인문논총 제43집
2000년 8월 pp. 5~39

토마스 만의 작품에 있어서의 신화의 수용*

崔 淳 鳳
(서울대학교 독어독문학과)

I

토마스 만의 경우, 소재란 새로 발견하는 것이 아니라, 대부분 이미 주어져 있었으며, 그것을 작가가 "사실모사의 주관적 심화"[1]를 통해 재구성하는데서 창작의 가능성을 찾아왔다. 성서의 요셉 소재는 토마스 만에게 있어 그의 노령이라는 개인적인 사정과 시대상황이라는 외부적인 여건이 함께 작용한데서 관심을 끌었다. 노령현상으로서의 관심이란, 일체의 '단순히 개인적인 것', '시민적인 것'에 대한 관심에서 떠나서 토마스 만 자신이 신화의 개념으로 규정하고 있는 '전형적인 것', '항상 인간적인 것', '영구회귀적인 것', '초시간적인 것'으로의 전환을 의미한다. 전형적이라는 것은 그것이 삶의 원규범, 원형식, 그리고 초시간적인 도식인 한 신화적인 것이다. 이러한 신화적·전형적이라는 것은 인류의 삶에 있어서는 초기의 원시적인 형식을 나타내는 것이지만, 개개인의 생애에 있어서는 만년의 성숙된 형식을 나타내는 것이다. 토마스 만의 이러한 관심의 전환은 예술적 기분의 고유한 고양, 만년을 위해 유보되었던 인식과 형상화의 새로운 명랑성을 의미한다.

토마스 만이 『요셉와 그의 형제들 *Joseph und seine Brüder*』을 쓰게된 직접적인 동기는, 괴테가 『창작과 진실 *Dichtung und Wahrheit*』에서 "이 자연스

---

* 이 논문은 1999년도 (제2학기) 연구교수 결과보고임.

1) Vgl. Bilse und ich, Thoms Mann: Gesammelte Werke X. S. 17(이하 X. S.17.로 표시함).

러운 이야기[2]는 지극히 우아한데 다만 너무 짧은 것 같은 생각이 든다. 그래서 그것을 상세히 남김없이 묘사해보고 싶은 사명감을 느낀다"[3]는 말을 상기하면서 요셉의 소재에 유혹을 느낀데서 비롯되었다.[4] 한편 시대적 상황을 볼 때, 토마스 만이 <요셉 소설>의 제1부를 집필했던 1926~1933년이라는 시기는 독일의 정세가 어지러울 정도로 변전이 심했던 때로서, 작가의 눈에는 인간성과 양심이 가장 중요한 과제가 되었다. 비록 태고의 신화를 다루면서도 그러한 시대의 한가운데 서 있는 문학도 신화를 매물로 삼는 비인도적 나치스 이데올로기에 대항해서 적극적인 인간의 의미를 찾지 않을 수 없었다. 로젠베르크의 『20세기의 신화』로 대표되는 것과 같은 신화의 남용에 대항해서 "이 책에서는 신화가 파시즘으로부터 탈환되고 언어의 마지막 구석에 이르기까지 인간화되었다"[5]고 토마스 만은 말하고 있다. 요셉 소설의 목표중의 하나는, 토마스 만의 해명에 의하면, "신화를 지적 파시즘의 손아귀로부터 탈취해 인간적인 것으로 그 기능을 바꾸는 것"[6]이었다. 토마스 만은 그것을 '신화와 심리학'의 결합을 통해 시도했다. 그는 고대 동방에 관한 지식을 서서히 습득한 바 있고, 그 지식을 활용해서 이 '우아한 이야기'가 마치 "실제로 일어난 것처럼"[7] 서술하고 싶었다. 간결하게 쓰여진 신화를 심리학적으로 상세하게 서술한다는 것이 어떤 것인가에 대해 토마스 만은 이렇게 설명한다.

> Es ist Genauigkeit, Realisierung, das Nahe-Heranrücken von etwas sehr Fernem und Vagem, so daß man es mit Augen zu sehen und mit Händen zu greifen glaubt und endlich, nachdem man so lange ungefähr Vorstellungen davon gehegt, das Endgültig-Richtige darüber zu erfahren meint.
>
> 그것은 정확성이고 현실화이며, 뭔가 매우 멀고도 막연한 것을 가까이 끌어오는 것을 의미한다. 그 결과로 사람들은 그것을 눈으로 보고, 손으로 잡을 수 있다고 믿으

2) Vgl. Die Bibel, 1. Mose, 27~50.
3) Goethe: Dichtung und Wahrheit, IX, S. 141.
4) Vgl. Joseph und seine Brüder. Ein Vortrag, XI, S. 654.
5) Jospeh und seine Brüder. Ein Vortrag, XI, S. 658.
6) Th. Mann-Kerenyi: Gespräch in Briefen, S. 98.
7) Vgl. Joseph und seine Brüder. Ein Vortrag.XI, S. 655.

며, 그 막연한 표상을 오래도록 안고 있다가 마침내 거기에 대한 궁극적이고 진실한 것을 경험하고 있다고 잘못 믿기에 이른다.[8]

