

인간주의에 대한 러시아의 근대적 성찰

김은실 (Kim, Eun-sil)*

(E-mail : vavilova@sungshin.ac.kr)

논문접수일 : 2011년 4월 6 일

논문심사일 : 2011년 4월 28일

게재확정일 : 2011년 5월 17일

* 학위취득대학 : 러시아 모스크바 국립 대학교
현직: 성신여자대학교 연구교수

인간주의에 대한 러시아의 근대적 성찰¹⁾

<국문요약>

현대사회는 한정된 재화를 놓고 치열한 공방을 지속하고 있다. 게다가 물질문명과 산업의 발달은 인간의 영역에 다른 물질적인 것들로 대체되고 있다. 현대사회가 직면하고 있는 이런 문제는 19세기 러시아 지성계가 고민하던 시대상황과 다르지 않다. 근대 사회는 물질문명의 발전을 통해 보편적인 사회 번영과 행복을 이룰 것으로 기대했다. 그러나 자본주의의 발전은 소수에 의해 부가 집중되는 현상을 초래하였고, 오히려 다수의 빈곤과 결핍 현상 속에서 갈등과 분열을 거듭하였다. 이런 사회적 현상을 해소하기 위해 근대 러시아의 지성계는 인간 이성의 잠재력에서 그 가능성을 찾고자 하였다. 러시아의 대문호였던 톨스토이와 도스토예프스키는 러시아의 인간주의 윤리학에 대한 확신 속에서 당시 유럽과 러시아가 직면하고 있던 정치 사회적 상황을 극복하고자 하였다. 러시아의 인간주의는 인간 이성에 대한 두터운 신뢰와 인간의 자기갱생 능력을 기반으로 한 러시아적 윤리공동체를 지향하는 것이다. 현대 시민사회의 관점에서 봤을 때 러시아의 윤리공동체는 서구적 개인주의의 한계를 넘어 공동체 속에서 공공선에 기여함과 더불어 개인의 행복을 추구하는 공동체주의(communitarianism)를 지향하는 것이다.

[주제어] 이성, 자유, 사보르노스찌, 시민사회, 윤리공동체, 인간주의 윤리학

1) 이 논문은 2009년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임.[NRF-2009-353-B00003].

I. 인간주의 윤리학의 필요성

1. 근대 러시아의 서구화와 공동체 문화 해체

19세기 러시아는 국내적으로 권위주의적인 전제왕권에 대한 저항으로 자유에 대한 사회적 요구가 팽배해 있었고, 대외적으로는 서구 열강의 치열한 제국주의 경쟁에 후발주자로 뛰어들어 서구유럽 제국으로서의 위상을 유지하고자 하는 팽창주의 기운이 감돌았다. 산업혁명 이후 지속적으로 변화, 발전해 온 유럽 사회와의 조우는 러시아에게 개방과 교류에 대한 조급함을 느끼게 했고, 폐쇄성과 열등감을 해소하고 유럽 열강과 동등한 국제관계를 유지하고자 하는 열망을 들끓게 하였다. 1812년 크림전쟁을 계기로 유럽문명의 기운을 체감했던 러시아 지식인들은 유럽과의 관계 속에서 수립해야 하는 러시아의 미래지향적인 발전을 모색하였다.

그러나 국가 발전과 유럽 진출이라는 대의명분 속에서 러시아 사회는 급진적이고 물질적인 경향이 대세를 이뤘다. 정부 역시 근대화 개혁을 추진하면서 러시아의 전통의식보다는 유럽의 혁명적인 변화에 발맞추기 위해 노력하였고, 유럽의 부와 사회적인 변화를 한꺼번에 수용하고자 하는 과잉의욕을 보였다. 이미 유럽사회가 과학만능주의와 물질주의에 점점 빠져 들어 병리적 현상이 표출되고 있었음에도 불구하고 러시아는 유럽의 경제적 번영과 팽창에 몰입하였다. 따라서 러시아 정부는 유럽의 제국 경쟁에 뛰어들었고, 이를 뒷받침할 수 있는 경쟁력을 창출해 내기 위한 방법에 집중하였다.

물질적 번영과 정치적 영향력 확보가 일차적인 과제로 인식되어 국가 성장과 발전의 근원이자 원동력인 인간 및 그 본질에 대한 성찰은 뒷전으로 밀려났다. 수요와 공급의 시장원리에 따라 일자리보다 넘쳐나는 인간의 가치는 점차로 추락해 갔다. 유럽문화와 전통에 기대어 사회개혁을 촉진하고자 했던 러시아 사회는 공동체 지향적 전

통을 구태의연한 것으로 인식하여 사회분화를 촉진시켜 나갔고, 새로운 삶과 일자리를 찾는 사람들로 인해 도시는 집중화와 빈곤화를 비롯한 사회병리현상에 몸살을 앓게 되었다.

근대 사상가들은 서구화와 개방화에 대한 무조건적인 추종으로 발생한 인간 사회의 갈등과 일탈에 대한 자기반성과 교정을 촉구하였다. 러시아 지성계는 정치 경제적으로 급변하고 있던 19세기 유럽 부르주아 문명은 인간의 기본적인 도덕성마저도 파괴해 버리고 진정한 인간본질을 망각하게 할 것이라고 경계하였다. 소수에게 부의 집중을 초래하는 부르주아 문명의 발달은 그들이 주장하는 사회의 보편적인 번영과 사회적 조화가 아니라 다수의 빈곤과 결핍을 초래함으로써 끊임없는 갈등과 분열을 일으킬 수밖에 없을 것이라고 비판하였다.

균형 잡힌 문명의 발전을 위해서는 인간에 대한 성찰과 공동체에 대한 청사진이 우선되어야 한다는 인간주의 윤리학적 소신들이 사상과 문학을 통해 분출되었다. 세계적인 대문호 톨스토이와 도스토예프스키 또한 작품을 통해 러시아의 사회변화를 인간성이 배제되고 물질주의적 추종으로 생성된 근대적 병리현상의 일환으로 지적하고 이에 대한 비판적 해결방안을 제시하였다. 톨스토이는 인간과 이성에 대한 신뢰를 근거로 당시 소외되고 무시당하던 농민들 속에서 인간성 회복에 대한 믿음을 찾아냈다. 상실되었던 인간 이성과 자기개성에 대한 기대를 완성시키기 위해 금욕적이고 자연주의적인 자세를 요구하였다.

한편 도스토예프스키는 허무주의적 인간관을 토대로 윤리적 공동체를 형성할 것을 충고하고 있다. 그가 말하는 윤리적 공동체의 모티브는 러시아 전통사회의 농촌공동체(미르 мир)였다. 나아가 러시아 지성인들은 ‘러시아의 발전’을 향한 정치철학적 정의들을 모색하는 가운데 직면하고 있던 갈등과 경쟁을 해소하고 공존 상생할 수 있는 인간주의적이고 윤리적인 방법론을 찾고자 노력하였다. 이와 같이 인간성에 대한 신뢰를 바탕으로 하고 있는 러시아의 인간주의적 공동체는 러시아 사회와 국가 발전을 넘어 공존과 상생을 위한 세계사

창출에 대한 러시아 민족의 헌신과 사명을 전제로 삼았다.

2. 현대 러시아 정치사회의 딜레마

톨스토이 서거 100주년이었던 지난 해, 러시아의 한 신문 기고에서 러시아의 문학평론가 파벨 바신스키의 말을 인용해 “그는 1세기 전이나 지금이나 불편한 인물이다. 그의 서거 100주년을 기념하려면 러시아의 지난 100년을 되돌아봐야 하는데 이는 아무도 원치 않는 일”이라고 전했다. 알렉산더 푸슈킨 탄생 200주년과 비교하여 러시아가 톨스토이에 대해 침묵하고 있다고 지적하였다. 이는 현재 러시아의 상황과 톨스토이 서거 시점의 사회 상황이 매우 유사하다는 것과, 극단주의 딱지가 붙어있을 정도로 톨스토이가 무겁고 교화적인 인물이기 때문이라고 평했다(연합뉴스 2010.11.21).

현대 러시아는 극단적으로 부유한 사람들과 나머지 거대한 규모의 빈자들로 나뉘져 톨스토이가 염려했던 사회적 균열들이 오늘날 다시 두드러지고 있다. 현대 러시아는 19세기 제정 러시아가 처해있던 상황과 유사한 정치 사회적 딜레마에 빠져 있다. 근대 러시아는 자유에 대한 사회적 욕구 충족과 유럽국가로서 러시아가 발전할 수 있는 길을 모색해야 하는 양면성을 모두 충족시킬 수 있는 대안이 필요했다. 이는 마치 오늘날 선진국 중심의 세계화 열풍 속에서 신흥공업국들이 직면해 있는 정치, 경제, 사회적 상황과 유사하다.

1990년대 탈 소비에트 이후 러시아 시민들의 생활 조건이 급격히 하락하였다. 소비에트 사회에서는 질적인 수준과는 무관하게 모두가 비슷한 정도의 생활을 해 왔지만, 체제 변환 이후 러시아는 부와 관련하여 계층 간의 격차가 심화되고 있다. 소비에트 정부에서 헌법으로 보장되었던 기본적인 조건들이 대부분 시장 경제 영역으로 편입되면서 정부가 담당했던 주택, 교육, 의료, 취업 등 공공 영역에 속했던 것들이 사유화되고, 나아가 개인소득과 지출의 영역으로 전환되었다.

