

## 중세 영문학에 나타난 젠더, 기독교, 그리고 읽기: 성녀전과 마저리 캠프를 중심으로\*

최예정 (호서대학교)

### I

중세 시대에 있어서 젠더와 읽기라는 주제는 매우 많은, 그리고 다양한 층위를 지닌 질문들을 내포하고 있다. 우선, 젠더라는 문제가 중세 시대에 어떻게 작용하였는가, 중세 독자 중 젠더의 문제를 특히 의식하던 사람들은 누구였나라는 질문을 던질 수 있다. 다른 한편으로는 이 문제를 다시 풀어 여성 독자들은 읽기 행위에서 자신의 젠더 문제를 어떻게 의식하고 개념화시키는가, 특히 중세 기독교의 교리와 신학적 전통 안에서 여성들은 자신의 젠더를 어떻게 해석해내는가는 질문으로 치환할 수도 있다. 물론 이러한 치환은 중세의 지배 담론에서 큰 비중을 차지하던 반여성주의라는 중세 특유의 담론이 여성 독자와 남성 독자에

---

\* 본 논문은 2003년도 한국학술진흥재단 연구비 지원(A00459)에 의해서 이루어짐.

게 다른 방식으로 받아들여질 수밖에 없으며 따라서 남성과 여성은 각각의 젠더에 따라 읽는 글도 달라지고 또 글을 읽어내는 방식도 달라질 수밖에 없었다는 가정에 기초한다. 그리고 이러한 가정이 단지 가정으로만 끝날 수 없다는 것이 중세 여성 독자/작가들의 글에서 계속 발견되는 바이기도 하다. 그렇다면 중세 여성들은 글을 읽으면서, 특히 주로 기독교의 가르침을 전파하고 설명하는 글들을 읽으면서 구체적으로 자신의 정체성을 어떻게 규정하고 재구축해나갔는가. 여성이 자신의 젠더를 의식하게 될 때 여성의 읽기는 남성의 읽기와는 구별되는 어떤 특징을 갖게 되는가.

중세 시대의 여성 독자들이 자신의 독서에 대해 언급하고 있는 작품들에서 거의 공통적으로 발견되는 특징 중 하나는 독자 자신이 여성이라는 사실을 항상 의식하고 살았다는 점이다. 중세의 텍스트들은 실명의 여성 작가의 글이건, 혹은 픽션 속의 가상의 인물이건 간에 독자로서 제시될 때, 자신이 여성임을 의식하고 있는 모습으로 제시된다. 이와 같이 여성 독자들이 글을 읽으면서 자신이 여성이라는 점을 의식하고 있다는 것은 중세의 남성독자들과는 사뭇 대조되는 특징이다. 사실상 어느 독자라도 시대를 막론하고 그렇듯이, 의식적으로건 무의식적으로건 자신의 주체성에 대한 일정한 개념을 갖고 있고, 읽기 행위를 통하여 그러한 자신의 주체를 강화, 혹은 해체, 재구축등의 과정을 갖게 되는 것이 사실이다. 그런데 중세 남성 독자들이 글을 읽을 때에는, 이러한 독자의 주체성은 책의 내용과 전제에 따라 다양하게 구축되어 남성 독자 일반에게 공통적으로 작용하는 의식을 찾이란 거의 불가능하다. 물론 신학 서적을 읽는 중세 독자라면 스스로를 신 앞에 대면자로서의 피조물 인간, 혹은 죄인의 모습으로 스스로를 제시한다는 정도의 공통점을 찾을 수는 있겠으나, 이러한 의식은 남녀를 불문하고 공통적으로 발견되는 특징이기에 남성 특유의 의식이라고 부르는 어렵게 된다. 또한 그와 같이 자신을 죄인 혹은 구원의 여정을 가야 하는 구도자로 제시한다고 하더라도 남성 독자의 경우에는 이러한 주체 의식 속에 젠더가 특별히 개입하는 일을 찾기는 어렵다. 이에 반하여 중세의 여성 독자는 독자 자신이 여성이라는 사실에서 도망가지 못하며, 늘 그것을 의식하는 것처럼 보인다.

크리스틴 드 피잔(Christine de Pizan)의 『여성들의 도성』(*The Book of the City of Ladies*)은 매우 좋은 예이다. 이 책의 서두에서 피잔은 이 책을 쓰게 된 계기를 알려준다. 그녀의 설명에 의하면 그녀는 다른 책들을 읽다가 머리를 식히려고 가벼운 마음으로 책을 집어 든다. 이때 그녀가 택한 책은 매티오러스(Matheolus)이다. 이 책은 그녀 자신의 책도 아니고, 누군가가 그녀에게 읽어보라고 갖다 준 책이다. 너무나 오랫동안 공부를 하다가 머리가 아파서 잠시 가벼운 읽을거리를 찾아보겠다고 집어 든 책이었는데, 그것은 오히려 그녀에게 더욱 무거운 마음만을 안겨줄 뿐이다. 그 책은 여성들에 대한 온갖 비방과 경멸로 가득 차 있었기 때문이다.

내가 보기에 그 주제는 거짓말을 즐기지 않는 사람들에게는 매우 불쾌하게 보였고, 또한 어휘나 주제에서 진실성이 결여되어 있어서 덕성이나 행실을 발전시키는 데에는 아무 소용도 없을 것처럼 보였기 때문에, 여기저기를 좀 훑어보다가 끝을 읽어보고 나서 나는 더욱 고상하고 유용한 공부를 하는 쪽으로 주의를 돌렸다. 하지만, 비록 그 책이 아무 권위가 없음에도 불구하고, 단지 그 책을 보기만 해도 나는 의아해하지 않을 수 없었다. 어째서 그렇게 서로 다른 사람들이, 그리고 그들 중 학식 있는 사람들이, 그들의 언사나 책과 저술을 통해 여성과 여성의 행실에 대해 그렇게 사악한 모욕을 가하고 싶어 했고 지금도 그러하는지를 말이다. 단지 한 명이나 두 명이 그러는 것도 아니고, 단지 이 매티오러스란 사람만도 아니고 (왜냐하면 어쨌든 이 책은 오명을 지니고 있고, 또 풍자로 의도된 것이니까) 더욱 일반적으로 말하자면 모든 철학자들과 시인들, 그리고 모든 웅변가들의 글로 판단해 보건대—그들의 이름을 열거하려면 너무 오래 걸릴 것이다—그들은 모두 다 입을 모아 한 목소리로 말하는 것처럼 보인다. (Pizan 3-4)<sup>1)</sup>

여기에서 피잔은 이미 여러 권의 책을 읽은 숙련된 독자로 제시된다. 매티오러스의 책을 보면서 그녀는 불쾌함을 느낀다. 처음에 그녀는 자신의 불쾌함을 일

1) 크리스틴 드 피잔의 『여성들의 도성』으로부터의 인용은 Christine de Pizan, *The Book of the City of Ladies*, trans. Earl Jeffrey Richards (New York: Persea Books, 1982)에 의거하였다.

반적인 독자와 책의 관계로 설명해 보려고 노력한다. 즉 책이 진실을 말하지 않고 거짓말을 말하고 있다는 것이다. 그런데 이것이 단지 특정한 한 권의 책의 진실성에 대한 비판으로, 그리하여 그 책의 가치를 부정하는 것으로 단순히 끝날 수 없는 것은 그녀가 매티오러스의 책을 부인한다고 하더라도 여전히 비슷한 종류의 다른 책들이 수없이 많다는 것을 그녀가 알고 있기 때문이다. 매티오러스의 책은 단지 조족지혈에 불과할 뿐, 모든 철학자들, 시인들, 학식있는 사람들 다시 말하면 남성 저자들 모두가 여성에 대한 비방을 담은 글들을 써 왔다는 것이다.

