

## 엘리아데의 종교적 관점으로 본 프로이트의 “문명 속의 불편” : 엘리아데의 자서전과 일기를 중심으로

배 병훈\*

### <국문요약>

본 논문은 엘리아데의 자서전과 저널을 중심으로 프로이트의 ‘문명 속의 불편’을 비판적인 입장으로 살펴보면서, 엘리아데와 프로이트 사상의 본질적 가치를 새로운 시각으로 들여다보고자 하였다. 더 나아가 엘리아데의 사상이 단지 본질만을 추구하는 초월적 관념이 아니라, 한 인간의 구체적 삶의 경험에 입각한 인간의 실존적 문제를 해결하기 위한 학문임을 밝혀 보고자 하였다. 엘리아데와 프로이트의 본질적 차이는 삶과 문명에 대한 궁극적인 입장의 차이이다. 프로이트는 인간의 욕동과 무의식에 대한 연구를 통해, 인간의 문명이 초래한 비극적 고통은 에로스의 확장에 의한 공감적 유대로 해결할 수 있으리라고 보았다. 하지만 엘리아데는 일상을 통해 지속적으로 삶을 살아가는 역사적인 존재인 인간에게는 신화적이며 종교학적 관점의 새로운 휴머니즘이 요청된다고 주장한다. 왜냐하면 지금까지 인류가 경험하고 축적한 모든 삶의 지혜가 신화와 상징 그리고 종교적 경험을 통해 면면히 내려오고 있기 때문이다. 앞으로 계속적으로 새로운 역사적 고난을 창조적으로 헤쳐 나가야 할 인간에게 엘리아데의 관점이 더욱 요청된다고 여겨진다.

[주제어] 미르체아 엘리아데, 지그문트 프로이트, 문명, 역사의 공포, 종교적 인간

\* 배병훈( [westart@naver.com](mailto:westart@naver.com) )

학위취득대학: 서강대학교 종교학 석사

현직: 서강대학교 종교학과 종교심리학 전공 박사과정

논문접수일: 2018년 6월 24일, 논문수정일: 2018년 7월 21일, 게재 확정일: 2018년 7월 23일

# A Critique of Freud's *Civilization and Its Discontents* from Eliade's Religious Perspective, with Special Reference to Eliade's Autobiography and Journals

Bae, Byung-Hoon

## <Abstract>

The goal of this paper is to examine Sigmund Freud's *Civilization and Its Discontents* from the background and intrinsic value of Mircea Eliade's ideas, focusing on Eliade's autobiography and journals. This work shows that Eliade's approach is not derived from a notion of essentialism that is far from reality, but from an examination of the existential problems of actual human life based on real life experiences and factual data. The crucial difference between Eliade and Freud is the contrast of their decisive attitude about life and civilization. Freud insisted that the tragic pain caused by human civilization could be solved by the empathic ties of expansion of Eros. On the other hand, Eliade argued that a human being, a historical being who lives through his daily life, is demanding a new humanism through a mythical and religious meaning. Eliade's view seems to be more appropriate for the future of mankind because we will be able to overcome creatively any new hardships by regaining symbolic meanings.

**[Keywords]** *Mircea Eliade, Sigmund Freud, civilization, terror of history, homo religious*

## I. 들어가는 말

지그문트 프로이트(Sigmund Freud)는 로망롤랑이 자신의 글 ‘환상의 미래’(1929)를 읽고 보내온 편지 안에서 “인간에게는 영원에 대한 감각인 *망망대해* 같은 느낌인 종교적 에너지의 원천이 있다”(프로이트 [1929]2008, 234)는 글에 주목한다. 자신한테는 어디서도 그러한 느낌을 찾을 수 없다면서, “그러한 느낌이 정확히 어떻게 해석되느냐?”고 항변한다. 그러면서 해석되지도 않은 그러한 느낌을 “종교적 욕구의 원천이자 기원이라고 간주할 수 있는지” 의문을 제기한다. 그리고 자신의 정신분석학적 관점으로 ‘인간의 원초적 욕망’ 이론으로 문명과 종교에 대한 자기입장을 다시 밝힌 것이 “문명 속의 불편”(1930)<sup>1)</sup>이다. 여기에서 유의해야 할 점은 ‘해석되느냐’ 하는 그의 실증주의적 반박이다. 마냥 해석이 된다면 믿을 수 있고 받아들이겠다는 그의 의중이 드러난다. 프로이트가 무심코 던진 이 ‘해석’이라는 말이 의미가 있는데, 왜냐하면 프로이트와 엘리아데가 문명과 종교를 해석하는 방법의 차이에 의해 그들 둘의 관점이 판이하게 다르게 나타나기 때문이다.

본 글은 머치아 엘리아데(Mircea Eliade)의 자서전과 그의 사적인 매일의 기록인 일기를 중심으로 한 엘리아데의 종교적 관점으로 ‘프로이트의 문명관과 종교관’을 비판적 입장에서 논의해 보고자 한다. 그리하여 종교학과 정신분석학의 두 거봉의 관점이 어떻게 서로 비교될 수 있는지를 밝혀 보고자한다. 즉 20세기 초 1차 세계 대전을 동시에 겪은 그들의 문명관이 비판적인 측면에서 비슷하면서도 그것을 대하는 입장이나 해석이 어떻게 서로 달랐는지를 자세히 들여다 보고자한다.

프로이트의 “문명 속의 불편”은 그의 말년의 작품으로 그 자신의 정신분석학적인 핵심 사상이 집약되어 인류 문명을 비판하는 글이다. 그것은 그가 종교를 ‘인간의 원망(願望)의 의해 만들어진 환상’으로 주장한 “환상의 미래”를 보완한 것으로, 정신분석학의 다양한 개념으로 인간의 욕망과 그것을 억압하는 문명 간의 불가분의 관계를 밝히고 있다. 인간은 에로스적인 욕동(drive)<sup>2)</sup>이 있는 반면에 죽음욕동과 같은 파괴본능이 있기에, 전쟁과

1) 프로이트의 이 논문은 1930년 국제 정신분석 출판사에 의해 출판되었으며, 『전집』 제14권(1948)에 실려 있다. 독일명으로 *Das Unbehagen in der Kultur* 로서 국내에는 “문명 속의 불편”으로 번역 되어 있으나, ‘unbehagen’은 ‘불쾌감, 불편한 심기’의 뜻으로, 논문을 읽으면 우리가 살고 이루고자 하는 문명의 부정적 모습의 속성을 낱낱이 드러내기에 불편한 마음이 절로 일어난다. 그러므로 ‘마음에 흡족하지 않은’ 뜻인 ‘불만’보다는, ‘어떤 것을 사용하거나 이용하는 것이 거북하거나 괴로움’이라는 뜻의 ‘불편’으로 번역하는 것이 본 논문의 취지에 더 적당하다고 본다.

2) 프로이트가 욕동을 지칭하기 위해 사용했던 독일어 단어는 Trieb였다. 그는 욕동을 다음과 같이 정의했다: “욕동은 정신과 신체 사이의 접경 개념으로서, 유기체의 내부로부터 생겨나 마음에 도달한 자극들에 대한 표상이다. 그것은 신체로부터 나와서 마음으로 하여금 활동하도록 요구하는 어떤 것이다. 욕동은 신체와 연결되어 있기 때문이다.” 이러한 프로이트의 저작을 영어로 옮긴 스트레이치(Strachey)는 Trieb 라는 독일어 단어를 “instinct”(본능)로 번역했는데, 이로 인해 영어권 독자들은 혼란을 겪었다. (정신분석용어사전, 2002. 8. 10. 서울대상관계정신분석연구소[한국심리치료연구소]참조.)

같은 인간 문명의 파괴적 현상이 발생한다는 것이다. 그러한 이유로 그는 인류의 미래를 밝게 전망하지 못한다. 반면에 엘리아데의 자서전과 일기를 읽어보면 그가 과관만장한 인생의 역경에도 불구하고 인간의 삶과 문명에 대해 적극적이고 긍정적인 견해를 갖고 있음을 알 수 있다. 그러므로 본 글은 두 학자의 문명관과 종교관의 차이를 엘리아데의 관점을 기준으로 논해 보고자한다. 본 글은 먼저 두 학자의 인간의 삶과 문명 그리고 종교에 대한 관점이 어떻게 서로 차이가 나는지를 살펴보고, 그 후 엘리아데의 삶의 성찰을 통해 무르익어 나온 그의 숭고한 종교적 관념들이, 프로이트의 자기 성찰적인 정신 분석학적 관점보다도, 현대인들에게 더 큰 의의를 제공할 수 있음을 밝혀보고자 한다.

