

# TRANS- HUMANITIES

---

**Title : 근대 러시아 지식장과 역사철학 논쟁:  
서구주의 비평가의 내면적 초상으로부터  
The Knowledge-Field and the Debates of Historical  
Philosophy in Modern Russia: From the Inner  
Portrait of the Westernist Critic**

Author(s) : 최진석 (Jin Seok CHOI)

Source : *Trans-Humanities*, Vol. 9 No. 2 (2016), pp. 37-106.

Published by : Ewha Womans University Press

URL : <http://eiheng.ewha.ac.kr/page.asp?pageid=book10&pagenum=060600>

Online ISSN : 2383-9899

---

All articles in *Trans-Humanities* are linked to the Homepage of KCI and  
Ewha Institute for the Humanities and can be downloaded:  
[www.kci.go.kr](http://www.kci.go.kr) & <http://www.trans-humanities.org/>



**이화여자대학교**  
EWHW WOMANS UNIVERSITY

---

# 근대 러시아 지식장과 역사철학 논쟁: 서구주의 비평가의 내면적 초상으로부터<sup>1</sup>

---

최진석 (이화여자대학교)

## I. 들어가며: 근대의 지식제도와 문학공론장

근대 사회의 핵심은 무엇보다도 그것이 제도적 구성체라는 사실에 있다. 제도란 무엇인가? 지식사회학의 관점에서 볼 때, 제도는 일상생활을 이루는 다양한 관습과 습관, 사고와 행위의 불규칙적 양상들을 가시적인 규범의 형태로 종합하여 공동체의 구조로서 외화(外化)시킨 결과이다 (Berger and Luckmann 70-85). 자연 상태에서는 무질서한 각자(各者)로서 실존하던 인간은 제도를 통해 집합체의 구성원으로 정립되고, 그렇게 규정된 개인들은 역으로 자신들의 집합을 공동체로서 인식한다. 처음엔 생존의 필요와 유용성에 입각해 맺어졌던 개인들의 관계는 절차와 방법의 공식화를 통해 강제적으로 결합되고, 그러한 결합이 객관화된 실체를 사회적 제도라 부른다. 자유로운 개인들 간의 자발적인 약속이라는 사회계약론의 신화와는 반대로, 제도라는 장치의 강제력 없이 근대 사회는 나타나지 않았다.

대부분의 역사적 공동체가 사회체(socius)로서 존립하기 위해 이와 같은 제도화 과정을 거쳤다면, 근대 사회만이 갖는 고유한 특징은 제도화가

---

1. 이 논문은 2007년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2007-361-AL0015).

포괄적인 동시에 집약적으로 수행되었다는 사실이다. 사회의 공식적 부면과 비공식적 부면들, 일상생활의 세부까지 파고드는 제도의 강제력이 그것이다. 국가와 자본주의로 표징되는 행정적 관료제 사회의 성립 및 통합적 시장의 형성에서 그 징후는 뚜렷이 드러난다.<sup>2</sup> 국민/민족국가(nation-state)가 등장하기 위해서는 관료제와 시장의 두 요소가 필수적으로 동원되어야 했고, 여타의 다른 제도들 역시 이 두 요소에 준거하여 유사하게 구성되었다. 이 원리는 문화적 제도들에도 고스란히 적용된다. 예컨대 근대 문학은 상품으로서의 책과 그것의 생산자-작가, 소비자-독자의 기본 구도 위에 세워져 있으며, 이 구도는 상품생산과 거래처로서의 출판사 및 서적시장, 상품평가자로서 비평가와 생산자조합인 문단(文壇) 등의 물질적·관계적 요소들을 통해 보충되고 실제화된다.<sup>3</sup> 창조적 개인으로의 작가나 그 자체로 완전한 자연의 투영물로서의 책이라는 낭만주의적 신화는 여기에 끼어들 틈이 없다. 객관적인 외적 양상에 있어서 근대문학은 정치·경제적 근대성과 유사한 양상을 통해 제도로서 성립하였다.

근대 제도의 강제력을 이해하는 관건은 그것이 지식(담론)의 형태로서 작동한다는 사실이다(Foucault, *Archaeology* 181-84). 개인의 성장은 사회적으로 공인된 지식을 학습하는 과정과 동치되며, 이 과정에는 비단 교육체계를 통해 전수되는 지식뿐만 아니라 다양한 사적 관계에 의해 습득되는 관습적 지식도 포함되어 있다. 이러한 지식은 성인의 사고와 행위를 사회적으로 적합한 것이 되게 만드는 적극적인 강제이기에, 일종의 주체화 장치가 된다. 개인은 지식을 통해 사회와 자신의 관계를 규정짓고, 그것을 내면화함으로써 사회를 재생산하는 데 복무하는 것이다. 이렇게 사회에 대한 지식(Knowledge about Society)을 통해 사회적 주체를 형성하는

2. Cf. 막스 베버. 『지배의 사회학』. 금중우, 전남석 옮김. 서울: 한길사, 1981; 칼 폴라니. 『거대한 전환』. 홍기빈 옮김. 서울: 길, 2009.

3. Cf. Part I of Bourdieu, Pierre, *The Rules of Art: Genesis and Structure of Literary Field*. Trans. Susan Emanuel, Redwood City, CA: Stanford UP, 1996.

과정이야말로 근대성의 전략이라 할 수 있다.<sup>4</sup> 흥미로운 점은 사회적 전체성을 반영하고 굴절하는 매체로서 지식장(場)은 표상의 체계로서 나타난다는 데 있다. 표상은 사람들이 알고 있는 것, 또는 안다고 믿고 있는 것을 가시적인 형태로 포착하여 전시하는 이미지 기호로서, 사회란 실상 이러한 이미지 기호들의 전체 체계에 비견될 만하다. 이러한 표상의 체계는 역사적·문화적으로 항상 변화하는데, 근대의 표상체계는 한 사회를 규정지를 뿐만 아니라 다른 사회들과도 유사한 관계들을 조직함으로써 세계사적 보편성을 주장했다(이효덕 19-20). 이른바 ‘상상의 공동체(국민/민족 국가)’라고 언명되는 근대의 특수성은 제도의 보편성을 가리키고, 이 점에서 ‘표상공간의 근대’는 제도를 통해 조형되는 근대 사회 일반의 특징을 보여준다.

결국 근대 사회는 제도화된 표상들의 총체가 아닐 수 없다. 이미지 기호로서의 표상은 사람들의 지식과 믿음, 감정을 만들어내고, 이로써 구성원들 사이의 동질성 및 비구성원들에 대한 이질성을 감각적으로 생산하여 해당 사회의 정체성을 규정짓는다. 무엇이 사회이고, 개인이란 사회와의 관계에서 어떤 존재인지, 기능과 역할, 위상은 어떠한지, 다시 그러한 개인들의 집합으로서 사회는 다른 사회에 대해 어떤 것인지를 총체적으로 보여주는 것이 근대 사회의 지식장이다. 지식사의 맥락에서 볼 때 근대 사회의 이념은 그것이 전시하는 선험적 가치가 무엇이든 궁극적으로 사회와 개인의 자기의식을 보여주는 증표이며, 이에 따라 이념에 대한 논쟁은 사회의 사회성, 개인의 개인성을 형성하는 지식장의 중요한 사건들로 자리매김 된다. 근대 사회에서 논쟁이 개인과 개인, 집단과 집단의 이데올로기적 투쟁일 뿐만 아니라 해당 사회의 현재 위치와 미래의 진로를 계측하는 패러다임 투쟁인 까닭도 이에 다르지 않다(김덕영 13-39). 그러므로 논쟁

4. 이러한 전략은 푸코가 『성의 역사』 제1권에서 분석했던 딜레마, 즉 권력이 주체를 형성한다는 테제와 결부되지만, 2, 3권을 통해 근대와는 또 다른 주체형성에 대한 논의에 도달했음을 우리는 알고 있다.

은 근대 사회의 제도 안에 있어서나 밖에 있어서나 공통적으로 근대성이 구성되고 있음을 고지하는 중요한 징후가 된다.

위르겐 하버마스(Jürgen Habermas)에 따르면 17-18세기 서구사회에서 등장한 살롱이나 커피하우스 등은 동시대의 공론장 역할을 담당했으며, 여기서 벌어진 수많은 논쟁들로 인해 근대성을 틀 짓는 다양한 정치적·사회적·문화적 이념들이 안출되고 세공되었다(하버마스, 『공론장』 96-117). 특히 그 가운데 중요한 역할을 담당했던 분야는 문학이었던 바, 이는 문학에 대한 신화적 관념에 의거한 게 아니라 문학논쟁을 통해 사람들이 사회에 대한 관념과 지식, 표상을 공적으로 드러내고 상징적 우위를 점하기 위한 담론적 투쟁을 벌였기 때문이다. 우리가 근대 문학을 ‘제도’로서 호출한다면, 그것은 사람들이 문학의 공론장을 경유하여 공동체에 대한 이미지를 구축하고 자신들의 정체성을 만드는 객관적 과정에 참여했기에 그렇다. 근대의 상상적 공동체는 문학장에서의 이념논쟁을 통해 구축되었다. 아마도 문학비평이라는 장르의 핵심적 역할을 우리는 여기서 찾을 수 있을 듯하다. 제도로서의 문학장을 관찰하고 규율하는 속성 이외에도(텔포 외 39-58), 문학비평은 문학장을 아우르는 근대적 지식장을 형성하는 데 불가결한 요소로서 작동했고, 이는 다시 왜 문학이 근대 사회의 유력한 지식범주이자 근대성의 핵심적인 요소로서 기능했는지 설명해 준다.<sup>5</sup> 사회적 의사소통의 매체가 문자텍스트에 제한되어 있던 근대 사회에서 문학은 사회에 대한 지식이 표현될 수 있는 대표적인 매체였고, 비평은 그러한 매체에 대한 메타비판적 역할(‘논쟁’)을 수행함으로써 공론장의(재)생산, 나아가 사회의(재)생산에 기여했던 것이다(하버마스, 『공론장』 114-16; Hohendahl 49-51).<sup>6</sup> 따라서 근대 문학장에서 문학비평의 논리

5. Cf. Ch. 1 of Hohendahl, Peter U. *The Institution of Criticism*, New York: Cornell UP, 1982.

6. 동아시아에서 제도와 근대, 문학적 공론장의 다양한 유형과 변천, 효과에 대해서는 다음의 자료 등을 보라. 진재교 외, 『문예공론장의 형성과 동아시아』, 서울: 성균관대학교출판부, 2008.

를 세심히 고찰하는 작업은 그 시대의 지식장의 변화를 조감하는 일일 뿐만 아니라 근대성 자체의 형성과정에 대한 연구와 잇닿아 있다.

## II. 벨린스키의 비평과 러시아의 근대

러시아의 근대와 지식장에 관해 이야기하면서 19세기 전반의 비평가 비사리온 벨린스키(Vissarion Belinskij, 1811-1848)를 눈여겨보아야 하는 이유는 어디에 있는가?<sup>7</sup> 1834년, 등단논문인 「문학적 공상」(Literaturnye mechtanija)에서 “우리에게 문학은 없다”(Belinskij I: 23-24)라는 충격적인 선언을 통해 비평활동을 시작한 그는 18세기 초 표트르 대제에 의해 시작된 근대화 이후의 역사만이 본원적인 러시아의 역사에 속하며, 문학 역시 표트르 이후 서구에서 도입된 문학만을 진정한 문학으로 간주했다. 하지만 이 기준은 액면 그대로 적용되지 않는다. 그에 따르면 18세기 백 년간의 러시아 문학은 서구적 장르양식을 베끼고 조합한 이식(移植)의 역사로서 폄하된다. 외적 형식만을 근대화했을 뿐, 러시아 민중과 삶의 고유한 정서를 담아낸 내적인 국민문학을 일구어내지 못했다는 것이다. ‘위대한 거인’에 의해 강제로 일으켜 세워진 서구로의 길은 사회적 규범과 국가적 제도 전반에 큰 변동을 야기했지만, 본질적인 변화는 일어나지 않은 채 일상의 외장(外裝)만 바꾸어 놓았다. 18-19세기 전환기에 대두된 사회적 문제의식, 즉 계명된 상류층과 무지몽매에 갇힌 민중 사이의 분할은 그 가시적 징표였다(Belinskij I: 40-41). 따라서 19세기 초 벨린스키가 살아가던 시대는 지난 백년의 노력에 힘입어 비로소 근대적 문학, 즉 국민문학이 꽃피어야 할 시기로서 강조되기에 이른다.

문학이 근대성을 담는 가장 중요한 형식이라는 인식은 물론 그 자체가

7. 생애와 주요 활동에 대해서는 다음의 자료를 보라. Terras, Victor. *Belinskij and Russian Literary Criticism: The Heritage of Organic Aesthetics*. Madison: U of Wisconsin P, 1974; Lavretskij, A. *Eстетика Belinskogo*. Moskva: Nauka, 1959.

근대적인 것이며, 전형적인 서구적 근대성의 일부를 이룬다. 근대성에 관한 그의 인식과 지향은 서구와 러시아 사이의 역사적 거리감을 통해 조성되었으며, 이 거리를 좁혀 '세계의 변방'에 자리한 러시아를 서구라는 '보편을 향한 길'로 진입시키려는 노력으로 규정된다. 그렇다면 서구와 보편, 근대란 벨린스키에게 무엇이었는가?

18세기 러시아에서 근대화는 곧 서구화와 동의어였고, 서구의 지식과 관념, 제도를 적극적으로 수용하여 모방하는 과정이었다. 유럽의 북쪽 변방에 오랫동안 칩거해 있던 러시아인들은 서구라는 타자의 옷을 황급히 갈아입었으며, 국가와 사회는 유럽의 모범에 따라 신속히 변형되었다.<sup>8</sup> 벨린스키와 비슷한 시기에 「철학서한」(Filosofskie pis'ma)을 통해 러시아의 후진성을 선포했던 표트르 차아다예프(Pyotr Chaadaev, 1794-1856)에 따르면 서구의 길을 걷는 것만이 러시아를 역사적 지체로부터 구해내고, 무(無)역사의 변경으로부터 세계사라는 보편적 도정으로 나아갈 유일한 방법이었다(Chaadaev 320-39). 벨린스키를 비롯한 지식인들이 문학을 시대의 과제로 선정했던 이유는, 문학이 서구로부터 건너온 제도였으며, 근대에 관한 지식이자 이념을 대표하고 있었기 때문이다. 그러므로 "우리에게 문학은 없다"라는 벨린스키의 언명은 러시아에 아직 근대성이 도래하지 않았으며, 근대성으로서의 지식(문학과 문학비평)이 제도(국민문학)로서 정립되어야 한다는 선언이었다.

18세기의 서구화 과정에서 러시아 정부는 철저히 실용주의적 노선을 고집했고, 군대와 경찰, 사법체제와 관료제 등은 서구적 제도를 점진적으로 도입해 나갔으나 사상과 풍조에 대해서만큼은 자주 금지령을 내려 봉쇄하고자 했다. 러시아적 전통에 반하는 자유주의적 경향을 경계했기 때문이다(Billington 292-93). 특히 철학은 대학교과로서 채택되었다가 곧

8. 18세기 서구화의 전반적인 양상에 대해서는 다음의 자료를 참고하라. 유리 로트만. 『러시아 문화에 관한 담론』. 1, 2권. 김성일, 방일권 옮김. 서울: 나남, 2011.

신학에 통합되거나 폐과조치 당하는 일이 종종 일어났는데, 이에 따라 러시아 지식인들에게 철학은 근대성을 향한 통로이자 반(反)전제주의의 지지창과 같이 인식되었다. 문학과 더불어 철학은 벨린스키와 그의 동시대인들에게 서구의 근대성을 대변하는 지식이었고, 그 대표자는 게오르크 헤겔(G. W. F. Hegel)이었다. 요컨대 1840년대를 전후하여 러시아 청년 지식인들에게 헤겔은 시대의 첨단을 가리키는 나침반이었고, 해방의 철학자이자 근대성 자체를 상징하는 것이었다.<sup>9</sup>

헤겔에 대한 벨린스키의 환호와 열정은 근대성에 대한 신념에서 비롯되었다. 역사는 진보를 향한 도정이라는 세계사의 공식은 러시아가 ‘역사 바깥의 고아’(차이다예프)일지도 모른다는 의혹과 불안으로부터 러시아인들을 구출해 주었고, 서구인들과 나란히 역사의 도정에 나서는 길은 근대화 에 있다는 구체적 방법을 제시한 것은 헤겔이었기 때문이다. 비평 활동 초기에는 전제주의에 대한 사나운 비판을 통해 진보를 향한 길을 주창하고, 이 노선에 따라 러시아 문학은 근대 문학이 되어야 한다고 역설하던 벨린스키는, 아이러니컬하게도 헤겔의 사도로서 너무나 충실히 복무했던 나머지 역사의 방향과는 거꾸로 나아가는 ‘오류’를 범하기도 한다. 1839-1840년 사이에 도달했던 테제 ‘현실과의 화해’는 전제주의적 현실 역시 역사적 진보의 한 과정이기에 받아들여야 한다는 판단에 따른 것이었고, 전제정치의 보수반동성마저 용인할 만한 것으로 긍정되었던 것이다. 어차피 절대정신이라는 진보의 최종적 이념에 비추어볼 때 지금 현재의 폭압적 현실도 전체 과정의 한 ‘계기’로서 필연적이라는 논리였다. 역사의 도정에서 현재를 규정하는 개별적 순간들은 중요하지 않다. 마찬가지로 사회의 전반적 진로에 비교할 때 개인은 상대적으로 미소한 가치만을 갖는다. 모든 것은 전체의 관점에서 옹호되어야 하며, 전체에 이르는 도정에서 작은 것,

9. 그 시기에 헤겔의 전파는 ‘지적 유행’인 동시에 사회에 전방위적 영향력을 끼친 ‘시대정신’이었다(Walicki, *A History* 115-16).

개별적인 것들의 희생은 불가피하다. 벨린스키와 그의 동료들, 즉 서구주의자들에게 ‘화해’는 현실에 대한 치밀한 분석과 사유의 결과가 아니라 추상적 논리의 일방적 적용이었고, 타자와의 논쟁 없이 도달한 무반성적인 지식이었다.

따라서 ‘탈헤겔’로 명명되는 벨린스키 비평의 전환은 말 그대로 논쟁과 비판을 통해 근대성의 논리를 자기화하는 길에 다름 아니었다. 우리는 본문에서 이 여정에 대해 서술할 것인데, 두 가지 논점을 미리 지적해 두려 한다. 하나는 벨린스키의 지적 전환은 근대성에 대한 반명제 즉 전체에 대한 부분 및 사회에 대한 개인의 권리를 옹호하고 보전하려는 차원에서 진행되었다는 점이다. 이는 물론 서구적 근대에 대한 대립항을 이루지만, 근본적으로는 서구적 근대가 내포하고 있는 개인주의의 발전을 함축하고 있으며, 그 과정에서 필연적으로 마주치는 ‘사회의 발견’을 시사한다는 사실이다.<sup>10</sup> 진정한 의미에서 근대적 사회체에 대한 인식은 그 대립항과의 충돌을 통해 드러나며, 벨린스키의 전환(‘탈헤겔’)은 궁극적으로 피상적 근대성에서 성찰적 근대성으로의 심화과정이었다. 다른 하나는 벨린스키의 전환이 논쟁을 통한 근대성에 대한 지적 표상(지식)의 교정이란 절차를 밟았다는 사실이다. 서구라는 타자의 표상은 결국 근대성에 관한 지식이었던 바, 근대란 무엇인가라는 물음에 대해 러시아인들 자신의 답변을 찾는 도정은 바로 이 지식을 수정하고 만들어가는 과정이었다. 근대성은 하나의 지적 표상이었으며 헤겔주의든 반헤겔주의든 근대성에 대한 더 적합한 이미지를 찾아내서 자기화하는 과정이 지식인들의 과제였다. 19세기 러시아 지성사의 주제인 서구주의와 슬라브주의의 논쟁은 바로 이 과정을 적시해 주는데, 여기서 우리는 서구주의자 벨린스키의 내면을 관조함으로써 이

10. 근대 담론장의 형성에 있어 사회가 ‘발견’되고 ‘구성’되는 과정이야말로 근대적 주체의 탄생과 밀접히 결부된 사건이다. 20세기 초 한국에 나타난 이 사례를 연구한 저술로 다음의 자료를 참고할 만하다. 김현주, 『사회의 발견. 식민지기 ‘사회’에 대한 이론과 상상, 그리고 실천』, 서울: 소명출판, 2014.

과정을 서술해 보고자 한다.

근대성은 결국 근대적 지식에 대한 체계다. 유럽에서든 러시아에서든, 동아시아에서든 근대는 논쟁을 통해 자신의 것으로 삼아야 할 타자성의 표상이었다. 그것은 시대와 지역에 따라, 지식장의 분포와 배치, 작동에 따라 상이하게 작동하는 환유적 이미지에 가깝다. 예컨대 18세기 러시아인들에게 근대는 유럽적 의상과 대화법, 도시와 군대 등을 지시했으며, 19세기의 벨린스키에게는 문학이 그것이었다. 이때 문학은 서구적 정신이 외화된 산물이고, 따라서 철학과 등가의 가치를 지녔다. 문학의 근대성을 획득한다는 것은 곧 근대적 제도가 러시아 땅에서 성취되었음을 뜻했기에 가장 절실한 목표로 설정되었다. 앞서 언급했듯, 사회와 개인이 자신의 정체성을 구상하고 조형하는 과정에 논쟁은 필수적으로 부가되어야 할 방법인 바, 근대적 사회와 근대적 주체로서 자신을 인식하고 형성하기 위해서는 논쟁이 불가결했다. 19세기 러시아 지식인의 전형으로서 벨린스키의 비평활동에 나타난 자의식의 성장을 통해 이 논쟁의 양상들을 짚어보는 게 이 글의 주안점이다.

### Ⅲ. 근대 너머의 근대: 개인의 옹호와 사회의 발견

1841년 논문 「레르몬토프의 시편들」(Stikhotvorenija M. Lermontova)을 집필하였을 때, 벨린스키는 이미 자기발전의 한 고비를 마감하고, 새로운 고지에 올라서 있었다. 특히 ‘탈헤겔’과 ‘탈화해’로 명명되는 1841-1842년간 쓰여진 벨린스키의 서한들은, 많은 연구자들이 공통적으로 지적하듯 그가 올라선 새로운 사유의 입지를 시사해 준다. 여기서 벨린스키는 종래의 보편주의를 격렬히 공격하고 개인성<sup>11</sup>에 대해 열렬한 찬의를 표하고 있

11. 러시아어 ‘lichnost’는 일반적으로 ‘개성’이나 ‘인격’으로 번역되어 왔고, 주로 예술가적 자질이나 능력, 혹은 인간의 성품을 가리킨다. 헤겔의 보편성에 반대하여 벨린스키가 내세우는 ‘lichnost’는 ‘개인’이나 ‘개별성’을 지향하는 것으로서 집단성이나 전체성에 대한 대립적

다. 물론, 그러한 방향전환은 이미 화해기의 말미부터 단초를 보이던 것이었다. 가령 1840년 10월 4일에 친구 보트킨에게 보낸 편지에는 이런 글귀가 나온다. “이제 내게는 인간의 개별성이 역사보다도, 사회보다도, 인류보다도 훨씬 우월하다네.”(Belinskij XI: 556). 헤겔에 대한 저항도 같은 맥락에서 이루어진 것이었다.

