거인 엘리아데의 어깨 위에서: 엘리아데 비판에 대한 엘리아데 관점의 답변

유 요 한*

目　次

1. 들어가며
2. 적극적 옹호자 킴벌리 패튼의 “도전”과 “문제화”에 대하여
3. 거인의 어깨 위에 선 거인 조나단 스미스의 비판에 대하여
4. 나오며

1. 들어가며

1986년 미르치아 엘리아데(Mircea Eliade)가 사망한 후로 약 20년간, 서양의 많은 학자들이 다양한 관점에서 그의 학문과 삶에 대한 연구 결과를 발표했다.[1] 나도 엘리아데의 업적에 관한 견해를 몇

* 서울대학교 종교학과 교수

1) 졸고 “The Hidden Intentions of Eliade?: Re-reading Critiques of Eliade from the Perspective of Eliade's Expectation of the History of Religions,” 『종교와 문화』 11 (2005), 223-244에서 언급했듯이, 엘리아데의 학문적 업적에 접근하는 학자들의 자세는 크게 세 유형으로 나눌 수 있다. 첫째, 로버트 시걸(Robert Segal), 스티븐 워서스트롬(Steven Wasserstrom), 대니얼 두비송(Daniel Dubuisson), 러셀 매커천(Russell McCutcheon), 티모시 핏제럴드(Timothy Fitzgerald) 등은 대체로 엘리아데의 학문적 가치를 인정하지 않는다. 이들은 종종 엘리아데의 삶과 학문을 연결하여 엘리아데의 이론을 비판하지만 대부분 연결이 자의적이며 설득력이 없다. 여기서 다시 엘리아데의 이론적 가치

차례 밝힌 바 있다. 엘리아데의 종교 이론에 대한 가장 종합적인 연구 성과물 중 하나인 더글라스 알렌(Douglas Allen)의 『엘리아데의 신화와 종교(*Myth and Religion in Mircea Eliade*)』를 번역하여 출판하면서 덧붙인 「옮긴이의 말」에서 엘리아데의 학문에 대하여 간략히 언급했고,[2] 엘리아데에 대한 비판들의 타당성을 엘리아데가 학문을 통해 추구한 목표와 그 맥락에 비추어 점검하는 논문을 발표하기도 했다.[3]

몇 해 동안 졸저 『종교적 인간, 상징적 인간』을[4] 교재로 학생들에게 비교종교학 관련 교양과목을 가르치면서, 엘리아데의 학문적 성과에 대한 내 입장을 다시 정리할 필요를 느끼게 되었다. 『종교

를 논하고 그에 대한 비판에 반박을 하지는 않겠다. "The Hidden Intentions of Eliade?"를 참조하기 바란다. 둘째, 브라이언 레니(Brian Rennie), 노먼 지라도트(Norman Giradot), 데이비드 케이브(David Cave) 등은 엘리아데 업적을 전체적으로 수용하고 인정한다. 특히 레니는 엘리아데 이론과 방법론 전체를 통합하여 수용할 것을 주장한다. "나는 엘리아데의 사상이 체계적이며 그 내적인 요소들이 다른 요소들을 지시하고, 상호적으로 다른 요소들을 뒷받침하고 다른 요소들에 의해 뒷받침된다고 주장하고자 한다. 어떤 이유에서건 어떤 한 요소를 거부하는 것은 전체를 거부하는 결과를 낳게 된다." Brian Rennie, *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion* (Albany: State University of New York Press, 1996), 3. 마지막으로, 조나단 스미스(Jonathan Z. Smith), 더글라스 알렌(Douglas Allen), 윌리엄 페이든(William Paden) 등은 수용할 부분과 비판할 부분이 공존함을 인정하면서, 엘리아데의 학문적 업적을 비판하는 동시에 발전시켜야 한다는 태도를 취한다. "엘리아데의 업적은 전체로서 유효하거나 거부되어야 하는 것이 아니다. 주제와 관련된 연구의 기본적인 원천으로 이해될 수 있을 것이다. 학자들이 분석적인 종교의 연구를 지속적으로 재구축하기 위하여 적법하게 선택하고 선정할 수 있는 다방면에 걸쳐 있는 자료이지, 일괄적으로 정당화하거나 거부해야 하는 그런 것이 아니다." William Paden, "The Concept of World Inhabitation: Eliadean Linkages with a New Comparativism," in Brian Rennie (ed.), *Changing Religious World: the Meaning and End of Mircea Eliade*, (Albany: State University of New York Press, 2001), 249.

2) 더글라스 알렌, 『엘리아데의 신화와 종교』, 유요한 역 (서울: 이학사, 2008〔2001〕). 내가 쓴 「옮긴이의 말」은 483-489에 수록되었다.

3) 각주 1에서 언급한 "The Hidden Intentions of Eliade?".

4) 유요한, 『종교적 인간, 상징적 인간: 우리는 상징을 사용하는 종교적 인간이다』 (서울: 이학사, 2009).

적 인간, 상징적 인간』의 서론에서 분명히 말했듯이, 나는 그 책의 많은 부분에서 엘리아데의 학문적 관점을 통해 인간과 종교를 설명하고자 했다. 책을 읽어본 독자들은 내가 엘리아데를 매우 자주 인용했음을 알고 있을 것이다. 그 때문에 내가 설명하는 내용을 엘리아데의 것으로 오해하는 독자들도 간혹 있었다. 물론 나는 엘리아데의 이론을 그대로 반복하기보다는, 그의 진술들을 현대 학문의 기준에 따라 바꿔서 표현하기도 하고, 필요하면 다른 학자들의 이론을 통해 그가 다루지 않은 빈 곳을 채워가며, 종교적 인간의 지향과 갈망이 신화와 의례를 비롯한 다양한 상징을 통해 표현되는 모습을 보이고자 했다. 『종교적 인간, 상징적 인간』에서 내가 엘리아데의 이론과 방법을 그대로 요약하거나 재사용하지는 않았지만, "거인 엘리아데의 어깨 위에서"(이 표현에 대해서는 이 글 말미에 설명하겠다) 종교와 인간을 설명하고자 한 것은 분명하다고 할 수 있다. 거인의 어깨를 빌린 후학으로서, 그의 학문이 어떤 가치가 있다고 보는지 그리고 어떤 자세로 그의 학문을 받아들이는지에 대한 내 입장을 좀 더 명확히 밝히는 것이 거인에 대한 예의일 것이라고 생각한다.