이 과정에서 과거 소비에트 정부시절 보장되었던 보편적인 복지 개념이 후퇴하였고, 공공영역에 속했던 의료, 주택, 교육 부문에서 사회적 격차가 심화되는 가운데 부의 편재와 빈곤 문제가 중요한 사회적 이슈로 등장하였다.

또한 러시아는 지난 20년간 공산주의 종주국이라는 명예를 상실하고 세계화라는 국제정치현실 속에서 미국과 유럽연합에 밀리는 군소 국가나 빈국으로서의 오명을 만회하기 위해 노력하고 있다. 과연 러시아가 ‘대 조국 러시아’의 실현과 발전을 위해 ‘러시아 이념’ 속에 내재되어 있는 메시아니즘의 인간주의적 공동체를 실현시켜 나갈 것인지, 과거와 같이 국민적 통일성만을 강조하는 전체주의 사회로 회귀할 것인지에 대한 귀추가 주목된다.

이 과정에서 러시아 대중들은 또 다시 권위주의적인 정치문화와 개인의 자유가 상충되는 상황이 도래할지 모른다는 불안감에 싸여 있다. 현대 러시아인들은 자유의 사상적 의미를 회복함으로써 오래 동안 등한시되었던 인간성과 자유의 회복을 원하고 있다. 따라서 19세기 러시아 지성계가 부르주아 문명과 러시아 사회에 던졌던 경고와 인간주의 윤리학에 대한 성찰은 현대 러시아에도 시의적절한 메시지가 될 것이라 판단된다. 인간 이성에 대한 신뢰와 인간에게 자기 갱생 능력이 있다는 러시아 인간주의 윤리학에 대한 확신이 희망의 메시지로 들린다.

이에 본 연구에서는 물질문명과 경제발전 과정에서 간과하고 있는 인간 존재의 진정성 문제와, 파편화되고 개별화 되고 있는 인간관계에 대한 톨스토이와 도스토예프스키의 철학적 반성과 윤리적 통찰을 살펴보고, 19세기가 지향했던 물신주의와 개인주의의 극단성을 넘어서기 위한 방법론으로 제시되었던 메시아니즘의 러시아적 윤리공동체 개념을 분석함으로써 시민사회의 윤리적 사회관계 형성에 대한 가능성을 탐색하고자 한다.

II. 러시아 인간주의에 대한 윤리적 통찰

1. 인간 이성과 도덕성에 대한 신뢰

러시아의 근대 사상과 문학은 근대 과학과 기술, 산업 발전의 결과로 인간은 물질적인 조건에 의해 밀려나거나 오히려 물상화(物象化)되는 과정에서 그 본질적인 존재성과 정체성을 상실했다고 지적하고 있다. 특히 도스토예프스키(Фёдор Михайлович Достоевский)와 톨스토이(Лев Николаевич Толстой)는 인간적 삶의 의미에 대한 철학적 반성과 도덕적 책임성에 대한 분석과 통찰력을 보여 주었다. 이들은 인간과 사회문제에 대한 도덕적 해결을 문학적 기교와 윤리 철학적 통찰력을 바탕으로 분석하고 있다.

도스토예프스키는 인간 내부의 심원한 곳으로부터 존재론적 문제를 도출하기 위해 인간과 신의 관계의 설정을 통해 인간의 영혼 속에 놓인 가장 본질적인 문제로 접근해 나갔다. 인간의 의식보다 상위에 존재하는 어떤 정신적인 원리 즉 신, 절대정신, 이데아 등을 중시하여 인간정신의 주체성은 그것들을 향해 지향될 때 정당성을 얻는 것으로 인식하였다. 신이 인간에게 부여한 자유를 통해 신과 인간, 인간과 인간의 관계를 주체적으로 형성해 나갈 수 있는 존재가 바로 도스토예프스키가 표방하고 있는 인간이다. 이처럼 신의 이성과 인간의 자유가 연계되면서 신과 인간 세계의 본성이 결합하게 되는 것이다.

인간의 존재성은 신이 부여한 자유를 통해 성립되는 것이다(백준현 1997). 인간이 참된 존재로 설 수 있는 것은 선과 악에 대한 선택의 자유를 스스로 감당할 수 있을 때 가능하다. 심지어는 인간이 비합리적인 충동에 휩싸이게 되는 것까지 허용되는 것을 말한다.²⁾ 도스토예

2) 인간의 비합리적 충동도 인간의 자유를 위해 보여지고 인정된다는 도스토예프스키의 변증법이 이를 근거로 전개된다.

프스키는 인간 내부의 선과 악의 공존을 인정하고 악의 순간에도 선을 향한 욕구를 잃지 않고 신적인 자유의 구현자가 되고자 하는 러시아적 인간관을 표방하고 있다. 인간들은 상호간에 신의 피조물이라는 입장에서 서로의 죄에 대해 연민을 가질 필요가 있다고 그는 『카라마조프가의 형제들』을 통해 강조하고 있다. 조시마 장로를 통해 인식의 새로운 차원을 경험하고 공동체 이상을 구현해 가는 알료샤 카라마조프의 모습에서 새로운 이상인 사보르노스찌(соборность)가 제시되고 있다.

도스토예프스키는 인간 영혼의 문제를 사회와 인간의 자아 관계를 통해 분석하고 있다(백준현 2000, 258). 부르주아 사회의 보편적 변영과 사회 조화는 환상에 불과한 것으로 극단적 개인주의와 극단적 자기중심주의로 치닫고 있다고 비판하였다(이명현·차인석 1995, 153). 따라서 이 극단주의로 인해 유럽 문명의 병리현상이 발생하였고, 인간은 불안하고 비참함에 사로잡혀 삶의 진정한 의미를 상실하게 되었다고 보았다. 부르주아 사회의 개인주의와 부정적 의미의 부르주아적 자유 때문에 기독교 정신에 의한 형제애나 이웃사랑에 대한 실천이 불가능하게 된 것이라고 지적하였다. 도스토예프스키는 작품을 통해 허무주의적 인간상을 부각시키면서 인간을 불안정한 상태로 몰아가는 악의 계시에 대해 언급하였다.

도스토예프스키의 허무주의는 현대사회의 공허감과 인간의 고독을 의미한다. 허무주의는 신, 불멸성, 양심과 같은 정신세계가 사라짐으로 해서 삶의 의의를 상실하고 기존의 가치들이 부정되는 것이다. 이로 인해 인간은 점진적인 사멸과 부패에 놓이게 되고 육체적으로 정신적으로 병들어 가게 된다(이종진 2003, 261-263). 이를 극복하기 위해 도스토예프스키는 개인의 도덕 심리를 분석함으로써 허무주의에 대한 인간성과 도덕적 가치의 긍정적인 평가를 모색하고 있다.³⁾ 따라

3) 도덕 심리의 유형화는 세 가지로 나뉘는데, 첫째는 불의와 비인간적인 삶의 조건에 허무주의적 방식으로 대항하여 사회 안에 깊이 뿌리내리고 있는 악과 싸우는 데 파괴적인 타격을 가한다. 둘째는 자신이 경멸하는 사

서 그는 자신의 대표작인 『죄와 벌』에서 과학적 이기주의를 공격하면서 생명의 가치가 도덕적 판단의 척도가 된다는 자신의 도덕관을 강조하였다.

톨스토이 역시 『부활(Воскресение)』에서 인간은 이성을 통해 삶의 올바름을 깨닫고 방향을 설정할 수 있으며 의식을 가지고 자기 완성을 추구해 나가는 존재임을 주인공 카츄샤(Катюша)와 네흘류도프(Нехлюдов)를 통해 그려내고 있다. 그의 작품 속에서 추구하고 있는 톨스토이형 인간상은 신에 의해 끊임없이 선을 추구하는 존재로 이성과 사랑을 인생 최고의 목적으로 삼아 올바른 행복을 추구하는 존재이다. 감각적 육체적 자연원칙에 지배되는 거짓이성을 거부하고 이성적이고 도덕적인 원칙, 즉 이성적 자아의 완성을 통해 극복할 수 있는 것이었다. 인간성에 대한 긍정적 가치관을 소유했던 그는 인간은 모두 선악을 분별할 수 있는 힘을 가지고 있는 존재이며, 인간의 이성과 양심은 이 힘에서 비롯되고 있으며 지각 있는 삶의 목적은 선을 행하는 것을 통해 실현된다고 믿었다.

