

이 발표논문집은 2007년도 한국연구재단의 지원을 받아
발간되었음.(KRF-2007-362-B00013)

2012년도 제2차 HK 러시아·유라시아 연구사업단 국내학술회의

러시아 제국의 팽창과 근대적 유라시아 문화공간의 형성

- 일 시 2012년 6월 22일(금)
- 장 소 한양대학교 국제학대학원 7층 화상회의실
- 주 최 한양대학교 아태지역연구센터(APRC)
- 후 원 한국연구재단

프로그램

▶ 10:00 - 10:10 등록 및 개회식

I 세션 (10:10-12:00) : 제국 러시아의 사상 체계와 정체성

- 사회자 | 엄구호(한양대학교)
- 발표자 | 이지연 (한양대학교) : 러시아 제국 이데올로기와 페테르부르크
최진석 (서울대학교) : 제국 러시아와 라지셰프
송정수 (중앙대학교) : 러시아 문화제국주의에 반영된 동-서양의 함수관계
- 토론자 | 조규연(서울대학교), 차지원(서울대학교), 조준래(한국외국어대학교)

***오찬 : 12:00 - 13:40

II 세션 (13:40-15:50) : 러시아 문학에 반영된 제국의 이미지와 제국주의

- 사회자 | 최건영 (연세대학교)
- 발표자 | 김성일 (청주대학교) : A. 베스투제프-마를린스키의 <아말라트-벡>에 나타난 러시아 제국주의
문준일 (경상대학교) : 푸쉬킨과 레르몬토프 작품에 나타난 러시아 제국주의
이기주 (고려대학교) : 고골과 소러시아- 친구들과의 왕복서한을 중심으로
오원교 (한양대학교) : 도스토예프스키와 아시아- <작가 일기>를 중심으로
- 토론자 | 윤새라(울산과학기술대), 조준배(서울대학교), 김홍중(중앙대학교), 이형숙(고려대학교)

***휴식 : 15:50 - 16:10

III 세션 (16:10-18:00) : 러시아 제국주의 문화 담론

- 사회자 | 김근식 (중앙대학교)
- 발표자 | 박미령 (건국대학교) : 18세기 근대아동교육과 아동문학의 역할
이은경 (한국외국어대학교) : 러시아 제국의 이단아 남성문학
박영은 (한양대학교) : 니콜라이 구밀료프의 제국주의론에 대한 소고(小考)
- 군국주의에 대한 향수인가? 속물적 니체주의와 신비주의로의 경도인가? -
- 토론자 | 장혜진(한국외국어대학교), 라승도(한국외국어대학교), 이명현(고려대학교)

- 목 차 -

I 세션 : 제국 러시아의 사상 체계와 정체성

- 이지연 | 러시아 제국 이데올로기의 형성과 페테르부르크..... 9
- 최진석 | 제국 러시아와 라지셰프 -18세기 러시아의 은폐된 자연법 논쟁..... 19
- 송정수 | 러시아 문화제국주의에 나타난 동-서양의 함수관계..... 35

II 세션 : 러시아 문학에 반영된 제국의 이미지와 제국주의

- 김성일 | A. 베스투제프-마를린스키의 <아말라트-벡>에 나타난 러시아 제국주의..... 43
- 문준일 | 레르몬토프의 <우리시대의 영웅>에 나타난 카프카즈..... 59
- 이기주 | 고골과 소러시아『친구와의 서신교환선』을 중심으로..... 67
- 오원교 | 도스토예프스키와 아시아- <작가 일기>를 중심으로..... 75

III 세션 : 러시아 제국주의 문화 담론

- 박미령 | 18세기 러시아 근대아동교육과 아동문학의 역할..... 85
- 이은경 | 러시아 제국의 이단아 남서문학..... 91
- 박영은 | 니콜라이 구밀료프의 제국주의론에 대한 소고(小考)..... 101
- 군국주의에 대한 함수인가? 속물적 니체주의와 신비주의로의 경도인가? -

I 세션, 「제국 러시아의 사상 체계와 정체성」

■ 사회 : 엄구호(한양대)

■ 발표 :

- 러시아 제국 이데올로기의 형성과 페테르부르크 | 이지연(한양대)
- 제국 러시아와 라지셰프 - 18세기 러시아의 은폐된 자연법 논쟁 | 최진석(서울대)
- 러시아 문화제국주의에 나타난 동-서양의 함수관계 | 송정수(중앙대)

■ 토론 : 조규연(서울대), 차지원(서울대), 조준래(한국외대)

러시아 제국 이데올로기의 형성과 페테르부르크

이 지 연(한양대)

I.

최근 러시아의 행보가 새로운 유라시아 제국의 부활과 신냉전의 도래를 예감하게 한다는 점은 의심의 여지가 없어 보인다. 블라디미르 푸틴 대통령은 3선에 성공하여 20년간의 장기 집권의 시나리오를 현실화하기 시작하였으며 러시아, 벨라루스, 카자흐스탄 3국의 관세동맹을 바탕으로 유라시아 연합이라는 구소련 국가들을 통합하는 일종의 초국가적 연합체에 대한 의지를 분명하게 드러내었다. 2012년 6월 푸틴은 서구의 강대국들이 모이는 G8 정상회담에 메드베데프 총리를 보내고 대신 중국과 러시아가 주축이 되는 상하이협력기구(SCO) 정상회담에 참석, 최근 대두되고 있는 시리아 및 이란에 대한 제재와 같은 첨예한 문제들과 관련하여 각국의 자주권에 대한 인정을 요구하며 서방세계를 비난하기도 하였다. 푸틴의 대통령 당선 과정에서 많은 문제들이 드러났으며 러시아에서는 SNS를 기반으로 한 反푸틴 시위가 연일 계속되기도 했다. 푸틴의 재집권과 언론탄압에 대해 서구에서는 러시아 민주주의의 후퇴, 권위주의로의 퇴행, 전체주의의 부활이라 비난하였으며 그의 향후 임기가 순탄하지 않을 것이라는 전망을 내놓았다.

그러나 여전히 러시아에서 푸틴은 50퍼센트가 넘는 지지율을 보이고 있으며 러시아 국민들은 지금도 그를 표트르 대제, 스탈린과 더불어 러시아 역사상 가장 훌륭한 지도자의 한 명이라 생각하고 있다. 이러한 상황은 물론 여전히 푸틴에 대항할 만한 정치지도자가 성장할 수 없었던 러시아의 정치적 미성숙으로부터 기인한다. 인권과 자유의 억압, 마스크의 통제를 통한 정권의 유지라는 서방의 폄하적인 견해 또한 설득력을 갖는다. 그러나 그것보다도 이러한 상황은 지배계층이 제공하는 정치, 경제적 안정과 강한 러시아로의 회귀를 담보로 한 국민들의 자발적 정치적 지지, 즉, 일종의 사회계약적 관계로부터 형성되고 있는 듯 보인다. 분명 푸틴 대통령은 절대군주의 남성적이고 가부장적인 이미지를 스스로에게 부여하였다. 그는 “늘 깨어 있는 강하고 성스러운 아버지 스탈린”의 형상을 계승한다. 오늘날의 모스크바에서는 여전히 모스크바 곳곳에 버티고 서 있는 스탈린 양식 건축물과도 같은, 더 정확히는 그것을 능가하는 거대한 규모의 괴물과도 같은 초고층 건물들이 들어서면서 “새로운 강한 러시아”의 이념을 상징하는 새로운 스타일이 만들어지고 있다. 혁명의 혼돈과 폐허 위에서 아름다운 소련의 사회를 창조하려 했던 스탈린과 연방 해체와 경제위기의 1990년대 혼란기를 마감하고 새로운 21세기를 연 푸틴 대통령은 인간들의 자발적 계약 위에서 통치하고 군림하는 강한 주권이자 국가로서의 흡스의 리바이어던의 형상을 닮아 있다.

흡스는 자신의 저서 『리바이어던』의 초판 표지에 산 너머에서 도시를 향해 팔을 벌린 괴물 리바이어던을 그리고 있다. 그는 양손에 칼과 왕홀을 들고 있으며, 이 때 그의 몸은 셀 수 없이

많은 작은 인간들의 군상이 채우고 있다. 산 위에 우뚝 솟은 거대한 괴물은 왕의 형상이며 이 때 홉스에게서 왕의 형상은 곧 국가의 형상을 의미했다. 그러나 거대한 왕의 모습 위로 보이는 구약성서 욥기로부터의 인용에서도 짐작할 수 있듯이 ‘리바이어던’은 신이 자신의 힘을 드러내고 유한한 인간이 그 힘에 대항하는 일이 얼마나 헛된 것인가를 증명하기 위해 보여주었던 괴물이기도 하다. 욥기에서 설명되고 있는 뱀과도 같고 사탄과도 같은 리바이어던은 이교의 신의 형상을 닮아 있다. 그리고 홉스는 이러한 신성을 지닌 이방의 괴물을 통해 국가와 군주를 표상했다. 즉, 홉스의 리바이어던은 그 기원을 이교적 신에 두고 있으면서 동시에 왕권신수설에는 배치되는 인간들의 자발적 동의와 계약에 의한 군주의 탄생을 설명한다. 그것은 다수의 인간들이 모여서 형성되는 하나의 거대한 몸으로서의 공공의 선을 위한 국가, 일종의 통치-기계이지만 또한 욥기 40장과 탈무드에 등장하며, 육체를 상징하는 지상적 존재 베헤못에 맞서 싸우는 영적인 힘, 곧 종교에 대한 표상이기도 하다. 홉스가 강한 군주제를 옹호했음에도 불구하고 왕당파로부터 비난을 받고 의회파로부터도 또한 배척된 것은 리바이어던의 형상에 내재하는 이중적 근원의 문제, 즉, 신성과 정치권력의 공존이라는 이율배반 때문이었을 것이다. 그의 리바이어던은 역설적이게도 절대군주의 권력의 기호가 신성의 표상에 대한 해석에 그 기원을 두고 있음을 시사한다.

카테리나 클락(Katerina Clark)은 저서 『모스크바, 제 4의 로마(Moscow, the Fourth Rome)』의 한 장을 소비에트 삶과 예술에 나타난 숭고의 문제에 할애하면서 그 장에 “제국적 숭고(The Imperial Sublime)”라는 제목을 붙였다. 그는 스탈린주의 문화를 기독교의 프리즘으로 바라보는 구태의연한 연구들을 벗어나 숭고 자체에 관한 미학적 정의들을 통해 소비에트의 기호들이 작동되는 메커니즘을 분석하겠다고 하지만, 흥미로운 논의임에도 불구하고 결국 그의 ‘제국적 숭고’ 또한 그 광활함과 거대함, 공포와 무한함 속에서 이미 신성의 지평을 향해 나아가고 있음은 부정될 수 없다. 로마와 비잔틴에 기원을 두는 ‘제국’ 개념 자체가 이미 신성의 문제로부터 자유로울 수 없기 때문이다.

물론 오늘날 제국은 이미 은유적 개념이 되었다. 그것은 로마 제국, 비잔틴 제국과 같은 역사 속의 거대한 초국가이길 넘어서, 나치 독일의 제3제국이자 소련의 전체주의 국가이기도 했다. 그것은 네그리, 하트의 제국주의 없는 제국, 경계도 안과 밖도 없는 세계 제국인 동시에 반대로 ‘국가’ 혹은 그 어떤 ‘권력’에 배태된 제국주의를 지칭한다. 권력이 국가라는 이름을 띠고 존재하게 되는 과정과 그 속에서 탄생한 상징들의 구조 또한 제국의 의미장에 포함된다. 이 때 상징들이 권력을 얻는 과정은 다분히 종교적이다. 나치 독일과 소련이 자신들의 전체주의와 제국주의를 정당화하기 위해 종교적이라 할 정도의 권력의 신성화를 필요로 했던 것을 우리는 이미 보았다. 이러한 신성화 과정에는 이론을 능가하는 신성한 기념비가 요구되었다. 스탈린 문화에 내재하는 “리얼리즘”에 대한 강한 지향은 이때의 리얼리즘이 곧 실제 현실을 대체하는 기호의 삶이라는 사실을 드러낸다. 시간성을 부정함으로써 역사적 사물들은 역사적 기념비로 변화되며 이 때 역사는 다름 아닌 기호적 시간 속에서 실현되기 시작한다.

이 글은 러시아에서의 제국 이데올로기 형성 과정에 대한 고찰이다. 러시아 제국의 형성에 있어 가장 중요한 지점들이라 할 이반 뇌제의 차르 호칭에 대한 권한에 대한 요구, 표트르 대제의 도시 건설 과정에서 발견되는 제국의 기호들의 의미화와 재의미화의 과정을 분석한다. 러시아 제국이 형성되고 그 과정에서 제국의 기호들을 만들어 가는 과정, 이교의 자리에 들어선 정교의 도상들이 왕의 권력의 기호로 치환되어 가는 메커니즘, 혹은 종교적 상징들의 탈종교화 문제는 특히 이 글에서 주목하는 부분이다. 모스크바 공국으로부터 페테르부르크 건설에 이르기까지 정치권력이 종교에 대해 취해 온 미메시스로부터 타자화로의 이행 과정을, 타자성에 대한 (무)의

식의 변천사를 권력의 기호들을 통해 살펴봄으로써 러시아의 제국적 정체성의 연원을 가늠해 보는 것 또한 이 글의 목적이라 할 것이다.

II.

베르자예프는 러시아 공산주의의 기원에서 러시아 역사를 키예프 러시아, 타타르 시대의 러시아, 모스크바 러시아, 표트르 제국 러시아, 소비에트 러시아로 분류한다. 그의 분류는 결국 러시아-소비에트 '제국'의 역사의 가장 중심이 되는 지점들을 짚어낸다. 키예프 러시아의 역사가 비잔틴 제국의 영향 속에서 러시아 제국의 맹아가 생겨난 때라면 타타르 시대의 러시아는 몽고제국에 의해 러시아가 위협을 당하던 시기이다. 이 두 시기의 러시아 역사는 모두 강한 제국과의 관계 속에서 형성된다. 반면 모스크바 러시아로부터는 러시아 제국의 본격적인 성립과 발전의 과정이 진행되었다. 표트르 대제의 페테르부르크 건립으로부터 러시아 제국은 마침내 그 제국주의적 본성을 드러낸다. 이것은 소비에트 러시아에서 그 정점에 이른다. 러시아 제국의 맹아를 이루게 되는 정교의 수용이 비잔틴 제국의 문화를 수용하는 과정에서 형성되었다는 점이나 몽고의 지배가 결국 러시아 제국에 대한 가능성을 인식시킨 사건이 되었다는 점은 매우 흥미롭다.

988년 블라디미르 대공은 키예프와 콘스탄티노플을 잇는 육상로의 거점도시인 코르순에서 세례를 받고 기독교 전례물과 이콘을 가지고 돌아와 드네프르 강변의 판테온에 세워둔 신상들을 모두 도끼로 부숴 강물에 던져버렸다. 그리고 989년 장인들을 콘스탄티노플로부터 불러 '데샤틴나야(Десятинная)'라는 이름의 성모승천 사원을 건축하기 시작한다. 나무로 만들어진 이교의 신들은 폐위되고 돌로 된 비잔틴의 거대한 건축물이 들어서게 된다. 동방정교를 형상화하는 비잔틴의 돌의 문화는 분명 키예프 루시의 삶 속에서 타자적인 것이었다. 그러나 콘스탄티노플의 방문 이후 그는 스스로를 비잔틴 문화 속에 귀속시키면서 비잔틴의 위엄을 자신의 권위에 투영한다. 그 이전의 올렉이나 스바토슬라프 공이 콘스탄티노플을 수차례 침공했었던 것과는 달리 블라디미르 대공은 비잔틴의 황녀인 안나와 결혼하고 기독교를 수용한다.

그의 세례가 결코 종교적인 목적에 국한될 수 없음을 많은 학자들이 지적한 바이다. 자신의 궁전에 판테온을 짓고 전쟁의 신 페룬(Перун)을 국신으로 모셨던 블라디미르 대공이 갑작스럽게 유일신의 종교로 개종하려하게 된 데에는 몇 가지 정치적 고려가 있었다는 것이다. 그는 당시 키예프 루시의 영토에 살고 있던 다양한 종교를 믿는 민족들을 하나로 통합해야 했고, 영토 확장과 더불어 거대해진 국가를 통치할 장치를 필요로 했다. 즉, 그가 이교를 폐기하는 사건은 이교에 대한 부정이 아니다. 그것은 나에 대한 부정과 타자의 수용이라는 표트르 대제의 서구화 정책과는 다른 것이다. 오히려 블라디미르 대공의 기독교 수용은 기존의 자신의 권력을 포괄하고 동시에 넘어서는 초월적인 통치자의 절대권력(sovereignty)에 대한 요구에 가깝다. 비잔틴의 성화(聖化)와 이교의 신들에 대한 신성모독의 메커니즘 속에서 블라디미르 대공은 키예프 루시의 역사를 가시적인 상징물로 재현하기 시작한다. 비가시적인 천상의 신에 대한 재현으로서의 정교적 상징물들은 가시화된 실천적 통치장치와 다르지 않다. 나무로 된 이교의 우상들이 자연적 삶의 영역에 속한 것이라면 블라디미르가 수용한 기독교의 상징들은 그러한 삶의 차원을 포괄하고 그 위에 군림하는 새로운 권력장치의 탄생을 의미했다.

쥐보프와 우스펜스키(В. Живов и Б. Успенский)가 지적하고 있듯이 키예프의 왕들 사이에서 왕의 썩는 몸과 신의 썩지 않는 몸의 대비는 자주 반복되는 모티프였다. 13세기까지의 문헌에서 공후가 스스로를 신이라 칭하는 경우는 드물었다. 오히려 공후들은 스스로를 썩는 몸이라 불렀다. 블라디미르가 자신의 통치권력을 정당화하는 과정에서 과거의 죄(권력 찬탈 과정에서의 형

야로폴크에 대한 살해)는 강물에 던져진 이교적인 우상들과 함께 씻김을 받게 된다. 이 때 페룬은 부정되는 것이 아니라 정교적 신의 부분으로 포함된다. 블라디미르는 스스로를 신과 동일시하는 것이 아니라 오히려 페룬과 동일시하고 있는 듯 보인다. 나무로 된 페룬의 조각상은 왕의 썩는 몸에, 반면 돌로 된 비잔틴 석조건축양식의 성전은 신의 불멸의 몸에 상응한다.

국가 수입의 10분의 1에 해당하는 규모의 국가적 과업으로서의 성당 건설은 단순히 종교적인 것을 넘어선 일종의 새로운 국가 건설과 같았다. 블라디미르는 보이지 않는 성스러움의 영역을 가시화하는 방법을 통해 자신의 권력을 구축한다. 그는 비잔틴을 매개로 신의 권위를 이양한 대리인, 혹은 하수인으로 스스로의 역할을 규정한다. 비잔틴으로부터 인정받은 공후의 위상에 대한 정당화의 상황은 15세기 말까지도 크게 변하지 않는다. 키예프 루시에서 이교 신앙이 정교와 충돌하지 않고 이중신앙의 상황을 만들어 낼 수 있었던 것은 이처럼 키예프 루시의 정교 수용이 당시의 자연적 삶의 영역으로부터 만들어낸 일종의 통치기계로서의 국가 수립과 동일함을 증명한다.

물론 우크라이나 역사학자인 톨로치코(A. П. Толочко)가 말하고 있듯 키예프 루시의 공후들 또한 이미 11세기 모든 기독교 성자들을 능가하는 비잔틴의 황제의 절대 권력에 대한 이론을 모르고 있었을 리는 없다. 그러나 돌고프(B. Долгов)는 키예프의 공후들의 화려한 모피 모자에 대한 일상사적인 연구를 통해 그것이 왕관의 기능을 하지 않는다는 것을 지적하면서 키예프의 공후들이 비잔틴의 의상과 왕관 등의 장식들을 공후의 권력의 상징물로 사용하고 있음에도 불구하고 비잔틴의 황권에 대한 의지나 도전은 드러내 없음을 증명한다. 키예프 공후들에게 비잔틴적인 상징들은 자신들의 권위를 정당화 해 줄 수 있는 절대권력이자 모방과 양식화의 대상이었다. 키예프의 정교 수용 이후 지어진 대표적인 두 성당이 각각 성모승천 성당과 성 소피아 성당, 즉, 대지와 어머니에게 바쳐진 것이라는 점 또한 이와 관련된 듯 보인다. 이는 이교적 대지사상의 투영일 뿐 아니라, 남성적 비잔틴과 여성적 루시의 결합을 상징하는 것으로도 이해될 수 있다.

III.

키예프 공국 시기 비잔틴은 키예프 공국이 감히 맞설 수 없는 거대한 제국이었으며 따라서 키예프는 비잔틴 상징들에 도전하기보다 그것을 수용하고 양식화하였다. 그러나 이러한 상황은 모스크바 공국이 몽고의 지배로부터 벗어나고 주변으로 영토를 넓히며 공후들이 스스로를 차르라 칭하려는 의지를 드러내는 15세기 말부터 점차 변화하게 된다. 황제의 명칭과 권한에 대한 요구가 등장하는 것도 이 시기였다.

1480년 러시아는 몽고에 대한 충성서약을 공식적으로 폐기함으로써 몽고의 지배로부터 벗어나게 된다. 루시를 대신하여 러시아라는 국호가 사용된 것도 이때부터였다. 이에 앞서 1453년에는 콘스탄티노플이 함락되었고 모스크바 공국은 성장하여 통일국가의 체제를 확립해 갔다. 모스크바 공국이 비잔틴을 계승하는 유일한 정교국가임이 선포되었고 이는 ‘성스러운 러시아’의 이념에 바탕한 러시아인들의 민족정체성을 만들어 갔다. 1472년 이반 3세는 비잔틴의 마지막 황제의 조카 조에 소피아와 결혼을 하고 비잔틴의 쌍두독수리 문양을 이어받으면서 모스크바의 입지는 더욱 격상되었다. 교회권위의 확립을 통해 절대권력을 강화하려 했던 조에 소피아는 이탈리아의 장인들을 불러 크레믈린 안에 새로운 정교 사원을 건축하였다. 이반 3세의 뒤를 이은 바실리 3세 또한 모스크바 공국의 입지를 강화하기 시작했다. 러시아 제국주의의 이데올로기로 간주되는 모스크바-제 3 로마설이 등장하게 된 것은 바로 이 때였다.

모스크바 - 제 3 로마설은 프스코프 출신의 수도사 필로페이가 1511년 바실리 3세에게 보낸 서한에서 피력한 사상이다. 필로페이는 다음과 같이 말한다. “경건한 황제여. 그대의 왕국 속으로 모든 그리스도교 제국이 통합되었습니다. 두 개의 로마는 이미 멸망하고 세 번째 로마가 새로이 서 있으니, 네 번째는 오지 않을 것입니다.”

역사 속의 첫 번째 로마도, 두 번째 로마인 콘스탄티노플도 멸망했으며 모스크바만이 유일한 정교의 수호국이 되었고 따라서 모스크바가 지상에 존재한 제 3의 로마가 되어야 한다는 것이 그의 서한의 요지였다. 그의 이러한 주장은 이후 러시아 역사 속에서 러시아의 메시아주의와 유평아적 사유를 반영하고 있는 국가이데올로기로 평가되며 지속적으로 변주되었다. 최근에는 신유라시아주의자들이 필로페이의 모스크바 - 제 3 로마설을 통해 제국주의적인 요구를 공공연히 드러내기도 한다.

그러나 이 글에서는 모스크바 제 3 로마설이 처음 등장한 16세기 초반 이 이데올로기의 주창자라 할 수 있는 필로페이의 글은 사실상 황제의 권위를 칭송하는 송가와 유사할 뿐 정치적이거나 제국적인 독트린이 전혀 아니었다는 점을 주목한다. 즉, 필로페이의 글은 콘스탄티노플의 폐망 이후 쓴 것임에도 불구하고 키예프의 공후들이 지금까지 비잔틴에 대해 취해 오던 태도로부터 크게 벗어나 있지 않았다. 마셜 포를 비롯한 일군의 학자들은 필로페이의 이데올로기가 당시의 제국전이설(tranlatio imperii)을 반영하고 있는 것이지만 유평아적 국가주의를 가지는 것은 아니라고 평가한다. 오히려 그러한 이데올로기적인 함의는 19세기를 거치면서 역사가들에 의해 재생산되었다. 특히 19세기 중반 러시아 사상가들은 필로페이의 편지에서 그들 스스로가 러시아 이념이라 믿었던 요소들을 발견해 내었으며 이는 다양한 사상가들에 의해 새롭게 해석되고 변주되었다. 그러나 실제로 필로페이가 바실리 3세에게 이러한 편지를 썼을 당시 모스크바 공국의 사람들에게 세계구원의 소명을 지고 가는 러시아의 상이 만들어지지 않은 것은 분명해 보인다. 오히려 그의 서한의 내용을 상세히 분석해 보면 그가 서한을 통해 강조하려는 것은 이교적인 로마와 비잔틴에 대비되는 정교 국가로서의 모스크바의 형상이다. 그는 바실리 3세를 유일한 기독교 황제라 칭하면서 황제를 칭송하고 있으며 동시에 모스크바 공국 또한 기독교를 수호하지 못하면 로마나 콘스탄티노플과 같이 멸망의 일로를 걷게 될 것이라 경고하고 있다.

즉, 필로페이의 편지는 종말론적인 분위기 속에서 모스크바 공국의 황제의 권위를 확립하고 기독교 신앙을 보다 공고화하기 위한 것이었다. 문제는 그의 서한을 통해 비잔틴의 타자화를 짐작할 수 있다는 점이다. 키예프 루시의 역사 속에서 러시아의 대타자로 존재했던 비잔틴은 콘스탄티노플의 함락과 함께 죄 많고 사악한 적그리스도적인 공간으로 전락한다. 이 때 비잔틴의 종교적인 속성은 러시아가 계승하게 되며 현재의 비잔틴은 이교적인 그리스인들로 폄하된다. 즉, 러시아는 초기의 비잔틴적인 특성들을 러시아적인 것으로 인식하고 수용하며 대신 현재의 역사적 비잔틴으로서의 그리스적인 것은 악마적인 적그리스도의 형상으로 규정하며 배척한다. 이반 3세가 러시아 스타일의 건축에 대한 지향을 드러내며 이 때 그리스적인 것과 구별되는 고유한 러시아 스타일로 키예프 루시 초기에 지어진 비잔틴적 건축양식의 루시 사원들을 거론하고 있다는 점은 바로 이를 증명한다.

이반 뇌제 또한 키예프로부터의 정통성 문제를 누구보다 강하게 의식하였다. 그는 자신이 아우구스투스 황제의 핏줄을 이어받고 있다는 점을 매우 자랑스럽게 생각하였고 이는 당연히 비잔틴의 계승 문제를 첨예화했다. 그러나 이반 뇌제는 키예프를 통해 비잔틴의 정통성을 계승하고 있음을 강조하면서도 실제로 키예프 공국의 옛 영토를 찾아야겠다는 생각을 하지는 않았다. 즉, 아직까지 그의 비잔틴적 정통성의 문제는 키예프의 역사를 통해 확보될 수 있었으며 이는

또한 강한 왕권에 대한 요구로부터 분리되지 않았다.

이반 3세 시기를 거치면서 러시아에서는 황제를 지상의 신성으로 칭하는 비잔틴적 전통이 자리잡게 된다. 이 때 러시아의 황제는 자주 몽고의 칸과 같은 적그리스도의 형상에 대립되었다. 러시아인들에게는 비잔틴의 황제도, 몽고의 칸도 모두가 차르였다. 몽고의 지배 시기 러시아 교회는 몽고의 차르 칸을 위한 기도 의식을 드렸다. 그러나 비잔틴이 멸망하고 몽고의 지배를 벗어나게 되면서 러시아의 공후는 세계의 유일한 통치자로 남게 된다. 즉, 러시아 공후는 비잔틴의 몰락과 몽고의 칸에 대한 승리 이후 황제가 될 수 있었다. 공식적으로 대관된 러시아의 첫 황제인 이반 뇌제는 몽고의 칸을 물리치고 비잔틴 황제의 신성을 내재화한 지상의 황제로 탄생한다. 비잔틴적 세계관 속에서 황제는 하나 뿐이었으며 이제 그 한 명의 황제가 바로 러시아의 공후가 되는 것이다. 우스펜스키가 지적하고 있듯 “이제 러시아 황제는 비잔틴 황제와 킵차크 황제를 자신 속에서 통합시키게 되었다. 영토상으로 그는 몽고 칸의 계승자였고 기호학적으로 그는 그리스 황제의 계승자였다.” 이반 뇌제로부터 황제의 기호는 모든 신성을 포함한다. 황제는 더 이상 기독교인이거나 성자가 아니라 “기름부음을 받은” 그리스도와 동일시되었다. 신과 대등하거나 초월적인 위치에 대한 황제의 요구는 이로부터 시작되었다.

모스크바 공국에서 벌어지고 있던 종교로부터의 왕권의 독립, 즉, 신성을 초월하는 강한 황제의 권한에 대한 요구는 이반 뇌제의 차르 칭호에 대한 갈망과 우스펜스키가 이반 뇌제의 일상 가운데서 중요한 의미를 부여하고 있는 황제 놀이와 같은 참칭의 행위 속에서 발견된다. 우스펜스키가 지적하고 있듯이 참칭은 황제의 신성한 권리에 대한 요구를 바탕으로 한다. 이반 뇌제의 사후 동란의 시기를 거치며 3번의 가짜 드미트리가 나타날 수 있었던 것은 황제, 차르의 절대성의 확립에 대한 반증이 된다.

마르제렛 대위는 1607년의 수기에서 러시아인들이 ‘차르’라는 칭호를 가장 권위 있는 것으로 인식하며 거의 성서적인 고유명사로 이해하고 있다는 점을 지적한다. 차르라는 용어는 그 자체로 이미 성스러움이었으며 신성이 되었다. 이는 초기 러시아 정교의 이콘의 원리를 반복한다. 신성의 도상으로서의 시각 기호가 차르라는 언어 기호가 된다. 키예프 공국 시기 교회슬라브어 또한 신성 그 자체로서의 이콘과 다르지 않았다. 그것은 의미를 전달하는 언어라기보다 신성에 대한 고유명사, 일종의 신성의 도상이었다.

17세기 러시아에서 유행했던 황제놀이나 이후 러시아 문화사에 큰 흔적을 남긴 참칭자들의 지속적인 등장인 원인 또한 바로 이러한 러시아 황제 칭호의 의미론적 중첩과 분열로부터 찾아질 수 있을 것이다. 신성을 능가하는 비잔틴의 황제의 권한과 그러한 황제를 무너뜨린 몽고 칸의 악마적이고 적그리스도적인 이미지가 그러한 적그리스도에 대한 승리자인 러시아 공후의 형상과 함께 황제의 의미에 포함된다. 즉, 러시아의 황제는 신권과 왕권의 대립, 정교와 이교의 대립, 그리스도와 적그리스도의 대립을 동시에 함의한다. 신권에 대한 왕권의 도전이 그리스도에 대한 적그리스도의 문제로 상징될 수 있는 것은 이 때문이다. 차르와 임페라토르, 즉, 황제라는 칭호를 스스로에게 부여한 이반 뇌제와 표트르 대제가 모두 참칭의 행위를 통한 유희에 가담하고 있다는 것, 그들에게 악마적이고 적그리스도적인 형상이 부여되며 황좌에 앉은 참칭왕으로 간주되었던 것은 그들이 신성에 도전하고 있기 때문이다. 이와 같은 신성에 대한 도전은 곧 정교적 세계관을 파괴하는 황제의 신성에 대한 요구인 동시에 비잔틴의 황제와 몽고의 칸을 초월하는 군주의 절대권력에 대한 도전이 된다. 러시아 제국 이데올로기는 바로 이러한 신성에 대한 반행위로서의 적그리스도적 참칭으로부터 시작되었다.

IV.



러시아 역사상 가장 위대한 황제이자 동시에 황좌에 앉은 적그리스도로 간주되었던 표트르 대제의 초상화는 기존의 공후들의 것과는 달랐다. 서구주의자였던 그의 초상 아래 교회슬라브어가 아닌 라틴어로 된 “Petrus Primus, Russorum Imperator”라는 글귀가 새겨진 것은 당연했고 모피 모자를 쓰고 스킵트룸과 홀을 들고 있는 선대의 공후들과는 달리 그의 초상화는 서구식 복장을 하고 모자를 쓰지 않았다. 파레르곤에도 러시아 전통의 꽃 장식 문양이 아닌 대포와 닷, 함대가 그려져 있었다. 이는 이제 더 이상 황제가 필요로 하는 것은 신의 은총이나 소명이 아닌 군사력임을 선언하고 후진적인 옛 러시아와 대비되는 새로운 러시아 제국을 천명하는 행위였다. 선대의 공후들의 얼굴이 서로 구별도 되지 않을 정도의 종교적 양식화에 그치고 있는 데 반해 표트르 대제의 얼굴은 그의 모습을 있는 그대로 재현하고 있었다. 이러한 사실적인 황제의 초상은 국가의 권력이 종교로부터 분리되어 구체적인 형상을 얻었으며 따라서 이제 가시화의 대상이 종교나 신성이 아닌 국가가 되고 있음을 증명한다. 17세기까지 이콘이 주를 이루던 러시아 미술계에 비로소 근대적인 회화가 도입되고 미술 아카데미가 생기는 등의 변화가 일어난 것은 모두 표트르 대제의 세속적 절대군주로서의 정체성에 대한 요구와 맞물려 있었다. 초월성에 대한 지시적 기호로서의 이콘은 황제의 형상에 대한 일종의 고유명사적인 재현으로서의 초상화로 대체된다.

이 때 그가 자신의 초상화 아래에 쓰고 있는 “러시아 황제 표트르 I세”라는 구절은 초상화의 재현에 대한 반복적이고 자기동일적인 단언이다. 이는 “나는 스스로 있는 자이다”(출애굽기)라는 신의 확언을 반복한다. 자신을 신의 자리에 올려놓는 행동을 통해 표트르는 세계를 신의 섭리 외부에 위치시킨다. 페테르부르크가 러시아의 영토 외부에 지어졌다는 사실은 의미심장하다. 페테르부르크가 적그리스도의 도시로 명명되는 것 또한 이러한 관점에서 이해할 수 있다. 페테르부르크의 환영과도 같은 이미지 또한 적그리스도에 의해 건설된 도시라는 사실과 무관하지 않

다. 그가 창조한 페테르부르크는 제국성에 대한 시각장치였다. 그는 그 어떤 신성도 초월하는 제국을 창조하고자 했고, 페테르부르크는 바로 지금까지 러시아에 한 번도 존재한 적 없었던 황제가 통치하는 ‘제국’이라는 타자의 정치 형식에 대한 시각적 양식화로서 신의 도시를 대체하는 표트르 대제의 도시가 될 수 있었다. 기존의 거주자들이 존재하는 터전 위에 세워진 도시들과 달리 페테르부르크는 그야말로 황제의 비전을 그대로 투사해 놓은 새로운 창조물이었다. 황제에게 무로부터 세계를 만들어 내는 신의 위상이 부여되는 것은 당연했다. 국가는 이제부터 종교로부터 독립하고 새로운 창조적 권력으로 부상하게 된다. 제국의 황제 표트르 대제에 바쳐진 기념비가 건설될 수 있었던 것도 이러한 관점에서 이해될 수 있다.

11-17세기까지 러시아어로 “기념비(памятник)”는 시각적인 것이라기 보다 내러티브적인 것이었다. 그것은 ‘기억을 위해 적어놓은 것’, ‘증거’ 등의 의미로 사용되었다. 말하자면 문서로 작성된 기억의 보존을 위한 자료를 뜻했다. 18세기에 이르러서야 ‘기념비’라는 단어는 현재적인 시각적 의미를 획득하게 된다. 예카테리나 대제 시기 기념비는 조각상이나 건축물을 의미하는 단어가 되었다. 이러한 변화가 처음 감지된 것은 표트르 대제 시기였다. 표트르 대제 시기 기념비는 연대기를 지칭하면서 동시에 우상이나 조각상 같은 시각적인 대상을 의미했다. 이렇게 해서 기념비라는 단어에는 전혀 다른 두 가지 기억 작용의 문제가 공존하게 된다. 단순히 조야하게 만들어진 조각상이나 우상조차도 그것이 ‘기념비’라는 명칭을 갖게 되는 순간 영웅적인 주인공에게 바쳐진 ‘monument’로서의 의미가 더해진다.

기념비가 러시아 문학에서 자주 공포스러운 형상을 띠게 되는 것은 그 어휘가 수용되어 온 역사를 반영하는 듯 보인다. 우상과 동일시된 기념비에는 이교적인 의미가 더해진다. 이 때 역설적으로 이러한 이교적인 성격은 그것의 신성 가능성을 드러낸다. 이교와 우상이 신성의 현현으로서의 성상과 동일한 기원을 드러내며 하나의 의미장에 포함될 수 있기 때문이다. 표트르 대제의 기념비가 그의 서구주의와 맞물리며 우상=이교=적그리스도=표트르=서구주의의 동일화를 가능하게 한 것 또한 이러한 관점에서 이해될 수 있다. 서구 문화의 영웅적 기념비가 이교의 신적 형상으로 변화하고 그것이 반신(半神) 창조자의 형상으로 확대되는 것은 이러한 문화적 맥락에서 가능했다. 애초부터 기념비가 표트르 대제의 형상과 결합되었기에 러시아에서 기념비는 영웅보다는 창조자의 권력에 대한 상징이 되었다. 즉, 17-18세기 동안 러시아 문학에서 기념비는 황제의 기념비, 즉, 권력의 기념비와 동의어를 이루게 된다. 특히 성상 파괴에 대한 요구가 없었고 시각적인 것이 신과의 종교적 소통의 장이 되었던 러시아에서 기념비는 악마적이면서 동시에 신적인 형상으로 발전해가게 되었다. 이처럼 이교와 정교 사이의 문제, 표트르 대제와 서구주의의 문제가 ‘기념비’라는 문제의식 속에 포함되게 된다.

러시아 영토 외부에 세워진 수도 페테르부르크는 하나의 거대한 기념비 그 자체이다. 표트르 대제는 페테르부르크의 건설을 통해 러시아 외부로 국가의 중심을 옮겼다. 이때부터 러시아 땅은 외재적 욕망의 대상이 된다. 러시아에 대한 내적 식민화 과정(internal colonialization)으로서의 서구화가 시작될 수 있었던 것 또한 페테르부르크의 외재성과 타자성에서 기인한다. 세계의 중심으로부터 방사형의 확장을 피하는 키예프나 모스크바와는 전혀 다른 도시 페테르부르크가 건설되었다. 그것은 러시아 영토 내부에 존재하지 않는 외부의 중심이었으며(로트만의 논의에 따르면 이심적 수도) 페테르부르크의 서구화된 외관은 마치 존재하지 않는 환영과도 같았다. 러시아 제국의 시베리아를 포함한 동쪽으로의 영토 확장 과정은 서구의 제국주의적 욕망을 러시아가 스스로의 내적인 영토에 실현하고 있는 것과도 같이 보였다. 이후 러시아 문화사의 가장 문제적인 지점이 되는 동과 서의 문제는 러시아 제국의 본격적인 시작이라 할 수 있는 페테르부르크가 러시아 내부가 아닌 그 외부에 세워진 영토 외적 공간이었다는 사실에 있다.

표트르 대제 시기의 모스크바 제 3 로마설은 비잔틴을 매개하지 않고 제 1의 로마와 경쟁한다. 그는 서구의 절대군주들의 참칭자가 되길 자처했다(참고: 표트르 대제의 황제놀이에 관하여). 이제 황제는 더 이상 신성과 경쟁하지 않는다. 러시아 문화사 속에서 반복되는 욕망의 대상은 이제 비잔틴의 신성이 아닌 서구의 제국이 된다.

제국 러시아와 라지셰프

— 18세기 러시아의 은폐된 자연법 논쟁

최진석(서울대)

1. 라지셰프, 최초의 혁명주의자?

18세기 러시아 문학사 및 지성사에서 알렉산드르 라지셰프의 위상은, 그의 문제작 『성 페테르부르크로부터 모스크바까지의 여행』을 기준으로 판별되어 왔다. 즉, 20세기 초에 폭발한 혁명의 대전제였던 반농노제와 반전제주의가 그 척도다. 이로써 라지셰프는 18세기 러시아의 ‘가장 위대한 사상가’이자 ‘민주주의자’, ‘혁명가’이며, 제카브리스트로부터 체르니셰프스키에 이르는 사회 사상의 ‘선구자’로 받아들여졌다.¹⁾ 또한 ‘자유의 사도’로서 그의 『여행』은 러시아의 사회적 양심이 발출된 ‘최초의 마니페스토’로 명명되었다.²⁾ 그 결과, 행동하는 양심적 지식인의 대명사인 19세기 러시아 인텔리겐치야는 자신의 ‘시조’로 라지셰프를 받아들이게 된다.³⁾ 여기서 ‘최초’가 갖는 의미는 대단히 중요한데, 18세기의 귀족 지식인이라는 시대적·계급적 한계에도 불구하고 ‘최초’라는 수사는 라지셰프를 19~20세기로 이어지는 혁명 운동의 연장선에서 파악하게 해주기 때문이다.⁴⁾

별로 이견이 있을 수 없는 이런 구도에서 우리는 ‘전제 국가 대 자유로운 지식인(인텔리겐치야)’이라는, 근대 러시아를 표상하는 뚜렷한 정치적 적대의 선을 그어볼 수 있다. 전제정과 농노제를 정치·경제적 바탕으로 삼는 봉건적 국가 기구에 대립하여, 근대적 자유와 평등의 관념으로 무장한 해방적 투사들의 이미지가 포진한다. 이 구도는 19세기 내내 사상적·정치적으로 화해 불가능한 전선을 형성하다가 20세기의 대혁명에 와서야 비로소 해소된다. 라지셰프는 이 전선이 구축된 ‘최초’의 분기점을 표시하며, 국가 대 개인, 전제주의 대 자유, 봉매 대 계몽, 압제 대 혁명의 절대적 대립이 나타나는 기점을 보여주고 있다.

이 글의 문제의식은 그렇게 일반화된 대립 구도에 의문을 품어보는 데 있다. 전제주의와 계몽주의 인텔리겐치야의 화해 불가능한 대립이 뜻하는 것은 무엇인가? 소비에트 비평가들이 말했듯, 그것은 상반된 이념에 기초한 사상과 행동의 절대적 양극성인가? 하지만 푸코가 잘 보여주었듯, 근대 사회에서 권력과 지식은 갈등과 투쟁의 국면과 더불어 은밀한 타협과 상호부조적 관계를 통해 공생해 오지 않았나? 혹은 외적으로 격한 투쟁의 전선을 형성해도 본질적으로는 동일한 이념적·사회적 토대 위에 발 딛고 선 경우도 적지 않았다.⁵⁾ 과연 이런 교착적 관계로부터

1) *Гуковский Г.А.* Русская литература XVIII века. М.: Аспект пресс, 1998. 367쪽.

2) *Lang D.M.* *The First Russian Radical*, George Allen & Unwin Ltd, 1959. 14쪽.

3) *Walicki A.* *A History of Russian Thought*, Stanford University Press, 1979. 49쪽.

4) 라지셰프와 제카브리스트, 잠재적 혁명가들을 연속성의 관점에서 평가하는 레닌의 입장이 대표적이다. *Ленин В.И.* О национальной гордости великороссов // Сочинения. М., ОГИЗ, 1948. Т.21. 84쪽.

라지세프는 얼마나 자유로울까? 좀더 문제들을 좁혀 설정한다면, 라지세프의 사상과 행동은 근대 국민국가로서의 제국 러시아와 진정 단절적인 것일까? 라지세프와 그의 시대의 군주였던 예카테리나 2세, 양자는 마치 러시아 제국의 문장처럼, 서로 다른 곳을 바라보는 쌍생아와 같은 관계는 아닐까? 신분적으로 결코 동렬에 오를 수 없던 그들 사이에 은밀하게 벌어진 논쟁이 있다면, 그것은 그들의 시대를 움켜쥐는 가장 중대한 이념적 투쟁의 하나이리라. 이것이 질문의 출발점이다.

2. 제국 러시아, 혹은 유럽의 국민국가

먼저 라지세프 시대의 러시아, 18세기 러시아 제국의 성격을 조감해 보는 게 필요할 듯하다. 19세기 이래 혁명적 민주주의 계열, 특히 맑스주의 진영이 포괄적으로 규정하고 비판했듯, 제정 러시아는 단지 후진적인 봉건 국가라는 진술로 온전히 정의되지 않는다. 표트르의 개혁이 노정했던 바, 18세기 이래의 러시아는 근대 서구의 국민국가(nation-state) 체제라는 스펙트럼을 통해서만 정확한 의미가 규정될 수 있기 때문이다.

