტიკური სწავლების მანკიერი მხარეებისა და მისგან გამომდინარე ეროვნული დაკნინების თავიდან აცილება შესაძლებლად მიაჩნდა „ძველი სკოლის და უნივერსიტეტების“ მასწავლებელთა არა უბრალო „მონანიებით“. არამედ სწავლების სისტემის ძირეული გარდაქმნით. მას ვერ წარმოედგინა საველსით რეფორმაციის განხორციელება, გერმანიის განათვისუფლება ხეცების ბატონობისა და კათოლიკური წეს-ჩვეულებებისაგან, თუ საერო ხელისუფალნი წინასწარ არ გარდაქმნიდნენ და არ გააუმჯობესებდნენ სასკოლო და საუნივერსიტეტო სწავლებას, თუ ძველ სკოლებს ახლით არ შეცვლიდნენ. „არც პაპისა და არც იმპერატორის საქმე, — წერდა ლუთერი, — არ განხორციელდება სხვაგვარად, თუ არა უნივერსიტეტების ძირეული რეფორმით“ (17, 80). ასეთი რეფორმა, მისი აზრით, სარგებლობას მოუტანდა გერმანიას საერთაშორისო თვალსაზრისითაც, აამაღლებდა მის ავტორიტეტს, დაუმტკიცებდა არაგერმანელ ხალხებს, რომ მათ არასწორი წარმოდგენა აქვთ გერმანელებზე, რომ ისინიც სხვებივით შრო-

მისმოყვარე და ნიჭიერი ხალხია, რომელსაც არა მარტო სხვებისაგან შეუძლია სასარგებლო რამე ისწავლოს, არამედ თავადაც ძალუძს წვლილის შეტანა „მსოფლიოს სრულყოფაში“ (21, 54).

ერთი სიტყვით, ძველი სასკოლო სისტემის გარდაქმნა, ძველის ნაცვლად ახლის შექმნა ლუთერისათვის თვითმიზანი არყოფილა — იგი მასკონკრეტულ ამოცანას უსახავდა: რაკი, მისი თქმით, „მსოფლიო გახდა სხვანაირი, და ყველაფერი უნდა წარიმართოს ახლებურად (21, 52), ამდენად მან პასუხი უნდა გასცეს იმ მოთხოვნებს, რომელთაც ეპოქა აყენებს დღის წესრიგში.

სასკოლო და საუნივერსიტეტო სწავლების ახლებურად გარდაქმნა და, მაშასადამე, მოზარდი თაობის აღზრდა-განათლების საქმი, გაუმჯობესება ლუთერს პირველი რიგის სახელმწიფოებრივ ამოცანად მიაჩნდა. იგი მიუთითებდა, რომ საერო ხელისუფალთა „არსებობის მთავარ მიზანს“ უნდა შეადგენდეს ახალგაზრდა თაობის აღზრდისათვის ზრუნვა: „რისთვის ვცხოვრობთ ჩვენ, თუ არა იმისათვის, რომ მოვუაროთ ახალგაზრდა თაობას, ვასწავლოთ და აღვზარდოთ იგი?“ (21, 36). ამის შესენება ან თუნდაც სხვისი „რჩევა და შეგულიანება“, — დასძენდა ლუთერი, — ხელისუფალს არც უნდა სჭირდებოდეს, ამას იგი „შინაგანი ბუნების“ კარნახით უნდა აკეთებდეს. ამ მხრივ მას ანტიკური ხანის მოღვაწეების საქმიანობა მისაბაძად მიაჩნდა, ფიქრობდა, რომ „წარმართების მაგალითს“ ბევრი რისამე სწავლება შეეძლო მისი ქვეყნის მმართველებისათვის. თუ, რა თქმა უნდა, ისინი ამას მოსურნებდნენ (21, 36). მაგრამ ლუთერი ხედავდა, რომ მისი ქვეყნის მმართველები იშვიათად ამეღავენებდნენ ასეთ სურვილს, რითაც უფლებელყოფდნენ ღმრთისაგან დაწესებულ მოვალეობას და მკაცრ სასჯელსაც იმსახურებდნენ (21, 36). მას განსაკუთრებით აწუხებდა მთავრების გულგრილი დამოკიდებულება ახალგაზრდობის შესაძლებლობებისადმი — ის, რომ ისინი სავალალოდ ლუბავდნენ როგორც უბრალო ადამიანთა შვილების, ისე „კეთილშობილი ახალგაზრდების“ ძალსა და ნიჭს (21, 35). სწორედ მთავრების გულგრილობა ჰქონდა მხედველობაში ლუთერს, როცა წერდა: „ახალგაზრდებს.

არა ჰყავს ვინმე, რომელიც მათზე იზრუნებდა. ყველაფერი მიეძარტება საგნების თვითდინებით... არადა, საჭიროა ცხოვრება და მართვა უკეთესად, ვიდრე ამას ისინი აკეთებენ“ (19, 95). ლუთერი სასოწარკვეთილებაში მაინც არ ვარდებოდა, იმედს იგი ქალაქის ხელისუფლებზე ამყარებდა, მათგან მოითხოვდა სასკოლო და საუნევერსიტეტო გარდაქმნებს. სწორედ ამ საკითხს მიუძღვნა მან თავისი მიმართვა: „გერმანიის ყველა ქალაქის საბჭოს წევრებს“, რომელშიც, უპირველეს ყოვლისა, მოუწოდებს ქალაქის ხელისუფალთ არ მიბაძონ მთავრებს და არ დაანებონ თვითდინებას აღზრდა-განათლების საქმე. მათ უნდა შეიგნონ, რომ ქვეყნისა და ქალაქებისათვის არ კმარა მხოლოდ მატერიალური სიმდიდრე, მაგარი გალავანი და სახლები ან კიდევ იარაღის დაგროვება, არც ის კმარა, რომ ხელისუფალი „წმინდანად“ იწოდებოდეს (21, 36). უმთავრესი, ყველაზე ძვირფასი სიმდიდრე მაინც განათლებული ადამიანებია: „ქალაქს უდიდესი აყვავების, ძლიერების პერიოდი მაშინ დაუდგება, როცა მას ყველაზე მეტი განათლებული, სწავლული, ჰუმანი, პატიოსანი, ზრდილი მოქალაქე ეყოლება. მათი შემწეობით შეიძლება განძი და ყოველგვარი სიკეთეც უშიშრად დააგროვო, შეინახო და წესიერად მოიხმარო“ (21, 38—39).

ქალაქის ხელისუფალთ ლუთერი ურჩევდა, მეტი დრო და საზრები დაეხარჯათ განათლებული ადამიანების გამრავლებისათვის, ვიდრე იარაღის დამზადებისათვის, გზებისა და ჯებორების მშენებლობისათვის: „თუ თქვენ ყოველწლიურად ასე ბევრს ხარჯობთ ქვემესების, გზების, ჯებორებისა და სხვა საქმეებისათვის“ — ქალაქის უშიშროებისა და კეთილმოწყობის ამ მიწიერი საქმეებისათვის. „კიდევ უფრო მეტის დახარჯვა საჭირო გაჭირვებული, ღარიბი ჰაბუკების აღზრდისა და განათლებისათვის, სკოლის ერთი ან ორი დახელოვნებული მასწავლებლის შენახვისათვის“ (21, 33). ამგვარად, როგორც ეს ზემოთაც ვთქვი, ლუთერს საერო ხელისუფალთა უპირველეს და უმაღლეს მოვალეობად განათლებისათვის ზრუნვა მიაჩნდა, იგი ფიქრობდა, რომ ასეთ ზრუნვას აუცილებლად მოჰყვებოდა ღმრთისათვის სასურველი და საზოგადოებისათვის სასარ-

გებლო ადამიანების მომრავლება, მისი ქვეყანაც თავს დააღწევდა „ფუტურო ჭირკის“ მსგავსი (ე. ი. გაუნათლებელი) მმართველების თვითნებობას. „საუკეთესო სკოლები“ (Allerbesten Schulen) გახსნა (21, 35) — აი, ის კონკრეტული მოთხოვნა, რომელსაც უყენებდა ლუთერი საერო ხელისუფალთ. ვფიქრობთ, ცნებაში — „საუკეთესო სკოლები“ — ერთიანდებიან „ქრისტიანული სკოლები“ (Christliche Schulen) (21, 33) და „ქალთა სკოლები“ (Magdschule) (19, 84), რომელთა გახსნის საჭიროებაზე არაერთგან მიუთითებს იგი.

მაინც როგორ წარმოედგინა ლუთერს ახალი სკოლა და რა კონკრეტულ მოთხოვნებს უყენებდა იგი მას?

ლუთერის შეხედულებანი სკოლის შესახებ ყველაზე მკაფიოდაა ჩამოყალიბებული თხზულებაში: „დარიგება ზედამხედველებისათვის“, რომელიც დაწერილია 1538 წელს. სწორედ ამ თხზულებაშია შემონახული დაწყებითი სკოლის შექმნის ლუთერისეული გეგმა, თუმცა მსგავსი გეგმა ლუთერს უფრო ადრეც ჰქონია. რასაც ადასტურებს თავისი მეგობრისადმი — გეორგ სპალატინისადმი (თავის დროზე ერფურტის ჰუმანიტათა წრის წევრი) 1524 წელს გაგზავნილი წერილი: „გიგზავნი სკოლის გეგმას, რათა წარუდგინო კურფიურსტს (იგულისხმება საქსონიის კურფიურსტი — გ. კ.); მართალია, დიდ წარმატებას არ მოველი, მაგრამ ღვთის სახელით მაინც უნდა შევეცადოთ“ (215, 135). წარუდგინა თუ არა ეს გეგმა სპალატინმა კურფიურსტს, არ არის ცნობილი, მაგრამ ის კანათელია, რომ მას უკვალოდ არ ჩაუვლია. კ. რაუმერის თქმით, ეს გეგმა საფუძვლად დაედო ლუთერის მეგობრისა და თანამოაზრის ფილიპე მელანხტონის „დათვალიერების წიგნაკში“ (Visitationsbüchlein, 1528 წ.) გამოცემულ სასკოლო გეგმას, რომელიც მოიწონა კურფიურსტმა (215, 135). ამას თვითონ მელანხტონიც არ მალავდა კამერარიუსისადმი წერილში, რომელიც „დათვალიერების წიგნაკთან“ დაკავშირებით გაუგზავნია, იგი პირდაპირ ამბობს: „შენ ხედავ, მე სხვა არაფერი დამიწერია. გარდა იმისა, რასაც ყველგან გადმოსცემს ლუთერი“ (215, 135)¹. მე-

¹ „Tu vides, nihiI aliud me scripsisse, quam quod passim tradidit Lutherus“.

ლანსტონისეული სასკოლო გეგმის (215, 155—158) ლუთერიანულთან (34, 108—112; 123, 94—96) შედარებაც გვარწმუნებს, რომ მელანხტონი თითქმის იმასვე იმეორებს, რასაც ლუთერი გადმოსცემდა. ამ დენად, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ლუთერს მელანხტონზე ბევრად ადრე შეუდგენია დაწყებითი სკოლის გეგმა.

ამ გეგმის თანახმად, მთელ გერმანიაში, სოფლებსა და ქალაქებში, უნდა შექმნილიყო სამჯგუფიანი დაწყებითი სავალდებულო სკოლები, რომლებიც განსხვავებული იქნებოდა ადრინდელი სამონასტრო სკოლებისაგან აღმზრდელითი და საგანმანათლებლო საქმიანობით, თანაც პასუხისმგებლობა ამ სკოლებისათვის უნდა დაჰკისრებოდათ არა სასულიერო პირებს, არამედ საერო მმართველებს. სწორედ ამ უკანასკნელებს უნდა შეექმნათ სწავლებისათვის საჭირო ყველა პირობა, არ უნდა დაეშურებინათ ამ მიზნით „არც ენერჯია და არც სახსრები“, უნდა მოეზიდათ სკოლებში ყველა ის ადამიანი, რომლებსაც უნვად გააჩნდათ „ენებისა და ყოველგვარი ხელოვნების ცოდნა და რომელთაც ფასდაუღებელი სარგებლობის მოტანა შეეძლოთ“ მოზარდი თაობისათვის (21, 34). მაშასადამე, ლუთერი აყენებდა დაწყებითი სკოლების საყვებელთაობისა და მათდამი სახელმწიფოებრივი ზრუნვის იდეას. ამასთან, ლუთერი სვამდა საკითხს — სკოლების ჯგუფებად (არსებითად, კლასებად) დაყოფის შესახებაც. სავსებით შესაძლებელია, რომ ეს იდეა დაედო საფუძვლად იოჰან შტურმის მიერ სტრასბურგში, 1537 წელს, შექმნილ გიმნაზიას, რომელიც იყოფოდა 12 კლასად (აქედან ორი მოსაწავლებელი იყო). თითოეულ კლასს ცალკე მასწავლებელი ჰყავდა, კითხვას ბავშვები ლუთერის კატეხიზმითი სწავლობდნენ. საფიქრებელია, რომ ამ პრინციპს ემორჩილებოდა უფრო ადრე, 1526 წელს, ნიურნბერგში გახსნილი გიმნაზიაც, რომელიც, ბეცოლდის სამართლიანი თქმით, ქალაქის ხელისუფალთადმი ლუთერის მიმართვის უშუალო შედეგი იყო (75, 59).

ლუთერს ესმოდა, რომ სწავლების პროცესში არ შეიძლება ცოდნის უმარტივესი წარმოდგენებიდან რთულისაკენ გადასვლის აუცილებლობის პრინციპის გაუთვალისწინებლობა. ამ პრინციპზე

იყო აგებული დაწყებითი სკოლის სწავლების მისეული პროგრამაც. პირველ ჯგუფში ბავშვებს უნდა ესწავლათ წერა-კითხვა. „მამაო ჩვენო“ და სხვა აუცილებელი ლოცვები, მათ ზეპირად უნდა ესწავლათ ცალკეული სტროფები რომელი ავტორების — დონატის¹, კატონის² თხზულებებიდან, რათა ლათინური სასაუბრო დიალოგისათვის საჭირო სიტყვების ცოდნა შეეძინათ. მეორე ჯგუფში ბავშვები უნდა დაუფლებოდნენ გრამატიკას, უნდა ეკითხათ და დაეზეპირებინათ ეზოპეს იგავ-არაკები, მოზელანუსის³ — „პედოლოგია“⁴, ერაზმ როტერდამელის — დიალოგები (ისტები, რომლებიც, ლუთერის აზრით, ბავშვებისათვის სასარგებლო იქნებოდა), გაელრმავებინათ რელიგიური და მუსიკალური ცოდნა, ზეპირად ესწავლათ „მამაო ჩვენო“, რწმენის სიმბოლო, ათი მცნება და სხვა რელიგიური დარიგება. ამის შემდეგ კი, როცა ბავშვები საფუძვლიანად დაუფლებოდნენ გრამატიკას, უნდა მომხდარიყო ყველაზე ნიჭიერების შერჩევა და მათგან მესამე ჯგუფის ჩამოყალიბება. რა თქმა უნდა, მესამე ჯგუფში გაერთიანებულ ბავშვებს არ უნდა შეეწყვიტათ გრამატიკის შესწავლა, პირიქით, უფრო უნდა გაელრმავებინათ მისი ცოდნა, ისინი უნდა დაუფლებოდნენ ეტიმოლოგიას, სინტაქსს, მეტრიკას, უნდა ეკითხათ ვირგილიუსის, ოვიდიუსის, ციცერონის თხზულებები, დაუფლებოდნენ დიალექტიკისა და რიტორიკის საფუძვლებს, შეესრულებინათ წერილობითი სამუშაოები და ა. შ. აღსანიშნავია, რომ დაწყებით სკოლაში, სადაც სწავლება ლათინურ ენაზე წარმოებდა, ლუთერი სხვა ენებით ბავშვების გადატვირთვის წინააღმდეგი იყო: ლუთერის აზრით, მას-

1 დონატი (Donatus) — რომელი გრამატიკოსი და რიტორი. ცხოვრობდა IV საუკუნეში. მისი ლათინური გრამატიკის სახელმძღვანელო („Ars minor“) მეტად პოპულარული იყო შუა საუკუნეების ევროპაში.

2 კატონი მარკუს პორციუს უფროსი (Marcus Porcius Cato Major) (ძვ. წელთ აღ. 234—149 წწ.) — ძველი რომის პოლიტიკური მოღვაწე და მწერალი, რომელი პროზის ფუძემდებელი.

3 პეტრე მოზელანუსი (Mosellanus, 1493—1524 წწ.) — სწავლული ქემანისტი, ბერძნული და ლათინური ენების პროფესორი, ლათინური სკოლის ერთ-ერთი საყვარელი მასწავლებელი.

4 პედოლოგია — მეცნიერება აღზრდის შესახებ. ბავშვთა განვითარებისათვის გადაწყვეტად მიიჩნევენ მემკვიდრეობის გავლენას და რაღაც უცვლელი სოციალური გარემოს შემოქმედებას.

წავლებლებს არ უნდა გადაეტვირთათ ბავშვები „მძიმე და ძნელად გასაგები“ წიგნების კითხვითაც, რადგან ასეთ კითხვას ბავშვებისათვის სარგებლობის ნაცვლად ზიანი მოაქვს (34, 112). თვით მასწავლებელთა თბრობაც „მოკლე და გასაგები“ უნდა ყოფილიყო, მათ დროის მოკლე მონაკვეთში (ორი-სამი საათი დღეში) უნდა გადმოეცათ დაწყებითი სწავლებისათვის (რა თქმა უნდა, ჭგუფების შესაბამისად) გათვალისწინებული მასალა, დანარჩენი დრო კი, როგორც ლუთერი ფიქრობდა, ბავშვებს უნდა მოეხმარებინათ, როგორც გაკვეთილების მოსამზადებლად, ისე ოჯახური საქმეებისათვის, ხელობის ან იმის შესასწავლად, რისთვისაც ისინი იყენებდნენ მოწოდებულნი (21, 52).

ლუთერი ჩერდებოდა დაწყებითი სკოლის კონკრეტულ ამოცანებზეც: ახალი სკოლის ამ პირველ ფაზას (თუ როგორი უნდა ყოფილიყო სწავლების უფრო მაღალი საფეხურები, ლუთერი დაწვრილებით არ ჩერდება) ნიადაგი უნდა მოემზადებინა „ეკლესიისა და საზოგადოებისათვის საჭირო“ განათლებული ადამიანებისათვის (34, 110). უპირველესი მოთხოვნილება, რომელსაც ლუთერი აყენებდა, იყო რელიგიური აღზრდა, ბავშვების „სულიერი საწყისის“ იმდაგვარად განვითარება (21, 50), რომ მათ შესძლებოდათ ღვთისმსახურება. სხვაგვარად ლუთერს, როგორც თეოლოგს, ცხადია, არც შეეძლო ეაზროვნა. თუმცა ლუთერი გამონაკლისი როდია, ასეთი შეზღუდულობა ახასიათებს როგორც მის თანამედროვე, ისე მოჰდევნო ხანის უამრავ მოწინავე ადამიანს.

ამასთანავე, რაც ასე ნიშანდობლივი და საყურადღებოა, „ქრისტიანულ საწყისებზე“ დაფუძნებული „საუკეთესო სკოლების“ დანიშნულება ლუთერს „მატერიალური თვალთახედვითაც“ აქვს გააზრებული. იგი გარკვევით აღნიშნავს: „ს უ ლ ი რ ო მ ა რ ა რ ს ე ბ ო ბ დ ე ს, ღ მ რ თ ი ს ა და ს ა დ ვ თ ო წ ე რ ი ლ ი ს გამ ო ს კ ო ლ ე ბ ი და ე ნ ე ბ ი ს და უ ფ ლ ე ბ ა რ ო მ ა რ ი ყ ო ს საჭ ი რ ო, მ ხ ო ლ ო დ ე ს მ ი ზ ე ზ ი ც (ე. ი. საერო ცხოვრებისა და ქვეყნის ქრისტიანულად მართვის საჭიროება — გ. კ.) კ ი ს ა კ მ ა რ ი ს ი ი ქ ნ ე ბ ო და ი მ ი ს ა თ ვ ი ს, რ ო მ ყ ვ ე ლ გ ა ნ და გ ვ ე ა რ ს ე ბ ი ნ ა ს ა უ კ ე თ ე ს ო ს კ ო ლ ე ბ ი ბ ი ჭ ე ბ ი ს ა და გ ო გ ო ნ ე ბ ი ს ა თ ვ ი ს. ე ს ი მ ი ტ ო მ, რ ო მ ყ ო ვ ე ლ დ ღ ი უ რ ი ც ხ ო ვ რ ე ბ ა მ ო ი თ ხ ო ვ ს

განათლებულ, დახელოვნებულ მამაკაცებსა და ქალებს, რათა მამაკაცები კარგად მართავდნენ ქვეყანასა და ხალხს, ხოლო ქალები კარგად ზრდიდნენ ბავშვებს, კარგად უძღვებოდნენ სახლ-კარს, ბავშვებსა და მოსამსახურეებს“ (21, 50). ერთი სიტყვით, „საუკეთესო სკოლების“ დანიშნულებას ლუთერი იმაშიც ხედავს, რომ მათ „ბიჭუნებსა და გოგონებს“ მისცეს სწორი აღზრდა და შესაფერისი განათლება, ასწავლოს ოჯახისა და მეურნეობის გაძლოლის, აგრეთვე ქვეყნის მართვის ხელოვნება. მაგალითად, მომავალი ოჯახის მამამ ან სახელმწიფოს მმართველმა სკოლაშივე უნდა გაიგოს, რომ ოჯახისა და ქვეყნის წარმატებითი მართვა დამოკიდებულია არა „მუშტსა და აბჯარზე“, ე. ი. არა ძალადობაზე, არამედ „თავსა და წიგნებზე“ (29, 219—222), რომ არ შეიძლება სხვაგანეძიებდნენ ნივთს ან რაიმე საქონელს, რომლის დამზადებაც თავად შეგიძლია, რომ უცხოურით გატაცებას მოაქვს არა იმდენად სიკეთე, რამდენადაც ზნეობრივი დაცემა, რომ მხოლოდ მაშინ შეიძლება დავეხმაროთ ცალკეულ პირს, ოჯახს, თუ სახელმწიფოს, როცა საკმარისზე მეტი გვაქვს და ესეც „განსაკუთრებული გაჭირვების“ შემთხვევაში, რადგან სისტემატური დახმარებით ჩვენ ზარკს ვუხდით არა მოყვასისადმი სიყვარულს, არამედ ვამრავლებთ სიზარმაცესა და მათხოვრებს. ადამიანები, რომლებიც „სიზარმაცეს“ შეუპყრია, „რაც უფრო მეტს ეხმარები, მით უფრო მეტს მათხოვრობენ“ (24, 264). ლუთერს ესმის, რომ ყოველივე ამის ცოდნა მზამზარეულად, „ზემოდან“ არ მოდის, და ასევე: სხვა რომ არაფერი, ეს მიზეზებიც კმაროდა იმისათვის, რომ შექმნილიყო „ყველაზე საუკეთესო სკოლები“ (21, 49).

ცხადია, სკოლის დანიშნულებაზე ლუთერის ამ მოსაზრებებს დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა იმ დროისათვის. ამით, როგორც ეს ზემოთაც აღვნიშნეთ, რეფორმატორი უპირისპირდებოდა სკოლასტიკური სწავლების დამცველებს, ანუ როგორც თვითონ უწოდებდა მათ, „სოფისტებს“,¹ რომლებიც საერო ცხოვრებას „უშმაკის

¹ აღსანიშნავია, რომ სკოლასტებს ჰემანისტებიც „სოფისტებს“ უწოდებდნენ. შესაძლებელია, ლუთერი მათგან სესხულობს ამ გამოთქმას.

დაწესებულად და არაქრისტიანულად“ აცხადებენ. აქედან გამომდინარე, ისინი სკოლებს „იმზომამდე შეზღუდულ მიმართულებას“ აძლევენ, რომ „ახალგაზრდებს მარტოოდენ სასულიერო წოდებისათვის ამზადებდნენ“, მათ ამყოფებდნენ იმ „ზნე-ჩვეულებებისა და ლაღვენილებების მონობაში, რომლებიც პაპების მიერ იყო დაწესებული. უფრო მეტიც, ლუთერის თქმით, ისინი იქამდეც კი მიდიოდნენ, რომ მასწავლებელს, რომელიც გაბედავდა და დაქორწინდებოდა, საყვედურითა და დაცინვით იკლებდნენ, ყველგან და ყოველთვის მასზე მიუთითებდნენ: „აი ადამიანი, რომელმაც სასულიეროზე მალა საერო ცხოვრება დააყენაო“ (21, 49).

ამგვარად, ლუთერმა მნიშვნელოვნად შეარყია სკოლასტიკურა სწავლების საფუძვლები. მიუთითა როგორც ცხოვრებასთან კავშირის, ისე მისგან გამომდინარე რეალური ცოდნის აუცილებლობაზე. მან ახალ სკოლას ამოცანად დაუსახა არა მარტო საეკლესიო კადრების მომზადება, არამედ საერო ცხოვრებისა და საერო მმართველობისათვის საჭირო „ზნეობრივად სრულყოფილი და დახელოვნებული ადამიანების“ — ოჯახის დედეებისა და მამების, სხელმწიფოს წინამძღოლების, იურისტების, მწერლების, მასწავლებლებისა და ა. შ. — აღზრდაც. „მე საჭიროდ მიმაჩნია, — წერდა ამასთან დაკავშირებით ლუთერი, — მეფეებს ჰყავდეთ იურისტები, მთავრებს — კანცლერები, გრაფებს და ბატონებს — მწერლები. ბურგომისტრს — მედავითნე“; ასევე უნდა გაეუფრთხილდეთ ექიმებს, რადგან ისინი „ქვეყნისათვის სასარგებლონი, მანუგეშებელნი და განმკურნებელნი არიან“ (29, 231). მათი აღზრდა კი მხოლოდ სკოლებში შეიძლება, — დასძინდა იგი.

დაწყებითი სკოლის შექმნის ლუთერისეული მოთხოვნა მნიშვნელოვანია იმიტაც, რომ აქ დაგპობილია ყოველგვარი შეზღუდვა — დაწყებითი სკოლა უნდა გაეცლო ყველა ბავშვს: მდიდარსა და ღარიბს, დიდგვაროვანსა და მდაბიოს, ბიჭებსა და გოგონებს (21, 37—38, 50, 52). ლუთერს განსაკუთრებით უბრალო ადამიანთა შვილების გაუნათლებლობა აწუხებდა. მართალია, გლეხთა ომის დროს, როგორც ვთქვით, ლუთერმა დაგმო აჯანყებული გლეხების საქმიანობა, მაგრამ მშრომელი ხალხის (იგი ხომ თვითონაც გლეხური წარმოშობისა იყო) გაჭირვებასა და მათი განათლების საჭიროებაზე ფიქრი არასოდეს შეუწყვეტია. ამას ადასტურებს ლუთე-

რის მოკლე კატეხიზმოს (1529 წ.) წინასიტყვაობაც, რომელიც 1527—1529 წლებში საქსონიის საკურთხეულსტოში მოწყობილი საეკლესიო შემოწმების შთაბეჭდილებითაა დაწერილი. „ხალხის საცოდავმა, უბადრუქმა, გაჭირვებულმა მდგომარეობამ, — წერს ლუთერი, — რომელიც მინახავს შემოწმების დროს, მაიძულა შემედგინა ეს კატეხიზმო, ანუ მოძღვრება ქრისტიანული რწმენის შესახებ... ღმერთო ჩემო, რამდენი გაჭირვება ენახე! უბრალო ხალხმა, განსაკუთრებით სოფლებში, არაფერი იცის ქრისტიანული მოძღვრების შესახებ. სამწუხაროდ, თვით მრავალ სამრევლო მღვდელსაც სრულებით არ ძალუძს ქადაგება“ (27, 113). აღნიშნული საეკლესიო შემოწმების შთაბეჭდილებითაა დაწერილი მელანხტონის შემდეგი სიტყვებიც: „პასუხისმგებლობა როგორ უნდა ვიკისროთ იმაზე, რომ ღარიბი ადამიანები აქამდე უსწავლელება არიან. გული მიწუხს ამ გაჭირვების მნახველს. ხშირად, რომელიმე ადგილის შემოწმების დამთავრების შემდეგ მე გავდგებოდი ხოლმე განზე და მწუხარებას ცრემლებით ვიქარებდი. დიახ, ვინ არ დამწუხრდებდა, როცა ხედავს, თუ როგორ იღუპება ადამიანის ნიჭი და გონება. ასე მრავლის შესწავლისა და ასე ბევრის გაგების უნარის მქონეთ წარმოდგენა არა აქვთ თვით შემოქმედზეც კი“ (95, 135). აღსანიშნავია, რომ ლუთერს, როცა უბრალო ადამიანების წვილების გაუნათლებლობაზე ლაპარაკობს, მხედველობაში ჰყავს ქალებიც. მსგავსად ერაზმ როტერდამელისა, ლუთერი წუხს იმის გამო, რომ მის თანამედროვე გერმანიაში გოგონების სწავლება ძალიან ცუდადაა დაყენებული, რომ ამ მხრივ გერმანელებს „ბევრად სჯობდნენ წარმართები, — ბერძნები და რომაელები, რომლებიც სერიოზულად ეკიდებოდნენ როგორც ვაყების, ისე ქალების აღზრდას“ (21, 49—50). მართალია, ლუთერი მოითხოვდა, რომ სკოლებში ქალებს, უპირველეს ყოვლისა, ოჯახის მოვლისა და შვილების „კარგად აღზრდის“ ხელოვნება შეეთვისებინათ. მაგრამ იგი არ გამოირიცხავდა მათ მიერ საზოგადოებისათვის სხვა სარგებლობის მოტანის შესაძლებლობასაც. მას ღრმად სწამდა, რომ ქალებისაგან კარგი მასწავლებლებიც დადგებოდნენ (21, 50, 53). ამიტომაც მოითხოვდა იგი სკოლების გახსნას „ორივე სქესის“ ბავშვებისათვის (21, 50). მაშასადამე, როგორც ამას სამართ-

ლიანად შენიშნავს პედაგოგიკის ცნობილი ფრანგი ისტორიკოსი გ. ფრანსუა, ლუთერი უკვე 1520—1524 წლებში გამოთქვამს საყოველთაო დაწყებითი სწავლების იდეას (151, 52, 55), თუმცა ამ საკითხზე ფიქრი მას არც გლახთაომის შემდეგ შეუწყვეტია. ამაზე ჩვენ ქვემოთაც ვისაუბრებთ.

აქ უნდა აღინიშნოს, რომ ლუთერს საყოველთაო დაწყებითი სწავლების იდეის ცხოვრებაში გატარება ადვილად არ ესახებოდა. იგი ხედავდა, რომ მის თანამედროვე გერმანიაში მშობლები გულგრილად ეკიდებოდნენ თავიანთი შვილების სწავლების საქმეს, ისინი უფრო იმაზე ზრუნავდნენ, თუ როგორ გამოეყვებათ შვილები. ჩანს, გარკვეული როლი ლუთერის ადრეული წლების ქადაგებამაც შეასრულა. საქმე ისაა, რომ ლუთერს სურდა საღვთო წერილის კანონიერ უფლებებში აღდგენა და ამ მიზნით უკიდურესობამდეც კი მიდიოდა, უბრალო, რიგით ადამიანებს ასეთ რჩევას აძლევდა: „დაანებე თავი ბუნებრივ ხელოვნებას (ე. ი. ამქვეყნიური ცხოვრების შესაფერის მეცნიერებათა შესწავლას — გ. კ). საკმარისია ის, რომ შენ იცი: ცეცხლი ცხელია, წყალი ცივია და სველი. იცოდე, თუ როგორ უნდა მოუარო სახნავ-სათეს მიწას, პირუტყვს, საქონელს, სახლსა და ბავშვს, და ესეც საკმარისია შენთვის ბუნებრივი ხელოვნების დარგში. იფიქრე მხოლოდ იმაზე, თუ როგორ შეიციო ქრისტე და იგი თვითონ მიგიითიებებს, თუ ვინა ხარ შენ. რა ღირსება და უნარი მოგეპოვება. ამრიგად შეიციობ შენ ღმერთსაც და შენ თავსაც, რაიცა არ იცის არც ერთმა ბუნებისმეტყველმა მეცნიერმა, არც ერთმა ბუნებრივმა ხელოვნებამ“ (68, 332). მაშასადამე, ლუთერის აზრით, ადამიანებისათვის საკმარისია მხოლოდ საღვთო წერილის ცოდნა (68, 332), რომლის გაგება შეუძლია თვით „მეფისქვილის გოგოსაც, თუ მას გააჩნია რწმენა“ (224, 42). რეფორმატორის ზოგიერთმა მიმდევარმა, განსაკუთრებით კი უნივერსიტეტულმა კოლეგამ, თეოლოგიის პროფესორმა ანდრეას ბოდენშტაინ კარლშტადტმა, რატომღაც ლუთერს ამგვარ ცალკეულ გამონათქვამებს (თითქოს მას სწავლების შესახებ სხვა არაფერი ჰქონდეს ნათქვამი) ჩასკიდა ხელი და კატეგორიულად თქვა უარი ყოველგვარ სწავლებაზე, რამდენადაც, მისი აზრით, ესავეებით ზედმეტია.

ლუთერის „ვარტბურგის ტყეობის“ პერიოდში (1521—1522 წწ.) კარლშტადტმა და მისმა ზოგმა მიმდევარმა ხელი მიჰყვეს არა მარტო ძველი ეკლესიების განადგურებას, არამედ თვით ლათინური და ბერძნული ენების შესწავლაც ზედმეტად გამოაცხადეს. ზოგიერთი მასწავლებელი მშობლებს არწმუნებდა, გამოეყვანათ შვილები სკოლიდან. თვითონ კარლშტადტი კი ამ დროს მოქალაქეთა სახლებში დადიოდა და უბრალო ადამიანებისაგან მოითხოვდა, დახმარებოდნენ მას ბიბლიის ძნელადგასაგები ადგილების განმარტებაში (75, II, 378), სტუდენტებს კი ურჩევდა — ხელი მოეციდათ ხელოსნობის რომელიმე დარგისათვის ან მიწათმოქმედებისათვის. იგი იშველიებდა არგუმენტს ბიბლიიდან: „ოფლითა პირისა შენისათა სჭამდე პურსა შენსა“ (125, 66)¹. ყოველივე ამან სავალალო შედეგი გამოიღო: მშობლებმა მასობრივად იწყეს თავიანთი შვილების სკოლებიდან და უნივერსიტეტებიდან გამოყვანა. თვით ვიტენბერგის უნივერსიტეტშიც, სადაც პროფესორთა შესანიშნავი შემადგენლობა იყო, ძალზე შემცირდა სტუდენტთა რაოდენობა (121, 85). ამაზე მიუთითებს ლუთერის შემდეგი სიტყვებიც: „ყველგან, მთელ გერმანულ მიწაზე, ჩვენ ვხედავთ ერთსა და იმასვე — უნივერსიტეტები დაცარიელდა, ასევეა დაწყებით სკოლებშიც, არვის სურს ასწავლოს თავიანთ შვილებს“.

ამ საგანგებო შემთხვევას უძღვნა ლუთერმა თავისი ორი თხზულება: „გერმანიის ყველა ქალაქის საბჭოს წევრებს, ქრისტიანული სკოლების დაარსებისა და დახმარების შესახებ“ (1524 წ.) და „დარბეზა, რათა ბავშვები სკოლაში უნდა გვყავდეს მიხარებულნი“ (1530 წ.). ამ ორ თხზულებაში მრავალფეროვანი არგუმენტების მოშველიებით უბრალო ადამიანებს ლუთერი იმაში არწმუნებდა, თუ რა რიგ მოვალენი არიან ისინი მიაბარონ თავიანთი შვილები სკოლაში, თუ რაოდენ დიდია სიკეთეც, რომელიც მოაქვს სწავლას.

ლუთერი, უპირველეს ყოვლისა, რელიგიურ არგუმენტაციას იშველიებს, მშობლებს იმ აზრს უნერგავს, რომ ღმერთმა მათ ბავშვები არგუნა არა მხოლოდ საკუთარი სიამოვნებისათვის, არამედ იმიტომაც, რომ მათგან აღიზარდოს ღვთისმსახურნი — ეს იქნება

¹ იხ. დაბადება 3, 19; იგივე აზრს შეიცავს ეს სიტყვებიც: „მათ წყნარო შრომითა კ:მ-ნ თავიანთი პური“ (2 თესალონიკელთა მიმართ 3, 12).

მღვდელი, მოძღვარი, მქადაგებელი, თუ სხვა ვინმე. რა თქმა უნდა, ლუთერი შორს დგას იმ აზრისაგან, რომ ყველა სკოლაგავლილი ჰაბუკი აუცილებლად დაიჭერს უმაღლეს სასულიერო თანამდებობას. მან იცის, რომ ეს მხოლოდ ნიჭიერთა ხვედრია, თუმცა, მისი აზრით, არც ისაა გამოსარიცხი, რომ ნაკლებად ნიჭიერებიც, რომლებმაც გაიარეს სკოლა, ისწავლეს იმდენი, რომ შეუძლიათ ლათინურის გაგება, წერა და კითხვა, გამოყენებულ იქნენ სამრევლო მოძღვრად, რომლებიც ახალგაზრდებს და უბრალო ხალხს გააცნობენ სახარებას და კატეხიზმოს, შეასრულებენ მონათვლისა და ზიარების საიდუმლოებებს. მაშასადამე, ლუთერის თქმით, საკირონი არიან არა მარტო საღვთო წერილის მცოდნე მაღალგანათლებული დოქტორები და მავისტრები, არამედ უბრალო სამრევლო მოძღვრებიც (29, 201—202).

ლუთერს სავსებით დასაშვებად მიაჩნია, რომ ზოგიერთმა ახალგაზრდამ, რომელიც დაეუფლა ლათინურს, ხელი მოჰკიდოს ხელობას, გახდეს ბიურგერი და ამით ირჩინოს თავი, თუმცა ასეთ პირი შეიძლება ჩაითვალოს თადარიგში მყოფად, რომელიც საკიროების შემთხვევაში მოძღვრის ან მღვდლის მოვალეობას შეასრულებს.

ლუთერი ფიქრობს, რომ რელიგიისადმი სამსახური უბრალო ადამიანთა შვილებს მატერიალურადაც უზრუნველყოფს. რელიგიური მოძღვრება, მისი თქმით, არა თუ ზღუდავს სასულიერო პირებს, არამედ, პირიქით, ეხმარება მათ საზრდოს მოპოვებასა და ოჯახის გაძლოლაში (29, 210).

აღსანიშნავია, რომ უბრალო ადამიანთა შვილების სკოლაში მიბარების აუცილებლობას ლუთერი, როგორც ზემოთ ვთქვი, ქვეყნის გონიერად წარმართვის ინტერესებითაც ხსნის: რაკი, მისი აზრით, თავიანთი ნიჭისა და განათლების წყალობით უბრალო ადამიანების შვილებს ქვეყნის მართვა-გამგეობაში მონაწილეობის შესაძლებლობა ეძლევათ, ამდენად მათ (მშობლებმა) უარი უნდა თქვან თავიანთ უგუნურ გულგრილობაზე, უნდა შეიგნონ, რომ აუცილებელია ბავშვების მიბარება სკოლაში. განათლებაზე უარის თქმა, როგორც ამას უბრალო ადამიანები აკეთებენ, ლალატია მშობლიური ხალხისა და ქვეყნის წინაშე. „თუ გყავს ნიჭიერი შვილი, — მიმართავს ლუთერი უბრალო ადამიანებს, — და გაქვს იმის შესაძლებ-

ლობაც, რომ ასწავლო მას, შენ კი არ აკეთებ ამას, მაშინ საზოგადოებისათვის შენ სხვა არაფერი ხარ, თუ არა თურქი ან თვით ეშმაკი, რადგან ამით იმპერიას, სამთავროს, ოქსა და ქალაქს ართმევ მხსნელს, ნუგეშისმცემელს, დასაყრდენს, დამცველს. შენი მიზეზით იმპერატორი დაკარგავს გვირგვინს და მახვილს, ხოლო ქვეყანა მშვიდობას და სიმშვიდეს“ (29, 218).

უბრალო ადამიანებს ლუთერი ჩააგონებს, რომ მათი შვილებიდან უნდა აღიზარდონ არა მარტო სასულიერო და პოლიტიკური მოღვაწეობისათვის საჭირო ადამიანები (მღვდლები, კანცლერები, მრჩეველები, მდივნები და ა. შ.), არამედ ის „სწავლულებიც“, რომლებიც გაუძღვებიან „მედიცინასა და თავისუფალ მეცნიერებათა“ დარგებს. მაშასადამე, ლუთერის აზრით, ყველა ბავშვმა უნდა გაიაროს სკოლა, რადგან არ შეიძლება არც ერთი პროფესიის დაუფლება სხვაგვარად, თუ არა „გრამატიკების და სხვა მეცნიერებათა“ შესწავლის გზით (29, 227).

ასეთი ქადაგებისას ლუთერი არ გამორიცხავს, რომ ღარიბთა ბავშვების სწავლებას შეიძლება სიძნელებიც ახლდეს, რომ გაჭირვებამ შეიძლება ისინი მათხოვრებადაც აქციოს, მაგრამ ისინი ამას არ უნდა შეუშინდნენ, გული არ უნდა აიციტონ სწავლაზე. ლუთერი არ მალავს, რომ თვითონ მასაც განუცდია გაჭირვება: „მეც ვიყავი მათხოვარი, — მეც ვაგროვებდი პურს სახლემში, განსაკუთრებით ჩემს მშობლიურ ქალაქ აიზენახში“ (ლუთერს მხედველობაში აქვს თავისი ბავშვობა, ვიდრე მამამისი შეძლებული ბიურგერი გახდებოდა — გ. კ.); მაგრამ ესაა დროებითი მოვლენა, რომელიც უნდა აიტანოს ყოველმა მშობელმა და ბავშვმა. შემდეგ კი, განათლების წყალობით, მათ შვილებს „სიმდიდრეც მოუვათ და დიდებაც“, ქალაქებსა და სამთავროებს შორის კი ატყდება კინკლაობა, თუ რომელს დარჩეთ ისინი. გაჭირვებაგამოვილი ლუთერი თავის თავზე წერს: „ამჟამად, ჩემი კალმის წყალობით, მე ისე ავმალდი, რომ ჩემს ცოდნას არ გაცველიდი თურქეთის სულთნობაზე, ამ უკანასკნელს მთელი თავისი განძიც რომ შემოეთავაზებოდა...“ „ამას კი, — დასძენს ლუთერი, — ვერასოდეს ვერ მივაღწევდი, სკოლაში რომ არ მევლო“ (29, 225—226).