인간의 내면에는 자신과 다른 사람에게 행복이 될 수 있는 정신적 자아와 자신의 행복만을 위해 다른 사람들의 행복을 희생시키려는 동물적 자아가 존재한다. 인간은 때때로 동물적 자아가 정신적 자아를 장악하기도 하지만 결국 인간은 이성을 통해 도덕적인 자아를 회복하게 되며, 이를 위한 고통과 희생을 고상한 정신적 기쁨으로 받아들이게 된다(『부활』 제1권 14장). 비록 인간이 실수와 죄를 범할지라도, 자비와 용서를 통한 갱생의 길이 인간에게 열려 있기 때문에 끊임없는 자기갱생의 노력을 통해 승화되어야 한다. 그에게 도덕적이고 이성적인 상태는 자아의식을 갖는 것을 의미한다. 인간의 감각적 육체적 본성은 이성의 당위적 규제활동에 의해 예속되어하는 것이다. 오로지 이성만이 개인을 도덕적 마비에서 구할 수 있으며, 삶의 의미

회 논리를 이용하여 사회로부터 완전히 독립할 정도의 권력이나 부를 획득함으로써 운명을 극복해 나간다. 세 번째 유형은 인간성의 왜곡과 사회적 관계의 굴레를 현실도피 방식으로 벗어나려는 지적 반항이다.

를 추구해야 하는 당위성을 깨우쳐 준다고 믿었다(이명현·차인석 1995, 150).⁴⁾ 따라서 감각적이고 육체적인 자연원칙에 이성적이고 도덕적인 원칙을 적용함으로써 거짓이성을 거부할 수 있게 된다. 인간이 낮은 지위, 노예상태, 무지에서 구제될 수 있는 것은 혁명이나 이데올로기를 통해서가 아니라 가장 단순한 방법인 참된 정신을 인식함으로써 가능하게 된다.

인간의 본성은 자유스러운 성품이며, 그것이 없으면 날개 없는 새처럼 더 이상 생존할 수 없다. 잃어버린 사랑과 자유를 다시 경험하기 위해서는 새로운 것을 고안하거나 조직할 필요가 없이 다만 감정을 흐리게 하고, 이를 은닉했던 거짓을 제거하는 것으로 해결할 수 있다. 내적인 완성에의 접근을 향해 인간 내부의 사랑을 증대시키는 것이 인류가 직면해 있는 무질서와 파멸의 곤경에서 빠져 나올 수 있는 길이다. 이 같은 사랑의 법칙은 모든 외적인 권위에서 인간을 해방시키게 된다.

이 같은 사랑의 개념은 포이에르 바흐의 인간학적인 의미와도 일치한다. 사랑은 그 자체만으로 필요충분조건의 근거를 갖고 있기 때문에 어떠한 제한도 용인하지 않고 모든 특수성을 극복하는 것이다. 인간은 자기목적이며, 이성과 사랑을 가진 존재이기 때문에 사랑의 대상이 된다. 따라서 대상이 없는 인간은 아무것도 아니라는 전제 아래 공동생활로서의 사랑을 강조하여 나와 너의 활기차고도 정열적인 만남으로써의 사랑은 피차 상호간의 보충이며, 둘의 결합으로 완전한 인간이 된다고 보았다. 그러므로 삶에 대한 이성의 적극적인 움직임을 위해서는 이성적인 인간 공동체 건설이 가장 중요한 전제가 된다. 인간은 자기 본질을 세계 속에서 사랑으로 엮힌 이웃과의 공동체를 통해 실현시키게 된다(김영근 2007, 33-34).

사랑은 다른 나라의 다른 신념을 가진 사람에게, 나아가 자신을 미

4) 삶의 의미는 절대적 진리로 발견되는 것이 아니라 개인이 살아가면서 점차로 가까이 다가가게 되는 진리이라고 생각하였다. 따라서 진리는 밖에서 주어지는 것이 아니라 개인 스스로 찾는 것이었다.

위하고 악을 행하는 적에게도 동일하게 나타날 때 사랑의 법이 실현하게 된다. 이것은 육체에 의해 인간 안에 제한된 신성의 원리이고, 이를 통해 인간의 본질을 드러내고, 이를 통해 인간의 진정한 삶, 신성하고 자유로운 삶이 성취된다. 따라서 사랑의 법은 어떤 이타이나 예외를 허용하지 않는다.⁵⁾ 사랑은 인간 삶의 본질적인 것이기 때문에 인간의 삶은 사랑에 의해 유지되어야 하며, 사랑은 모든 것의 원리가 된다. 톨스토이는 『인생론』에서 그리스도의 죽음을 예로 들어 사랑과 인간 공동체의 중요성에 대해 피력하고 있다(이소영 1997, 35).⁶⁾ 이성적 인간 공동체는 성서에 근거한 사랑의 법을 통해 실현가능하다. 이와 같이 톨스토이의 인간과 사회에 대한 신념은 보편적인 사랑과 형제애를 바탕으로 한 윤리적 해석에 근거하고 있다. 톨스토이는 인간해방을 위한 시대적 해법을 고차원적인 의식고양과, 이를 위한 교육과 개인의 자기완성이라는 도덕적 요구에서 찾고 있다.

2. 윤리적 자기완성에 대한 기대

『부활』을 통해 톨스토이는 자기 삶에 대한 성찰과 아울러 당시 사회, 정치, 경제, 법률, 종교, 토지, 감옥, 혁명 등에 대한 사회 전반에 걸친 광범위한 관심과 심오한 정치사상적 성찰을 하고 있다. 사법과 수형제도, 농민과 상류사회의 생활, 교회의 종교의식 등 당시 러시아 사회의 냉혹함과 경박함, 부조리와 부패를 지적하고, 이에 대한 교정과 용서의 정신을 통해 영혼의 부활을 꿈꿨다. 근대 기술문명에 대한 반대와 자연성과 교육받지 않은 농부에 대한 이상화, 농부들에 대

5) 이것은 “하나님은 악한 자와 선한 자 위로 그의 해를 뜨게 하며, 의로운 자와 의롭지 않는 자 위에 비를 내리기 때문”이라는 신약성서(마태 5: 43-46)의 의미를 반영하고 있다.

6) “인간은 죽는다. 그러나 세계에 대한 인간의 관계는 사람들에게 계속해서 작용하며 심지어 살아 있을 때보다 더 강하게 작용한다. 사랑을 확대시켜 감에 따라 이러한 작용은 결코 멈추지 않고 끊임 줄 모르며 확대되고 자라게 된다.”

한 교육과 박애 사업 전개 등에서 그의 사상이 잘 투영되고 있다.⁷⁾

네홀류도프가 아버지의 유산으로 상속받은 토지를 농민들에게 나눠주는 모습을 통해 그는 토지사유가 잔혹하고 이치에 어긋나는 행위임을 고발하고 있다. 아울러 그는 러시아 농부들을 바라보면서 이들이 기독교적 이웃사랑에 대한 정신을 상징한다는 영감을 얻었다. 남에게 의지하지 않고 스스로 부지런히 일하는 농부의 단순한 삶에서 인간존재의 의미를 발견하고 있다.⁸⁾ 당시 톨스토이는 자신이 속해 있는 시대와 사회에 대한 견해를 루소의 철학적 프리즘을 통해 바라보고 있었기 때문에 문명화, 산업화에 대해 비판적인 견해를 표명하였다.⁹⁾

그는 서구의 과학과 기술에 대한 지나친 숭배와 문명화가 오히려 인간을 타락하게 했으며 인간의 이성과 본질에 대한 왜곡을 불러왔다고 비평하였다. 산업화가 사회구조의 변화를 가져오고 러시아인들의 사회, 정치적 생활에 많은 모순을 낳았다고 생각하였다. 톨스토이의 문명화와 산업화에 대한 비판적 견해는 그의 국가관에서도 잘 드러나고 있다. 국가는 부자와 권력자들을 위해 존재하며 무력을 통해 대중을 박해하고 전쟁을 통해 민중을 살해하고 있다고 지적하고 있다. 만일 인간이 불화와 위선과 폭력을 버리고 자유로운 협조와 형제애를 소중히 여기려고 애쓰기만 한다면 이 지상에서도 신의 왕국을 건설할 수 있다고 확신했다.

톨스토이가 생각하는 시대적 혁명정신은 자신의 삶에 대한 전환을

7) 이것은 부활의 등장인물인 시몬손을 통해 묘사되고 있다. 시몬손은 사회의 악은 민중들이 교육을 제대로 받지 못한 탓이라 여기고는 대학을 졸업하자마자 인민주의자들에 합류하였고, 농촌에서 학생과 농민들을 가르쳤다.

8) 다른 사람의 노동에 의지하여 사는 것을 부도덕한 것으로 생각해 톨스토이는 스스로 영지에서 자급자족하는 삶을 실천하였고, 기아구호 조직을 통한 활동을 전개하기도 하였다.

9) 실제로 톨스토이는 소년기에 루소 메달을 목에 걸고 다닐 정도로 루소에 심취해 있었다.

의미했다. 근대 과학과 문명의 발전으로 인해 파생된 사회문제에 대한 진정한 개혁은 물질적 번영이나 혁명적 저항으로 해결되는 것이 아니라, 궁극적으로 윤리적 자기완성을 통해 달성되는 것이었다. 인간의 삶은 각자의 개인적인 완전과 무한한 완전으로의 접근을 통해서 완전이라는 영원한 이상을 향해 진일보하는 것이다. 톨스토이는 인간은 교육을 통해 의식을 고양할 수 있으며, 국가나 교회 등 사회 제도의 무질서와 타락을 극복할 수 있는 방법은 인간의 ‘자기완성’에서 가능한 것이었다(최대희 2003, 335-336). 그는 모든 인간에게 국가나 교회의 목소리에 귀기우리지 말고 오로지 자신의 양심을 따라 행동할 것을 호소하였다.

