

‘신화의 구조분석’에 대한 뒤랑의 비판에 관한 연구*

김 종 우

(한국교원대학교 불어교육과)

1. 서론

20세기 사상논쟁의 한 단면에 대한 검토가 될 이 연구는 클로드 레비스트로스의 ‘신화의 구조분석’에 대해 다양하게 전개되었던 비판 중에서 질베르 뒤랑의 신화방법론의 입장을 재검토하는 것을 목적으로 하고 있다.¹⁾ 뒤랑의

* 이 논문은 2006년도 정부재원(교육인적자원부 학술연구조성사업비)으로 한국학술진흥재단의 지원을 받아 연구되었음(KRF-2006-332-A00331).

1) 우리는 「1960년대 프랑스에서의 구조주의 논쟁에 대하여」(『프랑스학연구』 40집, 프랑스학회, 2007, pp. 97-121.)에서 구조주의에 대한 몇 가지 비판에 대해 개괄적으로 살펴본 적이 있다. 여기서 우리는 사르트르, 리코르, 뒤랑의 구조주의 비판의

주 제 어: 신화, 신화의 구조분석, 신화방법론, 뒤랑, 레비스트로스, 신화읽기, 신화비평, 신화분석, 의미론적 유역
mythe, analyse structurale du mythe, mythodologie, Gilbert Durand, Claude Lévi-Strauss, lecture du mythe, mythocritique, mythanalyse, bassin sémantique

구조주의 비판은 구조주의와의 만남 자체에 회의적이었던 장폴 사르트르²⁾와 구조주의 방법론의 무차별적 확장을 경계했던 폴 리코르³⁾의 그것과는 다른 시각에서 검토해보아야 한다. 뒤랑은 구조주의적 사유에 근본적으로 대립적이었던 두 사람과는 달리 구조주의적인 측면을 보여주고 있기 때문이다.⁴⁾

우리는 뒤랑에 대한 이러한 기본적인 생각에서 출발하여 다음과 같은 두 가지 측면에서 뒤랑의 구조주의 비판에 주목하고자 한다. 먼저 우리는 뒤랑의 구조주의 비판이 ‘신화’에 대한 논의를 중심으로 이루어지고 있다는 사실에 주목하고자 한다. 그는 신화와 상상력 분야 연구의 중요성을 강조하면서 인간의 상상 활동이 신화체계 안에서 펼쳐진다고 주장한다. 그렇기 때문에 뒤랑의 구조주의 비판은 ‘신화의 구조분석’으로 대표되는 레비스트로스의 입장의 한계를 잘 보여주고 있다. 다음으로 우리가 뒤랑의 구조주의 비판에서 주목하고자 하는 것은 ‘상상계의 인류학적 구조’라는 용어에서 보듯

주요 논점사항에 대해 검토했다. 이 글은 위의 세 가지 비판 중 뒤랑의 입장의 독특함을 강조하기 위해 구성되었다.

- 2) 사르트르는 레비스트로스가 『야생의 사고』 (*Pensée Sauvage*, Plon, 1962)의 「결론: 역사와 변증법」에서 제기하는 문제에 대해 직접적인 언급을 하지 않는다. 그는 단지 몇 년 후 다른 형식을 빌려 이 논쟁에 대해 언급하고 있을 뿐이다. 이에 대해서는 DOSSE, François(1992), *Histoire du Structuralisme, Tome 2, Le champs du cygne, 1967 à nos jours*, La Découverte, pp. 19-35 참조.
- 3) 리코르는 ‘Structure et herméneutique’(RICOEUR, Paul(1974), *Le Conflit des Interprétations*, Seuil, pp. 31-63)에서 구조주의가 방법론으로서의 자신의 한계를 현저하게 벗어났다고 비판하고 있다(p. 48).
- 4) 뒤랑이 신화, 원형, 상징에 대한 방대한 자료에 근거하여 설정한 ‘상상계의 인류학적 구조’에 관한 논의를 통해 인간사유의 보편문법이 존재하고 있다는 사실을 받아들였다든 점에서 그렇다. ‘상상계의 인류학적 구조’는 잘 알려진 뒤랑의 책의 제목이기도 하다(DURAND, Gilbert(1969), *Les Structures Anthropologiques de l’Imaginaire*, Dunod). 우리는 여기서 특별히 인류학적 구조라는 뒤랑의 용어가 ‘구조(적인)인류학’이라는 레비스트로스의 방법론에서 단지 명사와 형용사를 뒤바꾸어 놓은 것에 불과하다는 점을 지적하고자 한다. 우리는 이와 함께 뒤랑이 이런 표현을 통해 레비스트로스와 마찬가지로 ‘구조’와 ‘인류학’이라는 단어들을 중요한 개념으로 사용하고 있다는 사실을 지적하고자 한다.

이 그가 '구조'라는 용어를 그대로 사용하고 있다는 점이다. 그는 신화적 이야기를 기호학적 분석의 대상으로 삼았던 레비스트로스 등의 구조주의자들을 비판하고 있기는 하지만, 정작 자신은 '구조'라는 말을 중요한 개념으로 사용하고 있다.⁵⁾

이처럼 우리는 레비스트로스의 '신화의 구조분석'이라는 표현에 포함된 '신화'와 '구조'라는 두 단어는 뒤랑이 사용하고 있는 다양한 개념들 중에서 가장 중요한 두 개의 개념이기도 하다는 사실을 확인할 수 있다. 우리가 먼저 다루었던 구조주의에 대한 세 가지 비판 중에서⁶⁾ 특별히 뒤랑의 것이 보여주는 독특함을 강조하는 이유는 여기에 있다. 즉 우리는 레비스트로스의 '신화의 구조분석'의 뚜렷한 한계를 여전히 '신화'와 '구조'를 전면에 내세우고 있는 뒤랑의 입장을 통해 뚜렷하게 드러낼 수 있다고 보는 것이다.

레비스트로스 and 뒤랑은 신화체계가 인간 삶의 기본 틀을 제공하고 있다는 점에서 같은 생각을 가지고 있다. 레비스트로스에게 있어서 “신화는 사회구조와 사회관계들의 반영”⁷⁾이다. 그렇기 때문에 신화적 이야기를 분석하는 것은 곧바로 인간의 정신과 삶을 분석하는 것이다. 이 점에 관한 한 뒤랑의 입장도 마찬가지이다. 즉 뒤랑에게 있어서도 신화는 모든 인간현상의 이해에 기초가 되는 “궁극적인 담론”⁸⁾이며, 역으로 모든 인간현상은 ‘신

5) 뒤랑은 구조 개념에서의 변화를 통하여 이러한 자가당착적인 오류를 벗어나고 있다는 사실에 대해서는 「1960년대 프랑스에서의 구조주의 논쟁에 대하여」, p. 112에서 지적한 적이 있다. 그리고 그 변화의 내용에 대해서는 「구조 개념의 변화와 그 의미」(『불어불문학연구』 50집, 한국불어불문학회, 2001, pp. 677-699)에서 살펴본 적이 있다. 여기서 우리는 구조의 '형식성'과 '상형성'의 개념을 중심으로 레비스트로스와 뒤랑의 차이에 관하여 고찰하면서 '긴장성'과 '역동성' 개념의 중요성을 지적하고자 했다.

6) 앞에서 언급한 「1960년대 프랑스에서의 구조주의 논쟁에 대하여」를 말한다.

7) LÉVI-STRAUSS, Claude(1958), *Anthropologie Structurale*, Plon, p. 229.; “la mythologie sera tenue pour un reflet de la structure sociale et des rapports sociaux.”

8) DURAND, Gilbert(1992), *Figures Mythiques et Visage de l'Oeuvre*, Dunod, p. 25.; “discours ultime” 신화를 인간현상을 이해하는 데에 필수적인 ‘궁극적인 담론’이라는 뒤랑의 생각은 이미 여러 차례 제기된 적이 있다. 우리는 여기서 뒤랑의 이러한 입장을 강조하면서 신화를 ‘사회구조의 반영’이라는 레비스트로스의 생각과 뒤랑의 입장의 유

화의 반복'9)이기 때문이다. 뒤랑에 따르면, 인간 상상계의 구조는 근본적으로 신화체계를 반영하고 있다. 이처럼 두 사람 모두에게 있어서 신화는 인간현상을 구성하는 중요한 뼈대로 기능하고 있다. 하지만 이러한 공통점에도 불구하고, 한 사람은 신화의 '형식'을 중심으로 자신의 생각을 전개해 나갔고 다른 한 사람은 신화의 '내용'을 중심으로 자신의 생각을 펼쳐 나갔다는 점에서 두 사람은 결국 신화에 대해 근본적으로 다른 생각을 가지고 있다.¹⁰⁾

이러한 생각을 바탕으로 우리는 이 글에서 레비스트로스의 '신화의 구조 분석'과의 대비를 통하여 뒤랑의 '신화방법론'의 출발점, 전개과정, 구체적인 양상을 검토하고자 한다. 먼저, 우리는 20세기에 들어와서 신화 논의가 활발해지게 된 배경과 레비스트로스의 '신화의 구조분석'이 토대로 삼고 있는 몇 가지 중요한 개념을 검토하고자 한다. 다음으로, 우리는 '신화의 구조 분석'을 극복하려는 뒤랑이 '신화방법론'을 통하여 드러내는 '신화'와 '인류학적 구조' 개념에 대해 검토하게 될 것이다. 마지막으로, 우리는 신화방법론의 두 가지 구체적인 양상, 다시 말해 문학예술작품의 '신화읽기lecture du mythe'를 지향하는 '신화비평'과 사회의 '의미론적 유역bassin sé-mantique'의 변화에 대한 분석을 지향하는 '신화분석'의 개념을 살펴보게 될 것이다.

사성을 지적하고자 한다.

- 9) 뒤랑은 '신화의 반복'이라는 말을 비유적으로 "신화의 딸"(ibid., p. 164; "fille du mythe")이라고 표현하고 있는데, 우리는 이 점에 대해 나중에 가서 자세하게 살펴보게 될 것이다.
- 10) 신화구조의 형식과 내용에 대한 논의는 위에서 언급한 우리의 「구조 개념의 변화와 그 의미」를 참조하기 바란다.