სკოლებში უბრალო ადამიანთა შვილების სწავლების აუცილებლობაზე მსჯელობისას ლუთერი გამოთქვამს ერთ ასეთ საინ-

ტერესო მოსაზრებასაც: „არავითარი თანამდებობაც რომ არ ეკავოს კაცს, განათლება მას თავისთავად დიდ სიამოვნებას ანიჭებს. განათლებულ ადამიანს, თუნდაც სახლში მყოფს, შეუძლია იკითხოს ყველაფერი, რაც მას აინტერესებს, შეუძლია ნაცნობობა დაამყაროს სწავლულ ადამიანებთან, შეუძლია იმოგზაუროს უცხო ქვეყნებში“ და ა. შ. დასასრულს, ამ დარიგებათა შემდეგ, ლუთერი დაბეჭითებით ურჩევს მშობელს: „თამამად გაუშვი შენი შვილი სკოლაში!“ (29, 219, 226).

ლუთერი ხედავდა, რომ დარიგება-დარწმუნების ეს მეთოდი ყოველთვის არ იძლეოდა სასურველ შედეგს. ამიტომაც საჭიროდ თვლიდა იძულებასაც, რისი უფლებაც საერო ხელისუფალთ გააჩნდათ. რაკი, ლუთერის აზრით, ქვეყნისათვის საჭიროა სხვადასხვა სპეციალობის ადამიანები, როგორცაა მქადაგებლები, მასწავლებლები, იურისტები, მდივნები, ექიმები და სხვანი, რაკი განათლებული ადამიანების ნაკლებობას აუნაზღაურებელი ზიანი მოაქვს საზოგადოების როგორც ზნეობისათვის, ისე მატერიალური ყოფისათვის, ამდენად ხელისუფალნი მოვალენი არიან (რა თქმა უნდა, საჭიროების შემთხვევაში) აიძულონ ქვეშევრდომები, რათა თავიანთი შვილები მიაბარონ სკოლებში. ასეთი იძულება საჭიროა იმტომაც, რომ გერმანელი ხალხი ჩაბმულია „უსასრულო და მძვინვარე ომში“, რომელსაც ფარულად აწარმოებს ეშმაკი“ (ლუთერს რომის პაპი ჰყავს მხედველობაში). ეს უკანასკნელი, უპირველეს ყოვლისა, იმისაკენ მიისწრაფვის, რომ ქვეყანას გამოაცალოს განათლებული ადამიანები. „ეშმაკი ფარულად და შეუმჩნეველად მიისწრაფვის, როგორმე გამოწოვოს ქალაქები და სამთავროები, ართმევს ნიჭიერ პიროვნებებს და არ მოისვენებს, ვიდრე არ ამოჰკაპს გულს და არ დატოვებს მხოლოდ ნატუჰს — სავსებით უვარგის ადამიანებს“, რომლებიც მის ხელში იქნებიან ტაკიმასხარები და მარიონეტები, მხოლოდ მისი სურვილის აღმსრულებელნი. შემდეგ კი ქალაქები და ქვეყნები, რადგან მათ არ ეყოლებათ განათლებული ადამიანები, „ბრძოლისა და ყოველგვარი ხმაურის გარეშე, თავისთავად დაინგრევიან“ (29, 231—232). და ასე რომ არ მოხდეს, ამიტომაც საჭირო იძულება. „ომის შემთხვევაში, — წერს იგი ამასთან დაკავშირებით, — თუ ხელისუფლებას უფლება აქვს აიძულოს თავისი ქვეშევრდომები, განსაკუთრებით ძლიერნი და ნიჭიერნი,

ატარონ შუბები და სიათები (Büchsen), აირბინონ კედლებზე და შეასრულონ სხვა მოძრაობანიც, რომელთაც ომი უქარნახებთ, მას მით უფრო შეუძლია და უნდა აიძულოს კიდევ ქვეშევრდომები, რათა მათ ბავშვები გაგზავნონ სკოლებში“ (29, 232). აღსანიშნავია, რომ ასეთი მოსაზრება ადრე არავის გამოუთქვამს. ამ დენად, მართალია ლ. მოდზალეცკი, როცა შენიშნავს, რომ ლუთერმა პირველმა დაუდო საფუძველი სწავლების სავალდებულო სისტემას (113, 268). ლუთერის იდეებიდან გამომდინარე, დაწყებითი სავალდებულო სწავლების ეს პრინციპი დღესაც ძალაშია გერმანიაში.

იბადება კითხვა: ხომ არ ნიშნავს ეს იმას, რომ ლუთერი ასევე საყოველთაოდ და სავალდებულოდ აცხადებდა სასკოლო სწავლების მომდევნო საფეხურების გავლასაც? მართალია, როგორც ეს ზემოთაც ვთქვით, ლუთერს არაფერი უთქვამს, თუ როგორი უნდა ყოფილიყო კონკრეტულად სწავლების მომდევნო საფეხურები, მაგრამ, ერთი რამ ცხადია, იგი სავალდებულოდ არ თვლიდა. :- ხელმწიფოში ყველა ადამიანი ნასწავლი ყოფილიყო, რადგან სწავლების საფეხურების გავლის უნარი (ნიჭი) ყველას ერთნაირად როდი გააჩნდა. ლუთერის იდეალი ის იყო, რომ დაწყებითი განათლების მიღების შემდეგ ყოველი ბავშვი იმ გზას გაჰყოლოდა, რისი მისწრაფებაც ჰქონდა: ზოგს უნდა ესწავლა ხელობა, — იქნებოდა ეს მიწათმოქმედებასთან, თუ ხელოსნობასთან დაკავშირებული, განსაკუთრებით ნიჭიერებს (მეცნიერებათა მიღრეკილების მქონეებს) კი უნდა განეგრძოთ სწავლა. საქმისადმი ასეთი დამოკიდებულების შედეგად ქვეყანას ეყოლებოდა ყველა დარგის სპეციალისტი — მიწათმოქმედი, ხელოსანი, სხვადასხვა მეცნიერებაში განსწავლული ადამიანები და ა. შ. ეს კი, ლუთერის გაგებით, უდიდესი ბედნიერებაა როგორც ღმერთისათვის, ისე ქვეყნისათვის (21, 52). ამ მსჯელობაში არის რაციონალური მარცვალი.

როგორც წემონათქვამიდან ჩანს, ლუთერი სვამდა საკითხს ნიჭიერი ბავშვების შერჩევის შესახებ. მისი აზრით, ეს უნდა მომხდარიყო დაწყებითი სწავლების დროს. დაწყებით სკოლაში ხედავდა იგი თავისებურ ლაბორატორიას, რომელსაც უნდა გამოეცლინა „სამაგალითო“ ბავშვები, ისეთები, რომელთაგანაც ქვეყნისათვის საჭირო განათლებული ადამიანები გა-

იზრდებოდნენ. ასეთი ბავშვებისადმი ლუთერი განსაკუთრებულ მიდგომას მოითხოვდა, ფიქრობდა, რომ თვით დაწყებითი სწავლების პირობებშიც კი უფრო ხანგრძლივი ყოფილიყო მათი მეცადინეობა, ვიდრე დანარჩენი ბავშვებისა (21, 53). ამასთანავე, ლუთერი ზაერო ხელისუფალთა და ქალაქის საბჭოს წინაშე სვამდა საკითხს, მხედველობიდან არ გამოჩენილიყო არც ერთი ნიჭიერი ბავშვი, რა სოციალური ფენის წარმომადგენელიც არ უნდა ყოფილიყო იგი. „თუ ხელისუფლება დაინახავს ნიჭიერ ბიჭუნას, დაებრძანოს გაგზავნოს იგი სკოლაში“ (29, 232), — წერდა ლუთერი. ხელისუფალთაგან ასეთ ყურადღებას ლუთერი იმიტომაც მოითხოვდა, რომ მის თანამედროვე გერმანიაში საკმაოდ ბევრი იყო ღარიბი, გაჭირვებული ადამიანი, რომელსაც არ შეეძლო შეიღებისათვის მიეცა განათლება, იყვნენ ობოლი ბავშვებიც, მფარველობასა და ზრუნვას რომ საჭიროებდნენ. სწორედ ეს გარემოება ჰქონდა ლუთერს მხედველობაში, როცა იგი მოითხოვდა ჩამორთმეული საეკლესიო ქონების ერთი ნაწილის მოხმარებას ღარიბი ნიჭიერი ბავშვებისათვის. „თუ მამა ღარიბია, — წერდა იგი, — მაშინ შეიძლება მას დავეხმაროთ საეკლესიო ქონებიდან. მათ სასარგებლოდ მდიდრებსაც შეუძლიათ დატოვონ ანდერძი, როგორც ამას ადრე აკეთებდნენ, როცა აწესებდნენ სხვადასხვა სტიპენდიას“. ამგვარად, საერო ხელისუფალთ ყოველგვარი საშუალება უნდა გამოეძებნათ იმისათვის, რომ „საჭირო ცოდნისა და აღზრდის“ გარეშე არ დარჩენილიყო არც ერთი ნიჭიერი ბავშვი (21, 38).

ლუთერი საერო ხელისუფალთა უკეთილშობილეს მოვალეობად იმასაც თვლიდა, რომ უმაღლეს სასწავლებლებში მიეღოთ მხოლოდ ღირსეულები. „უნივერსიტეტებში, — აცხადებდა იგი, — უნდა გაიგზავნოს არა ყველა მსურველი, როგორც ახლა ხდება, როცა ზრუნავენ მხოლოდ რაოდენობაზე და რომელთაგან თითოეულს სურს ჰქონდეს დოქტორის ხარისხი, არამედ მხოლოდ ყველაზე ნიჭიერები“. „ამას ყურადღება უნდა მიაქციონ მთავრებმა და ქალაქის საბჭოებმა, რომლებმაც იქ (ე. ი. უნივერსიტეტში — გ. კ.) გაგზავნის ნება უნდა დართონ მხოლოდ ძალიან ნიჭიერთ“ (19, 85). დღევანდელი ენით რომ ვთქვათ, ლუთერი გამო-

დიოდა ყოველგვარი ლიბერალიზმის წინააღმდეგ და დაწინაურებას სწავლების ხაზით, თუ სხვა ცხოვრებისეულ სარბიელზე მხოლოდ ნიჭის მიხედვით მოითხოვდა. ამის გაუთვალისწინებლობა კი მას ეროვნულ ღალატად მიაჩნდა.

ამრიგად, ლუთერი, ენებოდა რა აღზრდა-განათლების და სკოლების „ახლებურად“ მოწყობისა და დანიშნულების საკითხებს, გამოთქვამდა რამდენსამე საინტერესო მოსაზრებას, რომელთაც დღესაც არ დაუკარგავთ აქტუალობა: ერთ-ერთი მათგანია ის, რომ განათლება გამოცხადებულია ჰუმანიტარული ადამიანის ჩამოყალიბების საშუალებად; მეორეა — საყოველთაო დაწყებითი სწავლების იდეა; მესამე — სწავლების შემდგომ ეტაპზე მხოლოდ ნიჭიერთა დაშვება; მეოთხე — ვაჟების თანაბრად ქალების სწავლების მოთხოვნა; მეხუთე — რომ სკოლა უნდა იყოს არა მარტო საეკლესიო კადრების, არამედ ამქვეყნიური ცხოვრებისათვის საჭირო განათლებული ადამიანების აღზრდის კერა; მეექვსე — სასკოლო აღზრდის უპირატესობის დასაბუთება საოჯახო აღზრდასთან შედარებით. მართალია, ლუთერის ამ მოსაზრებებში ბევრია მისი ეპოქისათვის დამახასიათებელი რელიგიური შეზღუდულობაც, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, იგი იმსახურებს, მოიხსენიებოდეს არა მარტო რელიგიურ რეფორმატორებს შორის, არამედ პედაგოგიის თვალსაჩინო წარმომადგენლების გვერდითაც.

ლუთერს საინტერესო მოსაზრებანი აქვს გამოთქმული „ბავშვების საზოგადოებრივი აღზრდის“ ანუ მასწავლებლების შესახებაც. საოჯახო აღზრდასთან შედარებით სკოლის უპირატესობის დასაბუთებისას ლუთერი წინა პლანზე აყენებს მასწავლებლის როლს. მასწავლებელი მიაჩნია აღზრდისა და სწავლების ყველა საიდუმლოს მცოდნედ, ერთგვარ კომპასად, რომელიც ბავშვებს ეხმარება თავი დააღწიონ „უღრან ტყეს“. „გონიერი მასწავლებლის გარეშე ბავშვებისაგან არაფერი კარგი არ შეიძლება გამოვიდეს, ისინი დაიღუპებიან“ (29, 227—228). ლუთერის თქმით, ჰუმანიტარული მასწავლებელი მარტო იმაზე კი არ ფიქრობს, რომ გადასცეს მოსწავლეებს შესასწავლი მასალა, არამედ იგი „ზრდის, არიგებს და აჩვევს ბავშვებს, რომ ბეჯითად სწავლობდნენ“, ეუფლებოდნენ ყველა იმას, რაც სასარგებლო იქნებოდა როგორც მათთვის, ისე საზოგადოებისათვის (29, 228). ამასთანავე, მასწავლებლის

ბავშვებთან დამოკიდებულებას საფუძვლად უნდა ედოს არა „დატუქსვა და მუშტი“, „ძველი ყოფა-ცხოვრების ეს გადმონაშთები“ (21, 40), არამედ ბუნებრიობა, აღზრდის იმდაგვარად წარმართვა, რომ მან ბავშვს მოუტანოს თავისუფალი და ჰარმონიული განვითარება, სამართლიანობისა და სიკეთისადმი მისწრაფება. ერთი სიტყვით, ლუთერს კარგად ესმის, რომ მასწავლებლის შრომა, ანუ „სხვათა შვილების კეთილსინდისიერი აღზრდა“, მეტად რთული და მძიმე პროცესია, რომელიც დიდ ცოდნასთან ერთად ზნეობრივ სისპეტაკესა და ღვთისმოსაობას მოითხოვს; იგი მასწავლებლის პროფესიაში ხედავს „უმაღლეს სათნოებას“ (29, 227—228), მეტად მძიმე და საპატიო ტვირთს, რომლის ტარება ყველას არ შეუძლია. ეს ისეთი ადამიანების ხვედრია, რომლებსაც ბავშვების სიყვარული და მათთან მუშაობის სურვილი ძვალრბილში აქვთ გამჭდარი (19, 38).

ასევე მაღალ მოთხოვნებს უყენებს ლუთერი უნივერსიტეტების მასწავლებლებს, რომლებმაც სწავლების პირველსავე დღეებიდან სტუდენტების „ნამდვილ ადამიანად“ აღზრდა უნდა დაიწყონ. ამ მიზნით მას დასაშვებად მიაჩნია ძველი, აკადემიებში არსებული ჩვეულების, დეპოზიციის¹, შენარჩუნება, რომლის თანახმად სტუდენტად კურთხევამდე სკოლიდან მოსულ ახალბედებს უნდა გაევილოთ მოწინავე მასწავლებლების (დეპოზიტორების) ხელში. ამ უკანასკნელთ მათთვის უნდა შეეხსენებინათ სტუდენტთა უფლებამოვალეობანი, ის სიძნელები, რომლებიც უნდა გაევილოთ მათ როგორც სწავლების პროცესში, ისე მთელი ცხოვრების მანძილზე. დეპოზიტორებისაგან მათ უნდა შეეტყოთ, რომ ამისათვის საჭიროა მოთმინება, ისინი არ უნდა ყოფილიყვნენ ქედმაღლები და ამპარტავნები, „საკუთარ თავზე დიდი წარმოდგენისანი“ (32, 345), ამყინი, როგორც „ბაკალავრები და მაგისტრები“ (32, 346). ახალგაზრდებს მათგან უნდა ესწავლათ „საკუთარი თავის შეცნობაც“. ერთა

¹ Depositio — სჯულისსა მნიშვნელობა აქვს. ჩვენს კონკრეტულ შემთხვევაში იგი გაიგება როგორც მოთმინება.

სიტყვით, დეპოზიტორებს (დღეს შეიძლება მას კურატორების ცნება მიესადაგოს) ახალგაზრდებში უნდა აღეძრათ „ლეთისმოსი-შობის, თავის შეცნობის, პატიოსნების, მოთინებებისა და ბეჯითი სწავლის“ სურვილი (32, 346), რაც, თავის მხრივ, ახალგაზრდებს განუვითარებდა დიდსულოვნებას იმ ზომამდე, რომ მტრის დამამ-ცირებელი წარუმატებლობის შემთხვევაშიც კი არ გამოეხატათ სენარული. ლუთერს მოაქვს დიდსულოვნების კონკრეტული მაგა-ლითიც: „რომის საღმრთო იმპერატორ კარლ V მიართვეს ანტლორ-ფში დამზადებული ლამაზი ხალიჩა, რომელზეც გამოსახული იყო პავიის ბრძოლა (1525), კერძოდ, საფრანგეთის მეფის ტყვედ ჩა-ვარდნის ეპიზოდი, მაგრამ იმპერატორმა არ მიიღო ხალიჩა, რათა არ ეფექრათ, თითქოს მას ახარებდა სხვისი უბედურება“ (32, 282). ამ გვარად, მას წავლებლის უპირველეს და უკეთესილშობილეს ამოცანად ლუთერს ახალგაზრ-დებში სხვისი ჭირის გამზიარებლის და თანა-მგრძნობის, პატიოსანი და თავმდაბალი, განათ-ლებული და მოსიყვარულე მამულიშვილის აღ-ზრდა მიიჩნდა.

ლუთერს სურდა, მასწავლებელი ჭეშმარიტი მოქალა-ქეც ყოფილიყო, გულთან ახლოს მიეტანა მოყვასის სატყვიარი, ფიქრი და სურვილები. „ვისაც სურს იყოს მასწავლებელი ან მქა-დაგებელი, — წერდა იგი, — უნდა იყოს ერისკაცთა შორისაც, უნ-და ნახოს და გაიგოს, თუნდაც ნაწილობრივ, მათი საქმეები“ (173, 35).

ასე რომ, ლუთერის აზრით, მასწავლებელს აკისრია მეტად მძიმე მისია, რომლის ტოლფასოვანი არც ჯილდო არსებობს და არც ანაზღაურება: „ბეჯითი, ღვთისმოსავი მასწავლებელი ან დამ-რიგებელი სკოლისა, ან ვინც არ უნდა იყოს ის, რომელიც პატიოს-ნად ზრდის და ასწავლის ბავშვებს, არასოდეს არ შეიძლება სათა-ნადოდ დაჯილდოვდეს, ვერც ვერავითარი ფული ანაზღაურებს მის შრომას, რასაც არ უარყოფს თვით წარმართი არისტოტელეც“ (29, 227). აქედან გამომდინარე, ლუთერი მიდის იმ დასკვნამდე, რომ პედაგოგიური მოღვაწეობა ყველაზე საპატიო, სასარგებლო და საუკეთესო საქმეა: „მე რომ შემეძლოს ან საჭირო იყოს მქა-

დაგებლის თანამდებობის და დანარჩენი ჩემი საქმიანობის დათმობა, მაშინ არ მეგულება სხვა თანამდებობა, რომელსაც ისევე სიამოვნებით ავირჩევდი, როგორც სკოლის მასწავლებლის თანამდებობას“ (29, 227), — წერდა იგი.

რა თქმა უნდა, ლუთერის მოსაზრებებს მასწავლებლის მოვალეობასა და შრომაზე დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა იმეამად, რადგან, როგორც ლუთერამდე, ისე მის დროსაც (ამას იგი თვითონაც შენიშნავს) მასწავლებლის პროფესია „სამარცხვინო უპატივცემლობაში იყო (29, 227). მართალია, ლუთერის თქმით, ამ უპატივცემლობის მიზეზი ნაწილობრივ თვით ძველი სკოლის მასწავლებლების უფიცობა და სიმკაცრე იყო (ლუთერის სიტყვით, „უფიცი და მტანჯველი“ მასწავლებელი „არ შეიძლება უყვარდეს არც ბავშვს და არც მის მშობელს“). მაგრამ მთავარი მაინც ის იყო, რომ მასწავლებლებს არ გააჩნდათ საერო ხელისუფალთა სათანადო მხარდაჭერა, საოცრად დაბალი იყო გონებრივი შრომის ფასი, მისი გასამრჯელო. ამა ადასტურებს ლუთერის თანამედროვე გერმანელი ჰუმანისტის ეობან ჰესის სიტყვებიც: „რას ვიღებთ ჩვენ, მასწავლებლები, ჯილდოდ ჩვენი შრომისათვის? — მშვიერ ცხოვრებას, უსიამოვნებას, ქანცაწყვეტას, ავადმყოფობას და სისტემატურ გულისტივილს. ყველა სხვა სამუშაო ადამიანს აძლევს ცხოვრების შესაძლებლობას, სკოლის მასწავლებელი კი თავის დღეებს შემადრწუნებელ სიღარიბეში მიათრევს და ირგვლივ მყოფთა ამპარტავნება მას ტალახით სვრის. უკანასკნელი მწერლუკა, მდივანი და მაწანწალა ბერი მას ზემოდან დაჰყურებს. არა, უკეთესია სიკვდილი, ვიდრე მასწავლებლობა!“ (177, 66). ხშირად ამგვარი მდგომარეობა იყო იმის მიზეზი, რომ მასწავლებლები თავს ვერ ართმევდნენ თავიანთ მოვალეობას. ხედავდა რა ყოველივე ამას, ლუთერი აყენებდა წინადადებას: საერო ხელისუფალთ გამოეჩინათ გონიერება და მფარველობა გაეწიათ მასწავლებლებისათვის, ხელი შეეწყოთ მათი უფლებებისა და ღირსების დაცვისათვის, უზრუნველყოთ ისინი მატერიალურადაც — გამოეყოთ „განსაკუთრებული გასამრჯელო“ და ამ

გზით აემალღებინათ მათი ავტორიტეტი საზოგადოების თვალში (21, 33).

ეს კი ახალი პროგრესული შეხედულება იყო, რომელსაც დღესაც არ დაუკარგავს აქტუალობა.

§ 2. ლუთერი საუნივერსიტეტო რეფორმისა და სასწავლო დისციპლინების შესახებ

სწავლების „ახლებურად“ მოწყობა, რომელსაც ლუთერი ქადაგებდა, საუნივერსიტეტო რეფორმასაც გულისხმობდა. უნივერსიტეტების „საფუძვლიანი“ რეფორმის გარეშე მას ვერ წარმოედგინა რომის პაპისა და, საერთოდ, სამღვდლოების სულიერი ბატონობისაგან გერმანიის განთავისუფლება. ლუთერი პირდაპირ აცხადებდა: „უნივერსიტეტები საჭიროებენ კარგ და საფუძვლიან რეფორმას“, რამეთუ იქ „თავაშვებული ცხოვრება მიმდინარეობს“. „ჩემი ვალია ვთქვა ამაზე. დაე, აღშფოთდეს, ვისაც სურს“ (19, 78—79). რეფორმატორმა მშვენივრად იცოდა, რომ თუ ვინმე აღშფოთდებოდა, ეს იქნებოდა რომის პაპი და მისი ინტერესების დამცველები, მაგრამ იგი არ ერიდებოდა მართლის თქმას, რადგან ღრმად სწამდა, რომ ყველაფერი, რაშიც რომის პაპის ხელი ურევია, შექმნილია იმისათვის, რათა „გაამრავლოს ცოდვები და დაბნეულობა“ (19, 80).

უპირველესი მოთხოვნა, რომელსაც აყენებდა ლუთერი, ეს იყო სასწავლო დისციპლინების გონიერი შერჩევა, ზოგიერთი დისციპლინის ამოღება და მის ნაცვლად ახლის შეტანა. ეს იყო უაღრესად საპასუხისმგებლო საქმე, რომლის გადაწყვეტაც, ლუთერი აზრით, მხოლოდ იმათ შეეძლოთ, ვისაც გულწრფელად სწამდა რეფორმის საჭიროება. ენეპის, მათემატიკური დისციპლინებისა და ისტორიის მოვლას, როგორც თვითონ ამბობს, იგი ანდობდა „წინდახედულ ადამიანებს“; ექიმები უნდა გასძლოლოდნენ მათივე ფაკულტეტის რეფორმის საქმეს, იურისტებისა და თეოლოგების მოვლას ლუთერი თავად კისრულობდა (19, 80—81).

ლუთერი, უპირველეს ყოვლისა, ღვთისმეტყველებისა და სქოლასტიკური ფილოსოფიის წინააღმდეგ ილაშქრებდა. მას არათუ უნივერსიტეტების, არამედ თვით ეკლესიის გარდაქმნაც ვერ წარ-

მოედგინა ამ დისციპლინების ამოუძირკვევად. „მე ვფიქრობ, — ამბობდა იგი, — რომ შეუძლებელია ეკლესიის გარდაქმნა, თუ ძირ-შივე არ აღმოვფხვრით სქოლასტიკურ ღვთისმეტყველებას, ფილოსოფიასა და ლოგიკას, როგორებიც არიან ისინი ახლა და არ შემოვიღებთ ახალს“ (150, 17). მაინც რა ბრალდებას უყენებდა ლუთერი ამ დისციპლინებს? უპირველეს ყოვლისა იმას, რომ მათი წყალობით „მრავალი ასეული წლის განმავლობაში უამრავი ცდომილება იყო შენარჩუნებული საერო ცხოვრებასა და უნივერსიტეტებში“ (39, 80—81). უნივერსიტეტებში, მისი თქმით, სათანადოდ არ ასწავლიდნენ საღმრთო წერილს, წინა პლანზე წამოწეული იყო არა საღმრთო წერილი, არამედ საეკლესიო დადგენილებები, ცდილობდნენ საეკლესიო დოგმების, მათ შორის პაპის უცოდველობისა და ამ დოგმის გარეშე ადამიანთა სულის ხსნის შეუძლებლობის დამტკიცებას და ა. შ. ეს საკმაოდ სერიოზული ბრალდებაა. რითაც ლუთერი ჰუმანისტებზე შორს წავიდა.

მართალია, როგორც ვთქვით, ჰუმანისტებმა, განსაკუთრებით კი ერაზმმა, მნიშვნელოვნად შეარყიეს კათოლიკური ეკლესიის ავტორიტეტი, მრავლად გამოაეღინეს მისთვის ღმრთაობის მანკიერებანი, მაგრამ, ამის მიუხედავად, მათ ხელაღებით არ გაულაშქრიათ კათოლიკური ეკლესიისა და სქოლასტიკური ფილოსოფიის წინააღმდეგ. ერაზმი თვითონვე აღიარებდა, რომ „კათოლიკურ ეკლესიას მე არასოდეს არ ჩამოვშორებივარ“ (7, 562). თვით ლუთერთან კამათისას, ადამიანის ნების თავისუფლებას რომ ეხებოდა, ერაზმი მისდევდა სქოლასტიკურ გაგებას. რომელიც დასაბაჟს ლებულობს გრიგოლ დიდის დროიდან, VI საუკუნიდან (74, 276). ნების თავისუფლების გამოვლინებას იგი, უპირველესად, „კეთილთა საქმეების“ (წმინდანთა და რელიკვიათა თაყვანისცემა, შეწირულობების, მომლოცველობის, მარხვისა და სხვა საეკლესიო წესჩვეულებების შესრულება) სურვილისამებრ არჩევასა და აღსრულებაში ხედავდა, თუმცა ეს უნდა გაეკეთებინათ ადამიანებს საეკლესიო მითითებებისა და დადგენილებების სრული დაცვით, „ყოველგვარი განაჯის გარეშე“, სხვაგვარად ვერ წარმოედგინა ერაზმს „საუკუნო ხსნა“ (7, 230). ლუთერი სწორედ ნების ამდაგვარი თავისუფლების წინააღმდეგი იყო. „შენ მართალი ხარ, — წერდა იგი ერაზმის მისამართით, — როცა ადამიანს რაღაც ნებას აძლევ, მაგ-

რამ ნების თავისუფლების დაშვება ღვთის საქმეში ეს მეტისმეტია“ (5, 363). ამ პრინციპიდან გამოდიოდა ლუთერი, როცა თავს ესხმოდა საეკლესიო წეს-ჩვეულებებსა და დადგენილებებს, მათში ხედავდა იგი პაპისეული გონების ანუ, როგორც თვითონ ამბობს, „მეძავი ქალის“ (147, 30) ნაყოფს, რომელსაც მხოლოდ სულიერი მონობა და მატერიალური გაყვლეფა მოაქვს ქრისტიანებისათვის; მას არც ღმერთის არსებობის დამტკიცება შეუძლია და არც საუკუნო ხსნის მოპოვება, ეს მხოლოდ რწმენითა და სახარებით შეიძლებაო, — ამბობდა ლუთერი. ერთი სიტყვით, ლუთერი ქადაგებდა რწმენით გამართლების თეორიას, რომლის თანახმად ადამიანებს ცოდვებისაგან ათავისუფლებს არა „კეთილი საქმეები“, არამედ მხოლოდ პირადი რწმენა ქრისტეს მოსანანიებელი მსხვერპლისადმი, თანაც ეს რწმენა მათ ეძლევათ ღმრთისაგან სახარების გზით. რა თქმა უნდა, სახარების ამდაგვარი განდიდება ამცირებდა ადამიანური შემეცნების როლს რწმენის საქმეში. აქედან გამომდინარე, შეიძლება ვიფიქროთ კიდევ, რომ ლუთერის ეს აზრი სქოლასტიკოსების შეხედულებასთან შედარებით რეგრესულია, მაგრამ სინამდვილეში ეს ასე არაა (150, 77—78). თუ სქოლასტიკა მხოლოდ საეკლესიო დოგმებს და მის სამსახურში ჩაყენებულ გონებას ცნობდა. აღიარებდა, რომ ეკლესიამ იცის ყველა ჭეშმარიტება, რომ ჭეშმარიტია საეკლესიო დადგენილებანი. რომ ადამიანები ეკლესიის მეშვეობით ეცნობიან ღვით სახარების ჭეშმარიტებასაც, ლუთერი, ამის საპირისპიროდ, საეკლესიო დადგენილებების მსაჯულის როლში გამოდის, ამტკიცებს, რომ ეკლესია კი არ განსაზღვრავს. თუ რა არის: სახარება, არამედ, პირაქით, სახარება განსაზღვრავს, თუ რა არის ეკლესია. თუ გავითვალისწინებთ იმასაც, რომ, ლუთერის აზრით, ყოველ მორწმუნეს რომის პაპსა და მის მოხელეებზე არანაკლებ შეუძლია გაიგოს საღმრთო წერილი (150, 16), გაიაზროს „თავისი კავშირი ღმერთთან“ (149, 164), მაშინ ცხადი გახდება, რომ რეფორმატორს სურდა რომ-ს კათოლიკური ეკლესიის მესვეურთა მიერ დამცირებული ჩვეულებრივი ადამიანის ჩვეულებრივი გონების რეაბილიტაცია. იმის დამტკიცება, რომ ადამიანის გონებასაც შეუძლია განსაზღვროს, თუ რა არის სახარება (150, 79). ამ დენად, თამამად შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ბუჩქუაზიული ფილოსოფიის სათავეებ-

თან დგანან არა ლიბერალი ჰუმანისტები, არამედ დგას რომის კათოლიციზმისა და სქოლასტიკური ფილოსოფიის წინააღმდეგ მებრძოლი რეფორმატორი ლუთერი, იგია ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ფუძემდებელთა უშუალო წინამორბედი (150, 17).

რა თქმა უნდა, კათოლიციზმის და მასთან დაკავშირებული სქოლასტიკური ფილოსოფიის ლუთერისეულ უარყოფას უარყოფითი მომენტებიც გააჩნია. ადამიანურ შემეცნებას აქ რწმენის საქმეში, როგორც ვთქვით, უმნიშვნელო როლი ენიჭება. რეფორმატორი ვერ ურიგდება არისტოტელეს ფილოსოფიის „განდიდებას“¹, იმას, რომ უნივერსიტეტებში „უფრო მეტად ბატონობს ბრმა წარმართი მასწავლებელი არისტოტელე“², ვიდრე საღვთო წერილი (19, 9). ლუთერი დაბეჭიბებით მოითხოვს, განადგურდეს არისტოტელეს წიგნები — „ფიზიკა“, „მეტაფიზიკა“, „ეთიკა“ და „სულის შესახებ“ (De anima), რადგან ისინი ახალგაზრდებს ვერ აძლევენ ვერც რეალურ და ვერც სასულიერო საგნების ცოდნას (19, 80). „ჩემი გული წუხს, — ნათქვამია მიმართვაში „გერმანელი ერის

1 მართალია, სქოლასტიკური ფილოსოფიის თვალსაჩინო წარმომადგენელი თომა აკვინელი (1225—1274 წწ.) ამბობდა: „ღვთისმეტყველება თავის საფუძვლებს სხვადასხვა მეცნიერებისაგან კი არ იღებს, არამედ უშუალოდ — ღვთის გამოცხადების გზით“ (77, 168), მაგრამ ნათელი იყო, სქოლასტიკურ ფილოსოფიას ბევრი რამ აღებული და შეთვისებული ჰქონდა როგორც რომის პაპის დეკრეტალებიდან. ისე არისტოტელეს მოძღვრებიდან. საღვთო წერილი კი უკანა პლანზე იყო გადაწეული.

2 აღსანიშნავია, რომ ლუთერის თანამედროვე სქოლასტიკოსები, რომელთა წინააღმდეგაც იბრძოდა იგი, ამ უკანასკნელს ბრალს სდებდნენ იმაში, რომ სავანადღოდ არ იცნობდა არისტოტელეს. სწორედ ასეთი ოპონენტები ჰყავდა მხედველობაში, როცა ლუთერი წერდა: „საყვარელო მეგობარო, მე კარგად ვიცი, რაზეც ვლანარაკობ. არისტოტელე ჩემთვის ისევე კარგადაა ცნობილი, როგორც შენოჯის და ისეთებისათვის, როგორც შენა ხარ; მეც ვკითხულობდი მას და ვისმენდი მასზე დიდი გულისყურით, არანაკლებ, ვიდრე წმ. თომა ან სკოტო, რითი დამტკიცებაც „საჭიროების შემთხვევაში შემოძილა“ (19, 80) მართლაც, ცნობილია, რომ 1508—1512 წლებში ლუთერი კითხულობდა „ძველ სასკოლო ფილოსოფიის კურსს“, უპირველეს ყოვლისა, არისტოტელეს დიალექტიკას (212, 103; 215, 103).

ქრისტიანი თავადაზნაურობისადმი“, — რომ წყეულმა, ქედმაღალმა ცბიერმა წარმართმა (ე. ი. არისტოტელემ — გ. კ.) თავისი ყალბი გამონათქვამებით ბევრი უბრწყინვალესი ქრისტიანი შეაცდინა და გაასულელა... ის უბედური გვასწავლის ჩვენ თავის საუკეთესო წიგნში „De anima“, თითქოს სული ხორცთან ერთად კვდება“ (19, 79).

ცხადია, ლუთერს, როგორც თეოლოგს, არ მოსწონდა არისტოტელეს მატერიალისტური გამონათქვამები, ის, რომ „არისტოტელე უარყოფს ადამიანის ღმერთთან პლატონურ შეერთებას“, რომ ადამიანის დანიშნულება მხოლოდ რეალურ ცხოვრებაშია (70, 413). მას არ მოსწონდა ისიც, რომ არისტოტელემ „რელიგიას არ მიუჩინა ადგილი სახელმწიფოში და, ნაწილობრივ, ახალგაზრდების აღზრდის სფეროშიც“ (132, 6).

მაგრამ იბადება კითხვა: რა საერთო უნდა ჰქონოდა არისტოტელეს მოძღვრებასთან სქოლასტიკურ ფილოსოფიას, რის გამოც ლუთერი ასე მკაცრად ესხმის თავს არისტოტელეს? საქმე ისაა, რომ სქოლასტიკურმა ფილოსოფიამ, უბირველეს ყოვლისა კი, მისმა მთავარმა წარმომადგენელმა თომა აკვინელმა, არისტოტელესაგან აიღო მხოლოდ სილოგისტიკა, ე. ი. მოძღვრება დედუქციური დასკვნების შესახებ, რომელიც ემყარება ლოგიკის, ანუ გონების ზოგად კანონებს. სქოლასტიკამ, რომლის მიზანი იყო საეკლესიო დოგმატების თეორიული გამართლება (იმის დამტკიცება, რომ პაპი უცოდველია, რომ მის გარეშე ცალკეული ინდივიდების სულთა ხსნა შეუძლებელია და ა. შ.), არისტოტელეს ფილოსოფიის მხოლოდ რაციონალურ მხარეს მიაქცია ყურადღება და უგულვებელყო მისი ემპირისტულ-მატერიალისტური ელემენტები. სხვაგვარად თუ ვიტყვი, სქოლასტიკამ არისტოტელეს მოძღვრებიდან — ფორმისა და მატერიის შესახებ — აიღო არა ის ნაწილი, რომელშიც მატერიალისტური ელემენტები ჭარბობს (მაგალითად, რომ საგანი არის ფორმისა და მატერიის კონკრეტული ერთიანობა, რომ არ არსებობს გრძნობადი სამყაროსაგან გამოყოფილ იდეათა სამყარო, რომ ცოდნა ფორმისა და მატერიის ერთიანობის საფუძველზეა შესაძლებელი და სხვ.), არამედ ის, რომელშიც უფრო მეტია იდეალიზმი (მაგალითად. „ფორმის ფორმის“, ანუ ღვთაების როგორც სამყაროს მამოძრავებელი ძალის, აგრეთვე, აზრი მატერიის როგორც სამყარ-

როს პასიური ელემენტის შესახებ და სხვ.). არისტოტელეს იდეა-ლიზმს ეყრდნობოდა თომა აკვინელი, როცა ამტკიცებდა, რომ გონებით შეცნობადი ჭეშმარიტება არ უნდა ეწინააღმდეგებოდეს გამოცხადების ჭეშმარიტებას. ამასთანავე, ვერ ვიტყვით, რომ თომა აკვინელი ზღვარს არ ავლენდა ფილოსოფიასა და რელიგიას შორის; იგი მათ შორის პარამონიის შესაძლებლობასა და აუცილებლობას ამტკიცებდა. მეტიც, მას სურდა ფილოსოფიის ჩაყენება რელიგიის სამსახურში, რასაც არც თვითონ მალავდა, წერდა, რომ „ღვთისმეტყველება სხვა დარგებს კი არ მიჰყვება, როგორც უმალეს დისციპლინებს, არამედ გამოიყენებს მათ, როგორც მორჩილ მსახურებს“ (77, 168).

ლუთერისათვის კი, როგორც ვთქვით, როცა იგი თავს ესხმის სქოლასტიკას და, მასთან ერთად, არისტოტელეს ფილოსოფიას, მთავარია იმის დამტკიცება, რომ მათ არავითარი შეგების მოტანა არ შეუძლიათ ადამიანებისათვის, რომ ისინი ცოდვებს ვერ შეუძლებულებენ. ადამიანისათვის სულიერი ხსნა არც პაპის „შუამავლობას“ მოაქვს, არც საეკლესიო დადგენილებებსა და მითითებებს. იგი მხოლოდ ჭეშმარიტი რწმენითა და მოყვასისადმი სიყვარულით მოიპოვება; ღმერთმა ჩვენ რწმენით გაგვაერთიანა და რწმენითვე მოიპოვება ხსნაო (83, 67), — ამბობდა ლუთერი თავის ერთ-ერთ ქადაგებაში. ამგვარად, თავს ესხმოდა რა არისტოტელეს, ლუთერი ვერ ურავდებოდა იმ გარემოებას, რომ მისი მოძღვრება ჩაყენებული იყო სქოლასტიკური ფილოსოფიის — საეკლესიო-ფეოდალური იდეოლოგიის სამსახურში.

იბადება კითხვა: არისტოტელეს ფილოსოფიაზე დაფუძნებულ სქოლასტიკის უარყოფით ლუთერი საერთოდ ხომ არ უგულებელყოფდა ფილოსოფიას, ხომ არ აიგივებდა მას სქოლასტიზირებულ არისტოტელესთან და საჭიროდ არ მიაჩნდა მისი შესწავლა უნივერსიტეტებში? ვფიქრობთ, ამ კითხვაზე სწორ პასუხს არსებითი მნიშვნელობა აქვს, რადგან მართლაც არსებობს მოსაზრება, რომ ლუთერი სავსებით უგულებელყოფდა ფილოსოფიასა და გონების როლს. მაგალითად, გერმანელი ფილოსოფოსი ფრ. კირხნერი გარკვევით წერს: „დანაწყისში რეფორმაციის სავსებით უარყოფდა ფილოსოფიას, რომელიც აიგივებულ იყო არისტოტელესთან და სქოლასტიკას“.

თ ა ნ... ლუთერის განსაკუთრებულ აღმფოთებას იწვევდა ის, რომ ფილოსოფოსები მთავარ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ გონებას, რომელიც, მისი აზრით, სავსებით დაბნეულა ადამის ცოდვასთან ზიარებით. ამიტომ იგი (ე. ი. ლუთერი — გ. კ.) ჩჩვევს იძლეოდა, სავსებით გაენადგურებინათ, როგორც არისტოტელე, ისე მთელი ფილოსოფია“ (102, 199). ანალოგიურ მოსაზრებას გამოთქვამს ქართველი ფილოსოფოსი მ. გოგიბერიძეც. ლუთერი, მისი აზრით, მუსრს ავლებდა მთელ ფილოსოფიას და გონებას, ებრძოდა არისტოტელეს; მისი „რეაქციულობა“ ისე შორს წავიდა, რომ მან გაილაშქრა მთელი ფილოსოფიური აზროვნების და „სოფისტების“ წინააღმდეგ, გონება ეშმაკის ინსტრუმენტად გამოაცხადა“ (51, 367). მეტიც, მ. გოგიბერიძე ვერ ხედავს ლუთერის შემოქმედებაში ვერცერთ ორიგინალურ ნააზრევს (51, 368). მ. გოგიბერიძე კიცხავს იმ გერმანელ ავტორებს, რომლებიც ცდილობენ ლუთერის „განდიდებასა და გაფილოსოფოსებას“. მას აბსურდად მიაჩნია ის მოსაზრებაც, რომ ლუთერი იყო „მთელი შემდგომი გერმანული აზროვნების სათავე“, რომლის სულში ჩამარხულნი იყვნენ კანტი და ჰეგელი (51, 367). ამრიგად, ფრ. კირხნერი და მ. გოგიბერიძე ლუთერს აცხადებენ არა მარტო ფილოსოფიისა და გონების მტრად, არამედ ისეთ მოღვაწედაც, რომელმაც ვერავითარი კვალი ვერ დატოვა აზროვნების ისტორიაში.