“그들은 모두 다 입을 모아 한 목소리로 말하는 것처럼 보인다”는 피잔의 발언은 사실상 현대 독자들의 입장에서는 매우 익숙한 것이기도 하다. 가깝게는 버지니아 울프(Virginia Woolf)가 『자기만의 방』(*A Room of One's Own*)에서 들려주었던 경험담이기도 하고, 피잔과 동시대에서 찾자면 바쓰덱(Wife of Bath)이 글쟁이 남편 잔킨(Jankyn)에게 퍼부어했던 항변에서도 유사한 이야기를 이미 들었기 때문이다. 울프나 피잔 같은 현실 속의 실존 여성이나, 바쓰덱과 같은 픽션 속의 여성이나 막론하고 모두, 글이 여성을 폄하하고 있다고 분개하고 있다는 것은 매우 재미있는 공통점이다. 또한 중세 독자나 현대 독자나 동일하게, 또한 학식있는 여성이나 무식한 여성이나 동일하게 분개한다는 점도 흥미 있는 일이다. 이와 같은 공통점이 생기게 되는 것은 우선적으로 여성 폄하적인 문헌이 너무 많은 탓도 있거니와, 것처럼 여성을 비방하거나 폄하하는 글들이 여성의 자기 정체성 문제를 첨예하게 건드리고 있기 때문이다. 더욱이 중세처럼 모든 문화와 사상, 사회 조직과 법체계가 기독교 교리에 기초하고 있는 시대에, 그 근간을 이루는 기독교가 여성에 대해 대단히 부정적인 시각을 가지고 있고 그것을 계속적으로 확대 재생산하고 있으며 그러한 재생산의 핵심적인 통로 중 하나가 권위를 인정받는 문헌들이라면, 그 때 그 글에 둘러싸여진 여성의 자존감이 얼마나 심각하게 훼손될 것인가 하는 것은 명약관화하다. 그렇게 본다면 끝없이 반여성주의 담론을 반복적으로 주입시키는 잔킨에 대해 바쓰덱이 주먹다짐을 하고 책장을 찢는 장면은 이러한 중세의 반여성담론과 여성의 자의식과의 관계를 대단히 훌륭하게 상징적으로 보여준다고 말할 수 있다. 중세 여성 독자가 책을 마주하게

되면, 그 책이 여성의 여성으로서의 자기 정체성을 건드리기 때문에, 원하건 원하지 않건 자신이 여성이라는 사실을 끊임없이 상기하게 되어, 심리적인 방어기제를 만들어 내건 혹은 공격적인 반응을 유도하건 간에, 어떤 분명한 힘을 행사한다는 것이다.<sup>2)</sup>

여성을 타락한 이브 혹은 거룩한 마리아로 양분하는 중세의 기독교 담론은 여성과 관련한 가장 강력한 담론으로서, 여성에 대한 모든 담론의 근거이자 원천으로 작용했다. 그리고 이러한 담론은 여성이 자기를 인식하고 형상화하는 과정에 개입하면서 여성이 부정적인 자기 인식을 내면화하게 하는 힘을 지니고 있었다. 따라서 여성이 이러한 지배 담론을 무비판적으로 수용하거나, 혹은 반발하거나 비판한다 하더라도, 여성의 주체성 형성 과정에서 이러한 반여성주의 담론은 필수적으로 작용하였다. 그런데 모든 여성을 이브나 마리아 중 어느 한쪽으로 강제로 편입시키는 이러한 도식적 담론은, 하워드 블록(R. Howard Bloch)이 밝히고 있듯이, 역사에 발을 디디고 있는 여성들의 모든 독특한 경험이나 개별성을 사상하는 것을 물론이요, 여성이 역사적 맥락 속에 자리하고 있다는 것 자체를 부정하는 것이었다. 이브건 마리아건 모두 추상화된 이데올로기적 재현일 뿐이므로, 삶의 구체성과 개별성을 지닌 살아있는 여성이 근본적으로 도달할 수 없는 이상화된 존재라는 점에서, 이러한 이상은 현실 속의 여성들을 영원히 적당치 않은 존재, 결함이 있는 존재로 만들어버리는 결과를 낳는다. 그리고 그것은 결국 현실 속의 여성들이 자기 존재에 대해 절망하게 만들거나, 혹은 남성들이 여성을 비하하고 비난할 수밖에 없게 만드는 자기 모순적인 폐쇄 구조를 만들 뿐이었다.

이러한 여성관이 팽배한 상태에서 여성들은 어떤 종류의 읽기를 할 수 있을

---

2) 물론 이것은 중세의 모든 글이 반여성주의적이었다 뜻은 아니다. 그리고 모든 여성들이 이러한 반여성주의의 뒷에 걸려 글읽기와 쓰기의 과정에서 완전히 소외당했다는 뜻도 아니다. 가령 아벨라르(Abelard)와 엘로이즈(Eloise)처럼 잘 알려진 커플 뿐 아니라 오거스틴(Augustine), 앤셀름(Anselm)에 이르기까지 많은 정통 신학자들의 저작물, 흔히 남성 저자의 글이라고 알려진 여러 저작물에서 여성 독자들은 남성들의 동반자로, 비판적 독자로, 혹은 가장 이해심이 있는 동료의 역할을 하기도 하였다. 이러한 예들에 대해서는 Olson 69-96; Zieman, "Reading, Singing and Understanding" 97-120; Kerby-Fulton 121-34; Bartlett 89-92; Beckwith 46 등을 참고할 것.

것인가. 이것은 현대 독자들에게는 이해하기 어려운 난제라고 할 수 있다. 남성들이 주조를 이루는 중세 저작물들이 계속적으로 자신에 대해 부정적인 이상만을 주입했다면, 중세 여성들에게 있어서 읽기 행위는 정신분열적 파행을 자아내는 자기 파괴적 행위가 될 수도 있을 것이기 때문이다. 그렇다면 중세 여성들은 구체적으로 무엇을 읽고, 어떻게 읽었는가.

## II

중세 여성들이 자신의 젠더를 의식하면서 읽었던 대표적인 읽을거리로는 성인전을 들 수 있다. 중세에는 여성들은 이성적이고 논리적인 글을 읽을 만한 지성이 모자란다고 생각되었으므로, 소화하기에 비교적 부담없는 ‘부드러운’ 내용을 담고 있는 성인전은 여성들에게 적합한 읽을거리로 추천되었다. 더욱이 성인전은 그 내용이 직접적으로 교훈적이고 규범적일 뿐 아니라 독자가 자신의 삶에서 쉽게 모방할 수 있는 삶의 패턴을 예시하였으므로, 여성 독자들에게 성인전, 그 중에서도 성녀전은 좋은 읽을거리로 추천되었다. 초서의 『트로일러스와 크리세이드』(*Troilus and Criseyde*)는 중세 사람들의 이러한 일반적인 가정을 잘 보여준다.

“세상에, 참, 아저씨 미치셨어요?” 하고 그녀가 말했다.  
 “그게 미망인이 할 일이에요?  
 맏소사, 아저씨는 항상 절 놀라게 하시지 뭐예요.  
 하도 말씀을 험하게 하셔서 아슬아슬하다니까요.  
 차라리 동굴 속에 앉아서 기도하고 성인전이나 읽는 것이  
 제겐 더 잘 어울리는 일이에요.”

“I! God forbede!” quod she. “be ye mad?”  
 Is that a widewes lif, so God yow save?  
 By God, ye maken me ryght soore adrad!

Ye ben so wylde, it semeth as ye rave.  
 It satte me wel bet ay in a cave  
 To bidde and rede on holy seyntes lyves;  
 (*Troilus and Criseyde* 2.113-118)<sup>3)</sup>

이 대사는, 밖에 나가 5월제나 즐기자는 팬다러스(Pandarus)의 말에 화들짝 놀라며 크리세이드(Criseyde)가 자신은 성인전이나 읽어야 한다고 말하는 내용이다. 이 대사는 중세 기독교가 여성 독자와 남성 독자들에게 얼마나 다른 종류의 독서를 잠재적으로 강요하고 있었는가를 암시한다. 설령 여성 독자가 어떤 종류의 글을 읽어서는 안된다고 명시적으로 주장하는 것은 아니라 하더라도, 여성에게 적합한 종류의 독서는 따로 있다는 것을 암시하고, 때로는 교묘하고 은밀하게, 혹은 매우 적극적으로 노골적으로 특정 종류의 독서를 하도록 유도했다는 것이다.

이것은 현존하는 중세 여성 작가들의 글이 극소수의 예외를 제외하고는 모두 경건 서적류, 특히 계시적 경험을 한 여성들의 자전적, 혹은 전기적 경험을 위주로 한 글들이라는 사실에서도 간접적으로 입증된다. 즉 수준 높은 신학서적은 여성이 읽기에 부적절한 것으로 판단하여, 애당초 독서 목록에서부터 제외되었으므로 여성 작가들이 본격적인 신학 서적을 쓴 예를 발견하기는 힘들게 된다. 또한 여성의 설교를 금지했던 상황이므로, 여성들이 설교를 아무리 열심히 들었다 하더라도 설교문의 저자가 된다는 것은 상상하기 힘들다. 역사서의 경우도 마찬가지여서 여성이 역사적 소재를 바탕으로 하는 로맨스를 읽는 것을 상상할 수는 있지만, 역사서 자체를 읽거나 썼으리라고 상상하기는 어렵다. 이때 여성들이 비교적 자유롭게 읽고 나아가서 작가로서의 역할까지도 감당할 수 있었던 것은 가벼운 로맨스 혹은 경건 문학, 특히 그 중에서도 성인전 정도였던 것이다. 중세 여성들이 성인전을 즐겨 읽었다는 것은 많은 역사적 증거를 지니고 있다.