그러므로 톨스토이는 당시 직면하고 있던 정치 사회적 문제 중 전 제주의 국가와 혁명운동의 경향을 반대하고 전 인류에게 좀 더 나은 미래를 제시할 수 있는 길을 모색하였다. 그의 도덕적 인간관은 국가의 제도적 틀 속에서 사회적, 정치적 개혁을 위한 투쟁의 여지를 배제하고 있다.¹⁰⁾ 국가전복 내지는 폭력적 파괴를 통해 근대사회의 부조리를 해결하려는 혁명가들에 대해 반대하고, 오히려 인간에 대한 계몽과 의식개혁을 통한 자기완성이라는 도덕적인 과제를 제시하였다. 그는 어떤 식의 사회적 강제나 제도, 기구에 대한 정당화를 부정하였고, 진정한 그리스도교와 조직화된 폭력체로서의 정부는 전혀 양립될 수 없는 요소임을 분명히 했다(제임스 이디 정해창 옮김 1992, 231). 톨스토이는 『바보 이반』에서 돈과 명예에 대한 욕심을 버리고, 부지런히 자신의 일을 하는 이반(Иван)의 모습을 통해 톨스토이는 무저항주의와 반전주의를 투영시켰다. 인간에게 가해지는 어떠한 힘이나 폭력에 대해 전면 부정하고 힘에 근거한 어떠한 사회체제도 그 합리성을 인정하지 않았다.¹¹⁾

10) 이러한 톨스토이의 인간관은 국가제도를 개선하려는 자유주의자와 폭력에 근거한 국가 전복을 목표로 하는 혁명적 인민주의자들 모두에게 비판을 받게 된다.

11) 톨스토이는 폭력에 대한 비판적 시각을 갖고 있었음에도 불구하고 악에

1905년 혁명을 경험한 톨스토이는 러시아 정부에 대해 비판하면서
도 폭력혁명 주장자들과 개혁주의자들의 입장에 대해서도 반대하였
다. 양자 모두 러시아 민중을 위해 새로운 형태의 정부를 구상하고
있으나, 러시아 민중은 어떤 정부도 필요로 하지 않는다고 반박하였
다. 더구나 톨스토이는 아무리 정당한 것이라 하더라도 자신들이 직
면한 제양이나 문제들을 해결하기 위해 자신의 세계관이나 방법론을
유일한 것으로 여겨 다른 사람에게 폭력이나 강제력을 사용하는 것
은 더욱 심각한 문제라고 지적하였다 (제임스 이디 정해창 옮김,
1992, 234-235). 국가가 질서유지를 위해 폭력을 사용하게 되면, 더
나은 질서를 세우려는 사람들이 더 난폭한 혁명행위로 현존 질서를
파괴하는 현상으로 이어지게 될 것이고, 현실적으로는 반대자에 대한
사형선고와 사형집행의 숫자를 늘리는 결과만 초래할 뿐이라는 것이
다.

역사적으로 모든 혁명은 폭력 제거를 명분으로 내세웠음에도 불구
하고 혁명은 또 다른 폭력에 대한 복종을 강요했다. 이에 대해 민중
들은 자신들의 상식과 이해관계에 따라 때로는 지지하기도 하고, 또
다른 폭력을 동원하기도 한다. 이에 톨스토이는 모든 폭력을 거부하
는 사랑의 교리를 제시함으로써 폭력으로 점철되는 사회적 부조리에
대한 단절을 선언하였다. 이러한 시대적 부조리 현상은 인간에 대한
몰이성과 거짓의 난무가 그 원인으로 어떤 종류의 도덕적 원리도 없
을 뿐 아니라 인간을 동물보다 더 낮은 도덕적 수준으로 떨어뜨리게
된다고 지적하였다.

아울러 근대 과학과 기술적인 진보가 일반적인 행복에 기여하는
데 실패하였고, 오히려 인간의 비참함을 증가시킬 뿐 감소시키지 못
하기 때문에 발생한 결과로 인식하였다. 이처럼 그는 사회문제의 원

대한 무저항 신념을 보이고 있다. 따라서 선이나 평화를 달성하기 위한
폭력에 대해서도 강한 거부감을 표명하였다. 톨스토이의 이 같은 무저항
주의는 마하트마 간디를 비롯한 반인종차별주의자들에게 많은 영향을 미
쳤다.

인이 과학문명에서 비롯되고 있다고 보았기 때문에 개인의 도덕적 발전은 사회적 존재의 영향 밖에서 존재하며, 윤리학에 의해 정립되지 않은 과학은 비도덕적이고 인간의 사명과 삶의 의미에 기여할 수 없다고 지적하였다. 생존경쟁의 법칙에 속하는 이기주의, 쾌락주의에 근거한 물신숭배가 거짓이성을 등장시켜 탈 인간화, 윤리적 중립화를 강화시킴으로써 더욱 악화되는 것으로 인식하였다(이명현·차인석 1995, 149). 과학적 지식이 인간을 위해 이용되지 못할 때 인간의 자기소외 문제가 발생하게 된다. 톨스토이의 과학 윤리에 대한 견해는 윤리를 상실한 과학과 기술이 인간 사회에 대해 얼마나 큰 영향력을 미치는가를 생각하게 해준다.

3. 형제애적 윤리공동체

도스토예프스키는 자신의 소설 속에서 인간주의의 위기에 직면해 있던 근대 사회의 인간 본성에 대한 철학적인 분석을 수행하였다(제르노프 Зернов Н.М. 2010, 202). 그의 초기 작품에서 그려지는 인간상은 거대사회 앞에서 왜소화된 ‘작은 인간(маленький человек)’이었다. 이는 사회 속에서 존재하거나 혹은 사회를 발전시켜 나가는 동력으로서의 인간이 아니라 단순한 사회 구성인자로서 자신의 정체성이 흔들리는 물상화된 인간이다(백준현 2000, 259). 이후 『여주인』, 『백야』에 오면서 차츰 사회 속의 자아를 극복하고 사회 밖에서 자신과 사회를 들여다보는 인간을 통해 소박한 형태의 사회적 자의식의 한계에서 벗어나고자 하는 시도가 느껴진다. 이처럼 도스토예프스키의 인간상은 작품 초기의 무기력한 인간의 모습에서 점차로 긍정적인 자아의 형태로 변화해 간다.

이는 물질주의와 개인주의의 병폐로 인해 상실되었던 인간성의 회복을 의미한다. 유럽 사회에 만연된 자본주의와 부르주아 문화의 저속함에 대해 그는 『여름인상기』와 말년에 펴낸 『작가 일기』에서 강하게 비판하였다. 그가 만난 유럽은 부르주아의 탐욕과 중산층의

타락으로 찌든 사회였다. 서구의 개인주의는 타자를 강제하고 권리를 요구하며 분배하기를 원하는 것으로 보였다. 도스토예프스키가 직접 느꼈던 프랑스혁명은 부르주아에게 승리를 안겨다 준 것에 불과하며, 그들이 표방했던 박애는 단순한 구호에 지나지 않는 것이라고 프랑스혁명에 관한 소회를 『여름인상기』에서 밝히고 있다.¹²⁾

이러한 입장에서 도스토예프스키는 비인간화 문제가 부르주아적 생활방식과 서구의 합리적 이기주의로 인해 발생한 것으로 판단하였다. 세상은 종교적인 것과 세속적인 유토피아가 선과 악으로 대립되어 있는데, 이성적이고 과학적인 것에서 악을 산출되는 것으로 보았다. 따라서 과학의 발전으로 파생된 부르주아 문명의 성장은 부의 증대를 소수에게 집중시키게 되었고, 이로 인해 다수는 빈곤과 정치적 결핍에 놓이게 되었다. 반면에 도스토예프스키가 말하는 러시아의 전통적 박애(형제애)는 자신의 개성을 잃지 않으면서도 모두를 위해 강요되지 않는 자발성을 내포하고 있다. 참된 형제애는 개개인을 가치와 권리에 있어서 동등한 것으로 인식하면서도 자신의 권리를 주장하기보다는 자기희생의 자발적인 단계를 통해 승화되는 것이라고 주장하였다.

이 같은 자기희생적 승화 즉 사랑은 지상에서 실현할 수 있는 최고의 인간 덕목이자, 인간의 존재 의미이다. 도스토예프스키는 『카라마조프가의 형제들』을 통해 사랑할 수 없는 상태를 지옥으로 표현하고 있다. 사랑은 자발적인 희생과 헌신을 통해 행복의 길로 안내됨으로써 인간으로 하여금 개인적인 자유와 도덕성을 갖도록 해 준다. 이것은 신에 대해 경건한 믿음을 잃지 않는 러시아인들의 선과 악에 대한 자유의 소박한 실현과 연관을 갖는다(백준현 1997). 인간이 자

12) 어린 시절부터 유럽에 대한 환상을 갖고 있던 도스토예프스키가 영국, 독일, 프랑스, 이탈리아 등지를 여행하면서 느낀 것을 『여름 인상』에 남겼다. 특히 그는 프랑스 부르주아들에게 실망감을 느끼게 되고 프랑스 혁명의 자유, 평등, 박애에 대해 비평하였다. 도스토예프스키의 19세기 유럽에 대한 인상과 평가에 대한 자세한 내용은 도스토예프스키 지음, 이길주 옮김, 『도스토예프스키의 유럽 인상기』, 푸른숲, 1999를 참조.