[헤겔에게] 주체는 그 자체로 목적이 아니라 보편의 일시적 표현을 위한 수단에 불과하며, 그래서 보편은 주체에 대한 몰록[Moloch, 희생을 요구하는 신]이나 다름없다. [...] 예고르 표도리치[헤겔에 대한 당대 러시아인들의 존칭, 나는 당신의 철학자의 관모(冠帽)에 고개숙여 절하며 감사를 표하는 바이올시다. 하지만 당신의 철학적 속물성에 대해 대단한 존경심을 가지면서도, 다음과 같은 사실을 알려드릴 영광을 갖는 바입니다. 만일 내가 진보라는 사다리의 맨 꼭대기에 올라선다 할지라도, 나는 거기서 당신에게 삶과 역사에 나타난 온갖 희생들, 즉 우연과 미신, 종교재판과 펠리페 2세 등이 자행한 희생에 대한 대답을 요구할 것이란 사실입니다. 그렇지 않다면 나는 기꺼이 사다리 꼭대기에서 바닥으로 머리를 내던져 버리겠소. 나는, 나와 피와 살을 나눈 형제들 각자에 대해 안심하지 못하는 한 행복따위는 바라지 않소이다. (Belinskij XII: 22-23)<sup>12</sup>

헤겔에 대한 ‘반란’으로 묘사되는 인간의 개별성에 대한 옹호와 강조는, 기실 벨린스키가 헤겔주의로부터 물려받은 개념들을 자기화하고 실질적

---

의미를 강하게 갖는다. 하지만 이 단어는 ‘사회 속의 개인’ 및 이에 관한 자의식을 포함하는 것으로서 실존주의적 단독자와는 다르다. 벨린스키의 영역자들이 ‘lichnost’를 ‘personality’ 또는 ‘individuality’로 번역하는 사정은 그와 같으며, 본문에서는 ‘개인’이나 ‘개인성,’ ‘개별성’ 등으로 옮기도록 한다.

12. 1841년 3월 1일 보트킨에게 보낸 편지. 플레하노프는 이 편지에 나타난 벨린스키의 탈화해를 순전히 도덕적인 관점에서 해석했다. 반면, 발리츠키는 탈화해를 이론적 전환의 관점에서 해명해야 한다고 주장한다(Walicki, *A History* 123-24).

으로 구체화시킨 결과물이었다.<sup>13</sup> ‘환영적 현실’을 부정하고 이성의 현실성을 촉진시키는 작인(作人)으로서 인간은 추상화된 보편성보다는 구체적인 주체로서의 개별자, 즉 개인을 요구하기 때문이다. 이러한 개인은 집단에 속한 수동적인 지시대상이 아닌, 자신의 의지를 능동적으로 현실에 투사하고 변혁시키는 인간, 당위적으로 주어지는 이념을 지향하며 행위하는 인간이다. 따라서 개인은 추상화된 관념에 그쳐서는 안 되고, 보편과 개별의 변증법적 운동 가운데 이해되어야 한다. 달리 말해, 개인은 ‘즉자대자적’인 자기의식을 갖춘 ‘근대적 주체’로서 정립되어야 한다.<sup>14</sup>

이렇게 주체로서의 개인이 부각됨에 따라 개별자의 희생만을 요구하던 보편자의 횡포는 더 이상 용납될 수 없었다. 또한 자율성이 내재화된 능동적 기투의 중요성은 이전까지 ‘객관성’을 담보로 유지되던 관조적인 세계 인식을 허물어뜨리고 현실에 대한 적극적인 개입마저 허용하게 된다.

그렇다. 나의 영웅은 이제 헤겔이나 철학자의 관모가 아니다. 피테 자신도 예술가로서는 위대했지만 개인으로서는 혐오스럽다. 이제 다시 내 앞에는 찬란한 빛에 감싸인 피히테와 쉘러의 거대한 형상이 다가온다. 그들은 인류애(휴머니즘)의 예언자이고, 지상에 임한 신의 왕국의 선포자다. 그들은 책 속의 인식이나 브라만적인 관조자들이 아니라 생동적이고 이성적인 행위(*Tat*)를 수행하는 영원한 사랑과 정의의 사제들이다. (Belinskij XII: 38)<sup>15</sup>

13. “헤겔 철학은 말뜻 그대로 ‘지양되어야 했다. 즉, 이 철학의 형식은 비판적으로 폐기되어야 하지만 이 형식을 통해 얻은 새로운 내용은 구체되어야 한다는 뜻이다.”(엥겔스, 『포이에르바하』 252). “청년 헤겔주의자들은 동시에 헤겔적 사유의 근본 형태를 견지한다.”(하버마스, 『현대성』 77).

14. 이렇게 이해된 개인성(personality)은 1840년대 서구주의자들의 의식에 공동된 사고의 뿌리를 형성하였다(Walicki, *Slavophile* 411).

15. 1841년 4월 6일 바쿠닌에게 보낸 편지.

환영적 현실에 대한 부정 및 행위 주체로서 개인에 대한 인식은 사회성을 향한 지향으로 자연스럽게 이어진다. “나는 새로운 극단에 서게 되었다. 그것은 사회주의의 이념이다.”(Belinskij XII: 66). “사회성, 사회성이 아니면 죽음!”(69).<sup>16</sup>

그렇지만 벨린스키가 주장하는 사회성은 그의 ‘새로운 입장’이라 할 만한 개인에 대한 요구와 다른 게 아니다. 그가 전제주의와 화해했을 때 사회와 개인의 관계는 악무한적 줄다리기, 또는 양자택일의 운명처럼 느껴졌으나, 탈화해의 입장에 서자 그 관계는 완전히 다르게 보이기 시작했다. 의식적으로 규정된 부정운동의 주체로서 근대적 개인은 자신의 외적인 현실성을 보장하는 범주로서 사회를 필요로 하는 까닭이다. 주체로서의 개인은 오직 사회 안에서만 존립할 수 있다. 따라서 벨린스키가 주장하는 개인성에 대한 요구는 결코 사회성에 대한 요구와 충돌하지 않는다. 헤겔주의의 지난한 수련과정을 거친 끝에 벨린스키는 사회와 개인을 적대적이고 화해불가능한 대립으로 파악하는 일면성을 ‘지양하게 되었다(Bowman 143; Walicki, *Slavophile* 376). 사회와 개인은 현실의 상황 속에서 여전히 대립하고 모순을 빚어내지만, 그것은 변증법적 과정으로서 이해되어야 하며, 궁극적으로는 종합을 향한 발전의 필연적인 조건으로 인식되었다.<sup>17</sup>

개인성과 사회성은 개별과 보편의 변증법적 지양의 생산적 결과로서,

16. 1841년 11월 8일 보트킨에게 보낸 편지.

17. “스스로가 특수적 목적으로서 존재하는 구체적인 인격, 인간은 온갖 욕망의 전체를 간직할 뿐더러 또한 자연 필연성과 자의가 혼합되어있는 상태에서 시민사회를 이루는 하나의 원리이다. - 그러나 또한 이 특수자로서의 인격은 본질적으로 또 다른 특수자와의 관계에 들어서는 바 이럼으로써 이들 특수자는 각기 다른 특수자에 의하여, 그리고 동시에 오직 단적으로 보편성의 형식이라고 하는 또 다른 원리에 의하여 매개된 상태에서만 자기를 관찰시키며 또 만족을 누릴 수도 있는 것이다.”(헤겔, 『법철학』 §182). 즉, 시민사회는 보편성의 형성과정이었다(§186). 벨린스키가 헤겔이 지향했던 시민사회의 개념에 얼마나 접근했는지는 미지수이다. 그러나 그가 보편과 개별의 변증법을 통해 특수자로서의 개인과 사회를 발견하였다는 점은, 그 역시 근대 사회의 성격에 대해 헤겔과 비견될 만한 일정한 통찰에 도달했음을 시사하고 있다.

벨린스키의 이른바 ‘40년대’ 사유의 근본적인 추동력을 구성한다. 지금까지 많은 연구자들은 이러한 두 가지 근본 요소들을 변증법의 대립개념으로서 인식하지 못한 채, 각각을 독립적인 맥락에서만 다루어 왔다. 예컨대 소비에트 평단은 개인에 대한 벨린스키의 요구를 반(反)헤겔의 가치를 치켜든 ‘사회주의적’ 투쟁으로 보았고, 그 연장선에서 사회성의 증대를 1860년대 혁명적 민주주의자들의 계보 속에 수렴시키곤 했다. 반면, 서구 평단은 개인성과 사회성의 요구를 상호 배타적인 이데올로기로 취급하여 벨린스키 사상의 논리적 모순이라 지적했다. 그러나 이런 시각들이 공통적으로 놓치고 있는 사실은 탈화해를 통해 벨린스키의 사유에서 헤겔의 흔적을 완전히 소거시켜 버림으로써 사상사의 내적 연속성을 간과해 버렸다는 점이다. 화해를 공식적으로 부정하며 헤겔에 대한 적대와 대결을 선포하였음에도 불구하고, 벨린스키의 사유는 헤겔과의 연관을 완전히 탈각해 버릴 수 없었다. 헤겔철학에 대한 내용상의 부정이 방법적인 측면에서도 동일하게 작동하지는 않았던 것이다. 헤겔의 변증법은 헤겔만의 고유한 사유가 아니라 근대성 자체를 규정짓는 사유의 방법론이었고, 벨린스키가 헤겔을 떨쳐내면서도 구제하고자 했던 것은 바로 이 사유, 방법으로서의 변증법에 다름 아니었다. 이런 맥락에서 볼 때, 헤겔주의의 ‘안’에서도 ‘밖’에서도 벨린스키는 개인과 사회를 상호 배타적인 관념으로 구별 짓고자 하지 않았음을 알 수 있다. 그는 이 개념 쌍들을 화해기의 입장에서 지속적으로 발전시켜 온 규정적인 대립 안에서 다루고자 했다. 헤겔주의의 개념적 구도는 탈화해의 이면에서도 여전히 그의 사유를 이끌었던 밑바탕이었다. 벨린스키가 탈각한 것은 추상화된 헤겔주의였지 헤겔로 표상되는 근대성 자체가 아니었다.<sup>18</sup>

그러므로 개인성과 사회성에의 요구는 분립된 두 경향들이 아니다. 양

18. 그리고란은 벨린스키의 헤겔 이해가 처음부터 잘못된 것이었음을 지적하고, 오히려 화해의 극복(탈화해)에 의해 진정한 헤겔주의가 도래했다고 해석한다(Grigorjan 87).

자는 서로를 견인하고 반발하는 변증법의 역동적 관계에 놓여 있다. 앞서 예거한 편지들과 비슷한 시기에 쓰여진 다른 서간들을 보자.

사회가 없다면 우정도 없고, 사랑도 없으며, 정신적 관심사도 존재할 수 없다. 오직 그 모든 것에 대한 단절만이 있을 뿐이다. 불평등하고 무력한 단절, 이해가 되지 않는 병적이며 비현실적인 단절이 있을 따름이다. 우리 모두의 삶, 우리의 관계는 이러한 쓰디쓴 진리를 훌륭하게 예증해 준다. 사회는 일정한 총합을 이루고 일정한 원칙에 따라 생존한다. 그러한 총합과 원칙은 성원들 각자의 토대이며 대기이고, 음식, 부(富)이면서 또한 구체적인 지식이자 구체적인 삶이다. 인류는 개인의 영혼발전을 위한 추상적 토양이며, 우리는 모두 이러한 추상적 토양에서 자라났다. (Belinskij XII: 49)

내 안에서는 인간 개인성의 자유와 독립에 대한 어떤 야생적이고 맹렬하며 환상적인 사랑이 발전하고 있다. 그리고 그것은 오로지 정의와 용기에 기반을 둔 사회에서만 가능한 것이다. (Belinskij XII: 51)<sup>19</sup>

19. 1841년 6월 27-28일 보트킨에게 보낸 편지. 벨린스키의 후기 사유에서 사회와 개인 중 어느 쪽에 우선권이 있는지 정확히 지적하기란 쉬운 일이 아니다. 전술한 바와 같이, 그의 문체 의식은 사회와 개인을 이분법적으로 구별하여 선후관계를 확정짓는 데에 있던 게 아니라 양자를 규정된 독립적인 실체로 파악하되 상호 분리시킬 수 없는 변증법적 관계 속에서 이해하는 데 있었기 때문이다. 물론, 시기적으로 1840-1842년이 보편중심주의로 호명된 헤겔주의로부터 이탈하던 시기라는 사실, 그리고 그러한 보편주의가 결과적으로 제정 러시아의 참혹한 현실에 일조한다는 점을 인식하였다는 사실 등은 벨린스키가 개인성의 자각에 더 많은 무게를 실었음을 짐작하게 해준다. 근대성의 근저이자 그 정점에는 이러한 개인에 대한 자각이 필연적으로 가로놓여 있었다. 벨린스키가 사망한 해인 1848년, 맑스는 「공산주의당 선언」을 이렇게 끝맺고 있다. “계급과 계급 대립이 있었던 낡은 부르주아 사회 대신에 각인의 자유로운 발전이 만인의 자유로운 발전의 조건이 되는 하나의 연합체가 나타난다.”(맑스, 엥겔스, 「공산주의당 선언」 421). 맑스의 이 구절은 근대혁명사의 가장 중요한 관건 중 하나였다(송두율 32-33).

탈화해와 탈헤겔을 감행했던 벨린스키는 결코 보편성 자체를 거부하지 않았다. 그의 사유에서 보편에 대한 지향은 여전히 소중하고 필수적인 위상을 차지했다. 단지 이제는 좀 더 구체적이고 규정적인 개념틀인 개인과 사회의 범주를 통해 논의되고 있을 뿐이다. 논문 「레르몬토프의 시편들」은 이렇게 진전된 변증법적 사유의 일단면을 생생히 증거하고 있다.

각각의 인간은 정열과 감정, 욕망과 의식의 개별적이고 특수한 세계이다. 하지만 그런 정열, 감정, 욕망, 의식은 어떤 한 인간에게만 속한 것이 아니라, 전체 인간의 보편성 및 인간적 본성의 자질을 이루고 있다. 그래서 보편적인 것이 존재하면 할수록, 인간은 더욱더 생동적이 된다. 만일 보편적인 것이 없다면, 인간은 살아있는 시체에 다름없을 것이다. [...] ‘나는 인간이다. 그리고 인간적인 그 무엇도 내게 낯설지 않다.’<sup>20</sup> 보편에 참여하고 있는 자에게 개인적인 이득과 생존에 대한 요구는 부차적 관심사이다. 반면, 자연과 인류는 가장 주요한 관심사로 부각된다. (Belinskij IV: 486)

보편과 개별을 매개하는 개념으로서의 ‘삶’은 결정적인 위상을 차지한다. 삶은 구체적 개인을 구체적인 사회 속에서 살아가도록 만들어주는 환경을 제공하기 때문이다. 그러한 삶은 단순한 자연적 생을 넘어선 인간의 본질적 조건이다. 인간은 그와 같은 삶 가운데서 정신적·물질적 활동을 영위하게 된다. “삶은 느끼고 사유하며, 고통받고 행복을 누리는 것이다. 다른 모든 형태의 삶이란 그저 죽음과 다르지 않다.”(Belinskij IV: 487).

20. 원문은 “Nihil humni a me alienum puto”로, 로마의 극시인 테렌티우스의 「아델포이」(Adelphoe, B.C. 160) 제3막 제5장에 나오는 구절이다. 헤겔도 역시 그의 『미학』 서론에서 이 구절을 인용하고 있는데(89), 이는 예술의 사명이 결국 인간학과 연관될 수밖에 없음을 시사한다. 벨린스키도 동일한 맥락에서 자신의 논지를 세우고 있으며, 이에 따라 예술을 인간의 보편적인 관심사로 규정짓고 있다.

개인과 사회를 매개해주는 개념으로서의 '삶'은 사회적 현실을 무시하며 지고한 관조만을 향락하는 괴테적인 '내면적 삶'이 불충분한 것임을 보여준다. 인간은 외면적 현실로부터 동떨어져 존재할 수 없다.

온전하고 건전한 성품에는 조국의 운명이 가슴 중에 무겁게 놓여있다. 모든 고귀한 개인은 자신의 동족과 조국을 가슴깊이 의식한다. 개별적인 것으로서 모든 사회는 일종의 살아있는 존재이자 유기적인 존재로서, 그것의 성장기, 건강과 병고의 시기, 고통과 기쁨의 시기, 운명적인 위기와 쾌유 및 죽음의 전환기를 갖는다. 살아있는 인간은 자신의 정신과 심정, 그리고 피 속에 사회적 삶을 담지하고 있다. (Belinskij IV: 488)

벨린스키는 '개별적인 것으로서의 사회'라고 언급하고 있다. 즉, 인류라는 보편을 이루는 구성요소로서 개별적 집합체가 사회라는 말이다. 사회는 그 사회의 구성요소인 개별적 인간(개인)에 대해서는 보편이지만 동시에 그 상위집합으로서의 인류에 대해서는 개별로 다시 범주화될 수 있다. 이렇게 한 개념 내에서도 여러 가지 규정들이 모순적으로 양립하는 동시에 전체적인 작동을 위해 봉사한다는 사유의 구도는, 화해기에 보여주었던 개념의 일률적인 고정성과는 질적으로 다른 것이다. 이제 벨린스키는 충돌하는 개념적 요소들을 생산적으로 재조직하고 재배치할 수 있는 '변증법'을 터득하게 된 것이다.<sup>21</sup>

이 맥락에서 플라톤 이래로 지속되어 온 '인간'과 '시민'의 투쟁 역시 한 가지로 통일될 수 있다. 인간은 자율적인 주체로서의 개인임과 동시에 사

21. "이 변증법 철학은 궁극적, 절대적 진리와 이에 조응하는 절대적 인류상태에 대한 모든 표상을 해체한다. 이 철학 앞에서는 궁극적인 것, 절대적인 것, 신성한 것은 하나도 존재하지 않는다. 이 철학은 모든 것에 대해 그리고 모든 것에서 무상을 보여준다. 이 철학 앞에서는 생성과 소멸, 낮은 데서 높은 데로의 끝없는 상승의 부단한 과정 이외에는 아무것도 없다."(엥겔스, 「포이에르바흐」 246).

회의 구성원으로서 시민일 수 있기 때문이다. “시민은 인간을 박멸시켜서는 안 되며, 인간도 시민에 대해 마찬가지로이다. 양쪽의 어느 경우나 극단에 치우친 것이고, 모든 극단이란 한계와 다르지 않다.”(Belinskij IV: 489). 개별과 보편의 변증법적 통일은 인류 전체와 그에 속한 각각의 국민국가 역시 한 가지로 같다는 결론으로 이어진다. “보편적인 것으로부터 부분적인 것이 나오듯이, 조국에 대한 사랑도 인류에 대한 사랑으로부터 나온다. 자신의 조국을 사랑한다는 말은 곧 조국에서 인류의 이상이 실현됨을 목격 하길 열망함이다.”(489). 개별과 보편이 동일함을 의식하는 변증법은 이성적 사유의 산물이다. “인간의 본성에는 자신과 가까운 것, 동족과 혈족에 대한 사랑 같은 것이 있다. 그러나 이런 사랑은 동물에게도 있으며, 따라서 인간의 사랑은 그보다 더 나은 것이어야 한다. 동물보다 위에 있는 인간적 사랑의 우월함은 그 이성성에 존재한다. 이성성은 육체적이고 감각적인 것을 정신에 의해 조명하며, 이러한 정신은 보편적이다. [...] 조국에 대한 사랑은 동시에 인류에 대한 사랑이 되어야 한다.”(489).

#### IV. 러시아의 근대성: “민중은 국민/민족이 되어야 한다!”

보편으로서의 인류와 개별로서의 민족의 통일에 대한 테제는 기실 헤겔의 ‘역사적 민족’ 개념을 변용한 것이었다. 헤겔에 의하면 절대정신이 역사 속에서 현실화되기 위해서는 구체적인 매개를 빌려야 하는데, ‘세계사적 인물’과 ‘세계사적(역사적) 민족’이 바로 그것들이다. 여기서 역사적 민족은 단순히 자연적이고 본능적인 삶을 영위하는 집단적 거류민의 수준을 넘어서 실존하는 자의의식적 공동체로서, 진보를 향한 역사적 과정 속에서 획기적인 역할을 담당할 자격과 능력을 보유했다고 상정된다.<sup>22</sup> 벨린스키가

22. “세계사적 민족이 거쳐 간 특이한 역사를 보면 한편으로는 유아적인 미개상태로부터 출발 하여 그것이 자유로운 인륜적 자의의식에 다다름으로써 마침내 보편적 역사로 진입하여 그의 전성기에까지 이르는 민족의 원리가 발전하는 모습을 담고 있으면서도, 또한 다른 한

강조하는 ‘민족’은 그 연장선에 놓인 개념이었다.

벨린스키는 그의 비평활동 초기부터 꾸준히 ‘민중성’을 개념적으로 사용하였지만, 이 시기의 러시아 사회에서 서구적인 의미의 ‘국민/민족’(natsija, nation)이라는 관념은 아직 온전히 의미역을 획득하지 못한 상태였다.<sup>23</sup> 그의 등단논문 「문학적 공상」에서 주창하였던 민중적 삶이란 낭만주의적 세계관에서 연유한 ‘삶의 본원적 모습’에 가까운 것으로서, 개념적으로 충분히 정의되지 못하였으며, 더구나 자기의식적인 규정성과도 아직 거리가 멀었다. 청년 벨린스키가 목도했던 그의 시대의 민중적 삶은 순수하고 무규정적인 즉자적 상태에 가까운 것으로서, 계몽된 사회의 이념, 즉 근대성에는 미치지 못한 것이었다. 벨린스키는 문학적 계몽주의를 통해 민중이 근대성의 일정한 궤도에 올라서길 희망하고 있었다.

