

Thomas Mann의 작품을 통해 본 Schopenhauer의 影響*

崔 淳 鳳

(獨文科 教授)

I.

Schopenhauer는 Nietzsche, Wagner와 더불어 二十世紀 獨逸文學의 代表的인 作家라고 할 수 있는 Thomas Mann의 思想과 創作面에 決定的인 影響을 미친 存在이다. Th. Mann이 Schopenhauer를 어떻게 受容했으며, 그의 思想이 Th. Mann의 作品에 어떻게 適用되고 있는가를 追求해 보려는데 本論文의 目的이 있다. Th. Mann은 過去의 傳統과 遺産을 물려받아 새로운 觀點에서 再創造를 試圖한 〈未來的 保守主義〉¹⁾의 立場을 지켜간 파로디의 作家였다. 그런 意味에서 Th. Mann에게 미친 Schopenhauer의 影響을 考察해 본다는 것은 Th. Mann 作品의 思想面에서나 技法面에서 必要的인 重要課題라고 생각된다.

本論文의 研究對象으로는 Th. Mann의 作品과 評論·書簡들을 主로 했으며, 어느 特定한 作品에 局限시키지는 않았다.

Th. Mann은 Schopenhauer와의 처음 邂逅를 다음과 같이 回顧하고 있다.

即 Brockhaus版의 Schopenhauer는 書店에서 우연히 산 것으로서 研究를 위한 것이라기 보다는 藏書欲에서 샀던 것이므로 이 數卷의 哲學書는 오래도록 페이지도 자르지 않은 채 書架를 메우고 있었다. 그러나 읽으라고 命한 때가 왔다. 그래서 며칠 밤낮을 계속 읽었는데, 이렇게 읽는 것은 누구에게나 한번 밖에 없는 일이라. 내가 滿足한 氣分, 恍惚한 氣分이 된 것은, 대부분 交響樂과도 같은 音樂性을 지니고 있어, 내 마음의 深底에까지 울려오는 思想體系가 世界와 삶을 道德的인 精神의 力量으로 강력히 否定하고 審判하고 있는데 대한 滿足에서였다.²⁾

그러나 이러한 滿足의 本質은 그에게 뒤늦게 강력히 發現되어 온 性欲(그는 二十歲 때를 말하는 것인데)과 깊은 關係가 있었던 一種의 形而上學的인 陶醉로서, 참으로 哲學的인 것이라기 보다는 오히려 情熱的이고 神秘的인 것이었다. Th. Mann에게 問題가 된 것은 〈叡知〉도 아니고, 意志의 悔悟를 말하는 救世의 教義도 아니었다. 그러나 佛教的인 禁欲의 付錄 같은 것은 問題가 아니었으며, 그는 그것을 單純히 人生批判의 論議라고 보았다. Th. Mann을 感覺的이고 超感覺的으로 매혹한 것은, 그 哲學이 에로스의인 一元的인 神秘主義의인 要

* 本論文은 1984年度 文敎部 學術研究 助成費에 依한 것임.

1) Kleists 〈Amphitryon〉, IX, S. 189.

2) Lebensabriß, XI, S. 111.

素였으며, 그 要素야말로 Th. Mann이 心醉해 있던, 禁欲的인 것이라고는 조금도 없는 Tristan音樂도 規定하고 있었던 것이다. Th. Mann은 〈非政治的人間的 考察〉에서 Schopenhauer의 〈意志와 表象으로서의 世界〉를 《一名 카나페라는 奇妙한 모양을 한 긴 의자에 누워 더칠을 걸러 읽은》일을 回想하고 하다.³⁾ 그것은 《孤獨하고 不規則하며 世界와 죽음을 憧憬하는 青春——이 青春은 에로틱을 가장 深奧한 本質로 하고 내가 〈트리스탄〉音樂의 精神的 源泉이라고 認識했던 이 形而上學的 媚酒를 얼마나 들여다냈던가!》⁴⁾ Th. Mann은 계속해서 말한다.

이런 식으로 책을 읽는다는 것은 오직 한번 있을 수 있는 일이다. 그런 일은 다시는 오지 않는다. 그리고 이러한 體驗을 自身의 마음 속에 간직해 둘 필요 없이 거기에 대해 證言하고 거기에 감사할 수 있는 희한한 機會가 곧 다가와 그것을 담아 둘수 있는 文學的 터전이 가까이에 마련되어 있었다. 그렇것이 나의 카나페에서 二步 떨어진 곳에 실제 책이 되리라고는 생각할 수 없을 만큼 分量이 불어났던 그 原稿가 펼쳐져 있었기 때문이다.⁵⁾

그 原稿란 바로 부넨브로크一家였으며, Thomas Buddenbrook를 죽음에 이르게 하지 않으면 안되는 데까지 쓰여져 있었다. Th. Mann은 Schopenhauer의 〈意志와 表象으로서의 世界〉를 읽은 即時 그 感激을 作品化할 수 있었다. Nietzsche가 〈反時代的 考察〉에서 그의 時代의 實證主義에 한층 더 銳利하게 對立하게끔 끌어낸 Schopenhauer의 厭世主義는 젊은 Th. Mann의 生活氣分에 꼭 들어맞는 것이었다. 그뿐만 아니라 Th. Mann은 Schopenhauer에게서 Nietzsche의 경우와 마찬가지로⁶⁾ 第一級の 文體家를 認識했다. Schopenhauer는 《아주 偉대한 文筆家, 即 極히 廣汎한 文學的 影響力을 지닌 文人, 言語의 巨匠이며, 獨逸人 中에는 아직까지 두세명은 있었으나 獨逸의 哲學者 中에는 한사람도 없었던 歐羅巴의 散文家였다.》⁷⁾ Th. Mann에게는 Schopenhauer哲學은 《一流의 잇기 어려운 種類의 靈魂의 體驗이었다. ——한편 Nietzsche의 體驗은 오히려 精神的이고 藝術的이라고 일컬을 수 있었으리라.》⁸⁾

Th. Mann은 後年에 쓴 〈쇼펜하우어論〉(1938)에서도 그 哲學體系의 〈아름다운 形式〉을 특히 強調하고, 그 哲學體系는 무엇보다도 藝藝術家와 藝術을 理解하는 사람들을 위해 만들어진 것이라고 말하고 있다.⁹⁾ Th. Mann의 Schopenhauer에 대한 態度는, 그의 Wagner에 대한 態度와 마찬가지로 매우 多層的인 것이었다. 그의 青年期에 있어서의 Schopenhauer의 죽음의 形而上學的 傾倒로부터 그가 生涯를 통해 삶의 否定과 죽음에의 憧憬을 계속안아왔

3) Betrachtungen eines Unpolitischen, XII, S. 72.

4) ebd. S. 72.

5) ebd. S. 72.

6) Vgl. ebd. S. 88.

7) ebd. S. 73.

8) Lebensabriß, XI, S. 111.

9) Schopenhauer, IX, S. 530.

다고 推論한다면 그러한 見解는 잘못된 것이다. Th. Mann은 이미 1906년에 그가 〈解體的〉인 책만을 쓴다는 非難에 대해 抗議하면서 이렇게 쓰고 있다.

삶의 肯定者로 認定되기 위해서는 바카스贊歌를 써야만 하는 것입니까? 비록 삶에 敵對적으로 쓰여진 것이라 할지라도 모든 좋은 책은 삶으로의 誘惑인 것입니다.¹⁰⁾

그가 晩年에 와서도 그러한 非難이 끊이지 않자, 한마디로 《一家의 沒落은 有用한 敘事詩的 테마》였다고 斷言하고 《우리 부덴브로크家的 사람들은 市民的 體解 후에도 우리의 誠實했던 祖父에게 市壁 안에서 가능했던 것보다 더 널리 世上에 作用하고 삶에 더 많은 것을 베풀어 주었다》¹¹⁾고 말하고 있다.

