

Mircea Eliade's Legacy for the Study of Religion in the Twenty-First Century

Douglas Allen*

To mark the centennial of Mircea Eliade's birth, Professor Michel Gardez of the University of Ottawa and I co-edited a special issue of the journal *Religion* that will be published in December 2008. My article is entitled "Prologue: Encounters with Mircea Eliade and His Legacy for the Twenty-First Century." In my study, I suggest what my encounters with Eliade reveal about Eliade, his scholarship, and especially about his legacy. By delineating and analyzing encounters that were remarkable, disturbing, complex and contradictory, we may assess both strengths and weaknesses in Eliade's history and phenomenology of religion and what remains in Eliade's legacy that may be of value for the contemporary study of religion.

After describing my first remarkable encounter with Eliade, I shall briefly present what I consider to be the most important features of Eliade's approach to the study of religion. I'll then consider Eliade's influence, noting how it has sharply declined from what it was from the 1950s through the 1970s, and I'll submit that his approach still has much to contribute to our study of religion. Finally, I'll conclude with a critical assessment of Eliade's legacy.

The First Remarkable Encounter

I would like to begin by sharing my first remarkable encounter with Eliade since it reveals so much of what was best about Eliade the human being and

* Professor, University of Maine

Eliade the scholar. As described in my article in *Religion*, some of my later encounters were more complex, contradictory, and even negative, and these also reveal dimensions of Eliade, what is outdated and irrelevant, and what remains of value for understanding religion in the twenty-first century.

I use the term “encounter” intentionally. This is one of Eliade favorite terms, as in his frequent formulations of the contemporary need for the encounter of the modern West with archaic and Indian and other nonwestern worlds of meaning. Eliade proposes that such encounters will allow for a creative hermeneutics and cultural renewal. In this sense, I use “encounter” to emphasize a special kind of personal experience with Eliade in which the experiential interactions and consequences were unexpected, meaningful, significant, and life transforming.

Looking back at one's life, it is remarkable how many key developments seem so accidental, and encounters that shape and even redirect one's future life often appear unplanned, outside one's control, and a matter of mere chance. Eliade's life is replete with such illustrations, such as his life-changing experiences in India (1928-1931), in Romania in the 1930s, and during and after the Second World War. Of course, as usually occurs in an Eliade literary work and in his journals and autobiography, it was always tempting for Eliade to decipher fragmented hidden ciphers, to unconceal symbolic messages and deep meanings, so that what at first seems random and accidental is interpreted as part of a coherent meaningful whole and as revealing deep existential and cosmic meaning and significance.

In my own personal history, I had received a Fulbright Fellowship to India and been based in the sacred Hindu city of Banaras (Kashi, Varanasi) on the Ganges River and at Banaras Hindu University, Eliade often commented that this was something that connected us: In our youth, when we were both motivated by a strong desire to explore alternatives to narrow, western, unsatisfying, provincial orientations and when we were so open to new experiences, we were shaped by this encounter with new Indian worlds of meaning. Several years later, philosophy professors at Vanderbilt University

rejected my dissertation proposal comparing the Hindu Advaita Vedanta of Shankara with the Buddhist Madhyamika of Nagarjuna because no one was competent to advise me. Although I knew almost nothing about Mircea Eliade, I was aware that he had authored a monumental book, *Yoga: Immortality and Freedom*. My professors, who knew the literature of Husserl, Merleau-Ponty, and other philosophical phenomenologists, finally agreed that I could use the methodology of philosophical phenomenology in analyzing Eliade's phenomenology of religion.

My first, direct, personal, Eliade encounter was the most remarkable. During late 1966 and throughout 1967, I initiated and maintained a frequent correspondence with Eliade. Many of his letters were handwritten and in French. As I became more familiar with the fact that Eliade was one of the most prolific scholars in the world, I was especially impressed that he would spend time writing warm and encouraging letters to an unknown student.

In April 1967, I realized that I could book my return flight from a job interview at Iowa State University in Ames, Iowa to stop in Chicago on the way back to Nashville, Tennessee. I contacted Professor Eliade, and he immediately suggested that we have lunch at the University Faculty Club that Friday and then return to his office for our meeting. I was told by one of Professor Eliade's friends that he was so overextended with research commitments that I would probably have a rather short meeting. I recall preparing a yellow, narrow-lined, legal-sized pad that was full of notes and difficult questions. I booked my return flight from Chicago for Friday evening.

After meeting Professor Eliade and experiencing a friendly, lively, enjoyable conversation over lunch, we returned to his Meadville office. I recall that our meeting began with a series of personal questions from Eliade focusing on why I, a student of philosophy, was so interested in his scholarship. It soon became clear that Eliade was both intrigued and delighted that someone working in philosophy would take his writings so seriously. Parenthetically, at this point, I had no idea that Eliade had a background in philosophy, had received his Ph.D. in philosophy from the University of Bucharest in 1933, taught

philosophy courses at the University of Bucharest, and was hired and most influenced by Nae Ionescu, Professor of Logic and Metaphysics. I also recognize that almost all of Eliade's teaching and research would have been classified and even dismissed as outside philosophy proper by most academic philosophers.

I then began to ask Professor Eliade my difficult questions. I could tell that he was impressed that I had taken such time and care in preparing for our meeting. I recall that a number of my questions pointed to key passages in Eliade's writings in which he seems to make controversial normative judgments. For example, I asked him what he meant and how he could justify the claim in a frequently cited passage in *Patterns in Comparative Religion*: that the Incarnation of Jesus Christ is the supreme hierophany or theophany. In such passages, not qualified by "from a Christian point of view," this appears to be a theological, normative judgment that goes beyond the proper perspectival limits of the history and phenomenology of religion. After admitting that these are among his most controversial formulations, Eliade explained, in this particular illustration, that he does not intend a Christian theological judgment. He simply means that this Incarnation, with its attempt to sacralize and incorporate history, can be interpreted as a hierophany that attempts to "include more."

Most of my challenging questions were directed at key methodological issues. I would ask Eliade how he had arrived at some sweeping universal generalization, such as a claim about the profound essential structure and meaning of lunar symbolism as inexhaustible life repeating itself rhythmically or a claim about the essential universal structure and meaning of the archaic or modern modes of being. Sometimes he responded in ways that struck me as methodologically uncritical and inadequate: He simply looks at the religious phenomena, and he just "sees" these essential structures and meanings. Realizing that I was not satisfied with such responses, he began asking me why I was not convinced. I recall explaining that such responses might impress certain admirers, who regard them as utterances of a brilliant, intuitive shaman

or mystic, but they would be quickly dismissed by philosophers, social scientists, and most other scholars as methodologically naïve and of little scholarly value. Rather than dismiss Eliade's scholarship, I preferred to explore the possibility that Eliade was really doing something quite different from what he was professing; something that he had never acknowledged in his publications.

