



Title	ヨシフ・ヴォロツキーの政治理論 (II)
Author(s)	栗生沢, 猛夫; Kuryuzawa, Takeo
Citation	スラヴ研究, 17, 203-239
Issue Date	1973
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/5031
Type	departmental bulletin paper
File Information	KJ00000112965.pdf



ヨシフ・ヴォロツキーの政治理論（Ⅱ）

栗生 沢 猛 夫

〔目次〕	
はじめに	の結びつき〉, 〈異端をめぐって〉, 〈1504年宗教会議〉
第一章 ヨシフ・ヴォロツキーの政治理論—『啓蒙者』を中心とする検討 (以上前号)	第二項 後期—1504年よりヨシフの死(1515年)まで〈ヨシフのヴォロツキー公との衝突。ヨシフ・ヴォロコラムスキー修道院の大公の庇護下への移行〉, 〈移行の結果とその意味〉
第二章 ヨシフ・ヴォロツキーとモスクワの大公たち	第三章 ヨシフ派の形成—ロシア教会の俗権への屈服。 結びにかえて。 (以上本号)
第一節 異端運動とヨシフ・ヴォロツキー	
第二節 ヨシフ・ヴォロツキーとモスクワの大公たち	
第一項 前期—1504年宗教会議まで〈最初の衝突〉, 〈ヨシフの分領公と	

第二章 ヨシフ・ヴォロツキーとモスクワの大公たち

我々は前章においてヨシフ・ヴォロツキーの主著『啓蒙者』の第7, 13, 16の各章を中心として彼の世俗権力に対する見解を検討した。本章においては上述のようなツァーリ観を表明したヨシフが実際にモスクワ大公と如何なる関係にあったのかを調べ、あわせてヨシフに代表される当時の教会と世俗の権力との関係を探ってみたい。

第一節 異端運動とヨシフ・ヴォロツキー

ヨシフが単なる修道院長であることに止まらず、当時のロシアの言論界に進出し、著述活動を通じてモスクワ国家の政治理念に強い影響力を与えるようになったそもそもの契機は、1470年代にノヴゴロドを中心に起ったとされている、いわゆる「ユダヤ派異端」との論争活動であった。彼の積極的活動目標であった修道院改革もこの異端による批判に対する反批判の性質をもつものであったことが知られている。¹⁾ 本節はこの異端の歴史的展開について記すことを目的とするものではないが、我々がこの異端運動の歴史を最もよく知りうるのは他ならぬヨシフ・ヴォロツキーの『啓蒙者』に付された序文²⁾を通じてであることから、それについてヨシフの記すところをまず紹介しておこう。(ここ20~30年を

1) Я. С. Лурье, Указ. соч., стр. 249-257; его же, "Краткая редакция 'Устав' Иосифа Волоцкого—памятник идеологии раннего носифлячества" ТОДРЛ XII, 1955, стр. 116-140.

2) この序文には次のような標題が付されている。「ノヴゴロドの異端の徒、司祭長アレクセイと司祭デニス及びフョードル・クーリツィン並びに彼らと同様の見解を有する者たちの新たに出現せる邪説に関する話」(Просветитель, стр. 27-54).

通じて、特にソヴェトの研究者を中心にこの異端の歴史と思想に関する研究を、異端の摘発者たちの著述に基いてではなく、異端自身の著述に基いて進めようという動きがある。³⁾ しかしながら現在のところこの試みは成功しているとは言い難い。現在まで保存されている異端の手になるわずかな著述も、長年にわたる教会当局の検閲の結果、異端の主要な見解を伝えることができなくなっており、記されていることがらも定かならないものとなっているからである。そこで我々は異端研究に際しては、検閲をうける必要の全くなかった正統教会＝異端の摘発者たちの著述、就中、ヨシフの『啓蒙者』の序文に依拠せざるを得なくさせられている。⁴⁾

さてヨシフの伝える異端の歴史は以下の如くである。

かつて使徒の時代に使徒ペテロの兄弟聖アンドレイの訪問をうけた由緒あるロシアの地が偶像崇拜の闇から解放されたのは紀元 1000 年世界創造の時以来 6500 年目のことであった。⁵⁾ この年に「聖なる至福の三位一体（の神）」(29) は「己れの創り給いし人間が滅びに至るのを見るに忍ばれず」(29)、「ロシア全土の独裁者であり君主である至福のウラジーミル」(30) を通してロシアの地に光をもたらした。ロシアはこの神の恵によって、「以前にはその不信仰においてすべての国を凌駕していた如くに、今やその敬神の深さにおいてすべてを圧倒するにいたった。」(30) ところが、それから 470 年がすぎ去った今、ロシアに不幸をもたらそうとする者がいる。「善を憎むサタン、あらゆることにかけて狡猾な悪魔、悪の助力者にして協力者、神への裏切りもの」(31) である。

6979 (1470)⁶⁾ 年、自治の誇り高きノヴゴロドがリトワとモスクワとの勢力争いの渦中であってついにリトワに庇護を要請したとき、その要請に応じてリトワのミハイル（オレリコヴィチ）公がキエフよりノヴゴロドに到来したが、その随員の中にユダヤ人のスハーリヤなる者がいた。この「悪魔の器、あらゆる悪業の才にたけ、魔術と妖術、星占術と天文術にひいでた」(31) スハーリヤはノヴゴロドにおいて異端の教えを広め始めた。彼は

3) この点については A. A. Зимин, “Основные проблемы реформационно-гуманистического движения в России XIV-XVI вв.” История, Фольклор, Искусство Славянских Народов: Доклады Советской делегации, V Международный съезд славистов, София, сентябрь, 1963, стр. 91-119, 特に стр. 93-98.

4) ここでこれらの摘発者の手になる著述は、たといそれが当時の具体的状況を豊富に伝えてくれるものではあっても、歴史的史料としてはその客観性の点においてかなり価値が損なわれているということ指摘しておかなければならない。特に論争の一方の当事者として相手に対し決して公平な裁き手であるわけではなかったヨシフの場合には十分な注意が必要である。こうした事情が諸研究者 (A. И. Клибанов, Реформационные движения в России в XIV-первой половине XVI вв. М. 1960; Ю. К. Бегунов, “Кормчая Ивана-Волка Курицына” ТОДРЛ, XII, 1956 стр. 141-159 и др.) をして異端自身の著述に向わせることになっているのであるが、ルリエの言う通り未だ成功しているとは言い難い (Я. С. Лурье, Указ. соч., стр. 89-95)。もっとも今後こうした方向での研究はより推進されなければならないように思われる (これについてはさらに Н. А. Казакова の А. И. Клибанов の上掲書に対する рецензия 参照. Вопросы Истории 1962, № 6, стр. 140-145)。

5) ロシア人のキリスト教への改宗は『原初年代記』では 988 年、世界開闢紀元年次 6496 年のこととされている (日本古代ロシア研究会「原初年代記(訳注)」『古代ロシア研究』7号 1966年 23-30頁)。がゴルビンスキーはそれをウラジーミル治世の 9 年日、987 年と推定している (Е. Голубинский, История Русской церкви т. 1, ч. 1, 1880, стр. 113; Mouton (複製版), I, 1969, стр. 131)。

6) 正しくは 1471 年。

まず司祭のデニスを、デニスを通じて司祭長アレクセイをユダヤ教へ引きこんだ。このデニスとアレクセイはその後、リトワからひき続いてやってきた他のユダヤ人たちと深く交わり、彼らの妻や子供はもちろんのこと、多くの者たちをユダヤ教に誘惑することになった。

6988（1480）年、すでにノヴゴロドを支配下においていたモスクワ大公イヴァン三世が、ノヴゴロドにまだ残っていた独立の気風を根絶すべくかの地に赴いたとき、彼はアレクセイとデニスを知り、兩人を伴ってモスクワに帰還した。そして大公は前者をモスクワのクレムリ内にあるロシア教会の総本山ウスペンスキー寺院の司祭長に、後者をミハイル寺院の司祭に任ずる。この記述はヨシフが異端摘発活動の最中であってモスクワ大公イヴァンをどのようにみていたかを示していて興味深い。大公はほかならぬ異端に好意をもつものとされているからである。さてモスクワにやってきたアレクセイとデニスは最初のうちは「不作法でとがむべきことは何もないと示したが、あたかも穴の中の蛇のように人を避け、人前では聖く柔和で正しく節制のある態度を示しながらも、秘かに不浄なる種を蒔き、多くの者を滅ぼし、ユダヤ教へと連れ去った。」（37）モスクワにも異端が拡大しだしたのである。

他方ノヴゴロドでは6993（1485）年、ヨシフと並んでもう一人の異端の摘発者の代表的人物と目されるゲンナージィがノヴゴロドとプスコフの大主教に叙階されるに及んで、異端摘発の活動が本格化し始める。ヨシフはゲンナージィの活躍ぶりを次のように言い表わしている。「彼は獅子の如くに極悪非道な異端の上に放たれ、あたかも神の書物の茂みから出づるかのようになり、また預言者と使徒の教えの高い美しい山々からかけ下るかのようにとびかかり、ユダヤ教の毒を十分に吸収している彼らの不浄なる腹わたを己れの爪でひきむしり、己れの歯でかみ砕き引き裂き、そして石に打ちつけた」（38）と。かくして異端はノヴゴロドには居られなくなり、ある者はひそみ、ある者は他所へ、就中モスクワへ逃れる。それによって、すでにアレクセイとデニスの秘かな活躍の舞台となっていたモスクワはますます異端に侵蝕されるようになる。このようにしてモスクワで異端にとりつかれるに至ったものの中には、後の府主教ゾシマ、大公の側近で書記（Дьяк）のフォードル・クーリツィン等の国家的人物も含まれていた。ヨシフは異端と大公との親密な関係を次のように指摘することによって、モスクワが異端に広く侵されている様子を暗示している。「当時支配者に対して司祭長アレクセイとフォードル・クーリツィンは他の誰よりも親密に接していた……そのために多くの者が彼らの下に引きつけられ、不信仰の谷底へと転落したのである。」（38-39）

1490年、ゾシマが府主教に叙階された。ヨシフはこのゾシマの抜擢を大公の寵児、司祭長アレクセイの執成しによるものと考えている。⁷⁾ このゾシマが府主教座についてすぐ、

7) ヨシフは府主教ゾシマを異端として激しく非難している（『啓蒙者』の第12章）が、ゾシマがはたして真に異端であったのかどうかは早くから論争の対象となっている。この論争ははまだ解決されていないと考えられるが、ヨシフがほかならぬ府主教を異端として非難したということから、少なくとも後者はヨシフらの異端摘発活動に対して積極的な援助はしなかったとみなしうるであろう。詳しくは Я. С. Лурье, Указ. соч., стр. 143-151, さらには Н. А. Казакова и Я. С. Лурье, Указ. соч., стр. 150-153 参照。

ゲンナージィは前者が異端であることを知らずに、彼にあててノヴゴロド異端の悪業ぶりを伝え、その根絶のための宗教会議を要請する書簡を送った。ゲンナージィのこの熱心な働きかけにより、1490年10月宗教会議が「支配者の命によって」(40)召集される。ヨシフは異端に好意的であったはずの大公と自ら異端であったゾシマが異端審問のための会議の召集に同意するに至った顛末については語っていない。だが異端は事実としてこの会議において重大な打撃を蒙ることとなった。この会議においてデニスを含むすべての異端が呪咀され、ある者たちは辱しめを受けるべくゲンナージィの下へ送られ、他の者たちは大公によって監禁と追放の刑に処された。

かくしてこの1490年の会議によって異端の拡大には一応の終止符がうたれたのであるが、「まだ悪の大なる器、未だ消えぬソドムの火の燃えがら、闇の主なる蛇、ゲヘナの火の喜び、新しきアリエ（アリウス）、マニェント（ビザンツの異端ないしマニ？）にまさる極悪者、悪魔の長子にして不浄なるゾシマ」(42)と書記フョードル・クーリツィンをはじめとするアレクセイやデニスの弟子たちが無傷のまま残っていることはヨシフにとって大なる不幸である。彼は「悪魔の長子」ゾシマを次のように罵倒する。「ところが不浄かつ悪霊をやどす狼は牧者の衣をまとい、かの純朴なる人々を手に入れ、ユダヤ教の毒を飲ませ、あるいは他の者たちをソドムの淫蕩で汚した。これは死の蛇であり、大食らいで酒飲みであり、豚のような生活を送り、ありとあらゆる不潔と妨害とそそのかしを清浄なキリスト教信仰になし」(43-44)ていると。そしてヨシフは1490年の宗教会議で一応異端は弾圧されたけれども、以上の理由で前途はいまだ暗いこと、ロシアの地は動揺していることを読者に警告してこの序文を終えている。

ヨシフが『啓蒙者』の序文で伝える「ユダヤ派異端」の歴史は、以上のように1490年までのものである。その後の歴史については、我々はヨシフの同じ著述の第15章⁸⁾の後半部を参照しなければならない。それによると異端のその後の歴史は以下の如くである。

まずノヴゴロドの異端たちはかの大主教ゲンナージィの追及から身を守るために次のことを思いついた。すなわち、「砕けたへりくだった心で懺悔し始めること、だが心の内ではユダヤ教の邪説の毒をひそかに保持していること」(517)である。ノヴゴロドではゲンナージィが異端のこうした巧妙な手に惑わされた結果再び異端が活動し始めることになった。他方、1490年会議の影響をほとんど受けることのなかったモスクワにおいては、⁹⁾異端はフョードル・クーリツィンとその兄弟ヴォルクを中心にその存在が危険に晒されることもなく活動していたが、ノヴゴロドの仲間たちがゲンナージィにより激しく迫害されているのに心を痛め、「すぐさま、あらゆる種類の邪悪な行動にみちた悪企みを考え出し、己れの内にすむ悪魔の教えをうけて、(ノヴゴロドの)異端に手を貸すことにした。」(518)そしてクーリツィンとヴォルクはすぐに大公の下に赴き、彼らの弟子であるカシアンをノ

8) Просветитель, стр. 510-526.

9) 諸研究者の指摘するところによれば、1490年会議の主たる対象はノヴゴロドで活躍した異端であって、モスクワの異端ではなかったという。この事実はモスクワの異端の背後には教会の指導者たちの手の及ばない勢力のあったことを暗示するものと考えられる。см. Н. А. Казакова и Я. С. Лурье, Указ. соч., стр. 130-132; Я. С. Лурье, Указ. соч., стр. 139-140; А. И. Клибанов, Указ. соч., стр. 204-205.

