

이 발표논문집은 2007년 정부(교육과학기술부)의
재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임.
(NRF-2007-362-B00013)

2014년도 제2차 HK국내학술회의

유라시아주의의 재해석: 새로운 인문지리로서의 유라시아

■ 일 시 2014년 5월 30일(금) 10:30~18:00

■ 장 소 한양대학교 대학원 7층 화상회의실

■ 주 최 한양대학교 아태지역연구센터(APRC)

■ 후 원 한국연구재단

■ 프로그램

2014년 5월 30일(금)

제 1세션(10:30 – 12:30)

- 사회자: 최건영(연세대)
- 발표자: 서광진(서울대) : 18세기 후반 여행기 작가에서의 러시아와 서구의 문제
박영은(한양대) : 사상운동으로서의 '유라시아주의' 태동과 논쟁에 대한 인문학적 성찰
김민아(수원대) : 유라시아주의에 대한 베르자예프의 비판
- 토론자: 조규연(단국대), 최진석(충북대), 차지원(서울대)

*점심(12:30-14:00)

제 2세션(14:00 – 15:50)

- 사회자: 엄구호(한양대)
- 발표자: 김성일(청주대) : 흘레브니코프의 유라시아주의
송정수(중앙대) : 포스트 식민주의적 관점에서 바라본 유라시아주의
이지연(한양대) : 제국의 이데올로기: 러시아 문화정체성과 유라시아주의
- 토론자: 이명현(고려대), 이형숙(고려대), 기계형(한양대)

*Coffee Break (15:50-16:10)

제 3세션(16:10 – 18:00)

- 사회자: 최종술(상명대)
- 발표자: 김홍중(중앙대) : 현대 러시아 문화의 경향성과 유라시아주의
박혜경(한림대) : 소비에트 해체 후 이슬람의 부활과 신유라시아주의
오원교(한양대) : 카자흐스탄의 유라시아주의: 양상과 전망
- 토론자: 심지은(한림대), 김윤영(경희대), 이기주(안양대)

목 차

제 1세션

서광진	18세기 후반 여행기 작가에서의 러시아와 서구의 문제	13
박영은	사상운동으로서의 ‘유라시아주의’ 태동과 논쟁에 대한 인문학적 성찰	21
김민아	유라시아주의에 대한 베르자예프의 비판	33

제 2세션

김성일	흘레브니코프의 유라시아주의	43
송정수	포스트 식민주의적 관점에서 바라본 유라시아주의	55
이지연	제국의 이데올로기: 러시아 문화정체성과 유라시아주의	63

제 3세션

김홍중	현대 러시아 문화의 경향성과 유라시아주의	75
박혜경	소비에트 해체 후 이슬람의 부활과 신유라시아주의	81
오원교	카자흐스탄의 유라시아주의: 양상과 전망	91

제 1세션(10:30 – 12:30)

- 사회자: 최건영(연세대)
- 발표자: 서광진(서울대) : 18세기 후반 여행기 작가에서의 러시아와 서구의 문제
박영은(한양대) : 사상운동으로서의 '유라시아주의' 태동과 논쟁에 대한 인문학적 성찰
김민아(수원대) : 유라시아주의에 대한 베르자예프의 비판
- 토론자: 조규연(단국대), 최진석(충북대), 차지원(서울대)

18세기 후반 여행기 작가에서의 러시아와 서구의 문제

서광진(서울대)

1.

1917년 혁명 전후와 페레스트로이카 이후의 러시아는(더 정확히는 ‘유라시아’라고 상정되는 그 구성 주체들) 단절된 과거와 불안정한 미래 전망 사이에서 자신의 현재를 점검하는 정체성의 문제에 골몰할 수 밖에 없었다. 이러한 문제의식 중의 하나가 20세기 초 ‘유라시아주의’로 정식화되었고, 시대에 따라 ‘고전적 유라시아주의’(1917년 혁명 전후)와 ‘신유라시아주의’(페레스트로이카 이후)로 나타났다. 따라서 이들 이념의 공통점은 ‘러시아의 길русский путь’, 혹은 ‘러시아의 이념русская идея’등으로 대표되는 ‘우리는 누구인가’라는 질문에 대한 대답을 여러 가지 방식으로 주장하고 있다.

주목할 만한 사실은 이러한 자기 정체성의 문제가 하필 ‘유라시아’라는 지리적 개념에 의지하고 있다는 것이다. “우리(러시아)는 누구이며, 어디로 가야하는가”라는 문제가 “우리는 어디에 있는가”에서 기인한 것이다. 러시아인들의 내부자의 시선에서 볼 때, 그들의 정체성에 대한 문제는 무엇보다도 러시아(혹은 소비에트)의 지리적인 광활함에서 비롯하는 것으로 간주해야 할 것이다.

많은 경우 자기정체성의 문제를 고려할 때 지리적 위치와 크기는 분명 본질적인 요소 중에 하나일 것이다. 그러나 두 대륙에 걸쳐 있으며, 단일 국가로는 지상 최대의 영토를 가진 러시아의 경우에 지리적 위치는 러시아인의 정체성 형성에 있어 남다른 지위를 가짐은 자명하다.

본고에서는 유라시아주의의 근본적인 전제, 즉 유라시아라는 광활한 지리적 특이성을 염두에 두고, 20세기 초 유라시아주의가 탐구하고자 했던 자기정체성의 문제를 기원적 형태로 살펴보고자 한다. 이때 18세기 후반은 우리의 각별한 관심을 요구하는데, 러시아의 지정학적 위치와 정체성의 문제가 최초로 전면화된 시기이기 때문이다. 우리의 목표는 18세기 당시 러시아인의 정체성에 대한 고민은 “러시아 vs. 유럽”의 형태로 나타남을 보이는 것이다.

2.

2차 대전 직후 윈스턴 처칠은 유럽에서의 ‘철의 장막’을 언급함으로써 동유럽과 서유럽을 정치적으로 분리하였다. 이는 서유럽과 미국의 자유진영과 동유럽과 러시아의 소비에트를 지리적으로(“발틱해의 슈테틴으로부터 아드리아해의 트리에스테까지”) 구별해내기 위함이었으며, 그의 이 표현은 ‘동유럽’이라는 오늘날의 이미지를 만들어내는데 결정적인 역할을 했다. 처칠의 ‘철의 장막’ 표현은 냉전의 시작을 알리는 매우 유용한 수사였던 것이다. 이러한 표현에서 우리가 주목하는 하는 바는 유럽을 동/서로 나눈 것은 유럽 자신이라는 사실이다. 우리가 오늘날 표상하

고 있는 동유럽이란, 따라서 유럽인의 관점에서 고안된 것이다. ‘철의 장막 너머’의 세계에는 무엇이 있는가, 러시아와 동유럽은 어떤 존재인가에 대한 물음은 러시아와 동유럽인들 스스로 던진 문제이기도 했지만, 동시에 유럽의 관점이 작용했다는 측면도 부정할 수 없을 것이다.

18세기에도 러시아는 외부의 시선으로 우선 포착되는데, 이 역시 러시아의 지정학적 위치에서 비롯되며, 유럽의 계몽주의자들과 관련된다. 이 당시 러시아를 외부의 시선으로 바라보며 ‘미지의 유럽’으로 정의한 인물 중의 하나는 볼테르였다.

Москва, или Россия, занимает северную часть Азии и Европы, и от границы Китая она простирается, на протяжении полутора тысяч лиг, до границ Польши или Швеции. Но до правления царя Петра эта огромная страна была почти неизвестна Европе. Московиты были менее цивилизованны, чем мексиканцы до прихода Кортеса¹⁾.

볼테르는 러시아가 점유하고 있는 땅이 아시아와 유럽을 포함하는 거대한 국가라고 묘사하고 있지만, 정작 표트르 1세 이전의 “이 거대한 나라는 유럽에 거의 알려지지 않았다”고 쓰고 있다. 이는 계몽주의자로 당연한 지적인데, 계몽주의자-볼테르가 보기에 표트르 이전까지 이 나라는 ‘문명화’되지 않았기 때문이었다. ‘알려지지 않았다는 것’과 ‘비문명화’는 동일한 표상이었다.

계몽주의자들의 문명과 비문명, 계몽과 비계몽(혹은 야만)의 구분에서 비문명(비계몽)의 상태는 문명화의 대상이 되어야 하고, 반드시 그렇게 될 것이라는 낙관주의에 근거해 있다. 1760년 『파리의 러시아인Россиянин в Париже』이라는 운문 대화집에서 볼테르는 러시아인에 대한 전형적인 계몽주의적 태도를 보여준다. 프랑스인과 가상의 러시아인의 대화에서 프랑스인은 ‘러시아에서 예술과 매너, 법을 만든 표트르 대제’를 칭송하고, 러시아인은 파리에서 ‘당신들에게서 배우고 계몽된 것’에 만족을 표시한다.

Как грубый скиф в Афины,
Я прибыл учиться на берега Сены,
Заклиная вас, робкий и любопытный,
Рассеять тьму, что все еще застилает мой взор.²⁾

계몽주의자들의 전형적인 화법으로 이루어져 있는 이 대화의 일부는, 그러나 볼테르의 의도가 숨겨져 있다. 볼테르는 위와 같은 러시아인의 말에 “더 이상 유럽에서 무엇을 배운단 말입니까?”라고 대답한다. 볼테르는 프랑스는 더 이상 몰리에르의 나라가 아니며, 너무나 타락하여 루소 같은 사람이나 숭배된다고 개탄한다. 가공의 러시아인은 당시 프랑스 문화를 비판하기 위해 등장한 것이다. 최소한 볼테르의 눈에 러시아인은 유럽의 일원이었다.

위의 장면은 또한 표트르가 계획한 러시아가 유럽인들에 의해 유럽의 ‘동쪽’으로 편입되고 있음이 드러난다. 여기서 ‘동유럽’이란 오늘날의 관점에서의 ‘동/서의 문제’는 아닐 것이다. 이 당시 동유럽, 서유럽의 문제는, 러시아학(유라시아주의)에서 러시아인의 정체성을 따져물을 때의 동과 서의 문제 - 러시아는 동양인가, 서양인가 - 와는 달리, 유럽 내부의 문제이기 때문이다.

이러한 의식은 러시아에서도 확인된다. 예카테리나 2세가 표방한 러시아의 국가정체성은 단연

1) Voltaire. Histoire de Charles XII. Paris: Garnier-Flammation, 1968. p. 44. Ларри Вульф, Изобретая восточную Европу: Карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения. М.:НЛЮ, 2003, с. 150에서 재인용.

2) Ларри Вульф, с. 159에서 재인용.

유럽이었다(동유럽이라고 적시하지 않은 것은 그녀의 의식 속에서 동유럽은 이미 유럽이기 때문일 것이다). 1766년 『Наказ』를 보자.

Глава I

6. Россия есть Европейская держава.

7. Доказательство сему следующее: Перемены, которые в России предпринял ПЕТР Великий, тем удобнее успех получили, что нравы, бывшие в то время, совсем не сходились с климатом и принесены были к нам смешением разных народов и завоеваниями чуждых областей. ПЕТР Первый, вводя нравы и обычаи европейские в европейском народе, нашел тогда такие удобства, каких он и сам не ожидал.³⁾

『Наказ』에서는 1장이 시작하기 전 기독교적 선에 대한 추구와 법률에 대한 준수 등을 기술한 다음, 제 1장의 국가 정체성 부분(ст. 6)에서 짧고 강력하게 러시아는 유럽 국가임을 천명하고 있다. 다음 조항은 그 이유를 밝힌 부분(ст. 7)인데, 러시아가 오늘날 유럽국가인 이유는 표트르가 ‘그렇게 했기 때문이다.’ 얼핏 순환적인 논리로 보이는 이 조항은, 그러나 내적인 논리를 갖고 있다(이는 또한 예카테리나 자신의 유럽적 기원에 대한 방어논리이기도 할 것이다). 유럽 모델에 따른 개혁과 풍습(нравы и обычаи)이 다른 어떤 모델들 보다 자신들에게 알맞고 편했기(удовольствие) 때문이다.⁴⁾ 다른 지역의 풍습은 전혀 자신들의 풍토에 어울리지 않던 것이다.

따라서 당시 러시아인들에게 같은 러시아 내부라 하더라도 새롭게 정복한 땅으로의 여행은 낯설고 힘든 일(예카테리나는 모스크바도 몇 번 다녀오지 않았다고 한다)이거나, 국가전략과 관계되는 일이었다.⁵⁾

1787년 예카테리나는 상트-페테르부르크를 떠나 자신의 거의 모든 제국을 통과하여 새롭게 획득한 크림으로 출발한다.⁶⁾ 그녀는 자신의 회상에서 모든 이들이 이 여행이 전혀 즐거운 일이 아니며 매우 힘든 일임을 설득하고 포기를 종용했다. “Со всех сторон меня уверяли, что мое продвижение будет усыпано преградами и неприятностями.” 그러나 그녀의 의식 속에서 자신의 제국은 문명화/계몽화 되어야 된다는 확신이 있었기 때문에 여행을 포기할 수 없었다. 그녀를 “말리는 일은 그녀를 더욱 자극할 뿐”이었다.

예카테리나는 이 여행에 서유럽의 대사들을 데리고 간다. 그 중의 한 일원이었던 Сегюр는 수기를 남겼는데, 이 여행에서 보인 예카테리나와 각국 대사들의 호기심은 극에 달해있었다고 한다. 처음 접한 광경은 그야말로 “환상”에 가까웠다. “Иллюзия почти всегда привлекательней реальности, и нет сомнения, что представляемая Ектерине II на каждом шагу волшебная панорама...” 새로운 영토는 호기심을 가지고 바라보아야 할 무엇이었다. 이 여행에 대한 러시아인

3) Сочинения императрицы Екатерины II. т.1. 1849. СПб.: Имп. АН. с. 4. (현대 러시아어 표기는 필자의 것)

4) 이는 블라디미르 대공의 기독교 수용 과정(전설)과 유사하다. 러시아인이 그것(기독교와 유럽)을 선택했고, 그것이 그들에게 가장 좋았다는 논리적 유비관계가 보인다. 우리의 경우와 비교하자면 『훈민정음』의 창제의식과는 대비된다.

5) 18세기 러시아에서 국가 전략으로서의 지리학의 역할과 탐사여행에 대해서는 Татьяна Артемьева, “Особливая часть света”: формирование государственной идентичности России в XVIII веке, Там, внутри. Практики внутренней колонизации в культурной истории России. (под ред. А. Эткинда и т. д.) М.: НЛЮ. 2012. с. 163-168을 보라.

6) 이에 대한 상세한 내용은 Л. Вульф, 199-209를 참조.

의 관심은 두 말할 나위 없었으며, 심지어 이 여행은 전 유럽적인 관심을 끌었다고 한다. Сегодня “Мы обсуждали все домыслы, которые рождаются в Европе в связи с этим путешествием”이라고 회상한다.

여기서 “Иллюзия”라고 표현한 것에는 새로운 영토에 대한 호기심은 물론 계몽적인 계기가 포함되어 있음을 알 수 있다. 그것은 (새로운) 러시아를 재발견하는 일이었고, 환영을 ‘문명화’시켜야 했기 때문이다.

“Благодаря восточной роскоши, у нас не было недостатка в ярком свете, рассеивающем тьму.... посреди самой мрачной ночи гордая самодержица Севера желала и приказывала “Да будет свет!””

여기서 예카테리나에게 크림에게 “빛이 있으라!”라는 명령은 분명 ‘러시아가 되어라’라는 것이고, 이는 『나카즈』의 법정신에서 보자면, ‘유럽의 국가가 되어라’라는 의미일 것이다. 이 여행에서 유럽인들(각국 대사들)과 예카테리나의 반응은 근본적으로 동일한 것으로 보인다. 그들 모두는 새로 획득한 ‘동양(크림)’에 대한 호기심으로 가득 차 있으며, 이 경우 예카테리나는 완전히 ‘유럽인’의 입장에서 크림을 바라보고 있는 것이다. 예카테리나의 크림은 표트르 이전의 러시아를 바라보는 유럽인의 관념과 다를 바가 없어 보인다.

3.

따라서 18세기의 귀족-지식인들에게 자기 정체성에 대한 문제제기는 “우리는 동양인가, 서양인가”의 형식으로 나타나는 것이 아니라, “우리는 유럽인가, 러시아인가”의 형태로 우선 나타난다. 특히 18세기 후반 유럽(프랑스)이 타락했다고 여긴 러시아의 지식인들은 러시아가 오히려 유럽을 구원해야 된다고까지 생각했다.

Европа вся полна разбоев,
Цареубийц святят в героев:
Ты, Павел, будь спаситель ей!⁷⁾

18세기 유럽에서는 전 시기가 “여행의 시대”라 할만큼, 여행과 여행기 문학이 크게 유행이었다.⁸⁾ 이를 통해 18세기 러시아의 여행자(주로 귀족-지식인)들 역시 직접 유럽 여행을 하면서 유럽과 러시아의 정체성 문제를 고민할 수 있었다.

이러한 맥락에서 우리가 주목할 수 있는 인물은 폰비진이다. 그는 평생동안 수 차례 유럽 여행을 감행하였으며, 그의 『Письма из Франции』(1775)에는 작가의 ‘시민적(애국적) 파토스’가 여

7) Г.Р. Державин, Сочинения Державина (под. ред. Я. Гота) Т. 2, 1865, СПб: Имп. АН., с. 217.

8) 17세기 말 영국에서 처음으로 “그랜드 투어Grand Tour”라는 용어가 나타났다. 이는 리처드 라셀즈(Richard Lassels)의 『이탈리아 여행』(1670)에서 비롯된 용어로 알려져 있는데, ‘어린 청년이 자기보다 나이가 많은 교사와 함께 교육의 최종단계로서 프랑스와 이탈리아 등을 여행하는 것’으로 정의된다. 이 그랜드 투어는 18세기에 극에 달했던 거의 전유럽인 현상이었다. ‘그랜드 투어’에 대해서는 설혜심, 「근대 초 유럽의 그랜드 투어」, 『서양미술사학회논문집』, 제 27집, 2007(상반기)와 설혜심, 「역사학 여정의 확장을 위해 - 그랜드 투어(The Grand Tour)」, 『영국연구』 제 18호, 2007을 참조할 수 있다.

행기와 편지의 형식으로 녹아있다. 폰비진의 여행기에는 자신이 본 것에 대한 세밀한 묘사와 자신이 직접 겪은 것들에 대한 서술이 포함되어 있으며, 그것들에 대한 분류화가 시도되고 있다. 더불어 묘사 대상물에서 얻은 작가 개인의 사유가 반영되어 있다. 그의 여행기는 15세기에 이미 세속화가 시작된 여행기(아파나시 니키티, 『세 바다 너머로의 여행』)에서와 같이 귀족과 민중의 일상, 국가의 체제, 민중의 심리적 자질, 파리 거주 러시아인들의 삶, 철학, 예술 등에 대한 묘사와 사유를 펼치고 있다.

이러한 묘사 속에서 폰비진은 그의 유럽관과 러시아관을 명확히 드러낸다. 그는 편지 내내 러시아인이 유럽에 대해 가지는 환상을 벗겨내려고 노력한다. 특히 그의 목표는 프랑스였다. 그는 프랑스를 ‘비정상적인 국가’라고까지 폄하하는데, 이러한 그의 ‘애국주의적’ 평가는 그를 유럽에서 “쇼비니스트” 혹은 ‘외국인혐오자’라 불리게 했다.⁹⁾

해서 그의 관념에서 (긍정적) 러시아는 항상 (부정적) 유럽과의 대조를 통해서만 드러나는 일면성이 존재하고 있었다. 예를 들어, 그의 작품 결말 부분에는 다음과 같은 언급이 나타난다.

Наша нация не хуже ни которой и что мы дома можем наслаждаться истинным счастьем, за которым нет нужны шататься в чужих краях.¹⁰⁾

이러한 태도는 그의 희곡 『미성년』의 스타로둠을 상기해보는다면 충분히 이해할만하다. 『미성년』에서 표트르의 시대는 스타로둠에 의해 이상화된다. 그에 따르면 당시에는 모든 귀족의 행동 원칙이 분명하였으며, 모든 귀족이 국가에 복무하고 있었기 때문이다. 스타로둠과 그의 아버지는 표트르 시대에 귀족식 교육을 받았다는 것을 자랑으로 여기고 있으며, 따라서 스타로둠의 정신 세계는 과거를 지향(старо-дум)한다. 이에 대비되는 것은 폰비진 당대의 예카테리나의 시대인데, 이 당시 귀족의 행동은 국가와 사회에 대한 봉사와는 거리가 멀었다고 여기기 때문이다. 표트르 시대의 정신이 국가주의라면 예카테리나 시대의 정신은 개인(귀족) 중심이었으며, 스타로둠은 표트르의 시대를 꿈꾸는, 이른바 ‘귀족엘리트주의자’라고 명명할 수 있다(“귀족값을 못하는 귀족, 난 그보다 비열한 인간은 보지 못했다”¹¹⁾).¹²⁾ 따라서 M. 시체르바토프와는 달리 폰비진(스타로둠)에게 표트르가 가져온 유럽화/계몽화는 전혀 러시아의 타락을 초래하지 않았다. 오히려 러시아를 러시아답게 만든 것이 유럽의 계몽주의, 표트르의 근대화 프로젝트였다.

당시의 ‘스타로둠들’에게는 유럽에 대한 두 개의 표상이 존재했을 수도 있다. 이상적 유럽과 실제의 유럽¹³⁾. 러시아의 여행기 작가들을 이러한 괴리를 대체로 경험한 것으로 여겨진다. 프라스타코비아에게 퍼부은 조롱(계몽주의와 유럽근대화의 우월성)과 ‘진정한 행복을 위해서라면 외국에 나갈필요가 없다’(러시아의 우월성)는 진술은 이러한 괴리를 보여준다.

상상된 유럽과 실제 유럽의 차이는 카람진에게서도 나타난다. 우리의 관점에서 아래의 인용은 카람진의 무의식에서 실제의 유럽 여행과 상상의 유럽 여행이 애초에 분리되어 있었다는 것을 보여주는 한 예이다.

9) Dickinson, S., *Breaking Ground: Travel and national culture in Russia from Peter I to the era of Pushkin*, NY.: rodopi, 2006, p. 50.

10) Д.И.Фонвизин. Собрание Сочинений в 2 т., М.-Л., т. 2, 1959, с. 449.

11) 폰비진, 조주관 역, 『러시아희곡1』, 열린책들, p. 72.

12) 폰비진의 입장은 같은 ‘귀족엘리트주의자’라고 묶일 수 있는 M.M. Щербатов와도 구별된다. 시체르바토프는 러시아의 도덕적 타락의 기원이 표트르의 근대화에 있다고 하면서, 표트르 이전의 러시아로 돌아갈 것을 주장하고 있다.

13) Э.Л. Афанасьев, Д.И. ‘Фонвизин и его заграничные путешествия,’ Россия и запад: Литературные источники последней трети XVIII века. Вып. 3. (отв. ред. Н.Д. Блудилина) М.: ИМЛИ РАН, с. 405

Некогда начал-было я писать роман, и хотел в воображении объездить точно те земли, в которых теперь еду. В мысленном путешествии, выехав из России, остановился я ночевать в корчме: и в действительном то же случилось.¹⁴⁾

폰비진으로 다시 돌아와본다면, 그는 1760년대에서 80-90년대에 이루어진 러시아성(национальный характер)에 대한 지상 논쟁에 적극적으로 참여했던 인물이었음을 지적해야 한다.

이 논쟁은 다음과 같이 전개되었다.¹⁵⁾ 1769년 『Всякая всячина』지에 Евдоким Примечасев이라는 필명으로 논쟁적인 글이 게재된다.¹⁶⁾ 그는 “Смело можно разделить наши обычаи на два рода: первые - природные, другие - Татарские”라고 구분하고 “Все хорошие обычаи суть природные Российские; все же дурные суть Татарские”¹⁷⁾라고 분류한다. 이러한 주장에 동조하는 투고들이 이어지면서, 투고자들과 편집자는 독자들에게 특정한 입장을 표명할 것을 요구한다. 이어진 프리메차예프의 동조자들은 자연스럽고 좋은 것은 러시아인의 특성이며, (크림) 타타르의 성정은 본질적으로 ‘무례하고, 탐욕적이며, 질투로 가득차’ 있다는 주장을 반복한다. 그러나 여기에는 다른 주장도 등장하게 되었는데, 포문을 연 사람은 수마로코프였다.

그는 러시아인의 타락의 원인을 사르마트인(폴란드인의 선조들)으로부터 찾고 있는데, 고대 슬라브인의 조상을 스키타이로 상정하고 있기 때문이다(스키타이는 사르마트에 의해 멸망했다고 알려져 있다). 수마로코프는 “잔인함은 모든 민족에게서 발견”된다고 전제하고, 타타르와 러시아와의 관계에 있어서, 러시아의 선조는 타타르의 부정적인 것을 닮은 것이 아니라, 그들의 지혜, 영웅성을 닮았다고 주장한다. 러시아가 미개하다고 한다면, 그것은 사르마트인 때문으로 간주하는 것이다. 수마로코프는 타타르가 러시아의 선조에게 끼친 부정적인 영향은 최소화시키면서, 당대 러시아에 끼친 프랑스의 영향을 더욱 나쁜 것으로 본다.

“Татары имели основание на мужестве и истине, и нас никогда не портили; а портят благородное Российское юношество французские худонравные учителя. ... Вот причина нашего развращения, а не Татры.”¹⁸⁾

이러한 수마로코프의 의견에 동조자들이 투고를 하게 된다. 재미있는 사실은, 반대지점에 서 있는 것으로 여겨지는 수마로코프의 주장과 『Всякая Всячина』의 주장(프리메차예프)이 정치적인 합의점에 도달했다는 것이다. 당시 예카테리나가 취해야 했던 정치적 입장이란 다음과 같다. 루소와 볼테르, Ф.И. Страленберг(그는 러시아의 역사와 지리에 대한 책을 집필)등 유럽 일반이 러시아에 대해 가졌던 선입견, 즉 러시아는 표트르 이전까지 러시아는 (부정적) 타타르의 나라라는 인식을 불식시켜야 할 필요가 있었던 것이다. 한편 수마로코프는 타타르의 부정적인 측면은 애써 비호하고, 당대 프랑스 문화를 악덕으로 규정하는데 힘썼다. 이 지점에서 예카테리나와 수마로코프는 “татарофранцузский обычай¹⁹⁾”라는 기이한 용어를 받아들인다.

14) Н.М. Карамзин, Письма русского путешественника, Л.:Наука, 1984, сс. 11-12.

15) 보다 자세한 논쟁과정은 Ю.В. Стенник, Полемика о национальном характере в журналах 1760-1780-х годов. XVIII в. сб. 22를 참조하라.

16) 『Всякая Всячина』의 실질적인 편집인이 예카테리나 여제였음은 의미심장하다.

17) Всякая Всячина, СПб. 1769. сс. 35-36. Стенник, 같은 글, 86에서 재인용.

18) А.П. Сумароков, Полн. собр. всех соч. Ч. IX. с. 315. Стенник, 같은 글, 89에서 재인용.

19) Всякая Всячина, с. 300. Стенник, 같은 글, 93에서 재인용. 이 용어는 『Всякая Всячина』에 Ефим Трудолобов(필명으로 추정)가 사용한 것이다. 그에 따르면 타타르-터키와 프랑스에서는 자신의 배우자 등에게 공공연하게 사랑을 표현하는 것이 수치스러운 일이라고 여겼지만, ‘순수한 러시아인’은 언제나 자신의 사랑을 표현할

이 논쟁에 노비코프가 가세하였으나(1773년 경), 논쟁적인 성격은 지니지 못했다. 수마로코프 진영과 예카테리나 진영의 두 의견이 이미 애매한 정치적 함의에 이르고 말았기 때문이다. 1783년 폰비진이 『Собеседник любителей российского слова』에 “В чем состоит наш национальный характер?”라는 질문을 던졌을 때는 이미 논쟁의 열기가 식어있었을 때였다. 이 질문에 예카테리나는 “в остром и скором понятии всего, в образцовом послушании и в корнях всех добродетелей, от творца человеку”와 같은 답을 내어 놓는데, 이 대답은 이전의 논쟁에서 합의되어 도출된 결론과 같은 것이었기 때문이다. 따라서 예카테리나의 정치적 적대자이든, 옹호자이든 러시아인의 ‘뿌리깊은 덕성исконная добродетель’과 그 우월성에 대한 믿음은 더 이상 의심의 대상이 되지 않았다.

우리의 입장에서 볼 때, 두 측면에서 이 논의의 함의를 지적할 수 있다. 첫째, 최초의 우리의 문제 설정에 비추어 보았을 때, 이 당시 러시아인의 정체성 문제는 동/서의 문제가 아니라 러시아/유럽의 관계 속에서 우선 파악되었다는 사실이다. 물론 수마로코프 진영과 예카테리나 진영 사이에 벌어진 논쟁에서 타타르인이 중요한 논쟁 대상으로 등장하지만, ‘반프랑스 공동전선’이라 불릴만한 러시아와 유럽과의 대립적 관계로 환원되고 말았던 것이다.

두 번째로 ‘러시아인은 누구인가?’라는 질문에 당대 지식인과 예카테리나 여제는 “добро”의 개념이 중심된 대답에 대부분 동의했다는 사실이다. 정체성의 논쟁이 사실상 종결되어 가던 때의 예카테리나 여제의 위와 같은 대답은 이를 반증한다.²⁰⁾ 그리고 그 덕성은 러시아인에게 뿌리깊은 본질적인 것이며, 서양이나 동양 어디에서도 유래한 것이 아니다. 그 덕성이 오염되는 것은 당대의 프랑스 문화 때문으로 제시된다.

수 있는 덕성을 지녔다고 주장한다. 따라서 그에 눈에는 타타르와 프랑스의 관습은 똑같이 야만적인 것으로 정의된다.

20) 또한 『Наказ』의 1항을 보라. “Закон Христианский научает нас взаимно делать друг другу *добро*, сколько можно.”(강조는 필자의 것). Сочинения императрицы Екатерины II. с. 3.

사상운동으로서의 ‘유라시아주의’ 태동과 확장에 대한 인문학적 성찰

박영은(한양대)

I. 유라시아주의의 태동과 소멸, 신유라시아주의의 재등장

러시아를 유럽과 아시아의 ‘중간’ 자리에 놓는 이념적·정치적, 역사적·문화적 개념인 ‘유라시아주의’의 사상적 기원은 러시아의 깊은 역사로 거슬러 올라간다. 하지만 사상운동으로서의 유라시아주의는 일정한 역사적 상황의 출현에 기인한다. 널리 알려져 있듯이 유라시아주의는 1920년대 초 망명 지식인들의 움직임을 통해 형성되었다. 이 운동의 발생에 동기를 주었던 책이 러시아 혁명을 피해 1920년에 불가리아의 소피아로 망명했던 언어학자이자 민족지학자인 트루베츠크코이(Н.С. Трубецкой)의 <유럽과 인류(Европа и человечество)>(1920)였다. 트루베츠크코이는 <유럽과 인류>에서 유럽문명이 전 인류에 대립한 식민지적 공격을 가했다며, 유럽문명을 비판했다. 그 후 <유럽과 인류>는 유라시아 학파의 주요한 토대가 되었고 트루베츠크코이 자신은 유라시아주의의 창설자 가운데 한 사람이 되었다.

그 다음 해인 1921년에는 트루베츠크코이를 비롯해 지리학자인 사비츠키(Н.С. Савицкий), 역사가인 베르나드스키(Г.В. Вернадский)와 교부철학자 플로롭스키(Г.В. Флоровский), 예술사학자 수브친스키(П.П. Сувчинский)가 쓴 열편의 글이 <동방으로의 출구, 그 예감과 실현: 유라시아주의자들의 주장(Исход к Востоку: Предчувствия и свершения: Утверждение евразийцев)>라는 선집에 발표되었다. 이 논문집이 향후 유라시아주의의 이론적 토대를 놓았고, 이러한 토대 위에서 유라시아주의자들은 유럽도 아시아도 아닌 유라시아라는 개념을 더욱 발전시킬 수 있었으며, 무엇보다 유라시아 논쟁을 확산시킬 수 있었다.

유럽과 세계문화와의 관계에 대한 첫 번째 유라시아주의 출판물에서 상술된 관점들인 반유럽적 경향성과 러시아의 역사적 자리를 서양과 동양의 중간으로 규정하려는 지향은 망명상태였던 수많은 러시아 사상가, 작가, 신학자들의 역사적 탐색에도 부합하는 것이었다. 따라서 유라시아 사상은 다양한 관점을 지닌 이들 확신을 지닌 철학자, 문학비평가, 사회정치평론가들의 관심을 끌었으며, 꾸준히 새로운 동조자들의 노력에 힘입어 매년 성과물들을 출판했다.¹⁾

* 본 발표문은 자료 수집과 관련 논거를 발전시켜가는 집필 중의 글이므로 인용을 금합니다.

- 1) 유라시아주의 운동으로 지식인들을 영입하는 계기가 된 것이 유라시아주의자들의 존재 자체를 입증하는 출판 활동이었다. 활동 초기부터 그들은 방대한 사회정치평론작업을 수행하였다. 유라시아 관련 출판은 정기적으로 유라시아주의자들이 쓴 논문 선집을 발행했다. 1922년에는 유라시아주의자들의 두 번째 선집인 <На путях: Утверждение евразийцев>(Берлин, 1922. Кн.2)이 출판되었다. 이후 세 번째 선집인 <Россия и латинство>(Берлин, 1923)이 발행되었다. 유라시아주의자들에게는 <Евразийский временник>(Берлин, 1923. Кн.3; 1925. Кн.4; 1927. Кн.5)와 <Евразийская хроника>(Прага, 1925. Вып. 1-4; Париж, 1926. Вып. 5, 6; 1927. Вып. 7-9; 1928. Вып. 10; 1935. Вып. 11)이라는 두 개의 정기 출판물이 있었다. 유라시아주의자들은 선집들 외에도 <Евразийство: Опыт систематического изложения>(1926), <Евразийство и коммунизм>, <Евразийство Декларация. Формулировка. Тезисы>(1932)와 같이 자신들의 입장을 서술한 소책자들을 발간하기도 했다. 운동의 한 방법으로서 트루베츠크코이의 <Наследие Чингисхана Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока>(Берлин, 1925), Г.В. 베르나드스키의 <Начертания русской истории>(Прага, 1927), Н.П. 톨의 <Скифы и гунны>(Прага, 1928), Н.Н. 알렉세예프의 <Состовенность и социализм>(Париж, 1928)와 같은 운동 참가자들의 개별 저술 역시 출판되었다.

사상운동 차원에서 출발한 유라시아주의는 그 발전의 도정에서 몇 차례의 변모 단계를 거치게 된다. 철학운동 차원에서 시작된 유라시아주의는 점차 이데올로기 운동으로, 그 이후에는 정치 운동으로 변형되었다. 이러한 변화의 과정에서 주도적인 역할을 했던 사람이 망명지에서 신당 창조의 유토피아적인 이상에 광적으로 몰두했던 사비츠키였다. 사비츠키와 그의 동조자들의 계획에는 볼셰비키들이 자신들의 유라시아적인 믿음에 동조하도록 만드는 것이 포함되어 있었다. 때문에 공산주의자들을 자신들의 진영으로 영입하기 위해 노력했는데, 결과적으로는 자신들이 마르크시즘과 공산주의에 심취하게 되는 형국이 되었다.

유라시아주의 운동의 분열을 더욱 확산시켰던 것은 유라시아주의의 파리학파에 속해 있던 카르사빈, 수브친스키, 에프론 등이 중심이 되어 1928년 <유라시아(Евразия)>라는 잡지를 발간하고, 여기에 소비에트 정권과의 유대 및 볼셰비키와의 협력을 강조하면서 더욱 불거지게 되었다. 이러한 파리학파의 입장에 대해 트루베츠크이를 포함한 기존 유라시아주의자들은 거부 의사를 표명했다. 이로서 분출된 유라시아주의의 분열은 유라시아주의의 토대를 놓은 고전적 유라시아주의자들이 이른바 좌익 유라시아주의자들과의 선 긋기를 하면서 분명해진 것이다.

그렇다면, 망명지식인들이 유라시아주의 운동을 시작하게 된 이유는 무엇인가? 물론, 유라시아주의자들이 자신들의 목소리를 내게 된 배경에는 세계대전과 러시아 혁명에서 나타난 유럽 문명의 위기에 대한 절박함이 있었다. 슬라브주의 철학자로부터 계승된 러시아 인첼리겐치야들의 반유럽적인 성향은 유럽으로의 강제 추방과 세계대전에 의해 첨예화되었다. 유럽국가에서 자신의 의지는 상실된 채로 집과 조국을 잃게 된 추방자들은 자신을 유럽문화의 한 구석에서 웅크리고 있는 존재로 인식했다. 스바토폴크-미르스키(Д. Святополк-Мирский)는 <История одного освобождения>라는 오체르크에서 다음과 같이 기록하고 있다.

내가 유라시아주의자들과 가까워졌을 그 당시, 자신을 민족의 엘리트로 생각하는데 익숙해져 있던 우리 망명자들은 힘겨워했다. 그들은 만사가 잘 풀리는 것 같은 서구 부르주아들과의 관계에 있어서만은 자신들을 진짜 최하급 인간, 하층민이라고 느끼고 있었다.²⁾

사실, 유라시아주의자들이 자신들이 선구자로 존경했던 슬라브주의자들로부터 계승했던 심리적 기저에는 부르주아 유럽에 대한 증오 역시 내재되어 있었다고 볼 수 있다. 여기서 러시아 망명 지식인들은 유럽의 물질숭배주의, 돈에 대한 숭상 등 유럽문화에 고착화된 제반 특징들에 대해 깊은 혐오감 역시 느꼈을 것이며, 이는 그들의 반유럽적인 성향을 더욱 강화시켰을 것이다.

이와 더불어 유라시아주의자들의 세계관에 가장 강력한 영향을 준 것으로는 오스발트 슈펜글러(Oswald Spengler: 1880~1936)의 저술 <서구의 몰락(Der Untergang des Abendlandes)>(1918~1922)을 들 수 있다. 여기서 슈펜글러는 세계사에 나타난 대표적인 문화로는 이집트, 바빌로니아, 인도, 중국, 고대 그리스와 로마, 아랍, 멕시코, 서구를 거론하며 이들은 모두 1000년을 기점으로 한 수명을 견디어왔다는 점을 강조하였다. 그리고 모든 유기체가 성장하고 번영하고 몰락하듯이, 이 모든 문화도 중국에는 몰락의 길로 들어선다는 주장하였다. 그는 세계사의 형태학이라는 방법을 통해 문화의 불가피한 붕괴를 문명으로의 이행 과정으로 본 것이다. 그리고 이 이행이 19세기에 이루어졌다면 서구 사회의 몰락을 예언하기에 이르렀던 것이다.

유라시아주의 사상운동의 대부 트루베츠크이 역시 유럽 문명이 인류 문명의 대명사인 것처럼

2) Mirsky D.S. Uncollected Writings on Russian Literature. Edited with an Introduction and Bibliography by G.S. Smith. Berkeley, 1989, p. 361-362.

주장하는 유럽의 횡포에 맞서며, 이에 비유럽권 민족들이 단호히 맞설 것을 호소했다.³⁾ 그는 유럽 학자들은 객관적인 학문적 고찰이 아니라 단순한 자기중심주의에 빠져 맨 꼭대기에 유럽 문화가 자리하는 구조를 만들었다고 지적하며, 유럽학자들이 설치한 이런 진화의 사다리는 무너져야 한다고 주장했다. 이런 트루베츠크의 주장은 지구상의 모든 민족과 문화는 점차 완성된 단계로 이행하는 획일적 진화의 원칙이 아니라, 결코 질적으로는 측정할 수 없는 동등의 원칙에 근거해 있다는 관점에 입각한 것이었다.⁴⁾ 여기서 배태된 유라시아주의자들의 세계관 역시 러시아가 유럽인가 아시아인가하는 문제, 즉 국가의 정체성에 대한 규정 및 문화의 독창성 보존에 관한 논쟁 가운데 형성된 관점을 바탕으로, 유럽 문화에 대한 종속을 거부하고 동양으로, 아시아로 얼굴을 돌리라고 호소하는 행동으로 확대된 것이다.

여하튼, 1920년대에는 지적 담론들이 활성화되었던 유라시아주의는 20년대 말에서 30년대 초 무렵 이미 시들해졌다. 그리고 소비에트 체제시기에 유라시아주의는 사비츠키의 계승자인 레프 구밀료프(Лев Гумилёв)의 저술과 망명 역사가인 게오르기 베르나드스키의 몇몇 저술들이 나오면서 간신히 지하에서 생명을 유지하는 정도였다. 소비에트 시기에는 볼셰비키 체제가 자리를 잡기 시작하면서 정작 러시아 내에서는 유라시아주의에 대한 논쟁 등이 자취를 감추었다. 문화와 지역적 연계성보다는 계급이 강조되던 시기였기 때문이었다.

하지만 20세기 중엽에 정치계와 지성계에서 영원히 사라졌다고 간주되었던 유라시아 이데올로기가 오늘날 책과 저널과 신문에서 새롭게 부활하고 있다. 소비에트 체제의 붕괴 및 소비에트적인 메타언어가 소실되면서, 포스트소비에트 공간에서 유라시아주의의 부활은 자유로운 이데올로기의 또 다른 축을 점유하게 된 것이다.⁵⁾ 유라시아주의는 러시아 정치가들과 지정학자들로부터 높은 관심을 받으며 다시 러시아에 득세하고 있는 것이다. 정치계에는 유라시아주의를 내건 정당이 출현했고 언론계에서도 유라시아주의만이 러시아의 미래를 보장할 수 있다는 ‘유라시아 그룹’까지 탄생했다.

물론, 유라시아주의가 득세하기 시작한 시대적 배경에는 소련 해체 후 러시아 국민들의 정체성 혼란, 친서방, 친미정책에 의해 러시아가 이류 국가로 전락하게 될 수 있다는 불안감도 자리하고 있을 터이다. 하지만 1991년 소연방 붕괴가 유라시아 사상의 주된 부활 원인이 되었다는 것에 역사적 패러독스가 있다. 과거의 연방 공화국들이 독립국이 된 소비에트 연방의 붕괴 이후, 많은 사람들에게서 자신들의 위대한 과거에 대한 노스탤지어, 즉 소련 시절의 초강대국 지위에 대한 복고적 향수가 생겨났던 것이다.

여기서 지정학자 알렉산드르 두긴(Александр Дугин)이 이끄는 ‘유라시아 운동’ 조직은 과거의 유라시아주의를 창조적으로 계승해 새로운 러시아적 이념과 문명을 제시하는 것을 기본 목표로 삼고 있다. 이들은 미국 중심의 서구주의·자유주의와 세계화에 반대한다. 때문에 두긴은 서양 문명의 경제적 풍요 뒤에는 정신적 타락이 자리잡고 있다며, 서방과의 불명예스러운 친화노력을 끝내야 한다고 주장한다. 뿐만 아니라 두긴은 공산노동혁명을 목표로 했던 소련 해체 후 이념적 목표를 상실한 러시아인들에게 유라시아주의는 다시 메시아적 사명을 부여하는 대안문명이 될 것이라고 호소하기도 한다.

