

2011년도 HK 러시아·유라시아 연구사업단 국내학술회의

루시에서 러시아로

- 제국과 문화, 그 탄생과 형성

APRC Proceedings Series

2011- 3호

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

2011년도 HK 러시아-유라시아 연구사업단 국내학술회의

루시에서 러시아로

- 제국과 문화, 그 탄생과 형성

■ 일 시 2011년 6월 17일(금) 12:00-18:00

■ 장 소 한양대학교 국제학대학원 화상회의실(7층)

■ 주 최 한양대학교 아태지역연구센터(APRC)

■ 후 원 한국연구재단

프로그램

등록 및 개회사(12:00 - 12:10) : 엄구호(한양대 아태지역연구센터 소장)

I 세션(12:10 - 14:10) : 키예프 루시의 역사, 종교, 정치

❖ 사회자 : 엄구호(한양대)

❖ 발표자 :

1. 서선정(경북대) : 고대 러시아 역사관으로서 종교
2. 이규영(성균관대) : 『보리스와 글레프 이야기』와 『율법과 은총에 관한 이야기』를 통해 본 고대 러시아(Древняя Русь) 국가의 종교적 정체성 문제
3. 최정현(한양대) : 키예프 루시의 ‘통일성’에 대하여

❖ 토론자 : 심지은(서울대), 정보라(연세대), 신동혁(국민대)

II 세션(14:20 - 16:20) : 아시아의 접촉에서 근대로

❖ 사회자 : 김원한(충북대)

❖ 발표자 :

1. 오원교(한양대) : 13C 중반~15C 러시아 문학 속의 ‘따따르 신화’
2. 박미령(건국대) : 지배 이데올로기와 영웅서사시
3. 변현태(서울대) : 페오판 프로코포비치의 비희극(трагдокомедия) 『블라디미르』 연구

❖ 토론자 : 이명현(고려대), 장혜진(한양대), 이형숙(고려대)

III 세션(16:30 - 17:50) : 중세 동슬라브 예술과 이념의 반영

❖ 사회자 : 김세일(중앙대)

❖ 발표자 :

1. 이지연(한양대) : 키예프 루시 건축과 ‘기념비적 역사주의’
2. 박영은(한양대) : 제국형성 메커니즘에서 본 안드레이 루블료프의 종교예술과 신 화구축

❖ 토론자 : 김홍중(중앙대), 이은정(한국외대)

목 차

I 세션 키예프 루시의 역사, 종교, 정치

- 서선정 - 고대 러시아 역사관으로서 종교 6
- 이규영 - 『보리스와 글레프 이야기』와 『율법과 은총에 관한 이야기』를 통해 본
고대 러시아(Древняя Русь) 국가의 종교적 정체성 문제 16
- 최정현 - 키예프 루시의 '통일성'에 대하여 23

II 세션 아시아의 접촉에서 근대로

- 오원교 - 13C 중반~15C 러시아 문학 속의 '따따르 신화' 37
- 박미령 - 지배 이데올로기와 영웅서사시 56
- 변현태 - 페오판 프로코포비치의 비희극(трагдокомедия) 『블라디미르』 연구 63

III 세션 중세 동슬라브 예술과 이념의 반영

- 이지연 - 키예프 루시 건축과 '기념비적 역사주의' 70
- 박영은 - 제국형성 메커니즘에서 본 안드레이 루블료프의 종교예술과 신화구축

I 세션 : 키예프 루시의 역사, 종교, 정치

■ 사회 : 엄구호(한양대)

■ 발표 :

1. 서선정(경북대) : 고대 러시아 역사관으로서 종교
2. 이규영(성균관대) : 『보리스와 글레프 이야기』와 『율법과 은총에 관한 이야기』를 통해 본 고대 러시아(Древняя Русь) 국가의 종교적 정체성 문제
3. 최정현(한양대) : 키예프 루시의 '통일성'에 대하여

■ 토론 : 심지은(서울대), 정보라(연세대), 신동혁(국민대)

고대 러시아 역사관으로서의 종교

— 키예프 루시 시대의 공후 성화 문제를 중심으로

서 선 정(정북대)

I.

988년 블라디미르 대공(Св. Владимир)에 의한 키예프 루시(Киевская Русь)의 ‘세레’는 초기 러시아 역사를 규정하는 대 사건이었다. 세레는 범신론으로부터 일신론으로의 세계관의 변화와 더불어, 러시아인들에게 신성한 끼릴 문자의 도입으로부터 시작된 본격적인 문자생활을 시작하게 했다. 사회 문화적 삶에 있어서 기록 문화의 도래는 흘러간 시대에 대한 문자로의 기록, 진정한 역사 시대의 도래를 의미하였다.

세레 이전 고대 러시아인들이 범신론적인 관념을 바탕으로 세계를 이해했던 것처럼, 이를 대체한 새로운 기독교적 관념은 세계에 대한 새로운 인식을 가능하게 했다.¹⁾ 무엇보다도 세계를 창조한 전지전능한 유일신은 자연과 인간 사회의 모든 현상의 주관자로 등장하였고, 세계 현상은 모두 그의 섭리와 의도로 이해되었다. 인간 사회의 모든 개별 현상들은 세계의 처음이자 끝이며 세상의 모든 것을 알고 계획한 신의 뜻에 의한 것으로서 영원한 신의 계획 속에서 일어난 과정으로서 영원의 의미를 지니는 것으로 이해되었다.

따라서 영원한 의미를 지니는 과거의 사건은 현재의 현상을 이해하고 평가하는데 있어서 지침이 되었고, 특히 기독교 역사의 기술인 성경은 신의 섭리가 고스란히 담긴 원형으로서 역사적 판단의 근거로 기능하였다.

그런데, 블라디미르 대공의 세레가 결코 순수히 종교적이지만은 않았다는 사실은 세레로 말미암아 일어난 일련의 세계관과 역사관에서의 변화를 순수한 관념적인 것으로 이해할 수 없게 한다. 공히 인정되듯, 자신의 궁전에 판테온을 짓고 전쟁의 신 페룬(Перун)을 국신으로 모셨던 블라디미르 대공이 급작스레 유일신의 종교로 개종하려하게 된 데에는 몇 가지 정치적 고려가 있었다. 첫째, 블라디미르 대공은 당시 키예프 루시의 영토에 살고 있던 다양한 종교를 믿는 민족들을 하나의 정신적 이념으로 통합해야 할 정치적 필요성에 직면해 있었고, 둘째, 정복전쟁을 통한 활발한 영토 확장과 더불어 거대해진 국가 정비를 위해 필수적이었던 선진 문화 도입에 목말라하고 있었다. 게다가 여기에는 특별히 키예프 루시인들의 문화적 질투와 지향, 즉 당대 최고의 찬란한 문화를 이루고 있던 그리스와 좀 더 가까워지고자 하는 계산이 담겨 있다고 볼 수 있다. 다시 말해 초기 러시아의 문화/역사적 방향에 결정적인 영향을 끼친 ‘세레’라는 종교적 대 사건은 강력한 문화/정치적 욕망이 개입된 사건인 셈이다. 즉, 세레를 통해 일어난 일련의 변화들은 결과적으로 블라디미르 대공 역사/정치적 정합성의 획득을 위해 의도된 것이다. 대외적으로는 러시아의 역사를 세계 역사와 문화의 중심과 연계시키려는 목적을, 내적으로는 대공의 행적, 또한 그가 누리는 정치적 권력의 정합성을 획득하고자 하는 목적으로 읽혀지는 것이다.

1) 재구된 고대 러시아인들의 세계 구성의 신화, 현재까지 전해지는 민간풍속을 통해 추정되는 고대인들의 일상 생활 양식들은 범신론적 신앙이 그들에게는 불가해한 자연현상과 세계를 이해하기 위한 매우 타당한 관념이었음을 보여준다.

이 같은 점들은 그가 그가 개종을 하게 된 정황을 기술하고 있는 고대 러시아의 최초의 역사서인 <원초 연대기(Повесть временных лет)>에서 잘 드러난다. <원초 연대기>는 블라디미르 대공의 개종사건을 크게 두 가지 전설 -987년의 ‘10명의 가신들의 종교 답사 이야기’와 988년 ‘헤르손 원정과 비잔틴 황녀와의 결혼 이야기’-을 통해 전하고 있는데, 이 전설들 속에서 우리는 크게 세 가지의 지점을 눈여겨보아야한다. 첫째, 블라디미르가 개종을 하는데 결정적인 역할을 했던 그리스 공주와의 에피소드가 ‘신의 섭리에 의한 것’으로 설정되는 등²⁾, 세례에 대한 신의 섭리의 개입이 반복되고 있으며, 둘째, 그럼에도 불구하고 여러 종교들 가운데 정교로의 개종은 러시아인들의 요구와 선택의 결과로 이해된다는 점이다. 셋째, 이러한 선택의 과정에서 무엇보다도 블라디미르 대공의 조모인 올가가 정교인이었다는 사실이 결정적 확신을 갖게 했다는 점이다.³⁾ 특히 조모 올가에 대한 언급은 성경 속에 뿌리깊이 자리하고 있는 업적의 혈통적 계승과 연관된다. 인간의 원죄처럼 인간 행적의 선/악 가치는 혈통적으로 계승되는 것으로서, 선의 뿌리는 영원한 선을, 악의 씨앗은 영원한 악으로 되풀이 되는 것으로 이해되었다. 따라서 과거의 영광은 현재적 영광을 담보하므로, 영광된 조모 올가의 선택은 곧 현재에 이루어지는 동일한 선택의 영광됨을 의미하는 것이었다.

성스러운 러시아, 신의 섭리에 의해 계획된 세계 역사에 대한 관념, 선/악의 혈통적 계승, 과거 영광의 끊임없는 현재적 재현과 같이 기독교적 세계관을 통해 결정된 역사관은 이후 고대 러시아 문학에서 끊임없이 재생되며, 특히 초기 러시아 문학 텍스트들에서 이는 매우 강력한 이념적 축으로 나타난다.

예를 들어, <원초 연대기>는 “러시아 땅이 어디서부터 왔는지”에 대해 이야기하면서 노아의 방주와 바빌론 탑에 관한 이야기로부터 러시아의 역사를 이끌어낸다.⁴⁾ 그렇게 기독교적 세계사, 즉 성경 속의 역사에 직접 러시아사를 접목하는 것은 러시아를 신에 의해 은총 받고 선택받은 나라로 자리매김하려는 종교적 시도일 뿐 아니라, 나아가 당시 새로이 받아들인 기독교 정신 속에서 정당화된 국가/권력으로서 키예프 루시를 각인시키고자하는 정치적인 시도이다. 11세기 러시아 설교 문학의 백미로 일컬어지는 최초의 러시아인 대주교였던 일라리온(мит. Иларион)의 <율법과 은총에 대한 이야기(Слово о законе и благодати)>는 유대인들만의 구약의 시대와 세계화된 신약의 시대를 각각 율법과 은총의 시대로 대비시키는 가운데, 러시아로부터 진정한 새로운 정교의 시대, 은총의 시대가 도래한다는 사실을 강조하며, 러시아땅의 뒤늦은 세례가 갖는 의미를 극대화하고 축복하려는 종교적 시도이다. 아울러 이는 그러한 러시아 땅의 세례를 가능케 한 블라디미르 대공과 이후 러시아 공후들에 대한 찬가이며, 정치적 송가였다.⁵⁾

- 2) 예를 들어, 블라디미르 대공의 요구에 의한 결혼에 대해 이교도와 결혼하느니 차라리 죽겠다는 비잔틴 공주 안나를 그 오빠들이 러시아땅을 회개하게 하려는 하나님의 뜻임을 이유로 설득하는 것이라든지 (“Может быть, обратит Бог Русскую землю к покаянию...”), 블라디미르 대공이 진정한 기독교인으로 거듭난 계기가 되었던 눈병 사건 - 갑자기 눈병이 났고, 세례와 더불어 이 병이 치유되는 - 이 신의 섭리(“по божественному промыслу”)로 설명되는 것이 그것이다.(이 내용은 Библиотека литературы Древней Руси. Т.1. СПб.,1997, С.153-163.참조.)
- 3) 여러 민족들이 블라디미르 대공을 찾아와 각자 자기 종교를 홍보하자 이에 고민하던 대공이 신하들을 파견해 답을 들은 후 마지막으로 그리스 정교를 선택하는 과정에는 아름다움 속에서 신성을 찾아낸 러시아인들의 미적 감수성과 선조의 선택에 대한 믿음(“그리스 신앙이 나빴다면, 누구보다도 현명했던 당신의 조모 올가가 받아들이지 않았을 것입니다. Если бы плох был закон греческий, то не приняла бы бабка твоя Ольга крещения. ”)이 적잖은 역할을 한다. (앞의 책, С. 155.)
- 4) 앞의 책, С.63-67.
- 5) 일라리온의 <율법과 은총에 대한 이야기>에서 블라디미르 대공은 비잔틴의 콘스탄틴 황제에 비견되며 나아가 정신적으로 이미 죽음에 이르렀던 이교도 러시아인들을 부활시킨 사도(апостол)로 칭해진다. 아울러 블라디미르 대공의 성스러움은 그의 아들이자 일라리온의 군주인 야로슬라브와 그의 부인 이리나로 이어지고 다시 그 자손들에게로 이어진다.(이 내용은 Библиотека литературы Древней Руси. Т.1, С.163., 1997, С.43-163. 참조)

이러한 문학적 텍스트들은 결국 역사적/정치적 정합성을 획득하기 위한 노력이었다. 다시 말해 정치적 권력과 그것의 역사적 정당성은 그 권력이 신의 섭리에 의한 것으로서, 성스러운 선조의 존재를 통해 획득되어야 했고, 이를 위해 이러한 이념을 표현할 수 있는 문헌들의 창작과 더불어, 무엇보다 공후들의 성화라는 일련의 사건을 발생시켰다.

II.

초기 러시아, 키예프 루시 시기의 봉건체제의 문제점을 가장 적나라하게 드러냈을 뿐 아니라, 역사적 사건이 정치적 정당성의 획득을 위해 가장 교묘하게 이용된 사례로 보리스(Борис)와 글렙(Глеб)에 대한 성화(聖化) 사건을 들 수 있다.

1015년 러시아를 개종한 블라디미르 대공의 갑작스런 사망 이후 남은 그의 아들들 간에 키예프 대공의 자리를 놓고 쟁탈전이 벌어지게 되는데, 그 과정에서 가장 어린 두 형제 보리스와 글렙이 스바토폴크(Святополк)에 의해 살해당하자, 1019년 다른 형제인 야로슬라브(Ярослав)가 스바토폴크를 처단하여 왕위쟁탈전에 종지부를 찍고 키예프 대공의 자리에 오르게 된다는 것이 대략 알려진 이 사건의 전모이다.

이 사건에 대해 언급하고 있는 많은 문헌에 의해서 설정된 바, 오랜 세월동안 보리스 글렙의 살해자이자 악한이 스바토폴크이며 이 비극적 사건에 종결을 지은 의인이자 아울러 그러한 덕행에 힘입어 블라디미르 대공의 권력을 계승한 이가 야로슬라브임이 정통한 역사적 평가인 것으로 받아들여져 왔다. 또한 무고하게 희생당한 보리스와 글렙은 최초의 러시아인 성자로 봉인되었다. 이때, 보리스와 글렙이 비록 절제, 겸양과 무저항, 절망적 순간에 오직 신에게로의 귀의 등의 종교적 성자로서의 자질을 덧쓰고 있다고는 하나, 본질적으로는 종교적 고행과 업적에 의해 인정받은 수난자가 아닌 ‘웃어른에 대한 무조건적인 복종("покорность старшим в роде князьям")'과 같은 봉건 키예프 루시의 체제 유지를 위한 정치적 덕목에 의한 수난자이자 성자였다는 사실은⁶⁾ 이들에 대한 성화 작업이 결코 순수한 종교적 행위가 아닌 정치적 기획임을 짐작하게 한다.

보리스와 글렙의 사건에 대해 증언하는 문헌들은 연대기에 기록된 짧은 이야기, <보리스와 글렙에 대한 작자 미상의 이야기>, <보리스와 글렙에 대한 네스토르의 이야기(Чтение о Борисе и Глебе)>, 짧은 성자전들의 일별 정전 모음집이라고 할 수 있는 프롤로그(Пролог)에서 대개 5월 2일, 5월 20일, 7월 24일, 9월 5일 자에서 발견되는 짧은 전기들, 예배를 위한 교훈적 일화들의 모음집이라고 할 수 있는 파라메이닉(Парамейник)에 기록된 이야기(парамейные чтения), 일명 <공후들에 대한 이야기(Слово о князьях)>로 일컬어지는 보리스와 글렙에 바치는 찬가와 보리스와 글렙에 바친 교회 예배(Служба Борису и Глебу)등 하나의 거대한 사이클로 묶일 만큼 기능과 내용면에 있어서 다양하다.⁷⁾ 그러나 이들 텍스트들은 서로 유사하면서도 상이하고 모순적인 점들을 내포하고 있어, 이들 간의 상호관계나 선후관계에 대해서는 아직까지 구체적이고도 최종적인 이론으로 정립된 바 없다. 심지어 비교적 시간을 두고 서서히 발생한 보리스와 글렙에 대한 성화 과정의 최종지점, 즉 누가 언제 이들의 시성을 이루었는가에 관한 논의도 완결되지 못했다.

그럼에도 불구하고 그러나 앞서 언급한 바 있듯, 종교적 외피를 통한 역사적 정합성의 획득이라는 초기 러시아의 정치권력적 속성을 염두에 두고 텍스트들을 재검토해보면, 우리는 놀라운 사

6) Еремин И.П. *Литература Древней Руси (Этюды и характеристики)*. М.:Л.,1966. С.19-27.

7) 이러한 문헌들의 개별 출판본들 외에 이러한 문헌들을 모아 집대성한 출판물은 Д.И. Абрамович의 *Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им*. Петроград, 1916. 이다.

실에 직면하게 된다.

이러한 역사적 평가의 문제는 사건의 발단부터 시작된다.

<원초연대기>의 1014년-1015년의 기록은 매우 흥미롭다. 야로슬라브는 봉토 노브고로드(Новгород)부터 매년 2000그리벤의 조세를 키예프에 바쳐야겠지만 이행하지 않았고, 이에 블라디미르가 야로슬라브를 징벌하려 했으나 발병하여 이를 이룰 수 없었다고 되어있다. 곧 이어 1015년에는 블라디미르가 야로슬라브를 징벌하려하자, 아버지의 군대를 무서워한 야로슬라브는 바다 너머 바라그인들에게 원조를 요청했으며, 이 때 블라디미르의 곁에 머물렀던 아들은 바로 보리스였다고 기록되어 있다⁸⁾. 1015년 블라디미르 사망 직전에 기록된 이러한 정황은 우선 야로슬라브 對 블라디미르와 보리스 라는 대결구도를 보여줌과 동시에 이미 야로슬라브가 키예프 대공자리에 대해 야심을 가졌으며, 이를 위해 바다 건너에서 원조를 요청하기까지 할 정도로 진지했음을 드러내어준다. 아울러 <원초 연대기>의 기록에 의한다면 이미 988년 블라디미르 대공이 그의 아들들에게 봉토를 부여하는 과정에서 로스토프의 공후로 봉해진 보리스가 자신의 봉토가 아닌 블라디미르의 곁에 있었다는 사실이 이러한 왕자의 난에 대한 근본적인 원인임을 알 수 있다⁹⁾. 즉, 어린 두 아들 보리스와 글렐은 블라디미르의 총애를 받고 있었고, 이미 블라디미르는 장자 상속이라는 키예프 루시 시대의 왕위 상속의 일반적인 관례를 깨고 어린 아들들에게 자신의 왕위를 물려줄 의도를 가지고 있었던 것이다.¹⁰⁾ 아울러 블라디미르에 의한 반관례적 왕위 계승 의도는 반대로 야로슬라브로 하여금 자신의 정치적 야욕을 정당화할 계기가 되었음을 짐작할 수 있다. 흥미로운 것은 이러한 야로슬라브의 정치적 야욕과 블라디미르 대공의 왕위 계승 의도에 대해서 고대 러시아의 모든 문헌들이 건조하게 기록하거나 혹은 암시할 뿐이며, 나아가 야로슬라브와 블라디미르 대공 간에 존재했던 이러한 불화는 연대기를 제외한 그 어떤 문학 텍스트에서도 찾을 수 없다는 점이다.

그런데 사실은 스바토폴크가 장자상속 서열상 정당한 왕위계승권을 지닌 아들이었다. 비록 <보리스와 글렐에 대한 작자 미상의 이야기>에서는 세 번째 아들로 언급되고 있지만, 이미 1015년에는 스바토폴크의 두 형들이 죽었으므로 왕위 계승권은 스바토폴크에게 있었으며, 학자들의 연구에 의해서도 이는 확인된 바이다¹¹⁾. 실제 블라디미르가 죽고 난 직후의 연대기 기록에는 매우 건조하

8) ПСРЛ. Т.1.(Лаврентьевская летопись) М., 2001., Ств.130-131.

9) ПСРЛ. Т.1.(Лаврентьевская летопись) М., 2001., Ств.122. 이 때 글렐은 무롬(Муром)의 공후로, 스바토폴크는 투로프(Туров)의 공후로 책봉된다.

10) 이에 대해서는 여러 가지 설명이 가능하겠지만, 연대기에서는 불가리아 여인으로부터 얻은 자식으로 기록되는 보리스와 글렐은 비잔틴 왕가에서 세례명을 부여하던 전통에 비추어 그 세례명 로만(Роман)과 다비드(Давид)가 암시하는 바, 이들은 블라디미르 대공과 결혼한 비잔틴 황녀 안나(Анна)의 자식들일 수 있으며, 따라서 안나의 강력한 요구나 이들 형제에 대한 애정에 의해 블라디미르 대공은 보리스와 글렐에게 권력을 세속하려 했다는 가정이 가장 그럴 듯하다. 아울러 이러한 정황에 대해서는 <메제르부르크의 주교 티트마르의 연대기(Хроника еп. Титмара Мезербургского)>에 언급되어 있는데, 블라디미르가 죽으면서 보리스와 글렐에게 왕위를 물려주었고, 음모를 꾸민 것으로 간주된 스바토폴크는 감옥에 갇혔다고 기록되어있다 한다. Poppe Andrzej "La naissance du kulte de Boris et Gleb"//Cahiers de civilization medievale 10-13 ciecles. T.24, No.1. Paris, 1981. p.29. 프리셀코프 М.Д. Приселков 는 이러한 블라디미르 대공의 의도가 그가 정교로 개종한 이후 결혼한 안나로부터 낳은 자식인 보리스와 글렐에게 그 정당한 상속권을 인정하려는 것이었다고 해석한다. Приселков М.Д. Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси 10-12вв. СПб., 1913. С.57.

11) 연대기에는 이러한 형제들 간의 서열에 대한 언급이 없으므로, 이 문제는 역사학자들의 연구과제였다. 솔로비요프 С.М.Соловьев에 따르면, 연대기상의 기록을 통해 서열을 밝히기 위해서는 하사받은 봉토의 중요도를 포함한 기타 정황들을 종합적으로 검토해야한다고 말한다. 아울러, 그는 연구 결과 블라디미르 사후 왕권계승시점에서 블라디미르의 아들들 중 스바토폴크가 첫째 아들이었으며, 야로슬라브가 둘째, 보리스와 글렐은 각각 아홉 번째와 열 번째 아들이라고 결론짓고 있다. 솔로비요프의 이러한 가정은 이미 많은 학자들이 수용하고 있는 바이다. (Соловьев С.М. Сочинения в 18-х книгах. Кн.1. История России с древнейших времен. Т.1. М., 1988. С.193-195.; Рапов О.М. Княжеские владения на Ру

게 “스바토폴크가 키예프의 권좌에 앉았고 사람들에게 선물을 나눠주었는데, 다른 형제들이 보리스의 편이었으므로 사람들은 진심으로 이를 받아들이지 않았다. Святополкъ же съде Кыевъ по отци своемъ и създа Кыяны и нача даяти имъ имѣние, они же приимаху и не бѣ сердце ихъ с нимъ, яко братья изъ бѣша с Борисомъ.”¹²⁾라고 써어 있어, 잠시 동안이나마 스바토폴크가 키예프 왕좌를 차지했던 것은 분명해 보인다. 그러나 이러한 1015년의 연대기 기록은 스바토폴크의 정당한 왕위 계승권에 대한 암시로 읽히는 것이 아니라, 일련의 텍스트에서 일관되게 그의 정권 야욕을 드러내는 부정적 증거로 사용된다.

역사적 기록에 의하면, 스바토폴크의 왕위 계승은 정당한 것이고, 아버지에게 대항하기 위해 바다 건너 노르만인들의 도움을 요청할 만큼 강력했던 야로슬라브의 정치적 야욕은 부정한 것이 되어야만 하는데, 왜 실제 인식되어진 역사적 평가는 그 반대의 결과가 되었을까? 이러한 의문은 보리스와 글렙 사건이 당시의 정치적 권력의 필요에 의해 부각되고 편집되었을 가능성에 대한 의심을 낳는다. 이미 연구자들 사이에서 일련의 문헌들에서 의인으로 기록되는 야로슬라브 대공이 보리스와 글렙 사건을 철저히 통제했다는 가정, 나아가 심지어는 이 두 형제를 죽이고 왕위를 쟁탈한 뒤 자신의 악행에 대한 기록을 완전히 억압한 자가 바로 야로슬라브 대공이라는 다소 비약적인 의견이 나오는 것도 바로 보리스와 글렙 사건에 관한 일련의 문헌들이 드러내는 이러한 모순과 여백에 기인한다.

이러한 비약적 의견이 나오는 또 다른 이유는 보리스와 글렙의 살해 사건의 주문자로 은밀히 야로슬라브를 지목하고 있는 <에이문드 사가(Сага об Эймунде)>라는 전설의 존재이다.¹³⁾ 이는 야로슬라브가 바다너머 스칸디나비아로부터 데려온 노르만인 무사 에이문드(Эймунд)에 대한 이야기로서 그가 야리슬레이프(Ярислейф)의 반동의 하에 부리슬레이프(Бурислейф)를 죽인 것에 대한 이야기이다. 문제는 이 사가가 비록 장르상 예술적 형상화라는 점에서 명백한 차별점을 띄긴 하지만, <보리스와 글렙에 대한 작자 미상의 이야기>와 몇몇 지점에서 놀랄만한 동일성을 드러낸다는 점이다. 즉 두 이야기에서 공통적으로 1.공후살해의 순간은 아침녘이 가까워오는 깊은 밤 새벽이었고, 2.공후의 천막을 덮쳤으며, 3.아무런 저항도 없이 수많은 사람들을 죽일 수 있었으며, 4.각각 한구의 시체의 목을 쳐내는 사실이 자세히 기록된다는 점이다. <보리스와 글렙에 대한 작자 미상의 이야기>에서는 보리스의 시동이었던 게오르기(Георгий)가 그 대상이었고, <에이문드 사가>에서 에이문드는 부리슬레이프의 목을 쳐냈다고 생각한다. 또한 사가에 전해져오는 이름들과 현실 사건의 각 인물들의 이름은 부리슬레이프와 보리스(Бурислейф-Борис), 야리슬레이프와 야로슬라브(Ярислейф-Ярослав)로 우연이라고 보기엔 너무나 유사하다.¹⁴⁾

물론 이 사가가 기록문서가 아닌 예술 텍스트인 만큼 엄밀한 의미에서 사료로 사용하기에는 한계가 있겠으나, 고대 문학과 전설들이 완전한 허구가 아닌 현실 사건에 토대한 창작을 지향했다는 일반적 합의를 떠올린다면, <에이문드 사가>를 보리스와 글렙의 살해 사건을 둘러싼 의문들을 푸는 열쇠로 사용할 수 있을 것이다.¹⁵⁾ 그렇다면, 우리는 어떤 형태로든 살해에 야로슬라브가 가담했

си в 10-пер. пол. 13 вв. М., 1977. С. 35-39.) 한편, <보리스와 글렙에 대한 작자 미상의 이야기>에서는 블라디미르의 12아들들의 서열을 브이셰슬라브(Вышеслав), 이자슬라브(Изяслав), 스바토폴크의 순으로 이야기하고 있으며, (Библиотека литературы Древней Руси. Т.1, СПб., 1997, С. 329.), 이는 연대기에서 유일하게 블라디미르의 12명의 아들들에 대한 언급이 이뤄지는 980년의 기록에서 브이셰슬라브, 이자슬라브, 스바토폴크의 순으로 봉토를 수여받은 것과 일치한다.

12) ПСРЛ. Т.1.(Лаврентьевская летопись) М., 2001., Ств.132.

13) Джаксон Т.Н. Исландские королевские саги о восточной Европе(первая треть 11в.) М., 1994. С. 104-119.

14) Хорошев А.С. Политическая история русской канонизации(11-16вв.) М., 1986. С.26-27.

15) <에이문드 사가>에 대한 논란은 지금까지 이어져오고 있으며, 보리스 글렙 사건에 관한 여러 가지 의

을 가능성을 생각해볼 수 있고, 따라서 당대의 정치적 의도에 의해 이들 텍스트들이 검열되었을 가능성을 생각할 수 있다. 아울러 보리스와 글렘을 두고 창작된 일련의 문학 텍스트들은 ‘왕자의 난’에서의 최후 승리자인 야로슬라프와 그 권력에 대한 도덕적이고도 종교적인 정당화의 달성이라는 목적을 향해 있다는 결론에 도달하게 된다.

파라메이닉(Парамейник)에 전해져오는 보리스와 글렘의 이야기에는 이들 종교적 텍스트들의 정치적 기획이 어떤 방식으로 작동하였는지를 보여주는 문구들이 있다. 원래 파라메이닉의 텍스트는 예배 시 읽기 위해 주로 성경의 주요이야기를 간략하게 일별로 정리하여 엮은 모음집으로서, 몇몇 파라메이닉 필사본들의 7월 24일 자에는 “7월 24일. 성 수난자 보리스와 글렘의 날. 저녁 예배의 세 번째 설법. 창세기 이야기 Мѣсяца июля 24. Святую мученику Бориса и Глеба. На вечернии чтения 3. Отъ Бытия чтение.”라는 제목이 붙은 텍스트가 발견되고 있다.¹⁶⁾ 보리스와 글렘 형제의 살해 사건을 주 내용으로 하고 있는 이 텍스트가 파라메이닉 문헌에 포함된 것은 이미 두 형제에 대한 숭배 제의가 종교적 성화의 단계로 진전되었음을 의미하는 것이라 이해한다 하더라도, 이 이야기를 “창세기 이야기”로 규정한다는 것에는 특별한 의미를 부여하지 않을 수 없다. 앞서 <원초연대기>에서 드러났던 것처럼 성경의 역사에 러시아의 역사를 접목시키고자 하는 고대 러시아인들의 역사관이 반복된 것으로서 보리스의 글렘의 사건은 성경의 사건들과 유비됨으로써, “창세기 이야기” 즉, 보리스와 글렘을 성경의 아벨, 희생제의에 사용된 무고한 어린 양으로, 스바토폴크를 카인에 유비시킴으로써 발생한 규정임을 어렵지 않게 추측할 수 있으나, 고대 러시아의 종교텍스트들이 종교적 문헌들, 특히 성경에 대해 가졌던 강박증적인 엄숙주의를 고려해볼 때, 필사가의 실수로 간주하기 매우 곤란하며, 이는 일종의 의도적 오류라 할 수 있다.¹⁷⁾ 본문의 내용을 들여다보면 의도는 더욱 명확히 드러난다. 제목에 의하면 보리스 글렘의 수난의 내용이 중심이 되어야 할 듯한 이 텍스트에는 신의 의지를 실현한 의인으로서의 야로슬라프와 악인으로서의 스바토폴크에 대한 이야기가 절반 이상을 차지한다. 특히 야로슬라프는 318명의 사람을 모아 포로가 된 롯을 구해낸 아브람에 비유되고 있으며, “ 또다른 아브람 новии Аврам”으로 칭송되며, 스바토폴크는 창세기의 라멕 이나 필사본에 따라서는 역시 자기 형제들을 살해한 사사기의 여룹바알에 비유된다. 이는 보리스와 글렘에 대한 성화의 의도가 권력에 대한 종교적 정당화임을 의심케 한다.¹⁸⁾

야심만만한 야로슬라프에게 보리스와 글렘의 성화 문제는 종교적 독립을 통한 키예프 루시의 정치적 독립과 직접적으로 연관된 것이었다. 그리스인이 아닌 최초의 러시아인 주교였던 일라리온이 야로슬라프에 의해 추대된 사실이나, 종교적 독립을 위해 무엇보다도 러시아인 성자가 필요했던 야로슬라프의 주도 하에 보리스와 글렘 형제에 대한 성자전 작품들이 창작되기 시작했을 뿐만 아니라, 콘스탄티노플로부터 인정받기 위해 이들 형제의 그리스어 성자전이 역시 이 시기에 작성되었을 것이라는 추정이 바로 그러한 사실을 입증하는 것이다.¹⁹⁾ 보리스와 글렘에 대한 공식적인

문점들과 마찬가지로 아직도 최종적인 결론을 얻지 못하고 있다. 그러나 분명한 것은 이미 많은 수의 학자들이 이 사료를 받아들이고 있다는 점이다. 위의 책, C. 27-32.

16) Абрамович Д.И. *Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им*. Петроград, 1916. С.115-121. “창세기 이야기”라는 문구는 세 번이나 반복되고 있다.

17) 보리스와 글렘의 사건과 성서 속의 카인과 아벨의 사건의 동일시의 문제는 다음을 참조하라: Успенский Б.А. *Борис и Глеб: восприятие истории в Древней Руси*. М., 2000. С.22-39.

18) 또한 가설로서 존재하는 것이지만, 샤흐마토프의 경우, 프롤록이나 빠라메이닉의 이야기들을 제외하고, 보리스와 글렘의 <보리스와 글렘에 대한 작자 미상의 이야기>와 <네스토르의 이야기>가 일반적으로 고대 문서들 속에 삽입되는 날짜인 7월 24일이 바로 야로슬라프가 스바토폴크에 대해 승리를 거둔 날이라고 언급하는데, 이 가설을 받아들일 경우 일반적으로 성자의 생애가 그의 사망일이나 혹은 유해 이장과 같이 해당 성자와 밀접히 연관된 날에 맞춰 기념되는 관례에 비추어볼 때, 보리스와 글렘에 관한 일련의 성자전들이 얼마나 야로슬라프의 정치적 기획에 의한 것임을 드러내어주는 사례로 이야기할 수 있겠다.

시성이 야로슬라브 치세에 이뤄졌는가에 대해서는 아직 학자들 간의 이견이 존재하며, 전반적으로 야로슬라브의 치세중이거나 혹은 그의 업적을 정리해야했던 사후 직후라는 의견이 지배적이다. 아버지 블라디미르 대공의 명령에 불복종했고 그 사망 이전부터 정치적 욕망을 드러내었던 야로슬라브에 있어서 보리스와 글렙들의 ‘손위 공후에 대한 무조건적인 복종’이 자기 덕목이 아니었던 만큼, 이러한 보리스들의 비호자로서 자신을 자리매김함으로써 야로슬라프는 자기 야심만만한 행적을 가리고, 권력을 정당화할 수 있었던 것이다.