ヴゴロドのユーリエフ修道院の掌院に叙任するよう懇願した。こうして、ノヴゴロドにやってきたカシアンはユーリエフ修道院の掌院として、「大主教ゲンナージィを恐れることなく、すべての異端と背教者とを大胆にその周りに集めた。」(518) 彼がゲンナージィを恐れなかったのはフォードル・クーリツィンの庇護があったからであるとされている。ここではカシアンの庇護者として直接大公が引きあいに出されてはいない。大公はクーリツィンの甘言にのせられたものと考えられているようである。序文に比較して、ヨシフの大公に対する態度に微妙な変化のあることが窺われる。

さて、このようにして、無傷のままであったモスクワの異端はもちろんのこと、一度弾圧を受けたノヴゴロドの異端も勢をもりかえし、多くの「不浄なる業」(518)を重ねるに至るのであるが、ヨシフをして数々の嘆息の言葉をはかしたノヴゴロドとモスクワの異端もついにモスクワ権力自体の手によって弾圧の対象とされる時期がきた。ヨシフは次のように伝えている。「7013年に大公は府主教シモンとすべての主教たち……と共に、異端について……若干の事柄を調査するように命じた。」(523) ヨシフがここで伝えているのは1504年のモスクワにおける対異端の宗教会議のことなのであるが、異端はこの会議の結果「ある者は火刑に……ある者はその舌を切り取られ、他の者はその他様々の刑罰に」(523) 処せられることとなった。もっともここでは、かつては異端に好意的であった大公がこの時点で異端を根絶すべく行動を起したのは何によるものなのかについては、例によって全くふれられていない。

我々がこれまで紹介してきた異端史の叙述においてヨシフが伝えるところは、クロノジカルな意味ではそう明確ではない。我々にとって明らかとなっているのは、異端は1471年にノヴゴロドに発生したということ、それはゲンナージィの大主教座就任とともに迫害されはじめ、1490年の宗教会議で一応公式的に教会から呪咀を受けたこと、その後新たに勢を盛りかえしたノヴゴロドの異端とそれまで一度も弾圧を受けることのなかったモスクワの異端も1504年には大公自身のイニシァティブで徹底的に弾圧されたことぐらいでしかない。しかも我々にとってこれらの年代的に明らかとなっている各事件の間の歴史的因果関係は必ずしも定かではない。たとえば、大公の動き一つとってみても、我々には大公が一体どのような原則に基づいて異端のアレクセイやデニス、さらにフォードル・クーリツィンなどと親密であったり、あるいは逆に彼らを弾圧したりしたのか、ヨシフの記述からでは分からないことも多い。そこで我々は、今後の叙述の理解を助けるために、異端史に関する諸研究に依拠しつつヨシフの叙述に若干の修正と補足とを加えておこう。ヨシフの著述は異端史に関する最も詳細な史料であるにもかかわらず、それが一人の当事者の手になる著述であるがゆえに厳密な客観性を主張できるものではないからである。

ヨシフの叙述で問題とされる第一の点は彼がノヴゴロドにおける異端の現われを1471年と考え、それをユダヤ人スハーリヤと結びつけている点である。我々がここで対象としている異端の発生年を問題とする際に注意しなければならないのは、そもそもロシア史における15世紀後半というのは、すでに一世紀も前から始まって16世紀中葉にまで及んでいる一種の反教會的、改革主義的、人文主義的運動が最頂点に達した時期だということである。¹⁰⁾ ロシアにおいてはすでに14世紀の70年代にノヴゴロドに、続いてプスコフに、

10) А. А. Зимин, “Основные проблемы,” стр. 99–109.

ロシアで最初の広範な異端運動が発生している。これは一般に「ストリゴリーニク」の異端とよばれるが、¹¹⁾ それ以来、ロシア社会には特にこのノヴゴロドやプスコフなどの比較的高い経済的発展をとげ、西欧諸都市との交流を結んでいた諸都市を中心に、反教會的、人文主義的運動が絶えることがなかった。従って我々は当時異端の摘発者側から「ユダヤ派異端」とよばれていた異端が1471年に忽然と発生したと考えるべきではあるまい。Я. С. ルリエと並んでこの時期のロシア異端運動の研究に多くの労作を献げている A. И. クリバーノフはこの異端の理念的・組織的結実が15世紀中葉のことであったと考えている。¹²⁾ ところでノヴゴロドにおける異端の発生が1471年のことでないとするならば、ヨシフにあっては異端の元祖とされていたユダヤ人スハーリヤの存在も当然疑われてこよう。事実このスハーリヤの存在は古くから研究者たちの議論の対象となっている。¹³⁾ クリバーノフがスハーリヤの存在を信じないことについては言うまでもない。彼はスハーリヤをヨシフが考え出した「半神話的」人物と考えている。¹⁴⁾ ルリエはヨシフが如何にしてスハーリヤなる人物を捏造したかについてある仮説を立てている。¹⁵⁾ だがたといこの仮説が事実によって裏付けられることができないとしても、ヨシフが異端の発生について叙述した際に利用した史料——ゲンナージの府主教ゾシマにあてた書簡¹⁶⁾——にはスハーリヤという人物が全然出てこないことは事実である。異端のことを伝える他のどの史料もスハーリヤについては触れていない。¹⁷⁾

さてスハーリヤが実在しないとすればどうなるのであろうか。我々はここで、これまで叙述を進めてきた異端運動についての重大な問題に出くわす。すなわち、この異端の名称の問題である。ある事物の名称がその事物の最大の特徴を表現しているとすれば、我々が面している問題は、この異端の特徴をどうとらえるかの問題でもある。既述のとおりヨシフはノヴゴロドに現われた異端を「ユダヤ派異端」と名づけたのであった。そして彼はその根拠をまさしくこのユダヤ人スハーリヤに置いているのである。そこでもしスハーリヤがヨシフによって捏造されたのだとすると、ヨシフはこの異端を「ユダヤ派異端」と呼びたいばかりにスハーリヤを捏造したということになるであろう。そして事実ルリエは、ヨシフが異端史に関する他の著述家たち——たとえばゲンナージ——などと違って、意識的にこの異端を「ユダヤ教」と結びつけようとしていることを指摘している。¹⁸⁾ ルリエによると、ヨシフが事実を曲げてまでそうした「傾向性」を発揮するのは、教会や修道院等のキリスト教的諸制度そのものの否定にまで至っている危険極まりない異端を、キリスト教徒の常識に反してでも「肉体的に」抹殺する必要があることを感じて、あえて彼らを異端

11) これについては И. У. Будовниц, Русская публицистика, стр. 43-48; Н. А. Казакова и Я. С. Лурье, Указ. соч., стр. 7-73; А. И. Клибанов, Указ. соч., стр. 118-166 をみよ。

12) А. И. Клибанов, Указ. соч., стр. 187.

13) これについて詳しくは Н. А. Казакова и Я. С. Лурье, Указ. соч., стр. 109-110, 特に прим. 6, さらには Я. С. Лурье, Указ. соч., стр. 130-134 をみよ。

14) А. И. Клибанов, Указ. соч., стр. 267.

15) Я. С. Лурье, Указ. соч., стр. 134-135.

16) Н. А. Казакова и Я. С. Лурье, Указ. соч., стр. 374-379 所収。

17) Я. С. Лурье, Указ. соч., стр. 129-130.

18) Там же, стр. 106-109.

の中でも最悪の「ユダヤ教徒」と規定することを欲したからであるという。¹⁹⁾ ルリエのこの推定が正しいかどうかは別としても、ヨシフの命名後一般的となっていた「ユダヤ派異端」という名称は、現在ではこの異端の性格を十分に表現するものではないと考えられるのが普通である。なぜなら、ユダヤ教的エレメントはこの異端の性格を全面的に規定するものではないからである。²⁰⁾ ゲンナージもこの異端について次のように言っている。「彼らはあたかも信心深い者であるかのように装いながら単にユダヤ教の十戒によって人心を誘惑しているだけであり、すべて彼らが賢者ぶっているのは〈メッサリアンの異端〉（ボゴミール異端）であるからだ」²¹⁾と。研究者たちは最近まではヨシフの命名に従っていたが、現在では、特に A. A. ジミーンや Я. С. ルリエ以降、「ユダヤ派異端」という呼称は完全に拒否されている。ジミーンやルリエはこれを「ノヴゴロド・モスクワ異端」と命名している。²²⁾ A. И. クリバーノフはこの異端が「全ルーシ的」規模で拡大したことを理由に、ジミーンやルリエによる命名も十分なものではないことを指摘したあと、自らは「反三位一体論者の異端」と呼んでいる。²³⁾

さてノヴゴロドを中心に展開した異端が教会の側の注意を受けるようになったのは15世紀も80年代に入ってからである。ヨシフも伝えると通り1485年にノヴゴロドに着任したゲンナージが1487年に異端の存在を知り摘発活動を始めるのである。そして翌年の1488年にはゲンナージの奔走によりモスクワで「ノヴゴロド異端」に対する最初の宗教会議が開かれる。ヨシフはこのことには触れていない。この会議では三名が異端と認められ、呪咀の後市場笞刑に処された。²⁴⁾ そして二年後にはより大規模な弾圧を受けることになる。この会議では氏名の明らかとなっている者だけでも九名が呪咀されており、そのうち二名は大公により俗人としての処罰（追放刑）を受けている。²⁵⁾

ところでここでまず問題となるのは異端運動の規模である。クリバーノフも言うようにこれらの会議の結果からだけではその規模もその性格も、またその批判精神の深さについ

19) Там же, стр. 109

20) R. マインカはロシア教会文学史における〈ユダヤ主義〉Judaizantentum という概念のもつ意味を検討した結果、それは必ずしもユダヤ主義そのものを示すものではなく、ロシア教会が憎悪し敵対している西方教会（カトリック及びプロテスタント）のもつ諸特性を示すものであることをいくつかの実例から判断するに至っている。マインカの論証方法は若干の点で問題があるが（論証例の少なさ、結論の飛躍性等）、彼の研究が本論稿で対象としている異端の呼称を再考せしめる一つの契機となるものであることは疑いをえない（R. M. Mainka, “Judaizantentum als Bezeichnung westkirchlicher Eigenheiten im Rußland des 16 Jahrhunderts,” *Annales Instituti Slavici*, Wiesbaden, 1967, S. 150–154）。G. ヴェルナツキーはこの異端のすべてがユダヤ教的ではないにもかかわらず、「ユダヤ派異端」とよばれていることの矛盾を解消するため異端を次の三つのカテゴリーに分けている。①ユダヤ教の教義の一部に関心を示すもの、②ユダヤ人の哲学（錬金術占星術等）に関心を示すもの、③ユダヤ教とは全く無関係で既存の教会に対する合理的・改革的批判をなすもの。G. Vernadsky, “The heresy of Judaisers and the policies of Ivan III of Moscow,” *Speculum*, v. VIII, No. 4, oct., 1933, pp. 436–454, 特に pp. 441–443.

21) Н. А. Казакова и Я. С. Лурье, Указ. соч., стр. 310, 316–317.

22) А. А. Зимин, “О политической доктрине И. В.” стр. 164; Н. А. Казакова и Я. С. Лурье, Указ. соч., стр. 73 сл.

23) А. И. Клибанов, Указ. соч., стр. 176–177.

24) Там же, стр. 189–190.

25) Там же, стр. 199–200.

でも判断することができないのは当然であるが、Ю. К. ベグノフは15世紀80-90年代のノヴゴロドの異端「グループ」には少なくとも33名の氏名の明らかとなっている異端のいることを指摘して一応の標識となしている。²⁶⁾ クリバーノフはベグノフが異端運動を「グループ」の活動に押しこめようとしていることを批判して、自らはそれが広く民衆の中にまで浸透していたことを主張する。²⁷⁾ ここでヨシフ自身の考えを示すと、彼は1490年会議後の状態について、「今や家の中でも路上でも、市場でも、僧侶も俗人もすべてが疑いすべてが信仰のことで問い糺している」、²⁸⁾ 「そしてロシアの地に敬神の太陽が照り始めるようになって以来、かつてなかったほどの動揺がキリスト教徒たちの間に起った」²⁹⁾ とのべて異端の広範な普及ぶりを嘆いている。だがこれがソヴェトの研究者の言うように反封建的運動と規定しうるかどうかについてはなお精密な研究が必要とされよう。

1488年と1490年の宗教会議における異端の断罪という事実を前にして我々が注目しなければならない第二の問題点は大公の異端に対する態度である。ゲンナージィやヨシフら異端の摘発者たちが異端の根絶に全力をあげていたことを考えれば、この問題は大公と異端の摘発者たちとの関係という問題にもつながるものである。

両宗教会議における異端の断罪は一見して、その摘発に精力的に活躍し、会議に大きな影響を与えたゲンナージィの成功を物語るかの如き感じを与える。しかしゲンナージィのこの成功は全くの条件付きのものでしかない。1488年の宗教会議では彼が処罰を求めた多くの異端は全くの無罪であるとされ、1490年の会議においても同様のことがおこっている。後者だけに関して言えば、会議の立役者たるべきゲンナージィは出席することすら禁じられている。しかも会議は異端と共に聖務を執った聖職者を破門し、異端に好意を示し、その見解を受け入れたモスクワの者たちをも罰すべしというゲンナージィの要求にも、さらには異端自身は死刑に処すべきだという彼の要求にも全く耳を貸していない。³⁰⁾ こうしたことはこの二つの会議を主宰したのは自らそれに参加した大公イヴァン（三世）であったことを想起するとき重大な意味を帯びてくる。1488年の会議の後、大公（と府主教ゲロンチィ）はゲンナージィに対し、以後異端の審理は大公の代理官と共同で行うよう命じている。³¹⁾ これはゲンナージィに表明された不信以外の何ものでもない。大公がゲンナージィの異端弾圧活動に好意をもっていないことは明らかである。それが大公のゲンナージィ個人に対する反感によるものか、それとも大公の異端との親近性によるものか、あるいはまたその両方なのかについて安易に断定はできない。ただ次のことは指摘しえよう。まず第一に、大公は、既述のとおり1480年にノヴゴロドの異端アレクセイ並びにデニスと接触していることである。それはゲンナージィがノヴゴロドの大主教に叙階される以前、従って異端の摘発に取り組む以前のことであった。第二に、大公は自らの権力に眼覚めつつある人によく認められるように宗教上の問題に対処するに際して、自己の政治上

26) Ю. К. Бегунов, “Соборные приговоры как источник по истории новгородско-московской ереси.” ТОДРЛ, т. XIII, 1957, стр. 224.

27) А. И. Клибанов, Указ. соч., стр. 190-192.

28) Послания И. В., стр. 162.

29) Просветитель, стр. 45.

30) А. И. Клибанов, Указ. соч., стр. 189 сл.

31) Там же, стр. 190.

の配慮から出発する類の人物であったことである。彼が宗教上の問題に対して比較的自由的態度を取っていたことが知られている。³²⁾ 第三に指摘すべきことは当時のロシア教会とモスクワ大公との間の土地をめぐる争いである。周知のとおり、この時期にはモスクワ大公は国内を統一し中央集権化を推進すべく全力をあげていた。そうした中で国内に巨大な所領を有し、世俗的勢力としても侮りがたいものとなっていたロシア教会はいずれはモスクワ大公権と衝突せざるを得ない状況におかれていた。全面的衝突は未だおきていなかった。だがノヴゴロド地方においては、大公はすでに1478年に教会・修道院所領の国有化を実施している。この年、イヴァンはノヴゴロドを最終的に併呑し、同時にノヴゴロド大主教の10の郷（волость）とその地の6つの大修道院所領の各々半分づつを没収している。³³⁾ その後ノヴゴロドだけでも教会・修道院所領の没収は少なくとも二度行なわれている（1480年と1500年）。³⁴⁾ こうした政策を推し進めるモスクワ大公にとって、当地に展開していた異端運動は利用すべき恰好のものであったに違いない。というのはノヴゴロドの異端は、前世紀から続いていたストリゴリーニクの異端と同様に聖職者の墮落を批判しているからであり、総じて教会の墮落一般（教会・修道院による土地の獲得行為もその一つと考えられていた）を批判していたと考えられるからである。かくして、大公はノヴゴロドの異端に対し公式的には弾圧の政策を取らなければならなかったにもかかわらず、国内で強大な勢力となりつつあったロシア教会に対し、様々な批判を加える彼らに同情を禁じえず、二度の宗教会議においてもゲンナーヂィによる厳格な処罰提案を骨抜きにしようとしたのではないかという推定が成立つてであろう。

第二節 ヨシフ・ヴォロツキーとモスクワの大公たち

第一項 前期——1504年宗教会議まで

〈最初の衝突〉

ヨシフのモスクワ大公イヴァン三世との関係の始まりは彼のボロフスキー修道院での修道の時代（1459/60年～1478年、ヨシフが20才～38才までの間）にあたり、その関係はさらにこの修道院の院長でありヨシフの師でもあるパフヌーチィ（1394～1478）にまで遡及される。パフヌーチィは自らの修道院の拡充にあたり、多くの公や貴族らの援助を得ていたことが知られている。³⁵⁾ なかでも彼のモスクワ大公イヴァンとの結びつきは有名である。イヴァン自身を含む彼の一族はしばしばパフヌーチィの下を訪れ、彼の下で祈り、断食をし、懺悔をし彼から聖餐をうけている。パフヌーチィの側でも弟子のヨシフを伴って

32) Там же, стр. 193.

33) В. Н. Бернадский, Новгород и новгородская земля в XV веке. М.-Л. 1961, стр. 317-318.

34) Н. А. Казакова и Я. С. Лурье, Указ. соч., стр. 102.

