

다문화시대의 아놀드

— 『교양과 무질서』의 고찰 —

김 선 희

(인문대 영어영문학과)

〈차 례〉

1. 서 론: 왜 다시 아놀드인가?
2. 『교양과 무질서』의 배경
3. 아름다움과 지성
4. 헬레니즘과 헤브라이즘
5. 결 론

1. 서 론: 왜 다시 아놀드인가?

매슈 아놀드(Matthew Arnold)는 현대정신의 물결 속에서 국가의 기본이 되는 중산층의 계몽, 즉 최상의 자아확립, 자유정신, 민주정신 등의 촉구를 고창하면서도, 현대정신이 가져오는 인간의 속물화, 무질서, 그리고 폭력을 염려한 비평가이다. 이에 아놀드는 문화 논쟁에서 피할 수 없는 영속적인 존재로서 문학의 사회적 역할이 재인식되는 가운데 다시 비평의 중심이 되고 있다. 이는 인간성품을 계발하고 최상의 자아 완성과 조화를 이룬 인간성 실현을 주장한 그의 비평이 예컨대 정신 붕괴의 총체적 위기에 놓여 있는 현대인에게 잃어버린 도덕성을 회복시켜 주고 있기 때문이다.

아놀드에 관한 비평의 문제는 그 동안 그에 관한 연구가 상당히 진행되어 왔음에도 불구하고 그 해석에 대한 문제는 여전히 남아 있다. 이는 데이비드 디로라(David DeLaura)가 '우리는 여전히 아놀드를 어떻게 읽어야 할지, 왜 읽어야 하는지 모르고 있다'라고 지적하면서 아놀드에 관한 비평의 불확신감을 피력한 바 있듯이(345), 현대 독자들에게 아놀드의 의도가 어떻게 받아들여질 것인가에 관한 견해의 다양성을 입증해주는 대표적인 예가 된다. 그리

고 이와 같은 해석의 다양성은 '아놀드를 이해하는 것은 지난 세기의 어느 다른 인물을 이해하는 것보다 우리에게 유용하다'라는 팍호년(Park Honan)의 다소 과장적인 지적에서 드러나듯이, 아놀드의 비평적 관심사가 인간의 영속하는 문제들을 지혜롭게 다루는 회피할 수 없는 비평임을 반영하고 있다(vii).

이에 이와 같은 비평의 본보기로 적용되는 『교양과 무질서』(Culture and Anarchy)(1869)¹⁾는, 리프만(Samuel Lipman), 마커스(Steven Marcus), 그라프(Gerald Graff) 등이 다문화주의의 현상을 중심으로 오늘날 현대인이 처한 정신적 위기 상황의 문제점을 지적하고 있듯이, 현대인의 삶의 실상을 다시 생각하게 하는 평론이다. 『교양과 무질서』는 아놀드가 영국 사회의 질적 저하를 지적하고 문화적 혁신을 전반적으로 일관성있게 제기한 사회비평이다. 아놀드는 이 평론에서 경제와 정치 발전이 절정에 이르렀을 때의 빅토리아 시대의 사회와 자기 만족에 도취되어 자신의 내면 생활을 돌보지 않는 빅토리아인들의 지적 심미적 정서적 편협성과 속물주의를 공박하면서 그 해결 방안으로 문화, 즉 교양을 제시하고 있다²⁾. 예컨대 교양이 실제 사회에 적용되면, 완전한 조화와 발전을 이룬 인간 근본의 이상으로 제시될 수 있음을 보여주고 있다(Carroll 62). 이처럼 이 평론은 영국인의 사회 변화에 대한 무감각증을 공격한 것이며, 아놀드의 사상의 이론적 발전의 절정을 이루는 글이다(Carroll 85). 오늘날의 보편적 문화의 병폐에 대하여 우려를 표명한 비평가가 아놀드만이 아니지만³⁾, 그는 교양의

1) 교육문제, 문화의 다양성, 보편성, 자기중심주의에 관한 요즘의 문화 전쟁의 현상때문에, '서구 전통 다시 생각하기'(Rethinking the Western Tradition)의 일환으로 사무엘 리프만(Samuel Lipman)의 주관하에 1994년 아놀드의 『교양과 무질서』가 다시 출판되었다.

2) 우리가 사용하는 문화라는 개념은 전반적으로 그 역사가 복잡하고 애매하여 만족스러운 해석을 내릴 수 없는 개념이다. Raymond Williams에 의하면, 이 용어는 영어에서 가장 복잡한 용어 중의 하나로, 15세기 경부터 경작하고 돌보는 의미로 쓰이기 시작하여, 19세기에는 인간의 발전과정을 의미하기에 이른다. 19세기 문화의 개념은 대체로 지성인들의 문학활동을 의미했으며, 이 개념을 가장 분명하고 강력하게 표현한 비평가가 아놀드이다. 아놀드가 뜻하는 문화의 의미는 Bildung, 계발, 자기발전이듯이, 교양으로 번역되고 있다.

3) 1980년 이후 『교양과 무질서』와 같은 논쟁의 글은 해마다 출판되었다. Allan Bloom: The Closing of the American Mind(1987), Roger

파괴라는 정신적 위기의 문제를 이성과 이성적 기준에서 벗어남과 관련지워서 우리가 생각할 수 있는 범주와 골격을 제시한 비평가이다.

그러나 오늘날에는 마치 아놀드를 맞대놓고 통박하듯이, 아놀드가 주장하는 통합된 문화가 없으며 '올바른 이성', '최상의 자아', '완전한 교양'의 개념도 없다. 그 대신 성을 중심으로 한 그 자체의 문화적, 사회적 형식과 그에 따른 가치만이 범람하고 있을 뿐이다. 만일 아놀드가 살아 있다면, 분명 속물근성과 편협성이 범람하고 있으며 '최상의 자아'보다 '일상의 자아'가 압도적이라고 현대를 진단할 것이다. 그리고 각양각색이고, 불안정하며 시비를 좋아하고 변덕이 심한 '일상의 자아'가 난무하고 있다고 통렬히 비난할지도 모른다. 이와 같은 현대의 다문화주의 현상은 거트루드 히멜허브(Gertrude Himmelfarb)가 지적하듯이, 아놀드의 교양과는 정반대의 현상이며, 아놀드가 통박했던 무질서의 증상을 드러낼 뿐이다(47).

그렇다면 『교양과 무질서』는 우리에게 어떤 의의가 있나? 급속한 경제적인 발전의 부산물로서 파생하는 다양한 사회 문제들에 대한 해결 방안이 절실했던 빅토리아 시대의 사회상은 바로 현대인이 직면하고 있는 세기말의 전환기의 사회상과 유사하다. 현대 사회는 정신적 위기의식과 가치관의 상실 등 다양한 문제들이 갈수록 심화되어 정신 문화적 측면에서 볼 때, 영국의 빅토리아 시대가 당면했던 것 이상으로 정신적 딜렘마에 봉착하고 있다고 해도 과언이 아니다.

그런데 『교양과 무질서』는 오늘날, 예를 들면, '아름다움과 지성'(Sweetness and Light), '세상에서 생각되어지고 말해진 최상의 것', '아만인들', '속물들', '대중들', '하고 싶은대로 하기' 등의 친숙한 표현으로 더 떠올리게 된다. 그러나 이런 용어나 표현들은 빅토리아 시대의 상황을 떠나서 오늘날 현대인의 정신적 논쟁의 부분이 되고 있다. 이와 같은 사실은 바로 아놀드의 현대성을 입증해주

는 대표적인 예라 할 수 있으며, 이는 무엇보다도 빅토리아 시대의 병폐에 대한 아놀드의 진단과 대안이 사색과 성찰로부터 점점 멀어지는 현대인의 정신적 황폐에 대한 대응 방안이 될 수 있기 때문이다.

오늘날은 경제문화, 정치문화, 종교문화 등 문화라는 용어가 빈번히 사용되고 있지만, 이 용어의 의미에는 좋고 나쁜, 또는 고급, 저속의 어떤 기준이 없다. 물질주의, 물질적 발전, 생각에 대한 기계적인 방법, 기계주의에의 의존, 경제적 자유, 물질자원, 재산 등의 현상은 현대사회의 특성을 말해준다. 이런 현상은 제랄드 그라프(Gerald Graff)가 지적하듯이, 모더니스트 문학과 비평의 기저에 놓여진 조건에서 비롯되는 공통의 신념의 상실, 공통의 문화적 신화의 상실에서 오는 신념의 문제때문이라 할 수 있는데(186), 이런 것들이 수단이 아니라, 목적으로 인식되면서 더욱 두드러지고 있다.