III.

한편 보리스와 글렙에 대한 성화가 야로슬라브의 정치적 의도에 의한 것이라는 가정은 러시아 역사에서 보리스와 글렙 이전에도 성자로 추대할만한 종교적 공로자, 예를 들어 러시아의 개종을 이끈 블라디미르 대공이나 올가 왕후가 있었음에도 불구하고 고대 러시아의 최초의 러시아인 성자가 보리스와 글렙이었을까 하는 의문에 대한 답을 제시할 수 있을 듯하다. 바로 성스러운의 혈통적 계승이라는 역사관이 그것이다.

일반적으로 알려진 보리스와 글렙의 살해자인 스바토폴크는 <보리스와 글렙에 대한 작자 미상의 이야기>의 서두에서 “그(스바토폴크)의 어머니는 그리스여인으로 원래는 승려였다. 블라디미르의 형 야로폴크는 그녀의 아름다움에 반해, 그녀를 파문시키고 아내로 맞이하여 죄 많은 스바토폴크를 잉태케 하였다. 아직은 이교도였던 블라디미르 역시 야로폴크를 죽이고, 그의 임신한 아내를 취했다. *Мать его гречанка, прежде была монахиней. Брат Владимира Ярополк, прельщенный красотой ее лица, расстриг ее, и взял в жены, и зачал от нее окаянного Святополка. Владимир же, в то время еще язычник, убив Ярополка, овладел его беременной женою.*”²⁰⁾ 즉 육체적 욕정에 의해 파문당한 부정한 어머니로부터 태어났고, 잉태된 상태로 자기 친부를 죽인 또다른 계보를 맞이하여야했던 스바토폴크는 악의 열매로 형상화됨으로써, 그의 구체적인 행적과 사실적 관계들은 언급되지 않은 채 형제살해와 왕위쟁탈의 주범으로서 종교적 관점에서 완벽한 전제조건을 갖추게 된다.²¹⁾

보리스와 글렙의 성화를 통해 야로슬라브의 역사/정치적 정당성이 인정된 반면, 전제되어야할 보리스와 글렙의 직계조상에 대한 성스러운 혈통성의 계보는 이후 마련되어야만 하는 것이었다.

블라디미르와 올가의 성자전은 12-13세기경 혹은 11세기 말, 다시 말해 보리스와 글렙의 성화 작업이 이루어진 이후에 씌어졌으며, 이들에 대한 공식적 성화 작업은 훨씬 이후에 이뤄졌다고 추정된다.²²⁾ 특히 블라디미르의 공식적 시성 시기에 대한 문제는 심지어 15세기까지 주교들 사이에서 논란의 대상이 되었다는 기록도 있는 만큼, 이러한 논의에서 다소 예민한 논쟁거리가 된다. 그러나 결국 11세기말부터 존재했던 것으로 여겨지는 이들의 성자전이나 찬가, 혹은 그러한 성자전들의 다양한 정전 텍스트에로의 삽입은 공식적 시성과는 별개로 이들에 대한 성화, 숭배 제의가

19) Приселков М.Д. *Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси 10-12вв.* СПб., 1913.

20) *Библиотека литературы Древней Руси.* Т.1, СПб., 1997, С. 329.

21) 혈연에 의한 악과 죄의 계승이라는 관념은 기독교를 규정하는 가장 뿌리 깊은 의식 중의 하나이며, 고대 러시아는 이러한 기독교적 의식을 공유한다.

22) Щапов Я.Н. “<Память и похвала князю Владимиру Святославичу Иакова мниха и Похвала княгини е Ольге>” // *Письменные памятники истории Древней Руси.* СПб., 2003. С.181-182.; Зимин А.А. *Память и похвала Искова мниха и житие князя Владимира по древнейшему списку* Краткие сообщения Института славяноведения Академии наук. М., 1963. Вып.37. С. 66-67.

진행 중이었음을 의미한다 할 수 있다. 또한 이들의 공식적 시성 시기를 이들의 이름에 ‘사도에 준하는(равноапостольны)’이라는 수식어가 부여되기 시작한 시점으로 규정하려는 관점에서 보자면, 14세기 이후로 추정할 수 있다. 키예프 루시의 정교 신앙의 맹아를 틔운 군주로서 올가와 블라디미르는 보리스와 글렐의 행적보다 더 중요한 종교적 의미를 가져야 하지만, 국교적 차원에서 추진된 성화 작업에서 그들이 보리스와 글렐 이후로 밀려났다는 것은 초기 키예프 루시의 성자 추대나 숭배 제식에 함의된 정치성을 재확인시킨다. 여기서 중요한 것은 뒤늦은 블라디미르와 올가에 대한 성화 작업 역시 보리스와 글렐의 숭배 작업의 여파에 기인한다는 것이다.

카인에 비유되는 스바토폴크와 아벨에 비유되는 보리스와 글렐의 형상은 성경 속의 ‘선한 피와 나쁜 피’의 계보에 대한 러시아적 해석을 파생시키는 것이다. 즉, 보리스와 글렐의 성스러움에는 그들의 선조인 올가와 블라디미르의 성성(聖性)이 담보되어야만 하는 것이었다. 이러한 성스러움에 대한 계통적 강박증은 <율법과 은총에 대한 이야기> 속에도 드러나는데, 이 텍스트에서는 블라디미르의 성스러움은 그 자손인 야로슬라브의 성스러움으로 계승된다²³⁾. 다시말해, 야로슬라브가 성스러운 존재로 부각되기 위해서는 그의 아버지 블라디미르의 성스러움이 담보되어야한다는 것이다.

문제는 블라디미르 역시 자신의 형 야로폴크를 살해하고 키예프 대공의 자리에 오른 인물로서, 보리스와 글렐 성화의 핵심이 되는 정치적 덕목의 관점에서는 단죄의 대상이라는 점이다. 블라디미르 사후의 혈육 간 정쟁의 중심인물로 알려진 스바토폴크가 연대기를 포함한 모든 기록들에서 죄의 열매로서 형상화되었고, 그 피해자인 보리스와 글렐 살해 과정에 대한 서술이 연대기에서조차 서술자의 감정이 개입된 강한 파토스의 그것이었던 반면, 블라디미르의 형제 살육에 대한 기록과 그의 죄에 대한 판단은 건조한 사실의 나열로 이루어지며, 심지어 블라디미르가 저지른 악행들은 그가 “이교도였을 때 в язычестве”와 같은 조건 사항을 통해 종교적으로 용서받는다.²⁴⁾ 즉 스바토폴크를 단죄한 기독교가 블라디미르 대공의 경우에는 그의 죄를 용서하는 단서로 작용하게 된 것이다.

실질적으로 블라디미르는 성화 대상으로서의 구체적 요건을 만족시키지 못했으나, “성스러운 피”에 대한 성서적 정당화가 필요했던 야로슬라브에 의해 비잔틴의 콘스탄틴 황제와 동일한 종교/정치적 의미를 부여받게 된다.²⁵⁾

IV.

보리스와 글렐의 성화의 과정과 방식, 아울러 그 이후에 이루어진 블라디미르 대공과 올가에 대

23) Библиотека литературы Древней Руси. Т.1, СПб., 1997, С. 45-53.

24) 위의 책, С. 327. " 블라디미르의 사람들이 키예프에서 야로폴크를 죽였다. 그리하여 블라디미르 공은 그의 아버지 스바토폴라프가 죽은 지 8년째 되던 해에 키예프의 권좌에 앉았고...> 블라디미르 공은 자신의 형 야로폴크를 죽인 지 10년째 되던 해에 세례를 받았다. 성 블라디미르 공은 신을 알지 못하고 이교도였을 때 저지른 모든 일에 대해 회개하고 참회했다. “ ... а Ярополка убили в Киеве люди Владимира. И сел в Киеве князь Владимир в восьмой год после смерти отца своего Святослава... Крестился князь Владимир в десятый год после убийства брата своего Ярополка. Каялся и оплакивал блаженный князь Владимир все то, что совершил в язычестве, не зная Бога.”

25) 원 조상에 대한 성화 작업으로서 블라디미르와 올가의 성화 작업에는 한편 기독교 개종 이전 러시아의 이교적 전통의 조상 숭배 이념이 개입했을 가능성 역시 부정할 수 없다. 역사적 자료에 의하면, 올가와 블라디미르의 왕후였던 안나, 그리고 블라디미르는 모두 사후 원래는 러시아 성물의 이교적 형태의 신전의 목적으로 건설되었던 테샤티나 성당으로 이장되었다.

한 성화 과정들은 러시아 정교가 제시했던 역사에 대한 원형적 시각이 다시 정치 이데올로기의 역사적 정당화를 위해 이용되어 문화 속에서 재생산되는 과정을 보여주고 있다. 본질적으로, 이러한 종교, 역사, 정치간의 형성된 고리들은 러시아 역사과정 속에서 각 시대적 정황에 따라 변화를 거듭하며 끊임없이 반복되어 왔으며, 이를 이해하는 것은 ‘러시아적 사고방식’의 핵심에 접근하는 중요한 열쇠가 될 수 있다. 특히 이러한 종교적 역사관은 러시아 역사와 정치권력이 새로운 정치체제와 이데올로기를 정착시킬 필요에 직면한 순간마다 매우 효과적인 메카니즘으로 작동해왔으며, 그 구체적인 양상을 밝히는 것은 이후 지속적인 연구 과제라 여겨진다.

참고 문헌

- Абрамович Д.И. *Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им.* Петроград, 1916.
Библиотека литературы Древней Руси. Т.1. СПб., 1997.
Библиотека литературы Древней Руси. Т.4. СПб., 1997.
ПСРЛ. Т.1.(Лаврентьевская летопись) М., 2001.,
ПСРЛ. Т.2.(Ипатьевская летопись) М., 2001.
Барсуков Н.В. *Источники русской агиографии.* СПб., 1880.
Еремин И.П. *Литература Древней Руси (Этюды и характеристики).* М.;Л., 1966.
Зимин А.А. *Память и похвала Искова мниха и житие князя Владимира по древнейшему списку Краткие сообщения Института славяноведения Академии наук.* М., 1963. Вып.37.
Архимандрит Леонид Святая Русь. Справочная книжка русской агиографии. СПб., 1891.
Рапов О.М. *Княжеские владения на Руси в X-пер. пол. XIII вв.* М., 1977.
Сказания о начале славянской письменности. М., 1981.
Соловьев С.М. *Сочинения в 18-х книгах. Кн.1. История России с древнейших времен. Т.1.* М., 1988.
Успенский Б.А. *Борис и Глеб: восприятие истории в Древней Руси.* М., 2000.
Хорошев А.С. *Политическая история русской канонизации(XI-XVI вв.)* М., 1986.
Щапов Я.Н. “<Память и похвала князю Владимиру Святославичу Иакова мниха и похвала к нягине Ольге> ” *Письменные памятники истории Древней Руси.* СПб., 2003.

Poppe Andrzej "La naissance du kulte de Boris et Gleb" *Cahiers de civilization medievale 10-13 ciecles.* T.24, No.1. Paris, 1981.

『보리스와 글레프 이야기』와 『율법과 은총에 관한 이야기』를 통해 본 고대 러시아(Древняя Русь)²⁶⁾ 국가의 종교적 정체성 문제

이 규 영(성균관대)

I.

고대 루시(Древняя Русь), 즉 고대 러시아가 일종의 국가적인 형태를 구축하면서 미래의 국가 정체성을 종교적, 신화적으로 채색한 것은 주지의 사실이다. 그 중심에는 유대교에 뿌리를 두고 있는 기독교와 비잔틴 제국이 있었다.

특히, 종교적 이데올로기의 흔적들이 산재해 있는 고대 러시아 문학은 정치적 이데올로기와 융합하여 고대 러시아의 국가 정체성을 형성하는 데 큰 기여를 하였다. 이러한 고대 문학의 특성이 충실히 반영된 장르로는 연대기를 비롯한 성자전, 설교문 등이 있다.

성자전으로 분류되는 ‘보리스(Борис)와 글레프(Глеб) 이야기’는 하나의 독립적인 주제와 구성을 갖고 있음에도 불구하고 ‘예배를 위한 교훈적인 모음집’(Парамейник) 및 연대기(Летопись) 장르에 포함되었다. 당시 구전 설화, 전설, 역사적 사건 등은 예배 집전(執典)자와 연대기 저자에 의해 다분히 의도적으로(미필적 고의로) 삽입되기도 하였다. 특히 연대기 작가를 비롯한 고대 러시아의 작가들은 성서 지식, 교회 문학에 박식한 사람들이었다. 그들이 ‘보리스와 글레프의 이야기’ 등 다양한 종류의 텍스트를 자신들의 필사본에 삽입하는 것은 제각기 목적에 따른 것이었다. 각 장르의 텍스트들은 자체의 장르적 특성을 버리고 연대기에 편입되기도 하였다. 그 속에서 어떤 하나의 텍스트는 전체의 부분인 동시에 전체와 동일한 의미를 갖기도 했다.

고대 러시아의 대표적인 설교 문학인 ‘율법과 은총에 관한 이야기’(Слово о законе и благодати)는 ‘보리스와 글레프의 이야기’와 달리 독립적인 형태를 띠고 있다. 직접적이고 수사학적이며 세련된 문학적 비유를 통해 러시아의 종교적 정체성을 민족적 차원으로 승화시킨다. 이 이야기는 고대 러시아 문학의 특징인 역사성, 정치성, 종교성을 지니고 있으며, 무엇보다 뚜렷한 기능성을 보여준다.

이 글에서는 ‘보리스와 글레프의 이야기’ 속의 두 형제의 죽음의 상징성과 ‘율법과 은총에 관한 이야기’의 고대 러시아 종교적 정체성 문제를 통해, 어떻게 고대 러시아인의 종교적 사고가 민족적 차원으로 발전하는 가를 살펴보고자 한다.

II.

1. ‘보리스와 글레프 이야기’ - 기독교의 죽음의 테마와 두 형제의 죽음의 상징성

26) 이 글에서 고대 루시를 고대 러시아로 지칭하는 것은 Д. 리하초프(Д. Лихачев)가 17-8세기까지의 러시아 문학을 다음과 같이 구분할 것을 제안한 것에 따른 것이다. 그는 11-13세기 초까지를 고대 문학, 13-6세기를 중세 문학, 17-8세기를 중세 문학에서 새로운 시대의 전환기라고 일컬을 것을 제안했다. А. С. Демин, О художественности древнерусской литературы, с. 131. 참조.

‘보리스와 글레프의 이야기’가 연대기, 즉 ‘지난 시절의 이야기’(Повесть временных лет)²⁷⁾ 속에 편입된 것은 필사자인 수도승 네스토르(Нестор)의 목적에 따라 이루어졌다고 할 수 있다. 이는 ‘보리스와 글레프의 이야기’가 ‘지난 시절의 이야기’ 속에서 일종의 기호적 역할과 성격을 띠고 있음을 보여 준다. Ю. 로트만(Ю. Лотман)의 진술대로, 기호에서 제일 중요한 것은 대리기능이라고 할 수 있는데, 대리하는 것은 그 자체(기표)의 의미는 없고 일반적인 모델 체계 속에서 차지하는 위계적 질서로부터 자신의 가치(의의)를 부여받는 것처럼, ‘보리스와 글레프의 이야기’ 역시 ‘지난 시절의 이야기’라는 총체적 체계 속에서 진정한 의미를 부여받을 수 있기 때문이다. 이러한 고대 러시아 문학의 특징은 ‘보리스와 글레프의 이야기’를 이해하는 데 전제 요건이기도 하다. 고대 러시아 문학 속에 등장하는 역사적 사건과 인물, 구전 설화, 민담 등은 일종의 도상적 기호로서 작용했다. 고대 문학의 텍스트 속에 산재해 있는 수많은 기표들은 어떤 단일한 총체성 띠며 ‘거대 의미’로 포괄되는데, 대체로 종교적, 정치적 이데올로기로 수렴된다. 그 속에서 작가들은 각 기표들에게 위계적 질서를 부여하는 동시에 총체적인 양상불을 이루어낸다. Д. 리하초프(Д. Лихачев)는 이러한 고대 러시아 문학의 특성을 도시(텍스트)와 도시 설계자(작가)로 비유하기도 했다. 고대 러시아 작가는 “마치 도시 설계자와 같아서 작품 속에서 독특하고 단일하며 총체적인 위대한 양상불을 만든다”는 것이다.²⁸⁾ 이런 측면에서, ‘보리스와 글레프의 이야기’를 ‘지난 시절의 이야기’가 담지하고 있는 ‘거대 의미’와 관련지어 살펴볼 필요가 있다.

고대 러시아 문학의 효시, 건국 이야기로 널리 알려진 ‘지난 시절의 이야기’는 러시아의 역사적 시원이 기독교의 창조 시절부터 비롯하였음을 강조한다. 이는 ‘지난 시절의 이야기’뿐 아니라 기타 연대기 장르의 일반적인 특징으로서 인류의 기원에 대한 기독교적 세계관을 반영한 것이다. 연대기의 시작은 대개 인류의 기원을 의미하는 천지 창조, 노아 홍수, 바벨탑 이야기들로 구성되어 있다. 이런 현상은 고대 러시아의 연대기뿐 아니라 성서를 비롯한 기독교 문학의 보편적인 특징이기도 하다. 예를 들어, 성서의 구약은 천지 창조와 더불어 인류의 시조인 아담의 계보를 먼저 열거하고, 신약 역시 예수의 계보로부터 시작한다. ‘지난 시절의 이야기’의 도입부에 노아의 이야기가 삽입된 것 역시 아담 이후 인류의 새로운 계보를 상징하기 때문이다. 노아의 세 아들, 즉 셈, 함, 야벳으로부터 인류의 각 종족이 파생했다는 기독교 역사관 속에서 연대기의 작가들은 뚜렷한 인과관계 없이 야벳을 슬라브 민족의 시조로 설정한다. 이러한 기원에 대한 고대 러시아인들의 집착은 ‘지난 시절의 이야기’ 곳곳에서 발견할 수 있다. 러시아 땅의 기원, 민족의 기원, 키예프 건설의 기원, 왕조의 기원에 대한 직접적인 설명뿐만 아니라 예수의 첫 제자인 사도 안드레이가 고대 루시 지역을 방문하였다는 설화, 공후 올가가 러시아인 최초로 세례를 받은 것, 블라지미르 대공이 처음으로 기독교를 수용한 것 등 그 예는 방대하다. 이런 현상에 대해 로트만은 “고대 러시아인의 의식의 유형은 그 사고를 끝이나 결과가 아닌 시작이나 기원의 범주에 집중시킨다”고 지적했다.²⁹⁾

27) ‘지난 시절의 이야기’는, 12세기 초 키예프의 수도승 네스토르(Нестор)에 의하여, 원초 연대기(Начальный свод)가 개작된 것이다. 이 원본은 전해지지 않고 있으며 필사본인 라브렌찌 연대기(Лаврентьевская летопись, 1377년)와 이빠지 연대기(Ипатьевская летопись, 1420년대)가 전해지고 있다. 이 글에서는 ‘지난 시절의 이야기’의 원문 내용을 잘 보존하고 있는 라브렌찌 연대기와 현대 노어 번역본인 *Повесть временных лет* (изд. 2-ое, испр. и доп.), СПб : “НАУКА”. 1996. 속에 수록된 ‘보리스와 글레프의 이야기’를 분석 텍스트로 삼고 있다. ‘보리스와 글레프의 이야기’의 다양한 형태의 판본에 대해서는 서선정, “초기 고대 러시아 문학의 작동 메커니즘으로서의 정치와 종교”, 『슬라브학보』 제 20권 2호, 153 쪽. 참조.

28) Д. С. Лихачёв, Изработанные работы в трех томах Том 2 (Ленинград : Художественная литература, 1987) с. 7.

이러한 고대 러시아인들의 기원에 대한 사고는 보리스와 글레프 두 형제의 죽음에도 투영되었다고 할 수 있다. 두 형제의 죽음은 러시아 종교사에서 중요한 상징성을 갖고 있는데, 주지하듯이, 보리스와 글레프가 러시아 최초로 성인의 반열에 오른 것은 그들의 죽음에서 비롯하기 때문이다.³⁰⁾ 왕족들의 권력 찬탈에 관한 이 이야기는 일반 성자전의 주제, 구성과는 다르다. 블라지미르 대공의 후계자였던 스바토폴크(Святополк)는 그의 동생들을 죽일 계락을 꾸미는데, 보리스와 글레프는 대항할 능력이 있음에도 불구하고 자발적인 죽음을 선택한다. 여기서 흥미로운 것은 그들이 성 페오도시(C. Феодосий)와 같이 당시 금욕주의를 실천하던 수도사들이나 사제 또는 정교도 인이 아니었다는 점이다. 이에 대해서는 두 가지 측면에서 이해할 수 있다. 종교적 관점에서, 두 형제의 죽음은 예수의 자발적인 죽음을 모방한 것이다. “예수님, 당신은 우리를 구원하기 위해 나타나셨으며 십자가에 스스로 못 박히셨고 고통을 인내하셨습니다. 지금은 제가 고통을 인내할 수 있도록 도와주십시오.”³¹⁾라는 그들의 기도에서 고대, 중세 기독교인들이 예수의 형상을 모방하고자 했던 의지와 실천을 관찰할 수 있다. 정치적인 관점에서, 이 이야기를 통해 러시아 정교회가 비잔틴의 전통을 계승하고 있음을 보여줌으로써 러시아 정교회의 종교적 정체성을 확립하는 동시에 일반 러시아인들에게 포교의 수단으로 활용하였음을 알 수 있다.

그런데 두 형제의 죽음을 ‘지난 시절의 이야기’ 전체 구도에서 살펴보면, 기독교의 죽음의 테마와 상관성을 발견할 수 있다. 앞에서 언급한 것처럼, 기독교의 기원에 대한 이야기로 시작하는 ‘지난 시절의 이야기’ 속에서 두 형제의 죽음은 기독교의 죽음에 수렴되기 때문이다. ‘지난 시절의 이야기’ 작가는 스바토폴크의 살인 계획을 카인의 계략으로 비유함으로써 보리스와 글레프를 자연스럽게 아벨의 형상으로 대치한다. 기독교사에서 인류의 최초의 살인 사건인 카인과 아벨의 이야기는 최초의 형제의 살인 사건이기도 하다. 노아 홍수 이후 인류의 새로운 계보로서 야벳이 슬라브 민족의 기원이듯이, 두 형제의 살인 사건은 카인과 아벨의 살인 사건의 연장선상에 있는 것이다. 로트만에 의하면, ‘고대 러시아인의 사고 속에서 세계 질서의 토대인 첫 번째 사건들은 사라지지 않고 현실 속에서 영원히 존재한다. 첫 번째 사건과 같은 종류의 새로운 사건들은 단지 그 영원한 사건의 부활과 성장일 뿐이다.’³²⁾ 이런 기원에 대한 고대 러시아인의 사고는 종교의 과거 지향성의 표상이라고도 할 수 있다. 순환적인 세계관을 갖고 있는 종교와 달리 선적인 세계관을 갖고 있는 종교는 시작(창조)과 끝(종말)의 어떤 하나의 지점에서 그 시작을 지향하면서 끝에 대한 염원을 제시하곤 한다. ‘지난 시절의 이야기’ 작가 역시 현재의 시점에서 회상을 통해 과거를 바라보고 그 선조들의 과거 속에서 미래에 대한 고대 러시아 민족의 염원을 제시하고 있는 것이다.

이렇게 죽음에 대한 기독교적인 ‘거대 의미’에 포괄되는 두 형제의 죽음은 지역화, 구체화함으로써 러시아적인 역사성을 지니게 된다. 역사화 작업은 구체적으로 사건의 동일성, 지명(땅)과 인물의 이름을 통해 이루어진다. ‘지난 시절의 이야기’의 작가는 역사적 배경을 강조하기 위해 상세한 지리적 설명과 근원에 대해 서술하고 있다. 그는 글의 정당성을 부여하기 위해 역사성과 실재성을 증명하려고 노력한다. 그 결과, 성서 이야기 속의 이름과 지명들이 러시아 땅과 이름으로 지역화, 구체화 되었고, 기독교가 러시아 역사와 국민들에게 실재화 될 수 있었다.³³⁾ 그

29) Yuri M. Lotman, trans. A. Shukman, Universe of the Mind (Indianapolis : Indiana Univ. Press, 1990) p. 239.

30) 보리스와 글레프의 시성에 관한 정치적 배경에 대해서는 서선정, “초기 고대 러시아 문학의 작동 메커니즘으로서의 정치와 종교”, 『슬라브학보』 제 20권 2호. 참조.

31) Сос. Ком. Д.С. Лихачев, Там же., С. 196-197.

32) Yuri M. Lotman, trans. A. Shukman, 앞의 책, p. 240.

33) Б.А. Успенский, Борис и Глеб: Восприятие истории в древней руси, М. 2000, С. 22.

가운데 러시아 역사를 성경 속의 역사와 동일시함으로써 기독교 국가로서 러시아 역사의 시작은 유대 민족의 역사와 마찬가지로 태초부터 선택된 민족임을 암시하는 것이다.³⁴⁾ 그런데 이런 역사성은 기독교의 영원의 범주에 들지 않으면 그 의미가 없다. 달리 말해, 러시아의 기독교적 정체성이라는 것은 기독교의 영원성을 갖게 됨을 의미하는 것이다. 보리스와 글레프의 죽음 역시 기독교사에서 영원을 담보하고 있는 인류의 최초의 죽음의 연장선에 있는 것이다. 이는 영원한 것과 일상적인 것을 구분하는 기독교의 이분법적 세계관의 영향이기도 하다. 영원한 세계는 불변치 않는 것인 반면 일상적인 일들은 언젠가는 소멸하는 하찮은 것이기 때문이다.

어떤 사건과 인물이 기독교의 영원의 범주에 속하거나 그렇지 않은 것은 고대 문헌의 필사자와 지배층의 정치적 상황에 따른 결정, 선택이었다. 당시 고대 문헌의 필사자와 정치적 지배층 대부분이 종교인이었고, 그들이 갖고 있었던 자료 역시 구전 설화와 전설 등을 제외하고 대부분 성서 또는 성서와 관련된 문헌을 변안한 것이었다. 그리고 역사적으로 10-11세기 초까지 수도원이 권력의 중심적인 역할을 했고 정치적 지배층은 수도원의 권위를 이용하던 시대였다. 이런 배경 속에서, 영원의 범주에 들어가는 사건과 인물들은 다분히 자의적으로 상징화되었다. 아무리 뛰어난 공후들의 업적과 행위도 정치적 상황에 의해 선택되지 않으면 영원한 의미를 가질 수 없었던 것이다. 역으로 정치적 상황에 의해 선택된 것은, 보리스와 글레프의 예에서 알 수 있듯이, 인과관계가 뚜렷하지 않더라도 영원을 담보할 수 있었다. 즉 지배층에 의해 선택된 사건이라면, 어떤 형제의 살인 사건이라도 카인의 살인으로 대치되었을 것이다. 주지하듯이, 고대, 중세에는 주인공의 삶의 변화, 내적 세계의 형상화, 주인공의 행위의 동기화 등은 복잡한 절차를 필요로 하지 않았다. 중요한 것은 그들의 행위와 사건이 영원의 범주에 속하는 것이냐 일상적인 것인가 뿐이었다. 이러한 고대인의 세계관 속에서 고대 러시아 국가 정체성은 종교, 정치적으로 채색되었을 수밖에 없었던 것이다.

2. ‘율법과 은총에 관한 이야기’ - 비잔틴과의 동등성, 유대교와의 차별성

‘보리스와 글레프의 이야기’는 ‘지난 시절의 이야기’가 함축하고 있는 ‘거대 의미’에 포섭되는 일종의 기호로서 그 종교적, 정치적 의미가 간접적이고 포괄적인 반면, ‘율법과 은총에 관한 이야기’는 러시아인 최초의 대주교 일라리온(мит. Иларион)이 러시아 정교의 종교적 목적과 필요성을 직접적으로 주창하는 설교 형식의 글이다. 이 글에서도 앞에서 살펴본 고대문학의 특징, 즉 기원 지향성, 역사성, 영원성, 정치성이 드러난다. 덧붙여, 설교 문학이라는 장르적 특성 때문에 고대 러시아 문학의 기능성, 실용성이 두드러진다고 할 수 있다.

고대 러시아 문학은 현대 문학을 이해하는 데 유익한 기준(허구, 시어 등)들과 다르게 나름의 미학적 기준이 있다. 그 중 대표적인 것이 기능성(Функциональный характер)인데, 고대 러시아 문학의 가치는 교훈적이고 모범적인 내용을 전달하는 데에 있었다. 고대 러시아 문학은 예배 의식, 훈시 등에 사용되거나 개별적인 사건의 사실을 증명하기 위한 목적으로 창작되기도 하였다. 따라서 고대 러시아 인들은 동시대의 문학 작품들의 가치를 순수 예술성에 두기보다는 기능적 문학성에 부합하는 원칙들에 두었다. 이와 관련하여, 러시아 비평가들은 러시아의 고대 문학을 현대 문학을 일컫는 ‘Литературность’와 다르게 ‘Словесность’로 지칭한다.³⁵⁾

34) Там же, С. 41.

35) R. Wellek & A. Warren도 ‘Словесность’의 유용성을 지적하면서, 현대 문학을 정의하는 허구, 시어라는 용어는 이미 협소한 개념어가 되었으며 ‘literature’라는 단어도 그 어원에 따르면 필사된 것이나 인쇄된 문학에 국한된다는 것이다. 그러나 고대 러시아 문학을 지칭하는 ‘Словесность’는 ‘literature’의 개

신학, 철학 이야기로 간주해도 손색이 없을 정도로 해박한 성서 지식을 문학적인 비유와 수사학적 기교로 설파하는 이 글은 크게 세 부분으로 구분할 수 있다. 기독교의 본질에 대한 것, 러시아 기독교에 관한 것, 블라지미르 칭송에 관한 것이다. 이 세 가지는 좀 더 큰 틀에서 두 가지 테마로 구분할 수 있는데, 하나는 기독교 본질, 즉 유대교와 차별화 되는 기독교 정체성에 관한 것이고, 다른 하나는 블라지미르의 기독교 수용과 함께 러시아의 기독교에 관한 것이다. 총체적으로 중세의 종교적 이데올로기가 전적으로 반영된 이 이야기는 비잔틴 정교회와의 동등성, 유대교와의 차별성을 통해 러시아 정교회의 자치, 독립성을 피력하는 이야기다.

대주교 일라리온은 구약이 율법, 신약은 은총이라는 기독교 이념의 정당성을 강조한다. 모세의 율법으로 대변되는 구약의 시대는 민족적 제약(유대교)이 있고, 아브라함의 시종이었던 하갈처럼 구약은 노예의 시대를 표상하며 일시적인 것인 반면, 예수의 구원의 은총을 대변하는 신약은 아브라함의 처인 사라처럼 자유를 상징하고 영원한 것이라고 주장한다. 그리고 기독교 신의 위격을 수용하지 않은, 즉 예수를 받아들이지 않은 유대교는 모세의 율법처럼 법-정의-현세(지상) 지향적인 반면, 예수를 수용한 기독교는 자유-구원-미래(내세) 지향적이라는 것이다. 이러한 일라리온의 설교에는 기독교의 영원성에 대한 테마가 스며들어 있다. 이 문제는 두 가지 차원에서 접근할 필요가 있다.

하나는 구약과 신약이 각각 내포하고 있는 상징성과 기독교의 보편교회 이념, 즉 에큐메니컬 사상이다. 구약이 성부의 하나님인 반면 신약은 성부, 성자, 성령의 하나님이라는 삼위일체 교리에 대한 사상이다. 이것은 신의 세 위격을 수용하지 않은 유대교와 달리 그것을 교리로 설정한 기독교의 정체성에 대한 강조이고, 세 위격의 동등성을 믿는 러시아 정교회의 종교적 평등성을 함축하고 있다. 예수로 말미암아 기독교의 보편성이 확립되었음을 의미하는 것인 동시에 ‘새 술은 새 포대에 담아야 한다’는 사상이 기저에 있다.

다른 하나는 정치적인 측면의 것으로, 전형적인 중세의 사고 법칙에 따라, 보편에서 특수로, 즉 기독교가 러시아 민족의 고유 특질로 포착됨을 의미하며 더 나아가 은총의 땅으로서 고대 러시아의 미래에 대한 희망을 염원하는 것이다. 리하초프에 의하면, 이 특성은 비잔틴 신학에서 차용한 것인데, 애국적인 개념이 첨가한 것으로 이 글의 독창적인 면을 보여주는 것이기도 하다. 이렇게 기독교의 본질과 러시아 기독교와의 상관성에 대한 논리는 블라지미르의 칭송을 통해 러시아 이념으로 특수화한다.

이 이야기 역시 역사성을 강조하는데, 러시아 땅을 찬양하며 블라지미르를 칭송하는 대목이 텍스트의 마지막에 위치하며 그 분량 또한 많다. 구체적으로 블라지미르의 기독교 수용으로 기독교의 정당성은 러시아에서 역사성 갖게 되며 더 나아가 독자성으로 발전한다. 그 근거로서 블라지미르가 기독교를 비잔틴의 포교나 강압이 아닌 스스로 선택한 점, 즉 기독교 수용의 자주성, 독자성을 내세운다. 블라지미르는 러시아 대중의 계몽자로서 신약의 사도들에 비유되기도 하는데, 그를 칭송하는 이면에는 이고리의 손자로서 당시 외국에도 잘 알려졌던 인물이 블라지미르라는 것이다.³⁶⁾ 일라리온은 설파하기를, 블라지미르는 예수를 보고 믿은 것이 아니라는 점에서 믿음의 진정성을 보여줬고 자비에 의해 과거 이교도 시절의 죄를 용서 받았으며 러시아 민족을 개종하였다. 그리스인들에게 세례를 준 비잔틴의 콘스탄틴과 마찬가지로 블라지미르가

념에 구전 문학을 포함하는 것으로서 문학을 정의하는데 유용한 용어라고 진술한다. Rene Wellek & Austin Warren, *Theory of Literature* (Harmonsworth : Penguin Books, 1949) p. 22.

36) 흥미로운 점은, 보리스와 글레프의 이야기와 관련하여, 왜 블라지미르가 최초의 성자가 아니었을까라는 것이다. 야로슬라브가 올가와 블라지미르를 성인으로 추대하려고 했으나 비잔틴이 거절하였다. 야로슬라브가 러시아 사람을 시성하려고 부단히 노력한 것은 러시아가 자체의 성인을 가짐으로써 교회의 자치, 독립을 확보하기 위한 것이었다.

