

미셸 드 세르토와 근대초 신비주의

장 세 룡

- | | |
|-------------------|------------------|
| I. 서론 | IV. 신비적 언어와 신앙행위 |
| II. 영성적 신비가들 | V. 결론 |
| III. '신비적 우화'의 출현 | |

I. 서론

소르본에서 교부철학을 연구하던 신학자 세르토가 16~17세기 종교사에 전념하게 된 결정적 계기는 예수회의 권고로 피에르 파브르(1506-1546)의 『비망록』을 편집하여 서문을 쓰고, 장-쥘쎈 쉬랭(1600-1665)의 저술과 서간을 편집한 일이었다.¹⁾ 세르토의 저술들²⁾은 파리가톨릭대학에서 신학(1964-1978), 파리 8대학에서 정신분석학과 역사(1968-1971), 파리 7대학에서 문화인류학(1971-1978)을 가르친 경력과, 신비주의에서 역사서술론과 문화이론을 거쳐 다시 신비주의로 돌아간 지적편력과 결합해 있다. 그는 『루덩의 악령 들림』(1970)³⁾에서 17세기 '신비적 담화'의 '정상적 예외'에 관한 사례연구를 제시했다. 여기서는 근대 초 인간의 담화에 내재된 복합적 차원의 상징체계, 즉 지배문화의 상징체계에 대립하는 반사회적 상징체계와 이들에게 저항하는 주변부 문화의 상징체계가 3중의 교차작용하는 것을 목격한다. 그리고 『역사에 관한 글쓰기』(1975)는 종교사에 바탕둔 역사서술론이고, 『신비

1) Pierre Favre, *Mémoriale*, (Desclée de Brouwer, 1960); J.-J. Surin, *Guide spirituel pour la perfection*, (Desclée de Brouwer, 1963); *Correspondence spirituel*, (Desclée de Brouwer, 1966)

2) 1963년 이후 *Christus, Études, Revue d'histoire de la spiritualité, Recherche de science religieuse* 등의 발간예, 1967년 종교사 연구 모임 La Bussière 그룹(1958년 시작)에 참여하였다.

3) Michel de Certeau, *La possession de Loudun*,(1970)(Gallimard/Juillard, 1990)

적 우화』(1982)는 종교개혁에 대응해 출현한 신비문학의 역사적 건본과 이론을 결합한 사례 연구로서⁴⁾ 텍스트 중심주의를 넘어 종합적 맥락에서 설명한다.

그 핵심은 『신앙행위의 나약함(1987)』에서 제시한 명제, (1) 기독교 신앙의 내면적 본질, (2) 근대성의 발전이 기독교에 부과한 지속과 변환에 관한 질문으로 구성된다.⁵⁾ 전자는 세르토가 지향한 기독교 신앙의 모습, 다름아닌 타자와 관계 맺는 공간, 부재를 실천하는 공간, 차이를 인정하는 공간, 대립이 아닌 전위(deplacement)의 공간, 상호-대화를 실현하는 공간을 만드는데 있다. 후자는 기독교가 더 이상 세계의 중심이며 진리의 장소가 아니라 여러 조직 가운데 하나일 뿐인 혁명적 상황이 핵심조건이다.⁶⁾ 이 조건은 신비주의가 출현하는 배경과 계기이기도하다. 세르토가 기독교 공동체 없이는 신도 존재할 수 없으며,⁷⁾ 신앙을 말하려면 ‘신앙을 만드는’ 제도와 실천도 함께 말하길 요구할 때, 인류학적 사회구조의 탐구도 역시 요청한다.

세르토의 지적계보학은 복합적이다. 신비가 쉬랭은 기존 사회와 언어가 부과한 한계를 넘어 새로운 말의 양식(modus loquendi)을 추구한 세르토의 거울이며 분신이였다.⁸⁾ 현대에는 엠마뉘엘 무니에(1905-1950)가 한 세대 앞선 가톨릭 좌파로서⁹⁾ 이념적 동지였다면, 미셸 푸코는 절대 침묵하는 17세기의

4) Certeau, *La fable mystique 1: XVI^e-XVII^e siècle*, (Gallimard, 1982) 세르토는 제 2권을 구상하였고 1984년 8월 19일 피에르 노라에게 보낸 편지에서 제목을 *Une science du sujet: la fable mystique 2: XVI^e-VII^e siècle* 로 알렸으나 1986년 1월 9일 죽을때까지 미완성이었다.

5) Certeau, *La faiblesse de croire*, Luce Giard (ed.)(Seuil, 1987), p. 73.

6) Certeau, *L'Étranger ou l'union dans la différence*,(1969)(Desclée de Brouwer, 1991), p.137. “Autorité chrétienne”, *Études* 332 (1970), pp. 276-278.

7) Certeau, “How is Christianity Thinkable Today”, *Theology Digest* 19 (1971), p. 345.

8) Certeau, “Surin’s Melancholy” in *Heterologies: Discourse on the Other*, tr. by B. Massumi, foreword by Wlad Godzich, (Uni. of Minnesota Press, 1987), pp. 101-115. 영성사가로서 세르토의 독자적 지위에 관해서 Jacques Le Brun, “Michel de Certeau: historien de la spiritualité”, *Recherches de science religieuse*(이하 *Rsr*) 91/4 (2003), pp. 535-552.

9) 무니에는 마르크스주의자는 아니지만 공산주의자에게 도덕적 연대감을 느낀 가톨릭 좌파였다. John Hellman, *Emmanuel Mounier and the New Catholic Left 1930-1950*, (U. of Toronto P., 1981), pp. 250-252.

광기¹⁰)를 발굴하는 작업에서 학문적 경쟁자였다. 그리고 (1) 라캉주의 정신 분석, (2) 그레마스(A-J. Greimas)의 기호학, (3) 역사인식론은 종교사 연구의 토대였다. 멀리는 종교의 심리적 및 사회적 공간들을 논의한 에밀 뒤르껴와 앙리 베르그송¹¹), 중세의 종교적 표상의 변천과 쇠퇴에 관한 사례를 연구한 조르주 뒤비를 비롯한 아날학파를 계승한다면, 알퐁스 뒤프롱, 루이 코네¹²) 특히 앙리 드 뒤박과 16~17세기 신비문학이 ‘신의 부재’를 중심으로 사유했음을 지적한 앙리 브르몽¹³)은 세르토가 지적채무를 직접 고백한 인물이다.

전반적으로 세르토의 지적세계에서 종교사는 특수한 관심분야로 남아있다. 그간 주로 입문적 소개논문들이 주류였으나 최근 학위논문이 작성되고 전문 연구서도 발표되었다.¹⁴) 거기서 세르토는 ‘추방의 신학’을 표방하고, 근대 초의 시대적 파열과 단절에 주목하여 ‘부정의 신학’을 재발견한 인물, 제례의식의 중심에서 욕망의 표현을 발견한 헤안으로¹⁵) 신이 부재한 시대에 믿는 방

10) Michel Foucault, *Folie et Dérason. Histoire de la folie à l'âge classique*, (Plon, 1961) 이규현(역), 광기의 역사, (나남출판, 2003). Régis Marion-Veyron, “L'antipsychiatrie revisitée par l'oeuvre de Michel de Certeau”, *L'évolution psychiatrique* 69 (2004), pp.118-120.

11) Hans G. Kippenberg, *Discovering Religious History in the Modern Age*, intro & tr. by Babara Harshav (Princeton U, P., 2002)

12) Alphonse Dupront, *Réflexions sur l'hérésie et société dans l'Europe preindustrielle. XI-XIII^e siècle*, (Mouton 1968). Louis Cognet, *La spiritualité moderne, I. L'essor: 1500-1650*, t. 3 de *l'Histoire de la spiritualité chrétienne*, (Aubier, 1967).

13) H. de Leubac, *Catholicisme. Les aspects socioaux du dogme*, (Cerf, 1938): Henri Bremond, *A Litterary History of Religious Thought in France: From the Wars of Religion down to our Time* vol. 2. *The Comming of Mysticism (1590-1620)*, (London: S. P. C. K., 1930); 세르토의 평가는, “Henri Bremond, et <la métaphysique des saints>”, *Rsr* 54/1 (1966), pp.23-60; 양자의 차이는, Fr. Trémolières, “Approches de l'indicible dans le courant mystique français” (Bremond et Certeau lecteurs des mystiques), *XVII^e siècle* 207/2 (2000), pp.273-298.

14) Sophie Peccoud, “S'entretenir de vérité avec M. de Certeau”, thèse de doctorat (Université catholique de Lyon, 2000) 2 tomes. Daniel Bogner, *Gebrochene Gegenwart, Mystik und Politik bei Michel de Certeau*, (Matthias-Grünwald-Verlag, 2002)

15) Joseph Moingt, “Une théologie de l'exil”, Claude Geffré(dir.), *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, (Cerf, 1991), p.12, p.168. Dominique Bertrand, “La

식을 찾아 ‘타자’(l’Autre) 신(神)을 말하고, 기독교를 사유할 계기를 제공한 인물로 평가받는다.

이제 필자는 다음과 같은 주제에 초점을 맞추어 이 글을 전개할 것이다.

- (1) 세르토가 하필 근대초 신비가들의 영성 활동에 주목한 이유는 무엇인가?
- (2) 근대 16~17초에 신비주의가 출현한 배경은 무엇인가? (3) 신비주의의 출현은 근대의 신앙행위에 어떤 역사인류학적 변화를 초래했나?

II. 영성적 신비가들

1. 테레즈 다빌라의 영성적 신비언어

왜 16-17세기에 신비가들의 영성활동이 광범한 사회적 영향력을 끼쳤을까? 세르토는 그 실마리를 서구문명이 직면했던 위기에서 찾는다. 종교전쟁은 신념을 상대화시켰고, 교회의 다원화는 종교적·심리적 안정감에 균열을 일으켰다. 설상가상 농민반란과 기아와 전염병은 정치적 구조의 해체를 가속화시켰다. 반면에 자연은 권능을 지닌 보편적 존재로 인식되거나 경험되었고, 그 결과 이성과 과학의 대두에 기본 요소로 작용하였다. 그 와중에 신앙은 혼란에도 불구하고 제도와 교의가 세력과 활력을 유지하는 측면과, 인간의 지식과 권력이 탈신비화하는 양면성이 공존하였다. 특이한 현상은 시골민중들이 ‘마법’, 도시민들이 ‘악령들림’에서 악마론적 전투라는 환각상태에 빠졌다면, 법관이나 사제 같은 지식인들은 더 큰 공포감에 휩싸여 영성의 ‘신비주의’에 몰입한 사실이다.¹⁶⁾ 이 신비가들은 상실의 얼굴로 타자를 향해 방랑하며, 통합된 원천의 장소없이, 계서화된 체계없이, 항상 이탈과 좌절하는 존재로서, 텍스트에 산중(disseminée)된 목소리로만 남는 존재였다. 이것은 종교개혁으로 분열된 사회에 단순한 저항의 모습인가? 아니면 사회권력을 위한 투쟁의 형식인가? 이는 세르토가 『일상생활의 발명』(1980)에서 말한, 타인의 영토를 유목하며 횡단하는 ‘밀렵’의 전술이었다.¹⁷⁾

théologie négative de M. de Certeau” *ibid.*, pp.101-127. Maurice Gruau, *L’Homme rituel: Anthropologie du rituel catholique français*, (Métailié, 1999), pp. 51-2.

16) J. H. Leuba, *The Psychology of Religious Mysticism*, (Harcourt, Brace & Com., 1925); Certeau, *La faiblesse de croire*, pp. 32-3; *L’écriture de l’histoire*, (Gallimard, 1975), pp. 160-161.

17) Certeau, *L’Invention du quotidien, 1. Arts de faire*, (1980) (Gallimard, 1990), p. 61.