엘리아데의 종교적 관점을 다루면서, 엘리아데의 사상이 잘 집약된 그의 이론서보다 자서전과 일기를 텍스트로 선정한 이유는, 그것들이 그의 진솔한 삶의 기록을 고스란히 담고 있기 때문이고, 또한 그의 사상이 오로지 추상적인 사유의 결과물이 아니었음을 밝히고 싶었기 때문이다. 즉 그의 자서전과 일기에서 그의 핵심 사상들의 씨앗이 움트고 자라는 것을 볼 수 있다. 그러기에 그의 사상이 현실을 살아가는 인간에게 주는 의의가 더 크다고 할 수 있다.

그리고 엘리아데에 대한 이해를 돕기 위해, 엘리아데의 자서전과 일기를 읽어본 느낌을 한마디로 밝힌다면, “그는 과관만장한 삶을 살았고, 격동의 세월을 혼신의 힘으로 버텼고, 시대의 아픔을 온 몸으로 겪으며 살다간 위대한 종교 학자이자 소설가이자 지성인이었다.”라고 말할 수 있다. 마치 여러 명의 모험가, 혁명가, 소설가, 저널리스트, 그리고 학자의 삶을 엘리아데란 한 인물의 삶으로 합쳐 놓은 것이 아닌지 의심스러울 정도이다. 누구든지 그의 이론서만 읽으면 고리타분하고 박식한 한 학자의 사상으로만 가늠하지, 그가 그렇게 많은 소설을 쓰고 저널리스트와 외교관으로 활동했었던 사실은 전혀 파악할 수가 없다.

본 글은 먼저 2장에서 엘리아데의 신화적인 삶의 여정으로서의 창조적인 문명관과 프로이트의 정신분석학적 입장의 문명관의 차이를 논하고, 3장에서는 엘리아데의 ‘역사의 공포’ 개념과 창조성이 프로이트와 어떻게 비교될 수 있는지를 살펴보고, 그다음 4장에서는 엘리아데의 ‘위장과 성현’의 관점으로 매일의 삶이 지속되는 일상적 삶을 바라보는 견해를 살펴보고, 5장에서는 엘리아데의 핵심개념인 ‘종교적 인간’(homo religious)의 관점으로 종교관을 서로 비교 논의해보고, 6장에서는 엘리아데가 제시하는 종교학의 지향점인 ‘새로운 휴머니즘’의 관점이 프로이트 사상의 어떤 관점과 비교될 수 있는지를 살펴 볼 것이다. 그리고 7장에서는 본 연구가 갖는 의의로서 엘리아데 사상의 현대적 가치를 새롭게 제시해보겠다.

## II. 인간의 삶과 문명

엘리아데와 프로이트의 본질적 차이는 인간의 삶과 문명에 대한 궁극적인 입장이나 해석의 차이이다. 엘리아데는 삶과 문명을 끝없이 원형으로 회귀하면서 나아가는 신화적 여정으로 본 반면에, 프로이트는 인간의 원초적인 욕망이 인간의 삶과 문명을 이끌어 간다는 정신분석학적인 입장을 취한다. 즉 프로이트는 에로스(사랑)와 죽음욕동 사이에서 위태롭게 긴장을 유지하며 사는 것이 인간의 삶이며, 문명이 발달하면 할수록 그 위험과 긴장 관계는 극대화된다고 보았다. 그와 달리 엘리아데는 인간의 삶을 “오디세이아”의 영웅처럼 온갖 시련을 뚫고 미로를 나아가는 것으로 본다. 실제로 그의 삶도 여정 그 자체였다. 그의 마지막 일기인 ‘저널Ⅳ권’의 마지막 글도 “나는 우리가 6시에 공항을 향해 떠나야 하는 걸 안다.”(Eliade 1990b, 148) 로 끝맺는다. 머지않은 죽음도 마지막 여정으로 받아들였음을 은근히 풍기는 문장이다. 그러나 비행기를 타고 출국한다는 것은 미지의 곳으로 간다는 설렘도 은연중에 숨기고 있음을 알 수 있다. 죽음조차도 여정으로 받아들였다면, 삶도 당연히 여정으로 받아들였음이 분명하다.

프로이트가 보는 문명관은 한마디로 필요악이다. 문명은 인간의 요구에 의해 만들어졌지만, 그 자체가 인간의 본능을 억압하는 체계이다. “인류 문명은 인간이 자연의 힘을 지배하고 자연의 부를 빼내어 자신의 요구를 채우기 위해, 이제까지 얻은 모든 지식과 능력이며, 또한 인간의 상호 관계를 조정하고 특히 유용한 물자의 분배를 조정하기 위한 온갖 제도이다.”(프로이트 [1927]2008, 168) 그러면서 프로이트는 식욕과 성욕을 충족시키려는 쾌감원칙이 인간의 문명을 움직이는 기본적인 동인으로 본다. 즉 다른 인간이나 대상을 자신의 욕망추구에 도움이 되는가 아니면 방해가 되는가라는 관점으로 판단한다. 이러한 인간관계로 이루어진 문명이기에 세상은 끊임없는 갈등과 투쟁 속에서 잠시도 편할 날이 없다. 거기에도 또 다른 욕동의 관점에서 서로가 하나로 통합하려는 에로스와 서로를 파괴하고 무로 회귀하려는 죽음욕동이 극단적으로 충돌하면서 개인의 삶이나 문명 모두 엄청난 긴장 관계 속에 놓여있다. 그리고 문명의 유지와 발전을 위해서는 개개인의 욕망의 박탈과 억제는 필수 불가결하기에, 인간은 모두가 억눌린 욕망을 해소하려는 리비도의 충동으로 엄청난 스트레스와 신경증을 앓고 있다. 그러므로 문명으로서의 인간의 삶은 결코 달갑지 않은, 별로 나아질 희망이 보이지 않는 것으로 단정 지을 수 있다. 이와 유사한 관점의 연구로 성해영은 프로이트의 사상을 ‘문명’과 ‘반문명’의 관점에서 조망하면서, 프로이트가 ‘무의식’과 ‘욕동’ 개념에 근거하여, 인간이성과 문명에 대한 당대의 낙관적인 믿음을 거부했다고 밝히고 있다.(성해영 2010, 142-143) 왜냐하면 프로이트가 인간 내면의 무의식이나 욕동은 이성으로는 제대로 가늠할 수 없고, 통제할 수 없다고 보았기 때문이다.

이와 달리 엘리아데가 보기에 삶은 신비롭고 드라마틱한 이야기가 넘치는 곳이고, 실제로 그는 그렇게 살았다. 그가 추구한 신비주의, 오컬트, 동양종교, 인도철학, 연금술 등

이 그의 삶을 이끌었다. 그러면서 그는 “우리 루마니아 문화의 좋은 일부인 농민의 뿌리는 우리로 하여금 국가주의와 문화적 편협주의를 초월하여 ‘세계보편주의’(universalism)를 향하도록 이끈다”(Eliade 1981, 204) 라고 밝혔다. 즉 그가 생각하는 인류의 문명은 공통의 뿌리로 회귀하면 하나의 보편주의로 새롭게 형성될 수 있다고 보았다.

반면에 프로이트는 인류를 하나의 커다란 단위로 통합시킬 수 있는 것은 에로스에 봉사하는 것이라고 본다. “문명은 에로스 에 봉사하는 과정이며, 에로스의 목적은 개인을 결합시키고, 그다음에는 가족을 결합시키고, 그 다음에는 종족과 민족과 국가를 결합시켜 결국 커다란 하나의 단위로 만든다.”(프로이트 [1929]2008, 301) 이처럼 둘 다 하나의 인류라는 보편적인 공동의 문명을 구상하고 있었지만, 엘리아데는 문명의 공통 뿌리를 기점으로 가능하다고 보았고, 프로이트는 문명의 차이에 상관없이 보편적인 인간 내면의 자아를 확장하려는 에로스적인 욕동으로 가능하다고 보았다.

