

뤼 뒤 박 발현 성모상의 분석심리학적 고찰: 신성의 육화로서의 성모상

김기환* · 김정택**

국문 초록

본 논문은 1830년 프랑스 파리 뤼 뒤 박에서 발현한 성모상을 분석심리학적
으로 고찰하고 있다. 이를 위해, 중세기 연금술서 『로이즈너의 판도라』(1588)에
실려 있는 ‘성모 마리아의 대관식으로 묘사된 육체의 신성화’라는 제목의 그림
을 전거로 삼아 성모상에 드러나는 원형적 모티프들을 확충하였다. 이 성모상
에는 융 심리학의 핵심 개념인 개성화의 과정과 결과를 보여주는 원형적 모티
프들이 집약되어 나타난다.

판도라 그림이나 발현 성모상에서 나타나는 개성화 과정을 표현하는 이런
상징들은 집단적 무의식을 구성하는 신화소들의 표현이다. 융은 이 신화소들이
모든 종교의 궁극적인 바탕이며 모체로 보았다. 발현한 성모상에 나타나는
신화소들을 살펴볼 때, 성모 발현 현상은 집단적 무의식에 배열된 자기 원형상
이 시공간의 영역, 즉 시간과 공간을 인지 범주로 삼고 있는 목격자 개인의 의
식에 나타난 것이다.

뤼 뒤 박 성모상은 그리스도교의 십자고상(十字苦像) 상징에서 충분히 표현
되지 못했던 신성과 인간성의 대극 융합을 보여준다. 이런 의미에서 보면, 발
현한 성모상은 물병자리 시대를 여는 새로운 구세주의 상이다. 성모상은 신성
이 인간의 내면으로부터 기원하며, 따라서 육체를 지닌 각각의 인간이 신성을

접수일 : 2023년 3월 30일 / 심사완료 : 2023년 5월 18일 / 게재확정일 : 2023년 5월 22일

*가톨릭 상지대학교 치위생과

**예수회 영성 심리상담소

Address for correspondence: Jung Taek Kim, Ph.D., Jesuit Spiritual & Psychological
Counseling Center No. 913, 10 Baekbeom-ro, Mapo-gu, Seoul 04100, Korea

Tel:*** - **** - **** E-mail: jrkim@sogang.ac.kr

육화하는 바탕이며 심리학적 구원의 주체임을 보여준다. 성모상은 그리스도교가 지닌 영적인 가치가 급격하게 감소하는 시대에 인간의 정신이 담지하고 있는 신성의 가치를 일깨워 준다.

중심 단어 : 성모 발현; 개성화; 물병자리; 신성의 육화; 새로운 구세주 상.

서 론

성모 발현은 가톨릭 교회에서 발생하는 종교적 신비 현상으로서, 동정 성모 마리아가 정상적이고 자연적인 방법을 초월한 특이한 방법으로 어떤 특정인에게 나타난 현상이다.¹⁾ 기원후 40년부터 지금까지 무려 2,500건 이상의 성모 발현이 보고되었다.²⁾ 그러나 지금까지 성모 발현 중 교황청에서 인정한 발현은 단 16건에 불과하다.³⁾ 교황청이 인정한 의미 있는 성모 발현은 1830년 프랑스 파리 뤼 뒤 박(Rue du Bac) 발현을 시작으로 1933년 벨기에의 바뇌 발현까지 100년 동안에 집중되고 있다. 이 100년 동안 교황청에서 인정한 성모 발현은 무려 11건이나 된다. 이 시기 동안의 유럽 사람들은 성모 발현 속에서 살았다고 봐도 무리가 없다.⁴⁾

여러 성모 발현 중에서도 프랑스 뤼 뒤 박은 중요한 의미를 가장 많이 담고 있다. 유럽의 성모 발현의 시대를 여는 첫 번째 발현이자, 전에 볼 수 없는 새로운 성모상이 등장한 발현이기 때문이다.⁵⁾ 과달루페(1531년 멕시코 발현지)라는 예외가 있지만 1830년 이전에 성모는 모두 성자를 안고 발현하였다. 오래 전부터 성모를 표현하는 방법은 예수 그리스도와 함께하는 것이었다. 성모는 늘 성자를 안고 있거나 십자가에서 내려오는 예수 그리스도를 안고 있는 모습으로 표현됐다. 그런데 1830년 파리 뤼 뒤 박에서 성모는 혼자 발현하였으며 이후의 발현에도 성모는 혼자 나타났다.⁶⁾

뤼 뒤 박 발현은 1830년, 그 당시 24세의 수련 수녀였던 까트린느 라부어

1) 한국가톨릭대사전 편찬위원회 (1999): 《한국가톨릭대사전》, 분도출판사, 왜관, p4591.

2) 최하경 (2021): 《세계의 성모 발현 성지를 찾아서》, 분도출판사, 왜관, p29.

3) 위의 책, pp35-36.

4) 위의 책, p38.

5) 위의 책, p115.

6) 위의 책, p381.

(Catherine Laboure)에게 세 차례에 걸쳐 성모가 나타난 현상이다.⁷⁾ 뒤 뒤 박에서 발현한 성모를 형상화한 성모상은 두 번째 성모 발현에서 나타난 구절을 따와서 ‘원죄 없이 잉태되신 성모상’이라 불린다. 이 성모상에서 성모 마리아는 통으로 된 상아빛 부인복 위에 푸른 망토를 걸쳤고, 머리에는 흰 베일을 쓰고 있으며, 큰 뱀이 뒤덮고 있는 지구 위에서 뱀의 목과 꼬리를 밟고 서 있다.⁸⁾ 이 성모상은 전 세계적으로 가톨릭 교인들이 가장 많이 참여하는 신심 행위 중 하나인 레지오 마리아(Legio Mariae; 마리아의 군단)의 회합에서 사용되는 공식 성모상이며, 가톨릭 교회 안팎에서 가장 많이 알려진 성모상이다.

본 논문에서는 여러 발현 성모상 중에서 뒤 뒤 박의 성모상을 연구 대상으로 선택했다. 두 가지 이유에서이다. 먼저 이 성모상이 성모 발현의 전형(proto-type)이라 할 수 있는 특징적인 이미지들을 구현하고 있기 때문이다. 뒤 뒤 박 발현 이후에 나타난 성모 발현 상들은 세부 사항에 있어 차이점이 있기는 하지만, 전체적인 이미지는 대동소이하다. 이 성모상을 채택한 또 다른 이유는 어떤 성모 발현 이미지보다도 연금술적 중요성을 시사하는 상징으로 가득하기 때문이다. 이 성모상에는 연금술서 『로이즈너의 판도라』(1588)에서 묘사하고 있는 원질료로부터 메르퀴리우스의 추출에서 신성혼에 이르기까지 개성화의 전 과정을 보여주는 원형적 모티프들이 집약적으로 나타난다.

이 성모상이 표현하는 원형적 모티프들은 신화를 잃어버린 현대인들의 영적인 갈망을 채워줄 수 있는 새로운 영성의 방향을 제시한다. 그것은 기존의 종교가 좌약시하거나 등한시했던 인간의 육체성과 세속적인 삶의 조건이 지닌 영적인 가치와 현대인들이 스스로 큰 가치를 두지 않는 인간의 정신 안에 존재하는 신성(神性)을 발견하는 영성이다. 성모는 삶에 의미를 부여하는 주요 신화의 제공자였던 종교의 역할과 기능이 급격히 쇠락했던 시기에 주로 발현했다. 성 모 발현은 종교적 신화의 시대가 저물어가고 개인적 신화의 시대가 도래하고 있음을 알리는 계시적 사건이다.⁹⁾ 본 논문은 성모상이 드러내는 원형적 모티프들을 분석심리학적으로 고찰함으로써, 발현한 성모상이 현대 세계를 향해 집단적 무의식이 제시하는 새로운 영성이며, 새로운 구세주의 상임을 밝

7) 발현 날짜는 각각 7월 18일 밤 11시 30분경, 11월 27일 오후 5시 30분경, 12월 30일이다. 위의 책, p120.

8) <별지 그림 1> 참조. 본 논문에서 자료로 사용한 그림에는 왕관, 별들의 환, 초승달의 이미지가 추가되어 있다. 원래의 뒤 뒤 박 발현 성모상에는 이 이미지들은 나타나지 않는다.



그림 1. 프랑스 파리 루 뒤 박 발현 성모상(출처: <http://www.paris-a-nu.fr/lassassinat-de-mon-seigneur-sibour-archeveque-de-paris/>).

히고자 한다.

본 논문은 첫 번째 장에서 『로이즈너의 판도라』에 실려 있는 ‘성모 마리아의 대관식으로 묘사된 육체의 신성화’라는 제목의 그림이 표현하는 상징적 의미

- 9) 융의 분석심리학은 개인적 신화의 심리학적 중요성을 일깨워 줌으로써 인류에게 개인적 신화의 시대로 나아갈 수 있는 길을 띄워 주었다. 융이 개인적 신화의 시대라는 말을 명시적으로 언급한 적은 없지만, 융 심리학의 주된 사상은 각 개인이 자신의 심혼 안에서 고유한 신화를 발견하고 발전시켜 나가는 과정에 능동적으로 참여하는 것이다. 폰 프란츠는 “목사의 아들이었던 융에게 교회는 오직 죽음이 있는 곳을 의미했다. 그는 일찍부터 제도 종교로서의 교회는 자신에게 어떤 답도 주지 못한다는 뼈저린 인식을 하고 있었다. 대신, 그는 자기 자신의 심혼의 깊은 곳에 있는 깨달음의 길을 발견하였다”라고 말했다.

Von Franz ML (1998): *C. G. Jung His Myth in Our Time*, Inner City Books, Toronto, p13.

를 분석심리학 문헌을 중심으로 살펴본다. 이 연금술 그림을 발현 성모상에 나타나는 상징들을 확충하기 위한 전거로 제시하기 위해서이다. 두 번째 장에서는 뒤 뒤 박 발현 성모상에 드러나는 원형적 모티프들을 고찰한다. 물질의 속박에서 구원된 안트로포스, 용의 극복과 얻기 어려운 보물 획득, 새로운 구세주의 상인 아쿠아리우스가 성모상에서 드러나는 원형적 모티프들이다. 세 번째 장에서는 성모 발현 현상이 집단적 무의식의 작용임을 고찰한다. 이 장에서는 집단적 무의식이 종교와 신화의 모체이며, 만물의 근본 원리임을 살펴본다. 그리고 정신을 통해 드러나는 신의 이미지인 자기(the Self)에 대해 살펴보고, 발현한 성모상이 목격자의 개인적 상황과 시대적 상황이라는 맥락에서 나타난 자기 원형상임을 밝힐 것이다. 그리고 발현 성모상이 집단적 무의식에서 배열된, 물병자리 시대를 여는 새로운 구세주 상으로서 드러난다는 것을 결론으로 제시할 것이다.

분석심리학 문헌을 중심으로 본 판도라 그림의 의미

1. 판도라 그림의 연금술적 의미

『로이즈너의 판도라』에는 ‘성모 마리아의 대관식으로 묘사된 육체의 신성화’라는 제목의 그림이 있다.¹⁰⁾ 이 그림은 상부와 하부로 구성되어 있다. 상단에는 성모 마리아가 막 천상에 도착해서 관을 받아쓰고 있다. 성부 하느님은 그녀의 오른쪽에, 그 반대편에는 성자 하느님이 있고, 성령 하느님은 비둘기 형상으로 그녀 위에 있다. 그녀의 도착과 함께 삼위일체는 사위성(quaternity)으로 바뀌었다. 그림의 하단에는 무정형의 검은 물질 덩어리가 있고 그 덩어리로부터 이상하고 기묘하게 생긴 생물체 메르큐리우스(Mercurius)가 끌려 나와 있다.¹¹⁾

‘성모 승천과 대관식’은 중세 그리스도교 미술의 주요 모티프 중의 하나였다. 그런데 판도라 그림은 상단에 성모 승천과 대관식이 배치되어 있고, 하단에 추가된 그림이 있다는 데 특징이 있다. 이 판도라 그림은 주류 그리스도교 미술의 작품이 아니라 연금술에서 사용된 그림으로서, 정통 그리스도교 미술에서

10) Jung CG (1968): *Psychology and Alchemy*, Princeton University Press, Princeton, p421. <그림 2> 참조.

11) Edinger EF (1992b): *Transformation of the God-Image*, Inner City Books, Toronto, p127.

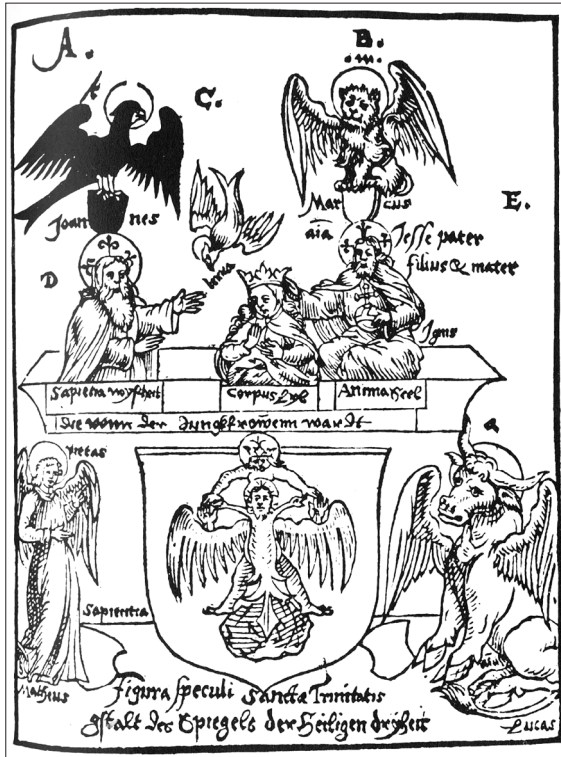


그림 2. 성모 마리아의 대관식으로 묘사된 육체의 신성화.

는 표현되어 있지 않은 이질적이고 기묘한 이미지가 하단에 덧붙여져 있다. 융은 “판도라 그림은 연금술사들이 성모 승천 그림을 보면서 어렵풋하게 감지했던 위대한 비밀을 가리고 있다”¹²⁾고 했다.

중세 서양의 연금술은 겉보기에는 최고의 물질을 만들려 했던 시도로 보이지만, 사실은 정형화되고 공식화된 전통적인 그리스도교에서는 다루지 않았던 혹은 다루지 못했던 개별 인간 정신 안에서의 신의 탄생의 신비를 연구했던 분야이다. 연금술사들은 자신의 무의식 안에서 진행되는 신성의 탄생 과정을 물질에 투사하여 최고의 물질로 만들어 내고자 했다. 최고의 물질을 만들어 내고자 했던 연금술사들의 시도에는 인간 정신의 정수(精髓)인 신성(神性)을 추출하고 싶었던 무의식적인 의도가 깔려 있었다.¹³⁾ 달리 말하면, 물질적인 측면에

12) Jung CG (1970): *Mysterium Coniunctionis*, Princeton University Press, Princeton, p187.

서 연금술의 최종 목표는 금, 만병통치약, 불로장수 약이었다. 반면 영성적 측면은 물질(Physis)의 어둠으로부터 영적인 빛의 재탄생이다. 그것은 치유를 위한 자기 지식과 육체의 부패성으로부터 영적인 몸의 해방을 의미한다.¹⁴⁾

용은 중세 서양의 연금술 서적에서 드러나는 이론적 내용과 다양하고 기묘한 이미지들은 ‘개성화 과정’¹⁵⁾을 묘사하고 있다고 보았다. 그중에서도 특히 로이즈너의 판도라 그림은 개성화의 전 과정을 한 장면으로 요약해서 보여주고 있다. 이 그림은 맨 아래에 있는 무정형의 검은 덩어리로부터 시작하여 위로 올라가는 과정을 거쳐 삼위일체 하느님이 성모에게 관을 씌워주는 장면에서 완결이 되는 것으로 보아야 한다. 그림의 아랫부분이 의식과 개인 무의식의 영역에서 일어나는 정신의 과정을 묘사하고 있다면, 윗부분은 집단적 무의식의 영역에서 일어나는 과정으로 보인다.¹⁶⁾ 먼저 그림의 하단부터 살펴보겠다.

13) 수많은 연금술사는 자신들의 유일한 관심이 화학적 성분들이었다고 굳게 확신하고 있었을 정도로 비유적 측면이 의심의 여지없이 지배적이었다. 그러나 작업실에서의 작업이 주로 상징들과 자신들의 정신적 작용에 관한 문제라는 것을 알고 있었던 소수의 연금술사가 항상 있었다. 연금술서들에서 볼 수 있듯이, 그들은 이것을 상당히 의식적으로 알고 있었고, 그 순진한 금 만드는 사람들을 거짓말쟁이, 사기꾼, 명청이라고 비난하기까지 했다. 그들은 자신들의 입장을 다음과 같은 진술로 표명했다. “우리의 금은 세속의 금이 아니다”(Aurum nostrum non est aurum vulgi). 그들이 연금술 용기에서 행했던 작업은 화학적 성분 변화의 비법을 뽑아내기 위한 진지한 노력이었음에도, 그것은 동시에—중종 압도적인 정도로—작업에 병행하는 정신 과정에 대한 숙고였다. 그 정신 과정은 물질의 신비한 변화와 마찬가지로 자연의 무의식적 현상이기 때문에 훨씬 더 쉽게 물질의 미지의 화학적 성분으로 투사될 수 있었다. 연금술의 상징체계가 표현하고자 한 것은 인격의 발전이라는 전체적 문제, 즉 소위 개성화 과정이었다.

Jung CG (1968): 같은 책, pp34-35.

14) Jung CG (1970): 같은 책, p90.

15) 개성화는 개인이 자신의 고유한 존재를 의식적으로 실현하고 성취하는 것이다. 이것은 자아 중심성을 넘어서서 자아가 보다 더 광범위하고 포괄적인 정신적 실체에 종속되어 있다는 자각에 이르는 과정이다.

Edinger EF (1994): *The Eternal Drama*, Shambhala, Boston, p195.

16) 용은 이 그림의 상단부를 가리켜 플레로마(Pleroma)에서 이루어진 신성혼이라 말했다.

Jung CG (1969c): *Psychology and Religion*, Princeton University Press, Princeton, p467.

플레로마는 용이 영지주의에서 빌려온 개념으로 “영적인 우주이며 하느님의 거처이며 신성한 힘들과 그 힘들의 방사의 총합이 있는 곳이다.”

Jung CG (1973): *C. G. Jung Letters I*, Princeton University Press, Princeton, p61. 그것은 ‘영원한 과정’이 진행되고 있는 ‘원형의 세계’ 곧 집단적 무의식을 가리킨다.

Jung CG (1969c): 같은 책, p400.

Jung CG (1975): *C. G. Jung Letters II*, Princeton University Press, Princeton, p255.

그림의 하단부가 개인의 의식과 무의식의 영역에서 일어나는 정신의 과정을 묘사한다는 것은 바로 이어지는 장에서 상술하고 있다.

2. 메르큐리우스의 추출: 영성적 태도의 확보

판도라 그림 하단부에서 메르큐리우스가 던고 서 있는 무정형의 검은 물질 덩어리는 “원질료”(prima materia)¹⁷⁾를 상징하며, 무의식의 혼돈과 어둠을 아직 극복하지 못한 개별 인간을 가리킨다. 에딩저는 “메르큐리우스가 추출되어 나오는 무정형의 덩어리는 경험 세계의 인간, 경험 세계의 너와 나, 경험 세계의 남성과 여성을 의미하며”¹⁸⁾ 또한 “육체를 지닌 존재의 모든 성가신 현실을 의미한다”¹⁹⁾고 했다. 여기서 성가신 현실이란 무의식에 잠복해 있으면서 개인을 화살처럼 찌르며 엄습해오는 개인의 억압된 욕망들이다.²⁰⁾ 그러므로 무정형의 검은 덩어리는 이 억압된 욕망들이 일으키는 온갖 심리육체적 분란에 휩싸여 그것들과 동일시되어 살아가는 개별 인간을 의미한다.²¹⁾

다음으로, 판도라 그림에서 검은 원질료 덩어리 위에 있는 두 존재는 원질료로부터 추출되어 나온 인간의 영적인 본성인 메르큐리우스를 상징한다. ‘끌어내는 자’와 ‘끌려 나온 자’는 역설적인 이중의 본성을 지닌 메르큐리우스를 표현하는 이미지이다.²²⁾ 에딩저에 의하면,

17) 연금술 용어로 ‘원물질’을 의미한다. 이것은 개성화를 실현하기 위한 기본 재료를 포함하고 있는 개인 정신 안에서 팽창해 있는 미성숙한 측면들로서 연금술적 변환의 과정에 내맡겨져야 할, 즉 분석과정을 통해 작업해야 할 심리적 내용물이다.

Edinger EF (1994): 같은 책, p195.

18) Edinger EF (1992b): 같은 책, p129.

19) Edinger EF (1987): *The Christian Archetype*, Inner City Books, Toronto, p137.

20) Jung CG (1956): *Symbols of Transformation*, Princeton University Press, Princeton, p287.

21) 이것은 무의식과의 ‘신비적 참여’(participation mystique) 속에 살고 있는 인간의 상태를 의미한다. 신비적 참여란 물질 혹은 육체와 무의식적으로 뒤섞여있는 일체성을 의미한다. 이것은 우리가 의식의 증진을 통해 벗어나야만 하는 무의식적인 삶의 조건이다.

Jung CG (1997): *Visions*, Princeton University Press, Princeton, pp1028-1029.

22) 메르큐리우스는 자연과 결합되어 있으며, 그리스도교 정신과는 배치(背馳)되는 자기(the Self)의 어떤 측면을 별도로 공식화한 연금술의 원형적 이미지이다. 그리스도 상징의 순수성과 단일성과 비교해 볼 때, 메르큐리우스는 애매모호하고, 역설적이고, 철저히 이교도적이다. 그러므로 메르큐리우스는 ‘그리스도’ 상징으로는 결코 표현될 수 없었고 또한 그리스도교에 의해서는 형성될 수 없었던 정신의 어떤 부분을 표상하는 것이다.

Jung CG(1967): *Alchemical Studies*, Princeton University Press, Princeton, p241.

메르큐리우스는 생각할 수 있는 모든 양 대극으로 구성되어 있다. 그러므로 그는 분명 일종의 이중성이다. 그는 동시에 물질적이면서 영적이다. 또한 물질적인 자연 안에 드러나는 하느님의 반영이다. 위의 책, p237. 따라서 여기서 메르큐리우스는 역설적인 양 대극을 수용할 수 있는 정신적 태도의 형성을 의미한다. 이것은 하느님과 악마, 선과 악, 빛과 어둠 등 이분법적 원리가 지배하는 그리스도교 정신에서는 배제되었던 관점이다.