세르토가 처음 주목한 밀렵꾼은 이냐시오 로올라의 조용한 동료, 위험 가득찬 순례자의 삶을 살았던 파브르였다. 세르토는 파브르를 자아와 타자의 차이를 관용하는 이상향을 찾는 침묵의 여행자, 유럽의 평화를 위해 끝없이 방랑하는 보편적 감정의 예언자로 묘사한다. 파브르가 일상에서 경험하는 신을 강조한 능동적 신비가라면,¹⁸⁾ 스페인 출신 테레즈 다빌라(Thérèse d'Avila, 1515-1582)는 은수사적 관상수도회 '맨발의 가르멜수녀회'의 창설자며 영성적 신비언어로 유명했다. 그녀는 특별히 훌륭한 간부들을 양성한 조직행정가요, 공허한 삶을 정신과 육체의 기쁨으로 인도하는 경험 단계를 기술한 교회쇄신적 저술가로도 뛰어났다.¹⁹⁾ 세르토가 “신비적 과학”의 토대는 이 침묵의 산²⁰⁾이라고 했을 때, 이 산은 가르멜산인 동시에 테레즈일 정도로 그녀를 높이 평가했다. 여기에는 그녀가 후기에는 예수회의 영향권에 있었고 17세기 초 예수회 신비가들에게 큰 영향을 끼친 사실도 작용했을 것이다. 세르토가 테레즈를 주목한 계기는 라캉이 시레시우스(Angelus Silesius, 1624-1677)와 그녀의 신비적 담론을 다룬 세미나였다. 이 연구는 라캉주의 담론에서도 핵심적 매듭이었다. 1977년 세르토는 세미나에서 프로이트의 고객, 범불가 슈레버(Paul Schreber)가 씌은 고기(Luder)라고 부른 부패 그 자체인 ‘제도’에 관한 글을 발표하였다. 모든 ‘제도는 쾌락, 권리, 진실에 관한 언어를 보장’하기에, 제도란 말은 공포와 진율을 고취시키는 동시에 숭고함과 자비의 인상을 주는 모호한 용어였다. 우리는 흔히 제도의 순수성이란 허구에 입각한 개혁적 이상주의자 입장이나, 제도적 부패를 교묘하게 이용하자는 보수주의자 입장에 직면한다. 제도는 심각한 현실 인식과 진실에 대한 경멸을 동시에 발견하는 장소이기에, 신비가들은 여기서 주관적 관점을 변화시키고 교육의 원천을 발견했다. 세르토는 그러나 테레즈가 “타락하고 부패한 질서 안에 들어갔지만 그것들의 정체성을 식별하지 못한 결과”, “정신착란이란 왜곡변화(alteration)에 도달”했다고 평가했다.²¹⁾ 신앙과 제도의 긴장을 테레

18) P. Favre, *Mémoriale*, intro., pp. 39-40; Peter Gallagher, “Seeking the European Self: Three ‘other selves’ of Michel de Certeau”, *The Way* 41/2 (2001), p. 106.

19) Marcelle Auclair, *La vie de sainte Thérèse d'Avila*, (Seuil, 1960), 부산 가르멜 여자 수도원 옮김, 아빌라의 테레사, (분도출판사, 1993).

20) Certeau, *La fable mystique*, p. 186.

21) Certeau, “L’institution de la pourriture, Luder”, (1978) *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, (Gallimard, 2002), pp. 226-8.

즈에게서 목격한 것이다.

세르토는 또한 테레즈에게서 공허한 세계에 거주하는 신의 존재 증명도 목격했다. 분열의 시대, 세계가 더 이상 신에 의해 '말해진' 것으로 인지되지 않는 새로운 언어적 상황을 어떻게 처리할 것인가? 방법은 두가지 뿐이다. 우리가 수행하는 발화에 가치부여하는 체계를 벗어나 그들을 내적 진실의 기준에 따라 평가받는 진술을 하거나, 아니면 신앙으로만 듣는, 신이 유일한 '나(je)'라고 한, 담화행위 그 자체에 초점을 두어야한다. 신비적 담화는 후자를 지향한다. '말씀'인 신은 들리지 않아도 존재해야 한다. 일시적으로 그분은 접근불가능한 신성인 '나'를, 말하는 신비가 '나'로 대체하여, '나'를 표현수단으로 삼는다. 본성상 모순되는 이 말하는 '나'(신비가인 저자)의 역할은 타자(l'Autre) 신의 이름으로 발화수반적 기능을 수행하는 것이다. 이 '저자'의 모순된 입장처럼, 신비가가 해결불가능한 의문을 유지하고, 공허를 정지시켜 '현상유지'하는 존재다.²²⁾

'나'는 타자(l'Autre)를 대신해 말하며, 신의 말씀에 상응하는 표현 공간을 요구한다. 이 공간은 허구의 세계이다.²³⁾ 왜 허구의 세계인가? 그 이유는 말씀하는 창조주에게 봉사하는 우주를 잠정적으로 대체하고 모순적으로 표현하고 말하는 허구적 주체가 생산되는 장소이기 때문이다. 허구적 공간의 형상화는 신비적 담론의 입구다. 그것은 상상의 방식, 라캉의 용어로 '상상계'에서 이 담론이 발전할 계기를 연다. 또한 내면의 극장을 구성하고 이 인공적 표현의 장에서 침묵하고 필설로 다말할 수 없는 내면의 흔적을 표명한다. 이와 같이 전위된 장소, 발생하지 않은 공간 그 자체에서 내면의 흔적을 선언하는 것은 다름아닌 침묵에 앞서는 언어 위에서 침묵의 효과를 선언하는 것이다. 우리가 고찰해야하는 것은 상상안에서 어휘가 아니라 모든 심상을 명세화하는 '공간성'이다. 그 때 비밀의 운동에 대한 은유가 생산된다. 상상계가 공간을 생산한다면 그것의 '의지자(volo)'와 '나(je)'에게 '우리'는 무엇이 되는가? 그들의 형상(극장, 은유, 인공물)이며 '발화수반적 공간'(장소없이 말하는 공간)이 된다.

말하는자는 누구인가? 테레즈는 주체가 내면의 중심에서 말하는 것을 '영혼'이라고 규정한다. 이 영혼은 '허구의 영혼'이고 '정신'과 같은 것이다.(el

22) Certeau, *La fable mystique*, p. 257.

23) D. Bogner, *Gebrochene Gegenwart, Mystik und Politik bei Michel de Certeau*, pp. 174-177.

que habla) 그녀는 영혼이 거주하는 내면의 성의 ‘거주자(moradas)’를 지동설적 우주의 중심부로 생각하였다.²⁴⁾ 이곳은 주체가 제안하는 대화적 담화, 영혼을 반영하는 침묵의 담화, 영혼의 활동을 조명하는 언어를 표현하는 구조들이었다. 이 세가지는 기도자, 영혼 그리고 신비적 담론을 동시에 취급하는 이론의 유일한 ‘토대’로 작용한다. 테레즈는 부단히 환시와 광기로 폭발하면서, 파격적이고 근대적인 자서전 글쓰기를 수행했다. 그러나 그것은 가부장적 교회의 권위에 입각하여 분석, 구획, 명령, 판단하는 사제와 학자들의 끝없는 간섭과 검증을 초래했다.²⁵⁾ 나약한 신체와 성서적 명령인 글쓰기 사이에서 긴장에 찬 그녀의 삶은 자서전에서 말한대로 ‘공허한 책’(Libro de la vida)이었다.²⁶⁾ 그것은 글쓰기의 명령인 책과 정념의 방황과 무질서인 공허와의 전투 결과물이었다. 글쓰기의 고통과 탈흔하는 황홀경의 담론을 엮어 그녀는 책과 영혼으로 이루어진 내면의 성을 구축하였다.

2. 장-조쉴 쉬랭의 침묵하는 영성

17세기 신비주의에서 중요한 계기는 예수회 총장 아쿠아비바(Claudio Aquaviva, 1581-1615 재임)의 임기 후반 1610년 경부터 피에르 코통(Pierre Coton, 1554-1626) 신부가 촉발시킨 영성운동이다. 이 운동은 비텔레치(Muzio Vitelleschi)가 재임하던 1625-35년 간에 프랑스 예수회, 그리고 1640년까지는 프랑스의 주요 도시 낭시, 디종, 푸아티에, 보르도우, 리모쥬, 리옹 나아가 파리로 확산되었다. 당시 예수회 내부에는 1615년에 13,000명에 달한 회원의 증가로 조직 내부에 긴장이 조성되었다. 일반 수도사들은 조직 상층부가 권위주의적 행정 명령에 익숙해졌고 그와 반비례로 영성의 문제를 소홀히 취급한다는 반감이 증가하였다.²⁷⁾ 세르토는 그 당시 예수회가 50년 만에 “회원을 열배나 늘리고 그들의 유지재단 수를 늘리고 점유한 재산을 다

24) Certeau, *La fable mystique*, pp. 35-37. Peter Apianus, *Cosmographia* (1539)에 입각한 『*Moradas del Castillo interior*』(1577) 최민순(역), 영혼의 성 (바오로딸 수녀회, 1970) 1장 참조.

25) Certeau, *La fable mystique*, pp. 269-273.

26) 아빌라의 테레사(서울 가르멜 여자 수도원 옮김), 천주 자비의 글: 아빌라의 성녀 예수의 테레사 자서전, (분도출판사, 1983)

27) François Dosse, *Michel de Certeau : Le marcheur blesée*, (La Découverte, 2002), p. 521.

양화하고 영향력을 확장하고 그들의 부를 증가시켰다”고 지적한다.²⁸⁾ 반면에 비텔레치의 전임자 아쿠아비바는 로올라의 방식을 따라 지역적 다양성을 인정하고 회원의 세속적 학술활동에도 유연한 태도를 보였다고 긍정적으로 평가한다. 당시에 테레즈, 드 라 크루와(Jean de la Croix, 1542-1591), 보슈(Jérôme Bosch), 포찌(Catherine Pozzi), 카테린(Catherine de Sienne), 반뤼스브뤼크(Van Rüsbroeck)의 신비문학을 소개한 자들은 예수회 초창기의 활력복귀를 촉구하는 개혁가들이었다. 예수회 본부와 교황청은, 영성 쇄신을 촉구하는 신비주의의 잠재적 위협을 감지하고 긴장하였다. 그 결과 예수회는 물론 교회 전반에서 기강이 결여된 신비주의에 강한 반동과 통제가 시도되었다. 특히 16세기 스페인 신비가들과 17세기 프랑스 신비가들의 왕래와 교류가 잦았던 쉬랭의 고향 보르도를 포함한 아퀴텐 출신(Pierre Cluniac, Jacques du Tertre 등)들이 된서리를 맞았다.

쉬랭은 매우 수동적이고 은둔자적 신비가였다. 1634년 루덩의 우르술라 교육수녀회에서 발생한 수녀들의 악령들림 사건에 참여한 그는 수녀원장 잔(Jeanne des Anges)의 악령을 퇴마한 1637년 자신도 악령 들렸음을 선언하고 거의 30년간 자신을 유폐시키고 행동을 거부했다.(1655년 부터는 영성적 서신을 점차 저술) 쉬랭은 난관에 직면하여 왜 나약한 모습을 보인 것일까? 세르토는 쉬랭의 심신을 옥죄 것은 다름아닌 영성교육 스승 랄르망(Louis Lallemant, 1588-1635)의 지도로 1629-1630년간 겪은 예수회 제3차 수련기(tertaire)의 후유증이였다고 설명한다. 쉬랭은 비록 테레즈와 드 라 크루와의 저작을 통해 영성관념을 수용했지만,²⁹⁾ 결정적으로 랄르망은 쉬랭 자신이 “성스런 인간이 아니며 다만 구원으로부터 추방당한 존재”임을 절감하게 만들었다.³⁰⁾ 자신이 신의 미움을 받는다는 자기파괴적 충동과 의심이 온갖 심리적·정신적인 문제를 발생시켰다. 이는 종교적 이상을 신체적 욕구에 귀속시키는 과도한 금욕주의보다 더 나쁜 것이었다. 랄르망이 제자들(Surin 외에 Claude Bernier, Chauveau, Pierre Cluniac, Rigoleuac 등)에게 오직 영웅적 인내와 관대함을 요구했지만, 그 자신이 격렬한 두통과 위경련의 희생자였다. 세르토는 쉬랭의 우울증은 그 발단이 영성적 교의의 신뢰성을 심각하게 의문한데 있지 않고, 사고와 행동의 운신 폭이 극도로 제한된 현실에 있었다고

28) Certeau, *La fable mystique*, p. 331.

