
일반논문

한국시에 나타난 샤머니즘의 재인식을 위한 시론

— 강은교 시를 중심으로

안 지 영*

[초 록]

이 글은 샤머니즘을 타파해야 할 대표적 전통의 자리에 위치시키고 이를 수동성이나 패배주의와 등치시켜왔던 연구의 시각에 대한 문제의식에서 시작되었다. 근대적 인식론에 대한 비판이 지속적으로 이루어지고 있음에도 불구하고 샤머니즘을 비이성적이고 비합리적인 것으로 비판하는 접근법이 반복되고 있는 이유를 비판적으로 고찰하는 한편, 최근의 논의를 참고하여 강은교의 시에 나타난 샤머니즘의 신화적 사고를 분석하였다.

우선 강은교의 초기시를 중심으로 그녀의 시에 나타난 죽음의식을 통해 타자성의 문제를 살펴보았다. 불가능한 타자의 상태에 도달하여 ‘자신 아닌 자기’가 되는 것이라는 점에서 강은교의 시에 나타난 죽음

* 서울대학교 인문대학 국어국문학과 강사

주제어: 샤머니즘, 신화적 사고, 내적체험, 비리데기 서사무가, 비인격성, 분열증적 발화주체
Shamanism, Mythological Thinking, Inner Experience, “Baridegi”[비리데기/바리데기] Narrative Shaman Songs, Impersonality, Schizophrenic Subject of Enunciation

체험을 바타유의 ‘내적 체험’과 관련지을 수 있다. 강은교의 초기시에는 일상적으로 인식되지 못하는 존재들을 ‘보는’ 문제에 대한 천착이 나타나며 이를 통해 허무, 무, 죽음, 부재에 대한 성찰을 보여준다. 강은교의 시에 나타난 접신의 과정이 정신의 변신에 한정되지 않고 신체의 변용으로 나타나는 것은 주체와 세계를 연루된 것으로 보는 특유의 일원론적 세계관과 관련된다.

중기시에는 비리데기 서사무가에서 차용한 비리데기 모티프를 중심으로 삶과 죽음 사이에 벌어지는 투쟁에 주목한다. 강은교는 삶과 죽음을 이항 대립적으로 인식하지 않았다. 그녀는 삶과 죽음의 관계를 내속적인 것으로 이해했던 초기시의 태도를 유지하면서도 삶 안에서 생명력을 고취시키는 죽음의 역동적인 운동이 일어나고 있음에 주목한다. 비리데기가 죽음의 세계 생명수를 얻기 위해 고통과 수난의 여정을 거친다는 서사무가의 모티프는 죽음이라는 절대적으로 비대칭의 상황을 해소하여 삶과 죽음의 경계를 넘나드는 야면적 존재와 관련된다. 강은교는 이를 랭보가 말한 ‘투시자로서의 시인’과 관련지어 샤머니즘을 시적 공간의 출현과 연관 짓는다.

마지막으로 강은교의 후기시에 대한 검토를 통해 강은교가 생태시가 유행처럼 창작되어온 현실을 비판하며 기존 생태시와 차별화된 방향을 보여주고 있음을 살펴보았다. 강은교는 인간 중심적 관점에서 환경 보호를 주장하는 것이 아니라 자아와 타자의 경계가 무화시킴으로써 분열증적인 주체성을 출현시킨다. 강은교의 시에는 인간적 개체성에서 벗어나 탈개인적이고 비인격적인 발화행위자가 나타난다. 이를 통해 강은교의 시가 자아와 우주의 교감과 같은 신비주의적 차원에 머무르기보다, 인간과 자연 간의 역동적 관계에 주목하여 사물과의 이질적인 연결망을 생성하는 데로 나아갔음을 살펴보았다.

1. 한국문학에서 ‘샤머니즘’은 어떤 대상이였는가

1970년대 문단을 주도해온 문학과지성(문지)과 창작과비평(창비) 그룹이 ‘샤머니즘’에 대해 취한 입장을 보면, 한국문학에서 ‘샤머니즘’이 어떠한 대상으로 연구되어 왔는지를 단적으로 확인할 수 있다. 문지가 창간호에서 “이 시대의 병폐”의 원인으로 “패배주의와 샤머니즘에서 연유하는 정신적 복합체”를 든 것은 주지의 사실이며, 여기서 언급된 “정신의 샤머니즘”은 “객관적 분석을 거부한다는 점에서 정신의 파시즘화에 짧은 지름길을 제공”하는 것으로 평가된다.¹⁾ 이 글에서 샤머니즘은 한국 현실에 대한 투철한 인식을 방해하는 비합리주의적 인식의 총체로서 국수주의, 파시즘, 허무주의, 패배주의와 결부되고 설명된다. 한편 창비의 경우 이상일, 조동일 등이 중심이 되어 전통이 민족 단위의 특성이란 것과 민중이 주체라는 점을 들어 사회발전에 기여할 수 있는 전통을 발굴, 계승하여야 한다는 입장에 머무른다.

문지와 창비는 한국적 특수성을 세계사의 보편발전법칙으로 재서술하려는 “민족주의적 열망”을 공유하고 있다.²⁾ 1970년대 비평의 기원은 ‘샤머니즘’으로 대표되는 민족 전통을 비합리적인 것으로 치부하며 배제하

- 1) “이 시대의 병폐는 무엇인가? 무엇이 이 시대를 사는 한국인의 의식을 참담하게 만들고 있는가? 우리는 그것이 패배주의와 샤머니즘에서 연유하는 정신적 복합체라고 생각한다.” 「창간호를 내면서」(1970), 『문학과지성』, 1970년 가을호, p. 5. 김치수, 권오룡 등 문지 동인들은 이후에도 이러한 입장을 고수한다. 김치수는 “샤머니즘은 실천적 참여가 아니면 모든 것이 부인되는 맹목적인 독선과 민족적인 맹신을 의미하는 것으로 극복의 대상이기 때문에, 어떠한 경우에도 이성적 성찰을 통해서 합리적 출구를 모색해야 한다”고 부연하였으며, 권오룡 역시 “근대와의 대립적 시각에 포착된 전근대적인 것을 압축하여 담고 있는 그릇이 샤머니즘인 것”이라면서 샤머니즘을 “개인의식의 미성숙”과 관련지으며 비판하였다. 권오룡 외(2005), 『문학과의성사 30년』, 문학과지성사, pp. 27-28, pp. 145-148.
- 2) 김건우(2012), 「국학, 국문학, 국사학과 세계사적 보편성-1970년대 비평의 한 기원」, 『한국현대문학연구』 36, 한국현대문학회, p. 538.

려는 한 축과 민중의식을 담지하고 있는 전통을 선별적으로 전유하려는 축으로 이루어져 있다. 이러한 두 입장은 공히 역사를 선형적이고 연속적인 것으로 바라보는 데서 벗어나지 못하고 있다. 민족주의를 발전주의적 근대화 담론과 결합시키면서 한국 사회가 봉건성과 식민성으로부터 탈피해야 한다는 창비의 입장이 당시 박정희 정권의 정치담론과 유사성을 띠는 점이 지적된 바 있기도 하거니와,³⁾ 문지 역시 창비의 민족주의에 대한 비판을 수행하는 한편으로 ‘한국문학의 식민지성’과 ‘주변문화성’을 돌파해야 할 문제로 설정하면서 근대화론을 적극적으로 비판할 여지를 소거해 버리고 말았다.

이처럼 근대화론의 문법에서 벗어나지 못하는 이상, 전통에 대한 논의는 일의적인 방향으로 진행될 수밖에 없다. 문지와 창비의 입장은 표면적으로 대립하는 것처럼 보이지만 자신들이 정해놓은 ‘근대’라는 이상에 미달하는 것들을 배제한다는 공통점을 지닌다. 이는 국문학계에서 샤머니즘을 비롯해 비합리적인 것으로 치부되어온 전통을 다루는 방식에 지속적인 영향을 끼쳤다. 가령 샤머니즘에 대한 비판은 김윤식과 김현의 「한국문학사」 곳곳에서 발견된다.

샤아머니즘적 세계에의 탐닉은 그러나 두 가지 위험을 안고 있다. 그것이 긍정적인 세계관의 내용을 이룰 때 그것은 환상과 주술의 세계로 들어가 인간을 말살해버리며, 그것이 비극적 세계관의 내용을 이룰 때는 숙명론으로 인간을 이끌어 인간의 自由意志를 말살해버린다. 白石이 간 길은 후자의 길이다. 그는 그의 샤아머니즘의 세계에서 인간의 自由意志와 決斷을 건져내지 못하고 체념 수락의 수동적 세계관으로 후퇴한다. 그런 그의 태도를 잘 보여주고 있는 것이 그의 대표작일 뿐 아니라, 한국 시가 낳은 가장 아름다운 시중의 하나인 「南新義州柳洞朴時逢方」이다.⁴⁾

3) 이현석(2015), 「근대화론과 1970년대 문학사 서술」, 『한국현대문학연구』 47, 한국현대문학회, p. 510.

백석의 시를 평하는 글에서 이들은 샤머니즘을 인간의 자유의지를 말살하여 수동적 세계관으로 후퇴하게 만드는 기제로서 평가한다. 이들은 백석의 시 「남신의주유동박시봉방」을 “한국 시가 낳은 가장 아름다운 시”라고 찬탄하면서도, 이 시에 대해 “무력한 인간의 의지를 깨닫고 운명의 힘에 항복한 그는 비애와 영탄을 여과하여 체념을 배우게 된다”⁵⁾라고 평한 유종호의 말을 인용하며 이 시에 나타난 시적 주체의 수동성을 비판하는 태도를 보인다. 이 대목뿐만 아니라 이들의 저서 곳곳에서 샤머니즘은 운명을 수용하는 체념적 세계관의 바탕이 되는 것으로, 자유의지를 부정한다는 측면에서 비합리적이라는 비판을 받는다. 그리고 이는 한국문학사에서 샤머니즘의 영향을 받은 것으로 평가되는 문학이 처한 모순된 운명과 크게 다르지 않다. 샤머니즘은 ‘아름다운’ 것으로 평가 받는 작품의 기저를 이루고 있으면서 동시에 자유의지를 말살한다는 점에서 비합리적이고 수동적 세계관으로 치부된다.

