

중세 여성 명상가와 비천함의 탐닉

윤민우 (연세대)

1. 머리말: 어머니의 귀환

중세 여성 명상가의 특징 중의 하나는 정상적인 음식이나 인간관계를 거부하고, 낮설고 추하고 역겨우며 심지어는 두렵기까지 한 사물에 탐닉하는 이상증세이다. 그들은 정상적인 음식물을 먹고 구토할 수밖에 없으며, 남성의 육체를 오물처럼 느끼고, 오히려 문둥병 환자의 상처를 핥는대든가, 해충을 먹는 것이 더 이상 달콤할 수가 없다고 고백한다. 또한 그들이 하나님을 만나는 황홀경에 빠져 있을 때에는 파편화한 비정상적인 말을 반복하여 발화한다. 하나님과 일체를 이루는 순간에 감지되는 하나님의 속성은 말로 표현될 수 없을 뿐 아니라, 표현될 수 있다 하더라도 일상적 언어의 기의를 이탈하는 비정상적인 기표에 의존할 수밖에 없다. 그리고 그들은 일찍이 여수도원으로 귀의하거나, 아니면 은둔수도자의 길을 택하여 속세와는 등진 삶을 살며, 평신도 명상가인 경우는 자주 성인의 유적을 찾아 멀리 순례여행을 떠난다.¹⁾ 어느 쪽이든, 그들은 가족과 고향보

다 무시간적 타향 속에 존재하는 ‘거룩한 가족’의 구성원이 되기를 갈망하는 것이다.

그들이 부패한 음식과 환자의 상처에 탐닉하고, 알 수 없는 파편화한 언어를 말하는 것은 자기의 의지와는 무관한 강박증 같은 것이다. 그리고 그들은 세속적 가족과 고향을 멀리 하고, 낯설지만 거룩한 사람에게서 참을 수 없는 친밀감을 느낀다. 낯익은 것을 혐오하고 낯선 것에 반복적으로 사로잡히는 이상 증세인 것이다. 이런 현상을 어떻게 설명하여야 하는가? 이는 맛있는 음식이 원래의 자신과는 잘 맞지 않으며, 기존의 정연한 언어체계가 자신들을 억압하고 있으며, 고향이 원래의 고향이 아니라고 느끼는, 숨겨지고 가려진 자아의 재발견이 아닐까? 본 논문은 타자성에 반복적으로 탐닉할 수밖에 없는 현상을 설명하는 프로이트(Sigmund Freud)의 ‘기괴함’(the uncanny), 그리고 줄리어 크리스테바(Julia Kristeva)의 ‘비천함’(abjection)의 개념에 기대어 이러한 명상가의 증세를 설명해 보려는 시도이다. 우선 두 이론을 개관해 보자.

크리스테바는 ‘비천함’이란 용어를 처음으로 정신분석학 이론에 도입하였다. 이 낱말의 라틴 어원은 “ab-iacio”이고, 그 의미는 “[나로부터] 멀리 혹은 아래로 던지다”라는 정도의 의미이다. 크리스테바는 ‘비천함’의 뜻을 새롭게 태동하는 주체가 그 곳에서 아직 완전히 객체화하거나 외형화하지 않은 상태의 타자와 스스로를 차별화하는 원래의 주체성의 순간이라고 묘사하였다. 자신을 하나의 주체로 구별하기 위해서 유아는 자신과 세계 사이의 경계선을 창출하여야 한다. 즉, 자아와 관계가 없어 보이는 것, 또는 그것에 의해 새롭게 형성된 자아의 경계를 위협하는 것들을 비위생적이고 질이 낮은 것으로 간주함으로써, 즉 ‘abjecting’함으로써, 주체를 확립하게 된다. 그러므로, 비천함의 요소는 더 이상 주체에 속하지 않으며, 동시에, 원래의 주체의 일부였던 것이 주체로부터 내던져진 것이므로 딱히 객체라고 말할 수도 없다(Kristeva 1-2).²⁾

1) 흥미롭게도 평신도 여성 명상가 마저리 캠프에 관한 클라리싸 앳킨슨의 저술 이름이 “Mystic and Pilgrim”이다(Atkinson 참조).

2) 그리하여, 여성학 일각에서는 “abject(ion)”이라는 용어를, 애초에 자아로부터 내버려

‘비천함’이 결국 자기 속의 타자성에 반복적으로 탐닉하는 현상이라면, 이 타자성과 반복성의 결합은 프로이트의 ‘기괴함’과 공유하는 바가 크다. ‘비천함’과 마찬가지로 프로이트의 ‘기괴함’은 정상적인 기준에서 보면 추하고 공포스런 대상에 자기 의지에 관계없이 반복적으로 다가가는 강박증이다. 이는 자기 안에 있는 자기가 아닌 것, 즉 아버지의 영역에서 억압되어 잠재의식 속으로 숨어 버린 원초적 자아, 자연으로서의 수치스런 자아, 그리하려 공포의 대상이 되어 왔던 자신의 요소들이다. 이것은 억압에 의해 낮설게 여겨진 것이므로, 전혀 새롭거나 원래가 낯선 것이 아니며, 그 억압이 약화하는 순간에 귀환하여 우리를 사로잡는다(“Uncanny” 241). 프로이트가 말하는 억압된 것의 귀환과 반복은 목적지를 향하여 달려가기만 하는 고착적 삶을 거부하여, 매순간 새로이 생성되는 삶을 살기를 추구하는 니체적인 반복 혹은 영원한 회귀의 충동을 연상케도 한다. 그리하여 니체적인 가치의 역전, 즉, 고향이 타향이 되며, 낯선 것이 낯익은 것이 되는 경계의 위반이 일어난다.

그런데 ‘기괴함’과 ‘비천함’을 갈라놓는 것은, 프로이트가 ‘기괴함’을 낯익은 것과 낯선 것의 구분이 이미 분명한 가운데, 그 경계가 흐려지는 것이라 정의하는데 반해, 크리스테바에 의하면, ‘비천함’은 심지어 그것들에 관한 기억의 그림자도 없이, 이미 자아로부터 분화하였다는 데에 있다. 근친, 낯익음, 고향과 이에 대한 타자적 대상의 관념이 생기기 이전에, 그리하여 그것들의 의미화가 가능하기 이전에, 자아의 영역을 만들기 위한 비천화의 과정이 작동하였다는 것이다 (5-6). 비천함의 예는 문명의 친숙함에 의해 거부되는 침, 구토, 피고름, 배설물, 콧물과 눈물 등을 노골적으로 드러내는 생물학적 흔적들이다. 그리하여, 프로

졌다다는 뜻으로, 그리고 이렇게 하여 확립된 주체를 해체한다는 뜻에서, 비체(화)(非体化)로 번역하기도 한다. 원어에 가까운 번역이지만, 이는 사람만이 알 수 있는 번역일 것이다. 이는 ‘비천하고 오욕적인 것으로 느껴져 자아에서 버려진 것’에서 후자를 살린 번역인 반면, 본 논문에서는 쉬운 이해를 도울 수 있는 ‘비천함’을 번역용어로 선택하였다. 전자를 살리는 번역이 되었는데, 전자와 후자를 모두 살리는 번역이 물론 아쉬운 것이다. 더불어, 본 논문에 인용된 모든 구절에 관한 한글번역은 필자에 의해 시도된 것이며, 중역이 아니고 원문에서 직접 번역한 경우에만 그 원문을 제공하고 있음을 밝힌다.

이트의 ‘기괴함’이 “본유적 자아와 그 본성의 위기”(Royle, Introduction 1-2),— 뒤에서 자세히 토론할 것이지만,— 크리스테바는 비천함이 ‘나르시시즘의 위기,’ 즉 상상계 내에서의 위기라고 표현하였다. ‘비천’은 그것이 타자로서 완전히 객체화하기 이전에 이미 내던져진 주체의 일부이다.

비천함에 관한 크리스테바 이론의 중심이 되는 것은 무엇보다도 비천하게 내버려진 어머니의 존재이다. 우리 삶의 일차적 관리자로서 어머니는 유아와의 육체적 공생관계 속에 있다. 분만 과정에서 구멍이 크게 열리면서 균열되는 몸, 피와 땀이 범벅이 되는 동물적인 어머니의 몸이 다름 아닌 비천함의 처소이고, 이를 통하여 아이가 배출되지만, 보통 분만이 끝나면서 비천함의 경험은 일단락 된다. 아이가 주체성을 얻기 위해서는 신체정서의 이러한 공생관계가 붕괴되어야 하기 때문인데, 어머니와 아이의 밀접한 친밀성은 어머니가 비천한 존재로, 즉 비(非) 자아로 낙후함으로 끝나게 된다. 그런데 오이디푸스 콤플렉스를 극복하고 아버지의 영역에 진입하는 방식에 의해 정체성을 확보하는 남성들에게는, 아버지에게 실망하여 어머니의 귀환을 요청한다 해도, 이는 규범적으로 정신질환의 상태가 된다. 어머니의 흔적을 남성만큼 쉽게 떨쳐 버릴 수 없는 여성의 경우, 어머니의 ‘비천함’은 자신과 단절되어 있기보다는 계속적인 관계를 보유하고 말할 수 있고, 그런 만큼 개별성 경계의 소멸은 용이하다. 비천함은 결국 어머니와의 전(前) 오이디푸스적 관계를 말하므로, 이는 퇴행이고 죽음의 충동과 연관되지만, 특별히 여성의 경우에 있어 이는 원래의 정체성을 되찾음으로써 이룩하는 새로운 삶의 회복이다.

주체에 남겨진 어머니의 자리는 ‘혼적의 각인’(object)이지, ‘대상의 이미지’(object)가 아니다(Chase 81). 다시 말하면 어머니에 의한 주체의 재건설은 타자-노예를 가리키는 헤겔적인 ‘대상’에 의해서가 아니라, 감추어진 나, 비천함으로 인지되어 억압된 나에 의한다는 것이다(Smith 90). 주지하듯이 헤겔의 타자에 의한 자기인식은 결국은 남성의 ‘주인’적 자기인식, 즉 본유개념의 ‘동일한 나’(the Self-same I)로 귀착되고 만다는 것이 근래의 페미니스트 비평가들에 의해서도 주장되는데, 이에 반해 크리스테바의 비천함에 의한 자아 건설은 어머니

의 흔적을 완전히 배제할 수 없는 여성에게 더욱이 용이하고 필요한 과정일 수 있다. 언어적 측면에서 말하자면, 비천함은 상징계에 자아의 미(未) 분화상태를, 문명 속에 자연을, 아버지의 언어에 어머니의 몸을 재편입시킨다. 그리하여, 비천함은 말하는 주체 속에 남겨진 생물학적 흔적들이 미결정 상태의 언어적 등가물(리듬, 패턴 등 파편적 조각들)의 형체를 띠고 나타난다. 라깡에게 남근이라는 절대적 기표가 중심이라면, 크리스테바에게는 남근의 자리를 비천함이 대신하는 것이다. 이는 결국 기호의 흔적들, 즉 어머니의 자리가 남성 언어와 대등한 의미화의 지위를 가질 수 있느냐의 문제이다.