사실 아놀드가 이런 다문화주의라는 현상의 전조를 19세기 비국교도의 모체속에서 간파했다고 해도 과장이 아니지만(Marcus 167), 아놀드의 교양론은 다문화주의의 이런 현상이 아니라도, 모든 계층을 통합시키고 인간답게 이끌어주는 기능을 하기 때문에, 우리 사회가 처한 분리현상에 가치있는 해독제 역할을 하고 있다.

따라서 아놀드의 교양론은 우리의 의식이 총체적으로 피폐해지고, 부도덕과 무질서 속에서 살아가는 우리에게 시사하는 바가 크다. 즉 전문적이고 기능적인 것이 중시되고, 특히 혼란과 불확신의 위기의식을 느끼게 하는 오늘날의 문화 현상이 대중 매체로 표현되고 있어서, 아놀드의 『교양과 무질서』의 의의를 향해해 볼 필요성을 자각하게 한다. 현대는 인문학의 위기뿐만 아니라 가치관의 혼란이라는 정신적 황폐의 문제에 직면하여, 아놀드가 인식한 몇 가지 근본적인 문제로 고통받고 있는데, 오늘날의 도덕적 문제가 심각한 것이기에 그 해결은 그만큼 더 근본적인 것이다.

전반적으로 『교양과 무질서』의 중심 내용은 교양과 행위, 정신적 삶과 도덕적인 삶, 헬레니즘과 헤브라이즘의 대조에 있으며, 아놀드가 강조하는 것은 충동적으로 일하고 행하는 것이 아니라, 헬레

니즘의 정신, 즉 '내면의 활동', 생각과 명상이다(Lipman 216). 뿐만 아니라 기계주의, 물질주의, 인식의 편협함, 재산 등의 반대 개념으로 아름다움과, 조화, 그리고 중용의 아름다움을 중시되고 있다. 때문에 오늘날 아놀드는 각양각색의 문화 전쟁 속에서 정전과도 같은 위치를 차지하고 있으며(Gertrude Himmelfarb 50), 예컨대, 인류, 계층, 성차별을 초월하는 위대한 책과도 같은 존재가 되고 있다.

이런 까닭으로 『교양과 무질서』가 다시 출판되었지만, 그 주된 이유는 이 평론이 아놀드의 시대의 중산층보다 다음 시대에 유용한 큰 힘을 지닌 평론이기 때문이다(Coulling 35). 이는 더글라스 부쉬(Douglas Bush)의 분석처럼, 인간과 사회와 문학에 관한 아놀드의 통찰력은 근본적인 면에서 시대를 초월하는 것이기 때문이다(Bush 2). 뿐만 아니라 현대 사회가 혼란스럽고 무질서하여, 아놀드의 교양론이 다시 요구되고 있기 때문이다. 이는 우리가 이 평론을 읽어야 하는 까닭이 되지만, 이 평론을 통하여 나타내려고 한 아놀드의 사상이 무엇인지 알아내는 것이 그 까닭을 인식하는 최선의 방법이 되듯이, 본고에서는 아놀드가 이 평론을 쓰게 된 배경, 아름다움과 지성, 그리고 헬레니즘과 헤브라이즘을 그의 교양론 중심으로 분석하고 아놀드의 현대적 의의를 논의하고자 한다.

2. 『교양과 무질서』의 배경

아놀드는 혁명적이라 할 정도로 급격한 사회 변동 속에서 『교양과 무질서』를 썼다⁴⁾. 이 시기의 특징은 경제 성장과 사회구조의 급속한 변화인데, 이로 인해 대중들의 요구가 다양하게 분출되었을 뿐만 아니라, 과학의 발전은 기존의 종교적 신념에 대한 회의를 낳

4) 『교양과 무질서』는 1867년부터 일년동안 콘힐 잡지(Cornhill)에 6편의 글로 선을보였다. 그 중 1편이 「교양과 적들」(Culture and Its Enemies)인데, 이에 관한 시즈윅(Henry Sidgwick)과 해리슨(Frederic Harrison)의 비난이 나머지 5편을 「무질서와 권위」(Anarchy and Authority)라는 제목으로 잇따라 쓰게 했다. 이어서 이 두 개의 제목을 묶어서 「교양과 무질서」(1869)로 출판되었다. 참고: Sidney Coulling: "The Evolution of Culture & Anarchy." *Studies in Philology* LX (Oct. 1963) 637-68.

게 했다. 그리고 디즈레일리(Benjamin Disraeli)가 빈부의 차이가 심한 경제 여건을 '두 나라'(two nations)로 표현할 정도로 풍요와 빈곤이 공존하고 있었다. 그 결과 기계문명의 발달은 공리주의, 물질주의, 개인주의 등의 현상을 초래했으며 수많은 병폐가 노출되자, 새로운 가치관과 질서의 확립이 무엇보다 필요하게 되었다.

특히 당시는 중산층의 속물주의가 이미 사회문제로 대두되어 새로운 사상과 변화가 요청되던 시기였다. 때문에 내적 지성의 결핍, 이성의 불신, 권위의 혐오 등으로 나타나는 무질서한 빅토리아 사회는 예술적 취향이 저하되고 사회계층은 분열되어, 귀족계층이 점차 그 위력을 상실했으며 안정을 필요로 했다. 실제 아놀드는 1866년 하이드 공원에서 폭동 소요에서 '사회적 무질서'의 근원을 간파했는데, 이런 사회적 무질서의 현상이 아놀드에게 자기 마음대로 하고, 하고 싶은 대로 생각하고 말하는 중하류 계층들의 문화적 무질서를 예견하게 했던 것이다. 뿐만 아니라 이렇게 자기 마음대로 하는 지나친 행위를 통제할 만한 것이 당시 영국에는 없었다.

따라서 아놀드가 이미 1861년 「민주주의」(Democracy)와 「프랑스의 대중교육」(The Popular Education of France)에서 사회적 불평등을 없애야 하는 국가적 차원의 활동을 주장하는 정치와 교육에 관한 자신의 생각을 피력한 바 있듯이, 아놀드의 한 가지 목표는 중산층의 편협한 만족감과 무기력을 고쳐나가는 것이었다. 이처럼 사회의 무질서와 자기 만족의 병폐가 고쳐지지 않는다면, 어떤 미덕도 그 우월성을 발휘할 수 없다고 아놀드는 우려했다.

아놀드에 의하면, 한 국가의 발전은 개인의 완성과 불가분의 관계를 가지고 있으므로, 개인의 혼란은 바로 사회의 무질서를 가져온다고 하였다. 아놀드가 뜻하는 무질서는 사회적으로, 정치적으로, 경제적으로 또는 개인적으로 모든 결정을 내리려고 하는 개인의 양심의 무질서를 의미하는데, 리프만(Samuel Lipman)의 지적에 의하면, 이것들은 한 가지 동일한 원인, 다시 말하면, 빅토리아 시대의 중산층들이 스스로 결정을 내리려고 하는 권리, 즉 각자

자기가 하고 싶은대로 행하려고 하는 권리에서 비롯되었다(213). 이를 아놀드의 말로 표현하면, 헤브라이즘이 지나치게 강조된 나머지, 영국 사회가 보편적인 시대의 흐름에서 밀려났기 때문에 다시 말하면, 그 동안 영국은 청교도 정신이 우세하게 되어, 르네상스의 주류인 헬레니즘보다 헤브라이즘을 새롭게 교화하자는 개혁의 필요성에서 비롯된 것이다. 이에 아놀드는 헤브라이즘의 폐단이 드러난 빅토리아 시대의 사회상을 자연 질서에 위배되는 것이라고 지적하면서, 그로 말미암아 영국은 정치적, 문화적으로 쇠퇴하게 되었다고 분석하고 있다.

물론 여기서 헤브라이즘은 비국교도들⁵⁾을 의미하는 아놀드의 완곡어법이며 '속물주의'(philistinism)를 의미한다. 종교나 계사의 동의어가 아니다. 당시 영국의 종교는 아놀드의 교양의 개념, 즉 헬레니즘의 개념에 비추어 볼 때, 중요한 역할을 담당했다. 국교도들은 '신의 의지'를 '올바른 이성'과 결합시켜 개인의 정신적, 사회적 요구를 성취시키려고 노력한 반면, 비국교도는 편협하였고 분파적이었으며, 반대하는 입장을 즐겼으며 결여된 점이 있었다. 그리고 이들은 삶의 내적인 면보다 외적인 면을 선호하여 생각보다 행하기를 강조했으며, 물질적 위안, 기술적 발전, 신체적 원기왕성함, 재산에 높은 가치를 두었다. 이와 같이 외적인 것에 치중하고, 사상 또는 정신이 결여돼있는 중산층은 영국 헌법의 지지 속에서 영국의 종교, 정치, 무역, 사업 등을 지배하는 중추적 계층으로 부상하고 있었다.