3) 트루베츠크는 세계의 민족을 향해 유럽인들은 식민지개척자적인 역할로 나아간다고 주장했다. 그는 ‘슬라브인, 중국인, 인도인, 아랍인, 흑인과 다른 종족들의 대부분을 형성하고 있는 현 인류’는 ‘박해자이자 압제자인 로만-게르만인들과의 투쟁을 위해 연합할 것을 호소’했으며, 증오감을 불러일으키는 억압을 타파할 것을 호소했다. 그는 유럽적인 것, 즉 로만-게르만적인 문화를 모든 인류의 문화에 대조시켰다.

4) Н.С. Трубецкой, Избранные труды по филологии/ Н.С.Трубецкой ; сост. В.А.Виноградова и В.П.Нерознака ; по д. общ. ред. Т.В.Гамкрелидзе и др. ; послесл. Т.В.Гамкрелидзе и др., Москва: Прогресс, 1987.

5) Сергей Глебов. Евразийство между империей и модерном. 2010. с. 14.

이런 시대적 동향의 옳고 그름을 떠나 러시아의 입장에서 ‘유라시아주의’는 미국에 맞서 러시아와 유럽이 제휴하고 동양과 연대할 수 있는 현실적인 방안인 것도 부인할 수 없다. 그렇다면, 소비에트 붕괴 후 등장하게 된 이른바 ‘신유라시아주의’는 1920년대 망명사회를 중심으로 시작된 ‘유라시아주의’와 어떤 관계를 지니는가? 더불어 우리가 현 시점에서 이미 100년 전의 지적 동향에 불과하다고 볼 수 있는 1920년대 당시의 유라시아주의에 다시 관심을 가져야 하는 이유는 무엇인가? 또한 여전히 정체성의 갈등을 겪는 러시아에서 부활한 유라시아주의가 과연 서양과 동양에 대한 대안적 문명체계, 혹은 대안 문화론으로까지 발전할 수 있다고 단정할 수 있을 것인가?

본 글에서는 기존 유라시아주의 연구가 안고 있는 문제점, 혹은 필연적인 한계점에 대해 짚어 보고자 한다. 하지만 이 글에서 제기하는 문제의식이란 특정한 개별 논문에 대한 문제라기보다는 지금까지 필자를 포함한 국내 인문학자들이 ‘유라시아주의’의 철학적·문화적 가치를 깊이있게 연구하지 못했다는 점에 대한 반성이라 할 수 있다. 굳이 변명을 하자면 국내의 ‘유라시아주의’에 대한 검토가 사회과학 차원의 정치적 문제로 넘겨지다 보니, 인문학 차원에서 이에 대한 보다 면밀한 연구와 성찰이 부족했던 것이 사실이다. 물론 이것은 아직까지도 유라시아주의를 정치학에서 탄생된 개념으로 인지하기도 하는 우리 인문학자 모두의 관심 부재에 기인한 것이기도 하다. 이를테면, 지금까지 ‘유라시아주의’에 대한 연구는 푸틴의 ‘유라시아주의’의 기원 정도로 간주되어 현재의 정치상황에서 과거의 문화사적 의의를 조명해보는 관점이 두드러졌다. 때문에 상대적으로, 인문학적 배경에서 발아한 ‘유라시아주의’ 개념의 성장과 확대 가능성에 대해서 까지는 연구의 지평을 확장시킬 수 있는 계기를 마련하지 못했다. 물론, 이 짧은 글을 통해 이러한 문제에 대한 해결책이 제시될 수는 없을 것이다. 다만 이를 시발점으로 하여 문제의식을 공유하는 연구자들을 중심으로 성장하는 ‘유라시아주의’의 인문학적 가치와 저력에 대한 지적 담론이 활성화되길 기대한다.

II. ‘유라시아주의’ 연구에서 간과되어 온 인문학적 요소들에 대한 성찰

러시아 사상사에서 유라시아적 패러다임의 근원은 일반적으로 슬라브주의 철학으로 알려져 있다. 유라시아주의를 슬라브주의와 실질적으로 연결짓고, 이를 해외에 소개하기도 했던 스파토 폴크-미르스키의 글에서도 이런 양상은 분명히 드러난다. 그는 1926년, 런던에서 출판된 1881년부터 1925년까지의 러시아 문학사에 대해 영어로 집필한 책에서 ‘유라시아주의’를 러시아의 영적인 삶의 탁월한 현상으로 간주하며 다음과 같이 언급하고 있다.

예술 문학과는 달리 망명지에서 러시아 정치사상은 성과가 없지는 않았다. 러시아의 정치사상에서 가장 흥미로운 발현은 젊은 학자들 사이에서 나타났는데, 그들은 자신들을 유라시아주의자들이라고 불렀다. 유라시아주의자들은 러시아는 유럽과도, 아시아와도 닮지 않은 독특한 문화세계라고 간주하는 극단적 민족주의자들이었다. 이러한 유라시아주의자들의 사상은 다닐레프스키와 레온찌예프에게로 거슬러 올라갈 수 있다.⁶⁾

6) Mirsky D. Uncollected Writings on Russian Literature. Berkely, 1989. p. 197.

스바토폴크-미르스키도 지적하고 있듯이, 유라시아주의는 상당히 민족적이며 애국주의적인 특성을 지니는 것이 사실이다. 이것은 거의 모든 유라시아주의자들은 자신을 호먀코프, 악사코프, 레온찌예프, 다닐레프스키의 계승자로 간주한다는 점에 기인한다. 이 연결고리에서 특히 중요한 역할을 했던 니콜라이 다닐레프스키는 호먀코프, 악사코프와 같은 정통 슬라브주의자들의 생각을 계승하며, <러시아와 유럽>(1869)에서 슬라브 민족 고유의 정신적 가치와 독자성을 강조했다. 다닐레프스키는 인류의 발전이란 개별적인 역사-문화권들의 기여로 이루어지며, 러시아를 주축으로 한 슬라브 민족은 가장 완전한 역사-문화권의 생성을 눈앞에 두고 있다고 주장했다.⁷⁾

러시아의 대표적인 보수 이데올로기를 대변하는 듯한 <러시아와 유럽>에서 다닐레프스키가 주장했던 지나친 민족주의적 태도는 슬라브주의의 기저에 독일 낭만주의의 세계관의 뿌리를 내리고 있었기 때문이다. 지금까지 학계에서 이에 대한 연구가 활성화되지는 못했지만, 독일 낭만주의와 슬라브주의, 현재 러시아 정치상황에서의 유라시아주의는 또 다른 상응관계를 지닐 수 있다. 사회를 개인보다 우월한 것으로 만드는 이데올로기가 전개되는 독일 낭만주의가 19세기 중엽에 ‘사회 유기체론’으로 발현되었으며, 이러한 사상은 사회를 절대화하려는 내셔널리즘으로 그 맥락이 이어지게 된 것은 오늘날 러시아의 상황을 이해할 때에도 중요한 단서를 제공할 수 있기 때문이다.

슬라브주의자들과 독일 낭만주의자들의 연구 방식에서 나타나는 ‘유기체적 접근방식’에서도 그들의 공통점을 확인할 수 있다. 독일 낭만주의자들은 과거 절대적이고 보편적인 의미로 파악되었던 이성을 역사적 흐름에 따라 변화하는 것으로 수정하여 고려했다. 또한 과거와는 달리 사회를 하나의 ‘유기체’로 간주하며, 탄생과 성장, 쇠퇴와 소멸을 겪는 것을 사회의 한 특징으로 이해했다. 이러한 ‘유기체론(Организмизм)’은 헤르더에서 페르난도 퇴니스, 슈펜글러로 이어지는 독일 학파가 시행한 과학적, 역사적, 철학적 분석의 특수한 방법이기도 하다.

특히 고전적 유라시아주의자들의 세계인식에도 중요한 영향을 주었던 슈펜글러는 <서구의 몰락>에서 모든 문화는 문화 이전 단계, 초기 문화 단계, 후기 문화 단계, 그리고 문명 단계를 거치며 진행된다고 주장했다. 즉 그가 말하는 서양 문화의 몰락은 단순한 몰락이 아니라 새로운 문화로 이행해 나가는 징조이기도 했다. 그는 문화와 생물 유기체가 서로 비슷한 점이 있다고 이야기하면서 ‘문화유기체론’을 펼쳤다. 그에 따르면 각 문화는 살아있는 생명체와 같이 출생, 성장, 성숙, 쇠퇴라는 일정한 변화 과정을 밟는 유기체이며, 인간의 역사는 봄, 여름, 가을, 겨울의 네 단계를 거치면서 무르익을 대로 무르익으면 사멸, 몰락에 이른다.⁸⁾ 슈펜글러는 이제까지 전개해왔던 서양 중심의 직선사관에서 벗어나 문화의 고유성과 문화들 간의 상호작용에 의거하여 역사가 반복적·순환적으로 발전해간다는 것을 제시한 것이다.

‘로마-게르만 문명’의 비판자들인 유라시아주의자들 역시 독일 철학과 사회학의 가장 중요한 요소라 할 수 있는 사회 유기체적 관점을 수용했다. 이는 트루베츠크의 사상에 영향을 주었던 다닐레프스키가 슈펜글러의 <서구의 몰락> 출판 40년 전에 쓴 <러시아와 유럽>이 이미 유기론적 접근방식에 입각해 집필되었다는 점에서 확인할 수 있다. 이 저술에서 다닐레프스키는 모든 역사-문화권은 유기체처럼 탄생부터 소멸까지 성장 주기를 거친다고 주장했다. 1922년 러시아에서는 베르자예프를 수장으로 그룹이 <오스왈드 슈펜글러와 “서구의 몰락”(Освальд Шпенглер и “Закат Европы”)>이라는 소책자를 출판하기도 했다. 이 논문에서 베르자예프는 다음과 같이 슈

7) Николай Данилевский, Россия и Европа, Москва: Древнее и современное, 2002.

8) 슈펜글러에게 있어서 문화란 꽃이 피고 열매가 맺으면 약 1000년 후에 사멸하는 일종의 유기체이다. 이런 점에서 각기 다른 문화의 기원은 서로 비교될 수 있으며 생물유기체와 같이 모두 일정한 순환 과정을 거친다. 따라서 슈펜글러는 해당 문화의 유기체적 순환 과정을 통해 역사를 파악했고 인간의 역사를 문화 유기체로 간주했다. 오스발트 슈펜글러, 『서구의 몰락 I, II, III』 박광순 역, 범우사, 2013.

팽글러의 저술에 대해 평가하고 있다.

슈팽글러는 러시아의 동쪽에서 서양의 죽어가는 세계를 대체할 수 있는 새로운 세계를 보았다. 슈팽글러에게 러시아는 서구의 세계는 이해할 수 없는 신비스런 세계였다. 슈팽글러는 러시아의 동양에서 서구의 죽어가는 세계를 교체해가고 있는 새로운 세계를 보고 있다. (...) 그는 도스토예프스키에게서 러시아의 신비가 펼쳐지며, 동양에서 문화의 새로운 영혼, 문화의 새로운 유형의 발현을 기다릴 수 있다고 보았다. 슈팽글러의 책은 유럽인들에게보다는 우리에게 가깝다. 이것은 딱 우리 스타일 책이다.⁹⁾

1830년대 말 ‘서구는 타락하고 있다’고 선언했던 슬라브주의자들의 뒤를 이어, 유라시아주의자들 역시 물질적 진보를 위해 정신적 가치를 거부했던 유럽 문명의 파멸의 불가피성을 인정한 것이다. 이처럼 유라시아주의는 슬라브주의자들의 정서와 유사한 면이 많다. 하지만 유라시아주의는 슬라브주의보다 훨씬 확대된 개념이다. 무엇보다 슬라브주의가 슬라브족이라는 한 민족에게 초점을 맞추었다면 유라시아주의는 그러한 민족 범위를 확대해서 슬라브족뿐만 아니라 터키족, 핀-위구르족 등 유라시아 제 민족을 포괄하는 개념으로 서 있다.

유라시아주의자들은 역사철학자 가운데 특히 다닐레프스키를 존중했지만, 다닐레프스키의 아시아에 대해 접근법은 수용하지 않았던 것도 이러한 맥락에서였다. 대다수의 슬라브주의자이나 서구주의자들과 마찬가지로, 다닐레프스키는 몽골-타타르 유목민들이 더 문화적인 슬라브족에게 문화적인 영향을 줄 수 있다는 가능성을 인정하지 않았다. 아시아에 대한 태도에서 급진적으로 새로운 입장을 취한 사람은 도스토예프스키였다. <작가의 일기>에서는 러시아인들이 아시아로 얼굴을 돌려야 한다는 그의 호소가 분명하게 울려 퍼진다. 하지만 여기서의 도스토예프스키 역시 아시아로 향하는 출구를 나중에 유라시아주의자들이 그것을 해석했던 것과 같은 것으로 이해했던 것은 아니었다. 그럼에도 불구하고, 도스토예프스키가 언급한 아시아에 접근하는 사상은 그 이전의 많은 사상가들보다는 유라시아주의자들의 근원에 근접한 것이었다.

아시아에 대한 새로운 이해 방식이 표면화된 것은 1921년 유라시아주의자들이 주축이 되어 발표한 <Исход к Востоку>에서였다. 이 선집에 포함된 논문들은 당시 망명지의 여타 다른 출판물과는 확연히 달랐다. 그 속에서는 1917년 러시아 혁명의 창조적 가능성에 관해 이야기되고 있었으며, 러시아에서 발생한 사건들이 세계 역사의 맥락에서 평가되었다. 물론 이 선집의 제목 자체가 그러한 독자적인 ‘문화 이동’의 현상을 지시한 것이기도 했다. 유라시아주의자들은 러시아의 혁명 속에서 그 시작을 보았으며, 그 과정에서 가장 분명한 발현이라 할 수 있는 문화는 진부한 ‘유럽의 중심’에서 ‘동양(러시아 혹은 유라시아)의 세계’로 이동한다고 주장했던 것이다. 이와 관련해 트루베츠코이, 사비츠키 등의 학자들은 러시아가 원칙적으로 서구 유럽과 다른 특징들(인종지학적, 정치적, 경제적 차원 등)과 함께 핀족, 투르크족, 몽골족과 공유하는 러시아 민족의 특징들을 밝혀냈다. 더불어 그들은 이런 영적 친족성으로 연결된 이 민족들이 점유하고 있는 공간 세계를 유럽과는 달리 ‘유라시아’라고 부를 것을 제안했던 것이다.¹⁰⁾

이러한 유라시아주의자들의 동향과 달리, 슬라브주의자들은 유럽문화의 창조적 발전의 시기가 끝났으며 물질적 이익이 우세했던 문명이 교체될 것이라고 인식하며 러시아가 유럽 기독교 정신의 진정한 계승자가 되어야 한다고 믿었던 점에서 분명히 구분된다. 슬라브주의자들은 현대 부르주아 유럽의 영혼이 없는 특성을 고발하며, 러시아인들은 슬라브인들과 연합하여 비잔틴의

9) Бердяев Н. А. Предсмертные мысли Фауста Бердяев Н. А., Букшпаня М., Степун Ф.А., Франк С.Л. Освальд Шпенглер и закат Европы. Москва, 1922, с. 71.

10) Н.С. Семёнкин. *Русская философия. Софиология, Имелавие, Евразийство*. Москва: Республика. 2012. с. 201-202.

근원으로, 즉 러시아정교로 회귀할 것을 호소했던 것이다. 만일 그들이 동양에 대해 이야기를 한다면, 여기서의 동양은 몽골족의 아시아가 아닌, 문화적 의미에서의 정신적인 ‘동양’을 의미하는 것이었다. 많은 점에서 ‘고전적’ 유라시아주의자들은 아시아로의 출구를 호소했으며, 몽골의 침략을 러시아 국가 형성의 긍정적 모멘텀으로 간주했다. 동양의 영향에 대한 해석에서 유라시아주의는 슬라브주의와는 완전한 안티테제가 된다.

‘정교’ 우위의 관점은 트루베츠크에게서도 분명히 드러났다. 그의 관점에서는 정교 신앙이 유라시아를 정신적으로 묶는 하나의 이데올로기가 되어야 했다. 슬라브주의자들은 정교가 가지는 종교적 가치들이 러시아 민족이 가지고 있는 자산의 근본이며 러시아 문화의 우월성이라고 주장하였다. 최상의 슬라브 민주주의 전통은 최상의 기독교 전통인 정교회 안에 있었고, 그것은 다른 아닌 비잔티움의 전통이라고 간주했던 것이다. 트루베츠크이는 정교회가 러시아 문화의 정수일 뿐만 아니라 다양한 문화적, 종교적 특성을 가지는 유라시아 문화의 정수라고 주장했지만, 결국 이것은 베르샤예프가 유라시아주의를 비판하는 중요한 논거로 작용하기도 했다. 이처럼 유라시아주의의 기원을 언급하면서, 지나치게 ‘슬라브주의의 계승’과 ‘정교 정신의 계승’을 강조하는 것은 보다 균형잡힌 시각으로 유라시아주의의 본질을 이해하는데 문제점을 안겨 줄 수 있다. 또한 ‘슬라브주의’를 ‘유라시아주의’의 모테라는 것으로 단순화하는 접근법은 오늘날 현실 정치의 유라시아주의가 안고 있는 또 다른 민족의식, 제국주의, 패권주의에 대한 해석의 단초가 될 수 있다.

인문학적 관점의 ‘유라시아주의’ 연구에 잠재하는 또 다른 문제점은 유라시아주의의 토대를 놓은 사람으로서 혁명 전 러시아의 종교-철학 르네상스의 정신적 유산을 체현하는 인첼리겐찌야에 대한 간과에서도 드러난다. 사실, 학문으로서의 ‘유라시아주의’는 혁명으로 인해 단절되었던 전통이 해외에서 계속된, 러시아 망명자들의 종교-철학적, 역사철학적 탐색의 바탕 위에서 발생했다. 망명자들의 중심에서는 얼마간 세기 초 러시아에서 시작된 “종교-철학적 르네상스”가 지속되었다. 이런 전통의 요충지였던 것이 처음에는 베를린에 위치해 있다가 후에는 파리에 위치하게 되었으며 1922년 소비에트 정권의 법령에 의해 러시아로부터 추방된 철학자들을 결합시켰던 종교-철학 아카데미(Религиозно-философская Академия)였다. 아카데미를 대표하는 많은 철학자들이 이런 저런 방식으로 유라시아주의에 대해 영향을 주었다. 소비에트 정권의 초기에 유라시아주의에 근접한 사상의 농축은 러시아 문학에서 그 반영을 확인할 수 있다.

기실, 유라시아주의 사상의 토대를 놓았다고 평가되는 트루베츠크이의 경우만 보더라도, 그는 자신의 유라시아적 사상을 탁마하면서, 러시아 시인 볼로신(М. Волошин)에게서 그 풍부한 이미지와 상상력을 차용했다.¹¹⁾ 트루베츠크이는 유라시아주의를 ‘세계관(мироощущение)’라고 칭하

11) 물론 볼로신의 시는 유라시아주의와 친족관계에있는 요소들을 포함하는 동시에 그 속에 부정적인 부분도 내포하고 있었다. 볼로신의 시에서는 새롭고 더 훌륭한 세계의 잿더미로부터 부활하기 위해 문화적 자기 부정의 파토스, 자기 소멸의 파토스가 분명하게 울려 퍼진다. 시집 <Пути России>에 포함되어 있는 <Мир>(1917)라는 시에서 볼로신은 동양으로부터의 침략과 함께 서양으로부터의 간섭을 받는 러시아의 저주를 표현하고 있다. 또한 러시아의 운명의 아포칼립스적인 상황을 드러내는 볼로신의 시로는 <성스러운 루시(Святая Русь)>, <심연으로부터(Из бездны)>, <귀머거리 악마(Демоны глухонемые)>, <귀머거리 루시(Русь глухонемая)>를 들 수 있다. <유럽(Европа)>(1918)이라는 시에서는 유럽의 역사가 비잔틴과 이슬람의 결합의 열매로 표현되어 있다. 또한 볼로신은 시를 통해 레온제예프와 도스토예프스키가 언급했던 콘스탄티노플 주위로 슬라브인들을 연합시킬 수 있는 동방비잔틴 제국의 복원도 표현하고 있다. 이러한 사상은 러시아와 터키의 전쟁기간에 재생되고 있는데, 1915년에 쓴 한 편지에서 볼로신은 이 전쟁에서 그의 가장 분명한 열망은 콘스탄티노플이 러시아의 것이 되는 것이라고 표현한 바 있다. Волошин М. А. Средоточье всех путей: Избранные стихотворения и поэмы. Проза. Критика. Дневники. Москва, 1989. с. 548.

기도 했다.¹²⁾ 사실 유라시아주의는 문학에 힘입은 바가 크며, 유라시아주의 사상은 그 이미지 구현에서 종종 문학과 비교되고도 했다. 철학자와 마찬가지로 작가들은 각자 자신만의 방식으로 러시아 도정의 역사적 자주성을 표현하였다. 유라시아적인 이념이나 분위기를 표현할 경우, 문학은 논리적인 논증을 요구하는 사회정치평론보다 훨씬 더 폭넓은 사고 표현의 가능성을 드러낼 수 있었다. 문학은 새로운 러시아의 역사철학의 다양한 발현, 즉 비잔틴주의, 범슬라브주의, ‘스키타이적 특성’, 범몽골주의를 반영했다. 과거 세계의 종말에 대한 인식, 전통 러시아와 유럽의 문화에 대한 인식, 동양으로부터 ‘미개인’들의 급습을 기다리는 긴장, 그와 동시에 러시아가 서구의 식민지가 될 것에 대한 공포 등이 작품의 테마와 모티프, 다양한 정조들로 구현되었다.

러시아의 역사가들은 대개 몽골의 부정적인 영향만을 강조하고, 긍정적인 영향에 대해서는 대수롭지 않게 생각하고 있었으나, 베르나드스키(Г.В. Вернадский)와 같은 유라시아학과 역사가들은 몽골 시기를 새롭게 조명하여 몽골이 러시아 역사에 미친 영향의 중요성을 강조했다라는 것¹³⁾을 유라시아학 연구의 전환으로까지 부각시키고 있다. 그러나 이것은 이미 블라지미르 솔로비요프의 ‘범몽골주의’를 통해서 예술적으로 구현된 바 있었다. 그의 범몽골주의의 개념은 <세 대화>(1899)에서 분명히 드러나고 있으며, 그가 1894년에 발표한 시 제목이기도 한 ‘범몽골주의(Панмонголизм)’의 첫 구절인 “범몽골주의! 얼마나 야만적인 명칭인가. 하지만 나의 귀엔 음악처럼 들린다.”에서는 당시 지식인들이 동양에 대해 느끼던 공포와 매력이 정확히 반영되어 있다. 19세기 말 유럽과 러시아의 예술가들이 아시아에 관심을 기울였던 이유는, 아시아에서 유럽에는 없는 문화적 자양분의 단초를 보았기 때문이다. 아시아의 정신적이고 생태적인 가치가 물질문명의 퇴폐에 찌든 유럽 문명에 새로운 활력소가 될 것으로 그들은 생각했던 것이다.

문학에서는 유라시아주의자들의 직접적인 선구자들로 ‘스키타이인’ 형상을 들 수 있다. 스키타이 모티프들은 유라시아주의 사상의 발생을 예고한 것으로 볼 수 있는데, 이러한 특징은 브류소프(В. Брюсов)와 블록(А. Блок), 흘레브니코프(В. Хлебников), 볼로신(М. Волошин), 예세닌(С. Есенин), 클류예프(Н. Клюев)의 작품에 스며들어 있으며, 그러한 상징의 흔적들을 니콜라이 구밀료프(Н. Гумилев)와 마리아 쓰베타예바(М. Цветаева)에게서도 발견할 수 있다.

특히 유라시아주의자들의 역사철학적 탐색에서는 은세기의 메시아주의적이며 아포칼립스적인 이미지들을 구현한 바체슬라프 이바노프(Вяч. Иванов), 블록(А. Блок), 벨르이(А Белый), 이바노프-라쭌니크(Р.В. Иванов-Разумник)의 시적인 형상들을 찾아볼 수 있다. 또한 그들은 고대 루시의 이교사상에서도 상상력을 발견했다. 유라시아주의자들이 러시아의 이교 신앙에 눈을 돌리게 한 계기에는 로자노프(В.В. Розанов)의 세계관이 자리하고 있었다. 그는 2월 혁명과 10월 혁명 후에 유럽과 러시아의 문명이 파괴된 양상을 묘사한 <우리 시대의 아포칼립시스(Апокалипсис нашего времени)>에서 유럽과 러시아를 파멸시킨 것은 주된 요소로 ‘그리스도교(христианство)’를 들고 있다. 로자노프는 태양, 땅 등이 신이었던 이교적인 기원으로, 고대 동양 문명의 신화학으로 복귀하는 것에 러시아의 구원이 있다고 간주했다.¹⁴⁾ 그는 러시아의 비극은 러시아인들이 자신들의 이교 철학을 상실하고 타인의 사유체계를 이용하려고 했던 시도에서 그 원인을 찾을 수 있다고 주장했다. 이러한 결과로 러시아는 자신에 대한 존중과 방향성을 상실했다고 개탄하며, 유럽문화를 ‘신음하는 문명’이라고 규정했다.¹⁵⁾

12) Трубецкой Н.С. Письмо к П.П. Сувчинскому от 9 сентября 1925 г. Цит. по: Соболев А.В. Своя своих не познала. Евразийство: Л. П. Карсавин и другие // Начала. 1922. No.4. с. 51.

13) Георгий Вернадский, Монголы и Русь, Москва : Ломоносовъ, 2011.

14) В.В. Розанов. Апокалипсис нашего времени // Мимолетное. М., 1994. с. 423.

15) В.В. Розанов. Апокалипсис нашего времени // Мимолетное. М., 1994. с. 445, с. 467.

유라시아주의에 대한 인문학적 연구의 철학적 토대인 '전일 철학'에 대한 깊은 이해 역시 간과할 수 없는 부분이다. 유라시아주의에 관한 가장 정밀한 논문으로 평가받는 스바토폴크-미르스키가 1927년 런던 아카데미 저널 <Славянское обозрение>에 발표한 글에서도 '전일성'에 대한 이해의 중요성이 강조되고 있다.

유라시아주의자들은 자신의 이상들을 러시아 정교에서, 공동체정신(사보르노스찌)의 이념에서, 인간과 자연의 조화, 인간과 우주의 조화에서 찾는다. 유라시아주의자들이 발전시킨 러시아 사상의 가치와 독창성은 유럽의 이성론적 분석에 대항하는 '전일성/전체성(целостность)'에 대한 사유에서 발견할 수 있다.¹⁶⁾

여러 종교철학자 가운데서도 유라시아주의자들의 사상에 근접한 '전일성' 개념을 사유 체계로 구축한 사상가로는 솔로비요프를 들 수 있다. 솔로비요프에게 러시아는 동양과 서양의 통합이었으며, 종교적인 토양에서 그들 사이의 중개자였다. 1880년대에 들어오면서 솔로비요프는 보편교회의 문제, 즉 교회통합사상에 대해서 깊은 관심을 가지게 된 것도 유사한 맥락이었다. 그는 서양과 동양적 가치관이 구현될 수 있는 사회의 이상으로 '자유로운 신정(свободная теократия)'이 실현되어야 할 필연성을 언급했다. 즉 솔로비요프는 이상적인 교회의 모습으로 생각하는 '신의 왕국'이 실제로 출현하기 위해서는 그 진행과정 중에 반드시 가장 완전한 사회 조직이 필요하다고 본 것이다. 그러한 신정체제에서 민족들 사이의 문제를 해결하는데 '이웃에 대한 사랑'인 그리스도의 계율이 필요하다고 생각했다.¹⁷⁾ 특히 그는 '참된 그리스도교 문화'와 '자유로운 신정'은 동양과 서양 정신문화의 긍정적 요소들을 유기적으로 결합할 때 창조된다고 보았는데, 이런 방향의 첫 발걸음이 동방과 서방 교회의 재통합이었다. 교회의 재통합 문제는 특히 1880년대 솔로비요프의 관심을 끈 문제였는데,¹⁸⁾ 서방교회와 동방교회는 외적인 불화에도 불구하고 그들 사이에는 결코 끊을 수 없는 신비적인 고리가 있음을 솔로비요프가 확신했기 때문이었다.¹⁹⁾

유라시아주의자 카르사빈은 전일 철학에 대해 더욱 진일보한 면모를 보인다. 그는 기독교 문화에서 자유와 인성의 상호관계는 '영혼의 생태'를 규정하고 포괄하는 것이라며, 여기서의 자유란 무엇보다 '영혼의 자유'를 의미한다는 견해에 개진했다.²⁰⁾ 그리고 여기서 '전일철학'은 모든

16) Mirsky D. The Eurasian Movement // The Slavonic Review. 1027. Vol.6. No 17. p. 311-319.

17) 솔로비요프에게서 나타나는 '사랑'의 의미는 결코 개인이 타인에게 예속되면서 그 개체의 개성이 감소되는 것이 아니다. 오히려 참된 결합을 통해 인간은 개체화하고 개성화한다. 또한 솔로비요프는 사랑으로 인간과 인간이 마침내 하나로 결합할 수 있기 때문에 인류의 하나 됨에는 사랑의 역할이 근본적이고 필연적이라고 보았다.

18) 솔로비요프는 동방교회와 서방교회가 재통합되어야 한다고 보았으며, 모든 교회가 자신의 특수성만을 주장하는 것은 '에고이즘'의 다른 모습일 뿐이라고 간주하였다. 교회가 자신만의 목소리만 내는 것은 궁극적으로 결합된 정신으로 나아가는 '진화'라는 견지에서 볼 때도 서로를 분리시켜 물질성과 다수성으로 내려가는 것에 불과한 것이다. 이것은 하나된 그리스도의 몸처럼 세상을 결합시키는 것이 아니라 분열시킬 뿐이기 때문이다. 솔로비요프는 자신의 이러한 관념을 <세 대화(три разговора)>에서 표현하기도 한다. 이 작품에서도 솔로비요프는 러시아 정교, 카톨릭, 개신교가 함께 연합하지 않으면 적그리스도를 막아낼 수 없으며, 궁극적으로 그리스도 안에서 성취되는 '세상의 완성'에도 도달할 수 없다고 보고 있다.

19) 솔로비요프는 동방 교회는 신비적인 관조를 풍부하게 보존하고 있으며, 서방교회는 국가로부터 자유로운 초국가적인 정신적 권위를 확립했다고 보았다. 이것을 기반으로 한 전 세계적인 신정의 토대가 정신적 권위에 근거하는 국가와 교회의 연합이다. 그는 이러한 자유로운 신정체제에서 정신적 권위는 교회와 교회 대표자인 사제장에게, 힘은 짜르에게, 신과 일치하는 권한은 미래의 열쇠를 소유하고 있는 예언자에게 속한다고 보았다. Н. О. Лосский, История русской философии (Москва: Советскийписатель, 1991), с. 131.

20) Карсавин Л.П. О свободе // Малые сочинения СПб., 1994, с. 232.

민족의 삶을 형성하는 자연적이며 필수적인 자유를 인식하기 위해 인간, 사회, 문화에 도움을 준다고 주장했다. 자유는 다양한 종교-인종적 특징들과 문화의 상호관련성을 보장해주며, 모든 민족들의 내적인 일치의 기초가 된다는 것이다. 카르사빈에 의하면, 기독교 문화는 이러한 맥락에서 지고한 정신적 근원인 정교 덕분에 ‘비기독교 문화’와의 연합의 가능성을 준다. 더불어서 그는 단지 러시아 문화만이, 더 확실하게는 러시아의 현실만이 세상에 바로 그 새로운 토대를 놓을 수 있으며, 그 결과로서 통합에 대한 지향, 세상의 전체성에 대한 지향이 생겨날 수 있다는 것이다.

전일성에 대한 이해가 정신적-종교적 토양 위에서 동양과 서양의 다양한 문화 경향의 상호활동을 위한 조건을 창조할 수 있다. 바로 이것이 기독교 민족과 비기독교 민족을 연합하고 화해시키는 전일성 철학에 관심을 가져야 하는 이유이다. 동양의 철학자들은 인간은 자연과 분리될 수 없으며, 이 세계의 비밀은 바로 인간속에, 인간의 정신에 있다는 점을 주장했는데, 이는 러시아의 전일철학의 본질에 근접한 것이었다. 철학자 프랑크는 무엇보다 이런 전일 사상을 무엇보다도 인간의 존재론적인 본질로 규정하기도 했다.²¹⁾ 이처럼 전일철학은 ‘동양-서양’의 문제를 합법적이며-역사적인 현상으로 밝혀냈다. 즉 러시아-유라시아의 경우, 전일성 철학은 (보다 실질적인 연구가 진행되어야 하겠지만) 이 공간의 가장 특징적인 요소를 지리적 차원에서 뿐만 아니라, 정신문화의 근원에 대한 탐색이라는 공동인식을 도출해 낸 벡터로 작용할 수 있다는 것이다.

III. 유라시아주의: 정치 슬로건과 인문학의 교차로에서...

블라디미르 푸틴이 제기한 ‘유라시아 연합(Евразийский Союз)’은 ‘하나된 러시아(Единая Россия)’에 대한 정치적 지향의 표현이었으며, 이것은 포스트소비에트의 ‘신유라시아주의’ 이념에 상응하는 것으로 언급된다. 또한 “동으로는 중국을 몰아내고 만주와 신장, 티베트를 영향권에 두고, 서로는 옛 소련 국가들과 동구권을 통합한 후, 미국을 몰아내고, EU국가들까지 러시아의 보호아래 두는 ‘러시아의 봄’을 일으키자는 러시아의 대표적인 극우 정치인이자 극우들의 정신적 아이콘인 두긴의 주장 역시 1920년대 고전적 유라시아주의자들의 사상을 모토로 삼고 있다. 즉 푸틴과 두긴의 이데올로기를 언급하며, 푸틴의 유라시아 이념에 대한 이해와 두긴의 ‘신유라시아주의’는 1920년대 유라시아주의자들의 사상에 뿌리를 두고 있다는 점이 누누이 강조되고 있는 것이다. 이에 발맞추어 소련시대의 마지막 유라시아주의자인 레프 구밀료프 역시 새롭게 각광받고 있다. 하지만, 여기서 간과해서는 안 될 사안은 푸틴과 두긴의 세계관과 그들의 유라시아주의에 대한 해석은 1920년대 고전적 유라시아주의자들의 기본 주장과도, 역사가이자 지리학자였던 레프 구밀료프의 이론과도 분명한 거리감이 존재한다는 사실이다.

유라시아주의는 사상으로서는 주목할 만한 장점들을 가지고 있었지만 이것은 구체적인 현실에 접목되면서 변질의 가능성을 내포하고 있었다. 바로 이 부분이 결국 유라시아 학파가 분열되는 계기가 되었기 때문이다, 때문에 트루베츠크이는 ‘유라시아주의의 정치화’를 반대했다. 그는 망명자의 입장에서 유라시아주의 운동에 뛰어들었지만 그 운동이 급격히 정치색을 띠는 것에 동조하지 않았다. 이것은 하나의 현실 운동으로서 유라시아주의가 가지는 현실적 강령과 상황에

21) Франк С.Л. Духовные основы общества. Москва., 1922. с. 58.

대해서는 회의적이었기 때문이었으며, 결국 불가피하게 유라시아운동의 위기와 해체로 이어질 것이라고 간주했기 때문이었다. 베르자예프 역시 유라시아주의에는 볼셰비즘이나 파시즘의 형태를 띤 국가주의로 나아갈 수도 있는 위험 요소들이 내재되어 있다는 점을 언급한 바 있다. 그는 '유라시아주의'라는 용어가 지적인 방향이 아니라 감정적인 방향의 성격을 지닌다는 점을 지적한다.²²⁾ 트루베츠크와 베르자예프의 이러한 우려 표현은 오늘날에도 여전히 반복적으로 유효하게 던져질 수 있는 질문이다. 이것은 오늘날 왜 유라시아주의에 대한 인문학적 성찰이 필요한가에 대해서도 묵상할 수 있도록 한다.

레프 구밀료프는 러시아 민족과 러시아와 소비에트연방의 민족들은 공통의 역사적 운명으로 연결되어 있다고 했다. 구밀료프는 인종이 하나의 에너지라는 점을 강조했으며, 바로 이 인종-에너지가 러시아를 변형시킬 수 있다고 주장했다. 그에 따르면 유라시아주의는 러시아 민족의 지정학적 사명과 문화적 사명에 의해 필연적으로 제기되어야 할 이론이었다. 구밀료프는, 러시아인들은 그 어떤 민족보다도 '다른 민족들을 이해하고 받아들일 수 있는' 능력이 있다는 점을 간파했던 것이다.

'마지막 유라시아주의자'였던 구밀료프는 자신의 마지막 인터뷰에서 "만일 러시아가 구원을 받을 수 있게 된다면, 그것은 유라시아 국가로서만, 그리고 유라시아주의를 통해서만 가능할 것"²³⁾이라고 언급했다. 그의 이런 발언은 '유라시아주의'의 이론적 근거가 소수민족들과 토착민들에게 위로자나 되어 주고, 억압받는 자의 변호자 역할을 할 수 있다고 보았기 때문이었다. 또한 '유라시아주의'가 분쟁과 갈등 해결의 방법을 제시하기를 바라는 그의 간절한 염원이 깃들여 있었기 때문이었다. 무엇보다 구밀료프의 '유라시아주의'는 억압받고 학대받는 사람들의 이익을 보호하고, 전통과 문화를 부활시키며, 인종 분쟁을 예방할 수 있는 '사랑'이었기 때문이다.²⁴⁾ 때문에 인문학적 차원에서의 '유라시아주의'와 사회과학적 차원에서의 '유라시아주의'라는 용어에는 여전히 건너기 힘든 깊은 강이 가로놓여 있는 셈이다.

물론, 보편적인 가치를 지니는 하나의 이상으로서의 '유라시아주의'와 현실정치에서의 '유라시아주의'를 동일선상에서 이해할 수 없을 것이다. 그럼에도 불구하고, 지금까지 동양과 서양적 가치의 긍정적 통합을 시도하려 했던 유라시아주의는 그 가치를 어떤 방식으로 결합하여 시너지를 낼 수 있을가에 대한 성찰에 앞서, 러시아의 구체적인 정책 방향 수립에만 치중하는 양상을 보였다는 것은 부인할 수 없는 사실이다. 하지만 이제는 과거 유라시아주의자들의 주장과 또 그 견해에 대한 비판자들의 주장을 다각적으로 검토하고, 사상의 정수가 되는 부분에 대한 재조명 작업에도 힘을 기울여, 과거를 통해 현재를 보는 온고지신(溫故知新)의 가치를 체득해야 할 시점이다.

22) 그는 자신의 논문에서, 물론 유라시아주의에는 긍정적인 측면이나 공적을 부정할 수는 없으나, 자신은 유라시아주의의 위험하고 부정적인 면을 제시하고자 노력했다고 밝히고 있다. 이를 통해 새로운 세대에게서는 더 건강하고, 더 현실적이며 새로운 유형의 종교-민족적 인텔리겐치야들이 양성되길 희망하며, 여기에 유라시아주의자들도 참여해주길 바란다고 언급하고 있다. Николай Бердяев. "Евразийцы," <Евразийский вестник>. Книга Четвертая. Берлин 1925. С.134-138.

http://modernlib.ru/books/berdyayev_nikolay_aleksandrovich/evraziyci/read_1/ (검색일: 2013년 11월 22일)

23) Лев Гумилёв «Скажу вам по секрету, что если Россия будет спасена, то только как евразийская держава», Задавал вопросы и подготовил материал к публикации Игорь Савкин. Опубликовано в ежемесячном дайджесте социального соразмышления "Социум", 1992, No 5.

http://www.patriotica.ru/religion/gumilev_int.html

24) "Манифест Центра Льва Гумилёва" <http://www.gumilev-center.ru/manifest-centra-lva-gumileva/>

유라시아주의에 대한 베르자예프의 비판

김민아(수원대)

1. 들어가며: 베르자예프와 유라시아주의자들

유라시아주의(혹은 고전적 유라시아주의)는 1920년대 러시아 망명문화의 형성초기에 발생하였다. 유라시아주의는 1세대 러시아 망명지식인들의 자의식의 한 형태로, 국가의 비극(혁명, 내전, 러시아 제국의 멸망과 소비에트로의 권력이양, 볼셰비키의 독재, 새로운 정부형태인 Советский Союз의 확립)을 극복하기 위한 방식으로 형성되었다. 즉 다수의 러시아 망명지식인들에게 돌이킬 수 없는 러시아의 역사적 사건들은 러시아 역사의 노선에 있어 자족적 현상으로 보였을 뿐 아니라 서유럽 역사의 원칙들과 법칙들에 의해서도 설명되지 않는 현상으로 여겨졌고, 따라서 그들로 하여금 유럽 문화의 보편성을 의심하면서 러시아를 유럽의 문화 담론의 경계 너머로 끄집어내어 사유케 만들었다.

본고에서는 유라시아주의의 역사나 이론적 특징들은 차치하고, 같은 시기 같은 망명지식인 사회에 속했던 니콜라이 베르자예프의 유라시아주의에 대한 비판을 소개하려 한다.

베르자예프는 1922년, 사상의 자유를 억압하던 볼셰비키 정권에 의해 일군의 지성인들(С.Н.불가코프, С.Л.프랑크, И.일리인, Л.카르사빈, Н.О.로스키 등)과 함께 소위 ‘철학기선’(혹은 ‘철학자들의 배’, ‘философский пароход’)에 실려 국외(독일)로 추방당했고 베를린에서 살다가 1924년에 파리 근교로 거주하여 그곳에서 일생을 마쳤다. 베르자예프는 베를린에서, 그리고 파리 근교에서 유라시아주의자들과 교류하면서 유라시아주의에 대한 자신의 견해를 다수의 저서에서 밝히고 있다.