29) Certeau, *L'Absent de l'histoire*, (Tour: Mame, 1973), p. 43.

30) Certeau, *Heterologies: Discourse on the Other*, p. 102.

판단한다.

쉬랭은 앞 세대 예수회 신비가들의 편력적 삶에는 호감을 갖지 않았다. 다만 신비한 환각과 특이한 현상에 열광했고, 즐겁고도 슬픈 경험인 ‘자아의 상실’을 의사소통하는 언어를 발견하려 노력했다. 이런 모습은 영성 훈련의 경험에 뿌리박고 봉사와 선교라는 특수한 소명을 더 높은 목표로 삼는 예수회원의 정체성을 확립하려던 상급자들에게 심각한 근심을 불러 일으켰다. 자신이 신에게 헌신하기에는 미흡하다고 느껴 정신적 혼란에 휩싸인 쉬랭의 육체는 질병을 불렀고, 스승의 영성훈련 방식을 준수하길 거부하였다. 세르토는 쉬랭의 패배가 “그 자신이면서도 그의 욕망에 반대하는 타자에 의해서 그 자신 안에 기록되어 있었다”고 진단한다.³¹⁾ 쉬랭은 육체와 질병의 존재인 ‘나’와 급격히 분리된 추상적인 자신을 성취하기를 모색하였으나 깊은 좌절만 경험했다. ‘악령들린’ 쉬랭은 자기 질병의 증후를 서술할 수 없었고 그 결과 치료는 바랄 수도 없었다. 쉬랭은 도리어 루딩의 수녀들에게 연대감을 느꼈고, 원장수녀 잔을 경건하고 숭고한 여인, 자신이 세운 극장의 희생적 여주인공으로도 이해했다. 쉬랭은 이 과정에서 ‘자아의 상실’을 느꼈다.

‘자아의 상실’은 무엇을 의미하는가? 그것은 타자성을 자각하는 것이다. 쉬랭은 자신 안에서 타자를 발견하였다. 그의 신비적 경험은 그 타자가 내면으로 더욱 깊숙히 침투해간 현상이 외현화한 병리학적 분열증의 결과였다. 자신의 외면 못지 않게 내면도 우상과 환상으로 충만함을, 내부의 광기야말로 내적비밀임을 자각한 쉬랭은 이제 ‘모든 마음을 비우기’³²⁾를 요청한다. 1630년 유럽 여행에서 쉬랭은 예상 밖의 타자들을 만났다. 문맹자, 바보, 서민, 촌뜨기, 언어능력 미숙자, 거지와 같이 야만인의 모습을 지닌자들을 발견하고 ‘산에서 내려온 모세처럼’ 놀라 두려움에 사로 잡혔다. 그리고 이들과의 대화가 영성교육에서 핵심요점이라고 인식했다. 그들 타자는 깊이를 알수 없지만 의사소통은 가능한 존재였기 때문이다. 쉬랭은 풍투와즈의 역마차에서 만난 무식한 청년의 “말은 단순하고 무게있으며 …문자를 모르지만 내면에 은총과 감사로 충만한 그와 닮은 사람을 아직까지 결코 본적이 없다”³³⁾고 깊이 감명

31) Certeau, *La fable mystique*, pp. 347-356, p. 309.

32) Surin, *Guide spirituel pour la perfection*, p. 29. Mino Bergamo, *La science des saints: Le discours mystique au XVII siècle en France*, (Jérôme Millon, 1992), pp. 32-59.

33) Certeau, *La fable mystique*, p. 43, p. 281.

하였다. 그러나 ‘계몽된 무식자’는 실제로는 도달불가능한 목표였다. 게다가 타자의 외양이 늘 동일한 것은 아니었다. 원장수녀 잔의 타자는 악령이었기에 자신의 적이기도 했다. 그러나 타자는 기본적으로 차이와 자비와 관대함을 요청하는 존재였다.³⁴⁾

그 와중에 쉬랭은 1638-1639년 간에, 지성과 영성에서 높은 평판을 받았으나 1639년 14년간 소속된 예수회를 떠난 라바디(Jean de Labadie, 1610-1674)를 적극 옹호하였다. 이는 1637년 비텔레치가 ‘오직 순수한 영성’만 추구하는 침묵의 기도자는 예수회가 선호하는 봉사의 영성과 부합 않는다고 경고한 사건과 관련있다. 라바디는 쉬랭과 달리 제도와 문헌들을 영성의 진보에 방해물로 간주하여 교회의 권위에 저항하고 1669년 유아세례, 실재의 현존, 주일 준수를 거부하는 교회공동체를 창설하였다. 세르토는 모든 지식/권력의 공간을 떠나 타자를 찾는 방랑자 라바디의 ‘영구적 이탈 운동’에서, 타자(l’Autre)의 명령에 따라 출항하여 좌절을 겪는 종교인의 유형을 발견하였다.³⁵⁾ 신비가들의 방랑과 은둔 그리고 신성한 텍스트에 대한 의심은 타자의 장소를 발견하고, ‘자신의 나’를 타자의 장으로 전환하기를 열망³⁶⁾하는 ‘부재’의 신학으로 이끌었다. 낯설지만 소중한 것이 거기서 발견되었다. “존재를 권위화하지 않는 자는 아름답다. 현실에서 신뢰받지 않고도 가치있는 것은 이것이다.”³⁷⁾ 산상수훈을 개작한 이 말은 바로 신비적 실천의 요점을 가리킨다.

III. ‘신비적 우화’의 출현

1. 신비적 담론에서 사랑의 담론으로

『신비적 우화』는 신비에 대한 담론이라기 보다는 신비적 담론에 관한 서사

34) *ibid.*, p. 48, p. 14, Guy Petitdemange, “Michel de Certeau: La fable mystique”, *Études* 390/3 (1999), pp. 349-350.

35) F. C. Bauerschmidt, “The Abrahamic Voyage: Michel de Certeau and Theology”, *Modern Theology* 12/1(1996), p. 16.

36) Jeremy Ahearne, *Michel de Certeau : Interpretation and its Other*, (Polity, 1995), p. 116.

37) Luce Giard, “La passion de l’alterité” Giard(ed.), *Michel de Certeau*, (Paris: Centre George Pompidou, 1987), p. 87. Certeau, *La fable mystique*, p. 269.

라고 말하는 것이 더 정확하다. 여기서 세르토는 메타서사로 표현된 기독교 보편주의의 토대를 동요시키는 공작활동의 사례를 제시하고, 파편화된 신비주의 미시서사를 전술적으로 전개한다. 그 자신 ‘존재하지 않는 않는 범규’를 위해 썼다는 이 글쓰기는 참으로 독특하다. 여기에는 우리의 전망을 도리어 모호하게 흐리는 수많은 언어, 마치 광기의 언어처럼 분절된 서사적 언어의 파편이 떠올라 사라진다.³⁸⁾ 이는 동시에 ‘정의불가능한 현실태에서 정의가능한 대상들에 대한 연속적 정의를 가능하게 만들려는’ 작업이었다. 세르토의 목표는 신비적 담화의 명료화에 있지 않았다. 그가 지향한 과녁은 타자와 만나는 공간에서 전술적인 경계를 설정하는 ‘형식성’, ‘스타일’ 더 이상 신에 대한 믿음이 현존하지 않을때도 정지않고 작동하는 ‘영구적 출발운동’을 묘사하는 것이었다.³⁹⁾

근대 초 신비주의는 과연 어떤 지형에서 대두하였던가? 실마리는 13~16 세기에 역사적·종교적 담론 공간의 심리적 구조들이 급격하게 변화한데 있다. 종교개혁가들이 기존 제도교회를 불신하고 성서지상주의를 표방했을때, 신중심의 세계관을 밀어내고 인간중심의 세계관이 대두했다. 그 결과 지금까지 신의 점유지로 알려진 공간의 표상에 변화가 불가피해졌다. 신을 ‘신비적 형상화’하는 서사적 언어규약(관례어)이 신의 현존에서 신의 부재로 ‘모호한 통과’가 표현되기 시작했다. 이는 세계에 대한 지식이 재조직됨을 말한다. 기존 가톨릭 신앙을 고수하는 지역에서조차 새로운 담화 패턴이 채택된 사실은 그것을 더욱 보완하는 증거다. 신비적 담화는 이와 같이 16세기에 발생한 ‘제도로부터 이탈과 단절’에서 출현하였다. 과거의 ‘신비적 우화’-‘기독교인의 우화’와 ‘신비적 언어’를 결합한 말-가 개작되고, 그것은 쇠잔해가는 유일신에 대한 ‘향수’와 결합하여 출현하였다. 이 ‘향수’는 외면상 기존의 신을 부활시키는 작업이지만, 실제로는 점차 지워나가는 종교적 탈신화화 작업이었다.⁴⁰⁾ 이야기는 여기서 그치지 않는다.

또 다른 신화화가 나타났다. 사랑의 신화화가 점진적으로 진행되었다. ‘신비적 정념’이 ‘사랑의 정념’으로 변화한 것이다. 이 변화는 근대 초 신비주의의 현조(顯祖)가 막달라 마리아인 것과 연관있다.⁴¹⁾ 유일신은 신(Dieu)이 아

38) Certeau, “Vocal Utopias: Glossolalias,”(1980) *Representation*, 56 (1996), pp. 29-47.

39) Certeau, *La fable mystique*, p. 25, p. 411.

40) *ibid.*, pp. 12-13, p. 116.

닌 타자(l'Autre)가 되었고 남성이 기록한 문헌에는 여성으로 표현되었다. 신은 물리적 본성과 가치를 지닌 신성한 말씀의 장소가 아니라, 성애적 실천에서 여성의 상징처럼 사랑받는 신체로 대체되었다. 그러나 숭배받는 신체는 확고한 실체는 아니었다. 그것 역시 '사라지는 신처럼 포착하기 힘든' 대상이었다. 종교적 담론의 주체들은 이런 상황을 자아와 세계에 대한 지식의 재조직, 즉 세계에 대한 지식의 의미론적 변화로 대응하였다. 이것은 표면상 데카르트적 이성의 승리였다. 합리와 경험의 통합이 시도되고 심지어 신비적 경험조차도 '신비적 과학'으로 '재채용'되었다. 그러나 이것은 과학의 체계가 아니라 종교적 실천의 형식화였다.

신학 및 정치적 변화는 신의 현존에 대한 관점을 변화시켰다. 유일신은 지상에 임재하는 존재라기 보다는, 일상생활에서 격리된, 성서와 자연을 통하여 현존이 매개되는 존재로 사고하게 되었다. 중세인의 삶이 신의 사랑을 중심으로 조직되었다면, 근대의 주체들은 인간의 사랑에 적응을 요구받았다. 일상의 관심사는 자아와 신성의 통합보다는 이제 현세에서 개인의 '신체 만들기'가 되었다. '신비적 과학'은 비록 '일관성있는 언어적 신체의 창조'로 구성된 않지만 그것을 형식상 '정당한 활동'으로 정의하였다.⁴²⁾ 이제 새로운 세계를 말하는 '우화'들은 일단의 매우 구분되는 서사적 관례어를 지닌 텍스트들은 소유하게 된 셈이다. 그것은 '신성한 현존에서 부재까지 언어의 모호한 통과에 대한 시험'이며, 종교적 배경에서 요염한 배경으로, 신앙에서 성애주의로 느린 변화를 목격토록한다. 그것은 계시적 교훈이 욕망에 찬 신체 접촉과 타자에 의해 새겨짐, 상처받고 쓰여짐으로 대체됨을 말한다. 이제 '밤의 천사인 슬픈 애도와 투쟁'만이 남게 되었다.⁴³⁾

'슬픈 애도', 그것은 사랑의 대상인 신을 '상실'한데 대한 반응이다. 근대 초에 신앙이 정신적 용어 못지 않게 신체적 용어로, 일종의 성애적 사회적 담론으로 표현된 원인이 여기 있다. 신의 상실을 애도하면서 의사소통 양식의

41) *ibid.*, p. 409, p. 110. 덴 브라운의 소설 『다빈치 코드』를 상기시키는 이 언명은 근대 유럽 신비주의의 기원이 여성성에 기인함을 지적한다.

