

# 블라지미르 솔로비요프의 소피아론

박 종 소 \*

“어떤이들은 교회에 기도하기 위해 가는 것이 아니라,  
꿈꾸기 위해 간다.” - Г. Флоровский -

## I. 서론

러시아 문학을 전공하는 우리에게 아직까지도 낯설기만 한 블라지미르 세르게예비치 솔로비요프(Вл. С. Соловьев: 1853-1900)의 창작활동은 크게 철학, 정치사회비평, 문학 분야에 걸쳐 있다. 그러나 이러한 대략적인 세 영역으로의 분류가 기존의 그에 대한 연구에서 일반적으로 인정되고 있음에도 불구하고, 사실 솔로비요프는 서구적 기준에서 최초의 러시아 철학자로 평가될 만큼 러시아 지성사에서는 무엇보다도 철학자로 알려져 있으며, 이는 기존의 솔로비요프 연구의 절대적인 양이 그의 철학사상에 집중되어 있다는 점에서 쉽게 확인할 수 있다.<sup>1)</sup>

그런데 A. 블록(A. Блок), A. 벨르이(A. Белый), Вя. 이바노프(Вя. Иванов) 등의 1900년대 러시아 상징주의 작가들을<sup>2)</sup> 연구할 때 꼭 언급되고 지나가

---

\* 서울대학교 노어노문학과 교수

1) 솔로비요프 창작에 관하여 러시아에서 연구된 1960년-1993년까지의 학위논문의 총 수는 16편이고, 이 가운데 10편이 철학, 4편이 정치사회비평에 관한 논문이고, 2편이 문학관련 논문이다.

2) 러시아 상징주의자들을 “늙은(старшие)” 상징주의자들(1890년대의 대카당스 작가들), “젊은(младшие)” 상징주의자들(1900년대의 상징주의 작가들)이라는 용어를 사용한 구분법이 일반적으로 받아들여지고 있다. 그러나 이런 용어를 사용한 러시아 상징주의의 분류는 이 운동의 내부적인 관점에서 볼 때, 이 상징주의가 서로 상이한 두 개의 경향성을 띠는 운동임에도 불구하고, 마치 新舊의 발전단계를 거치는 범주인 듯한 인상을 준다는 점에서 그리 올바른 분류라 생각되지 않는다.

는 솔로비요프의 영향은 그것이 솔로비요프의 철학에서 기인한 것이 아니라, 그가 남긴 시에서 비롯되었다는 것은 그리 널리 알려진 사실은 아니다. 즉 솔로비요프에 대한 관심과 연구는 문학가들 사이에서는 철학보다는 오히려 그가 남긴 서정시를 중심으로하여 이루어졌다. 솔로비요프 동시대인들에게 그가 일정한 세계관을 제시하는 예언가이자 관념적 종교 철학자로서 인정되었다면, 솔로비요프 사망 직후의 솔로비요프 후계자들에게 있어서 그는 신비가였고 시인으로 인식되었다. 이 후계자들의 대부분은 문학활동가들이었고, 솔로비요프의 철학적, 사상적 견해보다는 그의 체험에 더 큰 관심을 가지고 그를 연구하였다. A. 벨르이가 『A. 블록에 관한 회상』이라는 책에서 밝히고 있듯이 그들은—С. М. Соловьев, А. Белый, А. Блок—연구의 대상이 된 것은 소피아에 대한 마법적인 가르침의 결론으로서의 솔로비요프 시였다.<sup>3)</sup> 이것은 솔로비요프의 전체적인 이해를 위해서 그의 철학에 대한 연구뿐만 아니라 시에 대한 연구가 시너지 중요성을 말해준다.

그런데 솔로비요프에 대한 연구는 그것이 철학, 정치사회비평, 문학 분야의 어느 것이든, 솔로비요프 당대의 연구자들에서부터 현대의 연구가들에 이르기까지 일관되게 공통적으로 솔로비요프 창작의 주된 핵심으로 언급하는 것이 바로 “소피아론(Софиология)”이다. 이 소피아론은 사실상 솔로비요프 전기의 첫 번째 서자들 가운데 하나인 “신인성에 관한 강의(Чтения о богочеловечестве: 1878-1880)”에서부터 그의 후기의 마지막 서서인 “세편의 대화(Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории со включением краткой повести об Антихристе: 1900)”에 이르기까지, 그의 생애에 걸친 창작활동 속에서 그의 근본적 토대를 이루면서 지속적으로 나타나고 있는 것이 사실이다. 또한 소피아론은 그의 이런 추상적인 저술들에서뿐만 아니라, 솔로비요프의 전기적 성격을 떠는 서사시 “세번의 만남(Три свидания)”을 비롯한 서정시들에서는 보다 더 직접적으로 형상화되어 나타나기도 한다.

3) Андрей Белый, *Воспоминания о Блоке*. М.: “Искусство”, 1995, с. 26. 벨르이는 이 저술에서 그 자신이 솔로비요프의 시에서 받은 영향이 그의 작품 “심포니아(симфония)”에 반영되어 나타나고 있고, S. 솔로비요프의 경우에는 그의 초기 시들에 반영되어 나타나고 있다고 밝히고 있다. 동시에 A. 블록의 경우에는 구체적인 블록의 시 작품들의 분석을 통하여 솔로비요프의 영향을 밝히고 있다. (블록의 초기 시에 대한 솔로비요프 시의 영향에 대해서는 벨르이의 위의 인용 저술 외에 Словимский, А. Блок и Вл Соловьев, - *Об Александре Блоке*, Перербург, 1921 г.을 참조하시오.)

소피아론이 솔로비요프의 창작에서 중요한 자리를 차지함에도 불구하고, 소피아론에 대한 기존의 연구는 서사시 “세번의 만남”에서 나타나는 솔로비요프의 전기적 사실에 맞춘 단편적인 수준에 머무는 것이거나 혹은 발생론적 기원에 관심을 두고 있는 것일 뿐, 철학적 저서들과 시를 포함하는 전체적인 영역에서의 접근을 시도한 연구는 보이지 않는다.<sup>4)</sup> 더욱 유감스러운 것은 솔로비요프 시의 소피아를 단순히 철학적 저서에 나타난 소피아론의 보충자료나 예로서 취급하는 논의나, 혹은 이 두 분야에 나타나고 있는 소피아를 어떤 차별성을 두지않고 단순하게 동일시하는 논의들이다. 본 소고는 기존의 이런 연구 방향에서 벗어나 솔로비요프의 소피아론을 그의 철학적 저서들과 시를 포함하는 전체적인 고찰을 전제로하여, 1)철학저서들에 나타난 소피아론과 2)러시아 문화 전통속에서의 솔로비요프의 소피아론을 살피고, 3)솔로비요프 사상 발전 단계의 후기에 나타나는 소피아론이 그의 죽음 직전에 출판된 솔로비요프의 시에 나타나는 “이상(Идеал)”과의 변별성을 살펴보고자 한다.

## II. 본론

### 1. 철학 저서들에 나타난 소피아론

“소피아(София)” - 이는 무엇보다도 솔로비요프가 “신인성에 관한 강의(Чтения о богочеловечестве)”<sup>5)</sup>에서 자신의 철학적 개념 체계속으로 도입하고 있는 이론적 개념이다. 솔로비요프는 여기서 알렉산드르 철학자들--필론, 오리겐 등--의 신지학에 기초하여 자신의 신의 개념을 발전시키고 있다. 신, “절대자(Абсолютное)”, 즉 모든 것을 포함한 통일체(единство)는 그 자체에 두가지 원칙을 내포한다. 첫째는 “절대자의 직접적 표현”이 되

4) 솔로비요프의 소피아론의 발생론에 관하여는 1) Samuel D. Cioran, *Vladimir Solov'ev and the knighthood of the Divine Sophia* (Waterloo, Ont.:Wilfrid Laurier University Press, 1977)과 2). Judith Deutsch Kornblatt, *Solov'ev's Androgynous Sophia and Jewish Kabbalah*(Slavic Review, Vol.50, Num.3, 1991)에서 자세하게 언급된다.

