

포스트-소비에트 시대의 유라시아주의와 동양*

오 원 교**

1. 들어가며

러시아 지식사에서 소위 러시아의 길(Русский путь)'은 일종의 근본 문제'로서, 동양과 서양 혹은 두 세계 사이에서 러시아의 독자적 위상과 고유한 사명에 관한 영원한 물음이다. 실상 이 '저주스런' 물음에 대한 전통적인 대답들은 역사적으로 두 세계 중의 어느 하나에 대한 선택이라는 배타적 경향을 띠어 왔다.¹⁾

하지만, 지리적, 역사적, 문화적 실체로서 유라시아성(Eurasianness)을 염두에 둘 때, 러시아의 정체성은 동양 혹은 서양이라는 어느 하나가 아니라, 동양-서양이라는 둘 다에 함께 비취서만 정당하게 인식될 수 있다. 동양과 서양을 동시에 아우르는 러시아의 지리적 좌표, 즉 유라시아적 공간은 유럽과 아시아의 연결과 종합이라는 러시아의 고유한 성격과 본질을 역사적으로 규정해왔다. 말하자면 동양과 서양은 러시아라는 하나의 정체성을 구성하는 두 가지 원리로서 동등하게 영향력을 행사하고 있으며, 따라서 두 힘의 조화로운 통일은 러시아의 고유한 사명이라 말할 수 있다.²⁾

이처럼 러시아를 유럽뿐만 아니라 아시아에 연관지었던 역사와 지리는 서

* 본 연구는 2007년 정부(교육인적자원부)의 재원으로 한국학술진흥재단의 지원을 받아 수행되었음(KRF-2007-362-B00013).

** 한양대 아태지역연구센터 HK 연구교수

1) 이를테면, "우리는 러시아를 동양으로 간주할 수 없다. 러시아는 유럽에 속한다"(B. Г. Белинский); "그렇다, 스기파이인이 우리다, 그렇다, 아시아인들이 우리인 것이다"(А. Блок) 등의 주장이 그것이다. 이에 대해서는 오원교(2007), 240-241 참조.

2) 실상 이러한 견해는 러시아의 유라시아성을 고민하는 대부분의 국내외 연구자들의 공통된 입장이기도 하다. 이를테면, "결국 러시아의 과제는 동양과 서양, 아시아와 유럽 중 그 어느 한쪽으로 동화되는 것이 아니라, 그 상반적인 경향성을 종합하는데 있다"라는 지적이 그 한 가지 예이다. 신범식(1999), 393.

구화' 혹은 유럽화'로 상징되는 뽀뜨르 대제의 위로부터의 문화혁명도 제거할 수 없는 엄연한 실체였다. 그럼에도 불구하고 러시아의 유라시아성, 특히 그것의 한 축인 러시아의 동양성(Easternness)은 러시아의 정체성에 관한 논쟁에 밀려 아주 오랫동안 타자적 지위에 머물러 왔으며, 따라서 마땅한 조명을 받지도 못한 채 학적 관심의 바깥에 놓여있었다.

러시아 땅에 슬라브인들이 나타나기 이전으로까지 거슬러 올라가는 러시아와 동양의 관계의 역사적 뿌리는 물론이고, 끼예프 루시 시대(10-12세기)에 이미 본격화된 아시아계 유목민들과의 다양한 접촉뿐만 아니라,³⁾ 러시아에 동양적 요소를 실질적으로 각인시킨 두세기 반에 걸친 몽골-타타르의 지배(13-15세기)조차도 벗어나야 할 민족의 수치이자 역사의 짐으로서 회피되었다.⁴⁾ 이후 16-17세기 세계사 속에서 유럽의 부상은 러시아의 지배자들과 엘리트들로 하여금 그것에 더욱 가깝게 만들었고, 뽀뜨르 대제 이후 유럽은 러시아의 정신적, 물질적 삶의 지향점이 되었다. 18-19세기 동양에 대한 러시아의 인식은 오리엔탈로 칭해진 국가들에 대한 강점을 정당화하기 위하여 저열한 타자로서 형상화된 아시아에 대한 유럽의 지배 담론에 의해 틀지어졌다. 아시아에 대한 유럽의 문명화라는 사명으로 표현된 서양의 제국주의적 기획에 러시아도 동참한 것이었다.⁵⁾

그러나 러시아의 유럽적 정체성에 대한 서양의 부인 속에서 (범)슬라브주의자들로 알려진 러시아의 민족주의자들은 러시아의 정체성의 기초로서 자신들의 고유한 제도들, 이를테면 러시아정교와 농촌공동체 등을 찬미하게 되었고, 점차 동양에 대해서도 관심을 갖게 되었다.⁶⁾ 그 후 19세기말경 실제로 몇몇 러시아 지식인들은 유럽에 대한 대안으로서 아시아로 향했다.⁷⁾

3) 이에 대해 자세한 것은 라자노프스키(1991), 17-30 참조.

4) 트루베츠크이(2008), 137; 파이지스(2005), 533.

5) 사이드는 동양을 관계하는 독특한 방식으로서 오리엔탈리즘에 관한한 프랑스나 영국 정도는 아니라고 해도, 러시아도 독일, 스페인, 포르투갈, 이탈리아, 스위스 등의 서유럽국가들과 마찬가지로 오랜 전통을 가지고 있다고 말한다. 이에 대해서는 사이드(1999), 14-15 참조.

6) 예컨대 대표적 범슬라브주의자인 다닐롭스키(Н. Я. Данилевский)는 유럽 문명이 인류 문명의 최고의 체현이라는 대표성을 거부하고, 세계 문명의 다중심주의에 입각해서 유럽과 아시아와는 구별되는 독특한 역사-문화적 발전 유형으로서 슬라브 세계를 선구적으로 제시했다. 이에 대해서는 신범식(1999), 390-391 참조.

7) 제정 러시아 말기 제국주의적 정책이 더욱 일반화되고 소위 황화론(黃禍論)과 정

러시아의 유라시아적 정체성에 대한 최초의 본격적인 속고는 제정 러시아의 몰락과 소비에트 연방의 성립이라는 유라시아 공간에서 벌어진 역사적 대격변에 의해 계기지워졌다. 이를 주도한 것은 러시아에 대한 유럽과 아시아의 영향을 인식하고, 동시에 양자로부터 구별되는 제3의 세계로서 러시아의 고유성을 자각한 망명지식인 집단인 소위 고전적 유라시아주의자들이었다. 하지만 1920-1930년대에 걸친 러시아의 길'에 대한 국외에서의 치열한 논쟁에도 불구하고, 당시 소비에트 연방 내에서 러시아의 정체성 논쟁은 마르크스-레닌주의 이데올로기의 독점적 군림 속에서 설 자리를 잃었으며, 공식 이데올로기의 영향력이 다소 줄어들던 포스트 스탈린 시대에 이르러 일시적으로 관심을 끌었다.

베레스뜨로이카와 글라스노스찌 시대는 지배 이데올로기의 파편화와 함께 러시아의 정체성 논쟁을 위한 새로운 공간을 제공했고, 정체성의 문제는 담론적 차원뿐만 아니라 국내외 정책의 차원까지 밀접하게 관련되어 활발하게 논의된다. 포스트 소비에트 시대에는 초기의 신(新)서구주의적 입장의 한계가 점차 드러나면서 소위 신(新)유라시아주의가 주목받기 시작하였고, 특히 아시아적 가치와 원리에 대한 관심이 부활된다. 말하자면 러시아의 새로운 정체성은 동양적 원리와 서양적 원리 중의 어느 하나에 대한 배타적 옹호와 선택에 의해서가 아니라 양자에 대한 통합적 사고에 기초한 새로운 유라시아적 전망을 구체화함으로써 확보될 수 있다는 주장이 설득력을 얻게 되었다. 바로 여기에서 동양에 대한 인식과 평가의 문제가 새롭게 부각된다.

돌이켜 보건대, 서구 유럽의 오리엔탈리즘의 영향 하에서 (반)주변부 혹은 (반)중심부의 위상을 강요받거나 자임해온 러시아에서 동양은 유럽적 정체성 혹은 슬라브적 정체성의 추구과정에서 하나의 실체로서가 아니라 서양과 반

아론(征亞論)'이 지식인 사회의 아시아 담론을 지배하는 가운데, 이른바 동양주의자들(восточники)로 알려진 좌절된 슬라브주의자들 - 대표적으로 우호똘스끼(У. Э. Ухтомский), 비테(С. Ю. Витте), 꼬지노프(Б. Кожин) 등 - 은 지리적, 인종적, 문화적 차원에서 러시아와 동양의 동질성과 정치적 차원에서 서구 제국주의에 대한 대응을 통해 상호존중과 평화공존에 기초한 유라시아적 연대와 협력을 모색하였다. 당대의 황색 러시아(Желтая Россия)' 운동을 지지했던 동양주의자들의 대표격인 우호똘스끼는 러시아 내부의 동양은 물론이고, 외부의 동양, 특히 중국과 인도와의 유기적 친화에 대한 새로운 이론을 정초하면서, '아시아, 우리는 언제나 그것에 속했다. 우리는 아시아의 삶을 살아왔고, 그것의 관심을 느껴왔다. 우리를 통해서 동양은 점차적으로 스스로에 대한 인식과 보다 높은 삶에 이르게 되었다'라고 주장했다. 이에 대해 자세한 것은 Pandey(2007), 326; 정희석(2005), 167-198 참조.

대되는 형상, 관념 혹은 경험으로서 취급되었고, 서양을 정의하기 위한 타자로서 이차적이고 부정적인 역할을 수행해 왔다. 지리적 실체는 말할 것도 없고, 역사적 실체이자 문화적 실체이기도 한 동양은 현실의 지리학'이 아니라 상상의 지리학'에 기초한 가상과 허구의 이미지, 즉 독특한 러시아적 오리엔탈리즘에 의해 규정되어 온 것이 사실이다.

이러한 맥락에서 러시아 지성사에서 러시아의 정체성에 대한 유라시아적 전망의 구체화인 유라시아주의는 일종의 인식론적 전환'으로서 간주될 수 있다. 러시아의 동양성이 지정학적, 지경학적, 지문화적 실체라고 할 때, 문제는 그것에 대한 상상적 구상이 아니라 현실적 담론이다.

이러한 관점에서 본고는 다양한 유라시아적 전망들 속에서 드러나는 동양에 대한 인식과 평가를 비판적으로 비교 분석해 보고자 한다. 여기에서 핵심은 동양이 유라시아적 정체성의 구성적 실체인가 혹은 러시아의 자기인식을 위한 도구적 범주인가의 여부일 터인데, 그것은 다양한 유라시아주의 담론의 이론적 적합성과 실천적 진정성을 가능히는 중요한 척도이기 때문이다. 덧붙여 특별히 주목하는 것은 서양에 대한 러시아의 양가적이고 모순적인 관계가 그것의 동양과의 관계에 영향을 끼쳤으며, 많은 경우 러시아와 동양의 관계는 오히려 러시아와 서양의 관계에 비취 비로소 의미를 획득했다는 일종의 역사적 경향이다.