이와 관련해 기존에 한국문학에서 샤머니즘이 연구되어온 방식에 대해 다음의 문제를 제기할 수 있다. 첫째, 샤머니즘을 민족적 전통으로 보는 것이 타당한가라는 지점이다.⁶⁾ 김열규는 샤머니즘이 “역사-지리적, 인종적 및 문화적 구속성을 갖춘 복합적인 사회-문화적 종교 현상”이라는 사실을 지적하면서 샤머니즘의 범지구적 보편성을 지적한 바 있다.⁷⁾

4) 김윤식·김현(1973), 「한국문학사7」, 『문학과 지성』 13, 1973년 가을호, p. 698.

5) 유종호(1963), 『비순수의 선언』, 신구문화사, p. 106.

6) ‘샤머니즘’이라는 개념 자체가 근대에 들어 유럽인들에 의해 만들어진 것이라는 점에 유의할 필요가 있다. ‘샤먼’은 동북아시아에 살던 ‘에벡키’인들이 무아지경의 상태에 이르는 제사장의 정신적 특성을 ‘사만’(saman)이라고 일컬은 데서 비롯했다는 것이 통설이다. 에벡키어에서 ‘사만’의 원래 의미는 ‘열정적인’ 혹은 ‘정열에 넘치는’으로 해석되는데, 유럽의 탐험가들이 에벡키족을 비롯해 시베리아에서 목격한 종족들의 의식(儀式)을 설명하기 위해 사용했던 것이, 후에 토속신앙 전반을 범박하게 가리키는 것으로 확장된 것이다. 양민중(2003), 『샤먼이야기』, 정신세계사, pp. 20-25.

7) 김열규(2003), 『동북아시아 샤머니즘과 신화론』, 아카넷, p. 20.

이에 김열규는 한국의 샤머니즘이 시베리아 샤머니즘과 상관성을 지닌다는 점에 주목하여 샤머니즘에 대한 비교연구를 행하기도 하였다. 나라별, 지역별로 나타나는 샤머니즘의 특수성을 고려하지 않을 수는 없지만 샤머니즘이 전 세계에 분포되어 있는 신화와 관련된 보편성을 지니는 것이라는 점에서 샤머니즘을 한국적 전통으로 한정짓기는 어렵다.⁸⁾

두 번째로 샤머니즘을 근대의 대타향으로 설정하는 것이 타당한가의 문제이다. 한국에서 샤머니즘은 조선에서 유교 이념을 표방한 이래 무당이 천민의 신분으로 차별을 받고 곳의 규모가 대폭 축소되는 등의 탄압을 받아왔다. 이처럼 샤머니즘이 조선시대 혹은 그 이전부터 미신 타파의 대상으로 치부되었다는 점을 통해 샤머니즘을 근대 이전부터 존재했던 과학적 사고와의 대타향으로 파악할 수 있다. 가령 모순율의 예를 적용해보자. A라는 명제가 있고 ~A(A가 아닌 것)라는 명제가 있을 때 A와 ~A는 양립할 수 없다는 사고법이 모순율이다. 그런데 샤머니즘에서는 삶과 죽음, 인간과 동물 등 현실원칙의 기준에서는 양립하는 것이 불가능한 두 항이 공존할 수 있다고 본다는 점에서 모순율의 논리가 통하지 않는다는 점에서 과학적 사고와 대비된다.⁹⁾ 근대에 들어 과학적 사고에 비해 신화적 사고를 우위에 놓는 사고가 두드러진 것처럼 보이지만, 브루노 라투르가 지적한 것처럼 과학적 사고가 신화적 사고를 물리치고 탈주술화, 탈마법화가 달성되었다고 생각하는 것은 근대성의 신화에 불과하다.¹⁰⁾ 샤머니즘의 재인식을 위해서는 근대 이전의 역사를 봉건주의적 비합리적 것으로 치부하면서 근대주의를 특권화 하는 시각을 경계할 필요가 있다.¹¹⁾

8) 샤머니즘의 보편성에 대해 논하기 위해서는 각 지역별로 나타나는 특수성을 파악하지 않으면 안 된다. 한국의 샤머니즘과 다른 지역에서 나타나는 샤머니즘 간의 어떤 차이가 나타나는지에 대한 고찰 없이는 피상적인 분석에 그칠 우려가 있다.

9) 나카자와 신이치(2005), 『대칭성 인류학』, 김옥희 옮김, 동아시아, pp. 28-39.

10) 브루노 라투르, 『우리는 결코 근대인이었던 적이 없다』, 홍철기 옮김, 갈무리, 2009.

11) ‘무속’을 일선동지론과 관련지어 논의한 박진숙은 “한국 무속이 민간신앙으로 굳건히 자리 잡게 된 것은 일제의 무속조사사업, 그리고 심전개발정책과 같은 동화이

마지막으로 샤머니즘과 생태주의와의 연관성을 검토하는 방식과 관련된 문제가 있다. 심층 생태학의 하위 범주로서 샤머니즘 생태학에 대해 언급한 김옥성의 연구를 비롯해 최근 샤머니즘의 현재적 의의를 발견하기 위한 시도로서 생태주의와의 접촉 가능성이 탐색되고 있다.¹²⁾ 샤머니즘의 사유체계가 생태학적 함의가 충분하다고 주장되는 이유로 샤머니즘이 우주만물과 인간이 동등한 영적 가치를 지니고 있기 때문이라는 근거가 제시된다. 이런 점에서 샤머니즘이 인간과 자연의 관계를 상호의존적인 공존의 대상으로 상정하고 있다고 결론짓는 것이다. 그런데 이러한 관점 자체가 문화/문명과 대립되는 것으로서의 ‘자연’을 상정하고 있다는 점에서, 샤머니즘의 세계관을 정신과 물질, 자연과 문명을 이항대립적인 것으로 파악하는 근대적 인식론의 틀에서 벗어나지 못한 것은 아닌지 의심해볼 필요가 있다.

이와 같은 한계들은 샤머니즘에 대한 국문학계의 논의가 여전히 ‘상식적인’ 수준에 머물러 있음을 확인케 한다. 이러한 문제가 발생하는 것은 국문학계에서 샤머니즘을 둘러싸고 진행되어온 이론적 탐구에 소홀히 해온 까닭이다. 샤머니즘을 구조주의와 포스트구조주의의 맥락에서 탐구하려는 시도가 철학, 종교학, 인류학, 사회학 등 다방면에서 이뤄져 왔음을 고려하면 의아하기까지 한 지점이 아닐 수 없다. 이런 점에서 특히 샤머니즘의 개념이 엄밀하지 않은 방식으로 통용되고 있다는 점은 문제다. 기존 연구에서는 샤먼적 주체를 “자연을 물리적 대상이 신비와 영혼의 담지자로 경험하는 인간”¹³⁾으로 정의하면서 샤머니즘을 학문의 대상

데올로기가 그들의 목적대로 수용되지 못하면서 발생한 반작용의 결과”라며 무속의 용성을 식민정책의 반작용으로 설명한다. 하지만 이러한 주장이야말로 식민주의의 반작용으로, 근대주의를 특권화 하는 데 기여할 우려가 있다. 박진숙(2006), 「한국 근대문학에서의 샤머니즘과 ‘민족지’의 형성」, 『한국현대문학연구』, 한국현대문학회, p. 39.

12) 김옥성(2011), 「김소월 시의 샤머니즘 생태학적 상상력」, 『문학과 환경』 10-1, 문학과환경학회.

으로 연구할 수 있는 기회를 박탈하고 있는 형편이다. 샤머니즘을 토테미즘, 애니미즘 여타 개념과 명확히 구분되지 않고 애매모호하게 뭉뚱그려져 적용해 온 것도 문제다.

그런데 최근 자연과 인간의 이항대립을 전면적으로 새롭게 고찰하게 하는 ‘존재론적 전회(Ontological Turn)’를 사유하는 인류학계의 흐름이 일어나면서 샤머니즘을 정밀하게 논의할 수 있는 기반이 구축되고 있다. 19세기 인류학의 성립을 바탕으로 첫 번째 전회가, 국민국가의 존재방식을 성찰하면서 비판을 행하는 자기성찰의 인류학(Self-reflexive Anthropology)을 통해 두 번째 전회가 이루어졌다면, 세 번째 전회는 관점(퍼스펙티브)이 사물 자체에 내재해 있다고 보는 비베이로스 데 카스트로의 논의를 통해 타문화를 통해 자문화를 보는, 근대의 나르시시즘에서 벗어난다.¹⁴⁾ 다음은 카스트로의 논문의 일부이다.

-
- 13) 김옥성(2011), 40쪽. 이승원의 정의 역시 여기서 크게 벗어나지 않는다. 이승원은 이 글에서 샤머니즘을 세계관으로서가 아니라 교유의 민간신앙으로서 주목하며 백석이 일제의 식민통치에 저항하기 위해 샤머니즘을 소재로 시를 쓴 것이라고 주장한다. “샤먼은 초자연적인 존재와 직접 교신하여 주술적 종교적 기능을 수행하는 매개자이다. (...) 원칙적으로 샤머니즘은 고대 민간신앙의 대표적 형태인 애니미즘을 전제로 한다. 애니미즘이란 이 세상 모든 사물에 정령이 있다고 믿는 태도이다. 사물에 내재해 있는 정령과 소통할 수 있는 존재가 샤먼이고 샤먼의 능력을 빌려 인간의 문제를 해결하려는 데에서 샤머니즘이 발생했다.” 이승원(2006), 「백석 시와 샤머니즘」, 『서정시학』 16-3, pp. 42-43. 심지어 “귀신은 바로 샤먼 그 자체라고 할 수도 있다.”라며 귀신을 샤먼이라고 정의한 연구도 있다. 김선학(2006), 「서정주 시와 샤머니즘」, 『서정시학』 16-3, p. 32.
- 14) 春日直樹・檜垣立哉(2016), 「新な<現実>を描く」, 『現代思想』, 2016年3月臨時増刊号. 이 대답에서 히가키(春日)는 인류학에서 존재론적 전회가 일어나게 된 배경으로 라투르의 행위자-네트워크이론(ANT)과 같이 사물 그 자체에서 주체성을 찾아내 인간의 특권성에 수정을 시도하려는 자연주의(naturalism) 흐름을 언급한다. 이 흐름은 정치적으로는 탈식민주의, 과학기술적으로는 인공지능과 관련해서 활발하게 진행되고 있는 포스트휴머니즘 등의 담론과 관련된다.