5) 블. Соловьёв, “Чтения о богочеловечестве”, в кн.: Соловьёв В. С., *Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьёва*, под ред. и с примечаниями С. М. Соловьёва и Э. Л. Радлова, т. I-X, СПб. 1911-14, 이후 이 전집에서의 인용은 본문에 직접 괄호속에 기록한다.

는 “로고스(Логос)”이고 또다른 하나가 절대자 혹은 통일성의 “표현되어진, 실현되어진 이데아”인 소피아이다(3/115). “소피아는 신성의 통일체의 원칙으로 된 신의 육체이다”. 이러한 소피아의 개념은 항상 기독교에서 거론되는 것이었다.<sup>6)</sup>

솔로비요프에 따르면 자연 세계에서의 인간은 절대 세계에서의 소피아처럼 중간적 위치를 차지하고 있다. “인간은 자신속에 모든 가능한 형태의 모순을 포함하고 있는데, 이 모든 모순은 조건적인 것과 무조건적인 것, 영원한 절대적 본질과 일시적 현상(혹은 가상) 사이의 대립으로 귀결되는 것이다”(3/121). 솔로비요프는 자신의 소피아 개념을 인간적 본성의 이상적이고 신성한 부분과 동일시한다. 소피아 - 이것은 이상적이고 완벽한 인류로서 신성에 참여하고 있으며, 따라서 “영원”하다. 이것은 이 “신인성에 관한 강의”가 쓰고 있는 신인성(Богочеловечество)을 구현한다.

신인은 솔로비요프가 “신인성에 관한 강의”에서 자세하게 서술하고 있는 긴 세계 역사 과정의 목적이다. 여기서 주로 “세계혼(мировая душа)”라고 불리는 소피아는 이 과정에서 결정적인 역할을 한다. 솔로비요프는 현대

6) 솔로비요프는 여기서 솔로몬의 잠언에 있는 “지혜”의 역할과 구약성경의 외경인 “지혜서”를 인용하고 있다. 성경의 소피아라는 이름의 기원은 고대 유럽 전통, 특히 무엇보다도 중세 유대 신비교에서의 신지론적, 신비적 사유와 연관되어 있다. 솔로비요프 자신이 여러번 언급하고 있는 이 전통은 솔로비요프 소피아론의 발생론적 기원의 하나이다. 또 하나의 기원으로는 솔로비요프가 주의깊게 읽고 연구한 독일 신비주의자인 야콥 뵘에게서 찾을 수 있다. “신의 몸(тело Божие)”은 뵘의 “신의 육체(плоти Бога)”와 그 등가관계를 이루는데 이는 신성의 절대성 속으로 자연의 원칙이 제한적으로 도입됨을 의미한다. 즉 우리는 가시적 세계의 물질적 실체(субстанция)에 관해서 설명하기 위해 神속에 “고유하고, 특이한 영원한 자연성(природа)”이 있다는 것을 인정할 수밖에 없게 된다. 그렇지 않으면 신에 대한 우리의 관념은 가시 세계에 대한 우리의 관념보다도 훨씬 빈약하고 추상화 되기 때문이다. 이 “신성한 자연성” 속에서만 솔로비요프는 절대적 세계와 물질 세계가 연결될 가능성을 찾는다. 소피아는 신성의 본질의 한 부분일 뿐 아니라, 동시에 물질성(материальная природа)의 등가물이다. 다시 말해서 분리된 두 세계의 중간적 원칙이다. 이러한 명제에서 출발하여 솔로비요프는 그의 소피아론을 다양한 그의 철학 영역과 “신인성에 관한 강의(Чтения о богочеловечестве)”, 특히 인류학에 도입한다.(야콥 뵘(1575-1624)의 저술은 솔로비요프 당대의 지식인 사이에서 널리 읽히고 있었고, - Storig, H. J. 『세계 철학사』, 제 2권, 임석진 역, 분도출판사, 1976-78 - 실제로 이 신비주의 철학자의 저서가 1914년 모스크바의 Мусает 출판사에서 번역 출판되었고, 1990년 Яков БЕМ, Аврора или утренняя зоря в восхождении로 모스크바에서 재출판되었다.)

세계의 불안전함은, 통합될 때에만 “신성한 세계”, “전체(целое)”를 형성하는 요소들의 “비정상적이고, 바람직하지 못한 상황”에 의해서 야기되어진다는 전제에서 출발한다(3/131). “배타적 자기주장, 예고이즘”은 전체와의 관계에서 볼 때 세계의 이 분열에 일정 정도 책임이 있다. 솔로비요프에 따르면 이런 상황에 대한 원인은 이미 세계의 시작, 창조 행위 속에 놓여져 있었다. 신성한 원칙은 그안에 포함하고 있는 이상적인 본질들의 단순한 관조로 만족할 수 없어서 그 본질들에 “고유하고 실제적인 특이성”(3/137)을 부여하였고, 따라서 이것들은 “자신으로부터 분리되어” 독립적인 주체로서 존재할 수 있다. 솔로비요프는 이것들을 소피아와 동일시되는 “세계혼”을 함께 형성하는 “영혼들(души)”이라고 부른다(3/140).<sup>7)</sup>

세계혼은 이 행위로 인해서 신성한 원칙으로부터 상대적인 독립과 동시에 “절대적인 독립”, 즉 “신으로부터 자신을 주장(утверждение)”할 수 있는 능력을 얻는다(3/142). 신으로부터 세계혼의 일탈은 솔로비요프에 의하면 창조의 결과이고, 그것으로 인해 세계구조의 통일성은 복수성으로 분열되었으며, 세계혼 자신은 신성의 중심에서 자신의 위치를 상실했다.<sup>8)</sup> 여기서부터 세계의 역사과정의 시작된다. 이 세계 역사과정의 목적은 다양한 요소들이 “절대적 유기체 혹은 내적인 전일성(всеединство)의 형식”으로 “새로운 긍정적 결합”을 하는 것이고, 또한 세계에 신성을 구현하는 것이다(3/145). 이 목적을 향해가는 힘, 즉 “모든 본질속에 있는 힘” 또한 역사 분열상황을 가져온 원인이 되었던 세계혼으로, 이제는 다시 신성의 원칙과 새로운 결합을 시도한다. 솔로비요프는 이 과정의 단계들은 통합적 원칙들의 출현으로 특징지어 진다고 생각한다: 이 원칙들 가운데 가장 단순한 것

7) 솔로비요프의 “세계 혼”의 이념은 플라톤에서 시작하여 플로틴과 신플라톤니즘을 거쳐 헤르데르, 피테, 셸링에 이르는 전통을 잇고 있다. 솔로비요프에게 본질적인 영향을 미친 것은 셸링의 자연철학인 듯하다.

8) 솔로비요프의 후기 사상에 이르면 이 우주발생론에서의 소피아는 신성한 본질에 대립되는, 초기 소피아론에서의 예고이즘의 결점이 제거된다. 분열의 원인은 신성 그 자체로 옮겨진다: “신은 그의 비존재에 있는 카오스를 사랑하고, 그것이 존재하기를 좋아한다. 왜냐하면 반란하는 실체를 신은 다시 통일시킬 수 있기 때문이다.”(“러시아와 전세계 교회, La Russie et l’Eglise universelle”, 1889, 이 책은 1911년 Г.А. Рачинский에 의해 러시아어로 번역되어 솔로비요프 전집에 포함되어 있다.) 이 저술에서 보면 소피아는 이미 세계혼과 동일하지 않으며, 세계혼이 새로운 재결합을 지향하는 카오스의 중심재일 때, 소피아는 신성(Божество) 가운데서 “세계의 보호 천사”로 남아있다.

들이 중력, 빛, 화학적 인력 등이며 가장 뛰어나고 복잡한 결합력은 인간의 의식이다. 세계혼과 마찬가지로 인간은 신으로부터 독립적으로 자신을 주장하기 위한 시도를 했다. 그러나 만약에 인류가 “자의식”과 “점진적인 靈化(одухотворение)”의 도움으로 이 시도에 저항한다면 역사의 궁극적인 목적이 인류가 그리스도 교회의 본질을 이루는 “영적인 몸(духовное тело)”과 결합되면서 달성된다. “예수 그리스도의 중재를 통해서 자신의 신성의 원칙과 결합하는 인류가 교회이다...”(3/171) 소피아는 여기서 언급되지 않았지만, 그러나 위에서 주어진 정의들로 미루어 볼 때 궁극적인 구현을 이룬 소피아 혹은 세계혼은 이 교회의 개념과 동일하다는 것을 알 수 있다.

