

AUTHORITY OVER THE SACRED AND THE INSTITUTIONALIZATION OF THE RUSSIAN CHURCH (XI–XII CENTURIES)

Annotation: Understanding “institutionalization” as the social process of construction, affirmation and legitimation of an authority that justifies itself as imperative, we aim to offer a theoretical approach to how some Russian clergymen legitimized themselves and the Church between the XI and XII centuries, focused on the attempts to control the privilege to determine what is sacred. By admitting that the Church as an institution is historicized, that is, permeated by human relations, and approaching two examples – anti-Latin literature and the Klim Smolyatich controversy, we believe that what was perceived as attacks based on unofficial conceptions or order was interpreted a challenge to the churchly authority and, by the same token, forced clergymen to think about the nature of what they considered sacred.

Key words: Kievan Rus, Russian Church, institutionalization, sacred, socio-institutional history.

In an article about the transformations of the Russian Church between the XIII and XIV centuries, R. A. Sokolov claims that the process of ecclesiastic institutionalization followed the political transformations of the principalities during said

times¹. The author correctly denies that the hierarchized congregation of Christians was a closed institution, and that it kept changing with the ecclesiastic members being active in political affairs. Even then, the use of the term “institution” applied to the ecclesiastic community by Sokolov implies a certain lack of historicity or at least development in a *longue*, if not *longuissime durée*², even though the author clearly – and rightly – disagrees with this view. The following paper aims to offer a different interpretation on how we can classify an “institution” and “institutionalization”, and apply it to a historical study of the Russian Church. We chose to exemplify our theoretical balance in two significative ecclesiastic events that happened between the XI and XII centuries, an era often portrayed in academic productions as a monolithic structure between two seemingly more important

¹ Sokolov R. A. Osnovnye tendentsii razvitiya Russkoi Tserkvi v XIII — pervoi polovine XIV v. [The main tendencies on the development of the Russian Church from the XIII century to the first half of the XIV century] // Vestnik Sankt-Peterburgskogo Universiteta, no. 2 (1), 2010, p. 7.

² Braudel F. Histoire et Sciences sociales : La longue durée // Annales. Economies, sociétés, civilisations, 13^e année, no. 4, 1958, p. 731-732.

eras – the Christianization of Rus and the Mongol conquest, especially in western publications³. This way, we hope to show that a socio-institutional History of the Church in Kievan Rus is possible by articulating the social element (power disputes) with the religious element (the sacred).

An attempt to conceptualize

Since this article's main point is to analyze the institutionalization of the Russian Church, it's imperative that we must make as clear as possible what we understand as both *institution* and as *Church*, two words with a fair amount of indiscriminate use but very few attempts to define what they mean. And since the latter is generally classified as being an example of the former, we shall start by talking about institutions. This is not an easy task, however, as the vocable has an extreme plasticity and an array of meanings in several disciplines ranging from Law to Sociology, from Economics to Anthropology, from Theology to History. Aside from our object here (Church), the assortment of things that can be often placed under the concept – deepening the sense of vagueness of what an institution is – is enormous and range

from palpable to abstract: State, military forces, banks, laws and sanctions, universities and schools, prisons, language, family, customs and taboos, and the list goes on.

The copious use of the word with minimal to no concern of theorizing about it has led to what Brazilian historian Leandro Rust classified as a “conceptual blank check⁴”, but some attempts to delineate what an institution is can lead us to a less abstract and more useful conceptualization. Institutions are often defined by social sciences as some sort of coercive power, exterior to humans but at the same time made by them, whose constraints and limits shape the social life in order to bring stability and order, metaphorically being the cement that glues us together in a theoretically functional society⁵. In his essay on the relationship of Institutional and Social History, Jacques Revel argues that the use of the term by historians – most notably those from France – have three basic meanings: 1) a restrictive meaning denoting the political and juridical reality; 2) regulatory organizations which exist norm to answer social demands; and 3) in a wide sense, every kind of organization based on values and norms that attempts to regularize behaviors⁶.

These approaches all have in common the element of power to dictate and establish an order. There are a multitude of ways

3 There is an interesting structure common to the three most used manuals of Russian Church – *Podskalsky G. Christentum und Theologische Literatur in Der Kiever Rus' (988 – 1237)*. Munich, 1982; *Vodoff V. Naissance de la Chrétienté Russe: La conversion du prince Vladimir de Kiev (988) et ses conséquences (XIe–XIIIe siècles)*. Paris, 1988; *Fennel J. A History of Russian Church to 1488*. Essex, 1991 (the first half of the book) – that shapes a particular narrative of the development of the ecclesiastic system in Kievan Rus. The books start attempting to articulate State formation to incipient and “uninstitutionalized” manifestations of Christianity, then talks extensively Vladimir Svyatoslavich's baptism in 988. From there until mentions of the Mongol incursions, the three authors deal with the time in between in a thematic and almost monolithic narrative that oversimplifies processes and minimizes social interactions. While not about Church History *per se*, Podskalsky still follows the same structure, although swapping ecclesiastic elements with Christian literature.

4 *Rust L. Colunas de São Pedro: a política papal na Idade Média Central [Columns of Saint Peter: the papal policy in Central Middle Ages]*. São Paulo, 2011, p 33.

5 See, for example, *Berger P., Berger B. O que é uma instituição social? // Sociologia e Sociedade: Leituras de Introdução à Sociologia*. Rio de Janeiro, 1994, p. 195-199; *Kehl M. A Igreja: Uma Eclesiologia Católica*. São Paulo, 1997, p. 350-351; *North D. Institutions, Institutional Change and Economic Performance*. Cambridge, 1990, p. 2-10; *Hodgson G. What Are Institutions? // Journal of Economic Issues*, vol. XL, no. 1, 2006, p. 2-5.

6 *Revel J. Instituição e Sociedade // História e historiografia: exercícios críticos*. Curitiba, 2010, p. 118.

to achieve the said order but there needs to be a consent the harmony brought by an institution is not only good, but necessary for social stability and only provided by its existence. More importantly, however, is the fact that the institution is a social phenomenon, meaning that it does not exist as an ethereal fog looming over a society, but rather created (and re-created) by men and women. In this way, the institution should not be understood as mere artifice of domination of a central power⁷ since it would detach it from interactions, conflicts, and bargains that forges social ties⁸. This also means that, as the development of institutions is determined by human interaction, how they exert their might to dictate order changes through time, granting them historicity⁹ at the same time that makes it so that they are never monolithic. Therefore, institutions are always in process of institutionalization, of construction of a legitimate authority to control and hierarchize in order to achieve an “ideal” sense of order and stability.

The following point should be emphasized: we understand institution as a considerably powerful group of any given society (that is never detached from said society, nor indifferent to it) that refers to itself – and wants to be referred by the peers – in a collective noun, whose hierarchizing, normative, and coercing capabilities lie in its alleged importance for the maintenance of an idea of a

universal and necessary harmony. In the same vein, institutionalization in this article should be considered as the sociohistorical process of construction of the authority needed to dictate and enforce its notion of order. An institution does not and cannot exist in a petrified state or *per se*¹⁰ an entity completely separated from social life, as the institutionalization itself is ascribed in the conflicts and power struggles of both the people that form it and other groups that are needed for their recognition as imperative. In short, institutions are a result of negotiation and conflict inside a society, and this dynamic is what grants it the ability to be a historian’s object of analysis.

Having presented our notion of institutionalization, it’s necessary to turn our attention to the “ecclesiastic institution”, that is, the Church. To understand this highly polysemic notion as an institution, borrowing less from more phenomenological theological conceptions¹¹ and prioritizing sociological and historiographical approaches¹², we can start defining it as a hierarchized community of Christian faith whose socio-spatial organization lies in a particular interpretation of the Christian sacred. Being a community implies that the Church is a congregation of people, therefore able to be historicized given that the human element is always accompanied with the time, meaning that even while being an “institution”, the Church is in constant process of institutionalization. The

⁷ Rust L. Colunas de São Pedro... p. 36.

⁸ Revel J. Instituição e Sociedade. p. 136; Rust L. Colunas de São Pedro... p. 518-522.

⁹ Berger P. and Berger B. O que é uma instituição social? p. 199; Algazi G. Comparing Medieval Institutions: A Few Introductory Remarks // Diverging Paths? The Shapes of Power and Institutions in Medieval Christendom and Islam. Boston and Leiden, 2014, p. 14-15.

¹⁰ Rust L. Colunas de São Pedro... p. 518.

¹¹ For a theological approach to the (Catholic and Protestant) Church as an institution, see Bergmann M., Barbotin E. Institución // Vocabulario Ecueménico. Barcelona, 1972, p. 353-373; Kehl M. A Igreja... p. 351-360.

¹² As an example of a historical treatment of the Church (more specifically, Latin rite Church in Middle Ages), see Iogna-Prat Dominique. Iglesia y Sociedad en la Edad Media. Mexico City, 2013.

most important aspect for us at this moment, however, is the Christian sacred.

The Christian sacred is the key institutional component of any Church. Through the authority of men that can consecrate and deconsecrate, who have their legitimacy given by God by means of rituals and relics, the group is bound to the episcopal definition of what is accepted as emanating the divine presence. Without the sacred component, and therefore without someone to dictate it, the group will not achieve the perfect order: the salvation. The adherence to the “true” divine pathway guarantees a given community of Christian faith the necessary access to the soteriological plan, and for that they must abide by the clergymen’s interpretations of the supernatural. Achieving the soteriological order is not an easy task, as the Church’s sacred must compete with other interpretations that escape from episcopal control, being “savage” as Roger Bastide once pointed out¹³, and not necessarily out of Christianity itself as several accusations of heresy show. Furthermore, saying what is and isn’t sacred cannot be understood outside of a web of conflicts and bargains between the clergymen and the community, since the sacred is conditioned by human experience¹⁴. Hence, the Church should not be separated from other aspects of social life¹⁵, especially politics.

