

한양대 HK 러시아·유라시아 연구사업단  
2010년도 제2차 역사영역 국내학술대회

# 유라시아 정체성 모색

## - 일상사, 종교, 민속

- 일시: 2010년 4월 29일 (목) 13:40-17:10
- 장소: 한양대학교 대학원 7층 화상회의실
- 주최: 한양대 아태지역연구센터 HK 연구사업단
- 후원: 한국연구재단



## 목 차

프로그램		5
I 세션(13:40-15:30): 러시아 유라시아 민족과 종교 정체성		
■ 김상현(한양대)	현대 러시아의 세계 인식과 민족주권	7
■ 정세진(한양대)	러시아연방 타타르스탄 공화국의 유로 이슬람 소고	43
■ 황영삼(한국외대)	우크라이나 정교회와 그리스-카톨릭 교회의 역사적 맥락	69
II 세션(15:50-17:10): 유라시아 일상사와 민족 정체성		
■ 구자정(한양대)	까자끼, 유라시아인의 경계인: 까자끼 의 형성 과정에 대한 소고	89
■ 기계형(한양대)	배급과 욕망 사이에서: 소비에트 체제 형성 초기의 소비생활	125



2010년도 제2차 HK 러시아·유라시아 연구사업단  
역사영역 국내학술대회

## 유라시아 정체성 모색 - 일상사, 종교, 민속

■ 일 시 2010년 4월 29일 (목) 13:40-17:10

■ 장 소 한양대학교 대학원 7층 화상회의실

### I 세션(13:40-15:30): 러시아 유라시아 민속과 종교 정체성

■ 사 회 엄구호(한양대)

■ 발 표 김상현(한양대) 현대 러시아의 세계 인식과 민속주권  
정세진(한양대) 러시아연방 타타르스탄 공화국의 유로  
이슬람 소고  
황영삼(한국외대) 우크라이나 정교회와 그리스-카톨릭  
교회의 역사적 맥락

■ 토 론 황성우(한국외대), 현승수(한양대), 신동혁(국민대)

### II 세션(15:50-17:10): 유라시아 일상사와 민족 정체성

■ 사 회 강봉구(한양대)

■ 발 표 구자정(한양대) 까자기, 유라시아인의 경계인: 까자기의  
형성 과정에 대한 소고  
기계형(한양대) 배급과 욕망 사이에서: 소비에트 체제  
형성 초기의 소비생활

■ 토 론 홍석우(한국외대), 조준배(서울대)



## 현대 러시아의 세계인식과 민속주권

김상현(한양대학교)

### I. 서론

본 글은 소비에트 해체 이후, 러시아 연방에서 벌어지고 있는 작금의 민족 및 국가 정체성의 담론에서 ‘민속이 차지하는 기능적 역할과 상징적 메타포 형성’에 대한 연구이다. 여기에서 시도된 작업은 정치, 사회 및 경제 일변도의 매개변수를 고려하여 현시대에 국한시킨 제한적 분석이라기 보다는, 현단계 정체성 논의의 틀이 세계화 논의에서 러시아식 대응 논리와 어떠한 관계를 지니는지, 그리고 이것의 인문학적 담론의 저변 속에 깔려있는 민속 기원의 여러 상징 및 모티프의 재현을 알아보는 일이다. 이를 위해 본 연구는 포스트소비에트의 정체성 논의를 민속문화의 관점에서 접근해가는 분석방법을 선택하고자 한다.

위의 주제를 위해 연구의 기반이 된 이론 및 논리적 바탕에는 다음의 세 가지 이념체계, 즉 말콤 워터스 (Malcolm Waters)와 더글라스 블룸 (Douglas Blum)의 세계화 담론에 대한 정의, 앤소니 스미스 (Anthony Smith)의 민족주의 노선, 그리고 마이클 빌리히 (Michael Billig)의 일상적 민족주의 개념이 들어있다. 첫째로 가장 중요한 논리적 출발점이자 종착지는 앤소니 스미스 (Anthony Smith)가 꾸준히 제기한 것으로 “**민족주의는 그 중심에 문화 독트린을 가지고 있는 정치 이데올로기이다**”란 명제이다.<sup>1)</sup> 스미스가 추정하는 민족주의의 발원은 17, 18세기 유럽에서 기원하며, 그 근본적 양상은 다음의 세 가지 주요 사안을 끌어 안는 것을 목적으로 하였다고 보았는데, 이것이 바로 자율 (autonomy), 통일 (unity), 그리고 민족정체성 (identity of a nation)이다. 나아가 그는 민족주의가 본래 언어와 상징으로 간주될 수 있을 뿐만 아니라, 태생적으로 엘리트적 현상 (elite phenomenon), 즉 엘리트 그룹이 주도적인 역할을 담당하였던 움직임으로 규정할 바 있다.

종합해 볼 때, 스미스가 정의내린 민족주의는 다음과 같다: “실질적 혹은 잠재

---

1) Anthony Smith, *National Identity* (Reno and Las Vegas: University of Nevada Press, 1991), p. 74. 강조는 필자의 것.

적 민족을 구성하는 일부 구성원들에 의해서 간주되는 인구를 대변하여 자율과 통일, 정체성 획득과 유지를 위한 사상운동이 곧 민족주의이다.”<sup>2)</sup> 스미스의 민족주의 정의와 더불어 반드시 기억해야 할 것은 “어떠한 사회도 민족적으로 순수한 단일한 섬으로 존재하지 않는다”는 점과 그럼에도 “민족은 종족적 이질성과 분절을 은폐하거나 이념적인 구호로써 **동질성을 강조한다**”는 점이다. 때문에 하나의 독트린으로서 민족주의는 “국가적 단위와 종족적 단위가 일치할 것을 주장하는 이념적 성향”을 일컫는 말이다.<sup>3)</sup> 시대 및 역사적 맥락에 따라 동적인 과정화를 거치는 개념이기 때문에 민족주의 정체성은 “변화하는 동일성” (the changing same)을 얻기 위해 주체성을 끊임없이 재창조해야 한다는 것을 의미”하기도 한다.<sup>4)</sup> 같은 이유에서 이데올로기적 부산물이자 고정적인 하나의 외재적 실체가 아니기 때문에 우리는 민족 정체성의 문제를 구성주의 (constructivism)적 접근방법을 통해 연구하고자 한다.<sup>5)</sup>

세계화에 대한 담론은 학자들에 따라 제각기 수많은 정의와 강조점이 있을 테지만, 다음과 같이 일반적인 정의를 따르고자 한다. 이 가운데 가장 대표적인 언급은 말콤 워터스가 내린 것으로 다음과 같다: “세계화란 경제적, 정치적, 사회적, 문화적 논쟁들에 대한 지리의 제약이 약해지고, 이 가운데 사람들 역시 이것들이 점차 느슨해지고 있다는 것을 알게 되며, 사람들끼리는 점차 상호적으로 관계해 살아가는 사회적 과정”이다.<sup>6)</sup> 이리하여 과학과 기술, 통신, 교통의 발달로 인해 전세계적 이동과 정보 공유가 엄청나게 확대되었고, 자연스럽게 국경과 경계를 뛰어넘는 초국가적 협력과 상호의존성이 부각되었다. 세계화 과정의 부산물로서 ‘시

2) Anthony Smith, *ibid*, p. 73.

3) 김광익, 『종족과 민족: 그 단일과 보편의 신화를 넘어서』 (서울: 아카넷, 2005), p. 15, 17. 강조는 필자의 것.

4) 팀 에텐서, 『대중문화와 일상, 그리고 민족 정체성』, 박성일 옮김 (서울: 이후, 2002), p. 76.

5) 구성주의적 견해는 민족성과 민족성의 특징적 자질이 결코 외부적으로 혹은 선형적으로 주어진 “독립변수가 아니라 특정한 역사적, 문화적, 정치적, 경제적, 사회적 맥락에 따라 변화하는 종속 변수이며, 인과적 설명을 필요로 한다”는 입장이다. 한양대학교 아태지역연구센터 러시아유라시아연구사업단 엮음, 『유라시아 지역의 국가민족 정체성』 (서울: 한울, 2010), pp. 14-15. 필자는 정치학과 사회학을 비롯한 사회과학적 인식론과 접근방법에서 많이 사용되고 있는 ‘구성주의 이론’ (constructivism)을 취하고자 한다. 다시 말하여 결정론적 DNA와 같은 민족정체성 혹은 광의의 국가 정체성 개념이 이미 주어진 것이 아니라, 시대와 역사적 맥락의 역동적 변화에 따라 끊임없이 상호작용을 거치며 재구성되는 과정이라는 것을 강조하는 것이 본 연구의 이론적 기초인 셈이다. 구성주의 정치학과 정체성의 문제에 대하여 다음의 책과 글을 참고: Daniel H. Nexon, *The Struggle for Power in Early Modern Europe* (Princeton and London: Princeton University Press, 2009), pp. 34-39 참고.

6) M. Waters, *Globalization*. 2nd Edition (London: Routledge, 1995), p. 5.

간과 공간의 축약' (compression) 또는 '공간의 소멸'이란 용어가 생겨나기도 하였다.<sup>7)</sup> 세계화 과정을 긍정적으로 관찰하건, 부정적인 시각으로 바라보건 이 결과로 해석해 볼 수 있는 하나의 공통된 역사적 사건은 국제질서 변화가 첫째이다. 다음으로는 세계화된 자본주의 체제가 유입되어 내면적으로 소비에트 러시아의 거인제국을 붕괴시키는데 일조하였다는 '낙관적 세계변화론'이다.

한편 더글라스 블룸의 정의를 따르면, 세계화는 “뚜렷한 사회, 정치적 제도들의 기반을 뒤흔들면서 모든 문화적 다양성을 일소해 버릴 정도로 위협을 가하는 획일성의 범람”으로 요약된다. 마찬가지로 세계화는 상이함과 다채로움의 균형 및 보완적 공존이 무시되어 있는 상태, 일종의 “균질화된 경향” (homogenizing tendency)으로도 인식된다.<sup>8)</sup>

그렇다면 러시아 연방은 과연 세계화를 어떻게 받아들이고 있는지, 그 구체적인 수용의 자세를 점검할 필요가 있다. 찬-반의 입장인지, 아니면 양가적인 복합적인 태도를 보이는지의 확인을 거치는 작업이 불가피하다. 그 이유는 외부로부터 밀려오는 문화질서에 대한 분명한 입장 표명이 있는 연후에야 이에 대한 대안적 이데올로기가 설정되는 것이기 때문일 뿐만 아니라, 우리가 궁극적으로 살필 민속 주권의 명제가 이 문제와 직결되기 때문이다. 사회적 현안이자 중요한 이슈를 알아보는 일은 사람들을 대상으로 한 설문조사가 가장 객관적인 데이터가 될 것이다. 이를 위해 아래에서 우리는 연구의 기초작업으로서 러시아인들을 대상으로 실시한 설문조사를 먼저 분석할 것이다.

이같은 입장에서 본 연구는 위에서 언급한 민족주의 및 세계화 담론의 정의, 그 현대적 양상을 분석함에 있어 일차적으로 구성주의적 접근방법을 참고하고, 동시에 그 출발점을 마이클 빌리히 (M. Billig)의 논점에서 삼고자 한다. 빌리히가 고안하여 민족성 혹은 민족주의 정체성의 문제에 비유한 “펼러이는 국기” (waved flag)와 “펼러이지 않는 국기” (unwaved flag) 개념은 본 연구가 근본적으로 풀이해 갈 현대 러시아 정체성 진단의 출발점이자 화두가 된다.<sup>9)</sup>

펼러이는 국기가 “민족성의 집단적 기억과 적극적이고 공개적인 전시를 통해 구축됨을 의미”한다면, 펼러이지 않는 국기는 그 반대로 “무의식적이고 반복적인

7) David Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change* (Cambridge: Blackwell, 1990), p. 240. Kenich Ohmae, *The Borderless World: Power and Strategy in the Interlinked Economy* (New York: Harper Perennial, 1990).

8) Douglas W. Blum, *National Identity and Globalization. Youth, State, and Society in Post-Soviet Eurasia* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), p. 12.

9) Michael Billig, *Banal Nationalism* (London: Sage, 1995).

차원, 즉 일상적이고 평범한 차원에서도 민족성이 구축될 수 있음”을 의미한다. 빌리히가 국가의 상반된 이미지의 예를 통해 설명하려 했던 것의 요지는 매우 단순할 정도로 간단명료하다. 민족주의 정체성의 개념과 은유적 울림이 거창한 정치적 담론에서 논해질 것이 아니라, 일상적이고 평범한 삶의 차원에서도 쉽게 발견된다는 것이 빌리히의 핵심이다. 일종의 민족주의 콤플렉스에서 벗어나 민족주의 논의를 현실생활에서 보다 친숙한 언어로 살펴볼 수 있으며, 펠릭이지 않는 국가의 시니피앙과 시니피에가 일상사와 습관을 형성해 간다는 점이 우리가 이 연구에서 살펴볼 동시대적 문제점의 논리적 화두인 것이다.

달리 말해, 정치 및 전시행정으로부터 급조되어 유포되는 이데올로기적 색채에서의 민족 정체성은 이제 일상적 신화의 단계로 강하되어 대중화되었으므로 지속적이고 반복적인 메타포의 위력은 펠릭이는 국가의 울림에 결코 진멸하지 않는다. 오히려 포스트소비에트 공간에서 너무도 쉽게 파악할 수 있는 국가 정체성의 지표가 바로 이같은 ‘일상적 민족주의’ 혹은 ‘평범한 민족주의’의 표현에 다름 아닌 것이다. 그리고 이같은 반복적 기제가 새로운 정치 이념과 표어와 연결될 때, 새로운 차원에서의 신화적 속성을 부여받게 된다는 사실을 우리는 간과할 수 없다. 신화는 이제 롤랑 바르트 (Roland Barthes)의 날카로운 지적에서처럼 “어떤 것을 사라지게 만드는 것이 아니라, 어떤 것을 왜곡”시키는 방향에서 본래의 기능을 드러내기 시작한다.<sup>10)</sup> 소비에트 체제 해체 이후, 오늘날 러시아에서 새롭게 발견되는 전통과 정통성 계승의 자기물음은 또 다른 현대적 신화 창출, 곧 과거의 재해석과 정통성 계승을 천명하는 ‘정치신화’ (political myth)의 의도로 풀이된다. 본 연구가 전개하고자 하는 다음 단계의 분석은 바로 여기에서 비롯된다.

포스트소비에트의 국가 정체성 담론을 ‘민속주권’과 민속문화 생존의 현안으로 풀이해 볼 이 연구는 이런 점에서 문화와 역사 민속, 사회과학적 틀이 통합적으로 관통하는 지점을 일차적으로 점검할 것이다. 그 다음 교차점과 공통분모에서 발견된 특징적 자질이 왜 오늘날 국가 정체성의 현안과 연결되는 지, 그 해독의 코드를 찾아보는 작업이 본 연구의 궁극적 목표이다. 이렇게 함으로써 본 연구는 세계화 과정에서 러시아의 민속문화가 나아가야 할 미래적 좌표의 비전을 모색해 보하고자 한다.

두 번째의 연구 목표는 포스트소비에트 시대를 관통하는 정치적 기조와 정치 문화 이면에 자리하고 있는 정체성 문제의 진단을 국가 상징, 민속상징, 그리고

10) 롤랑 바르트, 『신화론』, 정현 옮김 (서울: 현대미학사, 1995), p. 36.

창조된 전통의 재현으로 분석하는 일이다. 전통민속이 세계화, 도시화, 상업화의 논리 속에서 어떻게 폴크로리즘 (folklorism)으로 탈바꿈되어 도시의 대중문화 안으로 편입되는지의 메커니즘을 동시에 살필 것이다. 어찌보면 이 역시 스미스가 제시한 세 가지 주요 맥락-민족상징, 관습, 기념행사-과 그 입장을 같이한다고도 보여지나, 본 연구가 보다 초점을 맞추는 것은 전통민속의 창조적 재현과 그 이면에 숨겨진 날조와 왜곡, 특정한 의도의 노출로 요약되는 변증법이라 할 수 있다.

## II. 세계화 및 문화 정체성-문명 사이클의 통합적 관계 모델

러시아 민속학사에 대한 연구는 문화정체성과 국가 정체성의 입장에서 한 가지 매우 의미있는 분석틀을 제공한다. 그 이유는 민중의 입장에서 민속의 소비층, 즉 삶을 통해 민속을 누가 즐기고 삶의 기본 요소로 누리는가의 문제와 국가의 입장에서 민속을 왜 수집하고 통제하여 새로운 개념으로 부각시키려고까지 하는지의 긴장관계를 보여준다는 점에 들어있다. 가장 비근한 예로, 옐친 시대로부터 연유한 성 게오르기 상의 재등장을 들 수 있다. 옐친 이후 계속되는 정권에서도 이 역사적 형상이 지속적으로 사용되고 널리 확산되는 현상 또한 목격되는데, 여기에서 우리는 그 깊은 내면에 정권마다 이 역사적 상징물이 표출하는 문화상징에 계획적으로 의존하고 있음을 읽을 수 있다. 성서적 모티프에서, 신화적 시간관과 의미로 확대되는 게오르기 상의 사용은 현대 포스트소비에트를 통과하고 있는 러시아 연방의 정치적 이데올로기를 알게 해 주는 대목이 아닐 수 없다.

또 다른 견지에서 현대 러시아의 산업화와 도시화는 전통 민속문화를 몰아내는 역기능을 한다. 빠르게 진행되는 산업화와 현대화는 정책 입안자는 물론이고, 사람들로 하여금 전통적 관습과 민속의 생존문제에 둔감하게 한다. 대신 전통 민속문화는 도시거주민과 대도시를 중심으로 확산되는 대중문화 (mass culture)에 자리를 빼앗긴지 오래 되었다.<sup>11)</sup> ‘지방적인 것’을 전자로 규정할 때, 우리는 ‘세계적인 것’을 후자, 즉 일관적으로 단일화된 대중문화로 구별해 볼 수 있을 것이다.

11) 이 글에서 필자가 언급하는 ‘민속문화’는 엘리트문화와 대중문화의 상대적인 개념으로 사용한다. 민속학자 임재해의 견해를 빌어, 문화의 창조와 소비적 관점에서 생산자와 소비자가 동일한, 즉 “민중의, 민중에 의한, 민중을 위한 민중만의 문화”가 엄격한 의미에서 민속문화라고 하는 정의를 따른다. 아울러 “시간적으로 역사성을 지닌 전통문화이면서 공간적으로 자민족 내부에서 생산된 민족문화”에 속하는 것으로도 이해하고자 한다. 임재해, “민속문화의 현대적 수용과 변용의 논리,” 실천민속학회 편, 『한국민속학과 현실인식』 (서울: 집문당, 1999), pp. 12-13.

마찬가지의 논리에서 “세계적인 것은 언제나 지방적인 것의 일부분이며, 지방적인 것은 세계적인 것에 대한 대항”으로 살필 수 있다.<sup>12)</sup> 그러나 오늘날 대중문화의 한 지류로서 포스트포클로어 (postfolklore)는 기존의 유서깊은 민속을 대체하는 것으로 각종 매체에서 거론되며, 도시민의 정서와 현대적 감각을 조율해 가고 있다.

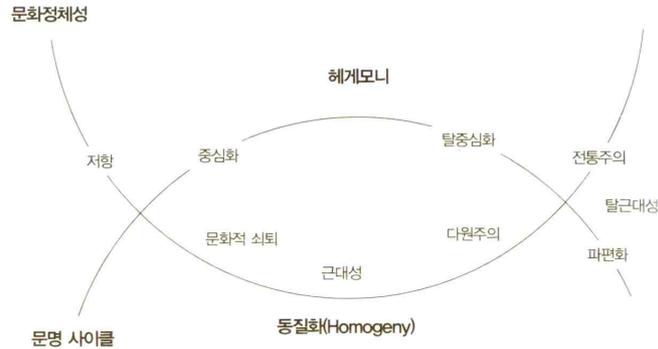
산업화와 민속문화의 생리는 이렇게 역기능의 관계 속에서 상호연관되는 것이다. 산업화와 빠르게 진전되는 도시화는 전통 민속문화의 퇴색 혹은 훼손을 촉진시키는 결정적인 계기를 만들어 준다. 임재해가 정확하게 진단하고 있듯이, 민속문화를 학적으로 연구하는 “민속학은 사회변동 과정에서 이미 있었던 문화가 크게 위축되거나 훼손될 때 관심을 끌게 되는 반면, 지금 있는 문화가 새롭게 형성되며 변모하거나 비중이 커질 때 관심의 방향이 확대되기도 한다.”<sup>13)</sup> 따라서 현대 러시아 민속문화의 생존 문제는 러시아 내에서 벌어지고 있는 도시화와 산업화의 성장 추세와 직결되는 것으로서, 자국문화의 위협을 꼭 외적인 요인에서 찾을 일도 아니란 점을 아울러 우리에게 알려준다. 다시 말해, 민속은 한 나라의 내면, 협의의 의미로는 한 지방의 지역적 주체성의 문화적 표현이기 때문에 민족적 전통을 계승하게 되는 태생적 본질로 살펴져야 한다. 이에 반하여 세계화는 민족적 전통이라기 보다는 이국적이고 외적인 현실로부터 밀려 들어오는 타자적 존재이기 때문에 민속문화에 대한 인식은 일차적으로 자국문화에 대한 본능적 보호의 성격을 띠게 된다.

현대 러시아 사회에서 민속문화의 생존을 이야기한다는 것은 거대담론의 역사로 볼 때, 문명의 상승이 아닌 퇴락, 반대로 문화정체성의 상승 단계와 밀접한 관계에 있음을 말해 준다. 오늘날 러시아 사회가 겪는 일련의 현대화와 세계화는 러시아의 제국주의적 패권의욕의 부활을 강조하면서 새 문장과 민속상징에 의존하고 있지만, 본질적으로 이는 이미 탈소비에트 이후, 탈중심을 지나 파편화로 나아가는 퇴조기에 러시아의 국가적 노력이 어떠한가를 동시에 환기시켜 준다. 역설적으로 전통민속은 죽어가고 있지만, 전통주의의 수정적 모델 혹은 정통 민속 모티프의 현대적 변형이 가능해지는 단계로 나아가고 있다는 점을 시사한다. 아래의 그림이 잘 보여주듯, 이렇게 문화정체성은 이보다 더 큰 사이클 개념인 문명화 단계의 곡선과 반대의 흐름으로 맞물린다.

12) John Storey, *Inventing Popular Culture: From Folklore to Globalization* (London: Blackwell Publishing, 2003), pp. 116-117.

13) 임재해, 『한국민속학과 현실인식』 (서울: 집문당, 1997), p. 43.

## 유라시아 정체성 모색 - 일상사, 종교, 민속



[표-1] 문화와 문명 사이클<sup>14)</sup>

위의 그림은 문화정체성과 문명 사이클의 상반된 곡선 진행 관계를 보여준다. 문명 사이클이 중심화 단계를 거쳐 헤게모니에서 정점을 찍는 순환구조를 이루는 것과 대조적으로 바로 이 정점에서 문화정체성은 가장 약한 단계를 이룬다. 근대성의 전환점을 지나 다원주의, 전통주의로 향해 갈 때 문화정체성은 점점 그 중요성과 인식의 강도를 높여 간다고 볼 수 있는 것이다. 또 다른 한편에서 전지구적 헤게모니가 점차 상실되며 그 위력이 축소되면서, 국지적인 지방색의 강조 또는 전통주의를 기초로 한 지역화 담론이 등장하게 된다. 바로 이같은 이유 때문에 오늘날 포스트소비에트에서 전통문화의 회복과 재구성, 보존과 기록과 같은 작업이 생겨나게 되었고, 특히 도시를 중심으로 벌어지는 이같은 현상을 우리는 사회적 담론에서의 “재전통화” (retraditionalization)로 부른다.

간단하게 도식화해 보면 문명사이클은 정점의 헤게모니를 향해 가면서 세계화의 면모를 보여주며, 이는 균일적 획일화 혹은 미국식 현대화의 패권적 지배와 동일한 것으로 간주할 수 있다. 따라서 전통주의라 함은 일차적으로 반(反)세계화 혹은 반(反)현대화와 동의어가 되며, 전통적 문화 정체성의 유산이 파괴되기 이전의 과거로 돌아가기를 호소하는 일단의 사상적 흐름으로 정의내릴 수 있다.

오늘날 포스트소비에트적 관점에서 재해석해 볼 때, 이는 한층 더 설득력있는 모델로 나타난다. 구 소비에트 러시아의 공화국들이 독립을 요구하면서 각자의 지방 문화 및 전통을 바탕으로 한 지역화 정체성에 전념하면서 과거 제정 러시아시기로부터 굳건하게 내려오던 러시아 중심의 통합적 구축과 헤게모니는 탈중심화

14) 조나단 프리드먼, 『지구화 시대의 문화정체성』, 오창현 차은정 옮김 (서울: 당대, 2009), p. 76.

를 거쳐 파편화의 단계로 전이되는 것이다. 달리 말해 탈소비에트화가 진행단계에 들어가는 것과 동시에 이전 공화국들 내에서는 문화 정체성 또는 독립 연합으로서의 국가 정체성 논의가 진지하게 거론되었던 것으로 풀이해 볼 수 있다. 이 모델에 충실하게 재해석하면, 탈소비에트화=소비에트 헤게모니의 탈중심화를 말하며 이는 문화정체성에 대한 고양된 인식과 상호 치환된다. 반대로, 정체성의 위기는 “가장 넓은 의미에서 ‘뿌리’와 의미를 찾는 것이다.”<sup>15)</sup> 그리고 이 중심에서 “활발히 진행되는 세계화 과정은 정체성의 문제를 폐기하는 것이 아니라, 오히려 그것을 침묵하게 만들기도 한다.”<sup>16)</sup>

문화정체성의 역사적 개념이 어떤 기원을 갖고, 학적 연구방법론에서 어떠한 연구 경향을 보이던 간에, 엘리트적 현상과 새로운 대중적 개념으로서의 문화정체성의 본질은 정체성이 사회적 관계의 산물이며, “개인은 정체성을 통해 사회체계 속에서 스스로의 위치를 파악하고 자신을 사회적으로 인식한다”는 근본 모토에서 출발한다.<sup>17)</sup> 자연스럽게 모든 집단은 사회적 이슈 혹은 대다수의 사람들이 가장 염원하고 갈망하는 것에 부합하는 일종의 독트린을 소망하는 데, 이것이 바로 집단적 관계에서 표방되는 정체성인 것이다. 따라서 문화 정체성은 자아와 타자를 근본적으로 구별짓는 범주화의 양상으로 드러날 뿐만 아니라, 패권적 정치 담론과 헤게모니 논쟁에 대립하는 세력의 결집을 이끌어 내게 된다.

### III. 세계화 담론과 러시아 정체성 확립의 갈등:

#### 포스트소비에트 시대의 러시아 국가 이데올로기와 국가 정체성

1993년 12월 12-13일에 거행된 국민투표로 새롭게 채택된 러시아 헌법에 따르면, 러시아 연방은 다민족국가로 정의되어 있으며, 국가 이데올로기를 가지지 않게 될 것이라고 분명하게 명시하고 있다. 즉, 어떠한 이념도 국가적인 것 혹은 강제적인 것으로 제정될 수 없다고 적혀있다:

1. В Российской Федерации признается идеологическое многообразие.

15) 조나단 프리드먼, 『지구화 시대의 문화정체성』, op cit., p. 158.

16) N. N. 페도토바, “세계화 상황에서의 정체성 위기,” op cit., pp. 83-84.

17) 드니 쿠슈, 『사회과학에서의 문화개념』, 이은령 옮김 (서울: 한울, 2009), p. 141.

2. Никакая идеология не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной .<sup>18)</sup>

그러나 새로운 러시아 국가 이념에 대한 추구는 사실상 보리스 옐친 시절에 이미 시작되었다. 구체적으로 오늘날의 러시아 민족주의 운동은 세계 2차 대전 승전 50주년이 되던 1995년에 옐친 정권에 의해서 공식적으로 지원사격을 받은 민족주의가 애국심에 기반한 기념 승전 무드와 우연한 일치를 보이면서 부활하게 된 것이다.<sup>19)</sup> 급기야 이듬해인 1996년 8월, 대통령에 재 선출된 옐친은 러시아 연방의 인구를 결집시키기 위한 新 “국가 이념”이 필요하다고 공식 선언하기에 이르렀다. 새 이념의 필요성을 역설하면서 그는 다음과 같이 언급한다: “20세기 러시아 역사가 진행되는 동안 우리는 다양한 시기가 있었음을 목도하였다. 군주주의, 전체주의, 페레스트로이카, 그리고 마지막으로 민주주의적 발전 경로가 있었으나, 현재 우리는 그 아무 것도 가지고 있지 않다.”<sup>20)</sup>

뿐만 아니라, 이보다 이른 동년 7월에는 <러시아 연방의 민족주의 정책에 대한 개념> (Концепция государственной национальной политики Российской Федерации)이라고 하는 법령이 공식적으로 승인되어 발효되었다. 대다수의 정치 및 사회학자들이 동의하고 있듯이, 이는 “전통과 혁신의 유기적인 결합”을 촉구하는 것으로서 “전통주의와 구성주의 간의 타협”으로 받아들여졌다.<sup>21)</sup> 본 연구의 입장에서 보다 중요한 점은 러시아 연방의 성공적인 민족문화 발달을 위해 각 민족들의 특이성을 반영하는 전통과 윤리 규범, 그 밖의 가치들과 제도들에 대한 세심한 배려의 자세가 필요하며, 러시아 국가에 대한 공통의 가치들 역시 절실하다는 사회적 정서와 일치된 견해가 갈수록 늘어나고 있다는 사실이다.<sup>22)</sup>

18) <http://www.constitution.ru/10003000/10003000-3.htm> (2010년 4월 3일 검색). 러시아 연방 헌법 제공 사이트.

19) Rosalind Marsh, "The Nature of Russia's Identity: The Theme of "Russia and the West" in Post-Soviet Culture," in Roger E. Kanet, ed., *Identities, Nations and Politics after Communism* (London and New York: Routledge, 2008), p. 154.

20) George W. Breslauer and Catherine Dale, "Boris Yel'tsin and the Invention of a Russian Nation-State," *Post-Soviet Affairs* vol. 13, no. 4 (1997), pp. 303-332, 특히 p. 303.

21) Pål Kolstø, "Values and State Ideology in Post-Communist Russia," in *Nation-Building and Common Values in Russia*, ed., Pål Kolstø and Helge Blakkisrud (Lanham and New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2004), p. 330.

이같은 정책적 함의와 정치 이데올로기의 제시는 비단 옐친 집권기에만 시도된 것은 결코 아니었고, 그렇다고 블라디미르 푸틴이 포스트소비에트 최초의 입안자 역시 아니었다. 옐친 이후의 러시아 집권자들은 러시아 연방의 국가 정체성 문제가 왜 시급한 현안이 되며, 공산주의 및 사회주의 이념이 부재한 정신의 공백 상태를 무엇으로 메꾸어야 하는지를 잘 이해하고 있었다. 이 공백의 틈이 무엇으로 대체되어야 하는지는 국가 원수이자 새로운 권력핵심자가 창안하고 이끌고 가야 할 시대의 과제였다.

일반적으로 “민족 정체성은 집단의 발전을 위한 프로그램의 형식을 통해서 특히 특정 공동체의 문화에 대한 정치화를 표현한다”는 지적은 러시아의 현단계 국가 이데올로기가 내세우는 민족 개념과 주 범위 설정에 매우 유용한 기준을 마련해 준다.<sup>23)</sup> 나아가 민족주의는 문화적 주형틀, 즉 매트릭스와 상징들을 제공함으로써 정권의 정치화 표상에 보조적 기능을 떠맡는다. 블라디미르 푸틴이 옐친의 갑작스런 대통령 사임과 동시에 발표한 국가 이데올로기 구성 요소는 이런 점에서 정치적 매트릭스이자, 새로운 국가 이념의 분명한 비전 제시였다. 푸틴이 들고 나온 러시아의 비전을 위한 세 가지 핵심 사항이 바로 ‘강한 국가,’ ‘효과적인 경제,’ 그리고 ‘러시아의 이념 (российская идея)’이며, 이는 푸틴이 강조한 전략적 3대 요소였다.

대통령 취임 이전에 이미 온라인 상에서 발표된 푸틴의 정치 안건 및 프로그램은 그 기초에서 옐친과 차별성을 두는 전략으로 시작하였다. 이것의 가장 근본적이면서 특징적인 현상은 푸틴이 사용한 언어와 그 정치적 의미로 압축된다. 즉, 푸틴은 “러시아인”을 의미하는 부분에서 전통적인 어휘인 “루스키” (русский) 혹은 “루스키예” (русские)와 같은 말을 사용하는 대신에 “라시스키예” (российские)와 “라시아네” (россияне)란 단어를 선택하고 있다. 전통적인 의미에서 루스키예는 인종적 개념에서 러시아인들을 말하지만 반면 라시아네는 인종 구분 없이 러시아의 모든 시민들을 포함하는 개념이다. 오늘날 전체인구수 가운데 82%가 넘는 사람들이 러시아 인구를 구성하고 있다. 이 수치야 말로 러시아인이 차지하는 비율이 전체 인구수의 50%에 불과하였던 소비에트 러시아 시절보다도 인종적 포괄성과 시민개념이 가미된 시민국가로서의 대표성을 유지하고 있다는 점에

22) В. А. Михайлов, *Национальная политика: России История и современность* (Москва: Русский мир, 1997), с. 658.

23) G. Schopflin, "Nationalism and National Minorities in East and Central Europe," *Journal of International Affairs* Vol. 45, No. 1 (1991), p. 52.

## 유라시아 정체성 모색 - 일상사, 종교, 민속

서 러시아인만의 민족 정체성을 강조하기 위한 논리적 바탕으로 이용되고 있다.<sup>24)</sup>

원론적으로 ‘민족 만들기’ (nation-building)라 하는 것이 의도하는 바는 “한 국가의 국민들에게 동일한 공통의 민족에 속해 있다는 소속감을 불어 넣어주는 것, 즉 자신들이 살아가고 있는 특정 국가에 귀속되어 있다는 느낌을 심어 주는” 것이다.<sup>25)</sup> 반면 “국가 만들기” (state-building)라고 하는 것은 “국가 전설의 하드웨어적 측면”을 말하는 것으로 일개 국가가 국가로서의 기능을 함에 있어서 필요한 행정, 경제, 군사적 바탕과 관련되는 것을 말한다. 구성요소로서는 영토 경계에 대한 통솔, 강압적 힘에 독점적 지배, 세금 및 인구 조사 등에 대한 시스템 구축 및 적용과 같은 것이 포함된다. 이에 비하여 민족 건설은 “국가 공고화 작업의 소프트웨어적 측면”을 의미하는 것으로서 교육 및 프로퍼겐더, 이데올로기, 국가 상징 등을 통해 공유된 정체성의 구축, 한 국가 내의 인구와 일체감을 이룬다는 정서적 귀속감을 뜻한다.<sup>26)</sup>

아래의 표에서도 알 수 있듯이 설문 응답자의 77.6%가 러시아 전통의 가치와 보편가치의 결합을 가장 중요한 차세대 이념으로 손꼽고 있다. 단일 항목으로 그 다음의 중요한 순위를 보이는 것은 다민족 국가로서 러시아 연방의 민족주의 노선에 큰 영향을 줄 수 있는 ‘민족적 가치 결합’이었다 (36.6%).

러시아 전통의 가치	36.6%
서구의 민주주의와 서구 스타일의 법치 ( <i>Rechtstaat</i> )	4.0%
보편적 가치와 러시아 전통 가치의 결합	41.0%
공산주의	7.7%
국가성 ( <i>государственность</i> )과 애국심	23.7%
정교	7.6%
정교와 이슬람	3.2%
짜리즘과 군주제	0.3%
유라시아주의	3.0%
러시아 연방 내 모든 민족들의 민족적 가치 결합	36.6%
기타	1.3%
잘 모르겠다	1.3%

[표-2] 러시아 국가 이데올로기 (Russian State Ideology)의  
가장 중요한 요소(들)은 어떠해야 한다고 보십니까?<sup>27)</sup>

24) Pål Kolstø, op cit., p. 4.

25) Pål Kolstø, ibid., p. 8.

26) Pål Kolstø, ibid., p. 8.

27) Pål Kolstø, op cit., p. 331. 2000년 서방학자들이 러시아인 1,200명을 대상으로 실시한 이 대규모 설문조사는 모스크바 소재 리서치 전문기관인 로미르 (ROMIR)의 협조로 이루어졌다. 당시 실시된 다양한 결과들은 Pål Kolstø의 앞에 책 부록에 상세하게 실려있다.

위의 표에서 발견할 수 있는 전통가치들에 대한 애착과 일치된 염원은 오늘날 러시아 연방 국민들의 순수한 바람이기 이전에, 정치지도자들이 먼저 의도하고 있는 정책적 대안일 것이다. 이에는 정치 엘리트 혹은 현시기 러시아 민족주의 지도자들의 운동 성향이 상당부분 영향을 주었을 테지만, 미국식 세계화의 ‘패권적 문화제국주의’ 논리가 러시아에까지 침투해 들어온 상황에서 자국의 문화정체성을 확립하고 나아가 국가 정체성 이데올로기를 표방해야 할 당위로서의 애국심도 결코 무시 못 할 요소일 것이다.<sup>28)</sup> 특히 문화적 제국주의는 대중매체를 통한 네트워크 확산에 가장 민감하고 빠르게 적응된 이데올로기로서, 이같은 외래문화의 유입은 기존 문화에 대한 자부심과 건강한 사회인식이 빈약한 사회에서 기존 전통 문화와의 갈등과 종국에는 잠식으로 이어진다. 한마디로, “토착문화를 희생시키는 대가로 외국 문화의 가치와 관습을 고양시키고 유포시키려는 정치 및 경제 세력의 사용”이 문화제국주의의 본질적인 정의이자 양상이다.<sup>29)</sup>

이같은 위기 의식으로부터 나온 당연한 귀결이자 대다수 연구자들이 우려하는 대목이 바로 ‘전통적’이란 수식어를 명사 앞에서 생략한다 해도, 외래문화로 인한 토착 기존 문화의 잠식이자 외래문화로의 전면적인 대체현상이다. 경제와 문화 환경에서 가장 극명하게 드러나는 이 폐해는 다음의 언급에서 극단적인 예로 나타난다: “문화제국주의 테제가 호소하고 있는 것은 세계 도처에서 권위도 있고 전통적이기까지 한 지역 [토착] 문화가 주로 미국으로부터 유입된 걸만 번드르르한 상업 및 대중매체 생산품들의 무차별적인 대량 덩핑으로 인해 파괴되고 소멸되고 있다.”<sup>30)</sup> 그도 그럴 것이 문화제국주의는 “문화가 자본주의 시장경제에 편입됨으로써 하나의 상품으로서 생산, 소비되는 과정에서 발생하는 국가 간의 불균형 현상을 비판하고자 하는 개념”이기 때문에 외래문화에 대한 강박관념에 가까울 피해의식과 저항감은 당연하다 하겠다.<sup>31)</sup>

국가 정체성 혹은 세계화의 문제에서 문화제국주의 개념이 중요할 수밖에 없

28) 여기에서 제국주의라 함은 오리엔탈리즘의 사상적, 비평적 논거를 처음으로 창안해 낸 에드워드 사이드 (Edward Said)의 개념을 따른다. 하나의 보편적인 원리로서, 제국주의는 다른 나라 사람들이 사는 곳을 원격 식민지로 지배하는 제국에 대한 실천이자 이론이며, 하나의 태도이다. 그 결과로서 어떤 식민지를 지배하는 이론과 실천의 양상은 곧 식민주의 (Colonialism)이다. 때문에 식민주의보다 제국주의가 보다 추상적이면서 개념의 폭이 넓은 문화적 담론인 것이다. Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (New York: Vintage Books, 1994), pp. 5-12.

29) John Tomlinson, *Cultural Imperialism* (London: Pinter Publishers, 1991), p. 3.

30) J. Tunstall, *The Media are American* (London: Constable, 1977), p. 57.

31) 장-피에르 바르니에, 『문화의 세계화』, 주형일 옮김 (서울: 한울, 2000), p. 165.

는 또 다른 이유는 이것이 문화 간의 수평적, 평화적 교류에 그치는 것이 아니라  
는 점이다. 즉, 동등한 상호작용 및 교차가 아니라, “강력한 정치, 경제적 힘을 앞  
세운 문화에 의한 다른 문화의 잠식에 가깝다”는 생리를 지니고 있기 때문인 것  
이다.<sup>32)</sup>

중요한 또 다른 맥락은 ‘세계화=미국 자본주의 문화화 과정’의 등식은 거의 불  
변하지만 러시아 내부의 자가진단과도 같은 이 개념은 결국 러시아가 타자를 어  
떻게 이해하고 있는지에 대한 오랜 역사적 관념에 기인한다. 달리 말하여 러시아  
인 스스로, 러시아가 유럽에 보다 근접한 문명적 태생을 가지고 있는지 아니면 유  
라시아적 정체성을 유산으로 가지고 있는지에 대한 판단이 우선적이라는 말과 다  
를 바가 없다는 것이다. 아래의 설문조사에서도 이에 대한 응답에서 벌써 기본적  
인 차이점이 부각된다.

데이터 분석에 앞서 기본적으로 명심해야 할 것은 지리적 특성으로 볼 때, 러  
시아 연방 전체 인구의 75%가 아시아 지역에 편중, 분포되어 거주한다는 점과  
상대적으로 22%에 불과한 인구만이 유럽인근의 지역에 몰려있다는 점이다.<sup>33)</sup> 이  
같은 객관적인 기초자료를 증명이라도 하듯이, 1997년에 시행된 한 설문조사의  
결과는 1%의 인구만이 스스로를 ‘유럽인’이라고 인식하고 있었고 12.9%에 달하  
는 높은 수치의 사람들이 자신들을 ‘소비에트인’이라고 답하였다.<sup>34)</sup> 그러나 놀랍  
게도 이전의 조사 결과는 2000년 1월에 실시된 또 다른 조사에서 큰 변화를 보  
인다. 가장 최근에 이루어진 이 설문은 여러 관점에서 시사하는 바가 매우 크다.  
1%에 불과하였던 유럽인 인식 태도는 무려 20%에까지 치솟았고, 스스로를 “유  
럽인이 분명하다”고 자신하였다는 점에서 특기할 만하다. 반면 17%의 응답자들  
은 자신들이 “유럽인이 결코 아니다”란 분명한 태도를 보였다. 이 두 반응에 비해  
다소 덜 강한 입장을 보이는 것으로서 34%의 설문조사자는 “아마도 유럽인”일  
것이라고 응답하였고, 29%에 해당하는 조사자들은 “아마도 유럽인이 아닐 것이  
다”란 우유부단한 태도를 보였다. 한마디로 강한 긍정이든 약한 긍정이든 스스로  
를 유럽인에 가깝다는 반응을 보인 사람들이 (54%), 그렇지 않고 유럽인이 아니  
다는 입장을 보인 자들 (46%) 보다 높은 결과를 보였다.<sup>35)</sup>

32) 장-피에르 바르니에, 『문화의 세계화』, ibid., p. 165.

33) А. Вишнеvский, “Постсоветское демографическое пространство: Восточная Европа или интег  
ральная часть Европы.” *Мировая экономика и международные отношения*, no 5 (1998), с. 126.

34) Е. М. Абрамова, “Формирование новой российской макроидентичности,” *Общественные науки и  
современность* 3 (1998), с. 23.

35) ВЦИОМ의 설문조사 결과는 다음의 사이트를 참고: <http://www.russiavotes.org> (2010년 3월 17일

민족 정체성, 즉 러시아인들 스스로 어떤 인종적 부류에 속하는지를 묻는 설문조사 결과는 세계화에 대한 반응과 다소 색다른 입장을 보인다는 점에서 주목할 만하다. 인종적 선입견을 결코 배제할 수 없지만 러시아인들은 아시아, 혹은 광범위하게 유라시아적인 정체성과 스스로를 결부시키는 것을 비교적 달가워하지 않는 것을 알 수 있다. 유럽과 아시아, 동양과 서양의 상충되는 이념적 갈등과 정체성 속에서 역사적으로 혼란을 겪어왔던 터라 오늘날의 러시아인들은 지금처럼 ‘혼종족 단계’를 애써 외면하려는 태도를 보이지는 않는다. 오히려 ‘문화적 혼종’이라고 하는 세계화의 추세에서 러시아적인, 러시아만의 독자적인 목소리를 내기를 바라고 있다. 이러한 모종의 국민적 열망을 증명하는 것이 바로 다음의 결과이다. 1994년에 실시된 설문조사에서 22%의 사람들은 러시아가 서구처럼 될 것이라고 본 반면, 52%는 러시아가 서구를 닮아가는 것이 불가능하며, 서구의 경험을 굳이 답습할 필요도 역시 없다는 강한 어조를 보여준다.<sup>36)</sup> 1996년 5월에 실시된 대시민 조사에서 41%의 사람들은 서구식 민주주의자로 분류되어 조사되었고, 이보다 높은 47%의 수치는 러시아가 자신만의 독자적인 길을 걸어 나갈 것이라고 자신하였다.<sup>37)</sup>

위에서 열거된 설문조사만 따로 떼어 놓고 보면, 현대 러시아인들은 민족적 정체성의 입장에서 유라시아 기원보다는 유럽국과 근접한 인종적 친근함에 동의하는 추세를 보인다. 그렇다고 이것이 러시아가 세계화를 낙관적이거나 매우 긍정적으로 수용하고 있다는 자세로 단정짓는 단서가 되기에는 충분하지 못하다. 반대로 러시아는 유라시아적인 전통보다는 서유럽적인 기원에 친숙한 견해를 보이면서도, 미래의 비전에 대해서는 러시아가 독자적인 노선뿐만 아니라, 러시아적인 특수성과 고유성을 잃지 않을 것이라는 확신을 지니고 있는 것으로 해석된다. 여기에서 조심스럽게 지적해 둘 필요가 있는 것은 유럽에서 인식하는 세계화에 대한 개념과 막상 러시아 내부에서 인식되는 세계화의 차이점이다. 유럽에서는 이것을 초국가적 협조 체제 혹은 영토 밖으로까지의 확장을 통한 생산확대 등과 같이 감정적, 정서적 이질감보다는 대외적으로 공동의 관심사가 확장되는 문화적 흐름으로 보는 경향이 있다. 사회움직임으로 등장한 러시아 인텔리겐찌야의 민족주의 노선을 차치하고라도, 대중을 대상으로 한 설문조사의 결과는 러시아인의 최근 인식을 보

검색).

36) V. Sazonov, "Russians: The West, Friend or Foe?" *Segodina*, December 6, 10. *Current Digest of the Post-Soviet Press* 46 (49), p. 15에서 재인용.

37) Т. И. Кутковец и И. М. Клямкин, "Русские идеи," *Полис* 2 (1997), с. 118.

여주는 대목이 아닐 수 없다. 그러나 러시아에서는 이를 “세계문명의 절반에 대한 전면적 공격”으로 간주하는 방어적 태도뿐만 아니라 지극히 부정적인 견지에서 관망하는 자세를 모두 포함하는 것으로 인식한다.<sup>38)</sup>

에두아르트 포나닌 (Eduard Ponanin)의 종합적 분석은 세계화에 대한 러시아의 기본적인 인식을 가장 분명하게 보여준다. 그의 지적에 따르면, 세계화의 역사적 기원은 세계 2차 대전의 여파로 귀착된다. 대전과 냉전체제로의 전환 이후, 러시아는 러시아인들 스스로 힘을 상실하였고 열등하다고 느끼게끔 하였던 강력한 외래문화에 직면해 왔다는 것이다. 보다 구체적으로 세계화는 이렇게 북유럽지역 프로테스탄트 계열의 인종과 미국문화로 요약되는 전지구적 문화의 출현으로 가속화되었다. 러시아에 대하여 문화적 영향의 생산자적 입장인 유럽국가들은 세계화를 경제의 긍정적인 이득이 측면, 군사 안보 및 프랑스인들까지도 햄버거를 삼켜 먹을 수 있도록 유혹하는 여타의 이익들과 관련짓고 있는 반면, 러시아인들은 이 같은 친서구적 개혁들을 세계에서 차지하는 러시아의 권위상실과 경제적 환란으로 보고 있다는 점에서 차이점을 드러낸다.<sup>39)</sup>

사실 세계화의 진단과 함께 러시아 연방의 국가 정체성 문제에서 문화의 중요성은 매우 분명하다. 본질적으로 문화는 일상생활, 삶의 리듬과 지탱을 가능케 하는 각종 사회 제도, 정치형태, 각 지역의 토착적인 풍습, 그리고 이 모든 것들이 총체적으로 결합되어 만들어지는 국가 정체성의 핵심을 이룬다고 해도 과언이 아니기 때문이다. “복잡다단한 연계성” (complex connectivity)의 전체적인 과정과 불가분의 관계를 이루는 것이 바로 문화의 생리이기 때문에 이것과 세계화와의 상호관계는 민속주권 및 국가정체성 진단의 가장 기초적인 작업이기도 하다.<sup>40)</sup>

그러나 러시아인들이 보여준 최근의 설문응답이 한 가지 결여하고 있는 것이 있는데, 이는 러시아가 서구와 닮아가지 않을 것이며 러시아의 독자적인 길을 갈 것이라는 막연한 믿음 속에 근본적인 이유와 그 동기에 대한 구체적인 또 다른 설문이 없다는 것이다. 세계화라고 하는 말 자체를 거론하기 싫어하는 혐오적 반응과 내적으로 과장되고 과도하게 부풀려진 애국심의 모드가 발동되지 않았다고

38) Hilary Pilkington, et al., *Looking West? Cultural Globalization and Russian Youth Cultures* (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2002), p. 13.

39) Douglas W. Blum, ed., *Russia and Globalization. Identity, Security, and Society in an Era of Change* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2008), pp. 356-357.

40) 세계화의 진행에서 문화가 왜 중요한 이슈인지를 분석한 다음의 책은 세계화 담론에서 가장 많이 읽혀지는 참고문헌 가운데 하나이다. John Tomlinson, *Globalization and Culture* (Chicago: The University of Chicago Press, 1999), pp. 22-31

볼 수는 없는 일이란 것이다. 심리적 반작용의 근간에 혹시 깔려있을 수 있는 가능성의 여지에 분명 ‘서구화=현대화=세계화’라는 선입견적 등식을 설정해 놓고 무조건적으로 거부하는 반응 역시 살펴볼 일이기 때문이다. 그럼에도 불구하고 유럽인에 자신들이 보다 가깝다고 느끼는 정서적 반응이 불과 3년 만에 20% 이상 상승하였다는 사실과 50%가 넘는 응답자가 러시아의 독자적 노선에 한 표를 행사한 것 자체 역시 오늘날의 러시아인들이 겪는 양가적 태도뿐만 아니라, 세계화 및 민족 정체성 재론 등의 정책적 행정 속에서 혼돈과 위기의식을 함께 가지고 있음을 보여준다고 하겠다.

뒤에서 살펴볼 일이지만, 이는 어떤 형태로든 세계화의 추세는 하나의 거대한 흐름과 질서 속에서 러시아 내부의 지역문화에까지 개념적 변형을 초래할 수 있다는 긴장감과 암묵적인 고백이 아닐 수 없다. 존 톰린슨(John Tomlinson)이 함축적으로 지적하고 있는 것처럼, 이같은 이중적 태도는 “세계적인 것 (the global)이 다양하게 우리의 존재를 틀 짓는 문화적 지평으로 끊임없이 존재한다”는 의미를 인식하는 것에 나아가서, 러시아 자신의 고유한 문화와 민속주권이 침해당할 수 있다는 위기감의 표출을 현대 러시아인들이 보여주고 있다고 해석될 수 있다.<sup>41)</sup>

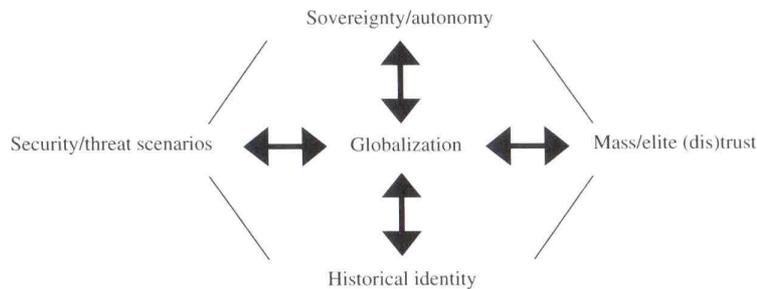
이와 같은 위기의식과 러시아 문화의 파멸에 대한 자괴감에 가까운 인식은 구 소련의 해체와 더불어 지식인 그룹들 사이에서 시작된 가장 뚜렷한 현상이었다. 서구식 인텔리와는 그 정의와 개념에서 다른 러시아 인텔리겐찌야들은 러시아의 고유문화와 정신사적 유산에 대한 자긍심이 대단하였지만 1990년대 말 자신들 스스로뿐만 아니라, 러시아의 모든 문화영역이 다 죽어가고 있다는 공통의 인식을 하게 되었다. 급료가 없이도 지탱할 수 있었던 교사, 예술인, 문인, 각종 지적인 작업의 주인공들은 점차 구직 전선에 내몰리게 되었고, 경제 침체와 서구문화의 유입으로 인한 러시아 고유의 전통 민속문화는 심각하게 사장되어 갔다. 흐루시초프의 해빙세대가 ‘보다 인간적인 사회주의’를 꿈꾸며 지탱해 왔던 문화적 자존심의 무게감은 이제 거의 소멸된 대신 비주얼 중심의 서구 대중문화가 러시아의 정신유산을 쪼먹어 간다는 위기의식이 점차 팽배해지고 있다. 50여 년 전의 소비에트 해빙세대가 겪었던 자존심과 새 사회에의 기대감은 이제 세계화의 대세에 응대할 새로운 도전을 하도록 요구받고 있는 것이다.