그렇다면 근대 국가로서 러시아란 무엇인가? 그것은 무엇보다도 단일하고 통합적인, 배타적인 통치 권력으로서 주권의 자기 확증에서 발견된다. 그래서 대외적으로는 자주적이면서 대내적으로는 최고의 권력을 선언하고, 그 권력이 실증되는 영역으로서 영토성을 확보하는 게 근대 주권의 첫 번째 과제다.⁶⁾ 그리고 영토성을 담보하는 장치로서 법 체계의 수립이 다음 과제가 된다.⁷⁾ 범박하지만, 우리 논의에서 핵심은 근대 국가가 주권의 자기 확증과 법적 체계의 확립을 통해 구성된다는 점이다.⁸⁾ 16-7세기 유럽사에서 절대왕정 국가들이 이런 과정을 통해 나타났으며, 이는 18세기 러시아에서도 전형적으로 반복되었고, 이것이 바로 러시아의 근대성(Modernity)이라 할 수 있다.

이런 의미에서 표트르 1세와 예카테리나 2세에 의해 선포된 유럽 국가로서의 러시아, 제국 러시아는, '전제정'이라는 특수성의 표지를 달고 있을지언정 동시대 유럽에서 근대 국민국가 체제의 일부를 이루었다고 판단할 수 있다. 한편으로 무력에 의한 '열강'의 지위를 확보함으로써 유럽 정치사에 직접적 개입을 하게 되었고 정치적 변수로 등장했음과 동시에,⁹⁾ 러시아는 국가 체제로서도 더 이상 유럽의 '예외'나 '외부'로서 인식될 수 없는, 근대성의 ('변경'일지라도) 한 축을 담당하게 되었던 것이다.¹⁰⁾ 표트르로부터 예카테리나에 이르는 서구화는 고대 루시를 근대적 사회 구성체로 전환시켰고, 이는 러시아가 중세적이고 봉건적인 사회 조직을 벗어나 근대 사회로 진입하였다는 사실, 그 결과 18세기 이후 러시아가 유럽 문화와의 긴밀하고 지속적인 연동 관계에 돌입하게 되었음을 시사한다. 18세기의 개혁안들을 일일이 열거할 필요는 없다. 단

5) 고든 C. 편, 『권력과 지식』, 홍성민 옮김, 나남, 1991.

6) 국가적 지배의 물질적 확증으로서 영토성을 주장하는 것이 근대 전쟁의 목표다. 전쟁은 단지 영토를 물질적으로 확보하는 것뿐만 아니라, 확보된 영토를 주권의 지배하에 두는 적극적인 국가적 행위인 것이다. 전쟁 국가로서 근대 러시아에 대해서는 킬리 Ch. 『유럽 혁명 1492-1992』, 윤승준 옮김, 새물결, 2000을 보라. 특히 표트르 시대에 대해서는 크라크라프트 J. 『표트르 대제』, 이주엽 옮김, 살림, 2008을 참조하라.

7) 카시러 E. 『계몽주의 철학』, 박완규 옮김, 민음사, 1995. 제6장.

8) 근대 국가와 주권에 대한 자세한 내용에 대해서는 박상섭, 『국가·주권』, 소화, 2008을 참조하라.

9) *Лиштенан Ф.-Д.* Россия входит в Европу. М.: ОГИ, 2000. 13-14쪽.

10) 이 점에서 19세기 초 차아다예프의 『철학 서한』에 나타난 러시아의 변경 의식은 철학적 자기 인식의 선언문일 뿐, 국가와 정치 제도상의 정확한 판단은 아니라 생각된다. 차아다예프의 사상 자체가 근대성의 징표인 것이지, 러시아가 유럽적 근대성의 외부에 있는 것은 아니라는 뜻이다.

지, 서구화의 결과로서 러시아의 근대적 자기 인식의 이념적 지표에 관해서만 살펴보자. 그것은 표트르가 시작하여 예카테리나 시대에 일단락된 법 체계의 이념적 구상이다.

1762년 표트르 3세를 폐위시키고 권좌에 오른 예카테리나의 야망은 러시아를 유럽 근대 국가의 반열에 올려놓는 것이었다. 주지하다시피, 계몽주의 사상으로 통치의 이론을 익혔던 그녀가 법 체계의 정비를 통해 이 과업을 완수하려 했던 것은 크게 놀라운 일이 아니다. 예카테리나 2세는 러시아의 전제 군주가 되기 전에 먼저 유럽 계몽주의의 충실한 제자라는 자의식을 가졌던 것이다.

1766년 소집된 입법 위원회는 그 구체적 준비 과정이었으나, 100년 이상 국가법 체제를 정비하지 않았던 러시아를 체계적인 사법 국가로 신속히 바꾸는 데는 무리가 없지 않았다. 더구나 계몽의 이상에 마냥 흘러 방임할 경우, 어쩌면 러시아의 전통적 통치 형태나 정치·경제적 기반이 위험해질 수도 있는 일이었다. 계몽주의의 전파자이자 수호자는 이제 전제 군주의 길을 걷게 된다. 예카테리나 2세는 입법 위원회에 가이드 라인을 직접 작성하여 건네주는데, 그것이 바로 「훈시」(Наказ)이다. 장장 1년 반 동안, 대부분 몽테스키외의 『법의 정신』(1748)과 베카리아의 『범죄와 형벌』(1763)을 고쳐 쓴 「훈시」는 법치주의의 원칙과 더불어 전제주의 및 그 주권을 승인하고 확정짓는 내용을 포함하고 있었다.¹¹⁾

전체 20개 장에 결론과 추기, 부록을 합쳐 655절에 이르는 적지 않은 분량의 「훈시」는, 그러나 현실적 효력을 갖는 법안이 아니라 입법을 위한 가이드 라인의 성격에 가까웠다. 하지만 역설적으로 바로 그렇기에 오히려 의미가 있는데, 적용성이 아닌 이념적 의미를 갖는 ‘법 위의 법’이란 점에서 「훈시」는 근대 러시아의 법적 이념을 직접적으로 가리키고 있기 때문이다.¹²⁾ 예카테리나는 법의 이념이 곧 현실임을 분명히 밝히고 있다. 가령, 「개요」에는 기독교 정신에 기반한 법은 곧 자연에도 최적한 것이며, 그것은 「본문」에서 전개될 제국의 자연 상태에도 합치하는 것이란 진술이 나온다(1~5절).

국가를 법을 통해 체계화한다는 것이 갖는 의미가 무엇인지가 관건이다. 제1장의 첫 머리인 제6절이 “러시아는 유럽의 열강이다”로 시작되는 데서 알 수 있듯, 예카테리나의 국가는 스스로를 유럽의 일부로서 스스로 확증하고 있으며, 이와 같은 ‘법적·추상적’ 선언은 제2장에서 곧장 영토와 주권의 선언이라는 물질적 실체성에 대한 담보를 이끌어 내고 있다.

러시아 제국은 지구 위에서 위도 32도와 경도 165도를 [영토로서] 포함하고 있다(2장 8절).

주권은 절대적인데, 한 사람에게 집중된 권력 이외에는 그 어떤 권력도 이토록 광대한 제국의 크기에 합당할 수 없기 때문이다(2장 9절).

광대한 제국은 제국을 통치하는 한 사람에게 [귀속된] 절대적 권력을 요구한다(2장 10절).

일단 예카테리나 2세가 주장한 법의 이념이 근대 국민국가의 주권 개념과 밀접히 결부되어 있다는 점을 주목하자. 그 다음 문제는 이러한 주권 개념, 법적 체계의 이념이 어디에 근거하는가이다. 만일 「훈시」가 군주 자신의 자의와 공상의 산물이라면, 그것은 (러시아의 많은 현상들에 대한 질문 자체를 ‘금지’하는) 예의 ‘러시아적 특수성’에 함몰되어 버리고 말 것이다. 반대로 「훈시」의 이념적 기초가 동시대 유럽 국가들과 공통적인 지반 위에 있다면, 18세기 러시아

11) 라자놉스키 N·스타인버그 M. 『러시아의 역사 (상)』, 조호연 옮김, 까치, 2011. 377-9쪽.

12) Dukes P. "Introduction," ed. by Dukes Dr. P. *Catherine the Great's Instruction(Nakaz) to the Legislative Commission, 1767*, Oriental Research Partners, 1977. 10쪽 이하. 이하 「훈시」의 내용은 이 책에서 장과 절만 표시하여 인용한다.

는 적어도 ‘이념적’으로 근대성의 자장에 속해 있다고 말해도 좋을 것이다.

우리가 후자의 관점을 지지하는 이유는 「훈시」가 다름 아닌 유럽 계몽주의자들의 바뀌쓰기(paraphrase), 혹은 대체보충(supplement)이라는 데 있다. 여러 문헌학자들이 자세히 밝혔듯, 「훈시」의 많은 부분들이 몽테스키외 등을 참조하고 있으며, 그것이 「훈시」를 추상적이고 형식적인 지침서에 머물게 하고 있다. 하지만 바로 그렇기 때문에, 「훈시」가 가리키는 내용은 절대왕정 시대 동안 끊임없이 논쟁에 부쳐지고 이론적으로 탁마되어 제출된 근대 국가의 이념과 맥락을 같이하고 있는 것이다. 물론, 러시아의 특수성을 완전히 무시할 수는 없다. 다만, 러시아가 근대 국민국가의 형태를 내·외적으로 갖추어가는 시기에, 주권과 법 등의 이념을 통해 러시아가 유럽과 보편적인 토대를 공유하게 되었음을 부정할 수는 없을 것이다.¹³⁾

그런 점에서 자연법에 대한 고찰은 결정적이다. 18세기 유럽 법학과 사회 이론에서 자연법에 대한 논쟁은 핵심적이었고, 예카테리나가 「훈시」의 귀감으로 삼았던 기저 텍스트가 바로 계몽주의자 몽테스키외의 『법의 정신』이었기 때문이다. 우리는 자연법 대 실정법, 혹은 자연법 대 시민법의 논쟁적 관계를 「훈시」에서 찾아볼 수 있으며, 이는 또한 라지셰프의 저술을 관통하는 주요 주제가 된다. 미리 말하건대, 제국과 철학자가 각각 어느 쪽의 입장에서 서 있느냐는 크게 중요하지 않다. 거시적 관점에서 우리는 이미 그 결론을 잘 알고 있다. 문제는 자연법과 실정법/시민법의 어느 쪽을 지지하든, 이른바 18세기의 자연법 논쟁의 구도 속에서 법의 이념을 논구하는 행위 자체가 갖는 근대적 의미이다. 제국(예카테리나)과 철학자(라지셰프)가 이 논쟁의 구도 속에 들어와 관계를 맺고 있다는 사실 자체가 이미 18세기 러시아의 근대적 성격을 보여주고 있는 것이다.

3. 자연법 – 근대 유럽의 이념적 원류

이념으로서 자연법(natural law)의 원류는 서구의 고대로까지 거슬러 올라간다. 플라톤의 저술들에서 알려져 있다시피, 그리스인들은 자연의 법칙에서 도덕적 규범을 정초하는 이데아를 발견하고자 했다. 이 경향은 로마 시대에 이르러 제국 전체의 생활을 제도적으로 떠받치는 실정법/시민법(civil law)의 형태로 발전한다. 현대까지 이어지는 유럽 법체계의 기초는 로마법의 규범을 계승한 것으로, 법제도의 차원에서 유럽의 보편성을 주장하는 근거도 여기에 있다. 유럽 세속 사회의 제도적 규범으로서 시민법의 발원지는 로마 제국인 것이다. 하지만 로마 제국이 기독교를 수용하면서 제국의 법체계에 종교적 색채를 덧입혔음을 기억해 두어야 한다. 도덕과 종교가 사회적 삶에 긴밀히 결부되었던 고대 유럽의 법이념이, 르네상스를 맞이하면서 종교를 탈락시키고 그 자리에 이성(理性)을 들어앉히게 되기 때문이다. 17~18세기의 계몽주의가 이성에 대한 숭배를 통해 사회 윤리를 정초하려 했던 것도 그래서이고, 여기엔 이성의 빛을 통해 세계(자연)의 원리를 깨우친다는 17세기 자연학의 이념이 깊이 연루되어 있다.

법적 체계로서 자연법이 문제시되는 이유는 그것이 사회적 삶을 대상으로 삼기 때문이다. 문제는 영원한 이념이 아니라 변화하는 현실이다. 아침에 해가 뜨고 저녁에 해가 지는 단순한 사실이 공동체 내의 갈등을 해결할 수는 없지 않은가? 자연의 이념이 명확히 해명되어야 하는 이유는, 그 진리성을 통해 현실의 도덕적 선(moral good), 곧 덕(virtue)을 달성할 수 있기 때문이다. 요컨대 자연의 원리가 인간 사회에, 자연법이 시민법에 관여하는 것은 필연적인데, 그것이

13) Raeff M. "Introduction," ed. by Bartlett R., Hartley J. *Russia in the Age of the Enlightenment*, Macmillan: University of London, 1990. 4-5쪽.

없다면 인간의 사회적 삶이 본래적으로 불가능하기 때문이다. 자연법의 존재 필연성이 인간 사회의 존재 필연성과 동시에 제기된다는 점에 관해 로크는 이렇게 말한다.

[자연법의 존재 필연성을 증명하는] 네 번째 논의는 인간 사회로부터 나온다. 왜냐하면, 자연법이 없다면 인간은 사회적으로 교섭하거나 서로 결합할 수 없기 때문이다. 참으로, 인간 사회의 기초가 되는 것으로 보이는 두 가지 요소가 있다. 즉 하나는 국가의 절대적인 제도와 통치의 형태이고, 또 하나는 계약의 이행이다. 만약 이러한 것들이 없어진다면 모든 인간 공동체는 존재할 수 없게 된다. 마찬가지로 자연법이 폐지된다면, 그것들 자체도 존재하지 못하게 된다. [...] 확실히 실정 시민법은 그 자체의 본성이나 힘에 의해서, 혹은 어떤 다른 방법으로 구속력을 갖기보다는, 보다 상위의 것과 공중의 평화를 유제하는 데 복종할 것을 명령하는 자연법에 의하여 구속력을 갖는다.¹⁴⁾

하지만 자연법의 도출 이유가 사회 생활의 필요에만 좌우되는 것은 아니다. 자연법은 자연 그 자체의 내생적 원리로서, 여하한 인간적 욕구에 의해서도 호출되지 않는다. 자연법은 진리로서 우선하는 것이다. 흥미로운 점은, 자연법과 인간 사회의 존재 필연성을 동시에 규정시켜주는 매개자가 신이라는 사실이다.¹⁵⁾

17-18세기 자연법의 이념을 살펴볼 때 특징적인 요소들이 있다. 시민법(공법과 사법으로서 실정법)의 부상에 맞서 자연법의 항구적인 불변성에 대한 주장 역시 강화되었다는 사실이다. 자연법은 (유사-신학적) 초월성을 통해 규정된다.¹⁶⁾ 실정법이 역사와 지리, 개별 민족의 문화적 양식들에 따라 상이한 편차를 빚는다면, 자연법은 그 모든 법들에 앞서서 거역할 수 없는 제1의 원리로서 군림한다.¹⁷⁾ 따라서 자연법에 의해 알려진 진리는 무조건적 준행의 대상이지 상황에 따라 취사선택하거나 거부할 수 있는 임의의 준칙이 아니다. 이렇게 실천 철학으로서 유럽 계몽주의는 복잡한 문화의 양상을 띠게 된다.

프랑스 혁명의 이데올로기적 대부인 루소는 구체제의 억압에 대항하는 카드로 천부인권을 내세운 바 있다.¹⁸⁾ 그에 따르면 만인에 대한 만인의 평등으로서 인간의 권리는 태어나면서부터 자연으로부터 수여받은 것이기 때문에 결코 타인에게 양도할 수 없으며 침해될 수 없는 신성한 원리이다. 루소에게 자연법이 어떤 의미를 지녔는지 탐구하는 일은 우리의 관심사를 벗어나지만, 그가 자연권(natural right)에 대해 확고한 입장을 취했음은 분명하다. ‘자연 상태’로 알려진 시초 상태에서 인간 각자가 스스로를 보존하기 위해 취하는 권리로서 자연권은 불가결한 지위를 누리는 것이다. 이로부터 루소는 자연법으로부터 자연권을 도출하는 게 아니라, 역으로 자연권으로부터 자연법을 연역하는 입장을 취하는데¹⁹⁾, 프랑스 계몽주의가 혁명의 사상으로서 강력한 힘을 발휘하는 것도 이 지점에서다. 법이 권리를 낳는다면 우리가 해야 할 일은 법에 대한 관조적 사변(theoria)에 머물기 쉽겠지만, 권리가 법을 낳는다면 필요한 것은 그런 법을 제정하기 위한 행동(praxis)이 될 것이기 때문이다.

14) 로크 J. 『자연법론』, 이문조 외 옮김, 이문출판사, 1988. 12-13쪽.

15) 같은 책, 3-14쪽.

16) 몽테스키외의 『법의 정신』은 전자의 정신에 기초해 있다고 일반적으로 해석되지만, 그가 법의 항구적인 기초로서 자연법을 설정하고 있음도 배제할 수 없다. 몽테스키외 Ch. 『법의 정신』, 고봉만 옮김, 책세상, 2009. 옮긴이 해제 참조.

17) “자연법이 만약 실정법에 배치된다면 그러한 자연법은 법이 될 수 없고, 반대로 그것이 실정법에 일치한다면 그러한 자연법은 불필요하다.” 박은정, 『자연법 사상』, 민음사, 1993. 163-164쪽.

18) 루소 J.J. 『인간 불평등 기원론』, 주경복 옮김, 책세상, 2003.

19) 박호성 편역, 『루소 사상의 이해』, 인간사랑, 2009. 136쪽.

그럼 자연법에 대한 이런 전회가 왜 중요한가? 계몽주의의 주요 이념인 자유를 고찰해 보도록 하자. 질문은 이렇다: 자유는 자연법에 귀속되는가, 자연권에 귀속되는가? 전자가 옳다면 자연으로부터 도출된 보편적 원리로서 자유가 단지 인간에게만 속할 이유가 있을까? 이것이 루소의 견해다. 반면 후자가 옳다면, 자유가 인간에게 고유한 권리가 되기 위해선 부가적 요인들이 달라붙지 않을 수 없다. 자기 보존 의지로서 자유를 취하는 존재는 비단 인간만이 아니니 자유를 인간의 것으로 만들기 위해서는 무언가가(+ α) 추가될 필요가 있는 것이다. 루소에 반대하던 디드로에 의하면 그것이 인간 이성(reason)이다. 왜냐면 “인간만이 추론하기(reasoning)” 때문이다.²⁰⁾ 이성이라는 매개항을 통해서만 비로소 인간은 자연권으로서 자유를 정당화하고 자연법의 이념을 연역해 낼 수 있게 된다.

18세기 자연법 사상의 복잡한 양상들을 일일이 검토할 수는 없으나, 라지세프의 자연법 사상을 살펴보기 위한 대조군을 그려본다면 대체로 이상과 같다. 이제 라지세프의 차례다.

4. 라지세프의 자연법 사상

중류 귀족 출신이던 라지세프는 1766년 국비 장학생으로 독일 유학길에 오른다. 이후 약 5년간 라이프치히에 체류하며 부지런히 공부하였는데, 이때 라이프니츠, 볼프 및 프랑스 계몽주의들의 사상을 접하고 깊은 감명을 받았다. 유학 시절 라지세프가 관심있게 공부했던 서구 철학자는 라이프니츠였다. 그래서 라지세프의 사상이 많은 부분 프랑스 계몽주의자들의 기초에 합치하는 이면으로²¹⁾, 그의 인식론에는 라이프니츠적 사유가 단단히 자리잡게 된다.²²⁾

라이프니츠는 경험론과 합리론을 종합한 철학자다. 물론, 그의 ‘종합’은 합리론의 기초 위에 경험론의 수용을 뜻한다. 경험만이 모든 자연적 지식의 근거가 되며, 감각이 경험을 구성하는 우선적 전제가 되지만 그 모든 감각 경험이 지식의 차원으로 정립되는 것은 어디까지나 이성의 능력에 달려있다는 논리다. 라이프니츠는 감각적 경험과 합리적 인식의 차이를 지적했으나, 그렇다고 인식 능력 자체가 두 가지로 분리된다고 생각지는 않았고, 라지세프 역시 그에 다르지 않았다. 또한 사물의 내적 본질에 대해 인간이 끝끝내 알 수 있는 것은 아니란 점에서도 양자는 같은 의견이었는데, 문제는 그것이 깔고 있는 전제에 있다. 라이프니츠는 인간이 태어날 때부터 타고난 인식의 씨앗 같은 것은 없다고 확언한 반면, 라지세프는 모종의 본유 관념 같은 것을 상정했고, 이 차이가 자연법에 대한 양자의 입장차를 드러냈던 것이다. 본유 관념을 부정한 라이프니츠가 자연법에 대해서도 냉소적이었던 데 반해, 라지세프는 자연법 이념이 깔고 있는 각종 선형적 전제들 - 자연이 부여한 권리로서 자유와 평등 등에 열광했던 것이다.

다른 한편, 라지세프는 동시대의 자연 과학적 성취에도 깊은 관심을 보였다. 영국의 화학자 프리스틀리를 탐독하던 그는 물질이 소멸하지 않는다는 데 깊이 공감했으며, 물질을 살아있는 사물로 간주하고 자연을 생명력 있는 단일체라고 생각했다. 이 논리에 따르면, 인간은 지구상의 모든 생명체들-동식물은 물론이고 광물과 토양에 이르기까지-의 친족이 되는데, 이는 당대 계

20) 같은 책, 110쪽.

21) 특히 프랑스 공리주의의 영향에 관해서는 다음 글을 참조하라. Page T. “Utilitarianism and Its Rebuttal in the Thought of A.N. Radishchev,” *Western Philosophical Systems in Russian Literature*, Los Angeles: University of Southern California Press, 1979. 1-24쪽.

22) 반대의 의견도 없진 않으나, 가령 젠코프스키는 라지세프의 전 저작에서 라이프니츠의 『단자론』(Monodology)과 『변신론』(Theodicy)의 반향을 들을 수 있노라고 진술한다. Zenkovsky V.V. *A History of Russian Philosophy*, trans. G. Kline, Columbia University Press, 1953. Vol.1, 83-90쪽. .

몽주의자들이 지녔던 유물론적 입장이자 세계 시민주의(cosmopolitanism)의 가장 확장된 판본인 셈이다. 그러나 문제는 인간과 인간 아닌 존재들 사이에 설정되는 위계다. 라지셰프에 따르면 인간은 세계 전체에 연관된 존재로서, 그의 가장 위대한 능력은 덕(virtue)-도덕적 선의 원천이자 사회의 법적 토대-에 대한 판단 능력에 있다. “인간은 지구상에서 나쁜 것, 악한 것을 아는 유일한 존재다. 인간은 선행과 악행, 불운과 행복을 선택할 수 있는 유일한 존재인 것이다.”²³⁾

인간의 사회적 덕성은 타고나는 것이며, 교육은 이 천부의 자질을 일깨우고 육성하는 비료가 될 뿐이다. 사회성은 ‘자연적’으로 주어진 것이며, 따라서 도덕 역시 자연적인 기초(즉 자연법) 위에서 본래적으로 타고난 요소로 간주된다. 자연으로부터 곧장 수여된 능력과 권리로써 인간은 사회성(상호성)을 지니고 있기에, 순수하게 ‘자연적’인 것이라면 무엇이든 정당하지 않을 이유가 없다. 이성을 중시하는 계몽주의자였으나 정념(страсть/passion)조차 좋은 것이라고 라지셰프가 말했던 것도 그런 탓이다. 불행의 쓰라린 고통을 맞볼 때, 인간은 행복을 갈구하게 된다. 정념이 인간으로 하여금 행복을 추구하도록 자극하는 까닭이다. 정념이 없다면 인간은 무기력에 빠져 자멸할지도 모른다. 따라서 정념조차 자연법을 따른다. 라지셰프는 자연적 본성을 억압하는 그 어떤 것에 대해서도 반감을 품었고, 이것이 그의 사상적·정치적 급진주의의 토대였다.²⁴⁾

한편, 프랑스 계몽주의자들이 인간의 이성, 추론 능력을 자연으로부터 부여받은 인간의 천부적 권리로써 받아들인 데 비해, 라지셰프는 이런 입장에 의혹을 품고 있었다.²⁵⁾ 계몽주의자들은 이성 능력의 무한한 권리를 주장했고, 이성에 입각한 시민법의 제정을 요구했다. 하지만 라지셰프가 보기에 이성 능력에 대한 과신은 시민법이 그 본래적 원천인 자연법을 초과하도록 조장할 위험이 있다. 이성의 과용은 자연에 대한 월권을 범할 수 있다는 말이다. 라지셰프 역시 프랑스 계몽주의자들처럼 이신론(理神論, deism)에 가까이 갔으며, 그것은 이성의 신이 아니라 신의 이성으로 이해되어야 했다. 쉽게 말해, 신은 이정보다 우월한 존재로 재설정되고, 최후의 지식은 신의 존재를 인식하는 것으로 마무리된다.

추론은 경험의 유일한 보충이다. 경험을 통해서 우리는 사물의 존재를 인식할 수 있다. [...] 사회적 삶을 통해 계몽의 길로 들어서고, 비가시적인 세계뿐만 아니라 가시적인 세계의 한계를 넘어선 원인으로 사건들을 연결시키면서, 인간은 추론 능력을 통해 이전에는 막연히 느끼기만 했던 것을 인식하게 된다. 즉 신이 존재한다는 것을.²⁶⁾

최초의 원인에 대한 지식이 이미 경험된 것으로부터 추상화된 추론에 기초하고 충족 이유율 원리에 의해 입증되는 것이며, 유한한 피조물이 최고 존재의 무조건적 필연성에 관한 확실성을 갖는 것은 불가능할 뿐더러 금지되어 있기조차 한데, 이는 유한자는 무한자와 분리되어 있고 결코 동일하지 않기 때문이다. 신의 실존에 대한 필요성의 개념과 지식은 오직 신 혼자만 보유할 수 있다.²⁷⁾

23) Радищев А.Н. О человека, о его смертности и бессмертии // Избранные сочинения. М., 1952. 365쪽.

24) Радищев А.Н. О человека, о его смертности и бессмертии. 358, 419-420쪽.

25) Clardy J.J. *The Philosophical Ideas of Alexander Radishchev*, London: Vision, 1964. 71-72쪽.

26) Радищев А.Н. О человека, о его смертности и бессмертии. 362-365쪽.

27) Радищев А.Н. О человека, о его смертности и бессмертии. 378쪽. 충족 이유율과 같은 단어의 명시적 언급 뿐만 아니라, 라이프니츠적 사유의 흔적은 라지셰프의 글 곳곳에서 드러난다. 라이프니츠의 다음 저작들을 비교해 보라. 라이프니츠 W. 윤선구 역, 『형이상학 논고』, 아카넷, 2010.

과격한 무신론을 주창하고 후세에 혁명의 기수가 되었던 ‘최초의 러시아 급진주의자’²⁸⁾에게 ‘신’이라는 언표가 가당키나 할까? 라지셰프에게 신은 이성적이기만 하다면 신성한 존재가 될 수 있고, 이성은 보편적인 만큼 신적일 수 있을 것이다.

라지셰프의 신앙관에 대해서는 다른 기회를 빌어 논의하되, 그의 신 개념은 이성의 확장에 대한 규제적 이념에 해당된다는 점을 지적할 필요가 있다. 이성이 아닌 감각적인 것, 감정 혹은 감수성이 허락되는 근거가 여기있기 때문이다. 라지셰프에게 신은 이성 ‘이상(以上)’이며, 따라서 감각 일반을 포괄하는 범주이다. 신이 요청될 때 역설적으로 감각 일반은 오히려 영적인 차원으로 승화되고 있다. “감정의 완전한 극복은 자연스럽지 못하니 인간의 자연적 목적과 모순되기 때문이다. 다만 그것으로 신체적인 것에 대한 정신의 힘에 대해 분명하고 명백한 증거를 갖출 수 있는 것이다.”²⁹⁾ 신과 이성, 감각적인 것 사이에서 벌어지는 라지셰프의 동요는, 이전까지 지적되었던 것처럼 유물론으로 완전히 전화하지 못한 러시아 계몽주의의 한계(‘역사 의식의 부재’³⁰⁾)라기보다, 라지셰프 사사상의 고유한 구조라고 보는 게 더 온당할 듯싶다. 그렇다면 이러한 라지셰프의 사상이 어떤 방식으로 자연법의 이념에 연결되는가?

5. 『여행』과 자연법의 이상

러시아 문학사에서 『여행』에 대한 평가는 미묘한 평행선을 긋는다. 우선, 사회 해방을 주장하는 러시아 계몽주의 문학의 일부로서 『여행』은 최고의 가치를 부여받는다.³¹⁾ 반면, 예술적으로 이 작품은 단조로운 문체와 지루한 전개, 짜임새 없는 구성 등으로 조소를 면할 수 없었다. 『여행』이 고전주의도 낭만주의도 아닌, 애매한 ‘감상주의 문학’의 분류에 속하게 된 이유도 그것이다.³²⁾ 하지만 라지셰프와 자연법의 이념을 추적하는 우리가 살펴보아야 할 것은 그런 측면들이 아니다. 애상(哀傷)의 토로와 과격한 선동 등으로 힐난받던 이 여행기에서 주목해야 할 지점은, 그것이 계몽주의의 사법적 세계관(judicial world view)을 충실히 반영하고 있다는 점이다.³³⁾

18세기 자연법 논쟁의 중핵은 현실을 판단함에 있어, 현실을 제도적으로 구축함에 있어 자연법의 원칙을 준행해야 하는가 또는 시민법적 적응 논리를 따라야 하는 가였다. 계몽주의자 개인으로서의 자연법의 원리원칙을 충실히 지키는 게 옳다고 생각할 수 있다. 그러나 국가라는 이념에서 본다면, 제국의 경영자의 입장에서 본다면 사정은 그렇지 않다. 통치는 현실을 구성하고, 국토를 창안하며, 국민을 만들어내는 행위인 까닭이다. 때문에 예카테리나는 「훈시」에서 이를 명백히 선언하고 있다.

인류는 종교, 기호, 법률, 정부의 근본적 격률, 과거의 법령과 도덕, 풍습 등의 사례들에 의해 영향을 받는다(제6장 45절).

28) Lang D.M. *The First Russian Radical. Alexander Radishchev 1749-1802*. London: George Allen & Unwin LTD, 1959.

29) Радищев А.Н. О человека, о его смертности и бессмертии. 419-420쪽.

30) 인간 지식 발전의 보증을 역사 과정에서 찾지 않고 신에게 위탁하는 태도를 말한다.

31) Уткина Н.Ф.(сост.) Русская мысль в век просвещения. М.: Наука, 1991. 3-7쪽; 소련에서 간행된 『세계 철학사 선집』에서 라디시체프는 유럽 계몽주의의 마지막 주자로 묘사되고 있다. Соколов В.В.(сост.) Антология мировой философии в 4 томах. М.: Мысль, 1970. Т.2.

32) Brown W.E. *A History of Russian Literature of the Romantic Period, Vol. One*. Ann Arbor: Ardis, 1986. 21-26쪽.

33) Walicki(1990), 39쪽.

이런 이유들로 인해, 그 이유들에 부합하는 사고의 일반적 방식이 사람들 사이에서 생겨난다(제6장 46절).

미덕과 악덕, 좋은 특질과 나쁜 특질은 다양한 민족들의 성향을 구성한다(제6장 52절).

이에 따르면, 제국이 지지하는 입장은 명확하다. 비록 자연법의 근본적 우위를 인정한다 할지라도, 그것은 역사와 지역, 풍습과 규범 등에 따라 가변적으로 적용되어야 하며, 그런 점에서 자연법의 근간 위에 시민법/실정법이 실효적인 지배력을 행사할 수밖에 없다는 것이다. 이로써 우리는 예카테리나의 ‘위선’, 곧 그녀가 계몽군주를 자처하면서도 결국 러시아적 특질인 전제주의를 통치의 근본 원리로 받아들였다는 사실이 단지 군주 개인의 자의가 아니었음을 이해하게 된다. 전제주의에 대한 그녀의 지지는 사적인 권력욕의 결과가 아니라 자연법 논쟁에 대한 하나의 해석이자 입장이었던 것이다. 그녀에게 있어서 자연법의 최고 기초인 자유의 감각은 “군주정하에 있는 백성들의 영광”이 만들어내는 결과였지, 그 역은 아니었다(제2장 16절).

반면, 라지셰프는 어떤가? 앞서 논의한 대로, 그는 인간이 실제로 느끼는 모든 감각적인 것, 감수성과 감성을 자연법의 이념이 연역적으로 흘러나온 현상으로 간주한다. 그래서 이성에 대한 존중과 더불어 라지셰프에게 인간의 정서적 내면은 자연법을 인지하고 촉구하는 중요한 원천이 된다. 『여행』의 서문에 해당하는, A.M.K.(알렉산드르 미하일로비치 쿠투조프로 추정)에게 보내는 글은 이런 사정을 여실히 보여준다. 일반적인 여행기 문학 장르의 정확한 관찰과 묘사 대신, 라지셰프는 “고통당하는 인류의 모습에 괴로운 나머지” 자기 내면으로 시선을 돌려 고통을 근원을 발견하였다고 고백하지 않는가?

나는 내 주변을 둘러보았네. 내 가슴은 고통을 당하고 있는 인류의 모습에 찢어질 듯 괴로웠다네. 나는 나의 내면에 눈을 돌렸지. 거기에서 나는 인간의 괴로움이 인간 내면으로부터 일어난다는 점을 알았는데, 그것은 대개 인간이 자기 주변에 있는 대상들을 직시하지 않기 때문에 일어나는 것이지. [...] 나는 인간을 위안해 주는 것을 바로 그 인간에게서 발견했다네. “내면으로 향하는 눈을 가리고 있는 장막을 걷어내라! 그러면 행복해지리니...”(13/I)

이런 내면 지향성은 대개 감상 문학 특유의 취향으로 간주되었지만³⁴⁾, 지금까지 논의한 대로라면 실상 계몽주의적 세계관이 노정하는 본래적 자연/본성에 대한 정향이라고도 볼 수 있다. 라지셰프에게 자연[법]은 인간의 본성적 차원인 동시에 신을 대신한 주관자이며(이 점에서 이성적 대상이기도 하다), 그렇기에 인간의 자기 내면으로의 시선은 곧 본래적 자연으로의 시선일 수밖에 없다. 계몽주의의 인간학이 감정, 혹은 미적인 것을 통해 사회성을 궁구하듯 내면으로의 지향은 타인들과의 관계, 곧 사회의 원리[법]로 격상되게 된다. “나는 인간이면 누구나가 이웃의 행복을 위하여 싸워나갈 수 있음을 깨달았다.”(13/II) 그것이 자연적 존재로서 인간의 본질을 규정하는 ‘(자연)법’이다.³⁵⁾ 이 법이 인간이 스스로 제정한 (실정)법보다 상위에 놓인, 보다 근본적

34) 가령 브라운은 라지셰프의 1770년대 중반 작품인 「한 주일의 일기」를 소개하면서 감상주의적 감수성의 극치를 엿볼 수 있노라고 평가한다. 이 작품에서 라지셰프는 감정의 흐름 속에 과묵히 “허우적 거리기” 위해 이성의 어떤 단편도 거부하고 있다는 것이다. Brown(1986), 550-552쪽. 하지만 발리츠키에 의하면 이 작품에 대한 평가는 사뭇 대조적이다. “「한 주일의 일기」에서 라지셰프는 인간이란 본질적으로 은둔자로서 타인들로부터 완전한 독립만을 추구할 뿐이란 루소의 견해를 비판한다. [...] 우정에 대한 감상적 숭배와 인류의 고통에 공감하는 ‘따뜻한 마음씨’의 이상, 즉 감상적 숭배의 사회적 측면을 수용하면서도 지나친 자기 분석, 고독에 대한 개인주의적 숭배와 ‘묘비에 새긴 시’ 등을 거부하였던 것이다. Walicki(1990), 45쪽. 거듭 강조하지만 이런 평가의 대립은 계몽주의와 감상주의를 전혀 상이한 세계관으로 분리시켜 이해한 결론이다.

35) “이런 모든 법 이전에 자연법이 있다. 자연법이라고 불리는 것은, 그것들이 우리 존재의 구조에서만 유래하기

인 원리임은 물론이다.³⁶⁾

너는 시초의 법칙(в первоначальном уложении), 즉 모든 인간이 가슴 속에 무엇이 쓰여져 있는지 아는가? [...] 그것은 바로 법(Закон)이다. 법이라고? 그래, 너는 감히 그 신성한 이름을 더럽히겠는가? 불쌍한 인간이여!(25/11-12)

현실의 견고한 질서로서 실정법, 즉 시민법은 때때로 절대적 제1원리인 자연법을 방해하거나 훼손하려 한다. 하지만 현실 원리로서 시민법은 어디까지나 가변적이고 조건적이다. 그래서 시민법의 양상은 시간과 장소에 따라 변하게 되지만³⁷⁾, 근본적으로는 자연법과 합치되어야 한다. “자연의 법칙 [...] 시민법이 그것과 달라지면, 괴물을 낳는다.”(104/56) 프랑스 계몽주의자들과 달리 라지세프에게 자연법은 시민법에 우선한다. 물론, 시민법은 이 세계 속에서 자연법을 나타내는 유일하고 가능한 표현의 형식이기에 전적으로 거부될 수 없다. 자연법과 잇닿아 있는 시민법, 그것에 의해 인간은 사회적 존재인 시민이 될 수 있는 까닭이다. 자연법으로부터 연역적으로 풀려나오는 이 논리에 의할 것 같으면, 인간은 나면서부터 본성상 이미 시민이기도 하다. 문제는 자연과 시민, 어느 쪽이 보다 선차적인 존재성을 갖느냐이다. 일단 철학자(라지세프)와 제국(예카테리나)의 자연법과 시민법에 대한 방점의 차이를 염두에 두도록 하자.

라지세프: 자연법 > 시민법
예카테리나: 자연법 < 시민법

6. 자연법 vs. 시민법 – 무엇이 선차적인가?

시민의 정의와 시민법, 자연법이 갖는 구조적 관계가 어떠한지 라지세프의 진술을 계속 따라가 보자.

사람은 세상에 태어날 때 모두가 똑같습니다. 모두가 똑같은 신체 구조를 갖고 있으며, 또한 모두가 이성과 의지를 갖고 있습니다. 따라서 사회와 맺는 관계와는 별도로, 인간은 자신의 행동에 있어서 어느 누구에게도 의존하지 않는 존재입니다. 하지만 인간은 자기 자신의 행동의 자유에 한계를 긋고, 모든 일에 있어서 자기 자신만의 의지를 따르지 않는다는 데 합의하고 있습니다.³⁸⁾ 인간은 자기와 똑같은 사람의 명령에 스스로를 복속시킵니다. 한마디로 말해, 그는 시

때문이다. 그 자연법들을 잘 이해하려면 사회가 성립되기 이전의 인간을 살펴보아야 한다. 자연법이란 이 같은 상태에서 인간이 받는다고 생각되는 법일 것이다.” 몽테스키외의 C.-L. 하재홍 역, 『법의 정신』, 서울: 동서문화사, 2007. 27-28쪽.

36) 자연법을 신성의 위상에 동급으로 놓는 수많은 장면들이 있다. “당신[모든 신적인 존재 – 인용자]을 부정하지만 불변의 자연 법칙을 인정하는 무신론자는 궁극적으로 당신의 영광을 선포하고 우리의 찬송가보다 훨씬 더 많이 당신을 칭송하는 것입니다.”(68/36)

37) “법이란 인간 이성을 말한다. 그래고 개개 국민의 정치법 및 시민법은 바로 이 인간 이성이 적용된 특수한 경우여야만 한다. 그 개별적인 법들은 그것들이 적용되어야 할 국민에게 적합한 것이어야 하므로, 어느 한 국민의 법이 다른 국민에게도 적합하게 된다면, 그것은 극히 드문 우연한 경우일 뿐이다.” 몽테스키외(2007), ##쪽.

민이 되는 것입니다. [...] 왜 [전제에 강요된 - 인용자] 복종의 울타리 속에서 자기 자신을 가두는 것입니까? 그 자신의 이익을 위해서 내면의 감정이 말을 하는 것입니다. 그 자신의 이익을 위해서 현명한 입법이 말을 하는 것입니다. 어디에 있든지 시민이라는 사실이 그에게 이익이 되지 않는다면, 그는 시민이 아닙니다.³⁹⁾ 자신의 적에 대항하여 시민은 법 안에서 보호와 만족을 추구합니다. 만일 그 법이 그를 보호해줄 수 없거나 보호해 주려고 하지 않는다면, [...] 시민은 자기 방어·자기 보존·자기 복지라는 자연법에 의존하게 됩니다. 왜냐하면 시민은 한 사람의 시민이 되는 과정에서 결코 인간이기를 포기하지 않기 때문입니다. [...] 한 시민의 탄생에 즈음하여 하늘이 그에게 어떤 지위를 명했든지간에, 그는 한 사람의 인간이며 또한 언제까지나 한 사람의 인간일 것입니다. 그리고 그가 인간인 한, 자연법은 선으로 가득한 샘물처럼 결코 고갈되지 않을 것이며, 그의 자연적이며 신성 불가침한 권리를 감히 침해하는 자는 누구를 막론하고 범죄자입니다.(80-81/42-43)

시민법보다 상위의 원리로서 자연법. 그것은 시민법이 합치해야 할 전범으로서 항상 참조되어야 하지만, 문제는 현실 관계에서 시민법이 언제나 올바른가라는 질문에 있다.⁴⁰⁾ 모든 법의 토대로서 유일하게 진리인 법, 자연법에 관한 개념은 있다. 그러나 아직 추상적이다. 이를 어떻게 현실 가운데 실현할 것인가? 17-18세기 계몽 군주들은 자연법의 대리인을 자처했다. 자연으로부터 신성한 권리를 위임받아 대신 (시민법을) 입법하고 실행하려 했던 것이다. 하지만 라지세프에 의하면 그런 시민법의 입법적 주체는 시민들 자신이 되어야 옳다.⁴¹⁾ 루소가 말했듯, 천부 인권의 수권자는 일반 의지를 가진 인간 전체이지 소수의 지배자가 아니기 때문이다.

하느님의 공복들은 노예제가 어째서 개개 인간들에게 불법인가를 분명히 밝혀주었지만, 그것이 얼마나 사회에 해롭고 시민들에게 불공평한가를 보여주는 것은 바로 우리의 의무라고 생각한다. 자연법은 사회 밖에 가설적으로 존재하는 인간을 보여주었다. 그들은 자연으로부터 똑같은 본질과 똑같은 권리를 부여받았으며, 따라서 모든 면에서 평등하기 때문에, 아무도 다른 사람에게 예속되지 않는다. 시민법은 평화로운 가운데 자유를 즐길 권리를 위해, 제한받지 않는 자유를 서로 나누는 사람들을 보여주었다. 그렇지만 모든 사람들이 그들의 자유에 대한 제약을 받아들이고 행동의 규제를 감수했다고 하더라도, 자연 상태에서 그들은 태어날 때부터 평등한 것이기 때문에, 그들 모두는 그들의 자연 상태의 자유에 대해 취해진 제약에 있어서도 평등해야만 한다. 따라서 어느 누구도 다른 누군가에게 예속되지 않는다. 사회의 주권적 권력은 법이다. 왜냐하면 그것이야말로 모든 사람들에게 똑같은 것이기 때문이다. 그러나 인간으로 하여금 사회 질서를 세우고 자신들의 행동의 자유를 스스로 규제하게끔 하는 힘은 무엇일까? 이성인 말할 것이다. “스스로를 위해서(собственное благо)!”⁴²⁾라고. “스스로를 위해서!”라고 말이다. 무너질

38) “우리는 인간들 사이에 인정되는 모든 정당한 권위의 기초는 오직 약속[계약]일 뿐이라는 결론에 이른다.” 루소 J.J. 이태일 역, 『사회 계약론』, 서울: 범우사, 1994. 19쪽.

39) 하지만 인간의 이기적 자기애가 도덕의 기초임을 주장했던 프랑스 계몽주의자들과 라지세프의 차이에 대해서는 앞서 언급한 바 있다. Zenkovsky(1953), 89쪽.

40) “자연의 법이 무엇인가를 정의했다고 해서 국가의 법이 무엇인가를 더 잘 정의할 수는 없을 것이다.” 루소 (1994), 47쪽. 이는 몽테스키외에 대한 비판이다.

41) 자연법에 부합하는 시민법의 입법자로서 시민이야말로 인민 주권의 주체가 된다. 라지세프는 이러한 능동적 시민을 ‘진정한 조국의 아들’이라 호명하는데(126/67), 그는 동시에 “자유 보호 아래 성장하고 편견대신 관대한 감정으로 충만한 사람”(같은 곳)이기도 하다. 이성[법]을 정립하는 자는 곧 올바른 (이성적) 감정의 소유자로 드러나는 것이다.