42) *ibid.*, p. 196. 신비가들은 신비현상 탐구를 경험과학으로 규정했다. cf. J.-J. Surin, *La science expérimentale*, (1663). 현재적 의미로는 정신분석의 토대이다. F. Champion, "La Fable mystique et la modernité", *Archives des sciences sociales des religion*, 58/2 (1984) p. 202.

43) Certeau, *La fable mystique*, pp. 13-14.

이론적·실천적 재구성을 시도한 자가 바로 신비가들이다. 요컨대 근대가 추구한 지식에 관한 수사학, 자연에 관한 관념, 그리고 지식을 구조화하고 기억하는 기술들에 도전자가 바로 그들이다. 그들의 신비적 담화는 신의 우주론적 확실성과 존재적 질서의 계서제적 우월성을 믿은 중세인의 공리에 상처를 입히는 동시에, 합리적 근대성의 지배문화에 맞서 새로운 문화적 저항의 준거를 제공하는 양면의 역할을 수행하였다. 그리고 대안적 근대성의 모습으로 시민 과학-토마스 홉스적 의미에서-인 ‘진보’와 ‘교육’ 개념의 출현을 예비하였다.⁴⁴⁾ 그럼 신에 관한 이야기는 어찌되었나? 신성의 우화는 오직 신학의 영역에만 귀속되었다. 17세기에 종교는 세속적 윤리·정치와 법률로 이끌리고, 이것은 제각기 독자적 실천과 탐구영역을 형성하였다. 교회는 이에 맞서 교육활동으로 질서 확립을 도모하였다.⁴⁵⁾

세르토의 평가는 ‘신비적 담화’ 텍스트의 언어규약 분석에서 ‘의미소 분석’(sémanalyse)을 분리시킨다.⁴⁶⁾ 신비주의 텍스트는 종교개혁 이전에도 존재했지만, 동일한 종류의 신비적 실천이 지속적으로 존재한 것은 아니다. 일련의 신비적 텍스트에서는 지식이 지도작성되며 예시화되는 기술이 단속적으로 반복된다. 그리고 역사적 공동체에서 자신의 정체성을 정의하는 지식의 지도에 관한 담론적 실천들을 탐색한다. 신비주의 텍스트에 세르토의 접근 방식은 역사적 인공물로서 텍스트의 형식과 그것의 이용에 관해 말하지 않고, 신 중심의 지식과 인간 중심의 지식이 서로 중첩적으로 교차하며 지도그리는 현실에 초점을 둔다. 요컨대 신의 현존을 둘러싸고 지식을 질서지운 중세의 신비적 텍스트와 달리, 인간중심의 가치에 입각하여 신성을 새로운 성찰과 협상하는 인간들이 제각기 표현하는 복합적인 심리적 차원을 표현한다. 여기서 세르토의 방법론은 심성사적 사회심리의 표현인 동시에 개별 신비가를 사례연구 대상으로 삼아 새로운 표현의 견본을 제공하는 독특한 의미론적 분석을 시도한 의미소 분석이다.

이런 점은 문화적 인공물에 대한 세르토의 이해방식을 보여준다. 그것은 문화적 인공물이 한 공동체를 표현할 뿐 아니라 그것을 통하여 자신을 재정의하는 도구로 활용하는 방식을 예시한다. ‘신비적 우화’에 대한 사례연구들

44) *ibid.*, p. 104, p. 17.

45) Certeau, *L'écriture de l'histoire*, p. 137.

46) Katherine Arens, "Discourse Analysis as Critical Historiography: A Semananalyse as Mystic Speech", *Rethinking History* 2/1 (1998), pp. 27-28.

은 낡은 세계관에서 느리게 출현하는 ‘새로운 의미의 경계획정’을 탐구하는 것이 중심 목표이다. “신비주의적 집단과 책들은 특수한 역사적 현실대를 구성한다. …신비적 담론은 사소한 것들을 신화로 변화시킨다. 그것은 장악하고 비례를 파괴하고 증가시키고 신비화한다. 그것을 자신의 역사성의 종류로 만들어 버리는 것이다. 따라서 점차 공통의 일상은 혼란스런 친숙성-타자의 빈번한 출현-과 더불어 소란스러워진다.”⁴⁷⁾ 세르토는 역사가로서 생생한 경험을 창조하기 보다는, 반복불가능한 삶과 공동체의 증거인 고문서를 발굴하여 담론적 증거에 새롭게 위치를 부여하고 부호화하는 방식을 설명한다. 이는 체계적 사실이 아닌 허구의 편에서 진실에 도달하는 길을 모색하며,⁴⁸⁾ 한 시대의 관념을 심리학적 추상화한 재구성이 아니라, 잃어버린 비명(碑銘)을 역사서술적으로 재구성한 것이다.

2. 신비적 ‘우화’

세르토는 근대 초 신비주의를 왜 하필이면 ‘우화’라고 규정했을까? 중세의 종교적 담론에 새로운 용어와 함께 사회통합 기능이 부여되고 실천의 가치가 변화하는 과정이 진행되었던 바, 근대 초의 경험과학은 그것을 ‘우화’로 명칭을 부여했기 때문이다. “특별히 행해진 발화는 종교적 전통에 너무나 밀접하게 결속되어 있기 때문에 16세기 이래로 과학적 검증자들과 관찰자들이 이들 세기에 ‘우화’라고 가르친 것으로 진화하였다. 이 용어는 본래는 그들의 과제가 한 사회를 상징화하는 이야기들, 그러므로 역사서술적 담론과 경쟁하는 이야기들을 언급하는 것이었다.”⁴⁹⁾ 왜 이와 같이 담론의 성격이 분열하는 현상이 나타났는가? 자신들이 신성 안에서 직접 대화 한다고 믿은 중세와 달리, 종교개혁기에는 어떤 말이 진리의 가치기준을 가졌는지에 대한 평가기준이 급격히 달라진 탓이다. 무엇이 달라졌는가? 기록된 말의 과학적 해설에 더 큰 가치가 부여된 것이 달라진 점이다. 그 뿐만이 아니다. 종교적 실천이 분열되었다. 교회와 사회는 물론, 기독교 내부도 인간의 역사가 부과하는 계급·정치·성별과 같은 분열에 귀속되었다.⁵⁰⁾ 그 결과 기독교 신앙은 더 이상

47) Certeau, *La fable mystique*, p. 19.

48) Petitdemange, “M. de Certeau et le langage des mystique”, *Études* 365/4 (1986), p. 390.

49) Certeau, *La fable mystique*, p. 23. fable의 기원인 라틴어 fari는 parler를 의미한다.

50) Certeau, *La faiblesse de croire*, p. 309; “Christianisme et ‘modernité’ dans

윤리도덕적 '실천'이 아니라 '믿음'의 문제가 되었다. 믿음은 담론으로 표현되고 담론의 분열이 신앙의 특징이 되었다.

담론의 분열 현상은 무엇을 의미하는가? 그것은 사회 조직의 변화를 의미한다. 신비가 집단의 출현은 그 결과이고 배경은 다음과 같다. 근대 초 과학의 확립은 신의 목소리와 지식의 말을 서로 분리시켰다. 이 와중에 사회, 정치 및 심리적 소외 집단들이 여러 종류의 진실 가운데 하나를 유달리 강조하고 개별 진실마다 열성적 추종집단이 출현하였다. 지배 문화가 과학 중심 담론으로 전환하자 신의 목소리를 믿는 집단이 지배 공동체의 주류 담화에서 소외된 신비 공동체를 형성한 것이다. 이들 고립된 집단의 목소리는 글쓰기가 정복한 의미의 영역과는 점점 더 분리되어, 항상 노래나 외침과 더 가깝게 되었다. 그들의 운동은 '기록 작업의 경제학을 횡단'했다. 이런 공동체에서 특수한 '신비적 우화'가 출현하고 자신들의 실천을 신봉하면서 소멸해갔다.

신비가들과 근대성은 어떤 관계를 가지는가? 그들은 근대의 지배문화인 합리주의에 동화되기를 부정한 인물들이다. 이를 위해 중세의 잔재에서 명분을 찾고 합리성의 한계를 핑계삼아 근대성에 의문을 제기했다. 그리고 자신들의 신앙을 특수한 종교적 표현으로 변형시켜 고립된 종파를 만들었다. 이는 과학적 분야로부터 배척되고 걸쭉된 것을 '신비적 우화'라는 대체물로 물신화한 공간이다. 이 새롭고도 낯선 과학 요컨대 '신비적 과학'⁵¹⁾ 공간에서 '사고의 역전', '믿음의 혁명' '법규의 변화' '믿음의 정지'⁵²⁾가 출현하였다. 세르토가 정신분석학적으로 재서술한 이 공간은 근대 초의 변화에 저항자들이 기록한 일단의 신비적 텍스트에서 혁명적 차원을 발견하는 공간이다. 이 텍스트는 낡은 세계관을 새로운 맥락에서 재구성하는데 이용가능한 개념적 재료를 제공했다.

그 결과 신비공동체의 위상은 기성 담론에 맞서는 상징적 질서로 존립하게

l'historiographie contemporaine: Réemplois de la tradition dans les pratiques", *Rsr* 63/2 (1975), pp. 243-248.

51) Cerneau, "Historicités mystiques", *Rsr* 73(1985), p. 327. 신비가들에 관한 연구사적 논문.

52) Cerneau, *L'écriture de l'histoire*, p. 20, p. 131; *La culture au pluriel*, (1974) (Christian Bourgois, 1987), p. 11; "Mysticism" (1968), *diacritics*, 22/2 (1992), p. 14.

되었다. 비록 정치적 도전세력으로는 잠재력이 미약하지만 또 하나의 문화로서 그들은 새로운 집단의 수준에서 유지되었다. 그렇다면 신비적 우화에 집착하는 자들은 낡은 가치의 수호자들인가? 그렇지 않다. 세르토는 그들 옛 형식의 가면 아래 새로운 방식으로 신성한 가치와 인간적 가치의 통합을 시도한 자들로 이해한다. 특정 집단이 신비적 우화를 독점·통제할 수 없었던 이유도 거기서 찾는다. 세르토가 전망과 기원, 게다가 목적도 불분명한 신비가들에게 주목한 이유는 무엇인가? 그것은 인간의 비가시적 본질도 역시 인정함으로써, 과학적 실증주의에 해독제를 제공하려는 의도였다.⁵³⁾

신비적 우화의 텍스트들은 사회정치적으로 어떻게 이용되었던가? 제도교회는 영성적 급진주의자들에게 의심의 눈초리를 거두지 않았다. 신비적 우화들이 중앙집권적 교권에 도전할 잠재력을 간파하였기에, 이들을 ‘음모’와 ‘위협’ 그리고 ‘전복’ 세력으로 간주하였고, 흔히 이단으로 규정하였다. 이단 규정은 두가지 역할을 하였다. 첫째 한 사회가 겪는 갈등을 교의적으로 판독할 가능성을 열어주고, 둘째, 그것을 통하여 한 사회가 자신을 정의하는 견본 양식으로 작용한다. 이는 한 사회의 이념 및 사회적 구조들의 그물망에 바탕두고 사회적 체계가 형성되는 과정을 보게 만든다. 그 결과 이단 규정된 신비주의자들은 가톨릭이든 개신교든 막론하고 정치적 의미를 함축한 집단이 되었다. 그들은 ‘외부주교’인 왕이 명령한 종교적 경계를 따라 정치적 공간에서 맞서게 되었다. 교회가 ‘당파’의 출현 과정에 외부 형식을 규정하는 역할을 한 셈이다.⁵⁴⁾ 그 결과 신비적 우화는 종교적 계시의 역할을 넘어 법률적이고 사회적인 것으로 읽히고, 공동체가 자신을 정의하고 사회와 인간의 가치를 정의하는 과정에서 분열을 가시화하도록 이끌었다.