최초로 러시아 민족에게 세례를 주었다는 점에서 동일한 업적에 대한 동일한 칭송을 해야 한다는 것이다. 이런 논리의 정치적 배후에는 블라지미르의 후계자 야로슬라브가 있다. 야로슬라브 시대 러시아 최초의 대주교였던 일라리온은 탈비잔티움주의를 주창한 야로슬라브의 정치적 목적과 자신의 애국주의를 결합하였다.³⁷⁾ 당시 고대 러시아와 비잔틴과의 관계는 키예프 수도원과 키예프 대주교와의 대결 구도와 맥을 같이하기도 한다. 키예프 수도원은 키예프 대주교의 편향적인 비잔틴 교권의 승배에 반기를 들고 독자적인 작업을 추진했다. 키예프 수도원은 비잔틴에서 행하지 못하던 금식과 기도를 원칙과 교리에 맞게 고행하였으며 비잔틴으로부터 벗어나서 교회 조직을 재편하고 수도승 교육을 하기도 했다.³⁸⁾

즉 당시의 종교, 정치적 환경에서 야로슬라브와 대주교 일라리온은 자유와 보편 이념이라는 기독교의 정당성을 통해 조상의 업적을 칭송해야만 했던 것이다. 왜냐하면, 블라지미르의 업적에 대한 칭송은 바로 그 후손인 야로슬라브에 대한 칭송과 다름없기 때문이었다. 그들의 업적이 역사의 중심에 위치함으로써 후세에게 영원히 전해질 수 있었다. 가장 중요한 것은 그 역사의 주체였다. 러시아 역사의 의미론적 경계를 구분 짓는 기독교 수용이 비록 타자의 것으로부터 비롯된 것이지만, 그 수용의 주체는 블라지미르라는 러시아인이었다는 점이다. 이는 기독교 수용이 개인의 차원을 넘어 민족적 차원으로 승화됨을 의미하기도 한다.

결과적으로, 두 이야기를 통해 본 고대 러시아 문학의 주제는 국가, 민족의 정체성 형성과, 그것을 채색하는 기독교의 종교적 이데올로기는 변주라고 할 수 있다.

III.

‘보리스와 글레프의 이야기’와 ‘율법과 은총에 관한 이야기’를 통해 고대 러시아인의 종교적 세계관이 정치적 이데올로기와 융합하고, 더 나아가 민족의 염원으로 발전하는 과정을 살펴보았다. 그러나 그 논리적 배경에는 의문이 남는다. 비록 고대 문학 텍스트의 비합리적인 비유와 논리적 비약성으로 간주할 수도 있겠지만, 그럼에도 불구하고 그들에 대한 일반 러시아인들의 승배를 전적으로 이해하기 어려운 측면이 존재하는 것이다. 그리고 고대 러시아 문학의 작가들과 정치적 지배층의 기독교적 이념과 믿음은 러시아 일반 대중들과 큰 간격이 있었다. 이에 대해, Г. 표도토프(Г.П. Федотов)는 러시아 정교회의 이데올로기에 의해 이상화 된 성인들은 일반 러시아인들과 전적으로 다른 종교적 지향성을 갖고 있었다고 진술한다.³⁹⁾ 그의 진술은 러시아 종교문화의 이중신앙(Двоеверие)적 특징과도 일맥상통한다. 그리고 당시 극소수의 필사본만이 존재했던 현실에서 일반 러시아인들은 보리스와 글레프의 죽음과 대주교 일라리온의 설교에 대해 구전으로나마 전해 들었을 것이다.

이와 같은 역설적 상황과 그 간극의 실마리는 종교적 의례((Литургия)에서 발견할 수 있다. 고대 러시아인들의 역사적 작업이 극소수의 수도사와 지배층에 의해 종교, 정치적으로 행해졌더라도 실질적으로 일반 대중들에게는 의례를 통해서 전파되었다고 할 수 있다. ‘보리스와 글레프의 이야기’와 ‘율법과 은총에 관한 이야기’는 텍스트가 아닌 예배의식을 통해 일반 러시아인들에게 전파된 것이다.

37) 서선정, “키예프 루시의 설교 문학 고찰”, 『러시아어문학연구논집』 제 27집. 93쪽.

38) Д. С. Лихачёв, Изработанные работы в трех томах Том 2 (Ленинград : Художественная литература, 1987) с. 113.

39) Г.П. Федотов, Святые древней руси, М., 1990, 236-7. 참조.

실제적으로, 보리스와 글레프의 이름은 러시아 정교회 예배의식 가운데 빠레미야(Паремия) 낭독 부분에서 거명되었다.⁴⁰⁾ Б. 우스펜스키(Б.А. Успенский)는 이점이 상당히 수수께끼 같다고 지적하는데, 그 이유는 창세기 인물도 성경 속의 사도(使徒)도 아닌 인물로서 러시아 정교회 예배의식 가운데 보리스와 글레프가 유일하게 낭독되어졌다는 것이다.⁴¹⁾ 이에 대해, 그는 인류 최초의 형제간의 살인과 죽음 이야기 대신에 러시아 최초 형제간의 살인과 죽음의 이야기를 넣은 것이라고 진술한다.⁴²⁾ 이런 해석의 정당성은 앞에서 살펴본 종교적 기원과 영원성에 대한 고대 러시아인의 세계관 속에서 확보될 수 있다. 아담의 원죄 이후 형제의 살인으로 이어지는 인류의 죄악의 패러다임 속에서 러시아 최초의 형제 살인은 그 기원에 위치하는 것이다. 성서의 구약의 계보가 신약의 새로운 계보로 대체되듯이, 기독교사에서 죽음의 테마 역시, 구약에서 카인과 아벨의 형제의 살인이 그 계보의 시작이라면, 신약의 계보는 예수를 기원으로 한다. 이 모든 것의 단일적인 사건들은 ‘거대 의미’라는 전체성 속에서 양상불을 이루는 것이다. 그리고 러시아의 기독교 역사는 그 순환의 범주에 자리매김하는 것이다. 비록 러시아 정교회 예배의식의 집전자가 보리스와 글레프의 이름을 실수 또는 자의적으로 빠레미야에 포함시켰다고 해도, 앞에서 살펴본 비합리적인 종교적, 정치적 이데올로기의 흔적들은 러시아 일반인들의 의식 속에서 합리적으로 인식되어 오늘날까지 수용되고 있는 것이다.

‘율법과 은총에 관한 이야기’ 역시 대주교 일라리온의 키예프 성 소피아 성당의 설교문이라는 해석이 지배적이다. 즉 성 소피아 성당의 예배의식을 통해 그의 설교가 일반 대중들에게 전해진 것이다. 이 이야기는 성 소피아 성당의 건축과도 밀접한 관계가 있다. 대주교 일라리온이 이야기를 율법과 은총의 대립으로 시작하듯이, 성 소피아 성당의 내부 벽화(роспись)의 주제 역시 구약과 신약의 대조를 주요 테마로 하고 있기 때문이다. 리하쵸프에 의하면, 야로슬라브 시대 러시아인들은 조직으로서의 교회에 대한 개념을 교회 건축과 혼동했다. 즉 비잔틴 하기아 소피아 성당의 이름을 본떠 지은 키예프 성 소피아 성당은 비잔틴 교회에 상응하는 러시아 교회의 독립성을 의미했던 것이다. 고대 일반 러시아인들은 야로슬라브의 성당 건축을 러시아 독자적 교회를 설립한 것으로 간주했을 것이다. 고대, 중세적 사고는 종교적인 추상적 사고를 실증적인 것과 연계하려고 했다. 러시아 교회 건축, 장식, 모자이크, 로스피시, 이콘과 예배의식은 고대 러시아 일반 대중들에게 러시아 민족의 종교적 정체성에 대한 시대적 이념과 염원을 담지한 것으로 각인되었다.

40) 성서의 기념비적인 사건에 대한 예언과 성인들의 찬양으로 이루어진 것으로 정교회 예배의식에 사용되는 금언(집)(Притча)이다. 구약의 내용과 신약의 사도들로 구성되어 있다. Б. 우스펜스키(Б.А. Успенский)는 러시아 정교회 예배의식의 집전자가 자의적으로 보리스와 글레프의 이름을 포함시켰을 수도 있다고 진술한다. Б.А. Успенский, Борис и Глеб: Восприятие истории в древней руси, М. 2000, С. 6-9. 31. 참조.

41) 이에 대한 기존의 세 가지 관점과 관련하여, Б. 우스펜스키는 어느 것도 명확히 설명해내지 못하고 있다고 지적한다. 자세한 내용은 Там же, С. 13-21. 참조.

42) Там же, С. 22.

키예프 루시의 ‘통일성’에 대하여

최 정 현(한양대)

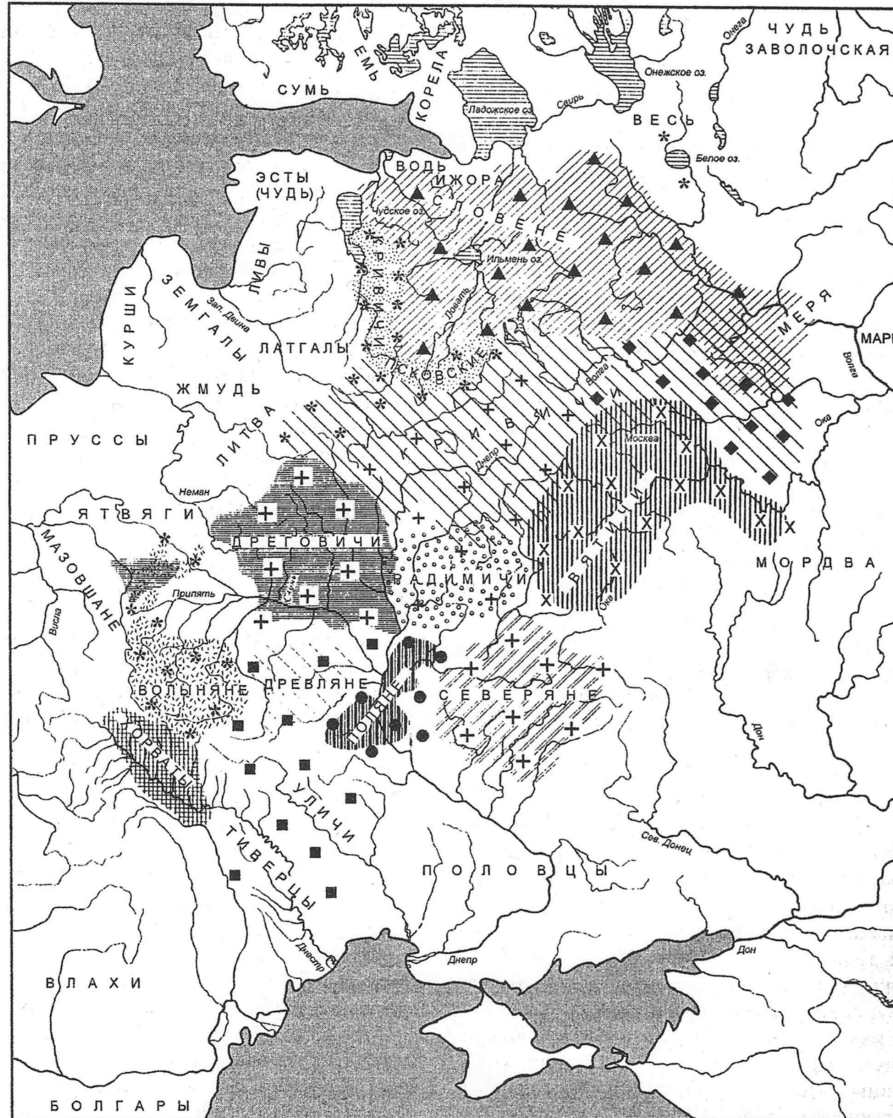
I. 들어가며

“오, 러시아 땅이여, 넌 저 언덕 너머 보이지 않는구나”(О, Русская землѣ! Уже за шеломянемъ еси!)라는 구절이 후렴구처럼 반복되는 『이고리 원정기』(Слово о полку Игореве)는, ‘루시 땅’에 대한 애국적 파토스 하나 만으로도 이미 중세 동슬라브 문학 전체의 테마를 꿰뚫고 있다고 수 있다. 일찍이 칼 마르크스(Karl Marx)가 이 기념비적 작품의 주제를 “러시아 땅의 단결에 대한 호소”(призыв к единству Русской земли)라고 규정했을 때 그는 어떤 연구가보다도 간결하면서도 정확하게 작품의 핵심을 짚은 것이었다. 12세기 후반, 키예프 루시 각 공국의 내분이 격화되어 가면서 12세기 초반까지 키예프가 중심이 되어 유지되어 오던 내부의 질서가 급격히 무너지며 키예프 루시는 혼란을 맞이하게 된다. 그 틈을 타 키예프 루시와 접경하던 남부 초원 지대의 유목민들은 루시를 침입해오기 시작했고, 그들 중 이교도 유목민인 폴로베츠인들을 토벌코자 소수의 군대로 원정에 나선 사람이 바로 노브고로드-세베르스크(Новгород-Северск)의 공후 이고리(Игорь; 1150?~1202)이다. 그는 그러나 폴로베츠인(половцы)들의 계략에 말려 초원 깊숙이 유인당해 큰 패배를 당하게 되었고, 이 실패한 원정을 다루고 있는 것이 위에 첫 구절을 인용한 『이고리 원정기』이다. 잠깐 내용을 소개했지만, 키예프 루시 시대 12세기 후반기, 보다 정확하게는 1170년 이후부터 몽고-타타르의 침략이 본격화되기 시작한 13세기 초반까지, 키예프 루시 내부의 혼란은 극에 달했다. 그 다름아닌 이유는 바로 각 공국의 공후 자리를 노린 공후들의 내분(междусобица)이었다. 처음에는 공후의 수가 많지 않았으나 공후의 수가 자연증가하게 되고, 또한 공후 계승을 둘러싼 일정한 원칙이 세워지지 않아 서열분쟁과 갈등이 무력충돌로까지 이어졌기 때문이다. 물론 세력이 강한 공후의 불법적인 도발과 침략 또한 있어왔다. 이런 역사적 상황에서 『이고리 원정기』의 이름모를 저자는 루시 땅에 기독교를 받아들인 블라디미르 대공 때의 찬란했던 루시의 영광을 위해 루시 땅 모든 공후들의 단합과 결속을 주장했고 이는 그 당시 상황에서는 충분히 설득력 있는 주장이었다. 이와 같은 작품 창작 당시의 역사적 배경에서 비롯한 루시 땅의 단합이란 메시지는 『이고리 원정기』가 발견된 당시부터 오늘날까지 거의 모든 연구자들이, 위 마르크스의 표현인 “러시아 땅의 단결에 대한 호소”라는 시대적, 정치적 표어의 함의와 중요성에 대해 생각하도록 해왔다.

이 글에서는 이처럼 키예프 루시 시대 중세 동슬라브 문헌과 당시 사회에서 줄곧 등장, 언급되었던 이른바 “루시 땅의 단결(единство)”이란 테마에 대해, 키예프 루시의 단결 즉, 통일성(единство)을 당대의 현실과 가상 속의 이념, 또는 당위론적으로 존재해야 하는 가정태로 상정하여 ‘통일성’의 의미와 내용, 평가에 대해 알아보도록 하겠다.

II. 키예프 루시의 통일성에 대해

먼저, 키예프 루시의 '통일성'이란 개념은 일종의 공리वाद과도 같다고 말할 수 있다. 사실상 중세 시기 동슬라브 “부족 연맹체”(союз племен)⁴³⁾의 성격을 띠는 키예프 루시는 그 명칭에서도 알 수 있듯이 키예프가 어떠한 식으로든 ‘중심’이었다는 점은 이견이 없어 보인다.



[그림1] 동슬라브인들의 9~12세기 정주 상황⁴⁴⁾

위의 지도는 중세 중동부 유럽 평원의 동슬라브인들의 군거지를 부족(племя)별로 표시한 것이다. 논의의 여지는 있으나, 통상 “루시 땅”(русская земля)라고 했을 때 두 가지 개념으로 설명된다. ‘좁은’ 의미의 루시 땅과 ‘넓은’ 의미의 루시 땅이 그것이다. 좁은 의미의 루시 땅은 지도에서 보듯이, 지금의 키예프 근처의 폴라네인들(поляне)과 세베랴네들(северяне), 그리고 울리치인들(уличичи)의 일부가 사는 지역을 말하는 것으로, 이후 키예프 공국, 체르니고프 공국, 그리

43) Седов, В. Древнерусская народность. М., 1999, С. 59.

44) Восточные славяне. Антропология и этническая история. Сб. ст. под ред. Т. Г. Алексеевой. М., 1999. С. 161

고 페레야슬라브 공국으로 발전해 나갔다. 이들 지역은 이미 10세기 초부터 비잔틴과 대외 교역에 나서는 등 다른 북부 지역의 동슬라브 부족보다 빠른 경제, 정치, 문화적 발전을 이루었다고 간주된다. 한편, '넓은' 의미의 루시 땅은 이들 부족 이외에 빗금친 부분으로 표시된 다른 동슬라브 부족들이 사는 모든 땅을 가리킨다. 즉, 드레고비치 인들, 라디미치인들, 바티치인들, 볼라네인들, 크리비치인들, 슬로바네인들 등이 거주하는 사실상의 모든 지역을 지칭한다.⁴⁵⁾

그러나 통상 중세 동슬라브 문헌에 등장하는 루시 땅으로서의 개념은 후자인 넓은 의미의 루시 땅을 지칭하는 경우가 좀 더 많다고 할 수 있다. 좁은 의미의 루시 땅은 구체적인 맥락에서 한정적으로 주로 연대기에서 쓰여지는 반면, 일반적인 맥락, 또는 연대기를 벗어난 보다 예술적인 장르에선 넓은 의미의 '루시' 땅의 개념이자주 쓰였다. 예를 들어, 12세기 전반기 무렵까지 자신들을 슬로베닌(словенин)이라고도 칭했던 노브고로드 인들은 끼예프를 중심으로 한 남부 지역을 루시, 루시인들의 땅이라고 불렀으며("스바토슬라프는 노브로고드에서 도망해 루시 땅의 자신의 형제에게로 갔다"(ПСРЛ-1 2001: 308-309, под 1141 год), 크리비치(кривич)인으로 분류될 수 있는 스몰렌스크 공국 역시 루시 땅을 자신들과 명백히 분리해 생각했다("모든 루시인들의 군대와, 자신들의 부대인 스몰렌스크의 병사들과 함께"(ПСРЛ-2 2001: 370, под 1148 год). 남부 지역으로 끼예프와 상당한 정서적 친연성을 유지하는 갈리치 공국 역시 때때로 끼예프를 중심으로 한 지역을 자신들과 다른 루시인들의 땅으로 생각했다("헝가리 왕은) 우그르로 갔으며, 이차슬라프는 루시인들의 땅에 남았다"(ПСРЛ-2 2001: 388, под 1152 год).

이처럼 12세기 중반 무렵까지도 우리가 흔히 접하는 루시인들의 땅이란 표현은 지금의 동슬라브 전체에 대한 지칭이라기보다 끼예프, 체르니고프 그리고 페레야슬라블 등 끼예프-루시의 남부 공국에 대한 주변부의 명명이었다. 1175년 블라디미르-수즈달의 공후 안드레이 보고롭스키의 죽음 이후에도 여전히 끼예프를 루시인들의 땅이라 별칭하고 있음은 주목할 만하다("우리 공후가 죽었다, 그의 자식은 없는데, 아들 하나는 노브고로드에 있고, 다른 형제들은 다들 루시 땅에 있다"(ПСРЛ-1 2001: 352, под 1175 год). 그러나 12세기 말엽에 접어들며 보다 광범위한 차원에서 거의 모든 동슬라브인들이 거주하는 곳을 루시 땅이라 부르기 시작했다. 가장 시적인 예로서는 유명한 『이고리 원정기』의 작가에 의해, 북서부의 퍄로즈크 공국, 남서부의 갈리치 공국, 북동부의 블라디미르-수즈달 공국, 남동부의 페레야슬라블 공국, 노브고로드 등 모든 동슬라브인들의 땅을 망라한 개념으로 루시인들의 땅의 이교도에 의한 처참한 짓밟힘이 애저로이 노래되고 있다. 13세기 몽고-타타르 침략을 전후해서는 1216년 리페츠(Липец) 강가에서의 북동부 공후들의 대규모 내전과 『루시 땅의 패망에 관한 이야기』(Слово о погибели Русской земли)에서도 루시 땅으로 표현되어 각 부족별, 공국별 구분없이 전체 동슬라브인들의 땅에서 벌어진 비극이 노래되고 있다. 언급할 만한 사실로는, 11세기 전반기, 체르니고프의 사제로 팔레스타인 참배여행을 한 『수도원장 다니일의 순례기』(Хождение Даниила игумена)에 언급되는 루시 땅과 루시 공후는 자신의 고향인 체르니고프와 그 공후만을 지칭하는 것은 아닌데, 이는 확연한 타민족과의 구별에서, 동슬라브인의 땅을 완전히 벗어난 상태에서 지칭한 것으로 당연히 국가의 개념으로 전체 루시 땅을 상정한 것이라 봐야 한다. 요컨대, 루시, 루시 땅이란 말이 생겨난 초기 9세기부터 12세기 중반 무렵까지 루시 땅이란 개념은 끼예프, 체르니고프, 페레야슬라블 등 끼예프-루시의 중심 세력을 형성했던 공국 주변을 지칭하는 개념으로도 쓰였으며, 특히 12세기 말엽부터는 차츰 전체 동슬라브 부족의 정주지를 일컫는 말로 그 개념이 확장되어 나갔다고 할 수 있다.

45) 시기상으로 좁은 의미의 루시 땅에서 넓은 의미의 루시 땅으로 개념이 확장되어 갔는지, 또는 그 반대인지, 아니면 특별한 시대적 발전 단계를 나눌 수 있는 것인지 하는 문제는 아직도 진행 중이다.

그러나 키예프라는 도시가 키예프 루시의 통일성을 말할 수 있도록 해줄 정도로 과연 키예프 루시의 '수도'격이었는지, 그리고 키예프 루시가 어떤 통일된 정치, 사회적 체제로 대내외적으로 기능했는지 하는 점에 대해서는, 적어도 12세기 후반기부터서는 특히 연대기 문헌을 접하면서 꽤 의문을 가질 수밖에 없게 된다. 예를 들어, 1174년 블라디미르-수즈달(Владимир-Суздаль) 공국의 안드레이 보고롭스키(Андрей Боголюбский)가 키예프를 함락시키고 난 뒤, 그는 키예프를 지배하지 않고 북쪽으로 돌아갔으며, 그의 뒤를 이은 프세볼로드, 일명 “큰 둥지 프세볼로드”(Всеволод Большое гнездо) 역시 키예프 지배 또는 점령에 관심을 기울였다기보다 블라디미르에서 자신의 공국 경영에 더욱 힘을 쏟았다. 12세기 후반부로 접어들며 키예프를 차지하기 위한 암투를 주도한 세력은 키예프의 가장 강력한 정치적 경쟁자였던 체르니고프 공국의 공후들이었다는 사실은 키예프가 “전 루시 땅”의 수도라기보다 남부 루시, 즉 앞서 말한 좁은 의미의 루시 땅인 키예프, 체르니고프, 페레야슬라블 세 공국의 지역적 중심도시 정도의 의미를 지니지 않는 것이라 말할 수 있게도 해준다.

그런 의미에서 앞서 인용한 『이고리 원정기』에서 “전 러시아의 공후들은 ‘러시아 땅을 위해(За русскую землю)’ 단합하라”라는 익명의 작가의 메시지는 오히려 공허하게도 들린다. 플로베츠와 접경한 루시땅 남부로부터 북부까지 아무도 그 메시지에 화답하지 않기 때문이다. 키예프는 러시아 땅 전역에 대한 영향력을 일찌감치 상실했음을 방증하는 것이라고 밖에 생각할 수 없다. 훨씬 뒤인 1212년, 지금의 서부 우크라이나 갈리치-볼르인(Галич-Волинь) 공국의 공후 다닐(Даниил)은 무주공산으로 남겨진 키예프를 버리듯이 내팽겨치고(?) 다시 자신의 공국으로 돌아가기까지 했다.

이러한 상황에서 과연 키예프 루시의 중심이나 구심체로 키예프를 언급할 수 있게 하고, 또한 그러한 키예프 루시가 통일성을 지녔다고 말할 수 있을지는 많은 의문이 남는다.⁴⁶⁾ 어쩌면, 키예프 루시의 통일성은 우리가 지금 접하고 있는 중세 동슬라브 문헌의 창조자이자 전달자인 서가(книжник)들의 이념과 염원에서 비롯한 것은 아닐까하는 질문을 품을 수 있게 한다. 쥐보프와 플로히가 지적하고 있듯이, 키예프 루시의 통일성에 대한 개념, 또는 얽은 집착은 어쩌면 연대기 기록자(편찬자)의 정치적 통일에 대한 상상의 산물일 수 있을 것이다(Живов 2002: 184, Plokhly 2006: 37). 아래에서는 정치적 프로파간다로 주장되었던 루시 땅의 통일성에 대해, 실제 루시 땅을 어느 정도 통일적으로 결속시켜 준 요인들을 짚어보며 새로운 내용들을 살펴볼 수 있도록 하겠다.

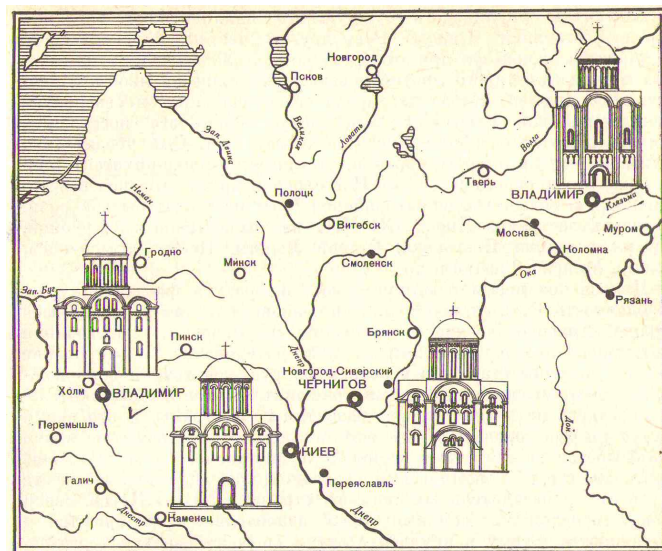
46) 이때 좁은 의미이든, 넓은 의미이든 키예프가 일종의 구심점처럼 작용하게 되었는데, 이런 키예프 중심성, 그리고 키예프 루시 전체의 통일성에 대한 강조는 아마 19세기 관제학파에서 보다 구체적으로 형성된다. 블라디미르 솔로비요프(В.С. Соловьев)는 키예프 루시의 정치체제를 ‘형제 중 최고 연장자가 키예프를 순환 통치한다’는 이른바 “사다리 환승(環昇)”(лествичное восхождение) 이론으로 설명하고 있다(Соловьев 1993: 68-69). 키예프를 정점으로 키예프-루시가, 마치 모두가 혈연관계를 가지는 하나의 커다란 공동체로서, 지배계층인 공후는 ‘수좌도시’인 키예프의 지배권을 연장자순으로 대대로 순순히 물려주었으며, 모든 동슬라브인들은 거대한 공동체를 이루고 산 평화롭고도 이상적인 시대로 다소 목가적으로 파악하고 있다.¹⁾ 솔로비요프의 이러한 주장은 클류첵스키(В. Ключевский) 등에 의해 논박 당했으며, 심지어 세르게예비치(И. Сергеевич) 등은 솔로비요프가 주장한 장자상속의 내용 등을 실제 역사적 사례를 들며 곧바로 부정하면서, “키예프 루시 시대는 작은 국가 형태의 공국이 병립했었던 시기에 불과하다”라며 국가 개념으로서 키예프 루시의 정치적 단일성을 명백히 부정했다. 소비에트 시기 사회주의 이론의 일정한 영향을 받은 역사학의 분야에선, 키예프를 중심으로 한 ‘루시 땅’의 단합과 결속이 유난히 강조되었다.¹⁾ 많은 역사학자들은 키예프의 정치적 구조를 당대 중세의 정치제도였던 봉건제에 비견하며, 키예프 루시를 “봉건 연맹체”(феодальная федерация)로 규정하고 있다(Б. Греков, В. Черепнин, В. Пашуто и др.). 80년대 후반 일부 국우 사학자들은 키예프 루시가 광활한 중동부 유럽 평원을 지배한 세력으로 키예프 제국(Киевская Империя)이라고까지 언급하며, 키예프 루시의 정치적 중요성과 이념적 연결성을 확대해석하고 있다(Б. Рыбоаков).

III. 키예프 루시에서 키예프 탈중심성에 대한 논의

1. 통일성을 지탱한 연성 요소들 - 의사민족주의, 언어, 종교

모두에 밝히는 것은, 종전까지 생각되었듯이 키예프 루시의 내부적 결속을 이끈 원동력을 수좌도시로서 키예프의 정치적, 역사적 위상에서라기보다, 글썽이는 ‘루시 땅’이라는 이상적 토 포스에 편재한 당시의 사회, 종교, 문화적 공통성에서 찾고자 한다. 키예프 루시를 느슨하지만, 그래도 하나의 어떤 공동체적 삶의 운명으로 가두리한 외연은 1) 슬라브 이교에서 유래했다고 여겨지는 “종의 숭배”(культ рода) 사상을 차용한 의사민족주의와, 2) 언어적 통일성, 3) 종교적 균질성이라고 주장할 수 있을 것이다.

『원초연대기』는 물론, 12세기 키예프 연대기까지도 수좌도시로서 키예프의 정통성을 강조할 때 자주 언급되는 구절로, “루시의 형제들이여, 우리는 모두 한 할아버지(류릭; Рюрик)의 손자이다”라는 문장이 반복된다. 다소 뜨거운 가슴설레임(물론, 그 이상의 실효는 없었지만)을 전해주는 이 말은 20세기 초 들어서면서 “종의 숭배”라는 말로 개념화되었다. 키예프를 중심으로 키예프 루시를 아주 느슨하나마 단일한 정치적 외연으로 묶어준 것은 쟁취의 대상으로서 키예프라는 옥좌(престол)가 아니라 많은 러시아 학자들에 의해 상대적으로 간과되고 있는, 슬라브 이교성이 짙게 깔린 ‘종의 숭배’ 사상과 그 이면에 배여 있는 다름아닌 ‘의사민족주의’라는 점이다. 그것은 부족단위의 군거에서 비롯한 키예프 루시의 역사 시대의 시작에서 이들 각기 다른 부족을 하나로 묶어 주는 것은 다름 아닌 ‘루시 땅’이란 같은 공간에서 한 할아버지에서 비롯한 자손으로 함께 살아가는 것이란 이데올로기였다. 또한 헛된 권력욕에서 비롯한 무의미하고 희생적인 투쟁을 방지하고, 정치적, 사회적 안정과 대외적인 대비태세를 위해서는 이러한 평화적 내부공존의 이데올로기를 통치계급의 열독서인 연대기에서 충실히 반복, 모든 공후들에게 각인시킬 필요가 있었던 것이다.



Stil'evoye edinstvo kul'tovoy arkhitektury Drevney Rusi serediny XII v. Kirillovskaya per'nyov v Kyieve, Uspenskyye khramy vo Vladimire-Volynskom, Chernigove, Vladimire-na-Klyaz'me.

[그림3] 12세기 후반기 키예프 루시 주요공국의 교회양식47)

에트노스(этнос)로서 민족의 개념이 생겨나기도 훨씬 전이었지만 내부의 분열을 지양하고 통합을 위해, 같은 공간에 같은 시대를 살아가는 같은 조상의 자손이라는 원시적 형태의 민족주의(!)가 키예프 루시를 적어도, 대외적으로는 통합된 정치적 체제로 보이게 했다고 여겨진다.

또한 이를 가능케 했던 두 가지 다른 중요한 요소는 언어와 종교였을 것이다. 동일한 슬라브 구어를 사용하고 정교를 함께 신봉한 여러 다른 부족은 큰 어려움 없이 한 할아버지의 자손이라는 생각을 받아들였을 것으로 추정된다. 또한, 종교문화적 통일성을 생각할 수 있을 것이다. 키예프, 체르니고프, 블라디미르, 블라디미르-볼르인스크 네 도시에서 12세기 후반기에 축조된 것으로 추정되는 단일돔 양식의 성당이 존재했었다는 것은 당시 장인과 예술가들의 자유로운 이동, 통일된 양식이 성행했다는 것을 증명한다(Толочко 1987: 189).

이처럼 키예프 루시의 동서남북의 네 끝과 정치적 라이벌의 도시에서까지 같은 예술 형식이 중요시 되었다는 것은 키예프 루시가 하나의 동일한 문화적 심미안을 지녔다고 말할 수 있게 해주며, 이것은 또한 키예프 루시가 내적으로 결집된 문화 공동체였음을 밝혀주는 것이다. 언어와 종교가 결합된 경우로, 다닐레프스키 같은 경우는, 동일한 슬라브 구어 뿐 아니라 교회 슬라브어를 함께 사용하며 소통한 루시 인들이 비기독교인과의 차별성을 언어와 종교 모두로 느꼈다고 주장하면서, 심지어, 루시의(русский)라는 한정어는 정교의(православный)와 동일한 맥락에서 쓰였다고까지 주장한다(Данилевский 2001: 174). 니키타 톨스토이의 경우, 『원초연대기』의 저자로 추정되는 네스토르의 연대기 텍스트 편집을 추적하며, 네스토르의 자의식을 총 4가지 층위, 종교적, 언어적, 민족적(этнографическое), 그리고 국가적(государственное) 층위로 분류한다(Толстой 2000: 441). 마지막 층위는 비잔틴과의 대외무역 등을 다룬 10세기 경 몇몇 조약문(Договор) 텍스트에서 두드러진다고 설명하는바, 앞의 세 층위는 우리가 제시한 통일성의 요소와 일치함을 볼 수 있다. 그러나, 키예프 루시의 통일성을 구성하는 이러한 세 가지 요소만큼이나 글쓴이는 다른 한 가지 요소를 말하고 싶었다. 그것은 통일성이란 것을 바라보는 시각 자체에 대한 의문이었다. 키예프가 중심에 서야하고, 정점에서 지배하는 것을 당위라 받아들이는 한, 아마 키예프 루시의 통일성을 설명하고 이해하는데 있어 항상 한계와 모순에 부딪힐 수밖에 없을 것이다. 키예프 루시의 사회 구조와 통일성을 인식하고 간파하는데 있어 어쩌면 아래의 논의가 가장 중요하다고도 할 수 있을 것이다.

2. 중심과 주변의 치환

『이고리 원정기』만큼이나 잘 알려진 또 다른 걸작으로 『루시 땅의 패망에 관한 이야기』 역시 루시 땅의 예술적 이미지와 루시 땅 자체의 개념에 대해 빠뜨릴 수 없다. 몽고-타타르의 본격적인 블라디미르-수즈달 공국의 침입 때부터 공후 야로슬라프 프세볼로도비치(Ярослав Всеволодович) 사망에 즈음하여 작성(1237~1246)된 것으로 추정되는 이 작품은 그 시적 구성으로 발견 때부터 많은 연구가의 관심을 끌어왔다.