“신성의 실현(реализация божественного)”이라는 이념은 그 자체에 소피아 개념의 배아를 지니고 있다. 신지론적이고 인류학적이며 우주발생론적인 이 사상은 “신의 왕국”의 지상에서의 출현이라는 비이성주의적, 환상적 토대를 마련해준다.

“신인성에 관한 강의”에서 밝혀지고 있는 소피아론으로부터 80년대 말의 솔로비요프의 신정론적인 유토피아론까지의 거리는 그다지 멀지않다. 교회에 대한 신비론적인 개념이 구체적이고, 역사-정치적인 성격을 띠게 된다: 이제 솔로비요프는 세속적인 권력으로서 러시아 황권이 영적인 권력으로서 로마 교황권과 통합되는 전세계교회 정부 속에서 세계 역사과정의 목적을 찾았다. 이 주제에 관한 논문들 가운데 하나인 “러시아와 전세계 교회(La Russie et l'église universelle)”에서 소피아에 관한 가르침이 유토피아의 신비적·신인론적 토대를 구성한다. 이곳에 나타난 소피아는 “보편적 실체” 혹은 “신의 본질적인 지혜”이다(3/339). 역사의 목적은 미래의 완전한 교회 속에 역사과정의 모든 것을 포함하여 발현하는 것이다. 또한 일련의 소피아 사상에는 그의 시 테마가 접근하고 있는 솔로비요프 철학의 한 영역, 즉 미에 관한 사상이 포함된다.

솔로비요프는 개별적 논문들을 통해서 상당 정도 그의 미학을 밝히고 있지만, 그러나 이 사상의 토대는 이미 위에서 인용한 소피아에 관한 그의 언급들 속에 포함되어 있다. 소피아가 로고스 속에서 절대자의 “직접적인 발현”과 구별되게, 절대자의 “표현되어지고 실현되어진” 이념인 것처럼, 미는 “통일체(единство)”의 세 측면--진, 선, 미--가운데 “실제적이고”, “느껴지고, 보이는” 통일체이다(3/110). 솔로비요프의 박사 학위논문 “추상적 원칙에 대한 비판(Критика отвлеченных начал)”(1880)에서도 같은 사상이 언

급되어 있다: “만약에 도덕성의 분야에서 전일성(всеединство)이 절대적 선이고, 인식론의 분야에서는 전일성은 절대진리이라면, 외양화되는 현실에서 전일성의 실현, 즉 감각적이고 물질적 존재의 영역에서 전일성의 구현과 실현이 절대 미이다”(2/354). 자신의 실현을 추구하고 있는 소피아론과 이 사상이 매우 유사하다는 것은 쉽게 발견할 수 있다. 솔로비요프의 미학은 역사적 차원에서 소피아론과 분명한 유사성을 띤다. 솔로비요프에 따르면 세계역사는 완전함과 미의 목적을 향해가는 미의 발전과정이다. 솔로비요프는 그의 논문 “자연의 미(Красота в природе)”에서 자연의 유기물과 비유기물의 예를 통해서 인간의 출현 이전에 이미 자연 역사 속에 미는 “실제 현실”로서, 또 “자연과정의 산물”로서 드러난 것으로, 인간의 주관적인 환영이 아니라는 것을 증명하려 한다. “원초의 카오스와의 공개적인 경쟁과 이 카오스에서 떨어져 나온 세계혼과 자연과의 공모 속에서 <...> 세계혼은 자연속에 또 자연을 통해서 우리 지구의 다양하고 웅장한 모습을 창조한다”. 이와 관련되는 솔로비요프의 예술관은 다음의 본문 3절에서 시와 연관하여 살펴보기로 하겠다.

## 2. 솔로비요프의 소피아론과 러시아 문화전통

위에서 살펴본 것처럼 소피아론은 솔로비요프 철학의 거의 전 영역에 걸쳐 근간을 이룬다. 솔로비요프 소피아론의 형성과정 및 이에 대해 직간접적으로 영향을 미친 다양한 철학과 종교사상을 검토할 때 우리는 이를 무엇보다도 먼저 19세기 러시아 지성사의 컨텍스트의 영역에서 검토해야만 한다.

솔로비요프의 주장에 따르면 소피아는 중세 러시아 민간 신앙에서 가장 완전하게 발현되었다.<sup>9)</sup> 소피아가 성모 마리아와 그리스도에 매우 유사함에도 불구하고, 러시아 민중은 이 신성의 “개인적” 발현들(성모 마리아와 그리스도)과 소피아를 분명히 구별할 수 있었고, 소피아를 전세계 교회의 신성의 사회적 발현으로 인식했고 사랑했다. 솔로비요프에게 있어서 궁극적

9) 솔로비요프는 그의 논문 “러시아와 전세계교회(La Russie et l'église universelle)”에서 소피아론에 관한 논의와 관련하여 “이 이념은 원래부터 러시아 민중의 종교적 심성에 가까웠다”고 주장한다. 그렇기 때문에 가장 오래된 러시아 교회들은 성 소피아를 기념한다. “성 소피아는 우리 조상들에게 있어서 이 세상의 거짓 유사체에 의해서 숨겨진 천상의 본질이며, 거룩한 인류의 거룩한 영(святой дух)이고, 지상의 수호 천사이며, 미래의 최종적인 신성의 발현이다”(3/368).

으로는 이타 기존의 서구 철학적 전통보다 더 본질적이고 심오했던 러시아 민중신앙은 솔로비요프를 19세기 러시아 종교사상가로 자리잡게 한다. 비록 러시아 민족전통을 배타적으로 강조하는 슬라브주의자들과 자신을 무비판적으로 동일시하지는 않았지만,<sup>10)</sup> 그는 그럼에도 불구하고 키레예프스키(И. Киреевскиевский)와 호먀코프(Хомяков)로부터 비롯된 반이성적 전통(이와 관련하이서는 흔히 반서구적 전통)과 연결된다.

20세기에 이 전통을 계승하고 있는 베르자예프(Н. Бердяев)는 “19세기 러시아 종교철학의 성격”을 개별적인 개념들의 차이에도 불구하고, 이 흐름의 모든 대표자들이 연관되어 있는 몇가지 문제들을 선징함으로써 이를 특징짓는다.<sup>11)</sup> 베르자예프에 의하면 이 사상들의 특징은 “그 성격상 종합론적이다”. 즉 “신의 왕국”과 死者의 부활에 대한 기대는 그들 사상의 공통적인 수된 문제였다. 그래서 역사 철학이 특별한 중요성을 획득하게 되었고, 흔히 이는 예언으로 받아들여졌다. 러시아 철학은 의식적으로 서구철학과 달리 “기독교적 인류학”을 발전시키려 노력하였다. 베르자예프는 르네상스의 휴머니즘은 러시아에 별다른 영향을 미치지 못하였음을 지적하면서, 따라서 러시아 사상에서는 인류의 개념이 무엇보다도 먼저 기독교적 종교관을 토대로 성립되었다고 말한다.

베르자예프는 러시아 철학에서의 자연관을 “종교적 우주론”으로 특징지운다. 서구철학에서는 토마스 아퀴나스 이후에 자연이 신성을 상실한 반면에 러시아 철학은 자연속에서 “신의 창조 비밀”을 보았다. 인간 뿐만 아니라 전 우주가 신성의 원칙에 참여한다. “생의 거룩함, 세계의 범신성”에 관한 사상은 부분적으로는 일정한 러시아 전통, 초기 기독교 및 前기독교 의 식으로까지 기원이 거슬러 올라간다.