Th. Mann의 最初の 長篇小說 〈부덴브로크一家〉는 어디까지나 유럽 寫實主義의 傳統을 따르면서 하나의 哲學的 小說이다. 即 Th. Mann은 Schopenhauer에 依해 解釋된 世界 속에 담겨있는 人間들의 이야기를 敘述하고 있다. 이러한 哲學體系 自體가 하나의 詩的 創作과 같은 印象을 안겨주는 것이다. 그것은 깊이 感受되고 思惟되고 대단한 力量을 가지고 敘述되고 있을 뿐만 아니라 Th. Mann의 가장 훌륭한 創作 중의 하나가 되었다. 〈부덴브로크一家〉의 사람들의 世界的 劇的 對立은 Schopenhauer哲學의 〈意志〉와 〈表象〉의 對立과 同一한 것이다. 그리고 이 哲學은 Nietzsche의 思想 및 Wagner의 音樂과 뒤섞여서 餘他的 어느 影響들 보다는 Th. Mann의 作品世界的 精神的 輪郭을 그려놓았던 것이다. Th. Mann은 《嚴密히 哲學的 性質의 것이라기 보다는 오히려 情熱的·神秘的 性質》을 띤 《形而上學的 陶醉》라고 二十歲의 自身에게 미친 Schopenhauer의 影響을 說明하고 있다.¹²⁾ 따라서 初期의 大作 〈부덴브로크一家〉의 精神的 構造를 Schopenhauer에게서 따왔다해도 이상할 것이 없다. 그러나 그의 空想力은 이 哲學體系를 완전히 터득하고 있었으므로 Th. Mann은 그 思想에 魅了되어 있었으면서도 獨自의인 生命을 지닌 하나의 小說을 써내는데 成功했던 것이다. Th. Mann은 Schopenhauer의 諸理念을 어떻게 해서든 作品에 適用하는 것이 必要했으므로 그가 그것을 發見했을 때 그의 最初の 長篇小說의 가장 어려운 課題가 達成되었던 것이다. 그 課題란, 藝術的·有機的形態의 것에 理念的 統一性을 부여하는 것, 다시 말해서 살아있는 有機體의 描寫 중에 삶에 관한 哲學을 完全히 血肉化시키는 일이었다. 《衣服을 입은 人物畫에서 解剖學的 輪郭이 보이지 않듯이 小說에 描寫된 有機體에서도 哲學的 構造는 전혀 表面에 나타나지 않는다. 그럼에도 불구하고 讀者에게 뒤백市民들의 동떨어진 地方生活 속에서 世界現象을 實感시키는 것은 역시 理念에 의한 解剖》¹³⁾이기 때문이다. 다음으로 Schopenhauer의 思想을 바탕으로 한 Th. Mann의 作品世界的 構造原理인 神話의 概念의 基礎에 관해 알아보기로 한다.

10) An Kurt Martens, Briefe I, S. 62.

11) Zu einem Kapitel aus 〈Buddenbrooks〉, XI, S. 556.

12) Lebensabriß, IX, S. 111.

13) E. Heller: Thomas Mann. Der ironische Deutsche, S. 14f.

II.

Th. Mann의 경우, 素材란 새로 발견하는 것이 아니라, 대부분 이미 주어져 있었으며, 그것을 作家가 <事實模寫의 主觀的 深化>¹⁴⁾를 통해 再構成하는데서 創作의 가능성을 찾아왔다. 聖書의 創世紀의 요제프 素材는 Th. Mann에게 있어 그의 老齡이라는 개인적인 事情과 時代狀況이라는 外部的인 與件이 함께 作用한데서 관심을 끌었다. 老齡現象으로서의 關心이란 일체의 <단순히 個人的인 것>, <市民的인 것>에 대한 관심에서 떠나서 Th. Mann 자신이 神話의 개념으로 규정하고 있는 <典型的인 것>, <恒常人間的인 것>, <永久回歸的인 것>, <超時間的인 것>으로의 전환을 의미한다. 典型的이라는 것은 그것이 삶의 原規範, 原形式 그리고 超時間的인 圖式인 한 神話的인 것이다. 이러한 神話的·典型的이라는 것은 人類의 삶에 있어서는 初期의 原始的인 형식을 나타내는 것이지만, 개개인의 生涯에 있어서는 後年의 성숙된 形式을 나타내는 것이다. Th. Mann의 이러한 關心의 전환은 藝術的인 氣分의 固有한 高揚, 晩年을 위해 留保되었던 認識과 形象化의 새로운 局面을 의미하는 것이다.

<요제프小說>에서는 神話的인 人間像, 즉 人間의 神話的인 同一性이 主題가 되고 있다. 그것은 영원히 回歸되는 典型的인 삶을 意味한다.

Th. Mann은 Schopenhauer의 自然을 상징하는 <圓>¹⁵⁾으로부터 <回轉하는 球體>라는 世界의 構造原理를 생각해 냈으며, 그것은 또한 作品의 構造이기도 한것이다. Th. Mann의 神話概念의 기초가 되고 있는 것은 Schopenhauer의 輪廻思想이다. 죽음은 우리의 不死의 本質에 대해서는 無力하다는 Schopenhauer의 敎說을 <靜止된 現在>(Nunc stans)에 대한 信仰에 바탕을 두고 있다. Th. Mann은 <요제프小說>에서 示導動機的인 技法으로 心理的인 暗示를 통해 回歸思想을 절묘하게 표현해 보이고 있다. 여기서 우리는 Th. Mann의 神話概念의 기초가 되고 있는 Schopenhauer의 形而上學을 고찰해 보고, 그것을 <요제프小說>의 경우와 비교해 보기로 한다.

Schopenhauer는 世界를 <意志>로서 考察하고 있는 章¹⁶⁾에서 죽음에 관한 유명한 敎說을 남겼다. 卽 죽음이란 우리가 個體로서 時間과 空間 속에 존재하는 한에서만 관계되는 것이며, 우리들의 眞實한 本質, 즉 우리의 內部에 잠재해 있는 <意志>와는 무관한 것이다. 왜냐하면 <意志>는 영원한 것이기 때문이다. <意志>는 世界로서 직접 나타난다. 意志의 至上의 客觀化는 이데에(Idee)에서 나타나며, 다음에는 《人間의 種屬의 각각은 그 個體의 부단

14) Vgl. Bilse und ich, X, S. 17.

15) Die Welt als Wille und Vorstellung, III, S. 545: „Durchgängig und überall ist das ächte Symbol der Natur der Kreis, weil er das Schema der Wiederkehr ist.“

16) Vgl. Die Welt als Wille und Vorstellung, II, S. 323ff; a.a.O., III, S. 528ff.

한 交替에 조금도 影響을 받지 않는다》¹⁷⁾는데서 나타난다. 그래서 意志는 時間을 초월한다. 自然의 전체는 죽음과 어떠한 관계에 있는가 하는 점에서 볼 때, 공명정대한 自然은 個體의 生死 따위는 문제로 삼지 않는다. 有機體의 生存은 순식간에 불과하며, 動植物은 오늘 나서 내일 死滅하며 誕生과 죽음은 급속히 교체된다. 그러나 《이러한 秩序는 皮相의인 現象에 불과하고 不斷한 生成과 消滅은 결코 萬有의 根源에는 도달하지 못하며, 그것은 各事物의 本質, 神秘的인 內的 本質과는 對面할 수 없고, 오히려 本質은 他的 妨害를 받지 않고 존속된다.》¹⁸⁾ 가장 불안정한, 가장 低水準의 것인 無生物은 影響을 받지 않고 존속하는 반면, 가장 완전한 生物, 무한히 복잡하고 精妙한 살아있는 有機的 組織은 부단히 근본적으로 새로이 生成되며, 일정기간이 지나면 無로 돌아가고, 계속적으로 無에서 生存으로 새로이 생겨나는 同類를 위해 길을 비켜주지 않으면 안된다. 存在와 非存在라는 점에 관한 한 生과 死는 대립되는 것이지만, 生物個體의 存在와 非存在(消滅) 그 자체는 상대적인 것에 불과한 것이다. 이러한 認識은 Platon哲學의 이데에(Idee)論의 認識, 즉 個體 중에 普遍을 이해하는 인식의 토대 위에서 있다. 《自然을 진정으로 象徵하는 것은 보통 어디서라도 圓이다. 왜냐하면 圓은 回歸를 나타내는 圖式이기 때문》¹⁹⁾이라고 Schopenhauer는 말한다. 回歸란 自然에 있어서의 가장 보편적인 형식으로서, 自然은 星辰의 운행으로부터 生物의 發生과 消滅에 이르기까지 모든 것에서 이 形式을 실현하고, 또 이 形式이 있기 때문에 時間과 그 흐름 중에 恒存하는 存在, 즉 하나의 本性이라는 것이 가능한 것이다.