რათქმა უნდა, არც ჩვენ ვამტკიცებთ, რომ ლუთერი უდიდესი ავტორიტეტია ფილოსოფიაში, მაგრამ ლუთერისათვის არც ისეთა გამანადგურებელი ბრალდების წაყენება შეიძლება, როგორც ამას ზემოაღნიშნული ავტორები, ფრ. კირხნერი და მ. გოგიბერიძე, აკეთებენ. ლუთერს შეიძლება ვუსაყვედუროთ, რომ მან ვერ დაინახა არისტოტელეს ფილოსოფიისათვის დამახასიათებელი დადებითი მომენტები, რომ არისტოტელეს მნიშვნელობა არ შემოიფარგლება მხოლოდ სქოლასტიკური ფილოსოფიის სამსახურით (ამ მხრივ ფრ. კირხნერისა და მ. გოგიბერიძის კრიტიკა სავსებით სამართლიანია), მაგრამ, ამასთანავე, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ლუთერი ბურჟუაზიული ფილოსოფიის ფუძემდებელთა უშუალო წინამორბედია (150, 17), რომ მას საერთოდ არ უგულვებლუყვია ფილოსოფია და გონება, არ მოუთხოვია ფილოსოფიის ერთიანად ამოღება სწავ-

ლებიდან. ეს რომ ასეა, ამას გვიდასტურებს ლუთერის მეგობრისა და მიმდევრის, ფილიპე მელანხტონის მაგალითიც: ცნობილია, რომ 1520 წელს, მას შემდეგ, რაც ლუთერმა თავის მიმართვაში — „გერმანელი ერის ქრისტიან თავადაზნაურებს“ — გაილაშქრა სქოლასტიკური ფილოსოფიისა და არისტოტელეს წინააღმდეგ, მელანხტონი ლუთერის დასაცავად წერილს აქვეყნებს, რომელშიც გმობს სქოლასტიკურ ფილოსოფიასა და არისტოტელეს¹. არისტოტელეს „ფიზიკა“, ნათქვამია წერილში, შეიცავს ისეთი სიტყვების კორინტელს, როგორცაა მატერია. ფორმა და სხვა, რომლებიც ხალხი ლაყბობას იწვევენ (212, 192). ამასთანავე, იგი მრავლად შეიცავს საღმრთო წერილის საწინააღმდეგო არგუმენტებსაც. ეს ითქმის მის „მეტაფიზიკაზეც“. „სტოიკოსები და ეპიკურელები“, განაგრძობს მელანხტონი, ათეისტები არიან. ათეისტია არისტოტელეც, რომლის „ხელმძღვანელობით ჩადენილი თავხედობა ტიტანურ ხარისხს აღწევს“ (212, 193).

როგორც ვხედავთ, მელანხტონი არაფრით ჩამოუვარდებოდა ლუთერს არისტოტელეს დაგმობის საქმეში. მიუხედავად ამისა, მელანხტონს ფილოსოფიის ამოღება სასწავლო დისციპლინებიდან ხელაღებით არასოდეს არ მოუთხოვია. ნიშანდობლივია ის გარემოება, რომ ვიტენბერგის უნივერსიტეტში, სადაც ლუთერი „მბრძანებლობდა“, ჯერ კიდევ 1520 წლიდან ისწავლებოდა მელანხტონის მიერ რეკომენდებული საგნები: ებრაული, ბერძნული, ლათინური ენები და მათი შესაბამისი გრამატიკები, ისტორია, ვირგილიუსი, პლინიუსი, მათემატიკური დისციპლინები და სხვ. მათ შორის იყო არისტოტელეს „დიალექტიკა“ და „ფიზიკა“, აგრეთვე, ციცერონის „რიტორიკა“. იგივე საგნებს ასწავლიდნენ იქ 1536 წლის პროგრამა-

1 ცნობილია, რომ მელანხტონი აღწე. როცა იგი სქოლასტიკურ ფილოსოფიას თავს ესხმოდა, რამდენადმე სხვაგვარად ეკიდებოდა არისტოტელეს. სქოლასტიკოსებს, კერძოდ, „თომასსა და სკოტუსს“. იმაში კი არ ღებდა ბრალს, რომ მათ გამოიყენეს არისტოტელე, არამედ იმაში, რომ ისინი სარგებლობდნენ არისტოტელეს ცოდნა და გულგებარე თავგანებობით“ და აკეთებდნენ არასწორ განმარტებას. მელანხტონს ფილოსოფიის შესწავლა ბერძნული ენის ცოდნის გარეშე უარ წარმოეფიქრა. იგი ამბობდა, რომ არისტოტელეს მხოლოდ ის იცნობს ვინც მას ორიგინალში ვითხოვლობს. აქედან გამომდინარე, მელანხტონი არისტოტელეს განმარტებას კი არ მოიხბოვდა, არამედ მის განმარტებას (212, 118).

თაც (212, 120). უნდა ვიგულისხმოთ, რომ მელანქტონი, რომელიც ვიტენბერგის უნივერსიტეტში 1518 წელს მიიწვიეს ლუთერის ინიციატივით და ლუთერმა მასვე მიანდო უნივერსიტეტის რეფორმის ხელმძღვანელობაც, ვერ გადადგამდა ასეთ ნაბიჯს, რომ იგი, ცოტაოდენ მაინც, ლუთერის სურვილით არ ყოფილიყო განპირობებული¹. ამასვე გვაფიქრებინებს ლუთერის წერილები სპალატინისადმი, რომლებშიც, როცა ლაპარაკობს „ფილოსოფიის ძველი ლექციების“, ანუ „თომისტური და სკოტისტური“ ლექციების მოხსნის აუცილებლობაზე, ლუთერი გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ სტუდენტებმა მათ ნაცვლად უნდა მოისმინონ „ქარგი ლექციები ფილოსოფიაში“, რომ „წმინდა ფილოსოფია და თეოლოგია“ მხოლოდ წყაროების საფუძველზე იქნეს შესწავლილი (212, 119). ფილოსოფიას ხელაღებით რომ არ უარყოფს ლუთერი, ეს ჩანს ისტორიაზე მისი მსჯელობისას. მართალია, ლუთერიწერს, რომ „ყველაფერი, რასაც ასწავლის ან რისი შეთხზვაც შეუძლია ფილოსოფიას, ბრძენ ადამიანებს და მთელ ადამიანურ გონებას პატიოსანი ცხოვრებისათვის, — ყველაფერ ამას ისტორია კონკრეტული მაგალითებითა და თხრობით იძლევა... და ისტორიულ ამბავს გადაგიშლის ისე, თითქოს მასში მონაწილეობდი“ (29, 258). მაგრამ აქედან სრულიად არ გამომდინარეობს ის, რომ ლუთერი საერთოდ უგულებელყოფდეს ფილოსოფიას. აქ მხოლოდ ისტორიული მაგალითებისა და თხრობის უპირატესობაზეა ლაპარაკი, თუმცა მინიმუმებულია ფილოსოფიის სარგებლიანობაც. საერთოდ, მთელ ფილოსოფიას რომ არ უარყოფს ლუთერი, ეს კარგად ჩანს მაშინაც, როცა იგი ერთმანეთს ადარებს არისტოტელესა და ციცერონის მოძღვრებებს. არისტოტელესთან ლუთერს პირველ რიგში არ მოსწონს ის, რომ იგი არავითარ ყურადღებას არ აქცევს ღმერთისა და ადამიანის ურთიერთობას. მეტიც, მასთან (ე. ი. არისტოტელესთან —

¹ მელანქტონი ლუთერის გავლენას რომ განიცდიდა და სშირად მ-სი მიუთითებდა მოქმედებდა. ამაზე მიუთითებს თვით მელანქტონის აღიარებაც: მას არსილეს არ ტოვებდა აზრი, რომ იგი ლუთერზე — „ამ ძლიერ პიროვნებაზე სესჯი“ და რომ სშირად იძულებულია საკეთარი ნება დაემორჩილოს მის სეს-ბს (75, 11, 61).

გ. კ.) ღმერთს სრულიად არ ეკითხება ადამიანთა საქმეები, იგი ყურადღებას არ აქცევს იმას, თუ რას ვაკეთებთ და როგორ ვიქცევით, თითქოს ეს მას სრულებითაც არ ეხებოდეს (32, 361). მართალია, ლუთერის თქმით, არისტოტელემ იცის, რომ „ღმერთი მართავს სამყაროს, როგორც ძიძა — აკვანში ბავშვს“ (32, 361), მაგრამ ეს არაა საქმარისი. მთავარი ისაა, რომ არისტოტელემ, საბოლოო ჯამში, ვერ მიაგნო იმ „ძირითად არსს“ (32, 359), რომელსაც არსებითი მნიშვნელობა აქვს ახალგაზრდების რელიგიური აღზრდისა და ზნეობრივი სრულყოფისათვის.

სამაგიეროდ, ლუთერი მაღალ შეფასებას აძლევს ციცირონს, თუმცა იგი გამონაკლისი როდია. ადრეც, ლუთერის დროსაც და შემდეგაც, იყვნენ ადამიანები, რომლებიც ციცირონის მოძღვრებას დიდ პრაქტიკულ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ. მაგალითად, ჰეგელი თქმით, „ციცირონისეულ საყოველთაო ხელმისაწვდომ ფილოსოფიას“, რომელიც არ შეიცავს არავითარ სპეკულაციურ ფასეულობას, „საერთო კულტურისათვის ის აუცილებელი მნიშვნელობა ჰქონდა, რომ ადამიანს არწმუნებდა თავისი შინაგანი „მე“-ს შესაქლებლობებში და ხელს აღებინებდა „თავისი პიროვნებისაგან განდგომის ადრე გაბატონებულ პრინციპზე“ (81, 169—170). მართლაც, ცნობილია, რომ ციცირონისათვის მთავარ ამოცანას შეადგენდა არა იმდენად მეცნიერული პრობლემები, რამდენადაც განმანათლებლური (103, 401), იგი წინა პლანზე წამოსწევდა ცხოვრებისეული მნიშვნელობის რელიგიისა და ზნეობის საკითხებს. ციცირონში ეს იზრდავდა ლუთერსაც, აკი იგი აღფრთოვანებული წერდა: „ამ შესანიშნავმა მოღვაწემ“ (ე. ი. ციცირონმა — გ. კ.) თავისი ოცწლიანი მმართველობის მიუხედავად, რომლის დროსაც მას „დიდ ღირსებასთან“ ერთად არც გაჭირვება და არც სამუშაო ჰქვლიდა, უკეთ გაიგო ის „ძირითადი არსი“, უპირველეს ყოვლისა ის, რომ სული უკვდავია, რომ რელიგიურ და ზნეობრივ აღზრდას დიდი მნიშვნელობა აქვს როგორც ამქვეყნიური, ისე მარადიული ცხოვრებისათვის, რომელსაც ვერ ჩასწვდა არისტოტელე. ციცირონმა, მისი თქმით, განიხილა ისეთი საკითხები, როგორებიცაა: „არსებობს თუ არა ღმერთი? რა არის ღმერთი? და ესმის თუ არა მას ადამიანთა საქმეები?“ როგორ უნდა იქცეოდნენ ადამიანები და ა. შ., რომლებიც „ფ ი ლ ო ს ო ფ ი ი ს ს ა უ კ ე თ ე ს ო ს ა კ ი თ ხ ე“

ბ ი ა“ (32, 359). როგორც ვხედავთ, ციკრონში ლუთერს იზიდავს რელიგიისა და ზნეობის ფილოსოფია, რომელშიც ხედავს ნამდვილ ფილოსოფიას. „ვი ს ა ც ნ ა მ დ ე ი ლ ი ფ ი ლ ო ს ო ფ ი ი ს გ ა გ ე ბ ა ს უ რ ს, — უ რ ჩ ე ვ ს ი გ ი ა ხ ა ლ გ ა ზ რ დ ე ბ ს, — ც ი ც ე რ ო ნ ი წ ა ი კ ი თ ო ს“ (32, 359). რამდენად სწორია ეს (ციკრონის დაყენება არისტოტელეზე მაღლა) სხვა საქმეა, მაგრამ ის კი ფაქტია, რომ ლუთერი ხელაღებით არ უარყოფს ფილოსოფიის მნიშვნელობას. თანაც რელიგიისა და ზნეობის საკითხების წინ წამოწევას, როგორც თვითონ ლუთერიც აღნიშნავდა, ის გამართლება ჰქონდა, რომ ორივე ეს საკითხი მეტად საეკლესიო მდგომარეობაში იყო მის თანამედროვე გერმანიაში.

რა თქმა უნდა, შეცდომა იქნებოდა გვეფიქრა, რომ ლუთერი ახალგაზრდებისაგან მხოლოდ რელიგიისა და ზნეობის საკითხების დაუფლებას მოითხოვდა. თუ გავითვალისწინებთ, რომ მან მოახდინა საერო ცხოვრებისა და საერო მმართველობის რეაბილიტაცია, ე. ი. მისცა მათ ღვთაებრივი გამართლება, მაშინ ცხადი გახდება, რომ ლუთერს ასევე აუცილებლად მიაჩნდა მათი შესაბამისი რეალური ცოდნაც. ამიტომაც მოითხოვს იგი „ყოველი ხელოვნების“ — ეს იქნება ქვეყნის მართვა, გზებისა და ხიდების მშენებლობა, საქთამადნო საქმე, მათემატიკური დისციპლინები, მედიცინა, ისტორია, დიალექტიკა და ა. შ. — „სერიოზულ შესწავლას“ (32, 350). რეალური საგნების შეცნობის აუცილებლობაზე მიუთითებს ლუთერის ზოგჯერ მეტად პრიმიტიული და ბუნდოვანი, მაგრამ მაინც საინტერესო მოსაზრებები. მაგალითად, მას აინტერესებს ციკრონის მსჯელობა იმაზე, რომ ადამიანი და ცხოველი თავისავე მსგავს წარმოშობს ან კიდევ: „თუ როგორ ისახება, იზრდება და ვითარდება ნაყოფი დედის მუცელში“ (32, 362). ლუთერს იტაცებს ცან თანავარსკვლავედის მოძრაობაც, ის, რომ მზე ყოველთვის ერთნაირად ამოდის და ჩადის, რომ აქედან გამოდინარეობს „ზუსტი დრო, რასაც ჩვენ ზაფხულსა და ზამთარს ვუწოდებთ“ (32, 362). ლუთერი ლაპარაკობს ატმის კურკის საიდუმლოებაზეც, რომელიც „თავისი ვარსის სიმაგრის მიუხედავად, თავის დროზე უნდა გაიხსნას იმ ძალიან რბილი გულის ზემოქმედებით, რომელიც მასშია“ (215, 138). მას აინტერესებს ისიც, რომ „მედიცინა არის ბუნების ფილოსოფია, ხელოვნება, რომელსაც საქმე აქვს ბუნების საგნებ-

თან და რომელთაც იგი შეისწავლის. ბუნება (ეს ცნება აქ გაიგვ-
ვებულია ანატომიასა და ფიზიოლოგიასთან — გ. კ) კი... ქმნის
სხეულს და გონებას, ასევე ჯანმრთელობას“ (24, 202). მრავლის-
მეტყველია ის სიტყვებით, რომელთაც წარმოთქვამდა ხოლმე ლუ-
თერი ასკეტიზმის წინააღმდეგ ბრძოლისას: „ვინც ეურჩება ბუნებ-
რივ მოთხოვნილებას და უარყოფს იმას, რასაც ბუნება მოითხოვს
და უნდა მოითხოვდეს, მას მხოლოდ ის უნდა, რომ ბუნება ბუნება არ
იყოს, ცეცხლი არ წვავდეს, წყალი არ ასველებდეს, ადამიანი არ
ჰამდეს, არ სვამდეს და არ იძინებდეს“ (71). ამრიგად, ეს მაგალ-
თებით ნათელს ხდის, რომ ლუთერი არ იფარგლება მხოლოდ რე-
ლიგიისა და ზნეობის ფილოსოფიის შესწავლის მოთხოვნით; იგი
ახალგაზრდებს მხოლოდ საღვთო წერილის კითხვას კი არ ურჩევს,
არამედ მათ რეალური ცოდნის დაუფლებისკენაც მოუწოდებს,
თუმცა არც იმის თქმა ავიწყდება, რომ ყოველგვარი საგნის და მი-
თვის დამახასიათებელი თვისების საწყისი შემოქმედი ღმერთია.

იბადება კითხვა: განა რეალური ცოდნის მნიშვნელობას უგე-
ლებელყოფდა არისტოტელე, რომლის წინააღმდეგაც ლუთერი
ილაშქრებს? რა თქმა უნდა, არა, მაგრამ, ამაზე ზემოთაც ვთქვით,
ლუთერისათვის, როგორც თეოლოგისათვის, გადამწყვეტი აღმოჩნ-
და, ჯერ ერთი, ის, რომ არისტოტელემ „ვერს ჰიაგნო“ იმ „ძირ-
თად არსს“, რომელსაც არსებითი მნიშვნელობა აქვს რელიგიუ-
ზი აღზრდისა და ზნეობრივი სრულყოფისათვის, მეორეც, ის, რომ
არისტოტელეს შეხედულებები, რომლებიც მიიღო სქოლასტიკა,
ჩაყენებული იყო პაპების, და საერთოდ, კათოლიკური ეკლესიის
სამსახურში, რომელთაც ებრძოდა ლუთერი.

სამართლიანობა მოითხოვს ითქვას, რომ უარყოფითი დამოკი-
დებულება, რომელსაც იჩენს ლუთერი არისტოტელეს მიმართ, გა-
მონაკლისი როდია, ცნობილია, რომ უფრო ადრე „არისტოტელიზ-
მის“ წინააღმდეგ გამოდიოდნენ პეტრარკა, ლორენცო ვალა; მოგ-
ვიანებით კი მას უპირისპირდებოდნენ კამპანელა, ჯორდანო ბრუნო,
ფრ. ბეკონი (72, 267); თვით იან ამოს კომენსკიც კი თავის ადრინ-
დელ თხზულებებში ხელაღებით უარყოფდა არისტოტელეს ფილო-
სოფიას (66, 93—94), თუმცა ისინი ეწინააღმდეგებოდნენ არა იმ-
დენად არისტოტელეს, რამდენადაც სქოლასტიზირებულ არისტო-
ტელეს. სწორედ ასეთი ფილოსოფია ჰქონდა მხედველობაში, რო-

ცა პეტრარკა წერდა: „მე მიყვარს ფილოსოფია, მაგრამ არა ისეთი, ყბელი, სქოლასტიკური, ცარიელი, რომლითაც სასაცილოდ ამაყობენ ჩვენი სწავლელები, არამედ ჭეშმარიტი, რომელიც ბინადრობს არა მარტო წიგნებში, არამედ გონებაშიც, გამოვლენილი საქმეში და არა სიტყვებში“ (90, 25). სქოლასტიზირებული არისტოტელესათვის დამახასიათებელი ტერმინოლოგიური დისკუსია და გონებითი ჰერეტიკა ასევე აღიზიანებდა ლუთერის თანაჰედრაივე ესპანელ ჰუმანისტს ხუან ლუის ვივესს (1492—1542 წწ.) (90, 132).

ამასთანავე, არც იმის უთქმელობა შეიძლება, რომ ლუთერს საუნივერსიტეტო სწავლებიდან არისტოტელეს ყველა თხზულები ხელალებით ამოღება არ მოუთხოვია. მას დასაშვებად მიაჩნდა არისტოტელეს „ლოგიკის“, „რიტორიკისა“ და „პოეტიკის“ შენარჩუნება (19, 80), მაგრამ არა იმ სახით, არა იმ კომენტარებითა და სქოლიოებით, რომლებიც შუა საუკუნეებში სქოლასტიკოსების მიერ იყო შედგენილი. მსგავსი „დამახინჯებებისაგან“ თავისუფალი ეს წიგნები, ფიქრობდა ლუთერი, სასარგებლო იქნებოდა ახალგაზრდების გავარჯიშებისათვის მქვერმეტყველებასა და ქადაგებაში. ამავე პრინციპით ხელმძღვანელობდა ლუთერი, როცა ციცერონის „რიტორიკისათვის“ კომენტარებისა და სქოლიოების ჩამოცილებას მოითხოვდა (19, 80). ლუთერი ღრმად იყო დარწმუნებული, რომ ახალგაზრდა თაობის განათლებისათვის ასევე დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ანტიკური ხანის სხვა ავტორების მრავალ დაკვირვებასა და გამონათქვამს. ცხოვრებისეულ საკითხებზე გამოთქმულ ბევრ მათ სიბრძნეს იგი არგუმენტაციების სახით თვითონაც იშველიებდა. აი, ზოგიერთი მათგანიც, რომელსაც ვხვდებით მის თხზულებაში „ნების მონობის შესახებ“: „ყოველი ადამიანი, როცა გადაწყვეტს რისამე წერას, უნდა მოეჭიდოს იმდენს, რისი აწევაც მის მხრებს შეუძლია“ (პორაციუსი); „არ ვარგა ის მეურნე, ვინც დაუფიქრებლად ჩაადგებს თესლს ჭვიშასა და თიხაში — სადაც კი მოხვდება“ (ვირგილიუსი); „ვიდრე გააკეთებდე — გადაწყვიტე; როცა გადაწყვეტ — იჩქარე გააკეთო!“ (სალუსტიუსი); „ორატორული ხელოვნებისათვის არ კმარა მარტო მქვერმეტყველების უნარი, უპირველესად საჭიროა მასალის შერჩევა, დალაგება, დამახსოვრება“ (კვინტილიანე) (5, 304—307). ამგვარად, ლუთერი არ იყო ის პიროვნება, რომელიც ანტიკური ავტორების მნი-

შენელობას ერთიანად უგულვებელყოფდა. პირი-
ქით, მათ შეფასებაში იგი ხშირად ჰუმანისტებს
უახლოვდება, დარწმუნებულია, რომ ანტიკური
ხანის კულტურა და განათლება, ადამიანების
განსწავლულობა ქრისტიანულზე მაღლა დგას.
„რატომ არ გიკვირს, ერაზმ, — წერდა ლუთერი ამასთან დაკავშირებით, — რომ ქვეყნის დასაბამიდან დღემდე წარმართთა შორის
ყოველ ხანაში უფრო მაღალი, უფრო ძვირფასი ადამიანები, უფრო
დიდი, უფრო მაღალი გონების, უფრო ბეჯითი და ყველა ხელოვნებაში გამოწვეთნილი ადამიანები იყვნენ, ვიდრე ქრისტიანთა, ანუ
ღვთისნიერ ადამიანთა შორის? ისე როგორც თვითონ ქრისტეც
ამბობს, შვილნი ამა ქვეყნისანი უფრო ჰქვიანნი არიან, ვიდრე
შვილნი ნათელისა. ეს ძალიან მნიშვნელოვანი სიტყვებია. მართლა
ვინ შეგვიძლია ქრისტიანთა შორის ჰკუთნოთ და გულმოდგინებით
შევადაროთ თუნდაც ციცირონს (ბერძენთა, დემოსთენესა და სხვა-
თა შესახებ ხომ არაფერს ვამბობ)?“ (5, 349; 68, 365). ანალოგიურ
აზრს შეიცავს მელანხტონის შემდეგი სიტყვებიც: „მაშ რითი-
ღამოვირჩევით ჩვენ მათ წინაშე? გონებით, განსწავლულობით, ზნე-
ობრივი კულტურით? არასგზით. მხოლოდ ქეშპარიტი შემეცნებით,
ღვთის მოხმობითა და თაყვანისცემით“ (68, 365).

ახლა ვნახოთ, თუ რა დამოკიდებულებას იჩენდა ლუთერი
ადამიანური გონებისადმი, თუმცა ამაზე რამდენადმე უკვე ვისაუბ-
რეთ. როცა შევხვებით მის პოლიტიკურ შეხედულებებს. აქ მხოლოდ
სხვაგვარ ასპექტში ვისაუბრებთ მასზე.

ცნობილია, რომ შუასაუკუნეობრივ ფილოსოფიაში მუდმივი
მსჯელობის საგანი იყო რწმენისა და გონების თანაფარდობის სა-
კითხი. სქოლასტიკის უდიდესი წარმომადგენლების — ანსელმ კენ-
ტერბერგიელის, პეტრე ლომბარდელის, ალბერტ მაგნუსის, თომა
აკვინელის ცდაც სწორედ იქითკენ იყო მიმართული, რომ რაციონ-
ალურად დაესაბუთებინათ ღმერთის ყოფიერება. ისინი აცხადებდ-
ნენ ცოდნისა და რწმენის, გონებისა და გამოცხადების ურღვევ
პარამონიას. პირველი დარტყმა ამ სისტემას მიაყენა, ე. წ. „გვიან-
დელი სქოლასტიკის“ ისეთმა თვალსაჩინო წარმომადგენელმა, რო-
გორიც იყო უილიამ ოკამი (დაახ. 1285—1349 წწ.). მან გადაქრით
უარყო ღმერთის არსებობის რაციონალური დასაბუთების შესაძ-

ლებლობა, მიუთითა, რომ ღმერთი თავის თავს გამოამყლაუნებ მხოლოდ სახარების მეშვეობით. ამასთანავე, ოკამი იზარბაც იცავდა, რომ გონებას გააჩნია განუსაზღვრელი შესაძლებლობები მიწიერი მოვლენების შემეცნებაში. ერთი სიტყვით, ოკამმა განაცალკევა რწმენისა და ცოდნის სფეროები, რითაც ნიადაგი შეამზადა უიკლიფის, ჰუსის და ლუთერის რეფორმაციული მოძღვრებისათვის. „ოკამიზმი, — წერს ლეო შტერნი, — სხვა არაფერს ნიშნავს, თუ არა შუასაუკუნეობრივი მსოფლმხედველობის საფუძვლის შერყევას, რომელმაც სრული ასახვა პოვა ჯონ უიკლიფთან, იან ჰუსთან და მარტინ ლუთერთან. აკი საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ლუთერი იყო ოკამისტი“ (224, 44).

მართლაც, სქოლასტიკურ ფილოსოფიასთან ბრძოლისას, როგორც ეს ზემოთაც ვთქვით, ლუთერი გადაჭრით უარყოფდა ჰუმანიტი რწმენის რაციონალური ახსნის შესაძლებლობას. 1515—1516 წლებში დაწერილ „რომაული წერილების შესახებ ლექციებში“, როცა სიბრძნისა და შემეცნების განსხვავებულობაზე ლაპარაკობდა, სიბრძნის ობიექტად ლუთერი მარადიულ საგნებს (მაგალითად, ღმერთს) ასახელებდა და ფიქრობდა, რომ მათი დანახვა და შემეცნება შეუძლებელია, მათ მხოლოდ რწმენით აღვიქვამთ. „შემეცნების“, ე. ი. გონების, ობიექტად კი ლუთერი „მიწიერ, წარმავალ საგნებს“ (Zeitliche Dinge) (39, 259) აცხადებდა. ოკამის მსგავსად, იგი იმ დასკვნამდე მიდიოდა, რომ ღმერთმა ცხოვრებისეული, ყოველდღიური საქმიანობა, განათლებისა და მართვის საკითხები ბუნებრივ სამართალსა და ბუნებრივ გონებას დაუმორჩილა. მაშასადამე, როგორც ვთქვით, გონების როლს ლუთერი ხელალებით არ უარყოფდა, მის ასპარეზად ცხოვრებისეული საკითხები მიიჩნდა. „გერმანელი ერის ქრისტიანი თავადაზნაურობისადმი“ მიმართვაში იგი პირდაპირ აცხადებს: მე არ ვამბობ, რომ „ბუნებრივი, ანუ საერო სამართალი და გონება არაფერს ნიშნავს“ (19, 25).

ამასთანავე, ლუთერი შორს დგას იმ აზრისაგან, რომ ყველა ადამიანი ერთნაირად ნიჭიერია, და რომ, ყველას ერთნაირად შეუძლია ქვეყნის მართვა. ამასთან დაკავშირებით იგი წერდა: „ძვირფასი განძი, რომელსაც უწოდებენ ბუნებრივ სამართალსა

და ბუნებრივ გონებას, იშვიათი რამაა მოკვდავ-
 თა შორის“. ლუთერი წუხს, რომ ეს ჭეშმარიტება ყველა ადა-
 მიანს ვერ შეუგნია. „აი, კიდევ ყურთასმენა აქვთ წა-
 ლებული ბუნებრივი სამართალითა და ბუნებრი-
 ვი გონებით, — აღნიშნავს იგი, — მიუთითებენ რა, რომ
 აქედანაა წარმომდგარი ყოველგვარი დაწერი-
 ლი სამართალი. ყველაფერი ეს სწორია. უბედუ-
 რება ისაა, რომ ყოველ ადამიანს ჰგონია, მხო-
 ლოდ მის თავში ბუდობს ბუნებრივი სამართა-
 ლი“. „ბუნებრივი სამართალი და ბუნებრივი გონება ყველას თავ-
 ში რომ იყოს, — განაგრძობს ლუთერი, — მაშინ სულელებიც,
 ბავშვებიც და ქალებიც მართვაში თვით დავითსა და ავგუსტუსს
 გაეჭიბებოდნენ“. ამრიგად, ლუთერი მიდის იმ დასკვნამდე, რომ
 ბუნებრივი სამართალი და ბუნებრივი გონება (ე. ი. ნიჭი) ცალკე-
 ული ადამიანების, ღმერთის „რჩეულთა“ ხედრია (30, 39, 284—
 285). რა თქმა უნდა, ეს ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს ლუთერმა
 ადამიანებს შორის დაუშვა ზნეობრივი და გონებრივი უთანასწორო-
 ბა წარჩინებულთა სასარგებლოდ, როგორც ეს საბჭოთა მკვლევარ-
 მ. იუსიშს წარმოუდგენია (165, 74). ეს რომ ასე არ არის, ამაზე
 ნათლად მეტყველებს ლუთერის შემდეგი სიტყვებიც: ღმერთს
 თავისი „რჩეული“ ჰყავს ყველა წოდებაში, არა
 მარტო „თავის ხალხს შორის (ე. ი. ჭეშმარიტ ქრისტიან-
 ნებს შორის — გ.კ.), არამედ უღმერთოებსა და წარ-
 მართებს შორისაც, არა მარტო მთავრებს შო-
 რის, არამედ ბიურგერებს, გლეხებს, ხელო-
 ნებს შორისაც... ასეთები იყვნენ კიროსი, თე-
 მისტოკლე, ალექსანდრე დიდი, ავგუსტუსი,
 ვესპასიანი, ჰანიბალი“ (30, 39, 284). ბუნებრივად გვე-
 ბადება კითხვა: თუ ლუთერს შესაძლებლად მიაჩნია ღმერთს თავ-
 ვისი „რჩეულნი“ (ე. ი. ნიჭიერი ადამიანები) ჰყავდეს ბიურგერებს,
 გლეხებსა და ხელოსნებს შორის (ამის შესაძლებლობა ლუთერს
 იმიტომაც უნდა დაეშვა, რომ, როგორც თვითონ, ისე ბევრი მისი
 თანაპედროვე ცნობილი მოღვაწე უბრალო ადამიანების წრიდან
 იყო გამოსული), მაშინ რატომ არ მოითხოვს იგი ამ ფენებიდან
 გამოსული ნიჭიერი ადამიანების დასმას უნიჭო მთავრების თუსხვა

ხელისუფალთა ნაცვლად? ადრეც ვთქვით და აქაც ვიმეორებთ, რომ ლუთერი ხელისუფალთა ყოველგვარი შეცვლის წინააღმდეგი იყო (მას მხოლოდ მათი გაუმჯობესება სურდა), მაგრამ ის ფაქტი, რომ ლუთერი უშვებდა გლეხებისა და ხელოსნების ნიჭიერი შვილების დაწინაურებას კანცლერებად, იურისტებად, მრჩეველებად, მღვინებად და ა. შ., ეს მას მიაჩნდა ღვთის „რჩეულობის“ კონკრეტულ გამოვლინებად, იმის დასტურად, რომ ისინი მონაწილეობენ ქვეყნის მართვაში. უფრო მეტიც, ამ ადამიანებს, ლუთერის თქმით, ის უპირატესობაც აქვთ, რომ ისინი გონებას და განათლებას ფლობენ მმართველთა „ძალისა და მუშტის“ საპირისპიროდ, იცავენ კანონებს, რაც ასე საჭიროა ქვეყნის მართვისათვის. ასე რომ, როგორც ვთქვით, ლუთერმა (მართალია არასრულყოფილად, მაგრამ მაინც) მოახდინა ადამიანის (თვით უბრალო ადამიანებისაც კი) გონების რეაბილიტაცია, მიუთითა, რომ ცხოვრებისეული საკითხების გადაწყვეტა შეუძლებელია სხვაგვარად, თუ არა გონებაზე დაყრდნობით. ამით ლუთერმა კიდევ უფრო წინ წასწია ჰუმანისტებისაგან მომდინარე ახალი მსოფლმხედველობა, რასაც უნდა დაფუძნებოდა ფილოსოფია, რომლის წაკითხვასაც მოითხოვდა იგი უნივერსიტეტებში.

საუნივერსიტეტო რეფორმის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან საკითხად ლუთერს ისიც მიაჩნდა, რომ სწავლებიდან ამოეღოთ საეკლესიო სამართალი. „დეკრეტალები“, ანუ რომის პაპთა დადგენილებანი, მისი თქმით, ერთიანად განადგურების ღირსი იყო, და ეს არა მარტო იმიტომ, რომ „დეკრეტალების“ მიზანს შეადგენდა ფეოდალურ-კათოლიკური ქვეყნების შეთავრობაზე პაპების პრეტენზიის იურიდიული დასაბუთება, არამედ იმიტომაც, რომ მათ უდიდესი ზიანი მოჰქონდათ ადამიანების ზნეობისა და ღვთის რწმენის საქმისათვის. ლუთერის აღშფოთებას განსაკუთრებით ის აძლიერებდა, რომ პაპები თვითონ არ იცავდნენ თავიანთ კანონებს, რომელთაც სხვებისათვის სავალდებულოდ აცხადებდნენ. „ქრისტეს უბედურ ხალხს, — წერდა იგი, — თავს ახვევენ მრავალ კანონს, თვითონ კი არც ერთს არ იცავენ: სხვებს აიძულებენ დაემორჩილონ ამ კანონებს ან ფულით დაიხანან მათგან თავი“ (19. 81). და თუ ვინმე თავისი სიპართლის დასაბუთებას შეეცდებოდა „სასულიერო სამართლით“, ამის საწინააღმდეგოდ პაპს გააჩნდა „Scrimi-

um pectoris“ (ე. ი. „სულის საცავი“, როგორც ამას ლუთერი დაცინვით ამბობს), რომელსაც უნდა დამორჩილებოდა სხვა „ყოველგვარი სამართალი და მთელი მსოფლიო“ (19, 81). მაშასადამე, ლუთერის აზრით, სასულიერო სამართალი, ჩაკეტა რა პაპმა „თავის გულის სიღრმეში“ (in seines Herzens Kasten), „წიგნებში კი არ არის, არამედ პაპისა და მისი მლიქვნელების თვითნებობაშია“, იგი „მხოლოდ სიცრუეზე“, „ანგარებასა და ამპარტავნობაზეა“ დაფუძნებული და, ამდენად, მისი შესწავლა „ფუჭი და უსარგებლოა“ როგორც ადამიანებისათვის, ისე ღვთისათვის (19, 81). ლუთერს საჭიროდ მიაჩნდა თეოლოგიური წიგნების შემცირებაც, მათგან მხოლოდ საეკლესიოებრს არჩევა; ვინაიდან „განათლებას მრავალრიცხოვანი წიგნები კი არ იძლევა“, არამედ ხშირი და საფუძვლიანი კითხვა (19, 84).

რამდენადმე სხვაგვარად ეყიდებოდა ლუთერი საერო სამართალს, თუმცა არც ამ უკანასკნელს აკლებდა კრიტიკას. აი, რას წერდა იგი: „ამბობენ, არსადაა იმაზე უკეთესი საერო მმართველობა, ვიდრე თურქებთან, თუმცა მათ არც საეკლესიო და არც საერო სამართალი გააჩნიათ — აქვთ მხოლოდ ყურანი“. უნდა ვაღიაროთ, რომ საეკლესიო და საერო სამართლის წყალობით, არსადაა იმაზე უფრო სამარცხვინო მმართველობა, ვიდრე ჩვენთანაა, სადაც საზოგადოების არც ერთი ფენა არ მოქმედებს „ბუნებრივი გონების შესაბამისადაც კი, რომ არაფერი ვთქვათ საღმრთო წერილზე“ (19, 81—82). მიუხედავად ამისა, ლუთერის თქმით, საერო სამართალი სასულიეროზე ბევრად მალლა დგას. საერო სამართალი, მიუხედავად იმისა, რომ იგი გაველურდა, მაინც „ბევრად უკეთესი, გონივრული და სამართლიანია საეკლესიოზე, რომელშიც, გარდა სახელისა, კარგი არაფერია“ (19, 82).

საერო სამართლის „ველურობას“ ლუთერი იმაში ხედავდა, რომ ძველი კანონები ფრიად არეული და დავიწყებულია საეკლესიო სამართლის წყალობით. ლუთერს სურდა დამკვიდრებულიყო ეკლესიის გაუქმებისაგან თავისუფალი და სისტემაში მოყვანილი საერო სამართალი, რადგან მას იგი საზოგადოების მართვისათვის აუცილებლად თვლიდა. ლუთერი მკითხველს იმაშიც არწმუნებდა, რომ „იურისპრუდენცია, როგორც იგი რომაული სამართლის წიგნებშია აღწერილი, ძალიან კარგი დარგია“ (32, 343). სამართალა

(იურისპრუდენცია), ამბობს ლუთერი სხვა შემთხვევაში, „იგივე მორალია“, რომლის შესწავლა პირადა სიამოვნებისა და საკუთარია ინტერესებისათვის კი არ უნდა ხდებოდეს, არამედ იმისათვის, რომ დაიცვას სიმართლე და აღკვეთოს ბოროტება. „სიმართლის დადგენის ინტერესებისათვის შეისწავლება სამართალი“ (24, 202); — ასკენიდა ლუთერი.

ლუთერს შესანიშნავად ესმოდა, რომ თვით კარგე სამართალი თავისთავად ბევრს არაფერს ნიშნავს, რომ იგი მაშინ არის ეფექტური, ღმრთისა და ადამიანებისათვის სასურველი, თუ მას ახორციელებს კარგად განსწავლული და ზნეკეთილი ადამიანი. ამიტომაც ლუთერი ახალგაზრდებს ურჩევდა, რომ კეთილსინდისიერად შეისწავლათ იურისპრუდენცია, რათა თავიანთ პრაქტიკულ მოღვაწეობაში სუფთა სინდისით ემსახურათ ხალხისა და ქვეყნისათვის (32, 339).

აქედან ის აზრიც გამოსჰვივის, რომ ლუთერს მშვენიერად ესმოდა კანონის დამცველების, ანუ იურისტების საქიროება. ამაზე ჩვენ უკვე ნაწილობრივ ვისაუბრეთ, აქაც იმას დავძენთ, რომ იურისტებში ხედავდა ლუთერი საზოგადოებრივი წესრიგის უპირველეს დამცველებს. მისი თქმით, „სადაც უჩინარდებიან იურისტები, იქ უჩინარდება კანონიც, და მასთან ერთად მშვიდობაც. რჩება მხოლოდ ძარცვა, მკვლელობა, დანაშაული და ძალადობა, ადამიანები კი მხეცებად იქცევიან“ (29, 226). ყოველივე ეს, ლუთერის აზრით, არ ნიშნავს იმას, რომ იურისტების მოქმედებას ყველა შემთხვევაში საფუძვლად დაედოს მკაცრი ზომები. იურისტებისაგან ლუთერი მოითხოვს მეტი ჰუმანურობის გამოჩენას, რადგან „უკვლავზე მკაცრი სამართალი ყველაზე დიდი უსამართლობაა“.

ლუთერის ღრმა რწმენით, „გაჭირვება ამსხვრევს ყინულებს, მას შეუძლია შემუხროს სამართალიც“. ღმობიერება სრულებითაც არ მოაწვევებს „დისციპლინისა და სამართლის მოსპობას“, მხოლოდ არბილებს და უფრო მოქნილს ხდის სამართალს. მაშასადამე, იურისტებს მართებთ მოქნილობა, გონიერება და დიდი სიფრთხილე. „დაუფიქრებლად და უეცრად გაბრაზება და დასკვნის გამოტანა, როგორც ეს ახალგაზრდებს სჩვევიათ ხოლმე, — წერს ლუთერი, — საჭირო არაა. გამოცდილება გვიჩვენებს: ახალგაზრდა იურისტს უმკაცრესი სასჯელის დადგენა სურს, ახალგაზრდა თეო-

ლოგს — უდიდესი სიწმინდისა, ახალგაზრდა რეგენტს — უსიტყვო მორჩილებისა. მათ ყველაფერი ისე ჰგონიათ, როგორც წიგნებშია. რომლებითაც ისინი ხელმძღვანელობენ. ზოგჯერ ცოტა გადახვევაა საჭირო“ (24, 191). ესეც ხელოვნებაა, რომელსაც, ლუთერის აზრით, ასევე შესწავლა სჭირდება.

მიუთითებს რა საზოგადოებაში იურისპრუდენციისა და იურისტების საჭიროებაზე, ლუთერი არ მალავს იურისტების მიერ იურისპრუდენციის ბოროტად გამოყენების შემთხვევებსაც, სააშკარაოზე გამოაქვს თავისი თანამედროვე იურისტების თვითნებობა, ანგარება და მექრთამეობა: „ყოველი პროკურორი თავს უფლებას აძლევს, მოითხოვოს ხალხისაგან ფული, რითაც აღიზიანებს მას (ე. ი. ხალხს — გ. კ.), რათა ამ გზით მეტი მოგება ნახოს და გამდიდრდეს. (32, 343). ასეთი საქციელისათვის ლუთერი იურისტებს ხშირად „მეტად საშიშ ხალხადაც“ (50, 343) მოიხსენიებს, თუმცა ყველაფერში როდი თვლის მათ დამნაშავეებად. ლუთერი ფიქრობს, რომ ეკონომიკური გაჭირვების წინაშე ყველაზე „კარგი კანონიც“ უძლურია (38, 93), რომ გაჭირვებულმა, დაბალი ჯამაგირის მქონე იურისტმა შეიძლება სინდისზეც აიღოს ხელი და მექრთამეობა დაიწყოს. მაშასადამე, ლუთერის აზრით, საჭიროა უახარჯული შრომის სათანადოდ ანაზღაურება. რაც გერმანიაში არ ხდება. მაგალითად, იტალიაში იურისტებს წელიწადში უხდიან 400 ლუკატზე მეტს, გერმანიაში მათ აძლევენ 4-ჯერ ნაკლებს. აქედან გამომდინარე, ლუთერი თავისი ქვეყნის ხელისუფალთ აფრთხილებს: თუ გსურთ, იურისტებმა „პატიოსნად იმუშაონ. უკეთ უნდა აუნაზღაუროთ მათ შრომა“ (32, 344). ასეთივე დამოკიდებულებას იჩენდა ლუთერი სხვა პროფესიის ადამიანთა შრომისადმი. ამ საკითხის მოგვარებაში ხელაუდა იგი სკოლებსა და უნივერსიტეტებში იურისპრუდენციის შესწავლისა და, საერთოდ, სწავლების ხარისხის ამაღლების გარანტიასაც.