35) И. У. Будовниц, Монастыри на руси и борьба с ними крестьян в XIV-XVI вв., М. 1966, стр. 224-228; Н.-D. Dörmann, op. cit. S. 59; G. P. Fedotov, はパフヌーチィの親モスクワ的態度についてふれながらも、それが盲目的な愛国主義ではなく、一定の独立心を内包していたものであることを指摘している（The Russian Religious Mind, vol. II, Harvard University Press, Massachusetts, 1966, p. 292 f.）。

しばしば大公の宮廷に赴いており、そうすることによって自己の大公に対する友好的な関係をヨシフに伝えたと考えられる。従ってイヴァンがパフヌーチの亡きあと、自分の前にも姿をみせたことのある有能なヨシフをパフヌーチの後任としてポロフスキー修道院長と認めたとしても不思議なことではない。だがヨシフと大公との間ではこの友好関係は長くは続かなかつたように思われる。

ヨシフがパフヌーチの後を継いで院長となったのは彼が38才の時(1478年)である。だが、彼はその後間もなくこの修道院を退去せざるを得なくされている。現存する三つのヨシフ伝によると、ヨシフのこの退去は彼が修道院に厳格な修道院規定を導入しようとした際に僧団の間におこった不満と反抗とによるものであるという。³⁶⁾ 聖者伝の中の記述がそのまま歴史的現実であるわけでないことはすでに B. O. クリュチュフスキー以来の常識であるのだが、³⁷⁾ ヨシフのポロフスキー修道院退去の真の原因が彼の伝記の記すところだけで尽されるのでないことはさらに別の側面からも明らかにされている。すなわち、ヨシフが修道院退去の後間もなくして書いた『パフヌーチエフ修道院の僧たちあての書簡』³⁸⁾ においては彼の修道院退去の理由は全く別の理由によるものであることが明らかにされているのである。ヨシフは次のように記している。彼は復活祭の時に大公の下に赴いて、彼の「修道院農民(монастырские сироты)が破滅してしまわないように」と大公の配慮を要請したが、大公はその際には「大いなる熱意をもって」ヨシフにその願望通りの約束を与えたにもかかわらず、その後すべての約束を忘れてしまった。その結果「修道院農民はある者は売られ、ある者は鞭うたれ、またある者は奴僕(холоп)にとられてしまった」という。ヨシフはそれゆえ再び使いの者を大公の下につかわしたが無益であった。彼はついには自から大公の下に赴くが、大公はもはや修道院農民のことで苦情をもちこむことのないようにと答えた。ここに至ってヨシフは大公によって自分から奪われた修道院農民の境遇はもはや変えようのないものであることを悟り、同時に大公と公然と敵対する勇氣にも欠けていたので、そしてまた他方では彼に対し「非常な怒りを発していた」大公がヨシフが修道院に留まることで修道院全体に怒りをむけるようになることを恐れたので、彼はついに「院長の職務を捨て修道院を出たのである。」

この記述はヨシフ自身のもので、彼の死後相当経てから執筆された伝記の記述よりも信憑性の大きなることは疑いを得ない。ヨシフ伝の作者たちがヨシフと大公との間におこったこの事件について沈黙していることは驚くに値しない。というのはこれらの伝記が執筆されたのはヨシフの弟子たちが大公の強力な支持の下にその勢力を大いに伸ばした時期であり、それゆえにまた彼の弟子たちが師の伝記の中で、師がその著述の中で称えている

36) たとえば Житие преп. Иосифа Волоколамского, составленное неизвестным с предисловием С. А. Белокурова, Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете, 1903, кн. 3, стр. 18, さらには И. У. Будовниц, Монастыри на руси, стр. 231-232 をみよ。

37) В. О. Ключевский, Древнерусские жития святых, как исторический источник, М. 1871; Mouton (複製版), 1968, стр. I, 409 сл.; его же, Сочинения, т. VI, М. 1959, стр. 65 сл. 特に стр.78-79 を参照。

38) Послания И. В., стр. 144-145 (以下の引用文はすべてここからのものであるからページ数は省略する。)

大公と対立したことなどを伝えることにためらいを感じたに違いないと考えられるからである。

〈ヨシフの分領公との結びつき〉

さてヨシフは以上のようにして自己の社会的活動の最初の時期に早くも大公と冷たい関係に入ったのであるが、この関係は次の事情によってますますその厳しさを増すことになる。すなわち彼はポロフスキー修道院を退去した後しばらくの間ロシア各地の修道院をめぐり歩き、ついには1479年にヴォロクにある大公の兄弟ボリス・ヴォロツキー公の領地にいたり、後者の援助の下に新たな修道院を創設したのであるが、当時このボリス公をはじめとする分領諸公と中央集権化を推進する大公イヴァンとの間には激しい対立関係が存在していた。³⁹⁾ ヨシフ自身がこの大公と分領諸公との間に存在した対立関係を意識していたかどうかについては明らかでない。すなわち、ヨシフが大公と分領諸公との間に存在した対立関係を十分に考慮した上で、意識的に前者を捨て、後者の側に立つに至ったのかどうかについては明らかではない。だがヨシフの意図はどうであれ、彼が大公の庇護下にあったポロフスキー修道院を退去し、その後ボリス・ヴォロツキー公領内に新修道院を創設したということは、それ以後のヨシフと大公との間の関係に一定の影響を与えずにはおかなかったと考えられる。なぜなら、当時隆盛を望む修道院は、ヨシフの新修道院のその後の運命に端的に表わされているように、すべて世俗権力の大きな助力を必要としていたからであり、それゆえにどの修道院も隆盛を望むなら必然的にその庇護者たる世俗権力との結びつきを強化せざるを得なくさせられていたからである。ヨシフの修道院もその例外ではなかった。それは以後ヨシフがヴォロツキー公と対立するに至る1507年までのおよそ30年間にわたって分領公との結びつきを保持することとなるのである。そのことが分領諸公の絶滅をはかる大公の眼に好ましくないものと映ったとしても不思議ではないであろう。

ヨシフが自己の修道院の庇護者であるボリス公に寄せていた親愛の情がどれほどのものであり、また逆にこの時期のヨシフが大公に対して抱いていた憎悪の情がどれほどのものであるかを示してくれる恰好の作品が存在する。ヨシフの『ある公の死に関する高官ヨアンへの書簡』⁴⁰⁾である。これは「キリストの名を負いし、敬神にして大いなる誉高き君主の家柄」の一員たるある公の死に献げられた一種の弔詞である。ヨシフによるとこの公は単に有徳の人士であるのみならず、異端に対する熱烈な敵対者でもある。（「我らのことを明るくそして喜びのうちに見つめる眼はどこにあるのか、異端の墮落せる教えを聞こうともしなかった耳はどこにあるのか、真理と恐ろしき異端とについてののかの大胆なる言葉はどこにあるのか。」）従ってヨシフにとってこの公の死は将来におけるあらゆる悪、就中異端の増大を思わせる。（「善を憎むサタンは破滅をもたらすあらゆる悲哀にみちた己れの不浄

39) 特にアンドレイ（大）ウグリツキー公及びボリス・ヴォロツキー公と大公との間の関係は険悪であった。前二者は1480年に大公に公然と反抗を企てた。これについて詳しくはたとえば、J. L. I. Fennell, *Ivan the Great of Moscow*, London, 1963, pp. 289-315 さらには C. M. Соловьев, *История России с древнейших времен*, кн. III, М. 1963, стр. 47-55 をみよ。

40) *Послания* И. В. стр. 154-160（この書簡は1494年頃のものと考えられる。以下、引用文のページ数は省略する。）

なる容器をぶちまけた。その容器の中には兄弟への憎悪、姦淫、好色、無慈悲、そねみ、憎悪、怒りなどが入っていたが、中でも苦きものは己れのことには注意を払わずに他人を裁くこと、我らの父たちが定めた領地に変更を加えること、神聖な触れてはならぬものに触れることである。不和と異端はこれらのことから出てきたのである。)しかし不幸はこの公の死だけではなかった。時期的にもその異常さにおいても「第一の」不幸がすでにおこっていたのである。それは「古代のカインの悪業を再現する」もの、すなわち兄による弟殺しであった⁴¹⁾。ヨシフがこの書簡で悼む公の死は第一のその「少しあと」におきた「第二の不幸」であり、「第一のそれをしのぐ残忍なもの」であった。そしてこれら二度の不幸の結果、「キリストの名を負いし敬神にして大いなる誉高き君主の一族は、あたかも葉がしぼむように、花が落ちるように、黄金色の灯明の光が消え去るようにその家系が尽きてしまった」のであり、「四つの光輝く、卓越せる明星がすべて消えうせ、闇と霧と悲嘆が全ルーシをおおうに至った」というのである。

ヨシフはこの書簡で自らがその死を悼んでいる公が誰であるのか明らかにしてはいない。だがテキストの刊行者 Я. С. ルリエの言を俟つまでもなく⁴²⁾、彼のすべての記述は我々に当時の重大な歴史的な事件を想起させてくれる。それは言うまでもなくモスクワ大公とその四人の兄弟たちとの間柄に関連するものである。周知のとおり、モスクワ大公イヴァン三世にはそれぞれ分領地を与えられていた四人の兄弟がいた。それらはユーリィ・ドミトロフスキー公、アンドレイ(小)・ヴォロゴツキー公、アンドレイ(大)・ウグリツキー公、そしてヨシフの庇護者でもあったボリス・ヴォロツキー公である。彼らはすべてイヴァン三世よりも先に世を去っていることが知られている。ユーリィは1472年。アンドレイ(小)は1481年。アンドレイ(大)—1493年11月。ボリス—1494年5月である。さらにまたアンドレイ(大)に関しては1491年にイヴァン三世の罠にかかり捕えられ、そして1493年11月に監禁されたまま死んでいることが知られている。かくして我々は充分なる根拠をもって次のように考えることができよう。すなわち、ヨシフのいう「第一の不幸」、「古代のカインの悪業の再現」とは兄イヴァンによる弟アンドレイ(大)の殺害である。その「少しあと」におこったとされる「第二の不幸」とはアンドレイの死に遅れること6ヶ月にしておこったボリス公の死である。ヨシフはボリス公もイヴァンの手にかかったものと考えたのであろう。⁴³⁾そしてこの二人の公の死の結果「四つの光輝く明星」(大公の四人の兄弟)は消えうせたのであり、「キリストの名を負いし敬神にして大いなる誉高き君主の一族」はその家系が尽きたとされるのである。

ヨシフのこの書簡における大公に対する憤激の念は彼のボリス公をはじめとする分領公たちに対する親愛の念とともに疑うべくもない。従って我々はこの書簡から彼が頭初自己の新修道院をボリス公の領地内に創設したときすでに、自らの反大公的立場を意識していたかどうかについて判断することはできないとしても、その後ボリス公との結びつきを強

41) 創世記第四章。

42) Послания И. В., стр. 35-36, 249.

43) ソロヴィヨフによれば「ボリス・ヴォロツキーは手をふれられなかった」(С. М. Соловьев, История России, кн. III, стр. 54)。さらにフェンネルもボリスは平安のうちに死んだことを伝えている(J. L. I. Fennell, Ivan the Great, p. 305)。

めていくうちにヨシフは加速度的に親分領公の立場を強め、反大公的立場を強化したものと判断することができよう。従ってまた我々はこの書簡から、ヨシフと大公との関係はヨシフと分領公との関係によって大いに左右されたということ、換言するならば、ヨシフと大公との関係を考察する一つの重要な手がかりはヨシフと分領公との関係にあるのだということをも明らかにしうるであろう。

〈異端をめぐる〉

ではヨシフと大公との関係を規定したと考えられる他の要素とは一体何であろうか。我々はすでに前節において、モスクワ大公の、ノヴゴロド・モスクワ異端に対する態度が一定していないこと、否、明らかに親近性を有してすらいること、大公は異端の摘発に奔走したゲンナージィに対し好意を示さなかったこと等について述べておいた。そしてまた大公の異端に対するこの明らかに寛容な態度は1504年の宗教会議を契機に消え、異端はこの会議において根絶されたことについても述べておいた。他方我々はヨシフは何よりもまず異端の摘発をその活動の中心としていたこと、そしてこの摘発活動の一つの結実であった『啓蒙者』においては世俗権力はまさしくこの異端の摘発との関連で考察されていたこと、従ってまたヨシフにとってよきツァーリとは異端を弾圧し、正教を純粋なままに保持することに努めるものであり、ツァーリはそれゆえにこそ神から帝位を委ねられているのだということ——これらのことについて知っている。かくして我々はこれらのことから、ヨシフと大公との関係の第二の規定要因として大公の異端に対する態度を挙げるができるであろう。世俗権力をあくまでも正教の保持という観点からみるヨシフにとってモスクワ大公が異端の根絶に熱意を示すか、あるいは寛容な態度を示すかは大きな問題であったに違いないと考えられるからである。現にヨシフと大公との関係は大公が異端に寛容である間は好ましいものではなかった。大公が異端の根絶を決意してはじめて両者が接近する契機がえられたのであった。そこで以下にはその間の事情を明らかにすることに努めよう。

ヨシフら異端の摘発者たちが異端の追及に邁進していた時に彼らの行手に立ちはだかったのは誰であろう他ならぬイヴァン三世であった。ノヴゴロドの異端アレクセイとデニスが大公の寵児であったこと、モスクワの異端が大公の宮廷に仕える彼の側近たちを有力なメンバーとし大公の庇護すらも受けていたことについては既述のとうりである。大公が異端に対しかくも寛大であった理由としては、彼自身がその宗教理解の面で極めて自由であったことが挙げられるかもしれない。彼は公然と教会内部の諸問題に介入したし、チュードフ修道院の掌院を公開の場で笞刑に処すことにも何らのためらいも感じなかった。彼はクレムリを修復することが必要になると、ためらうことなくクレムリ内にある諸教会と墓地とを外へ運び出すことさえ命じた。⁴⁴⁾ こうした大公による正教教会の常規に対する違反をゲンナージィは正教教会の聖物に対する凌辱、不信心、死者の復活信仰の否定などと断言している。⁴⁵⁾ 大公の宗教理解が正教のそれと異なるものであることを示すものとして、さ

44) А. И. Клибанов, Указ. соч., стр. 193.

45) 『ゲンナージィの府主教ゾンマへの書簡』(Н. А. Казакова и Я. С. Лурье, Указ. соч., стр. 374-379. 特に стр. 377) をみよ。

らに、彼が自己の兄弟ウグリツキー公アンドレイに対し誓って言ったといわれる言葉——「大公は彼（アンドレイ）に対し、地と天と猛き神、万物の創造者にかけて誓った。」⁴⁶⁾——があげられよう。その旧約聖書的な意味あいにおける一神論的傾向は反三位一体的な色彩をおびており、さらにはその「地と天と猛き神」による誓いは新約聖書の「天をさしても地をさしても、あるいはその他のどんな誓いによっても一切誓うなかれ」（ヤコブの手紙 5：12，マタイ 5：34以下）という戒めに反するものである。⁴⁷⁾

しかしながら如何に大公がその宗教的気質において異端的であったとはいえ、そのことが大公を支配的教会と対立してまで異端の擁護者とならしむるものであったとは到底考えられない。そこにはより重大な要因が内在していたと考えるべきであろう。ここで注目されるのは教会と国家の政治・経済的な軋轢である。既述の如く 15 世紀から 16 世紀にいたる中央集権国家形成期のロシアにおいては、当然のことながら、そうした国家の中央集権化を可能ならしめた広範な社会・経済上の再編成の動きが進行したのであるが、そこにおいて最もよく自己を客観情勢にあわせ、種々の土地を併合しつつ強大化していったのは教会・修道院所領であった。И. У. ブドローヴニツは、経済的には何らの重要性ももっていなかった旧来の古い ктитор（創設者ないし長老の意）型の修道院に代って、14 世紀後半から、それ自身主として隷属農民の労働に依拠するところの多くの経営手段をもった封建領主である新しいタイプの修道院が出現し、前者を圧倒したことを伝えている。⁴⁸⁾ この新しいタイプの修道院は絶対的権威をもった一人の院長の下に共同生活を営み、僧侶個人の私有財産を制限し、厳格な規律の下に組織されていたので、一つの経営体としても抜群の成功をおさめた。こうして 14 世紀には 42、15 世紀には 57、16 世紀には 51 の計 150 の新しいタイプの修道院が創設されたことが知られている。⁴⁹⁾ これらの修道院の増大、すなわち修道院所領の増大が主として如何なる種類の土地を吸収することによってなされたかについては意見が分れるが、⁵⁰⁾ いずれにせよ 16 世紀に入って中央権力が教会・修道院所領抑

46) Там же, стр. 111 (ルリエの論文から引用).