주지하다시피 고전적 의미에서 유라시아적 공간은 소비에트 연방의 해체와 함께 정치적 차원에서는 고유한 전일성(全一性)을 사실상 상실했다. 하지만 역사적, 문화적 차원에서 유라시아성은 여전히 실제적이며, 유럽과 아시아로부터 구별되는 유라시아 공간의 고유성과 변별성을 최종적으로 규정하고 있다. 이에 유라시아적 전망들, 특히 그것들 속에서 동양에 대한 인식과 평가는 단지 러시아라는 지리적 경계 내에만 머물 수 없다. 유라시아주의에 관련된 동양에 대한 러시아적 시각들과 러시아의 내외부에 존재하는 동양적 시각들은 엄밀하게 관계지워지고 비교 분석되어야 한다. 이러한 대화적 만남을 통해 유라시아라는 다민족, 다신앙, 다문화 공동체의 상생의 담론으로서 유라시아주의의 잠재성과 현실성이 온전하게 전망될 수 있기 때문이다.⁸⁾

8) 주지하다시피, 유럽과 아시아라는 두 대륙으로 이뤄진 하나의 공간을 의미하는 유라시아'라는 용어는, 여전히 논란거리이지만, 이미 상당히 오랫동안 이 공간의 한 부분인 카르빠트에서 태평양에 이르는 대지, 러시아'를 일컬어 왔다. 또한 역사적으로 러시아의 유라시아적 토대의 형성은 동양으로의 지리적 외연의 확장 그것

유라시아적 정체성의 인식에서 동양의 위상에 대한 고찰은 일차적으로 유라시아의 실제적 성격을 해명하고, 나아가 유라시아주의의 이론적 본질을 규명하며, 궁극적으로 유라시아주의에 대한 반성적 지향에 일조할 것이다.

2. 유라시아주의 속의 동양

러시아의 길'로 상징되는 러시아 문화의 고유성과 자주성에 대한 탐색을 주요한 이론적 실천적 과제로 삼는 고유한 담론의 하나인 유라시아주의는 러시아 지성사 속에서 결코 짧지 않은 역사를 지니고 있다. 그것은 러시아 역사의 격변기에 일종의 전환시대의 논리'로서 반복적으로 등장한다.

그 최초의 형태는 1917년 러시아 혁명 이후 새로운 러시아적 삶의 대안을 모색하고 있던 망명 지식인들 사이에서 널리 퍼져나갔던 이른바 고전적 유라시아주의'이다. 그 후 고전적 유라시아주의는 자칭 '마지막 유라시아주의자'였던 구밀료프(П. Н. Гумилев)에 의해 계승되었다. 그리고 바야흐로 세계화 시대라는 새로운 역사적 단계에 조응하여 지난 시대의 유라시아주의적 원칙들을 혁신적으로 발전시키면서 대안적 담론의 하나로 '선유라시아주의'가 등장하게 된다.

지적했듯이 동양의 요소에 대한 새로운 인식과 평가는 러시아 지성사에서 유라시아주의를 두드러지게 만드는 변별적 특징이다. 유라시아주의에서 동양은 단순히 지리적 경계의 표지가 아니라 유라시아성이라는 역사적, 문화적, 정치적 성격을 규정하는 또 하나의 핵심적 요소이다. 하지만 고전적 유라시아

의 문화적 내포의 심화 과정에 다름 아니었다. 말하자면 우선 지정학적 경계로서 동양은 역사의 초기에는 주로 비잔틴과 관련된 동방 기독교(슬라브정교)의 세계와 관계되었고, 13~15세기에는 몽골로 대표되었으며, 16~19세기를 지나면서 러시아의 제국주의적 팽창과 함께 우크라이나와 흑해, 카프카즈, 중앙아시아, 시베리아, 극동아시아에까지 이르게 되었고, 마침내 20세기 이후에는 러시아의 권위 세계, 즉 중국, 한국, 일본 등 동아시아로까지 확대되었다. 이와 함께 문화적 경계로서 동양은 '따타르의 지배'와 '뽀뜨르의 개혁'이라는 역사적 결절점을 통과하면서 동방 기독교로부터 점차 이슬람교, 힌두교, 불교, 유교 등의 다양한 문화권으로 심화되었다. 본고에서는 '유라시아'와 '동양'이라는 범주의 이러한 역사적 역동성을 전제하면서, 무엇보다도 유라시아적 정체성 혹은 전망의 맥락에서 짜르-소비에트 러시아의 지리적 토대로서 '유라시아'를, 그것의 구성적 한 축으로서 '동양'을 논의의 중심 범위로 삼고자 한다.

주의에서 신유라시아주의에 이르기까지 담론적 진화의 과정 속에서 동양은 실로 다양한 색채와 경향성을 부여받았다.

2.1. 고전적 유라시아주의에서 동양

20세기 초 러시아 사상의 르네상스 시대에 등장한 고전적 유라시아주의⁹⁾는 러시아의 길이라는 문제를 숙고하면서 독자적인 실체로서의 러시아에 대한 새로운 관점의 필요성을 우선적으로 제기하였다. 고전적 유라시아주의의 출발이 유라시아 민족들의 원초적인 고유성과 원칙적인 자주성에 대한 탐색이었다면, 그것의 결과는 서양적인 것과 동양적인 것의 공존과 상생에 대한 인식이었다.

고전적 유라시아주의자들은 러시아를 무엇보다도 유라시아라는 지정학적 공간에 위치한 독특한 역사적-문화적 세계로 규정하였다. 서양과 동양이라는 두 세계의 경계에 위치하는 제3의 대륙으로서 유라시아는 독자적 발전장(месторазвитие)이며, 그것은 역사적으로 유럽 문화와 아시아 문화의 고유한 연결과 종합이라는 러시아 문화의 본질적이고 대안적인 성격을 결정한다.¹⁰⁾

고전적 유라시아주의는 러시아 문화의 고유성과 존재성에 대한 후기 슬라브주의적 전통을 발전적으로 계승하는 가운데, 그 자체를 부정하는 서구주의에 반대하고, 동시에 동양적 요소를 적극적으로 평가하였다. 유라시아주의는 따따르-몽골로 대표되는 투르크 유목민의 세계를 러시아의 역사에 처음으로 포함시켰으며, 슬라브와 투르크의 공생을 러시아 역사의 중심적 사실로서 인식하였다. 아시아 세계는 단순히 질료가 아니라 러시아 역사의 능동적 주체, 형식-형성적 요소로 간주되었던 것이다.

러시아 역사에서 동양적 요소의 재인식이라는 차원에서 고전적 유라시아주

9) 대표적 이론가로는 언어학자이며 문화이론가 트루베츠크이(Н. С. Трубецкой), 지리학자이자 경제학자 사비츠키(П. Н. Савицкий), 예술학자 슈친스키(П. П. Сувичинский), 역사학자 베르나츠키(Г. В. Вернадский), 철학자 플로롭스키(Г. В. Флоровский), 카르사빈(Л. П. Карсавин), 인문학자이자 문학연구가 야콥손(Р. О. Якобсон), 사회평론가 스태프올크-미르스키(Д. П. Святополк-Мирский), 인문학자 코제브니코프(А. В. Кожевников), 문화-문학연구가 일린(В. Н. Ильин), 법학자 알렉세예프(Н. Н. Алексеев), 작가 이바노프(В. Н. Иванов), 역사학자 비쉴리(П. М. Бицилли) 등이 있다.

10) Евразийство (формулировка, 1927), 3.

의자들에게 몽골제국은 핵심적 대상이다. 몽골제국은 유럽에 대한 러시아의 상대성과 나머지 비(非)서구 세계에 대한 러시아의 보편성을 주장하는 논거로서 제시된다. 몽골제국 — 특히 칭기즈 칸의 유산 — 은 시공간적으로 다양성 속에서 드러나는 정체성을 러시아에 부여하면서, 동시에 고유한 보편성을 제공했는데, 유라시아주의자들에 따르면, 동양과 서양이라는 이중적 속성을 함께 지닌 국가만이 세계의 중심이 될 수 있기 때문이다.¹¹⁾ 말하자면 광활한 영토를 통일했던 몽골제국은 단일한 공간으로서 유라시아가 요구하는 자연적이고 역사적인 과제를 실현했으며, 러시아인들에게 향후 러시아 국가성의 중심을 이루는 제국적 전통을 심어준 것으로 평가된다. 또한 몽골제국은 유라시아주의자들에게 종교적인 모델이었다. 타종교에 대한 관용에도 불구하고 고유한 중심주의를 통해서 몽골제국은 일종의 문화적 원칙으로서 유라시아의 권위주의를 표현했다. 따라서 몽골 제국 시대는, 따따르 시기가 없었다면 러시아는 존재할 수 없었을 것이다”¹²⁾라는 사비츠키(И. Н. Савицкий)의 주장처럼, 러시아의 역사에서 암흑기 혹은 고난기가 아니라 자율적 러시아 문화의 성립기인 셈이다.

고전적 유라시아주의에 따르면, 따따르-몽골과 러시아의 오랜 기간의 상호적 문화 변용은 공통의 국가 건설에 국한되지 않는다. 튜르크인들의 러시아화와 함께 러시아인들의 튜르크화가 진행되었고, 이 두 요소의 유기적 혼용은 독특한 새로운 전체를 창조했으며, 그것은 단순히 슬라브적이기보다는 슬라브-튀르크적인 새로운 러시아의 정체성이었다.”¹³⁾ 모스크바 공국은 국제 정치의 영역에서 스텝(초원)제국의 연속성을 체현하였고, 러시아의 동방진출은 제국의 계승자로서 자기 역할의 실현이었다. 따라서 까프까즈, 중앙아시아 그리고 극동의 통합은 자발적이고 자연스러우며 비폭력적인 행위로서 기술된다. 따따르의 지배는 러시아의 동양성과 제국으로서 그것의 사명을 인식하는 역사적 계기가 되었다는 것이다.

이처럼 고전적 유라시아주의자들은 러시아의 동양성에 대한 적극적인 주장을 펼쳤는데, 그들에게 러시아는 유럽보다는 아시아에 훨씬 더 가깝다. 하

11) 유라시아주의자들은 러시아 이념의 반(反)서양적 벡터와 친(親)동양적 벡터의 단초이자 메시아적 권리의 정당화 기제였던 모스크바 - 제3로마' 이론을 변형하여 취하였는데, 세계의 지리적 중심이 비잔티움으로부터 몽골을 거쳐 모스크바로 전이되었다는 것이다.

12) Савицкий (1922), 342.

13) Трубецкой(1995), 248.

지만 동양에 대한 고전적 유라시아주의자들의 관심은 아시아 그 자체가 아니라 러시아의 동양성의 실현이었으며, 그것은 서양에 대적하는 손쉬운 방법이었다. 따라서 그들에게서 동양은 단지 러시아의 동양이었으며, 내적인 이국주의였다. 스타프의 세계는 러시아의 거울이며, 그것은 유라시아주의자들이 어떻게 다뤄야 하는지를 알지 못하는 진정한 타자성을 표현하는 그 자체로서의 아시아와는 구별된다. 이처럼 몽골제국으로 대표되는 동양에 대한 고전적 유라시아주의의 해석은 다분히 선택적이고 따라서 제한적이었다.

이러한 역설은 종교와 관련해서 더욱 분명하게 드러난다. 고전적 유라시아주의자들은 고유한 기독교적 감정을 결코 포기하지 않는다. 고전적 유라시아주의는 러시아 문화의 지배-이념(идея-правительница)의 근간을 러시아 민중의 원초적인 종교적 심성과 세계인식에서, 다른 아닌 슬라브정교에서 찾는다.¹⁴⁾ 비록 고전적 유라시아주의자들은 다른 종교를 부정하지 않지만, 슬라브정교만을 러시아 문화가 고유성과 정신성을 간직할 수 있는 유일하게 바람직한 기독교의 형식으로 간주한다. 나아가 유라시아 세계에서 문화의 유기적 통일은 참된 보편적인 신앙인 슬라브정교에 의해서만 가능하기에 그것의 통일성은 오직 러시아 민족에게서만 간직된다고 주장하기에 이른다.¹⁵⁾ 따라서 러시아 정교와 동양의 종교들 사이의 어떠한 종합도 사실상 불가능하며, 러시아 정교와 동양의 종교들 사이의 근접성에 대한 발언은 단지 외면적 수사에 불과하게 된다.¹⁶⁾ 비(非)기독교적 동방은 러시아에게 바로 타자, 낯섬의 체현인

14) 이에 관해 가르사빈은 모든 개성들과 마찬가지로, 문화는 그것에 전형적인 특질들에 의해서, 인종적 자질들의 집합에 의해서 그리고 지리적인 경계들에 의해서가 아니라 그것의 본질, 즉 그것의 이념이라 불리는 것에 의해서 규정된다. (...) 문화는 그것의 종교적 특질 속에서 무엇보다도 완전하게 이해되는데, 왜냐하면 그것은 그 속에서 보다 완전하게 실재화하며, 종교적인 특질 없이는 그것은 비(非)규정적으로 발육부진상태로 남게 된다. (...) 본질적으로 종교는 문화를 창조하고 규정하며 문화는 종교적 현상 중의 하나이되 그 반대는 아니다"라고 주장하였다. Карсавин(1993), 166-199.

