

ნ ე ს ტ ა ნ ს უ ლ ა ვ ა

„ვეფხისტყაოსნის“ მსოფლმხედველობის საკითხები

(„ვეფხისტყაოსნისა“ და სასულიერო პოეზიის ზოგიერთი პარალელი)

რუსთაველის მსოფლმხედველობრივი წყაროების კვლევის დროს განსაკუთრებულ ინტერესს იწვევს ღმერთის, როგორც შემოქმედისა და უზენაესი არსების, სახე სასულიერო პოეზიისა და „ვეფხისტყაოსანში“.

ამ შემთხვევაში კვლევის საგანია შემდეგი: რამდენად არის დამოკიდებული რუსთაველის პოემის შემოქმედი ღმერთი ჰიმნოგრაფთა შემოქმედებაში ასახულ ღმერთზე, რა ნიშნებით ემსგავსებიან ისინი ერთმანეთს და რაში მდგომარეობს მათ შორის განსხვავება.

რუსთაველოლოგიურ ლიტერატურაში გაზიარებულია ის აზრი, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ პირველ სტროფში გამოთქმულია ბიბლიურ-კრეაციონისტული შეხედულება სამყაროს შექმნის შესახებ. რუსთაველის ღმერთი არის სამყაროს, არსის, ქვეყნის, „სახის ყოვლისა ტანისა“, კეთილის შემოქმედი, მიწნურობისა და მზის დამბადებელი.

ძველ ქართულ სასულიერო პოეზიაში ერთ-ერთი ძირითადია ბიბლიური დებულება ღმერთის მიერ სამყაროს შექმნის შესახებ. „ფსალმუნის“ ქართულ თარგმანში ნათქვამია: „რომელმან ქმნა ცანი გულისკმის-ყოფით, რამეთუ უკუნისამდე არს წყალობაჲ მისი; რომელმან დაამტკიცა ქუეყანაჲ წყალთა ზედა, რამეთუ უკუნისამდე არს წყალობაჲ მისი; რომელმან ქმნა ნათელნი დიდ-დიდნი მხოლომან, რამეთუ უკუნისამდე არს წყალობაჲ მისი; მზე მფლობელად დღისა, რამეთუ უკუნისამდე არს წყალობაჲ მისი; მთოვარე და ვარსკვლავები კელმწიფებად ღამისა, რამეთუ უკუნისამდე არს წყალობაჲ მისი“¹; „რომელმან ქმნა ცანი და ქუეყანაჲ, ზღუაჲ და ყოველი, რაჲ არს მას შინა; რომელი იმარხავნ ქეშმარიტებასა უკუე“². ბიბლიური დავითის ღმერთი არის სამყაროს შემქმნელი, შემოქმედი. სამყაროში იგულისხმება, პირველ რიგში, ცა და ციური სხეულები -- მზე, მთვარე და ვარსკვლავები, შემდეგ კი დედამიწა ყოვლითურთ, „რაჲ არს მას შინა“, ე. ი. ზღვა, მთა, „წყარონი და მდინარენი“; შემოქმედი ღმერთისაგან არის დღე და ღამე, ნათელი და მზე; მხოლოდ ამის შემდეგ შექმნა „ცხოვრებაჲ შორის ქუეყანასა“, ე. ი. სიცოცხლე გააჩინა დედამიწაზე, შექმნა პირველი მაგალითები, პირველი ნიბუშები ადამიანისა, ბიბლიის მიხედვით, ადამი და ევა. მაშასადამე, „ფსალმუნის“ ღმერთი არის ხილული და უხილავი სამყაროს შემქმნელი, შემოქმედი. სამყაროში შედის უძრავი და მოძრავი არსნი, ე. ი. ციური სხეულები და ღვთისაგან მინიჭებული სიცოცხლის მატარებელნი.

¹ ფსალმუნნი, მ. შანიძის რედ., თბილისი, 1960, 135, გვ. 375—376.

² იქვე, გვ. 400, 145.

სამყაროს შემოქმედად გაიზრა აგრეთვე ქრისტიანულმა სასულიერო მწერლობამ ღმერთი. მაგრამ, როგორც ცნობილია, არის გარკვეული სხვაობაც ბიბლიურ და ქრისტიანულ ღმერთს შორის. ბიბლიური ღმერთის მიერ განხორციელებული შესაქმე არის ერთპიროვანი და ერთგვამოვანი ღმერთის შესაქმე, რადგან, ბიბლიის მიხედვით, სამყაროს ქმნის ღმერთი — ერთპიროვანი და ერთგვამოვანი, როველსაც სხვა ჰიპოსტაზები არა ჰყავს, მაგრამ ისინი მის პოტენციაში არსებობენ. ქრისტიანული მოძღვრების მიხედვით, სამყარო არის შემოქმედება ღმერთისა — წმიდა სამებისა, სამჰიპოსტასიანი, სამგვამოვანი ღმერთისა. სასულიერო პოეზიის მიხედვით, მზე და ცის ყველა მნათობი „არა ღმერთ არიან“, არამედ ღმერთის მიერ შექმნილნი, რადგან სამყარო გული-სხმობს სწორედ იმას, რომ იგი შედგება ცისა და ციური მნათობებისაგან, ე. ი. უძრავი ცაა სამყარო. იოანე მტბევეარის საგალობელი იწყება შემდეგი სიტყვებით: „რომელმან სიბრძნით დაჰბადნა ცანი მალალნი ძალითურთ და შექმნა ქუეყანაჲ ყოველით თანა მკვდრითურთ; ძელსა ზედა უშჯულოთ მიერ ნეფსით დამოეკიდა და დაბადებულნი მისგან ზარგანქდილნი შეძრწუნდეს და ზეცას უტორცონი ძრწოდეს“³. მსგავსი აზრი ხშირად არის გამოთქმული ჰიმნოგრაფიულ ძეგლებში, რომელთა ციტირება შორს წაგვიყვანდა.

მსგავსად ბიბლიისა, ძველი ქართული სასულიერო პოეზია სამყაროდ მიიჩნევს ცისა და ქვეყნის ერთიანობას, მათი გათიშვა არ შეიძლება.

რუსთაველის პოემის პირველი სტროფიც ასევე ღმერთს აღიარებს შემოქმედად:

რომელმან შექმნა სამყარო ძალითა მით ძლიერითა,
ზეგარდმო არსნი სულითა ყენა ზეცით მონაბერითა,
ჩენ, კაცთა, მოგვცა ქუეყანა, გვაქეს უთელავი ფერითა,
მისგან არს ყოვლი ხელმწიფე სახითა მის შიერთა⁴.

„ვეფხისტყაოსნის“ შემოქმედი ღმერთის შესახებ გამოთქმულია სხვადასხვა შეხედულება. ზოგი მას მიიჩნევს წარმართულ ღმერთად, ზოგი ნეოპლატონურად და კიდევ სხვა რელიგიისა თუ მიმართულების ღმერთად. ზოგიც არისტოტელეს ფილოსოფიის გამოძახილს პოულობს მასში. არისტოტელეს ფილოსოფიისა და მისი სახესხვაობის — არაბული არისტოტელიზმის — დანახვა პოემაში, ჩვენი აზრით, არ არის გამართლებული თუნდაც იმიტომ, რომ არისტოტელეს ფილოსოფია არ იცნობს შესაქმნის პროცესს, ხოლო „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგში სწორედ შესაქმნეზეა საუბარი, ასევე, ნეოპლატონიზმიც გამორიცხავს შესაქმნის, არ აღიარებს ღმერთს შემოქმედად, სამყარო მას ღმერთის შემოქმედების ნაყოფად კი არ მიაჩნია, არამედ ემანაციად, ე. ი. ღვთაებრივი საწყისიდან გამომდინარეობს სამყარო მთელი თავისი მრავალფეროვნებით. ს.-ს. ორბელიანის ლექსიკონითაც სამყარო „ესე ცაჲ არს უძრავი და მყარი გარეგან სხვათა ცათა. სამყარო ცა არს უძრავი და განუზომელი, რომელსა ზედა არს სასუფეველი და მკედრობა ცათა (ძალნი ცათანი)“⁵.

სამყარო, თეიმურაზ ბაგრატიონის განმარტებით, არის „ყოველთა ცათა გარეგან მყოფი, უზენაესი, მტკიცე და უვრცელესი ყოველთა ცათა ზედა. მყარი, სამყარო ქართული ლექსია. სამყაროსა უძრავად ცად რაცხენ, ესე არს

³ შიქაელ მოდრეკილის ჰიმნოგრაფიული კრებული, S—425, გვ. 365.

⁴ „ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტი მოგვყავს 1966 წლის საიუბილეო გამოცემის მიხედვით.

⁵ ს.-ს. ორბელიანი, ქართული ლექსიკონი, 11, თბილისი, 1966, გვ. 44.

ცა უძრავთა ვარსკვლავთა; მყარი — უმტკიცესი და უმაგრესი ყოველთა ნიეთთა ზედა“⁶.

სასულიერო პოეზიისა და „ვეფხისტყაოსნის“ პირველი სტროფის მიხედვით, სამყაროს შემოქმედი არის ღმერთი, რომელმაც ყოველივე შექმნა „არარაჲსაგან“, ე. ი. არაფრისაგან. იგი იწოდება სიბრძნედ, სიტყუად, რაც ახალ აღთქმაშიც დასტურდება (იოანე, 1,1). ქართულ სასულიერო პოეზიაში ღვთაებისა და სამყაროს შექმნის ამგვარი გაგება შემთხვევითი პოეტური გამოთქმა არ არის, ღვთაებისადმი ასეთი მიმართვა გაქვავებული ფორმაა, მას ხშირად ვხვდებით მთელ რიგ საგალობლებში. სასულიერო პოეზიაში გავრცელებულ ფორმულას სამყაროს კრეაციონისტული წარმოშობის შესახებ ცვლილება არ განუცდია რუსთაველის პოემაში, ოლონდ, როგორც მოსალოდნელი იყო, დიდი პოეტი უფრო ნათლად და პოეტურად აყალიბებს იმ გამოთქმებს, რომლითაც შესაქმნა ნაგულისხმები.

