

Марија ТОДОРОВСКА

УДК: 27—423.5-055.2
Изворен научен труд

ЌЕРКИТЕ ЧОВЕЧКИ И СИНОВИТЕ БОЖЈИ: ПАДОТ НА АНГЕЛИТЕ И (НЕ)ПОКРИВАЊЕТО НА ЖЕНИТЕ СПОРЕД ТЕРТУЛИЈАН

Кратка содржина:

Во текстот се изложени ставовите на Тертулијан за катастрофалното спојување (преку склопување на брак) на ќерките човечки со синовите божји од приказната за паднатите ангели. Произведеното потомство е ужаснувачки опасно по човековиот род на земјата, и затоа, целта на Тертулијан е да се спречи каква било реактуализација на таквиот поразителен настан. Тој го изложува ова преку позицијата за примордијалната грешност на жената и вината на убавите ќерки човечки, кои со својата нескромна и непокриена убавина ги соблазнили ангелите до тој степен, што предизвикале да ги напуштат нивните небесни живеалишта и функции, и да се симнат на земјата, на тој начин нарушувајќи го поредокот во светот, и носејќи им на луѓето знаења и разновидни проблематични способности, од кои најзли биле оние кои биле најпривлечни токму за жените.

Целта на Тертулијан е да инсистира на неопходноста за покривање на жените, особено девиците, затоа што тие биле проблематичните ќерки човечки од приказната, за да не бидат опасни по чедноста на мажите, и особено, по невиноста, моралноста и онтолошката стабилност на ангелите, но и по уреденоста на црковната заедница. Ова е покажано низ неговата полемика против Маркион, и низ спротивставувањето на обичаите на непокривање на дел од жените во рамките на црквата. Низ одбрани примери од опусот на Тертулијан се покажани инстанциите во кои тој го споменува мотивот на паднатите ангели преку вината и грешноста на ќерките човечки, и потребата за спречување на каква било слична трансгресија.

Клучни зборови: Тертулијан, паднати ангели, девици, жени, покривање.

Проблемот на непокриената глава на жената

Низ опусот на Тертулијан има бројни споменувања на демоните во разни контексти и со разновидни поенти. Како и кај други автори од периодот, и кај Тертулијан е значајна линијата на врската меѓу демоните и паднатите ангели од приказната за поразителното спојување на ангелите (синовите божји) со ќерките човечки. Конзистентно со еден дел од таквата традиција, Тертулијан тврди дека паднатите ангели, односно нивните потомци, се демони, и дека нивната основна задача во светот е да го предизвикаат уништувањето на човештвото. Тертулијан во неколку прилики се повикува на приказната за паднатите ангели, а во овој текст вниманието ќе биде насочено кон примерите на директно реферирање на приказната за ангелите и за ќерките човечки.

Кога Тертулијан расправа против Маркион за човековата сличност со Христос, и човекот како божја слика и подобие, доаѓа до ангелите така што ја споменува жената низ правилата за (не)покривање на главата. Така, тој пишува дека глава на секој маж е Христос – според стиховите кои продолжуваат со „а на жената мажот е глава; на Христос, пак, глава е Бог“ (1.Кор. 11,3). За каков Христос зборуваме, се прашува Тертулијан, ако не е поглавар на човекот, затоа што „глава“ тука стои за „авторитет“ или „власт“, а може да биде поглавар само ако е создател, затоа што власт не може да има никој освен создателот. Потоа, тој се прашува на каков човек Христос е глава, и додава дека мажот не треба да ја покрива главата своја, зашто е образ и слава Божја (1.Кор. 11,7). Изворно стихот продолжува со „а жената е слава на мажот“, но, и без да го спомене тоа, Тертулијан се префрла кон нагласување дека токму мажот е слика на Создателот, кој, со Христос како негово Слово, специфично посакал да се создаде човек, по „нашиот лик, сличен на нас“ (1.Мoj. 1,26). Како може да се има глава освен онаа по чија слика е создаден човекот?, реторички се прашува Тертулијан (Adv. Marc. V,8). Ако ја сум слика на Создателот, аргументира тој, тогаш нема место во мене за уште една глава.

Потоа, префрлајќи се кон инфериорноста на жената, се прашува за тоа од каде таа би имала моќ над својата глава (скокнувајќи го следството според кое, ако Христос е главата на мажот, а мажот на жената, тогаш Христос е глава и на жената), и прашува дали тоа би било поради ангелите (Adv. Marc. V,8.2).¹ Ова би требало да биде реторичко прашање, затоа што го цитира стихот според кој жената треба да има на главата свој знак од власта на мажот над неа поради ангелите (1.Кор. 11,10). „Кои ангели?“, се прашува

¹ Во македонскиот превод на стихот од 1.Кор. 11,10, стои „заради ангелите“. Кај Тертулијан, меѓутоа, би требало да се употребува „поради“ (тој го користи зборот „propter“). Со оглед на тоа што „заради“ има целно значење, а „поради“ причинско, второто е очигледно подобро решение, затоа што Тертулијан се навраќа на претходен настан. „Заради“ би можело да се употреби во смисла на тоа дека тој предупредува против потенцијално повторување на таков настан.

Тертулијан, „со други зборови, чии ангели?“ Ако апостолот мисли на паднатите ангели на Создателот, има голема прикладност во ова значење, тврди Тертулијан, затоа што правилно е лицето што нив ги намамило да носи некаква ознака на скромно покривање и скриена убавина. Со ова тој очигледно реферира на приказната за Чуварите, и нивната страст по убавите ќерки човечки. Ако пак, продолжува Тертулијан, станува збор за ангелите на ривалскиот бог, каков страв за нив би требало да има, кога учениците на Маркион (без да се каже што било за неговите ангели), немаат каква било желба за општење со жени.² Апостолот ја смета ереста за зла (1.Кор. 11,18-19), меѓу слабостите на телото (*Adv. Marc.* V, 8), така што ирелевантно е што нема вистинска телесна страст. Повторно, очигледно е дека ангелите ги поврзува со страста и телесната похота, и, според иницијалната врска од приказната за Чуварите, со жените. Тертулијан ја фрла вината врз жените, затоа што акцентот е на нивните убави лица кои ги намамиле ангелите, небаре тоа било намерно. Целта е да се инсистира на скромно покривање и потчинетост на жената, инспирирано од, или само конзистентно со ставовите на апостол Павле.