15) 가르사빈과 알렉세예프 등은 문화 영역에서 교회의 역할을 추상화하여 사회 영역에서 최소 교회로서 국가의 기능을 이상화, 절대화하였는데, 이러한 경향은 고전적 유라시아주의가 절대 체제의 지배 이데올로기에 포섭되거나 영합하게 되어 궁극적으로 자기 분열하는 원인으로 작용하였다. 여기에서 베르차예프(Н. А. Бердяев)는 교회의 권위에 의지한 국가적 전체주의의 강화라는 의도를 일찍이 간파했다.

16) 유라시아주의자들에 의해 조상 숭배, 자연력에 대한 숭배에 기초한 동양의 종교는 러시아인들의 종교적 심성에 너무나 낯선 것으로 간주된다. 이슬람 교의는 너무나

것이다. 동양의 종교에 대한 유라시아주의자들의 개방성도 순전히 이론적이다. 유라시아는 다민족적, 다신앙적 공간으로 기술되지만, 러시아정교만이 미래의 유라시아 국가의 이데올로기를 표현할 가치가 있는 것으로 간주된다. 서양에 충격을 가하고 그것으로부터 스스로를 구별 짓기 위해 유라시아주의자들은 아시아 민족들의 문화를 인정하지만, 결코 자신을 이 문화의 통합적 부분으로 사고하지 않는다. 유라시아주의에서 동양적 요소들은 단지 서양적 요소들에 대한 반(反)명제로서 러시아적 정체성의 재구성을 위해 소환될 뿐인 것이다.

결과적으로 동방으로의 출발(Исход к Востоку)¹⁷⁾은 러시아 역사의 고유성과 자주성의 맥락에서 동양적 요소에 대한 새로운 인식과 평가의 시도이지만, 서양과의 관계에서 러시아의 특수성을 정당화하기 위한 동양의 일방적 전유이며, 아시아성의 긍정은 유럽성의 부정을 위한 소극적 규정인 셈이다.

이와 같은 고전적 유라시아주의자들의 동양에 대한 태도는 몽골적 요소에 대한 비(非)역사적 이상화에 의한 지나친 동양중심주의(востокоцентризм)으로 비판받았지만, 러시아정교 중심의 분리주의 혹은 선민사상에 입각한 소위 미래주의 시대의 슬라브주의적 경향¹⁸⁾이 훨씬 강했다고 볼 수 있다. 따라서 그것은 유라시아 내에서 슬라브 민족의 헤게모니적 역할에 대한 근본적인 비판과 회의를 낳는 시발점이 된다. 왜냐하면 다민족, 다신앙, 다문화 공동체인 유라시아에서 특정 민족, 특정 신앙, 특정 문화 자체에 배타적 선차성(주도성)을 부여하는 것 자체가 대단히 문제적이기 때문이다.¹⁹⁾

빈약하고 진부하며 속된 것으로서, 일종의 다신론으로서 불교의 열반은 성스러움에 대한 추구가 아니라 정신적 자살행위로서, 그리고 유일신 개념의 부재 때문에 힌두교도 신비적이고 미신적인 의례로서 평가된다. 이에 대해서는 Раруэль (2003) 참조.

17) 『동방으로의 출발. 예감과 성취. 유라시아주의자들의 주장(Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев)』은 1921년 불가리아의 소피아에서 출간된 공동 논문집으로 고전적 유라시아주의의 태동을 알린 최초의 저작으로 간주된다.

18) Стелун(1962), 255.

19) 고전적 유라시아주의에 대한 비판적 견해에 대해서는 오원교(2005), 173-174; 신범식(1998), 277-282 참조.

2.2. 신(新)유라시아주의에서 동양

1980년대 중반이후 새롭게 등장한 유라시아주의, 즉 신유라시아주의²⁰⁾는 고전적 유라시아주의와 마찬가지로 새로운 러시아의 길'의 추구라는 시대적 요구에 대한 대응이다. 이러한 유라시아주의에 대한 새로운 관심은 러시아라는 다일적(多一的) 공동체를 통합할 수 있는 지배 이념의 상실과 부재에 의해 근본적으로는 동기지위이지만, 1920년대와 유사하게 보다 직접적으로는 이른바 낡은 이념에 대한 대안으로 간주되었던 개혁 이념, 즉 서구적, 자유주의적 모델과 세계화에 대한 반감에서 비롯되었다.

주지하다시피 신유라시아주의도 러시아 현대사의 소용돌이 속에서 역동적인 진화를 겪어왔으며, 이론적, 실천적 차원에서 내외적 다양성이 두드러진다. 하지만 마찬가지로 그 과정에서 동양적 가치와 원리에 대한 인식과 평가는 가장 핵심적인 문제들 중의 하나로 작동하고 있다.

동양의 문제에 관한 한 신유라시아주의는 19세기 낭만적 오리엔탈리즘의 영향을 받은 고전적 유라시아주의의 동양에 대한 이상화를 공유하지 않는다. 신유라시아주의자들은 이슬람 근본주의에 대한 두려움을 지니며, 중앙아시아와 몽골의 문화에 대한 특별한 애착을 가지고 있지 않다. 오히려 그들은 경제적 역동성의 본보기로서 아시아-태평양 지역을 선호하기도 한다.²¹⁾

러시아적 틀 뿐만 아니라 보다 넓은 규모에서, 즉 유라시아적 틀 혹은 세계적 범위에서 문화적 복수성의 유지와 발전은 신유라시아적 구상의 본질적 특성이며, 그것은 일종의 폭넓은 보수적 다원주의(консервативный плюрализм)'로 칭해진다. 신유라시아주의는 서구가 반(反)슬라브주의적, 반(反)이슬람적 노선을 견지하는 만큼 반(反)서구적 입장을 견지한다. 또한 신유라시아주의는 고전적 유라시아주의에서 한계로 지적되었던 신(新)슬라브주의, 동양중심주의,

20) 신유라시아주의의 대표적인 이론가로는 두긴(А. Г. Дугин), 파나린(А. С. Панарин), 카라-무르자(А. А. Кара-Мурза), 짐부르스키(В. Л. Цимбурский), 빠스투호프(В. Б. Пастухов), 띠타렌코(М. Титаренко), 예라스오프(Б. С. Ерасов), 쵸지노프(В. В. Кожин), 말라빈(В. В. Малавин), 빠첸코(В. Я. Пашенко), 체스노코프(Г. Д. Чесноков) 등이 있다.

21) 이러한 경향은 소비에트 연방의 해체에 따른 유라시아 공간의 전일성의 상실과 냉전체제의 종식과 더불어 다극적 세계 질서의 출현에서 비롯된다. 이에 대해서는 Умланд(2008) 참조.

종교중심주의를 거부한다. 특히 서양적-동양적, 슬라브-튀르크적 요소들의 미래적 통합은 순전히 종교적인 토대 위에서는 불가능하며, 여기에서 어떠한 세계교회주의(экуменизм)도 도움이 되지 못한다고 인식한다. 따라서 종교적 요소를 특수한 문명적 요소로서 포괄하는 인본주의적 메타언어(метаязык)의 창조가 필수적이라고 간주한다. 한마디로 종래의 러시아의 이념'을 넘어서는 유라시아의 이념'이라는 유라시아 문화의 새로운 근간의 발견과 긍정의 노력이 필요하다는 것이다.

이와 같은 맥락에서 신유라시아주의자들은 러시아를 세계화 시대의 거대한 문화 혁명의 중심축이 되어야 한다고 생각한다. 유라시아 문화는 미국적 삶의 형상을 복사하는 단일한 양식의 아틀란티스적 문화의 획일화, 동질화에 대한 대안이 되어야 한다는 것이다. 이러한 의미에서 신유라시아적 구상에서 러시아의 문화적 사명의 범인류적 중요성은 분화되고 자유로우며 문화적으로 다극적인 세계의 발전에 기여하는 데 있다. 유라시아주의의 대륙적 구상은 새로운 세계 질서와 아틀란티스주의의 무한한 지배에 대한 지구적 문화의 대안적 출발점으로서 세계적인 의미를 갖는다.

신유라시아주의의 대표적 이론가인 빠나린(A. С. Панарин)은 과거의 모더니즘 시대와는 달리 현대의 포스트모더니즘 시대를 경제(물질)가 아니라 문화(정신)가 지배하는 시대로 파악한다. 따라서 현대는 물질주의에 예속되어 있는 인간을 구원할 수 있는 일종의 세계 이념'이 필요하다고 주장한다. 그의 견해에 따르면 포스트 소비에트 공간의 전일성의 회복은 근본적으로 이러한 새로운 시대정신과 사명을 유라시아 민족들이 어떻게 자기화 하느냐에 달려 있다. 이에 신유라시아주의는 러시아적 고립주의는 물론이고 러시아정교적 근본주의에 기초한 범슬라브주의 구상의 전개에도 대응할 수 있는 유일하게 확실하고 효과적인 방안으로 인식된다. 그리고 바로 여기에서 유라시아주의적 전망의 의미화와 정당화의 근거가 발견된다.²²⁾

하지만 빠나린은 점차 유라시아주의적 입장에 대한 강조 대신에 러시아 민족주의의 고유한 주제인 러시아 문명의 변별성에 대한 러시아 정교의 공헌으로 관심을 이동하였다. 유라시아주의 이념들은 미국적 세계화에 대한 저항에서 러시아정교의 문명 혹은 러시아의 사명에 대한 보다 보편적인 시각 속으로 용해되었다. 정교와 이슬람이 공유하던 미래의 유라시아국가의 위대한 전

22) 이에 대해서는 Панарин(1995) 참조.