მაშასადამე, სასულიერო პოეზიისა და „ვეფხისტყაოსნის“ პირველი სტროფის მიხედვით, შემოქმედი ღმერთის შემოქმედების ნაყოფს წარმოადგენს სამყარო — ზეცა, უძრავი ცა და ვარსკვლავები, მნათობები.

სამყაროს შექმნის შემდეგ ღმერთმა „არსნი ყენა“. არსი, სასულიერო პოეზიისა და „ვეფხისტყაოსნის“ მიხედვით, გულისხმობს ამქვეყნიურ და ზენა არსებებს⁷. რუსთაველს ღმერთის შემოქმედების ნაყოფად მიაჩნია მიწიერი და ზეციური არსებანი და ეს აზრი სავსებით ეთანხმება ბიბლიურ-ქრისტიანულ მწერლობას შესაქმნის საკითხში.

[ღმერთმა მისცა ადამიანებს მრავალფეროვანი უთვალავი ქეყანა, ე. ი. დედამიწა, რომელიც მხოლოდ ადამიანთათვისაა განკუთვნილი. ჭერ კიდევ სასულიერო პოეზიის პირველ ნიმუშში „ფსალმუნში“ ვხვდებით ამ აზრის დადასტურებას: „ცანი ცათანი უფლისანი არიან, ხოლო ქუეყანა მოჰსცა ძეთა კაცთასა“ (113,24.) სასულიერო პოეზიაში მრავალგზის ვხვდებით მსგავს ადგილებს. (შემოქმედი ღმერთისაგან არის შექმნილი „ყოველი ხელმწიფე“ მისივე მსგავსი სახითა და ხატით/ აქ გამოთქმული შეხედულება ადამიანის ღვთის სახისა და ხატის მსგავსად შექმნის შესახებ სავსებით ემთხვევა ბიბლიურ შეხედულებას ადამიანის შექმნის შესახებ, რაც შემდეგში ქრისტიანულმა პოეზიამ აითვისა და შეისისხლხორცა. ღმერთმა შექმნა ყოველი ხელმწიფე და მის მიერ შექმნილ (თითოეულ ხელმწიფეს აქვს ღმერთის სახე) მაშასადამე, ხელმწიფეში, როგორც ყოველ ჩვეულებრივ ადამიანში, არის ღვთაებრივი ნიშნები: გონება, სულიერი უკვდავება, მისი თავისუფალი ნება. ამით ემსგავსება ყოველი ადამიანი ღმერთს; ეს თვისებები, ეს ნიშნები არის თითოეულ ადამიანში და ამით არის იგი ღვთაებრივი სახის მქონე. ღმერთის მიერ შექმნილი ხელმწიფე ამ ქვეყანაზე არის „ღმრთულებრ“ ძლიერი, რადგან ღმერთი ადგენს და აყენებს შეფეს ხალხისათვის; მეფობა ღმერთისაგან არის ნაბოძები, მეფე ღმერთის ხილული მოადგილეა ცალკეულ სამეფოში; მას ანიჭებს ხელისუფლებას, ძალას, სახელს და დიდებას; თვით ღმერთი ხდის მეფეს მირონცხებულად და ამ მეფეთა მეშვეობით თავად განაგებს სამეფოებს. ამიტომაცაა, რომ ღმერთის მიერ დადგენილი ყოველი ხელმწიფე ღმერთის სახისა და ხატის ემსგავსება, რაც, ბიბ-

⁶ თ. ბაგრატიონი, განმარტება პოემა „ვეფხისტყაოსნისა“, გ. იმედაშვილის რედ., თბილისი, 1960, გვ. 3.

⁷ ნ. სულავა, ვეფხისტყაოსნის „არსთა მხედი“, „მაცნე“, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1975, № 3.

ლის გარდა, დასტურდება ქრისტიანულ დოგმატიკასა და სასულიერო პოეზიაში. „ღმერთმან შექმნა კაცი ხატად და მსგავსად თვსად“ (მოსე); „უფალმან შექმნა კაცი... და ხატისაებრ თვსისა ჰყო იგი“, ნათქვამია ბიბლიაში. შემოქმედმა ღმერთმა თავის ხატად და მსგავსად დაბადა ადამი, რომელიც სიცოცხლესა და სიკვდილს შორის შუამდგომია, რომლის განახლების მიზნით მოაველინა აშქვეყნად ადამიანად ღმერთი — ძე თვისი — იესო ქრისტი. „განსაკრეული ხილვად იხილვა დღეს იორდანეს, დამბადებელი ეტყოდა დაბადებულსა თვსსა, ვითარმედ ჭერ არს ჩემდა აწ ნათლისღებაჲ კორცთა, რაჲთა სოფლისა მნებავს განწმენდაჲ და მორწმუნეთა შემოსად უხრწნელებაჲ, რაჲთა კუალად განვაახლო, რომელი ხატად ჩემდა დაეკბადე პირველ და გალობით მადიდებენ“⁸. „სიბრძნე ღვთისაჲ მოვიდა ზეცით, სიტყუაჲ ძლიერი და კელმწიფე, და დიდისა ზრახვისა ანგელოზი გამოჩნდა ხატითა ჩუენითა, ხატი და თანაგანგებაჲ მამისაჲ, საუკუნეთა იგი მთავარი იქმონდა სასწაულთა ერსა შორის ჰურიათასა, რომელი სხუამან არავინ ქმნა“⁹:

აეხოვნა კაცი, ხატად თვსად შექმნილი,
ნათესავითურთ ნათლისღებისა შიერ!
ცათა მფლობელი, სიტყუა, დამბადებელი,
ხატი და ბრწყინვალე ღმრთისა მამისა
ადამიანთა განხრწნილთა განახლებს¹⁰, —

კვითხულობთ გიორგი მთაწმიდლის იამბიკოში./

„ვეფხისტყაოსნის“ პოლიტიკური და იურიდიული მოძღვრება მეფობის ღვთაებრივ წარმოშობაზეა დამყარებული: ღმერთის ნებით არის მეფე დადგენილი და მისგან არის მეფე სვიანი და ბედნიერი, როგორც ეს როსტევეან მეფეზეა ნათქვამი: „იყო არაბეთს როსტევეან მეფე ღმრთისაგან სვიანი“. ხელმწიფეს ღმერთისაგან უნიჭება ძლიერება, რომელიც ღმერთის ძლიერების მსგავსია, რასაც მოწმობს ტარიელის სიტყვები: „მეფე ინდოთა არისმცა ღმრთულებრ ძლიერი!“ (380,2). მაშასადამე, ღმერთმა შექმნა ყოველი ხელმწიფე და დაადგინა იგი ქვეყნის მმართველად ღმრთისაგანვე გამომდინარე სახით. ყოველი ხელმწიფე ღვთისაგან არის დადგენილი, როგორც მისი ხატება და მსგავსება. ეს დებულება მომდინარეობს ბიბლიიდან, რაც არაერთხელ მეორდება სასულიერო მწერლობაში.

როგორც ცნობილია, რუსთაველის პოემის ზოგიერთი მხატვრული სახე გენეტიკურად ბიბლიას უკავშირდება, თუმცა შესაძლებელია, რომ პოეტმა ისინი სასულიერო მწერლობაში გაღაბუშავენის შედეგად გამოიყენა. ამის გამოა, რომ ეს მხატვრული სახეები თუ ხატოვანი სიტყვა-თქმანი კარგავენ თავიანთი პირველწყაროს ელფერს და ნაწარმოების იდეურ-შინაარსობრივი მიზანდასახულობის გამომხატველ ორიგინალურ და ემოციურ სახეებად წარმოგვიდგებიან. „ვეფხისტყაოსნის“ მეორე სტროფის ღმერთი არის შემოქმედი „სახის ყოვლისა ტანისა“:

ჲე ღმერთო ერთო, შენ შექმენ სახე ყოვლისა ტანისა,
შენ დამითარე, ძლიეა მეც დათრგუნვად მე სატანისა,
შომეც მიჩნურთა სურვილი, სიკვდილმდე გასატანისა,
ყოფათა შესუბუქება, მუნ თანა წასატანისა.

⁸ S—425, გვ. 190.

⁹ Sin—75, v—171.

¹⁰ ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, 1, ს. ყუბანეიშვილის გამოც., 1946, გვ. 353.