헤겔주의는 일종의 기폭제이자 근대화를 향한 장치로서 수용되었다. 헤겔철학의 수련을 통해 벨린스키는 개념과 현실의 관계에 관해 숙고했으

---

편으로는 몰락과 파멸의 시대도 포함하고 있다. 왜냐하면 세계사적 민족의 경우에 더 고차적인 원리의 출현은 곧 그 민족의 고유한 원리를 부정하는 모습을 하고 나타나기 때문이다.”(헤겔, 『법철학』 §347). 헤겔주의에 근거한 역사의 발전과 개별 민족/국민의 역할에 대한 논의는 1830-40년대 러시아 지식인들의 주요한 화두이기도 했다. 특히 보편사적 발전에 의해 러시아의 고유성이 잠식당하는 상황은 슬라브주의자들이 크게 두려워하고 회피하려던 요소였다.

23. 근대사회에서 ‘국민’과 ‘민족’의 개념적 등장에 대해서는 다음 두 글을 참고하라. 최갑수, 「프랑스 혁명과 ‘국민’의 탄생」, 『서양에서의 민족과 민족주의』, 한국서양사학회 편, 서울: 까치, 1999, 107-53; 이광주, 「‘민족’과 ‘민족문화’의 새로운 인식」, 『서양에서의 민족과 민족주의』, 한국서양사학회 편, 서울: 까치, 1999, 31-49. ‘nation’을 국민이나 민족으로 옮기는 것은 시대적 조건이나 사회적 상황에 따라 다르기에 일률적으로 옮기기 어렵다. 헤겔이 ‘세계사적 민족’에 대해 언급했을 때 그가 염두에 둔 것은 게르만인들의 동질적인 문화적 공동체에 더 방점을 찍은 것이었다. 하지만 이 경우에도 민족은 단순히 혈연집단만을 가리키는 게 아니라 문화적 규정에 의해 근대적으로 새로 규정된 집단이기에 혈연관계가 강조되는 민족으로만 파악하는 것은 무리가 있다. 러시아의 경우, 사정은 더욱 복잡하여 소수민족과 친족적 민족들을 포괄하는 국민형성이 더 큰 근대적 목표로 설립되었다고 할 수 있다. 이에 본문에서는 맥락에 따라 적절히 ‘민족’이나 ‘국민’을 쓰되, 근대의 포괄적 맥락을 염두에 두어야 한다.

며, 민중은 단순히 물질적·형식적인 발달만이 아니라 의식적으로 진전된 ‘민족’으로 전화되어야 한다고 확신했다. 사유나 의식의 매개없이 본능적인 자연성에 따라 행동하는 인간은 보편사적 발전의 원동력인 이성성을 획득할 수 없다. 화해기의 어느 지점에서 벨린스키 역시 블라디미르 오도예프스키(Vladimir Odoevskij)의 ‘본능’이나 차아다예프의 ‘역사,’ 슬라브 주의자들이 역사의 근본 요소라고 부르던 민중의 ‘직접성’을 신봉한 적이 있었다. 개념적으로 잘 설명되지 않는 민중적 일상에는 이성적 파악을 넘어서는 유기적 연관이 있다고 믿은 탓이다. 그러나 유기성에 대한 진전된 통찰을 이루면서 현실과의 화해를 포기한 직후, 나아가 계몽에 대한 자기 의식적인 각성에 도달하고 프랑스 사회주의를 만나면서, 벨린스키는 이성과 합리성에 바탕을 둔 역사발전론으로 되돌아서지 않을 수 없었다.<sup>24</sup> 물론 이번에는 헤겔의 이름을 제거한 채 내딛은 발걸음이었지만.

벨린스키 사유의 이와 같은 진보는 헤겔주의의 연속선상에서만 가능했으며, 직접성과 의식성이 변증법적으로 교호하는 장면을 연출하고 있다. 이는 1841년의 논문 「표트르 대제 이전의 러시아」(Rossija do Petra Velikogo)에서 확인된다. 이 글은 러시아의 역사를 벨린스키가 새롭게 정초한 역사철학적 견지로부터 조감한 것이다. 그에 따르면 역사는 자연적인 ‘직접성’의 시기와 ‘의식적’ 현존의 시기로 양분된다. 그 첫 단계는 즉자적인 ‘민중’ 또는 ‘인민’의 시대로서, 주어진 삶을 본능적으로 살아가는 시기이다. 반면, 두 번째 단계는 반성의 매개를 통해 드러나는 바, 민중/인민이 자기의식적인 ‘국민/민족’으로서 정립되는 시기이다. 18세기 초엽 표트르 대제의 개혁은 러시아의 역사에서 그러한 분수령을 표지했다. 표트르 이전의 민중은 신앙과 관습에 있어서 완전히 ‘동질적’이고 ‘가부장적’이며

24. “이제 내게 지성은 이성(물론 직접적인 이성)보다 높다. 이것이 바로 내가 종교와 사회, 혹은 그 누구의 권위보다도 볼테르의 불경함을 더 좋아하는 이유이다.”(Belinskij XII: 70). 1841년 9월 8일 보트킨에게 보낸 편지. 발리츠키에 의하면, 벨린스키의 ‘변증법적 역사주의’는 화해기 이후에 도달한 진전이다(Walicki, *Slavophile* 373).

‘미분화된’ 상태에 머물러 있었는데, 이는 근대 부르주아 국가와도 다를뿐더러 심지어 서구 중세의 봉건제와도 아무런 공통점을 갖지 않는다. 벨린스키는 분석하기를, 러시아는 중세의 모습마저 서구와 판이하게 다르다. 왜냐하면 봉건제나 기사도, 혹은 사회의 하부층과 통치권을 이어주는 중간층으로서 귀족층이 존재하지 않았던 탓이다. 매개로서 귀족층의 부재는 서구에서 중세가 수행했던 중요한 역할, 곧 ‘개인에 대한 존중’과 ‘자발적 권리의식’, 세대를 거둬주는 우수한 ‘문화의 전승’을 러시아에서 일으키지 못했다(Belinskij V: 137-38). 오직 표트르의 개혁만이 이러한 정체상태를 뒤흔들어 움직이게 만든 추동력이었다. 그것은 근대 러시아의 탄생을 향한 결정적인 단계였다.

표트르의 의지에 의해 갑자기 모든 것이 급속히 돌변해 버렸다. [...] 이전처럼 상층부는 하층부를 이해하고 있었으나, 하층부는 더 이상 상층부를 이해할 수 없게 되었다. 민중은 귀족으로부터 하급군인에 이르기까지 분화되었다. 하지만 국가적 의미에서 민중(narod)은 더 이상 존재하지 않는다. 국민/민족(natsija)이 있을 뿐이다. 이 외국어는 필수적인 용어가 되었으며, 일반적인 용례를 무의식적으로 습득해 버렸고, 러시아어 사전에서 시민적 권리를 획득하고 말았다. (Belinskij V: 122-23)

1812년의 나폴레옹 전쟁은 표트르 이래 러시아 민중에게 강제로 부과된 의식성을 그들의 자발적인 내적 원리로 체화하게 만든 계기였다. 외세의 침탈에 맞서 러시아 민중이 스스로를 독려하고 자신의 힘에 대한 확신을 갖게 되었다는 것이다. “민중에게 있어서 직접적이고 자연적이며 가부장적인 상태와 역사적 발전의 이성적 운동 사이에는 얼마나 큰 차이가 있는가!”(Belinskij V: 135). ‘민중’의 동의어이자 그것의 발전된 의미로 사용되는 ‘국민/민족’(121)은 결국 근대국가를 구성하는 성원으로서의 ‘nation,’ ‘citoyen’(공민, 시민)의 외연에 합치한다. 벨린스키는 표트르의 개혁을, 그

전사(前史)의 형태가 어떠하였든, 러시아를 근대의 보편적 세계사에 편입시키는 신호탄으로 간주했다. 당연히 여기엔 그의 계몽주의적 지향이 강하게 자리잡고 있다. 이 점은 슬라브주의자들과 비교해 볼 때 보다 선명히 드러난다.

슬라브주의자들 역시 러시아의 민중이 갖는 역사적 유기성, 단일하고 순수한 통일성, 본능적인 삶의 태도 등에 대한 표상을 갖고 있었고, 이는 청년 벨린스키의 관념과 상당히 비슷한 것이었다.<sup>25</sup> 하지만 벨린스키가 서구주의를 추진하며 민중의 즉자성에 감탄하다가(화해) 곧 반발하여 떠나고 난(탈화해) 후, 슬라브주의자들은 그를 러시아적 유일성을 훼손하고 파괴하는 적대자로 규정하게 된다. 그들의 시야에서 벨린스키는 서구의 분열적 사상을 끌고 들어와 러시아의 내적 일치를 교란시키고 더럽히는 ‘괴수’였던 것이다. 이는 비단 이념적 차원에만 그치는 문제가 아니었다.

러시아 정부의 보수적 관료들이 잡계급(雜階級, raznochintsy)으로부터 상당한 인적 자원을 끌어들이던 데 비해, 슬라브주의자들은 대지주 출신의 전통귀족들이었고, 그들이 민중에 대해 갖는 관계는 기본적으로 시혜적이고 가부장적이었다(Tikhonova 145-46). 그들은 타고난 귀족적 덕성으로 인해 민중에 대한 완전한 이해를 확보하고 있다고 자신했으나, 민중이 자신들 귀족을 이해하는 것은 신분적으로 불가능하다고 여겼다. 반면 벨린스키는 상층부와 하층부의 거리는 좁혀질 수 있으며, 이는 문명의 발전에 의해 가능하다는 입장을 철저히 고수했다(Walicki, *Slavophile* 401;

25. 이 논문에서 자세히 다루진 못하지만, 서구주의-슬라브주의 논쟁의 핵심적인 전제는 두 경향 모두 본질적으로는 서구의 충격에서 발생한 조류라는 것이다. 이와 관련하여 다음을 참고. Walicki, Andrzej. *The Slavophile Controversy*. Ch. 7. 서구주의는 말할 것도 없지만, 슬라브주의 역시 서구라는 타자, 근대성이라는 대타성을 의식하고서야 비로소 자기의 역사적 전통에 대해 관심을 가졌고 서구에 대한 명백한 대립항을 설정할 수 있었다. 달리 말해, 슬라브주의 역시 서구주의와 동일한 지식체계에서 파생되었고, 따라서 서구주의와 동질적인 근대 지식장에 포함되어 있었다. 두 경향 사이의 논쟁이 성립했던 것도 서로 언어의 코드가 동질적이었기 때문에 가능했을 것이다.

Terras 92-95). 민중은 국민/민족이 되어야 한다는 그의 тезе는 정확히 이 관점에서 이해되어야 한다. 민중에서 국민/민족으로의 이행은 단순한 역사적 변천에 따른 명칭의 변화가 아니었다. 그것은 산발적인 부족적 헬거주의로부터 체계적으로 중앙집권화된 근대국가로의 역사적 발전을 지향하고 있었다.<sup>26</sup> “포트르 대제에 이르기까지 러시아는 다만 민중적이었으나 그 개혁자에 의해 이제 국민/민족적으로 변모하였다.”(Belinskij V: 124).<sup>27</sup>

“민중은 국민/민족이 되어야 한다”는 тезе는 후기 벨린스키가 달성한 역사철학적 관점을 대변한다. 그는 역사가 합법칙적 과정이라는 이념을 여전히 고수하고 있었으며(Grigorjan 84), 심지어 1844년 이후 헤겔주의의 유산인 ‘절대정신’이란 개념을 더 이상 사용하지 않을 때조차 그러했다.<sup>28</sup> 물론, 근대 국민/민족국가를 형성하는 매개로서 국민/민족 개념은 다분히 발전주의적 도식에 얽매인 것이었고, 그 역사적 시야의 광대함만큼이나 추상적인 면모가 없지 않다.<sup>29</sup> 그러나 벨린스키는 역사의 보편을 표

26. 막스 베버를 연상케 만드는 벨린스키의 근대화론은 동시대 서구주의자 콘스탄틴 카벨린의 법학사 연구와도 일치한다. 카벨린 역시 이러한 합리화의 과정 속에 근대를 이해함으로써 유럽사와 러시아사의 연계성을 입증하려 노력했다(Walicki, *Slavophile* 404-08).

27. 벨린스키는 ‘narodnost’(민중성)와 ‘natsional’nost’(민족성/국민성)를 일관되게 구별짓지 않았고, 대개는 전자를 더 자주 사용하곤 했다. 후자는 아직 개념적으로 러시아에 정착되지 않은 외국어였기에 일반적인 사용에 제약이 없지 않았고, 이 생경한 외국어는 ‘외국풍’에 민감하게 반응하던 정부의 정치적 감시에 쉽게 노출될 우려가 있었다. 그렇지만 개념적으로 벨린스키의 지향은 분명 후자를 향하고 있었고, 푸슈킨을 ‘국민시인,’ ‘민족시인’으로 정의했을 때 그가 염두에 두었던 것은 분명 후자였다. 푸슈킨은 러시아 문학이 온전히 근대적 국민/민족문학으로 정립되었다는 표지였다. 또한 벨린스키가 민중성에 관해 진술할 때도 많은 경우, 그것은 국민성/민족성의 함의를 갖고 있었다(Kuleshov 143).

28. 1844년 이후 벨린스키의 미학을 헤겔과의 차별성에 역점을 두어 ‘현실미학’(estetika dejstvitel’nosti)이라 부르기도 한다(Li 118).

29. 근대적 국민/민족국가에 대한 열망이 있음에도 불구하고 러시아의 현실에서 그것은 전제주의로 표상되었기에 근대성의 이론적 도식을 곧이곧대로 적용하는 것은 위험스런 기대였다. 분명 역사의 진보를 달성하기 위해서는 서구적 근대국가가 성립해야 했으나, 러시아적 현실의 이율배반으로 인해 벨린스키는 적잖은 인식론적 혼란에 빠진다. 탈헤겔 시대의 그의 비평에 나타난 국가에 대한 열망과 회의는 이러한 사정을 반영한 것이다. 사실 이로

현하는 인류에 대해 개별로서의 민족을 상징하고 그 하위범주에 재차 보편으로서의 민족과 개별로서의 시인을 위치지움으로써, 비평활동 초기인 셸링기에 축조했던 것과 유사한 세계상을 다시 한 번 완성하게 되었다. 즉, 일관된 사유의 구도를 그려볼 수 있었다. 그렇지만 이번에는 ‘비합리적’이고 ‘신비스러운’ 영감을 따르는 형이상학(셸링)이 아니라 개념적으로 축조된 체계(헤겔과 탈헤겔)를 통해서이다. 여기서 시인은 고립된 개별자에 그치지 않고, 보편적인 것, 즉 국민적/민족적 삶을 표현하는 보편의 담지자로 등장한다. 보편성과 연관된 개별자로서의 시인. 그는 이성적인 주체이며, 이 점에서 셸링기의 시인과는 다른 위상에 놓여 있다.

현실적인 것은 이성적이고, 이성적인 것은 현실적이다. 이것은 위대한 진리이다. 그러나 현실에 존재하는 모든 것이 현실적인 것은 아니며, 예술가에게는 오직 이성적인 것만이 존재해야 한다. 현실에서 예술가는 노예가 아니라 창조자이다. 현실이 예술가를 손에 넣는 게 아니라 예술가가 현실 속에 자신의 이상을 투여하고 그에 따라 현실을 변형시킨다.

(Belinskij IV: 493)

예술가는 현실의 이성성을 포착하고 형상화하는 소명을 갖는다. 주의해야 할 점은 벨린스키가 구분 지었던 ‘환영적 현실’이 결코 헛되고 공허한 그릇된 현상의 실제적 존재를 의미하는 게 아니란 사실이다. 오히려 벨린스키에 의하면 현실은 ‘그 자체로’ 아름다우며, “그 본질과 요소들, 그 내용에 있어” 아름다울 수 있다. 다만 현실에는 ‘형식’이 주어지지 않은 것뿐이다. 그리고 아직 ‘정련되지 않은 황금’으로서의 현실에 ‘우미한 형식’을 부여하는 것이 ‘과학’(철학)과 ‘예술’이다(Belinskij IV: 491). 그런 현실에 과

---

인해 벨린스키 비평의 마지막 시대는 근대적 의식의 정초이자 반근대적 저항의 시기로도 볼 수 있는데, 지금 논의의 범위를 벗어나기에 더 서술하지 않겠다.

학과 예술이 ‘올바른 형식’을 제공하지 못한다면 이른바 ‘환영적 현실’로 전락하는 것이다. 따라서 예술가는 현실 가운데 존재하는 본질적이고 보편적인 지점을 찾아내 묘파해야 한다. “시인에게 그릇되고 우연적인 현상이란 존재하지 않는다. 마치 종(種)과 류(類)의 관계처럼, 현실의 현상들에 관계하는 이상과 전형적 형상들만이 존재할 따름이다.”(492).

과학과 예술에 의해 파악되는 현실은 ‘현실 자체보다도 더욱 현실에 닮은’ 것이다. 현상 중에 가려진 본질만을 가려내서 인식한 결과가 그것들이 까닭이다. 우리는 이미 과학과 예술이 어떠한 변별성을 갖는지 살펴보았는데, 그것은 진리인식의 동일성에 대한 방법적 차이였다. 즉, 과학은 현실의 사실들로부터 그 본질을 ‘추상화’하는 반면, 예술은 현실로부터 소재를 구하고 이들을 보편적이고 전형적인 것으로 끌어올려 구성적인 전체를 ‘창조해낸다는 것이다(Belinskij IV: 492). 과학과 예술은 동일한 진리를 인식하되 그 방법론이 다를 뿐이다. 그러나 벨린스키는 진리인식의 수단으로서 더 이상 과학(철학)에 의존하지 않는데, 이는 무엇보다도 그가 문학비평가였기 때문이다. 헤겔주의에 처음 매료되기 시작했을 무렵, 예술적 진리인식은 철학적 진리인식보다 불투명하고 불분명한 부차적 방법론으로 격하된 적이 있으나, 헤겔주의를 청산하고 화해를 폐기한 1841년경에는 다시금 예술이 그 권리를 되찾게 되었다. 물론, 진리인식의 복합적 과정에 대한 개념적 혼란을 거친 이 시점에서, 예술이 과학의 위로 올라서는 ‘역전’은 벌어지지 않았다. 탈헤겔 이후 ‘예술의 복권’은 예술이 과학과 동등한 진리인식의 방법으로 인정받은 사실을 뜻한다. 그렇다면 과학과 다른 예술적 진리인식의 특수성은 무엇인가?

## V. ‘우리 시대’의 예술가와 역사인식: 문학의 과제

시인은 화가이지 철학자가 아니다. 그의 그림과 묘사의 항상적 대상은 ‘영광으로 가득한 창조’이며, 그것은 현상의 무한성과 다양성을 지닌 세

계이다. 시문학은 영혼에 이미지로써 말한다. 시문학의 이미지는 영원한 미의 표현이며, 세계를 건설하는 과정, 즉 자연의 모든 부분적인 현상과 형식 속에서 미의 근본 형상은 반짝거린다. 시문학은 형체없는 알몸뚱이의 추상적인 이념을 허락하지 않는다. 오히려 시문학은 생생하고 아름다운 이미지를 통해 가장 추상적인 개념들을 구현할 수 있다. 잘 세공된 크리스탈을 통해 빛이 드러나듯, 사상은 그런 이미지들을 통해 보이는 법이다. 시인은 모든 것에서 형식과 색채를 목격하며, 모든 것에 형식과 색을 제공하고, 사물이 아닌 것에 사물적 형식을 부여한다. 천상적인 것을 지상적인 것으로 만드는 것이다. 지상적인 것을 천상의 빛으로 빛내라!(Belinskij IV: 498)

인용된 글은 이른바 ‘형상적 사유,’ 또는 ‘이미지를 통한 사유’(myshlenie v obrazakh)라 명명되는 벨린스키의 예술적 진리인식의 방법론이다.<sup>30</sup> 예술은 추상적인 개념들의 논리학이 아닌 구체적 이미지를 통해 진리를 직접 현시하는 방법이라는 정의는 인식론적인 성격을 갖는다. 여기서 이미지란 일차적으로 예술가가 대상에 대해 갖는 고유한 감수성과 특수성을 가리킬 테지만, 이는 또한 추상적 이념을 구체화시킨 개별화된 보편성이기도 하다.<sup>31</sup> 임마누엘 칸트(Immanuel Kant)는 개념적으로 확정지을 수

30. 「예술의 이념(Ideja iskusstva)에서 규정한 예술의 또 다른 정의는 ‘진리의 직접적 관조’이다. 이는 예술에 대한 헤겔의 정의와 크게 다르지 않은데, 여기서 직관은 종래의 신비스런 분위기를 벗어나 인간의 미학적 감정을 진리로 이끄는 정당한 방법적 절차로서 인정되고 있다. 직관 자체가 진리와 동떨어진 것이 아니었다. 플라톤으로부터 독일 낭만주의, 칸트와 헤겔, 심지어는 맑스주의 비평에서도 인정되는 직관적 인식은, 오히려 지성만으로 이루어진 예술을 미학적으로 열등하며 이성적이지도 못한 것으로 간주했다. 거부되는 것은 보편적 이성에 호소하지 못하는 신비화된 직관일 따름이다. 벨린스키에게 직관은 반성적 의식과 경쟁적으로 발전되는 평행적 개념이다(Terras 164-66). 칸트는 “내용없는 사상들은 공허하고, 개념들 없는 직관은 맹목적이다”고 말한 바 있다(『이성』 75).

31. 테라스에 의하면 벨린스키의 이미지 관념은 주로 테오도르 피셔의 미학에서 빌어온 것이다. 그것은 ‘Gebilde’과 ‘Symbol’의 두 가지 의미 모두를 지니고 있으며, 이는 또 아우구스

없지만 보편적 동의를 얻을 수 있는 데서 미(美)가 성립한다고 언명함으로써 미적인 것의 특수성을 인정한 바 있다(『판단력비판』 §22). 즉, 예술적 진리인식의 보편타당성과 더불어 고유한 독립성을 보장한 것이다. 근대성의 현상으로서 이성의 분화는 인간 심성능력의 여러 부분들이 각각 독자적인 발전을 완수하는 길을 터놓았다. 과학(학문)이나 도덕과 마찬가지로 예술(미학)도 독립적인 지위를 얻어 독자적인 발전의 근거를 확보한 셈이다. 예술적 진리인식의 방법으로서 미학의 문제에 관해 고심했던 벨린스키도 이에 대해 명확히 인지하고 있었다. 나아가 문학비평가로서 그는 과학이나 도덕과는 구별되는 예술의 특수성에 민감하지 않을 수 없었다. 비평활동 초기부터 꾸준히 제기되었던 예술의 자립성에 대한 그의 테제는 결코 우연이 아니었다.