‘비천함’은 특별히 여성 명상가가 탐닉하는 신앙 방법이다. 여성 명상가들이 아버지로서의 하나님 혹은 예수의 신성이 아니라, 피와 기름으로 범벅이 된 예수에게서 마치 생리혈을 흘리는 것과 다름없는 여성적 동질감을 느끼는 현상도 바로 이 ‘비천함’의 예이다. 그리하여 온전한 몸의 가장자리 경계가 무너진 예수의 균열된 몸을 통하여, 비천함을 되불러 옴으로써 신앙을 확증하는 것이다(Lochrie 42). 본 논문은 첫째, 정상적인 음식을 피하고 상처에 흐르는 분비물에 탐닉하는 여성 명상가들의 먹거리에 관련된 비천함의 의미, 둘째, 상징계의 법률을 따르는 남근 혹은 언어를 위반하는 흐트러진 언어의 비천함, 셋째, 친숙한 것과 낯선 것, 고향과 타향의 경계가 무너지면서 후자가 귀환하는 현상들을 중심으로 하여 13-15세기의 후기 중세유럽 여성 명상가의 비천함예의 탐닉을 살핀다. 즉 육체의 열림과 피 흘림의 친숙함, 정연한 의미화의 기능을 허무는 유동성의 기표들, 낯선 곳에서 느끼는 기이한 친밀감, 이 모두가 다름 아닌 비천하게 된 어머니의 흔적에 의존하는 명상 방법임을 살펴보고자 한다. 본 논문은 유럽대륙과 영국의 여성 명상가들로부터 몸(음식)의 비천함, 언어의 비천함, 공간의 비천함의 예를 찾는 가운데, 그들이 비천함에 탐닉하는 정도 혹은 몸의 명상을 실행하는 정도의 차이도 비교하게 될 것이다.

2. 금식과 탐식

여성 명상가와 비천함의 연관은 음식에서 가장 쉽게 찾아질 수 있다. 그들이 자주 자발적으로 금식을 실행하고, 허약한 신체 때문에 거식증(anorexia)에 시달리면서도, 성찬이나 나아가 오물에 탐닉하는 현상이 대표적 예이다. 15세기 초 영국 평신도 명상가인 마저리 캠프(Margery Kempe) 또한 이러한 전형적 경험에서 벗어나 있지는 않았다. 예수가 세상에서 가장 훌륭한 것을 거부하고, 그의 몸과 피를 먹으라고 말한 바도 있거니와(1.5장), “그녀는 배 속에 들어있는 모든 것을 마치 쓰디 쓴 담즙인양 몸 밖으로 배출해야 했고, 병이 지속되는 동안은 먹지도 마시지도 못하고, 병이 사라질 때까지 신음하기만 했다”(137; 1.56장).³⁾ 마저리는 남편이나 이웃들과 함께 식사하지 않으려 하고, 남편과의 동침을 또한 거부한다. 이에 관하여, 마저리는 이렇게 말한다.

이후부터 그녀에게 결코 남편과 성 관계를 갖고자하는 욕망이 생기지 않았다. 왜냐하면 결혼의 빛을 갚는다는 것이 그녀에게는 너무나 혐오스러웠기 때문에, 순종하는 마음에서가 아니라면, 관계에 응하는 것 보다는 차라리 시공창에 배어있는 물과 쓰레기를 먹고 마시는 편이 낫겠다는 생각이 들었던 것이다. (11-12; 1.3장)⁴⁾

여기서 ‘결혼의 빛’은 교회가 인정하는 부부 사이의 의무이지만, ‘거룩한 가족’을 갈망하는 마저리로서는 남편과 함께 지는 것보다는 오물을 먹는 것이 낫겠다고 말할 정도로 그 의무의 이행을 역겨워한다. 마저리는 그 대신 늙은 여인을 돌

3) 『마저리 캠프의 책』의 원문 인용은 Sanford B. Meech와 Hope Emily Allen이 편집한 *The Book of Margery Kempe*에서 취했으며, 이 편집본의 페이지 수와 원전에 나타나 있는 챕터 수를 모두 표기하기로 한다.

4) 본고에서는 중세영어 원문을 각주에 기재하기로 하겠다. And aftyr þis tyme sche had neuyr desyr to komown fleshly wyth hyre husbonde, for þe dette of matrimony was so abhominabyl to hir þat sche had leuar, hir thowt, etyn or drynkyn þe wose, þe mukke in þe chanel, þan to consentyn to any fleshly comownyng saf only for obedyens.

보면서, 그녀의 시어버린 와인을 먹고 자신의 신선한 와인을 내어준다.

그리고 그 가련한 여인의 와인이 시어졌을 때, 이 보잘 것 없는 존재는 그 신 와인을 마시고 자신을 위해 구매했었던 신선한 와인을 그 가련한 여인에게 주었다. (86; I.34장)⁵⁾

마저리는 또한 문둥병 환자와 키스한다. 이는 아씨시의 프란체스코(Assisi of Francesco), 아씨시의 클레어(Clare of Assisi), 캐서린 오브 시에나(Catherine of Siena), 마리 와니(Marie d'Oignies)도 그러한 것으로, 명상가들에게 낯선 현상은 아니다(Staley 99). 원래 마저리는 상처 난 사람이나 문둥병 환자를 싫어했는데, 그 이유는 그들의 상처가 예수의 상처를 기억나게 하여 마음을 아프게 하기 때문이었다. 즉 문둥병 환자의 상처와 예수의 상처를 동일시하는 마음이 처음부터 있었기 때문에, 마저리는 예수의 사랑에 비추어 볼 때 비천한 자들에 대한 그녀의 혐오는 결코 정당화될 수 없음을 금방 알아차린다. 그녀가 세속적으로 번창할 때 가장 혐오하였던 것을 이제는 사랑하게 된 것이다.

우리의 자비로우신 주님 예수 그리스도가 이 보잘 것 없는 존재를 그의 사랑으로 이끌고 그의 수난을 회상케 하였으므로, 그녀는 문둥병 환자 혹은 어떤 다른 병든 사람—특히 그가 어떠한 상처를 몸 위에 가지고 있었다면—을 보는 것을 견디지 못하였다. 그리하여 그녀는 마치 우리 주 예수 그리스도의 피 흐르는 상처를 보는 듯, 크게 소리 내어 울고 흐느꼈다. 그녀는 영혼의 눈으로 그를 본 것이다. 왜냐하면 병자를 봄으로써 그녀의 마음은 우리 주 그리스도에게로 이끌려 나아갔기 때문이다. 그녀는 거리에서 문둥병 환자들을 보거나 만났을 때, 예수의 사랑으로 인하여 그들에게 키스하지 못 했음을 크게 한탄하고 슬퍼하였다. 이제 그녀는 이전에 가장 싫어했던 것을 사랑하기 시작했다. 왜냐하면, 그녀가 세속적으로 번창을 누리는데 동안 문둥병 환자를 보는 것 보다 더 역겹고 혐오스러운 것은 없었지만, 이제는 우리 주님의 은혜를 통하여 시간이

5) And, whan þe pour womans wyn was sower, þis creatur hir-self drank þat sower wyn & zaf þe powr woman good wyn þat sche had bowt for hir owyn selfe.

있고 편리한 장소에 있다면, 예수에 대한 사랑을 위하여 그 문둥병 환자를 꺼 안고 입맞춤하기를 욕망하게 되었기 때문이다.

그리하여 그녀는 고해성직자에게 문둥병 환자에게 키스하고픈 자신의 욕망이 얼마나 지대한지 말하였고, 그는 남자에게 키스하지 말아야 하며 여하튼 키스하고자 한다면, 여자들에게 하라고 경고해 주었다. 병든 여인들에게 키스하는 허락을 얻었음으로 그녀는 기뻐하며, 온몸에 질병이 퍼진 여자 환자들이 사는 곳으로 가서 그들 앞에 무릎을 꿇고 예수의 사랑으로 그들의 입술에 키스할 수 있게 해 달라고 간청하였다. 그리하여 그녀는 많은 성스런 생각과 열렬한 눈물과 함께, 거기서 두 명의 병든 여인에게 키스하였다. (176-77; 1.74장)⁶⁾

이에 고해성직자는 오로지 여성 문둥병 환자와 키스하는 것을 허용한다. 이 권유는 이성애의 규범과 이의 위반이 가져올 스캔들을 의식한 것이지만, 여기에는 마저리가 형성하고자 하는 영적 공동체 혹은 ‘거룩한 가족’이 여성적 친밀감을 주요한 바탕으로 삼는다는 의미가 포함되어 있다.

6) Thus owr mercyful Lord Crist Ihesu drow hys creatur vn-to hys lofe & to mynde of hys Passyon þat sche myth not duryn to beheldyn a lazer er an-oper seke man, specialy ȝyf he had any wowndys aperyng on hym. So sche cryid & so sche wept as ȝyf sche had sen owr Lord Ihesu Crist wyth hys wowndys bledyng. & so sche dede in þe syght of hir sowle, for thorw þe beheldyng of þe seke man hir mende was al takyn in-to owr Lord Ihesu Crist. Than had sche gret mornyng & sorwyng for sche myth not kyssyn þe lazerys whan sche sey hem er met wyth hem in þe stretys for þe lofe of Ihesu. Now gan sche to louyn þat sche had most hatyd be-for-tyme, for þer was no-thing mor lothful ne mor abhomyrnabyll to hir whil sche was in þe ȝerys of werldly prosperite þan to seen er beheldyn a lazer, whom now thorw owr Lordys mercy sche desyryd to halsyn & kyssyn for þe lofe of Ihesu whan sche had tyme & place conuenyent. Than sche teld hir confessowr how gret desyre sche had to kyssyn lazerys, & he warnyd hir þat sche xulde kyssyn no men, but, ȝif sche wolde al-gatys kyssyn, sche xuld kyssyn women. Þan was sche glad, for sche had leue to kyssyn þe seke women & went to a place wher seke women dwellyd wher wer ryth ful of þe sekenes & fel down on hir kneys be-forn hem, preyng hem þat sche myth kyssyn her mowth for þe lofe of Ihesu. & so sche kyssyd þer ij seke women with many an holy thowt & many a deuowt teer, . . .