메르쿠리우스는 이중의 인물이다. 상위의 메르쿠리우스와 하위의 메르쿠리우스가 있다. 하위의 메르쿠리우스는 물질 속에 갇혀 있으며, 상위의 민활한 메르쿠리우스는 아래로 내려와서 자신을 물질 속에 가두어 고통을 겪으면서 하위의 메르쿠리우스가 탈출하도록 돕는다.²³⁾

끌어내는 자는 인간의 영적인 본성 중에서 심령(spirit)²⁴⁾의 측면이며, 끌려나온 자는 심혼(soul; 아니마/아니무스)²⁵⁾의 측면이다. 심령(spirits)은 집단적 무의식을 구성하는 자율적 콤플렉스들이다. 그런데 이 장면에서 보이는 심령은 개별 심령이라기보다는 ‘이끌어주는 힘’(a guiding force)으로서의 심령들의 일반적인 기능을 표상한다. 용이 ‘지도자 심령’(spiritus rector)이라 부른 것이다. 탁월한 지혜로 자아와 심혼을 정신(psyche)의 목적에 부합하는 방향으로 이끌어주는 영적인 힘이다. 용은 “지도자 심령은 더욱 충만한 삶에 대한 요청을 견지하고 있는데, 우리에게 지성만으로는 획득할 수 없는 심리적 보편성을 확보할 수 있는 더욱 위대한 보증을 제공해 준다.”²⁶⁾고 했다. 지도자 심령은 은

- 23) Edinger EF (1995): *The Mysterium Lectures*, Inner City Books, Toronto, p213.
- 24) 심리학적인 관점에서 볼 때 심령 현상은, 다른 모든 자율적 콤플렉스들처럼, 자아의 의도보다 우월하거나 혹은 적어도 그것과 동등한 무의식의 의도를 나타낸다. 우리가 심령이라 부르는 것의 본질을 제대로 알아본다면, 우리는 무의식이라고 말하기보다는 일종의 ‘더 높은 의식’이라고 말해야 한다. 왜냐하면 심령의 개념이 그러하므로 우리는 심령을 자아의식보다 상위에 있는 우월성이라는 관념과 연결하게 되기 때문이다. (...) 심령은 삶을 위해 반드시 필요하다. 우리가 모두 잘 알고 있듯이 단지 자아의 삶은 가장 부적절하고 만족스럽지 못한 삶이다. 어떤 특정한 심령을 지향하는 삶만이 살아갈 가치가 있다. 전적으로 자아만으로 살아가는 인생은 그 사람뿐 아니라 연관된 모든 사람에게도 무미건조하다. 충만한 삶은 단지 자아 이상의 것을 요구한다. 충만한 삶을 위해 심령, 즉 독립적이고 권위로 지배하는 콤플렉스가 필요하다. 오직 심령만이 자아의식의 한계를 넘어서 존재하는 그 정신적 가능성들이 생명력 있게 표현될 수 있도록 해준다. (...) 심령은 삶에 의미를 부여해주고, 삶이 최대한 발달하여 나갈 수 있는 가능성을 준다.
- Jung CG (1960): *The Structure and Dynamics of the Psyche*, Princeton University Press, Princeton, pp335-337.
- 25) 분석심리학의 전문 용어로 사용되는 ‘심혼(soul)’은 그 의미가 ‘기능 콤플렉스’ 혹은 부분 인격체로 보다 더 한정되어 있으며 결코 전체 정신(psyche)을 뜻하지 않는다. 심혼은 종종 ‘아니마’와 ‘아니무스’에 특정되어 사용된다. 즉, 아니마와 아니무스와의 관련성 안에서 이 단어는 ‘심혼상’(soul-image; Seelenbild)이라는 복합어로 사용된다. 분석심리학의 심혼 개념은 독자들이 좀 더 친숙한 그리스도교의 ‘영혼’ 개념보다 더 고대적이다. 그리스도교의 맥락에서는 ‘인간 안의 초월적 에너지’ 그리고 ‘윤리적 양상 혹은 하느님과 의 관계 안에서 생각하는 인간의 영적인 부분’을 의미한다.
- Jung CG (1968): 같은 책, pp8-9.
- 26) Jung CG (1971): *Psychological Types*, Princeton University Press, Princeton, p58.

밀하게 인간의 운명을 이끌어가는 인도자이다.²⁷⁾

심혼 역시 같은 맥락에서 볼 수 있다. 심혼(souls)은 개인 무의식의 자율적 콤플렉스들에 상응한다.²⁸⁾ 그런데 이 장면에서 보이는 심혼은 개별 심혼이라기보다는 집단적 무의식을 인격화한 아니마 혹은 아니무스를 표상하는 것으로 보인다.²⁹⁾ “심혼은 일부분은 개인에게 속하고 일부는 심령들의 세계, 즉 무의식에 속한다. 그런 이유로 심혼은 항상 다소 정령적인 특성과 더불어 지상적인 특성을 동시에 지니고 있다.”³⁰⁾ 판도라 그림에서 심령과 원질료 사이에 걸쳐져 있는 존재가 그런 특성을 잘 보여주고 있다. 심령과 연결되어 있으면서 자아와도 가깝게 연관된 인간의 본성적 요소로서의 심혼의 특성을 잘 보여주는 이미지이다. 이런 특성으로 인해 심혼은 의식적 마음과 집단적 무의식의 내용을 이어주는 정신 기능으로 작용한다. 융은 이 존재의 이중적 본성에 대해 다음과 같이 말한다.

추출된 영(spirit)은 기괴한 모습을 하고 있다. (...) 양팔은 뱀이며 몸의 아랫부분은 물고기 꼬리를 양식화한 것처럼 보인다. (...) 이것은 분명 물질의 속박으로부터 해방된 세상의 심혼(*anima mundi*), 대우주의 아들(*filius macrocosmi*), 메르쿠리우스 안트로포스(Mercurius Anthropos)이다. 이 존재는 이중의 본성을 지니고 있어서, 영적이면서 물질적일 뿐만 아니라 자신 안에서 도덕적으로 가장 높은 것과 가장 저급한 것을 통합한다.³¹⁾

이 생물체는 마치 날개를 달고 있는 인어처럼 보인다. 날개는 이 존재가 심령과 밀접하게 연관된 영적인 특성을 지니고 있음을 보여주며, 동시에 육체와 물질의 속박으로부터 자유로워진 심혼의 상태를 표현한다. 뱀 모양의 양 팔은 이 존재가 영적이면서도 땅과 연관되어 있다는 것을 암시한다. “심리학적으로

27) Jung CG (1969b): *Aion*, Princeton University Press, Princeton, p167.

28) Jung CG (1960): 같은 책, p312.

29) 집단적 무의식의 자율성은 아니마와 아니무스 상으로 자신을 표현한다. 아니무스와 아니마 상은 투사로부터 철회될 때 의식에 통합될 수 있는 집단적 무의식의 내용을 인격화한 모습으로 보여주는 것이다.

Jung CG (1969b): 같은 책, p20.

30) Jung CG (1971): 같은 책, p250.

31) Jung CG (1970): 같은 책, p187.

불 때 땅은 우리 마음의 물질적인 영역인 육체를 의미한다. 땅은 무의식과 관련되어 있다.”³²⁾ 또한 인어 같은 모습 역시 무의식을 의미하는 가장 보편적인 상징인 물에서 나왔다는 것을 암시한다. “인어는 숲의 요정, 물의 요정, 바다의 요정과 상당한 유사성을 지닌 마법적인 수생 생물체이다. 이 모든 생물체들은 구원받기를 원한다.”³³⁾

검은 원질료 덩어리 위의 두 존재는 심령-심혼의 짝을 이루는 하나의 단일 체로서 메르쿠리우스를 표상한다. 심리적으로는 개인이 자신을 사로잡고 있는 검은 원질료로 먼저 다가오는 무의식과 힘겹게 씨름하는 과정에서 획득한 영적인 품성, 즉 영성(spirituality)을 의미한다. 원질료 안에서 미분화된 상태로 있던 심령과 심혼이 분화되어 나오면서 형성되기 시작하는 인간의 영적인 본성이다. 육체와 혼재되어 있을 때는 온갖 심리적 투사를 일으키고 자아를 사로잡는 힘으로 작용했던 심혼-심령이 이제 분화되어 심혼은 자아와 무의식 사이의 중개자라는 자신의 본래 역할을 수행하기 시작하고, 심령은 전체 정신의 목적성으로 자아를 이끌어주는 힘으로 작용하기 시작하는 것이다.

이렇게 보면, 분석심리학적 관점에서 ‘영성’이란 삶의 혼돈 속에서 개인을 이끌어주는 심혼과 심령의 작용을 눈여겨보고 거기에 맞춰 삶을 영위하는 과정에서 형성된 영적인 품성이다. 영성은 신성이 육화할 수 있는 바탕이며, 또한 그 자체로서 ‘신생 상태에 있는 신성의 출현’³⁴⁾이다.

융의 저작 『융합의 비의』에는 벨기에의 연금술사였던 게르하르트 도른(1530-1584)이 제시하는 융합의 비의 3단계를 언급하고 있다. 그중에서 판도라 그림의 원질료로부터 메르쿠리우스가 분리되어 나오는 이 장면은 도른의 융합의 비의의 1단계인 ‘정신적 결합’(unio mentalis)의 성취에 해당한다. 융은 다음과 같이 말한다.

32) Jung CG (1997): 같은 책, p195.

33) Jung CG (2008): *Children's Dreams*, Princeton University Press, Princeton, p325.

34) 신생 상태에 있는 신성은 자아에게는 과히 달갑지 않게 느껴질 뿐더러 개성화의 초기 단계에서는 오히려 자아를 괴롭히는 괴물처럼 느껴진다. 에딩거는 다음과 같이 말한다. “물질로부터 해방된 ‘세상의 심혼’이 괴물 같은 모습이라는 것은 충격적이다. 이것이 암시하는 바는 자기(the Self)에 대한 살아있는 체험은 일종의 도착(倒錯)으로 다가온다는 사실을 가리킨다. 대극의 합일은 자아를 오싹하게 하며, 자아를 고통과 사기 저하와 모든 합리적인 것들이 유린되는 체험에 노출시킨다.”

Edinger EF (1987): 같은 책, p137.

그는 정신적 결합(*unio mentalis*)을 우리가 오늘날 개성화라 부르는 내면의 합일성, “육체를 극복하는 과정에서” 양 대극의 정신적 평형상태, 육체의 정감과 본능성을 초월하는 평정심의 상태로 생각했다. (...) 심령과 심혼의 결과적인 재통합이 일어나기 위해서는 마음(mind)은 육체로부터 반드시 분리되어야 한다. (...) 도른(Dorn)에 의하면, 여기서 분리란 ‘합성물’의 구별과 용해를 명백히 의미했다. 합성물이란 육체가 일으키는 정감이 마음의 합리성에 대해 방해하는 영향력을 지닌 하나된 상태를 의미한다. 이 분리의 목적은 “육적인 욕망과 마음을 불편하게 하는 감정들”의 영향으로부터 마음을 자유롭게 하는 것이었으며, 소란스럽고 성가신 육체의 영역보다 우위에 있는 영적인 태도를 갖추게 하는 것이었다. 불편한 감정들과 본능들을 객관화하고 의식을 그것들과 직면하게 한다는 면에서 현대의 심리치료는 같은 절차를 사용하고 있다.³⁵⁾

정신적 결합을 성취하기 위한 원질료로부터의 메르쿠리우스의 분리 과정이 연금술의 가마솥(*cauldron*)³⁶⁾ 안에서 이루어지고 있다. 융은 가마솥에 대해 다음과 같이 말한다.

가마솥은 언제나 마녀를 암시한다. 가마솥이 나타나는 것은 연금술 작업, 즉 변모의 작업을 가리킨다. 무엇이 변모되어야 하는 것일까? 무언가 그릇되고 쓸모없는 것이 있음이 틀림없다. 왜냐하면 오직 낡고 그릇되고 쓸모없는 것들만이 새로 탄생되기 위해 가마솥 안으로 던져지기 때문이다.³⁷⁾

또한 폰 프란츠는 연금술의 가마솥과 유사한 이미지로서 항아리를 말하고 있다.

35) Jung CG (1970): 같은 책, pp471-472.

36) 융은 『융함의 비의』에서 이 이미지를 방패 모양이라고 언급하고 있으나, 판도라 그림과 같은 주제를 표현하고 있는 다른 연금술 그림(『*Psychology and Alchemy*』 411쪽 1420년 그림 참조)을 보면 일종의 대형 가마솥의 형상으로 표현된 것이 더욱 선명하게 드러난다. 논자는 2003년 초(당시 30대 중반)에 융 분석가와 꿈 분석을 막 시작하면서 가마솥과 관련된 꿈을 끈 적이 있다. “학교 운동장에 설치된 큰 가마솥 안에 벌거벗은 내가 가슴까지 물에 잠겨 들어앉아 있고, 가마솥에는 불이 지펴져 있다. 가마솥 옆에는 시커먼 도끼배 같이 생긴 인물이 60cm 정도 길이의 큰 칼을 숫돌로 갈아서 그 칼을 내 몸 주변으로 한번씩 휘둘린다. 그는 나를 재료로 삼아 요리를 하려고 한다.”

37) Jung CG (1997): 같은 책, pp562-563.

항아리는 소우주인 전체 인간 정신의 상징이다. 이 항아리 안에서 대우주의 모든 섭리가 포착되고 이해되고 개념화된다. 연금술에서 심리적 변환과정이 순전히 물리적인 작용으로 투사되었기 때문에 실제 연금술 증류기와 우리가 정신이라고 부르는 것 사이에는 아무런 차이점이 없다.³⁸⁾

따라서 여기서 가마솥은 개별 인간으로부터 영적인 본성이 추출되어 나오는 과정이 진행되는 인간의 정신(psyche)을 상징하는 이미지이다.

도른이 말한 융합의 두 번째 단계는 ‘정신적 결합’을 육체와 재통합하는 것이다. 판도라 그림에서 원질료로부터 추출되어 나와서 심령-심혼으로 분화된 메르쿠리우스가 이제는 정화되고 자유로워진 육체, 즉 이제는 더이상 검은색의 원질료 덩어리가 아닌 육체와 다시 결합하는 것이다. 그 통합의 결과로 나타난 것이 바로 삼위일체 하느님 앞에서 대관식에 임하는 성모 마리아의 이미지이다. 융합의 두 번째 단계에 대해 융은 다음과 같이 말한다.

융합의 두 번째 단계 즉, ‘정신적 결합’을 육체와 재통합 시키는 것은 특히 중요하다. 영성적인 입장을 육체와 재통합하는 것은 획득된 통찰들이 현실에 실현되어야 하는 것을 분명히 의미한다. 하나의 통찰이 사용되지 않는다면 잠재적으로만 남아있는 것이나 마찬가지로이다. 그러므로 융합의 두 번째 단계는 자신의 역할적인 전체성에 대한 어느 정도의 지식을 획득한 사람이 현실 속에서 그 지식을 실현해내는 것이다.³⁹⁾

3. 성모의 대관식: 신성과의 융합

이제 판도라 그림의 상단을 보도록 하겠다. 여기에서 성모 마리아는 한 개인 여성을 의미하는 것이 아니라 육체를 지닌 인간 혹은 인간의 육체성을 표상한다. 이 그림을 보면 성모에게 붙여진 명칭이 육체(*corpus*)와 땅(*terra*)이다. 플레로마에서의 성모의 대관식은 인간의 육체성 혹은 인간성이 신의 영역으로 받아들여져서 신성화되었음을 의미한다. 물론 이 땅은 정화된 땅, 즉 연금술에서 말하는 백엽토(白葉土: *terra alba foliata*)이다. 융은 정화된 땅에 대해 다음

38) Von Franz ML (1995a): *Creation Myths*, Shambhala, Boston, pp337-338.

39) Jung CG (1970): 같은 책, p476.

과 같이 말한다.

연금술사들이 부패하지 않는 ‘영광스럽게 된 몸’을 만들어내기 위해 노력할 때, 만일 그들이 성공한다면 백화(白化; *albedo*)의 상태를 얻기 위한 것이었다. 그 상태는 육체가 흠 없이 되어서 더 이상 부패하지 않게 되는 것이다. 그러므로 흰 재의 성분은 ‘마음의 화관’, 그리고 동의어인 ‘승리의 관’인 백엽토로 묘사되었다. 이 재는 ‘순수한 물’과 동일한데 그것은 영혼의 어두움, 검은 물질로부터 정화된 것이다. 왜냐하면 비천한 세속성에서 드러나는 사악함이 그것으로부터 분리되었기 때문이다.⁴⁰⁾

이 시점에서 연금술의 첫 번째 주된 목표, 즉 백화(*albedo*), 흰색의 약물(*tinctura alba*), 백엽토(*terra alba foliata*), 백석(白石; *lapis alba*)은 성취된다. 많은 연금술사는 이 상태를 마치 궁극의 목적인 것처럼 대단하게 여겼다. 이것은 은(銀) 혹은 달의 상태에서 여전히 태양의 상태로 고양되어야 하는 과제가 남아있다. 백화는 말하자면 아침이 밝아온 것이다. (...) 백화는 불의 열기를 최고의 강도로 올려서 나온 결과이다.⁴¹⁾

에딘저 또한 정화된 육체성의 이미지로서 성모 마리아에 대해 말하고 있다.

교회의 상징에서 성모 마리아는 하느님의 육화를 실현한 육신이다. 심리학적인 상징으로 보면, 정화가 이루어진 육체성의 원리가 사위성으로 표현되는 전체성의 도식 안으로 받아들여진 것을 의미한다. 성모승천은 물질성의 원리가 서구인의 정신 안으로 통합된 것을 의미한다. 물질성의 원리는 과거 2천 년 동안 그리스도교 상징체계 안에서 배제되어온 원리이다. 물질성의 원리는 자아의 원리, 육체성의 원리로서, 개인적이고 육체적인 존재의 구체적인 특성에 속하는 모든 원리이다. 이 모든 것이 물질성의 원리로 상징화되어 있다. 하지만 물질성이 승천하기 위해서는 반드시 정화되어야만 한다. 물질성은 ‘백엽토’가 되어야 한다. 이 정화작업은 철저한 분석 작업을 의미한다. 물질성이 분석되고 난 뒤에 전체성의 도식 안으로 통합될 준비가 갖춰진다. 그러므로 승천한 성모 마리아는 물질

40) 위의 책, pp238-239.

41) Jung CG (1968): 같은 책, pp231-232.

성이 변모되어 승화된 상태를 의미한다.⁴²⁾

삼위일체의 신성과 인간성이 결합하는 신성혼을 통해 전체성의 상징인 사위성(quaternity)이 이루어졌다. 판도라 그림에서 사위성은 두 가지 측면으로 나타난다. 하나는 성모의 대관식 장면에서 삼위일체 하느님과 성모 마리아의 형태로 표현되어 있다. 다른 하나는 판도라 그림의 네 귀퉁이를 장식하고 있는 세 마리의 동물과 한 명의 천사 이미지이다. 둘 다 3+1의 형태를 통해 사위성을 이루는 관념을 표현하고 있다. 먼저 대관식 장면에 대해서는 옴은 다음과 같이 설명한다.

삼위일체는 배타적으로 남성적인 특성을 지니고 있다. 하지만 무의식은 이것을 사위성으로 변환시킨다. 그 사위성 역시 삼위일체의 세 위격이 하나요 동일한 하느님인 것처럼 하나의 통합체이다. 고대 자연철학자들은 삼위일체를, 그것이 '자연의 상상'(imaginata in natura)인 한, 세 개의 '아소마타'(asomata, 비육체적인 것들), '영들'(spirits) 혹은 '기운들' 즉 물, 공기, 불로 표현했다. 그러나 네 번째 요소는 '소마톤'(somaton, 육체적인 것), 즉 땅이나 육체였다. 그들은 이 육체성을 동정녀 마리아를 통해 표현했다. 이런 방식으로 그들은 물리적 삼위일체에 여성적 요소를 추가했고 그것을 통해 사위성을 산출했다.⁴³⁾

세 마리의 동물과 한 명의 천사의 이미지는 그리스도교의 네 복음서의 저자들을 표현하는 상징이다. 이에 관해서 옴은 다음과 같이 말한다.

4는 자연의 내면적 본질을 표현하는 숫자이다. 이러한 의미는 언제나 보존되어 왔다. 예를 들어 그리스도교에서는 영광의 왕, 승리자 그리스도가 네 명의 복음서 저자의 한 가운데에 왕좌를 잡고 앉아있는 그림을 볼 수 있다. 복음서 저자들 대신에 그들을 표상하는 동물 상징으로 구성된 것도 빈번히 볼 수 있다. 그들 중 세 명은 각각 한 마리의 동물로 표현되어 있고, 오직 네 번째 복음서 저자인 요한만이 천사로 표현되어 있다.⁴⁴⁾

42) Edinger EF (1995): 같은 책, p132.

43) Jung CG (1969c): 같은 책, pp62-63.

44) Jung CG (2008): 같은 책, p375.

영지주의에서도 네 기둥(tetrapeza)으로 받쳐진 단 위에 있는 하느님의 아들의 그림이 있다. 네 기둥은 네 복음서를 상징한다. 영지주의는 사위성을 묘사하는 상징들이 풍부하다. 영지주의의 원초적 인간, 안트로포스(Anthropos)는 네 개의 대문을 지닌 도시로 상징되었다. 그는 스스로를 낳는 자, 아우토게네스(Auto-genes)이다. 그는 또한 두 쌍의 부모 즉, 네 명의 인물로 둘러싸여 있다. 또한 이 레네우스의 사상 속에서 천상의 어머니(Anometer) 바르벨로(Barbelo)를 발견하는데, 그녀는 여성으로 표현된 신이다. 그녀의 이름은 '사위성 속에 하느님이 존재한다'로 해석된다.⁴⁵⁾

중세의 동정 마리아의 승천과 대관식을 묘사하는 다양한 그림들에서 명백히 보이듯이, 오랫동안 사위성에 대한 심리적 필요성이 존재해 왔었다.⁴⁶⁾ 또한 사위성의 성취는 육화를 지향하는 신의 경향성과 일치하여 자신의 탄생지로 경험 세계의 인간을 선택한 신의 아이의 미래적 탄생을 의미한다. 이러한 형이상학적 과정은 무의식의 심리학에서는 개성화 과정으로 알려져 있다.⁴⁷⁾ 에딩저는 다음과 같이 말한다.

삼위성의 신은 사위성이 되었고 모든 어두움과 모호함을 지닌 육적인 인간성은 전체성의 일부가 되었다. 이것은 플레로마에서의 두 번째 신성혼을 가리키며 한 걸음 더 나아간 육화, 이번에는 죄스러운 인간 안에서 육화가 뒤따른다. 그것은 '많은 이들의 그리스도화'에 관한 것이고 심리학적으로는 융이 말한 개성화로 알려져 있다.⁴⁸⁾

융에 의하면, 사위성은 아주 오래된 아마도 선사시대의 상징임에도 불구하고 세상을 창조하는 신에 대한 관념과 항상 연관되어 나타났다. 사위성은 거의 창조행위를 통해 스스로를 현시하는 하느님의 직접적인 표상이다.⁴⁹⁾ 융은 다음과 같이 말한다.

45) 위의 책, p376.

46) Jung CG (1970): 같은 책, p186.

47) Jung CG (1969c): 같은 책, p467.

48) Edinger EF (1992b): 같은 책, p132.

49) Jung CG (1969c): 같은 책, pp57-58.