47) А. И. Клибанов, Указ. соч., стр. 193.

48) И. У. Будовниц の前掲書 (Монастыри на руси) は 14 世紀後半以後出現してきたこの新しいタイプの修道院がその後いかに農民を犠牲にして発展することになるかを豊富な実例によって示そうとしたものである。

49) Там же, стр. 357.

50) すでに Б. Д. Грехов はトロイツェ・セルギエフ 修道院と キリロ・ペロゼルスキー 修道院の例を引合いに出して修道院所領の拡大が貴族階級 (боярство) の世襲地を犠牲になされたことを示している (Б. Д. Греков, Крестьяне на руси с древнейших времен до XVII века, кн. II, М. 1954, стр. 59-61)。ペロオーゼロ地方の土地所有について広汎な研究を行なった А. И. Копанев も「ペロオーゼロにおける私領地の 200 年 (15・16 世紀—栗生沢注) の歴史を検討していると、我々は一つの過程、即ち世襲領地の消滅の過程に気付く。15 世紀には広汎に存在した世俗封建領主の世襲領地が 16 世紀末にはほとんど完全に消え去ったのである。この地方の最大の封建領主——キリロ・ペロゼルスキー修道院——が (こうした) 世襲領地の大部分を手中に収めた」と述べることによってグレコフと同じ結論に達している (А. И. Копанев, История землевладения белозерского края XV-XVI вв., М.-Л. 1951, стр. 181)。これに対し Я. С. Рурье は 15 世紀後半の修道院文書に記されている土地をめぐる訴訟事件 97 のうち修道院と大小封建領主との衝突を記したものが 21 で、修道院と農民との衝突を記したものが 69 にはるかに及ばないことを挙げてグレコフ説を批判している (Я. С. Лурье, Указ. соч., стр. 43-45)。また上述の И. У. Бодровニツも 14 世紀後半以降発展してきた新しいタイプの修道院は主として封建的関係の発達が比較的弱いところ、

庄政策を取るにいたるまで⁵¹⁾ その所領の拡大を続けたロシアの修道院は、16世紀後半にはロシアの全耕地の1/3をその手中にするまでに至ったのである。⁵²⁾ 従ってこうした勢力は、名実ともに中央集権国家の形成を目指すモスクワ大公にとって、いずれは排除されなければならぬものであったわけである。しかもモスクワ大公はこの時期に旧来の貴族階級(боярство)に代る大公権の新たな奉仕者として胎頭の著しかった封臣階級(дворянство)への土地の提供のために莫大な耕地の獲得を要請されていた。

かくして教会は単にイデオロギー的に異端と対決しなければならなかっただけでなく、政治・経済的に大公権とも対立・抗争しなければならなくされていた。大公と異端との結びつきの真のそして最大の要因はこの点にあると考えられる。だが注意しなければならないのは、大公と異端とのこの結びつきは異端の正統教会批判のイデオロギーから帰結されるところの教会・修道院所領への批判と、国家の反教会政策すなわち教会・修道院所領の

従っていまだ隷属化しない労働力が豊富に存在するところに進出し、近隣の農民の耕地を犠牲として拡大したことを力説している(И. У. Будовниц, *Монастыри на руси*, стр. 357, 361)。修道院所領の拡大が如何に農民に負担を強いるものであったかは В. И. Колетский も強調するところであるが(В. И. Колетский, “Борьба крестьян с монастырями в России XVI–начала XVII в.” *Вопросы истории религии и атеизма*, т. VI, 1958, стр. 169–215), 全体としては北部地方(白海及び北米洋沿岸地方, ドヴォンスキー地方など)においてはもっぱら черные земли が、中央部においてはそれと並んで種々の世襲領地が修道院拡大の恰好の餌食であったことを指摘する Н. А. Казарова の説が妥当なものに思われる(Н. А. Казакова, *Васиан Патрикеев и его сочинения*, М.–Л. 1960, стр. 6–7; ее же. *Очерки по истории русской общественной мысли, первая треть XVI века*, Л. 1970, стр. 46–47)。

- 51) 全ロシア的規模での教会・修道院所領の国有化案が出されるのは後述(221ページ)するように1503年である。このときには国有化案は結局撤回されるのであるが、モスクワ大公権はその後にも修道院所領のもつインムニテート特権を制限する形で修道院所領への敵対活動を続けたことが知られている。この政策は16世紀20年代に入って再び緩められ、結局修道院所領の拡大を抑えることはできなかったのであるが、たてまえとしては以後のモスクワ権力は絶えず教会・修道院所領を抑える方向に動こうとしている(С. М. Каштанов, *Социально-политическая история России конца XV–первой половины XVI в.*, стр. 187–197, 239–274)。
- 52) イギリス人旅行者クレメント・アダムズの記述による数字(cf. J. Blum, *Lord and Peasant in Russia from the ninth to the nineteenth century*, New York, 1965, p. 188)。ヨシフ・ヴォロコラムスキー修道院に限って言うならば、К. Н. Шчепаєтов の計算によれば、それは16世紀末(1591年)には全部で26070デシャチーナの面積の土地を所有していた(К. Н. Шепетов, “Сельское хозяйство в вотчинах Иосифо-Волоколамского монастыря в конце XVI века”, *Исторические Записки*, т. 18, 1946, стр. 93)。Шчепаєтов はヨシフ・ヴォロコラムスキー修道院所領のこの急速かつ大規模な拡大の原因を第一にヨシフとその弟子たち(ヨシフ派)のツァーリ及び封臣階級(дворянство)との結びつきに、第二に彼らの「企業家的」所領獲得活動(стяжательство)に求め、ヨシフ派はツァーリ及び封臣階級からその所領の多くを獲得したと指摘しているが(там же, стр. 94)、Шчепаєтов のこの指摘からロシア教会一般が16世紀に至っても大公=ツァーリ権力から所領を獲得したと考えるとそれは誤りである。ヨシフの修道院はむしろ例外的であったのであり、ロシア教会一般はこの点では大公権力と対立していたと考えるべきである。ヨシフの修道院が16世紀を通じて外部から獲得した貨幣(30861ルーブル)の1/3が歴代ツァーリたちからのものであったという指摘(там же, стр. 94–95)も同様に解釈されなければならない。ヨシフの修道院が例外的であったこと理由は本稿の以下の行論から自ら明らかとなるであろう。ヨシフの修道院の繁栄ぶり、その親モスクワ大公的封臣的性格=反貴族的性格、所領増大の具体的様相さらには経済活動や、その内部の農民の困窮ぶり等々については、さらに М. Н. Тихомиров, “Монастырь-Вотчинник XVI в.”, *Исторические Записки*, т. III, 1938, стр. 130–160 を参照。

国有化政策との結びつきなのであるから、この両者の結びつきは各々の側からみた反教會的立場の帰結なのであり、いわば消極的な結びつきでしかなかったということである。すなわち、大公は正統教會とその所領をめぐる問題では対立したが、もともとその存在の根源的なあり方においては両者は対立するものではなかったのである。大公権は言うにおよばず、広大な所領を有する教會も封建的支配階級の一員であるという点では同じであって、両者の対立抗争は支配階級内部のそれではなかった。ところが他方ノヴゴロド・モスクワ異端はその内部に様々の要素を内包しているとはいえ、一般大衆を巻きこむ反封建闘争へと展開する可能性をも有するものと考えられ、大公権としても無制限に異端と結びつくわけには行かなかった。この場合異端は、一方では教會・修道院所領に対する非難・攻撃によって大公権の教會・修道院所領国有化政策に側面的援助を与えるものであるとともに、他方では大公の支配権そのものにも敵対する可能性をもつ、いわば両刃の剣であった。従って大公の異端に対する態度は当然不安定なものにならざるを得なかったのである。彼が異端に明らかに好意を寄せていたにもかかわらず、1488年と1490年の二度にわたって一応異端弾圧の挙に出なければならぬとされたのはこうした大公の異端に対する不安定な立場を示すものであり、その原因は以上の点にあると考えられる。また1490年の宗教會議において大公がノヴゴロドの異端は処罰し、モスクワの異端は放免したということも上述の点と関連して理解されねばならない。すなわち、大公はこの會議において自らに危険である急進的なノヴゴロドの異端は処罰し、⁵³⁾ 逆に穏健なモスクワの異端はこれを温存して、それを対教會政策の面で利用しようとしたのである。⁵⁴⁾

さて大公がたとい消極的にはあれ、異端に接近していたという事情はヨシフらを決定的に大公の敵対勢力としてしまった。両者のこの敵対関係はすでに示したヨシフの分領公との結びつきによってますます敵しいものになっていた。この敵対関係は異端が殲滅される16世紀初頭に至るまでは変ることにはなかった。ヨシフはその間非常に困難な状況の中で摘発活動を進めざるを得なかったわけである。彼は府主教ゾシマのことを異端であると非難したことのゆえに、大公より迫害をうけた者たちのいることを伝えている。「そこでこの者たちのは摘発することを止めず、すべての人々にかの者（ゾシマ）が異端であることを示し、その不浄なる行為を示したのである。ところがかの者は支配者（大公）の下に赴き、彼らのことを中傷したので、たちまちのうちに無実の者たちが監禁の形を支配者から言い渡され、多くの悲哀を受け、手かせ足かけをかけられ、投獄と財産の没収とを蒙ったのである。」⁵⁵⁾

だが、この困難な時期においてもヨシフは摘発活動を執拗におしすすめていた。彼は異

53) ノヴゴロドの異端とモスクワのそれを区別して、前者の反封建的急進性を強調したのは A. A. Зимин である (см. А. А. Зимин, “О политической доктрине И. В.” стр. 164-165)。

54) Я. С. Лурье はモスクワ異端は単に穏健なものであるだけでなく、貴族階級に対立しつつモスクワ大公権力の強化をすら目指すものであったことを主張している (см. Я. С. Лурье, Указ. соч., стр. 178-185; Н. А. Казакова и. Я. С. Лурье, Указ. соч., стр. 164-170)。

55) Просветитель, стр. 46.

端を論難し根絶するために多くの著述をこの間に書いている。⁵⁶⁾ かくしてその努力は16世紀に入ってやっと報われることとなるのである。

<1504年宗教会議>

16世紀初頭における異端の衰退状況は以下のとおりである。

まず異端の敗北の始まりを暗示するかのようには、モスクワ異端の主要人物の一人書記のフョードル・クーリツィンの失脚が起る。彼の名は1500年におけるリトワの使者ペトリヤシュケーヴィチとの会議を最後に史料から消えうせている。⁵⁷⁾ クーリツィンのこの歴史の舞台からの退場は、イヴァンの正式の後継者とされていたドミトリイ・イヴァノヴィチ及びその母で異端でもあったエレナ・ステパノヴナの失脚と無縁ではないと考えられる。15世紀90年代の後継者争いで一旦は敗れ、イヴァン三世の不興を買っていたソフィア・パレオログとその子ヴァシーリイはすでに1499年には大公から最初の譲歩を勝ち取ることに成功していた。ヴァシーリイはこの年にノヴゴロドとプスコフの大公に任ぜられたのである。このことは彼のライバルであるドミトリイが未だ依然として当時の最高権威であるモスクワ・ウラジーミル大公位を保持していたとはいえ、後者の地位を相対的に低めるものであった。この純然たる後継者争い⁵⁸⁾に異端の摘発者たるゲンナージイとヨシフが関与していたことは大変興味深い事実である。彼らは異端であるエレナ（とドミトリイ）に対立しつつ、ソフィアとヴァシーリイの側に立っていた。⁵⁹⁾ さて事態はさらに進展

56) この段階での異端の摘発を目的としたヨシフの著述は既述の『啓蒙者』の原初版のほかに『スーズダリ主教ニフォントへの書簡』（1492-1494年頃）、『兄弟ヴァシアン・サーエンへの書簡』（1492-1494年頃）、大公の懺悔聴問僧『掌院ミトロファンへの書簡』（1502-1503年）、『モスクワ異端、商人クリョーノフに関するイヴァン三世への書簡』（1504年宗教会議直前）がある。またヨシフの現存する著述のうちで最も初期のものと考えられる『トヴェーリのヴァシアンへの書簡』（1478/79年以前）はトヴェーリに三位一体を否定する者たちが多数いることを伝えている。（いずれも *Послания И. В.* に所収。）

57) Я. С. Лурье, Указ. соч., стр. 407 сл.

58) これについて詳しくは J. L. I. Fennell, "The Dynastic Crisis 1497-1502", *Slavonic and East European Review*, vol. 39, No. 92, 1960, pp. 1-23 を参照。但し Fennell はこの1960年の論文では彼自身が1953年にすでに発表した論文 ("The Attitude of the Josephians and Trans-Volga elders to the heresy of the Judaizers" *Slavonic and East European Review*, vol. 29, No. 73, 1951, pp. 486-509) において強調した「王朝危機」における異端の積極的役割のテーゼを否定している。ソヴェトの研究者の間では、ソフィア・パレオログ＝ヴァシーリイ母子を反貴族階級即ち専制権力強化を志向するグループとみる研究者（И. И. Смирнов, А. А. Зимин）と逆にソフィア＝ヴァシーリイ母子を反動的貴族階級と結び異端グループ（エレナ＝ドミトリイ母子が異端に近いことは周知の事実）に寛大なイヴァンⅢに対立したと考える研究者（С. Б. Веселовский, Л. В. Черепнин, К. В. Базилевич, Я. С. Лурье ら）とに分れている（см. Н. А. Казакова и Я. С. Лурье, Указ. соч., стр. 164-170; J. L. I. Fennell, "The views of Soviet Historians on the conspiracy of 1497." 及び "The views of Soviet Historians on the events of 1499," *Ivan the Great of Moscow*, pp. 355-357, 358-361 所収; さらに *ibid.*, pp. 315-352）。ところで最近 А. А. Зимин は旧説を放棄し、ドミトリイ＝エレナ側こそが大公権の強化＝中央集権化をめざすグループと考えるに至っている（А. А. Зимин, "События 1499 г. и борьба политических группировок при дворе Ивана III," *Новое о прошлом нашей страны, Памяти академика М. Н. Тихомирова*, М, 1967, стр. 91-103）。

59) А. А. Зимин, "Основные проблемы," стр. 106; И. У. Будовниц, *Русская публицистика*, стр. 62-63.

し、1501年8月の文書においてはヴァシーリィがすでに「全ルーシの大公」と呼ばれている。これには前年のヴァシーリィによる大公への示威行為（リトワへの接近）が大きく作用したと考えられる。いずれにせよ、ヴァシーリィの勝利は確実であった。エレナとドミトリーは1502年4月に逮捕されている。

Φ. クーリツィンの失脚後異端に対する弾圧は1504年まではなかったようである。だがすでに1502年から1503年にかけて、大公が異端に対する弾圧を検討し始めていたと推察する根拠がある。ヨシフが大公を異端弾圧に立たせる目的で大公の懺悔聴聞僧ミトロファンにあてて認めた書簡⁶⁰⁾によると、ヨシフと大公は1502年ないし1503年に何度かの対談を行ない、その席上で「教会の諸問題」や「靈的諸問題」と並んで異端の弾圧についても話合いをしていたことがわかる。書簡から判断される限り彼らの対談は三度にわたっている。

最初の対談はヨシフがモスクワに滞在していたときに「差向いで」行なわれた。残念ながらこの対談はどのような事情から実現したのか、またイニシアティブはどちらがとったのかについては全く不明である。だがこの時期、双方ともこの対談を望んでいたということは充分にありうる。ヨシフは異端の殲滅は大公の助力がなければ不可能だと考えていたし、他方大公は治安を乱す恐れのある異端に警戒心を感じずようになっていたのみならず、異端問題で教会に譲歩すれば修道院所領問題では有利な立場に立ちうると感じていたからである。この時には主要議題である「教会の諸問題」についての話合いが終ったあと、大公はノヴゴロドの異端について次のような告白をしたことが記されている。「私もまたノヴゴロドの異端のことを知っていた。汝もそのことを赦してくれ、府主教と主教たちも私のことを赦してくれたのだから。」ヨシフは自らが異端と交わっていたことを告げる大公のこの驚くべき告白を有効に利用することを期しつつ次のような慎重な答をしている。「君主よ！私ごときがいかにして汝を赦すというのです……ただ汝が現在の異端問題のために熱意を示すときにのみ神は汝の以前のことをお赦しになるでしょう。」そしてさらに続いてヨシフはイヴァンにノヴゴロドとその他の都市に人を派遣して異端を探索するようにと願っている。もちろんイヴァンはそれを聞き容れていない。異端問題に関して何事も起っていないからである。

第二の対談は大公のイニシアティブで行なわれた。今回はヨシフの異端弾圧のための要請は前回より大きな成功を収めている。大公はヨシフの要請にこう答えている。「確かにそうしなければならない。私も彼らの邪説を知っているからだ……そして私は必ずすべての都市に人を派わし、異端を探し出し、根絶するよう命ずるであろう。」大公が嫁(сноха)のエレナ・スチュパノヴナが異端であることをヨシフに伝えたのもこの時のことである。

第三の対談においてはヨシフは大公と食事を共にするという榮譽に恵まれてはいるが、対談そのものはそううまく行なわれたようにはみえない。というのは大公がヨシフに異端を処罰することは罪にはならないかと尋ねたとき、ヨシフはヘブル書10章28-29節を引用して異端はむしろ処罰すべきであることを論証しようとしているが（「もしモーセの律

60) Послания И. В., стр. 175-178.