동물과 정령은 우리를 비-인간적인 존재로 보기 때문에 그 자신을 인간으로서 본다. 이 존재들은 자신들의 집과 마을에 있을 때는 자신을 인간의 모습으로 파악한다. 나아가 자신의 습관과 특징을 어떤 종류의 문화적인 것으로 경험한다. 즉 식량을 인간의 음식으로서(예를 들어 재규어는 피를 마니옥 술로, 죽은 자는 귀뚜라미를 물고기로, 검은 독수리는 부패한 고기에 들끓는 구더기를 구운 물고기로) 보며, 자신의 신체적인 특성(가죽, 날개, 발톱, 주둥이)을 장식품이나 문화적 도구로서 보며, 자신의 사회체계를 인간적인 제도(추장, 샤먼, 의례, 혼인규칙 등)처럼 조직된 것으로 본다. 여기서 ‘~로 본다’는 표현은 문자 그대로 지각(perception)을 언급하는 것이지, 현상의 감각적인 측면보다 범주적인 측면이 강조되는 경우에도 유추적으로 개념(concept)을 언급하는 것은 아니다. 여하간 우주론적인 도식론의 주(主, the masters)이며(Taussing 1987: 462-63) 대립적인 퍼스펙티브들과 소통하고 조정하는 것에 바쳐진 자, 즉 샤먼은 개념을 감지가능하게 하고 직관을 이해가능하게 하기 위해 항상 거기에 있다.¹⁵⁾

이 글에서 설명된 퍼스펙티비즘은 인간이든 동물이든 모든 종(種)의 가시적 형태는 의복과 같이 포장된 것에 불과하며 그 속에 인간적인 형상을 은폐하고 있다는 사고와 관련된다. 위 인용문에서 설명하는 것처럼, 동물은 그 자신을 인간으로 보고 인간을 오히려 비-인간적인 존재로 본다. 인간에게 포식을 당하는 동물이라면, 그는 인간을 재규어로 볼 것이다. 그러니까 동물은 외견상으로는 종에 특징적인 형상을 하고 있으나 그 본질에는 인격이 내재해 있다는 것이다.¹⁶⁾ 그리고 샤먼만이 모든 종

15) Eduardo Viveiros de Castro (2005), 「Cosmological deixis and Amerindian perspectivism」, Alexandre Surrallés & Pedro García Hierro (ed.), 『The land within: indigenous territory and the perception of the environment』, Copenhagen: IWGIA, p. 38. 이 글의 번역은 인류학과 차은정 선생님이 운영하시는 블로그 (<http://sarantoya12.tistory.com/>)를 참조하여 약간의 수정을 가한 것이다. 이 자리를 빌려 자료를 공유해주신 데 대한 감사의 말씀을 전한다.

16) 퍼스펙티비즘이 모든 종에게 해당되는 것은 아니다. 퍼스펙티비즘은 포식자나 육

에 내재한 인간적인 형상을 볼 수 있다. 인간 가운데서도 특정한 개인은 의도적으로 신체의 경계를 넘어 다른 종의 주체성의 퍼스펙티브즘에 설 수 있는데, 그가 바로 샤먼이다. 비-인간적인 존재(동물, 정령)가 자신을 보는 것처럼 비인간적인 존재를 인간으로 보는 샤먼은 종-횡단적인 대화가 가능한 번역자(translator)라 할 수 있다.¹⁷⁾

이는 아마존의 샤머니즘에 대한 설명이기는 하지만, 한국을 비롯해 시베리아 샤머니즘의 영향권 아래 있는 샤머니즘에 대해 새롭게 고찰할 수 있는 이론적 기반을 마련해줄 것으로 기대한다. 인간과 동물의 공통성을 동물성이 아니라 인간성에 있다고 보는 이러한 관점은 동물로부터 차이화 된 인간이라는, 다윈의 진화론에 기반한 인식론에 익숙한 현대인들에게는 낯선 것이다. 하지만 카스트로가 적극 참조하고 있는 레비-스트로스가 『야생의 사고』에서 누차 강조하는 것은 주술적 사고가 “어떤 의미에서 그 자체로 완벽한 것이며, 실물은 아니면서도 곧 뒤에 올 실체와 마찬가지로 완성되고 논리정연”하며 “훌륭히 구축한 하나의 체계”를 이루고 있다는 점이다. 그는 신화적 사고와 과학적 사고를 사물을 이해하는 두 개의 서로 다른 태도로 파악한다. 신화적 사고는 단순히 비합리적이고 비이성적인 미개인의 사고를 반영하는 것이 아니라 인간의 무의식을 형성하는 구조를 형성하고 있다.¹⁸⁾

국문학계의 기존 논의들은 샤머니즘을 ‘탈주술화의 재주술화’라는 측면에서 비판의 칼날을 겨누고 있다. 이와 달리 레비-스트로스와 카스트로를 비롯한 사상가들은 신화적 사고가 과학적 사고와는 완전히 다른 논리에 의해 작동하고 있다는 점에 주목하며 신화적 사고 특유의 존재론을 해

식성의 동물에서 빈번히 나타나는데, 이런 점에서 카스트로는 아메리카 선주민들의 카니발리즘에 주목하여 『인디오의 변덕스런 혼』(2002)과 『식인의 형이상학』(2014)에서 관련 논의를 발전시키고 있다.

17) Eduardo Viveiros de Castro (2005), p. 42.

18) C. 레비-스트로스(1999), 『야생의 사고』, 안정남 옮김, 한길사, p. 65.

명하는 데 초점을 둔다. 현전하는 주체의 일부를 최소화하여 대상을 해명하는 것을 얇의 목표(telos)로 삼는 객관주의적 인식론과는 달리, 샤머니즘에서 얇은 내가 알고자 하는 대상의 시점(視點)에 서는 것으로 정의된다. 주체는 객체가 되어 그가 보는 것을 봄으로써 객체에 대해 알 수 있다.

이러한 문제의식을 바탕으로 이 글에서는 현대문학에서 샤머니즘과의 영향관계가 논의되어온 시인 가운데 강은교를 중심으로 기존 연구가 샤머니즘을 다뤘은 방식의 한계를 지적하면서 추후의 연구방향을 검토해 보고자 한다. 샤머니즘과의 관련성 하에 연구되어온 최남선, 김소월, 백석, 서정주가 아니라 강은교에 주목한 것은 앞서 제기한 한계들을 넘어 설 수 있는 지점을 강은교 시가 예비해주고 있다고 생각되기 때문이다. 최남선, 김소월 등의 시는 식민지시기에 창작된 만큼 민족주의적 독법으로 해석될 여지를 지니고 있다.¹⁹⁾ 이와 달리 해방 후 본격적인 문학 활동을 시작한 강은교의 경우, 민족주의적 상상력으로 환원되지 않으면서 샤머니즘 특유의 인식론과 존재론을 해명할 수 있는 단초를 보여준다. 이 글은 강은교 시에 대한 시론적 분석을 토대로 추후 한국시에 나타난 샤머니즘을 새롭게 해석할 수 있는 관점을 제시할 수 있기를 기대한다.

2. 샤먼, 죽음을 보는 자

샤머니즘에 대한 대표적인 정의는 엘리아데에게서 나왔다. 그는 샤먼을 “탈혼망야의 전문가”라고 정의하면서 샤먼의 점진술을 중시한다.²⁰⁾ 여기서 샤먼이 관계를 맺는 “영신(靈神: spirit)”은 죽은 사람의 영혼일

19) 이는 샤머니즘의 영향을 받은 문학작품들에서 ‘민족주의적 상상력’을 발견하고 있는 오문석의 연구에서도 잘 나타난다. 오문석(2013), 「한국시에 나타난 샤머니즘 연구」, 『한국시학연구』 38, 한국시학회.

20) 미르치아 엘리아데(1992), 『샤머니즘』, 이윤기 옮김, 까치, p. 25.

수도 있고 자연의 정령일 수도 있고 신화적인 동물일 수도 있다. 김열규는 샤먼이 ‘영혼의 통어자(通御者)’로서 영혼을 다스리는 권능을 지닌 자라고 본다.²¹⁾ 하지만 동시에 그는 그로 인해 막대한 수난과 고통을 받는다. 샤먼은 초월적인 것, 초자연적인 힘에 의해 부름을 받고 선택된 결과로 지나긴 고난과 아픔을 겪어내야 한다. 고통을 거치고 나서야 치유 능력, 구원 능력을 얻게 된다는 점은 ‘고통 받은 고통의 치유사’, ‘수난당한 수난의 해결사’로서 샤먼의 성격을 보여준다.²²⁾ 이는 샤먼이 다른 세계나 지하 세계로 상징되는 죽음의 세계와 교통하는 신화적 존재로서의 성격을 부각시켜준다. 혹독한 고통을 견뎌낼 정도로 강인한 존재만이 샤먼이 될 수 있음을 암시하는 것이다.