엘리아데와 프로이트의 문명관의 차이는 또한 그들이 자기 문명 안에서 스스로의 역할과 위치를 어떻게 설정하고 있었는지에 의해서도 알 수 있다. 엘리아데는 스스로를 창조자의 역할로 설정하였다. 그것은 사회의 ‘선’을 위한 투쟁도, 이기적인 세속적 욕망도, 그리고 위대한 사회적 이상이 아닌 보다 더 가치 있는 인류의 영적 스승들이 간 ‘창조자의 길’이라고 보았다.

나는 ‘창조자’(creator)를 위한 유혹은 ‘민중’, ‘사회적 선’을 위한 투쟁, 혁명임을 다시 이해했다. 저속하고 야만적인 이기적 유혹에 저항하기란 오히려 더 쉽다. 예를 들면, 당신의 눈을 감고, 탐욕스런 삶을 살며, 그리고 아무도 속상하게 만들지 않으면서 자신을 부유하게 만들고 싶은 유혹 같은 것이다. 보다 어렵고 힘든 것은 ‘위대한 사회적 이상에 대한 호소’에 저항하는 것이다. 단지 어려운 점은 당신이 자신을 위대한 이상에 바칠 유혹에 저항할 수 있느냐는 것으로서, 왜냐하면 그 호소는 가장 인간적이고, 가장 깊은 것에 대하여, ‘당신 안의 최선을’ 지시하기 때문이다. 당신은 저항해야만 한다! 만약 당신이 무언가를 만들기를 원한다면, 희생(진실한 인민으로의 운동 혹은 혁명적인)에 당신 자신을 바칠 유혹이나 숭고한 욕구들조차도 저항해야만 한다. ‘창조자’가 다른 사람들을 이끄는 길은 사제, 성인, 개혁가 그리고 소크라테스나 밀라레빠와 같은 영적 스승들에 의해 취해진 길과 유사하다.(Eliade 1990a, 143~144)

이처럼 엘리아데는 그가 사는 문명을 민중, 사회 혁명가, 영적 스승들 그리고 창조자들이 새롭게 혁신하면서, 인류 공통의 ‘세계보편주의’의 이상으로 바꾸고 이끌어갈 수 있다고 보았다. 그러면서 프로이트에 대해서는 다음과 같이 평가하기도 하였다.

프로이트는 다음 내용을 인정할 용기를 가졌다: “나는 진정으로 과학적 인간이 아니다. ... 나는 단지 정복자(conquistador)로서 그러한 유형의 사람들에 속하는

호기심, 대담성, 그리고 끈기를 가지고 있을 뿐이다.”(Eliade 1989a, 232)

프로이트 스스로 정복자라고 칭했듯이, 그는 어릴 때부터 영웅들을 동경하는 권력지향형 인물이었다. 그것은 억압받는 유대인으로서의 정체성을 인식하고 그것을 극복하고자 하였기 때문일 것이다. “나는 우리 조상들이 그들의 사원을 지킬 때의 그 대담성과 정열을 내가 이어받았다는 생각을, 그리고 단 한 번의 위대한 순간을 위해서라면 내 인생을 기꺼이 바칠 수 있다는 생각을 자주 하곤 했습니다.”(로베르 2004, 23) 이러한 정신이 그가 인류의 문명 안에 정신분석학이라는 하나의 성을 구축하고, 그것을 지키기 위해 그의 인생을 바친 것과 일맥상통한다.

지금까지 살펴본 바에 의하면, 엘리아데가 바라본 신화적인 삶의 여정으로서의 창조적인 문명관과 프로이트가 주장하는 정신분석학적 관점의 에로스과 파괴본능으로서의 문명론은 판이하게 다르다. 그것은 그들이 살아온 배경과 입장 그리고 추구해온 학문적 탐구 목표가 서로 다르기 때문이다. 분명한건 지금의 시대엔 정복자가 갖는 문명관보다 창조자가 갖는 문명관이 더 현실적으로 호감이 간다. 왜냐하면 앞으로의 시대가 요구하는 영웅은 제국주의적인 정복자가 아니라, 새로운 난관을 창조적으로 헤쳐 나가는 창조적 영웅이기 때문이다. 다음으로는 이들이 역사를 어떻게 바라보았는지를 살펴보겠다.

### Ⅲ. 역사의 공포와 창조성

프로이트가 역사이야기를 하면서 로마에 대해 아무리 많은 정보를 갖고 있어도 그 시대의 신전과 공공건축물이 서있던 자리를 지적할 뿐이라면서, 단지 지하나 현대식 건물 밑에 아직도 묻혀있는 고대 건물이 적지 않은 것은 분명하지만, 로마 같은 역사적 유적지에는 과거가 이런 식(지하)으로 보존되어 있다고 지적한다.(프로이트 [1929]2008, 240) 한마디로 역사에 대해 많은 연구를 해도 정확히 과거를 복원할 수 없다는 의미이다. 이것은 다른 말로 실증적으로 과거를 정확히 알 수 없다는 입장이다. 그러기에 엘리아데가 만난 반지거(Banziger)가 프로이트를 낮은 수준의 물질주의자이자 실증주의자라고 언급한 것(Eliade 1990a, 188)이 이해가 된다. 프로이트가 이렇게 역사적 유물을 예로든 이유는, 정신생활에서는 과거가 완전히 무의식에 보존되어 있고, 반드시 파괴되지 않음을 강조하기 위한 것이다. 하지만 엘리아데가 보는 역사는 이와 달리, 단지 기억만 하고 있다는 의미가 아니라 그 속에 현대인이 잃어버린 숭고한 무언가가 묻혀있다는 것이다. 즉, 선사이전부터 인간의 모든 경험은 신화, 상징, 기호(sign) 등에 고스란히 축적되어 있기에 그 속에 담긴 서사를 해독하면 내적 허무와 존재의 의미에 의문을 품고 살아가는 현대인들에게 영원성에 대한 의미를 새롭게 깨우칠 수 있다고 본 것이다. 물질적인 실증으로서의 역사가 아니라, 의미를 제공하는 무수한 상징들이 축적된 보고로서, 그

엘리아데의 종교적 관점으로 본 프로이트의 “문명속의 불편” 49

의미를 해독해 낼 때 역사적인 가치가 있다.

엘리아데는 ‘역사적 인간’(historical man)에 대해, 더 이상 되돌릴 수 없는 사건들의 결과로서, 우리보다 앞선 수백 수천 년 전에, 이렇게 저렇게 일어났던 것들 때문에, 지금의 우리가 되었다는 것이다. 즉 역사적 경험이 누적된 결과라는 것이다. 비역사적 인간(ahistorical man)은 스스로를 그보다 훨씬 앞선 수천, 수만 년 전에 발생했던 어떤 결정적인, 모범적인 사건의 결과물로 여기고, 그러한 사건은 씨족의 신화적 역사를 구성한다고 보았다. 그러므로 신화는 오늘날의 그로 만든 모범적인 사건을 드러낸다. 그러한 모범적인 사건은 주로 세계와 인간의 창조, 문명과 종교적 제도의 창립과 같은 것이다.(Eliade 1989a, 89) 엘리아데는 우리 인간에게는 이러한 역사적, 비역사적 인간의 특징이 모두 간직되고 있다고 본다. 그러기에 신화와 상징의 연구에 몰두하고, 그리고 당대의 역사가 부여하는 온갖 고초를 어쩔 수 없이 감수해야만 하는 ‘역사의 공포’(terror of history)로서 받아들이고 나아갈 수 있었다.

엘리아데는 1944년 1월에 쓴 일기에서 역사에 대한 혐오를 드러내는데, 당시는 2차 세계 대전 중이었고, 루마니아가 소련의 침공에 의해 공산주의 체제로 몰락할 무렵이었다.

역사에 대한 내 혐오는 너무 커져서, 세상에서 일어나는 어떤 일도 내 흥미를 끌지 못했다. 처음에 나는 내가 비할 데 없는 비극, 대재앙 속에서 살고 있다고 생각했다. 지난 며칠간 갑자기 우리는 오히려 거대한 끔찍한 환상 속에 살고 있다는 생각이 들었다. (Eliade 2010, 102)

그러면서 그는 역사에 대한 혐오를 넘어 공포를 느낀다고 고백하고 있다. 그것은 인간에 대한 혐오요 공포이며 절망이다.