시문학은 자기 외부에 어떠한 목적도 갖지 않으며, 그 자체로서 목적이 된다. 마치 지식에 있어 진리가 그러하고, 행위에 있어 선(善)이 그러하듯이. [...] 진리나 선과 유사하게 미는 그 자체로 목적이요, 오직 사람들의 영혼에 작용하는 그 뿌리치기 어려운 매혹과 고명한 힘으로써 만유 위에 정당하게 군림한다. (Belinskij IV: 496-97)

그렇지만 이성의 분화는 즉자적으로 머무르던 인간의 심성능력이 대자적으로 자신을 인식하며 그 능력의 최대한도에 이르기까지 발달하기 위한 계기일 뿐이다. 헤겔은 칸트의 분열을 비판하며 그렇게 단언했고, 벨린스키 역시 분화와 분열을 더 높은 통일을 향한 일시적 상황으로 간주했다. 그것은 역사철학에 있어서나 인식론에 있어서나 마찬가지로의 사태였는데,

트 슈레겔과 셸링의 'Sinnbild'와도 연관될 수 있다. 특히 이미지는 '예술적인 것'과 강한 의미론적 상관성을 갖고 있으며, 영어에는 동일한 외연을 갖는 번역어가 없기에 러시아 미학의 독특한 개념이라 하겠다(Terras 56). 웰렉에 의하면, '이미지를 통한 사유'는 A. 슈레겔과 K.F.E. 트란도르프에게서도 이미 발견되었던 미학적 개념이었다(Wellek 252).

근대는 모든 것이 보편적 질서 속에 융합되는 '본래적으로 역사적 시대'이기 때문이다(Belinskij IV: 518). 따라서 이미 살펴본 개인과 사회의 변증법은 예술가-시인에게도 마찬가지로 적용되어야 한다. "시인이 지고(至高)하면 할수록 그는 자신이 태어난 사회에 더욱 더 결부되게 마련이며, 그의 발전과 경향성, 심지어는 재능의 특성마저 사회의 역사적 발전에 더 긴밀하게 연관된다."(502).

레르몬토프(Mikhail Lermontov)는 바로 이 사태를 명징하게 보여주는 사례였다. 그에게는 푸슈킨(Alexander Pushkin)에게서 목도되었던 삶에 대한 기쁨과 희망이 엿보이지 않는다. 오히려 '러시아의 현대 시인' 레르몬토프의 서정시들은 읽는 이의 영혼을 우울하게 만들고 심정을 마비시킨다. 그러나 이는 과거 벨린스키가 괴테(Johann Wolfgang Goethe)의 『젊은 베르테르의 슬픔』(*Die Leiden des Jungen Werthers*)이나 그리보예도프(Aleksandr Sergeevich Griboedov)의 「지혜의 슬픔」(*Gore ot uma*)을 비난했을 때 지적했던 시적 주관성의 찌꺼기가 아니다. 차라리 여기서 관찰되는 것은 시인이 살아가는 시대의 정신적 상황이다. "그렇다, 레르몬토프는 [푸슈킨과는] 다른 시대의 시인이고, 그의 시는 우리 사회의 역사적 발전의 완전히 새로운 고리이며 사슬임에 틀림없다."(Belinskij IV: 503). 레르몬토프의 서사시에는 인물 개인의 감정과 정서가 보편적인 민중성과 국민성/민족성으로 승화되고 있으며(507), 그의 서사시가 보여주는 작품의 남성적 성숙도는 예술적인만큼 역시 민중적[국민적/민족적]이다(516-17). 그러한 시인으로서의 레르몬토프는 현대성을 명확히 의식하고 있으며, 오직 그만이 '현대성의 온전한 대표자'로서 현대의 과제를 완수할 수 있다. 사회의 비애와 질병이 그려진 레르몬토프의 작품에서 사회는 자신의 아픔을 위무받고 고통이 경감되고 있음을 발견하는 것이다. 그렇다면 벨린스키가 의식하는 '우리 시대'란 어떤 시대인가?

우리 시대는 본래적으로 역사적인 시대이다. 모든 사상, 우리의 모든 질

문과 그에 대한 답변, 우리의 모든 활동은 역사적 토양으로부터, 그 위에서 자라난다. 인류는 이미 오래 전부터 신앙으로 충만해 있던 시대를 살아왔다. 아마도 인류에게는, 과거 언젠가 인류가 기쁨을 누리던 때보다 더욱 충만함이 가득한 시대가 도래할 것이다. 그러나 우리의 시대는 의식과 철학하는 정신의 시대, 사유와 '반성'의 시대이다. 질문, 그것은 우리 시대의 알파요 오메가인 것이다. (Belinskij IV: 518)

벨린스키의 이러한 시대규정은 그가 화해기를 통해 심사숙고하고 화해기를 빠져나오면서 얻은 통찰들이 고스란히 보존되어 있는 산물이라 할 수 있다. 즉, 총체성을 역사세계에 투사하여 현대의 분열상을 인정하고 그 특징으로 의식과 사유, 반성을 지목하면서도, 다시금 그것을 잃어버린 총체성을 회복하는 기폭제로 간주하는 것이다. '현대인'은 '욕구의 갈증'과 분열과 갈망을 일으키는 '파괴적인 우수'에 가득 차 있지만, 또한 그런 '병적인 위기'를 넘어서 현재보다 더 나은 '건전한 상황'을 추구하고 있다. 반성과 사유는 비록 지금은 삶의 충만함을 위협하고 있으나, 더 높은 충만함의 '원천'이 되어야 한다는 말이다. 보편으로서의 사회는 '연(年)단위가 아닌 '세기'를 단위로 살아가기 때문에 삶의 매 순간에만 주목하는 인간은 역사의 진면목을 바로 보기 힘들다.

과거가 어떠하였든지 간에, 우리 시대는 사유의 시대이다. 그리하여 반성(사유)은 우리 시대 시문학의 적법한 요소이며, 거의 모든 우리 시대의 시인들은 그에 충분한 대가를 치러야 한다. 바이런은 「만프레드」와 「카인」에서, 괴테는 특히 『파우스트』에서 그러했으며, 셸러의 모든 시는 본래적으로 반성적이고 사유적이다. (Belinskij IV: 520)

반성과 사유를 승인하는 벨린스키의 태도는 역사의 직선적이고 발전적인 진행에 대한 그 자신의 역사철학적 입장이 반영되어 있다. 계기들의 연

속으로서 역사를 바라보는 관점은 어떤 국면이든지 동일한 종점(발전, 진보)을 향한 도정으로 환원된다. 문학도 마찬가지다. 역사의 계기적 변천이라는 관점에서 문학 역시 유사한 변화를 겪을 수 있으며, 그것은 그 계기(시대)에 가장 알맞은 형식을 취하게 된다.

우리 시대에는 시인의 개인성과의 모든 관계를 끊어버린 채 삶의 현상을 관조하였던 고대 시인적 의미에서의 시문학(객관적 시문학)이 거의 불가능하다. 우리 시대에는 자기 재능의 근저에 고대적인 관조성을 두고 있거나, 개인성과의 관련을 끊어버린 삶의 현상을 재현하는 능력을 가진 그런 이는 시인이 아니고 더더구나 예술가도 아니다. 반면, 우리 시대에는 시인에게 내면적(주관적) 요소의 부재가 단점인 것이다. (Belinskij IV: 520)

이제 화해기에는 ‘고대적 의미’에서 ‘객관적’이라 상찬받던 괴테를 대신하여, 예전에 ‘주관적’이라 비난받던 셸러가 더욱 시대에 적합하고 훌륭하다는 평가를 받게 된다. 위대한 시인의 내면적이고 주관적인 요소는 퇴행이나 회고적 향수가 아니라 ‘휴머니즘의 표시’로서 ‘우리 시대,’ 즉 근대성의 진정한 지표이기 때문이다.

위대한 시인은 자기 자신에 대해, 자신의 자아에 대해 말하면서도 보편적인 것, 인류에 대해 말한다. 그의 본성에는 인류의 삶을 넘어서는 모든 것이 있기 때문이다. 그리하여 시인의 슬픔에서 모든 사람은 자신의 슬픔을 알아차리게 되고, 그의 영혼에서 모든 사람은 자신의 영혼을 인지하고, 거기에서 시인뿐만이 아니라 인간, 인류라는 점에서 자신의 형제를 목격하게 된다. 자신과는 비교할 수 없이 높은 본질을 인정하면서, 동시에 모두는 시인과 자신의 동근원성(同根源性)에 관해서도 알게 된다. (Belinskij IV: 521)

레르몬토프의 ‘주관적’ 시들이 ‘예술적’이고 ‘보편적’인 이유는, 곧 그에게서 ‘러시아 사회의 역사적 계기’가 명백히 드러나는 까닭이다. 레르몬토프는 ‘새로운 세대’의 대표자이며, 전제주의에 의해 소위 ‘모욕당한 정신’의 시대를 포착한 시인이었다. 물론, 그러한 인식은 비단 레르몬토프가 처음이 아니었다. 푸슈킨 이후 문학에는 ‘환멸’이 지배적으로 퍼져 나갔고, 이로부터 ‘삶에 대한 사회의 각성’이 나타났다. 「예브게니 오네긴」(Evgenii Onegin)은 문학이 사회의 표현이 된 최초의 증거였다. 그리고 레르몬토프에 이르러 의식과 반성, 사유는 시대의 필연적인 계기가 되었으며, 폐초린의 이중성은 삶에 대한 애착과 경멸에서 연유한 양가적 혼돈에 다름 아니었다. 푸슈킨과는 ‘다른 시대의 시인’ 레르몬토프는 구세대에 대한 반감을 드러냄으로써 시대의 분열을 숨기지 않았다. 그러나 그가 표현한 ‘권태와 우울’은 또한 시인의 주관성이 포착한 그 시대의 보편성이기도 했다. 그렇기에 그의 시가 보여주는 격렬한 감정의 토로는, 도덕군자를 자처하는 보수적 비평가들이 힐난하는 것과는 반대로 ‘인륜성의 진정한 승리’(Belinskij IV: 531)로 여길 만하다. 결국 레르몬토프는 예술가의 주관성이 시대의식과 날카롭게 부딪히면서 역사의 진리를 성취해 나간다는 벨린스키의 새로운 예술적 입장을 실증한 좋은 본보기였던 셈이다.

## Ⅶ. 서구주의-슬라브주의 논쟁과 역사철학: 근대 문학과 러시아 문학

1842년에 접어들면서 벨린스키의 비평적 시야에는 역사가 주요한 화두로 등장하게 된다. 물론, 역사에 대한 정향은 벨린스키의 후반기에 비로소 부각된 주제는 아니었다. 1836년 차아다예프가 세계사에서 러시아의 위치에 대한 질문을 던진 이래(「철학서한」), 역사와 러시아의 정체성에 대한 의문은 오랫동안 러시아 지식인들의 공통된 화두가 되었다. 그러나 역사에 대한 관심은 실증적인 역사기술학의 차원에 있었기보다, 역사의 근원

적 형태와 그 생성 및 진전을 다루는 역사철학의 수준에서 주로 논의되었다. 역사에 대한 러시아인들의 관심은 애초부터 자신들의 정체성과 방향성 문제에 결부되어 있었던 탓이다. 특히 독일 낭만주의와 관념론에 크게 영향받은 러시아 특유의 정신사적 관심은 역사의 발전양상과 그것을 추동하는 근본이념에 대한 탐구에 집중되었다.

벨린스키 역시 이 분위기에서 많이 벗어나지 않았다. 헤겔기를 벗어난 이후, 보편에 의한 개별자의 일방적인 회생을 강요하는 역사철학에는 회의감을 품었음에도 불구하고, 실증성과 실용성을 목표로 삼는 역사기술학을 반대하면서, 철학적으로 지향되고 연마된 역사철학을 여전히 선호했다(Terras 107-08). 그는 역사가 어떤 근본적 이념에 의해 이끌어지는 전진적인 유기적 과정이라 생각했으며, 자신의 시대는 이성에 의한 역사의 자기의식이 달성되는 시점이라 굳게 믿었다. 이성의 역사성과 역사의 이성성이 맞물리는 지점이 바로 역사의 지양이 이루어지는 지점, 곧 역사가 의식적으로 자신 속에서 이성을 되찾는 시대라는 것이다.<sup>32</sup>

우리 시대는 본래적으로 역사적인 시대다. 역사의 관조는 강력하고 거부할 수 없이 현대적 의식의 모든 영역으로 침투해 들어오고 있다. 이제 역사는 삶에 대한 모든 지식에서 보편적 근거이자 유일한 조건이 되어 버렸다. 역사 없이는 예술도 철학도 불가능하다. 뿐만이 아니라 이제 예술 자체마저도 본래적으로 역사적이 되어버렸다. (Belinskij VI: 90)

역사의 지양이 일어나는 시간이 역사의 종말이라 언명한 것은 헤겔이었다. 그것은 역사에서 자유의 의식이 만방으로 퍼져 이성의 자기의식이 실

32. 헤겔에 따르면 역사는 '자유의식에 있어서의 진보'이며, 이성적 고찰을 통해 '세계사의 이성성'도 드러날 수 있다(헤겔, 『역사철학강의』 212). 보편적 이성의 정신이 실현되었는지를 검증하는 무대가 역사인데, 그런 의미에서 세계사는 '세계의 법정'이다(『법철학』 §340-41).

현되는 순간이다. 한때 벨린스키도 그러한 역사의 종말에 대한 테제를 믿은 적이 있다. 그가 제정 러시아와 맺었던 화해는 그러한 ‘이성의 실현,’ ‘역사의 지양’에 대한 자기 나름의 해석이자 적용이었다. 벨린스키는 화해를 거부함으로써 ‘무섭고도 추악한 현실’을 부정하게 되었지만, 그로써 역사의 이성성과 이성의 역사성에 대한 궁극적 이념까지 폐기한 것은 아니었다. 오히려 그 믿음은 1848년 갑자기 유명을 달리할 때까지도 그의 활동을 촉발시킨 원동력으로 남아 있었다. 탈화해를 통해 바뀐 내용은 그러한 ‘지양’과 ‘종말’의 시간이 다만 지금-현재가 아니라는 각성이었다. 진보로서의 역사관은 여전히 벨린스키가 고집하던 유일한 견해였으며, 역사는 시원으로부터 멀리 뻗어나와 이제 그 종국에 가까이 다가섰다는 믿음 역시 변하지 않았다. 단, 그러한 종국은 아직 세계사에 완전히 도래하지 않았으며, 유럽에 비해 뒤쳐진 러시아에서 그것은 한 걸음 뒤늦게 도달할 것이었다. 역사의 지양이 이성의 자기실현에 있다면, 그 이성은 곧 앎(지식과 학문)으로서의 이성이 완전히 정초되어야 나타날 수 있기 때문이다.

지금은 모든 것이 이토록 급속히 움직이고 있다 [...] 그렇게 빠른 운동의 원인은 무엇일까? 성숙한 역사의 관조는 최후의 시간에 학문으로서의 역사가 성취된 결과로 출현할 것이다. (Belinskij VI: 92)

‘역사주의’로 명명되는 벨린스키의 후기 비평적 원칙은 이렇게 성립되었다.<sup>33</sup> 그리고 1842년 이후로 그의 비평사적 작업은 그 자신이 채택한 새

33. 서구 비평은 벨린스키의 역사주의를 헤겔적 이념의 잔재, 개념적 혼돈의 부스리기 정도로 평가절하 해 왔다. 짐작하다시피 이는 소비에트 비평을 의식한 평가이며, 사회적 이데올로기의 우세로 인한 예술의 쇠퇴를 지적하려는 시도이다(Terras 111). 소비에트 비평계가 역사주의를 후기 벨린스키의 사회주의와 유물론 사상의 정립으로 몰아가는 편향성을 피하지 못했던 것은 사실이다. 이로써 벨린스키가 서구사상으로부터 완전히 독립하여 자립적 사유를 구축했다는 주장이 그러하다(Mashinskij 514). 우리의 입장에서 볼 때 서구와 소비에트의 평가는 벨린스키 사상의 논리적이고 유기적인 진화를 간과한 낡은 관점이 아닐 수 없다.

로운 이념적 원칙이었던 역사주의를 러시아 문학사에 적용해 보는 과정이었다. 특히 이즈음 불거지기 시작한 슬라브주의자들과의 마찰과 대립은 서구주의자로서의 벨린스키가 가졌던 러시아의 역사와 그 발전에 대한 견해를 확인하기에 부족함이 없다.<sup>34</sup> 우리는 그 장면을 니콜라이 고골(Nikolai Gogol)의 『죽은 혼』(*Myórtvyjye dúshi*)을 둘러싸고 벌어진 논쟁에서 살펴볼 수 있다.<sup>35</sup> 표트르의 개혁 이래 국가의 억압과 지도로 인해 지식인들의 공론장이 마련될 여지가 없던 러시아에서 서구주의-슬라브주의 논쟁은 최초의 담론적 교전의 장이었다. 이 논쟁은 또한 러시아 지식인들 사이에서 개인과 사회, 국가와 역사에 대한 정체성의 형성이 고민이 발아했던 최초의 장면을 연출한다. 서구적 지식이 도입되고 근대성의 체계적인 표상이 형성된 이래, 처음으로 그 의미와 역사적 실효성에 대한 의문이 러시아 지식인들에게 던져진 것이다.<sup>36</sup>

1842년 빛을 본 고골의 『죽은 혼』은 러시아 비평계에 엄청난 논전을 불러일으켰다. 당대의 보수적 논객들은 『죽은 혼』에서 묘사된 러시아 사회의 부정적 측면을 ‘우미한 문학과 예술’에 대한 악의적인 모욕으로 받아들이고 일제히 고골을 비난했다. 그들에게 『죽은 혼』에 묘사된 러시아는 ‘있

34. 러시아에서 근대 역사학을 구축한 것은 주로 서구주의자들이었다(베르자예프 67).

35. 당시 모스크바와 페테르부르크에서 발간되던 소수의 저널들에서 진행된 논전의 개략에 대해서는 Tikhonova(150-56)를 보라.

36. 러시아 지식장에서 서구와 슬라브(러시아) 사이의 역사철학적 논쟁의 시발점으로 잘 알려진 것은 차야다예프의 『철학서한』과 그 스캔들이었다. 하지만 그것은 당국의 개입으로 차야다예프가 가택연금되고, 책자가 수거되어 봉인됨으로써 지식장에서 전면적인 파장을 불러일으키진 못했다. 따라서 첫 번째 지식논쟁으로 불릴 만한 것은 역시 서구주의-슬라브주의 논쟁이다. 그럼 이때 과연 러시아에 하버마스적 의미에서의 공론장이 존재했는가의 여부가 문제시 될 만하다. 사회적 담론이 금지되고 억압된 상황에서 유럽의 살롱이나 커피 하우스 등이 발달하지 못한 것은 사실이지만, 좁은 의미에서나마 러시아 지식인들 사이에서 이 논쟁이 터져나왔다는 의의를 인정해야 할 듯하다. 특히 문학공론장에서 이 논쟁은 19세기를 걸쳐 활발히 재생되고 전선을 구축했다는 점에서, 실제 공론장의 크기에 의거해 그 의미를 약화시키는 것은 근시안적 판단이 될 것이다. 몇몇 연구자들에 의하면 러시아에서 공론장의 윤곽과 기능은 실상 18세기부터 조금씩 나타나기 시작했다(Smith 25-44).

을 법하지도 않고 실현불가능한 현실'이었으며, 그 등장인물들은 하나같이 '협오스럽고 파렴치한, 저급한 속물들'이었다. 오시프 센코프스키(Osip Senkovskij)와 니콜라이 폴레보이(Nikolaj Polevoj)가 먼저 비판의 포문을 열었고, 슬라브주의자들인 스테판 셰비료프(Stepan Shevyrev)와 콘스탄틴 악사코프(Konstantin Aksakov)는 드러내서 반대하진 않았으나, 그렇다고 『죽은 혼』의 가치를 흔쾌히 인정하지도 않았다.<sup>37</sup>

벨린스키는 고골의 작가적 역량과 『죽은 혼』의 의의를 최초로 긍정적으로 평가한 유일한 비평가였다. 그 해 6월에 발표된 논문 「치치코프의 모험, 또는 죽은 혼」(Pokhozhdenija Chichikova, ili mertvye dushi)은 그 신호탄이었다. 여기서 벨린스키는 '올바른(prjamaja) 비평'의 목적은 진리의 추구에 있으며 그런 비평이야말로 '원칙적인 비평'이라 주장하면서, '편견'을 버리고 '진리'에 입각하여 고골의 작품을 읽으라고 요구한다. 이는 고골이라는 개인이나 『죽은 혼』이라는 작품에 한정된 문제가 아니었다. 그것은 문학과 비평에 대한 '새로운 견해'가 전통적인 '낡은 견해'와 벌이는 대결이자 투쟁을 뜻했다(Belinskij VI: 210). 진리를 목적으로 삼는 올바른 비평은 작품을 무정견한 태도로써 읽는 게 아니다. 그것은 진리 자체의 자기목적성을 지킬 뿐만 아니라, '위대한 미래를 약속하는' 작품을 정당하게 평가하고 독려해야 할 '역할'을 맡고 있다(212-13). 말하자면, 비평은 일정한 목적의식적인 지향을 갖고 해석에 임해야한다는 말이다. 그렇다면 그런 목적이란 무엇인가?

무엇을 할 것인가! 우리의 문학은 아직 미숙하며 사회적 여론이 아직 견고하지 않아서, 외국문학에서는 오래 전에 말할 필요가 없어진 많은 것들을

37. 보수적 평단의 반응에 대해서는 다음을 참조하라. Nedzvetckij, Valentin [Недзвецкий, Валентин], *Russkaja literaturnaja kritika XVIII-XIX vekov* [Russian Literary Criticism XVIII-XIX century, Русская литературная критика XVIII-XIX веков], Moskva [Москва]: MGU [МГУ], 1994. 78-80.

말해야 한다. 희망이 존재한다는 것, 즉 우리 문학에서도 조만간 사라질 지 모를 희망에 대해, 그것이 있다고 말할 수 있어야 한다. (Belinskij VI: 215)

올바른 비평의 임무는 바로 후진적인 러시아 문학을 선진화된 외국문학의 수준으로 끌어 올리는 문학의 계몽에 있다. 러시아 문학은 아직 ‘전세계적이고 역사적인 의의’를 획득하지 못하였고, ‘지금도 그러한’ 탓이다 (Belinskij V: 649).<sup>38</sup> 유기적인 역사적 시대에, 문학의 후진성은 사회의 후진성에서 연유한 것이다. “위대한 재능을 가졌으며 천재적인 시인이자 현대 러시아에서 제 일급의 작가”(Belinskij VI: 214)인 고골은 그런 현실을 용감하고 올바르게 직시한 최초의 작가였다. 근대화 이후 러시아 문학은 꾸준히 성장해오긴 하였으나 아직은 일정한 수준에 이르지 못한 게 사실이다. 고골은 그런 시대적 정황을 사실적으로 보여준 것이며 동시에 문학의 가능한 미래를 열어 보여준 해안을 지냈다. “우리 문학의 인위적인 시작과 부자연한 발전의 결과는 그것으로부터 단편적이고 대단히 모순적인 현상들의 광경을 드러내게 되었다. 우리는 이미 여러 차례 공언해 왔다. 역사적으로 발전된 의식, 언어를 통해 탁마된 민중적 의식의 표현으로서 러시아 문학의 존재를 믿지 못하겠다고. 그런데 [고골에게서] 러시아 문학의 위대한 미래가 담긴 아름다운 단초를 지금 목격하게 되었다.”(216). 『죽은 혼』은 비록 번개처럼 점멸하는 파편적 ‘섬광’에 불과하지만, 희망적인 징조임에 틀림없었다.