베르자예프는 이런 방향에 대해 비판적으로 평가하기보다는 오히려 러시아 문화에 대한 자기인식을 자세하게 서술하는 태도를 취한다. 여하간 베르자예프의 이런 설명은 많은 점에서 솔로비요프가 이 전통과 긴밀한 관계가 있음을 보여준다. 즉 솔로비요프의 소피아론은 한 이념 안에서 위에서

10) 80년대에 솔로비요프는 신문 “루스(Русь)”의 편집장이자 슬라브주의자의 대표자였던 악사코프(И. Аксаков)와 견별하게 되었는데, 이는 솔로비요프가 전세계 교회의 통합을 주장하면서 그 보편으로 로마 카톨릭을 들었기 때문이었다.

11) 베르자예프의 중요 요점을 여기서는 몇가지만 요약하겠다. 이것은 자세하게 그의 책 『러시아 이념(Русская идея)』에 상술되어 있다.



지적된 모든 문제점들을 해결하려는 시도라고 볼 수 있다: “신성의 재료”와 “세계혼”으로서 소피아를 개념화함으로써 “종교적 우주론”을, 소피아와 “신인성(Богочеловечество)”을 동일시함으로써 인류학을, 또 최종적인 새로운 소피아의 현현을 통한 세계의 종말이라는 묵시록적 종교철학의 문제 등을 동시에 해결하고 있다.

베르자예프는 “러시아 종교 사상가”의 대표자들 가운데 하나로 도스토예프스키(Ф. М. Достоевский)도 넣고 있다. 소설가를 철학자에 넣는 그의 이런 분류는 도스토예프스키의 소설에서 어떤 일정한 완결된 철학적 개념, 즉 “도스토예프스키 철학”을 분리해 내려는 시도를 하지 않는다는 조건적인 관점에서만 옳바를 수 있다.<sup>12)</sup>

그러나 위에서 특징지은 러시아 문화의 전통과 솔로비요프의 연관성을 말하고자 할 때에는, 도스토예프스키의 예술작품들과 정치사회 비평의 글들이 솔로비요프에게 미친 영향을 또한 고찰의 대상으로 해야만 한다.

도스토예프스키 소설의 테마들과 위에서 언급한 러시아 철학자들이 사유했던 테마들의 특징들을 비교한다면 이들 사이의 유사성이 분명하게 나타난다. 그러나 도스토예프스키에서는 이런 철학적 사유의 테마가 최종적인 답을 얻는 것이 아니라, 다만 계속해서 그의 주인공들을 괴롭히는 물음의 형태로만 존재한다. 도스토예프스키에 있어서도 세계 역사는 종말론적으로 결정지어져 있고, 또한 인간은 종교인류학적인 관점에서 형이상학적인 영역에 토대하여 고찰되어지는 존재이다. 도스토예프스키의 창작에서 중요 위치를 차지하는 이 인류학적 관점은 자연의 “신성함” 혹은 “비신성함”의 문제, 즉 “종교적 우주론”을 포함하고 있다. 이 문제들은 도스토예프스키 작품세계의 등장인물들이 자신의 세계관에 관한 논쟁을 일으키는 공간을 형성한다.

예술작품 외에도 정치-사회 비평가로서의 도스토예프스키는 위에서 언급

12) 도스토예프스키의 “폴리포니적 소설(полифонический роман)”에 관한 저술들이 이미 다수 발표되었고 또 연구되어지고 있는 현상에서 보면, 최소한 도스토예프스키의 소설에서는 개별적인 인물들이나 화자들의 개별적인 입장을 이 “폴리포니”로부터 분리할 수 없고, 따라서 그것들을 도스토예프스키 자신의 철학적 개념들의 일부분으로 고찰하기 어려움에도 불구하고 그러한 종류의 시도가 도스토예프스키 문학에 관하여 오늘날까지도 계속되고 있는 것이 사실이다. 그러나 주지하다시피 도스토예프스키의 작품들에는 톨스토이나 곤차로프의 작품에서 보이는 “작가의식의 단성악적인 통일 세계”가 부재한다.

한 러시아 문화의 전통과 부합되는 특정한 이념들을 확신에 차서 옹호한다. “푸쉬킨에 관한 연설”(1880)에서 도스토예프스키는 러시아 민중이 결정적인 영향력을 행사함으로써 확립되게 될 기독교의 토대 위에서 새롭게 출현할 전세계적인 인류-형제애의 이념을 주장한다.

솔로비요프의 “위대한 진테제”, “신인”, “신정론”의 이상에 매우 유사한 이 이념들은 솔로비요프에게 강한 영향을 끼쳤음이 분명하다. 솔로비요프보다 32세나 연상인 도스토예프스키와의 우정 관계는 1877년부터 시작되었다. 1878년 뻬제르부르그에서 솔로비요프가 자신의 “신인론에 관한 강의”를 공개 강연하고 있을 당시, 그는 강연회에 참석했던 도스토예프스키와 자주 만날 기회를 가졌고, 이때 그와 함께 자신의 철학적 문제들을 토론하였다.

당시의 도스토예프스키의 한 편지는 솔로비요프와 도스토예프스키가 몇 가지 점에서 견해를 같이했음을 언급하고 있다.<sup>13)</sup> 즉, 이 편지에 의하면 도스토예프스키는 뻬제르손(Н. П. Петерсон)을 통해서 페도로프(Н. Ф. Федоров)의 철학적 이념들을 알게 되었고,<sup>14)</sup> 이 사상가에게 강한 영향을 받은 것을 알 수 있다. 그는 뻬제르손에게 이 이념들에 “원칙적으로 전적으로 동의한다(в сущности совершенно согласен)”고 쓰고 있다. 그런데 그는 이 편지에서 솔로비요프에 관해 쓰면서 자신이 일부러 솔로비요프의 강연이 끝나기를 기다렸다가 이 사상에 관해 2시간에 걸쳐서 전해주었고, 이때 “솔로비요프는 이 사상가에게 공감을 표명하였고, 그의 다음 강의에서 거의 동일한 것을 강의하겠다고 말했다”라고 전하고 있다.(당시 솔로비요프의 강의는 12번의 강의 중 4번의 강의를 남아 있었다.) 그러나 작가의 편지에 의하면 페도로프가 죽은 선조들의 부활에 관해 어떻게 생각했는지, 즉 비유

13) Н.П.Петерсону, 24 марта, 1878. В кн.: Ф.М.Достоевский, *Полное собрание сочинений*, в тридцати томах, Т.30, М. 1988, с.13-14

14) 페도로프(1828-1903)는 19세기의 가장 유명한 러시아 철학자의 한사람이다. 그의 “공동 과제 철학(Философия общего дела)”은 기독교적 요소들과 계몽주의의 특징인 자연과학적 신앙을 혼합시켰다. 그의 철학에 따르면 신의 왕국과 죽은 자들의 부활은 모든 이들의 공동의 노력으로 달성되어야만 하는 것이고, “과학”과 “마법”은 상호배타적인 것이 아니라 상호 영향을 미칠 수 있는 것이다. (페도로프와 솔로비요프의 연관성에 관한 문헌은 Georges Florovsky, *The Seductive Path of Vladimir Solov'ev, Ways of Russian Theology*, Part Two, Vol. 6, Buchervertriebsanstalt, 1987를 참조할 수 있다.)

적인 정신적인 의미에서의 부활인지 혹은 문자 그대로의 직접적인 의미에서의 부활을 생각했는지 불분명하다. 이에 관해서 도스토예프스키는 솔로비요프와 자신의 공통적인 입장에 관해서 분명히 밝히고 있다: “우리는 이런 입장에 있습니다. 즉 나와 솔로비요프는 실제적이고, 문자적이며, 개인적인 부활을 믿으며, 그것이 지상에서 실현될 것이라는 것을 믿습니다.”