그러면 이제 민족정체성 설문조사에 함축되어 있는 러시아적 자존심의 문제를

41) John Tomlinson, *ibid.*, p. 30.

## 유라시아 정체성 모색 - 일상사, 종교, 민속

보다 구체적으로 세계화의 담론과 연결지어 보자. 미국을 위시한 현대화=세계화가 이미 전지구적인 대세이자 거역할 수 없는 흐름이기 때문에 러시아 역시 일정 부분 동참하여야 한다는 의지는 러시아인들 스스로 유럽인이라고 생각하는 부류의 대표적인 반응이다. 이들은 더글라스 블룸 (Douglas Blum)이 언급하듯이, “세계화의 속성을 주요한 기술 발전의 일 부분으로서 논리적으로 배태되어 흘러 나오는 객관적인 현상으로 간주하려하는 경향을 보인다.” 때문에 이 부류의 응답자들은 경제 발전을 이유로 삼아 새로운 세계 경제질서에 러시아가 참여하여야 한다는 반응에 대체로 동의한다. 반대로 자신들 스스로를 유럽인이 결코 아님을 강조하는 설문 응답자들은 “세계화를 헤게모니 획득이 의도된 정치 계획으로 간주하는 경향이 있다.” 같은 맥락에서 이들의 견해에 따르면 “이같은 정치 계획은 미국식 지도력에 기인하는 것이며, 세계화는 미국식 세력을 공고이하기 위해 고안된 일종의 전략”이라는 것이다.<sup>42)</sup>



[표-3] 세계화와 네 가지 국가 구성요소 (national nodes)와의 관계 모델<sup>43)</sup>

포스트소비에트 공간에서 러시아 연방이 처한 세계화의 문제는 위의 도식에서 매우 분명하게 드러난다. 더글라스 블룸의 주장에 따르면, 세계화 과정에서 가장 즉각적인 희생자는 근대 민족국가의 핵심적 측면이라고 할 수 있는 ‘주권’(sovereignty)이다. 이 외에도 국가 안보, 대중과 엘리트 간의 불신, 역사적 정체성 모두에 부정적인 영향을 끼치어 한 나라의 총체적 불안과 위기를 조성하는 것이 바로 세계화로 인식된다. 블룸의 모델은 위에서 우리가 살핀 설문조사의 최근 결과를 구조적으로 이해할 수 있도록 일목요연한 지침을 제공해 준다. 설문조사가

42) Douglas W. Blum, ed., *Russia and Globalization. Identity, Security, and Society in an Era of Change*, op cit., pp. 349-350.

43) Douglas W. Blum, ed., *ibid.*, p. 5.

사람들의 심리적 기저와 세계화에 대한 반대급부적 애국심을 교묘하게 분석해 준다면, 블룸의 모델은 하나의 명제처럼 현재 진행 중에 있는 세계화에 대해 상당히 부정적인 시각으로 요약하고 있다.

세계화가 한 나라의 지역문제와 민속전통에 미치는 부정적인 영향은 매우 위험할 뿐더러 위협적일 수 있다. 우리의 분석대상인 민속주권으로 한정한다고 해도, 가장 먼저 타격을 받을 수 있는 것은 전통 민속문화 자체이다. 시간이 경과되면서 이같은 현상은 민속을 삶 속에서 살아가는 주체와 소비자 모두가 불가피하게 폴크로리즘을 수용하게 되는 구조로 내 몰리는 단계로 전이된다. 그리하여 블룸이 경고하는 총체적인 난국은 우리로 하여금 민속의 관점에서 다음과 같은 근본적인 문제들에 봉착하게 한다: 민속문화의 생존문제와 관련하여 현대 러시아가 겪는 세계화 현상은 ‘러시아 민속문화의 실질적 전승주체가 누구인가? 전승주체가 민속문화의 ‘실질적 소비자이자 생산자이며 재창조자인가? 전승의 매개라 할 수 있는 ‘연행을 통해 오늘날 어떠한 민속문화가 재수용되고 재창조되는가? 마지막으로 이렇게 수용 및 전승된 민속문화가 본질적으로 공동체 문화인가 아니면 고급문화와 대중문화의 생리처럼 생산자와 소비자가 전혀 다른 일부 계층의 소유물인가?

첫째, 농촌지역 내에서 이미 오래 전부터 사장되어 가기 시작했던 전통 민속문화는 이미 1990년대 말부터 도시민의 대중문화 속에서 재차 등장하였다. 실질적 전승주체를 논하기에 앞서, 도시대중들의 특별한 기호와 일상적 민족주의의 발현 속에서 농촌에서 성장한 민속문화가 재현되기 시작했던 것이다. 즉, “대중 및 도시 엘리트, 혹은 공식적으로 후원받은 문화 형태에서 민속이 의식적으로 사용되는 행위적 양상”인 폴크로리즘 (folklorism, 혹은 민속주의)이 대두되었다.<sup>44)</sup> 농촌지역에서 농민들이 전통적으로 삶을 통해 자발적이고 자연스럽게 즐기는 대상으로서의 민속문화가 이제는 볼거리로 전이되어, 민속주체자와 소비자가 점차 뚜렷하게 구분되는 현상이 빚어지고 있다. 여기에서 소비자는 이미 절대적으로 도시민의 차지가 되어 버렸고, 민속의 상품화가 점차 확산되고 있다. 그러면서도 동시에 민속이 도시에서 일종의 고급문화, 즉 일부 상층의 부유한 자들의 전유물로 인식되는 기이한 현상도 나타나고 있다. 일례로 1990년대 말부터 일부 신러시아인들 사이에서 발견된 특이한 교육문화가 바로 그것이다. 사립학교를 포함하여 초등학교

44) Laura J. Olson, *Performing Russia. Folk Revival and Russian Identity* (New York and London: RoutledgeCurzon, 2004), p. 6.

교의 방과후 학교 프로그램 등에서 러시아의 전통 민속문화 (춤과 노래)를 가르치는 일이 생겨난 것이다.

둘째, 위의 현상과 관련하여 생산자와 소비자의 관점에서 현대 러시아의 민속문화는 정통 민속문화 현상에서 점차 ‘민속주의’라고 하는 이차적 형태로 옮겨가고 있는 중이다. 도시에서 벌어지고 있는 이같은 움직임은 벨리히의 일상적 민족주의 또는 평범한 정체성 개념을 쉽게 환기시키는 긍정적 역할로도 작용하고 있다. 서구 자본주의 문화의 침투를 막연하게 위협적인 존재로만 바라보기 보다는 러시아식 대응논리의 한 단면을 보여주는 학교 프로그램에서의 민속 수업은 의미하는 바가 매우 크다 하겠다. 사회과학적인 의미에서의 노동의 소외와 유사한 전통 민속문화의 소외가 진행되고 있음에도 불구하고 도시민에게는 러시아 주체성과 정체성을 심어줄 수 있는 교육적 차원의 순기능이 현재 고려되고 있는 것이다.

셋째, 민속문화의 생존문제에서 연행, 즉 퍼포먼스는 집단성을 불러 넣거나 재구성하고, 정체성이 어떻게 실험되는지를 관찰할 수 있는 유용한 매개이다. 연행의 주체가 누구인가의 문제는 앞서의 내용과 긴밀하게 연관되는 것으로, 현재 영국의 러시아인 디아스포라를 중심으로 매해 열리는 런던에서의 러시아 민속축제가 이것의 대표적인 예가 된다. 타지에 나와 살고 있는 러시아 민족의 정서적 합일과 유대감을 고양시키는 데에는 민속 앙상블과 민속춤 등과 같은 전통문화의 재현이 가장 적절한 매개체로 사용되고 있다. 이 경우 역시 민속문화의 생산자와 소비자가 다른 현대적 현상이 나타나는데, 상업적인 배경을 무시할 수는 없지만 전통 민속문화가 재현되고, 무대 위의 제한된 공간으로 각색되어 널리 유포된다는 점에서 꼭 부정적으로만 볼 문제는 아니라고 하겠다.



[사진-3,4] (좌) 2009년 6월 필자 직접 촬영. 스몰렌크스의 교회 내에서는 매년 이맘 때, 러시아 민족음악가의 대표자 글린카를 추모하는 기념 민속공연이 펼쳐진다. 가운데

## 유라시아 정체성 모색 - 일상사, 종교, 민속

보이는 청동 흉상이 바로 글린카의 모습이다. 보통 2시간 이상 지속되는 이 축제는 정원 뜰에 있는 글린카 박물관을 중심으로 벌어지며, 축제를 맞이하여 모여든 관광객을 대상으로 하는 춤과 노래 공연이 계속 진행된다. 전통 민속음악에 기초하여 민요와 춤을 보여주는 이같은 공연이 바로 폴리크로리즘의 전형적인 예라 할 수 있다. 공연의 주체는 더 이상 농민이나 농촌 출신의 사람도 아니고, 이들이 보여주는 공연자체도 문화의 소비자가 따로 있는 경우가 대부분이 되어 버렸다. 보여주기 위한 민속문화의 재현은 그 이유가 어떠한 간에 이념적 의도성을 배제할 수 없다.

이 경우에는 관광객을 위한 쇼비지니스가 가장 적절한 공연의 목적이 된다.<sup>45)</sup>



[사진-5,6] 2009년 3월 1일 런던 Potters Fields Park에서 열린 마슬레니짜 축제 공연 장면.

보통 1주일 지속되는 축제기간에 사람들은 여성으로 의인화된 겨울의 화신인 마슬레니짜 형상의 커다란 인형을 만들고, 마지막 날인 일요일에는 이 인형을 불에 태워 재로 날려버리는 풍속을 지켜갔다.<sup>46)</sup>

민속문화의 재현은 아니더라도, 민족의 기념일에 해당하는 새로운 국가 경축일을 제정하고 기리는 문화는 비교적 최근의 일이긴 하나 국가 정체성 문제와 관련하여 빼놓을 수 없는 것으로 6월 12일의 러시아 독립일 (День России)은 그 예가 된다. 1990년 러시아 연방의 주권을 만천하에 선포한 것을 공식적으로 수용한 날에서 연유한 러시아 독립기념일은 1992년 공식적으로 제정되어 이후 매해 반복적으로 기념되고 기려지는 경축일이다. 신화적 사고로 볼 때, 이는 신화적 시간의 반복 재생과 마찬가지로 러시아 독립의 정치적, 민족적 의미를 재차 강조하고

45) 위의 사진들은 작년 2009년, 여름 방문시 본인이 직접 촬영한 것임.

46) 사진의 출처는 다음과 같다: <http://www.london-se1.co.uk/news/view/3766> (2010년 3월 26일 검색).

고양시키는 역할을 한다. 이로써 러시아 연방의 생존과 정통성, 미래에의 영속을 함께 선전하는 효과를 가지게 되는 것이다. 독립일의 제정이 그리 오래되지 않은 ‘만들어진 전통’에 속하기는 하지만 이같은 정치의례적 반복행위는 “매년 같은 형식으로 역사를 공간에 새겨 넣는” 역할을 함으로써 시간 및 공간의 영속화 내지는 국가 기념일의 선언적 상징행위를 매우 신성한 것으로 바라보게 하는 인식을 낳게 한다. 정치적 의미에서 “러시아의 독립이 과연 누구로부터인가?”에 대한 의문이 끊이질 않지만, 이와 같은 국가 시책상의 노력은 정체성 정책과 긴밀하게 연관되는 것으로서 그 이면에는 기존 질서 혹은 구체제와의 배제 및 차별의 원리가 숨어있다. 새로 지정된 공식 경축일이 이제 불과 18년째를 맞이하지만, 국가의례의 차원에서 러시아 독립일 제정은 통상적인 전통화 (traditionalization)의 중요한 수단으로서 국가정체성의 이념에 형식적 전통 하나를 부가한 상징적 정치행위이다.<sup>47)</sup>

넷째, 오늘날 생산과 매개, 소비자의 관점에서 민속문화의 유통 및 존재방식은 관광산업과 같은 포크롤리즘의 유형으로 변질되어가는 것이 유행적 추세이자 흐름인 것을 부정할 수 없다. 러시아인 디아스포라의 기념일이자 지역의 소축제 형식인 런던의 러시아민속축제 역시 일정부분 관광상품화가 된 지 오래이다. ‘민족 정체성의 테마화’ 혹은 ‘무대화되어 진행되는 민속문화’는 정체성을 가공한 변질된 민속에 다름 아니다. 세계화의 논리에서 포크롤리즘은 상업적 대응논리이자 민속문화 스스로의 생존법칙을 깨달은 자연스러운 결과이긴 하지만, 국가 정체성의 이데올로기적 함의를 담보하기엔 지극히 세속적일 뿐만 아니라, 그 내용에 있어서도 독트린으로서의 민족주의 함양에도 미치지 못하는 것이다.

다섯째, 구 소련 해체 이전에는 결코 상상할 수 조자 없었던 탈정치 지도자 숭배 현상과 이것의 민속주의적 상업화는 아래 두 장의 사진에서 극명하게 대조되어 나타난다. 정치 지도자의 죽음은 곧바로 전국가적 애도의 슬픔과 전시행정으로서의 ‘만들어진 눈물’의 왜곡으로 둔갑하여 나타났다. 레닌묘가 담고있는 정치적 메타포는 레닌 시신을 영원히 잠들지 않고, 살아있는 성자로 격상시킨 물리적 방부처리 그 이상의 의미를 지닌다. 물리적 죽음을 초월하여 일반 대중에게 영원히 살아있음을 강요하면서 정치순례와 공간의 상징적 성역화를 동시에 의도하였던 것이 바로 붉은광장의 레닌묘였다. 군사퍼레이드와 함께 공산정권에서 반복적으로

47) 캐서린 벨, 『의례의 이해: 의례를 보는 관점들과 의례의 차원들』, 류성민 옮김 (경기도: 한신대학교 출판부, 2007), p. 293.

## 유라시아 정체성 모색 - 일상사, 종교, 민속

주입시키기를 노린, 가장 직접적이고 노골적이었던 권력의 과시 행위가 이와 같은 개인숭배의 조장이었다. 게다가 세속적인 정치 영웅을 성스러운 영적 지도자로까지 승화시켜 신화적인 영웅으로 치켜세우는 만들어진 가짜 이야기들은 허위민속(fakelore)의 빼어놓을 수 없는 수법이였다.<sup>48)</sup> 그러나 포스트소비에트 공간에서 정치 지도자의 전설적 인물이었던 레닌, 스탈린은 이제 신화적 상징의 권좌에서 현대문화의 상업적 매관의 아이콘으로 소비되기 시작한다. 이 두 인물은 소비에트 기간에 누려진 최고의 정치적 아우라를 상실하였고, 대신 관광객들과 사진을 찍음으로써 생계비를 벌 수 있을 뿐만 아니라, 정서적으로도 이들에게 억눌릴 필요가 없어진 평범한 인물과 하등의 정치적 차별성이 없어진 추락한 위상만을 연출하고 있을 뿐이다.



[사진-7,8] (좌) 1950년대, 레닌-스탈린묘를 순례하기 위해 길게 늘어선 사람들의 전형적인 풍경.

(우) 스탈린의 영결식 장면이 보도된 브라브다 1면 사진 (1954년 3월).<sup>49)</sup>

48) 이같은 관점에서 소비에트 민속과 허위민속의 역사를 다룬 책은 다음을 참고: 김상현, 『소비에트 러시아의 민속과 사회이야기』 (서울: 민속원, 2009).

49) 사진의 출처는 다음과 같다: (좌) Peter Radetsky and Sam Radetsky, *The Soviet Image* (San Francisco: Chronicle Books, 2007), p. 172. (우) Jeffrey Brooks, *Thank You, Comrade Stalin! Soviet Public Culture from Revolution to Cold War* (Princeton: Princeton University Press, 1999), p. 235.



[사진-9,10] 붉은 광장 진입로의 역사박물관 터에 나란히 앉아 관광객들의 시선을 끌고 있는 과거의 정치 지도자 레닌, 스탈린. 두 인물의 생전 모습과 거의 흡사한 이들은 오늘날 사진을 같이 찍어주는 조건으로 300루블을 요구하며 특히 외국인 관광객을 끌어 모으고 있다. 필자의 직접 촬영 (2009년 6월).

#### IV. 포스트소비에트 현시기의 문화 및 민속상징 재현의 패러다임

앞서 우리는 펠릭스는 국기의 메타포로 현대 러시아에서 진행되고 있는 일상적 혹은 평범한 민족주의 유형을 살펴보았다. 단적으로, 유동적이고 역동적인 개념으로서의 문화와 민족 정체성이 끊임없이 논의되고 생활 속으로까지 들어와 있음을 우리는 목격한다. 이 현상은 국가 정체성 확립의 정책적 노력이 실용적인 부분으로 적용되었음을 말해주며, 이러한 매커니즘 속에서 민속 및 문화상징이 어떠한 자세를 취하고 있는지, 앞으로 어떠한 역할을 하게 될 지의 총체적인 문제의식과 맞닿아 있다.

또한 “정체성은 사회적 교류 속에서 구성되고 지속적으로 재구성”될 뿐만 아니라, 그 자체로서 존재하기 보다는 “타자와의 관계 속에 있다.”<sup>50)</sup> 이 때 타자라고 하는 기본적 설정을 집단적 관계와 상호작용의 동시대적 현상으로 이해할 때 우리가 자연스럽게 생각해 볼 수 있는 거시적 흐름이 바로 세계화이다. 구분짓기와 차별성을 근간으로 한 민족 정체성 개념에는 이렇듯 “심리적 구성물”

50) 드니 쿠슈, 『사회과학에서의 문화개념』, op cit., p. 145.

## 유라시아 정체성 모색 - 일상사, 종교, 민속

(psychological construct)은 물론이고, 주어진 공간 (지역 혹은 영토의 의미에서)에서 모종의 “정치문화”를 실질적으로 창조해 내는 심리적 과정을 포함하기도 한다.<sup>51)</sup> 여기에서 핵심은 새로운 정치문화를 만들어내고자 하는 필연적 요구사항이 기원하는 심리적 배경이다. 또는 새로운 독트린으로서의 이데올로기와 같은 국가 정체성을 확립하게끔 하는 심리적 원동력이 무엇인가의 문제라고 할 수 있다. 포스트소비에트란 조건과 러시아의 현대화란 환경적 조건으로 볼 때, 이 논의의 중심은 바로 세계화의 화두를 중심으로 모아진다. 이와 관련하여 가장 두드러지게 나타났던 성 게오르기 문장의 재사용과 상징적 의미에 대하여 구체적으로 살펴보자.



[사진-11,12,13] (좌) 엘친의 대통령 취임식 장면에서 나타나듯이 그의 집정 초기에는 쌍두독수리 문장이 공식적으로 사용되지 않았다. (중, 우) 반면 푸틴과 메드베제프 대통령의 취임식과 선서 사진 속에는 모두 쌍두독수리 문장이 사용되고 있음이 분명하게 나타난다.<sup>52)</sup>

게오르기 문장 사용이 지니는 정치 기호학적 함의는 이미 그 초기적 단계에서 연구된 바 있다.<sup>53)</sup> 정치 상징을 원용하고자 하는 정책입안자들의 역사적 헤안과 이념적 의도성은 엘친 시대로부터 분명하게 드러나기 시작하였고, 이 움직임에서 나타난 특징은 국가, 국기, 문장 사용의 정당성 주장에 있어 권력자의 상징 사용

51) Carol Barner-Bary, "Nation-Building and the Russian Federation," in Betty Glad and Eric Shiraev, ed., *The Russian Transformation. Political, Sociological, and Psychological Aspects* (New York: St. Martin's Press, 1999), p. 107.

52) (좌) <http://www.daylife.com/photo/09wtbJGepDfXZ> (2010년 3월 18일 검색). (중) [http://www.businessweek.com/globalbiz/content/dec2007/gb20071210\\_614187.htm](http://www.businessweek.com/globalbiz/content/dec2007/gb20071210_614187.htm) (2010년 3월 18일 검색). (우) <http://www.kremlin.ru/eng/photoalbum.shtml> (2008년 11월 21일 검색).

53) 김상현, “러시아 국가 정체성의 역학관계 모델과 정치-문화 상징의 함의: 푸틴 시대의 국가 정체성 재고를 위한 시론,” 『국제지역연구』 . 제 12권 4호 (2008), pp. 69-102.

행위와 수용자 간의 이견이 너무 컸다는 데에 있다. 당연히 이는 시대적 격변기와 이데올로기적 혼재 현상을 반영하는 것이겠지만, 여기에서 우리가 보편적으로 도출해 볼 수 있는 명제는 “상징의 정서적 의미 구성에 따라 특정한 사실이 정당화 되기도 하고 반대로 부정되기도 한다”는 말 속에 잘 표현되어 있다.<sup>54)</sup>

위의 사진 맨 왼쪽의 옐친 대통령 취임식 (1991년 6월 12일) 사진 속에는 2000년 12월 20일에 공식적으로 제정된 쌍두독수리 문장이 들어있지 않다. 반면 메드베데프의 취임식 사진을 보여주는 오른쪽의 연속 사진 두 장은 연단에 쌍두독수리 문장이 선명하게 등장하고 있음을 보여준다. 대통령 즉위식이라고 하는 권력 쟁취와 선포의 순간은 정치 상징물의 노출과 (재)사용을 통해 의례적으로 그 정당성을 영원히 공포하는 역할을 한다. 그리고 이 정치적 권력의 실체화에 논증적 기능을 하는 정치 상징물은 보편적이고 영원한 문화 상징의 기호를 창출해 내고, 중국엔 새로운 권력 자체를 생산해 내는 기능을 안게 된다. 때문에 정권의 교체 혹은 정치적 전이의 혼란기에 정치 상징물이 새롭게 필요하게 되는 배경이 형성되며, 이러한 정치 의례의 가장 두드러진 방법 가운데 하나는 “과시 (display)”이다.<sup>55)</sup> 소비에트 러시아에서 가장 빈번하게 나타난 절대권력의 외면적이고 대표적인 과시 방식이 붉은 광장에서의 군사 퍼레이드였다면, 내밀하고 정교한 또 다른 방식으로는 위의 사진에서처럼 국가 문장의 공시와 노출과 같은 선언적 효과였다.

정체성 정당화의 노력은 각종 기념비와 조각, 상징적 구조물 등에서 분명하게 드러난다. 2차 대전 승전 기념비를 세워, 조국 소비에트의 역사를 영웅적으로 기리기 위해 만들어진 전승 공원 (Парк победы) 내의 성 게오르기 상은 이런 점에서 눈여겨 볼만하다. 정면에 세워진 성 게오르기 상의 위용과 그 의미가 우리가 되새겨 보아야 할 점이다. 세계의 중심을 환기시키는 우주목, 세계의 중심인 음팔로스의 시각적 상징물인 전승공원의 탑은 그 밑의 게오르기 상을 기초로 하고 있는 구조를 통해서 정치 권력의 중심을 ‘과거 소비에트의 전승 = 군사적 위용과 승리의 표상’과 대치시키는 효과를 만들어 낸다. 그러나 아이러니하게도, 러시아의 국가 정체성을 군사적으로, 정치적으로 드러내는 공간으로의 진입로에 코카콜라 파라솔이 즐비하게 차려져 있다. 서구의 현대화로 표현되는 세계화와 러시아식

54) 정병걸, 성지은, “과학기술과 상징정치,” 『한국정책과학학회보』, 제 9권, 제 1호 (2005), p. 30.; 김상현, 앞의 글, *ibid.*, p. 41에서 재인용.

55) 캐서린 벨, 『의례의 이해: 의례를 보는 관점들과 의례의 차원들』, 류성민 옮김 (경기: 한신대학교 출판부, 2007), p. 258.

## 유라시아 정체성 모색 - 일상사, 종교, 민속

국제화 논리인 국지적 정체성을 모호하게 만들고 있는 이 공간에 적군을 퇴각시킨 소비에트의 치적이자 이를 영원히 기리겠다는 신화적 염원이 들어있다.

이 상징물의 설립 안건을 두고 나타난 구 모스크바 시장 루쉬코프의 제안과 같은 개인적인 의견은 둘째 치고라도, 성 게오르기 상의 정치적 메시지와 표상은 뚜렷하다. 소비에트 시절의 치적이긴 하지만 2차 대전에서의 전승은 독일의 파시즘을 상대한 정의의 수호자 역할을 만방에 선포하는 것일 뿐만 아니라, 러시아의 국제적 위상과 민족 정체성 모두를 드높이는 효과를 보여주고 있는 것이다.

특히 포트리 대체의 역사적 위업을 기리고 있는 청동기마상 (Медный всадник)이 발굽 밑에 뱀을 누르고 있는 형상의 상징적인 위상과 달리 동일한 뱀을 창으로 찔러 두 동강내고 있는 성 게오르기 상 (아래의 사진 2장)의 위용은 사실적일 뿐만 아니라, 전달메시지가 구체적이기까지 하다. 세상의 암흑과도 같은 일체의 부정적인 것, 악의 세력을 물리쳐 이겨내는 성자의 승리는 곧 고대 ‘성스러운 루시 (러시아)’의 현대적 재현이자 상징적인 환기에 다름 아니다. 오랜 역사적 기원과 전통을 가지고 있는 이 상은 모스크바의 상징적 수호이자 신성한 전사로 인식되어 신화적 개념의 악과 어둠의 메타포인 뱀을 찌르고 있는 형상을 취하고 있다. 이로써 1957년대 흐루쇼프 집권기부터 착안되었던 공원 건설 사업은 처음에는 종교적 색채를 띠고 있지 않던 것이 오히려 현대 러시아 시기에 종교적 색채가 가미되어 민족의식 함양과 국가정체성 고취를 함께 의도하는 상징물로 나타나게 된 것이다. 정치체제를 동반한 문화적 대 전환기에 이같은 기반신화 (foundation myth) 혹은 정체성 관련 상징물의 재사용 및 소개는 해당 정권의 아젠다를 합법화시키고 이에 대한 선포적 행위 의도에 사람들을 집중시키는 효과적인 수단이 된다.



[사진-14,15] (좌) 1995년에 건립된 전승공원 사진과 (우) 또 다른 각도의 전경을 보여주는 원거리 사진<sup>56)</sup>



[사진-16,17] 성 게오르기 사진 근접 촬영.

기다란 창으로 뱀머리를 두동강내는 장면이 매우 사실적이고 생생하다.<sup>57)</sup>

여기에서 게오르기 상의 상징이 담고 있는 신화는 곧 이미 정치화된 역사의 형식을 담고 있다. 상트-페테스부르크의 청동기마상이 서유럽으로 향한 부국 러시아의 웅장한 기념비라면 모스크바의 수호문장인 게오르기 상은 신화적 영속화의 기의를 표상하고자 하는 푸틴 정권에서 본격화된 새 러시아의 패권주의적 이데올로기를 노출하고 있는 것이다. 레닌묘와 레닌 시신이 국민투표에 의해 붉은 광장에서의 퇴거 명령을 받았음에도 견제한 정치적 다의성과 마찬가지로, 과거 찬란한 역사적 정통성을 상징하는 구시대의 문장을 재차 등장시킨 정권의 논리 속엔 창조신화에 버금가는 정권 지속의 기반신화가 도사리고 있다.

## V. 결론

신화 연구에 뛰어난 업적을 보인 롤랑 바르트 (Roland Barthes)에 의하면, “문화 내에 존재하는 기호는 순진무구하지 않고, 이데올로기적 재생산의 복잡한 그물망에 사로잡혀 있다.”<sup>58)</sup> 우리가 지금까지 살핀 포스트소비에트 공간에서의 민속의 기능과 정치적 함의를 담고 있는 상징적 구성물로서의 민속 사용은 바르트식의 기호를 창조해 낸다. 너무도 뻔한 논리, 즉 군국주의적 이상과 러시아 패권주의를 표상하는 기호체로서 민속 상징은 이데올로기의 또 다른 시녀로 기능한

56) 2009년 6월, 본인의 직접 방문시 촬영한 사진임.

57) 2009년 6월 본인의 직접 방문시 촬영한 사진임.

58) 필립 스미스, 『문화이론: 사회학적 접근』, 한국문화사학회 옮김 (서울: 이학사, 2009), p. 188.

다. 기호의 그물망은 둘째치고라도, 현시대 국가정체성 창달의 야심은 이같은 반복적 기제 사용과 반복적 리듬 구조의 정치 체제를 기초로 하고 있는 것이다.

바르트의 논리를 확장시켜 요약하면, 성 게오르기 상의 출현과 전승공원의 건립은 포스트소비에트 건국신화의 궁극적 표현이자 이데올로기적 내포라 할 수 있다. “외시는 이미지의 문자적 의미를 말하며, 내포는 그 상층에 놓여 있는 부가적(신화적) 의미를 지칭”한다고 볼 때, 현시기 새롭게 드러난 포스트소비에트 신화의 실체는 이미 전시적 효과를 넘어 일상적 내포, 즉 평범한 민족주의 차원으로까지 침투해 있다. 모스크바 문장은 공공기관의 출입구 지킴이 역할에서부터 애국심을 자극하는 각종 기념품으로 상품화되었고, 이젠 일상생활의 소품으로 여겨질 정도로 평범한 상징 아닌 상징으로 일반화되었다. 이점이 바로 바르트가 주목하는 바, “신화의 내포가 상식적인 추론 속에서 작동하는 방식”인 것이며,<sup>59)</sup> 소비에트 해체 이후의 만들어진 전통이자 민속상징은 이처럼 신화적 불가지의 세계에서 지상의 일상적인 범위 안으로 들어와 있음을 드러내는 가장 분명한 예가 된다.

스미스가 주시하고 있는 중요한 명제-“민족주의는 그 중심에 문화 독트린을 가지고 있는 정치 이데올로기이다”-에서 출발한 본 연구는 포스트소비에트의 러시아가 민족 정체성 담론을 제기하면서 국가정체성의 현안과 연동시켜 정책적인 노력을 기울이고 있음을 우리에게 일깨워준다. 이미 빌리히가 지적하고 있듯이, 일상적인 범위 내에서 평범한 민족주의의 색깔은 러시아의 삶 주변에 만연해 있다. 오늘날 러시아에서 민족주의 및 국가 정체성 논의는 정치 엘리트만이 주창하는 독단적인 이데올로기도 아니다. 필력이든 러시아 국기, 동원된 애국주의 모두가 하나의 기호로 기능하기 전에 이미 삶의 일부가 된 것처럼 19세기 중반 철학적 논쟁으로까지 번졌던 민족주의 담론은 이제 세계화라고 하는 단일한 문화 잠식주의에 맞선 러시아적인 대응이라 하지 않을 수 없다.

빌리히의 주장처럼 “민족주의는 근대적 인종주의 지향의 세계관을 지닌 내면으로 향한 이데올로기가 아니라, 고유의 헤게모니 논리를 지닌 국제적 이데올로기”이다.<sup>60)</sup> 여기에서 “국제적”이란 말이 안고 있는 기호의 메시지를 굳이 ‘전지구적’ 혹은 ‘세계와의 관계를 고려한’ 의미로 받아들일 수 있지만 필자는 이를 지방적인 것의 반대 개념으로서 전세계의 문화적 흐름을 상대로 한다는 의미로 사용하고 싶다. 다시 말해, 단일하고 균등해 보여 언뜻 민주적으로 보이는 오늘날의

59) 필립 스미스, 『문화이론: 사회학적 접근』, *ibid.*, p. 191.

60) Michael Billig, *op cit.*, p. 10.

세계화의 독트린으로부터 자국의 전통문화 및 목소리를 보호해 낼 수 있는 유일한 방책 가운데 하나가 바로 민족주의 및 국가 정체성 확보를 둘러싼 새로운 사상 만들기란 점이다. 러시아가 표방하려고 노력하는 것이 바로 이것이며, 그 이면에 자리한 이데올로기적 야심은 바로 애국심과 군국주의를 함축하는 ‘강대 부국 러시아 이미지’ 건설인 것이다. 이를 위해 전통적인 민속상징과 전통문화의 맥을 다시 잡고 있는 것이 오늘날 국가정체성 담론이 보여주는 운곽인 것이다.

같은 맥락에서 정체성에 대한 모색과 견해가 “지배적인 집단의 이해관계로 문화적 다양성을 숨길 수 있다는 점에서 이데올로기적이다”는 언급은 매우 함축적이다.<sup>61)</sup> 낡은 이념을 잠식시키는 새로운 대안으로서 등장하는 국가 정체성과 민속 상징의 사용은 또 다른 이데올로기의 유포인 것이요, 그 이면에 깔린 암호적 코드인 셈이다.

세계화의 문제와 관련지어 볼 때, 빌리히의 펄럭이는 국기의 메타포는 ‘열정적 민족주의’ (hot nationalism) 개념과 상호치환되며, 이같은 일상적 민족주의가 점차 ‘일상적 세계주의’ (banal globalism)에 의해 대체되고 있음과 또한 연관된다. 한 지역 혹은 나라에서 요구하는 정치적 의도로서의 평범한 민족주의가 어느새 밀려 들어오기 시작한 일상적 세계화에 자리를 내주고 있다는 분석인 것이다. 오히려 이같은 사회 현상은 전통주의 혹은 러시아 전통가치를 중요시 하였던 사회적 바람의 열망을 잠식시킬 수 있다는 우려를 낳는다. 보다 정확하게 말해서 새로운 이데올로기가 필요한 것처럼 그 내용 속에 전통가치와 민속상징이란 매개체를 사용하지 않는 이상 지역화 및 러시아 내면의 정체성 논의를 세계화 추세에 빼앗겨 버릴 수 있다는 회의인 것이다.

근본적인 문제로 돌아가 오늘날 세계화 추세의 범람은 러시아에 한정시켜 보더라도 러시아인이 역사적으로 누리고 지켜왔던 문화 정체성, 민족 정체성의 근간을 변형시킬 수 있는 하나의 위협이기도 하다. 코카콜라가 키오스크에서 크바스를 물리쳐 내고, 샷썰리가 맥도널에 의해 잠식되는 오늘날의 먹거리 문화의 예만 보더라도 새로운 세계화 문화의 경험이 안겨주는 사회 및 지역 고유문화의 침탈은 신중하게 연구되어야 할 것이다.

마찬가지로 러시아 전통의 민속문화 유산과 같은 무형문화재와 전통적 공예품과 같은 유형문화재들이 점차 박물관 안으로 들어가는 현 추세에서 세계화의 문

61) Jorge Larraín, *Ideology and Cultural Diversity. Modernity and the Third World Presence* (UK: Polity Press, 1994), p. 5.

제는 국가 정체성의 정신적, 물리적 안보에 대한 위협일 수도 있는 것이다. 바로 이 이유에서 우리가 살펴본 것이 러시아 민속 영역에서 세계화가 어떻게 벌어지고 있으며, 이에 대한 러시아적인 반응이었다.

세계화의 담론이 러시아에게 끼치고 있는 영향을 통해 우리는 러시아가 보여주고 있는 문화의 정책적 대응 반응을 이렇게 정리하고자 한다. 첫째, 모스크바에서 현재 성장하고 있는 러시아 민족학교 숫자 만큼이나 민속문화 계승의 입장에서 우리의 관심을 끄는 것은 1990년대 말 조직된 <어린이 역사클럽>이다. 소비에트 시절 콤포몰과 파이오니어가 사회주의 이데올로기 주입과 공산 교육 확산에 가장 주도적인 공헌을 하였다면, 오늘날에는 교육부가 주관하는 역사클럽이 이전의 일과 동일한 역할을 담당하고 있다. 역사클럽의 활동은 주로 박물관에서 이루어지는데, 박물관은 포스트소비에트 신세대 어린아이들의 민족교육이 태어나는 산실의 역할을 하고 있다. 구체적인 프로그램 활동에는 수공예 교실, 민속춤과 노래를 배우는 민속활동, 역사 및 민족 간 문화체험이 포함되어 있다.<sup>62)</sup> 지방의 박물관들이 점차 이같은 다양한 커리큘럼을 운영하면서 새로운 민속문화 환경을 주도적으로 만들어가는 것 역시 세계화의 과정에서 러시아가 궁극적으로 실천해 가고 있는 러시아식 방식의 일면인 것이다. 비록 러시아 전역에서라기 보다는 러시아 북-서부 지방에서 주도적으로 실행되고 있는 박물관 프로그램은 현대 러시아의 지역세계화의 실천이란 면에서 주목받을 만한 대목이라 할 수 있다.

둘째, 초중고 학교의 방과 후 프로그램으로 운영하는 ‘민족학교’ 수업은 최근 도시 모스크바를 중심으로 생겨나고 있으며, 이는 민속의 부활이라고 조심스럽게 관측될 정도로 특히 지식인 그룹에서 큰 호응을 얻고 있다. 소비에트 시절의 교육은 애초에 다민족들 사이에서 긴장을 해소하고, 인종그룹 간 경제, 사회, 문화적 이질성을 극복하여 화해의 도구로 정의되어 적용되었다. 그러던 것이 오늘날 포스트소비에트 현단계에서는 이같은 전통을 이어받아 이민족 간의 상호교류 혹은 민족 간 조화의 개념으로 교육이 여전히 매우 중요한 역할을 하고 있다. 특히 구 소련의 해체이후 러시아 연방 변방의 국경을 사이로 수백만의 비러시아인 이민족 이주 노동자들이 대거 러시아 영토로 넘어오는 현실을 감안할 때, 교육은 점증하는 이민족 인구의 수를 결코 무시할 수 없게 되었다. 그리하여 모스크바 지방 정부는 새로운 러시아 연방 체제 내에서의 독자적인 활동을 발전시키기 위한 수단으로 민족학교 설립 및 운영과 관련한 교육정책을 펴 나가고 있다.<sup>63)</sup>

62) Stephen Webber and Ilkka Liikanen, op cit., pp. 115-117.

셋째, 19세기 전제 러시아 시대로부터 소비에트 시대 동안 과거에 잃어버리거나 외국으로 반출된 국보급 문화유산을 되찾는 작업 역시 국가 정체성의 문화적 측면과 일맥 상통한다고 보인다. 과거의 역사로부터 민속 및 정치 상징물과 모티프를 적극적으로 재발견하여 사용하는 것이 내적인 문화유산의 활용이라고 한다면, 해외반출된 유물의 환수 정책은 빼앗긴 국가적 자존심을 회복하고자 하는 가장 기본적인 정치적 행위임엔 틀림없다. 이런 점에서 러시아 민족주의적 정서를 표출하면서 흔히 ‘러시아 클럽’으로 익히 알려져 있는 <러시아 역사 및 문화 기념비 보전 협회> (Центральный совет Всероссийского общества охраны памятников истории и культуры, ВООПИК)의 모스크바 지부 활동은 주목할 만하다.<sup>64)</sup>

넷째, 민속학의 학제적 범주에서 발견되는 최근의 경향을 언급하지 않을 수 없다. 일명 ‘도시민속학’과 ‘성담론 민속학’으로 정리해 볼 수 있는 특징적 현상들이 현재 목격되고 있다. 소비에트 러시아의 초기 역사 시절인 1920-30년대의 도시 일상사를 중심으로 과거에 대한 조명을 주로 상반된 대립 자질로 꼼꼼하게 분석해 보이는 아날학파식 접근방법의 연구서들이 대거 쏟아져 나오고 있는 것이다. 이를테면, 도시평민들의 일상생활과 당간부들의 고급 문화, 지역의 도시 축제와 당의 프로퍼간다식 동원 조직, 집단 주거 환경과 사적인 공간으로의 대립 등이 그 대표적인 예로 등장한다. 아울러 연구 주제의 폭이 대폭 확대되어 과거에는 금기시되어 온 성의 주제를 젠더와 농담민속과 연결짓는 작업들이 상당한 진척을 보이고 있는 것 역시 특기할 만한 움직임이라 할 수 있다. 이같은 새로운 현상의 핵심은 연구의 관심이 러시아의 물리적, 정신적 영토의 외부로 향하지 않고, 러시아의 내부에 그 초점이 맞추어져 있다는 점이다. 19세기 식 지적 철학논쟁이 보여준 거창한 민족주의 담론보다는 빌리히가 주창한 소박하고 평범한 민족주의 형태가 오늘날 러시아의 민속문화 내에서 벌어지고 있는 것이다. 거대 담론에서 소외된 일반인들의 삶을 보여주고, 정치 및 문화 엘리트들의 울타리를 벗어난 일상적 민족주의의 편린들이 소개되는 오늘날 우리는 세계화에 대한 러시아의 조심스런 대응을 목도한다.

그러나 러시아의 정치문화에서 반복적으로 등장하는 특징적 요소로서 전제주의적 경향, 즉 위로부터의 정책적 대응 혹은 권위주의적 강압과 이에 대한 밑에서

63) Stephen Webber and Ilkka Liikanen, ed., op cit., pp. 96-100.

64) <http://www.voopik.ru/> (2010년 4월 5일 검색).

의 수동적 종속은 민속문화 정체성의 담론을 창조적으로 이끌어가는 길목에서 걸림돌이 될 수 있다. 세계화의 대세에 적극적으로 동참하면서도 창조적으로 대응해야 할 현단계 러시아에서 가장 요구되는 것은 이제 ‘국가권력과 시책성 정책’에로의 상승적 귀향은 아닐 것이다. 러시아의 특징적 자질인 ‘집단 정체성’ 개념과 일상적 민족주의는 러시아가 직면하고 있는 세계화 문제의 부정적인 측면을 돌파할 수 있는 기초적인 출발점일 것이다.

역사의 연속성과 정통성 계승의 견지에서 보더라도, 정권 교체 사이에 일관된 ‘전통적 정치 문화’의 반복은 러시아가 지향하는 현재적 좌표의 근간을 읽을 수 있도록 해 준다. 이것이 바로, 러시아의 역사를 통해서 하나의 사이클로 존재하는 무제한적인 전체주의 성향이자 전체주의적 정치구조이다. 정권의 이데올로기로서 그 원류적 모티프를 종교에서 차용한 것이든 지극히 정치적 맥락에서 가져온 것이든 공통된 논리는 최상의 권력가치를 현재에 복원하여 재연하고자 하는 정치적 의도이다. 이런 점에서 러시아의 전통적인 정치문화는 민속 및 문화상징의 범주적 특징을 효과적으로 이용하고 있다고 본다.<sup>65)</sup>

이 글의 모두에서 필자가 밝힌바 대로, 본 연구는 여러 학자들의 대표적인 민족주의의 이론적 배경과 몇몇 문화 및 국가 정체성 담론을 소개하고 이를 분석의 기초로 삼았다. 동시에 이같은 사상적 체계와 이론적 바탕에 도움을 받고 있지만 근본적으로 필자가 주장하고 싶은 것은 러시아 연방이 내세우는 민족 및 국가 정체성의 방향이 그리 낙관적이거나 일관성있게 앞으로도 지속되리라는 믿음이 강하지 않다는 점이다. 더구나 미국식 자본주의의 세계화가 팽배한 오늘날 포스트소비에트의 러시아가 문화적 잠식과 제국주의적 압박을 지켜낼 수 있을지도 의문으로 남는다. 필자의 부정적인 예견으로 요약하면, 러시아가 세계화의 담론 속에서 민속문화의 생명과 부활의 조짐을 계속적으로 이어갈 수 있는 유일한 대안은 민족 정체성이나 국가 정체성의 확립과 같은 정책적 프로그램에 들어 있지 않다.

일천 년의 역사를 관통하면서 러시아가 누려왔고, 문화적으로도 자부심을 느끼는 러시아의 문화적 변별성이자 러시아 민속문화의 특성으로 간주될 수 있는 특징적 요소들을 계승하고 발전시키는 노력이 보다 중요한 매개일 것이다. 민속문화의 주권을 외래로부터 밀려오는 대중문화에 넘겨주지 않고, 지속적으로 보호, 육성해 가는 국가적 시책과 노력, 그리고 러시아 국민들의 깨어있는 자발성과 현실

65) 러시아 정치 문화 내에서의 연속성과 가변성을 논한 개론적인 글에 대해서는 다음의 연구를 참고: Jeffrey W. Hahn, "Continuity and Change in Russian Political Culture," *British Journal of Political Science* Vol. 21, No. 4 (1991).

인식만이 이같은 정체성 담론에서 가장 중요한 기초작업이 될 것이다.

연구자적인 입장에서 총체적으로 다시 볼 때, 이는 민족이나 국가 정체성의 제목으로 묶어 연구하기 보다는 이제 ‘문화민족주의’ 혹은 ‘원형적 국가 정체성’ 등의 다른 표현 속에서 러시아 국가의 미래 비전을 세울 필요가 왔다고 본다. 정책 입안자와 권력 소유자의 입장에서 이 문제는 다음과 같이 정리될 수 있겠다. 러시아 국가 정체성의 미래적 비전의 중심에는 지금껏 그래왔듯이, 문화 및 전통 민속 상징과 모티프가 반복적으로 재등장하는 매케니즘이 존재할 것이다. 정권에 따라 표방하는 국가 정체성 이데올로기는 이전과의 차별성과 구별을 우선적으로 하기 때문이 그 첫째 이유이다. 두 번째의 이유는 국민들 대다수에게 보다 친숙하고 전통 민중문화에 익숙한 요소들이 급변하는 포스트모더니즘 문화의 시대적 아이콘 보다는 오랜 전통에서 계승되는 민속문화가 더 생명력있고 민족적 애국심과 향수를 자극하기 때문이다.

세계화 그 자체는 제국주의적 문화 원리와 함께 민속문화에게 가장 위협적인 당면 현실이다. 문화적 잠식의 위기의식으로부터 러시아를 보호하고, 나아가 갱생과 자생의 에너지를 전통 민속문화에 다시 충전할 수 있는 유일한 대안은 ‘문화민족주의’라고 본다. 스미스의 명제로 돌아가 부연하면, 그 중심에 문화 독트린을 가지고 있는 정치 이데올로기가 바로 민족주의이다. 우리가 제창하는 문화민족주의는 엘리트적 소유물로서 소수의 문화 정책 입안자들 사이에서 공유되는 것이 아니다. 이 개념은 러시아 고유의 민속문화가 역사적으로 어떤 뿌리를 지니고 있으며, 러시아의 미래 비전을 위해 어떠한 치료적 대안을 제시할 수 있는지를 연구해야 하는 문제와 연관된다는 점에서 민속주권의 동력이기도 하다. 그리고 과거의 전통과 미래를 연결하는 중심엔 러시아 유산에 대한 러시아인들 스스로의 적극적 긍정론과 창조적 계승정신으로 합일을 이루는 사보르노스찌가 절실하다 하겠다. 외래문화의 유입과 생존위협적 실체로 요약되는 오늘날의 세계화는 앞으로도 지속적으로 수행되어지게 될 프로그램이다. 민족 및 민속문화가 언제나 사멸하고 증발만 한다는 피해의식적 대응 논리의 한계를 넘어 러시아식 해결 방안에서 우리가 찾고자 하는 것은 독트린의 의도성이 깔린 이념이 아닌 자생적 움직임이고, 이로부터 생산적으로 파생되는 사보르노스찌 정신의 회복이다.

<참고 문헌>

- Абрамова, Е. М. “Формирование новой российской макроидентичности.” *Общественные науки и современность* 3 (1998)
- Азадовский, М. К. *История русской фольклористики*. Москва, 1958.
- Аникин, В. П. *Теория фольклора: Курс лекций*. Москва: МГУ, 1996.
- Вишневский, А. “Постсоветское демографическое пространство: Восточная Европа или интегральная часть Европы.” *Мировая экономика и международные отношения*. no 5 (1998).
- Емельянов, Л. И. *Методологические вопросы фольклористики*. Ленинград: Наука, 1978.
- Зуева, Т. В. и Б. П. Кирдан. *Русский фольклор*. Москва: Флинта, 1998.
- Иванова, Т. Г. *История русской фольклористики XX века 1900-первая половина 1941 г.* Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 2009.
- Кутковец, Т. И. и И. М. Клямкин. “Русские идеи.” *Полис* 2 (1997).
- Литературный энциклопедический словарь*. Москва: Московская энциклопедия, 1987.
- Михайлов, В. А. *Национальная политика: России История и современность*. Москва: Русский мир, 1997.
- Семенов, А. *Государственная школа многонациональной и поликонфессиональной Москвы*. Москва, 1997.
- Barner-Bary, Carol. "Nation-Building and the Russian Federation." In Betty Glad and Eric Shiraev. Ed. *The Russian Transformation. Political, Sociological, and Psychological Aspects*. New York: St. Martin's Press, 1999.
- Billig, M. *Banal Nationalism*. London: Sage, 1995.
- Blum, Douglas W. *National Identity and Globalization. Youth, State, and Society in Post-Soviet Eurasia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- , Ed. *Russia and Globalization. Identity, Security, and Society in an Era of Change*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2008.
- Brudny, Yitzhak M. *Reinventing Russia. Russian Nationalism and the Soviet State, 1953-1991*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- Chernetsky, Vitaly. *Mapping Postcommunist Culture. Russia and Ukraine in the Context of Globalization*. London and Ithaca: McGill-Queen's University Press, 2007.
- Cosgrove, Simon. *Russian Nationalism and the Politics of Soviet Literature. The Case of Nash Sovremennik 1981-1991*. UK: Palgrave Macmillan, 2004.
- de Vos. “Ethnic Pluralism: Conflict and Accommodation.” In *Ethnic Identity: Cultural Continuities and Change*. G. de Vos and L. Romanucci-Ross. Eds. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Hahn, Jeffrey W. “Continuity and Change in Russian Political Culture.” *British Journal of Political Science* Vol. 21. No. 4 (1991).
- Kolstø, Pål. “Values and State Ideology in Post-Communist Russia.” In *Nation-Building and Common Values in Russia*. Ed. Pål Kolstø and Helge Blakkisrud. Lanham and New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2004.

## 유라시아 정체성 모색 - 일상사, 종교, 민속

- Larrain, Jorge. *Ideology and Cultural Diversity. Modernity and the Third World Presence*. UK: Polity Press, 1994.
- Robertson, R. "Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity." In M. Featherstone, S. Lash, and R. Robertson. Ed. *Global Modernities*. London, 1995.
- Robins, K. "Global Local Times." In J. Anderson and M. Ricci. Eds. *Society and Social Changes: A Reader*. Milton Keynes: The Open University, 1990.
- Sakwa, Richard. "Nation and Nationalism in Russia." In Gerard Delanty and Krishan Kumar, eds. *The Sage Handbook of Nations and Nationalism*. London: SAGE, 2006.
- Smith, Anthony. *National Identity*. Reno and Las Vegas: University of Nevada Press, 1991.
- Tolz, Vera. *Russia*. London: Oxford University Press, 2001.
- Tomlinson, John. *Cultural Imperialism: A Critical Introduction*. London: Pinter Publishers, 1994.
- , *Globalization and Culture*. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.
- Webber, Stephen and Ilkka Liikanen. Ed. *Education and Civic Culture in Post-Communist Countries*. London: Palgrave, 2001.
- 김상현. "러시아 국가 정체성의 역학관계 모델과 정치-문화 상징의 함의: 푸틴 시대의 국가 정체성 재고를 위한 시론." 『국제지역연구』. 제 12권 4호 (2008).
- 김상현. "Folklore, Fakelore, Folklorism: 소비에트시대의 민속과 민속학 연구 경향." 『슬라브학보』. 제 23권 2호 (2008).
- 김상현. 『소비에트 러시아의 민속과 사회이야기』. 서울: 민속원, 2009.
- 바르니에, 장-피에르. 『문화의 세계화』. 주형일 옮김. 서울: 한울, 2000.
- 바르트, 롤랑. 『신화론』. 정현 옮김. 서울: 현대미학사, 1995.
- 박성현. "글로벌라이제이션 (Globalization)과 포스트소비에트 러시아 사회의 정체성." 『러시아어문학연구논집』. 제 16권 (2004).
- 벨, 캐서린. 『의례의 이해: 의례를 보는 관점들과 의례의 차원들』. 류성민 옮김. 경기도: 한신대학교 출판부, 2007.
- 스미스, 필립. 『문화이론: 사회학적 접근』. 한국문화사학회 옮김. 서울: 이학사, 2009.
- 오향미. "해체: 상징철학으로 본 인간과 문화." In 에른스트 카시러. 『인문학의 구조 내에서 상징형식 개념 외』. 서울: 책 세상, 2009.
- 에덴서, 팀. 『대중문화와 일상, 그리고 민족 정체성』. 박성일 옮김. 서울: 이후, 2002.
- 임재해. 『민속문화를 읽는 열쇠말』. 서울: 민속원, 2004.
- 조명래. 『지구화, 되돌아보기와 넘어서기』. 서울: 환경과 생명, 2009.
- 존스, 시안. 『민족주의와 고고학: 과거와 현재의 정체성 만들기』. 이준정 한건수 옮김. 서울: 사회평론, 2008.
- 쿠슈, 드니. 『문화이론: 사회학적 접근』. 이은령 옮김. 서울: 한울, 2009.
- 페도토바, N. N. "세계화 상황에서의 정체성 위기." 김창민 외 편역. 『세계화 시대의 문화논리: 문화 다양성과 정체성 확보를 위한 해외 문화 전략 사례 연구』. 서울: 한울 아카데미, 2005.
- 프리드먼, 조나단. 『지구화 시대의 문화정체성』. 오창현 차은정 옮김. 서울: 당대, 2009.
- 홍성민. "정체성과 국제정치: <문명 충돌론>의 정치사회적 이해." 『國際政治論叢』. 제 42집 1호 (2002).
- 황동하. "국가 상징과 현대 러시아의 국가 정체성." 『러시아연구』. 제 16권 2호 (2006).