მოითხოვს რა საუნივერსიტეტო სწავლებიდან სქოლასტიკური ფილოსოფიისა და სასულიერო სამართლის ამოღებას, ლუთერი იქვე იმის აუცილებლობაზეც მიუთითებს, რომ საყოველთაო შესწავლის საგანი ყოფილიყო პაპების მიერ „მიჩქმალული“ საღმრთო წერილი — ეს „ყველაზე საუკეთესო და ხელმისაწვდომი წიგნი“ (19, 81), რაშიც უნდა იწრთობოდეს და რომელზეც უნდა შრომობ-

დეს ყოველი ადამიანი. უბირველეს ყოვლისა, საღმრთო წერილს ადამიანებისათვის უნდა ჩაენერგა ღვთისადმი შიში, უნდა მიეცა მათთვის რელიგიური ცოდნა და აღზრდა. ამასთანავე მას, საღმრთო წერილს, ხელი უნდა შეეწყოს საზოგადოების ზნეობრივი აღზრდისათვის, რადგან მისთვის საღმრთო წერილი „ყოველგვარი გარემოებისათვის“ მისაღები ყოფაქცევის შემცველი იყო (19, 81). განსაკუთრებით დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა ლუთერი „ათ მცნებას“, რომლებსაც ბავშვობის ასაკიდან თანამიმდევრობით უნდა დაუფლებოდნენ ადამიანები; მათი შესწავლისას უნდა გაეთვალისწინებინათ მოსწავლეთა სოციალური წარმომავლობაც. მაგალითად, ხელოსნებისა და ვაჭრებისათვის მეტი ადგილი უნდა დაეთმოთ მერვე მცნებისათვის, რომელიც კრძალავს ქურდობას და მოტყუებას (113, 269). ვაჭრებს აქედან უნდა შეეცყოთ ისიც, თუ რა დიდი ზიანი მოაქვს მშობლიური ქვეყნისა და ხალხისათვის ვაჭრობის ბოროტად გამოყენებას, რაც იწვევს ზნე-ჩვეულებათა დაცემას; ფუგერებს და მსგავს მევახშეებს უნდა შეეგნოთ, თუ რაოდენ დიდი უსამართლობაა დაკავშირებული მათ საქმიანობასთან. ისინი შეიტყობდნენ იმასაც, თუ რაოდენ დასაგმობია ღორმუცელობა, ლოთობა და სამეძაო სახლების არსებობა (19, 92—93).

საღმრთო წერილში გადმოცემული ყოვლისმომცველი „ზნეობრივი ნორმების“ მეშვეობით ლუთერს შესაძლებლად მიაჩნდა საზოგადოების ისეთი მანკიერი მხარეების აღმოფხვრა, როგორცაა მუქთახორობა, სიხარბე, მექრთამეობა, უვიცობა, სამღვდლეობისა და პაპების უზნეობა და ა. შ. სხვათა შორის, გერმანიის დაქვინებისა და ზნეობრივი დაცემის აღმოფხვრის საჭიროებაზე უფრო ადრე უღრის ფონ ჰუტენიც მიუთითებდა. ამ მხრივ აღსანიშნავია მისი 1520 წლის აპრილში გამოქვეყნებული დიალოგები: „ვადისკესი, ანუ რომის სამება“, „მაუწყებელი“ და „მზვერავები“. შესაძლებელია, ლუთერმა განიცადა კიდევ ჰუტენის იდეური ზეგავლენა. ნიშანდობლივია, რომ ლუთერი 1520 წლის აგვისტოში დაწერილი თხზულებით — „გერმანელი ერის ქრისტიან თავდაზნაურობას“ — მიმართავდა იმ სოციალურ ფენას, რომლის წარმომადგენელიც ჰუტენი იყო, მაგრამ ამას არსებითი მნიშვნელობა არა აქვს. მთავარი ისაა, რომ ჰუტენსაც და ლუთერსაც ქვეყნის „განწმენდა“ სურდათ. უნდოდათ ხალხის ზნეობრივი აღზრდა, იმ მან-

კიერი მხარეების აღმოფხვრა, რომლებიც მათ წარსულისაგან მიიღეს. ახალი ადამიანის აღზრდა — აი, ის უმნიშვნელოვანესი ფუნქცია, რომელსაც ლუთერი საღმრთო წერილს აკისრებდა. თუ რამდენად რეალური იყო ასეთი გზა, სხვა საქმეა, მაგრამ ის, რომ საღმრთო წერილის მთავარ ამოცანად გამოცხადებულია არა მარტო ღვთისმოსაობის დამკვიდრება საზოგადოებაში, არამედ ბოროტების აღმოფხვრა და სიკეთის გამრავლება, მრავალმხრივ მნიშვნელოვანია; ესეცა იმსართ-ერთი მიზეზი, რომ ლუთერმა თარგმნა ბიბლია მშობლიურ ენაზე.

სასკოლო და საუნივერსიტეტო სწავლებას ლუთერი, როგორც ვთქვით, მხოლოდ სახარებით არ შემოფარგლავდა, თუმცა მას შემდეგ, რაც კარლშტადტმა და მისმა მომხრეებმა ზემოაღნიშნული რიზისი (სწავლებაზე უარის თქმა, სკოლებისა და უნივერსიტეტების დაცარიელება) გამოიწვიეს, გერმანიაში გამოჩნდნენ ადამიანები, რომლებმაც ეს კრიზისი ერთიანად ლუთერს გადააბრალეს, დაიწყეს იმის მტკიცება, თითქოს ლუთერი მხოლოდ სახარების შესწავლას მოითხოვდა. მაგალითად, ცნობილი ჰუმანისტიკოსადმი, პირქაიმერისადმი წერილში, რომელიც გაგზავნილია 1528 წელს, ერაზმი წერდა: „სადაც კი ფეხი დაადგა ლუთერის მოძღვრებამ, ყველანაშ მოსრა მეცნიერება“ (224, 50). ეს მეტად მკაცრი ბრალდება, გამოძახილი იმ მწვავე კამათისა, რომელიც 1524—1525 წლებში წარიმართა ერაზმსა და ლუთერს შორის ნების თავისუფლების შესახებ. არადა, თავდაპირველად ლუთერის საქმიანობა საუნივერსიტეტო რეფორმის საქმეში ერაზმის მოწონებით სარგებლობდა. სპალატინისადმი გაგზავნილ 1520 წლის 6 ივლისის წერილში ერაზმი კმაყოფილებას გამოთქვამს იმის გამო, რომ ვიტენბერგის უნივერსიტეტში „ენებისა და მეცნიერებათა შესწავლა მშვენივრად არის მოწყობილი“, მეტიც, იგი შესთხოვს ღმერთს, რათა ლუთერის საქმემ „გამოიღოს ნაყოფი“ (212, 119). აღსანიშნავია, რომ ამ პერიოდში თვით ლუთერიც გულთბილად ეკიდებოდა ერაზმს. ამ უკანასკნელისადმი 1519 წლის 28 მარტის წერილში მას ნათქვამი აქვს: „არსებობს კი თუნდაც ერთი ადამიანი, რომელსაც არ ესწავლოს ერაზმისაგან ან არ ბატონობდეს მის სულში ერაზმი? მე ვლაპარაკობ იმ ადამიანებზე, რომელთაც გულწრფელად უყვართ

მეცნიერებანი“ (11, 585). ერაზმის დამსახურების აღიარებაზე მას არც 1524—1525 წლების კამათის დროს უთქვამს უარი. თავის თხზულებაში „ნების მონობის შესახებ“ ლუთერი პირდაპირ წერს: „მე ვაღიარებ, რომ შენ (ლაპარაკია ერაზმზე — გ. კ.) დიდი ადამიანი ხარ, რომელსაც ღმერთმა უბოძა მრავალი უკეთილშობილება. ნიჭი: მან მოგცა გონება, განათლება, საოცარი მკვევრმეტყველება, სხვა ნიჭზე რომ აღარაფერი ვთქვათ“ (5, 544).

რაც შეეხება ერაზმის ბრალდებას, რომ ლუთერის მოძღვრებამ „ყველგან მოსრა მეცნიერება“, ფიქრობთ, არამართებული და მიუღებელია, რადგან იგი რეფორმატორის ცალკეული გამონათქვამების (და არა მთელი შემოქმედების) განზოგადების ნაყოფია. ამ გამონათქვამებით, სახელდობრ იმით, რომ საღმრთო წერილის გაგება „მეწისქვილის გოგოსაც კი შეუძლია, თუ მას აქვს რწმენა“ და ა. შ., ლუთერს, უპირველეს ყოვლისა, პაპების მიერ „მიჩქმალული“ საღმრთო წერილის ავტორიტეტის აღდგენა სურდა, იმის დამტკიცება, რომ საღმრთო წერილის გაგება ადამიანებს რომის პაპისა და სქოლასტების განმარტების გარეშეც შეუძლიათ.

სხვა შემთხვევაში, როცა ვეცნობით რეფორმატორის თხზულებების დიდ ნაწილს, ვრწმუნდებით, რომ ლუთერი შორს იდგა იმ აზრისაგან, რომლის თანახმად ადამიანებს ხელი უნდა აეღოთ ყოველგვარ ცოდნაზე და ეკითხათ მხოლოდ სახარება. იგი თვითონ ილაშქრებდა იმათ წინააღმდეგ, ვინც გამოთქვამდა აზრს, თითქოს „სახარებამ უნდა დაამხოს დედამიწაზე ყველა ხელოვნება“ (114, 380). მას ღრმად სწამდა, რომ მეცნიერებათა გარეშე თვით სახარების შენარჩუნებაც არ შეიძლებოდა, თავისი ყოფილი მოკავშირეების (კარლშტადტისა თუ სხვათა) გასაგონად ამბობდა კიდევ: „მე დარწმუნებული ვარ, რომ მეცნიერული ცოდნის უქონლად ჰქმნარიტი ღვთისმეტყველება არ შეიძლება განვითარდეს... მეცნიერების დაცემასთან ერთად დავიწყებას ეძლეოდა თეოლოგია“ (79, 326). ანალოგიურ აზრს გამოთქვამდა მელანქტონიც, როცა ებერკარლისადმი გაგზავნილ წერილში (1522 წ.) წერდა: „დიდ სასულეს სხადის ის, ვინც ფიქრობს, თითქოს რელიგიურობა ნიშნავს ყოველგვარი მეცნიერებისა და ყველა ადრინდელი სწავლეულობის ათვალწუნებას. ვინც ხელს ჰკიდებს ღვთისმეტყველებას სხვა ხელოვნებათა და მეცნიერებათა დაუხმარებლად, გამოდის, რომ გაფ-

რენას ფიქრობს უფრთებოდ“ (79, 327). თვით ერაზმთან კამათს დროსაც ლუთერი იმ აზრს გამოთქვამდა, რომ საჭიროა სხვადასხვა მეცნიერება, რომელთა დახმარებითაც ადამიანები შეუღლებიან ბიბლიის ნამდვილ კითხვას (11, 587).

ერთი სიტყვით, ლუთერს ესმოდა, რომ ყველა დისციპლინას, მათ შორის სახარებასაც, თავისი ადგილი აქვს. ამ პრინციპით ხელმძღვანელობდა ლუთერი, როცა მოითხოვდა ენების საფუძვლიან შესწავლას. ენებში ხედავდა იგი „უმშვენიერეს ღვთიურ საჩუქარს“, რომელსაც მოფრთხილება სჭირდება (21, 41) ამასთანავე, ბუნებრივია, ლუთერი პირველ რიგში თავისი მშობლიური ენის პატრიოტი იყო. მისი თხზულებების დიდი ნაწილი ხომ გერმანულ ენაზეა დაწერილი. ლუთერს შესანიშნავად ესმოდა, რომ მშობლიურ ენაზე დაწერილ წიგნებსა და წარმოთქმულ ქადაგებებს უფრო მეტი და სასურველი შედეგი მოაქვს ხალხისათვის. „გერმანული წიგნებისა და ქადაგების წყალობით, — წერდა იგი, — ახლა ქალებმა და ბავშვებმაც კი (ვლახარაკობ გადაჭარბების გარეშე) მეტად იციან ღმერთსა და ქრისტეზე, ვიდრე ადრე ყველა უნივერსიტეტზე, ყველა მონასტერმა, ყველა სააბატომ, მთელმა პაპობამ და მსოფლიომ იცოდა“ (29, 210). ამის მიუხედავად, მტკიცება, თითქოს ლუთერს ჰქონდეს ნათქვამი: „გერმანული ენა ყველაზე სრულყოფილია“ (169, 110), როგორც ამას ნაციონალიზმის ისტორიოგრაფიის ერთ-ერთი წარმომადგენელი — არნო დოიტელმოზერი აღნიშნავს, არამეცნიერული და ყალბია. ლუთერის ღირსებებს ისიც ამშვენებს, რომ იგი უპირატესად ობიექტურია სხვა ენებისადმი დამოკიდებულებაში. მაგალითად, მისთვის ცნობილ ენებს შორის ლუთერს „ყველაზე სრულყოფილ და მდიდარ“ ენად ძველი ებრაული მიაჩნია. ეს იმიტომ, რომ, მისი თქმით, იმ დროს, როცა ბერძნული, ლათინური და გერმანული ენები ღარიბია და სხვა ენებიდან ხელსულობს სიტყვებს, აქვთ ბევრი *composita* — შედგენილი სიტყვები და სხვა, ებრაული ენა „წმინდაა“. იგი არც სესხულობს და არც განიცდის სიტყვების სიღარიბეს, მასთან თითოეულ საგანს თუ ცნებას აქვს თავისი განსაკუთრებული სახელწოდება (215, 137).

სხვა ენებისადმი ლუთერის კეთილი განწყობილება მაშინაც მქადავდება, როცა საუბრობს კლასიკური ენების (ბერძნული, ლათინური და ებრაული) შესწავლის აუცილებლობაზე. მისი აზ-

რით, ვერც ერთი ადამიანი, ვერც უბრალო მოძღვარი და ვერც მღვდელი, ლათინურის გარეშე იოლად ისევე ვერ გავა, როგორც სწავლულები გვერდს ვერ აუვლიან ბერძნულსა და ებრაულს (29, 210). მათი ცოდნის საჭიროებას ლუთერი, უპირველეს ყოვლისა, რელიგიური მოსაზრებით ხსნიდა, მიუთითებდა რომ სახარება, თუმცა იგი ქრისტიანებს „სულიწმიდის მეშვეობით“ ეძლევა, მაგრამ მაინც ენების გზით ვრცელდება და ამდენად საჭიროა როგორც მშობლიური ენის, ისე ძველი ენების შენარჩუნება (21, 41).

უფრო მეტიც, კლასიკური ენების ცოდნა ეხმარება ქრისტიანებს საღმრთო წერილის უკეთ გაგებაში. „ენების ცოდნა, — წერდა ლუთერი, — დამეხმარა ბოლომდე ჩაეწვდომოდი ბიბლიას არსს“ (21, 48). ლუთერი არწმუნებს ხალხს, რომ კლასიკური ენების უცოდინარობა მრავალი შეცდომისა და შეცოდების მიზეზია, რომლებიც დაშვებული იყო, როგორც ადრე, ისე მის დროსაც. ამ ენების უცოდინარობით ხსნის იგი იმ შეცდომებსაც, რომლებიც ახლაც საღმრთო წერილის ამა თუ იმ თარგმანს. ასეთი შეცდომები, მისი თქმით, მოუვიდათ არა მარტო რიგით თეოლოგებს, არამედ ისეთ ავტორიტეტსაც კი, როგორც ნეტარი ავგუსტინე იყო (21, 44). მაშასადამე, ლუთერის ღრმა რწმენით, ქრისტიანები უნდა დაეუფლონ ენებს, განსაკუთრებით იმ ენებს, რომლებზეც დაიწერა თავდაპირველად ძველი და ახალი აღთქმის წიგნები, რათა ადამიანები კარგად გაერკენენ შეცდომებში და არ გაიმეორონ ისინი მომავალში. ძველი ენების ცოდნა ქრისტიანებს იმაშიც დაეხმარება, რომ ისინი შეძლებენ აქტიური მონაწილეობა მიიღონ „ყოველგვარი რელიგიური მოძღვრების“ განხილვასა და გარჩევაში (21, 47).

ენების ცოდნას ლუთერი სხვა პრაქტიკული საჭიროებითაც ხსნის. როცა კლასიკური ენების შესწავლის საკითხს ეხება, იგი მიუთითებს, რომ მათი ცოდნა ამდიდრებს და სიცოცხლისუნარიანად ხდის მშობლიურ ენას. ენები გვეხმარება „სამოქალაქო მმართველობის გონიერ გაძღოლაშიც“ (21, 43). ლუთერი ამ მხრივ განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდა ლათინურის ცოდნას, თუმცა ვერ ვიტყვით, რომ მისთვის შუასაუკუნეობრივი ლათინური ერთიანად მისაღები იყო. მას, მსგავსად ჰუმანისტებისა, არაერთხელ გაულაშქრია „ბარბაროსული“ ლათინურის წინააღმდეგ, რომელსაც

ფართოდ იყენებდნენ რომის პაპის კანცელარიაში. სწორედ რომის პაპის ერთ-ერთი ბულა (1521 წ.) ჰქონდა მას მხედველობაში, როცა ლუთერი წერდა: „მართალია, ის შედგენილია თვით ლათინური მიწა-წყლის შუაგულში, მაგრამ მისი ლათინური იმ ზომამდე ცუდია, თითქოსდა იგი მზარეულმა შეთხზა“ (75, II, 371). მაშასადამე, ლუთერი მხარს უჭერდა ჰუმანისტების მიერ დამკვიდრებულ „ახალ“ ლათინურს, რომელიც ახლოს იდგა კლასიკურ ლათინურთან. სწორედ ამ ენის შესწავლას და გავრცელებას ქადაგებდა იგი. მასში ხედავდა არა მარტო საღმრთო წერილის უკეთ გაგების საშუალებას, არამედ საერთაშორისო ენასაც, რომელიც აარღობს სხვადასხვა ხალხის შვილებს და ამდიდრებს მათ ცოდნას. ყოველ გერმანელს — იქნება ეს „მეომარი, ვაჭარი, თუ სხვა ვინმე“ — ლუთერი მოუწოდებს, რომ დაეუფლოს ლათინურს, რომ თარჯიმნის გარეშე ისაუბროს სხვა ერის შვილებთან. ეს აზრია გატარებული ლუთერის შემდეგ სიტყვებშიც: „მშობლებს არ შეუძლიათ დაუტოვონ თავიანთ შვილებს იმაზე დიდი განძი, ვიდრე ხელობისა და ენების ცოდნაა. კაცს სახლკარი შეიძლება დაეწვას, ცოდნა კი მუდამ თან ექნება. როცა ერთმანეთს დაშორებულნი არიან, ადამიანებს შეუძლიათ მიმოწერა და ერთმანეთთან გასაუბრება, გულის გადაშლა“ (32, 348). ლუთერის ეს საინტერესო მოსაზრებანი ენების ცოდნის მნიშვნელობასა და დანიშნულებაზე დღესაც არ კარგავს ცხოველმყოფელობას.

ყურადღებას იპყრობს ლუთერის მეთოდოლოგიური გამონათქვამებიც ენების შესწავლასთან დაკავშირებით. მისი აზრით, ენის შემსწავლელმა, უპირველეს ყოვლისა, ის საგანი უნდა იცოდეს კარგად, რომელსაც გამოხატავს სიტყვა (215, 139). ამასთანავე, დიდი ადგილი უნდა დაეთმოს ზეპირ მეტყველებას, რომელიც ენის სწრაფად დაუფლების საუკეთესო გზაა: „თითოეული ადვილად და სწრაფად ეუფლება გერმანულს ან სხვა ენას ზეპირი მეტყველებით სახლში, ბაზარში ან ქადაგების დროს, ვიდრე წიგნებით. წიგნიერი სიტყვა მკვდარია, ზეპირი მეტყველება კი — ცოცხალი“ (215, 137—138). რა თქმა უნდა, ლუთერი არ გამორიცხავს „წიგნებისა და გრამატიკის“ როლს ენის შესწავლის საქმე-

ში, მაგრამ ვადაშწყვეტ მნიშვნელობას მაინც პრაქტიკის გზას ანიჭებს: „თ ვ ი თ ი ს ე ნ ე ბ ი ც, რ ო მ ე ლ თ ა ც ა ქ ვ თ ყ ვ ე ლ ა ზ ე ზ უ ს ტ ი წ ე ს ე ბ ი, რ ო გ ო რ ე ბ ი ც ა ა ბ ე რ ძ ნ უ ლ ი და ლ ა თ ი ნ უ რ ი, უ ფ რ ო ს წ რ ა ფ ა დ შ ე ი ს წ ა ვ ლ ე ბ ა პ რ ა ქ ტ ი კ ი ს გ ზ ი თ, ვ ი დ რ ე თ ე ო რ ი ი თ“ (215, 138), — წერდა ლუთერი.

ასევე საპატიო ადგილი მიუძღვნა ლუთერმა სასწავლო დისციპლინებს შორის ისტორიას. მართალია, ლუთერის შეხედულებანი ისტორიაზე (ისე როგორც სხვა საკითხებზე) არაა დაზღვეული მისტიციზმისაგან, მაგრამ მათში არის ბევრი საგულისხმო მოსაზრება. ლუთერმა, უპირველეს ყოვლისა, უკუაგდო ნეტარი ავგუსტინეს მოსაზრება, რომ ისტორიას „უფრო საზრუნავი მოაქვს, ვიდრე სიამოვნება და ჭეშმარიტება“ (2, 209). მსგავსად ჰუმანისტებისა, რომლებიც ყოველთვის მიუთითებდნენ ისტორიული „ცოცხალი მაგალითების“ საჭიროებაზე (128, 70—71), ლუთერიც ამტკიცებს, რომ ისტორია მეტად საჭირო დარგია, რომელიც კონკრეტული „მაგალითებით გადმოსცემს ყველაფერ იმას, რისი შესწავლაც ან რისი შეთხზვაც შეუძლია ფილოსოფიას, ბრძენ ადამიანებს და მთელ ადამიანურ გონებას“. მისი შესწავლით კი, ლუთერის აზრით, ადამიანები ეუფლებიან „მსოფლიო სიბრძნეს“, იგებენ, „თუ რა ბედი ეწია ამა თუ იმ ქალაქს, სამფლობელოს, კეთილშობილს. უბრალო ქალსა თუ კაცს, ადამიანები საკუთარ დასკვნებს გამოიტანენ არსებობის, ცხოვრების, რჩევისა და გამოსავლის პონეს, გამართლებისა და გაუმართლებლობის საკითხებზე“ (29, 258). უფრო მეტიც, ლუთერის აზრით, ისტორია „ცოცხალი წყაროა“, რომლიდანაც გამომდინარეობს „თითქმის ყველა კანონი. სელოვნება, კეთილი რჩევა, გაფრთხილება, მექარა, შიში, ნუგეში, დადასტურება, დარიგება, წინდახედულება, სიბრძნე, კეთილგონიერება და, საერთოდ, ყოველგვარი სათნოება“ (29, 256). ერთი სიტყვით, ისტორიაში ლუთერი ხედავს არა მარტო წარსული ამბების უბრალო თხრობას, არამედ იმის საუკეთესო საშუალებას, რომ ადამიანებმა „შეიცნონ მსოფლიოს განვითარება“ (21, 58) და განჭვრიტონ აწმყოსა და მომავალში გონიერი მოქმედების გზები, რათა შეიგნონ ღმერთისადმი მორჩილებისა და

შიშის აუცილებლობაც. ამასთანავე, ლუთერმა მშვენივრად იცოდა, რომ როგორც წარსულში, ისე მისდროინდელ სინამდვილეში მმართველთა დიდი ნაწილი უგულვებელყოფდა ისტორიის „კეთილ რჩევასა და გაფრთხილებას“. არ ითვალისწინებდა წარსულის გაკვეთილებს და ისე იქცეოდა, როგორც მოესურვებოდა. უმოწყალოდ ყვლეფდა არა მარტო საკუთარ ქვეშევრდომებს, არამედ მეზობელ ხალხებსაც, რომლებიც დამორჩილებული ჰყავდათ. ასეთ მმართველებს ლუთერი უბედურებას უწინასწარმეტყველებდა: *ღმერთი, მისი თქმით, დაუსჯელად არავის ტოვებს; იგი ამხობს ტირან მმართველებს და სახელმწიფოებს, ბოლოს უღებს თვით იმ ხალხებსაც, რომელთა მმართველებს სხვათა გადაგვარება-განადგურება განუზრახავთ. ამ სიტყვებს ლუთერი კონკრეტული ფაქტებითაც ადასტურებს, მიუთითებს რატირანიიაზე დაფუძნებული იმპერიების — ასურეთის, სპარსეთის, რომისა და სხვათა განადგურების მაგალითებზე (12, 260).*

გერმანული ჰუმანიტური ისტორიოგრაფიის წარმომადგენლების მსგავსად, ლუთერი ისტორიას უდიდეს როლს აკისრებს ეროვნული თვითმეგნების განვითარების საქმეშიც. იგი ფიქრობს, რომ ისტორიამ უნდა წარმოაჩინოს ამა თუ იმ ხალხის ღირსსახსოვარი ამბები, უნდა უჩვენოს მეზობელ ხალხებს, რომ გერმანელები წარსულიც პატივისცემის ღირსია. აქედან გამომდინარე, ლუთერს აფიქრებს ის, რომ გერმანული ეროვნული ისტორიოგრაფია სუსტადაა განვითარებული. სწორედ ამაში ხედავს იგი იმის ერთ-ერთ მიზეზს, რომ გერმანელები არაპოპულარობით სარგებლობენ მეზობელ ხალხებში, მათ ეკიდებიან როგორც „პირუტყვებს“, რომელთა საქმიანობას სხვა არაფერი შეადგენს, თუ არა „ომები“, „ღორმუცელობა და ლოთობა“ (21, 58). ამიტომაც, ლუთერის აზრით, მისტორიეს არაფერი არ უნდა დარჩეს აუწერელი. ამ მხრივ სანიმუშოდ მიაჩნია მას ძველი ებრაელებისა და რომაელების მოღვაწეობა, რომლებიც უმნიშვნელო ამბავსაც კი არ ტოვებდნენ უყურადღებოდ და ყოველსავე აღწერდნენ: „თუკი რომელიმე ქალი ან ბავშვი მოიმოქმედებდა ან იტყოდა რაიმე განსაკუთრებულს, — წერს ლუთერი, — მთელ მსოფლიოს უნდა წაეკითხა და სცოდნოდა ამის შესახებ“ (21, 58—59).

როცა ლუთერი მეისტორიესაგან ყოველი ფაქტის აღწერას მოითხოვს, მას კარგად ესმის ისიც, რომ ჰუმანიტი ისტორიის წერა ადვილი საქმე როდია. მართალია, იგი არსად ამბობს, რომ ჰუმანიტი ისტორია შეიძლება დაიწეროს მხოლოდ თავისუფალ ქვეყანაში, როგორც ამას ფრანგი განმანათლებელი ვოლტერი ფიქრობდა (133, 223), მაგრამ პატიოსნად და ალაღმართლად წერა მას „ლომის გულის“ მქონე „განსაკუთრებული ადამიანების“ საქმედ მიაჩნდა (29, 259). ასეთები კი, მისი თქმით, ცოტანი არიან, უმრავლესობა მხოლოდ იმნათვის წერს, რათა „ასიამოვნონ ხელისუფალთ ან მეგობრებს. ისინი სდუმან თავიანთ დროთა მანკიერებაზე და ხალხით აღწერენ მხოლოდ კარგ მხარეებს“, მეტად „უმნიშვნელო დანაკლებად საჭირო ღირსებებს“. არიან ისეთებიც, რომლებიც თავიანთ სამშობლოს სიყვარულით და უცხოელებისადმი სიძულვილით შეპყრობილნი, აღამაზებენ ან ამახინჯებენ ისტორიას, „ამგვარად იღუპება ისტორიის კეთილშობილური, მშვენიერი, მაღალი დანიშნულება და მისგან რჩება მხოლოდ ლაყბობა“ (29, 259). ისტორიაზე მსჯელობის დასასრულს ლუთერი გამოთქვამს სურვილს, რომ ახალგაზრდები დაეუფლონ ისტორიას და „ჰუმანიტეტების უშიშრად წერის“ ხელოვნებას (29, 259), რათა კეთილსინდისიერად ემსახურონ ღმერთისა და ადამიანების საქმეს. იგი წუხს, რომ მან ახალგაზრდობაში საფუძვლიანად ვერ შეისწავლა „პოეზია და ისტორია“ (21, 52). ამრიგად, შევეცდებით, თუ ვიტყვით, რომ მარკ ბლოკამდე¹ იშვიათად მოიძებნება ადამიანი, რომელსაც ისტორიის მნიშვნელობისა და მისი „უშიშრად წერის“ შესახებ იმდენი ეთქვას, რამდენიც ლუთერს.

ლუთერი აზრს გამოთქვამდა მათემატიკურ დისციპლინებზეც. თუმცა ისე ვრცლად არა, როგორც ისტორიაზე. მას არაერთხელ გამოუთქვამს აზრი მათი სერიოზული შესწავლის აუცილებლობაზე (32, 349), თუმცა ასტრონომიაში იგი კოპერნიკის სისტემის წინააღმდეგი იყო. აღსანიშნავია, რომ ლუთერი არ ცნობდა ასტროლო-

¹ მარკ ბლოკი პიტერბურგის მიერ მოკლული ცნობილი ფრანგი ისტორიკოსია, რომელმაც საყვარობილში ყოფნისას დაწერა საყოველთაოდ ცნობილი წიგნი — „ისტორიის აპოლოგია“, რომელშიაც პასუხი გასცა იმათ, ვინც სექტაციურად ევიდებოდა ისტორიას; მისი აზრით, „ყოველი ადამიანიანათვის, თუ ის მთლიანად სულელი არაა, ყველა მეცნიერება საინტერესოა“ (76, 9).

გიას. რომლის ქვეშაობაში მელანქტონს ექვიც არ ეპარებოდა (215, 142).

ლუთერი ბიოლოგიური და ბუნებისეული მოვლენების ცოდნის აუცილებლობასაც ეხება. აყენებს წინადადებას, რომ გაუმჯობესდეს მედიცინის შესწავლის საქმე, გამრავლდეს ექიმები, რამეთუ ისინი „ქვეყნისათვის სასარგებლო, მანუგეშებელი და განკურნებელი ხალხია (29, 214). აგრეთვე ადამიანებმა უნდა იცოდნენ ცოლქმარების ფასი და ის, რომ „იგი უდიდესი სილამაზეა“ (215, 139), რომ საქირთა ადამიანთა მოდგმის გამრავლება, რადგან კაცობრიობას „სიძლიერე“ შთამომავლობაში მდგომარეობს (215, 109) და ა. შ.

ლუთერი არა მარტო ცოდნის საქიროებზე მიუთითებდა, არამედ ამ ცოდნის შემცველი აზრების მოკლე და ხატოვანი გამოთქმის აუცილებლობაზეც — დიალექტიკასა და რიტორიკაზე, რომელთაც ფართოდ ასწავლიდნენ შუა საუკუნეების სკოლებსა და უნივერსიტეტებში. დიალექტიკა ბავშვებს ასწავლიდა დიალოგის ხელოვნებას, კამათის ხერხებს. ლუთერის აზრით, იგი მომავალშიც უნდა იქნეს შენარჩუნებული, რადგან მეტად სასარგებლო და საქირო ხელოვნებაა. ამ ზოგად განცხადებას იგი მრავალი საინტერესო არგუმენტით ასაბუთებდა, აღნიშნავდა რომ, მართალია, დიალექტიკა არ იძლევა რეალურ საგნებზე ცოდნას და მხოლოდ მსჯელობისა და კამათის წესებს ასწავლის, რომელსაც უნდა მისდიოს ყოველმა მასწავლებელმა თუ მქადაგებელმა, რათა მსმენელებში შექმნას სწორი წარმოდგენა ამა თუ იმ საგანზე, დიალექტიკის დაუფლება არც იმას ნიშნავს, რომ ადამიანს შეუძლია ყველაფერზე საუბარი, არამედ დიალექტიკა მხოლოდ „იარაღია, რომლის მეშვეობით ჩვენ შეგვიძლია სავსებით სწორად და თანამიმდევრულად ვასწავლოთ სხვებს ის, რაც ჩვენ თვითონ ვიცით და ვაგვევება“ (32, 349). ამასთანავე, დიალექტიკის უმთავრესი სარგებლობა მარცხისაა, რომ „შეკვეცილად, მოკლედ და არსებითად განსაზღვროს და აღწეროს საგანი — რას წარმოადგენს ის სინამდვილეში“ (32, 349).

ამგვარად, ლუთერს სწორად ესმის დიალექტიკის, ანუ ფორმალური ლოგიკის სარგებლიანობა და დანიშნულება, ის, რომ „შეკვეცილად, მოკლედ და არსებითად“ გამოთქმული აზრი ყველასათვის გასაგები იქნება. ლუთერის აზრით, დიდი მნიშვნელობა აქვს

იმასაც, თუ რა სიტყვებს ვიყენებთ. იგი ფიქრობს, რომ ყოველი ადამიანი უნდა მიეჩვიოს „აზრის გამოთქმას კარგი, ზუსტი და გასაგები სიტყვებით, რომლებიც საზოგადოდ მიღებულია“ (32, 349). თუმცა ამის უნარი ყველას როდი აქვს. იგი იმათი ხვედრია, ვისაც, ლუთერის თქმით, „ღვთაებრივი და განსაკუთრებული ნიჭი და ღმრთის წყალობა“ აქვს (32, 352).

დიალექტიკა, ლუთერის აზრით, საჭირო იყო არა მარტო სკოლებსა და უნივერსიტეტებში, არამედ კონსისტორიებშიც¹, სასამართლოებსა და ეკლესიებშიც, რათა ადამიანებს დაეცვათ თავი აქ გაბატონებული „თავგზის ამრევი, მეტად საექვო“ არგუმენტაციებისაგან, და „ადვილად აეცდინათ მოტყუებაც“ (32, 349). ამგვარად, „დიალექტიკა სასარგებლო და საჭირო ხელოვნებაა, რომელიც ისევე მოითხოვს სერიოზულ შესწავლას, როგორც მათემატიკა“ (32, 349). ამასთან ერთად, ლუთერმა იცის, რომ არსებობენ „ბუნებით მომადლებული“ ისეთი „გონიერი ადამიანებიც“, რომელთაც სწორი დასკვნების გაკეთება და კარგი გამოთვლა შეუძლიათ, მაგრამ იგი ფიქრობს, რომ ასეთი დასკვნა ან გამოთვლა მაინც არაა სრულყოფილი დიალექტიკის გარეშე; მხოლოდ დიალექტიკა გვიჩვენებს გზას, თუ როგორი თანამიმდევრობით ვისაუბროთ საგნებზე, თუ რისგან რა შეიძლება დავასკვნათ, თუ რომელ მსჯელობას უნდა ვენდოთ და ა. შ. (32, 350). ვინც დიალექტიკას ფლობს, ნამდვილი ადამიანია (32, 360), — ასკენის ლუთერი.

ლუთერის აზრით, ასევე საჭიროა აზრის ლამაზად გამოთქმის ხელოვნების, ანუ რიტორიკის დაუფლება. თუ დიალექტიკა გვაწვდის აზრის გამოთქმას მარტივად, „პირდაპირ და სწორხაზობრივად“, მაგალითად, „მომეცი სასმისი“, რიტორიკა კი, პირიქით, ასეთი მარტივი და გასაგები აზრისათვის მოითხოვს სხვადასხვა, მეტნაკლებად უცნაურ, შელამაზებას, მაგალითად: „მომეცი ის სასიამოვნო წვენი, რომელიც სარდაფში ინახება, საუცხოოდ რომ ქაფდება და ამხიარულებს ადამიანებს“ (32, 348). მაშასადამე, „მკვერ-მეტყველება არ არის ნაძალადევი და უშნო სიტყვების შელამაზება, პირიქით, მორთულ-მოკაზმული სიტყვაა, ისე, ვით მშვენიერი

¹ კონსისტორია — რომაულ-კათოლიკურ ეკლესიაში: კარდინალთა თათბირი რომის პაპის მეთაურობით.

სურათი, რომელიც გამოხატავს ნივთსა და საგანს ნატიფი ხელოვნებით, გასაგებად და დამაჯერებლად“ (32, 352). დიალექტიკა გამომდინარეობს ნებისყოფიდან, რიტორიკა კი განეკუთვნება გონებას, პირველი ასწავლის, მეორეს კი „მოჰყავს მიზეზები და აჯერებს მსმენელს“; „მსმენელთა დაჯერება ევალემა რიტორიკა“ (32, 352). — ასკენის ლუთერი. ამასთანავე, ისე როგორც დიალექტიკაში, რიტორიკაშიც არ უნდა გამოვიყენოთ „უცნაური და ახირებული“ ახალი სიტყვები, რადგან ასეთი რამ პირდაპირ ეწინააღმდეგება „მკვერამტყვევლების ძირითად კანონს“¹ (32, 352). სამაგიეროდ, ლუთერის თქმით, ორატორული ხელოვნება მაშინ არის ეფექტური, მსმენელთათვის სასიამოვნო და ადვილად გასაგები, თუ სიტყვას თან ახლავს ცოცხალი ისტორიული, თუ სხვა სახის მაგალითები. წინააღმდეგ შემთხვევაში იქმნება ისეთი შთაბეჭდილება, რომ სიტყვა არ არის სრულფასოვანი და სწორი, ასეთი სიტყვა გულს არ ხედება ძლიერად და არც მენსიერებაში რჩება მყარად (29, 258).

დასასრულს, უნდა ითქვას იმის შესახებაც, რომ ლუთერი დიალექტიკასა და რიტორიკაში — ამ „ორ ხელოვნებაში“ — ხედავს სწავლების აუცილებელ კომპონენტებს, „ქადაგების ორ საშუალებას“, რომელთაც ემატება მესამეც — „ახსნის მეთოდი“ (32, 352), ე. ი. ისეთი თხრობა, რომლის უმთავრესი მიზანია შესასწავლი საგნის არსის მსმენელამდე დაყვანა.

სწავლების პროცესში ლუთერს აუცილებლად მიაჩნია დისპუტების გამართვა, რომლებსაც ხშირად მიმართავდნენ ძველ დროში და ამას კარგი შედეგიც მოჰქონდა — ეხმარებოდა ახალგაზრდებს დიალექტიკისა და რიტორიკის ხელოვნების დაუფლებაში. ლუთერი სინანულს გამოთქვამდა იმის გამო, რომ მის თანამედროვე გერმანიაში ეს „კარგი ჩვეულება“ დავიწყებას მიეცა, მისი თანამემამულენი კი „წვანან და ხვრინავენ“ (32, 353). „პაექრობა, — ლუთერის განმარტებით, — ემსახურება იმას, რომ ახალგაზრდა გვაარჯიშდეს, უფრო ბეჯითად ჩაუფიქრდეს კამათის საგანს“ (32, 353)

¹ „მკვერამტყვევლების ძირითადი კანონის“ ქვეშ ლუთერი, როგორც ჩანს, გულისხმობს მასალის შეარჩევას, დალაგებას, დამახსოვრებას, ამბავში ძირითადი დებულების დაძებნას და მის მიტანას მსმენელამდე მარტივი და გასაგები ენით.

ლუთერს სავალდებულოდ არ მიჩნდა, ერთ ან ორ პაექრობას ერთბაშად მოჰყევს სასურველი შედეგი, მაგრამ ამან სასოწარკვეთილებაში არ უნდა ჩააგდოს ახალგაზრდა. „კიბეზე საფეხურებით აღიან, არვინ გამხდარა ერთბაშად დოქტორი: ხე ისე არ გაიზრდება, თუ ჯერ ჩქოლა არ იქნა, ამისათვის კი დროა საჭირო — დროს მოჰყავს მოსავალი“ (32, 354). პაექრობანი, ლუთერის აზრით, ხელს უწყობს არა მარტო ცოდნისა და მჭევრმეტყველების ამაღლებას, არამედ ახალგაზრდებში სიბეჭითისა და მოთმინების გამომუშავებასაც. ამიტომაც იგი ქებით იხსენიებს იმ ახალგაზრდებს, რომელთაც დისკუტების გამართვის სურვილი არ განუღებიათ.

სასკოლო და საუნივერსიტეტო სწავლების პროცესში ლუთერი დიდ ადგილს აკუთვნებს ფიზიკურ ვარჯიშსა და მუსიკას. იგი უარყოფს კარჩაკეტილ, მოძრაობასმოკლებულ, ბერული აღზრდის მეოხს და გამოთქვამს მოსაზრებას, რომ სკოლებსა და უნივერსიტეტებში ფაროდ გაუღონ კარი „ორ ვარჯიშს“: მუსიკასა და რაინდულ თამაშობებს (ფარიკაობა, ჭიდაობა და ა. შ.), რომელთაგან პირველი (ე. ი. მუსიკა) ფანტავს გულის ნაღველსა და მელანქოლიურ აზრებს; მეორე კი „ხტუნაობისა“ და მისი მსგავსი ვარჯიშობების მეშვეობით. სხეულს ანიჭებენ მოხდენილობას და იცავს მის ჯანმრთელობას. ასეთი ვარჯიშობანი, ლუთერის აზრით, საჭიროა იმიტომაც, რომ აღმოიფხვრას ღრეობა და გარყვნილება. რომლებიც ძალიან გავრცელებულია სასახლეებსა და ქალაქებში.

ლუთერი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას მანიც მუსიკას ანიჭებდა. ეს არაა შემთხვევითი. ცნობილია, რომ მას შესანიშნავი ჰმა ჰქონდა. ჯერ კიდევ სწავლის დროს მღეროდა სკოლის გუნდში, საგალობლად იგი დაჰყავდათ ეკლესიებში: მუსიკალური განათლება მან კიდევ უფრო გაიღრმავა ავგუსტინელთა მონასტერში, დაუფულა გირმანულ სასიძღრო ფოლკლორსაც. იგი მღეროდა. უკრავდა და მუსიკალურ ნაწარმოებებსაც კი წერდა. მის კალამს ეკუთვნის მრავალი რელიგიური ჰიმნი, რომლებშიაც იცავდა თავისი მოძღვრების პრინციპებს. აღსანიშნავია, რომ ლუთერმა ეკლესიებიდან გაძაღვენა ერთნაირი კათოლიკური საგალობლები. რომლებიც ლათინური ტექსტისა და მუსიკალური წყობის სირთულის გამო ფართო მასებისათვის გაუგებარი იყო. მთ ნაცულად დაამკვიდრა საღვთის სიმღერებზე დადუქნებელი მრავალნაირი პროტესტანტული

ქორალები, რომელთაც იმ დროისათვის დიდი კულტურული და განმანათლებლური მნიშვნელობა ენიჭებოდათ. მათ მთელი მრევლი ასრულებდა. ყველაზე დიდი აღიარება ხვდა ლუთერის ქორალს: „ჩვენი ღმერთი მიუვალა ციხეა“ (Fine feste Burg ist unser Gott), რომელსაც მოხდენილად უწოდებენ „XVI საუკუნის მარსელოზას“. საკულისხმოა, რომ მას დღესაც ასრულებენ ლუთერანულ ეკლესიებში.

