



Рецензирано: 07.09.2024, 29.09.2024

Мотивот на паднатите ангели кај Тертулијан

Марија Тодоровска

Институт за филозофија

Филозофски факултет

Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Скопје

marija.todorovska@fzf.ukim.edu.mk

АПСТРАКТ

Во текстот се анализираат неколку инстанции во кои Тертулијан се повикува на паднатите ангели, следејќи ја приказната за спојувањето на ангелите (синовите божји) и ќерките човечки од кое се народило штетно демонско потомство чија цел е да го уништи човештвото. Првин се претставени неколку примери во кои Тертулијан ја опишува демонската закана, но и предупредува за лековерноста на луѓето, кои самите потпаѓаат под демонски влијанија и запаѓаат во неволји. Потем се прикажани неколку ставови за статусот и моќта на ѓаволот и неговите (демонски) слуги, како и поврзаните идеи за соблазнувањето на човечките жени на инаку невините ангели. Најголем дел од текстот е посветен на проблемот на опасноста од непокриената глава на жената: покажана е аргументацијата на Тертулијан за неопходноста од покривање на главата на сите жени, особено на девиците, поради ситуацијата во која ангелите биле соблазнети од убавите непокриени ќерки човечки, што довело до нивното спојување и катастрофалното произведување зло на земјата; како и ставовите на Тертулијан за грешноста на жената и за опасноста од незаузданата женскост за функционирањето на религиозната заедница и редот на црквата.

Клучни зборови: Тертулијан, ангели, демони, жена, покривка (на главата), девици

Опасноста на демоните

Целта на текстот е да долови два аспекта од употребата на мотивот на падот на побунетите ангели во теологијата на еден од главните претставници на раните христијански автори: проблемот на потеклото на злото и проблемот на социоморалните норми на раното христијанство. Употребата на приказната

за паднатите ангели кај Тертулијан, како во широката рамка на третманот на потеклото и распространувањето на злото на земјата и мешањето на различните видови суштества (ангелите и луѓето, а потем демоните меѓу луѓето) како онтолошки и како морален проблем така и во потребата за фондирање и одржување на социјалните и моралните норми во рамките на христијанската заедница, е илустративна за преплетувањето на религиски релевантната книжевност, дури и кога не се смета за официјален канон, со вкоренувањето и развојот на теолошките идеи и нивната практична примена во конгрегациите.

Тертулијан во неколку прилики се повикува на приказната за паднатите ангели. Во овој текст прво ќе бидат наведени предупредувањата на Тертулијан во врска со опасноста на демоните, ужаснувачкото и деструктивно потомство на ангелите и ќерките човечки; ќе бидат покажани инстанциите во кои тој ги споменува паднатите ангели и ѓаволот во теолошката полемика со Маркион; и поголемо внимание ќе биде обрнато на проблемот на вината на жените во соблазнувањето на ангелите преку ставовите на Тертулијан за потребата за покривање на главата на жените и за општата грешна женска природа.

Како што другите автори од периодот се повикуваат на Јустин Маченик во изложувањето на ставовите за потеклото на злото¹, и Тертулијан ги поврзува демоните со паднатите ангели од приказната за чуварите од *1 Енох (Првата книга на Енох)*. Конзистентно со еден дел од таквата традиција, Тертулијан тврди дека паднатите ангели се демони, водени од нивниот владетел, и дека нивната основна задача на светот е да го предизвикаат уништувањето на човештвото. Така, Тертулијан се повикува на приказната за паднатите чувари од *1 Енох* кога споменува дека некои ангели паднале поради нивната слободна волја и потем предизвикале ужасно демонско потомство (*Apol.* 22). Бог ги осудува создателите на оваа зловна раса, самата раса и нејзиниот главен владетел, додава Тертулијан (*Apol.* 22). Главна задача и работа на овие ужасни зловни суштества е пропаста на човештвото, и сè што прават на земјата, уште од изворната духовна изопаченост, е насочено кон уништување на луѓето. На луѓето тие им донесуваат болести и секакви тешки несреќи и проблеми, постојано поттикнувајќи ги душите да дејствуваат на ненадејни и невообичаени начини, правејќи престапи. Од една страна, тие се невидливи и како духовен напад мошне опасни, та затоа може да бидат познани само според нивните штетни последици. На поетски начин Тертулијан споменува дека ова е како кога невиден отров во ветрето ги покосува јабољката и житото додека расте, или ги убива гранките додека цутат, или ги

¹ За Јустин Маченик, сосема кратко во Тодоровска (2023а), 25–26; и делот „Демоните против христијаните – Јустин Маченик за паднатите ангели“ од Тодоровска 2024 (во печат).

уништува штом дојдат до созревање; како преку извалкана атмосфера што на незнаен начин ги шири наоколу своите чумосани издишувања (*Apol.* 22)². Демоните се како пандемија што злокобно го запоседнала воздухот.

Демоните, значи, врз нашите (човечки) тела донесуваат болести и други тешки несреќи, а со насилни напади ја поттикнуваат душата да прави неочекувани престапи и истапи. Преку опскурно влијание, демоните и ангелите (ангелите во времето на Тертулијан се потенцијално опасни суштества) вдишуваат во душата и ги поттикнуваат нејзината расипаност, фуриозни страсти и гнасни испади (*Apol.* 22). Нивната чудесна суптилност и субверзивност им дава пристап кон двата дела од човечката природа. Демоните се населуваат во душата преку сурови копнеења придружени од различни грешки, од кои најлошата, предупредува Тертулијан, е таа поради која и преку која овие „божества“ се фалени и славени од страна на измамените и застранети човечки суштества. Луѓето се лековерни и самите застрануваат, та слободно ги величаат злостните демони, претставувајќи ги во сликите на идоли и дарувајќи ги, небаре се божества.

Покрај ова, со тоа што престојуваат во воздухот, како и поради нивната близина до ѕвездите и нивната комуникација со облаците, тие имаат начини да ги дознаваат процесите на подготвување и на функционирање на овие виши сфери и може да дадат, на пример, ветување за скорешното паѓање на дождот, кое тие веќе го чувствуваат. Тие се, несомнено, и мошне љубезни кога станува збор за лекување на болестите, предупредува Тертулијан. Прво го разболуваат човека, па потем, за да извлечат чудо од тоа, препорачуваат употреба на лекови што се или сосема нови или спротивни на тие што се веќе во употреба, и потем, директно отстранувајќи го штетното влијание, се претставуваат како пронаоѓачи на лекот (*Apol.* 22).