서술의 정확성, 현실화라는 것은 허구이며 유희이고 예술의 가상이다. 이러한 허구적인 현실의 구상성은 아이러니와 유머에 기반을 두고 있다. 모든 주석적인 것, 비평적인 것, 과학적인 것은 단지 사실처럼 보이기 위한 수단으로서 아이러니에 속한다. 과학 자체는 물론 아이러니가 아니다. 왜냐하면 과학은 자기의 대상을 암시하는 것이 아니라 논리적, 방법론적으로 지시된 여러 관계로 이행시키는 것이기 때문이다. 여기의 과학적인 허구라는 것은 "아이러니컬한 관계가 과학적 방법의 직선적 규칙을 따르는 것이 아니라, 보다 높은 왜곡된 규칙을 따른다. 적중한 직유는 학문적이다. 그러나 약간 과장된, 부조리한 은유는 아이러니컬하다"[9]는 데 근거를 두고 있다. 구약성서의 한 짤막한 이야기가 방대한 4부작의 소설로 전개된다. 토마스 만은 사실주의적 서술기법의 온갖 수단을 터득하고 아이러니의 유희를 풍부한 연관성 속에 전개시킨다. 더욱이 사실소재를 지향하는 정신의 과학성에 의해 소설적 사실주의는 과거의 세계와 시대에 적합한 방법으로 영합될 수 있었다. 여기에는 파로디 양식이 기여한 바가 크다. 즉, 미소를 자아내게 하는 과장에 의해서 성서의 표현을 모방해 언어가 지닌 온갖 가능성 위에 역사적 합법성을 반어적인 기교로 유희와 결부시켰다. 역사적 현상들의 배후에 잠재해 있는 원형적인 것이 토마스 만에게는 신화적인 것과 일치했다. 왜냐하면, "신화의 본질은 반복, 무시간성, 영원한 현재성"[10]에 있기 때문이며, 거기서는 역사적 긴장은 해소되어 버린다. 그리하여 온갖 문화영역과 시대의 신화적 동기의 포괄적 혼합이라는 토마스 만이 즐겨 구사하는 수법의 가능성이 생겨난다. 그 배후에는 신화란 일반적·보편타당적인 것이라는 견해가 들어 있다. 이러한 신화해석에 있어서는 과거란 본질적으로 경직되어 있으며, 거기에 대응하는 미래는

8) a.a.O., S. 655.
9) Beda. Allemann: Ironie und Dichtung, S. 138.
10) Rede über Lessing, XI, S. 229.

계몽주의적 · 이상주의적 성질의 것으로 신화적 심원한 과거와 결부되는 것은 아니다. 신화가 미래지향적이라는 것은 "의식화와 분석적 해명"[11]을 통해서 "인간의 삶은 진부한 모범에 따라 이루어진다"[12]는 인식에 근거를 두고 있다. 인간의 삶이란, 이미 살아진 삶의 모조품이나 파로디로 환원이 되는 것이다. 신화를 파로디화한다는 것은 아이러니를 구사하는 말기적인, 근본적으로 불모의 현상이며, 문학에 있어서의 아이러니와 거기에 적합한 파로디 형식이라는 것은 문화의 최종 발전단계에 나타나는 현상이다. 자기 자신의 세계를 독자적으로 형성할 능력이 없는 후계자들은 극도의 민첩성과 결합능력을 가지고 자신의 무능을 감싸고, 아이러니와 파로디의 유희에 자신을 한정시킬 수 밖에 없다. 토마스 만 자신도 유럽의 소설의 장래에 대해 깊은 체념을 나타내고, "나는 지참자이며, 최후의 사람이고 종결을 짓는 자라는데 별로 이의가 없다. 그리고 나 다음에 이 이야기 『선택된 인간』나 요제프의 이야기가 다시 또 한번 이야기되리라고는 생각지 않는다"[13]면서 『부덴브로크 一家』의 한 구절을 인용해 "더 이상 아무 것도 올 것이 없을 것 같다"[14]고 말하고 있다. 이 말은 말기적 성격, 시대 종결적 성격을 암시하고 있다. 미래를 체념하는 자는 회고적인 생활을 하게 마련이며, 회고생활의 우울을 달래는 자극을 이미 잘 알려져 있는 옛 것을 새로운 것과 대결시킴으로써 구한다. 그의 확신은 "모든 진실은 태고의 것이다. 새로운 매력은 단지 변형에 있을 뿐"[15]이라는 노발리스의 말에서 구할 수 있으며, 또한 "시인에게는 언어가 결코 궁핍한 것은 아니지만 항상 너무나 보편적이다. 그는 이따금 회귀적이고 사용해 낡아버린 말들을 필요로 한다. 그의 세계는 그의 악기처럼 단순하다. - 그러나 선율은 무궁무진하다"[16]는 것이 그 확신을 뒷받침해 준다. 토마스 만의 <요셉 소설>

---

11) Die Stellung Freuds in der modernen Geistesgeschihcte, X, S. 265.
12) Der Erwählte, VII, S. 18.
13) Bemerkungen zu dem Roman 'Der Erwählte', XI, S. 690f.
14) a.a.O., S. 533.
15) Novalis: Schriften, II, S. 485. Zitiert in: K.K. Polheim (Hrsg.): Der Poesiebegriff der deutschen Romantik, S. 142.
16) a.a.O., S. 533.

의 가능성도 결국 파로디에서 찾아지는 것이다.

토마스 만은 <요젭 소설>에서 예술적 진지성과 아이러니와 유머를 바탕으로 해서 『부덴브로크 一家』 이래 그의 문학에 있어서 심미적 중심점이 되어 온 문제 해결에 착수했다. 즉, 그것은 슐레겔이 "근대문학의 불가피한 숙명"[17]이라고 보았던 개별적인 것과 전형적인 것, 특수한 것과 보편타당한 것, '관심적인 것'과 '신화적인 것' 간의 긴장관계의 해결인 것이다. 헬러는 토마스 만의 전기 작품들 가운데 '관심적인' 이야기의 좋은 표본으로서 '신화적' 수법으로 서술되는 『베니스에서의 죽음』을 들고 있다. 여기서 문제가 되는 긴장관계는 이미 토마스 만이 청년기 특유의 과격한 대립도식, 즉 정신과 삶, 예술성과 시민성의 갈등에서 보여준 것과 같은 긴장관계인 것이다. 그는 예술에 대해서 도덕적인 혐의를 품었고, 도덕적으로 바람직한 모든 것은 전통적이고 충실한 규범적인 길을 걷는 시민생활에 집중되어 있다고 생각했다. 그래서 그는 『비정치적 인간의 고찰』에서 자신의 존재의 근원을 추구했을 때도 그의 눈에 비친 것은 "최선을 다 하고 나서 명상에 잠겨 천조가 있기까지 기다리는 조용한 예술가"[18]였던, '윤리적 · 정신적인, 엄격하면서도 온유한' 뉘른베르크 시민풍의 뒤러의 모습이었다. 왜냐하면 시민은 '전형적'인 존재이기 때문이다. 따라서 시민은 '시민'이기를 그만두는 그 정도만큼 '관심적'으로 되어진다. 토마스 부덴브로크나 한노는, 슐레겔의 의미에서, 노인 요한보다도 비교가 안될만큼 관심적인 존재들이며, 『마의 산』에서의 교육은 '단순한' 청년을 전형적인 평지의 삶으로부터 영구히 멀리함으로써 호기심과 관심을 불러일으키는 위험한 고지로 이끌어 간다. 그러나 관심적인 삶이란 단명한 것이다. 한노나 토마스 부덴브로크, 한스 카스토르프는 그들의 조부들에 비하면 단명의 표본들이다. 물론 이러한 사실은 시간적인 수명의 길이와는 전혀 관계가 없는 것으로서 견고한 토대 위에서 끊임없이 갱신이 가능한 전형이라는 이념에 관계되는 것이다. 헬러에 의하면 유사이래 인류는 점점 더 관심적으로 되어가는 상황을, 점점 더 개별적으로 되어가는 무상함으로 대가를 치루고 있다.

