

## 미르치아 엘리아데: 상상력의 종교학적 깊이\*

송 태 현(한국외대 철학과 강사)

진 형 준(홍익대 불문과 교수)

### [논문개요]

본 논문에서 우리는 미르치아 엘리아데(Mircea Eliade, 1907-1986)의 종교학 사상이 상상력 이론에 기여한 바를 고찰하고자 한다. 엘리아데는 인간이 본질적으로 ‘종교적인 존재(homo religiosus)’, 즉 불가피하게 종교적일 수밖에 없는 존재라고 보았다. 종교성을 상실하는 것은 곧 인간성을 상실하는 것과 마찬가지라는 것이다. 현대인의 질병과 현대 사회의 위기는 근본적으로 인간이 종교성을 상실하여 탈성화(脫聖化, désacralisation)에 이르게 된 데 기인하는 것으로 엘리아데는 파악하였다. 엘리아데에 따르면 속화된 인간이 호모 텔리기오수스의 계승자라는 것이다.

종교사학자이자 작가이기도 한 미르치아 엘리아데는 종교적 구조와 문학 작품 간에 밀접한 관련이 있음을 파악했다. 엘리아데는 이야기 만들어내는 기능인 상상력이 인간에게 필수적임을 역설했다. 그리고 그는 이야기에 대한 욕구가 인간 조건의 구조를 형성한다고 말한다. 인간에게서 이야기를, 또한 그 이야기를 만들어내는 원천인 꿈과 상상력을 빼앗을 수는 없으며 인간에게 내면에서 그리고 직관을 통해 솟아나는 이야기가 필요하다고 엘리아데는 주장한다.

엘리아데는 원래 신성한 이야기를 의미했던 신화가 점점 속화된 현상을 신화의 ‘타락’이라고 보긴 했지만, 그 신화의 타락을 ‘열매가 풍부한 타락(chute féconde)’이라 불렀다. 신화는 신성한 이야기의 수준을 벗어나 속화되면서 신화에 바탕을 둔 혹은 신화적 요소를 포함한 새로운 문학 작품을 창조해내기 때문이다. 신화의 ‘타락’을 통해, 비록 고유한 의미의 신화와는

\* 이 논문은 2002-3년도 정부(교육인적자원부)의 재원으로 한국학술진흥재단의 지원을 받아 수행된 연구임(“문학과 철학의 상상력 이론 연구” KRF-2002-074-AS1062).

강도(強度)가 다르긴 하지만, 문학 작품에는 여전히 ‘신화적 원형’ 혹은 ‘신화적 구조’가 존속한다는 것이다. 이러한 엘리아데의 상상력관은 특히 질베르 뒤랑을 비롯한 신화비평가에게 많은 영향을 주었다.

\* 주제분야 : 상상력 이론

\* 주 제 어 : 미르치아 엘리아데(Mircea Eliade), 상상력(imagination), 호모 웰리기오수스(homo religiosus), 신화(mythe), 신화의 영속성(permanance du mythe), 신화의 퇴화(dégradation du mythe)

## I. 엘리아데의 정신적 역정

20세기에 와서 상상력 이론을 본격적으로 수립한 대표적인 학자로 우리는 가스통 바슐라르(Gaston Bachelard, 1885-1962)와 질베르 뒤랑(Gilbert Durand, 1921- )을 들 수 있다. 바슐라르는 ‘사원소론’으로 이미지를 체계화하고, 물질적 상상력과 역동적 상상력 그리고 원형적 상상력을 제시하며, 이미지의 현상학을 발전시킴으로써 상상력 이론에 큰 기여를 하였다. 한편 뒤랑은 반사학, 심리학, 사회학, 종교학, 인류학 등의 다양한 학문들의 성과를 종합하여 이미지와 상징의 분류 체계를 새로이 시도하였고, 신화비평을 개척하였으며, 상상력이 예술 뿐 아니라 과학을 비롯한 모든 인간 활동의 원동력임을 밝혔다.<sup>1)</sup>

그런데 우리는 상상력 이론의 역사에서 카를 구스타프 융(Carl Gustav Jung, 1875-1961)과 미르치아 엘리아데(Mircea Eliade, 1907-1986)가 끼친 공헌을 잊을 수 없다. 비록 이들이 바슐라르나 뒤랑처럼 상상력 이론을 직접적으로 정립한 학자들은 아닐지라도 이들은 상상력 이론에 새로운 깊이를 개척했기 때문이다. 융이 상상력에 심층심리학적 깊이를 개척했다면, 엘리아데는 종교학적 깊이를 개척한 학자였다. 본 논문에서 우리는 엘리아데의 종교학 사상이 상상력 이론에 기여한 바를 고찰하고자 한다.

미르치아 엘리아데는 루마니아 출신의 종교사학자이자 작가이다. 그의 지적인 편력과 영적인 순례는 모험과 열망과 열정으로 가득 차 있다. 그

1) Cf. 송태현, 『상상력의 위대한 모험가들. 융, 바슐라르, 뒤랑』 (파주: 살림, 2005), pp. 8-9.

는 원래 철학을 전공하였고 『피치노에서 브루노까지의 이탈리아 철학』으로 석사학위를 취득한 바 있다. 그런데 그는 서양 철학(Philosophia)이 가르치는 지혜(Sophia)에만 만족할 수가 없었다. 그는 철학 영역의 확대를 요구했다. 자신의 저서인 『영원회귀의 신화』에서 엘리아데는 서양 철학의 편협성을 다음과 같이 지적한다.

“서양 철학이 위험할 정도로 스스로를 ‘편협화(provincialiser)’(이러한 표현이 허용된다면)하고 있다는 사실은 우리 모두가 오래 전부터 느껴오고 있던 바이다. 그렇게 편협하게 된 데에는 두 가지 이유가 있다. 첫째는 서양 철학이 스스로를 자신의 전통 속에다 고립시켰다는 사실, 즉 예를 들면 동양 사상에서 제기되는 문제나 얻어진 해답을 알려 하지 않았다는 사실이며, 둘째는 원시인, 즉 전통 사회의 구성원에 속하는 인간들의 경험을 무시하고, 역사적인 문명인의 경우를 제외하고는 어떠한 ‘상황’도 인정할 것을 완강하게 거절했다는 사실이다.”<sup>2)</sup>

매우 젊은 나이에 엘리아데는 자신을 위해 그리고 자신의 동시대인들을 위해 ‘서구의 편협함(provincialisme occidental)’을 극복하고자 하는 비전을 품었다.<sup>3)</sup> 자신의 이러한 계획을 실행하기 위해 이탈리아 철학을 주제로 집필한 석사 논문을 마친 직후인 스물 한 살의 나이에 그는 유럽을 떠나 인도로 갔다. 거기서 그는 『인도 철학사(*A History of Indian Philosophy*)』의 저자이자 고전 요가의 전문가인 다스굽타(Surendranath Dasgupta) 밑에 유(游)하며 산스크리트어와 인도철학 특히 요가 철학을 공부하기 시작했다.