아의 완전한 발전을 최고로 사용하기 위해서는 자아를 파괴해야 한다는 역설을 제공하고 있다. 도스토예프스키의 자아의 법칙은 개인의 자아를 전체에게, 그리고 궁극적으로는 각자에게 돌리는 것임을 강조하였다(제임스 이디 정해창 옮김 1992, 261).

이와 같이 자아의 법칙은 인간성의 법칙과 융합되어 둘은 하나이고, 자아와 전체는 상호 파괴된 둘이며, 동시에 이 토대에서 양자는 개별적인 발전의 더 높은 목표를 얻게 된다. 이는 인간을 개인으로 보지 않고 인간과 더불어 존재하는 인간, 즉 나와 너의 결합으로 된 인간을 주장했던 마르틴 부버의 주장과 맥락적 의미를 같이한다(마르틴부터 2007, 17). 따라서 도스토예프스키가 지향하는 사회는 교회와 신에 대한 자유로운 사랑에 토대를 둔 형제애적 공동체이며, 이것은 자아의 법칙을 통해 승화된다. 도스토예프스키는 인간의 의식이 그 자체에 내적 모순을 잉태하고 있기 때문에 다른 영혼과의 진정한 교류 속에서 자유를 획득할 수 있음을 확신하였다(조유선 2002, 129-130). 이것이 바로 러시아적 연대성(соборность), 즉 형제애적 윤리공동체의 기본 개념이다.

Ⅲ. 러시아 윤리공동체의 기원과 의미

1. 메시아니즘과 인간주의적 윤리공동체

러시아의 윤리공동체 개념은 민족전통사상인 메시아니즘에 그 뿌리를 두고 있다. 러시아 민족의 정체성은 “모스크바-제3로마”의 기원과 깊은 관계를 맺고 있다.¹³⁾ 유대민족이 구약 성서적인 관점에서 자신들을 ‘선민’이라고 일컫는 것과 마찬가지로 러시아인들도 러시아 기독교의 유래와 ‘성루시’, ‘모스크바-제3로마’사상이 자신들의 ‘선민’의

13) 모스크바-제3로마와 관련된 역사적 유래와 사상의 구체적인 내용은 김은실(2001)을 참조할 것.

식 속에서 민족정체성을 찾고 있다. 러시아는 ‘성스러운 국가(Святая Россия)’이며 러시아 민족은 ‘선택된 민족(Избранный народ)’이므로 신과 세계 앞에서 자신들의 사명을 깨달아야 한다는 것이다. 이 견해는 러시아 기독교 역사와 맥을 같이 하는데, 그 본래의 종교철학적 의미와는 달리 현실 정치의 역학관계 속에서 패권정치 이데올로기로 활용되었다.

이에 대해 19세기 러시아 사상계는 자성과 비판을 통해 종교적 진정성의 회복과 러시아 민족의 세계사적 사명, 즉 메시아니즘으로의 승화를 모색하였다. 일반적으로 민족이나 민족성에 대한 연구가 사회정치학적인 차원의 인종, 영토, 국가와 연관된 사회조직체나 통일체의 분석에서 시작되는 것에 비해 러시아 사상가들은 그 본질을 신과 연관된 리취노스찌(personality)의 기원에서부터 출발하고 있다. 따라서 이들은 메시아니즘에 대한 윤리적인 해석을 시도하였고, 이를 스토아주의적 세계관에 접목시키고자 하였다.

유대민족이 성서에서 자신들의 선민으로서의 특권을 강조했던 것과 달리 러시아 민족은 신과 세계 앞에 자신들의 사명과 헌신을 찾고자 했다. 진정한 선민은 세계 모든 민족들 가운데서 자신을 신의 제사장으로 인식하고, 민족적인 메시아로서 다른 민족들을 배척하지 않으면서 세계 역사의 운명을 짊어질 특수한 사명을 느껴야 한다는 것이다. 메시아니즘은 당시 유럽을 풍미했던 칸트와 헤겔 등 독일철학에 고무되어 있던 베르자예프, 불가코프(Булгаков С.Н.), 빅세슬랍체프(Вьшеславцев Б.П.), 페도뎅프, 카르파쎌프(Карташев А.В.), 트루베츠크이(Трубецкой Е.Н.) 등 사회 철학자들에 의해 강조되었다.

러시아의 근대 철학자 스트루비(Струве П.В.)는 폐쇄적이고 방어적인 유대민족의 ‘선민의식’을 비판하면서 메시아니즘이 한 특정 민족의 민족주의로, 메시아니즘의 세계주의가 분파주의로 변질된다면 다시 유대 민족적 선민사상으로 되돌아가게 되는 것이라고 주장하였다(Струве 1997, 167-172). 베르자예프 역시 러시아 민족의 메시아니즘

을 민족적 특권으로 보는 정치이데올로기적인 관점에서가 아니라, 민족적 책임과 사명으로 인식하는 윤리적 차원에서 수용해야 할 것을 권고하였다(Бердяев 1998a, 358-365).

이는 과거 유대교적 선민의식과 구분시킴으로써 러시아 정교정신과 러시아 민족의 정체성을 재정립하고자 함이었다. 메시아니즘은 조화로운 개인을 토대로 러시아 공동체를 수립하고 나아가 세계의 안정과 질서를 위하여 러시아 민족이 이바지해야 할 것을 의미한다. 러시아의 메시아니즘을 혈통적 관점에서 특정집단이 다른 종족집단에 비해 유전적으로 우월하다는 인종주의적 개념을 뛰어넘는 초월적인 의미로 승화시키려는 것이었다.

2. 러시아 인간주의와 정교회적 인간관

정교회 원리에서 기반을 두고 있는 러시아의 인간주의는 과학과 물질주의의 성장에서 파생된 인간성의 상실과 소외를 해소할 수 있는 방법을 찾기 위한 각성이었다. 러시아의 역사철학자 솔로비요프(Соловьёв В.)는 서구 근대철학의 위기를 합리주의의 위기로 규정하고 서구 철학은 이성과 신앙의 갈등에서 비롯된 것이라 판단하였다. 신앙의 합리화가 결국은 신앙의 부정을 초래하게 되었고, 순수한 이론적 지식으로 남게 됨으로써 실천적 문제에 대한 해답을 제공할 수 없게 되었다는 것이다. 따라서 러시아 근대 철학자들은 인간 본질에 대한 성찰을 민족종교인 정교회 신앙에서 찾고 있다.¹⁴⁾ 이는 러시아 정교회 교리와 전통적 공동체 윤리를 중심으로 인간주의적 분석을

14) 이와 관련된 주요 철학자들은 호먀코프(Хомяков А.С.), 솔로비요프(Соловьёв В.С.), 끼릴로프(Кириллов И.), 진콥스키(Зеньковский В. В.), 일린(Ильин И.А.), 트루베츠크이(Трубецкой Е.Н.), 페도또프(Федотов Г.П.), 베르자예프(Бердяев Н.А.), 불가코프(Булгаков С.Н.), 브이세슬라프체프(Вышеславцев Б.П.), 카르타셰프(Карташев А.В.) 등이다.

시도함으로써 신적인 기원을 갖는 인간의 실존적 가치를 회복하고자 하는 것이었다.

이들은 인간의 본질과 사회적 정체성, 신과 인간의 관계를 분석함으로써 러시아 이념, 기독교 사회주의, 공산주의 비판, 모스크바-제3로마, 교회역사, 메시아니즘의 역사, 정교회 운동, 정치와 종교, 러시아의 장래 등에 관한 문제를 규명하고자 하였다. 19세기 관념주의와 낭만주의 사조에 크게 고무되었던 이들은 교육과 계몽을 통해 이성과 자유, 민주주의 등의 인간주의적 가치가 러시아에 뿌리내려지기를 희망했다. 또한 근대성 증후군을 해소하기 위해서는 인간의 창조성과 지식, 사회적 실천이 총체성을 이룰 때 그 진가를 발휘할 수 있다고 생각하였다.

러시아의 인간주의는 정치의 주체이자 정치사회에서 가장 우선되는 존재로서의 인간에게 초점을 맞추고 있다. 인간은 신으로부터 유래되었으며, 신과 공유되는 형상을 통해 우주만물 속에서 자유와 창조에 대한 무한한 능력을 소유하게 되었고, 모든 문화, 기술, 과학, 예술품들은 신인동형의 구체화 과정에서 산출되는 것으로 보았다(Вьшеславцев Б.П. 1994, 287-289). 이와 같이 러시아의 근대 사상가들은 신과의 공존 속에서 절대적인 의미를 지니는 존재로서 인간은 자연이나 천사보다 우선시 되는 존재로 인식하였다.