2. 신화 논의의 부상

신화는 오래 전부터 인간정신과 상상세계를 이루는 기본 골격으로 받아들여져 왔으며, 개념 형성 초기부터 여러 가지 다른 방식으로 의미가 규정되어 왔다.¹¹⁾ 서구사상사에서 합리주의적인 인식이 인간이해의 공식적인 방식으로 자리하게 된 이후 신화적 사고의 영역과 그 역할의 중요성은 지속적으로 위축되어 왔다.¹²⁾ 하지만 19세기를 거치면서 현지조사에 기초한 인류학이 등장함으로써 이른바 원시인들의 신화적 사고의 역할에 대한 관심이 높아지고, 합리주의적 인식방식의 한계가 지적됨으로써 신화에 대한 관심이 급증했다.¹³⁾ 20세기의 대표적인 논쟁의 장이었던 '구조'와 '현상'에 관한 논의는 사실 신화를 어떻게 이해할 것인가 하는 문제에서 출발했다고 해도 과언이 아니다. 그만큼 신화는 20세기 사상논쟁의 중요한 매개체로서의 역할을 수행했다. 이 과정에서 신화를 보는 시각은 다양한 방식으로 분화되었고, 이러한 다양한 시각들 사이에서 치열한 논쟁이 벌어졌다. 이런 맥락에서 레비스트로스는 『구조인류학』에서 다음과 같은 말로 신화 개념 정립의 어려움을 토로하고 있다.

“신화가 무엇인지를 이해하기 위해 우리는 진부와 궤변 사이에서 선택할 수밖에 없는 것일까? 어떤 이들은 각 사회는 신화 속에서 사랑, 증오,

11) 20세기에 들어와서 본격적으로 학문적인 탐구의 대상이 되기 전부터 신화는 인간 사유의 분석과 이해에 중요한 역할을 행하는 것으로 받아들여져 왔다. 역사시대 이전의 모든 인간현상은 신화와 더불어 인식되고 이해되어 왔다. 인지의 발달은 신화를 여러 가지 모습으로 '타락'시켰지만, 그러한 타락의 과정을 거쳐 신화는 오히려 인간의 예술적 표현으로 잠재화됨으로써 훨씬 더 '풍요'롭게 되었다.

12) 사실 서구 합리주의의 인간이해는 신화적 사고를 인류의 유아적 사고의 표현이자 인간정신이 분화되기 이전의 상태라고 보았다. 프랑스의 경우, 근대 이후 데카르트 of 합리주의와 콩트 등의 실증주의는 이런 태도의 극단적인 표현이라고 할 수 있다.

13) 인류학자들이 본격적으로 관심을 기울이기 전에 원시인들을 접했던 선교사들과 식민지 경영자들은 자신들도 모르는 사이에 이러한 신화적 사고방식을 파괴하는 데에 기여했다.

복수와 같이 인류 전체에 공통적인 기본감정을 나타낸다고 주장하고 있다. 또 다른 사람들에게 있어서 신화란 천체현상과 기상현상 등과 같이 이해하기 어려운 현상들을 설명하려는 시도를 이루는 것이다.”¹⁴⁾

레비스트로스의 이러한 토로는 신화 논의의 스펙트럼이 보여주는 다양함을 보여주고 있다. 레비스트로스가 이런 입장을 밝히기 전부터도 여러 사람들이 신화 개념의 다양성에 대해 언급해왔다. 현지조사를 바탕으로 남태평양 지역의 전통사회의 신화 자료를 연구했던 말리노브스키는 신화에 대한 다양한 해석을 거론하고 있다. 그 중에서 그는 ‘자연주의적 신화해석’¹⁵⁾과 ‘역사주의적 신화해석’¹⁶⁾을 특별히 강조하고 있다. 전자는 신화가 “궁극적인 실재로서의 몇몇 자연현상을 내포”¹⁷⁾한다고 보며, 후자는 “신화를 과거의 진실한 역사적 기록”¹⁸⁾으로 간주한다. 나중에 프레이저는 두 이론의 조합을 시도하고 있다. 즉 그는 신화적 인물이 실제의 인간일 수도 있고, 자연물의 의인화일 수도 있다고 본다.¹⁹⁾

엘리아데는 『신화, 꿈, 신비』에서 “언젠가는 신화이해가 20세기의 가장

14) LÉVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie Structurale*, *op.cit.*, p. 228.; “Pour comprendre ce qu’est un mythe, n’avons-nous donc le choix qu’entre la platitude et le sophisme? Certains prétendent que chaque société exprime, dans ses mythes, des sentiments fondamentaux tels que l’amour, la haine ou la vengeance, qui sont communs à l’humanité tout entière. Pour d’autres, les mythes constituent des tentatives d’explication de phénomènes difficilement compréhensibles : astronomiques, météorologiques, etc.”

15) 19세기 말 막스 뮐러 Max Müller에 의해 주창된 신화해석이다. 그는 *Nouvelles Etudes de Mythologie*, Alcan, 1898, p. 39(조르주 귀스도르프(2003), 『신화와 형이상학』, 문학동네, p. 60에서 재인용)에서 “신화학은 자연과 자연의 가장 두드러진 현상에 대한, 시적인 동시에 철학적인 이해에서 생겨났다.”고 주장한다.

16) ‘신화실재설 évhémérisme’이라고도 불리는 이 신화해석방법은 “신화를 고대의 사건들과 역사적 인물들을 우화적으로 전사(轉寫)한 것”이라는 입장을 취한다(조르주 귀스도르프, *op.cit.*, p. 60).

17) 말리노우스키(1996), 『말리노우스키의 원시신화론』, 민속원, p. 17.

18) *ibid.*, p. 20.

19) 조르주 귀스도르프, *op.cit.*, p. 61.

유용한 발견들 중의 하나로 간주될 것”²⁰⁾이라는 말로 20세기에 들어와서 신화에 대한 관심이 고조된 상황을 잘 요약하고 있다. 이와 비슷한 맥락에서 귀스도르프는 『신화와 형이상학』에서 20세기 들어 “차라리 이성으로 되돌아갈 것을 권하고 싶을 정도”로 신화에 대한 논의가 확대되어 이제 와서 “신화를 위해 변론한다는 것이 터무니없는 일”²¹⁾이 되었다고 말하고 있다. 그는 신화가 “지구상의 어느 곳에 인간을 정착시키는” 것을 목적으로 하고, 철학(형이상학)이 “세계 내에서의 인간의 계획과 운명의 의미를 밝히는 것”²²⁾을 목적으로 하고 있기 때문에 ‘신화’와 ‘형이상학’은 결국 동일한 목적을 갖는다고 지적하고 있다. 그렇기 때문에 귀스도르프에게 있어서 신화와 형이상학은 별개의 사유체계가 아니다. 과거와는 달리 이제 신화적 사고는 인류의 유아적 사유를 표현한 것이 아니라 인류 전체의 꿈과 갈망을 표현하는 것으로 받아들여지고 있다.

신화 연구의 이러한 활발함을 통하여 신화는 더 이상 “대중적이고 비사색적인 기원을 갖는 우화적인 이야기”²³⁾가 아니게 되었다. 그것은 더 이상 “야만인들의 정신적인 발육부진 상태”²⁴⁾로 받아들여지지 않게 되었을 뿐만 아니라, 오히려 “세상과 인간 운명에 지속적으로 영향을 끼치는” “살아 움직이는 실재”²⁵⁾로까지 위상이 높아졌다.

레비스트로스가 구조인류학 논의를 진행해 나가면서 신화를 중요한 논의 대상으로 삼은 것은 20세기에 들어와서 급격하게 팽창했던 신화 일반에 대

20) ELIADE, Mircea(1957), *Mythes, Rêves et Mystères*, Gallimard, p. 38.; “la compréhension du mythe comptera un jour parmi les plus utiles découvertes du XX^e siècle.”

21) 조르주 귀스도르프, *op.cit.*, p. 9.

22) *ibid.*, p. 41.

23) LALANDE, André, *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, 1926.; “un récit fabuleux, d’origine populaire et non réfléchi.”

24) 조르주 귀스도르프, *op.cit.*, p. 8.

25) MALINOWSKI, Bronislaw(1955), *Magic, Science and Religion and Other Essays*, NY, Doubleday and Company, p. 100.; “it(=myth) is a living reality”, “continuing to influence the world and human destinies”

한 논의에 힘입은 바가 큰 것으로 보인다. 이러한 다양한 신화 논의의 와중에서 레비스트로스의 ‘신화의 구조분석’은 신화를 현대사상논쟁의 중심에 위치시키는 결정적인 역할을 수행했다. 신화 개념은 신화의 구조분석을 통하여 구조론과 현상론이 대립하는 장이 되었기 때문이다. 레비스트로스는 신화에 대한 경험적, 현상적 접근의 한계를 지적하고 신화현상들을 밀받침하는 공통의 뼈대를 분석하고자 했다. 그의 사상이 신화 논의의 활성화에 기여한 것은 그만큼 그의 구조주의적인 방법론 자체가 독특했기 때문이다.

3. 신화의 구조분석: 토대와 한계

레비스트로스의 ‘신화의 구조분석’에서 중요한 것은 신화적 이야기를 구성하고 있는 내용이 아니다. 레비스트로스에게 있어서 신화적인 요소(친족 용어)는 언어 연구의 기본 단위인 음소처럼 독자적으로 어떤 의미를 지니는 것이 아니다. 이들은 “어떤 체계 속에 편입되어야만 의미작용을 하게”²⁶⁾ 된다. 레비스트로스는 『구조인류학』에서 한 사회의 소통체계에 대해 언급하면서 그 상관관계에 대하여 다음과 같이 지적하고 있다.

“어느 사회에서나 소통은 여성의 소통, 재화와 용역의 소통, 메시지의 소통이라는 세 가지 층위에서 이루어진다. 그러므로 친족체계, 경제체계, 언어체계에 대한 연구는 어떤 유사성들을 보여준다.”²⁷⁾

레비스트로스는 한 사회를 구성하는 사회관계의 기본을 소통(교환)체계

26) 레비스트로스는 “체계 속의 통합조건 하에서의 의미작용 획득”이라는 친족용어들과 음소들의 공통의 특징을 『구조인류학』(*Anthropologie Structurale*, Plon, 1958, pp. 40-41)에서 지적하고 있다.

27) LÉVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie Structurale*, *op.cit.*, p. 326.; “Dans toute société, la communication s’opère au moins à trois niveaux: communication des femmes; communication des biens et des services; communication des messages. Par conséquent, l’étude du système de parenté, celle du système économique et système linguistique offrent certaines analogies.”