ლუთერი თავმდაბლად აცხადებს, რომ მას „უმნიშვნელო მუსიკალური განათლება“ აქვს (32, 354). სინამდვილეში კი მრავალი თეორიული ნაშრომი მიუძღვნა მუსიკას, მაგალითად: „მრევლში ღვთისმსახურების წესის შესახებ“ (1523 წ.), „გერმანული მესა“ (1526 წ.), „მუსიკის შესახებ“ (1538 წ.) და სხვ. 1538 წელს ლუთერმა დაწერა ლექსი „ქალბატონი მუსიკა“ (Frau Musik), რომელიც წინასიტყვაობის სახით ერთვის მისი ჩეგობრის იოჰან ვალტერის თხზულებას. ლექსში პოეტურადაა გადმოცემული ლუთერის დაპოკიდებულება მუსიკისადმი. მუსიკის მისეულ შეფასებას ვხვდებით „სუფრულ საუბრებშიც“.

მუსიკის არსის განხილვისას ლუთერი მარტოებულად შენიშნავს, რომ „მუსიკა თავისი არსით მსოფლიოს ყველა კრეატურაშია“, „არ არსებობს არაფერი, რაც არ გამოსცემდეს რაიმე ზეერას ან გამოზომილ ხმას. თვით უხილავი ჰაერიც კი, რომელიც ყველაზე ნაკლებად მუსიკალური და უტყვია, მუდამ მოძრაობაშია და შეიძლება მისი მოსმენა და შეგარძნება“. ლუთერი მუსიკალურს უწოდებს იმ ხმებსაც, რომელთაც „ფლობენ ცხოველები, განსაკუთრებით კი ფრინველები“ (33, 107). „წელიწადის საუკეთესო დროა, — ნათქვამია „ქალბატონ მუსიკაში“, — როცა ფრინველები მღერიან, როცა მშვენიერი ბუღბუღი გალობით ატკბობს ბუნებას“ (33, 106). ამასთანავე, ლუთერს კარგად ესმის, რომ ბუნებაში ვერც ერთა „ქმნილების ხმა ვერ შეედრება ადამიანის ხმას, რომ ყოველი სხვა ხმა. ადამიანის ხმასთან შედარებით, არამუსიკალურია“ (33, 108). ლუთერს ისიც მშვენივრად გაეგება, რომ ადამიანის ხმა მით უფრო სასიამოვნოა, რაც უფრო გავარჯიშებულთა იგი, რომ ხმის გავარჯიშებაშია მუსიკის სრულყოფის გარანტია. „სიბეჯითე, — წერს ლუთერი, — მიგვიყვანს იქამდე, რომ ბუნებრივი ხმა გაუქმობს დება, გავარჯიშდება და გაფართოვდება“ (33, 110).

ყურადღებას იპყრობს ლუთერის მსჯელობა მუსიკის დანიშნულებაზე. ცნობილია, რომ ეკლესიის მამები მუსიკას განიხილავდნენ, როგორც მაგიური მოქმედების უნარის მქონეს, რომელიც თითქოს აწინებს ეშმაკს და იცავს ადამიანს ბოროტი სულის მოქმედებისაგან. ეს იდეა ლუთერთანაც პოულობს ასახვას, როცა იგი ამბობს: „მუსიკით სატანა განიდევნება“, „მუსიკას განსაკუთრებით ემტერება სატანა“ (32, 354). მაშასადამე, როგორც ამას სწორად შენიშნავს ვ. გოგუაძე, ლუთერისათვის ამოსავალი წერტილია მუსიკის რელიგიურობა (52, 100). მაგრამ მუსიკას იგი რეალისტური ცხოვრებისეული თვალთახედვითაც განიხილავს. ანტიკური ესთეტიკის წარმომადგენლების (მაგალითად, პლატონის) (114, 361) მსგავსად. ლუთერი მუსიკაში ხედავს ყველაზე „საუკეთესო ხელოვნებას, რომელშიც ნოტები აცოცხლებენ სიტყვებს“ (32, 354) და ქმნიან ისეთ მომაჯადოებელ ატმოსფეროს, რომ დაღონებული ადამიანის გული მშვიდდება და ხალისდება (32, 354). ამასთანავე, ლუთერის აზრით, მუსიკალურა განწყობილება (ნელი, მოწყენილი, მსიარული და ა. შ. რიტმები) უშუალოდ გადადის მსმენელზე და უქმნის მას შესაბამის ემოციას. ამიტომაც, მისი ღრმა რწმენით. ადამიანის ყოველდღიურ ცხოვრებას თან უნდა ახლდეს ისეთი მუსიკა, რომელიც ჩაუნერგავს მას რწმენას, გამხნეებს და ყოველგვარ დაბრკოლებას გადააღახვინებს (32, 354). შეიძლება ადამიანს არც ჰქონდეს მუსიკალური ხმა, მაგრამ მიუხედავად ამისა. ლუთერის აზრით, მუსიკისადმი გულგრილობა არაა ევატიება, მისგან გამომდინარე სიამოვნება არააინ უნდა მოიქლოს. ამ აზრს შეიცავს გამონათქვამი, რომელიც არცთუ იც უსაფუძვლოდ მიეწერება ლუთერს: „ვისაც არ უყვარს ღვინო, ქალები და მუსიკა, ის მთელი ცხოვრების განმავლობაში სულელად დარჩება“ (82, 43).

არისტოტელეს მსგავსად (იხ. მისი „ეთიკა“. წიგნი VI). ლუთერი მუსიკას დიდ აღმზრდელობით მნიშვნელობას ანიჭებდა. „მუსიკა, — წერდა იგი. — ადამიანებს ხდის უფრო შეძწყნარებელს. უწყინარს, ზნეკეთილსა და გონიერს“ (32, 354). ბეტიც,

ადამიანებში იგი განდევნის ცდუნებას, ცუდ განზრახვას, პატივ-მოყვარეობას და სხვა მანკიერებას (32, 354). მაშასადამე, ლუთერის თქმით, მუსიკა „ერთ-ერთი უმშვენიერესი და სასწაულებრივი ღვთაური ჯილდოა“, რომელიც ახლოს დგას საღვთო წერილთან და შეუძლია ადამიანების ზნეობრივი აღზრდა, რადგან „ის წარმოშობს ფაქიზ, მომხიბვლელ გრძნობებს“ (32, 354). ამდენად, ასკვის ლუთერი, მუსიკას უნდა ეზიაროს ახალგაზრდობა, იგი ფართოდ უნდა დაინერგოს სკოლებში, თვით სკოლის მასწავლებლებსაც უნდა შეეძლოთ გალობა (32, 354). მუსიკის შესწავლის აუცილებლობაზე მიუთითებს ლუთერის შემდეგი სიტყვებიც: „ბავშვები რომ მყავდნენ, ისინი შეისწავლიდნენ არა მარტო ენებსა და ისტორიას, არამედ გალობასაც, მუსიკასაც, მათემატიკურ დისციპლინებსაც“ (21, 52).

ამგვარად, ლუთერი ღრმად იყო დარწმუნებული, რომ ადამიანის ფიზიკური, ზნეობრივი და ესთეტიკური აღზრდისათვის უაღრესად დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ფიზიკურ ვარჯიშსა და მუსიკას. ამ საკითხებთან დაკავშირებით იგი გამოთქვამს საინტერესო მოსაზრებებს, რომლებიც ასე აქტიურად ეხმიანებიან დღევანდელობას. აქტუალურია მისი მოწოდება იმის შესახებც, რომ ხელისუფლებმა მფარველობა უნდა გაუწიონ მუსიკას. არ დაკლონ მას ზრუნვა და სახსრები, სკოლებისა და უნივერსიტეტებისათვის შეარჩიონ ისეთი მასწავლებლები, რომლებიც შემკობილი იქნებიან ხმით და აგრეთვე ექნებათ მუსიკალური განათლებაც. ასეთ მოთხოვნებს უყენებდა ლუთერი ახალგაზრდებსაც, რომელთაც მღვდლად კურთხევა სურდათ (32, 354).

ახალგაზრდების ესთეტიკური და ზნეობრივი აღზრდისათვის ლუთერი ასევე დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა თეატრალურ ხელოვნებას. კომედიების შესრულების მნიშვნელობაზე მსჯელობისას ლუთერი ილაშქრებდა იმათ წინააღმდეგ, ვინც ფიქრობდა, რომ ქრისტიანებმა თავი უნდა აარიდონ ამ „მავნე“ საქმეს. სხვა თუ არაფერი, აცხადებდა იგი, კომედიური დადგმები მასში მონაწილეებს ლათინურში მაინც გაავარჯიშებს, დაეძარება ენის დაუფლების საქმეში. მაგრამ ეს როდია მთავარი. კომედიებს შეუძლია, ადამიანებს დაანახოს საკუთარი თავი, უჩვენოს ის ნაწილი, რომელიც მიუღებელია საზოგადოებაში. მეტიც, მან გლახს, ახალგაზრდა შე-

გირდს და ა. შ. უნდა ასწავლოს, თუ როგორ მოიქცეს, როგორ და-
ეხმაროს მშობლებს ზნეკეთილი შვილების აღზრდაში, უნდა ურ-
ჩიოს შვილებს, რომ მორჩილება მართებთ მშობლებისადმი (32,
357). ლუთერი ხოტბას ასხამდა „რომაველთა კომედიებს“. რადგან
ისინი გმობდნენ უხეშობას, სიცრუეს, ორპირობას, გარყვნილებას;
და ხელს უწყობდნენ ადამიანთა ვაკეთილშობილებას. ამგვარად,
ლუთერის ღრმა რწმენით, კომედიების კითხვა და შესრულება კი
არ უნდა აიკრძალოს, არამედ კიდევ უფრო უნდა ვალრმავდეს და
განვითარდეს (32, 357).

ახალგაზრდების აღზრდის საქმისათვის ლუთერს აქვეე საქ-
როდ მიაჩნდა ხელოვნების ისეთი დარგები. როგორცაა მხატვრო-
ბა, გრაფიკა, ქანდაკება, რამეთუ ისინი დიდაქტიკურ ფუნქციას ა-
რულებენ, ხელს უწყობენ ღვთისმომწიშობისა და ახალი ცხოვრების
შესაბამისი გრძნობების გაღვიძებას (195, 32). შემთხვევითი არ
იყო, რომ ლუთერს მეგობრული ურთიერთობა ჰქონდა მის თან-
მედროვე ცნობილ გერმანელ მხატვრებთან — ალბრეხტ დიურერ-
თან და ლუკა კრანახთან.

ლუთერი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა წიგნების გონიერად
შერჩევისა და მათზე დამოუკიდებელი მუშაობის ჩვევების გამო-
მუშავების საკითხებსაც. ამაში ხედავდა იგი ცოდნისა და ზნეობ-
რივი აღზრდის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს წყაროს. ლუთერი
ახალგაზრდებისაგან მოითხოვდა წიგნების სიყვარულს, წიგნებში
უნდა ეპოვათ მათ სულიერი საზრდო, ის ცოდნა, რომელიც გამო-
ადგებოდათ როგორც პრაქტიკულ საქმიანობაში, ისე „ქრშმარტ
ადამიანად“ გახდომაში. ამასთანავე, ლუთერი კატეგორიული წინა-
აღმდეგი იყო ზედპირული ცოდნისა, რომელიც სულ მოკლე ხანში
აუწყებოდა ადამიანს. წიგნებიდან მიღებული ცოდნა, მისი აზ-
რით, ახალგაზრდებს ისე უნდა შეეთვისებინათ, ისე უნდა გადაე-
ხარშათ, რომ ჰკონებოდათ: „ეს ცოდნა მათ წიგნებიდან კი არ მი-
იღეს, არამედ თანდაყოლილი ჰქონდათ“ (32, 356). რა თქმა უნდა,
ლუთერი იმის მომხრე როდია, რომ ახალგაზრდებს განურჩევლად
ყველა წიგნი ეკითხათ. ისე როგორც ყველა ადამიანი, ყოველ ნაც-
ნობში, „არ შეიძლება იყოს ჩვენი მეგობარი (უნდა იყვნენ მხოლოდ
ქსაუეთესონი), ასევე უნდა მივეუდგეთ წიგნებსაც (32, 356), —
უჭრჩევდა იგი ახალგაზრდებს. მაგალითად, ბავშვებისათვის უნდა

შეირჩეს იგავ-არაკები. ლუთერს განსაკუთრებით მოსწონდა ეზოპეს იგავ-არაკები, რომლებშიც, მისი თქმით, მრავლადაა საუბარი „კარგი წეს-ჩვეულებების, აღზრდისა და გამოცდილების შესახებ“ (32, 360). სხვათა შორის, ეზოპეს გავლენითაა დაწერილი ლუთერის დიდაქტიკური ჟანრის თხზულება „ეზოპური იგავები“ (1530 წ.) (96, 141).

ლუთერი მოკლედ, მაგრამ საგანგებოდ, ჩერდება შრომითი აღზრდის სიკეთეზეც. მას მიაჩნია, რომ ოჯახმა და სკოლამ ბავშვებს უპირველეს ყოვლისა, შრომისადმი სიყვარული უნდა ჩაუნერგონ, რომ შრომისმოყვარეობის აღზრდა ჩვილობიდანვე უნდა იწყებოდეს (215, 112). მშობლებს იგი მოუწოდებს, რომ სასკოლო განათლებასთან ერთად ბავშვებს ოჯახშიც ასწავლონ რაიმე ხელობა, რომ სკოლებში „ეაყები უნდა გავუშვათ ერთი ან ორი საათით, რათა დანარჩენი დრო მუშაობდნენ სახლში, სწავლობდნენ ხელობას ან, საერთოდ, იმას, რისთვისაც მოწოდებულნი არიან“, ისე, რომ ორივე საქმე (როგორც სასკოლო განათლების, ისე რაიმე ხელობის შესწავლის) კარგად მიდიოდეს (21, 52). გოგონებს კი მართლმ საოჯახო საქმიანობის გაძლიერება შესწავლა (21, 52). როგორც ზემოთ ვთქვით, ლუთერი კიცხავს იმ მშობლებს, რომლებიც ანებებდნენ შვილებს და უფრო მეტად ზრუნავენ იმაზე, რომ მოამარაგონ ისინი ნაირნაირი ტანსაცმლით, „მოჰგვარონ მათ სიამოვნება, სიმდიდრე და პატივი“ (215, 112). ასე უშრომლად, განებებრებული ბავშვებისაგან, ლუთერის აზრით, ვერ გაიზრდება ვერც კარგი მმართველი, ვერც კარგი დიასახლისი, ვერც ქვეყნის და ვერც რელიგიის ერთგული მსახური (215, 113). ერთი სიტყვით, შრომისმოყვარეობაში ხედავდა ლუთერი ყოველგვარი სიკეთისა და წესიერების წყაროს.

ახალგაზრდების აღზრდისა და განათლების უკეთ დაყენების მიზნით, ლუთერი ასევე აუცილებლად თვლიდა კულტურის სფეროში მთელ რიგ ღონისძიებათა გატარებას. ერთ-ერთ მათგანზე ჩვენ უკვე ვისაუბრეთ. ესაა ადრე არსებული „ეშმაკისეული სკოლების“ ნაცვლად „ქრისტიანული“, „საუკეთესო სკოლების“ შექმნის ლუთერიული მოთხოვნა; მეორე მის მიერ წაყენებული მნიშვნელოვანი მოთხოვნა იყო „კარგი ბიბლიოთეკების ან წიგნთსაცავების“ შექმნა (21, 55). ხელისუფალთ, ამბობდა ლუთერი, უნდა ეზრუნათ

იმისათვის, რომ ყველგან, განსაკუთრებით კი დიდ ქალაქებში, შექმნილიყო ბიბლიოთეკები, სადაც თავს მოუყრიდნენ საუკეთესო წიგნებს. ასე იქცეოდნენ ძველად, წერს ლუთერი და ასევე უნდა მოიქცნენ ახლაც, რადგან ბიბლიოთეკები ადამიანებს ემსახურება არა მარტო „კითხვასა და სწავლაში“, არამედ წიგნების დაცვის საქმეშიც. კარგი წიგნები, ლუთერის თანახმად, ისეთივე გაფრთხილებას საჭიროებს, როგორც სხვადასხვა „ხელოვნებანი და ენები“. ისინი ინახავენ იმ აუცილებელ ცოდნას, რომელიც ასე საჭიროა მომავალი თაობისათვის. ამ მიზნით ლუთერს აუცილებლად მიაჩნია წიგნების გამრავლება. მეტიც, მისი თქმით, ვისაც კარგი წიგნი დასჭირდება, უნდა ჰქონდეს იმის უფლება, რომ მოვიდეს ბიბლიოთეკაში და გადაიღოს ან გადააბეჭდვინოს მისთვის სასურველი წიგნის ასლი (21, 55—59).

ლუთერი დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა პირადი, საოჯახო ბიბლიოთეკების შექმნასაც.

მიუთითებს რა საქალაქო და საოჯახო ბიბლიოთეკების „წესიერი წიგნებით შევსების აუცილებლობაზე, ლუთერი ასეთ წიგნებს შორის, უპირველეს ყოვლისა, ასახელებს საღმრთო წერილის წიგნებს, ორივე აღთქმას როგორც ებრაულ, ბერძნულ, ლათინურ, გერმანულ, ისე სხვა ენებზე. შემდეგ იგი მიუთითებს ისეთ წიგნებზე, რომლებიც ემსახურებიან ენების შესწავლას: პოეტებისა და ორატორების თხზულებანი, მიუხედავად იმისა, „წარმართები არიან ისინი თუ ქრისტიანები, ბერძნები თუ ლათინები“; ლუთერს სურდა თანამიმდევრულად შეერჩიათ წიგნები „თავისუფალ და, საერთოდ, ყოველგვარ ხელოვნებაზე“. ასევე უნდა შეირჩეს საუკეთესო წიგნები სამართლისმცოდნეობასა და მედიცინაზე, განსაკუთრებული ადგილი კი უნდა დაეთმოს ქრონიკებსა და ისტორიულ თხზულებებს, რომელ ენაზეც არ უნდა იყოს ისინი (21, 58). ასე რომ, ლუთერს მშვენივრად ესმოდა წიგნების შენახვისა და დაცვის აუცილებლობა და ხელისუფალთაგან მოითხოვდა იმის შეგნებას, რომ ბიბლიოთეკების აშენებისათვის არ დაეშურათ არც ენერჯია და არც სახსრები, რათა „მომავალი თაობისათვის“ შეენახათ რაც შეიძლება მეტი „საუკეთესო წიგნი“, რომლებიც მოევიდნენ „დღის სინათლეს წიგნის ბეჭდვის წყალობით“ (21, 59).

ლუთერის პედაგოგიკურ შეხედულებებზე მსჯელობის დასასრულს შეიძლება გავიხსენოთ მისი ორი შემაჯამებელი გამოხატულება, რომლებშიც ჩანს რეფორმატორის პატრიოტული სულიც და მოქალაქეობრივი პოზიციაც; ერთ-ერთ მათგანში, რომელიც მიმართულია ხელისუფალთა მისამართით, ნათქვამია: თუ მათ შორის არის ისეთი ვინმე, რომელიც მე არარაობად მთვლის ან ვეზიზღებო მის გამო, რომ ვგმობ ტირანიას, ის მაინც დაინახოს, რომ „მე ვეძიებ დი სიკეთეს და ბედნიერებას არა საკუთარი თავისათვის, არამედ მარტოოდენ ჩვენი გერმანიისათვის. (21, 59). მეორე გამოხატულებაში კი ლაპარაკია იმ ადამიანებზე, რომლებიც შერისხვის შიშით ღუმელს ამჯობნიებენ: „ძალიან მსურდა, — ამბობს აქ ლუთერი, — ჩემი რჩევით, შეძლებისდაგვარად დახმარება მომეტანა გერმანიისათვის. შეიძლება ზოგიერთებმა ამის გამო ამითვალისწინონ და ჩემი პატროსანი რჩევა არაფრად ჩააგდონ. დაე, თავად თქვან უკეთესი, ამის წინააღმდეგი არც მე ვიქნებოდი. ექვცი არ მეპარება, რომ სხვები ამას ჩემზე უკეთესად შეასრულებდნენ; მაგრამ რადგანაც ისინი ღუმელს, ვლადებ მე, და ისე ვამბობ, როგორც შემძლია, ყოველ შემთხვევაში დუმილს ღაპარაკი ჯობია“ (21, 54).

მართლაც, შუასაუკუნეობრივი სქოლასტიკური სწავლების დაგმობას და ლუთერის მიერ შემოთავაზებულ „რჩევებს“ აღზრდაგანათლებისა და სასკოლო და საუნივერსიტეტო სწავლების სფეროში (რა თქმა უნდა, იმ შეზღუდულობის გათვალისწინებით, რომელზედაც უკვე გვქონდა საუბარი) დიდი ეროვნული მნიშვნელობა ჰქონდა. შემთხვევითი არ ყოფილა, რომ ეს „რჩევები“ საფუძვლად დაედო რეფორმებს, რომლებიც განახორციელა ფილიპე მელანხტონმა. ისინი ხელს უწყობდნენ გერმანელი ხალხის სულიერ ფორმირებას, ჩააგონებდნენ მას არა მარტო ღვთისმოსაობას, არამედ განათლების სიკეთეს, შინაგანი კულტურის აუცილებლობას, დისციპლინას, შრომისმოყვარეობას, მხოლოდ ნიჭიერი ახალგაზრდების დაწინაურებას და ა. შ. და თუ ამ მხრივ გერმანელები დღეს ერთ-ერთი სანიმუშო ხალხია, ამაში გარკვეული წვლილი მარტინ ლუთერსაც მიუძღვის.

ბუნებრივია, ლუთერისეული „ჩეეები“, ახალი პედაგოგიკური პრინციპები, გაელენას ახდენდა „თვით XIX საუკუნის გერმანიის სკოლებზე“ (207, 147).

აღსანიშნავია, რომ XIX საუკუნის 20-იანი წლებიდან ლუთერანულმა ეკლესიებმა და სკოლებმა, ლუთერანი გერმანელების მიერ დაარსებულმა, საქართველოშიც, თბილისის ახლომდებარე ტერიტორიებზეც, დაიდეს ბინა (200, 53—57).

დასკვნა

მარტინ ლუთერის საზოგადოებრივ-პოლიტიკური შესვდულებანი კარგა ხანია მკვლევართა ყურადღების ცენტრშია, თუმცა ჯეროვანი სისრულითა და ობიექტურობით როდია შესწავლილი და შეფასებული; ცალკეულ მკვლევრებთან ვხვდებით არა მარტო განსხვავებულ აზრებს, არამედ რეფორმატორის მემკვიდრეობის სათანადო ანალიზის გარეშე ჩამოყალიბებულ ურთიერთსაპირისპირო დებულებებსაც.

ლუთერის საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ მრწამსს შესაბამისა ეპოქის რეალური ცხოვრება განსაზღვრავდა, თუმცა ამ მრწამსის ჩამოყალიბებაზე გარკვეული გავლენა რეფორმაციის იდეურმა წინამორბედებმა და გერმანელმა ჰუმანისტებმაც მოახდინეს.

ლუთერის იდეოლოგიური განვითარება აბსოლუტური თანამიმდევრობით არ ხასიათდება. მასთან თავს იჩენს როგორც დადებითი, ისე უარყოფითი მომენტები, ბიურგერული მერყეობა და შეზღუდულობა. ლუთერმა გლახთა ომის დროს რეაქციული პოზიციაც კი დაიკავა, გაილაშქრა აჯანყებული გლეხების წინააღმდეგ, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ, როგორც ამას ზოგიერთი მკვლევარი ფიქრობს, ამ დროიდან რეფორმატორი ერთიანად რეაქციის სამსახურში ჩადგა, მის რეფორმაციას, საზოგადოებრივ-პოლიტიკურ კონცეფციას არც შემდეგში დაუკარგავს ეროვნული მნიშვნელობა, ლუთერს კვლავაც საპატიო ადგილი უკავია იმ ბუმბერაზთა შორის, რომლებიც გამოირჩევიან „აზრის სიძლიერით, გზნებითა და ხასიათით“. მისი ცალკეული იდეები დღესაც არ კარგავს აქტუალობას.

ღრმად ეროვნული ხასიათის მატარებელი იყო ლუთერის გამოსვლა ადრებურქუაზიული რევოლუციის პირველ პერიოდში, როცა მან გაილაშქრა შუასაუკუნეობრივი სქოლასტიკური მსოფლმხედველობისა და სწავლების წინააღმდეგ, როცა დაგმო კათოლიკური

დოგმები და წეს-ჩვეულებანი, როცა კათოლიკური ეკლესიის გარდაქმნა და რომის პაპის ბატონობისაგან გერმანიის განთავისუფლება მოითხოვა — მას ხომ თავისი ქვეყნის რელიგიური და ეროვნული დამოუკიდებლობა, ერის ზნეობრივი განახლება, კულტურული წინსვლა და დაწინაურება სურდა.

უაღრესად აქტუალური იყო ლუთერის გამოსვლა პაპების თეოკრატიულ მისწრაფებათა წინააღმდეგ, როცა იგი ახდენს საეკლესიო წრეების მიერ დისკრიმინირებული საერო ცხოვრებისა და საერო მმართველობის რეაბილიტაციას — აცხადებს, რომ ისინი „ცოდვის ნაყოფნი“ კი არ არიან, როგორც ამას კათოლიციზმის თეორეტიკოსები ამტკიცებენ, არამედ ღმრთის მიერ დაწესებულნი. მეტიც, საერო ხელისუფლებას იგი, თანადებობრივად სასულიეროზე მაღლა აყენებს და იმის უფლებასაც ანიჭებს, რომ საჭიროების შემთხვევაში სასულიერო ხელისუფალთათვის განკუთვნილი მოვალეობაც კი შეასრულოს, მაგალითად, მოიწვიოს საეკლესიო კრება და ჩაატაროს საეკლესიო გარდაქმნა.

უაღრესად გაბედულად ეღერდა საყოველთაო მღვდლობის, ანუ ღმერთის წინაშე ყველა ქრისტიანის თანასწორობის იდეაც, რომელსაც იმჟამად ქადაგებდა ლუთერი. ეს იყო ბურჟუაზიული თანასწორობის განჭვრეტა, თუმცა იგი კანონის წინაშე ყველას თანასწორობას როდი გულისხმობდა და მაინც, ეს იდეა კითხვის ქვეშ აყენებდა ფეოდალური საზოგადოების ერთ-ერთი ექსპლუატატორული ფენის — სასულიერო წოდების არსებობის საკითხს, ხელა უწყობდა ფართო მასების რადიკალიზაციას.

თავისი მოღვაწეობის მეორე პერიოდში, მართალია, ლუთერი ხელს იღებს საყოველთაო მღვდლობის იდეაზე, აყალიბებს მოძღვრებას „ორი ხელისუფლების“ შესახებ, რომლის თანახმად „წესრიგის“ უზრუნველმყოფელი ყოველგვარი საერო ხელისუფლება (შაშინაც კი, თუ ის არ ხელმძღვანელობს ქრისტიანული მორალის ნორმებით) გამართლებულია, მისადმი ქვეშევრდომების ხორციელი, მატერიალური მორჩილების უგულებელყოფა და წინააღმდეგობის გაწევა დაუშვებელია, მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ერთიანად, არც ამ მოძღვრებას აკლია ბურჟუაზიული ელერადობა. ის, რომ ახლა ლუთერი სულ სხვაგვარად ეკიდება საერო და სასულიერო ხელისუფალთა ურთიერთმიმართების საკითხს — არა მარტო ათა-

ვისუფლებს საერო ხელისუფლებას ეკლესიის მეურვეობისაგან, არამედ ეკლესიის თავისთავადობასაც ქადაგებს, თანაც მორწმუნეთა სულიერ გამგებლად აცხადებს არა პაპს, როგორც ეს მანამდე იყო, არამედ ღმერთს, თვლის, რომ „ღმერთის სამეფო“, რწმენისა და სინდისის საქმე ხელშეუხებელია, იქ მხოლოდ ღმერთს მიუწვდება ხელი. ეს იდეა რეფორმატორს თავისი დროის თუ უფრო გვიანდელი პერიოდის მოწინავე მოაზროვნეებთან აახლოებს. მართალია, გლახთა ომის დროს ლუთერმა რეფორმაციის მომხრე მთავრებს რელიგიის სფეროშიც მიანიჭა მოქმედების უფლება, მაგრამ ეს იყო რეფორმაციის საჭიროებით ნაკარნახევი იძულებითა ნაბიჯი, საერთოდ კი, მას არ უარუყვია ეკლესიის დამოუკიდებლობა.

ის, რომ საერო საქმეებსა და საერო მმართველობას ლუთერა განიხილავს როგორც ურთიერთსასარგებლო სამსახურის სისტემას, სადაც ადამიანის დამსახურებას ღმერთის წინაშე განსაზღვრავს არა უბრალოდ „საქმე და თანამდებობა“, რომელსც იგი ასრულებს ან კიდევ მემკვიდრეობით მიღებული ტიტული, არამედ ის, თუ რა სარგებლობა მოაქვს მას მოყვანისა და ღმერთისათვის, თანაც დაგმობა სიზარმაცისა, თქმა იმისა, რომ ღმერთისათვის შრომაში გამოვლენილი სიბეჯითე უფრო სასურველია, ვიდრე ლოცვებსა და უქმეებში გატარებული მთელი დღეები, რომ ყოველგვარი შრომა ღირსების საქმეა და საპატიოა, ეს დებულებები რეფორმატორაჰუმანისტურ-დემოკრატიული პოზიციებიდანაც წარმოაჩენს.

ლუთერის ის იდეა, რომ წარმატებული პოლიტიკური მოღვაწეობის (თუ სხვა მიწიერი საქმეების) საწინდარი არის სიბრძნე, მმართველის „ბუნებრივი გონება და ბუნებრივი სამართალი“, კარგი აღზრდა და განათლებულობა, რეფორმატორს განათლებული აბსოლუტიზმის იდეოლოგებთან აახლოებს.

ორგვარი მმართველობის ლუთერისეულ მოძღვრებაში არის სხვა რიგი მომენტებისა, რომლებიც ასევე საყურადღებოა. ცხადი ხდება, რომ ლუთერს შესანიშნავად გაეგებოდა ქვეყნის ერთიანობის მნიშვნელობა, ის, რომ გერმანია ერთი ხელმწიფის ძალაუფლების ქვეშ უძლეველი იქნებოდა. ძლიერი საიმპერატორო ხელისუფლება — აი, რა იყო მისი იდეალი, თუმცა იმპერატორ კარლ V მტრულმა დამოკიდებულებამ, რომელსაც იჩენდა იგი რეფორმაცი-

ის მიმართ, განსაზღვრა რეფორმატორის შემდგომი ნაბიჯი — საერო მთავრებთან დაახლოება. ლუთერმა განჭვრიტა, რომ მაშინდელ ვითარებაში მხოლოდ მათ შეეძლოთ რეფორმაციის დაცვა.

მთავრებთან დაახლოებას ლუთერისათვის ხელი არ შეუშლია იმაში, რომ გონების სამსჯავროზე გამოეტანა მათი, ამ მთავრების, მორალური გასრწნილება, და ეჩვენებინა, რომ მათი ცხოვრების მიზანი მხოლოდ პირადი კეთილდღეობისათვის ზრუნვა და დროსტარება იყო.

რა თქმა უნდა, ლუთერი არსებული საზოგადოებრივი ურთიერთობის რადიკალური გარდაქმნის მოთხოვნით არ გამოდიოდა, თუმცა, თავის თანამედროვეთა უმრავლესობისაგან განსხვავებით, თანაგრძნობით ეკიდებოდა უბრალო ადამიანებს, თავს ესხმოდა თანამემამულე მთავრებსა და ბატონებს, რამეთუ ისინი აუტანელ ჩავვრაში ამყოფებდნენ თავიანთ ქვეშევრდომებს. ხელისუფალთ იგი იმ აზრს უნერგავდა, რომ დრო შეიცვალა და, მაშასადამე, ვერ გამოდგება ძველებური მართვა, რომ შეუძლებელია ერთთავად ტირანიის უღელქვეშ ყოფნა, რომ მთავრებმა უარი უნდა თქვან „მკაცრ სამართალზე“ და უბრალო ადამიანებსაც უნდა არგუნონ „პაერი და სიერცე“ ცხოვრებისათვის.

ეს ჩაგონება, როგორც ვხედავთ, რადიკალიზმის ელემენტებსაც შეიცავდა, რაც, რა თქმა უნდა, ხელს უწყობდა ფართო მასების რადიკალიზაციას. თუმცა ლუთერი მიზნად ისახავდა ხელისუფალთა არა ჩამოგდებას ან შეცვლას, არამედ მათ ზნეობრივ გარდაქმნას, იმდაგვარ გამოსწორებას, რომ მათ გულთან ახლოს მიეტანათ ქვეშევრდომების გაჭირვება, ეზრუნათ მათი მდგომარეობის გაუმჯობესებისათვის. ეს იყო შვიდობიანი პროგრესის გზა, რომელიც არსებული საზოგადოებრივი ურთიერთობის იდეალურ მდგომარეობაში მოყვანას გულისხმობდა. თუ რამდენად რეალური იყო ეს, სხვა საქმეა, მაგრამ ის, რომ ლუთერს თუნდაც ამდაგვარი სურვილები გააჩნდა, მრავლისმეტყველია.

უბრალო ადამიანების მდგომარეობის გაუმჯობესებაზე ფიქრი ლუთერს არც გლეხთა ომის შემდეგ შეუწყვეტია; უფრო მეტიც, იგი იმის თქმასაც ბედავდა, რომ ქვეყნის მართვის უფლება სულაც არ არის მხოლოდ მემკვიდრეობით მიღებული თანამდებობის პირების პრივილეგია, რომ უბრალო ადამიანების წრიდან გამოსულ კან-

ცლებზე, იურისტებს, მდივნებს და ა. შ., რომლებიც თავიანთი ნა-
კისა და განათლების წყალობით იკავებენ ამ თანამდებობებს, ასევე
მნიშვნელოვანი როლი აკისრიათ ქვეყნის მართვაში. ერთი სიტყ-
ვით, ნიჭიერებასა და განათლებაში ხედავდა ლუთერი სოციალურ-
ფენათა შორის აღმართული მიჯნებისა და ჯებირების გადალახვას
ერთგვარ საშუალებას, რითაც იგი ესმინება როგორც თავისი თა-
ნამედროვე ჰუმანისტების, ისე მომდევნო ხანის გამოჩენილი მოაზ-
როვნების პროგრესულ იდეებს.

ლუთერს ფრიად საყურადღებო აზრები აქვს მშვიდობის, ომე-
ბისა და სამხედრო სამსახურის შესახებ, რომლებიც მნიშვნელოვან-
წილად ავსებენ რეფორმატორის პოლიტიკურ მოძღვრებას. ამ აზ-
რების გაცნობა გვარწმუნებს, რომ ლუთერის სახით ჩვენს წინაშეა
არა მარტო სამშობლოზე, არამედ მთელ კაცობრიობაზე დაფიქრე-
ბული და მზრუნველი ადამიანი, რომელიც გმობდა როგორც შინა-
ფეოდალურ, ისე სახელმწიფოთაშორისო უსამართლო (აგრესიულ)
ომებს. მას შესანიშნავად ესმოდა ომების გამანადგურებელი მნიშ-
ვნელობა, აგრეთვე, ის, რომ დამპყრობლური ომები მოსახლეობის
ფართო ფენების ინტერესებიდან არ გამომდინარეობს.

შინაფეოდალური და აგრესიული ომების წინააღმდეგ მიმარ-
თულ ლუთერისეულ მოსაზრებებში აქტუალურია ისიც, რომ ისინი
ომის მოსურნეებს გონიერებისაკენ, კეთილმეზობლური ურთიერ-
ობისაკენ მოუწოდებენ, სახელმწიფოთაშორის ურთიერთობაში
უკეთილშობილეს პრინციპად მშვიდობას აცხადებენ; სადავო საკი-
თხების გადაჭრის ერთადერთ სწორ გზას ლუთერი მოლაპარაკებასა
და შეთანხმებაში ხედავდა.

ამასთანავე, ლუთერი XVI საუკუნის გერმანიის ბიურგერობის
კონსერვატიული ნაწილის ტიპური წარმომადგენელია, რომელსაც
აშინებს ყოველგვარი სოციალური კონფლიქტები. საყოველთაო
მშვიდობის ლუთერისეული იდეა გამორიცხავს აჯანყებას, როგორც
არსებული საზოგადოებრივი ურთიერთობის გარდაქმნის საშუალე-
ბას. იგი უსამართლო ომების რანგშია აყვანილი, თუმცა აჯანყების
საწინააღმდეგო არგუმენტებში მრავლად არის რაციონალური მარ-
ცვალი. ამასთან, ლუთერი გამონაკლისი როდია, ლუთერამდე და
მის შემდეგაც მრავალი გამოჩენილი მოაზროვნე, მათ შორის ერასმ

ბოტერდამელი და ტომას მორი, ილაშქრებენ აჯანყებისა და რევოლუციური გარდაქმნების წინააღმდეგ.

აღსანიშნავია, რომ ლუთერი გამოხატა ზემდგომ ხელისუფალთა წინააღმდეგ მიმართულ წარჩინებულთა გამოსვლებსაც კი, იგი ფიქრობდა, რომ სიკვდილით დასჯას იმსახურებს არა მარტო აჯანყებული გლეხი, არამედ აჯანყებული წარჩინებულის, თვით მთავარიც კი. გამოჩინების — მთავრებისათვის წინააღმდეგობის უფლება, ლუთერმა მხოლოდ XVI საუკუნის 30-იან წლებში დაუშვა, როცა, მისი აზრით, იმპერატორი კარლ V დაადგა ეროვნული ინტერესების დალატის გზას.

რაც შეეხება ჯარის დაკომპლექტების ლუთერისეულ მოთხოვნას, ბევრი რამ მასში დადებითია, კერძოდ. ის, რომ აქ სამშობლოს დაცვისათვის სამსახური ყოველი მოქალაქის უწმინდეს მოვალეობადაა გამოცხადებული. უარყოფილია დაქირავებული ჯარი, ნაჩვენებია საკუთარი მოქალაქეებისაგან შედგენილი მუდმივი ჯარისა და სახალხო ლაშქრის უპირატესობა. მართალია, ლენური ვალდებულების ადრინდელი წესის დაცვის ლუთერისეული მოთხოვნა უკან გადადგმული ნაბიჯი იყო, გულისხმობდა მხოლოდ წარჩინებულთა მუდმივ სამხედრო სამსახურს, მაგრამ ამ მოთხოვნაში იყო საგულისხმო მომენტებიც: ჯერ ერთი, ყურადღებას იპყრობს მორალური ფაქტორი, რომლის მიხედვით საქმობლოს დაცვისათვის სამსახური ფულით არ უნდა იზომებოდეს. მეორეც, იმპერატორისადმი, როგორც სენიორისა და სამხედრო ხელმძღვანელისადმი, მორჩილების ქადაგებით ლუთერი, ობიექტურად, უწყობდა ხელს გერმანიის ერთიანობისათვის ბრძოლას.

ინტერესს მოკლებული არც ლუთერის პედაგოგიკური ნააზრევია, რომელიც ასევე მის პოლიტიკურ მოძღვრებასთანაა დაკავშირებული. მართალია, მასში მრავლად არის თავისი დროით განპირობებული და მიუღებელი დებულებანი, მაგრამ, ამასთანავე, იგი შეიცავს საღ და ჰუმანურ პრინციპებზე დაფუძნებულ იდეებსაც: ლუთერი ყოველგვარი სიკეთის წყაროს განათლებაში ხედავს, თვლის, რომ ადამიანს არ შეიძლება იმაზე მეტი და უკეთესი ქონება ჰქონდეს, ვიდრე ცოდნაა. განათლებას ლუთერი დიდ ზნეობრივ ძალასაც ანიჭებს, მასში ხედავს ქვეყნის ადამიანის ჩამოყალიბებისა და ნორმალური საზოგადოებრივი ურთიერთობის შე-

ქმნის, ყოველგვარი უზნეობის და „ფუტურო ჯირკის“ მსგავს (ე. ი. გაუნათლებელ) ხელისუფალთა აღმოფხვრის აუცილებელ პირობას.

ლუთერს სწორად ესმის საოჯახო და სასკოლო აღზრდის მნიშვნელობა. მას ღრმად სწამს, რომ განათლებული ადამიანები თავისთავად არ იბადებიან, საჭიროა მათი აღზრდა. აღზრდის საწყის ეტაპად ლუთერს ოჯახი მიაჩნია. ოჯახში ხედავს სახელმწიფოს უჯრედს, საიდანაც იწყება მომავალი ოჯახის მამის, მოსამართლის, მქადაგებლის, მასწავლებლის, ბურგომისტრის, მთავრის, იმპერატორის და ა. შ., ჩამოყალიბება, თუმცა უპირატესობას მაინც სასკოლო აღზრდას ანიჭებს.

მნიშვნელოვანია ისიც, რომ აღზრდის უმთავრეს ამოცანას ლუთერი მოზარდი თაობის შრომისათვის მომზადებაში ხედავს. შრომისმოყვარეობას ბავშვები ჯერ ოჯახში ეჩვევიან, შემდეგ კი აღრმავებენ სკოლაში.

ლუთერი გმობს შუასაუკუნეობრივ სქოლასტიკურ სკოლას, თვლის, რომ ასკეტიზმზე, შიშსა და უაზრობაზე დაფუძნებული სწავლების მეთოდი ახალგაზრდობის გადაგვარებას იწვევს, თრგუნავს მათ ნიქს, უსპობს მათ განათლებისა და, ამ გზით, წინსვლის სურვილს.