## 유라시아 정체성 모색 - 일상사, 종교, 민속

## 러시아연방 타타르스탄 공화국의 유로 이슬람 소고

정세진 (한양대)

### ◁ 목 차 ▷

- I. 서론
- II. 이슬람 세계의 인식과 러시아 이슬람의 특성
  - 1. 러시아 이슬람의 역사적 특성
  - 2. 서방과 이슬람의 전통적 관계
- III. 러시아 유로 이슬람의 이데올로기 - 유럽적, 현대적 특성
  - 1. 유로 이슬람의 특성과 현대 러시아 이슬람
  - 2. 유로이슬람의 기원
- IV. 북카프카스 이슬람의 반대적 정향성으로서의 유로 이슬람
- V. 결론을 대신하여

### I. 서론

소련붕괴 이후 러시아 내부 사회는 이념적 진공 상태에 직면했었다. 이는 소비에트를 강력히 지탱해준 사회주의 이념의 몰락과 연관되어 있다. 러시아는 소비에트 붕괴 이후 초창기에 내적인 공고성을 상실한 채 표류하게 되었다. 1천 년 동안 슬라브 민족의 영적, 정신적 가치 체계였던 러시아정교는 포스트소비에트 시기에 민족주의적, 근본주의적 경향을 가짐으로써, 전체 러시아 사회의 가장 핵심적인 종교로 수용되지 못하였다. 러시아정교는 슬라브 민족을 수호하는 이념의 지렛대로 기능하고 있다. 동시에 이슬람도 러시아연방 내의 보편적 가치의 중심핵으로 그 역할을 다하지 못하고 있는 실정이다. 포스트소비에트 시기 북카프카스 이슬람주의자들이 급진적, 군사적 행동을 강력히 전개해 나간 이유는 소련 붕괴 이후 각 민족들의 자치적, 자유적 권한이 확대된 행동으로 해석될 수 있지만, 또 다른 측면에서는 러시아연방의 정신적, 문화적 가치가 붕괴되었다는 것으로 해석될

수 있다.

현재 러시아연방의 사회적 이슈는 매우 다양하다. 특별히 정신적 가치라는 측면을 볼 때 이는 매우 타당성 있는 사실처럼 간주된다. 전체적으로 러시아사회는 종교적 측면에서 분열되어있는지, 혹은 공존의 접점을 찾고 있는 지가 여전히 사회 내부의 논쟁으로 남아 있으며, 사회의 주체적 방향성에 따라 그 기준은 매우 모호하게 나타나고 있다. 러시아정부의 정치 책임자들은 외부적으로는 사회의 내적 공고성과 종교의 공존을 역설하고 있다. 이는 러시아 국가가 근본적으로 다민족, 다종교 사회이기 때문이다. 러시아정부가 자국 내에 분포해 있는 무슬림들과의 관계를 설정할 때에는 사회 내부에서 발생되고 있는 여러 정치적 사건으로부터 결정적 영향을 받고 있다. 그러나 기본적으로 러시아정부는 러시아연방 내 무슬림들이 다른 종교와 더불어 동등한 권리를 가지고 있다는 것을 강조하고 있다. 국가 책임자들은 러시아 사회의 전체 공동체를 발전시키고자 하는 책무를 가지고 있으며, 자신들 스스로도 러시아의 다민족, 다종교적 공동체가 발전할 수 있는 다양한 기회를 제공하고 있다고 강조한다. 특히 체첸 전쟁 이후 체첸 사회의 안정화를 위하여 체첸의 행정 책임자들은 이 지역 내에서 이슬람 전과를 방해하지 않고, 새로운 모스크의 건립, 종교관련 서적 출판을 자유스럽게 허용하고 있다고 러시아연방 정부는 주장한다.

러시아정부의 무슬림에 대한 공식적 입장은 정치적 목적을 달성하기 위하여 맹목적으로 이슬람을 수단화하는 사람들은 이슬람을 변호할 권리를 가지고 있지 못하며, 무슬림의 권리를 상실하였다고 강조한다. 즉 체첸 전쟁 등 북카프카스 분쟁에 대하여 상이한 문화의 문명 충돌, 종교 충돌로 해석하는 이들은 종교적 이념을 오해하는 사람들이며, 자신들의 사적 목적을 위해 총을 사용하는 이념주의자라고 반박하는 있는 것이다. 러시아 사회 내의 무슬림들과 기타 민족들의 갈등을 유발하는 이슬람주의자들은 러시아 사회의 민중들을 기만하는 행위라고 정부 당국자들은 주장하고 있는 상황이다. 그리고 이러한 주장을 기반으로 체첸 반군이나 와하비주의자들은 당연히 러시아 사회에서 사라져야할 군사그룹이라는 사실이 강조된다. 러시아정부는 공식적으로는 러시아 다민족 사회에서 종교의 공존을 강조하며, 이슬람이 평화적인 입장을 가지기를 강력히 원하고 있다. 즉 이슬람이 정부를 지지하는 이념적 정체성의 단계에서 머무르기를 바라는 입장이다. 러시아의 셰르게이 라보로프 외무장관은 러시아의 무슬림 인구가 2천만 명이라고 강조한다. 러시아는 어떤 측면에서는 이슬람 국가의 일부분이다.

그러나 러시아정부가 외부적으로 그러한 공식적인 입장을 견지한다고 하더라도, 체첸 사회 등 북카프카스 에서 여전히 정치적, 군사적으로 복잡한 상황이 전개되고 있다는 것은 러시아 사회의 내부 공고성이 매우 취약하다는 것을 대변해 준다고 하겠다. 주지하듯, 러시아연방 내 북카프카스 지역에서 체첸 전쟁이 발생하였다. 이 전쟁의 원인을 둘러싸고 역사적 요인, 이슬람이라는 종교적 요소, 정치적, 경제적 요인으로 다양하게 분석되었는데, 이 전쟁은 러시아국민들의 종교적 정향성에 영향을 미쳤다. 즉 종교적 공존의 가능성, 혹은 정치적 공존, 그리고 이념적 공존이 가능할 것인가 하는 이슈가 발생하기 시작했다.

이러한 배경 하에서 러시아연방 타타르스탄공화국을 중심으로 ‘유로 이슬람’이라는 이슬람 이념이 독창적으로 등장하였다. 즉 유로 이슬람이 추구하고 있는 온건한 이념이 러시아 국민들에게는 매우 부드러운 종교적 대상으로 간주되었다. 유로 이슬람은 국민들의 눈에 비정치적 개념으로 해석되기 때문이다. 와하비주의자 등 러시아의 급진적 이슬람 이념주의자들의 행동을 강력히 비난하던 러시아정부의 입장에서도 러시아의 헌정질서에도 유로 이슬람은 커다란 위협적 요소가 되지 못한다는 점이다.

유로 이슬람은 타타르스탄 공화국 과학아카데미의 책임자이며 민티메르 샤이미예프(Mintimer Shaimiev) 대통령의 고문인 ‘라파엘 하키모프’가 발전시킨 개념이다. 러시아 이슬람은 타타르스탄 내에서 근대적, 현대적 경향의 이념을 가지고 있으며, 타타르스탄 이슬람은 유럽적 이슬람을 지향해야 한다고 강조되었다. 이 개념은 이슬람은 현대 세계의 모범이며, 일정한 평화적 기준과 정향성을 가지고 해석되어야 한다는 입장이다. 즉 투쟁의 폭력적 형태를 회피하는 경향을 추구해야 한다는 것이다.

최근 유럽 사회를 들여다보면, 유럽으로 무슬림의 이주 비율이 매우 높다. 과거 유럽은 식민지 국가를 건설하였고, 지금 그 식민지 국가에서 무슬림들이 현대화된 유럽 사회로 유입되고 있다. 유럽 중에서도 프랑스가 대표적이다. 영국, 프랑스, 다른 서유럽 국가들에서는 무슬림 공동체가 1945년 2차 세계 대전 이후에 과거 식민주의 국가에서 대규모 인구 형태로 이주함으로써 21세기에 유럽의 매우 중요한 인구 요소로 정착하였는데, 이들은 종종 거의 외국인으로 간주되는 경향이 지배적이다.

러시아 자국 내에 2천만 명의 무슬림이 있다는 것은 매우 중요한 정치적 함의를 가지고 있다. 즉 러시아연방의 종교적 정체성은 어떻게 규정되어야 하며, 러시

아 이슬람 이념의 진정한 본질은 무엇일까 하는 의문이 제기된다. 러시아연방 내에서 러시아정교, 유대교, 불교, 이슬람의 고등종교가 있고, 시베리아 지역에서는 샤머니즘의 종교적 특성을 가지고 있는 러시아 연방에 있어서 러시아정교 이외에 가장 많은 인구를 가지고 있는 러시아 무슬림의 종교적 이슈는 어떤 내면적 상황을 제시하여 주는 것일까? 이러한 질문에 답하기 위해 현재 러시아정부가 추구하고 있는 종교적 공존에 있어서 유로 이슬람은 어떠한 역할과 그 의미, 특성을 담보하고 있는지를 이해하는 것은 러시아연방의 정신적 가치 체계를 이해하는 핵심적인 바로미터가 될 것으로 판단된다.

본 논고는 이러한 관점에서 유로 이슬람의 진정한 본질은 유럽적 정체성을 지향하며, 폭력보다는 평화적 공존을 주장한다는 부분에 주목하는데, 이러한 인식적인 틀에서 2장에서는 역사성으로서의 이슬람 세계의 일반적인 종교 인식과 러시아 이슬람의 특성을 전체적으로 일별하며, 3장에서는 러시아 유로 이슬람의 기원과 특성을 규명하고, 4장에서는 일반적으로 급진적 경향을 가지고 있는 북카프카스 이슬람과의 비교를 통한 유로 이슬람의 근대적, 현대적 특성을 파악할 것이다.

## II 러시아 이슬람의 역사적 특성과 서방과 이슬람의 관계

### 1. 러시아 이슬람의 역사적 특성

포스트소비에트 시기 러시아 이슬람에 대해서는 와하비주의자로 대변되는 이념의 급진주의자, 혹은 이슬람 극단주의의 군사적 봉기가 2차 체첸전쟁에서 강력히 등장했다. 1차 체첸 전쟁 시기에는 극단적 이슬람주의자들은 출현하지 않았다. 2차 체첸 전쟁의 주체는 체첸 반군의 입장에서는 와하비주의자들이었다. 이 기간 동안 러시아연방의 이슬람은 비 안정성의 개념으로 해석되었다. 이러한 관점에서 포스트소비에트 시기에 들어와 러시아 무슬림들의 일반적인 경향은 매우 중요한 러시아 사회의 주목 대상이 되었다. 이는 동일하게 러시아정교가 포스트소비에트 시기에 매우 핵심적인 러시아 사회의 내적인 동력이 되고 있는 것과 유사한 흐름이라고 할 수 있다. 그러나 러시아 종교 사회에서는 이러한 러시아 이슬람의 군사적 급진성이나 러시아정교의 민족주의적 경향만 존재하는 것은 아니다. 북카프카스 지역에 등장한 이슬람의 급진주의적 경향 이외에 러시아의 타타르스탄 공화국

을 포함하여 러시아 사회 내에는 매우 다양한 민족적, 종교적 경향이 있으며 다양한 이슈도 존재한다.

현재 러시아 사회 내의 이슬람 이슈 중에 가장 중요한 인식은 어떤 것일까? 일반적으로 이에 대한 대답으로는 이슬람이 러시아연방서 어느 정도의 영향력이 있으며, 향후 러시아연방과 무슬림의 관계는 어떠한 위치로 설정될 수 있을까 하는 부분이다. 특히 이와 관련, 최근의 관심 있는 이슈는 러시아연방이 향후 무슬림 국가가 될 수도 있다는 가능성이 제기된 사실이라고 할 수 있다. 이에 대해 대부분의 사람들은 일단 거부감이 들 것이다. 1천년이라는 역사적 전통을 가지고 있는 러시아가 향후 무슬림 국가가 될 것이다? 언뜻 이해할 수도 없고, 수용하기가 쉽지는 않다. 1989년 소비에트 사회주의 공화국 연방의 센서스에 의하면, 러시아공화국의 무슬림은 1천2백 만 명 정도였다. 이는 당시 러시아연방 전체 인구의 8 퍼센트이다. 소련 붕괴 이후 2002년의 러시아연방 센서스에서는 러시아의 무슬림 인구가 1,450 만 명으로 조사되었다. 당시에 러시아연방 총인구는 1억4천4백만 명이었고, 무슬림은 10% 정도를 차지하였다. 현재 공식적으로 러시아연방의 무슬림은 약 1천 5백만 명으로 추산되고 있는데, 이바노프 외무장관은 2천만 명으로 주장하였다. 러시아내의 무슬림 공동체에서 가장 친러시아적 조직체인 러시아 무프티 협의회 의장인 라빌 가우누친은 2005년 8월에 무슬림 인구를 2천3백만 명 정도로 언급하였다.<sup>1)</sup>

그렇다면 러시아연방 무슬림 인구가 증가하고 있는 이유는 무엇일까? 과거 소련 연방에 속한 무슬림 지역에서 이민자들이 러시아로 급증하면서 러시아내 무슬림 인구가 증가하게 되었다. 적어도 3-4백만 명의 무슬림들이 구소련 지역에서 이민으로 들어왔으며, 이 중 약 2백만 명의 아제르 민족, 1백만 명의 카자흐 민족, 그리고 수십만 명의 우즈베크 민족, 타지크, 키르기스 민족 등이 있다. 이는 카프카스, 중앙아시아, 아제르바이잔에서 인구 이주가 급증한 데 따른 것이다.<sup>2)</sup> 러시아연방 내에서 무슬림 인구가 증가하고 있는 이유는 상대적으로 러시아 슬라브 민족의 인구 증가율보다 무슬림 지역에서 더 빠른 증가율을 보이고 있기 때문이다. 그리고 슬라브인들보다 무슬림 인구의 평균 수명도 더 높은 것으로 조사되고 있다. 예를 들면, 남자의 예상 수명은 다게스탄에서는 68세인데, 이는 러시아 전체의 58세보다 매우 높은 수치이다.<sup>3)</sup>

1) [http://www.natashatynes.com/newswire/2005/08/russians\\_turning.html](http://www.natashatynes.com/newswire/2005/08/russians_turning.html).

2) <http://www.publicpolicyseminars.com/goble.html>.

3) <http://www.danielpipes.org/blog/495>

## 유라시아 정체성 모색 - 일상사, 종교, 민속

현재 러시아 무슬림들은 1989년 이래로 40-50%의 인구 성장률을 보이고 있으며, 일반적으로 무슬림 한 가정 당 3-5명 정도의 아이들을 가지고 있는 것으로 조사되었다. 그러나 이와는 다르게 러시아 슬라브 인구는 감소하고 있다. 무슬림 인구가 증가하고 있는 이유에는 러시아 내에서도 무슬림으로 개종하는 숫자가 증가하고 있기 때문이다. 즉 외국과 러시아 내의 무슬림과 결혼하는 러시아 여성들이 늘어나고 있는 추세이다. 러시아연방 내의 이슬람 사제들이나 선교사들도 모스크와 일반 공공장소에서 이슬람 교리를 적극적으로 설교하고 있는데, 이들의 활동으로 무슬림 인구가 증가하고 있다. 그러므로 이러한 전반적인 인구 추세를 감안할 때에 앞으로 수십 년 동안에 무슬림 인구가 증가하고 슬라브 인 등 다른 종교를 신봉하는 공동체에서 지속적으로 인구가 감소될 경우에는 러시아연방 대신에 무슬림 연방이 출현할 것이라는 주장이 제기되고 있다. 폴 고블(Paul Goble) 등, 일부 전문가들은 21세기에 러시아가 무슬림 국가가 될 것이라는 성급한 의견을 내세우기도 하였다. 폴 고블은 러시아연방이 현재의 국경을 보존한다는 가정 하에서 러시아는 수십 년 이내에는 무슬림 국가가 될 가능성도 높다고 예견하고 있다. 무슬림 배경을 가진 인구가 급격히 증가하면서 러시아정부도 무슬림의 증가에 심대한 영향력을 받고 있으며, 지난 17세기 표트르 대제 시기부터 본격적으로 유럽화를 주창해 온 러시아의 전통적인 유럽적 지향성도 러시아연방 내의 무슬림 인구의 증가로 매우 큰 어려움에 봉착하게 될 것이라는 것이 이들의 주장이다.

러시아는 서구의 식민주의 국가들과는 다르게 역사적으로 매우 많은 무슬림 인구를 자신의 국가 내에서 보유하고 있었다. 제국러시아 시절이던 1897년의 인구센서스에 따르면, 1억2천5백60만 명의 인구 중에서 1,300만 명의 무슬림 인구가 존재했다. 이는 거의 11 퍼센트의 비율이다. 1917년에 제정러시아 내에서는 3만개의 모스크가 있었다.

2005년 전반기에 러시아 인구는 40만 명 정도가 급감하였지만, 몇 개의 지역에서는 오히려 증가하는 추세를 보였다. 바로 체첸, 다게스탄, 잉구세티아 등 무슬림 인구 지역이 그렇다. 러시아연방 자치공화국인 다게스탄의 출생률은 기혼자 1명 당 1.8명이며, 이는 전체 러시아인구의 출생률인 1.3명보다 더 높은 추세이다. 러시아의 이슬람 전문가인 알렉세이 말라센코는 러시아는 수년 이내에 무슬림 국가가 되지 않을 것이지만, 그러나 적어도 50년이 지난 이후에는 매우 놀랄만한 상황에 직면하게 될 것이라고 강조하고 있다.<sup>4)</sup> 러시아에는 1991년에 3백개의 모

4) 버나드 루이스는 2004년에 21세기말에 유럽은 이슬람 국가가 될 것이라고 예견하였다.

스크가 있었는데, 지금은 적어도 8천개 정도가 있는데, 이는 이집트보다도 더 많은 수치이다. 이집트 인구는 7천5백만 명이다. 이 모스크의 절반은 해외의 자금 유입으로 건설되었다. 해외에서는 특히 터키, 이란, 그리고 사우디아라비아가 대표적으로 모스크 건설 자금을 지원해주는 국가이다. 소련 붕괴 직적인 1991년에 러시아연방 내에는 이슬람 신학교가 없었는데, 지금은 50개에서 60개 정도의 이슬람 학교가 있다. 이 학교에서 배우는 학생들은 약 5만 명 정도이다. 등록된 무슬림 공동체는 3,098개 정도이다. 러시아에서 사우디아라비아 메카로 하지 순례를 가는 사람들은 1991년의 40명에서 2005년 기준으로 13,500명 정도로 늘어났다.

러시아연방의 이슬람 인구는 두 개의 주요 지역에 집중되어있다. 볼가-우랄 지역에서는 타타르스탄, 바쉬코르스탄, 우드무르티아, 추바시아, 마리-엘, 그리고 올라야노프스크, 사마라, 아스트라한, 페름, 니즈니 노브고르드, 예카테린부르크 등에 무슬림들이 집중적으로 거주한다. 이외 북카프카스에서는 450만 명의 무슬림들이 거주한다. 이 두 강력한 무슬림 지역에서 각 지역 주체들은 중앙정부와의 관계 뿐 만이 아니라, 기본적으로 내부적인 문제에 직면해 있다. 러시아 무슬림들의 다수는 순니파이다. 러시아연방에 거주하고 있는 아제르 민족과 부분적으로 다게스탄의 레즈긴과 다르긴 민족은 쉬아파이다. 합법적인 이슬람 순니파의 4대 법학파 중에서 러시아에서는 하나피 종단과 샤피 종단이 광범위하게 분포한다. 하나피 종단은 가장 리버럴하며, 타타르스탄, 바쉬코르스탄, 그리고 북카프카스 등에서 활동하고 있다. 중앙아시아에서 이 법학파는 디아스포라의 다수를 차지하고 있다. 더욱 더 보수적인 샤피 법학파는 다게스탄의 노가이 민족을 제외한 기타 다게스탄 민족들, 체첸과 잉기쉬 민족 그룹에서 분포한다. 그러나 역사적이고 전통적인 측면에서 체첸과 잉기쉬 민족 중에서는 수피즘의 낙쉬반디야, 카디리야 종파의 활동이 매우 강력하였고 지금도 이러한 수피 그룹의 활동은 매우 중요하다.<sup>5)</sup>

---

5) 이 비공식적인 통계에 의하면, 모스크바에는 150만 명의 무슬림과 6개의 모스크가 있다. 하나의 단일 도시에서 이 정도의 무슬림 인구를 보유하고 있다는 것은 매우 특이하다. 즉 유럽에서 가장 집중력 있는 무슬림 인구라고 볼 수 있으며, 상트 페테르스부르크와 인근 지역에는 25만 명의 무슬림이 분포한다. 현재 영국, 프랑스, 그리고 네덜란드의 일부 무슬림 공동체는 청년들 사이에서 과격하고 폭력적인 경향에 노출되는 경향이 있으며, 북카프카스에서 매우 강력한 이슬람 운동을 경험하고 있는 러시아에서도 서유럽의 이러한 경향과 유사한 국면을 가지고 있다.

## 2. 서방과 이슬람의 전통적 관계

과연 서방은 이슬람에 대한 어떠한 시각을 가지고 있는 것일까? 서방은 보편적으로 무슬림 국가에 비해 더 뛰어난 문화적 가치를 가지고 있다고 믿고 있다. 헌팅턴은 그의 기념비적인 저서인 ‘문명의 충돌’에서 서구 문명의 교훈을 이해하기 위하여 서유럽의 우수성을 수용해야 한다고 주장하며, 다양한 영역에서 서구의 모델을 결정적으로 받아들일 때에 근대화의 발전을 이룰 수 있다고 공언하고 있다(Хантингтон 2003, 104-105)<sup>6)</sup> 공존의 개념에서 본다면, 제국러시아 내에서도 무슬림들은 자신들의 종교적 신념을 비교적 자유롭게 가질 수 있었다. 차르의 통치에 대한 결정적인 저항의 움직임은 아주 강력히 발생하지는 않았다. 러시아제국 내에서 무슬림들의 생활은 공식적으로 외국인으로 간주되지는 않았다. 이러한 이슈를 역사적으로 어떻게 설명할 수 있을 것이며, 어떤 관점에서 이를 바라보아야 할 것인지도 러시아 사회의 전통성과 결부하여 큰 논쟁거리가 될 수 있는 주제이다. 몽골의 지배를 통해 동방적 요소를 상당히 지니고 있는 러시아는 영토 확장을 통해 필연적으로 무슬림 민족들의 지역적 경계를 지나면서 제국의 세력권을 넓혀 나갔다. 러시아가 식민주의적 지배를 이룰 수 있었던 배경에는 17세기 이후 러시아의 전통적인 유럽적 지향성이라는 역사적 테마가 항상 존재하였다. 그러나 21세기에 들어서 러시아가 무슬림 국가가 될 수도 있다는 가정은 역사적, 정치적, 인구학적인 변수로 이슈화될 수 있는 변인 요소가 되는 것이다.

종교적 공존과 충돌이라는 의미에서 러시아 이슬람도 전 세계 무슬림 국가들과의 관계에서 자유롭지 못하다. 즉 러시아 이슬람도 전 세계 무슬림의 역사적 기원과 운명과 결부하여 설명되어야 할 것이다. 현재 서방에 무슬림 인구의 이주가 급증하면서, 현재 전 세계 이슬람과 관련된 이슈는 이슬람이 서방에서 어떠한 역사적 위치와 지위를 점유할 것인가에 집중되어 있다. 이러한 맥락을 이해할 때에 러시아 이슬람의 역사적 특성 혹은 역사적 기원을 더 정확히 파악할 수 있을 것이다.

‘이슬람과 서방’이라는 개념은 어떤 의미를 주는 것일까? 무슬림 국가의 가능성까지 등장하는 러시아에 있어 이슬람은 어떤 역사적 함의를 가지고 있는 것일까? 공존이라는 측면에서 이슬람 문화는 어떻게 수용되어야 하는 것인가? 이슬람

6) Хантингтон С. Столкновение цивилизаций М., 2003, С. 104-105.

문화를 인정하고 존중하는 태도는 어떠한 의미를 주는 것일까? 이에 대한 해답은 어떤 측면에서는 러시아연방의 다종교적 사회에 공존의 진정한 해답을 제시할 수 있는 이슈로 부각될 수 있을 것이다. ‘이슬람과 서방’이라는 화두는 현대 사회의 매우 핵심적 요소가 되어왔다. 즉 포스트소비에트 공간에 속하는 러시아의 기독교와 이슬람을 전체적으로 조망하기 위해서는 역사적 이슬람, 이슬람과 서방과의 역사적 관계가 총체적으로 이해되어야 할 것이다. 서방과 이슬람이라는 의미는 현대적 관점에서 본다면, 갈등과 분쟁, 혹은 대립적 패러다임으로 해석되고 있다. 그 이유는 무엇일까? 특히 지난 20세기 중반 이후로 이집트를 비롯한 중동아랍에서의 원리주의 이념이 극단적 의미로 해석되었기 때문에 이슬람은 기독교 세계에 대적하는 개념으로 부각되기도 했다. 역사상에서 이슬람은 중동아랍의 문화를 대변하고 혹은 전쟁과 정복의 의미로 사용되기도 하였지만, 이슬람 문명 그 자체에 종교적 순종과 본질은 기본적으로 공존하고 있다는 점이 지적되어야 한다. 이슬람 학자들은 이슬람을 평화의 종교로 주장하면서 서방에서 인식하고 있는 이슬람에 대한 일부 해석을 경계하고 있는 것이다.

역사적으로 본다면 오스만 투르크가 매우 강성한 시절이 있었다. 서방과의 십자군 전쟁을 치른 대표적 이슬람 민족이 오스만 투르크였다. 이들은 1090-1290년 십자군 전쟁의 기간 동안 서방과 치열한 싸움을 벌였다. 무슬림들의 적개심은 서방 기독교를 향해 있었다. 어떤 측면에서는 21세기 현재까지 이슬람 종교와 무슬림은 서양 사회에 대한 적의를 가졌다. 이러한 차원에서 서방 세계에 대한 전통적인 무슬림 세계의 인식, 의식, 그리고 이에 따르는 행동과 반응 등이 면밀히 검토될 필요성이 있다. 무슬림들은 철학적, 관념적으로 전통적 경험을 중요시 여긴다. 이슬람과 서구의 초기 근대 시기의 특징들을 개괄적으로 살펴보자. 사실상 근대 시기 전 세계 무슬림의 핵심 국가는 오토만 제국이었다. 이 국가는 1453년 비잔틴 제국을 멸망시키면서 콘스탄티노플(이스탄불)을 정복하였다. 오토만 제국은 16-17세기에 벌여졌던 유럽과의 군사적 대립에서 승리하기도 하고 패배를 경험한 적도 있었다. 그러나 서방과의 군사적 충돌에서는 전혀 밀리지 않고 상당할 정도의 승리를 쟁취한 매우 강력한 세계 제국적인 패권세력이었다.

유럽과 이슬람 세계가 한층 더 밀접하거나 빈번한 관련성을 가지게 된 시기가 있었다면 이는 언제부터인가? 역사가들은 18세기의 프랑스혁명이 그 계기가 되었다고 밝히고 있다. 이 시기에 유럽의 다양한 정치사상이 이슬람세계에 흡수되었다. 교통과 통신의 확장, 이에 따라 원활해진 여행의 증가 등이 원인이 되었다.

이슬람세계와 유럽과의 교류가 빈번해지면서, 무슬림 지도자들도 유럽식 사회와 정치 시스템을 수용하면서 내부적 개혁을 시작했다. 그러나 그렇다고 무슬림들이 전통적인 이슬람 관습과 본질을 멀리했다는 의미는 아니다. 무슬림들은 문화적 정체성을 잃지 않고 이를 보존했던 것이다. 그렇다면 이 시기에 서방의 대 무슬림 정책은 일반적으로 어떻게 진행되었는가? 이슬람세계와의 교류가 빈번해지면서, 서방 국가는 손쉬운 식민지 통치를 위해 오토만 제국, 페르시아, 그리고 인도의 무굴 제국에 유럽식 사회, 정치적 시스템의 급진적 도입을 위한 압력을 행사하기 시작했다. 이에 대해 이슬람 국가의 보수적인 종교지도자들은 유럽식 문명을 거부하고, 이슬람 성법에 위배되는 일이라는 인식을 하게 된다. 그러나 개혁적 이슬람 지도자들은 유럽 문화에 대한 긍정적 수용을 주장하였다.

1905년에서 1909년 사이에 이란에서 헌법 혁명이 일어났는데, 이때 헌법주의 성직자들은 이슬람 사회의 교리에 대한 책임감을 강화시킴으로써 이슬람 사회의 도덕(hisba)을 강조하고 군주의 정치적 세력을 제한할 것을 주장하기 시작했던 것이다. 무하마드 압두와 그의 제자인 라쉬드 리다는 통치자들은 무슬림들에게 절대적 책임을 강조해야한다는 점을 주장하였다. 이 당시 근동에서 무슬림들은 저항적 교의를 코란에서 모색하였고, 이는 이슬람의 근대적 교리를 모색하기 위한 행동이었다.<sup>7)</sup>

그렇다면 이러한 무슬림 근대주의자들의 노력을 통해 이슬람 국가와 서방은 어떠한 종교적 합일점이나 유대 관계가 모색되었는가? 결론적으로 말한다면, 근대주의자들도 서방과의 종교적 대화와 합일점을 모색하기에는 일정한 한계를 가지고 있었다. 서방국가들도 이슬람 근대주의자들의 노력과 서방을 향한 관심에 적극적으로 동참하지 못하고 몇 가지의 정치적, 군사적 실책을 저질렀다. 즉 서구 국가들은 1차 세계 대전 전후 무슬림들과 전쟁을 치렀고, 그들에게 몇 차례의 결정적인 군사적 패배를 안겨주었다. 그리고 그들은 오토만 제국에 항거했던 비무슬림 세력들을 옹호하였다. 특히 영국 등 서방국가들은 1차 세계대전 시기에 아랍민족들에게 독립을 약속하였지만, 이를 결정적으로 어겼고 팔레스타인 지역에서도 유대 국가 창설을 위한 시온주의자들의 입장을 지지해주었던 것이다. 양 대전 사이에 유럽의 패권세력은 중동 지역을 장악하였지만, 이 지역에서의 다양한 서구 시스템의 도입 시도는 실패했다. 사무엘 헌팅턴이나 다니엘 파이프스 등 서구 학자

7) Shahrough Akhavi, "Islam and the West in World History," Third world Quarterly, Vol. 24, No. 3, pp. 545-562.

들은 이슬람이 태동적인 성격상 반민주적이지는 않다고 강조한다. 이들은 이슬람의 전통과 역사를 통해서 볼 때 민주적인 다양한 요소들이 존재해왔다고 주장하고 있다. 그러나 1960년대 이후로 중동아랍에는 아랍민족주의와 더불어 무슬림형제단을 비롯한 이슬람의 극단적 원리주의 단체와 하마스 등 무장 세력의 출현으로 서방과 이슬람 세계는 정치적 분쟁에 휘말리게 되었다. 동시에 이스라엘에 대한 공격을 서방에 대한 공격으로 간주하는 일반적 흐름이 이슬람세계에 널리 확산되었던 것이다.

이러한 이슬람의 역사적 경향은 오늘날 러시아사회 내의 카프카스 지역에서 와하비주의로, 급진적인 이슬람 이념으로 전승되는 하나의 역사적 기원이 되었다. 서방과 이슬람, 혹은 러시아와 이슬람이라는 이러한 대립적 길항 구도는 21세기에 여전히 존재하는 종교적 패러독스가 될 것이다. 러시아 내에서의 이슬람의 역사적, 전통적 위치는 서방과 이슬람의 전통적인 관계를 통해서 그 맥락을 이해할 수 있으며, 이러한 부분은 나뉘는 기독교와 이슬람이 공존할 수 있는 하나의 이념적 지표로서 작용할 수 있을 것으로 보인다. 러시아연방 정부와 무슬림들이 조화롭게 살 수 있는 근거가 있을 까 하는 부분은 현재의 정치지정학자들에게 있어서도 매우 중요한 관점을 제시해주는 부분이다. 외면적인 부분은 포스트소비에트 시기 러시아에서 이슬람 기관은 성장하였다. 러시아정부가 강조하고 있는 부분도 연방 정부의 효율적인 관리를 위해서는 무슬림 그룹과 이슬람에 대해 새로운 시각으로 긍정적으로 바라보고 있는 측면도 있다는 것이 공식적인 입장이다. 그래서 러시아정부는 국가 기관과 종교 기관 사이의 파트너십은 충분히 형성될 수 있다고 강조하고 있으며, 러시아내의 무슬림들도 세속적인 현대 국가인 러시아의 정치적, 현실적 상황을 수용하여야 한다는 관점을 제시하고 있다.

### Ⅲ 러시아 유로 이슬람의 이데올로기 - 유럽적, 현대적 특성

#### 1. 유로 이슬람의 특성과 현대 러시아 이슬람

러시아에서 러시아 이슬람은 투쟁적, 극단적 의미로서가 아니라 타협적, 정신적, 혹은 온화한 종교적 의식으로 간주될 수 있을까? 혹은 러시아 이슬람은 러시아의 유럽적 지향성이라는 전통성에 그 일조를 할 수 있을까? 이런 관점에서 러

시아연방 내에서 최근 새로운 이슈로 등장하고 있는 ‘유로(Euro) 이슬람’에 대한 이해는 매우 중요한 이데올로기적 관점을 제시해줄 수 있을 것으로 보인다. 유로 이슬람은 러시아연방의 이슬람 이념 중에 새롭게 등장한 최근의 종교적 모델이다. 러시아연방에는 2개의 큰 무슬림 지역으로 일반적으로 분류된다. 크게 분류해보면, 그 하나는 카프카스 지역이며, 다른 하나가 불가 지역이 될 것이다. 불가의 핵심 공화국인 타타르스탄 공화국에서 최근에 등장한 모델이 ‘유로 이슬람’이다. 이는 현대화된 이슬람 이념이다. 러시아연방의 정치 지도자들에 있어 유로 이슬람은 친밀한 종교적 그룹으로 분류된다.<sup>8)</sup>

하키모프는 자신의 책인 “우리들의 메카는 어디 있는가?” 라는 도발적인 제목으로 저술한 책을 통해 처음으로 “유로이슬람”을 선언하였다.<sup>9)</sup> 즉 이는 원래 존재하였던 이슬람 이념은 아니다. 러시아연방정부와 밀접한 관계를 가지고 있는 타타르스탄 자치 공화국의 저명 학자가 천명한 유로 이슬람은 현재 러시아의 정치적 상황을 볼 때에 특별한 실제성을 가지고 있다. 즉 유로 이슬람의 현대적 특성은 사실상 소연방 붕괴 이후 이슬람 부흥의 요람 속에서 등장한 개념이다. 하키모프도 진보적이고 현대적인 민중들의 삶에 이슬람은 일정한 영향력을 미쳐야 하며, 그리고 이슬람 자체가 진보적인 길을 제시할 수 있어야 한다고 강조하고 있다.<sup>10)</sup> 유로이슬람은 러시아와 타타르스탄 공화국의 이슬람의 지적, 정치적 분야에서 일정한 세력을 형성하고 있다.<sup>11)</sup>

즉 러시아에서 유로이슬람은 새로운 형태의 이념적 양상이며, 라파엘 하키모프가 발전시킨 개념이라고 할 수 있다. 유로 이슬람의 기본적인 특성은 현대적이고 개혁적이며, 평화 공존적인 특성을 가지고 있고, 친서구적 이상을 추구한다고 할 수 있다. 유로 이슬람은 유럽적 지향성을 가지고 있으며, 서구 사회의 문화적 이념과 서유럽과의 공존의 의식을 추구한다. 즉 남녀의 양성 평등, 인간의 태생적

8) 유로 이슬람의 형태를 가장 적극적으로 옹호하는 이는 당연히 러시아정부에서도 가장 신뢰하는 인물이다. 이러한 측면은 러시아연방의 종교적 엘리트들에 대한 위상에서도 그 변화가 감지되었는데, 러시아연방 내의 가장 중요한 이슬람 조직체인 전러시아 무프티 협회의 의장인 라빌 가우누친은 러시아연방과 매우 밀접하고 견고한 상호 관계성을 유지하고 있다. 이 협회에는 러시아의 다양한 지역에서 무프티들이 회원으로 가입되어 있다. 현재 러시아연방의 지도자들이 무슬림 정책을 추진해 나갈 때에는 항상 가우누친과 적극적인 연대를 이루고 있다.

9) 하키모프는 “Gde nasha Mekka?=우리의 메카는 어디 있는가?”라는 제목의 글을 포함하여, 그의 최근 글들에서, 유로 이슬람에 대한 초기의 견해들에서 더 진보된 변화를 보여주고 있다.

10) Хаким Р. Где наша Мекка? Казань, 2003, р. 22.

11) Мухаметшин, Р. Ислам в общественной и политической жизни в Татарстане в XX веке. Казань Тат. кн. изд во, 2005, р. 248.

존귀성과 더불어 이슬람의 본래적 관용성의 가치를 추구한다고 할 수 있다.<sup>12)</sup>

모든 종교-개혁자들의 이상처럼, 유로이슬람은 단 하나의 평가로 국한되지 않는다. 러시아의 저명한 이슬람전문가인 A. 말라센코는 “무슬림 현대주의자들과 개혁주의자들의 상황은 단순하지 않다. 이들은 무슬림 사회에서 전통의 견고성을 계획하는 사람들에게 변절자로 낙인찍히기도 한다. 그러나 비현대적인 경향으로 이슬람 이데올로기를 설명하기에는 이제는 부족한 감이 있다. 종교적 이성화 없이 무슬림사회의 현대성을 표현하기에는 이제는 적절하지 않다. 이러한 현상은 급속하게 이루어지지 않고 있지만, 근대주의는 지금 시대의 필요성으로 자리 잡고 있다”<sup>13)</sup>고 언급하고 있다. 이러한 유럽적 지향성으로서의 이슬람 개념은 타타르스탄에서 출현하였다. 이러한 현상은 현대 시기에 들어와 무슬림들이 서방으로 급격히 이주해 간 최근의 사건을 통해서만 단순히 이슬람을 직시하는 것이 아니라 무슬림들의 문화적, 문명적 요소로서 이슬람의 역할이 고려되어야 한다는 입장에서 출현하였다고 할 수 있다. 즉 이러한 부분이 바로 이슬람 의식으로서의 당위성을 가질 수 있다는 주장이다. 그러므로 유로 이슬람은 타타르스탄 공화국처럼 러시아연방과 긴밀한 협조 체제가 가능한 지역에서 등장할 수 있었던 것이다.<sup>14)</sup>

러시아연방에서도 불가-우랄 지역의 이슬람은 전통적 의미에 있어서 현대적이며, 부드러운 종교적 이념을 지향해왔다. 타타르스탄 정부 지도자들은 이 지역에서 이슬람 대학교가 이슬람 등 종교적 특성이 더 강조되면 아니 되며, 일반 사회의 세속적 특성의 여러 측면이 부각되어야 한다고 주장한다. 하키포프는 이슬람 대학교에서 세속적인 과목들이 다양하게 교육되어야 한다는 입장을 견지하고 있다. 유로 이슬람의 특성은 사우디아라비아와 같이 극단적으로 원리주의 이슬람을 강조하는 이슬람 교리의 이념에 반대한다. 즉 유로 이슬람은 요르단, 말레이시아, 그리고 이집트처럼 더욱 더 온건하고 현대적인 무슬림 국가에서 지향하는 이슬람 가르침을 선호한다. 이 국가들의 이슬람 이념은 비교적 온건한 편이다. 이들 국가의 이슬람 모델을 러시아연방이 추구해야 하며, 이러한 온건한 이슬람 이념이 러시아사회에서 정착되어야 한다는 입장이 강조되고 있다.<sup>15)</sup> 하키포프는 타타르스탄 이슬람의 기본적인 정체성은 바로 현대화되고 유럽화된 이슬람 지향성이라

12) 오원교, “따타르스탄의 유라시아주의 - 유로이슬람(Евро ислам)을 중심으로,” 『한양대 아태 지역연구센터 e-Eurasia』 vol. 12, 2009년 3월. p. 38.

13) <http://www.centrasia.ru/news> A. / pp 4? St.

14) <http://www.inosmi.ru/print/139729.html>.

15) Shirin Hunter, *Islam in Russia, The Politics of Identity and security* pp. 91-93.

고 강조한다. 러시아 이슬람은 이란, 파키스탄, 수단, 그리고 사우디아라비아와 같은 극단적인 이념을 가진 국가를 모델로 해서는 안 된다는 입장이다.<sup>16)</sup>

## 2. 유로이슬람의 기원

그렇다면 하키모프가 주장하는 유로 이슬람의 역사적 기원은 어디에서 찾아볼 수 있을까? 유로 이슬람은 19세기 후반과 20세기 초, 타타르스탄에서부터 중앙아시아까지 강력히 전파된 자디드 운동의 철학에 기반을 두고 있다.<sup>17)</sup> 자디드 운동은 개혁주의 성격을 가지고 있었고, Jemaleddin al-Afghani와 같은 인물의 영향하에 이슬람 세계로 널리 퍼져나갔다. 자디즘은 문화개혁운동이며, 러시아 제국의 무슬림들이 전개하였다. 1870년대에 크림반도의 타타르인 개혁가인 이스마일 베이 가스프린스키(Ismail Bey Gasprinskii)가 초등학교를 세우면서 이 운동이 시작되었으며, 불가 지역을 필두로 하여 중앙아시아로까지 확산되었다.<sup>18)</sup> 많은 타타르 종교인 및 지식인들이 자디드 운동의 일원이 되었다. 이 운동의 지도자들은 무슬림들을 새로운 개혁의 방향으로 강하게 무장시켜야 할 것을 강조하였다. 자디드주의자들은 외국의 지배에서 벗어나 주체적인 문화 성취를 이루고 미신을 배격해야 한다고 강조하고, 정체되고 고정된 행동양식을 버리는 것과 동시에 과학과 기술을 우선적으로 발전시켜야 한다는 주장을 펼쳤다. 당시의 활발한 교육 덕택에 타타르 민족의 문자 해독률은 동시대의 러시아 민족보다 더 높았다. 1897년에 타타르 민족의 문자 해독률은 20.4%로 러시아의 18.3%에 비해 더 높은 수준이었다.<sup>19)</sup>

제정러시아 시기 러시아 무슬림들은 서구 자본주의보다 100-150년 정도 뒤떨어진 러시아 무슬림들의 상황을 개선하기 위해 19세기 초에 자디즘 운동을 시작

16) 이에 대해 타타르스탄 무프티 협회의 대표인 발릴 야쿠포프는 카키포프의 현대화된 이슬람에 반대 입장을 가지고 있다. 그의 주장에 따르면, 유로 이슬람이 러시아 연방에 광범위하게 정착된다면 도리어 러시아에서 이슬람은 극단적인 이슬람주의자들에게 투쟁의 공간이나 기회를 더 많이 제공하게 될 것이라는 것이다.

17) 자디즘에 관한 글은 Adeed Khalid, *The Politics of Muslim Cultural Reform. Jadidism in Central Asia*, (University of California Press, 1998), Стараченков, Г.И. Джадидизм и современность, *Ислам и общественное развитие в начале XXI века*. М. 2005. pp. 364-375. 오원교, “중앙아시아 무슬림의 근대적 개혁 민족운동(Jadidism)에 대한 재고,” 『중앙아시아 국내학술대회 중앙아시아연구의 학적 체계화』(대외경제정책연구원, 한국슬라브학회, 현대중국학회, 한양대 아태지역연구센터 주최 논문집), pp. 143-176, 오재원, “중앙아시아의 문화운동(Jadidist movement) 연구,” 『평화연구』 제14권 1호 (2006년 봄), pp. 247-287 참조.

18) 오재원, op. cit. pp. 248-249.

19) Ланда Р.Г. Ислам в истории России. Москва, 1995, p. 144.

했다. 자디즘은 “갱신, 새로운 방식” 등으로 해석된다.<sup>20)</sup> 본격적으로 19세기 후반기부터 시작된 것으로 해석되는 자디즘 운동의 초석은 이미 19세기 초에 시작되었는데, 타타르스탄의 무슬림 사제인 ‘가브테나스이르 쿠르사비’ (1776-1812)는 당시 러시아정교가 이 지역 무슬림들에게 지속적으로 강력한 영향력을 주고 있었던 현실을 감안, 무슬림들이 이슬람의 현대화에 집중해야할 필요성을 제기했다. 즉 그는 무슬림들의 전통적 법률을 자치적으로 해석해야 한다고 주장했다. 쿠르사비는 당시에 러시아가 무슬림 민족들을 제국주의적 통치로 지배하면서 기독교화가 점진적으로 이루어지고 있었던 시기에는 언어, 문화, 종교가 공통적으로 타타르 민족을 구원하는 문화적 요소이며, 이러한 관계로 19세기 타타르 민족에게는 새로운 임무가 주어졌는데, 그것은 단지 이슬람이 문화적 생존의 차원에서 벗어나 역사 속에서 발전의 길을 모색해야 할 당위성을 역설했다.<sup>21)</sup>

20세기에 들어와 러시아에 마르크시즘의 영향력이 급증하면서, 아제르바이잔, 타타르스탄, 크림지역과 북카프카스 에서 자디즘 운동도 활발해졌다. 제 1차 세계대전으로 러시아 지역의 무슬림을 둘러싼 정치적 상황이 매우 급변하게 돌아갔다. 첫째, 이 지역 무슬림들은 영국, 프랑스 등 서구 국가와 전쟁을 선포한 터키에 반대하는 입장을 가졌다. 둘째, 동시에 무슬림 지역에서 서유럽 등 강대국의 정치경제 정책을 수용하지 않았다. 셋째, 러시아의 차르 정부는 먼저 카자흐스탄과 중앙아시아에서 무슬림들의 역동적인 정치적 활동에 반대의 입장을 가졌다. 1916년에는 수만 명의 이 지역 출신 병사들을 독일과의 전선에 배치시키기도 하였다. 이러한 상황이 자디즘 운동가들로부터 차르 정부에 대한 대규모의 항거로 이어지는 결과를 낳게 되었다. 1917년 1월경에 이러한 반 차르적인 운동은 궤멸되었다.<sup>22)</sup>

몇몇 동시대 타타르 지식인들은 자디즘에 대해 새로운 해석을 제시했고, 자디즘에 좀 더 타타르인의 특징을 가미하고자 노력해왔다. 현대적 의미에서 자디즘을 하키모프는 “자디드주의자들은 무슬림 문화를 서구적인 해석을 가지고 접근하였다. 타타르 민족의 신학자들은 유럽적 경향과 일치했던 개념들을 이슬람 속에서 발견하고자 시도했다”고 언급한다.<sup>23)</sup> 하키모프는 자디즘 속에서 유로 이슬람의 기원을 추적하고자 하였다. 타타르스탄의 지정학적 위치는 특별하였다. 이 지역

20) Ислам Словарь атеиста. Москва, 1988. p 62.

21) Татарский мир. 2004. Казань. No. 12.

22) Ланда Р.Г. Ислам в истории России. Москва, 1995, p. 175. 177.

23) Rafael Khakimov, "Euro-Islam in a Dialogue between Civilizations," Tatar.ru. 타타르스탄 공화국 정부의 공식 웹사이트인 [www.tatar.ru/hakimov/euroislam\\_e.doc](http://www.tatar.ru/hakimov/euroislam_e.doc)

은 사실상 이슬람 세계의 주변부였으며, 정치적인 상황도 러시아라는 강력한 제국의 지배를 받았던 곳으로 사실상 러시아의 지배적이고 주체적인 문화가 확장되어 있었던 장소였다. 타타르스탄은 러시아와 밀접한 역사적 관계와 상호 교류를 거쳐 왔던 것이다. 즉 하키모프에 따르면 타타르스탄에는 ‘이슬람의 하부문명화’가 창조되었으며, 이는 자디즘이 남겨준 유산이라는 것이다. 타타르스탄에서 출발한 자디즘의 역사적 전통으로 유로 이슬람이라는 새롭고도 강렬한, 그리고 현대적 가치를 지니고 있는 이슬람 형태로 발전할 수 있는 토대가 되었다는 주장이다. 하키모프는 전 세계의 무슬림들이 현대화된 이슬람에 대한 정치적, 사회적 인식의 토대가 마련되어야 한다고 지적하고 있다.

그렇다면 하키모프는 왜 자디즘을 유로 이슬람의 기원으로 설명하고 있을까? 어떤 측면에서 자디즘은 개인주의를 강조하고 개성과 인성의 가치를 중요시 여긴다. 유로 이슬람의 특성으로는 창조성이 있다. 신을 기쁘게 하는 모든 형태의 사회적 활동들이 수용되기 때문이다. 하키모프는 심지어 유로 이슬람은 시장 경제로의 이행을 위한 강력한 자극제가 될 수 있다고 주장한다. 사실상 이슬람은 유럽적이고 서구적인 규범과 결정적으로 일치하지 않는다.

하키모프가 주장하는 유로 이슬람의 관점은 일종의 타타르 문화 민족주의이다. 현대 유로 이슬람은 과거 자디드주의자들의 전통과 그 맥이 닿아 있다. 왜냐하면, 유로 이슬람의 관점은 타타르 무슬림 그룹의 우수성에 대한 강한 신념이 그 근저에 깔려있기 때문이다.<sup>24)</sup> 타타르 인들은 이슬람을 종교보다 문화적 요소로 수용하고 있는 ‘문화 무슬림’주의자들이라는 것이 그의 입장이다. 이는 매우 독특한 신념 체계이다. 일반적으로 이슬람은 문명으로 해석되기도 하지만, 대부분의 무슬림들에게 이슬람은 문화와 신앙 모두를 의미하기 때문이다. 이러한 이유 때문에 이에 동조하지 않는 무슬림들은 과거의 자디드 사상이나 유로 이슬람을 정통에서 벗어난 이슬람 체계로 이해하고 있다. 유럽 지향성을 강조하는 유로 이슬람은 소위 독실한 무슬림들을 소원하게(떨어져나가게) 만들 가능성이 있을 것이다. 이런 관계로 러시아인들과 무슬림들 사이에 유로 이슬람이 하나의 문화적 연결 고리가 될 수 있을지는 상당한 시기 동안 논쟁거리가 될 것으로 보인다.

24) 물론 모든 타타르 무슬림들이 다 문화 민족주의를 주장하는 것은 아니다. 즉 타타르스탄의 지식인들과 정치인들이 과거의 자디드 운동가들의 사고방식을 다 추종한다는 의미는 아니라는 것이다.

#### IV 북카프카스 이슬람의 반대적 정향성으로서의 유로 이슬람

타타르스탄 공화국의 유로 이슬람은 북카프카스 이슬람과의 비교 분석을 통해 더 정확히 이해할 수 있다. 소련 붕괴이후 일반적으로 전개된 북카프카스의 이슬람 특성은 어떤 것이 있는가? 1994년 1차 체첸 전쟁 이후의 북카프카스 이슬람 이념의 정향성은 어떻게 출현하였는가? 첫째, 이 지역에는 정치적 이슬람이 출현하였는데, 전반적으로 저항적 의식으로 설명될 수 있다. 2차 체첸 전쟁 이후에는 일반적으로 해외에서 유입된 이슬람 급진주의 사상으로 해석될 수 있는 와하비주의가 출현, 대 러시아 투쟁이 전개되었다. 즉 이 지역의 이슬람은 군사적 성격의 반 러시아적 이념화가 그 특징이다. 이는 소비에트의 붕괴 이후 사회주의 이데올로기의 역할이 한계에 봉착했으며, 이로 인한 이슬람 이념이 부흥하면서, 급진적, 극단적, 군사적 이슬람의 출현도 동시에 가능하게 되었다. 즉 이 지역에서의 이슬람은 무슬림 공동체로 형상화 되면서 일종의 '독창적' 저항의 이념으로 기능했다.

