

補章 『道標』とインテリゲンツィア批判について

ここでは、本来第二部で扱うべき時期に属する1909年の論集『道標』に関する議論をまとめておくことにする。『道標』の刊行はロシア思想史上の一大事件であり、ロシア全土を巻き込む論争を引き起こすほどの大きな反響を呼んでいる。この論集の巻頭に掲載されたベルジャーエフの「哲学の真理とインテリゲンツィアの正義⁽¹⁾」は、その厳しいインテリゲンツィア批判と第一次革命に対する否定的な見解によって、彼の反革命的態度を明らかにしたかのように受け取られることとなった。しかし、『道標』の成立過程や同時期のベルジャーエフの他の論文での発言などを考慮した場合、彼が言葉の真の意味で反革命的であったとすることはできない。また、論争において一部の参加者が表明した立場にベルジャーエフも含まれるという見方を取ることに意味がない。こうしたことは近年の『道標』研究でも明らかにされていることであり⁽²⁾、事件としての『道標』とベルジャーエフの思想とはかなりの程度切り離して考える必要がある。従って、ここでは専らベルジャーエフにとっての革命と『道標』の意義についてのみを検討しておくことにする。それによって、ベルジャーエフがいかなる時代状況の中で思索を行っていたのかという問題がより鮮明になることと思われる。

さて、予め資料的な問題について言及すると、ベルジャーエフは第一次革命の最中の1905年末に発表した論文「革命と文化⁽³⁾」において、第一次革命とインテリゲンツィアの関わり方について言及しており、そこにベルジャーエフの第一次革命評価の基本的な姿勢を見て取ることができる。また、『道標』論争中の時期に唯一『道標』に関連して発言した「アントーニー大主教への公開書簡⁽⁴⁾」はアントーニー大主教が『道標』に関して発表した著者たちへの公開書簡⁽⁵⁾に対して回答したものである。過去の研究においては、この点を捉えてベルジャーエフともう一人この書簡に反応したストルーヴェ⁽⁶⁾が反動的な教会勢力と接近していったとするものもあるが、これはあまりに稚拙な捉え方である⁽⁷⁾。ベルジャーエフの公開書簡の内容を見れば、教会に対する姿勢が「宗教的発酵」以来ほとんど変化していないことが分かる。これらの資料を基にベルジャーエフの革命に対する見方とインテリゲンツィア批判の内実、そして教会とキリスト教に関する彼の立場を検証していくことにする。

まず、ベルジャーエフの革命批判の基本的な立場について整理しておくことにする。「革命と文化」においては、「ロシア革命はいくつかの点で世界の全ての革命の中でも最も非文化的であるかもしれない⁽⁸⁾」という評価が与えられているが、これは専ら文化的、精神的側面からなされたものであり、「古いロシアの不幸な過去には、文化や高貴さがあまりにも少なすぎた⁽⁹⁾」ことがその背景にあると考えられている。これはすでに「宗教的発酵」で示されていたように、ロシアの精神的な貧困さは革命をその本来の使命である理念闘争に向かわせるよりも、単なる現状否定としての暴力や専横に終始させているという見方を延長したに過ぎない。そして、「革命はそれが戦うべき精神にあまりにも感染しすぎている⁽¹⁰⁾」とされているように、「イデア論文」で展開した革命的インテリゲンツィアの精神性の問題がなおも指摘されている。言わば、ベルジャーエフが数年来主張してきたような問題が、現実に革命を迎えた時でさえ、何ら解決されないまま温存されていることを改めて主張しているだけなのである。

ベルジャーエフはこうしたロシアの精神的な問題を、第一次革命におけるいくつかの現象から具体的に抽出している。例えば、「革命と文化」の中段においては、ゴリキーの論文「俗人性についての覚書⁽¹¹⁾」を取り上げているが、そこではゴリキーによって哲学や宗教、形而上学の全てが俗人的なものとして断じられ、力の崇拜や個人的な創造に対する敵意、文化の価値の否定などが称揚されていることに対して厳しい批判を展開している⁽¹²⁾。そして、こうした反文化的な態度に対して、インテリゲンツィアの多くがおもねるような態度を示していることを糾弾している⁽¹³⁾。その上で、ベルジャーエフは「革命そのものの現象の中に編み込まれている反動的な精神に打ち勝つための偉大な革命が行われなければならない、後戻りはできない⁽¹⁴⁾」と述べているように、過去のロシアの精神的貧困そのものを克服するような革命を待望するという立場を明らかにしているのである。こうしたベルジャーエフ