우리가 이제 이러한 考察을 우리 自身과 人類에 돌리면 《항상 實在만이 存在했다》²⁰⁾는 사실을 알게 된다. 民族과 歷史는 바뀌어 새로운 形象을 보일 수 있지만 우리는 요컨대 항상 同一한 것을 보고 있는 것이다. 그러므로 生成과 消滅은 萬有의 本質에는 도달하지 못하고, 本質은 거기에 방해를 받지 않으며, 그래서 不滅이고 따라서 生存하려고 의욕하는 一切萬物은 끊임없이 存在를 계속한다. 動物과 人間은 수천번이나 自己를 更新하면서도 同一不變이었다. 그들은 그들 以前에 산, 그리고 그들 以後에 살게 될 自己의 同類에 대한 것은 모른다. 언제나 살아있는 것은 種屬(Gattung)이며, 個體는 種屬의 不滅과 同一性を 意識하기 때문에 명량활달할 수가 있는 것이다. 人間과 動物이 死滅하는 것은 겉보기에만 그런 것이고 그 진정한 本質은 아무 방해도 받지 않고 存續한다. 《만일 우리가 무한히 빠른 振動을 하며 交替되는 죽음과 삶을 念頭에 떠올린다면, 意志의 항구적인 客觀化, 諸存在의 恒常的인 이데에는 명확히 우리의 눈 앞에 彷彿하리라.》²¹⁾ 이것이 時間的 意味에서의 不死인 것이다. 個體란 본래가 이미 몰락하게끔 정해져 있으며, 種의 보존을 위해 봉사한 그

17) a.a.O., S. 552.

18) a.a.O., S. 542.

19) a.a.O., III, S. 545.

20) a.a.O., III, S. 546.

21) a.a.O., III, S. 548.

순간부터 自然에 의해 몰락으로 인도되어 갔다. 個體란 그 어떤 다른 個體에 의해 置換되게 마련이다. 그리하여 우리는 다음과 같은 認識에 도달하게 된다.

意志의 現象의 形成, 즉 삶 또는 實在性의 形式은 본래 오직 現在 뿐이며, 未來도 아니고 過去도 아니다. 미래나 과거는 단지 概念 속에서만 現存하는 것이며, 認識이 根據律에 따르는 한에 있어서 認識의 연관중에만 現존하는 것이다. 어떠한 人間도 過去 속에 산 적이 없고, 아무도 未來 속에 살지는 않으리라. 現在만이 모든 삶의 形式인 것이다.²²⁾

이 形式에 의하면 우리가 《무엇이 있었는가?》——《지금 있는 것이다》——《무엇이 있을 것인가?》——《일찌기 있었던 것이다》²³⁾라고 생각해도 된다. 따라서 過去와 現在와 未來를 유사한 것으로서가 아니라 同一한 것으로 理解하게 된다. 요컨대 《永遠이라는 것은 終末도 始作도 없는 時間의 繼起가 아니라 靜止된 現在(Nunc stans)이다. 즉, 우리에게 대한 지금은 아담(Adam)에게 대해 지금이었던 것과 동일한 것이다. 다시 말해서 지금과 당시 사이에는 差異가 없다.》²⁴⁾ 그래서 우리는 이렇게 말할 수가 있다. 《나는 항상 나였다. 즉, 저 時間의 過去 중에 나라고 말했던 모든 사람들이 바로 나였다.》²⁵⁾ 지금 없는 生命을 이전에 활동시켰던 힘은 지금 민성하는 生命 속에서 활동하고 있는 것과 同一한 것이다.

Schopenhauer는 時間을 끊임없이 回轉하는 車輪에 비유하고 있다. 《끊임없이 下降하는 切半은 過去이며, 끊임없이 上昇하는 切半은 未來이다. 그런데 上部에는 接線이 닿는 不可分의 點이 있다. 이것이 인정되지 않는 現在라고 할 수 있다. 接線이 함께 回轉을 계속하지 않듯이 現在도 回轉하지 않는다. 그것은 時間을 形式으로 하는 客觀과, 認識될 수 있는 것에 속하지 않고, 또 모든 認識될 수 있는 것의 條件이기 때문에 形式을 일체 갖지 않는 主觀과의 接點인 것이다.》²⁶⁾ 다시 말해서 時間은 그칠줄 모르는 江流와도 같고, 現在는 江流가 거기에 부딪혀 碎散하지만 휩쓸어가지 못하는 岩石과도 같은 것이다. 《時間에 관한 어떤 錯覺은 空間에 관한 또 다른 錯覺과도 같다. 그 각각 속에서 누구든지 自己가 지금 占하고 있는 地球上의 場所가 上部이고 다른 場所는 모두 下部라고 보는 것이다. 마찬가지로 人間은 누구나 現在를 自身の 個體성과 연결지어 個體성이 없어진다면 現在란 전부 사라지므로 過去와 未來란 現在 없이도 存在하는 것이라고 생각한다. 따라서 地球上의 어느 곳도 上部이듯이 모든 삶의 形式도 現在인 것이다.》²⁷⁾ 실제로는 어떤 종류의 動物이라도 수천년에 亶하는 生存을 통해 그 삶은 단지 일순에 불과하다. 왜냐하면 그 삶은 過去도 未來도, 따라서 죽음도 모르는 단순한 現在の 意識에 불과하기 때문이다. 그런 意味에서 그것은 지속

22) a.a.O., II, S. 327f.

23) a.a.O., II, S. 329.

24) a.a.O., II, S. 330.

25) a.a.O., III, S. 533.

26) a.a.O., II, S. 329.

27) a.a.O., II, S. 330.

되는 瞬間, 〈靜止된 現在〉라고 볼 수 있다. 그러므로 당연히 여기서 일종의 輪廻(Metempsychose)에 도달하게 되는 것이다. Schopenhauer는 輪廻說을 다음과 같이 要約적으로 말하고 있다.

오직 하나의 現在만이 存在하며, 이것은 항상 存在한다. 왜냐하면 現在란 現實의 生存의 유일한 形式이기 때문이다. 過去란 그 自體로서는 現在와 구별이 되지 않으며, 단지 우리의 概念的 把握에 있어서는 구별이 되며, 이 把握은 時間을 形式으로서 가지며 그것에 의해서만 現在란 過去와 구별되어 나타난다는 事實을 洞察하기에 이르지 않으면 안된다. 이러한 洞察을 촉진하기 위해서 우리는 善惡, 幸不幸, 快苦 등 時代의 推移와 場所의 差異에 따라 다종다양하게 變轉하면서 계속적으로 우리에게 나타나는 인간 생활의 모든 事件과 情景를 한번에 그리고 同時に 그리고 항상 存在하는 것으로서, 즉 靜止된 現在에 있어서, 外見上으로만 지극은 어렇기도 하고 또는 저렇기도 하다고 생각해 보는 것이 좋다.——그러면 삶의 意志의 客觀化라는 것이 무엇을 意味하는가를 理解하게 되리라. 또한 우리가 浮世像에서 느끼는 快適感도 주로 그것이 덧없는 삶의 情景를 固定시켜준다는데 의거한다.——명백한 眞理에 대한 感情으로부터 輪廻說은 나온다.²⁸⁾

지금까지 우리는 Th. Mann의 神話概念的 基礎가 되고 있는 Schopenhauer의 輪廻思想에 관해 고찰했다. 다음에는 Th. Mann이 Schopenhauer의 形而上學을 그의 作品에 어떻게 적용하고 있는지 비교해 보기로 한다.

III.

Th. Mann은 Schopenhauer의 哲學을 隱蔽의 形式으로 引用하고 있다. 〈요제프小說〉의 前奏曲 〈冥府行〉에는 Schopenhauer의 輪廻說이 다음과 같이 반영되어 나타난다.

죽는다는 것은 물론 時間의 終結을 의미하고 時間의 世界 밖으로 나간다는 뜻이지만, 그 대신 永遠과 遍在를 획득하며 비로소 진정한 삶을 얻게 된다는 뜻이다. 왜냐하면 生命의 本質은 現在이기 때문이다. 生命의 本質이 過去 및 未來라는 時稱으로 표현되는 것은 그 神秘가 神話의 形式으로 나타날 때 뿐이다. 神話의 形式으로 나타난다는 것은 生命의 自己啓示의 대중적인 수단이다. 神秘 그 자체는 특정한 사람들에게 속하는 것이다. 대중은 영혼의 輪廻를 믿을지라. 眞義를 깨닫는 者는 그러한 가르침이 영혼의 遍在라는 神秘의 外被에 불과하며, 영혼은 죽음에 의해 自己를 가둬놓았던 個體로부터 해방이 되더라도 全生命은 영혼에 속한다는 사실을 알고 있다.²⁹⁾

여기서 우리는 Th. Mann이 神話와 輪廻를 同一視하고 있음을 알 수 있다. 〈요제프小說〉 第二部 〈젊은 요제프〉의 아도니스의 畵章에서 이야기되는 타무즈·아도니스(Tammuz-Adonis)의 神話³⁰⁾는 요제프 자신의 은밀한 모범이 되는 것으로서, 죽음과 蘇生, 過去와 未

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

29) Joseph und seine Brüder, IV, S. 53.

30) Vgl. a.a.O., IV, S. 440ff.