이에 비해 불가-우랄 지역에서 무슬림 공동체가 테러리즘이나 다른 형태의 폭력적 행동을 자행한 사건은 많지 않았다. 정치적 운동 단체도 마찬가지로였다. 그들은 이슬람 요소가 강력하고 결정적인 사회적 토대가 되는 것을 바라지 않았다. 즉 사회의 분명한 강령 및 아젠다의 핵심으로 이슬람을 설정하지 않았다는 의미가 된다. 그렇다면 불가 지역에서 급진적 이슬람은 출현하지 않았을까? 이 지역에서도 2006년에 무슬림 그룹에 의한 폭력 사태가 있었다. 급진적인 정치적 성향을 가지고 있는 타타르스탄 내 이슬람 자마트 그룹 출신 중에서 5명이 5-6년 형을 언도받고 지금 복역 중이다. 이들은 사실상 비합법적 군사 그룹에 참여하였고, 무기를 소지하고 테러리즘에 관여하였다는 혐의로 유죄를 받았다. 타타르스탄 정부는 이들이 점진적으로 타타르스탄과 인근 공화국에 군사 캠프를 설치하여 이슬람 테러에 나설 것이라고 간주하였다. 무슬림 그룹에 의한 군사적 행동은 지금까지 북카프카스 에서만 이루어져왔다. 타타르스탄에서 무슬림들에 의한 군사 행동은 부재하였다. 그러나 불가 지역에서도 급진적 이슬람주의가 현실적으로 존재할 수 있다. 러시아연방 내 이슬람 자마트 그룹에는 1만 명 이상의 무장 병력이 존재하는 것으로 파악된다. 이 중 4천명 이상 정도는 불가 지역과 중앙 러시아에 분포하고 있는 것으로 간주된다. 극단적이고 과격한 군사그룹은 무슬림 인구 집중 거주 지역과 대도시 등에 분포하고 있는데, 이러한 측면에서 본다면 타타르스탄 공

화국에서도 극단적 이슬람 그룹의 출현 가능성이 제기되고 있다. 그러나 현재적 측면에서 과격한 이슬람 그룹은 체첸, 다게스탄 등 북카프카스 지역에서 지하 활동을 지속하고 있다. 지금까지 러시아연방 이슬람의 전체적인 상황은 지역적으로 이슬람 이념이 다른 형태로 변별적으로 출현하였다는 사실이다.

이는 9.11 사건 이후의 종교적이고 국제적인 변화의 영향을 반영한다. 최근 러시아연방 이슬람에 관해서는 몇 가지 주요 요소가 형성되고 있다. 러시아연방 이슬람의 과격성도 부각되었지만, 최근의 경향은 이슬람의 유연성이 매우 강조되는 경향이 나타나고 있다.

첫째, 러시아 무슬림 무프티 그룹의 가장 중요한 인물인 라빌 가우누틴은 미래의 어느 시점에는 적어도 무슬림 공동체를 대표하는 무슬림 출신이 러시아 연방 부통령 출신으로 임명될 가능성이 있다고 언급하고 있다. 이는 러시아 사회 내에서 비 슬라브 민족과 이슬람 종교 그룹이 향후 수십 년 동안에 어떠한 정치적 역할과 위치를 차지할 수 있을 지가 관심사로 떠오를 수 있다는 것을 의미한다. 러시아 인구 중에서 무슬림의 비율이 증가한다면, 그리고 이 비율이 20 퍼센트 정도 이상이 된다면, 주요한 정치적 변환이 발생할 수 있다. 1992-2002년의 10년간 154명의 정부 각료 중에서 무슬림은 3명이었다. 1993-2003년의 10년간 두마의 450명의 의원 중에서 33명이 무슬림이었다. 러시아정부도 현재 급격히 증가하고 있는 러시아 내 무슬림의 인구를 감안할 때에 무슬림의 정치적 참여에 대해 일정한 지분을 허락해야 할 것이다.

둘째, 최근 러시아연방 무슬림들은 자신들의 종교 정체성을 공존의 관점으로 인식하고 있음을 강조하고 있는 추세이다. 러시아의 '아시아 무슬림 행정협회'의 장인 나피굴 아쉬로프는 러시아연방의 국기 문장에서 기독교 상징물을 사용하지 말 것을 강력히 요청하였다. 그리고 하키모프도 타타르스탄은 러시아연방의 일원이며, 이는 매우 특징적인 상황임을 강조한다. 즉 타타르스탄이 러시아정교의 핵심 지역에 둘러싸여 있으므로 이슬람은 평화적인 공존의 해법을 모색해야 한다는 것이다.<sup>25)</sup> 해외의 무슬림 이맘들이 러시아 내의 무슬림 공동체에 극단적이고 급진적인 이슬람 이념을 전파하는 행위에 대해 라빌 가우누친은 상당한 우려를 표시해왔다. 또 이러한 이념을 전파하는 외국 이맘들이 러시아에 엄청나게 유입되었다는 사실을 그는 지적한다. 가우누친은 러시아연방 내의 이슬람 교육 기관은 극

25) Rafael Khakimov, "Euro-Islam in a Dialogue between Civilizations," Tatar.ru. 타타르스탄 공화국 정부의 공식 웹사이트인 [www.tatar.ru/hakimov/euroislam\\_e.doc](http://www.tatar.ru/hakimov/euroislam_e.doc)

단적 이념의 해외 무슬림 단체의 영향권에 종속되어서는 안 된다는 점을 여러 차례 강조하였다. 러시아 이슬람 교육기관도 이러한 상황에 대비하여 이슬람 신학뿐만 아니라 세속적 학문 분야 등 2가지 측면에서의 교육을 시행하고 있다. 러시아 연방의 무프티 협회는 러시아의 젊은 이맘들이 해외 이슬람 교육기관에서 이슬람 교육을 받기 전에 먼저 러시아연방 내의 이슬람 기관에서 일정한 교육을 받기를 권장하고 있는데, 그 이유가 바로 러시아 무슬림의 미래 지도자들이 러시아는 다종교 사회이며 다민족 사회라는 인식을 갖게 하기 위해서이다. 가우누친은 러시아 이슬람 성직자들의 의무도 강조하고 있는데, 북카프카스에서 극단적인 이념이 전파되지 않도록 이 지역 사람들에게 온전하고 유연한 이슬람 교육을 실시해야 한다는 것이 그의 관점이다. 러시아 연방 내 유로이슬람을 추종하는 무슬림 그룹은 하키모프와 가우누친의 개념에 더 가까이 경도되어 있다. 이러한 추종 그룹은 이슬람은 세속적인 정치적 시스템에 있어서 다른 종교와 평화적인 공존이 이루어져야 한다는 점에 동의한다. ‘러시아 이슬람 위원회’ 의장인 가우다르 첼밀은 더욱 더 급진적 경향을 가지고 있는데, 그는 이슬람을 전 세계적인 문명화를 위한 정치적 프로젝트의 일환으로 간주한다. 그의 관점에 따르면, 유대민족은 세계적인 엘리트의 출현을 보여주었다고 강조한다. 그는 오늘날의 이슬람은 거대한 베이스에 기초하고 있는데, 현대 세대의 엘리트들은 국가의 신뢰의 대상일 뿐 만 아니라, 국가관의 기초가 된다고 강조하고 있다. 그는 러시아, 유럽, 그리고 이슬람 세계는 미국에 대항하여 단일한 세력으로 결합될 것을 강조하고 있다.<sup>26)</sup>

현재 러시아연방 내에서도 이슬람과의 공존을 주장하는 그룹이 출현하고 있는데, 대표적인 러시아정교 학자인 스페틀라나 리조바는 현대 러시아정교와 타종교의 톨레랑스를 자주 언급하고 있다. 즉 톨레랑스의 반기능적이고 대치적인 입장에 있는 과격주의, 역기능 주관주의, 급진주의적 요소보다는 상호 공존의 측면이 매우 필요로 하는 때가 현재의 러시아 사회라고 강조하고 있다. 러시아 시민사회의 공고성이 요구되는 시점이라고 할 수 있다.

이러한 공존적 측면에서는 미래의 새로운 러시아라는 자기 인식의 형성은 평화 애호주의 원칙에 입각한 종교적 공존으로 가능하며, 러시아의 다문화적 공간과 개인과 그룹의 권리에 대한 상호 존중이 양쪽의 날개처럼 러시아 사회에 인식될 필요성이 존재한다. 상호존중의 모델이 자기인식화로 발전되는 부분을 유로 이슬람은 긍정하며, 이는 전체적으로 러시아 연방의 시민적 공고성에 긍정적인 기능을

26) <http://www.kontrudar.ru/material.php?id=201>.

할 것이며, 이러한 러시아연방 내 시민적 공존은 민족적, 문화적, 종교적 분류와는 독립적으로 존재하는 부분이라고 할 수 있다.

셋째, 2005년 3월에 이슬람 헤리티지 소사이티(Heritage Society)가 창립되었다. 이는 러시아 무슬림 공동체와 정치적 조직체 간의 중재적 성격에서 설립된 것으로 이해되고 있다. 러시아는 기본적으로 미국의 반테러 움직임을 적극적으로 지지해왔다. 푸틴은 2001년 911 사태 이전에 극단적 이슬람에 대한 언급을 여러 차례 하였다. 그의 이러한 언급은 주지하듯, 체첸 전쟁이 결정적으로 작용하였다. 오바마 대통령은 부시 행정부에 비해 더 온건한 이슬람 유화 정책을 추진할 가능성이 높다. 그러나 미국 정부가 이슬람 국가들에 대해 더 적대적인 행동을 취하게 된다면, 러시아도 미국의 입장에 동조할 것으로 보인다.

넷째, 2005년부터 러시아 연방은 무슬림 국가들의 광범위한 국제 조직체인 '이슬람 컨퍼런스 조직' (OIC)의 옵저버로 참석하고 있다. 소비에트 체제 때에 중동아랍 등 제 3세계 국가에 공산주의를 강력히 전파하기를 원했던 소비에트는 OIC에도 러시아연방 이슬람 문제를 국외에서 선전할 수 있는 기회를 가지고 있다.

러시아정부는 북카프카스 지역에서 종교의 정치화가 군사적 행동과 결합하여 급진적 형태로 진행되던 일련의 사태를 방지하지 못하였다. 즉 이는 무슬림 측과 충분히 대화를 이끌어내지 못하였기 때문이다. 러시아가 이슬람 정치 단체와 국가, 사회의 합법적 시스템 내에서 충분한 협상을 추진하지 못했다는 것은 급진적이고 과격한 이슬람그룹에게 일정한 영향을 미치는 수단이 부재하였음을 의미한다. 러시아연방 푸틴 총리는 21세기 러시아사회의 가장 핵심적인 인물이며, 러시아 전체 사회의 대변자였다. 사실상 그는 2차 체첸 전쟁을 주도적으로 이끌어나갔던 지도자였다. 러시아연방의 공식적인 정치적, 사회적 입장은 그의 언급과 밀접하게 관련되어 있었다. 2005년 12월 체첸 의회 선거 이후에 당시 푸틴대통령은 “러시아연방은 항상 존재하고 있으며, 이슬람은 우리 사회에서 최고의 일관성, 충성, 그리고 강력한 지지자로 존재하였다”고 언급하였다. 러시아정부는 공식적으로는 모든 무슬림들과도 대화의 창구를 열어놓고 있다는 사실을 표방하였던 것이다.

포스트소비에트 시기 러시아 이슬람의 전체적 이념은 어떤 스펙트럼을 가지고 해석해야 할까? 이는 어떤 측면에서 매우 분석하기가 어려운 주제이다. 소위 포스트소비에트 시기 이슬람의 부흥은 정치적 요소로 해석될 수 있는지, 혹은 종교적,

문화적 범주로 한정해야 할 것인가? 하는 부분이다. 적어도 북카프카스 지역의 이슬람은 전형적인 정치적 현상이었다. 급진적 이슬람주의자인 북카프카스 와하비주의자들의 투쟁은 19세기 대 러시아 투쟁을 전개한 수피즘의 제자운동인 무리디즘 운동과 매우 유사하다. 오늘날 카프카스 무슬림 공동체는 살라피 무슬림처럼 극단적 주장을 하는 그룹도 있고, 전통적 무슬림들도 존재하고 있다. 내부적으로 공동체도 분화되어 있다. 전통적 무슬림 공동체는 수세기 동안 이슬람의 정체성뿐만 아니라, 지방의 고유한 민족 문화 전통 등이 합쳐져 이루어진 문화적 체계이다. 다게스탄, 체첸 공화국 등 북-동부 카프카스 지역에서는 민족적인 문화 전통 보다는 수피 이슬람의 전통이 지배적인 경향을 보여주고 있는 반면에, 북-서부 카프카스의 이슬람 요소는 지방의 민족문화 전통에 부속되어있다<sup>27)</sup>. 1991년 소련 해체 이후 북카프카스의 정치적 특성 가운데, 가장 명확한 현상으로 나타났던 것은 급진주의였다. 즉 와하비주의로 일컬어지는 무장 이슬람 세력이 2차 체첸 전쟁을 주도적으로 이끌었으며, 표면적으로는 지금도 북카프카스 지역에서 가장 영향력이 있거나 정치적 분쟁이 되고 있는 이념은 와하비주의이다. 이들 와하비주의자들은 러시아와 친 러시아 체첸 정부에 반대하는 군사 무장 세력이다. 이들에게는 무기와 자금이 지원되었고 사회적 무질서를 해결하는 유일한 방법으로 이슬람 율법인 샤리아의 엄격한 적용을 요구하였다.<sup>28)</sup> 이들은 이슬람 신학의 틀에서 벗어난 정치적 경향을 나타내면서, 지역의 안정성을 위협하는 폭력적 양상으로 전환되었으며,<sup>29)</sup> 전통적 이슬람 지도자들의 적의에도 불구하고 체첸 전쟁의 와중에 세력화를 이룰 수 있었다.<sup>30)</sup>

그렇다면 유로 이슬람을 추구하는 타타르스탄과 달리, 반대 정향으로서의 북카프카스의 이슬람에 대한 정치적 함의는 어떻게 해석될 것인가? 러시아연방의 북카프카스 지역에서 이슬람 혁명과 같은 강력한 정치적 운동이 현실화될 수 있을까? 이 지역에서는 현재도 극단주의 이슬람 이념은 유입되고 있고, 그 영향력은 여전히 진행형이다. 체첸과 잉기쉬 지역에서 최근 나타나고 있는 일련의 정치적

27) Ruslan Kurbanov. Globalization of Muslim Consciousness in the Caucasus: Islamic Call and Jihad. *Central Asia and the Caucasus*, No. 6 (42). 2006, p. 56.

28) 이들은 범죄자들도 기본적으로 수용하는 태도를 보였다고 한다.

29) Stephen R. Bowers, Yavus Akhmadov, Ashley Ann Derric. (2004). Islam in Ingushetia and Chechnya. *The Journal of Social, Political and Economic Studies*, Vol. 29, No. 4, Winter. 395-396.

30) 전쟁 동안에, 체첸 무프티는 “와하비 이념을 추종하는 사람들이 아랍으로부터 우리에게로 왔다. 그들은 잘 무장되고 우리 체첸인들은 그들에 기꺼이 동참했다”고 밝히고 있다. Rotar, *Nezavisimaia gazeta*, 11, August 1998.

분쟁이나 주요 인물에 대한 암살 등을 본다면, 이 지역에서의 정치적 불안정성은 매우 높다. 특히 일부지만, 러시아 연방 내에서 이슬람 혁명의 가능성에 대해서도 언급되고 있는 실정이다. 왜 이러한 주장이 제기되고 있는 것일까? 소연방 해체로 그만큼 러시아 사회의 정신적, 이데올로기적 가치가 공백 상태를 맞이하였다는 것이다. 또 1990년대 급격히 진행된 러시아의 시장경제화로 촉발된 사회적, 경제적 문제가 심화되어 이에 대한 반사적 작용으로 급진적 이슬람이 등장하였다는 해석이다. 즉 이러한 사회적 문제는 러시아연방 내에서도 민족적 감정을 촉발시켜 러시아인의 사회와 무슬림 사회라는 이질적인 이원적 구조로 나누어졌으며, 이러한 상황이 폭력적인 혁명의 가능성까지 제기되었다는 점이다.

무슬림 그룹에 대한 러시아정부의 강경과들의 정치적 인식은 매우 명확하다. 2004년 베슬란 인질 사태 이후 러시아연방 내에서 이슬람 부흥에 반대하는 세속 정치가들은 러시아가 테러리즘에 직면하고 있는 것이 아니라 국가파괴를 시도하는 세력들과 대치하고 있다는 점을 강조하였다. 그리고 비(非) 파시스트 시스템으로는 이러한 도전을 이겨내기가 어렵다는 극단적인 견해가 나타나기도 하였다. 이러한 상황에 대처하기 위해서라도 러시아연방에는 강력한 권위주의 체제의 등장이 요구되며, 그러한 정치적 시스템만이 북카프카스의 각종 현안을 해결할 수 있다는 것이 이들의 생각이다. 무슬림들의 인구가 증가하고 있는 추세도 이러한 견해를 부채질하고 있는 결과가 되고 있다.

그러나 이러한 북카프카스의 종교적 정치성과는 달리, 기본적으로 타타르스탄 무슬림들의 정치적 경향은 종교적 신념과 연결되어있지 않다. 유로 이슬람을 강조하거나 비교적 친러시아적이고 온건한 이슬람 지도자들은 유화한 이슬람 교육이 진행되기를 원한다. 즉 이들에 의하면, 러시아의 이슬람 테러리즘은 기본적으로 외국의 이슬람 지도자들에 의해 이루어졌다는 시각이 지배적이다. 온건한 이슬람 교육이 러시아연방 내에서 이루어질 수 있도록 1996년에 모스크바 이슬람 대학교가 건립되었다. 이 학교의 총장은 마라트 무르타진이다. 그는 친러시아 경향의 러시아 무프티협회의 사무총장이다 이 학교의 주요 과목은 이슬람 신학이며, 교육 과정은 코란, 이슬람 법 등이다. 아랍어, 러시아어, 문화, 러시아역사, 세계사, 국가-종교 관계 등의 정규 과목이 있다. 러시아 무프티협회는 이 학교의 이슬람 교육과 관련, 현 러시아정부와 긴밀한 협력 관계가 지속하기를 원하고 있다. 무프티협회는 국가와 이슬람 조직 간의 관계 등 이슬람 교육 분야를 매우 심도 깊게 연구하고 있다. 러시아정부와 무프티협회는 이슬람의 온건성을 교육을 통해 홍보하

는 데 있어서 동일한 목적을 가지고 있다.

그렇다면 무르타진과 무슬림 지도자들은 러시아연방 내에서 러시아정교 교육에 대해서는 어떠한 입장을 가지고 있을까? 이들은 유럽사회의 무슬림들을 예로 드는데, 그 사회에서 무슬림들은 대부분 이민자이기 때문에 무슬림 학생들은 종교 교육 시간에 자유롭게 모스크나 집으로 갈 수 있다는 것을 강조하는데, 러시아의 무슬림 어린이들이나 학생들도 러시아사회에서 오랫동안 살아왔기 때문에 스스로를 제 2의 계급으로 존재가치를 낮출 필요가 없다는 것이 무슬림 지도자들의 입장이다. 그래서 무프티협회는 러시아의 일반 학교에서 진행되는 러시아정교 문화 수업에 반대하는 입장을 가졌다. 이 협회 관계자들은 러시아학교에서는 러시아정교와 이슬람 문화에 관한 내용이 교과서에 동시에 수록되어야 한다고 주장하면서, 러시아연방에서 모든 종교는 동일하게 교육될 필요성이 있다고 강조한다.

## V 결론

본문을 통해서 나타난 유로 이슬람의 특성은 무엇인가? 유로 이슬람은 기존의 이슬람 관념의 가치에서 벗어나 있다. 유로 이슬람은 좀 더 세속적인 방향의 이념으로 발전되는 경향이 있다. 러시아 무슬림들은 세계화 및 정보와 혁명에 의해 제공된 기회의 이점을 활용하면서 자신을 새로운 시대의 새로운 이념으로 조정해나갈 것을 강조하고 있다. 언어적 측면에서도 유로 이슬람은 아랍 언어의 중요성을 강조하지 않는다. 아랍어는 정신적이고 문화적 후퇴를 야기할 수 있는 반면, 유럽어가 과학, 경제 등 모든 분야에서 더욱 더 커다란 성취를 얻을 수 있는 문화 요소가 될 것임이 강조된다. 현대세계는 인간과 사회에 대해 새로운 요구사항을 지니고 있다. 이를 성취하기 위해서는 개인의 중요성이 부각된다.

유로 이슬람의 현실적 존재를 주장하는 주창자들은 유로 이슬람이 타타르 민족의 전통성, 이슬람의 가치, 자유주의, 민주주의의 이념들과 유기적인 연관 관계를 가지고 있다고 강조한다. 정의는 문명화되고 교육화 되는 그 어떤 실체인 것이다. 즉 세계 무슬림 사회로서의 움마(umma) 보다는 국제적인 규칙과 그들을 포함하는 조직의 집합체로의 개념을 새로운 해석으로 제공한다. 유로 이슬람을 주창하는 그룹의 주장에 따르면, 과거 무슬림들의 초기 역사에서 가장 강력한 지배 체제인 칼리프가 주도하던 시대는 이제는 지나가버린 역사적 과거가 되었다는 것

이다. 이들은 이슬람 공동체는 어떤 측면에서는 자신의 특징적인 문화와 해석 방법이 존재한다고 강변한다.<sup>31)</sup> 러시아 무슬림들은 러시아에서의 삶의 방식이 있다는 것이 유로 이슬람에서 보편적으로 제기되는 주장이다. 그러므로 러시아연방의 가치에 맞는 종교, 문화적 가치가 재정립될 필요성이 있다는 것이다. 아이러니컬하게도 유로 이슬람의 관점에 따르면, 개신교 선교사들이 러시아에서 일정한 성공을 거두었던 요인은 그들이 무슬림 성직자나 러시아정교 성직자들에 비해 성서의 현대적 해석에 더 관심이 많았기 때문이다. 유로 이슬람 주창자들은 러시아 이슬람은 향후 유럽화의 경로를 거칠 것이라고 결론처럼 제기한다. 즉 유로 이슬람이 현대 세계의 요구상황에 적응하게 될 것이고 과거의 흔적들은 제거될 것이라는 사실이 강조된다. 즉 과거는 진보의 방해물처럼 수용되고 있는 것이다. 그러나 유로 이슬람이 러시아 사회 내에서 정착하게 될 지에 대해서는 여전히 그 전망이 불투명하다. 즉 그것은 러시아연방의 북카프카스 지역의 무슬림들과 이념적 동질감을 가지고 있지 않기 때문이다. 적어도 외부적으로 이념의 연계 방식이 철저하게 이루어지지 않고 있다.

결론적으로 유로 이슬람의 출현은 러시아연방 내에서 어떤 종교적, 정치적 함의를 이끌어낼 수 있는 것인가? 불가-우랄 지역의 이슬람 이념과 북카프카스의 이념적 정향성은 다른 방향을 향해 달리는 양방향의 열차에 비교될 수 있다. 그렇다면 북카프카스 이외 지역에서 이슬람 지하드주의자들이 출현할 수 있을 것인지, 혹은 그렇지 않을 것인지도 매우 중요한 정치적 이슈화가 될 것이다. 러시아 이슬람의 양대 산맥인 불가의 이슬람과 북카프카스 이슬람은 어떠한 상관관계를 가지고 자가발전적인 모습을 보일 것인가? 그러나 가장 표면적인 현상은 양 지역의 이질성이다. 그러나 적어도 러시아정부와의 유대를 주장하는 러시아 무프티협회나 북카프카스 지역의 정치, 종교 지도자들은 타타르스탄의 유로 이슬람을 심정적으로 동조할 가능성은 매우 높은 것으로 해석된다.

이러한 측면에서 설명한다면, 유로 이슬람의 개념은 문화적으로는 러시아 중심적이고, 정치적으로는 연방정부의 중앙집권화로 설명될 수 있다. 러시아연방 내에서 유로 이슬람을 신봉하는 분위기가 더 강력히 형성될 가능성이 있다. 유로 이슬람은 궁극적으로 실용주의 노선이며, 유럽적인 정신이나 사상과도 결부되어 있는 이념으로 종합적으로 해석될 수 있다.

31) Россия и мусульманский мир. Бюллетень Реферативно-Аналитической информации N 11 (173), (ИНИОН Центр гуманитар, 2006), p. 25.

<참고 문헌>

(국문)

- 오재원(2006). “중앙아시아의 문화운동(Jadidist movement) 연구”, 『평화연구』 14-1호, 247-287
- 오원교(2009). “중앙아시아 무슬림의 근대적 개혁 민족운동(Jadidism)에 대한 재고”, 『중앙아시아 국내학술대회 중앙아시아연구의 학적 체계화』(대외경제정책연구원, 한국슬라브학회, 현대중국학회, 한양대 아태지역연구센터 주최 논문집)

(영문)

- Bowers, Stephen R.&Akhmadov, Yavus&Ashley Ann Derric (2004). “Islam in Ingushetia and Chechnya”, The Journal of Social, Political and Economic Studies, Vol.29, No. 4, Winter. 395-396.
- Khalid, Adeed(1998). The Politics of Muslim Cultural Reform. Jadidism in Central Asia, California, University of California Press.
- Khakimov, Rafael. "Euro-Islam in a Dialogue between Civilizations", www.tatar.ru/hakimov/euroislam\_e.doc.
- Kurbanov, Ruslan(2006). “Globalization of Muslim Consciousness in the Caucasus: Islamic Call and Jihad”, Central Asia and the Caucasus, No. 6 (42), p. 56.
- Akhavi, Shahrough(2003). "Islam and the West in World History", Third world Quarterly, Vol. 24, No. 3, pp.545-562.
- Shirin Hunter(2004). Islam in Russia, The Politics of Identity and security.

(노문)

- Ислам словарь атеиста(1988). Москва.
- Ланда Р.Г. Ислам в истории России(1995), Москва.
- Мухаметшин Р(2005). Ислам в общественной и политической жизни в Татарстана в XX веке. Казань Тат. кн. изд во.
- Россия и мусульманский мир. Бюллетернь Реферативн о-Аналитической информации(2005), N. 11 (173). Москва. ИНИОН Центр гуманитар.
- Стараченков Г.И.(2005). “Джадидизм и современность”, Ислам и общественое развитие в начале XXI века Москва, 364-375.
- Татарский мир(2004), Казань. No. 12.
- Хантингтон С.(2003). Столкновение цивилизаций , Москва.
- Хакимов Р(2003). Где наша Мекка? Казань.

## 유라시아 정체성 모색 - 일상사, 종교, 민속

Rotar, Nezavisimaia gazeta, 11, August 1998.

[http://www.natashatynes.com/newswire/2005/08/russians\\_turning.html](http://www.natashatynes.com/newswire/2005/08/russians_turning.html).

<http://www.publicpolicyseminars.com/goble.html>.

<http://www.danielpipes.org/blog/495>

<http://www.centrasia.ru/news> A. / pp 4? St.

<http://www.inosmi.ru/print/139729.html>.

<http://www.kontrudar.ru/material.php?id=201>.

## 우크라이나 정교회와 그리스-가톨릭 교회의 역사적 맥락\*

황영삼(한국외대)

### I. 서언

우크라이나 국가의 복잡한 역사성은 주 종교인 동방 정교의 분열과 통합에 관련된 우크라이나인의 종교적 정체성과 연결되어 있다. 오늘날 러시아인, 우크라이나인, 벨라루시인 등 동슬라브족은 10세기 말에 비잔티움으로부터 그리스 정교를 수용한 후 문화적 동질성을 유지한 채 상호간의 차별성이 약했던 민족과 종교적 특징을 유지하였다. 그러나 240년에 이르는 몽골 통치를 거치는 동안 동슬라브족의 분화는 뚜렷해지고 정치적 독립성마저도 지역마다 달라지게 되었다.

콘스탄티노플 총대주교구에서 파견된 그리스인 성직자는 키예프를 수좌대주교좌로 하는 교회조직을 형성시켰고 전체 동슬라브인 신자들을 종교적으로 지도하였다. 이른바 키예프 중심의 러시아 정교회(루시정교회)가 태동하였던 것이다. 그러나 이러한 키예프 중심은 1158년 수즈달의 안드레이 공후가 국가 수도를 블라디미르로 이전시킴으로써 종식되었는데 이후 1328년에 수좌대주교좌가 모스크바로 재이전됨으로써 러시아 정교회의 중심이 과거 키예프 루시 영역의 북동부 지역으로 굳어지게 되었던 것이다.

쇠퇴를 거듭하던 키예프와 발전을 구가하던 모스크바 사이에서 14세기 중엽이 되면 정치적으로 전자는 리투아니아 대공국령으로 후자는 킵차크 한국의 지배를 받는 종속된 공국령으로 갈라지게 되었다. 그 결과 러시아 정교회의 관할구역이 분리되고, 콘스탄티노플이 이슬람 세력에 점령당하며 나아가 로마 카톨릭 세력이 오늘날 우크라이나 서부 영역으로 급격히 진출하면서 복잡한 종교 양상이 출현하

\* 이 글은 필자의 다음 세 논문을 중심으로 가필하여 재구성된 것이다. "우크라이나 민족교회의 부흥과 러시아 정교회: 페레스트로이카 시기를 중심으로," <슬라브학보> 제13권 1호 (1998), pp. 283-307; "우니아트 교회성립의 역사적 의의," <슬라브학보> 제20권 1호 (2005), pp. 419-449; "페레야슬라브 회의가 러시아-우크라이나에 끼친 영향과 역사적 평가," <슬라브학보> 제21권 4호 (2006) pp. 333-368.

게 되었다.

이러한 역사적 배경이 현대 우크라이나가 안고 있는 우크라이나 정교회와 그리스-가톨릭 교회의 양대 교회의 갈등적 특징을 제공하고 동서 우크라이나인들의 종교적 정체성을 규정짓는 동시에 동서 우크라이나의 차별화된 민족적 특성을 결정지었다. 이러한 양분법은 1990년대 초에 사무엘 헌팅턴의 '문명충돌론'에서 더 힘을 받았는데 그 이유는 우크라이나에 내재하고 하는 동서간 종교정체성의 이질성 때문이었다.

이 글은 현대 우크라이나의 본질을 이해하기 위해서 우크라이나 정교회와 그리스-가톨릭 교회의 형성과 발전에서 발견되는 역사적 맥락을 짚어 보는 것이 목적이다. 이렇게 하는 것은 우크라이나 종교에 관한 막연한 형태의 지식을 보다 명확하게 하는 데에도 유익할 것으로 본다.

## II. '우크라이나 정교회(Українська Православная Церковь)'의 등장

소비에트 통치의 효율성이 점차 하락하던 1980년대 후반 페레스트로이카 정책과 함께 종교 분야의 혁명적인 변화조짐이 우크라이나 전역에 걸쳐 요동치기 시작하였다. 1988년의 러시아 정교회 1000주년 행사는 교회와 국가의 상호협력적인 관계로 인식되고 종교에 관한 정부의 관용책이 모색되는 것으로 상징되었다. 한편 1989년과 1990년에 걸친 동유럽과 소련 구성공화국에서 진행되던 민주화와 탈소분리 운동의 진행은 민족국가를 중심으로 자치와 독립을 인정하고 있는 동방 정교회의 전통에 따라 교회의 독립마저도 요구하고 있었다. 모스크바 총대주교구 관할의 러시아 정교회에 편제되어 있던 우크라이나의 동방정교회 조직은 그 역사적 전통과 뿌리에 따라 여러 갈래로 분리될 수 있는 근거가 있었다. 이렇게 잠재되어 있던 교회의 분리가능성이 이제 1990년이 되면서 폭발하기 시작하였다.

### 1. 1990년 무렵의 상황

소비에트 시기의 우크라이나 지역의 정교회는 러시아 정교회의 하나의 큰 관구(우크라이나 관구)에 속했고 모스크바 총대주교의 직속 관할 하에 있었다. 명칭은 단순히 러시아 정교회 우크라이나 관구였다.

르보프를 비롯한 서부 우크라이나 지역에서는 이미 1986년부터 그리스-카톨릭 교회와 우크라이나 자치정교회의 부활 움직임이 나타나고 있었고 1989년부터는 대중적 시위현상이 확산되기 시작하였다. 그리스-가톨릭 교회 신자들은 지역 내의 러시아 정교회 교회를 무력으로 점유하고 자신들이 행한 행위의 정당성을 역설하기까지 하였다. 특히 그리스-가톨릭 교회의 역사적 중심지인 르보프의 성 유리 성당을 두고 러시아 정교회 측과 그리스-가톨릭 교회 측간의 대결이 심해지기 시작하였다.

그리스-가톨릭 교회 요구의 정당성은 자신들의 교회를 법적으로 폐지한 1946년의 르보프 결의사항이 원천무효이며 따라서 과거 자신들의 교회를 재차 되찾는 일이 합법적이라는 데에 있었다. 모스크바 총대주교 피멘은 이러한 거대한 교회의 도전세력에 직면하여 고르바초프와 UN 사무총장 그리고 심지어 교황 요한 바오르 2세에게까지 자신을 지원해 달라고 지원할 정도였다.

1990년 3월 르보프에서는 교황청과 모스크바 총대주교청, 그리고 서부 우크라이나 지역의 러시아 정교회, 그리스-가톨릭 교회 등 4자 대표자회의가 개최되어 교회 독립에 관한 회의가 개최되었지만 이렇다할 성과를 내지 못 하였다.

우크라이나 자치정교회의 독립적인 활동 또한 모스크바 총대주교에 도전하는 행위였다. 1990년 키예프에서 독자적인 교회회의를 개최한 우크라이나 자치정교회는 역사적으로 1458년의 키예프 자치관구와 콘스탄티노플 총대주교로 연결되는 독자적인 정교회 조직을 재건하려는 움직임을 가속화했던 것이다.

## 2. 모스크바 총대주교의 대처

우크라이나에서 러시아 정교회의 이름과 지위는 점점 힘을 잃고 있었다. 결국 모스크바 총대주교는 1990년 1월에 중대한 결정을 내리는데 바로 우크라이나 지역을 관할하던 러시아 정교회의 공식명칭인 '모스크바 총대주교구 우크라이나 관구'를 '우크라이나 정교회'로 개명했던 것이다. 사실은 이 교회는 과거 우크라이나 지역 내의 러시아 정교회를 의미하는 것으로서 명칭만 달라졌을 뿐이다. 그러나 우크라이나 정교회의 지위는 과거와 달랐다. 우크라이나 정교회는 자체 시노드(Священний Синод)를 갖추게 되었고 주교구의 결정을 독자적으로 할 수 있게 되었을 뿐만 아니라 자체 교회 수장인 '키예프와 전 우크라이나의 수좌대주교(Митрополит Киевский и вся Украины)'를 독자적으로 선출할 수 있게 되었다.

중요한 점은 이러한 우크라이나 정교회는 러시아 정교회의 모스크바 총대주교구의 한 부분으로 남는다는 것이었다. 결국 이러한 변화는 같은 해 10월에 모스크바의 다닐로프 수도원에서 총대주교 알렉시 2세의 요구로 개최된 주교회의에서 승인되었다.

이러한 사실은 국가독립의 움직임이 가속화되던 1990년 말에 민족을 중심으로 한 독자적인 교회설립이라는 동방정교회의 전통이 우크라이나에서 실현되는 것으로 인식되는 한편 이름만 바뀐 또 다른 형태의 러시아 정교회의 지속이라는 양면적 속성을 보여주고 있다. 어쨌든 우크라이나에서 일단 국명과 일치된 교회명 즉 우크라이나 정교회가 등장하게 되었다는 것은 당시 고조되고 있던 우크라이나인들의 민족적 자긍심에 부합되는 변화였다.

이제 우크라이나 정교회가 해결해야 할 과제는 바로 그리스-가톨릭 교회 및 우크라이나 자치정교회와의 교회관할 문제를 두고 나타났던 첨예한 갈등문제를 풀어야 하는 것이었다. 왜냐하면 1986년 이후 발생하였던 이들 두 교회의 요구사항은 러시아 정교회를 대상으로 했기 때문에 이제는 명칭이 바뀐 우크라이나 정교회가 그러한 요구를 도맡아서 해결해야 했기 때문이다. 그러나 문제는 엉뚱한 곳에서 발생하였다.

### 3. 사태의 심각성

1991년 8월의 보수파 쿠데타 실패 이후 소련의 존립자체가 크게 흔들리고 각 구성공화국에서 본격적인 분리독립 움직임이 구체화되기 시작하자 우크라이나 정교회의 수좌대주교 필라렛(Филарет)은 11월에 교회회의를 개최하여 우크라이나 정교회의 완전한 독립을 결의하였다. 당시 결의된 내용은 아래와 같다.

1) 1990년 6월 7일에서 8일까지의 러시아 정교회 교회회의와 1990년 10월 25일에서 27일에 있었던 러시아 정교회 주교회의에서 독자적인 교회로 인정받은 우크라이나 정교회는 이제 교회법상 완전한 교회의 독립을 의결한다.

2) 우크라이나 정교회는 22개의 주교구와 23명의 주교, 3,500만명의 신자 및 3개의 신학교, 3개의 신학대학원, 32개의 수도원(그 중 2개는 Лавра), 그리고 약 5,500개의 교회 공동체를 가지고 있으며 이는 독립된 교회를 가지는데 충분하다.

3) 독립국가에서 독립된 교회를 지니는 일은 교회법상 인정되는 일이며 이는

역사적으로 불가피한 현상이다.<sup>1)</sup>

위의 결의사항은 러시아 정교회 총대주교에게는 매우 충격적인 것이었다. 그리고 우크라이나 정교회 내에서도 교회의 완전한 독립이 온당한 것인지에 관한 토론이 뒤따랐다. 1992년이 되자 우크라이나는 독립국가로서 공식적으로 국제사회에 등장하였고 이에 따라 우크라이나 정교회는 내부적인 독립문제를 두고 대대적인 논의를 거친 끝에 결국 필라렛 수좌대주교와 결별하는 방향으로 진행하였다. 필라렛 수좌대주교는 자신의 분파적 행위로 인하여 1992년 4월에 우크라이나 정교회의 주교들이 참석한 러시아 정교회 주교회의의 결정으로 파면되었다. 5월에 우크라이나 정교회의 주교들은 다수결로(18 대 4로 찬성) 우크라이나 정교회가 모스크바 총대주교구의 일부분으로 남을 것을 결의하고 로스토프의 수좌대주교인 블라디미르를 키예프의 수좌대주교이자 전 우크라이나 정교회의 수장으로 선출하였다.

이후 필라렛은 자신들을 따르는 세력을 규합하여 우크라이나 정교회 키예프 총대주교구를 창설하여 모스크바 총대주교와 대립하였다. 한때 우크라이나 자치정교회 세력과 연합을 유지하기도 했지만 필라렛은 독자적인 노선을 걸었던 것이다. 필라렛이 지도하는 우크라이나 정교회 키예프 총대주교구는 현재 존재하고는 있지만 세계 동방정교회의 정식 승인을 받지 못한 상태에 있다.

결과적으로 우크라이나 정교회는 '우크라이나 정교회 모스크바 총대주교구'와 '우크라이나 정교회 키예프 총대주교구'로 양분되었고 규모로 볼 때 전자가 압도적으로 크지만 러시아 정교회의 조직 속에 편제되어 있고 후자는 독립성을 유지하고 있지만 조직이 작고 공식적인 동방정교회의 일원이 아닌 한계를 지니고 있다. 이제 단순히 우크라이나 정교회라고 했을 때는 전자의 교회를 칭하는 것이 관례이며 굳이 두 개의 교회를 구별할 필요가 있을 때에는 수식어를 추가하는 것이 일반적이다.

우크라이나 정교회는 러시아 정교회와 기본적으로 같은 맥락 속에 존재한다. 물론 이때 우크라이나 정교회는 모스크바 총대주교구 관할이며 현재 많은 우크라이나인이 소속되어 있는 교회이다. 우크라이나에는 러시아 정교회와 대립적이던 그리스-가톨릭 교회와 우크라이나 자치정교회가 있으며 이들 교회는 서부 지역에서 압도적인 지위를 가지고 있다. 이를 이해하기 위해서는 시간적으로 멀리 거슬

1) Журнал Московской Патриархии, № 3, 1992, с. 3-4.

러 올라 갈 필요가 있다.

### Ⅲ. 그리스-가톨릭 교회(우니아트 교회)

#### 1. 하나의 교회: 러시아(루시) 정교회

988년에 동슬라브인들이 그리스 정교를 수용한 이후 키예프에는 그리스인 고위성직자가 파견되어 수좌대주교의 직책으로 전체 키예프 루시 지역을 관장하였다. 키예프 루시의 러시아 정교회는 일시적으로 슬라브인이 교회수장으로 있었던 적도 있었으나 대체적으로 콘스탄티노플 총대주교의 영향권에서 벗어날 수 없는 동방정교회의 일원이었다. '키예프와 전 루시'의 수좌대주교는 이후 12세기 후반 수즈달의 안드레이 공후에 의해 국가의 중심이 블라디미르로 이전된 후 '블라디미르와 전 루시'로 그리고 모스크바의 14세기 전반에는 이반 1세 공후에 의해 모스크바로 이전된 후 '모스크바와 전 루시'의 수좌대주교로 칭호를 바꾸면서 전체 키예프 루시에서 북동부 지역으로 중심이동이 진행되었다. 이것이 바로 러시아 정교회(Русская Православная Церковь)인 것이다.

#### 2. 분열의 전조: 15-16세기의 정교회와 가톨릭교회의 세계

새로운 종교중심지로서의 모스크바는 과거 키예프 루시의 전 영역을 대표하지는 못하였는데, 그것은 바로 모스크바 공국이 지나는 지리적 영역의 한계와 정치적 세력권의 제한 때문이었다. 특히 14세기 전반에 걸쳐 오늘날 우크라이나와 벨라루시 일대로 진출하기 시작한 리투아니아와 폴란드로 인하여 모스크바의 수좌대주교는 비록 콘스탄티노플 총대주교의 합법적이고도 공개적인 지지를 받았음에도 그 영향력은 다분히 제한적이었던 것이다.

일찍이 갈리치야 지역의 경우에는 독자적으로 수좌대주교좌가 성립되어 있을 정도였다. 몽골 침입이후 갈리치야 공국의 수도는 갈리치(할리치)에서 신생도시 르보프로 이전되었으며 이후 르보프는 700여년 동안 이 지역의 정치와 종교중심지로 되었다.<sup>2)</sup>

2) 1303년에서 1347년까지 갈리치에는 수좌대주교좌가 있었으나, 갈리치야 지역이 폴란드에 병합

과거 키예프 루시의 영역에서 모스크바 수좌대주교는 이와 같은 불완전한 관할권을 보유하고 있으면서, 1439년의 피렌체 종교회의<sup>3)</sup>와 그 결과 초래된 로마 교황에 대한 동방정교회의 굴복, 그리고 무엇보다도 비잔티움의 멸망이라는 새로운 환경에 직면하게 되었다. 그리고 1448년에 콘스탄티노플 총대주교의 지시에 관계 없이 독자적인 수좌대주교를 선출한 모스크바 공국의 러시아 정교회는 마침내 교회의 자치를 추구하는 방향으로 전환하게 되었다.

이에 대해 모스크바 공국과 대립적 경쟁관계에 있었고, 당시 많은 수의 루시인을 피지배민으로 통치하던 리투아니아는 별도의 독자적인 수좌대주교좌를 출범시키는데 성공하였다. 폴란드 국왕 겸 리투아니아 대공인 카지미르 4세(Kazimierz IV Jagiełłonczk: 1440-92)는 1458년에 로마 교황 및 콘스탄티노플 총대주교의 지원으로 모스크바 자치관구와는 별개인 키예프 자치관구를 창설시켰던 것이다. ‘키예프와 전 루시의 수좌대주교(Митрополит Киеский и вся Руси)’라는 타이틀을 가진 신생 수좌대주교는 ‘모스크바와 전 루시의 수좌대주교(Митрополит Московский и вся Руси)’와는 대립적이었고, 과거 키예프 루시 영토를 교회 관할권적으로 양분하게 되었다.<sup>4)</sup> 이러한 교회분리와 밀접한 관련을 지니는 키예프 자치관구에 소속된 주교구를 살펴보면 다음 표와 같다.

---

된 이후에는 정교회의 힘이 약화되기 시작하였다. 약 1세기 동안 르보프에는 정교회 주교가 존재하지 못했다. 이후 1540년 다시 갈리치야의 수도로서 정교회 주교좌가 수립되었다. 폴란드는 14세기 말에 갈리치야를 획득한 이후 1772년 제1차 분할시기까지 이 지역을 통치하였다. 합스부르크 왕가는 이 지역을 헝가리 영역으로 두지 않고 오스트리아의 직접지배 하에 두었기 때문에 1918년까지 갈리치야는 오스트리아 영토로 남아 있었다. John-Paul Himka, “The Greek Catholic Church in Nineteenth-century Galicia,” (ed.) Geoffrey A. Hosking, *Church, Nation and State in Russia and Ukraine* (NY: St. Martin's Press, 1991), pp. 52-53.

- 3) 1439년 피렌체에서 개최된 종교회의의 결론은 동방정교회는 독특한 전례를 보전하는 대신 교황을 교회수장으로 수용해야 한다는 것이다. 이것은 일견 1054년 동-서교회의 분열을 종식시키는 교회통합이라 볼 수 있으나 사실은 당시 오스만 터키의 공세로 위기에 몰린 콘스탄티노플 총대주교의 서방교회에 대한 굴복으로서 이후 러시아 정교회 측의 비난을 받지 않을 수 없게 된다.
- 4) 초대 수좌대주교인 그리고리(Григорий : 1458-1472 재임)는 철저한 親로마적 인물이었다. Макарий (Булаков) митрополит Московский и коломенский, *История Русской церкви* (Москва: издательство Спасо-преображенского Валаамского монастыря, 1996), т. 5. с. 39-40.

표 1) 키예프 자치관구 설립당시 주교구

주교구(епархия)	설립년도	특징
폴로츠크 (대주교)	1458	리투아니아령
블라디미르-볼리냐	1458	리투아니아령
투로프-핀스크	1458	리투아니아령
홀름	1444	리투아니아령
스몰렌스크	1454	리투아니아령, 1514년 모스크바에 복속
루츠크	1458	리투아니아령
체르니고프	1458	리투아니아령, 1500년 모스크바에 복속
갈리치야(수좌대주교)/ 르보프	1303/ 1540	폴란드령
페레미실	1445	폴란드령

위 표에서 보면 키예프 자치관구에는 리투아니아령 주교구와 폴란드령 주교구로 되어 있으나 두 국가가 1385년에 이미 왕조연합(크레보 연합)을 실행하였기 때문에 몇 시기를 제외하면 거의 단일 통치자에 의해 지배되고 있어서 교회관할권 문제에 있어서는 큰 문제가 없었다. 초창기 키예프 자치관구에는 9개의 주교구가 있었으며 그 중 7개는 리투아니아에, 2개(갈리치야와 페레미실)는 폴란드에 위치하고 있었다. 이전에 러시아 정교회의 주교구는 모두 16개였는데 그 중 9개가 키예프 자치관구로, 나머지 7개가 모스크바 자치관구로 재설정되었던 것이다.

키예프 수좌대주교는 콘스탄티노플 총대주교와 긴밀한 관계를 유지하고는 있었으나 실제로는 로마 교황과 더 밀접한 관계를 유지하곤 했는데, 그 이유는 당시 동방정교회 수장이 1439년 피렌체 종교회의의 결의내용을 준수하고 있었기 때문이었다. 그리고 무엇보다도 중요했던 사실은 키예프 수좌대주교들이 정교회의 독립성보다는 로마편향적인 태도를 가지고 있었다는 점이었다. 그러나 모스크바 수좌대주교들은 교회체계상 상위기관인 콘스탄티노플의 총대주교를 존중했어야 했지만, 이미 로마 교황에게 굴복한 총대주교들을 인정할 수 없었다.<sup>5)</sup>

5) 이와 같은 견해는 1448년 모스크바 대공 바실리2세가 콘스탄티노플 총대주교의 의사에 관계없이 독자적으로 수좌대주교를 선정한 사실에서도 뒷받침된다. A. В. Карташёв, История русской церкви (Москва: ЭКСМО, 2004), с. 259-260.

로마 교황의 입장에서는 일단 외형적으로 동방정교회를 휘하에 둔 것은 사실이었지만, 점점 강해지고 있는 모스크바 수좌대주교의 영향력을 경계하지 않을 수 없었고, 리투아니아와 폴란드의 지배 하에 있는 대다수 루시인들이 정교회를 신봉하고 있었다는 사실 또한 무시할 수 없었다. 특히 가톨릭을 국교로 받아들인 리투아니아에서 국민들 대다수가 정교를 신봉하는 루시인들이었다는 사실이 가톨릭교회가 쉽게 이 지역으로 진출하지 못하는 주요 원인이 되고 있었다.

## 2. 분열의 객관적 환경: 폴란드, 리투아니아, 모스크바 공국 간 갈등과 경쟁

키예프 루시의 영역에 대한 몽골의 지배력이 14-15세기에 걸쳐 서서히 약화되면서, 이 지역에 대한 권력공백의 충전은 상기 3개국의 각축으로 나타났다. 약 200년에 걸친 세력판도의 전체적인 변화는 리투아니아의 팽창과 이에 대한 모스크바 공국의 대항이라는 구도로 집약된다. 폴란드는 리투아니아와 함께 反모스크바 정책을 추진하였고, 모스크바는 잃어버린 키예프 루시의 고토를 회복한다는 명분으로 서방진출의 근거를 확보할 수 있었다. 특히 이 과정에서 러시아 정교회의 모스크바 수좌대주교는 국가통합의 기저를 제공해 줄 수 있는 대다수 신민들의 정신적 구심체 역할을 하였고, 종교적으로 가톨릭이 상류층의 주종교인 리투아니아와 폴란드의 영역에 속한 루시인들에게 항상 모스크바로 편입의 정당성을 부여하는 노력을 아끼지 않았던 것이다. 따라서 ‘모스크바와 쏘루시의 수좌대주교’라는 명칭에서 볼 수 있듯이 모스크바는 전 루시 지역을 대표하려고 하였다.

한편 1316년에 리투아니아의 대공이 된 게디미나스(Gediminas: 1275-1341)는 1323년에 빌니우스를 국가의 수도로 삼고 과거 키예프 루시의 영역이며 몽골이 지배하고 있던 지역으로 팽창하는데 큰 성공을 거두었다. 그의 아들 올게르드(Olgerd: 1345-1377)는 부왕의 정복사업을 이어받아 1363년에는 키예프를 완전히 점령하였고, 이어서 비타우타스(Vytautas: 1392-1430) 대공은 스몰렌스크, 체르니고프, 포돌리아를 정복하였다. 심지어 비록 실패에 그쳤지만 모스크바에까지 군사원정을 감행한 리투아니아는 14-5세기에 중동부 유럽에서 강력한 국가로 부상하고 있었다.

그러나 요가일라(Yogaila: 1351-1434) 공후가 가톨릭으로 세례받고 폴란드 국왕을 겸하면서 리투아니아의 발전은 폴란드와 분리할 수 없는 상태로 나아가게 되었다. 특히 러시아 정교회 키예프 자치관구를 수립시킨 카지미르 4세는 무려

50여년 동안 두 국가를 통치하면서 폴란드 쪽에 더 무게를 두었다. 마침내 1569년에는 루블린 조약에 의해 ‘레치 포스폴리타야(Речь Посполитая)’<sup>6)</sup>라고 하는 폴란드-리투아니아 연합왕국이 출범하면서 리투아니아의 세력은 폴란드에 비해 약화되기 시작하였다. 왜냐하면 리투아니아의 영역이던 오늘날 우크라이나 지역이 거의 다 폴란드령으로 전환되었기 때문이었다.<sup>7)</sup>

모스크바 공국 또한 이반 3세(Иван III: 1462-1505), 바실리 3세(Василий III: 1505-1533), 이반 4세(Иван IV: 1533-1584)에 걸쳐 대외적 팽창과 교회의 성장을 거듭하고 있었다. 특히 이반 4세가 국가의 지배자로 군림하면서 내부적으로 강력한 전제군주제가 실시되고, 대외적으로는 리보니아와의 전쟁이 25년 동안 지속되고 있었다. 또한 모스크바는 스몰렌스크를 비롯한 서부 지역을 병합시키면서 리투아니아와 폴란드를 위협해가고 있었다.

이와 동시에 러시아 정교회의 관할권도 새로운 영역으로 확대되고 있었는데 16세기에 접어들면서 체르니고프와 스몰렌스크가 모스크바 자치관구 관할로 편입되었던 것이다. 16세기 모스크바 공국, 즉 러시아의 교회와 국가의 발전사에서 가장 중요한 사건은 바로 1589년 러시아 정교회 모스크바 총대주교구가 수립된 일일 것이다. 어려운 재정상태 해결을 위하여 1588년 모스크바를 방문한 콘스탄티노플의 총대주교 예레미야는 당시 러시아의 실력자인 보리스 고두노프의 외교적 술수와 책략으로 인해 이듬해인 1589년에 러시아 정교회의 최고수장을 수좌대주교에서 총대주교로 격상시키는 데 동의함으로써 러시아 정교회 모스크바 총대주교구가 출범하게 된 것이었다. 서방교회의 교황과도 같은 권위를 지니는 총대주교는 콘스탄티노플, 알렉산드리아, 안티오키아, 예루살렘 등 4개 지역에서만 인정되었는데, 다섯 번째로 모스크바 총대주교가 등장하게 된 것이다. 이것은 키예프 자치관구 소속의 정교회 주교들과 폴란드와 리투아니아 가톨릭교회의 주교들에게 큰 충격을 주었다. 왜냐하면 모스크바 총대주교가 러시아 정교회의 전체관할권을 주장하고 나설 것이라는 예측이 가능했기 때문이었다.

한편 폴란드는 당시 중부 유럽 최강의 국력을 지니고 있을 정도로 인근 국가들을 위협하고 있었다. 폴란드는 1569년에 리투아니아와의 국가연합 이후 동슬라브

6) 우크라이나에서는 ‘리치 포스폴리타(Річ Посполита)’, 영어식은 ‘레치포스폴리타(Rzeczpospolita)’라고도 함.