세르토가 신비가들로 대표되는 사회적 분열에 주목한 이유는 무엇인가? 바로 새로운 이념의 생산과 관련시켜 본 때문이다. 한 집단의 지식은 그 자체 변화된 현실에서 지도그리고 위치부여하면서 일관성있는 새로운 서사를 구성한다. 신비적 우화 역시 신비가 개인들의 정신을 다시 지도그린 것이다. 그 담론 공간에는 텍스트만이 아니라 상속된 이야기와 몸짓 그리고 사회적 행위와 같은 다양한 표현과 실천이 작용한다. 그리고 이것들은 새로운 지배 집단만이 아니라 피지배 집단에게도 재채용되었다. 세르토는 그 이유를 신비

53) Certeau, *La fable mystique*, p. 37.

54) *ibid.*, p. 34.

적 공간이 변화에 저항하되 실제로는 복합적 정체성 보유자들로 구성된데서 찾는다. 첫째, 신비가들은 대부분 사회경제적으로 침체된 지역과 사회적 범주에 속하는 자들이었다. 이들은 사회적 변화와 진보의 중심에서 밀려났거나 전쟁에서 재정적으로 몰락한 자들이었다. 예를 들면 테레즈는 재산도 세금도 없는 귀족계급(hidalguia)였고, 드 라 크루와는 몰락한 귀족 가문 출신으로 살라만카 병원의 간호원으로 전락한 처지였다.⁵⁵⁾ 둘째, 이들은 낡은 질서와 이념을 거부하고 제도교회와 단절을 추구하는 자들이었다. 특히 쇠퇴하는 시골귀족과 도시장인들은 종교적 권위는 존중하되 기존 질서는 거부하는 입장에서, 지배 공동체가 주도하는 방향과는 다른 변화를 추구하였다. 세 번째, 불안정한 정체성을 지닌 잡종적 유형으로서 기독교로 개종을 강요 받는 유대인들이 여기에 속했다. “16~17세기의 신비적 활력들은 자주 가톨릭 언어의 실천 안에서 유대인 차별의 결과였다”⁵⁶⁾ 사회적 분열과 고통스런 정체성을 지닌자들에게 신비적 우화는 마침 이들이 공감하기에 알맞은 위치에 있었다.

신비적 우화가 끊임없이 새로운 담화를 창조하는⁵⁷⁾ 그 역동적 활력은 어디서 비롯하는가? 단순성은 그것의 핵심적 원천이다. 신비적 담화는 종교개혁의 성서중심주의가 조장한 새로운 텍스트와 성서의 특권에 도전하는 낡은 수사학과 예언적 목소리의 삶으로 후퇴하며, 신의 말씀을 문자보다는 시골의 자연에서 찾는 집단이 창조한 담화였기에 생명력이 있었다. 그것은 절대자의 침묵 가운데 광기뿐 아니라 바보의 목소리로도 언명되었다.⁵⁸⁾ 그들은 겸손한 신학, 지붕밑 곡식광에서 하인의 발판이 되어준 베뤼(Bérulle)과 같은 바보 현자, 쉬랭이 만난 젊은이처럼 ‘영감으로 고취된 무식자’를 선호했다. 이런 반종교개혁적 지향은 사실은 새로운 사회 공간에서 신비적 몸짓으로 옛날 공동체의 구성원 자격을 재주장하려는 시도였다. 단일한 경전기록의 경제학이 아니라 대안의 경제학이 존재하는 영역, 기존 사회 체계에 반해석을 제공하는 의미의 암시장인 신비적 공간이 새로운 담화와 정치적 정체성을 표현했다.

55) Certeau, *Heterologies: Discourse on the Other*, p. 84.

56) Certeau, *La fable mystique*, p. 43.

57) *ibid.*, p. 411.

58) Certeau, “Le silence de l’absolue: folle et fous de dieu”, *Rsr* 67/4(1979), pp. 525-46.

IV. 신비적 언어와 신앙행위

1. 신비적 언어

세르토는 종교사적 탐구를 시도한 뒤에 신비가들의 신앙행위를 분석하는 신앙행위의 인류학을 제시한다. 신앙과 지식은 어떤 관계를 지니는가? 먼저 신앙은 지식과 불가분리이지만 그들 관계는 변증법적이고 상호적인 분석 대상이다. 다음으로 지식은 신앙의 토대 바깥에 놓이는 부분이 많으므로 신앙을 지식의 언명으로만 축소시킬 수는 없다. 세르토가 정의한 신앙 개념은 다음과 같다. “신앙(도그마, 프로그램 등)은 행위의 대상으로서가 아니라 한 명제 안에서 주체들의 투자로 이해한다. 진실을 위해 그것을 유지하면서 언명하는 행위-달리 말하면 긍정하는 ‘양식’이지 그것의 내용은 아니다.”⁵⁹⁾ 이를 요약하면, 신앙이란 (1) 주체의 문제로서 사회적 의사소통에서 상호주관적, (2) 화용론적 언어활동의 장(場)에서 행위라는 조건, (3) 서로 다른 가치들에 집착하는 명제들의 논리라기 보다는 존재의 사실에 의존하는 실천적 양식에 접근한다. 요컨대 신앙과 신앙행위의 실천 사이에는 설득의 전략을 수행하는 언어의 상호작용이 있다.

핵심 요소는 언어적 실천이다. 신앙 행위는 다름아닌 언명 행위이기 때문이다. 그것은 신비가들의 신앙행위에서 가장 중요한 지상의 법칙과 관련있다. 세상과의 단절, 바로 ‘너의 나라를 떠나라’고 명령하는 정념의 질서에 근거한 공리이다.⁶⁰⁾ 기존 질서에서 낙인찍히고 폭력적으로 추방당하는 이방인이 이것이 신비가들의 운명이다. 엑카르트(Maître Eckhart, 1260-1327)에서 보듯 세계로부터 물러나 상실된 신에 대한 슬픔 가운데서 침묵은 신비주의의 토대이다. 침묵은 세르토의 말을 빌리면 “신의 침묵이 언어 안에서 만드는 상처”⁶¹⁾이다. 침묵은 ‘거기에 없음’을 해석하는 말이고 하찮고 무의미한 것이 근본적이라는 말이기도 하다. 그런데 담화가 출현하는 지점은 바로 이 지점이다. 침묵 가운데 빛나는 무의미가 해석학적으로 확산되면서 필설로는 다 말할 수 없는 경험 가운데서 새로운 신비적 담화가 창조적으로 출현한

59) Certeau, *L'Invention du quotidien*, I, *Arts de faire*, p. 300.

60) Certeau, *La fable mystique*, p. 178.

61) *ibid.*, pp. 160-161, p. 207. 길희성, 마이스터 엑카르트의 영성사상 (분도출판사, 2003)

다.⁶²⁾ 그러므로 신비적 담화 행위의 기원은 과거에 있지 않다. 현재 안에 과거가 중첩적으로 겹쳐 있으므로 언어에 대한 가시적인 신화는 나날의 인지가운데 있고, ‘기원은 현재에 있다.’⁶³⁾

신비가들은, 말할 수 없는 것을 말하거나 말하도록 내버려두기 위해 부단히 언어의 한계 문제와 씨름하고 그 과정에서 언어를 창조하고 공급했다.⁶⁴⁾ 그러나 막상 수용자들은 모순어법과 치환으로 가득찬 기교적 언어를 수용하길 자주 거부하였다. 일반적으로 논쟁과 투쟁은 신비가들의 몫이었고, ‘소송 없이는 신비가도 없다’⁶⁵⁾고 말할 정도였다. 신비가들을 이해하려면 언어학과 정신분석학으로 무장하고 새로 창조된 언어를 공정하게 듣는 노력이 필요하다. 새로운 과학 즉 신비적 과학은 언어의 실천 즉 의사소통을 가장 중요시하는 사회를 형성하였다. 신비가들의 언어적 실천은 수사학적 혹은 전술적으로 수행되었고, 그 결과 안센주의자의 ‘포르 루와알’에서 보듯 새로운 언어이론이 부과되었다. 신비가들은 언어의 전장에서 백년전쟁을 치룬 셈이다. 그러나 종전이 임박한 17세기말 계몽사상의 여명기에 들어서자 그들 역시 비난의 대상이 되고 썰물같은 퇴각에 직면했다.⁶⁶⁾ 그들의 말하기 방식은 신비한 해석과 설명, 천기누설식 논쟁과 의심으로 충만한 글쓰기를 가져왔다. 이들은 모든 언어적 질서와 의미의 장에서 은밀한 혼란을 불러 일으켰다. 표현어법, 언어체계에서 서로 다른 용례적 실천을 둘러싼 온갖 논쟁은 그것을 단적으로 표현한다.

왜 이런 사태가 진행되었던가? 영성에 관한 표현은 말하기가 불가능한 탓이다. 더 정확히 말하면 그것이 우리가 ‘말할 수 없는 것’과 ‘말할 수 없는 것이 아닌 것’의 한계선 위에 모호하게 위치하기 때문이다.⁶⁷⁾ 드 라 크루와의 신비적 문장에 대한 독서에서 세르토는 그 언어체계를 토대론적 선택으로 이

62) Certeau, *ibid.*, p. 19. 신비가들은 ‘말하지 않은 것’이 아니라, ‘말해야하는 것’을 탐색한다. F. Champion, “*La Fable mystique et la modernité*”, p. 186.

63) Certeau, “The Madness of Vision”(1982) *Enclitic*, 7/1 (1983) p. 26. 이 글은 Merleau Ponty, *Le Visible et l'invisible*, (Gallimard, 1964)에 대한 서평이다.

64) 신비가들의 언명양식은, Certeau, “L'énonciation mystique”, *Rsr* 64/2 (1976), pp. 183-215.

65) Certeau, “Historicités mystiques” p. 330.

66) Certeau, *La fable mystique*, p. 150, p. 156, p. 158.

67) Certeau, *L'Absent de l'histoire*, p. 153. Don Cupit, *Mysticism after Modernity*, (Blackwell, 1998), pp. 60-62.

해하는 것은 불가능하며 언어적 유목민의 태도로 재단할 수 밖에 없다고 말한바 있다.⁶⁸⁾ 신비가들의 언어는 극단을 추구하고 모순어법적 용어로서 파격어법과 야만주의를 실천한다. 그것은 장막치기, 재투기, 긴장의 탄생, 패배한 노래, 언어적 교양의 몰락을 보여준다. 성찰하기에 너무 짧은 언어, 재료없는 재료, 특별한 경험이다. 말들은 질주, 활강, 도피한다. 나의 모든 말들은 ‘말하지 않은 것을 향하여 나아가고’ 끝없이 움직여 나간다. 그 말들은 수 많은 모순 형용어와 의미변환적 수사학의 표현이다. 그 이유는 사물의 고유한 의미와는 다른 말을 하도록 말을 전환시켰기 때문이다. 요컨대 명료한 불명료성, 감미로운 회상, 잔인한 휴식, 의미론적 추방, 의미의 황혼, 부호의 위반, 어휘로부터 이탈, 그리고 외설이다.⁶⁹⁾ 그러나 이 야만주의는 나름대로 고유한 핵심적 기능을 한다. 언어체계에 대한 대화자의 우월성을 표현하기 때문이다.