속에서 파악하며, 그 기본모형을 언어체계에서 찾는다. 위에서 보는 것처럼 여성의 교환으로 드러나는 친족체계, 재화와 용역의 교환으로 나타나는 경제체계, 메시지의 교환을 통해 구현되는 언어체계는 “어떤 유사성들을 보여 주기” 때문에 공통의 도구를 통해 연구될 수 있다. 레비스트로스에게 있어서 친족요소를 비롯한 여러 다양한 사회관계의 구성요소들은 음소들처럼 모두 “의미작용의 요소”이며, “체계 속에 통합될 경우에만 의미작용을 획득한다.”²⁸⁾ ‘사회생활의 구성요소와 언어체계의 관련성’과 ‘체계 속에서의 의미작용’이라는 두 가지 기본 전제는 레비스트로스의 ‘신화의 구조분석’의 토대이다.

레비스트로스는 의미작용에 있어서 ‘음소’와 ‘신화소’의 유사성의 확인을 통하여 구조언어학의 기본 입장을 인류학으로 확장시키고자 하는 자신의 생각을 잘 드러내고 있다. 그에 의하면, 단어의 의미가 구성요소별로 독자적으로 생성되는 것이 아니라 음소들의 결합에 의해 부차적으로 형성되는 것처럼, 신화적 이야기의 의미는 신화소들 사이의 관계에서 생성된다. 마치 언어학자가 연구대상을 음소로 분해하여 그 상관관계를 분석하는 것처럼, 레비스트로스는 신화적 이야기를 몇 개의 구성요소로 나누어 그 상관관계를 통해 신화의 의미를 추출해낸다. 사실 신화적 이야기와 그 타락한 모습으로서의 전설, 민담, 동화 등을 몇 가지 구성요소들로 분절한 다음 그 상관관계에서 어떤 공통점을 발견하고자 한 것은 레비스트로스가 처음이 아니다.²⁹⁾

위에서 보는 것처럼, 레비스트로스는 ‘신화의 구조분석’이라는 독특한 방법을 정제시켜 나가는 과정에서 현대언어학의 성과에 기대고 있다. 레비스트로스의 이러한 태도의 밑바탕에는 언어현상과 현대언어학에 대한 그의 믿음, 즉 언어는 그 자체로 “탁월한 문화적 사실”이기 때문에, “언어의 매개를 통해 사회생활의 모든 형태가 성립되고 이어져간다”³⁰⁾는 믿음이 자리하

28) *ibid.*, pp. 40-41. “ils(=les termes de parenté) n’acquèrent cette signification qu’à la condition de s’intégrer en systèmes.”

29) 프로프는 『이야기의 형태론』(1926), 『민담의 역사적 기원』(1946)에서 이미 이런 생각을 개진했는데, 이는 레비스트로스의 구조인류학이 최초로 그 모습을 드러내었던 『친족의 기본구조』(*Les Structures Élémentaires de la Parenté*, P.U.F., 1949)보다 빠르다.

고 있다. 그렇기 때문에 그는 언어현상과 언어구조에 대한 분석을 통해 사회관계의 구조를 밝힐 수 있다고 보았던 것이다. 게다가 그는 현대언어학을 “아마도 과학이라는 이름을 요구할 수 있는 유일한 것이며, 실증적인 방법을 양식화하고, 분석에 따르는 사실들의 본질을 알아내는 데에 성공한 유일한 과학”³¹⁾으로 보았다.

그는 현대언어학의 여러 발전 중에서 특히 트루베츠크의 음운론 연구를 염두에 두고 음운론적 혁명의 중요성을 지적하면서 그 특징을 다음과 같이 요약하고 있다.

“어떤 논문계획에서 그는 결국 음운론의 방법을 네 가지 기본과정으로 귀결시킨다. 먼저, 음운론은 **의식적인** 언어현상들에 대한 연구에서 **무의식적인** 하부구조로 이동한다. 음운론은 **항목들**을 독립적인 실체들로 간주하기를 거부하고, 반대로 항목들 사이의 **관계들**을 분석의 기초로 삼는다. 음운론은 체계 개념을 도입한다. «현대의 음운론은 음소들이 항상 하나의 체계의 구성원들이라고 선언하는 데서 그치지 않고, 구체적인 음운체계를 드러내고 그 구조를 규명한다.» 마지막으로 음운론은 **연역적으로**든 «논리적으로 귀납해서든» 일반법칙을 발견하는 것을 목적으로 하고 있는데, «그것은 그 법칙에다 절대적인 성격을 부여한다.»(강조-원저자)³²⁾

30) LÉVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie Structurale*, *op.cit.*, p. 392. “Dans les deux cas, une liaison particulièrement étroite existe avec la linguistique, puisque le langage est à la fois le fait culturel par excellence(distinguant l’homme de l’animal) et celui par l’intermédiaire duquel toutes les formes de la vie sociale s’établissent et se perpétuent.”

31) *ibid.*, p. 37. “elle n’est pas une science sociale comme les autres, mais celle qui, de loin, a accompli les plus grands progrès: la seule, sans doute, qui puisse revendiquer le nom de science et qui soit parvenue, à la fois, à formuler une méthode positive et à connaître la nature des faits soumis à son analyse.”

32) *ibid.*, p. 40; “Dans un article-programme, il ramène, en somme, la méthode phonologique à quatre démarches fondamentales: en premier lieu, la phonologie passe de l’étude des phénomènes linguistiques *conscients* à celle de leur infrastructure *inconsciente*: elle refuse de traiter les *termes* comme des entités indépendants, prenant au contraire comme base de son analyse les *relations* entre les termes: elle introduit la notion de système: «La phonologie actuelle ne se borne pas à déclarer que les phonèmes sont toujours membres d’un système, elle montre

레비스트로스의 신화의 구조분석은 이러한 구조음운론의 네 가지 일반법칙을 수용하면서 형성된다. 레비스트로스는 트루베츠크이가 현대음운론과 과거의 언어학을 비교하면서 상정한 “구조주의와 종합적인 보편주의”와 “개별주의와 원자주의”³³⁾의 대립에서 전자를 선택하면서 이러한 대립을 언어학 논의의 밖으로 끌어낸다. 즉 이렇게 해서 언어활동과 정신활동을 포함하는 인간의 사회활동을 구성하는 모든 요소들은 독자적으로 의미작용을 하는 것이 아니라 이웃하는 여러 요소와의 대립관계를 구성하는 망 속에서 작용한다.

그에게 있어서 언어학 논의에 대한 관심은 단지 출발점으로서의 역할에서 그치며, 신화의 구조분석은 이를 인간사회 전체의 차원으로 확장하려 한다. 레비스트로스는 언어활동이란 “무의식적 사고의 층위에 위치”하며, “랑그의 통사적이며 형태적인 법칙을 의식하지 않고”³⁴⁾ 이루어진다는 점을 강조한다. 그는 한 걸음 더 나아가 원시사회의 결혼규칙과 친족체계에서 언어체계에서 나타나는 것과 같은 무의식적인 성격을 본다. 즉 그에게 있어서 결혼규칙과 친족체계는 언어체계처럼 “어떤 유형의 소통을 보장하는 조작체계”³⁵⁾이다.

des systèmes phonologiques concrets et met en évidence leur structure»: enfin elle vise à la découverte de lois générales soit trouvées par induction, «soit....déduites logiquement, ce qui leur donne un caractère absolu.» 트루베츠크이 음운론의 특징을 간명하게 요약하고 있는 이 인용문은 나중에 구조주의가 내세우는 근본 가정이 무엇인지를 설명하는 데에 유용하게 사용되었으며, 구조주의와 관련한 다른 논쟁을 설명하는 자리에서도 긍정적으로든 부정적으로든 여러 번 참조된 적이 있다. 여기서 보는 것처럼, 레비스트로스는 트루베츠크이 음운론의 원칙을 신화의 구조분석의 근원을 밝히고자 하는 긍정적인 맥락에서 인용하고 있다. 반면에 리콰르는 레비스트로스의 구조주의가 드러내는 한계를 지적하면서 레비스트로스가 절대시하는 원칙들을 비판한다는 부정적인 맥락에서 이 대목을 인용하고 있다(RICOEUR, Paul, *op.cit.* 참조).

33) *ibid.*, p. 41.; “un structuralisme et un universalisme synthétique” (vs) “l’individualisme et l’atomisme”

34) *ibid.*, p. 64.; “D’abord, presque toutes les conduites linguistiques se situent au niveau de la pensée inconsciente. En parlant, nous n’avons pas conscience des lois syntactiques et morphologiques de la langue.”

이처럼 레비스트로스의 구조인류학은 그 뿌리를 기존의 인류학을 이끌어 왔던 사유에서 찾지 않고 20세기 들어 새롭게 대두된 언어연구 방법론인 구조음운론에서 찾고 있다는 점에서 특징적인 모습을 보여준다. 우리는 다른 곳에서 신화의 구조분석에 대해 그 개요만을 간단하게 지적한 적이 있다. 즉 ‘신화의 구조분석’은 ‘신화적 이야기를 몇 개의 ‘신화소mythème’로 분절하고 이들 사이의 상관관계에서 의미를 찾으려 한다.’ 여기서 신화소는 “언어연구의 기본단위인 ‘음소phonème’와 마찬가지로의 기능을 수행”³⁶⁾한다. 레비스트로스의 이러한 태도는 신화의 구조분석의 핵심으로서, ‘신화소로의 분절’과 이들 사이의 ‘상관관계의 탐구’라는 두 가지 요소를 강조하고 있다.

20세기에 등장한 몇 가지 신화론을 검토하고 있는 스트렌스키는 “레비스트로스의 신화이론에 관한 논의는 거의 항상 신화의 구조분석에 대한 예시로 시작되고 또한 거기서 끝난다.”³⁷⁾라는 말로 레비스트로스의 구조인류학에서 신화 논의가 차지하고 있는 절대적인 중요성을 잘 지적하고 있다. 그에 따르면, 레비스트로스의 구조분석의 최초의 대상이었던 신화는 “강하게 구조화된 중요한 이야기”³⁸⁾이다. 여기서 ‘구조화되어 있다’는 것은 요소들의 독자적인 내용들에 의한 이야기 구성을 의미하는 것이 아니라 형식적인 차원에서의 관계맺음을 의미한다.

음운론 연구자가 자체적으로 어떤 의미를 지니는 단어를 음소로 분절하는 것처럼 신화적 이야기를 분석할 수 있게 되는 것은 그것을 신화소로 분절함으로써이다. 레비스트로스는 이러한 생각을 오이디푸스 신화에 대한 분석에 적용한다. 그는 오이디푸스 신화를 몇 개의 신화소들로 분절하여 이들

35) *ibid.*, p. 69.; “un ensemble d’opérations destinées à assurer, entre les individus et les groupes un certain type de communication.”