17) Vgl. Erich. Heller: Thomas Mann. Der ironische Deutsche, S. 257.
18) Betrachtungen eines Unpolitischen, XII. S. 113.

전형적인 것이 개별적인 것보다는 죽는 경우에는 더 바람직하다. 특수한 것은 또한 특별히 위약한 것이기도 하다. 모든 관심적인 이야기는 죽음을 주제로 삼지만, 신화는 소생과 부활을 다룬다.[19]

토마스 만의 전형적인 것의 개념은 『마의 산』에서 훌륭하게 실현되었고, 그것은 그의 가장 특징적인 양식이 되었으며, 그의 장래의 창작의 시발점을 이루었다. 왜냐하면 전형적인 것으로의 양식적인 전환은 <요셉 소설>의 신화적 세계에서 적당한 연계성을 찾았고, 그것은 요컨대 "전형적인 것과 신화적인 것이라는 두 개념의 동일성의 통찰"[20]이었기 때문이다. 이러한 통찰은 <요셉 소설>에 대한 예술적 자극이 되었다. 창세기의 이야기를 파로디로 굴절시켜 재현하는 양식이지만, 소설속에서 신화는 끊임없이 회귀하는 도식과 삶의 전형적인 상황과, 삶의 원형으로서 나타나 있다. <요셉 소설>에서도 역시 사실주의적 요소가 상대적인 비중을 차지하고 있다. 『마의 산』에서 사실적인 것이 전형적인 것의 필수적인 구성요소로 나타났다면, 신화적인 것은 그것이 고전적인 것의 기능을 맡고 나서는 사실주의에서 벗어날 수 없게 된다. <요셉 소설>의 양식에 있어서 특징적인 것은, 세부들에 대한 사실주의적 묘사의 배후에는 원형적인 것을 나타내려는 의도가 작용하고 있다는 것이다. 그래서 『마의 산』이나 마찬가지로 <요셉 소설>도 서사적 사실주의, 요컨대 토마스 만이 졸라, 발작, 톨스토이의 예술에 대해 "상징적인 것으로 고양되고, 신화적인 것으로 성장한다"[21]고 말했던 사실주의적 전통 속에 발을 딛고 있는 것이다.

Ⅱ

<요셉 소설>에서는 신화적인 인간상, 즉 인간의 '신화적 동일성'이 추구되고 있다. 그것은 영원히 회귀되는 전형적인 삶을 의미한다. 그것은 신을 모방하는 것이며, 인간의 본능이기도 한 것이다. 토마스 만은 '신의 아름다운 허

19) Vgl. E. Heller, a.a.O., S. 258.
20) An Louise Servicen, Briefe I, S. 390.
21) Leiden und Größe Richard Wagners, XI, S. 365.

구'인 요젭의 상을 통해서 인간의 '신화적 동일성'으로부터 '자아의 탄생'으로까지 이끌어간다. 토마스 만은 쇼펜하우어의 자연을 상징하는 "원"[22]으로부터 '회귀하는 구체'라는 세계의 구조원리를 생각해 냈으며, 그것은 또한 작품의 구조이기도 한 것이다. 토마스 만의 경우, 신화의 개념의 기초가 되고 있는 것은 쇼펜하우어의 윤회사상이다. 죽음은 우리의 불사의 본질에 대해서는 무력하다는 쇼펜하우어의 학설은 '정지된 현재 nunc stans'에 대한 신앙에 기초를 두고 있다. 토마스 만은 시도동기적 기법으로 심리적인 암시를 통해 회귀사상을 절묘하게 표현해 보이고 있다.

여기서 우리는 토마스 만의 신화의 개념의 바탕이 되고 있는 쇼펜하우어의 형이상학을 고찰해보고, 그것을 <요젭 소설>의 경우와 비교해 보기로 한다.

쇼펜하우어는 세계를 '의지'로서 고찰하고 있는 장[23]에서 죽음에 관해 설명한다. 그러나 그것은 우리가 개체로서 시간과 공간속에 존재하는 한해서만 관계되는 것이며 우리들의 진실한 본질, 즉 우리의 내부에 잠재해 있는 '의지'와는 관계가 없는 것이다. 왜냐하면 '의지'는 영원한 것이기 때문이다. '의지'는 세계로서 직접 나타난다. 의지의 지상의 객관화는 '이데아 Idee'에서 나타나며, 다음에는 "인간의 종속의 각각은 그 개체의 부단한 교체에 조금도 영향을 받지 않는다"[24]는 데서 나타난다. 그래서 의지는 시간을 초월한다. 자연은 개체의 생사 따위는 문제로 삼지 않는다. 유기체의 생존은 순간에 불과하며 탄생과 죽음은 급속히 교체된다. 그러나 "이러한 질서는 피상적인 현상에 불과하고 부단한 생성과 소멸은 결코 만유의 근원에는 도달하지 못하며, 그것은 각 사물의 본질, 신비적인 내적 본질과는 대면할 수 없고, 오히려 본질은 다른 것의 방해를 받지 않고 존속된다."[25] 가장 불완전한, 가장 저수준의 것인 미생물은 영향을 받지 않고 존속하는 반면, 가장 완전한 생물, 무한히 복

22) Die Welt als Wille und Vorstelleung, Ⅲ, S. 545. Vgl. Anm. 46): "Durchgängig und überall ist das ächte Symbol der Natur und der Kreis, weil er das Schema der Wiederkehr ist."
23) Vgl. Die Welt als Wille und Vorstellung, I. Band, 4.Buch, §54, II, S. 323ff.
24) a.a.O., III, S. 552.
25) a.a.O., III, S. 542.