이처럼 당시 계층들은 그 나름대로 결합을 가지고 있었다. 각 계층들의 지배적인 특성에 따라 아놀드가 특유의 별명을 붙였는데, 귀족계층인 야만인(Barbarians), 중산층인 속물들(Philistines), 노동자 계층인 대중들(Populace)은 장점보다 결함이 더 드러나고 있었다. 그러나, 귀족인 '야만인'도 이 속물주의자들을 위한 대안을

5) 무엇보다 중요한 사실은 비국교도의 세력이 강화되었다는 점이다. 비국교도의 개념은 19세기 중엽 확고한 정체성을 가지게 되었고, 비국교도의 가치가 바로 빅토리아 시대 부르주아의 가치가 되었다. 특히 산업자본가들의 다수가 비국교도였으며, 비국교도는 비울적으로 중간계급에서 훨씬 높게 나타났다.

참고: 박지향, 『영국사』 (까치 1997), p. 407

제시할 수 없었으며, 아놀드는 오늘의 첨단과학과 정보화의 시대에 비유될 수 있는 기계주의의 급속한 발전에는 관심을 두지 않았다. 오히려 그는 물질적 진보의 야만스러운 영향력을 우려하여, 사회의 무질서와 혼란을 타개하고 당시의 중산층을 정신적으로 각성시켜야 하는 자신의 임무가 절박하다고 느꼈다.⁶⁾

한편 무엇보다 산업주의 승배는 파괴적이며 편협하며 기계적일 수 있었으며 또 1832년이후 중산층에게 점차 선거권이 주어지게 되자, 중산층들은 민주주의의 권리를 점점 더 획득하면서 낮은 계층으로 밀려나게 되었다. 이에 아놀드는 1867년의 동요를 목격하고, 근본적인 변화는 선거법안, 선거권 확대같은 외적인 수단을 통하여 이루어지는 것이 아니라, 생동적인 내면의 활동으로 이루어진다고 생각하고 『교양과 무질서』를 쓰기에 이른다⁷⁾. 뿐만 아니라 1867년에는 중산층에게 선거권을 주는 2차 선거법안이 통과되었다. 그리고 헉슬리(Thomas Huxley)가 교양과목의 필수과목으로 과학을 주장했으며, 스윈번(Algernon Swinburne)이 감각적인 시를 발표할 정도로, 종교적 신념의 상실의 우려되는 변화의 시기였다.

이런 까닭으로 아놀드는 무질서를 바로 잡아주는 정신적 권위를 제공하는 것이 문화, 즉 교양이며, 이 교양은 자발적으로 높은 이상을 실행할 수 있는 개개인에 의해 성취될 수 있는 것이라고 고창할 필요성을 인식했던 것이다. 왜냐하면 교양의 일반화는 바로 민주주의의 진전이며, 진정한 교양인은 바로 민주시민이라고 아놀드는 생각했기 때문이다.

이에 아놀드는 경제적, 사회적, 정치적, 종교적 사상의 혼란과 동요의 시대에 지성적인 활동을 애호하며 대상을 있는 그대로 보려

6) 미래에 관한 아놀드의 불안감, 까닭들 그리고 예언적인 직관들은 (예컨대, 백년이 지나면 영국은 침체되고 쇠퇴될 것이라는 영국 문명의 질에 관한 것) 그의 편지에서 찾아 볼 수 있다. 참고: *Letters of Matthew Arnold 1848-1888* vol. I, ed. George W. E. Russell, (London: Macmillan, 1895) pp. 10, 285-86, 360.

7) 『교양과 무질서』는 디즈레일리(Benjamin Disraeli)로부터 “좋은 것으로 가득한 책”이라고 찬탄을 받기도 했지만(1871년 1월 11일 편지참조), 출판 당시 사회적 정치적 논쟁이라고 비난받기도 했다.

고하는 마음에서 시작되는 교양을 제시하고 있는 것이다. 다시 말하면, 사회의 무질서와 혼란을 타개하고 건전한 문화를 이룩하기 위해 '세상에서 생각해내고 말해진 최상의 것'이라는 표어를 내세워 교양, 즉 조화와 통합을 이룬 인간 완성을 위하여 아름다움과 지성을 추구하는 정신 문화의 필요성을 적극적으로 주창하고 있는 것이다.

사실 아놀드는 『교양과 무질서』를 통하여 영국인들의 개인주의와 물질적 부, 과학과 기술의 발전을 숭상하는 풍조를 공박하면서 빅토리아니즘을 분석적으로 비평했다. 그리고 그는 그 시정 방안으로 최상의 자아 완성이라는 이상을 내세우고 있는데, 이는 지금까지 그가 헬레니즘이라는 기치아래 제시했던 바를 보완한 것이다. 즉 아놀드는 인간이 인간다운 삶을 영위할 수 있게 만드는 교양만이 빅토리아니즘의 병폐를 치유할 수 있다고 생각하여 국민들의 사회적, 도덕적 그리고 지적 성장이 절대적으로 요구된다고 주장했던 것이다. 그러므로 교양의 개념으로 나타나는 아놀드의 사상의 융통성, 즉 자유로이 대상을 있는 그대로 보려고하는 노력은 곧 중산층의 고정된 가치관과 벤담의 추종자들이 실용적인 것만을 고집하여 기술, 재산, 과학의 증진에만 가치를 두는 당대 현실에 정통으로 반박하는 아놀드의 대응자세를 드러낸다.

한편 아놀드가 사용한 '무질서'라는 용어는 그 의미로 범죄, 폭력, 부도덕성 등을 떠올리게 하지만, 아놀드가 강조하는 바는 모든 무질서와 비행, 방종을 넘어서는 헤브라이즘 그 자체, 즉 올바른 생각보다 올바른 행위, 의식보다는 양심에 대하여 도가 지나치다는 의미이다. 이런 까닭으로 아놀드는 교육적 의미에서 정신적 권위를 찾으려고 애쓰면서 교양을 촉구했던 것이다. 즉 사회의 각 계층의 이해 관계가 문제로 표면화됨에 따라, 아놀드는 영국인들의 정신적 질병과 정치적 종교적 갈등을 해소하고 정신적 권위를 회복하는 방법으로 교양을 제시하고 있다⁸⁾(Frye 253).

8) 아놀드의 교양론에 반박하는 동시대인들은 아놀드는 '고상한 예레미아' 실제 상황을 모르는 점잖빠는 문학인이라고 반박했지만, 속물주의에 대한 공박은 당시 혼란 논쟁거리였다. 이 점에서 부위는 아놀드 역시 희생자에 불과하며 아놀드의 교양론에 관하여 긍정적인 비평을 하고 있다. 참고: Douglas Bush.

더욱이 『교양과 무질서』는 밀(John Start Mill)의 『자유론』(On Liberty)을 염두에 둔 사회평론으로서, 발전하는 산업사회와 민주주의를 맞이할 준비가 되어있지 않은 중산층에게 대응 방안을 제시하는 평론이다. 밀이 『자유론』에서 옹호했던 개인의 자유에서 암시를 받고 『교양과 무질서』의 두 번째 장 「자기 마음대로 하기」(Doing as One Likes)를 썼듯이, 마음대로 하는 개인의 자유는 바로 중산층의 교양의 적이었다. 이에 대한 시드니 쿨링(Sidney Coulling)의 분석처럼, 영국인들은 마음대로 행동하여 무질서에 이르렀기 때문에, 시대가 요구하는 것은 통제하고 화해시키고 설득시키는 중심적인 권위였다(35).

이런 맥락에서도 『교양과 무질서』는 권위의 상실이라는 오늘날의 문제를 논하고, 그 치유 방안으로 최상의 자아라는 원리를 제시하고 있는 것이다. 그러므로 아놀드가 주장하는 교양의 의미는 '완전의 연구'라고 할 수 있다⁹⁾. 즉 여기서 교양은 지적 활동만을 의미하는 것이 아니라, 비평의 범위를 확대시켜, 비평이 주는 '총체적 완성'(total perfection)을 의미한다.

지금까지 설명한 바와 같이, 아놀드는 빅토리아 시대의 사회상에 대한 예리한 분석을 통해 그 해결 방안을 제시하는 동시에, 사회문제에 동참하는 적극적인 태도를 보여 주었다. 그는 삶을 향상시키는 근본적인 방법을 모색했으며, '아름다움'과 '지성'을 가지고 영국 사회가 지니치게 방종으로 흐르는 개인주의를 통제하고, 사회의 균형과 전체성을 회복하고자 노력했다. 즉 개인의 자기 완성이 결국은 사회적인 완성의 실현과도 이어진다고 아놀드는 인식했다. 이는 '바로 다수의 편협한 대중이 동화될 때까지 소수의 아름다움과 지성이 불완전하기 때문'인데¹⁰⁾, 따라서 아놀드의 교양론은 최대 다

Matthew Arnold: A Study of His Poetry & Prose, p. 147.