36) 「1960년대 프랑스에서의 구조주의 논쟁에 대하여」, p. 102.

37) STRENSKI, Ivan(1987), *Four Theories of Myth in Twentieth Century History : Cassirer, Eliade, Lévi-Strauss and Malinowski*, University of Iowa Press, p. 129.; “Discussions of Lévi-Strauss’s theory of myth nearly always begin, and often end, with a demonstration of structural analysis of a myth.”(강조-원저자)

38) *ibid.*, p. 130. “a strongly structured, important story”

사이의 상호관계를 살펴본 다음 신화의 기능을 정의한다.³⁹⁾

뒤랑은 『상징적 상상력』에서 레비스트로스의 구조인류학을 비판하면서 오이디푸스 신화에 대한 레비스트로스의 구조분석을 예시하고 있다. 뒤랑은 여기서 레비스트로스가 오이디푸스 신화의 기능을 “수많은 이야기 속에서 인간이 흠으로부터 태어났다고 확인하면서도 동시에 실제로 인간은 남자와 여자의 결합으로부터 태어난다는 사실을 알고 있는 사회로 하여금 이러한 모순을 해결하게 해주는”⁴⁰⁾ 사회적 기능을 수행하는 것으로 보았다고 지적한다. 뒤랑은 계속해서 레비스트로스의 신화분석의 한계를 지적하면서 그것이 상징의 이해를 지향하는 것이 아니라 논리적으로 분절되는 요소들 사이의 상호관계를 파악하는 것만을 지향하고 있다고 비판한다.

“레비스트로스 자신에게서 하나의 예를 들자면, 헬레니즘 전통이 우리에게 말해주는 대로 오이디푸스 신화 속에서 우리가 멈추어야 할 곳은 카드모스가 죽인 용의 상징이나 오이디푸스가 죽인 스프링크스의 상징도 아니고, 안티고네에 의한 폴리니우스의 매장 의식이나 정신분석가에게 아주 중요한 근친상간의 상징체계도 아니다. 중요한 것은 단지 문장들에 의해 표현된 관계이다.(강조-원저자)”⁴¹⁾

즉 레비스트로스의 분석과정에서 중요한 것은 신화소들이 공시적 차원에

39) 우리는 레비스트로스가 ‘신화의 구조분석’에서 다루고 있는 오이디푸스 신화분석에 대해 자세하게 언급하지 않을 것이다. 레비스트로스의 오이디푸스 신화분석은 이미 많은 사람에 의해 비판적으로 거론되었다. 우리는 여기서 이러한 비판적인 검토 중에서 우리의 문맥과 관련하여 중요한 의미를 지니는 질베르 뒤랑의 것만을 요약하여 제시하고자 한다.

40) DURAND, Gilbert(1964), *L'Imagination Symbolique*, P.U.F., p. 59.; “il permettrait à une société qui affirme en de nombreux récits que les hommes viennent de la terre et qui cependant sait que l'homme naît de l'union de l'homme et de la femme, de résoudre cette contradiction.”

41) *ibid.*, p. 57.; “Pour emprunter un exemple à Lévi-Strauss lui-même, dans le mythe d'Oedipe tel que nous le rapporte la tradition hellénique, ce n'est pas au symbole du dragon tué par Cadmos, ou à celui du Sphinx tué par Oedipe, pas plus qu'au rituel d'ensevelissement de Polynice par Antigone, ou au symbolisme si cher au psychanalyste, de l'inceste, qu'il faut s'arrêter, mais bien à la relation exprimée par les phrases.”

서 이원대립적으로 배열된다는 사실이다. 그리하여 그는 오이디푸스 신화를 신화소로 분절하여 네 개의 계열로 나눈 다음, 이들 사이의 이원대립적인 관계를 제시하고 그러한 대립을 통해 신화의 사회적 기능을 설명한다. 뒤랑에 따르면, 레비스트로스의 분석에서 오이디푸스 신화는 “사회학적 목적에 사용되는 논리적 도구”⁴²⁾이자 “구조적 놀이”⁴³⁾로 환원된다. 뒤랑은 이러한 사회학적 환원주의는 프로이드의 심리학적 환원주의만큼이나 상징과 신화의 기능을 위축시킨다고 본다.⁴⁴⁾

레비스트로스가 신화의 구조분석에서 주장하는 것과는 달리, 현상학에서는 신화의 의미를 전혀 다른 방식으로 찾아 나선다. 이와 같이, 엘리아데는 종교현상을 관념적이고 추상적인 개념에 입각해서 지적으로 분해하는 것이 아니라, 그것이 인간의 원초적인 경험을 제시하고 있는 것으로 이해하고자 한다. 그러므로 엘리아데에게 있어서 중요한 것은 인간이 실제로 어떤 경험을 하면서 살아가는가 하는 현상론적인 질문이다.⁴⁵⁾ 종교현상학에서는 신화와 제의 등 구체적인 문화현상을 통해 접할 수 있는 구체적인 경험내용이 문제시된다. 엘리아데에게 있어서 신화는 관념적이거나 추상적인 어떤 것이 아니라 “실재”이며, “거룩한 역사”에 관한 실제적이고 구체적인 이야기이다.

42) *ibid.*, p. 59.; “un outil logique utilisé à des fins sociologiques.”

43) *ibid.*, p. 59.; “un jeu structural.” 이러한 레비스트로스의 태도에 대해 Ivan STRENSKI는 “Myths also record and preserve the memories of central systems of classification, which in tribal societies provide an indispensable means for ordering the universe.”(*op.cit.*, pp. 131-132)라고 설명하고 있다.

44) 이에 대해 뒤랑은 “상징을 기호로 축소시키는 것(réduire le symbole au signe; DURAND, Gilbert, *L'Imagination Symbolique, op.cit.*, p. 61)”이라고 간명하게 정리하고 있다. 뒤랑에게 있어서는 그 자체로 의미의 두터움을 지니고 있는 상징은 기호와는 다른 차원에서 의 논의를 필요로 한다.

45) 엘리아데의 종교현상학에 관한 논의는 정진홍의 「성의 구조와 양태-엘리아데 연구를 위한 서론」(『기독교사상』, 기독교사상사, 1974년 12월, pp. 101-114)을 참조하기 바란다. 정진홍은 여기서 엘리아데에게 있어서 중요한 것은 “종교현상의 이해를 위한 방법론보다 종교현상 자체와의 만남”(p. 102)이라고 말하면서, 그가 “종교란 무엇인가 라는 본질론적인 경향의 물음보다 무엇이 종교인가 라는 현상학적인 물음”(ibid.)을 더 중시했다고 지적하고 있다.

뒤랑의 신화방법론은 신화를 “실재”, 혹은 “거룩한 역사”로 보는 엘리아데의 태도를 밀바탕으로 하고 있다. 즉 모든 인간현상이 “신화의 딸”이라는 뒤랑의 생각과 신화를 “모범적인 이야기”로 보는 엘리아데의 생각은 크게 다르지 않다. 뒤랑은 전논리적, 신화적 사고와 논리적, 과학적 사고 사이에 단절이 존재하지 않는다는 레비스트로스의 생각에 전적으로 동의한다. 하지만 레비스트로스의 구조주의적 방법론에 대한 뒤랑의 공감은 여기서 그친다. 뒤랑은 인간정신의 구조 속에는 여러 신화적인 요소들이 체계화되어 있다고 본 점에서 레비스트로스의 사유에서 중요한 것을 빌려오고 있다. 그렇지만 뒤랑에게 있어서 중요한 것은 형식이 아니라 내용이다. 뒤랑에 의하면, 신화적 이야기는 형식(기호)의 조합이 아니라 실체(의미)의 조합이다. 이는 레비스트로스와 뒤랑의 가장 중요한 차이이며, 이러한 차이는 신화의 구조 분석에 대한 뒤랑의 비판의 배경이 되고 있다.

4. 뒤랑의 신화와 인류학적 구조

4.1. “신들의 전쟁”으로서의 신화

뒤랑이 주창한 독특한 신화이해 방식인 신화방법론은 신화를 인간의 상상세계라는 거대한 체계 속에 편입시킨 다음, 거기서 모든 인간현상을 이해하는 원형을 찾으려는 시도이다. 이는 신화의 형식의 측면이 아니라 내용의 측면을 문제 삼고 있다는 점에서 레비스트로스가 말하는 신화의 구조분석과 근본적으로 다르다. 그것은 인간의 정신활동을 체계의 관점에서 바라볼 수 있다고 본 점에서 구조주의의 방법론을 수용하고 있으면서도 신화‘현상’의 중요성을 강조하고 있다는 점에서 구조주의적인 관점과 근본적으로 다르다. 뒤랑에게 있어서 “신화는 모든 담론의 근본이 되는, 달리 말해 모든 의미 전개에 근본이 되는 대립적 긴장으로 이루어진 궁극적인 담론이다.”⁴⁶⁾

46) DURAND, Gilbert(1992), *Figures Mythiques et Visages de l'Oeuvre*, op.cit., p. 25.; “Le mythe

이런 입장에서 뒤랑은 신화의 한 속성을 “신들의 전쟁”⁴⁷⁾이라는 표현을 사용하여 정의하고 있다.

신화 속에는 여러 대립적인 속성을 지닌 신들이 갈등과 조화를 반복하고 있다. 뒤랑에 의하면, 신화 속의 신들이 대립하는 이질적 속성이 바로 인간현상들 사이의 대립과 갈등을 함축적으로 보여주고 있다. 그는 전쟁이라는 표현을 통해 신화 개념의 중요한 성격이자 자신의 방법론을 구조인류학과 근본적으로 다르게 만들어주는 ‘역동성(dynamicité)’의 개념을 도입한다. “신들의 전쟁”에서 드러나는 대립관계는 레비스트로스가 말하는 정적인 이항대립의 관계가 아니다. 구조주의 분석이 의뢰하는 이항대립은 어떤 변별적인 요소의 있고 없음에 따른 상호배제 관계를 함축하는 것이지만, 뒤랑에게 있어서의 대립은 여러 가지 요소들이 복합적으로 작용하는 유동성을 드러낸다. 신화에 서처럼 인간사회에서도 다양한 흐름들이 하나의 역동적인 구조 속에 편입되어 있다. 신화가 인간현상의 궁극적인 담론이라는 뒤랑의 생각은 다양한 인간현상이 전체적으로 구조화된 것이 신화라는 생각의 변형이다.