“아! 찬란히 빛나고 가장 아름다운 너 루시 땅이여! 너는 더할 수 없는 아름다움으로 찬양될 것이다. 수많은 호수와 강과 깊은 샘, 험준한 산과 높은 언덕, 키 큰 참나무 숲과 정갈한 들판, 수많은 들짐승, 헤아릴 수 없이 많은 새들, 큰 도시들과 훌륭한 마을, 수도원의 정원과 신의 사원, 준엄한 공후, 명예로운 귀족과 수많은 뛰어난 무리들, 이 모든 것이 바로 너 루시 땅위에! 루시 땅이여, 너는 정교회의 유일한 믿음이다!”

47) Толочко, П. П. Древняя Русь. Киев. 1987. С. 189.

이 기나긴 작가의 영탄은 그것이 하나 과장없이 진솔한 감정임을 느끼게 해 주며 또한 그 땅에 발붙이고 살았으나, 이제 낯선 외적의 침입에 멸망의 순간만을 기다리는 그들에겐 더할 나위 없는 애절한 슬픔을 자아냈을 것이다. ‘오늘’의 슬픔에 대비되는 것은 또한 ‘과거’의 영광이었을 것이다.

“이곳으로부터 우그르(헝가리)와 라히(폴란드)와 체히(체코)까지, 체코에서 야프바그까지, 야프바그로부터 리투아니아와 독일까지, 그리고 독일에서 까렐리아까지, 까렐리아로부터 이교도인 토이미치 족이살고 있는 우스뉘그까지, 그리고 숨쉬는 바다(백해)를 넘어를 넘어, 이 바다에서 불가 강 유역의 불가르까지, 불가르부터 부르파스까지, 부르파스로부터 페레미스까지, 페레미스로부터 모르다비아까지 이르는 이 모든 광대한 지역에 사는 민족들은 하느님의 도움으로 기독교 인인 루시인에게 정복되었다”



[그림3] 12세기 키예프 루시의 공국과 주변민족⁴⁸⁾

48) Б.А. Рыбаков, Киевская Русь и русские княжества XII-XIII вв. М., 1982. С. 471

지금의 우랄 산맥 이서 유럽부 러시아와 우크라이나, 벨라루시, 모르도바, 폴란드, 헝가리 접경 지역까지 뻗는 이곳이 바로 최전성기 동슬라브인들의 삶의 터전으로서 루시 땅이었던 것이다. 이 루시 땅이 이제는 신도 믿지 않는 악마와 같은 야만인들의 손에 넘어가게 되었을 때, ‘모든 루시 인이여, 단결하라’는 절박한 마음은 저절로 토로되었을 것이다.

그러한 애국적 파토스와 더불어, 한번더 생각해봐야 할 것은, 13세기 중엽 무렵에 쓰여진 것으로 추정되는 이 텍스트에서 도시로서 키예프가 언급되지 않는다는 것이다! 물론, 짧은 서문의 형태로 300단어도 채 안되는 일부분만 현존하는 이 작품의 나머지 일실된 부분에서 얼마든지 키예프가 언급되고 또 다른 도시들도 언급되었을 수 있을 것이다. 또한 우그르(헝가리), 라히(폴란드), 야트바그, 불가르, 부르파스 등등 부족 또는 민족의 이름이 거론된 것과 균형을 맞춘다면, “찬란히 빛나고 가장 아름다운 너 루시 땅이여!”라는 표현에서처럼 구체적인 도시명이 나올 것이 아니라 ‘루시’라는 표현이 올바른 짝패가 될 것이긴 하다. 그리고, 이 작품이 당시 북동부의 블라디미르에서 창작된 것이니 남부의 키예프를 굳이 거론할 필요를 못 느꼈을 것이기도 하다.

글쓴이가 주목하고자 하는 점은 바로 이 지점이다. 북동부 블라디미르에서 만들어진 이 작품에는 더 이상 도시로서, 즉 키예프를 키예프 루시, 루시 땅의 중심으로 전면에 내세울 필요가 없었던 것이다. 같은 슬라브인들이지만 라틴 이단에 젖어든 라히와 체히와의 구별은 물론, 야트바그, 리투아니아, 게르만인 등의 이민족의 문화와의 구별을 위해서라도, 심지어는 키예프 루시 시대 내내 남부 국경을 위협했던 불가르, 부르파스와 페레미스 등 남동 초원 지대의 유목민들의 이교도와는 명명백백한 질적 차이를 드러내는 기독교 정신문화, 찬란한 물질문화의 중심으로서 키예프를 언급할 필요를 느끼지 못했던 것이다. 이미 키예프를 더 이상 안중에 두지 않고 멀리서 바라보는 것만으로 만족하던 북동부 블라디미르 출신의 이름모를 작가는 ‘루시 땅’의 중심을 “수천의 황금빛 돔으로 뒤덮힌 교회가 즐비한 키예프”로⁴⁹⁾ 생각하지 않고, 작품에 나와 있듯이 “수많은 호수와 강과 깊은 샘, 험준한 산과 높은 언덕, 키 큰 참나무 숲과 정갈한 들판”이라는 제유의 기법으로 루시 땅을 나타내고 있다.

환언하자면, 이제 북동부의 블라디미르와 수즈달 공국은 루시 땅을 이야기할 때 남쪽의 키예프를 언급하는 것이 아니라 자신들의 주변, 블라디미르와 수즈달 공국 주변의 들판과 구릉, 호수와 강을 둘러보고 있는 것이다. 앞에서 언급했듯이, “루시 땅”이라는 지칭은 키예프, 체르니고프와 페레야슬라블의 이른바 남부 지역을 언급하던 개념이라고 생각할 수 있을 것이다. 즉, 키예프가 쇠약해져 더 이상 북부의 다른 도시들이 키예프에게 매력을 느끼지도, 위협을 느끼지도 않게 된 것만큼, 키예프 말고도 다른 공국과 도시-이 경우는 블라디르 수즈달 공국-가 키예프와 대등할 정도로 문화적으로, 정치적 그리고 경제적으로도 번성한 것이다.⁵⁰⁾ 수즈달의 드미트리 사원과 블라디미르에 주교구의 설립, 그리고 “큰 동지 프세볼로드”(Всеволод Большое гнездо)의 막강한 정치적 영향력 등이 이를 증명하고 있다. 키예프 루시를 키예프의 황금좌에서 바라보지 않고 블라디미르-수즈달 공국의 테렘(терем)에서 바라보았을 때, 몽고-타타르의 침략을 목전에 둔 키예프 루시는 키예프를 정점으로 한 내적 통일성이 와해되어 가던 것이⁵¹⁾ 아니라

49) James H. Billington, *Icon and the Axe, A Cultural Interpretive History of Russian Culture*. 1960., p.

50) 특히 북동부의 블라디미르-수즈달 공국은 북부 러시아 지역의 원주민 거주지역을 개척, 교역과 식민지화 등을 통해 모피, 광물, 꿀 등을 얻어 경제적으로 큰 이익을 보았다고 한다. 자세한 것은, Janet Martin, *Medieval Russia 980-1584*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), pp. 77-78을 보라.

51) 소비에트 시기 『루시 땅의 패망에 관한 이야기』 연구의 최고 권위자 중의 한 명인 유리 베구노프 역시 작품의 주제는 “현재 야로슬라프의 죽음 이후 점차 쇠약해진(강조-필자) 루시 국가의 패망”이라고 규정하고 있다(Бегунов 1960: 160). 즉, 키예프를 중심으로한 루시 국가의 쇠망은 키예프 중심체제의 약

블라디미르-수즈달 공국이 성장해 키예프의 역할과 위상을 일정정도 떠맡았던 것이었다.⁵²⁾

IV. 맺으며

이상에서 논의한 바와 같이, 키예프를 정점으로 하는 키예프 루시의 통일성은 정치적 프로그램이나, '루시 땅'으로 환유되는 러시아민족 전체라는 개념과의 역사적 결부로 유지되었다고는 받아들이기 힘들다. 키예프 루시를 그 이름에 걸맞게 키예프를 중요한 하나의 중심으로 200년이 넘는 시간 동안 유럽의 중동부 평원 지대에서 동슬라브인들의 최초의 역사시대로 이끌어간 것은, 동슬라브인들의 공통의 언어와 종교, 그리고 혈족 개념에 기대 파생되어 나온 의사민족주의적 의식이었다. 이러한 연성적 자질에 의해 키예프 루시는 그 통일성을 부여받을 수 있었고 부여받은 통일성으로 인해 역으로 키예프 루시를 변성하게 할 수 있었다.⁵³⁾

글쓴이가 본문 마지막에서 제시한 중심과 주변의 치환이란 시각은 키예프 루시의 통일성을 이해하는데 있어 조금 다른 각도에서 접근할 수 있게 해줄 계기가 될 것이다. 키예프 루시의 통일성은 시간이 지나면서 와해되어 갔다가 보다는, 키예프와 어깨를 나란히 할 정도로 '주변'이 성장함에 따라 키예프가 독점했던 중심성, 대표성을 공유하게 되었다. 그 결과 생겨난 자연스런 중심축의 분산 현상이라고 보는 것이 더 적절할 것이다. 917년 그리스인들과의 교역에서 루시 땅을 대표하는 도시로 키예프와 체르니고프, 그리고 페레야슬라블 정도가 언급되던 것이 고작(?)이던 상황에서 12세기 후반부터 무섭게 성장하기 시작한 수즈달과 블라디미르의 북동부를 비롯해, 북서부의 스몰렌스크 지역, 또한 여전히 변성하고 있던 노브고로드, 그리고 오늘날 서부 우크라이나 지역의 갈리치 공국, 마지막으로 글의 모두에 언급했던 『이고리 원정기』의 알려지지 않은 저자의 출신일 것이라 추정되는 체르니고프까지 여전히, 키예프 이외의 도시들이 키예프만큼(!) 모든 면에서 성장하고 번영해 키예프가 독점했던 중심의 위치를 위의 도시 중 그 어떤 도시라도 나누어 또는 모조리 떠맡을 수 있을 정도로 키예프 루시 전체(!)가 성숙해 진 것이라고 생각할 수 있을 것이다. 즉, 9세기부터 13세기 몽고의 침입 이전까지를 흔히 러시아, 소비에트 학자들이 아쉬움 가득한 정서로 말하는 봉건시대 "분열"(раздробленность)이 아니라, 키예프 루시 공국의 '루시화'(обрусение)라고 생각하는 것이 이 시기를 보다 생산적으로 이해할 수 있는 시각을 갖추는 것이라고 생각할 수 있을 것이다.

한편, 키예프 루시의 통일성은 정치, 행정, 무역, 외교 등의 차원에서라기 보다 사회, 종교, 문화 등의 차원에서, 보다 연화되고 비강제적인 외연이 키예프 루시의 통일성을 유지해왔다고 간주할 수 있을 것이다. 그리고, 키예프 루시의 통일성은 외부적 팽창의 토대로 요청된 것이라기보다, 결과론적으로 내부적 통합에 기여한 것으로 이해할 수 있을 것이다. 다만 아쉬운 것은, 단극적 키예프 중심의 초기 키예프 루시가 다극적 키예프 루시로 변모해가는 과정에서 하필 공

화가 결정적이었다고 생각하는 것이다.

- 52) 몽고-타타르의 침략 이후 키예프 루시를 무자비하게 정벌, 복속시킨 몽고는 야를릭(ярлык)이라는 것을 발행해 러시아 땅의 공후들 통제하는 하나의 방편으로 삼았다. 러시아 공후를 모두 대표해 몽고 황제를 접견할 수 있는 일종의 초대장인 이 증표를 처음 발급받은 사람은 블라디미르 수즈달 공국의 공후인 프세볼로드의 아들인 야로슬라브이다. 키예프에서 모스크바로 중세 동슬라브인들의 정체성과 적통성을 넘겨준 것은 다름아닌 블라디미르-수즈달 공국이다.
- 53) 키예프 루시가 통일된 하나의 국가였는가 하는 질문은 이 글에서는 상정하지 않았다. 좀더 다른 차원의 문제라고 여겼기 때문이다. 이 문제를 연구하는 학자들은 공통의 사법, 징세체제, 국경 등의 존재유무와 작동여부 정도에 집중한다. 또한 키예프 루시의 지배 계층의 교체와 선발 매커니즘, 그리고 통치기구 또한 연구의 대상으로 삼고 있다.

교류계도 몽고-타타르라는 너무나 강력한 외부의 세력이 급작스레 다가왔다는 것이다. 다극적 이해의 상충을 조절할 매커니즘을 미처 찾기 전에 밀어닥친 외부의 적대적 세력은 미처 키예프 루시가 공동대응을 하기 전에 그들을 역사의 장에서 밀어냈던 것이다. 마지막으로, 여러 균질하지 못한 요인과 분열로 이해될 수 있는 제현상을 극복하려했던 키예프 루시의 통합에 대한 노력은 이후 모스크바 공국의 확대시기, 그리고 18세기 절대 황정시기 팽창기와 소비에트 체제의 완성기의 단일성의 양상과 비교해 볼 수 있는 단초를 제공할 수 있을 것이다. 또한 이 점에서 우리의 연구는 이제 본격적인 시작을 알린다고 감히 말할 수 있을 것이다.⁵⁴⁾

54) 네스토르의 자기인식 매커니즘을 말하면서 톨스토이는 여러 복합적인 자기인식 층위를 탐구하는 것은 러시아의 유라시아적 자기인식 규명에 대한 연구의 연장일 것이라고 말하고 있다(Толстой 2000: 447).

참고 문헌

- 변현태. “<이고르 원정기>의 신화적 사유와 역사의식”. 『러시아연구』. Vol. 17, No. 1. 2007. pp. 59-87.
- 플라토노프, 세르게이 표도로비치/김남섭 옮김. 『러시아사 강의I』. 서울: 나남출판. 2009.
- Бегунов Ю. К. Памятник русской литературы XIII века «Слово о погибели русской земли». М.-Л., 1965.
- _____. Время возникновения «Слова о погибели Русской земли» и понятие «погибели Русская земля» // ТОДРЛ. Т. XVI. Л., 1960. СС. 147-160.
- Бугославский, С. А. "Русская земля" в литературе Киевской Руси XI-XIII веков // Ученые записки МГУ. вып. 18. Труды кафедры русской литературы. кн. 2. М., 1946. СС. 3-26.
- Будобниц И. У. Общественно-политической мысли Древней Руси (XI-XIV вв.). М., 1960.
- Ведюшкина, И. В. "Русь" и "русская земля" в Повести временных лет и летописных статьях второй трети XII - первой трети XIII в. // Древнейшие государства Восточной Европы. за 1992-1993 годы. М., 1995. СС. 101-116.
- Восточные славяне. Антропология и этническая история. Сб. ст. под ред. Т. Г. Алексеевой. М., 1999.
- Гаген-Торн, Н. И. “О структуре Слова о полку Игореве”, *Scando-Slavica*. Tomus 22. 1976. pp. 65-78.
- Горский А. А. Русская земля в XIII - XIV веках. Пути политического развития. М., 1996.
- _____. Проблемы изучения «Слова о погибели Русской земли» (к 750-летию со времени написания) // ТОДРЛ. Т. XLIII. Л., 1990. СС. 18-38.
- Данилевский И. Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX-XII вв.) М., 2001.
- Живов, В. В. Об этническом и религиозном самосознании Нестора Летописца // Разыскания в области истории и предистории русской культуры. М., 2002. С. 170-186.
- Насонов, А. Н. "Русская земля" и образование территории Древнерусского государства. Историко-географическое исследование. М. 1951. (переизд. СПб., "Наука", 2002).
- Ключевский, В. О. Сочинения в 9 томах. Т. 6. М.: Мысль. 1989.
- Колесов В. В. Мир человека в слове Древней Руси. Л., 1986.
- Косоруков, А. Гений без имени. М. 1986.
- Котляр, Н. Ф. Изменчивость представлений о русской земле в летописных контекстах XI-XIII вв. // Древнейшие государства восточной Европы за 2006 год. М., 2010. СС. 104-114
- _____. «Отчина» Ярославичей(родовая память в летописи) // Древнейшее государство в Восточной Европы за 2001 год. М., 2003. СС. 113-120.
- Кучкин, В. А. Русская земля по летописным данным XI - первой трети XIII в. // Древнейшие государства Восточной Европы. за 1992-1993 годы. М., 1995. СС. 74-100.
- История русской литературы X-XVII веков. под. ред. Д.С. Лихачева. М., 1980.
- Лихачев Д. С. Национальное самосознание Древней Руси. М.-Л., 1945.
- Орлов, А. С. «Слово о полку Игореве». 2-е изд. доп. М. 1946. (первое изд. М., 1938).

- Мавродин, В. В. Древняя и средневековая Русь. (переизд. СПб., "Наука", 2009).
- Майоров А. В. Галицко-волынская Русь. СПб. 2001.
- Назаренко, А. В. Территориально-политическая организация государства и епархиальная структура церкви в Древней Руси (конец X-XII век) // Дреня Русь и славяне (историко-филологические исследования). М., 2009. СС. 172-206.
- _____ «Новороссия», «Великороссия» и «вся Русь» в веке: церковные истоки этнополитической терминологии // Дреня Русь и славяне (историко-филологические исследования). М., 2009. СС. 246-268.
- Пиккио, Р. (Picchio, Ricardo). «Слово о полку Игореве» как памятник религиозной литературы Древней Руси, ТОДРЛ. Т. L. СПб. 1996. СС. 430-443.
- Петрухин. В. Я. Дреня Русь. IX в. - 1263 г., М., 2005.
- Письменные источники истории Древней Руси. Под ред. Я. Н. Шапова. СПб. 2003.
- Повесть временных лет. Подготовка текста, перевод, статьи и комментарии Д. С. Лихачева. Под редакцией В. П. Адриановой-Перетц. Изд. 2-е. СПб. 1999.
- Полное Собрание Русских Летописей. Т. 1. Лаврентьевская летопись.
_____. Т. 2. Ипатьевская летопись.
_____. Т. 3. Новгородская первая летопись.
_____. Т. 4. Новгородская четвертая летопись.
- Приселков, М. П. «Слово о полку Игореве» как исторический памятник // Историк-Марксист. М., 1938. кн. 6. (70). СС. 112-133.
- Пушкарёв, Л. Н. Основные периоды развития общественной мысли феодальной России X-XVII вв. // Древнейшие государства на территории СССР за 1987 г. М., 1988. СС. 152-166.
- Робинсон, А. Н. «Слово о полку Игореве» и героический эпос средневековья // Вестник Академии Наук СССР. М., 1976. № 4. СС. 104-112.
- _____ "Русская земля" в Слове о полку Игореве // ТОДРЛ. Т. XXXI. Л., 1971. С. 123-136.
- Рыбаков, Б. А. Политическое и военное значение южной Русской земли в эпоху Слова о полку Игореве // Вопросы географии. Сб. 83. М., 1970. СС. 69-82.
- _____ «Слово о полку Игореве» и его современники. М., 1971.
- _____ Киевская Русь и русские княжества XII-XIII вв. М., 1982.
- Седов, В. Древнерусская народность. М., 1999.
- Соколова, Л. В. Политическое и дидактическое осмысление событий 1185 г. в летописях и в «Слове о полку Игореве». ТОДРЛ. Т. LVII. СПб. 2006. СС. 91-102.
- Тихомиров М. Н. Происхождение названий "Русь" и "Русская земля" // Советская этнография. Сб. ст. ТТ. VI-VII. М., -Л., 1947. СС. 60-80.
- Соловьев, А. В. Политический кругозор автора Слова о полку Игореве // Исторические записки. № 25. М., 1948. СС. 71-103.
- Соловьев, В. С. Об истории древней России. М., 1993.
- История России. М.,
- Тихомиров, М. Н. Происхождение названий Русь и Русская земля // Советская этнография.

- Сб. ст. VI-VII. М.-Л., 1947. СС. 60-80.
- Толочко, П. П. Древняя Русь. Киев. 1987.
- _____ Древнерусская народность. СПб.: Алетейя. 2005.
- Толстой Н. И. Этническое самопознание и самосознание Нестора Летописца, автора «Повести временных лет» // Из истории русской культуры. Том. I. (Древняя Русь). М.: Язык и русской культуры. 2000.
- Франчук В. Ю. Отражение культа рода почитания предков в древнерусском летописании // Религиозная представления в первобытном обществе. Тезис докладов. М., 1987. СС. 249-251.
- Черепные Л. В. К вопросу о характере и форме древнерусского государства X начала XII в. // Исторические записки. Т. 89. М., 1972. СС. 353-408.
- Billington, James H. *Icon and the Axe. A Cultural Interpretive History of Russian Culture*. 1960.
- Martin, Janet. *Medieval Russia 980-1584*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007),
- Plokhyy, Serhii. *The Origins of the Slavic Nations. Premodern Identities in Russia, Ukraine, and Belarus*. Cambridge: Cambridge University Press. 2006.

II 세션 : 아시아의 접촉에서 근대로

■ 사회 : 김원한(충북대)

■ 발표 :

1. 오원교(한양대) : 13C 중반~15C 러시아 문학 속의 '따따르 신화'
2. 박미령(건국대) : 지배 이데올로기와 영웅서사시
3. 변현태(서울대) : 페오판 프로코포비치의 비희극(трагдокомедия) 『블라디미르』 연구

■ 토론 : 이명현(고려대), 장혜진(한양대), 이형숙(고려대)

13C 중반 ~ 15C 러시아 문학 속의 ‘따따르 신화’

— 이교 문화의 전유로서 타자적 형상과 위상 그리고 진화를 중심으로

오 원 교(한양대)

I. 들어가며

유라시아 공간의 형성은 동양을 향한 유럽적 러시아의 지정학적 확장뿐만 아니라 그것에 대한 지문화적 전유를 동반하는바, 러시아의 제국적 이념 지형의 형성과정에서 러시아인들은 동양 민족들에 대한 아주 독특한 인식과 평가를 드러냈다.

역사적으로 러시아인들에게 동양의 개념이 완전한 의미를 획득하고, 소위 러시아 오리엔탈리즘이 본격적으로 등장하는 것은 18C 이후, 즉 서구화 혹은 유럽화로 상징되는 뽀프르 개혁에서 시작된 러시아의 근대 이후이다. 하지만 러시아와 동양의 관계는 다양한 아시아의 유목민족들과 본격적인 접촉이 이뤄졌던 끼예프 루시(Русь) 시대로, 더구나 그 역사적 뿌리는 러시아 땅에 슬라브인들이 나타나기 이전으로까지 거슬러 올라간다.

하지만 러시아 문학사, 특히 고대 러시아 문학사 전체를 통틀어 동양에 대한 태도와 관념, 이미지 그리고 담론의 형성에서 가장 근원적이고 중대한 의미를 지니는 역사적 계기는 다른 아닌 ‘따따르의 멍에(татарское иго: 1240~1480)’이다. 주지하다시피 두 세기 반에 걸친 몽골-따따르(이하 따따르로 약함)의 지배는 국토의 황폐화와 인명의 손실은 물론이고 끼예프 루시의 역사적·문화적 유산의 파괴를 낳은 까람진과 솔로비요프와 같은 후대의 저명한 러시아 역사·문화사가들조차 외면할 정도로 러시아 역사의 암흑시대였다. 따따르의 지배는 러시아인들에게 신의 저주이자 민족의 수치이며 벗어나야 할 역사의 짐으로서 기억되며, 나아가 이른바 ‘아시아적 야만(азиатчина)’이라는 러시아 오리엔탈리즘의 역사적 본거지로 자리한다.

실상 다소 일면적인 역사적 평가 — 예컨대, “우리는 아시아로부터 특별히 받은 것이 거의 없다”⁵⁵⁾(Д.С. Лихачев)라는 식의 — 와는 상관없이, 이른바 ‘따따르의 멍에’는 러시아와 동양의 관계에서 커다란 역사적 의미를 갖는다. 주지하다시피 그것은 동유럽의 국가로 출발했던 러시아에 동양적 요소를 심어주었으며, 모스크바 공국은 끼예프 루시의 전통을 계승하면서도 동시에 초원의 강력한 동방 민족의 영향 속에서 성장하게 된다. 말하자면 몽골 지배와 그 후 동방으로의 러시아 제국의 팽창은 지리적·문화적 차원에서 러시아의 유라시아적 정체성을 현실화하였다. 즉, 슬라브, 따따르, 투르크 그리고 다양한 아시아계 민족들을 포함하는 서양과 동양을 아우르는 다민족, 다문화적 유라시아적 공동체의 토대가 실제로 형성된 것이다.

이처럼 ‘따따르 멍에’라는 전대미문의 역사적 재앙과 그로 인한 러시아인들의 고통은 다양한 사회적 반향을 낳았는데, 특히 당대의 러시아 문학은 쓰라린 역사적 트라우마에 근거해 이교적 동양에 대한 독특한 신화를 창조했다. 13C 중반에서 15C까지 고대 러시아 문학이 독특하게 만들어낸 따따르 신화의 바탕에는 정교주의와 애국주의가 깔려있는데, 이를 기반으로 따따르로 대표되는 이교적 동양에 대한 차별적 타자화가 다채롭고도 일관되게 실현된다. 그리고 이러한 과정은 블라지미르 대공의 기독교 수용이후 본격화 되어온 고대 러시아의 정치적·문화적 자기 정체성의 확립 노

55) 올랜드 파이지스(2005), 533에서 재인용

력과 맞닿아 있다.

요컨대, 13C 초반 따따르의 침략과 거의 한 세기 반에 걸친 따따르의 지배를 거치면서 점차 형성되었던 따따르에 대한 원형적 관념, 이른바 ‘따따르 신화’는 콜리코보 전투(1380년)를 계기로 15C 말의 따따르로부터의 실질적 해방에 이르기까지 또 한 세기를 지나는 동안에 지속적으로 변모해 갔다. 말하자면 당대 고대 러시아의 역사적 전개와 밀접하게 연관되어 있는 고대 러시아 문학 속의 따따르 신화는 종교적·민족적 파토스가 넘쳐나는 이원론적 사고에 기반하면서 역사의 흐름에 따라 의미론적 대립항들의 구체화와 풍부화를 통해 지속적으로 진화하였고, 이 과정에서 향후 러시아문학사 전체에 걸쳐 심대한 영향력을 발휘하는 소위 Татарщина의 원형상이 태동한다.

이런 맥락에서 본 연구는 따따르 지배 시기의 러시아 문학 속에서 드러나는 이교 문화에 대한 차별적 전유의 하나로서 따따르 신화의 타자적 형상과 위상 그리고 진화의 역학을 살펴보고자 한다. 이 연구는 고대 러시아 문학 속의 따따르 신화의 실체에 대한 구체적 인식과 해체적 지양을 겨냥하는 하나의 전제 작업이다.

II. 13C 중반 ~ 14C 전반의 고대 러시아 문학에서 따따르의 지각

따따르의 침략은 중세 러시아의 역사에서 결절점이었다. 따라서 당대의 작가들은 따따르라는 현상 자체, 루시 땅에 그것의 출현의 원인 그리고 생겨난 상황으로부터 탈출의 가능성에 대한 깊은 모색을 하게 되었고, 그 과정에서 또한 도덕적·윤리적 자기 평가와 관련된 문제들을 우회할 수 없었다. 실제로 따따르의 출현과 러시아 공후들의 패배는 당대 루시에서 형성된 정신적 상황과 밀접한 관련 속에서 숙고되었으며, 따따르에 대한 지각은 당대 러시아 사회의 정신적 발전의 기본적인 방향을 규정한 도덕적·지적인 추구들의 중요한 요소였다.

1. 초기 연대기들의 「칼까 강 전투에 관한 이야기」에서 따따르

고대 러시아 문학에서 따따르에 대한 최초의 언급은 칼까 강에서 러시아-뿔로베즈 연합군과 따따르군의 역사적 전투(1223년)의 이야기인 「칼까 강 전투에 관한 이야기(Повесть о битве на Калке)」를 다룬 연대기들에서 등장한다. 대표적으로 『노브고로드 제1연대기(Новгородская первая летопись)』, 『라브렌찌 연대기(Лаврентьевская летопись)』, 『이빠찌 연대기(Ипатьевская летопись)』에서 다루지는 칼까 강 전투⁵⁶⁾는 연대기 작가들에게 단순히 미지의 적들과의 일회적 충돌과 패배에 대한 기록이 아니라 향후 오랫동안 러시아의 정치적, 사회적, 정신적 발전에 커다란 영향을 끼치는 이민족과의 최초의 투쟁이었다는 점에서 의미심장했다. 따라서 작가들은 독자들의 주의를 끌면서 따따르의 출현이라는 사건의 의미를 한(汗)의 침략과 그 이후 일련의 사건들과의 연관 속에서 해명하고자 했다.

우선 연대기 작가들에게 중요한 물음은 갑자기 나타난 낯선 사람들이 누구이고 왜 그들이 바로 그 순간에 등장했는가를 해명하는 것이었다. 『노브고로드 제1연대기』에서 작가는 당혹과 의문(“пр

56) 「칼까 강 전투에 관한 이야기」는 세 연대기에서 서로 구별되는데, 각각은 많은 양의 고유한 정보를 지니며, 정보의 일부는 이야기 사이를 유량한다. 여전히 논란거리지만 「칼까 강 전투에 관한 이야기」는 『노브고로드 제1연대기』와 『라브렌찌 연대기』에서는 1220년대 후반에서 1230년대 전반 사이에, 『이빠찌 연대기』에서는 이보다 20~30년 후 혹은 적어도 13C 말과 14C 초 이전에 기록된 것으로 추정된다. 이에 대해 자세한 것은 В. Н. Рудаков(2009), 20-26 참조.

идоша языци незнаеми, их же добре никто не вестъ, кто суть и отколе изидоша, и что языкъ ихъ, и которого племени суть, и что вера ихъ...” - 61)⁵⁷⁾을 표시하며, 미지의 민족을 세 가지 형태(“А зовуть я Татары, а инии глоголють Таурмены, а друзии — Печенези - 61”)로 소개한다. 그리고 빠따라(Патара) 출신의 메포지(Мефодий)의 『계시록(Откровение)』을 인용하여 따따르의 출현의 원인을 무엇보다도 러시아의 도덕적-윤리적 불완전성, 죄악성(греховность)에서 찾는다.⁵⁸⁾

『노브고로드 제1연대기』에서 작가는 러시아와 연합했던 뿔로베쯔에 대해 비판적인데, 뿔로베쯔는 безбожный, окаянный, беззаконный 로 묘사되며, 그들이 러시아 땅에서 수많은 악행을 저질렀고, 농민들의 피를 흘리게 했으며, 이러한 행위 때문에 자비로운 하느님의 처벌을 받았다고 기술한다. 이에 비해 따따르는 죄 많은 뿔로베쯔에 대한 하느님의 채찍이며, 따라서 결코 무신적(безбожные)으로 간주되지 않는다. 연대기 작가는 러시아인들에게 자기 행동의 결과에 대해 경고하면서, 그들에게 닥친 불행은 하느님이 벌하는 뿔로베쯔를 도운 믿음직스럽지 못한 선택, 러시아인들이 스스로 저지른 죄악에 대한 처벌로 인식한다. 또한 작가는 따따르가 일반적으로 이즈마일사람들로 인정된 뿔로베쯔와 싸운다는 사실 때문에 그들을 이즈마일사람들과 동일시하는 것에 대해 머뭇거리며, 따따르의 도래가 다가오는 최후의 심판의 표지 중의 하나인지에 대해서도 명확한 답을 제시하지 않는다.

이 작품에서 작가는 따따르인들에 상당한 정도로 동정적 태도를 보여주는데, 왜냐하면 그들은 그릇된 행위로부터 러시아인들을 떼어 놓으려하고, 러시아에 대해 평화애호적인 태도를 표하며, 두 명의 사신을 보내 뿔로베쯔를 돕지 말도록 설득하기 때문이다. 따따르인들의 긍정적인 측면은 러시아인들과 뿔로베쯔인들의 부정적인 행위로 인해 훨씬 강조된다.

『라브렌찌 연대기』는 깔까 강 전투에 대해 상대적으로 간략한 이야기를 담고 있다. 이야기의 슈젯은 1) 한(汗)의 출현은 무신의 뿔로베쯔에 대한 절대자의 벌(Кара Господина), 2) 뿔로베쯔 공후들을 돕기 위한 남러시아 공후들의 원정과 러시아인들의 결과적 패배, 3) 따따르에 맞선 전투에 참가하지 않아 파멸로부터 구원을 받은 로스포프의 공후 바실꼬 폰스판찌노비치(Василько Константинович)에 대한 이야기 등으로 구성되어 있다. 슈젯의 선택에서 드러나듯이 『라브렌찌 연대기』의 작가는 그 자체로서 따따르의 행위에 대한 묘사에는 관심이 적으며, 일종의 놀라운 냉소주의를 간직하고 있다. 말하자면 “남부 루시가 눈물을 흘리고 슬퍼할 때, 블라지미르와 로스포프에서 하느님과 성모를 찬양하며 기쁨에 차 있었다”⁵⁹⁾라는 인상을 남긴다.

작가는 러시아 공후들의 궤멸이라는 역사적 사실로부터 스스로를 격리시키며 깔까 강에서의 패배에 대한 무관심을 로스포프 공후 단 한사람의 운명에 대한 특별한 관심으로 보상하는 듯한데, 이러한 독특한 태도는 다른 연대기에도 보편적으로 존재하는 낯선 침입자들에 대한 이해 부족과 작가 자신의 친(親)로스포프적 경향에서 비롯된 것으로 보인다.

『라브렌찌 연대기』는 『노브고로드 제1연대기』와 마찬가지로 따따르에 대한 충실한 태도가 엿보이는데, 뿔로베쯔들에게 붙여진 부정적 어휘들 — безбожный, беззаконный, окаянный — 는 따따르에게 사용되지 않으며, 역시 그들은 기독교도들에게 피를 흘리게 만든 무신의 이즈마일로프의 아들들에게 복수를 하기 위한 신의 무기로서 간주된다. 뿔로베쯔에 대한 부정적인 관계를 배경으로 따따르는 특색 없고 수동적인 세력으로 보인다. 따따르는 단 한차례만 직접적으로 언급되며, 많은 경우 인칭대명사와 지시대명사로 칭해지며(ти пойдут; бишася с ними; побеждены от них), 러

57) Новгородская I летопись(1950), 61. 이하 인용에서는 괄호 안에 쪽수만 표기

58) 『노브고로드 제1연대기』에서 죄의 테마는 3차례(도입부에서 1회, 결말부에서 2회) 반복되는데, 여기에서 죄 자체는 구체적으로 언급되지 않으며 지상의 일반적인 죄와 연관된다.

59) И. У. Будовниц(1960), 296.

시아에 대한 따따르의 승리도 건조하게 서술된다. 즉 뿔로베즈에 대한 하늘에서 내린 벌로서 따따르의 고상한 소명은 그들에 맞서 전투를 벌인 남러시아의 공후들의 행위에 대한 무관심하거나 부정적인 작가의 태도를 규정한다. 적들을 벌하기 위해 신이 파견한 세력에 맞서는 행위는 무가치하거나 그릇된 일로 받아드려졌던 것이다. 이러한 맥락에서 자신의 공후 바실꼬의 선택과 생존에 대한 연대기 작가의 특별한 만족감이 해명된다.⁶⁰⁾

『이빠찌 연대기』는 위의 두 연대기에 비해 훨씬 상세하게 전투의 준비와 경과와 결과를 기록하였다. 작가는 몇몇 사료에서 아주 다양하고 미세한 세부를 선별하여 모자이크식으로 텍스트를 결합하여 하나로 만들어냈다.