9) 아놀드는 「교양과 무질서」의 목표 및 방법, 영역, 그리고 교양이 헤브라이즘, 즉 종교와 분리되지 않는 점을 분명히 밝히기 위해서 '지적인 사람을 보다 더 지적으로 만들기 위하여'라는 몽테뉴의 말과 '이성과 신의 뜻을 널리 퍼뜨리기 위하여'라는 17세기 윌슨(Bishop Wilson)주교의 금언을 이용하여 인용하고 있다.

10) R. H. Super, ed., *The Complete Prose Works of Matthew Arnold* Vol. 5 (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1992), p. 112. 이하 이 책에서의 인용은 본문 속에 권수와 쪽수만을 표시함.

수의 최대 행복이라는 벤담의 목표를 확대시킨 것으로 풀이될 수 있다. 또한 이것은 아놀드가 비평의 기능을 '사상의 질서를 수립하고, 이 최선의 사상을 널리 퍼지게 하는 것'(3:261)이라고 정의한 것처럼, 자신의 이상을 사회의 요구에 따라 이성적으로 전개시킨 것이다(Carroll 65).

3. 아름다움과 지성

'아름다움과 지성'(Sweetness and light)¹¹⁾은 교양의 적들을 진단하는 전략적인 장이다. 아놀드는 이 장에서 상징적인 방법으로 호기심이라는 단어로 시작하여, 과학적 도덕적으로 교양에 관한 동기를 발견하면서, 아름다움과 지성을 제공하는 것이 교양이라고 강조하고 있다.

아놀드에 의하면, 사회를 규제하는 질서는 개인의 성장에 불가결한 것이다. 그래서 그는 개인과 사회를 결부시켜서 생활조건이 개선되면 국가를 신뢰하게 되고 국민이 통합된다는 그의 교양론을 전개시키고 있다. 다시 말해서, 아놀드는 사회와 개인의 통합을 전제로 하여 자신의 교양론을 펼치고 있는데, 그에 의하면, 산업사회의 병폐를 없애주는 유일한 해독제가 교양이며, 인간적 가치를 보존하고 증진시켜주는 것이 교양의 힘이라고 한다. 이는 특히 산업사회에서 인간이 지역사회와 통합하고 조화를 이루려면, 개인이 '범속한 자아'를 초월하여 이상을 추구할 때 가능해지기 때문이다.

교양의 기능은 마음을 열고, 무질서와 소외로 이르는 파국을 막아주고, 이기적 자아, 분과적 자아, 계층적 자아, 이 모든 것들을 이해관계 속에서 행사하려는 마음을 막아주는 것이다. 또한 교양은 적극적이며 인도적이고 고상한 것이며, 동시에 정신을 함양시키는 것인데, 이것은 질서와 권위 속에서 내면 완성이라는 최상의 자아

11) 아놀드는 '아름다움과 지성'의 장에서 교양을 그의 유명한 어휘 중의 하나인 아름다움과 지성(또는 달콤함과 빛)(sweetness and light)으로 설명한다. 이것을 아놀드는 sweet reasonableness, 즉 아름다움과 지성의 의미라고도 했는데, 이는 스유프트(Swift)의 『책들의 싸움』(The Battle of the Books)의 벌과 거미의 이야기에서 따온 것이다.

의 실현을 의미한다. 즉 아놀드에 의하면, 교양은 '아름다움과 지성'을 제공하는 것이다.

그리고 아놀드의 교양의 개념은 개인의 범속한 자아보다 초월적인 최상의 이상을 추구하는 것을 의미하기 때문에, 교양은 하나의 정신적 습관이며 우리 자신을 아는 일이기도 하다. 그 목표는 '지적인 인간을 더욱 지적으로 만들어, 이성과 신의 의지가 흥미롭게 하는 것'(5:91)이다. 즉 교양은 건전한 인품을 내포하는 이성이요, 진리를 추구하는 건전한 인품이기도 하다(Trilling 266). 그리고 교양은 순수한 지식에 대한 과학적 열정, 착한 일을 하려고 하는 도덕적 사회적 열정에 의하여 작용하는 것이므로, 이웃에 대한 사랑, 행동 및 도움, 자선을 향하는 충동, 그리고 혼란을 없애고 고통을 줄이며 인간의 잘못을 고치려는 욕구이기도 하다. 때문에 아놀드는 이성과 신의 뜻이 널리 퍼지기를 바라는 일순 주교의 표현을 빌어 그 목표를 요약하였다. 물론 여기서 이성은 융통성과 관용의 열려있는 마음, 즉 그리스인들의 특질을 의미한다(Bush 152).

실제 아놀드의 교양은 '아름다움'과 '지성'으로 설명되듯이, 이 두 가지의 조화를 추구하는 것을 의미한다. '아름다움'과 '지성'은 전체와 통합의 개념, 즉 헬레니즘의 특성을 보여주는 것이다. 동시에 아름다움과 지성은 이성과 신의 뜻이 널리 퍼지기를 원한다. 또한 분쟁과 혼란을 증오하고, 기계주의, 즉 수단에 대한 관심을 초월하기 때문에, 아름다움과 지성은 긍정적이고 인문주의적이며 초월적인 시각을 보여 준다.

따라서 아놀드의 교양은 통합을 지향하며, 그리스의 본보기¹²⁾를 따르며 질서에서 오는 안정을 소유하는 것임을 알 수 있다. 이것은 바로 그리스적인 '아름다움과 지성'이며, 대상을 있는 그대로 보려고 하는 플라톤의 목표이기도 하다. 즉 그리스의 지성은 '사물의 본

12) 고대 그리스는 지적 탐구정신, 의식의 자발성, 아름다움과 지성 등 빅토리아 시대가 결여하고 있는 것을 뜻하는 은유이다. 하이네에 이어서 아놀드의 헬레니즘은 고대 그리스의 체험이나 사상이 아니라, 상업주의, 과도한 종교적 열광, 비국교도, 정치적 급진주의, 주관적 도덕, 사회적 개인주의에 대항하는 전통적인 인문주의적 가치를 의미한다. 참고: Robin Gilmour, *The Victorian Period: The Intellectual and Cultural Context of English Literature 1830-1890*. (London: Longman 1993), p. 43.

질적이며 확고한 법칙을 추구하는 본능, 다시 말하면, 지성의 법칙이라고 할 수 있는 대상을 있는 그대로 보는 것을 의미하기 때문에, 현재 세상에서 말해지고 생각된 최상의 것과 확고하고 타당한 사물의 법칙의 이론적 기준을 의미한다(Burnham 10). 뿐만 아니라 아놀드가 주장하는 교양은 최상의 자아를 성취할 수 있도록, 인간의 완성을 내면상태, 다시 말하면, 감정과 사고의 조화에 두고, 우리에게 위엄과 풍요 그리고 행복을 누리게 해주는 것이기도 하다.

이런 맥락에서 아놀드의 교양은 보편적 질서와 통합을 지향하고 그리스의 전형을 따른다. 이것은 또한 '총체적 완성의 추구', '우리에게 관련된 모든 것에 대하여 생각되어지고 말해진 최상의 것을 알려고 하는 것'을 뜻하는데, 이런 까닭으로 교양은 아름다움과 지성을 목표로 하는 완전의 연구라고 아놀드는 정의하고 있다. 또한 교양은 가장 고상한 것들로서, 스위프트의 말대로, 인간의 끝없는 탐구대상이 되므로, 쉬지 않고 추구해야 하는 것이다. 때문에 이런 교양을 성취하기 위한 실질적인 방법으로 당시 중산층이 절실히 필요했던 것, 즉 아름다움과 지성, 자유로운 정신의 활동, 독서, 관찰 그리고 사고의 중요성이 강조되었던 것이다.

그러나 교양은 인간의 원형적 본성까지 변화시키지 않는다. '교양이 완전성에 관한 연구이며 추구'(5:93)라고 정의되듯이, 다만 완성을 향하여 정진하도록 도와주는 것이다. 따라서 이것은 안주나 소유가 아니라, 성장이며 되어감이다. 이것은 세상을 더 좋은, 행복한 상태로 변화시키려고 하는 고귀한 염원이기도 하다. 즉 교양은 부쉬(Douglas Bush)가 지적하는 바와 같이, 선한 행동을 하려고 하는 도덕적 사회적 열정으로 풀이될 수 있다(151). 이에 완전성에 관한 연구, 즉 교양은 미래의 희망에 대한 현재의 기쁨을 중시할 뿐만 아니라 현재의 순간에 초점을 맞춘다.

이러한 까닭으로 교양은 연구와 지적인 동화를 의미하며, 노력하면 과거의 교훈을 가까이 할 수 있다는 의미에서 '정신적인 성장의 과정', '향유와 안주가 아닌 성장과 되어감의 과정'(not a having and a resting, but a growing and becoming)(5:94)이라고

아놀드는 교양의 역동성을 설명하고 있다. 이는 또한 궁극적으로는 이성과 신의 뜻이 무엇인가를 배우고 알려고 하는 마음을 의미한다.