뒤랑이 인간사유의 원형으로 보고 있는 신화는 신들 사이에서 반복되는 갈등과 타협, 대립과 조화의 장이다. 신화구조와 인간 상상계의 구조가 ‘정체’된 것이 아니라 ‘역동’적인 것이라는 뒤랑의 생각은 신화에 대한 이러한 이해를 바탕으로 하고 있다. 신화 속에서는 다양한 신들이 각기 인간현상의 여러 속성을 구현하고 있다. 여기서 인간의 역사(이야기) 전체가 “신화의 딸(반복), 상상적인 잠재태”라는 생각이 생겨난다.

4.2. “상상적인 잠재태”로서의 역사

현대의 신화 논의가 보여주는 특징은 신화가 인류의 유아적 사유를 표현한 것이 아니라 모든 인간현상의 토대라는 점을 강조하는 것이다. 이러한 생

est le discours ultime où se constitue la tension antagoniste, fondamentale à tout discours, c'est-à-dire à tout «développement» du sens.”

47) *ibid.*; “la Guerre des dieux”

각은 합리주의적인 신화인식과 분명한 차이를 보여주는 것으로서, 이 점에 관한 한 레비스트로스의 구조인류학에서 말하는 신화의 구조분석이나 엘리아데의 종교현상학의 신화 이해 사이에는 차이가 없다. 신화의 구조분석은 신화체계의 기본 도식이 인간 사유구조를 반영하고 있다는 생각을 기본으로 하고 있으며, 종교현상학 또한 신화현상이 사유체계와 생활방식을 포함하는 모든 인간현상과 상동관계에 처해 있다는 생각을 전제로 하고 있다.

뒤랑의 신화방법론은 현대의 신화 논의의 두 개의 커다란 줄기인 구조인류학과 종교현상학의 입장을 종합하고 있다. 인간의 역사(이야기)를 “신화의 딸”이라는 우의적인 표현으로 나타내고 있는 뒤랑의 입장은 이런 맥락에서 이해되어야 한다. 여기서 “신화의 딸”이란 엘리아데의 “신화의 반복”(영원회귀의 신화)을 의미하며, 레비스트로스 식으로 보자면 사회관계들과 신화 사이의 구조적인 동일성을 의미한다. 뒤랑은 인간의 역사에 대한 개념을 통해 이러한 생각을 보여주고 있다. 즉 그에게 있어서 인간의 역사는 “기계적이고 물질적인 숙명성에 의해 미리 만들어진 객관적인 운명”이라기보다는 “인간들의 작품들의 개화에서 나온 결실과 산물”이다. 그렇기 때문에 인간의 역사는 인간정신이 포함하고 있는 “상상적인 잠재태”⁴⁸⁾이다.

여기서 우리는 ‘상상적인 잠재태’라는 뒤랑의 표현에 주목할 필요가 있다. 즉 역사를 인간정신의 ‘상상적인 잠재태’로 보는 뒤랑의 태도는 신화를 ‘신들의 전쟁’이라고 본 생각과 더불어 인간현상의 궁극적 담론으로서의 신화체계라는 생각의 또 다른 표현이다. 인간의 역사를 ‘신화의 딸’로 규정하는 입장은 신화를 ‘모범적인 이야기’로 보고 인간의 역사를 그 모범의 영원한 반복으로 보았던 엘리아데의 사유와 동일한 것이라고 할 수 있다.

구조주의적인 관점에서 말하자면, 신화는 ‘상상적인 잠재태’로서의 역사와 동일한 구조를 드러내고 있다. 이는 신화구조가 모든 사회관계의 구조를 반영하고 있다는 레비스트로스의 생각을 보여주는 것이다. 하지만 구조주의

48) *ibid.*, p. 164.; “L’histoire des hommes n’est pas un destin objectif préfabriqué par une fatalité mécanique donc matérielle, elle n’apparaît que comme la fructification, le produit qui émerge de l’efflorescence des œuvres des hommes; elle est fille du Mythe, c’est-à-dire des potentialités imaginatives.”

의 입장은 신화 그 자체가 “역사의 순간을 만드는”⁴⁹⁾ 기능을 고려하지 않은 채, 신화적 이야기의 공시적인 관계만을 인간의 정신활동을 이해하는 모델로 삼고 있다. 이런 점에서 구조인류학에서 말하는 신화는 뒤랑이 말하는 “역사의 역할을 배분하고,”⁵⁰⁾ 그러므로 ‘역사의 척도’가 되는 신화와는 다른 것이다.

신화를 ‘역사의 척도’로 보는 뒤랑의 태도는 인간의 역사가 변증법적인 발전과정을 거쳐 단일한 선을 따라서 발전해나가는 것이 아니라 다양한 요소들이 복합적으로 작용하면서 반복된다는 입장을 바탕으로 한다. 신화는 이러한 반복되는 역사에 잠재적인 틀을 제공하는 것이다. 상상세계의 차원에서 모든 인간현상은 신화의 그림자이므로, 인간의 모든 담론은 상상계의 구조 속에서 신화체계와 만난다.

4.3. 구조의 다른 유형: 상상계의 인류학적 구조

뒤랑은 신화에 대한 이러한 입장을 바탕으로 『상상계의 인류학적 구조』에서 ‘일반원형학Archétypologie générale’⁵¹⁾이라는 새로운 관점을 드러낸다. 여기서 우리는 뒤랑이 사용하고 있는 두 개의 단어, 즉 ‘상상계’와 ‘구조’라는 말을 특별히 강조하고자 한다. 먼저 우리는 ‘상상계’라는 단어를 사용함으로써 뒤랑이 인간정신이 다양하게 드러내는 현상들의 원형에 관심을 가지고 있다는 사실을 확인할 수 있다. 다음으로 우리는 ‘구조’라는 뒤랑의 단어에서 이러한 상상계가 ‘구조화’되어 있다는 사실을 알 수 있다.

그는 『상상계의 인류학적 구조』에서 모든 인간현상이 신화의 그림자(반복, 딸)라는 생각을 기본으로 전 세계 여러 신화와 민담에 나타나는 ‘도식 Schèmes’, ‘이미지Images’, ‘상징Symboles’ 등을 이용하여 상상계의 구조를

49) *ibid.*, p. 27.; “c’est le mythe qui (...) permet de décider ce qui «fait» le moment historique,”

50) *ibid.*; “c’est le mythe qui, en quelque sorte, distribue les rôles de l’histoire”

51) 뒤랑은 『상상계의 인류학적 구조』에 「일반원형학입문 *Introduction à l’archétypologie générale*」이라는 부제를 붙이고 있는데, 이는 이 책이 원형들에 대한 분류를 지향하고 있다는 사실을 보여주고 있다.

구축하고 있다. 그는 상상계의 구조를 '분열구조Structures schizomorphes', '신비구조Structures mystiques', '종합구조Structures synthétiques' 등 셋으로 나누고, 이를 다시 둘로 나누어 '분열구조'를 '낮체제Régime diurne'로 보고, '신비구조'와 '종합구조'를 '밤체제Régime nocturne'로 본다.

뒤랑은 상상계의 인류학적 구조를 2체제-3구조로 나누어 놓고 각각에 대해 '설명과 정당화의 원칙Principes d'explication et de justification', '지배반사Réflexes dominants', '«동사적» 도식Schèmes «verbaux»', '«형용사적» 원형Archétypes «épithètes»', '«실사적» 원형Archétypes «substantifs»', '상징과 종합소Symboles et synthèmes' 등의 여러 단계를 거치면서 전체적으로 하나의 구조를 구축하고 있다.

이렇게 해서 뒤랑은 인간현상을 구성하는 원형, 주제, 이미지, 도식, 상징 전체를 상상계의 인류학적 구조에 편입시킨다. 뒤랑이 말하는 상상계의 인류학적 구조는 '형식구조'가 아니라 '상형구조'이다.⁵²⁾ 상형구조란 이미지와 주제들로 이루어진 내용들이 역동적인 움직임을 만들어내는 구조를 의미한다. 온갖 다양한 이미지들은 구조 속에서 '긴장(전쟁)' 상태를 유지하면서 인간현상을 구성하고 있다.

'원형'이라는 개념은 '도식'이라는 동사적 역동성이 실사화한 것⁵³⁾이다. 그가 강조하는 것은 구조라는 결과물이 아니라 그러한 구조를 만들어내는 동사적인 힘이다. '일반원형학'이라는 뒤랑의 용어는 그가 원형론이라는 구조주의적 발상이 어떻게 해서 현상학적 측면을 지니는가 하는 문제에 관심을 가지고 있음을 보여주고 있다. 뒤랑의 신화방법론은 구조적 동질성과 현상학적 차별성을 동시에 고려하고 있는데, 우리는 뒤랑의 이러한 태도를 그가 '보편문법'과 '원형론' 등의 용어와 역사-문화적인 차이 등의 용어를 동시에 사용하고 있다는 데서 확인할 수 있다. 이런 관점에서 뒤랑은 신화를 "상징, 원형, 도식의 역동적 체계, 도식의 영향 하에서 이야기로 구성되려는

52) 우리는 이에 대해서 「구조 개념의 변화와 그 의미」에서 그 개념을 추적해 본 바 있다.

53) DURAND, Gilbert, *Les Structures Anthropologiques de l'Imaginaire*, op.cit., p. 62.; "Les archétypes constituent les substantifications des schèmes."

역동적 체계”⁵⁴⁾라고 정의한다. ‘상상계의 인류학적 구조’ 속에서는 온갖 다양한 이미지들과 동사적인 힘들이 구조의 내용을 이루면서 자리 잡고 갈등과 조화를 반복하면서 인간현상을 구성하고 있다.

5. 문학과 사회 속의 신화

지금까지 우리는 레비스트로스의 신화의 구조분석에 대한 뒤랑의 입장과 구조주의와 현상학의 접목을 시도했던 뒤랑의 신화 개념과 그에 입각한 독특한 개념으로서의 ‘상상계의 인류학적 구조’의 개념에 대해 살펴보았다. 뒤랑은 이러한 독특한 신화와 구조 개념에 입각하여 신화의 구조분석을 비판하면서 문학과 사회를 분석하고 이해하는 구체적인 방법으로서의 ‘신화읽기’의 개념을 도입한다. 우리는 이제 이상에서 검토한 내용을 바탕으로 뒤랑이 지향하고 있는 ‘신화읽기’, ‘문학예술비평’, ‘사회분석’ 등의 개념을 구체적으로 살펴보려고 한다.