엘리아데가 인도로 떠난 지 10년 후에 동양 사상에 관심이 많았던 분석심리학자 카를 구스타프 융도 인도로 여행을 떠나게 된다. 그런데 이 두 서양인의 ‘인도적 요소(indianité)’에 대한 수용의 태도는 본질적으로 달랐다. 인도에 여행하는 동안 융은 인도의 정신세계에 강렬한 영향을 받기를 원하지 않았다. 인도 여행에 대한 추억을 회상하면서 융은 이렇게 말한다. “나는 소위 ‘거룩한 인물들’과의 만남을 일체 피했었다. 내가 그들과의 만남을 회피한 것은 나 자신의 진리에 만족하고 나 자신이 도달할 수 있는 바를 벗어난 것은 전혀 수용하지 말아야 했기 때문이다.”<sup>4)</sup> 사실

2) Mircea Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour* (Paris: Gallimard, 1966), pp. 12-13.

3) Cf. M. Olender, "Mircea Eliade, le dernier des alchimistes" (Entretien avec M. Eliade) in *Le nouvel Observateur*, 2-8 mai 1986, p. 92.

인도 여행을 떠나기 전에 융은 이미 자신의 사유 체계를 견고하게 형성하고 있었다.

반면에 엘리아데는 인도의 벵갈 지역에 머무는 동안 인도에 동화되어 자신의 ‘온 몸과 마음이’ 인도인으로 변화되기를 갈망했다.<sup>5)</sup> 그는 심지어 ‘고행자들과 명상가들의 집결지’인 ‘히말라야의 전설적인 지역’으로 가서 육 개월 동안 요가 수행과 명상을 하기도 했다.<sup>6)</sup> 그가 요가를 주제로 탁월한 박사 학위 논문<sup>7)</sup>을 쓸 수 있었던 것도 요가에 관한 고전적인 텍스트에 대한 연구 뿐 아니라 야생 동물의 울음소리와 바위들 사이로 흘러내리는 갠지스 강물소리를 들으며 밀림의 은자암에서 구루의 지도를 받으며 요가 수행을 실행했던 생생한 경험이 있었기에 가능한 것이었다.

여섯 달 동안 요기(yogi)로서 생활한 후 엘리아데는 자신이 진정 걸어야 할 길이 벵갈인으로 동화되어 사는 것도 아니며 히말라야인이 되어 요기로 사는 것도 아님을 깨닫는다.<sup>8)</sup> 그는 자신의 진정한 소명이 ‘성결함(sainteté)’에 있는 것이 아니라 ‘문화(culture)’에 있음을 확인한 것이다.

“서구인으로서 나의 뿌리에서 벗어나 낯선 나라의 정신적인 세계로 나 자신을 더 잘 융해시키고자 하는 욕망 속에서 내가 시도한 바는 결국 기한 전에 나 자신의 창조성을 포기한 것이나 마찬가지이다. 창작을 하기 위해서는 자신이 소속해 있는 세계에 살아야 한다. 내가 소속해 있는 세계는 루마니아의 언어와 문화의 세계이다. 그 세계에 대한 나의 의무를 완수하기 전에, 나의 창조적인 재능을 소진하기 전에 창작을 포기하는 것은 내게 허락되어 있지 않다.”<sup>9)</sup>

사실 인도는 엘리아데에게 정신적 삶의 입문의례적인 시련의 장소이자

4) C. G. Jung, *Ma Vie* (Paris: Gallimard, 1992), p. 316.

5) Cf. M. Eliade, *Mémoire 1. Les Promesses de l'équinoxe* (Paris: Gallimard, 1980), p. 262.

6) 히말라야에서 엘리아데가 보낸 삶에 대해서는 위의 책 제10장(“히말라야의 은둔처”, 특히 pp. 263 sq.)을 참조할 것. 다음 문헌도 참조할 것 : M. Eliade, *L'Epreuve du labyrinthe* (Paris: Pierre Belfond, 1978), pp. 52-59.(“히말라야의 요기”)

7) 엘리아데는 1933년 루마니아의 부카레스트에서 자신의 박사논문 심사를 받았다. 이 논문은 이후 프랑스어로 출간되었다 : *Le Yoga, Essai sur les origines de la mystique indienne* (Paris-Bucarest: Paul Geuthner et Fundatia Regala Carol I, 1936).

8) Cf. M. Eliade, *Mémoire 1. Les Promesses de l'équinoxe*, op. cit., p. 281.

9) *Ibid.*

새로운 인간관의 원천이기도 하다. 그는 후일 “나를 훈련시킨 것은 바로 인도이다.”<sup>10)</sup>라고 술회한다. 인도의 영성과 정신세계에 대한 지식은 그 자신의 문화를 이해하는 데도 도움을 주게 된다. 그리고 엘리아데는 “서양과 아시아 사이의 교량”을 놓는 임무를 감당하게 된다.<sup>11)</sup>

‘문화’에 대한 자신의 소명과 ‘교량’의 임무에 매우 충실했던 엘리아데 덕택에 서구의 지역주의를 넘어 보편성을 지향하는 인간에 대한 새로운 관점이 열렸으며, 그 관점은 그의 백과전서적인 지식과 방대하고 심원한 경험, 그리고 그의 끊임없는 창작 작업에 의해 더 확대되어 나갔다.

## II. 호모 텔리기오수스

엘리아데는 인간이 본질적으로 ‘종교적인 존재(homo religiosus)’, 즉 불가피하게 종교적일 수밖에 없는 존재라고 보았다. 종교성을 상실하는 것은 곧 인간성을 상실하는 것과 마찬가지로 하는 것이다. 현대인의 질병과 현대 사회의 위기는 근본적으로 인간이 종교성을 상실하여 탈성화(脫聖化, désacralisation)에 이르게 된 데 기인하는 것으로 엘리아데는 파악하였다.