통의 이념은 동방 정교가 유라시아 문명의 중심적 주제가 되면서 뒤로 밀려나게 된다. 러시아의 본성이 정교 문명 속에 내재한다는 주장은 러시아의 정체성에서 종교의 역할에 대한 보다 독단적인 주장과 정교를 믿는 슬라브족들 사이의 자연적인 연계에 대한 믿음을 내포한다. 그에 따르면 뚜르크 세계는 러시아의 중요한 동양적 요소이지만, 수많은 무슬림들을 통합할 수 있는 유일한 힘은 기독교 국가로서 러시아이다. 즉 러시아는 제국의 복원에 기초가 되는 문명적 다원주의의 지구적 보호자로서 행위한다는 것이다. 빠나린은 뚜르크-무슬림 세계에 대한 긍정적인 시각을 지니지만, 본질적으로 그 자체로서가 아니라 러시아 정체성의 한 요소로서만 간주한다. 이슬람에 대해서도 현실적 동맹자이면서도 동시에 실제적 경쟁자로서 인식한다. 빠나린은 슬라브와 뚜르크 세계뿐만 아니라 오히려 러시아와 극동 아시아의 통합을 중요시해야 한다고 주장한다: “서양의 헤게모니적 야망과 이슬람의 팽창주의에 대해 러시아는 중국과 극동의 호랑이들과 연계하여 대응해야 한다.”²³⁾

이처럼 범슬라브적 보수주의 전통을 계승하고 근대화된 민족주의를 제안하는 빠나린의 신유라시아주의는 구밀료프의 생물학 이론과 두긴의 극우적 지정학보다는 고전적 유라시아주의에 더욱 가깝다. 그러나 비(非)러시아 문화 특히 이슬람 문화를 포함하는 유라시아의 정체성을 정교 문명으로 정의하려는 시도는 근거미약하다. 유라시아가 정교 문명과 엄격히 동일시된다면, 유라시아주의는 단순히 고전적인 러시아 민족주의의 수단에 불과하며, 제국은 동양에 대한 러시아의 패권적 의지의 표명에 다름 아닌 것이기 때문이다. 결과적으로 빠나린의 정체성 담론은 다름에 대한 지나친 추구에서 땀뿌 뿐 공존에 대한 대안적 사고로 나아가지 못하였다.

한편, 또 다른 신유라시아주의의 대표적 이론가 두긴(А. Г. Дугин)은 일찍이 고전적 유라시아주의자들의 사상을 발전적으로 계승하고 확장하는데 앞장섰지만, 유라시아 제국의 역사적, 지리적, 종교적 정당성에 관한 이념들을 발전시키기보다는 메타과학이자 세계관으로서 사회와 역사에 대한 해석의 체계인 유라시아의 지정학을 정초하는데 노력을 집중하였다. 그는 바로 지정학적 벡터의 통일 속에 끼에프 러시아, 모스크바 공국, 로마노프 러시아, 소비에트 러시아, 그리고 현대 러시아라는 먼 현상들을 통합할 수 있는 현실적 중심이 있다고 역설한다. 따라서 그는 유라시아의 분열은 반(反)역사적이고 비(非)윤

23) Пана́рин (1997), 12.

리적이며, 미래에 대한 어떠한 밝은 전망도 제시하지 못하는 것으로 간주한다. 여기에서 유라시아 민족들 사이의 새로운 상호관계와 새로운 민족공동체의 건설 방안, 즉 모든 민족들을 가치 충만한 미래로 인도할 수 있는 안내망으로서 신유라시아주의가 제기된다. 유라시아적 이념에 기초하고 유라시아적 문화에 의해 구축되는 유라시아적 정체성만이 서구 문화의 헤게모니적 영향과 지배에 맞서 조화로운 세계문화공동체를 세우는 첩경이라는 것이다.²⁴⁾ 두긴의 지정학은 한층 더 유라시아적인데, 과거의 사회주의 블록을 포함하는 국제적 차원에서 유라시아주의를 제창하였다. 그는 세계화와 민족국가의 유지라는 현재적 대안을 거부하고 지역적 제국의 창설을 요구하면서 유라시아를 집단적 자치 제국(коллективный имперский суверенитет)으로 제시하였다: ‘몇몇 지역적 제국으로 구성되는 다극적 세계라는 유라시아적 해결책만이 미국에 의해 주도되는 현재의 세계화 과정에 맞설 수 있는 강력한 이론적 잠재력을 지닌 확실한 대안이다. 러시아는 대서양주의에 대한 역사적 대안을 추구하는 화신이며, 여기에 그것의 지구적 사명이 있다.’²⁵⁾ 이러한 차원에서 두긴은 고전적 유라시아주의의 동-서양의 대립을 넘어 대공간의 연합 - <러시아-독일-일본-이란> // <미국-영국-중국-터키> - 을 주창한다.

두긴은 범슬라브주의와 군주제주의와 같은 인종중심주의적 민족주의를 낙후된 시각으로서 거부하고, 민족감정에 대해 국가 권력을 우위에 두고 미래에 초점을 두는 합리적이고 냉정한 민족주의를 옹호한다.²⁶⁾ 두긴은 민족주의적 기획은 지적이고 올바르며 불품있는 일종의 계몽된 민족주의’이어야 하며,²⁷⁾ 특히 다른 민족들에 대한 문명적 사명과 함께 러시아 문화와 민족의 개방성을 강조하면서, 증오의 민족주의’가 아니라 사랑의 민족주의’를 설파한다.²⁸⁾ 그는 민족적 불세비즘을 정치화된 전통주의, 메시아적 희망의 근대적 표현으로 간

24) Дугин (2000).

25) Дугин (1999), 47.

26) 하지만 두긴은 인종 문제에 다소 모호한 입장을 취한다. 홀로코스트를 이유로 나치의 인종주의를 비난하면서도 독일 중심의 유럽 재편을 전망하며, 반(反)유대주의에 대한 비판을 지지하면서도 민족의 영혼으로서 인종에 대한 시각을 공유한다. 인종과 지정학, 민족주의와 국가를 명확히 대립시키고, 후자를 취하면서도 문명적 차이를 명확히 하기 위해 인종이라는 용어를 사용한다.

27) Дугин (2004), 144.

28) Дугин (2006).

주하고, 독일의 국가사회주의에서 제3의 길의 가장 완전한 체현을 발견한다.²⁹⁾

신유라시아주의자로서 두긴은 러시아 민족주의를 지구적 차원에서 펼쳐 보이고, 다양한 서구 사상의 매개자로서의 역할을 수행했다. 그는 다양한 정치적 근본주의를 근대화하고, 지정학 이론을 통해 러시아에 초강대국의 지위를 부여하며, 위계성과 전쟁을 찬미하는 등, 그의 이론적 색채는 너무나 복잡하다.³⁰⁾

한편 두긴에게서는 동양적 요소에 대한 인식의 전환을 발견할 수 있는데, 애초에 그는, 고전적 유라시아주의자들과 마찬가지로, 비(非)러시아 민족들, 특히 튀르크-무슬림 민족들을 러시아의 유라시아적 정체성이라는 변별성을 확인시켜주는 중요한 요소로서 인정하면서, 동시에 러시아가 지배하는 다민족적 유라시아와 함께 하지 않는다면 잠재적 경쟁자 혹은 적으로서 간주하였다. 하지만 최근에는 급진적 이슬람주의(외합주의)는 대서양적인 것으로 부정하지만, 유라시아제국에서 전통적 이슬람, 수피즘, 쉬아파 등으로 대표되는 튀르크-이슬람 세계의 주도적 역할의 가능성에 주목하고 있다. 또한 빠나린과 마찬가지로 두긴은 내부의 동양을 넘어 외부의 동양-동아시아와 이란 등-으로 관심을 확대하고 있다.

이처럼 현대 러시아에서 신유라시아주의의 조류적 다원성과 입장의 다양성에도 불구하고, 전반적으로 고전적 유라시아주의의 계승뿐만 아니라 지양 혹은 변형이 나타나는데, 동양에 대한 도구주의적 인식의 강화와 제국주의적 오리엔탈리즘의 상존은 공통적으로 목격된다. 신유라시아주의는 사회-문화적인 차원에서 러시아의 대안적 정체성의 창조 혹은 고전적 유라시아주의처럼 동양에 대한 문화적, 사회적 친근성의 표현이라기보다는 아시아에서 러시아의 지속적인 중요성과 역할의 정당화와 궁극적으로 강대국의 하나로서 그것의 지위에 대한 합리화를 위한 것이다.³¹⁾

말하자면 유라시아의 통합과 발전을 위한 새로운 이념, 새로운 가치의 창출을 위한 시도로서 신유라시아주의는 비록 러시아-슬라브정교적 요소와 튀르크-이슬람적 요소의 공생체로서 단일한 유라시아적 문명의 존재 가능성을 역설하지만, 과거의 초제국에 대한 반사적 향수와 메시아적 사명에 대한 지나친 기대에

29) Дугин (1997), 25.

30) 두긴의 사고 속에는 전통주의, 종말론, 비교(秘敎)주의, 제국주의, 인종주의, 아리안주의, 신비주의, 민족주의 등이 모순적으로 결합되어 있다고 말해진다. 이에 대해 자세한 것은 Laruelle(2008), 107-144 참조.

31) Rangsmapom(2006), 372.

서 비롯되는 러시아의 주도적 역할과 위상의 강조는 아시아적 요소에 대한 정당한 인식을 방해하고 있다. 따라서 민족적 다양성에 대한 수사적 숭배와 소수 민족의 자율성에 대한 기각이 특징적인데, 특히 동양적 원리에 대한 선택적 강조는 권위적이고 전제적인 지배 이데올로기로서 악용될 여지를 낳는다. 이러한 상황에서 그것은 초제국적 민족주의 이념의 부활을 부추기는 위험한 이데올로기적 신화이거나, 특정한 정치세력의 이익에 부합하는 위선적인 정치 강령 혹은 상황 논리에 머물 가능성도 있다. 더구나 다문화성(поликультурность)과 다중심성(полицентричность)이라는 신유라시아주의의 인식론적 정당성에도 불구하고, 서양/동양, 유럽/아시아와 같은 세계에 대한 이분법적 독해는 여전히 문제적이다.³²⁾

3. 동양 속의 유라시아주의

지리상으로 유라시아의 동양에서 유라시아주의에 대한 본격적 관심은 러시아에서 신유라시아주의의 태동과 그 시기를 함께한다. 특히 다른 지역에 비해 유라시아성을 훨씬 강하게 담지하고 있는 따따르스탄과 까자흐스탄의 지식인들 사이에서 자기 정체성의 뚜르크적 요소에 대한 정당한 인식의 요구가 본격적으로 표출된 것은 1980년대 중반의 빼레스뜨로이카와 1990년대 초의 소연방의 해체를 전후한 시기이다. 이 지역에서도 체제전환기의 새로운 정체성의 모색 과정에서 유라시아주의가 대두하게 되었는데, 1990년 중반에는 러시아적 문화와 뚜르크-무슬림적 문화의 양립성을 둘러싸고 유라시아주의가 주로 담론적 차원에서 논의되었다면, 1990년대 후반 이후, 특히 최근에는 이슬람 종교 단체와 민족 집단뿐만 아니라 정치 조직, 행정 기관을 포함한 사회 전체에서 보다 광범위하게 유라시아주의가 주목받기 시작하였다.

비(非)러시아-동양계 유라시아인들에게 러시아인들의 유라시아주의는 대체로 러시아 민족주의의 배타적 표현으로 받아들여지고, 따라서 그것의 러시아인-슬라브정교 중심주의 혹은 제국주의적 편향은 주된 비판의 대상이다. 유라시아는 러시아와 동의어가 아니다”라는 한 까자흐스탄 역사학자의 반박처럼,³³⁾ 비러시아계 유라시아주의는 다민족, 다신앙, 다문화라는 유라시아적 공

32) 신유라시아주의에 대한 다양한 비판적 견해에 대해서는 오원교(2005), 184-186 참조.

간의 다원적, 복수적 성격에 대한 전체적 인식 속에서 개별 민족의 고유한 권리와 자주적 위상에 대해 독자적인 입장을 제기한다. 비록 러시아에 대한 지정학적 경계-내부인가 외부인가-에 따라 입장이 다르지만, 러시아 유라시아주의의 난제인 메시아주의라는 보편주의적 열망 혹은 분리주의적 요구는 공통적으로 미약하거나 부재한다. 대신에 비러시아계 유라시아주의는 유라시아의 실체적 본성에 대한 철저한 지각 속에서 교향적 관계망의 구축과 대화적 소통의 기초인 지배-이념 혹은 메타언어의 창출을 위해 의미심장한 노력을 기울이고 있다.

