



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

문학석사 학위논문

호손의 단편들에 나타난  
청교도 공동체와 가정의 논리

2015년 8월

서울대학교 대학원

영어영문학과 문학전공

임 성 현

## 국문초록

본 논문은 청교도 공동체와 그 가정을 다루고 있는 호손의 단편 작품들을 자세히 읽기를 통해 재독하려 한다. 17세기 뉴잉글랜드 지방 청교도 가정들은 오늘날의 가정과 달리 구원 받은 성도들의 순수 혈통을 보장할 수 있도록 자녀를 양육하는 문제처럼, 공적인 역할을 주로 담당하였다. 이때 청교도 공동체는 구성원의 동질성을 보장하기 위해 공동체를 구성하고 있는 하부조직인 가정을 단속하고, ‘비체화,’ ‘괴물화,’ ‘타자화’와 같은 방법을 통해 공적 영역을 통제하였다. 호손은 이러한 청교도 가정이 수행했던 독특한 공적인 역할을 인정하면서도, 동시에 가정이 때로는 청교도 공동체의 내재적 불안의 원천이 되었으며 따라서 공적인 규율과 사회적 제재의 대상이 되었음을 작품을 통해 지적한다.

첫 번째 장은 17세기 초 뉴잉글랜드 청교도 공동체의 성립 초기 과정을 다루는 호손의 「메리 마운트의 오월제 기둥」과 「엔디콧과 붉은 십자가」를 동시에 살핀다. 호손은 청교도 공동체의 성립 초기단계부터 공동체의 기반에 가정이 자리하고 있음을 지적하며 공동체의 경계를 공고화하는 초기 단계부터 공동체에 적합하지 않은 자들을 배제하는 과정이 있었음을 밝혔다. 호손은 단편을 통해 이러한 배제의 과정이 사회 체계의 정치적, 종교적, 가정적 영역 모두에서 동시에 이루어짐을 넉넉히 드러내고 있다. 「유순한 소년」을 다루는 두 번째 장에서는 왜 청교도들이 입양된 웨이커 고아 일브라힘을 받아들인 토비어스의 준(準)웨이커 가정을 박해하는지를 설명한다. 일브라힘의 가정이 사회적으로 배척당하는 양상을 그려냄으로써, 호손은 웨이커 가정이 불러일으킬 수 있는 사회적 붕괴의 가능성이 청교도들의 내면 깊은 곳에 자리한 사회적 불안의 원인이 되었다는 사실을 암시한다. 마지막 장에서는 19세기 뉴잉글랜드 지방의 웨이커 공동체를 다루는 「웨이커 혼례」와 「캔터베리 순례자들」을 조명한다. 겉으로 보기에 웨이커 공동체는 전통적 의미에서의 ‘가정’ 개념을 포기한 것처럼 보이지만, 실제로 그 빈자리를 차지하는 것은 결국 가정의 형

태로 위장한 전체주의적 웨이커 통치조직이다. 청교주의의 논리적 극단의 형태로 읽힐 수 있는 19세기 웨이커교를 살핌으로써, 호손은 청교도 공동체와 가정에 대한 그의 역사적 탐구의 비평적 지표를 그의 동시대로 확장했다.

주요어: 호손, 단편, 청교주의, 웨이커주의, 공동체, 가정, 타자화

학번: 2013-20022

## 목 차

서론 .....	1
1. 청교도 공동체의 성립과 가정 .....	14
2. 「유순한 소년」에 나타난 웨이커와 가정 .....	42
3. 웨이커 이야기들에 나타난 공동체와 가정 .....	71
결론 .....	92
인용문헌 .....	93
Abstract .....	98

## 서론

청교도 공동체<sup>1)</sup>를 다루는 나다니엘 호손(Nathaniel Hawthorne)의 작품 속에는 독자들에게 유달리 깊은 인상을 남기는 독특하고 다양한 모습의 가정<sup>2)</sup>이 종종 등장한다. 이 가정들은 대개 작품의 핵심 문제와 갈등의 중심에 위치하여 내러티브를 이끌어가는 주요 무대이자 소재가 된다. 가령 호손의 대표 장편소설이라 불려도 의의가 없을 『주홍 글자』(*The Scarlet Letter*)에서도 헤스터 프린(Hester Prynne)과 그녀

- 
- 1) 17세기 전반에 신앙의 자유를 찾아 신대륙으로 이주한 신앙 공동체로는 1620년 메이플라워(Mayflower) 호 이주 사건으로 거슬러 올라갈 수 있는 플리머스 플랜테이션(Plymouth Plantation)과, 1630년 존 윈스롭(John Winthrop)의 지휘아래 본격적인 이주를 통해 성립된 매사추세츠 베이 콜로니(Massachusetts Bay Colony)를 대표적으로 꼽을 수 있을 것이다. 통상적으로 이들 두 공동체는 그 이주 동기와 공유하는 가치의 유사성에 근거하여 ‘청교도’로 함께 분류되어 왔다. 가령, 앨런 심슨(Alan Simpson)은 뉴잉글랜드 청교도에 대한 기본서로 꼽히는 그의 저서 『영국과 뉴잉글랜드의 청교주의』(*Puritanism in Old and New England*)에서 “회심 경험”(an experience of conversion; 2)의 유무와 영국 국교회에 대한 반감이라는 공통점에 근거하여 두 공동체의 차이를 미미한 것으로 치부하였으며(19) 조신권 또한 『청교도 신앙과 문학의 탐구』에서 이 두 공동체를 “청교도 운동”이라는 동일한 표제 하에서 다룬 바 있다. 하지만 플리머스 공동체가 엄밀한 의미에서 매사추세츠 베이 공동체와 동일 시 되어서는 곤란하다. 전자가 후자와 신앙적 가치를 상당부분 공유한 것은 사실이지만, 전자는 분리주의(separatist)적 성격이 강한 비주류 운동이었고 후자는 (비록 그들 자신의 주장이긴 하지만) 끝까지 분리주의자로 분류되기를 거부한(Morgan 1958, 52), 주류적 청교도 운동이었던 것이다. 특히나 후자의 경우 “신대륙을 종교혁명의 새로운 거점으로 인식”(강우성 18) 했다는 점에서 전자와 구별되는데, 후에 플리머스 공동체가 매사추세츠 베이 공동체에 자연스럽게 흡수되었고 매사추세츠 베이 공동체를 중심으로 뉴잉글랜드 지방이 발전하였다는 역사적 사실을 고려하여 본고는 ‘초기 청교도 공동체’를 후자의 경우에 한정하려 한다. 청교도 이주의 두 흐름을 종교적 사명을 통해 구별한 자세한 내용은 강우성의 글 18쪽을 참조.
  - 2) 가정, 가족과 관련된 영어 표현으로는 family, home, household, house 등이 있으며 각각의 국문 번역은 용어들이 사용되는 맥락에 따라 상이한 경우가 많다. 현대 미국 통계국(The U.S. Bureau of the Census)에 따르면, ‘household’는 “한 단위의 거주지(housing unit)를 점유하며 사는 사람들의 집합”을 의미하며 ‘family’는 “출생, 결혼, 또는 입양을 통해 관계를 맺고 함께 살아가는 둘 이상으로 이루어진 사람들”(two or more persons related by birth, marriage, or adoption who reside together)을 의미한다(Ahlburg and De Vita 23). 본 연구에서 중점적으로 다루는 ‘가정’이란, 기본적으로 부부, 부모와 자식 간의 혈연적 관계로 이루어진 집합뿐만 아니라 2장에서 논의 될 ‘입양’과 같이 비혈연적 관계 및 인공적인 관계 또한 포함하며, 웨이커 공동체의 맥락에서는 한 거주지에 거주하는 비혈연적 남녀 집단까지 포함하는 넓은 의미의 표현이기도 하다는 점에서 ‘family’와 ‘household’ 모두의 의미를 지닌다. 나아가, 논의되는 ‘가정’은 물리적 주거공간의 의미가 강한 ‘집’(house)과는 달리 관계 중심적이며, 사회 조직의 최소 구성단위의 의미 또한 지님을 밝혀둔다. 따라서 본고에서는 home, family, house 등의 표현을 ‘가정,’ ‘가족,’ ‘집’으로 맥락에 따라 적절히 번역하여 사용할 것이다.

의 딸 펄(Pearl), 그리고 로저 칠링워스(Roger Chillingworth) 및 딘즈데일 목사(Dimmesdale)라는 복잡한 관계로 얽힌 가정사가 작품의 전면에 드러난다. 호손은 친부를 밝히려는 청교도 공동체의 집요함과 이에 대항하는 헤스터의 존재를 통해 지극히 개인적인 가정의 문제가 공동체에 의해 통제당하고 단죄당하는 당대의 시대상을 그려내 보였다.

호손의 작품이 ‘가정’에 큰 관심을 두고 있다는 사실은 장편 뿐 아니라 17세기 청교도 사회를 그리고 있는 단편 소설에서도 잘 드러난다. 대표적으로 「메리 마운트의 오월제 기둥<sup>3)</sup>」(“The May-Pole of Merry Mount”)에서 호손은 결혼을 통해 새로운 청교도 가정의 일원으로 편입되는 이디스(Edith)와 에드가(Edgar) 부부에 집중하고 있으며, 「유순한 소년」(“The Gentle Boy”)에서는 일브라힘(Ibrahim)이라는 퀘이커 교도의 자식을 입양한 피어슨(Pearson) 부부 가정에 대한 청교도 공동체의 반응을 살핀다.<sup>4)</sup> 그렇다면 호손은 왜 가정을 작품의 중심으로 삼았던 것이며, 이를 통해 17세기 청교도 공동체에 대해 어떠한 역사적 평가를 내리고자 했던 것일까? 본 연구는 작품을 읽을 때 발생하는 이러한 일련의 질문에 대한 해답을 찾기 위해 작품 속에서 호손이 묘사하는 ‘가정’을 중심으로 1630년대를 전후로 매사추세츠 청교도 공동체가 수립되는 과정 속에서 발생한 사건을 담고 있는 「메리 마운트」와 「엔디콧과 붉은 십자가<sup>5)</sup>」(“Endicott and the Red Cross”)를, 그리고 1650년대에 청교도 공동체를 위협했던 퀘이커 교도와 조우를 그리는 「유순한 소년」을 재독하려 한다. 아울러 ‘쉐이커’(Shaker) 교도를 등장시키는 「쉐이커 혼례」(“The Shaker Bridal”)와 「캔터베리 순례자들」에 나타난 가정에도 주목해 볼 예정이다. 비록 청교도 공동체를 직접 다루는 것은 아니지만 청교도 공동체의 논리를 극단화한 신앙 공동체로도 볼 수 있는 쉐이커 교도의 경우를 살펴봄으로써 호손이 청교도라는 역사적 특수성을 초월하여 공동체와 가정의 일반적 관계 자체에 대해서도 주목하고 있음을 본 연구는 밝히고자 한다.

호손이 ‘가정’이라는 주제에 대해 관심을 가지고 그것을 작품에 다각도로

---

3) 이하 「메리 마운트」.

4) 이 외에도 젊은 부부를 중심인물로 등장시키며 이야기를 전개하는 「젊은 향사 브라운」(“Young Goodman Brown”)이 대표적 예가 될 수 있다.

5) 이하 「붉은 십자가」.

삽입한 이유를 정확하게 단정 지을 순 없지만, 피스터(Joel Pfister)의 논의는 이에 대한 실마리가 될 수 있다. 피스터는 호손의 작품 속에 나타난 가정 및 개인의 삶을 19세기 시대적 배경에서 연구한 『개인적 삶의 형성』(*The Production of Personal Life*)에서, 호손의 작품들이 19세기 중산층의 “내적 삶의 팽창”(expansion of inner life)으로부터 “태동하였고, 이를 형성하는데 도움을 주었고, 도움을 받았다”(grew out of, helped produce, and profited from; 5)고 주장한 바 있다. 19세기 중산층의 확대와 개인에 대한 사회적 관심의 증대가 서로 무관하지 않다는 점을 고려한다면, 이처럼 중산층들의 삶이 변화되는 역사적 과정이 호손 역사 소설의 동인이 되었다는 피스터의 주장은, 호손의 역사를 다룬 단편들이 미국 문학에서 늘 되풀이되며 변주되는 ‘개인과 사회의 대립과 갈등’이라는 주제와도 맞물려있다는 사실을 짐작케 한다.

하지만 이처럼 ‘가정’이 호손의 단편에서 뚜렷한 하나의 중심 주제를 형성한다는 사실에도 불구하고 정작 지금까지 호손의 작품에서 가정이 차지하는 중요성에 대해 지적한 비평은 많지 않았다. 호손의 단편에 대한 비평은 비평적 시각만큼 다양하다고 해도 과언이 아닐 정도이지만 정작 이들 중 ‘가정’이라는 특정한 요소에 관심을 집중시켜 독해하는 경우는 드물었으며, 설명 있다 하더라도 단지 스쳐가는 예시 정도로 언급되는 경우가 대부분이었다. 본격적인 논의에 앞서 아래에서 언급할 기존 비평의 대표적인 세 해석 경향 또한 예외는 아니었다. 그러나 비록 호손의 단편에 나타난 ‘가정’에 대해서 상대적으로 덜 주목했다 할지라도, 이들이 놓쳐왔던 부분을 따라갈 때 호손의 단편에 대한 또 다른 해석 가능성을 탐구할 수 있다는 점에서 이러한 기존 해석들은 논의의 출발점이 될 수 있다.

첫째로 콜라커쇼(Michael J. Colacurcio)의 호손 단편에 대한 역사적 비평은 실제 사건을 바탕으로 하고 있는 「메리 마운트」 및 「붉은 십자가」, 그리고 마찬가지로 웨이커 박해라는 역사적 사건을 그려내는 「유순한 소년」을 뉴잉글랜드 청교도 공동체의 맥락 속에서 살핌으로써 신선한 해석의 가능성 및 설득력을 높였다. 본고 또한 앤디룻에게 전달된 편지 및 웨이커 공동체에 대한 실제 역사연구, 웨이커 공동체에 대한 호손의 서신 및 당대 통계연구 등 역사적 사료에서 암시되는 ‘가정’을 탐구한다는 점에서 콜라커쇼의 역사적 접근 경향은 많은 시사점을 던져 줄 수 있다. 두 번째



는 벨(Michael Davitt Bell)의 주제적 접근이다. 벨은 호손의 단편에서 관찰되는 ‘가정’이 미국 문학에서 되풀이되는 주요 주제와 관련 있음을 살폈다. 이는 호손이 단순히 개별적인 한 가정이나 특이한 가정사를 흥미 위주로 가져다 썼다기보다 뉴잉글랜드 청교도 ‘공동체,’ 나아가 뉴잉글랜드 지방사 및 미국사의 흐름에서 가정 이야기를 중심에 위치시키고 있다는 사실을 반증한다는 점에서 본고의 논지와 관련이 있다. 세 번째로는 크루즈(Frederick Crews)의 정신분석적 연구이다. 본고에서 논의될 청교도 공동체와 가정의 관계는 구성원들의 잠재적인 ‘성적 불안’ 과도 깊은 연관이 있으며, 그렇기 때문에 호손의 단편을 정신분석적으로 읽어낸 크루즈의 선행 연구를 참조할 필요가 있다. 따라서 본격적인 연구에 앞서 호손의 단편들에 대한 기존 비평 중 역사적, 주제적, 정신분석적 접근이라는 대표적인 세 가지 해석 경향과 그 한계를 살펴보도록 하겠다.

우선 콜라커쇼는 호손의 단편 소설을 논함에 있어 철저하고도 풍부한 원전 및 사료 연구로 인해 가장 우선적으로 인용될 만한 기념비적인 비평을 남겼다. 콜라커쇼는 호손이 단순히 역사를 작품의 소재로 활용한 것만이 아니라 “도덕 역사가”(moral historian; 35)로서 문학을 통해 역사를 쓰고 있었다고 지적하며 “이러한 호손의 역사기록들은 보편적 문제를 특정한 미국의 시기와 공간 안에 위치”(the Hawthornean histories precisely locate that universal problem in a particular American time and space; 35)시키고 있는 것이라 주장했다. 따라서 콜라커쇼는 이러한 역사적 특수성과 배경을 무시하고 작품을 해석하는 것은 곧 호손의 본래 의도와 동떨어진 방향의 오독이 될 수 있다고 보았으며 실제로 작품 분석의 상당 부분을 기존의 비평이 저질러온 오류를 살피고 호손이 읽었을 것으로 추정되는 ‘원전’ 연구에 할애함으로써 그 동안 소홀히 여겨진 대목들이 작품 해석의 실마리가 될 수 있음을 보여주었다. 가령 「메리 마운트」에서 문제가 되는 것이 오월제 기둥(maypole)이 아닌 블랙스톤 목사의 “중백의”(中白衣 surplice)라고 보는 대목과 「유순한 소년」의 경우 작품해석 실마리를 조나단 에드워즈(Jonathan Edwards) 목사의 『참된 미덕의 본질』(*Nature of True Virtue*)에서 찾는 점은 콜라커쇼의 역사적 비평(historicist approach)의 방식을 잘 예해한다.

하지만 이러한 콜라커쇼의 역사적 접근 방식은 기본적으로 호손이 그려내고

있는 작품 속 현실이 역사적 사료를 바탕으로 하고 있지만, 동시에 작가의 상상력과 언어를 통해 재창조된 문학이라는 사실을 간과하기 쉽다. 문학은 언어와 상상력이 어우러져 만들어내는 수많은 해석의 가능성을 특징으로 하는 장르이기에 작품의 원전에 대한 지나친 의존은 자칫 해석의 다원성을 제한하고 타당한 역사적 사료의 범위 내에서만 작품을 읽도록 강요할 위험을 내포한다. 다시 말해 이러한 접근은 자칫 작가가 애초에 하나의 결말과 의도만을 가지고 작품을 구성했다는 결론으로 빠지게 할 수 있으며 이는 곧 독자들의 독서 실감을 제한하고 오독을 피하고자 했던 의도에서 벗어나 다시 작품을 오독하게 되는 결과를 낳을 수 있다. 실제로 「메리 마운트」의 분석에서도 콜라커쇼는 명백히 작품의 중심에서 내러티브를 이끌어가는 핵심 소재인 에드가와 이디스의 결혼, 그리고 그 결혼으로 만들어진 가정이 청교도 공동체로 편입되는 작품 구조에는 별다른 관심을 두지 않는데, 이로 인해 그의 작업은 작품의 부분적 해석에 그치고 만다.