언젠가 나는 이 끔찍한 주제에 대해 책을 쓰고 싶다. 곧 역사의 공포, 인간에 대한 인간의 공포이다. 인간이 자연에 대해 신에 대해 두려워했다는 것은 사실이 아니다. 그 공포는 역사 속에서 수천 년간 그가 겪은 공포에 비하면 아무것도 아니다.(Eliade 2010, 104)

이처럼 역사의 주체는 인간이요, 역사가 공포로 다가오는 것은 인간이 인간에게 행한 폭력이 그 원인이다. 그러므로 엘리아데는 인간에 대해 공포를 느낀다고 하였다. 그러나 ‘역사의 공포’에 대한 엘리아데의 개념에는 보다 깊은 의미가 담겨있다. 엘리아데는 앙리 로케와의 대담에서 이렇게 말한 적이 있다. “나에게 ‘역사의 공포’란, 더 이상 종교적이지 않고, 따라서 역사의 드라마에서 어떤 궁극적 의미를 발견할 희망이 도무지 없는 사람, 그리고 그 의미를 알지도 못한 채 역사의 죄악들을 겪어야만 하는 사람의 경험입니다.”(엘리아데 [1978] 2011, 204) 즉 역사적 사건에서 초역사적 의미를 도출하지 못할

때 ‘역사의 공포’를 마주하게 된다는 것이다.

그렇다면 프로이트의 역사관은 무엇인가? 프로이트는 개인에게 자기의 양심인 초자아가 있듯이, 문명에는 문명의 초자아가 있다고 보았다. “개인적 초자아와 마찬가지로 문명적 초자아도 엄격한 이상적 요구를 제시하고, 그 요구에 복종하지 않으면 ‘양심의 불안’이라는 손님의 방문을 맞게 된다.”(프로이트 [1929]2008, 325) 이처럼 개인이 죄를 지으면 초자아의 징벌을 받듯이, 공동체의 문명도 집단이 잘못된 방향으로 나아가면 문명적 초자아의 징벌을 감수해야 한다. 즉 개인이 잘못된 것이 없더라도 공동체가 잘못된 선택을 하고 행위를 하면 집단적인 고통을 감내해야한다는 의미이다. 즉 이러한 집단적 고통이나 재난이 엘리아데가 말한 ‘역사의 공포’와 일맥 통하는 바가 있다.

하지만 이러한 역사의 공포를 극복하는 방법에서 서로 다른 입장을 취한다. 프로이트가 이러한 공포를 막는 방법으로 제시하는 것은 “리비도의 방향을 다른 쪽으로 돌리는 것”(프로이트 [1929]2008, 252)이다. 즉 본능의 승화를 통해 정신적 만족감을 추구하는 것이다. 그것은 환상이나 공상의 세계로 들어가 현실과의 괴리를 통해 스스로를 지켜야 한다고 말한다.

여기서는 현실과의 괴리가 느슨해진다. 이 방법을 채택한 사람은 환상에서 만족을 얻고 그것이 환상임을 인식하지만, 환상과 현실사이의 괴리가 즐거움을 방해하지 않는다. 이 환상이 생겨나는 영역은 상상력의 세계다.(프로이트 [1929]2008, 253)

이처럼 프로이트의 방법은 소극적이다.(비록 프로이트가 문명의 활동 모두가 리비도를 승화시킨 결과라고 포괄적으로 설명하고 있지만...) 현실의 고통을 잊기 위해 예술 활동을 하거나 예술작품을 감상하라는 수준이다. 하지만 엘리아데의 관점은 더욱 치열하고 적극적이다. 왜냐하면 그는 역사의 공포와 억압을 직접 목숨이 위태로울 정도로 겪었으며, 스스로 그것을 극복하지 않으면 안 되었다. 그렇기에 그는 절박하게 그 공포를 대처했는데, 그것은 창조를 통해서이다. 단순히 예술작품을 창조하는 수준이 아니라, 자신의 운명을 창조적으로 대처하여 스스로 새로운 길을 개척하는 것이다. 즉 그 창조력을 소설이라는 예술작품 속에 부여할 뿐 아니라, 현실의 자기 삶에도 부여하였다. 엘리아데는 자기 소설 속 인물을 설명하면서 “역사의 공포에 창조적으로 생존하는(creatively surviving) 것만이 루마니아 민족이 택할 수 있는 유일한 대안이다.”(Eliade 1981, 262)라고 밝히고 있다. 또한 ‘저널 I’에서는 다음과 같이 ‘창조’에 대한 견해를 밝히고 있다.

당신은 당신의 역사적 순간과 함께 해야 한다. 오늘날 우리는 마르크스주의에 의해 야기된 사회적 문제에 의해 지배받고 있다. 그러므로 당신은 당신의 일을 통하여 하나하나씩 당신이 살고 있는 역사적 순간에 대응해야만 한다. 나는 붓다와 소크라테스가 했던 것처럼, 역사적 순간들을 초월하고 다른 것을 창조함으로써, 새로

운 길을 개척함으로써 대응하려고 노력할 것이다.(Eliade 1990a, 61)

이에 대해 유효한은 한 논문에서, 엘리아데는 종교학을 통해 역사적 순간에 대응하고자 했고, 종교학을 통해 역사적 순간을 초월하는 것을 창조하고자 했다고 기술하고 있다.(유효한 2016, 18) 이것이 뜻하는 바는 종교학의 관점에서 역사가 부여하는 고통에 대면하여 그것을 창조적으로 극복하려 했다는 것이다.

엘리아데는 역사 속에서 살다간 술한 인간의 삶이 지금의 우리 삶에서도 여전히 연속되고 되풀이됨을 강조하고, 역사가 부여하는 온갖 억압과 폭력을 어떻게 창조적으로 극복해 나아가야할지를 고민한다. 그의 시선은 과거를 보고 있지만 그의 고민과 사색은 미래를 향해 열려 있다. 그렇지만 엘리아데가 말하는 창조는 자기 내면으로부터 시작한다.

내 자신의 존재의 유형은 끊임없는 내면의 창조(inner creation)로서, 그것은 자신이 놓여있는 물질적 조건, 상황, 혹은 배경과는 상관없다.(Eliade 1981, 274)

이처럼 엘리아데의 창조의 개념은 ‘내면의 창조’를 우선함으로써, 그것이 실제적인 바깥의 현실의 삶을 새롭게 인식하고 변형시켜 나감을 지향한다. 그에 비해 프로이트의 ‘승화’ 개념은 너무나 추상적이고 소극적인 논의처럼 느껴진다. 그리고 인간 사회의 온갖 문제와 고통을 인간 내면의 파괴적인 욕망과 초자아의 개념으로만 보는 획일화된 논리로만 일관했다. 다음에는 엘리아데의 위장 개념과 프로이트의 무의식과의 관련성을 통해 일상을 바라보는 관점을 비교해보겠다.

#### IV. 위장과 성현

엘리아데의 개념에서 가장 중요한 성현(hierophany)을 이해하기 위해서는 놓치지 말아야 할 개념이 있는데, 그것이 바로 위장(camouflage)이다. 가장 본질적인 실재(real), 즉 성스러움이 세속의 진부한 일상적 물체 안에 숨겨져 있거나 내포되어 있다는 것이다. 엘리아데는 “환상적이고, 초자연적이고, 초역사적인 것이 우리에게 다가오더라도, 진부한 것들 안에 위장된 것을 통하지 않고는 우리가 그것들과 만날 수 없다(Eliade 1981, 274)”고 한다. 우리가 일상에서 경험할 수 없는 본질적이고 근원적인 신비로운 그 무엇이 존재한다는 경험, 엘리아데가 어릴 때 경험한 꼬맹이 소녀의 눈망울, 초록색 도마뱀, 응접실의 무지개 빛 환상 체험 등이 그것에 포함될 것이다. 무언가 말로 형언할 수 없는 온 우주가 하나로 통합된 듯한, 모든 거것이 사라지고 온전한 존재가 그대로 보여 지고 느껴지는 바로 그것이다. 그러한 실재는 주변의 하찮은 물체 안에 위장 되어 있다가, 어느 순간 온 우주가 열리듯이 부지불식간에 찾아오는 것이다. 그것을 엘리아데는 ‘성현’의

체험이라고 한다. 김재영은 이러한 성의 경험이 인간 정신의 얽은 층인 의식에서 일어나는 것인 아니라, 그것을 훨씬 넘어서 있는 무의식에서 일어난다고 지적한다. 그런 이유로 엘리아데가 프로이트의 정신분석학이나 융의 심층심리학에 많은 관심을 기울였다고 본다.(김재영 1999, 41)

엘리아데는 위장의 개념을 설명하면서, 자신과 프로이트의 작업을 비교한다.