3.1. 비(非)러시아계 러시아인들의 유라시아주의

1) 무슬림 정당의 유라시아주의

러시아에서 유라시아주의를 표방한 최초의 무슬림 정당은 아흐따예프(Авар Ахмед-Жади Ахтаев)가 1990년 6월 아스뜨라한에서 따직과 다게스탄의 무슬림들을 중심으로 창당한 <이슬람부흥당(Исламская партия возрождения)>이다. <이슬람부흥당>은 범소비에트 운동으로서 인구의 40%가 무슬림인 소비에트 연방이 통일성을 유지하고, 향후 이슬람 국가가 될 것을 희망하였다. 따라서 연방과 자치 공화국들의 독립에 대한 요구와 모든 종류의 범뿌르끄주의 혹은 인종중심주의 그리고 과거 러시아 제국의 무슬림들 사이에 널리 퍼졌던 전통적 수피즘을 비난하였다. 지정학적 차원에서 아흐따예프는 러시아와 이슬람 국가들 사이의 반(反)서구주의 동맹을 주장하고, 나아가 두 세계의 문화적, 종교적 화해와 공생을 넘어 러시아의 이슬람으로의 개종을 역설했다.³⁴⁾ <이슬람부흥당>은 이슬람만을 유라시아 대륙의 정신적 심장으로 여기면서 국가의 운명의 결정에서 러시아인들보다 무슬림들을 더 중요하게 간주하여, 결국 무슬림중무청에 의해 근본주의로 비판받았다.³⁵⁾

1994년 <이슬람부흥당>이 해체 된 후, <러시아이슬람동맹(Союз мусульман

33) Нисанбаев, Курманбаев(1999), 26.

34) 이러한 맥락에서 <이슬람부흥당>은 전통적 의미의 유라시아주의의 경계에 위치한다고 평가할 수 있다.

35) Джемал(2000), 28-32; Садур(2000), 32-35; Салахедин(2000), 35-38.

России)», <누르(빛)운동(Движение Нур)», 그리고 <러시아이슬람위원회(Исламский комитет России)»가 등장한다. 이 중에서 러시아 태생의 아제르바이잔의 무슬림 사상-활동가, 제말(Г. Джемаль)³⁶⁾이 주도한 <러시아이슬람위원회>는 유라시아의 지정학적, 민족적, 종교적 질서에서 무슬림의 지도적 역할을 강조하는 아시아적 판본의 유라시아주의를 제창했다. 엘친 통치 초기에 제말은 정교-러시아인들과 다양한 민족적 배경을 지닌 러시아-무슬림들의 조화로운 공존을 믿었다. 그러나 급진적 이슬람주의자들과 접촉하면서, 세계 공동체를 위협하는 악의 세력인 미국과 선의 세력인 이슬람의 투쟁의 불가피성을 주장하며, 이 과정에서 서구의 영향아래서 선량한 집단주의와 포괄적 국제주의(지구적 메시아주의)를 상실해버린 사멸해가는 문명으로서 러시아의 역할에 회의적인 시각을 보였다.³⁷⁾

최근의 저작들에서 제말은 서양의 국가들과 다르지 않게 소수 민족들을 억압하고 수탈하는 잔인한 국가 - 강제적 러시아(기독교)화, 집단 이주, 민족 간의 갈등 유발 등 - 라는 러시아의 또 다른 이미지를 내세우며, 두건의 신유라시아주의는 제국 러시아와 무슬림, 혹은 소수 민족 일반의 상생을 위한 것이 아니라 억압적 국가 전통의 지속을 위한 혐오스러운 이데올로기라고 강하게 비판한다.

오직 10월 혁명과 소비에트 초기를 예외적 역사로 간주하는 제말은 고통, 격동 그리고 해체를 겪은 후에 러시아 역사의 회귀 가능성을 완전히 버리지 않는다는 것이다. 러시아는 추한 제국주의적 전통과 결별하고 무슬림 세계와 동맹을 통하여 스스로를 재구성할 수 있다는 것이다. 하지만 이러한 변화를 당분간

36) 주요 저작으로는 『러시아의 반(反)엘리트적 미래(Антиэлитарная судьба России)』(2002), 『러시아의 종말과 미국의 세계 지배(Конец России и американская ночь над миром)』(2003), 『러시아 - 저항의 영토(Россия - территория сопротивления)』(2004), 『이슬람의 해방(Освобождение Ислама)』(2004), 『예언자들의 혁명(Революция пророков)』(2006) 등이 있으며, <http://www.archipdag.ru/authors/djermal/>와 <http://www.konstrudar.ru/>에서 원문을 접할 수 있다.

37) 현재의 세계 상황을 주시하면서 제말은 소비에트 체제의 몰락과 함께 러시아 문명도 그것의 정신적 핵심을 상실하였고, 보편적 형제애에 기초한 유라시아제국의 건설이라는 정신적 메시아주의는 우둔한 물질주의와 편협함으로 대체되었다고 평가한다. 그는 러시아 문명의 해체의 주범으로 소비에트 시대의 부정적 유산인 관료주의를 지목하고, 그것이 러시아의 몰락을 가져올 것이라고 예견하였다. 위대한 러시아 문명은 현실이 아니라 기억 속에서만 아직 살아있다는 것이다.

무망한 것으로 판단하면서, 제말은 정의라는 보편적이고 궁극적인 지혜를 가진 무슬림들은 오직 자신만을 믿어야 하고 자신의 힘에 기대야한다는 결론에 이르게 된다. 이처럼 제말은 러시아와 무슬림의 상호작용이라는 유라시아주의의 기본적 매트릭스로부터 모든 종교를 포괄하는 압도적인 교의로서 순전히 이슬람에 기초한 국가를 전망하는 이슬람주의로 전환한다.³⁸⁾

한편, 니야조프(A. B. Ниязов)가 중심이 되어 1998년 창설한 <복지운동(Движение Рѣфах-Благоденствие)>은 뿌썬 정부의 외교 노선을 유라시아주의로 인식하여 지지하였는데, 2001년 <러시아 유라시아당(Евразийская партия России)>으로 전환하면서, 새로운 유라시아의 정신적 가치 체계의 창조를 요구하였다. 당원의 대부분인 까프까즈, 따따르, 바쉬끼르의 무슬림을 포함한 러시아의 모든 소수 민족의 이해를 대변하면서, 사회주의 없는 포스트 소비에트의 전일적 공간의 재구성(Великая Россия-Евразийский союз)을 주창하였다. 특히 (고전적) 유라시아주의를 당의 이념적 토대로 간주하는 <러시아 유라시아당>은 정치적, 경제적, 사회적, 문화적 차원에서 러시아의 매개적 역할을 강조하고, 유라시아인들을 소비에트의 집단주의와는 구별되는 공동체(соборность)의 구성원들로 파악한다. 따라서 그것은 까자흐스탄의 술레이메노프(O. Сулейменов), 나자르 바예프(H. Назарбаев), 키르기즈스탄의 아이트마토프(Ч. Айтматов) 등 수많은 유력인사들의 지지를 받았다. 니야조프는 쌍두독수리의 문장을 서/동, 정교/이슬람, 슬라브/투르크 간의 대화의 상징으로 해석하면서, 이슬람이 러시아정교와 함께 도덕적 타락으로부터 구원의 잠재력을 지녔음을 강조한다. 그는 두긴의 메시아주의와 국가 파시즘을 경계하고, 유라시아경제공동체, 유라시아연방 등의 구상을 지지하며, 해외의 이슬람 세계와의 선린 관계를 중요하게 여긴다.³⁹⁾

니야조프는 두긴과는 달리 무슬림들을 러시아 정교도들과 동등하게, 심지어 러시아인들을 여린 형제들로 간주하고, 따라서 보다 넓은 범위에서 러시아인들은 무슬림들과 권력을 분담해야 한다고 믿는다. 니야조프의 유라시아주의는 중앙아시아, 특히 까자흐스탄, 키르기즈스탄과의 밀접한 관계를 함축한다. 또한 그는 미국에 대한 반대에서 중국과 인도의 긍정적 역할에 주목하지만, 특히 중국의 경우 장차 초강대국으로 부상하여 러시아와 이슬람 세계에 미국보다 더 위험한 존재가 될 수 있다고 파악하면서, 현재 중국과 인도를 러시아의 주요한

38) 이에 대해 자세한 것은 Shlapentokh(2008), 34-43 참조.

39) 이에 대해 자세한 것은 <러시아유라시아당>의 홈페이지(<http://www.eurasianparty.ru/>)의 정강 참조.

동맹국으로 여기기보다는 보다 더 적극적인 무슬림 세계의 역할을 기대한다. 따라서 러시아는 무슬림 국가들과 더욱 가까워져야 하며 이슬람 국가 기구에도 참여해야 한다고 주장한다. 두긴과 함께 니야조프도 미국을 러시아-유라시아 전체의 주요한 적으로 간주하고, 미국의 단극체제에 맞서 러시아-유라시아가 지정학적 질서 속에서 적절한 위상을 스스로 개척해야 한다는 데 동의하지만, 미국에 대한 이슬람 세력의 직접적 투쟁에 가담하기를 원치는 않는다.⁴⁰⁾

이처럼 러시아의 무슬림 정당들이 대표하는 유라시아주의는 다소 배타적인 이슬람주의적 경향이 드러나기도 하지만, 푸르끄-무슬림들이 주체적으로 동참하는 유라시아공동체의 재건에 대해서 한 목소리를 내고, 슬라브-정교도들의 메시아적 역할에 대해서는 회의적인 눈길을 보내는 가운데, 점차 슬라브/푸르끄, 정교/이슬람의 화해와 상생의 전망이 힘을 얻어가고 있는 형국이다.

2) 무슬림 종단의 유라시아주의

러시아의 무슬림 종교 단체들은 모든 형태의 종교에 기반한 정치적 과격-급진주의를 거부하고, 세속 정권에 대한 단지 간접적인 영향만을 희망하며 충성을 다짐한다. 하지만 이러한 권력에 대한 예측적 입장은 일반 무슬림들의 이해를 완전히 포괄할 수 없기에 역설적으로 보다 급진적이고 반(反)정부적인 운동의 출현을 낳는 계기가 되기도 하였다. 유라시아주의와 관련하여 무슬림 종단에서 가장 핵심적인 문제는 러시아 정교와의 관계이다.

러시아의 가장 대표적인 이슬람 공식 기구인 <무슬림중앙종무청(ЦДУМ: центральное духовное управление мусульман)>의 종무청장 따주딘(Галгат Сафич Таджуддин)은 러시아정교의 중심적 위상을 인정하고, 이슬람의 충실한 단역의 역할에 만족하면서 양자 사이의 친분관계유지에 주력한다. 그는 러시아정교의 대주교를 러시아의 최고의 정신적 지도자로 받들며, 우리의 조국은 신성한 러시아이다”라고 반복적으로 설파한다.⁴¹⁾ 그는 이슬람을 소수종교로서 인식하며, 그 외 세계교회주의와 텡그리즘(Tengrism)의 숭배, 그리고 무슬림 공동체(umma)의 통일에 대한 거부는 무슬림들의 반발을 불러일으켰다.⁴²⁾ 따

40) 이에 대해 자세한 것은 Shlapentokh(2008), 31-34 참조.

41) Таджуддин(2001), 9.

42) 이러한 일련의 입장 때문에 따주딘은 자주 소비에트 인간(soviet man)'으로 힐난 받는다. 이에 대해 자세한 것은 Laruelle(2008), 157-158 참조.