¹³ Bastide R. O Sagrado Selvagem // Cadernos De Campo, no 2, Vol. 2, 1991, p. 145.

¹⁴ Schmitt J.-C. La notion de sacré et son application à l’histoire du christianisme médiéval // Cahiers du Centre de recherches historiques, no. 9, 1992, p. 3-5.

¹⁵ Eller J. Introdução à Antropologia da Religião. Petrópolis, 2018, p. 30-32. Thinking on a separation between the religious and other social spheres especially during the Middle Ages is an anachronic thought based on current theories of secularization, cf. Guerreau-Jalabert A. L’ecclésiologie médiévale, une institution totale // Les tendances actuelles de l’histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne. Paris, 2002,

If we want to narrow the definition of Church even further, as it’s the purpose of this article, it’s possible to look at one specific example: The Kievan Rusian Church. Even then, the delimitation is still substantially wide. The *Tsrky* as it was written in old sources often meant the congregation of Christians that followed the Greek rite, the places where the cult and the liturgy were performed, and, less often, specific people with a function specific to the Christian ritualistic, having some sort of contact with the supernatural¹⁶. In all of those cases, a specific understanding of a Christian sacred is a key component of the definition, and a distinct part of the last example – metropolitans and bishops, who hold said people under their jurisdiction – seems more fitted for a socio-institutional history by analyzing how they comprehend the sacred that gives them authority over their flock. The authority to say what should and should not be “officially” sacred is marked by instances that threatened the power of metropolitans, bishops, and priests in specific moments, forcing them to rethink and reinvent the relationship between the church – “institution” with the community of faith. Below are two ways of institutionalization of the Kievan Church under our theoretical look.

p. 220-221. The same can be applied to Christianity in Kievan Rus, which shaped and was shaped by the members’ ties with time and power. See Schapov Ya. N. Gosudarstvo i Tserkov’ Drevnei Rusi, X–XIII vv. Moscow, 1989, p. 4-5; Griffin S. The Liturgical Past in Byzantium and Early Rus. Cambridge, 2019, p. 30-31.

¹⁶ The Church Statute of Vladimir Svyatoslavich lists several “churchly people (*tserkovnyye lyudi*)”, from priests and monks to the woman responsible for the eucharistic bread and choir singers, cf. Ustav knyazya Vladimira Svyatoslavicha // Pamyatniki russkogo prava. Vyp. 1: Pamyatniki prava Kiyevskogo gosudarstva X-XII vv. M., 1952, p. 238, 242, 246.

The Latin “threat” and the corruption of Orthodoxy

The first example of an instance regarding the institutionalization of the Rusian Church and the question of the Christian sacred can be found in the anti-Latin ecclesiastic behavior present in some sources from the late XI and early XII centuries. We have talked in another occasion about two Rusian lists of errors that the Latins were allegedly practicing – from metropolitans Georgy and Ioann II – and how those sources dealt with the exclusion of the Western community of faith from an ecumenical Church¹⁷. Here, we are to deal with more “practical” accusations of mishandling the sacred and how the Rusian orthodox need to be careful to not be tainted by the unclean Latins.

One important factor that must be pointed out before our analysis is the lack of evidence suggesting that anti-Latin sentiment was hegemonic among the Rusians. Works that mention any prejudice against those who followed the Latin rite are relatively few, showing that concern against Latins was restricted to a small number of strict metropolitans or curious monks, mostly of Greek origin¹⁸. Even the ecclesiastics that accused the Latins probably were in frequent contact with the heterodox¹⁹. Moreover, there is no proof that could attest any sort of sanctions or acts against Latins, for example forced re-baptisms²⁰. The princes and princesses of Rus

either did not know or care about the westerners’ religious behavior, taking part in multiple inter-confessional marriages during the centuries following the 1054 schism²¹. It’s possible that common people had the same indifference to the Latins’ alleged malpractices and still often engaged in contact with them, especially letting the westerners take part in the communion.

It seems that this common contact puzzled or annoyed some of our belligerent ecclesiastics. Let’s take the monk Yakov as an example, who sent a list of canonical questions to be answered by metropolitan Ioann II about a variety of subjects. Two of the thirty-four answers are directly concerned with Latin matters, implying that the monk was unsure on how to handle the Latins in his community of faith. In the fourth question, Yakov possibly asked on how to proceed on a contact Orthodox and “azymites”, that is, those who consume unleavened eucharistic bread. Ioann advises the monk to avoid communion with the Latins at all costs, unless in situations of emergence, and to never curse the azymites. Additionally, anyone refusing to distance themselves from the heterodox can end causing scandals and hostility²². Insisting on contact with the Latins is harmful to the community as it can corrupt the sacred that binds the community, creating an emotionally unfavorable atmosphere. Both ways act directly towards the relationship between Church and sacred order, and the tampering may result in chaos.

¹⁷ See *Neves L. C. S.* The «aneccelesing» of the Latin Church in metropolitan polemical writings (XI century) / «Анэкклезивность» Латинской Церкви в митрополичих полемических трудах (XI в.) // *Novogardia*, no. 2 (6), 2020.

¹⁸ *Sykes C. P.* The Place of Anti-Latin Polemic in the Writing of Early Rus // *Byzantinoslavica*, no. 76, 2018, p. 63-67.

¹⁹ *Florya B. N.* U istokov religioznogo raskola slavyanskogo mira (XIII vek). St. Petersburg, 2004, p. 14-18.

²⁰ *Zajac N.* Regina Binomia: Re-Examining the Evidence for Re-Baptism and Renaming of Latin Christian Brides in

Pre-Mongol Rus’ // *Byzantinoslavica*, no. 77 (1-2), 2020, p. 6-15.

²¹ For a list of marriages between Rusian and foreign monarchs, see *Raffensperger C.* Ties of Kinship: Genealogy and Dynastic Marriage in Kyivan Rus’. Cambridge, 2016.

²² *Kanonicheskie Otvety Mitropolita Ioanna II* // *Russkaia Istoricheskaia Biblioteka*. Tom VI. St. Petersburg, 1890, col. 2.

The second question (and thirteenth overall in the document) concerns the possibility of marriage between Rus princes and Latin princesses, something that Ioann strongly advises against and considers such act to be punishable²³. As we briefly mentioned above, marriages between Russian and western royalty were common, and it's possible that Yakov thought that such an attitude was wrong, therefore asking the metropolitan directions on what to do. It's unlikely that the monk was reacting to new matrimones or communions, but the relationships between the Orthodox and heterodox population were so numerous that both ecclesiastics thought that it could damage the very core of the Church. The inter-confessional ties were enough to modify Yakov and Ioann's conception of what a Christian sacred would be by identifying a polluting force²⁴ that could dissolve the Christian order. Moreover, this "excess" of coexistence may also imply in a competition over defining what can and cannot be considered as sacred. In this case, it's safe to assume that there were two ecclesiological models with different rites and traditions in dispute. If that wasn't the case since the lack of evidence doesn't let us create a stronger hypothesis²⁵, it seems that at least some Russian ecclesiastics recognized an ecclesiological battleground.

This discrepancy between ecclesiastic discourse and lay practice was also perceived by prince Vladimir Monomakh. In a response letter to the monarch, metropolitan Nikifor I starts the epistle by revealing

²³ *Ibid.*, col. 7.

²⁴ Sykes C. P. *The Place of Anti-Latin Polemic*, p. 71-72.

²⁵ There were, however, several papal attempts to put Rus under the influence of Rome. See Ramm B. Ya. *Papstvo i Rus v X-XV vekakh*. Moscow, 1959, p. 60-71.

that the reason for writing it was a question by Monomakh on why the Latins are excluded from what the hierarch calls the "true Church"²⁶. The prince's curiosity was appreciated by Nikifor who, in the end of the epistle after listing several errors done by the Latins, urges the prince to study the letter's contents and attributing to him a role given to Monomakh by God himself as the guardian of Orthodoxy in Rus²⁷. In the metropolitan's ecclesiology, it was a princely role to help maintain the Christian order just like a priest cares for his congregation, thus interpreting the lay world as a community of faith and "confusing" politics and religion. His similar letter to prince Yaroslav Svyatopolchich of Murom corroborates with our hypothesis, since the metropolitan claims he wrote because the monarch is now neighbor to the Poles²⁸. As this epistle is more detailed against some of the deviances, especially regarding the azymes by using a heavy rhetoric based on the Pauline authority to justify their tampering with the sacred²⁹, it's safe to assume that Nikifor wanted the prince to protect Rus from the evil and corrupting practices from Rome, as well as his own legitimacy as a hierarch.

In summary, while anti-Latin sentiment wasn't prevalent in Rus during late XI and early XII centuries, it was understood by some people such as Yakov the monk and

²⁶ *Mitropolit Nikifor I. Poslanie Vladimiru Monomakhu o vere latinskoi // Epistol'yarnoe nasledie Drevnei Rusi XI-XIII*, St. Petersburg, 1992, p. 71.

²⁷ *Ibid.*, p. 73.

²⁸ *Mitropolit Nikifor I. Poslanie Yaroslavu Svyatopolchichu o vere latinskoi // Epistol'yarnoe nasledie Drevnei Rusi XI-XIII*, St. Petersburg, 1992, p. 73.