김열규는 샤먼을 죽음을 ‘보는 자’이자 동시에 이렇게 본 것을 ‘말문’을 열어 이야기하는 자라고 규정한다. 그에 따르면 샤먼은 “세속적인 언어가 끊겨서 말문을 닫았다가 드디어 초월적인 세계를 향해서 언어가 접속됨으로써” 말하는 자이다. 죽음으로 인해 닫혔던 말문을 열기 위해 샤먼은 산 자와 죽은 자 사이의 영혼끼리의 ‘말문’이 된다.²³⁾ 샤먼이 겪는 고통은 타자의 부름, 즉 “보이지 않는 손짓이자 들리지 않는 부름”²⁴⁾에 응답하기 위해 치러야 하는 통과 의례와 같은 것이다. 이런 점에서 샤먼의 고통은 바타유가 설명한 ‘내적 체험’과 마찬가지로 ‘죽은 자’로 표상되는 타자와의 만남에서 주체가 해체되면서 발생하는 것으로 설명될 수

21) 카스트로에 따르면 이러한 엘리아데의 정의는 샤머니즘보다는 애니미즘에 가까운 것이다. 사물에도 영혼이 있다는 애니미즘의 사고방식은 샤머니즘에 비해 주체와 객체의 경계가 명확하게 구분된다. 사물에도 영혼이 있다는 것은, 인간에게도 영혼이 있으니 사물 역시도 그러할 것이라는 인간중심적인 관점에 따른 것이다. 이런 점에서 카스트로는 자민족중심주의를 철저히 비판한다. 카스트로가 말하는 퍼스펙티브즘은 혼을 가진 자는 누구라도 관점을 가질 수 있다는 점에서 모든 존재는 주체라는 생각으로 이어진다. Eduardo Viveiros de Castro (2005), pp. 43-52.

22) 김열규(2003), pp. 37-43.

23) 김열규(2003), p. 300.

24) 김열규(2003), p. 312.

있다. 바타유는 성행위를 통해 “개체 간의 경계를 지워 없애려는 충동과 불연속성을 유지시키려는 침체” 간의 대립 관계가 위기를 맞게 되는 순간이 오며, 이러한 체험은 죽음의 체험이 그러하듯 그 원인과 효과가 자아 안에서 작동하는 객관적 사건이라는 점에서 ‘내적 체험’이라 명명한다.²⁵⁾ 샤먼의 고통은 객관적으로 일어난 사건의 내적 효과라는 점에서 바타유가 말한 내적 체험과 관련지어 파악할 수 있다.

바타유는 니체의 철학을 ‘세속적인 이성의 자리’가 아닌 ‘샤먼적 종교의 자리’라고 해석하며, 니체 철학을 샤머니즘에 기반한 것으로 평가한 바 있다.²⁶⁾ 그는 “인간들, 예술도 과학도 또는 정치도 만족스러운 게 되지 못한 인간들은 그나마 아직도 제 마음대로 할 수 있는 신화를 향유하고 있다.”라면서 “모든 사소한 것들에 의해서조차 산산조각난 사람에게 오직 신화만이 사람들이 하나가 될 공동체를 향해서 뻗어갈 풍요의 이미지를 반사한다.”라며 신화의 중요성을 강조한다.²⁷⁾ 신화는 “총체적 실존의 감각적인 표현”으로서 인간의 무의식에 자리잡고 있는 신화적 사고의 중요성을 설명한다. 바타유와 함께 ‘사회학 모임’에서 샤머니즘을 공부했던 사회학자 로제 카이유와(R. Caillois) 역시 ‘샤먼적 니체’에 주목하는 발언을 남겼다. 니체의 아폴론적인 것과 디오니소스적인 것을 샤먼의 엑스터시 혹은 트랜스 상태(접신)와 관련지으면서 “보이지 않는 ‘타자의 말’을 자신의 목소리에 실어서 발언하고 그 자신의 육신에 실어서 ‘타자의 뜻’으로 연기”하는 것으로 해석한 것이다.²⁸⁾

샤머니즘에서 말하는 죽음 체험은 불가능한 ‘타자의 상태’에 도달하여

25) 조르주 바타유(1997), 『에로티즘』, 조한경 옮김, 민음사, p. 109.

26) Nick Land (1995), “Shamanic Nietzsche”, *Nietzsche: A Critical Reader*, P. R. Sedgwick (ed.), Massachusetts: Cambridge, p. 163.

27) D. Hollier (ed.), *The College of Sociology(1937-39)*, University of Minnesota Press, p. 198 (김열규(2003), p. 343 재인용).

28) 김열규(2003), p. 345.

‘자신 아닌 자기’ 또는 ‘또 다른 자아’가 되는 것이라는 점에서 바타유의 ‘내적 체험’과 유사하다.²⁹⁾ 이러한 점에서 강은교의 시에 나타난 샤머니즘의 의미에 접근해볼 수 있다.³⁰⁾ 강은교는 죽음과 삶을 넘나드는 상상력을 보여주며 무속의 영매와 흡사한 역할을 보여준다는 평가를 받아왔다.³¹⁾ 강은교가 무가에 대한 탐구를 통해 그 소재나 리듬을 차용하고 있다는 데서 샤머니즘의 영향을 부정할 수는 없다. 그런데 강은교는 자신이 학창시절 심취했던 작가로 “니체, 하이데거에서부터 릴케, 딜런 토마스, 제임스 조이스, 카프카, 포크너 등과 러시아의 작가들”³²⁾ 등을 언급하며 작품의 원천이 단일하지 않음을 시사한 바 있다. 이러한 점에서 주목되는 것은 강은교의 시에서 시적 주체가 죽음을 바라보는 시선이다. 강은교에게 죽음은 그림자처럼 삶과 동반해 있다. 그녀는 샤먼이 그러하듯 죽음을 ‘보는’ 시적 주체의 시선을 담아낸다.

거기서 무엇이 보이느냐.
 저 문 뒤
 바람도 보이느냐.
 맞은편 하늘로 길은 사라지고
 모든 지붕은 멀리 사라지고
 어디서 흐린 마치 소리가

29) 바타유뿐만 아니라 니체의 비극의 정신에 주목하는 사회학계의 계보는 이후에도 이어져 내려오고 있다. 대표적으로 『상상계의 인류학적 구조들』을 쓴 질베르 뒤랑의 제자 미셸 마페졸리는 니체의 디오니소스적인 것에 주목하여 포스트모던 사회에 비극이 귀환하는 양상을 주목한 『디오니소스의 그림자』(1982), 『영원한 순간』(2003) 등의 책을 출간하고 있다.

30) 강은교는 1968년 『사상계』로 등단한 이래 첫 시집 『허무집』(1971)을 상재하면서 작품 활동을 시작하였다. 강은교는 총 13권의 시집을 출간하였으며 최근까지 작품 활동을 활발히 이어가고 있다.

31) 이혜원(2006), 「강은교 시와 샤머니즘」, 『서정시학』 16-3.

32) 강은교(1979), 『우리가 물이 되어 만난다면』, 새벽, p. 77.

진종일

뼈의 집을 짓고 있다

— 「성북동」³³⁾ 부분

늦도록 잠이 안와

살(肉) 밖으로 나가 앓는 날이면

어쩌면 그렇게도 당신들이 보여요.

누런 배수건 거머쥐고

땀아도 땀아도 지지 않는 피(血)를 닦으며

아, 하루나 이틀

해저문 하늘을 우러르다 가네요.

알 수 있어요, 우린

땅 속에 다시 눕지 않아도.

— 「풀잎」³⁴⁾ 부분

어두운 것이 우리를

눈뜨게 하는도다.

보이지 않는 것 가벼운 것 슬픈 것 영원히 사라지는 것

하나의 풀이 우리를

마시는도다.

우리가

풀이 되는도다.

사라질수록 우리는

사라질 수 없어

서쪽 하늘 밑

불타는 재로 되어.

떠도는 재가 우리를

살찌게 하는도다

33) 강은교(2006a), 『허무집』, 서정시학, 2006, p. 19 (초판은 칠십년대동인회, 1971).

34) 강은교(2006a), p. 34.

우리가 재로 쉬는도다.

— 「연도(燃禱) - 기다리는 모든 다정한 혼(魂)들에게」³⁵⁾ 부분

강은교는 죽음이나 영혼과 같이 인식되지 못하는 상태에 있는 존재들을 드러내는 것을 ‘보는’ 문제에 천착한다.³⁶⁾ 이는 강은교가 사물을 평면이 아니라 깊이가 있는 대상으로 보면서 보이는 것의 이면에 주목하기 때문이다. 「성복동」에서 시적 주체는 현실원칙을 뛰어넘어 보이지 않는 세계의 형상을 구체화한다. 접신의 상태에서 보이지 않는 존재를 보는 사면과 같이 문 뒤의 바람, 맞은 편 하늘로 사라지는 길이 보이고 마침내는 어디선가 ‘뻐의 집’을 짓는 소리가 들려온다. 「풀잎」에서는 “살 밖으로 나가 앉은 날” 죽은 존재들이 눈에 보인다고 말한다. 시적 주체는 직접 죽음을 겪지 않았음에도(“땅 속에 다시 눕지 않아도”) “당신들”로 호칭되는 존재들이 ‘보인다’고 설명한다.

이 시에서 주목할 점은 강은교 시에 나타나는 초월성이 육체성을 도외시하는 정신주의로 함몰되지 않는다는 것이다. 기존의 연구에서는 사머니즘을 정신적인 측면으로만 한정하여 이해하려는 경향이 있었다. 그런데 강은교의 시에는 살, 뻐, 피와 같이 신체와 관련된 시어들이 반복적으로 나타난다. 이는 그녀가 접신의 양상을 정신이 아니라 신체의 측면에서 접근하고 있기 때문이다. 강은교 시에서 사머니즘은 살, 피, 뻐와 같은 실체를 지닌 존재론적 변용과 관련되는데, 존재론적 변용이 이뤄지면서 ‘어두운 것’이라고 명명한 불가지의 대상은 인간의 인식의 한계를 일깨워주며 ‘보이지 않는 것’의 존재를 각성시킨다. 이는 강은교의 시에 빈번히 등장하는 허무, 허공, 무, 죽음, 부재에 대한 인식으로 연결된다.

35) 강은교(1995), 『풀잎』, p. 120 (초판은 민음사, 1974).

36) 강은교는 “보이지 않는 것을 보이게 하라/보이는 것을 보이지 않게 하라/들리지 않는 것을 들리게 하라/들리는 것을 들리지 않게 하라.”는 구절을 변주해가며 반복한 바 있다. 안지연(2017), 「강은교의 허무의식에 나타난 현상학적 인식론 고찰」, 『한국시학연구』 49, 한국시학회.