Ако мажот е главата на жената, како што Бог е на Христа, а Христос е главата на мажот, тогаш жената не е глава на никого. Како што резимира Д'Анцело, жената е, всушност, обезглавена (D'Angelo 1995, 133). Се чини дека наредбата за забраденоста или за неистрижаноста на жената е и еден вид на игра на зборови: главата на жената и главата на нејзиниот маж (сопругот) се споени во едно, имајќи предвид дека жената која се моли без покривка на главата ја срами својата глава/сопруг. Некои истражувачи сметаат дека зборот „глава“ треба да се гледа како „извор“, а не како „власт“, споменува Д'Анцело, и дека употребата на „глава“ овде соодветствува со „извор“ – создавањето на жената произлегува од мажот, таа е од и за него (Павле се повикува на 1.Мoj. 1-2, 1,27, 2,18, и 2,21-23). Според ова, релацијата со Бог како извор е второстепена во однос на таа на мажот: таа е (само) слава на мажот, кој е слика и слава божја. Секако, ова не значи дека „извор“ ја заменува идејата за „власт“, туку уште подобро ја оправдува (D'Angelo, *ibid.*).

Покрај очигледното повикување на ангелите од 1.Мoj. 6, од традицијата на Чуварите од 1 Енох, можно толкување е дека ангелите се чуварите на литургискиот ред на Коринт, предлага Д'Анцело. Ангелите имаат значајна улога во космологијата на Павле и на Коринтјаните: јазиците на ангелите говорат во глосоалија (13,1), а претпочитањето на целибатот е за да „живеат како ангели“. Што се однесува до човечките суштества, ангелите се гледачите на космичките случувања, а луѓето очекуваат да бидат судени од нив (4,9-13; 6,2-3). Така, ангелите остануваат да бидат амбивалентни и чудни суштества, кои може или да го засилаат

² Види и во белешка под текстот бр. 14 од овој текст.

редот во црковното организирање, или да учествуваат во сексуалното безредие (D'Angelo 1995,134).

Идејата е дека добриот и чесен маж треба и да изгледа како маж. Неговата гола глава е неговата „слава“ (δόξα), а слава на жената е нејзината покривка (косата или плаштот) на главата. Кратката и непокриена коса е срам за неа. Покрај ова, ако жената воопшто и има некаква (сексуална) желба, таа треба да биде во контекст на нејзината „природна употреба“ – во смисла на тоа дека таа е субординирана на мажот, кој ја контролира, забележува Стоуерс (Stowers 1994, 94). Описот на грешното човештво преку категориите на (не)природна употреба и нечесна желба одговара со нетолерирањето на родови девијации во Коринт, означени од „неприродни“ фризури и (не)носењето на покривка на главата, додава Рајт Кнуст (Wright Knust 2006, 83).

Формулацијата „поради ангелите“ во *1.Кор.* како разлог за носењето на покривка на главата е чудна: не се повторува терминологијата и редоследот на зборовите од претходните стихови, туку наеднаш се споменува дека жените треба да имаат власт врз главата. Рајт Кнуст се прашува зошто Павле би го употребил терминот *exousia* во оваа ситуација. Од една страна, можеби намерно им се спротивставува на тврдењата на некои жени (коринтските пророчици), дека имаат власт (*exousia*) да пророкуваат без покривка, затоа што го имаат надминато нивниот род во духот и во Христа, на тој начин постигнувајќи машки моќна власт врз себеси (Clark 1990, 157; Wire 1990, 157; Wire 1996, 179).³ Велот како симбол на женската власт врз нејзината сопствена желба, како и врз машката желба што (инаку) би можела да ја предизвика и привлече е нужен (затоа што, колку и да се замислува дека има некаква апстрактна рамноправност во Христа, тоа не го поништува „природниот“ ред во реалниот свет на социјалната верска заедница). Власта (*exousia*) може да се смета за владеење врз, или контрола на, сопствените сексуални желби, односно овозможување на дистанција од туѓите. Се работи, значи, за владеење со себе, наспроти овозможување на сексуална ослободеност (cf. *1.Кор.* 6,12, 6,13; 7,37). Така, ако жените мора да имаат покривка/власт над својата глава, тоа значи дека мора да си ги контролираат потенцијалните (страстни) желби со одредена власт – „желбата мора да биде покриена, исто како што „понеугледните органи“ (гениталиите) се покриени“ (*1.Кор.* 12,23-24), потсетува (Wright Knust 2006, 84).⁴ Замислата на ангелите како разлог за покривката на главата/власта во врска со несаканата (сексуална)

³ Рајт Кнуст смета дека овој аргумент би бил можен преку формулата од *Гал.* 3,28, според која без разлика дали се работи за Евреин, Грк, роб или слободен, маж или жена, сите христијани се еднакви при Христа (Wright Knust 2006, 84, cf. *1.Кор.* 12,13, каде го нема третиот дел, тој за маж и жена). Дискусија околу тоа дали може да се говори за родова рамноправност според оваа формулација, во Martin 1995, 299-233.

⁴ Идејата е дека преку еротска метонимија, главата на жената е на место на нејзините гениталии (D'Angelo 1995, 139–140).