42) 표트르의 개혁은 봉건적인 가부장적 국가를 법체계에 의해 통치되는 근대적 행정 국가로 변모시켰다는 데서

수 없는 시민법은 말할 것이다. “스스로를 위해서!”라고.(126-127/67-68)

자연법이 출생에서부터 권리의 평등을 보장하는 개념이라면, 시민법은 평등한 시민들이 사회적 삶을 영위하려고 불가피하게 맺은 약속[계약]으로부터의 자유를 지키기 위해 존재해야 한다. 계약에 의해 선출된 주권자는 군주나 수상과 같은 형식으로 존립할 수 있지만, 어떤 경우에도 그의 권력은 자연법에 기반하는 시민법의 테두리를 훼손해서는 안 된다. 이런 의미에서 영구불변의 자연법과 달리 실정법은 역사적 산물이란 해석이 가능하다.⁴³⁾ 한 사회를 규정하는 시민법을 보편적 진리인 자연법과 혼동하는 한, 재난은 피할 수 없다. 라지셰프가 전제정을 자연법에 대한 이탈로 간주하고 비판하는 이유도 그것이다.⁴⁴⁾

시민적 행복은 매우 다양한 형태로 그 모습을 드러낸다. [...] 그렇지만 이 모든 행복의 현시는 외적이고 찰나적이며, 덧없고 부분적이며 허구에 불과할 수도 있다. [...] 거대한 군대 진지. [...] 자유를 희생한 조직화는 그들 자신에게도 족쇄인 것과 마찬가지로 우리의 행복을 위해서도 해롭다.(128-129/69)

전제정이란 인간 본연의 상태에 가장 대립되는 것이며, [...] 군주는 인민 사회의 첫 번째 시민이다.⁴⁵⁾

이에 따라 인간-시민은 시민법이 자연법에 정확히 의거하지 않을 때, 개정의 권리를 갖게 된다. 그렇다면 라지셰프의 사유가 여기까지 도달했을 때, 러시아에서 이 권리는 누구에게 있는가? 그것은 노예 상태에 있는 농민들이 아닐까? 농민들이야말로 도시민들, 도시에 기반한 귀족들에 비해 보다 더 ‘자연’에 가까운 존재들 아닌가?

예컨대 예드로보에서의 일화를 잠깐 상기해 보자. 여기서 여행자는 시골 농군처녀 아뉴타의 자연스런 아름다움과 건강함에 반해 그녀의 집까지 이른다. 그것은 육체적 욕정에 따른 게 아니

의미를 지닌다. 즉 그 이전에는 ‘차르의 이익’을 위해 존속하던 법이 ‘공공의 이익(общее благо)’을 위해 복무하는 법으로 바뀌었다는 점이 중요하다. 라자노프스키 N. 이길주 역, 『러시아의 역사 1』, 서울: 까치, 1991. 305쪽; Greenfeld L. *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Harvard University Press, 1992. 191-199쪽. 물론, 여기서 공공의 이익=국가라는 등식은 충분히 문제적이다. 봉건적 절대주의를 타파했던 계몽주의자들은 이 등식에 동의하지 않았고, 여전히 공공의 이익을 통치자 개인의 이익과 같다고 보았다.

43) “모든 시대의 선례는 언제나 힘이 없는 법이 사실상 헛된 말장난에 불과했다는 사실을 증명해 주고 있다.”(62/33) 특히 자본주의적 사회 관계에 접어들면서 시민법의 불안정성이 더욱 가중된다. “채권자와 채무자 중에서 법은 어느 쪽에 더 관심이 있는가? 인도주의적 입장에서라면 채무자를 알지 못한 탓으로 자본을 날린 채권자와, 구속되어 감옥에 들어간 채무자 중에서 누구에게 더 배려를 하겠는가? 한쪽은 경솔한 것이요, 또 한쪽은 도둑과 진배없는데... [...] 구제도는 몰락해 버렸다.”(66/35) 실정법의 아이러니는 그것이 이익도 되는 한편, 가혹한 현실 기제도 될 수 있다는 점에 있다. 실정법의 역사성, 시대에 따라 의미가 달라질 수 있다는 점은 실정법의 유연성이기도 하지만, 동시에 현실을 무작위적으로 압살하는 질곡이 된다. “그러나 내가 흔히 발견했던 것은 자비가 아니라 잔인함이었다. 그것은 법 그 자체 때문이 아니라 그 법의 시대에 뒤떨어진 성격에서 기인하는 잔인함인 것이다. 죄와 벌 사이의 불균형이 나를 눈물짓게 만든다. 나는 법이 행위를 판단하는 것이지, 그 행위의 원인에 대해서는 관심을 기울이지 않는다는 것을 알았다.”(71/38) “아아, 법이란 도대체 무엇인가! 법의 지혜는 제 좋은 방식대로만 쓰이기 일쑤구나! 이것은 공공연한 거짓말이 아니냐! 실상가상으로 신성한 자유의 이름을 걸고 이런 거짓이 통용되다니!”(193/107) “법의 취약함과 부적절함, 남용이 간취된다. 그것은 말하자면 참혹한 측면인 셈이다.”(207/113)

44) 몽테스키외에 의한 전제정체의 본성은 다음과 같다: “전제 권력의 본성 자체에 의하여, 그것을 행사하는 유일한 인간은 그것을 역시 단 한 사람에게 행사하는 결과를 낳는다. 감각에 의하여 줄곧 그가 모두이고 타인은 무(無)라고 배우고 있는 인간은 당연히 게으르고 무지하고 향락적이다.” 몽테스키외(2007), 40쪽.

45) Радищев А.Н. О самодержавстве // Избранные сочинения. М., 1952. 3쪽.

라, 순수한 자연에 대한 추종을 연상케 하는 발걸음이다. 거기서 여행자는 아뉴타의 약혼자가 돈벌이를 위해 수도로 가려는 계획을 듣게 된다. 그러나 도시는, 제국의 심장은 자연을 타락시키는 소굴일 뿐이다. 이에 여행자는 아뉴타의 지참금을 내주고자 하지만, 그녀의 부모는 정중히 거절한다. “내가 이와 같이 단순한 시골 사람들에게서 발견한 고귀한 정신은 아무리 존경해도 지나칠 수 없는 것이다”(119/225). 어떤 점에서 농민들이야말로 자연법의 이념에 가장 가까울런지 모른다. “우리는 농민이 법을 모른다고 말할 수 있을까? 천만에! 농민은 법을 안다. 농민 역시 알고만 하면 알 수 있을 것이다”(116/218).

7. 라지셰프, 최후의 개혁주의자!

예카테리나 여제의 관리로 일할 무렵부터, 자연법을 연구하던 라지셰프가 가장 역점을 두어 고민했던 것은 농노 제도였다. 이는 서구 계몽주의자들의 관심사와는 조금 다른 방향인데, 서구에서는 새로운 사회 계급으로서 부르주아지의 권리 문제가 더 일차적이라고 여겨진 탓이다.(프랑스 계몽주의가 무엇보다도 부르주아 혁명의 모태였음을 기억하자) 반면 제대로 된 시민 계급의 성장이 거의 이루어지지 않았던 러시아에서는 유력하게 부상하는 계급으로서 부르주아지의 해방-여기엔 귀족 계급과의 갈등이 전제된다-보다는, 전제정이라는 절대 권력에 대한 귀족의 투쟁이 더욱 문제적이었다. 러시아의 18세기는 ‘시민의 시대’가 아니라 ‘귀족의 시대’였던 것이다.⁴⁶⁾ 수마로코프나 크나쥬닌 등에 의해 대표되는 귀족 계몽주의의 이데올로기가 그러한데, 여기엔 사회의 지주(支柱)는 귀족이라는 전제가 깔려있었으므로 억압받는 계급의 해방과 같은 구호는 상상할 수도 없었다. 귀족 계몽주의자들에게는 계몽-해방의 이데올로기보다 계급적 이익의 추구가 더 우선했던 것이다.⁴⁷⁾ 라지셰프의 관점에서 보자면, 18세기 러시아의 귀족 계몽주의자들은 자연법과 시민법을 혼동하거나, 혹은 그 순서를 도착했던 셈이다. 반면 ‘급진적’ 입장을 취했던 라지셰프에게 귀족 계급의 이익을 옹호하는 당대의 시민법은 분명 자연법의 이상에 위배되는 한시적이고 부분적인 진리에 불과했을 것이다.⁴⁸⁾

초기 철학적 저술에서 농민 문제에 관심을 기울이기 시작했을 때, 분명 그것은 자연법의 개념적 수준에서 시작된 것이었으나, 이제 그것은 개념의 수준을 떠나 현실에 대한 구체적 이미지를 그려간다. 농노들의 고단한 삶에 대한 관찰과 묘사가 그것이다. 하지만 이는 단지 타인의 고통에 대한 비분강개나 동정심의 발로는 아니었다. 사실 『여행』을 다루는 많은 해설서들이 농민에 대한 작가의 연민을 충실히 기술하는 한편으로 자주 간과하는 부분이 작가의 감정적 어조가 다만 동정이 아니라, 자연법의 이념에서 유래한 ‘이성적 감정’에 근접해 있다는 사실이다. 농민은 학대당하기에 불쌍하고 동정해야 할 하층민이 아니라, 계몽주의자 자신과 동등한 ‘시민’임을 깨달아야 하기 때문이다. 자연법의 이념에 비추어 ‘천부적’으로 누려야 할 권리(право, 즉 자연법 право естественное)과 동일한 시민법(право гражданское)로부터 농민들은 소외되어 있고, 이는 인간의 본성에 기입되어 있는 본래적인 사회성 역시 그들이 박탈당해 있음을 뜻한다.

46) 기연수(2008), 48-49쪽.

47) 주지하다시피, 남편 표트르 3세를 폐위시키고 제위에 오른 예카테리나 2세는 귀족의 해방과 이익 회복에 앞장섰고, 이것이 라지셰프 시대 귀족 계몽주의의 계급적 한계를 규정했다. Clardy(1964), 70-71쪽.

48) 여기엔 라지셰프의 사회적 지위가 그다지 높지 않았다는 현실적 이유도 작용했을 것이다. “러시아 최초의 혁명가가 귀족 출신의 중간 관리였다는 사실”을 주목하자. 아니킨(1994), 95쪽; “아무 힘도 없고 영향력도 없는 변변찮은 하급 관리 주체에 감히 공권력에, 전제정에, 예카테리나 2세에게 맞서려 들다니!” Пушкин А.С. Александр Радищев // Полное собрание сочинений в 10 томах. том 7. Л.: Наука, 1978. 242쪽.

단지 한 순간의 편견과 이기적 탐욕(이 말이 무례하지 않길!)만이 우리의 눈을 멀게 하고, 우리를 어둠 속에서 미쳐 날뛰는 광인인 양 만들어 놓는 것이다. 그런데 우리들 가운데 누가 족쇄를 차고 있으며, 노예라는 짐을 느끼고 있는가? 바로 농민들이다! [...] 그러면 밭에 대해 그것을 경작하는 사람보다 더 큰 권리를 갖고 있는 자는 누구인가? [...] 그것은 땅을 어떻게 가는지 아는 사람, 그러한 임무에 요구되는 힘과 결단력을 지니고 있는 사람이 아닌가? [...] 그러므로 원시 사회에서는 땅을 경작함으로써 그 땅에 대한 배타적인 즐거움을 향유한다. 하지만 우리는 소유를 둘러싼 원시적 사회 관계로부터 얼마나 멀리 떨어져 있는가!(127/68)

학대당하는 농민들을 보면서 먼저 일어나는 감정은 분노와 울분, 연민과 동정의 감정이다. 우리의 감성을 촉발하는 요인으로서 정념은 이성을 자극하고, 그것은 다음과 같은 이성적 인식으로 우리를 이끌어갈 것이다. 자연법의 이념으로서 평등과 자유가 지켜지지 않고 있으며, (철학적 저술에서 ‘도덕적 선’, ‘덕’으로 표현되었던) 사회 공공의 이익(общественное благо)이 침탈되고 있다! 자기 이외의 시민에게 자연의 권리로서 자유와 평등이 침해받고 있음은 자연법의 붕괴, 조만간 자기 자신에게도 닥칠 사회성의 파괴에 대한 예고에 다르지 않다. 그러므로 농민들이 직면한 억압적 상황은 귀족 계급을 포함한 다른 시민들 전체에게 닥칠 파탄의 전조, 곧 혁명의 경고가 된다.

농민들의 상황은 [...] 우리는 그것이야말로 사회에 가장 해롭다는 것을 깨닫게 된다. 그것은 생산 및 인구의 증가를 가로막기 때문에 해롭고, 그것이 야기하는 동요 때문에 위험하다.(132/71)

그리고 야만적인 파괴력이 놀랄 만한 속도로 방출된다. 우리는 주변에서 칼과 독약을 볼 것이다. 죽음과 불타는 폐허가 우리의 가혹함과 비인간적인 행위에 대한 보수가 될 것이다. 그리고 우리가 그들의 족쇄를 풀어주는 데 시간을 지체하고 엄격했던 만큼, 그들의 복수는 그만큼 더 가혹할 것이다. 지나간 시대의 사건들을 기억 속에 떠올려보라. 기만이 어떻게 하여 노예들로 하여금 그들의 주인을 해치게 하였는지 회상해 보라. 조야한 참칭자의 꾀에 빠진 그들은 물불을 안 가리고 그의 뒤를 쫓아 주인의 명에를 벗어나 자유롭게 되기만을 바랐다. 그들은 무지했으므로 주인을 살해하는 이외에 달리 자신들을 해방시킬 방법을 생각할 수 없었다. [...] 이것이 바로 우리를 기다리고 있는 것이며, 우리가 기대해야 하는 결과이다. 위험은 끊임없이 고조되고, 위난은 이미 우리의 머리 위를 떠다니고 있는 중이다. 시간은 이미 그 낮을 치켜들고 기회가 오기만을 기다리고 있는 중이다. 불행한 사람들을 깨우치기 위해 봉기하는 선동가나 인도주의자 같은 사람이라도 나타난다면, 그 사나운 낮질이 더욱 재촉될 것이다. 조심하라!(134/72)

이성의 법(자연법)이 현실을 제어하지 못할 때 벌어질 혁명은 위험하고 잔혹할 것이다. 바로 이 생리적인 공포는, 다른 시민[농노]의 상태에 무관심하고 이기적인 이성을 일깨우고 개선을 위해 노력하도록 촉구할 것이다. 마치 다른 모든 감정적 요소들이 궁극적으로 자연법의 이성적 인식에 도달했듯이. 하지만 그 각성이 시민법의 점진적 ‘개선’을 통해야만 한다면 여기엔 적지 않은 시간이 소요될뿐더러 언제든지 좌절의 위험이 도사리고 있다. ‘지금 당장!’ 자연법에 의거한 급진적인 개혁을 요구하는 라지세프의 목소리는, 그런 의미에서 역설적으로 혁명을 저지하는 최후의 방어선은 아니었을까? 진정한 공포로서 ‘혁명의 정념’을 대신하는 ‘법의 정신’이야말로 라지세프의 계몽주의가 도달한 현실의 차안(此岸)이 아니었을까? 이념에 있어서는 혁명에 가장

가까웠으나, 현실에 있어서는 궁색한 개혁만도 못했던.

8. 결론: 혁명, 또는 자연법 이념의 피안

지금까지 우리는 자연법을 중심으로 18세기 러시아의 은폐된 논쟁을 살펴보았다. ‘은폐된’이라 한 것은 논쟁의 당사자가 비단 개인의 차원에 있는 것만이 아니요, 신분·계급적 차이와 더불어 동시대 유럽에서 진행된 정치철학 및 국가법적 이념의 논쟁을 대리하고 있기 때문이다. 당연히 예카테리나와 라지셰프는 동등한 무대에서 논리를 겨룰 수도 없었으며, 서로의 담론은 짝을 맞춘 정연한 문답의 형식으로 진행될 수도 없었다. 어쩌면 양자는 서로를 논쟁의 당사자로 인지하거나 인정하지 않았을지도 모른다. 우리의 문제는 그게 아니다.

18세기의 자연법 논쟁은 세기 말에 이르러 자연히 해소된다. 이는 근대 국민국가가 자리를 잡으면서 국가법이 최고의 위상을 차지하고, 그에 따라 국가 내의 법으로서 시민법이 자연스럽게 주도권을 잡았기 때문이다. 민족/국민과 역사, 지역, 전통을 포괄하는 보편적 원리로서 자연법은 현실적 의미를 상실하였고, 이를 대신해 가변적인 현실에 따른 가변적인 법에 대한 요구가 들어선다. 역사주의의 대두가 그것이다. 19세기 러시아에서 혁명적 민주주의자들은 자연법적 정의를 자기 나라와 자기 국민들에 맞춰서 요구하게 되었고, 라지셰프의 이상은 계몽주의의 빛바랜 이상으로 치부될 수밖에 없었다. 그것이 우리가 알고 있는 18세기와 라지셰프, 러시아 계몽주의에 대한 일반적 평가다. 이에 따를 때, 우리뿐만 아니라 심지어 소비에트 시대의 비평가들조차 은밀하게는 제국의 이념에 손을 들어주었던 것은 아닐까? 근대적 합리성이란 결국 불변하는 이상을 대신해 현실에 적응하고 화해하는 이성의 사용을 뜻할 것이기 때문이다. 더구나 욕망의 원리에 의거한 시민 사회가 국가와 경합하여 끝내 승리하는 지금의 시대는 결국 예카테리나의 「훈시」가 제시한 노선[guide line]과 얼마나 멀리 떨어져 있는가?

자연법 논쟁은 단지 법리적 차원에 머물지 않는다. 그것은 정의에 대한 요구와 맞닿아 있으며, 그런 한에서 끊임없이 제기될 수밖에 없고, 설령 시민법에 기초한 변혁이 일어난다 할지라도 그 근저에는 자연법적 정의에 대한 요구가 없을 수 없다.⁴⁹⁾ 1789년, 1917년 혹은 우리가 세지 못하는 수많은 혁명적 사건들은, 실로 자연법적 정의의 요구들이 폭발해 전면화된 장면들이 아닐 수 없다. 이런 점에서 라지셰프와 예카테리나 사이의 은폐된 논쟁은 비단 지성사적 흥미 이상의 중요성을 갖고 우리의 주의를 끌어당긴다.

49) 벨첵 H. 『자연법과 실질적 정의』, 박은정 옮김, 삼영사, 2001.

러시아 문화제국주의에 나타난 동-서양의 함수관계

송 정 수(중앙대)

1.

러시아 문화가 이원적 모델 구조를 바탕으로 형성되어 왔으며, 이런 문화적 이원성을 가능하게 하는 경계는 문화의 분절이 발생하는 지점인 동시에 문화의 양면가치성이 극대화되는 개념으로 정의된다¹⁾. 한편 문화적 대화의 메커니즘이 가장 활성화되는 공간으로서 경계는 이원적 문화 구도를 가름하는 분리의 속성이 강조되는 공간인 동시에, 다양한 문화가 ‘중첩’되는 공간이자 ‘문화적 복수성’이 실현되는 특수한 공간으로 작용하게 된다.

이러한 러시아 문화의 이원성을 나타내는 지표 중 가장 두드러진 것 중 하나가 바로 ‘동-서’의 대립관계이다. 하지만 리하초프가 지적한 바와 같이, 러시아 역사 및 문화사에 있어서 어떤 면 ‘동-서’가 아닌 ‘남-북’이라는 지정학적 공간 개념이 훨씬 더 의미를 가지고 있을지도 모르며, 그의 주장처럼 러시아에는 ‘유라시아(Евразия)’라는 지정학적 정의보다 ‘스칸도슬라비아(Скандославия)’라는 정의가 더 잘 어울릴 수도 있다²⁾. 여기서 ‘동-서’, 혹은 ‘남-북’과 같은 방위를 둘러싼 대립구도 중 어떤 것이 더 본질적인 것인가를 논하기 보다는, 어떤 식으로든 러시아 문화 내에 존재하는 다양한 경계로 인해 러시아 문화는 ‘단일성’의 특성보다는 ‘혼합적’ 혹은 ‘상호간섭적’ 특성을 더 강하게 드러낼 수 밖에 없다는 사실에 주목할 필요가 있다.

한편 이러한 경계는 크게 행정·지리학적 경계, 정서·문화적 경계로 나눌 수 있는데, 팽창지향적인 ‘제국’의 개념이 전자에 더 가깝다면, 중심지향적인 ‘민족’의 개념은 후자에 더 부합된다고 조건적인 정의를 내려볼 수 있다. 또한 러시아 문화사를 논의함에 있어서 빼놓을 수 없는 일련의 문화이데올로기적인 노선들, 예를 들자면, 슬라브주의, 서구주의, 유라시아주의 그리고 메시아니즘에 이르기까지 이러한 ‘-주의’ 혹은 ‘노선’들은 주로 ‘동-서’의 지정학적 경계를 중심으로 형성되어 있으며, 이는 다시 제국(제국주의)의 개념 혹은 민족(민족주의)의 개념으로 환원된다는 사실에도 주목할 필요가 있다.

베르샤예프는 《민족주의와 제국주의(Национализм и империализм)》이라는 논문에서 이러한

1) Лотман Ю. Понятие границы // Лотман Ю. Семиосфера. СПб., 2000. С. 262.

2) «러시아라는 영토에서(특히 러시아가 역사적으로 존재하기 시작했던 초창기에) 북쪽과 남쪽 간의 위상이 훨씬 더 큰 의미를 차지했었다. 따라서 러시아에는 유라시아(Евразия)라는 정의보다 스칸도슬라비아(Скандославия)라는 정의가 훨씬 더 어울린다. 이상하게 여겨질지 몰라도, 러시아가 아시아로부터 받은 것은 아주 미미하기 때문이다.» Лихачев Д. Русская никогда не была востоком (Об исторических закономерностях и национально своеобразии: Евразия или Скандославия?) // Лихачев Д. Раздумья о России. СПб., 1999. С. 35. 이에 덧붙여서 리하초프는, «비잔틴 문화는 고대 러시아(Русь)에게 영적-기독교적 특성을 전해줬고, 스칸디나비아는 주로 군사-병력 조직을 전수해줬다»라고 지적한다.

‘제국’과 ‘민족’의 의미를 ‘일반화’와 ‘개인화’, ‘폐쇄’와 ‘개방/확장’, ‘고립’과 ‘통합’의 관점에서 고찰하며 명확한 구분을 시도한다.

“민족주의는 개인화의 시작이며, 제국주의는 일반화의 시작이다. 동시에 민족주의가 고립에 경도되어 있을 때, 제국주의는 세계적 광활함으로의 출구를 갈망한다. (민족주의와 제국주의에 내포된) 이러한 기원들은 질적으로 다르지만, 서로서로를 배제하지 않은 채로 존재한다. 제국주의는 천성적으로 폐쇄적인 민족적 존재의 경계를 벗어나고자 하며, 제국주의적 의지는 늘 세계적 존재에 대한 의지이다.”³⁾

여기서 '제국'과 '민족'의 기원과 그 속성이 상호배격이 아닌 공존한다는 의미는 곧 '제국'과 '민족'이 그 기원과 지향하는 바는 서로 다르지만, 결국엔 상호치환이 가능한 개념이라는 점을 시사한다. 즉, 제국주의는 확장과 팽창의 논리를 기반으로 삼아 궁극적으로는 세계통합을 지향하고 있지만, 이러한 통합이전에 통합의 주체로서 민족의 존재가 선행되어야 하며, 또한 민족은 타민족과의 구분 짓기를 넘어서서 자신들의 존재를 지켜낸다는 명분 하에 타민족의 경계를 점유하려 들면서 제국주의적 속성을 드러내게 된다.

“전쟁을 거쳐, 반목을 거쳐, 제국주의는 여전히 인류의 통합을 촉진시킨다. 제국주의적 의지는 인류 역사에서 많은 피를 흘리게 했지만, 그 의지의 이면에는, 온갖 민족적 고립과 좁은 시야를 극복해내는 인류의 세계통일에 관한 사상이 은닉되어 있다.” (C. 106);

“제국주의의 동기가 아무리 저열한 것이라 할 지라도, 제국주의의 방법이 제 아무리 졸렬하다 할 지라도, 폐쇄적인 민족의 경계로, 유럽의 경계, 광활한 세계로, 대양과 바다로 동서양을 이끌어내면서 이들을 통합시킨다.” (C. 107)

여기서 베르자예프가 제국주의의 팽창지향성을 ‘통합’이라는 개념으로 치환하여 긍정적인 가치를 부여하면서 러시아적 제국주의를 정당화시키는 수단으로 활용하는 점에 주목할 필요가 있다. 이를 위해 베르자예프는 유럽의 다른 국가들에서 관찰되는 제국주의의 형태들, 특히 식민정책에 기반한 영국의 ‘상공업적 제국주의’와 소위 ‘게르마니즘’이라고 명명되는 독일의 ‘군국주의적 제국주의’, ‘인종주의적 제국주의’를 부단히 비교의 대상으로 끌어들이며, 러시아적인 차별성을 확보하고자 노력한다. 제국주의의 부정적인 측면에도 불구하고 이를 불가피한 역사적 흐름의 일환으로서 정의하려는 베르자예프의 시도는 《유럽의 종말(К о н е ц Е в р о п ы)》이라는 글에서도 관찰된다.

“현대 유럽문명이 고대 종족 및 고대 문화와 접촉하는 과정에는 늘 뭔가 성물모독적인 요소가 존재하기 마련이다 <...> 그렇지만 어쨌든, 유럽의 경계를 넘어설 출구로서, 순수하게 유럽적인 문명의 출구로서 제국주의가 지니는 의의를 부정할 수는 없다. 제국주의의 외적, 물질적, 지리학적 사명을 부정할 수도 없다. 지구의 모든 표면은 문명화되어야만 하며, 세계의 모든 부분과 모든 인종이 전세계 역사의 흐름 속으로 끌려들어와야만 한다. 오늘 날 인류 앞에 놓인 이런 세계적인 과제는 이미 형성된 국가와 문화의 내적 삶에 관한 과제보다 훨씬 더 시의적이다.”⁴⁾

3) Бердяев Н. Национализм и империализм // Бердяев Н. Падение священного русского царства. Публицистика 1914-1922. М., 2007. С. 106.

이와 동시에 우리는 베르자예프가 제시하는 '민족', 혹은 '민족주의'라는 개념이 혹시 러시아적 제국주의를 정당화시키기 위한 개념은 아닌가라는 질문을 던져볼 필요가 있다. 러시아적 제국주의가 타 유럽국가의 제국주의와 다른 점 중 하나로 민족의 다수성을 포용할 수 있는 면모를 꼽 으면서⁵⁾, 베르자예프는 '민족주의적(националистический)'인 것과 '민족적(национальный)'인 것 을 구분 짓는다: 《무엇보다도 러시아에 거주하는 모든 민족에 대한 태도와 관련된 정책부터 변화되어야만 한다 <...> 그 정책이 강압적이며 예외적으로 민족주의적인 것으로 머무는 것을 중단할 때, 무엇보다도 진실로 민족적인 것이 된다》.

그의 논리를 종합해보자면, 민족주의적인 요소는 자국문화의 우월성에 대한 지나친 확신과 이를 보존하려는 폐쇄적인 한계를 지닌 정책의 일환으로 형성되는 것이므로 불가피하게 부정적인 측면을 내포할 수 밖에 없다. 하지만 민족적인 가치는 정서적 측면의 일환으로 이해해야 되며, 민족적인 가치의 교환과 동화과정은 강제적 통합이 아닌 포용과 이해를 전제로 해당 문화에 대해 '매혹될 수 있게' 만드는 것이므로 다분히 긍정적이다. 결국 베르자예프가 전개하는 논지의 요점은 러시아 제국주의의 변별성이 통합의 지향 속에서 개체의 포용과 존중을 병행하고 있다는 점으로 귀결된다. 이처럼 베르자예프는 민족의 개념에 기대어 러시아 제국주의의 특성을 규정하고자 하며, 이를 통해 러시아 제국주의가 물리적 공간의 점유와 확장뿐만 아니라, 정서적 층위에서도 동화를 이끌어내며 진정한 의미에서의 '제국적 단일성'을 완성하게 된다는 점을 지속적으로 강조해 나간다.

2.

유라시아주의, 메시아니즘은 문화적, 지리학적 확장주의의 일환으로 간주할 수 있다. 지리학적 개념을 토대로 문화적 팽창주의로 확대되는 유라시아주의가 제국주의적 속성에 더 가깝다면, 종교성과 코스모폴리탄적 박애주의를 토대로 형성된 메시아니즘은 민족주의를 초월한 거대민족주의의 일환으로 정의내려 볼 수 있다. 유라시아주의와 슬라브주의, 메시아니즘까지도 본디 '민족'에 기초한 문화이데올로기이지만, 궁극적으로 이들 이데올로기는 문화제국주의의 형태로 포장된 러시아적 제국주의의 또 다른 발현이며, 동시에 경계의 물리적 팽창이 아닌 정서적 팽창이라는 명목으로 러시아적 제국주의를 정당화시키는 역할을 수행하게 된다.

《민족주의와 제국주의》라는 글에서 민족과 제국의 의미를 대립적인 것에서 상호치환적인 것, 더 나아가 제국의 정당성을 설파하기 위한 수단으로서 민족의 개념을 도입했던 것과 같이, 베르자예프는 《민족주의와 메시아니즘(Национализм и мессианизм)》이라는 글에서도 유사한 방식을 사용한다는 점을 알 수 있다. 그는 자신의 글에서 민족주의와 메시아니즘을 대립적이면서도 상호치환적인 특수한 개념으로 설정하여, 세계통합이라는 러시아적 소명의식의 정당성을 강조하기 위한 도구로 사용한다. 베르자예프의 정의에 따르면, 민족주의는 앞서 언급한 바와 같이, 늘 개인적이고 고립적인 특성을 강하게 드러내며, 자신의 존재를 보존하기 위해 타민족을 배타적으로 여길 가능성까지도 내포하고 있다. 유일신에 대한 믿음을 바탕으로 성립된 메시아니

4) Бердяев Н. Конец Европы // Бердяев Н. Падение священног русского... С. 115.

5) “러시아는 세계에서 가장 위대한 대륙의 제국이며, 무한한 다양성을 끌어안는 하나의 거대한 세계, 개인성이라는 제한적인 개념을 초월하는 위대한 동-서양이다”; “러시아 제국은 매우 복잡한 민족 구성소를 내포하고 있으며, 민족 다수를 통합시킨다”. Там же. С. 108.

즘 역시 이교신을 배척한다는 점에서 민족주의와 유사한 고립주의, 개인주의적 성향을 보이지만, 자신의 신과 종교적 믿음을 위해 절대 《타민족을 부정하거나 생물학적으로 근절시키지 않고》, 오히려 《타민족을 구원하고 전세계적인 사상에 종속시킨다》⁶⁾는 점에서 민족주의와 구별된다. 또한 앞서 러시아적 제국주의를 독일과 영국의 그것과 비교하며 러시아적인 변별성을 부각시켰던 것처럼, 베르자예프는 이 글에서도 선민사상에 기초한 다분히 배타적인 유태민족의 메시아니즘, 그리고 자신들을 《그리스도 정신의 구현자가 아닌 고차원적이며 유일한 정신문화의 구현자》(C. 99-100)로 간주하며 또 다른 형태의 선민사상을 딛고 선 독일의 인종주의적 메시아니즘을 비교의 대상으로 설정하여 러시아적 메시아니즘의 우월성을 설파한다.

여기서 베르자예프가 경계하는 것이 민족주의로 변질되는 메시아니즘의 형태, 특히 지구 상에 존재하는 모든 인류와 민족을 구원의 대상으로 설정하고, 그 구원의 책무를 자기 민족에게 지우는 특별한 '선민사상'을 바탕으로 성립된 메시아니즘이라는 점을 알 수 있다. 이러한 류의 민족주의는 다분히 제국주의로 발전해나갈 소지가 있다. 베르자예프는 러시아 메시아니즘이 제국주의나 쇼비니즘으로 전락하지 않을 수 있는 가장 큰 이유 중 하나로 기독교적 희생정신과 더불어 종교에 선행하는 민족성이 아닌 그 반대의 경우, 즉 민족에 선행하는 종교성을 꼽는다: 《모든 민족주의의 부정으로 이행되는 메시아니즘은 러시아 민족이 희생적으로 모든 민족을 구원하는 일에 자기 자신을 내던지기를, 러시아인이 전인류의 형상이 되기를 원한다. 종교적인 성향은 <...> 러시아 인의 영혼에 고유한 특징이다, 103》.

한편 러시아 메시아니즘에 공존하는 대립적인 요소들, 즉 민족주의를 넘어 제국주의로까지 확장될 수 있는 다분히 정치적이고 세속적인 측면과 종교적인 신성함의 공존은 러시아적 메시아니즘의 변형태라 할 수 있는 '모스크바-제3로마' 사상의 연장선 상에서 이야기해 볼 수 있다. 로트만과 우스웬스키가 지적한 바와 같이 '모스크바-제3로마' 사상은 처음부터 정치적이며 종교적인 이중적인 속성이 공존하는 체계를 바탕으로 성립되었다. 두 학자의 의견처럼, '모스크바-제3로마' 사상은 한편으로는 모스크바 공국이 '영적-종교적 가치'와 맺고 있는 관계를 암시하며, 비잔틴, 이후 예루살렘으로 상징화되는 신권정치적 측면⁷⁾을 강조한다. 다른 한편으로 콘스탄티노플은 로마의 강력한 국가성을 계승한 '제2의 로마'처럼 파악되면서 제국주의적인 속성을 드러내는 공간으로 간주되어 왔다⁸⁾. 이후 '모스크바-제3로마' 사상은 '모스크바-새로운 예루살렘'이라는 사상으로 매우 빠르게 변용되어 나가면서 그 신성적 측면을 상징적으로 구현해냈으며, 20세기에 들어와서는 '모스크바-제3인터내셔널' 사상으로 변용되어 새로운 정치적 이데올로기로 자리매김 된 바 있다.

6) Бердяев Н. Национализм и мессианиззм // Бердяев Н. С. 98. Падение священного русского царства. Публицистка 1914-1922. М., 2007. С. 98.

7) 모스크바라는 공간을 중심으로 연출되는 신권정치적인 측면과 관련하여, 《로마노프 왕조의 황제들은 '지상적으로'는' 세속적인 페테르부르크에서 왕좌에 오르고, 크렘린의 성모승천사원에서 다시 한 번 즉위식을 거행함으로써 자신의 권리를 '천상적으로' 강화해야만 했다는 오데스키(М. Одесский)의 지적 역시 주목할 필요가 있다. Одесский М.П. Москва - град святого Петра // Москва и «московский текст» русской культуры. М., 1998. С. 21. 우스웬스키(Б. Успенский) 역시 콘스탄티노플이 '새로운 로마'였을 뿐만 아니라, '새로운 예루살렘'이었다는 점을 지적하며, 모스크바가 처음에는 새로운 예루살렘으로 이해되었지만 이후 새로운 로마로 이해되는 과정, 즉 신권정치국가에서 제국으로 변모해나가는 과정에 주목한다. Успенский Б. Восприятие истории в древней руси «Москва - Третий Рим» // Успенский Б. Этюды о русской истории. С. СПб., 2002. С. 94.

8) Лотман Ю., Успенский Б. Отзвуки концепции «Москва - третий Рим» в идеологии Петра Первого (К проблеме средневековой традиции в культуре барокко) // Лотман Ю. История и типология русской культуры. СПб., 2002. С.352-353.

여기서 흥미로운 것은 베르자예프 자신이 러시아를 바라보는 시각이다. 베르자예프는 표면적으로는 제국주의적 속성과 편협적이며 폐쇄적인 민족주의를 경계하고 있는 듯이 보이지만, 동시에 제국적 러시아의 필요성과 정당성을 역설하며, 러시아 문화 내에 공존하는 이율배반적 요소만큼이나 모순적인 태도를 보이곤 한다. 심지어 러시아적 제국주의를 영국과 독일의 제국주의에 견주며, 러시아는 이미 준비된 제국으로서의 환경적 요인을 갖추고 있기 때문에 이들처럼 드러내놓고 제국지향적인 측면을 발휘할 필요성이 없다는 과장된 자신감을 드러내기에 이른다⁹⁾. 베르자예프는 콘스탄티노플로 상징화 되는 러시아 민족의 '영성'을 앞세워 '제국으로서의 러시아'라는 개념을 둘러싼 자신의 모순적 관점을 해결하고자 한다.

《러시아 콘스탄티노플은 동양과 서양을 결합시키는 중심지 중 하나가 돼야만 한다. <...> 우리는 물질적 보편주의가 아닌, 러시아의 정신적 삶 속에서, 러시아 문학, 러시아 사상, 민중의 종교적 삶을 가득 채우고 있는 새로운 삶에 대한 러시아의 예언적인 예감 속에서, 러시아가 지닌 세계적 사명에 힘을 쏟아 부을 모든 기반을 가지고 있다. <...> 유럽의 종말은, 구체적인 정신적 세력으로서 러시아와 슬라브 인종이 전세계적 역사의 장으로 진출하는 것이 될 것이다.》¹⁰⁾

이렇듯 베르자예프의 글에서 러시아 문화에서 '영성'과 정신적 가치에 대한 지속적인 강조는 러시아가 제국주의적인 속성을 '간접적으로' 실현시키는 것, 혹은 그 정당화 작업의 일환으로 이해할 필요가 있다.

3.

민족과 제국, 종교와 정치라는 이중적 요소들의 적절한 공존과 치환을 통해 확보된 러시아 제국주의적 속성에 대한 정당성은 유라시아 사상을 통해서도 간접적으로 제시된다. 잘 알려진 바와 같이, 유라시아 사상은 러시아 혁명 속에서 모습을 드러낸 유럽문명의 위기에 대한 이해를 바탕으로 형성되었으며, 트루베츠크이(Н. Трубецкой)와 사비츠키(Савицкий)를 중심으로 구성된 초창기 유라시아 사상가 모임의 멤버들은 유럽문화에 대한 종속성을 부인하고, 동양으로, 아시아로 고개를 돌릴 것에 공감했다¹¹⁾. 이 때 유라시아 사상가들이 동양과 아시아에 대해 보인 관심은 서구를 대신할 대안적인 문화적 가치라는 측면에서뿐만 아니라, 유럽문화에 대한 적대감으로부터 비롯된 급진적 제국주의를 정당화하는 명분을 제공해준다는 점에서 주목할 만 하다.

베르자예프는 매우 흥미롭고 패러독스한 방식으로 러시아 인들이 아시아 및 유럽 문화에 대해 맺고 있는 관계를 기술해나간다.

9) “러시아는 동양과 서양의 중심에 서있다. 러시아는 동서양이며, 가장 위대한 제국이다. 하지만 바로 그렇기 때문에 러시아에서는 영국 혹은 독일에서 통용되는 제국주의라는 단어의 의미가 낮설다. 러시아 인들에게서 위대한 제국을 지향하려는 낯새를 찾아볼 수 없다. 제국은 우리가 해결해야 될 과제가 아니라, 이미 우리에게 선물처럼 주어진 사실(данность)이기 때문이다. 러시아는 확장과 지배의 과토스를 지니기엔 지나치게 위대하다. 이것이 바로 제국적 기질이 아닌 슬라브 인종의 기질이다. <...> 우리는 위대해지기 위해 힘들여 한 뼘의 땅을 차지하려 노력하지 않아도 된다.” Бердяев Н. Конец Европы // Бердяев Н. Падение священного о... С. 117-118.

10) Бердяев Н. Конец Европы. С. 118.

11) Казнина О. Евразийский комплекс идей в литературе // Гачева А.Г. Казнина О.А., Семенова С.Г. Философский контекст русской литературы 1920-1930-х годов. М., 2003. С. 214.

《러시아에 대한 부정과 유럽에 대한 맹목적 숭배는 매우 러시아적인 현상이며, 동양적이고 아시아적인 현상이다. 러시아의 극단적인 서구주의는 아시아적 정서의 현상이다. 이런 식의 패러독스를 말하는 것도 가능하다. 슬라브주의자들의 시각만 놓고 보자면, 그들은 최초의 러시아-유럽인들이었다. 그들은 유럽인들처럼 독립적으로 사고하고자 노력하고, 아이들이 모방하듯이 서구 사상을 그대로 모방하려 들지 않았기 때문이다.<...> 패러독스의 이면은 다음과 같다. 서구주의자들은 아시아인들로 남겨졌고, 그들의 의식은 어린아이의 것 그 이상이 아니었으며, 유럽문화에 완전히 낯선 이들이 그 문화를 대하는 듯한 모양새로 유럽문화를 대했다. 그런 자들에게 유럽 문화는 자신의 내적 본질이 아니라 저 멀리 떨어진 공상에 불과하다》¹²⁾

베르자예프의 글 속에서 기존의 슬라브주의와 서구주의에 대한 정의가 완전히 뒤바뀐 상태로 제시된다. 유럽을 마치 '약속의 땅'처럼 완결무결하고 매혹적인 존재로 인식하는 서구주의자들의 맹목적 추종을 철없는 어린아이의 행동처럼 치부하는 베르자예프의 시각은 분명 슬라브주의에 더 가까운 것처럼 보여진다. 하지만 슬라브주의의 기저에 자리한 민족주의의 위험성을 늘 지적 하던 베르자예프는 다름 아닌 유럽과 동양의 경계에서 선 매개자로서 러시아의 역할에 주목한다. 동양적 정서의 기원이 부재한 유럽인은 동양을 미개한 정복의 대상으로만 간주하며, 종교와 문화의 요람으로서 고대 동양문화를 인식하지 못한다. 하지만 자신의 정서적 층위에 '아시아적인 흔적'을 품고 있는 러시아인은 이러한 동양의 정신적 가치를 유럽문명과 동등하게 수용할 유일한 존재라 할 수 있다. 바로 이런 이유로 인해 동서양을 아우르는 구체적인 정신적 세력으로서 전세계 역사의 장으로 진출할 권리가 러시아에게 부여될 수 있다는 그의 논지 속에서 다시 한 번 러시아의 제국적 속성에 대한 정당화 작업 시도를 읽어낼 수 있다.

12) Бердяев Н. Азиатская и европейская душа // Бердяев Н. Падения... С. 64-65.

〈참고문헌〉

- Бердяев Н. Падение священного русского царства. Публицистика 1914–1922. М., 2007.
- Казнина О. Евразийский комплекс идей в литературе // Гачева А.Г. Казнина О.А., Семенова С.Г. Философский контекст русской литературы 1920–1930-х годов. М., 2003.
- Лихачев Д. Русская никогда не была востоком (Об исторических закономерностях и национально своеобразии: Евразия или Скандославия?) // Лихачев Д. Раздумья о России. СПб., 1999.
- Лотман Ю. Понятие границы // Лотман Ю. Семиосфера. СПб., 2000.
- Лотман Ю., Успенский Б. Отзвуки концепции «Москва – третий Рим» в идеологии Петра Первого (К проблеме средневековой традиции в культуре барокко) // Лотман Ю. История и типология русской культуры. СПб., 2002.
- Одесский М.П. Москва – град святого Петра // Москва и «московский текст» русской культуры. М., 1998.
- Успенский Б. Восприятие истории в древней руси «Москва – Третий Рим» // Успенский Б. Этюды о русской истории. СПб., 2002.

II 세션, 「러시아 문학에 반영된 제국의 이미지와 제국주의」

■ 사회 : 최건영(연세대)

■ 발표 :

- A. 베스투제프-마를린스키의 <아말라트-벡>에 나타난 러시아 제국주의 | 김성일(청주대)
- 레르몬토프의 <우리시대의 영웅>에 나타난 카프카즈 | 문준일(경상대)
- 고골과 소러시아 - 『친구와의 서신교환선』을 중심으로 | 이기주(고려대)
- 도스토예프스키와 아시아- <작가 일기>를 중심으로 | 오원교(한양대)

■ 토론 : 윤새라(울산과학기술대), 조준배(서울대), 김홍중(중앙대), 이형숙(고려대)

A. 베스투쾨프-마를린스키의 『아말라트-벡』에 나타난 러시아 제국주의

김 성 일(청주대)

I

푸쉬킨이 『카프카스의 포로』를 통해 카프카스의 문학적 정경과 그곳 부족들의 모습을 그리면서 완전히 새로운 영역의 이른바 카프카스 주제를 창조하였다면, 알렉산드르 알렉산드로비치 베스투쾨프-마를린스키(A.A. Бестужев-Марлинский)는 카프카스 주제를 받아들여 이를 확장시킨 작가들 중의 한 사람이다. 다시 말해 푸쉬킨이 카프카스를 발견했다고 한다면, 베스투쾨프-마를린스키를 비롯한 푸쉬킨의 계승자들은 그 영역에 지도를 그렸다고 말할 수 있다. 푸쉬킨의 동시대인인 베스투쾨프-마를린스키는 카프카스 주제를 특징짓는 여러 작품들을 남긴 당시 매우 인기 있던 작가였다. 데카브리스트 반란에 가담한 이유¹⁾로 시베리아를 거쳐 이 지역에 유배된 베스투쾨프-마를린스키는 카프카스 지역 종족의 많은 언어와 관습에 정통했다. 푸쉬킨이 러시아 독자들에게 카프카스를 소개했다면, 베스투쾨프-마를린스키는 보다 광범위한 지식으로 이 지역과 이곳 주민들에 대한 훨씬 더 상세하고 믿을만한 모습을 독자들에게 제공했다.