마르크스와 같이 프로이트는 우리에게 ‘성스러움’ 안에 ‘속됨’을 발견하도록 가르쳤다. 내가 여기서 고려하고 싶은 것은, 비평가들이 ‘성스러움’을 발견할 수 있는 것은, 그것들이 ‘속됨’(소설, 매일의 캐릭터, 일상의 모험) 안에 내포되고 위장되어 있기 때문이다. (Eliade 1989a, 229)

이처럼 엘리아데가 보기에 프로이트의 정신분석학은 인간의 무의식 안에 스스로가 인정하고 싶지 않은 원초적 욕망으로서의 성욕이 모든 욕망을 지배하고 있음을 밝힌 반면에, 자신의 작업은 우리가 매일 마주치는 일상 안에서 ‘실재’(real)를 발견하는 것임을 의미한다. 또한 엘리아데는 자신의 실재와 프로이트의 실재(reality)를 구분<sup>3)</sup>하여 사용한다.

정신분석학은 당신이 실재를 보고 받아들일 것을 주장함으로써 자신의 중요성을 증명한다. 그러나 무슨 종류의 실재인가? 실체란 정신분석학의 물질주의적이고 과학적인 이데올로기에 의해 조건 지워진다. ... 만약 정신분석학이 언젠가 ‘온전한 실재’(total reality)를 받아들인다면, 즉 자신의 이데올로기에 한정되지 않는다면, 새로운 무대가 서구 정신의 역사 안에서 열릴 것이다.(Eliade 1989a, 269)

여기에서 말하는 ‘온전한 실재’란 엘리아데가 말하는 ‘실재’일 것이다. 그는 실재의 경험만이 황폐되어가는 서구의 정신문화를 새롭게 갱신할 수 있다고 본다. 이처럼 엘리아데와 프로이트가 실재와 실체의 의미를 다르게 본 것은, ‘성현’을 체험하는 근거인 무의식에 대해서 다르게 인식함에 근거한다고 볼 수 있다. 즉 “프로이트가 무의식의 심층을 엄마의 태반이나 5살 이전의 어린 시절의 경험의 축적으로 해석한 반면, 엘리아데는 개인의 무의식을 ‘영원한 시간 혹은 천국의 시간’으로 한정하고, 그것을 개인의 경험과는 관계없는 인류 태초의 시간인 원형의 시간으로까지 확대하여 해석하였다.”(김재영 1999, 62)

‘저널Ⅲ권’에서는 상징을 해석하는 관점에서, 프로이트의 영향을 암시하는 기록을 남기는데, “별로 중요치 않아 보이는 물건, 가장 평범한 그림들, 나선, 점, 선조차도 귀중한 의미를 가지고 있고, 언어로 통합되어진다. 프로이트의 천재성은 그의 이전에는 불필요한

3) ‘real=실재, reality=실체’로 번역, 왜냐하면 ‘실재(實在)’는 “실제(實際)로 존재(存在)함.”이라는 뜻을 나타내는 말이고, ‘실체(實際)’는 “사실의 경우나 형편”이라는 뜻을 나타내는 말이기 때문이다.<참조; 국립 국어원 우리말 바로쓰기>

것으로 치부되던, 주마등처럼 지나가는 꿈들이 사실은 암호화된 언어라는 것”(Eliade 1989b, 76-77)이라고 한다. 즉 프로이트가 누구나 무심코 넘기고 관심을 두지 않았던 꿈, 농담, 실수 등에서 인간의 의식 넘어있는 무의식을 엿볼 수 있다는 것을 보여주었는데, 그것을 프로이트에게 있어서 ‘위장’ 개념이라고 볼 수 있다. 프로이트에게 있어서 ‘성현’이란 무의식에 저장되어 있는 실제일 것이다. 반면에 프로이트의 책을 많이 읽고 융과의 교류를 통해 정신분석학을 잘 알고 있었던, 엘리아데는 프로이트의 해석 방법론을 차용하여 신화, 상징, 기호 등을 해석하는 데 적용했다고 볼 수 있다.. 그렇다면 엘리아데가 말하는 상징이란 무엇을 의미하는가?

상징은 개인이 의식적으로 자발적으로 이해할 수 없는 초월적인 가치와 사건을 경험의 실제 안으로 가져온다. 상징 덕분에, 정신적 삶은 무미하지도, 지루하지도 않고, 무익하지도 않다.(Eliade 1989a, 89)

또한 “상징은 존재론적 그리고 인식론적인 이중의 기능을 가진다. 한편으로는 실제의 다양한 측면을 통합하고, 또 다른 한편으로는 즉각적인 경험에서는 ‘주어지지’않는 ‘초월적’인 의미를 드러낼 수 있다는 점에서 항상 열려있다.”(Eliade 1990a, 3) 엘리아데적 관점에서, 상징은 인간의 눈에 보이는 물체나 도상 그리고 신화 속의 서사 안에서 실제의 여러 측면을 내포하고 있지만, 그 이면에는 먼 옛날의 어떤 모범적인 사건이나 역사적으로 축적된 숭한 경험이 녹여진 영원성이나 초월적 의미를 간직하고 있음을 의미한다. 그러므로 “상징은 매일의 일상에서 초월적 현존과 초역사적 현존을 드러나게 도와준다.”(Eliade 1989a, 83) 이와 달리 프로이트에게서 이미지는 어릴 때부터 체험한 숭한 경험의 기억이나 욕망이 무의식 속에 저장되어 있다가 꿈이나 농담 속에서 이미지로 형상화되어 나타남을 의미한다.

엘리아데에게 있어서 성현이란 이러한 초월적 실재가 드러나는 것이다.

성현이란 우주적 실체(속의 세계에 속하는 대상이나 과정) 안에서 성스러움의 현현으로서 역설적 구조를 가지는데, 왜냐하면 신성(sacrality)을 보여줌과 동시에 위장하기 때문이다. ... 그것은 현대의 ‘문화적’ 실천, 제도, 그리고 창조 안에서 새로운 위장으로 나타날 수 있다. 예를 들면, 생물학적 기능, 예술, 직업이나 무역, 기술이나 과학이 그들의 기원에서 주술-종교적(magico-religious) 기능 혹은 가치를 가진다는 것이다. 나는 서구문화가 주술 종교적 의미를 위장한 급진적인 세속화된 형태 아래에서도 신성을 가지고 있음을 드러내 보이고자 원한다.(Eliade 1988, 84)

이처럼 엘리아데는 매일의 일상적인 활동이나 직업 그리고 그 결과물 안에서도 주술 종교적 의미를 가진 성스러움이 드러날 수 있다고 밝힌다. 그의 관점대로라면 스스로가

의식하지 못해서 그렇지, 인간은 매일 이러한 성스러움이 위장되고 숨겨진 일상에서 살아가고 있는 것이다. 한마디로 인간은 신화와 상징 속에서 살고 있다. 엘리아데는 현대인들이 잊고 있었던 일상의 소중한 가치를 다시 일깨워 준 것이다. 그런 점에서 프로이트가 꿈의 분석을 통해 인류에게 무의식의 세계를 알려준 것이 하나의 혁명이었다면, 매일의 일상적인 온갖 일과 활동에서도 성현이 드러날 수 있다는 엘리아데의 가르침도 하나의 정신적인 혁명이었다. 그리하여 내적 공허감과 무의미함에 무너져가는 현대인에게 새로운 깨달음을 안겨준 것이다. 다음에는 이러한 성현을 체험하는 종교적 경험과 그것을 추구하는 종교적 인간을 중심으로 살펴보겠다.