이러한 언명 행위는 질서에 균열을 일으키는 광포함을 지니고 사전적이거나 문법적 교정에 구멍을 내지만, 그 자체로서 힘이 된다. 무엇이 말의 힘을 구성하는 기원이 되는가? 신비가들은 그것이 ‘불일치와 불화’와 더불어 성장한다고 가설을 세웠다. 이와 같은 계보학적 및 어원학적 탐구에서 새로운 언어가 총체적으로 밝혀지고 신비가 재발견된다. 이것은 기원에 대한 정념이고 분열된 세계를 통일할 근본적 보편언어를 발견하려는 희망의 표현이었다.⁷⁰⁾ 언명행위는 언명된 말들의 준거가 된다. 그 준거는 항상 필연적인 현실태와의 관계를 통해서 주체인 ‘내’가 성립하는 것이 아니다. 세르토가 언어이론에서 크게 의존한 방브니스트⁷¹⁾를 따르면, 대화자 타자들의 상호주관적인 조건에서 ‘공허한’ 기호와 형식들로 구성된다. 그러므로 나는 텅빈 ‘장소’, 비언어를 겨냥하는 언어의 장소이다. 그곳은 마치 발자국이 찍히기를 기다리는 로빈슨 크루소의 섬과 같다. 이 빈 공간은 자율적 생산이 이루어지는 공간이다. 이런 준거에 입각한 질서 안에서 새로운 시작이 이루어진다. 심지어 정치적

68) Certeau, *La fable mystique*, p. 171, pp. 189-208. 한편 “L’experimentation d’une methode: les mazarinades de Christian Jouhaud” *Annales E. S. C* 41/3 (1986), pp. 507-512는 Ch. Jouhaud, *Mazarinades: la Fronde des mots*, (Aubier, 1985)가 1648-52년간 활동한 5천명의 마자리나드의 팸플릿을 분석 결과 담론의 유동성이 너무 커서 기존 독서 방식으로는 파악하기 어렵다고 평가한 것을 긍정하였다.

69) Certeau, *La fable mystique*, p. 190, pp. 201-4, p. 208, p. 243, pp. 198-199.

70) *ibid.*, pp. 171-174.

71) E. Benveniste, *Problème de linguistique générale*, (Gallimard, t. 1, 1966; t. 2, 1974)

‘이성’-탈환과 재건과 혁신이 신성한 질서의 장소를 차지한-이 국가를 생산하는 과업을 수행할 계기조차 마련된다.⁷²⁾

신비에 대한 보편적 담론은 존재하지 않는다. 모든 인간에게 동일한 신비적 개념과 실천이란 존재할 수 없다. 그것은 오직 전통적 신학이나 교회제도에서 이탈하며 상실한 곳을 채우면서 획득한 ‘경험된 의식’으로만 존재할 뿐이다. 그리고 측정가능한 사실들을 특정 시공간에서 기술한 텍스트로만 남을 뿐이다.⁷³⁾ “한 목소리가 관통하고, 한 상실이 생산의 미학적 질서를 위반한다. 즐거움 또는 고통의 비명, 죽음의 흔적이 우리가 획득한 물건의 진열장에 기술된다.”⁷⁴⁾ 그 텍스트는 텅빈 급류를 통과하며 만들어진 신비가들의 목소리가 구어적으로 표현된 것이다. 이와 같은 말하기 행위는 곧 영성활동이다. 드 라 크루와의 경우 영성은 다름아닌 ‘말하는 것’이었다.⁷⁵⁾ 13세기 이후 ‘신비적 우화’는 진실을 말하는 담론을 표방하였다. 그리고 엑카르트의 경우에 보듯 라틴어를 사고와 기술의 토대로 삼고 속어를 경험 표현의 수단 삼아 전달하는 이중언어 작전을 구사하였다. 16세기 이후에는 인쇄술의 확장과 더불어 영성적 저술들의 다양한 이중적 해석판이 증가하였다. 이것은 근본적으로 ‘번역자’이며 ‘통과자’의 성격을 지녔다. 그러므로 시간의 경과에 따라 여러번 개작, 즉 재채용되고 왜곡변화하였지만 세르토는 이를 밝혀낼 시간을 미처 갖지 못했다.⁷⁶⁾

2. 신앙행위와 제도의 관계

세르토의 신비주의 탐구는 점차 푸코적 의미의 신앙의 고고학에서 신앙행위-타자와의 관계 실천-에 대한 역사인류학적 탐구로 전회한다. 믿음에 대한 과학 즉 신앙행위에 대한 관찰, 해석 그리고 사회적 기능에 관한 지식은 어

72) Certeau, *La fable mystique*, p. 199, p. 238, p. 244; Petitdemange, “L’invention du commencement: *La fable mystique*, de M. de Certeau, Première lecture”, *Rsr* 71(1983), p. 513.

73) Certeau, “Mysticism”, p. 13.

74) Certeau, *La fable mystique*, p. 106.

75) Certeau, “Vocal Utopias: Glossolalias”, p. 34.

76) Antoine Lion, “Le discours blessé: sur le langage mystique selon M. de Certeau”, *Revue des sciences philosophique et theologique* 71 (1987), p. 414. 지아르는 2권에 계획되었다고 한다.

떻게 보유할 수 있는가? 그것은 역설적 제목 『신앙행위의 나약함』에서 잘 드러난다. 세르토는 박사학위 준비 과정에서, 언어의 원천으로서 몸짓 즉 신체의 법칙 문제에 집중한 예수회원 인류학자 마르셀 주스(Marcel Jousse, ?~1961)를 주목하였다. 세르토 역시 신성한 공간에서 사제들의 몸짓이 어떤 의미를 지니는가를 탐구하였다.⁷⁷⁾ 이 몸짓들은 신앙행위의 수사학이라고 말할 수 있고 주체가 타자를 인식하고 상호주관성에 바탕둔 신뢰가능성을 생산하도록 이끈다. 이를 계기로 그는 신앙의 실행적 측면에 주목하고, 역사가의 중요한 과제를 신앙적 실천의 형식성과 표현 사이에 거리를 인식하는 것으로 설정하였다.

그와 같은 거리인식은 세르토가 믿음과 신앙제도 사이에 발생하는 긴장에 주목하도록 이끌었다. 본래 제도는 프로이트적 의미에서, 정당화가 아니라 한 ‘입장’을 제공한다.⁷⁸⁾ 이 제도는 성립되고나면 전체화하는 원리로서 신앙행위를 통제하고 조직한다. 신앙의 제도화는 최종적으로는 현실을 제도화하는 형식적 신앙행위의 기계적 재생산을 과잉유발하는 경향을 가진다. 그 이유는 우리는 흔히 제도의 견고함과 믿음의 견고함을 혼동하기에 그렇다. 그러므로 이를 불안정하게 만드는 윤리적 출구가 필요하다. 세르토가 신앙을 ‘미학적 경험의 표현인 동시에 선험적 윤리의 표현’으로 파악하는⁷⁹⁾ 이유도 여기 있다. 이것은 국가와의 관계에서도 그렇다. 기독교적 실천의 과제는 국가제도가 부과하는 의무와 예언주의적 윤리성 사이의 극단적 긴장을 파악하고 대안을 모색하길 요청받는다. 그 이유는 ‘의미에 관한 말하기의 요구와 실행하기의 사회적 논리’ 사이에는 항상 분열이 존재하므로, 사회적 실천에서 기독교의 의미를 선언하는 종교적 행위는 스스로 파열되기 쉽기 때문이다.

17세기에 신비주의는 더 이상 제도교회의 결정을 준수하지 않게 되었다. 고립주의가 초래한 불관용과 내적 분열은 이 시대의 특징이고 그것은 이념보다는 행위로 표현되었다. 그런 행위적 실천의 차이는 17세기에 지식인 세계의 정념을 폭발시킨 예수회와 안센주의자 사이의 치열한 논쟁에서도 발견가

77) Certeau, *La faiblesse de croire*, pp. 14-15.

78) Certeau, *Heterologies: Discourse on the Other*, p. 19.

79) Certeau, “L’institution du croire: Note de travail”, *Rsr* 71 (1983), p. 75; Patrick Michel, “Pour une sociologie des itinéraires de sens: une lecture politique du rapport entre croire et institution”, *Archives de sciences sociales des religion* 82/2 (1993), p. 225.

능하다. 세르토는 이 두 집단이 중국에는 믿음에서 공통성을 지니게 되었지만 실천에서는 상당한 차이가 있었다고 분석한다. 안센주의자들은 파스칼의 사례에서 보듯 신비적 도덕주의가 강하여 내적준비에 치중하는 경향이였다. 또한 고립주의 경향이 강하여 기독교의 독창성을 변호하며, 전례와 성사와 같은 주로 문화적 실천에 가치를 부여했다. 반면에 예수회는 공적 도덕성의 법칙을 기독교에 도입하여 전교사업의 수행 과정에서 결의론(casuistry)의 적용을 마다하지 않았다. 그리하여 기독교 도덕에서 교양, 정직, 국가의 의무, 명예, 정당한 자존심 같은 시민적 실천의 장소에 주목하였다. 그것은 시민사회의 법률에 바탕둔 윤리와, 권력에 결핍된 헌신의 삶을 실천하기를 촉구하는, 얼핏보면 실현가능하지만 실제로는 양립불가능한 과제를 목표로 삼은 활동이었다. 그 결과 예수회의 시민적 실천은 정치와 연관되는 경향을 지녔다.⁸⁰⁾

예수회회원란 정체성은 세르토가 신앙행위를 정치적 실천의 맥락에서 인식하는데 중요한 배경으로 작용했을 것이다. 그는 17세기 이후 종교가 정치로 유입되었고 19세기에 출현한 세속적 좌파정당은 기독교의 이교적 편향과 같은 장소를 차지한다고 판단한다. 1968년 5월 혁명이 막을내린 직후의 논문에서는 혁명기에 기독교 호전파들이 계급투쟁을 강조하는 모택동주의자 운동에 중요한 역할을 수행했고, 예수회가 브라질의 해방신학에 호의적인 이유도 이와 같은 배경과 관련시켜서 설명한다. 같은 맥락에서 그는 5월에 경험한 의회, 정당, 노동조합을 이끈 지도적 인물들의 합리주의적 진화주의에 대한 환멸과 결합시켜서, 이런 지도적 인물들의 정치적 활동에 대한 불신의 증대는 신앙행위에도 영향을 끼쳐서 대중들로부터 신앙의 지위가 불신받고 냉담한 대우를 받을 것을 우려한다. 그리고 10년 뒤의 논문에서도 세르토는 역시 정치 및 종교 제도들의 신뢰성 상실과 불신감의 증가를 통탄하고, 불신의 증대는 변혁운동이나 혁명운동에 직접적으로 부정적 영향을 끼친다는 사실을 지적한다.⁸¹⁾ 종교를 정치가 대체한다는 이런 관념은 루시앵 골드만의 사회사적 사상사 방법론과 많이 닮았다. 골드만은 17세기 절대군주정에 도전한 다수의

80) Certeau, *L'écriture de l'histoire*, p. 171-174, 안센주의에 대한 다른 평가는, C. Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation: Le jansénisme au XVIII^e siècle*, (Gallimard, 1998)

81) Certeau, "Les révolutions du 'croyable'"(1969) *La Culture au pluriel*, pp. 11-34; "Crédibilités politiques", *L'Invention du quotidien*, 1., pp. 259-274.