1830년대 이후 베스투쾨프의 작품의 거의 절반이 카프카스에 대한 이야기들이다. 카프카스는 당시 러시아의 거친 서부라 할 수 있는 곳으로 작가 자신이 유배되어 군인으로 복무했던 곳이다. 그의 소설, 설화, 신문기사 글들 중에서 가장 뛰어난 작품인 『아말라트-벡』(Аммалат-бек)은 1832년에 출판되었으며 베스투쾨프는 이 이야기를 “진짜 카프카스 이야기”(Кавказская быль)라고 간주했다. 이 작품은 한 실제 인물과 주로 1819년에서 1823년 사이에 일어났던 일련의 실제 사건을 바탕으로 창작되었다.²⁾ 전쟁과 사랑, 배신이라는 평면적인 구성을 훨씬 뛰어넘어 『아말라트-벡』을 통해 베스투쾨프는 러시아 독자들에게 러시아 제국의 남쪽 지역의 민족지학적인 초상을 제시해주고 있다. 유형지에서의 군 생활은 베스투쾨프에게 아주 이국적인 환경 속에 폭 빠져들어, 거의 알려져 있지 않은 사람들에 대한 새로운 정보를 제공하고 러시아 사람들로 하여금 그들 자신의 정체성과 민족에 대한 핵심적인 질문들을 생각해보도록 만들 작품들을 써낼 기회를 주었던 것이다. 오늘날의 여러 사건들이 계속 우리에게 상기시켜 주듯이 러시아 콘텍스트 안에서 소수 민족의 역할이라는 문제는 복잡하다.

이 소설은 매우 친 러시아적이다. 소설은 러시아의 주요 목표가 외교적 인간적 수단을 통한

1) 이에 대해서는 Lauren G. Leighton, *Alexander Bestuzhev-Marlinsky* (Boston: Twayne Publishers, 1975), pp. 19-28.

2) Susan Layton, *Russian Empire and Literature: Conquest of the Caucasus from Pushkin to Tolstoy*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1994, pp. 112-113. 참조.

카프카스에 문명화를 이루는 것이라는 입장을 명확히 취한다. 이렇게 하면서 마를린스키는 카프카스에서의 러시아의 주둔을 어떤 긍정적인 것으로서 묘사할 수 있다: 이것은 미개하고 퇴보된 사람들을 평화롭게 기독교화하는 것이다. 아흐메트-칸의 인물을 통해 마를린스키는 카프카스인들의 대다수가 러시아 문화와 종교의 친절한 공여를 노골적으로 거부하고 그것을 극단적인 폭력으로 대하는 것을 보여주고 있다. 아말라트-벡의 인물을 통해 마를린스키는 심지어 아주 약간의 카프카스인들은 러시아의 목적에 대해 동정적이며 교육과 가르침에 대해 개방적인 사람조차도 신뢰할 수 없음을 보여준다. 그에 따르면 카프카스인들을 문명화시키는 평화로운 시도는 단지 러시아인들에게는 배신과 비극 속에서 끝마칠 것이다. 문명화가 그들 동방세계의 나머지 위에 세워질 수 있기 전에 그들을 힘으로 정복하는 것이 필요하다.

그러나 마를린스키는 단순히 모험과 비극의 카프카스 이야기를 말하는 것을 원하지는 않았다. 그는 이 지역과 이곳 사람들에 대한 러시아의 무지에 대해 불평했으며 자신의 작품으로 독자들을 교육시키길 원했다.³⁾ 만일 푸쉬킨의 『카프카스의 포로』가 러시아 독자에게 카프카스를 최초로 실제적으로 제시하는 역할을 했다고 한다면, 마를린스키의 작품들, 특히 그의 가장 인기 있고 성공적인 작품인 『아말라트-벡』은 그들의 모든 삶의 측면과 관련된 세밀한 것들을 제공함으로써 카프카스인들에 대한 최초의 제시를 보다 균형 잡힌 이해로 변형시키고자 하는 시도였다고 말할 수 있다. 소설의 성공은 카프카스와 그곳 사람들에 대한 그의 메시지가 전달되었다는 것을 암시한다. 종던 나쁘던 간에 『아말라트-벡』은 러시아 사람들의 세대를 사로잡은 카프카스와 그곳 사람들의 이미지를 창조하거나 혹은 적어도 강화시켰다.

본고는 비극적 주인공 아말라트-벡을 둘러싸고 벌어지는 베르홉스키의 러시아 제국주의와 아흐메트-칸의 카프카스 민족주의 간의 긴장과 갈등관계, 그 논리를 살펴보고자 한다.

II

『아말라트-벡』은 다게스탄 벡(бек)인 아말라트와 그의 투쟁 이야기이다. 그는 특히 아바르 지역⁴⁾ 사이의 지방 거주지에 대한 정책과 침략하는 러시아인에 의해 부분적으로 정복된 카프카스의 변화하는 지형을 조정하기 위해 투쟁한다. 아말라트는 아흐메트-칸(Ахмет-хан)

자신의 보호아래 둔 러시아인 대령이자, 그의 친구인 베르홉스키이라는 인물로 대표되는 그에게 봉사하는 사람들과 처형당할 아말라트를 구해주고 (Верховский)에 대한 맹세 사이에서 분열된다.⁵⁾ 아흐메트는 러시아인의 침략을 격렬하게 반대하고 이교도에 대항한 전쟁을 자신의 신성한 의무로 간주한다. 반면에, 베르홉스키는 “계몽된” 아말라트를 희망하면서 친절과 그리스도의 사랑으로 대하고 그에게 읽기와 쓰기를 가르치면서 교육시킨다. 상황을 보다 복잡하게 만드는 것은 아흐메트의 딸 셀타네타(Селтанета)이다. 아말라트는 그녀를 사랑하고 그녀와 결혼하고자 한다. 아흐메트는 딸을 침략자의 친구와 결혼시키기를 허락하지 않는다. 그러나 그는 아말라트의 지휘 아래 있는 사람들을 러시아인에게 잃는 것 역시 원치 않는다.

3) Ф.З. Канунова. Эстетика русской романтической повести (А.А. Бестужев-Марлинский и романтики-беллетристы 20-30-х годов XIX в.). Томск, 1973, с. 187.

4) 다게스탄과 체첸의 사람 거주 지역을 말함.

5) 아말라트와 아흐메트는 같은 민족 집단 출신이 아니다. 아흐메트는 아바르인이며 아말라트는 단순히 다게스탄 출신의 타타르인으로 언급된다. 두 사람 다 오늘날 다게스탄이라고 부르는 지역 출신이다. 그러나 텍스트가 보여주는 바와 같이 아흐메트가 산에 거주하는데 반해 아말라트는 산기슭 언덕에 자리한 덜 울퉁불퉁한 지역에서 살고 있다.

자신의 딸 셀타네타의 구혼이 아말라트가 자신의 은인인 베르홉스키에 대한 맹세를 파괴할 만큼 충분하지는 못할 것이라고 판단하자, 아흐메트-칸은 아말라트로 하여금 베르홉스키가 삼할⁶⁾의 요청에 따라 그를 체포하여 시베리아로 보낼 것을 결정했다는 것을 거짓말과 핑계를 사용하여 믿게끔 한다. 그는 아말라트에게 베르홉스키의 머리가 자기 딸을 신부로 사는 값이 될 것이라고 덧붙이면서, 이러한 베르홉스키의 배신에 대한 유일한 답은 살인이라고 말한다. 자기 친구의 배신에 망연자실하고 격앙된 아말라트는 베르홉스키를 죽이고 칸에게, 보다 중요하게는 셀타네타에게로 날아갔다. 아말라트는 임종을 맞이한 칸을 발견하여 베르홉스키의 머리를 그에게 보여준다. 하지만 칸은 즐거워하기는커녕 아말라트를 저주하며 그의 적과 평화를 맺을 때라고 말한다. 셀타네타를 포함한 칸의 가족도 아흐메트-칸의 경고를 따라 아말라트를 거부한다. 아말라트는 전투와 내세에서의 지위를 위해 모든 인간적 애착을 경멸하는, 신성한 전사의 한 유형인 아브렉(абрек)으로서 죽음을 찾아서 급하게 나간다. 1828년 아나파(Анапа) 전투에서 아말라트는 심한 부상을 당해 젊은 포병장교에게 포로로 잡힌다. 젊은 장교가 그의 생명을 구하라고 명령하여 이루어진 수술에서 깨어났을 때 아말라트는 그 사람이 이전 자신의 친구인 베르홉스키라고 생각했으며 이 충격은 그를 죽이기에 충분했다. 실제로 포병장교는 베르홉스키의 동생이다.

『아말라트-벡』에서 그려지고 있는 등장인물들의 행동반경은 카스피해로부터 흑해, 다게스탄에서 카바르다에 이르기까지 매우 광범위하다. 이를 통해 마를린스키는 독자들에게 그곳 지리와 사람들에게 있어서 보다 명확한, 지역으로서의 카프카스 개념을 주고 있다. 카프카스에 대한 묘사로 시작하면서 소설의 대부분은 다게스탄에서 일어난다. 다게스탄은 북으로 러시아와 국경을 맞닿고 있으며, 북서쪽으로는 체첸과 서쪽으로는 그루지야와, 남쪽으로는 아제르바이잔과 동쪽으로는 카스피해와 접하고 있다. 이 작품에 나타나고 있는 다양한 장소가 보여주는 바와 같이 『아말라트-벡』은 푸쉬킨의 『카프카스의 포로』보다 훨씬 더 넓은 지역을 뒤덮고 있다. 이런 식으로 마를린스키는 보다 넓고 보다 자세하게 카프카스의 그림을 그리고 있으며 러시아 독자들에게 이 지역의 주요한 장소들을 소개시켜주는 데 성공했다. 또한 이와 유사하게 마를린스키의 『아말라트-벡』은 푸쉬킨의 『카프카스의 포로』가 한 것보다 카프카스 사람들의 좀 더 큰 다양성을 특징화시켜주고 있다. 가장 대표적인 두 그룹은 다게스탄인(아말라트와 그의 주민들)과 아바르인(아흐메트-칸, 셀타네타, 그리고 그들 주민들)이다.

『아말라트-벡』은 러시아-카프카스 전쟁에 관한 두 상반되는 견해의 전체적인 스펙트럼을 제공한다. 우선 이 지역의 저항 지도자이며 전쟁에 대해 어떤 평화적 종결도 격렬하게 반대한 아흐메트-칸이 있다. 그는 러시아인들에 대항해 싸운 많은 이름 없는 카프카스인들을 대표한다. 그리고 칸에 상응하는 러시아인인 예르몰로프가 있다. 그는 카프카스인들이 다시는 러시아 점령에 감히 반대하지 못하게끔 하는 자신의 잔인한 전술을 통해 여러 지역들에 공포심을 주입시켰다. 그는 카프카스인들과 싸우는 많은 러시아인들을 대표한다. 그들은 둘 다 분쟁을 종식시키는 유일한 방법은 무력의 사용이라는 대다수의 의견을 나타낸다. 이 의견에 반대하는 인물은 아말라트와 베르홉스키이다. 그들은 적극적인 전쟁 참여자이다. 그러나 둘 다 이 두 대립되는 사람들 사이의 간극에 다리를 놓고자 하며 평화적인 매듭을 찾고자 한다. 그들은 소통과 협력에 의해 세워지는 보다 문명화된 접근이 이 분쟁을 평화롭게 매듭지을 수 있다는 소수의 의견을 대표한다.

베스투제프는 아말라트 벡 속에서 아주 다른 두 문명 사이에 위치한 지방의 한 인물의 모습을 그린다. 그의 초상은 그것이 지닌 객관성 때문에 인상적이다. 베스투제프는 아말라트의 행동

6) 삼할(шамхал)은 다게스탄에서 지방 통치자의 명칭으로서 벡(бек)보다는 지위가 높다.

들을 관대히 용서하지도, 오만무례하게 다루지도 않는다. 베스투쨌프는 지방의 주민들을 갈라놓는 갈등하는 충성심을 높이 산다. 그가 그려내는 아말라트의 모습은 그러한 갈등을 조화시키는 것이 얼마나 어려운지를 보여준다. 자신의 통제를 넘어서 세력들에 의해, 운명을 포함하여, 불운에 처한 아말라트는 고전적으로 비극적인 인물이다.

엄격하게 구조화된 원근법으로부터 볼 때 아말라트는 베르홉스키와 (그리고 그의 배후에 예르몰로프) 아말라트-벡 그리고 술탄 아흐메트-칸 이라는 세 축의 인물 스펙트럼에서 갈등의 중심점을 나타낸다. 이 연속체는 아말라트의 충성을 두고 경쟁하는 일련의 다른 대조점들을 보여준다. 도표로 나타내면 다음과 같다.

베르홉스키	아말라트-벡	술탄 아흐메트-칸
러시아		지역 부족
그리스 정교회		이슬람
법과 질서		무정부적 자유
문명		무지
정직		교활
용서		복수
국가에 대한 의무		자신에 대한 의무

처음의 두 대조사항을 배제한다면 이 표는 어떤 것이 아말라트에게 좋은 영향을 주고 어떤 것이 나쁜 영향을 주는지를 분명하게 보여준다. 베르홉스키는 거의 신화적인 긍정적인 인물인데 반해 술탄은 전적으로 무뢰한이다. 만약 그들의 태도와 행동들이 충분한 단서가 되지 않았다면 객관적인 목소리는 두 인물에 대해 명백한 코멘트를 했을 것이다. 예를 들어 아말라트의 양심역할을 하는 사피르 알리는 다음과 같이 단언한다. “하늘에 있는 천사들도 분명합니다, 아말라트 벡, 그러나 베르홉스키는 정말이지 그의 진실과 선량함을 위해서 기도라도 드리는 것이 관심을 겁니다. 그에 대해서 나쁘게 이야기할 타타르인이 단 한 명이라도 과연 있었나요? (...) 그를 위해 영혼을 내주지 않을 군인이 과연 있었나요?”⁷⁾ 전지적인 작가 자신이 술탄의 이야기를 한다. “그는 음모로 친구를 속이고 속된 비방과 사악한 목적을 위해 그러한 사람을 고용하면서 자신이 어떤 이름을 받아 마땅한지 생각하지 않았다.”(c. 76)

마를린스키의 화자는 카프카스의 문화, 관습, 관례 등을 독자들이 확신할 수 있게끔 권위와 신뢰를 갖고 아주 세밀하게 묘사한다. 그러나 화자만이 민족으로서 카프카스인들에 대해 상세히 독자들에게 제공하는 유일한 역할을 하지는 않는다. 베르홉스키는 종종 자신의 약혼녀에게 그들의 개성과 심성을 묘사해주려고 한다. 이점에서 그의 결론의 다양성은 의심할 바 없다; 오히려 그의 묘사는 이 소설에서 발견된 카프카스인에 대한 전반적인 묘사에 부가된다. 한 편지에서 베르홉스키는 아말라트의 행동과 개성에 대해 상세하게 설명해주고 있다. 그것으로부터 그는 민족으로서 카프카스인들의 심리분석을 시작한다.

он пристрастился к чтению и к сочинению. Говорю пристрастился, потому что

7) А.А. Бестужев-Марлинский. *Кавказские повести*. СПб., 1995, с. 68. 이하 작품 인용 시, 이 판본에 따라 본문에 쪽수만을 표시하기도 함.

каждое его желание, прихоть, воля есть страсть пылкая, нетерпеливая. Трудно вообразить, еще труднее понять европейцу вспыльчивость необузданных или, лучше сказать, разнузданных страстей азиатца, у которого с самого младенчества одна воля была границей желаний. Наши страсти – домашние животные или хоть и дикие звери, но ручные, смиренные, выученные плясать по веревке приличий, с кольцом в носу, с обстриженными когтями; на Востоке они вольны, как тигры и львы. Любопытно взглянуть на лицо Амалата, каким заревом загорается оно при первом противоречии, каким огнем загораются очи при каждом споре; но зато, едва почувствует он свою ошибку, он краснеет, бледнеет, готов плакать. "Я виноват, – говорит он, – прости меня, тахсырумдан гичь (уничтожь вино), забудь, что я был виноват и что ты простил меня!" Он имеет предоброе сердце, но сердце, готовое вспыхнуть и от солнечного луча и от адской искры. (с. 45)

그는 입고 쓰기에 열중했습니다. 난 열중했다고 말하고 있습니다, 왜냐하면 그의 모든 희망과 번덕, 열망은 참을 수 없는 격정적인 열정이기 때문입니다. 유럽인이 자유분방한 혹은 보다 적절하게 말해서 아시아인의 굴레를 벗은 열정을 상상하는 것 어려운 일입니다. 하지만 그것을 이해하는 일은 훨씬 더 어렵습니다. 자신의 어린 시절부터 아시아인의 의지는 유일한 희망의 한계였습니다. 우리의 열정이 가끔류나 혹은 야생의 짐승, 그러나 코에 꼬뚜레를 뚫고 발톱을 짧게 자른, 단정하게 줄을 맞춰 춤추는 것을 습득한, 길들어지고 온순한 짐승이라면 동양의 열정은 호랑이나 사자와 같이 자유롭습니다. 아말라트의 얼굴을 바라보는 것은 흥미롭습니다. 그의 얼굴이 첫 번째 불일치(항의)와 더불어 노을빛처럼 타오르고 그의 눈이 논쟁할 때마다 불처럼 타오릅니다. 그러나 대신 자신의 실수를 느끼자마자 그는 울그락불그락해서 눈물을 보일 지경까지 됩니다. “내 잘못이오 – 그는 말합니다 – 용서해 주시오. 내 잘못을 없애주시오. “내가 죄인이고 당신이 나를 용서했다는 것을 잊지 마시오!” 그는 매우 선량한 마음을 갖고 있으나 그 마음은 태양빛과 지옥의 불꽃으로부터 확 타오를 준비가 되어 있습니다.

성격묘사 중에서 베르홉스키는 “불같이 참을성 없는 정열”이 아말라트에게 있다고 쓰고 있다. 벡은 모든 것에 이런 식으로 접근한다. 한마디로 그는 이성보다는 감정으로 행동한다. 베르홉스키의 진술이 좀 더 비취주고 있는 거친 야생의 동물 같은 이미지는 아말라트의 행동 묘사에 있어 화자에 의해 여러 곳에서 반복된다. 유사하게 베르홉스키가 사용하는 어법인 “огонь”, “загораться” 등도 아말라트의 감정이 강렬하고 위험하게 바뀌는 그러한 급작성을 강조하기 위해 여러 차례 사용된다. 베르홉스키가 여기서 주장하는 통제될 수 없는 열정은 일반적으로 마를린스키가 카프카스인들, 특히 아말라트의 속성이라고 생각하는 비판적인 새로운 특징으로 판명된다.

베르홉스키는 자신의 약혼녀에게 카프카스에 대한 보다 더 긴 묘사를 쓰는데, 그 속에서 그는 “아시아적” 특성을 설명하고자 한다.

Я очень рад, что покидаю Азию, эту колыбель рода человеческого, в которой ум доселе остался в пеленках. Изумительна неподвижность азиатского быта в течение стольких веков. Об Азию расширились все попытки улучшения и образования; она решительно принадлежит не времени, а месту. Индийский брамин, китайский мандарин, персидский бек, горский уздень неизменны, те же, что были за две тысячи лет. Печальная истина! Они изображают собою однообразную, хотя и пеструю, живую, но бездушную природу. Мечи и бичи покорителей не оставили на них, как на воде, никаких рубцов; книги и примеры миссионеров не произвели ни малейшего влияния. Иногда меняли они еще пороки, но никогда не приобрели чужих познаний или доблестей. Я покидаю землю плода, чтобы перенестись в землю труда, этого великого изобретателя всего полезного,

одушевителя всего великого, этого будильника души человеческой, заснувшей здесь неюгу, на персях прелестницы природы. И в самом деле, как прелестна здесь природа! (с. 77)

나는 아시아, 인류의 요람을 떠나는 것이 매우 기쁩니다. 이곳에서 지금까지 이성은 천축에 남아있었습니다. 수세기 동안 아시아적 생활양식의 부동성은 놀랄만합니다. 아시아를 개선하고 교육시키려는 모든 시도는 분쇄되어습니다; 이곳은 결정적으로 시간이 아닌 공간에 속합니다. 인도의 브라만, 중국의 만다린, 페르시아의 벵, 산의 봉건영주 등은 변하지 않습니다. 그것들은 이천년 전이나 지금이나 똑같습니다. 슬픈 진실입니다! 그들은 비록 다채롭고 생생하지만 단조롭고, 무정한 본성을 그립니다. 정복자의 칼과 채찍은 마치 물위에 어떤 흔적도 남지 않는 것처럼 그들 위에 남지 않았습니다; 책과 선교사의 예는 어떤 사소한 영향도 불러일으키지 않았습니다. 때때로 그들은 자신들의 죄를 변화시켰지만 결코 낮은 지식이나 또는 용감함을 얻지는 못합니다. 나는 노동의 땅으로 가기 위해 과실의 땅을 떠납니다. 모든 유용한 것의 위대한 발명가 땅, 매력적인 자연의 품속에서 안락하게 잠든 인간 영혼을 깨우는 이 자명종의 위대한 활력소의 땅으로. 사실 이곳 자연은 너무도 매혹적입니다!

이 인용 부분은 동양에 대한 서구의 많은 개념 방식에 있어서 전형적이다. 이곳은 인류의 발생지이다. 그러나 이곳은 그때부터 지금까지 아무 것도 하지 못했다. 이곳은 서구에 의한 모든 시도에도 불구하고, 강압적 수단을 통해서건 혹은 평화적 수단을 통해서건 이곳에 영향을 미치기 위한 어떤 시도도 아무런 진전을 이뤄내지 못했다. 베르홉스키에 따르면 아시아에서 변화하는 유일한 것은 “황색인종”이 불멸의 미개인이 되는 어떤 새로운 방식에 있다. 베르홉스키는 이것을 “노동의 땅”으로서의 러시아와 비교하면서 “과실의 땅”이라고 부른다. 그는 더 나아가 동양을 인류의 기원으로서 묘사한다. 즉, “과실의 땅”은 인간이 자신들의 행복과 음식을 위해 힘써 일하지 않아도 되었던 에덴동산을 말한다.⁸⁾ 그러나 이러한 명칭은 부정적인 함축을 내포하고 있다. 동양은 노동이 없는 땅으로서 그곳의 주민들은 게으르고, 관대하며 방탕한 삶의 방식을 이끈다는 것을 함축한다. 베르홉스키가 주는 카프카스와 그곳 민족들에 대한 전반적인 인상은 배움과 진보할 수 없는 半-인간들이 거주하고 있는 태고의 뒷에 걸린 장소이다.

III

마를린스키는 아말라트를 열정의 노예가 될 정도로 극단적인 열정적 인물로 보여주고 있다. 이 통제되지 않는 열정은 아말라트로 하여금 차례로 맹세를 하고 맹세를 파괴하도록 이끈다.⁹⁾ 소설을 통해 마를린스키는 주의 깊게 열정과 이성 사이, 통제되지 않는 감정과 진지한 생각 사이의 이분법을 만든다. 카프카스인들은 감정과 연결되고 러시아인들은 이성과 연결된다. 이 타자가 강한 열정을 가지고 있다는 생각은 결코 새로운 것이 아니다. 사실 이것은 서구의 많은 동양화된(orientalized) 작품의 특징이다. 이런 식으로 마를린스키는 푸쉬킨이 시작한 카프카스의 동양화를 지속한다.

아말라트는 스스로를 통제할 수 없을 정도로 화를 내지만은 않는다. 그는 극단적으로 모든 감정을 경험한다. 칸은 아말라트의 이러한 본성을 잘 이해했고, 그에 따라 반응한다. 아말라트의 강렬한 정열은 칸의 딸 셀타네타와의 관계에 의해 보다 더 잘 드러난다. 부상을 당해 의식 없는

8) Susan Layton. Op. cit., p. 117.

9) 이 두 특징은 마를린스키가 푸쉬킨의 카프카스 묘사에 주로 덧붙인 것이다.

채로 도착한 후 깨어난 아말라트는 그녀와 곧바로 사랑에 빠지게 된다. 셀타네타 역시 그의 열정에 지배되어 그의 사랑에 보답한다. 갑작스럽고 깊은 사랑에 휩쓸려 그는 자신이 전쟁을 하고 있다는 사실도 잊는다. 대신 그는 셀타네타의 순진함에 의해 인류타락이전의 존재 상태로 옮겨지게 된다. “이 어린아이 같은 순수한 존재 옆에서 아말라트는 그녀가 여태까지 알지 못했던 욕망들을 망각했다. 그리고 미지의 납득하기 어려운 지고지순한 행복 속에 녹아들면서 그는 과거에 대해서도 미래에 대해서도 생각하지 않았다.”(c. 24) 심지어 자신의 열정이 성적인 특징을 결여할 때조차 그는 그 열정을 강하게 느낀다. 그는 순진함으로 되돌아가며 시간이 존재하지 않는 곳으로 되돌아간다. 이것은 베르홉스키 자신이 위에서 인용한 인용문에서 진술한 바와 같이 동양에 대한 서구의 대표적인 생각이다.¹⁰⁾

카프카스인들에 대해 화자가 보여주는 또 다른 주요 개념은 행동하기 전에 자신의 열정을 여과할 수 없는 아말라트의 무능력과 그의 열정적인 감정이다: 그들은 신뢰할 수 없는 사람들이다. 특히 자신의 감정을 억누르거나 혹은 통제할 수 없는 자신의 무능력으로 인해 아말라트는 한 사람 혹은 더 많은 사람들을 배신하게끔 하는 갈등의 맹세를 하게 된다. 그의 첫 번째 맹세는 자신의 말이 죽었을 때 자기 연민과 절망으로부터 그를 구해준 아흐메트-칸에게 한 맹세이다. 열정이 고조된 순간에 이루어진 이 맹세는 후에 그가 내린 또 다른 감정적인 결정인 자신의 갑작스럽고 깊은 셀타네타에 대한 사랑에 의해 시험받게 된다.

그러나 이 두 맹세는 후에 또 다른 갑작스럽고 강한 열정의 순간 속에서 내버려진다. 습격이 전적으로 실패하지는 않았지만, 아말라트는 칸이 자신에게로 와 징병을 하던 때 동맹관계를 맺고 있던 러시아인들에게 의식이 없는 채로 사로잡힌다. 그는 예르몰로프에 의해 처형이 결정되거나 이상적인 젊은 장교인 대령 베르홉스키가 끼어들어 죽음과 감금으로부터 자유롭게 된다. 아말라트는 대령의 관용에 깊은 감명을 받고 또다시 감정이 자신의 행동을 지시하도록 허용한다: “러시아인들이 나를 정복했어!”라고 외친다. “대령, 내가 당신을 제대로 평가하지 않았던 것을 용서하십시오. 지금 이 순간부터 나는 러시아 짜르의 충직한 신하요, 나의 영혼과 칼을 바쳐 러시아 사람들의 진정한 친구요.”(c. 44) 이제 그는 동료 카프카스인들과 러시아인들에 의해 구제된 자신의 삶을 갖게 된다. 이 사건 이후 아말라트는 감정과 감사함의 격발 속에서 그의 구원자에게 영원히 봉사할 것을 맹세한다. 그의 해방된 감정과 이러한 감정이 불러일으키는 행동들을 통제할 수 없는 무능력으로 인해 아말라트는 자신의 맹세들 중 하나를 파괴해야만 하는 그러한 입장에 처하게 된다. 아말라트가 느끼는 이러한 강렬한 감정은 이후 부정과 거짓을 만들어낸다. 마를린스키는 아말라트와 보다 확대하여 카프카스인들을 신뢰할 수 없는 사람들임을 지적한다. 푸쉬킨의 장사에서 언급된 이러한 특징은 화자가 초점을 맞추는 카프카스인들의 부차적인 새로운 특징이다.

IV

마를린스키 작품은 카프카스에서 만나게 되는 폭력, 통제되지 않는 감정, 기만에 대한 또 다른 해결책을 베르홉스키와 아말라트 사이의 관계를 통해 제공한다. 즉, 교육과 연관된 문명화라는 러시아의 평화안은 카프카스인들을 교정하고 이 지역에 폭력을 종식시킬 것이라는 것이다. 아말라트를 죽음에서 구한 다음 베르홉스키는 그에게 감정에 족쇄를 채우고 이성과 논리를 보

10) Said, Edward. *Orientalism*. New York, Vintage Books, 1979, p. 109.

다 더 의지하도록 가르친다. 이를 통해 그에게 내재되어 있는 거칠고 야만적인 동양의 모든 요소를 제거하고자 한다. “그는 젊습니다. 그리고 러시아는 그에게서 충성된 신하를 발견할 수 있지요. 관대함은 절대 헛되이 버려지지 않지요.”(c. 44) 베르홉스키는 예르몰로프에게 말한다. 이것은 베르홉스키와 그의 행동을 가장 잘 특징화시켜주는 겸손과 연관된 일종의 이상주의이며 희망이다. 그는 아말라트 속에 있는 동물적 근성이 극복될 것이며 백이 러시아 사회의 문명화된 일원이 될 것이라고 정직하게 믿는다.¹¹⁾

약혼녀 마리아에게 보내는 편지에서 베르홉스키는 카프카스인들이 본질적으로 악하거나 야만적이지 않으며 대신 환경에 의해 부정적인 영향을 받고 있다는 믿음을 주창한다. “나의 아말라트는 비밀이 많고 의심이 많다. 나는 엄마의 젖을 빨 때부터 생겨나서 자기가 자란 땅의 공기를 숨 쉬듯 자연스럽게 오래된 습관을 깨는 것이 얼마나 어려운 일인지 알고 있다. 아제르바이잔을 그토록 오랫동안 통제했던 페르시아의 야만적인 전제주의가 카프카스의 타타르인들에게 최저수준의 열정을 품도록 했고 가장 업신여길만한 음모를 명예 안으로 끌어들었다.”(c. 54) 이것은 좀 더 동방적인 동양, 페르시아의 영향이다. 그것은 카프카스의 원주민의 특성을 파괴했다. 그러나 이것은 뒤집어질 수 있는 과정이다. 베르홉스키는 마리아에게 설명한다.

Он имеет предоброе сердце, но сердце, готовое вспыхнуть и от солнечного луча и от адской искры. Природа на зубок подарила ему все, чтобы быть человеком в нравственном и физическом смысле, но предрассудки народные и небрежность воспитания сделали все, чтоб изурочить, изувечить эти дары природы. Ум его — чудное смешение всяких несообразностей, мыслей самых нелепых и понятий самых здравых. Иногда он чрезвычайно быстро схватывает предметы — отвлеченные, когда их просто излагают ему, и нередко упорно противится самым близким, самым очевидным истинам, оттого, что первые для него вовсе новы, а другие заслонены уже от него прежними верованиями и впечатлениями. Начинаю верить, что гораздо легче строить вновь, чем перестраивать старое. (с. 45)

그는 선하기 짝이 없는 마음을 가졌습니다. 그러나 그 마음은 햇빛으로 인해서도 불타오를 준비가 되어 있고 지옥의 불꽃으로 인해 타오를 준비도 되어 있는 마음입니다. 자연은 그의 출생을 축하하여 도덕적인 의미에서 또 물리적인 의미에서 인간이 되기 위한 모든 것을 그에게 선물했지만 민중들의 편견과 무관심한 양육이 이런 자연의 선물들을 완전히 불구로, 무용지물로 만들어버렸습니다. 그의 이성이란 온갖 모순과 가장 어리석은 생각들, 그리고 가장 상식적인 개념들의 굉장한 잡탕이었습니다. 때때로 그는 추상적인 대상을 단순하게 이야기해주면 놀라울 정도로 재빨리 그것을 이해하기도 합니다. 그리고 종종 가장 친근하고 가장 명백한 진리에 대해 완강하게 저항하기도 하는데 이로부터 전자, 즉 추상적인 대상을 그에게 완전히 새로운 것이지만 다른 것, 즉 후자는 기존의 신앙과 인상들에 의해 그에게 차단되었음을 알 수 있습니다. 낡은 것을 다시 짓는 것보다는 새로 짓는 것이 훨씬 쉽다는 것을 믿기 시작했습니다.

베르홉스키가 언급하는 바와 같이 아말라트의 카프카스적 열정과 통제의 결여가 그의 동양적 교육과 연관되며 그의 인간성을 가린다는 것은 사실이다. 그러나 그럼에도 불구하고 인간성이

11) 베르홉스키는 피터 대제 이후부터 이어져온, 카프카스에서의 러시아의 역할을 사실상 설명하는 이데올로기를 명시적으로 표현한다. 그는 스스로를 피터대제의 추종자로 파악한다. 피터대제가 러시아를 유럽에 연결시켰듯이 베르홉스키는 다게스탄을 러시아에 연결시키고 싶어 한다. 피터대제와 마찬가지로 베르홉스키도 “문명화의 사명”을 가지고 있다. 피터대제가 러시아 사람들을 비유럽인이라는 망각으로부터 구해냈듯이 베르홉스키는 아말라트와 그의 사람들을 무지함으로부터 구해내려고 계획한다. 그러나 베르홉스키의 삶 자체가 “동양의 다른 것”을 문명화하려는 그러한 시도들의 헛됨을 깨우쳐주는 하나의 교훈이 된다.

그 속에 있다는 것은 사실이다. 이것은 보다 고귀한 문명화된 문화에 노출됨으로써 드러날 필요가 있다. 베르홉스키가 착수한 것이 바로 이것이다. 베르홉스키는 그에게 읽기와 쓰기를 가르치고 그가 “러시아화 되기”를 희망하면서 아말라트의 정신을 교육하기 시작한다.¹²⁾ 아말라트의 문명화의 성공적인 증거는 아말라트의 수기이다. 아말라트의 수기는 그가 이제 읽고 쓸 줄 아는 한에서 그의 정신에 대한 베르홉스키의 교육이 성공적이라는 것을 증명해준다. 수기는 베르홉스키의 일종의 봉사에 의해 이끌어진 그 주변 세계에 대한 자각을 일깨우는 정신을 또한 보여준다. “나는 지식과 어둠, 안개의 산을 오르고 있다”라고 아말라트는 쓴다. “나는 놀라버렸다. 왜와 어떻게 라는 가장 근본적인 질문이 어째서 이전에는 내 마음 속에 떠오르지 않은 것일까?” (c. 46) 좀 더 이후의 기재사항에서 아말라트는 자신의 성장하는 자각을 다음과 같이 묘사하고 있다: “지형에 대한 묘사를 통해 나는 타타르인들이 이 세상의 한 귀퉁이를 점하고 있다는 것, 유럽인들과 비교해서 그들은 불쌍한 야만인들이라는 것, 그리고 그들이 말타기 명수라는 것 뿐 아니라 그들의 전체적인 기질이 과연 어떤가에 대해서 아무도 생각하지 않으며 알지도 못하고 알기를 원하지도 않는다는 것을 알게 되었다. 지령이들 사이에서 빛나는 지령이가 구태여 될 가치가 있는 일일까? 그런 사막에서 승승장구하기 위해 정신을 단련할 가치가 과연 있는 것일까?”(c. 47) 아말라트는 읽고 쓰기와 같이 실제 기술을 배울 뿐 아니라 보다 넓은 세계관과 그와 그의 카프카스 동료들이 점유하고 있는 지역에 대한 적절한 이해를 얻게 된다. 그는 그와 그의 주민들이 러시아의 팽창에 저항할 권리를 갖고 있지 않으며 보다 중요한 것은 러시아가 문명과 교육을 가져다 줄 때, 그들이 저항해서는 안 된다는 것이다. 아말라트는 러시아 편으로 개종한다.

아말라트의 수기가 아말라트 정신의 성공적인 교육을 보여준다. 그의 행동은 친구의 영혼에 대한 베르홉스키가 시도한 교육의 열매를 드러내준다. 대령을 만나기전 아말라트는 자신이 다른 사람에게 한 맹세를 지킬 수 있을지에 대해 신뢰받지 못하는 그런 결과와 더불어 자기 자신의 열정의 노예였다. 대령의 교육 프로그램 이후 아말라트는 이성을 갖고 자신의 감정을 완화시키기 시작한다. 이에 대한 좋은 예를 거의 죽어가는 셸타네타를 보기 위해 아흐메트-칸의 마을로 되돌아간 때에서 볼 수 있다.

교육받고 러시아화 된 아말라트는 자신의 감정을 조절하고 결정적인 합리적 선택인 의무감으로 행동한다. 그는 베르홉스키의 교육 프로젝트를 받아들였고 그의 행동은 여기서 성공을 거두게 된다. 아말라트는 베르홉스키가 나타나기 전 세 번이나 러시아인들에 대한 맹세를 파괴했으며 그가 네 번째 러시아에 자신의 충성을 맹세했을 때 칸과 셸타네타에 대하여 두 번 더 맹세를 파괴했다. 통제되지 않는 열정이 그로 하여금 이러한 맹세로 이끄는 것이다. 그런 그가 이제 갑자기 베르홉스키에 대한 자신의 가장 최근의 맹세를 파괴하지 않고 자신의 감정을 극복하기 위해 이성을 사용한다. 셸타네타는 다음과 같은 응답에 만족하지 못한다.

О, забудь своего Верховского, забудь русских друзей и дербентских красавиц!..
Забудь войну и славу, добытую убийствами. Я ненавижу с тех пор кровь, как увидела тебя, ею облитого. Не могу без содрогания вздумать, что каждая капля ее стоит неосушимых слез сестре, или матери, или милой невесте. Чего недостает тебе, чтобы жить мирно, покойно в горах наших? (с. 63)

오, 너의 베르홉스키를 잊어라, 러시아 친구들과 데르벤트의 미녀들도 잊어라!...
살인으로 획득해낸 전쟁과 영광도 잊어라. 피를 뒤집어쓴 너를 본 그 순간부터 나는

12) 이러한 행위에 있어서의 재교육의 좋은 예는 사냥을 나갔을 때 아말라트가 돌진하는 수탉지를 죽임으로써 베르홉스키를 구할 때이다.

피를 증오한다. 그 피의 한 방울 한 방울마다 누이와 어머니, 혹은 사랑스런 연인의 마르지 않는 눈물이 서려 있다는 것을 몸서리치지 않고는 생각할 수가 없다. 네가 우리의 산에서 평화롭고 안정되게 사는 것에 부족한 것이 무엇이나?

아말라트는 그녀를 위해서 그의 주민들의 가장 신성한 관습(적의)과 그의 종교(이슬람)을 포기할 준비가 되어 있다. 그러나 그는 그녀와 함께 함으로써 그것을 배신하지 않을 것이라는 정도로 러시아에 대한 자신의 맹세를 소중히 한다. 아말라트가 러시아에 붙이는 명칭인 “благодатный”는 러시아의 거대하고 비옥한 대지보다 더 많은 것을 함축한다. 아말라트에게 있어서 “은혜를 베푸는 러시아”는 이전의 그의 적에 대한 심경의 변화를 보여줄 뿐 아니라 베르홉스키가 그를 위해 했던 것을 보여준다. 대령은 그의 정신과 영혼을 교육시켰다. 그는 그의 인간성을 드러내주었고 문명화된 방식으로 사는 법을 그에게 보여주었다. 이것은 그가 셀타네타에게 자신과 함께 도망하자고 했을 때 마음에 품었던 복을 주는 러시아이다. 그는 그러한 도피가 셀타네타를 교육시키고 자신들의 안전과 행복을 보장하기 위해 필요하다는 것을 느낀다기보다 아는 것이다. 아말라트를 통해 마를린스키는 교육의 힘과 좀 더 중요하게는 미개인을 문명화하는 러시아 문화의 힘을 보여준다. 아말라트는 이제 자제하는 법을 배운다. 그의 교육은 성공적이며 아말라트는 러시아화 되어간다. 그러나 베르홉스키에게 던지는 예르몰로프의 경고 - “그를 믿지 마십시오, 당신 가슴 속에 있는 뱀을 따뜻하게 하지 마십시오.” - 는 베르홉스키의 화해와 아말라트 교육이 그들이 느끼는 것만큼 마지막은 아니라는 것을 예측해준다. 셀타네타와 함께 도망가고자 하는 아말라트의 계획을 안 칸은 그에게 베르홉스키에 대한 맹세를 파괴하고 러시아인들에 대항하여 싸우는 것만이 딸과 결혼할 수 있는 유일한 길임을 역설한다. 셀타네타 없이 데르벤트로 돌아온 아말라트는 점점 더 참을 수 없고 화가 치밀기 시작한다. 3개월이 지나자 베르홉스키가 아말라트를 이끌었던 교육과 정신적 각성은 기대하지 않은 방향으로 맞붙을 놓기 시작한다. “베르홉스키는 내 눈을 열어 내 동포 시골사람들의 부족함을 보게 했다. 그러나 나는 그것과 함께 러시아인들의 결함들도 보았는데 그것은 더욱 용서받을 수 없는 것들이었다. 왜냐하면 그들은 무엇이 유용한 것인지 알며 좋은 사례들을 보며 성장했기 때문이다. 그리고 이곳에서 마치 그들의 목적과 활발한 본성을 잊기라도 한 듯이 조금씩 조금씩 동물과도 같은 공허함 속으로 가라앉고 있다.”(c. 68) 아말라트의 정신 교육은 여기서 양날의 칼로서 기능한다. 그는 자신의 민족들 속에서 결점을 본다. 그러나 또한 카프카스인들에 대해 모든 점에서 아마도 우월하다고 생각되는 이른바 문명화된 러시아인들이 그들 자신의 문제를 갖고 있고 아마도 예로써 드러나지 않아야만 한다는 것을 깨달았다.

아말라트는 러시아인들을 동물처럼 되게끔 만든다는 이유로 카프카스의 환경을 비난한다. 지역으로서 카프카스는 그렇게 미개하고 낙후되어 있어서, 아말라트는 제안한다, 만일 문명화된 사람이 거기서 아주 많은 시간을 보낼 경우 그 자신이 미개인이 될 것이라고 아말라트는 던지시 암시한다. 그러므로 아말라트가 러시아인들 속에서 보는 결점은 카프카스와 그것의 부정적인 영향에 기인하는 것이다. 이점에서 이야기 속에서 베르홉스키의 문명화의 임무는 다소 지나치게 잘 작동하는 것 같다. 세련되어진 아말라트는 이제 러시아인의 행동 속에서 무례함과 위선을 본다. 그 역시 자신의 땅과 주민들의 동양화에 참여한다. 칸이 아말라트가 러시아인들에게 충성을 다하는 한 결코 자기 딸과 결혼시키지 않겠다는 말에도 불구하고 칸으로부터의 설교를 받아들였고 그것을 셀타네타와의 결혼이라고 생각했다. 그러나 베르홉스키는 주어진지는 않았지만 향후 수반될 안전 문제를 예상하여, 아말라트로 하여금 데르벤트를 떠나지 못하게 할 것이다. 그러나 아말라트는 베르홉스키가 자신을 칸에게 가지 못하게 할 것이라는 것에 화가 났으며 그 속에서 위선과 그를 위한 우정의 진정한 감정의 결여를 본다. “미온적인 우정”에 대한 아말라트

의 불평은 논리와 이성을 통해 도달된 결정으로서 보다는 그가 자신의 친구의 거절을 감정의 결핍의 증거로서 본다는 것을 암시한다. 그러나 아흐메트-칸이 셀타네트와 아말라트를 함께 있게 한 것은 벡과의 결혼을 통해 군인들을 증강하여 전쟁에 도움이 되게끔 하려는 이유에서였다. 베르홉스키와 그의 문제에 중심에 놓여있는 열정은 러시아 친구를 향한 아말라트의 의견과 감정의 변화에 주요 이유이다. 셀타네타와 떨어져 지내는 3개월 동안 열정과 고조되는 감정은 그로 하여금 그녀와 함께 가정을 꾸밀 수 있을 것이라는 믿음을 포기하도록 만든다. 아말라트는 그 감정이 맹세를 유지하고자 하는 자신의 선택의 도덕적 확실성에 의해 억제되는 한, 러시아인 친구와 러시아 교육에 대한 그의 믿음을 점차 부식되어간다. 베르홉스키가 그렇게 엄격하게 옹호하는 이성과 논리는 셀타네타를 향한 소모되지 않는 그의 사랑에 직면하여 아말라트를 실패하게 만드는 시작이다.

아말라트의 문명화는 중지되게 되며 벡은 이전 방식의 행동과 생각으로 되돌아가기 시작한다. 그는 러시아 진영을 몰래 빠져나와 은밀히 칸을 만날 결정을 한다. 칸은 다른 계획을 갖고 있다. 자신의 딸과 결혼을 하더라도 아말라트가 베르홉스키와 러시아에 대한 충성을 포기하지 않을 것이며 자기 딸이 아말라트로 하여금 대령을 배신하게 만들지 못할 것이라는 것을 깨닫자 칸은 아말라트의 어머니에게 뇌물을 주고 그녀의 도움을 받아 베르홉스키가 아말라트를 체포하여 시베리아로 보낼 것이라는 이야기를 꾸민다. 칸이 자기 딸을 다른 사람에게 결혼시키고자 한다는 얘기를 들은 아말라트는 분노와 그녀에 대한 그리움으로 가득찬다. 칸은 자신이 꾸며낸 이야기를 아말라트에게 해주자 감정이 그를 조종하게 되고 이성은 미끄러져 나갔다.