이를 위해 베르자예프와 불가코프는 인간성의 절대적 가치를 입증하기 위해 그 기원을 신으로부터 도출하였다. 베르자예프는 인간의 속성에 내재되어 있는 생물학적인 카테고리를 갖는 개체성(индивидуум: Individuality)과 리취노스찌(personality) 개념을 구분하고 궁극적인 리취노스찌의 개념을 종교적인 측면에서 찾았다(Бердяев Н.А. 1991, 252-256). 그에 따르면 리취노스찌는 영(дух)과 혼(душа)과 육(тела)의¹⁵⁾ 복잡하고 다양한 통일체이면서도 영과 혼과 육을 포함하

15) 기독교 내에서 영에 대해 이분법을 적용하느냐, 삼분법을 적용하느냐 하는 논쟁이 있어 왔다. 이것은 신학적으로 중요한 경계를 갖는 것이기는 하지만 대체로 러시아의 사상가들은 영(дух)과 혼(душа)에 대해 혼용하

는 완전하고 전체적인 존재이다. 그러므로 리취노스씨는 항상 부분이 아니라 전체이며, 이 전체성은 외형적인 자연계에서가 아니라, 내부적인 것에서 비롯되는 완전한 존재이다. 영은 영생의 속성을 갖기 때문에 리취노스씨는 부활과 영적인 경험에 의하여 사멸하지 않는 영원한 존재이다. 인간의 영적인 실체는 신적인 영성과 깊은 관계를 갖는 것으로 리취노스씨는 신적인 이데아이고, 신의 뜻이라고 주장하였다. 따라서 그 속에서 인간의 절대적인 자유가 완성되는 것이다.

불가코프 역시 신으로부터 리취노스씨의 기원을 찾고 있다(Булгаков С.Н., 1994, 185-240). 인간은 신에 의해서 창조된 ‘실존하는’ 신의 형상이다. 신이 창조과정에서 인간 속에 신적인 영(Божественный Дух: divine spirit)을 나누어줌으로써 리취노스씨를 획득하게 되었다. 신과 인간의 관계는 성인과 성상과 같은 유사성을 갖는 존재로 인간은 창조자인 동시에 피조물이다. ‘신적인 영’은 삼위일체의 리취노스씨이며, 본성이다. 신은 인간에게 독특한 속성의 유출인 ‘생기(дыхание жизни: living soul)’를 불어넣었다. 신이 인간의 육체에 불어넣어 준 영적인 근원은 신적인 영원성과 연관된다. 그러므로 리취노스씨는 우주나 사회적인 어떤 것에 관련된 한 부분이 아니라, 오로지 신과 연관되어 분리될 수 없는 전체로서의 존재로 정의된다. 리취노스씨는 수단이나 객체가 아니라 그 자체에 주체적인 가치를 소유하고 있는 완전한 존재이다.

신과 마찬가지로 인간은 창조성의 소유자이기 때문에 신은 자신의 리취노스씨와 공동으로 영원한 작업을 수행한다. 인간은 자신 속에 창조에 대한 모든 프로그램을 함축하고 있는 존재이며 그 안에서 모든 세상적 요소를 함축하고 있기 때문에 불가코프는 인간을 일컬어 “미크로코스(Микрокосм: 소우주)”이라고 불렀다(Булгаков С.Н.

고 있는 것으로 보인다. 굳이 어원이나 활용의 측면에서 나누어 보면 영은 신과 관련된 부분으로, 혼은 정신적인 부분으로 경계를 그어 볼 수 있으나, 본 연구에서 심도 있게 다루어야 하는 주제가 아님으로 논외로 하기로 한다.

1917, 135-136). 비세슬랍쎄프는 신과 인간의 본질적인 유사성에 근거하여 인간을 “미크로 테오스(Микротеос)”, 즉 ‘작은 신’으로 묘사하였다. 이상과 같은 분석에 따르면 인간은 신에 의해서 ‘실존하는’ 신의 형상으로 지음 받은 존재다. 인간은 외적인 형상이 아니라 내부에, 육체가 아니라 영혼 속에, 동물적인 영혼이 아닌 이성적인 영혼(разумная душа: rational spirit) - 이성(ум)과 로고스(логос), 영(дух) - 에 신의 형상을 함축하고 있는 존재이다(Вышеславцев Б.П. 1994, 279).

동일한 형상을 소유한 신과 인간은 서로 닮은 존재로서 영원성의 완전한 세계를 함축하는 통일성(единство: unification)을 공유하고 있다. 그러므로 인간 본질 속에 신적인 이성을 소유하고 있음으로 그 속에서 인간의 절대적인 자유의 완성이 가능한 것으로 인식하였다. 인간은 신으로부터 획득한 재능을 가지고 창조 작업에 임하게 된다(Вышеславцев Б.П. 1994, 83-85). 인간은 신인동형의 속성을 통해 우주만물 속에서 자유와 창조에 대한 무한한 능력을 소유한다. 창조 작업은 승화되어진 변화이고 승화되어진 자유이다. 창조의 자유는 신과의 공유 속에서 인간만의 가지게 되는 독특한 속성이다. 인간은 절대적인 창조도, 시원적인 것도, 무(無)로부터 창조하는 것이 아니라 저급한 요소들을 재구성하여 고차원적인 것으로 승화시키는 역할을 한다. 진리와 연관된 인간의 오성은 다양한 형태의 학문과 예술을 창조하고, 지혜를 통해 땅을 경작하고 집을 짓는 등, 신이 세상을 창조한 것처럼 인간도 ‘어떤 것’들을 새로운 형태로 변화시키게 된다(김은실 2002, 160-161). 이런 능력을 소유한 인간은 저급한 존재를 포용하며 창조적인 자유를 통해 영적인 자유를 누리게 된다.

3. 인간주의적 윤리공동체

러시아의 지식인들이 지향했던 인간주의적 윤리공동체는 호먀코프(Хомяков А.С.)의 사보르노스찌(Соборность: 연대성)와 같은 의미이

다. 사보르노스찌는 집회 또는 교회의 총회(церковный съезд)를 의미한다. 따라서 사보르노스찌는 신과 유사한 형상으로 창조된 인간 각각의 我가 신이라는 공동의 대상을 향해 모두 함께 모이는 현상을 의미한다. 또한 사보르노스찌는 성부와 성자, 성령의 분리할 수 없는 형상이기도 하다. 따라서 각각의 인간적 我는 곧 신적인 ‘우리’의 형상과 일맥상통한다(김은실 2001, 162).

이 같은 윤리적 연대를 형성하는 인간 공동체의 원리를 일린(Ильин В.В.)은 정교회 신학사상인 삼위일체론에서 찾았다. 삼위일체론은 성부, 성자, 성령이 각기 다른 역할과 모습을 갖고 있으면서도 하나의 통일되고 완전한 속성으로 현현되는 것을 말한다. 이와 같은 신의 존재론적 개념과 원리를 통해 일린은 깊은 철학적 성찰을 하고 있다. 삼위일체 중 한 형체인 창조주의 계시는 곧 삼위 모든 신의 모습이다. 구약에서 성부를 통해 삼위의 통일성과 유일성이 나타나고 있다. 신약은 삼위의 두 번째 위(Ипостась: 역할, 속성)로 구현된 그리스도의 모습이 중심적인 존재로 나타나고 있다. 이와 같이 신이 다양한 모습과 역할로 인간에게 현현되어 모든 삼위의 모습이 비록 나뉘어져 보이지만 결국 본질적으로 동일한 속성을 갖는 존재이다. 이들은 하나로도 완전한 존재이면서도, 하나이기도 하며 셋이기도 하다. 이것이 러시아의 공동체 개념이다.

완전하고 조화로운 개인들이 존재하게 되고, 완전한 개인의 자유가 하나로 통일되는 것이 바로 이상적인 사회결합 형태인 것이다. 이와 같이 정교회의 철학적 전통은 사보르라는 교회조직체의 원리를 사용함으로써 신을 공동으로 하는 이성적 인간 공동체를 통일성(единство), 자유(свобода), 사랑(любовь)을 토대로 한 결합으로 승화시키고 있다 (Троицкий Е.С. 1993 참조). 윤리공동체 개념인 사보르노스찌는 개인적인 것과 사회적인 것의 융합(слияние)을 통해 형성된다. 하나하나의 자유로운 리취노스찌들이 동일하게 통일되는 현상이 바로 사보르노스찌이다.

극단적인 개념으로 설명한다면 절대적인 개인주의와 절대적인 집

산주의의 양극적이고 모순적인 체계를 통해 사보르노스찌가 발현된다(Струве Н. 1992, 181). 다시 말하면 절대적인 개인주의는 개인의 자유가 완전하게 유지되는 상태를 말하는 것이고, 절대적인 집산주의는 공동체의 통일성이 그대로 보존되는 것을 의미하는 것이다. 따라서 이 양자가 각기의 개념 하나만으로도 완전한 의미를 갖고 있다. 이런 완전한 양자의 결합이 바로 사보르노스찌가 지향하는 이상이다. 이처럼 보편적이고 단일한 개체들의 유기적인 통일성(органическое единство)을 통해 인간주의적인 윤리공동체가 성립되는 것이다.