솔로비요프와 도스토예프스키를 연결시키는 것은 도스토예프스키 식으로 표현하자면 사상으로 인해 겪는 ‘고통’, 즉 보편적인 이념의 추구라 할 수 있을 터인데, 이때의 이념은 ‘현실’을 염두에 두고있는 성격의 것이라 할 수 있다. ‘문자적인 의미’에서의 부활과 같은 신비적 사상도 포함하고 있는 이러한 이념의 ‘극대주의(максимализм)’<sup>15)</sup>는 솔로비요프를 매개로해서 도스토예프스키와 상징주의자들을 역사적으로 연결시켜주는 고리의 역할을 한다. 그러나 솔로비요프와 도스토예프스키의 이념과 신념들에서 일정한 공통점을 찾으려할 때 주의할 점은 이들에게는 무엇보다도 원칙적 차별성이 있다는 사실이다. 작가에 대한 솔로비요프의 평가는 그의 “도스토예프스키에 대한 세 번의 연설(Три речи о Достоевском)”에서 드러나는데 이 글에서 그들 사이의 분명한 차이점을 찾을 수 있다. 비록 이 연설이 당대 도스토예프스키 창작이 지닌 본질적이고 새로운 사상적 측면을 예리하게 지적하는 내용을 포함하고 있기도 하지만, 다른 한편에서 보면 그것들은 무엇보다도 솔로비요프 자신의 이념의 서술을 위해 도스토예프스키의 창작을 인용하고 있는 것이고, 따라서 작가의 창작에 대한 솔로비요프의 일방적인 해석 측면이 보이기도 한다.

솔로비요프는 도스토예프스키 창작 방법의 특성을 파악하면서, 그가 세계를 기존의 방식, 전통적인 방식으로 제시하는 것이 아니라(예를 들어서 곤차로프나 톨스토이처럼) 발전과정과 확립과정으로 파악한다는 점을 지적하고 있다: “여기에는 모든 것이 요동치고, 어느 것도 결정화되지 않았으며, 모든 것이 계속해서 확립되어가는 과정에 있다”(3/192). 그러나 도스토예프스키에게 있어서 이 발전과정은 일정한 목표를 향하고 있었고, 이것을

15) 이런 이념의 ‘극대주의’는 사실상 19세기말, 20세기초의 러시아 인텔리겐치아들 사이에서는 보편적으로 확산되어 있었던 듯하다. 이에 관한 특징적인 언급의 예로서 지적할 수 있는 것이 A. 블록의 다음과 같은 말이다: “全部인가 아니면 無인가라는 극한의 삶에 대한 요구를 할 수 있을 때에만 살 가치가 있다. (Жить стоит только так, чтобы предъявлять безмерные требования к жизни: все или ничего.)” (A. Блок, “Интеллигенция и революция”, *Собрание сочинений в восьми томах*, т. VI, с.14, М.-Л., 1962)

도스토예프스키는 명확히 인식하고 있었다. 또한 솔로비요프에 따르면 도스토예프스키의 가장 중요한 테마는 “긍정적인 사회적 이념으로서의 교회”이다.<sup>16)</sup> 도스토예프스키의 이 테마를 설명하기 위해서 솔로비요프는 자신의 “강의”에 나오는 “신인론(Богочеловечество)”에 관계된 개념들, “신(Бог)”, “신인(Богочеловек)”, “진테제(синтез)” 등의 용어를 다시 사용하고 있다.

미찬가지로 자신의 견해에 상응하도록 솔로비요프는 도스토예프스키의 미의 개념을 해석한다. 사실 우리가 보기에 도스토예프스키는 미를 신과 신리로부터 분리하여 고찰하고 있다고 확신할 만한 곳이 없는 듯 보인다. 그러나 솔로비요프는 “미는 살아있는 구체적인 형식으로 화한 다름아닌 선이고 진리이다. 그리고 이것들의 완전한 구현이 종말이고 목적이며 완성이다. 바로 그렇기 때문에 도스토예프스키는 미가 세계를 구원할 것이라고 말했다”라고 말하고 있다.(3/203)<sup>17)</sup>

항상 순환론적인 성격을 띠는 개념들로 구성되는 솔로비요프의 이 엄격한 사상 체계는 도스토예프스키 창작의 “대화적” 성격 (바호천적 의미에서의)을 만족시키지 못한다. 그러나 솔로비요프의 도스토예프스키에 대한 연설들은 궁극적으로 이 두 사람에게 공통적으로 드러나는 사상적 특이성, 즉 이성적으로는 이해 불가능한 개념들이라 할 수 있는, 더 직접적으로 말한다면 요한 계시록적인 세계종말에 대한 기대의 표현이라 해야 직절할 사상적 공통점을 보여준다. 이들의 이러한 이념적 특성이 잘 드러나는 것이 도스토예프스키의 소설 “백치”에서 브이쉬킨 공작이나 솔로비요프의 시 “영원한 여성성(Вечная женственность)” 등에서의 다양한 예술적 형상들이 구현하고 있는 “미가 세계를 구원할 것이다(Красота спасет мир)”라는 사상이라 할 수 있을 것이다.

16) 솔로비요프는 이집에 관해 도스토예프스키의 구두 언급을 인용하고 있다. 1878년 여름, 오프제나 사막(Оптина пустынь) 수도원의 암브로시이(Амвросий) 장로(이는 도스토예프스키의 소설 “카라마조프가의 형제들”에서의 조시마 장로의 원형이 되었다고 연구자들은 말한다)에게 가기 위한 동행길에서 도스토예프스키는 솔로비요프에게 그가 구상하고 있는 인련의 소설의 사상을 설명해 주었고, 이는 “카라마조프가의 형제들”의 주요사상이 되었다.

17) “미가 세계를 구원할 것이다(Красота спасет мир)”라는 도스토예프스키의 이 인용을 솔로비요프는 자신의 논문 “자연의 미(Красота в природе)”에서 무제로 사용하고 있다.

솔로비요프 철학이 이처럼 강력한 영향력을 지닐 수 있었던 원인과, 동시에 죽음을 앞둔 몇 년 동안 그의 전 철학적 개념이 겪을 수 밖에 없었던 그런 흔들림의 배아 또한 바로 유토피아적인 신정론에서 극명하게 표현되고 있는 극대주의 사상에서 찾을 수 있다.

19세기 후반기의 “유토피아 사상으로 가득찬 정신적 분위기(Насыщенная утопиями духовная атмосфера)”<sup>18)</sup>에서 발생한 이 솔로비요프의 철학적 가르침들은 철학적 모델이나 여타 가능한 사유들 가운데 하나로서 받아들여진 것이 아니라, 오히려 다가올 세계에서의 완전한 구원이라는 종교적 희망을 일깨우는 거룩한 가르침으로 받아들여졌다. 소피아가 자신의 최종적인 현현을 추구한다는 소피아론에서 인류가 신비적일 정도의 조화롭고 “온전한(целостность)” 원래의 상태로 회귀한다는 것이 현실적으로 가능하다고 당대의 솔로비요프 추종자들은 보았던 것이다.

### 3. 솔로비요프 후기 소피아론과 서정시

1890년대는 솔로비요프에게 절망적인 시기였다. 프랑스어로 쓴 교회 통합에 관한 그의 저서(“러시아와 전세계 교회, La Russie et l'église universelle”)는 카톨릭에서도 호응을 얻지못하였고, 1880년대 그가 적극적으로 실현하고자 했던 신정론의 구상은 실현 불가능한 것으로 드러났다. 그의 정치적 이념이라 할 신정론의 실현 실패는 그의 세계관의 대변화를 초래하게 된다. 결국 솔로비요프 자신도 자신의 유토피아적 이념을 위험한 환영(иллюзия)으로 인정하게 된다. 솔로비요프의 이러한 변화가 잘 나타나고 있는 작품이 생애 마지막 해에 쓴 “세편의 대화(Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории со включением краткой повести об Антихристе)”이다.

그의 마지막 작품인 “세편의 대화”에서 솔로비요프는 자신의 초기 작품들을 재검토할 뿐만 아니라 비난하기까지 한다. 그는 이 작품에서 지상에서의 하나님의 왕국, 즉 유토피아의 두 대표자를 내세운다. 그 첫번째 사람이 공작(князь)으로 톨스토이주의자인데--더 정확히는 마스크를 쓴 톨스토이--그는 기독교 교리의 가르침을 통해서 이 지상에 왕국을 실현하고자 한다. 공작은 “적그리스도에 관한 짧은 이야기(Краткая повесть об Антихристе)”에 등장하는 두 번째 대표자인 황제의 선조이거나, 또는 무의식적

18) Грубецкой Е. *Мировоззрение В. С. Соловьёва*, т. 1. М. 1913, с. VII.