7) 엄밀한 의미에서 볼 때 해당지역에서 제외되는 곳이 있다면 크림반도를 포함한 남부지역, 오텍사 일대, 현재 최동부지역에서 위치하고 있는 도네츠크, 루간스크주 등이다. 이들 지역이 우크라이나에 편입된 것은 러시아의 팽창과 불가분의 관계를 가지고 있다.

인들이 다수 거주하던 우크라이나 일대를 지배하게 되었다. 루블린 연합에 의하면 오늘날 벨라루시 지역은 지속적으로 리투아니아령으로 인정되지만, 우크라이나 지역은 폴란드 관할 하로 변경된다는 것이었다. 이 연합은 많은 리투아니아 귀족들의 반대에도 불구하고 힘의 논리상, 그리고 이미 200여전에 형성되었던 왕조연합의 결과 나타났던 국가적 변형이었다.

16세기에 가톨릭이 주종교인 폴란드에서 일어난 큰 변화는 바로 종교개혁(Reformation)의 영향이 북부에서 시작하여 전 지역으로 확대되려는 조짐이 보였다는 점이다. 즉 루터파와 칼빈파 개신교 조직이 도시에 거주하는 독일인이나 귀족들로부터 환영을 받고 있었기 때문에 폴란드 가톨릭교회로서는 일단의 조치를 취하지 않으면 안되었다. 시간이 갈수록 개신교의 여러 종파가 확산되기 시작하자 가톨릭교회의 대응개혁(Counter-Reformation)이 시작된 것이다. 호시우스(Hosius: 1504-79)<sup>8)</sup> 추기경은 1565년 폴란드 최초로 예수회를 발족시켰고, 나아가 예수회는 푸트스크, 빌노(빌니우스), 포즈난, 키예프 등 폴란드 관할 전 지역으로 확대되었다. 특히 예수회의 활동은 1573년에 바르샤바 연방에서 결정된 종교관용에 관한 선언이후 나타난 합법적인 종교의 다양성 속에서 가톨릭교회를 지키는데 기여하고 있었다.

이 무렵 종교적 차원에서 그동안 정교신앙의 자치를 향유하던 대다수 신민인 동슬라브인들은 16세기 전반기에 확산되던 종교개혁과 가톨릭개혁의 소용돌이에 예외가 될 수 없었다. 그 결과 정교신앙이 자신들의 종교였던 동슬라브인들은 가톨릭이 주종교였던 폴란드와 문화적 충돌을 겪게 된 것이었다. 이제 키예프 자치관구의 루시인 주교들은 변화된 종교적 상황에서 기존의 자신들의 종교적 권위를 보호하고 동시에 전통적인 전례방식을 수호하기 위한 일단의 조치를 강구하지 않으면 안 되었던 것이다. 심지어 가톨릭과 개신교 교회에 긍정적으로 생각하고 있는 정교회 신자들이 귀족들 중에서 발생하고 있었던 점도 키예프 자치관구 루시인 주교들에게 큰 문젯거리로 등장하고 있었다.<sup>9)</sup>

8) George Huntston Williams, "Stanislas Hosius: 1504-1579," Shapers of Religious Traditions in Germany, Switzerland, and Poland, 1560-1600, (ed.) Jill Raitt (New Haven and London: Yale University Press, 1981), pp. 157-174. 참조.

9) 콘스탄틴 오스트로쉬키 자녀들의 종교를 보면 세 아들 중 두 명이 가톨릭 신자였고, 두 명의 딸도 가톨릭 신자였다, 그리고 자녀들 모두는 가톨릭과 칼빈파 개신교 신자들과 혼인하였다. 이러한 추세는 당시 이 지역의 새로운 시대적 변화였다.

### 3. '연합(Уния)'으로: 정교회와 가톨릭교회의 단일화

1589년에 모스크바 자치관구가 총대주교구로 승격된 사실은 가톨릭교회의 예수회 이론가인 스카르가(Пётр Скарга)에게 충격이 아닐 수 없었다. 왜냐하면 폴란드-리투아니아 왕국(레치-포스폴리타야) 국민의 2/3가 정교도 신자들이었고, 더구나 이들에 대한 가톨릭 개종요구는 실현될 수도 없는 처지여서 향후 교회관할권 문제에 있어서 모스크바 총대주교와 모스크바 공국의 영향력이 증대될 것이 분명하게 보였기 때문이었다. 결국 1590년에 스카르가는 정교회와 가톨릭교회의 연합을 주장하였는데, 여기서 그는 개신교 여러 분파들의 이단적 성격과 11세기 정교회-가톨릭의 결별선언의 성격을 구분하였다.

한편 키예프 자치관구의 정교회 주교들 속에서도 교회연합에 관한 논의가 활발하게 진행되고 있었다. 1591년 6월 24일 브레스트 교회회의에서 루츠크 주교 키릴, 르보프 주교 게데온 발라반(Гедеон Балабан), 핀스크 주교 레온티 펠치츠키(Леонтий Пельчицкий) 홀름 주교 디오니시 즈비루스키(Дионисий Збируцкий) 등 4명의 정교회 주교들이 교회연합에 대해 서명하였는데 그 내용은 교회의 최고관할권을 교황에게 부여하고, 대신 교황은 정교회식 의식과 형식을 침해하지 않으며, 폴란드 국왕 또한 이에 간섭하지 않음을 요청하는 것 등이었다.

1592년 5월 18일 4명의 정교회 주교가 서명한 교회연합에 관한 청원에 대하여 폴란드 국왕은 고심하기 시작하였다. 국왕은 최고권력이 의식의 독자성과 교회 질서가 유지되는 범위 안에서 단일 성직자가 보유하는 것이 바람직하다고 생각하였다. 키예프 자치관구를 책임지고 있으면서 교회연합에 덜 동정적이던 수좌대주교 라고자는 르보프의 형제회에 지속적인 관심을 표명하였고, 1592년에는 갈리치야 수좌대주교구의 르보프를 방문하였다. 형제회는 세계 총대주교와의 직접적인 관계를 지지하였다.

1592년에 접어들면서 교회연합에 대한 기반은 점점 더 확산되어 나갔다. 더구나 리투아니아에서 가톨릭에 비해 정교회가 국가의 주도적인 교회가 아니었음<sup>10)</sup>

10) 리투아니아에서 정교회는 주도적인 교회가 아니라 단지 관용적인 상태에 있었던 것으로 짐작할 수 있는 일은 바로 정교회 수좌대주교좌의 위치가 어디에 있었는지를 보면 알 수 있다. 정교회 수좌대주교는 국가의 수도인 빌노에 상주하지 못했는데, 빌노에서는 로마 가톨릭 주교가 교회의 주도권을 쥐고 있었던 것이다. 정교회 수좌대주교는 수도에서 제법 떨어진 노보그루독(Новогрудок)에서 집무를 했다. 정교회 수좌대주교는 빌노에 주교좌 성당이 있었음에도 불구하고 1년에 한번 정도 방문했을 따름이었다. 가끔 정교회 수좌대주교는 민스크에서도 머물렀는데, 여

은 교회연합을 더 가속화시키는 요인이 되었다. 개신교의 진출과 러시아 정교회 모스크바 총대주교구의 진출의 위협이 리투아니아 내의 정교회가 교회연합을 통해 지위를 상승시키고자 하는 노력을 조성했던 것이다.

1593년 1월 13일 블라디미르-브레스트 주교인 벨레티 흐레토비치가 사망하고 후임으로 아담 포티(혹은 Итатий Потий, Адам Потей)가 관구주교로 임명되었다. 포티는 정교회 집안 출신이었으나 칼빈계 학교를 수료했고 이어서 크라쿠프 아카데미를 졸업하였다. 이후 국왕의 왕실 서기로 근무하고 브레스트 재판관으로, 그리고 고등귀족으로 활동하였다. 정교회와 개신교 그리고 가톨릭교회의 환경 속에서 포티는 이미 로마와의 교회연합을 실천할 수 있는 유리한 배경을 가지고 있었다. 교회연합(우니아트) 문제 전문가인 우크라이나의 보리스 구작 교수에 의하면 교회연합은 이제 포티의 등장과 함께 가속화되는 것으로 보고 있다.

1594년 12월 2일에 7명의 주교가 참석하고, 1595년 6월 12일에는 9명의 주교가 참석한 브레스트 교회회의에서 정교회와 가톨릭교회의 연합을 위한 노력이 진행되었다. 특히 블라디미르-브레스트의 주교인 포티와 핀스크-투로프의 주교인 키릴 테를레츠키는 1595년 10월 19일 교회연합을 의논하기 위해 로마로 출발하였다. 그들의 중간기착지인 크라쿠프에서 예수회의 스카르가는 이들에게 숙식을 비롯한 편의를 제공하고 여비를 보조해 주었을 뿐만 아니라, 로마에 있는 예수회 상급성직자에게 친서를 보내어 교회연합을 위한 이들의 활동에 협조해 줄 것을 당부하기까지 하였다.

스카르가의 친서에는 우선 콘스탄티노플 총대주교가 모스크바를 방문한 사실이 폴란드-리투아니아 왕국의 정교도 신민들에게 별로 이로울 수 없다는 점과 정교회의 수호를 위해 각고의 노력을 하고 있던 콘스탄틴 오스트로슈키公(Князь Константин Константинович Острожский)이 동방정교회의 모든 총대주교들이 배제된 교회연합을 절대적으로 반대하고 있음이 강조되고 있었다. 특히 스카르가는 친서에서 이들 대표자들에게 극진히 대접하고 1439년의 피렌체 종교회의에서 다루어진 사항들을 너무 고집하지 말 것도 특별히 당부하였다. 스카르가와는 달리 포티에게는 교회연합이 정교회 내부의 전통과 관습을 근본적으로 재건하는 것을 의미하지 않았다. 물론 포티는 교황의 관할권, 연옥에 관한 교의, 피렌체 회의에서 합의된 성령의 발현에 대한 도그마, 세속권으로부터의 성직자의 자유에 관한 점에 동의하고는 있었다.

---

기에는 자신들의 거처와 보좌인들이 거주하고 있었다.

결국 1595년 12월 23일 로마에서 교황 클레멘트 8세가 교회연합을 공식적으로 선포하였고, 블라디미르-브레스트의 주교 포티와 루츠크의 주교 키릴 테를레츠키는 브레스트에서 교회회의를 개최하여 교회연합을 선언하기만 하면 되었다. 교회연합은 가톨릭의 입장에서 볼 때 제한적인 의미는 있었지만 1054년 공식분열이후 피렌체 종교회의의 내용이 결실을 맺은 것으로 간주될 만큼 획기적인 사건이었다.

이듬해인 1596년 10월 오늘날 벨라루시의 도시인 브레스트에서 교회연합을 선언하기 위한 형식적인 교회회의가 개최되었다. 그러나 교회연합을 반대한 측도 별도의 대표단을 이끌고 브레스트에 모여들었기 때문에 양측의 대립양상이 전개되었다. 교회연합 지지 측과 연합반대 측 등 별개로 진행된 1596년 브레스트 교회회의의 결과는 폴란드 국왕에게 보고되었고, 폴란드 국왕은 10월 칙령을 통하여 '우니아트 교회(Униатская Церковь)'의 성립을 반포하였다.

그러나 양측 간의 갈등과 투쟁은 1597년 바르샤바 의회에서도 재개되었는데 만장일치제를 채택하고 있던 의회에서 정교회나 우니아트 교회 그 어느 쪽도 불법적인 것으로 간주되지 않았던 것이다. 여전히 국가 내에서 두 교회의 활동은 합법적인 것으로 인정되었고, 특히 정부 측에서도 자치를 구가하던 형제회에 속한 교회건물에 대해 합법적으로 탄압할 수 없게 되었다. 더구나 오스트로슈키와 같은 지역 토호가 소유하고 있는 교회에 대해서 국왕이라도 어떠한 처분도 할 수 없었다. 무엇보다도 정교회의 안전성은 국가의 동남부 변경에 위치하고 있는 카자크 집단들의 영역에서 확실하게 유지되고 있었다.

즉 최대의 정교회 보호자는 바로 카자크들이었다. 특히 우크라이나 동남부 끝단에 위치하고 있던 자포로제 카자크들은 폴란드 가톨릭의 팽창을 철저히 봉쇄하고 있었다. 폴란드가 정교회에 대해 박해를 가하자 자포로제 카자크는 정교 신앙의 수호자로 자처했던 것이다. 이들에게는 박해를 피해 피난 온 수많은 정교도인들이 합류함으로써 수적으로 매우 커지고 있었다. 결과적으로 정교회는 드네프르 지역에서 살아날 수 있었고, 그밖에 정교회 학교를 세우고 키예프에는 '그리스-슬라브 아카데미'라는 최초의 정교회 학교가 출범하게 되었다.

공식적으로 러시아 정교회 키예프 자치관구는 일단 17세기 중엽에 새로운 형태로 재건될 때까지 그 기능이 정지되고 대신 빌노에 수좌대주교좌가 설치된 우니아트 교회가 1599년부터 공식교회로서 활동하게 되었으며, 초대 수좌대주교는 교회연합에 많은 공을 들였던 블라디미르-브레스트의 주교인 포티가 선출되었다.

## 유라시아 정체성 모색 - 일상사, 종교, 민속

교회연합이 순조롭지 않게 이루어졌음에도 불구하고, 폴란드-리투아니아 왕국의 거의 대부분 지역이 교황의 권위를 받아들인 것으로 되었다. 그러나 보다 엄밀하게 보면 리투아니아 지역과 폴란드 지역에서 다소 다른 형태의 결과가 나타나는데, 오늘날 벨라루시 지역인 리투아니아에서는 우니아트 교회가, 그리고 오늘날 우크라이나 지역인 폴란드 영역에서는 정교회가 강력한 활동을 하게 되었다. 이러한 사실은 교회연합 찬성여부에 대한 정교회 주교들의 지역분포를 보아도 알 수 있다. 다음 표는 브레스트 회의에서 교회연합에 대한 키예프 자치관구 소속 주교들과 기타 유력인사 및 단체들의 입장 표명을 정리한 것이다.

표 2) 교회연합에 관한 주요 인사들의 입장

구분	교회연합 찬성과	교회연합 반대파
주교	라고자(수좌대주교, 노보그루독-키예프) 포티(블라지미르-브레스트 주교구) 키릴 테를레츠키(루츠크 주교구) 게르만(대주교, 폴로츠크 주교구) 요나 고골(핀스크 주교구) 디오니시(홀름 주교구)	게데온 발라반(르보프 주교구) 미하일 코피스텐스키(페레미실 주교구)
귀족(유력인사)	스카르가(예수회 이론가)	콘스탄틴 오스트로슈키公(키예프 지역 영주, 세나트 의원)
지지세력	교황, 폴란드 국왕	형제회

위 표에서 알 수 있듯이 폴란드 영역에 속한 두 개의 주교구(르보프, 페레미실)의 주교들은 우니아트 교회에 반대하고 있다. 특히 르보프 주교 게데온은 처음에는 교회연합에 찬성하다가 나중에 태도를 바꾸었는데 중요한 원인으로서는 동방 정교회 총대주교들 모두의 동의없는 회의에 부정적인 견해를 가졌기 때문이었다. 이러한 점에서 게데온의 생각은 오스트로슈키와 일치하고 있다. 그러나 르보프와 페레미실 두 주교구는 모두 일찍이 폴란드의 직접적인 통치를 받았고 폴란드 가

톨릭 교회의 주교구가 설치되어 있는 등 교회관할권 측면에서 다른 지역 주교구에 비해 불리했었다는 점도 지적하지 않을 수 없다.

#### 4. 포스트 우니아: 그리스-가톨릭 교회의 출범

1596년 10월 이후 폴란드-리투아니아 영토 내의 루시인들은 우니아트 교회를 따르는 진영과 기존의 정교회를 수호하는 진영으로 나뉘게 되었으나 대부분의 주교들이 우니아트 교회쪽을 택함에 따라 주교구 등 교회관할권적 차원은 우니아트 교회쪽으로 재편되었다. 물론 이렇다고 하여 정교회의 존재와 종교활동이 불법적이라는 것은 아니었다. 심지어 1632년 키예프에서 다시 정교회 조직이 부활되었다는 사실은 우니아트 교회의 지지기반이 매우 취약했음을 의미한다.

갈리치야 지역의 정교회는 18세기까지 로마 가톨릭과의 연합을 행하지 않았다. 1774년 오스트리아 여제 마리아 테레사(1740-80)는 갈리치야 교회를 '그리스-가톨릭 교회'라고 명명함으로써 로마 가톨릭 교회와 동일한 수준으로 대우하였다. 전반적으로 마리아 테레사와 요셉 2세(1780-90) 통치기에 '그리스-가톨릭 교회(Греко-Католическая Церковь)'는 최고도의 발전을 이룩하게 된다. 폴란드의 지배하의 수 세기 동안에 낮은 지위에 있던 정교회는 이제 로마 가톨릭교회와 법적으로 동등하게 되었던 것이다. 르보프 주교구는 대주교구로 승격되고, 르보프 또한 500여년 만에 갈리치야 수좌대주교좌를 회복하게 되었다(1808년). 이러한 정책의 이면에는 항상 러시아의 팽창을 견제하는 오스트리아의 의도된 종교정책이 있었던 것이다. 즉 우니아트 교회의 지위를 승격시켜 러시아 정교회의 확산에 대항하고자 하는 것이었다.

러시아 정교회 모스크바 총대주교구의 견지에서 볼 때 분명히 우니아트 교회는 정교회의 법통을 버리고 가톨릭으로 배교한 것이다. 그러나 러시아의 교회와 국가는 우니아트 교회가 성립되는 것을 보면서도 국내사정상 깊이 관여할 수가 없었다. 이반 4세 사후 통치자로 등극한 표도르는 연약해서 국정을 효과적으로 수행하지 못하였던 것이다. 항상 과거 키예프 루시의 땅을 회복하려고 하는 러시아의 통치자로서 한계를 가지지 않을 수 없던 시기가 바로 우니아트 교회가 출범할 당시였다. 정교회의 보루로 여겨졌던 러시아로서도 폴란드 통치 하에 있던 교회문제에 직접적인 개입을 할 수 없었던 것이다. 더구나 1598년부터 1613년에는 러시아 역사상 비극적인 '혼란의 시대(Смутное время)'로서 러시아 정교회와 국가는

국내문제에 매달리지 않으면 안되었다.

그러나 17세기 중엽 러시아가 카자크와 긴밀한 관련을 맺고 우크라이나 동부 지방으로 진출하는데 성공하자 러시아 정교회 모스크바 총대주교구는 이들 지역에서 영향력을 확대시켜 나가기 시작하였다. 폴란드-리투아니아 영역에 속해 있던 과거 키예프 루시의 서쪽 지방에서 크게 활동하던 우니아트 교회에 대해서 러시아 정교회가 가질 수 있었던 목표는 당장에 우니아트 교회를 폐지하는 일이었다. 그러나 이러한 일이 현실로 가능하게 것은 20세기에 갈리치야 지역이 완전히 러시아 정교회권의 영역으로 들어오게 된 이후의 일이다.

#### IV. 러시아 정교회와 그리스-가톨릭 교회의 대립과 갈등

폴란드가 프로이센, 오스트리아, 러시아에 의해 18세기 말에 삼분되어 역사무대에서 사라진 다음 제정러시아령으로 편입된 우크라이나 영역에서 러시아 정교회가 확대된 것은 지극히 당연한 일이었다. 그런데 오스트리아령으로 편입된 갈리치야 지방의 종교적 상황은 앞서 언급한 대로 러시아 정교회에 대해 적대적인 모습이었다. 오스트리아령 갈리치야 지역에서는 우크라이나 민족주의와 연관되어 그리스-가톨릭 교회가 발전하고 있었다. 이로써 오늘날 동서우크라이나의 종교정체성의 차별화가 형성되었던 것이다.

러시아 정교회와 그리스-가톨릭 교회가 직접적으로 충돌하게 된 계기는 1939년에 소련군이 갈리치야 지역 등 오스트리아를 지배를 받았고 당시에는 폴란드령으로 되어 있던 서부 우크라이나 지역을 점령한 사건에서 비롯되었다. 새롭게 소련 영토로 편입된 이 지역은 우크라이나인들이 다수를 이루고 있으며 우크라이나 문화가 보존되어 있어서 우크라이나의 역사와 동떨어질 수 없는 곳이기도 하다.

이러한 서부 우크라이나 영역은 르보프, 테르노폴, 이바노-프란코프스크 주 등 3개 주로 구성되어 있는 갈리치야 지역으로서 과거 키예프 루시의 영역이었으나 13세기에 있었던 몽골족의 침입을 받은 이후, 수 세기 동안 리투아니아와 폴란드의 지배 하에 있었으며 18세기 말 폴란드가 주변 강대국에 의해 분할되자 오스트리아의 통치를 받았던 곳이다. 이 지역은 결코 제정러시아령에 속한 적이 없었다. 그리고 볼리냐 주는 역시 키예프 루시의 땅이었으나 몽골족 침입 이후 리투아니아의 지배를 받은 후 16세기 중엽에 루블린 연합에 의해 폴란드 통치로 넘어갔

다. 그후 18세기말 제정러시아의 팽창으로 러시아령으로 되었다. 양차 대전 기간 중에 또 다시 폴란드령으로 되었다가 제2차 세계대전 시기에 소련에 편입되었다. 그리고 루마니아와 인접한 부코비나 주로서 부코비나는 14세기에 몰다비아 공국령이 된 이후 18세기 폴란드의 분할 시기에 오스트리아령으로 되었으며, 그후 1940년에 베싸라비아와 함께 소련령으로 되었다. 마지막 자카르파티아 주는 폴란드 분할 시기에 헝가리의 영역으로 되었다가 1944년 소련군이 이 지역에 진주한 이후 1945년 소련과 체코슬로바키아와의 협정으로 소련령이 되었다.

종교적으로 볼 때, 상기 네 지역 중에서 불리냐와 부코비나에는 전통적으로 정교회의 세력이 강했던 곳이며, 자카르파티아에는 카톨릭 문화, 갈리치야에는 유니아트 교회가 종교적으로 대표하고 있었다. 민족적으로 볼 때, 불리냐와 갈리치야에는 우크라이나인들이 다수를 이루고 있으며 부코비나에는 루마니아인들이 우크라이나인들과 같이 거주하고 있었다. 한편 자카르파티아의 주민은 갈리치야와는 달리 대다수가 우크라이나인이 아니라 홍루테니아인(홍러시아인)으로서 슬로바키아인에 가깝기 때문에 슬로바키아와의 통합을 지지하고 있다.<sup>11)</sup>

서부 우크라이나의 그리스-가톨릭 교회는 제2차 세계대전 기간에 독일에 협조했다는 이유로 1946년 스탈린에 의해 공식적으로 활동이 금지된 이후 폐쇄되어 교구 모두를 러시아 정교회에 넘겨주지 않을 수 없었다. 이는 당연히 소련 시기 동안 국가와 밀접한 관계를 유지하고 있던 러시아 정교회에 의하여 그리스-가톨릭 교회가 그 존재를 인정받지 못함을 나타내는 일이었다.

이른바 1946년의 '르보프 교회회의'는 소련 사회에서 그리스-가톨릭 교회가 공식적으로 폐기되었다는 것을 의미하며 이로써 서부 우크라이나 지역의 모든 교회가 러시아 정교회의 소속 교회로 변경되었다. 전후 시기의 러시아 정교회 규모에 관한 통계에서 러시아공화국보다 우크라이나 공화국에서 훨씬 더 많은 것으로 파악된 것은 바로 러시아 정교회로 편입된 그리스-가톨릭 교회 때문이었던 것이다. 러시아 정교회의 관점에서 볼 때 키예프 루시 이후 전체 교회가 모스크바 총대주교를 정점으로 다시 하나가 되는 '획기적인' 일이 종전 후에 발생하게 되었던 것이다.

---

11) 네 지역으로 지금까지 언급한 서부 우크라이나 영역은 모두 7개 주이고, 인구는 인근의 벨라루시의 인구와 거의 비슷한 천만명을 헤아리고 있으며 이는 전체 우크라이나인의 약 20%를 차지한다. Д. В. Поспеловский, Русская Православная Церковь в XX веке (москва: Республика, 1995), с. 420-421.

## V. 결어

전후의 우크라이나 공화국에서 러시아 정교회는 독보적인 지위를 갖게 되었고 정부의 철저한 통제 하에 그 존재를 지속시켰다. 우크라이나 지역은 러시아 정교회 우크라이나 관구로 교회조직으로 재설정되었고 교회수장은 모스크바 총대주교가 맡았다. 그러나 내부적으로는 그리스-가톨릭 교회의 신자들이 잠재되어 있었고 이는 우크라이나 자치정교회와 함께 러시아 정교회와 대립되는 가능성이 항상 존재했던 것이다.

이러한 잠재성은 결국 소련의 해체와 함께 진행된 러시아 정교회 관할권의 약화, 그리고 '루흐' 등과 같은 우크라이나 민족주의자 단체들과 결합되어 우크라이나의 독립과 우크라이나 교회의 독립으로 이어지게 되었다. 특히 서부 우크라이나 지역 우크라이나인의 종교적 정체성은 반러시아 정교회, 반러시아 그 자체였으며 그 주변에는 그리스-가톨릭 교회가 강하게 자리잡고 있었던 것이다. 적어도 이들 지역에서는 그리스-가톨릭 교회가 마치 전통적인 우크라이나인들의 교회인양 인식되었고 대표적인 르보프의 유리 성당을 러시아 정교회로부터 되찾는 일은 바로 우크라이나인의 민족성 회복과 종교의 부활을 상징하는 행위가 되었던 것이다.

현재 우크라이나 전체에서 볼 때 최대의 교회조직은 당연히 우크라이나 정교회일 것이다.<sup>12)</sup> 그러나 서부 지역으로 가면 갈수록 우크라이나 정교회의 힘은 급속하게 낮아지며 이에 반해 그리스-가톨릭 교회의 힘은 압도적인 우위에 있다. 바로 이점 때문에 동서우크라이나의 문화적 갈등과 민족의 갈등이 전문가들에 의해 지적되고 있는 것이다. 사실 역사적으로 고찰한 바와 같이 뿌리가 같았던 동방정교회의 두 교회가 주교들의 타산적 행위와 정치적인 문제로 골이 깊게 파이고 말았던 것이다.

그리스-가톨릭 교회에 관한 로마 교황청의 관심 또한 지대하며 동 문제는 제2차 바티칸 공의회 의제에도 포함될 정도였다. 로마 교황을 교회 수장으로 간주하는 그리스-가톨릭 교회와 모스크바 총대주교를 교회 수장으로 하는 우크라이나 정교회의 공존은 오늘날 우크라이나의 종교적 본질이라고 볼 수 있다.

12) 현대 우크라이나의 종교 상황에 대해서는 다음을 참조. 신동혁 "우크라이나의 종교," 한국우크라이나학회 저, 『우크라이나의 이해』 (씨네스트, 2009), pp. 77-108. 상기 글에 의하면 2007년 기준 우크라이나 전체 29,913개의 종교단체 중 우크라이나 정교회(모스크바 총대주교구)가 10,972개(36.7%), 우크라이나 그리스-가톨릭 교회가 3,476개(11.6%)이며 우크라이나 정교회(키예프 총대주교구)가 3,814개(12.7%), 우크라이나 자치정교회가 1,154개(3.8%), 기타 나머지는 로마-가톨릭 및 개신교 교회들로 파악되었다.

## 유라시아 정체성 모색 - 일상사, 종교, 민속

## "까자끼, 유라시아의 경계인: 까자끼의 형성과정에 대한 소고"<sup>1)</sup>

구자정 (한양대)

### 1. 들어가는 말

까자끼(*Kazaki*)는 과연 누구인가? 보통은 “까자끄”라는 러시아어 원어보다도 “코사크(Cossack)”이라는 영어식 표현으로 우리에게 더 친숙한 까자끼는 고골(Nikolai Vasilievich Gogol')의 소설, “따라스 불바(*Taras Bul'ba*)”로부터, 톨스토이의 “까자끼,” 미하일 솔로호프(Mikhail Aleksandrovich Solokhov)의 “고요한 돈강(*Tikhii Don*),” 그리고 일리야 레벤(Ilya Yefimovich Repin)의 그림, “[터어키] 술탄에게 보내는 [자뽀로지에] 까자끼의 답장”<sup>2)</sup> 등 러시아 문학과 예술을 통해서도 우리에게 잘

1) 이 글은 3월 20일에 열린 한국 슬라브 학회 2010년 춘계 학술대회에 “카자키(*Kazaki*)는 누구인가?: 카자키의 역사적 기원과 형성에 관한 소고”라는 제목으로 발표된 글을 수정,보완한 글입니다.

2) 이 그림의 배경이 되는 “자뽀로지에 까자끄의 답장”과 “자뽀로지에 까자끼에게 보낸 술탄의 편지”의 역사적 실체 여부에 대해서는 논란이 존재해 왔다. 이 편지가 위작이라는 것에 대해서는 역사가들의 의견이 대체로 일치하고 있지만, 이 편지가 까자끼와 상관없는 후대인들이 창조해 낸 완전한 위서에 불과한 것인지 아니면 진실은 아닐지라도 적어도 자뽀로지에 까자끼 자신이 직접 만들어낸 것인지 여부에 대해서는 의견이 엇갈리고 있다. 전자의 견해에 대해서는 N. I. Kostomarov (1872), “Sultan Turetskii i Zaporozhtsy,” *Russkaia Starina*, St. Petersburg, Vol. 6, pp. 450 - 451를, 후자의 견해에 대해서는, M. N. Pokrovskii, N. M. Nikolskii, and V. N. Storozhev (1911), *Russkaia Istoriiia s drevneiskikh vremen*, Moscow: Mir, Vol. 3, pp. 40 - 41를 참조하라. 반면 투간-미르자-바라노프스끼(Tugan-mirza-Baranovskii)와 같은 학자는 코스토마로프의 견해를 반박하면서 이 편지가 실제 역사적 사건인 1697년의 따반(Tavan) 포위전(700명의 자뽀로지에 까자끼로 구성된 수비대가 따반 요새에서 오토만 제국군에 포위되었다가 구출된 1697년의 사건)을 배경으로 한 것으로 이 편지는 오토만 측의 항복 권고에 대한 답변의 초안(그러나 실제로는 보내지 않았던)이었다고 주장했다(A. A. Tugan-Mirza-Baranovskii [1873], “Turetskii Sultan i Zaporozhtsy,” *Russkaia Starina*, Vol. 8, pp. 92-93). 여기서 바라노프스끼는 이 초안 대신 보냈다는 훨씬 순화된 표현으로 씌여진 편지 원문을 제시하고 있는데, 그는 편지의 출처를 밝히지 않고 있다. 이 문제에 대한 서구 역사학계의 견해에 대해서는 Victor A. Friedman (1978), “The Zaporozhian Letter to the Turkish Sultan: Historical Commentary and Linguistic Analysis,” *Slavica Hierosolymitana*, Jerusalem: Magnes, 1978, Vol. 2, pp. 25-38를

알려져 있는 존재이다. 그러나 이들이 과연 누구이며, 역사적으로 어떠한 존재였는가에 대해서는 상당한 혼란과 오해가 존재하는 듯하다. 혹자는, 아마도 발음의 유사성 때문이겠지만, 까자끼를 오늘날 까자흐스탄(Kazakhstan) 공화국을 구성하는 튀르크계 유목민, “까자흐(Kazakh)인”와도 흔히 혼동하기도 하는 바,<sup>3)</sup> 이는 심지어 까자끄가

참조하라.

- 3) 이러한 혼란은 부분적으로는 소련 초기 소비에트 당국이 기존에 “끼르기즈인(Kirghiz)”으로 불려오던 유목 그룹에서 새로이 “까자흐(Kazakh)”라는 새로운 민족 집단을 분류하면서 한동안 이들을 “까자끄(Kazak)”로 표기했던 관행에 기인한다. 까자흐인과 끼르기즈인은 언어적 문화적으로 대단히 유사하며, 두 그룹이 동일한 민족인지, 아니면 유사한 언어를 가진 별개의 민족인지의 문제는 여전히 학계의 논란으로 남아 있다. 그러나 제정시대를 포함하여 소비에트 초기인 1926년까지도 현대의 끼르기즈인은 “검은 끼르기즈인(Kara-Kirghiz)” 또는 “산악 끼르기즈인(Gorno-Kirghiz)”으로, 현대의 까자흐인은 “끼르기즈-까이사끼(Kirghiz Kaisak)”라는 명칭으로 불렸고, 언어적 문화적 유사성 때문에 양 집단은 “끼르기즈인”이라는 공통의 민족 카테고리 속으로 묶여 있었다. 이러한 상황은 1926년 소련 당국에 의해 “끼르기즈-까이사끼”와 “검은 끼르기즈인”이 돌연 서로 다른 민족으로 선언되면서 변하기 시작한다. “형태에서는 민족적으로 내용에서는 사회주의적으로”라는 슬로건 속에서, 당대 소비에트 당국은 단순한 민족 분류를 넘어 필요한 경우 하나의 민족을 “인위적으로 만들어 내기”도 하였는데, 오늘날의 까자흐스탄은 이렇게 만들어진 “민족 창조 정책”의 가장 대표적인 사례였다고 할 수 있다. “끼르기즈-까이사끼” 역시 자신들의 자치공화국을 구성하도록 장려되었고, 이 때 이들이 채택한 공화국 이름이 바로 “까자끄스탄(Kazakstan)”이었다. 까자끄스탄의 “까자끄”는 명백히 끼르기즈인들이 정주생활을 하는 주민들(“사르프[Sar]인”이나 “타지끄[Tajik]”)인과 구별하기 위해 사용하던 명칭인 “까이사끼”의 러시아어 음차였다. 오늘날 우리에게 친숙한 “까자흐스탄”이라는 명칭이 등장한 것은 1936년, 새로운 스탈린 헌법에 따라 “까자끄스탄 자치공화국”이 소비에트 연방을 구성하는 하나의 독립 공화국, “까자흐스탄”으로 승격되었을 때부터로, 명칭의 표기를 바꾼 이유는 물론 러시아 “까자끄 집단”과의 혼동을 피하기 위해서였다. 그러나 오늘날의 까자흐스탄 내에서는 “까자흐스탄”이외에도 “까자끄스탄”이란 표현이 공식 명칭으로 동시에 사용되고 있다. 문제를 더 복잡하게 하는 것은 “까이사끼”와 “까자끄” 간 어원 상 관련성인데, 이 문제는 명확히 규명되지 않았으나, 에바르니츠키(D. I. Evarnitskii: 우끄라이나명 야보르니츠키[Iavornitskii])와 같은 우끄라이나 역사가는 까자흐인이 스스로를 부르는 명칭인 “까이사끼”와 “까자끼”가 동일한 튀르크어 어원에서 나왔으리라고 추정하고 있다. 자세한 내용은 다음의 연구들을 참조하라. Shirin Akiner (1983), *Islamic Peoples of the Soviet Union*, Boston: Kegan Paul International, p. 286; Ronald Wixman (1984), *The Peoples of the USSR: An Ethnographic Handbook*, Armonk, NY: ME Sharpe, pp. 107 - 108; Sally Cummings (2005), *Kazakhstan: Power and the Elite*, New York and London, UK: I. B. Tauris, p. 15; Martha Brill Olcott (1995), *The Kazakhs*, Stanford: Hoover Institute Press, 2nd edition, p. 4; D. I. Evarnitskii (1895), *Istoriia zaporozhskih kazakov* 3 Vols., St. Petersburg: Tipografiia I. N. Skorokhodova, Vol. 2, pp. 5 - 6. 까자흐, 튀르크멘, 우즈벡, 끼르기즈 등 부족 연합체로 존재하던 중앙아시아의 튀르크계 유목 부족 집단을 “토착화(Korenizatsiia)”라는 기치 하에 문어(文語)와 영토를 가진 근대적 의미의 민족으로 “창조”해 낸 소비에트 민족 정책의 배경을 이해하기 위해서는 Yuri Slezkine (1994), “The USSR as a Communal Apartment, or How a Socialist State Promoted Ethnic Particularism,” *Slavic Review*, Vol. 53, No. 2, pp. 414 - 452를 참조하라.

주인공으로 등장하는 상당수의 국내 러시아 문학 번역서에서도 자주 발견되는 오류이기도 하다.<sup>4)</sup> 이러한 혼란은 일견 우리나라 러시아 역사 연구의 좁은 저변 탓일 수도 있겠지만, 따지고 보면 “까자끼는 과연 누구인가”라는 질문에 대해 답하기 힘든 것은 우리나라만의 현상은 아니었다. 이는 바로 까자끼의 “본고장”인 러시아와 우크라이나에서도 과연 까자끼가 누구이며 어떠한 역사적 존재였는가에 대해서는 상당한 이견과 혼란이 존재해 왔기 때문이다.

러시아와 우크라이나의 역사에 등장하는 까자끼의 면모는 일견 일관성이나 공통점을 찾기 힘들만큼 다양했다. 까자끼는 폭도인 동시에 기사이며, 강도떼인 동시에 전문적인 전사 집단이며, 해적떼인 동시에 탁월한 기병이며, 유목민인 동시에 농민이자 어부였다.<sup>5)</sup> 혹자에게 이들은 봉건적 전제정에 대항하는 농민 반란의 기수로 인식되지만, 다른 이들에게 까자끼는 짜르를 위해 충실히 봉사하는 제정의 헌병에 다름 아니다. 볼셰비키에게 까자끼는 “러시아관 방대(*Russkaia Vandeiia*)”를 만들어낸 反혁명의 원흉이었지만,<sup>6)</sup> 막상 이 反혁명을 이끌고 볼셰비키와 싸우던 백군운동의 지도부는 한 때 까자끼를 “볼셰비키”라고 불렀던 것이다.<sup>7)</sup> 우크라이나인에게 까자끼는 러시아와 차별되는 우크라이나 국가의 원형을 만든 민족 영웅으로 간주되고 있지만 현대 러시아인에게 까자끼는 러시아의 변경을 개척한 애국주의의 상징이었다.<sup>8)</sup> 제정 러시아 시기 까자끼는 사실상 법적 “신분(*Soslovie*)”으로 존재했지만, 러시아 혁명기 남부 러시

4) 이 오류는 문학 작품의 번역본에서만 아니라, 심지어 러시아 역사와 혁명을 개관하는 역사서에서도, 심지어 학술 논문에서도 흔히 발견되고 있다.

5) 훗날 러시아 제정에 의해 인공적으로 창조되는 보이스코와는 달리 자연적으로 등장한 초기 까자끼 보이스코의 특징은 여러 강(돈강, 드네쁘르강, 제렉강, 야이끄강)의 주변에 위치했다는 점인데 이 결과 까자끼의 주 생업 중의 하나는 어업이었다. 어로권은 까자끼의 가장 중요한 특권들 중 하나였고 특히 “야이끄(*Iaik*) 까자끼(뿌가초프 반란 이후에는 제정에 의해 ‘우랄 까자끼’로 개칭)”는 전사로서 뿐만 아니라 뛰어난 어부로서도 유명했다.

6) L. Berz, ed. (1969), *Lenin o Done i Severnom Kavkaze*, Rostov-na-donu: Rostovskoe knizhnoe izdatel'stvo, pp. 128 - 129

7) *Gosudarstvennyi arkhiv Rossiiskoi Federatsii*(이하 “GARF”로 약칭한다), f. r-446, op. 2, d. 26, l. 26ob. 러시아 내전기 특히 까자끼와의 갈등이 격화되어 가던 1919년 여름 백군 지도부는 꾸반 까자끼 보이스코(*Voisko*)의 분리, 독립을 추구하던 꾸반 라다 내 “싸모스찌이니끄(*Samostiinik*: 싸모스찌이노스찌를 추구하는 사람)” 그룹을 “볼셰비키,” “꼬뮤니스트(*Kommunist*)”라고 비난했다(*ibid.*). 반면 꾸반의 이들 “까자끼 볼셰비키”는 백군 지도부를 러시아의 극우 조직의 이름에 빗대어 反혁명을 추구하는 “흑백인단(*Chernosotenstvo*)”이라고 비난했다(*Gosudarstvennyi arkhiv Krasnodarskogo Kraia* [이하 “GAKK”로 약칭한다], f. r-1547, op. 1, d. 131, l. 29ob).

8) T. V. Tabolina (1994), *Vozrozhdenie Kazachestva: 1989-1994 Istoki, Khronika, Perspektivy*, Moscow: Rossiiskaia akademiia nauk, Institut etnologii i antropologii im. N.N. Miklukho-Maklaia, Tsentr po izucheniiu mezhnatsionalnykh otnoshenii, p. 294

아의 까자끼, 특히 쿠반 까자끼(*Kubanskie kazaki*)는 스스로가 “민족”임을 주장하며, “민족 자결주의”에 입각한 “까자끼 공화국”을 수립하려고 기도했다.<sup>9)</sup> 반면 같은 시기 다른 까자끼, 예를 들어 극동 지방의 아무르 보이스코(*Amurskoe voisko*)의 까자끼는 아무르 보이스코의 폐지를 선언하고 “농민으로의 귀환”을 선택했던 것이다.<sup>10)</sup> 이렇듯 러시아 애국주의의 아이콘인 동시에 “반러시아 분리주의자(*Samostiiniki*)”이고, 우크라이나인의 “역사적 선조”로 간주되는 동시에 “러시아의 아들”이며, 폐지될 수 있는 “법적 신분”인 동시에 독자적 국가 건설의 자격을 갖춘 “민족”임을 주장하던 까자끼의 존재와 역사는 분명히 모순적이다. 그렇다면 도대체 까자끼는 누구인가? 그들은 어떠한 역사적 존재였으며 어떻게 이들을 규정해야 하는 것인가? 본 논문은 이러한 질문에 답해 보고자 하는 시도다. 오늘날 “까자끼 문제”에 대해 존재하는 혼란은 어떤 면에서 본다면 당연한 것이었다. 이는 까자끼 집단의 역사적 형성과 발전 과정 속에 내포되어 있는 “경계인”으로서의 속성 때문이다.

## 2. 스텝 문명과 정주 문명의 경계에서: “콰자크”에서 “까자끼”로

까자끼의 “경계인”적 속성은 바로 까자끼라는 단어의 어원 속에 이미 내포되어 있었다. 러시아어 “까자끼(*Kazak*)”, 또는 우크라이나어 “코자끼(*Kozak*)”는 어원학적으로나 음성학적으로 슬라브계의 어휘가 아니었기 때문이다.<sup>11)</sup> 학계에서 일반적으로 받

9) 러시아 혁명기 까자끼 분리주의는 일반적으로 “까자끼 싸모스찌이노스찌(*Kazach'ia samostiinost'*: *samostiinost*는 우크라이나어로 “독립”을 의미하는 “싸모스찌이니스찌 [*samostiinist*]”에서 유래한 표현)라는 이름으로 불리우고 있다. 러시아 내전기 남부 러시아에서는 볼셰비키 러시아로부터 독립하여 독자적인 까자끼 공화국을 수립하려는 움직임이 등장했는데, 이러한 “까자끼 분리주의”의 선두에 섰던 것은 쿠반 까자끼 보이스코였다. “쿠반 싸모스찌이노스찌”에 대해서는 필자의 학위논문, Ja-Jeong Koo (2009), *Cossack Modernity: Nation Building in Kuban', 1917-1920*, Ph. D. Dissertation, UC Berkeley를 참조하라.

10) V. N. Abelentsev, ed. (2003), *Materialy regional'noi nauchno-prakticheskoi konferentsii "Priamur'e ot pervokhodtsev do nashikh dnei, posviashchennoi 360-letiiu pokhoda V. D. Poiakova i 150-letiiu pervogo Murav'evskogo splava po Amuru (liudi, sobytia, fakty)," 23-24 oktiabria 2003 g.*, Amurskii oblastnoi kraevedcheskii muzei, p. 153. 1918년 4월 1일 아무르 까자끼 보이스코 크루그(Krug)는 까자끼 신분의 폐지와 아무르 까자끼 보이스코의 자진해산을 결의하고 “농민으로서” 아무르 주의 농민 회의와의 통합을 결의하였다(*ibid.*).

11) Omeljan Pritsak (2006), “The Turkic Etymology of Word Qazaq ‘Cossack,’” *Harvard Ukrainian Studies* 28, No. 1-4, pp. 237-238. 관행적으로 문학 서적뿐만 아니라 많은 역사 서적에서도 “까자끼”를 보통 영어식인 “코사크”로 표기하고 있는데, 이는 “*Qazaq*”라는 어원을 생각하면 적합하지 않은 표현이다. 유럽인들에게 친숙한 까자끼의 영어식 명칭 “Cossack”와 프랑스

아들여지는 설명은 “까자끄”가 튀르크어, 특히 12세기 남부 러시아를 지배했던 폴로베쯔(Polovets)인의 어휘, “콰자크(Qazaq)”에서 유래하였다는 것이다.<sup>12)</sup> 튀르크어 “콰자크”와 관련된 확인할 수 있는 최초의 용례는 중앙 아시아의 돌궐 제국이 남긴 오르훈강(7세기) 비문(*Orhun Yazıtları*)에서 발견된다. 이 비문에서, 동사 “Qazyan”은 “모으다,” “정복하다”라는 의미로 사용되었다. 몽골 침입 전까지 남부 러시아 스텝을 지배했던 폴로베쯔인 사이에서 고대 튀르크어의 동사 “Qazyan”은 “Qaz”란 형태로 더욱 단순화되어 사용되었는데, “Qazaq”는 이 동사의 명사형으로 “정복하는 사람,” 또는 “약탈하는 사람”을 의미했다.<sup>13)</sup>

폴로베쯔인은 몽골의 침입 이후 역사의 무대로부터 퇴장했지만, “콰자크”란 어휘는 살아남았다. 예컨대, 1308년 크림 반도 동부의 도시 수닥(Sudak)에 거주하던 따따르인들은 다음과 같은 기록을 남겼다. “사마크(Samaq)의 아들 ... 알말추(Almalchu)가 죽었다. 오! 이 젊은이는 ... 콰자크들의 칼에 피살되었다.”<sup>14)</sup> 1412년 페르시아의 작가 나탄지(Natanzi)는 카스피해 북부의 유목민을 지칭하면서 다음과 같은 기록을 남겼다. “그[유목민]는 이 지역에서 ‘콰자크’의 방식으로 돌아다닌다.”<sup>15)</sup> 인도 무갈 제국의 창건자이며, 뛰어난 무인인 동시에 문인이면서도 그 자신 유목민의 생활양식을 버리지 않았던 바부르는 자신의 회고록에서 역시 “콰자크”란 표현을 사용하였는데, 여기에서의 의미 역시, 스텝을 방랑하는 “정복자, 약탈자”라는 뜻이었다.<sup>16)</sup> 1449년

---

어 “Cosaque”는 러시아어 “Kazak”가 아니라 우크라이나어 “Kozak”의 음차인 폴란드어 “Kozac”에서 유래하였다. 러시아어의 “a”가 우크라이나어에서는 일반적으로 “o”로 바뀌는 치환 현상을 고려하면 우크라이나 “Kozak”와 러시아어 “Kazak”는 사실상 동일한 표현이라고 할 수 있다. 그러나 이 글의 본문에서도 다루고 있듯이, 폴로베쯔 튀르크어 “Qazaq”에서 기원한 “까자끄”의 어원을 가장 잘 보존하고 있는 표기는 러시아어 “Kazak”이며 따라서 우리말에서도 관행적으로 사용되는 “코사크”보다도 “까자끄”로 적는 것이 더욱 적합한 표기로 보인다.

12) P. V. Golubovskii (1884), *Pechenegi, torki i polovtsy*, Kiev, p. 211, Evarnitskii, *Istoriia zaporozhskih kazakov*, Vol. 2, p. 6에서 재인용; Mykhailo Hrushevsky (1898-1936), *Istoriia Ukrainy-Rusy*, 10 Vols., Livov-Vienna-Kiev (reprints: [1954-58], New York; [1991-94], Kiev), *History of Ukraine-Rus'* (1999-[ongoing]), 10 Vols, translated from Ukrainian to English, Toronto-Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, Vol. 7, p. 60 (page citations are to the English edition); Pritsak, “The Turkic Etymology,” p. 238.

13) *Ibid.*

14) Archimandrite Antonin (1863), “Zametki XIII-XIV veka, otnosiashchiesia k krymskomu gorodu Sugdee (Sudaku), pripisannye na grecheskom sanaksare,” *Zapiski Imperatorskogo odesskogo obshchestva istorii i drevnostei*, No. 5, Odessa, p. 613, Hrushevsky, *Istoriia Ukrainy-Rusy*, Vol. 7, p. 60에서 재인용

15) Pritsak, “The Turkic Etymology,” p. 239. 이 기록 역시 과거 키르기즈(오늘날의 까자흐) 유목민들이 스스로를 부르던 명칭인 “까이사키”와 현대의 “까자끼” 간 어원적 연관성을 시사하는 사례일 것이다.

끄림 반도의 제노바인들 역시 이들 “콰자크들”의 약탈 행위 및 이와 관련된 분류에 대한 기록을 남겼다. 1474년 끄림 따따르 한국의 지배 하에 있던 도시, 까파(현재의 떼오도시아[Teodosia])의 상인 캐러반이 비적떼에게 약탈을 당했을 때 사용한 표현 역시 “콰자크”였던 것이다.<sup>17)</sup>

러시아어 문헌에 “까자끼(*Kazaki*)”란 표현이 등장하는 것은 15세기 이후의 일로,<sup>18)</sup> 최초의 기록은 16세기에 편찬된 니꼴 연대기(*Nikonskaia letopis*)로 알려져 있다.<sup>19)</sup>

16) *Ibid.*

17) Hrushevsky, *Istoriia Ukraïny-Rusy*, Vol. 7, p. 60; Philip Longworth (1969), *The Cossacks*, London: Constable, p. 13

18) F. M. Starikov (1881), *Otkuda vzyalis' kazaki: istoricheskii ocherk*, Orenburg, p. 6; V. N. Kazin (1912), *Kazach'i voiska: Khroniki gvardeiskikh kazach'ikh chastei pomescheny v knige Imperatorskaia gvardiia*, St. Petersburg, p. 5

19) “Nikonskaia letopis',” *Polnoe sobranie Russkikh letopisei* (1901), St. Petersburg, Vol. 12, pp. 61 - 62. 러시아 내전기 독립 우크라이나의 초대 대통령을 지낸 우크라이나의 국민주의 역사가, 흐루셴스키는 까자끼의 역사를 우크라이나 국민을 만들어낸 특수한 현상으로 보면서, 까자끼 집단의 등장을 “우크라이나적 현상”으로 설명하려고 시도했다. 따라서, 그는 니꼴 연대기에 나온 라잔 까자끼 (즉 지역적으로 명백히 非우크라이나적인)에 대한 기록의 신빙성을 의심하고 있다 (Hrushevsky, *Istoriia Ukraïny-Rusy*, Vol. 7, p. 61). 그러나 까자끼란 말 자체는 언급되고 있지 않지만, 따따르 까자끼의 리아잔 습격 사건 자체는 에르몰린 연대기(*Ermolinskaia letopis'*)에 더 자세히 묘사되어 있다. 자세한 내용은 “Ermolinskaia letopis',” *Polnoe sobranie*, Vol. 23, 151 - 152을 참조하라. 까자끼가 러시아인과 구별되는 하나의 “민족,” 또는 “준 민족(sub-ethnos)”임을 주장하는 “자칭 까자끼 출신”의 많은 “재야” 러시아 학자들과, 구밀료프의 “스텝 민족형성론 (*Etnogenez*)” 특히 그의 저서 “*Etnogenez i biosfera zemli* (1990), Leningrad: Gidrometeoizdat”의 영향을 받은 新유라시아 학파에 속한 일부 제도권 학자들은 까자끼의 기원을 끼예프 루스 시대인 10세기 이전, 심지어 그리스 로마 시대로 소급시키고 있는데, 필자의 의견으로는 대다수의 이들 저서는 역사서라기보다는, 비록 다소 강한 표현일지도 모르지만, “픽션”에 가깝다. 이들 학자들 일부는 “하자르(*Khazar*)인”을 까자끼의 선조 중 하나로 간주하며, 심지어 어떤 이들은 까자끼 집단을 스키타이인과 사르마티아인의 후예로 주장하며 “고대 문명”으로서의 “까자끼 문명”을 주장하기도 한다. 구 소련 붕괴 이후 까자끼 역사에 대한 재조명이 시도되면서 이런 류의 주장을 담은 대중적 역사서는 일일이 열거하기 힘들만큼 많은 분량이 쏟아져 나오고 있는데, 문제는 이러한 역사서들이 비록 엄격한 사료비판과 고고학적 증거, 교차 검증이 결여되어 학문적 엄밀성이 부족함에도, 까자끼 집단에 부활과 재조명이 시도되는 오늘날의 러시아에서 상당한 인기를 누리면서 심지어 제도권 학계의 역사서술에도 영향을 미치고 있다는 점이다. 구밀료프의 영향을 받은 대표적인 저작으로서 최소한의 학술성을 갖춘 몇 저작을 열거하자면, Valerii Nikitin (2007), *Kazachestvo: Natsiia ili soslovie?*, Moscow: Iauza; V. F. Avramenko (2002), *Dikoe Pole: Istoriia Kazakov, Fakty i gipotezy*, Krasnodar; V. P. Trut (1995), “K vopros ob etnosotsial'nom oblike kazachestva v nachale veka i problemakh ego vozrozhdeniia na sovermennom etape,” in *Problemy istorii kazachestva: sbornik nauchnykh trudov*, ed. by A. V. Shestakova (1995), Volgograd: Izdatel'stvo Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta; B. E. Frolov (1995), “U istochnikov Chernomorskogo voiska (chislennost', natsional'nyi i sotsial'nyi sostav)” in *Problemy istorii kazachestva*; P. N. Lukichev i A. P. Skorik (1995),

니꼰 연대기에 등장하는 “까자끼”는 러시아 연대기에서 언급된 최초의 사례라는 점 외에도 “콰자크”의 원 의미와는 일견 배치되며 훗날 제정 시대의 “까자끼”와 유사한 행태를 보여주었다는 점에서도 주목할 만하다. 연대기의 기술에 의하면 1444년 라잔을 침공한 따따르인을 격퇴하기 위해 모스크바 공국에서 장군(*Voevoda*),<sup>20</sup> 바실리 오볼렌스끼(*Vasili Obolenskii*)와 보야르 안드레이 골짜예프(*Andrei Goltiaev*)가 이끄는 구원부대가 라잔으로 파견되었다. 후퇴하는 따따르군과 구원군은 라잔 인근의 스텝에서 조우했고, 이어 벌어진 전투는 러시아 측에 유리하게 전개되었다. “강한 추위와 바람 때문에 자신의 주요 무기인 활과 화살을 쓸 수가 없었던” 따따르인들은 패색이 짙어갔지만, “절대 항복하지 않았다.”<sup>21</sup> “까자끼”가 등장하는 것은 바로 이 시점으로, 니꼰 연대기는 그 다음에 전장에 도착한 모르드바인(*Mordvians*) 부대와, 징집된 러시아인 농민들로 추정되는 “큰 규모의 보병 부대(*Bol'shaia peshia rat*),” 그리고 “라잔 까자끼(*Kazaki Riazanskie*)”가 끝까지 저항하는 따따르인에게 최후의 일격을 가했다고 기록했던 것이다.<sup>22</sup> 까자끼에 대한 기술은 동 시대 폴란드의 기록에서도 등장하는데, 여기서 까자끼는 여전히 “약탈자”를 지칭하는 의미로 사용되었다. 예를 들어 1469년 폴란드의 성직자이며 외교관이던 얀 드룰고쉬(*Jan Dlugosz*)는 자신의 “폴란드 왕국 연대기(*Annales seu cronicae incliti Regni Poloniae: Annals or Chronicles of the Famous Kingdom of Poland*)”에서 “따따르인들이 ‘까자끼’라고 부르는, 도망자와, 추방자로 구성된 대규모의 따따르군이 칸(*Khan*) 마니아크(*Maniak*)의 지휘 하에 불가강을 건너 [...] 폴란드를 침공했다”<sup>23</sup>는 기록을 남겼다. 드룰고쉬

Kazachestvo: istoriko-psikhologicheskii portret, *Vozrozhdenie kazachestva: istoriia i sovremennost'* - *Sbornik nauchnykh statei k vsrossiiskoi nauchnoi konferentsii*, Novocherkassk를 참조하라. 구 소련 붕괴 이후 러시아 학계를 풍미하는 이러한 “까자끼 민족론”의 유행에 대해 소비에트 시기 돈 까자끼 역사의 권위자인 꼬즐로프(*A. I. Kozlov*)는 사료를 왜곡하는 “극단주의”라고 비판하고 왔다(*Kozlov [1995], “Kazaki - natsiia, soslovie?” in Problemy istorii kazachestva*). 우크라이나 학계에서는 러시아 학계를 풍미하는 이러한 “까자끼 민족론”에 동조하지 않으며 동조할 필요도 없다. 이들에게 “까자끼 민족”은 바로 우크라이나인 자신이기 때문이다. 러시아 학계의 까자끼 연구 동향에 대한 개관은 *A. I. Kozlov (1995), “Otkuda poshli i kto takie kazaki,” in Problemy istorii kazachestva*와 *S. Markedonov (2004), “Osnovnoi vopros kazakovedeniia: rossiiskaia istoriografiia v poiskakh 'drevnego' kazachestva,” Ab Imperio, No. 2*를 참조하라.