이 시기 좀 더 정치에 관심을 기울인 러시아 젊은이들 가운데 구 망명자들의 흐름과 구별되는, ‘혁명후의 사람들’이라는 명칭을 얻은 새로운 흐름이 만들어졌다. 이들은 무엇보다도 유라시아주의자들, утвержденные, младороссы였다. 나는 유라시아주의자들과 사적인 친분관계를 갖고 있었다. 그들은 나에게 좋은 태도를 취했고, 구 망명자들의 공격으로부터 내가 그들을 지지해주기를 원했다... 그들은 사회적 격변이 일어났다는 사실을 받아들였고, 새로운 사회 토대위에서 새로운 러시아를 건설하기를 원했다.¹⁾

베르자예프의 유라시아주의자들에 대한 비판은 특히 두 논문 「유라시아주의자들(Евразийцы)」 (「Путь」 Сент. №1, 1925), 「유라시아주의자들의 유토피아적인 국가형성정치이론(Утопический этатизм евразийцев)」 (「Путь」 Авг. №8, 1928)에서 논의되고, 첫 번째 논문에 대해서 유라시아주의자 레프 카르사빈은 곧바로 반박 논문 「유라시아주의자들에 대한 베르자예프의 논문에 대한 답변(Ответ на статью Бердяева об евразийцах)」 (「Путь」 № 2, 1926)을 발표하

1) Бердяев Н.А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М. 1991.
http://modernlib.ru/books/berdyaev_nikolay_aleksandrovich/samopoznanie/read/

였다. 본론에서는 이 세 논문을 중심으로 베르자예프와 카르사빈의 유라시아주의 논쟁에 대해 구체적으로 살펴보겠다.

2. 베르자예프의 유라시아주의 비판

2.1. 베르자예프의 「유라시아주의자들(Евразийцы)」

베르자예프에 의하면 유라시아주의는 Н.С.투르베츠코이의 러시아 역사에서의 투란-타타르 개념을 제외하고는 구 슬라브주의자들, Н.다닐레프스키, 20세기의 몇몇 사상가들의 사상들을 복제 한 것으로 사상 그 자체는 그리 독창적이지 않다. 그러나 베르자예프는 유라시아주의자들이 지닌 새로운 감각, 혁명에 굴복하지 않는 젊은 열기, 혁명 이후의 패기를 높이 평가한다. 그러나 동시에 이 젊은 열기와 대담함에서 베르자예프는 위험성을 보는데 그것은 유라시아주의가 지적인 것이 아닌, 감정적인 경향(эмоциональное направление)을 지니고 있고, 이러한 류의 정신적 형태는 러시아 파시즘으로 변환될 수 있기 때문이다.

베르자예프는 다음을 유라시아주의자들의 장점으로 파악한다.

첫째, 유라시아주의자들은 세계에 심각한 위기가 발생하고 있음을, 새로운 역사적 시대가 시작되고 있음을 느끼고 있다. 그들은 로마-게르만 문명과 유럽의 문명이 종말을 목전에 두고 있다고 생각하는데, 베르자예프가 봤을 때 이것은 사실 슬라브주의 사상의 오랜 전통적 모티프의 반복에 불과하다. 그럼에도 불구하고 유라시아주의자들은 발생한 대변혁의 정도와 전쟁 및 혁명 이전으로 더 이상 회귀할 수 없음을 침예하게 감지하고 있다는 점에서 그 공로가 인정된다. 둘째, 유라시아주의자들은 정치에 대한 문화의 우세를 선포하면서, 러시아가 해결할 문제가 정치적인 것이 아니라 정신적이고 문화적인 문제임을 이해하고 있다. 베르자예프의 시각에서 유럽에 대한 유라시아주의자들의 태도는 왜곡, 거짓된 것이었고 이런 태도로 말미암아 그들은 유라시아주의가 아닌 아시아주의(азиатство)라는 명칭을 받을만하다. 그럼에도 불구하고 유라시아주의자들은 유럽이 더 이상 문화를 독점하지 못할 것임을, 아시아의 민족들이 세계 역사의 흐름 속으로 다시 들어오고 있음을 올바르게 느끼고 있다. 따라서 그들은 부르주아적인 유럽의 도움으로 러시아를 파국에서 이끌어내려고 한 반동적 흐름에 맞서서, 온갖 모욕으로부터 러시아와 러시아 민족의 가치를 감정적으로 보호하고 있다. 혁명에 놀란 러시아 사회의 상층부는 민족과 국가를 버리고 러시아인이 되기를 거부하였으니, 이러한 보수적-국제주의적 경향은 그들이 러시아의 토대와 러시아 민족의 정신적 근간에서 예전부터 절연되어 왔음을 반증한다. 차라리 유라시아주의자들의 정치적 시각과 경향이 더 큰 공감을 받을만한 가치가 있다. 유라시아주의는 망명 사회에서 발생한 유일한 ‘혁명후의’ 사상적 조류, 매우 적극적인 흐름이었고, 반면 나머지 ‘좌파’, ‘우파’ 흐름들은 ‘혁명이전의’ 성격을 지니고 있었기 때문에 미래에 그 어떤 삶을 창조하거나 의의를 지니기엔 역부족이다. 유라시아주의자들은 ‘좌파’나 ‘우파’의 흐름 바깥에 있는데, 예를 들어 트루베츠코이는 정교와 민중성은 우파의 전제 정치를 위해 필요한 속성일 뿐이라고 말하면서 우파를 공격한바 있다. 이런 맥락에서 유라시아주의자들이 정교와 러시아의 민족정신을 그 어떤 정부 형태와 결합시키지 않는다는 데에, 비록 그들이 민주주의자들은 아니지만 향후 도래할 러시아 체제에 있어 민중의 의의를 인정했다는 데에 세 번째 장점이 있다. 종합하자면 유라시아주의는 혁명을 기정사실로 받아들여 일어난 사건으로서의 혁명에 어떻게 대처해야할지, 자기 나름대로 혁명 이후의 흐름이 되고자 노력했다는 점에서 다른 흐름들보다 긍정적으로 평가된다. 달

리말해 유라시아주의는 다른 어떤 정치적 흐름들보다 현실적이고, 따라서 유라시아주의자들이 정치적인 역할을 해 낼 수 있을 것이라고 베르자예프는 예상한다.

위의 장점에도 불구하고 다음에 열거되는 유라시아주의의 해독에는 저항해야 한다고 베르자예프는 경고한다. 첫째 유라시아주의는 세계위기를 감지하는 것에서 그칠 뿐 헬레니즘 시대와 같은 보편적 시대가 탄생하고 있음을 이해하지 못한다. 베르자예프에게 헬레니즘 시대는 ‘유라시아’ 문화의 시대인데 왜냐하면 동과 서, 아시아와 유럽이 결합되었기 때문이다. 이러한 종류의 ‘유라시아주의’는 기독교의 토대를 마련했던 보편주의이다. 그러나 작금의 유라시아주의는 모든 보편주의에 적대적이며 유라시아주의자들은 유라시아문화유형을 정적이고 폐쇄적인 것으로 제시한다. 유라시아주의자들은 유럽과 분리되어 혹은 유럽에 적대적인 민족주의자들로 남기를 원한다. 이 때문에 그들은 세계역사의 두 흐름을 자신 속에서 결합하는, 동과 서의 위대한 세계로 서의 러시아의 세계적 사명과 정교의 우주적 의의를 부정한다. 그들의 유라시아 문화는 폐쇄적인 동쪽문화, 아시아 문화들 중 하나가 될 것이다. 그들은 세계가 분리되어 있기를, 유럽과 아시아가 절연되길 원하는데 이런 측면에서 그들은 본질적으로 反유라시아주의자들이다. 유라시아주의는 지리적 명칭으로 남아 자기만족, 폐쇄성에 반하는 역사적, 문화적 의미를 획득하지 못할 것이다. 지금 러시아 앞에 놓인 과제는 전세계로 나아가는 것인데 이것은 러시아의 유럽화나 서구원칙에의 종속을 의미하는 것이 아니라 러시아가 세계에 정신적 영향을 끼치는 것을 의미한다. 이렇게 러시아 민족이 세계에 크게 기여할 수 있는 단일한 정신세계가 형성되어야만 한다. 19세기 러시아 사상에 의해 만들어진 러시아 이념은 항상 그와 같은 이념이었다. 유라시아주의자들은 러시아 이념을 믿지 않았고 러시아의 가장 훌륭한 종교적 민족적 사상으로부터 분리되어 있다. 그들은 호마코프와 도스토예프스키보다 오히려 한걸음 뒤로 물러선, 정신적 보수주의자들이다. 그들은 지방분권주의자들, 러시아의 전인류성(всечеловечность)과 전세계성(всемирность)의 적대자들, 도스토예프스키의 적대자들이다. 유라시아주의자들의 서구와 서구 기독교에 대한 태도는 그 뿌리부터 이미 거짓되며 비기독교적이다. 왜냐하면 유라시아주의 프로그램의 본질적인 조항인 카톨릭에 대한 증오는 편견없이 사랑하라는 기독교 기본 정신에 어긋나기 때문이다.

두 번째로 베르자예프가 공격하는 것은 다닐레프스키의 역사철학을 복구하여 적용시킨 유라시아주의의 자연주의와 유명론이다. 베르자예프에 의하면 유라시아주의자들은 민족성의 현존을 이해하면서도, 인류의 현실성(실제성)을 유명론적으로 부정하는데 이것은 모순이다. 만약 인류가 존재하지 않는다면 민족이 어떻게 존재하겠느냐고 베르자예프는 반문한다. 이런 측면에서 베르자예프는 유라시아주의자들이 기독교에 의해 정신적으로 극복된 이교적인 지방 분권주의로 돌아가길 원하는 것 같다고 지적한다. 만약 정신적 실체이자 단일체로서의 인류가 존재하지 않는다면 기독교의 속죄와 그리스도의 богочеловечество는 그 모든 의미를 상실한다. 유럽 문화가 보편적 문화가 아니고 로마-게르만 문화가 유일한 문화가 아니라는 유라시아주의자들의 발언은 타당하다. 인간문화의 보편적 토대는 로마-게르만 문화가 아니라 고대 그리스 문화이다. 러시아는 고대 그리스유산을 수용함으로써 동과 서 양쪽에 속한다. 러시아인들 속에는 고대 그리스 정신이 잠자고 있다. 유라시아주의자들은 고대 그리스의 정신적 유산대신 투란의 육체적 유산을 선호하며, 그들은 플라톤이나 교회의 그리스인 스승들과의 관련보다는 칭기스 한과 관련되어 있는 것을 더 자랑스러워하는 듯하다. 유라시아주의의 역사철학은 순수한 유물론이다. 그들의 민족-종족적, 지리적 역사철학은 경제적 유물론처럼 물질적이고, 이러한 그들의 역사철학은 정신의 철학, 인류의 정신적 삶의 철학으로서의 역사철학을 부정한다. 그들은 동과 서, 종족과 피의 충돌 이외에도 정신의 왕국이 있음을 망각한다. 유라시아주의자들에게 정교는 민족지적 사실, 민

담, 민족 문화의 중심 사실일 뿐이고, 그들이 소중히 여기는 것은 일상적 정교이며, 정신적 삶의 사실이자 우주적 의미를 지닌 것으로 정교를 이해하지 않는다.

베르자예프의 세 번째 비판의 대상이 되는 것은 유라시아주의자들의 러시아 문화의 투란적 요소들에 대한 과대평가와 애착이다. 베르자예프에 의하면 유라시아주의자들은 러시아적인 것이 아닌 러시아속에 있는 아시아적, 동양적, 타타르적, 몽골적인 것에 더 가깝다. 그들은 성 블라디미르보다 칭기스 칸을 좋아하고, 그들에게 모스크바 왕국은 세레반은 타타르 왕국이며 모스크바의 짜르는 정교를 믿는 타타르 한이다. 유라시아주의자들은 기독교신자들이 아닌 모든 동쪽 아시아인들과 함께 단일 전선을 구축할 준비가 되어있다. 이것은 왜곡된 종교 심리이며 기독교에 대한 배신이다. 유라시아주의자들에게 솔로비요프의 “너는 어떤 동이 되길 원하는가? 크세르크스의 동인가 그리스도의 동인가”라는 질문을 한다면 현재 볼셰비키가 크세르크스 동의 산물이듯이 그들은 크세르크스의 동에 가까울 것이라고 베르자예프는 말한다. 아울러 베르자예프는 러시아민족의 미래는 자신 안에서 비기독교적인 동, 타타르의 자연력을 패배시키느냐, 구 러시아에도 존재했었던, 레닌의 몽골적 특징들을 러시아 민족의 얼굴에서 지우는데 성공하느냐의 여부에 달려있다고 단언한다. 베르자예프는 유라시아인들이 러시아의 정신적 유형, 러시아 이념, 러시아의 우주적 기독교 사상을 잘 모르고, 특히 서구 기독교로부터 러시아정교를 구별해주는 러시아 정교의 가장 중요한 특징인 종말론적 경향을 알지 못한다고 비판한다. 베르자예프에 의하면 이것은 유라시아주의자들뿐 아니라 더 넓게는 현대의 젊은이들 모두에게 해당된다.

네 번째로 베르자예프는 유라시아주의자들의 전통(19세기 말, 20세기 초에 형성된 새로운 종교적 의식новое религиозное сознание)과의 단절을 비판한다. 전쟁과 혁명의 시기에 성장한 유라시아 세대는 이전의 종교적 세대에 인접하다고 느끼지 않고 그 세대의 유훈들을 이어나가길 원치 않는다. 그들은 새로운 종교의식이 설정한 문제와 관련된 모든 것을 거부한다. 유라시아주의자들은 사회 정치적 관계에 있어 매우 용감하고 심지어 혁명적이지만 새로운 종교적 의식과의 관계에서는 매우 단순, 소심하고 의심이 많다. 베르자예프에 의하면 자신을 포함하는 이전 세대가 쓸모없고 필요 없는 것으로 여겨졌던 정신문화의 귀족주의, 사상의 귀족주의를 수호한 반면 볼셰비즘은 그들이 수호한 것들(정신적 귀족주의, 사상의 복잡성, 사심없는 관조, 창조적 문제설정)을 부정하였는데, 이러한 볼셰비즘이 곳곳에, 우파에도, 몇몇 유라시아주의자들에게도 존재한다. 따라서 현재 중요한 것은 타타르성(татарщина)과 볼셰비즘을 극복하면서 정신문화의 전통과 계승성을 다시금 인정하는 것이다.

2.2. 레프 카르사빈의 반박: 「유라시아주의자들에 대한 베르자예프의 논문에 대한 답변(Ответ на статью Бердяева об евразийцах)」

러시아 망명사회에서 가장 권위있는 철학자인 베르자예프의 유라시아 비판에 유라시아주에서 중심적 위치를 차지했던 카르사빈은 침묵할 수가 없었고 따라서 바로 그 다음 호에 반박글 「유라시아주의자들에 대한 베르자예프의 논문에 대한 답변(Ответ на статью Бердяева об евразийцах)」을 발표한다. 카르사빈은 베르자예프의 비판들이 유라시아주의 속에 존재하는 것이 아니라 철학자 자신의 상상 속에 존재하는 것이라 일축함으로 베르자예프의 비판을 전면적으로 부인한다. 먼저 카르사빈은 유라시아주의라는 프로그램의 본질을 재확인함으로 반박을 시작한다. 그에 의하면 유라시아주의를 준비된 굳어진 프로그램으로 이해할 때 베르자예프식의 오해가 생기기 쉽다. 유라시아 이데올로기는 그것을 이해하는 개인의 다양성을 배제하지 않으면서, 자신의 근본 사상들에 의해 정의되는 자유롭게 생성중인 시스템(свободно становящаяся система)

이다. 유라시아주의는 집단적인 원칙(соборное начало)을 중시하며 그에 의해 충만하다. 집단적 원칙은 개인의 자유를 요구한다. 따라서 유라시아주의를 바르게 이해하려면 개별 문장들의 기계적인 조합에 의해서나, 유라시아주의 공통의 도그마에 대한 개별 시각들을 구축하는 것을 통해서가 아닌, 그것의 정신을 공감적으로 이해해야한다. 카르사빈은 유라시아주의자들의 ‘감정적 성향’이 문제를 단순화, 간략화시킬 위험에 있다는 베르자예프의 비판에 대해 유라시아주의는 신속한 활동의 적용지점을 찾는 적극적 그룹이고, 만약 문제가 실제 사업과 관련된 것이라면 (19세기 러시아 종교사상이 그러했듯이) 문제를 복잡하게 설정하기보다는 명료하고 단순하고 정확하게 당면한 사업들의 체계를 구축해야한다고 역설한다.

위의 언급에서 엿보이듯이 혁명전 러시아의 종교적 인텔리겐치야에 대한 카르사빈의 태도는 부정적이다. 베르자예프가 이들을 높이 평가했다면 유라시아주의자들은 이와 차별성을 두어야만 된다고 생각하는데, 그 이유는 양심과 이성에 의거했을때 유라시아주의자들은 미학적-종교적 퇴폐성, 카톨릭교, 소피아 사상을 높게 평가할 수 없어서이다.

나아가 카르사빈은 유라시아주의와 슬라브주의자들(특히 호먀코프)과의 친연성을 인정하면서도 유라시아주의가 구 슬라브주의, 다닐레프스키 사상의 복제이며 유라시아주의자들이 러시아 이데올로기 전통에서 이탈했다는 베르자예프의 비판에 동의하지 않는다. 카르사빈은 카톨릭과 개신교의 이교적 성향을 지적하면서 유라시아주의의 출발점은 순결한 교회로서 정교를 이해하고 정교 속에 러시아 민족과 유라시아 정신의 뿌리가 있다고 생각하는 것이라 말함으로 유라시아주의자들의 사상을 자가 검증한다. (“모든 기독교 신앙들이 동등한 가치를 지니고 평등하다고 말하는 것을 우리는 받아들이지 않는다. 정교는 기독교의 ‘동방의’ 형태일 뿐 아니라 유일한 우주적 교회이다”)

베르자예프가 비판한 유라시아주의자들의 유명론과 위계의 부정에 대해 카르사빈은 러시아의 전인류성과 전세계성은 ‘유럽화하라’는 구호나 마찬가지로 말하며 도리어 베르자예프를 공격한다. 동시에 카르사빈은 유라시아주의자들에게 있어 정교는 ‘정교적 유라시아와 정교적 러시아가 문화 세계의 헤게모니가 된다는 의미에서만 보편적이다’라고 말하면서 이것을 사회주의나 자연주의라 부르는 것은 타당하지 않다고 주장한다. 오히려 카르사빈은 베르자예프가 보편주의자로 예를 든 솔로비요프를 서구주의자라 부르면서 솔로비요프의 보편주의라는 것이 실상 러시아의 유럽화임을, 솔로비요프야말로 러시아적인 것으로부터 멀어지고 있다고 비판한다. 나아가 카르사빈은 유라시아주의자가 아닌 서구주의자가 볼셰비키에 더 가깝고 볼셰비키-공산주의자들은 ‘크셰르크스 동’의 산물이 아닌 서구의 산물이라 말한다.

또한 카르사빈은 유라시아주의가 러시아를 투란화한다는 비판에도 반박한다. 카르사빈에 의하면 유라시아주의자들은 인류문화의 보편적 토대가 고대 그리스적인 것이고, 러시아가 아시아의 연장이라고 생각지 않는다. 러시아는 비록 고대의, 아시아의, 부분적으로 유럽의 유산을 받아들였을지라도 유럽적, 고대 그리스적, 아시아적 본성이 아닌, 자신 고유의 유라시아적 본성을 지니고 있다. 유럽적인 것을 받아들이면서 러시아는 스스로에게 해를 입혔고, 러시아에게 손상을 입힌 로마-카톨릭 유럽은 현재도 러시아에게 공격적이다. 따라서 지금 가장 먼저 해야 할 것은 유럽의 독(구체적으로는 러시아의 공산주의)을 극복하는 것이다. 유럽화의 정신, 카톨릭 정신은 정교와 러시아에게 위협하다(그 증거는 볼셰비키-공산주의자들로서 이들의 계통학은 이미 도스토예프스키에 의해 밝혀졌다). 당장은 이들과 투쟁해야한다. 그러나 이것이 과거와 미래에서의 유럽 문화의 가치들을 부정하는 것이 아니라는 것이 카르사빈의 반박의 요지이다.

마지막으로 카르사빈은 러시아종교의 가장 중요한 특징인 종말론을 유라시아주의자들이 간과(무시)한다는 베르자예프의 비판에 대해 종말론은 러시아정교의 특징이 아닐 뿐 더러(베르자예

프의 특징일 뿐) 현재 시대를 헬레니즘 시대와 비교하는 것 또한 옳지 않다고 지적하면서 유라시아주의자들은 베르자예프와 마찬가지로 민족주의를 거부하지만, 문화의 미래는 민족성을 혼합하고 융해하는 것을 통해서가 아니라 민족성을 발견하고 발전시키는 과정을 통해 도래할 것이라고 말하면서 논문을 끝맺는다.

2.3. 베르자예프의 「유라시아주의자들의 유토피아적인 국가형성정치이론 Утопический этатизм евразийцев」 (1927)

베르자예프가 보았을 때 유라시아 이데올로기의 위험성은 다른 아닌 유라시아주의자들의 세계관에 뿌리박고 있는데 이 세계관을 철학자는 자연주의적 일원론과 낙관론이라 부른다. 이 일원론 속에서 교회와 국가, 신의 왕국과 세상의 변형 전까지 남아있을 카이사르의 왕국이라는 두 질서의 원칙적 이원론은 인정되지 않고 지워진다. 베르자예프에 의하면 이것은 기독교 세계에 도사리고 있는 영원한 유혹들 중 하나이고 이 토대위에서 다양한 형태들-사제의 신권정치, 전체 군주정, 공산주의와 유라시아주의-을 포괄하는 유토피아가 탄생한다. 베르자예프는 유라시아주의 이데올로기 중 가장 해롭고 악한 것으로 *этатизм*(국가형성정치이론)을 지적한다.

문화의 개별적 존재 형태인 교회와 함께 다른 파생적인, 혹은 2차적인 문화의 개별적 존재형태가 생겨난다. 이것을 우리는 국가 *государство*라고 부른다 (...) 원칙적으로 국가는 문화의 통일성속에서 그리고 다양함을 통일시키는 자질에 있어서 문화 그 자체이고, 국가는 삶의 모든 영역을 포괄한다.²⁾ (강조는 베르자예프에 의한 것)

국가가 삶의 모든 영역을 포함하고, 완전한 국가는 자유로운 사회와 자유로운 개인을 위한 어떤 자리도 주지 않으며, 궁극적으로 삶의 모든 영역을 장악하고 삶을 조직해야만 한다는 위의 언급에서 베르자예프는 국가를 절대화시키고, 국가를 진실한 이데올로기의 지상적 구현이라 이해하는 일원론을 발견한다. 유라시아주의자들은 이것을 이데오크라티아 *идеократия*³⁾라 부른다. 베르자예프에 의하면 이데오크라티아는 진실한 이데올로기, 국가 이데올로기의 담지자로 나타나는 선택된 지배층의 국가이고, 형식적인 측면에서 공산주의와 매우 닮아있다. 공산주의 역시 진실한 공산주의 이데올로기, 프롤레타리아 이념의 담지자임을 주장하는 선택된 지배층의 국가이기 때문이다.

베르자예프는 유라시아주의자들의 유토피아적인 국가형성정치이론은 이데오크라티아의 국가가 교회의 과제 - 삶의 모든 영역(모든 문화와 사상, 창조활동, 인간 정신)을 조직하는 것 - 를 탈취해야 한다는 위험한 이념이며 이는 자신을 교회라 여기면서 교회를 대체한 공산주의 국가의 과제와 동일하다고 비판한다. 베르자예프의 비판은 계속된다. 유라시아주의자들은 공산주의자들만큼이나 집단주의자이고, 우파 군주제주의자들과 마찬가지로 집단의 절대적 우세와 개인에 대한 국가의 우세를 인정한다. 진실한 이데올로기의 담지자가 될 당 혹은 지배계층에 의한 독재정치는 유라시아주의자들이 공산주의자들에게서 배낀 것이다. 독재정치는 그 자신의 본질상 단지 이행적(과도적) 상태만 될 수 있을 뿐 정치 구조의 이상이 될 수는 없다. 그리고 바로 이런 측면에서 베르자예프는 유라시아주의자들의 과격한 국가형성정치이론이 작금의 세계적 분위기(추세)를 반영하고 있다고 지적한다.

2) Евразийство (опыт систематического изложения), Париж : Евразийское книгоиздательство, 1926 г.

http://www.nnre.ru/istorija/kontinent_evrazija/p3.php

3) 참된 이데올로기의 구현자인 선택된 지배기구에 의한 통치.

또한 베르자예프는 자신의 국가형성정치이론으로 말미암아 유라시아주의자들이 러시아의 민족적 종교적 사상의 전통 및 슬라브주의자들, 도스토예프스키로부터 절연되어 러시아의 유럽화와 미국화의 길로 들어서고 있다고 비판한다. 베르자예프에 의하면 유라시아주의자들은 국가주의자들(государственники)이고 권력지향적이며 조직화를 옹호한다. 그들에게는 합리적인 요소가 매우 강한 반면 신비주의적이고 종말론적인 경향은 미약한데, 열거된 모든 것들은 서구유럽의 특징들이다. 베르자예프는 바로 여기에 유라시아주의의 모순이 있다고 말한다. 유라시아주의자들은 종교, 문화적 측면에서는 아시아(동)를 향해 있으면서 정치적으로는 유럽(서)을 향해 있다. (“유럽으로부터 떨어져 아시아를 향해가는 것은 결코 유럽화를 방해하지 않는다”) 유라시아주의는 창조적이고 역동적인 종교사상 전통(메시아니즘, 종말론, 예언)과 단절되어 일상적 종교를, 교회 보수주의를 지향한다. 즉 정신적 측면에서 유라시아주의는 반동적인데 이 반동성, 교회적 보수주의는 그들의 정치-사회적 혁신, 심지어 혁명성과 나란히 존재하는 것이다. 결론적으로 베르자예프는 유라시아주의자들의 유토피아적인 국가형성정치이론의 발생 원인을 그들 종교관의 종말론의 부재와 결부시킨다. 베르자예프는 국가가 삶의 모든 영역을 장악하는 정치는 말 그대로 ‘유토피아’로 남을 운명에 처하거나 혹은 전체주의라는 얼굴 뒤에 형성된 적그리스도 왕국으로 귀결될 것이라 예언한다.

베르자예프는 유라시아주의의 장점이 역으로 치명적인 위협으로 변형될 가능성을 지적하면서 논문을 끝맺는다.

유라시아주의자들은 다양한 방향에서 활동을 전개해나가고 있다. 그들은 러시아에서 발생하는 사건에 귀 기울이고 있고 이것이 그들의 강점이다. 그들은 혁명이후의 세대, 교조주의적인 구 이데올로기에서 자유로운 세대이다. 그러나 유라시아주의자들은 현재 일어나고 있는 사건들을 당위적인 것으로 동일시할 위험에, 정신의 자유를 상실할 위험에 처해있다.

3. 나가며

지적, 사상적 흐름에서 보았을 때 구신론богоистельство이라고도 불리는 새로운 종교의식의 대표자인 베르자예프는 유라시아주의자들보다 과거에 속했고, 더 ‘종교적’이었다. 따라서 베르자예프의 비판은 무엇보다도 유라시아주의자들의 종교성-그들이 기독교 정신에 얼마나 충실하고, 러시아 정교의 전세계적 과제를 얼마만큼 이해하고 있나-을 향하고 있다. 유라시아주의자들의 반서구주의적 동양중심주의는 그들이 전통적 러시아 이념과 러시아의 종교 사상에서 이탈했기 때문이다. 한편 베르자예프와 카르사빈의 유라시아주의에 대한 논쟁은 구세대와 신세대, 전통과 혁신사이의 논쟁으로 치환될 수 있다. 흥미로운 점은 두 사람의 볼셰비즘에 대한 상반된 평가이다. 베르자예프가 볼셰비즘을 동양적인 것(크세르크스의 동)으로 파악했다면⁴⁾ 카르사빈은 서구의 산물로 이해한다. 또한 베르자예프가 유라시아주의자들의 감정성과 실천성을 장점이자 위협

4) 한편 베르자예프는 볼셰비즘을 레닌에 의해 만들어진 ‘러시아화된’ 변종 마르크스주의로 보는데, 이때 마르크스주의의 러시아화는 러시아 사상의 수용을 통해 이루어진 것이다. 즉 사회주의적인 국가의 형상이란 것은 종교 분열의 시기 이래 민중의 무의식의 심연 속으로 쫓겨났던 진리의 왕국 이념의 복제이고, 따라서 사회주의에 대한 믿음은 신에 대한 지상적인, 왜곡된 대안이다. 환언하자면 всеединство라는 정교이념이 인터네셔널이라는 자질 속에서 실현되었다라는 것이 베르자예프의 주장의 요지이다. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990.

으로 보았다면 카르사빈의 언급에서는 과거 세대의 (쓸모없는)복잡한 이론화 작업과 비활동성 (무위бездейственность)에 대한 비판이 은닉되어 나타난다.

제 2세션(14:00 – 15:50)

- 사회자: 엄구호(한양대)
- 발표자: 김성일(청주대) : 흘레브니코프의 유라시아주의
송정수(중앙대) : 포스트 식민주의적 관점에서 바라본 유라시아주의
이지연(한양대) : 제국의 이데올로기: 러시아 문화정체성과 유라시아주의
- 토론자: 이명현(고려대), 이형숙(고려대)), 기계형(한양대)

흘레브니코프의 유라시아주의

김성일(청주대)

I

러시아에서 19세기말 ~ 20세기초 시기는 사회적 삶과 인식의 근본적인 변화를 가져온 재평가와 발견의 시기였다. “파멸과 종말, 죽음에 대한 세기말적인 지각은 언제나 새롭고 보아나온 영구적인 것의 실제 가능성에 대한 믿음과 희망으로 극복되었다.”¹⁾ 새로운 세계는 새로운 자의식에 응답해야만 했다. 러시아 문화의 모든 중요한 사상들은 새로운 모습을 요구했고 “문화의 새로운 단계의 본질을 표현하는지도 모르는 어떤 보편화된 문화철학적 사상 혹은 모델”²⁾이 성숙되었다. 문화의 새로운 단계를 구성하는 중요한 요소는 러시아와 서구 및 동양과의 관계, 러시아와 유럽 및 아시아와의 관계에 대한 문제였다.

20세기에 이 문제는 새로지 않으며 러시아 철학사상에 내재적이다. “동양 - 러시아 - 서구”라는 역사철학적 문화학적 공식은 러시아 문화와 철학사상의 독특한 시금석이었다. 이른바 러시아 사상의 근본적인 핵심이다. 폭넓게 퍼져있는 견해와 반대로 러시아 사상은 특별한 종교철학의 특권은 아니다. 러시아 미래를 믿고 러시아가 낯선 성공과 실패를 단지 끝없이 반복하도록 운명지어졌다고 생각하지 않는 대부분의 뛰어난 러시아 문화 활동가들은 역사 속에서 특별한 러시아적 길을 정의내리고자 한다. “러시아 사상은 통일된 이데올로기적 학설이 아닌 생생하고 생산적인 논쟁으로서 발전해왔다.”³⁾ 그 과정 속에서 러시아의 역사적 정신적 존재의 동서양의 이중적 특성을 다양한 측면에서 개별적으로 조명하는 많은 경향들이 생겨났다. 러시아 사상을 구현하는 변형들은 러시아 문화에 있어 상당히 많다. 그러나 이미 자신의 역사와 전통을 갖고 있는 가장 생산적인 것들 중의 하나가 바로 동양과 서양의 대립 속에서 러시아의 위치와 그 역할에 대한 영원한 논쟁이다.

러시아 민족적 특성에 관한 문제는 역사의 변혁기에 매우 첨예하게 제기된다. 사회의식에 있어 새로운 사조에 가장 명확하게 반응하는 것은 바로 시이다. 은세기 시인들 중 흘레브니코프만큼 오랫동안 의식적으로 강렬하게 “아시아가 자기 자신을 괴롭혔던” 시인은 없었다고 확실하게 말할 수 있다. 그의 거의 모든 작품은 “동양적 모티프”를 갖고 있다. 이 모티프들은 공개적으로 드러나거나(예를 들어 <О, если б Азия сушила волосами...>) 혹은 하부텍스트로 전환되기도 하고, 단지 일련의 연상들로 텍스트 속에 남겨진다.

흘레브니코프에게 있어 동양은 한편으로 그의 창작적 경력에 있어 독특한 현상이다. 내전

1) Е.Г. Муценко. Человек и мир в искусстве эпохи рубежа 1880-1916 (in) Е.Г. Муценко. *Русская литература XX века*. Учебн. пособие. Воронеж., 1999, с. 14.

2) С.С. Хорунжий. Трансформация славянофильской идеи в XX в. // *Вопросы философии*. 1994. № 11, с. 53.

3) В.В. Сербиев. *Владимир Соловьев: Запад, Восток и Россия*. М., 1994, с. 79.

이후 그는 이란에 머물렀고 거기서 번역하면 “꽃의 승려”를 의미하는, 즉 시인의 페르시아적 별명인 Гуль-мулл이라는 별명을 얻었다. 대학생 시절 흘레브니코프는 시 습작노트에 이제는 “제3세계”로 불리는 동방 국가들의 역사에 관한, 이전에 자신이 작성한 연대기적 낱자들을 적어넣었다. 자신의 계산법에 따라 그는 아프리카에서 위대한 독립국가가 탄생할 것과 그 다음으로 미래에 아프리카 독립국가들 조직의 창설을 알아맞췄다.

또 다른 한편으로 흘레브니코프의 동양은 러시아 미래주의의 미학적 프로그램의 본질적인 부분이다. 서유럽 국가들로 부르주아 문명에 대한 러시아 미래주의자들의 극단적인 혐오로 인해 그들은 동양으로 이끌렸다. 원시적인 의식의 관점에서 그들은 자신을 서구 문화의 파괴자로서 느꼈다.

흘레브니코프는 역사를 예술적으로 분석하고자 하는 뚜렷한 갈망을 가진 시인이었다. 그는 독특한 시적 형식으로 인류와 세계적 발전의 다면적인 역사적, 문화적 모델을 세우려고 시도했다. 그의 모델에 있어 세계의 중심은 아시아였다. 물론 흘레브니코프의 “동양”은 학자의 역사문화적 연구가 아닌 “흘레브니코프적 의미론”의 고유한 법칙이 작동하는 예술적 화폭이다.

흘레브니코프의 초기 서사시 <하지 타르한>을 중심으로 흘레브니코프의 동양의 개념에 대해 살펴보기로 하자.

II

1911-1913년 흘레브니코프는 서사시 <하지-타르한>(Хаджи-Тархан)을 썼다. 시의 이국적 제목은 그 투명한 “동양적 특성”만큼이나 해석을 필요로 하는 매우 모호한 기호적 의미로 인해 관심을 불러일으킨다. 이 제목의 해독은 <하지-타르한>의 동서양적 개념을 이해하는 데 어느 정도 열쇠가 될 것이다. 흘레브니코프의 역사적인 고유명사학은 언제나 어떤 철학적 사상을 담고 있다. 이것은 진지한 인문사회학적 의미를 갖고 있다.⁴⁾

서사시 <하지-타르한> 명칭은 중요한 내용적 기능을 수행한다. 흘레브니코프의 <선집> 1권 주해에서 Н. 스페빠노프는 이 시 제목의 각 부분을 다음과 같이 설명하고 있다: “하지(Хаджи)”는 성스러운 순례자이며 “타르한(Тархан)”은 대장장이, 즉 달리(Даль) 사전에 의하면 예술가 혹은 거장(몽골식)을 의미한다.⁵⁾ 그러나 다음 주해에서 그는 또 다른 해석을 하고 있다: <...> 서정시 <하지-타르한>의 제목은 아스트라한의 오래된 타타르식 명칭이다. 13세기에 아스트라한에는 하지-타르한(혹은 아지-다르한(Аджи-Дархан))이라는 킵차크 금강한국의 도시가 있었다. 이 도시는 14세기 말에 아스트라 한국의 수도가 되었다.⁶⁾

그러나 А. 빠르니스는 직접적인 흘레브니코프의 제목이 아닌 그의 지명학의 토대를 이루는 단어들에 대해서 해석한다. 아마도 흘레브니코프는 고향인 아스트라한 지명의 유래와 관련한 여러 가지 이설들 중 하나를 알고 있었을 것이다. И. 체르카소프는 <아스트라한 지방의 고대 상황>에 대한 역사적 고찰이라는 저작 속에서 아스트라한 - 아스타르한 - 명칭의 어원을 쫓았다. 그는 거의 흘레브니코프식으로 이 명칭을 “ас”와 “тархан”이라는 두 가지 원형적 어휘로 분류하였다. 아스는 언젠가 카스피해 연안 지역에 거주했던 민족의 이름이며, 타르한은

4) Дети Выдры = дети одной Матери Мира

5) В. Хлебников. *Собрание произведений в 5-х т.* Т. 1. Л., 1928, с. 313.

6) В. Хлебников. *Избранные стихотворения.* М., 1936, с. 481-482.

타타르식으로 ‘자유로운’의 의미이다.⁷⁾

다양한 관점과 주해를 종합하여 흐레브니코프 서사시의 명칭을 직역할 경우, 이 명칭은 “자유로운 순례자” 혹은 “자유로운 여행자”와 같은 울림을 얻게 된다고 말할 수 있다. 그러나 ‘하지’라는 어휘는 단순히 자유로운 여행자가 아닌 스스로에게 어떤 의무를 짊어진 순례자로 생각된다. 왜냐하면 하지는 성스러운 장소인 메카로의 여행, 즉 정해진 목적을 향한 여행이기 때문이다. 그렇게 ‘하지-타르한’은 자유로운 여행자를 의미하는 단어이지만 여행의 궁극적이고 생생하며 필연적인 목적의 의미를 담고 있다고 하겠다.

<하지-타르한>은 인류와 러시아, 아시아의 행복한 이상을 향한 길에 관한 시이다. 그 이상이 어떤 것이든 상관없다. 하지만 그 속에는 자기 방식으로 살 수 있는 개인과 민족의 권리(자유)와 서로 다른 다양한 사람들이 서로에게 영향을 줄 권리(내적 요구, 필연성으로서의 길)를 반드시 포함한다.

‘아스트라한’ 혹은 ‘하지-타르한’은 “러시아인을 관통하여 인도로 나아가는 창”(окно сквозь русских в Индию)이다. 서양과 동양의 갈림길에 있는 이 도시는 세계의 다양한 언어를 사용하는 사람들이 접촉하는 시끌벅적하고 자유로운 상업의 표본이었으며 러시아와 투란과 이란의 교차점이었다. 광야와 물과 같은 자연으로 둘러싸인 대상들의 숙영지였다. 아스트라한은 무엇보다도 흐레브니코프를 이해하는 열쇠 중 하나이다. 아스트라한은 이 시의 텍스트에서 뿐 아니라 그 상징적 제목에서도 시인의 이러한 이상의 원형으로서, 그리고 상호 존중과 상호 이익을 통해 연결된 사람들과 여행자들의 유사한 집단을 세계적인 차원으로 창조하려는 이 숭고한 목적을 향한 지상의 사람들의 자유로운 길의 구현으로서 등장한다.

<하지-타르한>은 무엇보다도 역사적 시이다. 이 시의 많은 모티프들의 근간에는 흐레브니코프가 잘 알고 있었으며, 그가 고대로부터 예술적으로 재탄생시켰던 루시와 동양의 교섭과 대립이 자리하고 있다. 이 시의 초원의 이미지는 연대기 및 <이고리 원정기> 시대로부터 시작된 고대 동양의 상징으로서 그것과 함목적적으로 연결된다:

Ты видишь степь: скрипит телега,
Песня лебедя слышна,
И живая смерть Олега
Вещей юности страшна⁸⁾ (с. 248)

동양과 고대 러시아의 접촉, 초원과 루시 등이 폴로베츠인과 러시아인, 루시와 초원 사이의 반목이라는 복잡한 역사적 관점 속에서 드러난다. 여기서 <이고리 원정기>로부터의 실제적인 영향(“Кричат телеги в полночи, словно лебеди вспугнутые”)보다 올레그 스바토슬라비치와 관련된 사행시의 두 번째 부분이 중요하다. 이 시에서는 키예프 대공의 죽음과 관련된 러시아사의 유명한 이야기에 대해 언급되고 있지 않지만, 흐레브니코프는 폴로베츠 한 아살루프의 딸과 결혼하고, 러시아 공후들 사이에 분쟁의 씨를 뿌린 또 다른 올레그의 생생한 죽음에 대해 말하고 있다. 올레그의 폴로베츠와의 관계는 체르니고프 올고비치 왕조의 좋지 못한 모든 ‘동방’정책의 결과라는 것은 잘 알려져 있다. 이 정책은 민족의 독립성을 거부하는 것이었다. 흐레브니코프는 이 정책을 생생한 죽음으로 특징지었다. <하지-타르한>에서 이

7) А. Парнис. В. Хлебников в революционном Гиляне. (Новые материалы) // Народы Азии и Африки. 1967. № 5, с. 164.

8) В. Хлебников. Творения. М., 1987, с. 248. 이하 이 판본에 의거하여 본문에 쪽수만 표시하기로 함.

정책은 러시아를 독일 영향 하에 종속시키는 것을 반대하는 볼린스키와 로모노소프의 투쟁의 모티프와 비슷하다.

이렇게 해서 초원이라는 이미지는 우리로 하여금 루시의 역사로 눈을 돌리게 한다. 초원의 동의어로서 작품 전체에 걸쳐 광야라는 이미지와 마주하게 되는데 이 광야는 낙타의 모습 속에서 가장 풍부하게 표현되었다.

Как скатерть желтая был гол
От бури синей сирий край.
По ней верблюды, качаясь, шел
И стрепетов пожары стай.
Стоит верблюды, сутул и длинен,
Космат, с чернеющим хохлом.
Здесь люда нет, здесь край пустынен,
Трепещут ястребы крылом.
Темнеет степь... (с. 246)

이런 이미지들이 흘레브니코프의 다른 시에서도 발견된다는 점은 매우 시사적이다. “스텝, 꽃, 노래하는 낙타들이 나를 에워싸고 있다.” 낙타는 동양의 성스러운 동물이며 동양의 독특한 상징물이다. 흘레브니코프는 끊임없이 이 상징물을 사용하는데 러시아와 동양의 종합을 향한 노력을 그 상징물 속에 집중시키고 있다.

Раньше у Ганга священную воду
В шкурах овечьих верблюды носили,
Чтоб брызнуть по водам свинцовым на Волге, реке дикарей.
("Раньше из Ганга,..", с. 143)

III

흘레브니코프는 무엇보다도 영원한 문화적 통일성으로서의 인류의 통일성을 드러내는 것을 자신의 목적으로 세웠다. 이 통일성은 민족에서 민족으로 이어지는 길의 상징으로서의 카라반을 노래하며 서사시 <하지-타르한>에서는 민족들간 관계의 푸쉬킨적 메타포인 “창”을 재현한다. 이와 더불어 시인은 민족들간의 통일성이 각 개별민족들의 민족적 통일성과 대립될 수 없다는 사실을 숙고하지 않을 수 없었다. 즉 흘레브니코프는 본질적으로 <하지-타르한>에서 세계의 본질의 가장 중요한 철학적 문제로서 민족과 민족간의 문제를 제기한다.