이에 비해 벨은 호손의 작품이 ‘역사’ 소설(history)임을 인정하면서도, 동시에 그것이 역사 ‘소설’ (fiction)이라는 사실에도 중점을 두어 그 “절충안” (middle ground; vii)을 통해 작품에 접근한다. 벨은 작품의 역사적 관련성을 인정하면서도 그것이 원전과 얼마나 달라졌는지 호손 당대의 다른 작가들의 기록과 어떠한 점에서 차이를 보이는지에 집중하는데(viii), 그 비교의 결과를 “건국자들” (the founding fathers) “가정” (home), “아버지와 딸들” (fathers and daughters)과 같이 미국 역사에서 의미있게 논의되어 온 주제들로 묶어낸다. 요컨대 이러한 벨의 비평은 콜라커쇼가 행한 것과 같은 역사적 사료에 대한 충실한 의존이라기보다는, 비평가 나름대로 설정한 역사적 주제들(themes)을 가지고 작품에 접근하는 ‘주제별 접근법’ (thematic approach)과 닮아 있다.

하지만 벨의 접근법 역시 작품에 대한 해석을 지나치게 도식화 할 수 있다는 약점이 있다. 작품을 주제적으로만 접근할 경우 주제와 들어맞는 부분을 제외하고 나머지 부분은 소홀히 여길 가능성이 있으며 이 경우 작품 속에서 드러나는 등장인물들의 세밀한 심리나, 작품 속 인물들이 보여주는 행동이나 반응의 이면에 감추어진 동기 및 ‘불안’ 과 같은 잠재된 무의식은 도식화된 큰 주제 아래에 묻혀버리는 경우가 많다. 이는 실제로 벨이 「유순한 소년」을 “가정”이라는 키워드를 통해 분석하고 있

긴 하지만, 동시에 작품 속에서 나타나는 가정의 모습을 지나치게 상징적으로 받아들이는 우를 범하고 있다는 점에서도 확인 할 수 있다. 벨은 「유순한 소년」이 “호손의 대부분의 역사 소설과 마찬가지로 구대륙의 가치와 신대륙의 환경이 어떻게 상호작용하는지를 광야에서 가정을 세워가는 과정을 통해 보여주고 있다”(like so much of Hawthorne's historical fiction, deals with the interplay of Old World values and New World conditions—with the establishment of a “home” in the wilderness; 112)고 언급하며 작품해석의 출발점이 가정이 되어야 한다고 분석했다(112-118). 하지만 벨이 「유순한 소년」에서 주목하는 ‘가정’은 문자 그대로 피어슨 부부라는 특정한 개인의 가정이라기보다 ‘꿈꾸었던 이상적 세계, 삶의 터전’이라는 비유적 의미에 가까우며, 그런 점에서 피어슨 부부의 가정이 겪고 있는 ‘타자화’라는 특수한 상황과 청교도 공동체의 반응 뒤에 은폐된 무의식적 불안에 대해서는 설명해내지 못한다.

한편 정신분석적 관점에서 호손의 단편을 살피는 크루즈의 연구는 이처럼 벨의 연구가 설명하지 못했던 청교도 공동체의 반응 이면에 숨겨진 무의식적 불안에 대한 실마리를 제공한다는 점에서 의미가 있다. 가령 크루즈는 「메리 마운트」에서 오월제 기둥으로 표상되는 남근적 존재에 주목하여 작품의 기저에 깔린 성적인 암시를 읽어내고 있으며 이는 앞으로 자세히 살피겠지만 청교도인들이 가지고 있었던 은폐된 ‘성적 불안’(sexual anxiety)과도 관련이 있다. 나아가 크루즈는 「유순한 소년」 또한 새디즘(sadism)과 매저키즘(masochism)의 틀 속에서 해석하는데 이는 일브라힘에 대한 청교도 공동체의 반응과 행동을 어느 정도 설명해 줄 수 있다는 점에서 타당한 분석이 될 수 있다(64).

하지만 이러한 정신분석학적 접근 또한 보완되고 종합적으로 살펴져야 할 필요성이 있다. 크루즈의 해석이 간과하고 있는 것은 콜라커쇼가 언급한 것처럼 이 작품이 특정한 시대와 공간이라는 역사적 배경을 바탕으로 구성된 문학작품이라는 점이다. 다시 말해 크루즈의 분석은 사건과 등장인물의 행동 뒤에 숨겨진 동기를 인간의 무의식이라는 일반적 차원에서 일차적으로 설명할 순 있지만 그러한 무의식을 특정한 상황에 맞추어 실제로 작동시킨 동인은 설명해내기 어렵다. 이러한 동인을 밝히기 위해서는 당대의 역사적 상황과 특수성이 함께 고려되어야 하며 「메리 마운트」와 「유순한

소년」 뒤에 숨겨진 청교도 공동체의 ‘성적 불안’ 또한 구원받은 신자로의 정체성과 이를 보장하는 혈통을 지키기 위한 청교도들의 노력이라는 맥락에서 이해되어야 한다. 그리고 작품 속에서 이러한 노력이 행해지고 불안이 은폐되는 현상으로 호손은 가정을 지목한다.

본 연구의 목적은 이처럼 지금까지 각각의 역사적, 주제적, 정신분석학적 접근들이 놓쳐온 ‘가정’ 과 가정을 대하는 청교도 공동체의 반응을 재검토하는 것에 있다. 청교도 공동체는 가정을 그 통제 아래에 두려 했고 이러한 통제를 벗어나는 대상 및 공동체의 결속력을 와해시킬 가능성이 있는 대상을 타자화하는 방식을 통해 구원받은 선민 공동체로서의 정체성을 형성함으로써 사회적 결속력을 유지할 수 있었다. 호손의 단편들에서 가정에 대한 통제와 타자화 과정이라는 청교도 공동체의 반응은 은폐된 청교도들의 특징적 불안을 징후적으로 보여주는 사례가 되며 따라서 앞서 논한 역사, 주제, 정신분석적 분석이 동시에 이루어질 때 가장 잘 이해될 수 있다.

또한 본 연구는 호손의 단편들을 ‘자세히 읽어’ (close reading)내어 이를 역사-사회학적 관점에서 살피려는 시도이기도 하다. 호손의 작품 속에 나타난 청교도 공동체의 ‘가정’ 은 단순히 개인의 주거 공간을 의미하기보다 청교도 공동체의 사회 체계를 이루는, 사회 조직의 최소 구성단위로서의 의미를 지니기 때문이다. 이와 관련하여 일찍이 모건(Edmund S. Morgan)은 『청교도 가정』 (*The Puritan Family*)에서 청교도 가정의 모습과 역사를 추적하며 이를 바탕으로 그들의 사회를 재구성하려 시도한 바 있다. 특히 그는 청교도들이 자신들의 사회를 “가정-교회-국가” (family, church, and state; 3)의 삼중구조로 구성하려 했다고 주장했는데, 이를 두고 모란과 비놉스키스(Gerald F. Moran and Maris A. Vinovskis)는 종교, 사회, 정치 사이의 “상호 연계성<sup>6)</sup>” (interconnection)들을 밝힘으로써 종교와 가족의 관계에 대한 인류학 및 사회학적 접근의 토대를 닦은 시도라고 평가한 바 있다(Moran and Vinovskis

---

6) 이러한 상호성의 일례로 모건은, 청교도 신학이 가정이라는 사회구조에 일방향적으로 영향을 준 것이 아니라, 그 반대의 경우도 분명 존재했다는 사실을 지적하는데(Morgan 1966, 161) 대표적인 것이 바로 구원받은 성도의 신분을 표현하기 위해 동원된, ‘결혼’ (marriage)과 ‘입양’ (adoption)의 비유 체계다(Morgan 1966, 162-168). 뒷장에서 자세히 살피겠지만 따라서 결혼과 입양을 바탕으로 구성된 「메리 마운트」와 「유순한 소년」의 가정은 사회적 관점에서 해석될 수 있다.

32). 모건의 분석은 이처럼 청교도 공동체에서 가정이 단순한 개인의 주거지 이상의 의미를 지니는, 사회제도의 중추적 존재였음을 암시한다는 점에서 의미가 있다. 실제로 17세기 청교도들에게 있어 가정은 현대적 의미에서 ‘사적인 가정’ 이라기보다는 공적인 역할을 담당하던 곳이었으며, 식민지 주민들은 가정을 사회로부터 독립된 것이 아닌 사회의 한 부분을 이루는 “구성 요소” (integral part)로 받아들였다(Cherlin 40-41). 첼린(Andrew J. Cherlin)은 『공적 가정과 사적 가정』 (*Public and Private Families*)에서 초기 뉴잉글랜드 사회의 가정이 공적 가정에 근접함을 밝히고 당대 “가정사가 공적인 문제로 취급” (family’ s affairs were considered public business; 41)되었다고 요약했는데, 본고에서 논할 호손의 단편은 이처럼 가정의 문제에 개입하고 있는 청교도 공동체의 통제적 사회 분위기를 그려냄으로써 당대 청교도 사회제도에서 가정이 차지하는 위상을 짐작케 한다.

이와 관련하여 한 가지 명심할 것은 가정에 대한 청교도 공동체의 통제적 경향을 그려내는 호손의 묘사를 근거로, 작가의 의도를 청교도 공동체에 대한 비판으로 무작정 읽어내서는 안 된다는 점이다. 가령, 청교도 가정의 공적인 성격을 잘 보여주는 가장 대표적인 사례로 종종 제시되는 ‘자녀 훈육’ 의 의무화 및 부부 관계를 제외한 부적절한 ‘간통’ 관계 금지의 경우에도, 이러한 사회적 통제의 목적은 결국 신앙적 차원에서 구원받은 선민 공동체의 동질성과 순수성을 지켜내려는 노력과 관련이 있다는 사실을 기억해야 한다.<sup>7)</sup> 다시 말해 가정이 청교도 공동체의 ‘구원받은 선민 공동체’ 로서의 정체성(identity) 유지를 위해 끊임없이 통제되고 단속되어야 할 삶의 영역이 되었다는 사실은 17-18세기 뉴잉글랜드 지방 청교도 가정의 ‘공적인 성격’ 을 뒷받침하는 사례가 된다.

하지만 문제는 이러한 가정의 공적 역할이라 할 수 있는 공동체의 정체성 형성 및 유지가 자신들과 대비되는 부정적, 대자적 타자와 자신들 간의 경계를 상정함으로써 이루어진다는 사실에 있다. 이러한 타자를 만들어내기 위한 타자화 작업의 과정

7) 모건(1966)에 따르면 자녀에 대한 청교도들의 훈육은 성경적 지식을 교육함으로써 구원에 이르는 지식을 습득하도록 하는 “신앙적 동기” (religious motive; 88)에서 기인한다. 간통과 같은 문제의 경우, 가계의 혈통 오염을 일으키고 공동체의 동질성을 해칠 수 있다는 점에서 공동체 차원에서의 징계가 불가피했던 것으로 보인다. 이러한 개인 간의 성적 문제에 대한 청교도 사회의 반응에 대해서는 모건(1966)의 글 37-42쪽을 참조.

에서 필연적으로 사회 구성원들에 대한 과도한 감시와 통제가 뒤따랐으며, 뉴잉글랜드 청교도 역사의 과오로 지적되어 온 마녀 재판과 같은 사건들은 이에 대한 직접적 사례가 된다. 호손은 이러한 정체성 형성을 위한 경계설정 및 타자화 과정의 중심에 가정이 위치해 있다고 진단함으로써 청교도 공동체의 성격을 파악하고, 나아가 뉴잉글랜드 지방에서 행해진 역사적 사건들에 대한 동인을 찾으려 했던 것으로 보인다.

한편, 어느 한 공동체가 정체성 형성을 위해 대자적 타자를 형성하는 타자화 과정에 대해서는 크리스테바(Julia Kristeva)의 비체(卑體, the abject) 논의가 시발점이 될 수 있다. 크리스테바는 배설물이나 오물과 같이 본래 자신의 일부였으나 “나” (I) 자신으로서의 정체성을 확립하기 위해 추방된 존재를 의미하는 ‘비체’ 개념을 『공포의 권력』 (*Powers of Horror*)에서 주장한 바 있다. 맥아피(Noëlle McAfee)에 따르면 비체는 “자기 자신에게 낯선 것을 추방하거나 거부하고, 그럼으로써 항상 모호한 ‘나’의 경계를 창조” 하는데(45), 이러한 크리스테바의 비체는 한 ‘개인’의 정체성 형성이 타자화를 통한 ‘경계짓기’라는 방식을 통해 이루어진다는 사실을 정신분석적으로 보여주었다는 점에서 본고에서 논할 타자화 논의에 시사점을 던져준다. 그리고 이를 바탕으로 크리스테바는 『우리들 자신의 이방인』 (*Strangers to Ourselves*)에서 낯섬의 감정을 분석하며 타자란 본래 나에게 속했던 부정적 존재들을 배척하고, 이를 무의식적으로 투영한 대상임을 주장하는데(182-188), 이는 비체와 관련된 논리를 사회나 국가적 차원에서 ‘이방인’의 문제로 확장시켜 이해하려는 가교(架橋)적 시도가 된다(Oliver 150).

이러한 크리스테바의 논의를 전제할 때, 세이드먼(Steven Seidman)의 연구는 정신분석적 차원에서 행해진 크리스테바의 비체적 타자 및 타자화의 정밀한 작동방식을 사회 체계(social system) 및 공동체적 차원에서 구체적으로 확장하여 보여준다는 점에서 본고의 청교도 공동체 타자화 과정 논의에 유의미하게 활용될 수 있다. 세이드먼은 「오욕과 혐오: 타자 이론화하기」 (“Defilement and Disgust: Theorizing the Other”)에서 타자성(othersness)과 타자화(othing)에 대해 다음과 같이 정의한다.

타자성의 사회학은, 비표준적 지위와 정체성들이 어떻게 표준적 시민 질서 바깥에 위치하게 되는지를 이해하는 것을 목표로 삼는다. 타자성은, 체계적인 상징적

배제가 이루어짐을 나타내는 표지가 된다. 나아가, 타자는 증대한 사회적 위협으로 제시되기 때문에, 이러한 상징적 배제는 대개 사회적 배제라는 체계적인 패턴을 수반한다. . . . 타자화는 특정한 사람이나 그가 점유하고 있는 그 지역이, 도덕적으로 신성화된 공동체의 시민사회로부터 배제되는 과정이다.

. . . a sociology of otherness aims to understand how non-normative statuses and identities are positioned *outside* of a normative civil order. Otherness signals a condition of systemic symbolic exclusion. Further, because *the Other is also represented as a grave social threat, symbolic exclusion is typically accompanied by systemic patterns of social exclusion* . . . Othering is a process in which certain persons and the spaces they occupy are *excluded* from what is considered to be the morally sanctified civil life of a community (필자 강조, 6).

여기서 우선적으로 주목할 표현은, 강조된 “바깥” (outside) 그리고 “사회적 배제의 체계적 패턴” (systemic patterns of social exclusion)이다. 사실 철학에 있어 ‘타자’의 문제는 헤겔, 레비나스, 데리다 등 수많은 학자들에 의해 정치, 문화, 경제, 사회, 인류학 등 실로 다양한 분야에서 논의되어 온 주제다. 특히나 타자 담론은 최근 들어 급증하고 있는 젠더나 인종 같은 “차이” (difference)에 근거한 페미니즘, 퀴어 이론, 탈식민주의 등의 접근법과 크게 구별하기 어려운 것 또한 사실이다(Seidman 4). 하지만 세이드먼은 이러한 ‘차이를 전제하는 담론’과 ‘타자 담론’의 결정적 차이를 “사회 체계로부터의 (완전한) 배제” 여부에서 찾는다. 다시 말해, 전자의 경우 ‘차이’를 갖는 세력들은 비록 주류 세력과는 다른 한두 가지 비주류적 요소로 인해 “사회적, 문화 구조적인 불이익” (social and cultural structural disadvantage; Seidman 5)을 받을 순 있어도 여전히 사회 구조 안에 남아 있는 반면, 후자의 경우 타자들은 “가정-공민적 삶의 전 영역에서 소외” (Alienation from familial-civic life; 8)되며 사회 체계의 “바깥”으로 반 강제적으로 추방당하여 인간 이하의 존재로 격하 된다는 것이다. 이러한 경계를 설정함으로써 배제의 논리를 통해 내부인과 외부인(타자)을 구별하는 사회학적 경향은 굿맨(Nan Goodman)의 연구 「추방당한 자: 초기 뉴잉글랜드의 관습법과 사회적 배제의 수사법」 (“Banished: Common Law and the Rhetoric of Social Exclusion in Early New England”)에서도 찾아볼 수 있는데, “포섭보다는 배제를 통해 공동체를 정의하고 싶은 욕구” (the desire to define communities through exclusion rather than

inclusion; 26)가 “추방”이라는 형태로 표현되었고, 이를 둘러싼 논의를 통해 청교도 공동체의 정체성과 경계가 서서히 확정되어 간다는 저자의 핵심 주장은 ‘배제’를 통해 타자 문제에 접근하려 한 세이드먼의 기본 논지와 일치하며 이를 뒷받침한다. 따라서 본 연구에서는 청교도 공동체가 수행하는 타자화 작업의 이면에 ‘배타적 선민공동체’라는 정체성 자체에서 기원한 특유의 ‘불안’이 자리하고 있었고 이를 타자화 대상에 투영함으로써 자신들의 정체성을 더욱 더 공고화해 나갔음을 시사하는 크리스테바의 논지를 전제로, 사회 체계 내에서의 구체적 작동방식에 대해서는 세이드먼, 굿맨의 연구를 종합적으로 참조할 것임을 앞서 밝혀둔다.

결론적으로 본 연구는 이처럼 가정의 차원에서 발생하는 ‘청교도 공동체의 타자화 현상’에 주목하여, 호손이 청교도 공동체에서 가정이 수행하였던 ‘공적’ 역할의 특수성을 인정하면서도 그러한 공적 역할이 지나치게 통제적이고 상호 감시와 같이 억압적인 사회 분위기를 조성을 통해 이루어졌다는 사실을 동시에 지적하고 있음을 밝히려는 시도로 요약될 수 있겠다. 자신의 선조이기도 한 뉴잉글랜드 청교도들에 대한 호손의 시각은 따라서 시종일관 비판적이라기보다 객관적 사실에 대해 나름의 공정한 평가와 해석을 시도하는 역사학자의 것과 닮아 있다고 볼 수 있으며, 이는 호손 작품 특유의 ‘애매한’ 성격을 뒷받침해주는 사례가 될 수도 있을 것이다.