누군가가 이러한 나의 심리학적 관찰을 신 존재의 증명으로 이해하려 든다면 그것은 유감스러운 오류일 것이다. 사위성의 상징은 원형적인 하느님-심상(God-*imago*)의 존재를 증명할 뿐이다. 그것은 하느님에 관하여 심리학적으로 표명할 수 있는 최선의 것이다. 하지만 사위성의 상징은 아주 중요하고 영향력 있는 원형이기 때문에 이 상징의 빈번한 발생은 자연신학에서도 주목할 만한 요소라고 보인다. 이 원형의 체험은 누미노제의 특성을-종종 아주 강렬할 정도의-지니고 있기 때문에 종교적 체험의 범주에 속한다.⁵⁰⁾

현대인의 정신에서 산출되는 사위성의 상징은 직접적으로 ‘인간 안에 존재하는 하느님’을 가리킬 뿐 아니라 하느님과 인간의 동일성을 시사한다. 교의(*dogma*)와는 달리 인간의 심성 안에는 삼위성이 아니라 사위성이 하느님의 형상으로 존재한다.⁵¹⁾

성모승천은 남성적인 삼위일체에 여성의 요소를 추가하고, 영적인 요소에 땅의 요소(처녀의 땅!)를 추가하며, 신성에 죄 많은 인간 본성을 추가하는 것이다.⁵²⁾ 가장 고귀한 것과 가장 비천한 것이 통합된 것이다. 이 이미지가 가리키는 바는, 영원하고 우주적인 신성한 특성이 변환의 과정을 겪은 물질에 나타나는 것이다. 이것은 융합의 결과로서 오는 것이다.⁵³⁾ 그러므로 성모승천은 인간 육체의 부활을 보여주는 전형(*prototype*)이다.⁵⁴⁾

플레로마에서의 삼위일체 하느님과 성모의 통합은 도른이 말하는 융합의 세 번째 단계에 해당한다. 이 단계는 육체-심령-심혼의 통합체가 ‘하나의 세상’⁵⁵⁾ (*unus mundus*)과 융합하는 단계이다. 융은 『융합의 비의』에서 이 최종적인 과정을 다음과 같이 말하고 있다.

50) 위의 책, pp58-59.

51) 위의 책, p61.

52) Jung CG (1989b): *The Symbolic Life*, Princeton University Press, Princeton, p689.

53) Edinger EF (1995): 같은 책, p215.

54) Jung CG (1969c): 같은 책, p398.

55) 하나의 세상은 개인의 개별성이 전체성과 하나 되는 체험을 하는 상태이다. 예를 들면, 외부 세계의 사건이 개인의 내면에서 일어나는 것과 의미 있는 방식으로 우연의 일치를 이루는 동시성 현상에서 하나의 세상이 작용하고 있음을 잠깐 체험할 수 있다.

Dourley JP (1981): *The Psyche as Sacrament*, Inner City Books, Toronto, p59.

도른에게 있어서 융합의 세 번째 단계이면서 가장 높은 단계는 전일성을 이룬 인간이 하나의 세상(*unus mundus*)과 통합하는 것이었다. 그가 의미하는 하나의 세상은 그 어떤 것도 아직 현실화되지 않았던, 즉 둘이나 다수로 나누어지지 않고 여전히 하나였던 가능성의 세상이었던 창조의 첫날이었다. 이 가능성의 세상은 자기(*the Self*)가 과거, 현재, 미래를 포함하는 개별적 인격의 바탕이자 기원인 것처럼 경험 세계의 모든 존재들의 영원한 궁극의 바탕이다.⁵⁶⁾

하나의 세상이라는 개념은 경험 세계의 다양성이 그 저변에 있는 통일성에 기반을 두고 있다는 가정에 근거를 두고 있다. (...) 우리의 경험적 세계의 배경은 사실 하나의 세상으로 보인다.⁵⁷⁾ 하나의 세상은 개인이 초개인적 아트만과 관계 맺기 혹은 일체가 되는 것, 그리고 개인의 도(道)가 보편적인 도(道)와 관계 맺기 혹은 일체가 되는 것이다.⁵⁸⁾ 도른(Dorn)에게 있어서 세 번째요 최고 단계의 융합은 첼룸(*caelum, the inner unity*)을 만들어낸 연금술사가 하나의 세상과 합일 혹은 관계를 맺는 것이다. 이것은 심리학적으로는 의식과 무의식의 일종의 합성이다. (...) 그가 말하는 첼룸은 상징적으로 자기(*the Self*)의 예시이다.⁵⁹⁾

이제 뒤 뒤 박에서 발현한 성모상을 판도라 그림과 비교하면서 성모상에서 드러나는 원형적 모티프들을 살펴보겠다. 이 성모상에는 판도라 그림에 표현된 개성화 과정의 원형적 모티프들이 집약되어 있으며, 더욱 확충된 이미지들이 나타난다.

뒤 뒤 박 발현 성모상에 드러나는 개성화의 원형적 모티프

1. 물질의 속박에서 구원된 안트로포스

뒤 뒤 박의 성모상을 보면, 성모 마리아는 통으로 된 상앗빛 부인복 위에 푸른 망토를 걸쳤고, 머리에는 광채가 나는 흰 베일을 쓰고 있으며, 큰 뱀이 뒤덮고 있는 지구 위에서 뱀의 목과 꼬리를 밟고 서 있다. 그리고 아래로 내려뜨려 펼친 양손에서는 빛의 기운이 뿜어져 나가고 있다.

56) Jung CG (1970): 같은 책, p534.

57) 위의 책, p538.

58) 위의 책, p535.

59) 위의 책, p539.

백의(白衣)의 성모는 판도라 그림에서 원질료의 상태에서부터 추출된 인간의 영적인 본성인 메르큐리우스와 그 아래에 있는 원질료 덩어리(이제는 정화가 된 육체성)가 재통합된 이미지이다. 그것은 하느님이 육화할 수 있는 바탕이 마련된 인간의 모습이다. 그리고 푸른 망토는 하늘, 천상의 영역, 신성의 영역을 의미하는 이미지이다. 용은 “푸른색은 성모 마리아의 천상 망토의 색깔이다. 그녀는 천상의 푸른 천막으로 뒤덮인 땅이다”라고 했다.⁶⁰⁾

그렇다면, 푸른 망토를 입은 성모는 하느님의 신성(神性)을 통합한 인간, 혹은 하느님의 신성이 육화된 인간을 표상한다. 또한 신성과 인성, 하늘과 땅, 정신과 육체, 남성과 여성, 선과 악이 통합된 대극의 합일을 상징한다. 이것은 판도라 그림의 상단에 삼위일체의 하느님과 성모가 함께 사위성을 형성하는 이미지와 같은 것이다.

또한, 성모는 광채를 발하는 베일을 머리에 쓰고 있다. 뒤 뒤 박 발현 이후에 나타난 성모상에는 왕관, 별들로 이루어진 환의 형태도 나타난다. 뒤 뒤 박 성모상은 아래로 늘어뜨려 펼친 양손에서 빛의 기운이 뿜쳐 나온다. 발현 때에 전신에서 빛을 발하는 것은 거의 모든 성모 발현의 공통점이다. 이것은 누미노제(numinosity)가 나타날 때 수반되는 광명 현상(luminosity)을 의미한다.⁶¹⁾

지구를 밟고 천상적 광채를 배경으로 나타난 신-인(神-人) 성모상에서 우주적 인간(Cosmic Man) 안트로포스(Anthropos)의 특징을 볼 수 있다. 용에 의하면, 안트로포스는 전 우주를 포괄하고 인격화하는 거대한 포용력을 가진 인물이며,⁶²⁾ 동시에 영적이고 내면적인 완전한 인간을 뜻하는데, 중국 연금술에서는 전인(全人, perfect man)이라 불렀다.⁶³⁾ 안트로포스는 개인의 ‘전체성’

60) Jung CG (1969c): 같은 책, p71.

61) Jung CG (1960): 같은 책, p191.

양과 음이 결합하면 그 결과는 여러 상이한 형태로 상징화되어 나타나는 에너지의 발산이다. 그것은 정서적 에너지, 눈부신 빛의 발산, 일종의 영감, 혹은 대단한 환시 같은 것이다. 양 대극이 결합하면 어떤 종류의 대단한 에너지의 발산이 발생한다.

Jung CG (1984): *Seminar on Dream Analysis*, Princeton University Press, Princeton, pp417-418.

그런 에너지 발산은 새로운 깨달음, 새로운 비전, 세상과 인간들에게 새롭게 드러낼 수 있는 일종의 통합성을 예견한다.

위의 책, p420.

62) Jung CG (1964b): *Man and His Symbols*, Anchor Books, New York, p201.

63) Jung CG (1969a): *The Archetypes and the Collective Unconscious*, Princeton University Press, Princeton, p293.

의 본성, 즉 자기(the Self)를 표현하는 상징이다.⁶⁴⁾ 민텔(Mindell)은 다음과 같이 말한다.

가이아처럼 우주를 의인화한 인간 같은 인물의 이미지는 긴 역사를 지니고 있다. 신화에 언급된 거대한 인간 같은 존재들 혹은 안트로포스 인물들은 전 세계에 널리 퍼져 있다. 우리에게는 북미 원주민들의 ‘어머니 지구’ 혹은 ‘위대한 영’이 있다. 중세 그리스도교인들은 그리스도로서 우주를 생각했다. 그리스도교보다 더 이른 시기의 게르만 민족은 이미르와 보탄을 우주라고 상상했다. 중국 신화에서는 반고가 우주였으며, 인도에서는 푸루샤가 우주였다.⁶⁵⁾

영지주의 전통에 따르면, 인간이 존재하기 전에 만물을 포용하는 우주적 인물인 안트로포스가 있었다.⁶⁶⁾ 폰 프란츠는 안트로포스에 대해 다음과 같이 말한다.

처음에 그는 영적인 세계를 여행한다. 그러다가 사악한 별들의 세력에 유혹당하여 물질계로 떨어지면서 수천 개의 빛의 파편으로 부서져 물질 안으로 흩어져 들어가거나 혹은 ‘십자가에 못 박힌 세상의 혼’으로서 물질 속으로 흩어진다. 그리고 거기에서 구원되기를 기다리고 있다. (...) 안트로포스는 물질 속에서 시신처럼 묻혀 있으면서, 자신의 ‘내면의 인간’의 개발에 관심이 있는 개별 인간의 노력에 의해 다가올 부활을 기다리고 있다. 그러므로 안트로포스는 한편으로는 개인 정신의 가장 깊은 핵이면서 다른 한편으로는 동시에 모든 인류의 집단적인 영혼이다.⁶⁷⁾

영지주의에서 천상적 존재인 안트로포스를 지칭하는 다른 이름은 ‘신의 지혜’인 ‘소피아’(Sophia)이다. 융은 『아이온』의 각주에서 다음과 같이 말한다.

소피아는 낮은 영역으로 빠져들어 가서 물질의 세계에 강하게 사로잡혀 있다.

64) Jung CG (1969c): 같은 책, p185.

65) Mindell A (2012): *Quantum Mind*, Deep Democracy Exchange, Portland, p256.

66) Von Franz ML (1990): *Individuation in Fairy Tales*, Shambhala, Boston, p106.

67) Von Franz ML (1998): 같은 책, p123.

그녀는 후기 연금술에서 '속박된 영혼'의 관념과 일치한다. (...) 영혼은 한때 물질을 선망하여 육체적 쾌락을 체험하고 싶은 욕망에 불타올라 물질과 사랑에 빠졌다. 그리고 더 이상 물질로부터 떨어져 나오기를 원하지 않았다. 그래서 세상이 창조된 것이다. (...) 그녀는 악령 아우타데스의 헛된 빛에 현혹당해서 혼돈 속에 갇힌 것이다.⁶⁸⁾

뒤 뒤 박 성모상에서 지구와 뱀으로 표상된 물질계에 갇혀 있다가 구원되어 세상 만물을 포용하는 본래의 우주적 전모를 드러낸 안트로포스의 이미지를 볼 수 있다.⁶⁹⁾ 민벨은 안트로포스를 양자물리학적 관점에서 '우주 마음'이라고 표현하고 있다.

우리가 모두 가담하고 있는 일종의 우주 마음이 있는데 그것은 엄청나게 큰 인간 같은 존재인 '안트로포스'(Anthropos)이다. 안트로포스는 우리가 그 안에 살고 있는 일종의 장(field)과 같은 것인데 시간 속에 살아가는 개별 인간 안에서는 온 전성을 지향하는 경향으로 드러난다. 이 우주 마음(the universal mind)은 개별적인 사람들의 양상으로서 드러날 뿐 아니라, 또한 우리의 관계성과 공동체 안에서 그리고 우리를 둘러싸고 있는 소위 물질세계 안에서도 균형을 잡아주는 메커니즘으로 나타난다. 안트로포스 혹은 우주 마음은 모든 관찰 가능한 사건들의 배경에 있는 기본 패턴이며, 또한 물리학과 심리학을 위한 가설적 토대이다. 우주 마음에 대한 감각을 배제하는 것은 우리에게 뿌리가 뽑혀 있음의 느낌을 준다.⁷⁰⁾

우주 마음에 대한 양자물리학적 관점은 뒤에 '만물의 근본 원리인 집단적 무의식'에서 좀 더 상세하게 다루도록 하겠다.

68) Jung CG (1969b): 같은 책, p197.

69) 일반인들이 "가톨릭 교회는 성모 마리아교"라는 오해를 할 정도로 교인들의 성모 공경이 각별하다. 또한 그리스도교의 중심 상징인 십자고상(十字苦像)보다는 성모상을 앞에 두고 기도를 더 많이 바친다. 성모상이 모든 것을 풀어주는 인자한 어머니의 모습이기 때문이기도 하겠지만, 성모상에서 드러나는 안트로포스의 원형적 모티프가 교인들의 마음에 무의식적인 공명을 일으키기 때문으로 보인다.

70) Mindell A (2012): 같은 책, p255.

2. 용의 극복과 얻기 어려운 보물 획득

푸른 망토의 성모가 딛고 서 있는 큰 뱀이 뒤덮고 있는 지구는 무의식성, 원초적 욕망에 사로잡혀 있는 개별 인간을 의미하는데, 판도라 그림의 하단에서 무정형의 검은 원질로 덩어리에 상응한다. 특히 성모가 맨발로 뱀의 목과 꼬리를 밟고 있는 것에 주목해야 한다. 여기에는 ‘용의 극복과 얻기 어려운 보물 획득’이라는 원형적 모티프가 나타난다.

용에 의하면, 뱀이나 용은 반드시 극복해야 할 초기 상태의 무의식성을 의미한다.⁷¹⁾ 심리학적으로는 무의식의 영향력에 대해 자아가 의식적으로 다루어야 하는 정신의 내용물이다. 여기서 무의식성은 의식을 지닌 모든 인간이 늘 다시 경험하게 되는 무의식의 긍정적, 부정적 영향력을 말한다. 그중에서도 특히 용이나 뱀으로 상징되는 초기 상태의 무의식성이란 자아를 압도하는 정동(emotions)으로 의식을 사로잡는 무의식의 작용을 의미한다.

무의식은 의식의 어머니로서 의식의 모태이다. 이것은 ‘모성 원형’(the mother archetype)의 이미지로 인간의 정신에 나타난다. 모성 원형은 의식의 원천으로서 긍정적인 특성과 부정적인 특성을 동시에 지닌 무의식의 광범위한 특성을 아우르는 원형이다. 모성 원형은 사실상 무의식 전체를 의인화한 이미지이다. 용은 모성 원형에 대해 다음과 같이 말한다.

모성 원형과 관련된 특성은 어머니의 염려하고 동정심 많은 마음, 여성성의 마법적인 권위, 이성을 초월하는 지혜와 정신적인 송고함, 돌보아주는 본능, 성장하게 하고 풍요롭게 하는 모든 자애로운 것, 보살피고 유지하는 것이다. 지하 세계와 그 거주자들 그리고 마법적 변형과 재탄생의 장소는 모성이 지배하고 있다. 부정적인 측면에서 모성 원형은 비밀스럽고, 감추어졌고, 어두운 어떤 것이라도 암시할 수 있다. 즉 심연, 죽은 자들의 세계, 삼켜버리고 유혹하고 독살하는 것 등 운명처럼 피할 수 없고 무서운 것이다. 나는 모성 원형의 이런 양가적인 특성을 ‘사랑을 베풀면서도 무서운 어머니’로 공식화했다.⁷²⁾

용이나 뱀으로 상징되는 어머니의 이미지는 인간의 발달을 방해하고 생명을

71) Jung CG (1967): 같은 책, p89.

72) Jung CG (1969a): 같은 책, p82.

질식시키는 무의식의 잡아먹는 측면이다. 이것은 개인이 무의식에 압도당할 때 개인을 사로잡는 무의식의 집어삼키는 혹은 퇴행적인 측면이며 뒤로 돌아 보게 하는 경향성이다.⁷³⁾ 용은 모성 원형의 부정적인 특성을 태양신 라(Ra)와 대모신 이시스(Isis) 신화를 통해 설명하고 있다.

태양신 라(Ra)가 하늘길을 지나가고 있을 때 대모신(大母神) 이시스가 모래 속에 숨어 사는 모래 독사를 준비했다. 모래 독사는 코만 바깥으로 내놓고 지나가는 대상을 깨문다. 태양신이 모래 독사에게 물렸을 때 모든 신들이 몰려와서 대모신 이시스에게 태양신의 몸에서 독을 제거해주기를 청했다. 그녀는 그 청을 들어주었으나 라는 확연히 약화되었다. 태양신은 영웅적인 인간, 즉 대단히 야심에 찬 계획들을 가지고 있는 전형적인 남성을 의미한다. 하지만 그는 자신의 아니마와 불화 상태에 있다. 아니마는 그렇게 높은 상태를 원하지 않는다. 그녀는 그를 땅에 가까이 끌어당기기를 원한다. 그녀는 남성이 땅으로부터 멀리 떨어져 있는 것을 좋아하지 않는다. 그래서 그녀는 그가 반드시 빠져들 함정을 준비한다. 그래서 태양신의 모든 신성을 상실하게 만든다. 그것은 물론 남성에게는 고통스러운 상실이다. 때로는 한 남성이 자신이 지닌 최상의 특성들을 상실함을 의미한다. 남성이 아니마가 파놓은 함정에 빠져드는 것은 위험한 재앙이다. 발뒤꿈치를 물리는 것은 남성들의 일반적인 운명이다. 이런 일은 흔히 일어나며 남성의 성공, 기대들, 심지어 생명까지도 끝장낼 수 있다. 하지만 그가 이런 상황을 올바르게 활용할 줄 알만큼 현명하다면 그것은 지혜로 나아가는 지름길이 될 것이다.⁷⁴⁾

여기서 모성 원형은 영웅⁷⁵⁾으로 하여금 위업을 달성하도록 몰아붙이고, 동시에 그가 가는 길에 그를 공격할 독뱀을 놓는 악의 화신이다.⁷⁶⁾ 부정적 모성은

73) Von Franz ML (2000): *The Problem of Puer Aeternus*, Inner City Books, Toronto, p21.

74) Jung CG (1988): *Nietzsche's Zarathustra*, Princeton University Press, Princeton, pp754-755.

75) 영웅은 정신의 전체성과 조화 속에 있는 자아의 한 기능을 표현하는 모델이다. 영웅은 건강한 자아의 본보기이다. 즉, 인격의 전체적인 구조를 방해하지 않고, 그것의 표현 기관으로서 정상적으로 기능하는 자아 콤플렉스이다.

Von Franz ML (1980): *The Psychological Meaning of Redemption Motifs in Fairy Tales*, Inner City Books, Toronto, p20.

76) Jung CG (1956): 같은 책, p350.

은밀한 의심의 독과 퇴행적인 갈망을 주입하여 그의 힘을 빨아먹는다.⁷⁷⁾ 퇴행적인 갈망이란 모성이 일으키는 낙원에 대한 유아적 환상이다. 고통이 없고 행복함만을 꿈꾸는 신경증적인 유토피아에 대한 갈망이다. 이것은 삶의 목표를 갖고 미래를 바라보며 살아가는 삶을 방해하는, 엄마의 자궁으로 돌아가고 싶은 퇴행적 갈망이다. 낙원에 관한 생각은 우리를 유아적이고 유토피아적인 환상으로 끊임없이 유혹한다.⁷⁸⁾ 모성은 자아가 퇴행적 갈망을 쫓아가고 충족하는데 리비도를 소진하게 하는 방식으로 아들의 리비도를 사로잡고 있다.

그러므로 이 어머니는 아들의 리비도(그녀가 눈을 부릅뜨고 지키고 있는 보화)를 명백히 사로잡고 있다. 그리고 아들이 자신에 대해 무의식적인 상태로 머물러 있는 한 이것은 사실상 진실이다. 심리학적인 용어로 이것은 ‘획득하기 어려운 보화’가 어머니-심상 즉, 무의식 속에 숨겨져 있다는 것을 의미한다.⁷⁹⁾

영웅은 자신이 나아갈 길을 방해하는 뱀 혹은 용의 이미지로 나타나는 부정적인 모성 원형을 극복하고 그녀가 사로잡고 있는 리비도를 획득해야만 한다. 용은 다음과 같이 말한다.

뱀은 또한 괴물 뱀 혹은 용과 밀접히 관련되어 있다. 뱀을 퇴치하는 모티프는 거의 모든 영웅 전설에서 등장한다. 헤라클레스는 유아 시절에 사악한 태모신(太母神)인 헤라가 보낸 두 마리의 뱀과 싸워야 했다. 지그프리트와 그리스도교의 성 조지는 헤라클레스를 모델로 해서 생긴 전설이다. 영웅은 뱀과 대척점에 서서 뱀을 극복하고 새로운 태양으로 떠오르는 존재이다.⁸⁰⁾

신화에서 용은 어떤 것이 해방되기 위해서는 반드시 극복되어야 하는 혹은 죽어야 하는 대상을 항상 의미한다. 용은 인간에게 속해 있어야만 하는 도난당한 보물을 늘 지키고 있다. 그렇다면 영웅은 그 보물을 해방하기 위해 용을 제압해야만 한다. 그래서 가장 흔한 신화는 페르세우스와 안드로메다 이야기처럼 처녀가 용에게 희생 제물로 바쳐졌거나 혹은 용이 처녀를 지키고 있는데, 영웅이 그

77) 위의 책, p390.

78) Von Franz ML (1997): *Archetypal Patterns in Fairy Tales*, Inner City Books, Toronto, p57.

79) Jung CG (1956): 같은 책, p363.

80) Jung CG (2008): 같은 책, p242.

처녀를 구출하는 것이다. 처녀와 마찬가지로 보물은 가치와 생명을 상징한다. 그리고 처녀는 아니마를 상징한다. 아니마가 용으로 표상된 가치 체계에 의해 사로 잡혀 있는 것이다. 그녀는 자유를 잃어버렸다. 혹은 용이 잃어버린 보석을 지키고 있는데 그 보석은 인간의 가장 내면적인 가치인 개인의 고유성 혹은 자기(the Self)를 상징한다. 이런 신화는 세계적으로 거의 모든 지역에서 발견된다.⁸¹⁾

결국 용-영웅 신화는 자아가 개성화의 과정으로 분화되어 나아가기 위해 원초적이고 모성 지배적인 무의식의 영향력을 다루고 극복해야 함을 보여주는 모티프이다.