따라서 교양은 종교와 유사하다고 할 수 있다. '신의 왕국은 바로 네 안에 있다'라고 하듯이, 교양은 인간적 완전을 성취하려는 노력, 내적 조건, 인간성의 조화로운 보편적 신장 속에서 종교와 공통점을 지닌다. 그리고 교양과 종교가 둘 다 발전을 목표로 하기에, 이것들이 구상하는 것은 소유와 안주가 아니라, 성장과 발전을 향하는 마음이라 할 수 있다.

그러나 교양은 종교를 초월한다고 아놀드는 주장한다. 신앙은 도덕적인 것을 중시하는 반면, 교양은 인간 성품을 향상시켜주고 가치있게 해주는 모든 능력의 조화로운 발달에 그 뜻을 두기 때문이다. 예컨대 교양은 과정이며 끝나지 않는 행위인데, 교양의 이러한 완전의 개념은 성장, 발전, 진화, 변화라는 의미 속에 잘 나타나고 있다. 즉 소유가 아니라 되어가는 것임과 동시에, 추구하는 과정을 함의하고 있다.

한편 교양의 개념이 중세와 고대의 고전, 독일, 프랑스의 계몽주의를 내포하면서, 과거에만 초점을 맞추는 것은 아니다. 오히려 아놀드의 교양의 개념은 생각의 융통성을 촉구하며 새로운 사상을 수용한다¹³⁾. 브라운(E. K. Brown)이 지적했듯이, 아놀드의 교양 개념은 발전과 성장, 그리고 창조되는 과정, 특히 발전하는 정신 상태라는 종합적인 내용을 의미하는 것이다(130). 이에 교양은 최상의 원리, 최상의 이념, 최상의 지식, 완전, 그리고 '총체적 완성'의 추구라고 풀이될 수 있다.

더욱이 아놀드에 의하면, 교양은 '모든 능력의 조화로운 신장'을

13) 아놀드는 곤경에 처했을 때, 자연 또는 신앙의 고독 속으로 후퇴하기를 거부하는 성격을 지녔다. 무언가를 해야 하는 아놀드의 적극적이며 긍정적인 성격은 'Rugby Chapel' 'Thyrsis'에 반영되어 있는데, 이는 인류에 도움이 되는 사람이 되어야 한다는 부친의 가르침과 '계속 노를 저어라! 우리가 찾는 빛은 여전히 반짝이고 있다'라는 친구 클라우의 적극적인 격려에 영향을 받았다. 로빈즈에 의하면, 이러한 긍정적인 이미지는 아름다움과 지성에 반복적으로 나타나듯이, 아놀드의 사상의 주류를 이루고 있다. 참고: William Robbins, "A Centenary View of Arnold's Culture," *English Studies in Canada* (1987) Vol. 13, p.319.

중시하기 때문에, 최상의 자아를 실현시키는데 있어서 예술, 과학, 시, 역사, 종교의 모든 경험까지도 포용한다. 동시에 교양은 모든 방면에 걸쳐서 도덕적 지적으로 한 개인의 특성의 조화로운 발전을 강조하므로, 종교를 초월하는 것이다. 또 교양은 우리 정신과 사상의 내면에서 발견되는 것이다. 이것은 재산, 민주주의, 평등, 제도 등은 모두 삶의 외적 요소에 해당되는 기계주의보다, 인류 문명이 수천년이래로 창조한 모든 것을 전파하려고 한다. 그래서 아놀드가 교양의 사도들을 평등의 사도들이라고 말했듯이, 교양의 개념은 인간성의 아름다움과 가치를 조성해주는 모든 조화로운 신장을 의미하므로, 내면에서 이루어지는 총체적 완성을 목표로 하는 것이다(5:94). 이에 교양의 목표를 완수하기 위해, 자신의 정신과 개성을 적극적으로 발휘해야 한다고 아놀드는 주장하고 있다.

한편 개인은 타인과 더불어 완전을 추구하는 존재이며, 이런 유대감 속에서 이웃을 사랑하고 자신을 개선해 나간다. 이런 맥락에서 교양의 목표는 힘의 균형, 즉 아놀드가 말한 행위, 아름다움, 지성, 그리고 사회생활과 예의범절의 조화를 이룩하는 것이기도 하다. 아놀드가 주장하듯이, 이렇게 함으로써 혼란을 없애고 고통을 줄이고자 하는 소망, 즉, 세상을 좀 더 개선하려는 염원은 교양이 존재해야 하는 이유가 되는 것이다. 그리고 대상을 있는 그대로 보려고 하는 것과 인간적 삶에 우애와 총체적 완성을 부여해야 하는 것은 오늘날 현대인이 필요로 하는 것이기도 하다. 따라서 마커스(Steven Marcus)가 분석하듯이, 아놀드의 교양은 지적이며, 지적 진실에 대한 열정일뿐만 아니라, 도덕적이며 사회적인 성격을 띠고 있음을 알 수 있다(171).

4. 헬레니즘과 헤브라이즘

아놀드는 교양의 또 다른 기능을 헤브라이즘과 헬레니즘의 각도에서 설명하고 있다. 이 두 가지 용어에 대한 정의와 설명은 이 두 가지 사상이 서로 양립할 수 없음을 나타내지만, 그 의미의 윤곽은 뚜렷하다고 할 수 있다.

'헤브라이즘과 헬레니즘'의 장은, 윌리엄 버클러(William Buckler)의 지적에 의하면, 원형적 신화를 수사학적으로 사용한 본보기이다(99). 즉, 아놀드는 알려고 하는 욕구와 행하려고 하는 욕구, 이 두 가지의 원형적 취지와 갈등을 파악하고 분석하고 있는데, 그에 의하면, 헤브라이즘이 정신의 엄격성, 보편적 질서의 성서적 내용을 중시하는 반면, 헬레니즘은 정신의 명징성, 생각의 자유로움을 중시한다. 그리고 헤브라이즘이 속물적이고 자기 마음대로 하는 경향이 있는 반면, 헬레니즘은 도덕적 규율과 한결같음을 결여하고 있다.

전반적으로 헤브라이즘은 종교적 특성을 띠고 있으며, 우리가 올바르게 행동하려고 노력하는 원동력을 의미한다. 이것은 '이성과 신의 뜻을 따르려고 하는 열의와 우주의 질서를 추구하려고 하는 감정'(5:165)을 목표로 하며, 사고보다 행위를 우위에 둔다. 즉 선한 삶을 목표로 하는 수단으로 행위를 택하지 않고, 행위 그 자체를 목표로 한다. 따라서 헤브라이즘은 근본적으로 도덕적 행위에 대한 관심 속에서 순종과 행위를 의미하며, 종교와 엄격한 도덕성을 중시할 뿐만 아니라 자기 희생의 본보기를 따르고 극기를 목표로 한다.

헤브라이즘은 무질서의 근원이다. 왜냐하면 행위가 목표로 될 때, 제도, 종교 조직체, 인구 증가 등 모든 것들이 제도화될 뿐만 아니라, 이 한 가지만의 필요함을 고집한 결과, 다시 말하면, 제도를 목표로 할 때, 헤브라이즘의 개인적 자유로 나타나기 때문이다. 때문에 아놀드는 헤브라이즘이라는 용어로 빅토리아 시대의 중산층들의 지적이지 않고, 비심미적이며 편협하고 엄격한 청교도 정신의 특성을 지적하고 그 시정을 촉구하고 있는 것이다.

실제 아놀드는 도덕적 결정이 청교도인, 비국교도인 등 소규모의 많은 종교 집단 속에서 개인적인 성서 읽기를 토대로 하여, 개별적으로 이루어지고 있음을 파악하였다. 아놀드가 헤브라이즘으로 나타내고자 하는 것은 개인의 결정권, 개인적 양심의 엄격성을 경고하고자 함이다. 이것은 성서를 기초로 한 헤브라이즘의 개념을 넘어서는 것인데, 도덕적 행위로 타당했던 것이 개인적 무책임으로

변해버린 또 다른 헤브라이즘의 면모를 나타내는 것이다(Lipman 214).

실제, 이 개인적 무질서를 헤브라이즘과 무질서의 연관성 속에서 찾아 볼 수 있다. 인간은 동물성과 쾌감의 탐닉을 극복함으로써 자신의 양심에 만족을 느낄 때, 건설적인 일보다 삶의 또 다른 것, 다시 말해서, 정신적 삶보다 상업, 종교적 논쟁 또는 분쟁 등에 주력하게 되고, 공동사회에 대한 책임감을 상실하여 생각과 명상을 포기하게 되는데, 이런 경향 속에 개인적 무책임이 나타나는 것이라고 리프만(Lipman)은 지적하고 있다(215). 이것은, 바로 아놀드에 의하면, 빅토리아인들이 '올바른 이성'(right reason)¹⁴⁾, 즉 최상의 자아를 거의 생각하지 않고 자신들의 일만을 중시하는 데서 비롯되는 결과이다.