마저리가 겪는 이러한 몸의 명상, 특히 비천함의 경험—시어진 포도주를 먹음, 문둥병 환자에게 키스함—은 대륙에 비해 영국 전통에서는 많이 억제되는 분위기였다. 대륙의 여성 명상가들에서는 그 증세가 훨씬 더 본격적이고 지속적인 것으로 나타난다. 예컨대 마저리에게도 깊은 영향을 끼쳤던 캐서린 오브 시에나는 부패한 상처보다 세상에서 가장 맛있는 음식은 없었다고 말했다. 캐서린의 고해사제이며 전기 필자인 레이먼드 오브 카푸아(Raymond of Capua)는 다음처럼 적고 있다.

어느 날 그리스도의 처녀가 안드레아의 상처를 씻어 깨끗이 하기 위해, 붕대를 제거했을 때, 자연스럽다기보다는 악마의 힘 때문에, 곧 그녀는 참을 수 없는 악취에 괴로움을 당하여, 뱃속이 뒤틀렸고, 강렬한 메스꺼움이 위장에 경련을 일으키게 했다. . . . 그리고 난후 그녀는 상처를 씻을 때 사용되어 고약한 냄새가 났던 것들과 고름을 모두 함께 그릇에 모았고, 잠시 후에 그것 모두를 입 안에 넣어 꿀꺽 꿀꺽 마셨다. 그녀가 이렇게 했을 때, 반감을 느끼게 했던 악마의 유혹이 사라졌다. 우연히 내가 이 이야기를 들었을 때, 캐서린이 그 곳에 있었는데, 은밀하게 나에게 말했던 것이 기억난다—“내 인생에 있어 이보다 더 달콤하고 맛있는 것을 먹거나 마셔 본 적이 결코 없었다.” (Raymond of Capua 146-47)

캐서린은 음식 섭취를 줄이는 것과 동시에, 병든 이들의 환부에 대한 역겨움을 이겨내기 위하여 노력하여, 부패한 상처의 고름을 먹었다. 더욱이 다음 장면에서 보듯이, 캐서린이 피고름을 마신 날 밤 예수는 그녀의 행동을 칭찬하여 그 보상으로 자신의 옆구리 상처를 보여주었고, 거기에서 피를 마시게 했다.

“... 나의 사랑의 열기로써 너는 육체적 본성을 절멸하여 그 혐오스런 것을 즐거이 마셨다. 그리하여 내게 말하노니, 내가 그 행위로써 너의 본성을 초월 하였으므로, 내가 너에게 모든 인간의 본성과 기대를 초월하는 음료를 줄 것이다.” 그리고 난 후 그는 오른 손을 그 처녀의 목에 대고, 그의 옆구리 상처를 향해 그녀를 끌어, 속삭이듯 “마셔라 딸이여, 옆구리에 흐르는 액체를, 그러면 그것이 달콤함으로 너의 영혼을 가득 채워, 심지어는 나 때문에 네가 멸시한

그 육체마저도 그 효과를 느낄 것이다”고 말했다. 그리하여 그녀는 자신이 그 생명 샘의 원천에 가까이 있는 것을 발견하면서 그 최고로 거룩한 상처 위로 육체의 입술을 내밀어, 그러나 훨씬 더 영혼의 입술을 내밀어, 오랫동안 열렬하게 그리고 풍부하게 그 묘사할 수 없고 깊이를 헤아릴 수 없는 액체를 마셨다. 마지막으로 주님의 신호에 따라, 실컷 마셨지만 동시에 더 마실 것을 갈망하며 그녀는 그 샘에서 입을 떼었다. 왜냐하면 이 포만감은 실증도 갈망의 고통도 생기게 하지 않았기 때문이다.” (Raymond of Capua 147-48)

그 이후로부터 그녀의 배고픔은 즐픈 성찬에 대한 것이었고, 정상 음식을 먹지 못했다. 소화시키지 못하여 나뭇가지나 풀을 목구멍으로 집어넣어 스스로 토하게 했다.

캐서린의 경우도 앞에서 인용한 마저리의 비천한 먹거리의 탐닉과 그 동기가 매우 비슷하다. 정상 음식을 먹지 못하는 그들은 애초에 환자의 상처에서 역겨움을 느꼈으나 결국 병든 여인의 피고름을 먹을 수 있었던 것인데, 이는 그 상처를 예수의 상처와 동일시하는 마음에서 비롯되었으며, 또는 그 역겨움을 이겨낸 것에 대한 보상으로서 예수의 상처를 맛보는 영광이 주어졌던 것이다. 정상 음식에서 비천한 먹거리로 전환하는데 있어, 예수의 상처에의 명상이 언제나 결정적 동기로서 자리 잡고 있다. 비천함의 탐닉은 예수의 구명난 몸(여성의 몸과 유사한)과 밀접한 연관이 있다. 예수의 균열된 몸은 온전한 몸의 경계를 위반하는 ‘비천함’이고, 예수의 몸에서 나오는 피, 땀, 기름은 문둥병 환자의 비천한 상처와 다를 바가 없다. 그리하여, 문둥병 환자를 먹음과 예수를 먹음, 오물과 성찬이 서로의 경계를 위반하면서 동일시된다. 결과적으로 말하면 성찬과 오물을 먹기 위해, 여성 명상가들은 정상 음식을 구토하지 않으면 안 되었다고 말할 수 있다. 흔히 남성 명상가들이 오로지 성스런 하나님의 앎을 가져오기 위하여 자신의 비천한 앎을 비워야 하듯이, 여성 명상가들은 비천한—성스런—음식으로 자신을 채우기 위하여 정상 음식을 비워야 한다. 금식은 성찬—오물—에의 탐닉을 위한 예비단계이다.

마저리와 캐서린뿐만 아니라, 13세기 이후 유럽 중세 여성 명상가에게 음식

에 관한 명상은 빈번히 나타나는 현상이었다. 마리 와니도 거식증을 경험하였다. 그녀는 정상적인 음식보다 짐승이 겨우 씹을 수 있을 딱딱한 음식을 좋아하여 입에 상처가 나도록 먹었고, 또한 여느 때에는 와인이나 음식이 그 냄새만으로도 구토를 일으켰는데, 성찬식 와인은 괜찮아서 이를 마신 후에는 한 동안 정상적으로 식사할 수 있었다(Jacques de Vitry 55, 57). 또한 캐서린 오브 제노아(Catherine of Genoa)는 고름, 상처 딱지 외에도 이(lice)를 먹는다(Bynum 182). 다음 구절에서 보듯, 안젤라 오브 폴리그노(Angela of Foligno)는 문둥병 환자의 발을 씻기고 그 물을 마시는데, 상처딱지가 목에 달라붙었지만 이를 내뱉을 수가 없었다.

우리는 가진 것을 모두 나눠주고 난 후, 여인들의 발과 남자들의 손을, 특히 상처가 깊어 부패가 상당히 진전된 문둥병 환자 중 한 명을 씻어 주었다. 그리고 난 후, 그를 씻은 물을 마셨다. 그 물은 너무나 달콤하여, 집으로 돌아오는 시간 내내 우리는 그 달콤한 맛을 느끼고 있었는데, 마치 거룩한 성찬식을 하는 듯하였다. 그 문둥병 환자의 헌데에서 떨어져 나온 작은 조각 하나가 내 목구멍에 들러붙었는데, 나는 그것을 삼키려 애썼다. 마치 내가 성찬을 받는 듯했으므로, 나의 양심이 그것을 내뱉는 것을 허용치 않았던 것이다. 나는 목구멍에서 그것을 떼어내는 것 이상으로, 진정 그것을 뱉어버리기를 원치 않았다.
(Angela of Foligno 163)

특히 안젤라는 구체적으로 문둥병 상처부위에서 떨어져 나온 조각이 성찬의 빵 같았다고 말한다. 이는 환자의 몸 먹기와 예수의 몸 먹기의 구체적 연관, 즉 오물과 성찬의 연관을 명상가 자신이 느끼고 있었다는 것을 확증하는 고백이므로 그 가치가 크다. 카르마 로크리(Karma Lochrie)가 지적하듯이, 안젤라의 이 예는 성찬식의 왜곡이고, 동시에 개선을 위함이다. ‘비천함’에의 탐닉은 정상적인 것으로 여겨진 것을 왜곡(perversion)하여, 원래의 것으로 되돌려 개선하고자 함(perfection)이다(43). 그런데 예수와 환자의 몸을 먹는 것뿐만 아니라 병자의 몸을 환고 보살피는 과정에서, 여성 명상가의 몸은 예수의 몸의 대용물이고 모사품이 된다. 환자를 보살피는 것은 예수가 자신의 몸을 먹도록 내어 주었고 어머

니의 몸이 수유(授乳)하고 양육하듯이, 자신의 몸이 먹히는 것을 허용하는 것과 다름없기 때문이다. 앞에서 성찬과 오물, 그리고 예수의 몸과 환자의 몸이 ‘먹음’이라는 범주에 의해 서로 동일시되는 것을 보았거니와, 여기에서는 예수의 몸과 여성의 몸이 ‘먹힘’이라는 범주에서 동일시되어, 결국 예수의 몸, 병자의 몸, 여성의 몸은 모두 동의어가 된다(Bynum 144-45). 이들은 먹음과 먹힘을 혼동하여 서로의 경계를 위반하는 비천함을 공유한다.

이러한 비천한 음식과 음료는 성인들의 신체부위를 포함하는 성유물과는 다르다. 성인의 신체와 유물이 관련된 물, 흙, 등의 접촉이나 먹음은 무엇보다도 질병의 기적적인 치유를 일으켜, 성인이 속한 지역 수도원의 권위와 정통성에 관련된 인기를 증진시킨다. 이에 대조적으로, 비천함은 일차적으로 치유를 강조하는 것은 아니다. 정상 음식을 절제하고 성찬만을 먹는 후기 중세 여성 명상가의 몸에서 신비한 배설물이 분비되어 병자를 치유하는 기적을 발휘하는 경우가 드문 것은 아니지만(Bynum 122-23, 273), 이는 치유의 효과보다 예수의 수난과 상처의 비천함을 공유한다는 의미가 더 크다. 치유가 정통성을 확보하고 온전한 몸을 회복한다면, 대조적으로 ‘비천함’은 몸의 경계를 위반하고 정통성의 규율을 흔들린다. 치유는 열린 상처를 닫지만, ‘비천함’은 갈라진 상처를 지향한다(Kristeva 27). 성유물에 의한 치유는 배제이고, 비천함에의 탐닉은 포용이다. 치유의 기적은 성인으로 추앙됨을 가져 오고, 비천함은 문둥병 환자의 오욕과 하나가 된다. 치유는 하나님 아버지의 권능과 승리이고, 비천은 어머니의 몸과 동일시되는 예수의 자리이다.