우선 1장에서는 1630년대 전후를 배경으로 하는 「메리 마운트」와 「붉은 십자가」를 통해 초기 청교도 공동체의 태동 과정에서 나타나는 가정과 공동체의 관계를 살핀다. 1620년대 후반을 배경으로 하는 「메리 마운트」에서 사건이 발생한 시점을 역사적으로 되짚어 올라갈 때 밝혀지는 것은 호손이 의도적으로 이디스와 에드가의 결혼을 작품의 중심에 놓고 독자들의 주목을 요구하고 있다는 사실이다.<sup>8)</sup> 이때는 청교도 공동체 내에 모건이 말한 가정-교회-통치체제의 삼중구조가 아직 확립되지 않은 상태로서, 존 엔디콧(John Endicott)을 위시한 청교도 무리들은 “메리 마운트” 공

---

8) 「메리 마운트」에서 발생한 사건의 당사자들이 남긴 직접적 기록으로는 브래드포드(William Bradford)와 모튼(Thomas Morton)의 글이 있다. 본 연구는 이러한 원전을 거슬러 올라가 이들이 ‘메리 마운트’ 공동체와 신대륙에 대해 품고 있던 상이한 관점을 지적하고 이를 작품 속에서 읽을 수 있는 호손의 시선과 비교함으로써 청교도 공동체에 대한 호손의 역사적 관점을 추적할 것이다.



동체와의 갈등에서 얻어낸 승리를 바탕으로 이디스와 에드가 부부의 가정을 공동체로 받아들이고 나머지는 괴물의 형태로 타자화하는 방식을 통해 배제함으로써 사회 체계의 기틀을 마련한다. 하지만 호손은 이러한 타자화 현상의 이면에 청교도 공동체의 고질적인 “성적 불안” 또한 자리하고 있음을 타자화된 메리 마운트 공동체와 구성원들의 묘사를 통해 암시하며, 이러한 불안은 궁극적으로 청교도 공동체가 가지고 있던 '구원받은 성도'로서의 정체성 문제와도 깊은 관련이 있음을 독자들에게 제시한다. 반면 1634년을 배경으로 하는 「붉은 십자가」는 위계질서적 사회 구조가 공고히 선 상태의 청교도 공동체에 대한 호손의 역사적 평가이다. 아직 공동체가 완전히 구성되지 않아 자신들의 체제와 맞지 않는 이들을 타자화하여 아예 배제할 수 있었던 「메리 마운트」의 상황과 달리 이 작품에서는 이미 공동체 구성원으로 존재하던 대상을 타자화하는 문제가 새로이 등장한다. 호손은 간통여성과 정치/신앙적으로 문제가 된 “순회설교자” (Gospellor)를 가정적 차원에서 타자화하는 청교도 공동체의 모습을 통해 가정에 대한 공적 영역의 통제 현상 및 통제적 사회 분위기가 공동체 성립 초기부터 나타나고 있음을 암시한다.

한편, 「유순한 소년」을 중심으로 논의되는 2장에서는 1650년대 후반 세대 교체가 이루어지는 상황에서 퀘이커 교도라는 강력한 저항 세력과 조우함으로써 야기되는 독특한 ‘불안’을 가정에 대한 통제를 통해 해결하고 있는 청교도 공동체의 모습을 살핀다. 이때 작품의 핵심 사건이기도 한 ‘입양’에 반대하는 청교도 공동체의 모습은 구원받은 성도로서의 정체성에 대한 비판이면서도, 동시에 그 정체성의 오염에 대한 청교도인들의 강박증적 불안을 징후적으로 보여준다. 특히나 퀘이커 교도인 소년에 대한 박해의 이면에는 퀘이커교가 상징하는 ‘가부장적 사회 위계질서에 대한 붕괴’를 막고 자신들의 사회 체계를 지켜내려는 청교도 공동체의 무의식적 불안이 잠재해 있다. 따라서 이러한 붕괴 가능성의 씨앗을 받아들인 피어슨 부부의 가정과 일브라힘은 청교도 공동체로부터 통제와 관리의 대상이 되어야 했던 것이며, 호손은 입양이라는 개인의 가정사가 교회와 통치체제에 의해 통제당하는 형태의 타자화를 제시함으로써 공동체 내부에 기거하지만 동시에 배척당하는 피어슨 가족의 모습을 그려낸다. 그런 점에서 이는 청교도 공동체의 위계적 사회구조 및 통제적 분위기를 잘 보여주는 작품이 된다.

마지막으로 3장에서는 「쉐이커 혼례」와 「캔터베리 순례자들」을 중심으로, ‘가정’이라는 사적 영역이 완전히 공적 영역에 흡수되어 사라져버린 공동체를 그리는 작가의 의도를 추적하여 가정과 공동체의 관계에 대한 호손의 견해를 규명한다. 비록 청교도 공동체를 직접적으로 다루는 작품은 아닐지라도 두 작품에 묘사된 쉐이커 공동체는 여러 가지 측면에서 폐쇄적 선민 공동체로서의 청교도 공동체 논리가 극단으로 실현된 사례로 읽혀질 수 있다. 특히 「쉐이커 혼례」에 묘사된 쉐이커 공동체는 사회 지도자가 ‘아버지’ (father)로 묘사되는 등 가부장적 위계질서와 이를 보장하기 위한 가정의 통제가 극단적으로 실행된 사회이다. 공동체의 원로들은 대의를 위해 자신의 실제 가정을 버리는 대신 영적인 의미에서 공동체를 자신의 또 다른 가정으로 삼으며, 이러한 ‘공적인’ 가정 속에서 남녀 간의 관계는 부부가 아닌 “형제와 자매” (brother and sister; 203)로 존재할 수밖에 없다. 하지만 이러한 공적인 가정을 견딜 수 없었던 마사(Martha Pierson)는 끝내 시체처럼 무너지고 만다. 호손은 「캔터베리 순례자들」에서 쉐이커 공동체를 탈출하는 연인 미리엄(Miriam)과 조사이어(Josiah)를 통해 이러한 상황에서 개인이 살 수 있는 유일한 방법은 탈출밖에 없다는 사실을 암시하지만, 동시에 삶의 동반자이자 부부로서 역경을 헤쳐 나갈 것을 다짐하는 모습을 통해 진정한 사적인 영역으로서의 가정이야말로 건강한 사회를 구성하는 가장 원초적이고 중요한 존재라는 점 또한 강조하고 있다.

## I. 청교도 공동체의 성립과 가정

호손의 단편 「메리 마운트」와 「붉은 십자가」는 초기 청교도 공동체의 수립과 공고화 과정의 역사를 다루는 독특하고 문제적인 작품들이다. 본고의 1장은 「메리 마운트」에 중점을 두고 「붉은 십자가」의 관련된 부분을 필요에 따라 논함으로써 두 작품이 다루고 있는 역사적 사건의 연대기적 순서를 추적하고, 이를 바탕으로 기존의 동일한 역사적 접근에서 놓쳐왔던 뉴잉글랜드 지방 ‘초기 청교도 공동체’의 타자화 현상이라는 ‘사회적 측면’을 살피려 한다.

「메리 마운트」의 서술자에 의해 “청교도 중의 청교도”(Puritan of Puritans: 63)라는, 다소 거창한 별명으로 불리는 존 엔디콧이 두 작품 모두에 등장하고 있다는 사실에도 불구하고 기존 비평에서 두 작품이 직접 연계되어 언급되는 경우는 드물었다. 드문 사례로는 이 작품을 “청교도 이야기”(Tales of the Puritans: 207)의 범주 아래에 묶어 미국 역사에서 청교도 신화가 가지는 의미에 대한 호손의 역사적 판단을 추적했던 콜라커쇼가 있지만(206), 이는 두 작품이 다루는 1630년대를 전후한 청교도 사회의 특정한 역사 자체에 집중하기보다 17-18세기를 망라하는 미국 건국 과정에 대한 호손의 역사관을 묶어내기 위한 거시적 시도의 일부였다.<sup>9)</sup> 하지만 이러한 비평적 관심의 부족에도 불구하고 두 작품을 공통적으로 관통하는 사항들, 예컨대 엔디콧에 대한 무쇠 같은 심상<sup>10)</sup>(imagery)이나 ‘결혼’과 ‘정숙함’의 이미지,

9) 이는 두 작품이 논의되는 『경건의 지방』(*The Province of Piety*) 4장(205-282)의 구성을 참조할 때 더욱 분명해진다. 4장에서 저자가 논하는 단편의 순서는 다음과 같다: 「노수호자」("The Gray Champion"), 「붉은 십자가」, 「고집 센 남자」("The Man of Adamant"), 「메리 마운트」. 이처럼 두 작품이 연이어 분석되지 않는다는 점과 저자가 두 작품의 연관성을 인정하면서도 「붉은 십자가」를 「노수호자」와 더 긴밀히 "짝을 이루는 작품"(companion-piece)으로 선택한 사실로 미루어볼 때(221), 콜라커쇼가 자신의 논의에서 두 작품만을 따로 묶어 특별한 의미를 부여하고 있다고 보기는 어렵다.

10) "So stern was the energy of his aspect, that the whole man, visage, frame, and soul, *seemed wrought of iron*, gifted with life and thought, yet all of one substance with his head-piece and breast-plate"(필자 강조, 「메리 마운트」 63) / "Their leader, the famous Endicott, was a man of stern and resolute countenance, the effect of which was heightened by a grizzled beard that swept the upper portion of his breastplate. This piece of armour was so highly polished, that the whole surrounding scene had its image in *the glittering steel*"(필자 강조, 「붉은 십자가」 434). 비록 「붉은 십자가」가 엔디콧의 몸 자체가 아닌 그의 흉갑(breastplate)을 무쇠같은 금속성 이미지로 형상화하고 있다는 점에서 전자와 차이

그리고 작품이 다루는 역사의 시기적 연속성 등을 고려한다면, 이 둘은 1630년대라는 특정한 시기를 전후로 서로 속편의 관계(prequel-sequel)를 이루는 것으로 볼 수 있을 여지가 많다. 이러한 전제를 바탕으로 할 때 두 작품을 잇는 핵심적 연결고리인 존 엔디콧을 수신자로 하는 1629년 4월 21일자 편지 기록은 상당히 흥미롭게 읽혀진다.

사업의 편의를 확보하기 위해 우리는 매사추세츠 회사에 속한 하인들을 우리의 바람과 의도에 따라 함께 살도록 **여러 가정 단위로** 나눠 보았습니다. 여기에 동봉된 사본에 따라 각자에게 이러한 조치에 합당한 임무와 책임을 부여하시면 됩니다. . . . 우리가 진심으로 바라는 것은 이러한 **가정을 세움에** 있어 각 가정의 우두머리들을 (적어도 그 중 일부라도) 신앙심 있는 자들 가운데 세우라는 것입니다. . . . 이것이 바로 초창기에 당신이 최선의 노력을 경주해야 할 과업이 될 것이며 이는 경우에 따라 다른 모든 이의 모범이 되기 위함입니다. 만약 이 일이 이루어지지 않을 경우 당신의 통치는 허수아비 취급을 당하게 될 것입니다.

For the better accomodation of businesses, wee have devyded the servants belonging to the Company into *severall ffamilies*, as wee desire and intend they should live togeather; a cobby wherof wee send yow heere inclosed, that yow may accordingly appoint each man his charge and dutie. . . . Our earnest desire is, that you take spetiall care, in *setlinge these ffamilies*, that the cheife in the familie (at least some of them) bee grounded in religion; . . . It wilbe a business worthy your best endeavours to looke unto this in the beginninge and if neede bee, to make some exemply to all the rest; otherwise your government wilbe esteemed as a scar crowe.<sup>11)</sup> (필자 강조)

이 편지는 매사추세츠 베이 컴퍼니에서 1628년 선발대(대리 총독, deputy governor)로 뉴잉글랜드 지역에 파견된 존 엔디콧에게, 함께 동행한 하인들을 인공적인 ‘가정’ (family)으로 나누어 조직하라고 권고하는 내용을 담고 있다.<sup>12)</sup> 편지에 나타난 “임무와 책임” 같은 표현이나 “신앙심 있는 자” 가운데서 우두머리를 세우라는 당부는 초기 청교도 공동체의 잘 알려진 신앙적 경향성을 상기시키는 대목이다. 하지만

---

를 보이지만, 두 작품 모두에서 엔디콧의 “가혹한” (stern) 성격을 묘사하는데 이러한 심상이 동원된다는 점에서 두 작품을 관통하는 문학적 연속성을 찾을 수 있다.

11) 이 편지는 『뉴잉글랜드 매사추세츠 베이 컴퍼니와 총독의 기록』 (*The Records of the Governor and Company of the Massachusetts Bay in New England*) 1권에 수록되어 있으며, 원문은 *Internet Archive*([www.archive.org](http://www.archive.org))의 pdf 버전을 이용함.

12) “Family” 는 본래 ‘한 세대주와 기거하는 하인들’ 을 의미하는 라틴어 ‘familia’ 에서 유래했다. 16세기 후반 영국에서 family의 범주는 하인을 포함하고 있었으며, 인용된 대목 또한 이에 대한 직접적인 사례가 된다(“family” *Dictionary.com*).

이러한 “통치체제” (government)의 평판이 새롭게 구성될 가정에 달려있다는 흥미로운 주장(“otherwise your government will be esteemed as a scarecrow”)은 단순한 신앙적 차원을 넘어 사회적 차원에서 청교도 공동체를 주목하게끔 한다. 다시 말해, 이들이 구상하는 사회 구성의 최소 단위가 ‘개인’ 이 아닌 ‘가정’ 이라는 하부집단으로 계획되어 있음을 이 편지는 분명히 암시하고 있는 것이다(Morgan 1966, 143-144).

이 편지가 본 연구와 관련하여 흥미로운 또 다른 이유는 편지가 작성된 시점에서 엔디콧 일행이 오직 남성들로만 구성된 집단이었다는 사실 때문일 것이다(Morgan 1966, 144). 그리고 이 시점은 공교롭게도, 「메리 마운트」의 배경이 되는 엔디콧의 오월제 기동 절단 사건이 발생한 시점과도 일치한다. 엔디콧은 1628년 9월 뉴잉글랜드 지방으로 건너와 그해 가을에서 이듬해 여름 사이에 메리 마운트의 오월제 기동을 베었던 것으로 보인다.<sup>13)</sup> 따라서 「메리 마운트」에 나오는 “몸을 숨긴 채 메리 마운트에서 벌어지는 장면을 훑쳐보는 청교도 무리” (a band of Puritans, who watched the scene, invisible themselves; 56)는 아직 제대로 된 가정조직도 갖추지 못했거나 이제 막 급조된, 게다가 남성들로만 이루어진 지극히 비정상적인 가정을 이루는 무리였다는 소리가 된다. 그렇다면 마치 관음증 환자처럼 몸을 숨긴 채 메리 마운트에서 벌어지는 사건을 관찰하는 한 무리의 ‘남성’ 들의 시선은 도대체 어디를 향하고 있었던 걸까? 제대로 된 가정을 꾸리기 위해 신붓감이라도 물색하고 있었던 말인가?

그들의 눈에 들어온 것은 다름 아니라 이제 막 결혼할 준비를 갖춘 신랑과 신부였다. 의미심장하게도, 호손은 이처럼 오직 남성들로 구성되어 인위적인(따라서 임시형태의) 가정을 강제로 조직해야만 했던 자들의 염탐하는 시선을 묘사한 바로 뒷문단에, 이제 막 부부의 연을 맺어 진짜 가정을 꾸려나갈 것처럼 보이는 에드가와 이디

---

13) 엔디콧이 정확히 어느 시기에 오월제 기동을 베었는지는 명확하지 않다. 이 사건을 맥윌리엄스(McWilliams)는 모튼이 사로잡혀 영국으로 추방된 뒤부터 다시 뉴잉글랜드 지방으로 돌아온 1629년 가을 사이에 벌어진 일로 파악하고 있으며(8-9), 콜라커쇼는 모튼이 영국으로 송환된 시점을 1628년 6월이라 밝히고 있다(605-606쪽 136번 각주 참조). 맥윌리엄스와 콜라커쇼의 논의를 종합하여, 히스(Heath)는 이를 1628년 가을 사이에서 1629년 여름 사이의 기간 동안 발생한 일로 본다(43). 따라서 편지가 작성된 시점을 전후하여 엔디콧의 오월제 기동절단 사건 또한 발생했을 가능성이 상당히 높다.

스 커플의 "결혼식"(wedlock; 57)을 연출한다. 청교도 무리 자신의 현재 형편과 견주어 볼 때 “보랏빛과 황금빛 구름보다 더 단단한 것을 밟아보긴 했을까 싶은 공기같은 두 형상” (the two airiest forms, that had ever trodden on any more solid footing than a purple and golden cloud; 56)으로 묘사되는 두 남녀는 너무나 아름다운, 가정을 이루는 가장 기본적인 관계인 한 쌍의 신혼부부가 아니던가? “오른손으로 지극한 위엄의 상징인 금도금한 막대를 든” (right hand held a gilded staff, the ensign of high dignity) 신랑의 모습과 그의 손을 잡은 “아리따운 처녀” (fair maiden; 56) 이디스의 모습은, 신실한 청교도들의 눈에 마치 왕이신 신랑 예수 그리스도와 순결한 신부인 성도가 올리는 최후의 결혼식에 버금가는 성스러운 결혼식으로 비춰졌을 법하다(Winship 173<sup>14</sup>).

그뿐만 아니라, 만약 엔디콧이 숨어서 지켜보던 청교도 무리의 일부였다면 그의 시선 또한 작품의 초반부터 종국에 이르기까지 오월제 기둥이 아니라 바로 이 결혼식을 올리는 두 남녀에 머물러있었던 셈이 된다. 이를 확인해주기라도 하듯, 오월제 기둥을 베고 난 뒤 사건을 수습하는 엔디콧의 언행은 ‘이교도적 우상숭배’라는 중대 범죄를 뒷수습하는 ‘엄격한 청교도’의 신중한 자세라기보다, 부관(기수, the Ancient of the band, Peter Palfrey)의 제안이나 질문에 별다른 생각 없이 즉흥적으로 대응하는 폭주기관사의 모습에 가깝다<sup>15</sup>. 하지만 단 한번, 엔디콧은 메리 마운트 사건의 결과 처리 방식을 묻는 폴프리의 질문에 즉각적으로 응답하지 않는다. “적어도 다른 사람과 견주어 매를 두 배는 맞아야 하지 않겠느냐” (will not be fitted with less than a double share of stripes; 65)고 에드가와 이디스 커플이 고발당하자, 끊임없이 내달리던 엔디콧은 처음으로 이 대목에서 행동을 멈추고 에드가와 이

14) 윈ship(Winship)의 연구, 「보라! 신랑이 오신다!: 1630-1730년대 매사추세츠 설교문의 결혼과 관련된 심상」(Behold the Bridegroom Cometh!: Marital Imagery in Massachusetts Preaching)에 인용된 토머스 폭스크로프트의 재림에 관한 설교는, 당대 청교도들의 종말, 구원의 개념이 결혼의 심상과 맺는 은유적 관계를 잘 보여준다: “(마지막 날) 성도들은 향기로운 침대에서 일어나는 행복한 신부처럼 잠에서 깨어, 그녀의 **왕자 신랑**을 만나러 불러 올라갈 것입니다” (the Saint shall awake as some happy bride from her Bed of Perfumes, called up to meet her *royal Bridegroom*; 필자 강조, 재인용 173)

15) 가령, 춤추는 꿈의 처리방식에 대해서도 엔디콧은 단호히 “머리를 썩 버려” (Shoot him through the head!; 64)라고 극약 처방을 내릴 뿐, 이에 대해 숙고하는 모습은 전혀 찾아볼 수 없다.