აქ წარმოდგენილი ღმერთი შემქმნელია, შემოქმედი. ღმერთმა შექმნა მატერია და მისი სახე, შექმნა ყოველი ტანი და მასთან ერთად მისი სახე. მ. გოგობერიძის შეხედულებით, ღმერთი, როგორც შემოქმედი ძალა, რუსთაველთან მოცემულია არაბული არისტოტელიზმის მიხედვით. „რუსთაველის ცნობილი გამოთქმა „ჰე ღმერთო ერთო, შენ შექმენ სახე ყოვლისა ტანისა“ ავიცენას ფილოსოფიური დოგმის მხატვრულ გადმოცემას წარმოადგენს. მონოთეიზმის აღიარების გვერდით აქ გამოთქმულია აზრი, რომ ღმერთმა შექმნა ფორმა (სახე). ყოველი მატერიისათვის მას მხოლოდ სახე, ანუ ფორმა, მიუცია. უნდა ვიგულისხმოთ, რომ შემოქმედების მასალა, ე. ი. მატერია, ყოველთვის იყო და იქნება. არ შეიძლება რუსთაველს ავიცენას სკოლიდან გამომდინარე არაბული ფილოსოფია არ სცოდნოდა და ეს ისე დაეწერა. დიდი ფილოსოფოსი ავიცენა არისტოტელეზე დაყრდნობით ასწავლიდა, რომ ღმერთი არის ძალა, რომელმაც „ტანი“, ანუ მატერია, გააფორმა. თვითონ ტანი კი არის პირველადი არსებობა. იგი არ შეუქმნია ღმერთს, იგი არც სულის ფუნაქიაა. იგი არის ის, რაც ყოველთვის იყო და იქნება“¹¹. (მ. გოგობერიძის ამ შეხედულებას ეყრდნობა და ავითარებს ე. ხინთიბიძე, როცა ასკვნის, რომ „ვეფხისტყაოსნის მეორე სტროფის პირველ ტაეპში რუსთაველი მიმართავს ღმერთს: ღმერთო, შენა ხარ ყოველი სხეულის ფორმის ანუ სულის შემქმნელი. და რამდენადაც ყოველი სული ღმერთის შექმნილია, პოეტი ევედრება უფალს, მისი სულიც შეინდოს, დაიფაროს, ბოროტი დაათრგუნინოს, ცოდვები შეუმსუბუქოს“¹². რუსთაველი სიტყვასიტყვით არ იმეორებს არისტოტელეს შეხედულებებს, იგი არისტოტელეს აზროვნებას ქრისტიანულ დოგმატიკასთან ათანხმებს. ე. ხინთიბიძის მსჯელობის თანახმად, პირველ სტროფში საუბარია სამყაროს შექმნაზე, მეორეში კი — პოეტის სულზე. პირველში ღმერთი სამყაროს შემქმნელადაა გამოცხადებული, მეორეში — სულის შემქმნელად. მკვლევრის აზრით, „სახე ყოვლისა ტანისა“ უთუოდ ცოცხალი სხეულის სულს გულისხმობს, რომელიც ღმერთის მიერაა შექმნილი.

ზოგიერთი მკვლევარი „ვეფხისტყაოსნის“ მეორე სტროფის განმარტებისას ეყრდნობა ბიბლიურ-კრეაციონისტულ შეხედულებას სამყაროსა და მის ბინადართა შექმნის შესახებ. ი. ლოლაშვილი აკრიტიკებს შ. ნუცუბიძის შეხედულებებს რუსთაველის პანთეისტობის შესახებ და ასკვნის, რომ „სახე ყოვლისა ტანისა“ ნიშნავს არა „სამყაროს ყველა სხეულის ფორმას“, არამედ „ყოველი ცოცხალი ორგანიზმის სახეს“, ხოლო ტაეპის შინაარსი ასე უნდა გავიგოთ: „ჰეი შენ, ერთო ღმერთო, შენ შექმენ ყოველი ცხოველის ნიშნუში“¹³. მკვლევარი იზიარებს „ვეფხისტყაოსნის ღმერთისმეტყველებაში“ გამოთქმულ მოსაზრებას, რომ „შექმნა ყოვლისა ტანისა“ არის „ქრისტიანული ფილოსოფიური თეოლოგიის დებადი“. ა. გაწერელია მეორე სტროფის პირველი ტაეპის შესახებ ამბობს: „ღმერთმა რომ „ყოველი ტანის სახე“ შექმნა (თავისავე სახისამებრ) ეს კაცობრიობამ იცოდა ათასეული წლების წინ“¹⁴. მკვლევარ-

¹¹ მ. გოგობერიძე, უზენაესი არსების ცნება „ვეფხისტყაოსანში“, კრ. „რუსთაველი, პეტრიწი, პრელუდიები“, ი. მეგრელიძის რედ., თბილისი, 1961, გვ. 58—59.

¹² ე. ხინთიბიძე, „ვეფხისტყაოსნის“ „სახე ყოვლისა ტანისა“, „მაცნე“, ვნისა და ლიტერატურის სერია, 1970, № 4, გვ. 154.

¹³ ი. ლოლაშვილი, რუსთაველის მსოფლმხედველობის ისტორიული და ეროვნული საწყისები, საიუბ. კრ. „შოთა რუსთაველი“, 1966, გვ. 67.

¹⁴ ა. გაწერელია, რუსთაველის მხატვრულ-ფილოსოფიური აზროვნების ზოგიერთი საკითხი, „ციცქარი“, 1970, № 8, გვ. 117.

რი აქ ყურადღებას ამახვილებს „ვეფხისტყაოსნის“ ღმერთის ტრინიტარისტობის შესახებ და ნათლად ამბობს იმასაც, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ „სახე ყოვლისა ტანისა“ ბიბლიურ გაგებას შეიცავს და პირველსხეულის, ზეციური ადამის — ადამიანის პირველი მაგალითის შექმნას გულისხმობს. ზ. გამსახურდია ასკენის, რომ მეორე სტროფის „სახე“ შექმნილი სახეა. პროლოგის პირველი სტროფიდანვე თვალსაჩინოა პოეტის ქრისტიანული, ბიბლიურ-კრეაციონისტული თვალსაზრისი, პირველ სტროფში საუბარია ცისა და ქვეყნის შექმნაზე, ყველა არსის შექმნაზე, რომლებშიაც შედის აგრეთვე ადამიანი. ასე რომ, სულთა შექმნაზე საუბარი ავტორმა დაასრულა პირველ სტროფში. ბიბლიურ-ქრისტიანულ ღმერთს სული ცალკე არ შეუქმნია; იგი შექმნა ადამიანთან, ხორციელ არსებასთან ერთად. ეს შეხედულება განსხვავდება პლატონისა და არისტოტელეს შეხედულებებისაგან სულის წარმოშობისა და არსებობის შესახებ. მეორე სტროფში რუსთაველი მსჯელობს პირველი ადამიანის სხეულის შექმნაზე, რომელიც არის „სახე ყოვლისა ტანისა“. იმის გამო, რომ „ყოველი ტანი“ ცოდვითდაცემის პროდუქტია, რაც უარყოფითმა ძალამ გამოიწვია, ხოლო „სახე“ — ამ ტანებისა, ანუ პირველსხეულის, ღვთის წმინდა შემოქმედებაა, მასში არ ურეეია მოწინააღმდეგე ძალის ხელი. ამ ტაეპს მოსდევს თხოვნა, რომ სატანისაგან დაიფაროს და მასზე გაიმარჯვოს, რადგან სატანისმიერა ცდუნება სწორედ ცოდვითდაცემას უკავშირდება, რის შედეგადაც აქვთ ადამიანებს ამჟამინდელი „ტანები“, რომელნიც უაღრესად დაშორდნენ „სახეს“, ქვეშარიტ იდეალს სხეულებრიობისას. ამიტომ არაა პირველ სტროფში სატანა ნახსენები, რადგან იქ ცოდვითდაცემასა და სხეულზე ჭერაც არ არის საუბარი¹⁵. „ვეფხისტყაოსნის“ მეორე სტროფში ღმერთი არის შემოქმედი, შემქმნელი ტანთა „სახის“, ანუ პირველსხეულისა. პირველსხეულის შემოქმედი ღმერთი ბიბლიურ-ქრისტიანულია, რასაც ადასტურებს სტროფის მომდევნო ტაეპებიც, სადაც პოეტი ღმერთს სატანის დათრგუნეასა და ცოდვათა შემსუბუქებას ევედრება.

ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ ღმერთის შემოქმედების ნაყოფია „სახე ყოვლისა ტანისა“, რაც გულისხმობს პირველსხეულს, პროტოტიპს, არქეტიპს, პირველ მაგალითს, პირველ ნიმუშს ადამიანისას — ადამს, რომლის შექმნა უკვე დასრულებულია.

მაშასადამე, „ვეფხისტყაოსნის“ ღმერთი არის შემოქმედი სამყაროსი, ამქვეყნიურ და ზეციურ არსთა, „უთვალავი ქვეყნისა“, პირველსახისა, ადამიანთა პროტოტიპისა, პირველსხეულისა, მისი ხატებისა და სახის მსგავსი ხელმწიფისა. შემოქმედი ღმერთი იფარავს პოეტს და ათრგუნვინებს სატანას, აძლევს „მიჯნურთა სურვილს“ და „მუნ თანა წასატან“ ცოდვებს უმსუბუქებს. „ვეფხისტყაოსანში“ მოცემული კრეაციონისტული შეხედულება შესაქმნის შესახებ ზუსტი თანამიმდევრობით ემთხვევა ბიბლიურ შესაქმნეს, რაც ასახვას პოულობს შემდგომი დროის სასულიერო მწერლობაში. ღმერთმა შექმნა ჭერ სამყარო — უხილავი და ხილული, შემდეგ სამყაროს არსნი — ხორციელი და უხორციო არსნი — ყენა ზეცით მონაბერი სულით, ამის შემდეგ რუსთაველი კონკრეტულად აღნიშნავს ქვეყნის — დედამიწის — შექმნას, რომელიც ადამიანთათვისაა („კაცთა“) განკუთვნილი; და, ბოლოს, აღნიშნავს ხორციელ არს-

¹⁵ ზ. გამსახურდია, „ვეფხისტყაოსანი“ ინგლისურ ენაზე, „მაცნე“, ვნისა და ლიტერატურის სერია, 1972, № 2, გვ. 48.