잡하고 정묘한 살아있는 유기적 조직은 부단히 근본적으로 새로이 생성되며, 일정기간이 지나면 무로 돌아가고, 계속적으로 무에서 생존으로 새로이 생겨나는 동류를 위해 길을 비켜주지 않으면 안된다. 존재와 비존재라는 점에 관한 한 생과 사는 대립되는 것이지만, 생물개체의 존재와 비존재(소멸) 그 자체는 상대적인 것에 불과하다. 이러한 인식은 플라톤 철학의 이데아론적 인식, 즉 개체 중에 보편을 이해하는 인식의 토대 위에 있다. "자연을 진정으로 상징하는 것은 보통 어디서라도 원이다. 왜냐하면 원은 회귀를 나타내는 도식이기 때문이다."[26] 사실 회귀는 자연에 있어서의 가장 보편적인 형식으로서, 자연은 별들의 운행으로부터 생물의 발생과 사멸에 이르기까지 모든 것에서 이 형식을 실현하고, 또 이 형식이 있기 때문에 시간과 그 흐름 중에 항존하는 존재, 즉 하나의 본성이라는 것이 가능한 것이다.

이러한 고찰을 우리 자신과 인류에게로 돌리면 "이 사람들은 모두 어디로부터 왔을까, 지금 어디에 있는 것인가, 또 어디로 가는 것일까"라는 의문에 대한 진지한 대답은 "항상 실재만이 존재했다"[27]는 것이다. 여러 민족들은 때로는 명칭이 바뀐 적이 있지만, 불사의 개체로서 남아 있으며, 역사는 만화경과도 같아서 방향을 바꾸면 새로운 형상을 보이지만 우리는 요컨대 항상 동일한 것을 보고 있는 것이다. 그러므로 생명과 소멸은 만유의 본질에는 도달하지 못하고, 본질은 거기에 방해를 받지 않으며 그래서 불멸이고 따라서 생존하려고 의욕하는 일체만물은 진정으로 끊임없이 존재를 계속한다. 동물과 인간은 수천 번이나 자기를 갱신하면서도 동일불변이었다. 그들은 그들 이전에 산, 그리고 그들 이후에 살게 될 자기의 동류에 대한 것은 모른다.

언제나 살아있는 것은 종속(Gattung)이며, 개체는 종속의 불멸과 동질성을 의미하기 때문에 명랑할 수가 있다. "삶에서 의지는 영원한 '현재' 에 나타난다. 현재란 종속의 삶의 형식이며, 종(Species)은 그러므로 늙는 법이 없이 영원한 젊음을 유지한다."[28] 인간과 동물이 사멸하는 것은 겉보기에만 그런 것

26) a.a.O., III, S. 545.
27) a.a.O., III, S. 546.
28) a.a.O., III, S. 547.

이고, 그 진정한 본질은 아무 방해도 받지 않고 존속한다. "만일 우리가 무한히 빠른 진동을 하며 교체되는 죽음과 삶을 염두에 떠올린다면, 의지의 항구적인 객관화, 존재들의 항상적인 '이데아'는 명확히 우리 눈 앞에 방불하리라."[29] 이것이 시간적 의미에서의 불사인 것이다. 따라서 "시간 속에서는 '이데아'는 종의 형태로 나타나며 종이란 시간속에 들어왔기 때문에 분산된 '이데아'인 것이다. 그러므로 종은 물자체의, 즉 삶에의 의지의 직접적인 객관화이다."[30] 그래서 "동물이나 인간의 심오한 본질은 종에 있는 것이며, 강력하게 약동하는 삶에의 의지는 이 종에 기반을 둔 것으로서 개체에는 전혀 상관이 없다. 자연에 대해서는 개체는 항상 수단에 불과하며, 종속이 목적[31]이기 때문이다.

자연 전체라는 것은 삶에의 의지의 현상이며, 그것은 충일을 암시하기 위한 것이다. 이 현상의 형식이 되는 것은 시간, 공간 및 인과성이다. 그리고 개체화는 이것에 의한다. 개체화라는 것은 개체가 생성되고 소멸할 수 밖에 없다는 사정을 필연적으로 동반한다. 개체는 삶에의 의지라는 현상의 개별적인 실례이며 견본에 불과한 것이다. 개체란 자연에 대해서는 하등의 가치도 없다. 무한한 시간, 무한한 공간, 게다가 그 속에서 가능한 무한한 수의 개체, 이것이 자연의 왕국이기 때문이다. 개체란 본래가 이미 몰락하게끔 정해져 있으며, 종의 보존을 위해 봉사한 그 순간부터 자연에 의해 몰락으로 인도되어 간다. 개체란 그 어떤 다른 개체에 의해 치환되게 마련이다. 그리하여 우리는 다음과 같은 인식에 도달하게 된다.

> [···] [daß] die Form der Erscheinung des Willens, also die Form des Lebens oder der Realität, eigentlich nur die *Gegenwart* ist, nicht Zukunft, noch Vergangenheit: diese sind nur im Begriff, sind nur im Zusmmenhange der Erkenntnis da, sofern sie dem Satz vom Grunde folge. In der Vergangenheit hat kein Mensch gelebt, und in der Zukunft wird nie einer leben; sondern die *Gegenwart* allein ist die Form alles Lebens, ist aber auch

29) a.a.O., III, S. 548.
30) a.a.O., III, S. 554.
31) a.a.O., III, S. 554.

sein sicherer Besitz, der ihm nie entrissen werden kann. […] Denn dem Willen ist das Leben, dem Leben die Gegenwart sicher und gewiß.