디스를 “찬찬히 살펴보기” (closely surveyed; 65) 시작한다. 바로 앞에서 보여준 그의 단호하고 즉흥적인 행동과는 너무나도 다른 반전이 아닐 수 없다. 따라서 작품의 막바지에 에드가와 이디스에 대해 그가 내리는 일련의 자비로운 평가들은, 엔디콧이 오월제 기등을 자르기 전부터 이미 두 예비부부를 오랫동안 주시해 왔다는 점을 확증한다. 다시 말해, 엔디콧의 태도 변화는 조금은 뜬금없고 일관성 없는 그의 성격을 보여주는 또 하나의 예시에 불과한 일화가 아닌 것이다. 결국 호손이 청교도들의 시선을 통해 독자들에게 주목하도록 한 것은, 오월제 기등 자체보다 기등 주위에서 행해지는 에드가와 이디스 예비부부의 결혼식일 수도 있다는 사실을 작품은 다양한 방식으로 말하고 있다.

사실 과거에도 「메리 마운트」에 나타난 결혼식에 대해 언급한 비평은 종종 존재했다. 하지만 결혼식 그 자체가 청교도 사회 내에서 가지는 의미에 대해 탐구한 비평은 드물었다. “아무도 실제로 거기서 결혼한 적이 없었다” (Nobody ever was married there; 262)라는 잘 알려진 콜라커쇼의 선언이 암시하듯, 지금껏 비평에서 ‘결혼식’은 내러티브 전개 상 발생한 중대한 사건이라기보다, 공동체를 구성하는 “명랑함과 침울함” (Jollity and gloom; 「메리 마운트」 54)의 두 양태 중, “명랑함” 진영을 대변하는 극중 소품이나 상징 중 하나로 간주해 온 것이다.<sup>16)</sup> 하지만 호손의 단편을 이런 식의 이분법(dichotomy) 논리에 맞춰 읽는다는 것은 큰 오독의 위험성을 내포한다. 조금 과장해서 말하자면, 이는 역사 소설을 쓰는 호손이 단지 지나가 버린 세대를 돌아보며 “명랑함”의 세계가 “침울함”의 세계에 밀려나 버린 것을 한탄하고, 기껏해야 이러한 이분법의 세계를 지금까지 왜곡하여 기록해 온(가령, ‘침울함도 자세히 뜯어보면 명랑함의 요소가 있다’라는 식으로) 역사가들의 잘못을 성토했다는 결론에 그칠 가능성이 크다.

하지만 이 결혼식을 어떤 두 사람은 청교도 공동체에 편입되고, 그 외의 다른

---

16) 가령, 히스(Heath) 또한 “블랙스톤이 이디스와 에드가를 결혼시킨 사건이 중요하다” (the fact that Blackstone marries Edith and Edgar is also significant; 56)고 평가하지만, 이는 어디까지나 이디스와 에드가의 결혼식이 “올드 메리 잉글랜드”(Old Merry England)의 상징 중 하나라는 점에서 내리는 평가이지 결혼식 자체가 갖는 의미에 대한 언급은 아니다.

사람들은 분명히 배제되고 있는 내러티브 전개 중심 사건으로 간주하고 작품을 다시 읽는다면, 「메리 마운트」와 이곳에서 벌어지는 결혼식을 중심으로 한 인물들의 다양한 반응은 새로운 의미를 지니게 될 것이다. 호손은 분명 어느 한 진영의 편을 들고 역사적·도덕적 평가를 내리기 위해서만 이 작품을 쓰지 않았다. 만약 그랬다면, 이는 곧 청교도 공동체란 어느 한 특정한 시점에 존재했다 소멸하는 역사 선상의 스쳐가는 작은 사건임을, 그래서 도덕적 단죄가 가능한 과거에 불과함을 의미하는 것이 되기 때문이다. 이와는 반대로 호손은 청교도 공동체를 역사를 관통하여 오늘날까지 편재하며 존속하는, 한자 의미 그대로 같은 무리끼리 모여 이루는 집단으로서의 ‘사회’(社會)로 바라보았던 것으로 보인다. 다시 말해 청교도 공동체 또한 ‘전근대적’ 종교집단이라 볼 수만은 없으며, 오히려 내재된 배제와 포섭의 논리를 통해 이분법적 사고를 강제하는 방식으로 타자화를 실행하고, 이를 통해 성취한 동질성을 바탕으로 끊임없이 경계를 확정짓는 근대적 의미에서 ‘사회’ 시스템의 한 종류였음을 보여주려 했던 것이다.

이러한 문제의식을 가지고 다시 「메리 마운트」의 현장으로 돌아가 보자. 앞서 살핀 논의를 바탕으로 작품을 읽을 때 「메리 마운트」를 통해서 드러나는 것은 아직 내부인/외부인(또는 타자)의 경계가 확정되지 않은, 다시 말해 공동체 형성 과정에서 배제와 포섭의 논리를 통해 그 경계를 공고히하는 청교도 사회의 모습이다. 작품 속에서 결혼식을 올리는 에드가와 이디스, 그리고 이들을 제외한 메리 마운트 공동체의 다른 사람들에 대한 묘사의 차이는 이러한 청교도 공동체의 타자화 경향을 잘 예시한다.

우선 주목할 것은 메리 마운트에 모인 사람들에 대한 묘사이다. 비록 몸을 숨긴 채 몰래 훑쳐보다가 잔치를 휘방 놓는 모습으로 그려지는 청교도에 대한 서술자의 묘사 또한 부정적이긴 하지만, 그 반대진영인 메리 마운트 구성원들에 비하면 비교적 사람다운 모습이다.

희랍의 후손인지는 몰라도, 이들은 그토록 기괴한 괴물의 무리들이었다. 한 아름다운 젊은이의 양 어깨 위로는 수사슴의 머리와 뿔이 솟아올라 있고, 다른 부분은 모두 사람 형상인데 얼굴만은 사나운 늑대 모습을 한 괴물도 있었으며 사람의 몸통과 사지에 늙은 염소의 수염과 뿔을 한 형상도 보였다. 또 핑크빛 명주 양말로 장식한 뒷다리만 빼고는 거친 곰 모양으로 일어선 모습도 있었고, 놀랍게도 숲속의 진짜 곰 한 마리가 앞발을 내밀어 사람의 손을 붙들고는, 원을 이루고 있는 그 무리의 누구 못지않게 열심히 춤을 추려는 자세를 취하고 있기도 했다.<sup>17)</sup>

17) 「메리 마운트」의 인용문은 천승걸의 번역을 참조하여 논의에 맞게 수정하였음을 밝혀둔다.



These were Gothic monsters, though perhaps of Grecian ancestry. On the Shoulders of a comely youth, uprose the head and branching antlers of a stag; a second, human in all other points, had the grim visage of a wolf; a third, still with the trunk and limbs of a mortal man, showed the beard and horns of a venerable he-goat. There was the likeness of a bear erect, brute in all but his hind legs, which were adorned with pink silk stockings. And here again, almost as wondrous, stood a real bear of the dark forest, lending each of his fore paws to the grasp of a human hand, and as ready for the dance as any in that circle (55).

이 대목에서 오월제 기둥 주위로 모인 사람들은 인간이라고 볼 수 없는 기이한 존재로 그려진다. 비록 서술자가 여기서 이들을 향해 “괴물” (monsters)이라고 단정적인 평가를 내렸지만, 사실 처음에는 어느 정도 사람의 형상을 유지한 채 신체의 일부가 동물처럼 변형된 인물(수사슴, 늑대, 염소)들을 독자들은 목격한다. 하지만 이러한 무리들의 묘사는 결국 마지막에 이르러 동물과 사람의 경계가 모호해지는 것을 넘어, 확실한 “동물”의 등장으로 끝을 맺는다. 과연 서술자는 사람들과 함께 어울려 춤을 추려는 꿈을 굳이 “진짜” (real)라는 수식어를 붙여 메리 마운트의 중심에 세워 놓았던 것이다. 이를 증명이라도 하듯, 무대 한편에 숨어 이를 바라보는 청교도 무리들의 시선에 메리 마운트의 현장은 “이미 몇몇은 짐승으로 변했고, 몇몇은 인간에서 짐승으로 변해 가고 있고, 또 다른 이들은 짐승으로 변하기 전의 흥청대는 즐거운 잔치를 즐기” (some already transformed to brutes, some midway between man and beast, and the others rioting in the flow of tipsey jollity that foreran the change; 56), 즉 인간과 짐승 사이 어딘가에 위치한 괴물들로 가득 찬 환락의 장소로만 보일 뿐이었음을 서술자는 강조한다. 문학적 재현의 관점에서 꿈으로 분장하고 춤을 추는 사람을 의수화(擬獸化) 한 이러한 묘사는, 청교도들의 왜곡된 시선에 대한 비판을 담아내면서도, 동시에 이들이 꿈과 동일한 위상으로 이미 격하되었거나 격하되는 과정 중에 있다는 사실을 암시한다. 요컨대 수사슴, 늑대, 곰 등, 모인 이들을 관통하는 공통적인 이미지는 사라지는 ‘인간성’ (humanity)과, 이를 대체하고 있는 압도적인 ‘동물성’ (anlimality)의 교직(交織) 그 자체이다.

비록 이 대목이 창작 및 극화의 과정에서 발생한 호손 특유의 고딕적이고 비현실적인 분위기를 고조시키는(어쩌면 그래서 더 현실적인) 문학적 장치라 할지라도, 메

리 마운트 주민들에 대한 서술자의 묘사는 겉으로 보기에 지나치게 과장된 면이 있다. 물론 한창 사회의 기틀을 공고히 구축하고 있었던 플리머스 플랜테이션과, 이제 막 아메리카 대륙에서 공동체와 사회 체제를 마련하기 위해 인공적인 가정을 꾸리는 등 동분서주했던 엔디콧 일행의 눈에 토머스 모튼을 비롯한 메리 마운트 구성원들이 거슬리는 존재였으며, 이들이 곱게 여겨지지 않았다는 사실은 분명해 보인다. 가령 직접적 이해관계에 놓여 있었던 브래드포드의 일차적 평가라 볼 수 있는 『플리머스 플랜테이션 일지』 (*Of Plymouth Plantation*)는 모튼을 다음과 같은 이유를 들며 비난한다.

모튼은 무질서의 제왕이 되어, 무신론자들의 무리를 이루었다. 그리고 인디언과의 교역을 통해 얻어진 재물을 손에 넣게 되자 하루 아침에 10파운드치나 먹어치웠다는 보고도 있을 정도로 포도주와 독주에 빠져 흥청망청 써버렸다. 또한 오월제 기등을 세우고, **인디언 여자들을 불러들여 사귀고는**, 여러 날 동안 요정이라 기보다는 악령처럼 그 주위를 뛰어 다니며 음주가무를 즐겼으며 그보다 더한 짓들도 행하였다.

And Morton became lord of misrule, and maintained (as it were) a schoole of Athisme. And after they had gott some good into their hands, and gott much by trading with the Indeans, they spent it as vainly, in quaffing & drinking both wine & strong Avaters in great exsess, and, as some reported, 10 pounds. worth in a morning. They allso set up a May-pole, drinking and dancing aboute it many days togeather, *inviting the Indean women, for their consorts*, dancing and frisking together, (like so many fairies, or furies rather,) and worse practises (필자 강조, 285).

브래드포드의 기록에 따르면, 모튼이 축출된 이유는 무엇보다도 그의 비도덕적 행태가 결정적 원인이 된 것처럼 보인다. “무질서의 제왕” 이나, “무신론자 무리들” 이라는 표현이 잘 말해 주듯, 모튼은 시종일관 음주, 방탕, 경거망동, 음행(아마도 인디언 여자들과의 문란한 관계를 암시) 등 신학적·도덕적 관점에서 당대 청교도 가치 체계와 정면으로 배치되는 행동을 저지르며 중횡무진 방탕을 일삼는 ‘탕자’ (蕩子)의 전형이다. 흥미롭게도 브래드포드는 「메리 마운트」의 배경이 되는 엔디콧 일행에 대해서도 “오월제 나무를 잘라낸 뒤, 그곳 사람들의 불경스러움을 꾸짖고 앞으로 바른 삶을 살도록 훈계하였다” (caused the May-polle to be cutt downe, and rebuked them for their profannes, and admonished them to looke ther should be belter walking; *Bradford*, 286)라고 묘사하며 사건의 후일담을 들려주는데, 이때 “꾸짖다,” “정죄하

다” 라는 윤리적 용어들을 동원함으로써 이 사건을 도덕적 교훈을 찾을 수 있는 하나의 도덕극처럼 꾸며 탕자적인 반대진영의 모튼과 메리 마운트 공동체를 공격한다.<sup>18)</sup>

하지만 이처럼 도덕적 차원의 비난에도 불구하고, 모튼과 메리 마운트 주민들은 호손의 「메리 마운트」 현장에 있던 사람들의 ‘동물’ 같은 묘사에 비하면, 비록 탕자일지언정 여전히 더 사람에 가깝게 느껴진다. 브래드포드가 이들을 “요정 및 악령”(fairies, furies)으로 부르기도 하지만, 어디까지나 이들은 여전히 인디언 여성들과 함께 ‘사회적, 육체적 관계’를 맺을 수 있는 인물들이기 때문이다. 인디언 여성들에 대해 언급하며 이들이 인디언 여성들을 “사귀기”(consort)위해 “초대”(invite)하였다는 브래드포드의 진술은, 브래드포드 그 자신이 이들을 비록 도덕적으로 타락한 존재였지만 ‘사귀’(연애)과 ‘초대’처럼 동물과 구별되는 특유의 ‘사회적 활동’이 가능한 인간으로 간주하고 있었음을 무의식중에 드러낸다.

이와는 반대로, 호손의 「메리 마운트」에서는 브래드포드가 언급한 인디언 여성들이 등장하지도 않는다. 인디언 남성도 아니고, 인디언 ‘여성’에 대한 이야기는 분명 성적인 함의로 인해 독자들의 무한한 상상력을 자극하기에 안성맞춤이기에 소설 작가의 주목을 끄는 소재였음이 분명하다. 하지만 호손의 단편에서 인디언 여성들은 오간데 없고 기껏해야 “가짜 인디언 사냥꾼만이 등장해”(but still a counterfeit, appeared an Indian hunter; 「메리 마운트」 56) 자리를 지키고 있을 뿐이다. 작품

---

18) 물론, 종종 비평가와 역사가들은 이러한 도덕, 윤리적 차원에서의 단죄 이면에 표면상으로 스킨지나가듯 언급되는 “인디언과의 거래”(trading with the Indians)가 이들 청교도 공동체의 심기를 불편케 했을 것이라며 브래드포드의 주장을 의심 없이 받아들이는 것을 경계해왔다. 가령, 최근에 행해진 연구에서 굿맨은 모튼과 메리 마운트 사건의 중심에는 당대의 관습법으로서의 “환대”(hospitality)문제가 긴밀히 관여하고 있다는 사실을 지적하기도 했다. 굿맨은 브래드포드 및 청교도 공동체가 모튼을 축출할 수밖에 없었던 이유가 바로 모튼이 고의적으로 인디언과 영국인이 서로 교제할 수 있는 커뮤니케이션 네트워크를 만들었기 때문이며, 그것이 바로 메리 마운트 공동체였다고 주장한다(42). 특히나 굿맨은, 모튼 또한 청교도와 동일한 배제와 포섭의 논리로 “인디언들은 포함하고, 분리주의자들은 배제시키는”(which included the Indians and excluded the separatists; 42) 공동체를 구성하려 했음을 밝히는데, 이는 그 동안 주류 역사에서 배제되었던 메리 마운트 거주민들을 단순한 이권다툼이나 도덕적 차원에서의 희생자가 아닌, 세이드먼의 주장처럼 사회 시스템 간의 충돌에서 체계적으로 타자화 된 자들로 바라보고 그들의 놀려왔던 목소리를 들어보려는 시도라는 점에서 의미가 있다. 하지만 본 연구의 관심사는 호손이 이러한 청교도 공동체의 형성 과정을 어떻게 받아들이고 극화했는지 살피는 것에 있기에 모튼과 메리 마운트 구성원들이 청교도들에 의해 축출당한 진짜 원인(과연 그것이 단정적으로 존재한다면)에 대한 자세한 논의는 더 이상 깊게 다루지 않음을 밝혀둔다.

을 쓰기 위해 소재를 선정하는 과정에서 흥미 없는 부분을 단순 삭제했다고 볼 수도 있겠지만 브래드포드의 기록에서 인디언 여성들의 존재가 등장인물들의 인간성을 부분적으로나마 암시하고 있었다는 점을 고려한다면 동물성을 강조하는 「메리 마운트」에서 호손의 누락은 다분히 의도적일 가능성이 높다. 다시 말해, 「메리 마운트」에서 강조되고 있는 등장인물들의 동물성을 단지 ‘야만성’ (barbarity)에 대한 고전적인 은유와 일대일의 관계로 이분법적으로 해석하는 것은 호손이 의도하고자 했던 무엇인가를 놓치는 셈이 되는 것이다. 로먼(Andrew Loman)의 표현을 빌리자면, 과연 호손은 “메리 마운트의 카니발적 요소를 과장” (exaggerates the carnivalesque elements of Merry Mount; 40)함으로써 어떤 효과를 기대했던 것일까?

결론부터 말하자면, 동물성이 두드러지게 묘사되는 것은 이들의 타자화된 정체성이 징후적으로 표현된 것으로 보아야 한다. 이 타자화는 구체적으로 타자화의 대상을 비인간적 존재 또는 괴물로 만드는 작업이다. 그리고 이들을 타자화시킨 청교도의 논리 이면에는, 인디언 여성이 제기하는 ‘순수 백인 혈통’ 문제에 대한 잠재적인 불안이 도사리고 있다. 호손은 이처럼 백인과 관계 맺는 의미심장한 인디언 여성들을 누락시키고, 대신 곳곳에 “수간적 관계” (“bestial” activities; Heath 57)를 연상케 하는 남근적 표상(phallic icon)을 교묘히 배치함으로써 이러한 청교도들의 잠재적 불안이 억압된 형태로 청교도 사회의 구성 시점부터 그 기저에 자리하고 있음을 보여준다. 다시 말해 청교도 공동체 사회의 성공적인 출범 여부는, 그들의 내면 깊숙이 자리한 구원받은 성도로서 자신들의 정체성을 위협할 수 있는 잠재적 ‘성적 불안’ (sexual anxiety)을 어떠한 방식으로 통제하고 성공적으로 은폐시키는가에 달려 있었다는 것이며, 호손은 결혼으로 구성된 이디스와 에드가라는 청교도 공동체의 첫 가정을 통해 그 과정을 예시한다.