來的 영원한 연속의 象徵이며 輪廻를 의미한다. Th. Mann의 神話의 概念은 따라서 Schopenhauer가 認識批判의인 觀念論을 神秘主義와 같이 보고있는 二重視覺에 立脚하고 있다. 意志의 遍在라는 先驗的 眞理는 神話에서는 永劫回歸(輪廻)로서 〈現世的〉으로 나타난다. Schopenhauer에 의하면 人間의 現實의인 삶이란 우리의 知性에 있어서의 意識의 現象에 불과하다. 본래 形而上學的 現實이라는 것은 知性的 限界內에서만 感知될 수 있는 것이다. 이러한 感知는 Th. Mann에게는 필연적으로 意識의 解釋의 對象이 되어졌다. 그것은 바로 心理學인 것이다. 우리는 〈冥府行〉에서 Th. Mann의 時代心理의인 해석을 추적해 볼 수 있는데, 聖書的·系譜的인 것과 洪水의 問題를 輪廻思想을 거쳐 形而上學的인 데로까지 이끌어갔음을 알 수 있다. Th. Mann은 聖書의 神話를 心理學的으로 現代的 現實感覺에 부합되게끔 해석을 한다. 이러한 現實에 부합되는 心理學的 解釋이 일찌기 聖書에 나와있는 大洪水와 그 후의 洪水를 一致시킨다. 《現在 目前的 災難을 傳承上的 事件, 즉 例의 大洪水와 混同한다는 것》³¹⁾이 우리의 思考에 있어 가능한 것이다. 《體驗이라는 것은 뭔가 과거에 생긴 일이 되풀이 된다는 점에 있다기 보다는, 그것이 현재 目前에 일어났다는 점에 있었다. 그러나 그것이 現實性을 띠 수 있었다는 것은 그것을 초래한 諸般事情이 언제나 現存하고 있었다는데 起因했다.》³²⁾ 이렇게 해서 합리적인 心理學은 《어떤 洪水의 災難을 만나도 단순히 例의 大洪水라고 認識해버린다는 것이 不合理하다는 생각을 除去해준다.》³³⁾ 그 다음에는 心理學이 神秘로 연결된다. 즉, 過去에 있었던 일을 目前的 現實로 認識하는 것은 《時間을 消滅시키는 저 神秘의 作用에 의한 것이다.》³⁴⁾ 이러한 心理學的 機能은 形而上學을 現實에 가능하게끔 해준다는데 있다. 그것은 論理的으로도 저해를 받지 않고 永遠한 現在로서 體驗될 수 있는 永劫回歸의 眞實性을 反映시켜 준다. 이러한 心理學은 마치 〈神秘의 外被로서의 神話〉가 〈大衆〉에게는 〈神秘〉로 나타나듯이 Schopenhauer의 形而上學을 〈現實〉로서 代辯해 주고 있다. 이것이 이른바 《神話의 心理學》³⁵⁾이며, 여기서는 《〔神話인〕 存在(Sein)와 〔神秘인〕 意味(Bedeutung) 사이에는 아무런 구별의 空間도 없어진다.》³⁶⁾ 그것은 神話의인 外觀이 人類의 意識 속으로 透入됨을 의미한다. 그것은 《人類의 희미한 記憶》³⁷⁾으로서 언제나 〈根源〉(Ur)으로 돌아갈 수 있으며, 形而上學的인 靜止된 現在로 되어질 수 있는 것이다. 《언제나라는 것은 神秘의 말이다. 神秘란 時間을 모른다. 그러나 無時間的인 것은 〈지금 여기에〉라는 形態로 나타난다.》³⁸⁾ 그러므로 《神秘의 本質은 영원한 現在이며, 未來에

31) a.a.O., IV, S. 30.

32) a.a.O., IV, S. 30.

33) a.a.O., IV, S. 32.

34) a.a.O., IV, S. 32.

35) Lebensabriß, XI, S. 137.

36) Joseph und seine Brüder, IV, S. 32.

37) a.a.O., IV, S. 29.

38) a.a.O., IV, S. 31.

도 그렇다. 그것이 儀式과 祭典의 意味인 것이다. 苦惱하고, 죽고, 昇天하여 이 世上을 구하게 마련인 幼兒는 어느 크리스마스에도 태어나는 것이다.³⁹⁾ 왜냐하면 《大衆이 아무리 〈그러했다〉(Es war)는 표현은 쓰더라도 過去는 現存하며, 또한 항상 現存하기 때문이다. 〈그러했다〉는 것은 神話의 語法이다. 神話란 神秘의 外被에 불과하지만, 神秘의 禮服은 祭典이다. 일정기간을 두고 반복되는 祭典은 時間의 隔差를 이어주고, 언젠가 存在했던 것과 언젠가 存在할 것을 大衆의 눈앞에 現存하는 것으로서 비쳐주는 것이다.》⁴⁰⁾

神話는 輪廻라는 형식으로, 同一한 것의 영원한 回歸라는 〈靜止된 現在〉의 形而上學的 眞理를 大衆에게 말해준다. 이것이 바로 時間에 制約된 영원한 〈이데에〉의 模寫로서의 種屬保存原則, 즉 出産과 死滅의 〈不斷한 振動〉인 것이다. 時間과 空間의 制約을 받는 知性的 思考에 대해서는 어떤 存在의 영원한 〈이데에〉라는 것은 自己 種屬의 典型的 繼起的인 再現으로서 〈神話的〉으로 나타난다.

이것이 神話的으로 構想하는 小說家의 諸現象을 보는 視線이다. [...]이 경우 神話的 認識이란 관찰하는 側에만 있고, 관찰되는 側에는 없게 마련이다. [...] 그런데 神話的 觀點이 主體化되어 행동하는 自我自身 속으로 들어가 거기서 覺醒을 하고 스스로 〈回歸〉와 典型임을 意識하고 그 役割을 現世에서 再演한다면, [...] 그것이 바로 〈살아있는 神話〉라고 할 수 있다.⁴¹⁾

古代를 現代에 再生시키는 것, 이것이 神話에 있어서의 삶이다. 先人の 〈模倣〉이라는 것은 神話的 同一化이다. 이러한 神話的 同一化라는 것은 古代人에게는 친숙한 것이었으며, 멀리 現代에까지 자취를 이어와 精神的으로는 어느 時代에라도 항상 가능한 것이다. Th. Mann에 의하면, 나폴레옹이라는 人物에게서는 곧잘 古代的 特徵이 강조되어 왔다.

나중에 그가 유럽 征服의 決斷을 내렸을 때, 그는 〈나는 카알大帝다〉라고 선언했다. [...] 〈나는 그를 想起시킨다〉든가 〈나의 立場이 그의 立場과 흡사하다〉도 아니고, 또한 〈나는 그와 같다〉가 아니라 단순히 〈내가 그다〉(Ich bin's)라고 했다. 이것이 神話的 定式이다.⁴²⁾

個體와 〈神話的 集合體〉의 同一化, 이것이 神話的 定式이다. 古代에 있어서의 삶이란, 自己를 神話에 관계짓고 神話를 自己存在의 증거로 삼는 것이었다. 神話에 의해 비로소 人生은 自己가 진정한 意味深長한 人生임을 증명했던 것이다. 이렇듯 先人을 〈模倣〉하고, 先人の 말을 〈引用〉하는 삶이 바로 神話的 集合體의 同一化이다. 人間은 자기의 생활이 진정한 하고 정당하다는 것을 過去의 것에 의해 保證받고 싶어하는 성질이 있다. 즉, 〈항상 그러했듯이〉라든가 〈그렇게 쓰여있듯이〉라는 意味에서의 정당성의 보증을 구한다. 〈요제프小說〉의 대부분의 人物도 이런 意味에서 살고 또 存在하고 있다. 그뿐만 아니라 몇몇 人物은 〈그

39) a.a.O., IV, S. 32.

40) a.a.O., IV, S. 54.

41) Freud und Zukunft, IX, S. 494.

42) a.a.O., IX, S. 496.