38. 성숙과 서구와 미숙한 러시아라는 역사적 구도는 표트르 이래 러시아 상류층을 내적으로 갇아먹던 딜레마였다. 차이다예프는 이를 담론장에서 지식의 힘을 통해 구체적으로 발언하였고, 서구주의와 슬라브주의의 대립은 이 사실을 인정할 것인가 부정할 것인가에 대한 역사적 자기정체성의 대결이기도 했다. 서구주의자로서 벨린스키의 관점은 나중으로 갈수록 조금씩 완화되어 표명된다. 그러나 러시아 사회가 서구에 비해 역사적으로 미성숙하다는 전제는 배면에서 계속 유지되었다. 이러한 후진성, 혹은 열등감이야말로 벨린스키 비평, 나아가 러시아 근대성의 동력이 아니었을까.

고골은 현대성의 첨단에 선 작가였다. 그의 ‘창작’은 ‘개념과 성취에 있어 무궁’하고, ‘등장인물의 성격화에 있어서는 러시아 세대의 세부’까지 묘사할 뿐 아니라, ‘사상적으로도 심원하게 사회적이자 공동체적인 동시에 역사적’이다(Belinskij VI: 217).<sup>39</sup> 더구나 『죽은 혼』은 이전까지의 고골의 작품들을 무색하게 만들 정도로 ‘위대한 일보’를 내딛은 것이었다. 그러한 위대성은 어디에서 나온 것인가? 이 자리에서 벨린스키는 예술가의 창조에 있어 초기에 그가 인정하길 꺼려마지 않았던 요소를 분명히 시인하고 있다.

『죽은 혼』에는 그의 주관성이 도처에서 감각할 수 있게, 다시 말해 느껴질 수 있게 스며 나오고 있다. 여기서 우리가 시사하는 주관성이란, 자신의 한계나 일면성에 간혀 시인에 의해 묘사되는 대상들의 객관적 현실을 왜곡시키는 그런 주관성이 아니다; 그것은 심오하고 광대하며 인도적인 주관성으로, 예술가에게서 열렬한 심정과 공감하는 영혼, 정신적이고 개성적인 이기주의를 가진 인간을 출현시키는 주관성이다; 그런 주관성은 인간이 냉담한 무관심으로써 그가 그리고 있는 세계에 소외되지 않도록 하고, 인간을 살아있는 영혼을 통해서 외적세계의 현상들을 경험토록 만들며, 또 그를 통해 세계에 살아있는 영혼을 불어 넣도록 만든다.  
(Belinskij VI: 217-18)

『죽은 혼』의 현실 묘사가 현상의 부정적 왜곡이 아닌 이유는 그것이 예술가의 높은 정신성, 곧 주관성에 따라 그려졌기 때문이다. 벨린스키는 초

39. 사전적으로는 대개 ‘사회적’이란 한 단어로 번역되는 ‘사회적’(sotsial’nyj)과 ‘공동체적’(obshchestvennyj)은 전자가 서구어에서 유래한 반면, 후자는 러시아 고유어란 점에서 어원적 차이를 갖는다. 이 두 단어를 고골에게 공통적으로 적용한 이유는, 고골의 시대에 서 러시아 문학이 전통과 현대, 서구와 러시아, 민중과 국민/민족의 역사적 지양에 도달했다는 벨린스키의 믿음 때문일 것이다.

기에 예술가의 진실한 감정이 예술적 진리로 나아갈 수 있다고 말한 바 있는데, 고골의 '지고한 서정적 파토스'가 작가 개인의 개별성('소러시아적 요소')을 탈각하고 보편적인 차원('러시아 민족시인')으로 승화되었다는 주장(Belinskij VI: 218-19)은 그런 초기의 입장이 어느 정도 발전적으로 승계된 것이었다. 이제 그것은 주관성에 대한 폭넓은 의미규정이 덧붙여져 심화된 형태를 띠고 다시 표명된다.

## VII. 서구주의-슬라브주의와 논쟁과 역사철학: 세계사와 러시아 역사

헤겔주의를 거쳐 벨린스키가 확보한 주관성은 그가 처음 비평활동을 할 때 생각했던 것처럼 '한계'나 '일면성'의 지표가 아니라, 현실에 능동적으로 기투하는 '주체성'이었다. 있는 그대로의 투박한 현실만이 반드시 '객관적 현실'은 아니다. 오히려 개인(예술가)의 적극적인 의식과 그의 행위로 촉발된 현실만이 '이성적 현실'일 수 있다. 그러므로 이러한 주체성을 가지고 '비인간화된 현실'에 저항하는 '주관성의 파토스'를 통해서만 '더 높은 현실의 객관성'이 전유될 수 있다는 것이다.<sup>40</sup>

당대 비평계에서 벨린스키의 논평만이 『죽은 혼』을 상찬한 것은 아니었다. 곧이어 슬라브주의자였던 콘스탄틴 악사코프 역시 고골과 그의 작품을 칭찬하기 시작했다. 그런데 슬라브주의자로서 악사코프의 상찬은 벨린스키와 같은 견해에서 비롯된 게 아니었다. 같은 해에 그는 「고골의 서사시에 대한 몇 마디: 치치코프의 모험, 또는 죽은 혼」(Neskol'ko slov o poeme Gogolja: Pokhozhdenija Chichikova, ili mertvye dushi)이라는 짤막한 소책자를 출간하는데, 여기서 거론한 고골의 특성들이 벨린스키의

40. 객관성의 새로운 의미와 예술가의 주관적 파토스에 대해서는 마쉰스키의 논문을 참조하라(Mashinskij 520). 벨린스키-악사코프 논쟁의 다른 측면은 고골의 '유머'에 대한 것이었다(Li 89-90).

반발을 산 것이다. 악사코프에 의하면 고대의 서사시는 ‘전세계적이고 역사적인 관심과, 위대한 사건, 시대’를 그 ‘내용’으로 갖고 있었다. 그런데 그리스로부터 서구어로 전승된 고대의 ‘서사시’(epos)는 지속적으로 쇠퇴를 거듭하여 결국에는 ‘소설’로, ‘프랑스의 단편소설’로 ‘퇴락’하고 말았다는 것이다. 그리하여 서사시가 지니던 심원하고 형통한 ‘서사적 관조’는 ‘역사로 부터’ 사라지고 말았다. 놀랍게도 고골의 『죽은 혼』은 순식간에 그러한 고대적 서사시의 관조성을 회복시켜 버렸다. 그것은 ‘기적적인 현상’이었다. 고골은 호머시대에도 가능했던 ‘삶의 총체적인 영역’, ‘총체적인 세계’를 복원했다. “고골의 서사시에는 고대의 호머적인 서사시가 있다.”(Aksakov 74-85).

일견 그럴듯해 보이는 악사코프의 견해는 그러나, 벨린스키에 의하면 전혀 이치에 맞지 않는 소리다. 그는 악사코프와 동일한 제목으로 쓴 글에서 이렇게 반박했다. 즉, 고골이 호머와 비슷하고, 『죽은 혼』이 『일리아드』(Iliad)에 유사하다는 말은 그럴 듯하고 심지어 인정할 수 있어도, ‘역사에 대한 확신을 갖고 있는 우리 역사적인 페테르부르크인들’은 고골이 호머로부터 나왔다고는 인정할 수 없다는 것이다. 어째서 그런가? 벨린스키는 역사와 마찬가지로 문학이 진보의 과정을 보여준다고 생각했다. 근대 소설은 근대적 삶을 반영하는 역사적 산물이기에 프랑스나 독일의 단편소설은 결코 ‘퇴락’의 결과가 아니었다. 서사시가 소설로 이행하고, 장편소설이 단편소설로 변용되는 것은 문학의 후퇴가 아니라, 역사적 조건에 따른 문학의 변형이었다. 문학의 발전은 역사적으로 성취되는 것이어서, 그러한 과정을 무시하고 생략한 채 호머의 서사시가 고골에게서 덜컥 재현될 수는 없었다. 그것은 역사의 전진적 이행을 부정하는 견해일 뿐만 아니라, 아울러 러시아 사회의 발전을 부정하는 보수적 이데올로기의 표현일 뿐이었다.

벨린스키에 따르면, 오히려 고골은 월터 스코트(Walter Scott)로부터 나온 것이며, 고골 없이 스코트는 나타날 수 있어도, 스코트 없이 고골은 출

현할 수 없다(Belinskij VI: 254). 월터 스코트는 근대 유럽의 예술에 '역사적이고 사회적인 경향성'을 부여했기 때문이다(258). 그에 비해 고골은 '위대한 러시아 시인'이긴 하지만, 그 이상은 아니다. 『죽은 혼』도 마찬가지로 그것이 갖는 무한한 의의는 다만 러시아 안에서만 유효하다. 이는 모든 러시아 시인들의 동일한 운명일 터인데, 어느 누구도 자신의 '시대와 나라를 넘어설 수 없기' 때문이다. 심지어는 푸슈킨도 그러한 운명을 피할 수 없었다. "어떠한 시인이라도 역사에 의해 준비되고 다듬어지지 않은 내용을 자기의 내용으로 삼을 수 없다."(Belinskij VI: 259). 역사적인 조건, 그것만이 문학의 진보를 가능하게 하고 문학의 현재와 미래를 결정짓는다.

러시아 사회와 역사가 그 토대를 마련해주지 않는 이상, 어떤 천재적 예술가도 자신을 규정하는 조건 이상으로 현실을 표현할 수 없다. 예술가는 단지 운동의 방향만을 지시할 수 있을 뿐인데, 그 점에서 고골은 푸슈킨보다 러시아 사회에 대해 더 많은 의의가 있다. "왜냐하면 고골은 더욱 더 사회적인 시인이고, 따라서 더욱 더 시대정신에 걸맞은 시인이기 때문이다; 그는 또한 자신이 창조한 다양한 대상들에 빠져 혼란스러워하지 않으며, 거기에 자신의 주관적 정신이 존재함을 더 잘 감지한다. 그와 같은 정신이야말로 우리 시대에 시인의 창조를 비추는 태양이 되어야 할 것이다."(Belinskij VI: 259).

논쟁은 쉽게 끝나지 않았다. 악사코프는 벨린스키의 반론이 자신의 논의를 일방적으로 해석하고 공격한 것이라는 다른 반박문(「해명」 [Ob]jasnenie)을 내게 된다(Aksakov 87-94). 벨린스키는 앞서와 동일한 논지의 반박문을 다시 쓰는데, 「고골의 서사시 『죽은 혼』에 관한 해명에 대한 해명」(Ob]jasnenie na ob]jasnenie po pobodu poemy Gogolja 《Mertvyje dushi》)이 그것이다.

여기서 벨린스키는 악사코프의 견해를 철저히 비판하고, 역사와 문학의 상관성에 대한 자신의 입장을 또 한번 분명히 밝힌다. 그것은 그의 역사철학적 사유가 투영된 것이다. 우선, 벨린스키는 고대의 서사시가 시간의 흐

름에 따라 퇴락하고 왜곡되었음을 인정한다. 단, 쇠퇴는 소위 서사적 서사시(epicheskaja poema)에만 국한된다는 조건이 필요하다. 베르길리우스(Virgil)의 『아이네이아스』(Aeneas, B.C. 26-19), 토르콰토 타소(Torquato Tasso)의 『예루살렘의 해방』(Gerusalemme Liberata, 1581), 존 밀턴(John Milton)의 『잃어버린 낙원』(Paradise Lost, 1667-1678), 프리드리히 클롭슈톡(Friedrich Gottlieb Klopstock)의 『메시아스』(Messias, 1748-1773)가 그런 경우들인데, 이들은 물론 자체적인 가치를 지니지만 자기충족적 작품들은 아니다. 왜냐하면 ‘현대적인 내용은 현대적인 형식을 부여하게’ 마련인데, 이들은 고작해야 호머(Homer)의 『일리아드』를 모방한 아류들이며, 그러므로 내용과 형식의 현대성이란 기준에 어긋나기 때문이다. 악사코프가 이런 의미에서 ‘퇴락’과 ‘왜곡’을 논한 것이라면 벨린스키는 기꺼이 수용할 수 있다. 하지만 그게 아니라면 서구로 전송된 고대의 서사시는 왜곡을 겪지 않았으면, 근대적 세계 속에서 그것은 다른 방식의 표현적 형식을 획득했다고 말해야 한다. 고대 그리스의 서사시는 오직 고대 그리스인들에게만 ‘그들’의 삶의 표현으로서 ‘그들’의 형식에 ‘그들’의 내용을 담고서 존재했던 것이다. 마찬가지로 근대 세계는 근대만의 삶과 내용, 형식을 가지며, 따라서 ‘자신의 서사시’를 갖는다.<sup>41</sup> 헤겔이 말했듯, 소설은 ‘근대의 서사시’였다.

새로운 세계의 서사시는 본래적으로 소설에서 나타나며, 이것이 고대 그

41. 짐작하다시피 고대 그리스의 서사시로부터 근대의 산문에 이르는 문학사적 전개는 벨린스키 예술관의 총화이자 약점이다. 즉, 문학의 발전을 보편사적 맥락에서 논구함으로써 벨린스키는 러시아 문학을 세계문학사 내에 정당하게 위치시켰지만, 다른 한편으로 러시아 문학의 특수성이 불가피하게 간과되거나 왜곡되었기 때문이다. 가령 그는 ‘poema’를 별다른 검토 없이 서구의 ‘epic’과 동일시하고 있는데, ‘poema’는 러시아에서 낭만주의 시대에 발달한 ‘근대적’ 장르였다. 벨린스키가 문학의 장르문제를 고려하지 않은 것은 아니었지만, 본문에서는 거시적 관점에서 바라본 세계문학사의 발전이 가장 중요한 해명과정으로 여겨졌다. 그에겐 러시아 문학을 고립적인 것이 아니라 일반적 관계에 두고 논의할 토대가 우선 요청되었다.

리스의 서사시와 구별되어야 하는 점이다. 근대의 기독교적 요소들을 제외하면, 서사시와 소설의 차이점은 후자가 근대 세계의 내용 속으로 침투해 들어간 삶의 산문이라는 사실이다. 이는 고대 그리스의 서사시에는 관연히 낯선 특징이다. 소설은 결코 고대 서사시의 왜곡이 아니며, 새로운 세계에서 재현된 예전 그대로의 서사시도 아니다. 그것은 마치 『일리아드』와 『오딧세이아』가 고대적 삶의 거울이었던 것처럼, 근대적 삶으로부터 역사적으로 표출하고 발전하여 거울이 된 장르라 할 수 있다.  
(Belinskij VI: 414)

각각의 역사적 시대는 고유한 내용과 형식을 가지며, 그것의 표현으로서의 예술은 자기시대의 최고의 단계이자 동시에 그 한계에 다름 아니다. 계기로서의 시대가 역사적으로 지양됨으로써 예술 역시 새로운 내용에 맞추어 자신의 형식을 개신해 나갈 수밖에 없다. 우리는 이러한 역사철학적 세계관을 헤겔주의라 불러왔다.<sup>42</sup> 헤겔도 역시 세계사의 변전에 따른 예술의 발전을 논한 바 있으며, 그들 각각의 내용과 형식은 자기시대의 규정성에 다름 아니란 점을 누누이 강조하지 않았던가?<sup>43</sup> 그렇지만 벨린스키는 헤겔의 역사적 사유를 곧이곧대로 본따지는 않았다.<sup>44</sup> 그가 소설에 부여한 역사철학적 정당성은 헤겔이 『미학』을 통해 논구한 ‘부르주아지의 서사시로서의 소설’에 정합적으로 일치하지만, 이런 판단의 근거에는 자신만의

42. “헤겔은 역사파악을 형이상학에서 해방시켰으며, 그것을 변증법적이며 만들었다.”(엥겔스, 『유토피아』 453).

43. 상징적 예술형식→고전적 예술형식→낭만적 예술형식으로의 발전이 그것이다. 헤겔, 『미학』, 제2권 참조. 헤겔의 예술사가 관념론적 도식성을 피할 수는 없어도, 당대의 예술철학에서 최고의 수준을 누렸음에 틀림없다. 한 연구자에 따르면 벨린스키도 러시아 예술사를 ① 제르좌빈, ② 푸슈킨, ③ 벨린스키 자신의 시대로 구별함으로써 헤겔식 도식을 재현한 측면이 없지 않다(Dragomiretskaja 220-21).

44. 벨린스키는 오히려 악사코프가 헤겔주의의 허황된 논리에 몰들었다고 주장한다(Belinskij VI: 416). 이 시기에 벨린스키 자신이 판단한 자신의 사유는 헤겔주의와는 무관한 것이었다.

미적 감각과 비평적 비전이 자리하고 있었다.<sup>45</sup> 물론, 근대에는 소설 이외의 다른 형식이 전혀 불가능하다는 진술은 아니다. 여전히 삶의 산문성이 미치지 않는 시도 가능하고 고대적인 서사시도 불가능하진 않다. 그러나 후자의 경우, 그것은 마치 어른이 아이로 되돌아가길 바라는 것처럼 ‘어리석은’ 생각에 불과하며, ‘역사적 관조’에는 낯선 ‘헛된 공상’과 ‘쓸모없는 망상’일 뿐이다. ‘그러므로’(ergo) 『죽은 혼』은 근대의 고유한 예술인 반면, 『일리아드』는 고대의 고유한 예술이기에 전혀 별개의 차원에서 따로 논의되어야 한다(Belinskij VI: 415-16).

개개의 민족들의 ‘국지적 역사’가 있듯이 보편적인 ‘인류의 역사’도 존재한다. 문학도 마찬가지다. 러시아 문학사에 대해 ‘세계문학사가 존재하며, 그 대상은 ‘예술과 문학에 나타난 인류의 발전’이다. 그러한 역사는 ‘생동적’이고 ‘내적인 연관’을 지녀야 하며, ‘이전의 것’을 통해 ‘이후의 것’을 설명할 수 있어야 한다. 그렇지 않은 것은 한낱 ‘사실들의 나열’에 불과할 뿐 ‘역사’가 아니다. 유기체적 특징만이 역사를 해명할 수 있으며, 그 점만이 윌터 스코트의 소설과 호머의 서사시를 연결시켜 준다. 스코트의 소설은 ‘이후의 서사시 발전의 필연적인 계기’였던 것이다. 이는 서사시의 최초의 계기가 인도의 서사시였으며 그 다음의 계기가 호머의 서사시였던 것과 동일한 순서이다. “역사에는 비약이 없다. 따라서 그리스의 서사시는 소설로 전락한 게 아니며, 소설로 발전한 것이라 말할 수 있다.”(Belinskij VI: 421). 이렇듯 역사와 문학의 전진적 이행이라는 측면에서 볼 때, 고골은 절대 호머로부터 직접적으로 출현할 수 있는 게 아니었다. 벨린스키의 논의는 악사코프보다 역사적 발전의 이념과 논리에 훨씬 충실했던 셈이다. 그

45. 벨린스키는 초기부터 예술가는 시대의 아들이란 점과, 예술사의 발전적 경향을 단정한 바 있다(Belinskij I: 32). 특히 고골의 산문에 관련해서는 소설과 단편소설이 주도권을 잡게 될 것이라 예언하기도 했던 것이다. 물론, 이때의 판단은 거시적인 문학사조의 변천에 입각한 역사철학적 견지의 소산이 아니라, 실제비평을 통한 직관적 통찰에 가까웠다(Belinskij I: 261-62; 271-72).

에 따라, 악사코프가 서사시의 '타락'으로 간주했던 프랑스 단편소설은 도리어 '계몽되고 교양있는 세계에서는 널리 읽히는' 산문적 형식이며, '프랑스 문학의 결실'로서 '전세계적이고 역사적인 의의'를 지녔다고 평가받는다. 초기 비평에서는 '삶의 외적 측면'만을 부각시킨다고 폄하되었던 프랑스 문학이 복권되었다.

악사코프가 고골의 창조적 역량을 호머나 셰익스피어에 비견했던 데 대해 벨린스키는 동의를 아끼지 않는다. 그러나 '우리 시대'에 시인의 위대성의 기준은 '창조행위'가 아니라 '이념'과 '보편성'에 있다는 점이 핵심이다 (Belinskij VI: 424).<sup>46</sup> 이렇게 볼 때, 고골은 셰익스피어나 월터 스코트보다 한 수 아래임은 분명하다. 고골의 창작이 보여주는 '직접성'은 그의 '이념'에 관계되는 사상가적 측면을 종종 방해하기 때문이다(425). 쉘러가 반성적 요소를 획득함으로써 근대의 정신을 표현하게 되었다고 헤겔이 언명한 것처럼, 벨린스키는 고골에게 필요한 것은 주관성의 단초로서의 '반성'이라고 진단한다. '직접적인 창조력'은 시인에게 필수적인 요소이지만, '이념'과 '내용'은 역사발전에 의거한 시대의 요구였다. "이념, 내용, 창조적 이성"은 바로 위대한 예술가의 기준이다."(428-29).

예술가 개인의 창조적 능력과 그것으로 표현되는 보편적 이념 및 내용은 예술작품의 총체성을 이룬다. 그러나 보편성의 강조가 반드시 자기 고유의 내용을 탈각하고 온전히 일반적 관념에만 의존해야한다는 것을 의미하지는 않는다. 각각의 계기는 그것만의 규정을 갖고 있으며, 그에 가장 충실할 때, 자기 내용의 최고점에 이를 수 있기 때문이다. "시인이 천재적일수록 그의 작품은 더욱 보편적이 되고, 더욱 민족적이며 더욱 독창적인 것이 된다."(Belinskij V: 318). 따라서 예술의 과제는 총체성의 이념적 내용

46. '창조'에서 '이념'으로의 이행은, 두 말할 나위도 없이 쉘링에서 헤겔로의 이전을 보여준다. 탈헤겔의 기치는 실상 헤겔적 구도의 심화와 깊이 연관되어 있었다. 단, 벨린스키는 예술-종교-철학의 역사적 지양을 거부한 채, 예술이 철학적 이념에 도달할 방향을 모색했다는 점이 헤겔과 다르다.