What happened next in our encounter was truly remarkable: The world-famous scholar asked the unknown student just what I thought he was really doing! I recall responding that my approach to Eliade's scholarship has some similarity to a Kantian reconstruction. I often start with his interpretations, judgments, and conclusions and then sympathetically ask what it is necessary to assume in order to arrive at such positions. What I found was that Eliade makes all kinds of unacknowledged existential assumptions, assumes a rather complex and sophisticated hermeneutical framework of interpretation, and adopts a phenomenological method that allows him to arrive at key interpretations, judgments, and conclusions. For example, with my background in Continental philosophy, I felt that Eliade was familiar with some of German and French phenomenological and hermeneutical philosophy, even if he did not acknowledge these influences on his scholarship. This allows him to "see" essential structures and meanings and might allow him to defend his position against the frequent charge that it was simply personal, arbitrary, and subjective.

Eliade was fascinated, and this led to very enthusiastic and creative interactions. Remarkably, this internationally renowned scholar was not in the least defensive, but seemed to welcome my critical comments and new ways to reflect on his scholarship. As became evident in future interactions, Eliade had little time or patience for most of his critics, who, he felt, lacked integrity and good will. At the same time, while he clearly appreciated praise, he often seemed uninterested or even bored with the uncreative work of some supporters who produce Eliade hagiography. In this initial meeting and in later interactions, he provided a lot of positive reinforcement for my sympathetic but

also critical work, and I learned so much from our encounters.

At about 3:00 p.m., realizing that we had been meeting for two hours and knowing how busy Mircea Eliade was, I mentioned that I did not want to take advantage of his generosity. We had already spent more time together than I had thought possible. Eliade responded that we could end the meeting, but that he was thoroughly enjoying and benefiting from our interactions and he would prefer to continue. At about 6:00 p.m., after we had met for five hours, Eliade apologetically indicated that we would have to stop because his wife, Christenel, had previously arranged a dinner party. He wondered if I could change my airplane reservation and return on Saturday. He also proposed that he invite his colleague Charles Long to join us, since he felt that Professor Long would also enjoy participating in our meeting. I was able to rebook my plane reservation, spent a very stimulating and beneficial day with Eliade and Long, and then went to the Chicago airport on Saturday evening, where I spent the entire night reading Eliade article reprints, before catching my 6:00 a.m. flight back to Nashville.

For me, this first remarkable encounter revealed so much about Mircea Eliade, our future relationship, and his legacy. He was encouraging and supportive. With tremendous intellectual curiosity, fascination for the unknown and unexpected, a strong will and enthusiastic energy, he gave my scholarship and my personal ordeals a much-appreciated priority. At the same time, this initial encounter provided false lessons and misleading expectations about what my life, as a scholar and professor, would be. What a wonderful fulfilling life in which scholars have the freedom and leisure to sit around for days in lively, stimulating, creative encounters. I later realized that Eliade could live this way not only because of his personality, but also because he had a very special arrangement at an elite institution. He once told me that that he had agreed to be head of History of Religions at the University of Chicago after being reassured that he would not have to do the work of a chairperson. Nevertheless, there was a sense of Eliade's legacy in offering a vision of what universities and the scholarly life might be if we were not so overburdened

with bureaucratic, hierarchical, corporatized structures and trivial time-consuming work that rarely allow for such creative encounters. To use a common Eliade theme, a deep sense of "nostalgia" when thinking back to such youthful encounters can evoke feelings of longing and sadness of a life not lived.

Eliade's Approach to the Study of Religion

In my previous studies of Eliade, perhaps my major original contribution has been to submit that there is an impressive, underlying, implicit *system* at the foundation of Eliade's history and phenomenology of religion. Eliade is not simply a brilliant, unsystematic, intuitive genius, as extolled by some supporters, or a methodologically uncritical, unsystematic, hopelessly unscientific charlatan, as attacked by some critics. I formulated Eliade's foundational system primarily in terms of two key interacting concepts: the dialectic of the sacred and the profane, the universal structure in terms of which Eliade distinguishes religious phenomena, and religious symbolism, the coherent structural systems of religious symbols in terms of which Eliade interprets the meaning of religious phenomena. I maintain that it is the essential universal systems of symbolic structures, when integrated with the essential universal structure of the dialectic of the sacred, that primarily constitute Eliade's hermeneutical framework and serve as the foundation for his phenomenological approach.

Eliade's systematic approach tends to be holistic, organic, and dialectical. The whole is more than the sum of its parts. No element can be understood in isolation but only in terms of its dynamic, mutually interacting relations with other key elements. New structures and meanings emerge through dynamic relations that cannot be found in any separate component part. The image of weaving, while limited, gets better at Eliade's approach than some analytic model of clear, linear progression.

My emphasis on the specific systematic nature of Eliade's theory should not convey the false impression that ambiguities, enigmas, and contradictions are

for Eliade problems that need to be removed through rational systematic analysis. Just the opposite: Eliade often embraces and sustains ambiguities, enigmas, and contradictions as essential to mythic and spiritual life. When social scientists and other scholars look for clear definitions and linear progressive development in Eliade's writings, they are usually frustrated. Many of Eliade's key terms are highly idiosyncratic and by their very nature resist clear definition and analysis. Eliade often attacks other scholars who insist on clear definitions and linear development as employing rationalistic, scientific, positivistic, historicistic, naturalistic, or other reductionistic approaches that destroy the specific intentionality and nature of the religious world.

Eliade's Influence

In the Preface to the English publication of *Myth and Religion in Mircea Eliade*, I wrote how Mircea Eliade was often described during his lifetime as the world's foremost scholar of religion, symbolism, and myth. However, he was always controversial, especially with scholars of religion using social scientific approaches, and he continues to be a controversial historian and phenomenologist of religion. Indeed, it seems fair to conclude that his influence has considerably waned from its peak during the 1950s through the 1970s.