우선 작가는 러시아 공후들에게 닥친 불행의 규모를 강조하였는데, 깔까 강에서의 패배는 결코 단순한 사건이 아니었다(“быс победа на вси князи Роускыя, тако же не бывало никогда же”-745).⁶¹⁾ 『이빠찌 연대기』에서 러시아 공후들은 『노브고로드 제1연대기』에서처럼 자기 주도가 아니라 뿔로베즈의 요구에 따라 따따르에 저항하였다.

이 연대기에서 작가는 러시아인들과 전투 자체에 비해 따따르에 대해서는 상대적으로 적은 관심을 보인다. 즉 따따르는 얼굴 없는 무리로서 등장한다. 따따르는 “неслыханная рать безбожнии Моавитяне, кекомыи Татаръве”로 규정되는데, 종교적 원칙에 입각한 부정적 성격화로서 безбожн ые의 등장은, 한(汗)들의 лeсть에 대한 강조(“иные же страны ратми, наипаче лeстью погубиша”)와 함께 일반적으로 따따르에 대한 безбожный 라는 형용이 바딕(Батый)의 침략에 관한 이야기로부터 시작된다는 점을 감안해보면, 다른 두 연대기에 비해 다소 때늦은 등장(기록)에서 비롯된 결과로 파악된다.⁶²⁾

『이빠찌 연대기』의 또 다른 서사적 특징은 사건의 묘사에서 드러나는 일종의 낙관주의이다. 러시아인들은 단순히 자신들의 운명에 저항하는 것이 아니라 궁극적으로 패배를 견뎌낸다. 러시아인들은 자신들의 행위에서 적잖이 성공적이며, 따따르에 대한 러시아인들의 승리는 원칙적으로 가능하다는 인상을 풍긴다(“победиша и (их - татар) и гнаша в поле далеце, секоуще и взяша скоты их”; “татаром же бегающимъ, Данилови же избивающи ихъ своимъ полкомъ.” - 743-744). 다른 연대기에서는 낯선 독특한 낙관적 음조는 연대기의 해당부분이 기록된 다닐 로마노비치(Даниил Романович) 치세의 갈리쯔꼬-볼린스끼 루시의 정치에 특징적이었던 따따르에 대한 비타협적인 저항과 관련된다. 작가는 한편으로 러시아가 승리할 기회가 있으며, 따라서 투쟁은 무의미하지 않고 러시아에 이롭게 끝날 수 있으며, 다른 한편으로 승리는 오직 죄과를 벗어난 후에만, 즉 하느님의 진노가 사라진 후에만 가능하다고 생각한다.

이처럼 「깔까 강 전투에 관한 이야기」의 초기 연대기 텍스트들에서 작가들의 관심은 따따르는 누구이며 무엇 때문에 그들은 그 시기에 나타났는가이며 인식의 윤리적 측면이 아니라 상징적 측

60) 『라브렌찌 연대기』의 작가의 입장에서 남러시아의 공후들은 어디서 왔는지 누군지도 모르고, 신의 채찍으로서 무신의 뿔로베즈족을 벌하는 올바른 일을 행한, 더구나 남러시아 땅을 침범할 의도도 없는 이 민족, 따따르와의 싸움에 개입한 것이었다. 패배를 당한 싸움은 오히려 남러시아 공후들이 자초했다는 것이다. 이 연대기에는 따따르에 맞선 뿔로베즈가 러시아 공후들에게 도움을 요청하는 에피소드도 존재하지 않으며, 따라서 러시아 공후들이 자초하고 무의미하고 그릇되며 비극적 결과를 가져온 전투에 참가하지 않은 자신의 공후 바실꼬의 행위는 정당하고 현명하며 모두가 하느님의 뜻에 따른 것이라는 주장이다

61) Ипатьевская летопись(1962). Стб. 745, 이하 인용에서는 괄호 안에 Стб.의 수만 표기.

62) 『이빠찌 연대기』의 상대적으로 늦은 등장을 보여주는 또 하나의 서술은 따따르에 대한 패배가 죄과에 대한 하느님의 벌일 뿐만 아니라 러시아인들에 대한 일종의 경고인데, 바로 그들에게 죄로부터 벗어나서 의식적으로 참회와 개심의 길에 서도록 또 한 번의 기회를 제공한다는 내용이다. 이러한 사고는 따따르의 безбожность와 함께 바딕의 침략 이후에 널리 퍼졌다.

면이 중요하게 여겨졌다. 『노브고로드 제1연대기』와 『라브렌찌 연대기』의 작가는 갑자기 등장한 알 수 없는 민족을 일관되게 인식하지 못했으며, 메포지의 『계시록』에 따라 다가오는 최후의 심판의 하나로서 나타날 전설적인 민족, 이즈마일 사람들의 형상을 뿔로베즈와 연관 짓고 따따르의 행위를 이즈마일의 후손들과 비교한다. 작가들은 커다란 적대심을 가지고 뿔로베즈인들을 대했으며, 따라서 이교적인 꾸만들과 러시아 공후들의 연합은 인정할 수 없는 것으로 간주된다.

깔까 강에서 러시아의 패배는 『노브고로드 제1연대기』와 『라브렌찌 연대기』의 작가들에게 죄에 대한 응보로서 여겨지며, 『이빠찌 연대기』의 작가에게는 하느님의 벌이 러시아인들의 개심의 필요성에 대한 독특한 경고로서 받아들여지고 러시아의 패배가 완전한 파국로 여겨지지 않는 것이다.

대체로 초기 연대기들에서 작가들은 따따르에 대해 대체로 중립적인 태도를 지녔었다. 그들에 대한 따따르에 대한 원칙적으로 다른 인식은 바딕의 침략 이후에 나타났다. 말하자면 ‘러시아 땅의 패망(погибель Русской земли)’과 같은 종말론적 음조로 채색된 평가는 이후에 등장한다.

2. 초기 연대기들의 「바딕의 침략에 관한 이야기」에서 따따르

「바딕의 침략에 관한 이야기(Повесть о нашествии Батыя)」는 「깔까 강 전투에 관한 이야기」와 마찬가지로 연대기들에서 최초로 기록되었는바⁶³⁾, 이야기의 성격은 작가들의 개인적 열정과 일련의 사회적 요소들의 결합에 의해 규정되었다.⁶⁴⁾

『노브고로드 제1연대기』에서 따따르에 대한 작가의 시각은 상대적으로 훨씬 부정적인데, 따따르는 단순히 러시아 도시들을 파괴한 점령자, 즉 적(敵, враг)으로서가 아니라 대체로 불가피한 악으로 간주되며, 그것의 출현 자체, 형식, 결과 등은 이해할 수 없는 차원에 속한다.

텍스트에서 따따르는 иноплеменики, глаголемии Татарове로 칭해지며, 이민족(Иноплеменники)은 погани, безбожнии, беззаконьнии, оканьнии 로 수식되며, 또한 кровопролитцы крестьянския крови, беззаконьнии Измаильти, оканьнии безбожници(74-77) 등으로 표현된다. 따따르의 인종적 기원이나 신앙, 습속이나 풍속 등은 중요성을 지니지 않으며, 구체적 행위들이 평가되고 침략의 공포가 묘사되기 보다는 일어난 사건이 특별한 논평 없이 서술된다. 이민족으로서 따따르는 일반적인 행위 방식에 따라 상투적으로 행동하며, 따라서 그들의 행위는 고유한 자질에 의해서가 아니라 위로부터 그들에게 맡겨진 징벌의 검(карающий меч)이라는 사명에 의해 지시된 이민족 일반의 속성에 의해 규정된다.⁶⁵⁾

전반적인 상투적 성격화 속에서 특별히 두드러지는 작가의 독특한 관찰 혹은 의식적 선택은 따따르의 메뚜기떼에 대한 비유(“...на землю Рязанскую, множества бесчисла, аки пружи”- 74)이다. 바로 메뚜기떼는 전통적으로 중세적 의식 속에서 절대자의 형벌 중의 하나로 간주되었는바, 이

63) 연대기들에서 「바딕의 침략에 관한 이야기」는 텍스트들이 오랜 기간에 걸쳐 진화를 겪어왔기에 이야기의 최초의 형태(원형)와 각 텍스트의 정확한 창작 시기를 결정하는 일은 상당히 어렵다. 학계의 대략적인 견해로는 「바딕의 침략에 관한 이야기」를 다룬 세 연대기는 늦어도 14C 초 이전에 기록되었고, 『이빠찌 연대기』가 비교적 정확하게 13C 중엽이라면, 『노브고로드 제1연대기』와 『라브렌찌 연대기』의 정확한 시기는 아직 합의되지 못하고 있다. 『노브고로드 제1연대기』와 『라브렌찌 연대기』의 이야기는 동시대인들이 아니라 가까운 후대인들에 의해 기록되었으며, 시간상으로 거리가 있는 과거의 증언들에 작가들의 고유한 시각이 부기되어 있다.

64) 일반인들의 따따르에 대한 시각에 영향을 미친 것은 이야기가 창조된 장소(따따르에 패배한 공국민가 아니면 주변인가), 해당 공국의 정치적 엘리트들의 한(汗) 권력에 대한 관계의 성격(적대적인 것에서 우호적인 것에 이르는), 이야기의 출현 시기(목격자에 의해 생생한 흔적을 통해 기록되었는가, 혹은 사후에 후손들의 침착한 사고의 결과인가, 아니면 소문들의 문학적 가공인가) 등이다.

65) 따따르를 규정하는 형용어는 메포지의 『계시록』에서 최후의 날에 인류를 벌하기 위해 오는 민족들을 수식하는 어휘들(племя Измаилево, беззаконные, поганые 등)과 거의 동일하다.

러한 비유를 통해 작가는 의식적으로 따따르의 무수함과 함께 그들의 도래가 하느님의 벌이라는 측면을 강조한다. 그리고 「깔까 강 전투에 관한 이야기」를 기술했던 자신의 선대인들의 의심과는 달리 이제는 따따르를 최후의 날 전야에 세상을 정복할 불순한 민족, 특히 이즈마일 사람들이라고 확신에 차서 말한다.

『노브고로드 제1연대기』에서 따따르는 대단히 성공적으로 행위하며, 뜻하는 모든 것을 성취한다. 따따르의 승리, 특히 라잔의 포위와 점령은 다성적으로 묘사된다. 또한 따따르의 승리는 마치 아무런 저항도 받지 않고 저절로 이뤄지는 듯이 그려진다. 이러한 경향은 블라지미르의 포위와 관련된 일련의 사건에 대한 묘사에서도 지속된다. 이처럼 이교도의 승리에 대한 묘사는 다소 단조로운데, 이것은 전투의 실재라기보다는 오히려 전투에 대한 작가의 관념(태도)을 표현하기 때문이다. 말하자면 전투에서 따따르는 하느님의 형벌의 무기이며, 따라서 죄를 벌하려는 하느님의 뜻에 러시아인들이 저항하는 것은 원칙적으로 불가능하다. 작가는 하느님의 분노에 맞서는 것은 불가능하다는 점을 재차 강조한다. 작가는 역사적 사건의 정치적 이면에 대한 탐색을 거의 하지 않는다.⁶⁶⁾

『라브렌찌 연대기』에서 「바띠의 침략에 관한 이야기」는 모자이크적 성격을 띠는데, 특히 해당 텍스트는 수많은 차용과 자유로운 취사선택에 기초하여 다른 연대기에 비해 훨씬 문학적이라는 평가를 받는다.⁶⁷⁾

따따르의 침입은 이교도들에 대한 하느님의 자비가 아니라 러시아인들의 죄에 대한 벌(“попуст и Богъ поганья, не акы милуя ихъ, но нас кажа”- 462-463)⁶⁸⁾로 규정되며, 종말론적인 전조들에 대한 유비를 통해 서사의 극화가 이뤄지고 사건의 비극적 성격이 강화된다. 연대기에서 종말론적 주제는 서사에 상응하지 않는 현실, 즉 비실제적인 연대기적 정보를 도입함으로써 발전한다. 이러한 기법은 중세의 문헌가들에 의해 자주 사용되는 시간 범주에 대한 중세적 관계를 보여주는데 중세는 역사적 시간 개념에 대해 무차별적이었으며, 오히려 시간은 기호적(상징적, 알레고리적) 성격을 지녔다.⁶⁹⁾

또한 작가는 따따르를 단순히 신의 분노를 표현하는 맹목적인 무기로서가 아니라, 어떤 독자적 특징 — 언제나 부정적인, 예컨대 безбожные, окаянные, злые кровопийцы, поганые иноплеменники, проклятые безбожные, плотоядицы, глухое царство оскверненное —을 지닌 세력으로 형상화한다. 또한 따따르는 러시아를 이겼을 뿐만 아니라 사방에 악(惡)을 퍼뜨리는 주체로 묘사된다 (“безбожнии со лживы миром живуще, велику пакость землям творять, еже и zde многа зла створиша”- 468).

『라브렌찌 연대기』의 이야기에서 중요한 것은 정교 신앙과 따따르의 투쟁(борьба татар с праославной верой)이 서술된다는 점인데, 하지만 이처럼 따따르의 безбожность를 반(反)정교성(антипр

66) 말하자면 중세 러시아의 연대기 작가에게 자기 동포들의 죄악을 제외하고는 러시아에 닥친 불행에 대한 보다 심오하고 총체적인 인식은 아직 존재하지 않았다. 따라서 연대기 작가가 러시아에 닥친 대재앙의 원인을 정치적 무질서와 공후들의 혼돈 탓을 돌린다는 견해(И.У. Будовниц(1960), 302)는 재고를 요한다. “мы въздыхаемъ день и ночь, пекущиеся о имени и о ненависти братьи”(75)라는 발화는 공후들 사이의 내분과 갈등에 대한 개별적 지적이 아니라 당대 러시아 사회 전반에 걸쳐 사람들 사이에 퍼져있던 탐욕과 증오라는 보편적인 죄스런 행위에 대한 언급이라고 할 수 있다.

67) А. Ю. Бородихин(1989), 12.

68) Лаврентьевская летопись(1926~1928). Стб. 462-463, 이하 인용에서는 괄호 안에 Стб.의 수만 표기.

69) 예컨대, 『라브렌찌 연대기』에서 작가는 의식적으로 따따르에 의한 블라지미르 점령일을 확대했는데, 『노브고로드 제1연대기』의 수난주일 전 금요일 대신에 사건이 수난 주일에 일어난 것으로 기록했는데, 일종의 섭리론(провиденциализм)에 의거하여 작가가 블라지미르 루시에 덮친 신의 형벌이 실행되는 날에 대한 선택에 영향을 미친 것으로 수난주일은 정교에서 최후 심판의 주일(неделя о Страшном суде)이라는 명칭을 가진다. 즉 작가는 최후 심판의 날과 따따르의 침입에 의한 러시아 땅에 대한 신의 벌이라는 두 개의 사건을 극적으로 합친 것이다.(А. Ю. Бородихин(1989), 78-79, 81-82)

авославие)으로 해석하는 것은 당대가 아니라 후대의 시각을 반영한 것으로 평가된다. 또한 따따르에 대한 새로운 지각이 드러나는데, 작가는 따따르를 하느님의 진노를 표현하는 수동적인 무기로부터 개성적인 부정적 자질을 지니고, 저지른 악행에 대해 하느님 앞에서 책임을 져야하는 주체로 변모시킨다.

한편 작가의 이교도에 대한 반대 가능성은 학계에서 여전히 논쟁적인 문제이다. 일부는 따따르에 대한 타협을, 일부는 따따르에 대한 저항을 호소한 것으로 간주하는데, 대체로 나쁜 운명과 신의 의지의 거역은 불가능하다는 분위기가 감지되며 따따르에 대한 저항의 불가능성과 무용성이 지배적이다. 바로 이런 입장에서 수도 블라지미르의 방어자들과 도시에 남겨졌던 대공의 아들들(프세볼로드와 므스찌슬라브)은 어쩔 수 없는 상황 속에서 타협적 행동을 했던 것이다. 이처럼 『라브렌찌 연대기』에서 작가는 이교도에 대한 적극적 저항이 아니라 기도 속에서 신의 형벌의 수동적 기다림을 통한 구원을 기독교인들의 마땅한 행위의 이상으로 간주한다.⁷⁰⁾

『이빠찌 연대기』에서 따따르의 지각은 바띠의 침략 이후 남 러시아에서 형성된 여타 지역과는 다른 정치적 상황 때문에 다른 연대기와 구별되었다. 이 연대기에는 다닐 로마노비치(Даниил Романович)와 그의 주위 사람들의 반(反)따따르적인 분위기가 반영되어 있는데 그는 당시 따따르에 저항하기 위한 서유럽국가들의 동맹에 대한 희망을 간직하고 있었다. 여기서 연대기는 독자들을 압제자들에 대한 미래의 저항에 대비시키는 이데올로기적 수단으로 복무한다.

『이빠찌 연대기』에서 따따르는 다른 연대기에서처럼 безбожнии Измаилтяне, безбожнии Агаряне, иноплемьныхъ языкъ. беззаконные, поганые, нечестивые 등으로 규정되며, 작가는 부정적인 형용어를 구체적인 인물의 성격화에도 사용하는데, 이를테면 바띠는 нечестивый, свирепый зверь로 칭해졌다. 또한 작가는 따따르에게 종교적 관점의 부정적 자질(нечестивые, поганые, безбожные)외에도 보다 세속적 관점의 부정적 자질도 관련시켰는데 라잔 땅의 점령과 관련하여 특히 лесть를 두 번이나 사용하였고(“изведемш на лъсти...и убиша”), 블라지미르를 포위했을 때 바띠는 러시아인들을 꺾으려고(с лъстью) 했으나 주교 미트로판(Митрофан)은 신도들에게 불신의 인간들의 유혹(прельщения)을 두려워하지 말라고 기도했다고 적고 있다. 이처럼 작가는 따따르의 힘보다는 간계(коварство)와 배신(вероломство)을 중요하게 여긴다.

실제로 작가는 따따르의 간교함은 이교도의 부정적인 지상적 자질로 해석되며, 따라서 따따르는 상종할 수 없는 명예와 양심이 없는 민족으로 여겨진다. 여기서 лъстивость, коварство는 불순한 민족의 자질로 소개된다. 이에 반해 당시에 다른 연대기에서 너무나 유명한 “кара Господней за грехи наши”로서 무신론자들의 침략이라는 문구는 아예 등장하지 않는다. 즉 『이빠찌 연대기』에는 참회를 호소하는 종교적 훈계로서 러시아에 닥친 불행에 대한 설명은 존재하지 않는다. 나아가 작가는 사건의 사실적 측면과 함께 윤리적 측면에 커다란 의미를 부여하는데, 다른 연대기에서는 이미 패배로 운명 지어진 따따르에 맞선 투쟁이 가장 선호하는 행위의 방식으로 나타난다. 이를 위해 작가는 의식적으로 블라지미르와 꼬젤스끄 두 도시의 방어에 얽힌 이야기를 도입하는데, 특히 블라지미르와는 달리 꼬젤스끄의 시민들은 싸우다 죽을 각오를 했고, 이러한 결단성은 이 세계에서는 영광을, 하늘에서는 영생을, 예수의 화관을 받게 했다고 설명한다. 꼬젤스끄 시민들은 불요불굴의 강인한 정신력(крепкодушный)을 지니고 있으며, 그들은 점령자들과의 싸움에 필수적인 용기만 가진 것이 아니라 정교 기독교인들에게 더욱 중요한 자질, 즉 악마의 음모(책동)에도 맞설 수 있는 능력을 지니고 있다. 이에 반해 작가는 따따르와 바띠를 악마의 부역자들, 교활한 반(反)그리

70) 이와 관련하여 루리예(Я.С. Лурье)는 “1237~1240년의 이야기에서 적극적인 반(反)따따르적 경향을 말하는 것은 불가능하다. 그것의 기본 주제는 절망, 공포와 불안 그리고 천국으로 인도하는 신의 형벌과 공격 앞에서 복종이다”라고 지적한다.(Я. С. Лурье(1974), 63.)

스도들에 나란히 대응시켰다.

『이빠찌 연대기』에서 작가는 따따르의 침략에 맞선 투쟁은 올바른 행동이며, 저항 속의 죽음은 영생을 보장하는 진정한 기독교인의 공적으로 간주한다. 작가는 따따르의 러시아 점령을 단순히 군사적인 패배로서가 아니라 보다 높은 차원, 즉 러시아 땅의 파멸이라는 식으로 규정한다.

이처럼 「바딕의 침략에 관한 이야기」를 다룬 세 연대기에서 죄악에 내려진 하느님의 형벌이라는 사건에 대한 기본적 이해는 슈젯과 묘사 수단의 선택은 물론이고 침략이라는 현상, 따따르 민족 자체 그리고 점령자들에 대한 저항의 가능성에 대한 작가의 태도를 결정했다.

특히 시대의 종말론적 기대, 즉 최후의 순간에 구원의 가능성에 대한 주제는 따따르의 침략을 작가들에게 그것의 징조로 간주하게 한 근거 중의 하나였다. 『노보고로드 제1연대기』와 『라브렌찌 연대기』에서 구원은 하느님의 형벌의 순종적인 수용과 참회를 통한 죄의 사함에서 비롯된다. 이에 비해 『이빠찌 연대기』에서 작가는 비록 패배가 운명 지어져 있지만 따따르에 대한 적극적 저항만이 최후의 심판에서 영혼의 구원을 가능케 한다고 믿었다. 『노보고로드 제1연대기』와 『라브렌찌 연대기』에서 따따르의 침략이 죄에 대한 신의 형벌로 간주되었지만, 『이빠찌 연대기』에서는 무신의 간교한 따따르의 침략은 악마와 관련되었으며, 저항의 가능성도 긍정적으로 그려졌다. 여기에는 서유럽 국가들과 가톨릭교회와의 동맹을 통해 이교도들을 물리칠 수 있다는 당시 남 러시아의 통치자들의 정치적 희망이 깔려 있었다. 이처럼 『이빠찌 연대기』의 명백한 반(反)따따르적 분위기와 저항에 대한 호소는 이후 시기의 문학에서 표현된 이념들과 유사성을 보여준다. 그것은 향후 고대 문학에서 정초될 점령자들에 대한 적극적인 저항 이념의 뿌리라고 추정할 수 있다.⁷¹⁾ 하지만 『이빠찌 연대기』에서도 따따르와의 전투에서 승리의 가능성에 관해서는 어떠한 낙관주의도 존재하지 않는다. 저항은 실제적 승리가 아니라 단지 영혼의 구원에 대한 희망을 의미할 뿐이었다.⁷²⁾

3. 세라빠온의 「설교문」에서 따따르

따따르의 침입을 다룬 고대 러시아 문학에서 독특한 위상을 차지하는 작품은 블라지미르 공국의 주교 세라빠온의 『설교문(Поучение)』이다.⁷³⁾ 세라빠온의 5개의 『설교문』은 중세에 널리 퍼졌던 설교 장르의 틀을 크게 벗어나지 않는바, 인간적 죄악에 대한 폭로, 참회, 정진, 갱생을 통한 진실된 구원의 길로의 인도 등을 담고 있다. 세라빠온의 호소는 인간적 불완전성에 대한 교리에서 비롯된다.

당대 사회에 존재하는 무질서에 특별히 주목했던 세라빠온에게 따따르의 침략과 러시아 땅의 종국적 예속은 대단히 중요한 의미를 지녔는데, 그는 이교도의 침략이라는 하느님의 형벌의 맥락에서 당대 루시의 정신적 상황의 특수성을 분석해냈다.

71) 물론 『노보고로드 제1연대기』와 『라브렌찌 연대기』에 특징적인 운명에 대한 운순한 복종이라는 주제도 그 후 시기의 기념비적 문학들에서 등장한다. 대적할 수 없는 신의 벌 앞에서 순종적인 파멸이라는 이상은 정교 신앙을 위한 고통스런 죽음(순교)이라는 이념으로 진화하기도 한다.

72) 이런 맥락에서 “이 시기 연대기의 주된 주제가 외국의 점령자들에 맞선 투쟁이다”(История русской литературы(1980), 94)라는 주장 역시 완전히 신뢰하기는 어렵다.

73) 13C 설교문학의 대가이자 웅변술이 능한 작가로 널리 알려진 세라빠온(Серапион: ? - 1275)의 전기는 명확하지 않은데, 따따르 통치기 처음 10년 동안 끼예프-빠체르스끼 수도원의 수도원장이었고, 1274년부터 블라지미르에서 주교였다. 그는 5개의 설교문을 남겼는데, 그 중의 4개는 고대 러시아 성자들의 모음집 중의 하나인 14C 『황금사슬(Златая чепь)』에 세라빠온의 이름으로 게재되어 있고, 다섯 번째 글은 15C 『파이스예프 선집(Паисиевский сборник)』에 보존되어있다(N. K. 구드지(2008), 369). 『설교문』의 집필 시기에 대해서는 논란이 있지만 대체로 세라빠온이 블라지미르에 머물던 시기인 1270년대로 추정된다. 「하느님의 형벌과 전투에 관하여(О казнях божих и ратях)」는 갈까 강 전투 이후 1230년경에, 나머지 설교문은 사망하기 직전 1274~5년에 쓴 것으로 알려진다(김문황(2002), 128).

바피의 침략이라는 역사적 사건이 일어난 지 40여년이 지난 1270년대에 세라빠온이 해당 사건에 대한 재인식을 시도했다는 점은 대단히 의미심장하다. 그는 40년의 간극 속에서 러시아에서 일어난 사건에 대한 상징적 해석을 제시하는바, 바로 황야에서 이스라엘 민족의 40년간의 고행에 대한 유비가 그것이다. 신에게 자신의 유혼을 어긴 대가로 이스라엘 민족을 벌하기 위해 40년의 세월이 필요했듯이, 러시아 사람들에게도 죄악에 대한 징벌과 궁극적인 갱생을 위해 똑같은 기간이 필요했던 것이다. 이런 맥락에서 세라빠온에게 당대는 최후의 시간처럼 연상되었고, 그는 역사를 인간의 죄와 하느님의 벌이 번갈아 나타나는 일종의 연쇄로 파악하였다.

세라빠온이 『설교문』을 집필하게 된 주요한 동기는 최후의 시간이 다가오는 상황에서 정교도들 사이에서 진실된 참회와 갱생이 나타나지 않는다는 점이다. 주교는 사람들이 자신들에게 닥친 불행의 상징적 의미를 이해하지 못하고 있기에 위로부터 인류에게 내려진 재난의 필연성을 증명하고자 했으며 하느님의 관대함의 경계를 분명히 보여주하고자 했다. 세라빠온의 논리에 따르면 이교도의 침략은 어쩌면 갱생의 필연성에 관한 최후의 환기였다. 바로 역사적 사건에 대한 이러한 이해는 세라빠온의 따따르에 대한 지각의 성격을 미리 규정하였다. 즉 사회적 도덕의 교정, 참회 그리고 정교도들의 종말론적인 구원으로 수렴되는 주교 앞에 놓인 초월적 과제는 침략에 대한 상응하는 인식과 정복 민족에 대한 합당한 묘사를 요구했다.

『설교문』에서는 무엇보다 따따르에 대한 호명에 주목할 필요가 있는데, 세라빠온은 당대의 설교문들에서는 흔히 볼 수 있었던 따따르라는 칭호를 단 한 번도 사용하지 않았으며, 또한 어디에서도 성경에 나오는 민족들의 이름으로도 부르지 않았다. 즉 의식적으로 블라지미르의 주교는 따따르들의 호칭과 묘사에서 구체성을 회피했는데, 그냥 아주 불특정하게 이민족 — немилостивым, лютым, не щадящим красы уны, немощи старецъ, младости бетии, врагами нашим, погаными, иноплеменикками, иноверцами — 으로 기술하였다.

또한 텍스트에는 따따르의 행위에 고유한 특징들에 대한 어떠한 묘사도 없다. 장르로서 중세 설교문의 독특한 보수성은 주교 세라빠온에게 아주 전통적인 서술 수단만을 허용했다. 따따르의 행위들은 죄지는 나라들에 하느님이 보낸 민족들의 전통적인 행위의 틀 — 예컨대 메포지의 『계시록』에서처럼 — 을 넘어서지 않았다.

특징적으로 세라빠온은 러시아인들의 결함을 폭로하기 위하여 그들의 행위를 이교도들의 행위에 비교하기도 하는데, 때로 주교는 정교도들에게 본보기가 될 수 있는 따따르의 긍정적인 장점들을 인정하기도 한다.⁷⁴⁾

전체적으로 세라빠온의 『설교문』에서 따따르는 인간들의 죄악을 교정하기 위하여 최후의 시간에 러시아로 보내진 신의 형벌로서 지각된다. 악덕과 불신에 빠진 당대인들은 죄를 지었기에 신은 러시아를 벌하게 되며, 따따르에 대한 이러한 관점은 정교도들의 구원 가능성과 이교도들과의 투쟁의 가능성에 대한 주교의 입장을 규정한다. 구원의 가능성은 정교도들을 단순히 벌하는 것이 아니라 최후의 날의 전야에 정교도들을 교정하기 위해 형벌을 내린 신에 의해 주어진다.(“се же все от Бога бываетъ, и симъ намъ спасение здеваетъ” - 452)⁷⁵⁾ 그리고 구원의 가능성은 자신들의 죄에 대한 인식과 진정한 참회 속에 존재한다. 바로 참회는 신의 분노를 막을 수 있으며, 죄로부터 벗어남은 하느님의 분노의 멈춤으로, 이민족의 압제로부터 벗어남으로 이어진다. 바로 종교적 참회만이 따따르 권력이 저지른 고통과 고뇌를 벗는 근본 수단이다.

74) См.: “Как не проклинали татар за их свирепые опустошения, даже в первое время ига русские писатели признавали в татарах известные добродетели в их собственном быту”(А. Н. Пыпин(1911), 216).

75) ПЛДР(1979~1994). XIII век. 452.

이처럼 세라페온의 『설교문』은 따따르 침략이라는 역사적 사건에 대한 인식과 러시아에 닥친 재앙의 의미를 신도들에게 전달하려는 의도를 지니고 있었다. 이 작품에는 직간접으로 시대의 종말론적 기대가 반영되어 있는바, 당대를 최후의 시대를 인식하고 당대인들을 최후의 사람들로 간주하며 따따르를 잔인한 이민족으로, 그들의 침략은 조만간에 끝날 거대한 악(惡)으로 규정된다.

4. 한(汗)에서 살해된 공후들에 관한 생애전의 초기 판본들에서 따따르

한(汗)에서 죽어간 러시아 공후들에 관한 이야기는 고대 러시아문학에서 독특한 자리를 차지한다. 따따르와 러시아의 충돌 과정에서 공후의 죽음은 그 자체가 완전히 새로운 사건은 아니지만, 체르니고프의 미하일 프세볼로도비치(Михаил Всеволодович)와 프베르의 미하일 야로슬라비치(Михаил Ярославич)의 죽음은 당대인들과 후손들에게 커다란 인상을 남겼다. 두 공후는 죽음 직후에 성인으로 추대되었고, 그들의 고통스런 최후는 고대 러시아 작가들의 각별한 주의와 창조적 관심을 반복해서 불러일으켰다.

「체르니고프의 미하일에 관한 이야기(Повесть о Михаиле Черниговском)」는 연대기들에서는 비교적 짧게 서술되지만, 최소 3개의 판본이 존재하는 규모가 비교적 큰 작품으로 각각의 판본의 창작 시기는 여전히 논란거리이다.⁷⁶⁾

세 판본에서 따따르의 침략은 전통적인 사고와 마찬가지로 ‘점증하는 죄에 대한 신의 분노(гневомъ Божиимъ за оумножение грехъ нашихъ)’로 동일하게 인식된다. 「로스토프 증보판」이 슈젯의 사건적 측면의 전달에 주력한다면, 「안드레이 사제의 판본」과 「확장증보판」은 신의 분노의 의미에 대하여, 이교도들의 침략에 대한 러시아인들의 대응에 대하여 보다 상세하게 서술한다.

세 텍스트에서 따따르의 가장 주요한 특징은 『이빠찌 연대기』에서와 마찬가지로 *лесть, прельщение* 이다. 미하일과 표도르는 따따르의 *лесть*에 저항하여 커다란 공적을 세웠다. 이교도의 간계에 대한 저항, 혹은 지상의 명예, 일시적 삶과 영원한 삶, 하느님의 화관 사이의 선택의 문제는 당대의 화두였다. 따따르는 정교도들을 잔인하고 무자비하게 살해하는 박해자로 그려지며, 지도자들은 *цесарь*와 *хан*으로 불리는데 이는 러시아에서 따따르 권력에 대한 고대 러시아 작가들의 태도를 보여준다.

세 판본에서 작가들의 시각은 그다지 독창적이지는 않다. 이교도들은 불순한 민족들의 전통적인 자질들을 지니고 있고, 따따르는 간악하고 변덕스러우며 잔인하다. 하지만 작가들은 따따르를 단일한 것으로 보지 않고 다양한 현상으로 보려고 노력한다. 특히 작가들은 따따르의 지배에 대해 관심을 기울였는데, 그것은 신으로부터 *цесарь*와 *хан*에게 주어진 것이다. 따라서 지상적인 것에 관한한 그것에 복종해야 한다. 하지만 영원한 삶을 위해서는 기독교적 의무의 위반보다는 순교자적 죽음을 택하는 것이 낫다고 파악한다. 바로 미하일과 표도르도 그러한 행위 때문에 작가들의 커다란 관심을 끌었다.

「프베르의 미하일에 관한 이야기(Повесть о Михаиле Тверском)」는 가장 뛰어난 고대 러시아의

76) 성자 미하일 프세볼로도비치에 관한 이야기는 「로스토프 증보판(Ростовская проложная редакция)」이 최초인데, 세레브란스끼(Н. И. Серебрянский)는 이 증보판이 1271년 전에 집필되었다고 주장하는데 비해, 박(Н.И. Пак)은 최초의 작품으로 인정하면서도 창작 시기는 1271-1277년경으로 추정한다. 이와는 달리 꾸취킨(В. А. Кучкин)은 「미하일과 표도르에 관한 이야기」의 「안드레이 사제의 판본(Редакция отца Андрея)」이 이것에 앞선다고 주장한다. 또한 「확장증보판(Пространная проложная редакция)」은 「로스토프 증보판」과 연대기에 기초해서 집필된 것으로 연대기 상으로 두 번째로 오랜 판본(13C말~14C초)이다. 결과적으로 「미하일과 표도르에 관한 이야기」의 최초 판본은 「로스토프 증보판」과 「안드레이 사제의 판본」이며 좀 더 후에 「확장증보판」이 등장하였다고 볼 수 있다. 이에 대해 자세한 것은 В. Н. Рудаков(2009), 102-105 참조.