法を拒む者が二・三人の証言に基いて死に至らしめられるとすれば、神の子を踏みつけ、聖霊を侮る者はどんなにか重い刑罰に価することであろう。』)、それに対し大公はヨシフにそれ以上話すことを禁じているからである。ヨシフはこの体験から大公が異端処罰に道徳上の観点からなお逡巡していることを感知し、同時にまた自分は大公によって話すことを禁じられた身であることを認識して、大公の懺悔聴問僧であるミトロファンに助力を請うているのである。

さてこの書簡からは、それまで敵対関係にすらあったヨシフと大公がいまだ内に幾多の障害を有しているにもかかわらず、接近への一步をふみ出していることが理解されるのであるが、この画期的な対談が行なわれたのはすでに述べたように1502年ないしは1503年、最も可能性のあるものとしては1503年の春（復活祭以前）のことである。⁶¹⁾そしてこのことはヨシフがあれほど望んでいたノヴゴロド・モスクワ異端の殲滅は1504年12月の対異端宗教会議において不意に実行されたのではなく、すでに1502年ないしは1503年には計画されていたということを示している。

だがもしヨシフと大公とのこの接近が両者の次のような願望に基いていたとしたならば——すなわち一方では大公はヨシフに異端処罰の約束を与えることによりヨシフらをして修道院所領の国有化に同意せしめようと期待し、他方ヨシフの方ではこの対談のあとすぐにも異端への懲罰が実施されるだろうと期待したその結果、両者の歩み寄りがなされたとするならば——そうした願望はそう簡単には成就されぬものであることが明らかとなったのである。すなわち、この対談に引き続いて1503年8-9月に両者の希望どおりに宗教会議が召集されたが、ヨシフがミトロファンにあてた書簡で触れているかの三回の対談におけるヨシフと大公との間の微妙な食い違いは、予想外に大きなものであることがこの会議において立証されたのである。1503年の会議は名目的には「妾を囲っている僧たち」の処遇問題を議題として召集された。異端問題は最後まで議論されなかった。会議の終了間際に突然、修道院「村落」の国有化案が〈ヴォルガの彼方の隠者たち〉(заволжские старцы)の代表者たるニル・ソルスキーによって、ないしは大公自身によって提案された。⁶²⁾事は大公の期待どおりに進まなかった。彼はヨシフをはじめとする多数の聖職者たちの反撃

61) 特に1500年から続いていた西部地方の帰趨をめぐるリトワとの戦争が一応の結着をみるのが1503年春のことであることを考慮に入れるべきであろう。大公もやっと内政問題に専心することができるようになったのである。см. Послания И. В., стр. 255-256, стр. 371, прим. 6 さらに Я. С. Лурье, Указ. соч., 411-413.

62) 1503年会議における修道院所領国有化案の提案者をニル・ソルスキーとしているのは作者不明の『キリルの修道院の僧たちとヨシフの修道院の僧たちとの不和に関する書簡』(Послания И. В., стр. 366-369, 特に стр. 367)である。他方、ニル・ソルスキーの弟子であるヴァシアン・パトリケーエフはそれをイヴァン三世に帰している (В. Патрикеев, Прение с Иосифом Волоцким, в кн. Н. А. Казакова, Вассиан Патрикеев, стр. 275-281, 特に стр. 279)。

この会議におけるヨシフとニル・ソルスキーの最初の出会いをめぐって興味あるいくつかの問題が出される。たとえばヨシフとニルはそもそもがこの会議に参加して直接の論争を交えたのかどうかという問題、それとの関連で、あらゆる点で「この世」から身を遠ざけることを理想としていたニルが、国家にとって極めて重大な意味をもつ修道院所領の問題に対し態度を明らかにするなどということがありえたかどうか、換言すれば、ヨシフに代表される〈保有派〉(стяжатели)とニルに代表される〈非保有派〉(нестяжатели)との対立はすでにニルの生存中に始まっていたのかどうかという問題である。これらの問題への解答はこれまでの諸研究がヨシフとニルの対立は1503

に出くわすのである。⁶³⁾

結局、大公はこの会議に先立ってヨシフに接近しながらも、何らその目的を達成することができなかつたわけであり、他方ヨシフも大公の修道院所領国有化策を撤回させることに成功したという点では我が意を得たのではあったが、大公が異端処罰に対しては何ら熱意を示さず、あくまでも異端の教会批判を利用して修道院所領を国有化することにのみ熱意を示していることを知って大いに幻滅を味わったのであった。かくして1503年の宗教会議は教会側と大公との見解の不一致をさらけ出したわけである。

だが一度接近への意志を公にした両者はもはや決定的な分裂を望んではいなかった。その理由は種々考えられる。ソヴェトの研究者の主張するように、この時期には異端の反封建的傾向が疑いえぬほど顕著になっていたということもありうるし、また自己の主権の安定を図る大公権がこれ以上教会と対立することを望んでいなかったということもありうる。ともかく異端を修道院所領の国有化のために利用しようという大公の考えはもはや現実的ではなかつた。かくして大公の異端との完全なる断絶は意外に早くやってくることになる。1504年12月に開かれた宗教会議がその転換の場であった。この会議についてあまりよくは知られていない。⁶⁴⁾ ヨシフがこの会議に参加したかどうかすら明らかには断定できない。だがこの異端処罰を目的とした会議に対するヨシフの実質的役割については疑うべくもない。彼はこの会議が開かれるまでに、異端を極刑に処しそれを根絶するためのあらゆる活動をなしてきたからである。すでに記した大公との三度に及ぶ対談がそうであり、大公の懺悔聴問僧ミトロファンへの働きかけもそうした努力の一つなのであった。だが1504年会議における異端処刑の議決のための直接の論拠となったのはほかでもない彼の『啓蒙者』であった。彼はその時まで執筆していたものを集め、新たに若干のものを書き加えて(たとえば序文)、序文と11の章からなる一大著述を編纂したのであった。この著述においてヨシフはロシアが当時直面していた異端は単なる異端ではなく、キリストを否定し、洗礼を拒むユダヤ教徒であり、キリスト教からの完全なる逸脱者であることを示し、よって死刑に処しても罪にはならぬことを論証したのである。かくして異端の処罰は成就されることとなった。おそらくはすでに処罰されていたΦ. クーリツィンの兄弟で同じく書記であったイヴァン・ヴォルク・クーリツィンら三人はモスクワで檻にいれられたまま火刑に処され、他の一人は舌を切りとられたあとノヴゴロドで処刑された。さらにはしばらくの後ユーリエフの修道院の掌院カシアンを含む多数がノヴゴロドで処刑された。処刑されたもののうち氏名のわかっているものは8名であるが、その他にも多数があるいは

年に始まったと主張する際に依拠していた史料、すなわち上述の『キリルの修道院の僧たちとヨシフの修道院の僧たちとの不和に関する書簡』その他の史料としての信憑性を認めるか否かにかかっているのであるが、ヨシフ研究の重要な側面を構成するエルとの関係の問題もここでは詳しく論ずることは控えねばならない。(詳しくは A. A. Зимин, “Об участии Иосифа Волоцкого в соборе 1503 г.,” Послания И. В., стр. 370-374; Я. С. Лурье, Указ. соч., стр. 413-420; F. v. Lilienfeld, Nil Sorskij und seine Schriften, Die Krise der Tradition im Rußland Ivans III, Berlin 1963, S. 85-86, 167-174 をみよ。)

63) H.-D. Dörmann, op. cit. S. 93-94.

64) Я. С. Лурье, Указ. соч., стр. 420-422.

投獄されあるいは各地の修道院に監禁されたという。⁶⁵⁾ この会議での異端処罰にみられる残忍さは、ヨシフが後にいくつかの著述を著わして、会議の議決に反対する人々に対し、自己の立場を弁明せざるを得なくさせられていることから窺うことができよう。⁶⁶⁾

第二項 後期—1504年よりヨシフの死（1515年）まで

〈ヨシフのヴォロツキー公との衝突。ヨシフォ・ヴォロコラムスキー修道院の大公の庇護下への移行〉

ヨシフがツァーリの最大の義務として強調していた正教信仰の保全＝異端の徹底的弾圧がモスクワ大公自身によってなされたことは、それまでイヴァン三世に対して敵対的な立場に立っていたヨシフを大公に接近させる大きな契機となった。ヨシフの大公に対するこの新たな関係は彼らの接近を妨げていたもう一つの要素—すなわちヨシフとヴォロツキー公との結びつき—が除去されることによってさらに確固たるものになって行く。1507年彼はボリス公亡きあとヴォロツキー公となっていたボリスの長子フョードルと衝突し、自己の修道院を大公の庇護に委ねることによって、分領公の庇護の下から大公の下へと移行するのである。

ヨシフの移行について彼の伝記は次のように伝えている。まずサヴァ・クルチーツキーの手になる伝記によると、フョードル公は父母の戒めを忘れて修道院を訪れては尊大な態度で自分を酒と贈りもので歓待するよう要求するようになったという。それに対しヨシフは自分たちは酒宴のために修道院に入ったのではなく、自らの魂の救いとフョードル公のために祈ることを目的としてそこに入ったのだということを伝える。だがフョードルはそれに対して「大いなる怒りをもって」ヨシフに自分の命令通りに酒宴を催すか、そこを去るかの二者択一を迫ったというのである。⁶⁷⁾ 他方、作者不明の伝記は、フョードルが自己の臣下の者たちを手荒く扱ったことに対しヨシフがいくら柔和と憐憫とをもって人を遇すように諫めても一向聞き入れられなかったので、ヨシフは反省を求めるためにフョードル

65) 年代記は次のように伝えている。「この冬大公イヴァン・ヴァンリエヴィチとその子全ルーシの大公ヴァシーリイ・イヴァノヴィチは彼らの教父、府主教シモン及び主教たちと全宗教会議とともに異端を審問し悪しき者どもを死罪にて罰することを命じた。かくして書記ヴォルク・クーリツィン、ミーチャ・コノプリョフ、イヴァシュカ・マクシーモフが檻の中で焼かれた。また12月27日にはニェクラス・ルカヴォフを大ノヴゴロドで舌を切り取ったうえ火刑に処すよう命令が出た。同じ冬ユーリエフ修道院掌院カシアンとその兄弟及び多くの異端が焼かれ、他の者たちは流刑へ出され、別の者たちは修道院に送られた」(А. И. Клибанов, Указ. соч., стр. 226より引用)。これと異なる年代記の記事からカシアンの兄弟の名がイヴァン・サモチョールヌイであること、その他の焼き殺された異端のうち二人はグリージャ・クヴァシュニヤとミーチャ・プストセーロフであることが分る(Я. С. Лурье, Указ. соч., стр. 420, さらに Н. А. Казакова и Я. С. Лурье, Указ. соч., стр. 216; И. У. Будовниц, Русская публицистика, стр. 92 を参照)。

66) ヨシフのこのような著述として挙げられるのは『1504年会議の議決の遵守を求める書簡』(1505年, Н. А. Казакова и Я. С. Лурье, Указ. соч., стр. 506–510), 『異端の断罪に関する論述』(1504–1505年, 後に『啓蒙者』の第13章に含まれる。Там же., стр. 488–498), 『思慮深き奸知に関する論述』(1504–1505年, 『啓蒙者』第14章の根幹となる。Там же, стр. 501–503) などである。

67) サヴァ・クルチーツキーの記述については И. У. Будовниц, Монастыри на руси, стр. 255 によった。

の下を去ることにしたと伝えている。⁶⁸⁾

ヨシフの移行の原因をただ専らフォードルの横暴さに求める二つの伝記の記述は聖者伝一般のもつ性格すなわち伝記の対象とする人物のすべての行為を正当化し神聖化するという性格を免がれていない。従って我々はこの移行の原因をより深いところに求めるべきであろう。例によってこの場合もヨシフ自身の著述が手がかりを与えてくれる。ヨシフはそのヴォロツキー公との衝突に続く一連の出来事について自己の立場を弁明する目的をもった四つの書簡を執筆しているが、そのうちの一つ『ボリス・ヴァシリエヴィチ・クトゥーゾフへの書簡』において自己の立場の正統性を最も詳しくかつ具体的に説明している。⁶⁹⁾ この書簡はモスクワの高官（宮内官 *окольный*）であり、ヨシフの修道院のよき寄進者の一人でもあった B. B. クトゥーゾフの事情説明を要求する書簡に対するヨシフの返書である。この返書においてヨシフは自分が何故そのような行為に出なければならなかったのかについて次のように伝えている。それによると彼の修道院はボリス公の亡きあとにもその未亡人のウリヤーナをはじめとする多くの人々の寵をうけてきたが、フォードル公だけは彼の修道院に対し数々の暴虐を働いたという。ヨシフはフォードルの暴虐ぶりを次のように伝えている。「神が我らに与え給うたのに彼は我らの自由にさせずに、あるものは無料で渡せと要求し、あるものは半額の値で奪い去って行く。彼は要求が容れられないときは僧たちを鞭で打とうとし、私に対しては悪口雑言をあびせかけている。」一時期、ヨシフはフォードルの要求を従順に聞き容れることで彼をなだめようとしたが、彼の要求は止まるところを知らずに拡大する。「そこで、君よ、我らは彼を恐れ、彼などが修道院にもたらしたこともないような馬、甲冑、衣装を彼に差し出しました。彼はそれらのものを欲するがままに持ち去りました。ところが君よ、彼は今度は金銭や他のものまでも望みだしました……そこで我らは彼に 60 ルーブリを送りました……かくしてすでに彼のために金銭を送って 10 年間にもなるのです。」ヨシフのフォードルの横暴を責める記述はさらに続き、後者がついにはヨシフの修道院の隆盛を嫉妬するヴォズミーツキー修道院の学院アレクセイと計ってヨシフを追放しようとする策略をめぐるに至ること、そこでヨシフは「修道院を放り捨てて他所へ去ることによって修道院が掠奪に委ねられる」ことのないように、「神の書物と……主教たち並びに修道院長たちと正教徒のツァーリたちの裁きとにならって、正教徒の専制君主にして君主なる全ルーシの大公に対し……いとも淨き修道院をフォードル公の横暴より解き給わんことを願ひ奉った」ことが記されている。

さて、ヨシフのこの書簡は、既述の如く自己の立場を正当化しようとする弁明の書簡であるがゆえに、その叙述を文字通りに受けとることはできない。だがそれでも彼の叙述は、彼がフォードル公と何故に衝突したのかを十分に伝えている。我々はこの書簡から、当時のロシアの修道院がいかに多く世俗化され富裕になっていたかを知ることができるとともに、それゆえにまた当時の修道院がいかに多く世俗の権力者の「掠奪」行為から自由

68) Житие преп. Иосифа, составленное неизвестным, стр. 39-40.