It is revealing to think back to the period in the 1970s when I wrote my first book on Eliade, *Structure and Creativity in Religion: Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, in which I attempted to apply some of my background in philosophical phenomenology to Eliade's scholarship. At that time, Eliade and his Chicago School of Religion were often considered the dominant forces shaping the discipline of religious studies. Eliade was the central focus of numerous studies by both supporters and critics. This has changed as most scholars of religion increasingly came to marginalize or ignore Eliade's scholarship. It is also true that much of the decreased amount of Eliade scholarship since his death in 1986 has focused

more on his personal life and its political controversies, especially during the 1930s and 1940s, rather than on his scholarly approach to myth and religion.

This decline may have undergone a recent change. Mircea Eliade was born on March 9, 1907 in Bucharest, Romania, and there have been conferences and publications during 2007 and 2008 to mark the centennial of his birth. The centennial has been the occasion for other scholars and for me to reflect upon Eliade's legacy. Are Eliade's approach and scholarship outdated and irrelevant to contemporary research on religious experience, symbolism, myth and other religious phenomena? What of Eliade remains of value for understanding of myth, symbolism, religion, and related religious and nonreligious concerns in the twenty-first century?

Since the publication of *Myth and Religion in Mircea Eliade*, it seems to me that the central topics and concerns in the book have even grown in importance and in relevance for the contemporary world. As Eliade often wrote, "modern" human beings, as products of the rational, naturalistic, scientific orientation of the Enlightenment tradition, consciously define themselves, or at least live their lives, in nonreligious and nonmythic ways. However, one cannot fully grasp the modern unconscious, dreams, fantasies, nostalgias, nationalisms and xenophobia, political and economic and cultural ideologies, rise of fundamentalisms, violence and war, films, novels, dimensions of globalization, "camouflaged" symbolic structures and meanings that continue to influence us, encounters and dialogues and conflict with "the other," and other contemporary phenomena without an understanding of the mythic and the religious. In so many ways, Eliade's phenomenology of religion, methodology, hermeneutical framework of interpretation, and philosophical assumptions, judgments, and speculations continue to be important for contemporary scholarship and for our understanding of contemporary human beings and their world.

This is why I was delighted when a young Korean professor of religious studies, Yohan Yoo of Seoul National University, first contacted me in October 2006 with his proposal to translate *Myth and Religion in Mircea Eliade* and

publish it in a new Korean edition. During the past eighteen months, I have corresponded frequently with Dr. Yohan Yoo, and I have greatly appreciated and enjoyed our collegial relationship. I have been greatly impressed by his careful, conscientious, scholarly work and by his generous, considerate, and kind attitude in relating to me personally and to my scholarship. I hope this Korean publication will reach a new audience of readers who will benefit with the encounter with Eliade, both in terms of their scholarly work and also in terms of the enrichment of their personal lives, in the ways that I have benefited.

A Critical Assessment of Eliade's Legacy

As I've written in several publications during the past year, I believe that Eliade's approach, as part of a more critical, more selective, reformulated Eliade legacy, has much to offer in challenging contemporary scholarship. An Eliade legacy has value in critiquing much of current scholarship as too narrow, too safe from risk taking, using naively empirical and inadequately positivist assumptions and methods, embracing inadequate views of instrumental reason and of a modern western sophistication that really expresses western provincialism. Such scholarship often devalues or dismisses really substantial, creative, and significant scholarly issues and concerns as falling outside its self-imposed, narrow disciplinary boundaries or as failing to meet narrow methods of verification.

In this regard, there is still much of value in Eliade's legacy in developing his rich notion of a creative hermeneutics. There is much of value in his commitment to the vital role of scholarship on myth and religion in comprehending the nature and situatedness of contemporary human beings; our interrelatedness and dynamic interconnections in an increasingly globalized world; the inevitable interactions and tensions developing between different cultural, religious, mythic, and nonreligious, nonmythic traditions and

orientations; and the need for significant cultural renewal that involves qualitative breakthroughs to new worlds of meaning that incorporate what is most valuable and relevant from our past spiritual history.

My many Eliade encounters, both personally and through his writings, reveal a legacy, partially negative but also positive, of the need for scholars of myth and religion to be open to the worlds of meaning of multiple, diverse others. While not minimizing weaknesses in his essentialized universalizing theory and approach, Eliade was correct in critiquing the arrogance of many modern scholars, with their unscholarly and dangerous provincialism, and with their closures of meaning that stereotyped and dismissed the religious and mythic life-world of most of the history of humankind. Eliade, with his extraordinary curiosity and willingness to take risks, often went against the current and found unexpected structures and meanings in peasant religiosity and other phenomena often dismissed as aberrant, superstitious, or unworthy of serious scholarly investigation.

In this regard, we are indebted to Eliade for greatly bursting open self-imposed scholarly limitations as to what constitute legitimate religious and mythic others. This, of course, is clear in his focus on shamanism, peasant religiosity in India (as opposed to elite philosophical monism of Advaita Vedanta and other lofty topics favored by western philosophers and certain top-down, hierarchically privileged, Brahmin voices), cosmic Christianity of nonhistorical peasant religiosity in Romania (as opposed to Christian philosophy, theology, argumentation, historical religion, and hierarchical church structures), and his other studies of myth, symbolism, and religion. Throughout his literary and scholarly writings, Eliade emphasizes that hidden, camouflaged symbolic and mythic structures need to be unconcealed to bring to light the voices of unrecognized others. Throughout his writings, Eliade also emphasizes how symbolic and mythic structures hidden and repressed within our own unconscious need to be brought light to reveal the multiple others within our own personal history and our past human spiritual history. And in his formulations of encounter, dialogue, and confrontation, Eliade repeatedly

emphasizes that such dynamic interactions will lead to new creative positions and understandings with the constitutions of new mythic and symbolic selves, others, and self-other scholarly and cultural relations.

In short, although Eliade often appears to be a rather rigid, nonhistorical, archetypal essentialist, his valuable legacy for us also emphasizes an openness, curiosity, and inclusiveness that undermine disciplinary boundaries and self-imposed closures; embraces enigma, ambiguity, and what may at first seem trivial or unworthy of investigation; and challenges us to explore all kinds of symbolic and mythic structures, within and without, manifest and hidden, in order to bring to awareness the inexhaustible worlds of meaning of diverse others.

My conclusion is that many of Eliade's contributions, when embraced very selectively and integrated with various non-Eliadean approaches, still have great meaning and significance. In many ways, Eliade's legacy—for those attracted to his approach to mythic and other religious phenomena and even for many who reject his approach—can serve as a catalyst challenging us to rethink our positions in new creative ways.