생애전들 중의 하나로써 연대기와 필사선집으로 전해진다.⁷⁷⁾ 이 작품은 「체르니고프의 미하일과 표도르에 관한 이야기」와 러시아 공후의 순교에 관한 이야기라는 점에서 유사성이 있지만, 순교자인 공후들의 행동에 대한 해석과 박해자인 따따르에 대한 평가에서 차이를 보인다. 후자에서 공후와 대귀족은 신앙을 위한 순교자로 간주되지만, 전자에서 작가는 비극적 사건의 정치적 이면을 또한 밝혀내려 노력한다.

「프베르의 미하일에 관한 이야기」에서 따따르에 대한 지각은 미하일 야로슬라비치와 그의 후계자들이 통치하던 시기의 프베르 공국을 지배하던 상당히 날카로운 반(反)따따르적 분위기와 프베르 공국을 러시아 땅의 중심으로 간주하려는 당대의 긴장된 정신적 지향에 의해 제약된다. 이야기의 편찬자는 시대의 취향에 맞추어 사건을 종말의 시대의 도래에 관한 일상적 사고와 밀접한 관련 속에서 인식했다. 공후 미하일의 순교적 공적에 관한 이야기는 멀리 루시의 세레로부터 시작하는데 이러한 역사적 조망은 공후에게 일어난 사건을 보다 넓은 맥락에서 인식하게 한다. 작가는 하느님이 내린 형벌 가운데 정교도들을 벌하려는 최후의 죽음을 특히 강조한다.

여기서 따따르와 동일시되는 이즈마일인들(измаилляне)은 *беззаконные, нечестивые, поганые*에 의해 부정적으로 수식되며, 러시아인들의 노예화는 교활한 이교도의 손아귀에 떨어진 것으로 그려진다. 따따르의 침략은 거대하고 잔인한 러시아의 점령으로 규정된다. 1318년의 비극적 사건을 서술하면서 작가는 모든 재앙의 근원을 악마로 인식하며, 따따르는 결코 수동적인 무기가 아니라 악마의 행각에 참여하는 탐욕(*корыстолюбие*)이 넘치는 종족으로 그려진다. 또한 간계(*лесть*), 즉 유혹과 위선의 지향, 악의(*злоба*)도 따따르의 자질이 된다. 특히 따따르 공후 중의 한사람인 까브가디(*Кавгадый*)는 신실한 공후의 박해자로서 성자의 압제자라는 신앙의 적(敵)으로서 뿐만 아니라 따따르의 공후로서 구체적인 자질을 가진 인물로 그려진다. 까브가디는 복합적인 형상인데, 그는 무법(*беззаконность*), 악(зло), 비열(*подлость*), 모략(*хитрость*), 교활(*коварство*) 등의 체현자로서 미하일의 주적이다. 그는 *беззаконный, треклятый, окаянный, нечестивый, кровопийца*로 묘사되며, 악에 눈이 멀어 미하일에게 부당한 판결을 내리는 심판관으로 등장한다.

한(汗)의 지배에 대한 관계는 한(*хан*) 우즈벡(*Узбек*)에 대한 태도에서 드러난다. 러시아에 대한 한 우즈벡의 지배는 영원하지 않으며, 러시아에서 내분이 그치면 따따르에 대한 투쟁은 성공할 것이라고 말해진다. 일시적 현상으로서 따따르의 지배에 대한 인식은 죄로부터 벗어날 가능성에 대한 작가의 희망뿐만 아니라 러시아 자체의 위상에 대한 이해를 나타내는데 러시아는 예루살렘과 콘스탄티노플에 비교되어, 하느님의 축복이 내릴 나라임이 암시된다.

한편 부정적 인물인 까브가디는 도덕적-윤리적 문제를 성찰하는 인물로도 그려지는데, 모스끄바의 공후 유리 다닐로비치(*Юрий Данилович*)에게 미하일의 시신을 덮을 것을 요구하는 장면에서는 따따르인의 형상에 대한 인간화의 맥아를 엿볼 수 있다. 또한 확언하지는 않지만 따따르 무리 가운데서 중립적 혹은 긍정적인 형상도 존재하는데, 바로 우즈벡의 아내이다. 그녀는 비록 순간적이지만 두 번에 걸쳐 따따르의 악행으로부터 러시아인들을 구해준다. 따따르의 공후들에 대한 거의 전적인 부정적인 묘사를 배경으로 공후의 아내에 대한 이러한 호의적 태도는 상당히 독창적이다. 이처럼 전통적인 틀에서 벗어나 점차 인간적이고 보다 현실적인, 즉 부정적, 중립적, 그리고 긍정적인 자질을 함께 지닌 정복자의 형상으로서의 진화는 이 작품에서 처음으로 보여진다.

전체적으로 한(汗)에서 살해된 공후들에 관한 이야기들은 전쟁을 다룬 이야기들과는 달리 성자

77) 연대기는 모스끄바 판본과 프베르 판본으로 전해지면 동일한 텍스트이지만 후자가 훨씬 간략하다. 두 판은 독립적으로 발전하다가 1520~30년대 니꼴 전서가 편찬될 때 합쳐졌다. 이야기의 저자는 프베르의 오드로치 수도원장 알렉산드르(*игумен Тверского Отроча монастыря Александр*)이며, 1319년 말에서 1320년 초 사이에 집필되었다. 이에 대해 자세한 것은 В. Н. Рудаков(2009), 111-113 참조.

공후들에 대한 박해자들의 행위에 주목하며, 따라서 행위 주체인 따따르는 적극적으로 작동하는 악의 힘으로 형상화된다. 당대의 전통적 견해에 따르자면 하느님의 전령인 따따르의 짜르(황제)는 무조건적으로 러시아 땅의 최고 지배자로 인정되지만, 그들의 이런저런 행위들은 작가들의 엄격한 비판과 비난에서 자유롭지 못했다.

공후들에 관한 이야기에서 특징적인 것은 따따르의 몇몇 인물들에 대한 중립적이고 때로는 긍정적인 성격화이다. 이러한 현상의 이면에는 중세적 상투성에서 벗어나서 따따르를 보다 넓고 보다 다차원적으로 제시하려는 작가들의 의도가 깔려있다.

또한 사라질 지상의 영광과 불멸의 하느님의 화관 사이의 선택은 당대인들이 결정해야 할 핵심적 도덕적-윤리적 문제 중의 하나인데, 사후의 보상을 획득하는 보증으로서 순교자적 죽음을 지상적 행복보다 작가들은 더욱 선호한다. 지상적 구원의 선택은 비난받으며, 신앙을 위한 순교가 이상인 셈이다. 78)

III. 14C 후반 ~ 15C의 고대 러시아 문학에서 따따르의 지각

러시아와 따따르의 관계사에서 풀리코보 전투(Куликовская битва, 1380)는 중대한 전환점이다. 이 전투에서 러시아의 승리는 한편으로 150년간 따따르의 압제에서 벗어나는 해방의 전조였으며, 다른 한편으로 그것은 승리의 주인공이었던 모스크바 공후의 권력을 고양시키고 강화시키는 결정적 계기였다.

또한 풀리코보 전투는 따따르라는 타자와 자아에 대한 러시아인들의 인식에 커다란 변화를 가져온 중대한 사건이었다. 이에 중세의 러시아 작가들은 마마이 대전투라는 주제에 거듭 접근했고, 그럴 때마다 1380년의 사건의 원인과 결과를 분석하고 성격을 가치평가적으로 규정하며 나아가 향우의 전망을 제시하고자 했다. 마마이에 대한 드리프리의 승리라는 예외적이고 의미심장한 사건에 대한 작가들의 거대한 관심은 「돈 강 너머 이야기(Задонщина)」, 각종 연대기의 이야기들, 여러 판본의 「마마이 대전투에 관한 이야기(Сказание о Мамаевом побоище)」 등으로 구성되는 이른바 『풀리코보 연작(куликовский цикл)』을 낳았다.79)

1. 「돈 강 너머 이야기」에서 따따르

풀리코보 전투는 러시아인들에게 민족적 자긍심과 함께 따따르의 압제로부터 벗어날 수 있다는 자신감을 불어넣어 주었는데, 14세기 말 이러한 민족적 자각을 가장 잘 표현한 작품이 다른 아닌 「돈 강 너머 이야기」이다. 이 작품은 풀리코보 전투가 끝난 후 1383년 경 라잔의 수도사 소포니(Софоний)가 집필한 것으로 알려지는데, 작가는 「이고르 원정기(Слово о полку Игореве)」를 모방한 듯80), 역사적 사건을 기록하기 보다는 문학적이고 시적인 표현에 중점을 두고, 실제 전투 장면은

78) 말하자면 공후들의 공적은 전투적인 것이 아니라 정신적인 것이었다. 작가들의 의도는 러시아인들에게 이교도들에 맞서 힘을 합쳐 싸울 것을 호소하는 것이라기보다는 신앙을 위한 순교이며, “참회, 순종, 복종이 13~14C 초의 정치적 경전의 기본 이념이었다.”(А.С. Хорошев(1986), 77-8).

79) 『풀리코보 연작(куликовский цикл)』을 구성하는 작품들에 대한 거대한 관심과 세밀한 연구에도 불구하고 여전히 해결되지 않은 문제들이 많이 남아있는데, 그 가운데 가장 논쟁적인 주제 중의 하나는 창작 시기에 관한 것이다. 학계에서는 대략적으로 「돈 강 너머 이야기」는 14C말~1470-80년대에, 각종 연대기의 이야기들은 1410~1440년대에 그리고 「마마이 대전투에 관한 이야기」는 1485~16C 초(1510-20년)에 집필된 것으로 추정한다. 이에 대해 자세한 것은 В. Н. Рудаков(2009), 125-134 참조.

압축적으로 묘사하는 대신에, 따따르에 맞서 얻은 러시아의 승리에 초점을 두고 한 편의 위대한 장편서사시를 완성하였다.

「돈 강 너머 이야기」는 「이고리 원정기」와 마찬가지로 독특한 대조의 시학에 입각해 있는데, 마마이의 따따르 군대는 드미트리 이바노비치(Дмитрий Иванович)와 블라지미르 안드레예비치(Владимир Андреевич)의 러시아 군대에 대조되어 극히 부정적인 형상으로 그려진다. 따따르와 마마이에 대한 묘사는 상당히 간결한데, 따따르는 아주 쉽사리 *поганные*로 규정되고, 단 한번만 *хинови*(뿔로베츠), *бусорманы*(이단자)로 서술된다. 마마이도 언제나 *поганный*로, 역시 한 차례만 러시아 공후들의 *супостат*(적수, 敵手), *безбожный*로, 그리고 따따르의 *царь*로 칭해진다.

여기에서 따따르에 붙여진 형용어 *поганные*, *хинови*는 「이고리 원정기」에서 뿔로베츠의 호칭으로서, 비록 작가가 따따르를 직접적으로 뿔로베츠로 칭하는 경우는 없지만 꼴리코보 전투를 뿔로베츠의 땅에서 일어난 것으로 간주하는바, 이것은 단지 두 작품의 문체적 근접성뿐만 아니라 은밀한 형태로 이뤄진 두 이교도 민족에 대한 작가의 의식적 동질화의 결과이다.⁸¹⁾

한편 따따르의 침략의 목적을 작가는 “이교도들이 러시아 땅으로 왔다”라는 식으로 간략하게 규정하는데, 오히려 그것은 러시아인들의 투쟁의 목적을 통해 간접적으로 감지된다. 러시아인들은 러시아 땅과 정교 신앙을 위해서, 그리고 간혹 대공의 분노로 인해 싸웠다. 여기에서 ‘러시아 땅’과 ‘정교 신앙’은 일찍이 「러시아 땅의 패망에 관한 이야기(Слово о погибели Русской земли)」에서 등장한 적이 있는데, 하나의 호소 속에 함께 등장하는 경우는 「돈 강 너머 이야기」가 처음이다. 말하자면 러시아 땅의 수호라는 세속적인 개념과 기독교 신앙의 수호라는 종교적 개념이 의미론적으로 동시에, 즉 마치 동의어처럼 공존하는 것이다.⁸²⁾

이처럼 「돈 강 너머 이야기」가 창작되던 당시 따따르는 정교의 적으로서 지각되었으며 작가는 스텝 민족들과의 싸움의 최종적 장면, 즉 정교들과 이교들의 수 세기에 걸친 대립의 결말을 보여준 것이다. 즉 작가는 마마이의 침략의 반(反)기독교적 성격을 강조하면서 이러한 상황으로부터의 출구를 오직 따따르와의 비타협적 투쟁에서 찾았다. 여기에서 ‘사느냐 죽느냐’라는 양자택일은 중요하지 않았다. 승리와 마찬가지로 투쟁 속에서 죽음은 영원한 삶의 보증이었다.

2. 간략한 연대기의 「돈 강 너머 대전투에 관하여」 이야기에서 따따르

연대기에서 꼴리코보 전투에 관한 이야기는 간략한 형태와 장황한 형태의 두 가지로 전해오고 있다. 「돈 강 너머 이야기」가 이교도 따따르에 관한 이야기라면, 「돈 강 너머 대전투에 관하여(О великом побоище, иже на Дону)」라는 간략한 연대기 이야기의 주인공은 마마이이다. 연대기 작

80) 주지하다시피 「이고리 원정기」와 「돈 강 너머 이야기」의 상호 텍스트적 관계는 러시아 고대문학사에서 여전히 가장 큰 논란거리 중의 하나이다. 특히 후자에 대한 전자의 영향, 후자에 의한 전자의 수용의 문제에서 이교도들(뿔로베츠, 따따르)에 대한 묘사와 평가의 차용, 그것의 의식적 성격의 문제 또한 여전히 논쟁적이다. 이점에서 흥미로운 것은 「이고리 원정기」에서 러시아인들에 관련되었던 것을 「돈 강 너머 이야기」에서 따따르에 전도시키는 소위 ‘뒤집힌 대응(обратный параллелизм)’이다. 이에 대해 자세한 것은 A. A. Горский(1990), 98; Д. С. Лихачев(1986), 288-317 참조.

81) 이것은 유목민족들의 차이에 대한 인식이 아니라 그들에 대한 ‘무차별적 일반화’라고 할 수 있다. 그 결과 러시아 문학에서 ‘따따르’는 역사적으로 특정한 민족을 지칭하는 고유명사가 아니라, 비(非)기독교적인 동양의 민족들을 총칭하는 보통명사로 사용되곤 하였다. 이것은 문화의 메커니즘의 보편적 경향의 하나인 문화에 의한 비(非)문화와 반(反)문화의 다양한 자질들의 동질화이다. 이에 대해서는 Ю. М. Лотман и Б. А. Успенский(2000), 495 참조.

82) 당시 러시아 땅이라는 개념은 오늘날 ‘정교의(православный)’라는 용어로 수식되는 민족종교적 공동체를 의미했다. 따라서 당시에는 따따르/러시아의 대립이 기독교인/무신론자의 대립으로 자연스럽게 표현되었다.

가는 마마이를 러시아 원정의 주도자를 간주했다. 그의 형상, 사고, 행위 속에 작가는 이교도 일반에 고유한 특징적인 자질들을 부여한다. 이야기의 처음부터 따따르의 공후와 대공 드미트리 이바노비치 사이의 대립이 명백하게 설정된다. 마마이는 살해당한 따따르에 대한 복수를 위해 원정을 감행했다. 이에 반해 대공 드미프리는 자신의 조국의 방어뿐만 아니라 신성한 교회, 정교 신앙을 지키기 위해 나섰다.

마마이의 부정적 자질, 요컨대 *безбожный*, *злочестивый*, *нечестивый*, *поганый* 등은 거의 이야기 전체에 걸쳐 반복적으로 등장하며, 따따르는 *поганый род измаилтеский*, *поганые иноплеменники*, *сыны агаряны*로 칭해진다. 「돈 강 너머 이야기」에서와는 달리 따따르는 *поганые половцы*라고 규정된다. 또한 작가는 러시아의 승리의 중요성을 제고하기 위하여 따따르의 무수성을 자주 강조한다.

또한 따따르는 과거에는 볼 수 없었던 공포를 체험하는데, 하느님은 보이지 않은 힘으로 따따르를 위협하고(“*Бог невидимою силою устраши*”), 이 때문에 그들은 전장에서 도망친다. 이러한 공포와 전율은 마치 바피의 침략에서 러시아인들이 겪은 감정과 유사하다. 이것은 전쟁의 실제적 상황이 아니라 하느님의 분노라는 비현실적·상징적인 요소에 의해 불러일으켜진 것이다.

드미트리와 마마이의 대립 외에 이야기에서는 러시아 땅과 따따르 땅의 대립이 설정되는데, 따따르는 막연한 동양, 미지의 땅, 혹은 불순한 민족들이 살고 있는 전설의 땅이 아니라 엄연한 따따르의 땅에서 왔고, 패배 이후에 마마이와 함께 따따르의 땅으로 도망친다. 또한 연대기 이야기에는 따따르 침략의 주요 원인으로 지목되어 왔던 신의 분노는 언급되지 않는다. 고대 러시아 문학에 널리 퍼져 있던 전통적 사고는 신의 중재 혹은 도움을 통한 러시아의 승리라는 이념으로 대체된다. 따라서 따따르의 러시아 침략은 신의 분노가 아니라 마마이의 개인적인 주도로, 말하자면 보다 실제적이고 세속적인 원인에서 비롯된 것으로 파악된다. 마마이에게는 인간적 감정도 드러나며(“*в идя себя бита и бежавша и посрамлена и поругана*”), 그의 개인적 의도는 당연히 부정적으로 평가된다.

3. 장황한 연대기의 「꾸리꼬보 전투에 관한 이야기」에서 따따르

장황한 연대기⁸³⁾의 「꾸리꼬보 전투에 관한 이야기(Повесть о Куликовской битве)」는 간략한 연대기에서 나타나는 따따르에 대한 지각의 기본 특징들을 간직하면서 작가 이념이 보다 분명해지고 구체적인 예에 의해 기술되며 추가적인 논거를 담고 있다.

따따르의 침략은 마마이의 개인적인 주도로 인식되고 그의 악의적 의지는 좀 더 자세하게 밝혀진다. 마마이는 뻔뻔스럽게 한국(汗國)의 짜르(황제) 행세를 하는 자이며, 따라서 꾸리꼬보 전투는 황제가 아니라 황제권의 찬탈자(узурпатор)와의 싸움이라고 반복해서 강조된다. 즉 마마이는 질서와 위계를 무너뜨리는 무법자로 형상화된다.

마마이의 부정적 자질은 과거보다 훨씬 강화되는데, 그는 *нечестивый*, *окаяный*, *безбожный*, *злочерный*, *поганый*, *темный сыродец*, *старый злодей* 등으로 묘사되고, *злоба*, *свирепость*, *ярость*, *гневливость* 등의 성격이 강조된다. 작가는 바피처럼 되고자 하는 찬탈자 마마이의 거만함을 드러내면서 그의 반(反)기독교적 성격을 설파한다.

또한 간략한 연대기와는 달리 장황한 연대기는 마마이의 침략을 신이 내린 형벌이라는 초월적

83) 장황한 연대기(простанная летопись)의 이야기는 『노브고로드 제4 연대기(Новгородская IV летопись)』 속에 포함되어 있으며, 창작 시기는 정확하지 않으나, 1410~1440년대로 추정되며, 간략한 연대기에 다른 사료들을 결합하여 편찬한 것으로 간주된다. 이에 대해서는 В. Н. Рудаков(2009), 129 참조.

차원과 마마이 자신의 주도라는 지상적 차원에서 동시적으로 해석한다. 하지만 과거의 인식과는 달리 러시아인들을 자신이 내린 벌에서 구해주는 하느님의 자비가 더욱 강조된다(“Нъ милосердь бо есть Богъ человеколюбець: не до конца прогневается на ны, ни въ веки враждеуетъ” - 22)⁸⁴⁾. 하지만 인간 존재로서 자기 개선은 주목받지 않는다. 말하자면 더 이상 러시아 사회가 죄악에 물든 것으로 여겨지지 않는다. 이런 맥락에서 간략한 연대기에서처럼 신의 중재라는 이념이 등장한다. 신은 보이지 않는 힘으로 따따르를 위협하고(“Богъ бо невидимою силою устраши полки отарьский” - 21) 이교도들로부터 러시아인들을 나서서 방어하고 구한다(“Богъ заступил, защитил, избавил русских от поганых” - 22-23).

이처럼 장황한 연대기에서 따따르는 иноплеменики, враги, супостаты, поганые, сыроядцы, нечестивые, беззаконии агаряне, безбожные, поганин измаилтяне, измаилтеский род, поганин пол овцы, сыны агаины, нечестивые измаиловичи, содомьяне 등으로 그려진다. 또한 찬탈자-마마이의 침략의 무법적 성격이 반복적으로 강조되고 이교도 일반의 본질도 지적된다.

나아가 마마이의 악마적 성격도 새롭게 강조된다. 그는 악마의 체현자로 불린다. 이와 같이 따따르의 지도자를 악마로 직접 칭하는 경우는 장황한 연대기가 처음이다. 또한 마마이와 동맹을 한 라잔의 공후 올렉(Олег)과 리투아니아의 공후 야가일로(Ягайло)도 민족적, 종교적 소속성에 관계 없이 비판적으로 형상화된다. 라잔의 공후는 정교도이지만 신앙에서 멀어져간 인물로, 리투아니아의 공후는 낯선 민족으로 언급된다. 이처럼 장황한 연대기에서는 마마이의 무법성이 침략의 근본 원인으로 강조되며, 신의 분노에 대한 타협적 해결책이 제시된다. 요컨대, 러시아 사회의 죄악으로부터의 자기 교정보다는 신의 중재와 자비가 우선시 된다.

4. 「마마이 대전투에 관한 이야기」에서 따따르

폴리코보 전투에 관한 이야기 가운데 허구적이고 전설적인 요소를 가장 많이 담고 있는 작품인 「마마이 대전투에 관한 이야기(Сказание о Мамаевом побоище)」에서는 정교적·민족적 이념에 입각한 대조의 시학이 보다 분명하게 드러난다. 이 작품에서 따따르에 대한 지각은 작품의 주제 의식, 즉 무신론자 따따르인들에 대한 정교도 러시아인들의 승리, 하느님의 자비와 천상의 힘의 중재에 의해 획득된 승리에 의해 미리 규정된다.⁸⁵⁾

실제로 마마이의 주요 목적은 정교 신앙의 파괴와 모독(разорение и осквернение православной веры)이며, 사령관(темник) 마마이는 злый христьянский укоритель, злый христьянский ненавистник и разоритель, злый христианский искоренитель로 칭해지며, 마마이와 연합했던 리투아니아와 라잔의 공후들의 행위도 “Ныне же едина вера, едино крещение, а къ безбожному приложися въкупе гонити православную веру Христову”(28)라고 묘사된다.

이처럼 마마이 원정의 반(反)기독교성이라는 사고에 조용해서 작가는 마마이와 그의 군대를 대단히 부정적인 어휘로 그려낸다. 이야기에서는 러시아인들에 대한 따따르인들의 대립성이 아주 직접적으로 드러나는데⁸⁶⁾, 마마이는 드미프리의 대립자로 설정되어, нечестивый царь, поганый, без

84) Сказания и повести о Куликовской битве(1982), 22. 이하 인용에서는 괄호 안에 쪽수만 표기.

85) 「마마이 대전투에 관한 이야기」에서 서사의 기본 파블라는 아주 간략한 형태로 작품의 부제 속에 미리 주어진다: “Начало повести. како дрова Богъ победу государю великому князю Дмитрею Ивановичю за Даномъ над поганымъ Мамаемъ, и молениемъ Пречитча Богородица и русьскихъ чудотворцевъ православное христианство — Русскую землю Богъ възвыси, а безбожныхъ агарянь посрами”(25).

86) Л. А. Дмитриев(1955), 151.

божный, идоложрец, иконборец, ненавистник и враг роду христианскому, свирепый зверь 등으로 칭해지고, “ослеплен умом, того бо не разуме”처럼 행동하는 인물로 등장한다.⁸⁷⁾ 따따르는 безбожные агаряне, безбожные половцы, безбожные половцы агаряны, безбожные печенеги, поганые татары, поганые измаилтяне, поганые нечестивые половцы, языки половцкие, нечестивые, поганые супостаты, супротивные, злые сыроядцы 등으로 일컬어지는 대적할 수 없는 무수한 세력이다.

「마마이 대전투에 관한 이야기」의 가장 큰 변별성은 따따르의 사령관 마마이가 짜르(царь)라는 호칭으로 불리는 것인데(40회 이상), 동맹자들은 그를 великий царь, всесветлый царь, волный царь, царь царям라고 부르며, 심지어 러시아인들조차 царь로 칭한다. 작품 속에서는 단지 한번 князь от восточны страны 로 칭해질 뿐이다. 장황한 연대기의 이야기에서 마마이가 자신을 царь로 생각하지만, 언제나 ординский князь로 묘사된다는 점을 감안하면, 이러한 호명은 역사적 진실에 반하는 대단히 의식적인 행위인 바, 당대(15C~16C 초)에 핵심적 주제였던 따따르의 황제에 대한 모스크바 대공의 대립 이념의 고양을 위한 의도로 해석된다. 말하자면 짜르에 대한 투쟁의 문제는 적극적으로 해결되는 바, 작가에 따르면 그것은 가능할 뿐만 아니라 필요한 것이며, 여기에서 마마이의 짜르적 위엄의 끌어내리기는 드미프리의 위상의 끌어올리기와 교묘하게 결합되어있다. 공후 드미프리게 실제 삶에서 결코 본래적이지 않은 짜르적 자질들이 부여되는 것이다. 마마이는 다가오는 전투에서 자신과 유사한 짜르와 대적해야한다고 말하며, 전투이후 러시아인들은 대공 드미프리가 건강하고 “영원히 차르가 되길 염원한다(царствовал во веки. - 46)”.

장황한 연대기와 마찬가지로 「마마이 대전투에 관한 이야기」는 이교도의 침략을 악마의 음모와 관련짓는데, 마마이의 행위는 악마의 부추김과 자신의 악마적 자질에 따른 것으로 동시에 해석된다. 또한 이교도들의 목적은 단지 기독교의 파괴에만 국한되지 않는다. 마마이는 개인적인 오만과 탐욕을 추구하며, 그의 동맹자 랴잔의 올렉도 사익을 취하려는 것으로 서술된다.

작가는 또한 전사들의 사후의 운명에 대해서는 깊은 관심을 드러내는데, 정교도인 러시아인들의 운명은 이교도인 따따르의 운명과는 질적으로 다르다. 전투에 참가한 러시아인들은 그리스도의 화관과 영혼의 구원으로 보답 받고 죽음으로 영생을 얻는 반면에, 이교도 따따르는 영원한 고통과 지옥 불에 떨어진다. 즉 이교도에 대한 투쟁은 기독교의 방어이며, 영생으로 이어질 미래의 삶 속에서 시들지 않은 화관의 수령이다.

「마마이 대전투에 관한 이야기」의 가장 중요한 주제 중의 하나는 정교도들에 대한 신의 중재이다. 마마이의 따따르 군대에 맞서는 것은 드미프리와 러시아 군대뿐만 아니라 무수한 천상의 힘을 지닌 하느님이다. 따라서 하느님에 대한 도움의 요청은 승리의 요건이다(“всякъ въинъ... кликнуша единогласно: С нами Богъ! — и пакы: Боже христианский, помози нам!” - 43). 전투는 실제적 요소뿐만 아니라 초월적 요소와 연관되어 서술되고 후자가 전자보다 훨씬 강조되는 것이다.

이처럼 『폴리코보 연작』에서는 따따르 행위의 반(反)기독교성이 강조되며 이교도에 맞선 투쟁은 신실성의 문제로 언급된다. 이전의 작품들에서 신앙을 위한 죽음의 모티프는 저항을 거부하는 개인들의 죽음인 순교에 관한 범기독교적 표상에 조응하여 해석되었다면, 폴리코보 연작에서 러시아인들은 집단적으로 무장하고 신앙을 위한 투쟁에 참가하며 성스런 순교자와 등가화된다.

또한 『폴리코보 연작』에서는 죄에 대한 신의 형벌이라는 따따르의 침략에 대한 전통적 해석은

87) 흥미로운 사실은 당대에 깡차끄 한국은 이미 무슬림 국가였고, 마마이도 이슬람을 믿는 무슬림이었음에도 불구하고 『폴리코보 연작』에서 마마이는 이교도로 말해질 뿐, 단 한 번도 무슬림(бесермен)으로 칭해지지 않는다는 점이다. 당시 깡차끄 한국의 신실한 무슬림 지도자들도 러시아정교를 배척하지 않았다는 점에 비추어 볼 때, 마마이의 무슬림성은 그를 러시아 정교의 적(敵)으로 극화하는데 별다른 보탬이 되지 않았기에 특별히 언급할 필요가 없었던 것이다.

완전히 거부되고, 신의 분노를 대신해서 이교도 사령관의 탐욕적이고 오만한 주도성이, 용서할 수 없는 러시아인들의 죄악성을 대신해서 정교도들에 대한 신의 중재가 들어선다. 바로 천상의 힘의 도움이 전투의 승패를 좌우하는 결정적 요소로 언급되며, 따라서 신에 대한 도움의 요청과 신의 중재에 대한 묘사가 서사의 핵심을 이룬다.

폴리코보 연작에서 민족으로서 따따르에 대한 성격화는 여전히 상투적이고 다소 약화되는 대신에 오히려 역사적 인물인 마마이가 대표적 전형으로 등장한다. 그의 가장 두드러진 자질로서 러시아와 공후들과의 관계에서 행위의 위법성(неправомерность), 러시아 땅의 최고 통치자를 주창하는 부당성(нелегитимность), 짜르를 사칭하는 불법성(беззаконность)이 부각된다. 이로써 마마이는 러시아인들에 의해 마침내 전면적 악(惡)의 체현자로서 신화화되며 러시아에 맞서는 임의의 적을 표상하는 보통명사로 다시 태어난다.

IV. 나오며

지금까지 살펴보았듯이 13C 중반 ~ 15C까지 고대 러시아 문학에서 따따르에 대한 시각과 형상화는 결코 고정되거나 불변하지 않았다. 13C 중반 ~ 14C 전반 쓰라린 역사적 재난을 직접 체험한 러시아인들의 따따르에 대한 시각은 폴리코보 전투에서 승리를 경험하고 민족적 자긍심이 높아가던 14C 말 ~ 15C의 그것과는 사뭇 달랐다. 역사적 사건에 대한 시각과 그것의 표현 방식은 시대에 따라 적지 않은 굴절을 보여준다.

13C 중반 ~ 14C 전반 따따르는 불순한 민족으로, 그들의 도래는 러시아인들의 죄악에 대한 신의 분노와 형벌이며, 최후의 시대의 도래로 여겨졌다. 따라서 따따르에 대한 저항의 가능성은 극도로 회의적으로 여겨졌다. 저항의 불가능성과 전망 없음은 작가들의 소심함과 양가주망의 부재가 아니라 이교도의 모습으로 등장하고 미래의 최후 심판을 예고하는 신의 형벌 앞에서 진정한 기독교적 순종이었다. 이런 맥락에서 러시아에 대한 따따르 한(汗)의 지배는 완전히 정당한 신의 뜻이기에 그것에 대한 저항도, 그것의 합법성에 대한 논쟁도 당대의 문헌에서는 두드러지지 않았다.

이런 맥락에서 따따르의 침략과 동시에 따따르에 대한 저항의 이념이 고대 러시아 문학에 나타났다는 종래의 애국주의적 경향의 상투적 사고는 재고되어야 한다. 당대 사람들의 이상적 행위 모델은 전사가 아니라 오히려 순교자였다.

따따르에 대한 시각의 전환점은 1380년의 폴리코보 전투였다. 따따르에 대한 러시아의 승리라는 달라진 상황은 따따르 자체, 그들의 침략의 원인과 목적, 한(汗) 권력의 본성, 러시아인들의 마땅한 행위 등에 관한 질적으로 새로운 사고를 낳았다.

역사적 사건의 주된 원인은 그것을 주도한 따따르 사령관 마마이의 부정적 측면에서 찾아졌고, 지배의 정당성은 비판적으로 재고되었으며, 정교도 러시아인들에 대한 신의 중재라는 사고를 배경으로 루시의 선민 이념과 그것에 근거한 러시아의 새로운 국가 이데올로기가 등장한다. 이제 따따르는 정교 신앙의 박해자로 창조주의 뜻과는 무관한 이교적이고 무법적인 민족으로 취급된다. 따라서 이교도들과의 투쟁은 정교도들의 사명이었다.

여기에서 특징적인 것은 13C 중반 ~ 14C 전반의 경우 낯선 이민족 따따르에 대한 이해에서 끼예프 루시 시대의 뿔로삿으로 대표되는 동양 민족에 대한 신화와 유사하게 이교성으로 상징되는 비(非)·반(反)기독교적 의미자질들 — поганый, окаянный, безбожный, безверный, беззаконный, нечестивый 등 — 이 결정적이었다면, 폴리코보 전투를 전환점으로 14C말 ~ 15C 엄연히 따따르 자체로 특정된 동양 민족에 대한 신화에서는 비(非)·반(反)인간적 의미자질들 — лживый, лукавый,

немилосердный, свирепый, гордый 등 —이 점차 지배적으로 된다는 점이다.

말하자면 고대 러시아 문학이 창조한 따따르 신화는 종교적·민족적 파토스가 넘쳐나는 이원론적 사고에 기반하면서 역사의 흐름에 따라 의미론적 대립항들의 구체화와 풍부화를 통해 지속적으로 변모하였고, 그 과정에서 의미론적 무게 중심의 점차적이지만 분명한 이동이 목격된다. 바로 이러한 과정은 따따르로 대표되는 타자에 대한 차별적 전유를 통해 자기 정체성의 벡터를 점차 형성해 가는 당대 러시아의 의식적 노력과 중층적으로 맞닿아 있다.

참고 문헌

- 김문황(2002). 『고대 러시아 문학사』. 건국대출판부.
- 니콜라이 칼리니코비치 구드지(2008). 『고대 러시아 문학사 I, II』. 정막래 옮김. 한길사.
- 올랜드 파이지스(2005). 『러시아문화사: 나타샤 댄스』. 채계병 옮김. 이카루스미디어.
- Бородихин, А. Ю.(1989). *Цикл повестей о нашествии Батые в летописях и летоисно-хроногра-
фических сводах XIV-XVII вв. АКД*. Новосибирск.
- Будовниц, И. У.(1960). *Общественно-политическая мысль Древней Руси XI-XIV вв.* М.
- Дмитриев, Л. А.(1955) Публикацистические идеи “Сказания о Мамаевом побоище”. *ТОДРЛ*. Т. 11, М.
- Ипатьевская летопись(1962). *Полное собрание русских летописей*. Т. 2. М.
- История русской литературы*(1980). М.
- Лаврентьевская летопись(1926-1928). *Полное собрание русских летописей*. Т.1. Вып. 1-3. Л.
- Лихачев, Д. С.(1986). Черты подражательности «Задонщины» (К вопросу об отношении «Задон-
щины» к «Слову о полку Игореве»). *Исследования по древнерусской литературе*. Л.
- Лотман, Ю. М. и Успенский, Б. А.(2000). О семиотическом механизме культуры. *Семиосфера*.
СПб.
- Лурье, Я. С.(1974). Лаврентьевская летопись — свод начала XIV века. *ТОДРЛ*. Т. 29. Л.
- Новгородская I летопись(1950). *Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов*.
М.
- Новгородская IV летопись(1915-1925). *Полное собрание русских летописей*. Т. 4. Ч. 1. Вып.
1-2. Л.
- Памятники литературы Древней Руси*(1979-1994). В 12 т. М.
- Пыпин, А. Н.(1911). *История русской литературы*. Изд. 4-е. Т. 1. СПб.
- Рудаков, В. Н.(2009). *Монголо-Татары глазами древнерусских книжников середины XIII-XV вв.*
М.: Квадрига.
- Хорошев, А. С.(1986), *Политическая история русской канонизации(XI-XVI вв.)*. М.