개인이 싸워야 하는 용들은 인간 문화와 인격에 대해 적대적인 개인/집단적 무의식의 여러 양상을 의미한다. 일반적으로 이 무의식의 용들은 적대자의 모습을 취하여 주변 환경에 투사되어 나타난다. 해야 할 일은 이 용들이 내면으로부터 기인한 것임을 알아보고, 그들에 대해 의식적인 태도를 취하는 것이다. 즉, 자신의 감정들과 환상들에 대해 책임지는 윤리적인 태도를 취하는 것이다. “하지만 무의식으로부터 침입해오는 이 내용은 개인의 자신에 대한 관념으로부터 너무나 멀리 떨어져 있으므로 도저히 자신의 내면으로부터 오는 것으로 생각하지 못한다. 보통은 그 내용물들이 객관적인 대상으로서 외부로부터 자신의 의식에 가해지는 것으로 체현한다. 즉, 그 내용물들이 다른 사람의 음모로부터 기인했거나 혹은 불가해한 귀령들의 세계에서 오는 것으로 생각하는 것이다. (...) 그는 자신을 공격하는 것이 비개인적인 무의식의 세력이라는 것을 깨달을 것이다. 그 세력은 주관적인 차원에서 싸워야 할 대상이지, 지나친 행동으로 외부에서 싸워야 할 현실이 아니다.”(에스더 하딩)⁸²⁾

그런데 폰 프란츠는 무의식을 다루고 극복하는 과정에 있어서 남성과 여성의 방법에 차이가 있음을 말한다.

신화에서 남성 영웅은 괴물과 싸우고, 극복하고, 정복한다. 하지만 여성은 고

81) Jung CG (1988): 같은 책, p264.

82) Moon B (1997): *An Encyclopedia of Archetypal Symbolism*, Shambhala, Boston, p324.

난을 겪음과 탈출을 통해 개성화의 여정을 걸어간다.⁸³⁾ 일반적으로 남성 영웅은 보다 적극적인 행동을 취하는 반면에 여성 주인공은 고통을 겪음을 통해 개성화를 성취한다. 예외들이 있기는 하나 남자 영웅은 용을 살해하고, 거인과 싸우고, 산을 오른다. 반면 여성 주인공은 자신의 사랑을 포기하지 않고 고통을 견뎌냄을 통해 자신의 과업을 완수하는 경우가 빈번하다.⁸⁴⁾

무의식을 극복하는 방식에 차이가 있다 하더라도, 남성이든 여성이든 뱀 혹은 용의 모습을 한 무의식을 극복하고 ‘얻기 어려운 보물’을 획득해야 하는 개성화의 과제를 반드시 직면해야 한다.

남성이든 여성이든 각 사람은 ‘힘의 성취’라는 인생의 과업을 짊어지고 살아간다. 그것은 삶에 필요한 에너지를 동원하는 과업이며, 또한 두려움과 고독이라는 도전을 받으면서 무의식의 퇴행적인 힘들을 정복하는데 필요한 에너지를 동원하는 과업이다.⁸⁵⁾

개성화 과정은 무의식의 퇴행적인 힘들을 극복하는 것에서 그치지 않는다. 개성화의 궁극적 목적은 ‘얻기 어려운 보물’을 획득하는 것이다. 그렇게 보면 모성 원형이 자아에게 일으키는 퇴행적 충동들은 겉보기에는 부정적이고 파괴적이지만 사실 ‘얻기 어려운 보물’을 와서 가져가라는 무의식의 소명이다. 그 소명을 알아보고 의식적으로 퇴행하는 사람은 보물을 획득할 가능성이 있지만, 무의식적으로 그 소명에 끌려가는 사람은 무의식의 파괴적인 힘에 이리저리 휘둘리며 결국에는 산산이 부서질 위험도 있다. 용은 이 퇴행 과정에 대해 다음과 같이 말한다.

퇴행은 단지 외관상으로만 어머니에게 되돌아가는 것이다. 그러나 어머니는 사실 무의식으로, 즉 ‘어머니들의 영역’으로 들어가는 입구이다. 그곳으로 들어가는 자는 자신의 의식된 자아 인격을 무의식의 주도적인 흐름에 맡긴다. (...) 퇴행이

83) Von Franz ML (2002): *Animus and Anima in Fairy Tales*, Inner City Books, Toronto, p20.

84) Von Franz ML (1992): *The Golden Ass of Apuleius*, Shambhala, Boston & London, p108.

85) Hollis J (2004): *Mythologems*, Inner City Books, Toronto, p46.

방해받지 않는다면 그것은 결코 ‘어머니’에서 끝나지 않는다.⁸⁶⁾

퇴행하는 리비도는 가장 초기 유아기까지 단계별로 후퇴하여 걸보기에는 탈성 육화하는 것처럼 보인다. 또한 퇴행한 리비도는 여기서도 멈추지 않는다. 말하자면 자궁내의, 즉 출생 전의 상태까지 돌아가는데, 이는 개인 심리의 영역을 완전히 떠나서 집단적인 정신으로 돌입하는 것이다. 그곳은 요나가 고래의 배 속에서 ‘신비들’(집단적 표상)을 보았던 곳이다. 리비도는 이렇게 해서 일종의 시원의 상태에 이르고, 지하세계로 여행했던 테세우스와 페리이토우스가 그랬던 것처럼 그 안에서 궁지에 빠질 수도 있다. 그러나 또한 리비도는 모성적인 휘감음에서 다시 풀려나올 수 있으며 새로운 삶의 가능성들을 갖고 표면으로 되돌아올 수 있다.

근친상간 환상과 자궁 환상에서 실제로 일어나는 것은 리비도의 무의식으로의 침하이다. 리비도는 무의식 속에서 한편으로는 개인적 영역에서 기인하는 유아적인 반응들, 정감들, 의견들과 태도들을 유발하고, 다른 한편으로는 대대로 항상 신화에 속해 있는 보상하고 치유하는 의미를 지닌 집단상들(원형들)을 활성화한다.⁸⁷⁾

이 영역은 어머니를 넘어서, 말하자면 출생 이전의 ‘영원한 여성성’, 즉 원형적 가능성들의 태고의 세계이다. 거기에는 “모든 피조물의 상들에 둘러싸여 있는”, “신성한 아이”가 자신의 의식적 실현을 인내로 기다리며 잠자고 있다. 이 아들은 전체성의 배아인데, 그 고유의 상징을 통하여 전체성의 배아임이 분명히 드러나게 된다.⁸⁸⁾

여기서 용이 언급한 “신성한 아이”가 얻기 어려운 보물이다. 이 아이는 우리의 의식적 마음의 한정된 영역을 훨씬 넘어서 있는 ‘생명으로 충만한 힘들’의 화신이며, 또한 우리의 일방적인 의식적 마음은 전혀 알지 못하는 방식들과 가능성들의 화신이다. 그것은 대자연의 가장 깊은 심층을 포괄하는 전체성이다.⁸⁹⁾ 이 아이는 정신의 심연에 존재하는 어머니의 지혜이다. 어머니와 하나 되는 것은 보다 깊은 것들, 즉 원초적 상들과 원시적 힘들 보는 시야를 부여받는 것을 의미한다. 그것은 모든 생명의 기저에 있으면서 생명을 양육하고 지지

86) Jung CG (1956): 같은 책, p330.

87) 위의 책, pp419-420.

88) 위의 책, p330.

89) Jung CG (1969a): 같은 책, p170.

해주는, 창조적 모체로부터 오는 지혜이다.⁹⁰⁾ 태양신 아폴로는 파이돈을 극복하고 난 후에 신탁을 내리는 예언 능력을 얻었으며, 지그프리트는 살해한 용의 고기를 먹고 난 후에 새들의 언어를 알아듣게 되었다.⁹¹⁾

이것은 [무의식이라는] 여성성의 요소를 뱀으로부터 여왕으로 변모시키는 것이다. 대관식, 신성화, 신성혼은 최고 단계에서의 양 대극을 합일할 수 있게 하는 의식과 무의식의 동등해진 상태를 가리키는 것이다. 여기에서 양 대극의 합일은 구원의 효과를 발생시킨다.⁹²⁾

이런 관점에서 볼 때, 성모가 입고 있는 푸른 망토는 자신이 밟고 있는 뱀으로부터 추출한 ‘어머니의 지혜’이다. 어머니(용, 뱀)를 넘어서, ‘영원한 여성성’이 구현된 것이다. 그러므로 푸른 망토의 성모상은 하느님의 육화가 성취된 인간의 모습, 신성을 바탕으로 삼고 있는 인간이 자신을 통해 신성의 전모를 온전히 드러낸 모습을 예시하는 상징이다. 그것은 각각의 인간이 신성을 육화하는 바탕이며, 구원의 주체임을 드러내는 것이다. 그런 의미에서, 그녀는 집단적 무의식에서 이루어진 신성혼의 결실이 시공간의 세상으로 나타난 ‘새로운 구세주의 상’이다. 말하자면, 집단적 무의식이 제시하는 새로운 구세주의 전형(典型)이다.⁹³⁾

90) Jung CG (1956): 같은 책, p413.

무의식의 원초적이고 모성 지배적인 세력을 극복하고 신의 아이를 잉태하는 모티프는 단군신화에도 고스란히 나타난다. 단군신화에서 곰은 신성을 잉태하기 위해서 극복되어야 하는 혹은 희생되어야 하는 본능의 맹목적인 충동성을 표상한다. 곰은 모성의 상징으로서 “그리스 신화에서 모성신 아르테미스의 동물이며, 중세 작가들에 의하면 성모 마리아의 동물이기도 하다.”

Von Franz ML (1993): *The Feminine in Fairy Tales*, Shambhala, Boston, p68.

곰은 어두운 동굴(니그레도)에서의 변환과정을 겪고 난 후 신성을 잉태할 수 있는 옹녀로 변모한다. 옹녀는 성모 마리아와 동일한 모티프를 표현하는 이미지로 볼 수 있다.

91) Jung CG (2008): 같은 책, pp242-243.

92) Jung CG (1970): 같은 책, p380.

93) 성모 발현 현상에서 뒤 뒤 박 발현이 이전의 것들과 구분되는 결정적인 특징이 하나 있다. 그 전 성모 발현에서는 항상 아이의 모습을 한 성자 그리스도를 안고 있는 모습을 보여주었는데, 여기서는 성모가 홀로 나타난 것이다. 그리고 뒤 뒤 박 이후의 성모 발현에서도 성자 그리스도를 안고 있는 성모상은 단 한 건도 보고된 적이 없다. 마치 집단적 무의식이 성자 그리스도의 이미지를 배제하고 성모의 이미지를 단독으로 부각하는 듯한 인상을 받는다.

3. 새로운 구세주의 상 아쿠아리우스

1) 물고기자리 시대의 구세주 상의 한계성

성모상을 새로운 구세주의 상으로 살펴보기 위해서는 먼저 그리스도교의 역사를 상징적인 관점에서 바라보고 해석했던 융의 이론을 살펴볼 필요가 있다. 융의 독창적인 관념 중의 하나는 서양의 역사, 특히 그리스도교의 역사에 점성학적인 달력을 대입시켜 상징적으로 해석해 낸 것이다. 융은 그리스도교 시대가 점성학에서 말하는 황도대⁹⁴⁾의 12개의 플라톤 월(Platonic months)⁹⁵⁾ 중에서 물고기자리(Pisces)와 일치한다고 보았다.⁹⁶⁾ 그리고 융이 살았던 20세기의 전반기는 물고기자리가 끝이 나고 다음 플라톤 월인 물병자리(Aquarius)로 이행하는 시기라고 말했다.

물고기자리의 실제 천문학적 배열을 보면 한 마리는 수직으로 서 있고 다른 한 마리는 수평의 자세이다. 그리고 두 마리 물고기의 꼬리와 꼬리를 연결하는 일종의 끈이 있다. 수직 물고기는 그리스도의 물고기이며 수평 물고기는 반(反)그리스도의 물고기이다. 그래서 그리스도를 물고기(ichthys)라 불렀다. 그는 머리를

94) 지구의 관점에서 보면 태양은 밤하늘의 별들과 반대로 움직이는 것처럼 보인다. 태양이 지나가는 궤도를 황도(ecliptic), 황도에서 위아래로 각각 9도 내의 범위를 황도대(zodiac)라 한다. 황도대의 배경이 되는 밤하늘에는 12개의 별자리가 있다. 황도대의 12개의 별자리는 소우주(microcosm)인 인간 자신의 내면의 원형적 관념들을 대우주(macrocsm)로 투사해서 우주를 의미 있게 바라보는 것이지 별자리의 배열 자체가 무슨 의미가 있는 것은 아니다.

Jung CG (1988): 같은 책, p670.

또한 이 12개의 별자리는 사계절의 순환과 각 계절의 특성을 밤하늘에 투사하여 은유적 상상력으로 이미지를 만들어 낸 것이다. 별들은 단지 우연한 배열일 뿐이며 여기서 작용하는 능동적인 원리는 별자리 자체가 아니라 시간이다.

Jung CG (1984): 같은 책, pp409-410.

95) 각각의 별자리에 해당하는 2천 년을 플라톤 월이라 한다. 하나의 플라톤 월은 대략 2천 년에 해당한다. 따라서 플라톤 월이 한 바퀴 다 돌아가는 데는 2만 6천 년의 지구 시간이 소요된다.

Edinger EF (1992a): *The Aion Lectures*, Inner City Books, Toronto, p19.

플라톤 월은 춘분 때 태양이 머물러 있는 자리(춘분점)에 해당하는 월이다. 지난 2천 년간 춘분 때 태양의 위치는 두 마리의 물고기자리에서 조금씩 움직여서 이제 물병자리로 진입한 것이다.

같은 책, p79.

96) 위의 책, p19.

꼭대기를 향해 세우고 하늘로 올라가고 있고, 반면에 반(反)그리스도는 땅에서 절대로 떠나지 않는다. 이 물고기는 가장 추악한 인간, 악마이다. 따라서 이 그리스도교 시대의 심리는 물고기자리 시대에 속하며, (...) 현재 우리의 심리는 수평 물고기의 머리에 가까워지고 있다. 1940년경에 우리는 다음 황도대 자리인 물병 자리의 첫 번째 별들에 접근할 것이다. 물론 하늘에는 뚜렷한 경계선을 가리키는 명확한 선들은 존재하지 않는다. 1940-50년 사이에 우리는 물병자리 근처에 진입할 것이다.⁹⁷⁾

그리스도는 물고기자리 시대가 시작할 때 탄생했다.⁹⁸⁾ 그는 물고기자리의 첫 번째 물고기로 태어났다.⁹⁹⁾ 에딩저는 그리스도교 초기에 그리스도와 물고기 상징의 연관성에 대해 다음과 같이 말한다.

우리는 초기 그리스도교인들이 그리스도를 물고기와 동일시했다는 자료가 풍부하다는 것을 알고 있다. 물고기 표식은 그리스도교인들이 서로를 알아보기 위한 은밀한 표식으로 사용되었다. 그리스도의 별칭 가운데 하나는 그리스어로 물고기를 뜻하는 익투스(*ichthys*)인데, 이 단어는 철자를 의도적으로 조합한 단어이다. “예수, 그리스도, 하느님의 아들”에 해당하는 단어의 첫 철자를 따와서 익투스라는 단어를 만든 것이다.

신약성경은 여러 곳에서 물고기 상징을 암시하는데, 그것 역시 그리스도와 물고기의 연결성을 설명하는 데 도움이 된다. 그리스도는 “나를 따라오너라. 내가 너희를 사람 낚는 어부로 만들겠다”(마태오 4,19)라고 말하면서 어부들을 자기 제자로 삼았다. 빵 다섯 개와 물고기 두 마리를 많게 하여 군중을 먹인 기적 이야기(마태오 14,15-21)는 또 다른 예이다. 이것이 초기 그리스도교의 성찬 음식으로 물고기를 사용했던 배경이 되었을 가능성이 크다. 엄청나게 많은 물고기를 잡아 올린 기적 이야기(루카 5,4-6) 역시 또 다른 예이다.¹⁰⁰⁾

그리스도를 물고기로 표상한 것은 태양이 물고기자리로 옮기고 있었던 것

97) Jung CG (1997): 같은 책, p548.

98) Jung CG (1969b): 같은 책, p111.

99) 위의 책, p90.

100) Edinger EF (1992a): 같은 책, p65.

에 대한 일반적인 지식 때문이 아니었다. 오히려 동시성적인 병렬이었다.¹⁰¹⁾ 용은 “내가 알기로는, 그리스도교의 물고기 상징이 황도대로부터 나왔다는 그 어떤 증거도 없다.”¹⁰²⁾고 했다. 그리스도라는 인물과 점성학의 물고기자리 시대의 개시 사이에는 어떤 연관성이 있다는 것을 입증할만한 그 어떤 것도 없다.¹⁰³⁾ 하지만 물고기의 상징성을 지닌 구세주의 등장과 점성학의 새로운 시대인 물고기자리의 동시 발생은 용이 말했던 ‘의미 있는 우연의 일치’, 즉 동시성(synchronicity)의 사건이었다.

용은 한 쌍을 이루고 있는 이 물고기자리 시대를 ‘적대적인 형제’라는 원형적 모티프가 지배했던 시대로 보았고, 그리스도교의 대극성의 문제를 해석하기 위해 사용하였다.¹⁰⁴⁾ 첫 번째 물고기의 시대는 중세기(Gothic)에 해당하는 시기로서 하늘을 향해 자꾸만 위로 올라가는 상승 운동의 특성이 있다.¹⁰⁵⁾ 이 물고기는 ‘영(spirit)의 시대’를 상징하는 물고기이다. 반면에 두 번째 물고기의 시대는 외부를 향해 수평적으로 움직여가는, 즉 대발견을 향한 항해와 자연의 정복을 위해 확장해 나갔던 특성을 지녔다.¹⁰⁶⁾ 용은 이것을 “수직은 수평에 의해 횡으로 잘렸고, 인간의 영적 도덕적 발달은 점점 더 명백히 반(反)그리스도적인 방향으로 움직여 갔다”고 표현했다.¹⁰⁷⁾ 이 물고기는 ‘물질(matter)의 시대’를 상징한다.

그리스도교 시대는 태양이 물고기자리에 머물렀던 2천 년의 기간과 동시성적으로 일치하며, 이제 서기 2천 년을 넘었으니 물고기자리는 끝이 난 셈이다. 플라톤 월에 따르면 우리는 지금 물고기 시대를 떠나서 물병자리로 진입했다. 그런데 물고기자리 시대는 분명 두 마리의 물고기로 표시된 시대였지만, 첫 번째 물고기인 그리스도만이 지배적인 형상으로 부각되었다. 두 번째 물고기는 그것이 반(反)그리스도적이고, 반(反)그리스도교적인 시대였다는 것 때문에 그 가치를 그리스도교 역사에서 충분히 인정받지 못했다. 용은 첫 번째 물고기인 그리스도 상징의 일방성을 지적했다.

101) 같은 곳.

102) Jung CG (1969b): 같은 책, p115.

103) 위의 책, p92.

104) 위의 책, p87.

105) 위의 책, p95.

106) 같은 곳.

107) 같은 곳.

현대 심리학적 관점에서 보면, 그리스도 상징은 어둠의 측면을 포함하고 있지 않기 때문에 전체성이 결여되어 있으며, 그 어둠의 측면을 악마적인 적대자의 형태로 배제하고 있다.¹⁰⁸⁾

융은 그리스도 이미지가 지나치게 일방적이고 영적이어서 인간의 전체성을 적절하게 표현할 수 없다고 보았다. 그는 그리스도교의 역사에서 해결되지 않았던 대극성의 문제가 물고기자리의 다음에 이어지는 플라톤 월인 물병자리에서 해결의 가능성이 있다고 보았다. 그는 물병자리가 대극의 융합이라는 문제를 배설할 것이라고 말했다.¹⁰⁹⁾ 폰 프란츠는 중세 초기에서부터 이미 그리스도 이미지의 영적인 일방성을 자각하고 신의 대극성을 융합하려는 움직임들이 소수의 연금술사들을 통해 일어나고 있었다고 보며, 이제 물병자리 시대에는 그것이 인류를 위한 시대적인 요청이자 과제로 다가오는 문제임을 말한다.

그리스도 이미지는 지나치게 일방적으로 영적이어서 인간의 전체성을 적절하게 표현할 수 없다. 당대의 자연과학자였던 중세 초기의 연금술사들은 이 사실을 인지하고 있었다. 그들의 관심은 자신들의 구원에 있지 않았고, 물질의 암흑으로부터 하느님을 해방하는 것이었다. 물질로부터 해방하려고 그들이 부단히 노력했던 신성한 안트로포스는 그 안에 선과 악, 영과 물질이 순수하게 통합되었고, 그를 통해 인간뿐만 아니라 자연 전체가 온전하게 될 수 있는 인간의 이미지였다. 이것은 현대인들의 정신의 집단적 배경 안에서 배설된 연금술적인 신-인의 이미지이며, 사람들이 알아보지 못하기 때문에 모든 종류의 투사를 통해 자신을 드러낸다. (...) 근본적으로 이것은 집단적 무의식에서 형성되고 있는 물병자리 시대의 인간의 이미지이다. 융에 의하면, 물병자리 시대의 점성학적인 이미지는, 자기의 이미지로서의 안트로포스 혹은 각 인간과 집단의 정신 안에 살고 있는 보다 더 위대한 인격을 드러내는 인간의 이미지이다. 그는 물동이로부터 여전히 무의식적인 어떤 것을 의미하는 한 마리의 물고기의 입으로 물을 쏟아 붓는다. 이것은 물병자리 시대의 인간의 의무가 자신의 더욱 더 큰 내면의 존재인 안트로포스를 자각하는 것이며, 무의식과 자연을 최대한 돌보며 자연을 착취하는 대신에

108) 위의 책, p41.

109) 위의 책, p87.

그것을 돌봐주는 것임을 보여주는 이미지이다.¹¹⁰⁾

2) 물병자리 시대의 새로운 구세주 상

용은 물병자리를 심리적 통합을 이상(理想)으로 지향하는 인간을 상징적으로 표상하며, 아래에 있는 것과 위에 있는 것의 통합, 동물과 신성의 하나가 됨의 표시라고 했다.¹¹¹⁾

아쿠아리우스(물병자리)는 완전히 새로운 심리적 상태인 단일성을 분명하게 드러낸다. 그것은 그리스도가 암시했던 “너희는 신이다”는 말이 실현된 안트로포스의 상태이다. 이것은 무서운 비밀이며 이해하기 어려운 것이다. 왜냐하면 인간이 근본적으로 신이 되는 것, 신-인이 되는 것을 의미하기 때문이다.¹¹²⁾

아쿠아리우스는 집단적 무의식에서 형성되고 있는 물병자리 시대의 인간의 이미지로서, 안트로포스와 유사한 이미지이며, 육체와 신성, 인간과 신성의 통합의 상징인 성모상과도 일맥상통한다. 에딩저는 아쿠아리우스에 대해 다음과 같이 설명한다.