მოზარდი თაობის აღზრდა-განათლებისათვის ზრუნვა ლუთერს პირველი რიგის სახელმწიფოებრივ ამოცანად მიაჩნია, საერო ხელისუფალთა „არსებობის მთავარ მიზანს“ ლუთერი სწორედ ამ ამოცანის გადაწყვეტაში ხედავს, მათი ხელით სურს სასკოლო და საუნივერსიტეტო გარდაქმნის განხორციელება, რამეთუ ამას მსოფლიო განვითარებაც უკარნახებს: გერმანია არ უნდა ჩამორჩეს საერთო ფერხულს, რომელსაც ეპოქა აყენებს დღის წესრიგში.

ლუთერს ვერ წარმოუდგენია თვით საეკლესიო რეფორმის განხორციელება, გერმანიის განთავისუფლება რომის პაპისა და, საერთოდ, სამღვდლოების სულიერი ბატონობისაგან, თუ საერო ხელისუფალნი წინასწარ არ გარდაქმნიან და არ გააუმჯობესებენ სასკოლო და საუნივერსიტეტო სწავლებას, თუ იველ სკოლებს ახლით არ შეცვლიან.

ლუთერი თვითონ ამუშავებს სასკოლო და საუნივერსიტეტო გარდაქმნის კონკრეტულ გეგმას. ამ გეგმიდან გამომდინარე ფილიპე

მელანხტონი, როცა დაიწყო სასკოლო და საუნივერსიტეტო გარდაქმნების ჩატარება გერმანიაში.

ლუთერი საყოველთაო დაწყებითი სწავლების იდეას ქადაგებს. დაწყებითი სკოლა უნდა გაველო ყველა ბავშვს — მდიდარსაც და ღარიბსაც, დიდგვაროვანსაც და მდაბიოსაც. ბიჭებსა და გოგონებს. დაგმობილი იყო ყოველგვარი შეზღუდვა. მართალია, უპირველესი მოთხოვნა, რომელსაც უყენებს ლუთერი დაწყებით სკოლას, ესაა რელიგიური აღზრდა, თუმცა ამ სკოლის დანიშნულებას იგი „მატერიალური თვალთახედვითაც“ იაზრებს, თვლი, რომ სკოლას ბავშვებისათვის უნდა მიეცა რეალური ცოდნაც, უნდა ესწავლებინა ოჯახისა და მეურნეობის გაძლოის, ქვეყნის მართვის ხელოვნება.

ლუთერი სვამს ნიჟიერი ბავშვების შერჩევის საკითხს. დაწყებითი სკოლის გავლის შემდეგ, სწავლების მაღალ საფეხურებზე მოსწავლეთა თუ სტუდენტთა მიღების ბედი უნდა გადაეწყვიტა არა სიმდიდრეს და წოდებას, არამედ ნიჭსა და ბეჭითობას. საერო ხელისუფლებას, ლუთერის აზრით, მხოლოდ ღირსეულები უნდა შეერჩია. სწორედ ამდგვარად შერჩეული ბავშვებიდან და სტუდენტებიდან უნდა აღზრდილიყვნენ როგორც საეკლესიო კადრები, ისე საერო ცხოვრებისა და საერო მმართველობისათვის საჭირო განათლებული ადამიანები. ამასთანავე, ლუთერი ღარიბი მოსწავლეებისა და სტუდენტებისათვის მატერიალური დახმარების მოთხოვნასაც აყენებდა, საქველმოქმედო საქმიანობისავე მოუწოდებდა მდიდარ ადამიანებს.

ლუთერს სწორად ესმის „ბავშვების საზოგადოებრივი აღზრდების“, ანუ მასწავლებლების როლიც. მასწავლებელში იგი ხედავს ყველა სხილუმლოს მცოდნეს, ერთგვარ კომპასს, რომელიც ბავშვებს ეხმარება თავი დააღწიონ „უღრან ტყეს“. ახალგაზრდებში მას უნდა აღეზარდა გულკეთილი ადამიანები, ისეთები, რომლებიც სხვისი ჭირის გაზიარებას და თანაგრძნობას შეძლებდნენ. მას უნდა აღეზარდა პატიოსანი და თავმდაბალი, განათლებული და მოსიყვარულე მამულიშვილნი. ერთი სიტყვით, ლუთერის აზრით, მასწავლებლის პროფესია მეტად მძიმე და საპატიო ტვირთია, რომლის ტოლფასოვანი არც ჯილდო არსებობს და არც ანაზღაურება. თანაც. ამ ტვირთის ტარება ყველას როდი შეუძლია, ეს რატი ადა-

მიანების ხვედრია, რომელთაც ბავშვების სიყვარულთან ერთად, მაღალი ზნეობრივი სიწმინდეც გააჩნიათ. ლუთერი აყენებს წინადადებას, ხელისუფალთ გამოეჩინათ გონიერება და დაეცვათ მასწავლებელთა ინტერესები, მათი უფლება და ღირსება, უზრუნველყოთ ისინი მატერიალურადაც და, ამ გზით ამაღლებინათ მათი ავტორიტეტი საზოგადოების თვალში. ეს ახალი, პროგრესული შეხედულება იყო, რომელსაც დღესაც არ დაუკარგავს აქტუალობა.

ლუთერის დამსახურება არა მარტო ისაა, რომ მან საეკლესიო სწორად განსაზღვრა განათლების მნიშვნელობა, არამედ ისიც, რომ შვიდ თავისუფალ ხელოვნებას, რომელიც აგებული იყო სქოლასტიკურ პრინციპზე, ნიადაგი გამოაცალა.

უნივერსიტეტების „საფუძვლიანი“ რეფორმა, რომლის გატარებასაც მოითხოვდა ლუთერი, უპირველს ყოვლისა, რომის პაპისა და, საერთოდ, კათოლიკური სამღვდლოების სამსახურში ჩაყენებული ლათინურული ლიტურგიკების, სქოლასტიკური ფილოსოფიისა და სასულიერო სამართლის ამოღებას გულსხმობდა სწავლებიდან, საღვთო წერილთან ერთად წინა პლანზე წამოწეული იყო ისეთი საგნები (მაგალითად, იურისპრუდენცია, ენები, ისტორია, მათემატიკური დისციპლინები, მედიცინა, ფიზიკური ვარჯიში, მუსიკა), რომლებსაც ამქვეყნიური ცხოვრების წინსვლისათვის. ახალი ადამიანის აღზრდისა და რეალური ცოდნით მისი აღჭურვისათვის უნდა შეეწყო ხელი.

დაბოლოს, აღსანიშნავია, რომ ჩვენ შევეცადეთ წინა პლანზე წამოგვეწია ლუთერის საზოგადოებრივ-პოლიტიკური მსოფლმხედველობის ის მხარე, ის ძირითადი იდეები, რომლებსაც არა მარტო მისი ეპოქისათვის ჰქონდათ დიდი მნიშვნელობა, არამედ შემდეგშიც არ კარგავენ აქტუალობას. თუმცა არ შეიძლება იმის დავიწყებაც, რომ ლუთერის ნააზრევში არის უარყოფითი მომენტებიც, რომელთა ახსნა შეიძლება არა მარტო ლუთერის პირადი შეზღუდულობით, არამედ იმ კონკრეტულ-ისტორიული პირობებითაც, რომლებშიც ცხოვრება და მოღვაწეობა უხდებოდა მას. არ ვიქნებოდით სამართლიანნი, თუ ლუთერს, მის შემოქმედებას, დღევანდლობის პოზიციებიდან მივუდგებოდით, არ დავინახავდით იმ ახალს, რაც მოგვცა მან თავის წინამორბედებთან შედარებით.

РЕЗЮМЕ

Общественно-политические взгляды Мартина Лютера давно находятся в центре внимания исследователей, однако они еще не изучены и не оценены с должной полнотой и объективностью. Исследователи высказывают не только различные взгляды, но и взаимопротивоположные положения, сформулированные без соответствующего анализа наследия реформатора.

Общественно-политическое кредо Лютера определялось реальной жизнью его эпохи, хотя на его формирование несомненное влияние оказали идейные предшественники Реформации и немецкие гуманисты.

Идеологическое развитие Лютера не характеризуется абсолютной последовательностью, заметны как положительные, так и отрицательные моменты, свойственные бюргерству колебания и ограниченность. Во время Крестьянской войны Лютер занял реакционную позицию, осудив восставшее крестьянство, но это не значит, как то полагают некоторые исследователи, что с этого времени реформатор всецело встал на службу реакции; его реформация, общественно-политическая концепция и после не потеряла национального значения, Лютер продолжал занимать почетное место среди тех титанов, которые выделяются «по силе мысли, страсти и характеру». Некоторые его идеи и сегодня не теряют своей актуальности.

Глубоко национальный характер носило выступление Лютера в первый период раннебуржуазной революции, когда он выступил против средневекового схоластического мировоззрения и обучения, католической догматики и обычаев, требовал преобразования католической церкви и освобождения Германии от господства папы римского. Все его устремления были направлены на достижение религиозной и национальной независимости, нравственного обновления нации и культурного прогресса.

Весьма актуальным было выступление Лютера против теократических устремлений пап, он проводит реабилитацию дискредитированной церковными кругами светской жизни и светского правления; реформатор объявляет, что они не являются «плодом греха», как утверждали теоретики римского католицизма, а установлены самим Богом. Более того, с точки зрения должностного положения, Лютер светскую власть ставит выше духовной и, в случае необходимости, наделяет ее правом выполнения возложенной на духовную власть обязанности, например, созыва церковного собора и проведения церковного преобразования.

Очень смело звучала идея всеобщего священства, т. е. равноправия всех христиан перед Богом, которую проповедовал Лютер в те годы. Это было предвидение будущего буржуазного равенства, хотя данная идея не подразумевала равноправия всех перед законом, но все же ставила под сомнение вопрос существования одного из эксплуататорских слоев феодального общества — духовного сословия, способствовала радикализации широких масс.

Во второй период своей деятельности Лютер, правда, отказывается от идеи всеобщего священства, формирует учение «о двух властях», согласно которому обеспечивающая «порядок» любая светская власть (даже в том случае, если она не руководствуется нормами христианской морали) оправдана, недопустимой объявляется игнорирование плотского, материального повиновения светской власти и сопротивление ей со стороны подданных; однако, несмотря на это, и данное учение не лишено буржуазного звучания. То, что на данном этапе исторического развития Лютер совершенно иначе относится к вопросу взаимоотношений светской и духовной власти — не только освобождает светскую власть от опеки церкви, но и проповедует самостоятельность церкви, объявляя при этом духовным правителем верующих не папу, как это было прежде, а Бога, считает, что «Божье Царство», принципы веры и совести неприкосновенны, достигаемы лишь для Бога. Эта идея реформатора сближает его с передовыми мыслителями современной ему, а также последующей эпохи. Хотя в период Крестьянской войны Лютер признал за поддерживавшими Реформацию князьями право действия и в сфере религии, однако это был продиктованный потребностями Реформации вынужденный шаг, а вообще он никогда не отвергал идею независимости церкви.

То, что светские дела и светское правление Лютер рассматривает как систему взаимопригодной службы, где заслуги человека перед Богом определяют не просто «дела должности», которые он исполняет, или же полученные по наследству титулы, а то, какую пользу приносит он ближнему и Богу, при этом порицание лени, утверждение того, что проявленное в труде усердие более желанно Богу, нежели проведенные в молитвах и праздности целые дни, что всякий труд — дело достойное и почетное, обязательное условие развития общественного прогресса, гарантия нравственной чистоты, которая делает людей равными в глазах Бога, — все эти положения, по справедливому замечанию Э. Соловьева, свидетельствуют о гуманистически-демократических позициях реформатора.

Идея Лютера, что предпосылкой успешной политической деятельности (а также других земных дел) является мудрость, «естественный разум и естественное право» правителя, хорошее воспитание и образованность, сближает реформатора с идеологами просвещенного абсолютизма.

Разумеется, это не значит, что Лютер исключает необходимость существования писанных законов и юристов. Он хочет сказать лишь то, что «писанный закон и совет юристов не вполне безгрешны и достаточны». Государь, разумеется, не должен оттолкнуть юристов и своих советников, не должен обижать их своим недоверием, должен предоставить им свободу действий, однако «вожжи должен держать сам», сам должен контролировать правление и суд. А это под силу лишь разумному правителю. И если государь «не умнее своих юристов и не знает более того, что написано в книгах законов», то тогда к нему можно применить древнее изречение: «Неразумный правитель сотворит множество притеснений». Одним словом, Лютер желает, чтобы исполнителем законов был такой просвещенный правитель, который стоит выше законов, знает больше своих советников или более того, что записано в законодательных книгах. Такой государь, по его мнению, действует, согласуясь с государственной целесообразностью и реальностью, практическими интересами, он сам определяет, «где и когда применить закон по всей строгости, а где и когда смягчить его».

Близость Лютера к политической концепции Нового времени проявляется и тогда, когда он требует от правите-

лей своей страны осознания того, чтобы они обращались с вверенной им властью не как с привилегией или собственностью, а как с общественно полезной обязанностью. Правитель, пишет Лютер, должен считать себя «служгой, а не господином народа».

Конкретным проявлением защиты интересов народа Лютер считал и безукоснительное исполнение властителями своих обязанностей, а именно — они обязаны были положить конец произволу римского папы и его агентов в Германии и обиранию ими этой страны, не допустить своеволия должностных лиц, стоящих у них на службе, систематически контролировать их деятельность, внимательно наблюдать за внутренней и внешней торговлей, бороться против разбойничьей деятельности ростовщических и торговых компаний, ограничить и упразднить монастыри нищенствующих орденов и вообще нищенствование монахов. Итак, наиболее благороднейшей обязанностью властителей Лютер считал то, чтобы они близко к сердцу принимали недуги страны и народа и не допускали игнорирования их интересов.

В учении Лютера «о двух властях» отмечается и ряд других моментов, заслуживающих внимания. Не вызывает сомнения то обстоятельство, что Лютер прекрасно понимал значение факта единства страны, что Германия под властью одного государя была бы непобедимой. Из немецких правителей Лютер ставил на наивысшую ступень «гражданской иерархии» императора Священной Римской империи. В императоре видел он символ единства нации, провозглашал его «наставником всех родителей», а также предводителем воинства, считал, что за ним должны следовать все подданные, а особенно те, кто получил от него ленное владение. Однако враждебное отношение императора Карла V, проявляемое к Реформации — для него немецкие национальные интересы оказались чужды, определило последующий шаг реформатора — сближение его с светскими князьями; он проявил верное политическое чутье — учел соотношение сил и силу князей, то обстоятельство, что к тому конкретному моменту лишь князья могли защитить протестантизм в Германии.

Сближение с князьями не помешало Лютеру вынести на суд разума моральное разложение этих князей, то, что

цель жизни их составляли лишь заботы о собственном благополучии и веселое времяпрепровождение.

Разумеется, Лютер не выступал с требованием о радикальном преобразовании существовавших общественных отношений, хотя в отличие от большинства своих современников, с сочувствием относился к простому народу, нападал на князей и господ, которые жестоко угнетали своих подданных. Властителям он внушал мысль, что времена изменились и, стало быть, старые методы правления уже непригодны, что невозможно бесконечно находиться под гнетом тирании, что князья должны отказаться от «строгого права» и дать народу «воздух и жизненное пространство». Кто не учтет этого, ему грозит беда — терпение подданных не безгранично: «Нужда крушит лед, она может сокрушить и право», — писал Лютер.

Это поучение, как видим, содержало и элементы радикализма, что, безусловно, способствовало радикализации широких масс, хотя Лютер не задавался целью сместить, или заменить правителей, он думал лишь об их нравственном перевоспитании, о таком их исправлении, чтобы они, приняв близко к сердцу беды своих подданных, старались облегчить их положение. Это был путь мирного прогресса, который подразумевал достижение идеального состояния существовавших общественных отношений. Насколько это было реально — дело иное, однако сам факт, что Лютер имел и высказывал подобные желания, говорит о многом.

Заботы об улучшении положения простого люда не покидали Лютера и после Крестьянской войны; Об этом свидетельствует его сочинение «Наставление о том, чтобы детей обучали в школе» (1530), в котором Лютер осмеливается утверждать даже то, что право управлять страной вовсе не является привилегией лиц, получавших должности по наследству, что вышедшим из среды простых людей канцлерам, юристам, секретарям и др., которые занимали эти должности благодаря своим способностям и образованию, принадлежит столь же важная роль в правлении страной. Именно в одаренности и образовании усматривал Лютер некое средство преодоления границ и меж, существовавших между социальными слоями, чем Лютер был созвучен как современным ему гуманистам, так и прогрессивным идеям известных мыслителей последующей эпохи.

Большого внимания заслуживают взгляды Лютера о мире, войне и военной службе, которые во многом восполняют политическое учение реформатора. Ознакомление с трудами и высказываниями Лютера по данным вопросам убеждает нас в том, что в лице Лютера перед нами человек, который озабочен не только судьбой своей родины, но и судьбой всего человечества, который порицал как межфеодалные, так и межгосударственные несправедливые (агрессивные) войны, который прекрасно понимал разрушительное значение войн и то, что завоевательные войны не происходят из интересов широких слоев населения. Он порицает главных зачинщиков войны — «сильных мира сего», которые путем войн хотят добиться большего почета, величия и богатства, расширить свои владения или же ими руководят злоба и чувство мести против соседей.

В высказываниях Лютера, направленных против внутрифеодалных и агрессивных войн, актуально и то, что он призывает сторонников войн к разуму, добрососедским отношениям, объявляет мир самым благородным принципом межгосударственных взаимоотношений; единственным правильным путем решения спорных вопросов Лютер считал переговоры и соглашения.

Вместе с тем Лютер является типичным представителем консервативной части немецкого бюргерства XVI века, которого пугали всякого рода социальные конфликты. Правда, Лютер утверждал, что тираны, как это подтверждается «священным писанием и историей», редко умирают естественной смертью, да государства, основанные на тираннии, долго не существуют. «Ассирия, Персия, Римская империя и т. д. были уничтожены так же, как они сами уничтожали других», — писал он. Однако, по мнению Лютера, нельзя поддержать восстание как средство преобразования существующих общественных отношений; мятеж возведен им в ранг несправедливых войн, хотя в этом Лютер не составляет исключения — и до него и после него многие известные мыслители, в том числе Эразм Роттердамский и Томас Мор, выступали против восстаний и революционных преобразований, хотя и в их аргументах против мятежа есть рациональное зерно. Так, например, по мнению Лютера, мятеж — это «не некое разбойничье убийство, но больше схож с огромным пожаром, который, разгоревшись, уничтожает всю страну...

Мятеж как самая большая беда наполняет страну убийствами и кровопролитием, умножает число вдов и сирот и все уничтожает на своем пути». При этом, по глубокому убеждению Лютера, христианам следовало отказаться от восстания еще и потому, что даже в случае победы, обретенный таким путем успех они не смогли бы долго удержать, вновь установилась бы тирания и «победители» не только не достигали бы «желанного улучшения», но, начав борьбу один против другого, «истребили бы друг друга». Этими же принципами руководствовался Лютер и во время Крестьянской войны 1524—1526 годов, когда после его первоначальной примиренческой позиции, так как крестьяне не вняли его увещаниям, он строго осудил мятежных крестьян и потребовал уничтожить их «как бешеных псов».

Следует отметить, что Лютер осуждал выступления против вышестоящих властей даже знатных. Он полагал, что смертную казнь заслуживает не только восставший крестьянин, но и каждый восставший знатный, вплоть до князя. Исключение в виде права князей на сопротивление Лютер допустил лишь в 30-х годах XVI века, когда по его мнению, император Карл V стал на путь измены национальным интересам.

Что касается требований Лютера, предъявляемых к комплектованию войск, то многое в них вызывает положительную оценку, в частности то, что службу ради защиты родины он объявляет священным долгом каждого гражданина. Лютер отвергает идею наемной армии и доказывает предпочтительность составленных из граждан страны постоянных войск и народного ополчения. Правда, выдвинутое им положение о защите прежних правил ленных обязательств было шагом назад, подразумевало постоянную военную службу лишь знатных, но это требование содержало и примечательные моменты: во-первых, заслуживает внимания моральный фактор, согласно которому служба ради защиты родины не должна измеряться деньгами; во-вторых, проповедует подчинение императору как сюзерену и военачальнику, Лютер объективно способствовал борьбе за объединение Германии.

Не лишено интереса и педагогическое кредо Лютера, которое связано с его политическим учением. Хотя в нем много обусловленных той исторической эпохой и неприем-

лемых положений, но вместе с тем оно содержит в себе множество трезвых и основанных на гуманистических принципах идей: источником всякого добра Лютер считает образование, считает, что наилучшее богатство, которым владеет человек, — это его знания. Лютер полагает, что образование обладает большой нравственной силой, видит в нем необходимое условие для формирования истинного человека, создания нормальных общественных отношений. Эта мысль особенно ярко проявилась в размышлениях о непросвещенных правителях Германии. Выражаясь словами реформатора, просвещенный правитель, являясь врагом всякой безнравственности, не станет воображать, что страна и народ являются его собственностью и что он волен поступать с ними, как ему заблагорассудится, а наоборот, считает, что сам принадлежит своей стране и народу, и считает своим долгом действовать для их блага. Однако, в действительности, Лютер нигде не мог сыскать такого правителя и прямо заявил: «мудрый князь — птица редкая».

Горячий патриот своей родины, Лютер считал, что непросвещенность правителей влечет за собой и национальное зло. Он с болью в сердце замечал, что папа римский и его агенты держат немецкий народ в духовном и материальном повиновении как раз при содействии непросвещенных правителей, т. к. последние легко становятся их марионетками: чувствуя поддержку извне, немецкие власти сами злоупотребляют своими правами, не считаются с судьбой соотечественников, безбожно обирают народ, не оставляя ему «для того, чтобы прожить, ни пространства, ни воздуха», и хотя Лютер подобную «горькую истину» высказывает смело, более того, — предсказывал правителям-тиранам несчастья, его «радикализм» дальше этого не шел. Лютер не требовал не только низложения этих тиранов, но даже и замены их другим путем баллотирования (как это имело место у цюрихского реформатора Хульдрайха Цвингли); от граждан он требовал смирения и покорности, а правителей призывал исправиться.

«Исправление», о котором говорил Лютер, на сей раз вовсе не означало пассивности. Это призыв к активному действию. Правда, Лютер в своем «Объяснении сотога псалма» (1534) говорит (эта мысль встречается впоследствии у Жана Кальвина), что среди людей у Бога имеются «свои из-

бранные», которые на земле пользуются тем, что называется «счастьем и успехом, и которые без «искусственного» воспитания и просвещения, благодаря Богом данному таланту и мудрости, успешно справляются со своими делами. Этим, в сущности, игнорируется значение семейного и школьного воспитания. Однако это не характерно для всего творчества реформатора. Лютер, главным образом, защищал ту мысль, что просвещенные люди сами по себе не рождаются, и ожидать, что такие люди появятся сами, было бы самообманом. «Их также ни из камня не высечешь, ни из дерева не вырежешь; да и Бог не станет совершать чудес, когда в руках человека находится и без того много средств помочь себе в этом деле», — говорил Лютер. Улучшение домашнего и школьного воспитания — вот «средство», которым хотел он направить в нужное русло как религиозную, так и светскую жизнь. Путем надлежащего воспитания и просвещения Лютер желал избавить страну или город от тиранов, подобных «пустым пням и кочерыжкам». Другое дело, насколько реальным был этот путь в тогдашней Германии. Лютер считал, что воспитание и просвещение имеют чрезвычайно благородную миссию (того же мнения были впоследствии и просветители). Это не значит, что основным средством избавления от тирании и всякого зла надо считать просвещение, хотя нельзя игнорировать и то, что оно является одним из необходимых средств искоренения зла.

Исходным этапом воспитания Лютер считал семью. В ней он видел ячейку государства, в которой начинается физическое, нравственное и умственное развитие. Отсюда берет начало порядочность и дисциплина, столь необходимые как для Божьего Царства (т. е. религии), так и для прочности государства. Правда, поучение Лютера в сфере нравственного воспитания основывалось на религии, но его отдельные указания о задачах и средствах нравственного воспитания было новым и весьма положительным явлением для того времени. Так, например, Лютер поучал родителей, чтобы они своим детям с раннего возраста прививали любовь к труду, вежливость, уважение к старшим. Исходя из этого, он порицал родителей, не находивших времени для воспитания своих детей. «Гореродителями» называет он тех, кто «в присутствии юных невинных мальчиков и девочек произносит дурные слова», развращая «нежные души». Он порицал также тех, кто баловал детей и больше заботился

об одежде, удовольствиях, и богатстве своих детей, нежели об их воспитании и просвещении.

Поучение Лютера весьма примечательно и тем, что оно содержит конкретные советы родителям: каким образом завоевать авторитет в семье, как установить там дисциплину. Подобно Эразму Роттердамскому, Лютер прежде всего требовал, чтобы родители по отношению к своим детям были «любящими и чуткими». Лютер полагал, что «любовью скорее и вернее можно достигнуть цели, нежели путем рабского страха и принуждения». К тому же, он вовсе не был сторонником чрезмерной любви и ласк. Он прекрасно понимал, что чрезмерная любовь может принести значительно больше зла, чем добра. Избалованный ребенок, по его мнению, попирает интересы отдельных индивидуумов и всего общества, а впоследствии ускоряет даже собственную гибель. Поэтому Лютер считал допустимым умеренное применение физического наказания (в условиях школы он был категорически против этого), хотя не был сторонником того, чтобы дети находились под постоянным страхом «розог». По его глубокому убеждению, чрезмерная строгость может вызвать душевную травму. Стало быть, Лютер был противником как чрезмерно выраженной любви и ласки, так и крайней строгости. Он выступал против обеих этих крайностей. Примечательно, что позднее эту идею разделяли и развивали многие выдающиеся представители педагогической науки, например, Я. А. Коменский. Подобную же мысль высказывает и современный американский врач и известный общественный деятель Бенджамин Спок. Таким образом, в оценке Лютером домашнего воспитания мы встречаемся с рядом положений, не утративших своего значения и в наши дни.

Правда, Лютер давал высокую оценку домашнему воспитанию, но все-таки предпочтение отдавал школьному. По его глубокому убеждению, в школе дети при образованном учителе имеют больше возможности получить необходимые знания как для религиозной, так и для светской жизни. В условиях школы имеется больше возможности для движения и общих игр, столь необходимых для будущего детей; разумно направляемые игры и движения, по мнению Лютера, дают детям что-то новое, помогают им в учебе, улучшают их здоровье.

Указывая на преимущество школьного воспитания, Лю-

тер не скрывал пороков, характерных для старой школы и университета. Он порицал порядки схоластического обучения, такие условия воспитания, которые способствовали полной изоляции от жизни. Лютер глубоко верил, что аскетический образ жизни, характерный для старой школы, калечил молодых людей, не мог подготовить их даже к монастырской жизни. Учителей старой школы и университетов Лютер обвинял и в том, что они широко пользовались теми светскими благами, радостями и развлечениями, кои сами запрещали другим; более того, выделяя и выдвигая недостойных, они ставили немецкий народ перед опасностью вырождения и превращали страну в арену распрей. Выход из этого положения он видел в преобразованиях в школе и университетах. Преобразования школьного и университетского обучения Лютер желал осуществить силами светских властей. Он прямо заявлял, что забота о воспитании молодого поколения является священным долгом светских властей, «главной целью их существования». Не надо напоминать об этом властям или хотя бы советовать и призывать, говорил Лютер; они должны делать это по диктату их же «внутренней природы», этому учит и пример «язычников» (речь идет о деятелях античной эпохи), которые прекрасно справлялись с воспитанием и просвещением молодого поколения. Несмотря на это, Лютер не был убежден в том, что в этом деле все правители страны были единодушны. Его особенно беспокоило бездействие князей, их равнодушие и то, ради чего пропадали силы и чувства детей, как из простых, так и «благородных» семей, но Лютер не впал в отчаяние, он надеялся на городские власти, от них требовал школьного и университетского преобразований. Этому вопросу посвятил Лютер свое обращение «К членам советов во всех городах немецких земель», где проводится и та мысль, что самой большой ценностью являются образованные люди, что от таких людей зависит «совершенство» как духовной, так и светской жизни. Как видим, преобразование старой школьной системы, создание новой не являлось самоцелью Лютера. Это связывал он с конкретной задачей. Необходимость таких преобразований, по мнению Лютера, была продиктована развитием мира («ныне свет изменился и дела устраиваются иначе»). Германия также не должна была отставать, и надо было считаться с теми требованиями, которые стави-

ла эпоха. По мнению Лютера, такие изменения нужны были для поднятия международного авторитета Германии, для того, чтобы показать другим народам, что немцы трудолюбивы и талантливны и что они могут не только перенимать у других, но и создавать свое, вносить свой вклад в развитие мира.

Исходной точкой организации школы «по-новому» Лютер считал упорядочение дела начальной школы. Именно план начальной трехлетней школы содержит сочинение Лютера «Правила для надзирателей», написанное в 1538 году, хотя подобный план уже имелся у него и раньше, в 1524 г. и, как утверждает Ф. Раумер, лег в основу школьного плана, составленного в 1528 году другим и единомышленником Лютера Филиппом Меланхтоном. Этого не отрицал и сам Меланхтон, что свидетельствует о том, что Лютер задолго до Меланхтона составил план начальной школы; от Лютера же исходит также, и идея деления школ на группы (по существу, классы), где предусматриваются возрастные изменения и принцип необходимости перехода от простейших представлений к сложным.

Первейшим требованием, предъявляемым Лютером начальной школе, было религиозное воспитание. Иначе и не мог мыслить теолог. Вместе с тем примечательно и то, что назначение школы Лютер рассматривал и под углом «материальной» точки зрения. Такой подход к вопросу станет ясным в том случае, если мы учтем, что Лютер произвел «реабилитацию» светской жизни и светского правления, дал им божественное направление. Школы, по мнению Лютера, должны дать молодым людям просвещение, соответствующее светской жизни, должны учить искусству ведения хозяйства и семейного дела, управления государством. Таким образом, Лютер задачей новой школы ставил подготовку необходимых как для церкви, так и для государства, «морально совершенных и искусных» людей — проповедников, юристов, писателей, врачей, школьных учителей и т. д.

Требования Лютера, предъявляемые им к начальной школе, важны и потому, что в них осуждается всякое ограничение. Начальную школу, по мнению Лютера, должны были пройти все дети, богатые и бедные, из знатных и простых семей, мальчики и девочки. Это должно было стать главной заботой не только родителей, но и светских вла-

стей. Одним словом, Лютер выставил идею всеобщего начального образования и государственной опеки и заботы.

Правда, Лютер ничего не говорил, каким должен был быть следующий за начальным обучением этап школьного образования, но ясно то, что на этом этапе он считал возможным допущение лишь способных детей. Только особенно способные дети могли получить право продолжения учебы. Даже в самих университетах, заявлял Лютер, при комплектовании студентов не должны допускать случайностей и должны принимать лишь достойных. Таким образом, подбор и выдвижение способных детей Лютер считал делом государственной важности, в чем активную роль должны были играть как светские власти, так и учителя.

Указывая на необходимость преобразования школьной системы, Лютер не представлял его без «морально чистых и образованных учителей». Вообще, к профессии учителя он относился с особой теплотой. В учителе Лютер видел знатока всех секретов воспитания и обучения, своего рода компаса, помогающий детям в овладении знаниями. По его словам, истинный учитель думает не только о том, чтобы передать учебный материал, но и должен воспитывать в детях нравственную чистоту и набожность. Следовательно, по мнению Лютера, профессия учителя — это весьма тяжелый и почетный груз, не измеряющийся наградами. К тому же Лютер видел, что как прежде, так и в его время профессия учителя находилась в «позорном неуважении», что весьма низкой была цена умственного труда. Исходя из этого, Лютер предлагал светским властям проявить разум и принять под свое покровительство учителей школ и университетов, способствовать защите их прав и достоинства, чтобы они были и материально обеспечены, и этим поднять их авторитет в обществе. Это был новый, прогрессивный взгляд, который не утратил своей актуальности и в наше время.

В требовании перестройки работы школы Лютер предусматривал основательную реформу университетов. Он прежде всего желал разумного подбора учебных дисциплин, изъятия некоторых дисциплин (схоластической философии и церковного права) и введения вместо них Священного Писания. Вместе со Священным Писанием Лютер выдвинул на первый план математические дисциплины, юриспруденцию, родной и иностранные языки, историю, медицину, диалекти-

ку, риторику, музыку, которые имели практическое значение. Они должны были способствовать набожности и нравственному воспитанию, а также должны были дать и реальные знания. Одним словом, Лютер вышел далеко за пределы системы «семи свободных искусств», построенной на схоластическом принципе.

Наряду с этим Лютером высказан ряд интересных, но порой непримлемых, соображений. Так, несомненно положительное значение имело то, что он отвергал схоластическую философию по той причине, что она держала верующих в духовном плену у пап, стремилась доказать непогрешность церковных догм, в том числе невозможность спасения душ людей без папы. Она выше светской власти ставила душу истинной верой, которая сама собой носила буржуазный характер (Г. Фабюнке), поскольку подрывала основу опоры феодального строя — католицизма; она давала человеку право, чтобы он сам направлял собственную веру. Но, вместе с тем, теория эта содержит и отрицательный момент: она игнорирует возможность рационального постижения истины веры. Из этого исходил Лютер, когда выступал также и против философии Аристотеля, на которой (разумеется, не на материалистических воззрениях, а на идеалистических высказываниях с характерным для него рациональным методом) основывалась схоластика и которая была поставлена на службу интересам пап. Несмотря на это, нельзя утверждать, что Лютер вообще игнорировал философию и разум, как это доказывает Ф. Кирхнер, М. Гогиберидзе и некоторые другие ученые. Правда, Лютер потребовал даже изъять из учебных программ отдельные сочинения Аристотеля (таковы его «Физика», «Метафизика», «Этика» и «О духе»), однако он не требовал, чтобы молодежь не читала философские сочинения других философов. Так, например, Лютер считал приемлемой философию Цицерона. По словам Лютера, Цицерон нашел ту «основную суть», объемлющую религию и философию нравственности, до которой не смог дойти Аристотель. Вместе с тем, Лютер не ограничивается требованием изучения лишь религии и философии нравственности. Молодым людям он советует читать не только Священное Писание, но и призывает их овладеть и соответствующими знаниями в области светской жизни и правления.

Лютер не игнорировал огульно роль разума; напротив, он доказывал, что направлять светскую жизнь и светское правление невозможно по Священному Писанию, что здесь должны действовать законы, вытекающие из человеческого, естественного разума. Исходя из этого, мы считаем справедливым замечание советского медиевиста М. М. Смирнина: когда Лютер практическую деятельность государства переносит в сферу светского права (естественного права) и допускает, что монарх может в своей практической деятельности руководствоваться разумом, тем самым «лютеровская концепция сближается, хотя и не совпадает, с политическими концепциями нового времени».

Что же касается церковного права, то оно было неприемлемо для Лютера, во-первых, потому что его цель состояла в обосновании юридического превосходства папы перед правителями феодально-католических стран; во-вторых — потому, что оно наносило ущерб как вере, так и нравственности людей: папы сами не следовали тем законам, которые объявляли обязательными для других.

Лютер считал предметом всеобщего изучения Священное Писание. В нем видел «доступную книгу», которая способна дать людям как религиозные знания, так и нравственное воспитание. Он полагал, что с помощью содержащихся в Священном Писании «нравственных норм» возможно искоренить даже такие порочные стороны в жизни общества, как взяточничество, пьянство, разврат, тунеядство, невежество масс, безнравственность духовенства и пап и т. д. Воспитание нового человека — вот та важнейшая функция, которую Лютер приписывал Священному Писанию. Насколько реальным был такой путь, дело другое; но важно то, что задачей Священного Писания Лютер считал не только укрепление набожности в обществе, но и искоренение зла и торжество добра. Это также является одной из причин того, что Лютер перевел Библию на родной язык.

Лютер указывал и на необходимость изучения юриспруденции, в ней он видел действенное средство искоренения порочных сторон в сфере воспитания, хотя и не исключал случаи злоупотребления ею. Лютер утверждал, что хорошее право само по себе ничего не значит; оно лишь тогда является эффективным, богоугодным и полезным для людей, если его осуществляет образованный и морально чистый человек.

Лютер не скрывал случаев использования юриспруденции во вред обществу, обличал своевольные современные ему юристов, их корыстолюбие и взяточничество, хотя не во всем их считал виновными. Лютер обвинял также и светскую власть, имея в виду которую, он писал: «если хотите, чтобы юристы работали честно, платите им больше». Да и в самих университетах справедливое вознаграждение затраченного труда Лютер считал гарантией повышения качества обучения юриспруденции и другим наукам.

Лютер выставлял также и требование основательного изучения языков; в языках он видел «дар Божий», который следует беречь. Естественно, Лютер был, прежде всего, патриотом родного языка, хотя уважал и иноземные языки. Он ставил вопрос о необходимости изучения классических языков — еврейского, греческого и латинского, считая, что их знание поможет христианам лучше понять Священное Писание. Необходимость знания языков Лютер обосновывал и другой практической необходимостью: во-первых, знание языков обогащает и оживляет родной язык; во-вторых, знание языков помогает людям также и в «разумном ведении гражданского правления»; в-третьих, языки сближают народы и обогащают знания людей (в этой связи Лютер особое значение придавал латыни, которую считал международным языком). Таким образом, Лютер высказывал не одну интересную мысль о значении знания языков. Некоторые из его высказываний не утратили своей актуальности и в наши дни.

Среди учебных дисциплин Лютер такое же почетное место отводил и истории. Хотя мысли Лютера об истории не лишены мистицизма, но в них содержится ряд интересных соображений. Так, например, для Лютера история имеет ту познавательную ценность, что она помогает людям (в особенности тем, в чьих руках находится власть) «познать развитие мира» и наметить пути разумного действия в настоящем и в будущем. А тем, кто не учитывает уроков прошлого, Лютер предсказывает несчастья. Правителям он напоминает, как в прошлом рушились построенные на тирании империи.

Подобно представителям немецкой гуманистической историографии, Лютер отводит истории большую роль в деле развития национального самосознания. Он считает, что история должна выявить памятные события того или иного

народа, должна показывать соседним народам, что прошлое немецкого народа также достойно уважения. К тому же Лютер порицает историков, которые пишут в угоду властителям или друзьям. Такие историки «охотно обходят молчанием или толкуют в лучшую сторону пороки или злополучия своего времени; или же слишком превозносят ничтожные или маловажные добродетели». Есть и такие историки, которые из любви к своей родине и ненависти к чужеземцам окрашивают или сгущают историю. Лютер был противником всяких крайностей и требовал от историка честности и правдивости, хотя он хорошо знал и то, что так писать могли только люди «с львиным сердцем». Таким образом, мы не ошибемся, если скажем, что до Марка Блока (французский историк, убитый гитлеровцами) редко можно встретить человека, которым столь много было бы сказано о значении истории, как это сделал Лютер.

Лютер неоднократно указывал и на необходимость математических дисциплин, хотя их он подробно не касался.

Лютер говорил и о необходимости изучения диалектики и риторики. Под диалектикой он подразумевал формальную логику и требовал, чтобы учащиеся школ и университетов овладевали искусством выражения мысли «кратко и по существу». Лютер требовал от молодых людей искусства красиво выражать мысль, т. е. овладения риторикой.

Говоря о школьных и университетских дисциплинах, Лютер значительное место отводил и вопросам физического и эстетического воспитания. Он отвергал метод замкнутого монашеского воспитания, лишённого радостей и подвижности. Он призывал широко открыть двери двум упражнениям: рыцарским играм (фехтование, борьбы и т. д.) и музыке, из коих, по его мнению, первое придает человеческому телу привлекательную внешность, охраняет здоровье и способствует искоренению распространенных во дворцах и городах «бражничества, разврата, игры в карты и кости». Музыка же Лютер рассматривал как прекраснейшее искусство, которое не только услаждает душу и сердце человека, но и рассеивает горести и меланхолические мысли: хорошая музыка вселяет веру и помогает в преодолении препятствий.

Музыку Лютер считал также одним из средств религиозного воспитания. Музыка изгоняет у человека дурные намерения, честолюбие; она делает человека «более уступчи-

вым: безобидным, благородным, разумным, нежным и привлекательным».

Для эстетического и нравственного воспитания Лютер необходимым считал также и театральное искусство. В этой связи критиковал он тех людей, которые думали, что исполнение комедий если ничего плохого не сулит христианам, то и хорошего в этом мало. По глубокому убеждению Лютера, первейшей целью комедии является то, чтобы человеку, как в зеркале, показать его недостатки, помочь в их преодолении и воспитании благородных детей; комедии должны способствовать облагораживанию людей.

Примечательны взгляды Лютера также и относительно вопросов подбора книг по учебным дисциплинам и выработки навыков самостоятельной работы над ними. Лютер советовал молодым людям читать не все книги без разбора, а самые полезные. К тому же, Лютер был категорически против поверхностных знаний. Знания, по его мнению, молодые люди должны были усваивать и переваривать так, будто они получили их не из книг, а те исконно были в них самих.

Неизмеримо большее значение для улучшения и повышения качества обучения имели те мероприятия, проведение которых требовал Лютер в области культуры. Об одном из таких мероприятий мы уже говорили выше: это необходимость создания «христианских» и «наилучших школ» вместо «дьявольских школ». Вторым важным требованием было создание «хороших библиотек или книгохранилищ». По мнению Лютера, большое значение имело также размножение книг, т. к. этим путем создавалась возможность сохранения старых книг для будущих поколений. Заслуживают интерес соображения Лютера о необходимости создания личных, домашних библиотек, хотя он и не был сторонником загромождения домов любыми книгами.

Все эти соображения и советы (с учетом той ограниченности, о которой речь шла выше) имели важное национальное значение, они способствовали ускорению процесса культурного развития немецкого народа, его духовному формированию, внушали не только богопочитание, но и сознание пользы, получаемой от образования, необходимости повышения внутренней культуры, дисциплины, выработки в себе трудолюбия, целесообразности выдвижения лишь одаренной молодежи и т. д. И если в этом плане немецкий народ является сегодня одним из передовых, достойных подражания, в этом немалая заслуга и Лютера.

გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა

1. ნიკოლო მაკიაველი, მთავარი, ბ. ბრეგვაძისეული თარგმანი, თბ., 1984.
2. Августин. О порядке, кн. II, гл. XII. – Творения блаженного Августина, ч.2. Киев, 1879.
3. Гуттен Ульрих фон. Послание императору Карлу. – Ульрих фон Гуттен. Диалоги. Публицистика. Письма. Составил и перевел с латинского С.П.Маркиш, М., 1959.
4. Гуттен Ульрих фон. Уведомитель. Диалог второй. – Ульрих фон Гуттен. Диалоги. Публицистика. Письма. М., 1959.
5. Лютер М. О рабстве воли. – Эразм Роттердамский. Философские произведения. Перевод и комментарии Ю.М.Кагана. М., 1986.
6. Лютер М. Христианскому дворянству немецкой нации об улучшении христианского состояния. Харьков, 1912.
7. Эразм Роттердамский. Диатриба, или рассуждение о свободе воли. – Эразм Роттердамский. Философские произведения. Перевод и комментарии Ю.М.Кагана. М., 1986.
8. Эразм Роттердамский. Домашние беседы. Пер. с латинского М.М.Покровского. М., 1938.
9. Эразм Роттердамский. Похвальное слово глупости. Пер. с латинского П.К. Губера. М., 1958.
10. Эразм Роттердамский. Разговоры запросто. Пер. с латинского С.П.Маркиша, М., 1969.
11. Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986.
12. Der Große Bauernkrieg. Zeitgenössische Berichte. Aussagen und Aktenstücke, Jena, 1925.
13. Desiderii Erasmi Rotterdami. Opera omnia, recognovit Johannes Clericus. Lugdini Batavorum, 1703-1716 (photomechanischer Neudruck), t. X, Hildesheim, 1961-1962.
14. Dokumente aus dem deutschen Bauernkrieg. Hrsg. von W.Lenk, Leipzig, 1974.
15. Huttenus. Opera. Bd. II, Editor E.Böcking, Lipsiae, 1859.
16. Huttenus. Principes Germanoc ut bellum Turcis inferent exhortatoria. – Huttenus. Opera. Bd.5. Ed. E.Böcking, Lipsiae, 1861.
17. Hutten U. von. Sämtliche Werke. Bd. 5.

18. Luther M. Acht Sermonen D.M.Luthers von ihm gepredigt zu Wittenberg in der Fasten, darin kürzlich begriffen von den Messen, Bildnissen, beiderlei Gestalt des Sakraments, von den Speisen und heimlicher Beichte. – Martin Luthers sämtliche Werke. Erlangen, 1826-1868, Bd.28.
19. Luther M. An den christlichen Adel deutscher Nation, von des christlichen Standes Besserung. Leipzig, 1881.
20. Luther M. An die Pfarrherrn wider den Wucher zu predigen (1540).– D.Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Bd. 51, Weimar, 1914.
21. Luther M. An die Rathherrn aller Städte deutsches Lands, daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen.– Luther M. Sendbrief vom Dolmetschen. Leipzig, 1887.
22. Luther M. Der Artikel von der Donatio Constantini, durch Luther verdeutsch und mit einer Vorrede (1537). – Dr.M.Luthers sämtliche Werke. Bd.25. Frankfurt, 1830.
23. Luther M. Briefwechsel. – Dr. Martin Luthers Werke, Bd.53, Weimar, 1926.
24. Luther Deutsch. Tischreden. Hrsg. von K.Aland, Bd.9, Berlin, 1948.
25. Luther M. Eine treue Vermahnung zu allen Christen, sich zu hüten vor Aufruhr und Empörung. – Hutten. Müntzer. Luther. Werke in zwei Bänden, Bd.II, Berlin und Weimar, 1982.
26. Luther M. Ermahnung zum Frieden auf die 12. Artikel der Bauernschaft (1525). – Der große Bauernkrieg, Jena, 1925.
27. Luther M. Kleiner Katechismus. Vorrede (1529). – Pädagogik und Reformation, Berlin, 1983.
28. Luther M. Ob Kriegsleute auch in seligen Stande sein können. – Dr.Martin Luthers Werke, Bd.19, Weimar, 1887.
29. Luther M. Eine Predigt, daß man Kinder zur Schule halten solle. – Luther M. Pädagogische Schriften, Wien und Leipzig, 1884.
30. Luther M.– Martin Luthers sämtliche Werke. Hrsg. von J.G.Blochmann und J.A.Irmischer. Erlangen, 1826-1868, Bd.39, 43.
31. Luther M. Ein Sermon vom ehelichen Stand. – Hutten. Müntzer. Luther, Bd.II, Berlin und Weimar,1982.
32. Luther M. – Dr.Martin Luthers Tischreden oder Colloquia. Hrsg. von Fr.Schmidt, Leipzig, 1878.
33. Luther M. Über Musik. – Luther M. Sendbrief vom Dolmetschen, Leipzig, 1887.

34. Luther M. Unterricht der Visitatoren. – Pädagogik und Reformation von Luther bis Paracelsus, Berlin, 1983.
35. Luther M. Vom Krieg wider die Türken. – Fausel H. Martin Luther, Stuttgart, 1955.
36. Luther M. Von der Freiheit eines Christenmenschen. – Hutten. Müntzer. Luther, Bd.II, Berlin und Weimar, 1982.
37. Luther M. Von Kaufshandlung und Wucher (1524).– Hutten. Müntzer. Luther, Bd.II, Berlin und Weimar, 1982.
38. Luther M. Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei. – Luther M. Sendbrief vom Dolmetschen, Leipzig, 1887.
39. Luther M. Vorlesung über den Römerbrief 1515-1516. Bd.III, Weimar, 1960.
40. Luther M. – Martin Luthers Werke. Bd.III, Weimar, 1895.
41. Luther M. – Martin Luthers Werke. Bd.31, Weimar, 1897.
42. Luther M. Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der andern Bauern. – Der große Bauernkrieg, Jena, 1925.
43. Melanchthon Ph. Vita Lutheri. Von dem Leben und Sterben des ehrwürdigen Herrn D. Martini Lutheri treulich und wahrhaftig geschrieben durch den würdigen Herrn Philippum Melanchthonen. Wittenbergae. Anno 1555.
44. Müntzer Th. Politische Schriften. Manifeste. Briefe, 1524-1525, Leipzig, 1970.
45. Murner T. Ain new Lied von dem undergang des christlichen Glaubens. – Martin Luther im deutschen Gedicht. Eine Auswahl. Berlin, 1967.
46. Sachs H. Ein Epitaphium oder Klagred ob der Leich D. Martini Luthers vermahnung des Papstes zu seinem Tempelknechten. – Hans Sachs. Werke in zwei Bänden, Bd.1.
- 47 Zwingli H. – Huldreich Zwinglis Werke. Bd.1, Zürich, 1828.
48. ბენჯამინ სპოკი. ბავშვი და მისი მოვლა, თბ., 1978.
49. გადამელი, ლიუტერი როგორც პედაგოგი. — ჟურნ. „ივერია“, თბ., 1884, № 5-6.
50. კ. გამსახურდია, წინასიტყვაობა. — დანტე ალიგიერი, ღვთაებრივი კომედია, კ. გამსახურდიასეული და კ.ჭიჭინაძისეული თარგმანი, თბ., 1941.
51. მ. გოგიბერიძე, რჩეული ფილოსოფიური თხზულებანი, ტ. III. ფილოსოფიის ისტორია, თბ., 1972.

52. ვ. გოგუაძე, ადამიანი როგორც ესთეტიკური ფენომენი, თბ., 1980.

53. ფ. ენგელსი, ბუნების დიალექტიკა, თბ., 1950.

54. ფ. ენგელსი, გლეხთა ომი გერმანიაში, თბ., 1956.

55. ფ. ენგელსი, „გერმანიის შესახებ შენიშვნების“ მეორე ხელნაწერიდან. — ფ. ენგელსი, გლეხთა ომი გერმანიაში, თბ., 1956.

56. ფ. ენგელსი, მონახაზი „გლეხთა ომისათვის“. ფ. ენგელსი, გლეხთა ომი გერმანიაში, თბ., 1956.

57. ფ. ენგელსი, ფეოდალიზმის დაშლისა და ეროვნულ სახელმწიფოთა წარმოშობის შესახებ. ფ. ენგელსი, გლეხთა ომი გერმანიაში, თბ., 1956.

58. ფ. ენგელსი, შენიშვნები გერმანიის შესახებ. შესავალი. 1500-1789. — ფ. ენგელსი, გლეხთა ომი გერმანიაში, თბ., 1956.

59. ფ. ენგელსი, წერილი მარქსისადმი, დათარიღებული 1882 წ. 16 დეკემბრით. — ფ. ენგელსი, გლეხთა ომი გერმანიაში, თბ., 1956.

60. გ. კუტალია, ლუთერი და მელანხტონი სასკოლო და საუნივერსიტეტო დისციპლინების შესახებ. — „სკოლა და ცხოვრება“, თბ., 1988, №2.

61. გ. კუტალია, მარტინ ლუთერის პედაგოგიკური შეხედულებანი, თბ., 1982.

62. გ. კუტალია, მარტინ ლუთერის შეხედულებანი ომსა და მშვიდობაზე. — გ. კუტალია, მარტინ ლუთერის პედაგოგიკური შეხედულებანი, თბ., 1982.

63. გ. კუტალია, მარტინ ლუთერი საუნივერსიტეტო და სასკოლო აღზრდა-განათლების გარდაქმნის საქმეში ხელისუფლების როლის შესახებ. — „სკოლა და ცხოვრება“, თბ., 1971, №3.

64. გ. კუტალია, პოლიტიკური იდეები რეფორმაციის ეპოქის გერმანიაში. საზოგადოებრივ მეცნიერებათა კათედრების ასპირანტთა და ახალგაზრდა მეცნიერთა სამეცნიერო კონფერენციის მასალები. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი. 1972.

65. გ. კუტალია, ფ. ენგელსი ფეოდალური გერმანიის პოლიტიკური დაქუცმაცების შესახებ. — „ისტორია, საზოგადოებათმცოდნეობა, გეოგრაფია სკოლაში“, თბ., 1970, №4.

66. დ. ლორთქიფანიძე, იან ამოს კომენსკი, თბ., 1970.

67. კ. მარქსი, ჰეგელის სამართლის ფილოსოფიის კრიტიკისათვის. შესავალი, თბ., 1946.

68. ლ. ფოიერბახი, ქრისტიანობის არსება, თბ., 1956.

69. ვ. შილაკაძე, მეტყველება და მუსიკა, თბ., 1959.
70. ს. ნერეთელი, ანტიკური ფილოსოფია, თბ., 1968.
71. გ. ჯიბლაძე, და ახალ ნერგზედ ახლად შობილი. — გაზ. „კომუნისტი“, 1987 წლის 3 ოქტომბერი.
72. Александров Ф. Аристотель. М., 1940.
73. Бебель А. Крестьянские войны в Германии. М., 1906.
74. Бергер А. Культурные задачи Реформации. Введение в биографию Лютера. Пер. с немецк. Г. В. Форстена. СПб., 1901.
75. Бецольд Ф. История Реформации в Германии. т. I-II, СПб., 1900.
76. Блок М. Апология истории. Пер. Е. М. Лысенко. М., 1973.
77. Богош И. Фома Аквинский. М., 1968.
78. Брагина Л. М. Гражданский гуманизм и античная этико-политическая мысль. — Античное наследие в культуре Возрождения. М., 1984.
79. Бэрд Ч. Реформация XVI века. Пер. Е. А. Звягинцева. СПб., 1897.
80. Володарский В. В. Гуманистические воззрения Ульриха фон Гуттена. — „Средние века“, 24. М., 1963.
81. Гегель. Лекции по истории философии. — Соч., т. XI, кн. III, М., 1935.
82. Гейне Г. К истории религии и философии в Германии. — Собр. соч., т. VI, М., 1958.
83. Гейссер. История Реформации. М., 1882.
84. Германская история. В двух томах. т. I, М., 1970.
85. Герье В. Блаженный Августин. М., 1910.
86. Голицын Н. Всесообщая история средних веков, ч. III, СПб., 1878.
87. Голубкин Ю. А. Социально-политические взгляды и позиция Мартина Лютера во время второго периода раннебуржуазной революции в Германии (1521-1524 гг.). — Диссертация на соискание уч. степени кандидата ист. наук. Харьков, 1974.
88. Голубкин Ю. А. Эволюция представлений Мартина Лютера о светской власти и ее роли в Реформации (1517-1525 годы). — Ежегодник германской истории (1978). М., 1979.
89. Гольцев В. А. Очерк развития педагогических идей в новое время. М., 1880.
90. Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения. М., 1980.

91. Грец Г. История евреев, т. X, Одесса, 1908.
92. Григорян Ю.М. К вопросу об уровне экономики, о характере Реформации и Крестьянской войны в Германии. – „Вопросы истории“, М., 1958, № 1.
93. „Гутен Таг“ (журнал, изд. в ФРГ), 11/83.
94. Демков М.И. История западноевропейской педагогики. М., 1912.
95. Диттес Фр. История воспитания и обучения. СПб., 1873.
96. История немецкой литературы. М., 1975.
97. Календарь антирелигиозника на 1941 год.
98. Каплюк В.З. Некоторые вопросы истории Реформации в Германии в буржуазной науке ФРГ (50-е – начало 70-х гг.). – Методологические и историографические вопросы исторической науки, вып. 14, Томск, 1980.
99. Каплюк В.З. Проблемы раннебуржуазной революции в Германии в историографии ГДР. – Канд. дисс., Томск, 1971.
100. Каутский К. Предшественники новейшего социализма. Коммунизм в германской Реформации. М., 1920.
101. Каутский К. Соч., т. IV, М., 1920.
102. Кирхнер Фр. История философии. СПб., 1895.
103. Ковалев С.И. Марк Туллий Цицерон. – Письма Марка Туллия Цицерона. Литературные памятники, т. I, М.-Л., 1959.
104. Культура эпохи Возрождения и Реформация. Л., 1981.
105. Лампрехт К. История германского народа, т. III, СПб., 1896.
106. Лившиц Г.М. Реформационное движение в Чехии и Германии. Минск, 1978.
107. Маркиш С.П. Эразм Роттердамский. – Эразм Роттердамский. Разговоры запросто. М., 1969.
108. Маркс К. Передовица в № 179 „Kölnische Zeitung“. – Маркс К. и Энгельс Ф., Соч., т. I (изд. 2-е).
109. Мацек Й. К дискуссии о характере Реформации и Крестьянской войны в Германии. – „Вопросы истории“, М., 1958, № 3.
110. Меринг Ф. История Германии с конца средних веков. М., 1924.
111. Меринг Ф. Легенда о Лессинге. – Ф.Меринг. Литературно-критические статьи, т. I, М.-Л., 1934.

112. Михневич Д.Е. Очерки из истории католической реакции (иезуиты). М., 1955.

113. Модзалевский Л.Н. Очерк истории воспитания и обучения с древнейших до наших времен. СПб., 1892.

114. Музыкальная эстетика западноевропейского средневековья и Возрождения. М., 1956.

115. Некрасов Ю.К. Очерк из экономической истории Германии конца XV – начала XVIвв. – Проблемы социально-экономической истории Германии и Австрии XV-XVIвв. „Ученые записки ЛГПИ им. А.И.Герцена“, т. 449, Вологда, 1969.

116. Некрасов Ю.К. Социально-политические вопросы в освещении немецкой хронистики XVIв. – Ежегодник германской истории (1977), М., 1978.

117. Новиков Е. Гус и Лютер, ч. II, М., 1859.

118. Ойзерман Т.И. Антифеодальная религиозная революция и её зачинатель. – Эрих Соловьев. Непобежденный еретик. М., 1984.

119. Осиновский И.Н. Томас Мор. М., 1974.

120. Осиновский И.Н. Томас Мор: утопический коммунизм, гуманизм, реформация. М., 1978.

121. Осиновский И.Н. Томас Мор. М., 1985.

122. Павленко В.Г. Социально-политические воззрения М.Лютера по „Застольным речам“. – Проблемы германской истории, вып.2, Вологда, 1973.

123. Паротц Ф. Всеобщая история педагогики. Пер. с франц. СПб., 1875.

124. Паррингтон В.Л. Основные течения американской мысли, т. I, М., 1962.

125. Порозовская Б.Д. Мартин Лютер. Его жизнь и реформационная деятельность. СПб., 1898.

126. Преображенский В.Д. Очерк истории общественных форм. Харьков, 1928.

127. Раумер К. История воспитания и учения от возрождения классицизма до нашего времени, ч. I, СПб., 1875.

128. Ревякина Н.В. Античные источники итальянской гуманистической педагогики XV в. – Античное наследие в культуре Возрождения. М., 1984.

129. Розенталь Н.Н. История Европы в эпоху торгового капитализма. Л., 1927.
130. Рутенбург В.И. Титаны Возрождения. Л., 1976.
131. Савин А.Н. Религиозная жизнь Европы эпохи Реформации. М., 1914.
132. Серезников В. Учение Аристотеля о процессе познания по его произведению „О душе“. – Аристотель. О душе. М., 1937.
133. Сиволап М. Социальные идеи Вольтера. М., 1978.
134. Синицкий Л.Д. Из истории педагогических идей на Западе. М., 1905.
135. Сказкин С.Д. Очерки по истории западноевропейского крестьянства в средние века. М., 1968.
136. Сказкин С.Д. Реформация и Крестьянская война в Германии. Стенограмма лекции. М., 1940.
137. Смирин М.М. Германия эпохи Реформации и Великой Крестьянской войны. М., 1962.
138. Смирин М.М. К истории раннего капитализма в германских землях (XV-XVI вв.). М., 1969.
139. Смирин М.М. Лютер и общественное движение в Германии в эпоху Реформации. – Смирин М.М., Эразм Роттердамский и реформационное движение в Германии. М., 1978.
140. Смирин М.М. Народная реформация Томаса Монцера и Великая Крестьянская война. М., 1955.
141. Смирин М.М. Очерки истории политической борьбы в Германии перед Реформацией. М., 1952.
142. Смирин М.М. О характере экономического подъема и революционного движения в Германии в эпоху Реформации. – „Вопросы истории“, М., 1957, № 6.
143. Соловьев Э.Ю. Мартин Лютер – вождь немецкой бюргерской реформации. – Ежегодник „Религии мира“, М., 1983.
144. Соловьев Э.Ю. Непобежденный еретик. Мартин Лютер и его время. М., 1984.
145. Соловьев Э.Ю. От теологического к юридическому мировоззрению. – Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983.
146. Сперанский Н. Очерки по истории народной школы в Западной Европе. М., 1896.

147. Стам С.М. Гуманизм и церковно-реформационная идеология. – Культура эпохи Возрождения и Реформация. Л., 1981.
148. Стам С.М. Чем же в действительности была Реформация. – „Вопросы истории“, М., 1958, № 4.
149. Тевзадзе Г. Диалектические идеи в эпоху немецкой Реформации. – „Вопросы философии“, М., 1981, № 6.
150. Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983.
151. Франсуа Г. История образования и воспитания. М., 1912.
152. Хрестоматия по истории педагогики, т. I, Составил И.Ф. Свадовский. М., 1938.
153. Циммерман В. История Крестьянской войны в Германии, тт. I-II, М., 1937.
154. Чайковская О.Г. Вопрос о характере Реформации и крестьянской войны в Германии в советской историографии последних лет. – „Вопросы истории“, М., 1956, № 12.
155. Чернушевич О.И. Взгляды М.Лютера на ростовщичество. – Некоторые вопросы всеобщей истории. Тула, 1972.
156. Чернушевич О.И. Вопрос об экономических взглядах Мартина Лютера в исторической литературе. – Некоторые вопросы всеобщей истории, Тула, 1972.
157. Шерр. История цивилизации Германии. М., 1868.
158. Штерн Л. Идеологическая и политическая роль Реформации в прошлом и настоящем. – Ежегодник германской истории, вып. I, М., 1969.
159. Щеголев П.П. Очерки истории Западной Европы XVI-XVII вв. Курс лекций. Л., 1938.
160. Энгельс Ф. Успехи движения за социальное преобразование на континенте. – Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. I (изд. 2-е).
161. Энгельс Ф. Предисловие ко второму изданию „Крестьянской войны в Германии“. – Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. XVI (изд. 2-е).
162. Энгельс Ф. Письмо Карлу Каутскому от 15 сентября 1889 г. – Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. XXXVII (изд. 2-е).
163. Энгельс Ф. Письмо Карлу Каутскому от 1 февраля 1892 г. – Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., т. XXXVIII (изд. 2-е).

164. Эпштейн А.Д. К вопросу о Реформации и Крестьянской войне в Германии как первой буржуазной революции. – „Вопросы истории“, М., 1957, № 8.

165. Юсим М.А. Макиавелли и Лютер. Христианская мораль и государство. – Культура эпохи Возрождения и Реформации. Л., 1981.

166. Янссен И. Экономическое, правовое и политическое состояние германского народа накануне Реформации. СПб., 1898.

167. Baur A. Martin Luther, Tübingen, 1878.

168. Bogisch M. Martin Luther in den Kämpfen seiner Zeit. – Schriften der Liberal-Demokratischen Partei Deutschlands. H.28, Berlin, 1983.

169. Deutelmöser A. Luther. Staat und Glaube, Jena, 1937.

170. Die frühbürgerliche Revolution in Deutschland. Referat und Diskussion zum Thema: Probleme der frühbürgerlichen Revolution in Deutschland 1476-1535, Berlin, 1961.

171. Diskussion um Luther und die deutsche Reformation. – Н. Neues Deutschland, 31.1.1953.

172. Egelhaaf G. Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, Berlin, 1885.

173. Fabiunke G. Martin Luther als Nationalökonom, Berlin, 1963.

174. Fausel H.D. Martin Luther, Stuttgart, 1955.

175. Fesser G. Luthers Stellung zur Obrigkeit, vornehmlich im Zeitraum von 1525 bis 1532. – 450 Jahre Reformation. Hrsg. von Leo Stern und Max Steinmetz. Berlin, 1967.

176. Fesser G. Martin Luther und Staat. – Martin Luther und das Erbe der frühbürgerlichen Revolution. „Wissenschaftliche Zeitschrift“, Jena. 32. Jahrgang. H. 1/2, 1983.

177. Fischer K. Geschichte des deutschen Volksschullehrerstandes, Bd. 1. Hannover, 1892.

178. Franz G. Der deutsche Bauernkrieg, 4. Aufl., Darmstadt, 1956.

179. Freitag G. Aus dem Jahrhundert der Reformation, Bd. II, Leipzig, 1892.

180. Freund M. Deutsche Geschichte. Gütersloh, 1960.

181. Fuchs W. Das Zeitalter der Reformation. – Gebhardt B. Handbuch der deutschen Geschichte, Bd. 2: Von der Reformation bis zum Ende des Absolutismus. 16. bis 18. Jahrhundert, Stuttgart, 1955.

182. Gerstenkorn H. Weltlich Regiment zwischen Gottesreich und Teufelsmacht. Die Staatstheoretische Auffassungen Martin Luthers und ihr politische Bedeutung, Bonn, 1956.

183. Gratz F. Luthers Stellung zum Frühkapitalismus. – Martin Luther und das Erbe der frühbürgerlichen Revolution. „Wissenschaftliche Zeitschrift“, Jena, 32. Jahrgang, H. 1/2, 1983.

184. Gropp R. Unter aller Kritik. – Einheit. H.7, 1948.

185. Gunter G. Martin Luther und das Recht. – Weltwirkung der Reformation, Bd.1, Berlin, 1969.

186. Hagen K. Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter, Berlin, 1843.

187. Hanstein W. Von Luther bis Hitler. Ein wichtiger Abriss deutscher Geschichte, Dresden, 1947.

188. Hartung F. Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, der Gegenreformation und 30-jährigen Kriegen, Berlin, 1951.

189. Hassinger E. Das Werden des neuzeitlichen Europa 1300-1600, Braunschweig, 1959.

190. Hausrath A. Luthers Leben, Bd.1, Berlin, 1904.

191. Herbert H. Martin Luther heute. Grösse und Grenze des Reformators in sozialhistorischer Sicht, Berlin, 1967.

192. Hermelink H. Luthers Gedanken über Idealgemeinden und von weltlicher Obrigkeit. – Zeitschrift für Kirchengeschichte. Bd. 29, H.3, 1908.

193. Hinrichs K. Luther und Müntzer, Berlin, 1952.

194. Hoffmeister H. Luther und Bismark als Grundpfleger unserer Nationalgröße, Berlin, 1883.

195. Hofmann F. Bildungspolitische und pädagogische Auffassungen der Reformation. – Pädagogik und Reformation von Luther bis Paracelsus, Berlin, 1983.

196. Janssen J. Geschichte des deutschen Volkes, Bd.1. 1887; Bd.II, 1886.

197. Jörg J. Deutschland in der Reformationsperiode von 1522 bis 1526, Freiburg, 1851.

198. Kamnitzer H. Zur Vorgeschichte des deutschen Bauernkrieges, Berlin, 1953.

199. Kleinschmidt K. Martin Luther. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Reformation, Berlin, 1953.

200. Kutalia G. Zum Lutherantertum in Georgien. – „Georgica“. Heft 9. Jena-Tbilissi, 1986.

201. Lange F. Geschichte des Materialismus, Bd.1, 1876.

202. Martin Luther und unsere Zeit. Konstituierung des Martin-Luther-Komitees der DDR. Berlin und Weimar, 1980.

203. Mayer M. Hutten und Luther. – 450 Jahre Reformation. Hrsg. von Leo Stern und Max Steinmetz, Berlin, 1967.

204. Meinecke F. Luther über christliches Gemeinwesen und christlichen Staat. – „Historische Zeitschrift“, Bd.121, 1920.

205. Meusel A. Thomas Müntzer und seine Zeit. Mit einer Auswahl der Dokumente des Grossen deutschen Bauernkrieges. Hrsg. von H.Kamnitzer, Berlin, 1952.

206. Meyer J., Prinzhorn J. Dr.Martin Luthers Gedcnken über Erziehung und Unterricht. Hannover, 1883.

207. Mitzenheim P. Der Einfluß Martin Luthers auf die geistige Profilierung der Lehrerbildung in den Thüringer Kleinstaaten. – Martin Luther und das Erbe der frühbürgerlichen Revolution. „Wissenschaftliche Zeitschrift“, Jena, 32. Jahrgang. H. 1/2, 1983.

208. Mörikoffer J. Ulrich Zwingli nach den urkundlichen Quellen, Leipzig, 1867.

209. Mosapp H. Doctor Martin Luther und die Reformation, Tübingen, 1927.

210. Müller K. Luthers Äußerungen über das Recht des bewaffneten Widerstandes gegen den Kaiser, München, 1915.

211. Pauk W. Luther. Mann ohne Maß. – „Der Spiegel“, 45, 1967.

212. Paulsen Fr. Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart. Dritte Auflage, Bd.1, Leipzig, 1919.

213. Ranke L. von. Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. Wien, 1960.

214. Rassow P. Das Zeitalter Luthers und Karls V. 1517-1558. – Deutsche Geschichte im Überblick. Stuttgart, 1953.

215. Raumer K. Geschichte der Pädagogik vom Wiederaufblühen klassischer Studien bis auf unsere Zeit. Sechste Ausgabe. Gütersloh, 1890.

216. Ritter G. Erasmus und der deutsche Humanistenkreis am Oberrhein. Eine Gedankrede vom Gerhardt Ritter. Hf. 23. Freiburg, 1937.

217. Ritter G. Luther der Deutsche, München, 1935.

218. Ritter G. Die Neugestaltung Europas im 16. Jahrhundert. Die kirchlichen und staatlichen Wandlungen im Zeitalter der Reformation und der Glaubenskämpfe, Berlin, 1950.

219. Sapper K. Der Werdegang des Protestantismus in vier Jahrhunderte, München, 1917.

220. Schmidt K. Geschichte der Pädagogik, Bd.II, 1874.

221. Sommer E. Das Leben ist die Fülle, nicht die Zeit, Berlin, 1955.

222. Steinmetz M. Deutschland von 1476 bis 1648: von der frühbürgerlichen Revolution bis zum Westfälischen Frieden, Berlin, 1965.

223. Steinmetz M. Probleme der frühbürgerlichen Revolution in Deutschland in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. – Die Frühbürgerliche Revolution in Deutschland, Berlin, 1961.

224. Stern I. Martin Luther und Philipp Melanchthon. Ihre ideologische Herkunft und geschichtliche Leistung. Eine Studie der materiellen und geistigen Triebkräfte und Auswirkungen der deutschen Reformation, Berlin, 1953.

225. Stolze W. Bauernkrieg und Reformation. Leipzig, 1926.

226. Stolze W. Der deutsche Bauernkrieg, Halle, 1907.

227. Weber G. Geschichte des Reformationszeitalters, Leipzig, 1847.

228. Zschäbitz G. Martin Luther, Teil 1 (1483-1526), Berlin, 1967.

**ლუთერანული ეკლესიები და სკოლები
საქართველოში**

ცნობილი გერმანელი რეფორმატორის მარტინ ლუთერის მოძღვრებამ — ლუთერანობამ გავრცელება პოვა არა მარტო გერმანიაში, არამედ ევროპის მრავალ ქვეყანაში. გერმანიიდან მან ბალტიისპირეთის ხალხებშიაც შეაღწია. არსებობს ზ ა ქ ა რ ი ა ჭ ი ჭ ი ნ ა ძ ი ს (1854—1931 წწ.) მოსაზრება, რომ ლუთერანობა ერთხანს საქართველოშიც ვრცელდებოდა. თავის თხზულებაში — „ლიუტერის სჯულის ქართველები საქართველოში“ (თავდაპირველად 1904 წელს, გამოქვეყნდა გაზეთ „სამშობლოში“, შემდეგ კი. 1918 წელს ცალკე წიგნადაც გამოიცა) (1). ზ. ჭიჭინაძეს ნათქვამი აქვს, რომ XVI საუკუნის 10-იან წლებში, როცა ივეროპაში ლიუტერის მოძღვრებამ უკვე ფეხი მოიკიდა, „ეს მოძღვრება ნელ-ნელა ჩვენშიც (ე. ი. საქართველოშიც — გ. კ.) გავრცელდა“ (2).

ამ საქმის ინიციატორი, ზ. ჭიჭინაძის თქმით, ყოფილა სამცხე-საათაბაგოს გამგებელი მზექაბუჯი, რომელსაც „მზექაბუჯ დიდსაც“ უწოდებდნენ. ეს უქანასკნელი სტამბულში გასცნობია ლუთერის სჯულის პასტორებს — ი ა კ ო ბ ს, ა ნ დ რ ი ა ს, ს ე ლ ვ ე ც ე რ ს, ა ნ ტ ო ნ ს, გ ე ლ ა რ ხ ს, მ ა რ ტ ე ნ ს და ისინი ახალციხეში ჩამოუყვანია. ლუთერანობის ქადაგებაში მათ ერთგვარი წარმატებისთვისაც მიუღწევიათ. „1515 წელს ახალციხეში, უკვე საკმარისი რიცხვი იყო ლიუტერის სწავლის მიმდევართა“ (3), — წერს ზ. ჭიჭინაძე. მაგრამ მათ დიდხანს ვერ მოიკიდეს ფეხი, სულ მალე გამოუჩნდნენ მტრები, რომლებმაც აიძულეს დაეტოვებინათ ახალციხე.

თავისთავად, ეს საინტერესო მოსაზრებაა, სხვა რომ არაფერი, ასეთი ინფორმაცია მრავალ ქართველ მკითხველს აღუძრავდა სურ-

ვილს, უფრო დაწერილებით გასცნობოდა ლუთერსა და ძის მოძღვრებას. მაგრამ საკითხს აქვს მეორე მხარეც — რამდენად რეალურია ზ. ჭიჭინაძის ეს ინფორმაცია.

მართალია, ზ. ჭიჭინაძე, როცა ლაპარაკობს ლუთერის სჯულის გავრცელებაზე საქართველოში, იშველიებს „სამცხის ქართულ-კათოლიკეთ მისიონერების“ დღიურებს, რომელთაც იგი გასცნობია 1881 წელს მესხეთსა და ჭავჭავთში მოგზაურობის დროს სოფელ ხიზაბავერაში, მღვდელ ივ. გვაჩაძესთან, და საიდანაც იღებს თითქოს მისთვის საჭირო ცნობებს, მაგრამ ეს დღიურები (ასევე ზ. ჭიჭინაძის თქმით) შემდეგში დაკარგულა (4) და, მაშასადამე, შეუძლებელია მისი მოსაზრების შემოწმება.

ჩვენ არ გამოვრიცხავთ, რომ ზ. ჭიჭინაძეს ხელთ ჰქონდა „სამცხის ქართველ-კათოლიკეთ მისიონერების“ დღიურები, მაგრამ თვით ქრონოლოგია, რომელიც თითქოს დღიურებიდან გამომდინარეობს და, რომელსაც გვთავაზობს იგი, საეჭვოს ხდის ლუთერანობის გავრცელების ფაქტს საქართველოში. აი, ზოგიერთი ეს მოწმაცემიც: პასტორები ახალციხეში ჩამოსულან 1510—1513 წწ., 1515 წლისათვის კი ახალციხეში უკვე საკმაოდ მრავალრიცხოვანი ჩანს „ლიუტერის სჯულის მიმდევარი“, თვითონ მზექტაბუკი 1516 წელს გარდაცვლილა (5). ამგვარად, გამოდის, რომ ლუთერანობის გავრცელება საქართველოში მიმდინარეობდა 1516 წლამდე, რაც შეუძლებელია. ამ დროისათვის არა თუ საქართველოში, არამედ თვით ლუთერის სამშობლოშიც არ იცნობდნენ მის მოძღვრებას. ლუთერანობა დასაბამს იღებს მხოლოდ 1517 წლიდან, როცა ლუთერმა გამოაქვეყნა თავისი „95 თეზისი“.

რაც შეეხება „დღიურებში“ მოხსენიებულ პასტორებს, რომლებზეც ზ. ჭიჭინაძე მიუთითებს, შესაძლებელია უფრო კათოლიკე მისიონერები იყვნენ, თუმცა XVI საუკუნის დასაწყისში, როცა ოსმალებს ევროპასთან მისასვლელი გზები ჩაკეტილი ჰქონდათ (6), მათი ჩამოსვლა საქართველოში ძალიან საეჭვო ჩანს და თუ დავუშვებთ ამ პასტორების ლუთერანობას (ესეც არაა გამორიცხული), მაშინ უნდა ვიგულისხმოთ, რომ მათი ჩამოსვლა ახალციხეში ლუთერის თეზისების გამოქვეყნებიდან ბევრად უფრო გვიან მოხდა.

ამგვარად, ზ. ჭიჭინაძის მოსაზრების — ლუთერანობა ერთხანს

საქართველოშიც ვრცელდებოდაო გაზიარება ან არგაზიარება ბევრ-რადაა დამოკიდებული იმ დღეურების აღმოჩენაზე, რომელნიც მას ივ. გვარამაძესთან უნახავს და, რომელთაც დაკარგულად თვლია. ამასთან, არ შეიძლება გერმანელ პასტორებსაც (ზოგიერთი მათგანი, ზ. კიკინაძის თქმით, პროფესორიც კი ყოფილა) რაიმე ჩანაწერი არ დაეტოვებინათ თავიანთი მოღვაწეობის შესახებ საქართველოში. შეიძლება ეს ჩანაწერები დღეს რომის (თუ პასტორები კათოლიკენი იყვნენ) ან გერმანიის რომელიმე არქივში ინახება. საჭიროა მათი მოძიება. მხოლოდ ამდაგვარი მოძიებით, ურთიერთშედარებითა და შესწავლით შეიძლება ქვეშაბრტყების დადგენა.

თუ ზ. კიკინაძის მოსაზრებაში ბევრი რამ საეჭვო და დასაზუსტებელია, სამაგიეროდ, ექვმიუტანელია ლუთერანობის, ლუთერანული ეკლესიებისა და სკოლების არსებობა XIX საუკუნის საქართველოში. ჩვენ მხედველობაში გვაქვს გერმანელი კოლონისტების ჩამოსახლება 1817—1819 წწ, რომელიც მეფის მთავრობის ინიციატივით ხდებოდა.

მართალია, იმპერატორ ალექსანდრე I ნათქვამი აქვს, რომ „კოლონისტების ჩამოსახლებით ჩვენ მიზნად ვისახავთ მათი საქმის წახალისებას, რაც ხელს შეუწყობს შრომისმოყვარეობის, ხელოსნობის და ფაბრიკების გავრცელებას ასე ნაკლებად დასახლებულ მხარეში, მაჰმადიანური რწმენისა თუ წარმართ ხალხებში, რომელთაც არავითარი განათლება არ გააჩნიათ“ (7), მაგრამ შეცდომა იქნებოდა გვეფიქრა, რომ ცარიზმს მხოლოდ ეკონომიკური, სარწმუნოებრივი და საგანმანათლებლო მიზნები ამოძრავებდა. კოლონისტებში (მშობლიური ადგილებიდან აყრილნი, რუსეთში რომ შეიფარა) იგი ხედავდა დასაყრდენს, რომელსაც მისადმი გამოჩენილი „დიდსულოვნების“ პასუხად საგანგებო როლი უნდა შეესრულებინა ადგილობრივი ხალხების რუსეთის სამსახურში ჩაყენების საქმეში, მას დიდმპყრობელური, რუსიფიკატორული სწრაფვაც გააჩნდა, სურდა ეთნიკურად აეჭრელებინა საქართველო, რათა ადვილი ყოფილიყო მისი გარუსება.

ამიტომაც იყო, რომ საქართველოში გერმანელ კოლონისტებს მეფის მთავრობის მზრუნველობა არ მოჰკლებიათ, მათ უხვად მიეცათ საგარანტიო უფლებანი, ეძლეოდათ რწმენის თავისუფლება, თავისუფლდებოდნენ „რუსეთის ქვეშევრდომობის ფიცისაგან“,

თვით სასამართლოს დროსაც კოლონისტებს ფიცი უნდა წარმოეთქვათ თავიანთი „ჩვეულების შესაბამისად“ (8). ისინი თავისუფლდებოდნენ ყოველგვარი გადასახადისა და ვალდებულებისაგან 10 წლის განმავლობაში. მათ არც სამოქალაქო და არც სამხედრო სამსახური ეხებოდათ (9). შეეძლოთ ტიპოგრაფიისა და სასწავლებლების დაარსება მშობლიურ ენაზე (10). სახელმწიფო ხაზინისაგან კოლონისტებს ერთდროული ფულადი დახმარება და სესხიც ეძლეოდათ.

თუ როგორი იყო კოლონისტების სამეურნეო საქმიანობა და მართვა-გამგეობა ან კიდევ ის, თუ როგორ გაამართლეს მათ ცარიზმის იმედები (11), ჩვენ დაწვრილებით არ ვისაუბრებთ (12), ვიტყვით მხოლოდ იმას, რომ კოლონისტებმა საქართველოში ჩამოსვლისთანავე საფუძველი ჩაუყარეს 8 კოლონიას, რომელთაც დაარქვეს: მარიენფელდი (13), თბილისის კოლონია (14), ალექსანდრესდორფი (15), პეტერსდორფი (16), ელიზავეტალი (17), ეკატერინენფელდი (18), ანენფელდი (19) და ელენენდორფი (20). აქედან პირველი ექვსი თბილისის გუბერნიაზე მოდიოდა, ბოლო ორი კი — ელიზავეტპოლის (განჯის) მაზრაზე (21). ყველა ეს კოლონია 1831 წლისათვის 475 ოჯახს ითვლიდა და აერთიანებდა „ორივე სქესის 2984 სულს“ (22). აღსანიშნავია, რომ მრევლთა ოდენობა არ ემთხვეოდა კოლონიების რიცხვს, რაც ზოგიერთი კოლონიის კომლთა სიმცირით უნდა აიხსნას. მაგალითად, თბილისის მიდამოებში შექმნილი ოთხი კოლონია სამ მრევლში ერთიანდებოდა. ესენი იყვნენ: თბილისის კოლონიის მრევლი, ალექსანდრესდორფის კოლონიის მრევლი, დაბოლოს, მარიენფელდისა და პეტერსდორფის კოლონიების მრევლი; ამ უკანასკნელო, შესაბამისად, ერთი ეკლესია ჰქონდათ, ჰყავდათ ერთი პასტორი.

გერმანელმა კოლონისტებმა, რომელთა შორის იყვნენ როგორც ლუთერანი პროტესტანტები, ისე სექტანტები (23), იმთავითვე იზრუნეს „ეკლესიების, პასტორატების და სასწავლებლების“ მშენებლობისათვის. ამ მიზნით გამოიყენეს როგორც ნებაყოფლობითი შეწირულებანი (24), ისე სახელმწიფო ხაზინის დახმარება. თუ არაფერს ვიტყვით წინა წლების დანახარჯზე, მარტო 1830 წელს სახელმწიფოს მიერ გაღებული თანხის საერთო ოდენობა

შეადგენდა 27859 მან. და 55 კაპ. ვერცხლით (25). აქედან, თბილისის კოლონიის ეკლესიის მშენებლობის დამთავრებისა (იგი ხელახლა აშენდა) და სასწავლებლის აშენებისათვის დაიხარჯა 9135 მან. და 31 კაპ., პასტორის სახლის ხელახლა აშენებას კი მოხმარდა 2270 მან. და 80 კაპ., ელიზავეტალის კოლონიის ეკლესიის აშენებას მოხმარდა 942 მან. 55 კაპ. ელენენდორფის, ეკატერინენფელდის და ანენფელდის ეკლესიებს — 4927 მან. და 65 კაპ. და ა.შ. (26). იყო შემთხვევა, როცა ცალკეული კოლონიების ეკლესია თუ სკოლა სახელმწიფოს მხოლოდ საკუთარი ძალებით (მუშახელად ჯარისკაცები გამოუყენებია) და სახსრებით აუგია. ამის კონკრეტული ნიმუშია ელენენდორფის „ძველი საეკლესიო სახლი“, რომელიც, ფ. ციმერის თქმით, 1901 წელსაც განაგრძობდა არსებობას (27).

ევანგელიკურ-ლუთერანული ეკლესიებიდან ყველაზე ადრინდელია თბილისის კოლონიის ეკლესია, რომელიც 1820 წელს აუშენებიათ (28). ამ ეკლესიის ადგილას ახლის მშენებლობა 1832 წელს დასრულდა. ადრევე (1821—1822 წწ.) აუშენებიათ აგრეთვე ელენენდორფის ეკლესია, შემდეგ ალექსანდერსდორფისა და ეკატერინენფელდის ეკლესიები (1824 წ.), ელიზავეტალის ეკლესია კი აშენებულია 1828—1830 წლებში (29).

ეკლესიების მშენებლობასთან ერთად კოლონისტებმა საეკლესიო მმართველობისა და წეს-ჩვეულებების ორგანიზაციისთვისაც იზრუნეს. ისინი დაახლოებით იმდავარად მოაწყვეს, როგორც ვიურტემბერგში. თვით საეკლესიო წესდებასაც, ბაზელის ინსტიტუტის მისიონერმა დი ტ რ ი ხ მ ა რომ შეიმუშავა 1823 წელს, საფუძვლად დაედო ვიურტემბერგის ძველი საეკლესიო წესდება, ჯერ კიდევ იმ დროს გამოცემული, როცა ლუთერანული წესი მკაცრად სრულდებოდა გერმანიაში. კოლონისტთა ეს წესდება ზოგიერთი მცირე შესწორების შემდეგ მოიწონა და სახელმძღვანელოდ აღიარა კოლონიათა წარმომადგენლების კრებამ, რომელიც 1829 წელს შედგა (30), თუმცა ეს წესდება საბოლოო არ ყოფილა. 1832 წელს რუსეთის ევანგელიკურ-ლუთერანულმა ეკლესიამ დაამტკიცა საეკლესიო წესდება, რომლის თანახმად საქართველოს გერმანული კოლონიური საზოგადოება მის ნაწილად ცხადდებოდა (31) და, მაშასადამე, საქირო იყო ამ წესდების გათვალისწინება. ასეც მოხ-

და და იმავე 1832 წელს მიღებულ იქნა საქართველოს ლუთერანული ეკლესიის ახალი წესდება, რომელიც 27 პარაგრაფისაგან შედგება (32).