흘레브니코프는 러시아를 서양과 동양의 관심이 교차하는 중심으로 그리고 역사적 파편으로 분쇄되는 모자이크적 형상을 통해 표식적으로 제시되는 아스트라한의 여러 민족적 목소리의 다양한 형태의 세계로서 검토한다. 그는 인류의 상호지향과 상호이익의 필연성에 대한 확신뿐 아니라 다양한 민족적 진로와 이익, 문화 등이 교차하는 가운데 드러나게 되는 지리와 역사의 힘에 의한 러시아 민족적 독자성의 소멸, 즉 민족적 토대의 ‘용해’로 인한 몇 가지

위험을 드러내고자 했다.

루시와 다른 민족들 사이의 이익의 대립이라는 문제를 건드리는 이 모든 내적인 결함에도 불구하고 이 시에서는 “동양-서양”이라는 기본적인 갈등이 없다. 왜냐하면 그 갈등 자체가 시인의 개념적 이상과 대립되기 때문일 것이다. 그럼에도 불구하고 흐레브니코프 연구자들인 Ю. Лошиц와 В. Турбин은 <하지-타르한>에서의 이러한 갈등을 발견한다. 여기서 이 저자들의 논문인 <Тема Востока в творчестве В. Хлебникова>로부터 상세한 인용을 해보자:

<하지-타르한>에서 흐레브니코프는 처음으로 불가강어귀를 언어와 민족의 역사적 교차점이자, 오랜 기간 동안 여러 문화의 관심을 연결시켜주는 매듭으로 자각하고 노래했다. 이 시에서 러시아 역사의 두 이데올로기적 극은 “북”과 “남”으로 제시된다: 전자 속에는 국가성의 공식적인 냉담함, 후자 속에는 유목민들의 자유애호와 사랑스러운 푸가초프적 정신에 대한 도당들의 신성한 외침을 내포하는 수많은 민중 반란의 언어적 숙영지, 카스피해 연안의 수많은 정열적인 종족들의 자유민이 존재한다. <하지-타르한>의 갈등은 무엇보다도 역사적 갈등이다. 모든 국지성에도 불구하고 흐레브니코프는 구체적인 사람들과 나란히 모든 이데올로기적 경향이 생겨나는 서사 속에서 행동하는 주요 인물들을 통해 서사시인의 예술적 방법론을 펼친다. 예를 들어, <하지-타르한>에서 이러한 반향적 경향은 ‘북쪽’과 ‘남쪽’ 수도(페테르부르크 – 아스트라한)의 경쟁을 통해 표현된다.

흐레브니코프 시의 이러한 특징 속에서 많은 것이 정확하다. 하지만 정확한 평가는 주로 “언어와 민족의 역사적 교차점”, “카스피해 연안의 많은 종족의 자유민”으로서의 “불가강어귀”라는 테마와 연관된다. 두 연구자는 “북쪽”과 “남쪽” 수도 사이의 차이를 지적했지만 그것의 유사성은 보지 못했다. 그들은 흐레브니코프가 <청동의 기마상>의 문제론과 전도어법의 이미지 시스템의 상세한 “정보”를 이용하면서 두 번째 페테르부르크로서의 아스트라한의 이미지 속에서 러시아와 러시아 정부의 역사적 역할에 대한 푸쉬킨의 사상, 즉 서양과 동양, 인류의 움직임 속에서의 그것의 창조적, 평화적, 연결적 기능을 강하게 주장한다.

<하지-타르한>에서 비록 시인이 이 도시를 구체적으로 명명하거나 재현하지는 않았지만 그럼에도 불구하고 두 페테르부르크가 존재한다. 비론 폭압시기에 독일의 강압과 투쟁하려고 했던 А.П. 볼린스키의 암살로 제시되는, 그리고 로모노소프를 독살하고 지금은 그의 유혼을 잇고 외세에 굴종하는 자들에 의해 제시되는 이 페테르부르크는 자유로운 카스피해 연안의 이미지와 대립된다.

Тогда воинственно ножовщина

Боролась с немцем и треухом. (с. 246)

Заметим кратко: Ломоносов

Был послан морем Ледовитым,

Спасти рожден великороссов

Быть родом, разумом забытым. (с. 248)

우리의 의식 속에서 로모노소프라는 인물은 유럽의 계몽과 연결된다. 이 연상은 독자를 서구의 문화로 향하게 만든다. 우리는 유라시아인의 작품 속에서 중요한 주장을 발견한다. “세계사의 공간 속에서 비록 상극이지만 동등한 권리를 갖는 대륙의 몽골의 감각이 바다의 서유럽의 감각에 단일하게 맞서고 있다.”⁹⁾

또 다른 페테르부르크는 흐레브니코프의 아스트라한의 모습 속에서 마치 짝이 트는 것처럼 보인다. 이것은 익숙한 푸쉬킨적 건축학적 외형 속에서 그리고 푸쉬킨의 <페테르부르크 소설>에 대한 서론의 체계와 특징을 기억나게 하는 <하지-타르한>의 많은 이미지의 전반적인 시스템 속에서도 생겨난다.

<푸쉬킨>

В Европу, прорубить окно

Ногою твердой стать при море.

<흐레브니코프>

Сквозь русских в Индию, в окно

Возили ружья и зерно

Купца суда <...> (1, 118).

이것은 창문은 보고, 이해하고, 접촉을 실현시키는 가능성으로서 다른 차원으로의 돌파구, 고립의 종말, 시작, 길 등을 의미하며, 푸쉬킨에게서와 같이 이 이미지는 мир와 свет 개념의 내적인 동의어현상을 간직하고 있다. 유사한 의미화 속에서 두 시인에게서 울리는 다양한 민족들의 세계와 사명을 지닌 러시아와의 관련성의 역사적 필연성은 특별한 긍정적 의미를 획득한다. 러시아는 각 민족들이 서로 영향을 주고받는 과정의 중요한 연결고리가 되도록 운명지어졌다. <하지-타르한>에서 흐레브니코프의 개념의 본질과 연관되는 것은 아스트라한의 이미지인 “도시-창”이다.

1918년 흐레브니코프는 남부 전선의 카스피해-카프카스 지부 혁명군사소비에트 정치부 기관지인 아스트라한 신문 <적군>(Красный воин)에서 다음과 같이 말한다: “<...> 불가 강어귀에서 러시아, 중국, 인도의 위대한 물결을 만난다.”

계속해서 모델화된 미래의 모습을 묘사하면서 흐레브니코프는 다음과 같이 공상한다: “이곳에 민족간 이종교배를 통해 아시아의 미래 토착민들인 새로운 인간 종족을 창조하기 위해 인간 종족과 유전법칙을 연구하는 사원이 세워질 것이다. 그리고 향후 인도문학은 아스트라한이 인도를 향한 창이라는 사실을 상기시킬 것이다.”¹⁰⁾

이러한 도식 속에서 다양한 민족간의 현상적 유사성과 전통적인 역사적 관점에서의 고대적 길(путь)의 실현, 그리고 그것의 합법적인 교차라는 사상이 명확하게 드러나게 된다. 이 길을 통해 언젠가 상인들이 지나다녔고 내일은 동양에서 서양으로 정신적 가치가 흘러갈 것이다. 바로 이것이 인류의 통일성의 증거인 것이다.

IV

<청동의 기마상>에서 푸쉬킨이 애호한 형용사 중 하나인 “стройный”는 주로 단층의 아스트라한과 관련하여 완전히 명확하지는 않지만, 두 번째 페테르부르크의 외적인 모습을 창조하기 위해 흐레브니코프에게는 예술적으로 필연적이었을 것이다:

9) П.Н. Савицкий. Степь и оседлость (in) П.Н. Савицкий. *Россия между Европой и Азией: евразийский соблазн*. М., 1993, с. 123-130.

10) В. Хлебников. *Неизданные произведения*. М., 1940, с. 351.

Люблю твой строгий, **стройный** вид.

<...>

Громады **стройные** теснятся

Дворцов и башен...

<...>

В края своей ограды **стройной**

Ты видишь город **стройный**, белый

(с. 246)

И башнями **стройно** стена

И город и холм окружила

(с. 247-248)

푸쉬킨과 마찬가지로 흐레브니코프에게 있어 도시-창의 이미지는 움직임과 닫힌 세계의 경계의 출구라는 추가적인 메타포를 필요로 한다. 이 움직임과 개방성의 중요한 표식은 두 시인의 “강 – 바다”라는 이항적 시스템으로 제시된다.

<청동의 기마상> 서문에서 표트르를 묘사하면서 푸쉬킨은 움직이는 물결의 이미지를 통해 시를 시작한다: “Пред ним широко / Река неслася.” 이것은 세밀한 풍광이 아니라 이미지-사상이다. 그는 신속히 우리의 의식을 훨씬 더 큰 규모의 무경계-개방의 메타포인 바다의 이미지와 결합시킨다: “В Европу прорубить окно, / Ногою твердой стать при море.” “Взломав свой синий лед. / Нева к морям его несет.” 그런 다음 강의 움직임은 “강력한 것”으로서 정의된다. 그것은 단순히 발틱해로 흘러가는 물결이 아닌 건설되고 있는 러시아에게 역사적으로 중요한 유럽, 서구의 거대한 인간 세계로의 흐름이다. 따라서 이른바 “모든 깃발들이 우리에게 손님으로 올 것이다”라는 꿈은 순간적으로 위협의 장면으로 대체된다: “Корабли / Толпой со всех концов земли / К богатым пристаням стремятся.”

“강 – 바다”라는 이 시스템은 흐레브니코프적 도시를 탄생시킨다. 아스트라한에 대한 서사시 <하지-타르한>은 페테르부르크에 대한 시 <청동의 기마상>과 마찬가지로 2항적 이미지로부터 시작된다:

Где Волга прянула стрелою

На хохот моря молодого <...> (с. 245)

흐레브니코프의 시에서 “강 – 바다 – 도시”라는 세 개의 요소는 푸쉬킨적 테마의 변주를 항상 떠오르게 하는 정신 속에서 생겨난다: 이 도시가 강에 의해 가라앉게 되었을 때 <...> 이 도시는 바다를 살폈다 <...> 정말로 이 도시는 바다의 수도였다 <...>; 이 도시가 물에 둘러싸이고 <...>.

“강 – 바다 – 도시”라는 세 요소로 구성된 구조는 <하지-타르한>의 구상에서 초원의 이미지를 통해 동반된다. 초원은 아스트라한이 생겨난 장소의 “모습”인 카스피해 연안 자연환경의 구체적 사실을 자연스럽게 전달한다. 흐레브니코프는 황량한 광야에 세워지는 미래의 페테르부르크의 선취적 분위기로 우리를 이끄는 푸쉬킨적 정의를 이용한다: “На берегу пустынных волн <...>.” 흐레브니코프에게 있어 “이곳엔 사람이 없고, 이 지역은 황량하다.” (с. 246)

흐레브니코프는 카람진이나 솔로비요프를 통해 불가강어귀의 거대한 무역 중심지의 확립과 발전에 대한 역사를 추적할 수 있었다. “카잔과 아스트라한의 점령은 우리의 아시아적 교역을 강화시켰다”; “<...> 아스트라한은 아시아의 모든 민족들의 배들로 가득 찬, 카스피해의 주요한 항구이다.”; “술탄의 위협을 받는 아스트라한은 그만큼 동양과의 우리의 무역과 국가적 업무를 위해 중요하다. <...> 아스트라한은 돌 성벽으로 공고화되었다.”

이러한 구체적이고 세밀한 언급에 의거하여 흘레브니코프는 진실을 구현하였다. 그러나 그에게 있어 중요한 것은 다른 것이었다: 흘레브니코프는 “자신의” 아스트라한에서 푸쉬킨적 창 이미지와 유사한 창 이미지에 대한 해석을 내린다. 따라서 위에서 언급했던 연상과 대비는 “두 번째 페테르부르크”로서의 아스트라한에 대한 단순한 외적인 지각의 확립이 아닌 푸쉬킨의 이름과 창작에 의해 제시된 민족의식의 다양한 측면들을 향한 예술가 자신의 생각의 방향을 확립하도록 요구한다. <청동의 기마상>에서 이러한 사상은 표트르의 활동과 연관되며 정신적 현상으로서 러시아의 역할 문제와 연관된다. 러시아의 “세계에 대한 동정심”, 세계 역사와 문화에 대한 기여는 단지 러시아 내부의 사회적 충돌의 의미로 한정되기에는 너무나도 중요하다.

흘레브니코프는 <하지-타르한>에서 라진과 푸가초프의 형상 속에서 올리는 이 중요한 테마의 측면에 머무르지 않는다. 단지 지리적인 세계가 아니라 합법적으로 탄생하고 여러 면에서 훌륭한 흐름과 연관된 세계적 공동생활의 중요하고도 분리될 수 없는 부분으로서 러시아를 검토하면서 그 경계를 넘어선다,

푸쉬킨이 이와 같은 사상을 “러시아 – 유럽”이라는 2항식을 통해 전개했다면 흘레브니코프는 “러시아 – 아시아”라는 이항식과 “볼가 – 카스피해”라는 시스템, “상선”(купца суда)으로 몰려오는 배의 이미지, 러시아에게 동양의 세계를 열어주는 창인 아스트라한의 심화된 역사적 운곽을 통해 전개한다.

우리에게 중요한 것은 이러한 푸쉬킨적 메타포를 상징화하는 러시아의 특정 지리적 장소에 대한 흘레브니코프의 신봉이 아니다. 무엇보다도 민족들의 역사적 이동, 그들의 정신적 교차의 방향과 이러한 과정에서 러시아의 특별한 역할에 관한 흘레브니코프의 관점이 중요하다. 이른바 이러한 관점은 흘레브니코프로 하여금 아스트라한의 유명한 낭만주의화, 말하자면 “푸쉬킨의 특징”을 간직하는 역사적 향수로 이끈다.

Широкий парус, трепеща,
Наполнен свежью моряной,
Везет груз воблы и леща <...> (с. 249)

푸쉬킨과 같이 흘레브니코프의 도시-창 이미지의 낭만적 시화는 무엇보다도 표트르 시대와 연관된다. 이 기법으로 인해 우리는 과거와 미래, 역사적 현실, 시적인 예지를 결합시키는 도시 이미지의 푸쉬킨적 웅대함을 포착할 수 있다. 피위에 세워진 혹독한 흘레브니코프의 도시는 순백에 정연하며, 종루, 탑, 성벽에 의해 마치 높고 깨끗한 하늘, 그의 북쪽 동료의 고결하고 깨끗한 구상을 향해 솟아있는 것 같다. 침략해 들어오는 광야와 바다에 둘러싸인 이 도시는 역사의 흐름들로 가득 차 있다. 왜냐하면 이것은 이미 아스트라한이 아닌 유흘의 목적인 “когда народы, распри позабыв. / В великую семью соединятся” 시대를 향한 어려운 “성지순례”를 수행하는 러시아이기 때문이다.

과거의 양분으로 양육된, 흘레브니코프의 숭고한 감성은 수많은 창을 통해 러시아, 중국, 인도의 위대한 물결들이 밀려들어드는 그때를 여전히 혼란스럽게 구별하는 동안 이미 <하지-타르한>에서 느껴진다. 이것은 무엇보다도 흘레브니코프가 “서양 – 동양”의 2항식을 통해 형성하는, 모든 예술적 구조의 시스템을 가지고 있기 때문에 생겨나며 이것은 전통적, 역사적 대립이 아닌 역사적 통일성에 대한 푸쉬킨적 개념에 가깝다. 즉 따라서 “볼가 – 아스트라한 – 카스피해”의 이미지 시스템은 이 시 속에서 미학적으로 자율적이지 못하다. 서로 주고받는

영향의 개념과 민족 간 개방성의 원칙 등은 <하지-타르한>에서 지구의 전 역사와 지리로까지 확장된다. 이것으로부터 이중적인 민족적 예술적 구조가 풍족해진다: 흐레브니코프에게 볼가는 전설적으로 먼 과거에 기원하는, 고대 이집트 태양신의 이름과 일치하는 새로운 명칭을 획득하게 된다(“강어귀에서 질주하는 라”; с. 248). 볼가 강이 갈라지는 강어귀는 나일 강의 강어귀를 떠오르게 한다(“강의 흐름은 해양의 이집트”; с. 247). 카스피해 연안은 상상력 속에서 라의 손자에게 후세의 공간을 불러내준다(“그러나 이곳에는 언젠가 오시리스가 있었다”; с. 249); 아스트라한 도시 성벽의 탑 속에서 예술가는 고대 동방의 건축물을 본다.

<...> Дышит в башнях Ассирия (с. 246)

На Ассирию башен нарек (с. 249)

<...> природа калыцкой степи, ее песни и верблюды, как и ее люди, чей отблеск лиц и чист и смугол, приводит ка уподоблению <...> Смотрит Африкой Россия (с. 246)

Ах, мусульмане те же русские <...>(с. 248)

아스트라한, 카스피해 연안, 러시아는 흐레브니코프에 의해 네바 강, 볼가 강, 나일 강의 강력한 흐름과 발틱해, 카스피해, 지중해의 무한성과 올레그 고리슬라비치, 폴로베츠인들의 행위와 프로메테우스, 로모노소프, 푸쉬킨 등의 이름과, 고대 몽골 유목민, 칼믹 민속 신화와 그것들을 동시에 연결시키는 이 영원한 역사적 문맥 속에 놓이게 되었다.

V

<하지-타르한>의 동서양 개념 형성에 커다란 영향을 미친 푸쉬킨과의 내적인 유사성은 작품의 완전히 다른 본질적 차원을 건드린다. 흐레브니코프의 세계관 속에서 푸쉬킨은 민족적 정신적 힘의 단순한 표현자나 동서양 종합의 이상을 창작 속에서 구현했던 시인-예술가의 전형이자 민족적 예술 의식의 삶이 동서양의 정신적 세계와 독자적이고도 유기적으로 교차하는 가운데 발전된 현상이었다. 푸쉬킨의 동양적인 세계에 대한 태도는 흐레브니코프 창작의 독특한 음차가 된다. 이것은 전적으로 <하지-타르한>과 관련된다.

Ах, мусульмане те же русские

И русским может быть ислам.

Милы глаза, немного узкие,

Как чуть открытый ставень рам.

Что делать мне грешный рот?

Уж вы не те, уж я не тот! (с. 248-249)

여기서 이슬람은 종교의 표식이 아닌 동방의 일반적인 화신이다. 흐레브니코프가 이슬람인과 러시아인의 신앙의 영역(이 영역에서도 또한 유사한 특징이 발견된다)으로부터 순전히 다른 인류의 차원, 즉 이슬람적인 것과 러시아적인 것의 가능한 친밀함의 영역(여기로부터 기대하지 않은 최악의)으로 대화를 신속하게 옮기는 것은 우연이 아니다.

<하지-타르한>에서 외적으로 서로 간에 어떤 연관성도 없는 것 같은 많은 그림과 에피소드, 회상, 풍광, 역사적 슈제트, 러시아-동방 도시의 자연적인 묘사 속에서 러시아 삶의 독특한 모자이크, 즉 이러한 움직임의 주요한 동맥인 볼가 강의 이미지를 통해 동양을 향한 루시의 움직임의 모티프에 의해 창조된 통일성이 생겨난다. 라진과 푸가초프 등의 강력한 인물로 상징화된 볼가 강의 자유민은 흘레브니코프의 협소한 민족적 틀 속에 갇혀지지 않는다. 자유민은 점차 러시아 외부와 같이 러시아 내부에서 다른 민족의 세계와 교차된다. 민족적 테마(성스러운 부름: “모두 뱃머리로!” / 푸가초프 폭동은 우리에게 정겹다.)(c. 247)는 흘레브니코프에게 있어 러시아인들 자신 속에서, 그들을 둘러싼 환경(잠들어있는 초원의 “이교”; 보그도 산에 대한 오이로트-칼믹 전설; 카잔과 아스트라한의 무슬만-이슬람적 모습 등등) 속에서, 속박되지 않은 존재의 자유를 포함한 자유 - 러시아의 경계를 넘어서는 이동: 이란, 인도, 동방을 향한(이란으로의 라진의 원정을 떠올리는 페르시아 공작부인의 외형; 부유한 상인들의 인도를 향해 쇄도했던 것에 관한 회상; ‘볼가 강 - 나일 강’, ‘카스피해 연안 - 이집트’, ‘러시아 - 아프리카’ 등의 보다 폭넓은 연합) 탐색 속에서 의식되는 동양적 자연과의 강력한 연관성을 획득한다: 귀걸이를 한 검은 귀를 가진 카자크 <...> (c. 246) 이러한 측면에서 일반적으로 라진적 혹은 푸가초프적 자유인을 상징하는, 그러나 여기서는 보다 폭넓은 의미를 획득하는 카자크의 형상이 지각된다.

Казак сдувал с меча пылинку,
На лезвие меча дыша,
И на убогую былинку
Молилась Индии душа (с. 249)

<하지-타르한>에서 “러시아적인 것”과 “동양적인 것”은 서로 가깝고 멀어지면서 시간의 흐름 속에서 다민족국가 러시아의 생생한 역사와 일치하며 통일과 대립으로서 공존하면서 끊임없이 뒤얽혀진다. 그러나 작가의 목소리와 감정을 통해 우리는 타타르 침입의 공포를 경험하고 난 다음 볼가 한국에 종속되어 동서양의 아들들의 피로 붉게 물든 루시가 격분하지 않고 그의 한국이 자발적인 역사로 러시아의 일부분이 되었을 때, 아시아인들로 하여금 스스로를 아시아인으로 느낄 수 있도록 하는 동방 민족적인 것을 상대적으로 자유롭게 흡수하고 동시에 보존할 수 있었다고 하는 사실을 느낄 수 있다. 바로 여기에 <하지-타르한>에서 칼믹적 예배당인 후룰(хурул)과 타타르의 이슬람 사원의 탑, 종루가 있는 러시아 교회 등이 상세한 경관이 아닌 상징으로 아른거리는 이유가 있다. 흘레브니코프에게 있어 이슬람 사원은 교회와 나란히 자리하고 있다. 회교의 기도시간을 알리는 사람의 부름소리가 기이할지라도, 그것과 함께 짧은 단검과 “이교도에 대한 복수”의 모티프 등이 떠오를지라도, 작가의 입장을 여전히 확증과 호소뿐 아니라 가장 생생하고 확신적인 근거를 가진 “민족간” 사랑에 관한 시행들이 표현한다.

Ах, мусульмане те же русские <...>
Милы глаза, немного узкие <...>
Что делать мне, мой грешный рот? <...> (с. 248)

시의 주요한 주인공인 아스트라한은 보살핌과 열정으로 흥분하고 불타오르며 생생해지는

다양한 모습의 러시아-아시아적 도시로 제시된다. 이 도시에서 “서양적인 것”과 “동양적인 것”이 특별한 민족적 모습으로 출현하지만, 무슬림 사람과 러시아인들, 더 정확히 말해 무슬림-러시아인들에 대한 흐레브니코프의 공식으로 표현되는, 내적으로 느껴지는 운명의 공통성을 해명하는 역사적 상황의 그 힘을 통해 하나로 연결된다.

흐레브니코프의 아스트라한의 변신은 북쪽의 수도의 서구적 용모를 재현하려는 그것의 능력과 동시에 자신의 동양적 외관을 잃지 않으려는 다음과 같은 능력에 기반한다: 러시아의 아들과 가느다란 눈의 아시아 미인 사이의 심오한 감정과 친밀함의 가능성에 대한 암시; 기독교 성전과 이슬람 사원의 탑의 상징적 이미지들의 분점; 라진과 페르시아 공작부인에 대한 민중 노래의 모티프; 카자크의 이미지는 동양적 용모를 가지고 자신 속에 러시아의 자유민과 먼 인도에 대한 회상-간청-꿈을 이해할 수 없게 결합시키는 러시아인이다; 루시의 “차가움과 뜨거움”은 로모노소프의 북쪽(Был послан морем Ледовитым, с. 248)으로부터 노랑고 햇빛은 평면으로, 어른거리는 교만한 낙타, 매, 유목민-소년, 역설적인 결론(“여기서 러시아는 아프리카를 통해 본다.”)(с. 246)을 가진 칼막의 초원에 이르기까지의 그 공간의 보편성과 웅대함이다. 이 모든 것들은 “러시아 = 아시아”라는 단순한 평등식보다 훨씬 더 복잡한 이미지의 통합을 재현한다.

이 시의 주요한 이미지를 창조하면서 흐레브니코프는 시간과 공간의 상대적인 카테고리 속에서 러시아에 대한 지각을 해명하는 역사적 상황의 변증법에 입각한다. <하지-타르한>에서의 흐레브니코프의 루시는 움직이고 변화하는 이미지이자 공간 속에서의 그것에 대한 지각(“러시아는 서구 혹은 동양, 북쪽 아니면 남쪽?”)이기도 하다. 루시는 “공간적인” 지방적 기준점이 아닌 “시간적인” 역사적 기준점에 종속된다. 다른 말로 하자면 러시아가 서구의 대표 혹은 동양의 나라인가 하는 것을 정의내리기 위해서는 유럽으로부터 혹은 아시아로부터의 견해가 아닌 역사 - 인류의 통일성을 향한 세계의 움직임 - 속에서의 러시아의 사회적 역할의 이해가 필수적이다. 이것은 20세기 러시아 시에서 블록의 <스키타이인>(1918)의 개념과 필연적으로 연관되는 그 측면이다. 그러나 이러한 측면은 이미 흐레브니코프의 <하지-타르한>에서 나타났다.

흐레브니코프에게 있어 이 현상(Скифы)은 보다 협소한 정의와 이데올로기적 구체성 속에서 등장한다. 그것은 과거로 전복되지만, 러시아적인 것과 동양적인 것의 종합이라는 사상 그 자체는 러시아 발전 방향 - 유럽과 아시아의 만남의 장소뿐 아니라 향후 세계 인류의 통일의 결과인 유라시아적인 종합적 의식의 본질 - 으로 지각된다.

흐레브니코프 러시아의 특성의 주요한 측면 중의 하나인 민족간 통합의 사상은 <하지-타르한>의 모든 예술적 구조를 통해 주장된다. 흐레브니코프 시학의 가장 “자연적인” 요소로 판명되는, 자신의 가장 중요한 구상 속에서 취해진 작품의 구성적 구조는 이 시의 결정적인 러시아-동양적 공식의 의미와 그것의 모든 개념적 의미를 구현한다.

포스트식민주의적 관점에서 바라본 유라시아주의

송정수(중앙대)

1. 들어가며

2013년 여름, ‘의구심 많은 자들’을 위한 러시아 정교잡지를 표방하는 『도마(Фома)』는 «서구: 친구도 아니고, 적도 아니라면 어떻게 봐야하는가?(Запад: и не друг, и не враг, а как?)»라는 특별 대담을 기획하여 총 5명의 학자 및 사회 유명 인사들을 대상으로 릴레이식 인터뷰를 진행한 바 있다.¹⁾ 이 기획 대담은 종교적 관점에서뿐만 아니라, 역사적, 정치적, 문명적인 시각에서 ‘서구’와 이에 대척적인 ‘동양’이라는 개념이 유래하게 된 기원을 추적함은 물론, 러시아의 문화적 정체성을 21세기적 시각에서 재고할 기회를 제공했다는 점에서 큰 의미를 지닌다. 러시아인들 스스로 자신의 정체성을 어떻게 정의하고 있는가를 다양한 측면에서 확인하게 해 준 것이 이 대담을 통해 얻게 된 일차적 성과였다면, 동양과 서구, 아시아와 유럽에 대한 ‘상대주의적’ 정의의 가능성을 보여준 것 역시 그에 못지않은 중요한 성과라 할 수 있다. 이 때 상대주의적 관점은 동양에 대한 서양의, 혹은 서양에 대한 동양의 개념을 대척적으로 놓고 정의하는 것이 아니라, 동양 혹은 아시아에 대한 다양한 범주의 설정 기준과 그것들의 비교, 마찬가지로 서구 및 유럽에 대한 다양한 범주의 설정 기준을 제안하고, 그에 대한 유동적 정의의 가능성을 보여줬다는 점에서 주목을 끈다.

유럽인들에게 러시아는 “동양에 위치한 거대하고 어두운 공간”, “이해불가하며 무정형적이고 낮은 공간”²⁾으로 묘사되어 왔다. 종교적인 측면에 입각하여 러시아 문화를 바라보는 서구인들의 시선은 더욱 흥미롭다. 주지하다시피, 카톨릭과 프로테스탄트를 기반으로 성장해 온 중세인의 관점에 비추어 볼 때 정교는 매우 화려하고 이국적인 종교였으며, 동시에 러시아를 서구 세계와 분리하는 중요한 징후처럼 간주되어 왔다. 게다가 현대 미국인들의 의식 속에서 러시아는 오랫동안 기독교를 탄압한 무신론자의 나라, 사원과 교회를 파괴하고 사제들을 시베리아로 유배시킨 무자비한 반기독교 국가처럼 묘사되어 왔다. 이는 러시아를 지정학적 차원이 아닌 또 다른 층위, 즉 정신문화적 차원에서 서구가 아닌 공간, 아시아적 서구 혹은 제3의 문화권으로 인식시키는 결과를 낳았다. 베네딕토프(К. Бенедиктов)가 정확히 지적한 바와 같이, 바로 이 지점에서

1) “정교 신자들은 서구를 증오해야만 하는가?(Должны ли православные ненавидеть Запад?)”라는 주제로 러시아학술원 회원이자 ‘사회과학 학술정보 연구소 (ИНИОН РАН)’ 소장인 유리 피보바로프(Ю. Пивоваров)와 함께 진행한 대담을 시작으로 2013년 6월 13일부터 7월 25일까지 총 5회에 걸쳐 평론가 막심 소콜로프(М. Соколов), 작가 키릴 베네딕토프(К. Бенедиктов), 역사학자 펠릭스 라주모프스키 (Ф. Разумовский), 문화학자 알렉산드르 도브로호토프(А. Доброхотов)와 매주 연속 대담이 진행된 바 있다. 자세한 내용은 다음의 사이트를 참조. <http://www.foma.ru/zapad-i-ne-drug-i-ne-vrag-a-kak/>

2) К. Бенедиктов(2013) “Пустыня цивилизационного отчуждения,” *Фома*, <http://www.foma.ru/pustynya-civilizatsionnogo-otchuzhdeniya.html>.

러시아 문화를 둘러싼 패러독스한 상황, 즉 “러시아 정교인들의 의식 속에 서구는 종종 기독교의 위기 및 물질성의 동의어처럼 표상되었고, 서구의 입장에서 볼 때 러시아는 기독교 문명이라는 콘텍스트 바깥에 위치한 대상”³⁾으로 간주하게 되는 상황이 연출된다.

이처럼 문화의 주체가 자기 자신을 객체화시키는 과정에서 형성되는 내적 시선과 외부로부터 투사된 관찰자적 시선의 불일치는 이중적 정체성만큼이나 러시아 문화를 연구하는데 있어서 주목해야 할 부분이다. 특히 내적-외적 시선의 불일치, 더 나아가 서구에 대한 부정적/긍정적 시선의 반복적 교체와 선별적 적용은 포스트식민주의적 관점에서 러시아 문화를 분석할 수 있는 여지를 제공해준다는 점에서 매우 흥미롭다.

동양과 서구의 개념에 내포된 유동성은 러시아의 문화적 정체성에 대한 정의를 더욱 복잡하고 모호하게 만들지만, 다른 한편으로는 동서양을 아우르는 다양한 문화적 요소들의 선별적 통합과 무한한 확장의 가능성을 열어준다는 점에서 긍정적으로 작용한다. 유라시아주의 이론가 중 한 명이었던 사비츠키(П. Н. Савицкий)는 ‘발전장(месторазвитие)’이라는 개념을 통해 복잡하게 결합된 문화적 재생산 공간으로서 유라시아 공간을 설명한다.⁴⁾ 그는 더 나아가 러시아가 지닌 공간적 자질의 특성을 ‘중심성(срединность)’이라는 용어로 표현해냄으로써, 러시아가 동서양 요소의 상호 공존과 접촉을 기반으로 성장해나가는 유라시아 문화권역의 주체임을 재확인한다. 이를 위해 사비츠키는 우선 지리학적, 지정학적 관점에서 볼 때, “러시아는 ‘중앙국가(срединное государство)’라고 불리만한 근거를 중국보다 훨씬 더 많이 가지고 있다”⁵⁾는 점을 지적하고, 자신의 저술에서 러시아 및 러시아 문화를 정의할 때는 반드시 ‘срединный’라는 형용사를 호명해내며, 러시아가 위치한 공간의 ‘중앙성’, ‘중심성’ 뿐만 아니라, 문화교차 및 접촉이 발생하는 지점으로서 해당 지역의 ‘중간성’을 강조하면서, 문화통합론의 주체로서 러시아의 위상을 공고화시켜 나간다.

이러한 ‘중심성’, ‘중간성’만큼이나 러시아 문화를 정의하는데 있어서 빼놓지 않고 등장하는 것이 바로 ‘이원론적 문화모델’에 관한 언급일 것이다. 러시아 문화는 본질적으로 이원적 모델 구조를 바탕으로 형성되어 왔으며, 이런 문화적 이원성을 가능하게 하는 경계는 문화의 분절이 발생하는 지점인 동시에 문화의 양면가치성이 극대화되는 개념으로 정의된다.⁶⁾ 동시에 문화적 대화의 메커니즘이 가장 활성화되는 공간으로서 경계는 이원론적 문화 구도를 형성하는 분리의 속성이 강조되는 공간인 동시에, 다양한 문화가 ‘중첩’되는 공간이자 ‘문화적 복수성’이 실현되는 특수한 공간적 지표로 작용하게 된다.

이처럼 러시아 문화 내에 존재하는 다양한 경계로 인해 러시아 문화는 ‘단일성’의 특성보다는 ‘혼합적’ 혹은 ‘상호간섭적’ 특성을 더 강하게 드러낼 수밖에 없다는 사실에 주목할 필요가 있다. 지극히 대립적인 두 가지 문화 구성소들 사이에서 형성되는 팽팽한 내적 긴장성이야말로 러시아 문화를 이끄는 원동력이며, 이런 구성소들이 충돌과 접합, 부정과 동의와 같은 일련의 ‘문화적 대화’ 과정을 거쳐 러시아 문화를 의미적으로 조직해나간다는 점에는 의심의 여지가 없다. 하지만 이러한 문화적 이원성에 근거하여 러시아 문화의 발전 양상을 설명하려는 다양한 시도들은 지금까지 주로 전자의 과정들, 즉 ‘충돌’ 이후의 문화적 ‘접합’ 또는 ‘전복’이라는 측면에 상당부분 할애되어 있었던 것이 사실이다. 로트만의 의견에 따르자면, 이러한 이원론적 구조 내에서 문화적 ‘폭발’이 발생하는 순간, 문화적 연속성의 고리가 끊어지게 되며, 이는 궁극적으로 문화적

3) К. Бенедиктов(2013).

4) Е. В. Дерюжина(2004) “Проблема этничности в евразийском учении,” *Евразийство: теоретический потенциал и практические приложения. Материалы международной научно-практической конференции*, Барнаул: Изд-во Фонда «Алтай – 21 век», С. 56.

5) П. Савицкий(1997) *Континент Евразия*, М.: АГРАФ, С. 295.

6) Ю. Лотман(2000) “Понятие границы,” *Семиосфера*, СПб.: Искусство-СПБ, С. 262.

위기 수준을 뛰어넘어 ‘원천적인 갱신’으로 이끌어지게 된다.⁷⁾ 더 나아가 문화의 폭발과 점진적인 발전의 다분히 조화로운 결합을 통해 문화의 연속성이 보장되는 서구와 달리, 러시아 문화 내에서는 선행문화를 완전히 말살시키고, 새로운 것의 종말론적 탄생이 이루어지는 가운데 문화의 ‘불연속성’이 강하게 발현된다.⁸⁾

이원론적 구조로부터 기인한 ‘양극성’으로 인해 러시아 문화는 서구화를 표방했던 표트르 시대의 개혁 시기를 제외하고는 ‘모방’과 ‘수용’이라는 관점에서 서술되기 보다는, 앞서 언급한 바와 같이, 대다수의 경우 주로 ‘충돌’과 ‘전복’에 근거한 ‘불연속성의 역사’, 또는 좀 더 유화적인 경우, 대립적 요소들의 변증법적 접합 과정의 일환으로 설명되는 것이 보편적이었다. 하지만 다른 한편으로, 문화적 양극성 사이에 존재하는 공간은 결코 ‘문화적 진공’ 상태로 남겨지는 법이 없으며, 역설적으로 가장 빈번하게 다양한 문화요소들이 교차되고, 모방과 수용을 통한 문화의 축적 과정이 일어나는 역동적인 공간으로 정의될 수 있다.

러시아 문화 내에 존재하는 ‘동-서’, ‘아시아-유럽’이라는 양극성이 그 첨예한 대립성에도 불구하고 충돌과 전복 혹은 교체의 과정이 아닌, 모방과 수용의 과정으로 설명될 수 있다. 동시에 타문화에 대한 ‘모방’과 ‘수용’, 그리고 유달리 ‘타자’에 대한 의식이 강하게 작동되는 러시아 문화의 특성은 포스트식민주의적 관점에서 러시아 문화를 조망해보고, 이중적 문화 정체성이 지속적으로 발현되는 이유에 대해 고찰해 볼 정당한 명분을 제공해준다.

2. 정체성의 혼란의 시기, 혹은 포스트식민주의적 세계관의 발현

포스트소비에트 시대가 전개되는 과정에서 부활된 신유라시아주의 사상은 21세기적 민족주의의 출현, 제국주의로의 회귀 등의 우려를 낳으며 알렉산드르 두긴을 중심으로 그 세력을 점차 강화해나가고 있다. 신유라시아주의는 20년대에 개화했던 고전적 유라시아주의와 비교해 볼 때 특히나 정치적 성향을 강하게 발현한다는 점에서 차이점을 지닌다. 이와 관련하여, 아직까지 러시아 전역에 걸쳐 강한 영향력을 행사하는 모종의 지적인 현상으로 발전되지는 못했지만, 고전적 유라시아주의와 현대의 신유라시아주의에서 주장하는 ‘유라시아’의 개념을 문화적 통합에 관한 러시아적 제언의 일환으로 간주하면서 21세기적인 새로운 정체성 모색을 위한 노력으로 해석해야 될지, 혹은 러시아를 중심으로 하는 또 다른 문화적 에고이즘의 발현으로 보아야 할 것인지에 대한 질문이 제기된다. 실제로 유라시아주의를 문화학적 개념에 기대어 “제국주의 사상의 기저에 놓인 정치적 민족주의와 인종적 민족주의를 통합한 것”⁹⁾으로 정의한다면, 고전적 유라시아주의 역시 민족주의 혹은 제국주의의 이형태라는 혐의로부터 자유로울 수는 없다.

러시아인들의 이중적 문화정체성의 문제와 관련하여, 카라-무르자(A. Кара-Мурза)는 이것이 러시아인과 러시아 문화를 “문명적 정체성과 지정학적 정체성으로 나누는 것에 기인하고 있다”¹⁰⁾라고 주장한다. 유라시아주의는 이 두 가지 정체성을 혼합하려는 과정에서, 특히 지정학적 요소를 문명·문화적 정체성의 층위로 확대시켜 나가면서, 지정학적으로 구성된 민족주의의와 정서적

7) Ю. Лотман(2000), 144.

8) Ю. Лотман(2000), 147.

9) В. А. Шнирельман(1996) “Евразийская идея и теория культуры,” *Этнографическое обозрение*, М.: Наука, № 4, С. 4.

10) А. Кара-Мурза(1998) “Дуализм российской идентичности: цивилизационное западничество versus геополитическое евразийство,” http://old.russ.ru/journal/politics/98-10-26/k_murz.htm.

으로 결합되어 있는 문화적 민족주의 간의 불가피한 충돌을 야기시키게 된다. 이 때 고전적 유라시아주의는 역사철학적 사상으로부터 이데올로기로의 이행과 변형을 겪게 되며, 정치적 중립으로부터 벗어나며 권위를 상실하게 된다.

고전적 유라시아주의를 구성하는 가장 중요한 테제 중 하나는 바로 “다양한 민족문화의 동일한 가치성”¹¹⁾을 존중하는 것이다. 레온티예프(К. Леонтьев)의 ‘개화하는 다양성(цветущая сложность)’, 유라시아주의 이론의 기초를 만든 카르사빈(Л. П. Карсавин)의 ‘교향악적 인격(симфоническая личность)’이라는 용어 역시 바로 질적으로 동일한 가치를 인정받는 다양성을 겨냥한 것이다. 모든 것을 섭렵하고 균형을 유지하려는 절충성은 문화와 문화 간의 경계는 물론, 사상적 명제 및 행동 강령 간의 엄격한 경계가 부재하는 것처럼 이해되면서 철학·과학·예술·문학 등 다양한 방면에서 활동하는 문화 세력들이 유라시아주의를 구심점으로 집결하게 만들었다.

베르샤예프는 「민족주의와 제국주의(Национализм и империализм)」라는 논문에서 이러한 ‘제국’과 ‘민족’의 의미를 ‘일반화’와 ‘개인화’, ‘폐쇄’와 ‘개방/확장’, ‘고립’과 ‘통합’이라는 대립적 관점에서 고찰한다.

“민족주의는 개인화의 시작이며, 제국주의는 일반화의 시작이다. 동시에 민족주의가 고립에 경도되어 있을 때, 제국주의는 세계적 광활함으로의 출구를 갈망한다. (민족주의와 제국주의에 내포된) 이러한 기원들은 질적으로 다르지만, 서로서로를 배제하지 않은 채로 존재한다. 제국주의는 천성적으로 폐쇄적인 민족적 존재의 경계를 벗어나고자 하며, 제국주의적 의지는 늘 세계적 존재에 대한 의지이다.”¹²⁾

여기서 ‘제국’과 ‘민족’의 기원 및 그 속성이 상호배격이 아닌 공존의 형태로 존재한다는 의미는 곧 ‘제국’과 ‘민족’이 그 기원과 지향하는 바는 서로 다르지만, 결국엔 상호치환이 가능한 개념이라는 점을 시사한다. 즉, 제국주의는 확장과 팽창의 논리를 기반으로 삼아 궁극적으로는 세계통합을 지향하고 있지만, 이러한 통합이 실현되기 이전에 통합의 주체로서 민족의 존재가 선행되어야 한다. 문제는 ‘민족’이라는 이름하에 집결된 집단이 자신들의 지리적, 문화적 경계와 정체성을 지켜낸다는 명분을 앞세워 한편으로는 타민족과의 구분 짓기를 시도하고, 다른 한편으로는 타민족의 경계를 점유하고 ‘자기화’시켜 나가면서 은닉된 제국주의적 속성을 드러내게 되는 순간이다.