의지의 현상의 형식, 즉 삶 또는 실재성의 형식은 본래 오직 *현재*뿐이며, 미래도 아니고 과거도 아니다. 미래나 과거는 단지 개념 속에서만 현존하는 것이며, 인식이 근거율에 따르는 한에 있어서 인식의 연관중에만 현존하는 것이다. 어떠한 인간도 과거속에 산 적은 없고, 아무도 미래 속에 살지 않으리라. *현재*만이 모든 삶의 형식인 것이다. 또한 현재만이 삶의 확실한 소유물이다. […] 의지에 대해서는 삶이, 삶에 대해서는 현재만이 확실하고 견고한 것이기 때문이다.[32]

이 형식에 의하면 우리가 "무엇이 있었는가?" - "지금 있는 것이다" - "무엇이 있을 것인가?" - "일찍이 있었던 것이다"[33]라고 생각해도 된다. 따라서 과거와 현재화 미래를 유사한 것으로서가 아니라 동일한 것으로 이해해도 되는 것이다. 요컨대 "영원이라는 것은 종말도 시작도 없는 시간의 계기가 아니라 정지된 현재(nunc stans)이다. 즉 우리에게 대한 지금은 아담에게 대해 지금이었던 것과 동일한 것이다. 다시 말해서 지금과 당시 사이에는 차이가 없다."[34] 그래서 우리는 이렇게 말할 수 있다. "나는 항상 나였다. 즉 저 시간의 과거중에 나라고 말했던 모든 사람들이 바로 나였다."[35] 지금 없는 생명을 이전에 활동시켰던 힘은 지금 번성하는 생명 속에서 활동하고 있는 것과 동일한 것이다.

우리는 이상에서 언급한 모든 것을 '표상'하더라도 전혀 시간개념이 없이는 불가능하다. 즉 시간개념은 물자체가 문제가 될 때에는 제외되어 있어야 하지만, 지성은 모든 표상의 제 일의적이고도 직접적인 형식을 결코 완전히 부정할 수는 없는 것이다. 쇼펜하우어는 시간을 끊임없이 회전하는 수레바퀴에 비유하고 있다. "끊임없이 하강하는 절반은 과거이며, 끊임없이 상승하는 절반은 미래이다. 그런데 상부에는 접선이 닿는 불가분의 점이 있다. 이것이 연

32) a.a.O., II, S. 327f.
33) a.a.O,, II, S. 329.
34) a.a.O., II. S. 330. Anm. Hobbes, Leviathan, C. 46.
35) a.a.O., III, S. 533.

장되지 않는 현재라고 할 수 있다. 접선이 함께 회전하지 않듯이 현재도 회전하지 않는다. 그것은 시간을 형식으로 하는 객관과, 인식될 수 있는 것에 속하지 않고 또, 모든 인식될 수 있는 것의 조건이기 때문에 형식을 일체 갖지 않는 주관과의 접촉점인 것이다."[36] 다시 말해서 시간은 그칠 줄 모르는 강의 흐름과도 같고, 현재는 강물이 거기에 부딪혀 부서지지만 휩쓸어가지 못하는 암석과도 같은 것이다. "시간에 관한 어떤 착각은 공간에 관한 또 다른 착각과도 같다. 그 착각 속에서 누구든지 자기가 지금 차지하고 있는 지구상의 장소가 상부이고, 다른 장소는 모두 하부라고 보는 것이다. 마찬가지로 인간은 누구나 현재를 자신의 개체성과 연결지어 개체성이 없어지면 현재란 전부 사라지므로 과거와 미래란 현재 없이도 존재하는 것이라고 생각한다. 따라서 지구상의 어느 곳도 상부이듯이 모든 삶의 형식도 *현재*인 것이다."[37] 죽음이 우리에게서 현재를 앗아간다고 해서 그것을 두려워하는 것은 마치 자기가 이제 운이 좋아 둥근 지구의 바로 위에 서 있으면서도 미끄러져 내릴까봐 두려워하는 것만큼이나 어리석은 일이다. 그러므로 여기서 당연히 일종의 윤회(Metempsychose)에 도달하게 되는 것이다. 실제로는 어떤 종류의 동물이라도 수천 년에 걸친 생존을 통해 그 삶은 단지 일순간에 불과하다. 왜냐하면 그 삶은 과거도 미래도, 따라서 죽음도 모르는 단순한 현재의 의식에 불과하기 때문이다. 그런 의미에서 그것은 지속되는 순간, '정지된 현재'라고 볼 수 있다. 우리 인간의 존재와 비존재의 위대한 비밀은 "객관적으로 무한한 시간의 연속을 이루는 것은, 주관적으로는 하나의 점, 불가분이며 항시 현존하는 현재"[38]라는 사실에 의거한다. 사물, 인간, 세계의 가장 본질적인 것은 항상 불변하게 정지된 현재에 있으며 확고부동하고, 또 현상과 사건의 교체는 우리가 시간이라는 직관형식에 의해 그것을 파악하는데서 오는 결과에 불과하다는 결론이 나온다. 여기서 우리는 쇼펜하우어의 윤회설의 요약적 결론에 도달하게 된다.

---

36) a.a.O., II, S. 329.
37) a.a.O., II, S. 330.
38) a.a.O., III, S. 560.

Es giebt nur *Eine Gegenwart*, und diese ist immer: denn sie ist die alleinige Form des wirklichen Daseyns. Man muß dahin gelangen einzusehn, daß die *Vergangenheit* nicht an sich von der Gegenwart verschieden ist, sondern nur in unserer Apprehension, als welche *die Zeit* nur Form hat, vermöge welcher allein sich das Gegenwärtige als vershieden vom Vergangenen darstellt. Zur Beförderung dieser Einsicht denke man sich alle Vorgänge und Szenen des Menschlebens, schlechte und gute, glückliche und unglückliche, erfreuliche und entsetzliche,wie sie im Lauf der Zeiten und Verschiedenheit der Oerter sich successsiv in buntester Mannigfaltigkeit und Abwechselung uns darstellen, *als auf ein Mal und zugleich* und immerdar vorhanden, im *Nunc stans*, während nur scheinbar jetzt Dies, jetzt Das ist: - dann wird man verstehn, was die Objektivation des Willens zum Leben eigentlich besagt. Auch unser Wohlgefallen an Genre-Bildern beruht hauptsächlich darauf, daß sie die flüchtigen Scenen des Lebens fixieren. - Aus dem Gefühl der ausgesprochenen Wahrheit ist das Dogma von der Metempsychose hervorgegangen.