Доволно е да се истакне (без потреба да се прават дигресији на темата), пишува Тертулијан, дека ништо не се случува без божјата волја. Според ова, и злото и гевот се од Бог; гаволот, а дури и ние самите сме наполно слободни (*De fuga.* 1). Ставот на Тертулијан е дека Бог дозволил злите духови да ги ставаат луѓето пред искушенија, во рамките на одредени граници што ги поставил за таквите зли духови (*De fuga.* 1). Сепак, следбениците на Христа биле обдарени со власт врз злите духови, и им била дадена способноста да ги одбиваат нивните упорни налети на искушенија и прогонства, сè до последниот суд (*Apol.* 27).

² Во својот превод Рив ова го решава на начин што појасно ја покажува злокобната пролиферација: „ги расфрла смртоносните напивки низ светот; туку така и преку контагион што чекореше низ темнината / scatters the deadly potions about the world just so, and by a contagion that walketh in the like darkness“, Reeve (1709), 72.

Кога Тертулијан објаснува зошто христијаните се напаѓани и прогонувани, тој забележува дека е вина на (паднатиот) ангел, кој е, всушност, половина ѓавол и половина ангел. Тој ги мрази христијаните поради неговата сопствена одделеност од Бога и, поттикнат од зависта поради милоста што Бог им ја покажува на христијаните, ги поматува умовите на нивните прогонувачи преку окултни влијанија за тие да бидат раздразнети и наведени кон неправедничка суровост (*Apol.* 27). Иако целата моќ на демоните и нивните блиски духови ни подлежи нам, сепак, како што лошо настроените робови понекогаш ја спојуваат непослушноста со стравот и уживаат да ги повредуваат оние пред кои истовремено стојат во стравопичит, таква е и овде ситуацијата, објаснува Тертулијан, затоа што стравот исто така предизвикува омраза. Покрај ова, во нивната очајничка состојба, со тоа што веќе се под осуда, извесна утеха (додека казната доцни) им дава да го имаат правото на ползување на нивните злокобни инхерентни карактеристики. Сепак, штом се положи рака врз нив, тие веднаш биваат потчинети и се покоруваат на нивната судбина, а оние на кои од далечина им се спротивставуваат, ги преколнуваат за милост. Но, како во затвори или рудници, или какви да се казнени робовски устројства, тие се побунуваат против нивните господари, додава Тертулијан; тие знаат дека не ни се еднакви и токму поради тоа брзаат што поразбеснато и понесовесно да уништат сè што може. Ние им се противиме и без да сакаме, небаре ни се нам рамноправни, и се бориме против нив преку чување на она што го напаѓаат, и нашиот триумф над нив никогаш не е посигурен и поцелосен отколку кога сме одлучни во строгото придржување до верата, тврди Тертулијан (*Apol.* 27).

Паднатите ангели и ѓаволот

Кога Тертулијан се обидува да најде проблеми во филозофските учења, тој се навраќа кон древните автори, за кои се очекувало да бидат божествени (како примери ги дава египетскиот Меркур, кого Платон силно го почитувал; фригискиот Силен на кого кралот Мида му ги позајмил своите долги магарешки уши кога овчарите го донеле при него; и Хермотим од Клазомена на кого добрите луѓе му изградиле храм по неговата смрт; како и Орфеј, и Мусеј, и Ферекид, учителот на Питагора), за да провери дали филозофијата се оттргнала од мистериите на светите извори од минатото (*De anima* 2). Самите филозофи, забележува Тертулијан, ги напаѓале тие претходни текстови, кои во неговото време се сметаат за апокрифни, затоа што ништо не треба да се прима како вистинито доколку не се согласува со вистинскиот систем на пророштвата што се појавиле во совреми-

ето. Ние не забораваме, објаснува Тертулијан, дека постоеле лажни пророци, а мошне пред нив, паднати духови, кои го поучиле и го насочиле целиот тон на (движењето на) светот преку итро (филозофско) знаење³.

Тертулијан продолжува со критика на филозофијата, фокусирајќи се на неконзистентноста во учењата. Не е неверојатно дека човек кој е во потрага по мудрост би отишол толку далеку, чисто од љубопитство, кон тоа да ги консултира пророштвата; а ако човек се обиде да ги консултира филозофите, кај нив ќе најде повеќе разновидност отколку согласување, затоа што дури и во нивните согласувања се гледа разновидност. Кои било нешта да се вистинити во нивните системи, продолжува Тертулијан, и соодветни со пророчката мудрост, тие или еманираат од некој друг извор или перверзно се применуваат во некоја друга смисла. Овој процес води кон голема штета за вистината, особено кога тие (филозофите) се преправаат дека или нејзе ѝ помага лажноста или дека лажноста во неа наоѓа поддршка (*De anima* 2). Во оваа смисла, филозофското учење е неточно, неконзистентно, и отвора слободен пат кон неvistината. Филозофското учење и знаење во светот доаѓа од погрешен извор насочен кон изопачување на вистината и на светите пророчки системи – итрината на древните божествени паднати духови (ангели).

Кога зборува против астрологијата и астролозите, како и против магијата и маѓепсниците, и јасновидците и волшебниците, Тертулијан ги поврзува со идолатријата (слично како што ги поврзува театарските претстави и другите видови спектакли, *De idol.* 9). Се забележуваат, објаснува Тертулијан, професии во уметностите што се подложни на обвиненијата за идолатрија. За астролозите воопшто и не треба да се зборува, но сепак треба да се предупреди, веќе кога самите тие предизвикуваат да им биде вербално одвратено. Тертулијан не обвинува дека ги почитува идолите чии имиња ги впишал во небесата и на кои им ја атрибуирал божјата моќ оној кој, обземен од непроменливите одлики на ѕвездите, смета дека по Бог не треба да се трага. Тертулијан сугерира дека оние ангели кои го напуштиле Бога и се одметнале, љубителите и љубовниците на жените човечки, биле оние кои ја откриле оваа чудна умешност, која, поради сето ова, била осудена од страна на Бога. Според ова, и астролозите треба да бидат набркани исто како и нивните ангели (*De idol.* 9).

³ Оваа идеја не е толку силна како тие од опскурниот трактат *Irrisio* или кај Климент Александриски, но повторно токму филозофијата се поврзува со паднатите ангели – односно филозофското учење и мненија, како нешто што било дадено од страна на овие итри божествени суштества (повеќе за потеклото на филозофијата и паднатите ангели, кај Тодоровска (2023б), 75–81).