을 견지하는 가운데 자신의 특수한 규정을 온전히 발전시키는데 있다. 비평의 역할은 그것을 밝히고 지지하는 데 있다. “진정한 비평은, 러시아 삶의 사회적 형식이 그것의 깊고 근본적인 시원과 모순을 이루고 있는 서사시의 파토스를 드러내야 한다. 러시아 삶의 깊고 근본적인 시원은 이제까지 비밀스럽고 스스로의 의식에 밝혀지지 않은 채 어떠한 규정에도 의해서도 해명되지 않았다.”(Belinskij VI: 430-31).

### VIII. 역사와 문학의 변증법: 비판의 이념

문학과 역사의 변증법은 벨린스키가 그 자신의 본연의 임무였던 비평에 대해 재차 성찰할 수 있는 바탕을 제공해 주었다. 비평은 예술이 지닌 미학적 의의만을 추구해서도 안 되고 그렇다고 역사와 사회만을 예술의 유일한 준거처럼 간주해서도 안 된다. 미학과 역사는 상호 교호적으로 운동하는 발전의 필연적 계기들이다. 이러한 변증법적 역사철학에 기반하여 예술을 바라볼 때, 비평이 해야 할 과제가 명백해진다. 즉, 그것은 문학과 역사의 발전에 맞추어 문학의 올바른 방향성을 가늠하고 또 지적하는 일이다. 이를 위해 비평은 초월적 입장에 서서 문학과 역사, 예술과 사회를 관조하기만 할 게 아니라, 그 자신의 시대를 직시하여 비판할 수 있어야 한다. 1842년 중반에 작성된 논문 「비평에 대한 연설」(Rech' o kritike)은 이렇게 시작되고 있다.<sup>47</sup>

분석과 탐구의 정신은 우리 시대의 정신이다. 이제 모든 것은 비판(비평)의 소관이 되었으며, 심지어는 비판 자체마저도 비판 아래 놓이게 되었

47. 벨린스키가 자신의 비평적 규준을 선포하였다고 평가받는 이 논문은, 원래 상트-페테르부르크 대학의 철학교수였던 알렉산드르 니키첸코의 동명의 연설에 대한 논평적 글이다. 그러나 벨린스키는 다른 글들에서처럼 이 논문에서도 니키첸코에 대한 논평을 빌어 자신이 갖고 있는 비평의 과제와 임무에 대해 주장하고 있다. 즉, 「비평에 대한 연설」은 본질적으로 벨린스키 자신의 ‘비평에 대한 연설’인 셈이다(Kuleshov 193-94).

다. 우리 시대는 어떠한 것도 무조건적으로 받아들이지 않으며, 권위를 불신하고, 전통을 거부한다. 그러나 우리 시대는, 그 종말에 이르기까지 오직 파괴할 줄만 알고 건설할 줄은 모르던 지난 시대의 정신에 입각하여 그렇게 행위하는 것이 아니다. 반대로 우리 시대는 확신을 열망하고, 진리에의 갈망으로 고통받고 있다. (Belinskij VI: 267)

벨린스키의 시대인식은 정확히 근대성의 핵심을 포착하고 있다. 즉, 보다 확실한 인식을 위해 모든 것을 의심하고 회의하는 정신이야말로, ‘전통과의 유대를 단절하고 자기관계의 주체적 설정을 통해 미래를 기투하는’(하버마스) 근대적 정신상이기 때문이다. 벨린스키는 그러한 회의의 냉철함을 ‘성숙의 지표’라 부른다. 단순히 주어지는 바를 얻기만 하는 게 아니라 그것이 무엇인지 숙고하고 판단한다는 말이다. 그런 점에서 비판비평은 시대의 중심적인 역할을 맡지 않을 수 없다. 왜냐하면 아직은 무엇도 확정된 게 없기 때문이다. “실제로 이 시대는 어떤 불확실성, 분열, 개별화, 개별적 열정과 개별적 관심사(심지어는 지적인 면에 있어서도)의 시대이다. 그것은 이행의 시대이고, 한 발은 이미 미지의 미래에 걸쳐 놓고 다른 발은 지나간 과거에 남겨놓은 시대이며, 어디로 가야할지 알지 못한 채 앞뒤로 유동하는 시대라 할 수 있다.”(Belinskij VI: 268). 하지만 다른 한편으로 이 시대는 또한 ‘경험적’으로나 ‘지적’으로 충분히 성장해 있어서 중세적 기사(‘돈 키호테’)처럼 무분별한 행동에 자신을 내맡기지도 않는다. 인류의 ‘축복받은’ ‘환상의’ 시대는 지나갔고, 바야흐로 ‘성숙’의 시대가 도래했다. 모든 것은 사실에 입각하여 온당한 판단에 맡겨져야 한다. 그것이 현대성(근대성)이다.

현실, 그것은 현대 세계의 표어이자 최후의 언어이다! 사실과 지식, 확실성의 느낌, 오성의 한계, 그 모든 것과 모든 곳에 있어서 현실은 우리 시대의 최초이자 최후의 언어다. (Belinskij VI: 268)

현실은 실제로 확인할 수 있는 사실이다. 아무도 그 존재를 알 수 없는 ‘엘도라도’보다는 차라리 실재하는 ‘모래사막’이 더욱 중요하다는 뜻이다. 현대인에게는 손에 잡히면 사라지고 말 ‘환상’보다는 차라리 ‘공포스런 죽음의 현실성’을 느끼는 게 더 나은 노릇이다. 그러나 이는 구차스런 현실에 고스란히 굴복하는 패배주의나, 모든 것을 부질없는 사실들로 환원해 버리는 회의주의가 아니다. 비루한 사실들의 집적으로부터 진리는 솟아오른다. 의심과 회의 속에 좌절하고 마는 태도라면 진리를 찾으려는 시도조차 하지 않을 것이지만, 모든 것을 비판하고 의혹에 붙이는 태도는 실상 진리를 찾으려는 열망으로 가득 차 있는 까닭이다. “우리 시대는 완전한 질문, 완전한 지향, 진리에 대한 완전한 추구와 사랑의 시대이다... 우리 시대는 진리가 기만할까봐 우려하지 않는다. 도리어 인간의 한계를 진리로 오인하는 거짓에 빠질까봐 염려할 뿐이다.”(Belinskij VI: 269).

진리에 대한 본원적인 지향은 ‘직접적인 관조’와 ‘감정의 권위’에 의해 유사 이래로 줄곧 방해받아 왔다. 철학사는 이 투쟁의 역사를 대변한다. 고대 그리스 시대에는 환상과 감정이 지배적이었으며, 중세에도 그 영향력은 변하지 않았다. 연금술과 점성술, 로망스와 마술담은 과학이 되지 못한 지식의 형태들이었다. 역사적 근대라고 할 수 있는 16-17세기에 들어서야 비로소 인간의 지성이 움트기 시작했으며, 환상과 감정에 대한 투쟁은 18세기에 이르러 마침내 지성의 승리로 종결되었다. 그렇지만 지성의 일방적 승리 역시 그 대가를 치러야 했다. 지성은 ‘극단성’과 ‘일면성’에 함몰된 자신을 목도하고 ‘몸서리쳐야’ 했던 것이다.<sup>48</sup> “그리하여 19세기에는 이성이 감정 및 환상과의 화해로서 출현하였다. 이성은 자신에게

48. 벨린스키가 명확히 적시하지는 않았지만, 지성의 과잉과 공포는 필시 프랑스 혁명에서 나타난 자코뱅의 독재를 가리킬 것이다. 지성과 이성 사이의 개념적 구분을 지우고 논의한다면, 이런 인식은 헤겔의 견해와 크게 다르지 않다. 『정신현상학』에서 ‘이성의 전도로 언명된 자코뱅의 공포정치는 이성/지성이 과부하에 걸려 자기 자신을 파괴하는 극단적 발전을 가리킨다.

복종하는 동반자로서 감정과 환상의 권리를 인정해 주었고, 감정과 환상은 이성의 지배적인 영향력 하에서만 현실화될 수 있었다.”(Belinskij VI: 269-70). 따라서 ‘우리 시대’는 이전의 다른 시대와는 명백히 ‘차별적’이다. ‘이성’이 모든 것을 지배하는 시대인 것이다. 이성 이외에는 그 무엇도 ‘목적’이 될 수 없으며, 자신의 ‘독립성’과 ‘현실성’을 얻기 위해서는 이성의 ‘인정’을 필수적으로 받아야 한다. ‘의심’과 ‘회의’는 더 이상 이성의 ‘적’이 아니며, 진리의 인식에 이르는 이성의 ‘무기’이자 ‘도구’로 승인된다. 그런 의미에서 형식으로부터 이념의 ‘분열’, 요소들의 ‘분산’, 즉 분석은 이성의 정당한 ‘방법’으로 등극하게 된다. 이러한 방법은 오직 한 가지 목적을 위해서만 사용되는데, 이성은 ‘새로운 미’와 ‘새로운 삶’을 산출하기 위해 지금 여기의 현재를 ‘과괴’하는 것이다. 이 과정을 바로 ‘비판[비평]’이다 (270).

비판한다는 것은 부분적 현상으로부터 이성의 보편적인 법칙을 궁구하고 밝혀냄을 의미한다. 이성에 따르고 이성을 통해서 비판하는 행위는, 부분적 현상과 그 이상(理想)이 맺는 생생하고 유기적인 상호관계의 단계에 관해 규정을 내릴 수 있다. (Belinskij VI: 270)

비판은 칸트가 그의 철학을 규정지었던 방법이었고, 근대적 사유를 지시하는 독특한 방법이기도 하다. 벨린스키가 보기에 당대 러시아에서는 ‘비판’이 다만 험담과 비방만을 뜻하는 것으로 오인되고, 그 의의가 명확하게 규정되어 있지 않은 상태였다. 그렇다면 비판이란 무엇인가? 벨린스키는 비판이 ‘판단하다’(sudit)라는 그리스어에서 연원하며, 이는 보편적인 의미에 따르는 ‘판단’(suzhdenie)을 뜻한다고 풀이한다. 그러므로 “비판은 예술작품이나 문학작품에만 해당되는 게 아니다. 오히려 과학, 역사, 인물 등의 모든 대상들이 비판의 도마에 오를 수 있다.”(Belinskij VI: 271). 따라서 벨린스키에게 비판은 근대성을 추동시키는 총체적인 의미에서의 사

유와 행위의 지향적 원리라 할 수 있다.<sup>49</sup> ‘현실성에 관한 의식’으로서의 비판은 ‘시대정신’을 포착하고 내화하는 근본적인 길이었다.

문학의 차원에서 비판, 즉 비평은 예술과 꼭 같지 않다. 그러나 비평과 예술은 시대의식의 산물이란 점에서 ‘동등’하다. 전자는 ‘철학적 의식’이고 후자는 ‘직접적인 의식’이라는 점에서 ‘형식’의 차이가 있을 뿐이다. ‘내용’에 있어서는 동일하다. 그런데 비평의 중요성은 다름 아닌 그러한 차이와 동일성에 있다. ‘우리 시대’는 ‘본래적으로 사유하고 판단하는 비판의 시대’이기 때문이다. 벨린스키에게 비판은 곧 시대정신이였다. 따라서 예술도 역시 비판의 범주를 벗어나 독단적으로 존립할 수 없다. 예술에 대한 비판으로서의 비평. 이는 시대정신을 의식하는 자라면 누구라도 피할 수 없는 과제다. 나아가 예술에 대한 비평은, 그것이 시대정신을 반영하는 한 시대에 대한 총체적 비판을 포함해야만 한다. 문학예술에 대한 비평이 곧 사회 비판의 길과 동렬적 행위에 들어가는 이유가 여기에 있다.

우리 시대의 예술이란 무엇인가? 사회에 대한 분석, 판단이다. 따라서 비판인 것이다. 이제 사유의 요소는 심지어 예술적 요소와도 통합된다. 우리 시대에 예술작품이 만일 시대의 지배적인 정신에 단초를 두는 주관적 각성도 없이 삶을 묘사하고 있다면, 그래서 그것이 고통의 통곡이나 기쁨의 송가가 아니라면, 또 만일 그것이 질문을 던지지 못하거나 대답을 하는 것이 아니라면, 그 따위 예술작품은 죽은 시체나 다름없다.

(Belinskij VI: 271)

49. 푸코에 따르면 비판은 ‘비판적 태도’(critical attitude)로 요약될 만한, 근대 담론의 고유한 힘을 가리킨다. 대중과 지식인들 사이에서 형성된 이러한 태도는 논설과 소설, 역사철학과 정치적 언행 등의 다양한 말하기와 글쓰기 장르들로 구현되었기에, 그 자체 하나의 장르이자 탈장르적 방법으로 표지된다(푸코, 「비판이란」 124-25). 벨린스키의 활동은 일차적으로 문학비평의 장르에 속하지만, 그가 겨냥했던 것은 러시아 사회 전체, 역사 전체였다는 점에서 충분히 푸코적 비판에 가 닿을 수 있다.

위대한 작품 자체 못지않게 위대한 작품을 감상하는 능력도 마찬가지로 중요하다. 비평이 단지 감상안이 아니라 현대의 지식에 대한 체계적인 전 유인 까닭은 그와 같다. 근대에 대한 지식으로서 비평, 특히 예술에 대한 비평은 유희적인 도락에 빠져서는 안 된다. “우리는 보다 덜 즐겨야 한다. 그보다 우리는 알고자 해야 한다. 지식이 없다면 즐거움도 없다.”(Belinskij VI: 272). 이 시대에 얽매에 대한 갈망은 전처럼 ‘개별적인 소수’에 한정되지 않고 ‘대중’ 가운데 자리 잡고 있다. 대중은 알 준비가 되어 있다. 그러므로 얽매에 대한 욕구는 지식으로서 정초되어야 한다.

역사주의가 여기서 고개를 든다. 모든 지식이 모두에게 개방되어 행복한 비평의 시대를 살 수 있다면 얼마나 좋으랴?<sup>50</sup> 하지만 19세기 초, 유럽으로부터 한참 뒤쳐져 있는 러시아에서 그런 지식의 조건은 아직 성숙하지 않았다. 시대정신에 입각한 사회에 대한 비평은 금지되어 있다. 우회로가 필요하며, 예술과 문학이 그 역할을 담당해야 한다. 러시아에는 온전한 비평의 임무를 떠안을 철학이 부재하며, 비평에 철학을 대신해서 비평 본연의 임무를 수행해야 한다. 러시아라는 현실의 조건에서는 오직 ‘예술’과 ‘문학’이 ‘사회의 지적 의식’의 표현자로 나설 수 있다. 근대성이라는 ‘계몽의 기획’이 러시아에서는 비평을 통해 개화되어야 했던 역사적 이유다.

## IX. 근대성과 계몽의 기획: 러시아에서 비평이란 무엇인가?

만약 비평행위가 지적 인식의 보급과 확장을 위해 종사한다면, 그것은 곧 예술과 미의 자율성을 해치는 것은 아닐까? 벨린스키는 그러한 우려가

50. “아무도 하나의 배타적인 활동의 영역을 갖지 않으며 모든 사람이 그가 원하는 분야에서 자신을 도야할 수 있는 공산주의 사회에서는 사회가 전반적 생산을 규제하게 되고, 바로 이를 통하여, 내가 하고 싶은 그대로 오늘날 이 일 내일은 저 일을 하는 것, 아침에는 사냥하고 오후에는 낚시하고 저녁에는 소를 치며 저녁식사 후에는 비판하면서도 사냥꾼으로도 어부로도 목동으로도 비판가로도 되지 않는 일이 가능하게 된다.”(맑스, 엥겔스, 「이데올로기」 214).

미와 예술에 대한 단선적이고 저급한 이해를 면치 못한다고 질타한다. 왜냐하면 흔히 생각하듯 미와 예술은 ‘자연’의 소산이 아니기 때문이다. 도리어 자연은 정신과 이성의 산물이고, 그래서 정신과 이성은 자연을 판단할 수 있다. “자연은 죽어 있는 어떤 것이며, 대자적으로 존재하지 않는다. 오직 인간의 정신만이 자연이 실존하며, 자연이 생명과 아름다움으로 충만해 있고, 자연 안에 심오한 지혜가 숨겨져 있음을 안다. 오직 인간의 정신만이 그 모든 것을 인식하고 자신의 앞 가운데 향유하게 된다.”(Belinskij VI: 274). 자연과 다르게, 인식과 의식에 기반해 있기에 정신과 이성은 우월하다. 후자가 대자적으로 자신을 의식할 수 있음에 반해 전자는 그렇지 않은 것이다. 거울이 그 앞에 선 대상을 비추지만 거울 자체를 비추지는 못하는 것과 마찬가지다. 그렇게 자연 앞에 마주선 인간만이 자연으로부터 자신을 의식하고 인식한다. 당연히, 그 원천은 역사적 이성이다. 오랜 시간의 경과를 거쳐 ‘현대’에 도달한 이성은 시간과 공간을 초월하는 ‘자연의 제왕’으로 군림할 만하다.

미와 예술은 어떠한가? 예술은 물론 자연을 자신의 소재로 요구하지만 자연 자체는 아니다. 자연은 ‘정태적’인데 반해 예술은 ‘자율적으로 발전하기’ 때문이다. 벨린스키에게 자율성은 곧 의식성을 뜻했다. 자연의 불변성은 그것이 ‘수학적 규칙성’에 입각한 탓인데, 회중시계 같은 ‘무의식성’을 정교한 ‘의식성’보다 낫다고 말할 수는 없었다. 철두철미한 근대의 지지자로서 벨린스키는 예술이 명징한 의식을 보여주는 매체이기에 지지했던 것이다. 예술은 자연과 동일하지 않으며 정신과 이성의 산물이어야 했다. 따라서 자연미의 정태성으로부터 예술미를 유추하고 판단하는 것은 위험하고 퇴행적이지 않을 수 없었다. 미를 위한 미, 예술지상주의는 그러한 오류에 빠져 있다는 증거다. “그런 계기[미를 위한 미, 예술의 자기목적성에 머물러 있다는 것은 예술에 대한 이해가 일면에 고착되었음을 반증한다. 모든 살아있는 것은 운동하고 발전한다. 예술에 대한 이해는 항상 죽은 듯 정지해 있는 방정식 나부랑이가 아니다.”(Belinskij VI: 276). 미는 이념이 현상하기 위한 ‘필

연적 조건’으로서만 미이다. “미는 이성의 연인(戀人)이다.”(276).

예술미와 이성의 친연성에 대한 증명은 벨린스키의 비평관을 이해하는 중요한 관건이다. 우리는 이 지점부터 변증법적으로 무장된 문학비평이 추구하는 ‘계몽의 기획’을 확정지을 수 있다. 그의 미학적 프로그램과 역사주의적 프로그램이 통일을 이루고(Mashinskij 515), 하나의 지식으로 정립되는 지점이 「비평에 대한 연설」이었다.<sup>51</sup> 벨린스키는 시대정신으로서의 비판이 체계적인 지식의 표상을 형성해야 한다고 주장하고, 그 체계를 통해 예술에 관한 비평을 수행할 것은 주문한다. 물론, 이는 근대 이성에 관한 테제의 반복이다. 재삼재사 되풀이 하는 것은 이성의 근본성이 시대의 요청이라는 것이다. “현대적 의식의 표현으로서, 역사적 의미를 지닌 이성적 내용 [...] 우리 시대는 예술을 위한 예술, 미를 위한 미를 결정적으로 거부한다.”(Belinskij VI: 277). 당대의 현실과 유리된 예술가의 ‘환상적 세계’는 ‘근대 예술’에 설 자리가 없다. 예컨대 윌터 스코트의 역사소설에는 ‘보편적 삶의 내용’이 나타나며(417), ‘부분적인 현상과 관계맺는 역사적 삶’(277)이 확인된다. 역사-이성-예술의 삼박자가 고루 갖춰질 때, 비평은 비판으로서 시대의 임무를 수행하는 것이다. 이 척도에 맞춰서 모든 예술은 철저히 재평가되어야 한다. “19세기 예술에 역사적 방향성을 부여하는 일은 현대적 삶의 비밀을 천재적으로 해명함을 의미한다. 조지 고든 바이런(George Gordon Byron), 프리드리히 쉴러(Friedrich Schiller), 괴테,

51. 벨린스키의 시대에 문학비평은 대학의 학제로서 아직 정립되어 있지 않았다. 제정 러시아는 대학이 서구적 자유주의를 유입시키는 위험한 공간으로 늘 의심하고 있었고, 동시대에 유럽에서 서서히 등장하던 인문사회적 교과목들의 개설을 엄격히 제한하고 있었다. 아카데미는 기술적 응용과학이나 신학, 법학 등의 소수 영역에만 한정되어 있었기에, 비판의 과제는 아카데미 ‘바깥’에서 개시되어야 했다(Mashinskij 528-29). 다른 한편, 「비평에 대한 연설」에서 잔존하는 관념론적 경향을 찾아내는 연구자도 있다. 가령 벨린스키의 다음 진술을 보라. “개벽 이래로 모든 살아있는 형상들의 원상(原象)이 담겨있는 이상적 세계, 형체없는 세계, 이성의 세계의 아름다움으로부터 모든 실제적인 존재들이 나타난다.”(Belinskij VI: 276). 일견 셸링시기의 형이상학이 엿보이는 듯하지만, 이상(셸링)에 대해 이성(헤겔)이 추가되고 있음을 지적하자.

이들은 시적 형식의 철학자요, 비평가들이었다.”(278). 예술과 문학에 대한 비평은 역사적으로 진전된 시대정신의 확인에 다름 아니다.

생동하는 절대적인 모든 것으로서의 예술은 역사발전의 과정에 종속되며, 우리 시대의 예술은 삶의 의미와 목적에 대한, 또 인류의 행로와 존재의 영원한 진리에 대한 현대적 의식과 현대적 사유의 우미한 형식을 지닌 표현이며, 그 실현이다. (Belinskij VI: 280)

벨린스키가 부르짖는 ‘현대성’은 인류의 사회적 보편성에 대한 인식이다. 즉, 헤겔이 철학적으로 정식화하고, 하버마스가 ‘근대의 계몽주의적 기획’이라 명명했던 과제를 의식하는 것이다. 그것은 역사적 계몽주의(18세기)의 정언적이고 추상적이며 절대화된, 분열적인 지성의 전횡이 아니었다. 벨린스키에게 그것은 역사적 발전에 따른 필연적인 귀결이었으며, 논리적 결론이었다. 다시 말해, 그는 역사의 첨단에 서서 지금 여기의 현실이 나타내는 의미와 논리를 묻고 있었다. 따라서 ‘현대성’에 대한 질문은 현실의 모든 것에 대한 질문이어야 하고, 비판은 그 응답이 되어야 한다. 물론, 러시아인 벨린스키에게 그것은 비평으로서 구체적으로 주어져 있다. 러시아에서 가능한 의식성의 수준은 예술에서 나타났고, 비평은 그것을 평가하는 유일한 방법이었던 때문이다.

