

워즈워스의 빌둥과 송고: 쉘러의 미학으로 『서곡』 읽기

박찬길 (이화여대)

I. 『서곡』에 왜 ‘빌둥’과 ‘송고’를?

『서곡』(*The Prelude*)¹⁾은 워즈워스(William Wordsworth) 전공자에게도 매우 어려운 작품이다. 그 어려움은 어떤 주제와 관련하여 참고할 만한 연구성과가 없기 때문이 아니다. 오히려 너무 많아서 문제다. 『서곡』은 영미권의 낭만주의 연구에서는 거의 성경과 같은 지위를 누려왔기 때문에 그 연구목록에는 없는 게 거의 없다. 새로운 연구주제나 색다른 이론이 나오면 이 작품은 거의 신제품의 시험대(Testbed)와 같이 활용된다. 결과는 둘 중 하나다. 에이브람스(M. H. Abrams)나 하트만(Geoffrey Hartman)같은 거장들이 이미 훌륭하게 설명해 놓은 워즈워스 자신의 ‘시적’ 주장을 다른 방식으로 반복하거나, 그것과는 별로 관계없는 그들 나름의 이론적 주제를 설명하는데 워즈워스의 시를 예로 활용하는 것이다. 이 논문은 『서곡』의 성장서사를 이해하는데 있어서 그러한 관습적 양자택일을 벗어나고자 하는 마음으로 쓰게 되었다. 영국 낭만주의 연구자로서 어깨 너머로 건너다본 독일 낭만주의 작품들은 그런 의미에서 언제나 흥미로운 비교

1) 이하 『서곡』의 원문은 1850년판에서 인용함.

대상이었다. 번역으로 읽어야 하는 한계에도 불구하고 그들의 이론과 작품들은 익숙하면서도 새롭다. 독일 쪽의 자료에 관해서는 물론 그쪽 분야 전문가들의 연구에 의존하는 것이 불가피했지만 영미문학의 익숙한 지형에서 안전하고 지루한 얘기를 반복하는 것보다는 부족하지만 그들 쪽의 이야기를 좀 더 적극적으로 활용해보면 어떨까 하는 생각을 했다. 이 글에서는 낭만주의 시대에 활동했던 독일 작가들이 설명해 놓은 ‘빌둥’(Bildung)²⁾과 독일식 ‘숭고’(The sublime)의 개념을 활용해서 『서곡』을 비롯한 위즈위스의 성장서사의 논리를 그 당시 유럽

2) 두벨만(Dubbelman)에 의하면 ‘빌둥’(Bildung)이라는 용어의 기원은 16세기의 경건주의 신학자들까지 거슬러 올라간다. 이들은 독실한 기독교인이 신의 이미지에 따라 자신의 재능과 기질을 만들어가는 과정을 뜻하는 말로서 *Bild*(image 혹은 picture, 그림)라는 독일어의 동사형 *bilden*을 기반으로 만든 명사형, 즉 동명사이다. 이러한 ‘빌둥’은 경우에 따라 “교육,” “도야,” “교양,” “성장” 등으로 번역되지만 여기에서는 독일어 그대로 따옴표 없이 빌둥이라고 하기로 한다. 18세기 말에 이르면 독일에서 빌둥이 매우 일반적인 용어로 정착했는데, 여기에는 헤르더(Johann Gottfried Herder)의 영향이 컸다. 헤르더는 개인의 자아형성 뿐만 아니라 민족 전체의 정체성 형성에도 이 개념을 적용해서 독일민족주의의 형성에 큰 영향을 끼쳤다. 그의 사상은 훔볼트(Wilhelm von Humboldt)에 직접적 영향을 주었고, 훔볼트는 이를 바탕으로 베를린대학을 창설하여 빌둥을 하나의 교육적 프로그램으로서 제도화했다. 훔볼트보다 조금 앞선 시기에 괴테와 쉴러(Friedrich Schiller)는 바이마르 고전주의(Weimar Classicism)이라는 새로운 문학적 조류를 함께 창시했는데, 여기에서는 빌둥의 이념을 미학적 경험을 통한 개인의 계몽과정으로 이해했고, 이는 바로 뒤이은 초기낭만주의 운동의 이념적 핵심이었다고 할 수 있다. 19세기에는 빌둥이 영국으로 건너와 존 스튜어트 밀(John Stewart Mill)에게 깊은 영향을 미쳤고, 매튜 아놀드(Matthew Arnold)의 교양론에도 그 뼈대를 제공했다고도 할 수 있다. 19세기 후반 독일에서는 딜타이(Dilthey)가 괴테의 『빌헬름 마이스터의 수업시대』를 모델로 이상적인 독일적 품성의 함양을 내용으로 하는 성장소설을 언급함으로써 빌둥의 개념을 다시 활성화했으며, 그 영향으로 빌둥은 20세기 초반까지 성장소설의 이념적 모델로 다시 부각되었다. 철학적 개념으로서 빌둥의 역사는 제스달(Kristin Gjesdal)의 글, 독일낭만주의의 미학적 빌둥에 관해서는 바이저(Frederick Beiser)의 책 *The Romantic Imperative*에 실린 “The Concept of Bildung in Early German Romanticism,” 교육적 이념으로서의 빌둥, 특히 훔볼트의 빌둥론에 관해서는 소르킨(David Sorkin)의 논문, 문학적 이념으로서의 빌둥과 성장소설과의 관계에 관해서는 제퍼스(Thomas Jeffers)의 책 중 두 번째 장 “The Idea of Bildung and the Bildungsroman”을 참조했으며, 빌둥에 관해 영어권에서 이루어진 가장 최근의 연구서로는 허트(Jennifer Herdt)의 책을 참조했다.

의 시대정신 안에서 이해해보고자 한다. 본문의 첫 부분에서는 18세기 후반의 유럽에서 한 개인의 성장서사에 관심을 가지게 하는 시대정신이 무엇이었는지를 설명한 후, 독일식 발동의 고전적 내용을 괴테(J. W. Goethe)의 『빌헬름 마이스터의 수업시대』(*Wilhelm Meisters Lehrjahre*, 1795-96)³⁾를 통해 확립하고자 했다. 두 번째 부분에서는 워즈워스 최초의 성장서사였던 「틴턴사원」(“Lines Composed a Few Miles Above Tintern Abbey On Revisiting The Banks of The Wye During a Tour. July 13, 1798”)의 주된 내용을 분석하면서 『서곡』 이전의 영국식 발동이 어떤 철학적 배경을 가지고 있는지 설명했다. 세 번째 부분에서는 『서곡』의 발동을 칸트(Immanuel Kant)의 숭고론(The Theory of the Sublime)을 통해 분석한 몇몇 연구들을 비판적으로 검토하면서 『서곡』에 대한 칸트식 해석의 공과를 설명했다. 맨 마지막인 네 번째 부분에서는 “9월 학살”(September Massacre)을 서술한 『서곡』 10권의 한 장면을 쉘러의 숭고론과 비극론을 활용하여 분석했고, 이를 통해 『서곡』에서 이루어지는 워즈워스식 발동의 문학적 논리를 새롭게 설명하려고 노력했다.

II. 『서곡』의 “정신적 성장”과 독일의 발동

일반적인 독자들에게 워즈워스는 주로 자연을 노래한 시인으로 알려져 있지만, 사실 그에게 자연보다 더 중요한 시적 소재는 자기 자신이었다. 워즈워스는 시인으로서 이름을 알리기 시작한 1798년부터 평생 자기 자신에 관한 시를 써왔고, 죽을 때까지 그 원고들의 퇴고와 개작을 멈추지 않았다. 그 기나긴 개작의 최종적 결과는 물론 1850년 판 『서곡』이었다. 그것이 애당초 “은둔자”(The Recluse)라는 제목으로 쓰기로 되어있었던 이른바 ‘굉성의 역작’(Magnum Opus)의 도입부로 의도되었다는 사실은 워즈워스 연구자들에게는 기초적인 상

3) 이하 『빌헬름 마이스터의 수업시대』를 『수업시대』로 부르고, 원문은 안삼환교수의 번역본에서 인용함.

식에 속한다(Johnston 3-78). 그가 평생토록 집착했던 자신의 정신적 성장사가 영문학계에서는 독보적인 작품이 되었지만, 서구문학 전체의 맥락에서 보면 그렇게 획기적인 시도였다고 할 수는 없다. 위즈위스가 『서곡』으로 귀결되는 원고를 시작한 1798년보다 훨씬 이른 시기에 루소(J. J. Rousseau)는 『에밀 혹은 교육에 관하여』(*Émile, ou de l'éducation*, 1762)와 『고백록』(*Les Confessions*, 1782)을 썼으며, 괴테(J. W. Goethe)는 이른바 ‘성장소설’(Bildungsroman)의 원조인 『수업시대』를 출간했기 때문이다. 특히 이 당시 독일에서는 개인의 내면적 성장을 빌둥이라는 용어로 개념화하여 독일의 초기 낭만주의 작품의 핵심적 주제로 삼았다(Beiser, *The Romantic Imperative* 88-109). 이 당시 영국 외부에서 일어나고 있던 일련의 문학적 운동들, 특히 독일의 빌둥과 관련된 이러한 움직임을 고려해볼 때, 영문학계에서 위즈위스의 정신적 성장서사를 루소의 새로운 자서전 문학이나 독일의 빌둥과 같은 동시대의 유럽 문단의 조류들과 좀 더 적극적으로 관련짓지 않는 것이 이상할 정도다.⁴⁾ 하지만 『서곡』의 정신적 성장이 프랑스혁명이 초래한 시인의 좌절감과 정신적 외상(trauma)을 극복하는 과정

4) 『서곡』을 루소의 『고백록』이나 괴테의 『수업시대』와 비교하는 연구가 전혀 없었다는 것은 물론 아니다. 다만 영문학계에서 『서곡』에 부여하는 정전(Canon)의 권위와 독자성, 그리고 그에 상응하는 엄청난 양의 연구를 고려해볼 때, 거의 유사한 논리를 가진 동시대 이웃 나라 고전들과의 적극적인 비교연구가 상대적으로 빈약했다는 뜻이다. 『서곡』을 정신적 자서전으로서 루소의 『고백록』과 비교한 대표적 연구로는 미졸라(Elizabeth de Mijolla)의 책, 빌둥이라는 주제로 『수업시대』와 비교한 연구로는 플라이셔(Stefan Fleischer)의 박사학위 논문이 있다. 『서곡』의 성장서사를 유럽낭만주의의 맥락에 놓고 분석한 대표적 예로는 에이브람스(M. H. Abrams, *Natural* 199-252), 린덴버거(Herbert Lindenberger, 284-94), 이젠버그(Gerald N. Izenberg, 139-239) 참조. 위즈위스를 동시대 독일의 문학이나 철학과 연결하는 연구가 상대적으로 드문 것에는 위즈위스 자신의 태도도 어느 정도 관련이 있어 보인다. 독일문학에 대한 위즈위스의 지식과 평가에 관해서는 Herzberg 320-30 참조. 이 글에 의하면 독일작가들에 대한 위즈위스의 지식은 코올리지를 통해 간접적으로 이루어진 것들 뿐이었고, 그나마 그들에 대한 위즈위스의 평가는 전체적으로 매우 부정적이었다. 리차드슨 부인(Lady Richardson)이 전하는 바에 의하면 위즈위스는 괴테를 “매우 작위적인 작가”(a very artificial writer)라고 평가했을 뿐만 아니라 『수업시대』를 “온갖 간통사건으로 가득 차”있는 역겨운 작품이라서 “1부를 끝내기도 전에 집어 던져버렸다”고 한다(Herzberg 326).

이라는 것, 그리고 그 성장을 뒷받침하는 경험들이 워즈워스 나름의 ‘그랜드투어’(Grand Tour)⁵⁾의 결과물이라는 것을 생각해보면, 워즈워스의 그러한 주제의 식이 당대의 범유럽적인 기류와 긴밀하게 연관된다는 것은 어쩌면 매우 당연한 일이다. 독일의 낭만주의 시인 티이크(Ludwig Tieck)가 워즈워스를 “영국의 괴테”(ein Englischer Goethe)라고 평가한 것이나 해즐릿(William Hazlitt)이 워즈워스의 천재성을 “시대정신의 순수한 발현”(a pure emanation of the Spirit of the Age)이라고 말한 것도 워즈워스가 평생 집착했던 ‘정신적 성장’이라는 주제가 가지고 있었던 범유럽적 보편성을 증언한다(Lindenberger 285-86).

워즈워스보다 두 살 아래였던 독일의 시인 쉐레겔(Friedrich Schlegel)은 당대 유럽 지식인들의 지배적인 관심사를 “프랑스혁명, 피히테(Johann Gottlieb Fichte)의 초월적 철학, 그리고 빌헬름 마이스터(Wilhelm Meister)”라고 요약한 바 있다(Lindenberger 286). 사실상 이것은 조금 나중에 영국에서 나온 『서곡』의 핵심적 특징이기도 하다. 프랑스혁명에 대한 환멸과 좌절감을 『수업시대』가 보여주는 자아의 정신적 성장과 “피히테의 철학”에 제시된 “세계와 통합된 자아”를 통해 극복한다는 것(Bykova 131-47)이 『서곡』의 내용이라고 할 수 있기 때문이다. 『서곡』에서 자세히 기술되는 것처럼 워즈워스는 프랑스혁명의 초창기에 두 번에 걸쳐 프랑스로 건너가 혁명의 진행 과정을 직접 지켜봤다. 그리고 그 과정에서 공화주의를 받아들였고, 그 결과 혁명에 대한 열렬한 지지자가 되었다(박찬길 17-96). 하지만 로베스피에르(Maximilien Robespierre)의 공포정치와

5) 그랜드투어는 17세기부터 영국에서 귀족계급의 자제를 유럽으로 보내 문물을 익히고 인맥을 쌓도록 하는 일종의 해외연수 프로그램을 말한다. 18세기에는 영국을 비롯한 유럽각국에서 부유한 귀족 젊은이의 교육프로그램으로 정착되었다. 워즈워스는 부유한 귀족이 아니었지만 케임브리지 재학시절 두 차례에 걸쳐 이러한 그랜드투어를 스스로 계획해서 실행했다. 첫 번째는 프랑스혁명을 촉발한 바스티유 감옥 공격(the storming of the Bastille) 1주년 기념축제에 맞춰 1790년 7월 13일에서 2개월 남짓 프랑스를 방문했고, 1791년 11월 27일부터 1792년 12월 초까지 프랑스로 건너가 장기체류하면서 귀족출신의 혁명과 장교 마이클 보피(Michael Beaupuy)로부터 공화주의적 이념을 전수받았고, 다른 한편으로는 아넛뜨 발롱(Annette Vallon)이라는 여인과 사랑을 나누고 딸 캐롤라인(Caroline)을 낳았다(Pinion 8-14). Hanley의 글 참조.

나폴레옹의 황제즉위로 분명해진 프랑스혁명의 ‘탈선’은 위즈위스를 포함한 프랑스혁명의 지지자들을 깊은 환멸과 좌절감에 빠뜨렸다. 위즈위스는 이때 느꼈던 좌절감을 『서곡』 11권에서 자세히 서술했는데, 그 좌절감에서 벗어나기 위해 위즈위스는 다양한 시도를 했었고, 한때는 하나의 “독립적 지성(an independent intellect, 244)”에 기대를 걸기도 했지만(11권 279-82),⁶⁾

나는 확신에 대한 모든 느낌을 잃었고,
결국, 모순되는 것들에 질리고 넌더리가 나
실망감 속에서 도덕적 문제를 완전히 포기했다. (11권 302-05)

...I lost

All feeling of conviction, and in fine,
Sick, wearied out with contrarities,
Yielded up moral questions in despair.

바로 이러한 좌절감으로부터의 탈출이 『서곡』의 집필동기였고, 그것은 『오프터딩엔의 하인리히』(*Heinrich von Ofterdingen*, 1802)를 쓴 노발리스(Novalis)나 『히페리온』(*Hyperion; oder, Der Eremit in Griechenland*, 1797-99)을 쓴 뢰를린(Friedrich Hölderlin) 같은 동시대 독일시인들의 경우도 마찬가지였다(Abrams, *Natural* 64, 77, 328). 위즈위스를 포함한 당시 유럽의 지식인들은 공화국이라는 새로운 정치체제가 자유, 평등, 박애 같은 근대적 가치를 현실화해 줄 것이라고 굳게 믿었다. 그리고 그런 믿음에 따라 열렬한 지지를 보냈지만, 그 과정에서 일어난 정치적 폭력과 나폴레옹의 등장, 특히 그의 스위스침공⁷⁾과 황

6) 윌리엄 고드윈(William Godwin)을 말한다. 고드윈은 1794년 “개략적 비판”(Cursory Stricture)라는 소책자(Pamphlet)을 간행하여 불법적으로 투옥된 진보적 지식인들을 석방시켰으며, 이 때문에 하루아침에 당시 개혁운동의 영웅으로 떠올랐다(박찬길 97-128).

7) 1798년 1월에 있었던 나폴레옹의 스위스침공은 위즈위스를 포함한 많은 유럽 지식인들이 나폴레옹전쟁이 프랑스혁명의 대의에 어긋나게 진행되고 있음을 깨닫게 한 계기였다. Maxwell의 글 참조.

제국위(1804)는 그들의 열광적인 지지를 정치적 환멸과 패배주의로 바꿔놓았다 (Abrams, *Natural* 328). 절망에 빠진 유럽의 지식인들은 대안을 모색했고, 결국 근대적 가치를 내면화하고 이에 상응하는 정치체제를 뒷받침할 근대적 시민의 양성이야말로 혁명의 ‘실패’를 돌파하고 인류사회의 희망을 확보할 수 있는 유일한 해결책이라고 믿게 되었다. 바이저는 당대 독일 지식인들의 좌절과 최종적인 해결책을 다음과 같이 설명한다.