3) 인용하는 초서(Geoffrey Chaucer)의 모든 작품은 Larry D. Benson, ed., *The Riverside Chaucer* (Boston: Houghton Mifflin, 1987)를 사용할 것임. 그리고 앞으로 초서의 작품을 인용할 때에는 본문 중에 행수만 표기할 것임.

가령 13세기부터 15세기까지의 여성들의 소장 도서목록을 그들의 유언서를 토대로 재구성해해보면 여성 독자들이 가장 많이 읽었던 것은 성인전을 포함한 경건서적이었던 것처럼 보인다. 현존하는 유언서들이 대부분 중상층 부르주아지 이상의 여성들의 것이고 특히 귀족 계층의 것이었음을 상기한다면 이것이 전 계층과 신분을 망라하여 일반화시킬 수 있을 것인가 하는 물음이 남기는 한다. 그러나 사실상 서적의 가격이나, 교육 정도를 고려해 볼 때 중상층 부르주아지 이하의 여성이 책을 소유하고 읽었을 확률이 매우 적다거나, 대다수 수녀들이 귀족 출신이어서 귀족 여성과 수녀들이 일종의 독서 공동체(textual community)를 형성하고 있었다는 점, 또한 수녀원이나 귀족 가정에서는 한 명이 책을 읽어주면 나머지 사람들은 함께 모여 앉아 그 내용을 듣는 식의 가정 독서 공동체, 수녀원 독서 공동체가 형성되고 있었다는 점 등을 생각해본다면 이들의 유언서가 당시 여성 독자층의 모습을 상당히 충실하게 보여준다고 믿어도 무방할 것이다(Meale 128-58; Riddy 109-12). 이들의 유언 집행목록에서 가장 많이 등장하는 것이 성무 일과 기도서 등 매일의 경건생활에 필요한 기본 도서이고, 그 외에는 성녀전이 가장 자주 등장한다.

이러한 성인전 중에서도 여성들의 주체성 형성과 삶의 경험의 구성 양쪽에 있어서 성녀전은 직접적인 영향력을 행사하고 있었다. 이것은 읽은 내용과 삶이 일치되어야 한다는 중세 시대의 특징적인 독서관 때문이기도 하였다. 가령 위의 인용문에서 크리세이드에게 특히 성인전이 추천되는 이유는 그녀가 남편을 잃고 방탕한 삶을 살 가능성이 있는 의심스럽고 육욕적인 존재인 미망인이기 때문이다. 미망인들에게 성인전은 가장 추천할 만한 독서 대상으로 떠오른다. 이것은 성인전을 읽는다는 것 자체가 규범적 행위로서 제시되고 있음을 보여준다. 이 때 읽기와 삶은 맞물려 있는 것으로 전제된다. 즉 육욕을 억제하고 정조를 지키며 덕망있는 삶을 사는 것이 성인전 읽기와 맞물려 있고, 성인전 읽기는 다시 기도하기, 혹은 은자로서 종교적 삶을 사는 것과 뚜렷한 경계없이 유동적으로 맞물려 있는 것이다. 즉 생활과 독서, 독서와 신앙, 신앙과 삶에서의 실천은 모두 맞물려진 것으로 인식되고 있으며 이러한 연결고리들은 매우 단단하게 연결되어 있어

서, 하나를 건드리면 나머지 것들은 자동적으로 따라오는 것처럼 보인다. 따라서 여성들이 즐겨 읽던 성인전이 여성들에게 구체적으로 전달하는 메시지가 여성들의 삶의 패턴의 형성에 있어서 매우 중요한 역할을 했으리라는 점은 쉽게 짐작할 수 있다.

중세의 성녀전은 여성들에게 대체적으로 두 가지 메시지를 전달한다. 하나는 여성도 하나님께서 인정하시는 거룩함의 경지에 이를 수 있다는 것, 그리고 사다리를 타고 지상에서 천국으로 올라가는 것과 같은 이러한 거룩함의 경지에 이르려면 여성의 육체는 고통을 당하거나 부정되어야 한다는 것이다. 가령 줄리아나(Juliana), 마가렛(Margaret), 아그네스(Agnes), 캐서린(Katherine) 등의 많은 성녀전에서는 여성의 옷이 벗겨지고 그 벗겨진 몸에 고문을 가하는 이야기가 계속하여 등장한다. 캐서린 성녀전에서처럼 벌거벗은 몸 위에 채찍질이 가해지고 곧 그녀의 몸은 피로 뒤범벅이 되는 장면이 나오기도 한다. 심지어 아가씨(Agatha), 크리스티나(Christina), 도로씨(Dorothy), 캐서린 성녀전에서는 성녀들의 가슴에 채찍질이 가해지고 가슴에 구멍이 뚫리거나 태워지거나 잘려지기도 한다.<sup>4)</sup> 이와 같이 성녀전의 저작 시기, 작가, 저작 배경은 모두 다르다고 하더라도, 대부분의 성녀전들은 이러한 메시지를 지속적으로 전달하는 경향이 있었다. 성녀전의 이러한 메시지는 여성이 구원의 사다리에서 높은 지점에 도달할 수 있다는 메시지를 전달한다는 점에서 자기 정체성에 대해 매우 긍정적인 이미지를 전달하기도 하지만, 동시에 여성의 여성성을 구성하는데 있어서 영혼만큼이나 필수적인 또 다른 존재인 육체에 대해 매우 부정적인 이미지를 전달한다는 점에서 이중적 의미를 지니고 있었다.

대부분의 성녀전에서 주인공 성녀가 결혼을 거부하거나, 혹은 혼인식을 했다고 하더라도 부부간의 성적 결합을 거부하는 에피소드가 여성이 성녀로 변모하기 위한 일종의 통과 의례처럼 반복적인 모티프로 등장하는 것은 여성의 성결과 육체에 대한 이러한 이중적 시각을 반영한다. 동시에, 이러한 성녀전들은 여성들

---

4) 성녀전에 관한 설명으로는 Heffernan과 Winstead의 글을 참조할 것.

의 삶의 모본으로 제시되었기 때문에, 이러한 성녀전들은 여성 독자들로 하여금 자신도 이러한 성녀전의 패턴에 맞추어 살겠다는 소망을 갖게 만들기도 하였다.

실제로 모델이 되는 성녀전과 그 성녀전의 독자의 삶이 일치되는 것처럼 보이는 경우는 왕왕 발견된다. 가령 12세기의 성녀 마카이아트(*Christina of Markyate*)는 약혼자에게 세실(*Cecile*) 성녀전을 이야기해 주면서 그를 설득했다고 전해진다. 또한 그녀가 혼인을 거부함에 따라 그녀의 부모님들이 보여주는 분노에 찬 반응과 위협, 모욕, 조롱, 그리고 그녀의 도주 등의 경험은 처녀 순교자(*virgin martyr*)들의 성녀전의 패턴과 정확히 일치한다. 물론 크리스티나의 삶에 대한 이러한 기록 역시 「*크리스티나 성녀전*」에 기초한 것이기 때문에, 실제 크리스티나의 삶이 그러했던 것인지 혹은 훗날 그녀의 성녀전을 기록한 사람이(아마도 *St. Albans*의 수도승) 성녀전의 패턴에 맞추어 그녀의 삶을 재구성한 것인지는 분명하지 않다(*Wogan-Browne* 316). 그러나 이러한 성녀전들은, 성녀전을 읽으면서 자란 여성들이 훗날 자신의 삶을 그 성녀전의 패턴에 맞게 재구성하려는 노력으로 이어진다는 점을 암시한다고 해석할 수 있다.

마저리 켈프(*Margery Kempe*) 또한 성녀전의 패턴에 맞추어 자신의 삶을 재조직해보려 했던 인물의 예로 들 수 있다. 성녀전 독서의 경험은 그녀가 원하는 삶의 모습에 직접적으로 영향을 끼친다. 예를 들어 비록 결혼을 했다고 하더라도 남편의 동의를 얻어 정절의 삶을 사는 이야기는 성녀전에서 자주 나오는 모티프였는데 이러한 성녀전들은 마저리가 남편과의 잠자리를 거부하는 사건의 역할 모델을 제공했다고 말할 수 있다(*Goodich* 25). 또한 핍박과 승리, 기적과 환상, 신에 의해 특별히 선택된 신부라는 특별한 위상, 예언과 실현 등은 모두 기존의 성녀전의 패턴과 잘 맞아 떨어진다(*Weissman* 204). 물론 켈프의 책은 기존의 성녀전의 패턴과는 다른 측면도 보여준다. 가령 남편과의 잠자리를 거부하는 일의 경우만 보더라도, 전통적인 성녀전에서는 어디까지나 신이 행하시는 기적에 의해 초자연적으로 해결되거나, 혹은 반대로 끝없는 협박과 유혹, 폭력과 난관을 뚫고 겨우 소원한 바를 이루는 패턴을 보인다. 그러나 이러한 성녀전의 성녀들과는 달리 켈프는 남편과 여러 차례의 협상과 조정 과정을 통하여 그녀의 소원을

이루게 된다. 즉 남편의 성욕을 없애 달라는 마저리의 기도가 이루어졌다는 ‘기록’을 기록하고 있기도 하지만, 그 이면에는 그녀의 재산에 대한 권한을 남편에게 양도하고 매주 금요일에 함께 식사를 하겠다는 약속, 즉 물질적이고 사회적인 협약이 이루어진 후에야 가능해졌다는 것도 아울러 보여주기 때문이다. 이러한 과정들에 대한 기록은 마치 진공 속에 존재하는 것처럼 보이는 성녀전의 삶의 방식을 중세 영국의 부르주아지라는 역사적으로 제한된 공간 안에서 실현하려 할 때 겪는 어려움을 보여주는 동시에, 그러한 어려움에도 불구하고 자신 안에 각인된 성녀전의 삶의 패턴에 자신의 삶을 맞추려고 하는 캠프의 노력을 역설적으로 보여준다.

