





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



2014년도 제3차 HK국내학술회의

## 상생과 소통의 유라시아

- 일 시 2014년 6월 20일(금) 오후 1시~6시
- 장 소 한양대학교 HIT 6층 소회의실
- 주 최 한양대학교 아태지역연구센터(APRC)
- 후 원 한국연구재단



## ■ 프로그램

2014년 6월 20일(금)

### 제 1세션(13:00-15:20): 유라시아 공동의 가치 - 종교와 언어, 그리고 신화

- 사회자: 박영은(한양대)
- 발표자: 민병훈(국립중앙박물관): 문화융합과 변용의 장 중앙아시아: 외래종교의 수용과 습합  
이용성(서울대): 지명으로 읽는 키르기스 영웅서사시  
오은경(동덕여대): 소통과 신화의 시대, 영웅의 재림, 무엇을 말하는가
- 토론자: 김일겸(서울대), 유원수(서울대), 김근식(중앙대)

\*Coffee Break (15:20-15:40)

### 제 2세션(15:40-18:00): 유라시아 공생의 터널 - 경계를 넘는 시도들

- 사회자: 강봉구(한양대)
- 발표자: 이평래(한국외대): 중앙아시아 역사 전개와 말(馬)  
기계형(한양대): 19세기 러시아인의 중앙아시아 인식: 여행기 분석을 중심으로  
정세진(한양대): 중앙아시아 문화 소통의 의미: 좋은 사회로서의 가능성 모색
- 토론자: 서광진(서울대), 김장구(동국대), 조준래(한국외대)



# 목 차

## 제 1세션

민병훈 | 문화융합과 변용의 장, 중앙아시아: 외래종교의 수용과 습합 13

이용성 | 지명으로 읽는 키르기스 영웅서사시 27

오은경 | 소통과 신화의 시대, 영웅의 재림, 무엇을 말하는가 37

## 제 2세션

이평래 | 중앙아시아 역사 전개와 말(馬) 61

기계형 | 19세기 러시아인의 중앙아시아 인식: 여행기 분석을 중심으로 73

정세진 | 중앙아시아 문화 소통의 의미: 좋은 사회로서의 가능성 모색 77



## 제 1세션(13:00-15:20): 유라시아 공동의 가치 - 종교와 언어, 그리고 신화

- 사회자: 박영은(한양대)
- 발표자: 민병훈(국립중앙박물관) : 문화융합과 변용의 장, 중앙아시아: 외래종교의 수용과 습합  
이용성(서울대): 지명으로 읽는 키르기스 영웅서사시  
오은경(동덕여대): 소통과 신화의 시대, 영웅의 재림, 무엇을 말하는가
- 토론자: 김일겸(서울대), 유원수(서울대), 김근식(중앙대)



## 문화융합과 변용의 장, 중앙아시아: 외래종교의 수용과 습합

민병훈(국립중앙박물관)

1. 緒 言
2. 조로아스터교의 중앙아시아 전래와 변용
  - 1) 조로아스터교의 東漸과 중앙아시아
  - 2) 불교문화와의 습합
  - 3) 조로아스터교와 옷스아리
  - 4) 투르판 지역의 葬制에 미친 조로아스터교의 영향
3. 마니교의 중앙아시아 전래와 불교문화와의 습합
4. 結 語

### 1. 緒 言

주지하는 바와 같이, 아시아라는 역사세계는 그 구성요소인 민족이나 종교, 언어 등에 있어 여타의 역사세계와 뚜렷이 구별되는 多元的 특징을 지니고 있을 뿐만 아니라, 이러한 문화적 다양성을 배양하는 풍토에 있어서도 현격한 지역적 차이를 나타내고 있다.

중앙아시아는 사막과 초원의 세계로 이루어진 소위 건조지대에 속하는 풍토적 조건을 지닌 역사세계로, 오아시스와 유목사회의 발전의 과정에 나타나는 필연적 현상으로서 ‘交易’을 중시할 수밖에 없는 구조적 특징을 지니고 있다. 즉 오아시스의 농업생산은 한정된 수자원에 의해 인구와의 밸런스를 유지하기 어렵기 때문에, 부족한 물자를 확보하기 위한 방편으로 주위 오아시스 도시와의 有無相通에 입각한 교역이 필수적이다.

이러한 사회적 배경을 바탕으로 오아시스는 초기의 농업도시에서 그 발전의 과정에 따라 자연스럽게 상업도시로의 변모를 꾀하게 되며, 교역 그 자체가 조직화하고 대규모로 행하여지는 캐러밴 즉 隊商貿易의 성행과 더불어 그 부수적 현상으로서 문화의 교류 역시 활성화하게 된다.

중앙아시아의 시르다리야와 천산산맥을 잇는 일선 이북의 유목세계 역시 동일한 조건을 지니고 있다. 즉 가축과 더불어 夏營地와 冬營地 사이를 정기적으로 이동하는 유목세계 역시 곡물을 오아시스를 비롯한 정주세계에서 공급받아야 하며, 대신 말로 대표되는 가축을 정주지역에 수출하는 교환의 현상이 필수적이다. 또한 유목사회는 혈연중심의 이동생활을 영위하는 까닭에

사회를 고도로 발전시킬 수 있는 여력이 부족하며, 그 사회가 국가를 비롯한 대규모 조직으로 성장하기 위해서는 남측의 정주 오아시스 사회에 축적된 경제력을 수혈하지 않으면 안 된다.

이러한 연유로 유사 이래 중앙아시아와 서아시아의 사막지대와 초원의 세계에서는 상호 의존적인 공생의 관계가 형성된다. 즉 오아시스의 생존을 위해 필수적인 중계교역 상의 통행의 안전을 유목세계의 무력이 보장하는 대신 오아시스는 유목세계에 통행세 등 다양한 형태의 반대급부를 제공하게 됨으로써 상호공존의 역학관계가 성립될 수 있었던 것이다.<sup>1)</sup>

한편 아시아를 구성하는 역사세계를 그 풍토적 조건에 따라 서아시아와 북아시아·동아시아·남아시아라는 문화권으로 구분해 볼 경우, 이들 역사세계의 형성과 발전의 과정에는 각각 주변 문화권과의 끊임없는 인적교류와 문물의 교류가 원동력으로 작용하고 있다. 중앙아시아는 이와 같이 아시아에 병존하는 다양한 문화권끼리의 상호 교류의 과정에서, 四通八達의 지리적 이점을 살려 그 중심적 역할을 수행하였을 뿐만 아니라, 제 종교의 수용과 전파라는 문화교류의 과정에서도 매우 중요한 역할을 담당하고 있다.

특히 고대 중국 역대 왕조의 수도로서 기능하였던 長安이나 남아시아의 정치적 중심인 인도의 델리가 내륙 깊숙한 곳에 위치하고 있었음은 상술한 바와 같은 아시아의 제 문화권끼리의 인적교류나 문물의 교류의 과정에서 나타나는 內陸志向의 속성을 여실히 나타내고 있다.<sup>2)</sup> 이와 같이 전근대에 있어서 아시아의 제 문화권 사이에 나타나는 내륙지향적 교류의 속성은 실크로드를 통한 동서문화 교류에 있어서도 중앙아시아의 지역적 중요성이 강조되는 한 요소로서 이해할 수 있다.

이란 고원과 인도에서 태어난 조로아스터교와 불교는 단순히 중앙아시아라는 중간지대를 통과하여 동아시아에 전래된 것이 아니다. 중국의 後漢代에 전래된 외래종교 불교는 남북조시대에 중원지역에서 깊은 뿌리를 내리게 되고, 특히 인도 대칸고원에서 형성된 석굴사원 양식은 당시 실크로드의 활성화에 따라 아프가니스탄과 우즈베키스탄 남부 지역을 거쳐 중국 신강의 서역북도 등 실크로드의 연선지역을 거쳐 경주에 이르기까지 크게 유행하였다.

모든 문화교류의 현상에서 확인되는 바와 같이, 불교 역시 그 동점의 과정에서 불상의 제작방식이나 석굴사원 내부 불화 등에 나타나는 장엄의 형태 등 제반 요소에 있어, 중앙아시아에 전래된 불교는 토착적 요소가 가미되어 기존의 문화와 상호 접합의 과정을 거치며 새로운 종교문화로 탈바꿈하고, 그 새로운 형태의 종교문화가 다시금 동아시아를 비롯한 주변 지역에 전파되는 문화적 파급효과를 거두었던 것이다.

이러한 점에서 중앙아시아 지역은 조로아스터교나 불교·마니교의 동점 과정에서, 새로운 문화적 변용의 토대이자 종교문화의 전래와 전파과정에서 나타나는 문화융합과 변용의 장으로서의 중심적 역할을 수행하였음을 확인할 수 있다.

본고에서는 지면 관계상 불교의 동점 과정에 나타나는 중앙아시아 지역에서의 문화변용<sup>3)</sup>과

1) 흉노의 지배하에 있었던 前漢代 西域 지방의 오아시스가 중계교역으로 번영을 구가하고 있었던 것은 이러한 역학관계가 작용하였기 때문이다. 서아시아의 실크로드 요충 시리아의 隊商都市 팔미라에서 漢의 비단이 출토된 것은, 흉노가 漢에게서 歲幣로 받아들이던 비단 가운데 일부가 중계교역의 일환으로 수출되었던 것이며, 근자에 몽골에서 발굴된 그리스 금속공예품은 당시의 실크로드 교역이 활성화되어 있었음을 방증하고 있다.(팔미라 출토 견직물은, 橫張和子 「パルミユラ出土の綾に関する二~三の問題」 『美術史』 第93-96號(1976.3), 몽골 노용 울 20호 무덤에서 출토된 그리스계 은제유물은, "Treasures of the Xiognu" (Institute of Archaeology Mongolian Academy of Sciences & National Museum of Mongolia, 2011) 도162를 참조할 것.)

2) 마즈다 히사오(松田壽男)는 '西勢東漸' 이전의 전근대에 있어 아시아 국가들의 태세가 전반적으로 내륙과의 관계를 중요시하였음을 지적하고 있다.(『アジアの歴史-東西交渉からみた前近代の世界像』 日本放送出版協會, 1971. pp.37-38.)

3) 불교의 동점과정에 있어서 중앙아시아 불교가 지니는 지역적 특색과 동아시아와의 문화적 연계성에 대해서는,

습합의 문제는 별도의 기회로 미루도록 하고, 이란고원에서 발원하여 중앙아시아와 동아시아에 전래된 조로아스터교와 마니교가 기층문화와 어떠한 습합의 과정을 거쳐 새로운 모습을 갖추게 되었는지 그 개요를 간단히 소개하고자 한다.

## 2. 조로아스터교의 중앙아시아 전래와 변용

### 1) 조로아스터교의 東漸과 중앙아시아

기원 전 550년, 인더스에서 시르다리아와 아무다리아, 티그리스와 유프라테스, 나일에 이르는 6개강 유역을 정치적으로 통합하여 이란고원에 대 제국을 세운 아케메네스朝 페르시아는, 파미르 고원 동측의 타림분지를 제외한 아시아의 오아시스 세계를 하나의 정치적 單一體로서 통일하였다.

고대 이란문화의 발전과정에서 그 정신적 지주가 되었던 조로아스터教(Zoroasterianism, 拜火教)는 古來의 諸神을 光明神과 暗黒神의 二群으로 총괄하고, 陰陽과 善惡을 대립시켜 光明神(Ahura Mazdah)에의 귀의를 기본 교리로 하고 있는 것으로, 그 근원은 스텝과 오아시스에서 전개된 二元的인 생활양식의 공존에 있다고 볼 수 있다.<sup>4)</sup>

경전 아베스타(Zend Avesta)에 의해 전하여지는 조로아스터교의 교리는, 광명과 지혜의 신 아후라 마즈다를 유일 최고신으로 하고, 그 配下에 善神(Vohu Manah)과 惡神(Aka Manah)이 있으며, 선과 악 그리고 진실과 허위의 대립을 거쳐 마지막에는 아후라 마즈다가 惡神을 패배시켜 神의 나라를 到來케 하며, 아후라 마즈다를 믿고 선과 진실의 길을 택하면 천국에 그리고 악과 허위의 길을 택하면 지옥으로 간다는 내용으로 되어 있다. 그리고 生業으로서 農業과 牧畜을 유일하고 고귀한 직업으로 여기며, 공기·물·불·대지를 절대로 더럽혀서는 안 되는 四元素로 삼고 있다.

아케메네스조 페르시아와 사산조 페르시아의 國教였던 조로아스터교는 당시 절정에 달하였던 실크로드의 맥동에 따라, 북 아시아와 중앙아시아 그리고 중국 중원 지역에도 전하여져, 각 지역의 토착문화와 상호 영향을 주고받으며 문화 발전에 크게 공헌하였다.

조로아스터교는 중앙아시아의 소그디아나와 타림분지 지방에 전파되어 기존의 토착종교와의 습합의 과정을 거쳐 새로운 종교문화로 뿌리를 내린 후, 6세기 중엽 北魏時代의 중국에도 전래되었다. 중국에서 祆教라 불린 조로아스터교는, 남북조시대에 北朝의 周·齊 王家나 민간에서조차 포교가 될 정도였으며, 특히 실크로드를 통한 문물의 교류가 최고조에 달하였던 隋唐時代에는, 당시 실크로드의 교역 네트워크를 장악하고 있었던 국제상인 소그드인의 대 활약에 의해 더욱 널리 파급되게 되었다.<sup>5)</sup>

拙稿 「우즈베키스탄 테르메즈 지역의 불교미술: 불교의 동점 과정에 나타나는 중앙아시아 불교의 지역적 특성」 『전략지역 심층연구 논문집 I 중앙아시아: 정치·문화』 (대외경제정책연구원, 2010)를 참조할 것.

4) 松田壽男의 전제서. p.107.

5) 이 시대의 소그드인의 활약에 대해서는 山田信夫 「トルコ族とソグド商人」 (『ペルシアと唐』 平凡社, 1970), 護雅夫 「シルクロードとソグド人」 (『シルクロードと佛教文化』 東洋哲學研究所, 1979), 荒川正晴 「唐帝國とソグド人の交易活動」 (『東洋史研究』 56-3, 1997), 同 『オアシス國家とキャラヴァン交易』 (山川出版社, 2003), 吉田豊 「ソグド語資料から見たソグド人の活動」 (『岩波講座世界歴史(新版)11 中央ユーラシアの統合』 岩波書店, 1997), 森安孝夫 「ソグド人の登場」 (『興亡の世界史5 唐帝國』 講談社, 2007) 등의 연구성과를 참조할 것.

西투르크스탄의 소그디아나 지역을 중심으로 실크로드의 동서를 잇는 육상의 중계교역을 거의 독점하였던 소그드인들은 실크로드의 通商 要地마다 집단거류지를 건설하여 일종의 상업적 네트워크를 형성하고 있었다.<sup>6)</sup>

이들 소그드인들은 교역활동의 유지와 이익의 극대화를 꾀하기 위해, 동서교역의 십자로에 해당하는 투르판의 麴氏高昌國 등에서 정주생활을 영위하며<sup>7)</sup> 왕의 측근으로 활약하는 등 현지의 정치권력과 밀접한 관계를 맺으며 일종의 제휴관계를 형성하여 왕실의 재정을 담당하기도 하였다.<sup>8)</sup>

투르판 아스타나 고묘에서 출토된 7세기 초의 문서<sup>9)</sup>에는, 소그디아나의 오아시스 연방을 뜻하는 「九姓昭武」 출신 45인의 胡人명이 기재되어 있어, 당시 투르판 사회에 소그드인이 집단으로 정주하고 있었음을 구체적으로 전하고 있다. 그리고 이들 투르판 정주 소그드인 사이에서 돌궐 태생의 중앙아시아(曹國) 여자노예를 매매했던 계약서도 출토되고 있어, 투르판에 정주하였던 소그드인 사회의 실상과 더불어, 唐代의 장안을 중심으로 크게 유행하였던 胡風文化의 일환으로 唐詩에도 흔히 등장하는 胡姬의 존재를 仄示하고 있다.

이들 소그드인들은 당시 희귀한 국제 무역품만을 취급하였던 것이 아니라, 국제교역의 과정에서 취득한 최첨단의 문화와 정보력을 제공하는 일종의 메신저로서도 활약하였기 때문에, 실크로드의 거점 오아시스 국가의 지배계층은 그들과 상호의존적일 수밖에 없었다. 따라서 그들의 집단 거류지나 한인 중심의 오아시스 등에서는 기존의 종교문화와 그들에 의해 새로이 장래된 신흥종교 즉 조로아스터교나 마니교 등이 상호 翫合現象을 일으킬 수 있는 여지가 매우 풍부하였다.

즉 실크로드의 요충에 조영된 집단거류지를 비롯하여 투르판을 비롯한 대표적인 오아시스 국가에서, 소그드인들은 상권유지를 위한 기반을 다지고 세력 확충을 위한 정치권력과의 제휴관계를 형성하는 과정에서, 한인의 姓을 취하였을 뿐만 아니라 그들이 숭배하는 조로아스터교에 있어서도 재래종교의 장점을 받아들이는 등 종교상의 습합현상이 초래되었던 것이다.

아울러 이들 소그드 상인들은 국제정세에 밝은 점을 이용하여 현지 정치권력의 측근으로서 주변국에 파견되는 사신으로 활약하게 됨에 따라, 당 제국을 정점으로 한 국제적인 성격의 문화를 주변에 확산시키는 촉매제의 역할도 수행하게 되었다.<sup>10)</sup>

이들 소그드인 祆教 신자는 隋代에는 薩甫(혹은 薩保)<sup>11)</sup> 그리고 唐代에는 薩寶라는 관리에

6) 소그드인의 집단거류지(植民地)에 대한 연구로는 羽田亨 「唐光啓元年書寫沙州·伊州地志殘卷に就いて」(『羽田博士史學論文集 歴史篇』 同朋舎, 1957) 및 護雅夫 「ソグド商人の足跡を追って」(『古代遊牧帝國』 中央公論社, 1976) 참조. 소그드인의 등장과 그들의 상업적 네트워크 및 동방진출에 관한 최근의 연구성과로는 森安孝夫 「ソグド人の登場」 『興亡世界史第5卷 シルクロードと唐帝國』(講談社, 2007) 참조.

7) 麴氏高昌國에 많은 소그드인이 거주하고 있었던 사실에 대해서는 吉田豊·森安孝夫·新疆ウイグル 自治區博物館 「麴氏高昌國時代ソグド文女奴隷賣買文書」 『内陸アジア言語の研究』 4(1988). 榮新江 「北朝隋唐粟特人之遷徙及其聚落」 『國學研究』 6(同 『中古中國與外來文明』 生活·讀書·新知三聯書店, 2001. pp.37-110에 再録)에 상세하다.

8) 소그드인들이 오아시스 국가나 유목국가의 왕권과 제휴관계에 있었다는 사실은 荒川晴正 「麴氏高昌國の王權とソグド人」 『福井重雅先生古稀·退職記念論集 古代東アジアの社會と文化』(汲古書院, 2007), pp.337-362. 참조.

9) 문서의 구체적인 내용에 대해서는, 吳震 「阿斯塔那·哈拉和卓古墓群考古資料中所見的胡人」 『敦煌吐魯番研究』 第4卷(北京大學出版社, 1999)(『新疆維吾爾自治區博物館論文集』 新疆大學出版社[2005]에 재録) 참조.

10) 唐僧 玄奘이 貞觀2년(628) 麴氏高昌國에 들러 왕의 환대를 받은 후 西突厥可汗庭으로 향했을 때 길안내를 맡았던 ‘殿中侍御史歡信’이라는 인물 역시 소그드인이었다(荒川의 前掲 2007년의 논문). 돈황에서 발견되는 「變文」의 서술형태를 비롯하여 불교의 여러 모티브가 중앙아시아와 서아시아에 전파된 것 역시 소그드인의 역할로 알려지고 있다(護雅夫 「シルクロードとソグド人」).

11) 薩寶의 어원과 의미에 대해 여러 학설이 제기되어 왔으나, 최근의 연구에 의해 박트리아語에서

의해 통솔되었으며, 祆祠(祠堂)를 중심으로 종교생활을 영위하였다. 조로아스터교의 발생지에는 원래 聖火의 제단이 있을 뿐 우상숭배의 풍조는 없었다. 그러나 소그드 지방이나 중국에 전래된 후, 조로아스터교는 祠堂의 형식도 변하였으며 우상숭배도 이루어지는 일종의 종교상의 문화 변용이 나타나게 되었다.

특히 조로아스터교의 神格을 圖像化할 때, 펜지켄트의 대부호 저택 유적에서 출토된 벽화에 서 확인할 수 있는 바와 같이, 인도의 시바신의 모습을 차용하여 三面六臂의 모습으로 형상화<sup>12)</sup>하였던 것은, 소그드인의 활동영역이 동서의 교역관계에 그치지 않고 인도에까지 미치고 있었음을 말해주는 한편, 그들이 타종교의 특징을 자신의 종교에 받아들여 이를 새롭게 표현하는 변용과 습합에 뛰어난 재능을 지니고 있었음을 나타내고 있다.<sup>13)</sup>

배화의 전당인 祆祠는 수도 長安과 洛陽을 비롯하여, 소그드인이 내왕하는 길목에 해당하는 涼州, 沙州(敦煌), 伊州(哈密, 하미) 등 여러 도시에 널리 건립되었다. 그리고 祆祠의 제례에는 제의와 관련된 여러 가지 奇術, 幻術 즉 吐火나 吞刀와 같은 百戲가 행하여져, 소위 幻術이 수당시대에 유행하는 계기가 되었다.

## 2) 불교문화와의 습합

조로아스터교는 불교가 중앙아시아에 뿌리를 내리기 이전의 기층문화였기 때문에, 불교의 동점 과정에서 조로아스터교로부터 적지 않은 영향을 받게 된다. 불교의 毘沙門天 신앙의 毘沙門을 조로아스터교에서 유래되어 불교에 섭취된 신의 하나로 추정되기도 하며, 불교의 西方極樂淨土는 서아시아의 전승이 동점하여 불교에 섭취된 것으로 알려지고 있다. 그리고 기원 1세기부터 4세기경에 서북 인도와 중앙아시아에서 성립된 法華經, 華嚴經, 無量壽經, 阿彌陀經, 金光明經 등의 大乘佛典에는, 佛名이나 佛의 修飾語에 광명 등 소위 빛과 관련된 것이 매우 많고, 가장 이른 시기의 불상에 광배가 없었던 것이 기원 1세기 후반 내지 2세기경 이후의 서북인도의 불상에 광배가 나타나는 것은 이란계의 광명사상으로부터의 직접적인 영향일 것이라고 추정되기도 한다.

그리고 서구의 불교학자 가운데에도 阿彌陀, 觀音, 文殊 및 地藏 등의 諸佛·제菩薩이 인도에 명료한 祖神을 가지고 있지 않다면, 그것은 역시 타 종교의 신화에서 빌려온 것으로 의심할 수 있으며, 이와 가장 비슷한 신들이 조로아스터교에 알려져 있다면, 이로써 그 본원으로 인정해도 부당하지 않을 것이라고 하여, 불교와 조로아스터교와의 관련성에 대하여 논하고 있다.

이로 미루어 볼 때, 남북조시대에 중국에 들어 온 불교는 순수한 인도불교가 아니라, 중앙아시아를 거쳐 불교가 동점하는 과정에서 조로아스터교와 접합한 결과 새롭게 변용된 모습으로 전하여진 것이라고 할 수 있다. 불교는 이와 같이 고대로 이란문명의 영향에 젖어있었던 중앙아시아를 통과하는 과정에서 이란문명의 세례를 받은 후 동아시아에 도달할 수 있었던 것이다.

유래한 소그드어 *sartpaw*가 그 어원에 해당하며, 원래의 의미는 「隊商의 리더」라는 점이 밝혀졌다. (吉田豊 「ソグド語資料から見たソグド人の活動」 『岩波講座世界歴史(新版)11 中央ユーラシアの統合』 岩波書店, 1997. 荒川正晴 「北朝隋唐代における薩寶の性格をめぐって」 『東洋史苑』 50·51, 1998).

12) 펜지켄트 유적 출토의 벽화단편 「神의 禮拜」 (『シルクロードの遺寶 -古代・中世の東西文化交流-』 日本經濟新聞社, 1985. 圖87)

13) 소그드문화의 성격과 출토유물에 나타나는 소그드문화의 특징에 대해서는, 拙稿 「중앙아시아의 소그드 문화」 『동서문명의 십자로 우즈베키스탄의 고대문화』 (국립중앙박물관, 2009) 참조.

그리고 그 과정에서 촉매제 역할을 수행하였던 것이 소그드인의 활약이었다. 특히 고대 이란 문화에 접목되어 있었던 소그드지방에서는 조로아스터교의 현지 변용이 이루어졌을 뿐만 아니라, 국제상인 소그드인의 활약에 의해 조로아스터교 문화 역시 교역활동의 부수적 현상으로서 동점을 거듭하며 각 지역에서 기층문화와의 습합과 변용의 현상이 나타나게 되었다.

근자에 중국 서북지방의 실크로드 연선지역에 위치한 固原과 西安, 山西省의 太原 지역의 소그드인 리더의 묘에서, 조로아스터교 문화와 불교문화의 상호 습합과 지역적 변용의 현상을 확인할 수 있는 석관 조각이 대량으로 출토되어, 소그드 문화는 근년의 역사학을 비롯한 고고미술사학 분야에 있어서도 최대의 화두로 대두된 바 있다.<sup>14)</sup>

중앙아시아 지역에 전래된 조로아스터교 문화는 중국의 중원지역과 마찬가지로 그 교리가 충실하게 반영되는 墓葬 문화에 큰 영향을 끼쳤을 뿐만 아니라, 불교의 석굴사원 벽화에 나타나는 圖像에서도 異宗教의 수용과 지역적 변용의 현상을 확인할 수 있다.

아프가니스탄의 바미얀 석굴이나 중국 신강 쿠차 지역의 키질 석굴사원 그리고 투르판 지역의 토욕 석굴을 거쳐 돈황 막고굴 등의 벽화에 흔히 등장하는 연주문 장엄양식은 그 기원이 조로아스터교에 있다.

연주문이란 구슬 형태를 環狀으로 나열한 문양으로, 외관상 매우 단순하지만 서아시아에서부터 동아시아 전반에 걸쳐 공예품이나 건축장식 등에 널리 활용되는 보편성을 지니고 있다. 특히 원형으로 이루어진 단면의 가장자리를 연주문으로 처리함으로써 그 내부의 조형물을 더욱 돋보이게 하고 전체 문양에 단정함과 완성도를 높이는 효과를 준다.

연주문양은 사산조 페르시아의 帝王敍任式을 묘사한 이란의 타크이부스탄(Tak-I-Bustan) 조각에도 왕권을 상징하는 요소로서 묘사되어 있을 뿐만 아니라, 흐바르나(Khvarenah)로 불렸던 진주 그 자체는 이란고원에서 탄생한 조로아스터교의 광명을 상징하는 의미를 지니고 있었다. 따라서 연주문이 아시아 각지에서 유행하게 된 배경에는 진주가 지니는 이러한 상징성과 깊은 관련성이 있는 것으로 여겨진다.

연주문은 서아시아의 파르티아 시대를 거쳐 사산조 페르시아 시대에 크게 유행하여, 의복의 문양이나 王冠, 冠飾, 垂飾 등의 주요 모티브로 이용되고 있다. 이란고원과 이어져 있는 중앙아시아의 소그드 지방에서는 벽화의 조공사절이 착용하고 있는 복식 등에 연주문이 묘사되어 있고, 파미르 동측의 서역지방에서는 석굴사원의 벽화나 불상의 광배, 소조 장엄 등에 이용되고 있으며, 투르판에서는 죽은 자의 얼굴을 덮는 직물에 표현되는 등 연주문은 실크로드의 각지에서 각양각색의 용도로 사용되고 있다.

조로아스터교의 광명의 개념을 상징적으로 표현한 연주문양이 중앙아시아의 불교벽화에 일종의 길상문양으로 원용되고 있는 것은 비록 표현의 방식에는 큰 차이가 있을지언정, 문양이 지니는 상징성은 원래의 의도대로 차용이 되고 있는 듯하다. 투르판의 토욕석굴 천정에 묘사되어 있는 입불 주위를 연주문으로 장엄하고 있는 것은 승배대상으로서의 불상의 존엄성을 극대화하기 위한 방편으로 여겨진다.

통일신라시대는 실크로드를 통한 인적교류와 문화교류가 매우 왕성히 전개되었던 시기로, 사산조 페르시아에서 형성된 문화가 중앙아시아와 중국을 거쳐 신라의 왕정에 직결되고 있었다. 연주문은 통일신라 시대의 불교문화에도 수용되어 사찰의 수막새 주위문양을 비롯하여, 황룡사지 출토의 銀製小圓板, 사자·孔雀文石 등 다양한 사례에 표현되어 있다.

14) 서안과 태원 지역 출토의 소그드인 墓制에 반영된 조로아스터교와 불교의 상호습합 문제에 대해서는, 拙稿 「異宗教間の 習合과 共存-조로아스터교와 佛敎를 중심으로-」 『美術資料』 제78호(국립중앙박물관, 2009.12) 참조.

한편 아프리카시암의 벽화나 키질 석굴의 연주문양에서도 확인할 수 있는 바와 같이, 원형의 연주문 내부에는 시무르그(simurgh)나 멧돼지, 페가수스(Pegasus), 양, 진주 목걸이를 물고 있는 수조水鳥 등이 묘사되어 있어, 연주문양이 지니고 있는 신화적·종교적 의미를 더하고 있다. 그 가운데 새는 일반적으로 지상과 천상을 오가는 메신저의 역할을 수행하는 동물로 인식되고 있으며, 특히 고대 서아시아 지방에서는 죽은 자의 영혼을 저승으로 운반하는 중요한 역할을 담당하고 있다. 조로아스터교의 성전 『아베스타』에는 수조 카르십타(Karshipta)가 광명의 신 아후라마즈다의 법법을 지상에 초래하는 존재로 기술되어 있으며, 천상과 지상을 오가는 이 수조의 개념은 죽은 자의 혼령이 사후에 새가 되어 저승으로 향하게 된다는 개념으로까지 발전하게 되었다.

연주의 내부를 장식하고 있는 페가수스 역시 죽은 자의 영혼을 인도하고, 멧돼지는 명계에 내려와 태양을 동쪽 끝으로 유도하여 재생을 돕고 물 아래에 잠긴 세상을 끌어올려 구제하는 역할을 하는 점으로 보아, 행복의 호부護符 진주를 물고 있는 모습으로 연주 원문 내부에 장식된 수조 역시 초자연적 영력靈力을 지닌 불사의 상징으로 아시아 각지에 수용된 듯하다.

안압지 등 다양한 사찰에서 수습된 통일신라시대 와당의 연주문과 그 내부의 수조는 진주 대신 나뭇가지를 물고 있는 모습으로 형상화되어 있지만, 불교의 와당에 이를 수용하여 환생을 기원하는 대표적인 길상문양으로 토착화하였다는 점에서, 외래문화의 지역적 변용의 상징적 사례라고 할 수 있다.

한편 중국에 전래된 불교는 소위 정토신앙의 확산과 더불어 불교미술의 도상적 특징에 있어서 큰 변화를 보이고 있다. 즉 唐代에 조영된 莫高窟의 벽화에는 당 왕조의 적극적인 중앙아시아 진출과 더불어 돈황벽화 등에 증원지방의 문화적 파급효과가 미치고 있다. 즉 이 시대에 집중적으로 나타나는 變相圖가 그것이다.

그리고 阿彌陀淨土變과 같은 변상도의 중앙 하부에는 천상의 세계를 묘사한 주악도가 흔히 표현되어 있으며, 그 구도가 太原의 소그드인 薩保 虞弘墓의 조각에 묘사되어 있는 胡旋舞와 흡사한 점으로 보아, 소그드 미술이 중국 당대의 불화 양식에 영향을 미쳤을 가능성도 추정해 볼 수 있다.<sup>15)</sup>

### 3) 조로아스터교와 옷스아리

아랍의 침공이 있기 이전의 중앙아시아 특히 소그드 지방에서는 초별구이의 陶製나 알라바스터(설화석고)로 만들어진 納骨器 옷스아리가 葬制에 널리 이용되고 있었다. 옷스아리의 器形은 사각형이나 원추형을 비롯해서 건물이나 사람의 모습을 한 것 등 매우 다양하다.

그리고 그 바깥 벽면이나 뚜껑의 표면에는 영혼의 심판, 천국에서의 부활, 조로아스터 신전의 聖火 祭壇과 神官像, 鳥獸, 식물문양, 기하학문양, 死者를 애도하는 모습 등이 浮彫나 회화풍으로 묘사되어 있다.

이밖에도 뚜껑 손잡이 부분에 두 눈을 부릅뜬 인물 頭部를 묘사함으로써 死者의 영혼을 지키고, 옷스아리 본체의 가장자리를 성곽의 방어벽과 같은 鋸齒狀으로 묘사하여 옷스아리가 사자를 위한 내세의 거주 공간임을 암시하고 있다.<sup>16)</sup>

옷스아리를 葬制에 이용한 것은 중앙아시아의 조로아스터 교도로, 소그드인의 본거지 소그드

15) 소그드 미술에 나타나는 호선무의 양식적 특징과 당대 돈황벽화의 아미타변상도에 나타나는 주악도 상의 유사성에 대해서는, 전계 줄고 「異宗教間の 習合과 共存-조로아스터교와 佛敎를 중심으로-」 참조.

16) 보리스·말샤썩 「ソグドの美術」 『世界美術大全集 東洋編 第15卷 中央アジア』(小學館, 1999)

이나 지방과 호라즘<sup>17)</sup> 등지에서 집중 출토되고 있으며, 파미르를 넘어 東투르키스탄 즉 중국 新疆위구르자치구의 쿠차나 투르판 지역에서도 유사한 예가 출토되고 있어, 소그드인의 동방 무역활동의 결과 西투르키스탄의 조로아스터교 葬制文化가 전파된 것으로 추정된다.<sup>18)</sup>

1957년 3월에 北京의 故宮博物院 컬렉션으로 편입된 중국 고대건축 형태의 옷스아리<sup>19)</sup>는 北齊나 北周 건축양식이 반영되어 있는 점으로 보아, 소그드인에 의한 조로아스터교 장제문화는 중국의 증원에 이르기까지 그 영향이 파급되어 또 다른 형태의 지역적 변용을 이룬 듯하다.

그러나 정작 조로아스터교를 국교로 신봉하고 있었던 이란 고원지대에서는 아직 옷스아리의 출토 예가 없어, 옷스아리에 의한 葬制는 조로아스터교 문화가 소그디아나 지방에 전파되며 나타난 지역적 변용의 한 예로서 중앙아시아 특유의 문화임을 알 수 있다.

전술한 바와 같이 조로아스터 교도는 땅과 불을 神聖視하여 死體를 극단적으로 不淨한 것으로 여겼기 때문에, 土葬이나 火葬을 혐오하여 다흐마(daxma) 즉 ‘짐목의 탑’이라고 불리는 시설에 시신을 옮겨 방치한 후, 사체를 새나 개들에게 맡긴 후 육탈이 된 뼈만을 납골기에 안치하였다. 특히 아무다리야의 하류에 해당하는 호라즘 지역은 중앙아시아에서 수전농경이 가능한 곳으로, 중앙아시아의 조로아스터 교도들에 의해 조로아스터교의 교리가 일층 증폭되어 수용된 문화 변용의 지역적 사례로 여겨진다.

소그드인들은 뼈를 수습하여 추도행사를 가진 후, 일반인의 경우 몇 사람 분을 하나의 옷스아리에 수습하고, 존경할 만한 인물의 경우 하나의 커다란 옷스아리에 넣어, 일종의 묘지라고 할 수 있는 시설 ‘나우스’에 매장하였다.

옷스아리에 묘사되어 있는 다양한 형태의 문양 등은 이슬람 이전의 중앙아시아 주민의 생활상을 밝힐 수 있는 중요한 자료로 여겨지고 있다.<sup>20)</sup>

#### 4) 투르판 지역의 葬制에 미친 조로아스터교의 영향

전술한 바와 같이 소그드인들이 적극적으로 동방진출을 피하게 되는 5~6세기에는 실크로드의 거점지역을 이어 나가는 교역 네트워크를 구축하기 위해, 투르판의 麴氏高昌國(502~640)의 경우처럼, 소그드인들이 관료로 임관하여 활약함으로써 왕실과의 제후관계 유지에도 노력하였다. 조로아스터교의 동점 과정에 나타나는 소그드의 葬制가 투르판 지역에서 지역적 변용을 이루게 된 것은 이와 같은 사회적 배경과 깊은 관련이 있을 것으로 추정된다.

투르판의 정치적 중심 高昌故城의 북측 교외에 위치한 아스타나·카라호자 고묘군은 이 지역을 통치하였던 漢人 식민왕조 麴氏高昌國과 중국 唐의 진출에 의한 지배시기 즉 西州時代(640~907)에 조성된 일종의 귀족 공동묘지로, 당시의 생활상을 전하는 다양한 유물이 출토되고

17) 아무다리야 강이 아랄해로 흘러들어가기 직전의 델타지대를 가리키는 명칭으로, 현재는 그 대부분이 우즈베키스탄의 호라즘주에 속해 있다. 호라즘 출토의 옷스아리와 그 葬制의 기원, 동 지역 출토 옷스아리의 유형에 대해서는, 加藤九祚 「ホラズムのオッサアリ」 『古代ホラズムの研究-アムダリヤ下流部を中心として-』(シルクロード學研究2, なら・シルクロード博記念國際交流財團, 1996) 참조.

18) 쿠차(麻札布坦古城遺跡)에서 출토된 옷스아리의 경우, 표면 전체가 당초와 팔메트 문양으로 장식되어 있어, 지역적 특색이 뚜렷하게 나타나 있다(『新疆維吾爾自治區博物館』文物出版社, 1991. 圖18). 중국 신강지역 출토의 옷스아리에 대해서는, 影山悦子 「東トルキスタン出土のオッサアリ(ゾロアスター教徒の納骨器)について」 『オリエント』 40-1(1997) 참조.

19) 施安昌 「北齊粟特貴族墓石刻考 -故宮博物院藏建築型盛骨瓮初探-」 『故宮博物院院刊』 1999年 第2期. 姜伯勳 『中國祇教藝術史研究』(生活·讀書·新知 三聯書店, 2004) pp.188-192.

20) 옷스아리에 표현된 圖文의 의미 및 옷스아리의 형식과 연대에 대해서는, 加藤九祚 「シルクロード住民の生と死と來世」 『ユーラシア文明の旅』(新潮社, 1974) 참조.

있다.<sup>21)</sup>

소그드인의 활약에 의해 그 문화적 영향이 나타나기 시작하는 국씨고창국에서 당대에 이르는 시기에는 이들 고묘군에 일종의 가족묘 형태인 塋區가 조영되기 시작한다. 일찍이 이 지역을 집중 조사 발굴한 바 있는 영국의 고고학자 스타인이 남긴 精緻한 보고서<sup>22)</sup>나 투르판 交河溝西 지역을 발굴한 바 있는 중국학자 黃文弼의 보고서<sup>23)</sup> 상의 도면에는, 작은 礫石으로 담장을 쌓아 방형 혹은 장방형으로 구축한 수많은 塋區가 기록되어 있다.

이와 같이 특정한 시기에 투르판 지역에서 집중적으로 조영된 가족묘는 바람이 많은 투르판 지역에서 분묘의 붕토를 風蝕으로부터 보호하고자 하는 의도도 있었겠으나, 그 사회배경에는 後述하는 동 지역에서의 독특한 葬法과 마찬가지로, 조로아스터교 문화의 파급에 의한 喪葬 문화의 지역적 변용 현상으로 이해할 수 있다.

즉 전술한 바와 같이 소그디아나 지역에서 흔히 출토되고 있는 가족묘 ‘나우스’의 형태가 소그드인의 동점에 따른 투르판 지역에서의 활약에 따라, 그들의 상장문화의 영향에 의해 이러한 가족묘 형태의 영구가 집중적으로 조영되었을 가능성이 크다. 그리고 이미 지적한 바와 같이, 소그드인의 조로아스터교 교리에 입각한 이러한 상장문화가 중원지역에 있어서는 석관상의 형태로 변용되어 나타난 것으로 추정된다.

한편 아스타나 고묘에서 발굴되는 대부분의 시신은 극도로 건조한 이 지역의 기후 특성으로 인하여 미이라의 형태로 출토되고 있으며, 조로아스터교의 영향으로 시신을 매장하거나 화장하지 않고 屍床 위에 시신을 부부 합장의 형태로 안치한다.

아스타나 고묘의 시상 벽면에는 묘주의 생전 생활도가 그려져 있고, 시상의 천정에는 복회여와도가 부착되어 있어, 중원지역의 문화적 영향을 엿볼 수 있지만, 死者를 목관에 넣어 땅 속에 파묻는 土葬의 葬法을 사용하지 않고 시상의 거적 위에 시신을 안치하는 매장풍습은 전술한 바와 같은 조로아스터교 葬制의 영향이라고 할 수 있다.

新中國 성립 이후 아스타나 고묘군에 대한 집중적인 발굴성과를 정리한 보고서<sup>24)</sup>에 의하면, 이 지역에 소그드인이 집단으로 거주하기 이전인 晋代 高昌郡 시기에는 ‘매장 용구로 대부분이 목관을 사용하고 있다(葬具多有木棺)’고 하고, 소그드인이 크게 활약하였던 국씨고창국 시기에는 ‘매장 용구로 목관을 사용하지 않으며 거적을 사용한다(葬具有不見木棺, 多爲葦蓆)’라고 하여, 葬法上 큰 변화가 있었음을 나타내고 있다.<sup>25)</sup>

즉 晋代에는 목관을 사용하여 시신을 매장하던 풍습이 소그드인의 활약이 전성기에 달하는 국씨고창국 시대에는 목관을 사용하는 대신 시상에 거적을 깔고 그 위에 시신을 안치하는 조로아스터교적인 방법으로 바뀌어 갔음을 알 수 있다. 그리고 唐의 직접 지배하에 들어가는 西州 시기에도 조로아스터교적인 장법이 여전히 영향을 미치고 있음을 확인할 수 있다.

21) 아스타나·카라호자 고묘에서 출토되는 유물의 성격에 대해서는, 拙稿 「중앙아시아의 매장문화」 (『조원과 오아시스 문화 중앙아시아』 국립중앙박물관, 2005) 참조.