の批判の文脈からすれば、専制政府と同じような反文化的な精神性を示す革命を真の革命と見なすことができないのはあまりにも自明なことだったのである。偉大な理想構築という作業を担うべきインテリゲンツィアの大部分が、自らの使命を忘れて革命賛美に走ったとすれば、それはロシアの精神状況の救いがたい貧困と悲劇性を示すものとしか捉えることはできない。ベルジャーエフのインテリゲンツィア批判はこうした見方に貫かれているが、こうしたことがベルジャーエフの言説を反革命的と見なす根拠になったとすれば、それは一連の革命を主導した勢力の持っていた理念の瑣末さや卑小さを示すものでしかないと言わなければなるまい。

「アントニー書簡」においても、彼は「ロシア革命はその理念的根幹において虚無的、無神論的であり、ロシアを悪意で満ちし、ロシア・ナロードの血を階級的、身分的憎悪と精神的敵意で毒した⁽¹⁵⁾」と述べており、ロシア革命の精神的な問題に対する批判を一貫させている。無論、「反動が発する悪意もはたして小さなものであろうか⁽¹⁶⁾」としているように、旧体制への後戻りもありえないという留保も忘れてはいない。だとすれば、問題は今後にどのような展望を開いていくかであり、そのためには革命の意義と成果、そしてその誤りと虚偽を総括した後に新たな道を探らねばならないであろう。こうして、「我が国のインテリゲンツィヤが生きている偽りを暴露する権利を受け取り、その義務を意識した」ベルジャーエフは、「『道標』の著者は皆、理念的には過去と結びついたインテリゲンツィヤたちのより善き未来を願って、彼らに向けてできうる限り自らの責務を果たした⁽¹⁷⁾」のだと述べて、彼の立場からの論集参加の動機と論集の意義を明らかにしている。ただし、そうした責務の意識の根元には、「我々のキリスト教的な良心は、私達が祖国で目の当たりにした荒廃に甘んじることを許さず、そのことで我々に罪を問い、責任を負わせる⁽¹⁸⁾」としているように、ベルジャーエフ自身も第一次革命の精神的問題に対して責任を負っているという自覚があり、誤りを正すためにインテリゲンツィアの精神性に対して問題提起をする義務を感じていたのである。従って、インテリゲンツィア批判の一つの側面として、ベルジャーエフ自身の自己批判として、ロシアの精神的な刷新という作業が思想的、社会的にまだ大きなインパクトを与えるものにはなっていなかったという無力感も滲み出ており、決して高みから自身には関係のないこととしてインテリゲンツィア批判を展開したのではないのである。

こうしたベルジャーエフの立場からすれば、彼が他の論者と共通のテーゼを明らかにする意図を持っていたとか、それに関連する政治的な主張を共同で練り上げたというような、論争中に提出された憶測とは全く無関係であることも理解できよう。ベルジャーエフの詳細な伝記を著したヴァジーモフによれば、論集刊行の発起人となったゲルシェンゾーンは初め彼自身が編集していた『批評展望 Критическое обозрение』の寄稿者に呼びかけ、ブルガーコフ、フランク、キスチャコーフスキーとゲルシェンゾーン自身の4人を寄稿者として確定し、その後ストルーヴェ、ベルジャーエフ、イズゴエフらにも参加を呼びかけたとされている。これを受けてベルジャーエフは「道標論文」をおおよそ1908年末までにまとめ、1909年初頭にその草稿を用いてモスクワの宗教哲学協会で報告を行っている⁽¹⁹⁾。当時、ベルジャーエフは1910年に『インテリゲンツィヤの精神的危機』として刊行されることになる自身の論文集の計画を持っていた。そこにはインテリゲンツィア批判を含むいくつかのテーマで1907年以降に発表していた論文を収録する予定があり、「道標論文」もその一環として構想されていたものである。つまり、ベルジャーエフの立場からすれば、ゲルシェンゾーンの呼びかけが自らの予定していた著述活動の方向性に合致していたため、それに応じたに過ぎなかったのである。従って、こうした史実に照らせば『道標』自体が何らかの政治的潮流の一つと深い関係を持ち、その立場を代弁していたと主張することはできないのであり、論者を「道標派 Веховцы」という形で一括し、あたかも一つのイデオロギー集団であるかのように扱うことは根本的に誤っている。当然、ソヴィエト時代の「道標派」=反動・反革命勢力という図式は完全な誤解に基づくものと言わなければならない。敢えて「道標派」に共通している点を挙げるとすれば、西欧流の哲学や経済、法律などに様々な