비평을 통해 예술이 러시아 사회와 역사에서 갖는 위치와 의의를 찾아낸다면, 이는 곧 러시아가 근대성과 얼마나의 거리를 두고 있는지에 대한 응답의 계기가 될 것이다. 러시아는 과연 얼마나 근대적인가? 이 물음을 던지는 비평은 개별적 분과과학의 일부가 되어서는 곤란하다. 오히려 비평은, 그 뿌리가 시대인식으로서의 비판인 만큼 총체적이며 보편적인 행위로서의 비판을 수행해야 한다.<sup>52</sup>

52. 이 부분에서 벨린스키는 니키첸코의 비평관을 전문 인용한다. 니키첸코는 비평을 ① 개인

미학적 측면이 없는 역사적 비평 혹은 역사적 측면이 없는 미학적 비평은 일면적이며, 따라서 그릇된 것이다. 비평은 하나가 되어야 하며, 견해들의 다양성은 단일하고 보편적인 원천으로부터, 단일한 체계로부터, 예술의 단일한 관조로부터 나와야 한다. 이것이 우리 시대의 비평이 되어야 할 바이다. 예전처럼 모든 오류는 산발적이고 일면적이어서는 안 되고, 통일과 보편을 향해 이끌어져야 한다.”(Belinskij VI: 284). 예술과 사회, 시대, 역사의 관련은 결코 수사학적 허장허세가 아니다. 누구에게나 명징하게 증명되어야 할 사실이며, 실상 체험적 삶에서 누구나 곧장 알 수 있는 지식의 대상이다. 예를 들어, 시인을 포함한 모든 인간은 ‘시공간의 불가피한 영향력’을 체감하지 않는가? 지금 여기서 창작하는 시인과 소설가들, 그들을 비평하는 비평가들, 독자들은 자신이 유럽의 거주민이 아니라 러시아라는 나라에서 살고 있음을 모르는 자가 있을까? 러시아라는 조건에서 어떤 창작이 가능하고, 어떤 창작이 진실로 창조적이고, 어떤 비평이 진실한 것인지 정녕 모른단 말인가?

인간은 자신을 둘러싼 현실 사회의 굴레를 벗어날 수 없다. 그 굴레인 조건을 인식하는 것이 비판의 시대적 임무이며, 러시아 비평의 과제다. 이 점에서 “인간의 존재를 결정하는 것은 그들의 의식이 아니라, 반대로 그들의 사회적 존재가 그들의 의식을 결정한다”는 맑스의 테제를 떠올리는 것은 자연스럽다(『정치경제학』 478). 소비에트 평단이 이 시기의 벨린스키를 헤겔이 아니라 맑스와 연관짓고 싶어했던 것은 당연한 일이다. 출생과 생활의 조건에 의해 인간은 프랑스인, 독일인, 러시아인으로 결정되며, 따라서 그 사회가 요구한 사고방식과 행동방식을 거스르기 힘들다. 인간은 그에게 주어진 조건만큼 살아갈 수 있으며, 그 조건을 넘어서 존재할 수는 없다. 물론 시대에 결박된 인간의 숙명이 벨린스키의 주제는 아니다. 헛된

적 비평, ② 분석적 비평, ③ 철학적 비평 또는 예술적 비평으로 나누는데, 벨린스키의 요지는 지식의 근저에 놓인 메타담론으로서 비평은 이들을 모두 통일시켜야한다는 것이다(단, ①은 임의성이 너무 커서 제외시키고 있다).

망상 속의 퇴행이나 공상적인 도약을 꿈꾸지 말고, 현재의 조건 속에서 진보할 수 있는 또 다른 조건을 찾는 것이 비판이라는 것이다. 역사와 시대는 비약이 아닌 점진적인 이행만이 가능한 발판이다. “인류는 12세기로부터 19세기로 갑작스레 비약할 수 없다.”(Belinskij VI: 285).

이행의 각 단계가 바로 ‘보편 인간적 진리의 발전계기’이다.<sup>53</sup> 이 ‘계기’야말로 예술가적 창조력의 ‘맥동,’ ‘지배적인 정열(파토스),’ ‘주도적 동기’가 되어야 한다. 예술가는 자기 시대의 주도적인 맥락을 발견하고 그 계기에 화합하여 작업해야 한다. 그런데 예술가가 이렇게 시대와 역사를 지나치게 의식한다면, 창조적 능력의 감퇴가 이어지지 않을까? 벨린스키는 단연코 ‘아니다’라고 답한다. 도리어 시대와 역사로부터 유리된 개인의 행위는 ‘그릇되고’ ‘이기적인’ 방식일 뿐이다. 그것은 다른 방식이었다면 사회 안에서 ‘발전하고’ ‘진보’할 수 있었을 재능을 ‘파멸’시키는 행위와 다르지 않다. 근본적으로 예술가와 그의 예술은 역사와 시대의 산물임을 부정할 수 없다.

창조의 자유는 어렵게 현대성을 위해 복무할 수 있다. 이 목적을 위해 예술가는 자신을 강제하고 주제를 엮어서 환상을 짜낼 필요가 없다. 자기 사회와 자기 시대의 시민과 아들이 되기만 하면 된다. 사회의 관심사를 자기 것으로 삼고, 사회의 지향성에 자신의 지향성을 합치시키기만 하면 된다. 공감, 사랑, 현실에서 자신의 신념을 버리지 않는 것, 또한 삶으로부터 글쓰기를 유리시키지 않는 건전하고 실천적인 진리의 감정이 필요하다. (Belinskij VI: 286)

이즈음 벨린스키가 염두에 두었던 것은 영원히 지속하는 예술이 아니었다. 역사가 그 진전과정에 있어서 각각의 계기를 갖고, 그 계기 자체에 걸

53. 맑스는 현실적 삶의 의식이 갖는 기반이 헤겔이나 포이어바흐와 다름을 이렇게 강조한다. “낡은 유토피론의 입지점은 시민사회이며, 새로운 유토피론의 입지점은 인간적 사회 혹은 사회적 인류이다.”(『테제들』 189).

맞은 자족성과 수준을 갖는 것처럼, 예술은 그것을 생산하고 제한하는 계기로서 시대 안에서 자신의 최고점에 도달한다. 벨린스키가 호머의 서사시가 보여주는 관조적 세계관을 인정하면서도 ‘현대’에서 그것의 가능성을 부인하는 이유가 여기 있었다. 즉, 예술적 가치를 인정하는 일과 그것의 현재적 타당성을 판단하는 작업은 엄연히 다르다는 것이다. 호머 시대에 가능했던 예술적 생산은 그것의 외적 조건과 환경이 변화된 다음에는 더 이상 가능하지도, 유효하지도 않은 일이다.<sup>54</sup> ‘우리 시대는 ‘자기만의 가치’를 가질 것이다. “우리 시대의 재능은 그것이 어떻게 등장하든지 간에, 실용적이고 사회적인 활동이란 측면 즉, 과학과 예술에서 유용하게 쓰임을 받아야 한다. 그렇지 못하다면 재능 따위는 소리소문없이 사라져 버리고 말 것이다.”(Belinskij VI: 286).

「비평에 대한 연설」의 2부는 러시아 비평사의 개관에 바쳐져 있다.<sup>55</sup> 그런데 벨린스키에 따르면 비평사는 결국 문학과 절연될 수 없다. 비평사와 문학사는 ‘내용’은 ‘동일’하되 그 ‘형식’에 있어서만 ‘차이’를 보이기 때문이다. 예술과 문학을 예술가는 ‘직접적’으로 이해하지만, 비평가는 ‘의식적인 사유’를 통해 이해한다. 무엇보다도 내용이 중심에 놓이는 근대에서 형식상의 차이는 서로 다른 대상들 사이의 근본적 통일성을 확증시켜 준다. 문학과 예술과 비평의 상호작용도 그러한 맥락에서 평가되어야 한다. “예술과 비평의 결합은 날이 갈수록 긴밀해지고 분리불가능하게 되어간다. 그 결과 이제 예술은 이미지를 통한 사유가 되고, 비평은 예술이 되고 있다.”(Belinskij VI: 287).

예술과 비평의 동일은 단순히 장르간의 통합을 가리키지 않는다. ‘현대

54. 엥겔스는 역사의 일반과정을 이렇게 예시한다. “꼬리를 물고 이어지는 역사의 모든 상태는 낮은 데서 높은 데로 나아가는 인간 사회의 끝없는 발전행정 속에 있는 일시적 단계들일 뿐이다. 각 단계는 필연적이며 따라서 그 단계를 낳은 시대와 조건에 대해서는 정당하다. 그러나 각 단계는 자신의 태내에서 서서히 발전하는 새롭고 더 높은 조건에 대해서는 무기력하고 정당하지 않다.”(『포이에르바흐』 246).

55. 전체는 3부로 구성되어 있으나 이 글에서는 따로 구분지어 논하지 않는다.

성의 첨단에 위치한 예술과 비평의 일치는 궁극적으로 ‘문명화 과정’으로서의 역사가 완결되고 있다는 증표에 다름 아니다. 모든 분리된 것들을 통합이 그러하다. 벨린스키에게 표트르의 ‘개혁’이 야기한 분열은 더 발전된 단계의 통일을 예고하는 준비과정에 지나지 않았다. 개혁은 ‘인위적’이었고, ‘순수하게 외적’이었으며, 다분히 ‘형식적’이었다. 또 ‘위로부터 아래로’의 일방성에 간혀 있었기에 ‘부자연스런 발전’이었음에 틀림없었다. 그러나 그것은 동시에 ‘계몽의 견고한 기반’을 마련하는 대역사(大役事)였다. 결정적인 것은 표트르의 개혁을 기화로 러시아는 유럽의 ‘이방인’에서 그 ‘일원’으로 올라서게 되었다는 점이다. 역사에 존재하지 않던 민족이 역사에 나타나 세계사의 한 부분임을 주장하기 시작했다는 말이다. 러시아 문학이 ‘민족정신의 발전의 결실’이 아니라 ‘개혁의 결과’라는 언급은 이제 그 뚜렷한 의미를 보인다. 18세기 내내 외적 모방에 불과했던 러시아 문학은 분열이라는 모순적 과정을 ‘자기화’함으로써 ‘민족적’이고 ‘자족적’인 단계에 들어선 것이다. 그러므로 표트르의 개혁은 ‘이성적인 견지’에서 볼 때 정당하다고 말할 수 있다(Belinskij VI: 289).

문학과 예술 및 비평의 상호관계를 논의하던 벨린스키가 역사까지 들추어가며 말하려는 주제는 무엇인가? 일정한 시대와 그것이 표출하는 문화적 총체성은 동일한 맥락에 놓인 채 나아간다는 게 아닐까. 러시아 문학사는 러시아 문명사의 한 궤적으로서 진행될 수밖에 없다. “문명화와 유사하게, 러시아 문학의 운동과 발전은 자족성과 민족성의 지향에서 성립되며, 러시아 문학의 성취는 이 목적을 향한 발걸음이었다.”(Belinskij VI: 290). 이로부터 그가 등단 초부터 고수했던 러시아 문학에 대한 입장은 본원적인 변화를 겪게 된다. “우리에게 문학은 없다”는 단언은 적어도 19세기 이전의 문학은 온전히 근대의 문학, 제도적 장치로서 국민적/민족적 삶을 반영하는 문학이 되지 못했다는 통절한 깨달음에서 비롯된 것이었다. 이전까지 문학은 귀족들의 서구적 모방의식이 가미된 도락에 불과했으며, 러시아적이라 부를 만한 요소를 갖추지 못했다. 시간과 공간은 외국처럼 낮

설었고, 등장인물들은 러시아인이라 보기 어려웠다. 플롯의 기능도 프랑스나 영국 문학의 플롯을 그대로 본따 만든 것이었다. 보편적 세계사의 문을 활짝 열어젖힌 근대는 동시에 본래적으로 역사적 시대이다. 근대성은 세계사적 보편성을 지님과 함께 개별적 특수성을 갖춰야 한다. 이런 입장에서 러시아 문학의 과제는 서구적 양식의 채용과 모방을 넘어서 고유한 내용을 창출해야 했던 것이다. “우리에게 문학은 없다.” 이는 1834년 벨린스키가 도달한 현실 인식의 귀결이었다.

푸슈킨과 레르몬토프, 고골을 발견함으로써 러시아 문학은 근대에 도달한 것일까? 1840년대에 접어들며 벨린스키는 자신있게 ‘그렇다’고 말할 수 있게 된다. 하지만 이러한 평가는 러시아 문학사에 대한 평가의 수정을 동반하며 도출되었다. 러시아 문학의 고유성은 국민/민족시인 푸슈킨에서 비로소 그 모습을 드러낸 것은 사실이다. 하지만 그것은 제도로서의 근대 문학이다. 근대 문학 ‘이전’은 ‘없는’ 게 아니라 실상 잠재적으로 작동하고 있었음이 이 시기의 인식적 변화였다. 푸슈킨 이전의 시인들, 문학인들의 공로는 푸슈킨을 생산하기 위해서는 불가결한 전제로서, ‘문학적 진전의 걸음걸음’을 구성했다는 사실을 인정하기에 이른 것이다. 그들의 실패는 재능과 자질의 문제가 아니라, 자족적인 문학의 내용을 뒷받침하지 못하는 ‘사회의 미숙함’에 있었다. 푸슈킨의 성공은 러시아 사회가 그의 시대에 이르러 비로소 예술을 위한 조건, 그 토대를 구축할 수 있었기에 가능했다. 그러므로 푸슈킨이 ‘예술가라는 의미에서 최초의 러시아 시인’<sup>56</sup>이라는 선

56. 벨린스키는 문학생산자들을 ‘예술가(khudozhnik), ‘시인(poet), ‘작가(pisatel)’ 등으로 달리 부르고 있다. 대개의 경우 동일한 어휘를 반복하지 않으려는 수사적 노력에서 나온 것이지만, 몇몇 부분에서는 엄밀하게 개념적인 차이를 적시해 두고 있다. ‘예술가’는 순수한 예술작품의 창조자를 가리키며, 문학의 근대성이 전제되었을 때 사용된다. 낭만주의적 천재와 착종되는 부분이 없진 않으나, 일단 근대 문학인의 의미에서는 최고의 장인이 여기 속한다. 이에 비해 ‘시인’과 ‘작가’는 독일어의 ‘Dichter’에 상응하는데 ‘예술가’보다는 덜 중요하게 사용되곤 한다. 그러나 고골에 대해 ‘시인’이라 부를 때는 거의 ‘예술가’ 푸슈킨에 필적하는 의미를 지니기도 해서, 실제적으로는 차별성 없이 사용되었다(Terras 179).

언은 동시에 러시아 사회의 성숙도를 증거하는 표현이었다. 단연컨대 예술과 문학의 발전은 사회적 발전의 경향과 함께 이루어질 수밖에 없다.

러시아 시와 문학의 역사는 인위성과 모방성으로부터 자연스러움과 자축성으로의 이행의 노력이자, [죽은] 책으로부터 생생하고 사회적인 것을 향한 변화의 노력이다. (Belinskij VI: 296)

이질적인 것을 자기화하는 과정은 ‘필연적’이고 ‘유용한’ 일이다. 18세기 러시아 문학은 몇몇 소수의 귀족문인들 의해 토착화가 진행되었지만, 점차 대중적인 기반을 갖추게 되었다. 특히 18세기 후반에는 사회 내에서 개명된 ‘식자층’이 증가일로에 있었으며, ‘대중’(public)의 성장도 목도할 수 있었다. “그들 없이는 어떠한 문학도 가능하지 않았다.”(Belinskij VI: 301). 이런 점에서 문학예술의 발전과 성취는 그 역사적 토대와 더불어 실질적인 토대에 의존한다는 사실이 명징해진다. 안티오크 칸테미르(Antiokh Kantemir), 바실리 트레디야코프스키(Vasilij Trediakovskij), 알렉산드르 수마로코프(Aleksandr Sumarokov), 미하일 헤라스코프(Mikhail Kheraskov), 이반 보그다노비치(Ivan Bogdanovich), 야코프 크냐쥬닌(Jakov Knjazhnin) 등 18세기 시인들이 아무리 재능있는 작품을 만들어도, 실제로 그것을 읽어줄 독자대중은 지극히 적었다. 하지만 19세기에 들어서며 러시아 사회는 이 독자들의 두터운 층을 발견한다. 러시아의 근대 문학을 말하기 위해서는 바로 이 토대적 바탕이 필수적으로 발견되어야 했다. 후기 벨린스키가 도달한 비평의 사회적·문학적 중요성은 여기서 그 빛을 뿜어낸다. 비평은 역사와 사회, 예술 사이의 총체적인 발전의 맥락을 포착하고 그것을 선도해야 한다고 주장했을 때, 그가 염두에 둔 것은 바로 이 대중의 존재였다.<sup>57</sup>

57. 귀족이나 부르주아 엘리트, 잡계급적 지식인 사이의 공론장이 갖는 한계는 대중의 발견을

## X. 나가며: 19세기 러시아 지식장의 근대와 반근대

헤겔주의의 안에서나 밖에서나 벨린스키는 초지일관 근대주의자로서 자신의 신념을 표명했다. 아이러니컬하게도 헤겔의 열렬한 추종자였을 때 그는 ‘현실과의 화해’를 감행했고, 헤겔에게 혐오감을 표하며 대적하였을 때는 현실 너머의 현실을 향한 비판의 모험을 수행했다. 어느 경우에 있어서나 벨린스키의 행보는 근대성의 자장을 염두에 두지 않으면 이해될 수 없는 측면을 갖는다. 그가 진정 추구했던 것은 유럽 철학자의 사상을 학습하고 체화하는 게 아니라, 그것을 방법삼아 자기 나라의 근대화를 달성하는 것이었기 때문이다. 벨린스키의 지적 이력에서 비서구 세계 근대주의자의 전형적인 자취를 찾아보는 것은 어렵지 않다.

‘안에서나 밖에서나 여전한 근대주의자’라는 역설적인 테데르스는 근대 지식장의 구조로 인해 생겨난 현상이다. 표상들의 체계로서 근대성은 실상 실체를 갖지 않는 가상의 공간, 기의로부터 분리된 기표들의 직조물과 유사하다. 지식-이미지-기표라 부를 만한 이 표상의 체계는 선형적으로 고정된 기의를 갖지 않기 때문에 끊임없이 의미론적 실체를 찾아 나서야 한다. 벨린스키가 진보가 무엇인지 궁구하는 과정에서 현실과 화해하기도 하고 불화를 빚기도 하는 정반대의 행보를 보인 것은, 그의 사유 속에 나타난 기표(‘진보’)의 의미가 정해지지 않았고 계속해서 진동하고 있던 까닭이다. 세계사의 첨단에 러시아가 나서야 한다는 그의 믿음은 근대/현대란 무엇인가라는 질문을 낳고, 이 질문을 탐색하는 과정이 그의 비평활동을 규정

---

통해 벌충되어야 했다. 하버마스의 공론장에 대한 비판과 검토는 주로 이 지점에서 격발되는데, 벨린스키의 러시아는 그 단초만이 발견된 시대였음을 고백해야 할 듯하다. 러시아에서 진정한 독서대중, 공중의 등장은 19세기 후반에 가서야 더 분명한 형상을 드러냈고, 1917년의 혁명을 통해 역동적으로 받아들였다. 이와 관련하여 다음을 참조. Dobrenko, Evgeny. *The Making of the State Reader*, Ch. 1. 한편, ‘독서하는 공중’에 초점을 맞출 경우, 미약하나마 우리는 일반 대중의 사회적 의식, 자기에 대한 태도와 공동체에 대한 지향 등을 언급해 볼 수 있는 게 사실이다(Hirata 221-52).

지었다고 말해도 과언이 아니다. 실상 비판의 근대성이란 이렇게 기의없는 기표에 특정한 의미에 발생시켜 지식의 체계를 완성하는 과정이었다. 변경의 지식인이었으나 당대엔 가장 ‘선진적’인 사상인 헤겔철학의 사도로써 벨린스키는 근대와 진보, 문학, 소설 등의 표상들이 총체화되는 지식 체계를 찾아내고자 부실했던 것이다. 하지만 그가 이데올로기적으로 좌나 우의 어느 쪽으로 기울었어도, 이는 궁극적으로 근대성이라는 지식체계 내부의 운동이었다는 사실은 의미심장하다. 서구와 소비에트 평단이 벨린스키의 비평에 전혀 상반되는 해석을 내려왔음에도 불구하고, 그것은 근대성의 자장, 즉 지식에 대한 표상공간으로서의 근대를 보여주는 것이기 때문이다.<sup>58</sup> 그렇다면 벨린스키를 비롯한 근대 지식인들의 활동에서 우리는 아무런 가치론적 차원을 발견할 수 없는 것일까? 어느 쪽을 선택하든, 최종적으로는 근대 지식장의 테두리에 결박될 수밖에 없다면, 도대체 비판(비평)의 의의는 어디에 있는가?

푸코에 따르면 비판은 무엇보다도 태도(attitude)로서 규정된다. 즉 비판은 주어진 상태를 있는 그대로 수용하거나 인정하기보다, 의심하고 회의하며 검증과 판단의 재판정에 붙이는 자세를 말한다. 서구에서는 대략 15-16세기에 시작된 말하고 행동하는 방식으로서의 비판은 “존재, 지식, 제도에 대한 어떠한 관계, 즉 사회와 문화 그리고 다른 이들에 대한” ‘비판적 태도’로서 규정된다. 이는 무엇보다도 통치성이라는 근대적 국가의 관리방식에 대항하는 방법적 태도로서 ‘통치당하지 않으려는 기예’를 포함하

58. 에피스테메에 대한 푸코의 논의는 유용한 참조점을 제공한다. 그의 『말과 사물』에 따르면 17-19세기에 이르는 서구지성의 발전사는 시간적 연속성이 아니라 공시적 동질성에 의해 새로 짜여져야 한다. 즉 17세기의 일반문법과 19세기의 역사비교언어학 사이에는 언어라는 기호를 다룬다는 점 이외에 별다른 공통점이 없다. 차라리 동질성과 체계적 공통성을 갖는 것은 17세기의 일반문법과 박물학, 분류학들이다. 서로 다른 분과영역들이지만, 동일한 시대적 자장 안에서 그 영역들은 동일한 지식체계를 통해 구성되었고, 동질적인 지식장에 속해 있다. 벨린스키가 헤겔에 찬성하건 반대하건, 그 시대의 지식장 안에서 그는 근대 주의자로서 동일한 기능을 수행하고 있었던 셈이다.