여기서 베르샤예프 자신이 러시아를 바라보는 시각을 굳이 확대해석 할 필요는 없을 것이다. 베르샤예프는 늘 제국주의적 속성과 편협적이며 폐쇄적인 민족주의를 경계했으며, 결코 이에 동의한 적이 없다. 베르샤예프가 제국주의라는 개념을 도입한 이유는, 앞서 언급한 바와 같이, 러시아의 문화적·정신적 통합의 사명을 강조하기 위한 역설적 시도의 일환으로 해석해도 결코 과장은 아닐 것이다. 특히 러시아적 제국주의를 영국과 독일의 제국주의에 견주며, 이미 준비된 제국으로서 러시아에게 부여된 환경적 요인, 즉 러시아는 이미 천혜의 광활한 영토를 갖추고 있기 때문에, 서구 유럽의 열강처럼 노골적으로 제국지향적인 측면을 드러내며 식민지 확보에 연연할 필요가 없다는 다분히 자신감에 찬 진술은¹³⁾ 베르샤예프의 ‘제국’과 ‘제국주의’와 관련된

11) С. В. Кортунов(2006).

12) Н. Бердяев(2007) *Падение священного русского царства. Публицистика 1914-1922*, М.: Астрель, С. 106.

13) “러시아는 동양과 서양의 중심에 서있다. 러시아는 동서양이며, 가장 위대한 제국이다. 하지만 바로 그렇기 때문에 러시아에서는 영국 혹은 독일에서 통용되는 제국주의라는 단어의 의미가 낮설다. 러시아 인들에게서 위대한 제국을 지향하려는 김새를 찾아볼 수 없다. 제국은 우리가 해결해야 될 과제가 아니라, 이미 우리에게 선물처럼 주어진 사실(данность)이기 때문이다. 러시아는 확장과 지배의 파토스를 지니기엔 지나치게 위대하다. 이것이 바로 제국적 기질이 아닌 슬라브 인종의 기질이다. [...] 우리는 위대해지기 위해 힘들여 한 뼨의

논의가 서구 열강에 일반적으로 적용되는 의미와 다르게 사용되고 있다는 점을 시사한다. 이는 콘스탄티노플로 상징화 되는 러시아 민족의 ‘영성’을 앞세워 전 세계적 정신적 통일의 장을 구축하자는 언급을 통해 재확인된다.

“러시아 콘스탄티노플은 동양과 서양을 결합시키는 중심지 중 하나가 돼야만 한다. [...] 우리는 물질적 보편주의가 아닌, 러시아의 정신적 삶 속에서, 러시아 문학, 러시아 사상, 민중의 종교적 삶을 가득 채우고 있는 새로운 삶에 대한 러시아의 예언적인 예감 속에서, 러시아가 지닌 세계적 사명에 힘을 쏟아 부을 모든 기반을 가지고 있다. [...] 유럽의 종말은, 구체적인 정신적 세력으로서 러시아와 슬라브 인종이 전 세계적 역사의 장으로 진출하는 것이 될 것이다.”¹⁴⁾

민족과 제국, 종교와 정치라는 이중적 요소들의 적절한 공존과 치환을 통해 확보된 러시아 제국주의적 속성에 대한 정당성은 유라시아 사상을 통해서도 간접적으로 제시된다. 유라시아 사상은 러시아 혁명 속에서 모습을 드러낸 유럽문명의 위기에 대한 이해를 바탕으로 형성되었으며, 트루베츠크와 사비츠키를 중심으로 구성된 초창기 유라시아 사상가 모임의 멤버들은 유럽문화에 대한 종속성을 부인하고, 동양으로, 아시아로 고개를 돌릴 것에 공감했다.¹⁵⁾ 이 때 유라시아 사상가들이 동양과 아시아에 대해 보인 관심은 서구를 대신할 대안적인 문화적 가치라는 측면에서뿐만 아니라, 유럽문화에 대한 적대감으로부터 비롯된 급진적 제국주의를 정당화하는 명분을 제공해준다는 점에서 주목할 만하다.

베르샤예프는 매우 흥미롭고 패러독스한 방식으로 러시아인들이 아시아 및 유럽 문화에 대해 맺고 있는 관계를 기술해나간다.

“러시아에 대한 부정과 유럽에 대한 맹목적 숭배는 매우 러시아적인 현상이며, 동양적이고 아시아적인 현상이다. 러시아의 극단적인 서구주의는 아시아적 정서의 현상이다. 이런 식의 패러독스를 말하는 것도 가능하다. 슬라브주의자들의 시각만 놓고 보자면, 그들은 최초의 러시아-유럽인들이었다. 그들은 유럽인들처럼 독립적으로 사고하고자 노력하고, 아이들이 모방하듯이 서구 사상을 그대로 모방하려 들지 않았기 때문이다. [...] 패러독스의 이면은 다음과 같다. 서구주의자들은 아시아인들로 남겨졌고, 그들의 의식은 어린아이의 것 그 이상이 아니었으며, 유럽문화에 완전히 낯선 이들이 그 문화를 대하는 듯한 모양새로 유럽문화를 대했다. 그런 자들에게 유럽 문화는 자신의 내적 본질이 아니라 저 멀리 떨어진 공상에 불과하다.”¹⁶⁾ (강조 - 인용자)

베르샤예프의 글 속에서 기존의 슬라브주의와 서구주의에 대한 정의가 완전히 뒤바뀐 상태로 제시된다. 유럽을 마치 ‘약속의 땅’처럼 완결무결하고 매혹적인 존재로 인식하는 서구주의자들의 맹목적 추종을 철없는 어린아이의 행동처럼 치부하는 베르샤예프의 시각은 분명 슬라브주의에 더 가까운 것처럼 보인다. 하지만 슬라브주의의 기저에 자리한 민족주의적 위험성을 늘 지적해왔던 베르샤예프는, 이 글에서는 다른 아닌 유럽과 동양의 경계에서 선 매개자로서 러시아의 역할에 주목한다. 동양적 정서의 기원이 부재한 유럽인은 동양을 미개한 정복의 대상으로만 간주하며, 종교와 문화의 요람으로서 고대 동양문화를 인식하지 못한다. 하지만 자신의 정서적 층위에 ‘아시아적인 흔적’을 품고 있는 러시아인은 이러한 동양의 정신적 가치를 유럽문명과 동등하게 수용할 유일한 존재라 할 수 있다. 바로 이런 이유로 인해 동서양을 아우르는 구체적인 정신적 세력으로서 전 세계 역사의 장으로 진출할 권리가 러시아에게 부여될 수 있다는 것이 베

땅을 차지하려 노력하지 않아도 된다.” Н. Бердяев(2007), 117-118.

14) Н. Бердяев(2007), 118.

15) О. А. Казнина(2003), 214.

16) Н. Бердяев(2007), 64-65.

르자예프가 주장하는 유럽문명의 대안으로서 러시아의 소명과 그 정당성을 뒷받침하는 근거가 된다. 동시에 서구문화에 대한 맹목적인 종속과 모방에 대한 베르자예프의 경계는 러시아 문화에 내포되어 있는 포스트식민주의적 위험성을 경고한다.

3. 포스트식민주의적 관점에서 바라본 현대 러시아, 그리고 그 이후

19세기 중·후반기 이후 본격화 된 러시아의 현대화 과정에서 서구를 대표하는 표상들, 예를 들어 이성·현대성·조직적인 합리성 등은 러시아 문화 및 민족적 자의식 형성을 위한 도구로 작용해왔다. 따라서 러시아가 스스로를 서구 유럽의 나라들과 지속적으로 비교, 측정하려는 시도는 다른 아닌 자신의 문화와 정체성을 확인하고 기술해나가기 위한 방편이며, 유럽문화에 대한 동질성 확보 과정에서 비롯된 심리적 긴장감의 완화와 자기 긍정의 일환으로 해석할 수 있다.¹⁷⁾

이와 관련하여, 러시아 문화에 내재된 이중성이 ‘문명적 정체성’과 ‘지정학적 정체성’이라는 두 가지 범주를 일치시키지 못하거나, 혹은 이를 서로 뒤섞거나 교체하는 과정에서 발생했다는 카라-무르자의 견해와 달리, 이와 같은 이중성이 다른 아닌 타인 및 타문화를 끊임없이 모방하며 추격하는 과정을 통해 발전해나가는 문화권 내에서 관찰되는 특성이라는 드로비제바(Л. М. Дробизева)의 견해에 주목할 필요가 있다.¹⁸⁾ 이는 식민지 문화에 대한 피식민자의 끊임없는 모방과 재생산, 그리고 피식민자의 새로운 식민주체로의 변용과 탄생이라는 과정으로 요약되는 포스트식민주의적 관점에서 러시아 문화의 이중적 정체성의 문제를 고찰해 볼 단초를 제공한다.

앞서 인용한 러시아 문화의 ‘불연속성’에 대한 로트만의 글은 1992년에 집필된 것이다. 하지만 이에 앞서 집필된 비잔틴 문화가 러시아 문화에 끼친 영향과 관련된 글 「Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении」(1989)에서 로트만은 하나의 문화권에 외부텍스트가 침투하게 되면서, 일차적으로 문화의 강요와 습득이 이루어지고, 다음 단계로 새로운 문화주체로 변형된 기존의 문화수용주체, 즉 하위주체는 자신의 ‘고대성’을 주장하면서, 해당 문화권 내에서 중심적 위상을 요구하게 된다는 흥미로운 내용을 전개해나간 바 있다.¹⁹⁾ 이 글에서 모두 다루지는 못하겠지만, 후일 로트만의 러시아 문화에 대한 통찰을 현대 포스트식민주의적 관점으로 치환하여 고찰해보는 것 역시 흥미로운 작업이 될 것이다.

로트만에 따르면, 문화적 대화 관계는 원칙적으로 ‘비대칭적’으로 형성되며, 어떤 문화권 내부로 개입되는 외부텍스트는 지역문화의 세력을 작동하게 만드는 원동력이 된다.

“대화 초반에 우위를 점하는 측이 문화 공간에서 중심적 위상을 차지하게 되며, (문화) 수용자인 대화 상대에게 주변의 위상을 강요하게 된다. 이후 수용자는 중심에 위치한 문화 모델을 습득하고, 스스로를 동일한 방식으로 평가해나간다. [...] 절정의 순간이 다가올수록 ‘새로운’ 문화는 자신의 ‘오래된 기원’을 주장하고, 문화적 세계에서 중심적인 위상을 요구하게 된다. 수용자의 상태에서 전달자의 위상으로 이동하면서, 문화는 과거에 자신이 흡수했던 것보다 훨씬 더 많은 수의 텍스트를 쏟아내게 되며, 자신의 영향력이 미치는 공간을 침범하게 확장해나간다.”²⁰⁾(강조 - 인용자)

17) Л. Гудков(2004) *Негативная идентичность*, М.: НЛЮ, С. 154.

18) Л. М. Дробизева(2002) “Российская и этническая идентичность: противостояние или совместимость,” *Россия реформирующаяся*, М.: Academia, С. 235.

19) Ю. Лотман(2002) “Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении,” *История и типология русской культуры*, СПб.: Искусство-СПБ, С. 49.

20) Ю. Лотман(2002), 49.

한편 문화권 밖으로부터 들어온 외부텍스트는, 로트만이 지적한 바와 같이, 수용과 모방 단계를 거치게 되는데, 이 과정은 문화의 혼성화 및 정체성이라는 측면과 밀접하게 관련되어 있다. 문화의 혼성화가 진행되면서 최초로 외부로부터 수입되어 주도적 위상을 차지했던 문화 A와 상대적으로 하위주체로 자리매김 된 문화 B의 정체성은 간섭을 일으키면서 새로운 제3의 문화 정체성을 생산해내게 된다. 하지만 문화 A와 B는 처음부터 ‘비대칭적인 관계’를 형성하고 있었으며, 문화 A가 문화 B에 자연스럽게 동화, 흡수되는 것이 아니라 ‘강요’의 메커니즘을 통해 이식된다는 점에 주목해야만 한다. 바로 여기에서 포스트식민주의적 관점을 작동시켜 러시아문화를 해석해 볼 여지가 생긴다.

서구의 근대 사상은 일반적으로 이분법적 논리에 의해 세계를 구조화하지만, ‘혼성성’에 근거한 포스트식민주의적 관점에서 볼 때 내부와 외부로 가르는 뚜렷한 구분은 존재하지 않는다. 또한 피식민지 문화(주변문화)의 주체는 식민문화(중심문화)의 가치가 우월하며 동일한 가치를 습득해야 된다는 강박관념에서 벗어나지 못한다. 하지만 습득된 문화가 아닌 피부색이나 민족성과 같이 유전적으로 부여된 문화적 자질에 의해 피식민지 문화의 주체는 결코 식민문화의 주체와 동일해질 수 없다. 이렇게 피식민지 문화의 주체가 자신의 ‘오래된 기원’을 인식하는 순간, 즉 자신의 문화적 본질을 깨닫는 순간 정체성의 분열이 시작된다. 이 과정에서 기존의 식민문화로부터 의식적으로 혹은 무의식적으로 강요받던 가치와 이에 동화되고자 하는 주체, 그리고 이러한 가치를 ‘강요된 허상’으로 간주하고 부정하며 자신이 지닌 기원의 우월성을 주장하는 주체 간의 충돌이 일어나게 된다. 과거 피식민문화의 주체가 단순히 문화 혼성적 차원에서 뿐만 아니라, 자신의 문화적 기원과 자질에 대한 정당성을 부여하기 위한 근거와 텍스트를 쏟아내는 것은 당연하다. 그리고 이 과정에서 피식민문화의 주체는 새로운 중심 세력, 즉 또 다른 식민문화의 주체로 변용되거나, 혹은 식민문화의 표식을 자신에게서 발견하게 되는 아이러니를 경험하게 된다. 이러한 일련의 과정은 러시아 문화사 내에서 빈번하게 관찰된다.

러시아 정교의 관점에서 볼 때 서구는 기독교의 위기와 물질성으로 대변되며 ‘정신적으로 타락한 세계’처럼 표상되지만, 다른 한편으로 러시아는 바로 그러한 서구로 편입되기 위해 두 번에 걸친 문화적 세레, 즉 비잔틴과의 문화적 대화 통로를 연 ‘루시의 세레’와 표트르 대제가 주도했던 서구화로 대표되는 ‘제2차 루시의 세레’²¹⁾를 받은 바 있다. 이와 같은 두 차례에 걸친 ‘문화적 세레’에 관한 예제, 즉 중심문화에 대한 동경과 수용, 모방에 대한 로트만의 관점은 현대의 포스트식민주의적 관점과 매우 닮아있다는 점에서 흥미롭다.

두 가지 경우에서 모두, 처음에는 타문화 세계에 대한 열정적인 흥분이 넘쳐났다. 타문화 세계가 축적해 온 문화적 기념물들은 반짝반짝 빛나는 중심에서 쏟아내는 빛처럼 간주되었다. 이에 걸맞게 자신의 위상은 어둠의 왕국처럼, 동시에 가야할 길의 시작처럼 표상되었다.²²⁾

하지만 러시아 정교는 서구세계의 관점에서 볼 때 완전히 중심의 체계에 부합하는 것이 아닐 뿐더러, 러시아 자체가 종종 기독교 문명 콘텍스트 외부에 위치한 ‘다른’ 존재처럼 인식되곤 한다는 점에서 또 다른 문제가 발생된다. 즉, 러시아는 마치 잠재적인 피식민주체처럼 끊임없이 서구의 중심문화를 모방하고 닮아가려는 경향을 보이지만, 다른 한편으로는 서구와 차별화 된

21) Ю. М. Лотман(2002), 50. 로트만에 따르면, 10세기에서 20세기 사이에 러시아 문화는 두 번에 걸친 흥미로운 상황을 경험하게 되고, 이는 유형학적으로도 매우 유사하다. 그 첫 번째가 바로 루시의 세레로부터 시작된 비잔틴과 러시아의 대화이며, 두 번째는 표트르 대제로부터 시작된 러시아와 서구 간의 대화이다. 유형학적으로도 유사한 두 가지 경우를 두고 로트만은 표트르 대제를 ‘새로운 블라지미르 대공’, 그의 개혁을 ‘제2차 루시의 세레(Второе крещение Руси)’로 명명한 바 있다.

22) Ю. М. Лотман(2002), 50.

‘자신’의 문화적 정체성을 확립하고 이에 대한 우월성을 주장하려는 이중적 측면을 보이게 된다. 동시에 러시아는 새로운 식민주체로 부상하며 주변에 대해 자신의 문화 권력을 행사하려는 의도를 공공연하게 드러내기도 한다. 문화통합론으로서의 유라시아주의, 특히 21세기 신유라시아주의가 새로운 제국주의론의 일환으로 의심받는 이유가 바로 이 때문이다.

라주모프스키(Ф. Разумовский)의 경우 ‘계승성’과 ‘개방성’이라는 개념으로 러시아 역사와 문화를 설명하고자 시도 한다. 그는 진정한 의미에서 러시아와 서구와의 관계가 시작된 시점이 15세기에서 16세기로의 전환기에 해당하는 이반 3세의 통치 시기라고 간주한다. 이 시기에 이반 3세는 서구 문명을 적극적으로 수용하려는 ‘개방성’과 자신의 전통과 고대 질서에 대한 ‘계승성’이라는 두 가지 원칙하에 러시아 국가성의 기초를 다지게 된다. 다시 말하자면, “자신의 믿음, 문화, 삶을 조직하는 경험을 부인하지 않으면서 유용한 것을 모방”²³⁾한다는 원칙이 모스크바 공국을 성립하게 만든 중요한 원동력이 되었던 것이다. 더불어 이반 3세는 서구의 동쪽에 속하는 비잔틴 문화가 아닌, 서구의 중심 지역으로부터 수많은 기술자와 건축가를 불러들이며 모스크바 건설에 박차를 가하게 된다. 이반 3세의 시기와 달리 표트르의 시대에 오게 되면 계승성은 이미 사라지게 되고, 오로지 ‘이상비대화 된 개방성’만 남게 된다. 이 시기는 “병적인 형태의 서구주의”,²⁴⁾ 신화화 되고 이상화 된 서구주의가 유행하게 되는 시기, 러시아인들의 문화적 열등감이 최고조에 달하게 되면서 정체성에 대한 혼란이 가속화되는 시기이기도 하다.

러시아 문화에 내재된 이중적 정체성이 은닉된 제국주의 혹은 왜곡된 민족주의의 또 다른 발현 가능성을 극복하고, 동시에 타문화에 대한 맹목적 모방이나 강제적인 통합을 위해 경우에 따라 선택적으로 발현되는 것이 아니라, 일찍이 유라시아주의 사상가들에 의해 주창된 바 있는 ‘중양성’ 또는 ‘중간자성’에 근거한 진정한 문화 매개, 문화 통합의 요소로 작동하기 위해서는, 바로 이반 3세의 통치 시기처럼, 전통 및 자문화에 내재된 민족적 본질의 ‘계승성’과 타문화에 대한 문화적 ‘개방성’이 전제되어야 할 것이다. 문화들 간의 대화는 바로 이러한 계승성과 개방성을 위한 구체적인 실현 수단이 될 것이다. 하지만 그 대화가 타문화에 대한 ‘간섭’으로 작용하며 자문화의 자질을 일방적으로 강요하거나, 타문화를 잠식해나가면서 문화의 세계화를 표방한 ‘의식의 식민화’가 진행되는 것을 경계해야 할 것이다. 이런 일련의 요소들이 현실 층위에서 작동하는 순간, 비로소 서구 유럽을 뒤쫓아 가기 바쁜 모방적 정체성을 극복하고, 한편으로는 서구유럽의 기독교 문화의 기원을 지니고, 다른 한편으로는 ‘정신적 동양’의 상징인 비잔틴 문화에 의거한, 더 나아가 ‘스키타이’로 대표되는 역사-지리적 광활함과 역동성을 겸비한 러시아만의 독특한 문화정체성이 규정될 수 있을 것이다.

23) Ф. Разумовский(2013) “Кризис беспочвенности, или с чего все началось,” *Фома*, <http://www.foma.ru/krizis-bespochvennosti-ili-s-chego-vse-nachalos.html>.

24) Ф. Разумовский(2013).

제국의 이데올로기: 러시아 문화정체성과 유라시아주의

이지연(한양대)

모든 것이 영원했다. 그것이 사라질 때까지는¹⁾

소련 사람들은 그 누구도 소련이 그렇게 갑작스럽게 무너질 것이라 생각하지 않았다. 그러나 무언가 예상하지 못한 일이 일어나고 있다는 것을 깨달았을 때 그들은 이미 스스로가 그러한 변화를 위한 준비가 되어 있다는 사실을 알게 되었다. 예상하지 못한 일이 일어나고 있었지만 그것이 놀라운 것은 아니었다. 소련 사람들은 매우 빨리 이러한 변화에 스스로를 적응시켜왔다. 이 때 이러한 예상하지 못한, 그러나 놀랍지는 않은 일련의 변화들은 곧 소비에트 시스템의 본질에 놓여 있는 독특한 패러독스를 드러낸다. 수년간 소비에트 시스템은 양립할 수 없는 것들을 살아내기 위해 애써왔다. 그것은 영원했지만 점점 쇠락하고 있었고, 활기로 가득했지만 동시에 황량했다. 그것은 숭고한 이상에 바쳐진 것이었지만 한편으로 그러한 이상이란 사실 존재하지 않았다. 그렇다고 그 중 어느 한쪽이 우선적인 것이라 할 수는 없었다. 그것은 모두 사실이었고 심지어 서로에 기대어 있었다.

소련을 제국이라 부를 수 있다면 이는 그 끝이 보이지 않는 거대한 영토 뿐 아니라 그러한 공간적인 무한을 시간의 차원으로 투사하며 종말을 유예하는 영원성의 환상 때문이기도 할 것이다. “완전한 사회주의 낙원”의 실현이라는 메시아적 소망에 의해 지탱되는 역사 외부의 시간을 살아야 했던 소련 사람들에게 이데올로기는 얼마든지 미래를 위해 현재를 양보하게 하는 숭고하고 절대적인, 신성한 복음과 같은 것이 되었다. 그것은 절대적인 힘을 가진 강령으로서 뿌리 깊은 러시아 정교의 신앙을 대체하면서 동시에 그 기능을 이어받았다. 시간의 끝에서 만나게 될 메시아에 대한 기대가 땅 위를 뒹구는 당 지도자들의 부서진 기념비들의 폐허의 풍경을 마주하게 될 때까지. 모든 것은 영원할 것 같았다. 적어도 그것이 사라질 때까지는...

그러나 알렉세이 유르차크(Alexei Yurchak)이 말하고 있듯이 소련 제국의 해체와 동시에 사람들은 그것이 이미 영원할 수 없는 많은 내적인 이유들을 내포하고 있었다는 것을 깨닫지 않을 수 없었다. 소련의 이데올로기는 일상 속에서 반복되면서 자동화 되었다. 소련의 마지막 세대에 속한 사람들은 이데올로기의 권위를 부정하지 않았지만 그것을 반드시 지켜야 한다는 강박으로부터 또한 어느새 점점 자유로워지고 있었다. 그리고 그것은 결국 절대적 담론을 아무 것도 의미하지 않는 껍데기뿐인 기호로 만들어가는 이데올로기의 탈영토화 과정이 되었다. 섬광처럼 미끄러져 사라지는 과거의 형상과 아직까지 도래하지 않은 보이지 않는 파국에 대한 예감, 그리고 묵시록적 폐허의 이미지를 동시에 지시하는 유르차크의 책 제목은 어렵지 않게 벤야민(W. Benjamin)이 역사철학개론에서 언급하고 있는 클레(P. Klee)가 그린 천사의 형상을 떠올리게 한

1) 이 책의 제목과 아래의 인용문은 1970-80년대 소련 젊은이들의 일상의 삶을 통해 소련의 붕괴 과정을 진단하고 설명하는 알렉세이 유르차크(Alexei Yurchak)의 저서 제목으로부터 가져왔다. 인용문은 Alexei Yurchak(2005) *Everything was forever, until it was no more*, Princeton University press. p. 282 참조.

다. 현재라는 교차점 위에서 영원한 제국의 시간은 도래할 폐허라는 은폐된 종말론적 비전과 만난다. 그 안에는 두 힘이, 종말을 유예하고 ‘억누르는 힘(카테콘 *katechon*)’²⁾과 이에 반하여 묵



코슬라포프, 《모더니티의 폐허(Ruins of Modernity)》, 1983.

시록적 끝을 향해 가는 역사의 힘이 공존한다. 적 그리스도의 도래와 그에 따른 종말을 제어하는 신이라는 절대 권력의 형상은 소련 제국의 시간을 지탱하는 이데올로기라는 절대 권력의 담론에 상응한다. 유르차은 바로 이러한 절대적 담론이 형식의 과잉과 무의미한 반복에 의해 텅 빈 기호로 전락하는 과정 속에서 소련 해체의 징후들을 발견한다. 1970년대 후반부터 80년대를 거치며 모스크바 개념주의자들이 그렸던 폐허의 이미지들은 이런 의미에서 마치 요한의 계시록과도 같이 소련 제국 내부로부터 본 묵시적 비전으로 읽힌다.

소련 해체 이후의 러시아 문화는 바로 이와 같은 종말론적 폐허와 그로 인한 멜랑콜리로 설명될 수 있다. 1990년대는 소련이라는 제국과 그러한 제국의 유물들을 파괴하여 ‘폐허’를 만들어 내는 시간이었다. 사실 소련의 해체가 사람들에게 가져다 준 멜랑콜리의 감정은 사라진 과거로부터 기인하는 것

이라기보다 더 이상 존재하지 않는 유토피아의 꿈, 즉, 미래의 상실로 인한 것이었다. 2000년을 전후하여 러시아 사회에서 거세었던 소비에트 노스텔지어가 소련이라는 과거로의 회귀를 꿈꾸는 것으로 이해될 수는 없다. 마찬가지로 소련 붕괴 후 공원 벤치에 모여 앉은 할머니들에게서 흔히 들을 수 있었던 “옛날이 좋았어”라는 탄식이 곧 그들이 소련 시대를 다시 원한다는 것을 의미하지는 않는다.

소련의 해체는 ‘영원할 것 같았던 제국’을 종교가 아닌 역사의 영역으로 후퇴시켰다. 늘 역사 ‘이후’를 위해 현재를 유예해 온 러시아인들의 메시아주의 또한 부정해 버렸다. 처음으로 러시아인들은 메시아에 대한 기대로부터 해방된 현재의 시간에 직면하게 된다. 이는 지금까지 종교적 신성의 빛 아래서 어렴풋한 그림자로 존재해 온 그 이면의 은폐된 삶을 가시화함으로써 탈 역사적인 제국의 시간을 역사 속에 자리하게 하는 폭로의 과정과도 같았다. 과거 러시아 혁명기 문화가 그러했듯 폐허의 창조가 그 자체로 목적이 되었던 1990년대 러시아 문화는 무정부주의적이었고 혼돈스러웠다. 권위적 담론의 해체와 갑자기 허락된 자유는 지금까지 소련사회에서 이야기될 수 없었던 어둡고 암울한 삶의 측면들을 들춰내게 했다. 그것은 소련의 이데올로기에 대한 비판이나 스탈린의 독재에 대한 재평가였을 뿐 아니라, 사회주의 국가의 이데올로기가 규정해 놓은 다양한 삶의 금기들을 파괴하는 과정이기도 했다. 1990년대 러시아 문화는 소련 시대

2) 카테콘(*katechon*)이란 『정치신학』의 저자 칼 슈미트가 데살로니가후서 2장의 사도 바울의 말에서 가져온 개념이다. ‘억제하는 자’, 다시 말해 종말을 유예하게 하는 힘으로 이해될 수 있는 이 개념은 제국의 영원성을 위한 장치로서 제국의 통치가 기반하고 있는 메시아주의의 문제를 지적한다. 이 글에서는 소련의 붕괴와 1990년대의 혼돈, 그 이후의 새로운 푸틴주의의 등장을 칼 슈미트가 이를 인용하면서 발전시키고 있는 유예된 제국의 종말과 폐허의 문제, 예외상태와 메시아의 형상 등 정치신학적 개념들 위에서 기술하였다. 푸틴주의가 강한 남성성으로 설명되는 신적 주권의 문제를 통해서만 정당화될 수 있는 것이나 현대 러시아 사회에서의 정교의 역할이 강화되고 있는 것, 또한 현정부에 대한 비판이 자주 포르노그래피와 페미니즘 등의 맥락 속에서 이루어지고 있는 것 등, 이러한 일련의 현상들은 바로 러시아를 계승한 소련 제국의 통치 메커니즘에 내재한 강한 정치신학적 맥락을 통해 설명될 수 있다.

에 표면화될 수 없었던 기호들과 이미지들, 담론들로 넘쳐났다.

이 때 포스트소비에트 사회가 부정한 두 가지, 즉, ‘메시아주의적 미래’와 ‘전능한 아버지’는 소련 사회를 지탱해 온 축이었을 뿐 아니라 10세기 말 기독교 수용으로부터 계속되어 온 러시아 역사의 본질이기도 했다. 따라서 아버지를 부정하면서 미래의 폐허 앞에 선 러시아인들은 소련에 대한 부정이 결국 러시아의 정체성 자체에 대한 부정이 되어버리는 역설적 상황을 목도하게 된다. 푸틴이 등장한 것도 바로 이 시기였다. 그는 이러한 포스트소비에트적 무정부 상황을 해소해 줄 메시아의 형상을 스스로에게 투영했다. 이와 함께 포스트소비에트 러시아 사회는 이제 파괴가 아닌 구축의 패러다임을 향해 나아간다. 러시아 제국과 소련의 문화 기호들은 새로운 21세기 러시아의 국가정체성 확립을 위한 질료로 새롭게 가공되기 시작한다. 20세기 초 망명 사상가들이 외부로부터 본 러시아 제국의 이미지 위에 구축한 유라시아주의 이데올로기가 새로운 모습으로 등장하게 되는 것 역시 이 때였다. 즉, 현대 러시아 사회에서 새롭게 대두되는 유라시아주의는 소련 해체의 과정 속에서 폐허가 되어 버린 러시아적 정체성을 확립하려는 새로운 요구의 결과였다.

러시아의 (탈)식민주의와 서구라는 상상의 타자(他者)

1990년대 중후반 러시아에서 가장 흔히 들을 수 있었던 광고문구 중 하나가 바로 “유럽 수준의 품질, 러시아 수준의 가격(Европейское качество по русским ценам)”이 아니었을까 싶다. 그러나 러시아판 벼룩시장이라 할 수 있는 생활정보지로부터 거리의 현수막이나 tv광고에 이르기까지 사방에서 사용되어 심지어 무감각해진 이 광고 문구는 사실 당시 러시아가 처한 경제적, 사회적 후진성 뿐 아니라 러시아의 뿌리 깊은 서구에 대한 역사적 콤플렉스, 그리고 더 나아가 유럽과 대등해지고자 하는 열망까지를 집약적으로 말해주는 의미심장한 것이었음을 깨닫게 된다. 유럽이라는 타자(他者), 더 정확히는 유럽으로 대표되는 “서구라는 상상의 타자”가 현재의 러시아 역사와 문화의 고유성을 만들어 낸 동인의 하나라는 사실 또한 부정하기 어렵다.

러시아인을 한 번 굶어 벗겨보라. 그러면 타타르인을 발견하게 될 것이다. -- 나폴레옹

유럽인들은 러시아를 서구라 부르기를 주저한다. 러시아는 기독교 세계의 일원이 되기 위해 인위적으로 동방정교를 국교로 받아들였지만 이는 결국 이어지는 몽고의 지배와 동로마제국의 멸망을 거치며 역설적으로 러시아가 유럽에 비해 후진적인 ‘동양’으로 평가되는 결과를 가져왔다. 그러나 이러한 문제를 러시아가 본격적으로 자각한 것은 표트르 대제가 서구에 대한 도전을 꿈꾸면서부터였다. 몽고를 물리치고 비잔틴을 계승하여 세계의 구원이라는 소명을 짊어진 영광스러운 민족으로서, 18세기가 될 때까지 동양을 의식한 적도 의식할 필요도 없었으며 스스로를 동양이라 생각해 본 적도 없었던 러시아는 표트르 대제의 개혁과 함께 비로소 서구라는 거대한 ‘타자’의 형상을 자각하게 되었고 그 과정에서 오히려 스스로를 ‘서구에 대한 열등한 타자’로 인식하기 시작한다. 탈식민주의 담론의 주창자들이 지적하듯 오리엔탈리즘의 가장 고약한 부분은 서구가 만든 열등한 동양의 이미지를 동양인들 스스로가 어느새 보편적이고 객관적인 관점으로 승인하게 된다는 점이다. 이로 인해 서양의 지배로부터 해방을 모색하는 식민지 지식인들조차 극복의 대상인 서양을 모방하는 이중성에 사로잡히게 된다. 이는 러시아인들의 서구 및 아

시아에 대한 태도에서 또한 반복되었다. 러시아는 적어도 ‘미개한’ 아시아 땅에서만큼은 서구와 같은 우월한 지배자이자 계몽의 빛이 되고자 했다. 표트르 대제의 페테르부르크 건설로부터 예카테리나 여제의 계몽주의와 영토 확장, 12월당원들을 비롯한 러시아 귀족의 서구주의적 지향, 슬라브주의자들의 메시아주의적 역사의식, 더 나아가 사회주의 이념을 바탕으로 한 급진적인 러시아 혁명과 사회주의 연방의 건설에 이르기까지 러시아 역사의 모든 변혁의 순간들에는 ‘서구’라는 상상된 타자의 형상이 늘 자리하고 있었다. 이는 소련의 붕괴 이후 러시아 문화에서 역시 반복되었다.

2011년 『내적 식민화: 러시아의 제국적 경험(Internal colonization: Russia's Imperial Experience)』을 발표한 역사학자 알렉산드르 에트킨드(A. Эткинд)는 ‘내적식민화’의 개념을 통해 러시아 제국사를 기술하고 있다. 이 때 그의 내적식민화 개념은 결국 스스로 만든, 혹은 상상한 자신들의 영토 외부의 중심으로부터의 지배를, 즉, 이심적(離心的)이고 상상적인 대타자(大他者)의 형상이 마침내 자신들을 지배하고 억압하게 되고 마는 러시아 문화의 자기식민화 과정을 설명한다.

Русская история есть история страны, которая колонизируется.

러시아 역사는 스스로를 식민화해 온 한 나라의 역사이다. -- Василий Ключевский

에트킨드가 러시아를 자기식민화하는 국가로 규정하고 있는 클류체프스키(В. Ключевский)의 명제를 가져와 러시아 제국의 내적식민화를 말하면서 무엇보다 강조하고 있는 것은 식민의 주체와 대상의 겹쳐짐 혹은 분리불가능성, 즉, 식민지배의 주체가 곧 객체가 되는 러시아적 상황의 특수성이다. 러시아 제국의 구심점은 늘 제국 내부가 아닌 외부에 존재하고 있었다. 페테르부르크는 러시아 국경 외부에 존재하는 엄밀한 의미에서 “러시아가 아닌 땅”, 곧 “제국 외부의 영토”였다. 따라서 페테르부르크와 그것을 매개로 한 서구화의 과정은 그야말로 자국의 영토 외부의 상상적 중심이 자국을 점령해 들어오도록 하는 러시아 고유의 내적식민화 과정을 보여주었다. 영토 밖에 건설된 뿌영고 환영과도 같은 도시 페테르부르크는 식민지배의 주체이자 동시에 지배대상이었던 러시아가 스스로에 대한 식민화의 주체로 창조한 외부의 중심이었다. 페테르부르크 건설은 러시아가 비로소 세계사 속에 등장하는 것을 가능하게 한 사건으로서 러시아가 서구의 일부로 식민화되는 것을 막아 주었지만 동시에 이는 러시아의 자기식민화의 시작이었으며 러시아인들이 영원히 역사의 ‘이후’에 대한 메시아적 소명이라는 유령에 사로잡히게 하는 결과를 가져왔다.

이렇게 시작된 러시아 제국은, 나아가 소련이라는 거대한 이데올로기의 영토는, “식민지를 갖은 것이 아니라 그 자체로 하나의 거대한 식민지가 되었다.” 따라서 식민지를 잃어도 본토가 그대로 존재하는 대영제국과 달리 러시아가 식민지를 잃는다는 것은 곧 그 자체의 붕괴를 의미하는 것일 수 밖에 없었다. 소련의 붕괴 이후 러시아는 소비에트적 정체성과 구별되는 새로운 정체성 수립의 과제에 직면하였다. 사실상 소련은 하나의 국가이기에 앞서 사회주의 이념을 실현하는 거대 제국이었으며, 러시아는 그러한 이데올로기로 영토화된 제국의 구심점이었다. 러시아가 국민국가 건설을 향해 서서히 움직여 가던 시점에 갑작스럽게 세워진 소련은 거대한 이데올로기적, 지정학적 연합에 가까웠으며 근대적인 민족국가와는 거리가 멀었다. 즉, 러시아의 국가 정체성은 존재하지 않았거나 존재한다 하더라도 소비에트적 정체성과 교착되었으며, 따라서 포스트소비에트 러시아의 정체성 수립의 과정은 러시아라는 새로운 국가의 정통성을 창조해 내는 과정과 다르지 않았다.

소련 붕괴 직후 러시아 사회를 지배한 것은 강한 상실감과 우울, 그리고 자기 파괴적 매저리즘이었다. 21세기의 도래와 함께 러시아 사회에 팽배해지는 강한 러시아에 대한 지향은 마침내 포스트소비에트적 혼돈을 극복하고 새롭게 러시아라는 국가를 세우는 일종의 자기 자신에 대한 재영토화, 일종의 재식민화 과정이었다. 정교도, 서구라는 이상도, 사회주의 이데올로기도 모두 애초에는 러시아 외부에 놓인 타자였음에도 이들은 이미 러시아 역사의 흐름 가운데서 러시아라는 전체를 이루는 불가분의 것이 되었다. 러시아 제국을 부정한 소련이 자기 파괴적 혁명의 끝에서 스탈린의 전제정과 유사한 통치로 회귀하게 되는 것이나 2000년대 들어와 러시아가 소련의 그림자를 다시 찾으려 하는 것 역시 이러한 원리로 설명된다.

1990년 이후 지난 20여 년간의 러시아 문화 패러다임의 변화와 문화적 쟁점들은 바로 이러한 러시아 문화의 특수한 (탈)식민적 상황으로부터 기인한다. 소련의 붕괴 이후 갑작스럽게 역사에 등장한 신생독립국 러시아는 1990년대 전환기의 혼돈 가운데에서 탈식민주의와 새로운 식민주의의 착종이라는 역설적 상황을 경험하지 않을 수 없었다. 소련을 극복하려 하지만 동시에 그것을 반복할 수밖에 없는 것, 서구에 대한 열등감과 동경의 이면에 그들을 넘어서려는 강한 열망이 내재하는 것도 이러한 역설로 설명될 수 있다. 러시아 사회의 영원한 불안요소가 되는 소수 민족문제와 극우 러시아 민족주의 또한 이를 배제하고는 이해되지 않는다. 이처럼 현대 러시아의 많은 문제들이 식민과 탈식민의 착종으로부터 기인한다. 최근 대두되는 강한 주권국가로서의 러시아에 대한 지향 역시 러시아-소련 제국의 역사에서 계속되어 온 내적식민화의 맥락 위에서 비로소 완전히 설명될 수 있을 것이다. 이는 또한 현대 러시아 사회에서 신유라시아주의를 비롯한 영토적 확장주의가 작동하게 되는 중요한 맥락이기도 하다.

러시아 제국과 영토: “더 넓고, 더 높고, 더 먼...”(Marlene Laruelle)

푸틴은 한 연설에서 러시아의 위대함을 영토와 연관시켰다. 러시아의 위대성은 그 넓은 영토로부터 나온다는 것이다. “러시아에게 영토는 영광이자 곧 역사적 사명이다.” 소련의 일반화된 자기규정이었던 ‘세계의 1/6’ 또한 러시아-소련이 소유한 넓은 영토에 대한 자부심을 드러내는 표현이었다. “유럽의 심장부로부터 태평양까지, 북극해로부터 남쪽의 넓은 스텝과 아열대의 흑해에 이르는” 러시아의 넓은 영토에 대한 수사학은 이미 18세기 후반 역사가 카람진과 예카테리나 여제의 글에서 심심치 않게 등장하고 있으며 19세기에는 슬라브주의자들과 범슬라브주의자들에게서 널리 사용되면서 러시아 제국의 중앙아시아 및 극동 점령과 발칸에 대한 영토 개입을 정당화하는 논리가 되기도 하였다. 이는 이어 앞서 언급한 소련 메시아주의의 토대가 되었다.

문제는 소련의 해체 이후 러시아인들이 느끼게 되었던 영토적 상실감이었다. 그들은 5세기만에 처음으로 영토의 축소를 목도해야 했으며 이는 러시아의 정체성 문제에서 매우 중요한 사건이 되었다. 이것은 때로 민족적 분노로 표출되거나 자신들의 상실을 서구를 비롯한 남의 탓으로 돌림으로써 스스로를 애도하는 집단적 병리현상을 가져왔다. 그러나 1990년대가 자기파괴적 분노의 시기였다면 2000년대 들어서면서 러시아인들은 과거 러시아 영토의 회복이라는 새로운 메시아적 소명의식을 스스로에게 부여한다. 물론 그 가운데에는 2000년 집권한 푸틴 대통령의 존재가 자리한다.

현대 러시아 사회의 영토적 메타담론을 마를렌 라루엘은 “더 넓게, 더 높이, 더 멀리(북쪽으

로)”라 표현하였다. 이는 곧 현대 러시아인들의 영토적 확장주의의 세 차원인 유라시아주의, 우주론, 북극론(arctism)을 가리킨다. 유라시아주의가 동과 서에 걸친 광대한 영토의 확장을 꾀한다면 우주론은 러시아 제국의 수직적 확장 가능성을 말한다. 북극개발과 관련된 일종의 북극주의 역시 단순히 개발의 논리이길 넘어서 민족문제와 러시아 고유의 메시아주의로 확장된다.



사실 소련 해체 이후 등장한 신유라시아주의는 20세기 초반 러시아 망명사상가들의 유라시아주의와 많은 부분에서 다르다. 이들의 가장 큰 공통점이라면 러시아의 많은 문제들을 러시아의 고유한 영토적 특성인 유라시아라는 공간으로 설명하려 한다는 점일 것이다. 유라시아주의자들은 러시아가 스스로의 영토를 동과 서로, 아시아와 유럽으로 구분한 것의 문제점을 지적하면서 동과 서의 결합이 아닌 제 3의 대륙으로서의 유라시아라는 연속적 공간성을 통해 진정한 러시아의 정체성과 운명을 이해할 수 있다고 믿었다.