Все, что доселе таилось в нем утешительного, благородного, высокого, вспыхнуло вдруг и превратилось в пепел. Все, во что он веровал так охотно и так долго, рушилось, распадалось в пожаре негодования. Несколько раз порывался он говорить, но слова умирали в каком-то болезненном стоне, и, наконец, дикий зверь, которого укротил Верховский, которого держал в усыплении Амалат, сорвался с цепи: поток проклятий и угроз пролился из уст разъяренного бека. (с. 72)

여태까지 그의 내부에 녹아들어 있던 즐겁고 고결하며 드높은 것들이 갑자기 확 불타올랐고 재가 되어버렸다. 그가 그토록 기꺼이 오래동안 믿어왔던 모든 것들이 분노의 화재 속에서 파괴되었고 무너졌다. 몇 번 그는 말을 하려고 애를 썼지만 어떤 병적인 신음 속에서 말이 사그라져 버렸다. 마침내 베르홉스키가 길들이고 아말라트가 수면 상태 속에서 통제하고 있던 거친 짐승이 사슬을 끊고 뛰쳐나왔다. 격노한 제후의 입에서 저주와 헐박이 쏟아져 나왔다.

벡을 문명화시키고자 하는 베르홉스키의 노력은 이성 혹은 논리에 대한 생각조차 근절시켜면 서, 아말라트의 감정이 돌발하자마자 순식간에 원상태로 되돌려진다. “그의 친구와 멘토 베르홉스키의 도움과 함께 아말라트에 의해 새롭게 얻어진 모든 특성들은 그의 본성과 환경 앞에서 무력한 것으로 판명된다.”¹³⁾ 베르홉스키의 문명화 임무는 셀타네타를 향한 아말라트의 감정, 보다 중요하게는 배신에 대한 그의 분노에 직면하여 실패로 되돌아간다. 그렇지만 놀랍게도 아말라트는 대령의 모든 작업이 아마도 헛되지 않았다는 것을 보여주면서 맹렬한 분노를 베르홉스키를 향해 직접 쏟아내지는 않는다. 오히려 베르홉스키의 공범자인 샤말과, 셀타네타에게 지금까지 구혼 중인 그의 아들을 향한 복수를 찾는다.

아말라트는 샤말과 그의 아들을 본능적으로 목표로 삼는다. 그러나 우선 뻔뻔스러운 반응으로서 나타나는 것은 사실상 의식적인 선택이다. 이것은 벡의 첫 번째 복수의 목표가 베르홉스키가

13) Ф.З. Канунова. Указ. соч., с. 211.

되어야만 한다고 칸이 암시할 때 명백해진다. 아말라트는 이러한 생각에서 주저한다. “베르홉스키! 그래!.. 그는 나의 적이다. 그러나 그는 나의 친구였다. 그는 수치스런 죽음으로부터 나를 구해 주었다!”(c. 72) 이것은 대령의 문명화 임무의 흔적이 아말라트 속에서 전부 사라지지 않음을 보여준다. 왜냐하면 그는 베르홉스키를 죽이고자 하는 생각에 저항한다. 그러나 자신의 러시아인 친구를 살해하는 것에 대한 그의 저항은 백이 겪었던 러시아 문화에 대한 개방과 교육보다는 대령에 대한 정서적 반응에 기인한다. 아말라트는 두 구별되는 문명화된, 따라서 러시아적인 접근인 논리와 이성보다는 카프카스적 접근이라고 텍스트가 드러내는, 베르홉스키를 향한 자신의 감정에 의존한다. 그에 대한 긍정적인 감정과 부정적인 감정은 아말라트로 하여금 복수를 멈추게 하는 감정을 보여준다. 그러므로 처음에 베르홉스키를 살해하는 것에 대한 아말라트의 저항이 러시아 문명화 임무가 카프카스인들에게서 가질 수 있는 강한 효과에 대한 암시로 나타나는 동안, 그의 머뭇거림의 이유는 논리보다는 감정에 의해 동기화되는 것이다. 사실 이것은 베르홉스키와 아말라트 둘의 우발적인 배신과 죽음으로 이끄는, 칸의 이야기를 지적인 관점에서 아말라트가 의문시하지 못하는 실패이며 러시아의 문명화를 기꺼이 받아들이는 데에 대한 그의 실패이기도 하다.

아이러니하게 비꼬면서 화자는 독자들에게 아말라트의 수기로부터의 또 다른 발췌를 제공한다. 그 수기 속에서 우리는 베르홉스키가 그에게 자신의 감정을 글로써 표현할 뿐만 아니라 그의 결정을 분석하도록 하는 교육을 이용하는 백을 본다. 아말라트는 거짓의 수단을 통해 베르홉스키를 죽이는 것의, 복수의 탐색의 옳고 그름과 투쟁한다.

Братская дружба и братопредательство, братоубийство... Какие ужасные крайности! И между ними только один шаг, одно мгновение!...

Верховский говорил, что убить неприятеля украдкой, врасплох – подло, низко; но если я не могу иначе сделать этого?.. Но можно ли ему верить? Хитрец хотел заранее опутать не только руку, но даже и совесть мою!.. (c. 79)

형제간의 우의와 형제에 대한 배반, 형제를 살해하는 것... 얼마나 끔찍한 극단들인가! 그리고 그것들 사이에는 오직 한 걸음, 한 순간 만이 있을 뿐이다!...

적을 가만히, 별안간 죽이는 것은 파렴치하고 저열한 짓이라고 베르홉스키는 말했다. 그러나 만약 내가 달리 그것을 해치울 수 없다면?... 그러나 그를 믿을 수 있는가? 교활한 자는 손 뿐 아니라 내 양심까지도 미리 묶으려는 것이다!...

카프카스인들은 선하게 될 수도 완전히 인간적이 될 가능성도 있다. 그러나 그들은 자신들의 마음이 열려있고 때조차도 자신들의 감정에 주로 이끌린다. 러시아인들에게도 베르홉스키가 자신의 사랑과 헌신을 고백하고 보여주는, 약혼녀에게 보내는 편지에서와 같이 감정이 없지는 않다 그러나 그들은 이성과 논리에 우선적으로 이끌린다.

칸에 의해 조종되고 자신의 정열에 노예가 된 아말라트는 베르홉스키를 죽이고 그의 머리를 죽여가는 아흐메트-칸에게 가져오지만 칸은 아말라트를 저주하며, 그를 배신한다. 칸의 가족들 역시 아말라트를 거부한다. 아흐메트에게 저주 받고 셀타네타에게 배척당한 아말라트는 베르홉스키에 대한 배신과 살해로 인해 러시아인과 카프카스인 양자에게 혐오자로 낙인찍힌다. 젊은 백은 몇 년 후 아나파에서 러시아인과 싸움하는 용맹한 전사의 모습으로 그려진다.

마를린스키는 이 작품에서 아말라트-백이라는 인물을 통해 자신의 행동을 조절하기 위해 이성과 논리를 사용할 수 없는 카프카스에서의 평화로운 문명화의 시도가 매우 정열적인 카프카스인들로 인해 실패할 운명이라는 것을 보여주고 있다. 이것을 보여주기 위해 마를린스키가 사용하는 방법은 매혹적이고 지적인 러시아군 대령과, 그리고 그의 정신적 도덕적 교육 프로그램

을 잘 받아들이는 매혹적이고 지적인 카프카스인들을 통해 평화로운 문명화된 접근을 채택하는데 있어서 매우 효과적으로 작용한다. 대령은 이 지역의 카프카스인들이 교화되고 문명화할 수 있는 능력을 갖고 있다고 강하게 믿으며 이러한 접근은 작품 속에서 계속해서 이루어진다. 러시아인에 대한 맹세를 세 번이나 파괴했을 뿐 아니라 칸에 대한 맹세도 파괴한 아말라트는 갑자기 자신의 말대로 베르홉스키로 되돌아가기를 거부하며 심지어 자기가 사랑하는 여인과 함께 있는 것조차 거부한다. 반면에 베르홉스키는 자신의 가르침을 지속하고 카프카스인들의 자연적인 선량함에 대한 자신의 믿음을 계속해서 약혼녀에게 표현한다. 그러므로 아말라트가 베르홉스키를 쓰았을 때, 마를린스키는 이러한 접근이 비극적인 결점을 갖고 있다는 점을 드러낸다. 자기 부하의 손에 의한 베르홉스키의 죽음은 카프카스에서의 갈등에 대한 평화로운 해결책의 발견이 얼마나 위험한가를 잘 보여준다. 러시아 문명과 문화는 카프카스인들의 정신에 단지 일시적인 영향을 끼칠 뿐이다. 미개한 동물은 아마도 가장 교육받은 종족의 내부에조차 계속해서 숨어있을 것이다. 아말라트는 베르홉스키로부터 자신이 받은 교육을 잊어버림과 동시에 그의 감정은 다시금 충분히 되살아나게 된다. 벡은 맹세를 파괴하고 타인을 배신하는 자신의 옛 행동으로 이끄는, 생각 없이 행동하는 자신의 과거 옛 방식으로 되돌아간다.

그러므로 러시아 정부의 카프카스 정책을 채택함으로써, 마를린스키는 사실상 이 지역을 평정하기 위한 힘의 필요성을 주장한다. 그는 마지막 장에서 아나파에서의 전투를 통해 이 지역을 보여준다. 카프카스 주민들의 타고난 선과 인간성을 믿는 베르홉스키가 멘토링하고 신뢰했던 카프카스인에 의한 배신은 카프카스인을 이해하고 동감하고자 하는 가장 신실한 시도가 재난으로 끝날 것이라는 것을 보여준다. 그들은 폭력적이고 신뢰할 수 없으며 자신의 감정과 행동을 통제할 수 없는 동물에 지나지 않는다. 러시아인들이 그들에게 얼마나 친절하고 이해심이 많은가에 상관없이 그들을 완전히 문명화시키는 것이 불가능한 것처럼 그들은 신뢰될 수 없다. 게다가 이 지역 자체가 진보된 유럽 문화를 “동물적인 무화”(animalistic nothingness)인 시골수준으로 전락시키면서 국외자에 대하여 비문명화된 영향력을 갖고 있다. 따라서 결론은 명확하다. 군사력이 카프카스인들을 복종시키고 근절하는 데 사용되어야만 한다는 것이다.

마를린스키는 카프카스에서의 성공을 위한 러시아의 유일한 방법은 강한 군사력의 주둔과 잔인한 힘을 통해서 라는 점을 보여준다. 소설의 끝부분의 1828년 아나파 전투에서의 강한 러시아 군사력을 보여주는 장면은 이러한 생각을 잘 나타내준다. 이야기의 마지막 장면에서 소설의 윤리가 명확해진다. 결국 아말라트를 최후에 가서 죽이는 것은 베르홉스키의 친동생이다. 동생은 아말라트를 적으로서도, 혹은 비정한 괴물로서도 죽이는 것을 두려워하지 않는다. 왜냐하면 그는 죽어가는 아말라트의 모습에 끝까지 태연하기 때문이다. 베르홉스키의 남동생은 러시아 정부의 의지를 수행하고 카프카스에서 자신의 의무를 적절히 완수함에 있어서 사적인 감정이나 관계를 개입시키려는 시도를 전혀 하지 않으며 “그 민족들을 재교육시키려는” 어떠한 노력도 하지 않는 러시아 군인이다.

그가 소설을 제국주의의 힘과 성공에 대한 기록으로 끝마친다는 사실에도 불구하고 마를린스키는 동정적인 빛으로 카프카스인들을 묘사하는 데 성공하고 있다. 아말라트라는 인물 속에서 마를린스키는 자신의 지도력에 호소하는 낭만주의적 주인공을 창조한다. 여인에 대한 사랑과 교전중인 두 그룹에 대한 충성 사이에서 고통 받는 매력적이고 불같은 젊음은 동정과 감탄을 고무하는 감동적인 이야기를 만든다. 아말라트라는 인물을 통해 마를린스키는 러시아의 침략으로 인한 카프카스인들이 처한 비극적 입장을 보여주는 데 성공하고 있다. 그리고 마지막 부분에서 두드러지게 러시아 정부의 편을 들면서도 마를린스키는 교전중인 두 사회와 두 법 체제 사이에 사로잡힌 원주민의 불가능한 상태를 카프카스에서의 종족들과의 자신의 폭넓은 경험에 기인하

는 동정심과 이해, 세련될 정도로 묘사한다.

이 지역을 진정시킬 수 있는 유일한 수단이 군사력이라는 그의 결론에 신뢰를 주는 것은 바로 그의 이러한 경험이다. 마를린스키는 누구보다도 이 지역을 잘 알았고 그래서 카프카스에 관한 그의 주장과 결론은 잘 알려진 믿을만한 것으로 보인다. 이러한 믿음은 그의 이상적인 대령의 진술 속에서 발견된다: “휘갈겨 쓴 것에서부터 짓는 것이 낡은 것을 새로 짓는 것보다 훨씬 더 쉽다는 것을 나는 믿기 시작하고 있다.”(c. 45) 이 지역에서의 평화로운 재교육은 러시아인 친구에 대한 아말라트의 배신에 의해 증명된 것처럼 희망이 없다. 그러나 카프카스에서의 마를린스키의 광범위한 경험은 또한 독자들을 망설이게 할 것이다. 왜 대부분의 동시대인들보다 이 종족을 더 잘 아는 사람이 그들의 삶의 방식과 그들의 완전한 파괴를 옹호하는가?

V

이상에서 살펴본 바와 같이 베스투쾨프-마를린스키는 카프카스에서 러시아가 무력을 사용할 수밖에 없는 주요 이유로 카프카스인들의 통제될 수 없는 감정과 고유한 기만성에 초점을 맞춰 제시한다. 그는 아말라트의 정신과 영혼을 교육하려는 베르홉스키의 시도에서 보이는 카프카스에서의 갈등에 대해 보다 동정적인 문명화의 방법을 채택한다. 그렇게 함으로써 마를린스키는 카프카스를 정복하는 가장 좋은 방법은 본질적으로 평화로운 수단을 사용하는 것이라는 아주 소수에 의해 지지되는 입장을 옹호한다. 이 소수는 카프카스인들이 설득될 수 있는 사람이며 러시아의 보다 진보된 문명을 배울 수 있는 사람들이라고 주장한다. 필요한 모든 것은 그들을 문명과 접촉하게 하는 것이며 그리하여 그들은 마침내 빛을 보게 될 것이며 저항을 멈추게 될 것이라는 것이다. 베르홉스키는 소설 속에서 이에 대한 주요 지지자이다. 그러나 그는 자신이 평화롭게 문명화하려던 바로 그 카프카스인에 의해 살해된다. 그렇지만 이 메시지는 명백하다: 카프카스인들은 문명화할 수 없을 뿐 아니라 그들은 기회가 주어졌을 때도 여러분을 배반할 것이다. 이렇듯 베스투쾨프-마를린스키는 러시아와 카프카스의 힘 사이에서 벌어지는 전면적인 싸움을 묘사하고 그것에 의하여 러시아가 이 지역을 정복할 수 있는 오직 가능한 방법을 강조하면서 이 소설을 종결한다.

하지만 마를린스키의 러시아 정부와의 역사 그리고 그의 유형과 카프카스 민족들에 대한 지식 등을 고려해볼 때 우선 이 소설의 전반적인 명확한 메시지 이면의 의미를 들여다볼 수 있다. 꼼꼼한 독서를 통해 우리는 러시아의 카프카스 주둔에 대한 비판적인 암시와 음영을 알아차릴 수 있다. 예를 들어, 그가 카프카스인들은 본능과 감정에 의해 지배되는 동물에 다름 아니다 라는 주장을 반박하기 위해 이성과 논리의 서구적 특성을 함께 가르치는 것은 마를린스키의 악한 아흐메트-칸이다. 칸은 좋은 지도자이자 사랑스러운 아버지이며 동시에 감정을 잘 다스리고 깊은 숙고와 계획을 통해 행동하는 사람으로 제시된다. 심지어 칸의 아말라트에 대한 기만적 조종도 주의 깊게 계획되고 실행된 것이다. 이런 식으로 마를린스키는 카프카스인들은 그들은 풍부한 문화와 자신들의 기능적인 사회를 갖고 있기 때문에 러시아의 문명화를 필요로 하지 않는다는 것을 넌지시 내비친다. 비록 이러한 부분은 마를린스키가 작가로서 엄청난 감시 하에 있었기 때문에 잘 감추어졌다.

술탄의 본 지역인 아브리아에 중대한 특권을 제공한다는 자신의 마지막 계획을 베르홉스키가 분명히 하기만 했더라면 아말라트는 민족 간 다리로서의 자신의 입지를 공고히 할 수 있었을 것이다. 비록 그 결과가 특정 종류의 러시아 식민정책을 여전히 정당화하는 것이라고 할지라도 그것은 또한 러시아 정부가 지역 주민들에게 보여주는 기본적인 존중을 나타내는 것이라고 하겠다. 두 번째로, 만약 술탄의 악행이 완전히 드러났다고 한다면 보다 현실적인, 이 지역의 통

치자가 러시아인들과 화해와 협력하는 데 보다 더 개방적일 수 있었을 것이다. 마지막으로 가장 중요한, 상호 대립되는 의미 구조이다. 즉 러시아 대 지역 부족 그리고 그리스 정교와 이슬람이다. 이것은 아말라트에 대한 좋고 나쁜 영향력 사이에 뚜렷한 구분을 나타내지 않는다. 물론 대부분의 베스투제프의 독자들은 뚜렷한 구분이 있다고 생각했을 것이고 작가는 독자들이 그렇게 받아들여지게 되리라는 것을 십중팔구 알았을 것이다. 그러나 그가 이 지역 문화에 대해 보여주는 관심과 존중으로 볼 때 베스투제프 자신은 산악민들이 나쁘다거나 이슬람이 악이라고 생각하지 않았음이 분명하다. 달리 말하자면, 한 사람은 좋고 다른 한 사람은 나쁜, 두 극단적인 인물에게 영향을 받게 된 것 말고도, 아말라트는 두 개의 서로 다른 그러나 똑같이 정당한 문명의 교차로에 서 있는 자신을 발견한 것이다. 하나는 자신에게 익숙한 것이었고 다른 하나는 낯선 것이었다.

전체적으로 가치체계의 충돌에 대한 베스투제프의 그림은 러시아인들과 그들의 “문명화”의 사명에 호의적이다. 하지만 그림에도 불구하고 지역 주민들에 대한 그의 존중과 전진하는 러시아 군대 및 정착민들을 마주한 카프카스 지역 주민들의 곤경에 대한 그의 동정은 명백하다. 아말라트가 겪고 있는 재교육의 폭력적인 과정은 불가피하고 필요한 것으로 보이지만 동시에 슬프고 비극적이기도 하다. 짧은 시간 동안 그는 자신의 맹세를 세 번이나 바꾸는데 매번 그 속에는 완전한 진심이 담겨져 있었다.

〈참고 문헌〉

- 라승도. "타자의 얼굴: 현대 러시아 영화의 카프카스 이미지." 라승도 편. 『러시아 인문공간: 자연인간사회』. 한국외국어대학교 출판부, 2012.
- 박혜경. "낭만적 민족주의와 역사문학 장르: 베스투제프의 『배신자』와 푸쉬킨의 『보리스 고두노프』" // 「슬라브학보」 Vol.26, No.3, 2011.
- Бэбб, Льюис. Александр Бестужев–Марлинский и русский байронизм. СПб., 2001.
- Бестужев–Марлинский А.А. *Кавказские повести*. СПб., 1995.
- Канунова Ф.З. *Эстетика русской романтической повести (А.А. Бестужев–Марлинский и романистики–беллетристы 20–30-х годов XIX в.)*. Томск, 1973.
- Layton, Susan. *Russian Empire and Literature: Conquest of the Caucasus from Pushkin to Tolstoy*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1994.
- Leighton, Lauren G. *Alexander Bestuzhev–Marlinsky*. Boston: Twayne Publishers, 1975.
- Russian Subjects: Empire, Nation, and the Culture of the Golden Age*. (ed.) Greenleaf, Monika & Moeller–Sally, Stephen. Evanston, Northwestern Univ. Press, 1998.
- Shkandrij, Myroslav. *Russia and Ukraine: Literature and the Discourse of Empire from Napoleonic to Postcolonial Times*. Montreal & Kingston, McGill–Queen's Univ. Press, 2001.
- Said, Edward. *Orientalism*. New York, Vintage Books, 1979.
- Thompson, Ewa M. *Imperial Knowledge: Russian Literature and Colonialism*. Westport, Greenwood Press, 2000.

레르몬토프의 《우리시대의 영웅》에 나타난 카프카즈

문 준 일(경상대)

1.

러시아는 18세기 표트르 대제의 개혁으로 근대국가의 기틀을 갖추고 유럽의 사상과 문화를 받아들인 이후 끊임없이 자신의 정체성 문제에 천착해 왔다. 지리적으로 유럽과 아시아를 포함하는 특성은 정신적으로도 유럽을 향하나, 아시아적 특징을 내포한 이중적 성격을 잉태하였다. 동과 서의 중간에서 민족적 정체성 확립은 이른바 영원한 “러시아 문제”가 되었다.

하지만 표트르 대제의 북방전쟁 및 예카테리나 여제의 영토 확장에 따른 제국주의 이념의 확산으로 동에 대한 서의 우월성을 주장하는 오리엔탈리즘이 러시아에 정착하게 된다. 이 정체성의 형성에 오리엔탈리즘은 매우 중요한 부분을 차지한다. 러시아의 영토가 카프카즈 지역과 시베리아, 중앙아시아 쪽으로 확대되면서 러시아는 서구의 오리엔탈리즘을 모방하여 군사적으로는 터키와 페르시아 지역에 대한 서구의 정복 정책을 도입하고 문화적으로는 카프카즈 지역 등을 야만성을 지닌 이국적 공간으로 낭만화하여 그 지역을 타자화한다. 하지만 그 이면에는 자신의 이중적 정체성으로 인한 불안과 자신감의 결여가 있었다. 이렇듯 러시아의 오리엔탈리즘은 이중성, 양가성이 존재하는 복잡한 현상이다.

2.

19세기 초 낭만주의시기 러시아문학에 나타난 카프카즈는 이국적 묘사 대상이었다. 국내에서도 푸쉬킨과 레르몬토프, 톨스토이로 이어지는 카프카즈 배경문학에 대한 연구가 활발히 이루어지고 있다. 푸쉬킨과 레르몬토프의 작품에서 카프카즈는 낭만주의 문학의 특징인 이국취향의 도구로서 작용한다. 하지만 푸쉬킨이 창조한 카프카즈의 이미지와 레르몬토프의 그것은 표면상 매우 흡사하지만, 또한 그 의미가 매우 다르다.

푸쉬킨이 그린 카프카즈의 삶은 “그들의 입장에서 공감하기 보다는 유럽 러시아, 러시아 제국주의의 일원으로서 동야을 지배하려는 유럽인의 시선, 에드워드 사이드의 오리엔탈리즘으로 바라보고 글로써 이를 식민화하려는 위압적인 의도”를 지니고 있다. 하지만 레르몬토프에게 카프카즈는 푸쉬킨과는 전혀 다른 의미를 지닌다. 1814년에 태어나서 1841년에 26세의 짧은 생을 마감하기까지 카프카즈는 그의 일생에 남다른 역할과 의미를 가진 공간이었기 때문이다. 레르몬토프에게 카프카즈는 그가 속한 페테르부르크나 모스크바와는 달리 일종의 자유를 느끼고, 자신의 영감을 보충하던 곳이었다. 자신의 가장 대표작인 《우리시대의 영웅》이 카프카즈 배경인

것은 어쩌면 당연하다고 하겠다.

레르몬토프가 처음 카프카즈를 여행한 것은 1818년이었다. 어머니가 사망 후 어린 레르몬토프가 림프선염에 걸려 병치레가 잦아지자 부유한 외조모 엘리자베타 아르세니예바는 손자를 데리고 카프카즈 온천지를 찾는다. 그 후 1820년과 1825년 다시 카프카즈의 온천지에 머무르게 되면서 그는 어린 시절 세 번이나 카프카즈를 찾게 된다. 이런 경험이 어린 레르몬토프에게 어떠한 영향을 주게 되었는지 짐작하는 것은 어렵지 않다. 1830년 쓴 그의 시 《카프카즈》는 그의 이런 정황을 잘 나타내 주고 있다.

Кавказ

Хотя я судьбой на заре моих дней,
О южные горы, отторгнут от вас,
Чтоб вечно их помнить, там надо быть раз:
Как сладкую песню отчизны моей,
Люблю я Кавказ.

В младенческих летах я мать потерял.
Но мнилось, что в розовый вечера час
Та степь повторяла мне памятный глас.
За это люблю я вершины тех скал,
Люблю я Кавказ.

Я счастлив был с вами, ущелия гор,
Пять лет пронеслось: все тоскую по вас.
Там видел я пару божественных глаз;
И сердце лепечет, вспомя тот взор:
Люблю я Кавказ!..

레르몬토프는 1837년 푸쉬킨의 죽음 직후에 쓴 시 《시인의 죽음》으로 카프카즈에 진출되고, 1840년 결투사건으로 다시 카프카즈로 진출되었다가, 이듬해 동료 마르티노프와의 결투로 사망함으로 그의 일생의 시작과 끝은 카프카즈와 연결되어 있다. 따라서 ‘카프카즈’는 그의 작품 세계 전체를 관통하는 배경이자 주제였다. 그리고 레르몬토프는 작품에서 그의 선배 작가들이나, 동시대 작가들과는 다른 카프카즈 해석을 내어 놓는다.

그동안 러시아 문학은 러시아의 카프카즈에 대한 오리엔탈리즘의 형성에 많은 역할을 해왔다. 러시아는 영토의 확장과 더불어 유럽이 러시아에 가했던 오리엔탈리즘을 모방하여 이제 카프카즈를 자신의 오리엔탈리즘의 대상으로 만들기 시작한다. 러시아 문학은 카프카즈를 낭만적 이국 취미의 장치 뒤에 폭력과 후진, 야만의 공간으로 묘사함으로써 이 과정에 참가해 왔다. 레르몬토프는 19세기 러시아 문학의 이러한 숨겨진 의미를 폭로하고, 러시아가 유럽보다는 러시아가 야만이라고 주장하는 카프카즈에 더 가깝다는 것을 작품 속의 장치로 교묘히 드러내고 있다.

레르몬토프의 《우리시대의 영웅》은 표면적으로 19세기 러시아 문학이 카프카즈를 다루었던

방식과 그리 다르지 않아 보인다. 우선 눈에 뜨이는 것은 아름다운 자연풍광에 대한 찬사이다.

골짜기는 절경이었다. 산의 사면에는 질푸른 담쟁이덩굴과 플라타너스 가지가 울창하게 어우러져 있었고, 깎아지른 듯한 절벽에는 불그스름한 바위 틈새로 마치 줄을 그어놓은 듯 물줄기가 흘러내리고 있었다. 그리고 반대쪽에는 높다랗게 쌓인 황금색의 눈이 수술처럼 늘어져 있고, 그 아래에는 킁킁한 계곡의 자욱한 안개로부터 소란스레 흘러나오는 이름을 알 수 없는 다른 작은 강물을 받아들이면서 은실같이 늘어져 마치 뱀의 비늘처럼 반짝이고 있었다. (11)¹⁾

작품의 1부에서 화자는 그루지야에서 1년여 체류한 여행 작가이다. 그는 카프카즈 산악지대의 이국풍경에 경탄을 금하지 못하고 있다. 그리고는 작품의 도입부인 1부에서부터 카프카즈에 대한 부정적 묘사가 대부분을 차지하고 있음을 볼 수 있다.

우선 카프카즈 사람들에 대한 묘사를 보자. 여주인공 벨라(Бэла)의 남동생인 아자마트(Азама т)는 누나를 납치하여 말과 바꾼다. 그에 대한 평가는 “돈에 대해 무서울 정도로 집착한다”, “아주 교활한 녀석” 등이다. 까즈비치(Казбич)는 벨라를 납치하여 복수하려 하나 여의치 않자, 넘겨주기보다는 죽이는 편을 택한다.

막심 막시므이치(Максим Максимыч)가 여행작가인 화자를 만나서 카프카즈 사람들에 대해 평가하는 말들은 보자.

예, 그래요! 무섭고 교활한 자들이죠, 이 아시아인들은! 당신은 소리를 질러대는 그들이 황소를 몰아댄다고 생각하십니까? (...) 무서운 사기꾼들이지요. 그렇지만 그들을 어떻게 하겠어요.....? (13)

오세트인들은 소란을 피우며 나를 에워싸고는 술값을 요구했다. (...) 내 생각에는 따따르인들이 조금 더 나아요! 그들은 적어도 주정뱅이는 아니니까... (14)

오세트인들에 대한 막심 막시므이치의 평가는 단호하다. ‘사기꾼’, ‘주정뱅이’ 들이며 교육이 불가능한 미개인이다. 화자가 막심 막시므이치와 여행을 계속 하는 동안 카프카즈인들에 대한 부정적 묘사는 계속된다. 그들이 악천후를 비해 잠시 들른 오두막에서 여행 작가인 화자는 카프카즈인들의 불결한 주거 환경을 자세히 묘사한다.

두 개의 그을린 기둥이 지붕을 받치고 있는 널따란 오두막집은 사람들로 가득 차 있었다. 중앙에는 땅바닥 위에 피워놓은 모닥불이 탁탁 소리를 내며 타고 있었고, 지붕에 뚫어놓은 구멍으로 바람이 계속 들어와 연기가 빠지질 못하고 집안에 가득 차 있었다. 그래서 나는 오랫동안 둘러볼 수가 없었다. 불 옆에는 두 사람의 노파와 많은 어린애들, 비쩍 마른 그루지야인 한 사람이 모두 누더기를 걸친 채 앉아있었다. (16)

화자가 ‘불결해 보이는 이 집주인들’을 보며 하는 말은 ‘불쌍한 사람들’이라는 것이다. 그에

1) 미하일 레르몬토프, 『우리시대의 영웅』, 문석우 옮김 (서울: 한길사, 1991)

대한 막심 막시므이치의 대답은 ‘매우 우둔한 사람들이지요!’ 이다.

매우 우둔한 사람들이지요! 믿기 어렵겠지만, 그들은 아무것도 하지 못하며
아무리 교육시켜 보아야 소용이 없어요. 까바르다인이나 체첸인들은 강도들이고
가난뱅이들이지만 그 대신 지독한 녀석들이지요. 그런데 이 사람들은 무기엔
전혀 취미가 없어요. 쓸 만한 단검을 가진 자를 한 사람도 볼 수가 없거든요.
정말로 오세프인들이란! (16)

러시아의 카프카즈 지역에 대한 개념이 상징적으로 드러나는 장면이다. 불결한 오두막에서 누
터기를 걸친 채 살고 있는 카프카즈 사람들은 불결하고 미개한 종족들로 그려진다. 또한 오세프
인들 이외에 체르케스인들에 대한 언급에선 이들의 폭력성을 이야기한다.

“우선 체르케스인들로 말하자면.....” 하고 그는 말을 계속했다. “결혼식이나
장례식에서 부자술을 마시기만 하면 칼부림이 나지요. 나도 전에 어느 공작
댁에 초대받아 갔다가 겨우 도망쳐 나온 적이 있지요.” (18)

작품 속에서 이국적 매력을 발산하는 듯 한 여주인공 벨라도 그려지는 모습은 실상 그렇게
매력적이지 않다. 자신을 납치한 러시아 장교와 사랑에 빠지는 이 체르케스 여인의 값어치는 말
한필이다. 남동생 아자마트가 까즈비치의 명마 까라고즈(Kaparëz)값으로 빼초린에게 납치해주었
으며, 까지비치는 그의 도둑맞은 말에 대한 복수로 벨라를 훔치려 하나, 여의치 않자 치명상을
입힌다.

주인공 빼초린은 “야만적인 체르케스 여자가 자기와 같은 사랑스런 남편을 갖게 되면 행복하
게 될 거라고” 말한다. 납치된 후 그녀가 고향을 그리워하지 않았냐고 묻는 화자의 말에 막심
막시므이치는 다음과 같이 대답한다.

당치도 않습니다. 무엇 때문에 향수에 젖습니까? 요새에서도 부락에서 바라
보이는 산들이 똑같아 보이기 때문에 그런 일은 없어요. (이 미개인들에게
다른 건 필요 없습니다). 게다가 그리고리 알렉산드로비치는 매일 무엇인가를
그녀에게 선물로 주었지요. (33)

벨라와 깊은 감정적 교분을 나누었다고 스스로 인정했던 막심 막시므이치도 벨라가 감성적
고통을 느낄 줄 아는 인간이라는 것을 거부하고 있다. 그리고 물질적 선물이 그것을 충분히 보
충하리라고 믿고 있는 것이다. 벨라가 아버지의 죽음을 알게 된 후 보이는 모습을 전달하는 막
심 막시므이치의 말도 상징적이다.

우리는 오랫동안 그녀에게 그 일을 감췄지요. (...) 그러다가 우리가 이야기를
해주었더니, 그녀는 이틀 동안이나 울고 난 후 잊어버리더군요. 그로부터 녀 달
동안은 더할 나위 없이 잘 지나갔습니다. (45)

막심 막시므이치의 위의 말에 따르면 그녀는 가족의 상실이란 큰 사건 앞에서도 인간적 고통
을 지속시키지 못하는 존재이다. 감성적 고통과 인간적 고통을 느낄 능력이 없는 벨라는 그들에

게 인형과 같은 존재이다: “그리고리 알렉산드로비치는 그녀를 인형처럼 치장시키고 보살펴주며 귀여워해 주었으므로, 그녀는 우리와 함께 지내는 동안 놀라울 만큼 아름다워졌지요.” (44)

사실 처음부터 벨라는 빼초린에게 정복의 대상이었다. 납치 된 후 선물 공세와 구애가 통하지 않자 분개한 빼초린은 막심 막시므이치와 그녀를 걸고 내기를 한다. 애초부터 빼초린의 벨라에 대한 사랑도 진실 된 것은 아니었다.

‘악마지, 여자가 아니오!’ 하고 그는 울부짖듯 소리쳤습니다. ‘맹세코 말합니다만, 그녀는 내 것이 될 겁니다.’

나는 고개를 흔들었습니다. 그러자 그는,

‘내기하실까요? 일주일만 시간을 주십시오’ 하고 말했습니다.

‘좋아요!’

이렇게 해서 우리는 내기약속을 하고 헤어졌습니다. (35)

이렇게 이 작품에서 카프카즈 사람들과 생활에 대한 묘사는 결국 문명화되지 못한 미개와 후진, 야만, 폭력으로 점철되어 있음을 볼 수 있다.

여기서 하나의 의문이 발생한다. 3살 때부터 카프카즈에 대한 애정을 가졌고, 그 곳에서 많은 시간을 보낸 레르몬토프가, 페테르부르크에 있으면서도 항상 카프카즈를 자유의 땅으로 꿈꾼 그가 왜 이렇게 카프카즈에 대한 비난과 적의로 가득한 작품을 썼을 까 하는 것이다. 《카프카즈의 포로》를 쓴 푸쉬킨도 카프카즈인들은 폭력적이고 위험하다는 내용을 담긴 했지만, 이렇게까지 적의적이진 않았다.

그 답은 작품 1부를 이끄는 두 주인공, 여행 작가인 화자와 막심 막시므이치의 진실성에 있다. 레르몬토프는 카프카즈에 대해 부정적 견해를 이끄는 이 두 사람의 견해가 믿을 수 없는 것임을 교묘히 장치하고 있다.

1부의 화자인 여행 작가에 대해서 살펴보자. 첫 번째 이야기 “벨라”의 첫 구절에서 자신의 직업에 대해 암시한다. “짐이라곤 그루지야의 여행기로 절반이나 채워진, 별로 크지 않은 가방 하나가 전부였다.” 카프카즈에 온지 일년 쯤 되는 화자는 여행기를 쓰고 있다는 것을 어렵지 않게 추측할 수 있다. 그리고 곧이어 막심 막시므이치와의 대화에서 자신을 ‘여행하면서 글을 쓰는 사람’으로 직접 소개하면서 여행 작가임을 드러낸다. 당시 여행기는 지식의 제공 측면 말고도 오락적 기능이 강했다. 따라서 독자들은 카프카즈 배경의 여행기에서 야성적인 매력의 여인, 위험한 카프카즈의 부족들, 그리고 모험담을 원하고 있었다. 이런 종류의 여행기는 카프카즈에 대한 위에 언급한 이야기들의 어떤 유형들을 만들어 내면서 러시아 독자들에게 선입견을 불러일으키는 역할을 한다. 또한 여행 작가들은 또 자신들 나름대로 이러한 재미있는 이야기 거리, 즉 러시아에서는 만날 수 없는 이국적인 모험담과 이야기를 구하는 데에 신경이 집중되어있다. 그는 카프카즈를 오직 이러한 목적으로 접근한다. 여행길에서 막심 막시므이치와 우연히 만나 이야기를 나누게 된 여행 작가인 화자와 늙은 군인의 대화는 이러한 그의 목적을 잘 보여주고 있다.

“당신은 오랫동안 체첸 지방에 계셨습니까?” (...)

“그러면, 당신에게는 놀랄 만한 사건이 많이 일어났겠군요?” 하고 나는

호기심이 생겨 물었다. (...)

“나에게는 이 사나이에게서 어떤 이야기 거리를 얻고 싶은 강한 욕망이 일었는데, 그것은 여행하면서 글을 쓰는 사람들 모두가 지닌 독특한 욕망이었다.” (17)

여행 작가와 독자가 원하는 바로 그 ‘어떤 이야기’는 이국적인 나라에 대한 흥미로운 이야기, 즉 “야만과 폭력의 거친 세계, 그리고 이국적인 여인”이 등장하는 이야기이다. 카프카즈에서 25년을 보낸 늙은 군인에게 화자가 원하는 것은 오직 그에게 이국적인 이야기를 제공해 주는 것뿐이다. 그리고 이 이야기는 독자들에게 카프카즈의 전형으로 받아들여진다. 레르몬토프가 화자의 직업을 강조하는 하는 이유는 바로 그의 이런 목적을 드러내는 데에 있다. 그리고 여행 작가의 이러한 ‘이야기 찾기’는 이야기의 진실성과 객관성이라는 면을 훼손시킨다는 의미도 함께 가지고 있다.

막심 막시므이치에게서 벨라와 빼초린의 이야기를 듣게 되고, 빼초린의 수기를 구하게 되는 여행 작가인 화자가 카프카즈에 체류하는 일 년 동안 그에게는 아무런 사건도 없었다. 여행 가방에 그루지야 여행기가 반쯤 차 있다고 하지만, 그 내용에 대해선 언급조차 하지 않는다. 독자들이 바라는 그런 흥미로운 조우나 사건들은 실제로 일어나기 힘든 것이다.

하지만 독자들은 이국적인 나라에서의 이국적인 이야기를 원하고 만약 화자와 같은 작가가 그의 사건을 충실히 기록한 글을 쓰게 되면 지루하거나 잘 못 쓰여 졌다고 판단하기보다는 신빙성과 진실을 의심하게 될 것이다. 것은 러시아 독자들이 카프카즈 배경 문학에 의해 잘못 인도된 하나의 증거이다. 이런 아이러니의 의미는 레르몬토프 이전 문학가들에 의해 카프카즈의 이미지가 창조된 이후 러시아 작가들은 이 패턴에서 벗어나기가 힘들게 되었다는 것이다.

마찬가지로 이 작품에 등장하는 화자와 같은 계층의 ‘교육받은 독자들’은 카프카즈를 그린 이전의 작품들에 근거해서 《우리시대의 영웅》에서도 그러한 기대를 할 것이다. 그리고 그 기대는 표면상으로 《우리시대의 영웅》에서 이전 작품보다 더 충족되는 듯 보이고, 카프카즈를 ‘러시아의 동양’으로 묘사한 이전의 전통들을 이어나가는 것처럼 보이지만, 세밀한 독서는 위에 언급한 것처럼 화자의 진실성을 의심하게 되고, 더 나아가 이야기의 진실성을 의심하게 되는 계기를 제공한다.

1부의 또 다른 인물인 막심 막시므이치를 살펴보면, “벨라” 첫 장면에서 그는 오세트인들에게 갈취당할 뻔 하는 화자를 구해주는 카프카즈에 무척이나 정통한 경험 많은 군인이다. 이후부터 그의 카프카즈에 관한 언급은 독자들에게나 화자에게나 절대적이다. 그래서 그의 카프카즈인들에 대한 부정적인 언급들은 독자나 화자인 여행 작가에게 사실처럼 받아들여진다. 하지만 텍스트 속에서 살펴보면 그의 행동엔 이해되지 않는 점들이 있다.

그는 벨라의 아버지와 ‘친구(кунак)’²⁾이다. 그래서 외지인임에도 불구하고, 결혼식에 초대를 받는다. 빼초린과 벨라의 만남도 그의 이런 교분이 없었으면 불가능 했을 것이다. 심지어 작품에서 강도로 나오는 최고의 악한인 까즈비치와도 ‘친구’이다.

그는 말을 울타리 옆에 매어놓고 곧바로 내게 왔습니다. 나는 그에게 차를

2) Кунак. У кавказских горцев - лицо, связанное с кем-н. обязательством взаимного гостеприимства и дружбы; друг, приятель.

대접했습니다. 비록 그가 강도이기는 했지만, 그래도 내게는 친구였기 때문이지요. (29)

그는 현지인들의 언어를 구사할 줄 알고, 빼초린을 통역해주기도 한다. 또한 그들의 풍습을 잘 알고 있고, 여행 작가가 놀랄 정도로 ‘그들의 풍습에 적응해 가는 능력’을 보여주기도 한다. 이런 그가 왜 이토록 현지인들에 대한 적대적인 의견을 화자에게 말하는 것일까?

막심 막시므이치는 개인적으로 자신의 이야기를 과장하고 몇몇 부분을 부풀려 이야기하고 있는 지도 모른다. 독자들은 막심 막시므이치 개인에 관해서는 텍스트를 통해서 그의 출생이나 계층, 교육정도 등 어떤 정보도 알 수가 없다. 하지만 추측 할 수 있는 것은 빼초린이나 여행 작가 화자보다 교육정도로 덜하고 그들보다 가난하다는 것이다. 그는 빼초린과 벨라의 관계에서도 자조적 소외감을 드러낸 적이 있다. 빼초린이 벨라에게 관심을 잃어갈 때 막심 막시므이치는 벨라를 보살피는 역할을 한다. 하지만 벨라가 죽을 때 그녀는 막심 막시므이치를 기억하지 않았다.

그녀가 임종시에 한 번도 나를 기억해내지 않았다는 것입니다. 나는 그녀를 아버지처럼 사랑하고 있었는데 말입니다. 그러나 하느님이 그녀를 용서해 주실 겁니다. 솔직히 말해서 나라는 사람이 임종 때 생각날 만한 그런 위인이나 되겠습니까? (57)

빼초린과의 재회에서 원했던 친구로서의 대접을 받지 못하자, 여행 작가에게 분풀이하듯 트집을 잡는다.

“어디 우리 같은 무식한 늙은이들이 당신들 뒤를 바빠 쫓아다녀서야 되겠소? 당신은 사교계의 자랑스러운 젊은이요.” (72)

이런 그가 현지인들에게 순진하게 속고 있는 여행 작가를 만나게 된다. 그는 여행 작가가 그에게서 원하는 것이 무엇인지를 안다. 그리고 그보다 상위 계층이고 더 교육받은 화자와의 관계가 역전된다. 막심 막시므이치는 그에게 무언가 이야기 해줄 것이 있고, 카프카즈에 대해 그를 교육시킬 수 있는 위치가 된 것이다. 선생의 역할을 자임한 막심 막시므이치는 오세트인들은 쓸모 없고, 체첸이들은 도둑이고, 체르케스인들은 폭력적이라는 등 카프카즈의 각 민족에 대해 정의를 하기도 하고, 화자에게 그 지역에 대한 자신의 지식을 과시할 수 있는 기회를 잡게 된다.

또한 화자가 포착했듯이 이런 ‘늙은 카프카즈인들’은 ‘이야기하거나 말하기를 펍이나 즐겨한다.’ 이야기할 기회가 없기 때문이다. 이러한 상황에서 막심 막시므이치는 자신의 지식과 능력을 과시하고 과장할 수 있는 것이다. 막심 막시므이치의 카프카즈에 대한 견해와 언급들이 신빙성과 진실의 입장에서 의심받게 되는 대목이다. 더구나 그는 작품 속 몇몇 장면에서 모순된 언급을 함으로서 객관적 진실을 말하고 있는지에 대한 의구심을 불러일으킨다.

화자와 막심 막시므이치는 이국적인 모험담을 찾으려 애쓰는 것과 자신의 이야기를 효과를 위해 과장하고 부풀리는 면에서 둘 다 비슷한 입장을 가지게 되는 것이다. 이렇게 레르몬토프는 두 러시아인들이 얼마나 믿을 수 없는지를 드러내는 키를 작품 속에 숨겨놓음으로서 기존의 카프카즈 배경 문학의 진실성도 다시금 확인하게 만들고 있다.

3.

레르몬토프는 이 작품을 1838년부터 쓰기 시작하다 1840년 완성한다. 그리고 1841년에 머리말을 붙여서 두 번째 출판한다. 우리는 이 머리말의 작가의 말에 주목할 필요가 있다.

“최근에는 일부 독자들과 잡지들도 이 책의 말을 글자 그대로 쉽게 믿어버리는 불행한 경향을 보였다.”

“우리 대중은 아직 젊고 순박해서 만일 이야기의 마지막 부분에서 교훈을 발견하지 못한다면, 비유해서 하는 이야기를 이해하지 못한다. 그들은 재담을 알아듣지 못하며 아이러니를 느끼지 못한다.”