желба може да се поврзе со приказната за Чуварите од 1 Енох, смета Рајт Кнуст, затоа што на овој начин точно реферира и на проблемот на желбата и искушението (синовите божји копнеат по ќерките човечки).

Жените се одговорни за туѓите желби, според Тертулијан, па така, девиците мора да се покриваат не толку за да се заштитат себеси, туку за да ја заштитат чедноста и моралноста и на ангелите, и на мажите и на момчињата од слични искушенија (*De virg. vel.* 7.2-4). Не се чини дека толкувањето на Тертулијан скршнува од поентите на Павле: велот или власта на главата поради ангелите значи дека непокриената жена предизвикува сексуална желба (кај ангелите и кај мажите). Рајт Кнуст пишува дека според Павле, велот бил „профилакса“,⁵ способен да ги заштити жените од машкиот поглед и од сексуалното искушение (Wright Knust 2006, 85). Но, формулациите на Тертулијан повеќе звучат обратно: дека машките очи, а со тоа и неговите желби, треба да бидат заштитени од женската непокриена глава. Жените мора да имаат власт (плашт) на(а) главата, како двојна заштита од желбата.⁶

Иако заклучокот од 1.Кор.11,7-9 треба да биде дека жената мора да биде омажена, и потчинета на својот маж, Павле не го извлекува овој заклучок, забележува Д'Анцело. Заклучокот до кој Павле доаѓа е дека жената мора да има *exousia* (власт) на својата глава, поради ангелите (D'Angelo 1995, 133-134). Таа потсетува дека грчкиот термин не се однесува на власта само како апстракција, туку може да означува и духовно суштество, или класа на духовни суштества. Во оваа смисла, можно е Павле да употребува игра на зборови: жената треба да има *exousia*, да ја има власта на сопругот на својата глава, дозволува Д'Анцело, и во таа смисла во стихот би се тврдело дека жените мора да бидат мажени. Сепак, и кај античките и кај современите толкувачи, зборот *exousia* е речиси универзално разбран како покривка, плашт, или вел, и се толкува така што велот е знак на власта (D'Angelo 1995, 134).

⁵ Таа потсетува дека терминот „профилакса“ го позајмила, но дека, како што ѝ било посочено, знаењата за географскиот опсег и културолошкото значење на покривањето на главата ни се ограничени (Wright Knust 2006, 205). Ова е престога изјава, затоа што има бројни информации за религиско-политичката и социокултурната улога на покривањето на главите (како разликите меѓу слободни и заштитени, и неслободни и незаштитени жени; посочувањето на социјалниот статус; учеството во религиозниот култ и во секојдневниот живот и така натаму).

⁶ Рајт Кнуст споменува дека според Витерингтон, покривањето на главата било начин да ги предупреди другите (мажите и ангелите) дека оној кој го носи е недопирлива жена кон која треба да се однесуваат со почит, што значи дека „покривката на главата би служела како знак на респектабилност, не потчинување“ (Witherington 1995, 234). Сепак, Рајт Кнуст совршено со право одговара дека ваквото тесно толкување не препознава дека „респектабилноста“ за жената во овој културен контекст подразбира нејзина потчинетост (Wright Knust 2006, 205).

Опасноста на/по девиците

Кога Тертулијан ги наведува причините за покривањето на главата на жените, назначени од апостол Павле, се обидува да провери дали истите насоки би важеле и за девиците и за оние кои не се девици; така, би се вовел еден вид на заедница за која важат исти причини и исти правила за потребата за носење на покривка на главата (*De virg. vel.* 7). Ако мажот е главата на жената (во смисла на тоа дека претставува авторитет врз неа), тогаш тој е и главата на девицата, од која потекнува жената со која тој стапува во брак (освен, додава Тертулијан, ако девицата не е од некој непознат род, некаква чудовишност со сопствена глава – секако дека за Тертулијан жена која има сопствена глава би била еднаква на непознат чудовишен вид, впрочем).

Очигледно, според родово-фризерските критериуми на Тертулијан, срамно е жената да има избричена глава или сосема кратка коса (независно дали е или не е девица). Тој наведува дека во светот како ривал на Бога, кратката коса на девицата се смета за привлечна, на ист начин како што распуштената долга коса на момчето се смета за прилепана. За онаа, значи, за која е неприлепано да биде со избричена глава или со кратка коса, еднакво прилепано е да биде со покриена глава. Тертулијан продолжува: жената е славата на мажот (притоа девицата, која, очигледно, добива минимум вредност како потенцијална сопруга на мажот, е слава на себеси), таа е на мажот, и поради мажот, со оглед на тоа што тоа ребро на Адам од кое била направена, исто така прво било девствено. Ако жената треба да има власт врз главата, уште поправедно треба да има девицата, на која ѝ припаѓа суштината на причината доделена за ова тврдење, додава Тертулијан, веројатно мислејќи на причината за покривањето на главата. Тука повторно се забележува припишувањето на вина на жените за нивното постоење како убави и пријатни, во предизвикувањето на сексуална страст кај ангелите, наместо небесните супериорни суштества да бидат сметани за барем исто толку виновни. Така, тој пишува дека ако е поради ангелите – тие за кои се смета дека паднале од Бога и небото поради нивната похота по жените - тогаш може да се постави прашањето околу тоа дали ангелите копнееле по тела кои веќе биле осквернени, поттикнати од остатоци на човечка страст, или по девици, чиј цут исто така служи за оправдување за човековата страст (*De virg. vel.* 7).⁷

Светото писмо поучува дека се случило така, што кога луѓето почнале да стануваат повеќе по број на земјата, од нив биле родени ќерки; но, синовите на Бог, кои ги посакувале ќерките човечки, кои биле убави, ги

⁷ Или, како што формулира Данинг, поврзувањето на паднатите ангели со девиците во аргументот на Тертулијан му помага да го издигне аргументот за важноста на покривањето од меѓусебна врска на секојдневните средби меѓу половите во Картагинската црква кон значајноста на небото (види Dunning 2011, 142).