그러나 읽은 내용은 삶으로 체현되어야하고, 삶은 읽은 내용과 일치해야 한다는 이러한 믿음은, 지식과 프락시스의 일치에 대한 일반적인 주장만큼이나 실현되기 어려운 이야기이다. 더구나 그 독서의 내용이 삶의 경험을 추상화하거나 삶의 경험의 자연스런 일부를 사상하고 혹은 억압할 것을 주장한다면 더욱이 그러하다. 성녀전의 가르침을 따라 살려고 노력하면 할수록 오히려 성녀전이 여성들의 삶을 다시금 구속하며 현실 속의 여성들의 갈등과 갈등을 해결하지 못한다는 자각이 생기게 된다. 따라서 여성 독자는 기독교의 정통적 가르침에 충분히 주의하고 또 순종한다고 고백하면서도 동시에 기존의 가르침을 새롭게 읽어내고 자신의 주체성을 새롭게 구축하려는 노력을 하게 된다. 그리하여 남성중심의 중세 텍스트 커뮤니티에서 벗어나 새로운 읽기를 제안함으로써 여성 독자라는 억압된 위치를 새로운 창조적 읽기의 주체로 탈바꿈시키는 한 가지 예를 우리는 마저리 캠프에게서 발견하게 된다.

### III

자신이 여성이라는 자의식은 기독교의 정통적 메시지 속에서 여성들이 숨길 수 있는 새로운 공간을 창출하려는 노력으로 이어지게 된다. 그런 의미에서

중세 후기의 여성 신비주의는 “서구 역사에서 여성들이 그렇게 공식적으로 말하고 행동할 수 있는 유일한 장”이었다는 이리가라이(Irigaray; Beckwith에서 재인용 35)의 말은 켈프의 글과 관련해서 시사하는 바가 많다. 이브나, 마리아나 하는 도식 구조에서 육체성이라는 뜻을 피할 수 없는 현실 속의 여성은 어쩔 수 없이 이브의 카테고리 속에 편입될 수밖에 없는 것이 중세 기독교에서 여성의 운명이었다. 그런데 중세 후기의 여성 신비주의는 여성의 육체성, 감각성 자체를 구원의 통로로 만드는 해방적 성격을 지니고 있었기 때문이다. 신의 구원의 역사와 섭리를 논리적이고 분석적으로 접근하는 중세의 정통 신학은 근본적으로는 신학과 철학이 결합된 형태라 할 수 있었다. 그런 의미에서 스콜라 철학이나, 중세 후기의 롤라드주의는 서로 상충하는 교리를 설파하는 것처럼 보이기도 하지만, 구원과 은총이라는 초자연적인 주제를 인간의 이성의 논리에 의존하여 다룬다는 점에서는 근본적으로 상통한다고 할 수 있었다. 반면에 신비주의는 신의 본성, 즉 예수 그리스도는 신이자 인간이라는 모순되면서도 기독교의 핵심을 이루는 교리를 감각적으로 경험하려는 운동이었다. 롤라드 학파와 영국 교회가 성찬의 교리를 놓고, 제단에 놓인 빵이 신의 몸이나, 혹은 신의 몸의 상징물이나를 놓고 목숨을 걸고 싸우고 있을 때에, 여성 신비주의자들은 그런 이론적인 문제는 짓혀 놓고 환상적 계시 속에서 신의 몸을 만나고 하나가 되는 것을 경험하며 그 환회에 황홀해하였다.

사실상 하나님은 신랑이고 하나님의 사랑을 받는 이 세상의 성도들은 그 신랑의 신부라는 성경의 비유는 매우 전통적이고 또한 정통적인 비유였다. 그러나 이 비유가 여성 신비주의자들에 의해 해석되었을 때, 이것은 전통적 신학과는 사뭇 다른 모습을 띠게 되었다. 신부라는 비유에서 그동안 가려져 있던 여성성이 부각되면서, 실제의 현실 속의 삶에서 여성으로서의 경험, 특히 신부로서의 경험을 갖고 있는 여성의 감정과 경험이 신랑과 신부라는 비유 속에 다시금 투영되었기 때문이다. 이렇게 되자, 종전에 이론적이고 규범적인 측면에서 강조되던 하나님-신랑, 신도-여성이라는 비유는 갑작스럽게도 직접성과 감각성을 지닌 경험으로 되살아나게 되었다.

부인이 자기 남편과 사이좋게 지내는 것은 합당한 일이다. 부부가 결혼할 때 남편이 위대한 영주이고 부인은 가난한 집안 여자라 하더라도 그들은 함께 살고 기쁘고 평화스럽게 함께 쉬어야 하는 법이거든. 그러니 너와 나의 관계도 그러해야 하는 것이란다. 나는 네가 어떤 사람이었는지에겐 관심이 없고 다만 네가 어떤 사람이 될 지에만 관심이 있단다. 그리고 내가 이미 네게 여러 번 말했듯이 난 네 죄를 모두 용서했다.

그러니 난 너와 아주 친밀하게 지내야하고, 너와 함께 네 침대에 누워야 한다. 딸아, 네가 나를 무척 보고 싶어하니, 네가 침대에 있을 때에는 나를 너의 혼인한 남편으로, 너의 아끼는 애인으로, 그리고 너의 사랑스런 아들로 대대하게 나를 끌어안아도 된단다. 왜냐하면 난 아들이 어머니에게 사랑받듯이 사랑받고 싶고, 또 착한 부인이 자기 남편을 사랑하듯, 딸아, 네가 나를 사랑하기를 원하기 때문이란다. 그러니 너는 나를 네 영혼의 팔로 껴안고, 네가 하고 싶은 대로 나의 입술과 머리, 그리고 발에 입 맞추거라. (MK 126-7)<sup>5)</sup>

위의 인용문에서 캠프는 자신이 환상 중에 예수 그리스도에게서 위와 같은 이야기를 들었다고 말한다. 신랑 예수와 신부 캠프는 문자 그대로 침대를 같이 쓰는 관계로 제시된다. 성도들이 구세주 예수를 사랑하고 순종해야 한다는 의미로 사용되던 신랑/신부의 비유관계는 껴안고, 입 맞추고, 한 침대에 누워 쉬는 관계로 풀이된다. 신학의 뼈대에 살과 피를 입힌 듯한 이러한 생생함은 종전에 열등한 여성의 속성으로 무시되던 여성의 육체성과 감각성이 신에 대한 새로운 인식과 경험을 가능하게 하는 통로가 되었음을 보여준다. 위의 인용문 뿐 아니라 캠프의 책 곳곳에서 드러나는 에로틱한 언어들, 성적 판타지와 묘하게 겹쳐지는 신앙적 환상은 성적 욕망에 가득 찬 존재로서 여성을 폄하하던 기존의 반여성주의적 중세의 담론을 전복시키는 듯한 느낌마저 자아낸다.<sup>6)</sup> 가령 신이 성도의 사

5) 캠프의 책은 Margery Kempe, *The Book of Margery Kempe*, trans. B.A. Windeatt (New York: Penguin, 1985)를 사용. 앞으로 본문 중에 캠프의 글을 인용할 때에는 MK라고 표기하고 면수만 본문 중에 표기할 것임.

6) 여성의 육체, 성적 욕망에 대한 중세의 신학적, 의학적 담론들과 마지막 캠프의 글에 관한 논의로는 다음 글들에 참조한 바가 크다. Bartlett, Beckwith, Lochrie, Bynum, Robertson을 참고할 것.