이러한 위기에 대한 낭만주의자들의 해결책은 교육에 있었다. 프랑스에서의 그 모든 혼돈과 유혈사태가 보여준 것이 있었다면, 공화국은 민중이 받아들일 준비가 되지 않으면 성공할 수 없다는 사실이었다. 공화국은 드높은 도덕적 이상과 함께하는 것이며, 사람들이 그 이상에 대한 지식을 갖거나, 그에 따라 살겠다는 의지를 갖지 않으면 현실적으로는 아무런 쓸모가 없다. 공화국이 제대로 작동하려면 책임감 있고, 계몽되었으며, 미덕을 갖춘 시민들이 있어야 한다. 그리고 민중이 공적인 일들에 참여하고자 한다면 그들 자신과 나라 전체에 진정으로 이득이 되는 것이 무엇인지를 알아야 한다. 또 그들이 책임있는 시민이 되고자 한다면, 개인적인 이익보다 공동의 선을 우선하는 미덕과 자기 절제력을 가져야 한다. 하지만 그러한 지식과 미덕은 오로지 교육을 통해서만, 정말이지 매우 깊고도 철저한 교육을 통해서만 가능하다. 어떤 방식으로든 절대 왕정의 순종적이고, 수동적이며 몽매한 백성을 공화국의 자율적이고, 능동적이며 계몽된 시민으로 변모시키는 것이 꼭 필요한 일이었다. (*The Romantic Imperative* 88-89)

The romantics' solution to this crisis lay with education. If all the chaos and bloodshed in France had shown anything, they argued, it is that a republic cannot succeed if the people are not ready for it. A republic has high moral ideals, which are worthless in practice if the people do not have either the knowledge or the will to live by them. For a republic to work, it must have responsible, enlightened, and virtuous citizens. If the people are to participate in public affairs, they must know their true interests and those of the state as a whole; and if they are to be responsible citizens, they must have the virtue and self-control

to prefer the common good over their private interests. But such knowledge and such virtue are possible only through education, and indeed by a very deep and thoroughgoing one. Somehow, it was necessary to transform the obedient, passive, and benighted subject of an absolute monarchy into an autonomous, active, and enlightened citizen of a republic.

독일의 낭만주의자들은 이러한 교육의 과정을 비슷한 뜻을 가진 “교육 (*Erziehung*)” 혹은 “가르침(*Unterricht*)”과 구분하여 “빌둥”(Bildung)이라고 불렀고, 이 말은 『수업시대』와 같은 “성장소설”의 이념적 근거가 되었을 뿐만 아니라 루소의 『고백록』이나 워즈워스의 『서곡』 같은 자서전 문학의 문학적 논리이기도 했다. 워즈워스의 『서곡』은 운문으로 되어있긴 하지만 영문학에서는 빌둥의 논리를 장착한 최초의 “성장서사”(Bildungsgeschichte)에 해당한다고 할 수 있다(Abrams, *Natural* 74; Lindenberger 278). 슐레겔이 프랑스혁명과 함께 당대의 지배적 관심사로 들었던 “피히테의 초월주의철학”도 사실은 이러한 빌둥의 내용과 무관하지 않다. 피히테를 빌둥의 전형적인 대변인으로 꼽지는 않지만, 칸트를 계승한 그의 초월주의 철학은 빌둥을 대표하는 훔볼트에게 직접적인 영향을 주었다. 제스달은 빌둥에 끼친 피히테의 영향을 다음과 같이 설명한다.

피히테에게 인간은 어떤 목적을 위한 수단으로 존재하는 것이 아니라 자기 자신을 위하여, 그리고 “나”로서 존재함으로써 존재하는 것이다. “나”로서 존재한다는 것은 자율적인 존재, 즉 자기 결정력이 있는 사람이 되는 것을 뜻한다. 사실 인간의 특징은 자기 자신의 [이상적] 이미지(*Bild*)에 근접하여 그것과 통합되기 위해 노력한다는 것이다. 피히테에게는 자신의 합리적인 자아가 자기 스스로와 완전한 조화를 이루는 것이 최고의 선이다. 일반적인 사람들도 그렇지만 학자는 스스로를 완벽하게 만드는 과정에서 이 목표에 가까이 접근하는 것을 소명으로 삼아야 한다. (701)

For Fichte, a human being never exists as a means to an end, but simply for its own sake and by virtue of being an I. Being an I is to

be autonomous, a person who has the capacity for self-determination. Indeed, the human being is characterized by its striving to live up to and gain unity with its own self-image (*Bild*). This, for Fichte, is the highest good; the complete harmony of a rational being with itself. It is the vocation of the scholar, as of man in general, to approximate this goal in a process of self-perfection.

“자기 자신의 [이상적] 이미지에 근접하여 그것과 통합”한다는 것은 자신의 운명을 자유롭게 결정할 수 있는 완전히 자율적인 존재가 되는 것, 즉 한 개인이 아무런 간섭없이 완전히 자유롭게 자신의 최상의 상태에 도달하는 것이며 이것이 최고의 도덕적 선이라는 것이 피히테의 주장이었다. 이러한 피히테의 철학이 바로 발동 개념의 이론적 기초가 되었다는 제스달의 설명이 맞다면, 발동은 프랑스혁명이 약속했던 자유라는 근대적 가치를 한 개인의 인생에 온전하게 실현하는 과정이라고 말할 수도 있겠다. 독일에서는 이러한 발동을 가장 전형적으로 구현한 최초의 작품이 피테의 『수업시대』였으며, 바로 그러한 이유로 슐레겔은 이 작품을 당대의 지배적 관심사 중 하나로 꼽았던 것이다.

그렇다면 피테가 주인공 빌헬름을 통해 보여준 발동은 어떤 것이었을까? 빌헬름 아버지의 사업적 동료이자 빌헬름의 친구였던 베르너(Werner)는 빌헬름에게 연극을 그만두고 사업가로서 동업할 것을 제의하게 되는데, 빌헬름은 이에 대한 답변에서 자신이 생각하는 발동이 무엇인지를 다음과 같이 설명한다.

귀족은 행동하고 영향력을 행사하지만, 시민은 일하고 생산해야 하네. 시민은 자신이 유용한 사람이 되려면 각자 한 가지씩 자기 능력을 길러야 하는 것이지. 그래서 그는 자신을 ‘한가지’ 방법으로 유용하게 만들기 위해 다른 모든 것을 소홀히 하지 않을 수 없기 때문에, 그의 본성 속에는 조화란 있을 수 없고, 또 있어서도 안된다는 것이 이미 전제로 되는 셈이지. 이렇게 차별이 생기게 된 것은 무슨 귀족들의 오만성이나 시민들의 순종심 탓이 아니라, 사회구조 자체에 죄가 있는 것이지... 요컨대, 나는 현재의 사회 실정을 그대로 둔 채 그 속에 있는 나 자신을 생각해야 하며, 또 어떻게 하면 나 자신을 구원하고 나의

필요 불가결한 욕구를 구출하여 그것을 성취할 수 있을까를 궁리해야 하는 거야. 내 본성을 조화롭게 완성해 나가는 것은 내 출신이 이미 나에게서 허락하지 않는 일이야. 그런데도 나는 이미 그런 교양을 꼭 쌓아가고 싶은 억제할 수 없는 욕구를 지니고 있는 것일세... 자네도 아마 짐작하고 있겠지만, 나는 이 모든 것을 단지 무대 위에서만 찾을 수 있고, 내가 마음대로 활동하고 나 자신을 갈고 닦을 수 있는 것은 오로지 이 연극적 분위기 속에서뿐이라네. 교양있는 사람은 무대 위에서는 마치 상류사회에 있는 것처럼 인격적으로 아주 찬연히 빛을 발할 수 있는 법이지. (1권 404-05)

이 설명에 의하면 빌헬름이 베르너의 제안을 거절하는 이유는 자신이 “일하고 생산하는” 시민계급에 속함에도 불구하고 계급적 한계를 넘어서서 “본성을 조화롭게 완성해 나가는 것”에 대한 “억제할 수 없는 욕구”를 가지고 있기 때문이다. 귀족들에게는 현실에서 자연스럽게 구현되는 “교양” 즉 빌둥이 자기 같은 시민계급에게는 오로지 “무대 위에서만” 주어질 수 있기 때문이라는 것이다. 즉 빌둥에 대한 빌헬름의 열망은 애당초 계급적 질서를 넘어 현실에서 실제로 빌둥을 이룩하는 것이 아니라 오로지 연극이라는 가상의 현실에만 국한되어 있었다. 따라서 이러한 빌둥의 경험은 무대를 내려오는 순간 단절될 수 밖에 없었다. 그렇기 때문에 빌헬름의 『햄릿』 공연이 성황리에 끝났음에도 불구하고, 그의 연극을 통한 빌둥은 도둑떼의 공격으로 극단이 풍비박산되면서 덧없이 끝날 수밖에 없었던 것이다. 연극을 통한 빌헬름의 빌둥은 절반의 성공으로 끝나지만, 향후 우연히 만나게 되는 귀족여인 나탈리에(Natalie)에 의해 중단되었던 그의 빌둥이 ‘완성’된다. 나탈리에는 도둑떼의 공격으로 부상당한 빌헬름을 실제로 구해줄기도 하고, 그를 자기 집으로 인도하여, 결국 거기에서 귀족들로 이루어진 일종의 비밀결사 “탑의 모임”(Turmgesellschaft)에 가입하도록 한다. 이 비밀결사의 지도자는 “당신은 구원되었소. 그리고 목표를 향해 바로 가고 있는 중”(2권 708)이라고 알려주면서 빌헬름에게 빌둥의 완성을 뜻하는 일종의 “수업증서”(Lehrbrief)를 수여한다(2권 709). 빌헬름이 빌둥을 완성할 수 있도록 뒤에서 모든 것을 주재한 사람은 “신부님”인데, 그 사람은 “그 모든 힘들들을 다 꿰뚫어

볼 수 있는 힘을 가진”(2권 794) 인물이며, 그의 뜻을 적은 두루마리엔 다음과 같이 적혀있었다.

모든 인간이 다 모여서야 인류를 이루고 모든 힘들이 다 합쳐야 세계가 된다... 그러나 이런 힘들이 한 인간 속에 다 들어있는 것이 아니라 많은 인간들 속에 분산되어 있는 것이다... 어떤 사람은 아름다움만을 촉진하고 다른 사람은 유용성만을 촉진하지만, 이 두 사람이 모여야 비로소 한 인간이 되는 것이다. (2권 795-96)

즉 시민계급 출신의 빌헬름은 계급적으로 “유용성”을 미덕으로 삼게 되어있지만, 여인들과의 연애와 연극에 대한 열정을 통해 “유용성” 대신 아름다움을 추구하게 되고, 결국에는 아름다움에 대한 감각과 유용성을 겸비한 “한 인간,” 즉 발동을 이룩한 시민으로 성장했다는 것이다. 사실 빌헬름의 이러한 발동을 이 증서보다 더 분명하게 확인시켜주는 것은 나탈리에와의 결혼이다. 나탈리에와의 결혼은 빌헬름이 귀족 가문의 일부가 되는 것뿐만 아니라 사업가였던 그의 부친이 매각한 할아버지의 그림들을 되찾는 것을 의미했는데, 그것은 그 그림들의 매수자가 바로 나탈리에의 가문이었음이 밝혀지기 때문이다. 이것은 빌헬름이 철저하게 “유용성”만을 추구했던 자기 부친이나 친구 베르너와는 달리 자신의 계급적 특성인 “유용성” 뿐만 아니라 귀족들의 특권적 속성이라고 할 수 있는 아름다움에 대한 이해까지도 동시에 겸비한 “조화로운” 인성을 가지게 되었음을 의미하며, 이러한 결말은 빌헬름의 『수업시대』가 적어도 줄거리에 있어서는 발동의 ‘완성’으로 귀결되었음을 보여준다.

하지만 괴테 당대에도 이러한 발동의 ‘완성’에 대해서는 의견이 분분했었다. 빌헬름의 발전과정을 “외부적 사건들과 그의 내적 능력과 재능이 합쳐지면서 점차적으로 형성된 아름다운 인품에 대한 묘사”이며 작품을 통해서 이러한 교육이 목표로 했던 내면의 “완벽한 평형”(a perfect equilibrium)이 이루어졌다고 평가한 쾨르너(Christian Gottfried Körner)같은 평자도 있었지만, 괴테의 친구였던 쉐러는 이 작품의 문학적 가치를 매우 높게 평가하면서도 이 작품은 “이성의 영

역에만 머물면서”(complete only in the realm of reason), “시적 과감성 같은 것”(a certain poetic boldness)을 결여하고 있다며 그 한계를 지적한 바 있다. 노발리스 역시 이 작품이 너무 “경제만 우선하는”(oekonomisch) 경향을 보인다고 비판하면서 낭만주의적 빌둥을 대표한다고 할 수 있는 자신의 『오프터딩엔의 하인리히』를 통해 “마이스터의 반대”(a kind of “anti-Meister”)를 의도했다고 밝힌 바 있다. 이 작품을 그 시대의 지배적 관심사 중 하나로 꼽았던 슐레겔 역시 “이 작품 전체에 걸쳐 존재하는 아이러니”(irony that hovers over the entire work)를 고려해볼 때 괴테 자신도 빌헬름을 통해 빌둥의 이상이 완전히 실현되었다고 믿지는 않았을 것이라고 주장했다(Steinecke 73-76). 독일의 빌둥 전통을 연구한 현대의 평자인 브루포드(W. H. Bruford)도 이러한 회의적 비평의 전통에 따라 빌헬름의 빌둥이 괴테가 말하는 최고의 도덕적 선을 완전히 실현하고 있는 것 같지는 않다고 인색한 평가를 내렸다. 심지어 현대의 평자인 커트 메이(Kurt May)는 다음과 같이 단언한다.

이 “고전적” 소설에서 고전적으로 이상적인 인격이 실현되었다고, 그래서 인간의 이념이 이상적인 예술작품 안에서 확실하게 승리하도록 만들어졌다고 하는 것이 많은 사람들의 생각이다. 그러나 괴테가 실제로 보여준 것은 그게 아니라 빌헬름이 자신의 제한된 능력과 잠재력이 허용하는 만큼만 스스로를 성장시켰다는 것이다. 그것을 넘어서는 인간이라는 이상은 하나의 개인 안에서 완전하게 도달될 수 없다.... (오히려) 괴테가 『수업시대』에서 (실제로) 보여준 것은 (완벽한) 조화를 이룬 “빌둥”이라는 현대의 인문주의적 이상이 폐기되어야 한다는 것이다. (Bruford 57 재인용)

It has been widely assumed that in this ‘classical’ novel the classical personality ideal must have been realized, that in an idealistic work of art the idea of man must surely be made to triumph. Goethe however, on the contrary, has shown Wilhelm as cultivating himself only in the measure permitted by his limited capacities and potentialities. The idea of man as such cannot be perfectly attained in a single individual[...]

and Goethe has, in the *Lehrjahre*, written a novel round the belief that the modern humanistic ideal of harmonious ‘Bildung’ has to be abandoned.

이 글을 인용한 브루포드에 따르면 괴테는 “현실주의자”(realist)였으며, 인간을 교육하는 데 있어서 “인간 본질의 총체성을 회복하는 것에 미치지 못한 상태”(something less than ‘restoring the totality of our nature’)에 만족해야 한다는 것을 알고 있었다. 『수업시대』에서 빌헬름이 최종적으로 도달한 지점은 미래의 어떤 시점에 “상당한 정도로 교양있는 사람”(a reasonably cultivated person)이 될 수 있는 “전망”(the prospect) 정도였다는 것이다(Bruford 57). 현대의 평자인 모레티(Franco Moretti)는 괴테의 『수업시대』와 제인 오스틴(Jane Austen)의 『오만과 편견』(*Pride and Prejudice*)이 발동의 고전적 이상이 실현될 수 있었던 최초이자 마지막 소설이라고 봤지만, 그 역시 빌헬름이나 엘리자베스(Elizabeth)처럼 현실적으로 한 사회 안에서 개인이 발동을 완성하는 것은 스스로 자기 운명을 정하는 자유를 포기하는 댓가를 치르고 나서야 비로소 가능해졌다고 봤다(Morretti 64). 『수업시대』와 『오만과 편견』에서 모레티가 마지막으로 목격한 그런 발동은 어쩌면 이미 대세로 자리잡은 자본주의적 경제의 논리를 무시할 수 없었던 사실주의적 소설보다는 쉘러가 언급한 “시적 과감성”을 더 쉽게 발휘할 수 있는 장르(genre)에서 더 쉽게 형상화할 수 있었을지도 모른다. 그런 의미에서 발동의 가장 핵심적인 특성을 “상상력”(power of imagination)의 함양으로 보고, 『수업시대』를 예술가의 내면적 성장을 다루는 “예술가소설”(Künstlerroman)로 보는 것은 매우 흥미로운 접근이다(Ammerlahn 99-100). 에이브람스 역시 성장소설이면서 동시에 예술가소설이라는 점에서 『서곡』과 『수업시대』와의 동질성을 지적하면서도 『서곡』이 “그 세부사항에서 독일의 모든 선례를⁸⁾ 훨씬 뛰어넘는다”며(far surpassed all German examples in the detail,

8) 독일의 대표적인 선례로는 티이크의 『프란츠 슈테른발트의 방황』(*Franz Sternbald's Wanderings*, 1798)이 있고, 영국의 고전적인 예는 조이스(James Joyce)의 『젊은 예술가의 초상』(*A Portrait of the Artist as a Young Man*)이 있다. “예술가소설”에 대한

Natural 74) 영국적 예술가소설의 문학적 성취를 훨씬 더 높이 평가한다. 『서곡』이 주인공의 예술가적 성장을 다루는 예술가소설이면서 그 독일의 선례들과 달리 현실과 타협하지 않으면서도 성장을 완성하고 미래를 낙관하게 한다면, 즉 『서곡』의 ‘영국적 빌둥’이 독일과는 달리 미래에 대한 낙관주의를 최종적 결말로 삼을 수 있었다면, 그것을 가능하게 한 요인은 무엇인가?