земале за себе како сопруги оние кои ги одбрале, раскажува Тертулијан. Во овој опис се чини дека се држи само до верзијата за чуварите од *Светото писмо*, не реферирајќи на *Книгата на Чуварите од 1 Енох* (инаку признаена од него како света). На Тертулијан му е важно што грчкото име за „жени“ го има истото значење како „сопруги“. Така, кога пишува „ќерките човечки“, очигледно мисли на „девојки“, за кои би се сметало дека сè уште им припаѓаат на нивните родители, затоа што омажени жени не би биле нарекувани „ќерки“, со тоа што се нарекуваат „на нивните сопрузи“, значи би биле „сопруги човечки“, а тоа не е случај. Покрај ова, продолжува Тертулијан, ангелите не се наречени „прељубници“ и „љубовници“, туку се кажува дека официјално се ожениле, та станале нивни сопрузи. Ова значи дека ги зеле невенчаните ќерки човечки, кои прво биле родени, не биле венчани – биле девојки, а потем се венчале со ангелите.

Ова Тертулијан директно го води кон целта на предупредувањето: убавото и опасно лице мора да биде засенчено со покривка. Таквото лице фрлило камења на сопнување дури до небото, тврди тој. Интересна е употребата на формулацијата „камен на сопнување“, еден од можните преводи на името на сатаната (види Todorovska 2018, 102-103). Со ова уште посилено ја фрла вината врз човечките жени, затоа што тука само тие се каменот на сопнување, и вината за дејствата на ангелите лежи при нив. Таквото убаво опасно лице, продолжува со нападот Тертулијан, кога стои во божјото присуство, во кое и бива обвинето за повлекување на ангелите од нивните родни граници кон земјата, треба исто така да првенеет пред другите ангели. Претходната зла слобода на главата треба да биде потисната, слобода која не смее да биде покажувана дури ни пред човечките очи, поучува Тертулијан. Потоа Тертулијан се навраќа на иницијалното прашање околу тоа дали тие кои ангелите ги посакувале не биле девојки, туку „веќе контаминирани жени“, и експлицитно тврди дека уште повеќе, поради ангелите, би требало да биде должност на девиците да бидат покриени, затоа што би било поверојатно токму девиците да бидат причината за гревот на ангелите (*De virg. vel.* 7).

Сепак, забележува Проктор, иако Тертулијан ја гледа блискоста меѓу ангелските и човечките суштества, односно тела, како потенцијално катастрофална и за небесното и за човечкото подрачје, тој ја превртува логиката за непокриените девици: нивната чедност не ги прави телата помалку привлечни по природа, туку, напротив, ја засилува нивната потенцијална сексуална ранливост (Proctor 2023, 376). Може ли да се претпостави дека ангелите посакувале веќе извалкани тела и остатоци од човечката похота, наместо да гонат уште посилено по девиците, чија младешка свежина дури ја оправдува и човечката страст, се прашува Тертулијан (како што беше споменато, *De virg. vel.* 7.2; cf. 7.4). Така, додека девиците ја сметале својата сексуална скромност како дел од нивната преобразба во трансцендентна телесност на бесполови и бестрастни ангели, Тертулијан нагласува дека само ја засиле својата човечка женска

сексуална природа, и затоа самите го поканиле нападот од паднатите ангелски суштества (Elliott 2010, 23). Идејата на Проктор е дека Тертулијан формира еден вид на „контраангелологија“ каде „(...) паднатите ангели од митското минато ги поништуваат ангелските амбиции на жените девици“ (Proctor 2023, 376).

Додека девиците сметале дека нивната посветена чедност може да им ја преобрази не само духовноста, туку и физиологијата, та да наликуваат на ангелите, Тертулијан предлага контрамодел каде родот и сексуалноста на девиците се дефинирани главно преку примордијалната женска трансгресија со древните ангели. Природата на девицата не е означена од нејзината способност да го надмине човечкиот пол, смета Тертулијан, туку преку нераскинлива женственост (Elliott 2010, 26), природа која ја делат со жени чии дејства со ангелите им биле познати на сите (Urson-Saia 2011, 66). Обрато на тоа што би можело да се очекува, аргументира Проктор, полот на девиците е оформен од страна на ангелите, но не преку несексуалниот и бесполов ангелски живот што го посакуваат, туку преку потенцијалниот ангелски сексуален напад. Сексуалната закана на паднатите ангели носи опасности што може да ги нарушат и другите аспекти од идентитетот на девиците, и, особено важно, култната чистотија на христијанската црква (Proctor 2023, 377).

Кога Кларк го анализира прашањето за статусот на жените според употребата на апостол Павле од страна на Тертулијан, првото што се обидува да го открие е што се мисли под „жена“. Меѓу реалните или замислените интелектуални противници на Тертулијан некои тврделе дека црковните девици не биле токму „жени“, туку дека биле класа инаква од класата жени. Според ова, може да се тврди дека инсистирањето на Павле жените да ја покриваат главата при молењето и пророкувањето (*1. Кор.* 11,3-16), не се однесува на девиците. Тие тврделе, продолжува Кларк, дека не морало да се покриваат, затоа што биле слободни да бидат слугинки само на Господа (Clark 2013,133). Тертулијан, како што беше споменато, одговара дека со оглед на тоа што „девиците“ тука се подмножество на „жени“; обете групи припаѓаат во една заедница, и според тоа, сите треба да бидат покриени. Така, тие кои тврдат дека „жена“ се однесува на оние кои „имале познато маж“, забораваат дека и Ева, штотуку создадена, била нарекувана „жена“ (*1. Мој.* 2,22-23; *De virg. vel.* 5; 8); а така била нарекувана и мајката Божја, и покрај безгрешното зачнување (*De virg. vel.* 6). Според Тертулијан, поимот *жена* опфаќа категорија поширока од „сопруга“ (*De virg. vel.* 5). На Тертулијан му пречи што грчкиот јазик нуди само еден збор за обете категории, но христијаните кои говорат латински јазик умеат да ги разликуваат поимите, што е корисно во ситуации во кои ваквата дистинкција е важна: на пример, Тертулијан е сигурен дека апостолите