自身)이기 보다는 時間을 超越한 原理의 體現者들이다. 야콥(Jaakob)의 가장 年老한 下人이며 요제프 少年의 스승인 엘리저(Eliezer)도 그런 人物 중의 하나다. 神話的 存在形式을 가진 이 人物은 이른바 <個別化의 原理>와는 無緣하다. 그는 《開放된 同一性의 現象》⁴³⁾인 것이다. Th. Mann은 엘리저의 <開放된 同一性>을 특징짓기 위해 Schopenhauer의 主著로부터 原文을 변형시켜 여러 個所를 引用하고 있다. 엘리저는 그가 누구든, 그 自身인 동시에 지금까지 歷代의 族長에게 봉사하며 그 아들들을 가르치온 모든 엘리저이기도 한 것이다. 《왜냐하면 그에게는 個人的 生命과 種族의 生命의 구별은 表面的인 것에 불과하며, 出生과 死滅이란 存在의 深部에는 미치지 못하는 表層의 微動을 의미하는 것이었기 때문이다.》⁴⁴⁾ 이 內容은 Schopenhauer의 다음과 같은 句節을想起시킨다. 즉, 《有機體의 生存은 순식간에 불과하며, [...] 誕生과 죽음을 급속히 交替된다. [...] 이러한 秩序는 皮相的인 現象에 불과하고, 부단한 生成과 消滅은 결코 萬有의 根源에는 도달하지 못하며, 그것은 各事物의 本質, 신비적인 內的 本質과는 對面할 수 없고, 오히려 本質은 他的 방해를 받지 않고 존속된다.》⁴⁵⁾

Th. Mann은 엘리저라는 神話的 模型을 통해 Schopenhauer의 形而上學을 實證해 보이고 있다. 엘리저는 본래부터 個性을 지니고 있지 않다.

그[요제프]의 귀염고 예쁜 눈동자는 이야기하는 사람의 形姿에서 굴절되어 이야기하는 사람을 통해 엘리저라는 形姿의 무한한 背景을 바라보는 것이었다. 엘리저라는 形姿는 모두가 現在 거기에 앉아있는 엘리저의 입을 통해 <나>라고 말하는 것이었다.⁴⁶⁾

Schopenhauer에게도 이 個所를 彷彿 계 하는 句節이 있다. 《우리는 함께 앉아 이야기를 한다. [...] 수천년 전에도 다른 사람들도 이와 똑같이 앉아 있었다. 그것은 同一한 것이었고 同一한 사람들이었다. 이것은 수천년이 지나도 마찬가지리라. 우리가 그것을 知覺하지 못하게 하는 裝置는 時間이라는 것이다.》⁴⁷⁾ 그러므로 《나는 항상 <나>였다. 즉, 저 時間이 경과하는 중에 <나>라고 말했던 모든 사람들이 바로 <나>였다.》⁴⁸⁾

Th. Mann의 <神話的 心理學>은 물론 《現實的》으로 《분명히 보고, 理性的으로》⁴⁹⁾ 動機를 설명한다. 즉, 아브라함(Abraham) 一族의 집안에는 한 예쁜 下女가 낳은 아들이 있었는데 그 아들이 나중에 自由의 몸이 되어 엘리저라고 불리웠다. 《이런 種의 子息이 마침내는 自由를 얻고, 엘리저라고 불리우는 것은 傳來되어 오는 것이었다.》⁵⁰⁾ 이렇게 해서 個體의 同

43) Joseph und seine Brüder, IV, S. 128.

44) a.a.O., IV, S. 128.

45) Die Welt als Wille und Vorstellung, III, S. 542.

46) Joseph und seine Brüder, IV, S. 422.

47) Parerga und Paralipomena, VI, S. 293f.

48) Die Welt als Wille und Vorstellung, III, S. 533.

49) Joseph und seine Brüder, IV, S. 421.

50) a.a.O., IV, S. 421.

一化의 連繫가 時間과 空間을 초월해 최초의 原型인 아브라함의 열리지에게까지 이어진다. 이것이 이른바 種의 〈不斷한 振動〉인 것이다.

우리는 지금까지 Th. Mann의 〈神話의 定式〉인 個體와 〈神話的 集合體〉의 同一化의 概念을 그 源泉을 찾아 考察해 보았다. 우리는 그것이 Schopenhauer의 〈種〉(Species)이라는 概念에 바탕을 두고 있음을 알았고, Th. Mann은 그것을 영원의 〈이대예〉로서 새로 정복한 그의 神話的 表現世界로 완전히 移植한 것임을 알게 되고, 또한 〈開放된 同一性〉이라는 〈神話的〉起草도 個體와 種의 同一性이라는 Schopenhauer의 形而上學에 根據를 두고 있음을 알게 된다.

IV.

Schopenhauer에 의하면 回歸로서의 圓은 神話의 時間形狀이다. 이러한 時間의 形狀은 〈요제프小說〉 이전에 이미 〈魔의 山〉에 나타난다. Th. Mann은 神話的 圖式의 하나인 《책에 쓰여있듯이》⁵¹⁾라는 말을 示導動機의으로 반복하면서 圓運動(回轉運動)을 나타내는 內容과 함께 사용한다. 《그러나 책에 쓰여 있듯이 그렇게 되고 말았다. 圓을 그리면서 빙 돌았던 것이다.》⁵²⁾ 그것은 눈 속에서 길을 잃은 者가 똑바로 갔다고 믿었는데 다시 始發點으로 되 돌아오는 것과 같은 〈傳承되어온 現象〉⁵³⁾인 것이다. Hans Castorp는 그것이 두려우면서도 일종의 만족감을 가지고 그러한 事實을 認識한다. 여기서 滿足感이라는 것은 그러한 事實을 認識하는데서 오는 것이고, 두려움이라는 것은 그러한 認識은 또한 위험성을 內包하고 있다는 事實에 대한 再認識에 起因하는 것이다. 이것은 〈요제프小說〉에서는 回歸의인 神話의 世界에 있어서의 집단적인 拘束과 개인적인 自由, 즉 個體와 〈神話的 集合體〉의 同一化와 〈神話的 集合體〉로부터의 〈自我의 誕生〉이라는 중심적인 動機의 하나가 되어지는 것이다.

Th. Mann은 이미 〈부덴브로크一家〉에서도 神話的 時間의 問題를 언급한바 있는데 Thomas Buddenbrook가 신비로운 恍惚感을 안고 체험한 內容은 〈意志와 表象으로서의 世界〉의 第2卷(續篇) 第41章 〈죽음과 우리의 本質自體의 不壞性的의 관계에 대하여〉의 引用임을 우리는 알고 있다. 《일찌기 〈나〉라고 말했고, 지금 말하고 있고, 장래에 말하게 될 그 모든 사람들 속에 나는 存在하리라.》⁵⁴⁾ 이 말은 Schopenhauer의 《부단한 生成과 消滅은 결코 萬有의 根源에는 도달하지 못하고, 그것은 各事物의 本質, 신비적인 內的本質과는 對面할 수 없으며, 오히려 本質은 他的 방해를 받지 않고 存續된다》⁵⁵⁾는 의미로서 《나는 항상 〈나〉였

51) Der Zauberberg, III, S. 671.

52) a.a.O., S. 673. 53) a.a.O., III, S. 673.

54) Buddenbrooks, I, S. 657; Vgl. Die Welt als Wille und Vorstellung, III, S. 533; Parerga und Paralipomena, VI, S. 293f.

55) Die Welt als Wille und Vorstellung, III, S. 542.

다. 즉 저 時間이 經過하는 중에 <나>라고 말했던 모든 사람들이 바로 <나>였다⁵⁶⁾는 말을 은폐적으로 引用한 것이다. 이런 意味에서 Thomas Buddenbrook는 《오직 하나의 무한한 現在만이 存在했다》⁵⁷⁾는 것을 감미로운 苦痛과 憧憬을 안고 認識했던 것이다.

이러한 省察의 背景에는 Schopenhauer의 循環이라는 象徵으로 나타나는 回歸思想이 基礎를 이루고 있다. 그것은 時間意識의 止揚을 통해 <事物의 진정한 存在>는 《靜止된 現在》(ein stehendes Jetzt)⁵⁸⁾로 나타난다. Schola學派에서 나온 <靜止된 現在>(Nunc stans)라는 概念은 Schopenhauer에 의해 時間의 現象을 形而上學的으로 설명하는 것과 관련해서 Thomas Hobbes에게서 引用되었고,⁵⁹⁾ 여기에 符合되는 句節들이 <魔의 山>에서도 到處에 은폐적으로 引用되고 있다.

中世의 學者들은 時間이란 錯覺이며, 時間이 因果關係라는 형식으로 연속적으로 경과되는 것처럼 생각되는 것은 우리의 感覺의 어떤 裝置가 가져다 주는 결과에 불과하며 事物의 진정한 形姿는 靜止된 現在라고 알고자 했다.⁶⁰⁾

Thomas Mann은 回歸思想을 대표하는 <靜止된 現在>라는 時稱을 적용해서 神話的 時間의 체험을 표현하려고 試圖했다. <魔의 山>에서 主人公 Hans Castorp는 침대에 누워 매일 날라다주는 점심의 수우프를 대할 때마다 眩氣症과 더불어 無時間性的인 眞기한 現象을 체험한다.