20) “보예보다”는 더 후대에 가서는 군정과 민정을 겸하는 주지사의 의미를 띄게 되지만, 연대기에서는 “군 사령관,” 또는 “군 지휘관”의 의미로 주로 사용되었다.

21) “*Nikonskaia letopis'*,” p. 62

22) *Ibid.*

23) *Jan Dlugosz (1997), Annales seu cronicae incliti regni Poloniae, The Annals of Jan Dlugosz*, translated and abridged by Maurice Michael from the Polish translation of the

에 의하면, 폴란드 왕 카시미르는 꼬림의 칸 멩글리 기레이(Mengli Girey)에게 도움을 청하는 한편 왕국 전역에서 병력을 소집하여 격전을 벌인 후에야 이 “까자끼의 침공”을 격퇴할 수 있었다.<sup>24)</sup> 까자끼란 표현은 소피아 제일 연대기(*Sofiiskaia pervaia letopis*)에 1471년 모스크바 공국의 왕공 이반 3세의 노브고로드 공격을 묘사하는 장면에서 또 다시 등장하는데, 여기서 묘사된 까자끼 역시 라잔 까자끼처럼 “약탈자”가 아니었다. 모스크바 측에서 공격에 참가한 일군의 따따르인 집단의 존재를 언급하면서, 연대기에서는 이들을 지칭하기 위해 “까자끼”라는 표현을 사용하였던 것이다.<sup>25)</sup>

한 기록에는 “약탈자”로서, 다른 기록에서는 “약탈에 대한 방어자”로서, 또 다른 기록에서는 일종의 “용병집단”과 유사한 역할로 등장하는 이들 “까자끼”는 과연 어떻게 이해되어야 하는 것일까? 상기한 기록에서 우선적으로 추론해 낼 수 있는 사실은 러시아어 “Kazak”와 튀르크어 “Qazaq” 간의 명백한 연관성이다. 시기적 연속성과 표현의 유사성을 고려한다면, 러시아와 폴란드의 기록에 등장하는 “Kazak”가 페르시아와 꼬림 반도의 기록에서 등장하는 “Qazaq”에서 유래한 표현이라는 사실을 짐작하는 것은 어렵지 않다. 까자끼란 말의 튀르크적 기원은 “따따르인 집단”을 “까자끼”라고 명시적으로 표현한 1469년과 1471년, 1474년의 기록으로도 뒷받침된다. 비록 분명하게 명시되지는 않았지만, 1444년의 “라잔 까자끼” 역시 연대기에서 이들을 피노-우그리계통의 이민족인 모르드바인과 더불어, 아마도 징병된 러시아 농민으로 추정되는 “보병 부대”와 구분하여 언급한 사실을 고려한다면, 이들 역시 러시아인이 아닌, 아마도 따따르계의 용병 집단이었다고 추론할 수 있으며 이 추측은 1471년 소피아 연대기의 기록으로 뒷받침된다. 그렇다면 여기서 제기되는 의문은 때로는 “약탈자”로 때로는 “용병”으로 등장하는 이들 따따르계 집단이 누구이며 이들은 기존의 따따르인과 어떻게 달랐던 것인가의 문제이다. 폴란드인과, 리투아니아인, 러시아인들에게 따따르인의 약탈과 내습은 오랜 기간 일상적으로 일어나던 익숙한 사건이었기에, “까자끼”라는 새로운 표현의 사용은 이들이 이전까지 러시아의 삼림지대에 나타난 유목민들과는 성격이 다른 별개의 집단으로 비취졌다는 점을 시사하기 때문이다.

---

original Latin manuscript by Julia Mrukowna, Chichester, West Sussex: IM Publications, p. 573 (page citations are to the English edition); Mel'nik (1890), *Memuary iuzhnoi Rusi*, Kiev, p. 68, Evarnitskii, *Istoriia zaporozhskih kazakov*, Vol. 2, p. 7에서 재인용

24) Dlugosz, *Annales*, p. 573

25) “Sofiiskaia pervaia letopis’,” *Polnoe sobranie*, Vol. 6, p. 9. 러시아 고문헌의 해독에는 우리나라의 러시아 고대 문학 전문가 중 한 분인 한양대학교 아태지역연구센터의 최정현 박사님의 도움과 조언이 절대적이었음을 밝힌다. 필자가 해석을 위해 자문을 구할 때마다 도움을 아끼지 않으신 최정현 박사님께 이 자리를 빌어 다시 한번 감사드린다.

그 차이는 바로 “콰자크적 생활 방식”에 있었다. 다시 말해, 러시아의 연대기에 등장하는 까자끼란 표현은 일종의 “생활 방식”을 의미하는 표현이었던 것이다. 까자끼는 어떤 특정한 집단을 의미하기 보다는, 국가 권력의 통제를 받지 않은 채 스텝 지역을 유랑하며 약탈을 주업으로 하되 경우에 따라 고용되어 일종의 용병으로 활동하기도 하는, 주로 따따르인으로 구성된 일종의 “프리랜서 약탈 집단”을 지칭하기 위해 사용되었던 표현이었다고 볼 수 있다. 불충분하고 단편적인 사료 때문에 지금까지 나온 그 어떤 연구도 이들 초기 까자끼의 역사에 대해서는 가설 수준 이상을 제시하지 못하고 있지만, 늦어도 14세기 이후부터 우크라이나와 남부 러시아의 초원지대, 러시아어로는 이른바 “거친 스텝(*Dikoe Pole: Wild Steppe*)”라고 알려진 초원 지대를 중심으로 “콰자크의 생활방식”을 영위하는 일군의 방랑 유목 집단이 존재하고 있었다는 것은 분명해 보인다. “콰자크”란 폴로베쯔어가 폴로베쯔인의 퇴장 이후에도 사용되고 러시아를 비롯한 주변 정주 문명으로 전파되어 나갔던 것은 명백히 중앙권력의 통제를 받지 않는 채 “콰자크의 생활 방식”으로 생활하는 방랑 집단의 존재와 이들의 계속된 활동을 시사하기 때문이다.

이러한 “콰자크의 생활방식”의 확산이 일어나게 된 배경을 이해하는 것은 어렵지 않다. 이는 스텝의 유목민들에게 절대적인 지배력을 행사하던 스텝 제국의 붕괴, 즉 금장 한국의 쇠퇴와 분열이 가져온 결과였다. 주지하듯이 금장 한국을 약화시킨 요인은 크게 두 가지가 꼽힌다. 첫째는 내부에서 칸위 계승권을 두고 벌어진 일련의, 반복되는 칸위 후보자들 간 내전으로, 이 결과 유목 제국 내부에는 원심적인 경향이 증대되기 시작했다. 두 번째의, 아마도 금장한국의 쇠퇴에 더욱 직접적이었을 계기는 14세기 말 킵차크 스텝에 홀연히 출현하여 수도 사라이를 불태우고 금장 한국에 큰 타격을 가했던 티무르의 침략이었던 것으로 보인다. 칭기즈칸의 장자, 조치 가문에 속한 울루스 중의 하나로서 킵차크 스텝을 중심으로 한때 서부 유라시아의 패권을 장악했던 금장 한국은 사라이의 함락으로 물리적인 타격뿐만이 아니라 상당한 권위의 손상을 입었기 때문이다.<sup>26)</sup> 사라이는 다시 재건되었지만, 한때 서쪽으로는 헝가리에서 동쪽으

26) 칭기즈家の 일원으로서 금장 한국의 칸이 가지는 상징적 권위 때문에, 애초에 티무르는 금장 한국을 공격할 의사가 없었다. 더구나 이 무렵 금장 한국의 칸이던 토크타미슈(Tokhtamysh)는 티무르의 도움과 후견 속에서 금장 한국의 칸 지위에 오를 수 있었기에 티무르가 금장 한국을 공격할 이유는 더욱 없었던 것이다. 분쟁의 시작은 토크타미슈가 돌연 티무르를 기습 공격한 사건으로부터 시작되었다. 티무르와 금장 한국의 분쟁은 대략적으로 오늘날의 카자흐스탄에 해당하는 초원지대를 두고 12세기 말부터 일어났었던 차가타이 한국과 금장 한국 간 분쟁의 연장선 상에서 이해되어야 하는데, 토크타미슈는 과거 금장 한국의 지배 하에 있었으나, 티무르의 판도 속으로 들어간 이 지역에 대한 지배권을 되찾기 위해 사실상 자신의 후견인이던 티무르를 기습하였

로는 끼르기즈 스텝에 이르는 광대한 영역을 지배하던 대스텝 제국의 위상은 복원되지 않았다. 토크타미쉬(Tokhtamysh)의 축출 이후부터 금장 한국 내의 권력 투쟁은 점차 원심적인 경향을 띄기 시작했고, 15세기 전반에 벌어진 내전에서 칸위 후보자들은 제국의 수도 사라이를 차지하는 것에 더 이상 큰 의미를 두지 않았다. 이들은 금장 한국의 칸 지위를 두고 다투기 보다는 각자의 근거지에서 독자적인 한국을 건설하는 것에 더 관심을 가졌던 것이다. 이 결과 15세기 후반에 이르면 불가강 하구의 아스트라한(Astrakhan)에서, 크림(Krym) 반도에서, 불가강 중류의 까잔(Kazan)에서 금장 한국의 지배로부터 독립된 한국들이 출현하였고, 금장 한국의 영역은 점차 축소되어 사라이를 중심으로 한 일부 영역만을 지배하는 유명무실한 존재가 되었다. 금장 한국의 본거지에 결정적인 타격을 가하여 멸망시킨 세력이 그들의 불구대천의 원수였던 러시아인이나 리투아니아인 또는 폴란드인이 아니라 바로 금장한국에서 분리한 크림 한국이었다는 사실은 아이러니였다. 1502년 사라이를 습격하여 수도를 불태우고 금장 한국의 잔존체를 철저히 파괴했던 것은 러시아인이나 폴란드인이 아니라, 바로 금장 한국의 계승자임을 주장했던 기레이 가문의 한, 멩글리 기레이였던 것이다.<sup>27)</sup>

1502년의 사건은 러시아 대스텝의 중심부에 자리하던 제국의 붕괴를 선언하는 상징적인 사건이었다. 다른 세 계승 한국들은 스텝의 중심이 아니라 변경에 위치하고 있었지만, 이들 한국의 칸 어느 누구도 실질적으로 사라이를 중심으로 한 통일 스텝 제국을 재건하려고 시도하지 않았던 것은 의미심장하다.<sup>28)</sup> 금장 한국의 쇠퇴와 멸망으로 가장 큰 이익을 본 것은 점진적으로 따따르의 명으로부터 벗어나던 모스끄바 공국과 북서 러시아의 새로운 강자, 리투아니아 공국이었지만, 적어도 16세기 이전까지 이 두 국가는 아직 스텝 지역에 지배권을 수립할 만큼 강력하지 않았다. 1475년 크림

으나 그의 공격은 실패로 끝나고 티무르의 보복을 초래하였다.

27) John Joseph Saunders (2001), *The History of the Mongol Conquests*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, p. 168

28) 토크타미쉬의 후손이 건국한 카잔 한국은 물론이고 아스트라한 한국, 크림 한국 모두 칭기즈 가문의 후예로 금장 한국의 적자임을 주장했지만, 그 누구도 금장 한국을 재건하려는 시도를 하지 않았다. 물론, 이는 모스끄바 러시아 및 폴란드-리투아니아 공국의 성장과, 오토만 제국의 압력 때문으로 보인다. 가장 강력했던 크림 한국의 경우는 1475년 이후 오토만 제국에 신속된 봉신국가로 형태로 존재했다. 칭기즈 가문의 후예가 아니었던 노가이 따따르는 한번도 “칸”의 지위를 칭한 적이 없으며 따라서 금장 한국의 계승자임을 주장한 적이 없다. 노가이 따따르의 수장이 칭했던 호칭은 “백(Beg),” “베이(Bei),” 또는 “미르자(Mirza)”였으며, 러시아 측 사료에는 보통 “공후(Kniaz)”로 표기되어 등장한다. 점점 튀르크화 되어가던 금장 한국 내 칭기즈家 지배자들의 가계도에 대해서는 Ebülğâzî Bahadır Han (Khan of Khorezm: 1603-1663), *The Shajrat ul Atrakor: Or Genealogical Tree of the Turks and Tatars*, translated and abridged by Col. Miles (1838), London: Wm. H. Allen and Co, pp. 228-241를 참조하라.

한국을 신속시킨 오토만 제국의 주 관심사는 발칸 반도였고, 크림 한국을 통해서 간접적으로 영향력을 행사하는 것에 만족하고 스텝 지역 자체에는 진출하지 않았다. 이 결과, 금강 한국의 쇠퇴와 더불어 13세기 이래 강력한 유목 통일 제국의 지배 하에 있던 대스텝, 즉 드네쁘르강에서 돈강을 거쳐 볼가강으로 이어지는 초원지대는, 정주 문명과 유목문명 사이의 일종의 세력 균형이 이뤄지는 무주공산으로 “과자크의 생활 방식”을 추구하는 방랑자들의 배회지, 러시아인의 표현을 빌자면, “디꼬예 뿔레(*Dikoe pole*: Wild steppe)”가 되었다.

연대기에 등장하는 초기의 까자끼는 바로 금강 한국의 통제로부터 벗어난, 그러나 스텝의 변경에 자리한 계승국가들에도 소속되지 않았던, 이들 “프리랜서 약탈집단”과 관련이 있다고 추측할 수 있다. 앞서 언급한 연대기에 등장하는 “따따르 까자끼”에서 볼 수 있듯이, 초기 “과자크”의 생활방식을 추구하던 집단의 주축을 이뤘던 것은 분명 튀르크계였다. 이들 튀르크계 “과자크”의 주 생업은 재화의 약탈 뿐만이 아니라 슬라브계 농민들을 납치하여 레반트나 아나톨리아, 멀리는 이집트까지 이슬람권의 노예 시장에 판매하는 노예 무역까지도 포괄했었던 것으로 보인다.<sup>29)</sup> 이들의 존재는 17세기 중반까지도 확인되는데, 이 시기 프랑스 출신으로 폴란드-리투아니아 군에 입대하여 축성전문가이자 지도제작자로 복무하면서 따따르인과 까자끼에 대한 목격담을 저술한 프랑스 군인 보플랑(Sieur de Beauplan)의 기록이 이를 입증한다. 보플랑은 모스크바 공국이나 폴란드-리투아니아 공국은 물론이고 크림 한국의 칸에도 콘스탄티노플의 술탄에게도 신속되지 않은 채 오로지 노예 사냥과 약탈을 생업으로 하던 상당 규모의 따따르인 집단이 17세기 중반까지도 남부 우크라이나 지역 폴란드-리투아니아 공국과 따따르 접경 지역에 독립적으로 존재했다는 사실을 기록했다.<sup>30)</sup> 그러나,

29) 물론, 가장 조직화되고 번성했던 노예 무역상은 국가적 산업 차원으로 노예 무역을 육성했던 크림 따따르 한국이었다(Alan W. Fisher [1978], *Crimean Tatars*, Stanford: Hoover Institution Press, pp. 27-29). 크림 한국의 노예 사냥과 무역에 대한 보다 자세한 내용은 Fisher (1972), "Muscovy and the Black Sea Slave Trade," *Canadian-American Slavic Studies*, Vol. 6, No. 4; Mikhail Kizilov (2007), "Slave Trade in the Early Modern Crimea From the Perspective of Christian, Muslim, and Jewish Sources," *Journal of Early Modern History*, Vol. 11, No. 1-2을 참조하라.

30) Guillaume Le Vasseur Sieur de Beauplan (1660), *Description d'Ukraine, qui sont plusieurs provinces du Royaume de Pologne. Contenues depuis les confins de la Moscovie, insques aux limites de la Transilvanie. Ensemble leurs moeurs, façons de viures, et de faire la Guerre. Par le Sieur de Beauplan*, Rouen: Chez Jacques Cailloué', dans la Cour du Palais, *A Description of Ukraine* (1993), translated with introduction and notes from French to English by A. B. Pernal and D. F. Essar, Cambridge: Harvard University Press, pp. 35 - 36 (Page citations are to the English edition)

“과자크적 생활방식”에 유인되었던 것은 따따르인들만이 아니었다. 이들과 싸우고 투쟁하던 변경의 슬라브계 정주 거주민 역시 점차 “과자크적 생활방식”을 채택하기 시작했다. 더구나 15세기부터는 이들 슬라브계 주민의 스텝 유입이 증가하기 시작했는데, 이는 스텝 통일 제국의 붕괴와 그에 따른 정치적 공백이 스텝의 원 유목 거주민에게 뿐만이 아니라 북방과 서방으로부터 동슬라브계통의 주민들에게도 스텝의 문을 열었기 때문이다. 이들에게는 “따따르 과자크”의 내습 위협에도 불구하고 이 지역으로 이주하여 스스로 “과자크적 생활방식”을 추구해야 할 충분한, 그리고 아마도 절박한 이유가 있었다.

15세기에는 오로지 간헐적으로 등장하던 까자끼에 대한 기록은 16세기 이후부터는 비약적으로 증가하기 시작하는데, 이는 까자끼와 까자끄 집단의 수가 연대기 작가들의 관심을 끌 만큼 증가하였고, 따라서 이들의 활동 역시 더욱 활발해지기 시작했다는 것을 시사한다. 게다가 16세기부터는 러시아뿐만이 아니라 폴란드와 리투아니아, 독일, 헝가리 심지어 먼 영국에서까지도 까자끼, 특히 자뽀로지에(*Zaporozh'e*) 까자끼에 대한 언급과 기록이 등장하기 시작한다.<sup>31)</sup> 갑자기 역사의 페이지에 튀어나온 듯이 폭증하는 기록의 증가는 어떻게 설명할 수 있을 것인가? 그 해답은 13세기 독일 기사단의 프로이센 정복 이후 엘베강 동안 지역에서 시작되고 15세기에는 동쪽으로 모스크바 러시아까지 확산되는 “농노화(Enserfment)”에 있었다.

봉건적 질서가 허물어지고 부역노동이 소멸되던 동시기의 서유럽과는 달리, 엘베강 동안에서 불가강에 이르는 광대한 지역에서는 서유럽에서 일어나던 상황과는 정반대의 현상이 일어나는데, 주지하듯이 이 변화의 핵심은 영주권의 강화와 농민들의 거주이동의 자유의 제한하는 “토지 긴박”이었다.<sup>32)</sup> 러시아 역시 이러한 현상에서 예외가 아니었음은 물론이다. 18세기에 완성되는 러시아 농민의 농노화는 이미 농민들의 거주이전의 자유를 속박하려던 일련의 규제가 도입되는 15세기에 시작되었는데,<sup>33)</sup> 이

31) 지리적인 이유 탓으로, 그리고 폴란드인과의 관계 때문에 유럽에서 등장한 초기 까자끼에 대한 기록은 자뽀로지에 까자끼에 대한 기록이 대부분을 차지하고 있다. 유럽인들이 남긴 기록에 대한 자세한 내용은 Marshall Poe (1995), "The Zaporozhian Cossacks in Western Print to 1600," *Harvard Ukrainian Studies*, Vol., 19, pp. 531-47을 참조하라.

32) Jerome Blum (1957), "The Rise of Serfdom in Eastern Europe," *The American Historical Review*, Vol. 62, No. 4, p. 821; Blum (1961), *Lord and Peasant in Russia from the 9th to the 19th Century*, Princeton: Princeton University Press, pp. 606 - 607

33) Richard Helle (1971), *Enserfment and Military Change in Muscovy*, Chicago: The University of Chicago Press, pp. 77 - 79. 러시아의 농노화 과정은 “토지 긴박”에서 시작되어 “인식적 예속”으로 이행으로 특징지을 수 있다. 16세기 러시아의 농민들은 토지에 긴박되어 있었지만, 영주에게 인신적으로 예속되어 있지는 않았다. 이 무렵까지 농노화는 거주 이전의 자유

무렵부터 나오기 시작하는 농민을 토지에 긴박시키려고 시도하는 일련의 규정과 법령들이 이를 예증한다. 예컨대, 군역을 피하여 임의로 다른 마을로 이주한 농민들을 강제로 귀환시킬 것, 필요하다면 공권력과 물리력을 동원하여 그들을 압송해 올 것을 규정하는 바실리 2세의 칙령이라든가,<sup>34)</sup> 농민들이 자신들의 마을에서 다른 장소로 이주할 기간을 성 게오르기 축일 이후의 3주간으로 제약하는 규정이 반포되기도 했던 것<sup>35)</sup>은 명백히 농민들의 거주 이전의 자유를 제약하려고 하는 시도였다. 개별적으로 나오던 이러한 규정은 1497년에 이르면 법전(*Sudebnik*) 속의 하나의 법 조항으로서 반포되어 모스크바 러시아의 모든 농민에게 강요되는 제도화의 과정을 걷기 시작한다.<sup>36)</sup>

물론 폴란드-리투아니아의 경우 농노화와 토지 긴박의 법제화는 모스크바 러시아와는 전혀 다른 사회적 정치적 배경에서 시작되었다. 짜르의 권한이 강하고 점점 중앙집권적인 국가로 발전해 나가던 모스크바 러시아와는 달리, 이 지역에서 농노화를 추진한 것은 왕권을 희생해가며 자신들의 신분적 우위를 경제적 제도적으로 확고히 하려던 폴란드의 토지귀족, “슐라흐타(*Szlachta*, 리투아니아어로는 *Šlėkta*)”였기 때문이다.<sup>37)</sup> 폴란드 본토에서 리투아니아 지배 하의 동슬라브인 거주 지역으로 농노제가 확

---

를 제약하는 것이 주된 목적이었던 것이다. 토지와 농노가 함께 귀족 사이에서 “증여, 매매”될 수 있는 상황이 전개되기 시작한 것은 정부가 지주 귀족에게 일련의 특권을 부여하는 특히 에까제리나 여제 시대부터의 일이다.

34) *Akty sotsial'no-ekonomicheskoi istorii severo-vostochnoi Rusi* (1964), 3 Vols., Moscow: Izdatel'stvo Akademii Nauk, Vol. 1, no. 265

35) *Ibid.*, Vol. 2, no. 326

36) V. Iushkov and L. V. Cherepnin, eds. (1952 - 1961), *Pamiatniki Russkogo prava* 8 Vols., Moscow: Gosizdat, Vol. 3 (1955), p. 355; Helle, *Enserfment*, p. 83. 1581년 “폭군 이반”으로 잘 알려진 이반 4세는 농민의 호구와 토지 분포를 등록하는 토지대장을 작성한다는 구실로 3주간의 이주 허용기간 조차 폐지하였다. 이반 4세의 조치는 원래 토지대장을 작성하는 지역에만 적용되는 잠정적 조치였지만, 토지대장 작성 작업이 모스크바 러시아의 전 영역으로 확대됨에 따라 점차 전 농민에게 적용되게 되었다. 명목상 잠정적이던 이주 금지 규정은 이반 4세의 죽음 후 공국의 실권을 장악한 보리스 고두노프에 의해 연장되었고, 1607년에는 짜르 바실리 슈이스끼에 의해 영구적인 법으로 선포되었다(*ibid.*, pp. 96 - 98, 108 - 109). 이후 동란시대를 마감하고 로마노프 왕조가 들어선 이후에도 농민의 이주를 제약하는 슈이스끼의 법령은 취소되지 않았고, 1649년 법전의 11장에서 농민들의 거주이전의 자유는 공식적으로 그리고 최종적으로 박탈되었다(*Polnoe sobranie zakonov Rossiiskoi imperii poveleniem gosudaria imperatora Nikolaia Pavlovicha. Sobranie Pervoe* [1830], 46 Vols., St. Petersburg, Vol. 1, pp. 62 - 69 [hereafter cited as "PSZ"]). 이후 농노 해방이 이뤄지는 1861년까지 러시아 농민들은 법적으로 토지에 긴박된 존재가 되었다.

37) Blum, “The Rise of Serfdom in Eastern Europe,” p. 824; 폴란드와 러시아의 차이는 폴란드가 예외적이라기보다는 러시아의 경우가 예외적이라고 하는 편이 정확하다. 동유럽의 전역에서

산되는 과정은 1386년 이른바 “왕가 연합”으로 시작된 폴란드-리투아니아의 연합, 특히 양 국가의 지배집단을 제도적으로 긴밀히 결합시킴으로서 초국가적 “귀족 시민,” 슬라흐타의 출현에 초석을 놓은 1413년의 “호로들로 연합(Union of Horodlo[러시아어로는 Khorodlo])”으로부터 본격화되었는데, 이후 리투아니아 지배집단-현 우크라이나 지역의 루테니아(Ruthenia)<sup>38)</sup> 보야르 집단을 포함하여-이 점차 폴란드의 문화와 종교, 제도를 수용함에 따라 리투아니아의 정치, 경제, 사회 체제 역시 급속하게 폴란드화되기 시작했기 때문이다.<sup>39)</sup> 다시 말해 루테니아 지역에 농노제가 도입되기 시작한 것은 그 지배집단의 점증하는 문화적, 사회적, 경제적인 “폴란드화 과정”의 일부였다. 폴란드-리투아니아 모두를 아우르는 지배 계급으로 등장한 슬라흐타는 왕권의 약화를 틈타 신분제 의회인 세임(*Sejm*)과 세이미키(*Sejmiki*: 지방 의회)의 권한을 강화시키며 1492년까지는 왕국 내 입법과 행정에 대한 권한을 사실상 장악했다. 슬라

---

농노제의 도입과 영주권의 강화는, 특히 폴란드와 보헤미아, 헝가리에서 두드러지듯이, 국왕권의 쇠퇴를 틈타 귀족 집단이 자신의 신분적 권리를 집단적으로 강화시키려던 노력과 관련된 현상이었다. 이 차이는 러시아의 광대한 영토와 관련이 있었는데, 초기 러시아의 농노제는 영주권에 대한 농민들의 인신적 예속보다는 농민들의 거주 이전의 자유를 제한하는 토지 긴박에 중점을 두었다는 점에서 다른 동유럽 국가들의 농노제와 차이점이 있었던 것이다. 위의 각주에서 언급했듯이 러시아의 농노제가 인신적 예속의 단계로 넘어가는 것은 18세기 이후의 일로서, 결과적으로 국가 권력의 보장과 보호를 받는 러시아의 농노제는 다른 동유럽 국가보다도 완전하고 철저한 농민의 예속과 착취를 가능하게 했다.

38) “루테니아(Ruthenia)”는 원래 동슬라브 루시(Rus’) 전체를 의미하는 라틴어이지만, 서구 역사학계에서는 폴란드-리투아니아 연방의 지배 하에 있던 현대 우크라이나인과 벨라루스인의 역사적 선조를 지칭하기 위해 “루테니아인”이라는 표현을 사용하고 있다. 그러나 전근대 시기 이들 “루테니아인”들이 스스로를 지칭하던 표현은 “루스끼(*Russ’ki*)” 또는 “루진(*Rusyn*)”으로서 “루테니아”라는 표현은 루테니아인 자신들에 의해서는 사용된 적이 없다. 필자의 스승 중 한 분인 니콜라스 라자노프스키는 과거 필자와의 대담에서(2005년), “루테니아”라는 표현이 북미에 이주한 민족주의적인 재외 우크라이나 공동체 특히 갈리시아인 공동체의 재정적 후원을 받던 북미 역사학계에서 널리 사용되어 학술 표현으로 정착되었던 바, 이 표현의 사용 속에는 대러시아인과 구분되는 우크라이나, 벨라루스 정체성이 이미 “전근대 시기부터 존재했다”는, 따라서 우크라이나인과 대러시아인의 차이가 “태고적부터 본질적(Primordial)”인 것임을 전제하면서 우크라이나 분리주의와 독립을 정당화하는 고도의 정치적 함의가 내포하고 있다는 점을 지적한 바 있다. 17세기 이후 러시아 문헌에서 “루테니아”에 상응하는 의미로 사용되었던 표현은 “남부 루스” 또는 “남서부 루스”인데, 물론 이 표현의 사용 역시 우크라이나의 독자성을 인정하지 않는 “대러시아인 중심주의”라는 이데올로기를 전제로 하고 있다. 용어에 내포된 이러한 정치적 함의에도 불구하고 편의상 이 글에서는 “루테니아”라는 표현을 폴란드-리투아니아 치하에 있던 현대 우크라이나와 벨라루스 지역을 지칭하는 의미로, “남부 러시아”라는 표현을 모스크바 러시아의 남부 변경을 지칭하는 표현으로 사용한다.

39) Oskar Halecki and Antony Polonsky (1978), *History of Poland*, London: Kegan Paul International, pp. 80-81

흐타의 대두와 왕권의 약화는 농노제의 제도화와 궤를 같이 하는 현상으로, 이 결과 15세기부터는 동 시기의 모스크바 공국과 마찬가지로 폴란드-리투아니아에서도 농민의 인신적 예속을 법제화시키고 강화시키는 일련의 과정이 잇따랐는데, 예를 들어 1424년의 법령(Warecke Statute)과 1454년의 법령(Nieszawa Statute)은 영주에게 도망 농민을 처벌할 권한을 부여하였고, 1496년의 법령(Piotrków Statute)에 의해 농민들은 영주를 바꿀 권한이 박탈당했다. 1518년의 또 다른 칙령은 농민들에게 영주재판관의 판결에 대한 왕실재판소 항소권까지 박탈하였던 바, 이후 왕국 내의 농민은 영주권에 경제적으로나 인신적으로나 완전히 예속된 존재가 되었던 것이다.<sup>40)</sup> 짜르에게 종속된 봉사계급으로 존재하던 러시아의 보야르와, 명목상의 선출직 왕 아래 일종의 “귀족 시민 공화국”을 수립하게 되는 폴란드의 술라흐타는 성격이 서로 판이한 집단이었지만, 농민-영주 관계에 관련된 사회경제적 변화로 한정해서 본다면 이들의 지배를 받던 농민들에게 일어난 결과는 같았다.<sup>41)</sup>

폐쇄된 국가 간 경계 속에서 농노화에 순응하는 것 외에는 별다른 선택의 여지가 없었던 동프로이센이나 서부 폴란드의 농민들과 달리, 남쪽과 서쪽의 스텝 방면으로 “열린 국경”을 가지고 있던 동부 폴란드, 현재의 우크라이나 및 러시아 지역의 농민들은 이런 농노화의 과정에 대처할 수 있는 또 다른 대안이 존재했다. 위에서 언급했듯이, 적어도 까자끼 역사의 여명기에 한정하는 한, “까자끼”를 정의하던 요소는 민족이나 종교가 아니었음을 다시 상기할 필요가 있다. 어원에서 볼 수 있듯이, “콰자크”는 일종의 “생활방식”을 지칭하던 단어였기 때문이다. 농노화에 직면한 농민들에게 열린 대응은 바로 스텝으로 도망가 “콰자크의 방식”으로 살아가는 것이었다. 따라서 15세기까지 간헐적으로 언급되던 까자끼 집단에 대한 기록이 16세기 이후부터 갑자기 증가하기 시작한 이유는 자명하다. 이는 까자끼의 수가 급증하였기 때문이며, 이는 명백히 농민을 긴박하려는 “봉건적 반동”이라는 사회경제적 변화와, “공백 상태가 된 스텝”과 “열린 국경”이라는 특수한 상황적 조합이 만들어낸 결과였다. 루블린 연합으

40) M. L. Bush (2000), *Servitude in Modern Times*, London: Polity, pp. 125-128

41) 폴란드-리투아니아의 경우 농노화의 과정과 양상에는 독일계 이민자가 상당수를 차지하던 서부 폴란드 지역과 동부 국경(우크라이나) 지역 간에는 상당한 지역적 차이가 존재했기에 과연 폴란드의 농노제가 약한 왕권과 강한 귀족 젠트리의 존재라는 단일한 요인으로 설명될 수 있는지의 여부에 대해서는 이견이 존재해 왔다. 자세한 내용은 Andrezej Kaminski (1975), “Neo-Serfdom in Poland-Lithuania,” *Slavic Review*, Vol. 34, No. 2, pp. 253 - 268을 참조하라. 동유럽 농노제 등장의 경제적 요인에 대한 설명은 다음의 글을 참조하라. Robert Millward (1982), “An Economic Analysis of the Organization of Serfdom in Eastern Europe,” *Journal of Economic History*, Vol. XLII, No. 3, pp. 513 - 548

로 폴란드-리투아니아 연방 국가가 출현하는 1569년 이후부터는 농노화의 압박 외에도 종교적 요인이 추가되었는데, 폴란드-리투아니아에서는 카톨릭으로의 개종 압력이,<sup>42)</sup> 또는 브레스뜨 공의회가 열린 1596년 이후부터는 우니아뜨(Uniate) 교회의 인정이라는 문제가,<sup>43)</sup> 더 후대 러시아의 경우에는 니콘 종교개혁(1656년)의 여파가 스텝 변경 지역으로의 또 다른 이주의 물결을 자극하였다. 도망 농민을 주축으로, 종교 탄압을 피해 온 루테니아 출신 정교도와 러시아 출신 구교도, 몰락한 러시아의 보야르, 경제적으로 몰락하고 모험을 찾는 폴란드의 술라흐타 출신 귀족, 범죄를 저지르고 도망가는 범법자 등으로 이뤄진 도망자들의 유입이 계속됨에 따라, 15세기 후반부터 스텝을 유랑하는 방랑집단의 인적 구성은 점차 “슬라브화”되었던 것으로 보인다. 이 유입의 결과가 바로 “과자크의 방식”으로 살아가는 슬라브인, “까자크(Kazak)”의 출현이었던 것이다.

따따르계가 아닌 슬라브계로 추정되는 “까자크”에 대한 가장 오래된 기록은 즉 금장 한국을 멸망시킨 장본인인 크림 한국의 칸 멩글리 기레이와 리투아니아의 야겔로니아家 대공, 알렉산드르가 주고받은 서신에서 찾을 수 있다. 1492년 멩글리 기레이는 리투아니아 대공에게 보내는 편지에서 드네쁘르 강변에서 크림 따따르 상선단의 배를 공격, 약탈하고 사라진, “끼예프와 체르카시 [출신]의” 약탈자에 대해 문의하고 항의했다.<sup>44)</sup> 까자끼라는 언급이 등장하는 것은 이 서한에 대한 알렉산드르의 답신에서이다. 알렉산드르 대공은 답장에서 “까자끼”에 대해 조사할 것을 명령했다고 통고했던 것이다.<sup>45)</sup> 여기서 추론해 낼 수 있는 사실은 크림 한국의 칸과 리투아니아 대공

42) 사실 폴란드는 당대인들로부터 “종교적 관용의 천국”이라는 표현을 들을 만큼 타 종교에 대해서는 관대한 정책을 폈던 바, 훗날 “아쉬케나지”로 알려지게 되는 동유럽 유대인 그룹의 이주가 폴란드에 집중되었던 것 또한 폴란드 지배자들의 종교적 관용성과 관련이 있다. 이러한 상황이 변하기 시작한 것은 종교개혁 이후로, 이 시기의 폴란드가 체수이트회 수도사들을 중심으로 카톨릭 세력이 추진하던 이른바 “反종교개혁”의 중심지가 되었기 때문이다. 교황의 권위를 인정하는 조건으로 정교 전례의 유지를 허락한 우니아뜨 교회의 수립은 개신교 세력에 대항하여 동유럽에서 카톨릭의 영향력을 증대시키려는 노력의 일환이었다. 이 反종교개혁은 우크라이나 지역에서 격렬한 반발을 초래하였고 까자끼의 숫적 증가에 더욱 기여하였다.

43) 우니아뜨 교회가 출범한 1596년의 브레스뜨 공의회 직후 폴란드-리투아니아 영내에서 우니아뜨에 가입하지 않은 정교회 교회의 존재는 불법화되었다. 이 조치는 정교도 루테니아인의 극심한 반발에 직면하였고 특히 이 무렵 자뵤로지에 까자끼의 주도 하에 일어나기 시작한 일련의 反폴란드 봉기의 주요 원인이 되었다. 결국 1632년 폴란드 정부는 다시 정교도 교회의 합법성을 회복시키고 두 신앙의 공존을 인정하였다(Serhii Plohy [2006], *The Origins of Slavic Nations: Premodern Identities in Russia, Ukraine, and Belarus*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 163 - 164, 193 - 195.

44) *Stosunki z Mendli-Girejem, Chanem Tatar ow Perekopski, 1469-1515*, No. 24, Hrushevsky, *Istoriia Ukraïny-Rusy*, Vol. 7, p. 61에서 재인용

양자 모두 이들 약탈자들이 당시는 리투아니아의 영역에 속하던 끼예프와 체르카시 출신의, 즉 리투아니아 공국의 루테니아인 신민임을 전제했다는 것으로, 이는 타타르계가 아닌 “슬라브계 콰자크”의 존재를 시사한다. 이 추론은 1499년 알렉산드르가 이들 까자끼에게 드네쁘르강 연변에서의 어업권을 부여하는 특허장(*Gramota*)를 내렸던 기록으로 확인되는 바,<sup>46)</sup> 알렉산드르는 명백히 이들을 자신의 신민으로 간주했던 것이다. “끼예프와 체르카시 출신의 까자끼”에 대한 언급은 1502년 멩글리 기레이가 모스크바의 이반 3세에게 보낸 외교 서신에도 등장하는데, 이들이 따따르계가 아니라 슬라브계라는 사실은 바로 이 서신에서 확증된다. 자신의 서신에서 멩글리 기레이는 이들 까자끼를 “루스 까자끼(*Russ'kie Kazaki*)”라 불렀던 것이다.<sup>47)</sup> 1492년과 1502년의 사건은, 훗날 까자끼의 역사를 특징지을 까자끼와 따따르인 간 역사적 대공방의 시작을 알리는 사건이었다.

16세기 후반에 이르면 까자끼가 슬라브인의 집단이 되었다는 것, 다시 말해, 까자끼란 단어는 콰자크의 생활방식을 추구하는 슬라브계 약탈집단을 의미하는 단어가 되었다는 것은 의문의 여지가 없는 역사적 사실이 되었다. 이를 보여주는 증거는 1581년 리보니아 전쟁을 위해 폴란드 국왕이 드네쁘르 까자끼 중에서 고용했던 한 까자끼 연대(*Polk*) 내 “등록 까자끼”의 명단에서 찾을 수 있다. 이 연대에 등록한 까자끼 중에서 이름으로 출신 지역을 식별 가능한 356인의 성명 분석 결과는, 82%의 루테니아 출신, 8.4%는 모스크바 공국, 4.8%는 폴란드, 또 다른 4.8%는 리투아니아 출신으로 추정되었다.<sup>48)</sup> 16세기 후반에 이르면 까자끼 집단 내에서 따따르적 요소는 거의 사라지고 동슬라브계의 출신이 절대 다수를 차지했던 것이다. 남부 러시아 초원에서 튀르크계 “콰자크”가 출현하게 된 것이 스텝 제국의 쇠망의 산물이었다면, 튀르크계 “콰자크”에서 슬라브계 “까자끼”로의 이행은 정주 문명 제국의 성장이 가져온 결과였다.

45) *Ibid.*

46) *Akty, otnociashchiesia k istorii Zapadnoi Rossii sobrannye i izgannye Arkheograficheskoi komissiei* (1846-1853), 5 Vols., Tipografiia II Otdeleniia Sobstvennoi E. I. V. Kantseliarii, St. Petersburg, Vol. 1 (1846), No. 170, p. 194

47) "Pamiatniki diplomaticheskikh snoshenii s Krymskoi i Nagaiskoi ordami i s Turtsiei (1884)," Part 1, *Sbornik Imperatorskogo russkogo istoricheskogo obshchestva* (1867-1916), 148 vols., St. Petersburg and Petrograd, Vol. 41, p. 476.

48) Susanne Luber and Peter Rostankowski (1980), "Die Herkunft der im Jarhe 1581 registrierten Zaporoger Kosaken'," *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, n. s. 28, pp. 368 - 390, as cited in Serhii Plohy (2001), *The Cossacks and Religion in Early Modern Ukraine*, Oxford: Oxford University Press, p. 22. 루테니아 출신이 많은 것은 분석의 대상이 된 까자끼가 드네쁘르 보이스코 출신이었던 탓으로 보인다.

슬라브적 요소가 압도적이 된 후에도 “스텝의 유산”은 까자끼의 삶에서 사라지지 않았다. 초기 “과자크”를 구성했으리라고 추정되는 따따르인의 절대 다수는 슬라브화되었지만, 이른바 “노가이 까자끼(*Nagaibaki*)”와 같은 일부 집단은 20세기 초반까지도, 스스로를 까자끼로 간주하면서도 따따르어로 말하고 따따르인의 후손임을 자부하는 이중적 정체성을 지켜나갔던 것이다.<sup>49)</sup> 어떤 면에서 스텝의 유산은 까자끼가 존재하던 마지막 순간까지도 “까자끼성”의 본질로 남았다. 20세기 초반까지도, 까자끼는 “유르뜨(*Yurt*: 원래는 천막을 의미하는 몽골어로 까자끼에게는 까자끼 공동체의 토지 공유지를 의미)”에서 목축이나 경작을 하면서, 토지를 “빠이(*Pai*: 불가 따따르어에서 유래. 까자끼 스파니짜[*Stanitsa*] 공동체가 군복무를 준비하는 성인 남성 까자끼에게 분배하는 토지를 의미)”로 분배했고, 몽골의 전통에 따라 100인 단위로 편제되어 “소뜨닉(*Sotnik*: 백인대장 - 러시아어이지만 백인단위로 부대를 편제했던 몽골제국의 유산)”과 “에싸울(*Esaul*: '지휘관'을 의미하는 불가 따따르어 야싸울[*Jasaul*]에서 유래)”의 지휘를 받으며 전투를 벌였다.<sup>50)</sup> 경계인으로 출발한 까자끼는 역사적 생명이 다하는 최후의 순간까지도 “경계인”으로서의 유산을 유지해 나갔던 것이다.

49) “나가이바끼(*Nagaibaki*)”는 이름에서 알수 있듯이 노가이 따따르인의 후손으로 추정되는 까자끼 집단으로, 오렌부르크 보이스꼬에 편제되어 있었다. 나가이바끼의 기원 자체는 여전히 불확실하지만, 이들 스스로가 까잔 한국이 모스꼬바 공국에 정복되는 1552년 러시아 정교로 강제 개종된 노가이 따따르인의 후예로 자처했던 것과, 이들이 거주했던 지역이 과거 노가이 따따르의 영역이었다는 사실에서 “나가이바끼”라는 명칭이 유래했던 것으로 보인다. 이들이 공식적으로 오렌부르크 보이스꼬에 편입되어 까자끼의 신분적 특권을 상징하는 면세 혜택을 받기 시작한 것은 1736년의 일이지만, 이미 그 전부터 다른 까자끼와 유사한 형태로 군사적 복무를 하고 있었던 것으로 추정된다. 일단 정식으로 “까자끼 신분”이 된 후부터는 여러 非슬라브계 이민족 또한 나가이바끼로 편입되었는데, 그 중에는 러시아 정교로 개종한 키르기즈인이나 러시아에 포로가 된 오토만 튀르크인들과 심지어, 기록에 의하면, 일부 “아랍인”들도 포함되어 있었다. 나가이바끼는 러시아 정교를 믿고 까자끼 신분의 일부로서 스스로를 까자끼로 간주하며 토지의 공동체적 이용 및 스파니짜 읍취치나와 같은 까자끼적 생활방식(*Byt*)을 많은 부분 공유했지만, 일상 생활에서는 여전히 따따르어를 사용하던 독특한 그룹이었다. “나가이바끼”는 여전히 제대로 탐구되지 않은 주제로 남아 있다. 이들에 대한 내용은, E A Bekteeva (1912), *Nagaibaki: Kreshchenye tatory Orenburgskoi gubernii*; G. M. Iskhakov (1995), *Nagaibaki: Kompleksnoe issledovanie gruppy kreshchenykh tatar-kazakov*, Kazan: Akademiia nauk Tatarstana를 참조하라.

50) Aleksei Aleksandrovich Mukhin (1994), *Kazach'e dvizhenie v Rossii i stranakh blizhnego zarubezh'ia*, Moscow: "Panorama," p. 9.

### 3. “사회 현상”과 “사회 조직”의 경계에서 - 까자끄 “보이스꼬”의 출현

니콘 연대기와 소피아 연대기에 나타나는 “따따르 까자끼”에 대한 기술은 이들이 단순한 약탈자가 아니라 경우에 따라서는 물질적 보상을 대가로 국가 권력에 고용된 일종의 용병 집단과 같은 역할을 담당하였음을 시사하고 있다. 유사한 사례는 1473년 오토만 제국 동맹 체결을 위해 사파비조 페르시아로 파견되던 중 끼예프와 크림, 모스크바를 방문했던 베네치아인 사절 암브로지오 콘타리니(Ambrogio Contarini)의 기록에서도 나타나는데, 콘타리니는 리투아니아의 대공이 사절을 보호하기 위해 고용한 “200인의 따따르 까자끄 기병”과<sup>51)</sup> 모스크바의 대공에게 고용되어 “따따르인의 내습에서 변경을 지키기 위해 고용되어 500인의 기병을 지휘하던 따따르인”에 대한 목격담을 남겼던 것이다.<sup>52)</sup> 그러나 이런 “따따르인 까자끄”의 복무 사례는 당대의 기록에는 오로지 단편적으로만 등장하는 바, 몇몇 개별적인 사례에도 불구하고 이들 “따따르 까자끼”는 종교적 민족적 차이 때문에 러시아인과 폴란드인에게 “까자끄”라기 보다는 여전히 “콰자크”에 가까운 이질적인 존재였다. 까자끼가 국가 권력이 국가 권력에 고용되는 사례가 증가하는 것은 따따르적 “콰자크”가 아닌 슬라브계 “까자끄”가 변경 주민의 다수를 차지하면서부터 시작되는 변화였다.

물론 슬라브계 까자끼의 증가는 양날의 칼이었다. 일차적으로 까자끼의 증가는 곧 징세 대상인 농민의 수가 줄어든다는 것을 의미했을 뿐만 아니라 왕국의 변경에서 국

51) Ambrogio Contarini (1487), *Questo e el Viazo de misier Ambrosio Contarini*, Venice: H. Foxius, “The Travel of the Magnificent M. Ambrogio Contarini” in *Travels to Tana and Persia* (1873), translated from Italian to English by William Thomas, London: Hakluyt Society; reprint [2010]: Bibliolife), p. 112 (Page citations are to the English reprint edition)

52) *Ibid.*, p. 159 콘타리니의 여행기가 언급하고 있는 리투아니아 대공에게 고용된 200인의 따따르 기병은 원래 콘타리니가 아니라 대공이 크림 한국의 칸에 보내는 사절을 보호하기 위해 고용된 병력이었다. 콘타리니는 안전을 위해 이 사절단에 합류하였는데, 그는 이들 따따르인들이, 리투아니아 사절의 존재에도 불구하고 몸값을 받아낼 목적으로 자신을 유괴하려고 시도했다고 적고 있다. 이 기록으로 보건데, 이들 “따따르 까자끼”는 아직 약탈자의 습성을 버리지 못했던 것이 분명하다. 당시 크림 한국과 우호관계에 있던 제노아인 행세를 하면서 위기에서 벗어날 수 있었던 콘타리니는 이 당시까지는 오토만 제국에 적대적이던 크림 한국을 통해 카스피해를 건너 페르시아로 향했다. 애초 그의 귀환 여정에 모스크바는 포함되어 있지 않았는데, 그가 페르시아를 방문하던 중인 1475년 크림 한국이 오토만 제국에 신속됨에 따라, 여행 경로를 부득이하게 바꾸게 되면서 모스크바 공국을 경유하여 베네치아로 귀환하였다. 콘타리니의 여행기는 모스크바 공국과 현재의 우크라이나 지역에 대해 서유럽인들이 남긴 가장 이른 시기의 기록 중 하나로 꼽힌다. 콘타리니의 임무에 대한 자세한 내용은 Albert C. Cizauskas (1984), “A Venetian Diplomat in 15th Century Lithuania,” *Lituanus*, Vol. 30, No. 3, pp. 33-45을 참조하라.

가 권력의 통제를 벗어나 半독립적이고 신분제적 질서에는 반항적이며 잠재적으로는 왕권과 영주권에도 적대적일 수 있는 집단의 출현을 의미했기 때문이다. 그러나 러시아와 폴란드의 지배자들이 더욱 주목했던 것은 까자끄가 가진 군사적 잠재력이었다. 스텝 지역으로 영토를 점점 확장해 나가던 16세기 모스크바 짜르들에게, 그리고 루블린 연합으로 새로이 획득한 남부의 스텝 지역을 유목민의 내습, 특히 크림 따따르의 내습으로 방어해야 할 필요가 있던 폴란드의 군주와 귀족들에게, 유목민의 생활방식과 유사한 “콰자크의 생활방식”을 채택하고 유목민과 유사한 방식으로 싸우던 까자끼는 이 무렵 점차 빈도와 규모가 증가하던 따따르인의 내습에 맞설 잠재적 전력으로 비추어졌기 때문이다.