III. 「틴턴사원」의 성장서사와 영국적 빌둥

『서곡』으로 그 정점을 찍는 위즈워스의 성장서사는 후대의 눈으로 보면 당대의 독일 지성계에서 활발히 논의되던 빌둥론(The theory of *Bildung*)과 거의 같은 논리를 갖고 있었다. 그럼에도 불구하고 영미권의 위즈워스 학계에서는 그의 성장서사를 설명하는 과정에 있어서 독일의 빌둥론을 원용하는데 인색한 편이었다. 가령 에이브람스는 『서곡』을 영국의 성장소설 혹은 예술가소설로 규정하며 같은 시기에 『서곡』과 유사한 문학적 기획들이 독일의 낭만주의 철학자·시인들에 의해 추진되었음을 자세히 설명하면서도(*Natural* 30-31, 199-252) 『서곡』의 기본적 의도와 구조에 직접 영향을 준 것은 코올리지(S.T. Coleridge)를 통해 전해진 독일 철학자들의 작업이 아니라 『실락원』(*Paradise Lost*)의 저자 밀튼(John Milton)이 가지고 있었던 유대교-기독교적(Judeo-Christian) 세계관이라고 단언한다(32-37). 『서곡』에 대한 또 다른 기념비적 업적을 낸 존스톤(Kenneth Johnston)은 시인의 초창기 원고들과 『그라스미어의 집』(*Home at Grasmere*)까지 모두 포함하는 그의 철학적 시편들을 “은둔자”로 향하는 도정에

브리태니카사전(*Britannica*)의 설명에 의하면 “성장소설”과 “예술가소설”의 차이는 최종적인 결말에 있다. 전자는 주인공이 예술가가 되고픈 꿈을 꾸지만 결국 쓸모없는 시민이 되는 것에 만족하는 반면(빌헬름처럼), 후자에서는 주인공이 그러한 타협을 경멸하며 일상적 삶 전체를 거부하는 결말(조이스의 젊은 예술가처럼)을 맞는 경우가 많다는 것이다. 위즈워스의 『서곡』은 빌헬름이 보여주는 현실과의 타협을 거부하면서도 여전히 어떤 성장의 ‘완성’과 미래에 대한 낙관주의를 유지한다.

만들어진 미완성 원고들의 파편이 아니라 그 자체로 “은둔자”의 핵심적 실체임을 확립하는데, 그 과정에서 위즈워스적 성장서사의 진화과정을 풍성하게 재구성하고 있긴 하지만, 시인이 제시하는 정신적 성장의 ‘논리’를 정확하게 규명하고 있지는 않다. 존스톤은 성장서사의 논리적 구조보다는 성장서사 전체를 하나의 성당으로, 그 일부인 『서곡』을 “예배당 전실”(ante-chapel)로 설정한 위즈워스 자신의 건축적 비유를 그대로 수용한다. 존스톤은 위즈워스가 전 일생에 걸쳐 집필한 다양한 원고와 미완성 파편들을 하나의 체계로 엮어냄으로써 그가 언급한 거대한 “성당”을 비유가 아니라 하나의 실체로 확립하려고 노력할 뿐이다 (xi-xxiv 3-78). 『서곡』에 대한 비평 중 또 하나의 고전이라고 할 수 있는 하트만(Geoffrey Hartman)의 「자연의 부정을 통하여」(*Via Naturaliter Negativa*)는 『서곡』이라는 텍스트 내부에서 “정신적 성장”을 이루기 위해 “자연”과 “상상력”이 어떤 역동적 상호관계로 작동하는지를 섬세하게 재현하긴 하지만 그러한 대답 관계 자체의 역사적 맥락이나 철학적 함의를 직접 설명해주는 것은 아니다 (31-69). 하트만은 『서곡』에서 어린 위즈워스의 영혼을 놓고 “자연”과 “상상력”이 전개하는 일련의 힘겨루기를 마치 코울리지의 「늪은 수부」(*The Rime of the Ancient Mariner*, 185-98, Abrams, *Norton* 342-43)에서 수부의 운명을 놓고 “죽음”(DEATH)과 “죽음 속의 삶”(LIFE-IN-DEATH)이 벌이는 내기(betting)처럼 하나의 알레고리(allegory)로 묘사할 뿐이다. 위즈워스 자신이 외국의 영향은 물론 런던의 주류문단의 영향력으로부터도 자유롭기를 원했지만, 이후의 위즈워스 학자들도 그들의 국민시인이 영국적 자연을 소재로 창조한 새로운 인간의 본질과 정신적 성장의 완성을 가능한 한 외부의 수혈 없이 영국과 영문학 내부의 토착적이고 자생적인 문학적 생산물로 간주하고 싶었던 것이 아닐까 한다.

『서곡』에 앞서 위즈워스적 발동의 논리가 가장 먼저, 가장 선명하게 나타난 곳은 『서정답시집』(*Lyrical Ballads*) 초판(1798)의 맨 마지막 시로 출판된 「틴턴 사원」이다.⁹⁾ 여기에서 이른바 3단계 성장론이 처음으로 등장한다.¹⁰⁾ 이 시에서

9) 「틴턴사원」의 원문은 에이브람스가 편집한 『노턴 앤솔로지』 2권(*Norton Anthology of English Literature Vol II*)에서 인용함(*Norton* 155-58).

화자의 마음을 성장시키는 것은 빌헬름의 경우처럼 연극의 경험이나 현자(賢者)들과의 만남이 아니라 오롯이 “자연”이다. 1단계에서는 화자와 “자연”이 구분되지 않는다. “그때 자연은 모든 것 속의 모든 것”(...nature then/...was all in all, 72-75)이었다. 화자의 마음과 자연의 완전한 결합은 어느 순간 깨질 수밖에 없었는데, 그 계기가 무엇이었는지는 분명하지 않다. 다만 이 완전한 결합의 파괴는 “자연을 바라보는 법을 배우는 것”(I have learned/To look on nature, 88-89)에 수반되는 현상이다. “자연”을 하나의 대상으로서 거리를 보고 두게 되었다는 것은 그 자체로 그 결합의 파괴를 방증하는 일이지만, 그 대신 그러한 거리두기가 새롭게 확보하는 것은 “조용하고, 슬픈 인간의 음악”(The still, sad music of humanity, 91)을 듣는 경험이다. 이것은 물론 화자가 성장하여 자연과 구분되는 인간적 세계에 속하게 되었다는 의미이고, 그 세계의 세속적인 지혜를 일정하게 터득했다는 뜻이다. 이것이 성장의 2단계에 해당하는 역사적 현재이다. 그러나 그러한 역사적 현재는 구원을 약속하는 역사적 미래, 즉 성장의 완성이 이루어지는 3단계로 연결되는 과정에 불과하다.

레이더(Melvin Rader)에 의하면 이러한 자아의 단계적 발전론의 원조는 비에티(Arthur Beatty)였다(81). 비에티는 위즈워스의 내면적 성장의 배경으로 하틀리(David Hartley)의 연상주의 심리학을 제시하는데, 하틀리에 의하면 자아를 구성하는 모든 지식은 외부세계로부터의 감각적 자극, 즉 감흥(sensations)에서 비롯된다. 감흥은 일단 외부세계의 사물 자체로부터 직접 생겨나고(1단계), 그러한 감흥이 간단한 개념들(ideas)을 생성하게 되며(2단계), 그러한 간단한 개념들이 다시 복잡하고 지적인 개념들로 발전한다는 것이다(3단계). 하틀리의 이러한 연상주의 심리학은 기본적으로 흄(David Hume)의 경험주의적 인식론에 기반한 것이고, 이것이 위즈워스가 「틴턴사원」에서 묘사한 자아발전의 3단계의 철학적 기반이라는 것이 비에티의 주장이었다(Beatty 4-5). 하지만 레이더는 「틴턴사원」의 성장서사에 비에티의 3단계론이 의미심장하게 배제하고 있는 또 다른 단계가

10) 에이브람스는 『노턴 앤셀로지』의 각주에서 이 3단계론을 소개했다(Norton 157 각주 3)).

있음을 지적한다. 「틴틴사원」의 화자는 아름다운 자연의 형상들이 자신에게 가져다 준 혜택을 열거하면서, 그러한 혜택이 자신에게 끼친 최종적 효과를 다음과 같이 설명한다.

... 이 육신이 쉬는 숨,
 심지어 우리 몸에 흐르는 피의 움직임조차도
 거의 멈추고, 우리 몸이 잠들어 누우면,
 우리는 살아있는 영혼이 된다.
 조화의 힘과 기쁨의 심오한 위력으로
 잠잠해진 눈으로
 우리는 사물의 생명을 본다. (43-49)

... the breath of this corporeal frame
 And even the motion of our human blood
 Almost suspended, we are laid asleep
 In body, and become a living soul:
 While with an eye made quiet by the power
 Of harmony, and the deep power of joy,
 We see into the life of things.

레이더는 이러한 효과 역시 여전히 자연의 “아름다운 형상”(beauteous forms, 22)에서 비롯된 것이긴 하지만 하틀리의 연상주의적 심리학으로는 도저히 그 본질을 설명할 수 없는 일종의 “신비주의적 경험”에 속한다고 주장한다(Rader 85). 흄의 경험주의적 인식론에서 모든 지식의 출발점으로 여겨지는 인간의 감각이 모두 마비되고 나서야 비로소 “사물의 생명”을 “본다”는 것은 일종의 초월적 체험이 아니고서는 달리 설명할 방법이 없는 새로운 인식의 단계라는 것이다. 사실이 대목은 위즈워스의 단계적 성장론이 본격적으로 전개되기 전에 등장하는데, 자연의 “아름다운 형상들”의 기억이 위즈워스의 마음에 끼친 선한 영향력 중 하나로 제시된다. 자연이 제공하는 “아름다움”의 기억은 도시의 해로운 자극에 지

친 화자의 마음을 “위로”하고 “회복”시켜줄 뿐만 아니라 그 기억은 오래 살아남아 결국 도덕적 행동의 원인이 된다는 것이다. 여기까지는 18세기 도덕철학자들의 논의에서 크게 벗어나는 것이 아니지만, 육체적 감각을 완전히 배제한 상태에서 어떤 초월적 인식이 이루어진다는 발상은 18세기 영국철학자들의 경험주의적 인식론을 훌쩍 뛰어넘는 것일 수밖에 없다. 위즈워스는 이 대목 다음에 나오는 네 번째 단락(58-111)에서 이른바 3단계 성장론을 제시하는데, 여기에서도 두 번째 단락(23-49)과 마찬가지로 초월주의적 철학이 아니고는 도저히 이해할 수 없는 설명을 제시하고 있다.

그리고 나는 교양된 생각들의 즐거움으로
 나를 거북하게 하는 존재를 느꼈다.
 훨씬 더 깊숙이 스며든 어떤 것에 대한 숭고한 감각을.
 그것이 사는 곳은 지는 해의 낙조와,
 광활한 대양과 살아있는 대기,
 그리고 푸른 하늘과 사람의 마음 속이다.
 그것은 하나의 움직임이자 영혼인데,
 생각하는 모든 것들과 모든 생각의 모든 대상들을 움직이는 힘이며
 모든 사물들을 관통하며 흐른다. (93-102, 필자강조)

And I have felt
 A presence that disturbs me with the joy
 Of elevated thoughts; **a sense sublime**
Of something far more deeply interfused,
 Whose dwelling is the light of setting suns,
 And the round ocean and the living air,
 And the blue sky, and in the mind of man:
 A motion and a spirit, that impels
 All thinking things, all objects of all thought,
 And rolls through all things.

화자는 여기서 자신의 정신적 성장을 추동하는 힘을 그냥 “자연” 속의 “어떤 것”이라고 막연하게 지칭한다. 오로지 “느낌”으로만 그 존재를 짐작할 수 있는 “그것”이 나에게 미치는 영향은 “거북한 즐거움”이라는 모순적 경험이다. 이때 “자연”은 1차적으로 틴턴사원 주변의 아름다운 경치같은 물리적 자연이지만, 이것은 화자에게 정신적 위로를 가져오는 “즐거움”이면서 동시에 화자를 “거북하게” 만들기도 하는 조금 색다른 미학적 경험의 원천이기도 하다. 워즈워스는 단계적 성장론의 최종단계에 해당하는 이 미학적 경험과 관련하여 35행(“더 숭고한 측면을 가진[Of aspect more sublime]”)과 95행(“숭고한 감각[a sense sublime]”)에서 공통적으로 “숭고”(sublime)라는 표현을 썼다. 좀 더 정확하게 말하자면, 35행의 경우는 “숭고”가 “아름다운 형상들”을 가진 “자연”의 속성을 묘사하는 말이고, 95행의 경우는 “자연” 속의 “어떤 것”을 받아들이는 화자의 어떤 속성을 가리킨다는 점에서 철학적 개념으로서는 다소 다른 함의를 갖기는 하지만,¹¹⁾ 두 경우 모두 화자의 정신적 성장의 최종단계를 가리킨다는 점에서 주목할 만하다. 레이더가 지적했듯이(82-85) 워즈워스가 여기에서 펼치고 있는 3단계 정신적 성장론은 에덴동산의 타락에서 출발하여 이 세상에서의 고난을 겪은 후, 궁극적으로 구원으로 향하는 기독교의 목적론적 세계관과 구조적으로 다르지 않다. 하지만 「틴턴사원」에서는 구원이라는 목적(*telos*)으로의 이끄는 동력이 밀튼의 『실락원』에서와는 달리 “신의 섭리”가 아니라 “숭고”라는 세속적인 미학적 경험이었다.¹²⁾ 여기서 “자연”은 워즈워스에게 “아름다운 형상들”을 가진 물리적 실체일 뿐만 아니라 그러한 물리적 실체를 넘어서는 어떤 정신적인 힘이나 원칙이기도 하다. 그리고 그 힘이나 원칙은 대자연 속에 깃들어있기도 하지만, 더 중요하게

11) 뒤에 나오는 “숭고”론에서 논의하겠지만, 35행에서는 화자가 숭고의 속성을 물질적인 자연에 속한다고 봤기 때문에, 경험주의의 기반을 가진 버크의 숭고론에 가까운 반면(Monk 84-100), 95행에서는 자연의 “어떤 것”을 감각하는 행위(혹은 그 행위의 주체)의 속성을 의미하기 때문에 칸트의 숭고론을 연상시킨다(Shaw 72-89).

12) 애쉬필드(Andrew Ashfield)와 드볼라(Peter de Bolla)에 의하면 모든 지식을 종교적 믿음에 의거하여 “발견”하려는 신학적 태도에서 특정한 지식을 “형성”하기 위해 일련의 예술행위들을 상호작용시키는 세속적 태도로 전환된 것이 18세기 영국에서 융성했던 숭고론의 가장 큰 배경이었다(Ashfield and de Bolla 6).

는 인간의 마음속에도 이미 존재한다는 것이다. 많은 위즈워스 학자들은 이 대목을 두고 범신론이나 “한 생명 철학”(One Life Philosophy) 같은 유사철학적 원칙을 거론하지만(Ulmer 305-10; Wordsworth, Jonathan 189), 위즈워스가 보여준 영국적 발동의 고유한 특징을 밝히고자 하는 이 글의 맥락에서 더 중요한 것은 최초의 성장서사 「틴턴사원」에서 위즈워스가 자기 자신의 발동, 즉 시적 자아의 성장이 특정한 종교적 믿음이 아니라 어떤 세속적 가치, 즉 “숭고”라고 부르는 미학으로 완성될 것임을 예견하고 있다는 점이다.

IV. 『서곡』의 발동과 칸트의 숭고론

위즈워스가 「틴턴사원」에서 정신적 성장의 마지막 단계를 설명하며 반복적으로 “숭고”라는 표현을 썼다고 해서 그가 18세기 내내 영국과 독일의 지성계에서 활발하게 논의되어 온 숭고론을 잘 알고 있었다거나 그것을 이제 막 쓰기 시작한 『서곡』의 핵심개념으로 의식적으로 채택했다는 뜻은 물론 아니다. 숭고론은 로마의 롱기누스(Longinus)가 1세기경 집필한 『숭고[높이]에 관하여』(*Peri Hypsos, On The Sublime*)를 17세기 말 프랑스의 시인 보알로(Despréaux Boileau)가 최초로 불어로 번역한 것(1674)을 기점으로 18세기 영국과 독일의 수많은 철학자와 비평가들이 숭고에 관해 활발한 논쟁을 전개했고 그 내용이 두 나라의 지성계에 널리 퍼져있었다.¹³⁾ 수많은 이론가들 중에서 시기적으로 위즈워스와 가장 가까우면서도 숭고론의 정립에 결정적인 역할을 한 인물은 영국의 버크(Edmund Burke), 그리고 독일의 칸트와 쉴러였다. 위즈워스가 버크의 『숭고와 아름다움에 대한 우리 관념의 기원에 관한 철학적 탐구』(*A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful*)를 어느 단

13) 숭고론의 전체적인 역사에 관해서는 코스텔로(Timothy M. Costelloe 1-7)와 쇼(Philip Shaw)의 책, 18세기 영국의 숭고론은 몽크(Samuel H. Monk)의 책, 영국 18세기 이론가들의 숭고론 원문은 애쉬필드와 드볼라(Andrew Ashfield, Peter De Bolla)의 책 참조.