고골과 소러시아

- 『친구와의 서신교환선』을 중심으로

이 기 주(고려대)

1.

니콜라이 바실리에비치 고골(Н.В. Гоголь)은 우크라이나에서 출생하였다. 이러한 원죄는 고골 사후부터 오늘날에 이르기까지 그가 우크라이나 민족정체성을 가지고 있는지 아니면 러시아 민족정체성을 가지고 있는지에 대한 분분한 논의를 지속적으로 유발하였으며, 작가가 편히 영면하지 못하는 이유가 되고 있다. 작금에 다시 이러한 논의가 제기되는 데에는 다분히 정치적인 요인이 작용하고 있는 것도 주지의 사실이다. 고골에게 태생적으로 부과된 민족정체성의 문제에 대한 언급은 20세기의 대부분, 좀 더 정확히 말한다면 소비에트 시대에는 용납이 되지 않았다. 하지만 고골 생전에 이미 그가 러시아인인가 우크라이나인인가의 문제가 제기된 바 있다. 물론 대체로 러시아의 식자층은 그를 러시아 민족정체성을 체현한 엄연한 러시아인으로 여겼다. 그러나 당대의 유명한 귀족이었던 표도르 톨스토이(Федор Иванович Толстой) 백작¹⁾은 고골을 ‘러시아의 적’이라고까지 지칭하면서 그의 러시아 민족정체성을 의심한 바 있다. 세르게이 악사코프(Сергей Тимофеевич Аксаков)는 고골과 자신의 관계에 대한 글에서 언급한대로 톨스토이가 고골을 ‘러시아의 적’이라 하였고 시베리아로 유형을 보내는 것이 마땅하다는 견해를 밝힌 바가 있다는 사실을 전하고 있다.²⁾ 또한 고골의 친구였던 알렉산드라 스미르노바(Александра Осиповна Смирнова)는 1844년 11월 3일 고골에게 보낸 편지 속에서 고골의 『죽은 혼』에 대한 표도르 톨스토이의 비평을 소개하고 있다.³⁾ 그녀의 편지에 따르면, 톨스토이는 『죽은 혼』이 러시아인들을 모두 추악하게 표현한 반면에 소러시아인들에 대해서는 비록 그들의 우스운 면을 드러내긴 하지만, 그들에 대한 동정심을 분명히 내포하고 있다고 보았다. 심지어 톨스토이는 『죽은 혼』의 등장인물 중 하나인 코로보치카(Коробочка)가 소러시아인이기 때문에 절대로 혐오스럽게 그려지지 않았다고 보았다. 톨스토이의 경우에서 단적으로 드러나는 고골에 대한 편견에 가까운 견해들은, 러시아의 식자층 전체가 동의하지는 않는 드문 경우였지만, 실제로 간간히 존재했었다. 반면에 고골이 우크라이나인이 아니라 우크라이나의 변절자라고 생각하는 인물도 있었는데 타라스 쉘첸코(Тарас Григорьевич Шевченко)가 그러한 견해의 대표자였다. 쉘첸코는 고골이 우크라이나어가 아닌 러시아어로 글을 썼고, 러시아에서 대부분의 삶을 보냈기 때문에 우크라이나인이라 할 수 없다고 주장한다.⁴⁾

1) 레프 톨스토이가 그의 사촌조카였다.

2) Аксаков С.Т. История моего знакомства с Гоголем. М., 1960. С. 40-41.

3) Переписка Н.В. Гоголя. В 2т. Т. 2. М., 1988. С.124.

정치적 색채를 띠지 않은 고골 연구가이자 철학자인 드미트리 치젠프스키(Дмитрий Иванович Чижевский)와 바실리 젠콥스키(Василий Васильевич Зеньковский)는 고골의 정체성에 대해 서로 사뭇 다른 견해를 표명한다. 치젠프스키는 고골이 우크라이나적 특성을 띤 세계관을 지니고 있다고 주장하는⁵⁾ 반면에, 젠콥스키는 비록 고골이 우크라이나에서 태어났지만 교육과 감성 등에 있어서 온전히 러시아적 정체성을 가지고 있다고 주장한다.⁶⁾

최근 고골의 민족 정체성에 대한 글을 다수 발표한 바 있는 유리 바라바시(Юрий Яковлевич Барабаш)는 고골이 러시아어로 글을 쓴 이유로서 다음과 같은 점을 제시하고 있다. 그에 따르면, 고골이 글을 쓸 당시 우크라이나어가 제국에서 합법적인 지위를 가지고 있지 못했을 뿐 아니라 문학적인 면에서도 미숙한 언어였기 때문에 작가로서 고골은 제국어인 러시아어로 집필함으로써 작가로서의 삶을 영위할 수 있었다는 것이다.⁷⁾ 바라바시는 그 자신이 동부 우크라이나의 도시인 하리코프 출신임에도 불구하고, 고골의 언어에서 우크라이나적 특성을 찾으려고 하는 여타의 학자들과 의견을 달리한다. 그는 고골의 언어에서 우크라이나적 특성을 찾기는 어려우며, 고골의 언어는 러시아어라고 확인한다.⁸⁾ 또한 바라바시는 고골이 1830년대 중반까지 자신을 우크라이나인으로 여겼으나 이후 고골의 이러한 자기인식은 점차 희미해져가다가 30년대 말이 되면 그는 이미 러시아를 고향으로 받아들여지게 된다고 주장한다. 바이스코프(Михаил Вайскопф) 역시 바라바시와 비슷한 논지를 펴고 있는데, 「소러시아 생성에 대한 견해(Взгляд на составление Малороссии)」를 해석하면서 그는 고골이 러시아 민족과 우크라이나 민족을 별개로 생각하고 있다고 주장한다. 즉, 해당 글을 쓸 당시 고골은 엄연히 러시아에 대하여 적대적인 태도를 품고 있었다는 것이다.⁹⁾ 하지만 그 역시 고골이 원숙기에 접어들면서 러시아에 대한 고골의 태도가 변했다는 점을 부인하지는 못한다.

이상에서 간략하게 살펴본 바와 같이 고골의 민족정체성에 관한 상반된 입장과 다양한 논의들이 있어 왔다. 고골은 우크라이나를 배신한 변절자라는 견해나, 고골은 러시아의 적이라는 의견들은 다분히 감정적인 평가라고 판단되므로 되도록 본고의 논의에서는 배제하고자 한다. 그러나 고골의 러시아에 대한 적대감 또는 러시아와 우크라이나를 분리하여 사고하였다는 주장에 대해서는 유념해야 할 필요가 있다고 본다. 이와 관련하여 특히 주목되는 고골의 저작은 『아라베스키(Арабески)』에 실린 「소러시아 생성에 대한 견해」이다. 고골이 스물 셋이라는 비교적 젊은 나이에 쓴 이 소논문은 무엇보다도 소러시아 생성에 대한 고골의 분명하고 진솔한 견해를

4) 다음을 참조하시오: Барабаш Ю.Я. Шотландско-ирландские параллели в гоголеведении украинского зарубежья // Гоголь как явление мировой литературы. М., 2003. С. 357-365. 고골이 러시아어로 글을 쓴 이유에 대해서 야르 슬라부티치(Яр Славутич)는 자신의 글 「고골은 러시아어로 왜 글을 썼는가? Чого Микола Гоголь писав російського мовою?」에서 영리한 고골이 우크라이나를 세계에 드높이기 위해서 제국의 언어인 러시아어로 글을 쓴 것이라고 주장한다.(다음에서 재인용: Барабаш Ю.Я. От берега - к горизонту: Гоголь в литературном сознании украинского зарубежья // Вопросы литературы. 2005. № 1. С. 143.)

5) 치젠프스키는 고골의 저작품들 중 우크라이나 테마를 지닌 작품들을 러시아 문학속의 '우크라이나적 유포'라고 지칭하며 고골의 작품들은 이 유포의 백미라고 평가한다. 이러한 주장을 계승하는 학자들은 비록 고골이 러시아어로 창작 활동을 하였지만 우크라이나성에 대한 경의를 지니고 있다고 보고 있다. 치젠프스키는 우크라이나적 철학을 고골이 수용한다고 보면서도 러시아 문학 속에 고골의 작품을 배치하는 것으로 보아 고골의 작품을 범러시아적인 것으로 평가하고 있는 것으로 사료된다.

6) 다음에서 재인용: Барабаш Ю.Я. «Наш» или «не наш»: Гоголь в литературном сознании украинского зарубежья // Вопросы литературы. 2004. № 1. С. 180.

7) Барабаш Ю.Я. Шотландско-ирландские параллели в гоголеведении украинского зарубежья // Гоголь как явление мировой литературы. М., 2003. С. 358.

8) Барабаш Ю.Я. Шотландско-ирландские параллели в гоголеведении украинского зарубежья // Гоголь как явление мировой литературы. М., 2003. С. 363.

9) Вайскопф М.Я. Сюжет Гоголя: Морфология. Идеология. Контекст. М., 2002. С. 288.

담고 있기에 주목을 요한다. 고골은 이곳에서 다음과 같이 적고 있다.

Большая часть этого общества состояла однако ж из первобытных, коренных обитателей южной России. Доказательство — в языке, который, несмотря на принятие множества татарских и польских слов, имел всегда чисто славянскую южную физиономию, приближавшую его к тогдашнему русскому, и в вере, которая всегда была греческая. Всякой имел полную волю приставать к этому обществу, но он должен был непременно принять греческую религию.

이 사회구성원의 대부분은 태곳적부터 근간을 이루고 있던 남부 러시아의 거주자들로 구성되어 있다. 그 증거는 타타르와 폴란드 단어가 많이 유입되었지만 당시의 러시아어와 가까운, 순수한 슬라브족의 남부적 특징을 가지고 있는 언어에 있다. 또한 항상 그리스 정교였던 신앙에 있다. 누구든지 이 사회에 들어올 수 있는 자유가 있지만, 그는 반드시 그리스 정교를 받아들여야만 한다.

고골은 소러시아의 생성에 지리적 요인이 크게 작용했다고 여겼다. 그는 아시아의 초원이 몽골로 하여금 고대 루시를 멸망시키고 북부와 중부 지역의 러시아를 복속시킴으로 남부 지역에 새로운 슬라브 시대를 열게 했다고 본다. 고골에 따르면, 남부 러시아 지역에 모인 다양한 민족들과 풍습으로부터 형성된 카자크의 기질은, 신과 구, 동과 서, 기적과 평범, 신성과 마성 등등 극단적으로 대립하는 가치들이 결합되어 이루어진 것이다. 그리고 카자크의 기질의 근간을 이루는 것은 정교 신앙과 러시아어에 가까운 슬라브어의 사용이다. 고골은 이 글에서 카자크의 발생 요인을 역사적이고 지정학적인 측면에서 찾고 있으며 카자크, 즉 소러시아인과 러시아인 간의 혈연적 관계 및 그들의 공통된 지향을 밝히고 있다.¹⁰⁾ 이렇듯 고골은 「소러시아 생성에 대한 견해」에서 이미 카자크를 (러시아어에 가까운) 슬라브어와 정교를 공유하는 집단으로 명백하게 규정하고 있다. 따라서 1842년 카자크가 러시아 민족주의의 화신으로 묘사되는 「타라스 블바」 개정판이 쓰이기 오래 전부터 소러시아의 정체성, 특히 카자크의 정체성을 범러시아적 정체성에 귀속시키고자 하는 경향이 그에게서 뚜렷하게 나타난다고 볼 수 있다.

그렇다면 고골이 창작 초기에 주로 우크라이나 민속과 전설에 기초한 작품들을 쓰게 된 동기는 무엇이였을까? 과연 고골이 우크라이나적 정체성을 러시아적 정체성보다 강하게 보유하고 있기 때문이었을까? 「한스 큐헬가르텐(Ганц Кюхельгартен)」이 실패한 후 고골에게는 새로운 창작 테마가 절실했다. 이런 상황에서 고골이 우크라이나 테마를 선택했던 이유는 매우 자명해 보인다. 1780년대 말 예카테리나 2세는 우크라이나의 게트만 통치 체제를 종결지으면서 우크라이나 엘리트들에게 러시아 귀족 작위를 수여하고 수도로 불러들였다. 이후 19세기 초에는 이미 페테르부르크 사회 각 분야에 수많은 우크라이나인들이 포진하고 있었으며 문학계에도 마찬가지로였다. 대표적인 인물로는 「일리아드」의 번역으로 유명해진 폴타바 출신 니콜라이 그네디치(Николай Иванович Гнедич), 유년시절을 우크라이나에서 보냈으며, 카람진의 「가여운 리자」를 독일어로 번역한 안토니 포고렐스키(Антоний Погорельский) 등이 있었다.¹¹⁾ 이런 와중에, 고골이 직접 밝히듯, 페테르부르크에는 소러시아적 코드들이 전례 없는 유행을 구가하고 있었고,¹²⁾ 명예회복을 노리던 소러시아 출신 젊은 작가에게 당시 대중적으로 확산된 우크라이나 테

10) Гоголь Н.В. Комментарии // Полн. собр. соч.: В 14 т. Т. 8. М., 1952. С. 756.

11) 이외에도 Е. Гребенка, О. Сомов, Н. Кукольник, Н. Костомаров, М. Максимович, А. Никитенко 등이 있다.

마는 새로운 창작적 원천이 되고도 남음이 있었을 것이다.

2.

고골이 지리적으로 우크라이나에서 태어났고 우크라이나 관련 테마로 작품을 쓴 바가 있기 때문에 그가 우크라이나적 정체성을 러시아적 정체성과 나란히 간직하고 있다는 것은 상식의 차원에서 재론의 여지가 없는 지극히 타당한 지적일 것이다. 또한 지금까지 고골의 이중적 정체성에 대해서는 논의와 연구가 다각도로 이루어져 왔다고 본다. 본고는 고골의 정체성과 관련된 또 다른 문제, 즉 고골 스스로 추구하고 지향했던 정체성의 문제에 보다 주목하고자 한다. 이와 관련하여 본고가 우선적으로 고려하는 저작은 벨린스키(В.Г. Белинский) 이후 그 내용적 수준과 가치가 철저하게 폄하되면서 학적 연구 대상에서 제외되어 온 『친구와의 서신교환선(Выбранные места из переписки с друзьями)』이다. 『친구와의 서신교환선』 출간과 동시에 고골과 벨린스키가 공방을 펼쳤다는 것은 유명한 사실이다. 둘 간의 공방은 해당 저술에 개진된 고골의 정치·사상적 입장에 대한 찬반 논쟁을 광범위하게 불러일으켰다. 그러나 『친구와의 서신교환선』에 대한 독해와 논의는 고골의 정치·사상적 입장이라는 틀 안에 국한되어서는 안 될 것이다. 무엇보다도 이 저술은 그의 민족정체성이라는 측면에서 접근해야 할 필요가 있다. 고골이 이 책 속에 자신의 영혼과 정신을 고스란히 담았다고 전제할 때, 언급된 문제는 우리의 흥미를 끌지 않을 수 없다. 그의 정치·사상적 입장의 시시비비를 가리는 것은 벨린스키에게 맡기도록 하고, 본고에서는 『친구와의 서신교환선』에서 고골이 자기 자신의 정체성에 관하여 어떻게 피력하고 있는지를 살펴보도록 하겠다.

고골이 러시아인인가 우크라이나인인가에 대한 문제는 종종 그가 러시아어로 글을 썼느냐, 우크라이나어로 글을 썼느냐의 문제로 귀결되곤 한다. 심지어 그러한 논의는 현대의 고골연구자, 특히 러시아인 연구자와 우크라이나인 연구자 간의 조금은 불편하고 미묘한 논쟁으로 발전하곤 한다. 러시아 출신 연구자들은 주로 고골이 러시아어로만 작품 활동을 했기 때문에 러시아인이라 주장하고, 우크라이나 출신 연구자들은 고골이 문학작품은 아니지만 우크라이나어나 이탈리아어로 여러 종류의 글을 쓴 바 있다는 점을 강조한다. 가히 작금의 러시아와 우크라이나 양국 관계의 한 단면을 보여주는 대목이라 하겠다. 그렇다면 고골 자신의 러시아어에 대한 생각은 어땠을까? 그는 「주코프스키가 번역한 《오디세이》에 관하여」에서 위대한 번역가로서의 주코프스키와 고전 《오디세이》를 찬미하며 “이제 이 최상의 시가 모든 유럽언어 중에서 가장 완전하고 가장 풍요로운 언어로 번역이 되었습니다.”¹²⁾라고 쓰고 있다. 또 다른 글 「높은 지위에 계신 분에게」에서는 총독이 부하와 소통할 때 불어가 아닌 러시아어로 말해야 한다고 주장하면서 러시아어에 대하여 다음과 같은 정의를 내린다: “러시아 땅 전역에 보이지 않게 퍼져나가는 언어, 아직은 삶과 유리되어 있지만 그래도 모두에게 진정한 러시아어라는 느낌을 주는 그 언어입니다.” 언급된 사례들로 볼 때 고골은 러시아어에 대하여 대단한 자부심을 가지고 있었던 게 분명해 보인다. 고골은 러시아어에 대한 자부심의 표명에 그치지 않고 슬라브 민족을 통합하는 정교적 메시아니즘을 주창하는 것으로 나아간다. 우크라이나 철학자이자 작가 그리고 번역가로 활동했던 오시프 막시모비치(Осип Максимович)에게 그는 다음과 같이 진술한 바 있다.

12) Гоголь Н.В. Полн. собр. соч.: В 14 т. Т. 10. М., 1952. С. 142.

13) 친구와의 서신교환선의 번역은 니콜라이 고골. 친구와의 서신교환선. 석영중 옮김. 나남. 2007에 따른다.

Русский и малоросс – это души близнецов, пополняющие одна другую, родные и одинаково сильные. Отдавать предпочтение одной в ущерб другой невозможно. Нам, Осип Максимович, надо писать по-русски... надо стремиться к поддержке и упрочению одного, владычного языка для всех родных нам племен. Доминантой для русских, чехов, украинцев и сербов должна быть единая святыня – язык Пушкина, какую является Евангелие для всех христиан¹⁴⁾

러시아인과 소르시아인 — 이는 서로가 서로를 보완하는 쌍둥이의 영혼입니다. 둘은 혈연지간이며 똑같이 강합니다. 하나를 편애하거나 다른 하나에게 손해를 끼친다는 것은 불가능합니다. 오시프 막시모비치, 우리는 러시아어로 글을 써야 합니다... 혈연으로 묶인 모든 친족들에게 막강한 위력을 발휘하는 단 하나의 언어를 확고하게 만들고 지지해야만 합니다. 러시아인, 체코인, 우크라이나인 그리고 세르비아인들의 지배소는 단일한 성물 — 푸시킨의 언어이어야만 합니다. 마치 모든 기독교인들에게 복음서가 그러하듯이 말입니다.

고골의 이와 같은 진술은 그가 우크라이나와 러시아를 분리해서 생각하지 않았음을 반증하며, 러시아어에 대한 그의 강한 애착을 확인시켜 준다. 그는 푸시킨의 언어를 복음서에 비견함으로써 러시아어의 종교적 사명을 암암리에 강조하고 있는 것이다. 우크라이나인의 공분을 불러일으킬만한, 러시아에 경도된 고골의 입장은 러시아와 러시아인에 대한 그의 찬미에서 보다 노골적으로 드러난다. 고골은 「러시아를 사랑해야만 한다」에서 알렉산드르 톨스토이에게 보내는 편지라는 미명¹⁵⁾하에 “무엇보다 먼저 당신이 러시아인이라는 점에 대하여 하느님께 감사드리십시오. 지금 러시아 사람을 위해 길이 열리고 있으며, 그 길이란 다름 아닌 러시아 그 자체입니다”라고 말한다. 러시아인의 길인 러시아는 고골에게 어떠한 의미를 지니며, 러시아인은 그에게 어떤 존재인지 짐작케하는 대목이다.

『친구와의 서신교환선』에서 고골은 진정한 영웅은 오직 러시아 땅에서 그리고 러시아의 영혼 속에서만 출현한다고 말한다.¹⁶⁾ 그는 러시아에서 진정한 영웅이 탄생하는 이유를 「《죽은 혼》과 관련하여 여러 사람에게 보낸 네 통의 편지」에서 다음과 같이 설명하고 있다.

Но высшая сила меня подняла: проступков нет неисправимых, и те же пустынные пространства, нанесшие тоску мне на душу, меня восторгнули великим простором своего пространства, широким поприщем для дел. От души было произнесено это обращение к России: "В тебе ли не быть богатырю, когда есть место, где развернуться ему?" Оно было сказано не для картины или похвальбы: я это чувствовал; я это чувствую и теперь. В России теперь на всяком шагу можно сделаться богатырем. Всякое званье и место требует богатырства. Каждый из нас опозорил до того святыню своего званья и места(все места святы), что нужно богатырских сил на то, чтобы вознести их на законную высоту. Я слышал то великое поприще, которое никому из других народов теперь невозможно и только одному русскому возможно, потому что перед ним только такой простор и только его душе знакомо богатырство, – вот отчего у меня исторгнулось то восклицанье, которое

14) Исторический вестник. 1881. № 12. С. 479.

15) 석영중 교수에 따르면, 톨스토이 백작과 고골이 유럽에서 만나 나눈 대화를 토대로 쓰인 글이다(니콜라이 고골. 친구와의 서신교환선. 석영중 옮김. 나남. 159쪽 참조).

16) Гоголь Н.В. Полн. собр. соч.: В 14 т. Т. 8. М., 1952. С. 280-281.

приняли за мое хвастовство и мою самонадеянность!

그러나 어떤 지고한 힘이 저를 들어 올려 주었습니다. 저는 돌이킬 수 없는 실책이란 없다는 것을 깨달았으며, 제 영혼에 통한을 가져다주었던 저 황량한 벌판까지도 무한히 탁 트인 공간이 되어, 그리고 무엇이든 할 수 있는 광활한 가능성의 공간이 되어 저를 열광시켰습니다. 그래서 제 영혼으로부터 러시아를 향한 다음과 같은 말이 흘러나왔던 것입니다. ‘네 속에는 용지를 펼 공간이 있는데 그 누군들 어찌 영웅이 되지 않을꼬냐?’ 그건 상황의 묘사나 호연장담을 위한 말이 아니었습니다. 저는 그렇게 느꼈고 지금도 그렇게 느끼고 있습니다. 지금 러시아에서는 매 단계에서 영웅이 될 수 있습니다. 모든 신분과 직위가 영웅을 요구하고 있습니다. 우리는 모두 자기의 성스러운 신분과 지위를(모든 지위는 성스러운 것입니다) 모독했으므로 그것들을 위한 적법한 고지로 높이기 위해서 영웅적 힘을 필요로 합니다. 저는 다른 민족의 그 어떤 누구에게도 불가능하지만 오로지 러시아 사람에게는 가능한 — 왜냐하면 러시아 사람 앞에만 그토록 광활한 공간이 펼쳐져 있고 오로지 러시아 사람의 영혼만이 영웅적인 성정을 알고 있으므로 — 위대한 소명을 깨달았고 그렇기 때문에 저한테서 그러한 감탄사가 쏟아져 나왔던 것인데 사람들은 그걸 허풍이라고, 자기 과신이라고 받아들였던 것입니다!

1843년에 쓰인 이 편지는 1842년 출간된 「죽은 혼」을 상기시킨다. 고골은 「죽은 혼」 마지막 장에서 파토스로 충만된 언어로 러시아의 자연을 예찬하고 영웅의 출현을 예언하고 있으며, 자신의 그 알 수 없는 감정을 설명해 달라고 러시아에게 애걸하고 있다. 「죽은 혼」에서 자신이 던진 질문에 대하여 인용된 편지를 통해 스스로 답하고 있는 셈이다. 이 대목을 통해서 고골은 자신이 엄연한 러시아인이며, 러시아인으로서 확고부동한 자부심을 갖고 있음을 세상에 공표하고 있다. 앞서 살펴본 바에 의하면 고골이 우크라이나인이 아닌 러시아인으로서의 자기정체성을 지향하고 확인했던 것이 확실시 된다. 이러한 러시아적 정체성에 대한 지향을 러시아-우크라이나의 이중적 정체성이라는 조건 하에서 이해한다면, 고골은 스스로가 우크라이나인-주변인임을 자각하면서도 동시에 위대한 러시아인이라는 중심을 지향했다고 추정해볼 수도 있을 것이다. 하지만 그가 우크라이나 민속 등 소르시아에 대한 글을 쓰고 카자크를 이야기했다 하더라도, 우크라이나와 러시아가 나란히 균형을 이루는 양가적 정체성을 체현하고 있었다고 보는 것은 앞서 살펴본 사실과 어긋나는 자의적 해석이라고 여겨진다.

고골은 문학비평을 통해서도 러시아에 대한 애정을 여지없이 드러내고 있다. 그는 「우리 시인들의 서정성에 관하여」라는 글 속에서 시인들의 서정성과 러시아적 본성, 조국에 대한 사랑 등등이 종교적 영성, 신과의 교감을 기반으로 한다고 주장하고 있다. 다시 말해서 시인들의 서정성의 근본은 ‘예언, 민족, 러시아, 신, 차르’로부터 기인하는 것이다. 여기서 차르-전제군주에 대한 고골의 관념을 짚어보자면, 차르는 기본적으로 신의 소명을 받은 인물로 신이 중심이 되는 국가의 정점에 위치한다. “제국의 변방에 사는 무감각한 야만인”¹⁷⁾도 군주의 사랑과 자비로 눈물을 흘린다고 말할 정도로 고골에게, 고골이 생각하는 러시아에게 차르라는 존재가 차지하는 의미는 절대적이다. 결국 고골에게 있어 시는 러시아를 통합하는 강력한 힘을 지닌 도구이다. 그는 「결국 러시아 시의 본질은 무엇이며 그 독창성은 어디에 기인하는가」라는 제목의, 서간문 형식의 문학평론에서 그러한 점을 밝히고 있다.

17) Гоголь Н.В. Полн. собр. соч.: В 14 т. Т. 8. М., 1952. С. 251.; 이 대목을 통해 짐작할 수 있는 바는 당시 러시아 제국에 대한 고골의 찬동이다. 하지만 19세기 전반 러시아라는 제국에서 살며 종교적 열정에 사로잡혔던 고골의 제국에 대한 개념을 오늘날의 시각(보다 진보적인)으로 비판하는 것은 무의미하다고 판단된다. 다만 당대의 러시아인들의 차르에 대한 반응이 어떠한지를 살펴보는 것이 당시 지식인층 사이의 제국과 차르에 대한 개념이 어떻게 발현되고 있는지를 알 수 있을 것이다.

Скорбью ангела загорится наша поэзия и, ударивши по всем струнам, какие ни есть в русском человеке, внесет в самые огрубелые души святыню того, чего никакие силы и орудия не могут утвердить в человеке; вызовет нам нашу Россию – нашу русскую Россию: не ту, которую показывают нам грубо какие-нибудь квасные патриоты, и не ту, которую вызывают к нам из-за моря очужеземившиеся русские, но ту, которую извлечет она из нас же и покажет таким образом, что все до единого, каких бы ни были они различных мыслей, образов воспитанья и мнений, скажут в один голос; "Это наша Россия; нам в ней уютно и тепло, и мы теперь действительно у себя дома, под своей родной крышей, а не на чужбине".

우리의 시는 천사의 비애로 타오를 것이며, 러시아인의 내면에 있는 모든 현을 때림으로써 그 어떤 세력도 도구도 인간에게 확신시켜 줄 수 없는 성스러운 무언가를 가장 포악한 영혼까지도 받아들이도록 해 줄 것입니다. 그것은 우리에게 우리의 러시아, 우리의 러시아적인 러시아를 불러내줄 것입니다. 그 러시아는 그 어떤 과장된 애국자 따위가 천박하게 과시하는 러시아도 아니고, 외국인처럼 되어버린 러시아인들이 바다 건너에서 우리에게 상기시켜주는 러시아도 아닙니다. 그것은 우리의 시가 우리 안에서 끄집어내는 러시아, 그럼으로써 아무리 다양한 사상이나 교육이나 의견을 가졌더라도 모든 이가 마지막 한 사람에 이르기까지 한목소리로 이렇게 말하게 된다는 것을 보여주는 그런 러시아입니다: "이게 바로 우리 러시아다. 여기는 아늑하고 따뜻하니 지금 우리는 비로소 남의 땅이 아닌 진짜 자기 집에, 자기 지붕 아래 있는 것이다."

지금까지 살펴보았듯이 고골은 우크라이나와 러시아를 구분하지 않고 하나의 전체로서의 러시아를 염두에 두고 있다. 적어도 『친구와의 서신교환선』에서만은 고골이 양가적 민족성을 가졌다고 보기는 어려우며, 그가 우크라이나인이냐, 러시아인이냐라는 문제는 여기서 무의미해 진다고 판단된다. 파벨 미헤드(Павел Михед)는 「고골의 사유화?(《Приватизация》 Гоголя?)」라는 글에서 "고골은 어떠한 하나의 범주에 담을 수 없다"고 선언한다.¹⁸⁾ 즉 그는 고골을 사유화하는 것은 이제 불가능하고 가치 없는 일이라고 주장한다. 고골이 생존하고 있을 때 동시대 작가이자 동향인인 쉘브첸코는 고골을 우크라이나에 대한 변절자라고 배격하였으나, 오늘날의 많은 우크라이나 학자들은 고골의 우크라이나적 특성을 부각하기 위해 백방으로 노력하고 있다. 그럼에도 불구하고 바라바시 또는 미헤드 같은 일부 우크라이나 태생의 학자들은 고골의 우크라이나적 정체성을 인정하면서도 고골이 러시아적 정체성을 스스로 추구하고 확보해 나갔다는 것을 부정하지 않는다. 『친구와의 서신교환선』을 비롯한 여러 저작과 진술들에서 확인한 바와 같이, 고골은 우크라이나적 특성을 생래적으로 지니고 있었으나 본인 스스로 러시아적 정체성을 획득하고자 노력했고, 결과적으로 그것을 성취하였음을 알 수 있다. 더불어 고골은 러시아와 우크라이나의 현재적 정체성을 넘어 메시아니즘적인 견지에서 '미래의 정체성'을 추구했다는 것을 알 수 있다. 결론을 대신하여 고골이 1844년 알렉산드라 스미르노바에게 쓴 편지를 소개하고자 한다. 이 편지는 서문에서 밝힌 표도르 톨스토이의 의혹에 대한 답변일 수도 있을 것이다.

Скажу вам одно слово насчет того, какая у меня душа, хохлацкая или русская <...> На это вам скажу, что сам не знаю, какая у меня душа, хохлацкая или русская. Знаю только то, что никак бы не дал преимущества ни малороссиянину перед русским, ни русскому пред малороссиянином. Обе природы слишком щедро одарены Богом, и как нарочно каждая

18) Михед П. 《Приватизация》 Гоголя? // Вопросы литературы. 2003. № 3. С. 95.

из них порознь заключает в себе то, чего нет в другой, – явный знак, что они должны пополнить одна другую. Для этого самые истории их прошедшего быта даны им непохожие одна на другую, дабы порознь воспитались различные силы их характера, чтобы потом, слившись воедино, составить собою нечто совершеннейшее в человечестве.

제가 우크라이나의 혼을 지녔는지 러시아의 혼을 지녔는지에 관해 한 말씀 드리겠습니다. 이 점에 관하여 당신께 말씀드릴 수 있는 것은, 제가 우크라이나의 영혼을 지녔는지, 혹은 러시아의 영혼을 지녔는지, 저 자신도 모르겠다는 것입니다. 제가 아는 것은 오로지 러시아를 앞에 두고 소러시아에게 우선권을 주거나, 소러시아를 앞에 두고 러시아에게 우선권을 주는 일은 결코 없을 거라는 점입니다. 양자는 신에 의하여 너무도 풍부한 재능을 부여받았으며, 마치 일부러 그런 듯이 양자는 따로따로 상대에게는 없는 것을 자기 안에 갖고 있으며, 이는 그들이 서로서로 보완해야만 함을 가리키는 명백한 징후입니다. 그러기 위해서 서로 다른 그들의 옛 풍속의 역사 자체가 그들에게 주어진 것입니다. 서로 다른 그들의 능력과 힘이 서로를 보충할 수 있고, 그런 다음 인류 안에 무언가 더욱 완전한 것을 이루어내도록 하나로 통합될 수 있게 말입니다.

도스토예프스키와 아시아

— 『작가 일기』를 중심으로 —

오 원 교(한양대)

“러시아는 유럽에 있을 뿐만 아니라 아시아에 있기도 하고, 러시아인은 유럽인일 뿐만 아니라 아시아인이기도 하기 때문이다. 뿐만 아니라 아시아에서 아마도 우리의 희망은 유럽에서보다 훨씬 더 클 것이고, 또한 *다가오는 우리의 운명에서, 어쩌면, 아시아가 우리의 주요한 출구가 될 것이다.*”(『작가 일기』, 1881년 1월호)

I. 들어가며

1880년 6월 8일 모스크바에서 열린 푸슈킨 탄생 50주년을 기념하는 동상 제막식 행사의 일환으로 <러시아문학애호가협회>가 주관한 모임에서 도스토예프스키는 이른바 그토록 유명한 ‘푸슈킨 연설’을 했다. 러시아인의 독자성과 보편성에 기초하여 전(全) 인류의 구원과 통합에 대한 러시아 민족의 메시아적 사명을 역설한 이 파토스 넘치는 연설은 바로 반년 전인 1879년 말에 출간된 작가의 최후의 걸작, 『카라마조프가의 형제들』에 버금갈 정도로 당대인들의 열렬한 환호와 커다란 반향을 불러일으켰고 마침내 작가 자신을 ‘영혼의 감시자’일뿐만 아니라 ‘민족의 예언가’의 반열에 확고하게 올려놓았다.

“슬라브주의자와 서구주의자들을, 인텔리겐치아와 민중을 그리고 러시아와 유럽을 서로 화해시키고자 시도”¹⁾한 의미심장한 연설문에서 도스토예프스키의 주안점은 다름 아닌 러시아 민족의 메시아적 미래 사명에 관한 독창적인 러시아 이념(русская идея)의 설파였다: “러시아인의 사명은 두 말할 나위 없이 전 유럽적이며 전 세계적입니다. 진정한 러시아인, 완벽한 러시아인이 되는 것은 아마도 바로 모든 이들의 형제, 즉 전 인류적 인간이 되는 것을 의미할 것입니다.”(『작가 일기』, 1880년 8월호). 그리고 세계와 인류 전체의 구원과 통합을 지향하는 도스토예프스키의 러시아 이념에서 특히 마지막 순간에 가장 특징적이고 새롭게 주목받는 대상 중의 하나가 바로 ‘아시아’이다.

주지하다시피 대지주의(почвенничество), 범슬라브주의(панславизм), 민족주의, 보수주의, 쇼비니즘, 기독교 제국주의 등 다양한 이념과 주의로 칭해지는 도스토예프스키의 사상과 철학에서 줄곧 주요한 관심의 대상은 러시아와 유럽이었다. 도스토예프스키의 삶과 창작의 전 과정에서 유럽은 선망과 질투, 동경과 원망 등이 복잡하게 교차하는 양가적인 타자였다면, 조국 러시아, 특히 러시아 민중(민족)은 야만, 무지, 방탕에도 불구하고 참다운 신앙인 정교의 가치와 도덕을

1) 콘스탄틴 모츨스키, 『도스토예프스키: 영혼의 심연을 파헤친 잔인한 천재』, 김현택 옮김, 책세상, 2000. 948쪽.

생생하게 체현하고 있는 역사의 유일무이한 주체였다.

이런 맥락에서 1880년의 「푸슈킨 연설」을 전제로 하여 1881년 『작가 일기(Дневник писателя)』의 마지막 호인 1월호의 마지막 2장 3-4절 - 「계옥-테페, 우리에게 아시아는 무엇인가?」; 「질 의와 응답」 - 에 걸쳐 생애에서 처음이자 결과적으로는 마지막으로 ‘아시아’의 문제가 본격적으로 개진되었다는 점은 한편으로 의아스럽고, 다른 한편으로 흥미롭다. 바야흐로 아시아가 “결코 버릴 수 없는 제2의 조국(второе отечество)”인 유럽을 대신해서 러시아의 미래 운명의 출구이자 역사적 사명의 토대로 새롭게 자리매김 되었기 때문이다.

도스토예프스키의 러시아 이념 속에서 아시아의 부각, 혹은 아시아로의 전환은 지금까지 다양하게 해석되어 왔다. 예컨대 도스토예프스키의 아시아는 러시아를 믿거나 이해하지 못하여 끝내 인정하지 않는 유럽에 대한 보상으로, 혹은 전체 슬라브 민족의 해방과 통합이라는 러시아 민족의 일차적 사명의 대체로서 문명화라는 사명의 대상으로, 나아가 세계 구원 혹은 지배라는 인류사적 사명의 실현을 위한 유력한 발판으로 이해되어 왔다.

또한 기독교적 사랑과 형제애에 근거한 전 인류의 구원과 통합이라는 종교적, 도덕적 이상과 선택받은 러시아 민족의 메시아적 소명의 실현이라는 사회적, 정치적 구상 사이의 모순이 직간접적으로 드러나는 지점으로 ‘아시아’가 논의되기도 한다. 이런 차원에서 도스토예프스키에게서 아시아의 문제는 그의 정치적, 이데올로기적 구상의 편향적 측면으로 거론되는 쇼비니즘적 민족주의 내지 정교주의적 제국주의와 밀접한 관련을 지닌 것으로 간주되어, 특히 도스토예프스키 세계의 통일적 인식을 지향하는 연구들에서는 그다지 주목을 끌지 못했다.

이런 맥락에서 도스토예프스키의 사상과 철학에서 ‘아시아’라는 범주가 지니는 위상과 실제에 대해 진지하게 재고해 볼 필요가 있다. 말하자면 도스토예프스키의 러시아 이념 속에서 최후의 등장인물인 ‘아시아’가 러시아에게 영원한 동반자인가 혹은 일시적 조력자인가 아니면 영원한 아웃사이드인가를 구명해 보아야 한다. 이를 통해서 아시아가 도스토예프스키의 러시아 이념의 주요한 출구인지 아니면 막다른 골목인지가 밝혀질 것이고, 도스토예프스키의 사상 체계의 총체적 정합성이 재조명될 수 있을 것이다. 그리고 이와 더불어 당대적 문맥에서 러시아가 낳은 ‘잔인한 천재’의 민족 이념과 차르 제국의 국가 이데올로기의 상관성이 따져질 수 있을 것이다.

II. 도스토예프스키의 아시아

도스토예프스키의 생애와 창작에서 동양 혹은 아시아는 서양 혹은 유럽을 능가하는 거대한 정신적 미학적 독자성을 지닌 특별한 세계는 결코 아니다. 하지만 그것은 서양 혹은 유럽에 단순히 대비되는 이국적 세계로서만이 아니라 나름의 미학적, 사상적 잠재성을 지닌 고유한 세계로 인식된다.

작가의 문학적 생애에서 아시아에 대한 시각은 나름의 진화를 겪었는데, 대체로 아시아적 주제에 대해 간헐적으로 관심을 보인 초기(~1849), 시베리아 유형기(1850~1859) 그리고 아시아의 모티프가 중요한 문학적, 이념적 관심사로 자리 잡은 후기(1860년 이후) 등으로 대별할 수 있다.

다양한 문헌들에 의한 간접 접촉을 통해 형성되었던 동양에 대한 초기의 인상은 ‘낮선 세계’ 즉 이국적이거나 - 『가난한 사람들(Бедные люди)』, 『백야(Белые ночи)』 등 -, 음울하고 적대적인 어떤 것 - 『분신(Двойник)』, 『여주인(Хозяйка)』, 『죄와 벌(Преступление и наказание)』 등 - 으로 표현된다.

1850년대 시베리아 유형과 군복무를 거치면서 도스토예프스키는 아시아의 실재와 처음으로 직접적으로 마주하게 되는데, 러시아 제국을 구성하는 다양한 종교를 가진 다양한 민족들 - 훈족, 키르키즈, 타타르, 칼미크, 유대인, 집시 등 - , 즉 인종적 다성성 - 『죽음의 집의 기록(Записки из Мертвого дома)』 - 을 접하게 된다. 특히 중앙아시아에서 마지막 칸의 손자이자 술탄의 아들이었던 발리하노프(Ч.Ч. Валиханов)와의 만남은 아시아 민족들의 정신적 세계에 대한 깊은 이해와 통찰의 계기가 되었고, 적지 않은 문학 작품들 속에 반영된다.²⁾

1860년대 중반 이후 도스토예프스키는 인도와 이란, 중국과 일본 등을 중심으로 아시아의 정신적 유산에 깊은 관심을 가졌고, 당대의 유럽 여행 - 1862, 1863, 1865, 1867~1871년 - 은 유럽에 대한 종래의 낭만적 시각으로부터의 단절, 즉 19세기 유럽의 가톨릭, 자본주의, 사회주의, 물질만능적 속물주의에 대한 비판적 인식을 낳았다. 도스토예프스키의 유럽 사회와 문명에 대한 비판 - 대표적으로 『여름 인상에 관한 겨울 기록(Зимние заметки о летних впечатлениях)』에 잘 드러나 있는 -에는 주관적 인상과 개인적 판단의 개입에도 불구하고 유럽의 결점과 모순 속에서 오히려 러시아의 고유성과 우월성을 확인하려는 작가의 자의식이 깔려있다. 이후 도스토예프스키는 1861년의 농노제 폐지를 비롯한 일련의 개혁적 분위기 속에서 유럽에 대한 러시아의 후진성과 열등감을 극복할 계기를 발견하며, 이른바 대지주의를 통해 러시아 민족과 민중의 독자성과 고유한 가치에 대한 추구를 지속한다.

1870년대 이후 아시아는 도스토예프스키의 사상과 예술 세계의 중심에 놓이게 되는데, 이는 당대의 복잡한 대내외적 상황과 밀접하게 관계된다. 국내적으로는 개혁의 속도의 지체, 정치 투쟁의 심화, 당국의 반동적 조치 등으로 인해 러시아의 미래 전망이 다소 불투명해졌고, 국외적으로는 특히 발칸반도에서 오스만 제국에 맞선 슬라브 민족들의 일련의 민족해방 투쟁의 전개로 말미암아 소위 ‘동방문제(восточный вопрос)’가 시대의 화두로 제기됨으로써 전체적으로 러시아의 민족적, 세계적 사명의 차원에서 아시아에 대한 작가의 관심이 크게 고조되었다.

이런 와중에 도스토예프스키는 당대 러시아의 사회 현실과 국내외 정세에 대해 적극적으로 개입하여 발언하고 논평하는 사회·정치 평론가이자 사상가로서의 활동을 펼치게 되는데, 그 중요한 매개체가 다름 아닌 작가가 만년에 독특한 형식의 1인 잡지로 발행한 『작가 일기』³⁾이다. 그는 『작가 일기』에서 당대의 주요한 사건과 시사적 문제들에 대해 특유의 심오한 사상과 철학을 바탕으로 해설하고 자신의 고유한 시각과 견해를 직설적으로 밝혀 독자들의 커다란 반향을 낳았으며, 이를 통해 러시아 역사에서 최고의 민족 사상가이자 미래 예언가로 우뚝서게 된다.⁴⁾

유럽으로부터 동양(아시아)으로 도스토예프스키의 관심의 선회는 당대의 많은 러시아인들처럼 프랑스와 영국이 제국주의적 이익을 지키기 위해 러시아에 대항해 오스만 진영에 합류한 크림 전쟁(1853~1856)에서 러시아의 기독교적 대의에 대한 서구 열강들의 배신에서 느꼈던 격렬한

2) Ч. Ч. Валиханов, Собр. соч. в 5-ти т. Т. 5. Алма-Ата, 1985, С. 176.

3) 『작가 일기』에는 당대의 보수적 월간 잡지 <시민(Гражданин)>에 실렸던 1973년에 작가가 집필한 고정 칼럼을 비롯하여, 1876~1877년 사이 『작가 일기』라는 제목으로 발행된 월간지의 내용이 중심을 이루고, 그 후 1880년 8월호와 작가의 사망 직전인 1881년 1월호로 출간된 2개월분이 합쳐져 있다. 『작가 일기』는 사회·정치 평론, 문학 비평, 단편 소설, 자전적 수기, 콩트 등이 혼합된 독특한 장르의 작품으로, 작가의 생애의 마지막 10년간의 가장 소중한 신념이 고스란히 담겨 있으며, 따라서 그의 말년의 사회·정치적 견해, 역사의식, 세계관 등을 파악하는 데 중요한 지침이 된다. 더구나 여러 해 동안의 간헐적인 중단에도 불구하고 『작가 일기』는 문체, 어조, 주제 등에서 단일한 저작으로 간주해도 좋을 만큼 일관성을 갖추고 있으며 저변에 깔려있는 사고는 거의 동일한 것으로 평가된다.

4) 당대의 독자들은 『작가 일기』를 마치 성서처럼 경건하게 대했으며, 도스토예프스키를 영혼의 은사처럼, 혹은 예언자처럼 바라보면서 당대를 달구었던 뜨거운 문제들에 대한 정당한 해결책을 간구했다. 물론 도스토예프스키 자신도 대중들의 의식뿐만 아니라 사회적 여론을 통해 차르 권력의 정책에 영향을 행사하려 했다.