성유물은 숭앙되고 구매되고 접촉되어야 하지만, 몸과 음식의 비천함은 금기의 대상이다. 접근이 거부되고 타부시되는 대상은 그 자체가 악하거나 부패해서가 아니라, 오히려 그 반대로 보호하고 방어되어야 할 존재이기 때문에 그러하다. 보호하기 위하여 이에 범접하는 것을 금지하고, 그런 만큼 그것과의 접촉은 위험하고 불경한 것으로 규정되어 자아의 경계지킴이 엄격히 요청되는 것이다. 즉 비천함과 오욕으로 낙후되어 금기시되는 대상은 원래는 친숙하고 소중하며 성스러운 것-적어도 그렇게 떠받들어진 것-과의 접촉을 금지하는 데에서 비

롯되었다. 프로이트의 『토텐과 타부』(*Totem and Taboo*)에서도 확인되는 바처럼 근친상간의 타부나 족외혼의 규율은 가부장제를 확립하기 위하여 아들이 어머니 혹은 어머니적 존재와 합일하는 것을 금한 것이다. 귀중한 존재와 몸이 뒤섞이는 것의 금지이다. 그리고 예수의 몸을 먹는 성찬의 전범이 되는 것은 경외할 만한 사람의 신체 부분을 나눠 간직하거나 섭취하여 그의 존재를 기억하고 그의 몸과 동화하려는 식인주의이다. 식인주의와 같은 몸의 뒤섞임은 타자의 몸을 존중하여 방어하고 보호하고, 심지어는 성스런 것으로 만드는 지역에서는 존재하기가 어렵다. 타자의 존중이 그 몸을 먹을 수 없는 것, 소화될 수 없는 것, 즉 범속한 자아와 동화할 수 없는 신성한 존재로 만드는 것이라면, 이렇게 하여 먹지 못하게 된 음식은 결국 비천한 음식과 다를 바가 없게 되는 것이다. 역설적이게도 신성화가 추악함과, 친숙함이 비천함과 연결된다(Kristeva 78-79).

그러므로, 중세교회에서 배제되거나 열등한 것으로 여겨진 것들(여성의 피, 열린 육체, 문둥병 같은 질병)을 구제하는 여성 명상가들은 이러한 비천함을 자기혐오가 아니라 승화된 제의로 받아들였다는 로크리의 문장에 있어서(Lochrie 40) ‘승화’라는 낱말은 오해의 소지가 있어 설명이 필요하다. 앞에서 말했듯이 여성 명상가의 비천함의 명상행위는 예수의 몸, 병자의 몸, 여성의 몸이 뒤섞여 하나가 되어 경계를 위반하는 것으로, 이것이 성스럽게 승화한 의식은 아닌 것이다. 그들은 오히려 뭉개진 몸의 고통을 있는 그대로 향유하려 했다. 그럼으로써 비천화한 존재의 원래상태를 되불러 오게 되는 것이다. 어머니적 존재가 범접이 금지되고 승화하여 결국은 비천한 것으로 내던졌다면, 여성 명상가는 이의 반대 과정, 비천화한 것에서 시작하여 이를 제 위치에 되돌려 놓는 것, 즉 성스러운 위치에 올려놓는 것이기 때문이다. 추악한 것으로 내던져진 것을 원래의 친근함의 존재로 되불러오는 행위이다.

3. 비천함의 언어

아버지의 영역인 상징계의 주체는 반드시 타자를 전제로 한다. 주체는 언어에 의해 타자적 대상과 융합하므로 언어가 없이는 타자도 없다(Lacan 참조). 반면 비천함의 주체가 주체이기 위해서 타자적 대상이나 언어를 따로 필요로 하지 않는다. 크리스테바의 비천함은 주디쓰 버틀러가 부른바, “전(前) 언어적 몸의 경제”(prediscursive libidinal economy)이기 때문이다(Butler 80). 이렇게 라캉과 크리스테바의 개념 – 말하는 주체와 비천한 몸의 비주체 – 은 대조된다. 그럼에도 크리스테바의 주장에 따르면 비천함의 귀환은 언어 이전의 단계에서 일어나는 것이 아니라, “언어의 존재 안에서” 일어나는 현상이다. 이는 상징계의 언어 영역에서 허가권을 받지 못한 여성이 어떤 “나쁜 대상(객체)”에 의해 과도한 스트레스를 받을 때, 자신의 은밀한 의사를 몸으로 표현하는 히스테리아와 비교된다. 또 하나의 여성적 표현수단으로서의 히스테리아는 언어의 세계인 상징계를 횡단하고 교란하지만, 그 자체가 언어를 생산하지는 못한다. 반면 비천함은 언어를 거부하면서 동시에 재건설하여, 하나의 문화를 생산하는 힘이다(Kristeva 45). 히스테리아의 언어가 몸으로만 표현되는 것이라면, 비천함의 언어는 몸과 말이 뒤섞인 형체이다. 그리하여 『카셀 라틴 사전』(Cassell's Latin Dictionary)은 “abject”의 파생적 의미로서 “부주의하게 발음하다”라는 정의를 올려놓았다. 머리말에서도 말했듯이, 크리스테바에게 있어 언어의 비천함은 주디쓰 버틀러의 우려와는 달리, 남성 언어와 주체에 대한 저항과 도전의 역할을 완벽하게 수행한다.

평신도 여성 마저리 캠프가 종교에 관해 말할 때 공식 제도권의 성직자들은 그녀가 무슨 뜻인지를 모르면서 그저 입 밖으로 발화하는 것으로 이해하였다. 성경을 모르는 여자가 성경에 관하여 이야기하는 것은 “악마가 그 속에서 말하는 것”(I.13장; I.52장)이라고 그들이 말한 것처럼, 여성 명상가의 언어는 공포와 비천함의 영역에 속하는 것으로 전략해 있었다. 위클리프의 추종자들인 롤라드가 허용한 여성 평신도의 말할 권리는 화형에 처해져야 할 악마의 권능으로 간주되

었다. 롤라드 박해자의 관점에서 자국어 성경이나 자국어 신앙은 정통 교리의 오욕이기 때문이다. 그들에게는 대중을 향하여 하나님에 관해 말하는 여성의 언어는 오염된 입술에서 발화된 흐트러지고 뭉개진 언어, 과잉의 감성적 명상의 결과로 생성된 비언어로 보일 수밖에 없다. 그리하여 마저리의 신앙검증에서 하등의 문제가 발견되지 않았음에도, 성직자들이 그녀에게 자신들의 교구에서 나가달라고 말하는 것은 그녀의 입에 의해 교구민들이 오염된다고 생각했기 때문이다.

반면, 공식 제도권의 언어는 어떠한가? 레스터 교구의 청지기(steward of Leicester)는 마저리를 심문함에 있어 라틴어로 말함으로써 먼저 그녀를 제압하려 하였고, 이것이 통하지 않자 그녀의 몸에 위협을 가한다(1.47장). 결국 이 청지기에게는 라틴어의 대안이 강간이다. 즉 남성의 공식 언어와 여성 몸의 파괴는 등가물인 것이다. 마저리는 이에 저항하여, 라틴어와 마찬가지로 그들의 거짓맹세, 추악한 말, 가십, 위선의 말이 그들을 더럽힌다고 거듭 주장한다. (마저리의 이 말은 또한 불경한 맹세를 비난한 롤라드의 경향을 드러낸다고 볼 수도 있다.)

그녀는 런던에서 어디를 가든, 거짓맹세하는 자들, 저주하는 자들, 거짓말하는 자들, 그리고 다른 그런 악한 이들에 대항하여, 그리고 남녀를 막론하고 그들의 거만한 풍조에 대항하여, 대담하고 강력하게 말했다. (245; II.9장)⁷⁾

“... 당신은 맹세, 거짓말, 중상비방, 험담, 그리고 다른 그런 죄들을 행함으로써 하나님의 계율을 깨뜨린다. . . .” (127; 1.52장)⁸⁾

사제들의 입장에서는 마저리의 입이 교구민을 비천하게 만든다는 것이고, 그녀의 입장에서는 사제들의 위선적인 라틴어와 거짓 맹세의 언어가 진정한 신앙을 비천하게 만든다는 것이다. 마저리의 입장은 카르마 로크리가 잘 지적하듯이,

7) Sche spak boldly & mytily wher-so sche cam in London a-geyn swerars, bannars, lyars & swech oþer viciows pepil, a-geyn þe pompows aray boþin of men & of women.

8) “. . . Þu brekyst þe comawndmentys of God thorw sweryng, lying, detraccon, & bakbytyng, & swech oþer synnes vsyng. . . .”

“입에 들어가는 것이 사람을 더럽게 하는 것이 아니라 입에서 나오는 그것이 사람을 더럽게 하는 것이니라”(마태 15.11)는 예수의 말과 통한다(Lochrie 39). 예수는 율법주의자 바리새인을 향하여 이 말을 하는 것인데, 이로써 구약의 율법(신명기 14: 3-21)에서 정결하지 못한 짐승이나 음식의 섭취를 금지하는 규율을 예수 자신이 위반하는 것이다. 고름이나 배설물의 먹음을 타할 것이 아니라, 깨끗하지 않은 마음에서 우러나오는 말이 사람을 욕되게 만든다는 것이다.

마저리가 발화하는 비천함의 언어는 공식 규율의 언어 속에 균열을 만든다. 온전한 몸에 비견될 수 있는 공식 문헌 속에 평신도 여성의 언어는 부재의 몸, 파편화한 몸을 만드는 것이다. 마리 와니가 악마의 유혹의 말이 꿀과 독의 결합이라고 말한 바처럼(Jacques de Vitry 60-61), “악마가 그 속에서 말한다”고 믿는 교회 사제들에게는 마저리의 말이 바로 그렇게 들리는 것이다. 명상언어의 혼란스러움은 남성적 몸의 통합성을 찢어 부재의 몸으로 되돌리는 것이며, 성스러운 문자 텍스트 안에 균열과 구멍을 재구성해 넣는 것이다(Lochrie 75). 이와 같은 경계의 혼란, 성과 속의 역전은 리차드 롤의 다음 구절에서 나타나는 모순어법처럼, 언어의 질서에서 공유되어진 기의를 역전시키는 일이다. 명상방법에 있어 마저리와 줄리언이 가까웠었던 영국 남성 명사가 리차드 롤의 언어에서 세상의 모든 사물은 분명한 경계를 거부당한다. 그는 우리에게 익숙한 통상적이고 위계적인 가치가 원래 우리와 하나였던 하나님으로부터 우리 영혼을 갈라놓았다고 읊조린다.