랑을 원한다는 메시지는 매우 고전적인 것이지만, 그 사랑이 ‘혼인한 남편, 아기는 애인’에 대한 사랑으로 채색되고, 그리하여 다시 신체적 접촉과 애무로 치환되면, 그것이 아무리 ‘영혼의 팔’과 입술로 하는 것이라 하더라도 육체적인 사랑과 알레고리적인 사랑의 경계가 지워지게 된다. 여성의 성적 욕망이 신에 대한 영혼의 욕망과 혼재하는 이러한 환상은 성적 판타지인 동시에 종교적 환상이다. 그렇기에 이것은 성적 욕망의 노예인 여성의 불결한 환타지라고 단번에 매도할 수 없게 된다. 오히려 그 성적 판타지에 힘입어 인간이 더욱 더 신에게 가까이 다가가고 신에 대한 체험에서 구체성과 직접성을 얻게 된다고 평가할 수 있게 되는 것이다.

이러한 육체성의 문제, 애육과 신앙심의 기묘한 결합 상태는 현실 속의 캄프의 위치와 떨어뜨려 생각할 수 없다. 그녀는 20세에 결혼하여 곧 첫 아이를 낳고 결국 14명의 어머니가 되었고, 이러한 자녀의 수에서도 암시되듯이 부부 생활도 활발한 사람이었다. 그녀가 개종한 후 남편과의 잠자리를 거부하고자 했을 때조차도, 그녀는 부부 관계 속에서 자신의 육체에 대해 소유권을 주장할 수 없었고, 결국 삼사년이 지나고 나서야 남편의 빚을 갚아주고 금요일에 함께 식사를 하는 조건으로 잠자리 거부권을 겨우 얻어낼 수 있을 정도였다(MK 3장, 11장). 그런데 여성을 이브와 마리아의 이분법적인 틀 속에 가두어두던 중세 규범이 마음속에 완전히 내면화되어 있었던 캄프는, 자신이 결혼한 후 회심을 했기 때문에 하나님을 섬기는 여성에게 필수적으로 요구되는 순결(virginity)을 이미 잃었다는 것을 늘 안타까워했다(MK 86). 캄프는 결혼을 한 부인의 처지이면서도 동정녀 마리아의 삶을 살기를 원하는 모순된 욕망을 갖고 있었던 것이다. 결혼을 했기 때문에 애육이 무엇인지, 그리고 그 갈증이 얼마나 강력한 것인지 잘 알고 있었던 캄프로서는, 그렇기에 오히려 더욱 더 그것에서 떨어져 나와야 한다는 강력한 의무감을 느꼈다고도 말할 수 있다. 이러한 그녀의 심정은 다음 인용문에서 매우 분명히 드러난다.

그리고 이때 이후로 그녀는 남편과 성 관계를 갖고자 하는 욕구를 결코 갖지

않았다. 왜냐하면 혼인의 빛을 갠 것이 그녀에게는 너무 혐오스러워서, 그녀 생각에는 순종하기 위해서가 아닌 이유로 부부관계를 하는 것에 동의하느니 차라리 시궁창의 구정물과 거름을 먹고 마시고 싶을 정도였다. 그래서 그녀는 남편에게 “제가 당신께 몸을 드리기를 거부하지는 않겠습니다만, 제 마음의 모든 사랑과 애정은 모든 세상 것들에서 떠나서 오직 하나님께만 향해있습니다”라고 말했다. 하지만 그는 그녀에게 자신의 뜻을 강요하려 했고, 그녀는 정결하게 살 수 없어서 몹시 울고 슬퍼하며 순종하였다. 그리고 이 피조물은 그 남편에게 정결의 삶을 살자고 종종 권유하기도 하고, 그들의 무절제한 사랑과 서로의 몸을 사용하면서 그들 각자가 느끼는 큰 쾌락으로 하나님을 슬프시게 하고 있다고 (그렇게 그녀는 알고 있다고) 말하면서, 그러니 이제는 서로의 동의 하에 그들의 육체의 욕정을 끊임으로써 스스로를 벌주고 또 징벌하는 것이 옳다고 말하기도 하였다. (MK 46-47)

위의 인용문은 캠프에게 정결의 문제가 두 가지 의미를 지니고 있음을 보여준다. 즉 현실 속에서는 한 남자의 부인이면서도 동시에 신앙적으로는 수녀와 같은 삶을 살고 싶은 현실적으로 화합하기 어려운 캠프의 모순된 욕망을 부분적으로라도 만족시켜 줄 수 있는 형태로서, 결혼의 틀은 유지하면서도 정결의 삶을 살고자 한다는 의미가 있다. 다른 한 편으로는 자신이 그동안 남편과의 관계 속에서 느꼈던 성적 쾌락에 대한 징벌로서 강제되라도 금욕적인 삶을 살아야 한다는 강박 관념도 있다는 것이다. 하나님께 회심한 이후에도 그녀가 남성에 대해 불륜의 충동을 느꼈던 에피소드나 혹은 성직자들의 성기를 훤히 보는 것 같은 끔찍한 환상 속에서 괴로워했던 에피소드들을 감안해 보건대, 회심 이후 “그녀의 25년 간의 삶이 세속적 경험과 종교적 경험의 혼합체”였다는 딜러니의 지적은 특히 성의 영역에 있어서도 꼭 알맞은 표현이라고 말할 수 있을 것이다 (Delany 77). 섹슈얼리티는 그녀에게는 매우 거추장스럽고 버리고 싶은 것이면서도 동시에 그 달콤함을 잊을 수 없는 것이기도 하였다. 자신의 여성성과 육체성, 애욕, 관능성과 같은 것들은 그녀가 익히 알고 있는 그 달콤함 때문이라도 징벌을 받아야 하는 것이었지만, 자신의 육체의 경험 속에 아로새겨진 그러한 본성은 달리 호버 파넬 도리가 없는 것들이기도 하였다.

이와 같은 상황에서 그녀의 딜레마를 해결할 수 있는 탈출구는, 여성으로서의 자신의 아이덴티티를 그대로 유지하면서 신과 만나는 것이었다. 딸, 연인, 신부, 어머니, 그리고 시종드는 여인(handmaid)에 이르기까지 여러 역할로서 그녀는 신에게 더욱 가까이 다가가기를 원하고, 이러한 때에 그녀의 여성성은 거추장스런 짐이 아니라 훌륭한 발판으로 작용한다. 그리고 여성성과 신과의 친밀성이 꼭 들어맞게 화합하는 모델을 그녀는 성모 마리아에게서 찾는다.

그리고 갈보리 산에서 그녀는 전에 씌어진 것처럼 행했다. 그녀는 마치 그리스도께서 그녀의 육신의 눈앞에서 인간의 모습으로 매달려 있으신 것처럼 그녀의 영혼의 눈으로 참된 목상을 하였다. 그리고 우리의 주시요 구원자되시는 예수 그리스도께서 높으신 자비를 베푸셔서, 그의 귀하시고 보드라운 몸이 채찍으로 모두 찢기시고 갈라지시는 것을 이 몸 볼 때에, . . . 그때 그녀는 쓰러져서 큰 목소리로 울고 놀랍게도 이쪽저쪽으로 온 몸을 뒤틀고 구르면서 마치 그녀가 죽은 것처럼 그녀의 팔을 짚었다. 그녀는 자신의 영혼 속에서 순전한 동정심과 연민 때문에 사랑의 불길이 너무나 거세게 타올라서, 우는 것도, 이러한 몸동작도 모두 그칠 수가 없었다. (MK 105-06)

예루살렘으로 성지순례를 가서 예수가 수난 당했던 갈보리 산에서 켐프가 경험한 이 환상은 가히 ‘마리아 본받기’(imitatio Mariae)라 말할 수 있다. 켐프는 결혼하면서 상실했던 처녀성을 회복하고자 하는 그녀 내면의 깊은 욕구를 마리아를 본받는 것으로 해결해보고자 한다. 위 인용문에서 “팔을 짚었다”는 묘사는 누가 보아도 분명할 정도로 십자가 위에서의 예수 그리스도를 묘사할 때 사용하는 표현이거니와, 한편으로는 예수 그리스도의 수난을 목격한 마리아의 반응을 묘사하는 중세 문학작품에서도 자주 사용되던 관용적 표현이었다. 특히 “온 몸을 뒤틀고 구르면서”라는 묘사는 외경에서 이 장면을 극화하며 마리아를 묘사할 때 사용되던 표현이기도 하고, 또한 보나벤투라를 빗자한 자(pseudo-Bonaventura)가 쓴 『그리스도의 생애 명상』(Meditationes vitae Christi)을 로버트 매닝(Robert Manning of Brunne)이 풀어 쓴 책에서도 마리아를 묘사하며 사용했던 표현이다

(Weissman 210-11). 이와 같이 캠프는 자신의 삶에서의 동작 하나하나까지도 완벽한 여성의 표상인 마리아의 그것과 일치시킴으로써 그녀와 같아지기를 원했으며, 그것은 때로는 마리아와 자신이 결국 하나라는 매우 대담한 상상으로까지 발전한다.