진콥스끼(Зеньковский В.В.)는 가장 중요한 사보르노스찌의 유기적 통일성은 자유를 토대로 한 통일에서 시작되는 것으로 보았다. 자유와 통일, 이 양자의 조화를 근거로 통일성에 도달하게 되는 것이다. 즉 사보르노스찌는 자유로운 통일(свободное единство)이다. 자유로운 통일은 어떤 권위나 힘에 의해 이루어지는 것이 아니라 사랑의 힘이 원동력으로 작용하는 가운데 자유로운 개인들이 통일체로 승화되는 것이다. 그러므로 사보르노스찌는 권위나 강제와는 다른 개념이다. 카르사빈(Карсавин Л.)에 따르면 사보르노스찌는 높은 권위가 인정되는 교회를 의미하는 것이 아니라 오히려 개체들 간의 심포니아(симфония: 교향곡, 소리의 일치)를 이루는 초대교회의 공동체적 의미가 훨씬 강하다. 심포니아는 조화로운 일치성(гармоническая согласованность)을 의미한다. 이것은 개체간의 유기적 통일성, 즉 상호간의 사랑을 토대로 한 자유로운 통일을 전제로 한다.

호먀꼬프는 교회적 통일성이 바로 개체 상호간의 사랑을 근거로 자유롭고 유기적인 통일을 달성하게 된다고 주장하였다. 따라서 사랑이 결여된 공동체는 사랑하는 신자들의 조화로운 결합이 아니라 강도와 도둑 내지는 군중의 군집에 불과한 것이라고 비판하였다.¹⁶⁾ 만일 통일은 있으나 사랑이 없다면 그것은 사보르노스찌(соборность)를 실현하는 것이 아니라 스보르노스찌(сборность: 군집)을 낳게 되

16) Николай Александров, *Хомяков и Бобры*, <http://www.izvestia.ru/culture/article100260>

는 것이라고 지적하였다. 이처럼 영적인 사랑의 법칙에 의해 발현된 통일성과 자유는 상호간에 동질성을 갖게 되는데 여기에서 사보르노스찌의 실천적 의미가 되는 브라트스뜨바(братство: 형제애)와 관련을 갖게 된다.

그러므로 사랑(형제애)은 교회의 공동체성을 유지시켜 주는 원동력이다. 베르자예프는 러시아 공동체 의식을 인민들의 형제애(братство)라고 볼 수 있으며, 보편적 구원(всеобщие спасение)을 모색하는 것으로 인류에 대한 책임이라고 규정하였다. 베르자예프와 일린은 러시아 정교이념이 러시아인들의 자유의지와 더불어 자유로운 양심에 대한 신뢰를 기반으로 하고 있으며, 러시아 인민의 내부에 잠재해 있는 영혼의 자유는 서구의 자유롭고 계몽된 인민보다 훨씬 큰 것으로 믿었다 (Бердяев Н.А., 1971, 48). 모든 종교적 운동은 사랑의 연합과 내면적 성장, 진리의 강화를 위해 다양한 것을 하나로 결합시키는 것이다. 형제애는 이 때 교회의 헌신과 상호간의 필요한 사랑의 달성을 위해 존재한다.

브라트스뜨바는 사랑과 자유에 의해 발현되기 때문에 단순한 집단주의와는 구별된다.¹⁷⁾ 이와 같이 사보르노스찌는 분절된 각자의 삶에 몰두하게 하는 개인주의, 또는 통합이나 공동체만을 강조하는 전체주의를 극복해야만 진정한 공동체의 연대성을 창출하게 되는 것이다. 솔로비요프에 따르면 세상의 모든 존재는 절대성 속에 포함되어지는 것이며, 이런 개인의 자유라는 다양성 속에서의 통일을 실현하게 되는 것이다. 자유는 타자와의 관계에서 전적으로 결정되기 때문에 타자에 대한 관계의 부정으로 얻어지게 되는 자유(единое свободно)는 비록 자유를 획득하기는 하지만, 자신의 내부에 아무것도 갖지 못하는 결함을 안게 된다.

그러므로 러시아의 인간주의적 윤리공동체 개념은 어떤 형태의 예측성도 거부하는 신의 형상을 닮은 인간 개체 간의 결합으로써 사랑

17) Зеньковский В.В., “Обращение к русской молодежи”, <http://pedagog.eparhia.ru/bibl/vest/obrsch/>

을 통한 자유로운 결합을 전제로 한 세계 민족 간의 연대성으로 그 의미를 확장시켜 나갔다. 러시아 공동체주의 이상은 자유로운 인간 개체가 조화를 통해 통일체를 이룸으로써 그 수립이 가능한 것이다. 러시아 윤리공동체의 개념은 단순한 사회통합의 차원을 넘어 러시아인들의 세계적 사명과 역사적 통합에 대한 이상을 제공함으로써 러시아인들의 정체성과 국민적 자존감의 원천이 되었다. 러시아 인간주의는 신의 형상을 닮은 인간 개체의 결합 원리를 민족 간의 관계에 적용시켜 민족적 에고이즘의 극복과 상호 결합을 통해 러시아적 연대성을 넘어선 세계적인 연대를 실현시키는 것까지 확산하고자 하는 의지를 보였다. 이상에서 살펴 본 것과 같이 근대 러시아 사회는 인간 이성과 자유에 대한 낙관적 희망, 그런 인간들로 구성된 윤리적 공동체에 대한 가능성을 통해 당시 사회가 직면하고 있던 물이성적 사조와 인간소외현상을 해소하고자 모색하였다.

IV. 러시아 인간주의 윤리학의 현대적 의미

러시아의 사회주의 혁명과 자본주의 진영의 눈부신 물질주의의 성장은 러시아의 인간주의에 대한 근대적 성찰을 복고적이고 허무한 논리로 치부하게 만들었다. 그런데 비록 과학의 발전으로 인간 지식의 영역이 지구를 넘어 우주로 확장되었으며 세계화로 인간의 활동 무대는 넓어지고 물질문명의 발달로 부가 증식되었음에도 불구하고 현대문명은 한정된 재화를 놓고 치열한 공방을 지속할 수밖에 없으며, 늘어난 인구가 필요로 하는 물품을 공급하기 위해 엄청나게 증가한 생산량은 이성적으로 조정할 수 없는 상황에 놓여 있다(마르틴 부버 2007, 140). 그러므로 현대사회는 생존을 위한 경쟁뿐만 아니라 끝없는 인간의 욕망을 위한 갈등 속에서 개개의 인간들은 언제 패배자, 무능력자로 전락하게 될지 몰라 불안해하고 있다. 빈부격차의 심화, 세대 간 물이해와 개인주의화 경향은 사회의 균열과 양극화로 이어

저 인간의 존재가치와 사회공동체에 대한 의식을 약화시켰다.

현대사회 속에서 인간의 위상은 주객이 전도되어 주체적 의미를 상실해 가고 있다. 보다 편리하고 문명화된 사회를 원했던 인류는 과학과 경제의 지속적인 발전과 성장 앞에 도스토예프스키가 말했던 왜소한 ‘작은 인간’으로 전락해 가고 있다. 인간은 스스로 발생시킨 세계를 더 이상 지배할 수 없다. 노동하는 인간들에게 봉사하기 위해 만들어진 기계는 인간을 기계의 봉사자로 받아들인다. 세계는 인간보다 더 강하고 인간으로부터 자유롭다. 인간의 증가된 고독은 분주한 움직임에 의해 완화되고 억눌렸으나 자신의 삶의 현실 속으로 들어가면 그 속에서 인간은 고독의 심연을 경험하게 되고 그 심연 속에서 자신의 현존재의 근거와 대면하고 문제성의 깊이를 총체적으로 경험하게 된다(마르틴 부버 2007, 139). 그러므로 인간은 새로운 사물들과의 관계에서 인간 영혼의 쇠약함과 좌절을 기술, 경제, 정치적 사건의 영역에서 체험하게 된다.

요즘 매체에서 인기리에 방영되고 있는 “서바이벌” 프로그램들은 현대사회의 첨예한 경쟁문화를 리얼하게 반영하고 있다. 손에 땀을 쥐게 하는 박빙의 경쟁과정을 구경하는 일은 관중에게 짜릿함을 제공한다. 그러나 누구도 늘 구경꾼으로 남아 있을 수는 없다. 현대인들은 모두 생존경쟁의 현장에서 ‘서바이벌’하기 위해 싸우고 있다. 이것은 1등의 영웅만 살아남고 나머지는 패배자가 되는 제로-섬게임으로 승자가 독식하게 됨으로써 진 사람은 인정받거나 존중받지 못하고 열등감과 낙오주의에 빠지게 되고, 결국은 생존을 위협받게 되는 현대사회의 경쟁 방식이다. 그러므로 생존을 위한 치열한 경쟁구조와 인간의 본질 문제가 충돌하게 되면 인간은 자신의 욕망과 안정을 위해 누군가의 행복을 방해하고 그 피해자에 의해 또 침해를 당하게 되는 악순환의 고리에 휘말리게 된다.