専門知識を持ちつつも、ロシアの精神的な独自性を認め、それを基礎としてロシアの政治や社会を刷新するための基盤を模索していたということに尽きるのである。

しかし、当時の状況下でこの論集が政治的な文脈を付されて読まれることは十分に考えられたことである。そのため、ベルジャーエフは自らの論文に何ら政治的意図がないことを様々な機会を通じて表明している。最近活字化されたベルジャーエフのゲルシェンゾーン宛書簡の中では、ベルジャーエフが論文の執筆中から、「辛辣で極端な」表現は避けつつも、インテリゲンツィアの西欧哲学に対する無理解を批判するつもりであると述べており⁽²⁰⁾、『道標』出版後にゲルシェンゾーンの論文を読んだベルジャーエフが「あなたに対する憤激を呼びかねないような辛辣な表現⁽²¹⁾」は使うべきではないと助言するなど、政治的な解釈を付されるのを避けようという配慮が所々でなされているのである。

「アントニー書簡」においても、「私の言葉には「政治」が一片もないことをキリストの名において信じて下さい⁽²²⁾」と結んでいるように、ベルジャーエフは政治的立場の表明として『道標』に関わったのではないことを強調しているのである。彼は文字通りにロシアの哲学的、思想的状況の貧困をそのまま指摘し、改善のためにインテリゲンツィアが自己反省をし、知識人としての役割を自覚することを求めているのである。こうした直截な物言いがインテリゲンツィアの耳に心地よくないのは当然であり、そうした意味でも、インテリゲンツィアの党派的な政治的傾向を徒に刺激するような手法は極力避けるべきだと考えたのである。

こうした事情は『ロシア的理念』、『自己認識』などの回想的な著作において、ほとんど『道標』に触れていないなど、後年のベルジャーエフが『道標』論争によって自身の思想的、政治的立場を規定されることを避けたのではないかと思われるような扱いからも窺える。従って、ベルジャーエフの意図に反して論争が極めて政治的な色彩を帯びて展開されたとき、『道標』の第二版への脚注⁽²³⁾に補足した短い一節によって明確に表明されているように、これに対して極めて否定的に反応することになったのである。

次に具体的に「道標論文」の内実に触れておくことにするが、その基本的な立場を一言で特徴づけるとすれば、第一部で見た彼の哲学的な構想を当時の具体的な状況の批評に延長したものだと言えよう。すなわち、この論文の中でベルジャーエフがインテリгентシナ интеллигенция と呼んだ左翼の革命的インテリゲンツィアを生み出した精神的土壌と、その結果である第一次革命の持つ意味合いをロシア思想史の主導的な潮流に照らして回顧し、それを根底から克服するための処方提示したものである。インテリゲンツィアを涵養した精神的土壌とは、専制の抑圧下で苦しむナロードや労働者をその軛から解放し、彼らに幸福をもたらそうという志向であり、それ自体は何ら批判されるべきものではない。しかし、それをどのように実現するかという次元で、大きな誤りが犯されていたのである。

均等な公平への愛、社会的な善への愛、ナロードの幸福への愛が真理への愛を麻痺させ、真理に対する関心をほとんど根絶してしまった。だが、哲学とは真理への愛を、他の何よりも真理への愛を教える学校である。インテリゲンツィアは哲学に私心なく関わることができなかったが、それは哲学そのものに私心をもって関わり、社会変革やナロードの豊かな暮らしの、人々の幸福の道具とするために真理を要求したからである。⁽²⁴⁾