Кога во *Против Маркион* Тертулијан објаснува за божествената мудрост, величина и моќ, за тоа дека Бог првин се крие, а потем се открива, иако за богот на Маркион таквата скриеност и пројава се невозможни, тој повторно ги споменува паднатите ангели. Така, пишува тој, во Создателот се совршено компатибилни предестинацијата пред времето и откровението на крајот на времето, затоа што она што Бог го предуредил и го открил, во времето меѓу почетокот и крајот, јасно го објавил преку одбрани личности, симболи и алегии (*Adv. Marc. V, 6*). Прашањето што се поставува, пишува Тертулијан, е дали владетелите на светот знаеле за тоа што треба да се случи со синот божји – зашто, ако знаеле, тогаш немало да дозволат да биде распнат, или пак, како што еретиците тврдат, владетелите намерно го распнале Господарот, односно Христос, кој е (од) бог ривал, за таквиот удар да подејствува и врз самиот Создател. Секој, сепак, објаснува Тертулијан, кој знае дека Славата божја (Христос) мора да потекнува од Создателот, според тоа, ќе знае дека Создателот има тајни патишта и тајни цели, иако на сите луѓе и на сите владетели доволно им останува непознато, според принципот по кој на слугите не им е дозволено да ги знаат плановите на своите господари.

Уште помалку би знаеле паднатите ангели и водачот на трансгресијата, ѓаволот, тврди Тертулијан, затоа што, поради тоа што ангелите самите паднале, тие сосема се отуѓиле од плановите божји и не можеле што било да знаат за намерите на Создателот. Тертулијан додава и дека повеќе не може да се толкува дека владетелите и моќите на овој свет се на Создателот, затоа што апостолите објавиле (потреба за) незнаење во врска со нив, додека ѓаволот, според нашите евангелија, совршено добро знаел за Исус (во секој случај доволно за да му пристапи со искушенија, *Мат. 4,1–11*). Покрај ова, според верувањето што им е познато и на следбениците на Маркион, злиот дух знаел дека Исус бил Светиот (син на) Бог и дека дошол на светот и за да ги уништи (*Adv. Marc. V, 6*). Во овој контекст, значи, паднатите ангели, со тоа што се откажале од престојувањето во божествените сфери, немаат никаква можност да знаат за божјите планови.

Тертулијан ги споменува ѓаволот и неговите зли духови во теолошката дискусија против Маркион кога сака да аргументира за моќта на едниот Бог, првин без да реферира на паднатите ангели (туку само на ангелите под небото), а потоа експлицитно споменувајќи ги. Според Маркион и неговите приврзаници, не постои еден Бог, туку два Бога. Првиот Бог, често нарекуван YHWH, односно Демииург кај гностиците, е создателот на материјалниот свет, овој свет во кој живееме. Овој свет е интринсично зол затоа што е сочинет од (корумпирана) материја.

„Како ми користат два бога“, се прашува Тертулијан, „ако се работи за исто учење?“ (*Adv. Marc. V, 8*). Ако веќе мора да има два бога, додава, тогаш имам

намера да го следам оној кој бил првиот кој нè поучил во врска со лекциите за дисциплината во верата и учењето (повикувајќи се на *Посланието на светиот апостол Павле до Ефесјаните* 6,4 каде пишува дека татковците не треба да предизвикуваат лутина кај своите деца, туку да ги одгледуваат во Господовото учење). Ако борбата на христијаните е против владетелите на овој свет, се прашува за тоа какво множество на богови создатели би требало да има. Тертулијан се повикува на стиховите од *Ефес.* 6,12 каде стои дека нашата борба не е против крвта и телото (против луѓето од крв и месо), туку против злите владетели (началствата) и властите на невидливиот свет, против темните духовни сили што владеат со овој свет и против поднебесните зли духови. Апостолот, пишува Тертулијан, требало да спомене само еден владетел на овој свет, ако сметал дека само Создателот бил она суштество на кое му припаѓаат сите моќи и чиј оклоп, целосно облечен, би направил да се издржат подмолните напади на Ѓаволот (6,11). Кога апостолот во овие стихови нè поттикнува да го облечеме целосно божјиот оклоп за да може да стоиме цврсто против злобата на Ѓаволот, Тертулијан се прашува дали со тоа апостолот не покажува дека сите нешта што ги споменува по името на Ѓаволот, навистина, не припаѓаат на Ѓаволот (како началствата и властите, и владетелите на темнината на овој свет, кои исто така се потчинуваат на авторитетот на Ѓаволот).

Ако има два бога, дали, според тоа, треба да има и два Ѓавола, и мноштво началства и владетели на овој свет, се прашува Тертулијан. Од друга страна, како би бил Создателот и Ѓавол и бог во исто време кога веќе Ѓаволот не е истовремено и бог и Ѓавол, додава тој на претходното прашање. Излегува дека или обајцата се богови, ако обајцата се Ѓаволи; или Оној кој е Бог не е исто така Ѓавол зашто не е бог оној кој е Ѓавол. Во индигнација Тертулијан посакува да знае преку кое изопачување зборот „Ѓавол“ би бил воопшто применлив на Создателот. Тертулијан дозволува дека се работи за испревртување на целта на супериорниот бог – Бог немал забрането (на нашите први родители, како што ги нарекува Тертулијан Адам и Ева) да вкусат од дрвото од страв дека навистина така ќе станат богови, туку неговата забрана требало да спречи тие да станат смртни по трансгресијата. Но, духовната злоба што се споменува во стиховите од *Ефесјаните* (6,12) не се однесува на Создателот, и токму затоа е важна додавката „во (под)небесните зли духови“. Очигледно, интенционалната и бунтовна злоба се наоѓала на небото, заклучува Тертулијан. Со ова директно реферира на ангелите, но вината ја фрла на жените – „кога ангелите беа фатени во стапицата на гревот од ќерките човечки“. На овој начин, се чини дека, колку и да е силна небесната злоба на бунтовните ангели, не е ништо во споредба со

способноста на жените да одведат и божествени суштества во грев. Според ова, колку и да е дискусијата против Маркион теолошки изградена околу концептот за еден наспроти два бога, и колку и да е аргументацијата околу злостните владетели на овој свет и духовите на темнината, апсолутно ништо не е налик на уништувачкото влијание на жените, кои само си постојат. Ова го вбројува Тертулијан во авторите кои не ги обвинуваат паднатите ангели за падот, или барем не сосема, одземајќи им ја способноста за слободна волја и одлучување без силно потпаѓање под надворешни влијанија.