사실 러시아의 영토적 정신분열은 표트르 대제 시기로 거슬러 올라간다. 그 시기 서구의 세계관은 고대 그리스로부터의 t and o map의 구조에

의거해 있었다. 세계는 대양으로 둘러싸인 대륙이며 그 대륙은 흑해-아조프해를 경계로 아시아와 유럽으로 구분된다. 지중해는 유럽과 아프리카를 나누는 경계가 되었다. 유럽인들의 이러한 세계이해 속에서 흑해로부터 북극의 대양에 이르는 넓은 육지는 극소화되거나 무시되었다. 사실이 공간엔 키예프 루시의 광활한 영토가 펼쳐져 있었다. 표트르 대제 시기 러시아 지도를 작업이 시작되었고 이와 동시에 러시아에서는 흑해 아조프해라는 유럽과 아시아의 경계를 북쪽으로 연장하여 우랄 산맥으로 이어지는 새로운 대륙간 경계를 고안해 내었다. 이렇게 함으로써 기존의 유럽적 세계인식 속에 존재할 수 없었던 아조프해로부터 북극해에 이르는 넓은 육지가 유럽이라는 공간으로 새롭게 편입될 수 있었다. 그러나 이러한 새로운 동서구분은 러시아 영토의 더 큰 부분을 아시아로 만들어 버렸다. 즉, 러시아는 자신의 영토의 일부를 유럽으로 포함시키는 것을 대가로 더 큰 동쪽의 영토를 아시아가 되게 하였으며 이는 곧 러시아의 뿌리 깊은 지리적 분열의 근원이 되었다. 이후 18세기 초반까지 러시아에서는 많은 지도가 제작되었고 서구에서도 우랄 산맥을 유럽과 아시아의 경계로 삼는 것이 일반화되면서 러시아는 곧 유럽과 아시아에 걸친 분열된 정체성을 본질로 하는 거대한 영토로 규정되었다. 사실 20세기 초 유라시아주의자들의 본질적 물음은 이러한 구분이라는 것이 고안된 것일 뿐이라는 해체론적 입장에서부터 제기되었다.

그러나 유라시아 대륙을 총체적 유기적 전체로 생각하는 고전적 유라시아주의자들의 지리적 반성을 신유라시아주의에서 찾아보기는 어렵다. 물론 고전적 유라시아주의에는 서구문명에 대한 비판이 존재하며 따라서 러시아를 서구와 대립되는 유라시아로 규정함으로써 러시아-유라시아라는 새로운 영토적 정의에 이르려는 경향이 분명히 드러나지만 이것이 신유라시아주의자들에게서 나타나는 반서구주의적 정서와 동일시될 수는 없다. 1992년 고전적 유라시아주의자 레프 구밀료프의 죽음으로 인해 모든 비판으로부터의 면죄부를 부여받은 유라시아주의는 소련 붕괴 이후 러시아의 가장 생산적인 보수 이데올로기로 가공된다. 즉, 그것은 유라시아라는 공간적 규정을 통해 잃어버린 러시아의 정체성을 소련과 러시아 제국의 영토 위에 재투사하기 위한 국가건

설의 장치였다. 신유라시아주의 담론의 가장 지적인 사상가였던 파나린은 유라시아라는 러시아의 지리적 특수성을 통해 제국을 정당화했다. 민족간의 수직적 구조와 주도적 민족의 헤게모니에 의거한 유럽적 통치 모델의 대안으로 그가 제시한 유라시아 모델은 네그리-하트의 경계 없는 제국과도 같은 탈현대적 성격을 드러내기도 하였다. 그러나 이후 유라시아주의는 점차 정치적 강령에 가까워져 갔으며 러시아인들의 뿌리 깊은 민족주의적 반서구적 정서를 통해 대중과 소통하려는 초국가적 기획으로 진화되어 갔다. 주가노프와 지리노프스키, 프리마코프가 모두 유라시아주의자가 될 수 있었던 것은 이러한 새 시대의 이데올로기가 영토를 통한 제국의 영광을 복원하려는 범민족주의 정서를 매개로 하기에 가능했다.

2000년대 들어 두긴 등장 이후의 유라시아주의는 물론 1990년대의 국가건설 이데올로기로서의 유라시아주의와 또 다시 구별된다. 이제 이미 고전적 유라시아주의의 내용은 비워지고 러시아의 거대한 영토라는 유라시아주의의 표면적 기호만이 남겨진다. 그 기호는 새로운 러시아 제국의 이데올로기와 결합한다. 푸틴의 유라시아연합 기획은 바로 이러한 21세기 러시아 유라시아주의의 정점이다. 이러한 새 시대의 이데올로기는 러시아 내부의 많은 산재한 문제들을 서구와 러시아의 대립이라는 거대담론을 통해 봉합한다. 현대 러시아 사회에 잠재된 가장 중요한 문제라 여겨지는 지역간 경제 및 개발 불균형, 소수민족공화국들의 빈곤 문제 같은 그야말로 21세기의 내부식민지 문제는 쉽게 담론화 되지 않는다. 모든 문제들은 유라시아라는 거대한 영토를 소유한 러시아를 적으로 몰고가는 서구의 문제로 수렴되며 이를 위해 더 강한 러시아가 되어 서구의 아틀란티스주의에 맞서야 한다는(두긴) 메가프로젝트의 민족주의적 구호안에서 용해된다. 두긴의 사상의 많은 부분이 독일 나치의 통치를 정당화하는 칼 슈미트의 정치신학적 사상에 기반해 있다는 점은 흥미롭다. 두긴의 유라시아주의는 러시아 제국의 공간의 확장에 관한 것으로 국한되지 않는다. 그것은 오히려 역사의 영역으로 내려온 러시아의 현재를 다시금 러시아-소련 제국의 탈시간적 신화적 시간으로 돌려놓으려는 종교적 시도에 가깝다.

이러한 관점에서 러시아의 유라시아주의를 최근 두드러지는 우주정복의 비전이나 북극에 대한 지향 같은 또 다른 영토 문제와 함께 고찰하는 M. Laruelle의 시도는 정당하다. 파나린이 유라시아 제국의 영토확장을 우주론적 관점에서 설명하고 있는 것 또한 이러한 관점에서 이해할 수 있다. 그는 러시아 문화가 서구와 구별되는 가장 큰 특징이 바로 인간과 우주의 소통에 있다고 여겼다. 그는 서구 문화가 파괴한 대우주와 소우주의 소통과 결합의 의지를 러시아가 다시 회복하기를 바랬던 유기주의적 사상가였으며 그러한 의미에서 표도로프와 치올코프스키를 비롯하여 베르나드스키에 이르는 러시아 사상의 계승자라 할 것이다.

러시아 민족주의의 대표자 중 한 사람인 알렉산드르 프로하노프 또한 표도로프, 베르나드스키 등의 철학자가 러시아에서 태어나고 최초의 우주인이 러시아에서 탄생한 것은 모두 우연이 아니라고 주장하면서 자신의 2010년작 <우주론-레닌주의>라는 저서를 통해 볼셰비키 혁명, 스탈린 치하의 산업화 정책 성공, 우주개발이 모두 하나의 근원을 가진 것이라 설명한다. 그는 레닌주의의 열역학을 극복하려는 의지가 결국 현재의 러시아를 있게 하였다고 지적하면서 이를 러시아인들의 우주적 지향과 불멸에의 의지로 해석하는 다분히 20세기 초 러시아 우주론철학자들의 논리를 보여주고 있다.

이 외에도 유사한 시도는 그 외에도 러시아 사상계 곳곳에서 발견된다. 가가린의 우주비행이 꿈을 현실이 되게 한 것으로 평가되고 그가 소련의 영웅으로 신화화되었을 뿐 아니라 러시아 우주항공개발국은 우주여행을 통한 실질적인 경제회복을 주장한다. 2008년 칸딘스키상의 수상자인 알렉세이 벨랴예프-긴토프트는 스스로를 제2 모더니즘의 대표자로 주장하면서 우주적이고 유라시아주의적인 제국의 이미지를 자신의 작품 안에서 결합해낸다. 그는 미래의 거대한 유라시아

제국으로서의 러시아의 모습을 재현하는 노보시비르스키 프로젝트를 수행했고 코스모그라드 2937을 통해 이러한 거대한 유라시아 제국이 우주와 결합되어 있음을 보여주었다. 또한 그는 스페이스 퍼레이드를 통해 우주개발과 나치적 민족주의의 코드를 하나로 결합하였다. 이처럼 현대 러시아에서 우주론은 소련의 메시아주의를 포기하지 않은 채 새로운 유라시아주의 이데올로기를 합법화하며 러시아 영토의 수직적 확장을 표상하고 있다.

여기에 2000년대 후반 등장하는 북극주의 또한 러시아 영토주의의 극한을 드러내며 그것이 어떻게 민족주의 문제와 결합되어 있는지를 증명한다. 새로운 시대의 기술개발과 함께 전세계 국가들이 북극개발에 열을 올리고 있음은 주지의 사실이다. 그러나 러시아에서 이는 2000년대 후반 다소 독특한 양상을 띠고 전개된다. 푸틴의 측근이자 통합러시아당원인 탐험가 아르투르 설린가로프는 북극 개발에 러시아적 유토피아주의를 결합한다. 그는 북극을 강대국들의 이익과 기술력이 각축을 벌이는 경쟁의 공간이 아닌 러시아의 리더십 아래서 전 인류가 누리게 될 일종의 북극 사가(saga)를 창조하기에 이른다. 심지어 과거 소련시대의 ‘붉은 북극’ 신화의 부활을 꾀하는 이들도 있었다. 점차 북극 역시 러시아 민족주의 담론의 키워드로 변화해 갔다. 북쪽에 위치한 국가인 러시아에 의한 북극의 지배이데올로기가 생겨나기도 했다. 두건이 ‘러시아 북극’을 가장 열렬히 지지한 이들 중 하나라는 사실은 이를 증명한다. 심지어 2000년대 후반 북극은 이제 소련의 ‘붉은 북극’이 아닌 일종의 ‘백색 북극’이 되어 러시아의 극단적 민족주의자들의 성지로 변모하기도 한다. 이러한 ‘백색 북극’ 운동은 조국당과의 정치적 결합하였으며 ‘백색 세계’라는 인종주의적, 민족주의적 그룹을 만들어내기도 하면서 러시아의 신슬라브주의 이데올로기의 중심 담론이 되었고 코카서스, 중앙아시아와 구별되는 가장 순수한 러시아적 공간으로 의미화되기에 이른다. 그리고 이는 역시 쉽게 러시아의 소명이라는 영토적 메시아주의로 진행되었다.

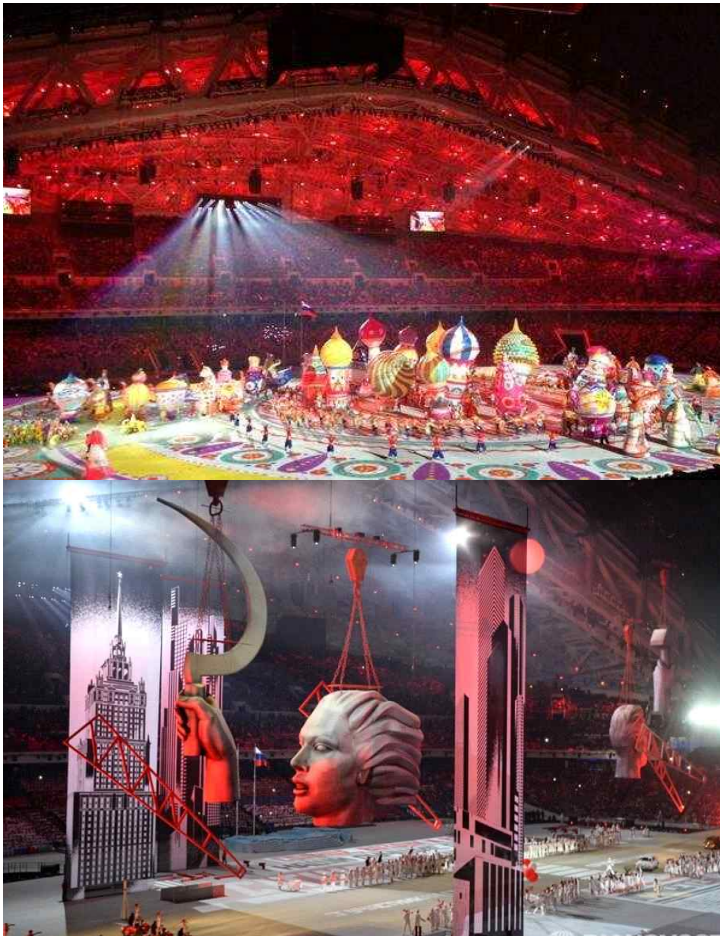
* (신)유라시아주의의 정치화: 유라시아주의의 정치화의 예로서의 나쉬, Russian march, 극동 개발, 유라시아 연합 등의 기획에 대한 논의들

모스크바 - 영원한 제 3의 로마

최근 러시아 정부는 동성애 금지법을 제정하여 발표했고 이는 전세계 성적 소수자들의 원성을 샀다. 게다가 전세계적 흐름을 거스르는 이러한 정책들을 러시아는 선전포고와도 같이 공표했다. 그리고 러시아인들의 다수는 러시아적 정신의 고유성과 전통이라는 기치 아래 이에 대해 지지를 보낸다. 2013년 하반기의 여론 조사에서도 여전히 러시아인들은 그 어떤 비도덕적인 것보다도 동성애를 받아들일 수 없는 것으로 간주하고 있음을 보게 된다. 심지어 동성애를 자신이 낳은 자식을 버리는 것만큼이나 몹쓸 짓으로 생각하는 것은 러시아인들의 보편적인 정서였다. 소련 시기를 살았던 나이 지긋한 세대들은 지금도 전세계가 문란하고 타락한 문화에 오염되어도 러시아만큼은 그렇지 않을 것이라는 믿음을 쉽게 저버리지 못한다. 이 때 이러한 타락한 문화를 그들은 자주 현대 사회의 많은 병폐들을 가져왔다고 여기는 미국의 문화와 동일시한다. 동성애 금지법 제정과 함께 러시아가 시리아 사태에 대해 목소리를 높이고 제 3세계에 대한 미국의 간섭을 비판하는 것은 ‘강한 러시아’라는 국가주의 이데올로기를 종교적, 도덕적 순수성과 결합해 온 러시아적 전통 속에서 매우 자연스럽게 수용된다.

2014년 2월 동성애 금지법 등으로 서구의 정상들이 불참하고 테러의 위협이라는 위험 요소가

도사리고 있는 가운데 열린 소치 동계올림픽은 이러한 강하고 아름다운 러시아를 전세계에 알리기 위한 프로파간다의 정점이었다. 가장 먼저 러시아 국기를 게양하기 위해 등장한 이들이 다름 아닌 러시아 우주비행사들, 바로 미지의 공간에 먼저 발을 딛고 그곳에 러시아 국기를 먼저 휘날리게 했던 이들이라는 사실은 많은 것을 시사한다. 서방에서는 독재자 푸틴이 정치적인 목적을 위해 국가 재정을 파탄에 이르게 할 정도로 엄청난 돈을 쏟아 부었다고 조롱하였지만, 이러한 비난에도 불구하고 러시아는 올림픽 개막식을 통해 자신의 역사와 문화에 대한 자부심으로부터 앞으로의 미래에 대한 꿈과 희망을 향해 나아가는 러시아의 여정이라는 장대한 드라마를 전 세계에 효과적으로 보여주었다.



소치 올림픽 개막식 공연 '러시아의 꿈'의 장면들

알파벳 К, М, Ш에서는 굳이 전세계인들이 러시아인이라는 사실을 잘 모르거나 혹은 인정하지 않으려하는 망명 예술가들인 칸딘스키(Кандинский)와 말레비치(Малевич), 샤갈(Шагал)의 이름을 호명함으로써 이들이 다름 아닌 러시아 예술가임을 재확인 하였다. 러시아 출신의 세계적인 지휘자, 성악가, 영화인들이 올림픽기를 게양하고 올림픽 찬가를 부르는 등 세계 문화와 예술, 학문에서 러시아가 차지하고 있는 몫을 분명히 보여주었다. 선수단 입장시 러시아 팀의 등장과 함께 울린 이미 20년 전 러시아 팝의 히트곡 타투(taty)의 “아무도 우리를 따라잡을 수 없어(На с не догонят)”는 동성애를 표방한 여성듀오의 음악을 굳이 사용한 러시아의 정치적 선택이면서 동시에 러시아의 승리에 대한 도발적 선언처럼 들리기도 했다.

목가적인 러시아 고대의 역사로부터 시작하여 몽고에 대한 승리를 기념하며 지어진 바실리 사원의 동화적인 풍경과 표트르 대제의 페테르부르크 건설, 나폴레옹과의 전쟁, 러시아 혁명, 그

개막 공연에는 ‘러시아의 꿈’이라는 의미심장한 제목이 붙여졌다. 서구와 구별되는 가장 러시아적인 것 중 하나인 키릴문자의 알파벳을 순서대로 소개하며 그에 해당하는 러시아 문화의 대표자들을 열거하는 것으로부터 시작된 공연에서 러시아는 자신의 문화유산의 모든 것을 망라했다. 과학과 문학, 예술의 대표자들이 소개되었고 이어지는 본격적 공연에서는 국민음악파로부터 차이코프스키, 스트라빈스키와 하차투리안, 심지어 슈니트케에 이르는 러시아 고전음악들이 총동원되었다. 톨스토이의 『전쟁과 평화』의 무도회 장면이 조국전쟁의 역사를 보여주며 발레로 재연되었고 러시아가 전세계 문화의 선두에 섰던 모더니즘과 아방가르드 시기의 문화적 기호들이 다양한 설치들을 통해 형상화되었다. 더 잘 알려진 많은 예술가들이 있을텐데도 불구하고

리고 2차 대전의 위기와 극복으로 이어지는 공연은 분명 러시아의 승리에 대한 신화를 창조해 내고 있었다. 공연 막바지 소련의 스탈린 양식 건축물들과 현대 러시아의 새롭게 지어진 마천루가 병렬되고 이어 어린 아이들을 통한 미래의 건설과 평화를 상징하는 비둘기의 형상으로 공연을 마무리 지으면서 공연 공간은 또다시 우주로 바뀌어졌다. 이처럼 러시아 문화와 역사를 소개하는 아름답고 동화적인 공연은 그와 동시에 과거 최초로 우주를 향해 도약했던 러시아의 힘과 꿈, 비전을 끊임없이 강조하고 있었다.

러시아의 국가주의 이데올로기는 과거 비잔틴의 영광을 계승한 세계의 마지막 남은 구원자로서의 소명을 스스로에게 부여하려 했던 모스크바-제 3로마의 선언 이래 이처럼 지금도 여전히 러시아의 문화정체성의 가장 중요한 부분으로 변주되고 있다. 구소련 국가들의 재통합과 전세계에 군림하는 강한 러시아의 영광 회복이란 물론 제국의 이데올로기다. 푸틴 3기에 들어 강화되고 있는 극동 개발이나 더욱 본격화된 우주개발 프로젝트, 유라시아 연합의 강화와 같은 일련의 정치사회적 이슈들 모두 포스트소비에트의 폐허를 딛고 일어서 그 위에 과거 러시아-소련 ‘제국’의 영광을 복원하려는 ‘포스트-포스트소비에트’ 러시아의 새로운 꿈과 무관하지 않다.

제 3세션(16:10 – 18:00)

- 사회자: 최종술(상명대)
- 발표자: 김홍중(중앙대) : 현대 러시아 문화의 경향성과 유라시아주의
박혜경(한림대) : 소비에트 해체 후 이슬람의 부활과 신유라시아주의
오원교(한양대) : 카자흐스탄의 유라시아주의: 양상과 전망
- 토론자: 심지은(한림대), 김윤영(경희대), 이기주(안양대)

현대 러시아 문화 경향성과 유라시아주의

김홍중(중앙대)

1. 현대 러시아 사회에서의 정체성의 문제

한 개인의 정체성은 시대와 공간에 따라 각기 다른 방식으로 정의되어 왔다. 고대 사회에서 개인은 씨족, 마을, 부족 공동체에 의해 정의되었으며, 중세에는 여기에 종교적 요소가 더해진다. 민족과 국가 정체성이 생겨난 것은 근대 이후에야 가능해졌고, 20세기 공산주의 혁명으로 인해 이념이 새롭게 정체성 결정 요소로 작용하게 된다. 이 외에도 직업, 계급, 인종, 지역 등도 정체성 결정 요소로 볼 수 있다. 하지만 근대적 사유의 대표적 유산이라고 할 수 있는 민족, 국가 정체성은 20세기, 21세기에도 끊임없이 개인 및 집단의 정체성 형성에 강한 영향을 끼치면서 ‘나’와 ‘타자’를 구분하는 기본적인 기준을 제시하고 있다.

앞서 열거한 다양한 정체성 결정 요소들은 인류 역사의 시작부터 존재하던 것이었으나, 이러한 요소들이 강조되면서 정체성으로 발전하게 된 계기는 인적, 물적 교류가 전지구적으로 확대되던 근대부터이다. 고대 사회에서 이러한 정체성 결정 시도들이 가끔 발견되는데 그 배경을 살펴보면 그리스, 로마, 진나라 등과 같이 교역과 상업을 국가의 근간으로 삼으며 대외접촉이 활발했다는 공통점을 가지고 있다. 즉, 정체성은 ‘나’만의 문제가 아니라 언제나 ‘나’와 ‘타자’와의 상호관계 속에서 형성된다고 할 수 있다. 20세기 중반 이후 통신, 교통의 발달로 인해 인류는 과거와는 비교할 수 없을 정도의 활발한 교류 시대로 접어들었고 정체성의 문제는 더욱 첨예한 사회적, 문화적 문제로 부각된다.

그 시기와 특징에 따라 여러 단계들로 구분할 수 있지만, 일반적으로 ‘세계화’라 불리는 1970년 이후의 세계는 정치적으로는 탈냉전 시대나 포스트식민주의로, 경제적으로는 신자유주의와 자유무역주의로 정의되었다. 하지만 과거와는 전혀 다른 관점의 정체성을 다루는 접근이 생겨났는데, 그것이 바로 문화에 의한 정체성 결정이다. 정치, 경제적 세계화는 개인의 삶에 직접적으로 작용하면서 다층적이고 다원적 차원에서 인간 정체성을 정의하게끔 하였고 복합적 정체성의 문제는 현대 문화 개념을 기반으로 전개되었다. 그래서 탈냉전, 포스트식민주의, 자유무역주의 등 현대 사회의 핵심 쟁점 사항들 대부분은 문화와 정체성 문제로 수렴되게 된다.

정체성과 관련된 문화 담론들로는 문화제국주의, 세계화 문화, 혼종문화성, 다문화주의, 문화상대주의, 간문화, 트랜스컬쳐, 글로컬리즘 등이 있는데, 대부분의 경우 개인과 집단, 집단과 집단 사이의 상호관계와 의사소통, 대화의 문제를 역사적, 사회적, 인종적, 세계화 차원에서 다루고 있다. 1990년 소련 붕괴 이후의 러시아 지식장에서도 급변하는 러시아 사회의 여러 현상들이 이러한 문화 담론을 배경으로 논의되었다.

20세기 러시아 문화는 서구나 제3세계와는 다른 특수한 양상을 보여주었는데, 후기자본주의 기반을 둔 포스트모더니즘과는 다른 형태의 소비에트 포스트모더니즘 시대를 겪으면서 타자와

의 관계에 있어서 배타적이고 고립적인 특성을 보여준다. 이러한 20세기의 정신적 유산은 러시아 뿐만 아니라 소비에트의 이념과 사회체제를 상당부분 공유했던 동유럽과 중국 등과 같은 국가에서도 발견되는데, 세계화가 진행된 지금에도 강한 보수주의적 특성으로 나타난다.

1990년 이후 러시아는 다른 동구권 국가들 보다 더 많은 정체성의 혼란을 겪게 되는데, 다민족, 다문화적 특성을 그대로 간직한 상태에서 과거 사회통합의 주체였던 이데올로기가 더 이상 국가와 사회의 통합 구심점 역할을 하지 못하게 되었기 때문이다. 더욱이 소련 붕괴 직후 갑작스레 개방된 외래 문화는 극심한 가치관의 혼란을 가져오면서 아노미 현상에까지 이르렀다. 자본주의의 부정적 요소들이 경제, 사회, 문화 영역을 주도하면서 초래된 부정적 자기 인식은 미래지향적이기보다는 과거지향적(러시아 제국이나 소련을 향하는) 역사관을 낳았다. 1990년에서 2000년 사이 러시아 문학과 영화에서 개인의 근원, 잃어 버린 아버지(또는 되돌아온 아버지)의 모티브는 이러한 사회적 분위기를 잘 반영하고 있다. 반면 대중문화 영역에서는 추리, 형사, 범죄 장르가 큰 인기를 끌게 되는데, 살인, 조직범죄, 마약 등의 소재가 보편적인 사회 모습으로 대중에게 인식되었다. 과거 소련 시기 질서와 통제에 익숙했던 사회가 갑작스럽게 부정적으로 변화한 근본적 원인 역시 정체성 상실로 인한 가치관의 혼란으로 볼 수 있을 것이다.

러시아 제국과 소련의 붕괴는 정체성의 상실로 이어졌고, 자연스럽게 정체성 회복 움직임이 반작용하게 된다. 최근 20여년간의 현대 러시아 지성사에서는 19세기말-20세기초의 정체성 모색 시도가 다시 재현되고 있다. 현대 사회에서 보편적 가치관으로 받아들여지고 있는 다원주의에 기반을 둔 자유주의 사상, 그리고 이와는 다른 방향성을 가지는 유라시아주의가 대표적이다. 백여 년 전 러시아 제국에서 서구주의와 슬라브주의가 러시아의 향방을 가늠하였다면, 지금은 자유주의와 유라시아주의가 러시아 문화의 기준점이 되고 있는 것이다. 자유주의가 서구적, 유럽적 가치관의 수용이라면, 유라시아주의는 독자적 정체성 모색 시도라고 할 수 있는데, 급변하는 세계 환경 속에서 자유주의와 유라시아주의는 복합적으로 러시아 사회에 반영되면서 대립을 지속하고 있다.

2. 동성애, 속세주의, 관용성 vs ‘러시아 문화 보수주의’

러시아는 1990년대에 온갖 엽기적인 형사 사건들과 비도덕적, 반사회적 범죄에 익숙해졌지만, 2000년 이후에는 서구적 관점에서는 ‘주목 받지 못할’ 사건들이 큰 사회적 반향을 불러일으켰다. 그 첫 사례는 2003년 러시아 소녀 그룹 타투가 유로비전에서 입상한 사건이다. 당시 타투는 러시아 젊은 층에게 대중적인 인기를 끌고 있었을 뿐 아니라, 유럽, 심지어는 한국에 까지 앨범이 발매될 정도로 ‘보편적’ 감수성이 있는 그룹이었다. 문제는 당시 러시아 문화부 장관 미하일 쉬브이드코이(М. Швыдкой)의 인터뷰였다. 유명한 TV 문화 프로그램의 진행자이기도 한 그는 클래식 음악, 오케스트라, 문학 같은 전통적 ‘엘리트’ 문화가 러시아 문화를 대표한다고 하면서 타투를 ‘틈새(ниша)’로 정의했던 것이다. 쉬브이드코이가 타투를 평가절하한 배경 중 하나는 대중음악이기도 했지만, 무엇보다 그룹의 두 소녀가 ‘공식적’ 레즈비언이었기 때문이었다. 당시 러시아에서는 타투의 음악성이 세계 시장에 통할 수 있다며 높게 평가하는 의견과 상업적 프로듀싱과 언론플레이로 획득한 대중적 인기라고 평가절하하는 의견이 모두 있었는데, 동성애 문제가 음악적 가치 평가의 문제보다 더 논란이 된 것이다.

러시아의 동성애 문제는 별도의 연구에서 다뤄야 할 정도로 복잡한 양상을 보여주고 있다. 소

런 시기 동성애는 변태성욕, 파시즘의 차원에서 형사범죄로 다뤄졌었다. 하지만, 소련 붕괴 이후 1993년 동성애를 형사범죄로 다루는 법안이 폐기되었고 1999년에는 동성애가 병리현상, 즉 병적 상태가 아니라는 것이 공인되었음에도 불구하고 동성애에 대한 사회적, 정치적 인식은 차별적, 병리학적 입장을 견지해 왔다. 레바다 센터의 동성애에 대한 러시아 사회의 인식을 보면 2005년과 2013년의 동성애 인식이 크게 바뀌지 않았음을 알 수 있다.

	2005	2010	2013
Оказывать психологическую и иную помощь	27	24	27
Предоставить их самим себе	30	25	23
Лечить	17	21	22
Изолировать от общества	12	18	16
Физически уничтожать	3	4	5
Загрудняюсь ответить	10	9	7

최근 의학적으로 또는 법적으로 동성애에 대한 사회적 처우가 어느 정도 개선되었지만, 이 결과를 보면 소련 붕괴 이후에도 소련의 성관념이 30여년 이상 지속되어 온 것을 알 수 있다. 또, 특이한 점은 현대적 가치관에서 요구되는 정치인의 ‘금기어 원칙(political correctness)’이 공공연히 무시되고 있다는 사실이다. 이러한 사례는 쉬빅프꼬이 뿐만이 아니다. 최근 국회의원 밀로노프의 동성애자 공격 선동 발언에 이르기까지 러시아 정치인의 동성애 혐오 발언은 사건 차원이 아닌, 정치적 입장 표명의 수준까지 이른다. 러시아 사회에서 동성애 혐오 문제는 네오나치즘 같은 극우 세력뿐 아니라, 정도의 차이는 있지만, 일반인들에게도 상당히 부정적으로 인식되고 있는데, 이것은 러시아 사회에서의 다수의 인식을 반영하고 있다. 동성애 문제는 그 자체의 옳고 그름을 떠나 한 사회의 문화적 경향성을 가늠할 있는 바로미터가 되기에 러시아에서의 동성애 문제는 특별하다.

현대 사회에서 동성애 문제가 인권과 소수문화의 차원에서 다루어지는 것은 주지의 사실이고 동성애 관련 인권법안들이 조금씩 개선되고 있는 것은 분명하다. 하지만 소수문화에 대한 러시아 사회의 인식은 전반적으로 악화되고 있는데, 유대인, 중앙아시아 민족들에 대한 공공연한 사회적 적의는 소련시대나 90년대 사회적 인식과는 다른 차원에서 전개되고 있다. 과거에도 차별적 사고가 존재했지만, 그것을 공개하는 것이 금기 시 되었다면, 2000년 이후에는 차별적 행위들이 공개적으로 표출되고 있다. 러시아 사회의 보수적 경향성이 더욱 강해지고 있는 것이다.

한편 러시아에서 동성애 혐오 문제는 국수주의나, 민족주의, 순혈주의와는 다른 특수한 배경을 가지는데, 그것은 바로 러시아 정교를 중심으로 하는 종교적 배경이다. 특히 정권차원에서의 종교적 지향성이 분명히 나타나고 있다. 푸틴이나 메드베제프, 두긴 같은 우익 정치, 지식 엘리트들은 러시아 사회의 다민족적 특징, 다종교적 특수성을 여전히 강조하고 있지만, 정권차원에서는 러시아 정교에 기반을 둔 보수주의를 강화하고 있다. 종교적 보수주의적 관점에서 최근 러시아에서 제기되는 사회문제로서의 소수문화, 즉 동성애, 반종교주의 (최근 러시아 사회에서 논란이 된 푸시 라이엇 Pussy Riot의 예), 페미니즘 등은 공존과 관용의 대상이기 보다는 격리와 제거의 대상이 된다. 소수 문화에 대한 거부 경향은 앞서 열거한 ‘극단적’ 자유주의적 사회 현상 외에도 대중문화, 정치, 대외관계 등에서도 반영되면서 전반적인 보수적 흐름으로 이어진다.

전통적 문화 예술영역을 제외하고 러시아의 대중 문화예술이나 현대 문화예술의 수준은 상당히 낙후되어 있는데, 이는 문화적 보수주의의 영향이라고 볼 수 있다. 따라서 러시아 대중 문화

예술과 현대 문화예술의 해외 진출이 저조하게 되었다. 뿐만 아니라 문화 산업 분야에서도 러시아의 보수주의가 반영된다. 광고, 영상, 대중음악, 디자인, 패션 등 자유주의의 영향을 많이 받는 문화 산업 분야에서의 러시아의 경쟁력은 현저히 약하다. 전통 예술과 현대 문화산업, 현대 대중 예술 간의 괴리가 큰 것인데, 공산주의 정체성과 보수주의적 경향이 결합되면서 만들어진 보수적, 종교적 사회 분위기는 소박, 검소, 실용의 가치관이 강조로 이어졌기 때문이다. 하지만 ‘고급’, 또는 ‘전통’이라는 수식어가 붙는 영역에 대한 국가적, 개인적 관심은 여전히 유지된다.

그럼에도 불구하고 러시아의 현대 문화 경향성을 보수주의만으로 정의하는 것은 적절치 않다. 여러 전문가들이 공통적으로 지적하는 사항은 러시아에서 보수주의에서 벗어날 수 있는 유일한 피난처는 네트워크라는 것이다. Рунет이라고 불리는 러시아 인터넷 환경은 인터넷에서조차 국가주의적, 민족주의적 생태환경을 부여하지만, 인터넷 공간은 현실의 시공간보다는 소수문화가 생존할 수 있는 환경이 마련되어 있고, 여기에서 보편적 자유주의적 가치관들이 보급되고 있다. 정부나 사회, 종교에 대한 비판적 입장은 네트워크 속에서 끊임없이 표출되고 있으며, 개인화된 정보기구의 보급, 인터넷의 확산에 기대어 ‘소수자 의견’이 러시아 보수주의와 함께 공존하면서 ‘반대(инакомыслящий) 의견’으로 존재하고 있다.

현대 러시아에서 ‘반대 의견’(инакомыслие), ‘반체제의’(инакомыслящий) 개념은 독특한 부정적인 문화적 함의를 가지는데 이는 다수, 전반적 사회 의견에 대한 소수 의견을 내포한다. 따라서 이와 함께 사용되는 개념이 ‘관용(толерантность)’이다. 즉, 관용은 사회의 소수 의견에 대한 포용을 의미하는데, 러시아에서는 ‘관용’이나 ‘반대 의견’ 개념은 부정적으로 수용된다. 러시아의 보수주의자들은 ‘관용’을 유럽식 ‘초’자유주의의 산물로 인식하면서 보수주의에서는 ‘방종’이 아니라 ‘건전한’ 사상 속에서의 자유를 추구한다고 말한다. 이들은 현대 서구 사회가 가지는 문화적 부작용을 유럽에서의 건전한 보수주의의 부재, 특히 카톨릭의 역할 축소(사회에 대한 종교의 영향 축소)에 기인한 것으로 보기 때문에, 동성애나 반종교주의자, 페미니즘 같은 서구의 ‘퇴폐적’, 비정상적 문화에 대한 관용은 허용할 수 없는 것이다. 이런 점에서 이미 러시아는 ‘엄격한’ 보수주의의 길로 들어섰다고 볼 수 있는데, 현대 러시아 보수주의, 종교주의는 유라시아주의 문화 인식을 배경으로 할 때 설명될 수 있다.

3. 유라시아주의 문화 인식의 내적 모순

유라시아주의는 러시아 제국과 소련의 붕괴 이후 정체성의 혼란 시기에 등장한 바 있다. 300여년 러시아 정체성의 근간이었던 러시아제국의 몰락으로 인한 상실감과 아직 구체적으로 모습이 드러나지 않은 미래의 소비에트 사회에 대한 기대를 배경으로 등장했다가 사라진 고전적 유라시아주의(현대의 유라시아주의와 구별하기 위해 20세 초반의 것은 고전적 유라시아주의로 지칭함)는 소련 붕괴 직후 러시아 지식장에서 떠나린, 두긴 같은 학자들에 의해 새로운 대안 정체성으로서 제시되기 시작했다. 중세의 동슬라브 정체성, 근대의 슬라브주의 같은 민족주의적 정체성으로는 광대한 영토와 수많은 민족을 경영하는데 통합의 동기를 제시할 수 없었고, 공산주의 역시 이미 시대착오적인 정체성임이 확인되었기 때문이다. 2000년 이전까지 유라시아주의는 자유주의와 함께 새로운 러시아 정체성 후보들 중 하나였으나, 푸틴 등장 이후 유력한 사회 통합이론으로 자리잡은 한편, 세계화 현상들 중 하나인 신지역주의에 대한 대응 논거로서 작용하면서 EU, NAFTA, APEC같은 지역블록에 상응하는 경제적, 정치적, 문화적 중심 이론이 된다.

국가의 공식적(또는 준공식적) 정체성으로서의 유라시아 개념이나 유라시아주의는 학자들의 논의나 학설로서의 그것과는 다른 차원에서 정치, 사회, 국제관계, 문화, 그리고 개인과 집단에 실제적인 영향을 끼치기 시작했다. 최근 10여년 동안 좁게는 문화예술 작품의 창작과 수용 그리고 생산과 소비에서, 넓게는 개인과 집단의 행동, 정신 활동, 가치관, 그리고 '나'와 '타자'의 상호 관계 속에서 광범위하게 유라시아주의가 문화에 반영되었다. 즉, 현대 러시아 문화를 말할 때 그 현상들의 심원 속에는 유라시아주의가 작용하고 있다고 할 수 있다.

공식화된, 정치화된 유라시아주의는 주로 '푸틴의 숨은 조언자'라고 불리는 두긴에 의해 주창되었다. 두긴은 모스크바 국립대학 보수주의 연구센터를 중심으로 유라시아주의의 '공식화', '체계화', '정치화' 작업을 하고 있는데 2011년 발행된 '제 4차 정치이론'에서 그는 서구식 가치관인 자유주의, 신자유주의, '서구식' 다문화주의 등에 맞서는 이데올로기로서 유라시아주의를 제안한다. 유라시아주의는 처음 보수적 민족주의에서 출발하여 좌파 유라시아주의, 중도적 통합이론 등으로 그 진폭을 넓혀가지만, 최근 다시 보수주의적 성향을 강하게 드러내고 있다. 두긴은 이러한 보수주의를 강조하는 것은 '서구적'(두긴의 수사에서 '서구적'은 항상 정의의 반대편에 서 있는 근대적 제국주의적 속성을 지금껏 유지하는 형용어이다) 다문화주의와 신자유주의가 시대적 한계를 보이고 있으며, 이러한 부정적 영향이 러시아 사회 깊숙이 뿌리내렸다고 판단했기 때문이다. 따라서 이러한 문제들을 치유할 수 있는 수단으로서 '러시아적', '유라시아적' 보수주의 가치관 회복의 필요성을 역설한다.

두긴의 유라시아주의는 고전적 유라시아주의 입장인 문화와 국가(национальность) 정체성을 지리적 조건에서 찾는 것에서 출발하는데, 이를 기준으로 유라시아 정체성이 민족, 종교, 정치, 경제, 국제관계의 관점에서 설정되고 있다. 그의 유라시아주의는 지역적 조건에 따른 정체성 모색과 반서구적 가치관의 결집, 그리고 보수주의라는 향수를 빼고는 체계를 찾기 어려운 정도로 상황에 따라 바뀐다. 특히 다원주의, 세계화, 다문화주의, 관용 등의 개념을 대할 때 그는 긍정적 요소만 인정하면서 그 부정적 영향은 모두 서구적 폐해로 정의한다. 그래서 그의 유라시아주의는 국가(또는 통치 주체)의 필요나 대외적 상황에 따라 언제든지 바뀌는 가변적 특성을 지닌다.

현대 러시아 사회의 보수주의적 성향을 두긴이 조정하고 만들어 나간다고 보기는 어렵지만, 그의 유라시아주의가 민족주의와 반서구주의, 그리고 새로운 정체성 모색이라는 현대 러시아 사회의 시대 상황과 상응하고 있는 것은 분명해 보인다. 유토피아적, 이상적 정체성 이론으로서 유라시아주의는 이념적 관점에서는 제기되는 모순들에 대해 충분히 반론 가능하고, 이론 자체도 부분적 수정할 수 있지만 실제 현실에 적용되거나 구현될 때는 많은 모순적 상황을 야기한다.

여러 논리적 약점들로 인해 (특히 다원론과 일원론의 대립, 러시아 문명의 실재성, 발전장의 문제 등) 현실에서 유라시아주의는 고전적 유라시아주의뿐만 아니라 스스로의 이론과도 종종 모순적 상황에 부딪히게 된다. 유라시아주의는 러시아제국의 슬라브주의나 소련의 공산주의와는 다른 차원에서 민족, 국가 정체성을 제시하는데, 인종적, 이념적 범주가 아니라 지리적, 지역적, 한정된 역사적 범주에서 유라시아국가, 유라시아민족을 설정한다. 문제는 유라시아주의가 광범위한 민족 구성원과 역사 주체들, 그리고 지리적 환경을 하나의 개념으로 통합하고 있다는 것이다. 즉, 수많은 문화들을 하나의 문화 개념으로 통합하려는 것이다. 유라시아주의는 다원적 성분들을 포괄하면서 그것을 부인하지 않지만 하나의 개념이 다원적 요소들을 포괄하고 규정하는 모순적 상황에 처하게 된다.

문화는 자연발생적으로 생성되기도 하지만 목적지향적으로도 생성될 수 있는데, 목적지향적으로 설정된 유라시아주의는 다양한 내적 갈등들이 발생하게 된다. 유라시아주의와 마찬가지로 서구적 가치관, 즉 다문화주의나 문화 상대주의, 세계화 이론 등에서도 다양한 내적 모순들이 지

적되고 그 대안들이 제시되고 있는데, 양자간의 차이는 갈등의 해소 방법이다. 서구적 가치관이 보다 다원론적 관점에서 문제 해결을 시도한다면, 유라시아주의는 일원론적 관점에서 여러 갈등들을 해결하려 한다. 이미 보수적 통합 정책은 앞서 언급한 소수 문화뿐 아니라 교육에 있어서 통합 역사 교과서 사용문제, 권력의 지방분권화를 추구하지만 실제적으로는 중앙집중화된 권력 구조, 종교적 다양성을 인정하지만 러시아 정교의 우월적 지위를 인정하는 것 등의 사회-문화 문제들에서 모순들을 드러내고 있다.

세계화와 개방의 관점에서 본다면 러시아 문화의 보수성은 더욱 심각하다. 내적 소수 문화를 수용하지 못하는 체계가 경계 밖의 타자 문화를 존중하고 상호간의 대화적 관계를 구축하기는 쉽지 않을 것이다. 최소한 러시아 정부는 내부의 소수 민족에 대해서는 언제나 포용의 수사로 대해왔다. 하지만 외부에서의 이주민 문제에 있어서는 강경한 태도를 견지해 온 것도 사실이다 (이 문제는 또 다시 빈부, 문명 대 비문명 등의 차별적 상황도 야기한다). 이러한 이중적인 비주류 민족 정책을 보면 크림 사태에서 타타르게 민족들의 우려는 충분한 근거를 가지고 있는 것이다. 문화의 속성이 ‘나’와 ‘타자’의 경계 설정에 있는 것은 분명하지만, 이와 동시에 끊임없이 경계 밖의 타자와 상호작용함으로 경계가 재설정되는 것 또한 문화의 속성이다. 유라시아주의의 문화 인식이 이러한 문화의 속성을 제대로 반영한다고 현재로서는 단언하기 어렵다.