그것[세상]에는 또한 짠 맛을 잃은 소금, 맛이 간 양념, 굵어진 영광, 잔혹한 우정(아침에는 상냥하였다가 밤에는 배반하는), 쓰디쓴 꿀, 치명적인 과일이 있다. 또한 세상에는 악취 나는 장미, 애도하는 즐거움, 명랑한 멜로디의 슬픔, 경멸적인 승낙, 죽음에 이르는 벡타르, 매혹하는 혐오, 오도하는 지도자, 군주의 횡포가 있다. 그리고 세상은 통탄할만한 장신구, 비웃는 칭찬, 검은 백합, 소란뿐인 음악, 퇴폐적인 아름다움, 부조화의 하모니, 얼룩진 흰 눈, 격려 없는 위로, 가난에 찌든 왕국으로 가득하다. 그리고 세상에는 암소보다 더 소란한 나이팅게일, 목소리 없는 지빠귀, 늑대 옷을 입은 양, 짐승보다 맹렬한 비둘기

가 있다. 그러므로 육체적인 더러운 사랑으로부터 우리는 도피하자. 아무리 그것의 얼굴이 유쾌해 보여도 그것의 뒷맛은 쓰고, 파스한 가슴에는 독사가 숨겨져 있다. 그것의 향내는 하나님으로부터 영혼을 갈라놓는다. (Rolle, *The Fire of Love* 38장)

마리 와니의 ‘꿀과 독의 섞임’처럼, 리차드 톨의 명상언어는 친숙한 의미화 과정을 혼란시킨다. 이렇게 전도된 기표는 타자와 공유하는 기의의 의미범위를 잃고 기의와 분리되는 파편화한 기표로 남는다.

언어의 ‘비천함’의 궁극적인 측면은 기표와 기의의 정연한 일치를 분리시키는 일인 것이다. 파편화한 기표에 탐닉하는 신앙가에 있어, 의미는 기표와 상관 없이 이해되게 된다. 영어를 아는 영국민들이 마저리 캠프를 이해해 주지 않은 것에 대조적으로, 영어를 조금도 모르는 독일 사제가 13일간의 기도 후에 여전히 다른 사람의 영어는 알아듣지 못하지만 마저리의 영어를 이해하게 되고(I.33 장), 의미를 파악할 수 없을 정도로 독일어와 영어를 뒤섞어 휘갈겨 쓴 원래의 필사본을 해독하기 시작하는 마저리의 제2의 대필자의 이해력(Proem)도 파편화한 기표가 발휘하는 신비스런 의사소통의 효력 덕분이라 할 수 있다. 이들의 공용어는 성직자들의 라틴어처럼 습득한 언어가 아니라, 초대교회 오순절의 성령 강림에 의해서 주어진 것과 같은 파편화한 기표들이다. 오순절 때 모여 “새 술에 취해” 열렬히 기도하는 중에 그들이 발화하였던 각 지역의 방언들 혹은 그러한 열렬한 신앙의 엑스터시 속에서 그들이 발화하였던 방언들(사도행전 2: 1-13)은 서로에게 이해되지 않는 파편화한 기표였으나, 그것의 영적 의미는 만민에게 전달되었다. 파편화한 언어가 오히려 구원이 모든 지역과 모든 사람에게 알려지게 되었다는 기독교의 보편적 통합을 가리키며, 동시에 창세기의 바벨 사건 이후 지속되어 온 언어의 혼란이 중지되었다는 역설적인 표지로 작용하는 것이다 (Meyer & Ronan 102).

또한, 마치 초서의 『여수도원장의 이야기』(“the Prioress’s Tale”)에서, 유대인에 의해 성대를 절단 당하고 죽게 된 어린 아이의 입에서 자신의 의지와 관계

가 없이 발화되는 라틴어 마리아 찬가의 파편처럼—“O Alma redemptoris mater”(641행)⁹⁾—, 여성 명상가는 자주 의미를 모르는 낯선 구절을 놀랍게도 반복하여 읊조린다. 캐서린 오브 시에나는 예수와 일체가 되는 황홀경에 빠질 때, 라틴어의 낯선 구절을, 그러나 동일한 구절만을 반복할 수밖에 없었다. 레이먼드 오브 카푸아는 이렇게 말한다.

한번은 나 자신이 그녀가 황홀경에 빠진 것을 보았고 이런 식으로 발화하는 것을 들었다. 내가 그녀에게 다가갔을 때, “*Vidi arcana Dei*”라는 말을 분명히 들었다. 그녀는 라틴어로 “*Vidi arcana Dei*”를 계속 되풀이 하였고, 그것이 전부였다. 한참 후에 그녀는 의식을 되찾았지만, 계속하여 “*Vidi arcana Dei*”라는 같은 말을 되풀이하는 것이었다. (Raymond of Capua 169)

왜 그 구절만을 되풀이하는냐고 묻는 레이먼드의 질문에, 캐서린은 그렇게 할 수밖에 없고 그 의미를 설명해 줄 수도 없다고 말한다. 이런 의미에서 명상가에게는 자주 몸이 텍스트일 뿐 아니라 악기이고 음악이다(Holsinger 200-201). 크리스테바의 표현을 빌리자면, 캐서린 오브 시에나 및 초서의 기독교 아이처럼, 비천함의 언어는 분절된 기표이고 ‘글로 쓰여진 음악’이다. 그들의 존재는 오로지 ‘몸과 혀’의 조합으로만 남는다(23). 이는 말로 표현할 수 없는 육체적 체험이자 언어의 해체이다. 타자의 언어질서를 해체하는 비천함의 언어는 명상가 자신의 의지에 의한 것이 아니고, 오로지 그들의 영혼을 이끌고 조정하는 신비스런 영적 권능에 의존하는 것이다.

언어의 주체가 ‘비천함’에 접하게 되면 그 말하는 주체에게 상징적 거세, 즉 언어의 혼란을 가져다준다. 즉 의미화 작업에 문제가 생기고 기표와 기의 사이의 혼란이 온다는 것이다. 그리하여 명상가의 입에서 기의와의 연루관계를 이탈한 기표들이 발화되는 경우가 자주 있다. 기표가 타자와 공유하는 기의의 실현을 원치 않는다면, 이는 나르시시즘과 연관될 수 있다. 나르시시즘은 퇴행이고 어머니

9) 초서의 인용은 Geoffrey Chaucer, *The Riverside Chaucer*, ed. Larry D. Benson, Third ed. (Boston: Houghton Mifflin, 1987)에서 취했다.

와 동일화하는 영역에서의 자기사랑인데, 이는 언제나 부서질 수 있는 덧없는 상태이다. 크리스테바가 ‘비천함’이 나르시시즘의 전(前) 조건이라 했듯이(13) — 둘 다 상징계에 있지 않다 — 나르시시즘이라는 자기취면 이전에 이미 ‘원초적 억압’으로 인한 비천함의 자기분리가 있었다. 나르시시즘은 ‘이차적 억압’에 의하여 쉽게 깨어져 그 반대적 상황으로 낙후할 수 있으므로, 크리스테바는 “비천함은 나르시시즘의 위기”라고 말하였다(14). 다시 말하자면, 상징계의 타자의 두 가지 적(敵)은 나르시시즘과 비천함이라 할 수 있는데, 상징계의 후퇴는 일차적으로 나르시시즘으로 향하지만, 이는 원초적인 ‘비천함’에 이르러 완성된다. 주체의 분해는 타자와의 분리를 거쳐, 자아의 분해에 의해 완성되는 것이다. 주체의 완전한 해체는 수피에고와 타자의 파괴에서 시작하여, 자기사랑의 파괴를 거쳐 완성된다. 나르시시즘의 자기취면이 언제든 부서질 수 있다면 비천함은 비자발적인 강한 충동을 영속적으로 자신에게 행사하여, 수피에고의 힘이 약화된 주체를 언제든 사로잡을 수 있다. 그리하여 비천함은 경계와 긴장을 잃은 호느적거리는 상태의 자아에의 탐닉으로서 죽음의 충동이라 할 수 있지만, 동시에 이 경계와 위계의 긴장 아래 살아남아 새로운 삶을 도모하는 무시할 수 없는 ‘악마적 잠재력’인 것이다(Kristeva 64-65).¹⁰⁾

나르시시즘과 비천함은 그러므로 동전의 양면과 같다. 나르시시즘이 타자에 의해 부과된 규율을 뿌리치고 자기만의 세계에 침잠하는 것이라면, 그리하여 명상가의 경우 하나님과 행복한 교감을 누리는 순간이라면, 비천함은 이러한 아름다운 순간의 환상을 깨고 보다 더 원초적인 자기해체로 나아간다. 온전한 신체의 환상은 찢어진 신체에 의해서만 더 높은 단계로 진전할 수 있다. 그리하여 예수

10) 여기서, 크리스테바는 조르쥬 바타이유의 “금지의 허약함”(남성 권력)과 비천함의 힘(여성 권력)의 대조를 말하고 있다. 이에 관련하여, 바타이유의 ‘주권’의 사유가 도움이 될 수 있다. 부의 축적에 관한 무관심과 경멸, 그리고 과잉의 소모와 더불어, 거부되고 ‘비천화’한 것을 포용하여 헤겔적인 주인이 되기를 거부하고, 도덕률을 부정하고, 앓을 삭제하며, 타부와 제약을 위반하여 비종속적 위치를 갖는 것이 바타이유의 ‘주권’(sovereignty)이다. 즉, 제도권 아래서 확립된 주체를 해체하는 것, 즉 비체화가 자신의 주권을 회복하는 길이다(Bataille 277-342 참조).

와 교감하는 행복한 나르시시즘이 아름다운 ‘순수기표’라면, ‘비천함’은 일그러지고 파편화한 순수기표이다. 명상 중에 만나는 멜로디나 향기로운 냄새가 인간적 기의로 고정될 수 없는 하나님 체험에 관한 승화된 순수기표라면, 십자가에서 예수가 발화하는 고통의 신음소리는 비천화한 순수기표이다. 특히 몸의 명상을 구사하는 여성 신자에 있어, 진정한 구원은 후자에서 유래한다고 할 수 있다(Kristeva 22-23). 또한 파편화한 기표는 신체하체부에 탐닉하여 승화된 기의를 전복시키는 파블리오적인 언어에 비견될 수도 있다(Griffin 참조). 고통 속에 있는 몸의 음악성(Holsinger 204), 뜻 모를 경건성의 언어는 기존의 의미체계에서 이탈한 언어이다. 신의 은총에 의해 보내지는 계몽(illumination)의 달콤한 멜로디와 십자가 위의 예수의 신음소리는 모두 은총에 의한 것이고, 일상적 언어습관의 영역에서는 기의를 파악할 수 없는 소리이다. 다만 전자처럼, 은총에 겨운 엑스터시의 순간에 타자를 위한 고통과 자기희생이 나올 겨를은 일단 보류된다. 후자는 여기에서 더 나아가 예수의 고통을 나의 것으로, 예수의 찢어진 몸을 나의 몸으로 만드는 비천함의 영역으로 나아간다. 전자는 남성 명상가에게도 허용되었으나, 후자는 전적으로 여성 명상가의 몫이었다.