²⁹ *Ibid.*, 76-79.

Vladimir Monomakh that those under the influence of the Roman archbishop were not part of the same community of faith, being relegated to a false Church. Both Ioann II and Nikifor I understood the deviant Latin rite as a threat to the Rus' salvation and also possibly to their legitimacy, and the latter even entrusted the princes a divine mission to combat it. There could only be one Church, and the (threat of) co-existence forced the metropolitans to reconsider and reconceptualize their "true" sacred.

Kliment Smolyatich and the invalidation of metropolitan power

Our second example, and somewhat longer than the previous, on the relationship between sacred and ecclesiastic institutionalization lies in a very well-known controversy that happened in XII century concerning the Russian Church: the election of Kliment Smolyatich³⁰ as metropolitan of Kiev, serving his tenure between 1147 and 1154, and his opposition by some clergymen in his time.

It's recorded in the annals that in the year of 1147, an episcopal synod was summoned – and possibly manipulated³¹ – by prince Izyaslav Mstislavich of Kiev due to the lack of a metropolitan in the see. The last hierarch to occupy the Kievan

throne, Mikhail, went to Constantinople in 1145 and remained there possibly until his death. Since his departure, no services were allowed to be held at Kiev by Mikhail's own order³², possibly affecting negatively the religious routine of all Rus. The candidate chosen to occupy the vacant metropolinate – probably by suggestion or coercion from Iziaslav himself – was a prestige monk from the Zarub monastery known as Kliment Smolyatich, who was elected in July 27th, day of Saint Panteleimon. But even with an emergence and rather unusual³³ procedure being accepted, it wasn't a unanimous decision by the synod.

On the side of those that accepted Klim and his main defender in the annals, bishop Onufry of Chernigov argued on the validity of the synod itself being able to consecrate a new metropolitan since the head of Saint Clement of Rome happened to be in Rus. Just as the hand of St. John cements the rise of a new hierarch, so would the relic confer legitimation to Kliment's tenure³⁴. Onufry, as well as the other clergymen and possibly even Izyaslav, probably knew that at the time that there was no Patriarch in Constantinople to legitimize the new metropolitan, which would excuse the appointment and consecration of an emergency metropolitan via the use of a relic that has connections with the first Church – that is, Rome – in order to reestablish a good normality to the community of faith. Eventually, according to the

³⁰ Sometimes also known as Klim. For an etymological survey regarding the metropolitan's name, see *Uspenskij, B. A. Mitropolit Kliment Smolyatich i ego poslaniya // Slověne: International Journal of Slavic Studies, № 1, 2017, p. 174-175.*

³¹ *Franklin S. Introduction // Sermons and Rhetoric of Kievan Rus'.* Ed. and transl. by Simon Franklin. Cambridge, 1991, p. liv-lv. P. I. Gaidenko also points out that the bishops of Polotsk and Rostov boycotted the synod, cf. *Gaidenko P. I. Stanovlenie vysshego Tserkovnogo upravleniya v Kievskoj Rusi.* Yekaterinburg, 2011, p. 356-358.

³² PSRL, vol. 2, St. Petersburg, 1908, col. 341.

³³ In early 1147, Patriarch Kosmas II Atticus was dethroned for his ties with a monk who was condemned for participating in the Bogumil heresy. See *Magdalino P. The empire of Manuel I Komnenos, 1143 – 1180.* Cambridge, 1993, p. 277-278.

³⁴ PSRL, vol 2, col. 341.

Hypatian chronicle, Kliment became the hierarch because of the authority of his papal cognate, restoring the Church³⁵.

On the other hand, there were at least two ecclesiastics that were against the consecration, the bishops Manuil of Smolensk and Nifont of Novgorod. They are shown to be adamantly opposed to Kliment and his appointment by the synod, arguing that a metropolitan could not be appointed by anyone except the Patriarch. The outright refusal to commune with Kliment during the following years³⁶ expresses the non-recognition of his authority over the community and of dictating the sacred, which was possibly not helped by the fact that the metropolitan apparently never bothered to get the Patriarchal consecration even after Nicholas IV Muzalon became the leader of the Imperial Church later in 1147³⁷. We can only imagine how much of an affront this was perceived by Nifont, Manuil, and other opponents. More than a pro-Greek versus pro-“National” Church debate, it can be inferred that what took place was a dispute between ecclesiological models of order; a conception of a community of faith lead by someone consecrated *directly* from St. Clement against an ecclesiology

that only considers a legitimate hierarch one that was blessed by the Patriarch. The first had authority over the sacred, while the second wasn't recognized as such.

Of course, the political situation of Rus and the internecine wars cannot be ignored, but in terms of a rhetorical construction of authority, that's not how the attacks against Klim and his attempts to defend himself worked. While it's true that Izyaslav's power greatly helped the exercise of Kliment's authority, especially with the persecution and imprisonment of his opponents³⁸, when it came to challenge the “metropolitan” in writings and actions, it was a matter of which kind of sacred order (or lack thereof) was there in the Russian community of faith for the ecclesiastics that opposed him.

Let's see the example of Foma, a presbyter from Smolensk whose accusations drove Kliment to write his renowned epistle. He apparently accused the hierarch of adhering to Hellenic philosophy and seeking mundane glory³⁹, resulting in the use of allegories in his sermons that would question Kliment being a metropolitan even further⁴⁰. Foma accused the metropolitan of not only vain glory, but also of being a hierarch with no connection to the sacred – as “philosophy” is present in his sermons instead of the Bible, therefore changing the divine authority for a profane fake authority. If we accept that the presbyter was likely under the influence of bishop Manuil, then the distrusting of Kliment's tenure is even stronger, as he's tampering with the sacred even more. In that

³⁵ Idem.

³⁶ According to the annals, Nifont refused to participate in the Church service with Kliment until his death. *PSRL*, vol. 2, col. 484.

³⁷ In a letter sent to Nifont probably while the bishop was incarcerated (1149), Nicholas IV congratulates the captive for opposing Kliment and mentions that the metropolitan had been acting as such without the patriarchal blessing. See *Poslanie Patriarkha Nikolaya IV Muzalona k Novgorodskomu Episkopu Nifontu* // Pamyatniki Obschestvennoi Mysli Drevnei Rusi. Vol. 1: Domongolskii Period. Moscow, 2010, p. 336. It was only in 1164 when a documented attempt to legitimize Kliment as a metropolitan by asking for the Patriarch's consecration, but by that time the latter had already sent Ioann IV. *PSRL*, vol. 2, col. 522.

³⁸ *Novgorodskaya Pervaya Letopis' – Starshego i Mladshego Izvodov*. Moscow, 1950, p. 28.

³⁹ *Poslanie Klimenta Smolyaticha*, p. 118-120.

⁴⁰ *Uspenskii B. A. Mitropolit Kliment Smolyatich i ego poslaniya*, p. 197.

way, the Russian Church was compromised in its goal to order the community and prepare it for the salvation.

The metropolitan countered these allegations by not denying that he knows about the secular authors, instead telling Foma that if he really used, then it was to instruct the princes⁴¹. Moreover, what the presbyter considered to be vanity and philosophy was, according to the hierarch, a way to discover the true meaning of the world, as spoken in the parables and riddles present in the Scriptures⁴², which is one of the jobs of a metropolitan. Kliment's seemingly wrong attitudes do not corrupt the sacred and the community, instead they help the metropolitan to understand the truth in detail according to himself. This, in turn, let us infer that the Christian element is intact and the order is being maintained, as his method of interpretation of the churchly affairs, as well as his authority to determine what is sacred, are legitimate.

The example of Kliment shows that Christianity and politics cannot be detached from each other. The apparent illegitimacy of a metropolitan without patriarchal consecration greatly affected the relationship between the Church of Rus and the bishoprics. Novgorod and Smolensk did not recognize the authority of a hierarch with no official blessing, and a presbyter from the latter even accused him of tampering with the Scriptures, thus negating Kliment's power to consecrate. In this way, it can be assumed that for the opposition there was no order in the Russian community of faith. When metropolitan Konstantin I arrived to Kiev in 1156, his first act was to invalidate all of Kliment's

previous ordinations and restore the order to the Church⁴³, a specific kind of order that required a consecrated priest to lead the community.

The two examples above illustrate that the construction of a notion of Christian order was directly tied to social processes of negotiation and conflict, tying politics and religion in an inseparable narrative. Approaching ecclesiastical institutionalization as a history of the development of how the Church built its legitimacy on articulating the social and the sacred can open possibilities to question what the Church meant to people that dealt with the supernatural and how they should act in the secular world around them. This, in turn, opens an alternative method of historical analysis that break the notion of an ahistorical and immobile Church in Kievan Rus. The possibilities of study are varied: what did the controversy over fasting meant to an idea of maintaining the ecclesiastic order⁴⁴? How the constant tampering with ecclesiastic nominations denounced by metropolitan Kirill I in the first quarter of the XIII century⁴⁵ shows an underlying ecclesiology and notion of harmony? If this article managed to at least spark a discussion on how to apply the term "institution" to the Russian Church, then it has succeeded.

⁴³ PSRL 2, col. 485.

⁴⁴ For the event, see *Vinogradov A. Yu., Zheltov M. S.* «Pervaya eres' na Rusi»: Russkiye spory 1160-kh godov ob otmene posta v prazdnichnye dni // *Drevnyaya Rus'*. Voprosy medievistiki, № 3 (73), 2018.