Паднатите ангели и вината на жените

Кога Тертулијан расправа против Маркион за човековата сличност со Христос и за човекот како божја слика и подобие, ја споменува жената и, преку правилата за (не)покривање на главата, доаѓа до ангелите. Така, тој пишува дека глава на секој маж е Христос – според стиховите од *Првото послание на светиот апостол Павле кон Коринтјаните*, кои продолжуваат со „а на жената мажот е глава; на Христос, пак, глава е Бог“ (1 Кор. 11,3). Во овие стихови (1 Кор. 11) стои: „Секој маж, кој се моли или пророкува имајќи нешто на неговата глава, ја срамоти главата. А секоја жена, која се моли или пророкува гологлава, ја срами својата глава, зашто е сосем исто како да е истригана. И така: ако жената не се покрива – нека се истриже!“ (4–6). Потоа стиховите продолжуваат со препораката според која, со оглед на тоа што е срамно за жената да се стриже, таа треба да биде покриена, за разлика од мажот, кој не треба да ја покрива главата, бивајќи слика и слава Божја, додека жената е слава на мажот (7). Значи, иако мажот е слава на Бога, а жената слава на мажот, па таа е посредно слава божја преку произлезеноста од мажот, за неа сепак важат правила спротивни од тие за мажот. Потоа стиховите објаснуваат дека жената е од мажот, а не обратно, и создадена заради мажот, а не обратно (8–9), повикувајќи се на антропологијата од 1 Мој. „Затоа“, продолжуваат стиховите, „жената треба да има власт врз главата, заради ангелите“⁴. На прашањето за врската на жената како слава на мажот и слава божја, одговараат следните стихови во кои се тврди дека во Господа ниту мажот е без жена, ниту жената – без маж, затоа што „како што е жената од мажот, така е и мажот пре-

⁴ Во македонскиот превод на стихот од 1 Кор. 11,10 стои „заради ангелите“, но кај Тертулијан би требало да се употребува „поради“ (тој го користи сврзникот „propter“). Зборот „поради“ има причинско значење, што во овој случај одговара подобро од целното значење на „заради“. Опредувањето дека тој го користел латинскиот превод на *Новиот завет*, поради што ова се провлекло, не е доволно, затоа што, како популаризатор на важноста на латинскиот јазик, тој во други прилики забележува одредени преводни проблеми и нуди решенија. За проблемот на формулацијата „поради ангелите“ изворно кај апостол Павле и кај Тертулијан, види кај BeDuhn (1999), 295–320.

ку жената; а сè е од Бога“ (11–12). Во оваа формулација се забележува извесна реципрочност, во смисла на тоа дека мажот е преку (иако не и од и заради) жената, а сето е од Бога. Потоа во стиховите се поканува да се процени дали воопшто би било прилично жената да му се моли на Бога непокриена, имајќи предвид дека самата природа учи дека е срамно за мажот да има долга коса; а дека, ако жената има долга коса, тоа за неа е чест, зашто косата ѝ е дадена место превез (13–15). Од оваа последна формулација се чини дека долгата коса би била доволна, доколку се смета за превез, но тоа е во спротивност на претходното прашање, кое наведува да се одговори негативно – дека не е прилично да се моли непокриена (со нешто освен косата).

Реферирајќи на овие стихови, Тертулијан се прашува за каков Христос станува збор, ако не е поглавар на човекот. Идејата е дека терминот „глава“ стои за „власт“ или „авторитет“, а да биде поглавар може само ако е создател – власт не може да има никој освен создателот. Христос е глава, продолжува да се прашува Тертулијан, но на каков човек. Овде ја користи приликата да тврди дека, со оглед на тоа што мажот е образ и слава Божја (1 Кор. 11,7), не треба да ја покрива својата глава. Мажот е слика на Создателот, кој, преку Христос како негово Слово, посакал да се создаде човек по „нашиот лик, сличен на нас“ (1 Мој. 1,26). Тертулијан не го споменува стихот од 1 Кор. 11 во кој стои „а жената е славата на мажот“, туку продолжува со проблемот на главата/власта, прашувајќи се како може да се има глава освен онаа по чија слика бил создаден човекот (*Adv. Marc.* V, 8). Ако јас сум слика на Создателот, размислува Тертулијан, во мене нема место за уште една глава. Од каде, се прашува, би имала жената моќ врз својата глава. Според изворните стихови може да се направи асоцијацијата според која Христос е глава и на жената, но Тертулијан не се движи натаму. Тој се прашува дали жената би имала власт врз својата глава поради ангелите, цитирајќи го стихот од 1 Кор. 11,10 (жената треба да има на главата знак од власта на мажот над неа, поради ангелите). Овде веќе се отвора можноста за мотивот на дискусијата.

„Кои ангели“, се прашува Тертулијан, „со други зборови, чии ангели?“. Тој тврди дека во ова значење има голема соодветност доколку под ова апостолот мисли на паднатите ангели на Создателот. Очигледно е дека Тертулијан реферира на приказната за паднатите чувари, синови божји, и нивната страст по убавите ќерки човечки. Ако е така, за Тертулијан е совршено правилно лицето што ги намамило да носи ознака на скромно покривање и засенета убавина. Во оваа полемика со Маркион, Тертулијан додава дека можеби не станува збор за овие ангели, синовите божји, туку за ангелите на ривалскиот бог. Ако

е така, тогаш не се јавува проблем, затоа што не треба да се јави страв дека ќе има некакво (предизвикано) застранување, имајќи предвид дека учениците на Маркион, без да се каже што било за неговите ангели, немаат каква било желба за општење со жени (*Adv. Marc. V, 8*)⁵.

Апостолот ја смета ереста за зла (1 Кор. 11,18–19), впрочем, вбројувајќи ја меѓу слабостите на телото (*Adv. Marc. V, 8*), поврзува Тертулијан, дури и кога нема вистинска телесна страст. Очигледно е дека Тертулијан се повикува на страста и телесната похота, и, според изворната приказна за паднатите чувари, на жените, кои се определени како виновни за тоа што со своите убави лица, небаре намерно, ги намамиле синовите божји. За Тертулијан во оваа смисла е еднакво опасно дали се работи за ненамерно привлекување – жената треба да биде скромно покриена со засенета убавина и потчинета на мажот. Ова е конзистентно со ставовите на Павле и потем темелно разработено во силните ставови на Тертулијан за потребата за покривање на опасната женска глава.