21세기의 종교학을 위한 미르체아 엘리아데의 유산

더글라스 알렌*

번역: 유요한, 이민지**

미르체아 엘리아데 탄생 100주년을 기념하여 오타와 대학(University of Ottawa)의 마이클 가데즈 교수(Professor Michel Gardez)와 나는 2008년 12월에 출판될 잡지 『릴리전 Religion』의 특별판을 공동 편집했다. 내 글의 제목은 「프롤로그: 미르체아 엘리아데와 21 세기를 위한 그의 유산 Prologue: Encounters with Mircea Eliade and His Legacy for the Twenty-First Century」이다. 내 연구에서 나는 엘리아데와의 만남이 엘리아데와 그의 학문, 그리고 특히 그의 유산에 대해 많은 것을 알려준다고 주장한다. 놀라웠고 불안했고 복잡했고 모순적이었던 만남들을 서술하고 분석하는 과정에서 우리는 엘리아데의 종교사학과 종교 현상학이 가진 강점과 약점, 그리고 현대 종교학에 가치가 있는 엘리아데의 유산을 평가할 수 있을 것이다.

엘리아데와의 놀라운 첫만남을 설명한 후에 나는 종교학에 대한 엘리아데의 접근 중 가장 중요한 요소라고 생각되는 바들을 간단히 제시할 것이다. 그런 후 나는 1950년대부터 1970년대를 거쳐 어떻게 그 영향이 급격하게 쇠락했는지 언급하면서 엘리아데의 영향을 평가하고 그의 접근이 종교학의 연구에 여전히 공헌하는 바가 많다고 진술할 것이다. 마지막으로 나는 엘리아데의 유산에 대한 비평으로 결론을 내릴 것이다.

놀라웠던 첫 만남

나는 엘리아데와의 놀라웠던 첫 만남의 경험에 대해 나눌 수 있기를 바란다.

* 메인대학교 교수

** 유요한 : 서울대학교 종교학과 교수

이민지 : 서울대학교 종교학과 석사과정

왜냐하면 그 경험은 인간으로서 그리고 학자로서 엘리아데가 가진 가장 좋은 점들을 많이 드러내주기 때문이다. 『릴리전』의 내 기고문에 묘사한대로, 그 후의 엘리아데와 가졌던 만남들은 더 복잡했고 모순적이었고 심지어 부정적이기까지 했으며 이런 만남들 역시 엘리아데의 다른 면들, 즉 시대에 뒤떨어지고 부적절한 면들과 21세기의 종교를 이해하는 데에도 가치가 남아있는 면들을 드러내준다.

나는 일부러 “만남encounter”이라는 단어를 썼다. 이 단어는 엘리아데가 현대 서구와 고대, 인도, 그리고 다른 비서구 세계의 의미가 가진 만남들에 대한 당대의 요구를 자주 설명했을 때에 쓰기 좋아했던 단어 중 하나였다. 엘리아데는 이러한 만남들이 창조적 해석학과 문화적 쇄신에 기여할 것이라고 제안했다. 이런 의미에서 나는 기대하지 못했고 의미 있었으며 중요했고 삶까지도 바꾸어놓았던 경험적 상호작용과 결과들을 낳았던 엘리아데와의 특별한 개인적인 경험을 강조하기 위하여 “만남”이라는 단어를 쓰겠다.

한 사람의 삶을 되돌아볼 때에 얼마나 많은 중요한 발전들이 우연적인가. 그 사람의 미래까지도 결정하고 바꾸었던 만남들이 종종 계획되지도 않았고 통제할 수 있는 것도 아니었고 단순한 기회의 문제로 나타난다는 점은 매우 놀랍다. 엘리아데의 삶은 이러한 예들로 가득하다. 예를 들어 그의 삶을 바꾸어 놓았던 인도에서의 경험(1928-1931), 1930년대 루마니아에서의 경험, 그리고 제2차 세계대전 과정과 그 이후의 경험이 바로 그것이다. 엘리아데의 문학과 저널, 자서전에서 보통 나타나듯이 엘리아데에게는 조각난 숨겨진 암호들을 해독하고 상징적인 메시지들과 깊은 의미들을 드러내는 일이 매력적이었다. 그래서 그는 처음 보기에는 무작위적이고 우연적이었던 일이 일관적이고 의미 있는 전체로의 부분으로, 심오한 존재론적 우주적인 의미와 중요성을 드러내는 것으로 해석할 수 있었다.

내 개인사를 언급하면, 나는 풀브라이트 펠로우쉽Fullbright Fellowship을 받아 인도로 갔고 갠지스 강의 바나라스Banaras, 혹은 카시Kashi나 바라나시Varanasi라 불리는 힌두교의 성스러운 도시와 바나라스 힌두교 대학에 있었다. 엘리아데는 종종 나의 이런 경험이 우리를 연결시킨다고 말하곤 했다. 좁고 서구적이고 불만족스럽고 편협한 입장들의 대안을 찾고자 하는 강한 욕망에 경도되었고 새로운 경험에 매우 열려 있었던 젊었을 때에 우리는 둘 다 의미가 있는 새로운 인도 세계와의 만남에 의해 다듬어졌다. 몇 년 후에 벤더빌트 대학(Vanderbilt University)의 철학 교수들은, 내게 지도를 할 수 있을 만한 사람이 없다는 이유로 힌두 상카라의 아드바이타 베단타Hindu DaVita Vedanta of Shankara와 불교 용수의 중

관파Buddhist Madhuamika of Nagarjuna를 비교하는 나의 논문 프로포절을 거절했다. 당시 나는 미르체아 엘리아데에 대해 거의 아는 바가 없었지만, 그가 기념비적인 저서, 『요가: 불멸과 자유Yoga: Immortality and Freedom』를 저술했다는 것은 알고 있었다. 훗설Husserl과 메를로 폰티Merleau-Ponty, 다른 철학 현상학자들의 문헌들을 습득하고 있었던 나의 교수들은 엘리아데의 종교 현상학을 분석할 때에 내가 철학 현상학의 방법론을 써도 된다는 것에 결국 동의했다.

엘리아데와의 직접적이고 개인적인 첫만남은 가장 기념비적이었다. 1966년의 후반부와 1967년에 걸쳐 나는 엘리아데와 빈번하게 서신을 교환했다. 그의 편지 중 다수는 손으로 직접, 프랑스로 쓴 것이었다. 내가 그가 세계에서 가장 다작의 학자라는 사실에 점점 익숙해질수록 그가 알려지지 않은 학생에게 따뜻하고 고무적인 편지를 쓰는 데에 시간을 낸다는 사실에 특히나 감명받았다.