69) Послания И. В., стр. 208-227. ヨシフのヴォロツキー公（並びにノヴゴロド大主教セラピオン）との衝突について伝える他の三つの書簡は『イヴァン・イヴァノヴィチ・トレチャコフへの書簡』（там же, стр. 187-208）, 『府主教シモンへの書簡』（там же, стр. 185-186）, 『セラピオンとの和解に関するヴァシーリイ三世への書簡』（там же, стр. 229）である。

であることが少なかったかを知らされるのである。従ってここで問題とされているのはこの社会的、経済的変動の時代にあつて、時代の流れに巧みに乗って発展してきている修道院と、この流れに乗り遅れて経済的にも政治的にも没落する運命にあつた分領諸公・貴族階級との対立なのである。15世紀末から16世紀初頭にかけての経済的変動が商業・高利貸業務を巧みに処理できた修道院とちがって世俗の大土地所有者に対していかに不利な状況を創り出していたかは、たとえばフォードルの兄弟イヴァン・ルーツキー公がヨシフの修道院をはじめとする諸修道院に多額の負債を残して他界していることから容易に想像されるのである。⁷⁰⁾ こうした経済的な原因がもつた修道院と大封建領主との衝突はヨシフの他の著述にも一定の反映をみせている。⁷¹⁾

かくして我々はフォードルとヨシフの衝突を前者が後者の修道院を犠牲にして自己の所領の傾きつつある経営を建て直そうとしたことに対する後者の反発ととらえることができるのであるが、⁷²⁾ その結果としてのヨシフの大公の庇護の下への移行⁷³⁾の意味は、И. У. ブドーヴニツによればいかに強調してもしすぎることはない。それは第一に、16世紀初頭には14世紀後半から装いを新たに発展してきた新しいタイプの修道院—ヨシフの修道院は一人の強力な権限をもつ修道院長の下で共同生活を営み、個人財産を制限して共有制をしくこの新しいタイプの修道院の典型である—がすでに分領公の権勢をもってすら支配することができぬほどに強力になっていたという点で、第二には、モスクワ大公がヨシフの修道院を自己の庇護の下に受け入れることによってヨシフら支配的教会と同盟を結び、かくして未だ強力に残存していた分領諸公との闘争を強力に推進しえたという点で重大な意味をもっているのである。⁷⁴⁾ もちろん、ヨシフのこの移行が分領公一般とモスクワ大公権との間の緊張関係を十分に考慮してなされたものかどうかについては軽々しく断定することは避けなければならない。彼のモスクワ大公との結びつきは全ルーシの支配者と

70) Б. Д. Греков, Крестьяне на Руси, кн. II, стр. 55–56.

71) たとえば『出家したく者』に関するある公への（二通の）書簡』（年代不詳、対異端闘争が激しさを加えていた頃のもの、Послания И. В. стр. 148–149, 149–152）、『公妃ゴレーニナへの書簡』（16世紀に入ってすぐのもの、там же, стр. 179–183）など。

72) ヨシフのヴォロツキー公、フォードルとの対立についてはモスクワ・ルーシの政治史研究の空白を埋める А. А. Зимин の最近出版されたばかりの著述（А. А. Зимин, Россия на пороге нового времени, Очерки политической истории России первой трети XVI в. М. 1972, стр. 101–105）が詳しく伝えている。

73) ヨシフはこの移行を次のような形で行なっている。一つには1507年に執筆された遺言状において自己の修道院を神と聖母並びに「高潔にしてキリストを愛す専制君主、全ルーシの君なる大公ヴァシーリィ・イヴァノヴィチ」に委ねるという言明をなすことによって。二つにはモスクワ大公を熱烈に賛美する著述——『大公への書簡。その断片』——を執筆することによってである（Я. С. Лурье, Указ. соч., стр. 428; 『大公への書簡』をまさしくこの移行と結びつけて考えたのは А. А. Зимин である。см. Н. А. Казакова и Я. С. Лурье, Указ. соч., стр. 515. ルリエはその説をうけられている。см. Послания И. В. стр. 260. それに対しデップマンは、この書簡が移行「後」に書かれた大公に対する頌詞の一部と考えている。vgl. H.-D. Dörmann, op. cit. S. 112–113）。さらにヨシフが1507年2月に二名の弟子を大公あての書簡とともに大公の下に遣わし、修道院をその庇護下に受け入れるように要請したことが知られている。ヨシフは自己の計画への支持を求める書簡を府主教シモンへも認めている（大公と府主教へのこれらの書簡は現存していない。vgl. H.-D. Dörmann, op. cit. S. 108）。

74) И. У. Будовниц, Монастыри на руси. стр. 257–258.

しての〈大公権〉との結びつきではなく、彼の修道院の庇護者としてのモスクワ大公とのそれではなかったとも考えられうるし、逆にまた彼のフォードル公との決裂は封建的分立主義の代表者としての分領公との決裂ではなく、彼の修道院の富にねらいを定める一世俗封建領主との決裂ではなかったとも考えられうるのである。しかし、モスクワ大公権力による分領諸公への追撃激しい当時のロシアの政治情勢の中にあっては、ヨシフの主観的意図が意味をもちえなかったとしても不思議ではあるまい。ヨシフの〈大公権〉との結びつきは誰の眼にも疑いえぬものと感ぜられたのである。

〈移行の結果とその意味〉

ヨシフがその修道院を大公の庇護に委ねたことで問題は解決したようにみえた。実際ヨシフ自身も伝えるように、彼とその修道院とは「二年の間平安と静寂のうちに生活」することができたのであった。⁷⁵⁾ だが事態はヨシフ自身が予想もしなかった方向へ進むことになる。すなわち、ヨシフの教会行政上の監督者であるノヴゴロド大主教セラピオン（1506-1509年在位）が、ヨシフが彼の承認をえないでその修道院を大公の法的管轄下へ移したことについてその教会法に対する違反を責め、彼を破門に処したのである。ヨシフと分領公と大公との間の関係に一つの大きな転機を与えた事件—ヨシフの修道院の大公の庇護下への移行—に対するこのセラピオンの介入は、ヨシフの政治理論の理解に大きな鍵を与えるものであるが、その点については後に触れるとして、今はセラピオンの介入自体がどのような経過を辿って行なわれたのかについて、既述のヨシフのクトゥーフあての書簡の後半部を中心として調べてみよう。⁷⁶⁾

ヨシフの伝えるところによると、彼がその修道院を大公の庇護の下に移してから二年後、「フォードル公は掌院アレクセイ……とともに、いかにしたら（ヨシフの）修道院が自分の手に入ってくるかについて考え始めた」という。その際フォードルにとって、ヨシフのノヴゴロド大主教セラピオンに対する義務の不履行が絶好の口実となった。ヨシフはその修道院を大公の下に移行させる前にセラピオンの承認を得ておかねばならなかったし、一般にこうした問題においてはまずその直接の監督者に承認を求めずに大公や府主教に問題をもちこむことは許されていなかった。そこでフォードルはこの機会を利用し、「私（ヨシフ）を破門に処し呪いを与えるよう」セラピオンに働きかけたのである。かくしてセラピオンは1509年の大齋期の真中にヨシフに対し非難と呪咀の書簡を送り、それによってヨシフの司祭位を奪い彼を破門に処したのである。

ヨシフはセラピオンによる破門宣告を受けてこれをロシア教会の首長である府主教シモンに提訴した。彼の庇護者であるヴァシーリィ三世が彼の側に立ったことは言うまでもない。こうしてすでに1509年5月にはヨシフはモスクワにおける宗教会議でセラピオンから受けた破門を解除され、逆にセラピオンは弁明の機会を与えられずに欠席裁判をうけて

75) Послания И. В., стр. 220.

76) 『Б. В. Ктұуф ате 書簡』は事件のクロノロジカルな面については明らかにしてくれない。その点については A. A. ジミーンがこの書簡に付したコメントリー（Послания И. В., стр. 262-266）および Н.-Д. Дёрманн, op. cit. S. 108-111 さらには A. A. Зимин, Указ. соч., стр. 105-111 が参考になる。

いる。同年7月にはセラピオンは捕われ、モスクワに護送され、彼を裁く宗教会議が召集された。この会議においてはヨシフの兄弟でロストフ大主教であったヴァシヤンの活躍もあってセラピオンは「神の諸規則の証言によらずして」ヨシフを破門に処したことのゆえに逆に呪詛をうけ、アンドロニコフ修道院に幽閉されてしまうのである。

ヨシフはかくしてセラピオンとの衝突を一応勝利のうちにおさめることができたのであるが、この1509年9月の宗教会議におけるセラピオン破門の決定は多くの人々の抗議の声を惹起することとなった。⁷⁷⁾ ヨシフはそれまで彼の修道院に少なからざる助力を与え、彼のよき理解者となっていた人々の非難に対し、自己の行為を弁明する長文の書簡をかざるをえなくさせられている。⁷⁸⁾ 我々が1507年のヨシフの修道院の〈移行〉に始まり、彼のセラピオンとの衝突に至るまでの事件の経過を最もよく知りうるのはこれらの弁明の書簡においてである。注目されるのはヨシフとフォードル公並びにセラピオンとの間におこったこれら一連の出来事をめぐる論争に、ニル・ソルスキー亡きあとの〈ヴォルガの彼方の隠者たち〉も介入していたということである。ヨシフを中心とするグループ（ヨシフ派）と〈ヴォルガの彼方の隠者たち〉との間の直接の論争が初めて認められるのはこの時のことであることから、両派の論争の始まりの時期と論争点に関して通説に対する重大な反論が出されるに至っている。だがこの点について本稿では詳しく述べることはできない。⁷⁹⁾

さてヨシフの〈移行〉に始まる一連のできごととは以上のように16世紀初頭のロシア社会に活発な論争を惹起する一大事件であったのであるが、これらのできごととはヨシフと大公との関係を考究する我々にとっても大きな意味をもっている。セラピオンの介入がヨシフの政治理論の理解に一つの鍵を与えてくれるからである。以下その点について触れよう。

セラピオンがヨシフをまさにどの点で非難したのかは、彼がヨシフにあてて書いた非難と呪詛の書簡が現存していないので定かではない。だがヨシフは後に、自己の書簡の中でそれを引用している。ヨシフのクトゥーゾフあての書簡によると、セラピオンはヨシフを次のように非難しているという。「汝ヨシフは己れの修道院を大いなる国家に委ねたが、それによって汝は天上のものを捨て、地上のものに走ったのである。」⁸⁰⁾ またヨシフのトレチャコフあての書簡ではセラピオンの次のような発言が紹介されている。「私が自分の僧をどうしようとそれは私の自由である。そしてフォードル公は自分の修道院をどう扱おうとそれは彼の自由である。彼は憐もうと思えば憐むであろうし、奪おうと思えば奪うであろう。そして私がヨシフを破門に処し、呪詛したのは彼がフォードル公との間に争いが起った時に私に助けを乞うべきであったのに私の助けを乞うてこなかったからである。」⁸¹⁾

77) А. А. Зимин, Указ. соч., стр. 124-125.

78) たとえば我々がここで依拠しているクトゥーゾフあての書簡はまさにこのような性格をもつものである。彼の『И. И. Трещачковへの書簡』も同様の性格をもっている。

79) 詳しくは Я. С. Лурье, Указ. соч., стр. 432-449. さらには А. А. Зимин, Указ. соч., стр. 125-130, 139-141 を参照。

80) Послания И. В., стр. 221.

81) Там же, стр. 193.

さらに同じ書簡の他の箇所ではセラピオンは宗教会議の席上で次のように言ったとされている。「ヨシフよ、私が汝を破門に処したのは汝が己れの修道院を大いなる国家に委ね、大公が汝の嘆願どおりにフォードル公から、彼に罪がなかったにもかかわらず、修道院を奪ったからなのである。フォードル公は自分の修道院をどう扱おうと自由なのである。彼は奪おうと思えば奪うであろう。憐もうと思えば憐むであろう。」⁸²⁾

ここに引用したセラピオンの発言は事件の一方の当事者であるヨシフの紹介によるものであるから慎重に扱わねばなるまい。特にこれらの発言が紹介されている二通の書簡は既述のとうり事件が一応決着をみた後、ヨシフが彼にむけられた非難に対し自己の行為の正当性を弁明する目的で執筆したものであるから、彼が自己の正当性を強調するあまり、彼の敵方であるフォードル公とセラピオンを一方的に中傷し、無実の罪をおわせたということも十分に考えられるからである。

さてセラピオンによるヨシフ破門の論拠は以上の引用から窺われる限りでは次の三点であろう。第一にヨシフは「天上のもの (небесный)」を捨て「地上のもの (земной)」に走ったという点。第二にヨシフは自己の教会行政上の監督者であるセラピオンを無視してフォードル公との問題を解決しようとしていること。すなわちその独断的行為。第三にそもそも彼がその修道院を大公に委ねたことそれ自体が問題であるということである。これら三点のうち第二点—ヨシフの教会行政上の規定の無視—は、確かにセラピオンのヨシフ非難の主要部分を占めていたと考えられる。というのは、ヨシフの行為が正教教会の慣習に反していたことは明らかであるからであり、また現に、事件後幽閉の境遇におかれていたセラピオンが府主教シモンにあてて書いた書簡においてももっぱらこの点が強調されているからである⁸³⁾。では第一と第三の点に関してはどうであろうか。これらは確かにセラピオンのヨシフ非難の中に入っていたであろうか。また入っていたとすると、彼のいう「天上のもの」から「地上のもの」へヨシフが移ったというのはどういう意味をもっているのであろうか⁸⁴⁾。

ヨシフはクトゥーフあての書簡でセラピオンの上述の発言を引用したあと、自ら次のように言っている。「さて君よ、汝はセラピオンの知恵なるものをよく考えてみなければなりません。彼はヴォロクを天と、モスクワを地となし、フォードル公を天の人と、モスクワ大公を地の人となしているのです。」⁸⁵⁾ ヨシフがここでなしているのは一つの解釈であり、その意味は極めて明瞭である。彼はセラピオンの彼に対する非難を、彼が教会行政上の規定に反したことではなく、彼が「天の人」たる分領公を捨て、「地の人」たる大公の下に走ったというその点に結びつけているのである。換言するならば、ヨシフはセラピオンの介入を、後者が大公に敵対し分領公の側につくことを示す明白に政治的なデモンストレーションと解したのである。

82) Там же, стр. 196.

83) Там же, стр. 331-333.

84) ヨシフが「天上のもの」を捨て「地上のもの」へ移ったというセラピオンに帰せられているヨシフ非難は、ヨシフの上述の書簡において認められるだけである。従って我々にはそれが確かにセラピオンのものであるのかどうか確定する根拠は与えられていない。従って以下の論述はすべてこの非難がセラピオンのものであると仮定してはじめて可能となるものである。

85) Послания И. В., стр. 221.

ヨシフのこの解釈は、明らかにセラピオンはモスクワ大公に敵対するものであるが、自らは大公に親密な存在であることを強調しようとしたものである。だがはたしてこの解釈はセラピオン自身の言わんとしていることを正しく言い表わしているであろうか。ここでセラピオンの政治的姿勢がいかなるものであるかについて考察をめぐらしている唯一の研究者 A. A. ジミーンの見解に注目してみよう。

ジミーンはノヴゴロド大主教セラピオンをその前任者ゲンナーヂィの思想的立場を踏襲するものとみなす。すなわち、ゲンナーヂィがカトリック的影響の強いノヴゴロドにおいて、教会は国家に優越し、その上に君臨すべきであるという思想を抱いていたのと同様に、セラピオンも教権の俗権に対する優位の思想を抱いていたとジミーンはみなしているのである。そしてヨシフとセラピオンとの間に衝突がおきたのは、ヨシフが「以前にゲンナーヂィの弟子であった頃、教会権力の世俗権力への優位の理論をゲンナーヂィとともに分有していたのに、その立場から離れた」からであると考えている。ジミーンはそれゆえ、セラピオンが言ったとされている「天上のもの」と「地上のもの」を、前者＝天上のツァーリすなわち神、あるいは教会権力と、後者＝地上のツァーリすなわちモスクワ大公、あるいは世俗権力と考えているのである。ヨシフが「天上のもの」を捨て「地上のもの」へ走ったとするならば、それはヨシフ自身がヴォロツキー公とモスクワ大公とを対比させて、前者を「天の人」と、後者を「地の人」と呼んだのとはちがって、彼がそれまで保持していた教権優位説的立場を捨て、いわば教会を裏切って俗権に屈服するに至ったことを示すものだというのである。⁸⁶⁾

ジミーンはヨシフがその修道院をヴォロツキー公の庇護の下から大公の下へ移したことが何故教権優位説的思想の放棄につながるのか明らかにしてはいない。彼はヨシフがこの〈移行〉の件を教権の一代表者たるセラピオンの承認なしに独断で行なったことをもって教権主義の立場に反するものと考えたのであるかもしれない。いずれにしても、セラピオンがゲンナーヂィの思想的追随者であるとするジミーンの見解には何らの根拠もない。ジミーン自身後の論文でセラピオンを教権優位論者とみる立場を捨て、むしろニル・ソルスキーの弟子たちの思想に近い人物と考えるに至っている。⁸⁷⁾

ジミーンがセラピオンのヨシフに対する非難の言葉を、ヨシフの教権優位説的立場の放棄と誤って結びつけていること背景には、我々がすでに第一章で指摘しておいた事情が

86) A. A. Зимин, “О политической доктрине И. В.,” стр. 174–175; его же, Указ. соч., стр. 105, 110.