4. 고향과 타향

프로이트가 말하는 ‘기괴함’은, ‘비천함’과 상당한 정도로 유사하게, 낮설고 두려운 대상에 사로잡혀 반복적으로 이를 좇는 비자발적인 정신현상을 말한다. 공간적으로 말하자면, 아무리 다른 곳으로 가려 애써도, 결국은 시작한 곳에 되돌아와 맴돌고 있는 자신을 발견하게 된다(déjà vu). 프로이트는 “uncanny”의 비정상적 심리를 고찰하기 위하여 여러 언어의 사전적 정의를 분석한다. (프로이트의 원어는 “unheimlich”이고, 이것의 영어번역은 “unhomely”이다.) “heimlich”의 일차적 정의는 “낯익은, 길들여진, 집에 속한”이지만, 이에 파생되는 이차적 의미는 그 반대의 “unheimlich”의 의미에 가까운 “가려진,” “은밀한 장소,” “연애

혹은 죄,” “슬그머니 빠져나가다, 한숨을 쉬거나 울다”로 정의되어 있었던 것이다(“Uncanny” 222-226). 즉 반의어가 동의어로 되어, 낮익은 곳이 낯선 곳이고, 타향이 고향일 때가 있다는 것이다.

낯말의 용례를 바탕으로 만들어진 이 결과는 물론 매우 기이하다. 그런데 꼼꼼히 생각해 보면, 그럴 법도 하다는 생각에 이른다. 아늑하고 조용한 나만의 쉼터, 즉 고향은 남에게는 잘 알려지지 않고 가려진 곳, 과거부터 거기에 있는 곳일 수 있다. 이런 고향은 마음 깊숙이 자리 잡고 있어 언젠가는 되돌아가고 싶은 곳이다. 즉 원래의 고향을 비천한 것으로 만들어 이를 타향으로 생각하며 살고 있는 주체는, 그러한 비천함을 만드는 억압이 느슨해지는 순간에 자기도 모르게 이 낯선 곳에 친밀감을 느끼며, 그곳을 찾아 맴돌게 하는 강제적이고도 반복적인 위력에 사로잡힌다. 이는 머리말에서 말했듯이, 어머니의 귀환이라는 은유로써 표현될 수 있는데, 이러한 현상을 용이하게 만드는 것은 어머니의 흔적을 더 많이 가지고 있는 여성의 몸에 의해서이다. 그리하여 프로이트가 열거하는 “heimlich”의 용례에 여성의 외음부(pudenda; 225)가 포함되어 있음은 놀랍지 않다. 은밀하고 축축하고 혼돈스런 모태는 비천하고 두려운 것으로 치부되어, 가려야 하는 낯선 것으로 내던져진 것이지만, 사실은 우리가 한때 더없이 편안하게 머물렀던 고향이었다(245). 또한, “heimlich”에는 “신의 거룩함을 가리거나, 낯선 것으로써 그것을 둘러싸다”(224)는 용례도 있다. 왜 일상적으로 낯익은 것이 신적인 것을 가려 낯설게 만들었는가? 이 문제를 살펴 볼 차례이다.

‘기괴함’에 해당하는 “un/homely”는 영국 남녀 명상가 모두가 자주 사용한 용어이다(Riehle 97-99). 줄리언 오브 노르위치의 경우, 예수의 수난 장면을 보여주는 첫 번째 비전에서 가시관 아래로 흘러내리는 붉은 핏방울의 비전에서, 경외롭고 두렵기까지 한 예수가 그녀에게 이상하게도 친밀(homely)하게 느껴졌다고 말한다.¹¹⁾ 예수는 스스로를 비천하게 만듦으로써 줄리언에게 친근하게 다가왔

11) 명상가의 몸에 의한 신앙은 파편화한 말을 만들고, 예수라는 초월적 기표는 몸의 쉬임으로 인하여 비천함을 겪는다. 로크리는 예수가 십자가에 못 박힘이 수난 내러티브의 멈춤 혹은 균열을 만든다고 말한다. 예수의 못 박힘은 말씀의 살아있는 현전과 그

다.¹²⁾ “그렇게 경외롭고 두려운 그가 가련한 육체에 종속된 이 죄 많은 인간에게 왜 그토록 친근하려는지, 나는 경의로움과 의문스러움에 극도로 놀랐다”(4장). 그리고 줄리언에게 예수의 비전은 줄곧 친근(homely)하면서도 정중(courteous)하게 느껴졌다. 그는 소박하지만, 동시에 귀족적이다. “가장 높으시며, 최고의 권한을 소유하고, 가장 고귀하시며 가치있는 그가 가장 낮고 겸손하게, 가장 친근하면서도 정중하게” 그녀에게 다가왔다는 것이다(7장). 그리고 아래의 구절에서 줄리언은 어머니와 동일시된 예수가 옆구리 상처를 보여주는 장면도 ‘친근’하게 느껴진다고 말한다. 앞에서 말했듯이, 많은 대륙 여성 명상가의 경우에 있어, 이 옆구리 상처의 피는 예수의 수유 혹은 예수를 먹음(성찬)과 연관된다. 이것은 물론 아이와 어머니의 한 몸으로의 관계, 즉 아이가 어머니를 비친함이라 인식하기 이전의 친숙함을 회복하는 것인데, 이 수난의 상처는—위에서 말한 머리 상처와 더불어—예수가 자신을 비천하게 만듦을 용납한 극단적인 예이다. 친근함의 회복은 비친함에서 오는 것이다.

인간으로서의 우리 어머니는 아이를 젖으로써 양육하지만, 최고로 소중한 어머니 예수는 우리에게 그 자신을 먹이신다. . . . 인간으로서의 어머니는 가슴에 아이를 부드럽게 놓이지만, 우리의 다정한 어머니 예수는 그의 열려진 옆구리를 통하여 친밀하게 우리를 축복받은 가슴으로 인도하고, 거기서 우리가 하나님과 함께 있음을, 그리고 천국의 즐거움을 보게 하신다. (60장)¹³⁾

것의 재림 사이의 위기 혹은 간극으로 나아간다(Lochrie 75). 로크리는 초월적인 말씀이 인간적인 몸을 입는 비친함이 기독교의 특이하고도 의미있는 현상이라고 말하는 듯하다. 그리하여 예수의 상처는 제거할 수 없는 몸의 경건성을 만들고, 몸의 명상은 또다시 말씀의 위기를 가리키는 것이다.

- 12) 줄리언 오브 노르위치의 원문인용은 *A Book of Showings to the anchoress Julian of Norwich*, ed. Edmund Colledge & James Walsh, 2 vols. (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1978)에서 취하였음. “Long Text”에서 인용하였고, 챕터 수를 표기함.
- 13) The moder may geue her chylde sucke hyr mylke, but oure precyous moder Jhesu, he may fede vs wyth hym selfe, . . . The moder may ley hyr chylde tenderly to hyr brest, but oure tender mother Jhesu, he may homely lede vs in to his blessvd brest by his swet opyn syde, and shewe vs there in party of the godhed and þe

그럼에도, 남성이 주도하였던 전통적 명상교육에 노출되었음이 틀림없는 줄리언은 이와 같은 예수의 몸에 대한 여성 명상가의 애착에 대해 어느 정도의 절제를 요청한다(Riehle 99).

마음이 생각하고 영혼이 욕구하는 것처럼, 그렇게 우리가 그와 친밀해야 한다는 것은 우리의 정중한 주님의 뜻이기 때문이다. 그러나 우리는 이러한 특권을 너무 가벼이 여겨, 우리 자신의 정중함을 잊어버리지 않도록 조심하여야 한다. 왜냐하면 우리 주님은 최고로 친근하며, 친근한 만큼 또한 정중하시기 때문이다. 그는 진정으로 예의바른 것이다. (77장)¹⁴⁾

우리가 예수의 친밀함(homeliness)을 당연히 여겨, 우리의 정중함(courtesy)을 잊어버리지 않도록 유의해야 한다는 것이다. ‘친숙함’과 ‘정중함’은 사실상 서로 다른 종류의 어휘이다. 친밀감은 경계의 허뿔이고, 예의바름은 경계의 지킴을 말한다. 친밀함을 느낀다는 것은 인간 예수와의 일체감만큼이나 그와의 가까운 사이를 말하지만, 동시에 이것이 예수의 신성에 대한 경외를 허무는 것에 관하여 줄리언은 분명한 경계를 당부하는 것이다.

줄리언이 경계하는 바로 이러한 예수의 육체성에의 탐닉이 마저리에게서 극명하게 나타난다. 마저리의 ‘친밀함’은 영국명상가 치고는 드물게 대담한 성적 관계이다. 이는 하나님께서 부여하는 영적 비전이라기보다는 인간의 상상력에 의한 비전일 때가 더 많은 것이다. 예수는 말한다.

“... 그러므로 나는 너와 친밀하게 침대에 함께 누워 있어야 한다. 딸이여, 너는 나를 매우 그리워하므로, 침대에 누워 있을 때 나를 혼인한 남편처럼, 친애하는 연인처럼, 귀여운 아들처럼, 대담하게 나를 취해도 좋다. 왜냐하면, 나는

joyes of hevyn, with gostely suernesse of endlesse blysse. (필자의 밑줄)

- 14) Four oure curtesye lorde wyll þat we be as homely with hym as hart may thyngke or soule may desyer; but be we ware þat we take not so rechelusly this homelyhed for to leue curtesye. For oure lorde hym selfe is souereyn homelyhed, and so homely as he is, as curtesse he is; for he is very curteyse. (필자의 밑줄)

아들이 엄마에게 사랑받듯이 사랑받기를 원하고, 딸이여, 훌륭한 아내가 남편을 사랑하여야 하듯이, 내가 나를 사랑하기를 원한다. 그러므로 너는 나를 대담하게 너의 영혼의 두 팔로 안으며 나의 입술에, 머리에, 두 발에 네가 원하는 대로 달콤하게 키스할 수 있다. . . .” (90; I.36장)¹⁵⁾

마저리는 예수의 입술과 머리, 그리고 발에도 키스를 한다. 마저리의 몸과 감성의 신앙은 정통 신앙방법을 수용하는 줄리언보다는 훨씬 대담하게 에로틱하다. 그리하여, 아씨시에서 만난 영국인 프란시스칸 탁발수사는 “이 세상에서 그녀만큼 사랑과 친밀한 대화를 통하여 하나님과 친숙하게 지내는 사람에 관하여 결코 들어본 적이 없다”고 말한다(79; I.31장).¹⁶⁾