22) 스타인의 제3차 보고서 *Innermost Asia*, Vol.III.(Oxford, 1928) plan. 31. 'sketch plan of ancient cemetery near astāna'

23) 『高昌陶集』上篇, 1933. 挿第四圖 「雅爾湖溝西古墳塋分布圖」

24) 「吐魯番阿斯塔那第二次發掘簡報(1959-1960)」, 「吐魯番阿斯塔那第三次發掘簡報(1960)」, 「吐魯番阿斯塔那第十次發掘簡報(1972-1973)」, 「吐魯番阿斯塔那第十一次發掘簡報(1973)」, 『新疆文物』2000年第3·4期.

25) 중국 남북조시대 西魏(535-556)·北周(556-581) 兩朝의 역사를 기술한 正史 『周書』高昌條(卷50 列傳第42 異域下)에 ‘晋以其地爲高昌郡。(中略) 其刑法, 風俗, 婚姻, 喪葬, 與華夏小異而大同.’이라 하여, 魏氏高昌國 성립 이전의 葬法이 중국과 大同小異함을 전하고 있다.

국씨고창국 시기의 아스타나·카라호자 고묘군에서는 다양한 형태의 胡人俑이 출토되고 있고, 함께 반출되는 여러 직물의 문양에도 소그드인의 모습이 다양하게 표현되어 있다(吳震의 전계 논문).

근년에 중국 중원에서 출토된 소그드인의 석관상에 나타난 장법이나 투르판 아스타나 고분군에 보이는 장법은, 목관이나 석관 내부에 유해를 넣어 매장하지 않고, 시상 위의 거적에 시신을 그대로 안치하거나 목관에 넣은 상태로 시상 위에 안치함으로써 아후라 마즈다의 성스러운 창조물인 흙과 물을 오염시키지 않게 되기 때문인 것이다.<sup>26)</sup> 특히 투르판 아스타나 고분군의 경우 시신을 시상에 그대로 안치할 때, 흔히 암페라라고 불리는 거적을 시상에 깔고 그 위에 유해를 안치하였던 것은, 신성한 땅을 더럽히지 않으려는 조로아스터교적인 장법이 영향을 미쳤던 것으로 추정된다. 그리고 암페라 거적 위에 보존기간이 지난 官文書를 폐지로 불하받아 침부하였던 것<sup>27)</sup> 역시 같은 맥락에서 해석할 수 있다.

이러한 관점에서 볼 때 아스타나 고묘의 시상과 安伽 등 중국 내 소그드인 석관상의 시상은, 시상의 주위 장식이 회화와 조각의 차이는 있을지언정 기본적으로 같은 구조의 것이라고 할 수 있으며, 조로아스터교의 동점과정에 나타나는 지역적 문화변용의 흐름 속에서 이해할 수 있을 것으로 생각한다.

한편 투르판의 아스타나 고분군에서 출토되는 시신의 얼굴을 덮는 직물이나 人物俑의 복식에는 사산조 페르시아의 전형적인 吉祥 문양인 聯珠文과 그 내부에 水鳥 등이 묘사되어 있다.<sup>28)</sup> 이는 전술한 바와 같이 조로아스터교의 경전 「아베스타Avesta」에 묘사되어 있는 천상과 지상을 오가는 영적능력을 지닌 水鳥를 묘사한 것으로 추정되며, 이러한 수조는 唐을 매개로 한 사산조 문화의 확산과 더불어 실크로드의 각지에 다양한 형태로 나타나게 된다. 아스타나 고분에서 한 쌍의 목제 수조<sup>29)</sup>가 동반 출토되는 경우가 많다.

이밖에 아스타나 고묘에서 출토된 미이라의 입 안에서 사산조 페르시아의 동전이 발견되는 것 역시 조로아스터교의 동점에 따른 종교적 영향의 한 단면으로 파악된다.<sup>30)</sup>

### 3. 마니교의 중앙아시아 전래와 불교문화와의 습합

이란인 마니가 창시한 헬레니즘적 절충주의 종교 마니교 역시 동점 과정에서 중앙아시아의 종교문화와 서로 많은 영향을 주고받게 된다. 불교는 중앙아시아를 거쳐 동점하는 과정에서, 다양한 이종교·이문화와 접촉하면서 스스로 변용을 겪게 되지만, 반면 이종교에도 영향을 주게 된다. 마니교도 그 영향을 입은 종교의 하나로, 창시자 마니의 시대 내지는 그 제자의 시대

26) Boris I. Marshak, The Miho Couch and the Other Sino-Sogdian Works of Art of the Second Half of the 6th Century(『MIHO MUSEUM 研究紀要』第4號, 2004)

보리스 마샤크는 근년에 중국에서 출토된 소그드인 묘의 石材 棺床이 전형적인 중국의 埋葬儀禮이지만 이것이 조로아스터교의 전통적인 장례에도 적용되었음을 논하고 있다.

27) 소위 암페라 문서라고 불리는 이들 문서의 형태와 성격에 대해서는, 関丙勳·安秉燦 「國立中央博物館藏 투르판出土文書 管見」 『美術資料』第56號(國立中央博物館, 1995) 참조.

28) 투르판지구 고묘에서 출토되는 연주문 직물에 대해서는, 薄小瑩 「吐魯番地區發現的聯珠文織物」 『吐魯番古墓葬出土藝術品』(中國新疆美術攝影出版社, 1992). 『トルファン地域と出土絹織物』(シルクロード學研究8, なら・シルクロード博記念國際交流財團, 2000) 참조.

29) 중국 측 발굴보고서에는 木鴨이라 칭하고 있다. 木鴨 역시 麴氏高昌國 시기의 고묘에서 집중적으로 출토되고 있다(倪潤安 「麴氏高昌國至唐西州時期墓葬初論」 『西域文史』第二輯, 2007.12)

30) 小谷仲男 「死者の口に貨幣を含ませる習俗 -漢唐墓葬における西方的要素」 『富山大學文學部紀要』第13號(1988).(同 『ガンダーラ美術とクシャーン王朝』 同朋舎出版, 1996. pp.94-98에 부분 再録).

투르판의 묘지에서 발견된 30매의 사산조 은화 가운데 21매가 죽은 자의 입 안에서 발견되었다(夏鼐 「綜述中國出土的波斯薩珊朝銀貨」 『考古學報』1974-1)고 하며, 이에 관한 최초의 보고는 스타인의 제3차 보고서 *Innermost Asia*(Oxford, 1928. Vol II. p.646)에 상세하다.

에 성립된 것으로 여겨지는 파르티아어 마니교 경전 중에는, ‘윤회’나 ‘열반’ ‘보살’ ‘미륵’ 등 우리에게 친숙한 불교용어가 적지 않게 인도로부터 직접 차용되고 있다.<sup>31)</sup>

마니교는 박해 과정에서의 결속력, 그리고 조로아스터교가 너무도 이란적이었던 것과는 달리, 절충주의적이며 타협적이었기 때문에 이란 민족 이외에도 다수의 신자를 획득할 수 있었다. 그 결과 불교 우세지역인 중앙아시아에서는 불교와, 그리고 크리스토포 우세지역에서는 크리스토포와 공존하면서, 시공을 달리하는 다양한 국면에서 이종교와 상호 영향을 주고받았던 것이다. 금세기에 들어와 세계 각지에서 발견된 마니교 관련 문서 중, 사산조페르시아어 이외에도 소그드어, 투르크어, 한문 등 동서의 제 언어로 번역된 경전이 산견되는 것은 그 좋은 증거라 할 수 있다.

이미 언급한 바와 같이 이 종교 역시 소그드인에 의해 위구르왕국 내에 확대되어, 왕국의 문화발전에 지대한 영향을 끼쳤다. 특히 위구르 시대의 정치중심 코초에 부속된 종교적 성지 베제클릭 석굴사원에는, 불교 이외의 승려가 장기간에 걸쳐 종교생활을 영위했던 흔적이 남아있어 주목을 받고 있다. 즉 베제클릭 석굴사원에는 제27굴, 제35굴, 제38굴 등 마니교사원으로서의 흔적이 뚜렷하게 남아 있다.

베제클릭 제38굴은 원래 마니교굴이었던 곳에 새로이 흙벽돌을 쌓아 불교벽화로 장식하고 이를 불교굴로 개수한 것이다. 이 마니교굴의 석실 안쪽 벽에는 세 줄기로 이루어진 樹木을 중심 모티브로 하는 벽화가 있다. 큰 잎과 꽃 그리고 잘 맺은 열매들은 모두가 생명감이 넘치고 있다. 이 나무는 10인의 守護靈에게 둘러싸인 두 사람의 유력한 在俗 마니교 신자의 승배대상으로 되어 있으며, 이는 마니교에서 말하는 소위 生命樹인 것이다. 마니교의 생명수는 고대 메소포타미아의 전통에 입각한 만다야교나 시리아 크리스토포의 생명수로부터 직접적인 영향을 받은 것이며, 또 생명수가 마니에게 주어진 수많은 별명 중의 하나라는 사실로부터, 이 생명수는 마니 그 자신을 상징하고 있는 듯하다. 즉 이 벽화는 빛의 나라 천국의 상징이며, 또한 빛의 나라로 돌아간 마니 자신의 상징이기도 한 생명수를 예배 찬미하고 있는 장면인 것이다.

한편 제38굴의 우측 벽에 남아있는 벽화에는 당초문양을 비롯하여 寶珠 문양 등 불교회화의 특징이 많이 차용되고 있어, 경전뿐만 아니라 회화에 있어서도 불교문화를 적극적으로 수용하고 있음을 확인할 수 있다.

한편 투르판에 정착한 위구르인들이 마니교에서 현지의 기층문화인 불교에 귀의한 후 석굴의 내부에는 이 시대의 독특한 불화양식인 서원화가 크게 유행하게 된다. 서원화란 석가가 前世에 있어 過去佛 아래에서 미래에 부처가 되겠다는 맹서를 하고 수행에 매진하여, 과거불로부터 장래에 부처가 될 수 있다는 약속 즉 授記를 받는 내용을 묘사한 것이다. 중앙의 커다란 立佛이 수기를 부여하고 있는 과거불이며, 이 과거불에게 예배 공양하고 있는 인물이 석가의 전세에 해당한다.

베제클릭 석굴사원의 서원화에는 화려하게 盛裝을 한 천산 위구르왕국의 귀족들이 공양자상으로 많이 묘사되어 있어, 당시의 복식이나 두발형태 등 풍습의 일단을 엿볼 수 있으며, 이밖에도 석굴사원의 조영과 운영을 위하여 寄進하는 상인들의 모습도 많이 묘사되어 있다. 아마도 실크로드를 내왕하며 무역에 종사하는 국제상인 소그드인들이 통행의 안전과 번창을 기원하고 있는 모습일 것이다.

서원화에 석가의 전생으로 묘사되어 있는 여러 인물군 가운데, 소그드인 隸商의 모습이 자주 등장하는 것은, 이 지역에 천산 위구르왕국이 세워진 이후에도, 대상무역의 주인공은 전대와 마찬가지로 여전히 파란 눈의 이란계 소그드인이었음을 알 수 있다.

31) 森安孝夫 「佛敎と異宗敎との出遣い」 『佛敎東漸』 (龍谷大學, 1991).

한편 서원화의 양식 가운데 과거불을 표현하는 기법에 있어, 위구르인들이 불교에 귀의하기 이전에 숭배하였던 마니교의 「빛의 나라」 즉 광명을 상징하는 요소가 강조되고 있어 눈길을 끈다. 서원화의 중앙에 묘사되어 있는 과거불의 光背와 身光에는 찬란하게 빛을 발하는 모습이 매우 선명한 색채로 묘사되어 있으며, 또한 일반적인 부처상과 달리 수많은 보주로 이루어진 장식품을 걸치고 있어, 과거불 그 자체가 빛을 발하는 光源임을 나타내고 있다.

즉 투르판 지역에서 새롭게 태어난 서원화의 도상에는 빛의 종교 즉 마니교의 존재가 반영되어 있는 것이다. 위구르인들이 투르판 지역에 진출한 후 베제클리크 석굴에 조영하였던 초기의 대표적인 마니교 석굴 베제클리크 제38굴의 마니교 회화 상에서, 마니보주가 마니 그 자체를 상징하고 있는 바와 마찬가지로, 투르판 지역의 위구르인이 마니교로부터 불교에 귀의를 한 이후에도, 마니교의 회화적 전통이 서원화라고 하는 새로운 불교회화에 접목되어 잔존하여 있는 것이다.

베제클리크 석굴사원과 당시의 정치적 중심이었던 高昌故城 사이에 위치한 생김 아기스(勝金口) 석굴사원에는 마니교 사원이 집중적으로 조영되어 있다.

#### 4. 結 語

역사적·지리적 다원성의 세계인 아시아의 제 문화권은 이미 선사시대부터 상호 문화교류의 흔적을 남기고 있으며, 특히 전근대 이전에는 해양을 통한 교류보다 내륙과의 문물의 교류가 중심을 이루는 시대였다. 아시아의 내륙 깊숙한 곳에 위치한 중앙아시아는 이러한 시대배경과 사통팔달의 지리적 이점을 살려 교역을 통한 부의 축적과 국가의 발전을 도모하였으며, 그 과정에서 조로아스터교나 불교, 마니교 등의 제 종교 역시 교역의 부산물로서 중앙아시아 지역에 수용되어, 문화변용을 통한 현지 토착화가 이루어진 후 동아시아를 비롯한 주변의 문화권에 파급되는 문화융합과 확산의 중심적 역할을 수행하고 있었다.

특히 중앙아시아 지역은 이란고원과 연결해 있는 지리적 특성과 소그디아나 출신의 국제상인 소그드인의 활약에 의해, 서아시아 문화의 수용과 전파의 과정에서 메신저의 역할을 담당하고 있었다. 소위 고대 이란문화의 정신적 지주라고 할 수 있는 조로아스터교는 중국 남북조시대의 불교의 동점과정 특히 대승불교의 형성과 발전에 큰 영향을 끼쳤으며, 실크로드의 중요 오아시스 도시에 조영된 석굴사원의 불교회화에 나타나는 연주문과 같은 장엄 요소 그리고 소위 극락정토의 개념이 불교회화에 구현되는 과정에서 주악도 등에 묘사되어 있는 도상적 특징 등에서 그 구체적 영향을 확인할 수 있다.

그리고 소그드인에 의해 초래된 조로아스터교 문화 가운데 그 교리를 충실히 반영하는 매장 문화에도 흠을 더럽히지 않는 장제문화가 중앙아시아 지역에 파급되어 기층문화에 큰 영향을 끼치고 있다. 우즈베키스탄의 호라즘 지역을 중심으로 집중 출토되고 있는 납골기 옷스아리는 조로아스터교 문화의 현지 변용의 대표적 사례 가운데 하나이며, 풍토조건에 따라 외래문화를 어떻게 수용하여 토착화시켜 나갔는지를 살펴볼 수 있는 좋은 예이다.

조로아스터교의 장제문화는 소그드인의 활약에 의해 중앙아시아와 중국이 만나는 접점지역 투르판 지역에서도 기존의 매장방식을 대체하는 새로운 문화를 초래하였으며, 실크로드의 요충에 해당하는 중원지방의 고원이나 서안, 태원 등지에서 출토되고 있는 석관상의 조각에서도 조로아스터교와 불교문화의 상호습합의 현상과 더불어, 투르판에서 확인되는 조로아스터교식 장제문화의 연장선상으로서의 절충식 매장문화를 확인할 수 있다.

한편 투르판 지역에 위구르인 정권이 들어서는 9세기 후반 이후에, 그들이 몽골고원에서부터 국교로 신봉하고 있었던 마니교 문화가 투르판 지역의 기층종교인 불교와 상호 습합하여 마니교의 용어나 도상 등에서 그 영향이 나타나고 있으며, 당시에 형성된 서원화라는 독특한 양식의 불교회화에서도 광명의 개념이 강조된 특이한 도상을 확인할 수 있다.

실크로드의 맥동이 절정에 달하였던 당시의 국제교역에서 소그드인의 활약상은 이제까지 한 문사료를 비롯한 제 문헌이 전하는 바에 의해 그 실상을 유추할 수 있었다. 그러나 옷스아리를 비롯한 다양한 출토유물과 중국 중원지역에서 집중적으로 출토된 소그드인 리더 즉 살보의 石棺床 등이 소개됨으로 인하여, 실크로드의 상업 네트워크를 장악한 소그드인 사회의 실상과 더불어 그들이 동서문화교류에 미친 영향과 이로 인하여 새롭게 초래된 절충적 문화면모가 구체적으로 소개되기에 이르렀다.

당시의 실크로드를 통한 문화교류가 범 아시아적인 현상으로 전개되었음을 고려하면, 향후에는 한국을 포함한 동아시아의 전반적인 문화교류의 시점에서 조로아스터교를 포함한 종교문화의 수용과 토착화의 현상을 좀 더 면밀하게 재검토할 필요가 있을 것으로 생각한다.

[附記] 본고는 下記의 기존 줄고를 중심으로 가필한 것임.

1. 「중앙아시아의 소그드 문화」 『동서문명의 십자로 -우즈베키스탄의 고대문화-』 (국립중앙박물관, 2009.11)
2. 「異宗教間의 翫습과 共存-조로아스터敎와 佛敎를 중심으로-」 『美術資料』 제78호 (국립중앙박물관, 2009.12)



## 지명으로 읽는 키르기스 영웅서사시\*

이용성(서울대)

### 1. 키르기스 족 및 키르기스어

키르기스 족은 이미 8세기 초의 여러 돌궐 비문에서 Qırqız로 나<sup>32</sup>)타날 정도로 역사가 상당히 오래되었다. 이들 비문에 따르면 키르기스 족은 남부 시베리아의 예니세이 강 상류 지역에 살고 있었다. 예니세이 키르기스 족으로 알려진 이들 키르기스 족은 서기 840년에 몽골 고원의 위구르 제국을 무너뜨렸다. 오늘날 남부 시베리아에 거주하는 투바(Tuva), 하카스(Khakas), 알타이(Altay) 등 튀르크 계 여러 민족의 구성 요소로 키르기스가 있는 것으로 알려져 있다.

오늘날 키르기스 족은 중앙아시아의 키르기스스탄을 중심으로 인근의 우즈베키스탄, 타지키스탄, 카자흐스탄, 중국 신장위구르자치구, 아프가니스탄 및 러시아에 거주한다. 키르기스 족의 인구는 키르기스스탄에 3,804,788 명(2009년), 우즈베키스탄에 231,864 명 추정(2000년), 타지키스탄에 60,715 명(2010년), 카자흐스탄에 23,274 명(2009년), 중국에 186,708 명(2010년), 러시아에 103,422 명(2010년)이다. 즉 키르기스 족의 인구는 440 만 명 이상이다.

키르기스 족은 자신의 민족 이름을 크르그즈(Kyrgyz)라고 하는데, 한국에서는 러시아어 Киргиз(Kirgis라고 발음됨)에 따라 키르기스라고 원음과는 아주 다르게 표기하고 있다.

키르기스어는 튀르크 계에 속한다. 오늘날 태평양 연안에서 발트 해 연안까지, 북극해 연안에서 페르시아 만 연안까지 이르는 유라시아 대륙의 아주 넓은 지역에서 튀르크 계 언어들 사용되고 있다. 이들을 모두 가리키는 낱말이 영어로 Turkic이고 이 중에서 터키어는 Turkish라고 하여 전문 학계에서는 구분하고 있지만, 흔히들 둘 다 Turkish로 부르고 있다. 그리하여 한국에서는 이들 언어와 민족에 대하여 모두 터키계 언어, 터키계 민족 등으로 잘못 부르는 경우가 많다.

튀르크계 언어들에 대하여 여러 가지 분류법이 제시되어 왔지만, 아직 모두가 받아들이는 분류법은 없다. 알렉산드르 사모일로비치(Aleksandr Samojlovič, 1880-1938)의 분류법을 바탕으로 삼고 할라지어, 살라르어 자료 등도 고려하여, 탈랴트 테킨(Talât Tekin, 1927-)은 1991년에 6가지 음운 기준에 의해 12 그룹으로 분류한 바 있다. 그의 분류법에 따르면 키르기스어는 VIII. tölü[“산(山)이 있는”] 어군에 속하는 유일한 언어이다.

키르기스어는 크게 북부 방언 그룹과 남부 방언 그룹으로 나뉘는데, 키르기스스탄에서는 북부 방언 중 으스크-켈(Ysyk-Köl) 하위 방언을 중심으로 문어가 형성되었다. 1924년에 아랍 문자가 도입되었지만, 1928-1940년에는 라틴 문자가 도입되어 사용되다가 1941년부터는 키릴 문자가 사용되고 있다. 중국의 키르기스 족에서는 여전히 아랍 문자가 사용되고 있다.

키르기스어는 기원적으로 남부 시베리아의 알타이어(Altai)의 남부 방언들, 즉 알타이 키지(Altai-Kizhi) 방언, 텔렝기트(Telengit) 방언, 텔레우트(Teleut) 방언과 밀접한 관계에 있지만 (이들

\* 이 글의 1. ~ 3. 부분은 이용성, 「키르기스 영웅서사시 마나스(Manas)에서 보이는 말(馬) 관련 어휘 1」, 『中央아시아研究』 17/1 (2012), pp. 123-152.의 pp. 123-128의 내용과 거의 비슷하다.

방언은 탈랴트 테킨의 분류법에 따르면 VII. tūlu[“산(山)이 있는”] 어군에 속한다), 후에 상당한 변화를 겪어 카자흐어와 가깝게 되었으므로 흔히 서북(또는 쿨차크(Kypchak)) 어군(탈랴트 테킨의 분류법에 따르면 X. tawli 어군)에 속하는 언어로 분류된다. 그렇지만 고대 튀르크어의 tayliy “산이 있는”이 키르기스어에서는 tōlu, 서북(또는 쿨차크(Kypchak)) 어군의 언어들에서는 tawli로 발전하는 등 서로 상당히 다르다.

## 2. 마나스 영웅서사시

유목의 전통이 있는 키르기스 족은 19세기 중반에 러시아제국에 합병되기 전까지는 글로 기록을 남기는 전통이 없었다. 그래서 여러 가지 전설과 이야기는 아킨(akin)이라 불리는 사람들에게 의해 기억되고 암송되었다. 이들 전설과 이야기는 대개 영웅들과 키르기스 민족의 역사에서 중요한 사건들에 대한 것이다.

키르기스 족의 전설은 대(大) 서사시와 소(小) 서사시로 나뉜다. 대 서사시는 마나스(Manas), 세메테이(Semetey) 및 세이테크(Seytek)의 3 대에 걸친 이야기로 이루어지는 3부작을 말하는데, 이것을 마나스 영웅서사시라고 한다. 그밖의 서사시들은 소 서사시에 속한다.

마나스 영웅서사시는 3 대인 세이테크(Seytek)로 끝나지 않는다. 8 대, 심지어는 17 대까지 읊는 암송자도 있다.

카라키타이족 (= 西遼, 黑遼), 칼미크족 및 만주족에 대항하는 싸움들이 이 영웅서사시의 중심 주제이다. 마나스의 줄거리는 다음과 같은 에피소드들로 이루어진다:

### I. 제 1 부: 마나스

- (1) 마나스의 출생과 어린 시절
- (2) 마나스의 첫 영웅 행위
- (3) 마나스와 카느케이(Kanikey)의 결혼
- (4) 마나스의 베이징(Beijing) 원정
- (5) 마나스의 죽음과 그의 업적의 파괴

### II. 제 2 부: 세메테이

- (1) 카느케이가 세메테이를 데리고 부하라(Bukhara)로 탈출하기
- (2) 세메테이의 어린 시절과 영웅 행위들
- (3) 세메테이가 탈라스(Talas) 돌아가기
- (4) 세메테이와 아이취뢰크(Ayčürök)의 결혼
- (5) 세메테이의 쿵우르바이(Koņurbay)에 대항하여 싸우기
- (6) 세메테이의 죽음 또는 신비로운 실종

### III. 제 3 부: 세이테크

- (1) 세메테이 가족의 멸망
- (2) 아이취뢰크(Ayčürök)와 쿨초로(Külčoro)가 적에게 생포되기
- (3) 크야스(Kīyas)의 궁전에서 세이테크의 성장
- (4) 내부의 적들에 대항한 싸움
- (5) 세이테크의 결혼
- (6) 세이테크의 외부 적 패퇴 및 죽음

마나스 영웅서사시는 오랫동안 마나스츠(Manasči)라 불리는 암송자들에 의해 구두로만 전해지다가 19세기에 들어와서야 채록되기 시작하였다. 오늘날 채록되어 발간된 마나스 영웅서사시 전체나 일부의 버전이 적어도 65개나 된다. 가장 긴 것은 사야크바이 카랄라예프(Sayakbay Karalayev; 1894-1971)라는 마나스츠가 읊은 것을 34년에 걸쳐 채록한 버전인데, 500,553행에 이르므로 호메로스(Homeros)의 양대 영웅서사시인 15,693행의 일리아드(Iliad)와 12,110행의 오디세이(Odyssey)를 합한 것보다 20배 정도 더 길고, 고대 인디아의 Mahābhārata보다 2배 반 정도 더 길다.

마나스 영웅서사시의 기원에 대하여는 여러 가지 견해가 있다. 6~10세기에 비롯되었다고 보는 사람들이 있는가 하면, 11~12세기, 심지어는 15~18세기에 비롯되었다고 보는 사람들도 있다. 마나스 영웅서사시의 주요 이야기들이 17~18세기의 역사를 다루기는 하지만 더 이전의 사건들을 다루는 것들도 많다. 그만큼 마나스 영웅서사시에는 키르기스 민족의 역사에서 중요한 각종 사건들이 언급되어 있는 것이다.

### 3. 연구 내용과 범위

이 연구에서 다루는 자료는 한국알타이학회가 2006년 12월 20일 ~ 2007년 1월 11일에 키르기스스탄에서 실시한 키르기스어 현지조사에서 부차적으로 탈란타알르 박치예프(Talantaali Bakčiyev; 1971-)라는 유명한 마나스츠에게서 확보한 13 개 파일 600 분 분량의 마나스 영웅서사시 음성 및 녹화 자료 중 첫 7 개 파일 325분 분량에 나오는 지명 자료이다. 당시에 한국알타이학회는 마란츠(Marantz) PMD 670 디지털 녹음기를 사용하여 질 좋은 음성 파일로 녹음하였고, Sony DSR-PDX10이라는 디지털 캠코더로 선명하게 녹화하였다. 이렇게 확보된 자료의 이름은 다음과 같이 분류되어 있다. 괄호 속은 녹음 및 녹화 시간이다:

- |                         |                          |
|-------------------------|--------------------------|
| 제 1 파일: 06_KYR_23 (41분) | 제 8 파일: 06_KYR_30 (53분)  |
| 제 2 파일: 06_KYR_24 (45분) | 제 9 파일: 06_KYR_31 (26분)  |
| 제 3 파일: 06_KYR_25 (42분) | 제 10 파일: 06_KYR_32 (54분) |
| 제 4 파일: 06_KYR_26 (52분) | 제 11 파일: 06_KYR_33 (53분) |
| 제 5 파일: 06_KYR_27 (38분) | 제 12 파일: 06_KYR_34 (34분) |
| 제 6 파일: 06_KYR_28 (54분) | 제 13 파일: 06_KYR_36 (54분) |
| 제 7 파일: 06_KYR_29 (53분) |                          |

전술한 바와 같이 이제까지 채록된 마나스 영웅서사시 버전은 적어도 65 개이고, 34년에 걸쳐 채록된 가장 긴 버전은 500,553행에 이른다. 이들을 모두 분석하는 것은 불가능하고 아직 키르기스어 이외에 다른 언어로 이것이 모두 번역된 적도 없다.

탈란타알르 박치예프는 2006년 8월에 15명이 참가한 마나스 영웅서사시 암송대회에서 2등을 했을 정도로 유명한 마나스 암송자 (= 마나스츠)이다. 한국알타이학회 이전에도 도이칠란트, 네덜란드, 러시아, 카자흐스탄, 이탈리아, 우즈베키스탄에서 온 연구자들에게 마나스 영웅서사시를 암송하였다고 한다. 조사 당시 탈란타알르 박치예프는 연구자에게 꿈에 마나스가 나타나 말해 준 내용을 자신은 그대로 말할 뿐이라고 말하였다.

각각의 파일의 내용을 보면 다음과 같다:

제 1 ~ 4 파일: 마나스의 베이징 원정

제 5 파일: 세메테이가 12 살 때 열린 마나스의 장례식 연회

제 6 파일: 세메테이가 21 살 때 아이취되크와 만나기

제 7 ~ 10 파일: 쿠키퇴이(Kökötöy)의 장례식 연회

제 11 파일: 쿠키퇴이의 장례식 연회, 마나스의 베이징 원정

제 12 파일: 세메테이가 23 살 때 열린 마나스의 장례식 연회

제 13 파일: 마나스의 베이징 원정

즉, 탈란타알르 박치예프에게서 확보한 자료는 전체 마나스 영웅서사시 중 제 1 부 마나스 및 제 2 부 세메테이에서 속한다. 이것들을 시간 순서로 다시 나열하여, 전술한 마나스의 에피소드들에 맞추면 다음과 같다:

- (1) 제 7 ~ 10 파일: 제 1 부 (4)
- (2) 제 11 파일: 제 1 부 (4)
- (3) 제 13 파일: 제 1 부 (4)
- (4) 제 1 ~ 4 파일: 제 1 부 (4)
- (5) 제 5 파일: 제 2 부 (2)
- (6) 제 6 파일: 제 2 부 (4)
- (7) 제 12 파일: 제 2 부 (5)

#### 4. 마나스 영웅서사시에서 보이는 지명들

전술한 것처럼, 마나스 영웅서사시에는 키르기스 민족의 역사에서 중요한 각종 사건들이 언급되어 있다. 오늘날 키르기스 족은 중앙아시아의 키르기스스탄을 중심으로 거주하고 있지만, 역사 기록에 나타나는 키르기스 족의 거주지는 남부 시베리아의 예니세이 강 상류지역이었다.

탈란타알르 박치예프에게서 확보한 자료의 음성 전사가 아직 완성되지 않은 상태여서 이 자료에 나타나는 지명을 모두 정확히 제시하기는 힘들다. 그런데 13 개 파일을 보니 오늘날의 키르기스스탄 영역을 넘어 상당히 넓은 지역의 지명들이 나타난다. 이제 100여 개의 지명을 알파벳 순서대로 다루어 본다. 필요에 따라서는 종족 이름도 언급할 것이다.

- (1) Akdeniz: 지중해 (< ak ‘흰, 하얀’ + deniz ‘바다’; 터키어로는 Akdeniz)
- (2) Ak-inek: 키르기스스탄의 계곡 이름인 뜻함. (< ak ‘흰, 하얀’ + inek ‘암소’)
- (3) Ak-ölön: 키르기스스탄 이스크-쿨(İsik-Köl) 주 퉁(Ton) 군(郡)에 딸린 마을 이름 (< ak ‘흰, 하얀’ + ölön ‘사초(sedge, carex)’)
- (4) Ak-say: 키르기스스탄에 있는 계곡 이름. (< ak ‘흰, 하얀’ + say ‘하상(河床)’). 우리의 자료에서는 Keŋ Ak-say “넓은 Ak-say”로 나온다.
- (5) Ak-talaa: 알로오케(Alooke)에게 키르기스 족이 격파당했을 때에, 카라칸(Karakan)의 막내 아들이 이끄는 40 천막의 키르기스족이 알타이 산맥 쪽으로 밀려난 곳. 일리(Ili) 강의 동쪽 오른 쪽 기슭을 따라 있는 넓은 스텝으로 묘사된다. 오늘날 키르기스스탄의 가운데에 있는 나른(Narın) 주에는 Ak-talaa 군(郡)이 있다. (< ak ‘흰, 하얀’ + talaa ‘스텝; 들판; 계곡’)
- (6) Ala-köl: 카자흐스탄 동부의 알마트(Almaty) 주와 동 카자흐스탄 주 사이에 있는 호수 이름. (< ala ‘얼룩의, 여러 가지 색깔의’ + köl ‘호수’)
- (7) Ala-too: 중앙아시아에 있는 천산(天山) 산맥의 연장선상에 있는 산맥의 총칭. 카자흐어로는 Ala-taw. 우리의 자료에서는 흔히 Keŋ Ala-too “넓은 알라-토오”로 나온다. (< ala ‘얼룩의, 여러 가지 색깔의’ + too ‘산’)

- (8) Alay: 키르기스스탄 남부의 오슈(Osh) 주에 있는 계곡/산맥 이름. 우리의 자료에서는 Čoŋ Alay “큰 알라이”, Kiči Alay “작은 알라이”, Keŋ Alay “넓은 알라이”로 나온다.
- (9) Altay: 알타이(Altai) 산맥. 우리의 자료에서는 주로 Keŋ Altay “넓은 Altay” 형태로 확인된다.
- (10) Anĵiyan: 페르가나 계곡의 동남쪽에 있는 우즈베키스탄의 도시 및 주 이름인 안디잔 (Andijan). 우리의 자료에서는 Anĵiyan dan Alabek ‘안지얀으로부터 알라베크’로 나오는데, Keŋ Anĵiyan “넓은 안지얀”으로도 확인된다.
- (11) At-baši: 키르기스스탄의 나른(Narın)의 남쪽에 있는 큰 계곡의 이름. 나른 주의 군(郡) 이름이기도 하다. (< at ‘말(馬)’ + baš ‘머리’ + -i ‘3인칭 소유어미’)
- (12) Aydın-köl: 키르기스스탄의 호수 이름. 마나스 영웅서사시에서는 알타이 지역에 있는 호수들을 가리킨다. (< aydın ‘달빛’ + köl ‘호수’)
- (13) Bargana: 페르가나(Fergana) 계곡. 우리의 자료에서는 Bargananın boyunda ‘페르가나 (강)의 기슭에서’로 나온다.
- (14) Baykal/Bayköl: 바이칼(Baikal) 호수. 우리의 자료에서는 Baykaldın kölün aylandı “그는 바이칼의 호수를 돌았다”, Baykal kölünün boyunda ‘바이칼 호수의 기슭에서’, Baykölündün boyunda ‘너의 바이칼 기슭에서’, Bayköl suunun boyunda ‘바이칼 물의 기슭에서’로 나온다. (< bay ‘부유한’ + köl ‘호수’)
- (15) Beeĵin: 북경, 베이징(北京). 우리의 자료에는 Čet Beeĵin (čet ‘가장자리’), Čoŋ Beeĵin (čoŋ ‘큰’), Orto Beeĵin (orto ‘가운데’), Keŋ Beeĵin (keŋ ‘넓은’), Tüp Beeĵin (tüp ‘바닥, 토대’)으로 나온다.
- (16) Boom: 키르기스스탄의 취이(Čüy) 주와 으스크-켈(İsık-Köl) 주에 있는 협곡 이름.
- (17) Boz-döbö: 이 지명은 중앙아시아에 널리 퍼져 있다. 우리의 자료에서 Bukardın Boz- döbö ‘부하라의 보즈-되뵤’, Boz-döböğö čikti emi “그는 보즈-되뵤에 올랐다 지금”으로 나오는 것으로 보아, 부하라 부근의 언덕 이름임이 분명하다. (< boz ‘회색의’ + döbö ‘언덕’)
- (18) Boz-učuk: 키르기스스탄의 으스크-켈(İsık-Köl) 주 악-수우(Ak-Suu) 군(郡)에 딸린 마을 이름. (< boz ‘회색의’ + učuk ‘실 끝’)
- (19) Bukar/Bukara: 부하라(Bukhara). 우리의 자료에서는 쿨차크(Kypchak) 족의 거주지로 묘사된다. Keŋ Bukar “넓은 부하라” 형태도 확인된다.
- (20) Čeč-döbö: 마나스 영웅서사시에서 땅/강 이름. 우리의 자료에서는 At-baši ni ĵerdegen, Čeč-döbödü ĵaylagan “그는 At-baši에서 거주하였다, Čeč-döbö에서 여름을 보냈다”, Čeč-döböni töründö “Čeč-döbö의 고산 목초지”에서로 나온다.
- (21) Čet Beeĵin ⇒ Beeĵin
- (22) Činmačın: 중국 전체. (< Čin ‘북중국’ + Mačın ‘남중국’)
- (23) Čiyirčik/Čirčik: 알라-토오(Ala-too)의 서쪽 줄기에서 발원하는 강으로서 시르 다르야 (Syr Darya) 강의 오른쪽 지류이다. Čirčik (우즈베크어로는 Chirchiq)은 우즈베키스탄의 타슈켄트 (Tashkent) 주에 있는 도시 이름이기도 하다. 우리의 자료에서는 Keŋ Taškendin oyuna, Čiyirčiktin boyuna ‘넓은 타슈켄트의 분지에, 츠이르츠크(강)의 기슭에서’로 나온다.
- (24) Čoŋ Alay ⇒ Alay
- (25) Čoŋ Beeĵin ⇒ Beeĵin
- (26) Čoŋ-Kemin ⇒ Kemin
- (27) Čoŋ Kitay ⇒ Kitay
- (28) Čoŋ Ürgönč ⇒ Ürgönč

- (29) Čüy: 키르기스스탄의 강/계곡 이름.
- (30) döbö ⇒ Boz-döbö, Čeč-döbö
- (31) Ene-say: 예니세이(Yenisei) 강 (< ene ‘어머니’ + say ‘하상(河床)’). 물론 이 키르기스어 형태는 민간어원이라 할 수 있다.
- (32) Ertiř: 이르티슈(Irtysh) 강. 우리의 자료에서는 Kıl-Ertiř로 나온다.
- (33) Gül-tokoy: 부하라 가까이에 있는 숲 이름. (< gül ‘꽃’ + tokoy ‘숲’)
- (34) Ile: 일리(Ili) 강. 우리의 자료에서는 Ile-suu ‘일리 강’으로 나온다.
- (35) inek ⇒ Ak-inek
- (36) Ĵambıl: 카자흐스탄의 남부에 있는 도시 Taraz의 옛 이름. 1997년에 Taraz로 바뀌었다.
- (37) ĴanĴun: 중국어 장군(將軍)이 차용된 형태이다. 그러므로 원래는 ‘장군’을 뜻하지만 우리의 자료에서는 ĴanĴun degen ĵer ořol “장중이라고 하는 곳이 저것이다”의 예에서 볼 수 있듯이 중국의 지명으로 나온다.
- (38) ĵaylak ⇒ Kan-ĵaylak
- (39) Ĵeti-ögüz: 키르기스스탄의 으스크-퀼(Ĵsik-Köl) 주에 딸린 군(郡)/마을 이름. (< ĵeti ‘7’ + ögüz ‘불칸 황소’)
- (40) Ĵoloydun beřigi: 키르기스스탄의 취이(Čüy) 주와 으스크-퀼(Ĵsik-Köl) 주에 있는 보옴(Boom) 협곡에 있는 땅이름. (< Ĵoloy ‘졸로이 (거란의 칸 이름)’ + -dun ‘속격 어미’ + beřik ‘요람’ + -i ‘3인칭 소유어미’)
- (41) Ĵorgonun beli: 키르기스스탄의 알라-토오(Ala-too) 근방에 있는 카라-즐가(Kara-Ĵilga) 산에 있는 고개 이름. 마나스 영웅서사시에서는 탈라스(Talas)에 있는 고개로 묘사된다. (< ĵorgo ‘보조를 맞추어 느리게 걷는 말’ + -nun ‘속격 어미’ + bel ‘고개’ + -i ‘3인칭 소유어미’)
- (42) Ĵunĵo: 중국(中國). 현대 중국어 발음을 그대로 옮긴 것이다.
- (43) Kalmak: 칼미크(Kalmyk) 족
- (44) Kan-ĵaylak: 베이징 부근에 있는 땅/숲의 이름. (< kan ‘칸(汗)’ + ĵaylak ‘여름 목초지’)
- (45) Kaŋgay: 향가이(Khangai) 산맥. 몽골 중부에 있다.
- (46) Karadenĵiz: 흑해 (< kara ‘검은’ + denĵiz ‘바다’; 터키어로는 Karadeniz)
- (47) Kara Kıpčak ⇒ Kıpčak
- (48) Kara Kıtay: 서요(西遼), 흑요(黑遼) (< kara ‘검은’ + Kıtay ‘거란, 글안’). 우리의 자료에서는 Kara Kıtay elinen özüĵ körgön Koŋurbay ‘서요 나라로부터는 네 자신이 본 콩우르바이’로 나타난다. 그런데 마나스의 주적인 Koŋurbay 베이징 일대를 다스리는 것으로 묘사되고 있으므로 문제가 있다; ⇒ Kıtay
- (49) Karakalpak: 카라칼파크(Karakalpak; < kara ‘검은’ + kalpak ‘모자’) 족. 오늘날 카라칼파크 족은 우즈베키스탄의 카라칼파크스탄 공화국에 주로 거주하는 튀르크 족이다.
- (50) Kara Kıpčak ⇒ Kıpčak
- (51) Kara-Kum: 오늘날 튀르크메니스탄에도 Kara Kum 사막이 있기는 하지만, 마나스 영웅서사시에서 말하는 Kara-Kum은 카자흐스탄의 발하슈(Balkhash) 호수 부근의 사막을 가리킨다. (< kara ‘검은’ + kum ‘모래’)
- (52) Karkıra: 카자흐스탄의 알마트(Almaty) 주의 동남쪽에 있는 키르기스스탄과 경계를 하고 있는 지구. 마나스 영웅서사시에서는 궤궤퇴이(Kökötöy)의 장례식 연회가 열린 곳/계곡으로 묘사된다. (“쇠재두루미”). 우리의 자료에서는 Keĵ Karkıra “넓은 Karkıra”로도 나온다.
- (53) Kařpaŋ: 마나스의 주적인 콩우르바이(Koŋurbay)가 말을 방목하는 베이징 인근의 산 이름.

우리의 자료에서는 Kaspaŋdin kara suusu ‘카스팡의 검은 강’, Kaspaŋdin kara toosu ‘카스팡의 검은 산’으로 나온다.

(54) Kaškar: 카슈가르(Kashgar).

(55) Kazak: 카자흐(Kazakh) 족

(56) Kegen: 카자흐스탄의 알마트(Almaty) 주의 동남쪽에 있는 Rayimbek 지구의 마을/강 이름. 우리의 자료에서는 Kegendin toosun aylanıp karkırağa čikkan deyt. “그 는 케겐의 산을 돌아 카르크라로 나왔다/올랐다’고 그가 말한다.”로 나온다.