15세기 후반부터 크림 따따르 한국이 러시아 제국에 완전히 정복되는 18세기 초까지, 따따르인의 내습은 폴란드-리투아니아 공국과 모스크바 러시아에 심대한 경제적 타격과 상당 규모의 인력 유출을 초래했던 골칫거리였음을 상기할 필요가 있다. 어떤 면에서 이 무렵 따따르의 내습은 러시아와 폴란드-리투아니아의 농민들에게 과거 13, 14세기의 이른바 “몽골의 멍에” 시기보다도 더 지속적이고 실질적인 피해를 입혔다고도 볼 수 있는데, 이는 남부 러시아는 물론이고 동유럽까지도 초토화시킨 초기의 정복기를 제외하면, 이른바 “몽골의 멍에”는 사라이의 칸이 요구하는 세금과 공물을 바치고 몽골의 정치적 종주권을 인정하는 한 유목민의 침략을 면할 수 있는, 어떤 의미에서는 상대적인 평화가 강제되는 “팍스-몽골리카”의 시기였기 때문이다. 사라이의 칸에게 신속을 유지하며 세금을 바치고 몽골의 종주권에 반기를 들지 않는 한, 모스크바 러시아나 폴란드, 리투아니아의 왕공들이 따따르의 공격을 걱정할 필요는 없었다. 14세기에도 금장 한국의 원정은 간헐적으로 지속되었지만, 이 침공은 “약탈” 자체를 목적으로 한 것이 아니라 몽골인들의 종주권을 재확인하기 위한 정치적 목적의 원정이었다.

15세기 후반부터 보다 구체적으로 말하자면 크림 한국이 오토만 제국에 신속되는 1475년을 기점으로 본격화하는 “따따르의 침공”은 이전 금장 한국의 시대와는 전혀 다른 성격의 것이었다. 크림의 칸은 금장 한국의 지배자들처럼 러시아와 폴란드를 정복하고 종주권을 수립, 재확인하려는 목적으로 슬라브계 정주국가를 공격했던 것이 아니었기 때문이다. 이 무렵 활성화되는 따따르의 침공의 주된 동기는 경제적인 이익이었다. 이 원정은 또한 스텝 제국이 몰락하고 유목 계승 국가들이 출현하면서 스텝의 권력 공백이 도래했던 14, 15세기 “따따르 까자끼”가 자행하던 약탈과도 두 가지 측면에서 성격을 달리 했는데, 첫째 개별적이고 무질서했던 “따따르 까자끼”의 약탈

과는 달리 15세기 후반부터 본격화되는 크림 따따르의 내습은 분명한 경제적 목적을 가진 국가적 차원에서 조직된 “계획적인 국가적 비즈니스”였다. 둘째, 이 “비즈니스”의 목표는 단순한 재화의 탈취가 아니라 터어키어로는 “말하는 재산”으로 불리우던 즉 “사람”을 납치하는 것에 주된 목적이 있었다.<sup>53)</sup> 물론 노예 매매는 이 지역의 유목 사회에 오랫동안 뿌리내린 관행이었기 때문에, 유목민의 약탈에 부수적인 포로의 획득 자체는 특기할 만한 일이 아니었다. 그러나 15세기 후반 이후의 크림 따따르는 국가 차원에서 노예 매매에 참여하는 “전업적 약탈 국가”였다는 점에서 그 이전 유목민과는 전혀 성격을 달리 했던 것이다. 이와 같이 크림 따따르 한국이 “전업적 약탈 국가”로 전환되게 되는 것에는 크림 따따르가 1475년 오토만 제국의 봉신 국가가 되었던 사실과 직접적으로 관련이 있는데, 이 신속에 의해 크림 한국은 정치적 자주성을 상실하였지만 다른 한편으로는 오토만 제국이라는 노예 판매를 위한 거대하고 안정적

53) 중세에는 “킵차 스텝”으로 더 잘 알려진 현대의 우크라이나와 남부 러시아 스텝 지역에서, 노예 사냥과 매매는 이 지역 출신으로 이집트에 노예로 팔린 노예병들이 수립한 마물루크 왕조의 사례에서 볼 수 있듯이, 스텝의 유목 사회에서는 오랜 역사를 가진 전통적 관행이었다. 이 관행은 흑해 지역에 진출한 이탈리아인들조차 받아들였는데, 크림 반도에 수립된 이탈리아 제노아 식민지의 경제적 번영 역시 일정 부분은 이 지역에서 “수출”되는 노예 무역에 경제적으로 의존했던 것이다. 이러한 지역적 전통에도 불구하고 크림 한국의 경우는 “전업적 약탈 국가”라는 점에서 특기할 만하다. 국가적 차원에서 전 부대가 동원된 노예 사냥은 크림 한국의 칸 멩글리 기레이 자신이 직접 조직하여 출정한 1468년의 갈리시아 원정이 처음으로 꼽히는데(Fisher, “Muscovy and the Black Sea Slave Trade,” p. 583; Kizilov, “Slave Trade”, p. 2), 오토만 제국이라고 하는 거대 시장이 열린 이후부터 “말하는 재산”을 사냥하기 위한 원정은 더욱 본격화하여 일종의 연례 행사로까지 발전하였고, 그때마다 많은 수의 폴란드인, 루테니아인, 러시아인들이 희생양이 되었다. 잡혀 간 이들의 숫자에 대해서는 논란이 존재하지만, 이러한 인구 유출이 러시아와 폴란드-리투아니아에 상당한 피해를 끼쳤던 것은 분명하다. 따따르의 입장에서 본다면 노예 사냥은 상당히 수익성이 좋은 사업이었는데 예컨대 1500년의 원정에서 불과 천명으로 구성된 크림 따따르 부대는 주로 무려 5천명의 포로를 잡은 채 귀환했던 것이다(Michael Khodarkovsky [2002], *Russia’s Steppe Frontier: the Making of a Colonial Empire, 1500 - 1800*, Bloomington: Indiana Univ. Press, p. 19). 연례 행사처럼 되풀이 되는 노예 사냥의 결과로 폴란드-리투아니아와 러시아는 상당한 피해를 입었는데, 16세기 전반 크림 한국에 잡혀간 슬라브계 주민의 수만도 15만 명에서 20만 명 사이로 추산되며 기록에 남아있지 않은 경우까지 추산하여 포함하면 피해자의 수는 그 이상이었을 것임에 분명하다. 모스크바 러시아의 영향력이 점차 증대하던 17세기에 들어서도 오토만 제국이라는 후견인을 둔 크림 따따르의 노예 사냥은 중단되지 않았으니, 1607-1617년 사이에만 해도 10만 명 가량 포로로 잡힌 것으로 추산되고 있다. 따따르인의 침공은 17세기 중반에 절정에 달하였던 바 1654년과 1657년 사이에 크림 따따르는 38차레나 출정하였고, 1655년 한해에만 무려 5만 2천 명이 노예 사냥의 희생물이 되었다(Kizilov, “Slave Trade,” p. 2). 이 시기 남부 러시아 지역 주민들이 겪던 고난과 참상은 적도 아프리카의 흑인들이 겪던 피해에 비해서는 잘 알려져 있지 않았지만, 남부 러시아가 중앙 적도 아프리카에 못지않은 최대의 노예 수출지였다는 사실에는 의문의 여지가 없다.

인 배후 시장을 얻었기 때문이다. 크림 반도의 여러 도시들, 특히 동부 해안의 까파 같은 도시는 16세기 이후 오토만 터어키인들로부터 “작은 이스탄불(*Küçük İstanbul*)”이라는 명칭을 얻을 만큼 번창하는 대도시가 되었던 바, 이 번영을 가져온 수익원은 폴란드-리투아니아와 러시아에서 잡아 온 슬라브계 주민을 수출하는 노예 무역이었다.<sup>54)</sup>

크림 따따르의 내습은 까자끄 집단의 형성과 변화, 성장에 지대한 영향을 끼쳤다. 따따르의 침공이 재개되는 시기가 “까자끄”란 표현의 의미와 사용에 근본적인 변화가 일어난 시기와 일치한다는 것은 결코 우연이 아니다. 위에서 살펴보았듯이 대략 15세기 말까지 “까자끄”란 단어는 일종의 생활 방식, “콰자크의 생활방식”에 따라 살아가는 이들을 지칭하는 일반 명사에 가까운 의미였다. 따라서 “까자끄짓”을 하는 사람이라면 그가 따따르인이든, 러시아인이든, 루테니아인이든, 누구든 민족에 상관없이 “까자끄”로 부를 수 있었던 것이다. 그러나 크림 따따르의 거듭된 침공을 맞이한 “변경” 지역에서 “까자끄”란 단어의 의미에는 근본적인 변화가 일어나기 시작했다. “까자끄”는 대략 이때부터 방랑자, 약탈자를 의미하는 “콰자크”로서의 일반 명사가 아니라 어떤 특정한 사회 집단을 의미하는 “고유 명사”로 전환되기 시작했던 것이다. 역사적으로 이 과정은 동슬라브 전체의 역사에서도 큰 역사적 파장과 반향을 남긴 변화였는데, 고유 명사로서의 까자끼의 등장은 러시아어로 단순히 “변경 지역”을 의미하던 “우크라이나”란 표현이 이제는 까자끼가 거주하는 특정 지역을 의미하는 표현으로 바뀌게 되는, 어떤 면에서는 “우크라이나 역사”의 출발점이기도 했기 때문이다.<sup>55)</sup> “콰자크”가 “까자끄”가 되고, “일반 명사” 까자끄가 “고유 명사” 까자끄로 바뀌며, “변경”이 “우크라이나”로 바뀌게 되는 이러한 변화는 어떻게 일어났으며 왜 일어나게 되었던 것인가?

앞서 살펴보았듯이 15세기 말 16세기 초반 폴란드-리투아니아, 모스크바 러시아와 스텝 사이에 자리한 변경 지역에서는 까자끼라는 이름을 자칭하고 또한 따따르인들에

54) *Ibid.*

55) 이런 맥락에서 주목할 만한 것이 우크라이나에서 멀리 떨어진 프랑스에서 17세기 중반 삐에르 슈발리에가 출간한 책이다. “까자끼가 사는 땅은 우크라이나라는 이름으로 불리는데, 이 말의 의미는 ‘프론티어’이다(Pierre Chevalier [1668], *Histoire de la guerre des Cosaques contre la Pologne*, Paris. *A Discourse of the Original, Countrey, Manners, Government and Religion of the Cossacks with Another of the Precopian Tartars and the History of the Wars of the Cossacks against Poland* [1672], translated from French to English by Edward Brown, London, p. 17).” 이 책의 영어 번역본은 1672년에 나왔는데, 이 책은 위에서 언급한 보플랑의 책과 더불어 우크라이나의 영어 명 “우크라인(Ukraine)”이 사용되고 보급되는 초기 사례 중 하나로 꼽힌다.

게도 그렇게 불리던 동슬라브계의 무장집단들, 즉 멩글리 기레이의 표현을 빌면 “루스 까자끼”가 우후죽순으로 생겨나고 있었다. 이들이 벌인 활발한 약탈 활동, 즉 “까자끼짓”은 주로 따따르인들을 대상으로 했던 바, 이러한 활동이 모스크바 러시아 및 폴란드-리투아니아 정부에 상당한 골칫거리가 되었던 것은 물론이다. 특히 남부 변경의 격심한 피해에도 불구하고 그리고 까자끼 집단의 잠재적 군사적 가치에도 불구하고 모스크바 러시아에 견제 세력으로서 크림 따따르를 활용하려고 했던 폴란드-리투아니아는 변경의 방어를 스타로스파에게 일임한 채 크림 따따르를 자극하지 않도록 오히려 까자끼의 “까자끼짓”을 억제하려고 시도했다. 이들의 존재를 언급한 최초의 기록은 앞선 언급했던 멩글리 기레이가 리투아니아 대공에게 보냈던 편지인데, 그가 언급했던 “루스 까자끼”의 활동 지역은 오늘날 폴란드-리투아니아와 크림 따따르 간 접경 지역으로 대략 현대 우크라이나 공화국의 영토에 해당한다. “루스 까자끼”의 약탈로 크림 따따르가 입는 피해가 증대하자 이에 따른 크림 따따르 측의 항의도 증가하기 시작했다. 1527년 위에서 언급한 멩글리 기레이의 후계자, 사리브 기레이(Sarib Girei)는 다음과 같은 항의를 리투아니아 대공에게 전달했다.

“... 까자끼는 우리 울루스(*Ulus*) 너머 드네쁘르 강변에서 우리 [따따르] 주민에게 [약탈 행위로] 해악을 끼치고 있소. 나는 당신에게 여러 차례 이들[까자끼의 활동]을 중단시켜달라고 요청한 바 있소이다....”<sup>56)</sup>

여기서 중요한 것은 까자끼의 활동이 폴란드-리투아니아와 크림 따따르 사이의 “우크라이나(변경)”에 한정되지 않았다는 점이다. 16세기 초반에는 드디어 모스크바 러시아와 노가이 및 크림 따따르 사이의 “우크라이나(변경)”<sup>57)</sup> 지대에서도 루스 까자끼가 출현하고 활발히 활동하였다는 기록이 등장하기 때문이다. 1538년 이반 4세의 이름으로 노가이 따따르의 미르자(*Mirza*)에게 발송된 서한에 따르면,

“스텝에는 까잔 까자끼, 아조프 까자끼, 크림 까자끼 ... 많은 까자끼가 활개치고 있습니다. 게다가 우리[즉 모스크바 러시아의-필자]의 '변경(Ukraina)'에서 나와 그들과 섞여 스텝을 확보하는 자들이 있는데, 당신들이 이들을 범죄자로 간주하는 것처럼 우리도 이들을 범죄자와 강도떼로 생각합니다. [우리 중] 어떤 사람도 그들에게 강도짓을 하라고 시키지 않았습니다. 이들은 강도짓을 하고 자신들의 땅으로 돌아옵니다.(강

56) Evarnitskii, *Istoriia zaporozhskih kazakov*, Vol. 2, p. 10

57) 여기서 “우크라이나”라는 표현은 변경을 지칭하는 일반 명사로 사용되었다.

조는 필자)”<sup>58)</sup>

이들 “범죄자와 강도떼”는 누구였던가? 1546년 모스크바 러시아가 축조한 대 따따르 방어선 주변의 군정관(*Voevoda*), 트로예꾸로프 공(*Kniaz' Mikhailo Troekurov*)은 이반 4세에게 다음과 같은 보고를 올렸다.

“전하(*Gosudar*), 최근 스텝 지역(*Pole*)에는 까자끼가 무수히 많습니다. 변경 지역 [전하의 신민] 모두가 스텝 지역으로 떠났습니다!”<sup>59)</sup>

이러한 까자끼의 약탈 활동이 가져온 반향은 컸는데, 사실 이반 4세의 편지는 노가이 따따르의 영역에서 “강도짓”을 했던 이반 4세의 신민들에 대해 처벌을 요구하는 노가이 따따르 미르자의 항의 서한에 대한 답장이었다. 노가이 미르자는 1549년에도 또 다시 “[노가이] 따따르인을 살해하면서 ... 강도짓을 한 돈 강 출신의 까자끼”에 대한 준엄한 항의를 모스크바 러시아에게 전달했는데, 이 기록은 “돈 까자끼”를 언급한 최초의 역사적 기록으로 꼽힌다.<sup>60)</sup> 미르자에게 보내는 답장에서 이반 4세는 돈 강 유역에 거주하는 이들 신민들이 벌인 자신의 책임을 다음과 같이 부인하였다. “돈 강에 사는 저자들은[까자끼]는 오래 전에 우리나라로부터 도망친 자들입니다.”<sup>61)</sup> 이로부터 추론할 수 있는 사실은 16세기 전반 이들 까자끼의 “까자끼짓”은 크림 한국 및 오토만 제국과, 폴란드-리투아니아 및 모스크바 러시아의 사이에 일어나던 분쟁의 요인이 되었다는 것과 폴란드-리투아니아의 “우크라이나” 뿐만이 아니라 남부 러시아의 “우크라이나” 역시 까자끼가 우글거리는 특수하고 위험한 “생태계”로 변모하고 있었다는 사실이다. 단기적으로는 외교적 분쟁을 야기하는 이들 약탈집단의 행태와 움직임을 통제하기 위해, 장기적으로 따따르의 내습에 대항하는 수단으로써, 다른 한편으

58) "Prodolzhenie gramot Velikogo Kniazia Ivana Vasil'evicha k Nagaiskim murzam i ikh k Velikomu Kniaziu Ivanu Vasil'evichu s 16 oktiabria 1536 goda (1793)" in Nikolai Novikov, ed. (1786-1801), *Prodolzhenie drevnei rossiiskoi vivliofiki*, 11 Vols. St. Petersburg, Vol. 8, pp. 74 - 75. 1538년 이반 4세는 이미 짜르였지만 그의 연령이 불과 5세였다는 점을 고려하면 이 편지를 이반 4세 본인이 썼을 가능성은 거의 없다.

59) S. G. Sviatkov (1924), *Rossii i Don, 1549 - 1917*, Vienna: Donskoi istoricheskoi komissii, p. 13; V. D. Sukhorukov (1867-1872), *Istoricheskoe opisanie Zemli voiska Donskogo*, 2 Vols., Novocherkassk, Vol. 1 (1867), p. 4

60) *Ibid.* pp. 9-10

61) *Ibid.*; V. B. Bronevskii (1834), *Istoriia Donskogo voiska, opisanie Donskoi zemli*, 4 Vols., St. Petersburg, Vol. 1, p. 39

로는 농노화를 피해 도망하는 농민의 도착지가 되어가던 이 “우크라이나”를 국가의 한 부분으로 확고히 편입하기 위해, 16세기 초반부터 폴란드-리투아니아와 러시아 정부는 변경 지방의 “까자끄 길들이기” 작업에 착수했다.

1505년 폴란드-리투아니아 남쪽 변경에 자리하여 따따르의 내습에 시달리던 성읍들 중의 하나이던, 오브루치(Ovruch)의 군정관(*Starosta Generalny*) 다쉬게비치(Yevstafy Dashkevich)는 스스로를 “오따만(*Otaman*: 러시아어로는 아따만[*Ataman*], 폴란드어로는 헤트만[*Hetman*])”이라고 자칭하면서,<sup>62)</sup> “따따르인들과 맞서기 위한” 무장집단을 결성하였는데, 이 부대의 주축을 이뤘던 이들이 바로 “꼬자끼(*Kozaki: Kazaki*의 우크라이나식 표현)”였다.<sup>63)</sup> 일견 오브루치의 “꼬자끼”는 위에 언급한 “루스 까자끼”와 크게 다를 바가 없는 조직으로 보인다. 다쉬게비치의 “꼬자끼”는 크림 따따르 군대에 대한 방어보다는 따따르인 캐러반과 마을에 대한 공격과 약탈에 더 열심인 조직이었기 때문이다. 여하튼 다쉬꼬비치는 크림 따따르 변경에 대한 대담한 기습 공격으로 명성을 떨쳤고, 그의 무용담은 흐루세프스끼의 “우크라이나-루스의 역사”를 비롯한 우크라이나 역사 학계에서 우크라이나의 민족 영웅으로 상세하게 묘사되고 있다. 과연 그의 “꼬자끼”가 진실로 민족주의적인 동기에서 따따르를 습격했던 것인지 아니면 단지 “까자끄짓”을 하기 위한 것인지는 여전히 불분명하지만 그러나 오브루치의 “꼬자끼”에게는 이전 기록에서 등장하는 “루스 까자끼”와는 지극히 중대

62) 까자끄의 지도자를 의미하는 “아따만”의 어원에 대해서는 의견이 분분하나, 현재까지의 정설은 러시아어 “아따만(*Ataman*)” 또는 우크라이나어 “오따만(*Otaman*) 또는 게뜨만(*Getman*)”이, 폴란드어 “헤트만(*Hetman*)”으로부터, 폴란드어 헤트만은 독일어로 “우두머리(*Headman*)”를 의미하는 “하우프트만(*Hauptmann*)”에서 유래되었다는 것이다. 루마니아어에서도 유사한 의미로 *Hatman*이라는 표현이, 체코어에서도 *Hejtman*이라는 표현이 존재하는 것은 이러한 추론의 근거가 되었고 정설로 받아들여져 왔으나(G. V. Gubarev and A. I. Skrylov [1969], *Kazachii slovar'-spravochnik, 3 Vols., San Anselmo, California*); V. I. Dal' [1989], *Tolkovyi slovar' zhivogo velikorussskogo iazyka*, Moscow: Russkii iazyk), 다른 견해도 존재한다. 예를 들어 베르나드스끼와 흐루셴스끼는 “아따만”이라는 표현이 튀르크계 또는 이란계의 어원을 가졌으리라고 추정되며 “우두머리”라는 의미를 가진 “바따만(*Vataman*)”에서 유래되었다고 보고 있다(Hrushevsky, *Istoriia Ukraïny-Rusy*, Vol. 7, 104 각주 14; George Vernadsky [1951], “The Royal Serfs of the Ruthenian Law and their Origin,” *Speculum*, Vol. 26, No. 2, pp. 258). “바따만”이란 표현은 전근대 시기 현재 우크라이나 지역과 남부 러시아 지역에서 널리 사용되었는데, 폴란드 왕국의 지배 하에 있던 갈리시아 지역에서는 16세기 초반까지도 이 표현이 농민 공동체(*Orda*) 우두머리를 지칭하는 명칭으로 사용되었다(*Ibid.*).

63) Aleksandr Rigel'man (1847), *Letopisnoe povestvovanie o Maloi Rossii i ee narode i Kozakakh voobshche*, Moscow, p. 14. 한편 다쉬게비치는 1515년 리투아니아 정부에 의해 정식으로 “헤트만”으로 임명되었다(Sukhorukov, *Istoricheskoe opisanie Zemli voiska Donskogo*, Vol. 1, p. 7).

한 차이가 있었다. 이들은 “자발적으로” 그리고 “자연발생적으로” 형성된 집단이 아니었기 때문이다. 오브루치의 “꼬자끼”를 모집하고 이들은 “부대”로 조직한 것은 다름 아닌, 리투아니아 대공에 의해 이 지역의 군사행정을 위임받고 리투아니아 대공의 명령을 집행하던 이 성읍 지역 군정관, 다쉬께비치 자신이었다.

지역 까자끄 부대의 조직에 다름 아닌 스파로스파 본인이 개입했던 1505년의 기록은 공권력에 의해 슬라브계 까자끼가 고용되기 시작한 첫 사례들 중의 하나였던 바, 이는 이 무렵 폴란드-리투아니아의 대까자끄 정책에서 큰 변화가 일어나고 있었음을 시사한다. 이 시기 이전까지 까자끼의 등장에 대한 폴란드-리투아니아와 모스크바 러시아의 대응은 위에서 살펴보았듯이 농노화와 종교적 탄압에 직면한 농민들이 변경 지역으로 도망하여 까자끼가 되는 것을 막기 위한 법적 제도적 제약을 한층 강화하는 것이었다. 역으로 토지 긴박과 착취가 강화될수록 변경으로 도망가 까자끼가 되려는 농민들의 욕구 역시 더욱 강화되었으리라는 것 역시 당연했는데, 이런 면에서 본다면, 15세기 이후 동유럽의 봉건적 반동과 농노제와 까자끄 집단의 성장은 일견 배치되어 보이는 그러나 상호 궤를 같이 하는 현상이었다고 할 수 있다. 다시 말해, 농노제의 압박이 강화될수록 “과자크적 생활양식”을 추구하는 농민들의 수는 증가하였고 까자끼의 증가는 역으로 농민들의 이동을 제약하려는 국가의 노력을 더욱 강화시켰기 때문이다. 그러나 다른 한편으로 폴란드-리투아니아와 러시아의 지배자들은 변경에 “이미 존재하고 있는” 까자끄 집단의 존재를 무시할 수 없었다. 이러한 측면에서 대안은 기존에 존재하는 까자끼를 길들이는 것, 즉 “국가의 통제” 속에 편입시키는 것이었다. 장기적으로 이러한 정책 상 전환은 곧 까자끄의 수적 증가를 억제하는 동시에 기존에 존재하는 까자끼를 조직하고 등록하여 “국경의 방어”에 이용한다는 정책으로 이어지는데, 결과적으로 이 정책은 까자끼의 역사에서 아마도 가장 중요한 변화를 야기하게 된다. 그 이유는 이 정책의 결과로 인해, 국가에 의해 권한을 위임받은 지역 유력자(폴란드-리투아니아)나 아니면 국가(러시아)에 의해 직접 고용되어 변경을 지키고, 그 대가로 식량이나 탄약 같은 물자, 경우에 따라서는 현물로 지급되는 일종의 봉급, 또는 새로 개척되는 지역에서의 어로권, 사냥권, 경작권, 주류판매권 등의 특권을 받았던, “등록 까자끄 집단”이 출현하게 되었기 때문이다. 그렇다면 “등록 까자끄 집단”의 출현은 왜 중요한 의미를 가졌던 것인가? 이에 대해서는 흐루셴스끼의 설명이 가장 좋은 답변을 제시하고 있다. 그에 따르면, 등록 까자끼의 출현 이전까지 까자끼는, 변경 도처에 “사실상(*De Facto*) 존재했지만,”<sup>64)</sup> 그들의 존재는 법적으로나 제도적으로

64) Hrushevsky, *Istoriia Ukraïny-Rusy*, Vol. 7, p. 101

나 정의하기 힘든 애매한 무정형의 일종의 “사회 현상”에 가까웠다. 그러나 국가가 지정한 명부에 등록되고 “보이스꼬(부대)”로 편제되며 군사적 봉사의 대가로 특권과 급료를 받는 등록 까자끼의 출현과 더불어 까자끼의 본질에는 근본적인 변화가 일어나기 시작했다. 공권력에 포섭됨에 의해 이제 까자끼는 다시 흐루웍스끼의 표현을 빌자면, “법으로 인정되는(*De Jure*)” 제도적 실체로 인정받기 시작했기 때문이다.<sup>65)</sup> 이러한 “등록 까자끼 집단”은 훗날 또 다른 형태로 진화하게 되는데 이 진화의 끝이 무엇인지 가늠하기는 어렵지 않다. 까자끼는 19세기 말 러시아 제정의 공복으로서 “제정의 헌병”이라는 별명을 얻게 되는데, “등록 까자끼 집단”의 출현은 훗날 제정 시기 “신분”으로 이행하게 되는 까자끼 역사의 첫 단계였던 것이다.

모스끄바 러시아의 경우 등록 까자끼의 효시로 꼽히는 집단은 이른바 “도시 까자끼(*Gorodovye Kazaki*)”라는 명칭으로 불리던 집단이었다.<sup>66)</sup> 15세기 말부터 남쪽과 동쪽으로 급속히 영토를 확장하던 모스끄바 러시아는 1521년 돈강의 지류인 호베르(Khoper)강과 불가강의 지류인 메드베지짜(Medveditsa)강 사이에 자리한 남쪽 변경 지역에 크림 따따르의 침공으로 국경을 방어하기 위한 일련의 요새를 건설하기 시작하였는데, 이 요새선을 채우는데 우선적으로 고용되었던 이들이 바로 까자끼였던 것이다.<sup>67)</sup> “도시 까자끼”라는 명칭은 이들이 대개 망루를 갖추고 목책으로 요새화된 대따르 전선의 최전방 “마을(*Gorod*)”에 거주하면서 유목민의 내습에 대비하는 일종의 초병 역할을 하던 것에서 유래된 표현이었다.<sup>68)</sup> 그러나 사실 우리말로 옮겼을 때 “도시 까자끼”라는 표현에는 다소 오해의 여지가 있는데 이는 실제로 이들이 거주하던 곳은 도시라기보다는 대개 국경을 따라 거점을 중심으로 따따르 방어선의 부분을 구성하는 작은 마을 규모의 주둔지였기 때문이다. “까자끼의 마을”을 의미하는 러시아어로, 훗날 돈 보이스꼬를 비롯한 여러 까자끼 보이스꼬의 최소 행정단위를 지칭하는 표현이 된 “스파니짜(*Stanitsa*)”는 바로 이 요새선에서 거주하던 까자끼의 “주둔지”, 즉 “스판(*Stan: Camp*)”에서 유래된 표현이었다. 중앙집권적인 전제 체제 하에서 일사분란하게 요새화된 방어체제를 건설하던 모스끄바 러시아와는 달리 왕권이 약하고 지방분권적인 귀족 공화정이 발전하던 폴란드-리투아니아에서는 지역의 군정사령관이자 지역의 지주였던 스파로스파들에게 국경 방위의 권한을 위임하였던 바, 위에서 언급

65) *Ibid.*

66) Sukhorukov, *Istoricheskoe opisanie Zemli voiska Donskogo*, Vol. 1, p. 6; Starikov, *Otkuda vzyalis' kazaki*, pp. 7-8

67) *Ibid.*; "Pamiatniki diplomaticeskikh snoshenii drevnei Rossii s derzhavami inostrannymi (1895)," in *Sbornik Imperatorskogo russkogo istoricheskogo obshchestva*, Vol. 95, pp. 687-89.

68) Starikov, *Otkuda vzyalis' kazaki*, pp. 8 - 9

한 오브루치 “꼬자끼”의 사례처럼, 적어도 16세기 후반 스테판 바토리(Stefan Batory)의 개혁 이전까지,<sup>69)</sup> 이 지역에서 까자끼를 조직하고 고용하여 부대를 구성하고 필요시 따따르와의 전쟁에 동원하는 역할을 맡은 것은 바로 해당 변경 지역의 유력 지주귀족이자 군정관이었던 “스따로스따”였다. 이렇게 고용, 모집된 까자끼는 급료를 받기 위해 지정된 명부에 등록하고 정부 또는 유력자가 건설한 “병영”에 거주하였는데, 이들이 거주하던 병영을 지칭하던 우크라이나어 “꾸렌(Kuren)”은 훗날 자뻬로지에 까자끼와 그들의 후예, 혹은 까자끼 보이스꼬를 구성하게 되는 기초적 행정 단위를 지칭하는 표현으로 사용되게 된다.<sup>70)</sup>

이러한 노력에도 불구하고 까자끼를 “국가 제도” 속으로 흡수한다는 계획은 난관에 봉착했다. 간단히 말해 그 이유는 이미 앞에서 언급했던 것처럼 러시아와 폴란드-리투아니아에서 진행되던 봉건적 반동의 결과, “까자끼짓”을 하는 인구가 나날이 증가하였고 제한된 재정으로 이들 모두를 고용하는 것은 명백히 불가능했기 때문이다. 변경지대로의 주민 유입을 줄이는 근본적인 해결책은 농민을 변경으로 내모는 주 요인인 농노제를 폐지하는 것이었겠지만, 당대 솔라흐따 지배 하 폴란드나 짜르 지배 하의 러시아와 같은 전근대적 신분 사회에서 이러한 해결책은 구조적으로 명백히 실현 불가능하며 당대인들로서는 생각하기조차 힘든 대안이었다. 당대 러시아인이나 루테니아인 농민에게 “까자끼”가 되는 것은 이러한 속박에서 벗어나는 유일한 그리고 아마도 가장 인기 있는 출구였던 것이다. 이러한 상황에서 봉건적 속박으로부터 벗어나 까자끼로서의 자유를 누리는 동시에 도망 농노로서의 처벌을 받기는커녕 정부나 유력자에 고용되어 또 다른 소득을 올릴 수 있다는 전망이 오히려 더 많은 모험가와 농민을 변경으로 유인하였던 것은 당연한 결과였을 것이다. 이른바 “등록 까자끼 집단”의 출현은 두 가지 측면에서 즉각적인 변화를 가져왔던 것으로 보인다. 첫 번째 “까자끼짓하기”의 의미에는 약탈과 강도짓 외에 “용병 복무”라는 또 다른 뜻이 추가되었다. 두 번째, “까자끼짓하기”는 점점 일종의 “직업”과 같은 것으로 받아들여지기 시작했다. 많은 주민들은 이제 농번기에는 농작이나 목축, 어업에 종사하다가 농한기에는 “까자끼짓”을 하기 위해 “우크라이나”로 떠났던 것이다.

69) 지방 영주 차원이 아니라 국가 차원에서 등록 까자끼를 폴란드-리투아니아의 정식 군제 속으로 편입시키게 되는 바토리의 개혁과 이에 대한 자뻬로지에 까자끼의 대응에 대해서는, A. V. Storozhenko (1904), *Stefan Batorii i Dneprovskie kozaki*, Kiev: Tipografii G. L. Frontskevicha를 참조하라.

70) I. D. Popko (1858), *Chernomorskie Kazaki v ikh grazhdanskom i voennom bytu*, St. Petersburg, p. 37

이 결과는 영국 역사가 롱워스의 표현을 빌자면 수많은 “계절적 까자끼(Seasonal Cossacks)”의 출현이었는데,<sup>71)</sup> 16세기 초반 변경 지역에서 폭발적으로 증가하던 까자끼의 상당수는 아마도 계절적 까자끼였던 것으로 추론해도 무리는 아닐 것이다. 이들이 주로 모이던 곳은 명목상 폴란드-리투아니아와 모스끄바 러시아의 영역에 속하면서도 스파로스파, 또는 보예보다의 행정력이 미치지 않았던, 즉 모스끄바 러시아의 대따르르 방어선 밖에 자리했던 두 강의 인근 지역이었다. 이곳에 모여든 까자끼는 “등록 까자끼”로 고용될 기회를 기다리거나 아니면 따르르인을 상대로 전통적인 의미의 “까자끼짓”에 몰두하였던 것으로 추정된다. 여러 기록으로 비추어 보건대 폴란드-리투아니아의 경우 이들 까자끼가 대거 집결하였던 곳은 드네쁘르 강 유역이었다. 모스끄바 러시아의 “우크라이나”의 경우는 일관된 기록이 거의 남아 있지 않으며 남아 있는 기록조차도 단편적이기 때문에 더더욱 추적하기가 쉽지 않지만, 단편적인 기록을 토대로 후대의 정황으로 추론해 보자면 대체로 등록 까자끼가 고용되어 복무하던 호빠르-메드베지짜 방어선과 아조프해 사이에 위치한 변경 지역, 즉 돈 강 중하류 지역이 이들 까자끼의 집결지였던 것으로 보인다.

등록 까자끼와 비등록 까자끼의 본질은 같았으며, 사실 양자 간 경계는 처음부터 명확하지 않았다. 차이는 국가나 스파로스파에 서비스를 제공하면서 고용되느냐 아니냐에 있었을 뿐이었기 때문이다. 비등록 까자끼가 국가나 영주의 서비스에 고용되면 그는 즉시 직업적 전사인 “등록 까자끼”가 되는 것이었으며 고용관계에서 풀리면 그는 다시 예전의 생업, “까자끼짓”하기로 돌아갔던 것이다. 그러나 등록 까자끼로서의 경험, 즉 “헤트만”의 지휘를 받아 부대(보이스꼬)를 구성하여 전장에 나가는 경험은 동원이 해제된 비등록 까자끼 사이에서도 사라지지 않았고, 까자끼를 국가체제 속으로 편입시켜 통제하려는 폴란드-리투아니아와 모스끄바 러시아의 시도는 의도하지 않았던 결과인, “까자끼의 조직화”를 초래하였다. “헤트만”은 원래 폴란드의 국왕이 임명하는 전시 군대 지휘관의 직위를 지칭하는 명칭으로, 결코 스스로 자칭하거나 선출할 수 없는 직위였다. “보이스꼬”는 원래 고용되고 동원된 등록 까자끼로 구성되어 헤트만의 작전 지휘를 받으면서 싸우던 단위 부대를 의미했다. 등록 까자끼가 헤트만의 지위 아래 보이스꼬를 구성하던 관행은 비등록 까자끼에 의해 모방되어 이들 스스로가 “작전(Campaign) 아따만(*Pokhodnyi Ataman*)”을 “선출”하고 캠페인을 위한 자신들만의 “보이스꼬”를 구성하게 되었기 때문이다. 보다 정확히 말하자면, 이들은 자신들의 약탈 집단에 등록 까자끼의 위계와 조직 방식을 적용하게 된 것이다. 이러한

71) Longworth, *The Cossacks*, p. 21

캠페인의 목적은 주로 약탈에 있었던 만큼 작전 아따만은 명백 일시적인 직위였고 “보이스꼬”는 원래 약탈이나 습격을 위해 일시적으로 구성되던 부대 단위였던 것으로 보인다. 그러나 까자끼의 수가 많아지고 이들의 “작전”의 규모 역시 커짐에 따라 아따만을 선출하는 모임과 아따만의 직위, 그리고 부대의 규모는 점차 제도적인 모습을 띄기 시작했던 것으로 추론된다.

16세기 초반 까자끼의 수가 증가하고 까자끼가 고용되는 변경 복무에 고용되는 사례가 늘어남에 따라 이들 까자끼 집단은 점차 공통의 집단적 아이덴티티를 가진 대규모의 전사 공동체로 발전하기 시작했다. 드네쁘르강 유역의 까자끼를 통제하려던 폴란드-리투아니아 왕국의 노력은 처음에는 “드네쁘르 까자끼”로 나중에는 그 중심지의 지명을 따 “자뽀로지에 까자끼”로 알려지게 되는 까자끼 집단의 형성을 고무하였다. 아조프해에서 돈강으로 이어지는 변경에 거주하던 루스 까자끼를 자신들의 대따따르 방어체제 내에 편입시키려던 모스크바 러시아의 시도는 역사상 “돈 까자끼”로 알려지게 되는 전사 공동체의 형성에 영향을 미쳤던 것으로 추정된다. 신분으로 편입되기 이전의 까자끼는 국가 권력으로부터 독립된 “자유 까자끼”라는 이름으로 널리 알려져 있었지만, 이 자유의 핵심이 되는 까자끼의 여러 제도들은 명백히 국가 권력, 또는 변경 지역의 영주 권력과 관련 속에서 시작된 현상이었다고 할 수 있으며 이는 자뽀로지에 까자끼에 있어서 더더욱 분명하다.

자뽀로지에 까자끼가 정확히 언제 어디서 시작되었는지는 까자끼 자체의 기원만큼이나 여전히 역사의 미스테리로 남아 있다. 까자끼 자신이 기록을 남기지 않고 이들의 활동을 관찰자 또는 피해자가 남긴 기록으로 확인해야 하는 사료상의 문제가 가장 큰 원인이지만 또 다른 이유는 하나의 집단으로서의 자뽀로지에 까자끼의 등장 속에는 처음부터 “사회 조직”인 동시에 “사회 현상”이라는 두 가지 성격이 동시에 내포되어 있었기 때문이다. 한편으로 드네쁘르강 일대는 이미 15세기 후반부터 “루스 까자끼”란 이름으로 기록에 등장하며 따따르 칸이 언급한 “끼예프와 체르카시 출신”의 약탈집단이 활개치던 무대였다. 다른 한편으로 이들은 16세기 초반 국가의 지원 없이 점증하는 따따르의 침공에 맞서야 했던 “변경”의 스파로스따들에 의해 고용되면서 “보이스꼬”를 구성하고 따따르에 대해 약탈을 겸하는 대따따르 전사로서도 활동했다. 드네쁘르강 연변에서 타타르인 캐러반을 상대로 문자그대로 “까자끼 짓”을 하던 이들 무정형의 방랑 집단에 질서를 부여하고 이들로부터 최초의 본격적인 대규모 “부대”, 즉 “보이스꼬”와 유사한 실체를 만들어낸 이는 까자끼 자신이 아니라 “드미뜨리 비쉬네베쯔끼(Dmitri Vishnevetskii)”라는 이름으로 알려진 이 지역의 스파로스따였다. 폴

란드化한 그러나 여전히 정교를 신봉하는 옛 루스계의 귀족으로 우크라이나 역사 속에는 다쉬게비치와 함께 따따르의 내습에 대항하는 대표적인 “까자끄 전사들” 중 한 명으로 알려진 이 인물은 1556년 드네쁘르강에 위치하여 폭포와 급류에 둘러싸여 천혜의 방어조건을 갖추었던 한 섬을 자신의 까자끄 부대의 주둔지로 선택하고 요새를 건설하였다.<sup>72)</sup> 애초에 이 요새는 대따따르 방어선의 일환으로 건설되었고 따라서 등록 까자끼로 구성된 “보이스꼬”가 주둔하였던 곳이었다. 그러나 비쉬네베쯔끼의 사후 이 요새는 천혜의 자연조건 때문에 드네쁘르강 인근을 배회하는 비등록 까자끼를 끌어 모았던 것으로 보인다. 작은 폭포와 같이 물길이 거센 급류(*Porog*)를 넘어가야 (*Za*) 도달할 수 있는 입지 조건 때문에 이 성채를 당대인들은 “급류를 넘어 자리한 요새”라는 뜻을 가진 “자뽀로지에 세치”라는 말로 불렀다.<sup>73)</sup> 자뽀로지에 세치는 곧 드네쁘르 까자끄 집단의 중심지가 되었고, 자뽀로지에라는 명칭은 처음에는 드네쁘르강 연변에 있던 비등록 까자끼, 나중에는 “우크라이나”에 거주하는 전체 까자끼를 지칭하는 표현이 되게 된다.

돈 까자끼의 초기 역사, 특히 이들의 기원에 대한 문제는 자뽀로지에 까자끼보다도 더욱 역사의 안개 속에 싸여 있다. 그 이유는 앞에서 언급한 노가이 따따르 미르자가 보낸 항의서한에 “돈 까자끼”에 대한 언급이 등장하는 1549년 이전까지는 “돈 까자끼”라는 표현 자체가 전혀 발견되지 않기 때문이다.<sup>74)</sup> 물론 기록의 부재가 까자끼의 부재를 의미하던 것은 아니었다. 아조프해에서 돈강에 이르는 모스끄바 러시아의 “우크라이나”에서 까자끼의 활동은 여전히 계속되었을 뿐만 아니라 더욱 활성화되고 있었던 것이다. 이에 따라 이들에 대한 기록 역시 점점 증가하기 시작했다. 1549년은 여러 가지 면에 주목할 만한 해인데, 이는 돈 까자끼에 대한 언급이 처음으로 등장하는 해일뿐만이 아니라 이들의 활동이 갑자기 활발해지기 때문이다. 1549년의 한 기록에 의하면,

72) *Habsburgs and Zaporozhian Cossacks: the diary of Erich Lassota von Steblau, 1594*, edited and with an introd. by Lubomyr R. Wynar and translated by Orest Subtelny (1977), Littleton, Colorado: Ukrainian Academic Press, p. 97 (Page citations are to the English edition)

73) 드네쁘르강에 있는 여러 섬 중에서 비쉬네베쯔끼가 처음에 성채를 세운 곳이 어디인지도 여전히 확정되지 않은 상태이다. 세치는 보안을 이유로 여러 차례 이동되었으며 자뽀로지에 까자끼와의 反따따르-오토만 동맹을 위해 1594년 유럽인으로는 최초로, 아마도 외부인으로서도 역사상 최초로 세치를 방문한 합스부르크 제국의 외교관 라소타(Erich Lassota)는 세치의 본부가 자리한 섬에 도착하기에 무려 8개의 급류를 건너야 했다고 기록하고 있다(*Ibid.*, pp. 80-82).

74) Sviatikov, *Rossia i Don*, p. 15

## 유라시아 정체성 모색 - 일상사, 종교, 민속

“1549년 까잔 [따따르]인들은 ... 형제인 꼬림 [따따르]에게 구원을 청했다... [이들이] 꼬림에 보낸 사자는 까자끼에 의해 피살당했다. 이들 [까자끼]는 ‘짜르 까자끼 (*Tsarskie kazaki*)’였다(강조는 필자).”<sup>75)</sup>

이들 "짜르 까자끼"는 누구였으며 어디에서 왔던 것일까? 이 표현이 모스크바 러시아에 고용되었던 이른바 “도시 까자끼”를 지칭했던 것은 물론인 바, 까잔 따따르의 칸이 보낸 사신은 모스크바 러시아의 대따따르 방어선을 통과하던 중 “도시 까자끼”에 의해 피살되었던 것이다. 같은 시기 폴란드-리투아니아의 스파로스파들이 고용했던 까자끼가 드네쁘르강 연변을 떠돌던 방랑 집단에서 왔다는 것을 고려하면 이들 “도시 까자끼”가 지리적으로 가까운 돈 강 지역의 까자끼, 즉 훗날 “돈 까자끼”로 알려지게 되는 집단에서 고용되었다고 추정해도 무리는 아닐 것이다. 이 추정을 뒷받침하는 결정적인 근거는 같은 해 이반 4세가 아스뜨라한 한국과 분쟁 중이던 노가이 따따르의 미르자(원문에서는 *Kniaz*로 표기됨), 유수프(Iusuf)에게 자신의 대사를 통해 전달한 친서에서 발견된다. 친서에서 이반 4세는 다음과 같이 썼다.

“... 품문에 의하면 요즘 꼬림의 칸이 당신에게 비우호적이라고 들었소.... 꼬림의 칸은 [당신과 분쟁 중인] 아스뜨라한의 칸에게 충기와 병력을 원조하고 있소. 나는 당신과의 우호의 뜻으로 뿌띠블(Putiv') 까자끼와 '돈 까자끼(*Donskie Kazaki*)' 부대를 보내어 꼬림을 공격하려 하오(강조는 필자).”<sup>76)</sup>

이들 까자끼는 꼬림 뿐만이 아니라 이반 4세가 까잔 한국을 공격하는 데에도 참가했다. 1552년 이들 “까자끼와 스프렐찌, 보야르의 아들들”로 이뤄진 부대는 까잔 한국의 성읍, “아르스II(Arsk)을 돌격(*Shturm*)하여 함락시키는 것”에 중요한 일익을 담당하였던 것이다.<sup>77)</sup> 그러나 까자끼의 약탈 본능은 여전히 사라지지 않았고, “약탈자”와 “용병”으로서의 까자끼의 두 가지 속성은 노가이 따따르와의 외교 관계에서 이들의 고용주인 이반 4세를 난처한 입장으로 몰아넣었던 것으로 보인다. 돈 까자끼는 엄연히 이반 4세를 위해 고용되어 복무하고 있었지만, 위에서 이미 언급했듯이 1549년

75) "Pravlenie Tsaria Ivana Vasil'evicha (1791)," in Nikolai Novikov, ed. (1788-1791), *Drevniaia rossiiskaia vivliofika: Soderzhashchaia v sebe sobraniedrevnostei r ossiiskikh do istorii, geografii, i genealogii rossiiskiiia kasaiushchikhsia*, 2nd ed., 20 vols., Moscow (이하 “DRV”로 약칭한다), Vol. 17, p. 143

76) Sukhorukov, *Istoricheskoe opisanie Zemli voiska Donskogo*, Vol. 1, p. 10

77) "Pravlenie Tsaria Ivana Vasil'evicha," DRV, pp. 167-168

노가이 따따르인에 대한 돈 까자끼의 약탈 행위와 이에 대한 노가이 미르자에 대한 항의에 대해 이반 4세는 자신과 이들 까자끼와의 관계를 부인해야 하는 상황에 처했던 것이다.

돈 까자끼에 대한 기록은 1574년에 또다시 등장했다. 이번의 역할 역시 약탈자로서의 그것이었는데, 이번 “까자끼짓”은 그 규모와 담대함에 있어서 이전의 약탈이나 습격과는 차원을 달리할 만큼 컸다. 까자끼가 공격했던 곳은 다른 곳도 아닌 오토만 제국의 요새 아조프였던 것이다. 이 피해에 대한 항의는 오토만 제국의 봉신이던 ㄱ림의 칸을 통해 전달되었는데, 짜르 이반 4세는 1549년 노가이 미르자에게 보냈던 편지에서처럼 또 다시 자신의 책임을 부인하였다.

“당신은[ㄱ림의 칸] 편지에서 돈 까자끼가 아조프[원문에는 터어키어인 *Azak*으로 표기]를 공격해서 피해를 입었다고 썼소. 그런데 돈 까자끼는 내 허락을 받고 돈 [강 유역]에 거주하는 것이 아니요. 그들은 우리나라에서 도망친 자들이요 ... 돈 까자끼가 저지르는 짓들은 [따라서] 모두 내가 알지 못하오.”<sup>78)</sup>

상기한 여러 기록으로 보건대 이반 4세가 “돈 까자끼가 벌이는 짓들”에 대해 몰랐을 가능성은 적다고 하겠다. 그러나 그가 이들 까자끼에 대해 얼마만큼의 통제력을 가졌을지는 미지수다. 이들은 “모스끄바 러시아에서 도망친 자들로서” 명목상 분명히 이반 4세의 신민이었지만, 그들이 거주하고 주로 활동하던 지역은 이반 4세의 지배력이 실질적으로 미치지 않던 지역이었다. 이 변경에서 1574년에 이르면 이들 돈 까자끼는 오토만 제국을 상대로 “원정(*Pokhod*)”을 벌일 만큼 성장해 있었던 것이다. 주지하듯이 1637년에 이르면 이들 돈 까자끼는 수 천명의 병력을 동원하여 아조프 요새를 실제로 함락시킬 만큼 위협적인 무력을 갖춘 “보이스꼬”로 등장하게 된다.

16세기 후반 돈 강 유역의 까자끼가 드네프르 강 연변의 자뽀로지에 까자끼와 같이 “사회 현상”에서 “사회 조직”으로 이행하는 경계 지점에 서 있었던 것은 분명하다. 이 변화가 어떻게 일어나게 되었는지를 구체적으로 밝히는 것은 사료의 부족으로 여전히 어렵지만, 적어도 이 변화가 어떻게 일어나게 되었는지에 대해 추측하기는 어렵지 않다. 돈 까자끼의 조직화와 “보이스꼬”로의 성장은 이들을 체제 내로 편입시키고 통제하며 군사적으로 이용하려고 한 모스끄바 러시아의 시도가 확대, 본격화되면서 따라 일어난 현상이었다.

78) Sukhorukov, *Istoricheskoe opisanie Zemli voiska Donskogo*, Vol. 1, p. 59

#### 4. 맺음말을 대신하여: “까자끄 신분”으로의 길과 “까자끄 국가”로의 길

처음에는 무정형의 방랑집단으로 출현했던 까자끼는 16세기 말에 이르면 돈과 드네쁘르라는 두 강을 중심으로 일종의 자유 전사 공동체를 형성하고 확고한 실체를 가진 “사회 조직”으로 등장하기 시작했다. 이 변화의 결과는 폴란드-리투아니아의 “우크라이나”와 모스크바 러시아의 “우크라이나”라는 양대 “변경”의 출현이었다. 까자끼는 “경계인”으로 출발하였고, 이들이 활동하던 지역 역시 일종의 “경계 지역”이었던 것이다. “경계 지역”에 거주하는 이들 “경계인”들은 16세기 말 또 다른 선택의 경계에서 있었던 바, 여기서 까자끼가 어떠한 길로 가게 되느냐의 문제는 향후 까자끄 집단 자신의 역사뿐만이 아니라 모스크바 러시아와 폴란드-리투아니아의 역사에서도 장기적으로 대단히 중요한 역사적 의미를 지니게 된다.

강력한 중앙집권적 군주가 존재하는 러시아의 절대 왕정은 까자끄 집단을 기존 사회 질서 속으로 편입시키는 것에 성공하였다. 이 성공의 결과는 역사가들에게 잘 알려져 있다. 돈 까자끼는 제정 러시아의 신분제에 편입되어 전제정에 철저하게 예속된 까자끄 “신분”이 되었던 것이다. 이반 볼로뜨니코프, 스펜카 라진, 예밀리안 뿌가초프 등이 이끈 제정을 뒤흔든 일련의 까자끄 반란에서 볼 수 있듯이, 까자끼를 체제 속으로 예속시키는 과정은 상당한 긴장과 대립의 연속이었다. 그러나 이 대결에서 러시아 전제정은 결국 승리를 거두었으니, 주지하듯이 18세기 말 이후의 까자끼는 제정의 충실한 공복으로서 1917년 제정의 몰락까지 철저하게 제정에 복속된 군사 카스트의 역사를 걷게 될 운명이었던 것이다.

반면 폴란드-리투아니아는 여러 차례의 거듭된 시도에도 불구하고 까자끼를 기존 사회 질서 속에 편입시키는데 성공하지 못했다. 이 실패는 러시아와 프로이센, 오스트리아라는 세 강대국 사이에서 경쟁에 직면하게 될 폴란드의 미래에 치명적인 결과를 야기하게 된다. 첫째, 통제되지 않는 까자끼의 약탈 활동은 17세기에 이르면 끄림 따따르 한국뿐만이 아니라 끄림 따따르의 후견인인 오토만 제국의 본토, 아나톨리아까지 포괄하는 사실상의 전면전 양상으로까지 발전하였다.<sup>79)</sup> 17세기 내내 까자끼의 침

79) 자뻬로지에 까자끼의 활동은 오토만 제국에 막대한 피해를 입혔지만, 이 사실은 역사적으로 잘 알려져 있지 않다. 까자끼의 내습이 오토만 제국에 끼친 피해에 대해서는 Victor Ostapchuk (2001), "The Human Landscape of the Ottoman Black Sea in the Face of the Cossack Naval Raids," *Oriente Moderno*, n.s. 20, pp. 23 - 95를 참조하라. 오스뎁츠크의 논문은 이제까지 제대로 이용되지 않았던 오토만 제국의 문서고 자료를 토대로 자뻬로지에 해적들의 내습이 끼친 피

공, 특히 자뵤로지에 까자끼의 해적 활동으로 막대한 피해를 입던 오토만 제국은 1672년 마침내 결단을 내렸다. 이 해 오토만 제국은 까자끼의 근거지를 일소하려는 목적으로 대군을 동원하여 폴란드-리투아니아의 남부 변경을 침공하여 포돌리아를 점령하였던 것이다.<sup>80)</sup> 포돌리아의 손실은 1667년 안드루소보(Andrusovo) 조약으로 모스크바 러시아에게 스몰렌스크와 드네쁘르 동안의 영토를 할양한 직후에 일어났기에 폴란드인들에게는 더더욱 뼈아픈 손실이었다. 주지하듯이 이제까지 폴란드-리투아니아의 일관된 정책은 모스크바 러시아와 오스트리아에 대항하는 수단으로서 오토만 제국과의 우호관계를 유지하는 것이었다. 그러나 오토만 제국에 의해 국토의 일부가 점령당한 후 폴란드-리투아니아의 기존 정책은 대전환을 맞이하였다. 자신의 국토를 되찾기 위해 폴란드-리투아니아는 자신의 적들인 오스트리아 및 모스크바 러시아의 反 오토만 전선에 합류해야 하는 상황에 내몰리게 되었기 때문이다. 폴란드의 反 오토만 전선 합류는 1683년 오토만 제국의 침공에 의해 수도 비엔나가 포위되어 위기에 직면한 오스트리아가 승리를 거두는 데 결정적인 기여를 하였으니, 비엔나 포위전에서 오스트리아를 구한 것은 폴란드 국왕 얀 소비에스키(Jan Sobieski)가 이끈 폴란드 기병대였다.<sup>81)</sup> 소비에스키는 교황에 의해 이슬람의 침공에서 유럽을 구한 기독교 문명의 영웅으로 찬양되었고, 오토만 제국은 포돌리아를 다시 폴란드-리투아니아로 반환하였다. 소비에스키의 성공은 단기적으로는 큰 군사적 위업이었을지 모르나, 장기적으로는 폴란드를 파멸로 이끌게 되는, 다소 과장하여 말하자면 일종의 자살 행위로서 판명되게 된다. 소비에스키와 그의 폴란드 기병대가 파멸의 위기로부터 구해 낸 이 나라가 불과 1세기 후에는 폴란드의 분할과 소멸을 주도하게 될 것이었기 때문이다.