주단은 유라시아주의를 가장 조화롭고 진정한 러시아 애국주의이고, 러시아를 구원하고 그것이 세계적 영향력을 회복할 수 있게 하는 유일한 이데올로기로 간주한다.⁴³⁾

이와는 달리 따주딘과 경쟁관계에 있는 <러시아무슬림연맹(СМР: союз мусульман России)>의 가이누뜨딘(Равиль Гайнутдин)은 러시아정교의 배타성과 독점권 그리고 세속적 지향성에 대해 비판적인 입장을 취하며, 러시아에서 이슬람의 위상을 강조한다. 그에 따르면 중세 이후 유라시아 문명에서 이슬람 문화는 하나의 버팀목이었으며, 이것을 인정하지 않고서 유라시아문화의 본질을 이해할 수 없다.⁴⁴⁾ 그는 러시아정교와 이슬람의 등가성에 주목하고, 소수 민족에 대한 차별을 낳는 인종주의적 러시아 민족주의(러시아정교중심주의)에 반대하며, 이로 인한 이슬람의 과격화(와합주의)를 우려한다. 또한 러시아의 다신양성과 다문화성을 강조한다: 우리의[유라시아주의의] 이념은 수많은 민족과 종교의 대표자들이 함께 살고 있다는 원칙에 기초한다. 그것은 수세기 동안의 러시아 역사, 민족들과 종교들의 공존이라는 러시아의 역사적 경험 그리고 러시아 문명의 변별성에 근거해야만 한다.”⁴⁵⁾ 가이누뜨딘은 자신의 이념을 실현하는 방편으로 모스크바이슬람대학(1999)과 까잔의 러시아이슬람대학(1998) 설립을 지원했다.

이와 같이 러시아 내의 무슬림 종단을 대표하는 따주딘(ЦДУМ)과 가이누뜨딘(СМР)은 외견상으로는 동일하게 유라시아적 전망을 내세우지만, 본질적인 차이를 내포하고 있다. 따주딘에게서 유라시아적 정체성이 기본적으로 러시아 중심의 *Русская идентичность*’이라면, 가이누뜨딘에게서 유라시아적 정체성은 원칙적으로 다원성에 기초한 *Российская идентичность*’인 셈이다. 이것은 전자가 두긴의 정당, <유라시아(Евразия)>를 공공연하게 지지하는 반면에, 후자가 니야조프의 <러시아 유라시아당(Евразийская партия России)>을 실질적으로 지원하는 것과 무관하지 않다.

43) 하지만 따주딘의 이러한 다분히 친(親)러시아적인 입장은 2003년 이라크 전쟁이 발발하자, 미국을 비롯한 서방세계를 이슬람의 적으로 간주하면서 지하드(성전)를 선포함으로써 돌변했다. 예기치 못한 급진적 발언으로 그는 크렘린의 신뢰를 잃었고, 동시에 사회적 영향력에서 적지 않은 손실을 입었다.

44) Laruelle(2008), 158.

45) Гайнутдин(1997), 4-5.

3) 따따르스탄의 유라시아주의

역사적으로 따따르스탄은 450여 년 동안 러시아와 따따르가 끊임없이 일상적이고 사회적인 접촉을 해 온 지역으로서, 지리적, 역사적, 문화적으로 유라시아성을 가장 뚜렷하게 담지한 공간들 중의 하나이다. 공식적인 종교로서 이슬람이 이 지역에 도입된 것은 러시아가 정교를 도입하기 거의 반세기 전인 922년이다. 이후 우즈벡 한국의 이슬람 혁명(1312)의 영향으로 급속도로 확산된 이슬람은 깍차끄 한국이 해체되기 전까지 까잔 한국의 공식적인 종교로 남아 있었다. 주지하다시피 이 지역에 러시아 정교가 공식적으로 소개된 것은 이반 뇌제의 까잔 한국의 점령(1552)에서 비롯된다. 그 후 예카제리나 2세의 종교적 관용주의와 19세기 자디드(Jadidism)을 비롯한 일련의 이슬람 개혁 운동, 소비에트 시기의 반(反)종교 정책 그리고 소연방 해체 이후 이슬람 부흥 운동 등의 일련의 역사적 과정을 거치면서, 따따르스탄의 이슬람은 러시아정교와 함께 엄연한 하위 문명의 하나로 자리매김 되어왔다. 유럽성을 대표하는 슬라브 문화와 동양성을 대표하는 투르크 문화의 접경지대에 위치하고 있는 따따르스탄은 오랜 기간 동안 지문화적인 매개의 역할을 수행해 왔다. 바로 이러한 따따르스탄의 고유성과 자주성은 오늘날 다양한 사회 영역에서 실제적인 호응을 얻고 있는 유라시아적 전망으로 표현된다.

따따르스탄에서 유라시아적 전망, 즉 유라시아주의는 무엇보다도 공식적 차원에서 적극적으로 장려된다. 일찍이 대통령 샤이미예프(М. Шаймиев)는 따따르스탄을 러시아의 종교적, 인종적 다양성의 상징으로 간주하였다. 그는 투르크-무슬림(따따르)의 민족적 정체성을 러시아성(유럽식의 근대성)과 러시아 국가에 대한 강한 충성과 결합하고자 하였다. 그는 몇몇 유라시아주의자들이 주장하는 것처럼, 상실된 따따르-몽골 제국의 재건이 아니라 러시아 연방 체제의 공고화를 주장하며, 민족적 차별에 대한 반대와 국제주의의 이점을 옹호한다. 그에 따르면 까잔은, 까자흐스탄의 나자르바예프(Н. Назарбаев)가 제안한 소위 '유라시아연방'의 미래의 수도이며, 따따르스탄은 러시아와 중앙아시아를 연결하는 가교이다. 샤이미예프는 이슬람을 따따르의 민족정체성의 결정적 요소로서 복원하는 한편, 세속 영역에서 철저한 교권반대주의적 입장을 견지하여 교육기관에서 특정 종교 교육을 불허할 뿐만 아니라 종교의 사회적 기능도 부분적으로만 인정한다. 정권의 이러한 입장은 러시아정교와 이슬람을 그 어느 때보다도 가깝게 만들었는데, 이를테면 러시아정교의 주교 아나스파

시(А. Анастасий)와 이슬람의 무프티 갈리울린(Г. Галиуллин)은 서로의 종교적 이해가 상충되지 않도록 중대한 문제들에 대해 사전에 논의하고 적극적으로 협력한다. 두 종교에 있어서 오히려 문젯거리는 양자 사이에서가 아니라 무신론자들과의 관계에서 존재한다. 이러한 과정에서 따따르스탄에서는 자연스럽게 유라시아주의적 토대가 강화되었고, 그것은 체제 유지에 유용한 단순한 정치적 수사가 아니라, 공동체의 통합을 위한 대단히 실질적인 사회적, 문화적 담론이 되었다.⁴⁶⁾

이 가운데 가장 대표적인 담론은 하키모프(Р. Хакимов)⁴⁷⁾가 제창한 소위 '유로이슬람(Евроислам)'이다. 하키모프가 『우리의 메카는 어디인가?(Где наша Мекка?)』(2003)⁴⁸⁾라는 유명한 팸플릿을 통해 주창한 '유로이슬람'은 자디드 운동의 개혁주의 이념의 현대적 적용(Neo-jadidism)으로서, 유라시아주의 - 서양적 가치와 동양적 가치의 통합 - 에 근거한 일종의 해방 신학으로 일컬어진다. 그는 따따르스탄의 이슬람은 이슬람적 가치들과 자유주의와 민주주의 이념을 유기적으로 결합시키기에 '유로이슬람'이라고 칭할 수 있다.⁴⁹⁾라고 선언하였다. 유로이슬람은 전통주의적, 반(反)근대주의적 이슬람뿐만 아니라 보편주의적 이슬람을 반대한다. 그는 이슬람이 역사적 발전 과정에서 무엇보다도, 코란 자체가 정당성을 인정하듯이, 민족 문화에 뿌리를 둔다고 주장한다. 그에 따르면 이슬람은 근본적으로 다원적이며, 19세기에 폐쇄되었던 이슬람 교리에 대한 해석(ijtihad)을 개방해야 하며, 변화하는 세계에 대한 유연한 접근이 요구된다. 따라서 유로이슬람은 따따르스탄 이슬람의 현대화(유럽화)로서 무슬림들의 보편적인 종교적 세계관의 정화를 수반한다.

유로이슬람은 범투르크주의와 범이슬람주의를 현실부적합성을 이유로 제외하지만, 투르크 민족들의 통합의 필요성과 따따르의 주도적 역할에는 동의한

46) 이러한 현상은 따따르스탄 정부와 러시아 정부의 독특한 연방관계의 모색, 복합적 정체성의 옹호, 공화국 민족주의의 추구, 이중국적/이중공용어의 허용 등의 화해와 상생을 위한 노력들에서도 구체화되고 있다. 이에 대해서는 김인성(2007), 171-195 참조.

47) 하키모프(1947-)는 대통령 사이미예프의 정치 고문(1991-2008)을 역임했고, <따따르스탄-신세기(Татарстан-Новый век)> 정당의 정책담당이며, 따따르스탄 학술원 산하 역사연구소' 소장이다. 현재는 러시아의 연방주의의 전망들: 이론적 실천적 제 측면(Перспективы федерализма в России: теоретические и практические аспекты)'이라는 연구 프로젝트를 수행하고 있다.

48) Хакимов(2003).

49) Хакимов(1997).

다. 또한 따따르에 대한 차별적 시각에 반대하고 러시아 제국의 건설과 중앙아시아의 무슬림 세계와의 관계 정립에서 따따르의 역할에 주목한다는 측면에서 비록 부분적이지만 민족주의적 함의를 역시 내포한다.

또한 유로이슬람은 근대성에 대한 유라시아주의의 적극적 해석을 공유한다. 하키토프에 따르면 따따르스만은 세속 국가, 민주적이고 자유로운 정치 체제, 그리고 첨단 과학 기술의 필요성을 인정하며, 이슬람은 사회를 재(在)전통화하는 것이 아니라 근대화하는데 기여해야 한다고 주장한다. 특히 그는 이슬람을 종교적, 세속적 영역을 통일하는 하나의 문화로서 간주하며, 신앙을 광신주의 혹은 극단주의가 아니라 교양 있는 사람의 자유로운 선택으로 인식한다. 이러한 맥락에서 그는 남녀의 양성 평등, 인간의 태생적 존귀성뿐만 아니라 무엇보다도 이슬람의 본래적 관용성을 강조한다. 그는 절대자의 단일성, 인류의 통일성에 대해 말하면서도 종교적 민족적 다원성을 항상 견지한다. 그는 이슬람이 동양과 서양을 결합할 수 있는, 억압과 강제가 아니라 해방과 진보를 위한 신앙이고, 그것은 정의, 자유, 삶에 대한 지향이며, 관용을 요구하고 폭력을 반대한다고 역설한다.⁵⁰⁾

하키토프의 유로이슬람은 비록 전통주의적 사제들에 의해서는 은밀한 세속화를 통한 강제적 근대화의 기도로서, 대중들에게는 지나치게 지적이고 엘리트주의적인 관점으로서, 정치적 반대자들에게는 지배 정권의 공식적 이데올로기의 선전으로서 적지 않은 비판을 받고 있다. 하지만 그것은 또한 시대의 역동성에 걸맞는 따따르스만 이슬람의 유력한 대안으로 떠오르고 있다.

한편, 따따르스만의 무슬림종무청(ДУМБРТ)의 사제들도 최근에는 자신들을 단순한 성직자가 아니라 계몽가, 역사가, 교사, 사회적 진보의 담지자로 자각하면서, 이슬람과 더 넓게는 따따르 민족의 세계관에 영향을 미친 러시아인들과의 5세기 동안의 공존을 악이 아니라 불가피한 역사적 운명이며, 간직해야 할 긍정적 유산으로 간주한다. 이러한 맥락에서 따따르스만의 이슬람종무청은 러시아 정교회에 대해 대단히 관용적이고 호의적인 태도를 지닌다.