(57) Kemin: 북부 키르기스스탄의 취이(Čüy) 주에 딸린 군(郡)의 이름. Kemin 군은 총-케 민(Čoŋ-Kemin “큰 케민”) 계곡, 키치-케민(Kiči-Kemin “작은 케민”) 계곡 및 취이(Čüy) 계곡의 동부에 있다. 즉, Čoŋ-Kemin과 Kiči-Kemin은 취이(Čüy) 주에 있는 계곡 이름이다. 우리의 자료에서는 Čoŋ-Kemin, Kiči-Kemin, eki Kemin ‘두케민’으로 나온다.

(58) Keŋ Ak-say ⇒ Ak-say

(59) Keŋ Ala-too ⇒ Ala-too

(60) Keŋ Alay ⇒ Alay

(61) Keŋ Altay ⇒ Altay

(62) Keŋ Anjiyan ⇒ Anjiyan

(63) Keŋ Beejin ⇒ Beejin

(64) Keŋ Bukar ⇒ Bukar/Bukara

(65) Keŋ Karkira ⇒ Karkira

(66) Keŋ Kırım ⇒ Kırım

(67) Keŋ Moŋgol ⇒ Moŋgol

(68) Keŋ Talas ⇒ Talas

(69) Keŋ Tašken ⇒ Tašken

(70) Kıl-Ertiš ⇒ Ertiš

(71) Kıpčak: 쿨차크(Кыпчак) 족. 우리의 자료에는 Kara Kıpčak “검은 Кыпчак”도 확인된다.

(72) Kīrgīz: 키르기스 족

(73) Kırım: 크림 (반도). 우리의 자료에서는 Keŋ Kırım “넓은 Kırım”으로 나온다. 러시아어로는 Крым, 우크라이나어로는 Крим (и는 러시아어의 ы), 크림 타타르어로는 Qırım, 터키어로는 Kırım, 영어로는 Crimea라고 한다. 영어에서는 i (‘-’)를 표기 할 수 없어서 I로 나타내는 것뿐인데, 한국어에서는 원음과는 다르게 표기되고 있다. ‘크림’이라고 표기하는 것이 원음에 가깝다.

(74) Kītay: 중국; 중국인. 우리의 자료에서는 Kara Kītay ‘서요(西遼), 흑요(黑遼)’ (“검은 Kītay”), Sarī Kītay “노란/누런 Kītay”, Čoŋ Kītay “큰 Kītay”, Kiči Kītay “작은 Kītay”, Keŋ Kītay “넓은 Kītay”도 확인된다.

돌궐 비문들에서 Kītañ, 중국 문헌에서는 契丹으로 나타나는 거란족은 후에 요 (遼)나라를 세워 매우 강성했으므로 Kītañ의 변형인 Cathay, Китай 등은 중국을 가리키게 되었다. 고대 튀르크어의 음소 ñ(= ny)은 후에 n과 y로 분화되었는데 Cathay, Китай 등은 ñ > y의 예이고 한국어의 글안/거란의 ㄴ(n)은 ñ > n의 예이다.

(75) Kīzīl-kīya: 키르기스스탄 으스크-퀵(İsīk-Köl) 주의 동북쪽에 있는 산/고개 이름. (< kīzīl ‘붉은’ + kīya ‘비탈’)

(76) Kiči Alay ⇒ Alay

(77) Kiči-Kemin ⇒ Kemin

- (78) Kiči Kītay ⇒ Kītay
- (79) Kokon: 코칸드(Kokand). 코칸드는 오늘날 우즈베키스탄 동부의 페르가나 계곡에 있다. 코칸드는 1740년에 우즈베크족의 코칸드 한국의 수도가 되었다가 1883년에 러시아군에게 점령되었다.
- (80) Koņur-ölön: 키르기스스탄 으스크-켈(İsīk-Köl) 주 통(Toņ) 군(郡)에 딸린 마을 이름 (< koņur ‘거무스름한’ + ölön ‘사초(sedge, carex)’)
- (81) Koton: 호탄(Khotan). 신장 위구르 자치구에 있는 강, 오아시스, 도시 이름.
- (82) Koyfu: 중국의 도시 이름.
- (83) Kōkōmeren: 키르기스스탄 중앙의 나른(Narīn) 주 줌갈(Jūmgal) 군(郡)에 있는 나른(Narīn) 강의 오른쪽 지류 이름. “푸른 강”을 뜻하는 몽골어 차용어이다. Suusamīr강과 Karakol 강의 합류로 생긴다.
- (84) Kōk-ötök: 마나스의 말인 악쿨라(Akkula)가 태어난 곳. (< kōk ‘푸른’ + ötök ‘산의 작은 계곡’)
- (85) köl ⇒ Ala-köl, Aydıñ-köl, Bayköl
- (86) Manjuu: 만주; 만주족
- (87) Margalañ: 마나스 영웅서사시에서 키르기스족과 경계를 맞대고 사는 민족의 도시로 자주 언급된다. 역사적으로 보면, 페르가나 계곡에서 중세 이래 중요한 교역 도시였던 곳이다. 우리의 자료에는 Margalañdan Malabek ‘마르갈랑으로부터 말라베크’로 나온다.
- (88) Moņgol: 몽골, 몽골족. 우리의 자료에서는 Keņ Moņgoldun töründö ‘넓은 몽골의 고산 목초지에서’ 및 moņgol tömön elinen ‘몽골의 아래쪽 나라로부터’로 나온다. Moņgu로 1 번, Moņku로 1 번 확인되는데, 현대 중국어 발음을 그대로 옮긴 듯하다.
- (89) Moņgu ⇒ Moņgu
- (90) Moņku ⇒ Moņku
- (91) Nogoy: 노가이(Nogay) 족. 마나스 영웅서사시의 19세기의 버전들에서는 주인공인 마나스(Manas)가 노가이(Nogay)족의 지도자로 나오지만, 1920년 이후의 버전들에서 마나스는 키르기스인이자 키르기스족의 지도자이다. 즉, 키르기스 민족의 창작이라는 것을 나타내도록 본문의 묘사가 1920년대와 1930년대에 바뀐 것이다.
- (92) Olot: 올로트 족(Ölöt ?). 우리의 자료에서는 Šibet menen Olotton ‘시버족과 올로트 족에게서’로 나온다.
- (93) Oogan: 아프가니스탄; 아프간(Afghan)족
- (94) Orto Beejin ⇒ Beejin
- (95) Oyrot: 오이라트(Oirat) 족. 우리의 자료에는 Oyrot menen Kalmaktar ‘오이라트(족)과 칼미크족’, Kalmak menen Oyrottun ‘칼미크와 오이라트의’와 같이 마치 오이라트 족과 칼미크 족이 서로 다른 종족인 것처럼 나온다.
- (96) ölön ⇒ Ak-ölön, Koņur-ölön
- (97) özön ⇒ Sarī-özön
- (98) Samarkan: 사마르칸트(Samarkand). 우즈베키스탄의 도시 이름
- (99) Sararka/Sarī-arka: 카자흐스탄의 발카슈(Balkhash) 호 및 아랄(Aral) 해 북부의 스텝 이름 (< sarī ‘노란, 누런’ + arka ‘배후, 후방’)
- (100) Sarī Kītay ⇒ Kītay
- (101) Sarī-özön: 키르기스스탄의 강 이름. 마나스(Manas)가 이끄는 키르기스 족이 알타이(Altai) 산맥에서 알라-토오(Ala-too)로 이주할 때 7일 동안 머무른 곳. (< sarī ‘노란, 누런’ + özön ‘하

상(河床); 작은 강')

(102) Sarī-suu: 황하(黃河; < sarī '노란, 누런' + suu '물; 강'). 한 번은 Saruu-suu로 나온다.

(103) Sayan: 사얀 산맥. Sayan too "사얀 산" 또는 Sayandin toosu '사얀의 산'으로 나온다.

(104) Soloŋ: 솔론(Solon) 족

(105) Suusamīr: 키르기스스탄에 있는 계곡/산/고개/강 이름.

(106) Šaŋxay: 상하이(上海). 현대 중국어 발음을 그대로 옮긴 것이다. 우리의 자료에서는 Šaŋxay degen čoŋ kalaa '상하이라고 하는 큰 도시'로 나온다.

(107) Šibe/Šibet: 시비(Xibe) 족

(108) Talas: 키르기스스탄의 서북쪽에 있는 강/넓은 계곡/도시의 이름. 마나스 영웅서사시의 중심지 이름으로서 마나스의 천막이 있는 곳, 키르기스족의 본고장으로 묘사된다. 우리의 자료에서는 대개 Keŋ Talas "넓은 탈라스"로 나온다.

(109) Tal-čoku: 키르기스스탄과 카자흐스탄의 경계에 있는 천산(天山) 산맥의 높은 산봉우리들 중 하나. 마나스 영웅서사시에서는 산의 가장 높은 꼭대기로 묘사된다. (< tal '언덕, 고지, 꼭대기' (< 페르시아어) + čoku '정점, 꼭대기')

(110) Talgar: 카자흐스탄 동남쪽 알마트(Almaty) 주의 도시/강 이름. 마나스 영웅서사시에 서는 키르기스 족이 아주 먼 옛날부터 살아온 곳들 중 하나로 묘사된다. 우리의 자료에서는 Talgardin toosu '탈가르의 산'으로 나온다.

(111) Tašken: 타슈켄트(Tashkent). 우리의 자료에서는 Keŋ Tašken "넓은 Tašken"도 확인된다.

(112) Tebit: 티베트(Tibet).

(113) Tīrgoot: 토르구트(Torghut) 족. 오이라트 족을 이루는 4 집단 중 하나의 이름이다. 우리의 자료에서는 Tīrgoot menen Soloŋdon '토르구트 족과 솔론 족에게서'로 나온다.

(114) too ⇒ Ala-too

(115) Turpan: 투르판. 오늘날 투르판은 신장 위구르 자치구에 있는 분지의 이름이자 도시 이름이다. 우리의 자료에는 Turpandan kelgen Turumbek '투르판에서 온 투룸베크'로 나온다.

(116) Tüp Beejīn ⇒ Beejīn

(117) učuk ⇒ Boz-učuk

(118) Urum: 비잔틴, 나중에는 소아시아. 우룸(Urum)은 이슬람 세계에서 비잔틴 제국을 가리키는 Rūm("로마")라는 낱말에 어두움이 첨가되어 만들어진 것이다. 우리의 자료에서는 Urumkandan Kökbörü '우룸(의) 칸에게서 퀴크보뤼(< kök '푸른' + börü '이리')에서 확인된다.

(119) Üč-Košoy: 키르기스스탄의 탈라스 알라-토오(Talas Ala-toosu)의 동북 기슭에, 탈라스(Talas) 강이 시작되는 곳에 있는 계곡 이름. 이곳을 흐르는 탈라스 강의 왼쪽 지류도 이렇게 부른다. 우리의 자료에서는 Üč-Košoy suunun boyunda 'Üč-Košoy 강의 기슭에서'로 나온다. (< üč '3' + Košoy '키르기스족의 지도자 이름')

(120) Ürgönč: 우즈베키스탄 서부의 지명. 마나스 영웅서사시에서는 아프가니스탄의 경계에 있는 큰 강의 이름으로 나오는데, 이 경우에 아무 다리야(Amu Darya) 강을 가리키는 것임이 분명하다.

우리의 자료에서는 Čoŋ Ürgönč "큰 Ürgönč", Keŋ Ürgönč "넓은 Ürgönč", Tay Ürgönč-suu "큰(?) Ürgönč 강", Ürgönč Šaar "Ürgönč 시(市)" 등의 이름도 확인된다.

(121) Yaŋsī: 양자강(揚子江). 현대 중국어 발음을 그대로 옮긴 것이다. 우리의 자료에서는 Yaŋsī degen suu eken "양스라고 하는 강이라네"로 확인된다.

(122) Xanzu: 한족(漢族). 현대 중국어 발음을 그대로 옮긴 것이다.

## &lt;참고문헌&gt;

- Golden, Peter B. (1998), “The Turkic Peoples: A Historical Sketch” in Lars Johanson & Éva Á. Csató (eds.), *The Turkic Languages*, London & New York: Routledge, pp. 16-29.
- Johanson, Lars (1998), “The History of Turkic”, in Lars Johanson & Éva Á. Csató (eds.), *The Turkic Languages*, London & New York: Routledge, pp. 81-125.
- Judaxin, K. K. (1965), *Kirgizsko-russkij slovar*, Moskva: Sovetskaja Enciklopedija.
- Karipkulov, A. (ed.) (1995), *Manas enciklopediyası, I-II*, Bişkek: Kırğız enciklopediyasının Baški redakciyası «Muras» ilimiy-propagandalık işker dolbooru.
- Kirchner, Mark (1998), “Kirghiz”, in Lars Johanson & Éva Á. Csató (eds.), *The Turkic Languages*, London & New York: Routledge, pp. 344-356.
- Sadikov, Taşpolot & Bakıt Şarşembayev (2011), *Manas Destanı: Kırğızca-Türkçe Büyük Dizin*, Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Tekin, Talat (1991), “A New Classification of the Turkic Languages”, *Türk Dilleri Araştırmaları (Researches in Turkic Languages)* 1, pp. 5-18.
- \_\_\_\_\_ & Mehmet Ölmez (1999), *Türk Dilleri — Giriş —*, İstanbul: Simurg.
- 김주원 외 (2008), 『사라져 가는 알타이언어를 찾아서』, 파주: 태학사.
- 김주원 외 (2011), 『언어 다양성 보존을 위한 알타이언어 문서화』, 파주: 태학사.
- 이용성 (2012), 「키르기스 영웅서사시 마나스(Manas)에서 보이는 말(馬) 관련 어휘 1」, 『中央아시아研究』 17/1, pp. 123-152.
- 이용성 (2012), 『터키와 점점 친해지는 샹크르 샹크르 터키어』, 파주: 한국학술정보.
- 이용성 (2012), 「튀르크 계 언어 대상의 한글 표기법 구상」, 『건지인문학』 8, pp. 221-258.
- 이용성 (2012), 「키르기스 영웅서사시 마나스(Manas)에서 보이는 말(馬) 관련 어휘 2」, 『中央아시아研究』 17/2, pp. 79-100. 지명으로 읽는 키르기스 영웅서사시

## 신화와 소통의 시대: 영웅의 재림, 무엇을 말하는가?

오은경(동덕여대)

### 1. 들어가며

모든 민족은 민족을 위업과 용맹을 상징하는 영웅을 가지고 있다. 이 영웅들은 건국, 민족의 통합, 국가의 시조, 등등의 역할을 수행하며, 민족의 독자성과 고유성, 그리고 가치와 자부심을 대변한다. 20세기 중앙아시아 각국은 구소련이 해체되고 독립한 이후 각 민족 고유의 영웅을 부활시키고 있다. 중앙아시아의 각 국가들은 그들에게 전승되어 오는 구비서사시와 신화적 영웅들을 재현하고, 영웅신화를 통해 민족적 정체성을 형성해 나가려는 노력을 시작하고 있다. 예를 들면 우즈베키스탄에서는 지난 99년 알퍼므쉬 천년 기념 행사를 국가적인 차원에서 대대적으로 수행하였고, 키르기스스탄 또한 마나스 천년 기념 행사를 통해 마나스를 현대사에 재현하고자 하였다. 튀르크메니스탄이나 러시아 연방의 튀르크족 국가인 사하 공화국 또한 예외가 아닌데, 이것은 무엇을 말하는가 생각해볼 필요가 있다.

이들 국가들은 구비 전승되어 오는 영웅신화와 영웅서사시 속의 영웅들을 재현해냄으로써 그들은 정신적 문화유산을 복원해 내고, 이를 통해 민족통합과 국가 정체성을 형성하려고 노력하고 있다. 그렇다면 이러한 영웅 신화나 영웅들을 분석해 본다면 그들의 지향점이나 민족 무의식도 분석해 볼 수 있을 것이다.

신화를 통해 그 민족의 특수성이나 민족무의식, 혹은 집단 무의식을 유추해보는 연구는 정신분석학을 통해 시도되었다. 프로이트의 정신분석학은 드러난 정신의 현상, 특히 합리적 해명이 어려운 현상들에 대해 ‘상징’이라 부르고 그것을 해석하려 함으로써 ‘상징’의 이해라는 20세기 작업을 주도하기 시작하였다. 프로이트는 1900년 <<꿈의 해석>>에서 환상이나 꿈의 모티브가 신화적 모티브와 일치한다는 것을 처음으로 언급하였다. 프로이트에 따르면 동일한 주제에 대해 신화, 문학, 꿈에서 다양한 표현의 차이가 있을 수 있는데, 이는 유아기적 성애적 욕구를 부정하거나 문학적으로 신과 인간 사이의 갈등으로 변화시켜 처리하려는 2차 가공에 따른 결과라는 것이다. 그는 또 예술창조 과정에서의 ‘몽상’ 혹은 백일몽도 꿈과 같고, 신경증 환자들 또는 유아기의 특별한 산물이라고 하였다.<sup>1)</sup>

프로이트는 신화에서 다루어지는 ‘영웅’이야기가 고대의 실제적 ‘영웅’ 이야기가 아니라, 인류의 유아기 시절 공상이 만들어낸 것이거나 후대의 작가나 예술가의 몽상적 산물이라고 하였다. 여기서 신화가 인류의 유아기의 소원환상이라면 과거의 사실이 되겠지만, 동시에 작가나 예술가가 여전히 생산해낼 수 있는 작품이라는 점에서 현재적 산물임을 언급한 것이다. 즉 신화는 과거든 현재든 언제나 강렬한 원초적 경험들에 근거해 만들어진 것이고, 원초적 경험에 근거하기

1) 이유경, 신화의 정신분석학적 접근, 원형과 신화, 서울: 분석심리학연구소, 2008, pp.35-41.

때문에 집단적으로도, 개인사적으로도 역사적 진실이자 현재적 사실인 것이다. 프로이트가 이러한 사실을 강조하는 이유는 신화에서는 꿈과 같이 성애적 혹은 근친상간적 내용이 은폐 또는 왜곡되지 않고 있는 그대로의 사실에 기초하고 있다고 보았기 때문이다.<sup>2)</sup>

프로이트는 또 1912년 <<토템과 터부>>에서 원시인과 신경증 환자를 비교했다. 한 개인의 유아기와 마찬가지로 한 민족의 유아기에 나타나는 부모에 대한 성애적 욕구가 문화적 습속에도 반영되었음을 설명하는 것이다. 프로이트는 원시인들의 터부가 신경증 환자에게서 나타나는 접촉 기피현상과 흡사하다고 지적하였다. 성적충동이 사회적 충동보다 우위를 차지하는 것이야말로 신경증의 특징적 요인인데, 원시심성의 주체가 이와 같은 신경증적 특성을 가지고 있다는 것이다. 신경증 환자가 현실의 불만을 해소하려는 입장에서 예술, 종교, 철학으로 나아가는데 그것이 뜻하지 않게 사회적인 요구와 일치하는 결과를 낳음으로써 소원환상을 사회적 의미로 실현하게 되는 것이다. 결론적으로 프로이트에 따르면 종교, 윤리, 사회 및 예술이 모두 외디푸스 콤플렉스에 기초하고 있다고 할 수 있다.<sup>3)</sup>

프로이트에 따르면 신화는 바로 한 집단 혹은 한 민족의 꿈에 해당하며, 내용적으로는 민족이나 집단의 유아기의 성애적 소원 환상에 해당하는 근친상간적 주제를 다루고 있다. 분명히 이러한 프로이트의 연구는 기존의 다른 학문에서 밝히지 못한 내용들을 제시하고 있다. 신화는 꿈과 연결되었고, 또한 신경증적이기도 하고, 유아적이라고 밝혀졌다. 그러나 이상의 프로이트 논의에서는 신화가 한 개인의 산물인지 혹은 한 집단의 산물인지 분명히 구분되지 않았다.<sup>4)</sup>

무의식이 성애적인 본능 충동으로 이루어졌다는 점을 문제 삼는다면, 이를 위해 ‘무의식’이 성애적 본능 충동이 아니라는 증명, 심층심리학적 증명이 중요한 것이었다. 20세기 중반에 이르러 심층심리학적 입장에서 ‘무의식’에 대한 다른 견해가 제시되었다. 융은 분석심리학으로 자연스럽게 프로이트의 정신분석학이 가진 문제점을 근본적으로 지적하고, 프로이트가 해결하지 못한 객관정신을 새롭게 논의하였다.<sup>5)</sup>

이후 빈 학파의 아들러에 의해 프로이트의 유아기 성욕으로부터 도출하는 신경증 연구가 전면 부정되었는데, 1913년에는 프로이트와의 결별을 선언하고 ‘개인심리학(Individual Psychologie)’을 주창하였다. 융은 1911-1912년 <리비도의 변환과 상징>에서 정신분열증 환자의 환상과 원시인들의 종교나 신화적 심상 사이의 유사성을 다루었는데, 융은 신화나 종교에서 드러난 근친상간적 주제는 한 개인의 유아기 성욕으로 소급해 이해할 수 없다는 결론을 내렸다.<sup>6)</sup>

융은 1919년 런던 강의에서 개인성으로 소급할 수 없는 ‘무의식’에 대해 ‘집단무의식’이라는 표현을 사용하면서 내용적으로 ‘본능’과 “원형”임을 밝힌다. 1928년 <본능과 무의식>이라는 논문에서 “원형”을 “직관의 원형”이란 용어로 사용한다. 이후부터 “원형”은 종종 ‘집단무의식’이라는 표현과 동시에 사용된다. 융은 ‘본능’을 전형적인 행동을 유발하는 충동으로 봄으로써 ‘성애적’ 충동으로만 알려져 왔던 ‘무의식’에 대한 관점을 다르게 언급할 수 있었다. 이로써 ‘본능’과 “원형”을 ‘집단무의식’의 관점에서 나란히 다룰 수 있게 되었다. <sup>7)</sup>

분석심리학적으로 볼 때 인격의 발달은 결국 자아의식의 분화 발전에 관한 것이지만 무의식에서 의식으로의 분화 발전은 한꺼번에, 그것도 단번에 이루어지는 것이 아니다. 더욱이 무의식의 영향력은 일생 동안 계속되는 배경적 정신영역이다. 그럼에도 무의식에서 의식으로의 분화

2) 위의 글, pp.35-41.

3) 이유경, 신화의 정신분석학적 접근, 원형과 신화, 서울: 분석심리학연구소, 2008, pp.42-43.

4) 위의 글, pp.44.

5) 위의 글, pp.54.

6) 위의 글, pp.57.

7) 위의 글, pp.67.

발전의 내용보다는 의식 영역의 강화와 확장이 강조되기 때문에, 대부분 인격 발달을 ‘영웅’과 동일시하는 내용으로 살펴보는 연구가 지배적이다. 개인의 전인격적 발달에서 ‘영웅’이라는 신화적 심상만으로는 불충분하다. 그러나 일부 학자들은 영웅신화적 요소로 인격의 발달을 설명하려 했다.<sup>8)</sup>

예를 들면 분석심리학자 헨더슨은 신화에 등장하는 ‘영웅’의 다양한 면모를 네 가지로 분류하고, 이 네 가지 영웅상들이 제각기 자의의식의 발달에서 특수한 지점에 적용될 수 있는 인물상이라는 사실을 제시하였다. 그래서 헨더슨은 라틴 박사의 연구인 <위네바고 영웅주기>를 차용했는데, 미국의 위네바고 인디언의 ‘영웅신화’에서는 네 가지 영웅의 주기가 관찰된다고 한다: 트릭스터(Trickster)주기, 토끼(Hasen)주기, 붉은 뿔(Rothorn)주기, 쌍둥이(Zwilling)주기. 라틴 박사조차도 이러한 네 주기의 영웅형상들은 원시심성의 주체가 환상의 도움으로 성장하면서 생겨나는 문제를 처리하고자 하는 노력에서 비롯된다고 지적하였다. 헨더슨은 주로 육체적인 욕구의 지배를 받고 있는 인생의 초기를 ‘트릭스터주기’라고 하고, 신체적으로 성장해서 비록 성숙한 인간의 모습은 아니지만 사회적인 존재로 드러나는 시기를 ‘토끼주기’라고 한다. 이어서 어려운 시험을 거치며, 심지어는 인간의 어려운 점을 제거하기 위해 초인적인 힘까지 발휘하는 시기를 ‘붉은 뿔 주기’라고 하며, 마지막으로 쌍둥이 ‘영웅’들을 자신의 능력을 마음껏 발휘하는 가장 강력한 존재로 보았다.<sup>9)</sup>

의식의 발달사는 신화적으로 크게 세단계로 나누어볼 수 있다. 의식성의 획득에 해당하는 ‘창조신화’ 단계, 의식성을 획득한 정신의 자기정립과 성장을 나타내는 ‘영웅신화’ 단계, 분화 성장한 의식의 자기 귀환과 ‘무의식’과의 재결합으로 이루어진 ‘신성한 신화’ 단계로 나타낼 수 있다.<sup>10)</sup>

정리해 보면, 프로이트는 신화가 초시대적으로 사람들에게 영향을 미쳐온 이유는 억압되어 망각된 무의식의 충격적 ‘사실’과 좌절되고 금지된 ‘소망’이 신화 속에 담겨있기 때문이라고 보았기 때문에 신화 상 등장인물의 행적은 사실표상과 소망환상의 혼합물로 간주할 수 있다는 주장이다. 이에 비해 칼 융은 인류는 태초부터 실현해야 할 내재된 정신형상들을 집단무의식에 보편적으로 지니고 있다. 집단무의식은 각 민족을 통해 신화를 생성시켜 그 민족의 정신상태가 어떤 단계에 놓여있으며, ‘정신의 균형’과 발달을 위해 현재의 인간이 자각하고 통합해야 할 정신적 과제가 무엇인지 보여준다고 보았다. 캠벨은 프로이트와 융, 클라인의 개념을 조화롭게 사용하여 신화를 분석하고 해석하였다.<sup>11)</sup>

이 글에서는 위와 같은 관점으로 중앙아시아에서 튀르크족의 영웅 신화와 영웅을 고찰해 볼 것이며, 영웅이 그야말로 ‘영웅’으로 성장하기까지의 의식의 발달을 분석해 보고, 이를 통해 그들의 무의식과 욕망, 그리고 그들이 재현해내고자 하는 영웅적 국민성과 정체성은 무엇인지 생각해 보는 기회를 갖고자 한다. 특히 중앙아시아 튀르크 국가 전반에 걸쳐 퍼져있는 알퍼므쉬 신화를 분석해 볼 것이다. 분석을 위해서는 알퍼므쉬의 우즈벡(콘그릇) 판본 중에서도 퍼즐올다쉬 오굴루 구연본을 분석 텍스트로 삼을 것이다.<sup>12)</sup>

8) 위의 글, pp.192.

9) 위의 글, pp.192-193.

10) 위의 글, p.195.

11) 이창재, 신화 내 영웅의 정신발달 조건과 주몽신화의 정신분석적 의미, 정신분석학회, 2005, p.158.

12) ‘판본’이라는 용어가 한국어에서는 ‘판본’이라는 용어로 혼용되지만 언어권별 차이에 의한 판본은 “유사 텍스트”라는 뜻으로, 같은 언어권에서 약간의 내용상의 차이를 보이는 것은 “동일 텍스트”로 불린다. 이것은 튀르크권에서 각각 터키어로는 유사텍스트는 “versiyon”, 우즈벡어로는 “versiya”로 불리며, “동일 텍스트”는 터키어, 우즈벡어 모두 “varyant”로 불린다. 튀르크 구비서사시의 ‘판본’과 ‘구연본’의 구분에 대해서는 오은경, 우즈벡의 구연자와 구연학과, 알퍼므쉬 콘그릇(우즈벡) 판본의 구연본 연구, 중동연구, 제 32권 1호, pp.139-16 참고.

## 2. 알페르쉬 신화

### 1) 튀르크족의 "알페르쉬"

영웅신화는 각 민족의 민족무의식을 반영하고 있다. 특히 영웅신화 중에서도 “마나스”나 “괴르 오굴루”, “알페르쉬” 서사시는 중앙아시아 튀르크 민족의 대표적인 영웅서사시로 알려져 있다. 특히 “알페르쉬” 서사시는 튀르크 민족의 서사시 전통을 통하여 가장 방대한 지역에 퍼진 영웅 서사시이다.<sup>13)</sup>

“알페르쉬” 서사시는 알타이 지역에서는 알프-마나쉬(ALIP MANAŞ), 카자흐와 카라칼팍 지역에서는 알파르미스(ALPAMIS), 우즈베크 지역에서는 알파르쉬(ALPAMIŞ), 바쉬쿠르트 지역에서는 알파르미사(ALPAMISA), 타타르 지역에서는 알립 멘셴(ALIP MEMŞEN), 오우즈 부족에게는 밤스 베이렉(BAMSI BEYREK) 혹은 베이 보이렉(BEY BÖYREK)이라는 이름으로 전해진다.<sup>14)</sup>

“알페르쉬”는 중앙아시아 튀르크족 사이에서 체계적으로 전파, 발전되었으며 7·8세기 경 알타이 산맥에서 시작하여, 9·10세기경에는 오구즈부족의 이동 경로를 따라 수르한다리여 남부로 전파되었다. 이후 킵차크족이 서진하게 됨에 따라 카자흐 스텝지역으로 퍼져나갔다. 16세기 초에는 우즈베크족이 다시 남부 우즈베키스탄지역으로 이주함에 따라 오늘날 우즈베크와 카작, 카자흐민족이 공유하는 “알페르쉬” 서사시 최종 판본이 완성되었다.<sup>15)</sup>

알페르쉬 서사시는 튀르크족의 이동과 전파에 따라 여러 가지 판본이 전해진다. 알타이 판본(ALIP MANAŞ), 우즈베크 판본(ALPAMIŞ), 카자흐 판본(ALPAMIS), 바쉬쿠르트 판본(ALPAMISA), 타타르 판본(ALIP MEMŞEN), 오구즈 판본(BAMSI BEYREK/BEY BÖYREK)이 그것이다.

이를 뒤집어 말하면 서사시의 전파가 중앙아시아 지역 유목민족의 해체와 통합에 큰 역할을 했으며, 민족들 사이의 경제적, 문화적 결속을 더욱 굳건히 하는 요인으로써 중요한 기능을 담당했음을 알 수 있다.

“알페르쉬” 서사시는 민족의 이동과 전파에 따라 알타이 판본, 오우즈 판본, 콘그롯 판본, 카자흐 판본, 킵차크 판본 등 여러 판본이 생겨났는데, 현재 우즈베키스탄에 널리 퍼진 “알페르쉬”는 콘그롯 판본이다. 오우즈 판본으로 보이는 ‘밤시 바이락(bamsi bayrak)’이야기는 중세부터 전해 내려오는 고대 튀르크민족의 대표적인 구전문학 작품인 “데데 코르쿠트”에 나오는 이야기이며, 그 주제나 작품의 구조면에서 알페르쉬 서사시와 매우 유사성을 보인다. 콘그롯(Kongrot) 부족과 오우즈 부족이 서로 교류관계를 형성하면서 서사시의 내용도 상호 영향을 미친 것 때문이다.

이처럼 구체적인 문학적 사례로서, 중앙아시아에서 유래되어 집대성된 영웅서사시 “알페르쉬”의 형성과 전 중앙아시아 지역에서의 전이과정에 대한 연구는 인류사의 중요한 역할을 담당했던 튀르크 제 민족의 문화교류의 한 줄기를 이해할 수 있다는 측면에서 중요성을 갖는다.

알페르쉬 서사시는 중앙아시아 튀르크족의 가장 대표적인 구전서사시이며, 영웅서사시이다. 우즈베크 민족뿐만 아니라 문화를 공유하는 카라칼팍, 카작, 위구르, 타지크 민족에게서도 볼 수 있다. 알페르쉬 서사시는 우즈베크, 카라칼팍, 카작, 알타이 주변 부족들에게는 서사시의 형태로 전

13) 튀르크의 영웅서사시는 구비서사시와 신화의 두 가지 측면에서 모두 고찰해 볼 수 있다. 최근 현지 학자들 사이에서는 구비서사시의 신화적 요소에 대한 관심이 일고 있는데, 본고에서는 서사시의 신화적 측면을 부각시켜 분석해 볼 것이다.

14) Üçüncü Kemal, *Alpamiş*, İstanbul:Töre Yayın, 2006. p.1

15) Chawick & Zhirmunsky, *Oral Epic of Central Asia*, Cambridge Univ. Press, 1969. pp. 295-296

해져오고 있으며, 타직이나 타타르 민족을 비롯한 중앙아시아 일부 부족들에게는 전설이나 민담 등의 형태로 전해져오고 있다.

중앙아시아 튀르크족의 구비서사시가 중요한 것은 실제 역사와 관련이 있기 때문이다. 알페르쉬 서사시는 알타이 판본의 경우에는 신화에 가깝지만 점차 오구즈 판본이나 콘그룻 판본으로 전파, 전이되는 과정에서 역사를 기록한 구전서사시로 성격을 달리하게 된다. 구비서사시는 기록연대기가 없는 사회에서 역사의 기능을 대치는 것으로 간주되고 있는 좋은 사례가 되는 것이다. 따라서 튀르크 민족의 이동과 각각 부족의 형성과정에 대한 역사를 알페르쉬 서사시를 통해 유추해낼 수 있다. 실제로 알타이 판본에 나오는 알프 바트르라는 인물과 부인, 그리고 그의 일곱 아들은 알타이 부족의 최초 선조로 받아들여지고 있다. 그 이외의 판본의 경우에는 서사시가 부족의 통합에 기여하면서 각 부족의 선조격 인물로 알페르쉬가 묘사되고 있다. 각 판본의 비교를 통해 역사적 사건이나 사실적 기록뿐만 아니라 각 부족집단의 무의식적 욕망도 비교할 수 있다.

## 2) "알페르쉬" 우즈벡 판본

우즈벡' 민족의 경우를 보면, '우즈벡'이라는 민족 개념이 형성된 시기는 대략 15-16세기 정도로 알려져 있다. 그 이전까지는 고대 튀르크족으로 통칭되었다. 우즈벡에서 구연되고 있는 알페르쉬 서사시는 10-11세기 창작이 시작되어 14세기 초에서 15세기 말 사이에 그 내용과 구조가 완성된 것으로 보인다. 알페르쉬 서사시는 우즈벡이라는 민족정체성의 형성과 더불어 생겨났으며, 16개 소수 부족을 통합하여 '우즈벡'이라는 민족의 형성 과정을 그리고 있다는 점에서 민족의 탄생신화라고도 볼 수 있다. 그러므로 '알페르쉬'는 우즈벡 민족의 가장 대표적인 구전서사시임과 동시에, 영웅신화로서 우즈벡 민족의 정신을 담고 있으며, 민족 기원신화와 같은 역할을 한다고 볼 수 있다. 우즈벡 민족의 형성과 통일이라는 의미를 담고 있기 때문에 우즈벡 민족의 문화와 정신을 이해하기 위해 반드시 연구해야 한다.

알페르쉬 서사시 우즈벡 구연본은 1922년부터 2010년까지 채록된 구연본만 해도 30개가 넘는다. 서사시의 여러 판본들은 서사와 기본 내용에서는 별다른 차이를 보이고 있지 않지만 다양한 모티브가 첨가되면서 작품마다 분량이 다르게 나타나고 있다. 바흐쉬 퍼즐올다쉬 오굴루(Fozil Yoldash O'g'lu: 1872-1955)는 우즈벡에서 가장 유명한 유명한 바흐쉬 학파로 알려진 부룬구르 학파(Bulung'ur dostanchlik maktabi) 출신이며, 우즈베키스탄을 대표하는 바흐쉬(구연전승자)로 인정받고 있다. 그의 구연본이 원본이나 혹은 표준 텍스트로 취급되고 있다. 퍼즐올다쉬 오굴루 구연본이 가장 완성도가 높고 문학적으로 수준이 높다고 여겨지기 때문이다.<sup>16)</sup> 퍼즐올다쉬 오굴루 구연본의 내용은 다음과 같다:<sup>17)</sup>

16) 퍼즐올다쉬 오굴루 판본은 그 오리지널 판본이 우즈베키스탄 알리셰르 나보이 학술원 언어문학연구소(Ўзбекистон Республикаси Фанлар Академияси Алишер Навоий номидagi Тил ва адабиёт институти) 민속학과 도서관에 소장되어 있다.

17) 오은경, 「알페르쉬와 주몽신화의 영웅신화적 요소 비교 연구」, 『중동문제연구』, 명지대 중동문제연구소, 2011년, 제 10권, 2호

콘그룻이라는 나라에 더번비이가 살고 있었는데, 더번비이에게서 알핀비이라는 아들이 태어난다. 알핀비이에게서는 베티보리와 베티사리라는 두 아들이 태어난다. 베티보리와 베티사리에게 나이가 들도록 자손이 생기지 않았는데, 어느 날 이들은 부족 원로의 잔치에 참석했다가 자손이 없다는 이유를 무시를 당한다. 그들은 서흐마르돈 성자의 집으로 가서 40일 동안 신에게 기도를 올리면 자손을 본다는 소문을 듣고 그렇게 기도를 올린다. 마침내 자손을 얻게 되었다. 베티보리는 아들, 딸 쌍둥이를, 베티사리는 딸을 얻게 되었다. 아이들이 태어나 잔치가 열리자 성자가 나타나 아이들의 이름을 지어주게 되는데, 베티보리의 아들에게는 '하킴백', 딸에게는 '칼드르거치', 베티사리의 딸에게는 '바르친'이라는 이름을 지어주게 된다. 그리고 하킴백과 바르친을 약혼시킨다.

아이들은 무럭무럭 자라고, 하킴백은 일곱 살이 되던 해 알핀비 할아버지가 남겨준 신물 활을 들어올려 아스카르 산 으로 화살을 쏘아 명중시킨다. 이후 '영웅'이라는 뜻의 '알퍼므쉬'라는 이름을 얻게 된다.

그후 왕인 베티보리는 동생 베티사리에게 세금을 요구하자 베티사리는 분노하여 칼먹 땅으로 부족민을 이끌고 이주하게 된다. 칼먹으로 이주하자마자 문제가 생기는데, 칼먹의 용사들이 바르친을 보고 반해 청혼하게 되는 것이 그것이다. 바르친은 이들에게 6개월 시간을 달라고 요구한 후, 알퍼므쉬에게 편지를 보내 이 사실을 알린다. 알퍼므쉬는 이들을 구하기 위해 칼먹 땅으로 가는데, 알퍼므쉬가 가까이 온 것을 알게 된 바르친은 네 가지 경기를 제안하고, 승자와 결혼하겠다고 제안한다. 결국 알퍼므쉬가 승자가 되어 두 사람은 결혼하게 된다. 알퍼므쉬와 바르친은 콘그룻으로 돌아오는데, 베티사리만 칼먹에 남게 된다.

혼자 남게 된 베티사리에게 칼먹의 왕은 온갖 횡포를 부리게 되는데, 베티사리의 재산을 몰수하고 양치기로 전락시키고 만다. 이 소식을 들은 알퍼므쉬는 베티사리를 구하기 위해 칼먹으로 떠난다. 이를 틈 타 칼먹 용사들의 어머니 수르한 노파는 자기 아들들이 알퍼므쉬 때문에 죽었다고 생각하고 원수를 갚으려고 계락을 꾸민다. 알퍼므쉬는 수르한 노파의 계락에 빠져 지하감옥에 갇히게 된다.

콘그룻에서는 알퍼므쉬가 떠나자 이복동생 울턴터즈가 왕위를 차지하고 바르친을 차지하려 한다. 칼먹 왕의 딸 터브친 어이가 알퍼므쉬를 사랑하게 되어, 알퍼므쉬의 탈출을 도와준다. 베티치보르 딸에게 알퍼므쉬의 냄새를 맡게 하여 딸에게 꼬리를 늘어뜨리게 한 뒤 꼬리를 잡고 알퍼므쉬가 올라오게 하여 그를 지하감옥에서 꺼내준다.

감옥에서 구출된 알퍼므쉬는 목동 쿨턴터즈로 변장하여 결혼식에 참여한 후 울턴터즈를 물리친다. 칼먹에 있던 베티사리가 콘그룻으로 돌아오게 되게 되고, 부족의 통일이 완성된다.

### 3. 영웅탄생 이전 대타자(Other)의 상황

프로이트는 개인의 정신성이야말로 이미 '탄생 이전 조건들'에 의해 영향을 받으며, 영웅의 경우 일수록 탄생 이전의 조건들이 '평범하지 않은' 복잡한 문제를 내포한다고 보았다. 그는 '2단계 발생론'을 통해 태초의 큰 사건은 오랜 기간 잠복기를 거쳐 어떤 촉발사건에 의해 영웅이 출현하게 된

다고 보았다. 그러므로 영웅이 해결한 당대의 문제는 실재는 옛 선조가 풀지 못한 채 묻어둔 무의식이 오랜 잠복기를 거쳐 변형된 모습으로 갑자기 회귀하여 생긴 결과물이다. 영웅에게 부과하는 보이지 않는 거대한 힘의 정체를 프로이트는 ‘민족무의식’이라고 보았으며 기질, 관습, 의례, 제도 등을 통해 전승된다고 보았다. 융은 이를 선천적이고 보편적인 ‘집단무의식’이라고 보았다. 라캉은 이를 대타자(Other)라고 하면서 탄생이전부터 개인 정신에 커다란 영향을 미치지만 보이지 않고 의식되지 않는 근본적 타자성이라고 했다.<sup>18)</sup>

알퍼므쉬 신화에서 알퍼므쉬가 태어나기 이전의 대타자의 상황과 결함은 ‘자손이 없다’는 것이다. 알퍼므쉬의 아버지인 베이버리와 그의 동생 베이사리가 자손이 없어 괘시를 받게 되는 것으로 신화의 사건은 시작된다. 이들은 이러한 상황해결을 위해 자손을 얻게 해달라고 40일간 기도를 올리게 된다. 결국 신의 계시를 받아 베이버리는 아들, 딸 쌍둥이를, 베이사리는 딸을 얻게 된다.

퍼즐 올다쉬 오굴루 판본은 알퍼므쉬 출생 이전의 상황과 알퍼므쉬가(家)의 계보를 묘사하면서 시작된다:

열여섯개 부족이 사는 콘그룻이라는 나라에 더번비라는 사람이 사람이 살았다. 그는 알핀비라는 아들을 낳았고, 알핀비는 베이보리와 베이사르라는 두 아들을 낳았다. 베이보리는 왕이 되고, 베이사르는 귀족이 된다. 그런데 두 사람 모두 자손이 없었다. 어느 날 두 사람은 부족 잔치에 초대받아서 참석하는데, 그 곳에서 자손이 없다는 이유로 괘시를 받게 된다. 두 사람은 고민 끝에 베이보리와 베이사르는 아이를 갖기 위하여 셔흐마르돈 성자를 찾아간다. 그들은 성자에게 소원을 빌며 40일 동안 밤낮으로 기도한다. 40일이 되는 마지막 날 그들은 성자의 음성을 듣는다.