이러한 대담한 상상은 특히 수난 장면에 대한 캠프의 명상에서 두드러진다.

그리고 그때, 그녀[캠프]는 우리의 주님께서 그 영혼을 아버지의 손에 맡기시고, 그와 함께 돌아가신다고 생각했다. 그리고 그녀는 우리의 성모(Lady)께서 혼절하시고 쓰러져서 마치 죽은 듯이 가만히 누워 계신다고 생각했다. 그러자 이 몸은 마치 미친 여자처럼 울고 소리치르면서 여기저기를 뛰어다닌다고 생각했다. 그 후 그녀는 우리 성모께 와서 그녀 앞에 무릎을 꿇고 그녀에게 말했다. “제발 성모시여, 슬픔을 그치소서, 아드님은 돌아가셨고 이제 고통에서 벗어나셨습니다. 그러니 성모께서는 슬픔을 그치소서. 그리고 성모시여, 당신의 슬픔이 제 슬픔이오니, 제가 성모 대신 슬퍼하겠습니다.” (MK 234; 밑줄은 필자의 강조)

위의 인용문에서 캠프와 마리아는 구별되지 않는다. 마리아가 슬픔으로 혼절하여 더 이상 슬퍼할 기력도 없을 때에, 어머니 마리아를 대신하여 슬픔의 예식을 치르는 것은 캠프이다. 캠프는 명상 속에서 마리아 환타지를 경험한다. 결국 그녀는 마리아에게 “당신의 슬픔이 제 슬픔”이라고까지 말하는 자신의 모습을 상상한다. 예수의 육신의 어머니였고 또 아름답고 거룩한 하나님의 신부였던 마리아의 슬픔을 자신의 것으로 삼으면서 캠프는 자신이 마리아의 삶과 하나로 합하여지기를 꿈꾼다. 여성에 대한 기독교의 관습적인 이미지를 철저히 내면화함으로써 오히려 그 관습의 압박을 뛰어넘는 새로운 여성으로서 자신의 모습을 재창조하는 것이다. 여성성의 새로운 이미지, 혹은 새로운 여성상의 창출이라 할 수 있는 이러한 캠프의 “상상적 명상”은 여성에 대한 기독교의 가부장적 교리를 부정하지 않으면서도, 그 안에서 여성을 새로운 권위로 “재신화화”(remythologizing)할 수 있도록 만든다(Manter 42-43). 그리고 이러한 재신화화는 전통적 신학의 가르침

안에서 배태되어 그 이미지와 형상에서 별다른 모순을 발생시키지 않으면서도, 동시에 전통적 신학의 틀 속에서는 상상할 수 없었던 새로운 여성의 신학적 가능성을 찾아낸다. 여성과 신의 관계는 새롭게 정의되고, 따라서 여성의 읽기 역시 새롭게 해석될 여지를 갖게 된다.

#### IV

신의 뜻을 알아가고 신에게 가까이 다가갈 때, 여성이 남성보다 결코 열등하지 않으며, 오히려 여성이기에 하나님께 더욱 가까이 갈 수 있다는 가정은 남성 위주의 전통적인 텍스트 커뮤니티가 여성에게 더 이상 절대적인 권위를 가질 수 없음을 의미한다. 환상을 경험하면서도 두려워하고 있는 켐프에게 “딸아 두려워하지 말라, 너는 모든 적들을 이기게 될 것이다. 나는 네가 하나님에 대한 사랑으로 모든 성직자들에게 대답할 수 있는 은혜를 주리라”(MK 51)고 예수께서 말씀하셨다는 대목은 의미심장하다. 마치 성직자가 켐프의 적인 것처럼 들리는 위의 구절에서 켐프는 하나님과 직접 대화하는 자로, 그리하여 성직자보다 더한 지혜를 가진 자로 제시된다. 성직자는 하나님에 대한 지식을 전달하고 하나님을 알아가는 데 있어서 절대적인 권위를 지니지 않는다. 비록 그녀는 라틴어도 잘 모르고 신학서적을 잘 읽을 줄도 모르지만 그녀는 더 이상 신을 해석하는데 있어서 열등한 존재도 아니요, 성직자들 앞에서 주눅들 필요도 없는 것이다.

그녀는 어떻게 하늘에 계신 아버지께서 마치 한 친구가 육신의 언어로 다른 친구에게 이야기하듯 그렇게 분명하고 확실하게 그녀의 영혼과 때때로 대화를 나누시는지를 그성 스테반의 교구목사인 카이스터의 리차드]에게 이야기했다. 때로는 삼위 하나님 중 성자께서, 때로는 삼위이시면서 일체이신 하나님 모두께서 그녀의 영혼에 말씀하셨고, 그녀의 신앙과 그분의 사랑에 대해, 얼마나 그녀가 그를 사랑하고 경배하고 경외해야 하는지 그녀에게 알려주셨다. 그 말씀은 너무 훌륭해서 그녀는 그 어떤 책도, 가령 힐튼의 책도, 브라이드의 책도, 『사랑의 자극』도, 『사랑의 불길』도, 또한 읽는 것을 그녀가 들었던 그 어떤 책

도, 하나님의 사랑에 대해 그렇게 고귀하게 이야기하는 것을 그녀는 한 번도 들은 적이 없었다. . . . 때때로 우리의 성모께서 그녀의 마음에 말씀하셨다. 때로는 성 베드로가 때로는 성 바오로가 때로는 성 카타리나가, 혹은 그녀가 봉헌했던 천국의 그 어떤 성인이라도 그녀의 영혼에 나타나셔서, 어떻게 그녀가 우리의 주님을 사랑해야 하고 또 기쁘게 헤드려야 하는지에 대해 가르쳐주었다. (MK 75)

여기에서 켐프는 하나님과 마치 육신의 친구처럼 대화하는 모습으로 제시된다. 그녀는 성부, 성자, 성령의 하나님과 모두 골고루 대화한다. 또한 대 사도이자 성경의 대 저자인 성 바오로, 교회의 반석인 성 베드로도 그녀에게 직접 나타나 하나님의 사랑에 대해 직접 그녀의 귀에 대고 속삭여 준다. 중세의 교회와 신학에서 대부이자 최고의 권위자라 할 수 있는 이들 사도들이 그녀에게 직접 가르침을 주고 있다는 사실은, 이제 그녀에게 책 읽기와 책의 권위가 더 이상 절대적일 수 없음을 암시한다.

��프가 이제까지 살면서 책과 단절된 삶을 살지는 않았다는 것은 위의 인용문에서도 알 수 있다. 그녀 자신이 직접 읽은 것은 아니라 하더라도 그녀는 누군가가(아마도 Lynn에서 온 신부님) 자신에게 책을 읽어주는 형태의 독서를 주로 해 왔다. 이것이 실제로 그녀가 책을 읽을 능력이 없었기 때문인지는 분명치 않다. 사실 당시에는 이런 식의 독서가 흔한 일이었기 때문에 이런 식의 독서 양식이 그 자체만으로는 큰 문제가 되지 않는다고 말할 수도 있다. 다만 당시의 문해력(literacy)에 대한 남성 성직자들의 일반적 기준에 비추어 볼 때, 그녀가 부분적 문해력만을 지니고 있었던 것만은 분명하다. 1417년 그녀가 레스터(Leicester) 시장인 존 아니스비(Arncliffe)에게 체포되어 심문을 받을 때 보이듯이, 라틴어에 대한 지식은 특히 매우 부족했던 것처럼 보인다. 그러나 위의 인용문은 그러한 부분적 문해력이 그녀가 하나님의 사랑을 이해하는데 있어서 전혀 문제가 되지 않는다는 것을 켐프가 확신하고 있고, 오히려 자랑스러워하고 있음을 보여준다.

사실상 여성들이 부분적 문해력만을 갖고 있었다는 것은 주지의 사실이었으며 어떤 여성 성직자들은 이러한 통념을 오히려 자신들에게 유리하게 전략적으로

사용하는 경우도 있었다. 가령 15세기 앵커리크(Ankerwyke)에서 수녀원장에게 행해진 심문에서 그녀는 주변에 글을 잘 아는 사람도 없고 그녀 자신도 잘 이해하지 못해서 교회의 명령을 지키지 못했다고 말하면서 심문을 모면해간다. 이것은 남성 서기가 없다거나 수녀 자신이 글을 잘 모른다는 것을 핑계로 해서 부당한 교회의 명령이나 왕의 명령에 따르기를 거부할 수 있었음을 암시한다(Bartlett 23). 즉 여성이 라틴어에 대한 지식이 부족하여 제식의 기도문을 읽을 수는 있지만 이해할 수는 없다는 것이 당대의 여성의 문해력에 대한 통념이었는데, 여성을 무시하려는 의도로 더욱 강조되었던 이러한 통념을 여성들은 오히려 전략적으로 이용하여 남성 권력에 저항하기도 했던 것이다. 그러나 위의 인용문을 비롯하여 챔프의 책 전반에서 나타나는 태도는 이와도 일정한 거리를 갖고 있다. 그녀의 태도는, 자신은 신과 친구처럼 대화하는 관계이므로 글을 제대로 읽을 수 있는가 하는 것은 큰 문제가 아니라는 것이다. 이러한 그녀의 확신은 그녀가 실제로 갖고 있는 지적 능력 자체도 과소평가하는 태도를 보이는 것으로도 나타난다.