თა — ადამიანთა — ზოგადი სახისა და კონკრეტულად ხანს უსვამს ხელმწიფის შექმნას.)

ღმერთის გარეშე არ იბადება ადამიანი, ადამიანის შესაძლებლობას აღემატება ადამიანის გაჩენა. „ვეფხისტყაოსნის“ ღმერთი მზედ ბადებს ადამიანს, მაგრამ მზედ დაბადებული და გაჩენილი ადამიანი განსხვავდება ჩვეულებრივ ზოკვდავთაგან, რადგან იგი ღმერთის რჩეულია, რომელსაც განსაკუთრებული ბედიც არაგუნა. რჩეულ ადამიანებს — ტარიელს, ავთანდილსა და ფრიდონს — რუსთაველი ღვთის დანაბადად მიიჩნევს, რომელთა მსგავსს სხვას არაეის დაბადებს და გააჩენს. „ვეფხისტყაოსანში“ ღმერთი ხშირად არის შემოქმედად დასახელებული. ნესტანის სილაამაზით დატყვევებული ტარიელი ავად გახდა. როდესაც ცნობა დაუბრუნდა, მაშინ შემოქმედს შეევედრა ტანჯვის გაძლების უნარი მიეცა: „თმობა ვსთხოვე შემოქმედსა, ვკადრე სიტყვა სამუდარი“ (346,4).

„ვეფხისტყაოსნის“ ღმერთი არის მიჯნურობის დამბადებელი; ავთანდილის ლოცვაში ნათქვამია:

ღმერთო, ღმერთო, გეაჩები, რომელი ჰქვიათ ზესსა,
შენ დაჰბადე მიჯნურობა, შენ აწესებ მისსა წესსა,
მე სოფელმან მომაშორვა უკეთესსა ჩემსა მზესა,
ნუ ამოჰფხერი სიჯვარულსა, მისგან ჩემთვის დანათესსა! (801).

ცნობილია, რომ მიჯნურობის დამბადებლად მხოლოდ ქრისტიანული ღმერთი არ არის მიჩნეული. მაგრამ ამ შემთხვევაში ყურადღება კონტექსტს უნდა მივაქციოთ, როგორი ლექსიკური ერთეულებითაა ღვთაება გამოხატული და ეს ეპითეტები რომელ ღვთაებას მიეკუთვნება. კონტექსტისაგან და საერთოდ პოემისაგან მოწყვეტით განხილვა იმ საკითხისა, რომელი ღმერთი იჯულისხმება პოემაში მიჯნურობის დამბადებლად, მართებული არ იქნებოდა. არა მხოლოდ ავთანდილის ლოცვა, სადაც ღმერთი მიჯნურობის შემოქმედადაა მიჩნეული, არამედ მთელი პოემის შინაარსისა და თემატიკის გათვალისწინებაა საჭირო ამ საკითხის გასარკვევად. ზემოთ მოყვანილი სტროფი არის ავთანდილის ლოცვის ერთი ნაწილი, სადაც ავთანდილი „ქვენათ ზესს“ მფლობელ ღმერთს, რომელიც მიჯნურობის დამბადებელი და მისი წესის დამწესებელი ყოფილა, ევედრება, რომ მის მიერ (ე. ი. თინათინის მიერ) დათესილი სიყვარული არ აღმოფხვრას ქალის გულში. ავთანდილი არაბია და მისი ლოცვა უნდა იყოს მაჰმადიანური, ავთანდილმა უნდა ილოცოს მიზგითაში მაჰმადიანურად, მაგრამ მაჰმადიანმა რომ ისე ილოცოს მიზგითაში, როგორც ავთანდილი ლოცულობს, მას გამოაძევებდნენ იქიდან, შეაჩვენებდნენ და ჩაქოლავდნენ კიდევ. ავთანდილის ლოცვა არის ქრისტიანის ლოცვა ქრისტიანულ გარემოსა და ქრისტიანულ ტაძარში¹⁶².

... მაღალო ღმერთო ხმელთა და ცათაო,
ზოგჯერ მომცემო პატიუთა, ზოგჯერ კეთილთა მზათაო,
უცნაურო და უთქმელო, უფალო უფლებათაო,
მომეც დათმობა სურვილთა, მფლობელო გულისთქმათაო! (800)

ავთანდილის აზრით, ღმერთი უცნაურია, შეუცნობელია და, ცხადია, მის არსებას ადამიანი ვერ გამოთქვამს. ღმერთი ადამიანთათვის უცნობია და ადამიანთა გაგებისათვის მიუწვდომელი, ამიტომაც არ შეიძლება მისი გამოთქმა, ამიტომ არის იგი უთქმელი. ავთანდილმა ღმერთს გამოუთქმელი კიდევ უწოდა ფატმანთან ყოფნისას:

¹⁶² Н. М а р р. об истоках творчества Руставели. 1964. г. 129.

... ღმერთო, ვმადლობ, რომელი ხარ ჰირთა მომალხენელი,
 ყოფილი, მყოფი, უთქმელი, ყურთაგან მოუსმენელი,
 წყალობა თქვენი იჩქითად არს ჩენი გარდომოფენელი! (1238)

უცნაური, უთქმელი და უფალი უფლებათა ხშირად იხმარება სასულიერო პოეზიაში ღმერთის ეპითეტებად. „რომელი ნისლსა შინა ეჩუენა მოსეს უცნაურად, ღმერთი მაღალი გამოჩნდა იორდანეს“, ნათქვამია იოანე ქონკოზისძის აბოს საგალობელში. „საკვირველ იქმნა ცნობაჲ შენი ჩემგან, განძლიერდა და ვერ შეუძლებდა მას“¹⁶. „უფალო, რაჲ არს კაცი, რამეთუ ეცნობე მას, ანუ ძე კაცისაჲ, რამეთუ შერაცხე იგი“¹⁷. მოცემულ ციტატებში ნათქვამია, რომ კაცს, მოკვდავ ადამიანს, ღმერთის შეცნობა არ ძალუძს. ღმერთი კაცისათვის არის „უცნაური“, ე. ი. შეუცნობელი, უცნობი, არცოდნილი. ადამიანს შეუძლია გაიგოს მხოლოდ ის, თუ რა არ არის ღმერთი. მიუხედავად იმისა, რომ ადამიანი ღმერთს მისივე ქმნილებების მიხედვით იცნობს, მისი არსების გაგება მაინც არ შეუძლია. წმიდა მამათა მოძღვრების მიხედვით, კაცის გონებას შეუძლია ქვეყნიერების ხილვით, რომელსაც თავისთავში არა აქვს თავისი არსებობის მიზეზი, არამედ ღმერთის მიერაა შექმნილი, შეიცნოს ღმერთის არსებობა, მაგრამ ადამიანის შესაძლებლობას აღემატება მიიღოს სრული ცნობა იმისა, თუ რა არის ღმერთი. ღმერთის უცნაურობა, ანუ ადამიანის მიერ ღმერთის არსების არცოდნა, გრიგოლ ნაზიანზელის მოძღვრების მიხედვით, მისივე ბუნებიდან გამომდინარეობს. ღმერთის შეუცნობლობის, ადამიანთა გონებისათვის მისი მიუწვდომლობის აზრი თავდაპირველად ძველ აღთქმაში გამოითქვა, რომელსაც ემყარებიან ეკლესიის წმიდა მამები. (მ. გიგინეიშვილმა ყურადღება მიაქცია იმ გარემოებას, რომ მოძღვრება უცნაური და უთქმელი ღმერთის შესახებ, რომელიც ჟამში მოექცა და განსხეულდა, ბიბლიის ფარგლებს სცილდება. მას მოჰყავს სათანადო ადგილი „საქმე მოციქულთადას“ (XVII, 23—24), სადაც ნათქვამია, რომ „მოციქული წარმართ ათენელებს ახარებს იმავე ღმერთს (ცხადია, ქრისტეს), რომლის ბორონსაც ისინი ემსახურებიან, როგორც უცნაურ (შეუცნობელ) ღმერთს. ქრისტიანობისა და წარმართობის ბრძოლის მიუხედავად ახალ აღთქმაში ასეთ ფაქტს ვაწყდებით“¹⁸.)

სასულიერო პოეზიის უთქმელი და უფალი უფლებათა არის ქრისტე ღმერთი. ღმერთი არის გამოუთქმელი, ადამიანის გონება ვერ შესწვდება მას, ასმათის სიტყვით რომ ვთქვათ, იგი „არ ითქმის კაცთა ენითა“. ამ ეპითეტებით სასულიერო პოეზიაში ქრისტე ხასიათდება, რომელიც უხილავია და ხილულთა დამბადებელია; იგი განსხეულებამდე, განკაცებამდე იყო სიტყვა, დაუსაბამო ღმერთი, უხილავი და გამოუთქმელი, განსხეულების შემდეგ გახდა ქრისტე ხილული, როგორც კაცი, მხოლოდ სხვა თვისებები ღმერთისა შეინარჩუნა მან; ქრისტე — უფალი უფლებათა, უცნაური და გამოუთქმელი ღმერთი — ქალწულისაგან იშვა, რათა „აცხოვნოს კაცი“, რომელიც თავის ხატად და მსგავსად შექმნა. როგორც დასტურდება, შექმნის პროცესი ძე ღმერთსაც, ქრისტესაც, მიეწერება. უფალი უფლებათა, რომელიც არის „მფლობელი ცა-

¹⁶ ფსალმუნნი, 138,6; გვ. 100.

¹⁷ იქვე, 143,3; გვ. 101.