계에서 접했을 가능성은 매우 높지만 그 시기가 「틴턴사원」을 집필하기 이전일 가능성은 매우 낮으며(Chandler 77), 위즈워스가 그 시기에 칸트와 쉴러의 글을 직접 읽거나 그 내용을 친숙하게 알고 있었을 가능성은 거의 없다.¹⁴⁾ 위즈워스는 「틴턴사원」에서 자연의 아름다움에 대한 경험이 정신적 성장에 미치는 선한 영향을 최고치로 묘사하기 위해 “숭고”라는 표현을 동원하기는 했지만 그 내용상 경험론적 본질을 가진 버크의 이론(Monk 84-100; Shaw 48-71)에 직접 영향을 받았다고 보기 어렵고,¹⁵⁾ 근본적으로 관념론적 기반 위에 있는 칸트(Shaw 72-89)와 쉴러(Beiser, Schiller 257-62)의 숭고론과도 아직은 거리가 멀다. 하지만 위즈워스가 특정한 작가나 작품을 읽었다는 직접적 증거가 없다고 해도, 『서곡』의 성장서사가 슐레겔이 언급한 당시의 “시대정신”의 한 표현이라는 점을 인정한다면, 『서곡』에 당대 영국과 독일의 여러가지 숭고론들이 다양하게 반영되어있는 것이 조금도 이상한 일이 아니다.

위즈워스의 주요작품을 숭고론을 중심으로 분석한 단행본을 낸 블랙(Albert O. Wleck)은 「틴턴사원」에서 “숭고한 감각”의 대상이 된 “어떤 것”을 범신론(Pantheism)이나 “한 생명 철학” 같은 특정한 이론의 반영이 아니라 앞서 레이

14) 찬들러(James K. Chandler)에 의하면 위즈워스가 버크의 숭고론을 읽었다는 것은 위즈워스가 1811-12년경에 쓴 미완성 원고 「숭고와 아름다움」(Sublime and Beautiful)에 확실히 드러나 있고, 『서곡』의 초기원고에도 그 영향을 부인할 수 없지만(77), 『서곡』 이전에 버크의 숭고론의 흔적을 확실하게 보여주는 증거는 없다. 위즈워스는 1840년에 크랩 로빈슨(Crabb Robinson)에서 보내는 편지에서 독일철학자 셸링(Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling)을 빼졌다는 비난에 반박하면서, “하늘에 감사하게도 나는 독일 형이상학이라고는 단 한 글자도 읽지 않았다”(having never read a word of German metaphysics, thank Heaven!)고 주장하기도 했다(Stoddard 32 재인용).

15) 가령 버크 숭고론의 가장 큰 특징인 “즐거움을 주는 공포”(a delightful horror)에 해당하는 경험은 아직 「틴턴사원」에 등장하지 않는다. 버크의 원문은 다음과 같다. “만일 고통과 공포가 실제로 그렇게 유해하지 느껴지지 않도록 변형될 수 있다면... 그것은 즐거움을 만들어낼 수 있다. 쾌락은 아니지만, 일종의 즐거움을 주는 공포, 공포에 물든 평온함”(if the pain and terror are so modified as not to be actually noxious... they are capable of producing delight: not pleasure, but a sort of delightful horror, a sort of tranquillity tinged with terror; Monk 97 재인용).

다가 말했듯이 일종의 “자연적 신비주의”라고 규정한다. 블랙에게 그 “어떤 것”에 대한 “숭고한 감각”은 위즈워스가 「1815년 시집 서문」(Preface to *Poems* 1815)에서 언급한 “강력한, 거의 신적인 능력을 가진 영혼에 대한 숭고한 의식”(a sublime consciousness of the soul in her own mighty and almost divine powers, Owen and Smyser 3권 33)과 같은 것인데, 그의 목적은 이러한 “숭고한 감각” 혹은 “숭고한 의식”에 대한 “현상학적 읽기”(a phenomenological reading)를 시도하는 것이었다. 즉 그의 시를 자연에 대한 묘사가 아니라 그 자연을 바라보는 위즈워스의 “의식”에 대한 묘사로 보겠다는 것인데, 이것은 하트만이 그랬듯이 위즈워스의 “의식”이 발전하는 과정을 “숭고의 현상학”으로 확립하겠다는 것이었다(10). 블랙이 내리는 결론은 『서곡』에 나타나는 “숭고한 의식”이 다양한 정체성의 변화를 거치는 동안 창조자와 창조물의 구분을 점차적으로 소멸시키고 결국 “신적인 상태”(a state of divinity)까지 확장된다는 것이고(57), 이러한 설명의 핵심은 『서곡』에서 시적 자아의 성장과 완성의 과정에 관한 위즈워스 자신의 시적 진술을 현상학의 어휘, 가령 “지향성”(intentionality)같은 용어를 원용하여 다시 설명하겠다는 것이다.¹⁶⁾ 위즈워스가 『서곡』에서 보여주는 시적 정신의 성장과정과 “의식”이 “존재하는 것”에 관한 의미를 획득하는 과정을 설명하는 훔셀(Husserl)의 현상학적 접근법 사이에 일정한 유비관계를 설정하는 것은 물론 가능하겠지만 그렇다고 그것이 “자연적 신비주의” 자체의 비

16) 훔셀(Edmund Husserl)이 확립한 현상학적 “지향성”(intentionality)은 “의식”이 어떤 “대상”을 의식할 때 보여주는 특성을 말한다. 현상학적 탐구는 “의식” 안에 “내재한 것”(immanent)과 “의식” 밖에 “존재하는 것”(transcendent) 사이의 관계에 관한 것이고, 현상학에서는 “존재하는 것”의 실제 존재 여부는 일단 고려하지 않고 “의식”과 “존재하는 것”에 관해 가장 “적절하게” 주어진 것들 사이의 “관계”만 집중적으로 탐구함으로써 “의식”이 “존재하는 것”에 대한 포괄적인 “의미”를 획득하는 과정을 탐구한다. 훔셀은 “의식”이 “존재하는 것”에 대한 “의미”를 획득하는 과정에서 일어나는 복합적인 정신적 작용들을 “noesis”라고 하고, “존재하는 것”을 “noema”라고 불렀는데, 이 둘 사이의 상호작용에 대한 분석이 “지향성”에 관한 연구의 내용이다. 크레이그와 플로리디(Edward Craig & Luciano Floridi) 3726-28 참조. 우리말 자료로는 정성호의 논문 참조.

밀을 알려주는 것은 아니다. 블랙도 그 비밀의 실체를 “어떤 것”을 향한 숭고의 경험이라고 표현했는데, 블랙은 “지향성” 같은 현상학적 용어를 빌어왔으면서도 숭고 자체를 설명하기 위해 현상학적 분석방식을 원용하지는 않는다. 블랙은 오히려 매우 경험주의적 기반을 가진 18세기 베일리(John Baillie)나 홉, 프리스틀리(Joseph Priestley) 같은 철학자들을 원용하며 워즈워스적 숭고의 내용을 매우 전통적인 방식으로 재구성한다(47-60).

블랙의 책과 같은 시기에 완성된 홀랜드(Patrick James Holland)의 박사학위 논문도 『서곡』의 성장서사가 갖는 논리의 미학적 배경으로 “숭고와 아름다움”을 내세우고 있긴 하지만 그가 숭고의 미학적 원칙으로 제시하는 것은 “감각론적 숭고”(the sensational sublime, Holland 4)였다. 홀랜드는 버크를 비롯한 일련의 18세기 영국 숭고론자들을 분석에 동원하고, 이에 더해 워즈워스 자신의 미완성 숭고론 “숭고와 아름다움”¹⁷⁾이 제시하는 숭고의 세 가지 기준(형태[form], 지속성[duration], 힘[power])을 분석의 도구로 삼아(70) 『서곡』에 드러나는 숭고의 또 다른 측면을 분석하지만, 이러한 분석의 틀을 가지고는 “썸플론 계곡”(The Simplan Pass) 일화(6권 557-640) 같은 핵심적인 대목의 의미를 간과할 수밖에 없고, 이 유명한 일화는 아예 이 논문에 등장하지도 않는다. 홀랜드의 논문은 『서곡』의 수많은 일화들을 매우 다양한 숭고론들과 부지런히 비교했지만, 숭고의 미학적 근거를 18세기 영국의 이론과 워즈워스 자신의 글로 한정했기 때문에 숭고가 워즈워스 성장서사의 구조적 논리로서 가질 수 있는 의미를 충분히 드러낼 수 없었다.

17) 워즈워스가 1811-12년에 쓴 미완성원고 “숭고와 아름다움”(The Sublime and the Beautiful)은 Owen & Smyser가 편집한 *The Prose Works of William Wordsworth* 2권 349-60 참조 이 글은 숭고를 하나의 독자적인 미학을 확립하기 위해서가 아니라 “호수지역”(the District of the Lakes)에 대한 안내서를 쓰는 작업의 일환으로 집필되었다. 호수지역의 실제 경치를 염두에 두고 썼기 때문에 숭고의 기준(“형태,” “지속성,” “힘”)을 물리적 자연을 중심으로 설정했다. 따라서 버크의 영향이 눈에 띄긴 하지만 미완성인데다가 이론적 일관성도 없는 편이다. 시인 자신의 숭고론이라 흥미롭지만 여기서 주로 다루는 칸트-쉘러의 숭고론과는 거리가 멀어서 이 논문에서는 분석의 틀로 고려하지 않았다.

홀랜드보다 조금 늦게 발표된 크넵(Knapp)의 박사논문은 매우 대조적으로 영국의 숭고론자들은 배제한 채 독일의 칸트와 쉴러를 『서곡』이 보여주는 숭고의 미학적 근거로 제시한다. 칸트의 숭고론의 두 범주 “수학적 숭고”(the mathematical sublime)와 “역동적 숭고”(the dynamic sublime)를 작품분석에 정확하게 적용했고, 마찬가지로 쉴러의 미학적 범주 “감각적 욕구”(sense drive), “형태적 욕구”(form drive), “놀이 욕구”(play drive)를 『서곡』의 성장서사의 발전논리로 상정하면서, 이에 맞춰 거의 모든 일화들을 단계별로 분석한다. 하지만 박사논문인 점을 감안하더라도 그의 분석방식은 매우 기계적이고 도식적이다. 『서곡』 연구의 오랜 역사가 분명하게 보여준 것 중 하나는 『서곡』은 어떤 분석의 틀로든 그렇게 매끈하게 정리되지 않으며, 그 정신적 성장의 진전방식은 어떤 관점에서 보든 매우 비대칭적이고 무질서하다는 사실이다. 게다가 워즈워스의 숭고를 분석하면서 두 차례에 걸쳐 출판된 쉴러의 숭고론¹⁸⁾ 대신 『미학편지』(*Ästhetische Briefe*)를 숭고론의 주된 근거로 활용했다는 것은 더욱 이해하기 어려운 대목이다. 크넵의 논문은 칸트 숭고론과 쉴러의 미학이론을 『서곡』의 본문 분석에 도식적으로 적용했고, 그 결과 『서곡』 14권의 “스노우돈”(Snowdon) 등정 에피소드를 별다른 근거도 없이 “수학적 숭고”와 ‘역동적 숭고’의 결합”(180)이라고 단정하는 등, 『서곡』 본문이 보여주는 숭고의 특성을 섬세하게 드러내는 데는 실패했다.

워즈워스는 자신이 칸트와 칸트 철학에 관해 “완전히 무지하다”고 공언한 것으로 알려져 있지만(Veitch 89; Stoddard 32 재인용), 홀랜드의 단행본과 크넵의 논문 이후 『서곡』이 묘사하는 숭고를 칸트의 숭고론과 결부시켜 설명하려는 비평적 노력은 이전보다 훨씬 더 일반화되었다. 그중에서도 80년대 중반에 나온 스토다드(Eve Walsh Stoddard)의 글은 매우 간결하지만 칸트적 숭고론을 『서곡』의 해석에 매우 효과적으로 적용했다고 할 수 있다. 스토다드에 따르면 “아름다움과 두려움이 나를 함께 길렀다”(I grew up/Fostered a like by beauty and

18) 쉴러의 숭고론에 관해서는 주 22) 참조.

fear, 1권 301-02)는 주장이나 ‘보트 훔치기[1권 357-424]’나 ‘익사체와의 조우’[5권 426-59] 같은 일화들을 보면 『서곡』의 성장서사는 분명히 “즐거움을 주는 공포”(a delightful horror)라는 버크적 송고로 출발했지만, 『서곡』의 ‘성장’을 본격적으로 진전시키고 완성하는 주된 원동력은 칸트적 송고였다. 송고론에서 버크와 칸트를 구분하는 결정적인 요인은 “상상력”에 대한 정의였다. 버크는 기본적으로 경험론자로서 로크(John Locke)와 마찬가지로 “상상력”을 기억된 감각을 정신에 각인하고 나중에 그것을 재배열하는 기능에 불과하다고 생각했다 (Stoddard 32-33). 반면에 칸트의 상상력은 기본적으로 감각적 세계에 작용하는 힘이면서도 감각적인 세계와 초감각적인 세계를 연결해주는데, “썸플론 계곡” 일화(6권 557-640)에서 워즈워스가 맞닥뜨린 “상상력”은 그러한 칸트적 상상력에 더 잘 부합한다는 것이다.

상상력 - 여기에서는 사람의 말이 가진
 딱한 한계 때문에 그렇게 부를 수밖에 없는 힘,
 경외심 불러일으키는 그 힘은 정신의 심연에서 솟아난다
 마치 어떤 외로운 여행객을 단번에 에워싼
 아비없는 안개처럼. 나는 길을 잃었다.
 앞으로 뚫고 나가려는 노력도 없이 멈춰섰다.
 하지만 깨어난 내 영혼에게 이제 말할 수 있다 -
 ‘나는 그대의 영광을 인정한다.’ 그런 찬탈의 힘으로,
 감각의 빛이 완전히 꺼지고, 보이지 않는 세계의 모습이
 순간적으로 변쩍 드러날 때, 위대함이 거처를 정하고
 그곳(영혼 속)에 머문다. 우리가 젊은이건 늙은이건
 우리의 운명은, 우리 존재의 심장과 안식처는
 무한과 함께 있으며, 오직 거기에만 있다.
 희망과 함께 있으며, 그 희망은 결코 죽지 않는다.
 노력과 기대, 그리고 욕망
 그리고 언제든 다가올 어떤 것도
 [거기에 함께 있다]. (6권 592-608)

Imagination—here the Power so called
 Through sad incompetence of human speech,
 That awful Power rose from the mind's abyss
 Like an unfathered vapour that enwraps,
 At once, some lonely traveller. I was lost:
 Halted without an effort to break through;
 but to my conscious soul I now can say -
 'I recognize thy glory': in such strength
 Of usurpation, when the light of sense
 Goes out, but with a flash that has revealed
 The invisible world, doth greatness make abode,
 There harbours, whether we be young or old.
 Our destiny, our being's heart and home,
 Is with infinitude, and only there;
 With hope it is, hope that can never die,
 Effort, and expectation, and desire,
 And something evermore about to be.

위즈워스가 씬플론 계곡에서 길을 잃고 헤매다 자기도 모르게 이미 알프스를 건너왔음을 깨닫는 순간 갑자기 튀어나온 이 구절은 『서곡』이 보여주는 빌둥의 과정 전체에서 가장 중요한 전환점이다. 스토다드를 포함한 수많은 칸트주의자들은 바로 여기에서 칸트적 숭고가 작용하고 있음을 주장한다. 이 대목과 관련하여 많은 학자들이 원용하는 칸트의 원문은 다음과 같다.

자연의 저항할 수 없는 힘은 우리의 물리적 무기력을 인정할 수밖에 없도록 하지만, 동시에 그것은 자연과 별개로 독립적으로 판단할 수 있는 능력이 우리 안에 있음을 드러낸다. 그리고 그것은 자연에 대한 우리의 우월성을 드러내기도 하는데, 이것은 외부의 자연으로부터 공격이나 위협을 받을 수 있는 자기보존과는 전혀 다른 종류의 자기보존의 기반이 되는 우월성이다. 이것은 인간이 비록 자연의 지배에 굴복할 수 밖에 없는 경우에도 우리의 인간적 품위가 떨어지지 않도록 해준다. 따라서 우리가 자연을 숭고하다고 한다면, 그것은 자연

이 공포를 불러일으켜서가 아니라 그것이 자연에 속하지 않는 (우리의) 힘을 불러내기 때문이다. (Kant, *Critique of Judgment* 121)

... though the irresistibility of nature's might makes us ... recognize our physical impotence, it reveals in us at the same time an ability to judge ourselves independent of nature, and reveals in us a superiority over nature that is the basis of a self-preservation quite different in kind from the one that can be assailed and endangered by nature outside us. This keeps the humanity in our person from being degraded, even though a human being would have to succumb to that dominance [of nature]. Hence if in judging nature aesthetically we call it sublime, we do so not because nature arouses fear, but because it calls forth our strength (which does not belong to nature)

여기에서 칸트가 설명하는 승고의 특징은 우리가 자연의 절대적인 힘 앞에서 꿈쩍 못하게 되었을 때, 우리는 비록 물리적 힘에서는 압도당하지만, (실제로 우리의 생존을 위협하지만 않는다면) 물리적인 힘의 열세와는 전혀 상관이 없는 다른 종류의 우월감을 준다는 것이다. 즉 압도적인 힘을 가진 자연을 대했을 때, 공포와 불안을 느끼지만 동시에 그러한 공포와 불안이 결코 훼손할 수 없는 정신적 힘이 우리 안에 있다는 것을 인식하게 된다는 것이다. 여기에 인용된 구절에서도 그 규모와 모양을 도저히 가늠할 수 없는 알프스산맥에서 길을 잃고 불안과 공포를 느끼지만(길은 잃었지만 눈사태 같은 것으로 생존 자체를 위협받지는 않는다) 자신의 힘과 지식의 한계를 인정하는 순간 그와 동시에 우리 안에서 “자연에 속하지 않는 힘,” 즉 “상상력”을 발견하고 이것을 통해 자연의 한계를 넘어 “무한”으로 나아갈 수 있다는 자신감을 갖게 된다. 스토다드는 칸트의 원문도 위즈워스처럼 상상력의 원천을 “심연”(abyss)으로 표현한 사실에 주목하면서¹⁹⁾ 이 장면이 칸트가 말하는 수학적 승고²⁰⁾를 생생하게 예시하고 있음을 주

19) 칸트의 원문은 다음과 같다. “(상상력이 향하고 있는) 초월적인 것은 상상력에게 그 안에서 소멸될 것 같은 두려움을 갖게 하는 심연같은 것이다.”(The transcendent

장한다(35-36).