87) Послания И. В. стр. 266–267. ジミーンはここでわざわざ、もしセラピオンがゲンナーヂィと同じ見解の持主であったならば、イヴァンⅢが彼のノヴゴロド大主教座就任に反対したであろうと述べている。(もっともセラピオンのノヴゴロド大主教座就任は1506年1月15日ですでに没していたイヴァンとは関係がない。)ジミーンは最近の著述でセラピオンの立場をより詳細に記している。それによるとセラピオンは教権が俗権に優越すると考える点では前任者ゲンナーヂィの忠実な弟子であるとともに、ニル・ソルスキー亡きあとの нестяжатель の指導者、ヴァシアン・パトリケーエフに近く (A. A. Зимин, Указ. соч., стр. 110, 125 сл. 128–129, 139), 異端の問題において人道的立場を示したことにおいては нестяжатель 的であり (この点については Послания И. В., стр. 266–267), さらに修道院所領を中心とする教会の利害を擁護したことにおいてはゲンナーヂィを含むヨシフ派らいわゆる戦闘的教会人の立場に立ったという (A. A. Зимин, Указ. соч., стр. 72)。従ってジミーンは相変わらず、セラピオンのヨシフ非難の眼目は後者がかって抱いていた教権優位説を放棄したことにあると考えている。

ある。すなわち、我々はジミーンが Я. С. ルリエとともに、ヨシフの『啓蒙者』第7章における反ツァーリの言辞をもって、それを直接的にカトリック的教権優位説の立場と同一視していることを指摘しておいた。その際我々は〈神的なもの〉の〈この世的なもの〉に対する優越は〈教権〉の〈俗権〉に対する優越と必ずしも結びつくものではないこと、そうした結びつきは西欧世界においてのみ認められるものであること、ロシアにおいては教会は決して俗権に君臨して神の権力を自らの双肩に担おうとはしなかったこと、むしろそうした神の代理人としての職務は地上のツァーリに委ねられていたこと等をあわせて指摘しておいた。ヨシフは彼が反大公的立場を明らかにしていた時点ですら教権優位説的思想とは無縁だったのであり、彼の政治理論のどこにもそのような大胆な思想が存在しなかったのである。彼のうちに認められるのはただ一つ、教会の利益を守る、しかも世俗的権力一分領公であれ大公であれ、自己を庇護してくれる者なら誰であろうとも構わない一の庇護を利用して守るという思想だけである。従ってもし最初から教権優位説的思想がヨシフにはみられなかったとするならば、それを彼が放棄するなどということもあり得ないであろう。

そもそもヨシフの〈移行〉はヨシフの側の何らかの原理的転換によるものであるよりは、むしろモスクワ大公の側の政策の転換を意味するものであった。ヨシフがその修道院を大公の庇護の下に移行したとするならば、それはヨシフがかつて保持していた教権優位説的思想を放棄して俗権に屈服したからではなく、それまで修道院所領の国有化のために異端を利用しようとしていたモスクワ大公がその企図を一時断念して異端を根絶し、教会と提携する基盤を創り出してからのほかならない。ヨシフはそれまで自己の庇護者であった分領公と主として経済的理由から対立し、自らの利益をよりよく守ってくれる大公に自己と自己の僧院とを委ねた。事はそれだけであって、そこにはヨシフの側における何らの原理的転換も存在しない。彼はむしろ自己の修道院（及び教会一般）の保全を図るといふ点では首尾一貫してすらいる。しかもヨシフがフォードル公と対立するに至ったときには、モスクワ大公はすでに正教の保護者＝異端の弾圧者として教会の側からは理想的君主として認められていたのである。かくしてヨシフはフォードル公との対立という事件を契機として、そして何よりも大公の側の教会に対する態度の変化に促がされて〈移行〉を遂行しえたのである。

さてセラピオンによるヨシフ非難がジミーンの言うような意味をもつものでないとするならば、この非難は一体何を意味するのであろうか。我々はずでにセラピオンの「天上のもの」と「地上のもの」をヨシフ自身は前者をヴォロクないしはフォードル公、後者をモスクワないしは大公と解釈していること（あるいは読者にそう思いこませようとしていること）を紹介しておいた。ヨシフのこの解釈は既述のように、自分は大公に敵対するセラピオンと異なって、大公と同じ側に立つものであることを強調したものであり、従ってその意味ではセラピオンを中傷しようとした可能性がある。なによりもヨシフのこの解釈は、セラピオン自身がその府主教あての書簡でヨシフの非はもっぱら彼の同意を得ずに独断でその修道院を大公の庇護下に移したことにあると言っていること⁸⁸⁾と一致していな

88) 前述 228 ページ

い。そしてまたヨシフが自らの府主教シモンあての書簡で、セラピオンが彼を破門に処したのは彼が修道院をまさに大公の下に移したことのゆえであると信じこませようとしていること、⁸⁹⁾ さらには彼は大公あての書簡でもセラピオンのこの行動をただひたすら政治的なものとして示そうとしていること⁹⁰⁾—これらのことも我々の注意をひくところである。

かくしてヨシフの解釈はかなり傾向的なものであると言えるのだが、我々にとって興味深いのは、セラピオンのこの非難に対するヨシフのこの誤った傾向的な解釈が彼自身の行動のもつ客観的意味を正しく表現しているということである。すなわち、セラピオンのヨシフに対する非難の眼目はおそらくセラピオン自身が府主教あての書簡で述べていること、つまりヨシフの教会法違反であろうと思われるのだが、ヨシフはそのことについて自ら記すことは極力避けている。そしてヨシフは逆に、セラピオンのなしたことがいかに反大公的なものであるかを示すことによって、自己の過失の大きさを相対的に減少せしめようとしている。ところが、彼はこのようにいわば問題をひたすら政治的次元に還元することによって、はからずも自らの〈移行〉の客観的な意味を告白することになったのである。すなわち、彼はフォードル公との衝突から自己の僧院を大公の庇護の下に移したのであるが、その時点で彼は必ずしもモスクワ大公を分領諸公に対立して中央集権化を推進する国家権力の保持者という意味で自らの君主と仰いだのではなかったにもかかわらず、セラピオンとの対立の中で、彼はモスクワ大公をまさしく分領公と対立し、世俗の権力を一手に集中させんとする人物として上位におくことを告白するに至ったのである。ヨシフがまさにこのセラピオンとの衝突を契機として、モスクワ大公を単に彼の修道院の庇護者としての意味だけで理解するのではなく、まさしく全ルーシの唯一の支配者としての意味で理解するようになったことを示す言葉は数多く認められる。⁹¹⁾

さてヨシフがモスクワ大公をロシア唯一の支配者として、意識的に理解するようになったことはヨシフの政治理論の展開の上で一大転機を意味している。すなわち彼は以前には分領公と親密な関係を結んでいたことから推察されるように、モスクワ大公のみを特別に扱うことはほとんどなかった。彼が〈ツァーリ〉について言及するときはほとんどの場合〈公たちや君主たち〉への言及も同時になされていた。そうでない場合でも彼が用いる〈ツァーリ〉という言葉は支配者一般を指すものと理解することができた。もちろん彼が異端の根絶に関して特にモスクワ大公に期待をかけていたことは事実である。しかし彼はそれでも大公のみを唯一の異端の根絶者と考えていたのではなかった。彼は大公の兄弟で

89) Послания И. В., стр. 185-186.

90) Там же, стр. 229.

91) たとえばヨシフはトレチャコフあての書簡で次のように言っている。「そして私はすでに触れた高位聖職者たちや修道院長たち、さらにはかの長老たちが正教徒のツァーリたちに対して行なったと同様に君主に対し（フォードル公との衝突に関しての）裁きを懇願したのである。この君主はフォードル・ボリソヴィチ公と大主教セラピオンとにとってのみならず、我々すべての者にとっても共通の君主であり、換言するならば、ロシアの地のすべての君主の君主である。彼を主なる神は全権者としての御自身の代りに立たせられ、ツァーリの玉座につけ、裁きと憐みとを委ね、ロシア全土の教会と修道院さらには全正教キリスト教徒に対する権力と配慮とを委ねられたのである。もし私が他の君主に願っていたら、私はこれほどまで好都合に事を運んではいなかったであろう。だからこそ私はかの大公を見出したのである。彼の判決は何人も廃棄しえないからである。」（Послания И. В., стр. 195-196）.

彼の庇護者であるボリス・ヴォロツキー公が死んだとき、異端に対するこのよき闘士の死は異端の増大を将来するであろうと嘆いている。⁹²⁾ しかも彼が大公に大いなる期待を抱きながらも、依然としてヴォロツキー公との間に親密な関係を保っていたことは彼が大公のみをロシア唯一の支配者とは考えていなかったことを示していると思われるのである。ところがヨシフは異端の弾圧を契機に大公に接近し、フォードル公との衝突を通じて大公の庇護を受けることによってそれまでの大公観に重大な修正を余儀なくさせられていたのだが、そこへさらにセラピオンによる破門攻撃をうけ、いよいよ大公の助力を願わなければならなくなったのである。ヨシフはここにいたって、大公こそロシアで唯一の支配者であること、彼には聖・俗を問わずすべての権力が委ねられていること、従ってすべての者が一分領公であろうと大主教であろうと一大公に従属しなければならないことを説くこととなるのである。我々はそれについてすでに第一章の第二、第三節において示しておいた。

さて最後に、セラピオン自身はヨシフを「天上のもの」から「地上のもの」へ走らせたとき非難したときにその言葉で何を言わんとしていたのかについて触れておこう。すでに記したようにヨシフと A. A. ジミーンはセラピオンの言葉をそれぞれ自分に都合いいように解釈していた。ヨシフは自己を弁明するために、ジミーンは初期のヨシフが教権優位論者であったという自己の主張を裏付けるためにである。それに対し我々はセラピオンの言葉をヨシフの教会法違反に対する彼の非難と結びつけて解さねばならないと考える。すなわちセラピオンはヨシフがフォードル公と対立したときにその修道院を彼の承認を得ずに無断で大公の下に移したことのゆえにヨシフを破門に処したのであるが、彼はヨシフのまさしくこの行為を「天上のもの」を捨て「地上のもの」へ走る行為とときめつけたのである。ヨシフは修道院の問題でフォードル公と対立しながら、その上級監督者たるセラピオンに一言も相談せず世俗の権力者に助力を要請することによって、彼は自らがそれに属し維持して行かねばならない教会のヒエラルヒーを無視し、安易に世俗の権力、すなわち「地上のもの」により頼んだとセラピオンは考えたのである。従ってセラピオンのこの非難はヨシフが分領公を捨てて大公の下に走ったことに対するものではなく、ヨシフが聖なる教会の常規（「天上のもの」）に違反して「この世のもの」（地上の権力者、大公であろうとなかろうと）に安易により頼んだことに対するものであった。ただセラピオンにとって不運であったのは、ヨシフのより頼んだのは単なる世俗の権力者ではなく、名実ともにロシアの唯一の支配者であったということである。ヨシフはまさにその点を利用した。セラピオンは主観的には何ら大公に敵対するつもりではなかったにもかかわらず、ヨシフによって反大公的分離主義者と決めつけられたのである。かくしてセラピオンは大公を侮辱したという廉で逆に呪咀され捕えられたのであった。後にセラピオンがヨシフのことを「讒訴者」(ябедник)と呼んでいるのは理由のないことではない。⁹³⁾

さて本章の叙述をまとめよう。

本章のねらいは第一章で示されたヨシフのツアーリ観の展開の状況が現実の舞台ではどう現われたかを示すことにあった。我々はこれまでの叙述から次のことは示しえたと思

92) 前述 213-214 ページ。

93) Послания И. В., стр. 331.

う。すなわち、第一章において我々はヨシフのツァーリ観が前期と後期とでは大きく変化していること、前期においては責務に不忠実なツァーリは「悪魔」とか「迫害者」と呼ばれ、彼に対しては不服従すら呼びかけられていたのに対し、後期では責務に忠実な理想的君主についてより多く強調され、このようなツァーリは信仰の唯一の擁護者であり、最後の支えであるとされていたこと、さらには彼の支配権は神に由来し、それに対しては何人も異議をさしはさむことが許されていないとされていたこと等を示しておいたが、第二章において示したヨシフとモスクワ大公との具体的関係の推移は第一章において示したヨシフのツァーリ観の推移と全く一致しているということである。ヨシフが分領公の庇護をうけ、大公の後押しをうける異端に対し苦しい闘いを挑んでいるときに執筆されたのが『啓蒙者』の前半部にほかならない。それに対し『啓蒙者』の後半部は異端がすでに大公の手によって弾圧され、ヨシフもヴォロツキー公の庇護の下から大公の下に移った後に執筆されたものであった。ヨシフの『啓蒙者』におけるツァーリ観はかくして単なる抽象的な思考の結果であったのではなく、現実の舞台における彼のモスクワ大公との関係の忠実な反映であったのである。

第三章 ヨシフ派の形成—ロシア教会の俗権 への屈服、結びにかえて

すでに我々は第一章の終りの部分でヨシフがその生涯の最後には明らかにモスクワ大公を念頭におきつつ「ツァーリ」を「その自然の姿においてはすべての人間に等しい」ものであるにもかかわらず、「その権力の面ではいと高き神に等しい」ものとみなし、彼を「神（々）」にして「いと高き者の子（達）」と呼ぶに至っていたことを示すと同時に、それにもかかわらずヨシフの大公（ツァーリ）賛歌は限定のない単なる追従屋のそれではなく、常に正教と教会の保護を支配者の義務として提示する中でなされたものであることを示しておいた。

ヨシフがその僧院を大公の庇護に委ね、セラピオンと争うなかで、大公をロシア唯一の支配者として位置づけ賛美するに至った後も、必らずしも大公と親密ではなかったことを示すのは困難なことではない。

たとえば、ヨシフはフォードル公との衝突の後も他の分領公との結びつきは保持している。特にヴァシーリィ三世の兄弟であるユーリィ・イヴァノヴィチ・ドミトロフスキー公との結びつきは強かった。この時期の大公とユーリィ公との関係は険悪であった⁹⁴⁾。ヨシフは両者を和解させようとして大公に自己の修道院の「僧たち（старцы）」を派遣したが、大公はその者たちを「激怒して」出むかえたことが伝えられている⁹⁵⁾。さらにまたヨシフは1507年に対立したフォードル公とも後には和解している。後者はその臨終に際して（1513年）、ヨシフの修道院に多大の富を遺贈し、修道院内の自分の兄弟イヴァンの墓の隣りに葬られた⁹⁶⁾。

94) А. А. Зимин, Указ. соч., стр. 98-100.

95) Я. С. Лурье, Указ. соч., стр. 437.

96) Н.-Д. Дёрманн, op. cit. S. 111.