물론 폴란드-리투아니아의 쇠망은 오토만 제국의 포돌리아 침공과 비엔나 포위전 이전에 이미 시작된 과정이었고, 이 과정에 까자끼는 보다 직접적으로 연관되어 있다. 폴란드-리투아니아의 “변경”에서 까자끼와 국가 권력 간의 대결은 국가 권력으로부터 완전히 독립된 “까자끼 국가”의 수립으로 귀결되었다. 까자끼 국가의 수립은 폴란드-리투아니아로부터 막대한 자원과 인구를 가진 “변경”을 빼앗아갔다. 마땅한 이름이

---

해를 실증적으로 규명하고 오토만 제국의 외교-군사 전략에 끼친 영향을 분석한 최초의 연구로, 까자끼 역사에 관심을 가진 사람은 누구나 읽어야 할 필수적인 글이다.

80) 오토만 제국의 포돌리아 통치에 대해서는 Dariusz Kolodziejczyk, ed. (2004), *The Ottoman Survey Register of Podolia (ca. 1681): Defter-i Mufasssal-i Eyalet-i Kamanice*, 2 Vols, Boston: Havard University Press를 참조하라.

81) 함락 위기에서 비엔나를 구해낸 소비에스키와 폴란드군의 활약에 대해서는 Norman Davis (1983), *God's Playground: a History of Poland*, 2 Vols., New York: Columbia Univ. Press, Vol. 1, pp. 363-367를 참조하라.

## 유라시아 정체성 모색 - 일상사, 종교, 민속

존재하지 않던 이 “까자끄 국가”를 폴란드-리투아니아인들은 “변경에서(*o krai*, 또는 *v krai*)에서 수립된 나라”라는 의미로 편의상 “변경의 나라”라는 이름으로 불렀는데, 오늘날의 우리에게도 이 이름은 러시아와 폴란드 사이에 자리한 한 독립 국가의 이름으로 더욱 잘 알려져 있다. “까자끼”로부터 기원하여 “까자끼”의 주 활동 무대였으며 까자끼가 "변경"에 수립했던 이 나라의 이름은 바로 “우크라이나(Ukraine)”였다.

## 배급과 욕망 사이에서: 소비에트체제 형성 초기의 소비생활

기계형(한양대학교)

### 1. 들어가는 글

소련 해체 이후 개방된 문서고에 대한 접근이 가능해지면서 최근에는 러시아사 연구주제와 해석의 측면에서 매우 놀라운 변화가 감지된다. 이러한 변화는 부분적으로 사료의 다양성에서 기인한다고 할 수 있다. 생산과 소비, 테러와 억압, 종교와의 투쟁, 소수민족정책 등에 대한 문서들, 그리고 소비에트 시대를 살아갔던 사람들의 삶의 조건을 규정한 다양한 상부명령들이 그 사료들 속에 포함됨으로써, 얼마 전까지 제대로 알려지지 않았던 소비에트 현실에 관한 이해의 폭이 넓어지고 있다. 아울러, 소비에트시대에 대한 일반적 그림을 그릴 수 있게 해주는 전통적 의미의 ‘딱딱한’ 사료들에서 부터, 회상기, 편지, 일기, 그 밖의 다른 개인자료 뿐만 아니라, 개인과 밀접하게 연관되는 ‘부드러운’ 사료들도 적극적으로 연구에 활용됨으로써 전통적 의미에서는 일반화가 가능하지 않았던 독특한 주제들에 대한 관심도 증가하고 있다.

최근, 러시아의 일상생활 연구자들의 경향은 사회사로 나가기도 하며, 미시사와 일상사를 결합하기도 하고, 미시사를 극대화하기도 하는 등 여러 모습으로 나타난다. 플라겐보르크(Stephan Plaggenborg)같은 학자는 이러한 일련의 연구경향을 모두 ‘새로운 사회사’라 일컬으면서 “이론적 기초가 부족하고, 산발적 연구 그 이상을 벗어나지 못한다”고 비판한 바 있다.<sup>1)</sup> 이러한 비판에 대해, 피츠패트릭은 현재의 연구를 개관하면서 다른 방식으로 문제를 제기하고 있는데, 이것은 ‘신전통주의’와 ‘모더니티그룹’과 그녀를 구분하게 해준다. 전자는 스탈린주의의 낡은 성격을 강조하는데 비해 후자는 스탈린주의를 특별한 종류의 근대화로 생각하는 입장이다. 그의 견해로는, 최근의 연구자들이 대부분 서로 동의하지 않는 것으로

1) *Нормы и ценности повседневной жизни: Становление социалистического образа жизни в России 1920-1930-е годы.* под общ. ред. Тимо Вихавай нен, СПб., 2000. с. 476.

보이는 반면에, 그들 중 몇몇은 산발적이고 불명확하고 사소한 그림들만 만들어내는 것이 아니라 어떤 ‘커다란’문제들에 대해 대답을 시도하고 있으며, 이들 연구자들이 그러한 믿음을 공유하고 있다고 지적한다.<sup>2)</sup>

실제로, 소비에트시대에 대한 미시사 연구를 강조하는 비하이넨(Тимо Вихаванен)과 같은 학자들에게 주된 관심은 한마디로 ‘사회주의라 부르는 것으로의 전환과 수용’에 대한 것이다. 이들 연구자들은 권력문제(또는 권력에 ‘저항’하거나 권력과 ‘협상’하는 사람들)나, 권력이 새로운 가치를 부여할 가능성의 정도, 그리고 당-국가가 제공했던 생각과 가치들이 어떻게 대중에 의해 진심으로 수용되었는지의 여부에 대해 관심이 없다. 그리고 그들은 ‘전체주의’와 ‘수정주의’ 사이의 오랜 논쟁뿐만 아니라, ‘근대화론’과 ‘시대착오론’ 논쟁에 대해서도 별다른 관심을 갖지 않는다. 그들에게 중요한 것은 ‘사회주의’라고 부르는 가치를 공언하면서 사회를 변형시켜온 현실과 실천(Praxis) 문제이다. 여러 다양한 주제들을 연구하면서, 그들 연구자들이 던지고 있는 질문은 바로 다음과 같다. “일상의 무대에 있는 보통의 사람들에게 사회주의는 무슨 의미를 지녔는가?” 물론, 강제적인 집단농장화, 공업화, 그리고 대테러가 사람들의 삶과 삶의 조건을 송두리째 변화시켰던 것을 기억해야 하지만, 이러한 문제의 중요한 팩트는 이미 상당부분 연구되었음도 지적해야 한다. 반면에, 소련의 일상생활은 연구축적이 아직 많이 이루어지지 않았는데, 그 이유는 일상생활이 사회의 엄청난 변화, 위험, 강제에 의해 심각한 영향을 받음에도 불구하고, 많은 사람들에게 그것은 회색의, 평범한 것으로 보일 수 있었기 때문이었다. 바로 이 지점이 일상생활을 제대로 읽을 필요가 있다는 이들 연구자들의 문제의식이라 할 수 있다.<sup>3)</sup>

본 논문에서는 일상의 무대 위에서 살아가는 보통의 사람들에게 사회주의가 각인되는 과정을 ‘소비생활’을 중심으로 살펴보고자 한다. 사회주의와 소비생활의 두 조합은 서로 전혀 어울리지 않아 보인다. 사회주의(‘현실사회주의’)는 행정적 명령이나 계획적인 할당에 기초하는 경제, 그리고 시장경제의 가장 기본 틀인 수요와 공급의 원리가 작동하지 못하는 경제와 연결되어 왔다. 수십년 동안 지속되어온 이러한 인식으로 인해, 우리는 소련의 합법적 매매가 수행되는 형식보다는

2) S. Fitzpatrick, 'Introduction,' S. Fitzpatrick (ed.), *Stalinism : New Directions*. London: New York, 2000, p. 11.

3) *Нормы и ценности повседневной жизни: Становление социального образа жизни в России 1920-1930-е годы* 논문집에 글을 쓴 카테리나 게라시모바, 엘레나 오소키나, 이리나 타칼라 등 일단의 학자들.

지하경제나 암시장을 자연스럽게 떠올리곤 하였다. 유일한 예외가 있다면, 1921-1928년의 네프시기로서 이때에는 소련에서 합법적인 시장이 가장 광범위하게 존재하였다. 최근의 연구들은 소비에트의 현실이 ‘과학적’ 중앙계획이라는 전형성과 상당히 거리가 있었다는 것을 보여준다. 즉, 그것은 행정적인 통제 그리고 정부에 의해 규제되는(또는 묵인되는)시장 사이의 복잡한 혼합이었다. 아울러 무자비한 스탈린독재의 시기조차도 사적 이해와의 상호관계 및 갈등이 경제적 결과를 결정하고 있었다. 최근 오소키나(Elena Osokina), 데이비스(R. W. Davis), 흘레브뉴크(Олег Хлебнюк) 등의 연구들에서 나타나듯이, 활발하게 매매행위가 연구되기 시작한 것은 놀라운 일이 아니다.<sup>4)</sup> 매매 및 소비품목에 대한 규정의 다양한 측면들에 초점을 맞추는 연구들이 진행되고 있다. 헤슬러(Julie Hessler)의 경우, 1917년 혁명부터 1953년 스탈린의 사망에 이르는 30여년의 기간 동안에 소련의 매매에 대한 최초의 포괄적인 연구를 하였다. 그의 주요한 주장은 제한된 사적 소매업과 제조업을 허락했던 NEP가 폐지되었음에도 불구하고, 사적 매매는 지속되었고, 비록 줄어들고 종종 불법적인 형태를 띠기는 했지만, 사적 매매는 스탈린시대 내내 소비에트 시민들에게 소비재의 중요한 비율을 제공했다는 것이다.<sup>5)</sup> 본 논문은 소비와 관련된 최근의 연구들을 기반으로 하여, 소비에트체제 형성 초기에 소비가 지니는 의미에 대해 추적해보고자 한다. 소비에트 시대의 소비 연구는 주로 스탈린시대의 문화성 논의와 많은 연결지어 연구되어 왔다. 본 논문에서는 이보다 앞선 시기에 초점을 맞추고자 한다. 생활필수품이 절대적으로 부족한 시대에, 소비생활은 사회주의라는 이상과 현실의 충돌, 국가와 사회 간의 갈등, 그리고 분배와 욕망 사이의 갈등을 보여주는 중요한 문제였다. 평등주의와 집단성을 공언하는 사회에서 소비생활은 어떤 의미를 지녔을까? 소비에트시대의 초기에, 소비생활의 성격은 전쟁, 혁명, 내전, 기근, 전염병, NEP의 도전 등 일련의 정치, 경제적, 어려움에 수반되어 불가피한 측면이 있었다. 본 논문에서는 소비생활이 자본주의 시장경제에서 뿐만 아니라, 사회주의 체제의 형성의 시기에도 매우

4) E. Осокина, *За фасадом ‘Сталинского изобилия’: Распределение и рынок в снабжении и населения в годы индустриализации, 1927-1941*, Росспен, 1999; trans. Elena Osokina, *Our Daily Bread : Socialist Distribution and the Art of Survival in Stalin's Russia, 1927-1941*, M. E. Sharpe, 2001; R. W. Davies, eds., *The Economic Transformation of the Soviet Union*, Cambridge University Press, 1993; Олег Хлебнюк. "Региональная власть в СССР в 1953-конце 1950 годов. Устойчивость и конфликты," *Отечественная история*, 2007, No. 3, сс. 31-49.

5) Julie Hessler, *A Social History of Soviet Trade: Trade Policy, Retail Practices, and Consumption, 1917-1953*, Princeton University Press, 2004.

중요한 문제로 받아들여졌으며, 소비에트인의 정체성 형성에 중요한 영향을 주었다는 것을 밝힘으로써, 이 시기에 대한 역사적 이해를 돕고자 한다.

## 2. 1917 ~ 1921년 일상생활의 위기

1917년 볼셰비키의 권력장악 이후 일어난 내전, 그리고 잇달아 일어난 기근 속에서 일상생활은 한층 더 열악해졌다. 로젠버그(William G. Rosenberg)는 당대의 연구자 볼코프(E. 3. Волков)의 연구에 기초해, 내전 말기에 일어난 1921년의 ‘대기근’을 포함해 러시아에서 대략 3천만 명의 인구손실을 지적하고 있다. 그런데, 당대의 사람들에게 가장 정신적 충격을 준 순간은 1921년의 ‘대기근’ 동안 보다는, 오히려 1920년 내전의 맹렬한 전투 이후 퍼진 각종 질병과 배고픔의 시기였다. 가장 심각한 인구변동은 모스크바와 페트로그라드에서 일어났다.<sup>6)</sup> 양 도시에서 출생률은 절반이 줄고, 사망률은 2배로 늘어났으며, 그 외의 모든 지역과 모든 인구집단에서 심각한 손실이 일어났다. 물론, 이러한 인구상의 대 혼란은 이미 1차 세계대전 시기부터 일어났음을 지적해야 한다. 1,400만 여명 이상이 동원되어 그 중 1/3이 사망하고 1/3이 부상했으며 1/4이 전쟁포로로 수용되었던 1차 세계대전의 충격적인 결과가 혁명에 어떤 형태로든 영향을 주었을 것이며, 전후에 정치적 재건을 책임진 어떤 정부라도 사회문화적 재건이라는 중대한 문제에 직면하였을 것이다.<sup>7)</sup>

따라서 1917~1921년, 아니 더 정확히 말하자면 1914~1921년의 군사적, 정치적 사건에 수반되어 ‘일상생활의 위기’가 일어났다고 말해야 한다. 일상생활의 위기는 혁명에서의 수많은 악인들, 그리고 미래의 영웅들만큼이나 모든 사람들의 집단기억에 각인되어 의미를 형성하였다. 우선, 임금의 위기는 생계를 위협하는 것이었다. 경제사가 알렉 노브(A. Nove)에 따르면, 산업노동자의 경우, 실제월급은 1913년에 평균적으로 30~49루블이었는데, 1921~22년에는 12~15루블로 떨어졌으며, 1920년 10월 루블의 지급능력은 1917

6) 1917년 2월혁명의 시기에 페트로그라드의 2백만 명 이상의 주민은 1920년에 대략 740,000명으로 줄어들었다. 모스크바의 경우, 같은 시기에 1,850,000명에서 1,100,000명으로 줄어들었다.

7) 1914년, 7월 1,423,000명의 남성들이 전선으로 갔으며, 추가로 차출된 군사를 포함해 3년 6개월이 지난 현재 14,375,000명의 병사들이 동원되었다. 전쟁이 길어질수록 병사들의 손실이 커졌는데, 천 4백만여 명에 이르는 군대의 규모는 모든 숙련된 남성의 1/2에 해당했고, 전 농민남성의 22%를 차지하는 수였다. 공식자료에 의하면, 그중 1/3이상이 전사했고, 348,000명이 ‘불구 또는 절단’, 대략 5백만명이 부상당했고, 3,343,900명이 전쟁포로로 수감되었다. E. 3. Волков, *Динамика населения СССР за восемьдесят лет*, М, 1930, p. 262; William G. Rosenberg, “Problems”, pp. 633-634.

년 10월과 비교해 1%도 안 되었다.<sup>8)</sup> 대부분의 공장은 아직 가동되고 있는 곳의 경우, 공식임금은 중앙의 규칙에 의해 결정되었고 임금은 현물로 지급되었다. 상품 자체가 생산되지 못하면, 임금은 체불되고 가족은 굶지 않으면 안되었다. 다시 말해 생필품의 위기가 일어났다. 메리 맥컬리(M. McAuley)의 연구에 따르면, 페트로그라드의 경우 1918년 12월에는 먹을 빵이 없었고, 1회 배급품으로 이용되는 귀리만이 있었다. 사망률은 1000명당 80명이상으로 증가하였고, 칼로리 소비는 1일 평균 1500칼로리 미만이었다. 이로 인해 1919년 말 경에는 5만채 이상의 아파트가 비었다.<sup>9)</sup> 차 가격도 1916년 초 보다 4배가 올랐고, 빵은 6배, 고기는 20배도 더 올랐다.<sup>10)</sup> 이러한 일상생활의 위기는 내전에 동반되는 사회적 혼란으로 인해 더욱 열악한 상황으로 치달았다. 전시공산주의라는 새로운 동원체제에 의해 예전에 면제되었던 사람들마저 징집당하거나 노동징발에 동원되었으며, 그 가운데 탈영과 노략질을 하는 사람들이 나타났다. 전선으로 동원되지 않은 사람들은 여전히 생필품의 부족으로 인해 고통을 겪어야 했다. 질병이 만연했고, 어디든지 식량이 모자랐다.

물론, 1917년 11월 짧은 몇 주 동안 ‘토지, 평화, 빵’이라는 희망의 구호와 함께 ‘혁명적 낭만주의’가 퍼졌다. 공장주와 공장관리자가 공장에서 사라지고 노동자들이 ‘노동자관리’를 통해 기계와 자원에 접근하고 통제할 가능성을 얻었을 때, 더 나아질 것이라는 환상이 힘을 얻은 것은 사실이었다. 그러나, 이러한 일시적인 안도감은 생산의 하부구조가 훨씬 더 망가지는 것을 비용으로 치러야 했다. 적당한 신용, 안정적 원료공급, 자본투자, 적절한 시장체계가 없이는 공장가동이 어려웠으며 해고도 잇달았다.<sup>11)</sup> 산업시설은 파괴되고 그나마 남아있던 산업시설에서의 생산은 줄어들었고, 아울러 농업부문에서의 생산 하락, 교통과 통신부문의 심각한 장애는 사회적 불안정을 심화시켰다.<sup>12)</sup> 이러한 일련의 상황은 소비에트 신생정부의 능력을 벗어나는 일이었다. 볼셰비키 정부에 지원요청이 쇄도했지만, 수요가 공급을 앞질렀다. 도둑질이 일상이 되었으며, 공장행정에 관한 중앙의 훈령은 광범위하게 무시되었다. 생산성은 계속 떨어졌고, 공장이 기계화되면 될수록 연료부족과 부품의 부족으로 인해 유지문제가 크게 부각되었다. 노동자들은 장기적 결과를 알지 못해

8) A. Nove, *An Economic History of the USSR*, London, 1982, p. 114.

9) M. McAuley, *Bread and Justice: State and Society in Petrograd, 1917-1922*, Oxford University Press, 1991, pp. 265-267, pp. 280-281.

10) A. И. Рабинович, *Труд и быт рабочего*, М, 1923, p. 45; William G. Rosenberg, p. 641.

11) 1917년 12월과 1918년 1월 초 페트로그라드와 다른 주요 도시들이 상업도시로서의 기능을 멈추고, 1918년 1월과 4월 사이에 페트로그라드의 상품공급은 급감했다. 육류와 육가공품은 85%이상 줄고, 계란은 90%, 설탕과 소금은 70%이상 줄었다. 석탄과 연료는 1년 전에 비해 1/4로 줄어들었다. 해고는 급히 퍼졌고, 특히 러시아에서 가장 안정적이고 생산적이었던 대기업에서 해고가 일어났다. 화학과 금속부문은 각각 1917년 1월과 비교해 1918년 8월에 79%, 74% 감소하였으며, 결국, 1917년 12월과 1918년 6월 사이에 다시 볼셰비키정부는 십만 명 이상의 해고노동자와 가족을 만들어냈다. William G. Rosenberg, "Problems", p. 640.

12) William G. Rosenberg, "Problems", p. 635.

서가 아니라 가족을 먹여 살려야 할 직접적인 필요 때문에 공장 장비를 내다가 팔았다.

적어도 도시에서 안정의 조짐이 보이기 시작한 것은 1920년을 지나서였다. 그것은 부분적으로 볼셰비키의 적군이 내전에서 승리하였고, 부분적으로는 잉여생산이 일어난 농촌지역에서의 극적인 변화에 기인하는 것이었다. 적어도 도시에서 생산은 더 이상 쇠퇴하지 않았고, 식량공급은 사람들의 끼니를 채울 만큼은 되는 듯 보였다. 이와는 반대로 내전의 마지막 몇 개월 동안 대부분의 러시아 농촌 지역에서는 완전한 대혼란의 상황이 야기되었다. 많은 지역에서 곡물생산은 완전히 멈추었고, 소도시와 시골은 탈영병과 무장강도가 넘쳐났다. 1921년에 내전은 마무리되었으나, 설상가상으로 1921-22년 사이에 대략 33개주에 대기근과 기아가 덮쳐 수많은 인명이 피해를 입었다. 일부는 배고픔을 못 이겨 고향을 떠나야 했다.<sup>13)</sup> 그리고 설사 기아에서 살아남았다 하더라도 티푸스, 장티푸스, 이질, 콜레라로 사망했다. 도시에서는 대량해고의 새로운 물결이 일어났다.<sup>14)</sup>

이처럼, 1917년 혁명을 전후한 시기에 사람들의 일반적 삶을 지배한 것은 일상생활의 위기와 아울러 더 이상 나빠질 것이 없다는 대중심리, 그리고 극도의 위기감이었다. 어느 누구도 이러한 소용돌이에서 빚겨서 있을 수 없었다. 중요한 점은 이러한 소비에트체제의 형성기에 보통의 사람들이 생활필수품의 고갈 속에서 생존을 위한 대체방식을 끊임없이 고안하였다는 사실이다.

### 3. 배급의 규칙들과 시장의 공존

배급은 소비에트역사의 시기 내내 대부분의 사람들의 일상생활을 좌우한 문제였다. 새로운 소비에트 체제는 배급제도(карточная, пай ковая система)와 배급할당(нормированное, талонное распределение)과 떼어놓고 생각할 수 없다. 상품과 식량이 부족한 시기에, 전쟁과 같은 사회적 대 격변의 시기에 식량을 규제하는 방식의 하나로서 배급은 러시아에서는 이미 1차 세계대전의 해에 나타난 바

13) 쾅커(Diane Koenker)의 연구에 따르면, 1918년과 1920년 사이에 모스크바를 떠난 70만 명 중 70%가 아이들과 20-59세 사이의 노동하지 않는 여성이었으며, 수도를 떠나 타지(주로 농촌)로 간 노동자들 가운데서는 남자가 9만명 이상, 여자가 9600명이었다. Diane D. Koenker & William G. Rosenberg, *Strikes and Revolution in Russia, 1917*, Princeton University Press, 1989, pp. 81-104.

14) 1921-22년의 해고는, 특히 여성가운데 일어났고, 1922년 7월의, 해고는 43%에 이를 정도로 높았는데, 일을 찾을 수 없는 사람의 70%가 여성이었다. William G. Rosenberg, "Problems", p. 641.

있다. 1917년 혁명 이후 국가는 오직 빵과 설탕을 배급으로 주었는데, 도시민뿐 아니라 농촌주민에게도 생산품을 보장해주려고 애썼다. 빵과 설탕의 배급기준이 증가하게 되자 육체노동을 하는 사람, 아동과 병약자가 우선적으로 고려되었다. 그러나 1918년 봄, 생산상황은 훨씬 열악해졌고, 소비에트정부는 양식의 보장에서 분명한 차별화를 도입하지 않으면 안되었다. 지속적이고 만성적인 식량부족의 조건에서 주민들의 생계를 보장하기 위해 고안된 배급방법은 새로운 사회구조의 특정한 성격, 즉 위계적인 성격을 반영하게 되었다. 그리하여 1918년 여름에 처음으로 출현한 배급은 ‘계급적 배급’을 도입하는 것으로 ‘현물지불(натуроплата)’의 독특한 부분이었다. 그 아이디어는 1917년 11월 레닌에 의해 표현된 바 있다. “우리에게 빵이 없으니, 부르주아에게는 1/8로 주고, 이것도 안 되면, 전혀 주지 마시오. 그러나 프롤레타리아에게는 빵을 주시오”<sup>15)</sup>

그리하여, 식량인민위원 동료들의 결정에 따라 모든 인구는 노동과 비노동인구로 나뉘었다. 그리고 노동인구에 4개의 범주가 포함되었다. 즉, ① 어려운 육체노동에 종사하는 사람 ② 육체노동을 하지만 어려운 노동이 아닌 사람, 그리고 병자와 아이 ③ 근무자, 자유직업종사자, 노동자 및 근무자의 가족 성원 ④ 기업가 및 매매업자가 그것이다. 네 번째 범주는 첫 번째 범주의 사람들보다 8배가 적은 빵을 받게 되어 있었다. 그러나 굶는 사람들을 살리기 위해, 그리고 사회적 긴장을 없애는데 이런 원칙으로는 충분하지 않은 것으로 나타났다. 1920년 초에, 인민위원회회의는 노동자들의 성공적 노동을 고무시키기 위한 ‘특별 확보용(бронированный)’ 배급의 도입에 대한 명령계획안을 승인하였다. 그것은 매우 다양한 모습을 띠었는데, 예컨대 중공업을 위한 ‘특별배급’, 학자들을 위한 ‘학술배급’, ‘수유하는 어머니를 위한 배급’, ‘적군배급’, ‘의료인 배급’ 등이 포함되었다. 배급제도는 내전의 시기에 복잡해졌으며, 권력당국은 그 후에도 배급제도를 이용하였다.<sup>16)</sup> 그런데, 배급제도는 시장에 대한 볼셰비키정부의 철저한 배격에 의해 정착이 가능했던 측면이 있었다. 새로운 국가는 식량부족의 시기에 철저히 자신의 이익을 위해 생산물을 매매하는 농민들에게 ‘노동하는 사람들의 몸에 기생하는 사람’을 상기시켰다. 내전의 시기에 도시에서는 거리의 상인들, 그와 함께 시장과의 투쟁이 일어났다. 페트로그라드에서는 1919년에, 시장이 가지고 있는 40개 품목 가운데 9개의 품목에 대해서만 매매를 허용하였다. 권력은 공공장소에서 사적 매매를 청산하고

15) Н. Лебина, *Энциклопедия банальностей советская повседневность контуры симболы знаки*, СПб., 2008. с. 276.

16) M. McAuley, *Bread and Justice: State and Society in Petrograd, 1917-1922*, pp. 286-294.

자 하는 의도를 완고하게 나타냈는데, 그 속에는 주민들이 배급양식의 기준과 시장에서 가지고 있는 상품의 양 사이에 심각한 차이가 있다는 것을 알아채지 못하도록 하기 위한 의도도 있었다.

이러한 배급제도는 평화적인 조건에 있던 1920년대 말과 1930년대 중순에 더 많은 층을 형성했으며, 배급제도는 정량배급을 의미하는 배급권(карточка)을 동반하였다. 배급제도는 1928년부터 지방당국으로 옮겨갔는데, 지방당국은 사회적 불만을 우려하여 정량배급의 도입에 관한 결정을 독립적으로 채택했다. 중앙은 ‘아래로부터의’ 이니셔티브를 받아들이지 않으면 안 되었다. 최초의 빵 배급권은 1928년 이미 개별 도시들에서 나타났고, 1929년 2월 중순에 전 소련지역에 퍼지게 되었는데, 인구 전체를 포함시키지는 못했다. 국가의 공급시스템 바깥에 농민들과 “상실자들(лишенцы)”<sup>17)</sup>이 있었는데, 그렇게 배급제도 경계 바깥에 있는 사람들이 소련 시민의 거의 80%에 이르렀다. 국가는 소비협동조합을 통해 그들을 보장하는 것이 필요하다고 생각했는데, 그들은 4개의 사회적 범주로 나뉘었다. 첫 번째 집단은 기업노동자였다. 그렇지만, 소비에트 분배 시스템은 매우 복잡했다. 인구는 공업성(индустриальность), 즉 기업의 수준에 따라 4개의 목록으로 나뉘었는데, 이른 바 특별한, 첫 번째 목록에 들어가는 도시들이 존재했다. 그 도시의 인구는 배급권이 결정된 모든 숫자 중에서 40%를 구성했다. 그리고 이 사람들은 분배되는 상품과 식품의 약 80%를 요구할 수 있다. 다른 말로 하면, 레닌 그라드 노동자는 예컨대 프스코프 노동자보다 더 많은 더 많은 생산품을 받았다는 것이다. 이 복잡한 계서제는 심지어 아이들에게도 적용되었다. 이러한 배급구조는 ‘소비의 계서제*иерархия потребления*’를 낳았는데, 그것은 20년대 말-30년대 소비에트 사회구조의 계서제를 반영했다. 군, 문화, 학문엘리트와 같은 적은 범위의 사람들에게 배급이 강화되었는데, 권력의 대표들이 가장 특권적인 지위에 있었던 것은 물론이다. 빵배급권은 1935년 1월에 폐지되었고, 고기, 지방기름, 설탕 등의 배급권은 1935년 가을에 없어졌다. 그러나 배급제도는 2차 세계대전의 시기에 다시 생겨났다.<sup>18)</sup>

17) 상실자들은 제정러시아시기의 관리, 상인, 금융가, 부르주아지 등 새로운 사회와 타협하기 어려운 사람들을 의미한다. 그들은 과거의 모든 재산과 사회적 지위를 상실했으므로 이러한 이름이 붙여졌다. Н. Лебина, А. Чистиков, *Обыватель и реформы*, СПб., 2003, с. 24.

18) 권력은 2차세계대전 초에 엄한 정량화된 공급을 다시 소생시켰다. 이 시기에 전쟁에 참가한 많은 국가들도 또한 배급보장으로 전환했다. 1943년 미국도 그러했을 정도임. 1941년 7월에, 배급권은 소련의 대도시들에, 그 다음 얼마후 모든 지역에서 도입되었다. 예전처럼, 인구는 몇 개 범주로 나뉘었다. 가장 높은 빵배급 기준 노르마는 이른 바 노동배급권을 가진 인물들이었

앞서 설명했듯이, 1918년에 출현한 배급제도는 내전기에 자리를 잡았고, 신경제정책의 시기에 잠시 사라졌다가 1928년에 다시 강화되었다. 그렇다면 신경제정책의 시기에 배급제도는 작동을 완전히 멈춘 것인가? 그리고 시장은 잘 정착했는가? 그렇다면 어떻게 비교적 평화적인 시기인 1928년에 배급제도가 부활되었는가?

1921년 3월 크론슈타트를 때린 무기의 소음은 페트로그라드의 주민들에게 잘 들렸다. 이제 내전이 끝났다. 소음을 들었던 사람들 가운데 많은 이들은 이제 소비에트 러시아에 그리고 도시의 생활에 다른 시대가 오고 있다는 것을 감지하였을 것이다. 내전의 종결과 함께 이른바 ‘전시공산주의’의 방식은 평화의 시기에 긍정적인 역할을 할 수 없었다.

10차 볼셰비키당대회 결정을 수행하면서, 1921년 3월 공산당 중앙위원회(БЦИК)는 식량과 원료의 배급을 현물세로 바꾼다는 명령을 승인하였다. 인민위원회(Совнарком)는 1921/1922년의 세금액수를 정했다. 농민들은 손수 경작해서 얻은 생산물 가운데서 국가가 정한 정해진 비율(또는 몫)을 납부했다. 그리고 나머지는 자신의 재량으로 처분할 수 있었다. 내전과 ‘전시공산주의’ 시기에, 국가는 농민경제에 필요한 양식 중 일부를 농민들에게서 차압했었다. 그러나, 1921년 3월 이후 징발(продразвёрстка)을 현물세(продналог)로 전환하는 조치는 신경제정책(НЭП)을 구성하는 다른 변화들의 출현에 영향을 주었다.<sup>19)</sup>

1921년 가을부터 상업에 활기가 생기기 시작했다. 볼셰비키는 처음에 물물교환 정도에서 머무를 것이라 생각했으나, 상황은 그렇지 않았다. 개인상인은 도매, 주로 소매로 갔다. 이것은 국가에 화폐단위의 확정을 요구했고, 1922~1924년에 재정개혁을 실행하도록 이끌었다. 이미 1922년에 새로운 디노미네이션이 도입되

---

다. 그것은 방위산업에서 일하는 사람들에게 주어졌다. 그들은 1941년에, 하루에 800그램의 빵을 노르마로 받았고, 피부양자와 12세 이하의 아이들은 400그램씩 받았다. 상기의 노르마는 나라 전체에서 통일적이지 않았다. 봉쇄시기에 레닌그라드에서는 노동배급권은 하루 250그램씩 주어졌고 피부양자들에게는 전부 125그램이 주어졌다. 전선에서 멀리있는 후방에 위치하는 일련의 도시들에서는 배급권도 완전히 “보증되지” 않았다. 예컨대, 스베르들롭스크(현재의 예카테린부르크)의 경우는 어려운 상황에 있었다. 다른 상품들도 분배의 노르마 교부가 존재했다. 비록 기름지방은 종종 과자로 바뀌기도 했고, 고기는 통조림으로 바뀌었다. 소련에서 배급권은 승리후에도 계속 유지되었다. 1945년 8천 60만명의 인구가 이에 포함되었다. 상품들은 배급권으로 배급가격이라 부르는 그런 가격으로 팔았다. 배급가격은 보통 상점가격보다는 낮았다. 그리하여 1946년에 빵 배급권은 빵 1킬로그램에 대해 0.75루블에서 1.15루블까지 쳐주었는데, 배급권이 없으면 8-10루블을 주고 사야했다. 소련에서 마지막 배급권은 1947년에 형식적으로 사라졌다. 배급권의 폐지는 화폐개혁과 동시에 이루어졌다.

19) Н. Лебина, А. Чистиков, *Обыватель и реформы*, СПб., 2003, с. 10.

었다. 그리하여 사람들은 25,000루블, 50,000루블, 100,000루블 짜리 채권으로부터 벗어나게 되었다. 1922년 연말부터 국립은행(Госбанк)이 발행한 5루블과 10루블짜리 지폐(червонец)가 나타났다. 그것을 유통시키면서 국가는 1924년 여름에 지폐(совзнаки, 24년까지 발행된 지폐)를 1루블, 3루블, 5루블 짜리의 새로운 정부발행 지폐로 바꿀 수 있었다. 1924년의 정부발행 1루블은 1923년의 50,000루블 또는 1921년의 5천만 루블을 대신했다. 아래의 인용문에서 당시의 분위기를 읽을 수 있다. “소비에트의 어린이들은 숫자에 대한 이해를 완전히 잃었다. 배운 사람들이 숫자는 오로지 백만부터 시작한다고 생각하는데 익숙하다...백만 킬로미터라는 천문학적인 숫자가 그들에게는 완전히 하찮은 것 같다.”<sup>20)</sup>

공업이 다시 일어났고, 무엇보다도 언제나 경제의 변화에 더 빨리 반응하는 경공업이 일어났다. 각 산업영역의 강한 수직적 개혁을 의미하는 중추(Главк)와 중심 대신에 새로운 지도체제로서 트러스트가 나타났는데, 그것은 독립회계와 독립채산제로의 전환을 촉진하였다.

국가는 사적 개인, 협동조합, 아르텔, 합자회사에 국가의 기업을 임대하기로 결정하였으나, 모든 중공업, 철도, 바다와 강의 해운 수송, 모든 은행시스템, 토지, 삼림, 지하자원은 국가의 수중에 두었다. 이런 상황을 고려하면, 신경제정책과 관련된 개혁의 실현과정에서 거의 처음부터 다양한 법과 조치들로 표현되는 활동이 수반되었다고 할 수 있다. 다시 말해 사회주의를 향한 ‘2보 전진을 위한 1보 후퇴’로서 신경제정책은 본질적으로 개혁과 반개혁을 동반하고 있었다. 신경제정책을 위한 ‘개혁’과 함께, 비록 합법적인 시스템 안에서 선언되거나 공표되지 않았다 하더라도 점차 ‘반개혁’이 증가하고 강화될 수 있는 기반이 공존했던 것이다.

신경제정책의 도입과 함께, 시장에서의 매매는 분명히 살아났다. 전시공산주의 체제가 가져다 준 황폐함 속에서, 비록 많은 시장 건물은 애처로운 상태에 있었지만 1920년대부터 시장이 다시 소생하였다. 시장의 건물들은 지방정부의 소유였으며 임차인들의 돈으로 운영되었다. 그런데, 나중에 신경제정책이 축소되자 시장의 활동도 연동하여 영향을 받았다. 예컨대, 모스크바의 수하레브카(Сухаревка) 시장은 제1차 경제5개년 계획의 첫해에 문을 닫았다. 농업경제의 집단농장화가 최고조에 이른 시기에 스탈린은 흥미롭게도 시장매매의 제도로 돌아가기로 결정하였다. 1932년 5월 20일자 ‘집단농장, 집단농장원, 그리고 개인경영근로농민의 매매행위 질서에 대한’ 소련인민위원회의(СНК) 명령에 따라, 소련에서 집단농장 시

20) Н. Лебина, А. Чистиков, *Обыватель и реформы*, с. 11.

장이라 부르는 것이 출현했다. 집단농장 시장은 집단농장원의 특권을 표시해야만 했으나, 실제로는 사적 매매의 중심지였다. 이러한 상황은 전후에도, 심지어는 집단농장원의 택지면적에 대한 결정적인 공세가 이루어졌던 후르쇼프개혁의 시기에 도 확고부동하게 남았다.<sup>21)</sup>

이처럼, 배급제도와 시장이 서로 다른 시계추로 엇박자로 가고 있었던 1920년대에 눈에 띄는 흥미로운 장소는 바로 자유판매상점(коммерческие магазины)이다. 이것은 정량노르마의 배급과 배급권이 도입되던 소비에트적 현실에서 가능한 매매의 형태였다. 자유판매상점은 1929년 말에 나타났다고 생각되어진다. 자유판매 시스템에서 모든 상품들은 배급권으로 매매가 허용되었던 곳보다 3-4배가 더 비쌌다. 헤슬러의 연구가 잘 보여주듯이, 1934년경 이러한 매매조직은 소매유통의 거의 1/4를 차지했다.<sup>22)</sup>

#### 4. 욕망과 소비

물론 제한적이지만 배급제도의 다른 한편에 존재한 소매시장과 상점은 단호한 분배의 규칙 속에서도 끈질기게 살아남았던 사람들의 욕망을 보여준다. 그것은 1920년대의 소비생활과 관련된 광고 속에 일정정도 반영되었다. 1917년 혁명의 순간에, 광고는 도시민의 일상생활에서 확고한 요소였다. 소비에트 권력의 최초의 법들, 부분적으로 1917년 11월에 나온 ‘인쇄광고에서 국가 독점에 관한 명령(декрет о государственной монополии на печатные объявления)’은 볼셰비키가 대중의 분위기를 조종하는데 있어 광고의 역할을 높이 평가했다는 것을 증명해준다. 볼셰비키는 사적 광고회사를 몰수함과 동시에, 상업적 이익을 고취하는 유료광고의 게재를 금지했다. 내전과 ‘전시공산주의’의 조건에서 설비 및 상품에 대한 광고가 최소한으로 이루어졌지만, 새로운 권력의 가치를 신화화하는 방향의 정치광고를 절정에 이르렀다. 정치포스터는 이러한 기능을 성공적으로 수행했다. 그것의 특별한 형태는 РОСТА 통신사에 의해 수행되었다.<sup>23)</sup>

21) Julie Hessler, *A Social History of Soviet Trade: Trade Policy, Retail Practices, and Consumption, 1917-1953*, pp. 251-294.

22) 자유판매상점의 일부는 1935년 배급권의 폐지 이후에도 계속 작동하였다. 협소한 층의 시민들은 가끔 이곳에서 다양한 별미를 구매하였다. 자유판매상점의 매매가격은 이른 바 배급가격이나 배급권을 훨씬 웃돌았는데, 2차 세계대전의 시기에 그리고 그 후에는 더 빨리 소련에서 널리 확산되었다. *Ibid.*, pp. 289-290.

특히, 신경제정책 시기에는 소비에트 매매광고의 꽃이 피었다. 당시의 이론가들은 광고란 “선전되는 상품을 구입하는 쪽으로 가게할 목적에서, 인간의 심리에 계획적인 감화를 미치는 것”이라고 생각했다.<sup>24)</sup> 국가는 소비에트 기업에 의해 생산된 상품에 대한 믿음을 강화하고, 경제에서 사적인 부문을 훼손하고자 했다. 마야콥스키의 지도를 받아 이루어진 ‘선동광고’의 활동은 가장 흥미롭다. 그는 시, 슬로건, 대본과 같은 구술의 형태로 일상성의 신화를 재구성하였다.

“노동하는 자들이여, 물가양등과 네프는 끔찍하지 않아요.

값싼 빵을 사시오.

모셀프롬<sup>25)</sup>의 모든 상점과 키오스크는

어떤 집에서도 두 걸음 내에 있네.”

1920년대의 매매광고의 성격은 마야콥스키 자신의 발언에 의해 확인된다. 1923년 ‘선동과 광고’라는 글에서 그는 다음과 같이 썼다. “우리는 부르주아적인 것에 대해 무시하는 입장에서 광고를 버렸었다…그러나 신경제정책 하에서는 국가적이고 프롤레타리아적인 조직, 사무소, 상품을 모두 대중화의 무기로 이용해야 하며, 적도 이용해야 하고, 그 안에 광고도 포함된다…우리는 이러한 무기를, 그리고 이러한 매매라는 선동을 네프맨의 손에, 부르주아-외국인들의 수중에 남겨놓아서는 안 된다. 소련에서, 모두는 프롤레타리아의 이익을 위해서 일해야만 한다. 광고에 대해 생각하십시오”<sup>26)</sup>

1920년대 소비에트체제에서 광고를 만든 사람들은 자신을 ‘광고구성자(рекламоконструктор)’라고 불렀는데, 그들 중 하나인 로드첸코는 광고의 확대에 대해 다음과 같이 썼다. 즉, “모스크바 전체가 우리의 작품들로 장식되었다…모셀프롬의 간판들. 모든 키오스크가 우리의 것이다. 국립출판사(Госиздат)의 간판들. 검은색, 붉은 색, 황금색…ГУМ 백화점, 잡지 ‘Огонёк’과 차(чай) 판매소가 우리

23) 러시아전보통신사(Российское телеграфное агентство), 1918-1935, ТАСС 통신의 전신.

24) Н. Лебина, *Энциклопедия банальностей советская повседневность контуры символы знаки*, с. 306.

25) 모스크바 농촌산업(московская сельская промышленность)의 준말. 농촌 상품의 매매를 관장하는 상점의 의미.

26) Н. Лебина, *Энциклопедия банальностей советская повседневность контуры символы знаки*, с. 306.

의 것이다. 50개의 포스터, 100개의 간판, 표지, 신문과 잡지의 네온사인까지 제작되었다.”<sup>27)</sup> 1920년대에 놀라운 아이디어와 독특한 디자인이 담긴 광고들은 구성주의의 예술적 수용, 부분적으로 콜라주와 사진 몽타주, 그리고 정치화의 의도에 의해 강화되었다. 당시의 광고이론가 중 하나인 솔로비요프는 1924년에 다음과 같이 언급했다. “어떤 순간이든 민감하고 지속적으로 대응하고, 창의 쇼윈도우를 통해 이러 저러한 정치사건을 강조하며, 사회적 삶의 대대적인 순간에 대해 대중에게 통보할 필요가 있다. ...이러한 정치적 순간에, 별, 낫, 크레믈린 등의 상품을 쇼윈도우에 건설하는 것이 필요하다.”<sup>28)</sup> 사회주의의 우수성을 선동 선전하는 방법으로 다양한 상품들이 세워졌다. 다양한 이름의 담배들(‘연합’, ‘소비에트’, ‘프롤레타리아’, ‘보물’), 그리고 흥미로운 이름의 사탕(‘공장’, ‘우리의 산업’) 등이 있었다. 카라멜 ‘프롤레타리아’의 포장 안에는 공산당 중앙위원회 의장 칼리닌(М. Калинин), 소련 외무 인민위원 치체린(Г. Чичерин) 등 다른 국가적 활동가들이 표현되었고, 사탕 ‘우리 기업’ 포장지에는 트랙터나 기관차, 압착기, 트랙터나 자동차가 표현되었다. 사회주의 광고와 상품의 기묘한 결합이 이루어졌으며, 당연히 정치적이었다.



<그림 1>여성용 장신구 광고(1) 프랑스풍의 고품질의 진주목걸이, *Огонёк*, no. 2, 1928.

그렇지만, 신경제정책이 축소되고 사적 개인 사이의 경쟁이 청산된 후에, 권력층은 광고에 정치적 의미를 표현하려고 하지 않았다. 어쩌면 필수품들이 만성적으로 부족한 상황에서는 이러 저러한 상품들이나 식료품을 광고할 필요가 없었다. 그러나 잡지들을 통해 여러 필요한 일상 물품 뿐만 아니라 향수, 목걸이와 같은 장식품, 모피외투에 대한 광고는 꾸준히 이루어졌다. 대중잡지 *Огонёк*은 매호마다

27) Н. Лебина, *Энциклопедия банальностей советская повседневность контуры символы знаки*, с. 307. 재인용.

28) 같은 곳.

4쪽에 이르는 광고면에 이러한 정보를 실었다.



<그림 2>향수 및 오데콜롱  
광고, *Огонёк*, no. 40,  
1928.



<그림 3> 향수광고. *Огонёк*,  
no. 43, 1928.

더욱이 자원이 제한된 상황에서 가구들에 대한 광고도 적지 않았다.(그림 4 참조)



<그림 4> 탁자판매 광고. 식탁용, 학습용, 강의용, 휴식용 등 다양한 용도의 탁자 *Огонёк*, no. 16, 1928.

앞의 물건들에 대한 광고가 그나마 현실성이 있었다고 한다면, 그렇지 않은 광고들도 존재했다. 신경제정책의 시기보다 광고가 줄어든 상태에서 예외가 있었다. 예컨대, 몇몇 이국적인 상품에 대한 광고가 그것이다. 예컨대 바다 게(краб)를 들 수 있는데, 30년대 말부터 문자 그대로 상점의 판매대가 게에 대한 광고로 채워졌다. 다음과 같은 광고가 그것이다. ‘모든 사람들이 게가 얼마나 부드러운지, 얼마나 맛이 있는지 맛볼 때가 있을 것이다.’<sup>29)</sup> 그 외에도 ‘소비에트샴페인을 마세요’, ‘돈을 예금금고에 보관하세요’ 그리고 가장 마지막에 나온 광고로서 ‘비행기는 아에로플로트를 타세요’라는 문장이 있다. 이러한 광고는 황당무계한 성격을 지녔는데, 1930년대 말 제2차 세계대전의 불안이 엄습해 오던 당시에 러시아에는 프랑스샴페인도, 어떤 대안적 은행도, 아무런 항공회사도 존재하지 않았기 때문이다.

그런데, 광고들 가운데는 코트킨이 잘 묘사한 바 있듯이, 소비에트적 근대성을 보여주는 몇가지 측면들이 반영되었다.<sup>30)</sup> 예컨대, 국가는 소비에트 시민의 문맹을

29) Н. Лебина, *Энциклопедия банальностей советская повседневность контуры симболы знаки*, с. 308.

30) S. Kotkin, "Modern Times: The Soviet Union and the Interwar Conjunction," *Kritika* :

을 타개하기 위해 끊임없이 책을 읽도록 촉구했으며, 광고지에는 성인을 위한 독학용 서적에 대한 판매광고 뿐만 아니라 어린이를 위한 독서서적에 대한 광고가 줄을 이었다. 아울러 급격하게 신장한 라디오방송망의 확대와 함께 아마추어 무선가들을 위한 독학서적 광고들도 매호에 실렸다. 라디오 아마추어무선가는 특히 20-30년대에 소비에트인의 여가생활에서 적지않은 중요성을 지녔다. 이미 1923년에 최초의 아마추어 무선가들이 나타났다. 그들은 라디오를 선전하고 사람들에게 라디오시청자가 되도록 돕는 것을 자신의 목적으로 삼았다. 1924년 7월 28일자 소련 인민위원회의의 ‘사적 라디오 방송국에 대한 결정’이 이루어졌다. 여기에서는 다음이 공포되었다. “나라의 경제, 과학, 문화에 대한 대중의 요구를 위해, 그리고 라디오 산업, 라디오 발전과 라디오 지식기술의 보급에 협력하기 위해 무선연락을 이용하게 할 목적으로 ...사적 조직들과 사람들에게 청취 라디오 방송국을 설립하고 개발할 권리를 부여한다.”<sup>31)</sup> 이에 따라, 사적 조직들과 사람들이 라디오방송 송출과 무선수신을 획득할 수 있었다. 그러나, 이를 위해서 수신자들은 우편 및 텔레그라프 인민위원부의 특별허가를 받아야 했으며, 우편 텔레그라프 기관에 등록해야 했다. 1925년 가을까지, 라디오 아마추어 무선수신자는 25만명이 되었고, 1927년 초에만 11만 5천명이 추가되었다.<sup>32)</sup> 이러한 상황을 반영이라도 하듯이 잡지에 그들을 대상으로 한 서적광고가 등장한 것이었다.

## 5. 나오는 글

앞에서는 소비에트체제 형성 초기 10년을 중심으로 배급제도와 소비생활에 나타난 일련의 변화를 살펴보았다. 소비에트 시대의 배급제도와 소비생활은 서로 적대적이었다기 보다는 상황의 변화에 따라 일정한 긴장관계에 있었다고 해야 한다. 이 시기의 배급제도와 소비생활은 이후 스탈린시대와의 관련성에 관한 여러 논쟁과 해석에 또 하나의 시각을 보여줄 수 있다. 시장경제의 제한적 도입으로 알려진 신경제정책에서는 혼합경제의 다양성이 보장되지 못했다. 시장을 허용하는 것으로 보이지만, 개인적 경영, 즉 사기업가에 대한 정책입안자들의 불신은 여전히 남아 있었으며, 시장을 부분적으로 허용하는 가운데서도 광고를 통한 사회주의의 선전

Explorations in Russian and Eurasian History 2 (1): 111-64, Winter 2001. pp. 123-124.

31) Derevianko, 1989, c. 115.

32) 소비에트의 아마추어 무선자는 1924년에 ‘라디오친구회’로 통합되고 1933년까지 존재했다.

이 강조되었다. 더구나 소매업의 경우를 들여다 보면 신경제정책의 시기와 스탈린 시대라는 것이 확연히 대척점에 있는 다른 것이 아니었다. 적어도 소매분야에서는, 예컨대 1920년대 말 1930년대 초에 자유판매시장 등 시장을 다시 허용하는 한편 배급제도를 강화하는 모습의 스탈린시대는 신경제정책의 프로그램 파괴를 대표하는 것이 아니라 그것을 계속하고 수행하는 것으로 해석될 수 있다. 더우기, 소비에트체제 형성 초기 10여년의 소비생활은 국가와 사회간 관계를 보여주는 중요한 바로미터가 되어준다. 1917-1928년 사이에 정책입안자들은 사회주의의 위기-회복 모드 사이에서 번갈아 움직였다. 1917년부터 1922년의 혁명, 내전, 1921-22년의 기근, 그리고 1928-33년의 대기근과 같은 경제적으로 어려운 위기의 시기에 소비에트 소비자들은 구매하기, 비축하기, 훔치기, 이윤챙기기 등 다른 전략을 통해 결핍과 인플레이션의 어려움과 궁핍을 피하고자 하였다. 국가는 사회적으로 차별적인 배급, 매매자들에게 세금부과 늘리기, 불법매매의 억압, '수색'에 의존함으로써 위기 모드에 정책적으로 대응하였다. 위기 이후의 시기에는, 정책입안자들과 소비자들은 회복모드에 따르는데, 가격하락, 배급과 억압의 완화, 개인물건을 시장에 내다 파는 것과 같은 생존주의적 행동을 그만두는 것을 포함한다. 결국, 위기와 회복의 이러한 사이클은 국가와 소비자 행위 사이에서 움직였으며, 독특한 소비에트식 소비생활('교환문화')의 발전을 이끌었다. 이러한 점은 스탈린시대의 소매업과 소비생활에 대한 연구를 통해 보다 자세히 해명될 수 있을 것이다.