이에 이러한 무책임의 무질서를 시정하기 위한 방안으로 아놀드는 성서와 그리스, 로마 고전의 사상을 포함하는 헬레니즘을 제시하고 있다. 따라서 저속한 형식으로 헤브라이즘이 무질서라면, 헬레니즘은 최고의 형식으로 교양을 의미하고 있는 것이다 (Lipman 216). 그리고 헤브라이즘은 헬레니즘의 전체성을 결여하고 있고, 인간 본성의 일부만을 강조하여, 아놀드의 설명처럼, 대상을 있는 그대로 보려고 하는 인간의 노력을 방해하게 된다. 이런 의미에서 아놀드가 사용한 교양의 개념은 오늘날 20세기의 문화의 인류학적 정의와는 관련이 없다.

반면, 헬레니즘은 인간성의 자유로운 신장, 자연 발생적인 의식과 사물을 있는 그대로 보려고 하는 지적 정신적 활동을 의미한다. 예컨대 전통과 사회문제에 대한 비평적 객관적인 정신의 활동, 지적 호기심, 새로운 사상의 흐름에 관한 자유로운 정신적 활동을 의미한다. 다시 말하면, 이것은 아름다움과 지성으로 바꾸어 강조되는 정신의 개방성과 지성의 융통성, 그리고 인간 성품의 전체적 발

14) '올바른 이성'은 아놀드가 이성과 신의 뜻'을 대신하여 바꿔쓰는 용어이다. 이것은 의식적인 결정, 선택이라는 구성요소를 지니고 신에 대한 개인의 개념을 내포한다. 예컨대 인간 완성의 기준으로 작용하는 심미적, 도덕적, 지적, 사회적 규율에 관한 자발적인 인식을 의미한다. 참고 Joseph Carroll, *The Cultural Theory of Matthew Arnold*, p. 80, 84.

전을 목표로 하는 적극적인 사상을 뜻한다.

이런 맥락에서 아놀드의 교양과 무질서는 헬레니즘과 헤브라이즘의 구분으로 설명될 수 있다. 헬레니즘은 교양, 즉 올바른 이성, 완전의 연구, 정신의 자유로운 활동, 대상을 있는 그대로 보려고 하는 열의라고 설명될 수 있는 반면, 헤브라이즘은 무질서, 즉 톰 미들브로(Tom Middlebro)의 지적에 의하면, 교양의 적이며, 자기 마음대로 하려는 독특한 무질서로 풀이될 수 있다(42). 다시 말하면, 이 무질서는 도덕성, 행위, 성서에의 순종 등의 도가 지나친 관심에서 비롯된 지적, 교양적, 정신적 무질서를 의미한다.

그런데 아놀드의 설명에 따르면, 무질서의 근원은 '마음대로 하는 것'이다. 이런 의미에서 무질서는 개인의 자유에 관한 문제를 제기한다. 무질서는 또한 교양의 모자람때문인데, 개인은 자신 밖의 일에 얽매일 때, 자신의 선호도에 따라 행동하게 되며 그렇게 함으로써, 그 자신은 세계, 국가, 사회로부터 격리되며 행위의 결과를 고려하지 않게 된다고 한다. 이처럼 지금까지 분석한 바와 같이, 영국의 빅토리아 시대의 사조는 신의 의지 앞에 인간성을 예측시키는 극기와 단련, 엄격한 양심에 치중하는 헤브라이즘이 저류에 흐르고 있었다. 때문에 아놀드는 빅토리아 문화에 혼란이 난무한다고 판단하여, 헬레니즘을 주창한 것이다.

아놀드에 의하면, 헬레니즘은 하나를 고집하고 다른 것을 배척할 때 오는 혼란을 수습한다. 당시 영국인들에게 필요한 것은 '고정된 관념이나 습관에서 벗어나야 하는 우리들 자신, 의식의 자유로운 활동, 아름다움과 지성을 추구하려는 열망'(5:229), 곧 헬레니즘이었으며, 이를 통해 사회 전반에 만연된 병폐와 물질적 타락을 근절시킬 수 있다고 아놀드는 주장하고 있다. 그러나 동시에 그는 『교양과 무질서』의 나머지 부분에서 헤브라이즘보다 헬레니즘을 중시하면서도¹⁵⁾, 언제든지 평가를 달리하여 헤브라이즘의 우월성을 다시 인정해야 한다고 했는데, 이것은 바로 "문학의 현대적 요소"에서

15) 콜리니에 의하면 아놀드의 헬레니즘은 그 자체 문제를 드러내고 있다. 『교양과 무질서』에서 검증되지 않은 그리스 작가들을 인용한 일로 아놀드는 비난받은 적이 있다. 참고: Stefan Collini, *Arnold*, (Oxford: Oxford UP 1988), p.84.

시대 정신은 그 시대에 가장 절실한 것이면서 동시에 문화적으로 현대정신에 가장 적합한 것으로 구성되어야 한다는 아놀드의 관점을 보여 주는 것이기도 하다.

사실 아놀드 자신도, 헬레니즘과 헤브라이즘 이 두 가지 사상은 영국인들에게 사색의 장을 제공할 것이며 '영국 사상의 중심의 하나'(*Letters II*, 13)라고 밝혔듯이, 이 두 가지 정신의 관계는 상호 보완적이다. 그리고 헤브라이즘이 '양심의 엄격성'이고 헬레니즘이 '의식의 자발성'을 뜻하지만, 이 두 가지 사상의 목표는 신의 뜻에 따른다는 동일한 것이다. 다만 이 두 가지는 각기 다른 수단으로 목표를 추구할 뿐이다. 다시 말하면, 헤브라이즘이 신을 찾기위해 '행위와 순종'을 추구하는 반면, 헬레니즘은 신이 만들어 놓은 현실을 발견하기 위하여 지성을 중시하면서 '대상을 있는 그대로 보려고' 노력한다. 그러므로 헬레니즘의 지배적인 원리가 '의식의 자발성', '올바른 생각'인 반면, 헤브라이즘의 원리는 양심의 엄격성, '바르게 생각하기'라고 풀이될 수 있다.

이런 맥락에서 이 두 가지 사상은 각기 최상의 자아를 창조하기에 충분치 않기 때문에, 서로 협조적인 관계에 놓여있다. 아놀드의 설명에 따르면, 상호 이해와 조화 속에서 다른 한 쪽을 도와주지 않으면 혼란이 오기 때문에, 이 두 가지 사상은 인간 정신의 발전에 필수적인 것이며, 사회는 이 두 가지의 힘의 균형을 필요로 한다는 것이다. 즉 헬레니즘과 헤브라이즘이 서로 조화를 이루어 인간 정신을 발전시켜 나가는 것이기도 하다. 따라서 헬레니즘과 헤브라이즘은 궁극적으로 '인간의 완전' 또는 '구원'(5:164)이라는 목표를 지니고 있으며, 이런 까닭으로 아놀드는 두 가지를 동시에 중시하고 있다.

그러나 이 두 가지는 완전에는 필요한 것들이지만, 빅토리아 시대에 '한 가지 더 필요한 것'은 더 많이 생각하기과 조금만 행동하기, 다시 말하면, 더 많이 알기와 덜 행하기라고 아놀드는 강조한다. 이는 빅토리아 시대의 중산층들이 헤브라이즘에 치중하여 종교적 행위를 지나치게 강조해왔기 때문에, 이에 필요한 것은 헤브라이즘과는 대조되는 지적 정신과 앎을 강조하는 헬레니즘이라고 아놀드

는 주창하고 있는 것이다.

뿐만 아니라 당시 19세기의 유럽사회는 헬레니즘이 주류를 이루고 있었다. 반면 영국은 중산층의 지적 편협성과 무질서라는 시대적인 난관에 직면하고 있었다. 이에 두 가지 방안으로 제시되는 아놀드의 대안은, 그 중 하나가 실제적인 면에서 '중하류층의 어린이에게 교육의 기회를 확대시키는 것이며, 다른 하나는 사고, 태도, 훈련 등, 교양이라는 용어에 나타나 있는 성향, 감성의 습관 등을 다양한 방법으로 주입시키는 것이었다.