‘호모 텔리기오수스’ 주제를 연구하면서 엘리아데는 종교 현상을 단 하나의 프리즘을 통해 관찰하려는 환원주의 방법론을 거부하였다. 예를 들어 프랑스의 사회학자 에밀 뒤르캄(Emile Durkheim)은 종교를 “사회 경험의 투사”로 간주했다.<sup>12)</sup> 오스트레일리아인들을 연구하면서 뒤르캄은 토tem이 성스러운 것과 씨족을 동시에 상징한다고 지적했다.<sup>13)</sup> 그 사실로써 뒤르캄은 거룩한 것(혹은 ‘신(神)’)과 사회 집단은 결국 동일한 것이라고 결론 내렸다. 지그문트 프로이트(Sigmund Freud)는 종교의 시초에 아들들이 아버지를 죽인 “원초적인 살해”가 있었다고 믿었다.<sup>14)</sup> 신은 인류의 육체적인 아버지의 승화(昇華, sublimation) 이상도 이하도 아니라고 프로이트는 주장

10) M. Eliade, *L'Epreuve du labyrinthe*, op. cit, p. 68.

11) Cf. M. Eliade, *Mémoire 1. Les Promesses de l'équinoxe*, op. cit, pp. 286-8.

12) Cf. M. Eliade, *La Nostalgie des origines* (Paris: Gallimard, 1991), p. 37.

13) Cf. *Ibid.* 뒤르캄의 종교관에 대해서는 다음 문헌도 참조할 것 : J. Ries dir., *Traité d'anthropologie du sacré* (Paris: Desclée, 1992), pp. 17., 27-28.

14) Cf. M. Eliade, op. cit, p. 44.

했다. 그렇기에 토템의 회생에서 신 자신이 죽고 회생 제물로 바쳐지는 것이라고 보았다. 이 아버지-신의 살해가 인류의 원죄라는 것이다.<sup>15)</sup>

엘리아데는 종교 현상을 다양한 각도에서 접근하는 것 자체가 중요하며 유효함을 부인하지는 않는다. 그가 여러 차례 지적했듯이, ‘순수한’ 종교적 현상은 존재하지 않는다. 하지만 엘리아데가 받아들일 수 없는 것은 뒤르캄이나 프로이트와 같은 환원주의자들에게는 종교적 삶에서 단 하나의 측면만이 본질적이고 중요한 측면으로 받아들여져서, 다른 측면이나 기능은 부차적인 것 혹은 심지어는 헛된 것으로 간주된 점이다.<sup>16)</sup> 유일한 관점이란 충분하지 않다. 비록 그 관점이 매우 세밀하다 할지라도. 엘리아데에 의하면, 호모 렐ligi오수스는 ‘전체적 인간(homme total)’<sup>17)</sup>을 의미하기에 종교 현상은 매우 복잡하다.<sup>18)</sup> 따라서 종교 과학은 종교 현상에 대한 다양한 접근 방법을 통해 획득한 결과들을 활용하고 통합하고 연결해야 한다.<sup>19)</sup>

엘리아데는 호모 렐ligi오수스에 대한 이해에서 진화론적인 입장도 거부한다. 사실 현대인은 진화론적 사유에 매우 침윤되어 있어 종교 현상의 역사적 진화를 쉽게 받아들인다. 흔히 종교학자들은 마나(mana)같은 가장 기본적인 성현(聖顯, hiérophanie)에서부터 출발하여 토테미즘, 물신 숭배, 자연 숭배, 정령 숭배를 거쳐 신이나 악마 그리고 마침내는 유일신 관념에 이른다.<sup>20)</sup> 바로 이러한 관점에서 ‘하등 종교’와 ‘고등 종교’ 사이의 구분이 생겨나게 되는 것이다. 엘리아데는 이러한 진화론적 관점은 자의적일 뿐 아니라 서구 중심적이라고 파악했다.

그렇다면 종교란 무엇인가? 엘리아데의 관점에서 종교는 반드시 유일신이나 신들 혹은 정령들에 대한 믿음을 의미하는 것은 아니다. 그는 종교라는 용어에 훨씬 더 포괄적인 의미를 부여한다. 즉 그는 종교란 ‘거룩함(le sacré)에 대한 경험’이라는 것이다.<sup>21)</sup> 이러한 정의 자체가 전적으로

15) Cf. *Ibid.*, p. 45.

16) Cf. *Ibid.*, p. 44.

17) *Ibid.*, p. 27.

18) Cf. *Ibid.*, p. 22.

19) Cf. *Ibid.*, pp. 27-28.

20) Cf. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions* (Paris: Payot, 1983), p. 12.

새로운 것은 아니다. 왜냐하면 루돌프 오토(Rudolf Otto)같은 종교학자가 이미 ‘거룩함(das Heilige)’의 경험에 토대를 둔 종교 이론을 전개한 적이 있기 때문이다.<sup>22)</sup> 실제로 엘리아데는 슈라이어마허(Schleiermacher)의 제자인 이 종교학자를 매우 높이 평가한다. 하지만 엘리아데는 자신이 존경하는 선배를 능가하는 이론을 제시하고자 했다. 왜냐하면 오토는 종교에서 합리적이고 사색적인 측면은 무시하고서 종교 경험에서 비합리적인 성격만을 강조했기 때문이다.<sup>23)</sup> 엘리아데는 루돌프 오토를 넘어서 거룩함을 그 복잡성 속에서, 그 전체성 속에서 접근하고자 했다.<sup>24)</sup>

엘리아데의 ‘거룩함’ 정의에서 가장 뚜렷한 특징은 거룩함이 ‘속된 것(le profane)’과 상반된다는 점이다. 성(聖)은 속(俗)과는 질적으로 완전히 다른 것으로 나타난다.<sup>25)</sup> 엘리아데에 따르면 거룩함은 예수 그리스도 속에 육화된 하느님에서 뿐 아니라 돌이나 나무에서도 드러난다. ‘하등 종교’와 ‘고등 종교’ 사이의 불연속성을 부인하는 엘리아데의 성(聖) 이론은 실제로 모든 종교 현상을 망라하고 있다. 엘리아데는 자신의 『종교사 개론』에서 다음과 같이 말한다.