나는 이 글을 "거인의 어깨 위에서 거인을 비판한다"고 할 수 있을 두 명의 학자들의 주장을 검토하는 형식으로 구성했다. 먼저 엘리아데를 적극적으로 지지하고 수용하는 동시에 몇몇 문제점들을 과감히 지적하는 킴벌리 패튼(Kimberley C. Patton)을 중심으로 논의를 진행하고, 이어서 엘리아데의 이론을 날카롭게 비판하면서도 그 가치를 인정하는 조나단 스미스(Jonathan Z. Smith)의 비평을 살펴볼 것이다. 나아가 이들의 비판에 대한 답변을 엘리아데의 종교 이론 내에서 찾을 수 있다는 것을 보이도록 하겠다. 이는 엘리아데의 학문 안에 그에 대한 비판들을 넘어설 수 있는 가능성이 이미 포함되어 있음을 확인하는 작업이기도 할 것이다.

2. 적극적 옹호자 킴벌리 패튼의 "도전"과 "문제화"에 대하여

엘리아데의 학문적 업적 수용에 대한 나의 입장은 하버드대학교

종교학과 교수인 패튼의 것과 상당히 일치한다. 패튼은 자신의 책 『바다는 모든 나쁜 것들을 씻어버릴 수 있다(*The Sea Can Wash Away All Evils*)』에 이론적으로 가장 큰 영향을 끼친 두 학자 중 한 사람으로 엘리아데를 꼽았다.[5] 그녀는 "보편적으로 인식되는 자연물들의 특질에 대한 종교적 반응의 형태를 매우 강조하는" 엘리아데의 입장이 자신의 논점에 매우 중요하다고 말한다. 패튼은 엘리아데의 연구 방법을 "자연물들의 종교현상학(Phenomenology of Natural Objects)"이라고 부르며, 문화적으로 특정하게 수용되는 자연물들이 여러 문화에 걸쳐서 일관된 형태로 인식되는 것에 주목하는 엘리아데의 연구는 "종교학이 반드시 수행해야 하는" 작업이라고 주장한다(15-17).

크게 보면 패튼을 엘리아데의 적극적인 옹호자로 분류할 수 있을 것이다. 그녀는 엘리아데의 이론에 대하여 제기된 주요한 비판들이 공정하지 않았다고 지적한다. 특히 엘리아데가 말하는 "비교 종교학의 형태들"이 특정한 것을 일반화시켜 설명하는 식민주의 가치 체계를 따르는 것이라는 비판은 "무지에 가깝다"고까지 반박한다(17). 문화적으로 특정적인 방식으로 구성되면서도 일관적으로 나타나는 특질들이 많다는 것은 부인할 수 없는 사실이라는 것이다.

그러나 동시에 패튼은 엘리아데를 그대로 수용할 수 없는 부분이 있다는 것을 인정하며, 필요에 따라 엘리아데의 생각들에 "도전하고 문제화"하겠다고 말한다(14). 예컨대 그녀는 엘리아데가 종교적 인간이 "문화적 구성에 선재(先在)하는 초월과 힘으로 우주를 직접 경험한다는 입장"을 가지고 있었다고 주장한다. 자신은 이에 동의하지 않는다는 것을 밝히고, 그 대신 종교적 경험을 "인간의 인식의 차원

---

5) Kimberley C. Patton, *The Sea Can Wash Away All Evils* (New York: Columbia University Press, 2007), 14. 패튼이 영향을 받은 다른 한 명의 학자는 정결 및 부정 이론의 패러다임을 형성한 것으로 인정되는 메리 더글라스(Mary Douglas)이다. 바다의 오염과 정화를 주제로 하는 책이 더글라스의 영향을 받은 것은 당연한 일이다. 패튼은 더러움 또는 부정 개념이 특정 문화의 도덕적 통제에 의해 결정된다는 더글라스의 이론을 수용하지만 부정을 상징 체계에만 제한하는 데는 반대한다. 부정이 사회적으로 구성된 범주이며 이에 상응하는 객관적 실재가 없다고까지 주장하는 더글라스의 이론이 현실을 반영하지 못한다는 것이다.

에서 발생"하는 것으로 여기는 자세를 견지한다. 따라서 그녀는 엘리아데의 이론을 "자연적 요소 자체에 대한 인간의 인식에서 출발"하는 것으로, 다시 말해 "좀 더 경험에 근거한 방법론에 의해 수정"할 수 있다고 말한다(16). 패튼은 엘리아데가 자연 현상 또는 자연적 사건들을 출발점으로 삼고 이를 주목하고 있다는 점에서, 이러한 방법론적 수정이 어렵지 않게 이루어질 수 있다고 보고 있는 듯하다.[6]

나는 엘리아데에 접근하는 패튼의 방식에 기본적으로 동의한다. 『종교적 인간, 상징적 인간』 역시 엘리아데의 큰 영향을 받아서 여러 문화에서 공통적으로 나타나는 인간의 종교적 성향과 상징적 표현들에 주목했다. 또한 패튼의 태도와 마찬가지로 엘리아데의 이론을 완전히 부정하거나 손댈 수 없을 정도로 완결된 것으로 받아들이는 것이 아니라, 필요에 따라 수용하거나 수정하고, 때로는 넘어서야 한다는 것을 인정한다.[7] 하지만 나는 엘리아데의 이론을 현대