법복귀족과 ‘관리’들이 안센주의를 수용한 이유를 매매관직을 구입하여 신분 상승을 성취한 신귀족 집단의 존재론적 불안감에서 비롯되었다는 해석을 제시하였다. 그러나 세르토는 골드만의 해석이 옛이념(신학)을 신이념(맑스주의)으로 대체하는 시대착오를 범했다고 비판한다.⁸²⁾ 세르토의 이런 불신의 고고학에서 지식과 신앙행위의 역사성 인식은 세르토가 푸코의 지식/권력 개념의 영향권에 들어 있음을 말한다.⁸³⁾

신앙행위(croire)의 차원들은 복잡적이다. 그것은 ‘보기(voire)’, ‘말하기(dire)’ 및 ‘실행하기(faire)’와 밀접한 연관을 지닌다. 신앙행위에 관한 지식의 표현은 언명이 양식화된 유형론으로 나타나야하기 때문이다. 그 양식화는 ‘보기’의 실천으로 증명된다. 그러나 문제가 그렇게 단순하지는 않다. 우리가 믿는 것을 여전히 잘 보지 못할 수 있고, 계속 믿을 것을 더 이상 보지 못할 수도 있기 때문이다. 이것은 신앙행위에 관한 지식의 총체가 항상 잠정적임을 의미한다. ‘보기’의 수용은 말하기로 이끈다. 언어적 행위를 하는 지식의 주체는 사고 가능한 공리를 만든다. 오스틴의 말대로 ‘말하기는 행동하는 것’이다.⁸⁴⁾ 만일 이들이 분리된다면 더 이상 신앙은 존재할 수 없다. 실행하기에서 벗어난 말하기는 ‘우화’나 ‘민담’이 되고, 주체는 프로이트가 말한 ‘설립자의 단절’ 상황을 겪는다. 『신비적 우화』는 바로 이런 상황을 규명한 분석이다. 앞장에서 언급했듯 영성적 신비가들은 말하기에 집중하였다. 그 결과 말과 실행은 분리되어 버리고 신앙행위는 오직 마음 속의 믿음과 관습적 습속으로만 남게 되었다. 순례자들은 여행과 관광과 믿음을 위해서 성지순례를 나서고 그것이 근대의 신앙행위에서 목격하는 특징이 되었다.⁸⁵⁾ 이것이 신비가들이 모색한 대안적 근대로서 신비적 과학이 도달한 귀결이다. 그리고 그것이 우화인 이유이다.

세르토에게 신앙행위는 언명의 양식일 뿐만이 아니라 실행의 양식이다. 이

82) L. Goldmann, *Le Dieu caché*, (Gallimard, 1955), pp. 115-156; Certeau, “L’Histoire religieuse du xviiie siècle: problème de methodes”, *Rsr* 57 (1969), p. 238; *L’écriture de l’histoire*, p. 139.

83) Alain Boureau, “Croire et croyances” in Ch. Delacroix, F. Dosse P. Garcia et M. Trevitsch(dir.), *Michel de Certeau: Les chemins d’histoire*, (Complexe, 2002), p. 135.

84) J. L. Austin, *How to do Things with Words*, (Oxford U. P., 1962, 1975), p. 6.

85) Danièle Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti*, (Flammarion, 1999), pp. 89-118.

가운데서 핵심은 ‘차이를 실천’하는 것이어야 한다. 이는 주체가 매 순간의 진실이 타자들에게 있음을 인식하여 타자성을 발견하는 것이다.⁸⁶⁾ 그리고 주체와 타자의 상호적 실천이 시간성 안에서, 과학적 증명의 원리가 아니라 역사적 원리에서 전개되는 것이다. 여기서 보듯 신앙은 주체와 타자 상호간의 관계를 시간화하고 해석 또는 상징적 표명의 공간을 여는 작업이다.⁸⁷⁾ 그 이유는 타자의 신념에 상응하여 우리의 신념이 조종되기 때문이다. 예컨대 타자에게 대답하기 위한 방향전환을 선택한다. 그리고 다수의 중립적 타자들이 신뢰하도록 ‘그럴듯한’ 언명으로 예견할 수 없는 장(場)에 해석의 가능성을 열어주어야 한다.

V. 결 론

세르토는 종교사를 “역사서술과 고고학이 대면하는 장이며, 역사와 이념 사이를 생산의 조건에서 분석하는 것”⁸⁸⁾이라고 규정했다. 이는 종교의 역사 보다는 종교적 사회들의 역사라고 말하는 것이 더 적합할 것이다. 근대 초에 종교적 우주는 정치적 세계로 이행했고 종교적 제례와 형식이 정치적 내용을 함축했다. 그 결과 먼저 교회의 분열이 절대국가가 주도하는 국가이성의 출현을 조장하였고, 국가는 그 원리 안에서 기독교 조직체계를 재채용했다. 그리고 종교적 행동의 정치화로 인해 새로운 형식의 실천이 나타났고 정치·사회적 계약 관념처럼 표현 형식을 변화시켰다. 그 결과 독실한 교회신자들은 국가에 대한 의무와 종교적 예언주의 사이에서 대안을 모색해야 했다. 이제 종교로부터 윤리가 해방되어 합법성과 공리성이 신자들의 행동에서 중요한 가치 판단 기준이 되고, 도덕성은 교회와 분리되는 재정향이 이루어졌다. 끝으로 종교가 문화로 축소됨으로써 종교가 실정법에 귀속되는 결과를 가져왔다.

그러면 첫째 세르토가 17세기초의 신비주의 언어와 전통 및 그것의 지적계

86) Certeau, “L'Expérience religieuse, <connaissance vécue> dans l'église”, *Rsr* 76/2 (1988), pp. 207-209.

87) Louis Panier, “Pour une anthropologie du croire: aspects de la problématique chez Michel de Certeau” Claude Geffré(dir.), *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, pp. 52-54.

88) Certeau, *L'écriture de l'histoire*, p. 27.

보학에 관심을 가진 이유는 무엇이며, 무엇을 말하려 했는가? 그는 신이 ‘부재’하는 반본질주의 시대에 신을 성찰하는 계기를 모색하고, 분열과 위기의 시대에 신학의 제일 과제는 바로 타자(L’Autre) 신과 ‘타자들’을 발견하고 타자성을 탐구하는 것이라고 설정했다.⁸⁹⁾ 이는 신의 ‘부재’와 ‘상실’에 절박한 ‘애도’를 표현한 신비가들의 담론이 역시 ‘부재’하는 과거를 탐구하는 역사가의 담론과 유사성을 발견한 것과 연관있다. 세르토는 신비주의적 경험과 실천의 예견과 재생산의 불가능성에서 그것의 역사성과 상대성을 간파했다. 그리고 역사적 지식을 탈진속화시켜 특이한 영성적 신비와 마법의 현상을 묘사하고, 이것이 근대의 주류인 이성과 과학의 기획을 거슬러 추진한 대안적 근대성인 ‘신비적 과학’의 기획임을 밝힌다. 그리고 ‘신비적 과학’은 실은 하나의 ‘우화’, 의미로 충만하되 은밀하고 모호한 말이라고 진단한다. 세르토가 ‘신비적 우화’를 탐색한 이유는 타자(l’Autre)와 타자들의 침묵을 해석하는 유동적 구조들을 잠정적으로 구축하는 것을 목표로 삼았기 때문이었다. 신비적 공동체들은 기성 담론에 반대하는 상징적 질서로서 위상을 가졌고, 비록 정치적 잠재력은 미약하지만 또 하나의 문화적 도전세력을 형성하였다. 세르토는 이들을 낡은 가치의 수호자가 아니라 옛 형식의 가면 아래 새로운 방식으로 신성한 가치와 인간적 가치들을 통합하려던 대안적 시도로 이해한다. 세르토가 전망, 기원, 목적이 불확실한 신비가들에게 주목한 이유는 인간의 비가시적 본질도 역시 인정하여, 과학적 실증주의에 해독제를 제공하려는 의도였다.

둘째 근대초 신비주의가 대두하는 기원은 어디에 있는가? (1) ‘신비적 정념’이 ‘사랑의 정념’이 되고, (2) 신(Dieu)이 타자(l’Autre)가 되어, (3) 신성한 장소가 아니라 성애적 실천에서 여성적 상징처럼 사랑받는 신체로 대체된 결과, (4) 자아와 세계에 대한 지식의 재조직과 의미론적 변화를 요구받은 상황에 있다. 셋째 신비주의는 근대 이후 기독교 신앙행위에 어떤 역사인류학적 결과를 초래했는가? 신비가들은 낡은 수사학과 예언적 삶으로 퇴각하여, 신의 말씀을 문자보다는 자연에서 찾는 담론을 창조하였다. 그리고 새로운 사회적 공간에서 신비적 몸짓으로, 기존 사회체계에 반해석을 제공하는 의미의

89) Ian Buchanan, *Michel de Certeau: Cultural Theorist*, (Sage, 2000)의 ‘타자’의 신학적 구성론에 맞서, ‘침묵’과 ‘텅빈무덤’인 신에 의지해서는 불가능하다는 반론은, F. C. Bauerschmidt, “The Otherness of God”, *The South Atlantic Quarterly* 100/2 (2001), p. 361.

암시장인 신비적 공간을 모색하였다. 이 점에서 신비주의는 얼핏보면 반정치적이지만 실제로는 그 시대의 지배적 정치에 대한 비판을 암호문화한 시대 의식의 표현이다. 그러나 그 결과가 모두 정치적으로 수행된 것은 아니다. 신비가들의 신앙에서 핵심적 실천은 근본적으로 수사학적 혹은 전술적으로 수행되는 언어적 실천이었다. 그들의 말은 신비한 해석과 설명과 논쟁으로 충만하였고, 언어적 질서와 의미의 장에서 보편적 해석의 대상을 넘어섰다. 세르토가 신앙행위의 인류학에 초점을 맞춘 이유가 여기있다. 세르토에게 신앙행위의 본질은 타자에 대한 실천이며 사회적 실행이었다. 그러나 신비주의 신앙은 실천과는 괴리된 ‘말하기’로 남고 그 결과 오직 믿음과 습속으로만 남아 버렸다.

끝으로 세르토의 설명은 전체적으로 일관성있는 체계로 재구성되지 않았다. 도리어 미시-담론적으로 파편화되고 서사적이며 언어수행적 성격을 지닌다. 이는 푸코가 『광기의 역사』에서, 주체인 이성이 자기 동일자의 외부자인 타자를 정상성의 영역에서 다양한 형식으로 배제하고 억압하면서 자신의 자명성을 입증해온 역사의 일반적 방법을 묘사한 방식과도 다르다. 세르토의 방식은 타자를 폭력적으로 ‘개념화’하는 역사를 벗어나는 ‘비폭력적 담론’ 공간과, 다양한 타자들이 공존하는 탈중심적 분산 공간에서, ‘이종학’의 영역을 확장하는 목표를 지향했다.

(영남대학교 인문과학연구소)

주제어 : 신비주의(mysticism), 영성(spiritualité), 신비적 과학(science mystique), 신비적 우화(fable mystique), 타자(l'Autre)

<참고문헌>

1. 1차사료

1. Surin, Jean-Joseph, *Guide spirituel pour la perfection*, (Desclée de Brouwer, 1963)
2. Surin, Jean-Joseph, *Correspondence spirituel*, (Desclée de Brouwer, 1966)
3. Favre, Pierre, *Mémoriale*, (Desclée de Brouwer, 1960)

2. 연구서와 논문

1. Ahearne, Jeremy, *Michel de Certeau : Interpretation and its Other*, (Polity, 1995)
2. Arens, Katherine, “Discourse Analysis as Critical Historiography: A Semananalyse as Mystic Speech”, *Rethinking History* 2/1 (1998), pp. 23-50.
3. Austin, J. L., *How to do Things with Words*, (Oxford U. P., 1962, 1975),
4. Bauerschmidt, F. C., “The Abrahamic Voyage: Michel de Certeau and Theology”, *Modern Theology* 12/1(1996), pp. 1-26.
5. Bauerschmidt, F. C., “The Otherness of God”, *The South Atlantic Quarterly* 100/2 (2001), pp. 349-364.
6. Benveniste, E., *Problème de linguistique générale*, (Gallimard, t. 1, 1966; t. 2, 1974)
7. Bergamo, Mino, *La science des saints: Le discours mystique au XVII siècle en France*, (Jérôme Millon, 1992)
8. Bertrand, Dominique, “La théologie négative de M. de Certeau” Claude Geffré(dir.), *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, (Cerf, 1991), pp. 101-127.
9. Bogner, Daniel, *Gebrochene Gegenwart, Mystik und Politik bei Michel de Certeau*, (Matthias-Grünwald-Verlag, 2002)
10. Boureau, Alain, “Croire et croyances” in Ch. Delacroix, F. Dosse P.