동물성이 타자화된 정체성을 징후적으로 드러낸다는 주장에 대해서는 앞서 서론에서 언급한 세이드먼의 논의를 참고할 필요가 있다. 타자 선고의 기준을 사회 체계로부터의 배제 여부에서 찾았던 세이드먼은 타자의 특징 중 하나로 “인간과 인간이 아닌 존재 사이의 실존적 공간에 거주하는 자” (inhabits an existential space between the human and non-human; 6)를 든 바 있다. 다시 말해, 타자화란 그

대상을 인간이 아닌 존재로 위상 자체를 격하시킴으로써 “상징적이고 사회적 차원의 배제를 정당케 하는” (that warrants symbolic and social exclusion; 7) 정교한 문학-사회적 작업인 셈이다.<sup>19)</sup> 타자화된 대상을 인간 이하의 존재로 떨어뜨리는 작업의 이면에는, 이처럼 이들을 인간의 사회생활에 필수적으로 요구되는 사회-윤리적 덕목들을 결여한 존재로 만듦으로써, “가정-공민적 등 삶의 전 영역에서 소외” (8) 시키려는 의도가 자리한다고 세이드먼은 주장한다. 따라서 「메리 마운트」의 “수사슴,” “늑대,” “곰” 과 같이 비인간적이고 괴물과 같은 형상으로 묘사되고 있는 자들은, 세이드먼의 논의에 따르면 작품의 막바지에서 “인두질 및 귀를 자름” (branding and cropping of ears; 「메리 마운트」, 64)과 같이 신체변형<sup>20)</sup> 형을 받기 이전, 즉, 작품에 등장하는 바로 그 순간부터 명백히 타자화된 존재가 되며, 이를 묘사하는 서술자의 시점은 그 타자화를 실행한 청교도들의 시선을 그대로 옮겨 비꼬는 것임을 독자들은 간파할 수 있어야 한다.

나아가, 이처럼 인간 이하의 타자화된 존재들이 그려지는 다양한 세부적 수사법의 활용과 그 함의에 대해서도 주목할 필요가 있다. 세이드먼은 “오염” (defilement)과 “전염” (contagion)<sup>21)</sup> 그리고 “역겨움” (disgust) 등을 격화된 타자의 특징으로 제시하며, 이러한 재현의 이면에는 다음과 같은 근본적인 동인(動因)이 자리하고 있음을 주장한다.

오염된 육체는 병원균의 전달 통로일 뿐만 아니라, ‘잘못된’ 유전자 코드의 매개체일 수 있다. 그런 의미에서 성적 재생산 활동은, 이어지는 세대의 감염으로 인한 쇠락과 타락의 나선형적 확장이 발생하도록 이를 (통제하던 끈을) 놓아버리는 위험을 감수하는 것이다.

19) 타자화란 결국 대상에 대한 재현을 다루는 수사법(rhetoric)의 문제일 수밖에 없기에(타자화를 시행한다고 하여 반드시 대상이 물리적으로 변형되는 것은 아니다) 문학적이지만, 동시에 이러한 문학적 차원의 재현이 사회 현실에서 실제로 작동한다는 점에서 사회적이라고도 볼 수 있다.

20) 신체 변형 형 또한, 인간의 표준적인 외모를 변형함으로써 기괴한 인상을 주고 나아가 외견상 비인간(non-human)의 형태로 만들어버리려는 타자화 전략의 한 형태에 가깝다. 따라서 작품의 마지막 부분에서 최후의 심판관처럼 청교도 사회에 편입되지 못한 자들에 대한 신체 변형형을 예고하는 엔디콧의 모습은, 이미 타자화 된 대상을 외모적으로 다시 한번 견고히 타자화 시키려는 그의 의지와 경향을 반영하는 것으로도 읽혀진다.

21) 오염은, 타자화된 대상을 격하시키기 위해 타자화 하는 쪽에서 당하는 쪽으로 강제하는 방향을 띠지만, 전염은 이와는 반대로 타자화 된 자가 숙주가 되어 타자화 하는 쪽을 위협하는 모양새를 띠는 점에서, 기존의 질서를 무너뜨리는 더 큰 위험요소가 될 수 있다.

The contaminated body is not only a conduit of pathogens but may be a carrier of a 'wrong' genetic code. As such, the act of sexual reproduction may risk unleashing a widening spiral of decline and degeneracy as contamination infects successive generations. (9)

인용된 대목에서 세이드먼은, 타자화된 대상이 인간 이하의 존재로 묘사되고 특히 그 중에서도 “오염된” 존재로 재현되는 현상 이면에 가해자들의 유전학적 불안감이 자리하고 있다고 밝힌다. 요컨대, 잘못된 유전자의 전달을 통한 순수성의 오염이 이토록 불안의 대상이 되는 것은, 타자화된 존재와 차별화하기 위해 동질성을 근거로 규정된 자신들의 정체성이 훼손될 수 있다는 위기감에서 발로한 것이었음을 인용문은 보여준다. 특히나 “성적 재생산 활동”이 발생하도록 놔두는 것(허용되는 것)이 심각한 오염을 통제되지 않도록 “풀어 놓는 것”(unleashing)과 진배없다는 주장은, 이러한 타자화된 존재의 생식 능력(성적인 관계를 맺을 수 있는 능력)이 평상시에는 사회적으로 '통제되어야'(to be leashed) 하는 대상임을 암시한다. 다시 말해, 한 사회가 구성되고 유지되기 위해 필요한 타자화의 논리는, 그 깊숙한 곳에 자리한 '성적인 불안'을 어떠한 방식으로 억압하고 통제(leash)할 수 있느냐의 문제와 밀접한 관련이 있다는 것이며, 「메리 마운트」에서 삭제된 인디언 여성의 존재와 이와 대비되는 이디스와 에드가의 결혼은, 청교도 사회에 내재해 있는 이러한 뿌리 깊은 불안감과 그것을 어떠한 방식으로 해결해 나갔는지를 읽을 수 있게 해 주는 단서가 된다. 그리고 청교도 사회의 맥락에서 그 불안감은, 바로 구원받은 자로써 자신의 혈통을 어떻게 오염으로부터 보호하여 구원받은 자들로 이루어진 동질한 사회를 구성해 낼 것인가라는 딜레마에서 기인한다.<sup>22)</sup>

청교도들의 고전적인 강박관념 중 이처럼 구원받은 자로서의 정체성을 어떻게 유지할 것인가의 문제와 이를 정당화하는 작업은, 끊임없이 청교도 사회를 통제하고

---

22) 모건은 『청교도의 딜레마: 존 윈스롭의 이야기』(*The Puritan Dilemma: The Story of John Winthrop*)에서, 분리주의를 표방하지 않았던 매사추세츠 청교도들이 직면한 딜레마 상황에 대한 예시 중 하나로 “집단적 거룩함”(collective holiness; 186)을 추구하려는 ‘또 다른 분리주의적 경향’을 든 바 있다. 저자의 논지에 따르면, 이처럼 거룩함이라는 집단적 동질성을 추구하면서도, 동시에 그것이 실현 불가능한 현실 앞에서 청교도 특유의 딜레마적 상황이 발생되었으며, 저자는 이러한 문제의식이 청교도 사회를 관통하는 생각과 행동의 바닥에 위치해 있었을 것으로 추측한다.

조직하는 구심점 역할을 수행해 왔다. 칼뱅을 비롯한 개혁주의 및 청교도 전통은 구원 받은 성도의 정체성을 창세기의 아브라함과 하나님이 맺은 은혜 성약(covenant of grace)에서 찾아왔으며, 그 성약이 “아브라함 자신뿐만 아니라 그의 몸에서 난 씨앗 또한 포함” (included not only himself but his "seed" as well; Morgan 1966, 6)하는 것으로 파악함으로써 믿음으로 얻게 된 비유적 ‘혈통’ 자체가 구원된 자의 정체성을 구성하는 중요한 근거가 될 수 있음을 주장한 바 있다. 사실, 창세기 아브라함부터 시작된 유대교의 할례 의식이 남성의 성기를 구별하여 하나님께 바침으로써, 자신의 후손들이 구별된(구원된) 씨앗으로 질적 변종되기를 기대하는 믿음의 표현이었다는 김희권의 지적이(112) 보여주듯, “씨앗”으로 대표되는 혈통의 문제는 구약 시대에는 전적으로 아브라함의 육체적 혈통을 의미하는 것으로 여겨져 왔다. 그러나 사도 바울이 구약 세계의 이러한 육체적 족보를 창조적으로 해석하여 “그런즉 믿음으로 말미암은 자들은 아브라함의 자손인 줄 알지어다” (개역개정 갈라디아서 3장 7절)라는 급진적인 주장을 펼친 후<sup>23)</sup>, ‘아브라함의 육체에서 난 씨앗’이라는 표현에 대한 비유적 해석의 가능성이 열리게 되었고, 이후 구원받은 자로서의 정체성은 이러한 해석의 바탕 위에서 더욱 공고화되었던 것이다.

문제는 청교도들의 신학이 이처럼 ‘아브라함의 씨앗’에 대한 비유적 해석에 기반하고 있다는 사실에도 불구하고, 그들이 현실에서는 또다시 이 표현을 문자 그대로 받아들이기 시작했다는 점에 있다. 모건은 애초에 비유로 구성된 청교도들의 신학체계가 시간이 갈수록 변질되어 “그들의 신학에서 의도했던 것보다 더 전능자를 가정적으로 만들었다” (domesticating the Almighty than they did in theology; 168)라고 주장하며 이러한 현상을 “청교도 부족주의” (Puritan tribalism)라 표현한 바 있다. 즉, “자신의 자녀들을 불경건으로부터 보호하기 위해” (to protect their children from profanity; Morgan 1966, 170) 감행한 신대륙 이주와, 또 17세기 후반과 18세기에 끊임없이 이어지는 중도 성약(half-way covenant) 및 유아 세례 논

23) 바울 당대의 유대인에게 있어 아브라함의 자손은 문자 그대로 육체적 직계 자손을 의미했다. 즉, 오직 아브라함과 그 자손을 통해 이루어진 이스라엘 열 두 지파의 인원에게만 적용되는 한정적 논리였던 것이다. 바울은 이러한 민족주의적 구원관을 벗어나 예수 그리스도를 믿는 자는 비록 육체적으로 아브라함의 자녀가 아닌 이방인이라 할지라도 아브라함의 족보에 편입됨을 급진적으로 주장함으로써 유대인의 공분을 샀으나, 이를 바탕으로 신약 시대에 갱신된 구원 신학을 정립할 수 있었다.

쟁의 배경에는 문자 그대로 구원받은 성도의 ‘혈육적 씨앗’ 을 오염으로부터 깨끗한 상태(purified)<sup>24)</sup>로 유지하여, 믿음의 새로운 ‘부족’ 을 꾸리려는 폐쇄적 경향이 자리한다는 것이다.<sup>25)</sup> 그리고 이러한 폐쇄주의가 타자화를 필요로 하고, 또 그 결과로 인해 공고해진다는 사실은 자명하다. 따라서 “이 기둥이 무너짐은, 경박하고 게으른 환락 추종자들의 운명이 **우리와 우리 후손들 가운데서** 사라질 것임을 보여주는 듯 하구나” (by its fall, is shadowed forth the fate of light and idle mirth-makers, *amongst us and our posterity*; 필자 강조, 「메리 마운트」 63) 라는 엔디콧의 논평은, 사건의 만족스러운 결과에 대한 의기양양한 발언이기도 하지만, 동시에 “우리와 우리 후손” 이라는 직계 혈통을 오염시킬 수 있는 타자화된 존재에 대한 선별적 배제의 논리를 보여주는 대목으로도 읽혀진다.

위와 같은 생각으로 무장한 청교도들에게, 그들과의 관계를 통해 새로운 생명을 잉태함으로써 혼혈아를 낳을 수 있는 인디언 여성으로 표상되는 타자는<sup>26)</sup>, 그들의 순수한 혈통 계보를 오염시킬 수 있는 굉장히 위협적인 존재가 된다. 브래드포드의 기록과 모튼 및 메리 마운트 공동체를 비난해온 역사적 사료에서 보여준 “인디언 여성” 들에 대한 기록은, 이처럼 청교도 사회에 뿌리깊이 박혀있는 성적-신앙적-사회적 불안을 징후적으로 예시한다.<sup>27)</sup> 청교도의 1차적 역사 사료에서 독자들이 읽어내야 할

24) ‘청교도’ (Puritan)라는 명칭 자체도, 이들의 순수함(purity)에 대한 강박관념적 집착을 잘 예시한다.

25) 2장에서 「유순한 소년」 과 함께 논의될 ‘입양’ (adoption)의 비유 또한, 이러한 청교도 부족주의와 무관하지 않다.

26) 신문수는 「타자의 초상: 인종주의와 문학」 에서 서구와 비서구가 조우하는 이야기가 애초부터 성적인 이미지로 채색되어 있다는 점을 지적하며(62), 원주민들에 대한 여성적인 묘사가 이들을 길들여 순종케하고자 했던 서구인들의 시선을 반영한다고 말했다(64). 동시에, 비록 19세기의 담론이긴 하지만, “19세기 말의 백인 여성들이 백인의 순수한 혈통을 보존해서 전달하는 인종의 수호자” 로 그려지고 있음을 보이는데(67), 따라서 청교도 문헌에서 등장하는 ‘인디언 여성’ 은 이러한 백인 청교도 여성 신자를 대신해 오염된 정체성을 흘려보낼 수 있는 위협적인 타자적 존재이면서도, 동시에 신대륙의 ‘인종 간 조우’ 의 맥락에서도 전형적인 ‘타자’ 의 초상이 된다.

27) 이처럼 신앙적 차원에서 혈통의 오염을 경계하는 청교도들의 잠재된 불안은, 여성의 정절에 대한 의심의 형태로도 나타날 수 있으며, 이러한 무의식이 망상의 형태로 변화하는 과정을 호손의 또 다른 단편 「젊은 향사 브라운」 ( “Young Goodman Brown” )을 통해 살펴볼 수 있다. 작품의 결말부에서 주인공이 이교적 제의의 환상 속에서 보게 되는 장면이, 다름 아닌 아내 “신의” (faith)의 변질 가능성이었다는 점은, 청교도 사회에 내재한, 구원받은 남성들의 뿌리 깊은 성적 불안을 암시하는 것으로도 읽혀질 수 있다.



것은 바로 이처럼 곳곳에 숨겨진 성적 불안의 징후이며, 호손도 작품을 구상하기 위해 이러한 원전을 읽었을 것으로 추정된다.<sup>28)</sup>

하지만 호손은 단순히 원전을 활용하고 그 목소리에 동조하여 자신의 작품을 구성하지 않았다. 호손이 취한 사회-역사가적 특징은, 그 원전이 다루기 꺾끄러워했던 문제를 파악하여 이를 재구성하고 극화하는 방식을 통해 한편의 문학 작품으로 만들어 내는 능력에서 가장 잘 드러난다. 가령 「메리 마운트」에서도 호손은 이처럼 청교도들의 정체성을 위협하는 인디언 여성을 의도적으로 누락시킴으로써, 청교도 사회가 애써 감추고자 했던 혈통의 오염에 대한 성적 불안감이 표면상으로는 성공적으로 억압되고 숨겨질 수 있다는 사실을 넘기지 전달한다. 특히나 작품 속에서 강화된 동물성은, 이 타자화된 메리 마운트 공동체 주민들이 이제는 더 이상 정상적인 성적 관계를 맺을 수 없는 존재가 되었음을 암시한다는 점에서 중요하다. 과거 인디언 여성과는 달리, 동물과 인간은 비록 순간(獸姦)적 관계를 가질 수는 있지만 그 결과로 인해 ‘후손’을 만들 수는 없다. 결국, 앞서 살핀 “우리과 우리 후손”을 위협하지 못할 것이라는 엔디콧의 선언은 이처럼 타자화된 존재의 생식 불능성과, 그로 인해 더 이상 정상적인 가정을 꾸려 청교도 사회 체계의 일부로 진입할 수 없게 되었다는 사실에 대한 선포이기도 한 셈이다. 사라진 인디언 여성의 빈자리는 이처럼 동물성이 강화된 메리 마운트 구성원들의 타자화로 인해 그 의미가 더욱 선명히 부각되면서도 교묘히 은폐되고 있다.

그러나 호손은 여기서 멈추지 않는다. 호손은 이러한 작업과 동시에 능수능란하게도 작품의 곳곳에 성적인 함의(sexual connotation)를 내포한 요소들을 흠어 배치함으로써, 성적 불안이 비록 억압되어 있지만 여전히 사회 곳곳에서 그 흔적을 찾아볼 수 있는 상태로 편재하고 있음을 주의 깊은 독자들에게 알린다. 실제로 작품 속에는 “수사슴의 머리와 뿔,” “염소의 수염과 뿔,” “일어선 곰”(bear erect; 55)과 같

---

28) 호손이 참고했을 법한 원전에 대한 연구는 콜라쿠시오의 책 603쪽 120번 각주에 자세히 설명되어 있다. 기존의 연구에 따르면 인디언과의 부적절한 관계를 언급한 브래드포드의 『플리머스 플랜테이션 일지』가 직접적으로 호손에 의해 인용되었을 가능성은 낮다고 한다. 하지만 동일하게 인디언과의 부적절한 관계를 언급하는 『브래드포드 총독의 편지 모음집』(*Governor William Bradford's Letter Book*)은 1827년 11월 호손에 의해 대출된 적이 있으며 따라서 호손은 이를 읽었던 것으로 보인다(Colacurcio 606). 이외에도 브래드포드의 기록을 그대로 문자 그대로 답습하는 역사 기록이 많았다는 점에서 호손이 브래드포드의 기록에 나타나는 인디언 여성과 부적절한 관계 에피소드를 몰랐다고 보기는 힘들 것 같다.