⁴⁵ The original epistolary complaint sent from Kirill I to Patriarch German II of Constantinople has not survived, but a patriarchal reply reached us. It's still a seldomly analyzed document, but has enormous potential for the study of Russian Church. See *Gramota konstantinopol'skogo patriarkha Germana II k mitropolitu vseya Rusi Kirillu I* // *Russkaya Istoricheskaya Biblioteka*. Tom VI. St. Petersburg, 1890, col. 79-84.

⁴¹ *Poslanie Klimenta Smolyaticha*, p. 118.

⁴² *Ibid.*, p. 132.

ВЛАСТЬ НАД СВЯЩЕННЫМ И ИНСТИТУЦИОНАЛИЗАЦИЯ РУССКОЙ ЦЕРКВИ (XI – XII ВВ.)*

Аннотация: Понимая “институционализацию” как социальный процесс конструирования, утверждения и легитимации власти, оправдывающей себя как императив, мы стремимся предложить теоретический подход к тому, как некоторые русские священнослужители легитимировали себя и Церковь в период между XI и XII веками, ориентируясь на попытки контролировать привилегию определять, что является священным. Допуская, что Церковь как институт историзирована, то есть пронизана человеческими отношениями, и приближаясь к двум примерам – антилатинской литературе и полемике Климента Смолятича, мы полагаем, что то, что воспринималось как нападки, основанные на неофициальных представлениях или существующих порядках, было истолковано как вызов церковному авторитету и тем самым заставило священнослужителей задуматься о природе того, что они считали священным.

Ключевые слова: Киевская Русь, Русская Церковь, институционализация, священный, социально-институциональная история.

В статье о преобразованиях Русской Церкви между XIII и XIV веками Р. А. Соколов утверждает, что процесс церковной институционализации следовал за поли-

тическими преобразованиями княжеств в указанное время⁴⁶. Автор правильно отрицает, что иерархическая конгрегация христиан была закрытым учреждением и что она постоянно менялась по мере того, как церковные члены принимали активное участие в политических делах. Даже в этом случае использование Соколовым термина «учреждение» применительно к церковной общине подразумевает определенное отсутствие историчности или по крайней мере развития в течение *longue*, если не *longuissime durée*⁴⁷, хотя автор явно – и справедливо – не согласен с этой точкой зрения. Данная статья направлена на то, чтобы предложить другую интерпретацию того, как мы можем классифицировать «институт» и «институционализацию», и применить это к историческому исследованию Русской церкви. Мы решили уравновесить наше теоретическое исследование, подкрепив его двумя примерами значительных церковных событий, которые произошли между XI и XII веками, эпоху, которую в академических произведениях часто изображают как монолитную структу-

⁴⁶ Соколов Р.А. Основные тенденции развития Русской Церкви в XIII — первой половине XIV в. // Вестник Санкт-Петербургского Университета. № 2 (1). 2010. С. 7.

⁴⁷ Braudel Fernand. Histoire et Sciences sociales : La longue durée // Annales. Economies, sociétés, civilisations, 13^e année, no. 4, 1958, p. 731-732.

* Перевод на русский язык выполнен М. А. Несиным.

ру между двумя, казалось бы, более важными эпохами – христианизацией Руси и монгольским завоеванием, особенно в западных публикациях⁴⁸. Таким образом, мы надеемся показать, что социально-институциональная история церкви в Киевской Руси возможна путем артикуляции через формулирование и исследование? социального элемента (споры о власти) и религиозного элемента (священное).

Попытка осмыслить

Поскольку основной целью этой статьи является анализ институционализации Русской церкви, крайне важно, чтобы мы как можно более четко разъяснили, что мы понимаем как *институт* и как *церковь*, два понятия, которые так часто неизбирательно употребляют, но так редко действительно осмысленно определяют. А поскольку последний обычно классифицируется как пример первого, мы начнем с рассуждения об институтах. Однако это непростая задача, поскольку словосочетание обладает чрезвычайной пластичностью и

⁴⁸ У трех наиболее часто используемых книг о Русской Церкви есть интересная структура (*Podskalsky G. Christentum und Theologische Literatur in Der Kiever Rus' (988 – 1237)*. Munich, 1982; *Vodoff V. Naissance de la Chrétienté Russe : La conversion du prince Vladimir de Kiev (988) et ses conséquences (XIe-XIIIe siècles)*. Paris, 1988; *Fennel J. A History of Russian Church to 1488*. Essex, 1991 (the first half of the book)) это формирует особый нарратив о развитии церковной системы в Киевской Руси. В книгах предпринимается попытка определить формирование государства через зарождающиеся и «неинституционализованные» проявления христианства затем подробно говорится о крещении Владимира Святославича в 988 году. С этого момента до упоминания о монгольских вторжениях три автора рассматривают указанный промежуток времени в тематическом и почти монолитном повествовании, которое чрезмерно упрощает процессы и сводит к минимуму социальные взаимодействия. Хотя Подскальский не касается истории церкви как таковой, он все же следует той же структуре, хотя и заменяет церковные элементы христианской литературой.

множеством значений в нескольких дисциплинах, от права до социологии, от экономики до антропологии, от теологии до истории. Помимо нашего объекта исследования (церкви), набор вещей, которые часто могут быть включены в понятие, – углубляя ощущение неопределенности того, что такое институт, – огромен и варьируется от осязаемого до абстрактного: государство, вооруженные силы, банки, законы и санкции, университеты и школы, тюрьмы, язык, семья, обычаи и табу, и этот список можно продолжить.

Обильное использование этого слова с минимальным или отсутствующим теоретическим обоснованием привело к тому, что бразильский историк Леандро Руст классифицировал как “conceptual blank check” (досл. «концептуальный пустой чек»)⁴⁹, но некоторые попытки очертить, что такое институт, могут привести нас к менее абстрактной и более точной концептуализации. Социальные науки часто определяют институты как своего рода принудительную силу, внешнюю по отношению к людям, но в то же время созданную ими, чьи рамки и ограничения формируют социальную жизнь, чтобы обеспечить стабильность и порядок, образно являясь цементом, который скрепляет нас в теоретически функциональном обществе⁵⁰. В своем эссе о взаимосвязи

⁴⁹ *Rust L. Colunas de São Pedro: a política papal na Idade Média Central [Columns of Saint Peter: the papal policy in Central Middle Ages]*. São Paulo, 2011, p. 33.

⁵⁰ См. напр.: *Berger P., Berger B. O que é uma instituição social? // Sociologia e Sociedade: Leituras de Introdução à Sociologia*. Rio de Janeiro, 1994, p. 195-199; *Kehl M. A Igreja: Uma Eclesiologia Católica*. São Paulo, 1997, p. 350-351; *North Douglass. Institutions, Institutional Change and Economic Performance*. Cambridge, 1990, p. 2-10; *Hodgson Geoffrey. What Are Institutions? // Journal of Economic Issues*, vol. XL, no. 1, 2006, p. 2-5.

институциональной и социальной истории Жак Ревель утверждает, что использование этого термина историками, в первую очередь французскими, имеет три основных значения: 1) ограничительное значение, обозначающее политическую и юридическую реальность; 2) регулирующие организации, которые существуют, чтобы отвечать социальным запросам; и 3) в широком смысле, любой тип организации, основанной на ценностях и нормах, которая стремится упорядочить поведение⁵¹.

Все эти подходы объединяет элемент власти, позволяющий диктовать и устанавливать порядок. Существует множество способов достижения указанного порядка, но здесь необходимо соблюдение условия, что гармония, создаваемая институцией как таковой, есть не только благо, но и необходимость для социальной стабильности, и обеспечивается ее существованием. Однако более важным является тот факт, что институт является социальным феноменом, а это означает, что он не существует как некий эфирный туман, нависающий над обществом, а скорее создан (и воссоздан) мужчинами и женщинами. Таким образом, институт не следует понимать как простую уловку доминирования центральной власти⁵², так как он отделяет ее от взаимодействий, конфликтов и договоренностей, которые укрепляют социальные связи⁵³. Это также означает, что поскольку развитие институтов определяется человеческим взаимодействием, то, как они проявляют свою мощь, чтобы

диктовать изменения порядка во времени, придает им историчность⁵⁴, в то же время делая так, чтобы они никогда не были монолитными. Следовательно, институты всегда находятся в процессе институционализации, формирования легитимной власти для установления контроля и иерархии с целью достижения «идеального» чувства порядка и стабильности.

Следует подчеркнуть следующий момент: мы понимаем институт как весьма сильное объединение в любом обществе (которое никогда не отделена от указанного общества и не безразлична к нему), которое обращается к себе и хочет, чтобы на него ссылались и окружение, – как своего рода собирательное существительное, – причем иерархизирующие, нормативные и принуждающие способности заключаются в его предполагаемой важности для поддержания идеи всеобщей и необходимой гармонии. Точно так же институционализацию в этой статье следует рассматривать как социально-исторический процесс построения власти, необходимой для того, чтобы диктовать и обеспечивать соблюдение своих представлений о понятии порядка. Институт не существует и не может существовать в окаменевшем состоянии или *per se*⁵⁵ как объединение, полностью отделенное от социальной жизни, поскольку сама институционализация приписывается конфликтам и борьбе за власть – как людей, которые ее образуют, так и других сторонних групп, которые необходимы

⁵¹ Revel J. *Instituição e Sociedade // História e historiografia: exercícios críticos*. Curitiba, 2010, p. 118.

⁵² Rust L. *Colunas de São Pedro...* p. 36.

⁵³ Revel J. *Instituição e Sociedade*. p. 136; Rust Leandro. *Colunas de São Pedro...* p. 518-522.