그런데 캐롤린 바이눔(Caroline Bynum)에 의하면, 사실은, 여성 명상가들이 느낀 예수와의 친밀감 혹은 동일감에는 에로틱한 합일보다 고통 속에 있는 몸의 명상이 더 중요한 요인으로 작용하였다는 것이다. 앞에서 마저리가 ‘거룩한’ 남편 예수와의 에로틱한 관계를 명상하는 것을 보았지만, 중세 여성 명상가의 대다수는 남편보다는 비천화한 어머니로서의 예수의 고통에 더 애착을 느낀다는 것이다(178). 그리하여 줄리언이 예수의 피흘리는 장면이나 이에 연관된 어머니 예수의 수유하는 비전에서 오히려 친밀감을 느끼는 것이 당연한 것이다. 마저리에 게도 그러한 구절이 없는 것이 아니다. 마저리가 ‘나의 피와 살을 먹어라’는 하나님의 목소리를 들었다고 고백하자, “그 은둔수도자가 큰 경의를 표하고 하나님께 감사하며 울면서 말하기를, ‘딸이여, 너는 심지어는 그리스도의 가슴에서 젖을 먹었고, 천국의 진정한 표지를 얻은 것이야!’라고 말했다”(17-8; I.5장)¹⁷⁾는

15) “. . . þerfore most I nedys be homly wyth þe & lyn in þi bed wyth þe. Dowtyr, thow desyrest gretly to se me, & þu mayst boldly, whan þu art in þi bed, take me to þe as for þi weddyd husbond, as thy derworthy derlyng, & as for thy swete sone, for I wyl be louyd as a sone schuld be louyd wyth þe modyr & wil þat þu loue me, dowtyr, as a good wife owyth to loue hir husbonde. & þerfor þu mayst boldly take me in þe armys of þi sowle & kysse my mowth, myn hed, & my fete as swetly as thow wylt. . . .” (필자의 밑줄)

16) he had neuyr herd of non sweche in þis worlde leuyng for to be so homly wyth God be lofe & homly dalyawnce as sche was, . . . (필자의 밑줄)

에피소드가 있다. 피 흘리는 예수는 여성의 생리혈을 연상케 하며, 옆구리의 피는 수유와 연관이 있으며, 이는 아이를 분만하고 양육하는 어머니의 흔적인 것이다. 이는 몸의 체험과 고통을 공유하는 여성적 친밀함이므로, (동성애가 아니라고 한다면) 오히려 에로틱한 것과는 무관한 친밀감이다.

또한, 『마저리 켐프의 책』(*The Book of Margery Kempe*) 1부 끝자락에서 예수가 말하기를 그가 마저리에게 친밀하게 다가갈 수 있도록 해 준 것, 즉 마저리가 예수를 친밀하게 느끼고 받아주었음을 치하한다.

“... 딸이여, 내가 나로 하여금 나의 의지를 너에게 행사하도록 허용해 주고, 내가 너를 친숙하게 느끼게 해 준데 대하여 너에게 매우 감사한다. . . .” “... 그리고 내가 그 때 너에게 보여준 큰 친숙함 때문에, 너는 너 자신, 남편, 그리고 아이들을 위해 나에게 은총을 요청할 만큼 훨씬 더 대답해 진 것이지. . . .” (210, 212; I.86장)¹⁸⁾

“... 그리고 이 땅에서 내가 나로 하여금 너의 영혼에서 더 친숙하게 거주하도록 허용한다면, 하늘나라에서 내가 너의 영혼과 그 만큼 더 친숙하게 지낼 것인즉, 그것은 가치 있고 올바른 일이지. . . .” (218; I.88장)¹⁹⁾

더욱이 여기서, 여러 차례의 순례여행을 마치고 고향에 돌아온 마저리는 그리스도의 인성뿐만이 아니라 신성에 대한 이해도 증진되었고, 자신의 전 생애의 신앙이 불확실에서 확실성으로 나아갔다고 말한다(209, I.85장; 220, I.89장). 마저리가 고향에 돌아와 신앙의 의구심을 떨치고 영적 안락을 느끼는 것은 의미심장하

17) þan þe ankyr wyth gret reuerens & wepyng, thankyng God, seyð, “Dowtyr, ʒe sowkyn euyñ on Crystys brest, and ʒe han an earnest-peny of Heuyn. . . .”

18) “. . . But hyle I thanke þe, dowtyr, þat þu hast suffyrð me to werkyn my wil in þe & þat þu woldist latyn me be so homly wyth þe. . . .” “. . . And for þe gret homlynys þat I schewe to þe þat tyme þu art mekyl þe boldar to askyn me grace for þi-selfe, for þin husbond, & for þi childryn. . . .” (필자의 밑줄)

19) “. . . & þe mor homly þat þu suffyr me to be in þi sowle in erthe, it is worthy & rythful þat I be þe mor homly wyth þi sowle in Heuyn. . . .” (필자의 밑줄)

다. 고향에서 멀어진 영혼이 잃어버린 본향으로 반복적으로 되돌아가는 것이 ‘비천함’의 현상이라면, 전체적으로 마저리의 명상적 삶은 멀어졌던 하나님과의 친밀함, 잃어버린 고향을 되찾으려는 과정이었다고 말할 수 있다. 그러므로, 마저리의 고향은 진정한 고향이 아니다. 마저리도 본격적인 명상생활에 접어들고 나서야 “우리 주님이 그녀의 영혼에서 얼마나 친근함을 느끼는지” 알게 되었고(2; Proem), 줄리언도 “우리 속에 그의 가장 친근한 가정(his homelyest home)과 그의 영원한 집이 있다”(67장)고 말한다. 마저리는 세상 속의, 줄리언은 은둔한, 수도자이지만, 그들의 영혼만이 예수가 본래 있었던 고향이고, 이곳이 서로에게 가장 친밀할 수 있는 공간이다(Coiner 318). 프로이트가 확인해 주고 있듯이, 그러므로 마저리에게 있어 “homely”라는 말은 그녀를 이해하지 못하는 많은 고향 동료들에게는 지극히 낯설고 기이한(unhomely), 그녀만의 “은밀하고, 사적인”(secret & preuy, 2) 공간이다.

마저리는 1권의 마지막에서 실제로 고향으로 돌아 왔지만, 그 고향이 진정한 고향이 아니고, 예수와의 가장 안락한 관계 및 그의 ‘거룩한 가족’이 가장 친밀한 고향임을 확인한다. 하이데거는 일상적인 것이 일상적인 것이 아니고, 세상 속의 우리의 존재는 사실상 고향에 있지 않음(not-at-home)의 상태라는 것을 인식해야 한다고 말한다. 친숙한 세상 속의 존재는 현존재의 바로 이와 같은 집 없음의 양태이다. 우리가 살고 있는 세상이 친숙한 고향이 아닌 낯선 타향(unheimlichkeit)임을 자각할 때, 비로소 우리는 진정한 실존으로 나아가는 불안(angst)을 갖게 된다(Heidegger 233, 321, 394). 진정한 고향은 ‘집 없는 상태’에서 불안을 느끼며 실존을 절감하는 우리에게, 세상 끝 날에나 최종적으로 주어질 존재양태이다. 이 공간의 의미는 크리스테바의 ‘비천함’이 주목하는 바이기도 하다. 크리스테바는 집이 없이 떠도는 유랑객에게 정체성의 관건이 되는 것은 “내가 어디에 있는가”에 관한 끊임없는 자각이지 “내가 누구인가”가 아니며, 집 없이 떠돌이의 비천함이 바로 그에게 구원이라고 말한다(8). 기독교 식으로 말하자면, 로고스의 육화와 그것의 재림 사이의 간극이 바로 ‘비천함’(Lochrie 75), 즉 우리의 ‘집 없음’의 상태이다. 예수가 “하늘나라에서 내가 너의 영혼과 더 친숙

하게 지낼 것”(I.88장)이라고 마저리에게 말했듯이, 그 때까지 완전한 친숙함의 회복은 보류되며, 이는 명상가가 간헐적으로 경험하는 주이상의 상태에서나 맞볼 수 있는 경지이다.

5. 맺는말: 여성성과 비천함

‘비천함’(비체)은 어머니적 존재를 통하여 하나님의 본향으로 나아가는 길이다. 신과 영혼의 분리가 고통을 느끼게 하는 것은 인간 영혼이 원래 ‘신의 이미지’를 본 따 만들어졌기 때문이다. 본 논문에서 밝히려 시도해본 것처럼, 여성 명상가들에게 예수의 모방(*imitatio Christi*)은 예수가 겪은 몸의 균열이라는 비천함을 공유하는 것이었다. 그러나 주지하듯이, 중세 교회는 육체를 비우고 영혼과 이성으로 나아가는 것을 주된 명상 단계로 채택하였다. 중세 교부들은 이브가 하나님이라 아니라 아담의 신체 일부를 취하여 만들어졌으므로, 여성은 하나님이 아닌 남성의 이미지로 만들어졌다고 보았는가? 그리하여 여성은 미완의 남성, 즉 불완전한 인간일 뿐인가? 그리고 그들은 영혼과 이성은 남성, 육체와 감성은 여성이라 구분 짓고, 후자를 열등한 자질로 보았는가? 이에 대한 해석은 복잡한 것으로서 여기서 논의하지 않겠지만, 적어도 대표적인 교부 철학자 오거스틴이 말하는 인간과 신의 일치가 여성적인 방식으로 논증되지는 않았다는 것을 말해둘 수는 있다.

오거스틴은 인간의 지성 및 감성적 기능인 기억, 이해, 의지가 삼위일체인 성부, 성자, 성령과 상응한다고 말한다. 우리는 우리자신을 알고 사랑함에 있어, 외부에서 지각된 것(기억), 그와 비슷한 것을 내부에서 반추함(이해), 그 내적 비전을 외부에서 지각된 것에 맞추려는 노력(의지)의 단계를 거친다는 것이다. 이는 하나님을 알고 사랑하는 방식과 일치한다. 기억된 것은 성부이며, 이러한 감각적 영역에서 벗어나는 내적 명상은 하나님의 지혜인 성자이며, 그리고 기억된 것에 자신을 맞추려는 노력이 성령의 작용이다(Teske 155-57). 그런데 여기에는 정연

한 명상단계가 여성적 비천함으로 흐트러지거나, 여성적인 육체의 명상이 끼어들 겨를이 없다. 예컨대 줄리언 오브 노르위치는 삼위일체의 제2위인 예수, 즉 하나님의 인성 및 지혜를 어머니에 비유하는 방식의 종교적 사유를 전개하였던 바, 여성의 몸을 포함하는 이러한 새로운 논증방식을 오거스틴의 삼위일체론에서 찾아보기는 어렵다. 중세 명상주의의 주류는 앎을 지우고 감각적 체험에서 벗어나는 이른바 위(僞) 디오니시우스(pseudo-Dionysius)적인 ‘부정의 방법’(via negativa)을 줄곧 채택하였고, 마저리와 줄리언이 살았던 중세 후기에도 『무지의 구름』(*The Cloud of Unknowing*)이 그 대표적 예로서 저작되어 있었다. 13-15세기 유럽여성이 채택하였던바, 몸을 위주로 하는 감각적 신앙의 ‘긍정적 방법’은 여전히 영혼과 육체의 이분법에서 하위에 있는 몸을 채택한 열등한 명상방법으로 치부되었고, 평신도에게 필요악으로 용인되던 명상방법이었던 것이다.