---

6) 패튼은 좀더 최근에 출간한 책 *Religion of the Gods: Ritual, Paradox, and Reflexivity* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 15-16에서도 엘리아데의 통찰력을 비판적으로 수용한다. 그러나 여기서는 *The Sea Can Wash Away All Evil*에서보다 훨씬 완화된 표현을 사용한다. 엘리아데의 이론을 "도전"하거나 "문제화"한다고 말하는 대신, 엘리아데의 주장에 "미묘한 차이를 주고(nuance)" 이를 "상세히 부연(expand on)하고자 한다"고 표현한 것이다. 패튼은 고대 그리스 종교를 비롯하여, 조로아스터교의 이단으로 알려진 주르반(Zurvan, 무한한 시간) 신을 숭배하는 종교, 고대 북유럽 종교, 유대교, 이슬람교 등의 자료를 비교하며 기술하여, 인간의 종교 행위의 근원은 신이며 희생제의를 비롯한 종교적 행위가 신의 종교적 행위를 모방하는 것이라고 여기는 사고가 종교 전통 내부에 있음을 보여준다. 패튼은 엘리아데가 *The Myth of the Eternal Return*에서 희생제의를 태초에 신이 행했던 최초의 제의를 인간이 반복하는 것이라고 여긴 종교적 사고에 주목했던 것을 언급하며, 그가 자신의 논점과 일치하는 해석을 제시했던 것이라고 인정한다. 하지만 패튼은 엘리아데의 주장을 그대로 따르면 신의 종교적 행위가 인간에게 훈시를 내리며 인간의 종교적 행위를 고정시키는 것으로만 보일 수 있다고 지적한다. 그녀는 엘리아데의 서술을 살짝 바꾸고 확장함으로써 신의 종교적 행위가 인간의 제의를 강화하고 확장하는 영향을 끼친 것으로 해석할 수 있다고 말한다. 인간의 종교적 행위가 신이 신화적 시간에 했던 제의를 반복하는 것이라는 엘리아데의 해석에 대한 패튼의 결론적인 수정을 보려면 *Religion of the Gods*, 311을 참조할 것.

7) 나는 패튼이 말한 대로, 엘리아데를 시대에 뒤쳐졌다고 비판하며 거부하는 것은 종교학이 당연히 해야 하는 일을 거부하는 것이라고 본다. 또한 엘리

학문의 방식에 따라 다시 읽어내는 작업은 그의 학문적 성과에 대한 더 깊은 이해에 기반을 두고 있어야 하며, 이는 문제화나 도전보다는 건설적인 재해석을 요구한다고 믿는다. 패튼이 엘리아데의 이론을 문제화하고 도전하는 세 가지 지점을 점검하면서, 내가 엘리아데를 다시 읽는 관점이 패튼의 입장과 다른 점들을 짚어보도록 하겠다.

패튼이 엘리아데에게 도전하는 첫째 지점은 앞에서 언급한 비판과 관련된다. 그녀는 엘리아데가 성스러움의 경험을 이성 너머의 작용에 위치시키고, 개념화되거나 문화적으로 매개화되지 않고도 신학적 형태로 번역되는 성스러움의 직접적 경험을 강조한다고 주장한다(18). 그녀는 성스러움의 경험이 특정적인 개념화에 앞선다는 데 반대하며, 양자는 분리할 수 없는 하나의 과정이라고 말한다. 패튼은 엘리아데가 『성과 속』에서 인간이 논리적, 이성적 작용에 의하지 않은, 총체적인 자각으로 하늘의 성스러움을 경험한다고 서술하는 것을 이 비판의 근거로 제시한다(17-18). 하지만 엘리아데의 이 말을 성스러움의 경험이 꼭 인식 과정과 분리된다는 뜻으로 이해할 필요는 없다. 인간은 자연물에 나타나는 성스러움의 특질을 꼼꼼하고 논리적인 사고를 거치지 않고 받아들이지만, 이러한 성스러움의 경험 역시 인간의 인식 속에서 일어나는 현상으로 생각할 수 있다. 나는 성스러움의 직접적 경험을 개념화의 과정과 분리할 수 없다는 패튼의 말에 동의한다. 하지만 엘리아데에 도전하거나 크게 문제화할 생각도 없다. 엘리아데의 성스러움 이론을 패튼이 굳이 도전할 필요가 없는 방식으로 이해할 수 있는 가능성도 충분하기 때문이다.

엘리아데의 성스러움 개념은 다양한 방식으로 이해되어 왔다. 이는 여러 학자들이 자신의 논점에 따라 엘리아데의 성스러움 이론에

아데를 진리처럼 그대로 받아들이는 자세에도 문제가 있다. 페이든이 지적한 것처럼(각주 1 참조), 엘리아데의 방법론과 이론은 종교 연구를 지속적으로 재구축하기 위하여 선택적으로 선정되어야 한다. 따라서 필요하면 그가 주목하지 않은 현상에 대한 설명을 보완해야 하며, 다른 방법론을 사용해서 더 효율적인 설명을 추구해야 한다. 또한 엘리아데를 수용할 때에도 학문적 관점에서 문제가 있거나 모호해 보이는 부분들은 과감하게 재진술하는 작업을 병행해야 할 것이다.

대한 매우 상이한 견해들을 제시해왔다는 것에서 분명히 드러난다. 예컨대 스티븐 워서스트롬(Steven M. Wasserstrom)은 엘리아데가 신비주의적 방식으로 성스러움을 이해했으며 따라서 학문적 종교 연구와는 거리가 멀다고 비판한다.[8] 내가 그와는 전혀 다른 입장을 가지고 있다는 것은 굳이 언급할 필요도 없을 것이다. 조나단 스미스는 엘리아데의 학문적 유용성과 가치를 인정하면서도, 그의 성스러움 개념이 지닌 문제점을 지적한다. 스미스는 엘리아데가 프랑스 사회인류학 전통 학자들의 장소적이고 분류적인 성과 속 범주와 독일 신학적 종교학 전통의 학자들이 명백한 종교적 힘이자 실재라고 정의한 성스러움을 조화하려고 시도했다고 평가하면서, 그 결과로 존재론을 옹호함으로써 인간론적인 부분이 축소되었다고 주장한다.[9] 스미스는 성스러움의 경험 내용에 대한 엘리아데의 설명에 초점을 맞춘다고 할 수 있다. 성스러움은 성과 속을 구별하는 인간의 분류에 의한 범주이면서, 동시에 종교적 힘과 실재로 여겨지는 대상이라는 점에서 스미스의 비평은 유효하다. 그러나 여기서 '존재론'이 어떤 의미인지 주의할 필요가 있다. 스미스는 엘리아데의 존재론이 어떤 것인지 분명히 설명하지 않는다. 스미스의 말대로 엘리아데에게 "존재론"이 나타난다고 해도, 그것은 실재가 인간의 지각 능력이나 인식과 독립적으로 존재한다고 보는 좁은 의미의 존재론이 아니다.[10] 나는 엘리아데의 성스러움 이론에 구성적 주체(constituting

---

8) Steven M. Wassarstrom, *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos* (Princeton: Princeton University Press, 1999), 102, 239-249, 260.