⁵⁴ Berger P. and Berger B. *O que é uma instituição social?* p. 199; Algazi G. *Comparing Medieval Institutions: A Few Introductory Remarks // Diverging Paths? The Shapes of Power and Institutions in Medieval Christendom and Islam*. Boston and Leiden, 2014, p. 14-15.

⁵⁵ Rust Leandro. *Colunas de São Pedro...* p. 518.

для признания их как императива. Если обобщить, институты являются результатом обсуждений и конфликтов внутри общества, и именно эта динамика дает им возможность быть объектом анализа историка.

Изложив наше понимание институционализации, необходимо обратить внимание на «церковный институт», то есть на Церковь. Чтобы понять это в высшей степени многозначное понятие как институт, менее заимствующий из феноменологических теологических концепций,⁵⁶ и отдавая приоритет социологическим и историографическим подходам⁵⁷, мы можем начать определять его как иерархическое сообщество христианской веры, социально-пространственная организация которого лежит в особой интерпретации христианского понятия священного. Быть сообществом в данном случае подразумевает, что Церковь – это собрание людей, поэтому ее понятие можно историзировать, учитывая, что человеческий фактор всегда неразрывно связан с идеей времени, что означает, что даже будучи «институтом», Церковь находится в постоянном процессе институционализации. Однако наиболее важным аспектом для нас в данный момент является христианская сакральность.

Христианское сакральное – ключевой институциональный компонент любой церкви. Через власть людей, наделенных

правом как делать священным, так и секуляризовать, чья легитимность дана Богом посредством определенных ритуалов и реликвий, это сообщество связано с епископским определением того, что считается источником божественного присутствия. Без священного компонента и, следовательно, без того, чтобы кто-то его диктовал, группа не достигнет идеального порядка: спасения. Приверженность «истинному» божественному пути гарантирует данному сообществу христианской веры необходимый доступ к сотериологическому плану, и для этого они должны подчиняться интерпретациям сверхъестественного священнослужителями. Достижение сотериологического порядка – непростая задача, поскольку священное слово Церкви должно конкурировать с другими интерпретациями, которые ускользают от епископского контроля, будучи «дикими», как однажды указал Роджер Бастид⁵⁸, и не обязательно за пределами самого христианства, как показывают некоторые обвинения в ереси. Более того, высказывание о том, что является священным, а что нет, нельзя понять, рассматривая его отдельно от сети конфликтов и договоренностей между священнослужителями и сообществом, поскольку священное обусловлено человеческим опытом⁵⁹. Следовательно, Церковь не следует отделять от других сторон общественной жизни⁶⁰, особенно от политики.

⁵⁶ О богословском подходе к (католической и протестантской) церкви как институту см. *Bergmann Michel, Barbotin Edmond*. Institución // Vocabulario Ecuménico. Barcelona, 1972, p. 353-373; *Kehl Medard*. A Igreja... p. 351-360.

⁵⁷ В качестве примера исторической трактовки церкви (в частности, церкви латинского обряда в средние века) см.: *Iogna-Prat Dominique*. Iglesia y Sociedad en la Edad Media. Mexico City, 2013.

⁵⁸ *Bastide R*. O Sagrado Selvagem // Cadernos De Campo, no 2, Vol. 2, 1991, p. 145.

⁵⁹ *Schmitt J-C*. La notion de sacré et son application à l'histoire du christianisme médiéval // Cahiers du Centre de recherches historiques, no. 9, 1992, p. 3-5.

⁶⁰ *Eller J*. Introdução à Antropologia da Religião. Petrópolis, 2018, p. 30-32. Размышления о разделении религиозной и

Если мы хотим еще больше сузить определение церкви, поскольку это цель данной статьи, можно рассмотреть один конкретный пример: Киевская Русская Церковь. Даже в этом случае разграничение по-прежнему очень велико. *Црки*, как это было написано в старых источниках, часто означало собрание христиан, которые следовали греческому обряду, места, где совершались культ и литургия, и, реже, конкретных людей с функцией, специфичной для христианского ритуала, имеющей некоторые своего рода контакты со сверхъестественным⁶¹. Во всех этих случаях конкретное понимание христианской священности является ключевым компонентом определения, и отдельная часть последнего примера – митрополиты и епископы, которые включают упомянутых людей под свою юрисдикцию, – кажется более подходящей для социально-институциональной истории, анализируя то, как они понимают то священное, что дает им власть над своей паствой. Право говорить о том, что должно и не должно быть «официально» священным,

других социальных сфер, особенно в средние века, – это анахроническая мысль, основанная на современных теориях секуляризации ср: *Guerreau-Jalabert A. L'ecclēsia médiévale, une institution totale // Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne. Paris, 2002, p. 220-221.* То же самое можно сказать и о христианстве Киевской Руси, которое сформировало и сформировало связи членов со временем и властью. см.: *Щанов Я. Н. Государство и Церковь в Древней Руси, X-XIII. М., 1989. С. 4-5; Griffin S. The Liturgical Past in Byzantium and Early Rus. Cambridge, 2019, p. 30-31.*

⁶¹ В церковном статуте Владимира Святославича перечислено несколько «церковных людей», от священников и монахов до женщины, ответственной за евхаристический хлеб и певчих хора, см. Устав князя Владимира Святославича // Памятники русского права. Вып. 1: Памятники права Киевского государства X-XII вв. Под ред. засл. деят. науки проф. С. В. Юшкова. М., 1952. 238, 242, 246.

отмечается случаями, которые в определенные моменты угрожали власти митрополитов, епископов и священников, вынуждая их переосмыслить и переопределить отношения между церковью – «институтом» и церковью как общиной веры. Ниже приведены два варианта институционализации Киевской церкви в нашем теоретическом освещении.

Латинская «угроза» и разращение Православия

Первый пример институционализации Русской Церкви и вопроса христианского священного можно найти в антилатинском церковном поведении, отмеченном в некоторых источниках конца XI и начала XII веков. Мы уже говорили в другом случае о двух русских списках ошибок, которые якобы практиковали латиняне – от митрополитов Георгия и Иоанна II – и о том, как эти источники касались исключения западного сообщества веры из экуменической Церкви⁶². Здесь мы имеем дело с обвинениями более «практического характера» в неправильном обращении со священным и в том, что русские православные должны быть осторожны, чтобы не быть запятанными нечистыми латинянами.

Прежде чем приступить к анализу, необходимо указать на один важный фактор: отсутствие доказательств того, что антилатинские настроения были гегемонистскими среди русских. Работ, в которых упоминается какое-либо предубеждение

⁶² См. *Neves L. S. C. (Невес Л. С. С.). The «anecclēsing» of the Latin Church in metropolitan polemical writings (XI century) / «Анэкллэзивность» Латинской Церкви в митрополичих полемических трудах (XI в.) // Novogardia, no. 2 (6), 2020.*

против тех, кто следовал латинскому обряду, относительно немного, что демонстрирует, что беспокойство против латинян ограничивалось группой строгих митрополитов или любопытных монахов, в основном греческого происхождения⁶³. Даже церковники, обвинявшие латинян, вероятно, часто контактировали с инакомыслящими⁶⁴. Более того, нет никаких доказательств, которые могли бы засвидетельствовать какие-либо санкции или действия против латинян, например принудительное повторное крещение⁶⁵. Русские князья и княгини либо не знали, либо не заботились о религиозном поведении жителей Запада, участвуя в многочисленных межконфессиональных браках в течение столетий после раскола 1054 года⁶⁶. Возможно, что простые люди были так же безразличны к предполагаемым злоупотреблениям латинян и по-прежнему часто вступали с ними в контакт, особенно позволяя жителям Запада участвовать в причастии.

Кажется, что эти частые контакты озадачивали или раздражали некоторых из наших воинственных духовных лиц. Возьмем, к примеру, монаха Якова, пришедшего список канонических вопросов, на которые митрополит Иоанн II ответил на самые разные темы. Два из тридцати

четырёх ответов напрямую связаны с латинскими вопросами, подразумевая, что монах не знал, как обращаться с латинянами в его религиозной общине. В четвертом вопросе Яков, возможно, спросил, как дальше общаться православным и «азимитам», то есть тем, кто употребляет пресный евхаристический хлеб. Иоанн советует монаху любой ценой избегать общения с латинянами, за исключением ситуаций, когда возникает необходимость, и никогда не проклинать азимитов. Кроме того, всякий, кто отказывается держать дистанцию в общении с иноверцами, рискует довести до скандалов и враждебного отношения⁶⁷. Настаивание на контакте с латинянами вредит общине, поскольку может испортить святое, связывающее общину, создавая эмоционально неблагоприятную атмосферу. Оба пути напрямую влияют на отношения между церковью и священным порядком, и вмешательство может привести к хаосу.

Второй вопрос (и тринадцатый в целом в документе) касается возможности брака между русскими князьями и Латинскими принцессами, чего Иоанн категорически не советует и считает такой акт наказуемым⁶⁸. Как мы вкратце упоминали выше, браки между русскими и западными королевскими особами были обычным делом, и, возможно, Яков считал такое отношение неправильным, поэтому спрашивал у митрополита, что ему делать. Маловероятно, что монах реагировал на новые супружеские отношения или причастия, но отношения между православным и

⁶³ Sykes C. The Place of Anti-Latin Polemic in the Writing of Early Rus // *Byzantinoslavica*, no. 76, 2018, p. 63-67.

⁶⁴ Флоря Б. Н. У истоков религиозного раскола славянского мира (XIII в.). СПб., 2004. С. 14-18.