인 동조자처럼 보인다.<sup>19)</sup> 그가 생각하는 것처럼 황제는 이 왕국을 이 땅에 건설한다. 이 황제 자신이 바로 적그리스도인데 도스토예프스키의 대심문 판처럼 권력과 선동으로 그리스도의 자리에 자신을 세우고, 전능에 대한 자신의 갈망을 충족시키기 위해 모든 복종하는 이들에게 가상의 행복과 만족의 왕국을 만들어 준다. 여기서 유토피아는 마치 약 그 자체, 적그리스도의 특징으로 등장한다. 이 작품에서 솔로비요프의 의견에 따르면(그의 견해를 대변하는 Z씨가 등장한다) 하나님의 왕국은 이 세계 내에서 실현될 수 없으며, 세계 역사는 무엇보다도 먼저 위대한 대제앙으로 끝나야만 한다. 그 후에야 비로소 죽은자들의 구원과 부활이 이어진다. 그러나 이것들은 소피아의 '자연적인' 발전의 종국이나, 최종적인 구현이 아니다. 구원은 요한 계시록에 따르는 것처럼 재림하는 그리스도만이 할 수 있는 일이다. 이와같이 솔로비요프는 은연중에 자신의 신정론적 유토피아론과 이 유토피아론에 토대하고 있는 그의 소피아 사상을 비판한다. 그러나 구원의 의인화된 상징으로서의 소피아의 모습이 여기서도 비록 암시적이기는 하지만 다시 한번 등장한다. “적그리스도에 관한 이야기”의 마지막 부분에 교회 통합이 이루어졌을 때 하늘에 “위대한 표적”이 나타난다: “새벽 어둠이 갑자기 밝은 광채로 물들었다(ночная темнота была внезапно озарена ярким сиянием)”, “태양을 입고, 발 밑에는 달을 밟고 머리에는 12 별로 된 관을 쓴 여인(жена, одетая в солнце, под ногам ее - луна, а на голове - венец из 12 звезд”이 나타났다. 여인의 출현은 거의 요한 계시록에서 문자 그대로 옮겨온 것이지만, 그러나 그녀와 소피아가 연결되어 있다는 암시도 주어져 있다. 왜냐면 기적은 9월 17일에 일어나는데 이는 2세기 로마의 전설의 성녀인 소피아의 축일이기 때문이다.<sup>20)</sup>

그러나 소피아와 연결되어 있는 이 여성 형상은 이미 세계의 구원 여신이 아니며, 그녀의 출현은 다만 구원을 약속할 뿐이다. “지상으로 재림하는 것”은 그녀가 아니라 그리스도이며, 그의 출현만이 죽은 자들에게 부활을 가져다준다. 소피아는 구원의 여신의 역할과 위대한 진테제의 역할을 그리

19) 이 이야기는 “세편의 대화”의 마지막 끝에 실려있다.

20) 비록 이 날짜가 명시되지는 않았지만 이것을 쉽게 계산할 수 있다. 즉 표적이 출현한 것은 “4일째 저녁”으로 파올리 교수가 예루살렘으로 잠적해 들어간 날인데, 회의 시작 첫날은 9월 14일이었으므로 9월 17일이라는 것을 계산할 수 있다. 작품에는 표면상으로는 아무런 의미도 없어보이는 날짜들에 대해서 세심한 주의가 기울여져 있는 것을 알 수 있다.

스도에게 넘겨줌으로서, 제 삼의 원칙, 즉 여성적인 원칙의 중재를 통해 “신성의 발현”이라는 요한 계시록의 전통적인 기독교 사상이 다시 들어오게 되는 것이다.

솔로비요프 철학사상에서의 이런 전환은 시의 테마와의 본질적인 차이점을 보여준다. “세편의 대화”와 같은 해에 쓰여진 솔로비요프 시의 제 3 판 서문에서는 요한계시록적인 반향에도 불구하고, 이전처럼 세계를 구원해야만 하는 것은 “영원한 여성성(Вечная женственность)”이며 시 자체에서도 눈에 띄는 변화가 보이지 않는다.

솔로비요프의 소피아론과 시에 나타나는 일련의 “이상(идеал)”<sup>21)</sup>들 사이에는 매우 긴밀한 관계가 있기 때문에 이런 무변화가 기이하게 여겨진다. 소피아처럼 시들에서 보이는 “이상” 역시 초자연적 세계와 자연 세계, 초월적 세계와 내재적 세계, 시간과 공간의 차원에서 “영원의(вечный)” 세계와 인식가능한 한시적 세계의 가운데에 위치하는 중간자적 존재이다. 시와 철학의 두 경우 모두 그 사상의 본질이 이 이중성에 놓여있다. 다시 말하면 이상적인 존재가 “위대한 진태제”를 가능하게 만들며, 이로써 이 세계의 구원도 가능하게 만든다. 여성적 형상으로 상징화되어 나타나는 시의 형상들과 이성적 원칙에 기반한 이념 혹은 사변적 철학 이념으로서의 소피

21) 솔로비요프의 시는 크게 분류하면 서정적 자아가 철학자로서 철학적 진리를 가르치고 계시하는 “철학시”와, 이와는 구분되게 서정적 자아의 자연과 사랑에 대한 태도가 주를 이루는 “서정적 시”를 들 수 있고, 또 동시대의 시인들에 받쳐진 것이거나 전기적인 의미관을 띠는 시, 풍자시, 기타 번역시 등을 들 수가 있다. 그러나 이 세 그룹의 서정시들 가운데 어느 것에서도 직접적으로 “소피아”를 언급하는 단어나 구절이 없고, 다만 자주 여인의 모습으로 등장하는 이상화된 형상(образ)만이 등장한다. (유일한 언급이 있는 시는 “나일강의 삼각주(Нильская дельта)”로 “무지개 문의 여인(Дева радужных ворот)”이라는 언급을 찾을 수 있다.) 그러나 이처럼 이질적으로 보이는 솔로비요프의 시를 묶는 일정한 개념과 형상들의 복합체를 “이상(идеал)”이라고 칭할 수 있는데, “이상”은 그의 철학시에서부터 풍자시에 이르기까지 전 시 작품들을 통해서 직접적인 의미에서든 혹은 간접적인 의미에서든지 주제적인 핵으로 작용하고 있다. 솔로비요프에게 있어서 “이상”은 있어야만 할 어떤 것에 관한 이성적일 뿐만 아니라 비이성적인 관념이고, 불완전한 세계의 틀 속에는 존재하지 않고, 초월적인 현실 속에서만 발견될 수 있는 것이지만, 그러나 동시에 어느 정도는 “이” 세계의 반영속에서도 발견될 수 있는 성격의 것이다. 즉 솔로비요프 시에서의 이러한 “이상”은 철학적 저서에서의 “소피아”와 동일한 개념성을 갖는다고 할 수 있고, 사실 이러한 이유에서 많은 솔로비요프 연구자들이 이 두 개념을 동일시한다고 할 수 있다.