가령 그녀가 요크 대주교 앞에서 심문받는 장면을 살펴보면, 그녀는 교리에 대한 지식과 신앙의 건전성을 검문하는 질문들에 완벽하게 대답해서 그녀를 체포하고자 하는 사람조차도 흠을 잡을 수 없는 대답을 하였음을 알 수 있다. 요크 대주교와 다른 성직자들이 동석한 심문 자리에서 그녀는 자신을 몰라드 주의자나 이단으로 몰고 가려고 신앙의 조항들을 세심하게 따져 묻는 질문에 답한다. 이때 그녀의 대답들은 그녀가 당대 몰라드 운동과 함께 제기된 여러 신학적 이슈의 논점을 정확히 이해하고 있고, 따라서 그들의 질문에서 요령있게 피해갈 수 있었음을 보여준다. 또한 그녀는 복음서나 바울의 가르침을 자유롭게 인용할 수 있을 정도의 지식도 있었음을 알 수 있다. 이에 대해 그녀는 이것이 모두 ‘하나님의 은혜요 선물’이라고 말하기는 하지만, 상식적인 선에서 생각할 때 이것은 기본적으로 그녀가 당대 종교의 핵심적인 문제들에 대해 상당한 정도의 지적 이해력을 지니고 있었음을 보여준다. 그럼에도 불구하고 그녀는 이러한 지적 인식에는 별다른 점수를 주지 않은 채, 자신이 제대로 대답할 수 있었던 것은 하나님께서 자신에게 직접 가르쳐주셨기 때문이라고 말하고 있는 것이다.

이러한 마저리의 전략은 스웨덴의 브리짓(Bridget of Sweden)의 전략과 비견할만하다. 브리짓의 저작물 『계시』(*Revelations*)는 남편이 죽은 후 뒤늦게 종교의 길에 들어선 여성이 신비적 체험을 하게 되고, 신으로부터 받은 그러한 계시를 사람들에게 전달하는 과정에서 겪어야 했던 어려움, 특히 여성으로서 선지자의 역할을 하기 때문에 더 많이 겪어야 했던 어려움을 잘 보여준다. 그런 의미에서 그녀의 『계시』는 기존의 남성 중심적이고 여성 폄하적인 전통적 텍스트 커뮤니티에 적대적이고 전투적인 방식으로 참여할 수밖에 없는 태생적 특성을 갖는다. 그러나 그녀의 글은 이러한 적대적인 전통과 한편으로는 타협하고 한편으로는 자신의 선지자적 권위를 주장하는 이중적 전략을 통해 여성 선지자로서의 자신의 위치를 성공적으로 구축하고 있음을 또한 보여준다. 그녀가 결국 싸이프러스나 로마에 가서 그들의 회개를 촉구하는 설교를 한다거나, 많은 국왕들과 교황들을 만나 대화하고 권면하는 등의 공적 활동을 했던 것은 그녀의 전략이 성공적이었음을 보여준다(Sahlin 73-82). 사실상 브리짓의 생애는 라틴어 해독력을 기반으로 하는 남성 신학자 주도의 중세 카톨릭 교회에, 지방어를 바탕으로 하는 신비적 경험에서 출발한 여성 종교인이 참여하려 할 때 텍스트 전통 자체가 얼마나 많은 변화를 겪을 수 있는가를 웅변적으로 보여준다. 참여와 비판이 여성의 설교 및 대안물 저작으로까지 이어지는 과정이 생생하게 드러나고 있기 때문이다.

이렇게 본다면 여성이 새롭게 자신의 권위를 주장하고 새로운 텍스트를 창출하는 데까지 이르려면, 자신이 기존의 남성주도의 텍스트에 대한 탁월한 해석자라고 주장해서는 안 되고, 하나님의 마음을 직접 읽은 자라고 말해야만 한다는 것을 알 수 있다. 여성은 선지자 혹은 선견자로서 자신을 제시하고, 하나님의 마음을 읽고 그것을 그대로 베껴 쓰는 자라고 자신을 주장할 때 비로소 권위를 인정받을 수 있게 되는 셈이다. 그리고 심지어는 이러한 순간에도 이단이라는 비난을 받을 소지를 늘 지니고 있는데, 이에서 벗어나기 위해서는 여성이 잃어낸 하나님의 마음이 남성 독자에 의해서 인정받아야 한다. 여성의 읽기는 여전히 남성의 읽기에 의해 검열되고 검증될 때만이 그 정통성을 인정받을 수 있다는 한계는 여전히 상존하는 셈이다.

그러나 그러한 한계에도 불구하고 여성들이 자신들의 특유의 경험과 자기 정체성을 살려 새롭게 시도하는 읽기는, 전통적인 반여성주의적 가르침을 무비판적으로 복제하고 전승하는 것처럼 보이는 중세의 텍스트 전통에 새로운 가능성을 열어주고 있는 것이 사실이다. 예를 들어 브리짓이 시온(Syon)에 수녀원을 설립하고 그곳에 여성들 중심의 텍스트 커뮤니티를 만들어 그녀가 만든 새로운 제식문을 사용했다는 사실이 초서의 「두번째 수녀의 이야기」(*The Second Nun's Tale*)에 등장하는 세실 성녀의 모습을 연상시키는 점이 있다는 것은 재미있는 점이다.<sup>7)</sup> 초서가 원전을 개작하면서 성녀 세실이 알마키우스(Almachius)와 대면하여 논쟁하는 모습을 크게 부각시킨 장면이나, 남편 발레리안(Valerian)과 시동생 티브루스(Tibruce)를 개종하게 만들면서 그리스도의 재림과 수난, 구원의 섭리 등을 세실이 논리정연하게 설명하는 모습을 보여주는 장면은, 공적 설교와 변증 등의 삶을 살았던 브리짓의 행적과 묘하게도 일치하는 동시에, 여성의 설교권을 부인하면서도 사실상 설교와 다름없는 가르침을 공중에게 주었던 캠프의 삶과도 맞닿아 있다. 이러한 맥락에서 초서의 「두번째 수녀의 이야기」나 「수녀원장의 이야기」(*The Prioress's Tale*), 그리고 15세기에 등장하는 성녀전을 다시 돌아보게 되면 이러한 성인전들이 당대 독자층의 새로운 경험과 그에 따라 새롭게 생겨나는 요구에 따라 변형되는 과정을 겪었음을 알 수 있다. 즉 기존의 반여성주의적 담론에 뿌리를 둔 텍스트 전통이 아무리 견고해 보인다고 할지라도 기존의 성인전을 새로운 방식으로 읽고 그러한 자신들의 읽기를 다시 투영하여 새로운 성인전을 창출하여 변화를 만들어내는 모습을 확인할 수 있는 것이다.

앞에서도 논하였듯이 성인전 혹은 성녀전이야말로 중세의 반여성주의 담론에 근거하여 여성에게 가장 추천된 장르였으며 동시에 반여성적 전제들을 효과적으로 유포시킨 장르였다. 그러나 여성 독자/작가들은 이러한 성인전조차도 기독교라는 커다란 틀을 건드리지 않는 한도 내에서 여성의 주체성을 새롭게 정의하는 방식으로 변화시킨다. 여성이 읽기와 쓰기를 통해 중세의 신학 전통에 참

7) 브리짓 성녀에 관한 설명으로는 Zieman, "Playing Doctor" 31-55, Schirmer 345-76을 참조할 것.

여하면서, 비록 그 뿌리를 뒤흔들 만큼 강력한 변화는 일으키지 못한다 할지라도, 조금씩 수정된 방식으로 여성의 위치와 아이덴티티에 대해 변화된 견해를 제시하는 것이다. 그러면 그러한 변화된 견해는 다시금 성녀전이나 경건 문학에 스며들어 여성 독자의 자기 인식과 세계 이해에 다시금 새로운 변화를 일으킨다. 일견 중세 여성들은 거대한 기독교 지배 담론의 반여성주의라는 폐쇄회로 안에 갇혀있는 것처럼 보이지만, 사실 여성들은 주체적인 방식의 읽기를 시도하면서 미세하지만 지속적인 변화를 그 안에서 일으키고 있었다. 그리고 그것은 여성을 주 독자로 하는 중세 후기 문학, 특히 성녀전이나 신비주의 문헌 속에 나타나면서 조금씩 여성의 세상을 넓혀가고 있었던 것이다. 켐프의 글은 특히 신비주의 운동에 편입된 중세 여성이, 여성 특유의 신앙적 경험을 바탕으로 기존의 텍스트 전통에 참여하면서 여성 자신의 위상과 아이덴티티를 새롭게 정의해 나가는 모습을 잘 보여준다.