부재를 인식함으로써 강은교의 시적 주체는 개체적 경계를 넘어 다른 사물(‘풀’)이 된다. 인식이 확장되면서 자아와 세계 사이의 경계가 허물어질 때 그는 자아와 타자를 가로막았던 경계를 넘어서 타자로 변신한다. 강은교의 초기시편부터 반복해서 출현하는 동사가 ‘본다’라는 것인데, 이는 인식의 차원으로 확장되는 봄의 복합성과 관련된다. 강은교는 주체를 세계에 연루된 존재자로 보는 일원론적 세계관을 보여준다. 이에 따라 비실재적인 것과 실재적인 것이 서로 얽혀 있는 양상이 나타난다. 「네 개의 삽화 — 이 집 천정에는」에서는 “이 집 천정에는/내가 모르는 혼(魂)들이 있어요”라며 살아있는 것들의 생명을 “야곰야곰” 값아먹으면서 우리의 곁을 살아가는 영혼들의 존재를 노래하기도 한다. 한편 강은교의 시에서 비실재적 대상과의 만남을 두려운 것이 아닌 ‘즐거운’ 것으로 표현된다. 다음 시를 읽어보자.

죽은 꽃 하나가 뜰에 서 있다.
 나는 죽은 꽃을 보러 간다.
 즐거워서 즐거워서
 길 위에는 사람 걷는 소리로
 가득하고
 몇 발 짝 더 가면
 어제 떠나간 사람의 목소리도
 아직 살아서 들을 수 있다.
 아주 들을 수 있다.

죽은 꽃 하나를 보러 가면
 그동안 잃어버린 열 켈레쑤의 신발이
 웃으며 나를 향해 걸어오고
 — 「희유곡(嬉遊曲)」³⁷⁾ 부분

37) 강은교(2006a), p. 37.

「연도」의 부제가 ‘기다리는 모든 다정한 혼들에게’이라는 데서 유추할 수 있듯이 강은교는 죽음을 친근한 것으로 인식한다. 위의 시에서도 ‘죽은 꽃’과의 만남은 ‘즐거운’ 것으로 그려진다. 이러한 관점은 섹스나 종교적 법열을 통해 체험되기도 하는 쾌락을 고통의 한 형태로 인식한 사드로부터 에로티즘의 주제를 발전시킨 바타유의 관점과는 구분된다.³⁸⁾ 바타유는 주체의 구조가 해체될 때 극한적 쾌락이 법열로서 체험된다면서 고통과 쾌락을 변증법적 일체의 관계로 본다. ‘초월적인 것’이 인간을 관통할 때 인격을 형성하고 있던 인간적인 마음의 구조가 해체되면서 정신과 자연을 동일성에 의해 묶고 있던 것이 법열과 함께 혹은 법열의 형태로 표면에 나타나게 된다는 것이다. 이에 비해 강은교의 시에서 죽음의 금기성은 두드러지지 않는다. 타자와 대면하는 과정에서의 고통의 강도 역시 두드러지지 않는다.

강은교의 「풍경제」 연작시편에는 ‘죽음’을 친숙하게 여기며 혼(魂)들을 달래주는 특징들이 나타난다. 「풍경제-비」에서는 “문 밖에는 祝 死亡의 편지가 쌓인다” “끝나서 구름이 되는 살/끝나서 즐거운 구름이 되는 그대”라며 죽음을 통해 열리는 새로운 세계에 대한 기대가 드러나기도 한다. 강은교의 시에서 죽음을 통해 ‘보이지 않는’ 존재로 사라진다는 것은 오히려 새로운 존재로의 열림을 가져오게 한다는 점에서 축복하며 받아들여야 할 사실로 인식된다. 강은교의 시에서 초월적인 것과 대면하는 과정이 숭고의 체험으로 나타나지 않는 것은 이 때문이다. 이런 점에서 강은교의 시에서 죽음의 절대적 부정성이 나타나지 않는 점은 주목할 만한 지점이다. 다음 절에서는 강은교가 삶과 죽음 사이를 넘나드는 샤먼

38) 이와 같은 특징은 서정주 시에 나타난 육체성과 관능에 주목하여 이를 ‘내적 체험’으로서의 에로티시즘과 관련지은 권희철의 연구를 참조할 때 흥미로운 대조를 이룬다. 권희철은 서정주의 시에 나타나는 충동과 금기 사이의 긴장에 주목하여 서정주의 육체적 에로티시즘이 주체와 대상을 구분하는 한계선을 건너 두 존재가 하나라는 충일감과 관련된다고 분석한 바 있다. 권희철(2004), 「서정주 시의 에로티시즘 연구」, 서울대 석사논문.

적 존재를 통해 양자 간의 대칭성을 회복하고 있음을 살펴보겠다.

3. 비리데기 서사무가와 시적 공간의 신화성

강은교가 첫 시집 『허무집』에 「비리데기의 여행노래」를 게재한 이래 비리데기는 강은교의 시적 페르소나로서 자리매김해 왔다.³⁹⁾ 비리데기는 산중에 버려졌던 오구대왕의 일곱째 딸 비리데기가 죽은 부모를 살려내기 위해 저승에서 약수를 구해와 부모를 살려낸다는 내용으로, 이승과 저승의 경계를 넘나드는 샤머니즘의 세계관과 관련된다. 저승의 세계는 객체화될 수 없는 비실재적 추상의 세계이다. 샤먼이 총-횡단적인 대화에서 활약하는 방언자의 역할을 맡는다고 할 때, 이승과 저승의 경계를 넘나드는 존재로 자리매김하고 있는 동아시아 샤먼의 권능은 그가 죽은 이라는 비실재적 추상조차도 인격화함으로써 그것을 산 자들에게 이해 가능한 방식으로 번역한다는 점과 관련된다.

샤먼은 산 자의 관점과 죽은 자, 그러니까 비-인간적인 존재로서의 정령의 관점을 횡단하며 죽음을 절대적 타자로서 보지 않는다. 샤먼은 죽은 자에 대해 인식하기 위해 죽은 자 되기에 나서는 존재다. 그 방식으로 그가 택하는 것이 저승으로의 여정이다. 강은교가 주목한 비리데기 서사무가 역시 비리데기가 죽음의 세계로 여행을 떠났다가 돌아오는 여정을 통해 샤먼이 되는 과정을 담고 있다. 「비리데기의 여행노래」는 총 5개의 곡(曲)으로 구성되어 있는데, 이 시는 극락왕생(極樂往生)을 상징하는 꽃밭에 도달하기까지의 여정을 담아내려는 의도를 보여준다. 폐허에서 출발해 세계의 구석구석을 여행하는 시적 주체는 “누가 날 살리리”라고 노래하며 다시 세계를 구원해줄 생명의 힘을 찾아 헤맨다. 다음 시에서

39) 박종석(2001), 「무속과 이승의 욕망」, 『한국현대시의 탐색』, 역락, 이은옥(2003), 「강은교 시의 창작 정신 연구-무속의 원리와 수용을 바탕으로」, 단국대 석사논문.

도 이러한 경향이 이어진다.

이제 떠나라
짧은 그림자로 저 길을 넘어가라
신속하게 추락하라
네 발은 축축히 젖어 있으니
길에는 두리번거리는 눈들, 눈들이 바람에 쓸리고 있구나
거세게 저 풀을 밟아주어라
풀들은 밟히면서 더 커 오르나니
아침의 입술에 묻은 이슬이라든가 서리 같은 걸 훌쩍거리며 마실
때까지
노래여, 나에게서 떠나 나에게로 오는 노래여
발목까지 물 차오른
이 쓸쓸한 정거장에서
그대의 아버지를 찾아라
그대의 아버지를 살릴 약수를 찾아라

추락하는 영혼들의
노래를 불러라
— 「짧은 그림자로—바리데기, 가장 일찍 버려진 자이며 가장 깊
이 잊혀진 자의 노래」 전문⁴⁰⁾

위의 시는 「바리데기의 여행노래」와 달리 바리데기의 ‘여행’이 끊임없이 죽음과 싸워나가는 과정에 있음을 보여준다. 그런데 강은교는 바리데기가 누구보다 연약한 존재였기에 생명을 살려내는 존재로서의 상징성을 지닐 수 있었다고 본다. “풀들은 밟히면서 더 커 오르나니”라는 구절을 통해 이러한 상징성이 암시된다. 바리데기는 “가장 일찍 버려진 자이며 가장 깊이 잊혀진 자”이기에 “아버지를 살릴 약수를” 구해오는 구원

40) 강은교(1996a), 『어느 별에서의 하루』, 창작과비평사, p. 97.

의 존재가 될 수 있다. 그녀의 시에서 죽음은 삶을 파괴할 수 있는 절대적 힘을 지닌 것으로 묘사되지 않는다. 이를 통해 강은교는 삶과 죽음 사이의 비대칭성을 해소한다.

이는 모순율을 전복시키는 신화적 사고와 관련되는 것으로, 이질적인 삶과 죽음 사이에서 동질성과 대칭성을 찾아내려는 노력과 관련된다.⁴¹⁾ 죽음이라는 절대적으로 비대칭적인 상황을 해소하기 위해 신화적 사고는 ‘죽음’ 같은 것은 존재하지 않으며, 죽은 동료들은 그저 본래 살던 집으로 돌아가는 것일 뿐이라는 식으로 사유한다. 즉 죽음은 초자연의 영역이 아니다. 동물과 인간, 자연과 문화의 관계와 마찬가지로 죽음과 삶의 관계도 이항대립적인 것으로 이해하지 않는 것이다.⁴²⁾ 비리데기 서사무가에서 비리데기가 ‘약수’를 구하러 저승으로 떠날 수 있는 이야기의 전제는 비리데기가 다시 이승으로 돌아올 수 있다는, 다시 말해 이승과 저승간의 경계가 절대적으로 구분된 것이 아니라는 믿음에 근거한다. 그리고 여기서 샤먼으로서 비리데기가 겪는 고난은 샤먼이 되기 위해 겪어야 하는 통과의례로 이해된다.