9) Jonathan Z. Smith, *Relating Religion: Essays in the Study of Religion* (Chicago: University of Chicago Press, 2004), 94-96, 102-103. 스미스는 성과 속을 장소적이고 분류적으로 설명한 프랑스 사회인류학자들로 쿨랑쥬(Coulanges), 반 즈네프(van Gennep), 위베르(Hubert), 모스(Mauss), 뒤르케임(Durkheim), 레비스트로스(Lévi-Strauss)를, 독일 신학자들로는 오토(Otto), 쇠더블롬(Söderblom), 파이겔(Feigel), 스플레트(Splett), 배트케(Baetke)를 꼽는다.

10) 레니가 엘리아데의 학문에 존재론이 나타난다는 비판에 반박하며 엘리아데가 존재론적 전제를 갖고 있지 않았다고 단언할 때, 이러한 좁은 의미의 존재론 개념을 사용하는 것이다. Rennie, *Reconstructing Eliade*, 20-24.

subject)로서 인간의 개입, 특히 인간의 인식의 역할이 인정되는 존재론이 나타난다는 것은 인정한다.[11] 엘리아데의 학문에 존재론적 측면이 나타난다고 해서, 엘리아데가 인간의 인식과 독립적으로 존재하는 성스러운 실재를 전제로 한다고 생각해서는 안 된다. 윌리엄 페이든(William Paden)은 엘리아데가 말하는 성스러움이 인간의 인식과 상관없이 존재하는 개념이 아니라는 점에 더 주목한다고 할 수 있다. 그는 엘리아데가 성스러움을 인간 활동의 산물로 본다고 설명한다. 따라서 페이든은 엘리아데의 성스러움 개념이 신학자들이 아니라 프랑스 사회인류학 전통의 영향을 받아서 형성되었다고 평가하며, 엘리아데를 루돌프 오토(Rudolf Otto) 등의 현상학적 신학자들과 같은 진영으로 이해하는 것은 심각한 오해라고 단언한다. 또한 페이든은 엘리아데가 "다양한 세계를 구성하는 인간의 능력"을 강조했다고 말하며, 엘리아데의 성스러움은 신성을 가리키는 칭호가 아니라 "인간의 가치"를 가리키는 개념이라고 주장한다.[12]

엘리아데의 성스러움에 대한 설명 자체가 다양한 해석을 초청하기 때문에, 학자들의 여러 견해들 중 어떤 한 가지가 절대적으로 옳다고 말할 수는 없을 것이다. 『종교적 인간, 상징적 인간』을 읽은 독자들은 이미 알고 있겠지만, 나는 페이든처럼 엘리아데가 인간의 능력을 강조했다는 것에 초점을 맞추고 엘리아데의 성스러움 개념을 다양한 종교적 상징에 적용했다. 그 책에서 반복해서 말했듯이, 엘리아데가 인간에 주목하고 있고 그의 성스러움이 인간의 능력 및 가

---

11) Douglas Allen, *Myth and Religion in Mircea Eliade* (New York: Routledge, 2001), 71. 알렌은 마틴 하이데거(Martin Heidegger)의 *Being and Time*, 쟝 폴 사르트르(Jean-Paul Sartre)의 *Being and Nothingness: An Essay in Phenomenological Ontology*, 엠마누엘 레비나스(Emmanuel Levinas)의 *Otherwise Than Being or Beyond Essence*와 *Totality and Infinity* 등에서 제시되는 넓은 의미의 존재론이 엘리아데의 저술에 나타난다고 설명한다.

12) Paden, "The Concept of World Inhabitation," 250-251. 페이든은 엘리아데의 성스러움 개념에 큰 영향을 끼쳤다고 오해되는 현상학적 신학자로 오토와 반 데어 레에브(Van der Leeuw)를, 엘리아데에게 실제로 영향을 준 프랑스 학자들로 뒤르케임, 모스, 두메질(Dumézil), 카유아(Caillois)를 언급한다.

치와 관련되었다고 본다면 엘리아데의 이론은 인간과 종교를 깊이 이해하는 데 매우 유용한 학문적 도구가 된다. 또한 엘리아데의 저술 여러 군데에서 그렇게 볼 수 있는 근거를 찾을 수 있기도 하다.[13] 이런 관점에서는 결국 사람들이 어떤 현상이나 대상을 성스러움의 드러남으로 인식하는지 여부에 따라서 엘리아데가 말하는 성현인지 아닌지가 결정되는 것으로 설명할 수 있다. 그래서 나는 『종교적 인간, 상징적 인간』 2장에서 성현을 "성스러움이 현실에 나타난 것이라고 종교적 인간이 인식하는 것"이라고 정리했다.[14]

두 번째 지점 역시 성스러움의 개념과 관련된 것이다. 패튼은 엘리아데가 "성스러움의 선험적 범주의 전제에 관한 모호한 태도 때문에 비판을 받아왔다"고 말한다(15). 패튼은 이 문제점으로 인하여 엘리아데의 성과까지 무시되어서는 안 된다고 말하지만, 엘리아데가 성스러움의 실재에 대하여 모호한 태도를 취하고 있다는 것은 분명히 지적한다. 사실 엘리아데는 성스러움의 실재를 염두에 둔 것처럼 보이는 표현을 사용하기도 했고, 성스러움의 실재에 대한 의견을 묻는 질문에 대한 답변을 보류한 일도 있다. 이런 태도 때문에 그의 종교 연구가 비학문적이라거나 신비주의적이라는 비판이 더 힘을 얻은 것도 사실이다. 이 문제는 엘리아데가 종교인들의 입장을 기술하는 현상학적 방법론을 사용하면서 생긴 것이기도 하겠지만,[15] 엘리아데의 이론적 설명 내에 학문적으로 모호한 부분이 있는 것도 부인

---

13) 엘리아데의 저술 전반을 이런 관점에서 해석할 수 있겠으나, 좀더 구체적으로는 Mircea Eliade, "Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism" in Mircea Eliade and Joseph M. Kitagawa, eds., *The History of Religions: Essays in Methodology* (Chicago: University of Chicago Press, 1959), 95; "Preface," *The Quest* (Chicago: University of Chicago Press, 1966), v; *Ordeal by Labyrinth: Conversation with Claude-Henri Rocquet*, trans. by Derek Coltman (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 154 등을 볼 것. 이에 대해서는 『종교적 인간, 상징적 인간』, 2장과 3장의 엘리아데 관련 부분에 좀 더 자세히 설명하고자 노력했다.