여러 우려들에도 불구하고 현재의 러시아 문화의 속성을 완전한 일원화로 볼 수는 없다. 앞에서 언급한 인터넷 공간이나 교육장, 인문장에서 내적 성찰과 인본주의적 세계 인식의 흐름 또한 분명히 존재하기 때문이다. 비록 러시아 내에서 소수이기는 하지만 유라시아주의와 다른 종류의 정체성 모색이 전혀 불가능하지는 않다. 소수의 목소리는 크지는 않지만 끊임없이 들려오고 있기 때문이다. 앞으로 이들과 유라시아주의로 대표되는 보수주의의 관계가 러시아 정체성의 미래를 결정하리라 예견된다.

지정학적 전략으로서 유라시아주의는 충분히 그 위력을 발휘하고 있다. 나토(두건은 EU라는 용어보다 NATO란 용어를 선호한다)와 대립상황에서 중국, 동아시아 균형 정책이나 우크라이나를 둘러싼 미국, 나토와의 대립은 소기의 성과를 보여준 것이 사실이다. 그렇지만 세계화와 문화적 차원에서의 유라시아주의는 많은 모순을 내포하고 있다. 유라시아주의가 소수 문화와 조화의 접점을 찾아 ‘러시아식’ 보수주의의 선례가 될지 현재로서는 예측하기 어렵다. 하지만 어떠한 이념이나 종교도 일원론적 세계 인식 아래서는 그 한계가 쉽게 드러나고 수정될 수 없다는 사실은 역사가 가르쳐 주는 교훈이다.

소비에트 해체 후 이슬람의 부활과 신유라시아주의

박혜경(한림대)

1. 유라시아주의의 형성과 발전

유럽과 아시아를 통칭하는 유라시아라는 용어는 19세기 말 오스트리아 지리학자 에른스트 후스에 의해 처음 사용되기 시작했지만, 이 용어에 새로운 생명력을 불어넣어 단순히 지리적인 개념을 넘어서서 문명사적, 문화사적, 지정학적 개념으로 사용되도록 만든 것은 20세기 초 러시아의 사상가들이었다.¹⁾

지리 및 경제 학자 사비츠키(П. Н. Савицкий)의 정의:

“러시아-유라시아는 광활한 사막, 스텝, 툰드라, 삼림의 띠가 자연스럽게 교차되는 특징을 지닌다고 할 수 있다.” “유라시아 세계에 민족들간의 독특한 형제애(братство)의 정신이 깃들이는 것은 결코 우연이 아니다. (...) 이 형제애는 이 세계에는 우등과 열등 인종이 상호 반목하는 일이 없으며, 상호배타성보다는 유인성이 더 강하며, 바로 여기서 공동의 일을 도모할 수 있는 의지가 쉽게 형성될 수 있다는 점에서 잘 드러난다.”²⁾

인종학자이자 언어학자 트루베츠크이(Н. С. Трубецкой)의 정의:

“유라시아 민족들의 형제애는 한두 가지의 일면적인 특징들에 의해서가 아니라 역사적인 운명의 공통성에 의한 것이다. 유라시아는 지리적, 경제적, 역사적 통일체인 것이다. 유라시아 민족들의 운명은 상호 밀접히 연관되어 있어서 서로 떼어낼 수 없는 하나의 거대한 집단으로 얽혀 있어서, 거대한 집합체로서의 이들 중에서 하나를 분리해 내는 것은 오직 자연스러움에 반하는 인위적인 강압의 방법에 의해서만이 가능할 뿐더러 더 큰 고통을 수반하는 일이다.”³⁾

러시아 역사에 있어서 유라시아주의는 시기별로 크게 두 개의 시기로 나눌 수 있다. 첫번째는 1920년대 러시아 망명자들이 주도하던 운동이었으며, 두 번째는 소련의 해체 후 러시아 형성기에 나타난 신유라시아 운동이다. 고전적 유라시아주의의 주요 개념들은 다음과 같이 정리할 수 있겠다. 첫째, 러시아에는 독특한 역사적인 길과 사명이 예정되어 있다는 신념이 깔려 있다는 것이다. 유라시아주의에 따르면 다양한 종족과 공유하고 있는 발생지적 기원과 상호작용의 경험을 통하여 다양한 언어를 사용하는 인종들을 하나의 유라시아적인 다인종 민족(многонародная нация)으로 통합함으로써 러시아 민족이 형성된 것이며, 유라시아는 하나의 국가, 곧 러시아-유라시아가 된 것이다. 둘째, 러시아인은 유럽인도 아니고 아시아인도 아닌 중간자적 존재라는 인

1) 유라시아주의 역사와 의미에 관해서는 신범식(1998/1999), 배규성(2003), 우준모(2005), 김우승(2006), 오원교(2005/2009) 등을 참조하였음.

2) Савицкий П. Н., Степь и оселость // На путях: Утверждение евразийцев, Берлини, 1992, кн. 2.

3) Трубецкой Н. С., Общевеерийский национализм // Евразийская хроника, 1927, вып. 9

식이다. 그들은 자신들만의 지리적, 인종적 일체성을 형성하고 그 위에서 문화적 일체성을 추구하는 독특한 세계를 이루었다. 세째, 유라시아주의자들은 몽골-타타르의 영향을 긍정적으로 해석한다. 유라시아주의자들은 동양적 요소와 유라시아 문화권이 처음으로 하나의 전체로 통합되어진 칭기즈칸 제국의 유산을 자신들의 역사로 인정하였다. 몽골이 이룬 광대한 제국의 계승자로서 모스크바 공국은 유라시아 문명의 적법한 계승자가 될 수 있었다는 것이다. 또한 몽골의 지배 시기 동안 다양한 신앙과 민족들의 전통이 지배계급에 의해 수용되고 공존할 수 있었던 경험은 유라시아 국가로서의 러시아가 자신들의 민족적 순수성을 잃지 않게 했을 뿐만 아니라 여타 민족과의 평화로운 공존의 가능성도 열어 주었다. 유라시아주의자들이 주목하는 또 하나의 현상은 정교회의 보편성에 대한 강조이다. 정교회는 슬라브 러시아인들에게 절대적인 정신적 가치로 받아들여지지만, 그것은 결코 타 종교, 타민족에 대한 배타성으로 전락하지 않고, 오히려 참된 보편적인 종교로서 여타 종교를 관용적으로 수용할 수 있는 가능성을 가지고 있는 것으로 이해된다. 이와 더불어 전통적으로 정신적 영역에서의 교회의 기능에 상응하여 사회적 삶의 영역에 있어서 국가의 기능을 이상화하고 절대화하였던 전통을 계승하고 있다.

이러한 고전적 유라시아주의는 1920년대 후반 소비에트 정권과의 관계를 규정하는 문제에서 분열되고 결국 해체의 길로 들어서게 된다. 하지만 유라시아 논쟁은 소비에트 해체 시기 러시아인들의 정체성의 혼란과 정치-경제적 위기 속에서 자신들만의 제 3의 길을 찾기 위한 움직임 속에 새롭게 조명받기 시작했다. 그들의 논리대로라면 몽골 지배 이후 모스크바 공국, 러시아 제국, 소비에트 시기까지 러시아의 국가 권력에 종속되어 왔던 다양한 민족, 인종, 신앙 공동체가 러시아의 영향력으로부터 벗어나려는 시도를 하는 상황에서 러시아인들은 존재론적 위기감마저 느꼈을 것이며, 그러한 상황에서 힘의 논리가 아니 문화적, 개념적 통일성을 강조했던 유라시아주의가 새로운 대안으로 다가 왔음은 물론일 것이다. 신러시아에서 유라시아주의가 강화되고 있는 상황에 대한 이그나토프는 다음과 같이 해석하고 있다. (신범식, 1999, 399쪽에서 재인용) 첫째, 상실된 소비에트 인민이라는 정체성의 근간을 ‘유라시아 초민족’으로 대체함으로써 러시아적 위기의 출발점을 해결할 수 있다. 둘째, 유라시아주의와 국가 이념의 연관은 소비에트 제국의 붕괴 이후에 만연된 ‘서양 신드롬’이나 러시아인의 열등감을 약화시키고 러시아의 유라시아 공간 내에서의 새로운 발전과 패권성을 정당화 해줄 수 있다. 세째, 유라시아주의는 사회여론을 이슬람 세계와의 화해로 유도함으로써 러시아적 내부의 모순성을 극복하고 기초를 제시할 수 있다. 네째, 유라시아주의는 궁극적으로 유라시아 공간 내에 “다민족 정치체(multinational polity)”의 형성을 지향하는 만큼 소련이 위치하고 있던 공간에서 러시아가 중심적인 역할을 수행하는 정치구도를 상징함으로써 붕괴된 제국에 대한 대안을 제시할 수 있다. 이처럼 유라시아주의는 러시아가 겪고 있는 총체적인 위기 상황에서 새로운 국가 건설을 위한 세계관적 기초뿐만 아니라 이데올로기적 기반을 제공할 수 있는 것으로 받아들여졌으며, 이것은 고전적 유라시아주의와 구별하여 신유라시아주의라고 불린다.

그러나 소련이 해체 된 후 20여년이 지나는 과정에서 신유라시아주의는 몇 단계의 변화과정을 거친다. 오원교 교수 “신유라시아주의-세계화 시대의 러시아적 대안 문화론”에서 정리하는 바에 따르면 신유라시아주의는 크게 5개의 시기로 구분될 수 있다.

제 1시기(1985~1990): 이데올로기적, 정치적 현상의 하나로서 포스트 소비에트 러시아에서 애국주의적 자기인식, 즉 반서구주의적, 반자유주의적 저항의 움직임으로 등장.

제 2시기(1991~1993): 애국주의적 볼셰비키들과 결합. 애국적 민족주의자들, 좌파적 민족주의자들, 수많은 진보적 인텔리겐치야 사이에서 광범위한 관심을 끌다.

제 3시기(1994~1998): 신유라시아주의 이론적 토대의 구축과 발전으로 전화. 두긴(А. Дугин), 파나린(А. С. Панарин) 등이 고전적 유라시아주의에 대한 심층적인 연구에 기반해서 새로운 형태의 유라시아주의, 즉 신유라시아주의를 이론적으로 확고하게 정립.

제 4시기(1998~2001): 협소한 정치영역으로부터 벗어나 이론적 합리화의 과정을 거치면서 보다 중립적인 입장의 비정부적인 성격을 지닌 광범위한 대중운동으로 방향을 전환

제 5시기(2002~현재): 정당활동을 포함한 사회의 제 분야에서 다양한 형태의 실천을 통해 대중적 영향력과 지지를 확보해 가고 있다. 푸틴 정권 하에서는 유사 국가 이념 - ‘러시아는 유라시아 국가이다’(Россия - евразийская страна)로까지 격상되기에 이른다. (오원교, 2005, 176-177)

본 논문에서는 신유라시아주의의 이론적 토대가 구축되고 활발한 논의가 이루어지기 시작한 2000년대 초반 이후의 논점을 중심으로 살펴보고자 한다. 특히 신유라시아주의의 대표적 이론가인 두긴의 관점과 논쟁을 화두로 하여 그에 대한 이슬람권에서 대응 논리를 살펴 볼 것이다.

2. 두긴의 신유라시아주의

두긴은 자신의 저서인 『포스트모던의 지정학』 (Геополитика постмодерна) (2007)에서 21세기 신유라시아주의의 7가지 의미를 정리하고 있다. 제 1 수준에서 유라시아주의는 세계화와 관련되어 있다. 세계화라는 의미에서 유라시아주의는 반세계화, 아틀란티즘 체계에 대한 반대, 달리 표현하자면 세계화의 대안이다. 유라시아주의는 넓은 의미에서 비(非)아틀란티즘, 혹은 아틀란티즘과의 관계에 있어 지정학적-문명적 반대 극이다. 후쿠야마가 말했던 ‘역사의 종말’은 유라시아주의에 대한 아틀란티즘의 전략적 승리라는 결과로 나타났다. 그러나 미국의 승리에 반대하는 사람들을 하나로 묶어주는 유라시아주의는 역사의 종말이라는 호소를 무시한다. 이들의 입장에서 역사의 종말에 반대해서 행동하는 사람이라면 누구든지 유라시아주의자이다.

제 2수준의 유라시아주의는 구세계 유럽과 관계되어 있다. 유럽의 거대한 문명 공간은 민족, 국가, 문화, 신앙들로 가득 차 있으며, 구세계는 문화와 동의어인 인류역사의 조직적인 발전의 산물이다. 반면 보통 미국으로 표현되는 신세계는 문화가 아니라 문명의 발전의 산물이다. 유럽에 인접해 있는 러시아와 아시아는 자신들만의 문화-역사적 독창성으로 가득 차 있으며, 그것의 많은 과정들은 미국과 같은 문명 기획에는 들어가지 않는다.

제 3 수준 유라시아주의는 세 개의 거대 공간의 통합이다. 서유럽으로부터 걸어 가다보면 우리는 지정학적으로 ‘유로-아프리카’(Евро-африка)라고 불리는 거대한 공간에 맞닥뜨리게 된다. 그것은 북해로부터 아열대 사하라까지 펼쳐져 있으며, 지중해, 아랍 세계, 블랙 아프리카를 포함한다. 두 번째 거대 공간은 우리에게 가장 관심이 가는 곳이다. 왜냐하면 그곳은 러시아와 연관되어 있기 때문이다. 이것은 러시아, 중동, 동유럽 일부 국가, 중앙아시아, 아프가니스탄, 파키스탄 일부, 인도, 이란의 영토를 포함하는 러시아-아시아 대륙이다. 이 나라들의 대륙 이슬람은 아랍 이슬람과는 다르며 완전히 다른 문화 코드, 다른 차원의 일반성과 독창성을 가지고 있다. 물론 이 영역에는 완전히 다른 종교, 사회-정치, 경제 방식이 존재하지만, 지정학적인 체계에서는 단일 유로아프리카 공간으로 보인다. 세 번째 지역은 일본과 중국을 포함하는 태평양 공동체이다. 비록 지역적 맥락에서 두 나라는 정반대이지만 전 태평양 지역에 대한 그들의 영향은 상당

하다. 대륙내부 공간에서의 유라시아주의는 지리적으로 유라시아 대륙에 속해 있는 세 지역의 동맹을 제안하고 있는데, 여기서 중요한 것은 연합(объединение)이 아니라 동맹(альянс)이라는 점이다.

제 4 수준의 유라시아주의, 이것은 러시아-아시아 통합의 과정이다. 여기서는 유라시아 대륙의 모든 부분이 아니라 러시아, 중앙아시아 국가들, 아프가니스탄, 이란, 인도를 다룬다. 특히 카프카스와 중동이 특별한 의미를 가지는데, 왜냐하면 이 공간들은 문화-인종적 수준에서 이행의 과정에 있기 때문이다. 이 공간은 러시아와 가까우며 러시아어 사용 주민들과 연결되어 있다.

제 5 수준 유라시아주의는 포스트소비에트 공간의 통합을 의미한다. 이것은 카자흐스탄 대통령 나자르바예프(Нурсултан Назарбаев)가 언급한 것으로 어떠한 형태의 통합이든 유라시아 연합을 의미한다. 칭기즈칸이 이 땅을 통일했을 때 그는 자신이 가는 길에 땅 위의 모든 도시와 모든 문명을 쓸어버렸다. 우리는 지금도 여전히 그의 제국의 잔존물로 살아가고 있다. 나자르바예프의 이념은 카자흐적이거나 투르크-유라시아적 혹은 이슬람적인 특징을 가진 것이 아니다. 그것은 유라시아 연합(Евразийский союз)이다.

제 6 수준의 유라시아주의는 러시아 내부에서 등장한 세계관이자 철학으로서 전통주의(традиционализм), 전략적인 중립주의(стратегический центризм), 연방주의(федерализм)이다. 전통주의는 과거의 불변적 가치, 전통의 중요성, 역사적 뿌리의 큰 의미 등에 대한 믿음을 가지고 있다. 우리의 기원은 우리 민족 역사의 중요한 요인이다. 우리가 현대를 방해하려는 것은 아니지만, 일정정도는 그것을 고치려고 시도하자는 것이다. 이 경우 러시아 내의 유라시아주의는 보수주의나 전통주의로 불리게 된다. 전략적 중립주의는 러시아의 단일성을 보존하고 연방 주체들의 강화라는 개념을 지지한다. 알다시피 연방 관구(федеральные округа)들은 헌법이 아니라 대통령의 법령에 의해 구성되어 있는 것이며, 따라서 아무런 법적 지위를 가지고 있지 못하다. 그럼에도 불구하고 그들은 통일과 단일국가 보호를 위해 가장 중요한 기능을 수행하고 있으며 전략적 중립주의는 연방관구들의 기구를 합법화하려고 노력하고 있다. 연방주의는 시민이나 국가 내 형성된 민족공화국이나 민족 지역이 아니라 철저히 인종이 주체로 행동하는 사회이다. 연방주의와 연관되어 있는 것은 민족의 권리가 아니라 인종의 권리이다. 그들은 지역이 아닌 문화-종교적 구성요소에 바탕을 두고 있다. 하지만 인종적 과정(этнический процесс)은 엄격히 제한된 유라시아, 러시아 공간의 틀 안에서 일어나야 한다. 러시아의 인종들은 민족국가 수립이나 주권 선언만 하지 않는다면 제약을 받지 않으며 행동의 자유를 누린다. 러시아로서는 혁명적이라 할 수 있는 이러한 정책은 통합과정에서만 현실화 될 수 있다. 예를 들어 타타르스탄의 경우 국가 주권에 대한 희망이나 암시는 완전히 불가능하다. 그러한 가능성은 유라시아 연합의 틀 안에서 나타날 수 있다. 초기 유라시아주의자들은 주변 민족들을 단지 ‘반러시아인(полурусские)’, ‘반정교도(полуправославные)’로 받아들였지만, 우리는 다른 견해를 유지하고 있다. 우리에게 이들 민족들에게 자신들의 정체성을 보존할 권리를 보장하는 단일 유라시아 연합, 단일 국가 체계가 있어야 한다.

제 7 수준 유라시아주의는 러시아의 다양한 지역들에 관여한다. 북서 관구(Северо-западный округ)를 위한 유라시아주의는 자신들의 정체성이나 민족 정식을 잃지 않는 채 유럽과의 통합을 보장한다. 예를 들어 상트 페테르부르크 주민들에게 이 도시는 서쪽의 유럽과 원시적이지만 자기들의 땅이자 이해 가능한 동쪽의 아시아 사이 경계이다.

중앙관구(Центральный округ)에서는 유라시아주의에 대해 전혀 다른 태도를 볼 수 있다. 러시아인들이 집중적으로 살고 있는 이 지역에서는 인종적인 문제보다는 사회적인 문제가 훨씬 사람들을 흥분하게 만든다. 무엇보다 이곳의 유라시아주의는 민족적 애국심, 경제적 좌파성향,

다른 인종에 대한 차별한 태도 등을 특징으로 하고 있다.

남쪽관구(Южный округ)에서 유라시아주의는 용어에 대한 이해가 제각각이다. 카자크인들이 다수를 이루고 있는 로스토프와 크라스노다르에서 유라시아주의는 부정적으로 받아들여진다. 이곳에서는 개인의 원칙과 국가 원칙 사이에 균형이 중요하다.

다양한 이슬람 민족들이 분포되어 있는 북카프카즈 관구(Северный Кавказ)의 경우 유라시아주의의 본질에 대한 이해도 차이를 드러낸다. 이곳에서는 유라시아주의를 다양한 민족들을 단일 국가로 통합하고 러시아 국가의 영토적 완결성을 강화하려는 것으로 이해하고 있다.

러시아 내 또 하나의 이슬람 문화권이자 카프카즈와는 다른 성향의 타타르스탄과 바쉬키르에서는 유라시아주의가 무엇인가에 대한 완전한 이해가 이루어지고 있다. 그러나 동시에 모스크바의 유라시아주의에 대한 반대의 기운도 존재한다. 그들이 보기에 모스크바의 유라시아주의는 모스크바의 입지를 강화하려는 교활한 목적이 있는 것으로 받아들여진다.

시베리아에서의 유라시아주의는 수세기 동안 자연과 투쟁해 왔던 사람들의 정신세계의 특성을 고려해야 한다. “대러시아 국가, 강력한 제국을 원합니까?”라는 질문에 시베리아 주민 87%가 그렇다고 대답했지만, “모스크바로부터 분리되기를 원합니까?”라는 질문에 역시 80%가 긍정적으로 답하고 있기 때문이다. 이곳의 사람들은 위대하고 강력한 제국에 대해서는 두말할 나위 없이 지지를 하고 있지만, 모스크바에 대해서는 정언적인 반대자의 입장을 취하고 있다.

극동지역 사람들에게도 유라시아주의는 대륙, 즉 러시아와의 통합을 의미한다. 러시아인들은 제국의 국경을 지키기 위해 이곳까지 온 것이며, 현재도 이곳 영토의 전일성을 위협하는 인구, 경제, 지정학적 문제들이 계속 발생하고 있어 결코 눈을 떼어서는 안 되는 곳으로 인식하고 있다. 이러한 점에서 극동지역 유라시아주의는 통합의 이념을 제시한다.

두건은 이처럼 크게 7가지 수준의 유라시아주의가 러시아 땅에 뿌리를 내리고 있다는 점을 설명하고 있다. 유라시아라는 거대한 지리적 공간에서 사는 사람들은 실질적인 거리의 차이만큼 다양한 삶의 양상을 보여주고 있으며 유라시아에 대한 이해 역시 자신들의 종교와 전통, 인종에 따라 서로 다른 방향으로 전개되고 있다. 본 논문에서 무엇보다 주목하고자 하는 것은 러시아 무슬림들의 유라시아주의에 대한 태도이다. 러시아 땅의 인종적, 신앙적 다양성을 통일하기 위한 절대 논리로서의 유라시아주의이지만, 그것으로도 해결이 되지 않는 것이 러시아 무슬림들의 태도이기 때문이다. 다른 어떤 인종보다 더 절박하고 극단적으로 러시아로부터의 독립을 추구하는 러시아 무슬림들에게 러시아 국가 권력의 강화를 보장하는 유라시아주의는 결코 흔쾌히 받아들일 수는 없는 지배 권력의 논리이기 때문이다.

3. 이슬람의 부활과 신유라시아주의

유라시아주의가 유럽과 미국을 중심으로 한 아틀란티스주의의 대안으로 스스로를 자리매김하고 있는 것과 마찬가지로, 세계 이슬람 문명 역시 이와 동종의 자기인식과 함께 어떠한 문명적 호소에도 적당하고 적절한 답을 줄 수 있다는 확신을 가지고 있다. 1997년부터 2005년까지 이란의 대통령을 지낸 온건개혁파 성향의 무하마드 하타미는 “우리의 종교적 세계관과 서양의 가치 사이에는 본질적인 차이가 존재한다. 우리의 가르침은 전지전능한 신의 존재에 대한 믿음에 바탕을 두고 있지만, 서양은 이것을 부인한다. 정신적인 영역에서 서양은 우리보다 약하다...”⁴⁾라고 말하고 있다. 유사한 발언들이 이슬람 세계의 다른 종교지도자나 이슬람 문명 이론가들 사

이에서 전형적으로 나타나고 있음은 물론이다. 이러한 점에서 이슬람 문명 이론은 유라시아주의와 대체로 같은 단계에 위치시킬 수 있는데, 그것은 이슬람 이론이 유라시아주의처럼 완벽한 문화, 종교, 문명적 자족의 근거를 제공하기 때문이다. 또한 그러한 이유로 오랜 시간 동안 이슬람 문명 기획과 유라시아 기획은 서로간의 접촉 없이 각자 역동적으로 발전하면서도 대립하기 보다는 경쟁적인 문명 모델로서 동등하게 존재할 수 있었다. 반면 급진적인 이슬람주의자들의 경우 그들만의 문명 기획을 가지고 있는데, 그것은 유라시아주의와 단순히 경쟁관계라기 보다는 근본적인 매개변수에 있어서 유라시아주의에 직접적으로 반대된다. 유라시아주의는 스스로 관대함을 천명하며, 동양의 전통이나 인종적 독창성의 보존, 사회-정치적 구조의 다원주의에 대해서 긍정적으로 대하지만 이 모든 특징들은 이슬람주의자들에게서 공공연한 증오를 불러일으킨다. 예를 들어 와합주의자(극단적 이슬람주의)나 탈레반들에게는 비무슬림의 민족 문화뿐만 아니라 수세기에 걸쳐 신봉되던 이슬람 자신의 신비주의 전통 역시 용인될 수 없는 것이다. 이슬람주의 이론가들의 설명에 따르면 이슬람은 모든 구시대적이고 전통적인 것의 전복이며, 유라시아주의는 절대적으로 비정신적이고 완전히 실용적인 중앙 집권화된 관료주의의 체계와 토착전통의 혼종에 다름 아니다.

그러나 러시아 이슬람의 경우 세계 이슬람 문명론자나 극단적 이슬람주의자들과는 다른 방향에서의 접근이 필요하다. 그들은 수세기 동안 러시아 제국의 일부로 존재해 왔으며 그 과정에서 다양한 인종이나 종교와 필수불가결하게 공존하는 삶을 배워왔기 때문이다. 러시아 인텔리겐치야를 중심으로 시작된 문명 개념으로서의 유라시아주의가 현대 러시아에서 정치적 성격이 보다 강해진 신유라시아주의로 발전해 가는 과정에서 러시아의 무슬림 역시 유라시아주의 논의로부터 자유로울 수는 없었다. 그것을 두긴은 이슬람적 유라시아주의(исламское евразийство)라고 부른다. 이슬람적 유라시아주의(исламское евразийство)란 무엇인가? 그것은 완전히 새로운 현상이다. 러시아의 고전적 유라시아 주의가 80여년 이상의 역사를 가지고 있는 것과는 달리 이슬람적 유라시아주의는 이제 시작 단계에 있으며, 그것의 미래도 아직은 불분명하다. 최근의 일련의 역사적 상황 속에서 러시아와 포스트 소비에트 공간의 모든 무슬림 지역에서 유라시아주의를 찾아내거나 그곳에서 벌어지는 어떠한 현상이건 유라시아주의로 설명하려는 잘못된 경향이 나타나고 있다. 문제는 이 지역들이 더 이상 정치적으로나 이념적으로 소비에트 국가가 아닐뿐더러 일정정도 러시아의 영향력으로부터 자유로워 졌으며, 유럽의 국가들이나 동양의 전통적인 국가들과는 차이를 가진 분명한 독창성을 가지고 있다는 것이다. 예를 들어 유라시아주의에 대한 이해에 있어 카자흐스탄은 독립국가연합의 범주 내에서, 타타르스탄은 러시아연방의 범주 내에서 받아들이고 있다는 점이 특징적이다. 사실 이것은 고전적 유라시아주의에서 현대의 신유라시아주의까지 주류 유라시아주의의 발전과는 거의 공통점을 가지고 있지 않다.

포스트 소비에트 시기 투르크-이슬람적 유라시아주의 현상은 오히려 소련의 유라시아 공동체가 해체되는 과정에서 나타난 타협의 형태로 볼 수 있다. ‘유라시아주의’라는 용어의 다면가치와 보급은 현대의 엄격하게 정치적인 맥락 속에서 서로 이해가 상충하는 집단이 자신의 이익을 위해 기능하는 가능하게 하고 있으며, 모스크바의 경우는 유라시아주의에 대한 호소 안에 포함된 통합에 대한 강조로 인해 다양한 집단의 다양한 목소리에 잠잠하게 대응할 수 있는 것이다. 즉 유라시아주의는 무력적인 충돌이 없이 체제의 주도권을 강화하기 위한 좋은 도구로 사용된다. 극단적인 형태의 분리주의와는 달리 모스크바가 충분히 강력한 존재로 남아있는 한 선동적인 유사-유라시아주의(псевдо-евразийство)는 오히려 광범위한 “약한 분리주의(мягкий сепаратизм)”를 보장할 수도 있다.

4) Дугин, А. “Евразийский проект от Ислама”. http://cge.evrasia.org/islam_1.shtml (검색일: 2014. 05. 01)에서 재인용.

이처럼 러시아 이슬람 권역에서 유라시아주의가 신중한 실용주의 정치가들에게는 친러시아적인 정치노선을 유지하며 자신의 권력을 보장받으려는 시도의 일부인 반면, 그에 반대하여 반러시아적인 입장에서 자신들만의 유라시아주의를 주장하는 사람들도 또 하나의 세력을 이루고 있다. 예를 들어 러시아 내 최대의 이슬람 국가인 타타르스탄의 경우 러시아-유라시아 체계 속에서 투르크적 요소를 강조하려는 노력이 있지만, 그와 더불어 그것을 러시아적 요소에 대립시키려는 시도도 있음을 지적해야겠다. 특히 카잔에 널리 퍼져 있는 타타르-이슬람적 유라시아주의는 상당한 정도의 러시아 혐오증을 가지고 있는 것으로 주목할 만하다. 그들의 유라시아주의 이념가로는 러시아를 혐오하는 타타르의 극단적인 국수주의 조직 ТОЦ(Татарский общественный центр)의 주요 이념가 이츠하코프(Д. Ицхаков)와 하키모프(Р. Хакимов)가 있으며, 이러한 투르크-무슬림적이고 반러시아성을 내포하고 있는 유사-유라시아주의를 극단적, 정치적으로 표현하는 집단은 니야조프(Абдул-Вахед Ниязов)의 “러시아 유라시아 당(Евразийская партия России)”이다. 이 정당 활동가 중 한명인 무프티 아쉬로프(Нафигул Аширов)는 탈레반과 와합주의를 공공연하게 지지하기도 한다. 니야조프 자신 역시 카프카즈 와합주의자들과 연결되어 있고 1999년 다게스탄에서의 와합주의 봉기에서 결정적인 역할을 했던 것으로 알려지고 있다.

타타르-투르크 출신의 모든 러시아 무슬림들이 실용적인 목적으로 유라시아 이념을 악용하고 있는 것은 아니다. 러시아 무슬림의 지도자로 인정받고 있으며 러시아 연방 최고 무프티이자 ‘무슬림 중앙총무청’(ЦДУМ:Центральное духовное управление мусульман)의 수장인 타쥬딘(Талгат Таджуддин)이 그 중심에 있다. 타쥬딘은 자신의 교리 속에 유라시아주의를 받아들인 고위 이슬람 성직자 중의 대표적인 사람이다. 그의 입장은 칭기스칸 제국, 킵차크 한국, 모스크바 공국, 로마노프 왕조, 소련, 현대의 민주적인 러시아 연방까지 수많은 국가 시스템 속에서 러시아 민족과 함께 수세기 동안 공존의 삶을 살아 온 러시아 무슬림의 종교-정치적, 문화적 경험을 온전히 반영하고 있다. 그의 유라시아주의는 공통 러시아 유라시아주의의 한 부분을 차지하고 있다. 타타르와 투르크의 ‘공동 운명’(общность судьбы)을 인정하는 이러한 유라시아주의는 특별히 무슬림적이거나 이슬람적인 것은 아니다. 오히려 이것은 대다수 러시아 무슬림에 의해 가장 적당한 것으로 받아들여진 고전적 유라시아주의 노선이다. 즉 타쥬딘은 일반적이고 고전적인 의미에서의 유라시아주의 계승자라는 점에서 이슬람적 유라시아주의라는 개념에는 적용하기 어렵다. 여기서 더 많은 관심을 불러일으키는 것은 이슬람 전통주의의 바탕 위에 정통 유라시아 사상의 기본적인 경향을 가르치는 이슬람적 유라시아주의인데, 이러한 경향의 대표적인 인물로는 체첸의 언론인이자 정치가인 누하예프(Хож-Ахмед Нухаев)가 있다.

두다예프 장군 휘하 정찰대 대장, 안다르비예프(Зелимхан Яндарбиев) 정부의 부총리, 포스트 소비에트 시기 자본 축적으로 성장한 거대 기업가, 석유 사업에 집중하고 있는 기업가이자 정치가인 누하예프는 “이슬람적 유라시아주의” 기획을 제기한 유사한 문화적 무리들 중 첫 번째 인물이었다. 그는 대단히 오래된 민족으로서의 체첸인을 부각시키며 체첸 민족의 의고성에 주의를 기울였고, 특히 그들의 종교성과 인종성의 두 가지 측면을 중점적으로 고려하였다: “이러한 질서는 시민적인(문명화된) 삶을 중심으로 한 위계적, 관료적, 서류적인 조직에 근거한 인위적인 피라미드가 아니라 민족적인 삶의 바탕 위에 위계적, 혈통적, 야생적 조직을 특징으로하는 진짜 산 위에 세워졌다. 땅을 매꾸고 사회적인 삶의 체계를 공고화하기 위해 창조주는 산을 만들어 냈다. 카프카즈 산맥은 러시아와 유라시아, 전 인류를 바다와 파멸적인 유혹들로부터 보호해 줄 수 있는 마지막 기회이다.”(X.-A. Нухаев, “Ведено или Вашингтон?”, М. 1999) 둘째, 체첸인들은 이슬람 세계에서든 매우 드문 공동체로 알려져 있다. 체첸에서는 수피즘(밀교 이슬람)이 단순히 널리 퍼져있는 정도가 아니라 그들 모두를 그물처럼 뻗뻗하게 뒤덮고 있으며, 이슬람에 대

한 그들의 관계는 비르드(вирд)로 구현되고 있는 신비하고 밀교적인 해석의 프리즘을 통해 전개되고 있다. 체첸인들의 인종 심리학을 결정짓는 두 요소는 혈연관계로 묶인 인종주의와 밀교적으로 해석되는 이슬람으로서, 이러한 두 가지 요소는 누하예프의 하야금 유라시아 강령과의 실질적인 접촉지점을 찾으려 하고 있다. 누하예프의 기획은 한편으로는 ‘체첸 중심주의’ 혹은 ‘카프카즈 중심주의’이지만 실제로는 개념-강령 복합체 건설을 위한 더 넓은 전망을 열어주고 있다: “유라시아 산악 중심, 누흐 민족(누하예프 세계)의 땅은 육지와 바다의 전쟁에서 통합적이고 구원적인 역할을 수행할 수 있을 것이다. 이렇게 해서 부활한 전 대륙 민족 최초의 공동체는 카리스마 있는 지도자를 우두머리로 한 가부장제 민족의 모델이 될 것이다. 그곳에서는 ‘첫 아버지들’(адат)의 전통에 따라 군대도 정치도, 재판이나 관리도 없이 이성적이고 공정하게 통치될 것이며, 진정으로 신앙심을 가진 사람들에 의해 수용될 것이다.” (X.-A. Нухаев, “Ведено или Вашингтон?”, М. 1999)

이러한 누하예프의 개념은 가장 일반적인 형태의 유라시아 이론과 맥을 같이하고 있다. 유라시아주의는 신화적, 지정학적, 종말론적, 법률적, 민족적, 종교적 요소들의 결합이기 때문이다. 누하예프에게 있어 소규모 산악 민족인 체첸은 거대한 대륙적 유라시아 기획을 입체적으로 반영한다. 그러나 누하예프는 결코 이슬람 극단주의 혹은 체첸 분리주의를 지지하지는 않는다. 이슬람적 유라시아주의는 이슬람 극단주의와는 결코 공존할 수 없는 개념인 것이다. 누하예프는 자신의 책에서 ‘와합주의’의 주장이 근거가 없음을 증명하고 있다. 이슬람의 국가화를 지향하는 와합주의는 진정한 이슬람의 원리주의에 대한 이해와는 아무런 관련이 없으며 원시 이슬람에도 대립된다고 말한다. “와합주의의 가르침은 이슬람 역사상 처음으로 분명한 목적을 가지고 강력한 공격을 가해 왔으며, 그로 인해 국가의 임무가 그것의 파괴와 근절임을 분명하게 인정하게 했다. 국가 이념의 신격화, 이슬람 국가의 신화인 와합주의는 실제로는 이슬람으로부터의 탈피이다.” 현재 체첸에서는 이슬람 국가(исламское государство) 이론이 인종-민족적 원칙의 바탕 위에 발전하는 ‘이슬람 사회(исламское общество)’ 개념으로 대체되고 있으며, 누하예프는 유라시아 개념 공간 안에서 이슬람 전통주의의 통합을 위한 가장 중요한 이론적 전제를 마련하였다. 유라시아 기획에서 사회, 인종, 문화, 신앙의 양상과 유형은 매우 다양하며, 여기서 통합적인 요인으로 작용할 수 있는 것은 신앙이 아니라 ‘운명 공동체’(общность судьбы)라는 의식이다.

4. 신유라시아주의 반대자들

신유라시아주의에 대한 반대는 개인적, 정치적, 종교적 차원에서 다양한 목소리 등을 통해 제기되고 있다.⁵⁾ 그들은 특히 현대 신유라시아주의 전도자를 자처하는 두긴에 대한 비판과 그의 이론의 허구성을 지적한다. 정치학자이자 언론가인 사벨리에프(А. Н. Савельев) 역시 그들 중 한 명이다. 그는 두긴이 2001년 5월 *Завтра* 지에 발표한 유라시아주의 선언문에 대해 즉각적으로 “Осторожно: евразийство”라는 글을 *Геополитика*에 게재하며 그의 신유라시아주의 운동이 가진 한계와 문제점을 지적하고 있다. 사벨리에프는 두긴의 가르침에 녹아들어 있는 몇 가지 원천을 찾고 있는 데 그것은 20-30년대 러시아의 고전적 유라시아주의, 구교도, 러시아 민중들의 사회적 비평, 전통주의와 보수 혁명의 철학, 서구의 새로운 좌파 가르침 등이라고 지적하며 이러

5) 이에 대해서는 오원교(2005) 184쪽과 오원교(2009) 74-80쪽에 자세히 언급되어 있다. 그에 따르면 신유라시아주의 구상에 대한 반대자들로는 К. Г. Мяло, И. Н. Сиземская, А. Игнатов, Н. И. Цимбаев, И. И. Кравченко, В. А. Кантор, О. В. Гуман, А. Дороненков 등이 있으며 종단 지도자로는 ‘러시아 무슬림연맹’의 가이누트딘이 있다.

한 것들의 잡다한 혼합이 신유라시아학파이고, 그것은 단지 젊은이들 사이에 유행하는 스타일에 불과하다고 주장한다. 또한 고전적 유라시아주의자들의 뒤를 이어 러시아가 타타르로부터 제국의 전략을 물려받았다는 사실을 긍정적으로 평가하고 있지만 그것 자체가 역사적 허구(историческая фальшь)에 불과하다고 말한다. 그러한 허구의 조직 속에는 러시아가 마치 항상 다민족 국가였던 것 같은 주장이 담겨 있지만, 유라시아주의자들만이 이러한 상황을 긍정적으로 평가했을 뿐이라는 것이다. 무엇보다 신유라시아주의 정치가들과 사상가들의 관념이 위험한 이유는 푸틴에 대한 열정적인 사랑 때문이다. 두긴은 “우리는 대통령을 전적으로 지지한다.” “푸틴은 현 시대의 이상적인 지도자이다.”라고 말하고 있고, 신유라시아주의자들은 푸틴의 “러시아는 유라시아 국가이다”라는 말을 자신들의 정언명제처럼 간직하고 있지만, 이것은 아틀란티스주의와 대립하는 유라시아 지역에서 러시아 국가 권력의 주도권을 확보하기 위한 정치적 수사에 불과한 것으로 보는 것이 더 타당할 것이다.

<참고문헌>

- 김우승(2006) 「러시아의 새로운 정체성 모색 - 세계화인가 유라시아주의인가」. 『담론 201』 9(3), pp. 257-282.
- 배규성(2003) 「러시아 대외정책의 새로운 사상적 기초로서 신유라시아주의」. 『국제정치연구』 제 6집 1호, pp. 85-115.
- 신범식(1998) 「고전적 유라시아주의의 두 측면에 대한 일고찰」. 『러시아연구』 제 8권 제 2호, pp. 249-295
- _____ (1999) 「현대 러시아 이념과 정치과정에 나타난 ‘서양’과 ‘동양’의 문제」. 『슬라브학보』 제 14권 2호, pp. 383-411.
- 오원교(2005) 「신유라시아주의 - 세계화 시대의 러시아적 대안 문화론」. 『슬라브학보』 제 20권 1호, pp. 165-193.
- _____ (2009) 「포스트-소비에트 시대의 유라시아주의와 동양」. 『러시아연구』 제 19권 제 1호, pp. 59-91.
- 우준모(2005) 「러시아의 지정학적 목표: 유라시아주의 확립과 실현」. 『國際政治論叢』 제 45집 1호, pp. 255-280.
- Джуджиев, А. И.(2003) “Дискуссия на тему евразийства” Евразийское обозрение. No. 8. <http://evrazia.info/print/1042> (검색일: 2014. 04. 11)
- Дугин, А. “Евразийский проект от Ислама”. http://cge.evrazia.org/islam_1.shtml (검색일: 2014. 05. 01)
- _____ (2002) “Ислам и этнархия. Евразийская Федерация, как общинное самоуправление мусульман и православных”. Руссуий журнал. <http://www.centrasia.ru/newsA/php?st=1027199340> (검색일: 2014. 05. 05)
- _____ (2002) “Новый центр”. Евразийское обозрение. No. 1. <http://evrazia.info/print/216> (검색일: 2014. 04. 11)
- _____ (2007) Геополитика постмодерна. М., Амфора. <http://vse-uchebniki.com/geopolitika/sem-smyislov-evraziystva-xxi-29278.htm>. (검색일: 2014. 05. 05)
- Савельев, А. Н.(2001) “Осторожно: евразийство”. Геополитика. No. 5-6. http://print-ug.ru/archive/2001/n5_6_2001/96c52833/4caa4a86/?print=1 (검색일: 2014. 05. 05)
- Савицкий П. Н., Степь и оселость // *На путях: Утверждение евразийцев*, Берлини, 1992, кн. 2.
- Сидоров, В.(2012) “Ислам против евразийства” <http://v-sidorov.livejournal.com/262712.html> (검색일: 2014. 05. 05)
- Трубецкой Н. С., Общевеэразийский национализм // *Евразийская хроника*, 1927, вып. 9
- Шпилькин, Ю. (2012) “Уникальность евразийской цивилизации”. <http://www.proza.ru/2012/12/05/628> (검색: 2014. 05. 05)
- Чиняева, Е. “Евразийские парадоксы”. <http://evraz-info.narod.ru/138.htm> (검색일: 2014. 05. 05)

카자흐스탄의 유라시아주의: 양상과 전망

오원교(한양대)

I. 들어가며

2014년 4월 28일 카자흐스탄 대통령 나자르바예프(Н. А. Назарбаев)는 모스크바국립대학교에서 「유라시아연합의 이념에서 유라시아 통합의 새로운 전망으로(От идеи Евразийского союза — к новым перспективам евразийской интеграции)」라는 주제의 특별 강연을 했다. 이 강연은 청중들의 커다란 호응을 받은 만큼이나 각별한 역사적 의미를 지녔는데, 바로 20년 전인 1994년 3월 29일 나자르바예프는 같은 대학교에서 행한 초청 연설에서 이른바 ‘유라시아연합(EC: Евразийский союз)’이라는 포스트소비에트 공간의 새로운 통합 구상을 처음으로 제안했었기 때문이다.