‘아쿠아리우스’(Aquarius)라는 단어에 대해서 세 가지 다른 해석을 할 수 있다. ‘물장수’, ‘물을 지닌 자’, 그리고 ‘물을 쏟아 붓는 자’이다. 아쿠아리우스는 물동이를 메고 있는 사람의 형상으로 표현된다. 때로는 그가 물동이로부터 물을 쏟아 붓고 있고, 때로는 그냥 물동이를 들고 있다. 이것은 세 가지 다른 양상을 제시한

110) Von Franz ML (1998): 같은 책, pp135-136.

111) Jung CG (1997): 같은 책, p733.

동물과 신성, 육체와 신성의 하나가 됨의 주제는 용이 어린 시절(3~4세)에 기억하는 최초의 꿈에 이미 예시되어 있었다. 그런 의미에서 에딩저는 용을 물병자리 시대의 첫 번째 아쿠아리우스 즉, ‘물동이를 멘 사람’으로 보았다.

Edinger EF (1992a): 같은 책, p77.

용이 꿈에서 본 장면은 푸른 초원의 지하 동굴 성전의 황금 왕좌에 앉아있는 거대한 남근상이었다. 그것은 지름이 50-60센티미터이고 높이는 4-5미터 정도의 크기였으며, 피부와 살아있는 살로 이루어졌고, 꼭대기는 둥근 공 모양의 머리가 있었는데 얼굴은 없고 단 한 개의 눈이 움직이지 않은 채 위를 쳐다보고 있는 것이었다. 이 꿈은 인간의 육체성이 지닌 신성한 힘을 예시하는 원형적 꿈이었다.

Jung CG (1989a): *Memories, Dreams, Reflections*, Vintage Books, New York, pp11-12.

112) Jung CG (1975): 같은 책, p167.

다. 첫째, 아쿠아리우스는 동물이나 물고기가 아닌 사람의 모습을 하고 있다. 이것은 물병자리의 시대가 인간 본성의 시대가 되리라는 것이다. 둘째, 이 인물이 물고기처럼 물에 잠겨 있는 것이 아니라, 물을 지니고 있다는 것이다. 이것은 정신(psyche)과의 관계에 있어서 물고기자리와 물병자리의 두 시대가 완전히 다른 양상을 지니고 있다는 것을 의미한다. 그것은 물에 잠겨 있는 물고기와 물을 지니고 쏟아 붓는 자라는 차이이다. 셋째, 물동이의 형상인데 이것은 연금술의 용기에 대한 상징을 암시하며, 정신에 갇혀 있는 것이 아니라 정신을 가두어 두는 수용 능력을 암시한다. 개인이 정신의 연못 안에 갇혀 있는 물고기가 아니라 정신을 의식적으로 지니고 있으면서 나누어 줄 수 있는 자가 되는 것이다.¹¹³⁾

융은 “무의식의 물고기들이 헤엄치는 바다는 이제 지나갔다. 이제 물은 아쿠아리우스의 물동이, 즉 의식성의 용기(vessel) 안에 담겨 있다”라고 했다.¹¹⁴⁾ 물고기는 물이라는 매체 안에 살며 물 안에 갇혀 있다. 하지만 물병자리는 물을 물동이에 담아 가지고 있다. 이것은 정신(psyche)에 대한 완전히 다른 관계성을 의미한다.¹¹⁵⁾

20세기 초에 프로이트가 무의식을 경험과학의 대상으로 탐구하면서 인간은 정신의 호수에 갇혀 있던 물고기에서 물을 지닌 자로 변모하는 첫걸음을 떼었다. 그 이후 융은 자신의 심리학을 통해 그 호수의 물을 물동이에 담아서 변환함을 통해 각 개인이 자신의 심리적 영성적 필요성을 채울 수 있는 방법을 인류에게 가르쳐 주었다. 그것은 인간이 정신에 대한 완전히 새로운 태도를 갖춘 물동이를 멘 사람으로 도약한 순간이었다.

융은 대극성의 특성을 지녔던 물고기자리 시대의 종결과 더불어 필요한 결론은 인간을 있는 그대로 받아들이는 것이라 하였다.

인간을 있는 그대로 온전히 받아들이는 것이 물고기자리 시대의 종결에 필요한 결론이 될 것이다. (...) 인간을 있는 그대로 받아들이는 것은 오늘날 심리적 문제 혹은 영성적 종교적 문제이다. (...) 인간을 있는 그대로 받아들이게 되면 뱀

113) Edinger EF (1992a): 같은 책, pp192-193.

114) Von Franz ML (1998): 같은 책, p284.

115) Edinger EF (1992a): 같은 책, p77.

이 십자가상의 구세주의 자리를 대신 차지할 것이다. 반(反)그리스도를 말하는 것이다. 우리가 보기에 악으로 보이는 원리가 구원의 상징이 될 것이다.¹¹⁶⁾

여기에서 용은 그리스도교 역사에서 악마시 되어 배제되었던 두 번째 물고기를 인간 본성을 이루는 본질적인 한 극으로서 온전히 인식하고 받아들일 것을 말하고 있다. 용은 이 뱀에 대해서 다음과 같이 말한다.

기대와 달리 뱀이 안트로포스의 대응자라는 사실은, 한편으로 뱀이 그리스도에 대한 잘 알려진 비유이며 다른 한편으로 지혜와 최고의 영성의 재능을 지닌 존재로 나타난다는 사실에 의해 확인된다.¹¹⁷⁾ 뱀은 완전히 무의식적이고 의식화될 수 없는 내용물이다. 하지만 집단적 무의식으로서 또한 본능으로서의 뱀은 종종 초자연적으로 느껴지는 그 자신의 고유한 지혜와 지식을 소유하고 있는 것으로 보인다. 이것이 뱀(혹은 용이) 지닌 보화이며, 또한 뱀이 어찌하여 한편으로는 악과 암흑을 의미하면서 다른 한편으로는 지혜를 의미하는지에 대한 이유이다.¹¹⁸⁾

그리스도교는 신의 절대적인 선성(善性)을 유지하고 악의 문제를 상대화하기 위해 천사가 타락하여 악마가 되었다는 교리를 만들어냈다. 그것은 결국 악은 근원적으로 존재하지 않으며 단지 선의 결여(*privatio boni*)에 불과하다고 주장하는 것이다. 그렇게 하여 악을 신의 본성으로부터 밀어내고서 신의 단일성을 보존하려 했다. 그리스도교의 이러한 신학 기조는 삶의 실제 현실과는 부합하지 않는 일방적인 영성을 형성하게 했다. 육체를 지니고 물질적인 세상을 살아가는 인간에게 육체성, 물질성, 세속성을 죄악시하는 그리스도교 영성은 인간의 정신을 통합보다는 배제와 억압의 방향으로 이끄는 역할을 했다.¹¹⁹⁾ 이와 관련하여 폰 프란츠는 다음과 같이 말한다.

116) Jung CG (1997): 같은 책, pp549-550.

117) Jung CG (1969b): 같은 책, p233.

118) 위의 책, p234.

119) 20세기 중반까지만 하더라도 가톨릭 교회의 공식 교리서에 ‘육신, 세속, 마귀’를 ‘삼구(三仇)라고 칭하면서 인간 영혼에 해악이 되는 세 가지 원수라고 가르쳤다. 지금은 이 용어를 사용하지 않지만, 육신과 세속을 죄악시하는 기조는 여전히 가톨릭 교회의 신학과 대다수 그리스도교인의 인식구조를 지배하고 있다.

어떤 이들은 대단한 정신적 능력을 통해 인간 내면에 갈등을 일으키는 본질적인 한 축을 희생시킨다. 그들은 오직 자신의 영혼 안에 남아 있는 나머지 부분과 만 평화로운 관계를 만들고 싶어 해서 그렇게 하는 것이다. 예를 들어 수도원 생활에서 돈과 섹스는 잘려 나가는데, 그로 인해 그것들과 더불어 초래될 수 있는 수많은 갈등의 원천도 잘려 나가는 것이다. 그리고 갈등의 원천을 잘라냄을 통해 영혼의 평화를 얻고자 하는 것이다. 그리스도교에서 추구하는 내면의 평화는 이런 방향에서 추구되어진다. 즉, 통합하기 불가능해 보이는 악의 측면을 먼저 잘라내고 나서 나머지 부분들과 조화를 이루고자 인위적으로 시도하는 것이다. 비단 그리스도교 영성뿐만 아니라 모든 인간이 이런 식으로 가는 경향이 있다. 이것은 불가피하다. 왜냐하면 사람은 때때로 해결하지 못하는 문제를 한쪽으로 밀어놓을 수 있어야 하기 때문이다. 이것은 마치 갈등은 해결되지 않았고 얼마 후에 다시 나타날 것이라는 막연한 느낌이 있음에도 불구하고 잠시 동안의 평화의 순간을 느낄 수 있는 안식처를 취하는 것과 같다. 하지만 그들은 이런 식으로 어떤 측면들을 배제하는 것이다. 그들 스스로가 이런 상태가 지속하지 못하리라는 것을 알고 있다. 배제된 이 측면들은 다시 치고 들어올 것이며 새로운 통합과정이 반드시 시작되어야 한다.¹²⁰⁾

물고기자리 시대의 시작과 더불어 그리스도라는 구세주의 상이 인류에게 나타난 것처럼 뒤 뒤 박 발현 성모상은 대극의 융합을 지향하는 물병자리 시대를 여는 구세주의 상으로 등장한 것으로 보인다. 유럽의 역사는 곧 그리스도교의 역사라 해도 과언이 아니다. 뒤 뒤 박 발현 성모상을 시작으로 주로 19세기에 집중되어 나타났던 성모 발현은 2천 년 동안 유럽인들의 정신 안에 배열되었던 신과 악마, 선과 악, 빛과 암흑의 대극성의 문제를 해결하려는 통합의 이미지가 집단적 무의식으로부터 배열되기 시작했음을 보여주는 상이다. 융은 이 새로운 구세주의 상에 대해 다음과 같이 말한다.

연금술에서 구세주의 이미지는 아직 무의식 상태에 머물러 있는 전체성의 인간(the whole man)에 대한 관념을 표현하는 것인데, 이 구세주는 그리스도의 희생과 죽음이 아직 미완성으로 남겨 놓은 구원사업, 즉 악으로부터 세상을 구원하

120) Von Franz ML (1992): 같은 책, pp113-114.

는 일을 완수할 것이다. 그리스도와 마찬가지로 그는 구원의 피를 흘릴 것이다. 하지만 그 피는 일상적인 피가 아니다. 장미빛이 나는 '자연의 생명력'이다. 그것은 상징적인 피이며, 정신적 성분이며, 일종의 에로스가 드러나는 것이다. 그 에로스는 장미의 표지를 통해 다수뿐만 아니라 개인을 통합하여 그들을 하나의 전체로 만든다.¹²¹⁾

이 통합의 모티프는 뒤 뒤 박 성모상에서 성모가 지구를 뒤덮고 있는 큰 뱀을 “맨발로” 밟고 있는 장면에서 드러난다. 발로 뱀을 밀어내거나 걷어차 버리는 것이 아니라 꿈틀거리는 뱀을 적나라하게 맨발로 밟고 있다. 앞서 살펴본 것처럼 지구와 뱀은 육체성, 물질성, 세속성으로 특징지어지는 인간 삶의 현실을 의미한다. 또한 그런 세상 안에서 무의식성(뱀)에 사로잡혀 살아가는 개별 인간의 자아-의식을 뜻하기도 한다. 그리고 분석심리학의 상징에서 발은 땅에 가장 가까운 신체 기관으로서 지상의 세속적 현실에 대한 관계를 묘사한다.¹²²⁾ 여기서 신발을 신지 않은 것이 중요한 의미가 있다. 신발은 일종의 복장의 한 형태로 즉각적인 현실의 삶에 적응하는 방식을 의미한다.¹²³⁾ 일종의 페르소나인 셈이다. 그렇다면 맨발은 현실에 적응하는 자아의 선별된 특정한 태도

121) Jung CG (1967): 같은 책, p296.

전 세계 가톨릭 교회의 교인들이 가장 많이 바치는 기도는 '목주 기도'이다. 로사리오(Rosario)라고 하는 목주의 어원은 '장미'(rosa)라는 말에서 나왔으며, '장미 꽃다발'이라는 의미를 지니고 있다. 가톨릭 교회는 오래전부터 성모 마리아께 기도(Ave Maria)하면서 장미를 봉헌하는 관습이 있었고, 성모 마리아께 기도하는 것을 장미꽃을 봉헌하는 것으로 여겼다. 결국 '목주 기도'란 '장미 꽃다발 기도'를 뜻하며, 목주 알 하나는 장미꽃 한 송이를 의미한다.

주교회의 교리교육위원회 (2018): 《한국 천주교 예비 신자 교리서》, 한국천주교중앙협의회, 서울, p126.

목주 기도는 애초부터 가톨릭 교회가 규정한 기도가 아니라, 13세기 도미니코 성인과 관련된 전설에서 시작된 자생적인 전통이다. 성모와 연관된 장미의 이미지는 대극 융합의 상징인 성모상을 바라보는 사람들의 무의식에 배열된 전체성의 상징인 만달라를 표현한 것으로 보인다. 융에 의하면 “장미는 통합의 원리인 에로스를 통해 드러나는 만달라의 상징이며, 동양에서 신이 탄생하는 자리인 연꽃과 동일한 서구의 상징이다.”

Jung CG (1969a): 같은 책, p363. 융은 「전이의 심리학」(1946)에서 연금술의 “현자의 장미원”(Rosarium Philosophorum) 그림들을 통해 대극 융합으로 나아가는 정신의 과정을 상세히 묘사하고 있다. ‘장미원’이라는 이름 역시 융합의 전 과정을 주관하는 에로스의 원리를 시사하고 있다.

122) Jung CG (1956): 같은 책, p239.

123) Jung CG (1997): 같은 책, p20.

를 벗어난 '약화된 형태의 제의적 나신(裸身)'¹²⁴⁾이다.

따라서 뱀을 맨발로 밟고 있는 성모의 모습은 세상의 물질성과 세속성, 인간의 육체성과 정신의 무의식적인 측면들을 있는 그대로 모두 받아들이는 태도를 의미한다. 이것은 물고기자리 시대에 배제되었던 두 번째 물고기를 받아들이는 태도이며, 용이 말한 바와 같이 인간을 있는 그대로 받아들이는 태도이다.

그런데 이런 태도에 있어서 중요한 것은 물병자리의 주된 상징인 물동이의 확보이다. 그것은 '의식성'이라는 물동이다. 외부로부터 다가오는 물질주의적 세상과 내면으로부터 다가오는 인간의 육체성과 무의식의 세력을 담아낼 수 있는 의식성이라는 물동이 담보되지 않으면 인간은 세파(世波)와 무의식의 쓰나미에 쓸려 가버리는 희생자가 되기 쉽다. 그런데 이 의식성은 미리 확보되는 것이 아니다. 의식성은 내외부로부터 압도하듯이 다가오는 세력들과의 창조적인 만남으로부터 발생한다. 자아가 삶의 혼돈으로 다가오는 이런 세력들을 받아들이면서 깨지지 않도록 정신을 바짝 차릴 때 물동이는 점점 커지고 튼튼하게 되어가는 것이다. 용은 다음과 같이 말한다.

삶의 혼란한 상황은 마치 형태가 없는 물과 같은 것이다. 물을 담고 있는 물동이는 혼돈의 상황 속에서 확실한 방향성을 바라는 인간의 원의를 상징한다. 혼돈 속에서 질서를 추구하려는 인간의 구체적인 반응을 의미할 수 있다.¹²⁵⁾

또한 폰 프란츠는 다음과 같이 말한다.

물동이는 개인이 무의식의 난폭성과 자아팽창에 휩쓸리지 않으면서 무의식의 초개인적인 내용들을 안전하게 수용할 수 있는 용기(vessel)이다. 물동이 확보된 상태에서만 스틱스의 물, 즉 집단적 무의식이 위험하지 않다.¹²⁶⁾

용은 “아쿠아리우스는 흐르는 것은 무엇이라도 물동이에 담는 자를 상징한

124) Elder GR (1996): *The Body: An Encyclopedia of Archetypal Symbolism*, Shambhala, Boston & London, p369.

125) Jung CG (1997): 같은 책, p1044.

126) Von Franz ML (1999): *Archetypal Dimensions of the Psyche*, Shambhala, Boston & London, p284.

127) Jung CG (1988): 같은 책, p500.

다. 그는 그 물을 반드시 비옥한 생명의 물로 변환시켜야 한다¹²⁷⁾고 했다. 여기서 흐르는 것은 물에 비유된 리비도를 의미한다. 융은 리비도에 관해 다음과 같이 말했다.

리비도는 말하자면, 자연적인 경향성이다. 이것은 흐르기 위해서는 경사도가 반드시 필요한 물과 같다.¹²⁸⁾ 리비도는 도덕적 권위라든지 그 어떤 종류의 권위에 의해 억제되지 않은 욕구나 충동을 의미한다. 리비도는 자연 그대로의 상태에 있는 욕구이다.¹²⁹⁾

아쿠아리우스는 리비도를 의식성의 물동이에 담아서 생명의 물로 변환시키는 자이다. 그런 면에서, 뒤 뒤 박의 발현 성모상은 아쿠아리우스의 모습과 유사하다. 성모 역시 지구와 뱀으로 표상된 억제되지 않은 삶의 흐름, 생명의 흐름을 있는 그대로 받아들여서 그것이 내포하고 있는 신성을 드러내는 자의 이미지이다. 그것은 용을 극복한 자가 용이 지키고 있는 생명의 샘을 얻는 원형적 모티프와 유사하다.

열렬히 찾아 헤맸던 마법의 샘과 그것을 지키고 있는 용이나 뱀의 모티프는 수많은 신화에서 등장한다. 때로는 악령이나 마녀가 그 샘을 지키고 있다. 샘은 늘 우리에게 다가오고 싶어 하는 악의 존재가 지키고 있다. 이 존재는 우리를 사로잡고 싶어 한다. 이 존재는 우리가 버린 존재이며, 우리 안에 있는 존재이며, 우리가 도망쳐 나온 존재이다. 그것이 이 존재가 우리에게 무섭게 느껴지는 이유이다. 우리가 생명의 샘에 다시 도달하기를 원한다면, 그래서 더 이상 목마름에 시달리지 않으려면, 우리는 악마를 만나는 위험에 직면해야 한다. 우리가 그것으로부터 도망 다니기 때문에 그 존재가 우리를 쫓아오는 것이다. 샘과 괴물의 이중양상은 근본적으로는 하나요 동일한 원천을 의미한다.¹³⁰⁾

용이 지키고 있는 생명의 샘을 획득하는 원형적 모티프는 발현한 성모상에

128) Jung CG (1956): 같은 책, p227.

129) 위의 책, p135.

130) Jung CG (2008): 같은 책, p209.

서도 발견된다. 가톨릭 교회의 공식 성모 발현 16건 중 모두 네 곳에서 발현한 성모가 목격자에게 기적의 샘을 선물로 주었다. 그리고 네 곳 모두 기적의 샘을 통하여 엄청난 치유가 일어났고, 이는 수많은 순례자를 성지로 이끈 결정적 요인이 되었다.¹³¹⁾ 이는 발현한 성모상과 물병자리 시대와의 연관성을 상징적으로 보여주는 사건이다.

이상에서 살펴본 바와 같이, 뒤 뒤 박 발현 성모상은 물고기자리 시대의 구세주의 아이콘인 그리스도 상징의 영적인 일방성을 넘어서, 인간의 육체적이고 물질적인 삶의 조건들을 통합하고 신성화하는 길을 보여주는 새로운 구세주의 모습을 드러낸다. 온갖 부정적인 충동으로 가득한 육체를 지니고, 신성함은 커녕 생명력이라고는 전혀 없어 보이는 물질주의가 지배하는 세상을 살아가는 인간에게 발현한 성모상은 커다란 구원의 빛을 던져 준다. 죄악과 번뇌의 온상처럼 느껴지는 그 삶의 조건이 신성이 추출되어 나올 수 있는 유일무이한 원질료라는 것을 보여주었기 때문이다. 성모상은 그리스도교가 그리스도 이미지에서 배제한 인간 본성의 지하계적 측면이 구원되었음을 보여준다.

집단적 무의식의 작용으로서의 성모 발현 현상

1. 신화의 원천인 집단적 무의식

용은 성모 발현을 집단적 무의식의 내용이 시공간의 영역에 드러난, 즉 시간과 공간을 인지 범주로 삼고 있는 목격자 개인의 의식에 나타난 현상으로 보았다.

지난 수십 년간 점차 많이 나타나고 있는 성모 발현 현상을 주의 깊게 살펴보

131) 기적의 샘이 있는 성모 발현지는 프랑스의 라 살레트와 루르드, 폴란드의 기에트슈바우트, 그리고 벨기에의 바뇌이다.

최하경 (2021): 같은 책, p342.

132) 가톨릭 교회가 공인한 16건의 성모 발현 성지에서 지금까지 정확히 알려진 시현자(성모 발현 목격자)는 총 49명이다. 시현자를 남녀로 구분하면 남자가 19명(39%), 여자가 30명(61%)으로 여자가 많은 편인데, 시현자가 집단으로 나온 노크를 제외하면 남자가 11명(32%), 여자가 23명(68%)으로 여자의 비율이 월등히 높다. 노크를 제외하고 성별과 연령을 보면 남자의 경우 11명 중 10대 이하가 7명(70%)으로 어린 나이의 비율이 매우 높다. 여자의 경우도 23명 중 10대 이하의 어린 나이가 17명(74%)으로 매우 높으며, 25세 미만은 21명으로 비율이 91%나 되므로 거의 젊은 편이다.

최하경(2021): 같은 책, p378.

고 그 심리학적 중요성을 고려해본 사람이라면 누구라도 무슨 일이 일어나고 있는지 알 수 있었을 것이다. 특히 성모 발현을 목격한 사람이 주로 아이들이었다는 사실이 멈춰서 생각할 거리를 주었을 수도 있다.¹³²⁾ 왜냐하면 그런 경우들에서는 집단적 무의식이 항상 작용하고 있기 때문이다.¹³³⁾

신성한 힘을 발하는 이미지는 이성적 추론의 산물이기보다는 단연코 본질적으로 무의식 과정의 표현이다. (...) 수많은 동정 마리아 발현 기적들은 자생적인 현상이다. 그것들은 사람들의 무의식적인 정신적 삶으로부터 직접 솟아 올라오는 순수하고 올바른 체험들이다.¹³⁴⁾

융이 성모 발현을 집단적 무의식으로부터 올라오는 현상이라고 보는 것은 종교적 신비 현상의 정신적 기원을 주장하는 것이다. 그의 주장은 신성한 종교적 현상을 정신의 현상으로 환원시키는 ‘심리주의’(psychologism)라는 오해와 비판을 받을 여지가 있다. 어떻게 인간의 정신으로부터 신성한 무언가가 나올 수 있으며, 한정된 존재로부터 무한한 것이 나올 수 있다는 말인가?