ベルジャーエフの観点を具体的に敷衍すると、次のようにまとめられる。すなわち、革命的インテリゲンツィアは客観的、絶対的な真理の探究を放棄し、西欧の様々な哲学的、あるいは科学的知見に対して我田引水的にアプローチしたことによって、全てを「政治化」してしまった。インテリゲンツィアは革命に寄与すると思われる思想のみを吸収し、あるいは革命に寄与するような解釈のみを与えた。それによって、思想的作業は硬直化し、哲学に対する創造力が失われていったのである。ここから全

てを政治的な党派性の枠内で判断しようとする極めて根強い態度を生み出し、宗教的狂信に似た熱狂性を示すようになったのである。最早繰り返しにしかならないが、こうしたことはベルジャーエフがイデアリズムの立場を選択した時から視野に入っていた問題であり、この種の議論自体もソロヴィヨフによって19世紀末にはある程度主張されていたことである。従って、主張そのものは取り立てて目新しいものではないが、逆に言えばソロヴィヨフの時代から状況が大きく変わることなく革命を迎えてしまったのであり、それが極めて切実な問題として先鋭化したということである。

以下、論点としてはすでに第一部で見たものが多く、一面ではベルジャーエフが一貫して思考していることが改めて確認されるが、他方では第一次革命の「失敗」の経験から楽観的な姿勢が後退し、緊急な問題として一連の主張を敷衍していることに由来する厳しさも感じられる。例えば、インテリゲンツィアの哲学に対する歪んだ関係には、ロシア史を通じて精神的な抑圧を加え続けてきた専制体制が大きな影響を与えているとされているが、この専制的な体質はロシア的な精神構造を規定するものといっても過言ではない、極めて根源的な性向にまで浸透したものとして捉えられている。その最も端的な表現としてベルジャーエフが批判するのは、70年代の「ナロードニキ」に見られるような態度である。そこでは、ナロードのために奉仕するという大義を全うし、専制と戦う力を温存するためには、哲学的思索などに没頭することなど不道徳であると考えられたのだ、という厳しい評価がなされている⁽²⁵⁾。従って、これを一つの試練として正面から受けとめ、厳しい精神的刷新の道を歩むことこそがインテリゲンツィアの取るべき道だとされている。また、ロシア独自の高度な哲学的伝統の存在という「ホミャコフ論文」以来の観点も維持されているが、そうしたものにインテリゲンツィアがあまりにも無関心であり、革命思想家が熱心に吸収しようとしてきた西欧哲学の様々な潮流に関しても、その捉え方のほとんどが見当はずれであり、全般的な思想的水準が低すぎるという批判が展開されている⁽²⁶⁾。この点についても、哲学に対する対し方として、真理への愛という基本的な姿勢をもって創造的に関わり、これまでインテリゲンツィアが等閑視してきた問題に真摯に取り組むことで克服すべきであるとされている。

だが、これらの指摘は論争の経過を見る限り、まだまだ穏当すぎたといっても過言ではなかったのである。第二版への註は、こうした彼の狙いがほとんど理解されなかったことに対する遺憾を表明したものであるが、論集に対して好意的な評価を寄せたのはローザノフやE・トルベツコイ公らごく少数であり、例えばメレシコフスキーのように多少なりともベルジャーエフがロシア独自の思想的価値を創出する者として評価していた論者でさえもが、極めて粗雑な反『道標』の論陣の先頭に立ったのは意外なことであつたに違いない。そうした意味でも、インテリゲンツィアの反哲学性の根深さが露呈されたのである。従って、ベルジャーエフが予期しなかった「批判能力の欠如」という点から考えれば、次のような結びの言葉に込められた自己批判と肯定的な精神的創造への呼びかけも多くのインテリゲンツィアには理解されなかったのである。