¹⁸ მ. გიგინეიშვილი, „მზიანი ღამე“ ეფესისტყაონისა და ქრისტიანული მსოფლმხედველობის ზოგი საკითხი, კრ: „ძველი ქართული მწერლობის საკითხები“, III, თბილისი, 1963, გვ. 31—32.

თაჲ, შემოქმედი ზღუათაჲ და მპყრობელი ქუეყანისაჲ“, ადამიანის სახით („მონათა მსგავსებითა“) მოგვევლინა, იორდანეში მოინათლა იოანე ნათლისმცემლისაგან, მისი მონისაგან, როგორც გვაუწყებს ახალი აღთქმა და სასულიერო მწერლობის ყველა დარგი. უკანონო ღმერთი მოექცა ქაშში და თავისი ნებით ეცვა ჭვარს; ეს ღმერთია უფალი უფლებათა, უცნაური და უთქმელი. ჭვარცმული ღმერთი კი. ქრისტიანული ღმერთის გარდა, სხვა არ ყოფილა.

„ვეფხისტყაოსნის“ გამოთქმის — „უცნაურო და უთქმელო, უფალო უფლებათაო“ — უშუალო წყარო ქართულ სასულიერო მწერლობაში დამუშავებული ფორმულაა და ხშირად ვხვდებით ორიგინალურ საგალობლებში სხვადასხვა ვარიაციით. იგი ღვთაებისადმი მიმართვის გაქვავებულ ეპითეტს წარმოადგენს, რომლის ქრისტიანული წარმოშობა და პოემაში მისი გამოყენების ქრისტიანული ხასიათი ეჭვს არ უნდა იწვევდეს. პოემის „უცნაური“, „უთქმელი“ და „უფალი უფლებათა“ ქრისტიანულ ღმერთს უნდა გულისხმობდეს.

801-ე სტროფში ავთანდილი სოფელს ემდურის, რადგან იგი „სოფელმან მოაშორვა უკეთესსა მისსა მზესა“, ხოლო ევედრება მოწყალე ღმერთს, რომ თინათინისაგან დათესილი სიყვარული არ აღმოფხვრას ქალის გულში. ამ მოწყალე ღმერთს დაუბადებია მიწნურობა და დაუდგენია მისი წესი, იგი ფლობს ყოველივეს ქვესკნელიდან სამყაროს უზენაეს საფეხურამდე. როგორც ცნობილია, ბიბლიური ღმერთი მკაცრია, დამსჯელია, კაცთმოძულეა, ხოლო ქრისტიანული ღმერთი არის მოწყალე და კაცთმოყვარე, რომელიც ადამიანთა მოდგმას ყოველგვარი გასაქირისაგან იხსნის. სწორედ ქრისტიანულ ღმერთს, რომელიც მიწნურობის დამბადებელია, ეაჩება ავთანდილი სიყვარულის გახანგრძლივებას.

„ვეფხისტყაოსნის“ ღმერთი არის კეთილის შემოქმედი და ბოროტის არდამბადი. რუსთაველი ნესტან-დარეჯანის ქაჯთაგან განთავისუფლების შემდეგ ამბობს:

ამ საქმესა დაფარულსა ბრძენი დიუნოს გააცხადებს:
ღმერთი კარგსა მოაელინებს და ბოროტსა არ დაბადებს,
ავსა წამ-ერთ შეამოკლებს, კარგსა ხან-გრძლად გააკვლადებს,
თავსა მისსა უკეთესსა უზადო-კყოფს, არ აზადებს. (1478)

პოემაში არაერთხელ არის ხაზგასმული და გამოთქმული აზრი ბოროტის უარსობის შესახებ: სიკეთე განეკუთვნება ნამდვილი, მარადიული და სუბსტანციური არსებობის სფეროს, ხოლო ბოროტება შემთხვევითი, დროებითი და არასუბსტანციური არსებობის სფეროში შედის. ღმერთი მხოლოდ კეთილის შემოქმედი, რაც ძალიან კარგად ჩანს თინათინის სიტყვებში: „ბოროტიმცარად შეექმნა კეთილისა შემოქმედსა?“ (112,4). კეთილის მარადიულობას გვიმოწმებს ავთანდილის ცნობილი გამოთქმა: „ბოროტსა სძლია კეთილმან, არსება მისი გრძელია!“ ფატმანი კეთილს ღმერთის მიერ გახანგრძლივებულად მიიჩნევს: „ეცან სიმოკლე ბოროტისა, კეთილია შენი გრძელი“, რუსთაველი განსაკუთრებით აღნიშნავს და ხაზს უსვამს ბოროტის უარსობას, უმყოფობას: „ბოროტსა უმყოფოო, კეთილნია შენთვის მზანი!“

რუსთაველისათვის ღმერთი არის სიკეთის შემოქმედი და არდამბადი ბოროტებისა. პოემის ძირითადი მსოფლმხედველობრივი კონცეფცია — „ბოროტსა სძლია კეთილმან“ — ბოროტის უარსობის ფსევდო-დიონისე არეოპაგელისეულ კონცეფციას ემყარება. სამყარო თავის საფუძველშივე კეთილია, კეთილი ღმერთის შექმნილია, ბოროტება კი უარსოა, არასუბსტანციურია.

ქრისტიანულ თეოლოგიაში ბოროტების არსის პრობლემა მთელი სისრულით არის განხილული და შესწავლილი. ორიგენედან დაწყებული, ვინც კი შეხებია ამ საკითხს, ყველასთან ერთი აზრია გატარებული: ერთადერთი რეალობა სიკეთეა, ბოროტებას არ გააჩნია დამოუკიდებელი არსებობა, იგი მხოლოდ სიკეთის უარყოფას წარმოადგენს.

ღმერთი, რომელიც ფსევდო-დიონისეს შრომაში „საღმრთოთა სახელთათვის“ განმარტებულია კატაფატიკისა და აპოფატიკის მიხედვით, კეთილის დასაბამად არის მიჩნეული, მისგან მომდინარეობს ყოველგვარი სიკეთე („სახიერება“) და ბოროტება კი არ არის არსის მქონე, იგი სიკეთის სუსტ ანარეკლს წარმოადგენს, დამახინჯებული სიკეთეა. ფსევდო-დიონისესთან ეკითხულობთ: „ბოროტი არა სახიერებისაგან არს; და უკუეთუ სახიერებისაგან არს, არა ბოროტ არს; რამეთუ არცაღა ყინვაჲ ცეცხლისაგან არს, არცა სახიერსა თვის ეყვის დაბადებაჲ უსახურისაჲ. და უკუეთუ არსნი ყოველნი სახიერებისაგან არიან (რამეთუ ბუნება სახიერისა არს დაბადებაჲ და ცხოვნებაჲ, ხოლო ბოროტისა განხრწნაჲ და წარწყმედაჲ), არარაჲ არსთაგანი არს ბოროტისაგან“¹⁹. „უკუეთუ ყოველნი არსნი სახიერებისაგან არიან და თვთ სახიერებაჲ მიერ კერძო არს ყოველთა არსთა, არს უკუე სახიერებასა შინა არა არსიცა იგი არსი, ხოლო ბოროტი არცა არს არს“²⁰. „ხოლო ბოროტი არცა არსთა შორის არს, არცა არა არსთა, არამედ თვთ მის არა არსისაღა ფრიად რაჲმე უცხო არს იგი და განვრდომილ სახიერებისაგან და ფრიად უფროჲს მისსა უარსებო“²¹.

სიკეთე, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მოძღვრების მიხედვით, ღმერთის ერთ-ერთი უპირველესი და უმაღლესი პრედიკატია, რომელიც ყველა განსაზღვრებაზე უკეთ გამოხატავს მის არსებას და ყველაზე მეტად უახლოვდება მის წვდომას. ღმერთი, ანუ სახიერება, ანუ კეთილობა ქმნის სიკეთეს, კეთილს. კეთილობაა საფუძველი ყოველი არსებისა. „ვეფხისტყაოსნის ღმრთისმეტყველებაში“ ნათქვამია, რომ ბოროტება თავისთავად არ არის არც არსება, არც კეთილობა, არც მწარმოებელი, არც შემძლე არსებათა და კეთილის შექმნისა. სახიერება კი, სადაც იგი სრულყოფილად გამოდის, სრულ, შეურევენელ, უნაკლო სიკეთეს ქმნის. ყველა არსება მონაწილეობს კეთილობაში თავისი შეძლებისდაგვარად. რამდენადაც ყოველნი არსებანი არსებობენ, არიან კარგნი, კეთილნი და წარმოდგებიან კეთილობისაგან, ღმერთისაგან.

ბოროტებას არა აქვს არსი, დასაბამი, რადგან დასაბამი მხოლოდ ერთი შეიძლება იყოს, ხოლო დასაბამი აქვს კეთილს, რომელიც ღმერთისაგან წარმოდგება. სიკეთემ, როგორც დასაბამმა, თავისი საპირისპირო არ შეიძლება დაბადოს.

შ. ხიდაშელი აღნიშნავს, «რამდენადაც სიკეთე სუბსტანციურია, აძდენად ბოროტების აღიარება, როგორც არსისა, შეიძლება მხოლოდ იმ პირობით, თუ წაღიარებთ ორ დასაბამს, ე. ი. თუ მივიღებდით, რომ სიკეთე და ბოროტება „სხვისა და სხვისა დასაბამისა და მიზეზისაგან იყვნენ“. მაგრამ ორი დასაბამის აღიარება ეწინააღმდეგება დასაბამის, პირველმიზეზის სისრულეს, მის აბსოლუტურობას და „უვნებლობას“, ეწინააღმდეგება წესრიგსა და ჰარმონიას.