## V. 종교적 경험과 종교적 인간

프로이트는 “문명 속의 불편” 이전에 로망 롤랑에게 보낸 “환상의 미래” 라는 논문에서 자기가 다룬 것은 “종교적 감정의 원천이 아니라, 보통사람이 자신의 종교라고 생각하는 것”(프로이트 [1929]2008, 245)이라고 하였다. 그러면서 보통사람은 이 신의 섭리로 엄청나게 지위가 높아진 아버지의 모습으로 상상할 수밖에 없다고 주장한다. ‘토템과 터부’ 에서도 밝혔듯이, 죄책감과 존경의 양가감정의 대상인 신격화된 아버지에 대한 숭배가 종교의 원천이라고 말한다. 또한 프로이트는 “현실을 망상에 따라 개조하여 행복을 확실히 손에 넣고, 고통으로부터 보호받기 위해 상당수의 사람들이 공동으로 노력하는 경우는 특별한 중요성을 갖는다. 인류의 종교들은 바로 이런 부류의 집단 망상으로 분류되어야 한다”(프로이트 [1929]2008, 254)고 밝힌다. 즉 프로이트는 종교는 인간의 필요에 의해 만들어진 환상이고, 신이란 자기의 아버지를 신격화한 것에 불과하다고 여긴다.

비록 프로이트가 “문명 속의 불편” 도입부에는 로망 롤랑이 말한 ‘망망대해 같은’ 종교적 감정의 원천을 느끼지도 못하고, 무슨 근거로 그것이 종교적 감정의 원천이라고 할 수 있는지 의문을 제기하지만, 중간부분에는 그러한 감정을 다음과 같이 이해하려고 노력한다.

원래 자아는 모든 것을 포함하고 있지만, 나중에 자신한테서 외부 세계를 분리한다. 따라서 우리가 현재 갖고 있는 자아 감각은 훨씬 포괄적인 감각의 위축된 잔해에 불과하다. 정신생활 속에 이 원초적 자아 감각을 어느 정도 유지하고 있는 사람이 많다고 가정하면, 그 원초적 자아 감각은 더 범위가 좁고 뚜렷한 경계선을 가진 성숙한 자아 감각과 한 쌍을 이루어 나란히 존재할 것이다. 그런 경우 원초적 자아 감각에 어울리는 관념적 내용은 무한함 및 우주와의 유대감 - 망망대해 같은 - 일 것이다.(프로이트 [1929]2008, 238)

이러한 프로이트의 심경의 변화에 대해, 김재영은 프로이트가 생의 말년에 가서 친구들의 생각들을 적극적으로 고려하여 종교적인 감정을 주체와 대상 간의 분리가 이루어지기 전 최초의 자아 감정인 합일 상태로 바라본 새로운 이해는 적극적으로 받아들일 필요가 있다고 평가한다.(김재영 1994, 314) 그러므로 프로이트가 원초적 자아 감각을 ‘무한함과 우주와의 연대감’으로 지칭한 것으로 보아 엘리아데가 말한 성스러움의 실재와 연결될 수 있다.

그렇다면 엘리아데가 생각하는 종교적 감정은 무엇이고, 그가 생각하는 종교학이란, 그가 주장하는 종교적 인간(homo religious)이란 무슨 의미인가? 엘리아데는 포르투갈 리스본에서 쓴 일기에서, “나의 센터멘탈리즘의 원천은 신비주의의 직관과 형이상학적 본질 안에 두며, 그러한 멜랑콜리의 공격은 내 자신만의 특별한 종류의 종교적 경험을 구성한다”(Eliade 2010, 52)고 적고 있다. 엘리아데에게 있어 리스본에서의 삶(1941~1945년)이 가장 힘들고 절망에 빠졌던 시기였다. 루마니아가 전쟁에 휩쓸려 공산화되어가던 시기여서, 고국에 들어가지도 못하고, 부인인 니나가 점점 건강이 악화되어 끝내 죽게 된 시기(1944. 11)이고, 우울증이 심해 신경증과 불면증에 시달리던 시기였다. 그는 자신의 절망을 이렇게 적고 있다.

나는 언제나 내 앞에 선택의 여지가 없다고 여겨질 때 마다: 보다 정확히 내가 무엇이든 해야 한다고 느낄 때, 그 결과는 절망일 것이다. 나는 모든 공포에도 불구하고, 과거는 쉽게 건널 수 있다. ... 그러나 절망이 미래에 대한 숙고에 의하여 유발될 때는 끔찍하다. 나는 스스로에게 말하기를, 나는 어떻게 더 오래 살아야할지 모르겠다.(Eliade 2010, 173)

이처럼 엘리아데는 니나의 죽음 이후 심각한 우울증을 앓았다. 이전의 그의 삶은 자유 그 자체였다. 학창 시절부터 부모의 반대에도 불구하고 밤늦도록 책을 읽고, 자기가 좋아하는 실험이나 과목에 열중하여 수학을 비롯한 세과목 낙제를 받기도 했고, 이탈리아, 인도, 히말라야 등 그가 가고 싶은 곳은 어디든 여건이 허락하는 한에서 여행을 다녔고, 책을 읽고, 글을 쓰고, 친구들과 어울려 토론하며 놀거나, 의미 있는 프로젝트를 함께했고, 여자와 사랑에 빠지기도 하였다. 하지만 리스본에서는 어디로든 여행을 갈수도 없었고, 앞으로 무엇을 해야 할지도 막막했고, 더구나 아픈 니나 곁에 한 여자의 남편으로 얽매어 있었다. 그리고 그는 니나의 죽음 이후 철저히 혼자가 되었을 때 가장 절망에 빠진 우울증을 겪었다. 이처럼 엘리아데에게 있어 종교적 경험이란 그가 스스로 밝혔듯이, 멜랑콜리처럼 무언가 근원적인 것을 잃은 것이며, 영원히 다시 되찾을 수 없을 것 같은 절망감과 유사하다. 한마디로 종교적 경험이란 근원적이고 본질적인 그 무언가를 무한히 갈망하고 추구하는 것이다.

엘리아데가 생각하는 종교학이란, 전인적 학문(total discipline)이다. “심리학에 의하

여 장려된 것으로, 우리안의 낯설고, 이국적이고, 이질적인, 고대적인 것과의 만남이고, 한편으로는 종교 역사의 관점에서 궁극적 의미를 발견하는 문화적 단면들과의 만남이다. 신화, 의례, 상징들 안에 숨겨진 의미와 메시지를 드러내기 위한 해석의 필요가 요구되는 학문이다.”(Eliade 1989a, 69-70) 그리고 엘리아데의 종교학을 인간론과 교육론에 연관시켜 연구한 유요한은 논문에서 “엘리아데는 종교학이 과학자들은 보지 못하는 인간의 변화를 볼 수 있게 하고, 인간의 총체적 이해를 통해 인간을 변화시키는 데 이르게 한다고 생각했다.”(유요한 2016, 5)라고 언급하고 있다. 즉 ‘종교학’이 인간을 이해하는데, 필수적이며 나아가 인간을 변화시키는 학문이라는 것이다.

엘리아데가 말하는 종교적 인간이란 일상 안에서 성스러움을 찾아 세속의 이면을 보려고 추구하는 인간이며, 속된 자신을 초월하여 초역사적인 궁극적 실재의 체험을 갈구하는 인간이다. 그리하여 엘리아데는 “종교적인 인간은 주기적으로 원형, 순수한 상태로 향하고, 처음의 상태로 돌아가려는 경향, 태초의 상태를 반복하려는 경향이 있다”(Eliade 1990a, 19)고 말한다. 한마디로 종교적인 인간은 실재를 갈망하는 인간이다. 가려지고 위장된 속의 세계에서 끊임없이 근원적인 실재가 있음을 믿고 그것을 찾는데 삶의 의미를 부여하는 인간이다. 그렇지 않으면 공허하고 무기력해지는 우울증에 쉽게 빠지는 인간이다. 그들은 ‘내면의 빛’(inner light)을 체험한 이들이며, 그러한 경험을 통해 자아가 실현되는 충만되고 신비로운 경험을 해본 이들이거나, 아니면 그것을 찾아 일상 속에서 늘 그것에 관심을 집중하는 이들이다.

그와 달리 프로이트에게 있어서 종교적 인간이란 공감어 가지 않는 인간형이다. 하지만 세르바디오(Servadio) 박사에 의하면, 프로이트는 그 자신이 그렇게 공개적으로 거부한 오컬티즘(occultism)에 평생 관심이 있었고, 정신분석학을 강박적으로 내세운 것도 유령의 침범을 막기 위한 것이었다고 한다.(Eliade 1989a, 166) 이런 사례를 보면 프로이트도 그 자신은 인정 하지 않겠지만, 일종의 종교적 인간이었다고 볼 수 있다. 그리고 그가 말한 ‘원초적 자아 감각’을 갈망하고 인식하려 노력하는 인간은 분명 종교적 인간이다. 다음에는 엘리아데의 종교학적 지향점인 ‘새로운 휴머니즘’이 프로이트와 어떻게 비교될 수 있는지 살펴보겠다.