5.1. 신화읽기

뒤랑은 예술작품의 창작과 독서과정에서 ‘신화읽기’라는 독특한 개념을 도입한다. 뒤랑에 따르면, 현대의 여러 “문화적 이야기”는 “고대 신화체계의 시나리오”⁵⁵⁾와 구조적으로 동일한 것으로서, 넓은 의미에서 현대의 이야기는 신화체계의 그림자이다. 다시 말해 이야기의 저자(말하는 자, 주도자, 행위자)들은 자기 나름대로 고대의 신화체계를 읽어내고 있다. 하지만 합리주의적인 사유에 따르면 ‘상상력’과 ‘신화’는 “전역사적 사고”⁵⁶⁾이며 “의식

54) *ibid.*, “un système dynamique de symboles, d’archétypes et de schèmes, système dynamique qui, sous l’impulsion d’un schème, tend à se composer en récit”

55) DURAND, Gilbert, *Figures Mythiques et Visage de l’Oeuvre, op.cit.*, p. 5.; “il n’y a pas de coupure entre scénarii significatifs des antiques mythologies et l’agencement moderne des récits culturels”

의 유년기”⁵⁷⁾의 소산이고, 현대의 이야기(역사)는 이들을 극복하고 개화한 더 발전적인 형태였다. 신화는 감정적이고 전과화적인 차원의 이야기이기 때문이다.

신화는 인간현상의 ‘상상적인 잠재태’로서, 문학작품을 포함한 인간의 모든 문화현상과 신화현상 사이에는 구조적인 상동관계가 존재한다. 뒤랑은 이러한 생각을 바탕으로 구체적인 작품의 개념을 형성해나간다. 그에게 있어서 예술작품이란 무엇보다도 “상상적 세계의 통합체”⁵⁸⁾로서, 작가의 ‘사상’의 결과가 아니라 ‘상상력’의 산물이다. 그렇기 때문에 예술작품을 작가 개인의 심리적인 상태나 작가가 속한 사회적인 환경으로 환원시켜 이해하려 해서는 안 된다.

신화체계는 “상징의 기원의 모범적 완성”⁵⁹⁾이고자 하며, 역으로 소설(작품)은 “특정 개인의 시각에 의해 채용된 서사시”⁶⁰⁾이다. 여기서 특정 개인이란 작가를 의미하며, 서사시란 신화체계의 최초의 타락이다. 엘리아데는 인간사유가 합리화의 길로 접어들면서 신화는 종교, 문학, 예술로 타락했다고 말하고 있지만, 그러한 타락 자체가 오히려 신화를 풍요롭게 만들었다고 본다. 어떤 작품이 뛰어난 작품인가 하는 문제는 그것이 얼마나 인간 상상계의 보편구조에 부합하는가 하는 문제와 같은 것이다. 다시 말해 작품의 우수성은 그것이 인간 상상계의 원형인 보편적인 신화체계에 얼마나 부합하는가에 따른다. 이렇게 볼 때 뒤랑은 문학이 ‘신화의 타락’이라는 엘리아

56) DURAND, Gilbert, *Les Structures Anthropologiques de l'Imaginaire*, op.cit., pp. 15-16.; “des idées à l'état naissant.”

57) *ibid.*, p. 16.; “l'enfance de la conscience.”

58) DURAND, Gilbert(1980), *L'Ame Tigrée*, Denoël/Gonthier, p. 144.; “le chef-d'oeuvre littéraire est accès à la totalité du Monde imaginal. Toute grande littérature est d'imagination plénière plus que d'idées”

59) DURAND, Gilbert, *Figures Mythiques et Visage de l'Oeuvre*, op.cit., p. 20.; “c'est la mythologie qui se trouve être le perfectionnement exemplaire de la genèse du symbole.” 여기서 “모범적인 exemplaire”이라는 단어는 엘리아데적인 의미로, 즉 모든 상징의 추상적이고 잠재적인 모습으로서의 ‘모범’이라는 의미로 파악되어야 한다.

60) *ibid.*, p. 218-219.; “le roman apparaît comme une épopée adaptée à l'optique individualiste.”

대의 생각을 그대로 이어받고 있다. 비록 신화적 사유는 근대 이후 인간사유의 역사에서 줄곧 강화되어온 합리주의의 억압으로 은폐되기는 했지만, 여전히 그 본질이 손상되지 않고 보존되어 있다는 것이다.

작가는 신화읽기를 통해 신화가 계속해서 살아남게 만들고, 더 나아가서 그것을 강화시킨다. 작가는 인간사고 속에 잔존해 있는 강력한 신화적 요소를 발견하여 그것을 살려내거나, 더 나아가서 거기에 새로운 창조적인 의미를 부여한다. 신화읽기의 결과물인 작품에 대한 이해(독서) 또한 작가가 읽어놓은 신화를 독자로서의 개인의 시각에서 읽어내는 행위이다. 이런 입장에서 뒤랑은 각각 작가의 심리구조, 사회-역사적 여건, 형태의 기계적인 체계를 찾으려는 심리비평, 사회비평, 역사비평 등에 반대한다.⁶¹⁾ 그에게 있어서 독서는 “예술과 시 작품과 과학과 기술 작품의 이해의 실마리는 신화를 읽어내는 일”⁶²⁾이다. 뛰어난 작가는 자신의 걸작을 통하여 신화를 재창조한다.⁶³⁾ 실제로 우리가 아는 신화적인 내용은 거의 대부분 고대의 뛰어난 서사시인들의 작품을 통해 구체적인 형태를 갖춘 것이며, 이러한 신화적인 소청은 이후의 수많은 작가들에 의해 강화되었다.

5.2. 문학예술비평

뒤랑은 이러한 독특한 작품관을 바탕으로 문학작품에 대한 비평관을 드러내고 있다. 뒤랑은 먼저 심리비평과 사회비평을 비판하는데, “예술작품이

61) *ibid.*, p. 125.; “L’oeuvre littéraire, et disons ici l’oeuvre d’art en général, ne se réduit ni aux structures psychologiques de son auteur, ni aux données sociales et historiques, ni à un système mécanique de formes.”

62) *ibid.*, p. 339.; “On entrevoit ainsi que méthodologiquement, c’est la lecture du mythe qui est la clef de compréhension des oeuvres de l’art et de la poésie, comme de celles de la science et de la technique.”

63) *ibid.*, p. 184.; “Dans la grande oeuvre d’art, spécialement littéraire, l’oeuvre elle-même, son dire, ses contours constituent ou reconstituent le mythe lui-même et sa puissance numineuse. (위대한 예술작품에 있어서, 특히 문학작품에서, 작품 자체, 그 내용과 운곽은 신화 자체와 신화의 성스러운 힘을 구성하거나 재구성한다.)”

란 심리적이고 심리-사회적인 전기의 산물도 아니며, 정치적, 군사적, 경제적 역사의 산물도 아니⁶⁴⁾기 때문이다. 뒤랑은 특히 구조분석에 대한 비판을 통해 자신의 독특한 면을 잘 보여주고 있다. 그에게 있어서 문학비평은 작품에 내재된 역동적인 신화구조를 찾는 것, 다시 말해 보편적인 사유체계와 작품구조의 상동관계를 드러내는 것이지 무미건조한 형태를 분석하는 것이 아니다.

뒤랑에 의하면, “작품 뒤에서 작가의 실존을 찾으려는”⁶⁵⁾ 심리비평은 무용한 것이다. 책을 읽는 독자의 입장에서 중요한 것은 자신이 손에 들고 있는 작품이지 자신과 무관한 저자가 아니기 때문이다. 현재 독자의 앞에 놓인 것은 바로 구체적인 작품이기 때문에 독자에게는 그것만이 중요하다. 그래서 뒤랑은 “**남는** 것은 작품들, 다시 말해 내가 그것을 경험할 때 **나의 현재-나의 문화**-를 구성하고 있는”⁶⁶⁾ 구체적인 작품이다. 그렇기 때문에 하나의 작품을 이해하는 데에 있어서 작가와 관련된 전기적 사실이나 작가가 속해 있던 사회문화적 상황에 대한 분석은 중요한 것이 아니다. 중요한 것은 작품이 작가와 독자의 상상세계의 공유지(共有地), 즉 신화체계에 얼마나 부합하고 있는가 하는 점이다.

뒤랑은 또한 “생각하는 주체를 구성하는 상징주의”를 고려하지 않고 “공허한 객관성을 향해 나아가는 음운론적 형식”⁶⁷⁾을 추구하는 구조주의 비평을 “불행”이라고 단언하고 있다. 이처럼 뒤랑은 작가의 심리구조를 파헤치려는 비평(심리비평)과 상징이 아니라 기호를 대상으로 하는 비평(구조주의

64) *ibid.*, p. 126.; “Pas plus qu'elle(=l'œuvre d'art) n'est un produit de la biographie psychique et psycho-sociale, elle n'est pas un produit de l'histoire politique, militaire ou économique.”

65) *ibid.*, p. 167.; “découvrir derrière l'œuvre l'existence de l'auteur.”

66) *ibid.*, p. 168.; “Mais ce qui demeure c'est l'*Iliade*, *Hamlet*, *le Roi Lear* ou le *Jardin des Délices* qui sont œuvres et qui sont constitutives de *mon présent* - de ma culture - lorsque je les é prouve.”(강조-원저자)

67) DURAND, Gilbert(1971), *Le Décor Mythique de la Chartreuse de Parme*, José Corti, p. 6.; “les formules phonologiques glissant par là vers une objectivité vide qui dément le symbolisme constitutif du sujet pensant”

비평)의 분명한 한계를 지적한다. 작품 속에서 중요한 것은 작가의 실존이나 기호학적 체계가 아니기 때문이다. 그렇기 때문에 독서행위에서 중요한 것은 ‘작가’의 실존이 아닌 ‘독자’의 실존이며, 작품의 ‘통사’구조가 아닌 ‘의미’구조이다. 그는 기존의 비평태도에 대한 이러한 비판을 바탕으로 ‘신화비평’이라는 독특한 문학예술비평을 제안한다.