ロシア・インテリゲンツィアはロシア史が作り出したままであり、彼らの心性には我が国の病的な歴史の罪が、すなわち歴史上の権力と永遠的な反動の罪が反映している。根深い専制はインテリゲンツィアの魂を歪め、彼らを外面的にばかりでなく、内面的にも隷属化したのである。それはインテリゲンツィアの魂の全ての評価を否定的に規定したからである。しかし、常にあらゆるもの以外の力を見出し、それらに罪があるとすることによって自らを正当化するのは自由な存在にあるまじきことである。インテリゲンツィア自身にも罪がある。彼らの意識の無神論性は彼らの意志の罪であり、彼ら自身が人間崇拜の道を選択したのであり、それによって自らの魂を歪め、自らの内にある真理の本能を殺害したのである。我々の英知的な意志の罪深さの意識のみが、我々を新しい生に導くのである。我々は内的な隷属から解放されるとき、すなわち自らに責任を課し、外的な力を何にでも見るのをやめるとき、初めて外的な抑圧から解放されるのである。その時にインテリゲ

ンツィアの新しい魂が生まれるのである。⁽²⁷⁾

見方を変えれば、アントニー大主教の公開書簡にベルジャーエフが返答するつもりになったのは、それまで批判の対象としてきた教会が『道標』に対して好意的な反応を示し、ロシアの精神的な問題を宗教的な側面と絡めて論じる機会を与えたからだとも考えられる。アントニーは「著者達への書簡」において、「この一週間は私にとって祝祭日であった。この数日、いや正確にはこの数夜、私は『道標』を読んだ。私は我が国の社会の人々の中に愛と正義と苦悩と信仰の言葉を読んだのだ⁽²⁸⁾」と述べているように、これまで革命一辺倒と思われたインテリゲンツィヤの中に、明らかにそれとは異なる潮流、すなわちキリスト教信仰への回帰現象があることを歓迎したのである。

だが、ベルジャーエフの返答は教会側の反応をある程度評価しつつも、教会の現状に対しては単刀直入な疑問を投げかけている。例えば、彼は「教会の現実、つまり聖なる場所の荒廃が重苦しい悪夢のように神と神の正義を求める者を圧迫している⁽²⁹⁾」として、ロシアにおけるキリスト教信仰の混乱の責任を教会に帰しているのである。これは「ロシア国家における正教会の支配的な、魂を押しつけ、魂に強制するような態度が、信仰の衰退とナロードの中のセクト主義⁽³⁰⁾や社会に対する不信の増大、偽善と偽りの広範な普及を導いた⁽³¹⁾」という発言にも見られるように、ロシアの精神的荒廃に対する正教会の責任を具体的に提起したものである。現実の教会と彼自身が理想とする教会の間に大きな齟齬があるという点では、「宗教的発酵」に示された観点がなおも有効であるが、単に正教会が国家によって従属させられただけではなく、教会側も国家権力と協同する側面を見せていたことを重視するようになったためか、「宗教的発酵」もよりもやや踏み込んだ批判となっている。すなわち、「公式の教会」すなわち「宗務院教会」とは、いかに国家権力の圧迫下にあるとはいえ、こうした状況に対して本来取るべき態度を示さない以上、キリスト教の教えから逸脱した「カエサル王国」に属するものと見なされなければならないということである。

こうした教会に対する批判の背景には、ベルジャーエフ自身のキリスト教に対する見方の深化も反映されている。彼は「キリストの正義、磔の正義はあらゆる「政治」の外にあり、反動的でも、革命的でもなく、「右翼的」でも「左翼的」でもなく、この世に由来しないものであり、この世界に対する権威は愛と自由の権威⁽³²⁾」であるとして、精神にとっての「この世界」とキリスト教が本来擁護すべき「別な世界」の本質的な区別が必要であると考えている。そこから「人間と神の新しい契約は愛と自由の契約であり、強制された救済は、新約的な信仰に従えば、不可能であり、不必要⁽³³⁾」だという宗教的な意味での政教分離が主張されるのである。こうしたベルジャーエフの姿勢を見れば、インテリゲンツィヤ批判と同じ次元で教会批判が展開されていることが理解できる。従って、アントニーに対するこの回答は、教会が単なる国家権力の一機関に墮し、正統信仰から逸脱したという批判にどう答えるのかという、一種の挑戦状とさえ言えるほどの性格を持つものなのである。いかに人徳のある大主教という評判を得ていたアントニーとはいえ、こうした批判を歓迎できたとは考えにくいし、ベルジャーエフの側に教会にすり寄るような態度がないことは明らかであろう。