반감에서 우선 비롯되었다.⁵⁾ 여기에서 동양은 무엇보다도 아시아적인 것보다는 슬라브적인 것을 함축한다.

1954년 시베리아 유형지에서 쓴 크림 전쟁에 관한 짙막한 송시, 「1854년 유럽의 사건들에 관하여(На европейские события в 1854 году)」에서 도스토예프스키는 이른바 ‘동방 전쟁’에서 러시아의 승리와 동방에 대한 러시아의 지배를 신의 예정으로서 역설하였다: “당신들은 러시아의 운명을 이해할 수 없으리라! / 당신들에게 러시아의 운명은 미지의 것이다! / 동방이 러시아의 운명이다! 러시아에 손을 내밀 것이니 / 수백만의 세대들이 지치지 않고, / 오지의 아시아를 지배하면서, / 러시아는 모두에게 새로운 삶을 부여할 것이다. / 그리고 고대 동방의 부활은 / (신이 그렇게 명했으니!) 러시아에 의해 다가오고 있다.” 이처럼 아주 흥미롭게도 도스토예프스키는 일찍부터 이른바 메시아적 관점에서 러시아 제국의 팽창주의 정책에 적극 동조하면서 동양에 대한 자신의 잠재적인 시각을 드러내었다.

주지하다시피 도스토예프스키는 『악령』, 『카라마조프가의 형제들』 등의 자신의 문학 작품에서는 모든 종류의 폭력에 반대하고 무절제한 권력의 남용을 비난하면서 사회주의를 포함한 일체의 급진주의 사상을 비판했다. 하지만 『작가 일기』로 대표되는 사회·정치적 저술들에서는 특유한 민족주의적 열기를 북돋웠다. 특히 이러한 경향은 1875년 헤르체고비나 슬라브인 거주 지역에서의 봉기, 1876년 오스만 제국에 대한 세르비아와 몬테네그로의 전쟁 선언, 1877년 유럽의 열강들도 개입한 러시아-터키 전쟁 등의 발칸 반도에서 오스만 제국과 러시아를 비롯한 여러 슬라브 민족들과의 갈등 관계, 즉 ‘동방문제’를 둘러싼 여러 문제들에 대한 도스토예프스키의 입장에서 분명하게 드러난다.

1876년 4월호 『작가 일기』에서 도스토예프스키는 이른바 ‘역설가’와의 대화의 형식을 빌려 평화와 부와 이기주의의 팽배와 사상의 타락 그리고 예술과 문화의 몰락을 초래하는 반면, 전쟁은 자기 동포와 조국을 위해 자신을 희생하는 고결한 이념이며, 형제애를 발달시키고 민중들을 서로 결합시키며, 모든 사람들을 평등하게 만들고 인간적인 품위를 최고로 발전시키기에 필수적이라고 주창하였다. 이후 같은 해 6월호 『작가 일기』에서는 “슬라브 민족들의 어머니이자 보호자, 미래의 해방자”인 러시아가 전체 슬라브인 민족의 통합이라는 사명을 완수하기 위한 첫 단계로서 “슬라브 민족들의 중심인 콘스탄티노플은 조만간에 그리고 영원히 러시아의 것이 되어야 한다”라고 선언하였다. 이어 러시아-터키 전쟁의 발발을 전후하여 발행된 1877년 3월호와 4월호 『작가 일기』에서는 반복적으로 차리그라드(Царьград)-콘스탄티노플의 점령을 호소하며, 전쟁을 영원한 평화의 실현을 위한 성전으로 적극 찬양하였다.⁶⁾

전쟁의 상대인 터키와 투르크인들에 대한 부정적이고 비판적인 언술과는 별도로 여기서 우선 주목할 점은 1868년 『러시아와 유럽』을 통해 범슬라브주의적 입장에서 콘스탄티노플이 슬라브 민족들의 공동 도시가 되어야 한다고 주장한 다닐레프스키(Н. Данилевский)와는 달리 도스토예프스키는 슬라브 민족들 사이의 동등한 권리와 등가적인 관계를 인정하지 않고 러시아 정교에 커다란 중요성을 부여하면서 러시아 민족의 주도적 역할과 배타적인 특권을 주창한다는 점이다. 요컨대 러시아의 권위는 모든 민족들을 자연스럽게 유기적인 형제애로 동화할 수 있는 러시아의 능력, 그것의 보편적 잠재성에서 비롯된다는 것이다.

이처럼 『작가 일기』에서 도스토예프스키는 서양만큼이나 동양에 관심을 두며, 발칸 문제에 대한 러시아의 관여 속에서 유럽 전체에 대한 새로운 희망을 발견한다. 하지만 팽창주의적 욕구에

5) 올렌도 파이지스, 『러시아문화사: 나타샤 댄스』, 체계병 옮김, 이카루스미디어, 2005, 599쪽.

6) 여기서 기억할 것은 이와 같이 전쟁을 주장하는 국가적 수사학의 위선성이 톨스토이의 『안나 카레니나』에서는 엄연한 조롱의 대상이 된다는 점이다.

서 비롯된 러시아의 개입에 대한 주변국들의 우려에는 둔감한 채, 도스토예프스키는 차르 정부의 견해에 동조하면서 슬라브 민족들 뿐만 아니라 전 세계에서 러시아의 미래적 역할과 사명에 관한 자신의 논리에 신빙성을 더하는 방식으로 사건들을 해석한다. 그는 러시아가 인도하는 정교의 미래는 모든 국가들을 조화로운 통일로 이끄는 형제애에 의해 고무된 인류에 대한 보편적 복무 속에 있다고 주장한다: “그러나 이것은 특별하고, 들어본 적이 없는 진정으로 특별한 어떤 것이다; 이것은 단순히 정치적 통일이 아니며 정치적 장악이나 폭력 - 유럽이 생각할 수 있는 유일한 방식인 - 을 위한 것이 아니다. <...> 그러나 이것은 그리스도의 십자가의 진정한 고양이자 러시아가 오랫동안 수장으로 있는 정교의 궁극적인 말이다.”(『작가일기』 1876년 6월호)

또한 러시아-터키 전쟁을 계기로 소위 ‘동방문제’에 바쳐진 작가의 일련의 저술들에서는 터키와 투르크 민족 그리고 그들의 종교에 대한 증오감이 넘쳐난다. 도스토예프스키는 문명 기독교의 러시아를 야만 이슬람의 동양에 대립시키는 바, 투르크인들은 야만적이고 비열한 무슬림 족속이자 문명의 불가대전의 적으로 나타난다(『작가 일기』, 1877년). 그는 독설에 찬 공격에 그치지 않고, 『작가 일기』와 『카라마조프 가의 형제들』에서 터키인들이 불가리아인들에게 가한 가학적인 고문의 장면들을 반복해서 상세하게 묘사 - 예컨대 터키인들이 어머니가 보는 앞에서 불가리아의 아이들을 총검으로 찌르는 장면 - 한다. 이처럼 작가는 정교 국가를 세우고 그리스도의 진실한 메시지를 전파하기 위해 터키에 맞서 싸울 것을 열렬하게 선동했다.

하지만 이러한 도스토예프스키의 요란한 선동과 과장된 기대는 현실 속에서 실현되지 못했다. 예컨대 불가리아에 입성한 러시아 군대는 오스만 제국의 지배 아래서 헐벗고 굶주리는 불가리아인들을 기대했으나, 오히려 건강하고 행복하게 살고 있는 사람들과 마주쳤다. 더구나 슬라브 형제인 불가리아인들이 한꺼번에 기독교 해방자인 러시아 편으로 넘어오고 투르크족에 맞선 자연발생적 반란이 시작될 것이라고 믿었지만, 반대로 러시아군대는 지역 주민들로부터 원성을 샀고, 심지어 시골의 불가리아인들은 적대적이기까지 했다. 하지만 터키에 대한 작가의 묘사와 주장은 독자들의 기억 속에 동방에 대한 무시무시한 문화적 텍스트로 영원히 남게 되었다.

기독교적 사랑과 형제애를 통한 전 인류의 구원과 통합이라는 메시아주의적 구상을 일차적으로 동방문제의 원만한 해결을 통해 구현해보고자 했던 도스토예프스키의 주관적 포부는 러시아-터키 전쟁에서의 러시아의 군사적 성공이 베를린 회의(1878)에서의 외교적 실패로 결국 무산되어 버리자 일시적으로 적지 않은 실망감에 휩싸이게 된다. 하지만 곧이어 러시아 군대가 일련의 중앙아시아 정복에서 대대적인 성공을 거둔 것에 크게 영감을 받아 도스토예프스키는 마침내 아시아에서 러시아의 운명의 주요한 출구를 본격적으로 모색하게 된다.

작가에게 아시아가 커다란 감흥을 준 역사적 계기는 투르크메니스탄의 요새인 아할 오아시스의 게옥-테페(Геок-Тепе)의 점령이었다. 1878년 9월 9일 로마킨(Н. П. Ломакин) 장군이 지휘하는 러시아 군대는 1만5천명의 수비대를 거느린 테케(현재의 투르크메니스탄) 족의 투르크멘 요새를 포위 공격하였으나, 500여명의 목숨만을 잃고 퇴각하였다. 하지만 이 공격으로 투르크멘 족 4천여 명이 사망했다. 뒤이어 1881년 스코벨로프(М. Ф. Скобелев) 장군은 1만 명의 군사를 이끌고 2번째 공격을 감행했으며, 요새의 수비대는 거의 3만 명으로 늘어나 있었다. 열흘 간(1월 8-17일) 성공적인 포위 공격 끝에 요새는 함락되었는데, 공격으로 6천 5백명의 투르크멘 족이 사망하였고, 이어진 추적 과정에서 8천명이 추가로 희생되었다.

이와 관련하여 1881년 1월호 『작가 일기』에서 도스토예프스키는 스코벨레프 장군 - 일찍이 1877-1878년 러시아-터키 전쟁에서 커다란 명성을 얻은 - 이 이끈 러시아 원정대의 역사적 승리에 누구보다도 의기양양했다: “게옥-테페에서 우리의 승리는 영원하여라, 스코벨레프 장군과 그의 군사들에게 영생을, 쓰러져간 영웅들에게 영원한 기억을!” 작가는 지난 시절 낭만주의자들

이 카프카즈에서 예르몰로프 장군의 승리에 대해 보여주었던 식의 호전적 열광을 스코벨레프에게도 거의 똑같이 보여주었다: “게옥-테페가 점령되었다. 테케족은 분쇄되었고, 아직 완전히 굴복하지는 않았지만, 우리의 승리는 의심할 바 없다.”

「게옥-테페, 우리에게 아시아는 무엇인가」라는 글의 제목에서 이미 짐작되듯이, 도스토예프스키는 중앙아시아 투르크메니스탄 민족에 대한 러시아 군대의 제노사이드(genocide)라는 역사적 사건의 실상⁷⁾에는 아랑곳하지 않고, 예의 아시아에서 러시아의 사명이라는 차원에서 고유의 메시아주의적 민족주의를 설파하는데 열중한다.⁸⁾

우선, 도스토예프스키는 러시아에서 아시아의 가치에 대해 의심하면서 그것의 부차성과 잉여성을 주장하는 견해에 놀라움과 아쉬움을 표하고, “또 하나의 흥포하고 도도한 신앙심 깊은 민족이 러시아 황제에 굴복했다”라는 스코벨레프 장군의 승리에 대한 소문을 널리 전하면서 차르 제국의 패권성을 입증하고 강화할 필요가 있음을 특별히 강조한다: “하지만 러시아 황제의 이름은 칸보다도, 군주들보다도, 인도 여제보다도, 바로 그 칼리프의 이름보다 더 높이가 군림해야 한다. 칼리프도 있을 수 있지만 러시아 황제는 이제 칼리프 위의 황제인 것이다.” 여기서 작가는 아시아의 피정복 민족에 대해 당대에 러시아인들이 보여주었던 타자적 관점을 아무런 성찰 없이 반복하고 있으며, 차르 중의 차르라는 러시아 황제의 패권주의적 우월성을 확대재생산하고 있다.

이어서 작가는 다가오는 러시아의 운명 속에서 아시아가 주요한 출구가 될 것임을 확언하며, 러시아인이 유럽에서 아시아인으로 간주되는 것에 대한 지난 200년간의 노예적 공포 혹은 수치심을 떨쳐내야 한다고 주장한다. 특히 러시아의 봉사와 노력의 헛됨과 유럽의 불신과 혐오의 지속을 장황하게 지적하면서 정신적 독립의 필요성을 역설한다. 이런 맥락에서 유럽과의 숙명적 연관과 미래의 출구로서 아시아의 가치를 다시 한 번 주창한다: “하지만 유럽으로의 창으로부터 돌아서긴 어려우며, 그것은 숙명이다. 그렇지만 아시아는 정말로 우리의 미래의 출구가 될 수 있으며, 다시 한 번 이것을 외친다! <...> 아시아, 우리의 아시아적 러시아는 사실 재차 신선하게 하는 것이 아니라 완전히 소생시키고 개작해야하는 우리의 커다란 뿌리이다. 원칙, 사물에 대한 새로운 원칙, 새로운 시각이 필수불가결하다.” 이렇듯 아시아로의 전환을 촉구하는 도스토예프스키의 내면에는 헤어내기 힘든 유럽에 대한 모종의 피해의식이 짙게 깔려 있으며, 이와 함께 러시아에게 언제나 모방과 수용의 대상이었던 유럽과 달리 아시아는 부활과 개작의 대상으로 분명하게 자리매김 되고 있다.

이른바 아시아에 대한 도스토예프스키의 새로운 원칙 혹은 시각의 실체는 「게옥-테페, 우리에게 아시아는 무엇인가」에 연이어진 「질 의와 응답」을 통해 보다 구체적으로 드러난다.

먼저, 가장 예민한 문제 중의 하나인 유럽과의 관계를 거론하면서 작가는 완전한 단절을 결단

7) 러시아의 게옥-테페의 점령은 중앙아시아 투르크메니스탄의 역사에서 일종의 집단학살행위로 기록되고 있다. 여자와 어린이들을 포함하여 최소한 2만 명이 러시아 군대에 의해 고의적으로 무참하게 살해되었다. 이와 관련하여 예르몰로프의 젊은 후계자이자 투르크멘 사람들이 ‘피투성이 눈(Bloody Eyes)’으로 불렸던 스코벨레프는 후에 “아시아에서 평화는 적에게 가한 살육에 정비례하여 지속된다”라는 나툼의 병합 원칙을 아주 솔직하게 토로한 바 있다.

8) 이런 맥락에서 스코벨레프의 영웅주의에 대한 일방적 찬사에 러시아-터키 전쟁에 직접 참여했던 화가 베레쉬긴(B. V. Верещагин)이 공감하지 않았다는 점은 주목을 요한다. 1877년 1월 14일 친구에게 보낸 서한에서 그는 전쟁에서 투르크 병사들의 무분별한 학살을 묘사하면서 그것이 전쟁 전에 러시아 병사들에게 내린 스코벨레프의 명령 때문이라고 엄정하게 비판했다. 그들은 어느 누구도 전쟁 포로로 남기지 말고 즉각 살해하라고 지시 받았다는 것이다. 또한 1881년 투르크메니스탄 원정에 장교로 참여했던 베레쉬긴의 형은 전쟁에서 러시아인들의 수많은 야만적 행위에 대해 토로했다. 자세한 것은 K. Sahni, *Crucifying the Orient: Russian Orientalism and the Colonization of Caucasus and Central Asia*, Bangkok: White Orchid Press, 1997, p. 83-84 참조.

코 부정하고, 유럽은 “신성한 기적의 나라”이자 “제2의 어머니”이기에 완전히 내버려둬서도 안 되고, 그럴 필요도 없다고 주장한다. 왜냐하면 러시아는 “그곳에서 이미 많은 것을 가져왔고, 또한 가져올 것이며, 그 앞에 배은망덕해지기를 원하지 않기” 때문이다.

또한 아시아는 러시아가 문명화의 사명을 실천할 대상일 뿐만 아니라 아시아로의 전진은 유럽으로의 우회로로 파악된다: “우리는 유럽에서 불청객이고 노예였지만, 그러나 아시아에서는 우리가 주인이다. 유럽에서 우리는 타타르였지만, 아시아에서 우리는 유럽인이다.”⁹⁾ 도스토예프스키는 러시아가 1812년 나폴레옹 전쟁 직후 아시아로 향했다면 동양은 러시아의 소유가 되었을 것이고 러시아는 대양을 지배하면서 육지와 바다에서 영국에 맞설 수 있었을 것이라고 아쉬워한다. 또한 도스토예프스키는 아시아가 러시아의 아메리카가 될 것이라고 단언한다. 그곳에서 러시아인들은 정신을 고양시키고 힘을 부활하여 거대한 부를 산출하고 과학의 도움으로 무궁무진한 자원을 개발하고 인구를 크게 증가시키며 거대하고 강력한 산업을 세우고 그것을 통해 권위와 창조적 기쁨을 얻게 될 것이다. 큰 희망과 많은 가능성을 제시하는 러시아-아시아 제국을 통해서 러시아는 물질적으로 정신적으로 강력해지고 이를 통해 자신의 전 세계적, 전 인류적 사명을 충실히 수행하게 된다는 것이다.

이처럼 도스토예프스키에게 아시아로의 전진은 더 이상 인류의 구원과 통합이라는 메시아주의적 차원에서만 정당화되지 않는다. 아시아는 수많은 부(富) - 황금, 숲, 광대한 땅 등 - 를 꿈꾸는 러시아인들을 기다리는 엄연한 식민화, 즉 착취와 억압의 대상이었다. 게으름과 후진성의 함의를 지닌 ‘아시아적 잠’이라는 어구의 반복적 사용에서 암시되듯이 도스토예프스키에게서도 아시아의 식민화는 문명화의 사명의 실천으로 반복적으로 채색된다. 차르 권력의 제국주의적 수사학을 되풀이 하는 과정에서 복속된 아시아인들의 고유한 열등성과 점령한 러시아인들의 본래적 우월성에 관한 대조적 관념은 더욱 더 강화된다. 이런 의미에서 발칸반도와 중앙아시아에서 러시아인들의 행위에 대한 도스토예프스키의 찬양은 역사적 진실과는 한참 거리가 멀어 보인다. 점령지의 원주민들에게 돌려진 야만성은 오히려 러시아가 저지른 제국주의 전쟁의 야만성에 비할 바가 못 되기 때문이다.

위에서 살펴보았듯이, 기독교적 사랑과 형제애에 기반한 모든 인류의 구원과 통합이라는 러시아 민족의 메시아주의적 사명에 대한 도스토예프스키의 인식은 그것의 실제적 현실화에 있어서는 제정 러시아의 제국주의적 야망에 부합하는 호전적이고 쇼비니즘적 경향을 적지 않게 노출하고 있다.

소위 ‘동양문제’와 관련해서 국외에서 도스토예프스키는 종교적 원리에 입각한 보편성과 전 인류성에 대한 고유한 지향을 전제로 강제적 복속이 아니라 자발적 결합에 의한 모든 슬라브 민족들의 해방과 통합을 부르짖었지만 그들 사이의 완전한 평등과 등가적 권리를 결코 인정하지 않았으며 러시아 민족의 배타적 주도권과 우월성을 끝내 고수하였다: “러시아라는 통합의 거대한 중심지 없이는 슬라브인의 화합도 없을 것이고, 슬라브인은 지구상에서 완전히 사라질 것이다”(『작가 일기』, 1877년 2월호)

더구나 비(非)슬라브 민족들, 특히 아시아계 투르크 민족들에 대해서는 고유의 패권주의적 경향을 분명하게 드러내는데, 자발적 결합이 아니라 오히려 강제적 복속만을 배타적으로 주장한

9) 이러한 도스토예프스키의 사고는 “만약 유럽에서 우리 러시아인들이 도덕적 관점에서 손아래 형제라고 한다면, 아시아 민족들 사이에서는 우리가 순위임을 정당화할 수 있다. <...> 정체되고 퇴행적인 동방에 대해 근면하고 믿을 수 있는 문명 교화자가 되어 줌으로서 러시아는 진정한 유럽 민족으로서의 타이틀이 적힌 졸업장을 얻도록 운명 지어져 있다!”라는 페트라세프스키의 견해를 계승하고 있다. 이에 대해 자세한 것은 니콜라스 르제프스키, 『러시아 문화사 강의: 키예프 루시부터 포스트소비에트까지』, 최진석 외 옮김, 그린비출판사, 2011, 122-123쪽 참조.

다. 또한 그는 다양한 종족과 민족에 대한 식민화를 통해서 점차적으로 형성된 제정 러시아의 제국주의적 실체를 외면한 채, 구성원들 사이의 불평등과 위계성을 적극 옹호하였다. 그는 러시아의 대지는 오직 러시아인의 것이며, 그 속에서 타민족은 모두 외래자라고 강변하였지만, 실상 광대한 러시아 제국에는 카프카즈, 중앙아시아, 시베리아 등과 같은 타민족의 땅이 결코 적지 않으며, 그 땅에서 외래자는 다름 아닌 러시아인이었다.

이 밖에도 타민족에 대한 도스토예프스키의 배타적 관점은 그의 여러 저작들 속에서는 등장하는 반(反)유대주의(антисемитизм), 즉 유대인들의 지배 이념에 대한 비판(жидовщина)에서도 분명하게 감지된다. 도스토예프스키에게서 유대인들은 물질주의적이고 상당히 이기적이며 따라서 심오한 정신적, 이타적 성격을 지닌 정교도 러시아인들과 극단적으로 대조를 이룬다. 유대인에 대한 증오의 공공연한 표현은 도스토예프스키의 기독교적 사랑의 결점을 보여준다. 유대인의 해악성을 설명하는 도스토예프스키의 논지의 근본적 취약성은 이른바 러시아인들의 선한 품성에 대립되는 유대인들의 악한 품성을 낳는 조건들의 차이를 설득력 있게 보여주지 못한다. 한마디로 대지주의와 러시아 정교성에 입각한 러시아 민족의 선민성에 대한 주장은 근거불충분하다는 것이다.

III. 나오며

앞서 언급했듯이, 도스토예프스키의 ‘러시아 이념’에서 동양 혹은 아시아의 위상과 실체는 이른바 서양 혹은 유럽과 함께 러시아의 유라시아적 정체성을 구성하는 동등한 영향력을 지닌 두 가지 원리 중의 하나로서 지리적, 역사적, 문화적 실체와는 거리가 멀다. 도스토예프스키에게서 유럽은 거부의 대상이건 지향의 대상이건 간에 언제나 하나의 통일된 전체로서 엄연한 주체로서 간주되었음에 반해, 아시아는 많은 경우 스스로를 표현할 수 없고 서양에 비추어 표현되어지지 않으면 안 되는 객체에 머물고 있다. 이런 과정에서 도스토예프스키는 자신의 ‘러시아 이념’에 준거해서 아시아에 관한 ‘상상의 지리학’ 혹은 아시아에 관한 사고방식이자 지배방식인 독특한 오리엔탈리즘을 구축했다. 도스토예프스키의 오리엔탈리즘에는 정교주의적 제국주의, 쇼비니즘적 민족주의가 함께 작동하고 있다.

1860년대 대지주의로 대표되는 도스토예프스키의 사상과 철학에서는 반서구주의와 러시아에 대한 선호에도 불구하고 특정한 개별 민족의 여타의 다른 민족들에 대한 배타적 우월성의 주장은 두드러지지 않았다. 민족의 권리는 모든 민족에게 고유하고, 문화와 역사의 전 세계적 교향악 속에서 각각의 민족은 동등한 목소리를 지니며, 진정한 민족성은 항상 모든 민족의 이해를 위해 작동하지만 자기 민족을 위해 타민족을 억압하는 민족적 배타성에 대립된다. 하지만 일련의 대내외적 역사 과정 속에서 도스토예프스키는 범인류적 보편성을 주장하면서도 점차 선민의식 속에서 러시아 민족의 우월성을 제기하며 나아가 세계사적 차원에서 러시아 민족의 전 인류적 사명을 추론한다. 신의 섭리를 통해 세계의 구원을 고대한 도스토예프스키는 러시아 민중과 러시아 정교 이념을 그 토대로 삼았는데, 이 과정에서 러시아의 보편성은 민족적인 배타성으로 확연하게 변질된다. 이른바 푸슈킨이 완벽하게 체현했다는 범인류적 반향, 혹은 ‘전 세계적 공감(всмирная отзывчивость)’의 능력은 러시아인만의 ‘범인류성의 본능(инстинкт всечеловечества)’으로 치환되고, 이로부터 전 인류의 구원과 통합이라는 러시아 민족의 세계사적 사명이 배태된다. 도스토예프스키의 목적론적 쇼비니즘에서 러시아 민족의 배타적 역할은 자기 자신의 구원이 되기보다는 전체 인류의 구원에 있다. 그리고 구원의 대상인 다른 민족들은 세계의 구원과 통합

에서 행동하는 주체가 아니라 하릴없는 객체로서 종속적이고 부차적인 지위를 부여받는다.

도스토예프스키의 사고 속에서 개인, 사회, 민족, 국가, 세계 사이에 맺어지는 다채로운 모든 관계는 기독교적 사랑, 형제애에 기초하지만 본질적으로 등가적이기 보다는 위계적이다. 그의 사고의 기저에는 러시아 정교에도 고유한 가부장적 성격이 드리워져 있다. 러시아 정교의 핵심적 이념 범주인 ‘사보르노스티(соборность)’는 상호적 사랑과 자유로운 통일 그리고 자발적 복종을 체현하지만 도스토예프스키에게 그것은 현실이기 보다는 오히려 이상에 가깝다.

도스토예프스키는 기독교적 이상이 지위와 권력의 차이에 근거한 위계적 원칙과 완전히 양립 가능하다고 보았다. 달리 말하면 그의 이상은 동등하지 않은 사람들 사이의 상호간의 사랑과 존중의 이상이다. 그의 조화는 위계적 혹은 가부장적 질서에 의한 조화이다. 도스토예프스키에 따르면 어떤 주체는 다른 주체들보다 훨씬 더 큰 재능과 능력을 가지고 있으며, 이는 그들에게 더 높은 지위에 대한 권리를 부여한다. 예컨대 셰익스피어는 청소부보다 높고, 아버지는 아이보다 높으며, 차르는 신하보다 높고, 러시아 민족은 다른 민족보다 높다. 하지만 언제나 이러한 관계는 가족 공동체의 정신과 능력의 차이에 대한 상호 인정으로 충만하다. 이에 기초하여 위계적 체계의 자발적 수용이 생겨난다. 우월함에 대한 자발적 이해가 부족할 때 강제가 필요할 수도 있다. 하지만 이것은 방황하는 아들을 벌하는 아버지의 경우처럼 사랑의 부재를 의미하지는 않는다.

도스토예프스키는 자신의 사고가 서구의 평등 원칙과 양립할 수 없다는 점을 인식했고, 이러한 원칙의 변질에 대해서도 확신하고 있었다. 그에 따르면 진정한 평등은 상호존중과 선한 의지의 평등이며 동시에 능력(가치)에 기반한 위계적 관계를 부정하지 않는 평등이다. 도스토예프스키는 인류의 질적인 차별화를 대가로 이른바 가부장적인 기독교의 이상을 간직할 수 있었다.¹⁰⁾

일부 평자들은 도스토예프스키의 러시아 이념은 애국주의 형식으로 체현된 보편적 도덕성의 구상이기에 완전히 무해하다고 주장한다. 예컨대 솔로비요프(B. Соловьев)는 “도스토예프스키에게서 러시아는 모든 민족에 대한 자유로운 복무를 위해, 그들과의 형제적 결합 속에서 진정한 인류성과 우주적 교회의 실현을 위해 선택되었다”고 평가했다.¹¹⁾

하지만 다른 평자들은 도스토예프스키가 제안한 구체적인 복무를 살펴보면 오직 러시아인들만이 세계를 통일시킬 수 있고, 러시아가 다른 슬라브 민족과 동방 정교 세계를 지배해야 하며 러시아의 도덕적 힘이 저열한 유럽의 민족들을 통합으로 이끌 수 있다는 그의 주장에 의구심을 드러낸다. 일부에서는 도스토예프스키에게서 기독교적 이상과 외국인혐오적인 민족주의 사이의 모순을 지적하기도 한다.

하지만 도스토예프스키의 메시아주의의 두 측면, 즉 지상에 선과 정의의 기독교 제국을 건설해야 한다는 보편성의 윤리와 러시아의 정치적 힘을 강화해야한다는 제국주의적 야망 사이에 해결할 수 없는 갈등이 있는 것은 아니다. 어쩌면 후자는 전자의 불가피한 조건일 수 있다. 그는 보편적 이상의 실현을 위해 러시아인들에게만 인류를 지배할 가능성과 권리를 부여하였다. 겉으로 보기에 도스토예프스키가 보편주의와 분파주의 사이의 모순에 빠져 있는 듯하지만, 실상 그 자신은 나름 일관되었기에 아무런 모순을 느끼지 않았고, 따라서 특별히 고민한 적도 없었다.

앞서 살펴보았듯이, 도스토예프스키는 서양이나 유럽에 대해서는 상당히 양가적인 입장을 취

10) 어쩌면 도스토예프스키는 대심문관의 견해에 동조했다. 하지만 대심문관 자신은 실상 이기적 자만심으로 눈이 멀었지만 인류를 사랑한다고 말한다.

11) Д. Сканлан, *Достоевский как мыслитель*, М., 2006. С. 219에서 재인용.

한 반면, 동양이나 아시아에 관해서는 대단히 일관된 입장을 고수했다. 말하자면 유럽에 대해서는 복잡한 애증을 보여주었다면, 아시아에 대해서는 간단한 경멸만을 보냈다.¹²⁾

결국, 역사가 입증하듯이 아시아에 대한 도스토예프스키의 상상은 차르와 러시아에는 일시적으로 주요한 출구이었을지라도 인류와 세계에는 영원히 막다른 골목인 셈이다.

12) 이런 의미에서 19세기 러시아의 지성사에서 ‘러시아의 길(русский путь)’을 궁리한 두 조류인 서구 주의자들과 슬라브주의자들이 동양(아시아)에 관한 한 목소리를 냈다는 사실은 대단히 흥미롭다.

III 세션, 「러시아 제국주의 문화 담론」

■ 사회 : 김근식(중앙대)

■ 발표 :

- 18세기 근대아동교육과 아동문학의 역할 | 박미령(건국대)
- 러시아 제국의 이단아 남서문학 | 이은경(한국외대)
- 니콜라이 구밀료프의 제국주의론에 대한 소고(小考) | 박영은(한양대)
 - 군국주의에 대한 향수인가? 속물적 니체주의와 신비주의로의 경도인가?

■ 토론 : 장혜진(한국외대), 라승도(한국외대), 이명현(고려대)

18세기 러시아 근대아동교육과 아동문학의 역할

박 미 령(건국대)

이데올로기는 사회를 지탱하고 유지하는 정치적 방식이다. 다른 여타의 문학과는 달리 아동문학은 어른들의 이데올로기에 맞게 쓰인 책이라고 할 수 있다. 물론 아동문학에 참여했던 작가들은 아동들이 순수하게 즐길 수 있는 책을 만들고자 노력하지만 초기의 아동문학은 아직 아동들에 대한 관념자체가 성인의 이데올로기 틀에서 크게 벗어나지 못했다. 이 때문에 아동문학은 최근까지 하급문학으로 취급되어 문학사 전반에서 소외당해 예술문학으로서 인정받기까지 어려움이 컸다. 아동을 대상으로 하기 때문에 예술성과 문학성을 인정할 수 없다는 입장 때문이었다. 그러나 포스트모더니즘 이후 경계가 허물어지고 소외당했던 분야가 관심의 대상이 되면서 아동문학 역시 예술성과 문학성을 인정해야 한다는 움직임이 일기 시작했다.

아동문학이 문학사 전반에서 소외당하고 폄하된 이유는 위에서 언급했듯이 아동을 대상으로 하는 유치한 문학이라는 선입견 때문이었다. 아동문학은 다른 여타의 문학과 다른 특수성이 존재한다. 가장 큰 특징은 아동을 대상으로 하지만 아동 스스로가 글을 쓰는 게 아니라 성인들이 그들을 위한, 또는 그들을 대변하는 작품을 쓴다는 점이다. 이런 점이 아동문학을 다른 여타의 문학과 구분하며 아동문학 역시 문학의 한 분야로서 인정을 받아야 하는 이유가 된다. 즉 예로부터 아동문학을 담당했던 작가들은 대부분이 아동전문작가가 아닌 성인문학에 종사했던 작가들이 대부분이었고 그들은 아동에게 교훈과 미래를 제공한다는 의무감으로 글을 썼다. 그러므로 아동문학은 성인작가들의 또 다른 성향의 작품임에는 틀림이 없다.

반면 성인작가들이 아동문학에 참여했다는 사실은 아동문학이 시대의 이데올로기를 아동에게 강요하고 아동을 억압하는 기제로 사용되었다는 점을 함의하기도 한다. 이데올로기에서 벗어나 아동이 즐길 수 있는 문학을 만들고자 하는 아동작가들의 노력도 있었지만, 많은 아동문학은 성인들의 의도와 정치성이 강하게 반영되었다. 왜냐하면 아동은 성인들이 만든 사회의 이데올로기를 이어가야 할 미래이기 때문이다.

지배이데올로기가 아동문학에 반영되면서 새로운 시대가 바라는 새로운 인간형을 만드는 데 일조하게 되는 사례는 흔히 볼 수 있다. 뽀뜨르 대제와 에까찌리나 여제는 아동교육과 아동문학을 자신의 개혁 이데올로기를 실현하는 기제로 보았다. 러시아 아동문학의 발달사를 보면 18세기는 중요한 시기로 간과되어서는 안 된다. 왜냐하면 18세기는 러시아를 고대에서 근대로 변화시키는 시기이며 러시아 전반에 걸친 개혁이 단행되었고 이 시기에 정립된 모든 것은 미래의 러시아 운명을 결정짓는 일이기 때문이다.

사실상 아동의 개념은 유럽에서 17세기 말부터 형성되기 시작했다. 그 이전까지 아동은 ‘작은 어른’으로 여겨져 성인과 동일한 노동과 문화를 지녔다. 그러나 아동의 개념이 정립되기 시작하

면서 아동을 위한 문화와 교육에 대한 진지한 논의가 시작되었다. 영국에서는 18세기에 들어서면서 근대적인 아동관이 형성되기 시작했다.¹⁾ 서유럽에서 인식되기 시작한 아동관은 러시아에서도 정립되기 시작하면서 아동에 맞는 교육과 아동문학의 근간을 마련하려는 움직임이 일어나기 시작했다.

특히 유럽에서 형성된 아동관과 아동의 교육에 대한 필요성은 뽀프르 대제에게도 공감을 불러일으켰다. 러시아 생활전반을 변화시킨 뽀프르 대제는 러시아를 유럽의 한 나라로 발전시키려 했으며 그의 개혁 중에서 교육은 새로운 러시아를 형성하는 데 중요한 근간으로 여겨졌다. 아동은 뽀프르가 원하는 러시아의 미래, 개혁의 반영체이기 때문이다. 그러므로 새로운 러시아를 위해서 아동교육은 절실히 요구되었기에, 외국 학자들을 초빙해 러시아 아동들에게 선진교육을 가르치도록 했으며 유럽식 학교와 대학을 설립해 미래의 유럽 러시아를 이끌어갈 인재들을 기르도록 했다. 뽀프르 대제는 교육의 개혁을 위해 언어를 알기 쉽게 개혁하고 정기 간행물을 발행하고 서구의 작품을 번역출판하고 과학아카데미를 설립하는 등 러시아 미래를 바꾸기 위한 노력을 아끼지 않았다. 물론 이런 교육이 미래의 러시아를 위한 귀족들을 양성한다는 점에서 비난의 여지는 있지만 아동에 대한 개념이 정립되고 교육의 필요성에 대한 인식이 생기기 시작했다는 점에서 중요한 전환점이 되는 시기이다.

뽀프르 대제의 개혁은 러시아를 아시아적 특성에서 유럽의 일부로 전환시키는 데 큰 역할을 한다. 아시아에서 유럽으로의 전환에 기반이 된 사상은 계몽주의이다. 18세기 유럽은 계몽주의 시기였다. 미성숙과 무지로부터 벗어나는 것, 중세의 신학으로부터 벗어난 세속화의 길을 걸어가며 이성과 과학의 힘을 믿는 유럽의 사고는 러시아에도 그대로 유입된다. 미성숙과 무지는 아동과 민중에게 적용되는 말이 되었다. 특히 아동이 반드시 계몽되어야 할 대상이 되는 건 당연한 일이다.

뽀프르 대제에 의해 시작된 개혁은 예카제리나 여제에 와서 완성되었다고 볼 수 있다. 뽀프르 대제와 예카제리나 여제는 서구에서 정립된 아동의 중요성을 깨닫고 새로운 러시아에 맞는 인재들을 양성하기 위해서는 어린 시절부터 적합한 교육이 이루어져야 한다는 필요성을 인식하고 있었다. 특히 여제는 서유럽의 계몽주의자들과 관계를 유지하면서 그들의 사상을 러시아에 실현시키고자 노력하였으며, 왕족과 귀족들의 자녀 교육에 대한 필요성을 절감하고 자신이 직접 아동을 위한 책을 쓸 정도로 아동교육에 열성을 다했다. 그러므로 이 시기에 나온 아동서적들은 대부분 그들의 교육과 관련된 것이고 시대의 이데올로기를 반영하고 있다는 점에서 중요한 자료들이 되고 있다. 또한 이 시기에 정립된 아동의 교육과 교훈에 대한 개념은 이후의 아동문학이 정립되는 데에도 큰 역할을 했다는 점에서 중요하다.

계몽 전에 제기된 새로운 과제는 문맹을 퇴치하는 일이었다. 18세기 초에 교양과 전문 국립 학교들이 문을 열었다. 학생들을 위해서 새로운 교육자와 교과서들이 필요했다. 그런 선구자들 중의 하나로 레온찌 마그니츠키(Леонтий Магницкий)는 그 당시 뛰어난 교과서를 썼다. 아동문학사에 커다란 사건은 1717년 『젊은이의 투명한 거울 또는 세상의 매너에 대한 선언(Юности честное зеркало, или Показание к житейскому обхождению)』의 출판이다. 이 책은 뽀프르 대제의 지시에 따라 가브릴라 부진스끼(Гаврила Бужинский)가 주도해서 만들었는데, 구성에 따르면 전형적인 아동서적이다. 특히 『젊은이의 투명한 거울』은 두 부분으로 나뉜다. 젊은 계층을 위한 궁전의 에티켓과 법칙에 대한 정보와 ‘처녀의 명예와 미덕’이라는 법칙이다. 이 책의 대부분은 상류층 젊은이들의 교육을 위한 최초의 견본을 제공한다. 즉 전체적으로 귀족으로서

1) 손향숙. 「영국 중산층의 성장과 탄생기 아동문학」. 『동화와번역』 제10집, 2005. 양운정. 「영국 아동문학의 발생과 전개과정」. 『영어영문학』 제51권 2호, 2005, 331면 참조.

어떤 소양을 지녀야 하는지에 대해 상세하게 언급된 책이다. 이 책은 이전의 보야르와 다른 근대 러시아의 귀족들을 교육하고 양성하기 위한 책이다.

아동문학의 발달 시기의 유명한 아동작가로 페오판 프로코포비치(Феофан Прокопович)를 빼놓을 수 없다. 그는 정치평론가이며 사회 활동가이고 뽀뜨르 대제 개혁의 적극적인 지지자이다. 계몽의 발달에 대해 염려하는 페오판은 자신의 집에서 고아인 아이들을 위한 학교를 만들었다. 가장 능력 있는 아이들은 과학 아카데미와 외국에서 공부를 계속할 수 있게 지원했다. 뽀뜨르 대제의 개인 요청에 따라 페오판은 1721년에 두 권의 아동서적 『간단한 러시아사(Краткую русскую историю)』와 『청소년을 위한 첫 번째 학습(Первое учение отрокам)』을 저술했다. 『청소년을 위한 첫 번째 학습』의 서문에 자신의 교육 철학이 서술되어 있는데, 그는 인간의 모든 것은 어린 시절부터 형성된다고 확신했다. 이와 관련해서 아이들을 위해 쓴 책들은 그에 맞는 것이어야 했다.

19세기의 아동문학은 교훈에만 그치지 않고 아동이 즐길 수 있는 문학에 대한 고민도 있었던 반면 18세기는 아직 시대의 목적과 이데올로기의 지배를 받았다. 18세기 아동문학은 교육의 도구뿐만 아니라 문화를 전달하고 이식하는 주요한 기제였다. 즉 유럽의 가치체계를 새로운 근대 러시아를 이끌어갈 아동에게 전달하려는 노력들이 이루어지고 있었다.

러시아 아동문학에서 번역문학이 큰 역할을 한다. 러시아의 아동문학은 일천한 수준에 있었기 때문에 번역문학, 특히 계몽과 교육에 필요한 유럽의 아동문학은 러시아 아동문학이 탄생하고 정착하는 데 일조하게 된다. 그러므로 다른 문화와 이데올로기를 이식하고 토착화하는 가장 좋은 수단은 책으로 많은 유럽의 소설이 번역되었다. 물론 현대에는 각종 매체가 그 역할을 대신하고 있다. 특히 아동문학과 아동과 관련된 매체는 외부 문화의 이식과 토착화에 강한 영향력을 지닌다. 미국과 일본의 애니메이션이나 만화가 세계 각국의 아동문화에 침투하면서 새로운 문화 식민지를 양산하는 사실만 보아도 알 수 있다. 이런 매체들이 현대에는 파급력이 크지만, 과거에는 어린아이들이 외국의 문화를 접하고 이를 받아들이는 수단으로 책으로 번역된 아동문학이 주도적인 역할을 했다.

18세기 아동들에게 인기가 있었던 책은 마케도니아 왕 알렉산더 왕의 일대기, 요세푸스 플라비우스의 『유대전쟁사』와 비잔틴과 서유럽의 기사문학, 이솝우화, 세르반테스의 『돈키호테』, 샤를 페로의 민담, 조나단 스위프트의 『걸리버 여행기』 등이 번역되어 널리 읽혔다. 대부분의 번역문학을 보면 다양한 장르가 혼재되어 있지만 뽀뜨르 대제 시기의 주된 사상은 국가와 왕에 대한 충성이므로 민담을 제외하고 대부분 왕과 기사의 모험에 관한 것이 주를 이루며 이솝우화 처럼 교훈을 담은 책들이 대부분이다. 특히 프랑스의 대주교로 왕세손의 스승이었던 프랑수아 페늘롱이 왕세손을 위해 저술한 『오디세이의 아들, 텔레마커스의 모험』이란 책은 고전주의 걸작 중의 하나이다. 대부분의 책들이 귀족들이나 왕족들과 관련된 이야기를 담고 있어서 미래의 지도자들을 양성하기 위한 목적이 분명하다.

이외에 독일의 아동문학의 근간을 마련한 교육자인 요한 하인리히 캠페의 작품 역시 러시아에서 인기가 있었다. 특히 디포의 『로빈슨 크루소』 역시 아동문학이 아니면서 아동들에게 권했던 책 중의 하나이다. 그러나 아동이 읽기에는 어려운 부분이 있다. 이 때문에 캠페는 이 작품을 아동용으로 개작한 『소년 로빈슨』을 발표한다. 캠페 작품의 러시아어 제목은 『새로운 로빈슨(Новый Робинзон)』이었다. 러시아에서도 상당한 인기를 끌었던 캠페의 작품은 루소의 사상을 실천한 작품이라고 할 수 있다.

18세기 독일에서 형성된 교육학은 러시아 교육학의 형성과 정립에 많은 영향을 주게 된다. 18세기 교육가들의 사상은 아동문학의 방향성을 제시하는 데 큰 역할을 했다. 이 당시 교육 사

상을 정립하는 데 가장 많은 영향력을 끼친 사람들은 베쯔끼(И. И. Бецкий)와 노비코프(Николай Иванович Новиков)였으며, 이들은 루소와 같은 서유럽의 교육가들과 사상가들의 영향을 크게 받았다. 루소는 자신의 책 『에밀』(1762)을 통해 아동은 성장 발달단계에 맞게 교육을 시켜야 한다고 주장한다. 그의 아동에 대한 관념은 러시아 아동 교육자들에게 커다란 영향을 미쳤다.

에카제리나 여제는 농민봉기 이후에 서유럽의 계몽주의자들과 서신교환을 하면서 교육의 혜택을 다양한 계층으로 확대할 것을 약속하며, 이런 목적으로 베쯔끼를 영입한다. 그는 오랜 세월 프랑스에서 지냈으며 프랑스 계몽주의자들과 친분을 쌓았고 계몽주의적 성격을 지닌 학교들에 대해서도 잘 알고 있었다. 그는 러시아로 돌아와 아동을 교육시키는 일이 얼마나 중요한 일인가를 역설하면서 학교를 설립했다. 그는 러시아의 새로운 인간형을 창출하는 데 중요한 요인은 교육에 있다고 생각했고 교양 있는 귀족들, 농민들에게 인간적으로 대할 수 있고 국가를 정의롭게 운영할 수 있는 그런 귀족들의 필요성을 인식하고 있었다. 뿐만 아니라 그는 육체적인 교육의 중요성을 인식한 교육자였다. 깨끗한 환경과 적절한 운동이 미래의 세대에게 중요한 일임을 간파하고 영향을 미칠 수 있는 주변과 격리된 생활을 해야 함을 강조했다. 더구나 그는 여성교육의 지지자로 여성들의 교육은 미래를 위해 중요한 일이며 교양 있는 어머니의 필요성에 대해 역설했던 인물이다.