од 1.Кор. 9,5-6 не носеле сопруги со себе (*De top.* 8.4–5).⁸ Кларк резимира: жената треба да почне да се покрива од моментот кога ќе стане сексуално привлечна, повикувајќи се на ќерките човечки од 1.Мој. 6, кои ги соблазнили синовите божји (*De virg. vel.* 11, Clark 2013, 133-134).⁹

Од една страна, Тертулијан смета дека жените имаат иста ангелска природа и иста надеж да бидат наградени како мажите (*De cult. fem.* 2.5), а од друга страна, ја нагласува нивната предиспонираност кон, или барем ризична изложеност на гревот. Сите жени се од генеалогската линија на грешната Ева (небаре Адам, единствениот кој ја беше слушнал божјата наредба, немал вина, и небаре самиот апостол Павле не кажува дека гревот влегол во светот преку еден маж, *Рим.* 5,12; сепак, за Тертулијан, преку 1.Тим. 2,14, Ева била првиот грешник на светот).¹⁰ За да се искупат за гревот, христијанските жени треба да не се дотеруваат, туку да живеат во излитена облека, без украси, разубавувања, употреба на козметика и слично. Тертулијан е толку убеден во грешната природа на жената, што во „неговата најславна изјава“ (Clark 2013, 133), на својата (веројатно женска) публика ѝ се обраќа со зборовите „зарем не знаете дека сте порта кон ѓаволот?“ (*De cult. fem.* 1.1.2–3). Што се однесува до носењето на покривка на главата, Тертулијан ги повикува девиците како „жени“ или да носат вел, или ги прекорува како бесрамни ќерки на Ева, што не значи дека смета дека сите жени се исти, токму затоа што се резултат на гревот на Ева. Така, една можна поделба е таа на христијански девици, мажени жени и вдовици, и тешко дека може да има преклопувања, види *De virg. vel.* 9).

Тертулијан очекува добри ангели кои ќе се спуштат на земјата да ги пратат христијаните да го запознаат Христа (*De cult. fem.* 2.7.3), и затоа, колку поскумно и почедно човек се однесува, толку подобро. Во таа смисла, девственоста има посебно место на важност. Кога би имало некакво посебно официјално место, тогаш овие девици би имале посебна улога за играње во црквата, што не е случај (Clark 2013, 136). Ранкин, пак, смета дека нивната основна функција била едноставно да постојат; односно дека требало да ја претставуваат светоста на црквата, како значаен симбол на девствената невеста Христова (Rankin 1995, 179–180). Како што резимира Кларк – нивните должности не се прецизирани: омажени за Бог, тие се однесуваат кон него катадневно (*Ad ix.* 1.4.4), и за разлика од зафатените

⁸ Ова е проблематично, затоа што од друга страна како да навестува дека имало сопруги (но во *De exh. cast.* 8.3).

⁹ Одовор, кој е всушност само резиме на главните ставови на Кларк во врска со статусот на жената кај Тертулијан, во MacDonald 2013, 156-164. Прашањето за ангелите е само кратко споменато на 159.

¹⁰ Пример за жени кои се добри без додатни квалификации се старите вдовици мајки (како во *De virg. vel.* 9), види кај Turcan 1990, 16.

сопруги од 1.Кор. 7,34, тие немаат друга задача освен да служат на Господа (*Ad ux.* 1.3.6; Clark 2013, 136).¹¹

Кларк смета дека со тоа што Тертулијан е вообичаено придвижуван од спротивставување на некого, неговото силно инсистирање девиците да си ја покриваат главата сугерира дека тоа не било вообичаено во Картагина (*Ibid.*).¹² Кларк потсетува дека главната грижа на Тертулијан е од сексуална природа: според древната аналогија меѓу главата и гениталиите (на жената), ако девицата го покрива долниот дел од телото, и горниот дел треба да биде покриен (*De virg. vel.* 12.1). Според теологијата на Павле, повисоките делови на телото треба да вршат влијание врз пониските елементи: духот треба да се однесува на умот, главата на гениталиите, силните кон слабите, и христијаните од повисок статус кон христијаните со понизок статус. Во сите случаи, она што Павле го кажува за човечкото тело, очекува да биде применувано и на црквата, телото на Христа, „за да нема раскол во телото“ (1.Кор. 12,15; потсетува Мартин - Martin 1995, 103). Сексуалното значење на непокривањето е распространето низ грчко-римската култура, иако правилата се разликуваат низ времето и различните места, додава Мартин (Martin 1995, 234). Покрај ова, тој забележува и космолошко-митолошка димензија: функцијата на велот била да ја симболизира победата на редот врз потенцијалниот хаос, да означи постоење на цивилизација во митот (*Ibid.*). Покривањето на жената не служело само за заштита, туку и за цивилизирање на хаотичното; за заштита од „инвазија и пенетрација“, како и за заштита на општеството од опасноста и хаосот претставени од нејзината женскост. Велот требало да ја чува недопрена, но и да ја држи на место (Martin, *op. cit.*, 235).