오직 *하나의 현재*만이 존재하며, 이것은 항상 존재한다. 왜냐하면 현재란 현실적 행존의 유일한 현실이기 때문이다. 우리는 *과거*란 *그 자체*로서는 현재와 구별이 되지 않으며, 단지 우리의 개념적 파악에 있어서만 구별이 되며, 이 파악은 *시간*을 형식으로서 가지며 그것에 의해서만 현재란 과거와 구별되어 나타난다는 사시를 통찰하기에 이르지 않으면 안된다. 이러한 통찰을 촉진하기 위해서 우리는 선악, 행불행, 쾌고 등 시대의 추이와 장소의 차이에 따라 다종다양하게 변전하면서 계속적으로 우리에게 나타나는 인간 생활의 모든 사건과 정경을 *한번에, 그리고 동시에* 그리고 항상 존재하는 것으로서, 즉 정지된 현재에 있어서, 외견상으로만 지금은 이렇기도 하고 또는 저렇기도 하다고 생각해 보는 것이 좋다.- 그러면 삶에서 의지의 객관화라는 것이 무엇을 의미하는가를 이해하게 되리라. 또한 우리가 덧없는 세상에서 느끼는 쾌적감도 주로 그것이 덧없는 삶의 정경을 고정시켜준다는 데 의거한다. - 명백한 진리에 대한 감정으로부터 윤회설은 나온 것이다.[39]

지금까지 우리는 토마스 만의 신화의 개념의 기초가 되고 있는 쇼펜하우어 윤회사상에 대해 고찰했다. 이번에는 토마스 만이 쇼펜하우어의 형이상학을 그의 작품에 어떻게 적용하고 있는가를 비교해 보려고 한다. 토마스 만은 쇼펜하우어의 철학을 은폐적 형식으로 인용하고 있다. <요젭 소설>의 전주곡 '명부행'에는 쇼펜하우어의 윤회설이 다음과 같이 변형되어 나타난다.

---

39) a.a.O., III, S.549. Anm.

Sterben, das heißt freilich die Zeit verlieren und aus ihr fahren, aber es heißt dafür Ewigkeit gewinnen und Allgegenwart, also erst recht das Leben. Denn das Wesen des Lebens ist Gegenwart, und nur mythischer Weise stellt sein Geheimnis sich in den Zeitformen der Vergangenheit und der Zukunft dar. Dies ist gleichsam des Lebens volkstümliche Art, sich zu offenbaren, während das Geheimnis den Eingeweihten gehört. Das Volk sei belehrt, daß die Seele wandere. Dem Wissenden ist bekannt, daß die Lehre nur das Kleid des Geheimnisses ist von der Allgegenwart der Seele und daß ihr das ganze Leben gehört, wenn der Tod ihr Einzelgefängnis brach.

죽는다는 것은 물론 시간의 상실을 의미하고 시간의 세계 밖으로 나간다는 뜻이지만, 그 대신 영원과 편재를 획득하며 비로서 진정한 삶을 얻게 된다는 뜻이다. 왜냐하면 생명의 본질은 현재이기 때문이다. 생명의 본질이 과거 및 미래라는 시칭으로 표현되는 것은 그 신비가 신화의 형식으로 나타날 때 뿐이다. 신화의 형식으로 나타난다는 것은 생명의 자기계시의 대중적인 수단이다. 신비 그 자체는 특정한 사람들에게 속하는 것이다. 대중은 영혼의 윤회를 믿을 지라. 진의를 깨닫는 자는 그러한 가르침이 영혼의 편재라는 신비의 외피에 불과하며, 영혼은 죽음에 의해 자기를 가두어 놓았던 개체로부터 해방이 되더라도 모든 생명은 영혼에 속한다는 사실을 알고 있다.[40]

여기서 우리는 토마스 만이 신화와 윤회를 동일시하고 있음을 알 수 있다. <요젭 소설>의 제2부 『젊은 요젭』의 <아도니스의 숲>에서 이야기되는 타무즈·아도니스의 신화[41]는 요젭 자신의 은밀한 모범이 되는 것으로서, 죽음과 소생, 과거와 미래의 영원한 연속의 상징이며 윤회를 의미한다. 토마스 만의 신화의 개념은 따라서 쇼펜하우어가 인식비판적인 관념론을 신비주의와 같이 보고 있는 이중시각에 입각하고 있다. 의지의 편재라는 선험적 진리는 신화에서는 영겁회귀(윤회)로서 '현세적'으로 나타난다. 쇼펜하우어에 의하면 인간의 현실적인 삶이란 우리의 지성에 있어서의 의식과 현상에 불과하다. 본래 형이상학적 현실이라는 것은 지성의 한계내에서만 감지될 수 있는 것이다. 이러한 감지는 토마스 만에게는 필연적으로 의식의 해석의 대상이 되었다. 그것은 바로 심리학인 것이다. 우리는 '명부행'에서 토마스 만의 시대심리

40) Joseph und seine Brüder, IV, S. 53.
41) Vgl. a.a.O., IV, S. 440ff.