따라서 지금까지의 분석에서도 알 수 있듯이, 아놀드의 비평은 항상 교정과 진단의 성격을 띠고 있다. 아놀드에 의하면, 인간 품성에는 개발되어야 하는 여러가지 면들이 있는데, 아놀드의 교양과 비평은 바로 이러한 인간 본성의 균형을 강조한 것이다. 그러므로 목표는 시대를 초월하는 어떤 정전, 절대적인 가치 체계를 창조하는 것이 아니라, 주어진 시대가 필요로 하는 것을 찾아내는 것이었다. 이에 아놀드는 자기 만족과 확신이 넘치는 빅토리아 시대에 행위보다 명상을 중심으로¹⁶⁾ 전통적인 인문주의의 이상의 여러가지 면들을 강조하고 있는 것이다(Dickstein 13). 즉 아놀드는 '국가적 삶의 주된 흐름'과 '인간 삶의 주된 흐름'이라는 전통에 정서적으로 충실하라고 호소하면서 현대사상의 주된 흐름을 파악하고 그 속에 젖어들기를 촉구하고 있는 것이다.

한편 여기서 우리는 아놀드의 교양론을 자유와 연관시켜 볼 수 있다. 완전한 자유는 '최상의 자아를 고양시키고, 저속한 자아와 격동적인 맹목적 충동들을 조화시키는 것'(5:207)이다. 또한 완전한 자유는 분열적이며 개인적이고 분쟁적인 범속한 자아를 극복하며, 최상의 자아는 비개인적이며, 타인들과의 조화와 통합을 추구한다. 그리하여 개인이 올바른 이성과 초연한 객관성을 소유할 때, 그 개인은 자신의 특이성을 탈피하게 되고, 내면의 조화, 즉 진정한 개인의 발전을 이루게 된다. 그리고 아놀드에 의하면, 인간은 알려고 하는 타고난 욕구와 동시에 행동하고자하는 욕구, 그리고 훌륭하게

16) 명상을 중시한 아놀드의 사상은 페이터에게 영향을 끼쳤다. 페이터는 워즈워드를 논하면서 삶의 목적은 행위가 아니라, 명상, 즉 행동이 아니라 정신이라고 강조했다.

행동하려는 욕구를 지니고 있기 때문에, 이러한 개인적 변신은 그 촉매가 되면서 동시에 목표가 될 수 있다(Buckler xii). 그러므로 아놀드의 교양의 궁극적인 개념은 사고와 행위, 즉 헬레니즘과 헤브라이즘의 두 가치를 내포하면서, 동시에 시대의 흐름에 맞추어 빅토리아 시대에 적합한 대안을 제시하는 총체성을 띠고 있음을 알 수 있다.

이런 의미에서 아놀드의 교양은 지식에 대한 과학적 열정뿐만 아니라, 이로운 행위에 대한 도덕적 사회적 열정의 총체학이라고 풀이될 수 있다. 즉, 이것은 배우고, 동시에 그 이상을 삶 속에 보급시키려고 노력하는 것을 뜻한다. 다시 말하면, 개인의 내면의 조화로운 완성을 추구하면서, 사회의 전반적인 완성을 목표로 하는 것이다. 이것은 감성과 이성의 교육을 의미하며, 때로는 지식 그 이상이며 지식을 활용하는 능력까지 내포한다(6:162).

한편 아놀드의 교양은 최상의 자아를 성취할 수 있도록 만드는 개인의 정신과 개성을 중시한다. 교양은 인간의 완성을 '내면 상태' '감정과 사고의 조화를 이룬 발전'에 두며, 인간에게 위엄과 풍요 그리고 행복을 누리게 해주는 것이기도 하다¹⁷⁾. 이런 까닭에 아놀드의 교양은 발전과 향상의 개념을 내포하면서 역동적이라 할 수 있다. 뿐만 아니라 해리스(Wendell Harris)가 지적하듯이, 아놀드의 교양은 고정된 상태가 아닌 어떤 판단의 기준, 다시 말하면, 현재의 상황을 진단하는 시금석으로 응용할 수 있는 자극제이기도 하다(129).

따라서 지금까지 분석하였듯이, 아놀드는 개인과 사회 이 두 가지의 발전을 중시했다고 지적할 수 있다. 때문에 아놀드가 적극 주창하는 문화, 즉 교양은 바로 빅토리아인들을 위한 교과과정이었다 해도 과언이 아니다(Middlebro 44). 그리고 아놀드적인 것은 행복의 의의를 동물적인 만족감에 의존하지 않고, 인간 본성의 특성

17) 이처럼 개인의 내면생활, 총체적 완성을 목표로 하는 아놀드의 『교양과 무질서』는 세 가지 면으로 구성된다. 즉 첫째, 마태복음(5:48)인 "Be ye therefore perfect."라는 모티프가 정치적 사회적 구조 속에 작용하며, 둘째, 플라톤에서 소크라테스에 이르기까지 "네 자신을 알라."라는 경교가 그 주된 내용으로서 고전적인 것에 그 근거를 두며, 셋째, 당시의 교양의 개념이 권위의 근원이 되고 '자아'의 개념으로 확대·발전되고 있다.

에 관한 창조적 활동에서 발견하게 되는 것을 상징하고 있으며 (Buckler 108), 이것은 교양, 곧 총체적 자아 완성와 인간성을 중시하는 총체적 삶을 실현시키는 것으로 나타났다고 풀이될 수 있다. 그리고 이에 아놀드가 사용한 은유들은 인간의 삶의 근본적인 요소들을 다루었기 때문에 시공을 초월하여 오늘날에도 적용될 수 있는 것이라고 지적할 수 있다.

5. 결론

지금까지 설명했듯이, 『교양과 무질서』를 통해서 아름다움과 지성 그리고 헬레니즘과 헤브라이즘을 중심으로 한 아놀드의 교양론을 분석하였다. 즉 시대의 필연적인 요청때문에 무질서에 대항하여 사회적 위기의 대한 문화적 대응방안으로 제시된 것이 헬레니즘의 정신을 구현하는 아놀드의 교양이다. 이에 최상의 것을 배워서 널리 보급하는 것이 아놀드가 정의한 비평이듯이, 교양을 중심으로 한 아놀드의 실천력은 비평이 곧 비교적, 역사적, 문화적 연구이어야 한다는 점을 보여 주고 있다(Carroll 258). 그리고 사회문제를 야기시키는 분열을 통합시키고 관찰과 독서, 명상을 통해 사회의 병폐를 시정할 수 있다는 긍정적이고 적극적인 아놀드의 교양론은 오늘날의 사회를 분석한 것처럼 보인다.

때문에 '이 평론의 특성은 빅토리아 시대를 분석한 점보다 그 다음 시대를 이야기하는 데 있다'라고 쿨링(Sidney Coulling)도 지적하듯이(35), 무질서에 대한 아놀드의 대응자세는 오늘날 우리가 처한 사회의 제반 문제점과 무관하지 않다는 사실을 알 수 있다.

사실 아놀드의 교양론은 개인에게만 국한된 것은 아니다. 근본적으로 『교양과 무질서』의 요지는 인간의 총체적 완성의 추구를 주장하며, 동시에 사회없는 완성은 있을 수 없고 질서없는 사회도 없다는 사실을 인식하게 하는 점이라고 설명될 수 있다(Coulling 35). 다시 말해, 개인이 최상의 자아를 추구하듯이, 사회도 완전을 목표로 하여, 모든 계층의 분과를 초월하여 상이점을 해소시키고 분과나 계층이 없는 사회가 될 때, 국가도 국가적 최상의 자아가 된

다는 의미이다.

그렇다면 아놀드의 『교양과 무질서』는 오늘날 우리에게 어떤 의의가 있을까? 그리고 오늘날의 현대사회의 무질서에 대한 방안은 무엇인가? 아놀드의 시대의 분리는 의견의 분리, 즉 개인의 생각의 다름은 신앙과 교리의 문제에서 비롯되는 분리감이었다. 반면 오늘날 우리를 도덕과 행위로부터 무질서하게 분리시키는 것들은 현대의 병폐, 양물중독, 성, 폭력, 무감각증 등이고, 이것들은 모두 현대의 무질서와 연관되고 있으며, 개인의 판단을 요구하고 있는 것들이다(Lipman 217).

더욱이 오늘날의 문화 현상은 다문화주의로 변모하여, 더 이상 아놀드가 주장했던 '이 세상에서 알려지고 생각되어진 최선의 것'이라는 고급문화를 의미하지도 않는다. 오늘날은 이와 같은 무질서의 확산 속에서 사회질서의 모색을 위한 대응 방안이 시급히 요구되는 시대이다. 이에 포스트모더니즘의 영향 속에서 차별을 선호하고 정진을 무시하는 북미의 다문화주의로 인하여 더욱 아놀드의 교양론의 중요성이 재인식되는 추세라고 지적할 수 있다.

현대는 어느 때 보다도 엄청나게 빠른 변화의 소용돌이가 현대인을 혼돈과 불안 속에 빠트리려고 하는 시대이다. 그러할수록 기능적이고 실용적인 교육 내용이 중시되면서 더욱 우리의 방향 감각마저 마비시키기까지 한다. 그러나 이러할 수록 오늘날의 무질서까지 예견하고, 이미 1세기전에 현대 사회에서의 고급문화의 필요성까지 인식한 아놀드의 통찰력은 오늘날까지 적용될 수 있기 때문에 더욱 돋보인다 (Lipman 225).