“베이보리, 하나님께서 네게 아들 하나, 딸 하나를 점지해 주셨다. 하나가 아니라 쌍둥이로구나. 베이사르, 네게는 하나님께서 딸을 하나 점지해 주셨다. 쌍둥이가 아니라 외동딸이다. 이제 가거라. 아이를 얻게 될 것이다. 사람들을 모아 잔치와 연회를 베풀거라. 잔치에 내가 수도승으로 나타나 아이들에게 이름을 지어 줄 것이다.”<sup>19)</sup>

집으로 돌아온 베이보리와 베이사르는 정말로 아이를 갖게 된다. 베이보리는 아들 하나, 딸 하나, 베이사르는 딸을 하나 낳게 된다. 알퍼므쉬는 신의 계시를 받고 태어나게 되는데, 출생부터 범상한 과정을 겪어 태어나게 되는 알퍼므쉬는 그 후에게 셔르마르돈 성자의 보호를 받게 된다. 아이가 태어나자 성자가 나타나 그들의 이름을 지어주는데 베이버리에게는 ‘하킴벡’이라는 이름을, 딸에게는 ‘칼드르거치’, 베이사르의 딸에게 ‘바르친’이라는 이름을 지어준다.

여기서 더번비-알핀비-베이보리/베이사리까지 삼대가 계승되어 왔는데, 더 이상 대를 이어갈 자손이 없다는 상황은 카오스와 혼돈을 의미한다. 왕위를 이어갈 후손의 부재는 그 민족이나 부족의 미래가 없다는 것이며, 멸망의 위기상황에 촉발했다는 것을 의미한다. 그런데 여기서 한 가지 더 흥미로운 것은 삼대째에 와서 베이보리와 베이사리 형제로 대가 이어졌다는 것이다. 두

18) S. 프로이트, 모세와 유일신교, 종교의 기원, 이윤기 역, 열린책들, 1998, pp.121-126; C. 융, 원령과 무의식, 한국출판사 융저작번역위원회 역, 솔, 2002, pp.106, 158,177; 이창재, 신화 내 영웅의 정신발달 조건과 주몽신화의 정신분석적 의미, 정신분석학회, 2005, p.158에서 재인용.

19) Фозил Йўлдош ўгли, *Атомии, Шаркнашриёти*, -Т: 2010, pp.14-15.

형제가 각각 왕과 귀족으로 다른 역할을 수행하고 있기는 하지만 계보가 두 사람으로 나뉘었다는 설정은 뭔가 분열이 일어날 것을 암시하고 있다. 분열이 예정되어 있는 상황에서 후계자가 될 자손이 없다는 설정은 더욱 불안을 조장한다.

이런 상황에서 알퍼므쉬라는 이름을 얻은 하킴벡의 탄생은 혼돈을 정비하여 새로운 질서를 창조할 영웅의 탄생을 알리는 것이다.<sup>20)</sup> 중앙아시아나 터키 등의 튀르크족의 구전문학 전통에서 아이를 얻지 못하는 왕족이 기도를 통하여 아이를 얻는 것은 흔히 볼 수 있는 모티프이다. 이때 거의 성자가 나타나 아이를 점지해주게 된다.<sup>21)</sup> 정신분석에서는 독특한 신화를 창조하고 그 신화를 믿고 내면화해온 집단의 무의식의 상태를 주목해 본다고 한다면, 알퍼므쉬는 탄생과 더불어 그의 과업이 무엇인지 예정되어 있는 것이라고 할 수 있다. 알퍼므쉬는 이전 세대로부터 전승받은 무의식적 기질과 환상에 의해 태어난 인물이다. 신화 속 영웅은 오랜시간 축적되어온 선조들의 소망으로부터 태어나고 그들의 비범한 능력을 이용하여 그 과제를 해결하도록 종용받는다.

일반적으로 영웅신화는 영웅이 지니는 비범한 면모를 최대한 극대화해서 기술하는 것이 특징이라고 할 수 있다.<sup>22)</sup> 비범한 영웅의 행적은 특정 대목에서 비정상적으로 드러나게 되는데, 출생과정에서 비정상적으로 잉태되거나 잉태과정에서 장애가 있는 것으로 보여지는 것이 가장 일반적으로 볼 수 있는 특징 중의 하나이다. 그것은 영웅의 공통적 면모이다. 예사 사람과 구분되는 특별한 면모를 부각시키기 위해서 이러한 요소를 확장했으리라고 추정된다.<sup>23)</sup> 알퍼므쉬도 조상 대대로 내려오는 왕의 가문을 이어갈 후계자가 없는 혼돈의 상황을 정리하고 부족의 미래를 예고하는 희망과 영웅으로 등장한다. 그렇게 때문에 모든 사람이 납득할 수 있는 신이함을 배경으로 하지 않을 수 없다. 출생배경부터가 최대한 특별하며, 보통의 인간과는 구별되어야 하는 이유도 여기에 있다.

신화의 인물상들은 인간 중심의 세계관을 목적으로 하고 있어 대체로 ‘왕’이나 ‘영웅’ 형상이 가장 두드러진다. 우리는 종종 뛰어난 실재의 역사적 인물을 ‘영웅’이라고 부르며, 그 인물을 ‘영웅신화’와 같은 서사시로 칭송한다. 그런데 ‘알퍼므쉬’는 실존인물이 아님에도 불구하고, 우즈베크인들에게 실제로 존재했던 위인보다 더욱 실존인물처럼 받아들여지는 위력을 발휘한다. 이것은 분석 심리학적 입장에서는 오히려 뛰어난 실재 역사적 인물이 자신의 내부에 선천적으로 주어져 있는 보편적 인간상을 실현하였기 때문이라고 할 수 있다. 인간의 내면에 이미 그와 같이 개인성을 넘어 도달할 수 있는 보편적 인간상을 제시하고 있기 때문에 한 특정의 개인이 이를 실현할 경우 그를 ‘영웅’과 같다고 하는 것이다. 말하자면 그는 신화적 인물상을 실제로 실현한 것이 된다.<sup>24)</sup> 한 민족이 제시하는 영웅상이 그 민족의 무의식을 반영하고 있다고 볼 수 있는 이유도 여기에 있다.

신화의 인물상은 상당히 개인의 특성을 갖추고 있는 듯하지만, 신화적 심상인 한 결코 실재의

20) Жаббор Эшонқ, "Эпосда ғтуғш мотиви", *Ўзбек тили ва адабиёти*. 2000. p.18.

21) Selmi Fedakar, "Alpamiş Destanı ve Dede Korkut Kitabı'nda Kahramanların Ortaya Çıkışı", *Milli Folklor*, 2004, Yıl: 16, Sayı: 61, p. 137.

22) Raglan, Lord. *The Hero: A Study in Tradition, Myth and Drama*. New American Literary, 1956, pp. 174-175; "The hero of tradition." Rober A. Segal ed. MYTH 1. Oxon: Routledge, 2007, pp. 131-132; Rank, Otto. *The Myth of the birth of the Hero and Other Writings*. New York: Vantage Book. 1959, p. 15, 65; *In quest of the hero*. Princeton, N. J: Princeton University Press, 1990.

23) 김현선, 세계 영웅신화 연구서설, 세계의 영웅신화, 서울: 동방미디어, p. 16.

24) 이유경, 원형과 신화, 서울: 분석심리학연구소, 2008, p.198.

한 개인일 수 없다. 대부분 신화에서 중심인물상은 신성에 기인하거나 왕가의 인물로 알려진다. 그래서 신화를 신에 관한 이야기로 간주하곤 하는 것이다. 분석심리학적으로 신화의 인물상들은 ‘원형상’들이다. 비록 우리가 중심인물상에 쉽게 동일시하긴 하지만, 신화의 인물상들은 실제의 각 개인이 가질 수 있는 개별 인간의 특성을 넘어선다. ‘원형상’은 인간의 보편적 심성에 기인하므로, 신화의 인물상들은 개인성을 넘어 좀 더 보편적 가치를 담지하고 있다. 또한 신화의 심상들은 인간적 형상을 빌기도 하지만 식물이나 광물 등 세계상 전체에 관한 것으로 드러날 수 있다. 25) 신화의 중심인물상의 변화를 살펴보면 처음에는 부분적 특성을 나타내다가 신화의 결말에 이르러서는 전체적 특성의 인물상이 된다. 말하자면 전체 정신구조 중 부분 요소에서 발현된 ‘원형상’이 나중에는 ‘전체성’의 상징으로 변환하는 것이 된다. 26) 신화에서 중심인물상이 어떻게 부분 인격적 특성에서 ‘전체성’의 상징으로 성공적 변환을 실현하는가는 신화의 다른 인물상과의 관계에서 실현되는 것이다. 27) 이런 맥락에서 알퍼므쉬는 분열과 분쟁이 예고된 상황에 대한 선조들의 불안이 탄생시킨 인물이며, 소통과 화합이라는 대과업을 이루기 위해 탄생한 인물이라는 해석이 가능해진다.

#### 4. (가) 영웅의 유년기

영웅신화에서 신이한 탄생과 함께 주목되는 것은 영웅의 유아기적 시련이다. 잉태한 부모에 의해서 버림받는 것이다. 이러한 버려짐은 자신의 운명을 스스로 개척해야 하는 강력한 소명의식이라고 전제되며 어떠한 의미에서 주위의 도전을 벗어나기 위한 전조이기도 한다. 버려진 영웅은 특별한 존재에 의해서 양육된다. 28) 그런데 특이한 것은 튀르크 민족의 신화에서는 영웅이 태어나서 버려지는 상황은 존재하지 않는다는 것이다. 다만 영웅이 영웅으로 입문하기 위한 통과 의례가 부각되고 강조되어 드러난다.

알퍼므쉬 신화에서 알퍼므쉬가 처음으로 영웅으로 인정받는 계기가 되는 통과 의례가 인상적이다. 알퍼므쉬 가문에는 알핀비 할아버지가 유산으로 남겨준 신물이 있었는데 바로 무게가 14 바트명(무게단위)이나 되는 무거운 활이었다. 이 활은 그 무게를 감당할 수가 없어 아무도 들어 올리지 못하는 신물이었다. 그런데 알퍼므쉬가 그것을 들어 올려 화살을 쏘았다. 활은 저 멀리 있는 아스카르산에 정상에 가서 꽂혔다고 한다. 이때 알퍼므쉬 나이는 고작 일곱 살이었다.

유년기는 대체로 최초 관계대상인 어머니에게서 분리하여 ‘아버지로의 세계’로 입문하는 절차가 요구된다. 이것은 외디푸스 콤플렉스를 남기게 되는데, 최초 관계 대상을 억압하고 이에 대한 좌절은 무의식에 저장되어 평생 개인의 삶에 영향을 미치게 된다. 이때 억압된 ‘최초의 대상들’은 욕망의 원인들로 작동한다.

주목해야 할 점은 알퍼므쉬가 이 활쏘기 능력을 통해 ‘영웅’으로 인정받게 되고, 이름을 얻는다는 점이다. 영웅이 이름을 얻게 되는 과정은 대체로 두 가지로 드러난다. 출생하자마자 이름

25) 일찍이 프로이트는 신화 속의 신이나 왕을 개인 심리학적으로 유아기에 영향력을 가진 ‘부모’로 간주하였다. 왜 그러면 바로 ‘부모’라고 하지 않고 ‘왕과 왕비’라고 하는 것일까? 이에 대해서 프로이트는 “꿈의 작업”과 같은 심상의 왜곡이 있었음을 제시할 것이다. 이유경, 원형과 신화, 서울: 분석심리학연구소, 2008, p.197.

26) 이유경, 원형과 신화, 서울: 분석심리학연구소, 2008, pp.199.

27) 이유경, 원형과 신화, 서울: 분석심리학연구소, 2008, pp.199.

28) 김현선, 세계 영웅신화 연구서설, 세계의 영웅신화, 서울: 동방미디어, pp. 17-18.

을 얻는 경우와 자신의 영웅성을 과시하고 입증 받은 후 영웅이라는 이름을 받는 두 가지 경우다. 알퍼므쉬의 경우 후자에 속한다고 할 수 있다.<sup>29)</sup> 알퍼므쉬는 알핀비 할아버지가 남겨준 신물 활을 들어 올린 후 화살을 쏘아 아스카르 정상에 맞힌 후 ‘알퍼므쉬’라는 이름을 얻게 된다. ‘알퍼므쉬’는 ‘알’과 ‘퍼므쉬’의 합성어인데, 우즈벱어로 ‘알’과 ‘퍼므쉬’ 모두 ‘영웅’이라는 뜻이다.<sup>30)</sup>

활쏘기 능력은 알퍼므쉬가 태어나면서부터 탁월한 능력을 가지고 있다는 것을 입증하는 것이다. 알퍼므쉬 신화에서 활쏘기 능력은 신비로운 출생과 더불어 신이한 능력을 입증하는 증표로 작동한다. 여기서 활쏘기 능력은 단순히 뛰어난 능력이라기보다는 신적 존재이며, 영웅적 존재에게 한정된 능력이다. 그리고 이 능력을 입증 받음으로써 신적, 영웅적 존재로서 자신의 정체성을 인정받게 되는 계기가 된다. 활쏘기 능력은 두 영웅에게 새로운 세계와 질서를 창조할 수 있는 힘을 상징한다고 볼 수 있다.<sup>31)</sup>

한 가지 더 인상적인 점은, 알퍼므쉬 신화에서 어머니의 존재나 역할이 전혀 드러나지 않는다는 점이다. 이는 무의식에 저장된 억압이 지나치게 강하다고 볼 수 있다. 최초 대상에 대한 억압이 심한 상황에서 아버지의 세계로 입문해야 한다는 강박적 상황이 두드러지게 드러난다.

#### 4. (나) 영웅의 청년기

영웅성을 인정받은 알퍼므쉬지만 기득권과 영웅으로서의 본격적인 과업 달성이 여전히 숙제로 남겨져 있다. 영웅이기에 대타자가 풀지 못한 문제를 해결하여 집단의 문제를 풀어내야 한다. 이 시기는 과거 억압된 욕망, 불안, 상처들이 보상과 해소를 요구하는 시기이다. 그러므로 본격적으로 자신의 능력을 과시하고 무의식적 압력을 받으면서 정신향 발달을 이루어야 하는 시기이다.

알퍼므쉬 신화에서는 약혼자의 구출로 그 문제가 시작된다. 그것은 바로 알퍼므쉬의 약혼자 바르친이 자신에게 청혼한 기사들을 따돌리고 알퍼므쉬의 영웅성과 신통력을 알리고자 경합을 제안하는 것이 사건의 발단이다. 알퍼므쉬가 신의 계시를 받아 태어났으며 예정된 ‘영웅’이며, 신의 혈통으로 묘사되고 있지만, 민중들로부터 인정받기 위해서는 이를 입증 받을 수 있도록 시험을 거치게 된다. 그것은 바로 운명의 연인을 위기에서 구해주는 것이다. 알퍼므쉬와 바르친은 태어나자마자 셔흐마르돈 성자가 배우자로 정해주게 되면서 약혼을 하게 된다. “베석 키티” 의식을 통해 태어나자마자 약혼을 하게 된 것이다.<sup>32)</sup>

29) Selmi Fedakar, "Alpamış Destanı ve Dede Korkut Kitabı'nda Kahramanların Ortaya Çıkışı", *Milli Folklor*, 2004, Yıl: 16, Sayı: 61, p. 138.

30) Рўзимбоев Сафарбой, Қобулов Нурмухаммад. “Алпомиш” достони генезеси ва унинг Хоразм достончилиги билан алоқаси // “Алпомиш” достони ва жаҳон халқлари эпик ижодиёти” Мавзуидаги халқаро конференция. Материаллари. Термиз, 1999, 32-33-бет.

31) 오은경, 「알퍼므쉬와 주몽신화의 영웅신화적 요소 비교 연구」, 『중동문제연구』, 명지대 중동문제연구소, 2011년, 제 10권, 2호

32) 베석 키티는 아이가 태어나자마자 요람을 맞바꾸는 의식이다. 이 의식을 치르게 되면 장차 혼인을 약속한 사 이로 약혼의 의미를 갖게 된다. 오은경, 「우즈벱 알퍼므쉬와 한국 주몽신화의 활쏘기 모티프 비교연구」, 『외국문학연구』, 한국외대 외국문학연구소, 제 44호, 2011. 11, pp.121-136.

영웅신화에서 다툼을 통한 과업과 함께 중시되는 것은 애정이다. 그 사례가 인도의 ‘마하바라타’이다. ‘마하바라타’에서 규범인 다르마와 이 다르마를 실현하기 위한 애정의 결합이 필수적으로 나타난다. 이러한 전통은 서양의 영웅신화에서도 지속적이며 반복적으로 나타날 뿐만 아니라, 동양의 전통 속에서도 영웅신화의 이러한 면모가 발견되므로 결코 소홀하게 취급될 수 없는 중요한 점이다. 따라서 영웅이 수립하는 규범이 한 축이 되고, 영웅의 애정담이 한 축이 되어서 영웅신화를 이어나간다고 하겠다.<sup>33)</sup>

일반적으로 신화의 중심 인물상들과 주변인물상의 배치에서 가장 두드러지는 구성은 남성 인물상을 중심인물상으로 내세워 상대적으로 주변 인물보다 활동적이고 적극적 역할을 하게 하는 것이다. 이때 여성 인물상은 중심인물상이 아니어도 남성인물상을 생산하는 모성이라는 역할로부터 시작해 여러 영향력 있는 역할을 하게 한다. 이처럼 신화적 구성 내지 배치는 실제의 남성과 여성으로서가 아니라 상대적인 가치나 역할에 따라 그렇게 표현된 것이다. ‘원형상’을 낳는 영역을 의인화해 모성으로 나타내었다면 새롭게 잉태된 정신영역은 상대적으로 대극적 가치까지 부가되어 ‘아들’로 의인화된 인물상으로 알려지는 것이다. 이처럼 신화 속에서도 각 구성요소나 부분 인격들은 근원적 정신으로부터 생성되거나 떨어져 나왔다는 사실들을 분명히 고지하고 있는 것이다. 모성의 역할은 무섭게 내쫓거나 뒤쫓아 다니며 중심인물상을 파괴해 새로운 인물상으로 탄생하도록 만든다. 이런 의미에서 실질적으로 신화에서 중심인물상의 변환은 주로 여성적 인물상과의 관계에서 이루어지는 것으로 나타난다.<sup>34)</sup> 신화에서 모성과 아들로 이루어진 구성은 남성의 심리적 문제를 반영하는 것으로 볼 수도 있겠지만, 거의 대부분이 ‘무의식’으로부터 분화 형성된 의식과 ‘무의식’의 관계를 밝히는 소위 인격 발달의 일반적 내용에 해당하는 것이다.<sup>35)</sup> 동성의 주변 인물상들은 중심인물상의 변환에 영향력을 행사하기 보다는 통합되거나 동화되어야 할 특성을 제시하는 경우가 대부분이다.<sup>36)</sup>

알퍼므쉬 신화에서는 모성적 인물이 아닌 애정의 결합이라는 형태로 남성인물을 새로운 인물, 즉 영웅으로 재탄생 하게 하는 주변인물이다. 어떠한 의미로는 알퍼므쉬와 바르친의 하나됨과 애정결합은 ‘통합’을 상징하는 것이기도 하다. 이에 비해 알퍼므쉬의 쌍둥이 누이 칼드르거치는 알퍼므쉬가 다른 신화에서 어머니의 역할을 대변하기도 한다. 남성주인공 알퍼므쉬가 영웅으로 성장하는데 필요한 조언과 실질적인 도움을 준다. 알퍼므쉬가 영웅적 면모를 과시하고 대 과업을 이루기 위해 떠나야 하는 시점에서 알퍼므쉬를 격려하고 독려하는 사람은 바로 누이동생 칼드르거치이다. 바르친이 도와달라고 편지를 보내자 그 편지를 받고, 알퍼므쉬는 그녀를 구하러 가야 하는지 아닌지 망설이게 된다. 이때 따끔한 충고로 자극하여 알퍼므쉬로 하여금 자신의 주어진 과업을 받아들이도록 하는 것이 카르들거치의 역할이다. 여기에서 모성적 여성의 역할이 어머니로만 정형화되지 않고, 누이동생과 애인으로 분리되어 있다는 점이 특이한 점인데, 더불어 어머니의 역할은 거의 보이지 않는다는 점도 주목해볼 만하다. 어머니의 실질적인 역할은 누이 칼드르거치와 바르친과의 애정결합이라는 장치를 통해 이루어진다. 그것은 다른 신화에서는 보기 어려운 측면이기도 하다. 최초 관계대상과 제 2 사랑대상의 힘의 균형 관계에서, 최초 관계 대상에 대한 억압이 심하고 비중이 과도하게 제 2사랑 대상으로 치우쳐져 있는데, 그 일부 최초 관계 대상의 역할을 누이동생 칼드르거치가 맡고 있는 것으로 보인다.

33) 김현선, 세계 영웅신화 연구서설, 세계의 영웅신화, 서울: 동방미디어, pp.18.

34) 이유경, 원형과 신화, 서울: 분석심리학연구소, 2008, pp.200.

35) 이유경, 원형과 신화, 서울: 분석심리학연구소, 2008, pp.201.

36) 이유경, 원형과 신화, 서울: 분석심리학연구소, 2008, pp.201.

알퍼므쉬 신화에서 바르친과의 애정결합이라는 서사는 바르친의 아버지와 알퍼므쉬의 아버지의 사이가 벌어지는 것 때문에 발생한다. 바르친의 아버지 베이사르는 왕인 형이 세금을 징수하라는 요구를 했다는 것에 분노하여 다른 나라로 이주한다. 원하지는 않지만 바르친은 아버지를 따라 강제로 칼막으로 떠날 수밖에 없게 되는데, 칼막에 도착하자마자 칼막의 이름난 기사들의 청혼을 받아들일 수밖에 없는 난처한 상황에 처한다. 결혼을 하지 않으면 곧 아버지의 목숨이 위태로워질 것이기 때문에 위기 상황에 처하게 된 것이다. 바르친은 용사들의 청혼을 거절할 수 없게 되자 6개월의 시간을 달라고 요청한 후 약혼자인 알퍼므쉬에게 알리게 된다. 알퍼므쉬가 칼막에 가까이 왔다는 것을 알게 된 바르친은 자신과 결혼하려면 경합에서 승리해야 한다고 주장한다. 경합의 내용은 말 경주, 활쏘기, 그리고 레슬링이다. 이때 바르친은 알퍼므쉬가 자신을 구해내기 위해 이미 도착했다는 것을 알고 경합을 제안하게 되는데, 당연히 알퍼므쉬가 경합에서 승리할 것을 알고 했던 제안이다.

이 경합을 통해 알퍼므쉬의 신통력이 온 세상에 알려지게 되며 알퍼므쉬에게 무릎을 꿇는 계기가 되었던 것이다. 바르친을 구해낸 알퍼므쉬는 칼막으로 이주했던 모든 부족민들을 이끌고 원래 고향으로 돌아와 통일된 국가를 만들어 통치하게 된다.

바르친이 신랑감을 선별하기 위해 후보들에게 경합을 제안하는 것은 당시 우즈벡 사회에 남겨진 모계사회 전통의 흔적이다. 어린 신부는 자신이 직접 신랑을 선별하는데 개입하며, 이 제안은 모든 사람에게 의해 받아들여지고 존중된다.<sup>37)</sup> 그리고 신부가 신랑을 선택하는데 선발 기준으로 활쏘기를 이용하는 것은 우즈벡 민족에게서 볼 수 있는 전통적인 민속 문화 중의 하나이다. 이때 활을 쏘는데 있어 겨냥을 정확히 했다는 것은 신랑 후보가 결혼 후에도 정확한 방향으로 가족을 인도할 수 있는 능력이 있는가를 시험하는 것이고, 활을 들어 올릴 수 있는 힘을 보는 것은 신랑 후보의 남성성과 힘을 테스트해보는 것이다.<sup>38)</sup>

바르친이 제안한 경합에서 승리함으로써 알퍼므쉬는 자신의 범상함과 신통력을 입증하게 되며, 영웅으로서 다시 한 번 인정받게 된다. 이렇게 무사히 통과 의례를 치르게 된 알퍼므쉬는 바르친과 결혼할 수 있게 된다. 결과적으로 흠어질 뻔 했던 부족을 모두 이끌고 콘그릇으로 돌아오게 됨으로써 부족통합에 1차적으로 성공하게 된다.

## 5. 영웅의 과업달성

영웅이 성취한 과업은 다중적 의미와 가치를 가진다. 과업성취는 일차적으로 개인의 무의식 문제를 극복하여 개인의 무의식 문제를 극복하여 개성을 실현한다는 의미를 지닌다. 그리고 영웅이 속한 민족이 회피해온 민족무의식을 의식에 통합하여 민족의 정신을 새롭게 발달시킨다는 의미를 지닌다. 끝으로 당대 인류무의식의 시대적 한계를 넘어 인류의 정신성을 고양한다는 의미를 지닌다.<sup>39)</sup>

37) Комил имомов, Алпомишда Кураш Мотиви, *Ўзбек Тили ва Адабиёти*, 2000, 6-сон, p.28.

38) Маматкул Жўраев, Ўк Ёй ва Унинг Фолклор Хамда Маросимлардаги Ўрни, 2011, pp. 1-4.

알퍼므쉬는 바르친과 결합하여 왕이 된 후 부족을 이끌며 평온한 삶을 살게 된다. 그런데 칼먹에 남게 된 바르친의 아버지는 그들이 돌아가게 된 후 곤경을 치르게 된다. 재산을 몰수당하고 양치기로 전락해버린다. 이 소식을 듣게 된 바르친은 알퍼므쉬에게 아버지를 구해달라고 간청하고 마침내 알퍼므쉬는 칼먹으로 떠난다. 그러나 칼먹에서 그는 수르하일 노파의 술수에 걸려들어 지하감옥에 갇히게 된다. 알퍼므쉬는 태어난 직후 셔흐마르돈 성자가 찾아와 그의 이름을 지어준 후 오른쪽 어깨를 손으로 내려치자 자국이 생겼다. 이것은 알라의 보호를 받는다는 뜻으로, 알퍼므쉬는 불에 타도 죽지 않으며 먹지 않아도 살 수 있고, 어떤 적의 침입에도 죽지 않게 된다. 칼먹왕과 수르하일은 갖은 방법을 써도 그를 처리할 수 없게 되자 술수와 계락을 써서 지하감옥에 가두게 된 것이다. 결국 7년을 그는 먹지 않고도 그는 무사히 버티게 되는데, 그의 애마 버이치보르가 알퍼므쉬를 구해주게 된다. 고향으로 돌아온 알퍼므쉬는 이복동생 울턴터즈가 자신의 왕위를 차지하고 아내 바르친을 왕비로 맞이하려 한다는 것을 알게 된다. 두 사람의 결혼식이 치러지는 날, 알퍼므쉬는 목동 쿨타이의 옷을 입고 나타난다. 그리고 할아버지 알핀비 할아버지가 남겨준 14바트명(무계단위) 활을 들어 올려 활시위를 당겨 아스카르 산을 맞힌다. 이 과정을 지켜본 콘그릇 사람들은 죽은 줄 알았던 알퍼므쉬가 살아 돌아왔다는 것을 알게 된다. 그리고 울턴터즈와 부하들을 잡아 잔혹하게 처벌한다. 결국 알퍼므쉬와 바르친은 재결합하게 된다.<sup>40)</sup>

이 과정에서도 알퍼므쉬는 신분을 속이고 다른 사람의 옷을 입고 나타나지만, 자신의 정체성과 신분을 알리는 과정으로서 활쏘기를 이용하고 있다. 그것은 알퍼므쉬가 활쏘기를 통해 자신의 신통력과 능력을 입증했었고, 영웅으로 인정받았었기 때문이다. 유일하게 자신만이 신통력을 가지고 있는 영웅임을 재검증 받고 확인받을 수 있는 계기가 될 수 있기 때문이다.

영웅의 남다른 점은 회귀이다. 버려진 집단으로 회귀하여서 적대자를 응징하고 그곳에서 자신의 지위를 공고히 한다. 그러한 방편으로 개선과 함께 자신의 영토를 확장하고 판도를 구축하는 일이 부가되기도 한다. 그래서 나라를 세우거나 이례적 위업을 달성한다. 영웅의 이러한 면모는 자연 생태계의 제왕인 숫사자가 자신의 부친에게 쫓겨났다가 다시금 귀환해서 부친을 살해하고 자신의 판도를 확정하는 것과 유비된다.<sup>41)</sup>

그런데 이렇게 태어난 아이가 자신의 신통력을 입증 받는 통과의례로서 활쏘기가 등장하는 것은 활쏘기가 새로운 세계를 창조하는 것을 의미한다고 볼 수 있다. 우선, 활과 화살이 수렵시대 이후에도 생존이나 생활도구로써 중용한 역할을 했다는 점을 주목해야 한다. 알퍼므쉬 서사시가 유목에서 정착생활로 넘어가는 단계에 형성된 작품이기는 하지만 여전히 수렵은 생업의 중요한 부분을 차지했으며 타 부족과의 위협에서 목숨을 보존시켜주는 중요한 수단이었음을 부인할 수는 없는 것이다. 따라서 활과 화살은 가장 중요한 무기이자 목숨을 상징하는 것이기도 하다. 가장 튼튼한 활을 가지고 있는 자는 부족을 위협에서 지켜줄 가장 힘이 있는 자라는 것을 의미하는 것이다. 이러한 능력이야말로 부족의 통합과 새로운 출발을 위해 반드시 필요한 능력이라고 할 수 있다. 알퍼므쉬와 바르친의 결합은 두 부족의 통합을 통해 새로운 질서로 나아가는 것이라고 볼 수 있다. 그러므로 활과 화살은 새로운 질서와 우주를 상징한다고 볼 수 있는 것이다.

39) 이창재, 앞의 글, p. 160.

40) Фозил Йўлдош ўгли, *Алтомши, Шаркнашриёти*, -Т: 2010, pp.186-391.

41) 김현선, 세계 영웅신화 연구서설, 세계의 영웅신화, 서울: 동방미디어, pp. 17-18.

일찍이 원시인들은 ‘왕’이나 ‘영웅’과 같은 인물상들을 “마나-인격체”라고 불렀다. 원시인들은 한 개인의 내부에서 나오는 힘이 아니라 외부 어디에선가 오는 마술적 힘을 ‘마나(mana)’라고 부르며, 한 개인이 이러한 마술적 힘을 사용하게 되는 경우, 평범한 개인이 집단의 대표자나 샤먼과 같은 역할을 할 수 있는 존재로 바뀐다는 것을 알고 있었다. 신화의 인물상들은 바로 그러한 마술적 힘을 소유한 “마나-인격체”인 것이다. ‘마나’를 소유하게 되는 개인은 ‘집단무의식’의 특성을 담지한 장이므로 집단에 지배적인 영향력을 가지게 되는데, 신화에서 ‘왕’은 물론이도 ‘영웅’도 집단을 어려움에서 구하는 중요한 역할을 한다. 신화에서 어려운 과제를 성공적으로 수행한 중심인물상은 결론에 이르러 소위 집단의 지도자인 ‘왕’으로 추대된다. 이런 의미에서 신화의 가장 핵심적 혹은 기본이 되는 인물상은 사실상 ‘왕’이라 할 수 있다. ‘왕’은 인간뿐 아니라 동식물까지 포함한 전체 집단의 대표 단수로서 전체 집단의 삶의 안녕과 번영을 제공하는 마술적 근원이다. ‘왕’의 존속과 안녕은 바로 한 집단의 행복을 보증하는 것이기도 하다. 이처럼 한 집단의 대표 단수로서 ‘왕’은 사회적 필요에 따라 설정된 정치적 산물이 아니다. 분석심리학적으로 볼 때 오히려 집단의 삶의 전체, 혹은 좀더 쉽게 표현하면 인류의 삶의 시작과 더불어 있어온 선형적 표상인 것이다. 동시에 ‘왕’은 인간의 원상 혹은 최초의 인간이기도 하다. 신화의 인물상이 궁극적으로 도달하게 되는 인물상이므로, 모든 신화의 결말이자 인간 삶의 궁극 목적을 상징하는 인간상이다. 결론적으로 신화에서든 실재 집단에서든 ‘왕’은 인간 심혼의 구조에서 나온 자연적 산물이다.<sup>42)</sup>

영웅신화는 탄생, 양육, 과업 죽음 등에서 집단에게 기억할 만한 인상을 남기고 사라진 인물에 관한 기억이지 기록이라고 해도 지나치지 않는다. 영웅의 과업이 달성될 때 초월적 힘에 의존하는지, 전투적 능력에 의존하는지, 지혜로운 능력에 의존하는지에 따라서 각기 달라지지만 대체로 방법은 집단의 이상과 규범을 실현할 때에 숭고함을 갖는다.<sup>43)</sup>

영웅신화의 이채로운 결말은 영웅의 죽음이다. 비범한 탄생이 영웅의 서곡이었다면, 비범한 죽음은 영웅의 종곡이다. 흔히 비극적 최후를 맞이하는가 아니면 지상을 벗어나 새삼스러운 장소에 이르러서 행복한 결말을 갖는가 하는 점이 각별한 차별성을 갖지만 집단의 지도자를 강인한 인상을 남기면서 지상에서 사라지는 것은 동일하다고 하겠다. 영웅은 특별하게 부각되는 몇 대목을 확장해서 길이 기억되는 것으로 보여진다.<sup>44)</sup> 알퍼트쉬 신화는 모든 문제 상황이 종결되고 행복한 결말을 ‘잔치’와 연회를 베푸는 것으로 처리되는데 이러한 결말은 튀르크 신화에서 볼 수 있는 특징이라고 할 수 있다.

## 6. 조력자

주변인물상들은 중심인물상에 대해 크게 두 가지 성향을 나타낸다. 하나는 중심인물상을 적극적으로 도와주려는 인물이고, 또 다른 하나는 중심인물상의 활동을 방해하거나 제거하고 파괴하려는 인물상들이다. 이처럼 도움을 주거나 혹은 방해와 파괴를 목적으로 하는 주변 인물상의 배치도 궁극적으로는 내재적인 목적에 의한 것임이 드러난다. 어떤 배치든지 결과적으로 중심인물상이 ‘전체성’을 대표할 수 있는 인물상으로 변환하게 하는 원동력으로 작용한다.<sup>45)</sup>

42) 이유경, 원형과 신화, 서울: 분석심리학연구소, 2008, pp.198-199.

43) 김현선, 세계 영웅신화 연구서설, 세계의 영웅신화, 서울: 동방미디어, pp. 17-18.

44) 김현선, 세계 영웅신화 연구서설, 세계의 영웅신화, 서울: 동방미디어, pp. 17-18.

45) 이유경, 원형과 신화, 서울: 분석심리학연구소, 2008, pp.200.

조력자는 일차적으로 유년기 대상들의 결함을 보충하는 힘을 지닌 새로운 대상을 의미한다. 조력자는 제 2의 모성적 보호자, 제 2 성대상, 제 2 동일시 대상 중 하나의 역할과 기능을 지닌다. 따라서 곤경에 처한 영웅을 도와주는 조력자가 영웅에게 어떤 심리적 대상의 의미와 가치를 지니는지 음미하면, 그 민족에게 결핍된 무의식적 욕망이 무엇인지를 이해할 수 있다.<sup>46)</sup>

## 1) 말

알퍼므쉬에게 영웅으로서의 힘을 갖게 해주는 또 한 가지 신화적 요소는 그들이 좋은 말을 선택할 수 있는 능력을 보유했다는 점이다. 우즈벡 구전서사시에서 대체로 말에 대한 묘사는 볼품없고, 자그마한 것으로 묘사되는 경우가 많다. 알퍼므쉬 신화의 퍼즐 올다쉬 판본에서도 예외가 아니다. 바이보리에게는 '쿨터이'라는 말을 돌보는 관리인 종이 있었다. 그에게는 암말이 한 마리 있었는데 어느 날 망아지를 낳는다. 쿨터이는 이 말이 경주용 말이 될 것이라고 생각하고 집으로 데려와서 정성껏 보살폈다. 몇 년 정도 마구간에서 보살피면서 잘 키웠지만 외모가 볼품이 없어 아무도 관심을 갖지 않았다. 어느 날 바르친이 자신을 구해달라며 알퍼므쉬에게 사신을 보냈는데, 그것을 감지한 이 말은 눈에서 빛이 나고, 갈기를 귀를 넘게 곤두세웠으며, 경주를 하 기라고 할 것처럼 이리저리 날뛰기 시작했다. 이것을 본 바이보리는 뭔가 나쁜 느낌을 예감하고, 말을 쿨터이에게 데려다주고 잘 감시하라 했다.

알퍼므쉬가 바르친을 구하러 가기 위해 말을 고르는 과정에서 이 말과 인연이 맺어지는 것이 운명으로 그려진다. 알퍼므쉬는 가장 좋은 말을 고르게 해달라고 주문을 외운 후 세 번 정도 말을 선택하는데 번번히 그 작고 볼품없는 얼룩말이 걸린다. 여기에 실망을 하면서도, 그 말을 받아들이는데, 이때 그의 여동생 칼드르거치가 오빠를 위로하며 그 말의 진가를 말해준다. 목축업에 대해 잘 아는 여동생 칼드르거치는 좋은 말을 고를 줄 아는 눈이 있었다. 그녀는 오빠에게 "꼬리부터 시작해서 허리에 이르기까지 흠 잡을 데가 없다"고 주장하며, 오빠의 미숙함을 꼬집는다.

알퍼므쉬의 준마인 바이치보르의 진가는 보통 사람의 눈에는 보이지 않는다. 숙련된 말 전문가만이 말의 진가를 알아챌 수 있다. 칼먹의 말 전문가가 바이치보르의 모습을 묘사한 바에 의하면, '자그마하고, '말발굽이 단단하며', '탄탄한 허리', '저드랑이에는 날개가 돌아있으며', '꼬리부터 허리까지 흠잡을 곳 하나 없는' 형상이다.

말은 예로부터 지배자, 통치자의 상징이었다. '말은' 높은 신분만 소유할 수 있는 권력과 재산의 상징이며, 최고의 준마는 왕만이 소유할 수 있는 것이기에 왕의 상징이기도 하다. 프로이트에게서 말은 아버지의 상징이기도 하다. 활과 더불어 말을 소유한다는 것은 영웅으로서 갖추어야 할 모든 것을 갖춘 것이라 할 수 있다. 영웅의 능력을 발휘할 수 있는 말을 선택한다는 것은 그래서 그만큼 중요한 것이다.

알퍼므쉬 신화에서 알퍼므쉬와 인연이 맺어진 말은 얼룩말이었다. 여기서 얼룩말이 갖는 의미가 중요하다. 얼룩말은 예로부터 고대 튀르크족에게는 신성한 말로 여겨졌었다. 고대 훈족의 기

46) 이창재, 앞의 글, p. 159.

록에도 얼룩말은 천상에서 내려온 말로 여겨졌다고 한다.<sup>47)</sup> 알퍼므쉬 신화에서 그의 준마가 된 바이치보르가 알퍼므쉬의 말이 된 것도 말이 신의 계시를 받고 점지된 신성한 말임을 의미한다.

또한, 알퍼므쉬가 위기에 처했을 때마다 그의 준마 ‘바이치보르’라는 말이 그를 구해준다. 알퍼므쉬와 바이치보르는 서로神通력을 가지고 교감하며, 7년 동안 지하감옥에 갇혀있던 그를 구해주는 것도 바이치보르이다. 알퍼므쉬를 구하고자 하던 칼막왕의 딸에게 알퍼므쉬가 자신의 옷자락을 잘라 말에게 냄새를 맡게 하라고 시키자 그녀는 그대로 실행한다. 말은 주인의 냄새를 맡고 묶여 있던 쇠사슬을 풀고 지하감옥으로 뛰어와 꼬리를 늘어뜨려 알퍼므쉬를 지하감옥에서 꺼내준다. 바이치보르는 알퍼므쉬의 조력자이면서 수호신으로 등장한다.

## 2) 성자

알퍼므쉬 신화를 보면, 먼저 신성한 존재로부터 보호받는 영웅의 출생이 등장한다. 바이보리와 바이사르는 아이를 얻고, 소원을 이루게 되자 사람들에게 40일 동안 잔치를 베풀었다. 잔치가 끝날 때 썸 얼굴빛이 부드럽고 점잖은 사람이 찾아온다. 그들은 아이 셋을 모두 데리고 와서 성자 앞에 앉힌다. 셔흐마르돈 성자는 바이보리 아들에게 ‘하킴벡’이라고 이름을 지어주고는 오른쪽 옷을 다섯 번 찼다. 손이 닿은 곳에 다섯 손가락 자국이 남았다. 딸에게는 ‘칼드르거치’라는 이름을 지어주었다. 바이사르의 딸에게는 ‘어이 바흐친’이라는 이름을 주었다.<sup>48)</sup> 성자가 등장해서 알퍼므쉬에게 이름을 지어 주는 것과 그의 이름으로 용감성을 표현한 것이다. 이름을 지어 주는 것은 성스러운 행위이며, 무슬림 성자가 개입하여 힘을 실어주는 것은 알라의 보호를 받는다는 뜻이다. 특히 퍼즐 울다쉬 오글루 판본에서는 성자가 수도승 복장으로 나 등장한다. 여기서 성자는 무슬림 성자 중 한 명으로 나오지만, 주의 깊게 살펴보면 그는 샤먼(무당)과 같은 존재이다. 무슬림 성자로 나오는 수행자는 부족이나 영웅의 수호자인 것임을 알 수 있는 것이다.<sup>49)</sup>

‘역서컬’이라고 불리는 마을 장로, 수행자, 다르비쉬 탁발승 등은 우즈벡 민족에게 있어 영웅을 도와주는 조력자나 수호신으로 등장한다. 수도승이라는 등장인물은 신화적 인물의 비범한 탄생 모티브와 더불어 재현된 것이다. 수도승이 주는 사과를 먹고 임신을 하거나, 주인공에게 수도승이 이름을 지어 주는 모티브가 그 증거이다.

알퍼므쉬 신화에서 두드러지게 나타나는 것은, 영웅의 출생과 그에게 이름을 지어주는 모티브가 수호적 성격을 띠는 것이다. 이것은 전통적인 모티브이다. 조상숭배 의식이 구전서사시에 반영된 대표적인 예이다.