강은교는 인간이 죽음을 향해 있는 존재라는 것은 너무나 당연한 사실이며 따라서 “죽음에 이르기 전에 우리가 얻을 수 있는 사랑”에 대해 이야기해야 한다고 역설한다.⁴³⁾ 나아가 “가치 있는 죽음, 또는 유효한 죽음이란 의식되어진 죽음만”을 말하는 것이라면서 “자기의 눈으로 들여다보고 계획한 다음 만나는 죽음”을 찾아야 한다고 말한다.⁴⁴⁾ 강은교에게

41) 나카자와 신이치(2005), p. 37.

42) 샤머니즘의 원형적 보편성의 관점에서 주목한 연구들이 빠질 수 있는 함정이 이것이다. 샤머니즘은 보편성을 지향하는 것이 아니라 ‘보편성’에서 벗어나려는 탈-보편의 운동이다. 예를 들어 유성호는 샤머니즘의 원형적 보편성에 착목함으로써 “당대를 관류하던 근대적 충격에서 벗어날 수 있었다”면서 샤머니즘의 반근대성에 주목한다. 여기서 ‘반근대성’은 다시 ‘전통성’으로 환원되면서 범박한 결론에 이르고 만다. 유성호, 「소월 시와 샤머니즘」, 『서정시학』 16-3, 2006.

43) 강은교(1979), p. 39.

시인이 샤먼과 연결될 수 있는 것은, 시적 체험이 타자성과의 만남이라는데 기인한다. 강은교는 랭보의 투시자(見者)로서의 시인상을 전유하며 시인이 죽음과 만나는 과정에서 감각의 착란을 경험하여 일반인들이 보지 못하는 것을 보는 존재가 된다고 본다.

이에 따라 강은교는 세속적 시간과 성스러운 시간을 대립하는 것으로 보지 않는다. 그녀는 경험적 공간이 시적 공간의 토대가 된다고 설명하면서 동시에 시적 공간이 경험적 공간의 ‘결핍’을 드러내는 동시에 덮어주는 기능을 한다고 말한다. 가령 다음 시에서 방바닥을 닦는 일이 벌어지는 경험적 공간은 시적 공간의 토대가 된다.

방바닥을 닦다가 방바닥, 너 참 사랑한다고 중얼거린다

질을 닦어 가웁소사 질을 닦어 가웁소사

네가 꽃이네
네가 허공이네
네가 우주이네
네가 역사이네

허공을 닦다가 허공, 너 참 사랑한다고 중얼거린다

가득 허공 가웁소사 가득 허공 가웁소사

— 「방바닥의 노래」 전문⁴⁵⁾

“질을 닦어 가웁소사 질을 닦어 가웁소사”라는 김태곤의 『황천무가연구』⁴⁶⁾에서 인용한 구절이다. 이 시는 방바닥을 닦는 행위를 우주적인 차

44) 강은교(1984), p. 317.

45) 강은교(2014), 『바리연가집』, 실천문화사, p. 56.

원의 의미를 지닌 것으로 상승시킴으로써 경험적 공간 위에 시적 공간을 축조한다. 강은교는 경험적 공간과 시적 공간을 다음과 같이 구분한다. 시적 공간은 경험적 공간이 토대가 된 공간이지만 둘은 결코 일치하지 않는다. 시적 공간은 “시를 쓴 이의 꿈을 넘어선, 또한 세계의 꿈”으로 여기에는 “경험적 현실”에서는 언지 못한 힘이 있으며 소망까지도” 있어야 한다.⁴⁷⁾ 이는 사물을 낯설게 보는 태도와 관련된다. 방을 닦는 행위가 우주에 길을 내는 의미로 전환될 수 있는 것은 시적 공간의 축조를 통해 가능하다. 신화적 사고가 작동하는 시적 공간은 ‘클라인의 병’과 같은 고차원 구조로 ‘성스러운’ 시간을 가능케 한다.⁴⁸⁾

시적 주체는 무한히 다른 존재로 변신할 수 있는 주체의 불투명성으로서의 ‘허공’을 긍정한다(“허공을 닦다가 허공, 너 참 사랑한다고 중얼거린다”). 여기에는 주위 세계로부터 분리된 ‘자기’가 없다.⁴⁹⁾ 이에 따라 ‘너’는 꽃, 허공, 우주, 역사 등으로 변신할 수 있는 잠재성을 드러낸다. 강은교는 허공, 허무, 무, 틈새를 반복적으로 언급하며 고정된 실체로 파악할 수 없는 사물의 잠재성을 표현한다. 위의 시에서도 ‘길을 내는’ 행위는 타자로 변신할 수 있는 잠재적 공간으로서의 시적 공간의 출현과 관련된다. 이를 통해 강은교가 말하는 시적 공간이 잠재성으로 존재하는 타자의 형상을 현실화하는 힘과 관련됨을 알 수 있다. 이러한 창조의 힘은 주체와 타자의 관계를 역동적인 맥락에서 파악하는 데서 비롯된 것으로, 자연과 문화/문명의 관계를 이해하는 데도 전환점을 마련해준다. 이에 대해서는 다음 절에서 강은교의 시를 생태시의 맥락에서 독해하면서 살펴보겠다.

46) 김태곤(1966), 『황천무가연구』, 창우사.

47) 강은교(1996b), pp. 104-106.

48) 나카자와 신이치(2005), 58쪽.

49) 나카자와 신이치(2005), 114쪽.

4. 분열증적 주체와 생태시 비판

90년대 이래 환경오염 문제가 주요한 이슈로 부각되면서 생태시에 대한 연구도 본격화되었다. 그런데 생태시가 철저히 인간 중심적인 관점에서 발화될 때, 다시 말해 오로지 인간의 생존을 위해 “기아, 지구온난화, 질병”에 반대하는 목소리가 드높아질 때 그것은 생명을 절대화함으로써 회복해야 할 대칭성을 오히려 망가뜨리는 담론으로 기능할 위험이 있다. 이는 생태론적 문제의식이 파시즘화 되거나 그것을 본의 아니게 정당화할 수 있다는 우려가 제기되고 있다는 점과 관련해 시사점을 준다. 나치즘의 생태 파시즘에서도 알 수 있듯이, 생태주의는 자칫 자연신비주의, 낭만주의, 반인간주의 혹은 인간혐오주의가 인종주의, 배타적 민족주의, 국수주의, 전체주의와 결합할 수 있다.⁵⁰⁾

이런 점에서 기존 연구에서 샤머니즘의 생태학적 상상력에 주목해온 연구들이 자아와 우주의 영적 교감과 같은 신비주의의 차원에 머물러 있는 데 대해 우려의 시선을 보내지 않을 수 없다. 자연에도 생명이 있다는 식의 애미니즘적 사고방식 역시도 인간 중심적이라는 점을 간과하기가 쉽다. 이에 대해 카스트로는 “혼을 받은 동물이나 다른 존재물은 그것들이 (변장한) 인간이기 때문에 주체인 것이 아니라 그 반대다—그것들은 (잠재적으로) 주체이기 때문에 인간”⁵¹⁾인 것이라며, 사고의 전환을 요구한다. 애니미즘은 인간적인 타입의 의식과 지향성을 비-인간적인 존재에 부여하는 것이라는 점에서 결국은 인간 중심주의에 가깝다. 특정 종(種)의 동물이나 식물을 신성시하는 토테미즘은 애니미즘을 비판하는 것과 마찬가지로 맥락에서 비판받는다.

이와 달리 샤머니즘은 비-인간적 존재로서의 동물이나 정령이 잠재적

50) 송명규(2003), 「심층생태학과 사회생태학 논쟁에 대한 비판적 고찰」, 『도시행정학보』 16, 한국도시행정학회, p. 153.

51) Eduardo Viveiros de Castro (2005), p. 50.

으로 관점을 가지고 있는 주체로서 인간이라고 본다. 이는 존재자란 다른 모든 존재자를 바라보는 하나의 관점으로, 각자가 자신을 인간으로 본다는 점에서 모든 존재자를 ‘인격’으로 보는 태도를 가리킨다. 인간, 신, 동물, 죽은 자, 기상현상, 인공물 따위의 존재자는 모두 영혼을 가지고 있는 존재자들로, 신체적 차이에 의해 제각각 다른 관점으로 존재할 따름이다. 하지만 그렇다고 관점이 주관적인 의견을 의미하는 것은 아니다.

즉 관점은 주관적인 의견이 아니다. ‘어제’나 ‘내일’이라는 관념에 주관적인 것은 그 무엇도 없다. ‘나의 어머니’나 ‘너의 형’이라는 관념도 그와 마찬가지로. 각기 다른 종의 현실세계는 그 관점에 의존한다. 왜냐하면 ‘세계’는 각기 다른 종에 의해 구성되기 때문이다. 세계는 관점에 의해 각각의 종 동료들이 분기하는 추상적인 공간이다. 사물에 대한 관점은 존재하지 않는다—사물과 존재야말로 관점이다(Deleuze 1969: 203). 즉 여기서 문제는 ‘원숭이는 세계를 어떻게 보는가’(Chency&Seyfarth 1990)가 아니라 원숭이를 통해 어떤 세계가 표현되는가, 원숭이는 어떤 세계에 대한 관점에 있는가이다.⁵²⁾

카스트로는 사물과 존재야말로 관점이라고 말한 들뢰즈의 견해를 가져와 퍼스펙티비즘에 대해 보완 설명한다. 이를 통해 그는 관계적 존재론이라는 흥미로운 개념을 제출한다. 관점에 의해서는 무수한 차이들이 산출될 수밖에 없으며 이에 따라 차이들의 발생하는 관계망들을 파악하는 일이 요망된다. 이런 점에서 종-횡단적 우주론을 보여주지 못하고 있는 강은교의 초기 및 중기시와는 달리 강은교의 후기시에 나타나는 발화주체의 특이성이 주목된다. 이는 그녀의 시에 나타난 분열증적 발화주체가 자아와 우주의 교감과 같은 신비적 차원이 아니라 주체와 사물과의 이질적인 연결망을 생성하는 측면에서 이해될 수 있다는 사실과 관련된다.