수우프를 가져오는 것을 보던, 너는 眩氣症을 느낀다. 時間의 形狀이 희미하게 사라져 버린다. 그리고 森羅萬象의 眞정한 形式이란 너의 머릿말에 영원히 수우프를 날라다주는 廣大無邊한 現在인 것이다.⁶⁰⁾

그 이전에도 Hans Castorp는 소년시절에 그의 祖父가 보여준 7代를 거쳐 내려오는 洗禮盤을 보았을 때도 같은 現象을 체험했었다. 그것은 《進行되면서도 同時에 靜止된듯한, 變轉하면서도 變함없는 듯한, 半은 꿈꾸는 듯, 半은 불안해지는 특이한 감정이었으며, 그것은 回歸와 眩氣症을 일으키는 單調性이었다.》⁶¹⁾ 이러한 감정의 체험은 또한 그가 洗禮盤에 새겨진 先祖들의 이름을 들여다 볼 때 느꼈던 것과 같은 것이었다.

이 <曾>(Ur)이라는 接頭語가 祖父의 口에서 二重이 되고 三重이 되고 四重이 되자, 소년은 고개를 옆으로 기울이고 생각에 잠긴듯, 아니면 무심히 꿈을 꾸듯, 고정된 눈초리와 경건하고 몽롱한 입으로 이 <曾>—<曾>—<曾>—<曾>이라는 소리에 귀를 기울였다.— 그것은 墓穴과 時間의 埋沒을 의미하는

56) a.a.O., III, S. 533.

57) Buddenbrooks, I, S. 659; Vgl. Die Welt als Wille und Vorstellung, III, S. 549.

58) Der Zauberberg, III, S. 757; Vgl. Die Welt als Wille und Vorstellung, III, S. 560, 655f.

59) Vgl. Die Welt als Wille und Vorstellung, II, S. 330, Anm.

60) Der Zauberberg, III, S. 658.

61) a.a.O., S. 37.

어두운 소리였으나, 同時에 現在의 소년 자신의 삶과 먼 過去에 매몰된 時代와의 경건한 연관을 의미하는 것이었다.⁶²⁾

여기서 Hans Castorp가 느끼는 〈眩氣症〉이란 〈부덴브로크一家〉에서 Thomas Buddenbrook가 느꼈던 것과 같은 것으로서, 바로 저 《무한히 급속한 振動 중에 일어나는 出生과 死滅의 交替》⁶³⁾를 인식하는데서 오는 것이 분명하다. 왜냐하면 《우리 자신이 時間의 공백을 메꾸기 위해, 그 時間을 자신 속으로 받아들인 存在이며, 그러므로 全時間을, 現在와 過去와 未來를 한결같이 메꾸고 있는 存在》⁶⁴⁾이기 때문이다. 그러므로 우리는 《個體의 超時間의인 概念인 限에서 種屬의 存續이라는 個體의 不壞性的 形象》⁶⁵⁾으로서 《나는 항상 〈나〉였다》⁶⁶⁾고 말할 수 있는 것이다. Hans Castorp는 Thebe 近郊의 Aphrodite寺院의 에집트의 天井畫에 그려진 十二宮의 獸帶에서도 回歸思想을 인식한다. 그는 《永遠이란 곧장, 곧장이 아니라 돌고 도는 回轉木馬》⁶⁷⁾라고 생각하며, 《모든 것이 回歸하는, 방향도 없는 永遠과 循環의 오일렌슈피겔의 遊戲》⁶⁸⁾에 신비한 魅惑을 느낀다.

事物의 永遠한 循環 중의 〈同一性的 回歸〉라는 思想은 〈魔의 山〉의 중요한 示導動機가 되어 있다. 이러한 示導動機는 《또》(noch)와 《어느새 다시》(schon wieder)⁶⁹⁾라는 형태로도 나타나며, 感情과 意識이 《時間을 초월한 恒常과 永遠》⁷⁰⁾이라는 時間感覺의 消滅로 이끌려 간다. 時間感覺의 消滅이란 똑같은 일이 계속 反復될 때 느껴지는 現象이다. 《항상 똑같은 날이라면 〈反復〉이라는 말은 근본적으로 그다지 정확하지가 못하다. 그것은 一樣性, 靜止된 現在 또는 永遠이라고 해야 타당하다.》⁷¹⁾ 왜냐하면 《一點으로부터 一點으로의 運動은 완전히 均一不變의 世界에서는 운동이 아닌것이 되어버리고, 운동이 운동이 아닌것이 되어버리는 데서는 時間도 存在하지 않는다.》⁷²⁾ 다시 말해서 《客觀적으로 봐서 無限의 時間의 연속인것은 主觀적으로는 하나의 點不可分한 것이며, 항상 目前에 있는 現在》⁷³⁾이기 때문이다.

〈요제프小説〉에서는 〈靜止된 現在〉라는 神話의 時間이 示導動機의 圖式인 〈언젠가〉(einst)라는 말로 표현되고 있다. 이 말은 過去와 未來의 二重의 意味를 內包하고 있으며 《永遠히 現在의인 것》⁷⁴⁾을 의미하고 있기 때문이다.

62) a.a.O., S. 36.

63) Die Welt als Wille und Vorstellung, III, S. 548.

64) a.a.O., III, S. 560.

65) a.a.O., III, S. 568.

66) a.a.O., III, S. 533; Vgl. Joseph und seine Brüder, IV, S. 422.

67) Der Zauberberg, III, S. 515.

68) a.a.O., S. 515.

69) a.a.O., S. 752. 754f.

70) a.a.O., S. 753.

71) a.a.O., S. 257f.

72) a.a.O., S. 756f.

73) Die Welt als Wille und Vorstellung, III, S. 560.

74) Joseph und seine Brüder, IV, S. 32.

우리는 여기서 문제로 하는 時間은 번호를 붙여 『過去・現在・未來』라는 순서로 나열할 수 있는 時間이 아니다. 우리의 意圖는 傳說과 豫言을 혼동하는 신비에 의해, 時間 그 자체를 消滅시키려는 데 있다. 이 혼동에 의해서 <언젠가>라는 말은 二重의 意味를 띠고 過去와 未來를 동시에 표현할 수 있으며, 또 <언젠가>라는 말에는 現在로 전환될 수 있는 潛在에 네로기기가 부여되어 있다. 여기서 『萬有』再其現의 理念도 그 근원을 갖게 된다.⁷⁵⁾

따라서 <언젠가>라는 말은 그 超時間的인 意味로 해서 <언제나>라는 뜻으로 轉義될 수 있으며, 『언제나라는 것은 神秘的인 말이며, 神秘的인 時間을 모른다. 그러나 無時間的인 것은 지금 여기에라는 形式으로 나타나는 것이다.』⁷⁶⁾

神話의 時間이란, 時間의 循環의 運動이 변화가 없는 靜止狀態의 遍在性과 永遠한 單調性, 즉 <靜止된 現在>를 의미한다. 過去와 現在와 未來의 同時性, 이러한 神話의 時間의 魔法를 효과적으로 표현하기 위하여 Th. Mann은 文體上의 暗示나 의미심장한 <二重視覺>의 표현을 통해 示導動機的인 技法을 구사하고 있다. Th. Mann의 作品에서 示導動機的인 敘事的인 技法은 <부덴브로크一家> 이래 계속 그 意義와 機能을 증대시켜 왔으며, <요제프小說>에 이르러 비로소 이 技法이 봉사하는 理念과 완전히 융화되었고, <파우스투스 博士>에 가서는 한층 더 복잡하게 발전해 갔다. <요제프小說>의 構造와 作品世界는 回轉하는 球體, 『二重의 절반이 합쳐져서 하나의 全體를 이루는』⁷⁷⁾ 球體에 바탕을 두고 있다.

球體는 回轉한다. 그것은 球體의 本性이다. 이 경우에 사람들이 위나 아래서 말해봤자 위는 곧 아래가 되고, 아래는 위가 된다. 天上의인 것과 下界의인 것이 상대적으로 자신을 認識한 뿐 아니라, 球體의 회전에 의해 天上은 下界로, 下界는 天上으로 변하기도 한다. 이러한 사실로부터 神은 人間이 되고, 또 人間은 다시 神이 될 수 있다는 眞理가 명백히 밝혀진다.⁷⁸⁾

이것이 <요제프小說>의 世界의 構造原理인 동시에 作品의 構造이기도 하다. 示導動機는 <二重視覺>的으로 變形되고 반복되면서 비로소 그 遍在性과 超時間性이라는 본래의 機能을 발휘하고, <時間의 止揚>이라는 효과를 나타내게 되는 것이다. 回歸思想을 암시해주는 示導動機들은 歷史的인 現實과 比喩되어 『人間生活의 모든 事件과 情景을 한번에 그리고 同時에 그리고 항상 存在하는 것으로서, 즉 <靜止된 現在>에 있어서』⁷⁹⁾ 遍在的이고 超時間的인 것으로, 다시 말해서 神話的인 것으로 把握될 수 있는 것이다.