이를 완전히 분리하여 솔로비요프에 접근하는 것은 분명한 오류이다. 소피야도 본질적으로 말하면 또한 비합리적이며 “개인주관적(личное)”인 사상이다. 솔로비요프의 개인 기록들을 살펴보면 그는 소피야를 신적 개성(личность)을 가지고 있어 개별적인 신비적 접촉이 가능한 “영원한 연인(Вечная подруга)”으로 생각했음을 알 수 있다.<sup>22)</sup>

솔로비요프 연구가들의 대부분은 시에 나타나는 “이상(идеал)”을 철학의 소피야와 아무런 제한 없이 동일시하면서 이것들의 공통된 출발점을 솔로비요프의 “신비적 경험(мистический опыт)”에서 찾는다.<sup>23)</sup> 그러나 시와 철

22) 예를 들어 솔로비요프의 유품중에는 솔로비요프 자신이 썼음이 분명한 “위대한 비밀의 발견에 관한 기도(Молитва об откровении великой тайны)”가 있다. “위대한 신의 본신적인 아름다운 형상, 즉 거룩하고 신성한 소피야”를 부르고, 그녀가 “우리, 이 세계(в нас и в мире)”로 내려와 현현하도록 호소하는 주문의 형식으로 쓰여져 있다. 1900-1901년 사이에 솔로비요프를 따르던 이들이 철학자의 동생 미하일 솔로비요프(Михаил Сергеевич Соловьев)의 집에서 거의 매일 같이 모여서 솔로비요프의 시와 논논들에 관하여 토론 하였고, 특히 미하일 솔로비요프가 자신의 형의 기록물 중에서 발견한 미믹스런 서신에 관해서 심각하게 토론했음을 이 모임에 참석하였던 벨리(A. Белый)가 회상하고 있다. 편지는 분명히 솔로비요프의 손으로 직접 쓰여졌지만, 그 밑에는 “S”와 “소피야(Sophie)”의 사인이 함께 있어 이는 솔로비요프가 강신술의 “靈媒(медиум)”지로서 연은 계시로 간주할 수도 있다. (이에 관해서는 A. Белый, *Воспоминания о блоке*, М.Изд. “Республика”, 1995 г. с. 23-29를 참조하고, 더 상세한 사항에 관해서는 Г. И. Чулков, *Автоматические записи Вл.Соловьева, Вопросы философии*, М. 1992, No.8 을 참조할 수 있다. 후자의 논문에는 지금까지 알려지지 않은 솔로비요프와 소피야와의 직접적 영적접신의 체험기록물 9건이 수록되어 있고, 또한 이에 관한 자세한 주석이 들어있다.)

23) 보츨스키(K. Мочульский)는 솔로비요프의 이념을 동일한 경험의 다양한 표현으로 고찰한다. 보츨스키의 견해로는 솔로비요프가 이 경험을 그의 서사시 “세번의 만남(Три свидания)”에 잘 기록하고 있고, 코스모스의 통일체인 세계혼(мировая душа)은 부절제한 환원물체가 아니라, 개인적인 형상, 즉 영원한 여성성이라는 것을 환원속에서 솔로비요프가 발견하였다고 말한다.(K. Мочульский, *Владимир Соловьев*, Paris, 1951, с.72) 솔로비요프의 기타 저작은 이 신비적 경험의 깨달음을 형이상학적 개념의 언어로 전달하고, 이를 윤리학과 종교-사회학적 체계, 역사철학 체계 안으로 변환시키는 노력이라고 보츨스키는 파악한다. 불가코프(С. Булгаков)는 솔로비요프 시의 주요 모타프를 이루는 것은 세계혼(мировая душа), 즉 소피야로서, 솔로비요프가 자연에서 갖는 지속적인 신비한 체험이 이를 형성한다고 말한다. (“Природа в философии Вл. Соловьева” в кн. : сборник первый, *О Вл. Соловьеве*, М.1911, с.28) 예룬(Вл. Зрн)은 인식론, 윤리학, 정치사회비평론 같은 특별한 분야를 “영원한 여성성”과 같은 분야와 연결시



학에서 보이는 이념들의 뿌리가 솔로비요프의 개인적 성격에 토대하고 있다는 것은 자연스럽게 이해가 되지만, 그것들이 시와 철학에서 각각 표현될 때는 처음부터 매우 다르게 나타난다는 사실 또한 간과해서는 안된다. 솔로비요프의 철학에서는 이념적 본체(идейная сущность), 즉 소피아의 우주발생론적이고 역사철학적인 성격이 전면에 강조된다.(세계론, 역사의 동인력, 신인론의 원칙 등으로서의 소피아). 따라서 소피아는 무엇보다도 지상에서의 신의 왕국의 실현, 즉 신정론적인 유토피아의 실현이라는 기대와 긴밀하게 연결되어 있다. 반면에, 시에서는 이런 특징이 아예 결여되어 있거나, 혹은 나타난다 하여도 매우 모호한 암시의 형태로만 나타나고 있다. 시에서의 “이상(идеал)”은 단지 여성적인 미의 형상으로만 나타나고, 이는 “진테제(синтез)”를 상징하고, 이로써 세계의 구원을 상징한다. 그러나 이때, 이 구원 사상의 이면에 어떤 역사철학적 견해가 자리하고 있으며, 또한 구원에 의해 종결되는 세계 역사과정이라는 것은 어떻게 이해될 수 있는 것이며, 또 여기서 인류는 어떤 역할을 수행하는지 등의 문제가 전혀 밝혀지고 있지 않다. 또한 이 구원 뒤에 오게 될 사회가 어떤 사회인가에 대한 지시, 예를 들면 신정론과 같은 이상적 사회에 대한 어떠한 구체적 지시도 없다. 또한 시에 나타나는 구원은 인류가 소망하고 간구하는 하늘로부터의 선물이지, 결코 이 지상 세계의 상황에 의해 좌우되는 것이 아니다.

다시 말하면 솔로비요프의 말년에 나타나고 있는 철학적 개념의 변화가 그의 시 세계에서는 분명하게 나타나지 않고 있다. 그 원인으로 생각할 수 있는 것으로는 이 변화를 겪는 것은 이상적인 미나 “완전성”의 그 자체가 아니라, 일정한 사회·정치관에 따른 이 이상의 실현 가능성의 여부였기 때문이다. 그래서 1900년에 솔로비요프는 그러한 유토피아를 단호하게 부인하지만 동시에 이전과 마찬가지로 “영원한 여성성”과 “영원한 미”를 통해서 세계가 구원될 것이라는 예언을 할 수 있었던 것이다.

따라서 솔로비요프의 창작에서 시의 테마는 소피아론보다 훨씬 더 자신의 미학에 가깝게 위치한다고 할 수 있다. 이는 한편으로 보면 소피아론에서는 미의 개념이란 이념적 본체의 여러 측면 가운데 하나인 반면에, 시에서는 미 개념이 절대적인 중요성을 획득하기 때문이기도 하고, 또 다른 한

---

키기 조차도 한다. 그의 의견에 따르면 이 모든 분야는 시와 마찬가지로 “눈부신 여인(лучезарная подруга)”에게 받쳐진 것이다. (Вл. Эрн, *Гносеология В. С. Соловьёва*, в кн.: сборник первый, с.137)

편에서 보면 철학과와 관계에서 시가 갖는 독자성이란 예술의 독자적인 의의와 임무라는 솔로비요프 자신의 이론과도 부합되기 때문이다.

솔로비요프에게 있어서 “예술의 일반적 의미(Общий смысл искусства)”는 “자연에 의해서 시작된 예술적 과정의 연장이며, 더 나아가서는 이 미학적 과제의 완전한 해결이다.”<sup>24)</sup> 솔로비요프는 예술의 임무를 좀더 정확하게 “우주의 정신적인 요소와 물질적인 요소, 관념적인 요소와 실제적인 요소, 주관적인 요소와 객관적인 요소들의 완전한 상호침투와 자유로운 결합”<sup>25)</sup>으로 파악한다.

예술을 이렇게 정의함으로써 예술은 인류의 다른 활동, 철학, 종교, 정치-사회 활동과 마찬가지로 “신을 실현해냄(Осуществление Бога)”이라는 동일한 목적을 지닌 것으로 되고, 따라서 다른 활동과 동등한 것으로 비교된다.<sup>26)</sup> 그러나 여기에 중요한 제한이 따른다: “이 임무의 수행은 전 세계 과정의 종결과 일치해야만 한다. 역사는 아직 진행중이기 때문에 우리는 다만 완전한 비를 부분적이고 단편적으로 예견할 뿐이다.”<sup>27)</sup> 이러한 “예견(Предварение)”이 솔로비요프에게 있어 예술의 의미이다. 예술가가 오늘날의 우리 현실세계에서 순간적으로 스쳐 지나가는 “영원한 미(Вечная красота)”의 번뜻임을 포착했을 때, 그는 우리에게 지상의 것이 아닌, 다가올 현실을 미리 경험하도록 함으로서, 자신은 자연의 미와 미래 삶의 미 사이에서 중간 매개자적인 역할을 수행한다. 다시 말하면 솔로비요프에게는 이해되어진 예술이란 “공허한 오락물(Пустая забава)”이나 “교훈적인 설교(дидактическая проповедь)”가 결코 아니고, 그것의 본질은 “영감에 찬 예언(вдохновенное пророчество)”이다.