적인 해석을 추적해 볼 수가 있다. 즉 성서적 계보적인 것과 홍수의 문제를 윤회사상을 거쳐 형이상학적인 영역으로까지 이끌어 갔음을 이해할 수가 있다. 토마스 만은 성서적 신화를 심리학적으로 현대적 현실감각에 부합되게끔 해석을 한다. 이러한 '현실에 부합되는' 심리학적 해석이 일찌기 성서에 나와 있는 재홍수와 그 후의 홍수를 '일치'시킨다. "현재 눈앞의 재난을 전승상의 사건, 즉 예의 대홍수와 혼동한다는 것"[42]이 우리의 사고에 있어 가능한 것이다. "체험이라는 것은 뭔가 과거에 생긴 일이 되풀이된다는 점에 있다기 보다는 그것이 현재 눈앞에서 일어났다는 점에 있었다. 그러나 그것이 현실성을 띨수 있었다는 것은 그것을 초래한 제반사정이 언제나 현존하고 있었다는 데 기인했다."[43] 이렇게 해서 합리적인 심리학은 "시간의 지양이 우리에게 관계되는 까닭은 어떤 홍수의 재난을 만났을 때 우리의 논리적 불편함이 이 홍수가 바로 노아의 대홍수라고 인식하려는 생각을 제거해주기 때문이다."[44] 그 다음을 토마스 만은 심리학의 신비로 연결하고 있다. 즉 과거에 있었던 일을 눈앞의 현실로 인식하는 것은 "시간을 지양시키는 저 신비의 작용에 의한 것이다."[45] 이러한 심리학의 기능은 형이상학을 현실에 가능하게끔 해준다는 데 있다. 그것은 논리적으로도 저해를 받지 않고 영원한 현재로서 체험될 수 있는 영겁회귀의 진실성을 반영시켜 준다. 이러한 심리학은 마치 '신비의 외피로서의 신화'가 '대중'에게는 '신비'로 나타나듯이 쇼펜하우어의 형이상학을 '현실'로서 대변해 주고 있다. 그것이 이른바 "신화적 심리학"[46]이며, 여기서는 "[신화인] 존재와 [신비인] 의미 사이에는 아무런 구별의 공간도 없어진다."[47] 그것은 신화적인 외관이 인류의 의식 속으로 투입됨을 의미한다. 그것은 "인류의 희미한 기억"[48]으로서 언제라도 '근원'으로 돌아갈 수 있으며, 형

42) Vgl. a.a.O.,IV, S. 30.
43) a.a.O., IV, S. 30.
44) a.a.O., IV, S. 32.
45) a.a.O., IV, S. 32.
46) Lebensabriß, XI, S. 137.
47) Joseph und seine Brüder, IV, S. 32.
48) a.a.O., IV, S. 29.

이상학적인 '정지된 현재'로 되어질 수 있는 것이다. "언제나라는 것은 신비의 말이다. 신비란 시간을 모른다. 그러나 무시간적인 것은 '지금 여기에'라는 형태로 나타난다."[49] 그러므로 "신비의 본질은 영원한 현재이며, 미래에도 그렇다. 그것이 의식과 제전의 의미인 것이다. 고뇌하고, 죽고, 승천하여 이 세상을 구하게 마련인 유아는 어느 크리스마스에도 태어나는 것이다."[50] 왜냐하면 "대중이 아무리 '그러했다'는 표현을 쓰더라도 과거는 현존하며, 또한 항상 현존하기 때문이다. '그러했다'는 것은 신화의 어법이다. 신화란 신비의 외피에 불과하지만, 신비의 예복은 제전이다. 일정기간을 두고 반복되는 제전은 시간의 격차를 이어주고, 언젠가 존재했던 것과, 언젠가 존재할 것을 대중의 눈앞에 현존하는 것으로서 비쳐주는 것이다."[51]

지금까지의 고찰을 통해서 토마스 만의 신화의 개념은 우선 쇼펜하우어의 형이상학적 진리인 윤회사상(정지된 현재)과 인간의 제한된 사고를 통한 그 진리의 체험이라는 이중의 관점에 기초를 두고 있음을 알게 된다. 토마스 만은 그것을 '신비'와 '신화'라고 일컬었다. 신화는 형이상학적 인식이 인간의 제한된 사고에 투입되어 나타나는 신비의 반영인 것이다. 여기에 이른바, '신화적 심리학'이 작용함으로써 인간의 지성의 기능을 발휘시켜, 형이상학적 진리를 인간의 현실세계와 일치시켜준다. 신화의 현실성이란 바로 여기서 찾아지는 것이다. 따라서 우리는 신비-신화-신화적 심리학- 현실성이라는 개념의 단계를 유추해 낼 수가 있다. 쇼펜하우어는 "일반적으로 어디서나 자연의 진정한 상징은 원이다. 왜냐하면 원은 회귀를 나타내는 도형이기 때문"[52]이라고 말한다. 회귀로서의 원은 신화의 시간 형상인 것이다. 이러한 시간의 형상은 <요젭 소설> 이전에 이미 『마의 산』에도 나타난다. 토마스 만은 신화적 도식의 하나인 "책에 쓰여있듯이"[53]라는 말을 시도동기적으로 반복하면서 원운동(회전운동)을 나타내는 내용과 함께 사용한다. "그러나 책에 쓰여있듯이 그렇

49) a.a.O., IV, S. 31.
50) a.a.O., IV, S. 32.
51) a.a.O., IV, S. 54.
52) Die Welt als Wille und Vorstellung, III, S. 581f.
53) Vgl. Der Zauberberg, III, S. 671.

게 되고 말았다. 원을 그리며 빙 돌았던 것이다."[54] 그것은 눈 속에서 길을 잃은 자가 똑바로 갔다고 믿었는데 다시 시발점으로 되돌아오는 것과 같은 "전승되어온 현상"[55]이다. 한스 카스트로프는 그것이 두려우면서도 일종의 만족감을 가지고 그러한 사실을 인식한다. 여기서 만족감이라는 것은 그러한 사실을 인식하는 데서 오는 것이고, 두려움이라는 것은, 그러한 인식이 또한 위험성을 내포하고 있다는 사실에 대한 재인식에 기인하는 것이다. 이것은 <요젭 소설>에서는 회귀적인 신화의 세계에 있어서의 집단적인 구속과 개인적인 자유, 즉 개체와 '신화적 집합체'의 동일화와 '신화적 집합체'로부터의 '자아의 탄생'이라는 중심적인 동기의 하나가 된다.