“근대 서구인들은 일정한 형태의 거룩한 것의 현현 앞에서 어느 정도 불편함을 경험한다. 그들은 거룩한 것이, 예컨대 돌이나 나무와 같은 것 속에서 현현될 수 있다는 사실이 많은 사람들에게 받아들여지기 어렵다고 생각한다. 그러나 (...) 여기에 담겨 있는 것은 돌 그 자체에 대한 숭배나, 나무 그 자체에 대한 예배가 아니다. 거룩한 나무, 거룩한 돌은 돌이나 나무로서 경외되는 것이 아니다. 그것들은 정확히 그것이 성현이기 때문에, 그것이 더 이상 돌이나 나무가 아니라 거룩한 것, 전적으로 다른 것을 보여주는 존재가 되기 때문에 숭배를 받는 것이다.”<sup>26)</sup>

성은 초월적이고, 초(超)역사적이며, 무한한 것이다. 반면에 속은 일상적이고, 역사적이며, 한정되어 있는 것이다. 그러나 엘리아데의 관점에서

21) Cf. M. Eliade, *La Nostalgie des origines*, op. cit, p. 9.

22) Cf. Rudolf Otto, *Le Sacré* (Paris: Payot, 1995),

23) Cf. *Ibid.*, p. 49. ; M. Eliade, *Le Sacré et le profane* (Paris: Gallimard, 1983), p. 13.

24) Cf. *Ibid.*, p. 14.

25) Cf. *Ibid.*, pp. 14-15.

26) *Ibid.*, p. 15.

성과 속의 이분법은 동시에 ‘성과 속의 변증법’에 의해 보완된다. 이 변증법은 바로 “성과 속의 역설적인 공존”이다.<sup>27)</sup> 여기서 역설적이라 함은 성이 아무리 영원하고 절대적이며 자유로우려라도 일시적이며 조건지어져 있는 물질적인 대상 속에 드러나서 결국은 스스로를 제한하고 상대적이 된다는 점이다.<sup>28)</sup> 이보다 더 역설적인 점은 성을 드러내는 대상은 그 무엇이거나간에 ‘자기 자신’이 되기를 멈추지 않으면서도 ‘다른 것’, 다시 말해 성의 담지자(擔持者)가 된다는 점이다. 예를 들어 돌이 거룩한 존재임을 스스로 드러낸다고 생각하는 사람들에게 돌의 직접적인 실재는 초자연적인 실재로 변환되는 것이다.<sup>29)</sup>

성현의 변증법에 의해 종교적인 인간은 끝임 없이 속의 영역을 줄여나간다. 점점 줄여나가다가 마침내는 폐지해 버린다.<sup>30)</sup> 바로 이러한 이유 때문에 동양이나 서양의 신비가들은 특별한 종교적 경험을 겪으면서 온 우주가 성을 드러내고 있다고 파악하게 되는 것이다. “종교적 인간은 그가 처해 있는 역사적 맥락이 어떠한 간에 항상 이 세계를 초월하면서도 이 세계 안에 스스로를 현현시키며, 그럼으로써 이 세계를 성화하고, 또 그것을 실재적인 것으로 만드는 절대적 실재, 거룩한 것이 있다는 사실을 믿는다.”<sup>31)</sup>

반면에 비종교적인 현대인은 철저하게 탈성화된 세계에 살면서 초월을 거부한다. 현대인은 우주와의 연계를 잃고서 오로지 역사 속에서만 자신을 인식할 뿐이다. 그렇다면 성은 철저하게 세속화된 현대인 속에서 완전히 가려졌는가? 그리고 이제 인간은 마침내 종교로부터 완전히 자유로워졌는가? 이러한 질문들에 대해 엘리아데는 그렇지 않다고 대답한다.

“세속적 인간은 종교적 인간의 행동의 어떤 흔적을, 비록 종교적 의미를 배제시킨 상태로나마 지니지 않을 수가 없다. 그가 무슨 행동을 하든, 그는 계승자인 것이다. 그는 자신이 그의 과거의 산물이므로 그의 과거

27) Cf. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, op. cit., p. 37.

28) Cf. *Ibid.*, pp. 37-38.

29) Cf. M. Eliade, *Le Sacré et le profane*, op. cit., p. 16. : M. Eliade, *Image et symbole* (Paris: Gallimard, 1984), p. 110.

30) Cf. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, op. cit., p. 385.

31) M. Eliade, *Le Sacré et le profane*, op. cit., p. 171.



를 전적으로 폐기하는 것은 불가능하다. 그는 일련의 부정과 거부에 의하여 그 자신을 형성하지만, 그가 거부하고 부정한 실재들은 여전히 그를 따라 다닌다. 자신의 세계를 획득하기 위하여 그는 자기의 조상들이 살았던 세계를 탈신성화 시켰다. 그러나 그렇게 하기 위하여 그는 선인들의 행동의 대한 반대 입장을 채택하지 않을 수 없었지만, 그 행동은 여전히 어떤 형태로건 그에게 감정적으로 현존하고 있으며, 그의 가장 깊은 존재 가운데서 재연될 준비를 갖추고 있는 것이다.”<sup>32)</sup>

엘리아데에 따르면 속화된 인간이 호모 랠리기오수스의 계승자인 증거는 매우 많다. 새해, 집들이, 혼인, 아이의 탄생, 공연, 독서, 다양한 정치 운동, 사회 비판, 나체주의, 섹스의 절대적 자유 등이 그 예들이다.<sup>33)</sup> 이 모든 것들은 비종교적인 현대인 자신도 모르는 사이에 종교성을 반영하고 있다. 이 종교성은 철저한 세속화에도 불구하고 영원히 지속되고 있는 것이다.

### Ⅲ. 종교성과 상상력

종교사학자이자 작가이기도 한 미르치아 엘리아데는 종교적 구조와 문학 작품 간에 밀접한 관련이 있음을 파악했다. 엘리아데는 이야기 만들어내는 기능인 상상력이 인간에게 필수적임을 역설했다.

엘리아데는 이야기에 대한 욕구가 인간 조건의 구조를 형성한다고 말한다. 그는 『문학적 상상력과 종교의 구조』라는 글에서 비멜이라는 작가가 소련의 시베리아 강제수용소에 겪은 경험을 소개한다.<sup>34)</sup> 비멜은 다른 막사에서 매주 열 명 내지 열두 명 씩 죽어나갔는데 반해 자신과 같은 공동 막사에서 지낸 약 100명의 피수용자들은 한 명도 빠짐없이 다 살아남을 수 있었다고 증언한다. 그 이유는 어떤 노인이 밤마다 그들에게 동화를 들려주었기 때문이라는 것이다. 노파의 이야기를 너무 듣고 싶어 한 그들은 노파가 낮에 노동을 나가지 않고서도 배급 식량 걱정을 하지 않고

32) *Ibid.*, p. 173. 세속적 인간이 종교적 인간의 계승자임에 관해서는 다음 문헌도 참조할 것 : M. Eliade, *Fragments d'un journal 1* (Paris: Gallimard, 1986), p. 400. (le 13 avril 1962)

33) Cf. M. Eliade, *Le Sacré et le profane*, op. cit., pp. 173. sq.