Тертулијан не е благонаклонет кон луѓето кои самите запаѓаат во неволји, изложувајќи се на опасност. Така, на пример, христијаните кои одат да гледаат разновидни спектакли се самите виновни за тоа што свесно стануваат ранливи за демонската закана. Според Тертулијан, она што било од Бога создадено бива погрешно употребувано во јавната забава. Луѓето сакаат да уживаат во спектакли, но тоа се само трансформирани пагански ритуали, односно вид на идолатрија. Спектаклот е секогаш причина за вознемирувањето на душата: луѓето кои ги посетуваат се подложни на силни возбудувања, кои не потекнуваат од нешто благородно, туку, напротив, од потфрлање на природата, погрешна употреба на божјите дарови и од создавање страсни желби. Идејата е дека оние кои уживаат во спектаклот самите потпаѓаат под неговите искушенија и на тој начин стануваат лесен плен за злите духови. Во класичниот пример што Тертулијан го дава, за жена која отишла на театар и се вратила опседната од зло суштество, при егзорцизмот суштеството одговара дека постапило апсолутно праведно зашто жената била во неговото подрачје (*De spec. 26*). Луѓето кои уживаат во спектаклите, во тоа што се чини како безопасна забава, всушност, се дружат со ѓаволот. Со оглед на тоа што не може да им се служи на два господара, ова значи дека тие свесно предизвикале да паднат од милоста божја (види *De spec. 26*).

⁵ Во оваа инстанција Тертулијан го критикува аскетизмот на Маркион, посочувајќи го отсутството на телесна желба, иако во други прилики силно ги фали свесниот избор на девственоста, целибатот, и чистата невиност на духот поради некомпромитираноста на телото.

Во приказната за ангелите како синови божји и ќерките човечки по кои тие копнеее и потем ги зеле за сопруги, та изнародиле ужасно демонско потомство, вината за настанот Тертулијан во голема мера ја фрла врз жените. Ова го користи во контекст на своите ставови за неопходноста од носење покривка на главата на жените. Идејата е дека непокриената убава глава и привлечно лице се толку опасни што водат кон нарушување на онтолошкиот ред: предизвикуваат ангелите да ги напуштат своите функции на набљудувачи или чувари на човештвото и да се спарат со нив. За да се спречи повторна појава на такво опасно спојување, девиците во сегашноста мора да бидат покриени, затоа што лицето кое фрлило камен на сопнување до самото небо е толку опасно што мора да биде засенето (*De virg. vel.* 7)⁶. Толкувањето на Тертулијан не скршнува од поентите на Павле. Инсистирањето на покривката (велот), или власта на главата поради ангелите, значи дека непокриената жена предизвикува сексуална желба (на ангелите и на човечките мажи)⁷.

Како што беше споменато, од страста на ангелите по ќерките човечки се народило демонско потомство што донело болести и секакви проблеми во светот (*Apol.* 22. 3–4; cf. *De virg. vel.* 7; 11). Од сите зла што ангелите му ги донеле на човештвото, според традицијата на приказната од *1 Енох*, најопасно било злото кон кое се повеќе привлечени жените, смета Тертулијан, како сите начини за разубавување што само ја поттикнуваат нивната самобендисаност (накиот, украсите, ведро обоената и убава облека, козметиката), како и астрологијата (*De cult. fem.* 1.2.1). Ставот на Тертулијан е дека гревот на жените со ангелите (иако, технички, жените не прават никаков грев, затоа што не прекршуваат никакво правило, со оглед на тоа што нема правило против мешањето на онтолошките сфери, веројатно затоа што тоа и не се сметало за остварливо) се состои од примордијалниот грев, што сите жени го имаат наследено од Ева. На својата

⁶Формулацијата „камен на сопнување“ е интересна, зашто инаку би можела да реферира на сатаната. Имплицитно, на овој начин, Тертулијан ја приближува опасноста од непокриената убавина на жената до штетната моќ на сатаната. Имајќи предвид дека сатаната е инволвиран во извршувањето на примордијалниот грев, ова не е неконзистентно.

⁷Д’Анцело нотира дека, 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, туку тврди дека жената мора да има *exousia* (власт) на својата глава поради ангелите (D’Angelo 1995, 133–134). Грчкиот термин не се однесува на власта само како апстракција, потсетува таа, туку може да означува и духовно суштество или класа духовни суштества. Можно е да се работи за игра на зборови, па под *exousia* да се мисли дека жената мора да ја има власта на сопругот на својата глава, и во тој случај навистина би значело дека жените мора да бидат мажени. Но, Д’Анцело потсетува дека, и според античките и според современите толкувачи, терминот *exousia* е речиси универзално разбран како покривка (вел, плашт) на главата, па според тоа, плаштот е знакот на власта (op. cit., 134).

(веројатно) женска публика, Тертулијан ѝ се обраќа со обвинувањето „зарем не знаете дека сте порта кон ѓаволот?“ (*De cult. fem.* 1.1.2–3). За да се искупат за гревот, а и во контекст на нивната лесно коруптибилна природа од приказната за паднатите ангели, христијанските жени треба да се воздржуваат од дотерување, украсување, разубавување, употреба на козметика, убава облека и слично. Жените се неутуѓиво, генеалошки, поврзани со грешната Ева (Тертулијан занемарува дека Адам бил тој кој ја беше слушнал божјата наредба, а не Ева; како и дека, според апостол Павле, гревот влегол во светот преку еден маж, *Рим.* 5,12, и, повикувајќи се на *Рим.* 5,13, објавува дека првиот грешник во светот била Ева). Интересно е што, иако Тертулијан е инаетливо конзистентен кога станува збор за врската на жените со примордијалниот грев на Ева, односно за нивната предиспозиција кон ризично изложување на неволји, сепак прифаќа дека тие имаат иста ангелска природа како мажите, а со тоа и надеж дека ќе бидат наградени (*De cult. fem.* 2.5).

Сите жени мора да бидат покриени во црква поради ангелите, а посебно внимание Тертулијан обрнува на девиците. Тие се жени и исто така се бесрамни ќерки на Ева, та затоа ги опоменува дека мора да носат вел. Но тој не смета дека сите жени се исти, и затоа една можна типологија е таа на христијански девици, мажени жени и вдовици (*De virg. vel.* 9). Се чини, исто така, дека ги смета за добри без додатна квалификација старите мајки и вдовици⁸ (може да се претпостави дека тие биле категории на вернички кои посветено се придржувале до строгите правила).