1967년 4월, 에임스에 있는 아이오와 주립대학Iowa State University in Ames에서 면접시험을 보러 갈 때에, 나는 테네시주의 내쉬빌Nashville, Tennessee로 돌아가는 길에 시카고에 들를 수 있도록 왕복 항공티켓을 예약할 수 있다는 것을 알았다. 나는 엘리아데에게 연락했고 그는 우리가 금요일에 대학 패럴티 클럽에서 점심을 먹고 즉시 그의 오피스로 돌아가 미팅을 할 수 있다고 즉시 제안했다. 나는 엘리아데 교수의 친구 중 한 명으로부터 그가 위탁 받은 연구가 너무 많아서 아마도 잠깐 동안만 만날 수 있을 것이라고 들었다. 나는 줄이 쳐지고 규격에 맞는 노란 메모 패드에 메모들과 어려운 질문들을 꼭 채워 넣어 준비했던 것을 기억한다.

엘리아데를 만나 점심을 먹으며 친절하고 활기차고 즐거웠던 대화를 나누고 나서 우리는 미드빌Meadville에 있는 그의 오피스로 돌아갔다. 나는 그날의 미팅이, 철학과 학생인 내가 왜 그의 연구에 이렇게 관심을 보이는지에 대해 계속되는 개인적인 질문들로 시작되었던 것을 기억한다. 철학을 연구하는 누군가가 그의 글들을 매우 진지하게 생각한다는 점에 대해 엘리아데가 호기심을 느끼고 즐거워한다는 것이 곧 명백해졌다. 참고로 말하자면, 나는 엘리아데가 1933년에 부쿠레슈티대학Bucharest University에서 철학으로 박사학위를 받았고 같은 대학에서 철학 강의를 했으며 논리학 및 형이상학logic and metaphysics을 전공한 나에 이오네스쿠Nae Ionescu에게 고용되었고 가장 영향을 많이 받는 등 철학에 배경을 두고 있다는 사실을 모르고 있었다. 나는 또한 엘리아데의 가르침과 연구 대부분이 대다수 학계 내의 철학자들에게는 주류 철학에서 벗어난 것으로 분류되고 거부될 수

있다는 것을 깨달았다.

그런 후 나는 엘리아데 교수에게 어려운 질문들을 던지기 시작했다. 내가 많은 시간과 공을 들여 이 만남을 준비했다는 사실에 엘리아데는 감명을 받은 것 같았다. 나는 많은 수의 질문들이 엘리아데의 글 중에서도 논쟁의 여지가 있는 규범적인 판단들을 내린 것으로 보였던 중요한 절들을 가리키는 것이었다고 기억한다. 예를 들어, 나는 그에게 『종교형태론 *Patterns in Comparative Religion*』에서 자주 인용되는 절인, 예수 그리스도의 현현이 궁극적인 히에로파니hierophany 혹은 테오파니theophany라는 구절에 대해 그가 무엇을 의미했으며 어떻게 이를 정당화시킬 수 있을지에 대해 물어보았다. 이런 절이 “신학적 관점의” 자격이 아니라면 이것은 종교사학과 종교현상학에서 취해야 할 적절한 관점의 한계를 벗어난 신학적이고 규범적인 판단이 된다. 이러한 절들이 그의 주장 중에서도 가장 논쟁의 여지가 될 수 있는 설명임을 인정하고 나서 엘리아데는 이 설명에서 자신이 기독교의 신학적인 판단을 의도했던 것은 아니라고 말했다. 그는 역사를 성스럽게 하고 편입시키려는 시도와 함께 이러한 현현을 “더 많은 것을 포함시키려고” 시도하는 히에로파니로 해석할 수 있다는 점을 의미했다고 말했다.

내 도전적인 질문들의 대부분은 중요한 방법론적 문제들을 향한 것이었다. 나는 엘리아데에게 어떻게 그가 포괄적인 보편적 일반화에 이를 수 있었는지 물었다. 예로, 규칙적으로 반복되는 무한정의 삶 혹은 고대와 현대 존재의 양태의 본질적이고 보편적인 구조와 의미에 대한 주장으로서의 달 상징이 가진 심원한 본질주의적 구조와 의미를 들 수 있다. 가끔씩 그는 방법론적으로 비판적이지도 않고 부적절한 방식으로 나를 반박하는 방식으로 대답했다. 그는 자신이 단순히 종교적인 현상들을 바라보는 것이며 이러한 본질적인 구조와 의미들을 “볼see” 뿐이라는 것이었다. 내가 이러한 대답에 만족하지 않는다는 것을 깨닫자 그는 내가 왜 확신하지 못하는 지에 대해 묻기 시작했다. 나는 이런 그의 대답이, 뛰어나고 직관적인 사면이나 신비주의자의 발화로 여기는 몇몇 숭배자들을 감동시킬 수는 있지만 철학자들, 사회과학자들, 그리고 대부분의 다른 학자들에 의해 방법론적으로 나이브하고naive 학문적으로 거의 가치가 없는 것들로 금방 해체되어버릴 수 있기 때문이라도 대답했다. 엘리아데의 연구를 버리기 보다 나는 엘리아데가 자신이 말하고 있는 것과는 전혀 다른 어떤 것을 하고 있을 것이라는 가능성에 대해 탐구해 보고 싶었다. 그것은 그가 그의 출판물에서 결코 인정하지 않았던 것이었다.

우리의 만남 다음에 일어났던 일은 정말로 놀랄 만 했다. 전세계적으로 유명한

학자가 알려지지도 않은 학생인 나에게 자신이 하고 있는 일이 무엇이라고 생각하는지를 물었다. 나는 엘리아데의 연구에 대한 나의 접근이 칸트식Kantian 재구성성과 비슷했다고 기억한다. 나는 종종 그의 이해나 판단, 결론으로 시작했고 그런 위치에 도달하기 위해서는 무엇을 가정해야 하는지 호의적으로 물었다. 내가 발견한 것은 엘리아데가 모든 종류의 인정되지 않는 존재론적인 가정들을 만들어냈고, 보다 복잡하고 정교한 해석학적 이해의 틀을 가정했고, 그에게 중요한 이해, 판단, 결론에 도달하도록 한 현상학적인 방법들을 차용했다는 점이었다. 예를 들어, 대륙 철학에 배경을 두고 있는 나로서는 엘리아데가 자신의 연구에 끼친 그 영향들을 알아차리지 못했을지라도 그가 독일과 프랑스의 몇몇 현상학적 철학자들과 해석학적 철학자들을 잘 알고 있다고 느꼈다. 이것이 그에게 본질적인 구조들과 의미들을 “보게see”했을 것이며 그로 하여금 개인적이고 임의적이고 주관적이라는 계속되는 비난에 자신의 위치를 방어하도록 했을 것이다.