Светото писмо, Природата, и Дисциплината (црковниот ред и правила), сите три од Бога, имаат потреба од покривање, тврди Тертулијан (*De virg. vel.* 16.1). Велот на главата покажува дека иако е врвно христијански посветена, девицата христијанка е сепак жена, и мора да се потчинува на правилата што важат за сите возрасни жени во црквата (*De virg. vel.* 4.2; 7.1; 8.1). Според Тертулијан, крштението не го менува фактот дека жените биле заводнички (Brown 1988, 81). Непокриените глави на девиците го

¹¹ Католиците од Картагина без сомнеж верувале дека девицата навистина има сопствена глава, и под доделувањето на честа на светоста во слободата на нејзината глава ја објавувале идејата дека девицата не е потчинета на сопруг, туку само на Христос, забележува Д'Анџело (D'Angelo 1995, 149). Тертулијан, впрочем, не ги отфрла сосема ваквите гледишта. Верувањето во ангелската природа, за да ги мотивира жените да не се препуштаат на даровите (како козметиката и накитот), на паднатите ангели, на кои тие самите потем ќе им судат, оди во контекст на ова (*De cult. fem.* 1.2). Тертулијан се држи до препораките од 1.Кор 1.33-34 и 1.Тим. 2,8-15, но инсистира на правото на жените да пророкуваат (*De virg. vel.* 9; *Adv. marc.* V, 8.11).

¹² Ова се потврдува, впрочем, во фактот што противниците го сметаат за новина неговото инсистирање, види *De virg. vel.* 1,1; во 2,1 тој наведува неколку места каде покривањето е вообичаено, што значи дека на други места не е.

посочуваат нивниот (потенцијален) пад надвор од божјата благодат; затоа што означуваат отвореност кон сексуални дејства. Во девицата која ја отстранува покривката на главата „пенетрира“ погледот на недоверливи очи (односно е пенетрирана, затоа што употребува пасив, *percuitur*); таа е скокотната (*titillatur*) од прсти кои покажуваат кон неа, чувствува топлина што лази по нејзиното тело од бакнежите и преградките, нејзиното чело се стврднува и потем се опушта. Така, продолжува Тертулијан, таа има научено да ги „задоволува“ мажите на начин различен од брачното општење, но не помалку сексуално набиен (*De virg. vel.* 14.5). Покривката на главата овозможува заштита како шлем, или штит за главата (*De virg. vel.* 15.1; односно оклоп, насип, и заштитен сид, во контекст на воената терминологија, 16.4).

Опасноста на жената и потребата за нејзиното покривање

Д’Анцело исто така потсетува дека врската меѓу гледањето и сексуалноста, меѓу очите и гениталиите, меѓу погледот и блудничењето не е проблем само кај Тертулијан, туку дека истите изедначувања и споредувања важеле во античката анатомија и физиологија, како и во љубовната поезија, христијанските морални поуки и аскетските текстови; како што поп-културата го поврзувала пенетрирачкиот карактер на фалусот со тој на окото (D’Angelo 1995, 146).¹³

Жените се толку опасни, што треба скромно да се покриваат пред сите машки погледи. Но, ако мажите се загрозувани од погледот на жените, тоа е само поради нивните сопствени очи и желба (за кои, повторно, виновни се жените кои провоцираат со сопственото постоење). Погледот на жената не може да го „сексуализира“ мажот, инсистира Д’Анцело, делумно и поради неговото вродено достоинство. Мажот не мора да се покрива затоа што нема изобилство на коса и не е срамно да биде избричен или ќелав, и секако не бил тој причината за трансгресијата на ангелите, затоа што е славата и сликата на Бог, а неговата власт/глава е Христос (*De virg. vel.* 8, D’angelo 1995, 147). Се чини дека според Тертулијан, жената не може да биде поттикната на блуд од погледот кон мажот.

Сите возрасни жени мора да бидат покриени во црква, како што беше споменато, поради ангелите (од 1.Мој. 6, или *Книгата на Чуварите* од 1 Енох (*De cult. fem.* 1.3.1)). Како што беше неколку пати споменато, виновни за падот на ангелите се жените, кои бивајќи доволно убави и незасегнато непокриени, ги соблазниле да се спуштат од нивното небесно живеалиште.

¹³ Ова е навистина извонредно проширена идеја во медитеранската апотропејска магија: против урокливите очи се дејствувало со амајлии за лична употреба, или јавни архитектонски решенија што содржеле прилично веродостојни или интересно стилизирани претстави на фалус. Во оваа смисла, Тертулијан само го користи распространетото верување, за да го употреби во своите морално-теолошки идеи.

Паднатите синови божји и ќерките човечки народиле демонско потомство кое донело болести и секакви проблеми во светот (*Apol.* 22. 3-4).¹⁴ Според традицијата на приказната од *1 Енох*, ангелите со нив донеле за човештвото секакво зло, од кое како особено опасно Тертулијан го издвојува она кон кое се повеќе привлечени жените, и кое ја поттикнува нивната самобендисаност, како накитот, украсите, козметиката, ведро обоената облека, астрологијата (*De cult. fem.* 1.2.1). Гревот на жените со ангелите се состои од примордијалниот грев што сите жени го имаат наследено од Ева. Последиците за сегашноста подразбираат покривање на девиците, за да се заштитат од повторно појавување на таквото опасно спојување. Оттука, Тертулијан строго предупредува дека лицето кое фрлило камен на сопнување до самото небо е толку опасно, што мора да биде засенето (*De virg. vel.* 7.3).