토마스 만은 이미 『부덴브로크 一家』에서도 신화적 시간의 문제를 언급한 바 있는데, 토마스 부덴브로크가 어느날 밤 신비로운 황홀감을 안고 체험한 내용은 쇼펜하우어의 『의지의 표상으로서의 세계』의 제2권(속편) 제41장 <죽음과 우리의 본질자체의 불괴성의 관계에 대하여>의 인용임을 우리는 알고 있다. "일찍이 '나'라고 말했고, 지금 말하고 있고, 장래에 말할 그 모든 사람들 속에 나는 존재하리라."[56] 이 말은 "부단한 생성과 소멸은 결코 만유의 근원에는 도달하지 못하고, 그것은 각 사물의 본질, 신비적인 내적 본질과는 대면할 수 없으며, 오히려 본질은 다른 것의 방해를 받지 않고 존속된다"[57]는 의미로서, 삶과 죽음은 대립되는 것이지만, 생물 개체의 존재와 비존재(소멸) 그 자체는 상대적인 것에 불과하다는, 개체 중에 보편을 이해하는 이데아론적 인식이다. 인간은 수천 번이나 자기를 갱신하면서도 동일불변이었다. "언제나 살아있는 것은 종속이며, 개체는 종속의 불멸과 동일성을 의식하고 있다. [...] 삶에의 의지는 영원한 '현재'에 나타난다. 현재란 종속의 삶의 형식이며, 그러므로 종은 늙는 법이 없이 영원한 젊음을 유지한다."[58] 이런 의미에서 토마스

54) a.a.O., III, S. 673.
55) a.a.O., III, S. 673.
56) Buddenbrooks, I, S. 657; Vgl. Die Welt als Wille und Vorstellung, III, S. 533.
57) Die Welt als Wille und Vorstellung, III, S. 542.
58) a.a.O., III, S. 547f.

부덴브로크는 "오직 하나의 무한한 현재만이 존재했다"[59]는 것을 감미로운 고통과 동경을 안고 인식했던 것이다.

이러한 성찰의 배경에는 쇼펜하우어와 니체의 순환이라는 상징으로 나타나는 회귀사상이 기초를 이루고 있다. 그것은 시간의식의 지양을 통해 사물의 진정한 존재는 "정지된 현재 ein stehendes Jetzt"[60]로 나타난다. 스콜라 학파에서 나온 '정지된 현재 nunc stans'라는 개념은 쇼펜하우어에 의해 시간의 현상을 형이상학적으로 설명하는 것과 관련해서 토마스 홉스에게서 인용되었고[61] 여기에 부합되는 구절들이 『마의 산』에서도 도처에 은폐적으로 인용되고 있다.

> Die Lehrer des Mittelalters wollten wissen, die Zeit sei eine Illusion, ihr Ablauf in Ursächlichkeit und Folge nur das Ergebnis einer Vorrichtung unsrer Sinne und das wahre Sein der Dinge ein stehendes Jetzt.
>
> 중세의 학자들은 시간이란 착각이며, 시간이 인과관계라는 형식으로 연속적으로 경과되는 것처럼 생각되는 것은 우리의 감각의 어떤 장치가 가져다 주는 결과에 불과하며, 사물의 진정한 형자는 정지된 현재라고 알고자 했다.[62]

토마스 만에게 있어서 회귀사상은 니체에게서 직접 인용하지는 않았지만, 결코 무관한 것은 아니다. 니체의 다음과 같은 구절들이 그것을 입증해 준다.

> In jedem Nu beginnt das Sein; um jedes Hier rollt sich die Kugel Dort. Die Mitte ist überall. Krumm ist der Pfad der Ewigkeit.
>
> 모든 찰나에 존재는 시작된다. 모든 *여기*의 주위를 *저기*의 구체는 회전한다. 중점은 도처에 있다. 영겁의 길은 만곡되어 있다.[63]

[…][daß] alle Dinge ewig wiederkehren und wir selber mit, und [daß] wir schon ewige

---

59) Buddenbrooks, I, S. 659.
60) Der Zauberberg, III, S. 757.
61) Vgl. Die Welt als Wille und Vorstellung, II, S. 330. Anm.
62) Der Zauberberg, III, S. 757.
63) Also sprach Zarathustra, II, S. 463.

Male dagewesen sind, und alle Dinge mit uns.

만물은 영원히 회귀한다. 우리 자신도 함께. 우리는 이미 영원히 존재해 왔다. 만물도 우리와 함께[64]

[…] das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein Finale ins Nichts: "die ewige Wiederkehr".

존재는 그 형태대로 아무 의미도 목표도 없이, 무로 끝남이 없이 불가피하게 회귀한다: "영겁회귀".[65]

Daß alles wiederkehrt, ist die extremste *Annährung einer Welt des Werdens an die des Seins-*

일체가 회귀하는 것은 생성의 세계로 가장 극도로 접근하는 것이다.[66]

니체의 동일물의 영겁회귀설은, 존재란 무한히 새로운 생성이 아니라, 지극히 광대한 시간 속에서 모든 것이 회귀한다는 사상이다. 존재하는 모든 것은 이미 무한히 여러 번 존재했었으며, 또한 무한히 여러 번 회귀하리라는 것이다. 영겁회귀란, 또한 회귀로서 이중적인 의미를 띠고 있다. 즉, 그것은 '동일물'의 현세적 회귀를 의미하는 동시에, '동일물' 자체의 회귀를 의미한다. "회귀의 '항상 또다시'라는 것은 회전하는 세계전체에 있어서의 자연·불가피적인 '항상 또다시'라는 의미와 물질세계의 '그렇게·그리고·다르지·않은·존재 So-und-nicht-anders-Sein'라는 단순한 불가피성과는 반대로 인간의 존재의지의 항상 *필요한* 자기극복의 의미를 가지고 있다.[67] 이러한 '항상 또다시'라는 이중의 의미의 내적 관련은 니체가 고대의 세계에 대한 견해를 현대성의 첨단에서 되풀이하고 있다는데서 나타난다. 그러므로 니체의 영겁회귀설은 자연의 세계에 대한 직접적인 견해를 의미하는 것이 아니라 허무주의와 그것의 극복이라는 극단적인 형식을 의미하는 것이다. 인류학적 해석으로는 영겁동

64) a.a.O., II, S. 466.
65) Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre, III, S. 853.
66) a.a.O., III, S. 895.
67) Karl. Löwith: Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen, S. 161.