고 있다(푸코, 「비판이란」 125-27). 벨린스키의 활동과 대조해 보면, 여기서 우리는 기묘한 일치와 불일치를 경험하게 된다. 우선 근대 국가에 대한 벨린스키의 기대를 살펴보자. 근대성의 가장 확실한 표징으로서 국민/민족국가에 대한 그의 열정은 포트르의 전제주의마저 승인하고, 현실과의 화해도 감행하게 만들었다. 이때 그에게 근대란 곧 국가였기에, 불가피하게 차르의 전제주의도 끌어안아야 했던 것이다. 하지만 전제주의와 자신의 근대는 표상적으로 일치할 수 없었다. 벨린스키가 욕망하던 근대는 자유로운 말과 행동의 시대였으나 전제주의는 정반대의 현실이기 때문이다. 그래서 국가를 대신해 그는 민중을 국민/민족으로 전화시켜야 한다는 테제로 나아가고, 미적 교육의 이념을 통해 이 과제를 실천하고자 한다. 서구 근대성이 ‘nation’을 국가와 국민, 민족이라는 삼항 속에 포괄했던 반면, ‘러시아의 현실’은 벨린스키로 하여금 국가를 제외시키게 만든 셈이다. 어쩌면 여기서 우리는 벨린스키의 근대성과 더불어 그의 반근대성을 엿보게 된 게 아닐까? 근대성의 기수로서, 헤겔의 안에서든 밖에서든 근대주의자로 남아있었으나, 실상 반근대의 전회를 무의식적으로 수행했던 게 아닐까?

앞서 근대주의자로서 벨린스키를 호명했을 때 우리는 이러한 역설적 동일성의 효과가 지식장의 구조에서 나온 것임을 적시했다. 어느 누구도 자신이 속한 역사의 자장, 즉 표상공간으로서의 지식장의 압력으로부터 자유로울 수 없는 것이다. 바로 이 점이 벨린스키를 어떤 의미에서든 근대주의자로 남아있게 만들었다. 이때 비평은 단지 “무엇이 근대인가?”라는 질문에 대해 다양한 표상들을 대체하며 보다 적합한 표상적 지식을 찾는 행위를 가리킨다. 하지만 푸코가 지적하듯, 방법적 회의로서 비평은 통치당하지 않기 위한 기예이다. 통치는 여기서 국가권력과 같은 실제 세력을 지시하기도 하지만, 지식장이 행사하는 에피스테메의 압력을 가리키기도 한다. 근대적 지식장에 귀속된 지식인은 그 지식의 체계가 한정하고 지시하는 경계 너머를 쉽사리 넘볼 수 없다. 헤겔에 찬성하든 반대하든, 헤겔은 근대의 사제이며 벨린스키는 그의 사도였던 것이다. 그러나 근대 지식장

의 한 기능으로서 비판은 진리에 대한 척도 없이 진리에 대한 지향만을 갖기에, 즉 거의 없는 기표의 운동만을 표방하기에 지식체계 '너머'를 바라보고 그것을 뛰어넘도록 종용한다. 통치성을 이탈하려는 '탈예속'의 기능이 그것이다(푸코, 「비판이란」 129). 러시아적 현실이라는 실제적 이유에서 기인한 것이지만, '국가 없는 근대'라는 벨린스키 비평의 기획은 이러한 비판의 기능에서 연원했다고 볼 수 있지 않을까. 그 자신은 의식할 수 없었겠으나, 열정적인 근대주의자로서 벨린스키는 사실상 반근대주의의 길을 열었던 게 아닐까.

전 생애에 걸쳐 계몽주의의 지지자로서 벨린스키는 근대화만이 러시아의 미래를 구원하리라 믿었다. 역사서들이 증언하듯, 이는 이데올로기적 사실이다. 하지만 지식장의 관점에서 볼 때, 그것은 표상체계의 효과라 말할 수 있다. 달리 말해, 벨린스키에게 '진보'의 표상은 서구적 근대와 역사의 변증법(헤겔철학) 이외에는 달리 상상할 방도가 없었다. 자기 시대의 지식구조가 그렇게 조형되어 있었기 때문이다. 그러나 태도로서의 비판, 곧 주어진 어떠한 진리 표상에도 예속되지 않으려는 고집스런 자세로서 비판이 계속될 때, 벨린스키는 '진보'의 통념적 표상에 본질적인 변경을 가하고 근대성 자체의 경계를 무의식적으로 넘어가 버렸다. 이것은 역사서에 나오지 않는 진실이다. 비판은 근대적 사유와 행위의 한 양식이지만 동시에 근대에 대항하고 넘어서는 충동으로서,<sup>59</sup> 반근대의 길 역시 예비해 놓았음은 기묘한 역사의 아이러니일 것이다.

59. 비판을 '태도'로서 규정짓는 것은 그래서 중요하다. 개념이나 범주가 아니라 고집스런 충동과 욕망이야말로 '체계'로서의 근대성을 넘어서는 돌파구가 되기 때문이다. 푸코는 사드 후작의 글쓰기에서 이런 정후를 포착해 냈다. 근대성의 내적 체계에 속하면서도 근대성에 대항하고 넘어서려는 시도로서 사드의 문학이 그렇다(『말과 사물』 186-88).

## Works Cited

- Aksakov, Konstantin [Аксаков, Константин]. *Estetika i literaturnaja kritika* [Aesthetics and Literary Criticism, Эстетика и литературная критика]. Moskva [Москва]: Iskusstvo [Искусство], 1995. Print.
- Belinskij, Vissarion [Белинский, Виссарион]. *Polnoe sobranie sochinenij* [Collected Works, Полное собрание сочинений]. Vol. 1. Moskva [Москва]: Nauka [Наука], 1953. Print.
- Berdjaev, Nicolaj [베르자예프, 니콜라이]. *Reosia Sasangsa* [The Russian Idea, 러시아 사상사]. Trans. Lee Cheol [이철 옮김]. Seoul: Munjosa [문조사], 1980. Print.
- Berger, Peter, and Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Harmondsworth: Penguin Books, 1991. Print.
- Billington, James. *The Icon and the Axe: An Interpretive History of Russian Culture*. New York: Vintage Books, 1970. Print.
- Bourdieu, Pierre. *The Rules of Art: Genesis and Structure of Literary Field*. Trans. Susan Emanuel. Redwood City, CA: Stanford UP, 1996. Print.
- Bowman, Herbert. *Vissarion Belinskii (1811–1848): A Study in the Origins of Social Criticism in Russia*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1954. Print.
- Chaadaev, P. Ya. [Чаадаев, П. Я.]. “Filosofskie pis'ma” [Philosophical Letters, Философские письма]. *Polnoe sobranie sochinenij i izbrannye pis'ma* [Collected Works and Selected Letters, Полное собрание сочинений и избранные письма]. Moskva [Москва]: Nauka [Наука], 1991. 320–39. Print.
- Choi, Gapsu [최갑수]. “Peurangseu Hyukmyunggwwa ‘Gookmin’ui Tansaeng” [The French Revolution and the Birth of the “Nation,” 프랑스 혁명과 ‘국민’의 탄생]. *Seoyangeseoui Minjokgwa Minjokjuui* [Nation and Nationalism in Western World, 서양에서의 민족과 민족주의]. Ed. Hanguokseoyangсахакhoe [The Korean Society for Western History, 한국서양사학회 편]. Seoul: Kachi Publishing Co. [까치], 1999. 107–53. Print.
- Delfau, Gerard, and Anne Roche [델포, 제라르, 안느 로슈]. *Bipyungui Yeoksawa Yeoksajeok Bipyung* [Histoire/literature, histoire et

- interpretation du fait littéraire, 비평의 역사와 역사적 비평]. Trans. Sim Min-Hwa [심민화 옮김]. Seoul: Moonji Publishing Co. [문학과 지성사], 1993. Print.
- Dobrenko, Evgeny. *The Making of the State Reader: Social and Aesthetic Contexts of the Reception of Soviet Literature*. Trans. Jesse Savage. Redwood City, CA: Stanford UP, 1997. Print.
- Dragomiretskaja, N. [Драгомирецкая, Н.]. “Belinskij i Hegel” [Belinskij and Hegel, Белинский и Гегель]. *V. G. Belinskij i Literaturny Zapada* [V. G. Belinskij and Literary Criticism, В. Г. Белинский и литературные запада]. Moskva [Москва]: Nauka [Наука], 1990. 206–23. Print.
- Engels, Friedrich [엥겔스, 프리드리히]. “Ludeubih Poiereubaha Grigo Dokil Gojeoncheolhagui Jongmal” [Ludwig Feuerbach und der Ausgang der Klassischen Deutschen Philosophie, 루드비히 포이에르 바하 그리고 독일 고전철학의 종말]. *Karl Makseu Frideurhi Enggelseu Jeojakseonjip* [Ausgewählte Werke von Marx und Engels in sechs Bänden, 칼 맑스 프리드리히 엥겔스 저작선집]. Vol. 6. Trans. Choi In-Ho [최인호 옮김]. Seoul: Bakjongcheolchulpansa [박종철출판사], 2002. 237–89. Print.
- . “Yutopiaeseo Gwahageuroui Sahoejuuiui Baljeon” [Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, 유토피아에서 과학으로의 사회주의의 발전]. *Karl Makseu Frideurhi Enggelseu Jeojakseonjip* [Ausgewählte Werke von Marx und Engels in sechs Bänden, 칼 맑스 프리드리히 엥겔스 저작선집]. Vol. 5. Trans. Choi In-Ho [최인호 옮김]. Seoul: Bakjongcheolchulpansa [박종철출판사], 2003. 403–75. Print.
- Foucault, Michel [푸코, 미셸]. *The Archaeology of Knowledge*. Trans. A. M. Smith. London: Tavistock Publications, 1972. Print.
- . “Bipaniran Mueosinga?” [What is Critique?, 비판이란 무엇인가?]. *Jayureul Hyanghan Chameul Su Eopneun Yeolmang* [The Unbearable Enthusiasm for Freedom, 자유를 향한 참을 수 없는 열망]. Ed. Jeong Il-Jun [정일준 편]. Trans. Jeong Il-Jun [정일준 옮김]. Seoul: Saemulgyeol [새물결], 1999. 123–61. Print.
- . *Malgwa Samul* [Les mots et les choses, 말과 사물]. Trans. Lee Kyu-Hyeon [이규현 옮김]. Seoul: Minumsa Publishing Group [민음사], 2012. Print.
- Grigorjan, M. M. [Григорян, М. М.]. “V. G. Belinskij i problema dejtel’nosti

- v filosofii Gegelja” [V. G. Belinskij and the Problem of the Reality in Hegel’s Philosophy, В. Г. Белинский и проблема действительности в философии Гегеля]. *Gegel’ i filosofija v Rossii* [Hegel and Philosophy in Russia, Гегель и философия в России]. Ed. N. I. Kondakov [Н. И. Кондаков]. Moskva [Москва]: Nauka [Наука], 1974. 69–87. Print.
- Habermas, Jürgen [하버마스, 위르겐]. *Hyundaesungui Chulhakjeok Damron* [Der Philosophische Diskurs der Moderne, 현대성의 철학적 담론]. Trans. Lee Jin-Woo [이진우 옮김]. Seoul: Moonye Publishing Co. [문예출판사], 1994. Print.
- \_\_\_\_\_. *Gongronjangui Gujobyedong* [Strukturwandel der Öffentlichkeit, 공론장의 구조변동]. Trans. Han Seung-Wan [한승완 옮김]. Seoul: Nanam Publishing House [나남출판], 2001. Print.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich [헤겔, 게오르크 빌헬름 프리드리히]. *Yeoksacheolhakangui* [Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, 역사 철학강의]. Trans. Kim Jong-Ho [김종호 옮김]. Seoul: Samseong Publishing Co. [삼성출판사], 1988. Print.
- \_\_\_\_\_. *Beopcheolhak* [Rechtsphilosophie, 법철학]. Trans. Im Seok-Jin [임석진 옮김]. Seoul: Jisik Sanup Publications [지식산업사], 1989. Print.
- \_\_\_\_\_. *Mihak* [Ästhetik, 미학]. Vol. 1. Trans. Du Haeng-Sook [두행숙 옮김]. Seoul: Nanam Publishing House [나남출판], 1996. Print.
- Hirata, Yumi [히라타, 유미]. “Toronhaneun Gongjung’ui Deungjang” [The Appearance of the ‘Debating Public,’ ‘토론하는 공중’의 등장]. *Geundae Jiui Seongrip* [The Establishment of Modern Knowledge, 근대 지(知)의 성립]. Ed. Narita Ryuichi et al. [나리타 류이치 외]. Trans. Ilbon Geundaewa Jendeo Seminatim [일본 근대와 젠더 세미나팀 옮김]. Seoul: Somyong Publishing Co. [소명출판], 2011. 221–52. Print.
- Hohendahl, P. U. *The Institution of Criticism*. New York: Cornell UP, 1982. Print.
- Jin, Jaegyo, et al. [진재교 외]. *Munyeogongronjangui Hyungseonggwa Dongasia* [The Formations of Literary Public Sphere in East-Asia, 문예공론장의 형성과 동아시아]. Seoul: Sungkyungkwon UP [성균관대학교출판부], 2008. Print.
- Kant, Immanuel [칸트, 임마누엘]. *Sunsuseongbipan* [Kritik der Reinen Vernunft, 순수이성비판]. Vol. 1. Trans. Baek Jong-Hyeon [백종현 옮김]. Seoul: Acanet [아카넷], 2006. Print.
- \_\_\_\_\_. *Pandanryeokbipan* [Kritik der Urteils kraft, 판단력비판]. Trans. Baek

- Jong-Hyeon [백종현 옮김]. Seoul: Acanet [아카넷], 2009. Print.
- Kim, Dukyoung [김덕영]. *Nonjaengui Yeoksareul Tonghae Bon Sahoehak* [Sociology from the History of the Debates, 논쟁의 역사를 통해 본 사회학]. Seoul: Hanulakademi [한울아카데미], 2003. Print.
- Kim, Hyeonju [김현주]. *Sahoewi Balgyeon: Sikminjigi 'Saho'e Daehan Irongwa Sangsang, Grigo Silcheon* [Discovery of the Society: The Theories and Imaginations on the “Society” in the Period of Colonialization, 사회의 발견: 식민지기 ‘사회’에 대한 이론과 상상, 그리고 실천]. Seoul: Somyong Publishing Co. [소명출판], 2014. Print.
- Kuleshov, Vasilij [Кулешов, Василий]. *Istoriya Russkoj Kritiki XVIII-nachala XX Vekov* [History of Russian Criticism from the Beginning of the 18<sup>th</sup> to 20<sup>th</sup> Century, История русской критики XVIII-начала XX века]. Moskva [Москва]: Prosveshchenie [Просвещение], 1991. Print.
- Lavretskij, A. [Лаврецкий, А.]. *Estetika Belinskogo* [Aesthetics of Belinskij, Эстетика Белинского]. Moskva [Москва]: Nauka [Наука], 1959. Print.
- Lee, Gwangju [이광주]. “Minjok’gwa ‘Minjokmunhwa’ui Saeroun Insik” [New Perspective on the “Nation” and “National Culture,” ‘민족’과 ‘민족문화’의 새로운 인식]. *Seoyangeseoui Minjokgwa Minjokjuui* [Nation and Nationalism in Western World, 서양에서의 민족과 민족주의]. Ed. Hangukseoyangshakhoe [The Korean Society for Western History, 한국서양사학회 편]. Seoul: Kachi Publishing Co. [까치], 1999. 31–49. Print.
- Lee, Hyodeok [이효덕]. *Pyosanggongganui Geundae* [Presentational Space in the Modern Age, 표상공간의 근대]. Seoul: Somyong Publishing Co. [소명출판], 2001. Print.
- Li, Benkhun [Ли, Бенхун]. “Problema khudozhestvennogo obraza v literaturnoj kritike V. G. Belinskogo” [The Problem of the Artistic Image in V. G. Belinskij’s Literary Criticism, Проблема художественного образа в литературной критике В. Г. Белнского]. Diss. Moscow University, 1999. Print.
- Lotman, Juri [로트만, 유리]. *Reosia Munhwa Daehan Damron* [Besedy o russkoj kul'ture, 러시아 문화에 관한 담론]. 2 vols. Trans. Kim Sung-Il and Bang Il-Gwon [김성일, 방일권 옮김]. Seoul: Nanam Publishing House [나남], 2011. Print.
- Marx, Karl [맑스, 칼]. “Jeongchigyeongjehak Bipaneul Wihayeo” [Zur

- Kritik der Politischen Ökonomie, 정치경제학 비판을 위하여]. *Karl Makseu Frideurihi Enggelseu Jeojakseonjip* [Ausgewählte Werke von Marx und Engels in sechs Bänden, 칼 맑스 프리드리히 엥겔스 저작선집]. Vol. 2. Trans. Choi In-Ho [최인호 옮김]. Seoul: Bakjongcheolchulpansa [박종철출판사], 1992. 474–80. Print.
- \_\_\_\_\_. “Poiereubahae Gwanhan Tejedeul” [Thesen über Feuerbach, 포이어르바하에 관한 테제들]. *Karl Makseu Frideurihi Enggelseu Jeojakseonjip* [Ausgewählte Werke von Marx und Engels in sechs Bänden, 칼 맑스 프리드리히 엥겔스 저작선집]. Vol. 1. Trans. Choi In-Ho [최인호 옮김]. Seoul: Bakjongcheolchulpansa [박종철출판사], 1994. 185–89. Print.
- Marx, Karl, and Friedrich Engels [맑스, 칼, 프리드리히 엥겔스]. “Gongsanjuuidang Seoneon” [Das Kommunistische Manifest, 공산주의당 선언]. *Karl Makseu Frideurihi Enggelseu Jeojakseonjip* [Ausgewählte Werke von Marx und Engels in sechs Bänden, 칼 맑스 프리드리히 엥겔스 저작선집]. Vol. 1. Trans. Choi In-Ho [최인호 옮김]. Seoul: Bakjongcheolchulpansa [박종철출판사], 1994. 367–433. Print.
- \_\_\_\_\_. “Dokil Ideologi” [Die deutsche Ideologie, 독일 이데올로기]. *Karl Makseu Frideurihi Enggelseu Jeojakseonjip* [Ausgewählte Werke von Marx und Engels in sechs Bänden, 칼 맑스 프리드리히 엥겔스 저작선집]. Vol. 1. Trans. Choi In-Ho [최인호 옮김]. Seoul: Bakjongcheolchulpansa [박종철출판사], 1994. 191–264. Print.
- Mashinskij, S. [Машинский, С.]. “Na pozitsijakh istorizma” [In the Position of Historicism, На позициях историзма]. *Sobranie sochinenij* [Collected Works, Собрание сочинений]. Vol. 5. Moskva [Москва]: Khudozhestvennaja literatura [Художественная литература], 1979. 498–538. Print.
- Nedzvetskij, V. [Недзвецкий, В.]. *Russkaja Literaturnaja Kritika XVIII–XIX vekov* [Russian Literary Criticism in the 18–19th Century, Русская литературная критика XVIII–XIX веков]. Moskva [Москва]: MGU [МГУ], 1994. Print.
- Polanyi, Karl [폴라니, 칼]. *Geodaehan Jeonhwan* [The Great Transformation, 거대한 전환]. Trans. Hong Gi-Bin [홍기빈 옮김]. Seoul: Gil [길], 2009. Print.
- Smith, Douglas. “Freemasonry and the Public in Eighteenth-Century Russia.” *Eighteenth-Century Studies* 29.1 (1995): 25–44. Print.

- Song, Duyul [송두율]. *Yeoksaneun Kkeunnanneunga* [The End of History?, 역사는 끝났는가]. Seoul: Dangdae [당대], 1995. Print.
- Terras, Victor. *Belinskij and Russian Literary Criticism: The Heritage of Organic Aesthetics*. Madison: U of Wisconsin P, 1974. Print.
- Tikhonova, E. Yu. [Гихонова, Е. Ю.]. *Chelovek bez maski* [A Man Without Mask, Человек без маски]. Moskva [Москва]: Sovpadenie [Совпадение], 2006. Print.
- Walicki, Andrzej. *A History of Russian Thought. From the Enlightenment to Marxism*. Trans. Hilda Andrews-Rusiecka. Redwood City, CA: Stanford UP, 1979. Print.
- . *The Slavophile Controversy: History of a Conservative Utopia in Nineteenth-Century Russian Thought*. Trans. Hilda Andrews-Rusiecka. Notre Dame, IN: Notre Dame UP, 1989. Print.
- Weber, Max [베버, 막스]. *Jibaewi Sahoehak* [Soziologie der Herrschaft, 지배의 사회학]. Trans. Geum Jong-Woo and Jeon Nam-Seok [금종우, 전남석 옮김]. Seoul: Hangilsa [한길사], 1981. Print.
- Wellek, Rene. *A History of Modern Criticism: 1750–1950*. Vol. 3. New Haven: Yale UP, 1966. Print.

## Abstract

### **The Knowledge-Field and the Debates of Historical Philosophy in Modern Russia: From the Inner Portrait of the Westernist Critic**

Jin Seok CHOI (Ewha Womans University)

This article aims to shed light on the situation of the knowledge-field in modern Russia, especially on the debates of historical philosophy between Westernizers and Slavophiles in that period of history. According to Foucault, the knowledge-field is formulated with the propositions and thesis, composed mainly of semantic concepts that have been believed as “knowledge” in certain communities. “Discourse” means that there are people who believe in some kind of an absolute or stable truth that can be proved in linguistic forms. From this, the representational space appears in a particular period of history, and we can find its extraordinary cases in the debates between Westernizers and Slavophiles in nineteenth-century Russia. The Slavophile philosophers argue that Russia’s own way is very different from that of modern Europe, because Russians have some special traditions with which they could overcome the Western historical errors. Ironically, these kinds of beliefs on their own historical vocation turned out to be influenced by the German idealist philosopher Georg Hegel. Vissarion Belinskij, a representative Westernist literary critic, was also deeply impressed by Hegel, but he believed that Russia’s future was located in the more accelerative Westernization of Russia. So-called “debates on historical philosophy” were some sort of critical touchstones, which illuminate how the modern knowledge-field works in concrete historical situations. This is the reason why we chose the case of Belinskij, the Westernist literary critic to survey the structures and the functions of the knowledge-field in modern Russia.

**Keywords:** Belinskij, Hegel, knowledge-field, historical philosophy, Westernism, Slavophile

**Jin Seok CHOI** is HK Research Professor of Ewha Institute for the Humanities at Ewha Womans University. He received his Ph.D. in Cultural Studies from Russian State University in Moscow. His research interests include European cultural history, intellectual history, and literary criticism. His most recent articles are “Transgredient Problematics of ‘Cultural Studies’ and their Actuality in Korea” and “Slovo and Event: Mikhail Bakhtin’s Materialism in Theory of Literature.” He has also translated Gregg Lambert’s *Who is Afraid of Deleuze and Guattari?* (2013) and Mikhail Ryklin’s *Deconstruction and Destruction* (2009) into Korean.  
vizario@ewha.ac.kr

Received: 27 April 2016 Reviewed: 14 May 2016 Accepted: 18 May 2016
---