## VI. 새로운 휴머니즘

마지막으로 엘리아데가 추구하는 종교의 목적인 ‘새로운 휴머니즘’(new humanism)에 대해 알아보자. 엘리아데가 청소년기부터 동양의 종교, 인도철학, 연금술, 요가, 신비주의, 오컬트 등에 매료되어 평생을 연구한 이유는, 단지 호사가적인 지적 호기심을 채우기 위함이 아니며, 종교학이라는 학문을 완성하기 위함도 아니다. 서구의 근대 합리주의 영향으로 사람들의 정신이 황폐해지고, 세계대전이라는 끔찍한 대재앙을 겪으며, 기존 서구

문명에 대한 회의를 느끼고, 서구인들이 잃어버린 근원적인 정신을 회복시키고자 함이다. 그리하여 현대인들에게 새로운 삶의 희망을 제시하고자 함이다. 유진홍도 “엘리아데의 주된 관심은 고대 세계의 신화와 종교에 머무는 것이 아니라, 근대인의 실존에 대한 문제로 확대 되었다. 더 정확하게 우주적 성스러움이라는 본질을 상실하고 무차별적으로 양화된 세계에서 부유하는 근대적 인간의 정신에 대한 비판이다.”(유진홍 2000, 220)라고 밝히고 있다.

엘리아데는 그 스스로 대 격변이라는 역사의 아이러니를 온 몸으로 겪었기에, 이러한 자신의 소명에 대한 확고한 확신이 있었다. 그러하기에 자신의 종교학의 지향점을 ‘새로운 휴머니즘’에 두었다.

신화와 신화적 사고, 상징과 원초적 이미지에 대한 정확한 분석 특히 동양적이고 ‘원시적인’ 문화로부터 나타난 종교적 창조(religious creations)는 서구인의 마음을 열기위한, 새로운 전지구적 휴머니즘(new planetary humanism)을 도입하기 위한 유일한 길이다. 이러한 영적인 자료는 이전에도 연구되어 왔지만, 19세기 자연주의 연구학과에서 무시되고 무관심을 받았다. 지금은 이들 자료가 존재론적 상황을 표현하고 있고, 결과적으로 인간 정신의 역사의 일부를 형성한다는 것을 깨닫기 시작했다. 그것들의 의미를 인식하기 위한 적절한 절차는 자연주의적 ‘객관성’이 아니라, 해석학자의 지적인 공감성이다(Eliade 1989a, xii.)

이처럼 엘리아데는 새로운 휴머니즘적 가치로서 문명의 충돌과 역사의 공포가 압제한 시대를 살고 있는 인간들에게 고통을 벗어날 수 있는 희망과 위안을 주고자 하였다.

또한 프로이트도 1차 세계대전을 겪으며, 문명에 회의를 품고 왜 이러한 대재앙이 일어나는지를 자신의 정신분석학의 이론으로 분석하고자 하였다. 그리하여 개인의 내면에 작용하는 에로스(사랑)와 파피본능(타락) 사이에서 유발된 죄책감, 초자아, 양심의 개념을 ‘문명적 초자아’ 개념으로 확장하여 설명하려 했지만 역부족을 느낀다. 다음은 논문의 결말 부분에서 인용한 글이다.

정신분석을 통해 알아낸 것을 실제 치료에 적용하는 문제에 관해서 말하자면, 아무도 그런 치료를 집단에 강요할 권한을 갖고 있지 않는데 사회 신경증을 아무리 정확하게 분석해 봤자 무슨 소용이 있는가? 그러나 이런 어려움에도 불구하고 언젠가는 누군가가 문명공동체의 병리학에 용감하게 착수하리라고 기대할 수 있다. ... 나는 동료인간들 앞에 예언자로 나설 용기가 없고, 내가 그들에게 어떤 위안도 제공하지 못한다는 비난에 순순히 고개를 숙인다. 그들이 요구하는 것은 근본적인 위안이기에 때문이다.(프로이트 [1929]2008, 328-329)

이처럼 프로이트는 스스로가 ‘문명의 병리학’을 명쾌하게 해석하지 못했고, 당대의 서구

인들에게 위안을 주지 못했다고 자책하고 있다. 다만 에로스와 파괴 본능 사이의 극단적인 균형이 깨지지 않기만을 바란다고 결말을 맺고 있는데, 한마디로 우리의 문명은 위태위태한 불안을 안고 살 수밖에 별다른 도리가 없는 걸로 진단 내린다.

하지만 그 후 프로이트는 1932년 아인슈타인에게 보낸 회답편지인 “왜 전쟁인가?”에서 인간 안의 에로스와 죽음 및 파괴 욕동이 잠재해 있는데, 그 둘의 욕동은 긴장관계 속에 있고 제거할 수 없으므로, “파괴 본능의 적수인 에로스로서 하여금 거기에 저항하도록 하는 것이 필요하다. 그렇게 하여 인간들 사이에 감정적 유대가 생겨나도록 조장하는 것은 전쟁에 불리하게 작용할 것이다. ... 두 번째 유대는 동일화이다. 사람들이 어떤 관심사를 공유하게 만드는 것은 무엇이든 이 감정의 일치, 즉 동일화를 낳는다. 그리고 인간의 사회구조는 대부분 여기에 바탕을 두고 있다.”(프로이트 [1932]2008, 349-350) 이것이 프로이트 사상의 ‘새로운 휴머니즘’일 것이다. 한마디로 올바른 이성에 의해 내면의 욕동을 조절하는 윤리적인 삶과 에로스적인 감정적 유대 그리고 동일화를 통한 감정적 일치가 문명의 위태로움을 극복할 수 있다고 보았다. 하지만 일찍이 인간 무의식의 욕동을 통제하는데 자신 없었던 프로이트에게 있어서, 단지 그것은 먼 미래에 가능한 하나의 이상론일 수 있다.

이러한 프로이트의 연구를 바탕으로 프로이트 사상이 단지 정신병 환자들을 연구한 결과로 모든 인간의 보편적인 본성을 해석한 ‘환원주의’로 매도되어서는 안 된다는 것은 자명하다. 하지만 그가 인류 문명의 문제를 해결하기 위해 제시한 인간내면의 에로스 확장에 의한 공감적 유대의 방법이 과연 현실성이 있는지는 좀 더 연구해야 할 과제로 남는다. 그렇지만 엘리아데는 신화, 상징, 원초적 이미지, 그리고 동양적이고 ‘원시적인’ 문화에 대한 연구로부터 전 지구인이 공감할 수 있는 보편적인 휴머니즘을 이끌어 내는 것으로 그 해결책을 제시하고 있다. 그러한 미래적 관점에서 본다면 엘리아데의 새로운 휴머니즘이 현대인의 실존적 문제를 해결하는데 보다 구체적인 방법으로 보여 진다.

## VII. 글을 마치며

지금까지 엘리아데의 자서전과 저널을 중심으로 한 엘리아데의 관점으로 프로이트의 “문명 속의 불편”을 비판적인 입장으로 살펴보았다. 그러면서 엘리아데 사상의 배경과 본질적 가치를 새롭게 인식하게 되었는데, 즉 엘리아데 사상이 단지 본질만을 추구하는 현실과 무관한 초월적인 관념이 아니라, 구체적인 삶의 경험과 사실적 자료들에 입각하여 인간 실존의 문제를 해결할 수 있는 실질적인 학문이라는 것이다. 그의 평생의 모든 연구와 저술활동은 지난한 삶을 수천, 수만 년 동안 이어온 전 인류에게 바치는 헌사와 같다. 그에 의하면 근대 합리주의 이후 우리 현대인이 놓친 초월적이고 초 의식적인 영적 신비를 다시 회복해야만, 공허하고 황폐한 마음에 진정한 위안을 줄 수 있고, 새로이

앞으로 나아갈 창조의 여백을 제공할 수 있다는 것이다. 그것이 바로 그가 주장하는 종교학의 지향점인 ‘새로운 휴머니즘’이다.