이 남근적 상징으로 표현되고 있는 타자들이 그 상징의 핵심과도 같은 오월제 기둥 주위를 맴돌며 춤을 추는 모습이 등장한다. 히스는 이러한 남근적 상징들과 이들을 묘사하는 “계속 웃음을 터뜨리느라 이쪽 귀에서 저쪽 귀까지 뻗친 길고도 무척 깊어 보이는 입 앞에서 빨간 코가 건들거리고 있었다” (with red noses pendulous before their mouths, which seemed of awful depth, and stretched from ear to ear in an eternal fit of laughter; 「메리 마운트」 56)라는 구절을 카니발적 방출행위를 표현하는 것으로 간주하여, 이들의 모습이 수간적 행위를 암시하고 있다고 지적한 바 있다(Heath 57). 그뿐만 아니라, 오월제 기둥 그 자체에 대한 묘사 또한 주목해 볼만 한데, 이 기둥의 밑단을 장식하고 있는 “풍성한 장미 화관” (abundant wreath of roses; 55)은 그 중에서도 특히 눈길을 끈다.

이 초록 잎과 꽃들의 화려함이 끝나는 곳에, 꼭대기에 달린 칠색(七色)기의 화려한 색깔로 칠해진 오월제 기둥의 몸통이 있었다. 맨 아래의 초록 가지에는, 풍성한 장미 화관이 걸려 있었는데, 그 중 일부는 **이 숲의 가장 양지바른 곳에서 딴 것들이었으며, 좀 더 짙은 붉은 색의 다른 일부는 식민지 주민들이 영국으로부터 가져온 씨로 기른 것들이었다** (필자 강조).

Where this green and flowery splendor terminated, the shaft of the May-Pole was stained with the seven brilliant hues of the banner at its top. On the lowest green bough hung an abundant wreath of roses, *some that had been gathered in the sunniest spots of the forest, and others, of still richer blush, which the colonists had reared from English seed* (필자 강조, 55).

“이 숲의 가장 양지바른 곳에서 딴” 것들과, “영국으로부터 가져온 씨로 기른 것”이라는 표현이 말해주듯 오월제 기둥을 장식하고 있는 화관은 신대륙에 영국이라는 다른 지역적 요소가 이식된 성격을 지니고 있다. 그렇기 때문에 이들을 단순히 사제가 말하듯, “영국의 옛 즐거움과 이 신세계의 신선한 숲이 더 경쾌한 즐거움으로 넘치는 풍요로운 합창” (a chorus, rich with the old mirth of Merry England, and the wilder glee of this fresh forest; 「메리 마운트」 57)이라고 보기에는 무언가 미심쩍은 구석이 있다. 앞서 논했던 바와 같이 청교도들의 ‘순수한 씨앗’에 대한 편집증적 불안이라는 맥락에서 이를 해석해 본다면, 이 일화는 ‘잡종’의 가능성, 즉 혈통의 난잡함과 오염, 다른 말로 성적 ‘문란함’을 의미할 수 있기 때문이다. 다시 말해, 오월제 기둥은 그 자체가 가진 남근적 형상 및 이교적 제의의 의미 외에도, 의도

적으로 청교도에게 덧씌워진 관점으로 작품을 서술하고 있는 서술자에 의해서도 다시 한 번 ‘문란’이라는 성적인 의미를 부여받는다. 오월제 기둥은 그런 의미에서 이중적으로(동물성 및 성적 문란) 타자화된 메리 마운트 주민들의 분신이 될 수 있으며, 마지막 순간에 엔디콧에 의해 “오월의 왕과 왕비의 머리 위로 던져진 장미 화관” (wreath of roses . . . over the heads of the Lord and Lady of the May; 「메리 마운트」 66)은, 이들 신혼부부가 구출된 난잡하고 문란했던 과거를 기억하라는 준엄한 청교도 지도자의 경고이자 당부로도 읽혀진다.

사실 서술자가 들려주는 메리 마운트 공동체의 역사에 따르자면, 작품 속에서 이처럼 동물의 상태로 타자화 되고 또한 성적인 함의를 지니게 된 자들은 애초에 그냥 순수하게 놀이와 예술을 좋아하는 예술가 계층이었던 것으로 보인다. 이들의 면면을 살펴보면 “런던 거리에 어지간히 알려진 음유시인들” (minstrels, not unknown in London streets), “귀족의 홀을 무대로 삼는 떠돌이 배우들” (wandering players, whose theatres had been the halls of noblemen), “무언극 배우들” (mummers), “줄타기꾼” (rope-dancers), 그리고 “야바위꾼” (mountebanks) 등, 사회적 하층민이자 예술가 계층을 이루는 인물들이다. 한 마디로, “온갖 종류의 판따라패” (mirthmakers of every sort; 「메리 마운트」 59)였다. 하지만 호손의 서술자는 엔디콧의 청교도 공동체와 메리 마운트 공동체가 충돌하는 사건 바로 그 당일에 이들을 남근적 상징으로 중무장한 동물처럼 묘사해 버림으로써, 작품의 서두에서 서술자 자신이 밝힌 “명랑함과 침울함” (54)이라는 이분법을 교묘히 해체한다. 이제 독자들은 서술자가 서두에서 강요한 이러한 이분법의 차원을 넘어, 작품 속 타자화 작업을 진두지휘하는 청교도들이 강요하는 차고 넘치는 성적 이미지를 어떻게 해석해야 하는지의 문제에 직면하게 된 것이다. 이처럼 호손은 「메리 마운트」 곳곳에서 성적인 차원에서도 타자화 당한 요소들을 남겨놓음으로써 그 불안이 단지 억압되고 은폐되었을 뿐, 여전히 청교도 사회의 기저에 존재하고 있음을 암시한다. 이들 동물처럼 묘사된 타자화 대상들은 비록 관계를 맺지 못하고 그로 인해 가정을 이룰 수 없을 것이지만, 언제까지나 정상적인 가정(이디스와 에드가 부부의) 주위를 뛰어 돌며 이디스와 에드가에게, 그리고 독자들에게 자신의 존재를 상기시킨다. 다시 말해, 이 결혼으로 구성될 청교도 사회의 깊숙한 집단 무의식에는 정상적인 가정-교회-국가의 사회 시스템

으로 편입되지도 못한 채 타자화되어 억압당한 존재에 대한 불안이 있었고, 지금도 존재한다는 사실을 호손은 작품 속에 흔적으로 남겨 놓았던 것이다.

공동체 경계의 외부에 위치한, 타자화된 대상에 대한 잠재적 불안을 이처럼 사회 체제로부터 배제하는 방식으로 해결하였다면, 공동체 내부 구성원들이 보여주는 사회적 불안은 결혼을 통해 가정을 구성하고 그 가정을 사회 체제 내로 편입시키는 체계적인 방식을 통해 해결되어졌음 또한 「메리 마운트」는 예시한다. 굿맨은 모튼의 추방 사건의 배후에 자리한 청교도 사회의 근원적 불안을 추적하는 과정에서 역사적 사료와 기록에 나타난 모튼과 그 공동체를 일컫는 청교도들의 표현이 “둥지”(nest)와 같이, ‘가정’(home)을 연상시키는 단어들로 구성되어 있다는 사실에 주목한다(53-54). 굿맨의 논의에 따르면 ‘가정’은 “환대라는 위장막 아래에서, 식민지의 공무가 사적이고 가정적인 문제로 은폐될 수 있는 잠재적으로 통치 불가능한 사법권역”(Under cover of hospitality, the home became a new and potentially ungovernable jurisdiction in which affairs of the colony could be concealed as private, domestic matters; Goodman 54)을 의미한다. 앞서 살핀 ‘청교도들의 잠재적 불안’이라는 특수한 맥락에서, 이처럼 사적인 영역으로서의 ‘가정’은 공식적으로 남녀 간의 성적 관계가 인정되는 공간이기도 하지만, 동시에 사적인 영역의 특성상 혈통의 오염이 발생하고 은폐될 수 있는 영역이기도 하다. 다시 말해 청교도 공동체에 비친 모튼의 공동체는 자신만의 ‘가정’을 구성해 언제 구원받은 백인들(=청교도)의 정체성을 위협하는 오염된 후손의 생산소로 돌변할지 모르는, 시한폭탄 같은 사회 위협요소였기에 반드시 해결되어야만 했던 것이다. 이러한 이유로 이들 청교도 사회 체제 외부에서 수립된 모튼의 ‘가정’은 해체되거나, 청교도 사회의 통치권역 내부로 편입되는 양자선택의 기로에 설 수 밖에 없었던 것으로 보인다. 모튼의 경우 당시 문제를 관할하던 플리머스 공동체는 전자의 선택지를 골랐지만, 「메리 마운트」에서 이디스와 에드가가 결혼하여 탄생시킨 가정을 지켜보던 엔디콧과 매사추세츠 베이 콜로니는 후자를 선택했다. 「메리 마운트」서술자의 표현을 빌리자면, “소름끼치는 성도들이 명량한 죄인들 위에 **사법권을 확립**”(grisly saints establish their jurisdiction over the gay sinners; 필자 강조, 62) 하기로 결정하였던 것이다.

그렇다면, 엔디콧은 왜 이디스와 에드가 부부 가정을 선택하여 청교도 사회의

통치권역 내부로 편입시키려 했을까? 밀러(John N. Miller)는 「메리 마운트」를 축 제극이 그 나름의 전통과 방식대로 받아들여지지 못하는 현실에 대한 비판이라 주장하며 이디스와 에드가를 “흥을 깨는 자” (spoil-sports; 117)로 지칭한 바 있다. 밀러는 이들 부부가 청교도 공동체로 강제로 편입되기 이전부터 이미 엔디콧이 표상하는 청교도적 가치와 윤리관을 가지고 있었음을 주장하며(116-117), 엔디콧과 이들 사이에 “삶의 방식과 태도에 대한 차이로 인해 발생하는 갈등” (conflict between differing attitudes or ways of life; 117)을 찾아볼 수 없는 이유가 그 때문이라고 지적한다. 다시 말해, 이들이 이미 청교도 사회가 추구하는 가치에 맞아 떨어지는 인물이었기에 선택되었다는 것이다.<sup>29)</sup> 하지만 이 부부가 다른 이들이 ‘배제’ 되어 동물처럼 타자화되는 와중에 유독 선택될 수 있었던 이유에 대한 또 다른 실마리는, 앞서 논의하였듯 오직 남자만으로 이루어져 제대로 된 가정을 이루지 못한 당시 엔디콧 일행의 역사적 특수성에서 찾아볼 수 있을 것이다. 앞서 살핀 1629년 4월의 편지가 암시하듯, 아직 제대로 된 가정이 세워지지 않은 청교도 사회 체계에 이들 부부가 편입된다는 것은 이들이 청교도 공동체의 첫 가정이 된다는 것을 의미한다. 나아가 이들이 청교도 공동체로 편입됨으로써, 가정-교회-국가로 이루어지는 사회 체계에서 비어 있었던 ‘가정’ 이라는 마지막 남은 퍼즐의 자리를 채움을 의미하기도 했다. 이러한 가정의 사회 체계로의 편입은, 굿맨의 연구가 암시하듯 사적인 영역이 공적인 영역의 통제 영역 아래에 놓이게 된다는 것을 의미하며, 그로 인해 공동체적 차원에서 혈통의 오염을 일으킬 수 있는 성적 불안 요소를 견제할 현실적인 대처방안이 된다. 「메리 마운트」에서 이제 막 수립되고 있는 엔디콧의 청교도 공동체는, 정상적인 가정을 자신의 체제로 흡수하여 가정-교회-국가의 사회 체제를 완성함과 동시에, 반대 세력 및 잠재적 불안과 같은 부정적 요소를 가정을 이룰 수 없는 ‘비정상적 존재’로 타자화하여 사회 체제로 합류하는 것을 배제하는 방식을 선택했다.

작품 속에서 이처럼 사적인 가정이 공적인 사회 체제 안에 들어오는 과정을 가장 잘 예시하는 상징적인 대목은, 블랙스톤 목사의 주례에 의해 시작된 가장(假裝) 결혼

---

29) 벨 또한 에드가와 이디스를 “억제와 음욕의 극단 사이에 위치한 이상적인 평균” (a kind of ideal mean between the extremes of repression and sensuality)으로 평가하며, 따라서 그들이 엔디콧을 만나 청교도 공동체로 편입되기 이전부터 이미 메리 마운트 주민들의 “쾌락주의” (hedonism)에 대해 회의적으로 느꼈을 것이라 주장한다(120).

예식이, 엔디콧이라는 행정가의 축도로 진짜 결혼식으로 마무리 되는 장면일 것이다. 또한, 이 장면은 블랙스톤 목사로 상징되는 종교적 영역과 긴밀한 관계를 맺고 있던 가정 이, 엔디콧으로 상징되는 국가, 통치권과 같은 공적 영역으로 포섭되는 과정을 암시한다. 실제로 엔디콧의 다음과 같은 아이러니한 축도는, 이처럼 가정이 공적인 영역을 지원하기 위해 통제되어 역할을 부여받게 되는 “뉴잉글랜드 지방의 미래 모습” (The future complexion of New England; 「메리 마운트」 62)을 잘 보여준다<sup>30)</sup>.

이 젊은이에게는, 용감히 싸우고, 진지하게 노동하고, 경건하게 기도할 자질이 보인다. 그리고 이 처녀에게는, 그 자신이 자라난 방식보다 더 나은 방식으로 자녀를 길러내는, 우리 새 이스라엘의 어머니 역할에 걸맞은 자질이 보인다.

There be qualities in the youth, which may make him valiant to fight, and sober to toil, and pious to pray; and in maiden, that may fit her to become a mother in our Israel, bringing up babes in better nurture than her own hath been. (66)

이는 겉으로 보기엔 새로 출발하는 가정에 대한 전형적인 청교도식 묘사이지만, 자세히 뜯어본다면 사용된 동사 하나 하나가 예사롭지 않음을 알 수 있다. 가령 “싸우다” 라는 표현은 공동체 및 국가적 차원에서 국민의 의무와 관련된 것이며, “기도하다” 라는 표현은 이 가정이 사회 체제의 한 일부인 교회와 밀접한 관련을 맺게 될 것임을 암시한다. 이처럼 가정이 공적인 영역의 영향력 아래에 들어가게 될 때, “노동” 또한 자신의 자식과 아내를 먹여 살리는 개인적이고 사적인 차원의 일이 아닌, 공동체의 생존과 번영의 밑거름이 되는 공적 성격을 띠게 될 것임을 엔디콧은 명시한다. 노동뿐만 아니라 자녀 양육의 문제도 더 이상 ‘가정’ 에 국한된 사적인 일이 될 수 없다. 자녀를 양육한다는 것은, 곧 오염되지 않은 순수 혈통의 “이스라엘” 자손

30) 한편 엔디콧은 “우리의 사회 질서를 위반하는 자에게는 자비를 보여줄 수도 있지만, 우리의 종교를 분란에 빠뜨리는 자는 각오하여야 할 것이다” (For such as violate our civil order, it may be permitted us to show mercy. But woe to the wretch that troubleth our religion!; 「메리 마운트」 64)라며 종교와 사회적 질서(국가, 정치)의 영역을 분리하려는 것처럼 보이는 발언을 하기도 했다. 하지만 앞서 살핀 논의와 이제 인용된 구절에 비추어 볼 때, 엔디콧이 둘 사이의 연관 관계를 부인하면 할수록 가정-교회-국가라는 사회 체제의 공고화는 더욱 더 눈에 띈다. 엔디콧의 필사적인 부인은, 어쩌면 이러한 사회 구조(타자화 시키고, 불안을 억압하며, 공적 영역이 사적 영역을 침범하는)가 드러나지 않고 은폐되어 공동체 전반을 움직이는 이데올로기처럼 작동하여야 한다는 그의 생각을 엿보게 해 주는 것일지도 모른다.

(아브라함의 자손)을 길러내는 것을 의미하기 때문이다. 모건이 『청교도 가정』에서 줄곧 주장하듯, 가정은 이제 청교도 사회 체제를 유지하고 이어나갈 순수 혈통의 구원 받은 성도를 길러내고 구원에 이르는 신앙적 지식을 교육하는 공적인 성격 또한 지니게 되었다(Morgan 1966, 87-99).

하지만 이처럼 배제되지 않고 청교도 사회 체제로 편입된 정상적인 가정의 앞날이 마냥 “천국으로 가는 길” (heavenward; 「메리 마운트」 67)처럼 평탄하지는 않다는 것 또한 짐작해 볼 수 있다. 특히나 호손은 「메리 마운트」를 통해 매사추세츠 베이 콜로니의 실질적인 첫 가정이 폭력과 강압에 의해 강제로 편입되었다는 사실을 독자들에게 끊임없이 상기시킨다. 다시 말해 에드가와 이디스 가정의 편입은, 사적인 영역에 대한 공적인 영역의 폭력적이고 강제적인 침범을 상징한다. 이러한 사회 체제 하에서의 가정에 소속되어 살아가는 구성원들의 앞날이 순탄치만은 않을 것임을 호손은 이디스와 에드가가 걸어갈 “천국으로 가는 길”이라는 표현 뒤에 “어려운 길을 따라” (along the difficult path; 67) 라는 부연설명을 붙임으로써 암시하고 있다.

한편, 「메리 마운트」의 연장선상에서 읽혀 질 때 「엔디콧과 붉은 십자가」는, 이처럼 사적 영역이 공적 영역에 의해 침범당한 사회내부에서 타자화의 방식이 어떻게 또 다른 형태로 작동하는지를 예시하는 작품이 된다. 기존의 비평에서 「붉은 십자가」는 종종 미국 독립혁명의 주제와 연관되어, 호손의 역사의식 및 당대 역사가들의 “낭만주의적 역사편찬에 대한 날카로운 풍자” (A pointed satire of romantic historiography; Nickel 348)로 해석되어 왔다<sup>31)</sup>. 본 연구는 이러한 선행 연구의 타당성을 인정하면서도, 앞서 「메리 마운트」에서 논한 청교도 공동체의 타자화 전략이라는 사회적 주제에 초점을 맞출 것임을 미리 밝혀둔다.

「메리 마운트」와 「붉은 십자가」가 다루고 있는 역사적 시기는 일견(一見)

---

31) 가령, 콜라커쇼는 작품 속 또 다른 중요한 등장인물인 로저 윌리엄스(Roger Williams)에 주목하여, 서로 다른 종류의 종교적 분리주의 중 엔디콧으로 대변되는 종류의 분리주의가 청교도 공동체의 주도권을 잡았고 후일 독립혁명 이후 미국의 주류가 되었음을 작품이 말한다고 지적한다(221-238). 신문수 역시 「붉은 십자가」를 미국 독립혁명의 맥락에 놓고, 작품을 예행론적 섭리사관에 대한 호손의 역사적 의문 제기로 파악하여 이른바 “‘뉴잉글랜드의 길’이 윌리엄스나 브렛스트릿으로 표상되는 타협과 관용의 정신보다는 엔디콧으로 표상되는 반항과 폭력의 깃발에 의해 선도되어 왔다” (1998, 101)는 결론에 이른다.