Не може да се занемарат ставовите на Тертулијан кон грешната природа на жената. Може да се каже дека со право бил обвинуван за длабок женомразечки презир и страв од жените (Schussler Fiorenza 1983, 55), односно за инсистирањето дека жените се опасни. Финли наведува како клишето дека Тертулијан бил единствено и напдно женомразец станало широко распространето, цитирајќи ја Радфорд Рутер, според која Тертулијан ја префрлил вината за падот на човештвото сосема на плеките на Ева и нејзините ќерки, затоа што само жената била виновна за гревот и злото, со што антиженските сентименти на Тертулијан ја подготвиле сцената за долга линија на женомразие (Radford Ruether 1974, 157; Finlay 2003, 504). Финли тврди дека мнозинството автори кои ги илустрираат своите обвинувања против Тертулијан се потпираат на делот од *De cult. fem.*, но тврди дека овој дел често бива ваден од контекст и користен како единствен пример за ставот на Тертулијан кон жените. Таа признава дека овој дел „навистина

⁸Види кај Turcan (1990), 16.

се чини дека ги обвинува жените за потеклото на гревот и за охрабрувањето на мажите да грешат, повикувајќи се на сексуалната желба“, но смета дека не е репрезентативен за ставовите на Тертулијан кон жените (ibid.). Меѓутоа, овој дел не мора да се разгледува во контекст или надвор од контекст кога и без него постојат бројни други формулации во други делови што совршено наликуваат на овој став. *De cult. fem.*, впрочем, и не е толку репрезентативен трактат колку *De virg. vel.* (а и *Adv. Marc.*) на темата на женската вина и опасност.

Поентата на Финли, која потем инстантно се префрла на потребата од гледање на целата слика, е дека клишето на определувањето на Тертулијан како женомразец се базира врз површно читање на неговите дела. Подоцна во текстот таа споменува дека Тертулијан ги гледал жените и мажите како еднакво вредни пред Бога, еднакво одговорни за нивните морални избори (Finlay 2003, 524), но обете нешта може да бидат точни. Во теорија и теолошки потпирајќи се на апостолите, тој навистина го тврди тоа. Но, имајќи ги предвид сите други ставови, не се чини дека ова е на каков било начин изводливо во религиозната заедница и во јавната и приватната сфера за кои пишува Тертулијан.

Колку поскромно и попобожно се однесува човек, толку подобро, во очекување дека добри ангели ќе се симнат на земјата за да им овозможат на христијаните да го запознаат Христа (*De cult. fem.* 2.7.3). Девственоста подразбира чедност и скромност, и затоа има посебно значење. Девиците кои Тертулијан ги фали не се само немажени жени, туку жени кои имаат направено дар (*oblatio*) на Бога (*De virg. vel.* 13). Прашањето е дали со ова подразбира дека имаат дадено некаков официјален завет, или барем лична одлука да останат немажени, додава Кларк (Clark 2013, 136). Штиклин предупредува да не се претерува со проценките за тоа каква е категоријата на девиците (Stücklin 1974, 157–158). Напразно би се барала, смета тој, некаква строго организирана институција споредлива со факонството, затоа што Тертулијан не споменува ритуал на посветување (Stücklin 1974, 156–157).

Тертулијан не тврди експлицитно дека ангелите го нарушиле редот во светот предизвикувајќи недозволено мешање на онтолошките сфери. Може да се смета дека посредно навистина го тврди ова, но акцентот на вината е секогаш врз ќерките човечки. Тертулијан сака да спречи жените да станат жени на паднатите ангели (небесните предатори), така што девиците ги определува за невести на Христа (Elliott 2010, 18). Ако девиците се невести, не се достапни за ангелите, па така околностите за поразителниот настан не може да бидат повторно исполнети.

Очигледно е дека, според Тертулијан, жените се одговорни за желбите на другите. Девиците (и жените воопшто) треба да бидат покриени, не толку за сопствена заштита, туку за да ја заштитат чедноста на ангелите за тие да не се откажат од своите божествено доделени функции, како и моралноста на мажите и момчињата од такви искушенија (*De virg. vel.* 7.2–4). Рајт Кнуст пишува дека, според Павле, велот бил способен да ги заштити жените од машкиот поглед и сексуално искушение (Wright Knust 2006, 85). Но, кај Тертулијан се чини обратно: ангелските и машките очи, а со тоа и потенцијалните сексуални желби, треба да бидат заштитени од опасноста на женската непокриена глава. Како двојна заштита од желбата, жените мора да имаат власт (плашт) на(д) главата: за заштита на туѓиот поглед, кој не треба да биде соблазнет, и за заштита од туѓиот поглед, доколку е предаторски. Колку и да се замислува дека постои некаква апстрактна родова рамноправност во Христа⁹, правилата во социјалната верска заедница наложуваат дека покривката на главата на жената е нужна: на тој начин велот е симбол и на женската власт врз нејзината сопствена желба и врз туѓата желба што инаку би можела да биде предизвикана.

Рајт Кнуст споменува дека, според Витерингтон, покривањето на главата било начин да ги предупреди другите (мажите и ангелите) дека онаа која го носи плаштот врз главата 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). Но, како што сосема со право одговара Рајт Кнуст, ова тесно толкување не препознава дека во ваквиот културен контекст „респектабилноста“ за жената подразбира нејзина потчинетост (Wright Knust 2006, 205).

Беше начнато дека под „власт“ (*exousia*) може да се смета имање контрола на (односно власт врз) сопствените сексуални желби и овозможување доволна дистанција од туѓите. Наместо постигнување на сексуална ослободеност, се работи за владеење со себе (cf. *1 Кор.* 6,12–13: ништо не сакам да завладее врз мене, како храната и блудството; *1 Кор.* 7,37: „има власт над својата волја“ оној кој се одлучува на девственост/целибат). Рајт Кнуст забележува дека, со тоа што жените мора да имаат плашт/власт на(д) својата глава, тие мора да си ги контролираат

⁹ Дискусија околу тоа дали може да се говори за родова рамноправност според формулацијата од *Гал.* 3,28, според која нема разлика дали се работи за Евреин, Грк, роб или слободен, маж или жена, затоа што сите христијани се еднакви при Христа, односно од *1 Кор.* 12,13, каде делот за мажот и жената отсутува, кај Martin (1995), 299–233.

потенцијалните желба со одредена власт¹⁰. Идејата е дека „желбата мора да биде покриена, исто како што 'понеутледните органи' (гениталиите) се покриени“ (1 Кор. 12,23–24, Wright Knust 2006, 84)¹¹. Ова совршено се вклопува во приказната од *Книгата на чуварите од 1 Енох*: синовите божји копнеат по ќерките човечки (односно, според Тертулијан, се заведени од нив), па на тој начин станува збор за проблемот и на страста и на искушението (синовите божји копнеат по ќерките човечки, а овие го предизвикале таквиот копнеж).