**주제어:** 젠더, 종교, 읽기, 성인전, 마저리 켐프, 크리스틴 드 피잔, 주체, 여성성, 반여성주의

### 인용문헌

Bartlett, Anne Clark. *Male Authors, Female Readers: Representation and Subjectivity in Middle English Devotional Literature*. Ithaca: Cornell UP, 1995.

Beckwith, Sarah. "A Very Material Mysticism: The Medieval Mysticism of Margery Kempe." *Medieval Literature: Criticism, Ideology and History*.

- Ed. David Aers. Brighton, Sussex: Harvester, 1986. 34-57.
- Bloch, R. Howard. *Medieval Misogyny and the Invention of Western Romantic Love*. Chicago: U of Chicago P, 1991.
- Bynum, Caroline Walker. *Holy Feast and Holy Fast: The Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley: U of California P, 1987.
- Chaucer, Geoffrey. *The Riverside Chaucer*. Gen. Ed. Larry D. Benson. Boston: Houghton Mifflin, 1987.
- Delany, Sheila. "Sexual Economics, Chaucer's Wife of Bath and *The Book of Margery Kempe*." *Feminist Readings in Middle English Literature: The Wife of Bath and All Her Sect*. Ed. Ruth Evans and Lesley Johnson. London: Routledge, 1994. 72-87.
- Goodich, Michael. "The Contours of Female Piety in Later Medieval Hagiography." *Church History* 50 (1981): 20-32.
- Heffernan, Thomas J. *Sacred Biography: Saints and Their Biographers in the Middle Ages*. Oxford: Oxford UP, 1988.
- Jones, Sarah Rees, ed. *Learning and Literacy in Medieval England and Abroad*. Turnhout, Belgium: Brepolis, 2003.
- Kempe, Margery. *The Book of Margery Kempe*. Trans. B. A. Windeatt. New York: Penguin, 1985.
- Kerby-Fulton, Kathryn. "The Women Readers in Langland's Earliest Audience: Some Codicological Evidence." *Learning and Literacy in Medieval England and Abroad*. Ed. Sarah Rees Jones. 121-34.
- Lochrie, Karma. *Margery Kempe and Translations of the Flesh*. Philadelphia: U of Pennsylvania P, 1991.
- Meale, Carol M. "'... alle the bokes that I haue of latyn, english, and frensch': Laywomen and Their Books in Late Medieval England." *Women and Literature in Britain 1150-1500*. Ed. Carol M. Meale. 128-58.

- \_\_\_\_\_, ed. *Women and Literature in Britain 1150-1500*. Cambridge: Cambridge UP, 1993.
- Manter, Lisa. "The Savior of Her Desire: Margery Kempe's Passionate Gaze." *Exemplaria* 13 (2001): 39-66.
- Olson, Linda. "Did Medieval English Woman Read Augustine's *Confessiones*?: Constructing Feminine Interiority and Literacy in the Eleventh and Twelfth Centuries." *Learning and Literacy in Medieval England and Abroad*. Ed. Sarah Rees Jones. 69-96.
- \_\_\_\_\_, and Kathryn Kerby-Fulton, eds. *Voices in Dialogue: Reading Women in the Middle Ages*. Notre Dame: U of Notre Dame P, 2005.
- Pizan, Christine de. *The Book of the City of Ladies*. Trans. Earl Jeffrey Richards. New York: Persea Books, 1982.
- Riddy, Felicity. "'Women talking about the things of God': A Late Medieval Sub-culture." *Women and Literature in Britain 1150-1500*. Ed. Carol M. Meale. 104-27.
- Robertson, Elizabeth. "Medieval Medical Views of Women and Female Spirituality in the *Ancrene Wisse* and Julian of Norwich's *Showings*." *Feminist Approaches to the Body in Medieval Literature*. Ed. Linda Lomperis and Sarah Stanbury. Philadelphia: U of Pennsylvania P, 1993. 142-67.
- Sahlin, Claire L. "Gender and Prophetic Authority in Brigitta of Sweden's *Revelations*." *Gender and Text in the Later Middle Ages*. Ed. Jane Chance. Gainesville: UP of Florida, 1996. 69-95.
- Schirmer, Elizabeth. "Reading Lessons at Syon Abbey: The Myroure of Oure Ladye and the Mandates of Vernacular Theology." *Voices in Dialogue: Reading Women in the Middle Ages*. Eds. Linda Olson and Kathryn Kerby-Fulton. 345-76.

- Weissman, Hope Phyllis. "Margery Kempe in Jerusalem: *Hysterica Compassio* in the Later Middle Ages." *Acts of Interpretation: The Text in its Contexts 700-1600: Essays in Medieval Renaissance Literature in honor of E. Talbot Donaldson*. Eds. Mary J. Carruthers & Elizabeth D. Kirk. Norman, Oklahoma: Pilgrim Books, 1982. 201-17.
- Winstead, Karen A. "Saints, Wives, and Other 'Hooly Thynges': Pious Laywomen in Middle English Romance." *Chaucer Yearbook* 2 (1995): 137-54
- \_\_\_\_\_. *Virgin Martyrs: Legends of Sainthood in Late Medieval England*. Ithaca: Cornell UP, 1997.
- Wogan-Browne, Jocelyn. "Saint's Lives and the Female Readers." *Forum for Modern Language Studies* 27 (1991): 314-32.
- Zieman, Katherine. "Reading, Singing and Understanding: Constructions of the Literacy of Women Religious in Late Medieval England." *Learning and Literacy in Medieval England and Abroad*. Ed. Sarah Rees Jones. 97-120.
- \_\_\_\_\_. "Playing Doctor: St. Brigitta, Ritual Reading, and Ecclesiastical Authority." *Voices in Dialogue: Reading Women in the Middle Ages*. Ed. Linda Olson and Kathryn Kerby-Fulton. 307-34.

## Gender, Religion and Reading in Medieval English Literature: Hagiography and *The Book of Margery Kempe*

Abstract

Yejung Choi

What difference gender makes in reading, and, if any, to whom and in which way are the questions posed in this paper. Medieval literature presents many examples of a female reader's consciousness of her own gender, whether she is a real or a fictional one. Contrastingly, it is hard to find in the texts of the middle ages a male reader who is conscious of his own gender. The complaints made by Christine de Pizan and the Wife of Bath of the texts which inculcates antifeminism in the minds of both male and female readers suggest that the gender consciousness is gender-specific phenomenon in the middle ages.

Saints' lives, in particular, were recommended to female readers, for saints' lives were believed to provide morality and good role models for females. And historical evidence shows that hagiography was the favorite genre in the female textual community. Margery Kempe was one of the female readers who tried to accommodate her lifestyle to that represented in the female saint's legends.

Female mysticism in the late Middle Ages was the site in which a woman could construct new female subjectivity. Female mysticism elevated the so-called feminine attributes such as sensuality and corporeality, which had always been interpreted in a negative way, to the level of privileged vehicle by which one can approach to the Godhead nearer and have more intimate terms with God. The result is that the traditional analogy of God/groom and church/bride comes to have immediacy and erotical quality. Erotic and religious fantasies are intermingled.

Margery Kempe aspires to live a Virgin Mary's life, although she is a married woman. The solution she finds is to promote multiple feminine roles including lover, daughter, handmaid, mother and bride. Her sexuality, sensuality, and femininity are no more ponderous burden but a good springboard which helps her to identify herself with Mary or be united with Jesus.

Margery Kempe and other spiritual females, whom official culture is reluctant to accept as authoritative, construct their authority by showing that they are conversing with God in person. They insist that their knowledge, teaching and prophecy come direct from God. Personal contact with God is foregrounded to establish their authority, while they strive to shun the criticism of official church by locating themselves in the conventional images of women.

Interestingly, this strategy employed by both Margery Kempe and Bridget of Sweden and the subsequent change of the notion of a woman's role are found in the hagiography of the later middle ages, including Chaucer's saints' legends in the *Canterbury Tales*. Hagiography constructs female subjectivity, but at the same time it is subject to the change of female subjectivity.

#### Key Words

gender, religion, reading, hagiography, Margery Kempe, Christine de Pizan, subjectivity, femininity, antifeminism