다른 판본에서는 ‘흐즈르’라는 인물이 이야기가 나온다. 바이보리와 바이사르에게 아이가 없었고 고심 하던 중 그들은 어느 날 사막에서 임신한 사슴을 잡게 된다. 그들은 임신한 사슴을 죽일 수가 없어서 살려서 보내준다. 그 이후 그들은 아이를 얻게 된다. 그들에게 흐즈르가 이름을 지

47) жўраев, 1996, pp. 29.

48) Фозил Йўлдош ўгли, *Алпомиш*, Шаркнашриёти, -Т: 2010, pp.186-391; Алпомиш, 1979, pp. 6-8

49) Мирзаев Т. «Алпомиш» достонининг ўзбек вариантлари. Тошкент:Фан, 1968. – Б.97.

어준다. 흐르르는 알퍼르쉬에게 이름을 지어주면서, ‘산을 들어 올릴 정도로 큰 힘을 가져라’하고 기도를 한다.<sup>50)</sup>

여기서 사막에서 임신한 사슴을 살려주는 것이 토tem적 행위라 한다면, 흐르르가 이름을 지어주는 행위는 영웅을 보호하는 수호신의 성격을 띠며, 조상 숭배에 대한 신화적 상상력이 문학적으로 재현된 것이다. 흐르르는 영생과 영원한 행복, 생명의 상징이다. 신화와 구전서사시에서는 수호신 이거나 신화적 영웅에게 길을 인도하는 사람, 적당한 때에 영웅에게 도움을 주면서 영웅의 부족함을 채워주는 인물 중의 하나로 그려진다.<sup>51)</sup> 즉, 흐르르라는 등장인물이 조력자로서 묘사되는 것은 고대 튀르크족 전통에서 볼 수 있는 샤먼(무당)과 같은 조력자의 변형이다. 이들은 풍요와 행복, 건강, 그리고 성공의 상징이며, 조상숭배(돌아가신 아버지와 할아버지) 의식으로 발전했다. 흐르르 또한 이러한 조상숭배 사상에서 영향을 받아 창조된 인물이다.

애니미즘과 주술적 사고를 지녔던 고대인들에게 왕, 제사장, 새면, 주술사, 특정 동물 토tem, 태양, 대지, 물 등은 생명력을 상징하였다. 왕은 ‘신인’이었으며, 토tem은 수호령, 선조, 모신, 부신 등을 상징했다. 여기서 말이나 성자 모두 영웅을 수호하는 수호신의 상징한다고 볼 수 있다.<sup>52)</sup>

## 7. 결론

개인무의식과 달리 ‘집단무의식’은 인류가 경험할 모든 가능적 사실의 보고이며, 바로 인간 삶의 선천적인 전제이다. 그런데 민족무의식의 고유성을 해석하는데 우리가 주의할 것은, 개인 무의식의 문제가 민족무의식의 문제와 다를 수 있다는 점이다. 개인적 환상과 집단적 환상은 동일한 무의식적 구성요소로 이루어져 있기에 서로 소통된다. 그렇지만 개인무의식의 구성이 민족 무의식의 구성과 일치하는 것은 아니다.<sup>53)</sup>

어떤 정신 분석 관점이 한국, 중국, 일본 신화의 무의식적 의미를 분석하는데 가장 적합한가에 대한 논의는 아직 국내 신화연구가들에 의해 문제화되지 못하고 있다. 이런 상황에서 동아시아 신화 분석에 어떤 정신분석 입장과 해석이 필요하며, 각각 장점과 한계는 무엇인지를 검토하는 작업 또한 필요하다.<sup>54)</sup>

영웅의 의식발달과 진화는 인간의 인격발달 단계와 비슷하다는 논의는 아직도 의견이 분분하다. 그런데 여기서 중요한 것은 오늘날 영웅의 진정한 면모는 무엇이어야 하는가에 대한 물음이다. 독립 이후 국가 브랜드를 만들고 정체성을 형성하며, 국민들을 통합할 정신적 지표를 찾는 독립국에게 과거부터 전승되어 오는 영웅신화는 국가의 지표이자 정신적 가치 이상이 될 것이다. 그런데 과거의 영웅신화의 영웅들이 집단에 닥친 위기를 영웅이 구해 냈던 전례는 과거의 이상이지 현재의 이상은 아니라고 해도 영웅은 조상 대대로 선조들로부터 내려오는 과업을 완성했던 사람들이다. 어쩌면 오늘날에도 총체적 난국을 지도적 위치에 선 영웅이 구한다고 하는 발상이 있다는 그것은 망상일 수도 있다. 지도자 한 사람에 의해서 세상이 바뀌는 그런 시대는

50) Берди бахши. архиви. Инв.№46.

52) JG 프레이저, 황금가지, 이용대 역, 한겨레신문사, 2003, pp. 296-322; 이창재, 앞의 글, p. 160에서 재인용.

53) 이창재, 동아시아 신화해석을 위한 정신분석 관점 및 개념 고찰, p. 267.

54) 이창재, 위의 글, p. 259.

이미 지났기 때문이다. 그렇다면 이 시대 과거 신화적 영웅들이 재림하고 부활하는 중앙아시아 국가들의 현실에서 우리는 무엇을 찾아야 할 것인가.

이제 시대는 바야흐로 지도자적 영웅을 내면화하고, 그 내면 속의 영웅이 개인 한 사람을 구원할 때에 바람직한 미래가 약속되는 세상이 되었다. 내 속에 잠자고 있는 영웅적 창조력을 발굴하고 개발해서 복잡한 현대 사회 속에서 이 지구와 이 인류에게 어떻게 기여해야 하는지 고민해야 할 때이다. 이러한 자아각성의 영웅이었을 때 바람직한 영웅의 이상은 실현될 수 있을 것이다.<sup>55)</sup> 다만 국민 한 사람 한 사람이 영웅은 무엇인지를 고민하면서 영웅이 영웅으로 ‘탄생’하기 위해 거쳤던 고난의 관문을 받아들이며, 이 관문을 정신적 성숙을 위해 시도해야 한다는 것이다.

신화 속의 영웅은 민족과 국가를 위해서 고민했다. 그 고민은 국가의 미래와 민족의 통합을 위한 것이었다. 그런데 이제는 민족과 국가를 넘어선 지구와 인류가 눈앞에 있고, 그것을 위해서 무엇을 해야 하는 지 고민해야 할 때이다. 영웅의 가치와 진정한 전통을 되살리는 길은 그것뿐이다. 우리 시대 영웅이 해야 할 일은 소통과 화합의 장을 여는 일이고, 그것은 개인 한 사람 한 사람이 영웅이 될 수 있을 때 가능할 것이다.

사람들은 신화와 꿈을 창조하여 그곳에서 은신하고 싶어 한다. 사람들은 또한 환희를 유지하고 살아가는 데서 오는 모든 고통을 극복하기 위해 새로운 신화와 꿈의 세계를 창조한다. 우리가 사는 세상은 그렇게 해줄 수가 없기 때문이다. 우리가 사는 세상은 고통과 질병과 죽음에 대한 두려움, 파괴로 가득 차 있다. 그러나 인간은 여전히 저항하고 있다. <sup>56)</sup> 인간은 궁지에 처해 있거나 극한의 고통을 느낄 때 자신들의 은신처가 될 신화의 세계를 창조하려 한다. 신화를 창조하고 꿈의 세계를 떠올림으로써 인간은 이 세상의 엄청난 고통을 참아낼 수 있다. 또, 사랑, 우정, 아름다움, 어쩌면 불사까지 얻어낼 수 있는 것이다.<sup>57)</sup> 살아 있는 것의 환희를 붙잡고 살아 있는 기쁨의 극치를 맛보기 위해서는 아마도 개개인이 영웅이 되는 과정이 필요할 지도 모른다.

55) 김현선, 세계 영웅신화 연구서설, 세계의 영웅신화, 서울: 동방미디어, pp.26.

56) 야샤르 케발, 의적 메메드 하, 오은경 역, 서울: 열린책들, pp.575-576.

57) 야샤르 케발, 위의 글, p. 575.

<참고문헌>

- 김열규. 동북아시아샤머니즘과 신화(North-East Asian Shamanism and Mythology). 서울: 아카넷, 2000.
- 김헌선, 세계 영웅신화 연구서설, 세계의 영웅신화, 서울: 동방미디어, pp.26.
- 박종성. 한국·만주·몽골의 창세신화변천의 의미, 구비문학연구. 서울: 한국구비문학학회, 2002. 11호.
- 조현설. 건국 신화의 형성과 재편에 관한 연구 - 티벳·몽골·만주·한국 신화의 비교를 중심으로, 동국대학교박사학위논문. 서울, 1997.
- . 동아시아 건국신화의 역사와 논리. 서울: 문학과 지성사, 2003.
- 최남선. 증보 삼국유사. 서울: 민중서관, 1955.
- 최원우. 동아시아 알타이계 민족의 민족기원 설화에 나타난 특징연구. 서울: 한국구비문학회, 2000. 11권.
- , 신화. 서사시 연구의 반성과 전망, 구비문학연구의 길 찾기. 박이종. 서울, 2000.
- , 동아시아 비교 서사시학. 서울: 월인, 2001.
- 최혜림. 주몽신화의 교육적 가치, 교육연구. 서울, 1998. - 51쪽.
- 앨런 시걸. 하인즈 코헛과 자기 심리학. 권명수 역, 한국심리치료연구소, 2002.
- 에릭 에크로이드. 꿈상징사전, 한국심리치료연구소. 서울, 1997. 190-227쪽.
- 엘리아데 M. 샤머니즘. 서울: 까치, 1992.
- 오은경. 마맛쿨 조라예브, 「알퍼므쉬 서사시에 재현된 신화적 요소」, 『중앙아시아·카프카즈 연구』, 제 3권 제1호, 2011, pp.47-66
- 오은경. 마맛쿨 조라예브, 「알퍼므쉬 서사시의 수르한다리여 판본에 대한 고찰」, 『중동연구』, 제 30권 2호, 2011, pp.97-112.
- 오은경, 「우즈벡 알퍼므쉬와 한국 주몽신화의 활쏘기 모티프 비교연구」, 『외국문학연구』, 제 44호, 2011, pp.121-136.
- , 우즈벡의 구연자와 구연학파, 알퍼므쉬 콘그룻(우즈벡) 판본의 구연본 연구, 중동연구, 제 32권 1호, 윤혜신. 한국신화의 입사의례적 탄생담 연구. 서울:한국학술정보, 2000.
- 용 C. 인간과 상징. 서울: 열린책들, 2000.
- 용 C. 원형과 무의식, 서울: 한국용연구원, 서울, 2003.
- 용 C. 상징과 리비도. 서울: 솔, 2005. 2013, pp.139-16
- 위니 콧. 참자기와 거짓자기, 성숙과정과 촉진적 환경. 한국심리치료연구소. 2000. 211-216쪽.
- 이유경, 원형과 신화, 서울: 분석심리학연구소, 2008.
- 이창재, 「한중일 영웅신화의 공통성과 차이성에 대한 정신분석적 비교」, 『비교민속학』 제 30집, 2005. p.147.
- 이창재, 동아시아 신화해석을 위한 정신분석 관점 및 개념 고찰, p. 267.5.
- 정상균(1998), 「주몽신화연구」, 『전농어문연구』, 제 10집, 2월, 60-67쪽
- 조동일(1971), 「영웅의 출생, 그 문학사적 전개」, 『동아문화』 제 10집, 서울대 문리과대 동아문화연구소, p. 169.
- 크리스테바. 사랑의 정신분석, 민음사. 서울, 1999. 30-84쪽.
- 프로이트. 레오나르도 다빈치의 유년기추억, 예술과 정신분석. 서울: 열린책들, 1988. pp.31-113.
- 프로이트. 토렘과 타부. 서울, 1998. 424-427쪽.
- 포로이트. 모세와 유일신교, 종교의 기원. - 서울: 열린책들, 1999. 136-141쪽.
- 하인즈 코헛. 자기분석, 한국심리치료 연구소. 서울, 1999. 21-40쪽.

한국구비문학학회. 구비문학 연구의 길 찾기. 서울: 박이종, 2001.

- Baydemir, Hüseyin, *Özbek Folklorunda Rekabet ve Yarış*, Acta Turica, yıl: 2, Sayı 1, Ocak, 2010, s. 47-58.
- Curayev, M., "Alpamiş" – *Özbek Halk Kahramanlık Eposu*. – Taşkent: Fan, 1999, ss.147-157.
- Celilov, G. *"Alpamiş" Destanı ve Masallar*, Özbek Dili ve Edebiyatı. Taşkent, 1999,ss.11-14.
- Chawick & Zhirmunsky, *Oral Epic of Central Asia*, Cambridge Univ. Press, 1969.
- Fedakar, Selami, *Alpamiş Destanı ve Bey Böylek Hikayesi Arasında Bir Karşılaştırma*, Milli Folklor, yıl: 13, Sayı: 51, 2001, s.51-64.
- , *Alpamiş Destanı ve Dede Korkut Kitabı'nda Kahramanların Ortaya Çıkışı*, Milli Folklor, yıl: 16, Sayı:61, 2004, s.134-141.
- , *Sözlü Kompozisyon Teorisi Bağlamında Özbek Destan Anlatıcıları*,Mitten Meddaha Türk Halk Anlatıları Uluslararası Sempozyumu, Gazi Üniversitesi, Ankara, 2004,s.1-10.
- İşankul, Cabbar, *Halk Destanlarında Olağanüstü Doğum Motifi*, Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi, Cilt. V, Sayı. I, 2005, s.125-128.
- Mirzayev T. *"Alpamiş" Destanının Özbek Varyantları*. Taşkent: Fan. 1968.
- Oğuz Öcal, "Türk Halkbilimi Çalışmalarında Eş Metin ve Benzer Metin Sorunu", *Milli Folklor*, s. 42, pp. 2-6.
- Üçüncü Kemal, *Alpamiş*, İstanbul:Töre Yayın, 2006.
- Yarmatov, İ."Alpamiş" *Destanındaki Surhayl Timsalinin Mitolojik Temeli*, İlmiy tehnika taraqqiyoti –istiqlol garovi. Taşkent, 1993, s.18-20.
- Zarifov, H, *Folklor va arxeologiya materiallarini qiyosiy o'rganish masalasiga doir*, Özbek dili ve Edebiyatı. Taşkent,. sayı 1.1958, s.25-30.
- Propp, Vladimir . *Morphology of the Folktale*. University of Texas Press.1968.
- \_\_\_\_\_. "The wondertale as a whole." *Theory and History of Folklore*. The University of Minnesota Press, 1984, p. 116, 118.
- Puhvel, J, *Myth and Law among the Indo-Europeans*. University of California Press. 1970.
- Raglan, Lord, *The Hero: A Study in Tradition, Myth and Drama*. New American Literary. 1956, pp. 174-175
- \_\_\_\_\_, "The hero of tradition." Rober A. Segal ed. MYTH 1. Oxon: Routledge. 2007, pp. 131-132.
- Rank, Otto, *The Myth of the birth of the Hero and Other Writings*. New York: Vantage Book. 1959, p. 15, 65.
- Rank, Otto, et.al., *In quest of the hero*. Princeton, N. J.: Princeton University Press. 1990.
- Археология и этнография Башкирии. Т.IV. Уфа, 1971. С.224.
- Алпомиш. Ўзбек халқ ижоди. – Тошкент: Адабиёт ва санъат, 1979. – Б.6-8.
- Алпомиш. Саидмурод Паноҳ ўғли варианты. Т., 1969. 59-бет.

- Баскаков Н.А. Классификация тюркских языков, Труды института языкознания.Т.1. М., 1952, С.22.
- Берди бахши. «Алпомиш» достони // ЎзР ФА Алишер Навоий но мидаги Тил ва адабиёт институти Фольклор архив и. Инв.№46.
- Бекмурод Жўрабой ўгли. «Алпомиш» достони. ЎзР ФА Алишер Навоий номидаги Тил ва адабиёт институти Фолькло р архиви. Инв.№191.
- Бичурин Н. Я. Собрания сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т.1. М., 1950. С.220.
- Гумилев Л. Н. Три исчезнувших народа // Страны и народы Востока.Вып. 2. М.,1961. С.104-105.
- Есбергенов Х., Хошниязов Ж. Этнографические мотивы в каракалпакском фольклоре. – Ташкент: Фан, 1988. - С.139-141.
- \_\_\_\_\_, Хошниязов Ж. Этнографические мотивы в каракалпакском фольклоре. – Ташкент: Фан, 1988. - С.140-141.
- \_\_\_\_\_, Кўрсатилган асар. – Б.290.
- Йўлдошев И., Бахши Атамаси Хакида, *Ўзбек Тили ва Адабиёти*, 2004, 1-сон, –Б. 59- 62.
- Жирмунский В.М. Вопросы генезиса в истории эпического сказания об Алпамыше, Ташкент: УзФАН, 1959. С.26-60.
- Жўраев М., Бўри хакидаги қадимги туркий мифлар ва ўзбек фольклори: Адабиёт гулшани. Ўзбек филологиясига доир тадқиқотлар. 1-китоб. – Тошкент: Меҳнат, 1999. Б.8-16
- \_\_\_\_\_,Миф ва унинг "Алпомиш" достонидаги ўрни,"Алпомиш" достони ва жаҳон халқлари эпик ижодиёти" мавзусидаги халқаро конференция материаллари. - Термиз, 1999. – Б.25, 138-139.
- \_\_\_\_\_, "Алпомиш" достонида мифологик образлар, "Алпомиш", ўзбек халқ қаҳрамонлик эпоси. Тошкент: Фан, 1999. Б.147-157.
- Жалолов Ғ. «Алпомиш» достони ва эртақлар // Ўзбек тили ва адабиёти. – Тошкент, 1999. - 2-сон. – Б.11-14.
- Жўраев М. Ўзбек халқ эртақларида «сехрли» рақамлар. - Тошкент: Фан, 1991. – Б.123.
- \_\_\_\_\_, Ўзбек фольклоршунослиги масалалари. 3-китоб. – Тошкент: Фан, 2010. - Б.215-230.
- Зарифов Ҳ. Фольклор ва археология материалларини қиёсий ўрганиш масаласига доир, Ўзбек тили ва адабиёти. -Тошкент, 1958. - 1-сон. Б.25-30.
- Зариф Ёрматов И. «Алпомиш» достонидаги Сурхайил кампир образининг мифик асоси, Тошкент, 1993. – Б.18-20.ов Х.Т. Основные мотивы эпоса «Алпамыш», Ташкент: УзФАН, 1959. - С.6-25.
- Зуев Ю.А. Тамги лошадей из вассальных княжеств (перевод из китайского сочинения VIII-IX вв. Танхуйяо) // Новые материалы по древней и средневековой истории Казахстана. - Алма-Ата, 1960. - С.122.
- Захириддин Муҳаммад Бобур. Бобурнома. 1-қисм. Тошкент, 1948. Б.127.
- Кузеев Р.Г. Происхождения башкирского народа. М., 1974, С.466-467.

- Мирзаев Т. «Алпомиш» достонининг ўзбек вариантлари. Тошкен т:Фан, 1968. – Б.97.
- Махмуд Кошғарий. Девону луғотит турк. III жилд. – Тошкент: Фан, 1963. – Б.155.
- Наврўз. Мажмуа. Тўплаб, нашрга тайёрловчи: О.Набиев. Боку, 1989. Б.6.
- Нестеров Л. Прошлое Приаральских степей в преданиях киргиз Казалинского уезда. - СПб, 1890. - С.15.
- Этнография. М., 1981. - №1. С.124-125; Илимбетов А. Культ волка у башкир // Ватандаш (интернет журнал). – 2005. №1.
- Юлдашева С.Н. Поэтика узбекского народного героического эпоса «Алпамыш» (сюжетообразующие мотивы, сравнения и эпитетет). Автореферат диссертации кандидата филолологических наук. - Ташкент, 1948.
- Потапов Л.П. Волк в старинных народных поверьях и приметах узбеков, Краткие сообщения Ин-та этнографии АН. - Вып. 30. - М., 1958. - С.135-142;
- Толстов С. П. Қадимги Хоразм маданиятини излаб. Тошкент, 1964. 29-бет.
- \_\_\_\_\_, Қадимги Хоразм маданиятини излаб. – Тошкент: Фан, 1963. – Б.151.
- \_\_\_\_\_. Древний Хорезм. - М.: МГУ, 1948. - С.261. Щербак А.М. Қўрсатилган асар. Б.23,Б.32, Б.37-38.

## 제 2세션(15:40-18:00): 유라시아 공생의 터널 - 경계를 넘는 시도들

- 사회자: 강봉구(한양대)
- 발표자: 이평래(한국외대): 중앙아시아 역사 전개와 말(馬)  
기계형(한양대): 19세기 러시아인의 중앙아시아 인식: 여행기 분석을 중심으로  
정세진(한양대): 중앙아시아 문화 소통의 의미: 좋은 사회로서의 가능성 모색
- 토론자: 서광진(서울대), 김장구(동국대), 조준래(한국외대)



# 중앙아시아사 전개와 말[馬]\*

이평래(한국외대)

## 1. 서론

오늘 발표는 중앙아시아사의 소통과 상생의 문화 상징으로서 말이 해당 지역의 역사 전개과정에서 어떤 역할을 했는지를 살펴보는 데 목적을 두고 있다.

주지하듯이 중앙아시아 북부에는 몽골 고원에서 흑해 북방의 남러시아 초원에 이르기까지 거대한 초원이 펼쳐져 있다. 이곳 거주민들은 예로부터 주어진 자연 조건, 즉 춥고 건조한 기후와 광활한 초원에 적응하여 유목이라는 독특한 생계방식으로 삶을 유지해 왔으며, 강력한 기마 군단(騎馬軍團)을 바탕으로 거대한 유목 국가를 건설하고 세계사 전개에 깊은 영향을 미쳤다. 이 과정에서 유목민을 하여금 세계사 변혁을 이끌게 했던 주요 동력은 그들의 기마와 강력한 기마 군단이었다. 이런 점에서 중앙아시아 역사에서 말은 특별한 위치를 차지하고 있다고 할 수 있다. 즉 말은 유라시아 북방 초원의 거주민들이 유목이라는 생계방식으로 살아가게 해주었을 뿐 아니라 대내외 전쟁에 활용되어 그들의 군사적 우위를 가능케 해 주었고, 그런 만큼 말에 대한 그들의 인식 또한 특이하였다.

오늘 발표는 이러한 문제의식에서 출발하고 있다. 중앙아시아사 전개 과정에 큰 영향을 미친 말과 그 말의 역할이 시대의 흐름에 따라 어떻게 변화하고 발전해 왔는가를 고찰하는 오늘 발표의 목적이다. 먼저 말의 역할을 경제적 측면(생산수단으로서 말)에서 살펴볼 것이다. 다음에는 말의 역할을 군사적 측면(전쟁도구로서의 말)에서 검토할 것이다. 이어 몽골 제국 시대의 역참(驛站制度)을 사례로 하여 교통수단으로서 말의 역할을 고찰할 것이다. 마지막으로 신앙적 측면(승배대상으로서의 말) 유목민들의 말 매장 문화를 고찰해 보려 한다.

## 2. 기마의 보급과 유목 목축의 성립

유목은 계절의 변화와 물과 풀의 형편에 따라 주기적으로 거주지를 옮기는 이동 목축이다. 고전적 의미로는 인구의 대다수가 목축에 참여하고 가축과 그 부산물을 활용하여 의식주를 해결하는 생계 방식을 유목이라 한다. 유목민은 적어도 1년에 네 차례 이상 주거지를 옮기는데 이동 횟수는 이보다 많아지거나 줄어들 수도 있다. 중요한 것은 이들이 계절에 따라 거처를 옮긴다는 것이다.<sup>1)</sup>

\* 본 발표문은 2009년 한국마사회에 제출한 “세계의 말 문화-몽골·중앙아시아 편”의 일부를 수정 보완한 것임을 밝혀둔다.

바로 여기에서 생산수단으로서 말의 중요성이 부각된다. 말은 양이나 염소 또는 소보다 후대에 가축화되었다. 사람들이 말의 젖으로 마유주를 만들고 그 고기를 식용으로 이용했을 것이지만, 고기와 젖의 활용이라는 측면에서 말이 다른 가축에 비하여 특별하게 우월했다고 보기는 어렵다. 가축으로서 말의 장점은 끌 것과 탈 것으로 이용되었다는 점이다. 특히 탈 것으로서 말의 기능은 유목 목축을 하는데 핵심적인 역할을 하였다. 예컨대 말을 탄 사람은 걷는 사람에 비하여 훨씬 더 많은 수의 양이나 염소를 관리하는 것이 가능하고, 말이나 소, 낙타 등 말이 빠른 대형 가축도 관리할 수 있다. 따라서 말을 탈 것으로 이용하면서부터 보다 많은 가축을 보다 넓은 지역을 무대로 하여 가축을 기르는 유목 목축이 가능해졌다고 할 수 있다.

이와 관련하여 한 가지 흥미로운 것은 본격적으로 낙타를 기르고 이를 탈 것으로 이용하면서부터 아라비아와 시리아 등지에서 진정한 유목이 시작되었다<sup>2)</sup>는 점이다. 이 역시 말처럼 낙타를 탈 것으로 이용하면서 이동성이 높아지고, 그것을 타고 다른 가축을 관리하기 편리해졌기 때문일 것이다. 따라서 말이 가축화된 이후 탈 것으로 이용되고, 그러한 기마 관행이 보편화 되는 일련의 과정 속에서 본격적인 유목 목축이 행해졌다고 할 수 있다.<sup>3)</sup> 이렇게 보면 말의 가축화와 기마 기술의 체득은 유목의 전제 조건이었음을 알 수 있다.

그 동안 연구자들은 우크라이나의 데레이프카(Dereivka) 유적 매장된 말뼈를 근거로 이곳에서 기원전 4200-3700년경 처음 말이 가축화되었을 것으로 보았다. 그러나 근년 이 유적이 스키타이 시대의 것으로 판명되면서 말의 가축화 문제는 원점으로 회귀한 경향이 있는데 그 대안으로 주목받는 곳이 카자흐스탄의 보타이(Botai) 유적이다. 일부 학자들은 이 유적에서 출토된 말뼈를 가축화의 증거로 보고 그 시기를 기원전 3500년경으로 비정했는데<sup>4)</sup> 만약 이때 말이 가축화되었다면 탈 것으로 이용되었다고 보는 것이 상식에 맞다. 위에서 언급했듯이 말은 고기와 젖 등의 활용이라는 측면에서 특별하게 우월하지 않다. 우선 임신기간이 길고 한 번에 새끼를 한 마리씩 낳기 때문에 번식에도 큰 문제가 있다. 또한 말은 거칠고 민첩하여 다른 가축에 비하여 순화하기 쉽지 않았을 것으로 보아야 한다. 따라서 사람들이 단지 먹기 위하여 말을 길들였다고 보기는 어렵다. 그렇다면 말은 식용으로 사냥되다가 탈 것으로 길들여졌다고 보는 것이 합리적인 것이다.<sup>5)</sup>

그러나 말이 가축화되고 탈 것으로 이용되었다고 해도 이것이 곧바로 보편화되었을 가능성은 희박하다. 말의 거친 속성 때문에 초기에는 기마 자체가 특별한 기술이었을 가능성이 있다. 또한 기마에 필수적인 재갈은 그것이 금속재일 때 제대로 기능을 발휘할 수 있다. 때문에 보타이 유적에서 출토된 일부 뿔 제품을 재갈머치로 인정한다고 해도 기마에는 일정한 한계가 있었다고 보아야 한다. 말 탄 사람을 표현한 실물 자료가 기원전 3000년 기-2000년 기 초 메소포타미아 지역의 점토판(粘土板) 자료에서 처음 보이는 것<sup>6)</sup>도 기마의 보급이 그만큼 지체되었음을 말

1) 고전적 의미의 유목에 대한 학술적 정의는 하자노프 지음/김호동 옮김, 1990, 『유목사회의 구조』, 지식산업사, 50쪽에 잘 정리되어 있다.

2) 하자노프, 위의 책, 150-151쪽.

3) 유목 목축의 탄생 과정에 기여한 말의 이러한 역할에 대해서는 David W. Anthony, 1998, "The Opening of the Eurasian steppe at 2000 BCE", Victor H. Mair(ed.), *The Bronze Age and Early Iron Age of Eastern Central Asia* vol. 1, Washington: Institute for the Study of Man, pp.94-113 참고.

4) 이하 가축화 관련한 여러 가지 문제와 그 동안의 논쟁에 대한 상세한 사항은 林俊雄, 2002, 「ユアシア草原における馬の埋葬遺蹟」, 小長谷維紀 編, 『北アジアにおける人と動物のあいだ』, 東京: 東方書店 및 David W. Anthony, 2007, *The Horse, The Wheel, and Language*, Princeton and Oxford: Princeton Univ. Press, pp.193-224, Pita Kelekna, 2009, *The Horse in the Human History*, Cambridge Univ. Press, pp.28-41에 잘 정리되어 있다.

5) 스티븐 부디안스키/김혜원 옮김, 2005, 『말에 대하여』, 사이언스 북스, pp.71-72.

6) 林俊雄, 2007, 『スキタイと匈奴, 遊牧の文明』, 東京: 講談社, 57-58쪽. 이하 초기 기마 관련 유물에 관한 자세한 사항은 Robert Drews, 2004, *Early riders, The Beginnings of Mounted Warfare in Asian and Europe*, Routledge:

해준다. 이는 곧 하나의 식량 생산 경제로서 유목 목축이 보타이 유적보다 훨씬 후대에 본격화 되었음을 시사하는데 많은 학자들은 그 시기를 기원전 2000년 기에서 1000년 기로 바뀌는 시기로 보고 있다. 공교롭게도 이때가 되면 서아시아와 지중해 세계에서는 기마를 표현한 예술품이 급증하고, 북방 초원에서도 기마 관련 자료가 빈출한다. 이는 곧 기마의 보급이라는 유목의 전제 조건이 정비되었음을 뜻한다. 그리고 그 기마의 보급에 금속재 재갈이 큰 역할을 했을 가능성이 있다.

금속재 재갈의 경우 초원 지대보다 서아시아 도시 지역에서 먼저 사용되었으며, 그 시기는 기원전 2000년대 중반쯤으로 알려지고 있다.<sup>7)</sup> 초원에서는 대체로 기원전 10세기 이후에 보편화된 것으로 보인다. 즉 이때가 되면 유라시아 서부 초원과 동부 초원에서 두루 청동제 재갈과 재갈 멈치가 출토되고 있다. 대표적으로 투바의 아르잔(Arjan) 고분, 돈 강 하류의 노보체르카스크(Novocherkaask), 우크라이나 도네츠크 주(州)의 코미슈바하(Komyshuvakha) 고분 등을 들 수 있다.<sup>8)</sup> 이들은 모두 기원전 9-8세기경으로 편년되는 이른바 선(先)스키타이(Pre-scythian) 시대에 해당한다. 시기적으로 이와 같거나 약간 뒤떨어진 기원전 7-6세기경 카자흐 초원 동부와 신장(新疆) 북부 초원에서도 유사한 청동제 재갈과 재갈멈치가 출토되었다.<sup>9)</sup> 이는 곧 기원전 10세기 이후 유라시아 초원 전역에 기마가 보편화되었음을 말해주는 확실한 증거가 된다.

바로 이 시기 또는 이보다 약간 앞선 시기에 유라시아 초원의 동부와 서부를 아우르는 문화적 일체성이 이루어짐 것<sup>10)</sup>은 이와 관련하여 매우 중요하다. 이를 테면 카라수크(Karasuk) 시대 유라시아 동부 초원의 특징적인 유물인 사슴돌(鹿石)<sup>11)</sup>이 우랄에서 흑해 연안에 산재하는 선스키타이 시대 유적에서 석주(石柱) 형태로 출현하는데 이 석주에는 카라수크 형 단검(短劍)이 새겨져 있다. 또한 조금 전 언급한 재갈을 비롯한 마구(馬具) 역시 유라시아 초원 동부와 서부에서 유사성을 보이고, 스키타이 시대 이후가 되면 초원 전역에 걸쳐 청동 술(銅鍔)이 유행한다. 이들은 동서간의 직접 또는 간접적인 문화 교류를 보여주는 구체적인 사례라고 할 수 있다. 이 점은 헤로도투스(Herodotus, 기원전 485경-425경)가 남긴 스키타이의 동방 교역로에 관한 기록으로도 확인된다.<sup>12)</sup> 문제는 이러한 교류가 이루지기 위해서는 빠른 이동 수단, 즉 기마의 보급이 전제되지 않으면 안 된다는 점이다.

기마의 보급은 초원 거주민들의 생업에도 커다란 변화를 몰고 왔다. 무엇보다 기마가 널리 퍼지면서 이동이 자유로워졌다. 말을 탈 경우 걸어서 가축을 관리하는 것보다 10배 이상 관리할 수 있다. 또한 사육하는 가축의 무리가 많아지면 그에 상응하여 많은 양의 풀이 필요하게 되므로 당연히 좀 더 넓은 목초지가 필요했을 것이고, 이에 수반하여 이동 범위가 점점 넓어지고, 마침내 생활의 본거지 자체를 옮기는 유목 목축이 시작되었을 것이라는 추론이 가능하다. 기후의 변화도 여기에 큰 몫을 했던 것으로 보인다. 선사 기후학자들에 의하면 기원전 2000년 기는 이른바 아한랭기(Sub-Boreal)인데 그 중에서도 기원전 2000년 기에서 1000년 기로 넘어가는 시기가 가장 건조했다고 한다.<sup>13)</sup> 이러한 상황에서 중앙아시아 거주민들은 자연환경의 변화에 적응

New York and London, pp.31-64 참고.

7) 藤川繁彦 編, 1999, 『中央ユ-アジアの考古學』, 東京: 同成社, 48쪽.

8) 이상 차레로 아르잔, 노보체르카스크, 코미슈바하 유적과 출토 유물에 대해서는 藤川繁彦, 위의 책, 114-119, 193-202쪽 참고.

9) 藤川繁彦, 위의 책, 143-150쪽.

10) 니콜라 디코스모/이재정 옮김, 2005, 『오랑캐의 탄생』, 황금가지, 52-69쪽.

11) 사슴돌이 집중 분포하는 몽골 지역의 사슴돌에 대한 개괄적인 사항은 국립경주문화재연구소·직지정보박물관·몽골과학아카데미 고고학연구소, 2008, 『돌에 새긴 유목민의 삶과 꿈』, 300-314쪽 참고.

12) 헤로도투스 지음/천병희 옮김, 2009, 『역사』, 도서출판 숲, 4부(IV) 제13장-제30장, 특히 제13장 참고.

13) 하자노프, 앞의 책, 144-145쪽.

하여 두 개의 상이한 집단으로 나뉘어졌다. 즉 물을 확보할 수 있는 남쪽 오아시스에서는 정주 농경민이 나타나고, 그 북방의 초원의 이동 목축을 영위하는 전업 유목민이 등장하였다.

### 3. 기마 군단과 유목 국가의 흥망

주지하듯이 말은 지난 수천 년 동안 군사 용도로 이용되어 왔다. 이는 정주 국가나 유목 국가 모두에 해당한다고 할 수 있지만, 전쟁에서 말을 가장 효과적으로 활용한 것은 유목민이었다. 그들은 생업의 필요 때문에 기마에 능숙했을 뿐 아니라 그들이 탔던 말은 키는 작지만 힘과 체력, 인내심, 환경에의 적응력에서 보통 말을 압도하였다. 여기에 유목민의 전투 능력을 배가시켜 준 것이 그들의 복합궁이었다. 이는 나무와 뿔과 힘줄을 합성하여 만든 활인데 한 가지 재료로 만든 활에 비하여 사정거리가 길고 훨씬 더 위력적인 것으로 알려지고 있다. 이렇게 하여 유목민의 타고 난 기마술과 기동력이 뛰어난 말 및 위력적인 복합궁이 결합된 강력한 기마 군단이 출현하였다.

이처럼 강력한 기마 군단의 위력과 그들의 전술을 보여준 기록에 남은 최초의 대규모 전쟁은 페르시아 군주 다리우스 1세(Darius I, 재위 기원전 552-486)의 스키타이 원정과 한나라 고조 유방(劉邦, 재위 기원전 206-195)의 흉노 원정이다.<sup>14)</sup> 두 전쟁에 관한 기록은 헤로도토스의 『역사』와 사마천의 『사기』에 남아 있다. 두 사람 모두 수 십 만의 대군을 동원하여 원정을 수행하지만 철저하게 패배한 전쟁으로 기록되고 있다. 전자는 원정군의 대부분이 전사하거나 실종되고, 후자는 유방 자신이 흉노의 패주 전략에 말려들어 백등산(白登山)에서 포로로 잡히는 수모를 겪었다. 흥미로운 것은 두 전쟁이 시간적 차이 뿐 아니라 흑해 북방과 중국 북방이라는 공간적 차이에도 불구하고, 스키타이와 흉노는 유리하면 공격하고 불리하면 퇴각하고 적군의 허를 찔러 기습하는 비슷한 전술을 구사했다는 점이다. 즉 “그들이 추격하는 자는 아무도 그들에게서 벗어나지 못하고, 그들이 따라잡히고 싶지 않으면 아무도 그들을 따라잡을 수 없다”<sup>15)</sup>고 한 헤로도토스의 증언이나, “적을 발견하면 사냥감을 찾는 새 떼가 모여드는 것처럼 행동하고, 곤경에 빠져 패배하면 와해되어 구름처럼 흩어진다”<sup>16)</sup>고 한 사마천의 증언은 이를 두고 한 말이다.

프랑스의 저명한 동양학자 르네 그루세는 6-8세기 중국의兴安嶺(興安嶺)산맥에서 카스피해에 이르는 대제국을 이루고 있던 돌궐(突厥)인들의 장점을 언제든지 기회가 되면 기습 공격을 감행하고 또 상황이 나쁘면 도망칠 수 있는 유목민으로서 기동성에 있었다고 한 것<sup>17)</sup>도 이를 두고 한 말이다. 미국의 동양사학자 폴 스미스 또한 송대(宋代)의 기록을 토대로 기마 군단의 위력을 다음과 같이 설명하고 있다.

여진은 본국 조정에 이 사실을 보고하기 위하여 17기(騎)로 구성된 기마대를 개봉(開封)에서 하북(河北)으로 보냈다. 그들은 도중에 2000명으로 구성된 북송의 보병과 마주쳤는데 이들이 여진 사신들의 통과를 막았다. 17기는 즉시 좌, 중, 우 3대로 분열하였다. 중앙에 7기, 좌우 양익(兩翼)에 5기씩이었다. 그들이 정부군(북송 군)에 접근하고, 중앙의 7기가 돌진하자 북송 군이

14) 두 전쟁에 관한 사항은 杉山正明/이진복 옮김, 1999, 『유목민이 본 세계사』, 학민사, 85-148쪽에 걸쳐 매우 상세하게 정리되어 있다.

15) 헤로도토스, 앞의 책, 393쪽.

16) 『史記』, 卷110 匈奴 列傳 第50.

17) 르네 그루세/김호동·유원수·정재훈 옮김, 1998, 『유라시아 유목제국사』, 사계절, 180쪽.

약간 퇴각하였다. 이 틈을 이용하여 좌우익이 활을 쏘며 공격하였다. 북송 군이 흩어지고 거의 절반 정도가 죽었다.<sup>18)</sup>

북송(北宋)이 신흥 여진족과 연합하여 속적 거란을 타도한 직후에 일어난 사건인데 말하자면 동맹군이 동맹군을 습격한 것으로 기마 군단의 위력을 실감할 있는 대목이다. 이러한 유목민의 전술을 가장 잘 활용한 사람들이 13세기 몽골인이다. 13세기 중엽(1245-1247) 로마 교황(인노켄티우스 4세)의 명으로 몽골을 방문한 수도사 플라노 카르피니(Plano Karpini)는 자신의 몽골 보고서에서 몽골인들의 전술을 다음과 같이 기록하고 있다.

그들은 적군을 이길 수 없다고 판단하면 자신들의 전열(戰列)로 도망간다. 이는 적군으로 하여금 추격케 하여 복병(伏兵)이 있는 장소까지 유인하기 위한 전술이다. 적군이 이처럼 그들을 추격하여 매복 장소에 이르면 곧바로 포위하여 부상시키거나 죽인다. 만약 적군의 숫자가 너무 많다고 판단되면 그들은 가끔 방향을 바꾸어 하루 혹은 이틀 걸리는 다른 곳을 은밀하게 습격하고 약탈하고 수많은 사람을 죽이고 대지를 먼지로 만들어버린다. 만약 이렇게 할 수 없다고 판단되면 열흘이나 열이틀 내내 도망가 적군이 해산할 때까지 안전한 곳에 숙영하고 있다가, 그곳에서부터 은밀하게 기습하여 전토(全土)를 유린한다.<sup>19)</sup>

이는 유리하면 공격하고 불리하면 퇴각하는 흉노와 스키타이 및 돌궐인들의 전술과 아무런 차이가 없다. 이를 바탕으로 유목민들은 17세기 신식 무기가 보급될 때까지 주변 지역을 군사적으로 압도하였다. 유목 국가와 인접해 있던 정주 국가의 군주들도 전쟁 수단으로서 기마 군단의 우월성을 익히 알고 있었다. 그 첫 번째 주인공은 전국(全國) 시대 조나라 무령왕(武靈王, 재위 기원전 325-299)이다. 『사기』와 『전국책』에는 이른바 ‘호복기사’(胡服騎射)의 채용을 주창하는 무령왕과 이에 반대하는 신하들의 논쟁이 소상하게 소개되어 있다. 호복기사는 말 그대로 “오랑캐의 옷을 입고 말을 타고 활을 쏜다”라는 뜻이다. 따라서 ‘호복기사’의 채용은 중국인들이 오랑캐로 부르던 유목민의 옷을 입고 그들의 기본 전투 기법인 기마와 궁시의 도입을 말한다. 그 무렵 중원 각국의 전술이 전차와 보병이 중심이었다는 점을 고려하면 무령왕의 계획은 획기적인 병제 개혁이었던 것이다.<sup>20)</sup>

기마 군단의 우수성을 자각하고 우수한 말을 얻고자 노력한 또 다른 인물은 한의 무제(武帝, 재위 기원전 141-87)이다. 상술한 백등산 사건 이후 한은 흉노와 화친을 맺고 매년 많은 양의 물자를 보냈다. 그러나 화친 이후에도 크고 작은 전쟁과 약탈이 끊이지 않자, 한 조정에서는 흉노와의 관계를 어떻게 할 것인지를 놓고 치열한 논란이 벌어졌다. 요점은 신뢰할 수 없는 흉노와의 화친을 계속해야 하는지, 아니면 전쟁을 통하여 그 동안의 관계를 청산할 것인지에 모아졌다.<sup>21)</sup> 그리고 그 중심에는 패기만만한 한 무제가 있었다. 무제는 기원전 141년 즉위하자마자 흉노에 대하여 적극적인 공세에 나섰다. 당시 대(對)흉노 작전에서 한이 직면한 가장 큰 문제는 우량종 말을 확보하여 기마대를 충실히 하는 것이었다. 그 동안 한이 흉노에 대하여 군사적으로 열세에 있었던 것은 기마 군단 때문이었다. 한의 말은 흉노 말에 비하여 기동력과 끈기가 현저

18) Paul J. Smith, 1991, *Taxing Heaven's Storehouse, Horses, Bureaucrats, and the destruction of the Sichuan Tea Industry, 1074-1224*, Harvard Univ. Press: Cambridge(Massachusetts) and London, pp.14-15.