지배 이데올로기와 영웅서사시

박 미 령(건국대)

I. 들어가는 글

영웅서사시는 구비문학의 한 갈래이며 신화와도 밀접한 연관을 가진다. 각 민족은 민족의 탄생신화와 일반적인 우주 탄생 신화, 그리고 영웅 신화를 가지게 마련이다. 민족의 탄생신화와 영웅 신화는 ‘우리’를 같은 서사공동체로 묶어주며 ‘우리’라는 공감대를 형성하게 한다. 특히 영웅은 ‘우리’의 일원으로 ‘우리’를 위해 싸우고 보호해 주는 인물이며 ‘우리’의 이상을 대변하는 인물이다. 그들은 다른 구비문학과는 달리 신화적이면서도 다분히 역사적이다. 그러므로 영웅 신화는 역사의 흐름과 함께 늘 지속적으로 반복되고 재생산된다.

러시아 역시 국가의 탄생과 함께 자신들의 지배이데올로기를 구축하고 주변의 이민족과의 끊임없는 전쟁을 통해 민족의 공감을 형성해야 하는 필요에 직면하게 된다. 이것은 곧 러시아의 민족을 하나로 연결시켜주는 이유가 되며 곧 통치계급이 자신들의 지위를 공고히 하게 만드는 요인이 되기도 한다. 영웅서사시가 17세기 초가 되어서 채록되기 시작했다는 것 역시 그 당시 역사적 사실과 무관하지 않다. 이반 4세와 전쟁, 그리고 동란으로 이어지는 힘겨운 역사, 새로운 로마노프 왕가의 시작과 새로운 권력의 탄생이 영웅서사시에 대한 채록과정과 연관이 있을 것으로 추측된다.

17세기에 최초로 채록되기 시작한 이후 지속적으로 연구되고 채록되었다. 영웅서사시의 텍스트 모음집이 처음 발간되는 것은 18세기에 이루어지며 저자는 출코프(М. Д. Чулков), 노비코프(Н. И. Новиков), 드미트리예프(И. И. Дмитриев)이다. 그러나 대중적으로 알려지게 된 것은 1804년에 모음집 『고대 러시아 시(Древние российские стихотворения)』가 발행되면서부터이다. 이는 주로 시베리아나 우랄 지방에서 끼르쉬 다닐로프(Кириш Данилов)가 채록해서 만든 것이다. 이 모음집은 이후 영웅서사시의 채록에 관심을 기울이는 데 자극이 되었고 연구를 가능하게 했다는 점에서 중요한 의미를 지닌다. 이 모음집으로 부슬라예프(Федор Буславев)나 밀러(Орест Миллер)와 같은 학자들이 연구를 시작하게 된다.

19세기 중반에 영웅서사시의 연구를 가능하게 한 또 하나의 출판이 이루어지는 데 그것은 끼레예프스키(П. В. Киреевский)가 구비문학의 여러 장르들을 채록해서 모은 모음집이다. 이 모음집에서 영웅서사시도 많은 부분을 차지한다. 그러나 그의 생전에는 이들을 출판하지 못하고 사후에 지인들이 그가 평생을 모은 자료들을 모아 『끼레예프스키가 모은 시가들(Песни, собранные П. В. Киреевским)』(1860-1863)이란 제목의 모음집을 내게 된다. 이 모음집은 이전에 없던 새로운 자료들을 제공함으로써 영웅서사시 연구에 활력을 불어넣는다.

이후에도 영웅서사시는 계속 채록되었고 19세기 말에는 이렇게 채록된 것을 바탕으로 연구가 폭넓게 진행되었다. 영웅서사시에 대한 연구는 여러 면에서 진행되었지만 구비문학의 다른 여타의 장르들과는 달리 영웅서사시가 정치적이고 역사적인 면과 긴밀하게 연관되어 있다는 사실에 관심을 가진 연구는 드물다. 아마도 민족의 영웅들에 대한 이야기이므로 이를 미화하려는 측면

이 강하게 작용한 것이 아닌가라는 의구심이 든다. 그러므로 본 연구에서는 영웅서사시가 지니는 이중적인 의미구조에 주목할 것이다. 특히 러시아 영웅서사시 중에서 가장 인기가 많았던 끼예프 사이클을 중점적으로 다룰 것이다. 러시아 제국이 형성되는 과정에서 등장하는 영웅들, 특히 끼예프 사이클에 등장하는 영웅들에 관한 영웅서사시를 통해서 그 안에 내재되어 있는 이중적인 관념, 즉 민초들의 자유와 해방에 대한 관념과 귀족, 또는 공후들의 지배이데올로기를 읽어내고 다른 구비문학의 여러 장르들과는 달리 정치, 역사, 문화적 연관성을 지니고 있음을 밝혀보고자 한다. 또한 이렇게 형성된 영웅서사시가 소비에트는 물론이고 현대에도 계속 재생산되고 있으므로 이들 연구의 정초작업이 될 것이다.

II. 러시아 영웅서사시의 분류와 연구

브일리나는 고대의 영웅서사시(древние героико-эпические песни)들과 연관되며 이런 영웅들에 대한 이야기는 지방마다 또는 민족마다 부르는 명칭이 제각각이다. “브일리나(былина)”라는 용어는 이반 사하로프(Иван Сахаров)가 1839년 모음집 『러시아 민중가요(Песни русского народа)』에서 처음 사용하면서 보편적인 명칭으로 자리 잡게 된다. 브일리나는 『이고리 원정기(Слова о полку Игореве)』에서 처음 등장하며⁸⁸⁾ 이 명칭 이전에는 민중들이 “старина, старинушка, старинка”라는 용어로 불렀으며 이 단어는 구연자(сказитель)들이 주로 사용하던 용어였다. 고대에 영웅서사시는 구슬리를 연주하면서 연행되었지만 시간이 지남에 따라 이런 전통은 사라져가고 수집가들이 영웅서사시에 관심을 기울이는 당시에는 이미 악기를 사용하지 않고 부르게 되었다.

영웅서사시는 정확하게 언제 발생하게 되었는지는 알려져 있지 않다. 다만 영웅서사시는 ‘우리’라는 관념과 함께 탄생하며 ‘우리’를 위해 싸우고 공을 세운 영웅들이 ‘우리’의 칭송과 존경을 받게 된다는 점에서 고대 국가인 루시가 생겨나기 전 부족이 형성되는 시기에도 존재했다는 의견이 지배적이다. 고대 루시는 봉건제가 활발하고 각 지역마다 대표적인 영웅서사시를 보유하고 있었는데, 이 당시는 이미 국가의 형성과정에서 국가를 위해 단합된 마음과 이념이 중요하게 여겨지던 시기이다. 이런 시기에 영웅서사시는 민족 또는 국가를 위해 민중들을 하나로 단합시키는 역할을 했다. 시기는 주로 9세기에서 13세기에 걸치는 것으로 몽골 지배 이전시기로 여겨진다. 이 시기에는 주로 따파르와 뿔로베즈, 뻬체네그 인들이 러시아 지역을 침략했다. 그러므로 이들로부터 러시아 땅을 수호하는 영웅들은 자연스럽게 등장하게 되었던 것이다.

영웅서사시의 수집은 늦은 시기인 17세기 이루어지지만 본격적인 연구는 18세기 초가 되어서 가능해진다. 영웅서사시의 근원에 대한 연구는 19세기에 세 가지 방향으로 이루어졌다. 하나는 신화학파이다. 이 신화학파는 처음에 독일에서 발생했는데 그들은 영웅서사시를 신화적인 관점에서 해석하려고 한다. 대표적인 학자들은 부슬라예프(Ф. И. Буслаев), 아파나시예프(А. Н. Афанасьев), 밀러(О. Ф. Миллер), 뿔체브냐(А. А. Потебня)가 있다. 또 하나는 차용이론이다. 이 이론은 서사시가 일정한 시간과 장소에서 발생해서 이 민족 저 민족에 전파되었다는 이론이다. 즉 러시아 서사시의 근원을 동아시아 민족, 비잔틴, 서유럽의 서사시에 두고 있는 이론이다. 이 이론의 대표적인 학자는 베셀롭스끼(А. Н. Веселовский), 브세볼로드 밀러(В. Ф. Миллер)이다. 마지막으로 역사학파이다. 이 학파는 영웅서사시가 역사적 사건을 직접 반영하고 있다고 주장하며

88) Э. Ф. Шафранская, Устное народное творчество, м., Академия, 2008, с. 154.

영웅서사시를 러시아 역사의 구전연대기로 해석한다.⁸⁹⁾ 역사학자들은 영웅서사시가 문자 이전 시기의 러시아 민중 생활에 대한 정보를 얻을 수 있다는 점에서 높이 평가했다. 영웅서사시에 대한 역사적 접근은 역사학자인 코스토마로프(Н. И. Костомаров)와 작가 악사코프(К. С. Аксаков)가 전념했다. 그러나 악사코프는 슬라브주의자 관점에서 영웅서사시를 해석하고 거기서 가부장사회의 이상적 모델과 종교도덕적 관점을 발견하려 했다. 반면에 코스토마로프는 영웅서사시를 연대기에 등장하는 전설과 연관시키려 시도했고 역사적 사건과 영웅서사시와의 연결점을 찾으려 했다. 벨린스키는 사회적 측면과 생활 조건, 민중의 역사의식의 표출에 관심을 기울였다. 그는 영웅서사시에 나타나는 민족적 일체감과 육체적 힘이 미화되고 있다는 점을 지적한다. 이후 체르니шев스키(Н. Г. Чернышевский)와 도브로류보프(Н. А. Добролюбов)가 벨린스키의 견해를 발전시키고 역사학파의 이론에 근간을 마련한다.⁹⁰⁾

III. 영웅서사시의 이중적 의미구조

러시아 영웅서사시는 다른 민족의 영웅서사시처럼 루시 이전에도 존재했었다는 데 의견이 모아진다. 그러나 수집된 영웅서사시의 시기는 주로 9세기와 13세기에 걸쳐 있다. 즉 몽골지배 이전인 것이다. 이 당시에 러시아 땅에 있는 민족들은 외세의 침입에 시달려야 했다. 고대의 시기는 전반적으로 국가가 성립되는 시기이므로 영토의 문제로 인해 전쟁이 잦았다. 그러므로 이 시기의 영웅들은 주로 국가를 기준으로 국민들을 보호하고 그들의 땅을 수호하는 인물들로 종교적, 또는 신화적 구현체가 되었다.

영웅서사시는 영웅들에 관한 이야기이다. 영웅들은 비단 과거에만 존재했다가 사라지는 인물들이 아니라 현대에도 계속 재생산되는 인물유형들이다. 이런 인물유형들이 현대에도 계속 재생산되고 있다는 점은 많은 점을 시사한다. 영웅서사시는 다른 구비문학 장르들과는 달리 이 속에는 정치적이고 역사적, 또는 신화적 상상력, 민족들의 이상이 구현된 복잡한 양상을 지닌다. 영웅서사시에는 크게 두 개의 사이클로 구분된다. 하나는 끼예프 사이클이고 또 하나는 노브고로드 사이클이다. 끼예프 사이클의 공통점은 행위가 끼예프이거나 그와 관련된 장소에서 발생한다는 것이고 그 중심에는 블라지미르 대공이 있다는 것이다. 기본 테마는 외세로부터 러시아 땅을 수호하는 것이며 끼예프 루시와 관련된 역사적 사실이나 상황이 묘사되고 있다는 것이다. 사건과 영웅들의 행적은 몽골침략 이전 시기를 가리키며 끼예프가 러시아 지역의 중심 역할을 한다는 것이다.

끼예프 사이클을 중심으로 영웅서사시에 나타난 정치적 지배이데올로기와 민족들의 자유와 해방이라는 염원과 이상적 지배자상의 구현이라는 이중구조를 영웅서사시의 구연자, 블라지미르 대공, 그리스정교와 관련해서 살펴볼 것이다.

러시아 영웅서사시의 영웅들은 캠벨의 영웅신화의 서사체계를 따르지 않는다. 캠벨의 영웅신화에서 영웅들은 ‘분리-입문-회귀’의 원칙을 대부분 따르고 있는데, 이런 영웅들은 탄생부터 범민과는 확연히 차이가 난다. 흔히 영웅신화의 영웅들은 반신반인인 경우가 대부분으로 초월적인 힘에 대한 정당한 근거를 가진다. 그러나 이런 영웅신화에 등장하는 영웅들과는 달리 끼예프 사이클의 대표적이고 가장 인기 있는 영웅, 일리야 무로메츠(Илья Муромец)와 도브리냐 니끼찌치

89) там же, с. 156-158.

90) Н. И. Кравцов, С. Г. Лазутин, Русское устное народное творчество, М., Высшая школа, 1983, с. 136-137.

(Добрыня Никитич), 알료샤 뽀뽀비치(Алёша Попович)의 어린 시절은 거의 나오지 않는다. 다만 그들이 성스러운 끼예프로 가기 전의 생활만이 소개된다. 일리야 무로메쯔는 어린 시절 몸을 꿈쩍하지 못해서 30년 동안 집에서 갇힌 채 청년이 되는데, 그때 두 명의 순례자들이 방문해 그의 병을 낫게 한다. 이후 일리야는 엄청난 힘을 소유하게 되고 성스러운 끼예프의 블라지미르에게로 향하게 된다. 나머지 두 영웅들 역시 청년시절이나 다 큰 어른의 형상부터 이야기가 시작되며 어떻게 힘을 지니게 되고 끼예프로 가게 되었는가에 대한 이야기가 서설처럼 진행된다. 또한 그들 모두 개인적인 모험을 하는 것이 아니라 모두 루시의 수도인 끼예프, 블라지미르 대공 밑으로 들어가 봉사하게 된다. 물론 영웅신화에서 흔히 나타나듯이 러시아의 세 영웅들도 무서운 괴물이나 적들과의 전투를 통해서 자신들의 모험담과 위대함을 입증한다. 이것은 캠벨이 이야기하는 ‘입문’과정과 일치하는 부분이다. 이것이 입증될 때 영웅들은 비로소 영웅들의 반열에 들게 되는 것이며 러시아 영웅들 역시 블라지미르 대공이나 러시아 민중들에게 자신들의 힘과 위대함을 정당화하기 위한 필요한 과정을 거치게 된다. 러시아 영웅서사시의 영웅들은 영웅신화에 등장하는 영웅들처럼 괴물이나 용과 싸우고 일리야 같은 경우 꾀꼬리-강도와 싸워 블라지미르 대공에게 포로로 데리고 간다. 이들은 전투에서 무조건 이기는 것이 특징이다.

러시아 영웅서사시는 러시아가 국가로서 자리를 잡아가기 시작한 시점에서 더욱 변성했다고 볼 수 있다. 영웅서사시가 집중되는 시기인 9-11세기에 끼예프는 그리스정교를 받아들이고 국가 체제를 강화시키며 번성기를 맞았고 막강한 세력을 지녔다. 끼예프는 빠체네그와 푼로베츠인들과의 전쟁에서 중요한 역할을 했고 이 전쟁에서 러시아 민중의 자의식이 형성된다. 이 당시 끼예프는 러시아 모든 지역을 거의 통일했으며 그 중심에 존재했다. 블라지미르 대공은 주변 부족들과의 전쟁을 행하는 데 중심적인 역할을 하며 통치 체제를 개혁하고 질서를 만들어갔으며 친위대를 조직하고 그들과 긴밀한 연관을 맺는다. 그러므로 외세와의 싸움에서 항상 끼예프가 승리한다는 이야기는 이런 끼예프의 강한 국가로서의 면모에 중요한 역할을 한다. 또한 언제나 승리하고 러시아 지역에 살고 있는 민초들의 안전을 위해 싸우는 영웅들의 희생정신은 러시아 민초들에게 민족정신과 자긍심을 심어주기에 적절한 것이었다.

러시아 영웅서사시의 중심에는 끼예프와 블라지미르 대공이 자리한다. 블라지미르 대공은 그리스정교를 러시아에 도입한 위대한 황제이다. 블라지미르 스바토슬라보비치(Владимир Святославович, 978-1015)는 영웅서사시 외의 문헌들에서는 ‘태양(солнышко)’으로 흔히 묘사되는 위대한 황제이며 성스럽고 자비로운 인물로 등장한다. 그러나 영웅서사시의 블라지미르 대공은 ‘태양’으로 묘사되지만 이런 형상과는 사뭇 대조적이다. 블라지미르 대공의 형상은 다른 역사적 기록과는 달리 부정적인 특징을 보여준다. 블라지미르 대공은 나약하고 파렴치하며 잔인하고 소심할 뿐만 아니라 바보 같은 성격의 소유자로 등장한다. 러시아 민중들 사이에 가장 사랑받는 영웅은 단연 일리야 무로메쯔일 것이다. 그가 꾀꼬리-강도(Соловей-разбойник)를 잡아 블라지미르 대공에게 데리고 갔을 때, 블라지미르 대공은 그의 말을 믿지 않았고 일리야가 궁궐 마당에 있다고 하자 보러가기 위해 달려가는 블라지미르에 대한 묘사는 근엄하고 위대하며 성스러운 이미지와는 대조적이다.

Он(Владимир) сокорешенько ставал да на резвы ножки,
Кунью шубоньку накинул на одно плечо,
То он шапочку соболью на одно ушко,
Он выходит-то на свой-то на широкий двор
Посмотреть на Соловья-разбойника.
[...]

그는 재빠르고 신이 난 듯 일어나
담비외투를 한쪽 어깨에 걸치고,
검은 담비털모자를 한쪽 귀에 걸치고,
자신의 넓은 마당으로 나간다.
꾀꼬리-강도를 보기 위해서.

А Владимир-князь-от стольнокиевский,
Куней шубонькой он укрывается.

그러나 수도 끼예프의 블라지미르 대공은
담비외투로 몸을 숨긴다.

이 부분은 겁쟁이고 소심한 블라지미르의 성격을 잘 나타내줄 뿐만 아니라 쉽게 사람을 믿지 않는 그의 모습도 엿보인다. 뿐만 아니라 일리야를 연회에서 제외시키고 감옥에 가두며 자신이 심각한 일을 당하게 되면 뻔뻔스럽게 영웅들에게 아쉬운 소리를 하며 부탁한다. 더구나 도브리나 니끼찌치가 돌아오지 않자 그의 아내를 알료샤 뽀뽀비치에게 증매하는 등 부도덕한 모습도 보여준다. 영웅서사시에 등장하는 블라지미르 대공은 성스럽거나 근엄하고 자비로운 대공의 이미지를 찾아볼 수 없다. 어떤 면에서는 적군보다도 못하다. 그들은 잔인하지만 나약하지는 않다. 물론 적군이 강한 이미지를 지니고 있어야 상대적으로 그들을 이긴 영웅들의 이미지는 더욱 상승되기 때문에 의도적으로 그렇게 묘사되었는지도 모른다.

블라지미르의 형상이 그리스 정교와 맞물려 위대한 황제로 묘사되는 것과 달리 영웅서사시에서 부정적으로 묘사되는 것은 여러 가지로 해석할 수 있다. 처음에 블라지미르에 대한 묘사가 이렇게 부정적이지 않았는데, 시간이 지남에 따라 권력자인 블라지미르 대공이 민중들의 이상적인 군주상, 또는 지배자상을 나타내는 영웅들과 대척점에 놓이게 되면서 부정적으로 묘사되었다고 해석할 수 있다. 이는 현실 속의 지배계층에 대한 반감이 블라지미르 대공에게서 투영되고 있으며 오랜 역사를 거치면서 현실의 지배자, 황제들의 부정적 이미지들이 충첩되면서 변해갔다는 해석이다.⁹¹⁾ 민초들은 화살을 외부의 적뿐만 아니라 자신들을 억압하고 고통을 주며 자유를 강탈하는 대상으로 사회의 지도계층을 겨냥한다. 이는 구비문학이 민초들의 이상을 나타내고 현실의 고통을 승화시키는 기제로 사용되었다는 점에서 충분히 이해가능하다.

블라지미르 대공의 부정적인 이미지는 각 지역에서 영웅들이 블라지미르 대공 휘하로 몰려드는 양상과 대조를 이룬다. 그 당시 소수 공국은 많았고 영웅들 자신들이 공국을 세울 수도 있는 일이다. 그럼에도 불구하고 초월적인 힘을 가진 영웅들은 블라지미르 대공 휘하로 몰려든다. 이것은 블라지미르 대공이나 끼예프가 가진 그 당시의 위력과 권위를 방증하는 것이다. 브세볼로드 밀러는 영웅서사시가 귀족정치의 근간에서 탄생했다는 이론을 제기했다.⁹²⁾ 밀러는 공후들과 가신들이 그 당시 ‘인텔리겐짜’라고 불리던 자신들의 수행자를 통해서 대중들에게 자신들의 공적을 찬양하는 글을 만들게 했다고 주장했다.⁹³⁾ 물론 이 이론은 여러 논쟁을 낳고 있지만 이런 주장의 근거는 영웅서사시의 구연자의 문체자체가 찬양조의 장엄하고 장중한 문체이며 이런 표현은 일반인들이 흔히 사용하지 않는다는 점이다. 그 때문에 영웅서사시의 창작자나 구연자들은 적어도 지식인이며 영웅들의 공적이나 행위를 잘 알고 있는 인물이어야 한다. 그러므로 비전문적인 구연자에 의해서 연행된 것이 아니라는 점에서 대공의 친위대의 일원이 구연자일 가능성이 높다. 영웅신화 등장하는 영웅은 흔히 어린 시절부터 남다르게 묘사되지만 러시아 영웅들의 어린 시절에 대한 일화는 존재하지 않는다는 점에서도 이런 사실을 뒷받침한다. 그들의 행적과 구체적인 이야기들은 주로 전쟁에서 일어나는 무용담이 대부분이란 점 역시 구연자가 적어도 이 영웅들과 행동을 함께 하는 인물일 가능성이 높다. 그럴 경우 충분히 귀족정치를 위해 이용되었을 가능성이 제기된다. 민속학자인 안드레예프는 이런 견해에 지지를 보내면서도 친위대에 서도 민중출신들이 영웅서사시를 만드는 데 일조를 했을 것이라고 주장한다.⁹⁴⁾ 이들은 공후들의

91) там же, с. 159.

92) Felix J. Oinas, The problem of the Aristocratic Origin of Russian Byliny, Slavic Review, Vol. 30, №. 3, 1971, p. 513.

93) 위의 책, p. 513.

업적을 찬양하는 데 참여하지 않고 영웅들의 공적을 찬양하려 했다는 것이다.

이와 함께 구연자의 신분에 관한 다른 설은 대공이나 그 가신들의 집에 거주하는 음유시인이면서 광대인 스킨모로흐(скоморох)이다. 영웅서사시에는 연회 장면이 자주 등장한다. 연회는 귀족들과 영웅들의 갈등이 해소되기도 하고 점화되기도 하며 포상이 오가는 장소로 설정된다. 그러므로 영웅서사시에서 연회는 상징적 의미를 지닌다. 연회가 열리고 많은 영웅들이 모여들며 그 외에도 많은 인물들이 모여들게 된다. 이때 빠짐없이 등장하며 항상 대공의 옆에서 흥을 돋우는 중요한 인물이 광대이다. 스킨모로흐는 지적 수준을 가진 이들로 고대의 예술적 부분을 담당했다. 그들은 여기서 들은 것들을 읊었고 그것은 곧 대중들 속으로 구전되었을 가능성이 있다. 스킨모로흐는 대공이나 가신들을 위해서 일하기 때문에 그들을 찬양하는 노래를 부르기도 하지만 그들의 단점도 잘 알고 있기 때문에 조소를 담은 노래를 만들었을 가능성도 배제할 수 없다. 그러나 스킨모로흐가 영웅서사시에 참여했다는 것에 의심을 제기하는 연구자들은 이들이 읊은 민중시가가 대부분 우스꽝스럽거나 풍자적인 요소가 많고 영웅적이고 고귀한 표현들을 사용하지 않는다는 점을 들었다.

스킨모로흐 외에 구연자 신분으로 제기되는 것은 순례자들이다. 그들은 그 당시 지식인 계층에 속하며 여기 저기 떠돌아다니면서 여러 이야기를 듣고 그것을 전달했을 가능성이 있다. 구연자의 또 다른 신분으로 이야기되는 계층은 농민이다. 가장 늦게 그리고 오랫동안 영웅서사시에 관여하게 되며 구연자로서 활약했던 농민들은 스킨모로흐나 순례자에게서 영웅서사시의 연행에 대한 기술을 전수받았을 가능성이 있다. 스킨모로흐나 순례자들은 농민들과 접할 기회가 많고 그들과 가까운 관계를 유지했기 때문이다. 농민 출신의 구연자들은 가장 오랜 세월 영웅서사시를 간직하고 구전시킨 구연자이며 직업적인 구연자와 비 직업적인 구연자로 나눌 수 있다. 직업적인 구연자들은 대대손손 이를 물려주었다.

구연자들의 신분을 보았을 때, 처음에 탄생하는 국가의 체계를 확립하고 민심을 수습하는 과정에서 지배계층이 의도적으로 수호자로서의 영웅들을 탄생시켰을 가능성이 가장 높다. 그러나 세월이 흐르면서 민중들이 주로 영웅서사시를 구연하고 보존했던 계층이었다는 사실을 보면 세월의 흐름에 따라 지배계층을 대표하는 블라지미르 대공의 형상이 왜곡될 수 있었을 것이다. 블라지미르 대공의 부정적인 이미지는 곧 민중들의 지배계층에 대한 분노의 표출이었던 것이다.

이와 함께 영웅서사시가 정치적 지배이데올로기의 산물이었다는 증거는 이 작품에 나타나는 그리스 정교와의 연관성에서도 볼 수 있다. 블라지미르 대공은 그리스정교를 러시아에 도입한 인물이며 그리스정교를 통해 국가를 안정화시키려고 노력했고 비잔틴과의 연계를 꾀함으로써 주변국가들보다 강력한 국가로 성장시키고자 했던 인물이다. 국가는 여러 제도적 장치들을 이용해 사회를 통합 유지하려고 한다. 또한 자신들의 지배 권력이 필연적으로 탄생되었음을 주지시키려는 노력과 함께 사상적 정신적 기반으로서의 통치이념을 만들어 가려 한다. 지배이데올로기는 피지배계층을 효율적으로 통치하고 사회통합을 유지하기 위한 기본 이념으로 중요한 의미를 지닌다. 여기에 그리스정교는 소수의 지배계층이 자신들의 통치이념을 정착하는 데 이용되었다. 왜냐하면 이 영웅들은 기독교의 수호영웅으로서의 역할도 수행하고 있기 때문이다. 영웅신화의 이데올로기적인 성격을 루시앵 보이아(Lucian Boia)는 “영웅은 정치와 역사에 편재한다. 계층체계의 정상에 구체자라는 카리스마적 인물이 있는데, 이 인물은 우리가 종교적 상상력의 세계로부터 물려받아 역사에 적응시킨 인물이다.”⁹⁴⁾라고 했다.

일리아 무로메쯔의 역사적 원형을 찾으려고 많은 연구가들이 시도했지만 결국 실패했다. 일리

94) там же, с. 144.

95) 루시앵 보이아, 『상상력의 세계사』, 김웅권 역, 동문선, 1998, 225면.

야라는 이름은 다분히 기독교적인 색채를 지녔다. 일리야라는 이름은 성서, 고대 유태교의 이름에서 파생된 것이다.⁹⁶⁾ 일리야 무로메쯔는 러시아 이교신들 중의 최고의 신인 뻬룬과의 연관성도 거론되는데, 이와 함께 예언자 일리야의 이미지와도 연관성이 있다. 또한 영웅서사시에는 “블라지미르 공이 하느님의 교회에서 나와(А и Владимир-князь он вышел со Божьей церкви), “정확하게 성호를 긋고(Крест-от клал он по-писаному)”라는 식으로 기독교적인 색채가 상당히 강하다. 즉 영웅들은 영토의 수호자뿐만 아니라 그리스정교의 수호자로 묘사되고 있는 것이다. 이는 영웅서사시의 시기가 9-13세기에 걸쳐 있고 더구나 그보다도 9-11세기가 대부분이라고 했을 때 납득이 되지 않는다. 만약 영웅서사시가 세월에 따라 변질되지 않았다면 이 시기는 그리스정교가 들어와서 정착되어가던 시기이고 아직까지 이교적인 요소가 민중들 사이에 강하게 남아 있을 시기이기 때문이다.

그러므로 여기에서 두 가지 해석이 가능하다. 하나는 그리스정교를 지배이데올로기로 적극 이용하려 했던 지배계층이 의도적으로 영웅서사시에 기독교적인 색채를 강하게 가미하고 영웅들이 그리스정교의 수호자임을 의도적으로 드러내는 것이다. 이는 끼예프 루시가 그리스정교를 수호하는 국가임을 알리는 일이며 그리스정교를 수호하는 영웅들을 통해 민중들에게 신의 보호를 받는 민족임을 강하게 천명하는 일이기도 하다. 또 하나는 처음에 강력한 국가, 성스러운 국가의 중심이며 ‘태양’으로 묘사되는 블라지미르 대공의 형상이 부정적인 이미지로 발전하는 것과 그리스정교적인 색채가 강하게 남아 있는 것은 이미 17세기에 채록된 영웅서사시에서는 시대의 상황에 따라 변이가 발생했다고 볼 수 있다. 즉 영웅서사시의 구연자들이 공후들이나 그 가신들의 측근에 머물던 신분에서 민중에게로 자연스럽게 넘어감으로써 이런 변이형이 나왔던 것이다. 그에 따라 지배계층의 이데올로기를 위해 이용되었던, 즉 위대한 지도자인 블라지미르와 성스러운 도시인 끼예프를 위해 러시아 각지에서 영웅들이 몰려들어 끼예프의 번성과 블라지미르 대공을 섬기는 영웅들의 모습을 보여주며 끼예프와 블라지미르 대공의 위대함을 알리려고 했던 영웅서사시는 세월의 흐름에 따라 권력에서 민초들을 해방시키는 영웅들의 신화화가 강화되었던 것이다.

구비문학은 원전을 알 수 없고 다양한 변이형들만이 존재하기 때문에 연구가 용이하지는 않다. 그러나 여러 가지 근거들을 추측해 볼 때 영웅서사시는 지배계층이 자신들의 지배이데올로기를 구축하고 공고히 하기 위해 의도적으로 창작했지만 역사와 정치적 상황에 따라 구연자들의 감정과 사고가 반영되어 변이를 거쳐 왔던 것이다.

96) <http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%98%D0%BB%D1%8C%D1%8F>

페오판 프로코포비치의 희비극 (трагедокомедия) <블라디미르> 연구: 군주의 형상을 중심으로

변 현 태(서울대)

군주의 성화

- 2000년 8월 니콜라이 2세와 그의 가족들이 성자가 됨.
- 관련 기사:
<http://www.pravoslavie.ru/news/sobor/03.htm>



군주의 성화

- Он пояснил, что "царская семья должна быть прославлена в лике страстотерпцев", то есть не за подвиг жизни и царского служения, а за саму кончину. Страстотерпцы - принявшие смерть безвинно, с христианским смирением. Такие святые известны только на Руси, их не было в Византии и на Западе.
- 러시아적 '성성'의 한 대표적인 현상으로서 '군주-성자', 혹은 '수난자 공후'
- 알렉세이 2세의 성화는 전적으로 '러시아 정교적' 현상이라고 볼 수 있는가?
- 정치적 경향성(2000년이라는 맥락에서)은 명백함. 이러한 정치적 경향성을 전제하고서라도 '러시아 정교적'인가?
- 가령, 비슷한 죽음을 보여주었던 '알렉산드르 2세'와 비교해보면?
- 둘의 차이는 '정치적 경향성'의 문제인가?

군주의 성화의 역사

- 러시아사에서 '군주의 성화'의 역사
- 최초의 성자인 '보리스와 글렐'에서부터 Страстотерпцы의 전통이 시작됨(그리스어의 칼크. 순교자(мученик)와는 구별됨. 말그대로 그리스도의 수난(страсть)을 모방하는 죽음).
- '성자 군주'는 '사도형'(키예프의 블라디미르), '수도사형', '수난자형', '위인형'(드미트리 돈스코이)으로 나뉘어지며, 이 중 압도적인 다수가 '보리스/글렐'에서 트베리의 미하일(1318)에 이르는 '수난자형'
- 수난자-성자의 전통은 키예프 공국에서 시작되어, 몽골 시기에 극점에 도달했다가, 모스크바 공국 시기에 사라짐.
- 모스크바 공국 이전 시기에 수도사가 아닌 세속인들 가운데에서는 예외적으로 공후들만이 성화된다.
- 니콜라이 2세의 성화는 이러한 관점에서 다분히 예외적인 현상.

우스펜스키의 이론

- '성자 군주'의 문제는 결국 러시아에서 '군주'에 대한 표상과 관련되며, 이 점에서 'царь/бог'의 평행론에서 러시아의 '군주'에 대한 표상을 살펴보고 있는 우스펜스키의 이론이 흥미롭다.
- 그의 이론은 다음과 같이 요약할 수 있다.
- 1. 러시아에서의 '차르 숭배'는 비잔티움과 서구에서의 그것과는 '개인적 카리스마(личная харизма)'라는 점에서 구별된다.
- 2. 러시아에서 '차르 숭배'는 비잔티움의 문화 수용과 직접적인 관계를 맺고 있으며, 몇 단계에 걸친 문화 진화의 결과다.

우스펜스키의 이론

- 러시아에서 '차르 숭배'의 특징은 '천상의 차르/지상의 하나님'이라는 메타포가 실제화된다는 사실에 있다.
- 가령, '그리스도 황제'라는 용법은 비잔티움이나 서구에서도 비유적으로 사용되었지만, 러시아에서는 '예수 그리스도=황제'라는 의미로 사용되었다.
- 러시아에서 '차르 숭배'의 절정은 표트르 대제와 예카테리나 2세 시기인데, 특히 표트르 대제에 의해 '총대주교좌(патриаршество)'가 철폐되고 종무원(Синод)이 만들어지면서 차르가 총대주교의 기능과 위상을 흡수하면서 절정에 이르게 된다.
- 이러한 '차르 숭배'가 종교적인 관점에서 공식적으로 이론화될 수는 없었다. 공식적으로 이론화 불가와 현실적인 '차르 숭배'가 '현실적인 영역'과 '종교적인 영역'을 정교적으로 결합시키는 러시아적 현상이라고 할 수 있다.