34) Cf. M. Eliade, 『상징, 신성, 예술』 (서울: 서광사, 1991), p. 297.

록, 또한 그림으로써 노파가 지치지 않고 계속 이야기꾼으로서 기력을 비축할 수 있도록 서로 돌아가면서 자신들의 하루치 배급 식량의 일부를 떼어 그 노파에게 나누어주었다고 한다.

미르치아 엘리아데는 과학적 탐구와 예술, 특히 문학 활동이 양립될 수 있다고 믿었다. 그는 동양학 연구와 종교학에 심취해 있으면서도 결코 문학을 포기하지 않았다. 소설 쓰기는 그의 건강을 유지시켜주고 노이로제에 빠지지 않게 해주는 유일한 수단이었다고 밝히고 있다.<sup>35)</sup> 인도에 도착한 직후 그는 매일 14-15시간씩 산스크리트어를 공부하는 데 전념했다. 그 이외의 언어로 된 서적은 일체 읽지 않았다. 몇 달이 지난 후 그는 자신을 가두고 있는 감옥에서 벗어나야 함을 느꼈다. 문학 창작을 통해서만 체험할 수 있는 자유가 필요함을 느꼈던 것이다. 이에 그는 산스크리트어 공부를 중단하고 소설을 쓰고 싶은 강렬한 유혹에 사로잡혔고, 그 유혹과 싸워야 했다. 결국 그는 그 유혹에 저항하지 못하고 소설을 쓸 수밖에 없었다. 몇 주에 걸쳐 『이자벨과 악마의 바다(Isabel and the Devil's Sea)』를 창작한 다음에야 산스크리트어 문법과 삼키아 철학 연구에 몰두할 수 있었다.<sup>36)</sup> 그로부터 20년 후 프랑스에서 『샤머니즘(Le Chamanisme)』을 집필하는 동안에도 소설을 써야겠다는 충동을 끝내 이기지 못하고 쓴 작품이 바로 『금지된 숲(La Forêt interdite)』이다.<sup>37)</sup>

프랑스의 과학 철학자이자 상상력 철학자였던 바슐라르가 과학과 시학의 교대적 작업을 수행함으로써 자신의 아니무스(animus)와 아니마(anima), 정신(esprit, Geist)과 영혼(âme, Seele) 사이의 조화를 추구했듯이, 엘리아데도 그러한 교호 작용을 필요성을 깨닫고 있었다.

“나는 모든 창조적 정신에 필수적인 나의 정신적 균형이 과학적 탐구와 문학적 상상력 사이의 끊임 없는 교류에 의해 유지되어 온 것이 아닌가고 자문했다. 다른 많은 이들과 마찬가지로 나 역시 두 가지 정신 양식--주행성과 야행성--을 교대로 넘나들며 살아왔다. 물론 나는 이 두 가지 정신 활동의 범주가 서로 독립적이면서도, 한편 그 깊이로 내려가면 어떤 통합성이 드러난다는 사실을 알고 있다.”<sup>38)</sup>

35) Cf. *Ibid.*, p. 293.

36) Cf. *Ibid.*, pp. 293-4.

37) Cf. *Ibid.*, p. 294.

그는 자신의 문학 작품들이 특정한 종교 구조를 좀더 깊이 있게 이해할 수 있도록 도와주었음과, 동시에 소설을 쓴 순간에 무의식적으로 종교 학자로서 자신이 연구한 자료나 의미를 활용했음을 깨닫고 있다.<sup>39)</sup>

그는 개인의 건강, 내적 생활의 균형과 풍요를 위해서 상상력이 중요함을 역설했다. 용과 마찬가지로 엘리아데도 현대 세계의 비극적 사건들이 상상력의 결핍에 의해서 대부분 유발되는 개인적이고 집단적 심리의 심각한 불균형에서 파생된다고 보았다. 엘리아데에 의하면 ‘상상력을 가지고 있다’는 것은 내적 풍요, 이미지의 자발적인 부단한 흐름을 향유한다는 것이다. 또한 상상력을 가진다는 것은 세계를 그 전체성 속에서 바라본다는 뜻이다.<sup>40)</sup> 개념에 저항하는 모든 것을 지시해주는 것이 이미지의 힘이자 사명이다.<sup>41)</sup> 그렇게 보면 ‘상상력이 결여된’ 사람의 불행과 몰락이 설명된다. 이 사람은 인생과 자신의 심오한 현실과 단절되어 있는 것이다.

탈신비를 추구한 현대 세계는 신화와 상징, 그리고 상상력을 근절시키려 부단한 노력을 기울여왔다. 그러나 가장 절망적인 ‘역사적 상황’(예를 들어 나치와 소련의 집단 수용소) 속에서도 인간은 상상적인 이야기에 귀를 기울였고 로맨스 풍의 음악을 노래했다.<sup>42)</sup> 인간의 본질적이며 절대적인 부분인 상상력은 상징체계 속에 깊이 몸을 담그고 있으며 원시의 신화와 신학으로 살아간다고 엘리아데는 파악했다.

#### IV. 신화의 영속성과 예술

조르주 귀스도르프(George Gusdorf)가 지적하듯이, 신화시대의 인간에게 신화는 ‘진리 자체(*la vérité même*)’였다.<sup>43)</sup> 신화가 오늘날까지 살아 움직이며, 종교 생활의 토대를 형성하고 있는 전통적인 문화에서도 신화는 결코 ‘허구(*fiction*)’를 지칭하는 것이 아니라 ‘전형적인 진리(*vérité par*

38) *Ibid.*, p. 295.

39) Cf. *Ibid.*

40) Cf. M. Eliade, *Image et symbole*, op. cit., pp. 23-24.

41) Cf. *Ibid.*, p. 24.

42) Cf. *Ibid.*, p. 23.