이런 비판은 인간의 정신(psyche)을 의식에 한정된 닫혀 있는 체계로 보고, 또한 그 의식 안에는 별 신성한 것이 없다는 관점이 오늘날 현대인들에게 지배적이기 때문이다. 이와 관련하여 융은 다음과 같이 말한다.

우리는 우리의 정신 안에 탁월한 능력을 드러내는 어떤 것이 발생할 수 있다고 전혀 믿고 싶어 하지 않는다. 우리는 너무나 자연스럽게도 우리의 정신은 ‘~에 불과해’라고 믿고 있고, 우리가 습득한 것, 우리가 제공한 것 외에는 아무것도 없다고 믿고 있다. 이런 생각은 우리의 의식이란 습득한 어떤 것들, 개인적 체험의 내용물이며 그 안에는 탁월한 능력을 입증할만한 그 어떤 것도 존재하지 않는다고 당연하게 생각하는 사실에서 출발한다.¹³⁵⁾

융은 “서구인에게 있어서 인간의 내면은 왜소하며, 거의 무(無)에 가깝다”¹³⁶⁾ 고 했다. 인간 정신에 대한 한정된 이해와 편견은 비단 융 당대 서구인들의 문

133) Jung CG (1969c): 같은 책, p461.

134) 위의 책, p312.

135) Jung CG (1984): 같은 책, p510.

136) Jung CG (1969c): 같은 책, p482.

제일 뿐만 아니라, 동서양을 막론하고 서구화된 오늘날의 세계를 살아가는 현대인들의 보편적인 문제로 보인다. 그런데 융은 인간의 정신을 신성의 영역으로 열려 있거나 혹은 연결된 체계로 본다. 또한 서구인들이 인간 정신의 전체라고 생각하는 의식은 외부 세계와 내면의 영역과의 관계를 맺기 위한 하나의 기능적 콤플렉스로 본다. 여기서 내면이란 무의식의 영역을 가리킨다.

정신에서 일어나는 일들은 단지 외부로부터 기인하는 것이 아니며, 정신의 내용물은 단지 감각기관을 통한 지각으로부터 유래한 것이 아니다. 인간의 내면에는 소위 '영적인 삶', 비합리적인 정신의 삶이 있다. 그것에 관해서는 아는 사람이 거의 없거나 소수의 '신비가들' 외에는 그 누구도 알고 싶어 하지 않는다. 이 '내면의 삶'은 일반적으로 무의미한 것으로 여겨지며 흥미롭게도 서양에서만 아니라 동양에서도 무시해야 할 것으로 생각한다.¹³⁷⁾

이 '내면의 영적인 삶'은 정신을 통해 인간의 삶의 영역 안에서 실현되기를 원한다. 융은 의식이 정신의 중심이 아니라 그것이 유래되어 나온 중심 바탕이 정신 안에 있으며, 그것이 신성한 감정, 관념, 그리고 사건들로 채워진 '내면의 삶'을 만들어내고 있음을 경험과학적으로 밝혔고, 그 중심 바탕을 집단적 무의식이라 불렀다. 융은 프로이트가 무의식이라 불렀던 것, 즉 개인의 의식으로부터 망각되거나 억압된 내용물로 이루어진 정신의 충위를 개인 무의식이라 칭하였고, 개인의 경험을 넘어서며 개인의 경험으로 환원할 수 없는 내용물로 이루어진 무의식의 층을 집단적 무의식이라 불렀다.

무의식의 다른 부분은 내가 비개인적 혹은 집단적 무의식이라 부르는 것이다. 이 용어가 가리키듯이 집단적 무의식의 내용들은 개인적인 것이 아니라 집단적인 것이다. 즉, 그 내용들은 한 개인에게만 속하는 것이 아니다. 개인들로 구성된 전체 집단과 일반적으로 전체 국가 혹은 심지어 인류 전체에게 속하는 것이다. 이 내용들은 개인의 일생을 통해 습득되는 것이 아니라 선천적인 형식들과 본능들의 산물이다.¹³⁸⁾

137) Jung CG (1975): 같은 책, p600.

138) Jung CG (1960): 같은 책, p310.

뒤 뒤 박에서 발현한 성모상은 내면의 영적인 삶이 어떤 과정을 통해 또한 무슨 목적으로 개인의 삶에 실현되는가를 구체적으로 보여준다. 본 논문의 전반부가 판도라 그림을 전거로 삼아 성모상의 상징들을 확충함을 통해 내면의 영적인 삶이 드러나는 과정을 살펴보는 것이었다면, 후반부는 그 목적을 살펴보는 것이다. 그리고 집단적 무의식의 작용으로서의 성모 발현 현상의 목적을 이해하기 위해서는 인간의 정신과 관련하여 나타나는 집단적 무의식의 특성을 살펴보아야 한다.

융은 집단적 무의식을 구성하는 기본 요소들을 원형(archetypes)¹³⁹⁾이라 불렀는데, 이들은 전형적인 신화적 모티프들을 통해 자신을 드러낸다. 융은 집단적 무의식을 “신화적 주제들(motifs)의 온전한 보고(寶庫)”¹⁴⁰⁾로 보았다. 집단적 무의식의 두드러진 특징은 바로 ‘신화적 특성’이다.

집단적 무의식은 한 가지 두드러진 특이성을 지니고 있는데 그것은 그 내용의 신화적 특성이다. 그것은 마치 그 내용이 어느 특정한 마음 혹은 특정한 개인의 패턴에 속하는 것이 아니라 전체 인류에 속하는 독특한 패턴을 드러내는 것 같다. (...) 그 이미지들은 인류 전체에 속한 것이고, 따라서 집단적 본성을 지니고 있다.

나는 이 집단적 패턴들을 성 아우구스티노의 표현을 빌려 원형(archetypes)이라 부른다. 원형은 유형(a typos)을 의미하는데, 그 의미나 형식에 있어서 신화적 주제들을 포함하고 있는 고태적인 특성이 일정하게 배치되어 있는 것이다. 순수한 형태의 신화적 주제들은 민담, 신화, 전설, 민속학 등에서 나타난다. 잘 알려진 몇몇 주제들은 영웅적 인물, 구세주, 용(용을 극복해야 하는 영웅과 항상 연결

139) 인간은 결코 습득된 것이 아닌, 자기 조상들로부터 물려받은 많은 것들을 소유하고 있다. 인간은 백지상태로 태어나지 않는다. 단지 무의식 상태로 태어난다. 인간은 오히려 특별히 인간적인 방식으로 기능하도록 조직되고 준비된 체계들을 가지고 태어난다. 그 체계들은 수백만 년 동안의 인간 발달의 과정을 통해 형성된 것이다. 새들의 이주본능과 동지를 짓는 본능이 개별적으로 학습되거나 습득된 것이 아닌 것처럼 인간은 태어날 때부터 자기 본성의 기본 계획을 가지고 나온다. 그것은 그의 개인적 본성을 위한 기본 계획일 뿐만 아니라 전체 인간의 집단적 본성을 위한 기본 계획이기도 하다. 이 유전된 체계들은 태곳적부터 여태껏 존재해 온 인간 삶의 모든 상황을 포함하고 있다. 청춘과 노년, 탄생과 죽음, 아들과 딸, 아버지와 어머니, 짝짓기 등등. 오직 개개인의 의식만이 이런 체계들을 처음으로 경험할 뿐 육체나 무의식의 체계는 그렇지 않다. 나는 이런 타고난 선재하는 본능의 전형 혹은 행동유형을 원형이라 부른다.

Jung CG (1961): *Freud and Psychoanalysis*, Princeton University Press, Princeton, p315.

140) Jung CG (1960): 같은 책, pp310-311.

되어 있는), 영웅을 집어삼키는 고래 혹은 괴물이다. 또 다른 영웅과 용의 변형된 주제는 내려감, 동굴로 내려감, 저승으로 내려감(Nekyia)의 주제이다.¹⁴¹⁾

인간의 정신과 관련하여 원형은 두 가지 주된 특성을 지니고 있다. 그것은 정신 과정들을 조직화하는 작용과 누미노제이다. 먼저, 원형들은 무의식의 정신 과정들을 조직화하는 형식적 요소들로서 “행태를 규정하는 유형들”이다.¹⁴²⁾ 원형들은 인간이 지니고 있는 발달과 초월에 대한 욕구를 충족할 수 있도록 리비도와 에너지를 활성화하고, 불러 모으고, 방향을 잡아주는 작용을 통해¹⁴³⁾ 인간 정신의 내부와 바깥에서 정신적 형태들을 조정하는 역할을 한다.¹⁴⁴⁾ 홀리스(Hollis)는 다음과 같이 말한다.

모든 인간은 유사한 ‘정신의 조직하는 작용’을 지니고 있다. 이 작용은 인간의 본성적인 바탕이며 먹기와 잠자기만큼이나 본능적이다. 이 정신 작용의 명백한 목적은 삶의 혼돈에 패턴을 부여함을 통해 더욱 큰 삶의 의미를 느끼게 하는 것이다. 용은 이런 반복되는 주제들을 원형이라 불렀다. 원형이란 말의 어원은 ‘원초적 각인’(primal imprint) 혹은 ‘패턴’을 암시하지만, 또한 명사이기보다는 동사로 보는 것이 더 유용할 수 있다. 즉, 정신은 원형적으로 조직화한다. 다시 말해 일상적인 삶의 내용이 형식과 의미를 갖춘 주제들이 되게끔 조직화하는 것이다. 의식이 그런 패턴들을 만들어내는 것이 아니라 의식은 원형들이 마치 다른 곳으로부터 오는 것처럼 경험한다.¹⁴⁵⁾

원형의 다른 특성은 누미노제(numinosity; 신성한 힘)¹⁴⁶⁾이다. 용은 원형이

141) Jung CG (1989b): 같은 책, pp37-38.

142) Jung CG (1960): 같은 책, p436.

143) Hollis J (2000): *The Archetypal Imagination*, Texas A&M University Press, College Station, p18.

144) Jung CG (1975): 같은 책, p22.

145) Hollis J (1995): *Tracking the Gods*, Inner City Books, Toronto, p21.

146) 신학자 루돌프 오토가 처음 사용한 개념으로, 경이롭고 두려움에 떨게 하는 전적인 타자로서 체험되는 신을 묘사하는 개념이다. 분석심리학에서는, 원형 특히 자기(the Self)에 대한 자아의 체험을 묘사하기 위해 사용된다.

Edinger EF (1994): 같은 책, p195.

‘우주적’ 특성, ‘신과 같은’ 특성을 지니고 있다고 했다.¹⁴⁷⁾ 따라서 용은 원형을 다이모니아(daimonia, 신령들)¹⁴⁸⁾로 개념화하는 것은 그들의 본성에 상당히 일치한다고 보았다.¹⁴⁹⁾ 경험적 차원에서 원형의 누미노제적인 효과는 “특정한 에너지 부하”가 걸린 정감(affects)으로 개인에게 나타난다.¹⁵⁰⁾ 용은 원형의 이런 누미노제적인 특성에 대해 다음과 같이 말한다.

원형들은 항상 신성하고 따라서 ‘신적인’ 것이었고 지금도 그러하다. 아주 일 반화해서 말하자면, 우리는 원형을 창조주의 속성들로 정의할 수 있다.¹⁵¹⁾ 원형과 접촉하게 되면 개인은 막대한 에너지를 느끼게 되며 강화된다.¹⁵²⁾ 원형과의 접촉 은 개인을 원형들의 영역으로 들어가게 하며, 파괴될 수 없는 삶, 시간이 존재하 지 않는 영원한 삶을 맛보게 한다. 원형들의 세계는 영원한 현재이다. 그 세계를 체험하고 현실의 일상으로 돌아오면 불멸성의 느낌이 그대로 남아 있게 된다. 원 형은 특별한 힘의 현현이며, 모든 종교는 원형과의 접촉을 획득하기 위한 조직화 된 시도들이다.¹⁵³⁾

원형은 정신 과정들을 조직화하는 특성과 누미노제의 특성을 통하여 “신 화와 가장 가깝게 비교할 수 있는 무의식의 어떤 과정들을 만들어낸다. 그것 은 신화의 원천이다. 신화는 그런 원형들의 삶을 공식화하는 일련의 이미지 들을 극화한 것이다.”¹⁵⁴⁾ 그러므로 용은 모든 민족의 신화들을 집단적 무의식 의 진정한 대표자로 보았다. 사실상, 전체 신화를 집단적 무의식의 일종의 투

147) Jung CG (1969b): 같은 책, p196.

148) 이 존재들은 집단적 무의식의 원형들이며 신화적인 모티프라는 형식을 통해 복잡한 관 념들을 축진한다. 이런 종류의 관념들은 결코 의식이 만들어낸 것이 아니다. 그들은 예 를 들면 꿈처럼 완성된 생산품으로서 내면적 인식의 영역으로 들어간다. 그들은 우리의 의지에 복종하지 않는 자연스러운 현상이며, 따라서 그들에게 일종의 자율성이 있다고 보는 것이 타당하다. 그들은 객체일 뿐만 아니라 자신의 법칙을 지닌 주체로 간주해야만 한다. 그들은 자연스러움과 목적성 혹은 일종의 의식성과 자유의지를 소유하고 있다.

Jung CG (1969c): 같은 책, p362.

149) Jung CG (1989a): 같은 책, p347.

150) Jung CG (1960): 같은 책, p436.

151) Jung CG (1975): 같은 책, p606.

152) Jung CG (1997): 같은 책, p65.

153) 위의 책, p67.

154) Jung CG (1977): *C. G. Jung Speaking*, Princeton University Press, Princeton, p348.

사로 보았다.¹⁵⁵⁾

전체 우주 신화의 본질은 천상으로 투사된 무의식의 심리학일 뿐이다. 신화들은 과거에나 지금이나 결코 의식적으로 표현된 것이 아니고 인간의 무의식으로부터 솟아나온 것이다. 그것이 시간이 시작된 이래로 공간적으로 서로 떨어져 있는 민족들 간의 신화의 형태들이 놀라우리만큼 같거나 유사한 이유이다. (...) 신화가 단지 기상학적 혹은 천문학적 과정들을 설명하기 위해 만들어졌다고 가정하는 것은 불가능하다. 신화들은 무엇보다도 꿈에 필적하는 무의식의 총동들의 현현이다.¹⁵⁶⁾

그렇다면, 신화의 내용을 구성하는 신화소들(mythologems)은 인간 내면의 전형적이고 대표적인 정신적 사건들과 경험들이 표현된 것이다.

이렇게 보면, 원형은 누미노제적인 힘을 통하여 인간의 정신을 신화소, 즉 신화적인 주제들에 따라 조직화한다. 그것은 제도종교로 발달하기 이전 고대 종교에서 신 혹은 신들이 인간의 삶에 개입해서 행했던 일들과 같은 것이다. 압도적인 절대 타자로 다가오는 신과 만난 사람이 신의 뜻에 따라 자기 삶을 살아야 하는 운명을 발견하게 되는 것은 고대 종교의 공통된 주제이다. 따라서 현대인들의 정신 안에서 일어나는 원형이 정신 과정들을 조직화하는 작용은 일종의 ‘개인의 신화’가 펼쳐지는 것이다.¹⁵⁷⁾

융은 이 ‘개인의 신화’를 신화의 원본으로 보았다. 기존의 종교적 신화는 병어리가 되어 아무런 해답을 주지 못하지만, 이 ‘개인의 신화’에는 새롭게 시작할 수 있는 출발점들과 발전 가능성들이 얼마든지 발견된다고 보았다.¹⁵⁸⁾ 그래서 각자가 자신의 신화를 발견하여, “자신이 상징적인 삶을 살고 있다는 것, 자신이 신의 드라마의 배우라는 것을 느낄 때 마음에 평화가 온다. 그것만이 유일하게 인간의 삶에 의미를 부여해 준다”¹⁵⁹⁾고 했다.

개인이 집단적 무의식과 연결되어 자신의 신화를 발견하는 것이 무엇을 의

155) Jung CG (1960): 같은 책, p152.

156) Jung CG (1961): 같은 책, p210.

157) 이런 원형의 작용은 오늘날에도 여전히 같은 방식으로 각 개인에게 일어나고 있지만, 현대인들은 그것을 심리적 혹은 육체적 증상으로 의학적으로 환원하여 해석하거나 아니면 병이나 신내림 같은 초자연적 현상으로 환원하여 해석하는 경향이 있다.

미하는지 용은 다음과 같이 묘사한다.

인간이 병적인 환상의 베일을 찢고 자신의 숨 막히는 개인적 영역으로부터 나와서 보다 넓은 정신의 집단적 영역으로, 건강하고 자연스러운 인간 정신의 모체 예로, 인류의 영혼이라는 바로 그 영역으로 나아가는 것이다. 그것이 우리가 그것을 바탕으로 하여 새롭고 더욱 실현 가능한 태도를 만들어 낼 수 있는 진정한 토대이다.¹⁶⁰⁾

이런 방식을 통해 사소한 것들에 과민하게 집착하는 개인적인 자아의 세계에 더 이상 갇혀 있지 않고, 자유롭게 객관적인 관심사들의 더욱 넓은 세계에 자유롭게 참여하는 어떤 의식성이 올라오게 된다. 이 확장된 의식성은 늘 무의식의 대응 경향에 의해 보상되거나 교정되어야만 하는 개인의 욕망, 두려움, 희망 그리고 야망으로 뿔뿔 뭉친 까탈스럽고 이기적인 덩어리가 더 이상 아니다. 대신에, 그것은 객체들의 세계를 향한 관계성의 기능이다. 그것은 개인을 전체 세계와 절대적이고, 구속력 있는, 확고한 친교를 맺게 해준다.¹⁶¹⁾

158) Jung CG (1989a): 같은 책, p332.

그리스도교 신화는 초기에는 인간 내면의 신성을 반영하고 일깨워주는 살아있는 상징 체계로서 작용했다. 하지만 서기 392년 그리스도교가 로마의 제국교회화 되어 급격히 정치제도화 되면서, 그리스도교 신화는 지배 이데올로기가 변질하는 길을 걷기 시작했다. 제도권 안에서 그리스도교 신화는 개개인의 주관적인 종교체험을 중개해주는 상징체계의 역할보다는 제도 자체를 유지하고 발전시키는 이데올로기가 되어간 것이다. 그리스도교는 수많은 이방의 종교와 이단들을 상대로 자신의 신화를 설득력 있게 납득시키기 위해 신화체계를 점점 합리적으로 해석하고 도그마화 함으로써 그리스도교 신화가 지니고 있었던 본래의 생명력이 석화(石化)되게 했다. 신화의 상징체계가 합리성의 칼날에 의해 날날이 해체당하면 원래의 생동성을 잃어버린다. 그 어떤 탁월한 지성적 해석으로도 완전하게 파악할 수 없는 상징이 품고 있는 미지의 의미는 사라져 버리고, 생명력 없는 껍데기 이미지들만 남아 있는 체계가 된다. 석화된 신화체계는 역사적인 중요성만 남아 있는 맹목적인 신앙의 대상일 뿐이며, 인간 영혼에 생동감을 주는 그 어떤 유의미한 공명을 일으키지 못한다. 그리스도교는 자신이 신화의 배타적 담지자가 아니라 인간 개개인의 내면에 살아있는 신화를 반영해주는 하나의 제도일 뿐이라는 사실을 깨닫지 못하면 본래의 종교적 기능을 회복하지 못할 것이다.

159) Jung CG (1989b): 같은 책, p275.

160) Jung CG (1954): *The Practice of Psychotherapy*, Princeton University Press, Princeton, p35.

161) Jung CG (1966): *Two Essays on Analytical Psychology*, Princeton University Press, Princeton, p178.

2. 만물의 근본 원리인 집단적 무의식

폰 프란츠에 의하면, 집단적 무의식의 다른 이름은 객체 정신(objective psyche)이다.¹⁶²⁾ 우리는 자아-의식의 중심성을 지극히 당연하게 생각하며, 무의식의 작용을 자아-의식을 통해 인식하기 때문에 집단적 무의식이 내 ‘안에’ 있는 영역으로 혹은 의식의 일부인 것처럼 착각하기 쉽다. 그런데 집단적 무의식은 보편적, 객체적 영역이다. 단순하게 말하면, 개인이 죽더라도 여전히 객관적으로 존재하는 영역이라는 것이다. 융은 “정신(psyche)이 우리 자신의 것 인지조차 확신할 수 없다”¹⁶³⁾고 했다.

집단적 무의식은 하나이다. ‘나의’ 집단적 무의식 같은 것은 없다. 집단적 무의식은 모든 것을 포함한다. 그리고 집단적 무의식은 외부 세계의 정신적 측면이라고 말할 수 있다. 당신이 당신 외부의 주변 환경들에서 보는 것은 바깥에서 보이는 집단적 무의식이다. 집단적 무의식을 마치 당신 자신 안에 있는 것처럼 내면에서도 볼 수 있을 것이다. 그러나 또한 바깥에서 외부 세계의 사건들을 통해서도 볼 수 있을 것이다. 그러므로 당신 자신의 무의식이라고 칭하는 것 안에서 당신은 어떤 보편적인 조건을 알고 있는 것이다. 그리고 사람이 가끔 이른바 초일상적 지각 혹은 지식을 갖게 되는 것은 그런 이유 때문이다.¹⁶⁴⁾

고대의 스토아 철학자들은 우주에 생명력을 불어넣고, 신적인 혹은 악령적인 힘으로 인간의 내면에 흐르는 ‘세상의 영’(a world-spirit) 혹은 ‘세상의 혼’(a world-soul)이라는 관념을 통해 객체 정신을 언급했었다.¹⁶⁵⁾ 영지주의에서는 이 객체 정신을 우주의 영혼이라 불렀다. 집단적 무의식이 일종의 우주 정신인지에 대해서는 여전히 의문으로 남아 있으나, 현대 물리학의 연구 성과들은 우주의 지성 혹은 우주적 정신의 존재를 밝히고 있는 것으로 보인다.¹⁶⁶⁾

민텔(Mindell)은 집단적 무의식에 대한 양자물리학적인 설명을 시도하였다.

162) Von Franz ML (1990): 같은 책, p113.

163) Jung CG (1997): 같은 책, p1159.

164) Jung CG (1997): 같은 책, p1072.

165) Von Franz ML (1995b): *Projection and Re-Collection in Jungian Psychology*, Open Court, Chicago and La Salle, p78.

166) Von Franz ML (1990): 같은 책, p113.

그는 세상 만물의 배경에는 깊은 지성의 형태가 있다고 보았고, 그것을 ‘양자 마음’(quantum mind)¹⁶⁷⁾이라 불렀다.¹⁶⁸⁾ 그는 모든 물체의 아원자적(subatomic)인 영역에서 발견되는 기본적인 패턴(양자 파동 함수; quantum wave functions)을 우리의 전체 우주에 대한 가장 기본적인 패턴 중에 하나라는 물리학 가설을 가지고 시작한다.¹⁶⁹⁾

그는 양자 마음이 세상 만물의 배경에서 그것들을 안내하는 창조적 지성으로 작용한다고 말하면서, 그것을 물리학자 데이비드 뵘(David Bohm)이 제시했던 ‘안내 파동’(pilot waves)과 같은 것으로 본다. 민델은 다음과 같이 말한다.