스토다드의 맥락에서도 『서곡』에 칸트의 “수학적 숭고”만 드러나는 것은 물론 아니었다. 『서곡』의 화자는 “썸플론 일화”에서 “상상력”의 존재를 처음으로 인식하지만, 이때 알게 된 이 놀라운 능력은 칸트가 말하는 극대화된 감각 능력을 훨씬 뛰어넘는 것이었고, 그 능력의 전모는 『서곡』의 결론부에 극적으로 드러난다. 이른바 “스노우든 일화”(The Snowdon episode, 14권 11-129)가 바로 그것이다. 위즈워스가 생각하는 “상상력”은 궁극적으로 “우리 존재의 심장과 인식처”(6권 604)가 될 “무한”(6권 605)을 인식하는 초월적인 능력이라는 점에서 “극대화된 감각 능력”보다는 칸트가 말하는 이성에 더 가깝다. 칸트의 이성은 현상계를 초월한 힘이고 현상계에서는 “상상력”의 “실패”를 통해서만 그 존재를 간접적으로 확인할 수 있는 능력이었지만 위즈워스의 “상상력”은 그러한 칸트적 이성과 동격의 능력을 가지고 있지만 시적 상징을 통해 현상계에 재현될 수 있

[toward which the Imagination is impelled...] is for the Imagination like an abyss in which it fears to lose itself)(Kant, *Critique of Judgment* 97, Stoddard 35 재인용).

- 20) 칸트는 미학적 개념으로서의 숭고는 기본적으로 초감각적 영역을 인식하는 “이성”(reason)과 연관된다고 생각했다. 이러한 숭고는 다시 “수학적 숭고”(the mathematical sublime)와 “역동적 숭고”(the dynamic sublime)로 나뉘는데 전자는 어떤 대상의 물리적 크기가 우리의 감각적 능력을 벗어날 때 느낀다. 이러한 숭고는 고통과 즐거움을 동시에 주는데, 고통은 아무리 상상력(칸트에게는 감각의 능력이 극대화된 것)을 동원해도 인식할 수 없기 때문에 발생하고, 즐거움은 그럼에도 불구하고 그러한 것의 존재를 생각할 수 있는 이성(칸트에게는 초월적, 초감각적 세계에만 적용)이 우리에게 있음을 알게 되기 때문에 발생한다. 후자는 어떤 대상이 우리로서는 도저히 감당이 안될 만큼 압도적인 힘이 있을 때 발생한다. 우리는 그 앞에서 완전히 무력해지지만, 그럼에도 불구하고 그것을 대상화해서 생각할 수 있는 이성이 있음을 알게 된다. 이것 역시 무력해지는 순간에는 공포를 느끼지만 그것을 대상화하고 관조할 수 있게 하는 이성의 역할에 의해 즐거움의 원인이 되기도 한다. 버크에게 숭고는 자연물의 속성이고 철저하게 감각의 영역 안에 있는 경험이지만, 칸트에게 숭고는 자연물 같은 대상이 아니라 그것을 인식하는 정신의 속성이며 정신이 그 대상을 대하는 방식과 연관된다. 그런 의미에서 버크의 숭고론은 경험주의적이고 객관적이며, 칸트의 숭고론의 관념론적이고 주관적이다(Monk 4-9; Shaw 72-89). 칸트의 미학 일반에 관해서는 Wenzel 106-27 참조.

다. 워즈워스의 스노우돈 등정은 원래 일출을 보는 것이 목적이었지만 그의 앞에 나타난 것은 “구름 한 점 없이 푸르른 창공에 별거벗은 채 걸려있는 달”(The Moon hung naked in a firmament/Of azure without cloud, 14권 40-41)이었다.

나는 거기에서 어떤 정신의 상징을 봤다.
 그것은 무한을 먹고 살며,
 어두운 심연을 품고 서서
 그곳에서 하나의 연속적인 흐름으로
 침묵하는 빛을 좇아
 솟아나는 목소리를 들으려고 애쓴다.
 그 정신을 지탱하는 것은
 초월적인 힘에 대한 인식들이며
 감각으로는 이상적인 형태로 이어지며
 영혼에서는 인간의 특권을 넘어선다. (14권 70-77)

There I beheld the emblem of a mind
 That feeds upon infinity, that broods
 Over the dark abyss, intent to hear
 Its voices issuing forth to silent light
 In one continuous stream; a mind sustained
 By recognitions of transcendent power,
 In sense conducting to ideal form,
 In soul of more than mortal privilege.

이런 “어떤 정신”의 실체는 물론 이 대목 조금 아래서 워즈워스가 “절대적인 힘, 그리고 가장 명확한 통찰, 정신의 충만성, 그리고 가장 고양된 기분 속의 이성”(absolute power./And clearest insight, amplitude of mind./ And Reason, in her most exalted mood, 14권 190-92, 필자 강조)이라고 표현한 “상상력”이었다. 워즈워스는 『1815년 시집 서문』(“Preface Poems of 1815”)에서 상상력의 “신적인” 창조력을 다음과 같이 설명하기도 했다.

상상력은 형성하고 창조하기도 한다. 어떻게? 셀 수 없이 많은 과정을 거쳐서. 그리고 수많은 단위들을 하나로 통합하고, 통합된 것을 해체하여 개별 단위로 분리하는 과정들보다 더 큰 즐거움을 주는 것은 없다. 그렇게 교대로 반복하는 과정을 진행하고 감독하는 것은 자기의 능력, 거의 신적인 능력을 가진 영혼에 대한 숭고한 의식이다(Owen and Smyser 3권 33, 원저자 강조).

...the Imagination also shapes and *creates*; and how? By innumerable processes; and in none does it more delight than in that of consolidating numbers into unity, and dissolving and separating unity into number, - alternations proceeding from, and governed by, a sublime consciousness of the soul in her own might and almost divine powers.

스토다드의 『서곡』 읽기는 이 작품에 드러난 숭고의 경험이 어떤 부분에서 칸트적 숭고와 겹치고 어떤 부분에서 다른지를 간결하지만 명확하게 식별해줬다는 점에서 매우 유익하다.²¹⁾ 하지만 위즈워스의 성장서사에서 그의 숭고론이 갖는 의미를 탐구하는 우리에게는 스토다드의 다음과 같은 발언이 오히려 더 의미심장하다.

에 키우는 엄마가 자기 아이를 독립으로 이끌듯이 위즈워스의 자연 사랑이 어떻게 자연의 요구를 초월하도록 하는지 『서곡』에 기록되어 있다는 것은 많은 비평가들이 인지하고 있었다. 그들이 인지하지 못한 것은 이러한 초월의 과정

21) 칸트의 숭고론을 중심으로 위즈워스의 숭고를 분석한 다른 연구자들도 물론 있다. 가령 모디아노(Raimonda Modiano)는 칸트의 숭고론이 코울리지를 통해 위즈워스에게 전달되었을 것으로 봤다. 그의 결론은 위즈워스가 코울리지를 통해 칸트의 숭고론을 받아들였지만 후반부에 가면 코울리지보다는 칸트 쪽으로 갑작스럽게 기울어진다는 것이었다(17-26). 같은 해에 나온 켈리(Theresa M. Kelley)의 글은 위즈워스의 숭고론을 지나치게 칸트적으로 해석하는 경향을 비판한다. 켈리의 비판의 핵심은 스토다드나 모디아노 같은 칸트주의자들이 위즈워스적 숭고의 칸트적 요소를 강조하기 위해 위즈워스적 상상력의 작동방식과 칸트적 이성의 변증법적 운동방식을 부당하게 동일시했다는 것이다(137). 스토다드를 포함한 칸트주의자들은 위즈워스의 시에서 숭고가 하고 있는 문학적 역할보다는 위즈워스 시에 드러난 칸트적 숭고의 성격을 정확하게 ‘식별’하는 데에만 집중하고 있다.

이 [위즈워스와 상관없이] 칸트의 미학에서 독자적으로 만들어진 숭고의 매개를 통해 이루어진다는 사실이다. (36, 필자강조)

Many critics have recognized that *The Prelude* describes how Wordsworth's love of nature led him to transcend her claims, just as a nurturing mother guides her child to independence. What has not been recognized is that this movement occurs **through the agency of the sublime, as conceived independently in Kant's aesthetics.**

스토다드는 다른 칸트주의자들과는 달리 위즈워스의 숭고론 속에 들어있는 칸트적 요소가 『서곡』의 발동을 진전시키는 계기로 작동하고 있음을 간파했다. 그런 맥락에서 스토다드는 위즈워스와 칸트 모두에게 숭고가 “희망으로 가는 수단, 통찰을 주는 번쩍임”(a means to hope, to flashes of insight, 37)이 될 수 있다고 본 것이다. 위즈워스의 발동을 진전시키는 칸트적 숭고의 역할은 칸트의 숭고론을 계승하여 자신의 비극론과 결합시킨 쉴러의 숭고론에서 보다 구체적으로 드러난다.

V. 위즈워스의 발동과 쉴러의 숭고론²²⁾

『서곡』의 성장서사에서 발동이 이루어지는데 “땀샘론 계곡”의 일화와 “스노우돈” 일화가 결정적인 계기로 작용한 것에 이견을 갖는 사람은 별로 없다. 전자에서 “가장 고양된 기분 속의 이성”인 “상상력”을 일종의 직각(直覺 epiphany)

22) 쉴러는 두 편의 숭고론을 남겼다. 하나는 1793년에 출판된 「숭고에 관하여」(“Of the Sublime” [*Vom Erhabenen*])이고 다른 하나는 그 이후 작성되어 1801년에 출판된 「숭고에 대하여」(“On the Sublime” [*Über das Erhabene*])이다. 이 글에서는 「숭고에 관하여」를 「숭고론1」, 「숭고에 대하여」를 「숭고론2」로 지칭하고 원문은 모두 쉘러연구소(The Schiller Institute)가 제공하는 영어 번역본을 사용했다. 「숭고론1」은 다니엘 플랫(Daniel Platt)의 번역본을, 「숭고론2」는 윌리엄 베르츠(William Wertz, Jr)의 번역본을 사용했고, 웹문서로 되어있어서 페이지표시는 하지 않았다.

을 통해 갑작스레 인식했고, 그 “상상력”을 통해 “무한”과 “영원”의 세계와 “통합”(unity)됨으로써 그 정신적 성장이 “완성”되었으며 그것을 가능하게 한 원동력이 바로 숭고의 미학이었다는 것이 칸트주의자들의 표준적인 읽기라고 할 수 있다. 하지만 이러한 읽기가 『서곡』의 숭고를 완전히 설명하고 있는가? 독일 낭만주의자들에게 빌둥이 프랑스혁명의 ‘실패’로 인한 정치적 환멸과 도덕적 위기를 극복하기 위한 대책이었던 것처럼 『서곡』의 숭고도 어떻게 위즈워스 나름의 환멸과 위기를 해결하는 수단이 될 수 있었는지 좀 더 구체적으로 설명해야 하는 것 아닌가?

『서곡』 내부에서는 이러한 환멸과 위기가 서사의 위기 혹은 글쓰기의 위기로 표출되는 경우가 많았다. 『서곡』의 화자는 시작할 때부터 “하늘의 달콤한 숨결”(the sweet breath of heaven, 1권 33)에 대해 자신의 정신이 “교감하는 미풍”(A corresponding breeze, 1권 35)으로 호응하는 듯 했지만 이제는 그 “숨결”이 “자신의 피조물을 혼란에 빠뜨리는 태풍”(A tempest.../Vexing its own creation, 1권 37-38)이 되었음을 알고 당혹스러워하며, “정신을 분석하는 일은... 어려운 임무, 헛된 희망”(Hard task, vain hope, to analyse the mind, 2권 228)임을 고백한다. 화자의 정신적 성장사는 “영웅적 주제”(heroic argument, 3권 184)이지만, 화자가 아무리 용감하게 노력해도 그 의미는 “말이 표현할 수 있는 범위를 넘어 훨씬 깊이 숨어있다”(lies far hidden from the reach of words, 3권 187)는 것이다. 정신의 비밀이 숨어있는 은신처도 가끔 열리긴 하지만 “내가 다가가면 닫히며”(I would approach them, but they close, 12권 279-80) “지금은 힐끗 볼 수”(I see by glimpses now, 12권 281) 있을 뿐이다. 이러한 위기들은 『서곡』의 서사 안에서 대부분 “자연”의 “더 가혹한 개입”(Severer interventions, 1권 355)으로 넘길 수 있었고, 이러한 자연의 “개입”이 이루어지는 순간을 위즈워스 자신은 “시간의 점들”(spots of time, 12권 208)이라 명명했다.

우리의 존재 속에는 시간의 점들이 있고
그 점들은 뚜렷하게 부각되어

회복의 효능을 가지고 있다. (12권 208-10)

There are in our existence spots of time,
That with distinct pre-eminence retain
A renovating virtue...

후대의 워즈워스 학자들은 이러한 워즈워스의 용어를 그대로 받아 『서곡』 구석 구석 배치되어있는 인상적인 여러 가지 일화들을 워즈워스의 서사적 “위기”들을 넘겨주는 서술적 장치로 해석해왔다.²³⁾ 이러한 일화들의 내용은 한결같이 “예지력 갖든 황량함”(the visionary dreaminess, 12권 256)으로 채워져 있는 경우가 많은데, 이러한 “황량함”은 대부분 죽음이나 극심한 고통 같은 한계상황에 대해 느끼는 화자의 공포와 연관되지만 이와 동시에 신비로운 매력을 느끼게 한다. 그 “황량함”은 그것에 갖든 “예지력”이 향하는 곳, 즉 ‘틴턴 사원’에 나오는 그 “어떤 것”에 대한 갑작스러운 통찰을 주는 것이기 때문에 칸트가 말하는 이른바 “역동적 숭고”(dynamic sublime)와 그 작동방식이 유사하다. 칸트의 “역동적 숭고”는 자연의 힘에 압도되었을 때의 공포를 전제로 한다는 점에서 고통이지만 그동안 모르고 있던 자신의 정신적 능력을 발견하도록 하는 ‘쾌락’이기도 하다. 그 때문에 “시간의 점들”의 “예지력 갖든 황량함”은 두려움과 공포의 기억만이 아니라 그와 더불어 다음과 같은 깨달음을 가져오기도 한다.

오, 인간의 신비여! 그대의 영광은
얼마나 깊은 심연에서 나오는가!
나는 길을 잃었다, 하지만 순수한 어린 시절에
그대의 위대함을 떠받치는 받침돌 같은 것이 있다는 걸 안다. (12권 272-75)

Oh! mystery of man, from what a depth

23) “시간의 점들”을 주제로 한 대표적인 연구로는 Bishop의 논문과 Ellis의 책 참조 『서곡』 서사의 구조적 단위로 “시간의 점들”을 분석한 글로는 Lindenberger 143-56 참조.

Proceed thy honours. I am lost, but see
 In simple childhood something of the base
 On which thy greatness stands.