43) Cf. George Gusdorf, *Mythe et Métaphysique* (Paris: Flammarion, 1984), p. 57.

excellence)’를 표현하는 것이다.<sup>44)</sup> 미르치아 엘리아데에 의하면 신화는 거룩한 역사, 즉 태초(ab initio)에 일어난 원초적인 사건을 이야기한다.<sup>45)</sup> “신화를 ‘말하는(dire)’ 것은 태초에 일어난 바에 대해 선포하는 것이다. 신화가 한번 이야기되면, 다시 말해 제시되면 그 신화는 명백한(apodictique) 진리가 되며, 절대적인 진리가 된다.”<sup>46)</sup>

엘리아데는 고대 사회에서 신화를 ‘체험하다(vivre)’는 말을 자신이 상기하거나 재연하는 사건에 대한 고양된 그리고 성스러운 힘에 사로잡힌다는 의미로 파악한다.<sup>47)</sup> 즉 신화 체험은 일상생활의 평범한 경험과 구분되기에 진정 ‘종교적인’ 경험을 의미한다는 것이다.

엘리아데의 이러한 입장은 신화에 대한 민족-종교적(ethno-religieux) 관점이며, 또한 이것이 고유한 의미의 신화 정의에 입각한 관점이다. 이 관점에서 볼 때 신화는 의례(rite) 혹은 종교와 깊은 관련을 맺고 있다. 그런데 인간은 신성한 힘에 경이를 느끼는 존재인 동시에 자신에게 전달된 신앙 체계에 대해 지성적인 의문을 품는 존재이기도 하다. 더 나아가 인간은 자신의 입장과 관점에서 신화를 변형하고 재구성하기까지 하는 존재이다. 엘리아데에 의하면 신화는 문화의 고대 단계에서 이미 ‘비신화화(혹은 탈신화화démithisation)’되기도 한다.<sup>48)</sup> 전통적인 신화에 대한 변용은 특히 ‘문화’가 발달한 지역일수록 두드러진다. 근동(이집트)이나 인도의 신화 전통은 각각 신학자들과 사제들이 재해석하고 다듬은 것이라고 엘리아데는 판단한다.<sup>49)</sup> 그리스 신화의 대부분은 헤시오도스와 호메로스, 음유시인들과 신화작가들의 이야기를 통해 전달된 것인데, 이는 결국 그들에 의해 수정되고 조정되고 체계화된 것이다. 물론 ‘원시’ 신화도 좀더 발달한 다른 문화들의 영향에 의해, 혹은 특출한 재능을 지닌 창조적 천재에 의해 세월의 흐름에 따라 변형되고 풍부해졌다. 그렇긴 하지만 그

44) Cf. Mircea Eliade, *La Nostalgie des Origines* (Paris: Gallimard, 1991), p. 126. ; Mircea Eliade, *Aspects du Mythe* (Paris: Gallimard, 1988), p. 11.

45) Cf. *Ibid.*, p. 16. ; Mircea Eliade, *Le Sacré et le profane* (Paris: Gallimard, 1983), p. 82. 46) *Ibid.*

47) Cf. Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, op. cit., p. 33.

48) Cf. *Ibid.*, p. 23.

49) Cf. *Ibid.*, p. 15.

변용에도 불구하고 원시 신화는 원초적인 상태를 여전히 반영하고 있다. 다시 말해 신화는 여전히 살아있으면서 인간의 모든 행동과 활동을 확립하고 정당화하고 있다.<sup>50)</sup>

‘절대적으로 진실한 말’로서의 신화를 강조하는 진영에서는 신화를 좁은 의미로, 즉 종교적인 의미로서만 규정하고자 한다. 그리고 이러한 관점에서 볼 때 신화의 변형은 그 절대성과 원초성을 잃었다는 의미에서 일종의 ‘타락(chute, dégradation)’이다. 신화의 문학적 변형 역시 신화의 타락이다. 이는 엘리아데가 조르주 뒤메질(George Dumézil)이나 클로드 레비스트로스(Claude Lévi-Strauss)와 공유하는 관점이다. 하지만 엘리아데는 이들 신화학자들과는 달리 신화와 문학 사이의 연속성을 강조했다. 그리고 그는 평범한 생활 속에 숨어있는 신화를 재발견하고자 했다. 현대인은 신학과 신화를 무시하지만, 그래도 여전히 그들은 퇴화된 신화와 이미지를 여전히 마음의 양식으로 삼기 때문이다.

엘리아데는 이러한 신화의 타락을 ‘열매가 풍부한 타락(chute féconde)’이라 불렀다.<sup>51)</sup> 신화는 신성한 이야기의 수준(niveau)을 벗어나 점점 일상적인 수준으로 내려오면서, 즉 속화(profanation)되면서 신화에 바탕을 둔 혹은 신화적 요소를 포함한 새로운 문학 작품을 창조해내기 때문이다. 신화의 ‘타락’을 통해, 비록 고유한 의미의 신화와는 강도(強度)가 다르긴 하지만, 문학 작품에는 여전히 ‘신화적 원형’ 혹은 ‘신화적 구조’가 존속한다.

엘리아데적 관점에서 보면 신화는 전설, 말라드, 로맨스 등으로 퇴화하였다.<sup>52)</sup> 그렇지만 신화는 그 구조와 영향력을 여전히 간직하고 있다는 것이다. 예를 들어 신화시대의 통과의례(initiation) 지원자가 경험했던 시련, 고난, 편력은 율리시즈, 아에네아드, 파르티팔, 셰익스피어 작품의 등장인물들, 파우스트 등과 같은 서사시나 극중 인물들 속에서 여전히 살아 있다.<sup>53)</sup> ‘행복의 섬’이나 ‘지상 낙원’의 신화 역시 사람들의 상상력에 집요하게 붙어 다녔으며, 특히 이는 지리상의 대발견을 자극하였다. 페니키아인으로부터 포르투갈인에 이르기까지 지리상의 대발견은 모두 이 ‘낙원

50) Cf. *Ibid.*

51) Cf. Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, op. cit., pp. 361-3.

52) Cf. *Ibid.*, p. 361.

53) Cf. *Ibid.*

의 나라’ 신화에 자극을 받은 것이라고 엘리아데는 보았다.<sup>54)</sup> ‘행복의 섬’ 신화는 카모엔스의 사랑의 섬, 다니엘 디포의 선량한 야만인의 섬, 에미네스쿠의 극락의 섬, 이국적인 섬, 은밀한 아름다움을 지닌 꿈의 섬, 자유의 섬, 재즈의 섬, 완전한 휴식의 섬, 이상적인 휴가의 섬, 화화 유람선으로 여행하는 섬으로 나타나고 있다.<sup>55)</sup> 현대인은 문학, 영화 혹은 단순히 상상력을 통해서 이러한 신화적인 섬에 대한 동경을 드러내고 있다.