우스펜스키의 이론

- 우스펜스키의 이론에 몇 가지 교정적 차원의 정정이 요구된다.
- 1. 개념 차원에서 '개인적 카리스마', 요컨대 지위가 아니라 природный한 속성으로서의 '성성'이라는 개념의 불투명성. 역으로 러시아에서도 '성성'은 군주의 '지위'와 밀접하게 연관되어 있는 것으로 보인다. 키예프 공국에서부터 지속적으로 발견되는 '성자 군주'의 예, '개인적 카리스마', 혹은 '성스러운 личность'라는 개념, 요컨대 '개인+성성'에 대한 더 많은 고려가 필요하다.
- 2. '개인의 성화' 혹은 '성스러운 личность'라는 관점에서 18세기, 혹은 17-18세기는 흥미로운 현상을 보여준다. '성화'되는 것이 '차르'만은 아님. 대표적인 예로서 17세기 후반 '아바쿰'이나 '니콘'에게서 나타나는 '자기 성화' 혹은 타자에 의한 '성화': 아바쿰의 자서전, 구교도들이 만든 아바쿰의 이콘, 니콘의 '성예루살렘 수도원' etc.
- 3. 18세기 '군주의 성화' 현상은, 따라서 전혀 다른 관점, 즉 개성의 등장과 관련될 수 있다.

페오판 프로코포비치의 비희극 <블라디미르>

- 일반적으로 표트르대제의 이데올로그로 간주되는 페오판 프로코포비치가 1705년 키예프-모길라 아카데미에 있을 때 쓴 신학교극(школьная драма). 당대의 맥락에서 <블라디미르>가 가지는 몇 가지 의미들
- - <블라디미르>는 러시아에 '극장'이 도입된 이후, 최초로 러시아의 역사를 질료로 만들어진 극. '극장'이 도입된 이후 지속적으로 '군주극'들이 만들어지긴 했으나, 러시아의 군주를 질료로 한 경우는 최초이다. 물론 '군주'에 대한 표상, 특히 '주권자'로서의 '군주'에 대한 표상의 관점에서는 이전의 극과 연관해서 연구할 필요가 있다.
- - 18세기 맥락에서 '블라디미르'가 호출되고 있는 것도 흥미로운 현상. 실제로 이후 수마로코프의 <호레프>(류리크의 형제), 크냐지닌의 <노브고로드의 바딤>등과 같이 키예프 시기를 다루는 극들이 등장. 근대적인 Nation-state를 구성하면서 '상상된 공동체'로서 민족을 구성하는 방식. 요컨대 '키예프 공국-모스크바 공국-러시아 제국'으로 이어지는 역사를 구성하는 방식.

비희극 <블라디미르>

- 5막으로 구성되어 있음.
- 1막: 블라디미르에 의해 살해당한 야로폴크가 유령이 되어 등장. 이교신관 제리볼에게 블라디미르의 계획(세레)을 알려주면서 자신의 복수를 제리볼에게 부탁.
- 2막: 제리볼과 다른 이교 신관들이 등장. 제리볼이 'бес мира', 'бес хули', 'бес плоти'를 불러내고 이들이 제리볼을 도울 것을 약속함.
- 3막: 블라디미르가 아들 보리스, 글렙과 함께 그리스의 왕이 보낸 사신 현자(Философ)에 대한 이야기를 나눔. 현자와 제리볼의, 그리스도교의 기본 교리를 둘러싼 논쟁. 이후 현자가 기독교의 교리와 역사를 설교함.
- 4막: 블라디미르가 세레를 '정치적/종교적/철학적'인 차원에서 고민함. 독백의 형태로 이 고민들이 표현됨. 'бес мира', 'бес хули'의 공격이 이 독백 형태의 고민 속에 형상화됨. 'бес плоти'의 공격은 4막 마지막, 블라디미르의 300명의 여자들의 합창의 형태로 전개됨. 세레에 대한 블라디미르의 '결단'.
- 5막: 블라디미르가 보낸 사령관들이 제리볼 등의 이교 신관의 우상들을 파괴. 이후 합창이 등장해서 사도 안드레이의 키예프 방문에서 표트르 당대에 이르기까지 '정교의 역사'를 노래함.

비희극 <블라디미르>

- 구성과 성격에서의 특이점들
- 1. '허구'의 사용. 허구로서의 '문학'이라는 근대적인 장치에 대한 의식. 진리의 그릇으로서의 문자나 세계=기호라는 바로크적 기호관에서 벗어나 있음. 형식상으로는 '음절시'라는 바로크 전통에 입각.
- 2. 종교적인 관점에서 '세레'라는 사건이 블라디미르의 '개인적 결단'으로 해결되고 있음. 키예프 공국 이후, 러시아의 세레는 일종의 '은총'(일라리온)으로 사유되었다면, 페오판 프로코포비치는 블라디미르의 세레를 '군주의 주권성'의 문제로 형상화하고 있음.
- 3. '야로폴크의 유령, 제리볼의 악마 vs 성자 블라디미르'라는 전체적인 프레임에도 불구하고 대립 자체는 '정신적'이기보다는 '육체적/구체적'임. 2막의 악마들은 4막에서 '악마'로 등장하는 것이 아니라 블라디미르의 독백 속에 등장. 요컨대 '선악'의 문제가 블라디미르라는 개인의 '갈등'의 틀 속에서 해결되고 있음.
- 4. '주권자 - 군주'라는 틀. '예외상황의 배제'라는 군주의 기능(쉬미트/벤야민)의 관점에서.

비희극 <블라디미르>

- 몇 가지 결론들
- 1. 러시아에서 '차르 숭배'로 현상되는 '군주'와 '성성'의 결합에 대한 역사적인 접근의 의미.
- 2. 군주의 성화를 '황제 숭배'의 문제만으로는 보기 어려움. '성스러운 개성'의 등장이라는 문제 설정이 필요. 가령, 데르자빈의 시 <Бор>의 '나는 황제다 - 나는 노예다, 나는 벌레다 - 나는 신이다'와 같은 개인의 포즈.
- 3. 2와 관련해서 '러시아적 근대'(개인의 등장)라는 문제 설정의 필요성.
- 4. 이러한 관점에서 페오판 프로코포비치의 비희극 <블라디미르>의 문제성.

III 세션 : 중세 동슬라브 예술과 이념의 반영

■ 사회 : 김세일(중앙대)

■ 발표 :

1. 이지연(한양대) : 키예프 루시 건축과 '기념비적 역사주의'
2. 박영은(한양대) : 제국형성 메커니즘에서 본 안드레이 루블료프의 종교예술과 신화구축

■ 토론 : 김홍중(중앙대), 이은경(한국외대)

키예프 루시 건축과 “기념비적 역사주의”

이 지 연(한양대)

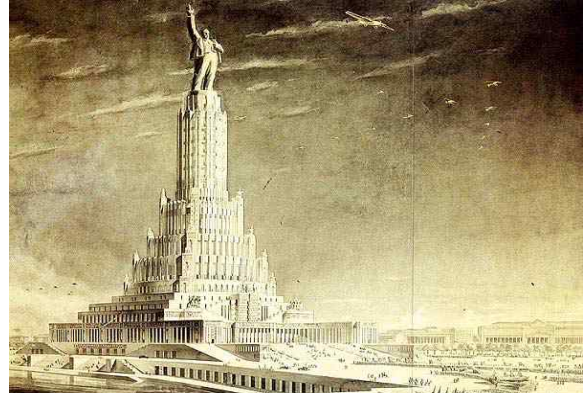
I. 제국과 기념비: 리바이어던의 귀환

오늘날 세계가 자본주의적 질서의 '외부'를 상실했다는 인식은 '세계체제론'의 월러스킨이나 '제국론'의 네그리-하트가 공통적으로 지적하는 바이다. 제국은 외부를 가지지 않는데 왜냐하면 "제국주의와 달리 제국은 결코 영토적인 권력 중심을 만들지 않고 고정된 경계나 장벽에 의지하지도 않는 탈중심화되고 탈영토화하는 지배장치이기" 때문이다. 이들이 바라보는 제국으로서의 세계는 제국주의 국가와는 다르다. 그것은 세계라는 하나의 단위로 이루어진 거대한 초국가의 형상을 띤다. 소비에트 제국의 붕괴와 함께 두 제국주의 국가의 대립이 사라지면서 세계는 하나의 거대한 자본의 제국으로 변모하였다. 네그리-하트의 제국은 분명히 탈냉전 시대의 세계상에 대한 기술이 된다. 그러나 네그리-하트의 제국론은 때로 엄연히 상존하는 중심-주변, 대립과 불평등을 허구적으로 은폐하는 듯 보인다. 경계는 계속해서 지워지고 동시에 끊임없이 새로 그려진다. 과연 이러한 상상의 제국이 가능한 것인가? 이후 그들이 발간한 2004년의 저서 <다중>은 이러한 새로운 제국을 움직이는 힘이 될 수 있을 것인가? 조금은 다른 관점을 취하고 있는 가라타니 고진의 '세계공화국' 개념 역시 지나치게 윤리적인 해답이 아닌가? 과연 진정한 탈경계, 트랜스내셔널이 가능한 것인가? 제국주의는 보다 근원적인 것이 아닌가? 인간은 늘 스스로를 타자로부터 구분지어오지 않았던가?

특히 최근 들어 러시아가 보이는 행보는 이러한 세계공화국의 이상을 더욱 회의적으로 보게 만든다. 오일머니의 유입과 함께 부를 축적한 러시아는 과거의 강한 러시아에 대한 향수를 포기하지 못하고, 다시금 소련의 부활을 꿈꾼다. 2007년 12월 14일 모스크바 시는 세계 최대 규모의 건축물인 크리스탈 아일랜드 건설 계획을 승인하였다. 이는 세계적인 건축가 노먼 포스터(Norman Foster)가 총 건설 지휘를 맡고 부동산 투자 및 경영 회사인 치기린스키 러시아 랜드(Russian Land III. П. Чигиринско ro)社가 투자하여 모스크바에 세워지는 높이 450 미터 면적 250만 평방미터의 거대한 건축물로 그 면적이 미국 펜타곤의 4배에 이르며 건축비만 해도 40억 불 이상이 소요될 것이라 한다. 모스크바 당국은 '러시아의 새로운 르네상스'를 알리는 이 건축물을 2014년까지 완공할 계획을 세웠다. 이것은 페레스트로이카와 경제위기의 혼돈 이후 러시아가 유가 상승 등의 경제적 호재를 바탕으로 달성한 급격한 경제 성장과 국제 관계에서의 높아진 위상에 대한 상징이자 새로운 21세기 러시아에 대한 의지를 드러내는 모스크바 중심에 세워진 21세기의 수정궁이었다. 세계화 시대의 자본주의적 러시아에 대한 새로운 지향을 구조화하는 이 거대한 수직적 기념비는 표트르 대제의 페테르부르크 건설, 지어질 수 없었던 스탈린의 소비에트 전당을 연상시킨다. 심지어 450 미터의 높이는 과거 엠파이어 스테이트 빌딩보다 높게 지으려 했던 소비에트 전당의 높이 420 미터를 넘어선다. 21세기의 러시아 수정궁은 현재 러시아가 지향하는 정체성의 다양한 측면들을 집약적으로 보여주는 새로운 유토피아의 기획과도 같았다. 새로운 러시아 제국의 꿈이 다시 지어지려 하고 있는 것처럼 보였다.

현재 러시아에서 건설되고 있는 한없이 높은 고층 건물들은 그 다소 시대착오적인 발상에도 불구하고 21세기적 제국주의라 할 만한 "새로운 러시아"의 이념을 상징하는 고유한 스타일이 되고 있다.

러시아는 자원민족주의를 내세우며 주변국들을 압박하고 있으며 국가 내부에서는 스킨헤드라 불리는 민족주의자들이 이민족을 공격하는 타자에 대한 박해가 벌어지고 있다. 현재의 민주주의 체제의 러시아는 어쩌면 앞으로 50년 뒤의 역사 속에서 소련 사회주의 연방의 제 2의 해빙기가 될 지도 모른다는 자조적인 평가도 들린다. 안과 밖이 없는, 제국주의 없는 제국이 아닌 더 강해진 제국주의로 무장한 새로운 제국이 탄생할지도 모르는 일이다.

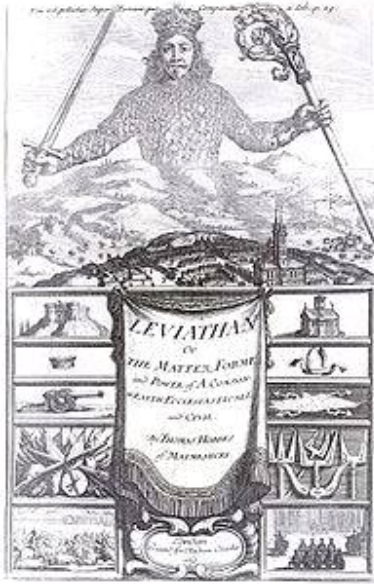


포함과 배제, 중심과 주변의 구분과 같은 대립과 경계짓기, 구별짓기와 타자화의 과정은 지금까지 인류 문화가 보여준 보편의 원리였다. 모든 문화는 세계를 자신의 내적 공간과 그들의 외적 공간으로 나눔으로써 시작되었다. 죽은 것으로부터 산 것을, 유목민으로부터 정착민을 구별하였으며 ‘우리’의 문명화된 세계와 ‘그들’의 야만적인 세계를 대립시켰다. ‘그들’의 공간은 언제나 적대적이고, 다르며 위험스럽고 혼돈된 공간에 불과했다. 제국주의의 이상은 이러한 혼돈된 공간에 질서를 부여하려는 의지로부터 시작된다. 구별짓기가 인류 문화의 불변의 상수였다면 그런 구별짓기와 계몽을 부르짖었던 제국의 이상 역시 그러하다.

특히 유라시아 대륙의 역사는 제국의 변천사였다. 거대한 유라시아 대륙은 제국의 흥망성쇠로 인해 그어진 수많은 국경들이 시간에 따라 겹겹이 쌓여 있는 팔림세스트(palimpsest)이다. 제국주의는 다른 국가와 자신들을 구별짓는 것으로부터 생겨나며 이러한 구별짓기가 인류의 본질이라 한다면 제국주의는 모든 국가이데올로기 속에 내재하는 정치적 무의식이다. 제국은 언제나 다시 생겨날 수 있는 잠재적인 형태로 국가 이데올로기 안에 존재해 왔다. 괴물, 혹은 사악한 신성의 담지자로 표상되는 이방인들을 물리칠 준비가 된다면 언제든지 이들에 맞서고 정복하려는 제국의 이상이 작동된다.

홉스의 저서 <리바이어던>의 초판 표지에는 산 너머에서 도시를 향해 팔을 벌린 괴물 리바이어던의 형상이 그려져 있었다. 그것은 왕의 형상을 닮아 있으며 이 때 왕의 형상은 곧 국가의 형상이었다. ‘리바이어던’은 구약 성서 ‘욥기’에서 등장한다. 이것은 하나님이 자신의 힘을 드러내고 유한한 인간이 그 힘에 대항하는 일이 얼마나 헛된 것인가를 증명하기 위해 욥에게 보여주었던 무자비한 바다괴물을 일컫는다. 즉, 이 바다괴물은 곧 신과 같다. 괴물과 왕과 신이 하나가 되는 이 상징은 역설적으로 신성을 지닌 이방의 괴물을 연상시킨다. 즉, 나와 타자의 구분 속에서 존립하는 국가의 형상에는 이미 두 거대한 괴물, 두 개의 권력의 대립이 전제되어 있다. 그리고 이것은 곧 이 두 신들 간의 대립과 분쟁을 예고한다. 이와 같은 대립과 분쟁은 국가의 성립과 함께 계속되어 왔으며 지금까지도 계속되고 있다. 즉, 리바이어던은 계속해서 회귀한다.

‘제국’은 은유적이다. 그것은 로마 제국, 비잔틴 제국과 같은 역사 속의 거대한 초국가이며, 나치 독일의 제3제국이자 소련의 전체주의 국가이기도 했다. 그것은 네그리, 하트의 제국주의 없는 제국, 경계도 안과 밖도 없는 세계 제국이자 반대로 ‘국가’ 혹은 그 어떤 종류의 ‘권력’에라도 내재하는 피할 수 없는



속성으로서의 제국주의이기도 했다. 그것은 권력이 국가라는 이름을 띠고 존재하게 되는 과정과 그 속에서 탄생한 상징들의 구조 또한 포함한다. 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. 제국은 늘 자신을 재현할 기념비를 필요로 한다.

스탈린 문화에 내재하는 "리얼리즘"에 대한 강한 지향은 이때의 리얼리즘이 곧 실제 현실을 대체하는 기호의 삶이라는 사실을 드러낸다. 이데올로기적 서술에 의해 직조된 텍스트, 혹은 그렇게 세워진 기념비들은 실재하는 대상 혹은 삶에 대한 진정한 반영이라거나 현실과 공존하는 복사본으로가 아니라, 현실을 대체하는 메커니즘으로 이해된다. 시간성에 대한 부정으로 인해 역사적 사물들은 역사적 기념비로 변화하면서 순간적으로 경직된다. 그리고 역사는 기호적 시간 속에서 실현되기 시작한다. 제국의 탄생과

몰락의 과정은 곧 기존의 기념비의 파괴와 새로운 기념비의 건설과정이다. 러시아 혁명에 대한 다큐멘터리와도 같은 에이젠슈타인의 영화 <10월>의 첫 장면이 차르의 동상을 무너뜨리는 것으로부터 시작되고 있다는 것이나, 레닌과 스탈린의 동상을 파괴하는 것이 소비에트의 붕괴를 알리는 사건이었다는 사실은 이를 증명한다. 즉, 삶을 구성하는 무의식적, 내재적 기호로서의 기념비는 문화적 변혁의 매 순간마다 단순히 이념의 상징물이길 넘어서 새로운 권력의 장으로서의 제국 창조라는 신화적 행위에 대한 기호가 되어왔다.

2001년 러시아에서는 과거의 소비에트 국가가 부활하였다. 이와 함께 과거 KGB의 수장이었던 제르진스키의 동상을 원래 그것이 서 있었던 루반카에 다시 복원하는 논의가 진행되었다. 그리고 이러한 상징적 사건들은 21세기 러시아의 새로운 제국주의적 야망이나 민족주의의 부활 같은 정치 담론들과의 관계에서 설명되었다. 이처럼 '기념비'는 옛 권력의 전복과 새로운 권력의 구축 과정을 그 안에 응축하고 있다. '제국'이 일상의 삶으로부터 문화 예술적 행위에 이르는 모든 것을 규정하거나 혹은 그러한 행위의 은닉된 무의식으로 작동하는 보다 넓은 의미의 권력장을 지칭한다면, 기념비 또한 그러한 권력의 메커니즘을 재현하는 모든 상징적 구조물들을 아우른다.

스탈린의 "거대한 양식(большой стиль)"의 다른 얼굴(alter ego)이라 할 수 있는 후기 아방가르드가 기억의 불가능을 주제로 삼고 있음은 흥미롭다. 텅 빈 대상, 곧 비-사물(Unding)은 주체를 망각으로 이끈다. 이때의 망각은 거대한 기념비에 대한 해체와 같다.

II. 우상으로부터 기념비의 탄생

로트만은 러시아 문화가 연옥을 결여한 문화, 즉, 중립지대가 부재하는 극단적 이항의 문화임을 지적한다. 그의 의견에 따르면⁹⁷⁾ 러시아 문화 속에는 가치적 중립지대가 존재하지 않았으며, 따라서 러시아에서 대개의 문화변동은 선행 단계로부터의 과격한 분리나 반전을 통해 나타나게 된다. 즉, 체제

97) 이에 관하여서는 Ю. М. Лотман(2002) "Роль дуальных моделей в русской культуры(до конца XVIII века)," *История типология русской культуры*, СПб, сс. 88-116을 보라.

변환에 따라 이전의 反문화가 규범적 문화가 되며, 새로운 문화는 反문화의 속성들과 결합한다. 가령 기독교를 수용하면서 이것을 신성한 러시아의 종교로 확립시키기 위해 기존의 러시아 전통 토착 신앙을 이교적인 것, 불성한 것, 타파해야 할 것으로 각인시키는 블라디미르 대공의 종교 수용의 과정이 그러했다. 블라디미르 대공은 키예프 언덕에 세워져 있던 토착신인 페룬 입상을 파괴하고 그것을 낮은 지역으로 옮겼으며, 페룬 입상이 서 있던 높은 언덕 위에는 성 일리야의 기독교 교회를 세웠다. 또한, 러시아 정교가 가톨릭보다 우월함을 역설해야 할 경우에는 그것을 러시아 토속신앙과 함께 '옛 것'으로 규정함으로써 새로운 것과 옛 것의 대립이라는 당시의 문화적 이원론 속으로 편입되는 방식을 택하였다. 이러한 이항적 구조를 따르는 문화 패러다임의 변화는 소비에트 정권의 성립과 붕괴에 있어서도 그대로 반복되었다. 차르 정권에 대한 강한 성상파괴적 움직임으로부터 시작된 러시아 혁명은 레닌과 스탈린을 차르의 파괴된 기념비 위에 세워지도록 했다. 이는 소연방이 붕괴될 때에도 마찬가지였다. 스탈린과 레닌의 기념비를 비롯한 소비에트 정권에 바쳐진 모든 기념비들은 파괴되었으며, 대신 억압되었던 차르와 러시아 정교에 바쳐진 기념비들은 복원되었다.

이처럼 로트만의 이원적 문화 모델은 러시아 문화 패러다임 변화 전반에 대한 매우 정확한 설명이 된다. 그러나 그의 이러한 설명은 동시에 역설적으로 기존의 지배적 문화에 대한 강제적 부정의 과정 속에서 피할 수 없었던 과거 문화의 지속과 공존을 반증하는 것이기도 하다.⁹⁸⁾ 기독교의 전파와 함께 '낮은' 곳으로 보내지고 부정되었던 이교는 여전히 민중의 삶 속에서는 지속되었으며 그러했기에 이후 가톨릭을 이교와 동일시함으로써 배척하는 것이 가능했다. 러시아 문화의 변동이 자연스러운 흐름에 의해서 보다는 정치 엘리트들의 기획과 수용에 의해 이루어져 왔다는 점 역시 강제적 문화 패러다임의 교체 속에서 여전히 지속된 다른 문화를 주목하지 않을 수 없게 한다.

베르샤예프는 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 진행된다. 표트르 대제의 페테르부르크 건립으로부터 러시아 제국은 본격적인 제국주의를 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. 러시아가 위기를 맞이할 때마다 메시아주의처럼 반복적으로 등장한 모스크바-제3로마설의 기원에는 제국의 주변에 머물러 있던 러시아 역사의 문화적 콤플렉스와 그와 함께 짝든 제국에의 꿈이 공존한다. 기독교적 세계관과 동슬라브의 범신론적인 신앙의 결합으로서의 러시아-비잔틴 문화의 탄생 과정은 러시아에서 두 개의 권력이 공존하는 양상을 주목하게 한다. 억압된 하나의 향이 사라지지 않고 기능적인 채신을 통해 언젠가 다시 회귀하게 된다는 것은 러시아 문화사에서 가장 흥미로운 지점이다. 키예프 루시가 이교를 폐위하면서 비잔틴적인 것을 러시아적인 것과 동일시하며 건축적 기념비들을 세운 데 반해 동일한 양식을 복원하던 15세기 이반 3세의 러시아 건축이 비잔틴과 구별되는 러시아성을 말하고 있다는 사실은 바로 이러한 회귀의 과정과 그 메커니즘에 내재하는 아이러니를 드러낸다.

98) 이러한 로트만의 이항적 구조 속에서의 강제적인 문화적인 단절과 강요된 새로운 문화, 기존의 문화의 기능을 새로운 문화가 대체하는 과정, 기존의 문화의 잠재적인 지속의 역설적 상황에 대해서는 18세기 러시아 문화 패러다임에 대한 다음의 논의를 참조하라. 김수환(2005) 『"책에 따라 살기": 러시아적 문화 유형의 매혹과 위험』, 『러시아연구』 제 15권 1호, 서울대학교 러시아연구소, 37-38쪽.

로트만은 논문은 중세에 대한 설명에만 머무르지 않고 이러한 두 개의 권력의 문제를 잘 설명한다. 러시아 문화사의 각 지절의 대표적인 사건들은 언제나 그 이전 시기와의 단절을 지향한다. 이는 러시아 역사가 진화보다는 혁명에 의해 전개된 것으로 보이는 이유이다. 러시아 문화의 이원성에서 출발하는 그의 논의는 하나의 지배적 담론의 등장과 억압된 담론의 부활을 설명한다. 그는 러시아 중세적 시스템의 이원론을 지적하지만 역설적이게도 억압된 것의 잠재태로서의 존재를 암시하는 그의 논의는 러시아 문화 전반에 팽배한 두 힘 사이의 인정투쟁과 그로 인한 러시아 문화의 뿌리 깊은 양가성을 이해할 수 있는 가능성을 드러낸다. 그가 다양한 예를 통해서 증명하고 있듯이 정교의 수용 과정에서 러시아의 신들은 폐위되지만 정교의 신의 형상 속으로 흡수되어 기독교적으로 재창조된다. 이교의 신전은 허물어지고 그곳에는 새롭게 기독교적인 신전이 들어선다. 이교의 신들의 형상을 따라 만들어진 조각상들은 우상이 되어 폐기되고 그것을 새로운 신의 형상이 대체한다. 이처럼 새로운 형상의 탄생은 폐허 위에서 가능하다.

이러한 폐허 위에 세워진 새로운 형상은 역설적으로 과거의 사라진 형상을 기억하게 한다. 과거의 폐기된 우상에 대한 기념비가 되면서 새로운 형상은 어느새 자신이 부정하는 바로 그 대상을 닮아가게 된다. 우상에 대한 전적인 파기를 천명한 서구와 달리 러시아에서 기독교 신들에게 바쳐진 성화가 절대적인 숭배의 대상이 될 수 있었던 것은 바로 그 안에 공존하고 있는 이교적 본질 때문이었다. 이러한 역설적인 과정은 러시아 문화가 폭발적인 변화의 지점에서 스스로를 갱신해 온 방식이었던 바, 문화의 격변에서 충돌하는 두 문화 사이의 문제들은 이러한 원리를 통해 많은 부분 설명될 수 있었다.

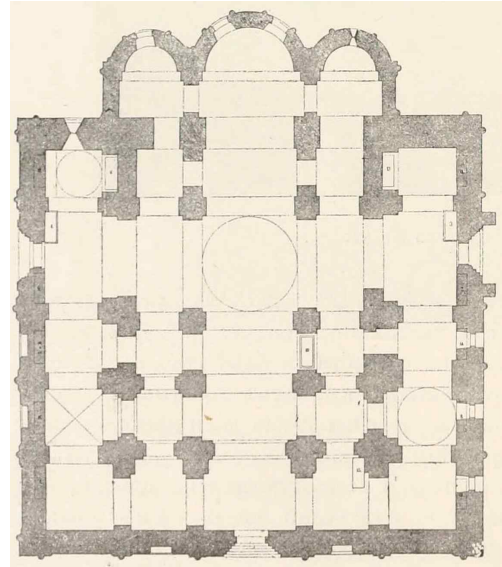
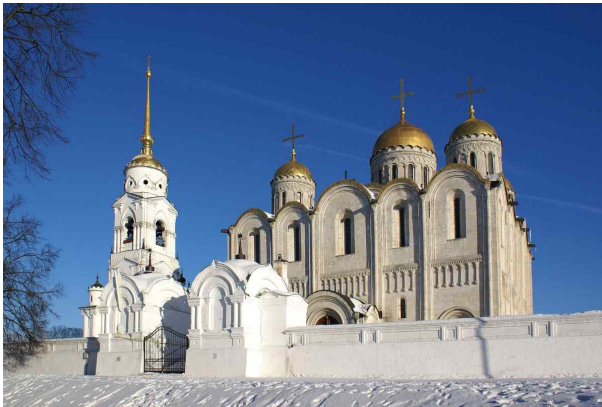
사실 11-17세기까지 러시아어로 “기념비(памятник)”는 시각적인 것이라기보다 내러티브적인 것이었다. 그것은 기억을 위해 적어놓은 것, 증거 등의 의미로 사용되었다. 말하자면 문서로 작성된 기억의 보존을 위한 자료를 뜻했다. 그러나 18세기에 이르면 기념비는 현재적인 의미를 획득하게 된다. 예카테리나 대제 시기에 이르러 기념비는 조각상이나 건축물을 의미하는 단어가 되었다. 이러한 변화는 서구의 문화가 대거 유입된 표트르 대제 시기부터 감지되었다. 표트르 대제의 시기 기념비는 연대기를 지칭하면서 동시에 우상이나 조각상 같은 시각적인 대상을 의미하게 되었다. 이렇게 해서 기념비라는 단어에는 전혀 다른 두 가지 기억 작용의 문제가 공존하게 된다. 단순히 조야하게 만들어진 조각상이나 우상을 의미했던 기념비에는 영웅적인 주인공에게 바쳐진 ‘monument’의 의미가 더해진다. 그러나 이것은 반대로 기념비가 우상과 동일한 것으로 전락할 수 있는 가능성을 드러낸다. 구시대의 기념비가 파괴되어야 하는 당위성은 여기에 있다. 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. 앞서 지적하였듯 러시아에서 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 데미우르그로서의 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 문화에서 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. 아울러 황제의 전유물이었던 기념비를 자신에게 바치는 푸시킨의 다분히 근대적인 도전은 예술 권력이 비로소 정치권력으로부터 독립을 선언하며 그에게 던지는

선전포고와도 같았다.

III. 키예프 루시와 기념비적 역사주의

기독교의 도입과 함께 이교의 신전이 무너진 곳에는 교회가 들어서게 되었고 과거의 신을 대체할 새로운 성인들이 등장하게 되었다. 초기의 러시아 건축은 사실상 비잔틴 건축에 대한 충실한 모방이었다. 이교적인 것이 부정적인 것으로 배격되면서 기독교적인 것, 비잔틴적인 것에는 모든 긍정적인 가치가 투영되었다. 15세기 들어 이반 3세가 모스크바에 우스펜스키 성당을 건립하면서 그것을 ‘러시아 성당 건축 전통에 따라, 12세기 지어진 고대 도시 블라디미르의 우스펜스키 성당의 모형을 본 따 지으라고’ 지시한 것은 흥미롭다. 이는 모스크바가 블라디미르 수즈달을 통해 키예프의 적자임을 보여주기 위한 것이었지만 동시에 이들에게 ‘러시아적인 것’이



무엇을 의미하는지를 암시하는 것이기도 하다. 사실 블라디미르의 우스펜스키 성당은 다분히 비잔틴의 것을 모방한 것이었다. 그것은 비잔틴의 그리스 십자형 교회를 따라 4개의 기둥이 돔을

반치고 있는 집중형 구조를 반복하고 있었으며 이코노스타스를 성당 안에 만들었다. 이후 러시아에서 이코노스타스는 더욱 확장되게 된다.⁹⁹⁾ 이처럼 블라디미르의 우스펜스키 성당은 5개의 돔형 지붕, 성화벽, 반원형 후진, 원근법형 출입문 등 비잔틴 및 로마네스크 양식을 반복하고 있었으나 기독교 수용과 함께 이것은 러시아적인 전통으로 고착된다. 이러한 건축양식을 바탕으로 러시아적인 자의식이 나타나게 된 것은 15세기에 이르러서였으며 이 시기 비로소 러시아적인 고유성에 대한 탐구가 시작되었다.

기독교 수용 이후 러시아에서 지어진 석조 건축물들, 특히 성당의 형상은 비잔틴 교회의 모습을 반복하면서 새로운 세계의 중심이라는 상징적인 형상을 띠게 된다. 마을을 원형의 방사형 구조로 구축하는 슬라브인 고유의 전통은 성당 건축에도 적용되어 성당은 신화적 세계관에서의 세계수와 유사한 것이 된다. 동시에 성당의 하부는 지상을 상징하며 상부는 천상의 이미지를 재현한다. 초기 건축의 하부가 단순한 데 반해 상부의 돔형 비중이 화려하고 장식적인 모습을 띠는 것은 이러한 관점에서 이해할 수 있다. 상부의 돔들은 높은 것과 낮은 것으로 구분되어 아래쪽 하늘과 위쪽의 하늘을 각각 상징하게 된다.



리하초프는 이 시기 러시아 문학의 특징을 지적하면서 ‘기념비적 역사주의’라는 용어를 사용한다. 새로운 세계창조의 과정과도 같았던 당시 루시의 봉건영주국가 건설과 확립의 과정에서 연대기를 비롯한 문학 작품에서 창조되는 인물들과 묘사된 역사, 조형예술 및 건축은 개인이나 사건의 구체적인 묘사라기보다 이상적인 인물의 형상을 제시하고 새로운 세계의 상징적 이상을 만들어내는 과정과 다르지 않았다. 거대한 크기의 성화가 그려지

고 러시아의 공후들이 성자로 추앙되는 과정, 그들의 인격이 아닌 그들을 둘러싼 역사가 그림 속의 인물 자체와 동일시되는 과정 역시 이러한 기념비적 역사주의를 반영한다. 당시의 건축물이 일종의 러시아적 건축적 기념비로서 원형을 형성하고 이것이 계속해서 변주되는 것 또한 당연한 듯 보인다. 루시의 건축 과정은 존재하지 않는 기억을 새롭게 세우는 과정으로서 그것은 이후 러시아 역사의 각 지점에서 반복되는 기념비 세우기의 원형이 된다. 뿐만 아니라 12세기를 지나면서 러시아 건축은 기존의 무조건적인 기념비적 역사주의로부터 새로운 개성의 탐구로 이행해 간다. 비잔틴적 기념비 세우기로부터 러시아적 특수성의 탐구로 나아가는 과정은 비잔틴적 정방형이 점차 러시아적 직사각형과 반구형의 하부로, 비대칭적인 건축적 구조의 발전 등에서 발견된다. 기념비성과 개성이라는 두 가지 상충적 기원은 러시아 조형 예술 속에서 계속해서 반복된다. 기념비성을 극대화하는 피라미드형태의 건축물과, 그와 동시에 그것을 희화하는 듯 보이는 유희적인 비대칭성의 등장은 바로 이러한 이중적 근원의 공존과 충돌을 드러내고 있다.

종교적이고 역사적인 필요가 러시아 조형예술의 근원이 되고 있음은 흥미롭다. 미적인 것을 통해 세계를 구원하려 했던 러시아적 미학의 근원에서는 역설적이게도 그러한 미적 규범을 배제한 정치적, 종교적 숭고의 문제를 만나게 된다. 이후 러시아 문화의 각 지점에서 정치적, 사회적 변혁의 시도들이 미적인 담론으로 승화될 수 있었던 것은 이러한 러시아 예술의 근원적 축복이자 그 한계인 듯 보인다.

99) 이에 대해서는 이대식(2011)의 학위논문 “러시아 건축의 전통과 베제르부르크” 참조