19) Christopher Dawson(ed.), 1955, *The Mongol Mission*, Sheed & Ward: London & New York, pp.36-37.

20) 무령왕의 기마 부대 도입과 이에 관한 조정의 논쟁에 대한 전반적인 사항은 니콜라 디코스모, 앞의 책, 183-189쪽에 의거하여 정리하였다.

21) 이 논쟁에 관한 자세한 사항은 니콜로 디코스모, 앞의 책, 274-327쪽 참고.

하게 떨어졌다.

따라서 흉노의 말을 웃도는 말을 갖고 싶은 것이 무제의 최대의 소원이었다. 그 상징적인 사건이 두 차례에 걸친 대완(大宛) 원정이다. 대완은 오늘날 우즈베키스탄 동부의 페르가나(Fergana)지역이다. 이곳은 예로부터 천마의 고장으로 유명한데 무제가 특히 탐냈던 것은 한혈마(汗血馬)였다. 이는 하루에 천리를 달린다고 하고 전력질주하면 피 같은 땀을 흘리는 투르크만(Turkman) 종으로 추정되고 있는데<sup>22)</sup> 무제는 두 차례나 원정군을 보내 꿈에도 그리던 선마(善馬) 수십 필, 중마(中馬) 이하 3000여 필을 획득하였다. 『사기』에 의하면 무제는 이들 명마의 무리를 보고 서극천마가(西極天馬歌)를 지어 자신의 심정을 노래했다<sup>23)</sup>고 한다. 물론 한이 페르가나에서 얻은 말의 수는 미미하다. 이에 근거하여 한 연구자는 페르가나의 ‘천마’는 의례와 행렬에서만 사용되었던 것으로 보고 있다.<sup>24)</sup> 그럼에도 이 사건은 당시 무제가 우량종 말을 구입하는데 얼마나 심혈을 기울였는가를 보여주는 데는 부족함이 없다. 그 후 무제는 이러한 군마의 확보와 기병대의 확충을 통하여 숙적이었던 흉노를 북방으로 몰아내데 성공하였다.

무령왕과 한무제의 사례는 전쟁 수단으로서 기마 군단의 우수성을 거듭 확인해 주는데 그 후 중앙아시아의 역사는 기마에 익숙한 유목민의 군사적 우세 가운데 전개되었다. 주지하듯이 13세기에 들어오면 중앙아시아 전역은 몽골의 지배하에 놓이게 된다. 몽골의 패권을 뒷받침한 것은 여러 가지로 설명이 가능하겠지만, 그중 하나가 기마의 우수성이라는데 대해서는 이론의 여지가 없을 것이다. 몽골 제국의 출현이 역사 발전의 동력으로서 기마 군단의 위력이 최대로 발휘된 시기라고 한다면, 그 제국의 분열과 몰락은 그들의 역사적 역할의 종말을 의미하였다. 가장 직접적인 이유는 유목민의 군사적 우위를 지탱해준 기마 전술이 신식 무기의 출현과 함께 유용성을 잃었기 때문이다. 이렇게 하여 군사력으로서 말은 그 주역의 자리를 신식 무기에 넘겨주게 되었다. 그것을 상징하는 사건이 중앙아시아 동부와 서부에서 연달아 일어났다. 즉 18세기 중엽(1755-1757) 신식 무기로 무장한 청나라 군대가 최후의 유목 제국인 중가르(Jungar)를 격파하고, 19세기 중엽 이후 중앙아시아 진출을 꾀하던 러시아 군대가 1881년 쿠키테페(Köktepe) 전투에서 완강하게 버티던 투르크멘족의 저항을 분쇄함으로 중앙아시아는 청조와 러시아의 지배를 받게 되었다.

#### 4. 교통수단으로서의 말

13-14세기 유라시아 대륙 중앙부에는 몽골 제국이라는 거대한 정치 조직과 그것을 효율적으로 관리하기 위하여 마련한 교통망이 있었다. 이것이 그 유명한 역참(驛站)이다. 역참은 제국 전역에 펼쳐진 정보망이자 교통망이었다. 그 길을 따라 제국 내 정보가 대칸에게 전해지고 마찬가지로 대칸의 명령이 제국 각지로 전달되었다. 그리하여 각 칸국의 사신이나 관리, 군인들은 역참을 따라 이동했으며, 황실이나 관청에서 사용하는 물자나 각 영지에서 거둬들인 세수의 운송에도 역참이 활용되었다. 이런 점에서 역참은 정치, 경제, 군사, 문화 등 모든 방면에서 몽골 제국을 지탱해준 대동맥이었다고 할 수 있다.

22) 白鳥庫吉 著, 1941, 「大宛の汗血馬」, 『西域史研究』 上, 東京: 岩波書店, 629-638쪽. 이 시기 천마에 관한 자료 및 그에 관한 해석에 대해서는 동북아역사재단 편, 2009, 『譯註 中國 正史 外國傳 1, 史記 外國傳 譯註』, 동북아역사재단, 256쪽, 특히 각주 33) 참고.

23) 『史記』 卷24 樂書 第2.

24) 니콜라 디코스모, 앞의 책, 307-310쪽 및 466쪽의 각주 60) 참고.

몽골인들이 정확히 언제부터 역참을 건설하기 시작했는가는 확인하기 어렵다. 다만 제국의 창건자인 칭기즈칸(1162-1227) 시대에도 이에 관한 기록이 나오는 것으로 보아 그들이 꽤 이른 시기부터 이 제도에 착안했던 것만은 분명하다.<sup>25)</sup> 그러나 역참을 제국의 기간 교통망으로 정착시킨 장본인은 제2대 칸인 오고타이(재위 1229-1241)였다. 그는 아버지에 이어 대칸이 된 후 나라를 위하여 행한 네 가지 업적을 말한 적이 있는데 그중 두 번째 업적으로 역참의 정비를 들고 있다.<sup>26)</sup> 역참의 정비와 함께 오고타이는 기존의 역로를 확장하여 제국 전역에 걸치는 광역의 교통망을 구축하였다. 그의 시대에는 동서로 원정이 수행되어 금나라를 멸하여 북중국을 접수하고, 서방 원정을 수행하여 러시아를 제국의 영역으로 편입시켰는데 『몽골비사』에 의하면 이때 제국 본영과 각지를 연결하는 역참이 정비되었다<sup>27)</sup>고 한다.

특히 몽골의 제5대 칸인 쿠빌라이(재위 1260-1294) 시대가 되면 카라코룸(Karakorum)에서 자신의 본거지인 증원으로 제국의 중심을 옮기고, 새 수도인 대도(大都)를 중심으로 하여 육상과 해상 교통망을 정비하였다. 마르코 폴로(Marco Polo, 1254년경-1324년경)는 이 시기 제국의 수도 대도에서 출발하는 역참의 상황에 대한 상세한 기록을 남겼는데<sup>28)</sup> 기왕의 연구에 의하면 쿠빌라이가 통치하는 동아시아 일원에만 약 1500여 개의 역참이 있었고, 그 운영을 위하여 참호(站戶)로 설정된 호구가 적게는 30만 호에서 많게는 75만호에 이르렀다<sup>29)</sup>고 한다. 반면에 동아시아 이외 지역의 역참 제도에 대해서는 아직 많은 연구가 이루어지지 않았지만, 서방 3개 칸국 역시 중국과 동일한 역참 제도가 운용되고 있었음은 여러 연구에 의하여 밝혀졌다.<sup>30)</sup>

몽골 제국 시기 역참은 신속성이라는 점에서도 타의 추종을 불허하였다. 당시 역참의 정확한 숫자와 각 구간의 정확한 거리, 구간 사이의 정확한 주파 시간을 산출해 내기란 쉽지 않다. 마르코 폴로는 중국의 경우 25마일 또는 30마일, 즉 40km 또는 48km에 하나씩 역참이 두어졌고, 급한 용무가 있을 때는 하루에 200-250마일(320-400km), 때로는 300마일(480km)까지 주파했다<sup>31)</sup>고 적고 있다. 이는 “전령이 하루에 400리, 즉 200km를 달린다는 『원사』의 기록<sup>32)</sup>에 비춰 약간 과장된 것이지만 이 정도만 해도 대단한 속도라고 할 수 있다. 물론 역로의 중요도에 따라 역참 수, 구간 별 거리 그리고 속도에 차이가 있었을 것이다. 예를 들면 수도인 대도와 상도(上都)처럼 중요한 구간에는 그 중요성만큼이나 용도에 따른 역로가 따로 설정되어 있었다.<sup>33)</sup>

이처럼 신속한 이동이 가능했던 것은 전령들이 유별나게 기마에 능숙하거나 말의 주행 속도가 빨라졌기 때문은 아니다. 학자들은 엔진 동력을 이용하기 전까지 인간과 축력에 의한 이동은 큰 차이가 없었을 것으로 보고 있다. 그렇다면 이동의 속도는 역참의 정비 정도와 역로의 안전성에 달려 있었다고 할 수 있는데 이는 곧 몽골에 의한 유라시아의 정치적 통합과 안정이 역로의 안전을 보장해 주고, 다시 이동의 속도를 더해주었음을 의미한다.

25) 칭기즈칸 시기 역참에 대한 자세한 사항은 默書民, 2003, 「大蒙古國驛傳探源」, 『內蒙古社會科學』(漢文版, 2003-1 참고.

26) 유원수 역주, 2004, 『몽골비사』, 사계절, 301쪽.

27) 유원수 역주, 위의 책, 300쪽.

28) 김호동(역주), 2000, 『마르코 폴로의 동방견문록』, 사계절, 275-277쪽.

29) 陳高華, 1991, 『元史研究論稿』, 北京: 中華書局, 159쪽; 黨寶海, 2006, 『蒙元驛站交通研究』, 北京: 崑崙出版社, 131쪽.

30) 서방 3개 칸국의 역참에 대해서는 黨寶海, 위의 책, 342-369쪽 참고, 그리고 이에 대한 서방 쪽의 연구 성과 목록은 김호동, 2008, 「몽골帝國과 世界史: ‘팍스 몽골리카’의 實像」, 『세계사 속의 중앙유라시아』, 서울대학교 중앙유라시아연구소, 30-31쪽에 잘 정리되어 있다.

31) 김호동 역주, 위의 책, 280-281쪽.

32) 『元史』 卷101 志 第49 急遞鋪兵.

33) 당시 대도와 상도 사이에는 명실상부한 역도(驛道)가 1개, 특수 용도의 도로 3개(황제 용 2개, 감찰 용도 1개) 등 모두 4개의 길이 있었다(黨寶海, 위의 책, 283-285쪽)고 한다.

몽골 제국 전역을 아우르는 광역 교통망이 갖춰짐으로써 동서간에 대대적인 인적 물적 교류가 이루어졌는데 몽골에 의하여 정비된 안전하고 신속한 역참의 혜택을 톡톡히 본 사람이 위에서 언급한 카르피니와 프랑스 왕 루이 9세의 명으로 카라코룸을 방문한 카톨릭 수도사 루브루크(William of Rubruck, 1253-1254)이다. 카르피니의 경우 1245년 6월 리용을 출발하여 이듬해 1246년 4월에 불가 강 하류에 있는 킵차크 칸국 바투(Batu, 재위 1227-1256)의 궁정에 도착하고, 같은 달 중순 그곳을 출발하여 7월 22일에 카라코룸에서 만나질 거리에 있는 대칸 구유크(Güyük, 재위 1246-1248)의 ‘시라 오르도’(황금 장막)에 도착하였다. 3개월이 채 안 되는 기간에 4000km가 넘는 거리를 주파한 셈인데 당시 교통 사정을 고려하면 엄청난 속도였음에 틀림없다. 또한 루브루크는 1253년 9월 15일 불가 강 하류에 있는 바투의 궁정을 출발하여 그해 12월 27일에 대칸 몽케(Möngke, 재위 1251-1259)의 겨울 궁전에 도착하여 역시 3개월 남짓한 시간이 걸렸다. 더구나 루브루크의 여정이 일부 겨울에 진행되었다는 점에서 카르피니보다 훨씬 빠른 속도로 달렸다고 할 수 있다. 카르피니의 경우 귀로에는 동절기 때문이었는지 카라코룸에서 바투의 불가 강 하류까지 약 6개월(1246년 11월 17일-1247년 5월 9일)이 걸렸다.<sup>34)</sup>

두 사람의 여정은 추위와 배고픔과 고난의 연속이었다. 그들의 증언에 따르면 어떤 때는 끼니도 거르고 밤낮을 가리지 않고 달렸다고 한다. 두 사람의 종교적 신념이 역경을 헤쳐 나가는데 큰 힘이 되었을 것이지만, 이동 거리와 소요된 시간으로 보아 몽골인의 도움과 그들이 만든 역참이 없었다면 사실상 불가능한 여정이었다. 이런 점에서 두 종교인의 몽골 방문은 몽골 제국 시기 역참망이 얼마나 안전했는지, 또 얼마나 신속했는지 그리고 얼마나 방대했는지를 생생하게 증언해주는 실증 자료라고 할 수 있다.

그런가 하면 네스토리우스 교도로서 서아시아의 성지를 순례하고, 거기에서 다시 일 칸국 군주의 명을 받고 서유럽을 방문한 내몽골 출신의 랍반 사우마(Rabban Sauma, 1225-1294),<sup>35)</sup> 시리아 출신으로 중국의 쿠빌라이 조정에서 근무하다 그의 명으로 중앙아시아와 이란에 사신으로 갔다가, 거기서 다시 유럽을 방문하고 중국으로 돌아온 이사 켈레메치(Isa Kelemechi, 1227-1308)<sup>36)</sup> 역시 역참을 이용하였다. 한편 인도를 거쳐 중국을 다녀오고, 다시 스페인과 북아프리카를 여행하고 『대여행기』(이븐바투타 여행기)라는 대작을 남긴 모로코 태생의 무슬림 이븐 바투타(Ibn Battūta, 1304-1368)도 짧은 중국 체류 기간에 역참을 이용한 대표적인 사람이다.<sup>37)</sup> 역참을 이용하는데 고려인도 예외는 아니었다. 고려 후기 관인 익제(益齊) 이제현(李齊賢, 1288-1367)은 1214-1223년 사이에 중국 대륙 각지를 여행하고 당시 사정을 소개하는 시를 남겼다. 특히 그는 1223년 유배에서 풀려난 충선왕(忠宣王)을 영접하기 위하여 간수성(甘肅省) 린샤(臨夏)에 간 적이 있는데 이때 익제는 원나라의 역참을 이용하였다.<sup>38)</sup>

종교인과 관리들 뿐 아니라 상인들도 역참을 이용하였다. 마르코 폴로 일가가 대표적인 사례일 것이지만, 쿠빌라이 시대 육상과 해상을 아우르는 교통로가 완비되면서 수많은 상인들이 동에서 서로 서에서 동으로 오고갔다. 그러나 이 시기 역참은 어디까지나 제국과 황실의 정치 및 재정 운용을 위한 것이었다. 따라서 이용자 또한 그 목적에 맞게 사신이나 전령, 군인, 지배 집

34) 두 수도사의 몽골 방문에 대해서는 Christopher Dawson, 앞의 책과 Peter Jacson(trs.), 1990, *The mission of Friar William of Rubruck*, London: The Hakluyt Society 등을 참고.

35) 그의 출신과 서방 여행에 대해서는 김호동, 2002, 『동방기독교와 동서문명』, 까치, 241-261쪽 참고.

36) 이에 대해서는 김호동, 2006, 『蒙元帝國期 한 色目人 官吏의 肖像: 이사 켈레메치(Isa Kelemechi, 1227-1308)의 生涯와 活動』, 『중앙아시아연구』 제11호 참고.

37) 이븐 바투타 지음/정수일 역주, 2001, 『이븐 바투타 여행기』, 창비, 327-328쪽.

38) 지영재, 2003, 『서정록을 찾아서』, 푸른역사, 15-37쪽; 민족문화추진회, 1979, 『국역익제집』 1(『익제난고』 8, ‘은 자원패를 하사한 데 대하여 사은하는 표’).

단과 손잡은 관허 상인, 즉 오르톡(ortoq)이 주류를 이루었다. 현실에서는 물론 이 원칙이 그대로 지켜지지는 않았다. 상인들이 고관들과 결탁하여 역참을 이용한다거나, 역참을 이용할 때 패자(牌子)와 함께 소지해야 하는 포마성지(鋪馬聖旨)를 위조한다거나, 퇴직 관리가 반납해야 할 패자를 계속 보유하거나 사적으로 주조한 일 칸국의 사례<sup>39)</sup>에서 보듯 역참과 관련한 비리가 꽤나 빈번하게 발생하였다.<sup>40)</sup> 그럼에도 이는 어디까지나 비리일 뿐이고 공공 용도로서 역참의 기능은 제국이 멸망할 때까지 변함이 없었다.

## 5. 말 매장과 말 숭배

러시아 학자 쿠즈미나는 오래 전에 발표한 한 논문<sup>41)</sup>에서 말 신앙의 기원과 그것의 전파 문제를 본격적으로 논의하였다. 그녀는 데레이프카 유적에서 출토된 말뼈를 근거로 이때 말이 처음으로 가축화되고 말 숭배의 일환으로 말을 매장했다고 주장하였다. 그녀의 문제 제기는 세계 많은 학자들의 관심을 불러와 여러 학자들의 반론에도 불구하고 현재까지도 이 분야 연구에 큰 영향을 미치고 있다.<sup>42)</sup>

그러나 그녀가 근거로 자료로 삼은 데레이프카 유적이 앞서 언급했듯이 스키타이 시대의 것으로 판명되면서 그녀의 입론 자체가 부정되고 있다. 그 대신 최초의 말 사육지로 인정되고 있는 보타이 유적의 말뼈에 대해서도 사육설(飼育說)을 부정하는 의견이 있어 두 유적 출토 유물을 근거로 기원전 4000-3000년경 말이 가축화되고, 이때 말 매장 의례가 널리 퍼졌다고 보는 데는 무리가 있다. 또한 기원전 3000년 기 얄나야(Yamnaya) 문화 유적에서도 소나 양의 매장 사례는 많지만 말의 경우는 극히 드물게 나타난다. 이는 곧 가축으로서 말이 널리 보급되지 않았을 가능성을 말해준다. 그보다 늦은 기원전 2000년 기 스루브나야(Srubnaya) 문화와 안드로노보(Andronovo) 문화 시기에도 소와 양이 매장된 사례가 더 많아, 특별히 말이 숭배 대상으로서 중시되지는 않았다.<sup>43)</sup>

말뼈의 매장 사례가 급격하게 증가한 것은 기마 유목민이 출현했다고 생각되는 기원전 10세기를 전후해서이다. 이를 테면 기원전 11-9세기 시베리아의 이르멘(Irmen) 문화 유적에서는 머리뼈를 포함한 말뼈 매장 사례가 다른 동물에 비하여 월등하게 많아진다. 특히 피장자(被藏者)가 사회에서 일정한 지위를 갖고 있는 성년 남자인 경우 거의 모든 무덤에서 말 머리뼈 매장이 확인되고 있다.<sup>44)</sup> 무언가 권력 관계를 엿볼 수 있는 대목인데 이를 확인해주는 것이 몽골 고원에 집중 분포하는 히르기수르<sup>45)</sup>이다. 이 유적은 통상 원형 또는 방형의 돌 구조물로 둘러 싸여 있

39) 일 칸국의 패자 관련 부정에 관한 사항은 도슨 著/佐口透, 譯註, 1979, 『몽골帝國史』 6, 東京: 平凡社, 113-119쪽 참고.

40) 이에 대해서는 김호동, 2010, 「몽골支配期 西아시아의 驛站制와 가잔 칸(Ghazan Khan)의 改革」, 『역사문화연구』 35 참고.

41) 쿠즈미나 지음/김호동 옮김, 1992, 「古代 유라시아 말 信仰의 起源과 傳播」, 『한국고대사논총』 제4집.

42) E.E. Kuz'mina, 1980, "Eshe ras o diskovidnykh psaliiakh evraziiskikh stepei", *Kratkie soobsheniia Instituta arkhologii* 161; E.E. Kuz'mina, 1994, "Stages of development of stock-breeding husbandry and ecology of the steppes in the light of the archaeological and paleoecological data(4th millennium BC-8th century BC)", Bruno Genito ed., *The Archaeology of the steppes*, Napoli: Instituto Universario Orientale.

43) 이상 얄나야, 스루브나야, 안드로노보 문화의 말 매장에 관한 사항은 林俊雄, 앞의 논문(2002), 122-129쪽에 잘 정리되어 있다.

44) Bobrov, V.V./Goriaev, B.C., 1997, "Loshad' v pogrebal'nom obriade irmenskoj kul'tury", *problemy arkhologii, etnografii, antropologii Sibiri i sopredel'nykh territorii*, tom IV, Novosibirsk: Izd. Instituta arkhologii i etnografii SO RAN.

고, 그 바깥쪽에 수많은 돌 더미가 있는데 그 아래에 말의 머리뼈와 목뼈 및 발굽 등이 매장되어 있다.

이는 곧 두 가지 사실을 말해준다. 첫째는 기마 유목민의 출현과 함께 경제 및 사회생활에서 말이 더욱 중시되고 말 신앙이 본격화되었을 가능성이 있다는 점이다. 둘째는 기마가 보편화되면서 히르기수르와 같은 대형 구조물을 축조할 수 있는 권력자가 등장했다는 점이다. 실제로 기원전 10세기 이후가 되면 유라시아 초원 지대에서 순차적으로 국가 권력이 출현하면서 대형 고분이 조성되고 말 관련 신앙도 좀 더 정형화된 형태로 나타난다. 남시베리아 투바공화국에서 조사된 아르잔<sup>46)</sup> 고분이 이를 확인해준다. 여기서는 묘실에 통째로 매장된 말과 고분 주변의 돌 더미에 말 머리뼈가 매장된 것이 확인되었다. 이 유적의 조성 연대는 기원전 9-8세기 또는 기원전 7세기 등 여러 의견이 있지만 대체로 히르기수르보다 약간 후대 그리고 기원전 7세기보다는 약간 앞서는 유적으로 볼 수 있다.

말을 통째로 매장한 사례는 서북 카프카스 쿠반 강 유역의 켈레르메스(Kelermes) 고분(기원전 7세기 후반-6세기 초기)과 울스키 아울(Ulski Aul) 1호분(기원전 6세기 중엽)에서도 확인된다.<sup>47)</sup> 특히 후자에서는 400여 두의 말이 배장(配藏)되었다고 하는데 이처럼 말을 대량으로 희생으로 바친 것은 어떤 식으로든 권력의 집중이 이루어지지 않고는 불가능하다. 헤로도토스(기원전 485경-425경)의 증언이 이를 구체적으로 확인해 준다. 그는 기원전 5세기 중반 경 스키타이 왕의 장례에 대한 기록을 남기고 있는데 말의 순장과 함께, 특히 말을 박제하여 무덤 주위에 안치했다고 증언하고 있다. 이는 그 무렵 말 신앙의 또 다른 형태를 보여주고 있다는 점에서 매우 중요하다.<sup>48)</sup> 알타이 지방의 파지리크(Pazyryk) 고분에서도 완전하게 마구를 갖춘 말 출토 사례를 통하여 알 수 있듯이 스키타이 시기 말 신앙은 예술품에도 반영되어 있다.<sup>49)</sup>

유라시아 초원 각지의 고대 투르크족에 사이에서도 말 매장을 비롯한 말 신앙이 널리 퍼져 있었다.<sup>50)</sup> 지금까지 적어도 500여 곳에서 말 매장 유적이 발견 조사되었다고 한다.<sup>51)</sup> 이는 돌궐 등 투르크계 민족에 관한 문헌 기록을 통해서도 확인된다.<sup>52)</sup> 이에 따르면 장례 시 말을 도축하여 제사를 지내고, 죽은이의 말을 그가 썼던 물건과 함께 불에 태워 재를 묻고, 말 머리를 무덤 주위의 돌에 매달아 놓는 등 돌궐인의 장례에서 말이 중요한 역할을 했음을 알 수 있다. 같은 투르크계인 오구즈(Oghuz)인들의 장례 관련 기록에서도 이와 유사한 관행이 확인된다. 즉 10세기 아랍 여행가 이븐 파들란(생몰 연대 미상)에 의하면 당시 호라즘(Khwarazm) 지방에서 유목하던 오구즈인들의 장의(葬儀)에서도 죽은이의 말을 남김없이 도축하여 참석자들이 먹고, 도축한 말의 머리, 다리, 가죽 그리고 꼬리를 묘위의 나무에 매달아놓는다고 한다.<sup>53)</sup> 세부적인 차이

45) 원래는 ‘키르기스 인의 무덤’이라는 뜻인데 19세기에 러시아 연구자들이 ‘헤레크수르’(khereksur)라고 이름 붙인 이후 고고학에서 그대로 불리고 있다. 이러한 유적은 몽골 뿐 아니라 부랴트공화국, 투바공화국, 알타이 및 천산 산맥 부근에도 분포한다. 다만 발굴 사례가 많지 않아 이것이 매장 유적인지 제사 유적인지를 놓고 학자들 사이에 이견이 있다. 히르기수르의 조성 연대에 대해서는 약간의 이견이 있지만 2000년 기말에서 1000년 기 초기에 조성된 것으로 보는 것이 대세이다.(D. Erdenbaatar, 2002, *Mongol nutgün dörvöljin bulsh, khirgisiüürin soyol*, Ulaanbaatar: Mongol ulsyn shinjlekh ulhaany akademi tüükhiin khüreelelen, p.131, 林俊雄, 앞의 책, 30-36쪽.)

46) 이하 아르잔 고분에 대해서는 藤川繁彦, 앞의 책, 114-118쪽에 의거하여 정리하였다.

47) 藤川繁彦, 앞의 책, 209-213쪽.

48) 헤로도토스, 앞의 책, 403-405쪽.

49) 파지리크 고분에 대해서는 藤川繁彦, 앞의 책, 122-134 참고.

50) 쿠즈미나, 앞의 논문, 359-362쪽.

51) (大澤 孝, 2002, 「古代テュルク系遊牧民の埋葬儀禮における動物供犠-石人・石囲い遺跡における關聯遺物を中心に」, 小長谷維紀 編, 『北アジアにおける人間と動物のあいだ』, 東京: 東方書店, 197쪽.)

52) 『周書』卷50 列傳 第42 異域 下 突厥; 『隨書』卷84 列傳 第49 北狄 突厥.

53) 家島彦一, 1969, 『イブン・ファドーランのボオルガ・ブルガル旅行記』, 東京: 東京外國語大學アジア・アフリ

에도 불구하고 본질상 스키타이 및 돌궐인들의 장례와 유사한 관행으로 볼 수 있다.

상기한 말 관련 신앙은 13-14세기 몽골인들 사이에서도 확인된다. 예컨대 아르메니아의 역사가 도손(D'Ohsson, 1780-1855)은 “(사람이 죽으면) 죽은 이 앞에 음식과 젖을 차려두고, 친한 사람들이 음식을 갖고 와 바친다. 무덤 옆에 죽은 이의 애마(愛馬)에 안장을 채워 희생으로 바치고, 무덤 앞에 취사도구와 궁시를 놓아두어 그가 저승에서 쓸 수 있도록 한다”<sup>54)</sup>고 하여 말 매장이 행해졌음을 증언하고 있다. 당시 몽골인들 사이에서 이러한 믿음이 있었음은 “그래서 주군이 죽으면 그가 소유하던 최고의 말들을 모두 죽이는데 그렇게 함으로써 주군이 저승에서 그것들을 갖도록 한다”<sup>55)</sup>는 마르코 폴로의 증언으로 거듭 확인된다. 플라노 카르피니 역시 “암말과 망아지 그리고 안장과 고삐가 달린 수말을 시신과 함께 묻는다. 그들은 또한 다른 말을 잡아먹고 그 가죽에다가 지푸라기를 채워 넣어 두 개 혹은 네 개의 장대에 박아 세워 둔다”<sup>56)</sup>고 유사한 기록을 남겼다.

이러한 장례 관행은 16세기 말까지도 이어졌던 것으로 보인다. 예를 들면 16세기 말 몽골을 다녀간 명나라 관리 소대형(蕭大亨)은 그 무렵 몽골인들의 관습에 대하여 “귀족이 죽으면 당일 애첩과 함께 양마(良馬)를 죽여 매장한다”<sup>57)</sup>는 기록을 남겼는데 16세기까지 인신(人身) 순장이 운위되고 있다는 점이 선뜻 납득되지 않지만, 몽골 기록이나 중국 기록 공히 순장을 적기하고 있기 때문에 부정할 필요는 없을 것 같다. 다만 “이전에 몽골 사람이 죽으면 각자의 능력에 따라 낙타와 말을 죽여 함께 묻었다”<sup>58)</sup>는 17세기 몽골 연대기 『에르데니-인 톱치』(일명 蒙古原流)의 기록으로 보아 가죽 순장이 이루어진 것만은 분명하다.

16세기 당시 몽골 지역에서 말 매장은 물론이고, 제사 시설에 말을 바쳤을 가능성을 시사하는 기록도 있다. 즉 16세기 말기에 제정된 이른바 『알탄 칸 법전』에는 희생 제의를 연상시키는 “제사 용 말”을 가져가거나 자리를 옮겨놓았을 경우의 처벌 규정이 있는데<sup>59)</sup> 여기서 “제사 용 말”이 정확히 무슨 뜻인지는 확실하지 않지만, 앞서 언급한 매장 또는 추도 시설에 안치한 말로 볼 여지가 충분하다. 그 후 이러한 관행이 어떻게 되었는지는 확인할 수 없지만, 16세기 말 티베트 불교 전파 후 제사 또는 장례를 위한 도축이 강력하게 규제되었던 것으로 미루어 공식적으로 폐기되었을 가능성이 있다.<sup>60)</sup> 그러나 유라시아 초원의 다른 지역에서는 20세기까지도 매장이나 제사 형태로 말이 봉헌되었다. 쿠즈미나는 추바시인, 오세트인, 하카스인, 야쿠트인들 사이에서 행해진 사례를 보고하고 있다.<sup>61)</sup> 예컨대 그녀가 인용한 그라즈노프의 보고에 의하면 예니세이 강가의 하카스족은 장사한 지 40일째 되는 날 제사용 식탁을 차려놓고 말고기를 먹고 머리와 발에서 벗겨낸 가죽을 묘지에 있는 나무에 걸어놓았다고 한다. 우노 하르바(Uno Harva)를 비롯한 여러 연구자들의 보고를 통해 알 수 있듯이 박제한 말가죽을 나무에 매달아 놓은 관행은 알타이 지역에서도 유사 사례가 확인된다.<sup>62)</sup>

カ言語文化研究所, 25쪽.

54) 도손 著/佐口透, 譯註, 1968, 『モンゴル帝國史』 I, 東京: 平凡社, 15쪽.

55) 김호동(역주), 앞의 책, 192쪽.

56) Christopher Dawson, 앞의 책, pp.12-13.

57) 蕭大亨, 1973, 『北虜風俗』 埋葬, 臺北: 廣文書店 影印本, 7쪽.

58) 烏蘭, 2000, 『蒙古源流研究』, 遼陽: 遼寧民族出版社, 429/685쪽.

59) 蘇魯格 譯註, 1996, 『阿勒坦汗法典』, 『蒙古學信息』 1996-1, 31-33쪽.

60) 16세기 말 불교 수용과 더불어 제기된 순장 금지와 관련한 제반 사항은 이평래, 2006, 「16세기 말 이후 몽골 불교의 확산과 전개」, 『실�크로드의 삶과 종교』, 사계절 참고.

61) 쿠즈미나, 356-362쪽.

62) 알타이인을 비롯한 시베리아 거주민들의 이러한 관행에 대해서는 小島瓊禮, 1991, 『人・他界・馬』, 東京: 東京美術, 139-144쪽에 잘 정리되어 있다.

이렇게 보면 묘지에 말을 매장하고 제사(추도) 시설에 말을 봉헌하는 관습은 말의 가축화와 함께 시작되어 20세기까지 이어졌다고 할 수 있다. 또한 이러한 관행은 유라시아 서부 초원(흑해 북방)에서 중부 초원(신장)을 거쳐 동부 초원(몽골 고원)에 이르는 광역에 걸쳐 행해졌는데 이는 유라시아 초원 지대 거주민들에게 20세기까지도 말과 말 신앙이 그 만큼 중요한 역할을 하고 있었음을 말해주는 구체적인 근거라고 할 수 있다.

## 6. 결론

필자는 지금까지 중앙아시아사 전개 과정에서 말이 어떤 기능을 했는가를 살펴보았다. 먼저 본격적인 기마 군단 출현 이전 시기 생산수단이라는 측면에서 말의 기능을 검토하고, 이어 17세기 신식무기 등장 이전의 이른바 전쟁 수단으로서 말의 기능을 살펴보았다. 다음에는 몽골 제국의 역참을 사례로 교통수단으로서 말의 기능을 정리하고, 마지막으로 말 매장 문화를 중심으로 송배 대상으로서 말의 기능을 검토해 보았다. 이하 앞에서 논의된 사항을 염두에 두고 현재의 상황을 살펴봄으로써 맺음말에 대신하고자 한다.

첫째 유목 목축이 행해지는 몽골은 물론, 반(半)유목이 행해지는 중국 신장이나 키르기스 및 카자흐 초원에서는 현재까지도 말은 여전히 생산 수단으로서 기능하고 있다. 따라서 앞에서 논의한 바와 같이 기마의 보급이 유목 목축을 가능케 했다는 점에서 유목 및 반유목이 지속되는 한 생산 수단으로서 말의 기능은 사라지지 않을 것이다.

둘째 제1차 세계대전 그리고 극히 일부 지역(몽골)에서 제2차 세계대전 때까지 기병대가 활약한 것을 제외하고 군사력으로서 말의 기능은 완전히 사라지고, 현재는 의례 용도의 군마로서만 그 명맥을 이어가고 있다고 할 수 있다. 말하자면 시공을 초월하여 인류사에 가장 오랜 동안 그리고 가장 깊은 영향을 미친 말의 기능이 신식 무기의 등장으로 완전히 무력화된 것이다.

셋째 유목 및 반유목이 행해지는 일부 지역에서는 말은 여전히 중요한 교통수단으로 활용되고 있다. 물론 최근에는 오토바이나 차량이 일부 말의 기능을 대신하고 있지만, 초원에서의 생업이 완전히 바뀌지 않는 한 그 용도가 폐기되기는 어려울 것이다.

넷째 유목 및 반유목이 행해지고 있는 지역에서는 말 송배의 흔적이 의연히 확인된다. 일부 지역에서 죽은 애마의 뼈를 별도의 장소에 보관하는 것도 그 하나의 사례일 것이고, 축제나 전통 의례에서 말이 중요한 역할을 하는 것도 일종의 말 송배의 유산이라고 할 수 있다. 그리고 송배 대상으로서 말의 기능은 인위적인 측면이 있지만, 각지의 전통 문화 복원 과정에서 오히려 활성화 되는 측면이 있다.

## 19세기 러시아인의 중앙아시아 인식: 여행기 분석을 중심으로

기계형(한양대)

### 1.

“...이 지역 주민들은 여행자를 속이기 위한 처방전을 미리 받은 것이 분명했다. 이 야만인들 자신은 새로운 인간을 두려워했고...그들은 의심을 품지 않고는 볼 수가 없는 사람들이다. ...토착민들은 미지의 땅을 보기 위해 어려움과 고난을 참는다는 것을 믿지 않았으며,...그 모든 것들이 그들 생각으로는 필요없는 짓거리였던 셈이다.”<sup>1)</sup>

프르쾨발스키는 제국지리학회의 일원으로 중앙아시아를 포함해 아시아 지역으로 여러 차례 탐험을 떠났는데, 그는 자신의 일기를 통해 우수리지역, 몽골, 중국, 고비사막, 티벳 원정에 대한 놀라운 이야기를 전해주고 있다. 보호구역 우수리의 타이가지역, 몽공스텝, 중국의 기이한 풍경, 라마 티벳의 위험한 산길, 고비와 타클라마칸 사막의 타는 듯한 더위—이 모든 곳을 여행했던 그는 러시아제국의 중심을 중앙아시아 및 극동의 변두리와 연결시켰다. 그의 글은 이국적인 야생의 땅에서 여행가들의 모험과 극단적 경험을 보여준다. 위의 인용문은 그가 1876년 몽골로 가기 위해 텐산산맥을 거쳐 가는 길에 산간지역에서 만난 토착민들에 대한 인상이다. 그의 탐험대가 사르트인, 키르기스인, 칼미크인들에게서 받는 소박한 인상이나 탄성을 자아내는 아름다운 풍광에 대한 감탄사 뒤에, 부지불식간에 불쑥 튀어나오는 말은 바로 “이해할 수 없는 아시아”였다. 물론, 탐험 초기와 후반부의 그의 탐험에 대한 인상에는 변화가 나타났지만, 동방을 향해 떠났던 무수한 러시아 여행가들을 따라다녔던 어려움 가운데 하나는 이해하기 어려운 동양 인식이 자리잡았다.

러시아는 해상으로의 팽창을 꾀한 유럽의 여러 제국들과 달리 육상에서 팽창을 시도하였다. 짜르정부의 명령을 받고 모피무역을 향해 동진을 했던 스트로가노프 등을 포함해, 15-16세기 이래 19세기까지 이어졌던 긴 팽창의 역사는 동시에 낯선 문화와 만나는 것을 의미했다. 탐험대, 외교관, 군인에서부터 상인, 선교사, 의사, 여행가에 이르기까지, 그리고 그들의 아내와 딸들이 낯선 세계를 행했던 사람들이었고, 낯선 세계와의 조우는 그들에게도 역시 어려운 경험이었을 것이다.

그렇지만 실제로 보면 훨씬 오래전부터 동양으로 갔던 사람들 있었고, 외부세계에 대해 많은 지식을 얻고 있었다. 여행기들이 간행되고 있었으며, 그것은 특히 식자층 사이에서 상당한 관심을 불러일으켰다. 물론, 우리는 오늘날 이러한 노력이 사실은 타문화를 제대로 반영한 것이라기

1) Н. М. Пржевальский. ПУТЕШЕСТВИЯ В ЦЕНТРАЛЬНУЮ АЗИЮ,  
[http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Mongol/Przevalskij\\_Ljalina/text3.phtml?id=4443](http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Mongol/Przevalskij_Ljalina/text3.phtml?id=4443)

보다는 그들의 선입견과 편견에 강하게 영향을 받는 것이라는 사실을 알고 있다.

왜 여행기인가? 타문화에 대한 선입견과 편견의 진원지이면서 동시에 여행기는 낯선 세계를 직접 경험한 얼마 안되는 사람들의 기록이라는 점에서 의미가 있다. 러시아제국이 팽창하면서 외부세계에 대해 어떤 생각을 가졌는지를, 그것을 밝히고자 하는 사람들에게 여행기는 그래서 중요하게 다가오는 것이 사실이다. 이 글의 목적은 중앙아시아를 다녀간 러시아인들의 여행기를 통해 중앙아시아가 어떻게 이해되고 있는지 밝히는 데에 있다.

## 2.

에드워드 사이드는 러시아제국, 독일, 네덜란드 등의 경우에 대해서 거론하지 않았으나, 러시아 오리엔탈리즘 주제는 러시아의 정체성, 러시아의 역사발전 경로의 보편성과 특수성 등을 둘러싸고 그간 진행되었던 수많은 논쟁들, 즉, 러시아는 ‘동양인가 서양인가’에 대한 줄기찬 논쟁의 연장선에 있기 때문에, 최근에 연구자들 사이에서 매우 뜨거운 주제의 하나가 되었다. 할리드(Adeeb Khalid)의 경우처럼, 유럽의 전형적 제국의 하나로서 러시아제국의 특징을 부각시키면서 사이드의 오리엔탈리즘을 러시아에 적극적으로 적용하려는 입장이 있는가 하면, 나이트(Nathaniel Knight)의 경우처럼 사이드의 오리엔탈리즘 논리를 러시아제국에 적용하는 것에 대해 맹렬하게 비판하는 입장도 있다.

중앙아시아의 낯선 지역으로 떠난 러시아인들의 인식을 설명하는데 있어서 사이드의 방식이 반드시 들어맞는 것은 아니지만, 러시아제국이 팽창하는 과정에서 만난 낯선 민족들과의 경험과 그에 대한 진술의 방식은 러시아인들의 인식 깊숙이에 자리 잡은 공포심, 경탄, 증오 등 다양한 감정들을 이해하는 데에 많은 도움을 준다.