事実、この公開書簡のやり取りの2年後の1912年にギリシアのアトスで起こった讃名派事件に関連して、ベルジャーエフは1913年に抗議論文「精神の抑圧者⁽³⁴⁾」を発表している。その中で、彼は宗務院に対して露骨な非難を行ったため、宗教裁判にかけられることになるのである。この論文はアトスで起こっていた讃名派(именеславецы)と毀名派(именеборцы)の論争に関して、讃名派を新しい「異端」と断じた宗務院が軍を派遣し、強権的な弾圧によってこの論争に介入したことに抗議するために書かれたものである。この中でベルジャーエフはこの決定に関与したニーコン大主教やアントニー大主教を名指しで批判し、「銃剣の助けを借りて聖宗務院の正当信仰を讃名派の修道士達に納得させた⁽³⁵⁾」と指弾している。そして、「公式の正教はあらゆる上昇を、あらゆる活動を憎み、死せる平静と精神的な隷属状態のみを祝福し、「功利主義や実証主義、そして俗界の打算や必然性にどっ

ぶりと浸かり、自らの非精神性とブルジョア性によって魂を傷つけている⁽³⁶⁾」として教会の世俗的墮落を厳しく追及しているのである。

そして、「真の宗教生活とは、恐怖に対する勝利、男性の獲得、世界の生の善き意味を洞察することであるとして、「人間が自らの宗教体験において別の世界について知ったことは、いかなる外面的な権威よりも権威あるものであり、第一義的なのである」として、讀名派の全面的な擁護を行っている⁽³⁷⁾。もっとも、『自己認識』での回想によれば、ベルジャーエフは讀名派の主張そのものを擁護したというよりも、キリストに対する精神的な営みにおいて獲得された彼らの信仰のあり方が、極めて非精神的な方法によって否定されたことに怒りを覚えたようである⁽³⁸⁾。事実、この論文の中でも、「イエスの名に関する問題は、精神的、神秘的、内面的な事柄にさほど関心のない聖宗務院や総主教に向かうことによってではなく、個々の精神生活や最高の神秘的体験を持つ人々に向かうことによってのみ解決されうる」のだとしているように⁽³⁹⁾、その見解の是非には触れていない。そして、「教会という肉の体の組織は実証的・唯物論的な問題を解決しますように。精神的な人々は神秘的教会という精神の体へのみ向かうことができますように⁽⁴⁰⁾」という皮肉に満ちた表現で論文を結んでいるのである。その結果、この論文を掲載した『ルースカヤ・モルヴァ』誌は刊行を禁止され、ベルジャーエフも宗教裁判にかけられることになり、シベリアへ終身流刑されかねない状況が訪れることになるのである。しかし、第一次大戦と革命の勃発によって裁判そのものが成立しなくなるという偶然によって、事件そのものが幕を閉じたのである⁽⁴¹⁾。

このように、C. ブルガーコフやフロレンスキーのように、聖職者として活動していた思想家と異なり、ベルジャーエフには公のロシア教会と一線を画そうという傾向が極めて強い。これは彼自身の根本的な態度であると言ええるが、それはキリスト教信仰が単に個人の心の問題であるばかりでなく、常に社会や世界と関連する問題として捉えられていたことを考えればそう不思議なことではない。教会の政治的側面に対する批判はキリスト教教会のあり方と密接な関わりを持つ問題であり、そこを見過ごして単に宗教哲学的な問題とだけ取り組むことは原理的に不可能だったのである。そうした全体的な文脈におけるキリスト教に対する対し方に、ベルジャーエフの宗教哲学の特徴の一面が示されている。常に個人と社会、信仰と政治的問題の密接なつながりを捉える視線が問題意識の根本にあったのである。以上、論集『道標』を巡る問題を社会批評的な側面を中心に見てきたが、そこに見られるのは、ベルジャーエフの一貫した思想的態度であり、より緊張した時代状況との関わり方である。この一見両立しがたい課題を自らのものとしていくことには相応の困難もあったであろうことは想像に難くないが、まがりなりにもそれを貫いたことによって後年の文明論的な視野も獲得されていったと言えるのではないだろうか。

(1) Бердяев Н. А., *Философская истина и интеллигентская правда. Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции.* М. 1909. стр. 1-22. (「道標論文」、フィип.)