Кларк потсетува дека основната поента 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). Во врска со еквиваленцијата меѓу главата и гениталиите, Мартин има неколку согледувања. Во 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), забележува Мартин (Martin 1995, 103). Хероината на Хомер од високата класа носела вел за да биде заштитена од допир, недозволено пристапување, па дури и од погледот на кој било освен сопругот и најблиските членови на семејството. Оттргнувањето на велот било или покана или симбол за прекршување на моралните норми. Сексуалното значење на непокривањето е распространето низ грчко-римската култура, иако правилата се разликуваат низ времето и различните места, продолжува Мартин (op. cit., 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 (на пример, реферирајќи на Карсон – космосот бил создаден од хаосот кога Севс фрлил вел врз главата на божицата на подземјето и се оженил со неа, според

¹⁰ Жените ги провоцираат мажите со самиот факт на своето постоење. Ако мажите се загрозени од нив, тоа е поради нивниот сопствен поглед, нивната желба. Д'Анцело забележува дека, според Тертулијан, се чини дека жената не може да биде поттикната на страст и блудничење од погледот кон мажот. Таа смета дека погледот на жената не може да го сексуализира мажот, делумно и поради вроденото достоинство што Тертулијан му го припишува, како слика и слава божја (D'Angelo 1995, 147). Тој не мора да се покрива, нема соблазнителна коса, слободно може да биде избричен или ќелав (а впрочем, неговата власт/глава е Христос), а и секако не бил тој причината за падот на ангелите (*De virg. vel.* 8).

¹¹ Д'Анцело забележува дека се работи за „еротска метонимија“, според која главата на жената е на местото на нејзините гениталии, D'Angelo (1995), 139–140.

еден древен мит; Martin 1995, 234). Велот ги симболизираше контурите на цивилизираниот свет – мрачната хтонска божица била преобразена во Гаја, самата земја, убава и продуктивна божица. Затоа, покривањето на жената не служело само за заштита туку и за цивилизирање на хаотичното; за заштита од „инвазија и пенетрација“ и, особено, за заштита на заедницата од опасноста и хаосот на незаузданата женскост. Како што резимира Мартин, велот требало да ја чува жената недопрена, но и да ја чува наместо (op. cit., 235).

Врската меѓу главата и сексуалноста на жената се наоѓа во многу разновидни култури, што води некои истражувачи да постават феноменолошки објаснувања за она што го сметаат за универзална врска меѓу главата/косата и гениталиите или меѓу устата и матката, потсетува Мартин (ibid.). Други истражувачи се воздржуваат од такви универзални објаснувања, но сепак забележуваат дека во културите во кои главата се покрива, главата и косата се симболички врзани со сексуалноста и често специфично со гениталиите. Покривањето на главата и на косата, според ова, го истакнува покривањето на гениталиите. Во ваквите заедници жените се сметаат како особено ранливи, но и како особено опасни и заканувачки за мажите и воспоставениот социјален ред (Martin 1995, 235–236).

Проктор се обидува да разгледа неколку „постчовечки“ перспективи во врска со третманот на нечовечките суштества во ранохристијанските погледи кон телото и телесноста (Proctor 2023), имајќи ја предвид долгата историја на врските меѓу луѓето (човечката компонента) и нелуѓето (во смисла на нечовечки суштества) во митологијата, уметноста, фолклорот и така натаму. Луѓето и нелуѓето отсекогаш изведувале сложен танц едни со други, смета Бенет (Bennett 2010, 31). Она што Проктор го забележува е дека не само што може да се замислат постчовечки концепции (иднината на постчовечкото) туку и дека „историската нестабилност на антропоцентризмот“ овозможува да се разгледува претчовечкото минато, односно начините на кои луѓето ги замислувале своите врски со нечовечките суштества и средини (Proctor 2023, 365). Овде припаѓаат сите категории на демони, ангели, духови, хибриди, животни и божества од извонредно плодната митологија, религија и уметност.

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. Како што наведува Проктор, Муелбергер истакнала дека ангелите биле дел од истиот „онтолошки круг“ како луѓето во раните христијански искуства на космосот, односно дека биле доволно слични и доволно блиску до луѓето за да овозможат прилики за

општење, добри или лоши (Muehlberger 2015, 125). Како општа определба ова е точно, но, во конкретната приказна за паднатите ангели, токму мешањето на онтолошките сфери (на синовите божји, од божественото подрачје, и ќерките човечки, од профаното човечко подрачје) е основната причина за конфликт и хаос. Ова не е експлицитно изразено во *1 Мој.*, но може да се претпостави, исто како и во *Книгата на чуварите* и во *Книгата на јубилеите*. Чуварите ниту се доволно слични ниту доволно блиску, туку се мошне различни и сосема далеку. Но, со тоа што се чувари и задолжени за редот во човечкиот свет, имаат непречен поглед и пристап во човечките нешта. Од друга страна, доволно се слични да може да направат потомство, но тоа хибридно потомство е сосема различно и од ангелите и од луѓето, и толку непознато за земјата што таа не може да го издржи таквиот циновски товар. Во оваа смисла Муелбергер е сосема во право кога додава дека во таквата блискост се содржи ветувањето за преобразба, како и заканата за непредвидените последици на таквата интеракција (Muehlberger 2015, 126), како и дека нечовечките суштества, како ангелите, преку нивните врски со луѓето произведувале културни форми што потем имале моќ да ги изменат начините на бивање човек (Muehlberger 2015, 120). Проктор смета дека Тертулијан инсистира на блискоста меѓу ангелските и човечките суштества за да покаже дека е уништувачка за обете онтолошки подрачја. Чедноста на девиците не ги прави нив помалку привлечни за ангелите, туку, ангелите се привлечени токму од нивната непокриена чистотија (Proctor 2023, 376).

Ставовите на Тертулијан за опасноста на жената за чедноста на ангелите и мажите и, уште повеќе, за општиот поредок на религиозната заедница и црквата се конзистентни. Исто така, неговата тенденција да ги обвинува жртвите на демонски или ѓаволски напад за тоа што самите дозволиле да западнат во таква ситуација е конзистентна. Паднатите ангели се (речиси) без вина, а жените се во зачетокот на гревот и злото.