그리 먼 것처럼 보이지는 않는다. 전자의 경우 1628년 가을에서 1629년 여름 사이에 발생한 사건이고 후자의 경우는 1634년 11월에 발생한 일이기며, 두 작품이 다루는 시기는 넉넉잡아도 6년의 차이만 난다. 하지만 이 6년 동안 청교도 공동체는 새로운 역사적 국면에 접어들게 되었으며, 두 작품에 나타난 ‘타자화’ 방식의 연속성과 차이는 청교도 공동체가 겪어온 이러한 변화의 양상을 반영한다.

1630년은 두 작품에 나타난 청교도 공동체 변화양상의 분수령이 되는 지점이다. 이 해에 존 윈스롭을 위시하여 가정 단위로 구성된 청교도들이 뉴잉글랜드 지방에 상륙하여 매사추세츠 베이 식민지를 출범시켰던 것이다. 따라서 1629년 「메리 마운트」에 등장하는 엔디콧을 비롯한 “청교도 무리들”이 가정-교회-국가로 이어지는 사회 체제를 완전히 갖추지 못한 상태였다면, 이와는 달리 1630년 본격적인 이주가 시작된 지 4년 후 1634년의 「붉은 십자가」는 위계질서적 사회 구조가 어느 정도 공고히 선 상태의 세일럼(Salem) 청교도 공동체를 다룬다. 엔디콧 또한 과거 “무리들”(bands)로 지칭된 폭력집단을 이끌던 우두머리와 같은 이미지에서 벗어나, “세일럼 민병단”(Salem trainband; 「붉은 십자가」 433)이라는 나름대로 어엿한 시민군을 이끌고 “군사 훈련을 소집”(mustered for martial exercise)하여 명령을 내리는 공동체 지도자의 모습으로 탈바꿈한다. 「붉은 십자가」의 첫 장면은 이처럼 변화된 위상의 엔디콧과 「메리 마운트」에 비해 더욱 공고화되고 체계화된 청교도 사회 체제를 예시하며 시작된다.

그렇지만 이 시기는 공동체의 기틀이 잡힌 지 얼마 지나지 않은 때이며, 청교도 공동체는 여전히 인디언 및 주위 타 공동체들과 경쟁 관계에 놓여 있기도 했다는 점 또한 기억할 필요가 있다. 따라서 구성원들의 결속력을 더욱더 공고화하는 작업이 요구되었을 것으로 보이며 그 과정에서 타자화는 필수적 과정이었다. 즉, 공동체의 정체성은 대자적 타자와의 끊임없는 비교를 통해 생성되고, 또한 짐멜(Georg Simmel)이 지적하듯 어느 특정한 사회나 공동체 내부에는 언제나 “비유기적으로 집단에 덧붙여 있지만, 동시에 집단의 유기적 구성원을 이루는”(88) 이방인의 존재가 있기 마련이라는 점을 상기해 본다면, 청교도 사회는 구원받은 성도로서의 정체성을 지켜내기 위해 끊임없이 이러한 이방인적 존재를 타자화하는 작업을 필요로 했을 것이며 「붉은 십자가」가 다루는 이 시기 또한 예외는 아니다.



청교도 사회가 성립될 시점부터 특정한 대상이 사회 체제 자체로 편입되는 것을 막고 배제하는 방식으로 타자화 했다는 사실을 앞서 「메리 마운트」 논의를 통해 살펴보았다. 하지만 이미 일차적 타자화를 통해 배제할 자는 배제하고, 포함할 자는 포함하여 구성된 「붉은 십자가」의 청교도 사회에서는 「메리 마운트」에서 사용한 전략과 동일한 방식이 동원될 수 없다. 그렇다면 이미 그 사회 내부에 포함되어 있는 대상을 타자화 할 수 있는 방법은 무엇일까? 다시 말해 「붉은 십자가」는, 이미 내부인의 범주에 포함된 사람을 더 정교한 논리를 동원하여 어떻게 내부인이면서 동시에 외부인으로 만들 수 있을 것인가라는 정치적 타자화의 논리를 다루는 문제적 작품이 된다. 앞서 서론에서 밝힌 크리스테바의 ‘비체’처럼, 「붉은 십자가」에 나타난 순회 설교자와 간음한 여인은 본래 청교도 사회의 일원이었지만 공동체로부터 배척당했고, 따라서 이들 각각에 대한 청교도 공동체의 반응은 청교도 공동체 내부에 자리한 은폐된 불안을 징후적으로 보여준다.

「붉은 십자가」에서 청교도 공동체가 내부 구성원을 타자화 하는 방식은 그 대상을 가정-교회-국가라는 사회체제에 부적합한 것으로 판정한다는 원리에 있어서는 「메리 마운트」의 것과 동일하며 그 연장선상에 있다. 하지만 각각의 공동체가 타자화의 대상을 청교도 사회체제에 맞지 않는 것으로 낙인찍는 방식은 미묘하게 차이를 보인다. 「메리 마운트」가 대상을 ‘동물’과 같이 인간 이하의 상태로 격하시켜 아예 사회 체제에 편입되지 못하도록 하는 전략을 사용했다면, 앞서 살핀 대로 사적인 영역이 공적인 영역에 의해 잠식되며 수립된 「붉은 십자가」의 청교도 공동체에서는 이미 체제 내부에 있는 구성원을 ‘공공의 시선’ (public gaze)에 노출시키는 방식을 통해 내부인이면서도 동시에 외부인으로 타자화한다. 가령, 전자에 나타난 “인두질 및 귀를 자르는” (branding and cropping of ears; 「메리 마운트」, 64) 형벌이 대상을 외형적으로 괴물처럼 만들어 격하시키는 대표적 방식이라면 후자에서는 “차꼬” (stocks; 「붉은 십자가」 434)형(刑)처럼 “정오에 한 시간 동안 온갖 방식의 치욕을 당하도록” (undergo their various modes of ignominy, for the space of one hour at noonday) 공공장소에 세워두는 형벌을 통해 대상을 공공의 시선에 노출시키는 방식이 주로 사용된다. 「붉은 십자가」에 등장하는 인디언, “겉옷의 가슴팍에 A라는 글자를 달고” (wear the letter A on the breast of her gown; 435) 살

아가는 여인, 그리고 마찬가지로 가슴팍에 “방탕한 순회설교자” (A Wanton Gospeller)라는 표식을 붙이고 다녀야 하는 한 남자는, 각각 청교도 사회가 행하는 이러한 내부 타자화, 혹은 정치적 타자의 유형을 예시 또는 암시하는 인물이라는 점에서 주목이 요구된다.

우선 인디언의 경우는 엄밀히 말하자면 청교도 사회체제 안에 포함된 구성원이 아니다. 사실 이들이 등장하는 첫 장면의 묘사는 일견 상당히 호의적인 것처럼 보인다. 서술자는 “몇몇의 당당한 모습의 인디언들이, 태곳적 인디언의 모든 화려함과 위엄을 지닌 채 서서 그 광경을 주시하고 있었다” (A few stately savages, in all the pomp and dignity of the primeval Indian, stood gazing at the spectacle; 436)라고 그날의 분위기를 읊는데, 여기에 묘사된 인디언들은 백인의 관념화한 ‘고결한 야만인’ (noble savage)의 전형을 연상케 한다. 하지만, 뒤이은 “청교도들의 화승총에 비하면, 부싯돌로 만든 화살촉이 끼워진 그들의 활은 유치찬란했다” (Their flint-headed arrows were but childish weapons, compared with the matchlocks of the Puritans)라는 서술자의 부연설명은 그들의 고귀한 이미지를 단숨에 날리며, 이들이 아직 청교도 백인 남성에게 비해 “미성숙한” (childish), 따라서 격하된 존재임을 보여준다. 나아가 엔디콧의 일장연설 장면에서도 인디언은 “야만인” (savage; 438)이라 불리며 “늑대”와 “곰” 등 초기 청교도 사회에 있어 위협의 대상이었던 금수(禽獸)와 동일한 위상으로 설정되는데<sup>32)</sup>, 이를 종합할 때 이들은 사회 자체에 편입되지 못한 채 동물과 같은 위상으로 격하된 「메리 마운트」식 ‘괴물화를 통한 타자화’의 희생자라 볼 수 있겠다.

반면, 『주홍 글자』의 헤스터 프린을 닮아 있는<sup>33)</sup>, “겉옷의 가슴팍에 A라는 글자를 달고” 살아가는 여인은 ‘공공의 시선’이라는 청교도 공동체의 처벌 방식을 잘 예시하는 인물이다<sup>34)</sup>. 작품 속에는 “차꼬형”과 같이 유달리 공공의 시선에 노

32) A howling wilderness it is! The wolf and the bear meet us within halloo of our dwellings. The savage lieth in wait for us in the dismal shadow of the woods (438).

33) 『주홍 글자』와 『붉은 십자가』의 유사성과 연관성에 대한 정리는 Bertani and Newman의 *A Reader's Guide to the Short Stories of Nathaniel Hawthorne* 91쪽을 참조.

34) 물론, 이 사회에도 여전히 “강아지처럼 귀가 잘리고” (whose ears had been cropt, like those of puppy-dogs), “낙인찍히고” (branded), “코가 잘린 채 그슬린” (his nostrils slit and seared; 435)자들처럼, 신체 훼손의 형벌이 남아 있는 것으로 보인다. 이러한 신체 훼손 형벌을 앞서 인간 이하의 존재로 만드는 타자화 전략의 한 방식으로 소

출시키는 형벌이 많이 등장한다. 이러한 형벌은 청교도 사회에서 공적인 영역이 차지하는 비중에 대해 짐작케 하며, 마치 푸코의 파놉티콘처럼 “그의 기운에 도취된 흥분한 사람들의 얼굴을 응시하는” (*gazed round at the excited countenances of the people, now full of his own spirit*; 필자 강조, 440) 엔디콧의 시선 또한, 그러한 공적이고 전체주의적인 사회 분위기를 확증한다. 가슴팍에 아마도 ‘간통’ (adultery) 을 상징하는 A라는 글자를 달고서 평생을 “오명과 씨름하며” (*sporting with her infamy*; 435) 공공의 시선에 맞서 살아야 하는 이 여인은 비록 그 자체로 타자화 된 존재라 보기는 힘들지만 뒤에 논의할 “방탕한 순회설교자” 와 관련하여 중요한 시사점을 제공한다.

우선 그녀가 받고 있는 ‘공공의 시선’ 앞에 던져지는 형벌이 본 논의와 관련된 맥락에서 주목되는 이유는, 가정이 청교도 사회 체제의 일부가 되며 발생한 ‘공적영역의 사적 영역 침범 현상’ 과도 이 형벌이 무관하지 않기 때문이다. 실제로 서술자는 「붉은 십자가」가 배경으로 하는 청교도 공동체에서 처벌의 다양한 양상이 관찰되는 이유에 대해 “가장 비밀스런 죄까지 샅샅이 수색하여, 발견된 것들을 두려워하거나 호의를 봐주지 않은 채 한낮의 가장 밝은 햇빛 아래 까발리는 것이 우리 선조들의 정책이었” (*It was the policy of our ancestors to search out even the most secret sins, and expose them to shame, without fear or favor, in the broadest light of the noonday sun*; 436)기 때문이라고 논평한다. 사실 “가장 비밀스런 죄”란 주위에 보는 이 없이 저질러진 죄를 의미할 것인데, ‘가정’이라는 지극히 사적인 공간에서 저질러진 죄를 의미할 가능성이 높다. 이 여인이 저지른 ‘간음’의 죄 또한 이처럼 가정에서 저질러진 ‘비밀스런 죄’에 해당한다. 하지만 그녀는 바로 이처럼 지극히 사적인 영역에서 벌인 죄로 인해 공공연히 정죄 당하게 되며, 바로 이 지점에서 청교도 공동체의 특수성이 암시된다. 앞서 「메리 마운트」의 논의를 참고

---

개한 바 있는데, 비단 이러한 의미 뿐 아니라 신체 훼손을 통해 영원히 타인의 눈에 띠도록 노출시키는 방식으로 볼 수 있겠다. 이와 관련하여 푸코(Michel Foucault)는 「감시와 처벌: 감옥의 역사」에서 사법적 신체형이 성립될 수 있는 두 가지 조건으로 “형벌의 희생자에게 흔적을 남길 것”과 사법 측의 “힘을 과시하는 사법의 의식 그 자체”가 되어야 함을 주장한 바 있다(67-69). 다시 말해, 신체 형벌 자체에 권력의 경제학적 논리와 같은 고유의 의미가 있다는 것인데, 작품 속에서 언급된 신체형 또한, 공공의 시선에 노출시킨다는 점과 타자화 시키는 청교도들의 우위와 통제권을 확증해 준다는 점에서 푸코의 논의와 관련이 있다.

하자면, 여인의 간음은 곧 혈통의 오염을 의미했다. 따라서 이 여인은 비록 공동체 구성원으로 이미 포함되어 있었을지라도 구원받은 자들로 이루어진 청교도 공동체의 정통성에, 그 내부에서 균열을 일으킬 수 있는 존재였기에 공동체 차원에서 단죄당해야 했던 것이다. 요컨대, 이 여인의 처벌은 청교도 공동체에서 ‘가정’ 이 더 이상 개인의 사적인 영역이 아니라 구원받은 자의 순수 혈통을 길러내어 공동체를 유지할 의무를 부여받은 ‘공적인 영역’ 이 되었음을 다시 한 번 확인해주며, 동시에 청교도 사회에서 공적 영역과 사적 영역이 이루는 불균형을 예시한다는 점에서 의미가 있다.

마지막으로 논할 “순회설교자” 는 작품 속에서 가장 뚜렷하게, 그러나 동시에 가장 은밀한 방식으로 타자화된 존재이며, 따라서 인디언과 간통을 저지른 여인보다 더욱 더 문제적이다. 여인은 명백히 가정과 관련된 죄를 지어 그것을 공공에 노출시키는 방식으로 처벌을 받았지만, 이 설교자는 분명 ‘종교적’ 차원에서 문제를 일으켰음에도 불구하고 “방탕한” 이라는, 성적문란을 암시하는 것으로도 읽힐 여지가 있는 낙인이 찍혀 공공의 시선에 노출되고 있기 때문이다. ‘아마도 그가 엔디콧에게 대놓고 반항하는 것은 그만큼 자신이 받아야 할 형벌보다 지나친 형벌을 받은 사실에 대한 억하심정 때문이었는지 모를 일이다. 그를 묘사하는 대목을 조금 더 자세히 보자.

그 남자는 광신주의 자체가 인간으로 변한 것처럼 큰 키에, 호리호리하고 가는 형상이었으며, 사회, 종교 지도자들의 틀림없는 판단의 재가를 받지 않고 성서 해석을 감히 시도했음을 암시하는 “방탕한 순회설교자” 라는 표식을 그 가슴에 달고 있었다. 그의 태도는 화형대 위에서도 이단적 사상을 고수하겠다는 그의 열의를 가감없이 보여주고 있었던 것이다.

The man was a tall, lean, haggard personification of fanaticism, bearing on his breast this label,—A WANTON GOSPELLER,—which betokened that he had dared to give interpretations of Holy Writ, unsanctioned by the infallible judgment of the civil and religious rulers. His aspect showed no lack of zeal to maintain his heterodoxies, even at the stake (435).

인용된 부분에서 주목할 것은, 그가 고발당한 원인이 바로 “사회, 종교 지도자들” 과 밀접한 관련이 있다는 대목이다. 사실 그의 일차적 죄목은 ‘종교적’ 으로 이단적인 사상을 가진 것이라 볼 수 있지만, 그는 종교 지도자뿐만 아니라 사회 지도자들에게도 인정받지 못한 채 더욱 많은 비난을 당한다. 실제로 이 설교자를 묘사하기 위해 동원

된 단어인 “wanton” 은 17세기 당대 뉴잉글랜드 사회의 이단에 대한 고질적 경계심을 고려한다면 ‘반항적인’ 또는 ‘정도에서 벗어난’ 정도의 의미로 번역될 수 있을 것이다. ‘끌기 힘든’ 이라는 “wanton” 의 어원적 의미를 고려한다면 이는 공동체의 신앙적 기초에 발맞추지 않고 주류적 흐름을 이탈하여 사회적으로 물의를 일으킨 자에 대한 사회적 낙인이 되며, 종교적 차원의 정죄가 사회적 차원의 수사로 표현됨을 보여준다. 하지만 그에 대한 정죄는 이처럼 교회-국가의 차원에서 끝나지 않는다. 이미 청교도 공동체의 내부 구성원인 그가 타자화 되기 위해서는, 가정-교회-국가의 삼중적 차원의 단죄가 필요하기 때문이다. 특히나 그에게 붙여진 “wanton” 이라는 수식어는 ‘방탕한’ 이라는 의미를 지니기도 하는데, 17세기 이후 후대로 갈수록 앞서 언급한 ‘반항적인’ 의 뜻은 주로 어린아이들에게 적용되고 이러한 성적 문란의 의미가 용례에서 자주 관찰된다는 점을 참고한다면(“wanton,” *OED*), 19세기 호손 당대의 독자들에게 “wanton” 은 단순한 ‘반항적’ 이상의 의미로 입혀졌을 가능성이 있다. 다시 말해, 그가 분란을 일으킨 종교적 영역 외에도 사회적 차원과 가정적 차원 모두에서 문제적 존재로 낙인찍어 사회적 외톨이(social outcast)로 만드는 작업이 뒤따랐던 것이며, “방탕한” 이라는 낙인은 종교적 차원에서 그가 일으킨 문제가 가정적, 성적(sexual)인 차원으로 전이되었음을 보여주는 미묘한 예시가 된다.