¹⁹ პეტრე იბერი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, ს. ვნუქაშვილის რედ., თბილისი, 1960, გვ. 44.

²⁰ იქვე, გვ. 44.

²¹ იქვე, გვ. 45.

სამყაროში. ორი დასაბამის პირობის ქვეშ სამყარო იქნებოდა „უწესო და მარადისმბრძოლ“, იქნებოდა უწესრიგობისა და მარადიული ბრძოლის სფერო სიკეთესა და ბოროტებას შორის. სიკეთისა და ბოროტების დუალიზმის პირობის ქვეშ, ორივე დასაბამი იქნებოდა „უვნებელი“, რაც გამორიცხავს ერთ-ერთი მათგანის შიერ მეორის, რუსთაველის სიტყვით რომ ვთქვათ, „ძლევას“²².

ცნობილია, რომ რუსთაველის შეხედულების ამოსავალი ბოროტებისა და სიკეთის დასაბამის შესახებ არის არეოპაგიტული მოძღვრება. არეოპაგელის მიხედვით, როგორც ზემოთ მოყვანილი ციტატებიდან ჩანს, ბოროტი უარსოა, დასაბამი არა აქვს, მას ემპირიული და არასუბსტანციური არსებობა აქვს, ხოლო სიკეთე არსის მქონეა, იგი უზენაესი არსებისაგან — ღმერთისაგან — წარმოდგება. ეს რომ ასე არ ყოფილიყო, მაშინ ბოროტის ძლევისაგან მიმართული მოქმედება, რასაც ასე დიდი ადგილი უჭირავს რუსთაველის პოემაში და რასაც უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭება გმირთა ცხოვრებასა და ბრძოლაში, უაზრობა იქნებოდა,

მართალია, ქრისტიანული მოძღვრება უარყოფს ბოროტის არსებობას, ბოროტების პრინციპს, მაგრამ მის უარყოფად ხასიათს მაინც გვიჩვენებს, მას მხოლოდ ნაკლად თვლის და შემთხვევითობის შედეგად აღიარებს. ბოროტის განსაზღვრა, არეოპაგიტული მოძღვრების მიხედვით, ანუ რუსთაველის სიტყვით რომ ვთქვათ, „ღივნოსის“ მიხედვით, „შეიძლება მხოლოდ სიკეთესთან დაპირისპირებით და მხოლოდ უარყოფითი პრედიკატებით, როგორცაა, უარსობა, უკეთურობა, უმიზეზობა, უგონობა და სხვა, სადაც ყოველი ამ განსაზღვრების საპირისპირო, დადებითი ფორმა სიკეთეს გამოხატავს“²³.

იოანე პეტრიწის მოძღვრების თანახმად, ბოროტი ჩნდება იქ, სადაც აბსოლუტური სიკეთისაგან წარმოშობილი სინათლე სუსტდება. ბოროტება სიკეთის სუსტ, დამახინჯებულ ანარეკლს წარმოადგენს.

გონებრივად მოუმწიფებელი ადამიანისათვის ძნელია სიკეთისაგან ბოროტის გამორჩევა, რადგანაც, თუ როგორია ბოროტის ბუნება, არ ჩანს; იგი გაშიშვლებული არ არის, არამედ დამალულია სიკეთეში, თვით კეთილი თავის თავში მოიცავს ბოროტსაც, როგორც ამბობს გრიგოლ ნოსელი.

ბოროტის არსის განსაზღვრა უნდა განეასხვავოთ ხილულ სამყაროში ბოროტის დანახვისაგან. ბოროტის არსი ძირითადად თეოლოგიურ-დოგმატურ ტრაქტატებშია გარკვეული, ხოლო ბოროტების დანახვა ხილულ სამყაროში უპირატესად მხატვრული სიტყვის ოსტატების კუთვნილებას წარმოადგენს. ამ მხრივაც განსაკუთრებით საინტერესო ქართული სასულიერო პოეზია და შემდეგ კი ქართული საერო ეპოსიც, კერძოდ, „ვეფხისტყაოსანი“.

საინტერესო გამოთქმებსა და მოსაზრებებს ვხვდებით ქართული სასულიერო პოეზიის ნიმუშებში ბოროტისა და კეთილის საწყისის შესახებ, მათი ურთიერთბრძოლის შესახებ, მაგრამ ჭერ გავიხსენოთ თვით ამ პოეზიის უშუალო წყაროები, კერძოდ კი ბიბლიური წიგნების ქართული თარგმანები.

„ფსალმუნში“ ვკითხულობთ: „რომელი არა ზაკუვიდეს ენითა თვისთა, არცა უყო მოყუასსა თვისსა ბოროტი, ყუედრებაჲ მახლობელთა მისთაჲ მან არა მოიღოს. შეურაცხ იყოს მის წინაშე უკეთური, ხოლო მოშიშნი უფლისანი იდიდნენ, რომელი ეფუცა მოყუასსა თვისსა და იგი არა უცრუვა მას“ (14,

²² შ. ხიდაშელი, რუსთაველის ფილოსოფიური წყაროს საკითხისათვის, „ციცქარა“, 1972, № 8, გვ. 147—148.

²³ იქვე, გვ. 148.

3—4)²⁴. „ეიდოდი ლათუ შორის აჩრდილთა სიკუდილისათა, არა შემეშინოს მე. ბოროტისაგან, რამეთუ შენ, უფალი, ჩემ თანა ხარ; კუერთხმან შენმან და არგანმან შენმან მათგან ნუგეშინის-მცეს მე“ (22,4)²⁵. „რომელთა გიყუარს უფალი, მოიძულეთ ბოროტი; დაიცივნეს უფალმან სულნი წმიდათა მისთანი და კელთაგან ცოდვილისათა იქსნნეს იგინი“ (96,10)²⁶. „რომელმან აღავსო კეთილთა მიერ გულისთქუმაჲ შენი; განახლდეს, ვითარცა ორბისა, სიჭაბუკე შენი“ (102,5)²⁷. „კეთილ არს მოსავე-ყოფაჲ უფლისა მიმართ, ვიდრე მოსავე-ყოფაჲ კაცისა მიმართ; კეთილ არს სასოებაჲ უფლისა მიმართ, ვიდრე სასოებაჲ მთავართა მიმართ“ (117,8—9)²⁸. „უფალმან გიცვას შენ ყოვლისაგან ბოროტისა, დაიცივას სული შენი უფალმან“ (120,7)²⁹. „რამეთუ განიკითხოს უფალმან ერი თვისი და მონათა თვისთათვის ნუგეშინის-ცემულ იქმნას; რამეთუ იხილნა იგინი ნაკლულევანნი, კუებულნი, ბოროტთა მიცემულნი და განკაფულნი“ (გალობა 2,36)³⁰. მოყვანილი ციტატებიდან აშკარად ჩანს, რომ ღმერთმა საწყისი, დასაბამი მხოლოდ კეთილს დაუდო, ბოროტი უარსოდ არის გამოცხადებული. ღმერთი სიკეთით აღავსებს ადამიანს, რომელსაც ბოროტის არ ეშინია, რადგან იცის, რომ იგი ღმერთისმიერი არ არის, ღმერთისაგან არ გამომდინარეობს, იგი მხოლოდ საწუთროს კუთვნილებას წარმოადგენს. უფალი ღმერთი მუდამ კაცთანაა; ამიტომაც არ ეშინია ადამიანს ბოროტის, ღმერთი იცავს ადამიანს ყოველნი. ბოროტისაგან და „ბოროტთა მიცემულ“ კაცთ ღმერთი განიკითხავს.

მეტი სისრულით გადმოგვეცემს „ეკლესიასტე“ ბოროტისა და კეთილის არსს, მათ ურთიერთდამოკიდებულებას. „და მოვიძულე ყოვლითურთ ცხოვრებაჲ. რაჲთა ბოროტ არს ჩემ ზედა ქმნული იგი. რომელი იქმნების მზესა ამას ქუეშე. რაჲ ყოველივე ამაო და გამორჩევა სულისა“ (2,17)³¹. როგორც ვხედავთ, წუთისოფელი, რუსთაველის სიტყვით რომ ვთქვათ, საწუთრო, ქმნის ბოროტს და მოუვლენს მას ადამიანს, რის გამოც ეს უკანასკნელი იძულებს ცხოვრებას, სიცოცხლეს. „დაიცივე ფურკი შენი ვიდრე ზვალ სახლსა შინა ღვთისასა და მიეახლე სმენად უფროჲს საცემელისა უგუნურისა მსხუერპლისა. რაჲთა არა მეცნიერ არიან ყოფად კეთილისა, ვინაჲთგან არა უწყიან რამეთუ ჰყოფენ ბოროტსა“ (4,17)³². „არს სნეულებაჲ, რომელი ვიხილე მზესა ქუეშე, სიმდიდრე დამარხული მისგან განბოროტებასა შინა მისსა. და წარწყმდების სიმდიდრე იგი ზრუნვასა შინა ბოროტსა, და შუეა ძე, და არა არს კელსა შინა მისსა არარაჲ“ (5,12—13)³³. „არს ბოროტი რომელი ვიხილე მზესა ამას ქუეშე. და ფრიად არს კაცთა შორის. კაცსა რომელსა მოსცეს მას ღმერთმან სიმდიდრე და ნაყოფი და დიდებაჲ და არარაჲ არს ნაკლულევანებაჲ სულსა მისსა ყოვლისა მისგან. რომელსა გული უთქუმიდა და არა კელმწიფე იყო იგი ღმერთმან ჭამად მისგანი. რაჲთა კაცმან სხუამან შექამოს იგი და ესე ამაოებაჲ და

²⁴ ფსალმუნნი, გვ. 26.