엘리아데는 매혹되었고, 이는 정열적이고 창조적인 상호 관계로 그를 이끌었다. 놀랍게도 이렇게 국제적으로 잘 알려진 학자는 전혀 방어적이지 않았고 오히려 나의 비판적인 평가와 그의 연구를 반영하는 새로운 방법들을 기꺼이 받아들이는 것 같았다. 나중의 만남에서 뚜렷해진 것이지만 엘리아데는 성실함과 선의가 부족하다고 느꼈던 대부분의 비판가들에게 시간을 쓰거나 참용성을 보이지 않았다. 그는 명백하게 찬사에 감사해했지만 동시에 그를 성인으로 떠받드는 몇몇 지지자들의 창조적이지 않은 작업에 대해서도 관심을 보이지 않거나 심지어 지루해하는 것 같았다. 나와 그의 첫 만남과 그 후의 만남에서 엘리아데는 호의적이지만 비평적이었던 나의 작업을 긍정적으로 격려했으며, 나는 이러한 만남에서 많은 것을 배웠다.

이제 오후 3시가 다 되었다. 우리가 두 시간 동안 미팅을 가졌으며 미르체아 엘리아데가 얼마나 바쁜지 알고 있었기에 나는 그의 관대함을 이용하고 싶지는 않다고 말했다. 우리는 이미 내가 가능하다고 생각했던 것보다 많은 시간을 함께 했던 것이다. 엘리아데는 우리가 이 미팅을 끝낼 수는 있지만, 이 만남이 내내 즐거웠고 여기에서 도움을 얻었으며 이 미팅을 계속 진행하고 싶다고 대답했다. 이제 오후 6시가 되었고 우리가 만난 지 5시간이 되었다. 엘리아데는 미안해하며 그의 아내인 크리스테넬Christenel이 이미 저녁 파티를 준비해놓았기 때문에 아마도 여기에서 미팅을 끝내야 할 것 같다고 말했다. 그는 내가 비행기 예약을 바꾸고 토요일에 돌아갈 수 있는지 물어보았다. 그는 또한 동료인 찰스 롱Charles Long

을 초대할 것이라고 제안했다. 찰스 룡 역시 우리의 미팅에 참여하는 것을 즐겁게 생각할 것이라고 엘리아데가 생각했기 때문이었다. 나는 비행기 예약을 바꿀 수 있었고, 엘리아데와 룡과 함께 매우 고무적이고 유익했던 하루를 보냈다. 그런 후에 나는 토요일 저녁에 시카고 공항으로 돌아갔고, 내쉬빌로 돌아가는 아침 6시 비행기를 타기 전까지 그곳에서 엘리아데 글의 재인쇄본들을 읽느라 그날 밤을 보냈다.

나에게 그 첫만남은 미르체아 엘리아데 그 자신과 우리의 이후 관계 그리고 그의 유산에 대해 많은 것을 드러내주었다. 그는 고무적이었고 협력적이었다. 엄청난 지적 호기심, 알려지지 않고 기대하지도 않은 것에 대한 매혹, 강한 의지와 열정적인 에너지로 엘리아데는 나의 연구와 개인적인 시련에 매우 감사한 우선권을 부여했다. 동시에 우리의 첫만남은 학자와 교수로서의 나의 삶이 어떻게 될 것인가에 대한 잘못된 교훈과 그릇된 방향의 기대를 주었다. 학자들이 낮 동안에 자기 연구실에 앉아서 생기 넘치고, 고무적이고, 창조적인 만남들을 가질 자유와 여가 시간을 가지고 있다니 이 얼마나 보람찬 삶일 것인가. 나는 나중에 엘리아데가 이렇게 살 수 있었던 것이 단순히 그의 성격 때문만이 아니라 엘리트 기관elite institution을 매우 특별히 조정했기 때문이기도 했다. 한번은 엘리아데가 말하기를 자신이 그 역할을 수행하지 않아도 된다는 것에 대해 다짐을 받고 나서 시카고 대학의 종교학과 학과장이 되는 것에 동의했다고 했다. 그러나 엘리아데의 이러한 유산은, 관료적이고 위계적이고 대기업적인 구조와 창조적인 만남을 거의 불가능하게 할 정도로 시간을 잡아먹는 사소한 일들이 우리에게 너무 짐이 되지 않는다면 대학들과 학자로서의 삶이 어떻게 될 것인가에 대한 비전을 제시한다. 보통의 엘리아데 주제를 사용할 때에 내가 젊었을 적 그와의 만남을 생각하면 “노스텔지아”의 심원한 느낌이 나로 하여금 내가 살지 못했던 삶에 대한 갈망과 슬픔의 감정들을 끌어내도록 해준다.

엘리아데의 종교학 접근

엘리아데에 대한 나의 이전 연구에서 가장 근원적인 공헌은 아마도 엘리아데의 종교사학과 종교현상학의 기초에 강한 인상을 주고 저변에 깔려있고 함축적인 시스템system이 있다는 주장일 것이다. 엘리아데는 몇몇 지지자들에게 격찬되는 것

처럼 단순히 똑똑하고 비조직적이고 직관적인 천재가 아니었다. 혹은 몇몇 비판가들에 의해 공격받는 것처럼 단순히 방법론적으로 무비판적이거나 비조직적이거나 어쩔 수 없을 정도로 비과학적인 사기꾼도 아니었다. 나는 우선 엘리아데의 기초적인 시스템을 상호 작용적인 두 가지 중요한 개념으로 공식화했다. 그 개념 중 하나는 엘리아데가 종교 현상이라고 구분했던 보편적 구조인 성과 속의 변증법이다. 다른 개념은 그가 종교 현상의 의미로 해석했던 종교적 상징의 일관적인 구조 시스템이다. 나는 성의 변증법이 가진 본질적인 보편적 구조와 통합하여 볼 때에, 엘리아데의 해석학적 틀을 이루고 그의 현상학적 접근의 기초를 이루었던 것이 바로 상징적 구조의 본질적인 보편적 구조였다고 주장한다.