Ангелите го нарушиле редот во светот (иако Тертулијан само посредно го тврди ова, секогаш примарната вина фрлајќи ја врз ќерките човечки), и затоа какво било рекреирање на таквите поразителни околности мора да биде спречено. Тертулијан спречува жените да станат жени на паднатите ангели, небесните предатори, така што девиците ги определува за невести на Христа, смета Елиот, за да биде сигурен дека ништо такво нема повторно да се случи (Elliott 2010, 18). Како што соодветно потсетува Кларк, во времето на Тертулијан, ангелите биле заканувачки суштества.¹⁵

Сепак, разлогот за скандализираноста на Тертулијан од непокриените девици останува интересен. Според Торјесен, во нејзиното социоеклезијастичко објаснување, Тертулијан се наоѓал во момент

¹⁴ Види во *De virg. vel.* 7.3; 11.2. Како што беше споменато, Тертулијан ги употребува ангелите и во полемика со еретиците. Тертулијан го критикува аскетизмот на Маркион, како што беше споменато во првиот оддел од овој текст, посочувајќи го отсуството на телесна желба (иако во други прилики силно ги фали целибатот, чистината, свесниот избор на девственоста и слично). Така, прашува на кои ангели се повикува Павле во *1. Кор.* 11,10, дали од Богот создател, според што е сосема соодветно жените да ги покриваат своите лица со знак (вел) што ја покрива нивната убавина и ја покажува нивната скромност, или пак, од богот на Маркион, според што никој не треба да се вознемирува, зашто никој и нема желба за жените (*Adv. Marc.* V,8.2). Според Елиот, Тертулијан ги чува ангелите „во резерва“, секогаш кога му треба да ја засили поентата за потчинетоста на жената (Elliott 2010, 23).

¹⁵ И ги удираат вратовите на жените чиј вел не е доволно долг (*De virg. vel.* 17.3). Ангелите во апостолската теологија не се чисто благи или добри ликови; и идејата дека луѓето ќе им судат после воскресението значи дека тие ќе станат подобри од ангелите (*Adv. Marc.* II,9.7; *De idol.* 18.9, види кај Clark 2013, 139). Ангелот кој се појавува во сонот на жената пророчица од Картагина, покрај тоа што го удира нејзиниот „елегантен“ враг, саркастично ја поканува да се соголи и до половината (*lumbos*, најнискиот дел од грбот). Д'Анцело претпоставува дека овој ангел бил навреден чувар на јавниот ред, а не ентузијастичен додворувач (D'Angelo 1995, 146).

во кој црквата била низ значаен премин кон мошне поформална и поструктурирана организација со строга хиерархија, со што инсистирањето на покривањето силно покажува колку е важно да се разбере црквата како јавна сфера, а не претходното приватно и заштитено место на изразување на верата (Torjesen 1989, 281). Хофман се спротивставува на овој аргумент, имајќи предвид дека жените и претходно биле вклучени во разни „јавни“ активности, како посети на болните, на затворениците и слично (Hoffman 1995, 179). Сепак, самите примери кои Хофман ги дава се примери за јавно-приватна сфера, а не јавен религиски ритуал и репетитивност на изложувањето во рамките на религиозната заедница во култот. Посета на постелата на болниот во домот или на затвореникот во ќелијата задржува елементи од претходната приватност на општењата на жените со средината; учеството во црковните ритуали, пак, не е таков случај.

Торјесен смета дека девиците имаат чисто симболичка улога, покажувајќи ја доблеста на чистотата на црквата и егзистенцијалната посветеност на нејзините членови. Сепак, кога на девиците би им биле дадени јавни почести во рамките на црквата, би се чинело дека тие имаат официјални јавни должности, што го објаснува гневот на Тертулијан – за него, ништо од типот на јавна почест не смее да биде кога било оддадено на девица/жена. Кларк забележува дека Торјесен цитира од *De virg. vel.* 15, каде овој проблем не се споменува. Во оддел 14, пак, Тертулијан ги критикува девиците кои се доведени на средина на црквата и јавно воздигнати (*publicato bono sue elatae*, Clark 2013, 140). Тертулијан е длабоко навреден од идејата дека девиците треба да бидат славени на тој начин, и затоа што е силно (и гневно) убеден во опасноста на нивните непокриени глави – почеста за девиците и за другите жени е навреда кон нивната определена природна инфериорност (*De cor. mil.* 14.1).

Едно од прашањата на кои Проктор се обидува да одговори е причината за потенцијалната сексуална опасност на ангелите за непокриените жени во *De virg. vel.*, односно, разлогот за непробојната заштита на велот. Проктор обрнува внимание на хиперсексуалната желба на ангелите за човечките жени, на космичката поставеност во посредничкото небесно подрачје, и внимателното набљудување на човештвото (што е, впрочем, очекувано од суштества чија функција е да бидат набљудувачи, односно чувари).¹⁶ Поентата на Проктор е дека сето ова го дава материјалот за јаките ставови на Тертулијан за покривањето на девиците; како и дека повикувањето на Тертулијан на ангелите е за да се спротивстави на добронамерната ангелска телесност на која непокриените

¹⁶ Во митологијата на Чуварите, ангелското тело било замислено како да да има поглед (очи) постојано насочени кон човечката раса. За Тертулијан, непокриената девица е секогаш набљудувана (...) и секогаш во опасност да привлече демонско внимание, Daniel-Hughes 2011, 194).

девици се повикувале – ова го поставува Тертулијан како автор на еден вид на контраангелологија, како што формулира Проктор (Proctor 2023, 366).

Проктор забележува дека паднатите ангели служат за да ги поврзат противниците на Тертулијан со телесност која е истовремено туѓа на вообичаеното човечко подрачје, и позната по нејзиното прекршување на космичките граници во потрага по сексуално задоволство. Чуварите за Тертулијан служат како индекс на врските меѓу несоодветното сексуално однесување и човечкиот идентитет. Во оваа смисла, поврзаната туѓост и сексуална изопаченост на телата на паднатите ангели се шири кон други телесни прашања, како украсувањето на жените, и особено, напуштањето на правилото за покривање. На овој начин, интрачовечките идентитети на христијанската телесност (како полот, родот, сексуалноста, класата) се пресекуваат со, односно настануваат заедно со, истовременото конструирање на нечовечкото ангелско тело (Proctor, *op. cit.*, 372).