52) Eduardo Viveiros de Castro (2005), p. 57.

강은교는 “노래를 부를 때 너는 무수한 너이다. 현재의 하나는 무수한 하나들의 현재이듯이.”⁵³⁾라고 말하며 노래를 부르는 행위를 통해 분열증적 주체가 출현함을 보여준다. 들뢰즈는 신화적 사고에서 인격적 개별자에서 벗어나 비인격적인 다수의 충동을 해방시킬 수 있는 잠재력을 발견한다. 인격적 개별자로 머무르지 않는 존재 방식은 들뢰즈의 용어로 ‘분열증’(schizophrénie)이다.⁵⁴⁾ 다시 말해 들뢰즈적 분열증에서 법으로 기능하는 아버지의 부재는, 하나의 인격적 형태 아래 억압되어 있던 다수의 충동들이 해방되는 사건을 의미한다.⁵⁵⁾ 이러한 맥락을 통해 다음의 시를 읽어보자.

비닐봉지는 나를 돌아보면서도 자꾸 달아났다. 나는 그 녀석을 따라갔다,
 넘어지면서, 피 흘리면서
 쓰레기들이 용기종기 모여 있는 곳으로,
 실개천이 쭈뼛쭈뼛 흐르고,
 흐늘흐늘 산소가 없어지고 있는 곳으로,
 우리의 꿈이 너털너털 옷소매를 흔들고 있는 곳으로,
 비닐봉지는 나를 돌아보며 소리쳤다,
 나는 위대해! 나는 영원해!
 나는 몸을 떨었다, 귓속으로 그 녀석의 목소리가 쳐들어왔다.
 —나는 영원히 썩지 않는다네, 썩지 않는 인간의 자식이라네.
 비닐봉지는 바람 속에 노오란 꽃처럼 피어났다.
 — 「어떤 비닐 봉지에게」⁵⁶⁾ 부분

53) 강은교(1996), p. 111.

54) 질 들뢰즈(2014), 『안티 오이디푸스』, 김재인 옮김, 민음사, 3장과 4장 참조.

55) 이에 대해 서동욱은 다음과 같이 간명하게 정리한 바 있다. “정신분석의 관점에서 분열증은 아버지의 기능이 그 역할을 수행하지 못함으로 해서, 즉 아버지가 법의 역할을 떠맡지 못함으로 해서 주체가 상징계 안에서 안착하지 못하고, 그 때문에 생기는 병리적 현상이다. 반면 들뢰즈적 분열증에서 법으로 기능하는 아버지의 부재는, 이 법에 대해 죄의식이라는 고통으로 응답하는 ‘하나의’ 인격적 형태 아래 억압되어 있던 다수의 충동들이 해방되는 사건을 의미한다.” 서동욱(2005), 『일상의 모험』, 민음사, pp. 264-265.

56) 강은교(1996a), pp. 70-71.

일반적인 생태시라면 썩지 않는 비닐봉지의 위험성을 각인하고 인간의 무지를 비판하는 교훈으로 마무리되었을 테지만, 강은교는 비닐봉지를 인간 중심적으로 의미화하지 않는다. 비닐봉지는 인간이 만들어낸 별 볼 일 없는 쓰레기에 그치는 것도, 자연을 파괴하는 주범으로서의 인간 문명을 대표하는 기호도 아니다. 이처럼 비닐봉지를 ‘꽃’, 그러니까 자연의 일부로 인식하는 태도는 강은교가 자연과 문명을 이항대립적인 것으로 파악하지 않기 때문에 가능하다. 인간이 만들어낸 인공물 역시 인간이 만들어낸 ‘꽃’일 수 있다. 이러한 사고의 과정은 의식이 아니라 무의식의 원리에 의해 작동하는 것으로, 자연과 문명이라는 한 축으로 귀속되지 않는 분열증적 시선을 출현시킨다.

여기서 “비닐봉지는 바람 속에 노오란 꽃처럼 피어났다”라고 말하는 발화 주체의 목소리는 분열되어 있다. 이 문장의 발화주체의 목소리는 인간-주체에게도, “나는 위대해! 나는 영원해!”를 외쳤던 비닐봉지에게도 속해있지 않다. 카메라가 비추듯, ‘노오란 꽃’으로 피어난 비닐봉지의 존재성을 드러내는 드러내고 있는 이 목소리의 주인은 들뢰즈가 말한 비인격적인 발화행위자와 관련된다. 들뢰즈는 탈개인적이고 비인격적인 발화행위자를 ‘집단적 배치물’이라고 불렀다. 들뢰즈에게는 비인칭적인 목소리들의 다발로부터 다른 목소리들과 구별되는 ‘나’의 목소리를 분별하고자 하는 시도는 불가능할 뿐만 아니라 무의미하다. ‘내 목소리’와 ‘내 고유명’ 자체가 가장 엄격한 물개성화의 운동을 통과하고 난 뒤에나 비로소 추출되는 것이기 때문이다.⁵⁷⁾

랑시에르 역시 이러한 들뢰즈의 이론을 바탕으로 문학을 통해 인간적인 것이 제거된 미사-개체성들의 세계에 대해 강조하면서 화석화된 사물들의 견고한 특질들을 부수어 비인격적 흐름으로 자극된 입자들의 정체성을 갖게 하는 문학적 해방에 대해 설명한 바 있다.⁵⁸⁾ 예술가는 영혼에

57) 질 들뢰즈(2001), 『천 개의 고원』, 김재인 옮김, 새물결, p. 156.

58) 자크 랑시에르(2009), 『문학의 정치』, 유재홍 옮김, 인간사랑, p. 121. 랑시에르는

의해 움직이는 단일한 신체로 정의되는 “인간적” 개체성이 아니라 원자들의 무차별적 혼합으로부터 파생하는 전(前)인간적 개체성이 드러나게 하는 “고고학자 혹은 지질학자”에 비유된다.⁵⁹⁾ 강은교의 시적 주체는 인간과 자연을 횡단하는 초월적 시선을 통해 대상에 잠재되어 있던 비인격적 흐름을 활성화한다. 그러므로 강은교의 시에 나타난 생태주의의 독특성을 이해하기 위해서는 이와 같은 분열증적 시선이 함의하는 바에 주목할 필요가 있다.

한편 강은교는 가타리가 언급한 세 가지 생태의 차원이 불가분하게 결부되어 있음을 그것들 사이에서 발생하는 모순을 드러내는 방식으로 실천한다. 가타리는 마음생태, 사회생태, 자연생태라는 세 가지 생태가 서로 불가분하게 결부되어 있음을 강조한 바 있다. 환경에 대한 문제는 개인적이고 사회적인 사유와 행동으로부터 분리되어 고찰될 수 없다. 그는 종래의 생태운동이 대기 오염, 숲의 파괴 등 환경 문제에만 한정되었음을 지적하며 이러한 방식으로는 현재 세계의 전면적인 위기에 대처할 수 없다고 지적한다. 가타리는 이러한 새로운 시각의 생태문제에의 접근이 과학적이고 분석적인 방법이 아닌 예외를 통해 규칙을 변경시키고 다시 만들어내는 예술가의 논리에 가까울 것이라고 주장한다.⁶⁰⁾ 강은교의 다음 시는 가타리가 말한 예술가의 논리의 예로 적절하다.

그래, 시는 넘쳐난다. 우리 시대에 시인은 너무 많다.
시인들이 넘쳐나는 탓에 평화의 노래도 넘쳐나는구나.
전쟁의 반대가 평화가 아닐 수 있다고,

이 책에서 들뢰즈의 ‘엑세이테’라는 개념을 언급하면서 들뢰즈로부터의 영향을 명시적으로 드러낸다. 랑시에르가 이 책의 첫 구절을 “문학의 정치는 작가의 정치가 아니다”라고 못박고 있듯이 이는 개별적 인격체로서의 ‘작가’의 정치적 활동과는 무관한 ‘문학의 정치’에 대한 것이다.

59) 자크 랑시에르(2009), p. 31.

60) 펠릭스 가타리(2003), 『세 가지 생태학』, 윤수중 옮김, 동문선, p. 37.

기아, 지구의 온난화, 질병……이라고
외치는 미국 시인이여.

그렇다. 온난화!

온난화를 모든 시는 걱정해야 한다.

옳은 말이다. 울여름 너무 덥구나.

미사일만이 아니다, 온난화를.

아— 저 인류의 적, 온난화

그래서 그랬구나……그래서 가슴 뜨거운 시인들, 문학연구자들 모
두 생태시만을 썼구나, 연구했구나

어서 써라, 강은교 너도, 어서, 모던한 생태시를.

이 지구를 구해야지

팬이 얼마나 강한지 보여주어야지……

— 「어떤 회의장에서」⁶¹⁾ 부분

인용한 부분은 생태시를 쓰는 것이 일종의 유행이 되어 버린 현실에 대해 반어적이면서 자조 섞인 독백을 쏟아내고 있는 장면이다. 이 시에는 시가 넘쳐난다고 말하면서 시의 무력함을 대수롭지 않게 받아들이고 있는 세태에 대한 분노가 느껴진다. “모던한 생태시”라는 구절에는 생태시라는 단어를 ‘오염’된 것으로 여기는 태도가 나타난다. 시인도, 연구자도 유행에 따라 평화 혹은 온난화라는 구호를 외치는 세태 자체가 이 문제들이 해결 불가능한 까닭을 설명해준다. ‘평화의 노래’가 넘쳐나지만 평화가 도래하지 않는 현실의 모순과 발화주체는 불화한다. 이러한 불화는 “모던한 생태시”를 쓰라고 스스로에게 다짐하듯 발화하면서 그것을 쓰지 않고 있는 메타적 상황을 가리킨다.

강은교는 시적인 것의 본질을 확정함으로써 시적인 것과 비(非)시적인 것의 긴장을 해소하지 않는다. 그러면서 자신은 잘 쓴 시, 아름다운

61) 강은교(2006b), 『초록거미의 사랑』, 창작과비평사, p. 133.