뒤랑은 신화비평이라는 용어를 심리비평psychocritique이라는 용어에서 따왔다고 밝히고 있다.⁶⁸⁾ 그는 심리psycho-라는 용어를 신화mytho-라는 용어로 바꾸어 놓음으로써, 작품 창조과정을 작가의 개인적인 심리의 발현으로만 한정하는 것이 아니라, 거기서 더 나아가 인간집단 전체의 심리구조로까지 확대하고자 했다. 그에 따르면, 신화비평이란 “모든 이야기의 의미작용에 세계관으로서 내재하는 신화적인 이야기에 이해과정의 초점을 맞춘 문학예술비평”⁶⁹⁾을 의미한다. 그러므로 신화비평은 단지 줄거리 속에서 분명하게 신화적인 양상을 지니고 있는 이미지와 주제를 찾아내는 것에서 그치지 않고 작가와 독자가 만나는 지점을 찾으려 한다. 다음은 뒤랑이 자신의 신화비평을 정의하고 있는 대목으로서, 신화비평의 구체적인 내용은 아닐지라도 그것이 근본적으로 지향하는 지점이 어디인지를 잘 보여준다.

“그러므로 신화비평은 독자의 기호나 이해를 형성하는 신화적 세계와 어떤 작품의 독서에서 생겨나는 신화적 세계와의 대립에서 작품의 존재 자체를 찾고자 한다. 서로 다른 비평들의 온갖 성과들을 존중하고자 하는 이 방법의 무게중심이 위치하는 곳은 **읽혀지는 것과 읽는 사람의 합류지점**이다.(강조-인용자)”⁷⁰⁾

68) DURAND, Gilbert, *Figures Mythiques et Visage de l'Oeuvre, op.cit.*, p. 341.; “Le terme mythocritique fut forgé vers les années 1970 sur le modèle de celui utilisé vingt ans plus tôt par Charles Mauron psychocritique(...)”

69) *ibid.*, pp. 341-342.; “une méthode critique littéraire ou artistique qui focalise le processus compréhensive sur le récit mythique inhérent, comme Wesensschau, à la signification de tout récit.”

70) *ibid.*, p. 343.; “La mythocritique va donc d'emblée chercher l'être même de l'oeuvre dans la confrontation de l'univers mythique qui forme le goût ou la compréhension du lecteur

그런데 뒤랑은 여기서 말하는 작품(읽혀지는 것)과 독자(읽는 사람)의 합류지점을 신화 속에서 찾는다. 그리고 이러한 생각은 작가와 독자가 동일한 상상세계의 구조를 내면화하고 있다는 입장을 전제로 하고 있다. 이것은 인간상상계의 보편성에 대한 뒤랑의 생각을 바탕으로 하고 있다. 이런 입장은 레비스트로스가 강조했던 언어체계와 신화체계의 유사성과 마찬가지로, 인간현상으로서의 작품의 구조와 신화체계 사이의 상동관계를 전제로 하고 있기 때문에 가능한 것이다. 이어서 뒤랑은 신화비평은 방법론적으로 세 가지 층위에서 이루어지는 것임을 밝히고 있다. 즉 신화비평은 다음에서 보는 것처럼 작품의 신화적 공시태 추출, 인물과 장식의 처한 상황과 결합방식의 이해, 다른 신화들과의 관계설정이라는 세 단계를 거쳐 이루어진다.

“1°. 우선, 작품의 신화적 공시태를 이루고 있는 반복되거나 집요하게 나타나는 주제들과 동기들을 드러낸다. 2°. 다음으로, 인물과 장식을 상황들과 그것들의 결합이라는 동일한 정신 속에서 검토한다. 3°. 마지막으로, 레비스트로스가 오이디푸스 신화에 대하여 했던 것과 같은 취급유형을 사용하여 신화가 주는 서로 다른 교훈들과, 어떤 신화의 교훈이 잘 한정된 하나의 문화공간의 어떤 다른 신화들과 어떤 상관관계를 맺고 있는가를 밝혀낸다.”⁷¹⁾

신화비평은 위의 세 가지 단계를 거쳐 한 작가의 작품을 지배하고 있는 신화가 무엇인지, 그리고 그것들이 어떤 의미론적 변형을 거쳐 작품 속에 자리하게 되는지를 밝히고자 한다. 그러므로 신화비평은 작가의 기질이나

avec l'univers mythique qui émerge de la lecture de telle oeuvre déterminée. C'est à cette confluence entre *ce qui est lu et celui qui lit* que se situe le centre de gravité de cette méthode qui se veut respectueuse de tous les apports des différents critiques.”

71) *ibid.*; “1°. D'abord, par un relevé des thèmes, voire des motifs redondants, sinon obsédants qui constituent les synchronicités mythiques de l'oeuvre. 2°. Ensuite, par l'examen dans le même esprit des situations et des combinaisons de situation des personnages et des décors. 3°. Enfin, par l'utilisation d'un type de traitement tel celui que fait subir Lévi-Strauss au mythe d'Oedipe, par le repérage des leçons différents du mythe et des corrélations de telle leçon d'un mythe avec tels autres mythes d'un espace culturel bien déterminé.”

성격의 특징이 어떤 것인가 하는 심리비평의 관점과 그러한 특징이 어떤 기존신화체계의 강화나 변형에 어떻게 기여했는가 하는 사회분석적인 관점을 동시에 취한다. 이런 입장에서 뒤랑은 어떤 예술작품을 만들어내는 데에 기여한 신화구조를 밝혀내고 그것이 인간의 보편적 상상세계에 비추어 어떤 의미를 지니는지를 밝히고자 한다.⁷²⁾

5.3. 사회분석

뒤랑은 신화읽기라는 독특한 개념을 통해 문학예술작품과 신화구조의 상동관계를 규명하는 데서 그치지 않고 분석대상을 전체적인 사회현상으로서까지 확장해 나간다. 그에 따르면, 한 사회를 이끌어가는 이론이나 사상의 생성, 전개, 쇠퇴 또한 신화구조의 변화를 통해 설명할 수 있다. 사실 어떤 사회에서든 단일한 가치체계가 영원히 지속되지는 않는다. 인간 사유의 패러다임의 변천과정을 가까이서 살펴보면 우리는 거기서 다양한 가치들이 갈등하면서 생성, 발전, 소멸을 반복해왔다는 사실을 확인하게 된다. 뒤랑의 신화분석의 밑바탕에는 한 사회의 주도적인 가치체계의 부침(浮沈)이 신화구조를 반영하고 있다는 생각이 자리하고 있다.

뒤랑은 한 사회의 주도적인 신화구조의 변화과정을 강물의 물줄기가 생성, 변화, 소멸하는 과정에 비유하여 ‘의미론적 유역bassin sémantique’이라는 개념으로 설명하고 있다. 이는 ‘상상계의 인류학적 구조’라는 공시적인 구조를 설정한 이후, 한 사회나 한 시기를 주도하는 신화적 풍경이 어떤 양상으로 변화하고 발전해 가는지에 관심을 갖게 되면서 이루어진 사유의 발전이라고 할 수 있다.

뒤랑의 이 개념은 어감 상 어쩔 수 없이 ‘단한 체계’를 가정할 수밖에 없는 구조 개념과는 달리 어떤 시기에 어떤 사회를 주도하는 지배적인 패러다임의 변화라는 통시적인 개념을 전제로 형성된 것이다. 즉 뒤랑은 의미론적 유역의 개념을 도입함으로써 먼저 어떤 공시적 구조가 주어진 역사적, 문화

72) *ibid.*, pp. 347-350.

적 맥락 속에서 어떻게 형성되며, 그것이 어떻게 하나의 세력을 형성하여 주도적인 신화로 성장하는지에 관심을 가진다. 더 나아가서, 그는 그 주도적인 신화가 나중에 어떤 다른 흐름과 충돌하면서 변형, 혹은 강화되어 가는 지, 그리고 그것이 어떻게 해서 소멸하게 되는지, 그 소멸 이후에는 어떻게 해서 한 사회의 신화적 풍경이 바뀌는지를 검토하려 한다. 뒤랑은 이를 여섯 개의 단계를 거쳐 설명하고 있는데, 분출, 지류, 합류, 강의 이름, 연안구획, 굴곡과 델타가 그것이다. 뒤랑은 『신화방법론 입문』이라는 후기의 저작에서 이들 각각에 대하여 다음과 같이 그 의미를 규정하고 있다.

“1°. 분출: 주어진 어떤 문화환경 속에 다양한 흐름들이 형성된다. 2°. 지류: 물줄기들은 당파, 학파, 흐름으로 모여 서로 다르게 방향지어진 다른 흐름들과 경계를 마주하는 현상이 벌어진다. 3°. 합류: 하나의 구축된 흐름이 기존의 권위나 영향력 있는 인물들의 인정과 지지를 통해 강화될 필요가 있다. 4°. 강의 이름: 하나의 신화나 전설에 의해 강화된 역사가, 의미론적 물줄기에 이름을 부여하고 유형화하는 실질적이거나 가공의 인물을 승격시킨다. 5°. 연안구획: 문체적, 철학적, 합리적 견고화가 이루어진다. 6°. 굴곡과 델타: 델타와 파생이 이루어진다.”⁷³⁾

73) DURAND, Gilbert(1996), *Introduction à la Mythodologie*, Albin Michel, p. 85.; “1°. Ruissellement: Divers courants se forment dans un milieu culturel donné. 2°. Partage des eaux: Les ruissellements se réunissent en partis, en écoles, en courants et créent ainsi des phénomènes de frontières avec d’autres courants orientés différemment. 3°. Confluence: Un courant constitué a besoin d’être conforté par la reconnaissance et l’appui d’autorités en place, de personnalités influentes. 4°. Nom du fleuve: C’est alors qu’un mythe ou une histoire renforcée par la légende promeut un personnage réel ou fictif qui dénomme et typifie le bassin sémantique. 5°. Aménagement des rives: Une consolidation stylistique, philosophique, rationnelle se constitue. 6°. Méandres et deltas: Se forment alors des méandres, des dérivations.” 우리는 뒤랑의 해당부분을 전문 인용하지 않고 우리의 관점을 드러내기 위해 충분한 정도에서 요약하여 제시한다. 진형준은 ‘의미론적 유역’에 대한 뒤랑의 단계 구분에 대해 신화비평과 신화분석의 구체적인 적용의 예를 검토하면서 자신의 입장에서 이미 살펴본 적이 있다(진형준, 『질베르 뒤랑의 신화방법론 연구』, 서울대학교 불어불문학과 박사학위논문, 1990, pp. 113-114).

신화분석 역시 심리비평과 신화비평의 관계처럼 정신분석(psychanalyse)을 모델로 해서 만들어진 신조어로서⁷⁴⁾ 궁극적으로 “정신분석의 개인적인 영역을 확장하는 것”⁷⁵⁾이다. 정신분석이 한 개인의 심리에 나타나는 요소들의 상관관계와 변형을 검토하는 것처럼, 신화분석은 한 사회를 구성하고 있는 심리적, 문화적 맥락의 상관관계와 변형에 관심을 가진다. 뒤랑은 신화분석을 통하여 인간의 문화현상 전체가 신화구조 속에 편입되어 있다는 사실을 강조하고 있다.