엘리아데의 구조적 접근은 전체론적, 유기적, 변증법적이었다. 전체는 부분의 합보다 크다. 어떠한 요소들도 고립된 상태로는 이해될 수 없으며, 다른 중요 요소들과의 역동적이고 상호적인 관계 속에서만 이해될 수 있다. 새로운 구조들과 의미들은 어떠한 분리된 부분들에서는 발견할 수 없는 역동적인 관계들을 통하여 나타난다. 한계가 있기는 하지만 명백하고 직선적인 발전에 대한 몇몇 분석 모델보다 천을 찢는 이미지가 엘리아데의 접근을 더 잘 보여준다.

엘리아데 이론의 구조적인 특성에 대한 나의 강조가 엘리아데의 문제 즉 모호함과 수수께끼, 그리고 모순들이 합리적인 구조적 분석을 통해 제거되어야 한다는 잘못된 인상을 주지 않기를 바란다. 오히려 그 반대이다. 엘리아데는 종종 모호함과 수수께끼, 그리고 모순들을 신비주의적이고 영적인 삶에 꼭 필요한 것으로 간주하고 이를 포용했다. 사회 과학자들과 다른 학자들이 엘리아데의 글에서 명확한 정의들과 선적인 점진적 발전을 찾고 있을 때에 그들은 대부분 좌절한다. 엘리아데의 중요 단어들 중 많은 수는 매우 특유하고 그 단어들의 특성상 명백한 정의와 분석에 저항한다. 엘리아데는 명백한 정의들과 선적인 발전을 주장하는 다른 학자들이 종교 세계의 특정한 의도와 특성을 파괴하는 합리적이고 과학적이고 실증주의적이고 역사주의적이고 자연주의적이고 다른 환원주의적인 접근을 차용한다고 종종 비판했다.

엘리아데의 영향

나는 『엘리아데의 신화와 종교』의 영어판 서문에서 미르체아 엘리아데는 생전

에 종종 세계에서 가장 뛰어난 종교, 상징, 신화 학자로 평가되었다고 썼다. 그러나 그는 항상, 특히 사회과학적 연구 방법을 사용하는 학자들에게 논쟁의 대상이었고, 지금도 여전히 논쟁을 유발하는 종교사학자이자 종교현상학자이다. 사실 그의 영향력은 1950년대와 1970년대에 걸친 절정기 이후로 상당히 약해졌다고 결론짓는 것이 옳을 것이다.

엘리아데에 관한 나의 첫 번째 책이며, 철학적 현상학에 대한 배경 지식을 엘리아데의 학문에 적용하려 시도했던 『종교의 구조와 창조성』을 썼던 1970년대를 회고하는 것은 뜻 깊은 일이다. 그 당시에 엘리아데와 그의 시카고 종교학과는 종교 연구 분야의 방향을 결정하는 주도적인 유력자들로 종종 간주되었다. 수많은 연구에서 엘리아데는 그의 지지자들과 비평가들 모두에 의해 중심적인 논의의 대상이 되었다. 그러나 대부분의 종교학자들이 점차로 엘리아데의 학문을 주류에서 몰아내거나 무시하면서 이러한 상황은 바뀌었다. 또한 엘리아데가 사망한 1986년 이래로 그나마 줄어든 엘리아데 연구 중 많은 부분이, 신화와 종교에 대한 그의 학문 연구에 대해서가 아니라, 1930년대와 1940년대를 중심으로 한 엘리아데의 개인적인 삶 및 그와 연관된 정치적인 논쟁에 대해 초점을 맞춰온 것도 사실이다.

최근에는 이러한 쇠락이 변하고 있는지도 모른다. 2007년과 2008년에는 1907년 3월 9일에 루마니아 부쿠레슈티에서 태어난 미르체아 엘리아데의 탄생 100주년을 기리는 학회가 열렸고 저술이 출간되었다. 엘리아데 탄생 100주년 행사는 나와 다른 학자들이 엘리아데의 유산을 반추하는 기회였다. 엘리아데의 연구 방법과 학문이 시대에 뒤떨어지며 종교적 경험, 상징체계, 신화 그리고 다른 종교현상들에 대한 현대의 연구에 부적절한가? 엘리아데의 어떤 부분이 신화, 상징체계, 종교, 그리고 이와 연관된 21세기의 종교적, 비종교적 문제들을 이해하는 데 여전히 가치가 있는가?

『엘리아데의 신화와 종교』의 출판 이후로, 이 책의 중심적인 주제와 관심사가 현대 세계에 더 중요해지고 더 적절해진 것 같다. 엘리아데가 종종 썼듯이, 계몽주의 전통의 합리적, 자연주의적, 과학적 지향성의 산물인, “현대의” 인류는 의식적으로 비종교적이고 비신화적인 방식으로 자신을 정의하거나, 혹은 적어도 그런 방식으로 삶을 살아간다. 그러나 우리가 신화적인 것과 종교적인 것을 이해하지 못한다면 현대의 무의식, 꿈, 환상, 향수, 민족주의와 외국인 혐오, 정치적경제적문화적 이데올로기, 근본주의의 흥기, 폭력과 전쟁, 영화, 소설, 세계화(globalization)의 범위, “위장한 채로” 우리에게 계속 영향을 끼치는 상징적 구조와 의미, “타

자”와의 만남과 대화와 갈등, 그리고 현대의 다른 현상들을 제대로 이해할 수 없다. 너무도 많은 면에서, 엘리아데의 종교현상학, 방법론, 해석학적인 해석의 틀, 철학적인 전제, 판단, 그리고 성찰은 현대의 학문에 그리고 우리가 현대 인류와 현대 세계를 이해하는 데에 있어서 여전히 중요하다.

그래서 나는 서울대학교의 젊은 종교학자 유요한 교수가 2006년 가을, 내게 처음 연락하여 『엘리아데의 신화와 종교』를 번역해서 한국어판으로 새롭게 출판하겠다고 제안했을 때 매우 기뻐했다. 지난 18개월 동안 나는 유요한 박사와 자주 서신 교환을 했으며, 우리의 협력적인 관계를 매우 고맙게 생각하고 즐거워했다. 학문적인 논의를 할 때는 물론 개인적인 대화를 할 때도 그가 보여준 주의 깊고 세심한 학문적 작업과 관대하고 사려 깊으며 친절한 태도에 나는 큰 감명을 받았다.