또 한 사람의 중요한 인물은 노비코프이다. 아동문학 발전에도 이 시기의 교육에 대한 관념의 정립에도 노비코프는 중요한 역할을 했다. 그는 러시아에서 최초로 아동잡지 『감성과 이성을 위한 아동독서(Детское чтение для сердца и разума)』를 발행한다. 이 잡지는 1785년에서 1789년까지 매주 발행되었으며 6살에서 12살까지의 아동을 대상으로 했다. 여기에는 아동에게 필요한 다양한 지식과 중단편, 희곡, 민담, 소담, 우화, 수수께끼, 유머 등이 정확한 러시아어로 쓰여있었다. 이 잡지에는 보브로프, 까람진, 삐트로프, 뽀드쉬발로프, 뽀로코뽀비치-안톤스키와 같은 뛰어난 러시아 작가와 교육가들이 참여했으며 뛰어난 외국 작가들의 작품들도 번역, 소개되었다.

이 잡지에는 노비코프의 교육관이 잘 담겨 있다. 이 잡지의 주요 목적은 애국자와 훌륭한 시민들을 양성하는 데 있다. 아동문학은 교육과 계몽의 좋은 수단이라고 여겼다. 이 문제를 놓고 1780년대 말에 노비코프와 까람진은 격렬한 논쟁을 벌인다. 즉 문학이 계몽의 수단이나 예술의 한 형태이냐에 대한 논쟁이었다. 노비코프는 예술을 가장한 교육적이고 유익한 문학이 되어야 한다고 생각했고 까람진은 예술을 실용적인 목적으로 사용하기를 원하지 않았다. 까람진은 “아름다움은 스스로 도덕적 의미를 지닌다.”라고 언급했다.²⁾

노비코프를 비롯해서 이 시대의 계몽주의자들은 아동문학에 관심을 기울였다. 비록 이런 관심이 개혁이라는 시대의 요구와 맞물렸지만 폰비진(Д. И. Фонвизин), 까람진(Н. М. Карамзин), 쉬쉬코프(А. С. Шишков)와 같은 18세기 뛰어난 작가들에 의해서 창작된 아동문학은 19세기의 뛰어난 작가들, 예를 들면 뿌쉬킨, 톨스토이, 도스토옙스키 등의 아동문학에의 참여를 유도하였다. 아동문학은 18세기에 유행했던 계몽주의뿐만 아니라 성인작가들, 특히 까람진 같은 작가는 아동문학에서도 감상주의를 실현하고 있다는 점에서 흥미롭다. 도덕과 미덕, 이성과 지식을 존중하는 계몽주의사상과 함께 감정과 정서적인 면을 강조하는 감상주의의 공존, 그리고 환상과 스카스카를 반대하는 계몽주의자들에 반해 이 시기에는 스카스카와 우화들도 아동서적으로 많이 읽혔다. 계몽주의나 새로운 사상의 전파는 귀족계급에 한하고 있기 때문에 폭넓은 문화이식

2) Е. Б. Кудрявцева, Для сердца и разума: Детская литература в России XVIII в., СПб.: Нестор-История, 2010, с. 16.

이 이루어지지 않았고 다른 계급에서의 아동교육은 스카스카, 브일리나 등 전통적인 구비문학의 영향 하에 있었다.

위에서 언급했듯이 아동의 개념은 근대적 담론의 산물로 탄생한다. 아동은 특별한 요구와 보호의 대상으로 인정받는 반면에, 다른 한편으로 훈육해야 할 대상으로서 규정되어 주체인 어른의 시선을 통해 근대적 아동으로 타자화된다. 이와 함께 아동은 아동일반으로서 획일화되고 개별존재로서 소외된다. 근대적 아동이 만들어지는 과정에서 중요한 역할을 감당한 것은 가정과 학교 그리고 사회의 규율적 교육이었다. 쓰기와 읽기는 가장 기초적인 근대적 학습이며 동심과 교훈이 가득한 아동문학은 가장 효과적인 교육수단이었다. 아동문학은 계몽과 애국담론의 테두리 안에서 아동을 계몽적 주체로 길러내며 애국심의 고취와 민족정신을 함양하는 데 적극적으로 이용되었다. 이런 의도는 에까제리나 여제 시대에는 더욱 두드러지게 나타난다. 이 시기의 아동문학은 계몽적, 교육적, 예술적 경향을 두루 섭렵하고 있다는 점에서 발전된 형태라고 볼 수 있으나³⁾ 그 대상이 극소수의 어린아이들, 즉 왕족이나 귀족 자녀들에 한정되어 있고 종교적 가르침이나 문자를 익히기 위한 수단으로 이용되었다는 점에서 한계를 지닌다. 영국이나 독일에 서 아동문학이 중산층의 성장과 함께 하층민과 도시 시민 가정의 자녀들로 확대되는 상황과 대비를 이룬다.⁴⁾ 물론 영국과 독일에서도 모든 계층으로 확대되는 데 많은 시간이 걸렸지만 러시아보다는 비교적 앞선 시점에서 이루어지고 있음을 알 수 있다.

18세기는 러시아뿐만 아니라 유럽 전체가 변혁의 시기를 맞이하고 새로운 개념과 관념들이 새롭게 정립되는 시기이다. 새롭게 정립되는 모든 것을 받아들이고 습득하기 위한 문제가 제기되면서 교육에 대한 관심 또한 높아지고 있다. 러시아는 18세기 이전까지 교육학이 없었다. 18세기에 비로소 독일에서 정립된 교육학이 유입되게 되고 문학, 특히 아동문학은 교육의 효과적인 수단으로 인식되었다. 18세기 후반에 러시아에서는 두 가지 형태의 교육이 존재했는데, 전통적인 교육과 계몽적인 교육이다. 귀족아이들의 교육은 주로 집에서 행해졌다. 여기서는 전통적인 교육이 행해졌다. 가부장적이고 종교적인 교육이 진행되었고 계몽적인 교육은 학교교육을 통해, 또는 아동문학을 통해 이루어졌다. 뽀프르시대에는 더욱 학교를 통한 교육이 안정적으로 행해지지 못했고 시스템도 자리 잡지 못했다. 에까제리나 시대에는 많은 면에 개선되었고 뽀프르대제가 세웠던 군사학교는 귀족자녀들의 교육에 중요한 역할을 했다. 그럼에도 아직 정립되지 못한 교육시스템에서 계몽사상을 전파하고 새로운 유럽의 문화를 러시아에 이식하고 토착화시키는 데 주요한 역할을 한 것은 아동문학이었다.

18세기는 많은 면에서 혼란한 시대였다. 그러나 이 시기에 실행되는 개혁은 앞으로 러시아 전반을 이루는 토대가 되므로 짚고 넘어가야 하지만 특히 교육과 아동문학은 이 시기에 체계적으로 정립되므로 다음 세기의 교육과 아동문학 연구에 정초작업이 될 수 있다.

3) И. Арзамасцева и С. Николаева, Детская литература: учебник для студ. высш. пед. учеб. заведений, М.: Академия, 2008, с. 85.

4) 영국은 17, 18세기를 거치면서 중산층이 성장하게 되고 이런 중산층을 중심으로 아동에 대한 개념이 자리 잡게 된다. 중산층은 자녀의 교육을 통해 상류층으로의 신분상승의 기회를 노릴 수 있다는 가능성을 가지고 있었기 때문이다. 손향숙, 앞의 논문, 236-237쪽. 독일에서는 아동을 위한 메르헨(동화)이 18세기 말엽부터 농촌 하층민의 아이들과 도시의 시민가정의 아이들에게 수용되고 소비되었다고 한다. 이전까지 귀족들에 의해서 향유되었던 메르헨의 수용층과 소비공간의 변화는 사회전반에 걸친 계층 간의 변화뿐만 아니라 메르헨의 기능과 형식의 변화를 초래했다. 장영은, 「어린이를 위한 독일 메르헨 - 아동문학으로서의 독일 메르헨에 대한 역사적 고찰」, 『브레히트와 현대연극』 제16집, 2007, 397쪽.

러시아 제국의 이단아 남서문학

이 은 경(한국외대)

I. 들어가는 말

러시아의 남서 지역(구 소련 기준)은 이국적 문화와 독특한 문학풍토를 지니고 있었다. 키예프와 오데사를 중심으로 한 이 지역이 러시아 문학에서 대두된 것은 19세기 후반부터 20세기 초반에 이르는 시기였다. 남서 지역은 모스크바와 페테르부르크에 견줄만한 문학 중심으로 부상하면서 러시아 문화의 층이 풍성해지는 데 일조했을 뿐 아니라 문학적 기법이나 양식 측면에서도 상당한 발전을 가져다 주었다. 1920년대에는 카타예프(В. Катаев), 올레샤(Ю. Олеша), 부닌(И. Бунин), 바벨(И. Бабель) 등이 활동함으로써 더욱 주목을 받았던 이 지역은 역사적으로 독특한 문학 지형을 형성한 곳이었다. 그러나 이들의 활동을 뛰어넘는 후속 세대가 나오지 못하는 등 여러 이유로 인해 명맥이 유지되지 못하고 말았다.

러시아의 남서 지역은 혁명 이전부터 다수의 문학서클과 역량있는 작가를 배출했던 곳이었다. 그 가운데는 직접적으로든 간접적으로든 1920년대 소비에트 작가들에게 영향을 준 이들도 많았으며, 유럽과 영미 등지에서 주목을 더 받았던 작가들도 있었다. 그럼에도 불구하고 러시아 문학과 소비에트 문학사에서 이들이 전혀 언급되지 않는다는 점이 흥미롭다. 남서 지역 출신 작가들 가운데 대다수는 의도적으로 러시아 문학에서 배제되거나 작품조차 남지 않는 불행한 운명을 겪어야 했다. 그 이유는 이들의 문학이 상당히 개인적이고 자유로울 뿐 아니라 소비에트의 집단적 체제에 위배되는 부르주아 성향의 문학이었기 때문이었다.

본 글은 러시아 제국의 말기 남서 지역의 문학적 분위기와 그곳에서 활동했던 작가들과 그들의 문학 경향, 그리고 유대문학의 아버지라 불리는 솔롬 알레이헴(Шолом-Алейхем, 1859~1916)에 대해 살펴볼 것이다. 남서 문학의 뿌리에는 오데사를 빼놓을 수가 없다. 항구도시라는 특성이 말해주듯, 이 도시는 다양한 민족들이 왕래하고 자유롭게 교역하던 곳이며, 특히 유대인들이 대거 이주해와 살던 곳이었다. 그와 같은 도시적 특성이 오데사 문학에 자연스럽게 반영되면서, 유대문학과 레반트 문학¹⁾, 그리스 문학, 서유럽 문학 등의 이국적 색채가 특징적일 수밖에 없으며, 다른 언어들이 러시아어로 들어오는 과정에서 주고받는 영향들도 자주 찾아볼

1) 로마가톨릭을 따르는 중세 근동국가들의 주민. '동쪽'의 뜻이 함축되어 있는, '해가 뜨다'라는 뜻의 프랑스어 'lever'에서 유래한 것으로, 동부 지중해 연안을 가리키는 역사적인 이름. 베네치아 상인을 비롯한 무역상들이 십자군 원정 이후 티레시돈 같은 도시들과 교역을 하게 되면서 널리 쓰임. 처음에는 소아시아와 시리아의 해안지방만을 가리켰으나 뒤에는 그리스부터 이집트에 이르는 지역까지 포함하게 됨. 또 아나톨리아 지방을 가리킬 때도 레반트라는 이름이 쓰였고, 중동 또는 근동과 같은 뜻으로 쓰이기도 했으며, 16~17세기에는 고(高)레반트가 극동지방을 뜻했다. 제1차 세계대전 뒤 프랑스 위임 통치령이 된 시리아와 레바논의 이름이 레반트 국가(Levant States)였고, 1946년 독립한 이후에도 이 두 나라를 종종 '레반트 국가'라 불렀다.

수 있다. 본 글은 제국 말기 전성기를 구가하던 남서 문학의 특성을 고찰함으로써 남서 문학이 러시아 제국 내에서 왜 이단아가 될 수밖에 없었는가와 그들 문학의 역사적 의미를 정의하고자 한다.

II. 남서 문학의 중심 오데사

소비에트 초반에 남서 지역의 문학은 이미 빛을 잃어가고 있었다. 20세기 초반 연이은 사건 속에 이 지역을 대표하는 작가들이 대거 망명하는 사태가 일어났고²⁾, 소비에트 문학사에서 이들의 이름은 차츰 잊혀져 갔다. 남서 문학에 대한 실질적인 정보를 오늘날 구체적인 사료를 통해서 얻을 수 없다는 점은 아쉬운 부분이다. 다만 남서 문학이 소비에트 문학에 남긴 유산을 통해 그들의 근원을 찾아보는 역발상의 방법은 하나의 대안이 될 수 있다. 그런 점에서 1933년 쉬클로프스키(В. Шкловский)가 「문학신문(Литературная газета)」 1호에 게재한 논문은 “남서(Юго-Запад)” 논문은 귀중한 의미를 지닌다. 이 논문에서는 남서 문학(Юго-западная литература)의 존재 여부와 그 근원에 대한 질문이 대두되었다.

쉬클로프스키는 이 학파의 중심을 오데사로 보고, 당시 존재하던 <남러시아 화가 연합(Товарищество южно-русских художников)>에 근거해 이를 '남부 러시아 문학(Южно-русская литература)'으로 언급하다가 후에 '오데사 문학(Одесская литература)'으로 수정한다. 이 계열에 속하는 작가로 언급된 이들에는 바벨(И. Бабель), 슬라빈(Л. Славин), 일프 페트로프(И. Ильф и Е. Петров), 올레샤(Ю. Олеша), 카타예프(В. Катаев), 바그리츠키(Э. Багрицкий) 등이 있다. 실제로 쉬클로프스키의 논문명도 1928년 발표된 바그리츠키의 시집에서 차용한 것이었다. 그러나 '남-서(Юго-запад)'라는 용어는 20세기 초 키예프에서 발간된 「남서 주간(Юго-западная неделя)」이라는 잡지명에서도 볼 수 있듯이 기존에 사용되던 친숙한 것이었다.

이처럼 특정한 문학적 분위기가 남서 지역에 조성될 수 있었던 것은 러시아 제국의 영토확장에서 비롯된다. 남서 지역으로 언급되는 곳은 키예프와 오데사가 포함된 현재의 우크라이나이다. 우크라이나의 동과 서는 오랜 갈등을 야기해왔는데, 그와 같은 배경에는 이들의 문화가 완전히 다른 풍토에서 조성되었기 때문이었다. 예카테리나 여제 시기의 영토 확장과 맞물려 폴란드 지역이 러시아영토에 편입되는 역사적 사건이 발생했다. 그리하여 러시아의 남서 지역에 이전까지 러시아 제국에서 볼 수 없던 새로운 민족들이 대거 거주하기 시작했다.³⁾ 그 가운데서도 유대인들의 수는 기하급수적으로 늘어났다.

그러나 러시아 제국은 유대인들에게 제국의 남부 및 남서부에 위치한 15개 주와 10개의 폴란드 왕국의 주가 속한 지역에만 살게 함으로써 이들이 러시아의 중심사회로 들어오는 것을 제한하였다. ‘유대인 거주 한정지역(Черта оседлости)’은 주로 폴란드 지역과 우크라이나 남서부 지역에 국한되어있었으며, 그 가운데에는 키예프와 니콜라예프, 세바스토폴과 같은 대도시도 포함되어 있었지만, 유대인들이 실제로 이 대도시들에 거주하는 것은 불가능했다. 심지어는 직업과

2) 작가들의 해외 망명은 포그롬과 혁명 등 굵직한 역사적 사건과 관련되어 있다. 1881년에 시작된 1차 포그롬과 알렉산드르 2세 암살 이후 1881~1884년에 발생한 제 2차 포그롬에 이어 1905년 1차 혁명기에 오데사를 비롯한 러시아제국의 전역에서 제3차 포그롬이 일어났다.

3) 1772년부터 1795년까지 러시아, 프로이센, 오스트리아가 폴란드-리투아니아 연합을 3차에 걸쳐 분할한 결과 우크라이나인, 벨로루스인 등 비러시아계인들을 비롯하여 약 100만 명의 유대인들이 러시아 제국으로 편입되었다. 1772년 한 해에만 6만 명의 유대인들이 동 벨로로씨야로 이주하였다.

각종 권리를 규정하기까지 할 정도였다. 이처럼 제국 내에서 거주 이동이 자유롭지 않았던 탓에 남서지역은 특히 많은 유대인들로 북비었다. 제국의 남서 지역이 러시아유대문학의 중심이 될 수 있었던 것은 바로 유대인 거주 한정 지역(페일)이라는 특수한 제도적, 법적 장치 때문이었다.

특히 예카테리나 여제가 세운 도시 오데사는 유대인들이 가장 자유롭게 활동할 수 있었던 곳 이었고, 항구도시라는 특성 덕택에 많은 서유럽인들이 다녀가고 교류할 수 있었던 코스모폴리탄 적 도시였다. 오데사는 서유럽으로부터 이주를 자유롭게 받아들여 각국에서 오는 유대인 비율을 10%를 넘지 않게 했으며, 그 결과 다른 곳보다 더 많은 유대인들이 정착할 수 있었다. 도시의 자유로운 분위기 속에서 개방적 문화가 수용되었고, 많은 민족들로 구성된 다언어 사회였지만, 러시아어는 이들을 하나로 묶어주는 문화적 소통어였다.

혁명 이전 오데사에 살았던 수많은 작가들과 풍부한 문학 층은 러시아독자들에게 잘 알려져 있었다. 오시프 라비노비치(Осип Рабинович), 세몬 유슈케비치(Семён Юшкевич), 알렉산드르 표도로프(Александр Фёдоров), 그리고 펠리에톤(фельетон)의 황제라 할 수 있는 블라스 도로세 비치(Влас Дорошевич)와 그의 동료이자 풍자가이며 시온주의자로 무대에서 명성을 날린 산문 작가인 돈 아미나도(Дон Аминадо), 기자인 블라디미르 자보틴스키(Владимир Жаботинский), 표도로프(А. М. Фёдоров: 1886~1949) 등은 적극적으로 문학활동을 이어가던 이들이었다. 표도로프는 사라토프에서 태어나 인생의 많은 부분을 오데사에서 보냈으며 오데사 문학사에 적지 않은 역할을 했다. 그는 저널리스트이자 낭만주의자이며, 동시에 시인이자 번역가이자 드라마 작가였다.⁴⁾ 오데사에서 표도로프 가족은 수도권의 문학가들이 자주 왕래하던 코발레프스키 다 차촌(Дача Ковалевского)에 교외 별장을 소유하고 있었다. 표도로프의 다차는 젊은 오데사 문학가들을 비롯하여 많은 작가들을 끌어당기는 장소였다⁵⁾. 또한 문학서클의 활동 역시 왕성하게 이루어지고 있었다.⁶⁾

오데사 유대인 사회에 대한 정확한 보고는 레프 슬라빈(Лев Славин: 1896~1984)의 소설 『상속인(Наследник)』(1931)에서 살펴볼 수 있다. 소비에트 시기에 출판된 작품이지만, 이 소설은 제국 시기부터 진행되어온 유대인들의 동화와 오데사 문학의 특징, 그리고 유대인 사회의 전형을 잘 보여준다는 점에서 주목할 필요가 있다.

주인공 세르게이의 아버지 니콜라이 알렉세예비치 이바노프는 카드놀이로 패한 지주이며 자

4) 표도로프의 희곡 『풍해를 입은 수목(Бурелом)』이 알렉산드르프스키 극장의 무대에서 상연되기도 했다. 또한 7권으로 이루어진 그의 전집이 모스크바에서 출판되기도 했다(1911-1913).

5) 이곳에서 카타예프가 자주 오데사를 방문하던 부닌(И. Бунин)을 만났다. 표도로프와 올레샤가 알고 있었으며, 올레샤는 초기 작품인 『5월의 시(Майские стихи)』(1917)를 표도로프에게 바친다. 오데사는 부닌이 좋아 하던 장소 중 하나였다. 그는 극동이나 이탈리아 여행을 갈 때 이곳을 지나갔고, 러시아로 돌아가는 길에도 이곳을 들렀다. 그는 오데사의 다차들에서 오랫동안 머물렀으며, 『오데사 비평(Одесское обозрение)』의 소유주이자 편집장인 차크니(Н.П. Цакни)의 딸인 안나 차크니와 이곳에서 1898년 결혼을 했다. 부닌은 유슈케 비치 및 표도로프와 친분을 맺고 있었고, 오데사의 유명한 화가인 표트르 닐루스(Пётр Нилус)에게 문학일을 하도록 권유하기도 했다. 올레샤는 『이별의 서적(Книга прощания)』에서 부닌에게 자신의 동료인 발렌틴 카타예프를 소개했던 것을 회상하고 있다.

6) 1919년에서 1920년 시기 당시 최고 인기를 구가하던 오데사 문학배우협회 <리테라투르카(Литературка)>의 파티에 수도권출신의 많은 문학가들이 드나들었다. 이 파티에서 젊은이들이 저명한 거장들과 교류한 것으로 알려져 있다. 1920년 오데사에서 망명한 알렉산드르 비스크(Александр Биск)에 따르면, 페테르부르크, 모스크바, 그리고 다른 도시들에서 피난 온 작가들이 오데사에 머물기 시작했고, 그 가운데 톨스토이(Алексей Толстой), 크란디예프스카야(Наталья Крандиевская), 볼로쉬(Максимилиан Волошин), 부닌, 알다노프(Алданов) 등이 있었다고 한다. 이 파티에서 톨스토이가 막 집필을 끝낸 희곡 『사랑-황금의 서적(Любовь - книга золотая)』을, 볼로쉬가 『성스러운 루시(Святая Русь)』를 낭독했다. 이 회합에서 바그리츠키, 올레샤, 카타예프, 아달리스, 아나톨리 피올레토프(Анатолий Фиолетов) 등 수많은 문학가들이 탄생했으며, 그들과 함께 일하고 그들이 쓴 작품들을 바로 접할 수 있었다고 한다.

살로 인생을 마친다. 어머니는 사라 아브람손으로 정교로 개종해 이름과 부칭을 러시아인의 것으로 바꾼 후 결핵으로 죽는다. 친할아버지는 샤벨스키(Шабельский) 백작이고, 외할아버지는 곡물상인인 아브람손(Абрамсон)이다. 세르게이는 러시아 귀족 가계를 이어나가거나 유대 상인의 노선을 밟을 수도 있지만, 이 두 가지 유산을 모두 거부한다. 그의 아버지가 러시아 귀족이고 어머니는 상인계층 출신의 세레받은 유대인이라는 점은 당시 오데사 지역에 있던 전형적인 유대인 가정에 대한 묘사를 잘 드러낸다. 모계를 통해 이어질 수 있었던 유대 민족과의 끈은 세레로 인해 단절되었으므로, 세르게이의 문화는 러시아적일 수밖에 없다. 세르게이의 어머니처럼 정교의 수용을 통한 동화 혹은 문화적 동화는 오데사에서 전형적이었다.

오데사 유대민족의 동화에 관해서는 위대한 시온주의자 메나헴 우식슈킨(Менахем Усышкин)의 아들인 슈무엘(Шмуэль)의 글에서는 찾아볼 수 있다.

Еврейское население Одессы обладало собственным характером, не похожим на характер евреев из других мест в России. Самым заметным отличием было ослабление традиционной еврейской жизни, бытующей в еврейских местечках. [...] Многие годы, еще до революции, говаривали ортодоксальные евреи: «За 70 верст от Одессы пылает геенна огненная

오데사의 유대인들은 고유한 특징을 갖고 있으며 러시아의 다른 지역 출신의 유대인들의 성격을 전혀 닮지 않았다. 가장 큰 차이는 유대인 집단거주마을들에서 일어나는 전통적인 유대인 생활이 거의 보이지 않는다는 점이다. 아직 혁명이 일어나기 전 많은 세월 동안 정통파 유대인들은 이렇게 말하곤 했다: «오데사로부터 70 베르스타 거리에 화염의 지옥이 활활 타고 있다.»⁷⁾

오데사에는 많은 정통파 유대인들이 있었지만, 그들이 공동체에 미치는 영향력은 미비했다. 유대공동체를 구별하는 요소 가운데 하나로 이디시어(язык идиш)를 들 수 있지만, 오데사에서 이디시어는 널리 퍼지지는 못했다. 대다수의 유대인들은 러시아어를 구사했고, 젊은 세대들은 이디시어로부터 완전히 떨어져 있었다. 동화(ассимиляция)는 세몬 유슈케비치를 비롯하여 바벨과 슬라빈의 창작에서도 드러나듯이 오데사 문학전통의 중요한 요소였다. 오데사의 유대 작가들은 러시아 문학으로 세레를 받은 것이었다.

또한 레반트적인 특성이 오데사 문학과 접목되는 부분도 흥미롭다. 흔히 서구의 피카레스크 소설로만 알려져 있던 양식이 유럽으로 들어오게 된 데는 동부의 영향이 컸다. 10세기 이미 아랍에서 유명세를 떨치던 페르시아에서 살던 바디 알 잘만 알 하마디가 이러한 장르의 아버지였다. 13세기 스페인에 살던 랍비 예구다 벤 솔로몬 알하리지가 페르시아 작가들을 번역했고, 이후 자기만의 텍스트를 써서 발표한 것으로 알려져 있다⁸⁾. 피카레스크 소설에 직접적인 영향을 미치지는 않았지만, 지중해 지역에서는 오히려 험잡꾼을 다룬 레반트 소설이 훨씬 더 많이 알려져 있었다. 오데사의 레반트들은 지중해문화의 사람들로 서구주의자들이었고, 이들을 통해 새로운 주인공 유형들이 등장했음을 알 수 있다.

1535년 최초의 유럽판 피카레스크 소설 『라사리오 데 토르메스의 삶, 그의 행운과 불운』이 등장한다. 익명으로 발표된 이 소설은 센세이션을 일으키고 주요 유럽어로 번역되어 전 유럽으로 퍼져나간다. 러시아에서 르사주(Lesage, Alain-Rene)의 <질 블라스(Жиль Блаз)>가 대단한 성공을 얻게 되고 1814년에 바실리 나레주닉이(Василий Нарезный)의 『러시아의 질블라스, 아니면 치스타코프 공작의 편력(Российский Жилбаз, или Похождение князя Г. С. Чистякова)』이 등장한다. 1821년 파데이 불가린(Фаддей Булгарин)이 10,000부나 발행했던 최초의 러시아

7) 소돔과 고모라를 연상시킴. 오데사 지역의 타락을 의미

8) <돈 키호테> 1부는 1605년, 2부는 1615년

아 베스트셀러인 『이반 비쭌(Иван Выжигин)』을 발표한다.

소비에트 시기 '오데사 작가들'로 묶을 수 있는 이들이 제국 말기에 존재했던 유대계 작가들의 예술적 후계자였는지, 혹은 그들의 문체와 기법을 이어 받았는지에 대한 근거는 전혀 알 수 없는 것이 되어버렸지만, 오데사 문헌과 정보들이 후세에게 영향을 미쳤다는 것은 유추 가능한 것이다. 특히 쉬클로프스키의 논문이 발표되고 난 후 30년이 지나 발렌틴 카타예프는 유대 작가들의 유산에 대해 그와 같은 확증을 언급한다⁹⁾. 또한 1927년 파리에서 죽은 유슈케비치를 기념하는 선집에 달린 안드레이 레빈손(Андрей Левинсон)의 언급은 오데사 문학의 특성을 정확히 지적한다.

...лингвистическая оригинальность писаний Юшкевича, которая есть не прихоть, не индивидуальный стиль, а живая разновидность русской речи, типический "идиом" еврея, изъясняющегося по-русски, оставаясь евреем. Говор этот, служащий поныне для языкового общения целого поколения и класса русского еврейства, есть ни что иное, как преломление семитического темперамента и внутреннего уклада сквозь формы русского словаря

유슈케비치 저작의 언어적 독창성은 변덕스럽다거나 개인적인 문체가 아닌 러시아어의 살아있는 변형, 유대인으로 있으면서 러시아어로 설명할 수 있는 유대인의 전형적인 방언(관용구, 이디옴)이 있다는 것이다. 오늘날 러시아유대인들의 전 세대와 계급의 언어적 소통을 담당하는 이 방언은 다름아닌 셈족 특유의 굴절이며 러시아어 어휘형태를 통한 내적 습관이다.

조음(артикуляция), 진동(Вибрация), 배음(обертон)에 대한 인용이 구체적이지는 않으나 조음이 큰 문제가 되고 있다는 것은 확실하다. 하지만 유대인 일화에서 모이샤(Мойша)를 미샤(Миша)로 대체하면 유대인의 말투는 제거되고 일화는 유대적이 되지 않는다. 문자화된 텍스트에서 역양은 구어일 때보다 분명하지 않지만, 언어의 '유대적 특성(еврейскость)»' 러시아어에 있어 비전형적인 문법을 통해 보다 선명하게 드러난다. 블라스 도로세비치는 1895년 <오데사 언어(Одесский язык)>라는 펠리에톤에서 오데사 방언에 미친 독일문법의 영향은 지적하고 있다.

«О, добрые немцы, которые принесли в Одессу секрет великолепного приготовления колбас и глагол «иметь»

- Я имею гулять

-Я имею кушать

В Одессе все «имеют», кроме денег.

И действительно, послушайте, как говорят люди из окружения бабелевского Короля из рассказа «Как это делалось в Одессе.»

«Слушайте, Король, - сказал молодой человек, - я имею вам сказать пару слов.»

도로세비치는 러시아어에서는 전형적이지 않은 빈번한 물주대명사의 사용으로 오데사 방언에 미친 독일어의 영향을 설명한다. 독일어의 영향이긴 하지만, 보다 정확히 말하면 독일어가 기저에 깔린 이디시어의 영향이었다. 오데사 지역에는 독일인 이주자들의 마을이 있었는데, 이들이

9) 카타예프는 『망각의 풀(Трава забвения)』에서 표도로프와의 만남과 부닌의 문학수업, 오데사에서 활동했던 세몬 유슈케비치와 블라스 도로세비치를 비롯한 다른 이들을 언급한 후 오래된 오데사 문학과 문학의 문서화된 정보가 후세대 작가들에게 전혀 영향을 미치지 않았다고 상상하기란 힘들다라고 고백한다.

오데사 방언에 영향을 미쳤다고 할 수 있다. 마치 독일인 공동체를 능가하여 상업, 정치, 학문, 예술 등 도시 삶의 전 영역에 스며든 유대인 공동체처럼 영향을 미친 것이다. 오데사 유대인들은 러시아어를 말하면서 이디시어의 통사적 구조와 어휘를 사용하였다. 이처럼 오데사는 러시아 제국의 말기 유대인들의 풍성한 문학, 문화의 꽃을 피웠다.

유대계 작가들이 중심이 되어 형성된 오데사 문학은 러시아 제국 내에서 상당히 이질적인 것이었다. 이들은 유럽적이면서 그리스적인 풍토에서 나온 이들이었다. 자유로운 문학풍이 살아 숨쉬는 남서문학은 제국 내에서의 독특한 문학분위기를 형성하며 다채로운 글쓰기를 만들었고 이것은 후에 1920년대 오데사 작가들의 문체적 실험과 유대적 성향으로 이어졌다. 그러나 새로운 문학형식과 이념을 필요로 하는 소비에트 문학의 사명 하에 오데사 문학은 시대에 뒤떨어진 진부한 것이라는 비판과 이곳을 대표하는 솔롬 알레이헴(Шолом-Алейхем), 유슈케비치(С. Юшкевич), 표도로프(А. Фёдоров), 부닌(И. Бунин) 등의 망명으로 러시아문학에서 완전히 자취를 감추고 말았다.

남서 문학을 언급한 쉬클로프스키의 논문은 이데올로기의 영역을 벗어난 연구라는 점에서 논란의 파장을 일으키고, 쉬클로프스키의 참회로 일단락되었다. 흥미롭게도 당시 쉬클로프스키의 반대파들은 오데사 학파란 존재하지 않는다는 최종결론을 내렸지만, 오데사 출신의 작가들이 가진 특별한 방식의 글쓰기는 일반인조차도 모두 인정하는 것이었다는 사실이다. 그와 같은 공통점은 다문화 사회에 대한 인식, 특히 유대문화에 친숙한 이들이었다는 점과 외국어의 표현들을 러시아어로 끌어들이는 독특한 문체와 어법 등을 예로 들 수 있다.

Ⅲ. 유대문학의 마크 트웨인- 솔롬 알레이헴

앞서 살펴보았듯이 오데사와 러시아 유대 문학은 뿔레야 뿔 수 없는 긴밀한 관계를 갖고 있다. 특히 유대문학의 아버지인 솔롬 알레이헴에 대해 주목하지 않을 수 없다. 그는 영화 <지붕 위의 바이올린>의 원작인 『우유배달부 테비에(Молочник Тевье)』의 저자이다. 벨라 베르니코바(Белла Верникова)는 러시아어로 된 유대문학의 시초를 19세기 초반으로 보며, 실제로 러시아 유대문학이라는 용어를 사용하게 된 것은 1880년대부터라고 설명한다¹⁰⁾. 페테르부르크를 중심으로 한 수도권 입장에서 유대문학의 잠재력 있는 작가들로는 흐볼손(Хвольсон), 가르카비(Гаркави), 릴리엔블룸(Лилиенблум) 같은 이들이 있었지만, 이 시기 솔롬 알레이헴은 단순히 떠오르는 유대 작가로서가 아니라 남서 지역을 시작으로 해서 전 세계 유대문학을 아우르는 큰 기동과도 같은 역할을 담당하였다.

솔롬 알레이헴의 삶은 오데사 유대인의 역사와 유대 작가로서의 자부심과 긍지를 반영한 것이었다. 본명은 솔로몬 나우모비치 라비노비치(Соломон (Шломо) Наумович (Нохумович) Рабинович)이며, 솔롬 알레이헴은 '여러분께 평강을!'이라는 유대 인사말에서 따온 필명이다. 키예프 근교의 보론코프(Вороньков, 현 Бориспольский район)에서 가난한 유대인 가정에서 태어나 13살이 되던 해에 어머니를 여의었고 15살 때 읽은 『로빈슨 크루소』에 감동을 받아 직접 이 작품을 토대로 유대 버전으로 만들어보고 작가가 되기로 결심하였다.

10) 페테르부르크에서 주간지 «여명(Рассвет)», «러시아 유대인(Русский еврей)»과 부록이 달린 두꺼운 저널 «상승(Восход)»은 히브리어, 이디시어, 러시아어로 된 러시아 유대풍의 가지 가운데 하나로서 러시아 유대문학 형성에 중요한 역할을 했을 뿐 아니라 이러한 새로운 문화적 결합 현상을 분류하고 학습하는데 일조했다. ЛЕХАИМ ОКТЯБРЬ 2008 ТИШРЕИ 5769 - 10(198)

솔롬 알레이헴은 가정교사와 투기꾼 등 온갖 직업을 전전 궁궁했으며, 오데사에서 열중했던 투기사업으로 금융자본가의 길로 들어서게 되었다. 결혼으로 막대한 부를 거머쥔 그는 이디시어로 된 문예집 「유대민중총서(Еврейская народная библиотека)」 발간에 적극적으로 후원하였지만, 막대한 급여를 주면서 젊은 작가들을 양성하고자 했던 목적은 결국 파산이라는 돌이킬 수 없는 결과를 가져다 주었다. 정기적인 출판활동이 가능했던 1860년대 초반부터 지토미르와 빌뉴스의 인쇄소 두 곳에서만 유대인들의 언어로 된 책이 발간할 수 있다는 1883년의 칙령의 폐지되기까지 약 30년 동안 이디시어로 된 많은 작품이 쏟아져 나왔다.

1883년부터는 솔롬 알레이헴은 주로 이디시어로 작품을 썼으며, 예외적으로 몇 개의 단편과 출판물들만 히브리어와 러시아어로 썼다. 그는 평범한 대중들을 계몽하고자 하는 목적을 갖고 있던 그로서는 소수의 사람들만이 아는 히브리어로 글을 쓰는 것은 적절치 않았다. 그는 비록 시온주의 운동에 전적으로 동의한 것은 아니었지만, 여기에도 관련되어 있었다. 1888년 팔레스타인인 기구 <호베베이 시온(Ховевей Цион): 시온을 사랑하는 사람들>에 들어갔고 1907년 헤이그에서 열린 제8차 세계 시오니스트 대회에 미국 사절로 참여하였다. 20세기 초 솔롬 알레이헴은 이미 이디시어로 된 시작품과 산문텍스트의 작가로 명성을 얻었고, 전 세계 언어로 그의 작품이 번역되었으며, 공개 연설에 자주 나갔던 결과 전세계적으로 유명세를 떨치게 되었다.

비평가들은 아동들을 위한 문학에 열정을 갖고 있었고 문체적으로 유사하다는 점에서 솔롬 알레이헴을 유대 문학의 마크 트웨인으로 일컫는다. 마크 트웨인 역시 오데사를 방문했던 작가였고 이 두 사람은 만남은 세기적으로 큰 사건이기도 했다. 마크 트웨인 역시 자신이 미국의 솔롬 알레이헴으로 불리고 있다는 사실을 지적한 바 있다. 1891년 이후 솔롬 알레이헴은 오데사에 살았지만, 1905년 포그롬의 발발로 가족과 함께 스위스로 떠났다가 다시 독일로 이주한다. 무려 태평양을 네 번이나 횡단했다고 알려진 그는 왕성한 창작과 대중 앞에서의 연설을 게을리하지 않았던 탓에 치명적인 결핵에 걸린다. 1914년 러시아의 시민이라는 이유로 독일에서 쫓겨나 뉴욕에 정착하고 생의 마지막을 그곳에서 보내게 된다. 미국 작가이자 교육자로 『내려오는 계단을 올라가며』의 저자 벨 카우프만이 그의 손녀이다.

1880년대만 하더라도 이디시어로 작품을 쓸 수 있다는 것이 거의 믿겨지지 않던 시대였다. 그런 시대에 솔롬 알레이헴의 역할을 대단했다. 은어(жаргон)에 불과하던 언어로 쓰여진 문학이 명성을 얻게 된 데는 당시 문학시장에 대거 쏟아져 나온 저속한 소설과 교육받지 못한 대중들의 거친 언어처럼 곧 사라질 운명에 놓인 바로 그 은어 덕분이었다. 유대 사회에서 활동했던 많은 사람들은 은어로 쓰여진 작품이 아직 다른 언어를 모르는 민중들을 계몽할 목적을 분명히 해야 한다는 데 동의했고, 그 점에서 이러한 작품들의 문학적 가치를 논한다는 것은 우스꽝스러운 일이었다. 솔롬 알레이헴을 비롯한 다른 작가들도 이디시어로 출판하면서 이와 같은 생각에 동의하였다. 것처럼 유대 작가들은 평범한 민중들을 위해 글을 쓰겠다는 생각에 사로잡혀 있었고 다른 작품에 매이지 않기 위해 서로의 작품을 읽지 않았다.

솔롬 알레이헴은 유대 민족에 대한 정확한 이해와 그들에 대한 계몽과 사랑의 마음으로 글을 써갔고, 이것은 그의 작품 속에서 유대인 특유의 낙천적이고 긍정적인 주인공 형상으로 드러나고 있다. 그의 작품에는 유대인 주인공, 유대인 마을, 유대인의 전통에 대한 인식이 반영되어 있어 이디시어를 배제하더라도 유대인에 대한 강한 인상을 지울 수 없다. 『우유배달부 테비에』는 우크라이나의 폐일을 배경으로 그려진다. 1905년 러시아 제국의 말기 아나토프카에 사는 우유 배달부 테비에에는 가난한 유대인 가정의 가장이다. 테비에에게 있어 전통을 위반하는 딸들의 결혼, 그리고 그것을 수용하는 과정이 쉽지만은 않다. 그에게 유대인의 전통과 신앙은 선조들로부터 물려받은 것이기에 반드시 지켜야만이 미래로 이어질 수 있는 것이다. 테비에 부부

에게 삶의 가치와 존재의 이유는 전통이 주는 권위와 책임, 영광과 의무에서 온다. 대대로 이어 받아 지켜온 전통과 새로운 가치를 지향하는 변화의 충돌 사이에서 산다는 것은 불안하고 위태롭기만 하다. 게다가 포그롬은 더욱 이들의 안정된 삶의 터전을 위협하고 어쩔 수 없이 미지의 나라 미국을 향해 떠나야만 하기에 미래는 불확실하고 두려운 것이다. 그러나 솔롬 알레이헴은 유대인 특유의 긍정적 에너지로 이들의 변화가 암울하기만 한 것은 아니라고 묘사한다. 그들의 뒤로는 삶의 기쁨과 애환, 안정과 도전, 그리고 전통과 변화의 가치를 조화롭고도 아름다운 선율로 엮어내는 바이올린 연주가 이어지고, 이 바이올린 연주는 그들에게 생존과 희망의 상징이 되고 있다.

러시아 유대문학의 아버지인 솔롬 알레이헴은 그 누구보다도 유대 민족에 대한 사랑과 자부심이 강했다고 볼 수 있다. 그의 작품 속에는 생생한 유대인의 삶, 유대인들이 겪은 고난과 슬픔, 그리고 그 가운데서 바라보는 희망의 세계가 아름답게 그려져 있어 소망과 긍정의 가치들을 새삼 일깨우고 있다.

VI. 맺음말

남서 문학은 러시아 제국의 말기에 형성되어 오데사를 중심으로 꽃을 피웠지만, 소비에트의 획일적 문화 속에서 더 이어지지 못하고 러시아의 문학사에서 자취를 감추었다. 뿐만 아니라 부르주아적인 이들의 문화에 적대적이었던 소비에트 작가들에 의해 존재 자체가 부정되었으며 후속 세대를 더 낳지 못하는 불운까지 겪어야 했다. 남서 문학의 중심인 오데사는 러시아의 다른 도시와는 달리 다민족의 특성들을 갖고 있던 만큼, 다양한 서유럽의 문화들과 민족적 정서들이 한 데 어우러져 독특한 문학세계를 만들어내었다. 소비에트 문학의 매력적인 주인공 가운데 하나인 『열 두 개의 의자』의 벤데르(Бендер)나 『오데사 이야기』의 벤치온 크릭(Бенцион Крик)와 같은 러시아적 피카로가 탄생할 수 있었던 것도 제국 시기 오데사에 풍부했던 서유럽적, 레반트적 문화 유산의 영향이 컸다.

또한 러시아 유대 문학이 형성될 수 있었던 것은 유대인들에게 우호적인 오데사의 분위기 덕택이었다. 전 세계의 대다수 디아스포라 유대인들이 타민족들과 어우러지지 못한 채 폐쇄적인 삶을 산다는 부정적인 견해도 불구하고, 오데사 유대인들의 경우는 동화를 통해 자연스럽게 러시아 사회에 들어갈 수 있었고, 또 그들이 가진 문화유산들을 완전히 버리지 않고서 러시아의 문화를 풍부하게 하는 장점으로 충분히 활용할 수 있었다. 일례로 그들의 언어적 측면, 이디시어의 사용은 러시아어권 문화에 위배되지 않으면서, 흥미로운 조어와 표현을 만들어내는 데 일조했으며, 양 언어간의 간극을 최소화하고자 하는 작가들의 노력까지 만들어냈다. 다수의 유대 작가들은 이디시어뿐 아니라 프랑스어, 독일어를 비롯한 다른 언어들에도 큰 관심을 보여 서유럽의 고전들을 번역하여 소개하는 일에 앞장섰다. 이디시어가 형성되는 과정에서 보다시피 다른 언어와의 혼용은 자연스럽게 그들로 하여금 다른 문화에 젖어 들게 만들었고, 서유럽과 러시아 문화에 대한 동경은 유대인 특유의 유머와 결합되면서 장르적 비틀기와 문체적 실험 등으로 이어졌다.

남서 문학이 문학의 소재와 주인공 형상들을 다양화시켰다는 점도 특이할 만한 사항이다. 유럽풍의 주인공들과 다민족들의 등장, 유대인들의 동화 과정에서 겪는 아픔이나 우스꽝스러운 상황과 러시아인들의 부당한 폭력에 대해 통쾌한 복수, 그리고 익살맞은 사기꾼 등은 남서 문학이 발굴해낸 새로운 영역들이다. 이처럼 남서 문학은 러시아 제국과도 전혀 다른 이질적인 문화적 풍토에서 형성되었다는 점에서 러시아문학의 전통으로부터는 벗어나 있었으며, 소비에트 관점에서 보자면 획일적 권위에 위배되는 제국 이단아로서 존재했던 것이다. 제국 내에서 남서 문학의

생성은 분명한 현상이었으며, 그것의 유산마저도 러시아문학사에서 완전히 소멸된 것인지에 대해서는 더 많은 연구를 필요로 한다.