본 글은 엘리아데의 관점으로 프로이트의 논문을 비판적으로 논의 했기에, 프로이트의 정신분석학적 핵심적 논의를 깊이 있게 다루지 못했을 수도 있다는 우려를 품게 한다. 또한 갖게 되는 질문은 “과연 프로이트가 인간의 문명에 희망을 갖지 못한 걸까?”이다. 이에 대한 답변으로, 그는 앞선 논문인 “환상의 미래”(1927)에서 자신은 인류의 미래에 대해 낙관주의 입장을 갖고 있다고 분명히 밝히면서, 머지않은 미래에 종교적 환상은 사라지고 지성이 우위를 차지하는 시대가 도래 할 것이며, 그리하여 로고스가 새로운 신으로 등극할 것이라고 예언하고 있다.

우리의 신인 로고스는 아마 전능한 존재는 아닐 것이며, ... 우리한테는 당신이 갖고 있지 않은 확고한 토대가 있기 때문이다. 우리는 과학적 연구를 통해 세계의 현실을 어느 정도 알 수 있고, 그 지식을 통해 우리의 힘을 강화할 수 있으며, 그 지식에 따라 우리의 삶을 조정할 수 있다고 믿는다.(프로이트 [1927]2008, 228)

이처럼 프로이트는 “문명 속의 불편”에서는 분명히 밝히고 있지 않지만, 앞선 논문에서는 종교적 환상은 로고스가 확실한 우위를 차지하면 저절로 사라질 것이라는 그의 속마음을 드러내고 있다. 그러면서 과학적 이성주의가 모든 인간의 문제를 해결해 줄 것이라는 낙관적인 희망을 품고 있다. 그렇기에 정신분석학을 오컬트의 부활에 대한 마지막 보루로 여겼는지 모르겠다. 그리고 “환상의 미래”의 끝부분에서, “우리의 과학은 결코 환상이 아니다. 그러나 과학이 우리에게 줄 수 없는 것을 다른데서 얻을 수 있으리라고 생각하는 것은 환상이다”(프로이트 [1927]2008, 230)라고 단언한다.

이것으로 프로이트는 종교를 환상이라 여기고, 종교적 감정은 이해될 수도, 해석될 수도 없다고 여기고, 혹 이해하려고 노력한다 하더라도, 과학적 지성인 로고스가 막강한 지위를 얻게 되는 머지않은 미래엔 사라질 것이라고 전망했음을 알 수 있다.(프로이트 [1927]2008, 165) 인간 문명에 대한 낙관도 과학적 이성주의에 근거한 것이며, 인간의 이성이 집단적 망상을 걷어내면 언젠가 지금의 많은 문제들을 해결할 수 있다고 본 것이다. 하지만 프로이트가 “문명 속의 불편”에서 인간 문명에 대한 낙관을 자제한 이유는, 인간의 원초적인 파괴적 욕망은 인간의 이성으로 감당하기 어려울 만큼 막강하다는 것에 대한 강한 두려움을 은연중에 비치고 있다. 그러기에 그의 관점에서 인류의 문명에 대해 결코 낙관적이지 못했다는 것을 알 수 있다.

지금까지 논의한 것처럼, 엘리아데와 프로이트의 문명에 대한 입장과 해석은 서로 다름을 알 수 있다. 프로이트는 정신분석학 입장에서 문명에 의한 욕망의 억압이 각종 신경증을 유발하고, 인간의 에로스(사랑)와 파괴본능의 갈등으로 문명은 항상 긴장관계에 놓여 있으며, 그렇기 때문에 인간의 윤리적 이성과 에로스적인 욕동으로 서로간의 동질감을 회복하여야만 문명이 초래하는 여러 불편과 고통을 이겨낼 수 있다고 주장한다. 반면에

엘리아데는 신화와 상징에 대한 연구, 일상의 삶에 위장되어 있는 성현을 보려는 노력을 통해 종교적 경험을 회복하여야만 문명이 초래하는 '역사의 공포'를 창조적으로 극복해나갈 수 있다고 주장한다.

그러므로 비록 프로이트의 정신분석학이 인간의 욕동과 무의식을 통해 개인의 신경증과 온갖 정신적 문제를 이해하고 치유하는데 있어서 새로운 길을 제시하였을 뿐 아니라, 인간의 의식 너머에 있는 무의식이라는 새로운 차원을 알려줌으로서 인류의 문명사에 큰 파란을 일으킨 것은 자명하다. 하지만 인간이 매일이라는 일상을 통해 지속적으로 삶을 살아가는 역사적인 존재로서 맞이하게 되는 문명의 미래에 있어서는 엘리아데의 신화적이며 종교학적 관점이 더욱 중요하다. 왜냐하면 지금까지 인류가 경험하고 축적한 모든 삶의 지혜가 신화와 상징 그리고 종교적 경험을 통해 면면히 내려오고 있으며, 현재의 우리가 그러한 상징적 의미를 되찾아야만, 앞으로도 계속적으로 맞이하게 될 새로운 역사적 고난을 창조적으로 헤쳐 나갈 수 있다고 보기 때문이다.

## 참고문헌

- 김재영. 1994. “지그문트 프로이트의 종교이론.” 『종교연구』 10. 293-314
- 김재영. 1999. “칼 융과 머세아 엘리아데의 종교이해에 관한 비교연구.” 『종교연구』 17. 21-69.
- 로베르, 마르트(Robert, Marthe). 이재형 옮김, 2004. 『프로이트: 그의 생애와 사상』. 서울: 문예출판사.
- 성해영. 2010. “프로이트: 프로이트의 정신분석학적 인간관과 반문명.” 『인물과 사상』. 144. 140-157.
- 유요한. 2016. “인간을 변화시키는 종교와 종교학: 엘리아데의 인간론과 교육론.” 『종교연구』 76(1). 1-22
- 유진홍. 2000. “어느 종교학자가 역사가에게 던지는 질문.” 『중앙사론』 14. 219-225.
- 엘리아데, 미르체아(Eliade, Mircea). 김종서 옮김. 2011. 『미로의 시련』. 성남: 북코리아.
- 프로이트, 지그문트(Freud, Sigmund). 김석희 옮김, 2008. 『문명속의 불만』. 파주: 열린책들.

## Non-Korean References

- Eliade, Mircea. 1981. *Autobiography, Volume I*. Translated by Mac Linscott Ricketts. Chicago: The University of Chicago Press.
- . 1988. *Autobiography, Volume II*. Translated by Mac Linscott Ricketts. Chicago: The University of Chicago Press.
- . 1989a. *Journal II*. Translated by Mac Linscott Ricketts. Chicago: The University of Chicago Press.
- . 1989b. *Journal III*. Trans. Mac Linscott Ricketts. Chicago: The University of Chicago Press.
- . 1990a. *Journal I*. Translated by Mac Linscott Ricketts. Chicago: The University of Chicago Press.
- . 1990b. *Journal IV*. Translated by Mac Linscott Ricketts. Chicago: The University of Chicago Press.
- . 2010. *The Portugal Journal*. Translated by Mac Linscott Ricketts. New York: SUNY Press.

## 국문참고문헌의 영어표기 (Korean References in Roman Alphabet)

- Eliade, Mircea. 2011. *Ordeal by Labyrinth*. Translated by Kim Jong-seo. Seongnam: Bookkorea.
- Freud, Sigmund. 2008. *Civilizations and Its Discontents*. Translated by Kim Seok-hee. Pajoo: Openbooks.
- Kim Chae-young. 1994. "Sigmund Freud's Theory of Religion." *Religious Studies* 10: 293-314.
- Kim Chae-young. 1999. "A Comparative Study on the Religious Understanding of Carl Jung and Mercea Eliade." *Religious Studies* 17: 21-69.
- Robert, Marthe. 2004. *Freud: His Life and Thought*. Translated by Lee Jae-hyung. Seoul: Moonye Publishing.
- Seong Hae-young. "Freud: Freud's Psychoanalytical Perspectives and Anti-civilization." *Person and Idea* 144: 140-157.
- Yoo Jin-hong. 2000. "A Question Asked by a Religious Scholar to the Historian." *Chungang Saron* 14: 219-225.
- Yoo Yo-han. 2016. "Religion and the History of Religions Changing People: Eliade's Ideas on Human Beings and Education." *Religious Studies* 76: 1-22.