V.

Th. Mann은 神話を 다룸에 있어, 高度의 意識的인 作家로서 神秘에 넘치는 삶에 『原初

75) a.a.O., S. 32.

76) a.a.O., S. 32.

77) a.a.O., S. 189f.

78) a.a.O., S. 190.

79) Die Welt als Wille und Vorstellung, III, S. 549. Anm.

의 單純性》⁸⁰⁾에 접근했으며, 過去를 향해 神話的인 文化的 黎明을 확인했다. Th. Mann이 Wagner에 대해 《過去指向性과 幽玄한 過去禮讚의 傾向》⁸¹⁾ 또는 《神秘的이고 神話的·太古傳說的인 것에 대한 偏愛》⁸²⁾라고 한 말은 그 자신에게도 해당되는 말이다. 그러나 이러한 原初的인 것에 대한 傾向은 Th. Mann의 경우, 언제나 知性을 통해 여과되어 그는 결코 神話에 빠져들지는 않으며, 그것으로 遊戲하고, 그 유희 중에도 〈意識化와 分析的 解明〉을 통해 神話를 진지하게 다룬다. Th. Mann은 〈神話的인 原初的 單純性〉을 항상 原初的·通俗性和 결부시킨다. 그것은 그가 무엇보다도 童話와 Wagner藝術에서 체험한 것으로서 〈二重視覺〉의 효과를 의도하기 때문이다. 즉, 그것은 美學的인 藝術感覺과 傲慢에 사로잡힌 藝術家를 그의 孤立으로부터 해방시켜 〈大衆〉에게로 구원해주는 것이다. 神話로 비유되는 현실성은 〈二重視覺〉의 작용에 의해 政治的·社會的 속박으로부터 벗어날 수 있고, 모든 사회적인 固定觀念으로부터 벗어나 자유로우며, 自然主義的인, 이미 결정된 환경으로부터도 자유로울 수 있는 것이다. 神話란 불확실한 것에 대해 미리 정해진 原型에 의탁할 수 있는 가능성을 부여해준다. 이 경우에 神話는 상황의 복잡성을 은폐하지는 않는다. 왜냐하면 神話란 多義的인 要素를 內包하고 있기 때문이다. 그 多價性으로 인해 神話는 現代人의 意識狀態에 부합되며, 〈二重視覺〉的인 것의 象徴이 될 수 있는 것이다.

Th. Mann의 關心이 神話로 전환된 것은 결코 藝術의 外樣만을 바꾸려는데 그 의도가 있었던 것은 아니다. Th. Mann의 경우, 神話는 形而上學的 圖式을 心理學的으로 實例를 들어 해명하는데 적용되고 있다. 이야기의 素材를 새로 발견한다는 것은 Th. Mann의 強點은 못되었다. 그의 分析的인 민첩성이 그의 상상력보다는 더 발달해 있었기 때문이다. Th. Mann은 神話에서 파로디形式的 가능성을 찾았다. 正確性和 妥當性에 치중하는 그의 敘述方式은 줄거리의 進行을 저해하고, 자꾸만 論議에 빠져들지만 그 저변에는 이로니와 유머가 깔려있으며, 그것으로 인해 典型을 손상하는 일은 없는 것이다.

Th. Mann은 神話에 여러 素材들을 짜넣으므로써 多層的인 性격을 띠게 되고, 諸般事物이 서로 복잡하게 얽혀서 萬華鏡과도 같은 결과를 이룬다. 諸聯關은 바로 삶 자체 만큼이나 복잡하고 다양한 것이 되어진다. 그것은 Nietzsche가 그러한 要求는 無意味하다고 말했던 《適切한 表現方法》⁸³⁾의 모범적인 실천이라고 할 수 있겠다. 이 점에서 Th. Mann의 後期作品의 敘述技法의 열쇠가 찾아진다. 그는 初期作品들에서는 神話를 試圖했으나, 후기에 들어서서는 그 반대의 길을 걸었다. 즉 神話를 心理學化시켰던 것이다. 다시 말해서 神話를 目前에 現實化시켰으며, 神話를 〈人間化〉시켰다. 〈요제프 이야기〉에 대해 이야기되는 것은 모든 이야기에 해당되는 것이다.

80) R. Wagner und der 'Ring des Nibelungen', IX, S. 517.

81) a.a.O., S. 425.

82) Die Stellung Freuds in der modernen Geistesgeschichte, X, S. 265.

83) Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre, III, S. 751.

사람들이 그것(요제프 이야기)을 이야기할 수 있기 전에 이야기는 생겨있었다. 그 이야기는 모든 事件이 솟아나는 동일한 源泉에서 솟아나, 생겨나면서 自己自身을 이야기했던 것이다.⁸⁴⁾

요제프 神話나 마찬가지로 모든 이야기는 우선 事實의·虛構의으로 《하느님의 冊》⁸⁵⁾에 쓰여있다. 話者는 각기(요제프神話의 복구자나, <파우스투스博士>의 Zeitblom이나, <選擇된 人間>의 Clemens등)《모든 것이 자기자신을 통해있는, 이야기된, 혹은 자기자신을 이야기하는, 이야기의 匿名의 源泉으로서》⁸⁶⁾ 그들은 모두가 《說話의 精神의 具現》⁸⁷⁾인 것이다. Th. Mann에 의하면, 이 <說話의 精神>은 《추상적이지만치 無拘束한 정신이며, 이 정신은 言語 그 자체, 스스로를 절대적인 것으로 간주하고 종교적으로는 특수 語法이나 특정한 나라의 言語의 諸神들에 대해서도 별로 묻지 않는, 言語로서의 言語를 수단으로 하고 있다.》⁸⁸⁾

神話を 目前에 現實化한다는 것은 正確化한다는 뜻이다. 그것은 무엇보다도 神話에서 典型的으로 등장하는 人物들의 心理를 분석하는 것을 의미한다. 神話의 現實化란 또한 무수히 많은 精確한 細部の 事實들을 이용해 環境을 <現實化>함을 의미한다. 우리는 Th. Mann의 <引用>과 <몽타아즈>技法을 想起하는 것으로 족하리라. 이러한 <正確化>, 現實化)라는 것은 虛構이며 遊藝이고 藝術의 假象인 것이다. 그것은 言語, 心理學, 敘述, 註釋的 研究調査 등 온갖 수단과 방법을 통해 만들어진 <現實>이며 具象性이다. 일체의 論議, 註釋의인 것, 批評的인 것, 科學的인 것들은 단지 <事實>처럼 보이기 위한 藝術手段이며, 이로서와 유우머의 효과를 위한 것이다. Th. Mann에 의하면, <神話의 現實化>가 미치는 효과는 《讀者가 그것이 얼마나 현실적인가를 아주 精確히 체험하는듯한 錯覺을 하게 되며, 그 現場에 있는 것처럼 생각하게 된다》⁸⁹⁾는 것이다. 神話의 現實化라는 것은 요컨대 典型的인 것을 時間的·空間的으로 目前의 現實로 具象化하는 일이다. 神話라는 것은 이미 이야기의 形式이 아니며, 神話가 이미 說話이다. 神話는 새로운 現實로 전환되어 가는 모든 說話의 源泉인 것이다. 이 경우에 說話는 典型的인 것과 特殊한 것 사이를 <二重視覺>의 作用에 의해 부단히 振動한다.

神話는 또한 <繼承>을 가능하게 한다. 계승이라는 것은 父親과의 結合, 父親模倣, 父親으로서의 演技이며, 父親과의 <神秘한 合一>(unio mystica)을 의미한다.

삶이란 痕跡을 따라가는 것, 模倣해서 사는 것, 눈에 보이는 혹은 傳來來된 神話的 典型과의 일치 불 의미한다. [...] 모든 삶은 回歸이며 反復이다. 이른바 個人的 <性格>도 독특한 一同性이라는 幻想 속에 독자적인 날조에 의해 몇대로 어떤 確信을 갖고 演技하는 神話의 役割이다. 그러나 그 確信은

84) Joseph und seine Brüder, IV, S. 821.

85) a.a.O., S. 1596.

86) a.a.O., S. 821.

87) Der Erwählte, VII, S. 12.

88) Sechzehn Jahre, XI, S. 680.

89) Th. Mann-H. Mann: Briefwechsel, S. 194.