(邦訳『道標 ロシア革命批判論文集1』長縄光男、御子柴道夫監訳、現代企画室、1991年。)

(2) 『道標』を巡る論争の詳細な経過に関しては次の論文を参照。

根村亮「『道標』について」『スラブ研究』1992年、39号、181-207頁。

(3) Бердяев Н. А., *Революция и культура. Полярная звезда.* 1905 №. 2. (Sub specie aeternitatis. стр. 374-381, Рик.)

(4) Бердяев Н. А., *Открытое письмо архиепископу Антонию. Московский еженедельник.* 1909. №. 32.

(*Духовный кризис интеллигенции. Статьи по общественной и религиозной психологии.* 1910. М. 「アントーニ一書簡」、OpA.)

(5) Арх. Антоний. *Открытое письмо авторам сборника «Вехи». Слово.* 1909. №. 791.

(Вехи. Интеллигенция в России. 1909–1910 М. 1991 458–459(抜粋)から引用、「著者達への書簡」、ОпаВ.)

(6) Струве П. Б., Ответ Архиепископу Антоний. *Слово*. 1909. №. 791.

(7) ブルックスはこうしたやり取りを通じて、ベルジャーエフとストルーヴェが教会勢力やファシストの勢力と接近したとしている。

Brooks J., Vekhi and the Vekhi Dispute. *Survey* 1973 vol. 19, No.1, p.43-44.

(8) Рик. стр. 374.

(9) Рик. стр. 375.

(10) Там же.

(11) Горький М., Заметка о мешанстве. *Новая жизнь*. 1905.

(12) Рик. стр. 377.

(13) Рик. стр. 379.

(14) Рик. стр. 380.

(15) ОпаА. стр. 300.

(16) Там же.

(17) ОпаА. стр. 300.

(18) ОпаА. стр. 303.

(19) Вадимов А., Жизнь Бердяева. Россия. 1993. Oakland. стр. 111–112.

(20) Н. А. Бердяев Письма к М. О. Гершензону. *Вопросы философии*. 1992 №. 5 стр. 121.

(21) Там же стр. 122.

(22) ОпаА. стр. 304.

(23) ベルジャーエフは第二版への脚注において次のように述べている。「第二版への註—インテリゲンツィアの心理に関する私の特徴付けの正しさは『道標』を巡って始まった論争の性格によって見事に証明されている。私が予期しなかったのは、本質的に精神改革的な『道標』の作業を批判する能力のなさがあまりにも一般的だったということである。」Финп. стр. 4.

(24) Финп. стр. 8.

(25) Финп. стр. 1–4.

(26) Финп. стр. 10–20.

(27) Финп. стр. 22.

(28) ОпаВ. стр. 458.

(29) ОпаА. стр. 299.

(30) この当時には、旧来の典礼を維持しようとした古儀式派には、様々な独自の信仰形態を持った信仰集団が存在しており、それらがセクト(сектанство)と呼ばれていた。他にも「旧教徒(старовер)」、「分離派(раскольник)

)」などの呼び方がある。また、第三章でも若干触れるが、ベルジャーエフの場合、マニ教的な二元論者やヤーコプ・ベームなどのドイツの神秘思想の影響を受けた者とも交流を持っており、必ずしもロシアにおけるキリスト教的伝統の枠内には入りきらない者をも指示する語として「セクト」と言っている場合も見受けられる。

(31) ОпА. стр. 301.

(32) ОпА. стр. 304.

(33) ОпА. стр. 302.

(34) Бердяев Н. А., Гасители духа. *Русская молва*. 1913 №. 232. (Собрание сочинений. том.3. Типы религиозной мысли в России. стр. 622–634., Гд.)

(35) Гд. стр. 626.

(36) Гд. стр. 628.

(37) Гд. стр. 633.

(38) Софа. стр. 234.

(39) Гд. стр. 634.

(40) Там же.

(41) Софа. стр. 234