나자르바예프는 비록 당시에는 러시아의 옐친 정부와 주변의 신생독립국가들로부터 기대했던 커다란 호응을 즉각적으로 얻지는 못했을지라도, 오늘에 이르기까지 자신의 독창적 기획을 실현하기 위해 ‘유라시아 통합의 설계사’로 자처하며 온갖 노력을 기울여 왔다. 요컨대 그는 대외적으로 과거 소비에트 연방 국가들의 화해와 협력을 위한 구상을 단계적으로 실행에 옮기고, 대내적으로 독립이후 중앙아시아 각국의 표제(명목)민족집단에서 경향적으로 나타났던 인종적 민족주의(ethnonationalism)를 경계하면서 카자흐 민족뿐만 아니라 다른 소수 민족들의 문화 부흥과 상호 교류를 적극적으로 지원하고 있다.

이처럼 20년이 흐른 지금 유라시아연합으로 대표되는 나자르바예프의 유라시아주의 구상은 유라시아주의 이념 자체의 새로운 진화일 뿐만 아니라 유라시아를 소통과 상생의 공간으로 통합해내는 현실적 전망으로 발전하고 있다. 2014년 참가국 사이의 조약 체결과 함께 2015년 1월 1일에 본격 출범하는 ‘유라시아경제연합(EAЭС)’은 그것의 실체적 증거이다.

이러한 유라시아 공간에서 여러 시기에 다양하게 출현하였지만 많은 경우 이론적 구상의 차원에 머물렀던 종래의 유라시아주의 이념들과는 달리 1990년대 중반에 등장한 후 현재까지 지속되고 있는 나자르바예프의 유라시아주의는 체제 전환이라는 포스트소비에트 시대의 복합적 현실을 겪어내면서 그것에 상응하는 나름의 내용과 형식을 확보하고 이제 또 하나의 실천적 전망으로서 완전히 새로운 단계에 접어들고 있다.

이런 맥락에서 본 소고는 카자흐스탄의 유라시아주의의 양상과 전망을 유라시아주의 이념의 이론적, 실천적 심화 확대라는 차원에서 대통령 나자르바예프의 견해와 정책을 중심으로 살펴보고자 한다. 이를 위해 우선 이론적 차원에서는 나자르바예프가 주창한 유라시아주의 이념의 개념적 기초와 주요한 특징, 카자흐스탄 현대사에서 그것의 기능과 역할, 그리고 여타 유라시아주의와 유사점과 차이점을, 실천적 차원에서는 대외 정책에서 유라시아통합 모델과 대내 정책에서 국가 안정과 민족 화합의 기제를 차례로 검토해보고자 한다. 이를 통해 나자르바예프의 유라시아주의가 카자흐스탄을 비롯한 유라시아 공간에서 다양한 민족(국가)들 사이의 새로운 상호관계와 새로운 지역질서의 창조를 통한 참다운 공동체 건설의 대안적 기획인가를 가늠해 보고자 한다.

II. 나자르바예프의 유라시아주의의 이론적 토대

나자르바예프의 유라시아주의 이념은 독특한 지리적, 문화적, 역사적 실체로서 유라시아 공간에 대한 인식에서 출발한다. 그에 따르면 유라시아는 세계 경제와 정치에서 유력한 중심으로 새롭게 등장하고 있으며, 통합적 연합과 지역적 결합이 세계 발전의 주요한 흐름으로 자리 잡은 21세기에 유라시아는 또 하나의 다극적 체제를 구성하는 핵심축이 되어가고 있다. 동양과 서양의 사이라는 특수한 지리적 좌표를 지닌 유라시아, 특히 그 중심에 위치한 “카자흐스탄은 유럽적 뿌리와 아시아적 뿌리가 교차하는 독특한 아시아 국가이다. 그곳에서는 여러 민족들이 다양성 속의 통일을 이루고 있으며, 다채로운 문화와 전통의 결합은 유럽과 아시아의 훌륭한 문화적 성취들을 흡수하게 한다.”¹⁾

나자르바예프의 유라시아주의의 철학적 전제는 유라시아 공간과 그곳에 살고 있는 다양한 민족들의 역사적 공통성(보편성)이다. 고전적 유라시아주의와 마찬가지로 나자르바예프의 유라시아주의는 유라시아 민족들의 역사적 상호연관, 밀접한 상호협력 그리고 폭넓은 상호존중에 기반한다. 또한 유라시아 공간에 본래적인 민족, 종교, 문화의 복수성은 분열과 갈등의 원인이 아니라 협력과 조화의 굳건한 토대이다. 그 위에서 21세기 유일하게 가능한 인간 존재의 형식으로서 평화와 화합, 관용과 상생의 이념(가치)들이 실현된다.

나자르바예프의 유라시아주의는 무엇보다도 민족들의 고유성을 억압하거나 동화하는 것이 아니라 오히려 다양성을 권장하며 그것을 통해 화합과 상생이라는 통일성과 총체성을 지향한다. 요컨대 현대 유라시아의 근본적인 특성은 다채롭고 풍부한 민족문화, 즉 하나의 모델 속에 투르크, 이슬람, 슬라브, 서유럽, 아시아 문명의 공존이다. 유라시아 공간에는 동양과 서양의 전통이 상호 접합하고 관통하며, 문화와 문명의 실제적 대화가 끊임없이 진행되고 있다. 전면적이고 적극적으로 전개되는 대화 속에서 유라시아가 몇몇 거대한 세계 문명의 요람일 뿐만 아니라 그들 사이의 가교의 역할을 한다.²⁾ 바로 이것이 21세기에 제3의 문명 지대로서 유라시아가 지니는 인류문화사적 중대성이다.

유라시아와 그것의 중심인 카자흐스탄의 지정학적, 지경학적, 지문화적, 지역사적 특성에 대한 나자르바예프의 진지하고 심오한 통찰은 국가의 공식 이념과 정책 노선으로 유라시아주의를 필연적으로 선택하게 하였다.

앞서 지적했듯이 고전적 유라시아주의자들과는 달리 나자르바예프는 단순히 이론가-사상가가 아니며 정치적 메커니즘을 올바르게 이해하고 시대 흐름과 당면 현실을 정확하게 인식하며 온갖 사태에 적절하게 대처해야 하는 현실 정치가이기에 그의 유라시아주의 이념은 상당히 많은 정도로 카자흐스탄의 대내외 정치의 핵심적 발판으로 작용하였다. 바로 단순한 이론적 구상이 아니라 실천적 이념이라는 차원에서 나자르바예프의 유라시아주의는 종래의 유라시아주의와 몇 가지 차이점을 지니고 있다.

우선 종래의 유라시아주의가 안고 있는 근본 문제 중의 하나는 바로 다민족, 다종교, 다문화라는 유라시아성을 근거 짓는 다원성 혹은 복수성이라는 토대 위에서 대화적, 교향적 관계망의

1) Н. А. Назарбаев, *Выступление в МГУ им. Ломоносова*, 29, Марта, 1994.

2) 카자흐스탄의 저명한 시인, 사회평론가, 사회활동가로서 문제작 『아즈 이 야(Аз и Я)』에서 러시아의 문화, 역사, 언어에 대한 투르크의 영향의 중요성 주장했던 술레이메노프(О. Сулейменов)는 나자르바예프의 유라시아주의 이념의 형성에 기여했는데, 카자흐스탄이 유라시아에 전형적 특징인 다민족성, 관용성 그리고 다양성의 원칙을 보여준다고 지적하며 “세계 선진 문화 일반에 대한 접근을 가능하게 했던 유럽의 차용물에 대한 고려 없이 카자흐 정체성을 규정할 수 없다”고 주장했다.(H. Ram, *Imaging Eurasia: the Poetics and Ideology of Olzhas Suleimenov's AZ i IA*, *Slavic Review*, 60(№ 2(Summer, 2001), p. 289-311.)

구축인데, 이와 관련해서 러시아와 동양을 막론하고 대부분의 유라시아주의자들에게서는 인종중심적 민족주의의 폐해가 마치 보편적 경향처럼 폭넓게 퍼져있다. 이른바 러시아(민족)중심주의 혹은 신제국주의적 편향과는 달리 나자르바예프의 유라시아주의는 유라시아 공간의 다원적, 복수적 성격과 개별 민족의 고유한 권리와 자주적 위상에 대한 전제적 인식 속에서 민족들간의 평등, 고유한 민족 정체성의 인정 그리고 자발적 동의에 기초한 통합이라는 독자적 입장을 개진한다. 나자르바예프는 유라시아 민족들의 동등한 통합을 현대의 정치적, 경제적, 사회적 요구에 부합하는 새롭고 이상적인 모델로 간주한다.

또 하나의 근본 문제는 관계의 고리로서 소위 ‘지배-이념’ 내지 대화의 기반으로서 ‘메타언어’의 창조인데, 주지하다시피 종래의 유라시아주의에서는 러시아정교의 메시아주의와 일련의 이슬람주의가 자주 제기되었다. 특정 민족과 마찬가지로 특정 종교에 기반한 보편주의는 이미 인류 역사 속에서 무망하다는 점이 확인되었는바, 이에 대해 나자르바예프는 어떤 제도에도, 이를테면 종교와 같은 나름 상당히 효과적인 것에도 별다른 특권을 부여하지 않는다. 요컨대 민족, 신앙, 문화를 막론하고 다양한 기원과 동등한 가능성만이 공존과 상생의 원칙으로 간주된다.

나자르바예프의 유라시아주의의 또 다른 변별성은 종래의 유라시아주의에서 전형적이었던 반(反)서구주의로부터의 탈피이다. 그는 서구 세계에 맞서는 근거 부족한 동기들은 현대 세계의 발전과 유라시아주의 이념의 전제에 조응하지 않는다고 비판한다. 오히려 나자르바예프에게 바람직한 유라시아주의는 유럽과 떨어지기가 아니라 새로운 국가적, 지역적 차원에서 유럽과 상호작용이다.

III. 대외 정책에서 나자르바예프의 유라시아주의 이념

1990년대 초반 유라시아 공간에서 소연방이라는 단일한 정치적, 경제적 체제의 붕괴와 뒤이은 독립국가연합(СНГ)의 다소 불분명하고 불충분한 기능과 역할은 자연스럽게 유라시아의 새로운 통합 모델에 대한 필요성을 제기하였다. 이런 시대적 상황은 지리적, 역사적, 문화적 공통성에 일차적 토대를 두는 유라시아주의 이념에 대한 사회적 관심이 다시 활성화되는 계기가 되었다.

유라시아 국가들에서 지역적 통합에 대한 관심과 태도는 지정학적 위치, 대외정책 노선, 가치지향 등에 따라 다양하게 나타나고 있지만, 무엇보다도 공통된 인식은 새로운 통합 모델에 대한 추구가 지난 시대의 유라시아주의를 단순히 복원하거나 반복하는 것만으로는 불충분하며, 달라진 시대 상황과 조건들에 맞는 현대적으로 변형된 유라시아주의가 새롭게 요청된다는 것이었다.³⁾ 이러한 사회적 관심과 시대적 요청에 가장 적실하게 대응한 것이 바로 나자르바예프의 유라시아주의 이념이다.⁴⁾

3) 유라시아주의 이념은 본질상 대단히 역사적이다. 유라시아주의는 무엇보다 러시아에서 오랜 역사적 기원을 가지고 있는데, 1920년대 러시아 이민 지식인들 사이에서 고전적 형태를 갖추었고, 자칭 ‘마지막 유라시아주의자’인 구밀료프(Л. Н. Гумилев)에 의해 발전적으로 계승되어, 소연방의 해체 이후 체제전환기에 이른바 ‘러시아 이념’의 일종으로 부활하였으며, 마침내 푸틴과 나자르바예프에 의해 국가 이념의 하나로서 새롭게 등장하였다. 러시아의 고전적 유라시아주의(классическое евразийство)와 신유라시아주의(неоевразийство)와 마찬가지로 카자흐스탄에서 유라시아주의 이념에 대한 관심은 당면한 지정학적, 정치적, 사회-문화적 문제들의 해결과 유라시아의 역사적 유산에 대한 재인식을 위한 노력의 일환으로 나타났다.

4) 2006년 5월 26일 구밀료프 유라시아국립대학(ЕНУ)에서 행한 「혁신과 교육을 통한 지식의 경제학에 부처(К эко

앞서 언급한 1994년 3월 29일 초청 연설에서 나자르바예프는 유라시아 공간의 통합 구상으로 서 유라시아연합을 처음으로 제안하고, 이를 자의와 평등의 원칙에 따라 형성된 새로운 국가 간 결합에 기초한 새로운 차원의 상호관계로 정의하였다. 또한 유라시아연합은 단일한 경제 공간의 형성과 공동의 방위 정책 보장이라는 핵심 과제를 수행할 초국가적 기구들이 근간을 이루기에 독립국가연합과는 다른 원칙에 따라 구성되어야 한다고 강조하였다. 더불어 유라시아연합을 포스트소비에트 공간에서 안정과 안보를 강화하고 사회-경제적 현대화를 위한 주권 국가들의 통합체로서 보다 엄밀하게 규정했다.

곧이어 1994년 6월 3일 나자르바예프는 독립국가연합의 정상들에게 「국가들의 유라시아연합의 창설에 관하여(О формировании Евразийского союза стран)」라는 통합 구상을 직접 전달하고 동시에 카자흐스탄과 러시아의 언론매체를 통해 대중들에게도 공개하였다. 이 구상에서 “유라시아연합은 모든 참여 국가들의 민족적-국가적 이익과 존재하는 통합 잠재력을 실현하려는 평등한 독립국가들의 연합이다. 유라시아연합은 주권국들의 통합 형식이다”라고 재차 밝혔다. 하지만 유라시아 지역의 모든 국가들이 카자흐스탄 지도자의 유라시아 이니셔티브(евразийская инициатива)를 적극적으로 수용한 것은 아니었다. 오히려 당시에 독립국가연합의 많은 지도자들은 독립성의 상실과 경제적 종속을 우려하여 새로운 연합체를 불안한 시선으로 바라보았다. 예외적으로 유라시아 통합의 추진을 지원한 것은 유라시아연합의 형식과 내용의 통일화 과정에 활발하게 참여한 푸틴(В. В. Путин)이었다.

하지만 나자르바예프의 제안은 몇몇 회의론자들과 반대자들의 저항에도 불구하고 일련의 대화와 협상을 거쳐 마침내 2000년 10월 10일 러시아, 벨라루시, 카자흐스탄, 키르기즈스탄, 타지키스탄 — 2006년에 우즈베키스탄도 참여 — 으로 구성된 ‘유라시아경제공동체(ЕврАзЭС: Евразийское экономическое сообщество)’의 창설로 일차적 결실을 맺었다.

이어 2009년 3월 19일 나자르바예프는 <이즈베스티야(Известия)>에 실은 기고문 「유라시아경제연합: 이론 혹은 현실(Евразийский экономический союз: теория или реальность)」에서 세계 경제의 위기 상황 속에서 협력할 때만 유라시아국가들이 지속 가능한 경제 발전을 이룰 수 있다고 관련 국가들의 단합된 노력을 촉구했다.

뒤이어 2011년 7월 6일에는 러시아, 벨라루시, 카자흐스탄이 참여한 관세동맹(ТС: Таможенный союз)이 창설되었고, 또한 2012년 1월 1일에는 단일경제공간(ЕЭС: Единого экономического пространства)의 공식 출범하게 된다.

계속해서 2011년 10월 25일 <이즈베스티야(Известия)>에 게재한 기고문 「유라시아연합: 이념에서 미래의 역사로(Евразийский союз: от идеи к истории будущего)」에서 나자르바예프는 경제적 실용주의, 회원국들의 자발성, 평등과 주권 존중 그리고 내정불간섭, 참가국들의 동의에 기초한 각국의 제도 마련 등을 유라시아연합이 준수할 원칙으로 제시하였다.

특히 위의 기고문에서 유라시아연합의 정치화에 대한 불허의 입장을 이미 밝혔던 나자르바예프는 2013년 10월 24일 민스크와 2014년 3월 6일 모스크바에서 각각 열린 최고유라시아경제위원회 연설 그리고 2014년 4월 28일 모스크바국립대학교 특별 강연에서도 세간의 의혹과 불신의 시선을 염두에 둔 듯 유라시아연합이 정치 조직체가 절대 아니며 순수한 경제 협력체라고 다시 천명했다.

실상 유라시아연합을 비롯한 일련의 통합 구상에 대해 카자흐스탄의 사회 일각에서는 러시아

номике знаний через инновации и образование)」라는 연설에서 나자르바예프는 “이론으로서 유라시아주의의 이념은 지난 세기에 탄생하였다. 그러나 새로운 삶을 조직하는 실천으로서 유라시아주의의 이념은 이번 세기에 실현되었다”라고 말했다.

의 후진적 주변으로 카자흐스탄의 전략의 위험성을 우려하면서 카자흐스탄과 러시아의 밀접한 협력을 일종의 식민화 과정으로 비판하기도 한다. 하지만 이러한 염려와 비판에 맞서 나자르바예프 자신은 유라시아 통합을 되돌릴 수 없이 전진하는 역사의 수레바퀴로 간주하면서 해당 구상의 이념적 원칙들을 다음과 같이 보다 분명하게 규정하였다:“... 이것은 어떤 알 수 없거나 유토피아적인 연방의 부분들의 관계가 아니라 독립 국가들의 관계이다. 소연방의 복원이나 다른 국가로의 카자흐스탄의 편입에 대한 어떠한 호소도 반(反)헌법적이며 결코 용납될 수 없다.”

나자르바예프의 유라시아주의는 대외 관계에서 유라시아 지역 국가들과는 물론이고 서방, 아시아, 중동 등의 다른 지역 국가들과 카자흐스탄의 새로운 관계 형성과 강화에도 많은 보탬이 되는 것으로 평가받고 있다. 요컨대 나자르바예프의 유라시아주의는 다양에 목적과 의도에 부합하는데, 우선 외적으로는 아시아와 유럽 사이의 가교와 평화, 안정, 중립의 보루 역할을 함으로써 균형적 관계를 유지하여 러시아와 다른 지역의 국가들의 관계를 개선하며, 내적으로는 안정과 조화를 갖춘 성공적인 다민족, 다문화의 평화롭고 조화로운 국가 건설에 기여한다는 것이다.

이처럼 카자흐스탄의 대외 정책에서 기본 노선인 유라시아주의 이념은 유라시아 통합의 과정에 카자흐스탄이 적극적으로 참여하고 주도적 역할을 수행하는데 기초가 되고 있다. 유라시아경제공동체(ЕвразЭС), 관세동맹(TC), 단일경제공간(ЕЭС) 그리고 다가오는 유라시아경제연합(EАЭC)의 출범에 이르기까지 일련의 유라시아 통합의 역동적 과정은 유라시아주의 이념의 활기와 잠재성을 보여주는 구체적 증거들이다. 이런 의미에서 나자르바예프가 확언하듯이 21세기는 세계 경제와 정치의 무대를 유라시아가 주도하는 “위대하고 번영하는 유라시아의 세기”로 기록될 수도 있을 것이다.⁵⁾

물론 이러한 긍정적 평가와 전망에도 불구하고 대외 정책의 차원에서 나자르바예프의 유라시아주의는 해결해야 할 과제들이 적지 않게 남아 있다. 우선 나자르바예프 대통령과 지지자들, 학자들과 연구 기관들의 노력에도 불구하고 유라시아주의 개념 내지 통합의 구상이 아직 명확하게 규정되지 않고 있다는 점이다. 또한 통합 과정에 대한 정부 주도와 대화의 독점, 충분한 정보의 부재, 이로 인한 낮은 수준의 대중적 인지도는 시급한 해결 과제이다. 또한 통합의 주체들로 간주되는 포스트소비에트 국가들 사이에 통합의 형식(제도), 규모(확대), 속도 등에 대한 입장과 관심의 차이, 국내 개혁의 속도와 수준의 차이도 존재한다. 경제적 차원에서 무역거래의 양적 확대에도 불구하고 여전히 산업 구조의 질적 불균형, 내부 시장에서 물가 상승, 중소기업에 대한 부정적 영향, 관세행정의 복잡화 등도 문젯거리다. 마지막으로 야당과 애국주의 세력 등을 비롯한 사회 일각에 남아 있는 통합의 성격 자체를 둘러싼 오해들도 극복해야 할 문제이다.

하지만 통합과 지역화의 과정들이 세계 경제의 현재적 경향에 상응하며, 미래의 세계 발전은 지역적 통합체들에 의해 결정되고 통합은 세계화의 한 부분이며 따라서 지역의 경제적 통합은 세계 경제의 위기로부터 벗어나는 효과적인 방도 중의 하나라는 것에 의견을 같이한다면, 유라시아경제공동체(ЕвразЭС)에서 관세동맹(TC)과 단일경제공간(ЕЭП)을 거쳐 유라시아경제연합(EАЭC)에 이르는 포스트소비에트 공간에서 펼쳐지는 일련의 지역 통합의 움직임들은 나름의 의미심장하고 전도유망한 프로젝트로 간주될 수 있을 것이다.

5) Н. А. Назарбаев, *От идеи Евразийского союза — к новым перспективам евразийской интеграции*, 28. Апреля, 2014.

IV. 대내 정책에서 나자르바예프의 유라시아주의 이념

소연방 해체에서 비롯된 독립 이후 중앙아시아의 신생국가들이 당면한 가장 커다란 과제는 순조로운 체제 전환을 통한 안정적인 국가 건설이었으며, 이 과정에서 새로운 국민 정체성의 형성은 핵심적 요소였다.

다민족, 다종교, 다문화라는 역사적 유산을 간직하고 있는 유라시아의 국가들, 특히 예외적으로 표제(명목)민족이 압도적 다수를 차지하지 않는 카자흐스탄의 경우 다민족 국민 국가의 건설과 새로운 국민 정체성의 형성은 결코 중대하고도 간단치 않은 문제였다.⁶⁾

독립 직후 카자흐스탄의 국가 건설 과정은 대체로 두 단계로 구분되어 진다. 우선 첫 번째 단계(1990-1994)는 카자흐인 정치엘리트와 지식인들이 중심이 되어 카자흐 민족 정체성에 기초하여 민족 국가 건설을 시도했던 시기이다. 이러한 시도의 본질적 성격은 1993년 1월에 제정된 헌법에서 잘 드러나는데, 서문에서 카자흐스탄은 카자흐인의 민족자결체로 규정되고 카자흐어는 국가어로 명시되는 등, 사실상 카자흐 민족에게 특권적 지위가 부여된다.

하지만 강력한 대통령 중심제를 바탕으로 다민족성에 기반한 국민 국가 건설을 천명하게 되는 2단계(1995-현재)에 이르면 적지 않은 변화가 감지된다. 1995년 8월 30일 국민투표를 거쳐 승인된 신헌법에서 카자흐스탄은 카자흐인을 비롯한 다양한 민족들이 살고 있는 카자흐인의 본래의 고향으로 규정되며 러시아어도 민족 간 소통어에서 국가 공식어로 지위를 회복하게 된다.⁷⁾

이처럼 신생독립국 카자흐스탄의 국가 건설의 기초는 카자흐인 중심의 민족 국가에서 다민족 공존의 국민 국가로 전환되고 이 과정에서 대통령 나자르바예프를 비롯한 국가 지도부가 궁극적으로 선택한 노선이 이른바 “다양성을 통한 통일(Единство — через многообразие)”이라는 상생과 연대의 원칙이다. 요컨대 오랜 기간에 걸쳐 역사적으로 형성되어온 다양성의 요소를 존중하고 수용하며 이 요소들의 화합과 단결을 통해 단일한 운명 공동체인 새로운 국민 국가를 건설한다는 것이다.

이러한 카자흐스탄의 대내 정책, 즉 다민족 국민 국가의 건설과 새로운 국민 정체성의 형성이라는 지향은 민족 간의 상호 존중과 상호 이해에 기초하여 사회의 내적 연대를 창출하기 위한 일련의 노력들에서 구체화된다.

이 과정에서 이념적 근간으로 작용하는 것이 다른 아닌 나자르바예프가 주창한 유라시아주의 이념이며, 이를 위한 가장 혁신적이고 중요한 정치적 기제 중의 하나가 바로 ‘카자흐스탄 국민 의회(Ассамблея народа Казахстана)’이다.

국민 국가의 건설에서 민족 화합의 선차성에 남달리 주목한 나자르바예프는 1992년에 개최된 제1차 카자흐스탄 민족포럼(1-ый Форум народов Казахстана)에서 ‘카자흐스탄 민족의회(Ассамблея народов Казахстана)’의 설립을 제안하였다. 그 후 1995년 3월 1일 대통령령에 의해 카자흐스탄에 살고 있는 민족들 간의 평화와 화합을 도모하는 제도적 장치이자 민족 집단의 자유와 권리를 후원하는 자문 기관으로서 카자흐스탄 민족의회가 창설되었다.⁸⁾

6) 카자흐스탄은 140 여개의 민족들과 40 개 이상의 신앙으로 구성되어 있는 독특한 다민족, 다종교 사회이며, 공식 통계에 따르면 전체 인구의 58.9%가 카자흐인, 25.9%가 러시아인, 2.9%가 우크라이나인, 2.8%가 우즈베크인이며, 그 밖에 위그르인, 타타르인, 독일인, 고려인 등을 포함한 다양한 소수 민족들이 살고 있다. 자세한 것은 <http://www.kazakhembus.com/index.php?page=ethnic-groups> 참조.

7) А. Вежбицки, Перспективы формирования казахстанского народа, *Вестник Евразии*, 2006, № 4, С. 55.

8) Г. Н. Нурадил, Строительство новой модели управления для создания прочного мира, *Казахстан-Спектр*, 2006, № 2(36), С. 39.

카자흐스탄 민족의회의 주요 과제는 중앙과 지방 정부에서 소수 민족 집단의 대표권 부여, 소수 민족 문화의 보전과 부흥을 위한 민족문화센터의 지원, 민족 문화의 행사와 공연을 위한 시설과 포럼의 설립 등을 통해 다민족, 다문화적 관용과 화합을 이루고 분리주의와 극단주의의 태동을 방지하여 궁극적으로 시민적 국민 정체성의 확립에 기여하는 것이었다.

2002년 4월 나자르바예프는 카자흐스탄민족의회가 1995년에 부여받은 과제들을 성공적으로 수행했다고 자평하면서 카자흐스탄 애국주의의 기치 아래 민족 집단들의 단합을 통해 이른바 ‘카자흐스탄 국민(Kazakhstani)’ 정체성을 향해 나가야 한다고 역설하였다.

나자르바예프 정부의 이러한 정책 기조는 2007년 헌법 개정을 통해 ‘카자흐스탄 민족의회(Ассамблея народов Казахстана)’의 명칭이 ‘카자흐스탄 국민의회(Ассамблея народа Казахстана)’로 공식적으로 변경됨으로써 보다 분명해졌다.⁹⁾ 또한 헌법 개정을 통해 국회 하원의 의원수를 77명에서 107명으로 늘리면서, 이 가운데 9명을 카자흐스탄 국민의회의 간접선거와 대통령의 임명으로 선출하게 함으로써 소수 민족들의 대표성과 공식성이 추가적으로 확보되었다.

그리고 마침내 2008년 10월 20일에는 <카자흐스탄 국민의회에 관한(Об Ассамблее народа Казахстана)> 법률이 제정되었는데, 이 법률은 카자흐스탄 국민의회의 지위, 구성 절차 그리고 활동 조직을 규정하고 있다. 이에 따르면 카자흐스탄 국민의회는 국가의 민족 정책을 개발하고 실현하기 위한 기구로서 카자흐스탄 국민의 애국주의와 시민적, 정신-문화적 보편성에 기초하여 카자흐스탄의 시민적 정체성과 경쟁력 있는 국가의 형성 과정에서 민족 간의 화합을 보장하는 것을 목표로 한다.

나아가 법률은 국가 기관과 사회 기관들의 효과적 협력의 도모, 민족 간 화합과 관용의 지속적 증진을 위한 여건 창출, 국민 통합의 강화, 근본 가치에 대한 사회적 합의의 지원과 발전, 극단주의와 급진주의의 출현 방지를 위한 국가 기관에 대한 협력, 민주적 규범에 근거한 시민의 정치적-법적 문화 형성, 민족문화협회와 사회단체의 활동 결합, 카자흐스탄 국민의 민족 문화, 언어, 전통의 부흥과 보존과 발전 등을 기본 과제로 설정하고, 나아가 개인과 시민의 권리와 자유, 국민과 국가의 이익, 인종, 민족, 종교, 신념 등에 상관없이 개인과 시민의 권리와 자유의 평등, 의회 위원들의 평등과 자기 활동에 대한 책임, 개방성 등을 활동의 원칙으로 규정하고 있다. 요컨대 카자흐스탄 국민의회의 이념적 근간이 다른 아닌 나자르바예프의 유라시아주의 이념인 것이다.

나자르바예프는 2008년 10월 23일 “국가의 힘은 통합 속에(Сила страны — в единстве)”라는 의제 하에 열린 카자흐스탄 국민의회 제14차 총회에서 『국가발전전략계획 2020(Стратегический план развития страны до 2020)』에 포함할 「국민통합독트린(Доктрина национального единства)」의 작성을 제안하였다.

또한 2009년 10월 25일 “국민 통합은 우리의 전략적 선택(Национальное единство — наш стратегический выбор)”라는 의제를 다룬 제15차 총회에서 나자르바예프는 민족 간의 화합의 잠재력을 강화하는 조치로서 교육과 양육 그리고 방송을 통한 시민적 정체성과 관용 정신의 배양을 주문하였고, 사회 안정의 조건으로서 모든 민족들의 모국어, 문화유산, 전통의 자유로운 발전을 위한 여건 마련을 강조하였다. 말하자면 국민 통합의 강화가 카자흐스탄 국민의회와 모든 민족문화협회의 활동의 주요한 지향이라는 점이 재차 역설되었다.

2010년 10월에는 2008년에 제안된 「국민통합독트린」 구상이 완성되었는데, 여기에는 국가 정

9) 다양한 민족들의 단일한 국민으로의 통합을 암시하는 이러한 명칭 변화를 나자르바예프의 업적에 대한 과장적 선전으로 간주하는 비판적 견해도 있다. 이에 대해서는 N. Oka, Ethnicity and elections under authoritarianism: the case of Kazakhstan, *IDE Discussion paper*, 2009, p. 23.

책의 목표, 과제, 원칙과 기본 실행 방향이 제시되었다. 나자르바예프는 사회 안정과 민족 화합을 위해서 카자흐스탄 정부는 국민공동체의 민족적 모델이 아니라 시민적 모델을 선택해 왔으며, 이제 개인들의 정체성이 카자흐스탄 국적에 근거하여 형성되는 단계에 도달했다고 주장하였다.

이처럼 카자흐스탄 국민의회는 사회 안정과 민족 화합을 도모하고 소수 민족들의 정신적, 문화적 부흥과 발전을 지원하면서 ‘카자흐스탄 국민(Kazakhstani)’ 정체성의 형성을 통한 국민 국가 건설에서 중요한 역할을 담당하고 있다.

나자르바예프가 지적하듯이 카자흐스탄 국민의회는 민족 간, 문화 간 대화의 기본 모델로서 이를 통해 시민들 사이의 신뢰를 강화하고 국가의 운명에 대한 공동의 책임이라는 새로운 전통을 마련하고 있다. 여기서 카자흐스탄 국민들의 정신적 성격과 민족적 특성과 밀접하게 결합되어 있다고 간주되는 인내, 선린, 우호, 개방은 나자르바예프의 유라시아주의에서 핵심적 가치이다. 특히 관용은 카자흐스탄의 성공적이고 확고한 발전의 중요한 요소로 간주되며, 이러한 가치들은 독립이후 카자흐스탄이 추구해온 대내외 정책의 기초를 반영하며, 따라서 카자흐스탄 국민 의회의 창립은 그 기초의 논리적 결실인 셈이다.

카자흐스탄 국민의회는 민족 화합의 새로운 해결책이라는 점에서 과거의 소비에트 공간에서는 물론이고 오늘날 서구 사회에서도 그 유례를 찾아보기 힘든 시민 사회의 새로운 제도이자 일종의 공공외교의 기구로서 평가받고 있다.

그러나 사회 안정과 민족 화합에 기반한 국민 국가의 형성이라는 카자흐스탄의 대내 정책에서 주요한 기제로 작동하고 있는 카자흐스탄 국민회의로 대표되는 유라시아주의 구상은 가시적 성과에도 불구하고 적지 않은 도전들에 직면해 있다.

카자흐스탄의 공식적 유라시아주의에 대하여 각각의 민족 집단은 서로 다른 해석과 반응을 나타낸다. 국가의 카자흐화라는 민족주의적 해석에 대해서는 카자흐인들이, 공인된 문화적 복수주의라는 다원주의적 해석에 대해서는 소수 민족들이 각각 긍정적인 입장을 취한다. 이런 가운데 러시아에 대한 정치적, 경제적, 외교적 관계에서 유라시아 국가로서 카자흐스탄의 위상은 환영을 받는 반면에, 카자흐스탄에서 표제민족도, 소수민족도 아닌 지위로 살아가고 있는 러시아인들의 위상은 다소 애매하고 난처하다.¹⁰⁾

여러 민족들이 함께 모여 ‘카자흐스탄 국민(Kazakhstani)’이라는 시민적 정체성의 형성을 지향하는 카자흐스탄 국민의회에 대한 비판은 카자흐 언어와 문화에 고유한 우월성을 부여하여 카자흐성(kazakhness)을 ‘카자흐스탄 국민(Kazakhstani)’과 동일시한다는 지적이 대표적이다. 말하자면 카자흐스탄 국민의회는 본질적으로 소수민족 집단에 대한 관리와 통제의 수단이며, 실제로 그것의 활동은 소수민족 문화의 부흥, 보전, 발전이 아니라 표제민족인 카자흐 문화로의 동화, 즉 카자흐화(kazakhification)를 지향한다는 것이다.¹¹⁾ 이런 의미에서 나자르바예프의 유라시아주의는 일종의 ‘은폐된 카자흐 민족주의’에 불과하다는 것이다. 이런 차원에서 나자르바예프의 유라시아주의는 대외 정책에서 국제주의적 성향과는 대조적으로, 대내 정책에서 민족주의적 편향을 드러낸다고 간주된다.¹²⁾

10) 실상, 다문화 공동체를 지향하는 유라시아주의의 이상과는 달리 소위 ‘카자흐화’라는 편향이 대세를 형성하고 있으며, 이는 다른 민족 집단들을 곤경에 빠뜨리고 있다. 이를테면 1994년에 정점에 이른 후 최근에는 다소 주춤하고 있지만, 본국으로 러시아인들의 대대적인 이주 현상이 그 실상을 대변한다.

11) 카자흐스탄 국민의회를 비롯한 권력 구조에서 카자흐 민족을 제외한 소수 민족들의 대표성은 제대로 보장되지 않고 있다. 실상 전체 인구의 58.9%를 차지하는 카자흐인들이 정관계의 전체 요직의 80%를 장악하고 있다. 말하자면 정치권력에서 다민족성은 반영되지 않고 있는 셈이다. 이에 대해서는 Данные Агентства государственной службы Республики Казахстан(исх. № 54, от 19 июля 2004 года) 참조.

한편 이러한 견해에 대한 반박도 존재하는데, 권력 구조에서 카자흐 민족의 상대적 지배에도 불구하고 농촌 지역에 뿌리박은 카자흐 언어와 문화가 카자흐스탄의 국민 정체성을 형성하는 통합적 기능을 수행하기에 미약하고 카자흐 민족 자체도 지역적, 종족적으로 분리되어 있어 내적 연대가 약하다는 점이 지적되기도 한다. 이런 의미에서 카자흐 국민이라는 개념은 현실태라기보다는 메타포에 가까운 것으로 평가된다.

따라서 결국에는 러시아 문화에 의한 소연방의 민족들의 동화와 종속과 흡수에 기초했던 소비에트 인민(советский народ)과는 달리 카자흐스탄 국민(казахстанский народ)의 형성이 이른바 ‘다양성 속에서 통일’이라는 원칙에 일관되게 근거할 수 있는가가 관건이다. 말하자면 “민족 문화들이 더욱 자유롭고 충만하게 발전할수록, 문화적 상호 작용과 소통 그리고 연대가 더욱 강력하고 굳건하게 되는가”의 여부가 중요한 것이다.¹³⁾ 더불어 나자르바예프의 유라시아주의의 대내외적 통합 구상에서 통합 이념이 무엇인가는 여전히 문제적이다.

V. 나가며

이상에서 살펴보았듯이 유라시아 공간, 특히 그것의 중심에 위치하고 있는 카자흐스탄의 지형학적, 지문화적, 지경학적 위상과 소명에 대한 독특한 인식에 기초하고 있는 나자르바예프의 유라시아주의 이념은 고유한 내용과 과제를 지닌 독립적인 정치-이념적, 사회-경제적, 문화-역사적 구상이다.

나자르바예프의 유라시아주의는 러시아를 중심으로 독특한 문명적 행로를 탐색했던 종래의 유라시아주의와는 달리 모든 유라시아 민족과 국가들의 정치적, 경제적, 역사적, 문화적 상생과 번영을 포괄한다. 따라서 그것은 유라시아 공간에서 특정한 민족(국가), 종교, 문화의 주도 혹은 지배라는 입장에서 벗어나 있으며, 모든 다양한 요소들의 평등과 화해의 원칙을 견지한다. 나아가 그것은 동서양의 갈등과 대립이 아니라 평화와 안보를 중시하며, 21세기 모든 인류 앞에 놓인 글로벌한 문제들의 해결에서 동서양과 유라시아가 협력할 수 있는 가능성을 배제하지 않는다.

나자르바예프의 유라시아주의는 역사적, 문화적, 이념적, 정신적 차원에서 관용성과 다면성을 지니고 있으며, 이것은 국가 정책에서 연대와 상생의 요소로서 작동하고 있다. 이념적 측면으로서 러시아정교를 내세웠던 고전적 유라시아주의와는 달리 나자르바예프의 유라시아주의는 모든 문화와 종교의 등가성을 보장한다. 이것은 나자르바예프가 주도한 ‘카자흐스탄국민의회(Ассамблея народа Казахстана)’와 ‘세계종교포럼(Форум мировых религий)’에서 잘 드러난다. 다양한 형식의 문화 간, 종교 간의 대화를 통해 유라시아 민족들의 정신적 단합, 언어와 문화와 종교의 교향적 발전이 가능해진다.

또한 유라시아연합(Евразийский союз)은 새로운 국가간의 통합 모델이 관련국들의 정치적 독립을 해치는 것이 아니라 상호 협력에 기초한 새로운 유형의 관계와 경제적 협력에서 단일한 척도와 원칙의 적용을 위한 전제를 창출한다는 것을 증명하였다. 카자흐스탄이 제안한 유라시아

12) M. Laruelle, The two faces of contemporary Eurasianism: an imperialism of Russian nationalism, *Nationalities Papers*, 32(2), p.187.

13) О. В. Нечипоренко, А. Н. Нысанбаев, *Россия и Казахстан в XXI веке: опыт модернизационных реформ. Новосибирск*, 2005, С. 455.

통합의 실체와 전망 덕분에 유라시아주의는 범대륙적 중요성을 획득하였다.

이처럼 나자르바예프의 유라시아주의는 학술적, 이론적 추구에 머물지 않으며, 현실적인 형식과 실천적인 구체를 지니고 있다는 점에서 유라시아주의 역사에서 각별한 위상을 지닌다. 이러한 맥락에 우리의 궁극적 관심은 나자르바예프의 유라시아주의 이념이 유라시아 공간의 상생과 연대를 위한 진정한 대안적 전망이 될 수 있을 것인가의 여부이다.

고전적 유라시아주의의 정초자이자 비판가였던 플로롭스키(Г. В. Флоровский)는 “우리의[유라시아주의자들의] 질문은 옳았지만, 대답은 그릇된 것이었다. 문제는 옳았지만, 해결은 그릇되었다”¹⁴⁾라고 술회한 바 있다. 실상, 많은 경우 유라시아주의자들의 오류는 다민족, 다신앙, 다문화라는 유라시아의 본질적 전제 자체에 대한 결과적 기각 혹은 망각에서 비롯되었다. 하지만 유라시아적 구상이 역사적 과거에 대한 ‘대답의 진리’가 아니라 동시대적 공명을 지닌 ‘물음의 진리’라는 점에 착안할 때, 여기에서 관건은 여전히 ‘문제 해결’의 선명성이 아니라 ‘문제 제기’의 올바름이다. 올바름은 유라시아라는 실제(존재)를 조망하는 상상(인식)의 자세이다. 유라시아주의에서 그것은 우선적으로 정의에 대한 희망으로서 차이에 대한 존중과 이질성을 극복하는 연대의 기초로서 관용을 포함해야 할 것이다. 이를 통해서 유라시아주의는 참다운 다양성이 피어나는 유라시아공동체의 대안 이념이 될 수 있을 것이다.

14) Г. В. Флоровский, Евразийский соблазн. *Современные записки*. Париж. No. 34. 1928, С. 312.

<참고문헌>

- Нечипоренко, О. В., Нысанбаев, А. Н. Россия и Казахстан в XXI веке: опыт модернизационных реформ. Новосибирск. 2005.
- Вежбицки, А. Перспективы формирования казахстанского народа. Вестник Евразии. 2006. № 4. Данные Агентства государственной службы Республики Казахстан(исх. № 54, от 19 июля 2004 года
- Назарбаев, Н. А. Выступление в МГУ им. Ломоносова. 29. Марта. 1994.
- Назарбаев, Н. А. К экономике знаний через инновации и образование. 26. Мая. 2006.
- Назарбаев, Н. А. От идеи Евразийского союза — к новым перспективам евразийской интеграции. 28. Апреля. 2014.
- Нурадил, Г. Н. Строительство новой модели управления для создания прочного мира. Казахстан-Спектр. 2006. № 2(36).
- Флоровский, Г. В. Евразийский соблазн. Современные записки. Париж. No. 34. 1928
- Laruelle, M. The two faces of contemporary Eurasianism: an imperialism of Russian nationalism. Nationalities Papers. 32(2).
- Oka, N. Ethnicity and elections under authoritarianism: the case of Kazakhstan. IDE Discussion paper. 2009.
- Ram, H, Imaging Eurasia: the Poetics and Ideology of Olzhas Suleimenov's AZ i IA, Slavic Review. 60. № 2 (Summer, 2001).
- <http://www.kazakhembus.com/index.php?page=ethic-groups>