비록, 최근에 샤이미예프 정권과 일부 무슬림들 사이에 갈등이 표출되기도 하지만, 그것은 따따르스만을 전반적으로 지배하는 유라시아적 경향을 변화시키지는 못하며,⁵¹⁾ 오히려 따따르스만의 유라시아주의는 러시아 연방의 여타

50) 이에 대해 자세한 것은 Khakimov(2004) 참조.

51) 예컨대, 전임 종무청장(무프티) 갈리울린(Г. Галиуллин)은 로마 교황에게 까잔을 방문해서 평화의 기도를 집전해 줄 것을 요청했다. 이 제안은 당시 수많은 러시아

소수 민족들 - 바쉬코르토스탄, 알타이, 투바, 부라찌야, 칼미키야, 야꾸찌야-사하 등 - 에서 폭넓게 주목받고 있다.⁵²⁾

3.2. 까자흐스탄의 유라시아주의

130여년에 걸친 결코 짧지 않는 러시아와 중앙아시아의 관계사는 중앙아시아에서 또 다른 유라시아적 공간을 창출했다. 중앙아시아도 소연방의 갑작스런 붕괴로 인해 유라시아적 공간의 가시적 해체를 경험했지만, 그곳에 역사적으로 각인되어 있는 유라시아성은 독립국가들의 정체성을 구성하는 핵심적 요소로서 여전히 작동하고 있다.

이러한 맥락에서 중앙아시아와 러시아의 연대를 기획하는 유라시아주의는 상실된 소비에트 연방에 대한 대안적 전망으로 제기되고 있으며, 무엇보다도 유라시아적 공간의 또다른 해체에 일조한 일련의 색깔혁명과 해당 지역에 서서양(미국)의 팽창에 맞서는 유력한 전략으로서, 통합의 새로운 기제로서 주목받고 있다.

유라시아주의는 중앙아시아의 신생독립국들 중에서 유라시아적 정체성이 가장 뚜렷하고 고유하게 실현된 공간인 까자흐스탄에서 특히 폭넓은 관심을 끌고 있다. 까자흐스탄의 유라시아주의는 기본적으로 보다 이데올로기적이고 민족적이며 러시아의 모델과 경쟁 관계에 있다.

일찍이 까자흐 시인이자 역사가인 술레이메노프(О. Сулейменов)는 러시아 역사에서 투르크 민족들의 역할에 대한 적극적 독해를 통해, 소위 '만형'으로서 러시아의 우월성을 인정하면서 민족들 간의 우호의 틀 내에서 까자흐 민족주의를 주창하였다. 그는 자신의 독창적 저서, 『Аз и Я』(1975)⁵³⁾에서 12세

정교 사제들의 지지를 받았다. 이처럼 러시아인들과 따따르인들 사이의 진정한 상호이해를 위한 노력은 다름 아닌 따따르스탄에서 유라시아적 가치들의 확산의 징표이다.

52) 이에 대해 자세한 것은, Воронцова, Филатов(1998) 참조.

53) 시, 역사, 언어학 등의 다양한 장르의 의도적 융합을 보여주는 작품인 『Аз и Я』는 제목 자체부터 대단히 상징적인데, 그것은 각각 '나'를 의미하는 고대 러시아어와 현대 러시아어의 문자의 교묘한 병치를 통해, 역사 속의 '나'와 현대의 '나', 슬라브와 투르크의 일차적 공존과 아시아 - 여기에서는 유라시아의 동의어인 - 로의 궁극적 결합을 암시하고 있다. 이에 대해 자세한 것은 Harsha Ram(2001), 289-311 참조.

기 러시아 고대문학의 걸작, 『이고리 원정기』의 원본에 수많은 투르크 어휘와 표현들이 포함되어 있다고 주장함으로써, 몽골 침략 이전에 슬라브족과 투르크 민족의 인종적, 문화적 공생을 입증하려 하였다. 러시아 역사에서 투르크 민족의 위상에 대한 소비에트 역사학계의 공식적인 시각을 거부하는 이러한 입장은 러시아에 대한 적대성의 표현으로 여겨져 당대의 러시아 민족주의자들로부터 가혹한 비판을 받았고, 공산당 중앙위원회에까지 회부되었다. 1976년 학술원 모임에서 슐레이메노프의 책은 고대 투르크 문명의 영향에 대한 과장과 고대 러시아에 대한 모욕이라고 비판받았다. 빼레스뜨로이카 시대에 이 문제에 대한 또 한 번의 논쟁이 있었으나, 여전히 의견의 대립만을 확인하였다. 슐레이메노프는 자신의 저서에서 유라시아 운명의 지배와 동양에 대한 개방성이라는 러시아의 위상을 제시하는 것이 아니라, 반대로 소비에트 오리엔탈리즘에 대한 비판 혹은 유라시아주의적 사고의 뒤집기를 시도하였다. 그는 러시아가 문화적으로 스텝의 일부가 되어야 하며, 생존을 위해서는 더욱 투르크적으로 되는 수밖에 없다고 일갈하였다. 슐레이메노프에 따르면 독립국 까자흐스탄은 다민족성, 톨레랑스 그리고 다양성이라는 유라시아의 표지를 보여주고, 까자흐인, 러시아인 그리고 다른 소수민족들의 문화적 융합체가 되어 가고 있으며, 표제 민족인 까자흐는 이러한 복수성에 대한 고려 없이는 자신의 정체성을 규정할 수 없다.

온건한 민족주의와 문화적 국제주의에 바탕을 둔 이러한 사고는 독립 이후 까자흐스탄의 정치 지도자들과 지식인들에게서 커다란 공명을 낳았다. 따따르스탄의 유라시아주의가 러시아정교-이슬람의 관계에서 논해졌다면, 까자흐스탄의 유라시아주의는 러시아정교와 이슬람뿐만 아니라 광활한 초원에서 공존했던 모든 종교 - 네스토리우스교, 조로아스터교, 불교, 샤머니즘 등 - 를 포괄하는 더 넓은 지평을 지닌다.

이러한 맥락에서 아우예조프(Мурат Ауэзов)는 유라시아를 세계사의 중심축이자 위대한 종교들의 요람으로 간주한다. 그는 유라시아주의를 인류와 함께 생겨난 삶의 철학이자 구대륙의 민족들과 종교들의 만남의 양식으로 확대 해석한다.⁵⁴⁾ 문학연구가 마브라예프(Бейбут Мамраев)도 현대의 유라시아주의를 단지 유라시아적 공간의 통일로서만 규정할 수 없으며, 그것은 초민족적이고 초정치적이기에 세계의 모든 문화의 모자이크적 통일에 대한 이념과 완전히

54) Ауэзов (1998), 34.

합치한다고 주장한다.⁵⁵⁾

까자흐스탄에서 유라시아주의는 담론적 차원에 국한되지 않으며, 나자르바예프 체제와 굳건하게 결합되어 있다. 이를테면, 나자르바예프는 일찍이 1994년에 비효율적인 <독립국가연합(СНГ)>을 대신해서 공산주의 이데올로기에서 자유로운 새로운 포스트 소비에트의 정치적, 경제적 공간으로서 <유라시아 연방(Евразийский союз)>이라는 초국가적 기구를 제안했다. 나자르바예프는 비록 자신의 기획이 당시의 옐친 정부와 신생독립국가들로부터 커다란 호응을 얻지 못했는지라도, 1990년대를 통틀어 과거 소비에트 연방 국가들의 화해와 협력을 위한 구상을 실현하기 위해 지속적으로 노력했다. 그리고 마침내 2000년 10월 10일에는 러시아, 벨라루시, 까자흐스탄, 키르기즈스탄, 따지키스탄 - 2006년에 우즈베키스탄도 참여 - 으로 구성된 <유라시아 경제공동체(Евразийское экономическое сообщество)>를 창설하였다. 따따르스탄에서와 마찬가지로 까자흐스탄 정부는 구밀료프의 유산을 적극적으로 평가하고, 유라시아의 중심국가로서 거듭날 것을 천명해 왔다. 이러한 맥락에서 나자르바예프는 까자흐스탄의 통합주의적 선의를 드러내고 독립 국가의 공식 이데올로기로서 유라시아주의를 제도화하는 본보기의 일환으로서 1996년에 아스파나에 <구밀료프 유라시아 대학(Евразийский национальный университет имени Л. Н. Гумилева)>을 설립하고, 그 산하에 <유라시아 센터>를 부설하여 유라시아주의에 대한 학문적 연구와 사회적 확산에 힘쓰고 있다. 또한 독립이후 중앙아시아 각국의 표제민족집단에서 공통적으로 일어났던 인종적 민족주의(ethnonationalism) 경향을 경계하면서 까자흐 민족뿐만 아니라 다른 소수 민족들의 문화 부흥과 상호 교류를 적극적으로 지원하고 있다.⁵⁶⁾

까자흐스탄의 공식적 유라시아주의에 대하여 각각의 민족 집단은 서로 다른 해석과 반응을 나타낸다. 국가의 까자흐화라는 민족주의적 해석에 대해서는 까자흐인들이, 공인된 문화적 복수주의라는 다원주의적 해석에 대해서는 소수 민족들이 각각 긍정적인 입장을 취한다. 이런 가운데 러시아에 대한 정치적, 경제적, 외교적 관계에서 유라시아 국가로서 까자흐스탄의 위상은 환영을 받는 반면에, 까자흐스탄에서 표제민족도, 소수민족도 아닌 지위로 살아가고 있는 러시아인들의 위상은 다소 애매하고 난처하다.⁵⁷⁾

55) Laruelle(2008), 176.

56) 예컨대, 1995년 헌법 제14조는 다른 일련의 요소들뿐만 아니라 인종에 근거한 어떠한 차별도 엄격하게 금지한다고 명시하고 있다. Schatz(2000), 492.

이러한 차원에서 나자르바예프는 문명의 교차로이자 다리로서 까자흐스탄의 위상을 강조하면서, 까자흐스탄은 유럽적 뿌리와 아시아적 뿌리가 서로 얽혀있는 아시아의 유일한 국가이며, (...) 서로 다른 문화와 문명의 결합은 유럽과 아시아 문화 속에서 최상의 것을 취할 수 있게 한다”⁵⁸⁾라고 역설한다. 유라시아주의는 단순히 지리적 개념이 아니라 삶의 방식이자 구대륙의 민족과 종교의 결합의 양식이며, 동과 서의 대화의 추구에 국한되지 않고 포스트모던 시대에 인류 발전의 길을 모색한다는 것이다.

대부분의 까자흐 유라시아주의자들은 1920년대의 고전적 유라시아주의의 러시아중심주의를 소비에트 유라시아주의로 칭하면서 거부하고, 두긴으로 대표되는 신유라시아주의의 파시즘적 경향과 제국주의적 색채에 대해서 비판적 시각을 견지한다. 이러한 맥락에서 까자흐스탄의 유라시아주의가 진정한 대안적 전망이 될 수 있을 것인가의 여부는 각별한 주목의 대상이다.⁵⁹⁾

4. 나오며

이상에서 살펴보았듯이, 유라시아주의적 전망들 속에서 동양에 대한 관심은 동양중심주의로도, 서양에 대한 동양의 도구주의적 대립으로도 혹은 아시아 민족들의 러시아의 지배에 대한 반감으로도, 집단적 자의식의 표출로도 일면적으로 단정지을 수는 없다. 그것은 원칙적으로 유럽적 요소와 아시아적 요소의 공존과 결합인 유라시아 공간에서 아시아적 요소에 대한 정당한 고려이다. 말하자면 유라시아적 본성에 대한 균형 잡힌 시각의 발로이다.