14) 유요한, 『종교적 인간, 상징적 인간』, 55.

15) Mircea Eliade, *Sacred and Profane: The Nature of Religion* (New York: Harcourt, 1987[1957]), 162 참조.

하기 어렵다.

하지만 나는 엘리아데가 성스러움의 선험적 범주에 대해 모호한 태도를 취한 것은 그가 초월적 존재의 실재 여부를 학문적 관심의 대상으로 여기지 않았기 때문이라고 본다. 다시 말하거니와, 나는 그의 초점이 인간에게 맞춰져 있었다는 해석에 동의한다. 이는 가끔 엘리아데가 성스러움의 현현이 "그것을 믿는 사람들의 정신 세계 속에서" 일어난다고 한정 짓는 것에서 나타나곤 한다.[16] 나는 『종교적 인간, 상징적 인간』에서 엘리아데의 이론을 이용할 때, 성스러움에 대한 그의 태도를 굳이 크게 문제화하거나 도전할 필요를 느끼지 않았다. 그 대신 엘리아데가 인간에게 초점을 맞추고 있다는 관점에서 그의 이론을 정리하고 제시하기 위해 노력했다.

셋째, 패튼은 엘리아데의 성현 이론이 자연물, 특히 자신의 주 논의 대상인 바다 그 자체를 간과한다고 말한다(53). 그녀는 『성과 속』을 인용하여, "이 세계에 속하지 않는 어떤 것이 자신을 드러낸 것"을 가리키는 엘리아데의 성현 범주는 "바다 자체의 속성"에 의해 약화된다고 주장한다. 그녀는 바다가 이 세상에 속하지 않은 외부의 성현적 힘을 드러내는 것이 아님을 강조한다. 또한 바다는 우주 질서의 환경에서 분리된 영토가 아니라 스스로를 규정하며 고유한 유효성을 지닌 것이라고 말한다.

이 지점에서도 나는 엘리아데에게 도전하거나 그의 이론을 문제시할 필요는 느끼지 않는다. 엘리아데의 성현 개념이 바다의 고유한 유효성을 부정하지 않을 것이기 때문이다. 사람들이 경험하는 바다 자체의 자연적 속성 때문에 바다가 성스러움으로 인식된다는 것은 엘리아데의 성현 이론의 매우 중요한 부분이다. 바다는 사람들에 의해 "광대함," "무한함," "파괴와 생성의 힘" 등의 속성으로 경험되기 때문에 인간의 위치와는 구별된 성스러움을 나타낸다고 여겨질 수 있다. 아직 성스러움으로 인식되지 않은 바다, 즉 범속한 바다가 바다 자체의 속성 때문에 성스러움이 되는 것이다. 여기서 바다 자체의 속성이 성스러움의 근거이자 조건이라는 점에서, 엘리아데의 성

16) Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*(Lincoln: University of Nebraska Press, 1996[1949]), 10.

현 개념은 바다의 고유한 유효성을 인정한다고 할 수 있다.

또한 엘리아데가 어떤 사물이 초월적인 다른 것을 가리킴으로써 형성되는 성현 개념뿐 아니라, 그 사물 자체가 성스러움과 동일시되는 현상을 언급했다는 것도 중요하다. 엘리아데가 『종교형태론』에서 말한 "기본적인 성현"은 어떤 자연물이 그 너머의 다른 것을 가리키는 것이 아니라 그 자체로 일상과 "전적으로 다른 것," 즉 그 자체로 성스러움으로 받아들여지는 현상을 설명하는 개념이다.[17] 이에 대해 나는 『종교적 인간, 상징적 인간』에서 "종교적 인간이 특정한 성현을 다른 것을 가리키는 상징으로 여기지 않는 경우"도 있으며, "성스러움이 직접 드러난 것으로 간주"되는 성현은 "**그 자체로** 성스럽게 여겨진다는 점에서는 엄밀한 의미의 '상징'이라는 용어를 적용하기 어렵다"고 지적한 바 있다.[18] 패튼이 말하는 자연물 "자체의 속성" 또는 "고유한 유효성"은 엘리아데의 성현 범주에 도전하는 것이 아니라, 엘리아데의 성현 개념이 더 분명해지고 더 다양한 현상을 포괄하도록 하는 데 도움이 된다.

이와 같이 엘리아데에 대한 비판의 답을 엘리아데의 저술 자체 내에서 찾을 수 있다면, 패튼의 "도전"과 "문제화"의 지점들은 반드시 필요한 것으로 보이지 않는다. 우리가 해야 할 일은 엘리아데의 이론을 조심스럽고도 명확하게 '재진술'하는 작업일 것이다.

3. 거인의 어깨 위에 선 거인 조나단 스미스의 비판에 대하여

엘리아데에 대한 비판과 도전이 엘리아데의 학문 자체 내에서 대답될 수 있다는 점을 확인하기 위해서, 조나단 스미스가 『자리 잡기(*To Take Place*)』 1장에서 엘리아데의 중심 상징을 비판하는 내용을 검토하겠다.[19] 여기서 스미스는 엘리아데의 "중심" 상징체계의 문제점을 지적한다. 그는 엘리아데의 중심 상징체계 이론의 주요 세

17) Eliade, *Patterns*, 24-28.

18) 유요한, 『종교적 인간, 상징적 인간』, 56-57.

19) Jonathan Z. Smith, *To Take Place: Toward Theory in Ritual* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), 1-22.