24) Соловьев Вл. *Общий смысл искусства*, с. 74.

25) 위의 책, с. 74.

26) 솔로비요프의 초기 작품들에서는 위에서 언급한 분야들이 통일적인 “모든 것을 포괄한 지식”의 변별적인 분야로 이해된다. “통합적 지식의 철학적 요소(Философские начала целого знания)”에서 솔로비요프는 이 통합적 지식을 “신지론(Теософия)”, “신정론(Теократия)”, “마법론(Теургия)”으로 구성되는 통일적 복합체라고 설명한다. 그런데 이때 “마법론”은 “신비적 창작”을 쥐는 건축에서 음악에 이르기까지의 모든 예술 활동을 아우른다.

27) 위의 책, с. 83

### III. 결론

위에서 살핀 견해를 더 발전시킨다면 우리는 예술과 다른 인류 활동 사이에서 원칙적인 차이를 발견할 수 있다. 즉 정치가의 임무는 유토피아적인 이상적인 정부, 신정을 실현하는 것에 있고, 철학자는 이 이상을 사유하여 체계적으로 표현하는데 있다. 그런데 두 사람 모두에게 이 임무는 이 계획이 역사상의 현실로 실현될 때 비로소 완성되는 것이다. 반면에 예술가에게 있어서 임무란 어떤 제한이 따르지 않는, 이 계획의 실현 이전에도 완성 가능한 것일 뿐만 아니라, 이 목표점이 아직 멀리 떨어져 있을 때조차도, 더 나아가서는 그 자신이 그 실현에 참여하지 못할 때조차도 가능한 것이다. 그는 “이상”, “순수한 미(чистая красота)”를 이미 불완전한 현재의 조건에서도 창조할 수 있다. 현재의 조건에서 사실상의 유토피아의 실패는 그런 이상을 전혀 손상시키지 않는다.<sup>28)</sup>

예술의 의의에 대한 솔로비요프의 이러한 이해는 모든 조건적인 것들로부터 자유로운 순수한 이상을 그의 시에서 창조하는 것을 가능하게 했다고 보여진다. 이것은 동시에 그의 시에서의 이상이라는 것이 철학에서의 “이상”, 즉 소피아보다 훨씬 이 지상의 조건적인 것으로부터 멀리 떨어져 존재했음을 의미한다.

“판약에 소피아가 실제로 이 세계의 본질이라면, 왜 시인은 손에 ‘이 세상의 꽃이 아닌 꽃(с цветком нездешнего стран)’을 들고 있는 그녀를 보는가?”<sup>29)</sup>라는 트루베츠크이의 지적처럼 매우 짧은 순간 동안만 밝혀지는 시에서의 “이상”의 이해불가능성은 소피아의 “조잡한 질료적 이해(грубо материалистическое понимание)”와 대립된다. 시에서의 환영(видение)들은 “소피아” 이념에 대한 철학적 사유가 포함하고 있는 것보다 훨씬 많은 것을 포함하고 있다. “이상”은 불완전한 세계와의 원칙적인 차별 속에서 그 의미가 드러나는 것이기 때문이다.

트루베츠크이 같은 이는 자신의 기독교 철학에 입각하여, 모든 지상적인 것을 거부하는 솔로비요프의 시를 그의 철학보다 더 높이 평가하고 있기는

28) 솔로비요프의 미학(시와 함께)은 그의 철학이 말년에 경험하는 변화를 받지 않은 유일한 분야이다. 따라서 미의 개념이 예술관과 함께 거의 변화없이 보존되어 있다.

29) Грубейкой Е. *Мировоззрение В. Соловьева*, т. II, с.356. 인용은 서사시 “세번의 만남”에서 트루베츠크이가 직접하고 있다.

하지만, 그러나 사실상 솔로비요프 후기 사상에서 이런 지상적인 것의 완전한 거부(솔로비요프 자신의 전체적인 사상체계 내에서 보자면 문제를 균형있게 해결하는 것은 아니었던 것으로 보인다. 즉 “소피아”의 이중적인 성격, 이를테면 정신적이며 동시에 물질적인 성격은 솔로비요프의 철학적 저술에서 근간을 이루고 있는 것일뿐만 아니라, 솔로비요프의 초기와 중기 시들에서 보이는 테마들의 “진테제”를 위해서도 꼭 필요한 전제조건(“이상”이 출현할 수 있는)이 되는 것이었고, 또 이 “진테제”의 실현은 서정적 자아에게 “세계의 구원”이라는 굳건한 희망의 토대가 되었던 것이기 때문에, 단순히 지상적인 것과 물질적인 요소의 제거만을 높이 평가하는 것은 솔로비요프 소피아론의 이해에 있어서 올바른 것으로 보이지 않는다. 결국 솔로비요프 말기에 “적그리스도에 관한 짧은 이야기”에서 보이는 것과 같은 “영원한 여인”의 이상적 형상이 “이 세계(Здесьный мир)”로부터 떨어져 출현하는 것은, 이 형상이 순수함 그 자체로 “정화”될 필요성에 의한 것일 뿐 아니라, 동시에 이 이상이 현실과 결합될 수 없다는 체념적인 인식이 반영된 표현이라 할 수 있다.

Резюме

## Софиология Вл. Соловьева

Пак Чжон Со

"София" – это прежде всего теоретическое понятие, которое Соловьев в "Чтениях о богочеловечестве" вводит в свою философскую концепцию. Соловьев развивает здесь свое понятие Бога, опираясь на теософию александрийских философов. Бог, "Абсолютное", или всеохватывающее "Единство", содержит в себе два принципа, из которых один – "логос" – является "первым выражением абсолюта", а другой – "София", "выраженная, осуществленная идея" абсолюта или единства. София есть тело Божие, проникнутое принципом божественного единства.

София, которая причастна божественной сущности и в то же время представляет собой эквивалент материальной природы, есть посредующий принцип между разделенными мирами. Человек, по мысли Соловьева, занимает в мире природы то же среднее место, что София в области абсолюта. Свое понятие Софии Соловьев идентифицирует с идеальной, божественной частью человеческой природы.

Учение Соловьева о Софии, которое в качестве основной идеи проявляется почти во всех областях его философии, следует, несмотря на очевидные влияния самых разнообразных направлений и эпох философской и религиозной мысли, рассматривать в первую очередь в контексте русской духовной истории 19 века.

В "максимализме" мысли, который находит свое крайнее выражение в утопической модели теократии, состоит причина того сильного влияния, которое имело философское учение Соловьева, но и зерно того колебания, которому подвергалась вся его философская концепция в последние годы перед его смертью. В своем последнем произведении "Три разговора" Соловьев не только пересмотрел, но и осудил свое собственное более

раннее творчество. Утопия выступает здесь как признак зла как такого Антихриста, Царство Божие не может быть осуществлено в пределах этого мира, мировая история должна прежде закончиться в великой катастрофе.

С этим поворотом в философских воззрениях Соловьева намечается существенная разница с тематикой стихотворений. В предисловии к третьему изданию стихотворений, которое было написано в том же году, что и "Три разговора", несмотря на отголоски Апокалипсиса, по-прежнему мир должна спасти "Вечная женственность", и в самих стихах незаметно никакого глубокого изменения. Это кажется удивительным, поскольку комплексом идеала в стихотворении и философским учением о Софии существует очень тесная связь. Идеал стихов является, как и София, посредствующим существом между сверхъестественным, вечным и познаваемым в пространственно-временных измерениях. София по сути тоже иррациональное и личное представление.

Само собой понятно, что оба представления имеют общий корень в личности Соловьева, однако не следует упускать из виду, что они с самого начала очень по-разному проявляются в поэзии и в философии. Поэзия осталась незатронутой в большой мере изменениями, которые обозначились в последние годы в философской концепции Соловьева. Дело в том, что эти изменения касались не идеала красоты и совершенства, а вопроса о его осуществлении согласно определенным общественно-политическим воззрениям. Соловьев в 1900 г. резко отвергал такие утопии, однако мог в то же самое время по-прежнему пророчествовать о спасении мира через "вечную женственность" и "вечную красоту".