유라시아주의를 유라시아 공간에서 다양한 민족(국가)들 사이의 새로운 상

57) 실상, 까자흐스탄의 공식적 국가이데올로기로서 유라시아주의는 현실 속에서 적지 않은 난제들에 부딪히고 있다. 다문화 공동체를 지향하는 유라시아주의의 이상과는 달리 소위 까자흐화(kazakhification)라는 편향이 대세를 형성하고 있으며, 이는 다른 민족 집단들을 곤경에 빠뜨리고 있다. 이를테면 1994년에 정점에 이른 후 최근에는 다소 주춤하고 있지만, 본국으로 러시아인들의 대대적인 이주 현상이 그 실상을 대변한다.

58) Назарбаев (1997), 27.

59) 한편 유라시아주의 담론의 이론적, 실천적 합리화라는 차원에서 최근의 두긴과 나자르바예프의 친선교류로 상징되는 러시아의 신유라시아주의와 까자흐스탄의 유라시아주의의 새로운 관계의 모색과 진전은 또 다른 관심거리이다.

호관계와 새로운 지역질서의 창조를 통한 대안적 공동체의 건설 기획으로 폭넓게 규정할 때, 해결해야 할 가장 근본적인 두 가지 문제는 1) 다민족, 다신앙, 다문화라는 유라시아성을 근거 짓는 다원성 혹은 복수성이라는 토대 위에서 대화적, 교향적 관계망을 어떻게 구축하느냐, 2) 관계의 고리로서 소위 지배-이념' 내지 대화의 기반으로 메타언어'를 어떻게 창조하느냐 이다. 전자와 관련해서는 러시아와 동양을 막론하고 소위 인종중심적 민족주의의 폐해가 마치 보편적 경향처럼 폭넓게 퍼져있음을 확인했다. 후자와 관련해서는 러시아정교의 메시아주의와 일련의 이슬람주의가 자주 제기되는 바, 특정 민족과 마찬가지로 특정 종교에 기반한 보편주의는 무망하다는 점이 확인되었다.⁶⁰

일찍이 고전적 유라시아주의의 정초자이자 비판가였던 플로롭스키(Г. В. Флоровский)는 우리의[유라시아주의자들의] 질문은 옳았지만, 대답은 그릇된 것이었다. 문제는 옳았지만, 해결은 그릇되었다"⁶¹)라고 자조적으로 술회한 바 있다. 실상, 많은 경우 유라시아주의자들의 오류는 다민족, 다신앙, 다문화라는 유라시아의 본질적 전체 자체에 대한 결과적 기각 혹은 망각에서 비롯되었다.

하지만 유라시아적 구상이 역사적 과거에 대한 대답의 진리'가 아니라 동시대적 공명을 지닌 물음의 진리'라는 점에 착안할 때, 여기에서 관건은 여전히 문제 해결'의 선명성이 아니라 문제 제기'의 올바름이다. 올바름은 유라시아라는 실체(존재)를 조망하는 상상(인식)의 자세이다. 유라시아주의에서 그것은 우선적으로 정의에 대한 희망으로서 차이에 대한 존중과 이질성을 극복하는 연대의 기초로서 톨레랑스를 포함해야 할 것이다.

이를 통해서 동양은 상상의 지리'로서가 아니라 현실의 지리'로서 유라시아적 전망 속에 온전히 자리 잡게 될 것이며, 유라시아주의는 참다운 다양성이 피어나는 유라시아공동체의 대안 이념이 될 수 있을 것이다.

60) 결국 이러한 근본 문제들은 여전히 합리적 해결을 기다리고 있는 형국인데, 이러한 사정은 유라시아주의가 죽어있는 완료된 이론이 아니라 살아있는 진행형의 구상이라는 점을 역설적으로 보여준다고 할 수 있다.

61) Флоровский (1928), 312

참고문헌

- 김인성(2007) 「타타르스탄정부와 러시아연방정부의 연방관계분석: 타타르스탄 공화국 민족주의'를 중심으로」. 『슬라브학보』 제22권 2호.
- 라차노프스키, 니콜라이 V.(1991) 『러시아의 역사 I: 고대-1800』. 이길주 옮김. 까치.
- 사이드, E. W.(1999). 『오리엔탈리즘』. 박홍규 옮김. 교보문고.
- 신범식(1998) 「고전적 유라시아주의의 두 측면에 대한 일고찰」. 『러시아연구』 제8권 제2호.
- _____(1999) 「현대 러시아이념과 정치과정에 나타난 서양'과 동양'의 문제」. 『슬라브학보』 제14권 2호.
- 오원교(2005) 「신(新)유라시아주의 - 세계화 시대의 러시아적 대안 문화론」. 『슬라브학보』 제20권 1호.
- _____(2007) 「고대 러시아 문학 속의 동양」. 『노어노문학』 제19권 제2호.
- 정희석(2005) 「제정 러시아 말기의 아시아연대론」. 『中蘇研究』 통권105호.
- 트루베츠크이, H. C.(2008) 『유럽과 인류』. 박지배 옮김. 지만지.
- 파이시스, 올렌드(2005) 『나타샤 댄스』. 체계병 옮김. 이카루스 미디어.
- Ауэзов, М.(1998) «Евразийская духовная традиция и преемственность казахской культуры». *Культура Казахстана: Традиции, реальности, поиски. Алматы.*
- Воронцова, Л., Филатов, С.(1998) «Татарстанское евразийство: евроислам плюс европравославие». *Дружба народов*. No. 8. <http://magazines.russ.ru/druzhiba/1998/8/voron.html> (검색일: 2009년 3월 5일)
- Гайнутдин, Р.(1997) «Российская федерация — это ее народы, исповедующие разные религии». *Россия и мусульманский мир*. No. 3.
- Джемал, Г.(2000) «Благодаря ИПВ, СССР мог стать восточным союзом России». *Россия и мусульманский мир*. No. 8.
- Дугин, А. Г.(1997) *Тамплиеры пролетариата: национал-большевизм и инициатива*. М.
- _____(1999) *Наш путь: стратегические перспективы развития России*. М.
- _____(2000) «Евразийская платформа». *Независимая газета*. 15 Ноября.
- _____(2004) *Евразийская миссия Нурсултана Назарбаева*. М.
- _____(2006) Единственный возможный национализм для России — нацио-

- нализм любви. <http://www.vremya.ru/2006/118/4/155877.html> (검색일: 2009년 3월 5일)
- Евразийство (формулировка, 1927 г.). *Евразийская хроника*. Вып. 9. Париж.
- Карсавин, Л. П.(1993) *Философия истории*. СПб.
- Назарбаев, Н.(1997) *Евразийский союз: Идеи, практика, перспективы 1994–1997*. М.
- Нисанбаев, А., Курманбаев, Е.(1999) “Евразийская идея Чокана Валиханова”, *Евразийское сообщество*. No. 2
- Панарин, А. С.(1995) “Евразийский проект в постиндустриальную эпоху”. *Социальная теория и современность*. Евразийский проект модернизации России: “за” и “против”. М.
- _____ (1997) “Парадоксы европеизма в современной России”. *Россия и мусульманский мир*. No.3. М.
- Рарюэль, М.(2003) “Мыслить Азию или мыслить Россию”. *Неприкосновенный запас*. No. 3(29). <http://magazines.russ.ru/nz/2003/29/lar.html> (검색일: 2009년 3월 5일)
- Савицкий, П. Н.(1922) “Степь и оседлость”. *На путях. Утверждение евразийцев*. Кн. 2. М.
- Садур, В(2000) “ИПВ — партия сохранения баланса”. *Россия и мусульманский мир*. No. 8.
- Салахеддин, М.(2000) “ИПВ — партия интеграции ислама в современное общество”. *Россия и мусульманский мир*. No. 8.
- Степун, Ф. А.(1962) “Россия между Европой и Азией”. *Новый журнал*. Кн. 69. М.
- Таджуддин, Т. С.(2001) “Наша родина — святая Русь”. *Программные документы ОПОД <Евразия>*. М.
- Трубецкой, Н. С.(1995) “Наследие Чингис-хана: взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока”. *История, культура, язык*. М.
- Умланд, А.(2008) “Постсоветские правозащитные контрэлиты и их влияние в современной России”. *Неприкосновенный запас*. No. 1(57). <http://magazines.russ.ru/nz/2008/1/um8.html> (검색일: 2009년 3월 5일)
- Флоровский, Г. В.(1928) “Евразийский соблазн”. *Современные записки*. Париж.

No. 34.

- Хакимов, Р.(1997) 'Евроислам' в междивилизационных отношениях", *ИГ религии*, 23 Октября.
- _____ (2003) Где наша Мекка? Казань. http://www.kazanfed.ru/dokladi/mecca_rus.pdf(검색일: 2009년 3월 5일)
- Khakimov, R.(2004) "Euro Islam in the Volga Reign", *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, Vol. XXVII, No.2 Winter. <http://www.kazanfed.ru/en/authors/khakimov/publ/>(검색일: 2009년 3월 5일)
- Laruelle, M.(2008) *Russian Eurasianism: An Ideology of Empire*, Washington, D.C.: Woodrow Wilson Center Press.
- Pandey, S. K.(2007) "Asia in the Debate on Russian Identity". *International Studies* 44
- Ram Harsha(2001) "Imagining Eurasia: The Poetics and Ideology of Olzhas Suleimenov's Az I IA". *Slavic Review* 60, No. 2.(summer)
- Rangsamorn, P.(2006) "Interpretations of Eurasianism: Justifying Russia's Role in East Asia". *Europe-Asia Studies*. Vol. 58, No. 3.
- Schatz, E.(2000) "The Politics of Multiple Identities: Lineage and Ethnicity in Kazakhstan". *Europe-Asia Studies* Vol. 52 No. 3
- Shlapentokh, D.(2008) "Islam and Orthodox Russia: From Eurasianism to Islamism". *Communist and Post-Communist Studies* 41.

Abstract**Eurasianism and the Orient in the Post-Soviet Era****Oh, Won-Kyo**

This study is a comparative analysis on the perceptions and evaluations of the Orient in various Eurasianistic perspectives in the Post-Soviet Era.

The interest of those perspectives in the Orient cannot be properly explained by any single term of the followings such as orientcentrism, instrumentalistic interpretation of the Orient against the Occident, antipathy of Asian peoples against the Russian rule, expression of national self-consciousness. It is rather, this article argues, a reasonable reflection on the Asiatic elements in Eurasia and a manifestation of well-balanced views on the true nature of Eurasianness.

The two most important tasks that Eurasianism faces are 1) to establish dialogical relations based on the multiplicity of Eurasianism, 2) to create the so-called 'idea-ruler' as a linkage for the relations, or a metalanguage as a basis for mutual dialogue. The former has been fettered by the prevalence of the so-called ethnocentric nationalism, whether in Russia or in the Orient, while the latter by messianism of Russian Orthodox Church as well as by the series of Islamism. These tendencies have resulted from consequential oblivion or even dismissal of the essential premise of Eurasia, that is, multi-ethnicity, multi-religion, and multi-culture.

This article argues that Eurasianism is not 'the truth of answer' to the historical past, but 'the truth of question' with contemporary resonance. The approach required in Eurasianism would be respect for differences as hope for justice and tolerance as a basis for solidarity to overcome heterogeneity. With this approach, the Orient could be placed properly as a 'real' rather than 'imaginary' geography in the Eurasianistic perspective

and Eurasianism could become the alternative project towards the Eurasian community.

논문심사일정

논문투고일:	2009. 03. 13
논문심사일:	2009. 03. 25 ~ 2009. 04. 11
심사완료일:	2009. 04. 21