칸트의 숭고론을 계승한 쉐러는 칸트의 역동적 숭고를 “실용적 숭고”(the practical sublime)라고 부르며, 이를 다시 “명상적 숭고”(the contemplative sublime)과 “정서적 숭고”(the pathetic sublime)로 나눈다(『숭고론1』). 전자는 현실적 근거가 없이 환상이 공포감을 만들어내는 경우이고 후자는 공포에 대한 현실적 근거가 있지만 남에게 일어나는 일이어서 나에게서는 오로지 공감능력을 통해서만 공포감이 만들어지는 경우이다. 위즈위스가 말하는 “시간의 점들”의 “예지력 깃든 황량함”은 쉐러식으로 표현하면 “명상적 숭고”에 해당한다.²⁴⁾ 그러나 『서곡』의 성장서사가 내용적으로 넘겨야 할 가장 큰 ‘위기’는 무엇보다 프랑스혁명의 ‘타락’으로 인한 환멸과 위기, 그중에서도 9월 학살(September Massacres)에서 루이 16세의 처형으로 이어지는 “공포정치”(The Reign of Terror)였다고 할 수 있다. 애당초 『서곡』의 성장서사가 프랑스혁명이 몰고 온 도덕적 위기를 해결하기 위해 시작된 것이었다면, 모든 사람들에게 현실적으로 가장 큰 공포를 몰고 왔던 그 “공포정치”를 어떤 방식으로든 『서곡』의 서사가 소화해 내야 하는 것 아니겠는가? 다시 말해서 어린 시절 벌판에서 옛날 교수대(a gibbet mast)를 마주치거나 동네 연못에서 갑자기 떠오른 익사체와 맞닥뜨렸을 때 느꼈던 소박한 공포와는 완전히 다른 차원의 진짜 ‘공포’를 어떻게 자신의

24) 『숭고론1』에 나오는 쉐러의 원문은 다음과 같다. “깊은 정적, 거대한 허공, 어두움을 비추는 갑작스러운 광채는 그 자체로는 아무런 관련도 없는 것이지만, 그 관련없는 것이 특별하고 이례적인 것으로 부각된다. 그럼에도 불구하고 그것들은 공포의 감정을 불러일으키거나 적어도 그와 같은 인상을 강화하고, 결과적으로 숭고에 적합하게 된다.”(A deep stillness, a great void, a sudden illumination of darkness are in and of themselves very indifferent things, that distinguishes themselves through nothing but the extraordinary and unusual. Nevertheless they excite a feeling of terror, or at least intensify an impression of same, and are consequently suitable for the sublime.)

발등을 완성시키는 계기로 삼을 수 있을지 설명할 수 있어야 하는 것 아닐까? 위즈워스는 “9월 학살”의 현장이었던 까루젤르 광장(Place du Carrousel)을 불과 한 달 정도의 시차를 두고 방문했었다(Pinion 14).

나는 까루젤르 광장(그때는 공터였다!)을 가로질렀다.
 아주 최근까지도 죽어가는 자들 위로
 죽은 자들이 쌓여있던 곳.
 나는 이곳과 다른 장소들을 응시했다.
 마치 책을 읽는 것처럼. 그 내용이 기억할 만하다는 건
 알지만 읽을 수 없는 언어로 쓰여서
 그 의미는 알 수 없었다.
 그래서 그 말없는 책장들에게 집요하게 물었고,
 반쯤은 그들의 침묵을 나무라기도 했다. 하지만 그날 밤,
 나는 가장 깊숙이 느꼈다. 내가 어떤 세계에 있었는지
 어떤 땅을 밟고 다녔는지, 어떤 공기를 마셨는지.
 내 방은 높고 외로웠으며,
 큰 집 혹은 호텔의 지붕에 가까웠다.
 더 조용한 때였다면 내 마음에 더 들었을 수도 있는 숙소였고,
 그때도 완전히 마음에 안들었던 건 아니었다.
 꺼지지 않는 초를 켜고 밤을 지냈다.
 이따금씩 책을 읽으며. 지나간 두려움이
 마치 다가올 두려움처럼 나를 내리눌렀다.
 나는 불과 한 달 정도 전에 있었던
 저 9월 학살을 생각했고,
 그것을 봤고, 만졌다. 나머지는
 비극적 소설 혹은 진짜 역사,
 기억들과 희미한 교훈들에서 떠올랐다.
 경로를 배운 말은 그 길을 따라가고,
 아무리 불규칙한 궤도를 가진 별이라도
 자기 발걸음을 되짚지 않는 별은 없다.
 지나간 대폭풍 뒤로
 그만큼이나 맹렬한 폭풍이 뒤따른다.

파도는 잦아들었지만 깊은 바다의
 은신처에서 다시 돌아오기 마련이다.
 모든 것들은 다시 태어나니까.
 지진은 한번으로 만족하지 않으니까.
 이런 식으로 나는 골똘히 생각에 잠겼다.
 그리고 나는 외치는 소리를 들은 것 같았다.
 도시 전체에 “잠들지 말라”라고 외치는 소리를.
 그 목소리와 함께 그 소리를 들려줬던 환각이 달아났다.
 하지만 더 평온한 마음에서 우러난 말들도
 부드러운 평화와 감미로운 망각을 약속할 수 없었다.
 광장은 그전만큼 조용해지고 고요했지만,
 밤의 안식에는 적합하지 않은 것 같았다.
 호랑이가 배회하는 방벽없는 숲처럼. (10권 55-93)

I crossed the square (an empty area then!)
 Of the Carrousel, where so late had lain
 The dead, upon the dying heaped, and gazed
 On this and other spots, as doth a man
 Upon a volume whose contents he knows
 Are memorable, but from him locked up,
 Being written in a tongue he cannot read,
 So that he questions the mute leaves with pain,
 And half upbraids their silence. But that night
 I felt most deeply in what world I was,
 What ground I trod on, and what air I breathed.
 High was my room and lonely, near the roof
 Of a large mansion or hotel, a lodge
 That would have pleased me in more quiet times;
 Nor was it wholly without pleasure then.
 With unextinguished taper I kept watch,
 Reading at intervals: the fear gone by
 Pressed on me almost like a fear to come.
 I thought of those September massacres,

Divided from me by one little month,
 Saw them and touched: the rest was conjured up
 From tragic fictions or true history,
 Remembrances and dim admonishments.
 The horse is taught his manage, and no star
 Of wildest course but treads back his own steps;
 For the spent hurricane the air provides
 As fierce a successor; the tide retreats
 But to return out of its hiding-place
 In the great deep; all things have second birth;
 The earthquake is not satisfied at once;
 And in this way I wrought upon myself,
 Until I seemed to hear a voice that cried,
 To the whole city, 'Sleep no more.' The trance
 Fled with the voice to which it had given birth;
 But vainly comments of a calmer mind
 Promised soft peace and sweet forgetfulness.
 The place, all hushed and silent as it was,
 Appeared unfit for the repose of night,
 Defenceless as a wood where tigers roam.

이 대목은 『서곡』 연구에서 “뿔뿔론 계곡” 일화나 “스노우돈” 일화, 혹은 작품 전체에 흩어져있는 “시간의 점들” 일화들처럼 흔히 부각되는 부분은 아니다. 하지만 『서곡』의 내용적 전개에서는 가장 결정적인 순간에 해당한다. 혁명을 지지했던 수많은 진보적 지식인들을 돌아서게 만든 “공포정치”(The Reign of Terror)가 “9월 학살”에서부터 본격적으로 시작되었으며, 워즈워스가 혁명의 실체를 물리적으로 가장 가까이에서 ‘직접’ 체험한 것도 “9월 학살”이 자행된 까르젤르 광장이었다. 밀튼이 “인간에게 신의 방식을 정당화하기 위해”(to justify the ways of God to men, 1권 26) 『실락원』을 썼다면 워즈워스는 『서곡』을 통해 인간에게 “자연”의 방식을 “정당화”해야 했다. 그러기 위해서는 “학살”이라는

원죄를 자신의 빌둥의 맥락에서 “정당화”해야 했으며, 이를 위해 서사를 이끌어 가는 화자의 적극적인 “개입”이 일어나야 하는 지점이 바로 이 대목이었다. 『서곡』의 빌둥을 “완성”시키는데 “숭고의 매개”가 결정적인 역할을 했다는 스토다드의 주장이 맞다면, 이 대목에서 과연 ‘어떠한’ 숭고가 ‘어떻게’ 작용하고 있는가?

앞서 언급한대로 칸트의 숭고론을 계승한 쉘러의 숭고는 “이론적 숭고”(칸트의 수학적 숭고)와 “실용적 숭고”(칸트의 역동적 숭고)로 나뉘고 “실용적 숭고”는 다시 “명상적 숭고”와 “정서적 숭고”로 구분된다. 인용된 구절의 이면에서 작용하는 숭고는 쉘러의 “정서적 숭고”다.

주어진 주제가 단지 일반적인 힘일 뿐만 아니라 객관적으로 인간에게 치명적인 힘일 때, 그리고 단지 그 힘이 드러날 뿐만 아니라 정말로 적대적으로 느껴지도록 드러날 때, 그때는 그 주제가 더 이상 상상력에 맡겨지는 것이 아니라 생존욕구와 연결되며, 반드시 그렇게 될 수밖에 없고 객관적으로도 그렇게 강제된다. [하지만] 진짜 고통은 미학적 판단을 허용하지 않는다. 왜냐하면 그것이 정신의 자유를 없애기 때문이다. 따라서 무서운 주제가 그 파괴적인 힘을 드러내는 대상은 판단 주체[우리]가 아닐 수 있다. 다시 말해서 우리는 [직접] 고통받는 것이 아니라 공감적으로만 [고통을 경험한다]. 하지만 고통이 우리 외부에 실체를 갖고 있을 때는 그 공감적 고통조차 [우리의] 물리적 자아에게는 너무 심한 것이 된다. 참여하는 고통은 어떤 종류의 미학적 즐거움도 능가한다. 고통이 단지 환상이거나 꾸며진 것일 때, (그것이 실제로 일어날 수 있는 일인 경우에는) 우리의 감각에 직접 제시되는 것이 아니라 상상력의 힘에 맡겨질 때, 오직 그럴 때만 그 고통이 미학이 되고, 숭고의 감정을 불러일으킬 수 있다.

When a subject matter is given us not merely as a power in general, but rather at the same time objectively as a power fatal to man – when it thus not merely shows its force, but actually hostilely makes it felt, then it is no longer up to the power of imagination, to refer to the preservation-drive, but rather it must, it is objectively compelled thereto.

Genuine suffering permits no aesthetic judgment, because it nullifies the freedom of the spirit. Therefore it may not be the judging subject, upon which the frightful subject matter manifests its destructive power, i.e., we may not suffer ourselves, but rather sympathetically. But the sympathetic suffering is also already too taxing for sensuousness, when the suffering has existence outside us. The participatory pain outweighs all aesthetic pleasure. Only then, when the suffering is either mere illusion and fabrication, or (in the case, that it would have taken place in reality) when it is not presented immediately to the senses, but rather to the power of imagination, can it become aesthetic, and arouse a feeling of the sublime.

쉘러가 여기서 말하는 “정서적 숭고”는 오로지 상상력에만 의존하는 “명상적 숭고”와는 달리 고통이 현실에 실재해야 하고, 그래서 그것이 우리의 생존욕구 (preservation-drive)를 자극해야 한다. 하지만 그렇더라도 우리가 직접 느끼는 고통이 아니라 우리의 공감능력을 통해서 간접적으로 전달되는 고통이어야 한다는 것이다. 왜냐하면 신체적인 안전을 위협할 정도로 직접적인 고통은 미학적 즐거움을 지워버리기 때문이다. 위즈워스는 이 구절에서 “9월 학살”을 “봤고, 만졌다”고 할 만큼 생생하게 경험했다. 위즈워스는 혁명의 당사자가 아니라 외국인 방문객에 불과했지만 눈앞에 펼쳐진 까루젤르 광장은 “호랑이가 배회하는 숲”처럼 임박한 위협으로 느껴졌다. 지금은 비어있는 광장일 뿐인데도 그것은 “지나간 두려움/마치 다가올 두려움”처럼 “내리누를” 만큼 현실적인 감각적 공포를 자극했다. 스스로를 “애국자”(a patriot, 9권 123)라고 부를 만큼 열렬한 혁명지지자였던 위즈워스에게도 그러한 공포는 신체적인 “생존욕구”를 일깨울 만큼 생생하고 강렬했다. 하지만 이 공포가 미학적 즐거움이 되려면 어떤 식으로든 안전거리를 확보해야 했다. 따라서 위즈워스가 광장을 바라보는 위치는 “높고 외로운” 방이어야 했고, 살육의 순간과 그것을 상상하는 지금 사이에는 한 달이라는 시간의 격차(이 부분을 쓴 위즈워스하고는 10여년의 격차)가 필요했다. 학살의 장면을 “봤고, 만졌다”고 할 만큼 생생하게 떠올렸지만 실제로 목격한

것이 아니었기 때문에 학살에 대한 위즈위스의 전체적인 “경험”은 “비극적 소설 혹은 진짜 역사/기억들과 희미한 교훈들”로 보충되어야 했다. 이 장면이 역사적 현장을 생생하게 보여주고 있는 듯 하지만 여기서 연상되는 “9월 학살”은 광장을 바라보는 바로 그 순간에도 사실과 허구가 뒤섞인 텍스트(text)였다. 따라서 그가 응시했던 광장은 “내용을 기억할 만하다는 건 알지만 읽을 수 없는 언어로 쓰여진” 책과 같아서 그 의미를 직접 알 수 없었으며, 공포의 실체는 “밤을 지새며 이따금씩 읽는 책”의 내용만큼이나 멀리 떨어져 있었다.

위즈위스가 학살의 공포를 기억하는 방식은 확실히 모순적이다. 10여 년의 시간의 격차에도 불구하고 여전히 깊고 생생하게 느껴지는 공포를 실감나게 전달하려고 하면서도, 그렇게 재현된 공포는 자신의 실존에 실제로 영향을 끼칠 수는 없는 심리적 구성물이며 까루젤르 광장이라는 “책”에 들어있는 언어적 텍스트에 불과했다. 따라서 위즈위스가 이 구절에서 재현한 “9월 학살”은 불과 한 달 전에 일어난 학살의 현장을 직접 방문한 기억에 근거한 것이라 매우 생생한 고통의 선명한 기록이지만, “높고 외로운 곳”에서 관찰된 것이라 고통의 현장과 충분히 멀었고, 그마저 그 일부는 “감각에 직접 제시된 것이 아니라” 순전히 “상상력의 힘”에 의해 이차적으로 생성된 것이었다. 비록 한 달이라는 시간적 격차는 있었으나 “9월 학살”이라는 역사적인 학살극의 현장을 직접 바라보는 상황임에도 그것을 “의미를 알 수 없는 책”을 읽는 상황으로 환유함으로써 실제 사건과 역사적 기록, 역사적 사실과 문학적 허구 사이의 차이를 의도적으로 희미하게 만들었다. 따라서 이 구절에서 재현된 “9월 학살”은 “공감”이라는 “참여적 감정”이 독자(“9월 학살”을 “읽고” 있는 1792년의 위즈위스와 그 모습을 읽고 있는 『서곡』의 독자)들의 자기보존본능을 자극하기에 충분할 정도로 “생생한” 고통의 관념을 만들어내면서도 그것이 독자들의 미학적 즐거움을 방해하지 않도록 충분히 간접화된 경험으로 재구성되었다. 따라서 “9월 학살” 일화는 쉴러가 말하는 “정서적 숭고”가 발생할 조건을 잘 갖추고 있다고 봐야 한다. 하지만 고통에 대한 이러한 묘사가 “공포정치”를 넘어설 정도의 “숭고”가 되려면 무엇보다 그것이 화자와 독자의 “도덕적 자유”를 환기해야 한다.

정서적인 것이 숭고가 되는 것은 우리의 물리적 자유가 아니라 오로지 우리의 도덕적 자유에 대한 인식을 통해서이다. 우리가 운 좋게 이러한 고통을 피했다는 인식 때문이 아니라... 우리가 고통의 인과성, 즉 고통이 우리 의지의 성격에 미치는 영향으로부터 우리가 우리의 도덕적 자아를 지켰다고 느끼기 때문에, 그것이 우리의 정신을 고양하고 정서적으로 숭고하게 만든다. (『숭고론』)

The pathetic becomes sublime merely through the consciousness of our moral freedom alone, not our physical freedom. Not because we see ourselves as having eluded this suffering through our good fortune ...but rather because we feel we have shielded our moral self from the causality of the suffering, namely its influence over the disposition of our will, it lifts our spirits and becomes pathetically sublime.

셸러의 숭고론은 기본적으로 칸트에서 출발한다. 주 20)에서 말했듯이 칸트적 숭고는 “자연의 저항할 수 없는 힘 앞에 그 무력함”을 인정하지 않을 수 없도록 하지만 동시에 “자연으로부터 독립적으로 판단할 수 있는 능력”이 우리 안에 있음을 알려주며, 바로 그 점에서 물리적 힘의 열세에도 불구하고 우리가 자연에 대해 가질 수 있는 우월성을 환기한다. 칸트가 여기서 말하는 “자연으로부터 독립적으로 판단할 수 있는 능력”이 바로 칸트적 이성인데, 이러한 이성의 존재야말로 인간의 “자유”를 보장하는 전제조건이다. 여기서 칸트의 “자유”는 요즘의 용어로 하면 양심의 자유, 어떠한 물리적 여건에도 영향받지 않는 인간 의지의 자유다. 칸트는 다음과 같이 말했다.

인간 의지의 자유는 완전히 독특한 성격을 갖는다. 왜냐하면 개인이 어떤 행동에 대한 의지를 얼마나 많이 자신의 규범으로 받아들일지냐에 따라 그 의지대로 행동하고자 하는 동기가 그만큼 많이 유발되기 때문이다. (Hughes 421 재인용)

Freedom of the will is of a wholly unique nature in that an incentive can determine the will to an action only insofar as the individual has

incorporated it into his maxim.

칸트는 이러한 “자유”를 물리적인 자연과는 상관없이 순수하게 초월적 세계에서 만 작용하는 “이성”의 소산이고, 이 “자유”는 현상계의 아름다움이나 윤리와 완전히 무관하다고 주장했지만, 쉴러는 이러한 칸트적 “자유”를 현상계까지 확장시켜 자기 미학의 핵심으로 삼았다. 바로 이 대목에서 쉴러가 칸트와 갈라지는데, 이에 대해 바이저(Beiser)는 다음과 같이 설명한다.