რა თქმა უნდა, წესდებათა ამ ხშირი ცვლილების ერთ-ერთი მიზეზი სექტანტების საქმიანობაც იყო — გასათვალისწინებელი ხდებოდა სექტანტთა პრეტენზიები, თუმცა, ამავე დროს, მნიშვნელოვნად იზღუდებოდა მათი უფლებებიც. ამაზე მეტყველებს თუნდაც წესდების პირველი პარაგრაფი, რომელშიც ნათქვამია, რომ გერმანული კოლონიური საზოგადოება საქართველოში ცნობს ევანგელიკურ-ლუთერანულ საეკლესიო რწმენას, რომელსაც საფუძვლად უდევს სახარება და აუგსბურგის აღსარება (33). მაშასადამე, ეს წესდება აქაც, საქართველოს გერმანულ კოლონიებშიც, ამკვიდრებდა ლუთერისეული რწმენით გამართლების თეორიას, რომლის თანახმად ადამიანებს ცოდვებისაგან ათავისუფლებს არა „კეთილსაქმეები“ (წმინდანთა და რელიკვიათა თაყვანისცემა, შეწირულობების, მომლოცველობის, მარხვისა და სხვა საეკლესიო წეს-ჩვეულებების შესრულება), არამედ მხოლოდ პირადი რწმენა ქრისტეს მოსანანიებელი მსხვერპლისადმი, თანაც ეს რწმენა მათ ღმრთისაგან სახარების გზით ეძლევათ.

ახალი საეკლესიო წესდება მნიშვნელოვანია იმიტაც, რომ იგი უგულებელყოფდა ყოველდღიურ წირვა-ლოცვას ეკლესიაში, ამცირებდა საღმრთო საწაულო დღეებსაც, რითაც განუხრელად მისდევდა ლუთერის მოძღვრებას, რომლის თანახმად ღმრთის თვალში შრომაში გამოვლენილი სიბეჭითე უფრო ფასობდა, ვიდრე ლოცვაში გატარებული მთელი დღეები. „ო, ძვირფასო ქრისტიანებო, — წერდა ლუთერი, — ღმერთზე უნდა ილოცოთ ცოტა, მაგრამ ღრმად, ვინაიდან ის გმობს ხანგრძლივ და სიტყვამრავალ ლოცვებს“ (34). ლუთერი ასევე ილაშქრებდა მრავალრიცხოვანი უქმეების წინააღმდეგ, რამეთუ „უქმეებში ადგილი აქვს ლოთობას, აზარტულ თამაშს, უსაქმურობას და ყოველგვარ ცოდვას“. საკმარისია დავტოვოთ მხოლოდ კვირადღე ან კიდევ დილა, შესას დრო, როცა ლოცულობენ ადამიანები. დანარჩენი დრო კი უნდა იყოს სამუშაო დღე, როცა ადამიანები შრომობენ და ირჩებიან (35). ერთი სიტყვით, ლუთერი ერთმანეთს უპირისპირებს შრომასა და სიზარმაცეს, ამ უკანასკნელს წარმოაჩენს როგორც მანკიერების

ფორმას, რომელიც ხრწნის საზოგადოებას. გმობს რა მას, ლუთერი იწველებს შუა საუკუნეებში სავსებით დავიწყებულ გამონათქვამს, რომელსაც ვკითხულობთ თესალონიკელთა მიმართ პავლეს პეორე წერილში — „ვისაც შრომა არ სურს, ის ნურც ჰკამს“ (36). ამრიგად, რეფორმატორი შრომასა და სიბეჯითეში ხედავდა საზოგადოებრივი წინსვლის აუცილებელ პირობას, ღირსების საქმეს და ზნეობრივი სიწმინდის გარანტიას, რომელიც ღმერთის თვალში ყველა ადამიანს თანასწორს ხდის. ის, ვინც არ მუშაობს ბეჯითად, მდაბიოა ღმერთის თვალში. თუნდაც იგი იყოს მთავარი, ანდა იერიისტი, — ასევენიდა ლუთერი. ამ პრინციპს ემყარებოდა ზემოაღნიშნული საეკლესიო წესდებაც. წირვა-ლოცვა, ნათლობა (37) და სხვა საეკლესიო წეს-ჩვეულებანი კოლონიებში მამდინარეობდა მხოლოდ კვირა დღეს ან წმინდა მოციქულთა სახელობის დღეებში (38). მორწმუნეები მონანიებისა და ლოცვისათვის იკრიბებოდნენ, აგრეთვე ყოველი თვის პირველ პარასკევს (39). ეს იყო და ეს. დანარჩენ დროს კოლონიისტები შრომასა და სწავლაში ატარებდნენ, ქმნიდნენ დოვლათს, სანიმუშონი იყვნენ ირგვლივ მცხოვრებთათვის.

საეკლესიო წესდების თანახმად, ევანგელიკურ-ლუთერანულ მრევლს საქართველოს გერმანულ კოლონიებში საერთო ხელმძღვანელობას უწევდნენ ამიერკავკასიის კოლონიტთა სინოდი და ობერპასტორი, რომლებიც, თავის მხრივ, უშუალოდ დამოიდებულნი იყვნენ შინაგანი სამინისტროს სასულიერო საქმის უცხოური რწმენის დეპარტამენტზე (40). სწორედ ეს უკანასკნელი ნიშნავდა და ამტკიცებდა ობერპასტორს, როელიც თვალყურს ადევნებდა მასზე დაქვემდებარებულ მქადაგებელთა რელიგიურ-ზნეობრივ ცხოვრებას, მათზე დაკისრებული მოვალეობის შესრულების სიზუსტეს, ეკლესიისა და სასწავლებლებს კეთილდღეობას და ა. შ. (41).

ობერპასტორის უფლება-მოვალეობაში შედიოდა აგრეთვე საკირბოროტო საკითხების გადაწყვეტა. სინოდს წელიწადში ორჯერ იწვევდნენ: მარტისა და ოქტომბრის პირველ რიცხვებში. ობერპასტორთან ერთად სინოდური კრების წევრები იყვნენ: სამსახურებრივად ორი უფროსი (ჩანს, ამდაგვარი დაყოფაც იყო) პასტორი, თბილისის ახლომდებარე კოლონიებიდან, ოთხი საერო დეპუ-

ტატი, რომელსაც მთელი მრევლი ირჩევდა და ერთიე რიგითი პასტორი, რომელსაც წერილობისა და სხვა საქმეების მოწესრიგება ევალებოდა (42), ე. ი. მდივნის როლს ასრულებდა. სინოდის უფლებამოვალეობაში შედიოდა სოფლის მასწავლებლის დამტკიცება თანამდებობაზე, თვალყურის დევნება — ასრულებდა თუ არა იგი თავის მოვალეობას ზუსტად, ზრუნავდა თუ არა ყველაფერზე, რაც სკოლას შეეხებოდა (43).

საქართველოში ობერპასტორის თანამდებობა და სინოდურა კრება დასაბამს იღებს 1827 წლიდან. პირველი, ვინც ეს თანამდებობა დაიკავა, იყო ყოფილი მისიონერი ზალტეტი მან შიმიშვივა საეკლესიო მმართველობის სპეციალური წესდებაც, რომლის ძალითაც შეიქმნა კოლონისტთა სინოდი (44). თავდაპირველად ობერპასტორის თანამდებობაზე კანდიდატურას რომ არჩევდნენ, განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებდნენ იმას, იცნობდა თუ არა იგი სექტანტების ცხოვრების წესს და თუ ენდობოდნენ ისინი მას (45). ამაში დაინტერესებული იყო როგორც მეფის მთავრობა, ისე კოლონისტები: გადამწყვეტი მნიშვნელობა მაინც ამ უკანასკნელთა სურვილს ენიჭებოდა. მაგალითად, ობერპასტორი ზალტეტი რომ გარდაიცვალა (1830 წლის აგვისტო), კოლონისტებმა დაჟინებით მოითხოვეს, რომ ამ თანამდებობაზე დაენიშნათ ავგუსტ დიტრიხი, რომელმაც ზარემბასთან ერთად ჯერ კიდევ 1822—1823 წლებში იმოგზაურა ამიერკავკასიაში, იყო თბილისში, მოინახულა გერმანელი კოლონიები და მათთვის საეკლესიო წესდებინ პროექტიც კი მოხაზა (46). მართალია, მისი დაყოლიება გაჭიანურდა (თითქმის ორ წელს გაგრძელოდა), რადგან მრავალი პრეტენზია და მოხოვნა წაუყენებია — ლაუსკამს საკითხი გადიდებული ხელფასის მიცემაზე და ა. შ. (47), მაგრამ მისმა კანდიდატურამ საბოლოოდ მაინც გაიმარჯვა. ობერპასტორის თანამდებობაზე იგი უკვე 1832 წლიდან ჩანს (48). აქ მთავარი ის კი არაა, თუ რა პრეტენზია გააჩნდა დიტრიხს, არამედ ის, თუ როგორ გაიმარჯვა ღირსეული კანდიდატურის სურვილმა. მრევლი თავისი წრიდან ირჩევდა პასტორს, რომელიც ობერპასტორის უშუალო ხელქვეითი იყო (49). პირს, რომელსაც ირჩევდნენ პასტორად, უნდა ჰქონოდა მრევლის გაძღოლისათვის საჭირო ყველა თვისება, ხალხის განსაკუთრებული

ნდობა და პატივისცემა (50), კოლონისტები პასტორში განსაკუთრებით ქადაგების ტალანტს აფასებდნენ (51).

პასტორს უაღრესად საპასუხისმგებლო და საპატიო მოვალეობა ეკისრებოდა. უპირველეს ყოვლისა, ეს იყო მრევლის სულიერი მოძღვარო, რომელიც სიტყვით და საქმით ავითარებდა და განამტკიცებდა ხალხში „კეთილ, რელიგიურ-ზნეობრივ საწყისს“ (52). იგი „სოფლის სკოლასაც“ უძღვებოდა (53). ამასთან, მას კეთილმყოფელი გავლენა უნდა მოეხდინა კოლონიის ირგვლივ მაცხოვრებელ ხალხებზე, განსაკუთრებით „წარმართებსა და მაჰმადიანებზე“. ამ უკანასკნელებში მას „ღვთის სიტყვის“, ე. ი. ქრისტიანობის, გავრცელებისათვის უნდა შეეწყო ხელი. ეს ცარიზმის ინტერესებსაც შეესაბამებოდა (54).

გამართლეს თუ არა პასტორებმა ცარიზმის იმედები, სხვა საქმეა, მაგრამ ის კი ფაქტია, რომ სარგებლობის მოლოდინში სახელმწიფო ხაზინა არ ზოგავდა სახსრებს, პასტორებს აძლევდა მაღალ ანაზღაურებას (თავდაპირველად 1000 მან. ვერცხლით წელიწადში) (55), სამოთახიან ბინას და ა. შ. მრევლისაგან კი ისინი, საქირობისამებრ, იღებდნენ ხორბალს, ღვინოს, თივას და სხვ. (56).

აღსანიშნავია, რომ თავდაპირველად პასტორის თანამდებობაზე იმ პირებს სვამდნენ, რომლებსაც დამთავრებული ჰქონდათ ბაზელის სამისიონერო ინსტიტუტი (57). ეს ის ახალგაზრდები იყვნენ, რომლებიც თავის დროზე კოლონისტების წრიდან შეირჩა და გაიგზავნა ბაზელში. ბაზელის სამისიონერო ინსტიტუტი კარგა ხნის მანძილზე თავისებურ შეფობას უწევდა რუსეთის, მათ შორის საქართველოს, გერმანულ კოლონიებს, უზრდიდა მათ სასულიერო მასწავლებლებსა და მქადაგებლებს, აძლევდა საჭირო რჩევასაც (58). მხოლოდ მოგვიანებით (XIX ს. 50-იან წლებში) საზღვარგარეთიდან გამოხშობის ეს წესი შეიცვალა და ამიერიდან პასტორებად ირჩევდნენ დერჰტის უნივერსიტეტის კურსდამთავრებულებს. დერჰტის უნივერსიტეტი წარმატებით უძოვებოდა ლუთერანული რწმენის სასულიერო კადრების მომზადებას, რომლის ნაკლებობაც ვანიცილიდა რუსეთი. ჩანს, ამ შეცვლაში მნიშვნელოვანი როლი შეასრულა პოლიტიკურმა მოტივმაც, იმან, რომ ცარიზმმა დროთა ვითარებაში ევროპიდან გამოხშობილი პასტორებისადმი

ნდობა დაკარგა. ჯერ კიდევ 1836 წელს ბარონ როზენს, რომელმაც მთავარმართებლის პოსტზე პასკევიჩი შეცვალა, გამოუთქვამს აზრი, რომ ბაზელიდან პასტორების გამოხმობას არ მოაქვს სასურველი შედეგი. ერთ-ერთ წერილში კი, რომელიც 1851 წელს ვორონცოვისათვის გაუგზავნიათ, აშკარად შეიმჩნევა XIX საუკუნის 40-იანი წლების რევოლუციების ერთგვარი გამოძახილი, შიში იმისა, რომ პასტორების მეშვეობით არ შემოიჭრას რევოლუციური იდეები რუსეთის იმპერიაში. წერილში პირდაპირ ნათქვამია: სასურველია, „ამიერიდან შეწყდეს ამიერკავკასიის გერმანული კოლონიისტებისათვის პასტორების გამოხმობა საზღვარგარეთიდან“. წერილის ავტორის აზრით, ვინაიდან შვეიცარიაში ადგილი აქვს „პოლიტიკურ მღელვარებას“, უარი უნდა ეთქვას ამ ქვეყნიდან ჩამოსვლაზე ი რ ი თ ნ ს, რომელსაც მქადაგებლის თანამდებობა უნდა დაეკავებინა ელიზავეტალის კოლონიაში (46). ამგვარად, პასტორებს, რომელთაც უპირველესად თავისი მრევლის სულიერი გაძღოლა ევალებოდათ, ცარიზმიც უკავშირებდა თავის იმედებს. ამიტომაც ცდილობდა იგი ამ თანამდებობაზე „საიმედო პირების“ შერჩევას (60).

იბტარეს მოკლებული არ იქნება, მოვიყვანოთ ზოგიერთი დეტალი პასტორების საქმიანობისა და, საერთოდ, ლუთერანული ეკლესიის წეს-ჩვეულებების შესახებ გ. ბურკჟულაძის წიგნიდან — „გერმანული ახალშენები ამიერკავკასიაში“, რომელიც ელენენდორფის კოლონიაზე უშუალო დაკვირვებით არის დაწერილი (61). ავტორი, უპირველეს ყოვლისა, მკითხველის ყურადღებას იქითკენ მიაპყრობს, რომ ლუთერის სჯულის ქრისტიანებს „არც წმინდანები სწამთ, არც ბერობა, არც ხატები, არც მარხვა, არც საიდუმლოებანი, გარდა ზიარებისა და ნათლობისა. სწამთ... საღმრთო წერილი და ეკლესიაშიც მხოლოდ სახარება უძევთ: ეკლესიის სხვა სამკაული არა სწამთ“ (62). მაშასადამე, ცხადი ხდება, რომ „იაფი“ ეკლესიის ლუთერისეულმა იდეამ ამიერკავკასიაშიც პოვა კონკრეტული გამოხატულება.

ლუთერისეული რწმენის ღვთისმსახური — მღვდელი, ანუ პასტორი, როგორც გერმანელები უწოდებენ მას, განაგრძობს გ. ბურკჟულაძე, ერისკაცისაგან არც ჩაცმა-დახურვით განსხვავებოდა, არც თმისა და წვერ-ულვაშს უშვებდა; ერისკაცისაგან პას-

ტორი არც ცხოვრებით გამოირჩეოდა. შეეძლო ყოფილიყო უცოლო და შემდეგ, პასტორობის დროს ეთხოვა ცოლი. თუ დაქვრივდებოდა, მას მეორე ცოლის შერთვის უფლებაც ჰქონდა. პასტორი წირვის დროს იცვამდა მხოლოდ ანაფორის მსგავს ჩასაცმელს და ყელზე თეთრ ყელსახვევს იკეთებდა.

გერმანელთა წირვა სხვა არაფერი იყო, თუ არა პასტორის ქადაგება, სახარების კითხვა და პატარ-პატარა საგალობელთა გალობა. გერმანელების წირვაში უპირველესი ადგილი პასტორის ქადაგებას ეჭირა.

წირვა ჩვეულებრივ საგალობლებით იწყებოდა. ყველა მლოცველს საგალობლების წიგნი ეჭირა და ეკლესიის ორღანის ხმას ისინიც აჰყვებოდნენ ხოლმე. გალობის შემდეგ პასტორი კითხულობდა სახარებას, რასაც კვლავ გალობა მოსდევდა. წირვა პასტორის ქადაგებითა და კვლავ გალობით მთავრდებოდა.

სახლებში დაბრუნებული მლოცველები სადილის შემდეგ პატარების წირვას ისმენდნენ, შემდეგ კი იწყებოდა მოზრდილებათა (13—18 წლის) და იმ მოხუცებულთა წირვა, რომლებიც, ეკლესიაში წასვლას ვერ ახერხებდნენ. მოზრდილების წირვის თავისებურება ის იყო, რომ მას უსათუოდ უნდა დასწრებოდნენ ისინი, ვინც პირველი ზიარებისათვის, ანუ კონფირმაციისათვის ემზადებოდა (63). ზიარების უფლება მოზრდილს არ ეძლეოდა, ვიდრე იგი საღმრთო წერილს არ ისწავლიდა და არ გაიგებდა მის მნიშვნელობას. გოგონებისა და ყმაწვილების მზადებას მრევლში მიღების წინ მეთვალყურეობდა პასტორი, მისი თანდასწრებით ხდებოდა გამოცდა და საჯარო ზიარებაც, რომლის შემდეგ მოზრდილები მრევლის წევრები ხდებოდნენ და ქორწინების უფლებას მოიპოვებდნენ (64).

აღსანიშნავია, რომ ქორწინება ხდებოდა გვიან შემოდგომაზე, ან ზამთრობით, როცა მინდვრის სამუშაოები დამთავრებული იყო. ქორწინებას წინ უძლოდა საზეიმო ნიშნობა პასტორისა და ორი მოწმის თანდასწრებით. ასევე მარტივი იყო ჯვრისწერის ცერემონიალი: დასაქორწინებელი პირები ერთმანეთს ბეჭდებს არ უცვლიდნენ, როგორც ეს მიღებულია საერთოდ, არამედ მხოლოდ ხელს ართმევდნენ (65).

ამგვარად, ლუთერანული ღვთისმსახურება უბრალო და სადა იყო. მართალია, ღვთისმსახურების ეს წესი უპირველესად ღვთის

შის უნერგავდა აღმიანებს, მაგრამ იგი არც ამკვეყნიურ ცხოვრებას უგულუპეულოფდა, ახალგაზრდებს ზნეობრივ სისპეტაკესთან ერთად ოჯახის შექმნისა და გამრავლებისაჲც მოუწოდებდა, შრომისა და სწავლის სიყვარულს აჩვენდა.

ლუთერანულ ეკლესიებს და სამღვდლოებას გერმანულ კოლონიებში სავანმანათლებლო დანიშნულებაც ჰქონდა. სწორედ ეკლესიებთან იქმნებოდა სასწავლებლები. ორკლასიანი სამრევლო სკოლების მსგავსი, რომლის გავლა ორივე სქესის ბავშვებისათვის სავალდებულო იყო. თუ როგორი იყო სწავლების პროცესი ამ სასწავლებლებში, თუ როგორი გამოვლენა პოვა მათში ლუთერის პედაგოგიკურმა შეხედულებებმა, ამაზე აქ დაწვრილებით არ შევჩერდებით, ვიტყვიტ მხოლოდ იმას, რომ ლუთერანულმა ეკლესიებმა და სკოლებმა საქართველოში ერთ საუკუნეზე მეტ ხანს იარსება. 1919 წლის ივნისში დიდი ზეიმით აღინიშნა საქართველოში ლუთერანული ეკლესიისა და სკოლის დაარსების 100 წლისთავი (66). ისინი ერთხანს კრდეც არსებობდნენ საქართველოში.

შ ე ნ ი შ ვ ე ნ ბ ი

1. აღსანიშნავია, რომ ზ. კიკინაძის ამ თხზულებას კარგად იცნობდა და მასში გამოთქმულ მოსაზრებას იზიარებდა ჩვენი სასიქადულო პოეტი გ. ტაბიძე. 1922 წელს გამოქვეყნებულ მონოგრაფიაში — „ზაქარია კიკინაძე“ იგი აღნიშნავს: ლუთერანობას „თვით ლიუტერის დროსაც კი იცნობდნენ საქართველოში“ (გ. ტაბიძე, თხზ., ტ. 12, თბ., 1975, გვ. 45).
2. ზ. კიკინაძე, ლიუტერის სჯულის ქართველები საქართველოში, თბ., 1918, გვ. 13.
3. იქვე, გვ. 14.
4. უნდა ვიგულისხმოთ, რომ აქ ლაპარაკია არა ყველა ლიუტერის დაკარგვაზე. ცნობილია, რომ ივ. გვარამაძეს (1831—1912 წწ.) XIX საუკუნის 90-იან წლებში გადაუწერია მის ხელთ არსებული ლიუტერები და დღეს მის მიერ გადაწერილი, ე. წ. „მესხური ქრონიკების ნუსხები“ ერთი ნაწილი ინახება ხელნაწერთა ინსტიტუტში (H ფონდი, № 2782—2783), მეორე ნაწილი — ახალციხის ისტორიულ მუზეუმში (ივ. გვარამაძის არქივი № 134); ერთ-ერთი ნუსხა ინახება ცენტრარქივში (ფონდი 1446, № 679), თანაც ეს ლიუტერები XVII—XVIII საუკუნეებს განეკუთვნება.
მესხური ქრონიკების პუბლიკაცია ეკუთვნის შ. ლომსაძეს (იხ. „გვიანი შუა საუკუნეების საქართველოს ისტორიიდან, ახალციხური ქრონიკები“, თბ., 1979, გვ. 122—235) და ავ. იოსელიანს (იხ. „საქართველოს ისტორიის ქრონიკები“, თბ., 1980, გვ. 248—337). ამ საკითხებზე სათანადო ინფორმაციის მოწოდებისათვის დიდ მადლობას ვუხდით ფილოლოგიურ მეცნიერებათა დოქტორს მ. ქავთარიას.
5. ზ. კიკინაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 14.
6. შ. ლომსაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 28.
7. სრ. ცსსა, ფონდი 2, ანაწ. 1, საქმე 1185, ფურც. 21.
8. ა. პოლოცოვი, შინაგან საქმეთა მინისტრის განსაკუთრებული დეაღუბის მქონე ჩინოვნიკის ანგარიში, სანკტ-პეტერბურგი, 1898, გვ. 242 (რუსულ ენაზე).
9. სრ. ცსსა, ფონდი 2, ანაწ. 1, საქმე 1185, ფურც. 21—22; იხ. ასევე ა. პოლოცოვი, დასახ. ნაშრ., გვ. 70.
10. სრ. ცსსა, ფონდი 2, ანაწ. 1, საქმე 1185, ფურც. 3,7.
11. კოლონისტები ადგილობრივ ხალხებთან კონტაქტში ნაკლებად შედიოდნენ, მათი მზღვევაობა კოლონიების საქმით შემოიფარგლა და, მუშაობაში, მათ ცარიზმის იმედებიც ვერ გაამართლეს.

12. ამ საკითხს მრავალი გამოკვლევა მიუძღვნეს ქართულმა მეცლევრებმა, რომელთა შორის აღსანიშნავია: გ. ბუჩქუღაძე, გერმანელთა ახალმე-
ნები ამიერკავკასიაში, თბ., 1911; პ. გუგუშვილი, გერმანელი კო-
ლონისტები და ადგილობრივი გლეხობა ამიერკავკასიაში, ეკონომიკის
ინსტიტუტის შრომები, ტ. 1, თბ., 1946; მისივე, საქართველოსა და
ამიერკავკასიის ეკონომიკური განვითარება XIX—XX საუკუნეებში, მო-
ნოგრაფიები, ტ. 1, თბ., 1949; გ. მანჯგალაძე, გერმანელი კოლო-
ნისტები ამიერკავკასიაში, თბ., 1974.
13. მარიენფელდი შეიქმნა კახეთის გზატკეცილზე, სართიკალაში.
14. თბილისის კოლონიას დღევანდელი დავით აღმაშენებლის გამზირის ტერი-
ტორია ეკირა.
15. აღექსანდელისოღრფს ეყავა ახლანდელი სამტრედიის ქუჩის (თბილისში) მა-
დამოები.
16. პეტერსდორფი მარიენფელდის მახლობლად მდებარეობდა.
17. ელიზავეტალი — დღევანდელი ასურეთი.
18. ეკატერინენფელდი მდებარეობდა ბორჩალოს მაზრაში, ბოლნისთან.
19. ანენფელი განჯიდან 25 ვერსზე (შამქორში) მდებარეობდა.
20. ელენელორფი — განჯის მახლობლად.
21. აღსანიშნავია, რომ ანენფელი და ელენელორფი სააქციო მასალებში მო-
სენიებელია ქართულ კოლონიებად. ჩვენს მათ ქართულ კოლონიებად
ვისხსენებთ.
22. სრ ცსსა, ფონდი 2, ანაწ. 2, საქმე 1312, ფურტ. 2.
23. სექტანტები — „სეპარატისტები“, ანუ „პილიასტები“ მისდევდნენ ბენგე-
ლისა (1687—1752 წწ.) და იუნგ-შტილინგის (1740—1817 წწ.)
მოძღვრებას, რომლის თანახმად გერმანიაში მოახლოებული იყო ქვეყნი-
ერების დასასრული. თავის მიმდევრებს იუნგ-შტილინგი არწმუნებდა,
ხსნა ეძიათ — კავკასიაში (გ. მანჯგალაძე, სექტანტური მოძრაობა
ამიერკავკასიის გერმანულ კოლონისტებში, კრებ. „რელიგიის ისტორიისა
და ათეიზმის საკითხები საქართველოში“, თბ., 1968, გვ. 155).
24. სრ ცსსა, ფონდი 2, ანაწ. 1, საქმე 2072, ფურტ. 134.
25. სრ ცსსა, ფონდი 1727, ანაწ. 1, საქმე 25, ფურტ. 1—3; ფონდი 2, ანაწ. 1,
საქმე 2072, ფურტ. 89.
26. იქვე, ფონდი 16, ანაწ. 1, საქმე 1074, ფურტ. 6—7; ფონდი 2, ანაწ. 1,
საქმე 2072, ფურტ. 26, 89.
27. ფ. უიმერი, ელენელორფის კოლონა, „კავკასიის ადგილებისა და ტო-
მების აღწერის მასალების კრებული“, ტიფლისი, 1901, გვ. 4 (რუსულ
ენაზე).
28. სრ ცსსა, ფონდი 16, ანაწ. 1, საქმე 9944, ფურტ. 41—42.
29. იქვე, საქმე 9960, ფურტ. 49—56.
30. სრ ცსსა, ფონდი 2, ანაწ. 1, საქმე 2284, ფურტ. 8.
31. იქვე, საქმე 4093, ფურტ. 293.
32. იქვე, ფურტ. 293—298.

33. იქვე, ფურც. 293.

34. მ. ლუთერი, გერმანელი ერის ქრისტიან თავადაზნაურებს, ქრისტიანული წოდების გაუმჯობესების შესახებ, ლიპციგი, 1881, გვ. 60 (გერმანულ ენაზე).

35. იქვე, გვ. 62.

36. იქვე, გვ. 60-62, 68-69.

37. ახალი წესდების თანახმად, ბავსების მონაცლა ხდებოდა დაბადებიდან მე-8 დღეს ღვთისმსახურების შემდეგ, თანაც მათზე ს.მზე მეტი არ უნდა ყოფილიყო (სრ ცსსა, ფონდი 2, ანაწ. 1, საქმე 4093, ფურც. 294). ნ.ოლ-ბა ჩეილის (ბავსების) თავის წყლით სამგზის მოპყურებასა და ლოციის წარმოთქმაში მდგომარეობდა (ფ. ციმერი, დასახ. ნაშრ., გვ. 17).

38. კერაბიო და დევსასწაულებს დევებში წარება-ლოცვა დილის საათებში ხდებოდა. შუა ღვთს კი ახ.ოგაზრდები (ორივე სქესის 18 წლამდე დაუქორწინებელი პირები) ისმენდნენ კატეხიზის (სრ ცსსა, ფონდი 2, ანაწ. 1, საქმე 4093, ფურც. 293).

39. სრ ცსსა, ფონდი 2, ანაწ. 1, საქმე 4093, ფურც. 293.

40. იქვე, ფურც. 293.

41. იქვე, ფურც. 295.

42. იქვე, ფურც. 296.

43. იქვე, ფურც. 297.

44. ბ. ბასილინი, გერმანული კოლონიები კავკასიაში. „კავკასიური მაცნე“, № 1, ტფლისი, 1900, გვ. 17 (რუსულ ენაზე).

45. სრ ცსსა, ფონდი 2, ანაწ. 1, საქმე 2557, ფურც. 4.

46. იქვე, ფურც. 4, 53.

47. იქვე, ფურც. 46.

48. იქვე, საქმე 4093, ფურც. 1-9, 115.

49. მკელის მიერ ამორჩეული პირის დასმა პასტორის თანამდებობაზე (ობერ-პასტორის წარდგინების შემდეგ) ხდებოდა შინაგან საქმეთა სამინისტროს უშუალო მითითებით ან ამიერკავკასიის მთავარმა. თებლის თანხმობით.

50. სრ ცსსა, ფონდი 2, ანაწ. 1, საქმე 2557, ფურც. 4.

51. ა. კლაუსი, ჩვენი კოლონიები, სანქტ-პეტერბურგი, 1869, გვ. 391 (რუსულ ენაზე).

52. იქვე, გვ. 396.

53. ა. პოლოვცოვი, დასახ. ნაშრ., გვ. 246.

54. სრ ცსსა, ფონდი 2, ანაწ. 1, საქმე 1185, ფურც. 3-14.

55. მიგვიანებით პასტორებს ხელფასი შეუმცირდათ. მაგალითად, 1842 წლისათვის მათი ხელფასი წელიწადში არ აღემატებოდა 350 მანეთს ვერცხლით. ამით უნდა აიხსნას, რომ ზოგიერთ ძნელადსამართავ კოლონიაში, მაგალითად, ალექსანდერსდორფში, მუშაობაზე პასტორები უარს ამბობდნენ. მთავრობა იმ დასკვნამდე მისულა, რომ აქ პასტორისათვის დაენიშნა 500 მანეთი ასიგნაცია წელიწადში (სრ ცსსა, ფონდი 2, ანაწ.

1. საქმე 4093, ფურც. 202).
56. სრ ცსსა, ფონდი 16, ანაწ. 1, საქმე 9960, ფურც. 49—56; ფონდი 227, ანაწ. 1, საქმე 2, ფურც. 49.
57. იქვე, ფონდი 2, ანაწ. 1, საქმე 2284, ფურც. 4.
58. იქვე, საქმე 2072, ფურც. 9—10.
59. აქტები, ტ. X, 3460, გვ. 116 (რუსულ ენაზე).
60. ა. პოლოცოვი, დასახ. ნაშრ., გვ. 244.
61. სხვათა შორის, ამ კოლონიის გერმანელთა წეს-ჩვეულებებს აღწერს ჩვენ მიერ შემოადინებული აქტორი ფ. ციმერიც.
62. გ. ბურკეულაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 22—23.
63. 1832 წლის საეკლესიო წესდების თანახმად კონფირმაცია კვირა დღეს — თომას კვირეულში ხდებოდა. მასზე დაიშვებოდნენ ბავშვები, რომლებმაც შიალწიეს 14 წლის ასაკს და მიიღეს ყველა საპირო ცოდნა (სრ ცსსა, ფონდი 2, ანაწ. 1, საქმე 4093, ფურც. 294).
64. გ. ბურკეულაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 23—25.
65. ფ. ციმერიც, დასახ. ნაშრ., გვ. 16—17.
66. სრ ცსსა, ფონდი 1694, ანაწ. 1, საქმე 40, ფურც. 1—2.

სახელთა სპიკელო

ა

აგრიკოლა რ. 36
 ავგუსტინე ნეტარი 48, 149, 151
 ავგუსტუსი 140
 ალბერტ დიდი 138
 ალექსანდრე დიდი 140
 ალექსანდრე I 209
 ანდრია, პასტორი 207
 ანსელმ კენტერბერიელი 138
 ანტონი, პასტორი 207
 არისტოტელე 123, 128—137, 159

ბ

ბასილინი პ. 221
 ბეგელი პ. 36
 ბეკონი ფრ. 136
 ბენგელი 220
 ბეკოლდი ფრ. 7, 8, 108
 ბეჰაიმი პ. 31
 ბლოკი მ. 153
 ბონიფაციუს VIII, პაპი 42
 ბრანტი ს. 36
 ბრუნო ჯ. 136
 ბურჰულაძე გ. 216, 220, 222

გ

გელარბი, პასტორი 207
 გერსტენკორნი პ. 12
 გვარამაძე ივ. 208—209, 219
 გოგიბერიძე მ. 131
 გოგუაძე ვ. 159
 გოლუბკინი ი. 17, 19, 42
 გოლიცინი ნ. 91
 გოლცევი ვ. 19—20
 გრატცი ფ. 15
 გრიგოლ დიდი 126
 გრიგორიანი ი. 18

გუგუშვილი პ. 220
 გურამიშვილი დ. 94
 დ
 დავით, ებრ. მეფე, 140
 დანტე ალიგიერი 76
 დელბრიუკი პ. 70
 დემკოვი მ. 19
 დემოსთენე 138
 დიტრიხი ა. 211, 214
 დიურერი ა. 161
 დოიტელმოზერი ა. 10, 148
 დონატი 109
 დუნს სკოტი 132

ე

ებერჰარდი 147
 ეზოპე 109, 162
 ენგელსი ფ. 32
 ეშტეინი ა. 18
 ერაზმ როტერდამელი 6, 21, 37,
 70—71, 74—76, 83—84, 87—88,
 94, 109, 113, 126, 138, 146—148

ვ

ვალა ლ. 45, 74, 136
 ვეზელი ი. 36
 ველზერები 24
 ვესპასიანი 140
 ვიევისი ხ. 137
 ვიმპფელინგი ი. 36
 ვირგილიუსი 132, 137
 ვოლტერი 153
 ვორონცოვი მ. 216

ზ

ზალტეტი 214
 ზარემბა 214
 ზიკინგენი ფ. 48

თ

თემისტოკლე 140
 თომა აკვინელი 128—130, 132, 138

ო

ოაკობი, პასტორი 207
 იანსენი ი. 7
 იოანე XXII, პაპი 34
 იოანე XI კანტაკუზენი 83
 იოანე V პალეოლოგი 88
 იოერგი ი. 7
 იოსელიანი ავ. 219
 ირიონი 216
 იუნგ-შტილინგი 220
 იუსიმი მ. 140

კ

კალვინი ე. 96
 კამპანელა ტ. 136
 კამერარიუსი 107
 კანტი ე. 131
 კაპლოუკი ე. 13
 კარლ V 27—28, 47, 62—63, 71, 76,
 78, 81, 86—87, 123, 168, 171
 კარლშტადტი ა. 48, 114—115, 146—
 147.

კატონი მ. 109
 კვინტილიანე 137
 კიროსი II დიდი 140
 კირხნერი ფრ. 130—131
 კლაუზევიცი კ. 70
 კლაუსი ა. 221
 კოლი ჰ. 12—13
 კომენსკი ი. 99, 136
 კოპერნიკი ნ. 153
 კოხლეი ი. 7
 კრანახი ლ. 161

ლ

ლამპრეხტი კ. 7—8
 ლანგე ფ. 20
 ლეო X, პაპი 38
 ლიეშიცი გ. 17
 ლოთარ III 87
 ლომსაძე შ. 219

მ

მაინეკე ფ. 10
 მაკიაველი ნ. 56, 70, 88
 მანჯგალაძე გ. 220
 მარტენი, პასტორი 207
 მაქსიმილიანე I 27, 69, 91
 მაციეი ი. 18
 მელანხტონი ფ. 6—7, 38, 107—108,
 113, 132—133, 138, 147, 154,
 161, 173
 მზეჭაბუკ დიდი 207—208
 მიულერი კ. 10
 მიტცენჰაიმი ბ. 19, 21
 მიუნცერი თ. 6—7, 48, 65
 მოლზალეესკი ლ. 119
 მოზელანუსი პ. 109
 მორი ტ. 6, 84
 მურნერი თ. 7

ნ

ნაპოლეონ I 28
 ნეკრასოვი ი. 17

ო

ოკამი უ. 138—139
 ოტო I დიდი 87
 ოტო II 87
 ოტო III 87

პ

პავლენკო ვ. 16
 პაროტი ფ. 19
 პარინგტონი ე. 47
 პასკევიჩი ი. 216
 პაუკი უ. 6
 პაულსენი ფრ. 19
 პეტრაქა ფრ. 136—137
 პეტრე ლომბარდელი 138
 პირკჰაიმერი 146
 პლატონი 101, 159
 პლინიუს უფრ. და უმც. 132
 პოლოცოვი ა. 219, 221—222
 პრემობრაჟენსკი ე. 15
 პფეფერკორნი 38

რანკე ლ. 7—8

რასოვი ბ. 11

რაუმერი კ. 19—20, 107

რიტერი გ. 10, 73

როზენი გრ. 216

როზენტალი ნ. 15

როიხლინი ი. 37—38

ს

სალუსტიუსი 137

სელეუცერი 207

სვადოვსკი ი. 20

სკაზკინი ს. 16

სმირინი მ. 16, 18, 59, 64

სოლოვიოვი ე. 17—18, 50

სპალატინი გ. 107, 133, 146

სპერანსკი ნ. 19—20

სპოკი ბ. 100—102

სტამი ს. 18

ტ

ტაბიძე გ. 219

უ

უიკლიფი ჟ. 35—36, 43, 57, 139

ურხანი 88

ფ

ფაბიუნკე გ. 14

ფესერი გ. 15

ფრანსუა I 71, 76

ფრანსუა გ. 114

ფრანცი გ. 10

ფრიდრიხ I ბარბაროსა 87

ფრიდრიხ III 36

ფრიდრიხ ბრძენი 64, 85

ფროინდი მ. 11

ფრუასარი 29

ფუგერები 24, 62—63

ფუქსი ვ. 11

ძ

ძავთარია მ. 219

შმიდტი ვ. 19—20

შტაინშეტცი მ. 14, 64

შტერნი ლ. 21, 139

შტოლცე ვ. 9—10

შტურმი ი. 108

შჩეგოლუევი ბ. 15—16

ჩ

ჩაიკოვსკაია ო. 18

ჩერნუშევიჩი ო. 16

ც

ცელტისი კ. 36

ცვინგლი ჰ. 6, 57, 70, 74, 79

ციმერი ფ. 211, 220—222

ციმერმანი ვ. 9

ციცერონი 132—138

ხ

ქიქინაძე ზ. 207—209, 219

ჯ

ჯულელი ა. (გადაღმელი) 22

ჰ

ჰაბსბურგები 26, 64, 71

ჰაგენი კ. 8

ჰანიბალი 140

ჰანშტაინი ვ. 13

ჰასინგერი ე. 11

ჰეგელი გ. 131, 134

ჰენრი VIII 6

ჰერმელინკი ჰ. 10

ჰესი ე. 124

ჰინრიხსი კ. 68

ჰიტლერი 11

ჰოსიერი 7

ჰორაციუსი 137

ჰოფმანი ფ. 19, 21

ჰუსი ი. 35—36, 43, 57, 139

ჰუტენი ულრიხ ფონ 6, 39, 46, 48,
62—63, 74, 79, 83, 90—91, 145

შ ი ნ ა ა რ ს ი

შესავალი	3
თავი I. მარტინ ლუთერის საზოგადოებრივ-პოლიტიკური შეხედულებების აღმოცენების დრო და ვითარება	23
თავი II. მარტინ ლუთერის პოლიტიკური შეხედულებანი	40
§ 1. საერო ცხოვრებისა და საერო ხელისუფლების ლუთერისეული რეაბილიტაცია	40
§ 2. „ორი სამეფოს“ ლუთერისეული მოძღვრების არსი და საერო ხელისუფლების უფლება-მოვალეობანი	47
§ 3. ლუთერი ომისა და მშვიდობის შესახებ	70
თავი III. ლუთერის პედაგოგიკური შეხედულებანი	93
§ 1. ლუთერი აღზრდა-განათლების მნიშვნელობისა და სასკოლო სისტემის ახლებურად მოწყობის შესახებ	93
§ 2. ლუთერი საუნივერსიტეტო რეფორმისა და სასწავლო დი-ცა- ლინების შესახებ	125
დასკვნა	166
რეზიუმე	175
გამოყენებული წყაროები და ლიტერატურა	193
დამატება — ლუთერანული ეკლესიები და სკოლები საქართველოში	206
შენიშვნები	218
სახელთა საძიებელი	222

გამომცემლობის რედაქტორი ლ.მ.არაბუჯაძე
მხატვარი ნატალია ბუაძე
სამხატვრო რედაქტორი იზაჩიკვინიძე
ტექნიკური რედაქტორი ფრიდონ ბუდალაშვილი
კორექტორი ცირა მოლოდინი

გადაეცა წარმოებას 21.07.92. ხელმოწერილია დასაბუქდად 20.01.93.
საბუქდი ქალაქი 60X84. პირობითი საბუქდი თაბახი 14,25.
სააღრ.-საგამომც. თაბახი 11,61. ტირაჟი 2 000. შუქვ. № 285.
ფასი სახელშუქრულებო

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა,
თბილისი, 380028, ი. ჭავჭავაძის პროსპექტი, 14.

საქართველოს რესპუბლიკის ბეჭდვითი სიტუვის
დეპარტამენტის № 4 სტამბა
380060, ქ. თბილისი, ვაჟა-ფშაველას პრ. № 29

Гурам Мамантиевич Куталиа

**ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ
МАРТИНА ЛЮТЕРА**

(На грузинском языке)

**Издательство Тбилисского университета
Тбилиси, 1993**