19세기 중엽에 특히 중앙아시아는 러시아제국에 주요한 이해관계가 있던 지역이었다. 특히 크림전쟁 패배(1853-56)에 뒤이어 농노제 폐지(1861)를 둘러싸고 벌어졌던 러시아 국내정치적 복잡한 갈등상황이 중앙아시아에서는 다소 흥미로운 양상으로 전개되었다. 왜냐하면, 유럽의 서부와 남부 지역으로의 팽창은 좌절되었지만, 중앙아시아지역은 크림전쟁의 뼈아픈 패배에 대한 보상이 되었기 때문이다. 아바신(Сергей Н. Абашин)은 크림전쟁 패배 이후 러시아인들이 승리와 영광에 대한 열망, 그리고 포상받고 싶은 욕구, 소진되지 않은 에너지의 출구를 투르크스탄에서 찾았다고 지적한다.<sup>2)</sup> 처음에는 신문의 한 면에 이 지역으로 가는 방법에 관한 기사가 소개되었다면, 곧이어 공식적인 출판물들이 동방(Восток) 팽창의 정당화에 관한 이야기들을 상세하게 알려주었다. 다시 말해, “투르크스탄 정복은 제국의 남쪽 국경을 방어하는 수단”이자, “동방에서 영국의 팽창에 맞서는 대응책”이라는 견해, 아울러 훨씬 더 원칙적으로는 러시아의 정복이 “토착민들에게 재앙(бедствие)이 아니라 그와는 반대로 자율적으로 조직하고 통치할 능력이 없는 이러한 종족들에게 구원(спасение)의 유일한 길을 열어준다”는 관념이 식자층 사회에서 형성되기 시작했다. 여러 다양한 서적의 영향을 받아 러시아제국의 중심에서 중앙아시아는 사회적, 정치적으로 “발달이 되지 않았다”는 확고한 이미지가 형성되어, 이제 더 발전된 유럽국가(즉, 러시아제국)에 의해 “정복당하는 것이 이익”이라는 식으로 바뀌기 시작했다.<sup>3)</sup>

19세기 러시아제국은 카프카스(1816-1864)와 중앙아시아 정복과정(1865-1884)의 결과, 국경의

2) Сергей Николаевич Абашин и другие, *Центральная Азия в составе Российской империи* (М.: Новое литературное обозрение, 2008), С. 321~322.

3) Г. Лежан, “Русские в Средней Азии,” *Записки для чтения*, СПб., 1867, No 10/11, С. 198; Сергей Николаевич Абашин и другие, *Центральная Азия в составе Российской империи*, С. 319 재인용.

확장과 이슬람 주민들과 조우하게 되었다. 특히 러시아의 중앙아시아 정복에서 무슬림 신민과 러시아와의 관계가 이 지역에서 정부의 정책의 중심에 있었다. 투르케스탄의 초대 총독인 콘스탄틴 폰 카우프만(1867-1881) 경우, 카프카스에서 무슬림주민들에 대한제국의 정책실패가 결코 중앙아시아에서 되풀이될 수 없다는 판단을 하였으며, 카우프만의 해결방식은 요운치의 설명에 따르면, 학자(학문)들과 정치의 관계를 이전보다 돈독하게 하는 것에 있었다. 그는 그 지역에 정책을 만들고 수행하기 위해 러시아역사가들과 민속지학자에 의존하였다. 그는 카우프만의 이러한 해결방식이 러시아와 중앙아시아와의 관계, 이후 짜르시대, 소비에트시대, 포스트소비에트시대에 이르는 장기적 효과를 가져왔다고 주장한다. 특히 20세기 초 중앙아시아역사와 문화를 조명한 바르톨드의 역할은 그가 보기에 러시아제국의 학자들이 중앙아시아 지역에서 카우프만의 정책을 구현하고 있다. 물론, 중앙아시아 정책의 단순한 정치적 에이전트로서의 기능은 거부하면서 말이다.<sup>4)</sup>

이런 방식의 설명은 바로 제국지리학회의 탐험대원들의 중앙아시아에 대한 인식을 가늠할 수 있게 해준다. 본 논문에서는 세묘노프 잔-산스키의 여행기, 프르쾨발스키의 여행기, 그리고 여성작가들의 여행기에 나타난 중앙아시아 인식의 편차를 보이고자 한다.

(본문은 별도의 발표문 참조)

4) Lasa Yountchi, "The politics of scholarship and the scholarship of politics," in Michael Kemper, Stephan Conermann (red), *The Heritage of Soviet Oriental Studies*, London & New York: Routledge, 2011), p. 217.



## 중앙아시아 문화 소통의 의미: 좋은 사회로서의 가능성 모색

정세진(한양대)

### 1. 들어가는 글<sup>1)</sup>

최근 모든 영역에서의 소통의 의미가 강조되고 있다. 개인끼리의 소통이든, 사회적 소통이든 시간엔, 소통은 존중한다는 의미이며, 사회 세력 간에 합의와 관용을 포함한다는 것으로 해석될 수 있다. 그러므로 소통은 문화의 통합 요소이며, 더 좋은 사회로 발전될 수 있는 동력이다. 국가의 경우도 마찬가지이다. 소통이 원활히 잘 이루어지는 국가는 국제사회에서도 인정을 받고 있다. 그러므로 소통은 개인과 개인 간의 대화를 통한 합의 도출과 존중의 의미뿐만 아니라, 국가 내부의 통합 요소이며, 권역권 사회, 혹은 국제 사회의 통합에도 매우 중요하다.

중앙아시아 국가가 독립한지 이미 23년이 흘렀다. 체제전환 국가에 속하는 중앙아시아가 이 거대한 변화를 수용한지도 꽤 시간이 지나갔다. 중앙아시아의 체제 전환에 대해 많은 연구들이 있어왔다. 중앙아시아 민주주의 발전과 시장경제 체제에 대한 다양한 연구가 진행되어왔다. 그러나 중앙아시아 문화 소통에 관한 연구는 그동안 많이 진행되지 않았다. 중앙아시아 사회의 문화 소통은 어떠한 의미인가? 중앙아시아 사회 내부에서의 소통은 원활히 잘 이루어지고 있는가? 중앙아시아 국가끼리의 소통은 상호 간에 별 문제가 없이 지금까지 잘 진행되었는가? 중앙아시아 사회의 소통의 결과로서의 통합적 측면이나 분열적 요소는 어떠한 부분들이 있는가?

중앙아시아에서 소통의 요소는 어떠한 부분을 들 수 있을까? 소통이 사회의 통합적 요소로 기능한다고 할 때 이 지역에서의 소통은 오랜 역사적 시기 동안 형성된 문화 양식의 표현이며, 역사적 단계이며, 문화의 융합적 요소가 어우러져 이루어질 것이다. 그렇다면 중앙아시아 문화의 통합적 요소로는 무엇이 있는가? 중앙아시아 국민들은 공동의 역사적 유산과 결합되어 있다. 중앙아시아 역사와 종교, 전통, 그리고 관습, 가치와 생활양식 등에서 통합적 특성이 매우 강력히 뿌리내리고 있다. 그것은 중앙아시아 사회의 전통성이며 전통의 문화를 가리킨다. 이에는 중앙아시아 문화의 기본적인 속성들이 속한다. 정주문화, 유목문화는 이 지역의 필수적인 문화 양식이다. 중앙아시아 국민들, 시민들의 근원적이고 기초적인 단위, 즉 인종, 민족 등의 요소가 이에 해당한다. 중앙아시아 국가에서는 대개 투르크 민족들이 많이 분포하고 있다. 그래서 중앙아시아 민족의 통합적인 측면은 투르크 민족이라는 공동적 정서가 많이 포함된다. 타지키스탄처럼 타지크계가 인구 구성적으로 더 많이 거주하고 있는 국가는 민족 자체가 투르크계가 아니지만, 중앙아시아 사회의 공통적 특성을 고려해 볼때 타지크 민족도 한때는 현재의 우즈베키스탄에 있었던 부하라 왕조 등에 속해서 우즈베크 민족 등과 혼합되어 살았기 때문에 투르크 요소도

1) 본 발표문은 본 주제에 관한 초고이며, 완결된 내용이 아니라서 인용을 금해주시면 감사하겠습니다.

상당히 포함되어 있다. 그러므로 상기의 2가지 요소는 중앙아시아 사회의 필수불가결한 문화 인자라고 하겠다.

중앙아시아 사회에서 매우 중요한 종교적, 정신적 요소로 이슬람을 들 수 있다. 중앙아시아 이슬람은 생활 이슬람으로 명명되기도 하는데, 일상의 이슬람 (Everyday Islam)으로 불린다. 그리고 중앙아시아 사회의 또 하나의 중요한 요소로는 ‘아시아성’이 있다. 중앙아시아 문화는 아시아적이며, 동방적 특성을 가지고 있기 때문에 유럽적 사고방식과도 많이 다르다. 물론 국가정책으로 대외개방을 많이 시도한 나라인 카자흐스탄처럼 다문화, 다민족 특성이 있는 국가는 탈아시아적 정책을 피하기도 한다. 그러나 기본적으로 중앙아시아 국가는 대외적으로 아시아적 요소를 많이 강조하고 있으며, 이러한 측면에서 중앙아시아가 가지고 있는 아시아성은 중앙아시아 권역권을 이해하는 필수 요소이다.

그렇다면, 중앙아시아 사회는 이러한 통합적 요소로서 어떠한 사회 정체성을 가지고 있는 것인가? 중앙아시아 사회에서는 소통이 전반적으로 이루어지고 있는 것인가? 1991년 독립 이후에 중앙아시아는 민주주의 발전 체제에 대한 관심이 지극히 높았다. 그 이유는 국제사회가 민주화라는 큰 물결을 타고 있었고, 과연 전체주의적인 소비에트 체제를 경험한 중앙아시아 공화국들이 민주주의를 성취해나갈 수 있는 것인가의 물음에 어떠한 대답을 내리고 있는 것인가를 주시하고자 했기 때문이다. 그리고 국제사회의 에너지 자원에 관한 관심이 매우 컸었는데, 특히 카자흐스탄이나 투르크메니스탄처럼 원유, 가스 등의 에너지 자원이 풍부한 국가에 대한 국제사회의 관심이 매우 컸었다. 그러므로 중앙아시아 국가의 경제개방이나 시장경제체제의 미래의 향방성에 대해 국제사회가 관심을 가지고 있었던 것은 당연한 일이었다. 소비에트 시기에는 전체주의적 체제가 가장 광범위하게 중앙아시아 사회에 확산되어있었다. 그러므로 중앙아시아 사회에서는 이러한 체제에서 벗어나야 하는 것이 소비에트의 유산에서 자유를 얻는 것이고, 그것이 중앙아시아 사회의 새로운 지평이 될 수 있었다. 몇 가지 점에서 성취는 있었다. 레닌의 신화는 사라졌으며, 중앙아시아 대통령들은 과거의 역사적 신화, 영웅, 도시를 부활시켰으며, 새로운 국기 제정, 위대한 문화의 복고 등 중앙아시아 고유의 역사적 유산을 새롭게 부각시켰다. 그러나 중앙아시아 지도자들은 여전히 과거 공산주의 체제에서 살아남은 정치지도자였고 그들은 과거에 소비에트 체제를 옹호한 정치인들이 대부분이었다. 그러므로 중앙아시아 사회는 서구사회의 체제와는 거리가 있는 민주주의 과정이 진행되었던 것이다.

여기에서 새롭게 제기하고 있는 사실은 소통이 국민들의 통합, 화합, 안정, 그리고 사회의 건전한 발전에 매우 중요한 요소로 현대사회에서 부각되는 것을 감안한다면, 지금 중앙아시아 사회는 어떤 사회인지를 파악하는 것은 매우 의미가 있는 일이라고 하겠다. 즉 중앙아시아 사회가 어떤 정체성을 지닌 사회인지를 역사 및 현대 사회의 다양한 요소 등을 통해 파악한다면 이 지역에서의 소통이 어떤 의미가 되는지를 담보한다고 하겠다. 본 논고는 중앙아시아의 문화 소통에 대한 내용을 중앙아시아 사회의 여러 요소와 연결 지어 분석해보고자 하는 시도이다.

## 2. 중앙아시아 소통 문화와 ‘좋은 사회’의 개념

존 포팅거는 정치철학자인 존 라울스의 “카자니스탄”(Kazanistan)이라는 허구적 용어를 차용하고 있는데, 포팅거는 이 용어를 세계 평화의 창출을 위한 자신의 논쟁점을 설명하기 위해 사용하였다.<sup>2)</sup> 라울스가 가장 중요하게 내세운 2개의 범주가 있는데, 그것은 자유 국가들에게 부여된 ‘자유사회’와 자유적이지는 않지만, “좋은 사회”(decent society)라는 2개의 영역이다. 그는 국제

사회에 있어서 일반적인 가치와 행동에 근거하여 사회적 계약을 실행하는 데에 이러한 범주를 사용하였다. 그렇다면 자유 국가들, 즉 자유 사회로 이를 적용해보면, 자유 사회는 헌법의 체계를 갖춘 민주적인 정부를 가리킨다. 동시에 이 사회는 자유로운 정치적 가치의 기반위에 형성되어 있다. 라울스는 카자니스탄은 자유롭지는 않지만 좋은 사회로 분류한다. 즉 카자니스탄은 대중적인 정부에서 용인될 수 있는 좋은 가치를 창출하는 사회를 의미한다. 카자니스탄은 중앙아시아 사회에서 그 성격이 가장 이상적으로 창출될 수 있는 좋은 사회의 모범이 될 수 있다는 것이다.<sup>3)</sup> 중앙아시아는 핵심적인 교차로 지대에 위치한다. 러시아, 중국, 파키스탄, 그리고 이란이 중앙아시아를 둘러싼 교차로에서 국제관계를 형성하고 있다. 국제관계, 세계 정치의 중심적인 역할이 중앙아시아에 이미 부여되고 있으며, 국제 사회에서 새로운 국제 협약이 꾸준히 창출되고 있다.

라울스는 특정 권역에 속하는 민족들 사이에서 국제적 사회 계약을 옹호하는 입장을 피력하는데, 카자니스탄은 분명 자유로운 사회는 아니지만, 좋은 사회를 가지고 있는 이슬람 국가로 정의한다. 라울스의 표현에 따르면, 카자니스탄은 자유 사회가 될 수 없다. 카자니스탄이 자유로운 사회라고 가정한다면, 그 정치 문화는 매우 수준이 높은 자유, 인권, 협약 등의 동의 문화가 적극적으로 통하는 사회가 될 것이다. 그렇다면 자유로운 사회는 어떠한 사회인가? 그 사회는 이성으로 통치되는 정치 모델이 광범위하게 확산되어 있을 것이며, 그 사회 자체적으로 종교, 정치, 시민의 자유를 보장해주는 사회가 될 것이다. 그리고 국제사회에서도 자유로운 사회는 인권이 보장되는 국제적 협약을 맺을 것이다. 이런 사회는 소위 말하는 민주 사회의 범주에 포함된다. 궁극적으로 통치 프로세스가 가동되는 헌법 체제의 민주주의 정부가 그런 자유 사회아래서 창출될 수 있을 것이다.<sup>4)</sup> 그러나 카자니스탄은 자유사회를 위한 표준을 완전히 충족시키지는 못하는 사회이다. 즉 이 사회에서는 정의를 이성적으로 방어하지 못하며, 민주적 정부도 부재한다. 그럼에도 불구하고, 카자니스탄은 좋은 사회라는 것이 그의 결론이다.

라우라 아담스는 중앙아시아의 문화 엘리트들은 국가의 공식적인 이데올로기의 한도 내에서 국가의 통치 목표를 받아들이거나 동조하는 경우가 있다는 점을 강조한다. 국가 엘리트들은 자신들의 고유한 목적을 위한 기반으로 자신이 속한 조직이 위치를 활용하며, 이러한 과정 속에서 의도하지 않았지만, 자신들의 국가의 조직을 합법화하거나 재생산하는 경우도 있다는 주장을 펼쳤다.<sup>5)</sup>

그렇다면 상기의 개념을 근거로 중앙아시아 사회를 좋은 사회라고 할 수 있는가? 아니면 그렇지 못한 사회인가의 질문을 제기할 수 있다. 중앙아시아는 지금 자유 사회의 도정에 있는가? 현재의 중앙아시아의 상황을 자유 사회라고 보기는 매우 어렵다. 일단, 키르기스스탄을 제외한 중앙아시아의 대부분의 국가에서 현 대통령이 장기 집권 중에 있으며, 심지어 본인이 사망할 때까지 해당 국가에서 대통령직을 수행하거나 정치 지도자의 역할을 할 가능성이 매우 높다. 독립 이후 중앙아시아는 권위주의 통치가 이루어져왔다. 그리고 그것은 소비에트 정치 체제의 연장선이었다. 소비에트는 정치적 측면에서는 여전히 그 유산을 직접적으로 가지고 있다. 일반적으로 우즈베키스탄과 투르크메니스탄을 경성권위주의 국가, 카자흐스탄과 키르기스스탄을 연성 권위

2) John R. Pottenger "Civil society, religious freedom, and Islam Karimov: Uzbekistan's struggle for a decent society," *Central Asian Survey* (March, 2004) 23(1), p. 55  
 3) John R. Pottenger, op. cit., p. 55.  
 4) John Rawls, *The Law of Peoples* (Cambridge: Harvard University Press, 1999), REF. 1, pp. 23-25. John R. Pottenger, op. cit., p. 55에서 재인용.  
 5) Laura Adams, "Cultural Elites in Uzbekistan. Ideological production and the state," in (Ed.) Pauline Jones Luong, *The transformation of Central Asia*. Ithaca and London : Cornell University Press, 2004, p. 95.

주의 국가로 분류한다. 그리고 이제는 우즈베키스탄과 카자흐스탄 처럼 장기집권 체제로 이미 들어서있는 타지키스탄도 경성 권위주의 국가로 분류할 수 있다. 그러므로 중앙아시아는 자유사회는 아니다. 중앙아시아는 권위주의, 절대주의 정부라는 소비에트 유산의 이론적이고 실제적인 형태를 가지고 있고 상당한 시간처럼 존속될 가능성이 있다. 정치적 민주주의 절차는 중앙아시아에서 진행되고 있지만, 민주주의 사회, 자유 사회라고 명명할 수는 없다.

즉 이 부분에서 중앙아시아 정치 지도자들의 기본적인 정치적 행태와 결정 사항 등을 주시할 필요성이 있다. 자유 사회라는 개념을 도입해본다면, 이 지도자들에게는 일반적인 서구사회에서 채택하고 있는 정치적 법률 입안, 의회 활동, 정당 체제를 자신의 국가에 적용하지 않는다. 그러나 정치지도자들에게 기본적으로 자유사회라는 인식에 대해서는 무조건적으로 반대적인 입장을 가지지 않을 것이다. 그들도 시민들이 자유사회에 대한 나름의 갈망을 가지고 있다는 것을 이해하고 있다. 중앙아시아에서 과거 소련의 정치적 유산은 아직은 매우 강렬히 남아있기 때문에 그러한 전체주의 체제로부터의 이탈을 위해 노력하는 모습은 가능하지만, 단기간에 자유사회가 될 수 있다는 보장은 없다.

여기에서 정부지도자들의 통치적 정당성도 있지만, 중앙아시아 국민들에게도 당연히 자신들이 가지고 있는 시민적 권리가 있다. 그것이 소련 사회에서는 제대로 향유되지 못하였다고 하지만, 새로운 중앙아시아 독립 공화국 체제에서 갑자기 실현되기는 어렵지만, 정부에서는 과거 전체주의 및 소비에트 시민사회라는 테두리를 벗어나 새로운 의미의 시민적 권리를 부여하기위하여 노력하는 경우가 있을 것이다. 시민들의 관점에서 나타나는 정당성은 무슨 의미를 가지고 있을까? 정당성 개념에는 두 가지 기본적인 의미가 내포되어있다. 첫째, 이것은 통치에 반대하여 어떤 행동들을 테스트 한다는 의미가 있으며, 둘째, 사회 시스템의 참여자들에 의해 국가 통치가 잘 결합되어 있는지, 혹은 통치자가 일반 시민들에 의해 광범위하게 용인되고 있는지의 여부가 그것이다.<sup>6)</sup>

안나 마트예바는 정당성의 개념을 자유사회에서 일반적으로 용인되는 해석과는 다르게 보고 있다. 그녀는 어떠한 정치 체제가 정당성 있는 것으로 수용되기 위해서 채택하는 정책이 반드시 대다수의 사람들이 용인하는 그런 내용으로만 채울 필요성은 없다고 주장한다. 마트예바는 이러한 주장에서 더 나아가 정당성은 만약에 사회적 상황이 사회적 정의와 배분에 근거하고 있다면, 민주적일 필요도 없다는 입장을 피력한다. 즉 정당성은 두 가지 범주로 나누어지며, 대부분의 인구가 어떤 사회적 시스템이 존재할 권리가 있고 그 기능을 광범위하게 수행할 수 있는지를 받아들이고 있다면 이는 긍정적 정당성으로 평가될 수 있다는 것이다. 그런데, 국민들이 그것을 선택해야 하는 상황이 온다면, 이는 부정적인 정당성이라고 평가하였다.<sup>7)</sup> 이러한 부분을 중앙아시아에 적용한다면, 중앙아시아 정치 지도자들은 자신들이 통치하는 방식은 매우 정당하다고 간주할 수 있다. 즉 과거의 소련 시스템을 가지고 있는 중앙아시아는 과거 그 방식대로의 통치가 가능하다는 입장을 가지고 있다. 이런 관점에서 본다면 중앙아시아는 자유 사회의 기능을 가지고 있지 못하다.

그러나 중앙아시아 국민들은 자유 사회를 향한 정치적 공유 인식은 분명히 가지고 있다. 중앙아시아 사회에는 다양성과 안정적인 종교 자유는 존재한다. 기본적으로 인간 권리의 국제적인 스탠더드도 유지되고 있다. 이런 관점에서 조심하게나마, 중앙아시아 사회를 좋은 사회라고 정

6) 이에 관해서는 Morris Zelditch, Jr and Henry A. Walker, 'Legitimacy and the stability of authority' in J. Berger and M. Zelditch Jr, eds, *Status, Power and legitimacy* (New Brunswick, Nj and London: TRansaction, 1998), p. 322.

7) Anna Matveeva, "Democratization, legitimacy and political change in Central Asia," *International Affairs* 75, (1999), p. 37.

의를 내릴 수 있다. 소련의 유산을 이어받은 중앙아시아 사회는 전통성이라는 매우 강력한 통합적 문화를 가지고 있다. 아시아성의 문화라고 할 수 있는데, 기본적으로 권위가 유지되는 사회이며, 사회적 합의에 의해 권위를 일반적으로 수용하는 사회이다. 아시아적 사회에서 이러한 부분은 사회적 질서 유지에 큰 도움이 된다. 즉 국가는 권위주의 사회이지만, 이러한 사회의 기본적인 바탕을 가지고 있는 정부 시스템은 이를 존중하고, 이러한 차원에서 사회 구성원들의 인권은 기본적으로 존중되고 있다.

전반적으로 중앙아시아 사회를 자유 사회라고 부를 수는 없다. 시민들이 자유롭게 정치적 의사를 표현하고 그것을 결정하는 프로세스에는 헌신하지 못하며, 적극적으로 참여하지 못하고 있다. 시민들은 권위주의 사회 속에 있다. 정치 지도자들은 국민들에게 선심성 정책을 펼치는 경우가 많다. 절대적이고 권위주의 사회에서 중시 여기는 국제 평화, 안정과 연결된 동의 및 협약을 추구하는 데 있어 자유 사회와 좋은 사회에서 공동의 근거를 발견하기는 매우 어려운 상황이다. 이러한 측면에서 중앙아시아는 자유 사회에 속할 수 없다. 그럼에도 불구하고, 역사적, 사회적, 종교적 측면에서 이 권역권에서 국민들 사이의 소통과 통합의 여러 측면은 역사적으로 있어왔다. 즉 이러한 관점에서 분석해본다면, 중앙아시아는 좋은 사회라고 판단될 수 있는 근거들이 있다. 이러한 부분에 대해서 다음 장에서 다루고자 한다.

### 3. 좋은 사회로서의 중앙아시아의 소통과 그 가능성

중앙아시아 사회가 좋은 사회라는 뜻에는 이 지역이 기본적으로 소통이 원활히 이루어지는 공간임을 의미한다. 즉 좋은 사회로서 소통과 통합의 기제가 기준점으로 발견되는 부분이 있다. 그렇다면 중앙아시아 사회의 어떤 특성이 중앙아시아 사회의 소통적 규준에 맞는 요소가 될 수 있을까? 그 예를 다음과 같이 제시해본다.

#### 1) 문명 지대로서의 역사적 공간과 소통

첫째, 중앙아시아는 역사적, 전통적으로 매우 뛰어난 문명의 보유자로 인식되고 있으며, 이것은 중앙아시아 사회의 매우 뛰어난 사회적 유산이다. 즉 중앙아시아 사회는 이러한 문명의 공동성을 가진 역사적 발전 지대이다. 하나의 문명권에서 상호 발전을 이루어왔으며, 상호 간에, 혹은 다자간에 문명이 교류된 지역이며, 오늘날까지도 ‘실크로드’ 라는 매우 위대한 유산을 지닌 문명의 국가들이 포함된 지역이 중앙아시아이다.<sup>8)</sup> 중앙아시아는 적어도 2,500년도 정도 다양한 민족들이 거주해온 풍부한 역사를 지니고 있다. 중앙아시아의 남부 지역에서 행해진 가장 명확한 사실은 중국과 유럽 사이에서의 직접적인 무역 루트가 연결되었다는 것인데, 소위 말하는 실크 루트(Silk Route)는 로마 제국의 전성기 때 시작되었고 발전되었다. 사마르칸트, 부하라 도시가 페르시아인들에 의해 건설되었고 동-서양 무역이 활발하게 부흥하였을 때에 강력한 문화, 상업 중심지가 되었다.<sup>9)</sup> 실크로드에서 번영이 지속되면서 이 지역은 빈번히 일어났던 정복의 대상지가 되었다. 즉 8세기에 아랍군사원정대의 공격을 받았으며, 9세기 초반, 투르크계에 의한 점령, 그리고 13세기 몽골에 의해 각각 점령당한 역사를 가지고 있다. 아랍과 투르크계 민족은 이

8) *Центральная Азия в составе Российской империи.* (ред. А.И. Миллер) Москва : Новое литературное обозрение, 2008, С. 15-17.

9) *История Средней Азии. Сборник исторических произведений.* Москва :Русская Панорама. 2003, С. 34-35.

지역에 이슬람을 전파했다. 중앙아시아의 북부는 유목 민족이 거주하였는데, 지금의 카자흐 민족과 키르키스 민족의 선조들이 이곳에서 자신들의 문명을 이루어나갔다. 그들도 몽골의 지배를 받았다. 16세기에 우즈베크 민족은 실크 로드를 따라 강력한 칸 국가를 건설하였다. 이 민족에 의해 세워진 국가는 19세기까지 번성하였지만, 러시아 무역업자들과 이주자들이 이 지역으로 유입되면서 러시아제국에 멸망당하는 역사를 경험했다. 러시아인들은 점차적으로 카자흐스탄 지역에서 중앙아시아의 남부 지방으로 처음에는 무역로를 개척하기 위해 남하하기 시작했으며, 그 이후에는 지금 타지키스탄, 투르크메니스탄, 우즈베키스탄에서 풍성하게 재배되는 면화를 얻기 위해 밀려들어왔다. 면화는 러시아가 중앙아시아를 정복하는 데 있어서 매우 강렬한 경제적 자석의 역할을 하였으며, 이 거대한 공간은 러시아 국내 필요를 위해 면화를 공급하는 지역이 되었다.<sup>10)</sup> 이후 러시아는 중앙아시아를 정복하였으며, 강력한 제국에 의해 1991년까지 중앙아시아는 문명권 국가로서의 시기를 거쳐나갔다. 문명의 지대에서 다양한 역사적 경험을 가지고 있는 중앙아시아는 문명의 소통지이다. 그리고 많은 민족들이 이 지역에 거주하고 역사적인 삶을 나누었으며, 지금도 국제적으로 문화적, 경제적, 국제정치적인 전략지대로서의 역할을 가지고 있는 곳이다.

## 2) 투르크 문화 양식과 아시아성

둘째, 이 지역은 매우 기본적인 투르크 문화의 양식을 보여주고 있다는 점이다. 중앙아시아가 문명지대라는 인식과 더불어 투르크 문화라는 단일된 개념의 역사적 공간이 중앙아시아이며, 이것은 중앙아시아 지역이 아시아적 특성을 지니고 있는 곳이라는 의미를 더해준다. 중앙아시아의 문화 유형에서 투르크 문화, 즉 투르크 양식은 특별하며, 이것은 몽골-투르크 문화의 전승으로서 19세기 제정러시아의 중앙아시아 정복까지 그 문화의 일관성을 가질 수 있는 근거가 되었다. 심지어 페르시아계로 일반적으로 알려져 있는 타지크 민족도 우즈베크 민족이 거주한 19세기의 부하라 칸국, 히바 칸국등에서 거주함으로써 중앙아시아 거주민들은 투르크 문화의 영향을 절대적으로 받아 온 민족이라고 하겠다. 중앙아시아 사회에서 일관적으로 보여주고 있는 이 투르크 문화는 매우 강력하고도 결속력이 있는 세계적인 역사적 양식이다. 정주문화와 유목문화가 겹치는 문화지대이며, 이러한 두 개의 강력한 유형 양식으로 중앙아시아의 거주민들은 상호 간에 밀접한 삶의 형태를 지속해올 수 있었다.

## 3) 역사적 유산의 공유와 소통

셋째, 이 지역은 공동의 역사적 유산을 많은 부분에서 가지고 있다. 공동의 유산은 현재 중앙아시아 각 국의 내부에서, 혹은 국가 간에 문화의 동질감을 가질 수 있는 동력이 되었다. 중앙아시아는 역사적, 지역적으로 투르크-몽골의 전통적 문화에 속하는 지역이다. 13세기에 가장 강력한 정치적 실체는 몽골 제국이었다. 이 제국을 통해 칭기스 국가의 통치 이데올로기가 탄생하였다. 다른 노마드 국가들처럼 칭기스 칸(Khan)도 군사력, 외교력, 그리고 강력한 카리스마로 정치적 통치를 이루어나갔다. 몽골제국이 세계를 정복한 이후로 칭기스 칸의 차남인 차가타이가 중앙아시아를 지배했다. 즉 몽골제국이 13세기 이후 한동안 중앙아시아를 통치하였던 것이다. 사실 중앙아시아에 있어서 ‘칭기스 칸’은 몽골제국의 가장 근본적이고 기초적인 역사적 유산이

10) Kazakstan, Kyrgyzstan, Tajikistan, Turkmenistan, and Uzbekistan. country studies. Federal Research Division Library of Congress edited by Glenn E. Curtis, 1996. pp. 12-13.

었다. 현재 중앙아시아는 정치적 특성에서 보면, 몽골의 역사적 계승이 이루어지고 있는 문화군에 속한다. 그리고 언어 사회적 관계에서는 타지크 민족은 페르시아어 계통이기 때문에 다른 투르크 민족들과는 차이점이 있지만, 대부분 중앙아시아 국가들은 투르크계 언어를 사용하고 있다. 이것은 공통의 투르크 유산이다. 투르크 민족의 문화권은 현재 터키 공화국에서 가장 강력히 이루어지고 있는 문화군이지만, 중앙아시아 사회에서도 일찍이 투르크 문화가 창출되었다.

전통은 소멸될 수 없는 국가정체성의 한 부분이다. 어떤 국가라도 사회 통합성을 원하지 않는 통치자나 국민들은 존재하지 않는다. 소비에트 연방의 독재자 스탈린은 중앙아시아의 전통성을 차단하고자 애썼다. 그러나 중앙아시아 사회에 근본적으로 내재된 전통은 상당할 정도로 남아있고 지금도 그러하다. 이것은 중앙아시아 전체 사회의 통합성으로 이어지고 있다. 이러한 전통성이 강조된 것이 포스트소비에트 시기이다. 그것은 국민들의 정신을 하나로 묶을 수 있는 동력이 되기 때문이다. 중앙아시아 민족의 특징과 정체성은 역사적으로 형성된 과정을 통하여 이해될 수 있다. 중앙아시아는 공통의 몽골 유산을 가지고 있기 때문에 전통성, 역사적 측면에서는 문화의 통합성이 이루어지고 있는 지역이다. 몽골의 정치적 유산은 강력한 통치자가 등장하는 것이 그 특징이다. 이 지역의 역사, 민족, 사회 정체성은 중앙아시아 고유의 유산으로 정착되었다고 할 수 있다.<sup>11)</sup> 민족 신화의 가장 큰 부분을 차지하였던 것은 위대한 선조들, 위대한 과거 역사에 관한 담론이었다. 다른 지역에서 종종 발생하는 것과 같이 그러한 담론에는 일반적인 식민주의 모델이 수반된다. 영웅의 역할은 강조되며, 과거의 역사가 미화되었다. 그것은 피지배 민족에게도 동일하게 나타난다. 즉 러시아 민족이 떠나간 자리에 명목 민족들은 새로운 국가 경영의 요소를 다각도로 도입하기 시작했다. 선조들은 위대한 향연을 베풀도록 운명되어져있으며, 뛰어난 문화적 업적을 가진 존재로 부각되어야만 했다.

#### 4) 생활 이슬람과 중앙아시아 거주민의 소통

넷째, 중앙아시아 문화 양식에서 이슬람은 매우 중요한 기능을 가지고 있으며, 이슬람은 중앙아시아의 국민들 간에 상호 소통의 매우 큰 역할을 하고 있다. 중앙아시아 이슬람은 7세기 아랍 민족이 이 지역을 침략하면서 전파되었다. 중앙아시아에서 이슬람은 점진적으로 서서히 전파되었다. 유목 문화권 지역보다는 정착 지역에서 이슬람 포교가 비교적 빨리 진행되었다. 유목 민족들은 정착 민족보다 이슬람이 늦게 전파된 지역에서 거주한 측면이 강하다. 우즈베크 민족은 오아시스 문명권으로서 일찍부터 이슬람 수용에 적극적이었다. 대표적인 정착 민족으로 분류되는 투르크멘 민족은 샤머니즘과 결부된 이슬람을 신봉한 특징을 보였다.<sup>12)</sup> 이슬람은 정착 민족들에게 잘 조직되었으나, 유목민족에게는 그렇지 못했다. 유목민들은 이슬람을 이해하고 수용할 때에도 이슬람 이전의 샤머니즘, 자연신 등에 더 관심을 보이기도 했다. 중앙아시아 이슬람은 매우 전통적이다. 그래서 중앙아시아 대부분의 대통령은 이슬람을 국민들 간의 소통에 매우 강력히 활용하고 있다. 대통령들은 취임식 때 코란에 선서를 하는 행동을 보였고 이슬람은 국민들을 하나로 묶는 매개체적인 역할로 간주하고 전통주의 이슬람을 장려하고 있다. 메흐르다드는 고르바초프의 페레스트로이카로 인해 중앙아시아 지역에 이념적 다양성이 발생하였는데, 1990년대에 중앙아시아 사람들에게 가장 매력적으로 다가온 것이 이슬람이었고 강조하였다.<sup>13)</sup> 중앙아

11) 포스트소비에트 20년 중앙아시아의 미래 : 통합 가능성과 균열 요인 연구. KIEP 전략지역심층연구, 2011, pp. 111-112.

12) Mehrdad Haghayeghi, *Islam and Politics in Central Asia* (New York: St Martin's Press, 1995), p. 77.

13) Ibid., p. 71.

시아 정부는 원리주의 이슬람이 반정부적 요소로 발전할 가능성에 가장 큰 우려를 하고 있다. 중앙아시아 정부가 민주주의 방식 보다는 권위주의 통치로 일관하고 있기 때문에 통치적 정당성에 일정한 약점을 가지고 있기 때문이다. 이슬람 원리주의로 인해 국내 혼란이 지속된다면, 정권 유지에 막대한 영향을 받는다. 이로 인해 각국은 중앙아시아에 대한 사활적 이해관계를 가진 외부세력에 의존하는 경우가 많다. 중앙아시아 이슬람 원리주의는 일차적으로는 내부적 요인이지만, 동시에 외부적 요소와 밀접한 상관관계를 가진다. 그래서 중앙아시아 지도자들은 원리주의 이슬람은 국민들의 소통과 단결을 저해하는 요소로 규정하고 이에 대해서는 매우 엄격하게 대처하였다.

즉 이 지역의 이슬람 특성은 ‘생활 이슬람’ (Everyday Islam)이다. 중앙아시아에서 이슬람은 처음 전파되면서 종교 그 자체라기보다는 일종의 문화로서의 기능을 가졌다. 이슬람은 당시 이미 중앙아시아에 전래되어있던 마니교, 조로아스터교, 불교, 기독교, 유대교, 토착 신앙등과 결합된 형태를 가지고 있었다.<sup>14)</sup> 그러므로 중앙아시아 이슬람은 중동아랍의 이슬람과는 그 성격이 매우 다르다는 것을 인지해야 한다. 중앙아시아에서 이슬람은 전통적, 역사적 차원에서는 이슬람 근본주의, 즉 원리주의 성격을 가진 종교가 아니었다. 이슬람 원리주의는 1991년 독립 이후 중앙아시아 내 몇 개의 이슬람 원리주의 단체 등을 통해서 페르가나 분지 등을 통해 급속히 전파된 특성을 가지고 있으며, 중앙아시아의 전통적 소통으로서의 이슬람과는 그 맥을 달리하는 형태의 이슬람이었다.

그렇다면 어떠한 점에서 중앙아시아 이슬람은 중앙아시아 지역의 소통과 통합성과 연결하여 설명할 수 있을까?

사회학자 뒤르켐은 사회의 종교 시스템은 전체 그룹의 “집합적인 대표성”을 가지고 있으며, 종교 기능은 사회 공동체의 감정을 산출하거나 공고히 하는 요소라고 강조했다.<sup>15)</sup> 이러한 전언을 독립 이후 탄생한 중앙아시아의 신생국가들에 적용해본다면, 종교는 매우 강력한 문화적 이정표로 중앙아시아 사회의 핵심적인 문화 인자이다. 문화의 아이콘이다. 종교는 개인, 지방, 민족 분야에서 정체성 개념을 정착시키는 표식이다. 에트니(ethnie), 혹은 종족 공동체(ethnic community) 구성의 핵심적인 인자는 종교이며, 종교는 정신적인 가치로서 기능을 담보한다. 그러므로 종교는 사회적이다. 일반적으로 민족 정체성이라고 규정할 때는, 언어적 전통, 오랜 기간 형성된 지역 공동체, 신화적, 역사적 요소 등이 매우 중요하게 부각된다. 그런데, 종교 요소, 혹은 종교적 전통은 민족 정체성의 모든 단계에서 확대된 요소이다.<sup>16)</sup>

이러한 관점에서 중앙아시아 이슬람은 소통의 언어이다. 중앙아시아 이슬람은 어떠한 측면에서 중앙아시아 민족들의 통합적 요소가 될 수 있을 것인가? 즉 중앙아시아 거주민들은 코란을 당연히 인정하지만, 그 코란을 엄격하게 적용하지는 않는다. 사실상 코란을 엄격하게 적용하는 곳은 사우디아라비아, 이란 등 이슬람 교리를 엄격하게 적용하는 국가들이다. 중앙아시아는 코란을 전형적으로 해석하는 전통을 가지고 있지는 않다. 일종의 종교적 관습을 중요시하게 여긴 전통을 가지고 있다.<sup>17)</sup> 성모 숭배, 성인 숭배 등 종교적 행위가 가장 중요한 것이지, 코란 그 자체가 중요성을 갖지는 않는다. 그것은 그만큼 역사적으로 이 지역이 이슬람에 관한 소통에서

14) 오원교, “중앙아시아의 민족적, 지역적 소통과 상생의 토대로서 ‘생활 이슬람,’” 아시아연구, 13-3호, 2010, p. 139.

15) Reuel R. Hanks, “Dynamics of Islam, identity, and institutional rule in Uzbekistan: Constructing a paradigm for conflict resolution,” *Communist and Post-Communist Studies*, 40 (2007) p. 210.

16) Reuel R. Hanks, op. cit., p. 210.

17) Sergei Abashin, "The logic of Islamic practice: a religious conflict in Central Asia," *Central Asian Survey* (September 2006) 25(3), p. 269.

는 오랜 시간 동안의 관습적 행위로 이루어져왔다는 것으로 해석할 수 있는 부분이다. 중앙아시아에서 14세기 이후로 수용하고 있는 종파는 순니, 시아 등 무슬림 거주민 지역에서 매우 강력히 나타나고 있는 종파가 아니라 수피즘이라는 종단이 있다. 수피즘은 일종의 신비주의적 행위를 통해 신과의 합일에 이르는 종파로, 이슬람 내에서도 정통 종단으로 인정을 받지 못하고 있다. 수피즘을 다른 말로 부를 때 민중이슬람, 혹은 민속이슬람으로 불린다. 이것이 바로 일종의 생활 이슬람인 것이다. 수피즘은 출생이나 결혼 제례 의식 등을 매우 중요한 종교적 행위로 여기고 있다.

그렇다면 독립 이후 중앙아시아 전통적 이슬람의 상황은 어떻게 되었는가? 독립 이후 이 지역의 무슬림들은 전통적 가치를 가지고 있는 관습으로서의 생활 이슬람을 공개적으로 포용하였다. 이러한 배경 하에서 중앙아시아 무슬림들은 합법적인 종교 활동의 공간을 확보하였으며, 더욱 더 생활 이슬람을 보급하기 위해 무척 노력하였다. 특히 중앙아시아 지도자들도 이슬람 부흥을 통해 전통적인 민족의 가치와 문화 회복의 정체성을 확립하고자 했으며, 이러한 움직임은 민족 정체성 세우기와 밀접하게 연결되어 있었던 것이다. 즉 중앙아시아에서의 이슬람 부흥은 전통적 이슬람 가치와 문화의 회복이라는 민족 정체성 확립과도 밀접하게 결부되어 있었다.<sup>18)</sup> 독립 이후 중앙아시아 사회에 갑자기 등장한 이슬람 원리주의는 생활이슬람에 익숙한 국민들에게 매우 낯설게 다가왔다. 즉 수피 이슬람은 사람들에게 매우 익숙한 생활 관습이었으며, 이것이 바로 국민들에게 인식된 종교적 형태였다.<sup>19)</sup>

상기에 언급한 라울스의 자유 사회와 좋은 사회 사이의 공통적인 근거는 인권의 국제적 표준을 어느 정도로 지킬 수 있는가 하는 부분이며, 사회에서의 다양한 그룹의 이익을 공공 정책 가운데에서 어떻게 고려하느냐에 달려있다. 인권에 관해서는 종교 자유를 포함하고 있는데, 종교는 자유사회의 시민 권리이며, 좋은 사회에 속하는 구성원들의 권리와 어느 수준에서 합쳐질 수 있는 것인가를 모색하는 부분이다. 그런데 매우 중요한 사실이 있는데, 자유사회에서는 종교 자유를 기본적으로 보호하며, 종교 생활에 대한 지지는 근원적으로 국가와 교회를 동시에 보호하기 위한 것이므로 정교분리 정책을 필요로 한다.<sup>20)</sup> 좋은 사회에 속한 시민들은 중앙아시아에서 처럼 이슬람 원리주의 단체들은 국가 안보상 매우 강력한 탄압을 받는다. 또 하나 지적해야 할 것은 좋은 사회에서는 종교적 극단주의와 이단 단체가 정상적인 것에서 벗어날 때에는 그것으로부터 시민들을 보호한다는 사실이다. 그리고 각 종교 종파 회원들은 서로로부터, 그리고 국가로부터 보호되고 있다. 중앙아시아의 내부 정책을 토대로 본다면, 카자니스탄의 이슬람은 자유사회에서의 정교 분리 정책과 다르다는 것을 알 수 있다.