1511年には大公は突然セラピオンと和解し、ヨシフにもセラピオンと和解するよう命じている。それまでセラピオンに許しを乞うようにという弟子たちの忠告に対し、「聖なる宗教会議が聖なる教会法に従って破門に処した主教に赦しを乞うことは聖なる教会法によってはっきりと禁止されている」⁹⁷⁾と言って譲歩することを断乎拒否してきたヨシフも、大公がそれを望むことを明らかにするやもはや自説を固持することはできなかつた。彼は不本意ながらセラピオンに許しを乞うたのである⁹⁸⁾。

晩年のヨシフとモスクワ大公との間の関係が最も悪化したのは、ニル・ソルスキーの弟子ヴァシアン・パトリケーエフが大公へ接近したときであった。イヴァン三世に仕える高名な貴族でありながら、おそらくは15世紀末期のモスクワ大公位継承問題に連座して失脚し、強制的に出家させられ、キリロ・ベロゼルスキー修道院に流されていたヴァシアンが、そこで知りあったニル・ソルスキーの思想に共鳴しつつモスクワに戻ったのは1509年のことであった⁹⁹⁾。当時修道院所領没収の意向を固めつつあったヴァシーリィ三世が教会と修道院の所領経営を激しく非難していたヴァシアンを自己の相談役とすべく呼び戻したのであった。ヴァシアンはモスクワへ戻るや大公の寵児として活躍し、彼の同時代人をして「彼は大公に近い、時の大人物であった」と言わしむるほどになっている¹⁰⁰⁾。大公自身も彼のことを「わが強き支え……偽善を知らぬ愛の教師」と言ったことが伝えられている。¹⁰¹⁾

ヴァシアンの大公に対する影響はまもなく具体的な形をとって現われることとなる。たとえば、ヨシフの伝えるところによると、ヴァシアンはヨシフの弟子の一人に「汝らすべては、汝らの教師（ヨシフ）ともども神に対する背教者だ」と語ったという¹⁰²⁾。ヨシフは当然のことながらヴァシアンのこの非難に正面きって反論することを望んだが、大公によって「彼（ヴァシアン）の言葉に対し反論を言ったり書いたりすること」を禁じられてしまう。この辺の事情は、貴族であり大公の側近である B. A. チェリャードニンにあてたヨシフの書簡から知られるわけであるが、¹⁰³⁾ この件に現われた大公のヨシフに対する冷淡な態度は、ヨシフが自らにむけられたヴァシアンの「誹謗と中傷」とに対し、直接大公に苦情をもちこむことができず、身を低くして貴族チェリャードニンに大公へのとりなしを要請することを余儀なくさせられていたことから十分に窺われる。

1511年の府主教シモンの退位もヴァシアンの大公に対する影響を物語るものであるかもしれない。というのは、このヨシフの庇護者でもあったシモンの後任に選ばれたのは、

97) Послания И. В., стр. 187.

98) Там же, стр. 229, 279; Н.-Д. Dörmann, op. cit. S. 110-111.

99) ヴァシアンのモスクワ帰環の年代については種々の説がある（Послания И. В. стр. 278-279 の А. А. Жиминьнのコメントをみよ）。ここではヴァシアン研究の第一人者 Н. А. Казароваの見解に従った（Н. А. Казакова, Вассиан Патрикеев, стр. 56）。もっとも彼女は最近の著述で自説を修正し、16世紀10年代の初頭と考えるに至っている（ее же, Очерки по истории русской общественной мысли, стр. 130）。

100) Послания И. В., стр. 279 (А. А. Жиминьнのコメント); А. А. Зимин, Указ. соч., стр. 127-130.

101) Послания И. В., стр. 279.

102) Там же, стр. 227.

103) Там же, стр. 227-228.

以前、〈ヴォルガの彼方の隠者たち〉の中心となっていたキリロ・ペロゼルスキー修道院の院長をしたこともあったモスクワ・シモーノフ修道院院長のヴァルラームであるからである。ヴァシアンはキリロ・ペロゼルスキー修道院からモスクワへ呼び寄せられた後、このシモーノフ修道院に住みこんでいた。したがってこの件においてもヴァシアンの大公に対する働きかけのあったことを想像しうる。¹⁰⁴⁾

このようにヨシフは1504-1509年の諸事件の後もモスクワ大公と必らずしも密接な結びつきを保っていたわけではなかった。H. A. カザコーヴァは「それがいかに奇妙にみえようとも、ヨシフ派はその師の死に至るまで、分領諸公の反大公的傾向に対する断平たる闘争には反対していた」とすら述べている。¹⁰⁵⁾ だがカザコーヴァのこの「一見パラドクシカルな規定」も上述のように決して事実と無関係になされたものではない。ヨシフがその政治理論を表明するに際して、H.-D. デップマンが再三再四強調するように、「国家政策上」の観点からではなく、ただ専ら「ロシア教会の必要性という観点から」発言していたとするならば、¹⁰⁶⁾ それはヨシフがたといその生涯の晩年において大公権力の絶対性を認識し、教会の利益と安全のためには大公の権力を十分に活用しなければならないことに気づいていたとしても、そしてまた現実に分領公の「横暴」から修道院を救ってくれるものは大公において他にないと確信するに至っていたとしても、絶えず大公は真のツァーリであるのかどうかに警戒を怠らず、大公が教会に敵対するようなことがあればいつでもそれは「迫害者」であると断定することができるように彼が態勢を整えていたことを示すものであった。

だがヨシフのこの態度は現実の場で客観的に成就されたであろうか。それはロシア史上かつて存在したこともなかった強力な中央集権国家権力が形成されて行く過程にあって、教会の独立を維持するための十分に強力な保証でありえたであろうか。ヨシフの弟子であり、1522年に大公の全くの独断で府主教に抜擢されたダニールが¹⁰⁷⁾ 分領制度の最後の主張者であるノヴゴロド・セーヴェルスキー公ヴァシーリイ・シェミャーチッチを毘にかけて陥れ、大公の気嫌をとったとするならば、¹⁰⁸⁾ さらにまた東方正教会の四人の総主教とアトスの諸教父からの否認をもとせずに、ヴァシーリイ三世の離婚に承認を与え、自ら大公のリトワの若き公妃エレナ・ヴァシリエヴナ・グリンスカヤとの二度目の結婚を成立させたとするならば¹⁰⁹⁾——すなわち神によって任ぜられた支配者に無条件的に服従したとするならば、その原因はどこに求められるべきであろうか。そしてまた1542年から1563年まで府主教座を占め、若きイヴァン四世にツァーリ権力の絶対性とその至高性の思想をふきこみ、モスクワ権力の強化に一役買ったマカーリイが、自ら数々の文学的活動を通じて（『大聖者伝』《Великие Минеи Четьи》、『系譜書』《Степенная Книга》の編纂）、絶対的権力をもつツァーリを頂点にすえ、底辺には物言わぬ農民をおき、その間の支配—

104) А. А. Зимин, Указ. соч., стр. 132-133; Н. А. Казакова, Вассиан Патрикеев, стр. 57, 62-63.

105) Там же, стр. 58.

106) H.-D. Дёппман, *op. cit.* S. 100, 139 *u. a.*

107) А. А. Зимин, Указ. соч., стр. 255.

108) Там же, стр. 254-256.

109) Там же, стр. 293-299.

被支配の関係を教会が正当化するモスクワ専制権力の理論を大成したとするならば、¹¹⁰⁾その源はどこに求められるべきであろうか。

我々はすでにヨシフが大公に一定の距離をおきつつも、彼を唯一のロシアの支配者と考えるに至っていたこと、大公権力は、ヨシフにとっては神に由来し、神そのものに準えられうるものであったことを知っている。確かにヨシフは大公権力により高き課題達成の責務を負わせることを忘れはしなかった。自己の責務に忠実なツァーリのみが真のツァーリであることを説くことを決して忘れなかった。だが、たとえ自己の責務に不忠実なツァーリは悪魔で迫害者であるといくら主張したとしても、そのツァーリは神の前にのみ責任を負うものであるとするならば、どのようにしてまた誰が現実のツァーリの善・悪を決定できるというのであろうか。「善き」ツァーリが善きことをなすという保証はどこから与えられるというのであろうか。ヨシフはツァーリの善・悪を判別する神の権力を惜気もなく地上のツァーリに委ねてしまっていたのである。彼は—そしてロシア教会は一神の権力の地上における代理人とは決してなろうとはしなかったのである。

かくして、彼の弟子たちが大公権力に対する厳しさのない全くの追従者でしかなかったとするならば、その根源はすでにヨシフ自身のうちに存在したのだと言わなければならない。モスクワの大公はロシアの唯一のツァーリであり、その権力は神に由来するものであるから、すべてのものはその命に服さなければならない——ここにロシア・ツァーリズムの理論はすでにその完成された形を整えたのである。

Иосиф Волоцкий и его политические идеи

Такео Курюдзава

В этой статье автор рассматривает политические идеи Иосифа Волоцкого, который являлся одним из самых активных идеологов русской церкви в XV-XVI вв., когда в России была замечательна политическая централизация вокруг Москвы.

Уже русские исследователи XIX-начала XX вв. (напр. О. Миллер, В. Жмакин и т. д.) и позднее, развернувшие их взгляды западно-европейские исследователи (напр. М. Раеф, В. К. Медлин, Г. Федотов и т. д.) принимали за сущность политических идей Иосифа учение об обоготворении царской власти и декларацию подчинения священства царству, которые выражаются во второй половине “Просветителя” (в частности, в 13-ом и 16-ом словах), и считали его последовательным сторонником и идеологом власти московского великого князя. Наоборот, современные советские исследователи (напр. А. А. Зимин, Я. С. Лурье и т. д.) опровергают старые мнения, указывая, что русская

110) Н.-Д. Дёрманн, *op. cit.* S. 147-151; И. У. Будовниц, *Русская публицистика*, стр. 189 сл.

後記) 前号に掲載の目次(第二章の部分)は本号に記した如く改めた。

церковь, старавшаяся изо всех сил защищать свои права и интересы от мос. вел. князя, усиливавшего свою власть с каждым днем, не могла безусловно подчиниться последнему и восхвалить его. Они, в свою очередь, определяют Иосифа как “представителя течения сильной воинствующей церкви”, и рассматривают его союз с мос. вел. князем на закате своих дней, как “временный и условный”. При этом, они приводят в довод 7-ое слово самого “Просветителя”. В этом слове, написанном на десять с лишним лет раньше 13-го и 16-го слов, Иосиф призывает читателей к непослушанию “царю-мучителю”.

Автор этой статьи рассматривает политические идеи Иосифа, толкуемые с таких обеих сторон, следующим образом:

Предисловие (Обзор истории исследования об Иосифе Волоцком)

Глава Первая Политические идеи Иосифа---изучение “Просветителя”

- (1) Мысль о непослушании “царю-мучителю” в 7-ом слове “Просветителя”
- (2) Взгляды Иосифа на царя во второй половине “Просветителя” (I)
---относительно 13-го слова
- (3) Взгляды Иосифа на царя во второй половине “Просветителя” (II)
---относительно 16-го слова

Глава Вторая Отношение Иосифа к московским князьям

- (1) Еретические движения и обличительная деятельность Иосифа
- (2) Иосиф и московские великие князья
 - (а) Первый период---до церковного собора 1504 г.:
первое столкновение; связь Иосифа с удельными князьями; вокруг вопроса о ереси; церковный собор 1504 г.
 - (б) Второй период---после собора 1504 г. до смерти Иосифа 1515 г.:
столкновение Иосифа с Волоцким князем. переход Волоколамского монастыря под великокняжеский патронаж; последствия перехода и его значение

Глава Третья Формирование Иосифлянства---подчинение церкви государству

В первой главе, автор обращает внимание на 7-ое, 13-ое и 16-ое слова “Просветителя”, в которых выражены взгляды Иосифа на светскую власть. Автор указывает, что его взгляды в 7-ом слове отличаются от тех в 13-ом и 16-ом словах, значит, в 7-ом слове призываются к непослушанию неверному своей обязанности царю, но наоборот в 13-ом и 16-ом словах утверждается абсолютность царской власти, которой никому не разрешается сопротивляться. В этой главе, также, подробно обсуждаются характер мысли о непослушании царю-мучителю, которая составляет примечательную особенность политических идей Иосифа в первой половине его публицистической деятельности, и характер восхваления царя, которым отличаются его политические идеи последнего периода деятельности. Автор статьи доказывает, что политические идеи Иосифа в основном не заключают в себе мысли о преимуществе духовной власти над светской. Считать 7-ое слово “Просветителя” выражением мысли о пре-

имуществе духовной власти над светской--это общий взгляд у западноевропейских и советских исследователей. Но по-нашему невозможно сказать, что такой взгляд--правильное истолкование идей Иосифа. Внимательно рассматривая сочинения Иосифа, мы узнаем, что его политическим идеям совсем чужда мысль о преимуществе священства над царством. Правда, иногда Иосиф обвинял царя и ставил божественную власть над царской, но это не значит, что земная церковь пользуется преимуществом над царской властью. Божественная власть и земная церковь--они не те же самые. Иосиф просто говорил, что "божественная власть" (а не земная церковь) превосходит всякое остальное.

Во второй главе, автор исследует, как Иосиф относился к мос. вел. князю на реальной исторической сцене. Автор показывает, что перемена во взглядах Иосифа на царя, указанная в первой главе, верно отражает перемену в его отношениях к вел. князю на реальном плане. Нам известно, что в первой половине его общественной деятельности Иосиф резко противостоял вельцкняжеской власти, но во второй половине он сближался с ней и находился под ее покровительством. Соотношение Иосифа и вел. князя определялось, с одной стороны, позицией вел. князя по отношению к новгородско-московской ереси, и с другой стороны, позицией Иосифа по отношению к удельным князьям. Поскольку вел. князь снисходительно относился к ереси, Иосиф, страстный обличитель ереси, не мог считать его достойным христианским государем. С другой стороны, вел. князю, проводившему политику централизации, казалось недопустимым, что Иосиф связывался с удельными князьями, утверждавшими феодальный сепаратизм и противодействовавшими вел. князю. Возможность сближения Иосифа с вел. князем открылась лишь в тот момент, когда вел. князь решил порвать свою связь с ересью и начал притеснять ее. Это изменение политики вел. князя по отношению к ереси, кажется, обусловливается неожиданным увеличением влияния ереси, начавшей обращать свое оружие на само государство. Изменение это во великокняжеской политике и последующее столкновение Иосифа с удельными князьями привели Иосифа в союз с вел. князем. Иосиф, спорив (главным образом по экономической причине) с волоцким князем, прежде активно поддерживавшим его, признал вел. князя единственным абсолютным государем в России, и сам перешел под великокняжеское покровительство.

В третьей главе, автор указывает, с одной стороны, что Иосиф, на первый взгляд совершенно слившийся с великокняжеской властью в исходе своих дней, на самом деле всегда сохранял известное расстояние от нее, чем мы должны отличить его от его последователей (так называемых иосифлян), которые безусловно восхваляли вел. князя и слепо повиновались ему, с другой стороны, что, несмотря на это, связь Иосифа с вел. князем служила причиной тому, что его современники стали принимать его за "дворянина великого князя".

В результате вышесказанных рассмотрений, автор пришел к такому зак-

лючению. Как утверждают советские исследователи, Иосиф субъективно был одним из воинствующих церковников, прежде всего старавшихся сохранять целостность церкви. Хотя он горячо восхвалял вел. князя, он никогда не забывал добавить, что вел. князь получает свою власть для того, чтобы он защищал церковь и сохранял чистоту православия. В этом смысле, Иосиф был несомненно только “временным и условным” союзником великокняжеской власти. Но, нам не следует забыть, что он принимал активное участие в политической жизни именно в период образования сильного объединенного государства в России. Русская церковь, хотя она сопротивлялась возрастающему с каждым днем давлению государственной власти, не смогла осуществить свое намерение. Церковь, рано или поздно, должна была подчиниться государству. Хвала Иосифа вел. князю на закате дней, объективно, должна рассматриваться как декларацию подчинения церкви государственной власти.

Подчинение церкви государству в конце XV–начале XVI вв. оказало большое влияние на дальнейшее развитие истории России. Когда псковский монах Филофей назвал Москву третьем Римом, и сказал, что не будет четвертого Рима, он выражает политические идеи Иосифа в совершенствованной по одному направлению форме. Принимая в расчет важность идеи Филофея, мы можем сказать, что изучение политических идей Иосифа полагает начало исследованию истории политической мысли московской Руси.