첨단 과학과 자본주의의 발전은 과거 시대와 비교해 현대사회가 이룩한 중요한 업적이다. 세계화는 정치, 경제, 사회 전 분야를 망라해 민족 중심의 국민국가 체제에서 국경을 초월한 초국가적 네트워크

크 체제로 전환시키고 있으며, 개별 국민들 역시 국가 단위를 넘어서는 글로벌 네트워크의 영향권 아래에 놓이게 되었다. 인간은 존엄성과 그 본질적인 의미로 이해되기 보다는 과학과 문명이라는 거대한 메커니즘을 구성하고 있는 하나의 구성체로 인식되기 일쑤다. 현대 시민사회가 민주주의나 다수결의 원리를 근거로 개인보다는 집단적인 대중을 요구하고 있고, 비록 정치나 경제가 인간을 위해 분주하게 돌아가고 있지만 인간 개체는 하나의 메커니즘에 불과하다.

어느 때보다 인권이 강조되고 있지만 자기 스스로 권리를 주장할 수 없는 사람들에게는 허상에 불과한 논의가 되기도 한다. 또한 인간 본질에 대한 깊은 성찰과 반성이 없이 거듭되는 첨단 문명으로의 발전과 사회 분열은 인류에게 또 다른 혁명을 초래할지도 모른다는 불안감을 안겨 주고 있다. 끊임없이 이어지고 있는 전쟁과 국가 사회의 내분은 인류의 평화와 안전을 위협하고 있다. 현대정치 사상은 이 같은 불안과 갈등에서 탈피하기 위한 방법론을 찾기 위해 노력하고 있다. 한 방향으로만 기형적으로 성장해 버린 사상적 경향들을 어떻게 해소하고 균형 잡힌 정치사회를 구현할 것인가는 현대정치사상의 새로운 과제이다. 사회주의체제의 몰락으로 더 이상의 견제세력을 상실해 버린 자본주의 경쟁시스템의 독주에 제동을 걸 수 있는 제도적인 장치가 필요하다. 자유주의가 인간 이성과 자유의 가치에 대해 긍정적인 성과를 거두었지만, 반면 개인의 자유와 권리에 대한 일방적인 강조는 극단적 이기주의와 사회적 불평등을 양산함으로써 현대정치사회에 부정적인 영향을 끼치고 있다.

이런 맥락에서 러시아의 윤리적 공동체 개념은 현대정치사상 중 밀러(David Miller)의 자본주의와 사회주의 모두를 배제한 사회주의적 공동체주의(socialist communitarianism)이나 이탈리아의 아우또노미아(autonomia) 운동과 유사한 점을 갖고 있다고 볼 수 있다. 이들은 사회집단의 기원과 운명을 유기체적인 통합으로 보고 있으며 타인에 대한 감정은 경쟁이 아니라 우애나 연대로 인식하는 등 평등주의적 사회관계를 토대로 하고 있다(하승우 2002, 247-253). 따라서 현

대정치의 화두는 시장주의를 토대로 하고 있는 자유주의의 한계와 국가주의 경향의 사회주의의 한계를 극복하는 것이라면 러시아의 인간주의에 대한 근대적 성찰은 인간의 자유를 토대로 한 윤리적 공동체의 지향이라는 차원에서 현대정치의 딜레마에 새로운 방법론이 될 수 있을 것으로 보인다. 최근 공동체와 공공선, 사회적 연대, 평등에 대한 재인식의 필요성이 상대적으로 강조되고 있음을 감안할 때 인간의 자유와 공동체의 조화를 강조하고 있는 러시아의 인간주의적 성찰은 인류의 공존과 상생이라는 측면에서 또 하나의 패러다임이 될 수 있을 것이다.

< 참고문헌 >

- 김영근 지음, 2007, 『인간과 문화』, 서울: 동인.
- 김은실, 2001, “러시아 정교이념의 정치적 수용”, 『정치사상연구』 제5집, pp. 205-224
- , 2002, “러시아 공동체와 사적자유의 조화”, 『정치사상연구』 제6집, pp. 145-168
- 마르틴 부버 지음, 윤석빈 옮김, 2007, 『인간의 문제』, 서울: 도서출판 길.
- 백준현, 1997, “도스토예프스키의 관념적 리얼리즘”, 『한국노어노문학회 정기논문발표회 자료집』.
- , 2000, “도스토예프스키 초기작들에 나타난 인간관”, 『노어노문학』, 제12권 제2호, pp.257-275.
- 이명현·차인석, 1995. “오늘의 러시아 철학사상”, 『지역연구』, 제3호, pp. 111-173.
- 이소영, 1997, “톨스토이에 있어서의 삶과 죽음의 문제”, 『한국노어노문학회 학술대회 자료집』, 10.
- 이종진, 2003, “도스토예프스키의 작품에 나타난 허무주의적 인간관”, 『슬라브연구』, 19집 1호.
- 제임스 이디 엮음, 정해창 옮김, 1992, 『러시아 철학Ⅱ, Ⅲ』 고려원.
- 조유선, 2002, “문학작품에 나타난 러시아 정교문화: “소보르노스찌”와 19세기 러시아문학”, 『슬라브학보』, 17권 1호.
- 최대회, 2003, “톨스토이와 사회민주주의적 인텔리겐치아”, 『러시아어문학연구논집』 14.
- 하승우, 2002, “사회주의와 시장경제체제”, 최상용 외 공저, 『인간과 정치사상』, 고양: 인간사랑.
- 홍완석 엮, 2001, 『21세기 러시아 정치와 국가전략』, 일신사.

- Арсений и Гулыга, “Формулы Русской идеи”,
<http://kolev3.narod.ru/Books/Imp/gul.htm>
- Бердяев Н.А., 1935, Свобода и дух, Лондон.
- _____, 1936, “Проблемы человека”, Путь, №50: 12–26.
- Булгаков С.Н., 1991, “Христианский социализм”, Спор
 ы о судьбах России. Новосибирск.
- _____, 1997, Два града, СПб.
- Вышеславцев Б.П., 1994, Этика преображенного Эроса,
 М.: Республика.
- _____, 1990, О России и русской философской культу
 ре, М.
- Достоевский Ф.М., Полн. собр. соч, т. 18.
- Зеньковский В.В., “Обращение к русской молодежи”,
<http://pedagog.eparhia.ru/bibl/vest/obrsch/>
- Зернов Н.М., Три Русских Пророка–Хомяков А.С., Дост
 оевский Ф.М., Соловьев В.С., СПб, 2010.
- Ильин В.В., 1926, “О небесной и земной соборности”,
 Путь, №6: 716–720.
- Карташев А.В., 1996, Церковь · История · Россия, Моск
 ва.
- Ким Ын Сил, 1999, “Идея мессианизма в политическ
 ой культуре России”, Диссертация МГУ.
- Крейтор Н.К., 1998, “Миссия России: Русский социал
 изм, Конкурс Журналистики”, [http://press.21.ru/pr
 int.phtml?id=862](http://press.21.ru/print.phtml?id=862)
- Лосский Н., 1990, Условия абсолютного добра, М.
- Маслин М.А. и др, 1995, Русская философия: словарь,
 М.: Республика.

- Национальная служба Новостей , “Общественное и государственное устройство”. <http://www.nns.ru/els/ects/documents/derzhd2.html>
- Николай Александров, “Хомяков и Бобры”, http://www.izvestia.ru/culture/article_100260
- Поляков Л.В., 1996, Россия как философская проблема: Как Россия нас обустроивает, Москва.
- Соловьев В.С., 1989, Сочинение: В 2т. Т. 1. Москва: Правда.
- Струве П.Б., 1997, Patriotica: Политика. культура. религия. социализм. Москва.
- Хомяков А.С., 1988,. О старом и новом. Москва.

Russia's Modern Reflections about Humanism

Kim, Eun-sil

(Sungshin women's University)

Abstract

Modern society is continuing a fierce battle over limited goods. Moreover, material civilization and industrial development are replaced by other material things in the human realm. Such problems faced by modern society are no different from the time when Russian intellectual circles were organized in the 19th century. Modern society expected they could achieve universal social prosperity and happiness through the development of material civilization. However, the development of capitalism brought about the phenomenon of unequal distribution of riches by a few.

It repeated the conflict and division because of the poverty and deficiency of the many. Thus, the intellectual circles in modern Russia, with the aim of resolving such a social phenomenon, tried to seek the potential of human reason for a possible solution. Tolstoy and Dostoevsky, the writers of the greatest literature that Russia has ever produced, tried to surmount the political and social circumstances faced then by both Europe and Russia from the sincere conviction of Russia's humanistic ethics.

Russia's humanism aimed for a Russian-style ethical community on the basis of firm confidence in human reason and self-rehabilitation. Though humanism might be faced with the criticisms

m that it is idealistic and ideological from the viewpoint of modern society, Russia's research on an ethical community based on humanism could be a motive for examining the reflections about modern society, the essence of man, and ethical directivity in relation to a future society.

Keywords : reason, liberty, Sobornost'i, civil society, ethical community, humanistic ethics