좋은 사회는 어떤 헌법적이고 민주적인 정부를 가지고 있지 못하다. 그러나 이슬람이 중앙아시아에서 소통의 통로로 기능하고 있기 때문에, 이슬람 원리주의는 국민의 소통에 적합하지 못하고, 이슬람 보호는 좋은 사회적 차원에서 보호된다고 할 수 있다. 물론, 자유 사회는 매우 많은 시민의 권리를 보장하고 있다. 서구적 시민 사회에서 종교적 다양성은 존중되고 있는 편이다. 그러나 좋은 사회에서는 그렇지 못하다.

18) 손영훈, “중앙아시아 국가의 강압정책과 이슬람 저항운동 연구,” 중동연구, 26-2호, 2007, p. 306.  
 19) Shirin Akiner, "The Politicisation of Islam in Postsoviet Central Asia," *Religion, State & Society*, Vol. 31, No. 2 (2003), p. 101.  
 20) John R. Pottenger, op. cit., p. 57.

### 5) 중앙아시아의 정치적 연대와 소통의 가능성

다섯째, 중앙아시아는 어떤 형태로든지 지역연합에 관심이 많은 국가들이 속해있으며, 이것은 상호 간에 소통과 통합의 요소로 이어질 가능성이 충분하다는 것을 의미하며, 여전히 중앙아시아 사회가 활발한 소통의 광장(廣場)에 서있으며, 향후에도 소통의 가능성이 충분한 지역이라는 것으로 판단할 수 있는 부분이다. 이것은 견고하고 발전된 교통과 커뮤니케이션 네트워크 발전과 같은 여러 영역에 있어서의 합종 등이 속한다. 중앙아시아는 현재 여러 다양한 안보 문제와 공동의 경제 공동체 창설 등의 이슈로 지역 통합의 문제와 매우 가깝게 결부되어 있는 부분이 많다.<sup>21)</sup> 이러한 통합의 문제는 앞으로 긍정적으로 발전할 수 있는 여지를 강하게 남겨두고 있다. 그러한 목적의식은 분명하다. 즉 역사적으로 공유의 유산이 많은 중앙아시아에서는 정치적, 경제적 통합으로 나아갈 수 있는 가능성이 존재한다는 사실이다. 현재 러시아가 추진하고 있는 ‘유라시아 경제공동체’(EEC)에 카자흐스탄과 키르기스스탄은 참여할 가능성이 향후 높으며, 이는 정치적으로도 중앙아시아 각 국가 간에 소통의 가능성이 많다는 것을 의미한다.

현재 중앙아시아에 당면한 문제와 이슈는 적지 않다. 국경선 문제, 관련 국가 간에 물 관리 정책에 있어서 연합을 어떻게 할 것인가의 문제 등이 있다. 이러한 사실들은 통합과 소통에 여러 위험한 요소가 될 수 있지만, 즉 중앙아시아에는 여러 종류의 긍정적인 기반이 충분히 있다. 중앙아시아 지역의 소통을 위해서 상호 간에 통합과 연합으로 나아가는 미래 지향적 변곡점에서는 실제적인 방해물이 있는 것은 사실이다. 예를 들면, 우즈베키스탄과 타지키스탄은 현재 타지키스탄이 이미 완성하였거나 건설 중에 있는 수력발전소를 두고 매우 심각한 의견 대립을 보이고 있다. 즉 타지키스탄에 이러한 수력발전소가 건설된다면, 우즈베키스탄으로 흘러가는 용수가 부족하여 관개농업을 할 수 없다는 것이 우즈베키스탄의 입장이다. 그러나 타지키스탄은 수력발전소를 통해 자국의 전력을 공급해야 하는 상황이라 이러한 물 관리 정책에 있어서 양국은 대립을 겪을 수 있다. 즉 각 국가별 정책의 차이가 더 심화될 수 있는 소지도 있다. 그래서 각국은 전략적이고 우선순위를 실행하고 형성하기 위해 노력해야 하는 상황에 있다. 그러나 동시에 이러한 문제점을 해결하기 위해 각 국가들은 효과적인 통제와 정책의 형성에 관심이 있을 수밖에 없다. 그래서 이러한 점을 극복하기 위해 중앙아시아 거주민들은 상호 활발한 관계가 가능하도록 서로 간에 기반을 조성해야 하며, 그러한 기초 하에서 국가 발전의 방향성을 추구할 수 있다.<sup>22)</sup> 중앙아시아 지역 간에 활발히 일어나고 있는 교통망 연결 등이 있다. 중앙아시아 권역이라는 공동의 역사적 유산으로 정책의 연합 가능성이 존재한다.

### 6) 중앙아시아 국가안보와 국가 간 소통

여섯째, 중앙아시아 국가들은 기본적으로 국가 안보에 한해서 공통적인 연대 의식을 가지고 있는 편이다. 이러한 상황이 상호 간에 소통의 필요성을 증대하고 있다. 그것은 2014년 12월말에 아프가니스탄에서 서방의 평화유지군이 철수하는 현 상황과도 밀접하게 연결되어 있다. 아프가니스탄에서 탈레반과 같은 극단적인 정치 그룹이 권력을 되찾기 위한 행동에 나설 경우 이 지역이 정치적으로 매우 위험한 상황이 올 수 있다는 우려가 커지고 있다. 정치적, 군사적 불안

21) Niklas Swanstrom, "The prospects for multilateral conflict prevention and regional cooperation in Central Asia Central Asian Survey," (March, 2004) 23(1), pp. 42-43.

22) Inomjon Bobokulov, "Central Asia: is there an alternative to regional integration?," *Central Asian Survey* (March-June 2006) 25(1-2), p. 76.

의식을 공동으로 가지고 있는 곳이 중앙아시아이다. 이것은 역내 안보에 있어서 상호 소통이 절실히 필요로 하는 시점이라고 할 수 있다. 아프가니스탄 상황은 모든 국가들에 동일하게 작용하는 편이며, 서로 서로 비슷한 위협에 처해져있다. 종교적 극단주의의 영향이 남아있다. 종교적 극단주의에 의한 비도덕적인 일들이 매우 많이 나타나고 있다. 그리고 초 민족 테러리즘이 있으며, 아프가니스탄 등을 경유하여 들어오는 마약의 위협이 있다. 사실상 중앙아시아에서 마약 유통은 중앙아시아 역사 속에서 매우 생소한 일들이다. 이것들은 비전통적이다. 과거에는 없었던 새로운 안보적 위협 요소이다. 초국경적인 이러한 안보적 위협이 이 지역 국가들에게 사태 해결을 모색하고자 하는 원천을 제공하고 있으며, 이것은 중앙아시아 국가들의 소통에 있어서 매우 중요한 이유가 되고 있다.<sup>23)</sup>

일반적으로 지역의 안정성이라는 이름으로 상호 안보 노력의 중요성에 접근하고자 할 때는 국가 상호 간에 통합적 경향을 가지는 것은 정치, 경제, 환경 문제 등을 비롯해 모든 영역에서의 지역 안보를 정립할 수 있는 해결책이 된다. 중앙아시아는 하나의 지역 안보 복합체로 정의할 수 있다. 대체적으로 중앙아시아 각 국가의 안보와 내부 안정성은 상호의존적이고 상호 연결되어 있다. 즉 안보 정책의 틀이 이웃 국가들의 안정성에 영향을 미치고 있는 상황이다. 그러므로 중앙아시아 사회의 소통은 이러한 국가적 상황과도 연결되어 있다. 어떤 하나의 권역권 안에 안보 이념이 복잡해질수록, 국가의 정책 담당자들에게는 안보 이념을 잘 정립하는 것이 최우선의 아젠다가 되는 것이다.

이러한 견지에서 본다면, 중앙아시아 국가들은 군사적 위협에서 벗어나고자 하는 공동의 연대 의식을 가지고 있다는 점이 강조되어야 할 것이다. 이런 군사적 위협으로 인해 중앙아시아 사회의 통합성은 기본적으로 유지될 수 있다. 극단적인 정치적 위험 세력이 있다는 것은 역내 국가들끼리 상호 시너지 효과를 가지고 연합, 연대를 이룰 수 있는 동력이 된다.<sup>24)</sup> 특히 아프가니스탄에서 타지키스탄으로 불법으로 유입되고 있는 마약 유통에 역내 국가들은 이를 강력히 저지하고자 하는 의식이 있다. 마약의 반대 대책점에서 서 있는 것이 중앙아시아 국가들이다. 이것은 기본적으로 중앙아시아 국가들이 반테러 입장을 가지고 있다는 것을 반증하는 부분이다.<sup>25)</sup> 남으로 부상하고 있는 이러한 위협은 중앙아시아 안보의 결정적인 부분을 차지하고 있다. 이것은 무엇을 의미하는가? 중앙아시아 각 국은 공동의 이해당사자이다. 아프가니스탄에서 유입되는 마약으로 인해 향후 중앙아시아의 정치적 통합에 아프가니스탄을 포함하자는 주장도 나타나고 있는 실정이다.

## 7) 소비에트 유산과 중앙아시아 사회의 소통과의 관계

중앙아시아에서 러시아와 소련의 역사적, 정치적 유산은 중앙아시아 사회와 어떤 연관관계를 가지고 있을까? 중앙아시아 국가들은 소연방 해체 이후 국가건설과 민족건설의 와중에서 과거의 소련의 영웅적 인물들을 지우고자 노력했다. 즉 레닌의 신화는 역사적 뒀안길로 사라지기 시작했으며, 그 자리에 과거의 국가 건설의 영웅들이 등장하였다. 그리고 그러한 민족 정체성을 가진 인물을 과거 소연방 통치 시절과는 다르게 매우 높게 평가함으로써 대통령의 정치적 위치

23) Dmitri Trenin, A farewell to the Great Game? Prospects for Russian-American security cooperation in Central Asia, *European Security*, 12, 2004, pp. 26-27.

24) Gregory Gleason "Foreign policy and domestic reform in Central Asia," *Central Asian Survey* (2001), 20(2), pp. 168-169.

25) Nicole J. Jackson, "International Organizations, Security Dichotomies and the Trafficking of Persons and Narcotics in Post-Soviet Central Asia: A Critique of the Securitization Framework," *Security Dialogue*, 37, 2006, p. 305.

를 강화하고자 하는 의도를 중앙아시아 국가들은 보여주었다. 5개 국가 중에서도 카자흐스탄은 지금도 국내에 러시아인들이 20퍼센트 이상 거주하기 때문에 다민족, 다문화를 강조함으로써 외면적으로는 다른 국가들보다는 민족정체성 강화에 덜 나서는 편이다. 독립 이후 기본적으로 중앙아시아에는 러시아와 소비에트 체제로 부터의 결별이라는 공동적 의식을 가지고 있었다.<sup>26)</sup> 즉 과거 소비에트 공화국들은 기본적으로 효과적인 거버넌스와 국가 안정성 강화에 나섰고, 각 공화국 경계에서 일정한 분쟁이 일어나는 경우에는 민족 정체성 강화에 주력하면서, 일정한 경쟁 체제를 유지하기도 하였다.<sup>27)</sup>

그렇다면 러시아와 소련의 유산으로부터 벗어나고자 하는 중앙아시아에 있어 역사의 기억은 어떤 형태로 나타나는 것일까? 그리고 주체적 식민지를 이끌어간 제국과 피지배 민족과의 정신적 상호 작용은 어떤 식으로 이루어졌을까? 과거 제국의 권력은 아시아와 아프리카에서 최고점에 이르렀다. 소비에트 제국 시대에 제국의 핵심 요소에 의해 부과된 제국 정책은 아시아와 아프리카에서 실현시킨 다른 제국주의 국가와의 통치적 형태와 유사하였다. 동시에 포스트 소비에트 공간의 독립 공화국들은 다른 국가들과 유사하게 민족 정체성 강화를 추진하였다. 제국의 통치로부터 해방된 국가들은 유사한 민족건설의 과정을 추구한다. 그것은 식민지의 유산을 제거하고 싶어 하기 때문이다. 과거의 유산들은 떠나갔다. 더 이상 그러한 유산의 지배를 받고 싶지 않다는 민족의식을 중앙아시아 인들은 포스트소비에트 시기에 가지게 되었다. 새로운 국가건설의 희망을 소비에트의 유산과의 결별에서 보았던 것이다.

소비에트가 추구한 것은 무엇이였을까? 그것은 사회주의, 더 나아가 공산주의의 건설이었다. 소비에트 정부가 많이 강조한 것은 사회발전에 있어서 다양한 원칙이었다. 정부는 여러 민족들이 가지고 있는 문제들을 해결하기 위해서 사회주의 건설의 기치를 내걸었다. 소비에트 정부는 이념적으로는 마르크스-레닌주의를 설파하면서, 민족을 뛰어넘은 발전의 다양성, 이데올로기의 무장, 공산 사회의 비전 등을 내걸었다. 시민의식, 혹은 시민사회를 강조한 소비에트 정부는 마르크스-레닌주의라는 이데올로기의 정당성을 주장하기 시작하였으며, 매우 오랜 시간 동안 이것은 성공을 거두었다. 이러한 성공을 기반으로 소비에트 정부는 자신들이 정치, 경제, 사회적 정의를 실현했다는 프로파간다를 내세웠다.

중앙아시아는 민족 정체성을 강화하기 위하여 소련의 유산을 극복하고자 했다. 그 과정에서 과거 소련의 영웅적 인물인 레닌에 관련된 동상을 철거하거나 그의 이름으로 된 거리 명칭을 변화시켰다. 우즈베키스탄에서는 새로운 영웅이 탄생하기 시작했다. 즉 우즈베크 민족 영웅으로 정복자 티무르의 이름을 더욱 더 숭상했다. 그리고 위대한 문인인 나보이가 부각되었다. 키르기스스탄에서는 서사시의 전설적 인물인 마나스가 숭상되었다. 그리고 자국의 대통령, 즉 정치적 인물을 미화함으로써 국가적 안정을 기하는 태도를 보여주었다. 어떤 국가이든지, 독립 초기에는 이러한 노력이 정치적 행위로 보여주었지만, 근본적으로는 이것은 국민의 소통과 통합에 매우 큰 역할을 하였다. 이 과정에서 민족의 기원을 놓고 우즈베키스탄과 타지키스탄의 엘리트들이 심각한 역사적 논쟁을 펼쳤지만, 국가 내에서는 영웅, 도시, 신화, 그리고 역사적 사건 등을 부각시키면서 이를 정치 지도자들과 국민과의 소통으로 강력히 내세우기도 했다.

중앙아시아에서 소련의 유산으로부터의 이탈, 혹은 극복하는 자세는 기본적으로 국민과의 소통에 어떠한 이익을 남겨주었을까? 독립 이후 현재 23년이 지나갔지만, 대체적으로 국민들은 자

26) Taras Kuzio, "History memory and nation building in the post-soviet colonial space," Nationalities papers, Vol. 30, No. 2, p. 257, 2003, 정세진, "중앙아시아 민족정체성 및 민족주의 연구 : 포스트소비에트 시기를 중심으로," 국제지역연구, 11-2호, 2007, p. 759에서 재인용.

27) Charles E. Ziegler, "Civil society, political stability, and state power in Central Asia: cooperation and contestation," *Democratization*, Vol. 17, No. 5, 2010, p. 796.

국의 정치 지도자들의 행태에 강력한 반대 의사를 보이고 있지는 않다. 우즈베키스탄이나 타지키스탄 등에서는 경제적 문제가 여전히 심각하고, 대부분의 국가에서 권위주의 정권이 있다는 것은 사실이다. 그래서 그러한 질문을 제기할 수 있다. 중앙아시아의 지도자들은 현재 좋은 사회를 만들어가고 있는 것인가? 그들은 민주 사회를 창출할 가능성이 있는가? 민주 사회 이전에 절차적 민주주의를 비롯하여 국민의 인권이 보장되고 기본적인 인권이 보장되는 좋은 사회라도 만들어지고 있는가? 2013년 타지키스탄에서 부정선거 의혹이 일어나기도 했지만, 대체적으로 중앙아시아 사회에서 절차적 민주주의는 진행되고 있다. 현재 중앙아시아 지도자들의 리더십은 좋은 사회로의 단계를 지나가고 있는 것인가? 이러한 질문들은 전체적으로 중앙아시아 사회의

#### 4. 소통과 통합의 반대적 정향 : 이슬람 원리주의 및 역사기원의 논쟁

##### 1) 중앙아시아 소통의 대척점으로서의 이슬람 원리주의

4장에서는 중앙아시아 지역에서 소통과 통합의 반대적 정향으로서의 반 소통적 요소의 예를 통해 중앙아시아 사회의 소통의 본질이 무엇인지 접근해보고자 한다. 먼저 4장 1절로서 중앙아시아 원리주의 이슬람이 중앙아시아 사회의 통합과 소통에 어떤 역기능을 하고 있는지를 살펴보고자 한다. 먼저 이슬람 원리주의도 이슬람에 속하는 종교적 형태일 수 있고, 사회적, 정치적 주장을 펼치는 하나의 담론으로 기능할 수 있다는 것은 기본적으로 인정되어야 한다. 그러나 이슬람 원리주의는 중앙아시아 사회의 광범위한 지지를 받지 못하고 있다는 점에서 소통과 통합의 반대적 정향으로 이해될 수 있다. 중앙아시아의 경우 이슬람은 정치, 사회적 영향 아래에 있는 경우가 독립 이후에 많이 증가하였으며, 사회, 경제, 정치적 특성 아래에서 여러 움직임이 있어왔다. 즉 사회, 경제적으로 국가에 불만이 많고 빈곤한 생활이 개선되지 않을 때에 급진주의 이슬람이 태동할 수 있는 여러 가능성이 있었던 것이다.<sup>28)</sup>

먼저 이러한 부분을 이해하기 위한 하나의 질문을 제기하고자 한다. 종교의 사회적 담론과 민족 정체성은 어떤 관계를 가지고 있을까? 일부 학자는 종교적 신념과 제례는 폭력에서 그 뿌리를 찾을 수 있다는 관점을 제기하기도 하였다. 프랑스의 기라르드는 폭력은 종교와 상관관계를 가지고 있다고 언급하며, 폭력이 문화 요소라는 입장을 밝히기도 하였다.<sup>29)</sup> 그리고 종교 민족주의는 사회적이고 정치적인 신념을 제공하고 있으며, 이는 도덕성의 프레임에 기여하고 있다고 주장하는 논자도 있다.<sup>30)</sup> 이슬람 원리주의는 정치적 이슬람이다. 이러한 영역에 있어서, 종교학자 손은 이슬람 운동의 진화와 발전의 2가지 단계를 언급한다. 첫째, 운동의 단계(motivational phase)이다. 이 단계에서는 독특한 정체성과 권한 이양이 출현한다. 즉 전체주의 통치아래서 대중에게 출현하는 단계이다. 둘째 단계는 공동체에 비판적인 정치적, 경제적 발전의 이슈를 전달하는 과정으로 나타난다. 즉 이를 우즈베키스탄에 대입하여 본다면, 완전히, 혹은 최소한 정치적 권력을 획득하고자 하는 이슬람 원리주의 단체가 행하는 행동이라고 할 수 있다. 이러한 관점은 특히 우즈베키스탄에서 정치적 이슬람(Political Islam)이라는 이슈를 분석하는 데 있어서 이론적

28) Aurelie Biard, "The religious factor in the reification of "neo-ethnic" identities in Kyrgyzstan," *Nationalities Papers*, Vol. 38, No. 3, 2010, p. 324.

29) Girard, R., 1992. *Violence and the Sacred*. Johns Hopkins University Press, Baltimore, MD

30) Juergensmeyer, M., "The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State" Berkeley, University of California Press, 1993, pp. 193-202

인 틀을 제공할 수 있다.<sup>31)</sup>

중앙아시아에서 이슬람 원리주의는 여러 가지 현상으로 설명되었다. 즉 독립이후에도 중앙아시아에서 가장 인구가 밀집한 지역으로 알려져 있는 페르가나 분지의 경제적 상황이 열악한 것으로 나타나고 좀처럼 경제 회복의 조짐이 보이지 않자, 이슬람 원리주의 이념이 청년들을 중심으로 급속히 전파되었다는 것이다. 이들은 신정국가건설을 주창하는 IMU(우즈베키스탄 이슬람 운동) 등의 원리주의 단체가 내세우는 이념에 쉽게 동조하여 이슬람 원리주의 운동을 벌였다. 이들은 군사적 투쟁을 하였으며, 세속 정부 타도를 목표로 내세웠다.<sup>32)</sup> 이러한 급진적인 운동을 중앙아시아 지도자들은 적극적으로 억압하고자 했다. 특히 이슬람 원리주의 운동이 가장 강력히 나타났던 우즈베키스탄에서 세속 정부는 군사 이슬람주의자들에게 매우 강력한 압박을 가하고 정치적 탄압을 하였다. 사실상 이슬람 원리주의 운동은 중앙아시아 각 국가의 내정의 소통을 가로막은 방해물이었다.<sup>33)</sup> 우즈베키스탄에서 독립 이후 나타났던 국가적 분열 현상의 가장 두드러진 부분이 종교적 갈등이었다. 카리모프 대통령에 반대하는 이슬람 원리주의자들의 활동이 격화되면서 정부지도자들과 이슬람 원리주의자들 간에 메울 수 없는 간격이 생겼다. 이슬람 원리주의자들은 정치적 분야에서 자신들의 입장을 강하게 개진하였다. 일부는 비 테러적인 수단을 사용하기도 했다. 그러나 기본적으로 자신들의 목적을 달성하기 위해서 테러리즘에 호소한 원리주의자들이 많았다.<sup>34)</sup>

중앙아시아 국가들은 소연방 해체 이후 과거 관료주의 정치 시스템이라는 정치적 유산을 물려받았다. 이후 우즈베키스탄은 과거 일당독재체제와 계획경제라는 소비에트의 모델에서 벗어나기 위한 노력을 기울여왔다. 적어도 외면상으로는 더욱 다당제의 자유롭고 민주적인 국가 모델을 창출하기 위해 노력하였다. 그러나 주지하듯, 자유롭고 민주적인 모델의 국가 및 경제의 성공에는 독립적이고 매우 역동적인 시민사회의 발전이 전제조건이다. 이러한 필요성을 절감하고 이슬람 카리모프 우즈베키스탄 대통령은 시민 사회의 발전을 위한 노력에 나름대로 신경을 썼다. 특히 미국은 카리모프 대통령이 탈레반의 영향력을 직접적으로 받은 우즈베키스탄 이슬람 운동과 이슬람 원리주의 단체의 활동을 저지하는 데 공헌하면서 미국정부로부터 지지를 받았던 적이 있다.<sup>35)</sup>

이슬람 원리주의자들은 1980년 대 이후로 활동이 시작되었다. 우즈베키스탄에서는 4개의 조직이 있었다. 이슬람 부흥당(IRP), 우즈베키스탄 이슬람 운동(Islamic Movement of Uzbekistan), 히즈브 윗 타히르(Hizb-ut-Tahrir), 그리고 자모아트(Jamoat) 등이다. 이 중에서 2개 정도의 조직은 미국이나 서방의 이익에 반대되는 그룹이다. 나머지는 지금도 우즈베키스탄에서 활동하고 있는 이슬람 원리주의 단체이다. 이슬람 원리주의단체는 이슬람 신정국가 건설을 목표로 하였다. 카리모프 대통령은 서방의 자유적 가치가 드리워져있는 좋은 사회 건설을 희망하였다. 그러나 카리모프 대통령이 정치적 반대파들에게 핍박을 하고 종교 탄압에 나서면서, 해외 인권주의자들은 카리모프 대통령을 비난하기 시작했다. 종교적 자유를 수호하는 서방의 가치와 종교 자유를

31) Sonn, T., "Phases of political Islam," In Saha, S.C. (Ed.), *Religious Fundamentalism in the Contemporary World: Critical Social and Political Issues*. New York: Lexington Books, 2004. p. 93.

32) Didier, Chudet, "Hizb ut-Tahrir: An Islamist Threat to Central Asia?," *Journal of Muslim Minority Affairs*, Vol. 26, No. 1, April 2006, p. 114.

33) Martha Brill Olcott, "Islam and Fundermentalism in Independent Central Asia," in (Ed.) Yaacov Roi, *Muslim Eurasia : Conflicting Legacies*, London : Frank Cass, 1995, pp. 32-34.

34) Reuel R. Hanks Dynamics of Islam, identity, and institutional rule in Uzbekistan: Constructing a paradigm for conflict resolution *Communist and Post-Communist Studies* 40 (2007) p. 210.

35) Farkhad Tolipov and Roger N. Mcdermott, "Uzbekistan and the US : Partners against terrorism," *The Review of International Affairs*, Vol. 2, No. 4 (summer 2003), p. 6.

억압하는 정부의 정책 간에는 심각한 차이점이 존재할 수밖에 없다. 이슬람 원리주의자들에게 대한 억압으로 카리모프 대통령은 매우 강력한 비난을 받았고, 인권단체로부터 매우 나쁜 평가를 받기도 하였다.

그렇다면 우즈베키스탄 정부는 소통과 통합을 저해하는 이슬람 원리주의자들에게 어떤 정책을 추진하였을까? 정부의 종교 정책은 간단하였다. 즉 이슬람을 하나의 버전으로 통일하고자 했다. 이것은 하나의 버전, 즉 전통적인 이슬람을 민족화하고, 민족정체성 요소로 결속시키는 것이다. 다른 하나의 버전은 이슬람 원리주의라는 간단한 범주로 통일되었다. 다른 버전에 대한 부분, 즉 투쟁과 성전을 외치는 그러한 모든 운동은 ‘나쁜 것’이다 라고 정의를 내리는 부분이다. 그것이 이슬람 정책으로 채택되었다. 우즈베키스탄에서는 종교적 폭력이 발생했다. 이슬람 원리주의자들이 중앙아시아에서 소통과 통합의 요소가 아니라 사회적 분열의 예로 많이 등장한 사건들은 주로 1999년과 2004년 사이에 발생하였다. 1999년의 대통령을 겨냥한 차량 폭파사건이 있었으며, 1999년과 2001년 사이에 있었던 페르가나 분지와 남부 지방에서 연이어 발생하였던 무장 군인들의 침입 사건, 그리고 2004년 3월과 7월에 발생한 자살 차량 폭파 사건 등이다. 기본적으로 이러한 사건들이 우즈베키스탄 대중으로부터 유사한 지지를 이끌어내지는 못했지만, 이러한 사건 등은 중앙아시아 국가들의 통합을 저해하는 요소로 받아들여졌다. 독특한 것은 우즈베키스탄의 정치 시스템이 독재 체제이며 당시 사회 경제적 조건이 열악한 상황에서도 이슬람 원리주의자들의 폭력의 수준은 아주 적극적이었음에도 불구하고 낮은 수준의 행동이었다. 당시 이슬람 원리주의자들이 정치적으로 목적을 달성하기 위한 행위는 이슬람 이데올로기나 목표에 비해 충분히 성숙되어 있지 못했다.

## 2) 우즈베크와 타지크 엘리트의 역사적 논쟁 : 소통인가? 反소통인가?

21세기에 들어와 우즈베키스탄과 타지키스탄의 엘리트들, 특히 역사학을 전공한 양국의 학자들은 우즈베크와 타지크 민족의 역사적 기원을 놓고 논쟁을 벌였다. 과거 19세기에 우즈베키스탄의 부하라, 히바 칸국이 매우 강성하였을 때 타지크 민족은 이 칸국에 속해 거주하였다. 그래서 상당할 정도로 타지크 민족은 우즈베키스탄에 포함된 역사적 과정을 경험하였다. 그러나 소비에트 체제를 지나 1991년 독립 이후 타지키스탄은 우즈베키스탄의 영토인 부하라, 사마르칸트 등의 도시가 타지크 민족의 역사적 고향이며, 원래 타지키스탄의 영토라고 주장하면서 독립 직후 반환을 요구하기도 하였다. 이러한 사건 등으로 독립 이후 우즈베키스탄과 타지키스탄 간에 정치적 긴장감이 있었다. 우즈베크 역사학자들은 우즈베크 민족은 중앙아시아에서 원래부터 거주한 민족이었다는 점을 매우 강하게 주장한다. 그리고 타지크 역사학자들이 자신들의 선조라고 독립 이후 매우 강력히 주장하고 있는 담론인 아리안 문화는 이미 AD 세기 이전에 우즈베크 민족에게 흡수되었다는 관점을 피력하고 있다. 이에 반해 마소프를 비롯한 타지크 역사학자들은 타지크 민족의 기원은 페르시아계가 아니라 아리안계라는 주장을 매우 강력히 펼쳤다. 즉 타지크 민족은 서유럽 문화를 과거부터 향유하고 있었다는 점이 부각되었다.

그렇다면 현재 이 두 국가는 왜 역사적 논쟁을 벌이는 것인가? 그것은 독립 이후 국가마다 강력한 민족 이데올로기를 강화해야 할 필요성이 있었기 때문이다. 양국의 엘리트들은 어떠한 역사적 해석을 내리면서 자신들의 역사관을 더 강력히 주장하였을까? 먼저 타지크의 역사학자들의 주장을 살펴보면, 민족 기원적으로 타지크 민족은 투르크계와의 변별성을 강조하고 있다. 이들은 타지크계와 투르크계는 혈연적으로나, 문화적으로 동화(융화)되지 않는다는 입장을 견지하면서 타지크 민족은 아리안 문화적 특성을 가지고 있으며, 타지크 민족은 투르크-몽골 유목민들

을 계몽시키는 역할을 해왔다고 주장했다.<sup>36)</sup> 타지키스탄 역사연구소 소장인 마소프는 투르크-몽골은 중앙아시아의 투르크계 민족들을 지칭하는 용어라고 설명하고 있다. 일반적으로 중앙아시아에서 우즈베크와 카자흐 민족은 중세시기에 몽골의 역사적 유산을 공동으로 간직하고 있다. 전통적인 몽골 관습은 투르크 민족 그룹에 절대적인 영향력을 끼쳐왔다. 소비에트시기에도 우즈베크와 타지크 민족은 공동의 역사적 배경을 가지고 있는 것으로 학자들에 의해 받아들여졌다. 그런데, 마소프 소장은 타지크 민족이 우즈베크 민족과 동일시 여기는 그러한 민족 기원 이론에 매우 강력히 반대했다. 즉 두 민족은 완전히 다른 민족 그룹에 속하며, 공동의 역사 기원을 가지고 있지 않으며, 전적으로 다른 민족 그룹에서 유래했다는 학설을 제기하였다. 즉 그에 따르면, 우즈베크 인들은 타지크 인들이 중앙아시아에서 오랜 세월 동안 이루어 온 다양한 문화적 가치에 필적할 수 없다는 것이다.<sup>37)</sup>

특히 마소프 소장이 타지크와 우즈베크 민족 기원의 역사에 관해 극단적인 입장을 가지고 있었다. 그는 투르크 민족의 역사 자체에 대해 매우 부정적이다. 그의 역사적 관점은 단호하다. 그는 타지크 민족의 기원과 투르크 문화와의 연관성을 전면적으로 부정한다. 더 확장하면 타지크와 우즈베크 사이의 어떠한 역사적 연결고리도 인정하지 않았다. 심지어 투르크 민족의 역사는 (AD 1000~1991년 독립 때까지) 복종과 굴욕, 타지크 인들에 대한 대량학살이 전부라고 보았다. 그는 우즈베크 인들이 문화적으로 타지크 인들보다 열등하며, 민족의 역사도 매우 짧은 것으로 판단했다. 마소프는 19세기 서구과학이 동양을 응시해 온 오래된 고정관념들은 중앙아시아 민족 간에 벌어지고 있는 경쟁적 관계 속에서 재평가 되어야 한다는 입장을 피력했다.<sup>38)</sup> 타지크 역사 학자들은 인도-유럽 문화의 유일한 계승자는 중앙아시아에서는 타지크 민족이라고 강조하였다. 이전에는 호라산, 박트리아, 소그드 왕조 등 투르크 민족 이전에 이 지역을 지배한 페르시아 민족이 타지크 민족의 기원으로 인식되어왔다.

우즈베크 역사학자들은 마소프의 해석에 반대하는데, 아리안계는 타지크 민족의 선조가 아니고, 우즈베크 민족 그룹의 문화에 혼성화 되었다는 주장이 그것이다. 그들에 따르면, 중앙아시아의 원래의 거주민은 투르크계이다. 우즈베크 민족이 중앙아시아를 ‘고대의 고향’으로 정당화하고 합법화할 수 있는 근거는 우즈베크 민족의 기원으로 ‘아리안 뿌리’, 즉 아리안 문화가 부각되어야 하기 때문에 우즈베크 역사학자들도 아리안 문화의 중요성을 강조하였다. 투르크계 민족도 유럽인과 동등한 역사적 위치를 차지하고 있다는 점을 부각시키고 싶어 한다. 우즈베크 학자들은 투르크 민족의 역사적 기원은 매우 오래되었다고 주장해 왔다. 그들은 투르크 민족과 아리안계는 공동의 기원을 가지고 있으며, 이러한 차원에서 투르크인들이 아리안 인들에게 문화적 영향력을 끼친 것이지, 반대의 경우는 아니라는 점을 부각시켰다. 심지어 투르크인들은 2만 년 전과 3만 년 전에 지구상에 출현했다는 주장도 제기되었다. 투르크계는 다양한 이름으로 유라시아 등 아주 광범위한 지역에서 생존해 왔으며, 이런 과정을 통해 인도-유럽 계통의 민족들에게 문화적, 언어적 영향력을 강력히 끼쳐왔다는 것이다.<sup>39)</sup>

36) Laruelle Marlene, "The Return of the Aryan Myth: Tajikistan in Search of a Secularized National Ideology," *Nationalities Papers*, Vol. 35, no. 1 (March 2007), p. 61.

37) Slavomir Horak, "In Search of the History of Tajikistan," *Russian Politics and Law*, Vol 48, no. 5 (September-October 2010), p. 67.

38) 일부 타지크 역사학자들은 이와는 완전히 다른 역사적 해석을 내리는 경우도 있었다. 즉 그들은 마소프의 이론이 너무 과격하다는 입장을 보였는데, 그들은 아리안계를 타지크 민족의 직접적인 선조라는 입장에 반대했다. 즉 타지크 민족의 선조들과 아리아계는 아무런 관련이 없는 것으로 해석하였다. 이런 경우에 아리안은 유럽의 문명 역할을 담당했던 주체적인 선조는 아니었다. 즉 아리안의 역사적 정당성은 그렇게 높은 위치를 차지하지 못한다. Slavomir Horak, *op. cit.*, p. 61.

39) A.K. Нарумбаева, *Аркхим- Очаг мировой цивилизации, создание прототюрками* (Алматыб, 2007) 참고.

우즈베크 민족은 타지크 민족은 문화적으로 우즈베크 민족보다 하위에 있다고 규정하며, 역사 학자들은 타지크 민족들의 문화적 수준을 저열하게 평가했다. 이들은 타지크 민족은 모든 생활에 있어서 이란인들을 흉내 내면서 스스로 자신들의 만족에만 머문 민족이라고 묘사하였다. 즉 자신의 고유한 문화를 가지고 있지 못하면서 다른 민족의 문화를 종속적으로 따라가는 형태를 보인 민족이 타지크라는 것이다. 그리고 타지크 민족은 파르시어를 구사하면서 테헤란을 꿈꾸는 사람들이라고 비판했다. 우즈베크 역사학자들은 우즈베크 인과 타지크 인을 차원이 다른 범주로 분류하였는데, 선한 우즈베크인과 나쁜 타지크인이라는 도식적인 표현이 바로 그것이다.<sup>40)</sup>

그러나 타지크 엘리트들은 타지크 민족 기원을 설명하면서, 영토 문제에 관련되어서도 매우 명확한 관점을 유지하고 있다. 영토 문제에 있어서 그들은 현재의 정치적 질서, 즉 현재의 국경선 자체를 인정하고 싶어 하지 않는다. 그들은 우즈베크스탄의 엘리트들에 대해 강한 반감을 가지고 있는데, 많은 부분에 있어서 영토 문제와 결부하고 있다. 타지크 학자들은 일종의 트라우마를 가지고 있다. 마소프와 동료 학자들은 우즈베크스탄공화국 내에서 타지크 인이면서 자신의 여권에 '우즈베크'로 민족명을 기입한 사람들을 민족의 배신자로 비난하였다. 그들은 1924년 이후 우즈베크화된 타지크인들, 범-투르크주의 지지자들, 범-우즈베크주의자들 때문에 타지크스탄이 과거의 땅과 문화의 중심지를 상실했다고 생각한다.

그러면 이러한 역사적 논쟁의 의미를 어떻게 해석해야 할까? 중앙아시아가 1991년 독립을 선포한 이후로 타지크스탄은 국가발전 과정에서 내전을 경험하였다. 타지크스탄은 국가발전 과정에서 다른 국가들과 매우 이질적인 요소를 국가적으로 겪었던 것이다. 그것은 1992-1997년까지 있었던 타지크스탄 내전이다. 서방의 중앙아시아 전문가들은 일반적으로 타지크스탄 내전을 정권 쟁취를 둘러싼 갈등의 측면과 동시에 이념의 문제로 해석하였다. 타지크스탄의 민족적, 문화 정체성이 독립 이후 사회주의의 붕괴로 급격한 이념의 진공 상태로 빠져들었다는 것이 그것이다. 그러나 어떤 측면에서 본다면, 타지크스탄 내전은 타역사적 유산물 이었다. 그리고 그 빈 공간을 채우는 과정, 새로운 이념적 대안을 찾는 과정에서 같은 민족끼리 갈등이 일어났던 것이다. 다른 말로 한다면, 타지크스탄에서는 국가 건설 및 민족 건설의 방향을 모색하는 국가의 정체성이 명확히 정립되지 못했다.

그러므로 이러한 견지에서 타지크스탄은 더욱 더 민족 정체성 확립에 매우 강력히 나섰으며, 이러한 과정에서 타지크 역사학자들이 내세운 것이 역사 바로 세우기 운동이었다. 즉 그들은 사만 왕조의 창건자인 이스마일 소모니를 타지크 민족의 가장 위대한 인물로 부각시켰다. 그 일환으로 타지크스탄의 소모니 화폐의 최고액권을 이스마일 소모니의 초상화로 지정하였다. 이러한 역사적 사실은 타지크스탄이 얼마나 민족 정체성을 정립하기 위해 노력했는지를 알 수 있는 대목이다. 그리고 우즈베크스탄과의 역사적 논쟁을 통해서 타지크 민족이 서유럽 문화를 가지고 있는 우수한 민족이라는 것을 내세웠다. 매우 강력한 논쟁이 펼쳐짐으로써 우즈베크스탄과의 갈등이 첨예화되었지만, 타지크스탄으로서는 자신들의 역사를 미화할 수 밖에 없는 정치 경제적 상황이 되었던 것이다.

중앙아시아에서 이렇게 역사적으로 가장 갈등이 심한 두 개의 국가를 든다면, 우즈베크스탄과 타지크스탄을 들 수 있다. 이러한 역사적 논쟁 뿐만 아니라, 현재 타지크스탄이 건설중인 수력 발전소를 두고 두 나라는 매우 첨예한 대립을 보이고 있다. 즉 이 수력발전소가 완공되면, 우즈베크스탄이 사용할 수 있는 농업용수가 고갈될 위험이 있으므로 우즈베크스탄은 이에 매우 강력히 반발하고 있다. 그러나 이러한 점이 중앙아시아 국가들의 물관리 정책에 소통의 길을 열어 줄 수 있는 가능성도 될 것으로 판단된다. 2개 국가 사이에 있는 이러한 국가적 어려움으로 인

40) Slavomir Horak, op. cit., p. 68.

해 중앙아시아 국가의 안보와 더불어 소통과 통합의 요소를 찾을 수 있는 미래의 가능성도 모색될 수 있을 것이다.

## 5. 나오는 글

본 논고는 중앙아시아 사회에서 소통의 역사적 기원과 문화적 요소 등을 통해 중앙아시아 사회의 소통의 의미를 전반적으로 규명하는 내용으로 이루어졌다. 중앙아시아는 역사적으로 소통이 이루어졌던 공간이었다. 그것은 아시아권 문화 양식을 가진 투르크성의 문화로도 가능하였고, 동서양의 문물 교류가 이루어졌던 실크로드 상의 문명의 지대라는 점에서도 직접적인 소통이 이루어졌던 지역이 중앙아시아이다. 역사는 반복되고 되풀이 되고 있다. 정치적 시스템은 여전히 소비에트의 역사적 유산으로 권위주의적이지만, 소련의 유산을 극복하기 위한 민족 정체성 확립을 위한 정책에 국민들도 동감하는 편이다. 이러한 과정을 통해서 중앙아시아 사회는 지속적으로 소통과 통합의 요소가 만들어질 것이며, 향후 오랜 시간 동안 자유사회로 나아가기 위한 좋은 문화적 요건들이 만들어질 수 있는 가능성이 있다. 필자는 기본적으로 중앙아시아 사회가 자유 사회는 아니지만, 기본적으로 좋은 사회로 향하는 여러 가능성을 가지고 있는 문화 지대(地帶)가 중앙아시아임을 본 논고에서 강조하고자 했다. 그러나 여전히 좋은 사회로의 가능성을 막는 문화 소통의 장애물은 존재한다. 그것은 급진주의적 형태로 출현했던 이슬람 원리주의가 있으며, 이것은 중앙아시아 사회에서는 과거에 없었던 새로운 문화 양식이었기 때문이다. 그리고 앞으로 중앙아시아 사회는 더 많은 자본주의의 오류들을 만날 수도 있다. 이것은 앞으로도 중앙아시아 사회가 민주 사회, 자유 사회, 혹은 좋은 사회로 나아가는 여정에 어려운 국가적 실험이 될 수 있을 것이다. 중앙아시아 사회는 독립 이후 소통의 과정에 있는 나라이며, 그 여정 속에 가장 강력히 남아있는 요소는 역사적, 전통적, 종교적 요소이며, 이것은 앞으로도 중앙아시아 사회가 놓쳐서는 아니 될 발전 요소라고 하겠다.