뒤랑은 18세기 말부터 20세기 초까지의 프로메테우스 신화의 부침을 통하여 이런 분석방법의 실례를 보여주고 있다. 즉 그는 1780년 무렵부터 1920년 사이의 신화적인 테마를 프로메테우스, 디오니소스, 헤르메스 신화⁷⁶⁾의 부침을 통해 신화분석방법을 구체적인 역사의 맥락 속에 적용하고 있다. 즉 그는 1800년을 전후하여 30-40년 동안 융성했던 프로메테우스적인 의미론적 영역이, 1880년을 전후해서 융성했던 디오니소스적인 의미론적 영역에 자리를 내어준다고 본다. 그런 다음, 그는 1920년을 전후해서 헤르메스적인 의미론적 영역이 융성했다고 주장한다.⁷⁷⁾ 뒤랑은 주도적인 신화구조의 이러한 변화를 그 시대에 맞는 리듬을 통해 설명한다. 즉 인간의 역사는 각 시대마다 그에 맞는 독특한 리듬을 지니고 있고 그 리듬에 따라 신들과 영웅들이 나타나기도 하고 사라지기도 한다고 보았다.

74) DURAND, Gilbert, *Figures Mythiques et Visage de l'Oeuvre, op.cit.*, p. 350.; “Le terme mythanalyse est en effet forgé sur le modèle de psychanalyse, et définit une méthode d’analyse scientifique des mythes afin d’en tirer non seulement le sens psychologique.”

75) *ibid.*; “Mythanalyse qui d’abord élargit le champ individuel de la psychanalyse”

76) 뒤랑이 말하는 프로메테우스, 디오니소스, 헤르메스는 앞에서 말한 ‘상상계의 인류학적 구조’의 3분 구조에서 각각 분열구조, 신비구조, 종합구조를 구현하고 있다.

77) *ibid.*, pp. 353-355 참조.

6. 결론

우리는 지금까지 레비스트로스의 '신화의 구조분석'에 대한 비판적 검토에서 출발하여 뒤랑의 '신화' 개념을 살펴보고, 뒤랑이 설정하고 있는 '상상계의 인류학적 구조'의 개념에 대해 개괄적으로 검토해보았다. 그런 다음, 우리는 신화에 대한 뒤랑의 생각이 문학예술작품과 사회구조의 변화에 대한 이해를 포함하여 전반적인 인간현상 이해에 구체적으로 어떤 역할을 수행하고 있는지에 대해서도 개괄적으로 검토해왔다.

뒤랑은 '일반원형학'라는 독특한 개념을 도입하여 '상상계의 인류학적 구조'를 설정하고 있는데, 이 구조는 구조주의적인 맥락에서 이해할 수 있는 대로의 인간정신의 보편문법이다. 하지만 구조인류학에서 말하는 구조와는 달리 뒤랑의 인류학적 구조는 기호들 사이의 형식적인 관계망이 아니라 원형으로 이루어진 의미들의 긴장과 역동성에 의해 그 의미가 작동된다. 신화방법론은 많은 다른 구조주의적인 사유와 마찬가지로 인간사유의 보편문법의 존재를 전제로 하고 있으면서도, 그와 동시에 상징과 이미지 자체의 독자적인 의미와 그 이미지들의 동적인 측면을 강조하고 있다는 점에서 현상학적인 성격을 지닌다.

신화의 구조분석에 대한 뒤랑의 비판은 1960년대 들어서서 일반화된 구조주의 비판과 마찬가지로 '구조'와 '현상'의 대립이라는 20세기의 중요한 논쟁의 맥락 속에서 그 의미를 파악할 수 있다. 구조주의 자체에 비판적이었던 다른 많은 사상가들과는 달리 뒤랑은 구조에 대한 분석과 현상에 대한 이해를 종합하고자 했다. 그것은 구체적으로 보편문법을 설정하려는 구조주의적인 욕망을 원형들과 이미지들의 긴장과 역동성을 고려하려는 현상학적 욕망과 연계하여 고찰하려는 노력으로 나타났다.

인간사유를 하나의 구조 속에서 파악하고자 했고, 그 구조가 궁극적으로 신화적 사유를 반영하고 있다고 본 점에서 보자면 뒤랑의 신화방법론은 분명히 레비스트로스와의 비슷한 출발점에서 있는 것처럼 보인다. 두 사람은 여기에서 출발하여 각각 자신의 입장에서 인간의 정신세계와 상상세계의

구조를 분석하고 이해하고자 한다. 그런데 뒤랑이 말하는 『상상계의 인류학적 구조』에서 각각의 구성요소들은 단순한 기호로서 정태적으로 존재하는 것이 아니라 서로 긴장상태에서 대치함으로써 변화의 가능성을 지닌다. 이를 통하여 뒤랑은 레비스트로스와는 달리 구조 자체에 역동성을 부여하고 있다. 또한 뒤랑은 레비스트로스와는 달리 한 사회의 신화구조가 어떤 과정을 거쳐서 변화하는가 하는 통시적인 차원에도 관심을 보였다. 이는 전체적으로 보아 레비스트로스의 신화의 구조분석에 대한 뒤랑의 입장을 잘 요약해주고 있다.

참고문헌

- DOSSE, François(1992), *Histoire du Structuralisme, Tome 2, Le champs du cygne, 1967 à nos jours*, La Découverte.
- DURAND, Gilbert(1992), *Figures Mythiques et Visage de l'Oeuvre*, Dunod.
- _____ (1964), *Imagination Symbolique*, P.U.F..
- _____ (1980), *L'Ame Tigrée*, Denoël/Gonthier,
- _____ (1996), *Introduction à la mythodologie*, Albin Michel.
- _____ (1971), *Le Décor Mythique de la Chartreuse de Parme*, José Corti.
- _____ (1990), *Les Structures Anthropologiques de l'Imaginaire*, Dunod.
- ELIADE, Mircea(1963), *Aspects du mythe*, Gallimard.
- _____ (1957), *Mythes, Rêves et Mystères*, Gallimard.
- LÉVI-STRAUSS, Claude(1958), *Anthropologie Structurale*, Plon.
- _____ (1962), *Pensée Sauvage*, Plon.
- _____ (1949), *Les Structures Élémentaires de la Parenté*, P.U.F..
- MALINOWSKI, Bronislaw(1955), 'Myth in primitive Psychology' in *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Doubleday and Company.
- MÜLLER, Max(1898), *Nouvelles Études de Mythologie*, Alcan.
- RICOEUR, Paul(1974), *Le Conflit des Interprétations*, Seuil.
- STRENSKI, Ivan(1987), *Four theories of myth in twentieth century's history: Cassirer, Eliade, Lévi-Strauss and Malinowski*, University of Iowa Press.
- 말리노프스키(2001), 『말리노우스키의 원시신화론』, 민속원.
- 송태현(2005), 『상상력의 위대한 모험가들-융, 바슐라르, 뒤랑』, 살림.
- 조르주 귀스도르프(2003), 『신화와 형이상학』, 문학동네.
- 정진홍(1974), 「성의 구조와 양태-엘리아데 연구를 위한 서론」, 『기독교사상』, 기독교사상사, 12월, pp. 101-114.

34 인문논총 제60집 (2008)

진형준(1990), 『질베르 뒤랑의 신화방법론 연구』, 서울대학교 불어불문학과 박사 학위 논문.

원고 접수일: 2008년 10월 20일

심사 완료일: 2008년 11월 19일

게재 확정일: 2008년 11월 19일

ABSTRACT

La critique de Gilbert Durand
à propos de l'analyse structurale du mythe

KIM, Jong-Woo

Cette étude a pour but d'examiner la critique que fait Gilbert Durand de l'analyse structurale du mythe de Claude Lévi-Strauss. Dans ses ouvrages, Durand critique les structuralistes qui prennent un récit mythique pour un objet de l'analyse sémiotique. La mythodologie de Durand garde un aspect structuraliste, surtout par l'acceptation de la notion de grammaire universelle de la mentalité humaine. Dans le présent article, nous allons examiner ce que sont des différences entre l'analyse structurale du mythe et la compréhension phénoménologique du mythe. Pour cela, nous allons nous intéresser à la genèse, au développement et aux aspects concrets de cette méthodologie.

Après le développement triomphal de la connaissance rationnelle dans le cours officiel des mentalités en Occident, nous assistons au rétrécissement de la fonction de la pensée mythique. Au 19^e siècle, l'anthropologie moderne a montré les limites du rationalisme par des études des sociétés primitives et s'est intéressée depuis le début du 20^e siècle à la fonction de la pensée mythique. L'analyse structurale du mythe de Lévi-Strauss a une place primordiale dans les discussions du mythe. Elle s'intéresse à l'articulation des éléments(mythèmes) des récits mythiques, comme la

phonologie s'intéresse à celle des phonèmes. C'est de l'examen de la corrélation entre des mythèmes qu'elle veut tirer la signification du récit mythique.

Par l'expression de la "Guerre des dieux", Durand met en accent le fait que des dieux de divers attributs s'affrontent tantôt dans le conflit ou tantôt dans l'harmonie. Il prend aussi l'histoire pour "la fille du mythe." Il veut dire par cette expression que tous les phénomènes humains, contrairement à la notion d'histoire dialectique, répètent des archétypes mythiques. Il a proposé une structure anthropologique de l'imaginaire et a fait entrer toutes les images et tous les thèmes dans une structure universelle.

Durand introduit la notion de lecture du mythe dans le domaine de la création et de l'appréciation des oeuvres artistiques, surtout littéraires. Le créateur veut trouver des éléments mythiques patents pour les animer et leur donner des nouvelles significations. La mythocritique durandienne a pour objet de chercher la structure mythique dynamique inhérente aux oeuvres et de montrer l'homologie entre système mythique et structure des oeuvres. Durand élargit des objets d'étude jusqu'aux phénomènes sociaux en passant par l'étude de l'homologie entre des oeuvres littéraires et des récits mythiques. C'est par là qu'il explique le processus de changement des mythes dirigeants d'une société à travers la notion de "bassin sémantique."

La mythodologie durandienne prend un caractère structuraliste en ce sens qu'elle présuppose l'existence d'une grammaire universelle de la mentalité humaine. En même temps, elle a aussi des aspects phénoménologiques en ce sens qu'elle accentue le sens autonome des images et leur dynamique.