시가 아니라 나무와 같이 ‘살아 있는’ 시를 추구한다고 말한다. 이와 같은 강은교의 태도는 샤머니즘을 생태주의와 관련짓는 데 있어 시사점을 제공해준다. 강은교는 죽음을 대하는 것처럼 자연을 절대적 타자로 배제하지 않는다. 샤머니즘에서 자연과 인간의 관계는 상호 의존적이라기보다 상호 발생적이다. 자연을 인간이 보호해야 하는 대상으로, 혹은 문명과 상호의존적인 공존의 대상으로 바라보는 태도는 자연을 정태적으로 파악하는 데서 벗어나지 못한다. 이에 비해 강은교 시에 나타난 분열증적 주체는 비인격적인 발화행위자를 출현시킴으로써 인간-주체와 자연-대상의 관계를 역동적으로 이해할 수 있도록 한다.

이러한 분열증적 주체의 출현은 모든 존재자는 자신을 ‘인간’으로 바라본다는 샤머니즘 특유의 인격론과 관련된다.⁶²⁾ 여기서 ‘인간’은 고유명사가 아니라 보통명사로서 ‘관점’을 가진 존재자 일반을 가리키는데, 한 종(種)에서 다른 종으로 관점이 이동하는 몰개성화의 운동을 거치며 분열증적이고 비인칭적인 목소리가 출현한다. 강은교는 자연의 일원론과 자연과 문명의 존재론적인 이원론 사이에서 끊임없이 변동해온 생태주의적 관점의 한계에서 벗어나고자 한다. 강은교가 기존의 생태시를 비판한 것은, 인간과 자연의 역동적 관계를 포착하지 못한 ‘죽은’ 생태시에 불과하기 때문이다. 자연과 인간의 비대칭성을 극복하기 위해서는 무엇보다 인간의 관점에서 자연을 타자로서 재단하는 것을 그만 두어야 한다.

62) Eduardo Viveiros de Castro (2005), pp. 48-50.

5. 결론

이 글은 샤머니즘을 타파해야 할 대표적 전통의 자리에 위치시키고 이를 수동성이나 패배주의와 등치시켜왔던 연구의 시각에 대한 문제의식에서 시작되었다. 샤머니즘의 재인식을 위해 이 글은 샤머니즘이 근거하고 있는 신화적 사고가 근대적 인식론을 넘어서 ‘존재론적 전회’를 내포하고 있다고 본 인류학계의 논의를 참고하였다. 국문학계의 기존 논의들이 샤머니즘을 ‘탈주술화의 재주술화’라는 측면에서 비판의 칼날을 거두지 못했다면, 레비-스트로스와 카스트로를 비롯한 포스트구조주의 사상가들은 신화적 사고가 과학적 사고와는 완전히 다른 논리에 의해 작동하고 있다는 점에 주목하며 신화적 사고에 기반한 인식론과 존재론을 해명하는 데 초점을 둔다.

이 글은 이러한 기왕의 논의를 참고하여 강은교의 시를 살펴보았다. 강은교는 초기시에서부터 죽음과 삶을 대립적으로 이해하지 않는 특유의 관점을 보여준다. 강은교가 죽음을 인식하는 방식은 타자성의 문제와 밀접히 관련된다. 불가능한 타자의 상태에 도달하여 ‘자신 아닌 자기’가 되는 것이라는 점에서 죽음 체험을 바타유의 ‘내적 체험’과 관련지을 수 있다. 한편 강은교의 초기시에는 일상적으로 인식되지 못하는 존재들을 ‘보는’ 문제에 대한 천착이 나타나며 이를 통해 허무, 무, 죽음, 부재에 대한 성찰을 보여준다.

이와 달리 중기시의 경우, 비리데기 서사무가에서 차용한 비리데기 모티프를 중심으로 삶과 죽음 사이에 벌어지는 투쟁에 주목한다. 강은교는 삶과 죽음의 관계를 내속적인 것으로 이해했던 초기시의 태도를 유지하면서도 삶 안에서 생명력을 고취시키는 죽음의 역동적인 운동이 일어나고 있음에 주목한다. 비리데기가 죽음의 세계 생명수를 얻기 위해 고통과 수난의 여정을 거친다는 서사무가의 모티프는 죽음이라는 절대적으로 비대칭적인 상황을 해소하여 삶과 죽음의 경계를 넘나드는 샤먼적 존

재와 관련된다. 강은교는 이를 랭보가 말한 투시자로서의 시인과 관련지어 샤머니즘을 시적 공간의 출현과 연관 짓는다.

마지막으로 강은교의 후기시에 대한 검토를 통해 강은교가 생태시가 유행처럼 창작되어온 현실을 비판하며 기존 생태시와 차별화된 방향을 보여주고 있음을 살펴보았다. 강은교는 인간 중심적 관점에서 환경 보호를 주장하는 것이 아니라 자아와 타자의 경계가 무화시킴으로써 분열증적인 주체성을 출현시킨다. 강은교의 시에는 인간적 개체성에서 벗어나 탈개인적이고 비인격적인 발화행위자가 나타난다. 이를 통해 강은교의 시가 자아와 우주의 교감과 같은 신비주의적 차원에 머무르기보다, 인간과 자연 간의 역동적 관계에 주목하여 사물과의 이질적인 연결망을 생성하는 데로 나아갔음에 주목하였다.

참고문헌

【자 료】

- 강은교(2014), 『바리연가집』, 실천문학사.
_____(2006a), 『허무집』, 서정시학.
_____(2006b), 『초록거미의 사랑』, 창작과비평사.
_____(2000), 『젊은 시인에게 보내는 편지』, 문학동네.
_____(1996a), 『어느 별에서의 하루』, 창작과비평사.
_____(1996b), 『허무수첩』, 예전사.
_____(1995), 『풀잎』, 민음사.
_____(1979), 『우리가 물이 되어 만난다면』, 새벽.

『문학과지성』.

【논 저】

(1) 국내논저

- 권오룡 외(2005), 『문학과지성사 30년』, 문학과지성사.
권희철(2004), 「서정주 시의 에로티시즘 연구」, 서울대 석사논문.
김건우(2012), 「국학, 국문학, 국사학과 세계사적 보편성 — 1970년대 비평의 한 기원」, 『한국현대문학연구』 36, 한국현대문학회.
김선학(2006), 「서정주 시와 샤머니즘」, 『서정시학』 16-3.
김열규(2003), 『동북아시아 샤머니즘과 신화론』, 아카넷.
김옥성(2011), 「김소월 시의 샤머니즘 생태학적 상상력」, 『문학과 환경』 10-1, 문학과환경학회.
김태곤(1966), 『황천무가연구』, 창우사.
박종석(2001), 「무속과 이승의 욕망」, 『한국현대시의 탐색』, 역락.
박진숙(2006), 「한국 근대문학에서의 샤머니즘과 ‘민족지’의 형성」, 『한국현대문학연구』, 한국현대문학회.
서동욱(2005), 『일상의 모험』, 민음사.
송명규(2003), 「심층생태학과 사회생태학 논쟁에 대한 비판적 고찰」, 『도시행

정학보』 16, 한국도시행정학회.

안지영(2017), 「강은교의 허무의식에 나타난 현상학적 인식론 고찰」, 『한국시학연구』, 한국시학회.

유종호(1963), 『비순수의 선언』, 신구문화사.

이승원(2006), 「백석 시와 샤머니즘」, 『서정시학』 16-3.

이은옥(2003), 「강은교 시의 창작 정신 연구-무속의 원리와 수용을 바탕으로」, 단국대 석사논문.

이현석(2015), 「근대화론과 1970년대 문학사 서술」, 『한국현대문학연구』 47, 한국현대문학회.

이혜원(2006), 「강은교 시와 샤머니즘」, 『서정시학』 16-3.

(2) 기타 동양문헌

신이치, 나카자와(2005), 『대칭성 인류학』, 김옥희 옮김, 동아시아.

春日直樹・檜垣立哉(2016), 「新な<現実>を描く」, 『現代思想』, 2016年3月臨時増刊号.

(3) 서양문헌

가타리, 펠릭스(2003), 『세 가지 생태학』, 윤수종 옮김, 동문선.

들뢰즈, 질(2014), 『양띠 오이디푸스』, 김재인 옮김, 민음사.

_____ (2001), 『천 개의 고원』, 김재인 옮김, 새물결.

랑시에르, 자크(2009), 『문학의 정치』, 유재홍 옮김, 인간사랑.

레비-스트로스, C. (1999), 『야생의 사고』, 안정남 옮김, 한길사.

바타유, 조르주(1997), 『에로티즘』, 조한경 옮김, 민음사.

엘리아데, 미르치아(1992), 『샤머니즘』, 이윤기 옮김, 까치.

Land, Nick (1995), “Shamanic Nietzsche”, *Nietzsche: A Critical Reader*, P. R. Sedgwick (ed.), Massachusetts: Cambridge.

원고 접수일: 2017년 10월 2일

심사 완료일: 2017년 10월 31일

게재 확정일: 2017년 11월 1일

Abstract

A New Understanding of Shamanism in
Korean Literature:
Focusing on Kang Eunkyo's Works

Ahn, Ji-young*

Shamanism has been combined with passivity or sense of defeat. This has been caused by the episteme of understanding Shamanism as unreasonable and this attitude toward Shamanism remains unchanged. In order to reconsider Shamanism, this essay examines it in relation to mythological thinking, focusing on Kang Eunkyo's works. For this purpose, this essay pays attention to the world view of Shamanism that connotes an "Ontological Turn". In the early days of Kang Eunkyo's works, there is an inquiry into the problem of seeing things that are not routinely recognized. This shows the thoughts of nihilism, death, and absence. In the middle days of Kang Eunkyo's works, she pays attention to the struggle between life and death with the "Baridegi" motif from narrative Shaman Songs. It is related to the recovering of symmetry between life and death. In Kang Eunkyo's late works, the boundaries between the ego and 'The other' disappear, and the schizophrenic subject appears. This schizophrenic subject of enunciation is related to the fact that it can be understood in terms of creating heterogeneous networks with entities and objects.

* Lecturer, Department of Korean Language and Literature, Seoul National University