저명한 물리학자 데이비드 뵘은 그가 양자 파동을 어떤 방법으로든 정보로 충분 해있거나 혹은 안내 체계로 채워진 물질적 대상이라고 상상했던 ‘안내 파동’이라는 개념으로 재고안하였을 때, 양자역학에 영적 혹은 심리적 차원¹⁷⁰⁾을 추가 하였다. 그는 파동 함수(혹은 내가 침묵의 힘이라고 하는 것)가 바다에서 배를 인도하는 레이더 파(波)와 같이 입자에게 어디로 가야 하는지를 알려 주는 일종의 인도(引導)하는 힘이라고 말하였다.¹⁷¹⁾

뵘은 어떻게 양자 파동이 입자와 연관되어 입자를 인도하는 것으로 시각화될 수 있는지 설명하기 위하여 그의 상상력을 이용하였다. 바다 위 배의 유사성을 이용하여, 그는 입자가 배와 같고, 파동 함수는 배가 바다를 통과하도록 안내하는 레이더 파와 같다고 했다. 배는 파동을 ‘감지하고’ 그것에 따라 자신을 이끈다. 선장의 생각, 선원들의 행동, 엔진의 작동 등 이 배에서 일어나는 모든 것은 이 안내 파동의 ‘정보’와 서로 연관되어 있다.¹⁷²⁾

167) 양자 마음은 모든 관찰 가능한 사건들의 배경에 있는 기본 패턴이며, 또한 물리학과 심리학을 위한 가설적 토대이다.

Mindell A (2012): 같은 책, p255.

168) Mindell A (2004): *The Quantum Mind and Healing*, Hampton Roads, Charlottesville, pxi.

169) 위의 책, p9.

170) 뵘이 추가한 양자역학의 영적 혹은 심리적 차원은 양자물리학의 도그마라 할 수 있는 양자역학에 대한 코펜하겐 해석에 이미 그 기본 관념이 정립되어 있다. 코펜하겐 해석은 오늘날 대부분의 물리학자(보어, 보른, 하이젠베르크와 기타 학자들)가 동의하고 있는데, 우리 주위의 세계가 ‘사물이 발생할 경향성’으로 가득한, 확률의 반(半)물질적(semi-material) 안개라고 보는 것이다.

Mindell A (2012): 같은 책, p174.

171) Mindell A (2004): 같은 책, p26.

172) 위의 책, pp74-75.

민텔은 삶을 통해 우리를 인도하고 움직이는 일종의 정보를 포함하는 파동 패턴-개인의 신화, 관계의 신화 혹은 집단의 비전-이 있다는 것을 의심하지 않는다고 했다.¹⁷³⁾ 그는 다음과 같이 말한다.

만일 내가 처음 참여했던 분석심리학 학파의 설립자이며 스위스의 정신의학자 융이 오늘날까지 살아있다면, 나는 그가 “물론, 안내 파동은 내가 인간의 개인적인 신화라고 불렀던 것이다!”라고 말했다고 확신한다.¹⁷⁴⁾

그러므로 집단적 무의식은 세상 만물의 근저에 작용하는 보편적인 질서 혹은 원리라고 볼 수 있다. 그중에서 인간이 인식하는 집단적 무의식은 인간적인 형식으로 경험되는 집단적 무의식일 수 있다. 여기서 말하는 인간적인 형식은 상징(symbols)을 의미한다.

에딩저는 “무의식의 원형적인 힘들이 자신들의 효과를 자아에게 전달하기 위해서는 의식에 도달할 수 있는 다리가 필요하다”¹⁷⁵⁾고 했다. 융은 상징(symbols)이 이 다리의 기능을 한다고 보았다. 무의식은 오직 상징을 통해서 자신을 표현하며, 우리는 상징을 통해 무의식에 접근할 수 있다.¹⁷⁶⁾ 무의식은 상징을 창조하여 무의식과 의식 사이에 다리를 놓는 기능을 하며, 상징 생산은 무의식의 가장 중요한 기능이다. 무의식의 상징 생산 작용은 주로 꿈의 현상이나 적극적 명상(active imagination)을 통해 관찰할 수 있다. 폰 프란츠는 다음과 같이 말한다.

무의식은 의식과 무의식 사이에 다리를 놓고, 그들을 통합하기 위해 종교적 상징들을 산출한다. 각 상징은 어떤 의미에서 일종의 다리이다. 왜냐하면 각 상징은 하나의 토대는 무의식에 두고 있고 하나의 토대는 의식에 두고 있기 때문이다. 상징은 의식적 양상과 무의식적 양상을 함께 지니고 있다. 상징은 뛰어난 다리이다.¹⁷⁷⁾

173) 위의 책, p76.

174) 같은 곳.

175) Edinger EF (1992a): 같은 책, p132.

176) Jung CG (1967): 같은 책, p28.

상징은 잘 알려지고 파악 가능한 사실을 가리키는 자의적이고 의도적인 기호가 아니라, 인간계 너머에 있는 그래서 부분적으로만 파악 가능한 어떤 내용을 명백히 인간적인 형식으로 표현한 것이다.¹⁷⁸⁾ 그리고 상징은 이미지들인데 그 이미지 자체를 넘어서 영혼 안의 움직임들을 가리키는 이미지들이다.¹⁷⁹⁾ 그 이미지들은 그 자체로는 미지의 요소이며 표상 불가능한 집단적 무의식의 원형이 상징을 입고 나타나는 것이다.¹⁸⁰⁾ 이에 관해 융은 다음과 같이 말한다.

내가 상징을 말할 때 그것은 어떤 비유나 기호가 아니라, 어렵듯이 인식되는 정신의 본성을 최상의 가능한 방식으로 묘사하는 이미지를 의미한다. 상징은 정의하거나 설명하지 않는다. 상징은, 자신을 넘어서, 은밀하게 예견되어 있지만 여전히 우리의 이해를 넘어서 있고, 우리의 언어가 지닌 단어로는 적절히 표현할 수 없는 어떤 의미를 가리킨다.¹⁸¹⁾ 상징은 오로지 특정한 방향만을 가리킬 뿐이다. 즉, 그 너머에 존재의 비밀이 놓여있는 어둡한 지평선들을 가리키는 것이다. (...) 상징은 형언할 수 없는 것을 형식화하고, 한정 짓고, 형태를 부여하려는 소박한 시도일 뿐이다. “어디에서 당신을 붙잡을 수 있을까요? 무한한 자연이시여.”(파우스트) 상징은 어떤 교의가 아니라 형언할 수 없는 신비체험의 표현이고 반응일 뿐이다.¹⁸²⁾

그러므로 상징은 감각적으로 지각할 수 있는 ‘내면 체험의 표현’이다.¹⁸³⁾ 상징은 다양한 이미지를 매개로 해서 인간의 내면을 통해 드러나는 신성한 현실인 집단적 무의식을 의식에 연결해 주는 역할을 한다. 상징을 생산하는 무의식

177) Von Franz ML (1997): 같은 책, p180.

‘상징’이라는 단어는 그리스어 동사 *symballein*에서 유래하는데 문자 그대로의 의미는 ‘합친다’이다. 따라서 하나의 상징은 ‘합쳐진 어떤 것’ 혹은 적어도 두 부분, 두 차원, 두 영역으로 구성되어 있는 어떤 것이다. 독일어에서 상징을 뜻하는 단어는 *Sinnbild* 인데 그것은 그 자체로 두 부분으로 구성되어 있다. *Bild*(심상)와 *Sinn*(의미)의 두 부분이다. 즉, 그 안에 더욱 깊은 의미에 대한 암시를 담고 빛을 내는 심상이다.

Jacoby M (2006): *Longing for Paradise*, Inner City Books, Toronto, p197.

178) Jung CG (1969c): 같은 책, p207.

179) Hollis J (1995): 같은 책, p79.

180) Von Franz ML (1995b): 같은 책, p82.

181) Jung CG (1960): 같은 책, p336.

182) Jung CG (1975): 같은 책, p290.

183) Jung CG (1973): 같은 책, p59.

의 작용을 통해 인간은 비가시적이고 불가지적인 신의 신비를 내면으로부터 감지할 수 있으며 그것과 어떤 관계를 맺을 수 있다. 그렇게 되면 인간은 신의 신비에 대해 더 이상 불가지적인 무기력한 존재로 남아 있지 않아도 된다.

3. 집단적 무의식의 발현으로서의 뤼 뒤 박 성모상

융에 의하면, 신 관념은 하늘로부터 인간에게 떨어진 것이 아니라 인간이 자기 안에 간직하고 있는, 자기 자신으로부터 만들어내는 것이다.¹⁸⁴⁾ 신 관념은 인간 심혼의 근절불가한 기질에 속한다.¹⁸⁵⁾ 그리고 종교는 우리가 미지의 것들에 대한 우리의 가장 중요한 인상, 즉 신(God)에 대한 관념을 표현하고자 고안해낸 상징체계이다.¹⁸⁶⁾

이 상징체계 가운데서 중심을 차지하는, 즉 신성을 표현하는 중심 상징이 있다. 그것은 자기(the Self) 원형을 표현하는 상징이다. 자기 원형은 집단적 무의식을 구성하고 있는 모든 원형들을 포함하는 중심 원형이다. “자기는 의식과 무의식을 모두 포함하는 전체 정신을 조절하고 통합하는 중심이다. 자기는 인류의 역사를 통해 내면의 신 혹은 신의 이미지로서 상징적으로 표현되어 왔다.”¹⁸⁷⁾ 자기 원형상은 인간의 정신 안에서 그 활동을 목격할 수 있는 신의 에너지를 표상하는 상징이다. 융은 자기에 대해 다음과 같이 말한다.

하느님이 우리에게 작용한다는 것을 입증할 수 있는 것은 오로지 인간의 정신을 통해서일 뿐이다. 그러나 우리는 이런 작용이 하느님에게서 오는 것인지 무의식으로부터 오는 것인지 구분할 수 없다. 우리는 하느님과 무의식이 두 가지 다른 실체인지 말할 수 없다. 무의식 속에는 꿈을 통해 자연스럽게 자신을 드러내는 전체성의 원형이 있으며, 다른 원형들을 이 중심 원형에 연결하는 의식의 의지와는 독립적인 경향성이 있다. 결과적으로 전체성의 원형이 하느님 이미지와 유사한 중심적 위치를 점유하고 있다고 보는 것이 가능하다. 이 유사성은 이 중심 원형이 항상 신성의 특징을 표현하는 상징들을 생산한다는 특이한 사실에 의해 더욱 공고해진다. 무의식이 곧 하느님이라고 말하는 것이 아니라 무의식의 특

184) Jung CG (1960): 같은 책, p278.

185) 같은 곳.

186) Jung CG (1997): 같은 책, pp742-743.

187) Von Franz ML (1988): *The Way of the Dreams*, Windrose Films, Ontario, p334.

정한 내용물 즉, 자기 원형이 하느님 이미지와 일치한다는 것이다. 경험적인 차원에서 우리는 자기 원형과 하느님 이미지를 더 이상 구별할 수 없다.¹⁸⁸⁾ 자기를 “우리 안에 있는 하느님”이라 불러도 무방하다.¹⁸⁹⁾

논문의 앞부분에서 발현한 성모상에 안트로포스와 아쿠아리우스로 표상된 자기 원형의 모티프가 뚜렷이 드러나고 있음을 살펴보았다. 자기 원형상의 주된 특징은 갈등을 해소하고, 우리의 인생을 특징짓는 반대 극들을 극복하는 진정한 화해의 상징이다. 자기의 상징은 평화와 전체성을 만들어낸다.¹⁹⁰⁾ 자기 원형상이 발현이라는 강렬한 형태로 나타났다면, 전체성과 통합성의 원형적 상징이 나타나야만 했던 배경적 상황이 있었을 것으로 짐작해 볼 수 있다. 자기 원형상으로서의 성모상이 까트린느 수녀 개인의 삶의 상황과 시대적 상황이라는 맥락 안에서 발현 현상으로 나타난 것으로 보인다.

먼저 그녀의 삶의 이력을 간략히 살펴보겠다.

까트린느는 1806년 5월 2일 프랑스 부르고뉴주에 있는 작은 마을에서 가난한 농부의 딸로 태어났다. 십 남매 중 여덟째인 그녀는 9세 때 어머니 마들렌을 여의고 어려운 생활환경으로 학교에 다닐 수 없어서 읽고 쓰는 법도 배우지 못하였다. 그러나 12세 때 첫영성체를 받은 이후 매일 새벽 4시에 일어나 1.6 km 이상 떨어진 경당으로 가서 미사에 참례했다. 금요일과 토요일에는 금식하였으며 엄격한 보속도 잘 지켰다. 1828년 그녀가 22세가 되었을 때, 아버지 피에르는 딸이 신앙생활에 지나치게 빠지지 않게 하려고 파리 인근에서 식당을 운영하는 오빠에게 보냈다. 그녀는 식당에서 일하는 중 어느 날 우연히 사랑의 딸회라는 수도회가 있다는 소식을 듣고 그곳을 찾아갔다.¹⁹¹⁾

1830년 1월 파리 근교 샤틀롱쉬르센에 있는 사랑의 딸 수도회에 입회하였고, 3개월 후 파리 뒤 뒤 박에 있는 본원으로 이동하였고 그해에 성모 발현을 세 차례 목격하였다.¹⁹²⁾ 그녀는 평생을 수도자로서 살다가 1876년 12월 31일 70세의

188) Jung CG (1969c): 같은 책, pp468-469.

189) Jung CG (1966): 같은 책, p238.

190) Jung CG (1988): 같은 책, p792.

191) 최하경 (2021): 같은 책, p124.

192) 위의 책, p126.

나일로 선종하였고 유해는 성당 지하 묘지에 묻혔다. 1933년에는 시복 조사를 위해 그녀의 유해가 밖으로 꺼내졌는데, 전혀 부패하지 않은 상태로 보존되어 있었다. 그 후 유해는 사랑의 딸 수도회 경당에 있는 유리관으로 이장되어 오늘에 이르고 있다. 까트린느는 1933년 5월 28일 교황 비오 11세에 의해 시복되었고, 1947년 7월 27일 교황 비오 12세에 의해 시성 되었다.¹⁹³⁾

까트린느가 경제적으로 어려운 가정환경에서 교육을 받지 못하고 자랐으며, 특히 12세 때부터 수도원에 입회하기까지 10년 동안 이미 수도자와 같은 엄격한 종교적 삶을 스스로 살고 있었다. 아버지가 그녀의 지나친 신앙생활을 걱정할 정도였다. 이 시기에 까트린느의 리비도가 지나치게 내향화되어 있었던 것으로 보인다. 융은 “성적 리비도의 내향화는 현실감의 상실이라는 효과를 낼 수 있다. 성적 리비도가 철회되고 내향화되면 금욕적인 은둔자의 심리를 발생시킬 수 있다”¹⁹⁴⁾고 했다. 또한 리비도가 내향화되면 “외부 세계의 대상을 도저히 사랑할 수가 없다. 왜냐하면 현실에서 결핍된 것에 대한 대체물로서 무의식으로부터 올라오는 내면적 대상을 리비도가 압도적으로 선호하기 때문이다”¹⁹⁵⁾고 했다.

까트린느의 리비도가 어린 시절부터 내향화되었던 것은 외부 세계가 자신의 리비도를 뺏어나갈 수 있는 적합한 환경이 되지 못했기 때문이기도 하겠지만, 특히 어머니의 죽음으로 인한 마음의 고통이 무의식 안에 콤플렉스로 배열이 되었기 때문으로 보인다. 이에 대해 융은 다음과 같이 말한다.

마음의 고통이 극심한 상황이 발생할 때, 무의식에서는 그에 상응하는 원형이 배열이 될 것이다. 이 원형은 누미노제, 즉 특정한 에너지를 지니고 있어서, 의식의 내용물을 자신에게로 끌어당길 것이다. 이 원형이 의식으로 넘어가면, 그것은 일종의 깨달음, 계시, “구원을 가져오는 생각”으로 느껴진다.¹⁹⁶⁾

현실 세계에서 어머니의 죽음으로 인한 마음의 고통과 어머니의 결핍에 대

193) 위의 책, p127.

194) Jung CG (1961): 같은 책, p121.

195) Jung CG (1956): 같은 책, p175.

196) 위의 책, p294.

한 보상작용이 무의식으로부터 이루어지고 있었고, 까트린느는 그에 대한 무의식적인 매혹을 느꼈던 것으로 보인다. 그리고 엄격한 종교적 생활을 시작했던 12세의 나이는 아직 집단적 무의식을 그리 멀리 느끼지 않는 시기여서 무의식에서 배열되는 원형적인 보상작용에 강하게 끌렸을 수 있다. 융은 집단적 무의식의 매혹적인 특성을 다음과 같이 말했다.

이것은 아이의 세계이며, 우리가 무자비한 시간의 법칙에 의해 쫓겨나온 초기 유아기의 낙원과 같은 상태이다. 이 지하계적인 왕국에는 고향의 달콤한 느낌들과 앞으로 존재할 모든 것에 대한 희망이 잠자고 있다. (...) 리비도가 선택에 의해서든, 무력중에 의해서든, 혹은 운명에 의해서든 밝은 상부 세계를 떠나면, 원래 이것이 흘렀던 심연의 원천으로 가라앉는다.¹⁹⁷⁾

융에 의하면, 리비도가 현실 적응의 목적을 위해 사용되지 않으면 내향화되는데, 여기서 내향화는 리비도가 단순히 비활성적으로 축적되는 것이 아니다. 오히려 내향화가 유아기의 적응 방식으로 퇴행하는 결과로 진행될 때 환상과 환각을 만들어내는 데 사용된다.¹⁹⁸⁾ 까트린느의 마음 안에서 모성 여신의 원형상이 개인적 모성 콤플렉스라는 토양 위에서 자라나고 있었으며 그것이 성모 발현의 환상으로 나타난 것으로 보인다. 이와 관련하여 폰 프란츠는 다음과 같이 말한다.

모든 신화와 민담에서 등장하는 절망적이고 도저히 불가능한 상황은 보통 초자연적 존재가 처음으로 나타나는 상황이다. 실제 삶의 상황에서 원형적 환상이 나타나는 경우도 마찬가지이다. 많은 민담 속에서 주인공이 숲에서 길을 잃었을 때 작은 난쟁이를 발견하고는 한다. 누군가 숲에서 길을 잃거나 바다에서 조난했을 때, 어떤 신성한 존재가 나타나는 것은 전형적이다. 이것은 심리적으로 개인의 의식이 속수무책인 상황에 부닥치고 더는 어떻게 나아가야 하는지 모르는 전형적 상황이다. 개인은 삶의 아무런 목표도 전망도 없이 완전히 방향성을 상실한 것처럼 느낀다. 이런 순간이 되면, 삶을 위해 흘러가야 할 에너지가 막히게 되고,

197) 위의 책, p292.

198) Jung CG (1961): 같은 책, p133.

무의식에 쌓이게 되는데, 보통 무의식 속에서 무언가가 배열된다. 이때가 초자연적 발현이 일어나는 순간이다. 이것은 마음의 갈등과 꼭 막힌 상태가 과도하게 지속할 때 어떤 종류의 환각 증상을 경험하게 되는 방식으로 실제 삶의 상황에서 종종 일어난다.¹⁹⁹⁾

환각은 반드시 병적인 증상은 아니며, 정신병 환자들만 겪는 것이 아니다. 개인이 무의식의 자율적 콤플렉스들에 대하여 무의식적이거나 혹은 그것들을 통합하지 못할 때, 그것들이 공간으로 투사되어 환시나 환청으로 나타날 수 있다.²⁰⁰⁾ 융은 다음과 같이 말했다.

환각(hallucination)은 단지 병리적 증상이 아니라 정상적인 정신의 영역에서도 또한 발생할 수 있다. 정신의 내용물은 적지 않게 환각의 형태로 의식에 다가온다. (...) 자발적인 발생이 이 현상의 특징이다. 이것은 마치 정신의 내용이 그 자체의 고유한 생명력을 지니고 있으며, 그 자체의 고유한 힘으로 의식에 강제적으로 밀고 들어오는 것과 같은 것이다.²⁰¹⁾

그녀의 환상은 신에게 간절하게 매달렸던 종교 생활의 직접적인 결과일 수도 있다. 융은 다음과 같이 말한다.

199) Von Franz ML (2000): 같은 책, p28.

200) Jung CG (1960): 같은 책, p308.

정신의 내용을 문자 그대로 외부의 사실로 보는 것은 현대인들의 마음에 여전히 작동하고 있는 원시적 심성의 발로이다. 이에 관해 융은 다음과 같이 말한다. “원시인에게는, 감각기관을 통해 정신에 반영되어 나타나는 심상(imago)이 너무나 강렬하고 감각적인 색조를 띠고 있어서, 그것이 자연스러운 기억의 상으로 다시 떠올러지면, 때로 환각의 특성을 보인다. 그래서 그의 죽은 어머니에 대한 기억의 상이 갑자기 떠오르면, 그것이 마치 그가 실제로 보고 듣는 유령처럼 느껴지는 것이다. (...) 이것이 원시 부족의 유령과 귀신에 대한 믿음을 설명해준다. 유령과 귀신은 우리가 단순히 ‘관념들’이라고 부르는 것이다. 원시인이 ‘생각할’ 때, 그는 문자 그대로 환시를 본다. 그리고 그 사실성은 너무나 강해서 그는 지속적으로 그 정신의 내용을 실제적인 것으로 혼동한다. (...) 원시인에게 있어서, 관념은 시각적이고 청각적이며, 계시의 특성을 지니고 있다.”

Jung CG (1971): 같은 책, p30.

201) Jung CG (1989b): 같은 책, p461. 융은 ‘환각’보다는 ‘환영’(vision)이라는 개념을 선호했다. 환각은 병리적 개념이라는 낙인이 찍혀 있는 반면에, 환영은 병리적 상태에서만 나타나는 현상이 아니기 때문이다.

Jung CG (1964a): *Civilization in Transition*, Princeton University Press, Princeton, p314.

하느님이 말을 건네 올 것이라는 노골적인 기대는 의식적 마음의 활동을 비워 내고 그것을 간절한 기도에 의해 배열된 신성한 존재에게로 연결해 준다. 그 신성한 존재란 경험적 관점에서는 원형적 이미지로 여겨야 한다. (...) 하느님이 의식적 마음의 활동과 자발성을 지배할 거라는 기대에는 본질적으로 그 어떤 어리석은 생각도 존재하지 않는다. 원초적인 이미지들은 정확히 그렇게 할 수 있는 능력이 있기 때문이다.²⁰²⁾

까트린느가 본 성모상은 판도라 그림과의 비교를 통해 살펴보았듯이, 집단적 무의식으로부터 올라온 원형적 환상이다. 개인 무의식에서 올라온 것이라고 볼 수 없는 원형적 이미지와 모티프들이 배열되어 있기 때문이다. 발현한 성모상은 까트린느가 아동기와 청소년기에 겪었을 수 있는 정신적 고통과 갈등을 통합하고 치유하는 상징으로 나타난 자기(the Self)의 상징인 듯하다. 자기의 상이 품에 안아서 필요한 모든 것을 채워주는 자애로운 모성 원형상의 모습으로 나타난 것으로 보인다.