²⁵ იქვე, გვ. 52.

²⁶ იქვე, გვ. 263.

²⁷ იქვე, გვ. 275—6.

²⁸ იქვე, გვ. 325.

²⁹ იქვე, გვ. 355.

³⁰ იქვე, გვ. 421.

³¹ ე. კ. ე. ლ. ი. ძე, განმარტებაჲ ეკლესიასტისაჲ მიტროფანე ზემრნელ მიტროპოლიტისა, ტფილისი, 1920, გვ. 188.

³² იქვე, გვ. 200.

³³ იქვე, გვ. 204.

სხეულებად ბოროტი არს“ (6,1—2)³⁴. „ესე არს ბოროტი ყოველთა შინა ქმნულთა მზესა ამას ქუეშე. რადთა შემთხუევად ერთ არს ყოველთა და რაჟეთუ გული ძეთა კაცთად აღივსო ბოროტითა და მიმოტაცებად გულსა მათსა ცხოვრებასა შინა მათსა და შემდგომად მათსა მკუდართა თანა“ (9,3)³⁵. ბოროტება მუდმივი არ არის, წარმავალია, არასუბსტანციურია; იგი გამოწვეულია სხვადასხვა მიზეზით, კერძოდ, შურით, უგუხურებით, სხეულებით და სხვა. ბოროტება წაშორად, წუთისოფლისად არის მიჩნეული; იგი ადამიანთა ურთიერთობაში წარმოიშობა. მიქაელ მოდრეკილის ჰიმნოგრაფიულ კრებულში ვკითხულობთ: „სიბნელე ღამისად და საცთური ცოდვისად სოფლისა ამის ბოროტთად ბრწყინვალედ განანათლე, ქრისტე“³⁶. „გამოუთქუმელი ღმერთი, ღმრთისა მამისა სიტყუად დაუსაბამომ, ყოველთა არსთა არსებისა დაბადებულთა დაწყებისა დასაბამი, პირშომო საუკუნეთად. უპირატესი ყოველთა ყოფილთად, დასრულებად: კეთილთად, არსებად უქამომ, უხილავი უხილავთა ძალთა შემოქმედი“³⁷.

იგივე აზრებია გადმოცემული ძველი ქართული სასულიერო პოეზიის ნიმუშებშიც.

იოანე და ექვთიმე ათონელებისადმი მიძღვნილ საგალობელში ნათქვამია: „ძირჲან კეთილჲან ნაყოფი კეთილი აღმოაცენე, მამაო, ღირსი ეფთვმე, რომელჲან აღმოაცენნა ნაყოფად სულიერად წიგნთა სიმრავლენი ეკლესიასა შინა“³⁸.

ეფრემ მცირის „ასეულ იამბიკონში“ კეთილის დასაბამი ღმერთისაგან მოდის. სიკეთეს ღმერთში აქვს საწყისი, „ნიჭი ღმრთისა კეთილ არს უხუცებად გულთად“. ბოროტს მუდამ სძლევს კეთილი, რადგან იგი ღმერთისმიერია:

„ნუ მოსწრაფე ხარ ყოვლად ჰარადის ძლეუად,
 ვინაჲთგან უწყი ძლეულებაი კეთილი
 უმჯობეს ყოფად ბოროტად მძლეუობისა,
 რამეთუ არა შემკადრებელსა ოდენ
 მძლე ეწოდების, გარნა წარელტოლვისაჲ“ (42)³⁹.

გრიგოლ ღეთისმეტყველის იამბიკოთა ქართულ თარგმანებში ეფრემი განსაკუთრებულ ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ „ბოროტჲან კაცჲან არა გიყვის კეთილი, ვინაჲთგან სწადინ პოვნა თანაზიართად“. კეთილჲა კაცჲა კი უნდა შეძლოს გარჩევა კეთილისა და ბოროტისა. როგორ შეიძლება მოეზღოს კეთილისა და ბოროტის წილ? ეფრემი სულგრძელ პასუხს იძლევა:

„კეთილთა კაცთა მიაგებდი კეთილსა,
 ხოლო ბოროტთა სულგრძელებით შეიძენდ,
 რათა ამიერ ორკერძო შეიძინო,
 რაჲამს ამათი ჭერისაებრ მიუზღო,
 ხოლო მათ მიერ მოქცევა უკმოიზღო“ (54)⁴⁰.

საერთოდ, ბოროტისაგან შორს ყოფნას გვირჩევს ეფრემი.

ეფრემის იამბიკოები უფრო მეტად კონკრეტულ საკითხებს ეხება და კონკრეტულ დებულებებს იძლევა ბოროტებისა და სიკეთის ამა თუ იმ მხარის შე-

34 ეკლესიასტე, გვ. 206.
 35 იქვე, გვ. 216.
 36 S—425, გვ. 37.
 37 იქვე, გვ. 474.
 38 ათონის ივერიის მონასტრის 1074 წლის ხელნაწერი კრებული აღაპებითურთ, საეკლესიო მუზეუმის გამოცემა, ტფილისი, 1901, გვ. 199.
 39 ეფრემ მცირე, ასეულნი იამბიკონი, ქრესტ., I, გვ. 368.
 40 იქვე, გვ. 368.

სახებ. მისი ძირითადი აზრი იმაში მდგომარეობს, რომ კაცს, თუკი იგი საკმაო ნებისყოფასა და სულიერ სიმტკიცეს გამოიჩენს, შეუძლია მიაღწიოს მოვლენათა ობიექტური მდგომარეობის კეთილად წარმართვასა და თავისი სურვილისამებრ მოწყობას. მეთერთმეტე საუკუნეში, როდესაც ქართული საზოგადოებრივი აზროვნება ძირითადად ეკლესია-მონასტრებში იყო ჩაკეტილი და სურსო ცხოვრება ის-ის იყო იწყებდა სამოღვაწეო ასპარეზზე გამოსვლას. ქართველ ფილოსოფოსთა პოეტური ნაშრომებიც მნიშვნელოვან როლს ასრულებდნენ საზოგადოებრივი აზრის განვითარებაში, რადგან ისინი კრიტიკულ თვალთ უყურებდნენ თანამედროვე მდგომარეობას და ურთიერთობას. იოანე პეტრიწი „სათნობათა კიბეში“ სიკეთის არსების შესახებ იმეორებს წინამორბედთა აზრებს:

„გონებისაგან სიტყუა იშობების და
ხოლო ამისი დასაბამი კეთილ არს,
ვინაჲთგან სხუათა ცხოველებრიეთა სულთა,
ძალთა ყოველთა ზედა-მდგომ არს და უძღვის,
კეთილისადმი ქმარებებს და განაწესებს“ (105)⁴¹.

საინტერესოდ არის გამოთქმული მოყვანილ ნაწყვეტში ღმერთის არსი, გონებად მამა-ღმერთია დასახელებული, ქრისტე — ძე ღმერთი, როგორც სხვა თეოლოგიურ შრომებში, აქაც სიტყუად იწოდება, ხოლო მათგან იღებს სათავეს, დასაბამს სიკეთე, კეთილი, რომელიც ისევე მარადიულია, როგორც თვით ღმერთი. ბოროტებას არსი არა აქვს, იგი ამქვეყნიური ცხოვრებითაა გამოწვეული:

„ამად ბოროტ არს ვეცხლისა იგი სენი,
რამეთუ სხუანი ენებანი ზედა ჰკიდავენ:
შური, პარვანი, კაცის კლვანი და შფოთნი;
ხოლო რომელნი საკმართა წარაგებდეს
და იქმარებდეს კეთილად, კეთილვე არს“ (171)⁴².

მაშასადამე, ბოროტი საწუთროულია, რომელსაც იწვევს ვერცხლის მოყვარეობა, შური, ქურდობა, მკვლელობა და შფოთი. ბოროტი ისევე ბოროტს ქმნის, ანუ პეტრიწის გამოთქმით, „ბოროტი რტო არს ძირისა ბოროტისა“, რაც ერთგვარად ათვისებული აქვს რუსთაველს, როცა ამბობს: „მსგავსი ყველაი მსგავსსა შობს“. აღდგომის საგალობელში ნათქვამია: „ძეო ჩემო, ვითარ მკურნალსა ენებულთასა გევნების, რაჲსა ნაცვლად კეთილისა მოგაგეს ბოროტი მტერთა უღმრთოთა“⁴³. გრიგოლ ლეთისმეტყველი გვასწავლის, რომ ბოროტი აღამიანი არასოდეს კეთილს არ გაგიკეთებს, რადგან სურს თანაზიართა პოვნა, ამიტომ „ბოროტსა კაცსა არ-სარწმუნოსა ნუმცა ოდეს სადა მოიგებ შეგობრად“⁴⁴.

ქართულ სასულიერო პოეზიაში განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“ კეთილისა და ბოროტის არსების შესახებ.

ჩვენ მიერ ზემოთ მოყვანილი სასულიერო პოეზიის ნიმუშები ასახავენ ხილულ სამყაროში ბოროტების წარმოშობის მიზეზებსა და მის სახეობებს.

41 ი. პეტრიწი, სათნობათა კიბე, გამოსაცემად მოამზადა და გამოკლვეა დაურთო ი. ლოლაშვილმა, თბილისი, 1968, გვ. 195.

42 იქვე, გვ. 211.