⁶⁵ Zajac N. Regina Binomia: Re-Examining the Evidence for Re-Baptism and Renaming of Latin Christian Brides in Pre-Mongol Rus' // *Byzantinoslavica*, no. 77 (1-2), 2020, p. 6-15.

⁶⁶ Список браков между российскими и иностранными монархами см. *Raffensperger C. Ties of Kinship: Genealogy and Dynastic Marriage in Kyivan Rus'*. Cambridge, 2016.

⁶⁷ Канонические Ответы Митрополита Иоанна II // Русская Историческая Библиотека. Том VI. СПб., 1890. Стб. 2.

⁶⁸ Там же. Стб. 7.

инославным населением были настолько многочисленны, что оба священнослужителя думали, что это может нанести ущерб самому ядру Церкви. Межконфессиональных связей было достаточно, чтобы изменить представление Якова и Иоанна о том, что должно быть христианской святыней, путем выявления оскверняющей силы⁶⁹, которая могла бы разрушить христианский порядок. Более того, этот «избыток» сосуществования может также означать конкуренцию за определение того, что может и не может считаться священным. В этом случае можно с уверенностью предположить, что спор идет о двух эклезиологических моделях с разными обрядами и традициями. Если это не так, поскольку отсутствие доказательств не позволяет нам сформулировать более сильную гипотезу⁷⁰, то, похоже, что, по крайней мере, некоторые русские духовные лица признавали это полем эклезиологической битвы.

Это несоответствие церковной беседы и мирской практики было воспринято и князем Владимиром Мономахом. В ответном письме к монарху митрополит Никифор I начинает послание с того, что указывает, что причиной его написания был вопрос Мономаха о том, почему латиняне исключены из того, что иерарх называет «истинной Церковью»⁷¹. Любопытство князя оценил Никифор, который

в конце послания, перечислив несколько ошибок, допущенных латинянами, призывает князя изучить содержание письма и приписать ему роль, данную Мономаху самим Богом как хранителем Православия на Руси⁷². В эклезиологии митрополита королевская роль заключалась в том, чтобы помогать поддерживать христианский порядок, точно так же, как священник заботится о своей пастве, таким образом интерпретируя сообщество мирян как сообщество веры и «смешивая» политику и религию. Его аналогичное письмо князю Муромскому Ярославу Святополчичу подтверждает нашу гипотезу, поскольку митрополит утверждает, что он написал потому, что монарх теперь является соседом поляков⁷³. Поскольку это послание более подробно описывает некоторые отклонения, особенно в отношении азимов, используя жесткую риторику, основанную на авторитете Павла, чтобы оправдать их вмешательство в священное⁷⁴, можно с уверенностью предположить, что Никифор хотел, чтобы князь защитил Русь от зла и развращающих практик из Рима, а также и его собственную легитимность как иерарха.

Таким образом, хотя антилатинские настроения не были распространены на Руси в конце XI-го и начале XII-го веков, некоторые люди, такие как монах Яков и Владимир Мономах, понимали, что те, кто находился под влиянием римского архиепископа, не были частью того же самого сообщества веры и относились к ложной

⁶⁹ Sykes C. The Place of Anti-Latin Polemic in the Writing of Early Rus, p. 71-72.

⁷⁰ Однако, было несколько попыток папы поставить Русь под влияние Рима. См.: Рамм В. Я. Папство и Руси в X–XV веках. М., 1959. С. 60-71.

⁷¹ Митрополит Никифор I. Послание Владимиру Мономаху о вере латинской // Эпистолярное наследие Древней Руси XI–XIII. СПб., 1992. 71.

⁷² Там же. С. 73.

⁷³ Митрополит Никифор I. Послание Ярославу Святополчичу о вере латинской // Эпистолярное наследие Древней Руси XI–XIII. С. 73.

⁷⁴ Там же. С. 76-79.

церкви. И Иоанн II, и Никифор I понимали девиантный латинский обряд как угрозу спасению Руси, а также, возможно, их собственной легитимности, и последний даже возложил на князей божественную миссию по борьбе с ним. Может быть только одна Церковь, и (угроза) сосуществования заставила митрополитов пересмотреть и переосмыслить свои понятия об «истинном» священную жизнь.

Климент Смолятич и признание столичной власти недействительной

Наш второй пример, несколько более продолжительный, чем предыдущий, о взаимосвязи священной и церковной институционализации заключается в очень известном споре, произошедшем в XII веке относительно Русской Церкви: избрании Климента Смолятича⁷⁵ митрополитом Киевским между 1147 и 1154 годами и противодействием ему со стороны некоторых священнослужителей того времени.

В летописях записано, что в 1147 году епископский синод был созван – и, возможно, подвергся манипуляциям⁷⁶ – киевским князем Изяславом Мстиславичем из-за отсутствия митрополита на кафедре. Последний архиерей, занимавший киевский престол, Михаил,

отправился в Константинополь в 1145 году и оставался там, возможно, до самой смерти. После его отъезда по собственному распоряжению Михаила в Киеве не разрешалось проводить никаких богослужений⁷⁷, что, возможно, отрицательно сказалось на религиозном укладе всей Руси. Кандидатом, избранным на вакантную митрополию, – вероятно, по предложению или принуждению самого Изяслава, был авторитетный монах Зарубского монастыря, известный как Климент Смолятич, избранный 27 июля, в день святого Пантелеймона. Но даже несмотря на срочную необходимость и довольно необычную⁷⁸ процедуру, это решение синода не было единодушным.

Из тех, кто принял Климента, а также его главным защитником в летописях был епископ Черниговский Онуфрий, который доказывал правомерность того, что сам синод может хиротонировать нового митрополита, поскольку глава святого Климента Римского оказался тогда на Руси. Подобно тому, как рука святого Иоанна скрепляет восхождение нового иерарха, так и реликвия придает легитимность правлению Климента⁷⁹. Онуфрий, а также другие священнослужители и, возможно, даже Изяслав, вероятно, знали, что в то время в Константинополе не было Патриарха, узаконившего нового митрополита, что могло бы оправдать назначение и хиротонию чрезвычайного митрополита с

⁷⁵ Иногда также известен как Клим. Этимологический обзор имени митрополита см. *Успенский Б. А.* Митрополит Климент Смолятич и его послания // *Slověne: International Journal of Slavic Studies*. № 1. 2017. С. 174-175.

⁷⁶ *Franklin S.* Introduction // *Sermons and Rhetoric of Kievan Rus'*. Ed. and transl. by Sim. П. И. Гайденок также указывает, что полоцкие и ростовские епископы бойкотировали Синод, ср. *Гайденок П. И.* Становление высшего церковного управления в Киевской Руси. Екатеринбург, 2011. С. 356-358.

⁷⁷ ПСРЛ. Т. 2. СПб, 1908. стб. 341.

⁷⁸ В начале 1147 года патриарх Космас II Атиккус был свергнут за связи с монахом, осужденным за участие в ереси Богумила. См.: *Magdalino Paul.* The empire of Manuel I Komnenos, 1143 – 1180. Cambridge, 1993, p. 277-278.

⁷⁹ ПСРЛ. Т. 2. стб. 341.

помощью реликвии, которая имеет связи с первой церковью – то есть с Римом, чтобы восстановить нормальное состояние общины веры. В конце концов, согласно Ипатьевской летописи, Климент стал иерархом из-за авторитета своего папского родственника, восстановившего Церковь⁸⁰.

С другой стороны, против хиротонии выступали по крайней мере два священнослужителя: епископы Смоленский Мануил и Новгородский Нифонт. Показано, что они категорически против Климента и его назначения Синодом, утверждая, что митрополит не может быть назначен кем-либо, кроме Патриарха. Прямой отказ от общения с Климентом в последующие годы⁸¹ выражает непризнание его власти над общиной и диктовки священного, чему, возможно, не способствовало то обстоятельство, что митрополит, по-видимому, никогда не удосужился получить патриаршую хиротонию даже после того, как Николай IV Музалон стал лидером Императорской церкви позже, в 1147⁸² году. Мы можем только представить, каким оскорблением это стало для Нифонта, Мануила и других

противников. Можно сделать вывод, что произошел не просто спор прогреческой и про-«национальной» церкви, но что имел место спор между экклесиологическими моделями порядка; концепция сообщества веры, возглавляемого кем-то, посвященным *непосредственно* Святым Климентом, против экклесиологии, которая считает законным иерархом только одного, благословленного Патриархом. Первый имел власть над священным, а второй не признавался таковым.

Конечно, политическое положение Руси и междоусобные войны нельзя игнорировать, но с точки зрения риторического конструирования власти нападки на Клима и его попытки защитить себя работали не так. Хотя и правда, что власть Изяслава в значительной степени способствовала осуществлению власти Климента, особенно при преследовании и заключении в тюрьму его оппонентов⁸³, но когда дело дошло до того, чтобы бросить вызов «митрополиту» в писаниях и действиях, это был вопрос того, какой священный порядок (или отсутствие такового) присутствовал в русской общине веры для церковников, которые противостояли ему.

Давайте посмотрим на пример Фомы, пресвитера из Смоленска, обвинения которого заставили Климента написать свое знаменитое послание. Он, очевидно, обвинил иерарха в приверженности эллинской философии и стремлении к мирской славе⁸⁴, что привело к использованию в его

⁸⁰ Там же.

⁸¹ Согласно летописям, Нифонт отказывался участвовать в церковной службе с Климентом до самой его смерти: ПСРЛ. Т. 2. Стб. 484.