개념을 다음과 같이 요약한다. 첫째, 하늘과 땅이 만나는 성스러운 산이 세계의 중심에 있으며, 둘째, 모든 사원과 왕의 거주지는 성스러운 산에 포함되며 그래서 중심이 되고, 셋째, 세계의 축(*axis mundi*)이 통과하는 장소로서의 사원이나 성스러운 도시는 하늘, 땅, 지하세계의 연결 지점이다. 스미스는 이러한 중심의 유형은 소위 정말 "원시적인" 민족들의 장소에 대한 이해에서는 나타나지 않는다고 주장한다. 스미스는 엘리아데가 오스트레일리아 원주민의 사례에 중심 상징을 적용한 것을 비판하며, 엘리아데의 자료 선정 및 분석 과정에 나타난 문제점들을 조목조목 지적한다. 또한 그는 중심 상징체계는 복합적인 건축 이데올로기이며, 정착하여 건축하지 않는 "원시문화"에는 적합하지 않다고 단언한다. 스미스는 근동 신화에서 건물을 짓는 행위가 지닌 의도적이고 건설적인 상징의 의미와 아란다 전통에서 조상의 활동의 결과로 생긴 지형적인 특징을 표시하는 행위의 의미의 차이를 강조한다. 나아가, 인도에서는 사원의 건축이 지정된 장소에만 지어져야 하는 반면 근동에서는 왕이나 신이 우연히 거주하도록 정해진 장소가 중심을 구성한다는 차이도 언급한다.

엘리아데가 사용하는 사례의 범위와 분석의 엄밀성에 대한 비판에는 나도 동의한다. 엘리아데는 엄청나게 많은 자료를 구체적인 맥락에 대한 고려 없이 과감하게 다루는 경향이 있다. 그러나 엘리아데는 스미스와 다른 관점에서 중심 상징을 설명하고 있다는 사실도 고려되어야 한다. 엘리아데가 성스러운 의미의 부여를 통해서나 성스러움과 관계가 있다는 인식을 통해서 어떤 장소나 사물이 중심의 상징이 되는 것에 대하여 설명하는 반면, 스미스의 비판은 구체적인 지형 속의 특정 장소가 우주론적인 중심으로 기능할 수 있는지의 여부를 점검하는 데 초점을 맞추고 있다. 또한 엘리아데가 인간의 장소에 대한 인식에서 공통적으로 찾을 수 있는 일반적인 설명을 제시한다면, 스미스는 여러 문화들에서 장소를 지정하는 행위에 나타나는 차이를 부각시킨다.

『자리 잡기』 1장의 비판을 좀더 자세히 설명할 필요가 있을 것이다. 스미스는 오스트레일리아 원주민의 신화에서 "우주론이 아닌 인간론"이 강조된다고 주장한다. 그는 스트렐로우(T. G. H.

Strehlow)의 자료를 인용하며 오스트레일리아 원주민 신화에 나타나는 "인간적인 능력"에 주목한다. 스트렐로우에 따르면, 북부 아란다 원주민은 조상의 초자연적인 힘이 가득한 것을 본 여러 장소에 조상이 동시에 현존함을 믿고, 제의를 통해 조상들이 언제 어디서나 현존한다고 믿는다. 이 자료에서 원주민들이 회상을 통해 조상과 연결되는 방식을 볼 수 있다는 스미스의 설명은 분명히 설득력이 있다.

하지만 오스트레일리아 원주민들이 조상들의 활동으로 표시하는 지형에 엘리아데의 중심 상징체계가 적용될 수 없다는 스미스의 비판에는 동의할 수 없다. 이 자료를 엘리아데의 관점에서 해석한다면, 성과 속의 변증법을 통해 신화적 조상을 만나는 모습을 보여주는 것이기도 하며, 엘리아데가 말하는 중심, 즉 성스러움을 경험하는 장소가 확장되는 사례이기도 하다. 또한 "우주론이 아닌 인간론"만 강조된다기보다는 우주론과 인간론이 만나는 지점이라고도 볼 수 있다. 스미스의 지적대로, 장소의 지정에서 인간적인 능력의 역할이 중요하며 인간 행위가 신화 속에서 부각되는 것은 분명하다. 동시에, 지정된 장소에서 의례를 통해 신화 속 조상들을 기억할 수 있고 만날 수 있다는 것만으로 그 장소는 우주론적 중요성을 지닌 곳으로도 볼 수 있다. 인간이 자신의 위치를 규정하고 방향을 설정하는 일은 세계, 곧 우주에 대한 이해와 분리해서 생각할 수 없기 때문이다.[20] 인간은 자신의 위치와의 관계를 중심으로 장소들에 의미를 부여하고 공간을 이해한다. 이런 의미에서 장소와 관련된 신화의 해석에는 우주론이 고려되어야 하며, 따라서 엘리아데의 중심 이론은 여전히 유효하다.

또한 엘리아데의 중심 개념에서 인간 능력의 역할은 필수적이다. 중심은 성스러움으로 인식되는 대상과 관계를 맺는 위치를 정하는 행위를 통해 확보되는 기준점이다. 중심의 상징적 위치는 인간이 지

---

20) Charles H. Long, *Significations: Signs, Symbols, and Images in the Interpretation of Religion* (Philadelphia, Fortress Press: 1985), 7을 참조하라. 롱은 종교를 "방향 설정"으로 정의한다. "내가 말하는 종교는 방향 설정을 의미할 것이다. 이는 궁극적인 의미에서의 방향 설정으로, 사람들이 세계 내에서 자신의 자리가 가진 궁극적인 의미를 받아들이는 법을 말한다."

향하는 성스러움과의 관계를 통해서 확보된다. 앞에서 성현을 종교적 인간의 성스러움 인식이라고 정리했던 것처럼 중심을 다시 기술하자면, 중심은 종교적 인간이 성스러움과 관련된 위치라고 의미를 부여한 장소라고 할 수 있다.[21] 스미스가 요약한 엘리아데 중심 상징체계 이론의 세 개념은 중심이 되는 장소들의 가장 흔한 사례들이기는 하지만 필요충분조건은 아니다. 오스트레일리아 원주민의 신화에서 부각되는 장소 역시 신화적 시간에 활동한 조상을 기억하고 만날 수 있는 곳이라는 의미가 부여된 장소이며, 따라서 엘리아데가 말하는 성스러운 장소이자 상징적인 중심이다. 엘리아데의 관점에 따르면 신(조상)과 인간이 만난다고 여겨지며 그래서 다른 곳과 구별되는 가장 중요한 곳, 즉 성스럽다고 인식되는 곳이 곧 중심이기 때문이다. 이렇게 본다면, 엘리아데의 중심은 "인간의 능력"과 관련된 인간론의 문제이기도 하며, 우주에 대한 이해가 수반되는 인간 활동의 산물인 것이다.