따라서 음식과 몸의 비천함에 치중하는 명상방법은 여성이 자신에게 부과된 열등의식과 이러한 성적 정체성에서 비롯되는 사회적 역할을 스스로 내면화한 결과라고 볼 수도 있다. 그러나 캐롤린 바이눔은 이러한 일반 통념에서 벗어나, 중세 여성이 금식을 실행한다는 것은 스스로가 자신의 몸을 조절할 수 있도록 허용하는 방법의 일단이었고, 나아가 몸의 먹음과 먹힘으로 인하여 자신의 몸과 예수의 몸이 동질임을 체험하는 것은 그들로 하여금 가족과 교회에 대하여 구원에 관한 독자적인 자신감을 획득케 하는 원천이 되었다고 말한다. 환자를 먹이고 보살피는 일, 그리하여 자신의 몸을 제공하는 일이 여성 신앙가들에 있어 하나님을 모방하고 하나님의 이미지를 회복하는 방법이었다면, 이는 아버지의 말씀 통해서가 아니라 예수의 여성적인 몸과 자신의 몸의 일체감을 통해서이다. 바이눔에 의하면, 적어도 13세기까지는 여성들에 의해서 영혼뿐만 아니라 육체를 포함하는 하나님의 이미지, 즉 남성과 여성의 이분법을 해체하는 예수의 신앙이 확립되었다는 것이다. 13-15세기 여성 명상가에게 있어 하나님과의 친근한 관계로 나아가는 방법은 지성적 명상이 아니었고, 하나님의 인성을 먼저 명상함으로써 신성への 접근으로 나아갔다. 즉 비천한 어머니를 통하여 친숙한 고향을 되찾아, 그 곳에 있는 전지전능한 하나님 아버지에게로 나아갔던 것이다. 하나님

의 인성에 치중한 나머지, 하나님의 신성을 두려워하여 그의 접근을 어려워했던 마저리(1.35장)가 자신의 책을 마무리하면서 하나님의 신성과도 가까워졌다고 말하는 것은 수사적 가치 이상의 의미가 있다(209; 1.85장) 그리고 줄리언의 명상이 매년 예수의 몸에서 출발하여 정통 신학 논증으로 발전해 나아간다는 사실(Aers & Staley 85-88)도 시사하는 바가 있다. 중세후기 여성 명상가는 남녀를 모두 포함하는 기독교인의 입장(예컨대 줄리언의 “나의 동료 기독교인”[my euen cristen])에서 하나님과의 관계를 생각하는 것이고, 이로써 이성과 영혼의 남성은 하나님의 신성을, 감각과 육체의 여성은 하나님의 인성에 가깝다는 식의 이분법을 허문다고 말할 수 있다(Bynum 262).

여성 명상가는 하나님과 인간 영혼의 격리를 깨고, 동일화를 회복하여 하나의 새로운 영적 존재가 되는 길에 있어 유리한 위치에 있었다. 비천함을 통한 ‘예수의 모방’은 예수의 여성적 육체와의 합일이 전제되어야 하므로, 신체 및 사유에 관한 이분법적 사회통념을 벗어나지 않는 한, 남성이 쉽사리 실행하지 못하는 방법이었다. 타락 이후 떠나 있었던 본래의 고향으로 가는 길은 어머니처럼 친근한 하나님의 속성을 통해서이고, 이는 예수의 고통에 공감하여 비천함에 놓인 인물들과 교감함으로써이다. 비천한 음식, 비천한 이웃, 비천한 언어, 그리고 무엇보다 비천한 몸의 명상이 비천화한 어머니적 존재 예수를 되불러 온 것이다.

주제어: 비천함(비체), 여성 명상가, 예수의 몸, 거식증, 금식, 성찬, 고향과 타향, 명상가의 언어

인용 문헌

[Primary Sources]

Angela of Foligno. *Complete Works*. Trans. Paul Lachance. New York: Paulist, 1993.

Chaucer, Geoffrey. *The Riverside Chaucer*. Ed. Larry D. Benson. Third ed. Boston: Houghton Mifflin Co., 1987.

The Cloud of Unknowing and Other Works. Trans. Clifton Wolters. Harmondsworth: Penguin, 1978.

Jacques de Vitry. *The Life of Marie d'Oignies*. Trans. Margot H. King. Toronto: Peregrina, 1993.

Julian of Norwich. *A Book of Showings to the Anchoress Julian of Norwich*. Ed. Edmund Colledge & James Walsh. 2 vols. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1978.

Kempe, Margery. *The Book of Margery Kempe*. Ed. Sanford B. Meech and Hope Emily Allen. EETS, os 212. Oxford: Oxford UP, 1940.

Raymond of Capua. *The Life of St. Catherine of Siena*. Trans. George Lamb. London: Harvill P, 1960.

Rolle, Richard. *The Fire of Love*. Trans. Clifton Wolters. Harmondsworth: Penguin, 1972.

[Secondary Sources]

Aers, David, and Lynn Stately. *The Powers of the Holy: Religion, Politics, and Gender in Late Medieval English Culture*. University Park: Pennsylvania State UP, 1996.

Atkinson, Clarissa W. *Mystic and Pilgrim: the Book and the World of Margery Kempe*. Ithaca: Cornell UP, 1983.

- Bataille, Georges. *The Bataille Reader*. Ed. Fred Botting and Scott Wilson. Oxford: Blackwell, 1997.
- Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. London: Routledge, 1990.
- Bynum, Caroline Walker. *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley: U of California P, 1987.
- Chase, Cynthia. "Desire and Identification in Lacan and Kristeva." Ed. Richard Feldstein and Judith Roof. *Feminism and Psychoanalysis*. Ithaca: Cornell UP, 1989. 65-83.
- Coiner, Nancy. "The 'homely' and the heimliche: The Hidden, Doubled Self in Julian of Norwich's Showings." *Exemplaria* 5 (1993): 305-23.
- Freud, Sigmund. "The 'Uncanny.'" *Standard Edition*. Vol. 17. Trans. James Strachey. London: Hogarth Press, 1955. 219-52.
- Griffin, Miranda. "Dirty Stories: Abjection in the Fabliaux." *New Medieval Literatures*. Eds. David Lawton, Wendy Scase, and Rita Copeland. Oxford: Oxford UP, 1999. 229-260.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Trans. J. Macquarrie and E. Robinson. New York: Harper & Row, 1962.
- Holsinger, Bruce W. *Music, Body, and Desire in Medieval Culture: Hildegard of Bingen to Chaucer*. Stanford: Stanford UP, 2001.
- Kristeva, Julia. *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. Trans. Leon S. Roudiez. New York: Columbia UP, 1982.
- Lacan, Jacques. *Ecrits*. Trans. Alan Sheridan. New York: Norton, 1977.
- Lochrie, Karma. *Margery Kempe and Translations of the Flesh*. Philadelphia: U of Pennsylvania P, 1991.
- Meyer, B.F., & J.L. Ronan. "Pentecost." *New Catholic Encyclopedia*. Ed. The

- Editorial Staff at the Catholic U. of America. New York, 1967. 100-03.
- Riehle, Wolfgang. *The Middle English Mystics*. Trans. Bernard Standring. London: Routledge & Kegan Paul, 1981.
- Royle, Nicholas. *The Uncanny*. New York: Routledge, 2003.
- Smith, Paul. "Julia Kristeva Et Al.; or, Take Three or More." Ed. Richard Feldstein and Judith Roof. *Feminism and Psychoanalysis*. Ithaca: Cornell UP, 1989. 84-104.
- Staley, Lynn. *Margery Kempe's Dissenting Fictions*. University Park: Pennsylvania State UP, 1994.
- Teske, Roland. "Augustine's Philosophy of Memory." *The Cambridge Companion to Augustine*. Ed. Eleonore Stump & Norman Kretzmann. Cambridge: Cambridge UP, 2001. 148-58.

Abjection and Medieval Female Mystics

Abstract

Minwoo Yoon

In *Powers of Horror*, Julia Kristeva advances the term, “abjection,” to denote the process of establishing one’s self by casting off what is unpalatable and seems alien to him/her. The abject—what is cast off—is, therefore, neither a subject, nor an object, because it is not yet a separate other, but still a part of the originary self. In certain moments, the abject reveals itself as an involuntary but compulsive repetition to return to one’s self. A combination of alterity and repetition, the abject is, in this sense, similar to Freud’s “uncanny” (*unheimlich* or unhomely). Freud’s study highlights the unhomely as the flip side of the homely. So in a moment released from the control of the superego, the ego experiences the return of the repressed, making the unfamiliar familiar and vice versa. This concept of abjection is useful in explaining medieval female mystics in three aspects: the abjection of food and body, of language, and of space.

First, female mystics often ate feces, worms, scab or pus of the leper’s sore, as if they were sweet and exquisite food. They ate the unclean and horrible things, because the abject food was comparable to Christ’s blood on the cross, and their eating of the leper’s body could also be identified with eating the eucharistic body of Christ. Their offering of their own body to the poor as food may be compared to an *imitatio Christi* who gave his body to sinners. Here, the leper’s body, the female body, and Christ’s body are all synonymous. Second, a female mystic’s unintelligible utterance in ecstasy, like Christ’s moan on the cross, embodies the abjection of language, the

fragmentation of signifier detached from signified. Defiling its orderly function of signification, the mystic's "polluted" lips make ruptures in the official male language. The fragmented word joins the fractured body in the abject language. Third, the abjection offers a way to make homely the "unhomely" space between God and human soul. The restoration of *imago dei* in the human soul is, for female mystics, made possible only through their bodily affinity to, and intimacy with, Christ's abject body.

Key Words

abject(ion), uncanny, unhomely (*unheimlich*), female mystics, Christ's body, anorexia, fasting, eucharist, mystical language

논문 투고 일자 : 2010. 1. 5

게재 확정 일자 : 2010. 2. 10