쉴러는 칸트와는 달리 아름다움이란 명상의 즐거움처럼 단순히 주관적인 성질만 갖는 것이 아니라고 주장했다. 아름다움은 대상 그 자체가 가진 객관적인 특성이라는 것이다. 쉴러의 주장에 따르면 어떤 대상이 아름다우냐 아니냐 하는 것은 그것이 **자기결정성**을 갖느냐 아니냐, 즉 외부의 강제로부터 자유로운 상태에서 그것에 내재된 본질에 따라 움직이느냐 아니냐의 여부에 달려있다. 자기결정성이란 자유와 동격이고 아름다운 대상은 이러한 성질을 감각에 제시하거나 표시하고 드러내기 때문에 아름다움이란 곧 **겉으로 드러난 자유**이다. (저자 강조 Beiser, *Schiller* 99)

Schiller argues against Kant that beauty is more than simply a subjective quality, such as the pleasure of contemplation, and he insists instead that it is an objective feature of an object itself. Whether or not an object is beautiful, Schiller contends, depends on whether it is *self-determining*, that is, whether it is free from external constraint and acts according to its inherent nature alone. Since self-determination is equivalent to freedom, and since a beautiful object presents, exhibits, or reveals this quality to the senses, beauty is nothing more nor less than *freedom in appearance*.

쉴러가 칸트와 달랐던 것은 아름다움을 이성으로만 접근할 수 있는 순수한 관념이 아니라 물리적 세계의 객관적 성질일 수도 있다는 것, 따라서 인간의 “감각”으로도 파악할 수 있는 현상계에 속하는 속성이기도 함을 주장했다는 것이다.

그렇다고 쉴러가 칸트에게서 완전히 등을 돌리고 아름다움을 물리적인 대상의 객관적인 속성으로만 한정된 버크 같은 경험론자가 된 것은 물론 아니었다. 쉴러는 기본적으로 칸트적인 이원론을 유지했지만 그러면서도 감각의 영역을 자기 미학의 일부로 끌어들었다. 칸트가 말하는 인간의 도덕적 자유는 외부의 자연적 조건과 무관하게 오로지 이성으로만 정해지는 관념적 규범에 따라 행동할 수 있는 능력을 의미했고, 따라서 감각으로 파악할 수 있는 현실에서의 아름다움이나 도덕적 규범과는 무관했었다. 그리고 칸트의 숭고는 인간의 인식능력이나 감각을 훨씬 뛰어넘은 영역에서 비로소 작동하는 초월적 이성의 존재를 확인하는 계기로서만 의미가 있었다. 물론 쉴러에게 있어서도 숭고는 감각적 세계의 요구와 무관하게 움직일 수 있는 이성적 능력을 확인하는 계기였고 그렇게 확인되는 이성적 능력의 핵심이 자기결정성이라는 점에서 쉴러는 여전히 칸트적이었다. 하지만 쉴러의 숭고는 미의 한 범주였고, 선형적으로 이미 존재하는 이성의 존재를 환기하기만 하는 것이 아니라 더 중요하게는 자연에 속하는 감각적인 대상 안에서 칸트적 이성의 능력을 “길러주는” 역할을 한다. 쉴러는 『숭고론2』에서 다음과 같이 설명한다.

도덕적으로 개발된 인간, 그러한 인간만이 완전히 자유롭다. 그런 인간은 하나의 힘으로서 자연보다 우월하거나 자연과 조화를 이룬다. 자연은 그런 인간에게 폭력적으로 작용할 수 없다. 왜냐하면 자연이 그에게 다가가기 전에 이미 그의 행동이 되어있기 때문에. 그래서 역동적인 자연은 절대로 그에게 도달하지 못하는데, 그것은 그가 자유롭게 행동함으로써 자연의 도달 범위를 넘어서기 때문이다. 하지만 도덕이 필연과 종교에 대한 순응 혹은 신의 가르침에 대한 복종이라는 개념으로 설파하는 이러한 정신적 상태, 그것이 [필연이나 신에 대한 복종이 아니라] 자유로운 선택과 숙고의 결과로 생겨나기 위해서는, 사람이 일상적인 생활에서 흔히 쓰는 것보다 훨씬 더 명징한 사유와 더 높은 수준의 의지력을 필요로 한다. 하지만 다행스럽게도 인간의 본성에는 오성을 통해 개발될 수 있는 도덕적 성향뿐만 아니라 감각적으로 합리적인 본성, 즉 인간적인 본성 속에도 어떤 미학적 성향이 존재한다. 이러한 미학적 성향은 어떤 감각적 대상들을 통해 일깨워질 수 있고, 그러한 인간은 감정의 순화를 통해 이

상적인 정신적 상태로 계발될 수 있다.

The morally educated man, and only this one, is entirely free. Either he is superior to nature as power, or he is in harmony with the same. Nothing which it exerts upon him is violence, for before it comes up to him, it has already become his own act, and dynamic nature never even reaches him, because acting freely he retires from all that it can reach. This mentality, however, which morality teaches under the concept of resignation to necessity and religion, under the concept of submission to divine counsel, demands, if it shall be a work of free choice and reflection, already a greater clarity of thinking and a higher energy of the will, than man is characteristically accustomed to in active life. Fortunately, however, there exists in his nature only a moral predisposition, which can be developed through the understanding, but rather even in his sensuous rational, i.e. human nature, an aesthetical tendency thereto, which can be awakened through certain sensuous objects and cultivated through purification of his feelings into this ideal swing of the mind.

칸트에게 이성인 인간의 감각이나 물리적인 자연과는 무관하게 인간의 내부에 이미 선형적으로 주어진 능력이었다면, 쉴러는 인간에게 그러한 능력을 “계발”(cultivate)할 수 있는 성향, 즉 “미학적인 성향”인 존재한다고 봤고, 그러한 성향은 “어떤 감각적 대상”을 통해 일깨워져서 그의 감정을 “순화”하고, 그 결과로서 그 인간이 “이상적인 정신적 상태”에 도달할 수 있다고 주장했다. 칸트는 인간이 초월적 이성을 통해서만 “자기결정성”을 가진 완벽한 자유에 도달할 수 있었지만 쉴러는 자연에 속하는 대상들이 인간의 “미학적인 성향”에 작용하여 그의 감정을 “순화”하고, 그 결과 선형적인 이성을 통하지 않고도 완벽하게 자유로운 인간의 정신을 “계발”할 수 있다고 믿었던 것이다. 칸트에게 초월적인 영역에서 완벽한 자유를 구현하는 것이 이성이었다면, 쉴러에게는 자연적인 영역에서도 완벽한 자유에 도달하는 것이 가능했으며, 그것을 매개하는 것이 예술이었

다. 이런 의미에서 칸트의 숭고는 쉴러의 숭고론 안에서 괴테의 발등과 조우한다.

쉴러의 숭고론이 칸트와 괴테를 통해 지향했던 것은 결국 인간의 완전한 자유였다. 프랑스혁명이 현실의 역사에서 완전한 자유의 실현에 실패했다면, 쉴러는 적어도 인간의 정신 속에서도 그것을 실현해야 했고, 그것을 가능하게 하는 것이 예술을 통한 미학적 교육이었다. 극작가였던 쉴러에게 그러한 미학적 교육을 위한 가장 효과적인 예술적 수단은 다름 아닌 비극이었다. 쉴러의 비극론은 숭고론의 유기적인 일부이며 그 문학적 표현이다(Hughes 418, Robertson 200-10). 쉴러는 「숭고론1」에서 “정서적 숭고”의 두 가지 조건으로 독자의 “동정심”(compassion)을 불러일으키는 “고통에 대한 생생한 이미지”(a vivid image of suffering)와 “정신의 내적 자유”(the mind’s inner freedom)를 환기하는 “고통에 대한 저항의 이미지”(an image of the resistance to the suffering)를 제시했었다. “모든 비극적 예술의 두 가지 근본 법칙”은 바로 이 두 가지 조건에서 비롯되는데, 그것을 비극의 맥락에서 다시 말하면 “고통받는 자연[사람]에 대한 묘사”(representation of suffering nature)와 “고통 속의[에서도 흔들리지 않는] 도덕적 독립성”(portrayal of the moral independence in suffering)이었다. 쉴러는 이러한 법칙을 가장 잘 체화한 것이 비극의 주인공이라고 믿었다. 비극적 주인공은 언제나 운명적으로 다가온 극심한 고통을 당하는 인물이지만 아무리 심한 고통 속에서도 결코 고통에 굴복하지 않고 “정신의 내적 자유”를 유지한다. 쉴러는 비극적 주인공의 이러한 품성을 “숭고한 침착성”(sublime composure) 혹은 “존엄성”(dignity)이라고 불렀으며, 이것이 쉴러가 생각하는 “비극적 쾌락”의 핵심적인 요소였다(Hughes 424). 왜냐하면 쉴러에게는 고통을 대하는 이러한 비극적 주인공의 품성이야말로 “고통 속의 도덕적 독립성,” 즉 인간의 정신 속에 구현된 완전한 자유에 대한 예술적인 증거였기 때문이다.

위즈위스가 “9월 학살”이 자행된 까루젤르 광장을 가슴을 누르는 두려움으로 바라보는 이 장면이 쉴러가 말하는 정서적 숭고의 조건을 만족시키려면 생생하지만 “적절한 거리”를 두고 묘사된 극심한 고통 자체도 중요했지만, 고통을

이겨내는 “저항의 이미지”를 만들어내는 것도 꼭 필요한 일이었다. 그러나 이미 죽고 없는 “9월 학살”의 희생자들의 모습을 순전히 상상으로 재현하는 것보다는 위즈워스 자신의 말대로 “비극적 소설이나...기억들과 희미한 교훈들”에 의존하는 것이 훨씬 현실적인 선택이었을 것이다. 위즈워스는 이 대목에서 두 명의 비극적 주인공을 소환한다. 첫 번째는 “불과 한 달 정도”(by one little month 74)의 인유(引喩 allusion)로 던지시 언급되는 햄릿(Hamlet)이다. 햄릿은 부왕이 승하한 지 한 달도 안되어 시동생과 결혼한 어머니 거투르드(Gertrude)를 원망하는 그 유명한 독백에서 다음과 같이 말한다.

마치 먹으면 먹을수록 더 먹고 싶듯이
 그토록 아버지에게 꼭 붙어 다녔건만
한 달도 안됐는데... 아니 생각하지 말자.
 약한 자여, 그대의 이름은 여자..
 저 신발을 신고 불쌍한 내 아버지의 시신을 따라가던 것이
불과 한 달 전인데. (1막 2장 143-48행, 필자 강조)

Why, she would hang on him
 As if increase of appetite had grown
 By what it fed on, and yet, **within a month**—
 Let me not think on't. Frailty, thy name is woman—
A little month, or ere those shoes were old
 With which she followed my poor father's body
 (I.ii. 143-48, my own emphasis)

햄릿이 여기에서 “한 달”이라는 기간을 두 번이나 언급한 이유는 어머니가 아버지에게 대한 애정을 갑자기 배신했다는 점을 강조하기 위해서였다. 위에 인용한 『서곡』의 맥락에서의 “한 달”은 “9월 학살”이 자행된 시점과 위즈워스가 학살의 현장을 방문한 시점의 사이의 기간이었다. 이 기간에 이루어진 ‘배신’이 있었다면, 그것은 로베스뵈에르 같은 자코뱅(Jacobin)파가 혁명의 이상주의를 ‘배신’하

고 혁명의 이름으로 무자비한 학살을 자행했다는 것이고, 『햄릿』에 대한 인유는 이러한 ‘배신’의 부당성과 그에 대한 과거 화자의 정당한 분노를 강조하는 역할을 한다고 할 수 있겠다. 하지만 1792년 당시 실제 위즈워스의 정치적 관점을 고려해보면 이러한 해석은 당시의 현실과 부합하지 않는다. 왜냐하면 위즈워스는 1793년에 작성한 정치적 산문 「랜다프주교에게 보내는 공개서한」(“A Letter to the Bishop of Llandaff”)에서 “9월 학살”은 물론 뒤이은 루이 16세에 대한 처형조차도 혁명의 대의를 위한 불가피한 희생임을 강조했었기 때문이다(박찬길 80). 이런 입장이었다면 “9월 학살”의 흔적은 두려움과 공포보다는 오히려 정치적 연대감과 만족감을 불러왔어야 맞다. 하지만 이 대목을 실제로 썼던 1804년에는 사정이 달랐다. 이때가 되면 프랑스혁명에 대한 위즈워스의 지지와 열정이 완전히 철회된 상태였고, 따라서 이러한 ‘배신’은 현재의 화자 위즈워스에게 분노가 아니라 두려움과 공포를 불러일으키는 것이 더 자연스러웠을 것이다. 왜냐하면 거트루드가 이 대목에서 환기한 ‘배신’은 사실상 자코뱅파의 배신이 아니라 폭력적 사태에도 불구하고 공화주의를 견지함으로써 그들의 폭력을 사실상 승인했던 과거의 자신이 저지른 ‘배신’이었기 때문이었다. 부왕에 대한 거트루드의 ‘배신’은 시동생과 결혼했다는 면에서 근친상간에 버금가는 패륜이었고, 그렇게 함으로써 (모르고 한 일이었지만) 왕의 살해(Regicide)를 승인했다는 점에서 천륜을 거스르는 만행이었다. 극 초반에 나타난 부왕의 명령이 햄릿에게 ‘배신’의 의미를 알려줬듯이 “9월 학살” 이후의 역사적 경험은 까루젤르 광장을 실제로 내려다 보고 있었던 과거의 자신에겐 “읽을 수 없는 언어로 쓰여진 책”과 같았던 “9월 학살”과 까루젤르 광장의 역사적 의미를 현재의 화자에게 명확하게 알려줬고, 이 대목이 그려내는 막연한 두려움과 공포는 사실상 현재 화자의 그러한 깨달음에 근거한 것이었다. 다시 말해서 그 두려움과 공포는 학살의 잔혹함 자체가 아니라 당시의 자신은 몰랐더라도 역사의 심판정에서는 자신도 학살의 가담자 혹은 이념적 공범으로 간주 될 수 있다는 도덕적 책임감과 죄의식에서 비롯된 것이라고 할 수 있는 것이다.

이러한 죄의식은 두 번째 비극적 주인공 맥베스의 인유에서 더 뚜렷하게 나

타난다. 던컨(Duncan)왕을 살해한 맥베스가 죄의식에 시달리며 하는 86-87행의 “그리고 나는 외치는 소리를 들은 것 같았다./도시 전체에 “잠들지 말라”라고 외치는 소리”는 맥베스 2막 2장의 유명한 대사를 인용한 것이다.

맥베스: 내 생각에 “잠들지 말라”하고 외치는 목소리를 들은 것 같소!

“맥베스는 잠을 살해했다”고. 죄없는 잠을 말ियो...

맥베스 부인: 무슨 말이에요?

맥베스: 그 목소리는 집 전체에 대고 여전히 외치고 있소. “잠들지 말라”

“글라미즈는 잠을 살해했고, 따라서 코도르성은

잠들지 못할 것이다, 맥베스는 잠들지 못할 것이다.” (2막 2장, 34-42행)

Macbeth: Methought, I heard a voice cry, ‘Sleep no more!

Macbeth does murthre Sleep,’-the innocent Sleep;

...

Lady Macbeth: What do you mean?

Macbeth: Still it cried, ‘Sleep no more!’ to all the house:

‘Glamis hath murthre’s Sleep, and therefore Cawdor

Shall sleep nor more, Macbeth shall sleep no more!’

맥베스는 던컨왕을 살해한 직후부터 자신이 끔찍한 죄를 저질렀음을 실질적으로 자백한다. 맥베스가 살해한 것은 던컨왕이 아니라 “죄없는 잠”이었다고 부질없는 부인을 해보고, 그런 “잠”을 살해한 것은 자기가 아니라 그 마을 “글라미즈”였고, 그래서 잠들지 못하는 것은 자기가 아니라 “코도르성”이라고 억지스러운 말장난도 해보지만 결국 죄의식으로 잠들지 못하는 것은 맥베스 자기 자신임을 자인하는 것이다. 화자 위즈워스는 맥베스의 실질적인 자백과 도덕적 자책을 “9월 학살”의 맥락에 인용함으로써 프랑스혁명에 대한 과거 자신의 지지와 열정이 역사적 과오였을 뿐만 아니라, 프랑스혁명의 실패와 좌절로 인한 그 모든 인간적 희생과 고통에 대해서도 자신의 책임을 인정한다. 그러나 위즈워스가 이 대목에서 햄릿과 맥베스라는 두 명의 비극적 주인공을 소환하는 것은 과거 자신의 역

사적 과오를 고백하고 용서받기 위해서가 아니다. 그보다는 그들이 비극적 주인공으로서 깊은 죄의식과 윤리적 책임감 속에서도 두려움과 고통을 묵묵히 견뎌 나가면서 운명적으로 다가오는 파멸과 죽음을 당당하게 받아들이는 그들의 위엄 있는 품성, 즉 쉘러가 비극적 주인공의 특징으로 들었던 “숭고한 침착성”과 인간적 “존엄성”을 현재의 화자 위즈워스의 것으로 전유하고, 그것을 『서곡』의 성장서사의 일부로 만들기 위해서였다. 비극적 주인공들의 이러한 품성이야말로 “9월 학살”의 악몽을 “정서적 숭고”로 승화시키는데 필요불가결한 요소였으며, 그렇게 만들어진 “정서적 숭고”의 경험은 위즈워스의 정신적 성장을 도모하는 “자연의 방식”을 “정당화”하고, 『서곡』의 발동을 가능하게 하는 미학적 원동력이었기 때문이다. 위즈워스는 “9월 학살”을 회고하는 이 대목을 그 학살의 현장을 내려다보는 과거의 자신을 주인공으로 한 비극의 한 장면처럼 구성했다. 관객과 거리를 두고 상상의 무대 위에서 펼쳐진 프랑스혁명의 역사는 물론 과거 위즈워스에게 환멸과 위기를 불러왔지만, 햄릿과 맥베스의 정신을 이어받은 무대 위의 위즈워스는 죄의식과 고통 속에서도 비극적 주인공의 위엄으로 자신의 과오와 실패를 받아들였으며, 관객석에 앉아있는 화자 위즈워스와 독자들은 그의 고통이 빚어내는 ‘숭고’의 경험과 비극적 즐거움 속에서 『서곡』의 발동을 ‘완성’시켜 나갈 수 있었다.