나는 엘리아데와 스미스 모두 자신의 관점에서 공간 및 장소와 관련된 종교적인 접근 방식을 이해하는 데 유용한 설명을 제공한다고 본다. 또한 소위 "원시종교"에서 엘리아데의 중심 이론과 스미스의 비판적 진술이 동시에 확인되는 사례도 찾을 수 있다. 인간의 구체적 삶과 연결되는 여러 특정한 장소를 지정하는 행위가 곧 성스러운 중심이라는 상징적 의미를 부여하는 행위가 될 수 있기 때문이다. 예컨대, 아메리카 원주민인 바인 딜로리아 주니어(Vine Deloria Jr.)는 인디언 전통의 성스러운 공간 개념을 다음과 같이 요약한다.

> 인디언 부족 종교의 대다수는 강이건, 산이건, 고원이건, 계곡이건, 아니면 다른 자연 지형이건 간에 **특정한 장소(particular place)**에 **성스러운 중심(sacred center)**을 가지고 있다. 이 중심은 사람들이 네 방위를 따라 바라보며 자신들의 땅의 위치를 알아내도록 해주고, 모든 역사적 사건들이 이 특정한 땅의 범위 안에서 관련되도록 하며, 거기에 대한 책임을 받아들일 수 있게 한다.[22]

---

21) 중심 개념에 대한 이러한 설명은 유요한, 『종교적 인간, 상징적 인간』, 167을 참조할 것.

22) Vine Deloria Jr., *God Is Read: A Native View of Religion* (Golden,

이 설명에 따르면, 구체적이고 특정한 장소는 인간의 장소적인 위치는 물론 도덕적인 위치를 확인시켜주고, 방위를 보는 기준점이 된다. 그래서 "성스러운 중심"이라고 불릴 수 있는 것이다.

스미스는 다른 방향에서 엘리아데의 중심 상징을 비판하기도 했다. 엘리아데는 성스러운 장소로서 "중심"에만 초점을 맞추지만, 스미스는 "주변부도 똑같이 주목하지 않고서 '중심'에 그렇게 주의를 기울일 수 있을지"를 의심한다.[23] 스미스는 사람들이 우주적 질서를 추구하는 점을 인정하면서도, 많은 종교적 진술 뒤에는 "종교적 경험과 표현의 보편적 형태로 일반화될 수 없는, 자기 이익만을 도모하는 이데올로기"가 존재한다는 점을 지적한다.[24] 이런 관점에서 보면, 엘리아데가 종교 엘리트의 이데올로기적 주장을 그대로 수용했기 때문에 중심을 과도하게 강조했다는 일부 학자들의 비판도 타당해 보인다.

그러나 엘리아데는 "성스러운 공간의 성격이 하나의 중심 속에 무한한 장소의 공존을 인정한다"고 말하며, 인간의 초월적 지향성을 상징하는 모든 장소가 중심이 될 수 있음을 주장한다는 점도 기억해야 한다.[25] 사실상 그의 "중심"은 인간이 초월적 지향성을 반영하는 모든 장소이자 모든 거주지이지, 엘리트들이 독점하는 사원에 한정된 것이 아니다. 사원을 중심으로 서술되는 자료들이 인류 역사의 기록 중 가장 많이 남겨졌고, 엘리아데 역시 이 자료를 가장 자주 인용했다. 하지만 그의 이론이 사원을 기반으로 하는 엘리트들에게만 적용될 수 있는 것은 아니다.

"중심"과 직접 관련되지 않은 스미스의 엘리아데 비판을 한 가지 더 살펴보자. 주변부에 대한 언급은 하지 않고 중심에만 초점을 맞춘 것처럼, 엘리아데는 종종 특정한 이론을 과도하게 강조하거나 되

CO: Fulcrum Publishing, 2003[1972]), 66.

23) Jonathan Z. Smith, *Map is Not Territory* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), 99.

24) Smith, *Map is Not Territory*, 293.

25) Eliade, *Patterns*, 380-382, 385.

풀이했다. 예를 들어 엘리아데는 "의례를 통한 우주창조 신화의 반복"이라는 주제를 반복하여 강조하며 다른 가능성들에 대해서는 거의 언급하지 않았다. 스미스는 이 문제점을 놓치지 않았다.[26] 그는 엘리아데가 모든 의례를 우주창조라는 원형적 신화의 반복으로서만 다룬다고 비판한다. 스미스는 신화의 의례적 반복은 매우 제한된 상황에서만 일어난다는 것을 보이면서, 모든 신화적 창조와 태초가 본보기적 모델의 위치에 있는 것이 아니며 의례적으로 반복되는 것도 아니라고 지적한다.

그러나 내가 여기서 더 눈여겨보는 것은, 스미스가 엘리아데 역시 의례를 통한 우주창조 신화의 반복에 해당하지 않는 사례들도 있음을 알고 있다고 인정한다는 점이다.[27] 엘리아데는 환경과 상황에 따라 종교 현상에 다양성과 차이가 존재하는 것을 너무나 당연하게 여겼다. 단지 그의 관심이 성스러운 우주에 살고자 하는 인간의 지향성이라는 유사성에 있었던 것이다.[28] 엘리아데가 원형적 신화를 반복하는 의례의 속성을 때로는 과장되어 보일 정도로 확언하는 것은 사실이다. 하지만 이는 한계를 극복하고 실재와 연결되는 장치를 만들어내려는 인간의 창조적 시도를 강조하기 위한 수단이라고 봐야 한다. 엘리아데는 인간의 "독자적인 창조 행위" 때문에 종교가 가능하다고 말하지 않았던가.[29] 내가 종교적 인간의 지향과 노력에 초점을 맞춘 『종교적 인간, 상징적 인간』에서 엘리아데의 강조점을 수용한 것은 당연한 일이다.

---

26) Smith, *Map is Not Territory*, 309; Mircea Eliade, *Sacred and Profane: The Nature of Religion* (New York: Harcourt, 1987[1957]), 31.

27) Smith, *Map is Not Territory*, 99-100.

28) Eliade, *Sacred and Profane*, 17.

29) Eliade, "Methodological Remarks," 95. 이에 대한 설명은 유요한, 『종교적 인간, 상징적 인간』, 84-85를 참조할 것.