Во текстот беа покажани ставовите на Тертулијан за инцијалното спојување на синовите божји (ангелите) со убавите ќерки човечки по кои тие копнееле, од што се народило демонско потомство чија главна цел на земјата е да донесе уништување на човештвото, за што има бројни начини; за теолошките поставки во врска со ѓаволот и неговите ангели во расправијата против Маркион; и особено, за проблемот на жената и женското непокривање на главата во предизвикувањето на страсна желба и копнеж кај ангелите и кај мажите, а со тоа и нарушување на редот во светот (на небото и на земјата) и предизвикување грев и проблеми во религиозната заедница и во функционирањето на црквата.

Библиографија

Изворни текстови и преводи

Tertullian, *Against Marcion, Ante-Nicene Fathers*, Vol. 3, translated by P. Holmes, edited by A. Roberts, J. Donaldson, and A. Cleveland Coxe, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885.

Tertullian, *A Treatise on the Soul, Ante-Nicene Fathers*, Vol. 3, translated by P. Holmes, edited by A. Roberts, J. Donaldson, and A. Cleveland Coxe, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885.

Tertullian, *De fuga in persecutione, Ante-Nicene Fathers*, Vol. 4, translated by S. Thelwall, edited by A. Roberts, J. Donaldson, and A. Cleveland Coxe, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885.

Tertullian, *On Idolatry, Ante-Nicene Fathers*, Vol. 2, translated by S. Thelwall, edited by A. Roberts, J. Donaldson, and A. Cleveland Coxe, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885.

Tertullian, *On the Apparel of Women, Ante-Nicene Fathers*, Vol. 4, translated by S. Thelwall, edited by A. Roberts, J. Donaldson, and A. Cleveland Coxe, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885.

Tertullian, *On the Veiling of Virgins, Ante-Nicene Fathers*, Vol. 4, translated by S. Thelwall, edited by A. Roberts, J. Donaldson, and A. Cleveland Coxe, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885.

Tertullian, *The Apology of Tertullian*, translated by W. Reeve, Griffith, Farran, Okeden & Welsh, London, 1709.

Tertullian, *The Shows, Ante-Nicene Fathers*, Vol. 3, translated by S. Thelwall, edited by A. Roberts, J. Donaldson, and A. Cleveland Coxe, Christian Literature Publishing Co., Buffalo, 1885.

Стручна литература

Тодоровска, М. (2023а), 'Потеклото на злото во светот: Приказната за паднатите чувари во неколку ранохристијански извори', *Systasis* 41, 20–40.

Тодоровска, М. (2023б), 'Неколку примери на филозофско-теолошка употреба на приказната за чуварите од Книгата на Енох', *Филозофска трибина* 46 (34), 71–92.

Тодоровска, М. (2024), 'Падот на ангелите и потеклото на злото: Приказната за чуварите во неколку ранохристијански извори', во: *Narrative – Proceedings of the*

11th International Symposium on Byzantine and Medieval Studies "Days of Justinian I", Скопје, Институт за национална историја, Скопје, (во печат).

BeDuhn, J. D. (1999), "'Because of the Angels': Unveiling Paul's Anthropology in 1 Corinthians 11', *Journal of Biblical Literature* 118(2), 295–320.

Bennett, J. (2010), *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duke University Press Durham, NC.

Clark, E. A. (2013), 'Status feminae: Tertullian and the Uses of Paul', во: Still, T. D., Wilhite, D. E. (eds.), *Tertullian and Paul*, Bloomsbury, New York–London–New Delhi–Sydney, 127–155.

D'Angelo, M. R. (1995), 'Veils, Virgins, and the Tongues of Men and Angels: Women's Heads in Early Christianity', во: Eilberg-Schwartz, H., Doniger, W. (eds.), *Off with Her Head! The Denial of Women's Identity in Myth, Religion, and Culture*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London, 131–164.

Elliott, D. (2010), 'Tertullian, the Angelic Life, and the Bride of Christ', во: Bitel, L. M., Lifshitz, F. (eds.), *Gender and Christianity in Medieval Europe: New Perspectives*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 16–33.

Finlay, B. (2003), 'Was Tertullian a Misogynist: A Reconsideration', *The Journal of the Historical Society* 3, 503–525.

Martin, D. M. (1995), *The Corinthian Body*, Yale University Press, New Haven, Conn.

Muehlberger, E. (2015), 'Angel', во: Michael Chin, C., Vidas, M. (eds.), *Late Ancient Knowing: Explorations in Intellectual History*, University of California Press, Berkeley, 117–133.

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.

Radford Ruether, R. (1974), 'Misogynism and virginal feminism in the fathers of the church', во: Radford Ruether, R. (ed.), *Religion and Sexism*, Simon & Schuster, New York, 150–183.

Schussler Fiorenza, E. (1983), *In Memory of Her*, Crossroad, New York.

Stücklin, C. (1974), *Tertullian, De Virginitibus Velandis: Übersetzung, Einleitung und Kommentar*, Herbert Lang – Peter Lang, Bern –Frankfurt.

Turcan, M. (1990), 'Etre femme selon Tertullien', *Vita Latina* 119, 15–21.

Witherington, B. III. (1995), *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich.

Wright Knust, J. (2006), *Abandoned to Lust*, Columbia University Press, New York.

The fallen angels motif in Tertullian

SUMMARY

Marija Todorovska
Institute of philosophy
Faculty of philosophy
Ss. Cyril and Methodius University, Skopje
marija.todorovska@fzf.ukim.edu.mk

The text analyses several instances in which Tertullian refers to the fallen angels, following the story about the merger of the angels (the sons of God) and the daughters of men, a unification which produced nefarious demonic offspring, whose sole purpose on earth is to destroy humanity. A few examples are tackled first, in which Tertullian describes the demonic menace, and also warns against the people's gullibility and their propensity for falling under evil influences and into trouble. Then, a few stances on the status and the power of the devil and his (demonic) servants are outlined, as are the associated ideas about the temptation that the human women brought upon the otherwise innocent angels. The majority of the text is dedicated to the problem of the dangers of the uncovered head of the woman: Tertullian's argumentation about the necessity to cover the heads of all women, especially of the virgins, is shown, in light of the situation in which the angels were sexually tempted by the beautiful uncovered daughters of men, which lead to their catastrophic copulation and the origin of evil on earth; as well as Tertullian's position on the sinful nature of the woman, and on the general menace the unbridled femininity poses to the proper functioning of the religious community and to the order of the church.

Key words: Tertullian, angels, demons, woman, head (covering), virgins