엘리아데가 남긴 유산의 비판적 평가

나는 작년에 몇몇 출판물에 썼듯이, 더 비판적이고 선택적이고 재구성된 엘리아데의 유산의 일부로서 엘리아데의 연구 방법은 현대의 학문에 이의를 제기하는 데 많은 공헌을 한다고 믿는다. 엘리아데의 유산은, 현재 널리 통용되는 많은 학문이 너무도 편협하고, 너무도 위험을 감수하기를 꺼리며, 고지식하게 경험주의적이고 부적절하게 실용주의적인 전제와 방법들을 사용하며, 도구적인 이성의 부적절한 견해와 실제 서구의 지역적 편협성을 표출하는 현대 서구의 억지 이론의 부적절한 견해를 포함하고 있음을 비판하는 데 유용하다. 그러한 학문은 정말로 본질적이고 창조적이며 중요한 학문적 쟁점과 관심사를 스스로 부과한 편협한 학문 분야의 경계에서 벗어나는 것으로 혹은 검증이라는 편협한 방법을 충족시키지 못하는 것으로 종종 평가절하하거나 제쳐버린다.

이런 면에서, 창조적 해석학이라는 엘리아데의 풍요로운 개념을 발전시키는 데에 그의 유산은 여전히 큰 가치가 있다. 신화와 종교를 연구하는 학문은, 현대 인류의 속성과 처한 상황을 이해하고, 점차 세계화되는 globalized 세계에서 우리의 상호 관계성과 역동적인 상호 연결을 이해하고, 상이한 문화적, 종교적, 신화적, 그리고 비종교적, 비신화적 전통과 지향성 사이에 생겨나는 불가피한 상호 작용과 긴장을 이해하고, 우리의 과거 영적인 역사에서 무엇이 가장 중요하며 가장 가치 있는지를 구체화하는 의미의 새로운 세계를 향한 질적인 돌파구를 제공하는 중요

한 문화적 갱신의 중요성을 이해하는 데 결정적인 역할을 한다. 엘리아데가 신화와 종교를 연구하는 학문의 이러한 역할에 참여한 것은 큰 가치가 있다.

내가 개인적으로나 저술을 통해서 엘리아데를 만났던 많은 경험을 통해 볼 때, 신화-종교 학자는 다수의 다양한 타자의 의미의 세계에 열려 있을 필요가 있다. 이는 한편으로는 부정적일지도 모르나 긍정적인 면이 분명히 있는 엘리아데의 유산이다. 우리가 엘리아데의 본질화되고 보편화시키는 이론과 연구 방법의 약점을 가볍게 볼 수는 없지만, 많은 현대 학자의 오만함을 비판한 엘리아데의 관점은 옳았다. 그들은 비학문적이고 위험한 편협성을 지녔고, 의미를 닫아버려 인류 역사의 대부분이 지녔던 종교적, 신화적 삶-세계를 고정관념으로 정형화하고 배제했다. 엘리아데는 비범한 호기심과 위험을 기꺼이 무릅쓰는 태도를 가지고 종종 학문적 흐름에 저항했고, 혐오스럽고, 미신적이며, 혹은 진지한 학문적인 조사의 가치가 없다고 종종 배제된 농민의 종교성이나 다른 현상들에서 예기치 않은 구조와 의미를 발견했다.

이런 점에서 우리는 정당한 종교적, 신화적 타자를 구성하는 것에 관해 스스로 부과한 학문적 한계를 무너뜨려 열어준 엘리아데에게 빚을 지고 있는 셈이다. 이것은 물론 샤머니즘, (아드바이타 베단타의 엘리트적인 철학적 일원론과, 서구 철학자들이나 특정한 상의하달식의 계급적으로 특권화된 브라만의 입장이 선호하는 고상한 주제들에 반대되는) 인도 농민들의 종교성, (기독교 철학, 신학, 변론, 역사적 종교, 그리고 계급적 교회 구조에 반대되는) 루마니아의 비역사적인 농민 종교성의 우주적 기독교, 그리고 다른 신화, 상징체계, 종교에 대한 그의 연구에 분명히 드러난다. 문학적 저술과 학문적 저술 전반에 걸쳐, 엘리아데는 인지되지 않는 타자의 목소리를 조명하기 위해서, 숨겨지고 위장된 상징적이고 신화적인 구조들이 드러날 필요가 있다고 강조한다. 또한 엘리아데는 여러 저술에서, 우리 자신의 개인적 역사와 과거 인간의 영적 역사 내에 있는 다양한 타자를 드러내기 위해 우리 자신의 무의식 속에 숨겨지고 억압된 상징적, 신화적 구조들을 어떻게 연구해야 하는지를 강조한다. 그리고 만남, 대화, 대면에 대한 설명에서, 엘리아데는 그러한 역동적인 상호 작용들이, 새로운 신화적, 상징적 자아, 타자, 그리고 자아-타자의 학문적, 문화적 관계의 구성과 더불어 새로운 창조적 입장과 이해로 이끌 수 있을 것이라고 반복해서 강조한다.

간단히 말해 비록 엘리아데가 종종 다소 경직되고 비역사적이고 전형적인 본질주의자인 것처럼 보일지라도, 그가 우리에게 남긴 귀중한 유산은 학문 분야의 경

계와 스스로 부과한 폐쇄성을 약화시키는 개방성, 호기심 그리고 포괄성을 강조하기도 한다. 또한 그의 유산은 불가해한 것, 모호한 것, 그리고 처음에는 사소하거나 연구의 가치가 없는 것으로 보일 수 있는 것을 받아들이며, 우리가 다양한 타자의 의미의 무진장한 세계들을 인식하기 위해, 내부적인 그리고 외부적인, 명백한 그리고 숨겨진, 모든 종류의 상징적, 신화적 구조를 연구할 것을 촉구한다.

엘리아데의 공헌이 매우 선택적으로 수용되고 다양한 비非엘리아데적 연구 방법들과 통합되면 여전히 큰 의미와 중요성을 지닌다는 것이 내 결론이다. 여러 면에서 엘리아데의 유산은 그의 신화적인 그리고 다른 종교적 현상들에 대한 연구 방법에 매력을 느낀 사람들에게 그리고 그의 연구 방법을 거부하는 사람들에게조차 새로운 창조적인 방식으로 우리의 입장을 재고하도록 촉진하는 촉매제 역할을 할 수 있다.