Garcia et M. Trevitsch (dir.), *Michel de Certeau: Les chemins d'histoire*, (Complexe, 2002), p. 125-140.

11. Bremond, H., *A Litterary History of Religious Thought in France: From the Wars of Religion down to our Time* vol. 2. *The Comming of Mysticism (1590-1620)*, (London: S. P. C. K., 1930)
12. Buchanan, Ian, *Michel de Certeau: Cultural Theorist*, (Sage, 2000)
13. Certeau, M. de, "H. Bremond, et <la métaphysique des saints>", *Recherches de science religieuse* 54/1 (1966), pp. 23-60
14. Certeau, M. de, "Mysticism"(1968), *diacritics*, 22/2 (1992), pp. 11-25.
15. Certeau, M. de, *L'Étranger ou l'union dans la différence*,(Desclée de Brouwer, 1969, 1991),
16. Certeau, M. de, "L'Histoire religieuse du x^{vi}e siècle : problème de methodes", *Rsr* 57 (1969), pp. 231-250.
17. Certeau, M. de, "Autorité chretienne", *Études* 332 (1970), pp. 266-78.
18. Certeau, M. de, *La possession de Loudun*,(1970) (Juillard/Gallimard, 1990)
19. Certeau, M. de, "How is Christianity Thinkable Today", *Theology Digest* 19 (1971), pp. 337-350.
20. Certeau, M. de, *L'Absent de l'histoire*, (Tour: Mame, 1973)
21. Certeau, M. de, *La culture au pluriel*,(1974) Christian Bourgois, 1987)
22. Certeau, M. de, *L'écriture de l'histoire*, (Gallimard, 1975)
23. Certeau, M. de, "Christianisme et 'modernité' dans l'historiographie contemporaine: Réemplois de la tradition dans les pratiques", *Rsr* 63/2 (1975), pp. 243-268.
24. Certeau, M. de, "L'institution de la pourriture, *Luder*",(1978) in *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, (Gallimard, 2002)
25. Certeau, M. de, "Le silence de l'absolue: folle et fous de dieu", *Rsr* 67/4(1979), pp. 525-46.
26. Certeau, M. de, *L'Invention du quotidien, 1. arts de faire*,(1980) (Gallimard, 1990)
27. Certeau, M de, *La fable mystique 1: XVI^e-XVII^e siècle*, (Gallimard, 1982)
28. Certeau, M. de, "The Madness of Vision"(1982) *Enclitic*, 7/1 (1983) pp. 24-31.
29. Certeau, M. de, "L'institution du croire: Note de travail", *Rsr* 71 (1983), pp. 61-80.

30. Certeau, M. de, "Historicités mystiques", *Rsr* 73(1985), pp. 325-354.
31. Certeau, M. de, "L'expérimentation d'une méthode: les mazarinades de Christian Jouhaud" *Annales E. S. C* 41/3 (1986), pp. 507-512
32. Certeau, M. de, *Heterologies: Discourse on the Other*, tr. by Massumi, foreword by Wlad Godzich, (Uni. of Minnesota Press, 1987)
33. Certeau, M. de, *La faiblesse de croire*, Luce Giard (ed.)(Seuil, 1987)
34. Certeau, M. de, "L'Expérience religieuse, <connaissance vécue> dans l'église", *Rsr* 76/2 (1988), pp. 187-211.
35. Certeau, M. de, "Vocal Utopias: Glossolalias," *Representation*, 56 (1996), pp. 29-47.
36. Champion, F., "La Fable mystique et la modernité", *Archives des sciences sociales des religion*, 58/2 (1984) pp. 202-224.
37. Cognet, Louis, *La spiritualité moderne, I. L'essor: 1500-1650*, t. 3 de *l'Histoire de la spiritualité chrétienne*, (Aubier, 1967)
38. Cupit, Don, *Mysticism after Modernity*, (Blackwell, 1998)
39. Dosse, François, *Michel de Certeau : Le marcheur blessé*, (La Découverte, 2002)
40. Dupront, Alphonse, *Réflexions sur l'hérésie et société dans l'Europe preindustrielle. XI-XVIII^e siècle*, (Mouton 1968)
41. Foucault, Michel, *Folie et Dérailson. Histoire de la folie à l'âge classique*, (Plon, 1961) 이규현(역), 광기의 역사, (나남출판, 2003)
42. Gallagher, Peter, "Seeking the European Self: Three 'other selves' of Michel de Certeau", *The Way* 41/2 (2001), pp. 102-112.
43. Giard, Luce, "La passion de l'altérité" in Giard(ed.), *Michel de Certeau*, (Paris: Centre George Pompidou, 1987), pp. 65-89.
44. Goldmann, Lucien, *Le Dieu caché*, (Gallimard, 1955)
45. Gruau, M., *L'Homme rituel: Anthropologie du rituel catholique français*, (Métailé, 1999)
46. Hellman, J., *E. Mounier and the New Catholic Left 1930-1950*, (U. of Toronto P., 1981)
47. Danièle Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti*, (Flammarion, 1999)
48. Kippenberg, Hans G., *Discovering Religious History in the Modern Age*, intro & tr. by Babara Harshav (Princeton U, P., 2002)
49. Le Brun, J., "Michel de Certeau: historien de la spiritualité", *Rsr*

91/4 (2003), pp. 535-552.

50. Leuba, James H., *The Psychology of Religious Mysticism*, (Harcourt, Brace & Com, 1925)
51. Lion, Antoine, “Le discours blessé: sur le langage mystique selon M. de Certeau”, *Revue des sciences philosophique et theologique* 71 (1987), pp. 405-420.
52. Maire, Catherine, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation: Le jansénisme au XVIII^e siècle*, (Gallimard, 1998)
53. Marion-Veyron, Régis, “L’antipsychiatrie revisitée par l’oeuvre de Michel de Certeau”, *L’évolution psychiatrique* 69 (2004), pp. 113-127.
54. Michel, Patrick, “Pour une sociologie des itinéraires de sens: une lecture politique du rapport entre croire et institution”, *Assr* 82/2 (1993), pp. 223-238.
55. Moingt, Joseph, “Une théologie de l’exil” Claude Geffré(dir.), *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, (Cerf, 1991), pp. 129-156.
56. Panier, Louis, “Pour une anthropologie du croire: aspects de la problématique chez Michel de Certeau” Claude Geffré(dir.), *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, pp. 38-59.
57. Petitdemange, Guy, “L’invention du commencement: *La fable mystique*, de M. de Certeau, Première lecture”, *Rsr* 71(1983), pp. 497-520.
58. Petitdemange, G., “M. de Certeau et le langage des mystique”, *Études* 365/4 (1986), pp. 379-393.
59. Petitdemange, G., “M. de Certeau: La fable mystique”, *Études* 390/3 (1999), pp. 343-356.
60. Trémolières, François, “Approches de l’indicible dans le courant mystique français” (Bremond et Certeau lecteurs des mystiques), *XVII^e siècle* 207/2 (2000), pp. 273-298.
61. 길희성, 마이스터 엑카르트와 영성사상 (분도출판사, 2003)
62. 아빌라의 테레사(서울 가르멜 여자 수도원 옮김), 천주 자비의 글: 아빌라의 성녀 예수의 테레사 자서전, (분도출판사, 1983)
63. 아빌라의 테레사(최민순 옮김), 영혼의 성, (바오로딸 수녀회, 1970)
64. 아빌라의 테레사(최민순 옮김), 완덕의 길, (바오로딸 수녀회, 1973)
65. 마르셀 오클레르(부산 가르멜 여자 수도원 옮김), 아빌라의 테레사, (분도출판사, 1993)

<Résumé>

**Michel de Certeau et le mysticisme au début
de l'époque moderne**

Se-yong Jang

Cette étude vise à éclairer la tentative de Certeau qui a voulu dévoiler le projet de la «science mystérieuse» des mystiques. Pour Certeau, la «science mystérieuse» recherchée par les mystiques de cet époque, est, en réalité, une sorte de «fable», c'est-à-dire des mots cachés et ambigus, mais remplis par des sens. Quelle est la raison pour laquelle Certeau a revisité les œuvres mystérieux du passé en recherchant la «fable mystérieuse»? Notre objectif était à construire transitoirement le cadre structural mouvant sans cesse, et aussi, le cadre structural provisoire qui interprète la silence entre l'Autre et les autres que l'on a rencontrés. De ce fait, nous n'avions pour objectif ni d'être imprégné de la mélancolie du mysticisme, ni de reconstruire sa base autoritaire.

Au début de l'époque moderne, la condition sur laquelle dont le mysticisme est mis en avant, est liée aux faits que (1) la «pensée mystérieuse» devient la «pensée amoureuse», que (2) le Dieu devient l'Autre, que (3) le lieu sacré remplace au corps désiré comme symbole féminin à la pratique érotique, et que, de ce fait, (4) la situation est exigée la reconstruction de connaissance du Moi et du monde et le changement sémantique. Ayant reculé dans la vieille rhétorique et la vie prophétique, les mystiques ont créé le discours que l'on cherche la parole de Dieu dans la nature non pas dans des lettres. Et puis, ils ont cherché un espace mystérieux qui est un marché noir au sens d'offrir, par le geste mystérieux dans un nouvel espace social, une anti-interprétation pour le système social déjà existant. Le mysticisme est l'expression de la conscience d'une époque. À la première vue, cela peut être considéré comme anti-politique, mais en réalité, c'est une marquage, par le cryptogramme, de la critique de la politique dominante de son époque. Pour des mystiques, la pratique de la foi est celle de la linguistique exerçante rhétoriquement

ou stratégiquement. Les paroles des mystiques ont causé l'interprétation et l'explication mystérieuses et l'écriture querelleuse. Pour cela, la confusion est provoquée dans l'ordre linguistique et le champs sémantique. L'histoire religieuse de Certeau est passée progressivement à l'étude anthropologique de l'acte religieuse. Pour Certeau, l'essentiel de l'acte religieuse est une pratique envers l'Autre et la réalisation sociale. Pourtant, depuis l'époque moderne, la foi est aboutie à «parler». De ce fait, elle est éloignée de la pratique, et est restée seulement comme croyance et coutume.

K C I

<Summary>

Michel de Certeau and Early Modern Mysticism

Se-yong Jang

In this survey my purposal is to clarify M. de Certeau's attempts to verify 'mystic science'. In order to verify the project of 'mystic science', M. de Certeau paid particular attention to the sprituality of Pierre Pavre, Thérèse d'Avila, Jean-Joseph Surin and Jean de Labadie etc. Certeau argues that 'mystic science' pursued by each mystics is in practice 'fable,' words that is meaningful but covert and ambiguous. Why has Certeau visited classical mystic books in search for 'mystic fable'? His attempt is not a nostalgic research to by gone mysticism or reestablishment of authoritative foundation, for his purpose is to transitionally construct a tentative, and fluid framework that interprets the Other and the silence of others.

Appearance of early modern mysticism was related to the following circumstances: (1) 'mystic passion' was transformed to 'lovely passion'; (2) The 'God' was changed to 'the Other'; (3) Holy place was substituted to lovely body like female symbol in erotic practice; (4) As a result demand is made to reorganize semiotical change of knowledge on self and world. Mystics retreated to obsolete rhetoric and prophetic lives to create discourse which searched for God's word in nature rather than letter. In this new social space, they grope for the mystical space that is a kind of black market of meaning providing anti-interpretation to the social establishment with mystical gesture. Mysticism is the representation of consciousness of the times, and appears non-political. But in reality it is the codification of criticism of the dominant politics of the time. Mystics practice their beliefs in rhetorically or strategically linguistic modes. Their practice resulted in controversial writings filled with mystic interpretation and explanation, so it caused confusion in linguistic order and at the site of meaning. Certeau's research on the history of religion was gradually changed to study of anthropology of religious activity. To Certeau belief activity is practice to others and social

fulfilment. Certeau diagnoses that practicing one's belief after modern era is alienated from the actual commitment, and reduced to an act of speech, thus remaining both as faith and custom.

KCS I