VI. 맺음말: 위즈워스의 성장서사와 숭고론

위즈워스는 「틴턴사원」에서 『서곡』에 이르기까지 자신의 정신적 성장을 이끈 것은 언제나 “자연”이었다고 주장했다. “자연”이 “아름다움과 두려움으로”(by beauty and by fear, 『서곡』 1권 302) 어린 시절부터 자신의 시적 정신을 길렀다는 것이다. 자연은 시인의 어린 시절부터 그 “숭고한” 아름다움에 대한 감수성을 시인의 정신 안에서 배양함으로써 “가장 고양된 기분 속의 이성”(Reason in her most exalted mood, 14권 190-92)을 키워냈으며, 이 모든 빌

등의 과정이 특정한 종교적 믿음이나 철학적 이념, 혹은 정치적 신념과 무관하게, 그러니까 “자연스럽게” 혹은 운명적으로 이루어졌다는 것이다. 그러나 위즈워스의 이러한 “시적” 주장을 당대 유럽의 시대정신 속에서 좀 더 정밀하게 검증해보면, ‘순진함’을 표방하는 그의 시적 진술들이 프랑스혁명 같은 역사적 사건뿐만 아니라 그 전후로 진행된 다양한 철학적·사상적 논쟁에 훨씬 더 많이 빚지고 있음을 발견하게 된다. 독일 낭만주의 운동에 대한 이해를 바탕으로 재검토한 위즈워스의 성장서사는 시인 자신이 말하는 영국적 ‘자연’의 자연스러운 영향력보다는 쉴레겔이 말했던 “시대정신,” 즉 당대 유럽의 지성계에 널리 퍼져있던 당대 동료 문인들의 철학적·문학적 담론에서 훨씬 더 많은 동력을 얻고 있음을 보여줬다. 그러한 철학적 담론 중 가장 중요한 것이 바로 칸트와 쉐러의 숭고론이다.

쉐러가 그랬듯이 위즈워스 역시 자신의 성장서사를 통해 이룩해야 할 목표가 뚜렷했다. 그것은 프랑스혁명의 정치적 좌절을 계몽된 시민의 양성을 통해 극복한다는 것이었다. 이러한 목표를 가진 쉐러의 발동이 예술적 교육으로 뒷받침되었다면(Beiser, *Schiller as Philosopher* 119-68) 위즈워스적 발동의 비밀은 숭고의 미학이었다. 위즈워스 최초의 성장서사 「틴턴사원」에서는 이른바 “한 생명철학”(One Life philosophy)이라는 신비주의에 머물렀지만 코올리지가 독일 철학을 좀 더 체계적으로 ‘수혈’하기 시작하고, 그들의 숭고론이 위즈워스의 신념체계에 편입된 이후에는 칸트-쉐러의 숭고론이 위즈워스적 발동의 철학적 기반이 되었다고 할 수 있다. 흔히 “시간의 점들”이라고 일컬어지는 일련의 일화들은 하나같이 두려움과 불안함, 혹은 극도의 혼란과 의식의 불연속의 경험을 “예지력 깃든 황량함”(the visionary dreariness 『서곡』 12권 256)으로 형상화하면서 그 모든 것 너머의 영원과 무한성의 세계에 대한 찰나의 통찰을 제공했다. 그중에서도 씬플론 계곡의 일화와 스노우돈 일화는 가장 결정적인 대목이었는데, 그 신비스러운 경험들을 위즈워스적 발동의 결정적 계기로 만든 것이 바로 칸트적 숭고의 미학적 논리였다. 앞서 설명했듯이 위즈워스는 알프스의 계곡횡단과 웨일즈에서의 일출등정을 칸트의 “역동적 숭고”의 논리에 부합하는 방식으로

로 형상화했고, 그것을 통해 『서곡』의 화자 위즈워스는 자신의 시적 상상력의 존재와 그 능력을 확인할 수 있었다. 본문 3장에서 설명했듯이 이 부분은 많은 위즈워스 학자들이 이미 지적한 바 있고, 이들은 다수의 위즈워스의 시 속에서 칸트적 요소를 정밀하게 식별해냈다. 하지만 이러한 ‘식별’ 작업만으로는 위즈워스적 발동의 역사적 의미를 충분히 설명하기 어렵다. 이 지점에서 칸트를 계승한 쉴러의 송고론이 매우 중요해지는데, 칸트와는 달리 발동을 통해 계몽된 시민을 양성한다는 정치적 목표를 분명하게 설정했던 쉴러는 이러한 칸트적 송고론을 역사화했다. 쉴러의 송고론은 칸트의 이원론을 유지하면서도 그의 이성을 경험의 영역으로 끌어내림으로써 칸트적 초월적 이성의 절대적 자유를 역사적 영역의 정치적 자유로 해석할 수 있는 근거를 마련했다. 특히 그의 송고론의 문학적 표현인 비극론은 괴테의 세속적인 발동을 초월적 영역으로 확장시켜 현실의 암담한 역사를 극복하는 발동의 ‘완성’을 지향할 수 있도록 했다. 쉴러는 칸트를 재해석한 송고론과 비극론을 통해 괴테의 ‘타협적인’ 발동을 넘어서는 인간성의 절대적인 완성을 꿈꿨고, 칸트적 송고의 지평에는 존재하지 않는 역사적 낙관주의를 확보했다. 위즈워스는 『서곡』에서 이러한 쉴러의 송고론을 받아들임으로써 “9월 학살”이라는 결정적인 역사적 분기점을 위즈워스적 발동의 ‘완성’을 지향하는 계기로 형상화할 수 있었다. 위즈워스는 “9월 학살”이라는 최악의 정치적 악몽을 쉴러의 송고론을 통하여 발동을 견인하는 미학적 계기로 환치했고, 그렇게 함으로써 정치적 좌절감과 패배주의에서 벗어나 낙관적인 역사적 전망을 제시할 수 있었던 것이다.

인용 문헌

- 괴테. 『빌헬름 마이스터의 수업시대』 1권. 안삼환 옮김. 민음사, 1996.
 ---. 『빌헬름 마이스터의 수업시대』 2권. 안삼환 옮김. 민음사, 1996.
 박찬길. 『시인과 혁명: 위즈워스의 삶과 시』. 개정판. 서울: 사회평론, 2011.

정성호. “지향성의 개념과 탐구방향.” 『철학』 97 (2008): 119-46.

Abrams, M. H. *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature*. London: Oxford UP, 1971.

---, ed. *The Norton Anthology of English Literature Volume 2*. New York: Norton, 1979.

Ammerlahn, Hellmut. “Goethe’s ‘Wilhelm Meisters Lehrjahre’: An Apprenticeship Toward the Mastery of Exactly What?” *Colloquia Germanica* 30.2 (1997): 99-119.

Ashfield, Andrew, Peter De Bolla. *The Sublime Reader: Eighteenth-Century British Sources and Contexts*. Cambridge: Cambridge UP, 1996.

Beatty, Arthur. *Romantic Poetry of the Early Nineteenth Century*. New York: Scribner, 1928.

Beiser, Frederick C. *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*. Cambridge, MA; Harvard UP, 2003.

---. *Schiller as Philosopher: A Re-Examination*. Oxford: Clarendon Press, 2005.

Bishop, Jonathan. “Wordsworth and the ‘Spots of Time’.” *ELH* 26.1 (1959): 45-65.

Breazeale, Daniel and Tom Rockmore. *Fichte, German Idealism, and Early Romanticism*. Amsterdam; New York, NY: Rodopi, 2010.

Britannica. <https://www.britannica.com/art/Kunstlerroman>. Nov 25, 2021.

Bruford, Walter Horace. *The German Tradition of Self-Cultivation: ‘Bildung’ from Humboldt to Thomas Mann*. Cambridge: Cambridge UP, 2009.

Bykova, Marina. “Fichte’s Doctrine of the Self-Positing Subject.” Ed. Günter Zöller and Hans Georg von Manz. *Internationalen Fichte-Kongress “Johann Gottlieb Fichte. Das Spätwerk (1810-1814) und das Lebenswerk”*, in München Vom 14. Bis 21. Oktober 2003” Amsterdam,

- Netherlands: Editions Rodopi B.V, 2009: 129-39.
- Chandler, James K. *Wordsworth's Second Nature: A Study of the Poetry and Politics*. Chicago: Chicago UP, 1984.
- Costelloe, Timothy M. *The Sublime: From Antiquity to the Present*. Cambridge: Cambridge UP, 2012.
- Craig, Edward and Luciano Floridi. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge, 1998.
- Dubbelman, Antonie. "The German Bildung Tradition." https://www.academia.edu/8055120/The_German_Bildung_Tradition. Nov. 25. 2021.
- Ellis, David. *Wordsworth, Freud and the Spots of Time: Interpretation in The Prelude*. Cambridge: Cambridge UP, 1985.
- Fleischer, Stefan. "The Theme of *Bildung* in *The Prelude*, *Hyperion*, and *Wilhelm Meisters Lehrjahre*." Diss. Cornell University, 1967.
- Gjesdal, Kristin. "Bildung." *The Oxford Handbook of German Philosophy in the Nineteenth Century*. Ed. Michael N. Forster and Kristin Gjesdal. Oxford: Oxford UP, 2015: 696-719.
- Hanley, Keith. "Wordsworth's Grand Tour." Ed. Amanda Gilroy. Manchester: Manchester UP, 2000: 71-92.
- Hartman, Geoffrey H. *Wordsworth's Poetry, 1787-1814*. New Haven: Yale UP, 1964.
- Herd, Jennifer A. *Forming Humanity: Redeeming the German Bildung Tradition*. Chicago: Chicago UP, 2019.
- Herzberg, Max J. "William Wordsworth and German Literature." *PMLA* 40.2 (1925): 302-45.
- Holland, Patrick. "Wordsworth's *Prelude* and the Sublime and Beautiful." Diss. McMaster University, 1973.

- Hughes, Samuel. "Schiller on the Pleasure of Tragedy." *British Journal of Aesthetics* 55.4 (2015): 417-32.
- Izenberg, Gerald N. *Impossible Individuality: Romanticism, Revolution, and the Origins of Modern Selfhood, 1787-1802*. Princeton: Princeton UP, 1992.
- Jeffers, Thomas. "The Idea of *Bildung* and the *Bildungsroman*." *Apprenticeships: The Bildungsroman from Goethe to Santayana*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- Johnston, Kenneth R. *Wordsworth and the Recluse*. New Haven: Yale UP, c1984.
- Kant, Immanuel. *Critique of Aesthetic Judgment*. Ed. James Creed Meredith. Oxford: Clarendon Press, 1911.
- . *Critique of Judgment*. Ed. Werner S. Pluhar. Indianapolis: Hackett, 1987.
- Kelley, Theresa M. "Wordsworth, Kant, and the Romantic Sublime." *Philological Quarterly* 63.1 (1984): 130-40.
- Knapp, Joan Torgeson. "Wordsworth's *Prelude*: The Growth of a Poet's Mind through Aesthetic and Moral Experience as Defined by Kant and Schiller." Diss. University of Colorado at Boulder, 1977.
- Lindenberger, Herbert. *On Wordsworth's Prelude*. Princeton: Princeton UP, 1963.
- Maxwell, J. C. "Wordsworth and the Subjugation of Switzerland." *The Modern Language Review* 65.1 (1970): 16-18.
- Mijolla, Elizabeth de. *Autobiographical Quests: Augustine, Montaigne, Rousseau, and Wordsworth*. Charlottesville: Virginia UP, 1994.
- Milton, John. *Paradise Lost*. A Norton Critical Edition Ed. Scott Elledge. New York and London: Norton, 1993.
- Modiano, Raimonda. "The Kantian Seduction: Wordsworth on the Sublime." Eds. Theodore G. Gish and Sandra G. Frieden. *Deutsche Romantik and*

- English Romanticism*. Munich: Wilhelm Fink Verlag, 1984. 17-26.
- Monk, Samuel H. *The Sublime: A Study of Critical Theories in XVIII-Century England*. Ann Arbor: Michigan UP, 1960.
- Moretti, Franco. "The Comfort of Civilization." *Representations* 12 (1985): 115-39.
- Owen, W. J. B. "The Sublime and the Beautiful in *The Prelude*." *The Wordsworth Circle* 4 (1973): 67-86.
- Pinion, F. B. *A Wordsworth Chronology*. Houndmills: Macmillan Press, 1988.
- Rader, Melvin. *Wordsworth: A Philosophical Approach*. Oxford: Clarendon Press, 1967.
- Robertson, Ritchie. "On the Sublime and Schiller's Theory of Tragedy." *Philosophical Readings* V (2013): 194-212.
- Schiller, Friedrich. "Of the Sublime" Tr. Daniel Platt. https://archive.schillerinstitute.com/transl/trans_schil_essay.html#sublime. Nov. 25, 2021.
- . "On the Sublime" Tr. William F. Wertz, Jr. https://archive.schillerinstitute.com/transl/trans_on_sublime.html. Nov. 25, 2021.
- Shaw, Philip. *The Sublime*. The New Critical Idiom Series. London and New York: Routledge, 2006.
- Sorkin, David. "Wilhelm Von Humboldt: The Theory and Practice of Self-Formation, 1791-1810." *Journal of the History of Ideas* 44.1 (1983): 55-73.
- Steinecke, Hartmut. "The Novel and the Individual: The Significance of Goethe's *Wilhelm Meister* in the Debate about the Bildungsroman." *Reflection and Action: Essays on the Bildungsroman*. Ed. James N. Hardin, Columbia, S.C.: South Carolina UP, 1991.

- Stoddard, Eve Walsh. "Flashes of the Invisible World: Reading *The Prelude* in the Context of the Kantian Sublime." *The Wordsworth Circle* 16.1 (1985): 32-37.
- Ulmer, William A. "Wordsworth, the One Life, and *The Ruined Cottage*." *Studies in Philology* 93.3 (1996): 304-31.
- Veitch, John. *Memoir of Sir William Hamilton, Bart., Professor of Logic and Metaphysics in the University of Edinburgh*. Edinburgh; London: W. Blackwood and sons, 1869.
- Wenzel, Cristian Helmut. *Introduction to Kant's Aesthetics*. Malden: Blackwell, 2005.
- Wlecke, Albert O. *Wordsworth and the Sublime*. Berkeley: California UP, 1973.
- Wordsworth, Jonathan. *The Music of Humanity: A Critical Study of Wordsworth's "Ruined Cottage", Incorporating Texts from a Manuscript of 1799-1800*. London: T. Nelson, 1969.
- . *William Wordsworth, the Borders of Vision*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Wordsworth, William. *The Prose Works of William Wordsworth*. v.1-3. Ed. W. J. B. Owen and Jane Worthington Smyser. Oxford: Clarendon Press, 1974.
- . *The Fourteen-Book Prelude*. Ed. W. J. B. Owen. Ithaca: Cornell UP, 1985.
- . *The Prelude, 1798-1799*. Ed. Stephen Maxfield Parrish. Ithaca: Cornell UP, 1977.
- . *The Thirteen-Book Prelude*. Ed. Mark L. Reed. Ithaca: Cornell UP, 1991.

Wordsworth's *Bildung* and the Sublime: A Schillerian Reading of *The Prelude*

Abstract

Chankil Park

This paper is an attempt to re-examine Wordsworth's poetic claim of his spiritual growth in *The Prelude* with German ideas of *Bildung* and the sublime. I start with Schlegel's remarks that the prevailing tendencies of his age are the French Revolution, Fichte's transcendental philosophy, and *Wilhelm Meister*, which I think could also be an apt summary of what is contained in *The Prelude* because all the *Bildungsgeschichte* of the age across Europe were motivated more or less by the same historical occasion, the French Revolution. *Bildung*, in this context, may well be understood as the process of materializing in an individual's life the idea of freedom, one of the ideals the French Revolution was supposed to make into reality, which would explain why *The Prelude* should be understood along with its German equivalents in the same philosophical context. My argument is that Wordsworth's poetic claim of his own poetic growth could best be made sense of by Schiller's idea of "pathetic sublime" because Wordsworth's *Bildung* in *The Prelude* is conspicuously accelerated by the "sublime" experiences within the key episodes such as Simplon Pass, Snowdon, and the "Sleep no more" scene of Book X. In the first main section, I recover Goethe's idea of *Bildung* from his classic *Wilhelm Meisters Lehrjahr* for the comparison with the other kinds of *Bildung* in Wordsworth's poetry. In the second, I explained the *Bildung* of "Tintern Abbey" which is based mainly on British empiricist philosopher such as David Hartley. In the third, I critically reviewed the works

by other scholars who have studied *The Prelude* in the light of Kantian sublime to prepare my own reading of *The Prelude* with Schillerian sublime as the rationale for Wordsworth's *Bildung* in the final section.

Key Words

Wordsworth, *The Prelude*, *Bildung*, Sublime, Schiller

논문 투고 일자: 2021. 11. 27.

심사 완료 일자: 2021. 12. 6.

게재 확정 일자: 2021. 12. 12.

박찬길

이화여자대학교 교수