⁸² В письме, отправленном Нифонту, вероятно, в то время, когда епископ находился в заключении (1149 г.), Николай IV поздравляет пленника с его противодействием Клименту и упоминает, что митрополит действовал как таковой без патриархального благословения. См.: Послание Патриарха Николая IV Музалона к Новгородскому Епископу Нифонту // Памятники Общественной Мысли Древней Руси. Т. 1: Домонгольский Период. М., 2010. С. 336. Только в 1164 году была задокументирована попытка узаконить Климента как митрополита, попросив о хиротонии патриарха, но к тому времени последний уже прислал Иоанна IV.: ПСРЛ. Т. 2. Стб. 522.

⁸³ Новгородская Первая Летопись Старшего и Младшего Изводов. Под редакцией и с предисловием А. Н. Насонова. М., 1950. С. 28.

⁸⁴ *Митрополит Клим Смолятич*. Послание Климента Смолятича. С. 118-120.

проповедях аллегорий, которые еще больше ставят под сомнение будущий статус его как митрополита⁸⁵. Фома обвинил митрополита не только в тщеславии, но и в том, что он иерарх, не имеющий отношения к священному, поскольку в его проповедях присутствует «философия» вместо Библии, тем самым меня божественный авторитет на профанный фальшивый авторитет. Если допустить, что пресвитер, вероятно, находился под влиянием епископа Мануила, то недоверие к пребыванию Климента еще сильнее, поскольку он еще больше вмешивается в священное. Таким образом, Русская Церковь была скомпрометирована в своей цели упорядочить общину и подготовить ее к спасению.

Митрополит опроверг эти обвинения, не отрицая, что знает о светских авторах, и вместо этого говоря Фоме, что если он их действительно использовал, то только в целях наставления князей⁸⁶. Более того, то, что пресвитер считал тщеславием и философией, было, по словам иерарха, способом раскрыть истинный смысл мира, о котором говорится в притчах и загадках, присутствующих в Священном Писании⁸⁷, что является одной из задач митрополита. Кажущееся неправильным отношение Климента не разворачивает святых и общины, вместо этого они помогают митрополиту понять истину в деталях, в соответствии с его собственными представлениями. Это, в свою очередь, позволяет нам заключить, что христианский элемент не поврежден и порядок

сохраняется, поскольку его метод толкования церковных дел, а также его власть определять, что суть священного, являются законными.

Пример Климента показывает, что христианство и политику нельзя разделить друг от друга. Очевидная нелегитимность митрополита без патриархальной хиротонии сильно повлияла на отношения Русской Церкви и епископств. Новгород и Смоленск не признавали власть иерарха без официального благословения, и пресвитер последнего даже обвинил его в фальсификации Писания, тем самым отрицая право Климента на хиротонию. Таким образом, можно предположить, что для оппозиции в русской религиозной общине не было порядка. Когда митрополит Константин I прибыл в Киев в 1156 году, его первым действием было аннулирование всех предыдущих хиротоний Климента и восстановление порядка в Церкви⁸⁸, особого рода порядок, требующий посвященного священника для руководства общиной.

Два приведенных выше примера показывают, что построение понятия христианского порядка было напрямую связано с социальными процессами переговоров и конфликтов, соединяя политику и религию в единый и неразрывный нарратив. Подход к церковной институционализации как к истории развития того, как Церковь построила свою легитимность на артикулировании категорий социального и священного, открывает возможность дальнейших вопросов о том, что Церковь значила для людей, причастных к проявлениям сверхъестественного, и

⁸⁵ Успенский Б. А. Митрополит Климент Смолятич и его послания. С. 197.

⁸⁶ Митрополит Клим Смолятич. Послание Климента Смолятича. С. 118.

⁸⁷ Там же. С. 132.

⁸⁸ ПСРЛ. Т. 2. Стб. 485.

как они должны действовать в светском мире, их окружающем. Это, в свою очередь, открывает альтернативный метод исторического анализа, который ломает представление о Церкви в Киевской Руси как антиисторичной и неподвижной институции. Возможности изучения разнообразны: что, к примеру, значили споры по поводу соблюдения поста для идеи сохранения церковного порядка⁸⁹? Как постоянное вмешательство в церковные

⁸⁹ См., напр: *Виноградов А. Ю., Желтов М. С.* «Первая ересь на Руси»: русские споры 1160-х годов об отмене поста в праздничные дни // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики.* № 3 (73). 2018.

назначения, осужденное митрополитом Кириллом I в первой четверти XIII века⁹⁰, показывает лежащую в основе экклезиологию и понятие гармонии? Если этой статье удалось хотя бы вызвать дискуссию о том, как следует применять термин «институт» к Русской церкви, значит, это всё же удалось.

⁹⁰ Первоначальная эпистолярная жалоба, направленная Кириллом I Константинопольскому Патриарху Герману II, не сохранилась, но до нас дошел патриархальный ответ. Это все еще редко анализируемый документ, но он имеет огромный потенциал для изучения Русской Церкви. Грамота константинопольского патриарха Германа II к митрополиту всея Руси Кириллу I // *Русская Историческая Библиотека.* Том VI. СПб., 1890. Стб. 79-84.

Библиография

Источники:

Грамота константинопольского патриарха Германа II к митрополиту всея Руси Кириллу I // *Русская Историческая Библиотека.* Том VI. СПб., 1890.

Канонические Ответы Митрополита Иоанна II // *Русская Историческая Библиотека.* Том VI. СПб., 1890.

Митрополит Клим Смолятич. Послание Климента Смолятича // *Библиотека Литературы Древней Руси,* том IV: XII век. СПб., 1997.

Митрополит Никифор I. Послание Владимиру Мономаху о вере латинской // *Эпистолярное наследие Древней Руси XI–XIII.* СПб., 1992.

Митрополит Никифор I. Послание Ярославу Святополчиху о вере латинской // *Эпистолярное наследие Древней Руси XI–XIII.* СПб., 1992.

Новгородская Первая Летопись Старшего и Младшего Изводов. Под редакцией и с предисловием А. Н. Насонова. М., 1950.

Полное собрание русских летописей. Т. 2: Ипатьевская летопись. СПб., 1908.

Послание Патриарха Николая IV Музалона к Новгородскому Епископу Нифонту // *Памятники Общественной Мысли Древней Руси.* Т. 1: Домонгольский Период. М., 2010.

Устав князя Владимира Святославича // *Памятники русского права.* Вып. 1: Памятники права Киевского государства X–XII вв. Под ред. засл. деят. науки проф. С. В. Юшкова. М., 1952.

Историография:

Виноградов А. Ю., Желтов М. С. «Первая ересь на Руси»: русские споры 1160-х годов об отмене поста в праздничные дни // *Древняя Русь. Вопросы медиевистики.* № 3 (73). 2018.

Гайденко П. И. Становление высшего церковного управления в Киевской Руси. Екатеринбург, 2011.

Рамм В. Я. Папство и Руси в X–XV веках. М., 1959.

Соколов Р. А. Основные тенденции развития Русской Церкви в XIII — первой половине XIV в. // Вестник Санкт-Петербургского Университета, № 2 (1), 2010.

Успенский Б. А. Митрополит Климент Смолятич и его послания // Slověne: International Journal of Slavic Studies. № 1. 2017.

Флоря Б. Н. У истоков религиозного раскола славянского мира (XIII в.). СПб., 2004.

Щапов Я. Н. Государство и Церковь в Древней Руси, X–XIII. М., 1989.

Algazi G. Comparing Medieval Institutions: A Few Introductory Remarks // Diverging Paths? The Shapes of Power and Institutions in Medieval Christendom and Islam. Boston and Leiden, 2014.

Bastide R. O Sagrado Selvagem // Cadernos De Campo, no. 2, Vol. 2, 1991. (In Portuguese).

Berger P., Berger B. O que é uma instituição social? // Sociologia e Sociedade: Leituras de Introdução à Sociologia. Rio de Janeiro, 1994.

Bergmann M., Barbotin E. Institución // Vocabulario Ecueménico. Barcelona, 1972.

Braudel F. Histoire et Sciences sociales : La longue durée [History and social Sciences : The long duration] // Annales. Economies, sociétés, civilisations, 13^e année, no. 4, 1958.

Eller J. Introdução à Antropologia da Religião. Petrópolis, 2018.

Fennel J. A History of Russian Church to 1488. Essex, 1991.

Franklin S. Introduction // Sermons and Rhetoric of Kievan Rus'. Ed. and transl. by Simon Franklin. Cambridge, 1991.

Griffin S. The Liturgical Past in Byzantium and Early Rus. Cambridge, 2019. (In English).

Guerreau-Jalabert Anita. L'ecclēsia médiévale, une institution totale // Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne. Paris, 2002.

Hodgson G. What Are Institutions? // Journal of Economic Issues, vol. XL, no. 1, 2006.

Iogna-Prat D. Iglesia y Sociedad en la Edad Media. Mexico City, 2013.

Kehl M. A Igreja: Uma Eclesiologia Católica. São Paulo, 1997.

Magdalino P. The empire of Manuel I Komnenos, 1143–1180. Cambridge, 1993. (In English).

Neves L. S. C. (Невес Л. С. С.) The «anecclēsing» of the Latin Church in metropolitan polemical writings (XI century)/«Анэкклезивность» Латинской Церкви в митрополичих полемических трудах (XI в.) // Novogardia. № 2 (6). 2020.

North D. Institutions, Institutional Change and Economic Performance. Cambridge, 1990.

Podskalsky G. Christentum und Theologische Literatur in Der Kiever Rus' (988–1237) [Christianity and theological literature in Kievan Rus (988–1237)]. Munich, 1982.