그러나 일반대중에 초점을 맞추어 쓰여진 아놀드의 교양론은 그 연구가 전문가학들에 의해서만 행해지고 있으므로, 배고픈 양떼들은 고개를 치켜들지만 채워지지 않는 현실이다. 이런 까닭으로 아놀드의 『교양과 무질서』가 다시읽기의 대상으로 재출판되었다. 무릇 위대한 책은 근본적인 방법으로 다양한 삶의 본보기를 바라보게 하고, 그런 삶에 다다를 수 있게 해주며, 동시에 관찰하고 생각하는 과정을 통하여 삶에 대한 통찰력을 키워준다. 이러하듯이, 『교양과 무질서』는 아놀드의 이상과 아놀드적이라는 자아 완성의 발전

과정을 직접 보여주는 평론의 본보기가 되고 있다(Buckler 109).

한편 오늘날의 아놀드의 가치는 외로운 사회의 대변인으로서 개인 스스로 내면의 교양을 추구하도록 촉구한 사실이다. 현대의 첨단과학의 시대에 빅토리아 시대의 헤브라이즘은 사라졌지만, 헤브라이즘적인 정신은 존속하고 있다(Bush 150). 아놀드가 살아 있다면, 오늘날 현대 사회를 관찰하고 헤브라이즘의 습관과 규율도 부활시켜야 할 때가 있는데, 지금이 그 시기라고 지적할지도 모른다. 다시말하면 헬레니즘이 현대인의 교양의 무질서를 교정하는 수단이라면, 헤브라이즘은 도덕적 사회적 무질서를 교정해주는 방안인데, 지금 우리가 직면하고 있는 것은 '한 가지만 필요한 것'이 아니라, 두 가지가 필요하기 때문에 헤브라이즘까지 주창할지 모른다. 즉 히멜허브(Milton Himmelfarb)도 지적하듯이, 아놀드가 헤브라이즘의 지나침과 헬레니즘의 모자람을 파악하여 그 불균형을 시정하고자 했듯이, 오늘날의 정신적 위기에 대한 아놀드의 대안은 헬레니즘과 헤브라이즘, 두 가지라고 지적할 수 있다(51).

사실 현대인은 사회적 동요와 갈등, 그리고 고쳐지지 않는 근원적인 문제로 어찌면 아놀드보다 심각한 위기의 시대에 처해있다해도 과언이 아니다. 그러나 적극적으로 긍정적으로 개인은 모든 능력의 조화로운 발전을 이룩할 수 있다는 확신과 예견을 피력한 아놀드의 교양론은 현대인들도 음미해 볼만한 교훈을 준다. 때로 위대한 문학이 탄생될 수 있는 사상의 풍토를 마련함으로써 비평이 그 존재를 다할 수 있다는 아놀드의 신념은 오늘날 유토피아적인 이상으로 보이기 쉽다. 그러나 문학의 이론과 실체가 항상 생산적인 관계이어야 한다는 점을 고려한다면, 19세기 기계주의 및 물질적 만족의 병폐의 해결책으로 교양을 제시한 아놀드의 신념은 기억되어야 한다.

아놀드가 이처럼 우리의 관심을 끄는 이유는 세상에서 생각되고 말해진 바의 최상의 것을 알게 하고 그런 지식으로 우리가 지녔던 개념과 관습을 신선하고도 자유로운 사상의 흐름으로 전환시켜 주기 때문이다. 그는 인간의 내적 삶의 실체를 말했다. 또 그는 인간의 삶은 우연한 것이 아니며, 인간의 사고는 절대적이고 영원한 것

에서 안정을 취하며, 인간의 본성은 자신 속에 있는 신의 음성이며 도덕적 질서와 올바른 이상 또한 인간의 본성이라고 했다. 그리고 무질서한 사물의 세계를 바로 잡아 주는 것이 최상의 자아인데, 이 최상의 자아를 통해서 우리는 도덕과 종교 그리고 영원한 질서와 신을 알 수 있다는 점을 아놀드에게서 배우게 된다.

이런 의미에서 아놀드의 교양론은 현시점에서도 재평가의 가치가 있다. 인간 근본에 대한 연구가 경시되고 있는 오늘날의 풍조에 비추어 볼 때, 아놀드는 인간의 삶의 핵심을 설파한 예언가이며 비평가로서 높이 평가될 만하다. 대부분의 비평가들은 그들이 속해 있는 시대에 국한된 비평 활동을 했지만, 아놀드의 업적은 시대의 흐름을 파악하고 정신 세계를 구축하는 비평을 제시한 점이다. 뿐만 아니라 아놀드의 교양은 하나의 힘이다. 이 교양은 인간 정신을 각성시켜 주는 대항자이며 생산적인 비전이기 때문에, 그 중요성이 더욱 부각되고 있는 것이다.

이와 같이 아놀드의 주된 관심사는 교양, 즉 사회의 모든 부분을 발전시키는 보편적 완성과 인간의 모든 능력을 개발시키는 조화로운 완성이었다. 총체적 비평가는 드물지만 아놀드의 창조적 비평은 총체적 비평가가 어떠한 것인가를 인식하게 한다(Buckler xiii). 뿐만 아니라 마커스(Marcus)도 지적하듯이, 점점 인문학에 관한 관심이 수그러들고 있는 오늘날의 정보화시대에 『교양과 무질서』는 우리의 정신을 떠받쳐주고 다음 세기의 어두운 전망도 직면할 수 있는 용기를 주는 평론으로 재평가되고 있다(185). 그리고 인간의 끊임없는 자기 완성의 추구를 아놀드가 중시했듯이, 아놀드의 교양론은 모든 시대에 적용될 수 있고 신뢰받을 수 있는 보편적인 완성이라고 풀이될 수 있으므로 그의 신념의 현대성을 보여주고 있다.

Works Cited:

- Arnold, Matthew. *Culture and Anarchy*. Ed. Samuel Lipman. New Haven and London: Yale UP, 1994.
- _____. *Complete Prose Works of Matthew Arnold* Vol. 5. Ed. R. H. Super. Arbor: Univ. of Michigan Press, 1965.
- Brown, E. K. *Matthew Arnold*. Chicago: Univ. of Chacago Press, 1948.
- Buckler, William. *Matthew Arnold's Prose: Three Essays in Literary Enlargement*. New York: AMS Press, 1983.
- Burnham, R. Peter. "Culture and Anarchy as a Platonic Solution to a Victorian Dilemma." *Arnoldian*. (Spring 1981):5-19.
- Bush, Douglas. "Arnold's Prose: The Humanization of man in Society." *Arnoldian*. (Fall 1977):2-11.
- _____. *Matthew Arnold: A Study of His Poetry & Prose*. London: Macmillan, 1971.
- Carroll, Joseph. *The Cultural Theory of Matthew Arnold*. Berkeley: Univ. of California Press, 1982.
- Collini, Stefan. *Matthew Arnold*. Oxford: Oxford UP, 1988.
- Coulling, Sidney. "The Gospel of Culture and Its Critics." *Arnoldian*. 15(1) (Winter 1987/1988):27-35.
- DeLaura, David. "What, then, Does Matthew Arnold Mean?." *Modern Philology* LXVI (May 1969).
- Dickstein, Morris. *Double Agent*. Oxford: Oxford UP, 1992.

- Frye, Northrop. "The Problem of Spiritual Authority in the Nineteenth Century." *The Stubborn Structure*. London: Methuen, 1970.
- Harris, Wendell. "The Continuously Creative Function of Arnoldian Criticism." *Victorian Poetry*. 26(1-2) (1988):117-34.
- Himmelfarb, Gertrude. "Culture and Anarchy by Matthew Arnold. Ed. Samuel Lipman." *Nineteenth Century Prose*. 21(2) (Fall 1994):43-51.
- Himmelfarb, Milton. "Hebraism & Hellenism Now". *Commentary*. 48(1) (July 1969):50-58.
- Honan, Park. *Matthew Arnold: A Life*. Cambridge: Harvard UP, 1983.
- Lipman, Samuel. "Why Should We Read *Culture and Anarchy*." *Culture and Anarchy* Ed. Samuel Lipman. New Haven and London: Yale UP, 1994.
- Marcus, Steven. "Culture and Anarchy Today." *Culture and Anarchy*. Ed. Samuel Lipman. New Haven and London: Yale UP, 1994.
- Middlebro, Tom. "Culture and Democracy." *Nineteenth Century Prose*. 21(2) (Fall 1994):39-44.
- Robbins, William. "A Centenary View of Arnold's Culture." *English Studies in Canada*. Vol. 13 (1987):315-22.
- Trilling, Lionel. *Matthew Arnold*. Oxford:Oxford UP, 1982.