43 Q—662, R—7.

44 S—269, R—167.

მაგრამ საიდან დაედო სათუქველი ბოროტს, რამ შექმნა იგი თავისი ზოგადი არსებით? ამაზე პასუხობს დავით აღმაშენებლის მიერ „გალობანი სინანული-სანში“ გამოთქმული მოსაზრება „მსგავსებისაგან დავაკლდი და დავკბადე ბოროტი“, რომლის მიხედვით, ბოროტის დასაბამი ადამ და ევას შეცდომიდან წარმოდგება. მეფე-პოეტი ამბობს, რომ ადამიანი (ამ შემთხვევაში — თვით ავტორი) უმადლო ექმნა ღმერთს, დასცილდა თავის პირველ ხატს და სათავე დაუდო ბოროტებას. ბოროტი ღმერთისმიერი არ არის; ადამიანმა იგემა კეთილისა და ბოროტის ცნობადი ხის ნაყოფი, რომელიც ღმერთმა აუკრძალა ადამიანებს და ბოროტება წარმოქმნა. პირველი ადამიანი, ღმერთის მიერ შექმნილი, ცნობადმა ხემ მოსწყვიტა თავის სუბსტანციას, რომელიც მხოლოდ კეთილის შემოქმედი იყო. რაკი მხოლოდ კეთილია ღმერთის მიერ დადგენილი, ამიტომ ბოროტი საწუთროს კუთვნილებად და მის მიერ წარმოქმნილად უნდა ჩავთვალოთ. ბოროტებად მიიჩნევს დავით აღმაშენებელი ამქვეყნიური ცხოვრებისათვის ბრძოლას და ამბობს: „ბოროტად გარდაკედ საზღვართა და შეუპრთე სახლი სახლსა და აგარაკი აგარაკსა, და უუძღურესთა მივჭხუევე ნაწილი მათი, და ვილუწიდ უმეზობლობასა, ვითარცა მარტოჲ ვმკვდრობდი ქუეყანასა ზედა. მბრძოლ ვექმენ ყოველთა წესთა სჯულისა შენისათა და ქორწილთა მიერ ზენეშთა ვმძღავრე საწოლსა ჩემსა და სახეთა მიერ ბოროტთა მიცემითა ვაცოდვე ერი ჩემი, ვითარცა მეფეთა მისთა ისრაჲლი“⁴⁵. ამქვეყნიურობისათვის ზრუნვა და ბრძოლა ბოროტებაა, ცოდვია, რომლის მონაწიებასაც ევედრება ღმერთს მეფე-პოეტი. ბოროტებად მიიჩნევს სამეფოს საზღვართა გაფართოებას, სახელმწიფოს გამდიდრებას, სხვა სამეფოებზე გალაშქრებას, საკუთარი სარეცლის „მძღავრობას“.

განსხვავებული შეხედულებაა გამოთქმული „ვეფხისტყაოსანში“. ხილულ სამყაროში ბოროტება აქ თავისებურად არის დანახული. რუსთაველი, როგორც აღნიშნულია სამეცნიერო ლიტერატურაში, ბოროტის უარსობის შესახებ ემყარება ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მოძღვრებას, რომელიც გვეუბნება, რომ „ბოროტი არცა არს არს“; იმავეს ამბობს „ვეფხისტყაოსნის“ დივნოსი: „ღმერთი კარგსა მოავლინებს და ბოროტსა არ დაბადებს“. ბოროტების შესახებ გამოთქმული ეს მოსაზრებანი სავსებით იდენტურნი არიან. ასევე ჩანს ეს თინათინის პასუხშიც მამისადმი: „ბოროტიმცა რად შეექმნა კეთილისა შემოქმედსა?“ ღმერთი სახიერია, კეთილი, იგი ყველასათვის ტკბილად მხედია და მას არ შეიძლება დავწამოთ რაიმე სიმწარე; კეთილის შემოქმედი ღმერთი ბოროტს რად შექმნიდა? მას არ შეიძლება ბოროტის შექმნა დაბრალდეს. ბოროტი თუ არსებობს ამქვეყნად, დროებითი და წარმავალია. ამის დადასტურებას წარმოადგენს მთელი პოემა, რომელშიც ასახულია კეთილის ბრძოლა ბოროტის წინააღმდეგ. კეთილი არსებაა, არსის მქონეა და იგი მუდმივია, გრძელია, ცხადია, არსის მქონე კეთილი უარსო ბოროტს დაამარცხებს და ამიტომაც დაიღუპა რუსთაველთან ბოროტი. მხოლოდ ბოროტის წინააღმდეგ ბრძოლაა საჭირო და ცხოვრებაც საინტერესო არ იქნებოდა, თუ მხოლოდ კეთილი იქნებოდა ამქვეყნად. ყოველგვარი ბოროტების წინააღმდეგ უნდა იბრძოლოს ადამიანმა და უსათუოდ გაიმარჯვებს. კარგში, კეთილში ყოველთვის არის ბოროტიც, რაც აშკარად ჩანს ავთანდილის სიტყვებში:

45 დ. აღმაშენებელი, გალობანი სინანულისანი, ჩვენი საუნჯე, I, 1960, გვ. 519.

მაშა ლხინსა ვინ მოიმეის პირველ ქირთა უმუშაო?
 უბოროტო ვის ასშია რაცა კარგი საეშმაო,
 რად ემღერვი საწუთროსა? რა უქნია უარაო?! (869, 2—4)

ღმერთი კეთილს უეჭველად გაუმარჯვებს, ბოროტი ხომ შემთხვევითია, დროებითი და აქედან გამოპდინარეობს ბოროტების მოსპობის სრული იმედი. ღმერთი ბოროტს კი არ ხდის ცხოვრებას, მხოლოდ ართულებს მას, რადგან ცხოვრება ბრძოლაა, ამიტომ უზენაესი არსება, ღმერთი ყოველთვის არ იძლევა კეთილს მზამზარეულად, არამედ მისთვის მოქმედებასაც მოითხოვს. ავთანდილის ლოცვაში ჩანს, რომ ღმერთი ზოგჯერ „პატყთა“ მომცემია, „ზოგჯერ კეთილთა მზათა“.

რუსთაველის გმირები მოქმედებენ, თავიანთ ადამიანურ სინამდვილეს, ადამიანურ გრძნობა-გონებას ღვთაების მოწყალუბას არ უტოვებენ, მაგრამ პოეტი მათ უღმერთოდ მაინც არ ტოვებს. ამასთან უნდა აღინიშნოს, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ ადამიანი ღმერთის ყურმოკრილი მონა არ არის. მან იცის, რომ წუთისოფელი უფრო ტყბილია, ვიდრე იმქვეყნიური სამყარო, რომელშიც მარადიულად უნდა დარჩეს ადამიანი. პოემაში ამქვეყნიური სამყარო და საუკუნო სასუფეველიც ადამიანისათვის არსებობს, ზეცაც ადამიანის სამსახურშია მოქცეული. თვით ღმერთიც ადამიანისათვის არსებობს, რაც ყველაზე მნიშვნელოვანი მოვლენაა ✠XII საუკუნის ეპიკურ ნაწარმოებში.

ამგვარად, ძველ ქართულ სასულიერო პოეზიაში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს შემოქმედი ღმერთის სახეს, მის დახასიათებას. მასში ღვთის აღსანიშნავად გამოყენებული ეპითეტებით უხვად სარგებლობს საერო ლიტერატურა, კერძოდ „ვეფხისტყაოსანი“. რუსთაველის პოემის ღმერთი არის ხილული და უხილავი სამყაროსა და ქვეყნის შემოქმედი, ზეციურ და მიწიერ არსთა შემოქმედი და მათი შინაგანი მხილველი: მან შექმნა ღვთის სახისა და ხატის მსგავსი ადამიანი, ხელმწიფე, „სახე ყოელისა ტანისა“, რომელიც გულისხმობს პირველხატს, პროტოტიპს, პირველსახეს, პირველსხეულს, დედანს ადამიანებისას: იგი არის მიჯნურობის დამბადებელი, კეთილის შემოქმედი და ბოროტის არდამბადი. ყველა ამ ნიშნის მიხედვით „ვეფხისტყაოსნის“ შემოქმედი ღმერთი ქრისტიანულია. რუსთაველის შემოქმედი ღმერთი რომ არ არის არც ნეოპლატონური, არც წარმართული და არც სხვა რომელიმე რელიგიის ღმერთი, ამას მოწმობს ის მნიშვნელოვანი მომენტი, რომ მთელი პოემის მანძილზე იგრძნობა ღმერთის შემოქმედებისა და მოქმედების ძალა: რუსთაველი განსაკუთრებულ ხაზს უსვამს ღმერთის მიერ სამყაროსა და ქვეყნის არაფრისაგან შექმნას. ცნება „შემოქმედი“ ქრისტიანული რელიგიის კუთვნილებაა, ნეოპლატონიზმში იგი არ გვხვდება, რადგან ამ მოძღვრების მიხედვით შესაქმნეს ადგილი არ ჰქონია. ნეოპლატონიზმის მიხედვით სამყარო წარმოადგენს ღმერთის („ერთის“) საფეხურებრივი ემანაციის შედეგს, სამყაროს პირველწყაროს წარმოადგენს ღმერთი. ქრისტიანულ მოძღვრებაში ღმერთი სამყაროს ქმნის არაფრისაგან თავისუფალი ნების აქტით. რუსთაველისათვის, ცხადია, ამ შემთხვევაშიც ამოსავალი ქრისტიანული დებულებებია, თუმცა. როგორც ეს ცხადყოფილია თანამედროვე მეცნიერულ შრომებში, იგი თავისებურად ამუშავებს მათ და მსოფლმხედველობრივად ახალ ეტაპს ქმნის.

(წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
 შ. რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის
 ინსტიტუტმა)