대중예술의 이미지나 행동 방식 역시 신화적 구조에 의지하고 있다. 예를 들어 연재만화의 주인공은 신화나 민속에 나오는 주인공의 현대판이라 할 수 있다.<sup>56)</sup> 이 주인공들은 사회의 지배적인 이상을 구현한다. 따라서 그들의 전형적인 행동에 수정을 가하거나 특히 주인공이 죽음에 이르게 될 때 독자들은 심각한 위기를 느끼게 되고 작가나 신문이나 잡지의 편집진에 항의를 하기도 한다. 무한한 힘을 가진 영웅의 겸허한 위장은 잘 알려진 신화의 주제를 되풀이하는 것이다. ‘슈퍼맨 신화’는 자신이 타락한 존재이며 유한한 존재임을 알고 있음에도 불구하고 언젠가는 ‘특별한 인물’ 즉 ‘영웅’으로서 자신을 드러내고자 꿈꾸는 현대인의 은밀한 동경을 만족시켜 주는 셈이다.<sup>57)</sup>

탐정 소설에서도 우리는 유사한 현상을 발견한다. 거기서 우리는 선과 악, 영웅(탐정)과 범인(악마의 현대적 화신)간의 전형적인 싸움을 보게 된다. ‘투사’ 혹은 ‘동일화’라는 무의식적인 과정을 통해 독자는 신비와 드라마에 참여함으로써 자신이 모범적인, 즉 위험하면서도 영웅적인 행위에 개인적으로 연관되어 있다는 느낌을 받게 된다.<sup>58)</sup>

## V. 맺음말

인간은 종교적 존재이다. 종교성을 상실하는 것은 곧 인간성을 상실하는 것이다. 막스 베버(Max Weber)가 근대성의 핵심으로 제시한 ‘탈주술

54) Cf. *Ibid.*, p. 362.

55) Cf. *Ibid.*, pp. 362-3.

56) Cf. Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, op. cit., p. 226.

57) Cf. *Ibid.*, pp. 226-7.

58) Cf. *Ibid.*, p. 227.

화’는 ‘비신화화’나 ‘탈신성화’와 다르지 않다. 종교성을 상실한 근대는 이 세계에서 신화와 신성함을 다 벗겨버리고 이제 이성과 과학이 지배하는 성숙한 사회에 산다고 자부하지만 그들도 어쩔 수 없이 종교성을 벗어나지 못하는 존재임을 엘리아데는 가르친다.

엘리아데적 관점에서 볼 때, 월드컵에 열광하는 관중은 축구가 그들의 종교인 셈이다. 그들에게 축구는 종교가 퇴화(dégradation)된 것이다. 종교에 광신자가 있고 열렬한 신자가 있듯이, 경기장에서 난동을 부리는 홀리건이 존재하며 먼 외국에 가서까지 자기 팀을 응원하는 열성 축구팬이 있는 것이다. 어떤 이에게는 정치가, 어떤 이에게는 사회 운동이, 어떤 이에게는 예술이 그들의 종교의 역할을 한다. 그가 비록 종교를 거부하는 사람일지라도 그는 결국 호모 렐ligio수스의 계승자이다.

엘리아데는 종교적 구조와 문학 작품 간에 밀접한 관련이 있음을 파악했다. 그는 이야기를 만들어 내는 기능인 상상력이 인간에게 필수적임을 역설했다. 그리고 그는 이야기에 대한 욕구가 인간 조건의 구조를 형성한다고 말한다. 인간에게서 이야기를, 또한 그 이야기를 만들어내는 원천인 꿈과 상상력을 빼앗을 수는 없다. 과학과 이성, 그리고 물질만으로 인간은 행복할 수 없다. 인간에게 내면에서 그리고 직관을 통해 솟아나는 이야기가 필요하다. 인류는 그러한 이야기를 들으며 유년 시절을 보내었고, 어른이 되면 그러한 이야기를 후세에 전승하며 살아온 것이다. 신화, 전설, 그리고 옛이야기(fairy tale)는 온 인류의 공통된 꿈, 기대와 좌절, 기쁨과 슬픔을 간직하며 술한 세월 동안 인류와 함께 살아왔다.

엘리아데는 개인의 건강, 내적 생활의 균형과 풍요를 위해서 상상력이 중요함을 역설했다. 그는 현대 세계의 비극적 사건들의 대부분이 상상력의 결핍에 의해서 유발되는 불균형에서 파생된다고 보았다. 탈신비를 추구한 현대 세계는 신화와 상징, 그리고 상상력을 근절시키려 부단한 노력을 기울여왔다. 그러나 현대 사회 속에서도 신화와 상징적 상상력은 근절되지 않는다.

신화시대의 인간에게 신화는 ‘진리 자체’였다. 신화는 신성한 이야기의 수준(niveau)을 벗어나 점점 속화되면서 신화에 바탕을 둔 혹은 신화적 요소를 포함한 새로운 문학 작품을 창조해낸다. 엘리아데적 관점에서 보면

신화는 전설, 발라드, 로맨스 등으로 퇴화하였다. 신화의 ‘타락’을 통해, 비록 고유한 의미의 신화와는 강도(強度)가 다르긴 하지만, 문학 작품에는 여전히 ‘신화적 원형’ 혹은 ‘신화적 구조’가 존속한다.

엘리아데의 인간관(호모 텔리기오수스), 상상력의 종교적 혹은 신화적 구조에 대한 관점은 우리 인간의 삶과 예술이 얼마나 종교와 신화와 밀접한 관련을 맺고 있는지를 보여 준다. 이러한 엘리아데의 사상을 계승하여 신화비평(mythocritique)이라는 방법론을 발전시킨 이는 프랑스의 인류학자이자 비평이론가인 질베르 뒤랑(Gilbert Durand)이다. 이 방법론은 모든 예술의 핵심에 신화가 자리 잡고 있다는 전제하에 형성된 비평 방법론이다.