4. 나오며

스미스는 아마도 현재 활동하는 종교학자들 중 가장 영향력 있는 사람일 것이다.[30] 데이비드 화이트(David Gordon White)는 스미스의 학문적 영향을 칭송하며, "OTSO-JZS"와 "NOTSO-JZS"라는 두문자어(頭文字語)를 사용하기도 했다.[31] 현재 비교종교론을 논의하는 종교학자들을 스미스의 견해에 동의하는지 여부에 따라, "존경 받아 마땅한" 거인 스미스의 어깨 위에 올라간 학자들(On the Shoulder of Jonathan Z. Smith)과 그렇지 않은 학자들(Not On the Shoulder of Jonathan Z. Smith)로 나누어 생각할 수 있다는 것이다.

하지만 후학들에게 어깨를 빌려주는 대학자의 비유는 이미 오래전에 젊은 스미스가 엘리아데를 가리켜 사용했던 것이다. 그는 엘리아데의 성스러운 시간과 공간의 구조에 대한 비평적 에세이에서, 자신이 엘리아데라는 거인의 어깨 위에서 보는 피그미와 같다며, 거인에 비유한 엘리아데가 어떻게 무엇을 봐야 할 지와, 보게 된 것을 어떻게 이해할 지를 가르쳐 주었다고 말한 바 있다.[32] 스미스는 엘

---

30) 이 부분은 유요한, 「새로운 비교종교방법론의 가능성과 그 방향: 조나단 스미스의 "같은 지점"의 확인을 통해」, 『종교와 문화』 14 (2005), 147-177에서 언급했던 내용이다. 스미스의 영향에 관해서는 다음의 두 책을 참조하라. 첫째는 Kimberley C. Patton and Benjamin C. Ray (eds.), *A Magic Still Dwells: Comparative Religion in the Postmodern Age* (Berkeley: University of California Press, 2000)이다. 20세기 말 포스트모더니즘과 후기식민주의 관점에서 제기된 비교종교학에 대한 비판에 맞서 비교종교학의 유용함을 주장하고 학문적 방향을 모색하는 학자들의 논문을 모아 출판한 이 책은 비교방법에 관한 스미스의 학문적 성찰에 큰 영향을 받았음을 인정한다. 이 책의 프롤로그와 에필로그가 모두 스미스의 논문이라는 것을 주목할 것. 두 번째로, Will Braun and Russell T. McCutcheon, *Introducing Religion: Essays in Honor of Jonathan Z. Smith* (London: Equinox, 2008)도 주목할 것. 이 책은 스미스가 "진정한 종교 소개자(a true introducer of religion)"라는 데 ("Preface," xv) 동의하는 서른한 명의 저명한 종교학자들이 그의 학문적 업적에 경의를 표하기 위해 글을 모아 출판한 것이다.

31) David Gordon White, "The Scholars as Mythographer," in *A Magic Still Dwells*, 47-54.

리아데에게 도전하고 비판하면서도 엘리아데의 학문을 계속 연구의 대상으로 삼고 그의 이론에 대한 논문을 최근까지도 쓰고 있다.[33] 그는 엘리아데의 어깨가 비교종교학 연구의 유효한 지점이 될 수 있다는 것을 보여준다. 자신의 말처럼 스미스는 거인 엘리아데의 어깨를 빌렸고, 결국에는 자신도 거인으로 성장했다고 할 수 있을 것이다.

비교종교학은 인간의 종교적 행위 및 사고 방식에 반복되어 나타나는 모습을 주제로 삼는다. 따라서 비교종교학 연구자의 출발점이 엘리아데의 어깨 위라는 것은 결코 잘못된 일이 아니다. 때로는 그 위에서 내려와 더 세밀하고 자세한 것들에 주목하는 비교종교학 연구를 발전시켜야 하겠지만, 이는 적어도 먼저 거인의 어깨 위에 올라 앉아본 후에 하는 것이 올바른 순서이다. 엘리아데의 관점을 이용하여 종교적인 인간의 경험과 표현에 대하여 설명하고자 한 졸저 『종교적 인간, 상징적 인간』 역시 엘리아데의 어깨 위에서 시작되었다는 것은 새삼 다시 말할 필요가 없을 것이다.

주제어: 비교종교학, 미르치아 엘리아데, 킴벌리 패튼, 조나단 스미스, 성스러움, 성현, 중심상징

---

32) Smith, *Map is Not Territory*, 90.

33) 스미스는 앞에서 언급한 *Map is Not Territory*나 *To Take Place*에 실린 글들에서 엘리아데의 시각을 출발점으로 삼아 더 진전된 논의를 시도하였다면, 최근에는 엘리아데의 학문적 업적을 주제로 하는 논문을 발표하기도 했다. Jonathan Z. Smith, "Acknowledgments: Morphology and History in Mircea Eliade's Patterns in Comparative Religion (1949-1999)," pts. 1 and 2, *History of Religions* 39 (2000), 315-31, 332-51. 이 논문들은 Smith, *Relating Religion*, 61-79, 80-100에 포함되었다. 더 최근에 발표된 Jonathan Z. Smith, "The Eternal Deferral," in Christian K. Wedemeyer and Wendy Doniger (eds.), *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions* (Oxford: Oxford University Press, 2010), 215-237도 엘리아데의 연구에 관한 논문이다.

〈Abstract〉

On the Shoulder of the Giant Eliade: Responses of Eliadean Perspective to Critiques on Eliade

Yohan Yoo(Seoul National University)

This article reviews critiques on Eliade suggested by Kimberly C. Patton and Jonathan Z. Smith, both of whom criticize and challenge Eliade's scholarship as well as appreciate its value. They may be said to "criticize the giant on the shoulder of the giant." Then I show that responses to their criticism can be found within Eliade's theories of religion. It is possible to counter many critical views on Eliade by examining Eliade's scholarly work and clarifying what he meant. For instance, though Patton argues that Eliade places the experience of the sacred beyond the operations of reason, we can learn that the experience of the sacred Eliade demonstrates is not independent of human consciousness. Smith's argument that Eliade's center symbolism cannot be applied to the "primitive" understanding of place should be reexamined on the basis of thorough inquiries on the point Eliade emphasizes in explaining the center symbolism. It is not inappropriate for students of comparative religion to use the giant's shoulder for the starting point of their research, though sometimes they should get down from it and pay meticulous attention to detail.

Key Words: Comparative Religion, Mircea Eliade, Kimberly Patton, Jonathan Z. Smith, sacred, hierophany, center symbolism