演技者가 假想하는 初回性 및 一回性으로부터 나온 것은 아니며, 반대로 뭔가 일찍이 存在했고 實證도 된 유효한 것이 그와 더불어 다시 햇빛을 보게 되고 現在기 된다는 깊은 意識에서 나온 것이다.⁹⁰⁾

Th. Mann 자신도 이러한 〈痕跡을 따라기는 일〉을 몸소 실천한 좋은 例라고 할 수 있다. 그의 Wagner模倣이 그렇고, Goethe模倣이 그것을 말해준다. Th. Mann은 여러 神話들을 혼합적으로 결합함으로써 비단 過去를 예찬하고, 이야기의 향연을 다채롭게 目前에 現實化했을 뿐만 아니라, 그렇게 함으로써 《人類精神의 統一》⁹¹⁾을 暗示하려했다. Th. Mann은 〈요제프小説〉의 第4部에서는 意識적으로 《言語를 초월한 言語》⁹²⁾를 창조하려고 試圖했다. 이러한 〈超言語〉라는 것은 여러 源泉으로부터 나와서 過去의 것과 現代의인 것을 결합해준다. 그것은 또한 超國家的인 것을 指向한다. 그것은 個人的인 것과 國家的인 것의 한계를 초월하려는 意志이며, 言語로 人類를 계몽시켜 새로이 形成하려는 願望인 것이다.

參 考 文 獻

I. Texte

Thomas Mann: Gesammelte Werke. 13 Bände, Frankfurt 1974.

Thomas Mann: Briefe. 3 Bände. Hrsg. v. Erika Mann, Frankfurt 1962ff.

Thomas Mann-Heinrich Mann: Briefwechsel 1900~1949, Frankfurt 1975.

A. Schopenhauer: Sämtliche Werke. 7 Bände. Hrsg. v. Arthur Hübscher, 3. Aufl., Wiesbaden 1972.

F. Nietzsche: Werke. 3 Bände. Hrsg. v. Karl Schlechta, 7. Aufl., München 1973.

II. Sekundärliteratur

Allemann, Beda: Ironie und Dichtung. Pfullingen 1969.

Berger, Willy R.: Die mythologischen Motive in Thomas Manns Roman Joseph und seine Brüder. Köln 1971.

Dirks, Manfred: Studien zu Mythos und Psychologie bei Thomas Mann (Thomas-Mann-Studien II). Bern 1972.

Hansen, Volkmar: Thomas Mann. Stuttgart 1984.

Heller, Erich: Thomas Mann. Der ironische Deutsche. Frankfurt 1959.

Hamburger, Käte: Der Humor bei Thomas Mann. Zum Joseph-Roman, 2. Aufl., München 1969.

Heftrich, Eckhard: Zauberbergmusik. Über Thomas Mann, Frankfurt 1975.

90) On myself, XIII, S. 165.

91) Die Einheit des Menschengesistes, X, S. 751.

92) Der Erwählte, VII, S. 14.

- Hefrich, Eckhard: *Geträumte Taten: Joseph und seine Brüder*, in: *Thomas Mann 1875~1975. Vorträge in München-Zürich-Lübeck*, hrsg. v. B. Bludau, E. Hefrich u.H. Koopmann, Frankfurt 1977.
- Hollweck, Thomas: *Thomas Mann*. München 1975.
- Hughes, Kenneth: *Mythos und Geschichtsoptimismus in Thomas Manns Joseph-Romanen*, Frankfurt 1975.
- Koopmann, Helmut: *Die Entwicklung des intellektualen Romans bei Thomas Mann*, Bonn 1971.
- Koopmann, Helmut: *Theorie und Praxis der epischen Ironie*, in: *Deutsche Romantheorien*, hrsg. v. Reinhold Grimm, Frankfurt 1968.
- Lehnert, Herbert: *Thomas Mann. Fiktion, Mythos, Religion*, Stuttgart 1965.
- Lesser, Jonas: *Thomas Mann in der Epoche seiner Vollendung*, München 1952.
- Most, Otto J.: *Zeitliches und Ewiges in der Philosophie Nietzsches und Schopenhauers*, hrsg. v. Hannes Böhringer, Frankfurt 1977.
- Pinkernel, Beate: *Ewigkeitssuppe contra schöpferisches Werden. Zum Thema Thomas Mann —Bergson*, in *Thomas Mann und die Tradition*, hrsg. v. Peter Pütz, Frankfurt 1971.
- Pütz, Peter (Hrsg.): *Thomas Mann und die Tradition*, Frankfurt 1971.
- Wysling, Hans: *Mythus und Psychologie bei Thomas Mann*, in: *Thomas-Mann-Studies III*, Bern 1974.
- Wysling, Hans: *Thomas Mann heute. Sieben Vorträge*, Bern 1976.

《Zusammenfassung》

Schopenhauers Einfluß in den Werken Thomas Manns**Tschoe, Sun-Bong**

Diese Abhandlung will versuchen, erstens Thomas Manns Schopenhauer-Rezeption zu untersuchen, zweitens Schopenhauers Gedanken und seine Spuren in den Werken Thomas Manns herauszufinden. Thomas Manns Schopenhauer-Rezeption war keine einmalige Entdeckung, sondern hat sich in mehreren Schüben ereignet und auf Jahre verteilt. Seine tiefe Vertrautheit mit den Schriften Schopenhauers, sein ständiger Umgang mit ihm und seine Zitierfreudigkeit verraten den Wunsch nach Beglaubigung eigener Gedanken und Meinungen.

Die klaren Spuren des Schopenhauer-Einflusses in den Werken Thomas Manns sind die wörtlichen Zitate. Sie finden sich in den verschiedenen Werken sowie in den Buddenbrooks, im *Zauberberg* und in den *Joseph-Romanen*. Im Frühwerk Thomas Manns wird das literarische Zitat vom Leser stets erkannt, nämlich auf der Erkennbarkeit basiert die literarische Wirkung. Im Spätwerk dagegen wird das Zitierverfahren immer kryptischer.

In gewissen Jahren, wie Thomas Mann sagt, kommt der Geschmack an allem bloß Individuellen und Besonderen, dem Einzelfall, dem Bürgerlichen allmählich abhanden. In den Vordergrund des Interesses tritt dafür das Typische, Immer-Menschliche, Immer-Wiederkehrende, Zeitlose, kurz: das Mythische. Denn das Typische ist das Mythische, insofern es Ur-Norm des Lebens ist. Im Leben der Menschheit stellt das Mythische zwar eine frühe und primitive Form dar, aber im Leben des einzelnen eine späte und reife.

Der Mythos-Begriff Thomas Manns beruht auf die Lehre der Metempsychose. Schopenhauers Lehre, daß der Tod keine Macht habe über unser Leben, welches unzerstörbar sei, gründet sich auf den Glauben an das *Nunc stans*, das ewige Einssein im Herzen der wandelnden Zeit.

Im *Zauberberg* wurde mit Hilfe der Zeitform des *Nunc stans* als der Repräsentation der Idee der ewigen Wiederkehr das mythische Zeiterleben dargestellt. Im *Joseph-Roman* ist das *Nunc stans* verbunden mit der leitmotivischen Formel des *Einst*, das in seinem Doppelsinn von Vergangenheit und Zukunft zugleich das zeitlos Gegewärtige, die Ladung potentieller Gegenwart in sich schließt.

Mythos dient bei Thomas Mann zur Veranschaulichung psychologischer Problematik oder

philosophischer Schemata. Mythos sichert die Form. Mythos ist vieldeutig. In seiner Vieldeutigkeit entspricht er der Bewußtseinslage des modernen Menschen und kann Symbol für die Zweideutigkeit werden. Alle Gestalten des Joseph-Romans vergegenwärtigen mythische Muster. Vergegenwärtigung des Mythos bedeutet ein Genaumachen. Sie bedeutet erstens die Psychologisierung der im Mythos musterhaft-typisch auftretenden Gestalten. Und zweitens bedeutet sie die Realisation der Umwelt mit Hilfe unzähliger exakter Einzelheiten. Dabei hat alle Psychologisierung, alle Realisation nur Spielcharakter, und die erzwungene Vergegenwärtigung kann nur ironisch und humoristisch gemeint sein.

Thomas Mann versuchte im vierten Band des Joseph-Romans eine "Sprache über den Sprachen" zu schaffen. Diese Übersprache schöpft aus vielerlei Quellen, verbindet Modernes und Altes; sie überspielt die Grenzen der Einzelsprachen und versucht im Übernationalen zu schweben. Hinter den Spätwerken Thomas Manns steckt ein humanistisches Programm. "Humanisierung des Mythos" bedeutet Aufklärung des Menschen zur Überbindung der individuellen und nationalen Begrenztheit.