신화와 예술의 연속성을 강조하면서 인간의 예술 작품이 결국은 신화의 변형임을 규명하는 관점은 뒤랑 이외에도 영어권에서 신화비평(혹은 원형비평)을 개척한 노드럽 프라이(Northrop Frye), 미국의 저명한 신화학자인 조지프 캠벨(Joseph Campbell)의 작업에서도 드러난다. 특히 캠벨의 저서 『천의 얼굴을 가진 영웅(The Hero with a thousand Faces)』은 동서고금의 모든 문명권에서 영웅 이야기가 다양한 의상을 입고서 똑같은 얼굴을 하고 있음을 드러내고 있다. 이 책은 조지 루카스의 영화 『스타워즈』에 많은 영향을 미쳤을 뿐 아니라, 할리우드의 영화인들(특히 시나리오 작가들)에게 큰 영향을 미쳤다. 특히 영화 스토리 컨설턴트인 크리스토프 보글러<sup>59)</sup>와 시나리오를 가르치는 스튜어트 보이틸라<sup>60)</sup>는 다양한 장르의 영화가 캠벨이 『천의 얼굴을 가진 영웅』에서 제시한 영웅 이야기 도식과 얼마나 밀접하게 관련되어 있는지를 구체적으로 보여 주고 있다.

### 참고문헌

- 송태현, 『상상력의 위대한 모험가들. 융, 바슐라르, 뒤랑』 (파주: 살림, 2005).  
 유평근/진형준, 『이미지』 (서울: 살림, 2001).  
 Alain de Benoist, "Mythe" in *Krisis* no 6, octobre 1990.  
 Joseph Campbell, *The Hero with a thousand Faces* (Princeton: Princeton University Press, 1949).

59) Christopher Vogler, 『신화, 영웅 그리고 시나리오 쓰기』 (서울: 무우수, 2005).

60) Stuart Voytilla, 『영화와 신화』 (서울: 을유문화사, 2005).



- Alain Deremetz, "Petite Histoire des Définitions du Mythe" in Pierre Cazier éd., *Mythe et Création* (Lille: Presses universitaires de Lille, 1994).
- Gilbert Durand, "Mythe et Poésie" in *Courrier du Centre international d'Etudes poétiques* 34, 1961.
- \_\_\_\_\_, "La Création littéraire. Les Fondements de la création littéraire" in *Encyclopædia Universalis Enjeux vol. I*, 1990.
- Mircea Eliade, *Le Mythe de l'Éternel retour* (Paris: Gallimard, 1966).
- \_\_\_\_\_, *Le Sacré et le profane* (Paris: Gallimard, 1983).
- \_\_\_\_\_, *Traité d'histoire des religions* (Paris: Payot, 1983).
- \_\_\_\_\_, *Aspects du mythe* (Paris: Gallimard, 1988).
- \_\_\_\_\_, *Mythes, rêves et mystères* (Paris : Gallimard, 1990).
- \_\_\_\_\_, *La Nostalgie des origines* (Paris: Gallimard, 1991).
- \_\_\_\_\_, 『상징, 신성, 예술』 (서울: 서광사, 1991).
- \_\_\_\_\_, *Image et symbole* (Paris: Gallimard, 1984).
- \_\_\_\_\_, *Traité d'histoire des religions* (Paris: Payot, 1983).
- \_\_\_\_\_, *Le Yoga, Essai sur les origines de la mystique indienne* (Paris-Bucarest: Paul Geuthner et Fundatia Regala Carol I, 1936).
- \_\_\_\_\_, *Mémoire 1. Les Promesses de l'équinoxe* (Paris: Gallimard, 1980).
- \_\_\_\_\_, *L'Epreuve du labyrinthe* (Paris: Pierre Belfond, 1978).
- \_\_\_\_\_, *Fragments d'un journal 1* (Paris: Gallimard, 1986).
- Northrop Frye, "Myth, Fiction, and Displacement" in *Fables of Identity. Studies in poetic Mythology* (San Diago: A Harvest/HBJ Book, 1989).
- \_\_\_\_\_, *Anatomy of Criticism* (Princeton: Princeton University Press, 1957).
- George Gusdorf, *Mythe et métaphysique* (Paris: Flammarion, 1984).
- C. G. Jung, *Ma Vie* (Paris: Gallimard, 1992).
- Claude Lévi-Strauss, *L'Origine des Manières de Table* (Paris: Plon, 1968).
- Bronislaw K. Malinowski, *Myth in primitive Psychology* (N.Y.; W. W. Norton, 1926).
- M. Olender, "Mircea Eliade, le dernier des alchimistes" (Entretien avec M. Eliade) in *Le nouvel Observateur*, 2-8 mai 1986.
- Rudolf Otto, *Le Sacré* (Paris: Payot, 1995),
- J. Ries dir., *Traité d'anthropologie du sacré* (Paris: Desclée, 1992).
- Christopher Vogler, 『신화, 영웅 그리고 시나리오 쓰기』 (서울: 무우수, 2005).
- Stuart Voytilla, 『영화와 신화』 (서울: 을유문화사, 2005).

〈Résumé〉

## Mircea Eliade: Profondeur Religieux de L'imagination

Song, Tae-hyeon · Chin, Hyung-joon

Grâce à Mircea Eliade, une nouvelle perspective sur l'homme qui surmonte le provincialisme occidental, et qui tend vers l'universalité est encore élargie. Pour lui, l'homme est intrinsèquement homo religiosus, et doit rester catégoriquement religieux. La perte du religieux, c'est la perte de l'humanité. La maladie de l'homme moderne et la crise de notre société sont dues essentiellement à la désacralisation.

L'homme profane, qu'il veuille ou non, conserve encore les traces du comportement de l'homme religieux, mais expurgées des significations religieuses. Quoi qu'il en fasse, il est un héritier. Selon Eliade, les preuves que l'homme profane est le descendant de l'homo religiosus sont légion : les fêtes de la Nouvelle Année, de l'installation dans une maison neuve, du mariage, de la naissance d'un enfant, les spectacles etc.

D'après Eliade, le mythe peut se dégrader en légende épique, en ballade ou en roman. L'archétype continue d'être créateur alors même qu'il s'est dégradé à des niveaux de plus en plus bas. C'est la "chute" du mythe, mais chute féconde. L'homme moderne croit qu'il a "vidé les mythes", néanmoins ces derniers survivent indéniablement en lui, malgré lui.

\* Mots clés: Mircea Eliade, imagination, homo religiosus, mythe, permanence du mythe, dégradation du mythe

■ 논문접수일: 4월 5일, 심사일: 4월 25일, 게재확정일: 5월 13일