다음으로 까트린느가 살았던 프랑스와 유럽의 시대적 상황을 살펴보겠다. 까트린느가 살았던 19세기는 유럽의 왕조 체제가 무너지는 과정에서 극심한 대립과 갈등이 있었으며 계몽주의와 낭만주의가 확산하여 이성주의와 자유주의가 득세하였고, 다윈의 진화론 등 과학의 발전으로 가톨릭 교회의 혼란과 분열이 확대될 위험이 컸던 시기였다.²⁰³⁾ 까트린느 수녀가 성모 발현을 목격한 1830년은 프랑스에서 7월 혁명이 일어난 해였다. 첫 번째 발현일인 7월 18일은 혁명이 일어나기 9일 전이었다. 여기서 19세기의 프랑스의 시대적 배경을 일별해 볼 필요가 있다.

프랑스는 1789년 혁명에 의해 부르봉 왕조가 무너지고 부르주아를 포함하는 시민 계급이 전면 등장하였다. 1804년 나폴레옹이 황제에 즉위하였으나 러시아 원정에 실패하여 엘바섬에 유배되었고, 루이 18세가 즉위하여 다시 부르봉왕조가 들어섰다. 왕조시대의 구체제가 부활하여, 혁명 이전으로 돌아가면서 모든 것이 원점으로 환원되었던 것이다. 환원된 왕권 체제는 이미 어느 정도의 권력을

202) Jung CG (1956): 같은 책, p178.

203) 최하경 (2021): 같은 책, p130.

차지한 시민 계급과의 반목과 대립을 겪을 수밖에 없었다. 1824년 왕위에 오른 샤를 10세 국왕은 입헌 정치를 인정하지 않고 극단적인 구체제로 복귀를 시도하였으며, 반정부 세력이 다수를 점하고 있는 의회를 해산하고 출판의 제한까지 시도하였다. 샤를 10세와 부르주아, 시민 계급의 극한적 대립이 심화하며 사회는 극심한 혼란에 빠졌다. 대결하는 두 체제의 대립으로 프랑스 사회의 긴장이 최고조에 이르렀고 한 치 앞도 내다볼 수 없는 상황이 전개되었다. 이런 상황이 이어지면서 혁명의 기운이 되살아났으며, 그러다가 결국 1830년 7월 27일에 7월 혁명이 일어났다.²⁰⁴⁾

융은 “집단적 무의식은 외부 세계의 정신적 측면이며, 그것을 마치 개인 안에 있는 것처럼 정신 내면에서도 볼 수 있다.”²⁰⁵⁾고 했다. 이것은 외부 세계의 사건과 개인 환상의 조응(照應) 현상에 대한 언급인데, 융 역시 제1차 세계 대전이 발발하기 직전에 전쟁을 암시하는 일련의 환상과 꿈들을 체험한 적이 있다.²⁰⁶⁾ 그리고 전쟁 직전 수년 동안 유럽의 미술과 문학에서 종말론적인 심상들이 넘쳐났음을 말하고 있다.²⁰⁷⁾

성모 발현 현상은 대립과 갈등이 최고조에 달했던 집단의 정신 안에서 끓어올랐던 구세주에 대한 열망이 집단적 무의식에 새로운 구세주 원형상을 배열시켰고, 그것이 성모 목격자의 정신에 포착되어 외현화 되어 나타난 것으로 보인다. 융은 다음과 같이 말한다.

천주의 모친을 숭배하고 싶은 열망이 대중 안에 팽배해질 때 이러한 경향은, 논리적 결론으로 생각해보면, 구세주, 평화를 가져오는 자, 적대자들 간에 평화를 이뤄내는 중재자의 탄생에 대한 욕구를 의미한다. 그는 이미 플레로마 안에서는 탄생했지만, 시간의 영역 안에서 그의 탄생은 오직 인간이 지각하고, 알아보고, 선포할 때만 성취가 된다.²⁰⁸⁾

204) 위의 책, p116.

205) Jung CG (1997): 같은 책, p1072.

206) Jung CG (2009): *The Red Book*, Norton, New York, p202.

207) 위의 책, p199.

208) Jung CG (1969c): 같은 책, p462.

일반적으로 원형상의 발현은 그 원형상의 배열을 필요로 하는 집단, 혹은 개인의 상황을 전제로 한다. “원형 자체는 텅 비어있고 순전히 형식만 있는, 일종의 ‘미리 형성되어 있는 기능’이며 선험적으로 주어져 있는 표상의 가능성일 뿐이다.”²⁰⁹⁾ 이 상태에서 원형은 그 어떤 확정적인 형태를 지니고 있지 않으며, 단지 투사 작용을 통해 특정한 형식으로 나타날 가능성만 있다. 하지만 원형에 에너지가 채워져 활성화되면, 확정적인 이미지를 띠고 의식에 배열이 되면서 외부에 투사되어 나타난다.²¹⁰⁾ 이에 관해 폰 프란츠는 외부 세계의 영향이나 혹은 무의식 내부의 에너지 이동이 원형을 활성화해 확정적인 이미지로 투사되게 만든다고 말한다.

외부 세계의 영향이 작용하여 원형을 에너지로 채우고 활성화하면 원형은 확정적인 이미지를 띠고 투사되어 나타난다. 예를 들면, 전염병이나 기근 같은 외부의 위급한 상황이 그 자체로는 항상 잠재적 상태에 있는 집단의 정신 안에 있는 치유자-구세주 환상에 갑자기 에너지를 부과하게 되면 치유자-구세주의 원형상이 집단의 의식에 배열될 수 있다. 또한, 집단적 무의식의 영역 안에서 에너지의 이동이 발생할 수 있다. 예를 들면, 지나치게 남성적인 입장과 일반적으로 외향적인 삶의 태도와 그에 상응하는 가치관과 이념들이 한 사회를 너무 오랫동안 지배하게 되면 무의식으로부터 자연스럽게 보상적인 혹은 반대 경향성이 활성화되어 올라온다. 아마도 그것은 내향적인 경향성 혹은, 보다 여성적인 삶의 전망일 것이다. 외부로부터 촉발되었거나 혹은 무의식 내부의 에너지 이동에 의해서건 두 경우 모두 균형 혹은 전체성을 이루려는 경향이 집단적 무의식으로부터 발생하여 원형적 이미지로 나타나는 것이다.²¹¹⁾

까트린느가 목격한 성모상은 까트린느 개인의 상황과 그녀가 살았던 시대의 대립과 갈등 상황이 집단적 무의식의 구세주 원형을 활성화시켜 하나의 원형상으로 나타난 것이다. 판도라 그림과 발현한 성모상을 비교해보고, 또한 종교적 체험의 모체로서 집단적 무의식의 작용을 살펴볼 때, 성모 발현 현상은 집

209) Jung CG (1969a): 같은 책, p79.

210) Von Franz ML (1995b): 같은 책, p86.

211) 위의 책, pp86-87.

단적 무의식 안에서 신성과 인성의 결합을 이룬 신성혼의 원형적 이미지가 하나의 구세주의 상으로서 그 원형상을 필요로 하는 시대와 개인의 의식에 나타난 것이다. 개인이 그것을 인식은 했는데 자신의 정신 과정에서 발현된 것으로 알아보지 못하고 외부의 현상으로 투사하여 본 것이다.

결 론

그리스도교를 대표하는 아이콘인 십자고상(十字苦像)은 대극의 갈등에 매달려 있는 인간을 표상하는 상징이다. 자유로운 삶을 갈구하지만, 내면의 무의식적 과정에 사로잡혀 끊임없는 마음의 갈등 속에 살아갈 수밖에 없는 인간의 운명을 극적으로 표현하고 있다. 하지만 그 갈등 자체가 인간 삶의 목적이 아니다. 십자가의 대극 갈등은 갈등을 넘어선 다음 단계를 지향하고 있다. 폰 프란츠에 의하면,

십자고상의 기본 관념은 인간의 삶이 갈등에 바탕을 두고 있고 영성화를 지향한다는 것이다. 그리고 그것은 저절로 오는 것이 아니라 고통을 겪음을 통해 온다는 것이다. 보탄 신화-나무에 매달린 보탄-에서 같은 관념이 원초적인 형태로 표현되어 있다.²¹²⁾

그런데 물고기자리가 시작되는 시대의 인류는 아직 십자고상의 대극 갈등이 지향하는 영성적 단계를 인식할 만큼 의식이 발달 되어 있지 않았다. 그것은 성경에서도 드러난다. 신약성경에는 아직 대극 융합의 상징이 뚜렷하게 등장하지 않는다. 물론 십자가 죽음 이후에 부활한 예수의 모습을 보여주긴 하지만, 부활한 예수가 대극 융합을 표현하는 원형적인 모티프가 배열된 상징으로 묘사되어 있지는 않다.²¹³⁾

하지만 십자가의 대극 갈등을 통합하는 상징에 대한 암시는 나타난다. 그것

212) Von Franz ML (1995c): *Shadow and Evil in Fairy Tales*, Shambhala, Boston & London, p44.

213) 예수의 제자들은 부활한 예수의 몸을 만져 보았고(요한 20,24-29), 대화를 나누었으며(루카 24,13-35), 음식도 나누어 먹었다(마태오 24,41-43).

한국천주교중앙협의회 (2009): 《성경》, 가톨릭출판사, 서울.

은 바로 ‘성령’(the Holy Spirit)에 대한 언급이다. 용은 대극 융합의 상징으로서 성령에 대해 다음과 같이 말한다.

‘그리스도 대 사탄’은 하느님 안에서 자기(the Self)의 통합이라는 머나먼 목표를 향해 나아가는 첫 번째 단계에 불과하다. (...) 그 목표는 그리스도교 시대를 넘어서 성령과 하나 되는 것이다. 성령은 창조주가 인간 안에 육화하는 과정을 거쳐 획득한 영적인 상태이다. 성령은 ‘그리스도 대 사탄’에 의해 표현된 절대적 대극 갈등 안에서 자아가 완전히 폐기되는 고통을 겪어낸 각 개인이 체험하는 상태이다. 성령의 상태는 인간이 원래 무의식과 하나였던 상태를 의식의 영역에서 회복하는 것을 의미한다.²¹⁴⁾

예수는 이미 자신을 대신할 성령에 대해 몇 차례 언급한 적이 있다. 그리고 성령을 물과 관련하여 말했다.

내가 진실로 너에게 말한다. 누구든지 물과 성령으로 새로 태어나지 않으면, 하느님 나라에 들어갈 수 없다(요한 3,5).

아버지께서는 다른 보호자를 너희에게 보내시어, 영원히 너희와 함께 있도록 하실 것이다. 그분은 진리의 영이시다. 세상은 그분을 보지도 못하고 알지도 못하기 때문에 그분을 받아들이지 못하지만, 너희는 그분을 알고 있다. 그분께서 너희와 함께 머무르시고 너희 안에 계시기 때문이다(요한14,15-17).

이 장면은 그리스도 상징에 이미 대극을 융합하는 모티프가 담겨 있음을 시사하고 있다. 요한복음에는 예수가 우물가에서 사마리아 여인과 대화하는 장면이 나온다. 여기에서 예수는 자신이 생명의 물을 나누어 주는 자임을 분명히 보여주고 있다.²¹⁵⁾ 그리스도 상징에 이미 ‘물동이를 메고 있는 자’의 모티프가 함축되어 있음을 보여주는 장면이다.

214) Jung CG (1975): 같은 책, p135.

215) “이 물을 마시는 자는 누구나 다시 목마를 것이다. 그러나 내가 주는 물을 마시는 사람은 영원히 목마르지 않을 것이다. 내가 주는 물은 그 사람 안에서 물이 솟는 샘이 되어 영원한 생명을 누리게 할 것이다.” (요한 4,14)

한국천주교중앙협의회 (2009): 같은 책.

요한복음의 이 장면들에서 예수는 성령을 물과 연관시키고 있고, 성령이 각 개인 안에서 솟아오르는 것임을 분명히 언급하고 있다. 분석심리학의 상징에서 물은 대체로 무의식으로 해석한다. 그리고 꿈이나 적극적 명상에 나타난 물의 특정한 의미는 그 물이 어떤 양상으로 나타났는가에 따라 달리 해석한다. 자아를 사로잡는 무의식의 부정적이고 파괴적인 영향력일 수도 있고, 생명과 생기를 주는 생명의 물일 수도 있다. 전자가 악력적인 힘이라면, 후자는 성령적인 힘이다. 두 가지는 동일한 무의식의 양면적인 양상이다.

예수가 ‘물과 성령’으로 새로 태어나라고 한 말은 물(무의식)의 부정적인 작용을 다스려서 성령의 기운으로 변환시키라는 말이다. 그러면 모든 인간이 ‘물동이’를 메고 있는 자’가 될 수 있다는 것이다. 하지만 그 당시 대다수 인류의 의식은 물과 성령으로 표현된 통합의 상징을 인지할 만큼 분화되어 있지 않았다. 그래서 물고기자리 시대 2천 년 역사의 전개가 필요했던 것 같다. 물병자리 시대를 여는 새로운 구세주의 상으로서 성모상은 휩쓸어 버리는 파괴적인 물을 물동이 안에서 생명의 물로 변환할 수 있다는 것, 즉 파괴적인 무의식의 영향력(뱀)을 성령의 기운(푸른 망토)으로 변환하여 통합할 수 있음을 보여주는 상이다.

본 논문을 통해 살펴보았듯이, 가톨릭의 성모 발현 현상은 오랫동안 서구인들의 마음에 작용했던 대극의 갈등을 넘어 그 융합을 표현하는 상징이 집단적 무의식에서 배열되어 의식의 장에 나타나고 있음을 보여주는 것이다. 발현한 성모상은 그리스도교가 등한시하고 배제했던 인간의 육체와 정신이 담지하고 있는 신성의 가치를 일깨워주는 상이다. 성모상은 신성이 인간의 내면으로부터 기원하며 자아-의식에 통합될 수 있다는 것, 신성이 적어도 잠재적으로는 인간이 도달할 수 있는 범위 안에 있다는 것을 보여준다.

이제 인간은 승천한 예수를 찾기 위해 하늘을 유심히 올려보았던 갈릴레아 사람들처럼(사도행전 1, 10-11), 신성한 가치를 찾기 위해 더이상 하늘을 올려다보지 않아도 된다. 그 ‘하늘’은 우리가 살아가는 물질적인 세상과 육체를 지닌 인간의 내면에서 찾을 수 있다. 성모상은 육체(*corpus*)와 땅(*terra*)이야말로 신성이 드러나는 바탕임을 보여줌으로써 서구인들의 정신세계에서 배제되어 대극 갈등을 일으켰던 한 축을 통합하는 길을 열어주었다.

발현한 성모상은 그리스도교의 십자가 상징만으로는 충분히 밝혀주지 못하는 “인생”이라는 신비극(神祕劇)에 대한 해답을 제시해 준다. 예수가 매달려

있는 십자가상(十字苦像)이 그리스도교 비의(秘儀)의 시작과 과정을 보여주는 상징이라면, 푸른 망토의 성모상은 결과이며 목적을 보여주는 상징이라 할 수 있다. 달리 말하면, 푸른 망토의 성모상은 십자가상에서 죽은 예수가 부활한 모습을 보여주는 이미지인 셈이다. 십자가상이 대극 갈등을 묘사하는 고통과 죽음의 상이라면 푸른 망토의 성모상은 대극의 융합을 묘사하는 부활과 영광의 상이다. 심리학적으로 보면, 십자가라는 대극의 시련을 끝까지 견뎌낸 자아를 통해 자기(the Self)가 온전히 실현되어 영광스럽게 변모된 인간의 모습이 다. 그 모든 변환과정이 개별 인간의 내면에서 일어난다는 것을 성모 발현 현상을 통해 볼 수 있었다. 그런 의미에서, 성모 발현은 종교적 신화의 시대가 막을 내리고 개인적 신화의 시대의 도래를 알리는 물병자리 시대의 새로운 구세주상이 인류에게 드러난 것으로 볼 수 있다.

참 고 문 헌

- 주교회의 교리교육위원회 (2018): 《한국 천주교 예비 신자 교리서》, 한국천주교중앙협의회, 서울.
- 최하경 (2021): 《세계의 성모 발현 성지를 찾아서》, 분도출판사, 왜관.
- 한국가톨릭대사전 편찬위원회 (1999): 《한국가톨릭대사전》, 분도출판사, 왜관.
- 한국천주교중앙협의회 (2009): 《성경》, 가톨릭출판사, 서울.
- Dourley JP (1981): *The Psyche as Sacrament*, Inner City Books, Toronto.
- Edinger EF (1987): *The Christian Archetype*, Inner City Books, Toronto.
- _____ (1992a): *The Aion Lectures*, Inner City Books, Toronto.
- _____ (1992b): *Transformation of the God-Image*, Inner City Books, Toronto.
- _____ (1994): *The Eternal Drama*, Shambhala, Boston.
- _____ (1995): *The Mysterium Lectures*, Inner City Books, Toronto.
- Elder GR (1996): *The Body: An Encyclopedia of Archetypal Symbolism*, Shambhala, Boston & London.
- Hollis J (1995): *Tracking the Gods*, Inner City Books, Toronto.
- _____ (2000): *The Archetypal Imagination*, Texas A&M University Press, College Station.
- _____ (2004): *Mythologems*, Inner City Books, Toronto.
- Jacoby M (2006): *Longing for Paradise*, Inner City Books, Toronto.
- Jung CG (1954): CW 16, *The Practice of Psychotherapy*, Princeton University Press, Princeton.

- _____ (1956): CW 5, *Symbols of Transformation*, Princeton University Press, Princeton.
- _____ (1960): CW 8, *The Structure and Dynamics of the Psyche*, Princeton University Press, Princeton.
- _____ (1961): CW 4, *Freud and Psychoanalysis*, Princeton University Press, Princeton.
- _____ (1964a): CW 10, *Civilization in Transition*, Princeton University Press, Princeton.
- _____ (1964b): *Man and His Symbols*, Anchor Books, New York.
- _____ (1966): CW 7, *Two Essays on Analytical Psychology*, Princeton University Press, Princeton.
- _____ (1967): CW 13, *Alchemical Studies*, Princeton University Press, Princeton.
- _____ (1968): CW 12, *Psychology and Alchemy*, Princeton University Press, Princeton.
- _____ (1969a): CW 9I, *The Archetypes and the Collective Unconscious*, Princeton University Press, Princeton.
- _____ (1969b): CW 9II, *Aion*, Princeton University Press, Princeton.
- _____ (1969c): CW 11, *Psychology and Religion*, Princeton University Press, Princeton.
- _____ (1970): CW 14, *Mysterium Coniunctionis*, Princeton University Press, Princeton.
- _____ (1971): CW 6, *Psychological Types*, Princeton University Press, Princeton.
- _____ (1973): *C. G. Jung Letters I*, Princeton University Press, Princeton.
- _____ (1975): *C. G. Jung Letters II*, Princeton University Press, Princeton.
- _____ (1977): *C. G. Jung Speaking*, Princeton University Press, Princeton.
- _____ (1984): *Seminar on Dream Analysis*, Princeton University Press, Princeton.
- _____ (1988): *Nietzsche's Zarathustra*, Princeton University Press, Princeton.
- _____ (1989a): *Memories, Dreams, Reflections*, Vintage Books, New York.
- _____ (1989b): CW18, *The Symbolic Life*, Princeton University Press, Princeton.
- _____ (1997): *Visions*, Princeton University Press, Princeton.
- _____ (2008): *Children's Dreams*, Princeton University Press, Princeton.
- _____ (2009): *The Red Book*, Norton, New York.
- Mindell A** (2004): *The Quantum Mind and Healing*, Hampton Roads, Charlottesville.
- _____ (2012): *Quantum Mind*, Deep Democracy Exchange, Portland.
- Moon B** (1997): *An Encyclopedia of Archetypal Symbolism*, Shambhala, Boston.
- Von Franz ML** (1980): *The Psychological Meaning of Redemption Motifs in Fairy Tales*, Inner City Books, Toronto.
- _____ (1988): *The Way of the Dreams*, Windrose Films, Ontario.
- _____ (1990): *Individuation in Fairy Tales*, Shambhala, Boston.

- _____ (1992): *The Golden Ass of Apuleius*, Shambhala, Boston & London.
- _____ (1993): *The Feminine in Fairy Tales*, Shambhala, Boston.
- _____ (1995a): *Creation Myths*, Shambhala, Boston.
- _____ (1995b): *Projection and Re-Collection in Jungian Psychology*, Open Court, Chicago and La Salle.
- _____ (1995c): *Shadow and Evil in Fairy Tales*, Shambhala, Boston & London.
- _____ (1997): *Archetypal Patterns in Fairy Tales*, Inner City Books, Toronto.
- _____ (1998): *C. G. Jung His Myth in Our Time*, Inner City Books, Toronto.
- _____ (1999): *Archetypal Dimensions of the Psyche*, Shambhala, Boston & London.
- _____ (2000): *The Problem of Puer Aeternus*, Inner City Books, Toronto.
- _____ (2002): *Animus and Anima in Fairy Tales*, Inner City Books, Toronto.

Shim-Sŏng Yŏn-Gu 2023, 38 : 1

〈ABSTRACT〉

**An Analytical Study on the Apparition of Virgin Mary
of Rue du Bac: The Virgin Mary as the Incarnation
of the Divinity**

Ki-Hwan Kim,* Jung Taek Kim, Ph.D.**

This paper examines the apparition of the Virgin Mary revealed in Rue du Bac, Paris, France, in 1830, from a perspective of analytical psychology. To do so, it amplifies the archetypal motifs manifested in the images of the Virgin Mary of Rue du Bac by introducing the medieval alchemical picture titled “Glorification of the body portrayed as the coronation of the Virgin Mary” from Reusner’s Pandora (1588). This image of the Virgin Mary is full of archetypal motifs that show the process and end result of individuation, which is the main idea of Jungian psychology.

These symbols that depict the individuation process, both in Reusner’s Pandora and in the Mary of Rue du Bac, are expressions of mythologems, constituent elements of the collective unconscious. Jung noted that these mythologems are the ultimate base and matrix of all religions. Through examining the archetypal motifs, which appear in the Mary of Rue du Bac, the apparition of the Mary turns out to be the revelation of the archetypal image of the Self in a space-time continuum, which is constellated in the collective unconscious. That is, an archetypal figure revealed itself to a witness’ ego-consciousness to whom a space-time continuum functions as a cognitive category.

The Mary of Rue du Bac represents the union of the opposites of divinity and humanity, which lacks in the symbolism of the Cross in Christianity. In this regard, she is an image of the new savior, who opens the new aeon of the Aquarius. The revealed image of Mary shows that divinity originates from the inner realm of the human psyche, that corporeal human beings are the matrix in

which the divine incarnates, and that human being is the subject of psychological redemption. The image of Mary awakens us to the value of divinity in the human psyche in the times when the spiritual values Christianity has retained declines drastically.

KEYWORDS : Apparition of the Virgin Mary; Individuation; Aquarius;
Incarnation of the divinity; Image of a new savior.

**Department of Dental Hygiene, Catholic Sangji College, Andong, Korea*

***Jesuit Spiritual & Psychological Counseling Center, Seoul, Korea*