Raffensperger C. Ties of Kinship: Genealogy and Dynastic Marriage in Kyivan Rus'. Cambridge, 2016.

Revel J. Instituição e Sociedade // História e historiografia: exercícios críticos. Curitiba, 2010.

Rust L. Colunas de São Pedro: a política papal na Idade Média Central. São Paulo, 2011.

Schmitt J.-C. La notion de sacré et son application à l'histoire du christianisme médiéval // Cahiers du Centre de recherches historiques, no. 9, 1992.

Sykes C. The Place of Anti-Latin Polemic in the Writing of Early Rus // Byzantinoslavica, no. 76, 2018.

Vodoff V. Naissance de la Chrétienté Russe: La conversion du prince Vladimir de Kiev (988) et ses conséquences (XI–XIIIe siècles) [The Birth of Russian Christianity: The conversion of prince Vladimir of Kiev (988) and its consequences (XI–XIII centuries)]. Paris, 1988.

Zajac N. Regina Binomia: Re-Examining the Evidence for Re-Baptism and Renaming of Latin Christian Brides in Pre-Mongol Rus' // Byzantinoslavica, no. 77 (1-2), 2020.

Сведения об авторе

Невес Леандро Сэзар С., Ph.D. студент по социальной истории, Федеральный университет Рио-де-Жанейро, со стипендией, Кеймадос (Бразилия).

Email: lcneves.clio@gmail.com

References

Sources:

Gramota konstantinopol'skogo patriarkha Germana II k mitropolitu vseya Rusi Kirillu I [Letter from Patriarch German II of Constantinople to Metropolitan Kirill I of all Rus]. Russkaya Istoricheskaya Biblioteka. Tom VI. St. Petersburg, 1890. (In Russian).

Kanonicheskie Otvety Mitropolita Ioanna II [Canonical Answers of Metropolitan Ioann II]. Russkaia Istoricheskaja Biblioteka. Tom VI. St. Petersburg, 1890. (In Russian).

Mitropolit Klim Smolyatich. Poslanie Klimenta Smolyaticha [Epistle of Kliment Smolyatich]. Biblioteka Literaturny Drevnei Rusi, vol. IV: XII vek. St. Petersburg, 1997. (In Russian).

Mitropolit Nikifor I. Poslanie Vladimiru Monomakhu o vere latinskoi [Epistle to Vladimir Monomakh on the Latin faith]. Epistol'noe nasledie Drevnei Rusi XI–XIII, St. Petersburg, 1992. (In Russian).

Mitropolit Nikifor I. Poslanie Yaroslavu Svyatopolchichu o vere latinskoi [Epistle to Yaroslav Svyatopolchich on the Latin faith]. Epistol'noe nasledie Drevnei Rusi XI–XIII, St. Petersburg, 1992. (In Russian).

Novgorodskaya Pervaya Letopis' – Starshego i Mladshego Izvodov [The first chronicle of Novgorod – Oldest and youngest editions]. Moscow, 1950. (In Russian).

Polnoe Sobranie Russkikh Letopisei. [The complete collection of Russian chronicles]. Vol. 2: Ipat'evskaya Letopis'. St. Petersburg, 1908. (In Russian).

Poslanie Patriarkha Nikolaya IV Muzalona k Novgorodskomu Episkopu Nifontu [Epistle from Patriarch Nicholas IV Muzalon to Bishop Nifont of Novgorod]. Pamyatniki Obschestvennoj Mysli Drevnei Rusi. Vol. 1: Domongolskii Period. Moscow, 2010. (In Russian).

Ustav knyazya Vladimira Svyatoslavicha [Statute of Prince Vladimir Svyatoslavich]. Pamyatniki russkogo prava. Vyp. 1: Pamyatniki prava Kiyevskogo gosudarstva X-XII vv. M., 1952. (In Russian).

Researches:

Gaidenko P. I. Stanovlenie vysshego Tserkovnogo upravleniya v Kievskoi Rusi [The formation of the highest Church administration in Kievan Rus]. Yekaterinburg, 2011. (In Russian).

Florya B. N. U istokov religioznogo raskola slavyanskogo mira (XIII vek) [On the origins of religious schism in the Slavic world (XIII century)]. St. Petersburg, 2004. (In Russian).

Ramm B. Ya. Papstvo i Rusi v X–XV vekakh [The Papacy and Rus in X–XV centuries]. Moscow, 1959. (In Russian).

Schapov Ya. N. Gosudarstvo i Tserkov' Drevnei Rusi, X – XIII vv. [State and Church in Ancient Rus, X – XIII centuries]. Moscow, 1989. (In Russian).

Sokolov R. A. Osnovnye tendentsii razvitiia Russkoj Tserkvi v XIII — pervoi polovine XIV v. [The main tendencies on the development of the Russian Church from the XIII century to the first half of the XIV century]. Vestnik Sankt-Peterburgskogo Universiteta, No. 2 (1), 2010. (In Russian).

Uspenskii B. A. Mitropolit Kliment Smolyatich i ego poslaniya [Metropolitan Kliment Smolyatich and his epistles]. Slověne: International Journal of Slavic Studies, No. 1, 2017. (In Russian).

Vinogradov A. Yu., Zheltov M. S. «Pervaya eres' na Rusi»: Russkiye spory 1160-kh godov ob otmene posta v prazdnichnye dni [“The first eres in Rus”: Russian disputes in 1160s about the abolition of fasting on holidays]. Drevnyaya Rus'. Voprosy mediyevistiki, No. 3 (73), 2018. (In Russian).

Algazi G. Comparing Medieval Institutions: A Few Introductory Remarks. Diverging Paths? The Shapes of Power and Institutions in Medieval Christendom and Islam. Boston and Leiden, 2014. (In English).

Bastide R. O Sagrado Selvagem [The Savage Sacred]. Cadernos De Campo, No. 2, Vol. 2, 1991. (In Portuguese).

Berger P., Berger B. O que é uma instituição social? [What is a social institution?]. Sociologia e Sociedade: Leituras de Introdução à Sociologia. Rio de Janeiro, 1994. (In Portuguese).

Bergmann M., Barbotin E. Institución [Institution]. Vocabulario Ecuménico. Barcelona, 1972. (In Spanish).

Braudel F. Histoire et Sciences sociales : La longue durée [History and social sciences: The long duration]. Annales. Economies, sociétés, civilisations, 13^e année, no. 4, 1958. (In French).

Eller Jack. Introdução à Antropologia da Religião [Introduction to Anthropology of Religion]. Petrópolis, 2018. (In Portuguese).

Fennel J. A History of Russian Church to 1488. Essex, 1991. (In English).

Franklin S. Introduction. Sermons and Rhetoric of Kievan Rus'. Ed. and transl. by Simon Franklin. Cambridge, 1991. (In English).

Griffin S. The Liturgical Past in Byzantium and Early Rus. Cambridge, 2019. (In English).

Guerreau-Jalabert A. L'ecclēsia médiévale, une institution totale [The medieval *ecclesia*, a total institution] Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne. Paris, 2002. (In French).

Hodgson G. What Are Institutions? *Journal of Economic Issues*, vol. XL, no. 1, 2006. (In English).

Iogna-Prat Dominique. Iglesia y Sociedad en la Edad Media. Mexico City, 2013. (In Spanish).

Kehl M. A Igreja: Uma Eclesiologia Católica [The Church: a catholic ecclesiology]. São Paulo, 1997. (In Portuguese).

Magdalino P. The empire of Manuel I Komnenos, 1143–1180. Cambridge, 1993. (In English).

Neves L. C. S. (Невес Л. С. С.) The “anecclesing” of the Latin Church in metropolitan polemical writings (XI century) / «Анэкклезивность» Латинской Церкви в митрополичих полемических трудах (XI в.) *Novogardia*, No. 2, 2020. (In English / Russian).

North D. Institutions, Institutional Change and Economic Performance. Cambridge, 1990. (In English).

Podskalsky G. Christentum und Theologische Literatur in Der Kiever Rus' (988–1237) [Christianity and theological literature in Kievan Rus (988–1237)]. Munich, 1982. (In German).

Raffensperger C. Ties of Kinship: Genealogy and Dynastic Marriage in Kyivan Rus'. Cambridge, 2016. (In English).

Revel J. Instituição e Sociedade [Institution and Society]. História e historiografia: exercícios críticos. Curitiba, 2010. (In Portuguese).

Rust L. Colunas de São Pedro: a política papal na Idade Média Central [Columns of Saint Peter: the papal policy in Central Middle Ages]. São Paulo, 2011. (In Portuguese).

Schmitt J.-C. La notion de sacré et son application à l'histoire du christianisme médiéval. Cahiers du Centre de recherches historiques, no. 9, 1992. (In French).

Sykes C. The Place of Anti-Latin Polemic in the Writing of Early Rus. *Byzantoslavica*, no. 76, 2018. (In English).

Vodoff V. Naissance de la Chrétienté Russe : La conversion du prince Vladimir de Kiev (988) et ses conséquences (XIe-XIIIe siècles) [The Birth of Russian Christianity: The conversion of prince Vladimir of Kiev (988) and its consequences (XI-XIII centuries)]. Paris, 1988. (In French).

Zajac N. Regina Binomia: Re-Examining the Evidence for Re-Baptism and Renaming of Latin Christian Brides in Pre-Mongol Rus. *Byzantoslavica*, no. 77 (1-2), 2020. (In English).

About the author

Leandro César S. Neves, Ph.D. student in Social History, Federal University of Rio de Janeiro, with a scholarship from CNPq, Queimados (Brazil).

Email: lcneves.clio@gmail.com