Во текстот беа покажани ставовите на Тертулијан за подобното однесување на жените, особено девиците, како во црковен контекст, така и општо во заедницата. Идеите на Тертулијан се производ на неговото време: инспирирани од, или изведени од апостол Павле, и применливи на прашањата што се дел главните теолошки и социоеклезијастички грижи. Беше покажано дека главните идеи во врска со покривањето на главата на жените (девиците) Тертулијан ги поврзува со приказната за паднатите ангели. Тој ги обвинува убавите непокриени ќерки човечки кои ги соблазнили синовите божји, та се случило недозволено спојување и се народило демонско потомство. Со оглед на тоа што демоните играат голема улога во дел од опусот на Тертулијан, и тој посветено опишува како се опасни за луѓето, особено за христијаните, неговото инсистирање на заштита од повторна демонска закана преку соодветно покривање, или засенување на женската убавина, е мошне конзистентно. Во текстот беа изложени позициите на Тертулијан за опасноста на непокриената жена по чедноста на мажите, но и по моралното одлучување на ангелите, а со тоа по онтолошкиот и по социоцрковниот ред во светот.

БИБЛИОГРАФИЈА:

- Brown, P. 1988. *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press.
- Clark, E. A. 2013. "Status feminae: Tertullian and the Uses of Paul." In Still, T. D., Wilhite, D. E. (eds.) *Tertullian and Paul*. New York-London-New Delhi-Sydney: Bloomsbury. pp. 127-155.
- D'Angelo, M. R. 1995. "Veils, Virgins, and the Tongues of Men and Angels: Women's Heads in Early Christianity." In Eilberg-Schwartz, H., Doniger, W. (eds.) *Off with Her Head! The Denial of Women's Identity in Myth, Religion, and Culture*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press. pp. 131-164.
- Daniel-Hughes, C. 2011. *The Salvation of the Flesh in Tertullian of Carthage: Dressing for the Resurrection*. New York: Palgrave Macmillan.
- Dunning, B. H. 2011. *Specters of Paul: Sexual Difference, Creation, and Resurrection in Early Christian Thought*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Elliott, D. 2010. "Tertullian, the Angelic Life, and the Bride of Christ." In Bitel, L. M., Lifshitz, F. (eds.) *Gender and Christianity in Medieval Europe: New Perspectives*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. pp. 16-33.
- Hoffman, D. L. 1995. *The Status of Women and Gnosticism in Irenaeus and Tertullian*. Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen.
- MacDonald, M. Y. 2013. "A response to Elizabeth A. Clark's essay, "Status feminae: Tertullian and the uses of Paul." In Still, T. D., Wilhite, D. E. (eds.) *Tertullian and Paul*. New York-London-New Delhi-Sydney: Bloomsbury. pp. 156-165.
- Martin, D. M. 1995. *The Corinthian Body*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Proctor, T. 2023. "Fallen Angels and the Christian Body in Tertullian's *On the Veiling of Virgins*: A Multispecies Exploration." *Journal of the American Academy of Religion* 91: 364-381.
- Rankin, D. I. 1995. *Tertullian and the Church*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stowers, S. 1994. *A Rereading of Romans: Justice, Jews, and Gentiles*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Tertullian. 1709. *The Apology of Tertullian*. London: Griffith, Farran, Okeden & Welsh.
- Tertullian. 1885. *Against Marcion*. In *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 3. Roberts, A.,

- Donaldson, J., and Cleveland Coxe, A. (eds.). Buffalo: Christian Literature Publishing Co.
- Tertullian. 1885. *On Exhortation to Chastity*. In *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 4, Roberts, A., Donaldson, J., and Cleveland Coxe, A. (eds.). Buffalo: Christian Literature Publishing Co.
 - Tertullian. 1885. *On Idolatry*. In *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 2. Roberts, A., Donaldson, J., and Cleveland Coxe, A. (eds.). Buffalo: Christian Literature Publishing Co.
 - Tertullian. 1885. *On the Apparel of Women*. In *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 4, Roberts, A., Donaldson, J., and Cleveland Coxe, A. (eds.). Buffalo: Christian Literature Publishing Co.
 - Tertullian. 1885. *On the Veiling of Virgins*, In *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 4, Roberts, A., Donaldson, J., and Cleveland Coxe, A. (eds.). Buffalo: Christian Literature Publishing Co.
 - Tertullian. 1885. *The Chaplet*. In *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 3. Roberts, A., Donaldson, J., and Cleveland Coxe, A. (eds.). Buffalo: Christian Literature Publishing Co.
 - Tertullian. 1885. *To his Wife*. In *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 4, Roberts, A., Donaldson, J., and Cleveland Coxe, A. (eds.). Buffalo: Christian Literature Publishing Co.
 - *through Paul's Rhetoric*. Minneapolis: Fortress.
 - Todorovska, M. 2018. "Souls for Sale: an Introduction to the Motif of Bargaining with the Dark Side." In *За душата – Зборник на текстови од меѓународната научна конференција одржана на 1-3 јуни 2016 година*. Скопје: Здружение за компаративна книжевност на Македонија ЗККМ-Здружение на класични филолози „Антика“-Филозофско друштво на Македонија. pp. 99-111.
 - Torjesen, K. J. 1989. "Tertullian's 'Political Ecclesiology' and Women's Leadership." *StPatr* 21: 277–282.
 - Turcan, M. 1990. "Etre femme selon Tertullien." *Vita Latina* 119:15–21.
 - Upson-Saia, K. 2011. *Early Christian Dress: Gender, Virtue, and Authority*. New York: Routledge.
 - Wire, A. C. 1990. *The Corinthian Women Prophets: A Reconstruction*
 - Wire, A. C. 1996. "1 Corinthians." In Schüssler Fiorenza, E. (ed.) *A Feminist Commentary*. Vol. 2, *Searching the Scriptures*. New York: Crossroad. pp. 153-195.