그리고 이처럼 가정적 차원의 전이를 통해 이루어지는 타자화는 청교도 사회 내에 자리한 성적인 불안을 교묘히 자극하는 방식으로 이루어지기에 더욱더 은폐적인 작업이 된다. 사실 이단과 성적 방종, 타락을 연결시키는 수사법은 성경에서 그 기원을 찾을 수 있는 오래된 전통이다.<sup>35)</sup> 그럼에도 불구하고 이처럼 성적인 함의를 지닐 수 있는 “wanton” 낙인이 문제적인 이유는, 사람들의 눈에 단지 종교적 양심의 차원이 아닌 ‘난봉꾼’ 의 이미지마저 더해지면서 순회설교자를 가정을 파괴하는 파탄의 주범으로 보이도록 왜곡할 수 있기 때문이다. 다시 말해, 순회설교자의 “방탕함” 은 공동체 내에 은폐되어 있던 ‘성적 불안감’ 을 자극하고, 따라서 그를 청교도 공동체 구성

35) 실제로 성경에서 ‘우상숭배’ 는 곧잘 ‘음행’ 으로 묘사된다. 특히나 구약성경 호세아서(Hosea)는 하나님과 우상숭배가 만연한 이스라엘 백성의 관계를 신실한 남편과, 이에 반해 간음하는 여인으로 설정하고 이러한 문학적 수사법을 현실로 옮기기도 한다. “여호와께서 처음 호세아에게 말씀하실 때 여호와께서 호세아에게 이르시되 너는 가서 음란한 여자를 맞이하여 음란한 자식들을 낳으라. 이 나라가 여호와를 떠나 크게 음란함이니라 하시니” (개역개정 호세아서 1장 2절)

원 개개인이 가지고 있던 ‘사적인 영역으로서의 가정’이라는 신화에 대한 위협으로 만드는 수사적 전략이며, 작가는 작품 속에서 설교자를 이러한 단어로 수식하는 방식을 통해 청교도 공동체의 성격을 간접적으로 암시한다. 결국 호손은 이처럼 「붉은 십자가」를 통해, 구성원들의 시선을 애초에 문제가 되었던 교회 및 행정부와 같은 공적 영역이 아니라 가정이라는 사적인 공간을 향해 돌리는 방식으로 타자화의 핵심적 원인을 은폐하는, 1630년대 이후 청교도 사회의 교묘한 타자화 작동방식을 적나라하게 드러내고 있었던 것이다.

지금까지 논의를 통해 「메리 마운트」와 「붉은 십자가」가 다루는 청교도 공동체 타자화 문제의 핵심에는 ‘성적인 불안’을 해결할 수 있는 ‘결혼’, 그리고 그 결과물인 ‘가정’이 자리하고 있었음을 살펴보았다. 호손은 이러한 가정에 대한 청교도 공동체의 반응을 통해 이 불안이 공동체의 성립 과정에서부터 존재했다는 사실을 그려냈다.

한편, 그 중에서도 결혼은 청교도 공동체에서 구원받은 자의 상태를 나타내는 중요한 비유로 청교도들의 강박증적인 ‘구원받은 자로서의 정체성 확인 욕구’와 밀접한 관련이 있음 또한 지적하였다. 하지만 이러한 ‘결혼’ 담론이 어디까지나 비유적 차원의 논의였음에도 불구하고 청교도 공동체는 이를 너무도 진지하게 생각했던 것 같다.

「메리 마운트」에서 오직 엔디콧을 비롯한 청교도 무리만이 이디스와 에드가의 결혼식을 하나의 제의적 이벤트가 아닌 실제 결혼으로 받아들였던 이유가 바로 여기에 있다.

2장에서는 이러한 ‘결혼’과 함께 구원받은 자의 상태를 나타내는 또 다른 중요한 비유인 ‘입양’과, 이를 통해 구성된 가정에 대한 청교도들의 양면적 태도를 중심으로 「유순한 소년」을 재독하여 청교도 공동체가 공동체를 위협할 수 있는 가정 내 요소를 어떠한 방식으로 통제하는가에 대한 호손의 역사적 비판의식을 계속해서 논의해 나갈 것이다.

## II. 「유순한 소년」에 나타난 퀘이커와 가정

앞서 ‘구원받은 성도’로서 청교도의 정체성을 정당화하는 중요한 비유 중 하나인 ‘결혼’과 이를 통해 구성되는 가정의 문제를 중심으로 1630년대 초기 청교도 공동체에서 발견되는 타자화 과정의 특징에 대해 살펴보았다. 2장에서는 ‘입양’이라는 또 다른 중요한 비유에 집중하여 「유순한 소년」에 나타난 17세기 중반 청교도 가정과 이를 둘러싸고 진행되는 청교도 공동체의 타자화 현상 및 그 논리를 살필 것이다. 작품은 토비어스(Tobias)와 도로시(Dorothy) 부부가 박해받은 퀘이커 교도의 한 아이를 자신들의 가정으로 입양하는 사건으로부터 시작된다. 호손은 ‘입양’이라는 독특한 관계 양상으로 결합된 한 가정을 중심으로 「유순한 소년」을 구성함으로써 이러한 입양을 반대하는 청교도들의 행동 이면에 감추어진 그들의 ‘잠재적 불안’과 그 불안의 은폐를 바탕으로 작동하는 청교도 사회의 타자화 현상에 독자들의 주목을 요구한다.

이처럼 「유순한 소년」의 내러티브를 끌고 나가는 중요한 사건인 입양은 영국의 저명한 복음주의 설교가 스토티(John R. W. Stott)에 의해서도 일찍이 그 신학적 중요성을 확인받은 바 있다. 스토티는 『성경 이해하기』(*Understanding the Bible*)에서 하나님이 인간을 구원하는 신학적 차원의 문제가 “죄의 노예상태로부터 구속(救贖)”(redeemed from slavery)되는 “부정적” 차원의 비유와 “하나님의 아들로 입양”(adopted into sonship)되거나 하나님의 거룩한 신부로 결합되는 “긍정적” 성격의 비유를 통해 성경 속에서 문학적으로 표현된다고 보았다(146-147). 다시 말해 스토티는 입양이 앞장에서 논한 결혼과 더불어 기독교적 전통에 있어 구원받은 성도의 정체성을 나타내는 중요한 문학적 표현이 됨을 주장했던 것이다. 뿐만 아니라 그는 이러한 긍정적 성격의 비유 중에서도 결혼보다는 입양이 신약 시대에 더 지배적인 심상이 되었음을 지적하기도 했는데<sup>36)</sup>(148), 그런 점에서 입양이 핵심적 소재가 되는 「유순한 소년」은 이디스와 에드가의 ‘결혼’을 중심소재로 삼는 「메리 마운트」와 동일 선상에서 논의될 수 있으면서도 청교도들이 주장하는 성도(聖徒)의 정체성에 대한 한층 더 날선 비판으로 읽을 여지가 있다.

---

36) 이어지는 부연설명에서 스토티는 이러한 현상의 원인을 이스라엘 백성을 하나님의 “장자”(firstborn son)로, 하나님을 아버지로 표현했던 구약성서의 문학적 전통에서 찾는다(148).

호손이 입양이라는 사건을 통해 「유순한 소년」을 구성하고 그 사건 자체에 중요한 의미를 부여하고 있다는 사실은 작품이 배경으로 하는 17세기 중엽 뉴잉글랜드 청교도 사회의 시대적 맥락을 고려할 때도 더욱 분명해진다. 작품 속에서 토비어스와 도로시 부부가 소년을 자식으로 받아들이는 것처럼 혈통이나 사회적으로도 전혀 연고 없는 공동체 외부인을 입양하는 모습은, 대부분의 입양이 공동체 내부의 범위에서 이루어졌다는 당대 입양 형태에 대한 연구에 따르면 역사적 현실과는 거리가 먼 일이었기 때문이다.<sup>37)</sup> 즉, “이교도의 땅이 출생지” (pagan land, too, was Ilbrahim’s birthplace)이며 일브라힘(Ilbrahim)이라는 “동방식 이름” (oriental name; 「유순한 소년」 88)을 가진 “저주받은 종파” (accursed sect; 78) 출신의 이방인 소년을 완전한 형태로 입양한다는 것은 당대의 사회적 맥락에서 볼 때 불가능하지는 않았겠지만 적어도 상당한 위험을 수반하는 무척 드문 사례였던 것이며<sup>38)</sup>, 이는 작가의 의도적 창작으로 보아야 한다. 실제로 작품 속에서 토비어스가 데리고 온 일브라힘을 보고 도로시가 뱀은 첫 마디도 “기독교인 어머니로부터 황야의 야만인들이 강탈해간 아이인가요?” (Is he one whom the wilderness folk have ravished from some Christian mother?; 75)라는 질문이었는데, 이는 현재 입양하려는 소년이 적어도 같은 신앙이라는 공통분모를 가진 공동체 구성원인지를 확인하고자 던진 질문처럼 보이며, 그렇기에 17세기 중엽 뉴잉글랜드 청교도인의 입양에 대한 전형적인 반응으로도 읽혀질 수 있을 것이다.

따라서 「유순한 소년」에 나오는 입양 사건이 실제로 17세기 중엽 뉴잉글랜드 지방 어딘가에서 벌어졌을 가능성은 무척 희박하다. 즉, “1656년 퀘이커라 불리는

37) 가령, 1851년에 이르러서야 미국에서 최초로 입양에 대한 법적 근거가 마련되었지만 그 이전부터 입양과 유사한 형태의 관습들이 뉴잉글랜드 지역에서 종종 이루어지고 있었음을 지적한 가와시마(Yasuhide Kawashima)의 연구를 보더라도, 그가 언급하고 있는 사례들은 「유순한 소년」에서 나타난 입양과는 분명 차이를 보인다. 가와시마에 따르면 17-18세기 뉴잉글랜드 지방에서 행해지던 입양은 불임 부부가 가문을 잇고자 “친척의 자녀들” (children of relatives; 689)을 자식으로 입적하는 혈통적 입양과 “도제 제도” (apprenticeship) 및 “후견인” (godparent-godchild) 제도와 같은 사회-경제적 입양이 거의 대부분을 차지하고 있었다(685-688). 혈연관계가 덜 강조된 도제 및 후견인 제도 같은 사회적 관습의 경우에도 대상자는 공동체 내의 구성원이었음을 기억한다면, 혈연적 관계가 전혀 없고 공동체 구성원도 아닌 소년을 입양하기로 한 피어슨 부부의 결심은 새삼 주목의 대상이 된다.

38) 엄밀한 의미에서 입양은 “친부모, 아이, 입양하는 부모” (natural parents, the child, and the adopting parents; Kawashima 679)라는 참여자 모두의 이익을 반영하는 행위를 일컫는다. 그런 점에서 피어슨 부부, 일브라힘, 그리고 그의 친모 캐서린(Catharine)이 모두 참여하는 이 사건은 전통적인 입양의 의미에 가장 잘 부합한다.



무리의 일부” (68)가 “뉴잉글랜드에 모습을 드러냈다” (68)라고 구체적인 연도와 지명을 거론하며 작품을 역사적 사건에 대한 사실적 기록처럼 보이게 만드는 도입부의 서술과는 달리 ‘입양’이라는 중심 소재는 오롯이 호손의 문학적 상상력이 만들어 낸 허구적 산물일 가능성이 높은 것이다. 하지만 호손은 이러한 문학적 상상력을 역사적 사실과 숨씨 좋게 날줄과 씨줄의 교직처럼 의도적으로 엮음으로써 작품에 역사적 개연성과 사실성을 부여하였고, 동시에 역사에 대한 단편적 기술을 초월하는 역사-문학적 상상력의 진수를 보여줄 수 있었다.<sup>39)</sup> 한편, 이와 관련하여 콜라커쇼는 역사적 “사실”(fact; 161)을 재료로 하여 “허구의 형식”(method of fiction; 161)으로 「유순한 소년」을 구성한 호손의 서술 전략이 갖는 의도가 “그리한 도덕적인 분위기 속에서 사는 것이 어떤 느낌으로 다가왔을까를 알아보기 위한”(to discover how it might have felt to live in such a moral climate; 162) 노력의 일환이었다고 평가한 바 있다. 요컨대 호손은, 독자들로 하여금 당대의 분위기를 간접 경험케 하고 그 경험에 기초하여 나름의 판단을 내리도록 작품 속에서 입양을 중심축으로 하여 역사-문학적인 유사(類似) 현실 세계를 창조했다는 것이다. 그리고 이때, 과거에 어떤 사건이 실제로 발생했는가에 관심을 두는 역사와 달리, 문학의 관심은 특정한 역사적 소재가 사실과 다르게 그려지는 바로 그 균열지점이 만들어내는 유사 현실 세계에 있다. 호손의 「유순한 소년」에서는 ‘입양’이 바로 그 어긋난 균열지점이 된다. 따라서 콜라커쇼의 평

39) 실제로 「유순한 소년」을 처음 접할 때 가장 먼저 떠오르는 독서실감은 작품이 상당부분 역사적 사실에 근거하고 있다는 느낌일 것이다. 그리고 이를 뒷받침하듯 작품 속에서 호손이 역사적 기록에 나타난 소재를 바탕으로 작품을 구성했음을 보여주는 사례는 쉽게 발견된다. 가령 호손은 퀘이커 역사학자인 윌리엄 시웰(William Sewel)을 의미하는 “해당 종파 역사학자”(the historian of the sect; 69)의 기록을 우선적으로 인용함으로써 역사진술의 공정성을 확보하려는 것처럼 서두를 꾸민다. 뿐만 아니라 작품 속 사건은 “두 명의 퀘이커 교도 순교자가 발생한 한 가을 저녁”(「유순한 소년」 70)이라는 역사적으로 “확인가능한”(verifiable; Bertani and Newman 129) 특정한 시점(1659년 10월 27일)으로부터 시작되어, 찰스 2세의 퀘이커 탄압 중지 명령(1661년 9월 9일)을 전하는 캐서린의 등장으로 마무리 되는데, 이러한 구성은 작품이 애초에 역사적 사건을 기본 골조로 삼아 그것을 충실히 재현하고 있는 것처럼 보이게 만든다. 나아가 토비어스 피어슨이나 캐서린과 같은 작품의 중심 등장인물 또한 호손이 기존의 역사적 사례를 참고하여 개연성 있게 구성하였다는 사실을 염두에 둔다면(Bertani and Newman; 130), 작품 속에서 역사적 사실과 어긋나게 그려지는 소년의 ‘입양’은 작가가 창조해낸 허구적 소재로 유달리 두드러져 보이지 않을 수 없다. 어쩌면 호손은 이처럼 허구적 사건인 입양을 실제 역사의 맥락 속에 배치함으로써 작품의 역사적 개연성과 문학적성을 동시에 달성하려 했는지도 모른다. 이와 관련하여 호손이 인용하는 원전에 대한 자세한 논의는 콜라커쇼의 연구 573쪽 6번 각주를 참조할 것.

가는 「유순한 소년」에 나타난 입양이 단지 작품의 중요한 소재 중 하나가 아니라 작품을 구성하는 중추적 뼈대가 되며, 동시에 작품에 녹아든 호손의 의도를 추적하고 비평을 가능케 하는 시발점이 되어야 함을 암시한다.

하지만 이처럼 「유순한 소년」의 감상과 해석에 있어 입양이 핵심적 역할을 수행한다는 사실에도 불구하고 입양에 대한 기존 비평의 연구가 미진했던 점 또한 부정할 수 없다. 입양 자체에 대한 심층적 분석이 부재한 경우는 차치하더라도, 입양 사건을 다룬 경우에도 청교도들의 편협함을 나타내는 예시 정도로 간주한 피상적 해석이 비평의 대부분을 이루어 왔던 것이다. 물론 드문 사례로 “성부 하나님께서 우리 모두를 입양하는 것 같이” (just as God the Father is said to have adopted us all; 191) 토비어스가 소년을 입양하고 있다고 밝히며 입양을 “기독교 신학적 범주” (191) 속에서 파악하려 한 콜라키쇼의 분석이 있기는 하다. 콜라키쇼의 분석처럼, 실제로 성도의 정체성을 구성하는 중요한 비유 중 하나인 ‘하나님의 입양’은 작품 속 현실에서 소년에게 대한 피어슨 부부의 입양에 대응되는 것처럼 보이기도 한다. 가령 “마치 그 소년이 자신의 아들인 것처럼 먹이고 입혀주기로 결심” (his resolution to feed and clothe him, as if he were his own child; 「유순한 소년」 75)한 토비어스의 모습은 사도 바울의 표현대로 인간이 죄인임에도 불구하고 자신의 양아들로 삼아 “아빠, 아버지”라 부르도록 하신 하나님의 성품을 연상시키며<sup>40)</sup>, 따라서 이러한 입양에 대한 청교도 공동체의 거부하는 ‘하나님께 입양’된 청교도 자신들의 정체성을 부정하는 제스처로도 충분히 읽혀질 여지가 있는 것이 사실이다.<sup>41)</sup> 이 경우, 「유순한 소년」에 나타난 입양 사건은 일차적으로 청교도들의 비유적 입양과 현실 속 입양에 대한 모순적 태도를 지적함으로써 성경의 가르침을 그대로 실천해내지 못하는 현실을 던지시 비판하고, 구원받

40) “너희는 다시 무서워하는 종의 영을 받지 아니하고 양자의 영을 받았으므로 우리가 아빠 아버지라고 부르짖느니라.” (개역개정 로마서 8장 15절)

41) 입양을 소재로 하는 19세기 미국소설 연구에서 입양과 입양된 아동의 정체성에 관해 싱리 (Carol J. Singley)는 “모든 입양 내러티브의 중심에는, 태생적이거나 구성된 정체성의 문제가 놓여 있다” (At the heart of every adoption narrative, then, are questions of inherited and constructed identity; 53)라고 주장한 바 있다. 따라서 「유순한 소년」에서 일브라힘을 거부하는 청교도 공동체의 태도는 소년의 청교도 가정으로 ‘입양’된 정체성을 인정하지 않고 태생적으로 이방인이라는 정체성만 강조하는 것으로도 읽혀질 수 있다. 유비추론적으로 본다면 이는 곧 구원받아 하나님의 아들이 된 정체성을 인정하지 않고 구원받기 전 타락한 죄인의 모습만 인정하는 것을 의미하며, 따라서 청교도들이 스스로 내세우고 있는 구원받은 성도로서의 핵심적 정체성에 대한 문제 제기가 된다.

은 자로서의 독단적 정체성에 의문을 제기하기 위해 호손이 의도적으로 삽입한 사건으로도 충분히 해석될 가능성이 있다. 그러나 콜라키쇼 역시 단순히 신학적 차원에서 입양이 ‘상징’ 하는 바를 넘어 입양에 대한 청교도 구성원들의 반대 이면에 숨은 독특한 가정-신학-사회적 동기를 추적하지는 못했다. 그의 주장대로 이 작품이 “17세기 청교주의라는 특정한 세계” (Colacurcio 195)의 문제를 살피는 것이라면 그 세계는 바로 가정-교회-국가의 삼중적 위계구조로 이루어진 ‘공동체’ 중심의 사회이기에, 이러한 사회적 맥락에 대한 고려 없이 입양을 청교도들의 신학적 모순에 대한 ‘비판’ 으로부터만 보는 것은 작품에 대한 일면적 해석에 그치는 것이 되고 만다. 조금 과장하여 말하자면, 이는 작가로서 호손의 역할을 단순히 청교도에 대한 ‘만평가’ 정도로 한정하고 그의 작품을 청교도 공동체에 대해 신학적 차원에서 비꼬는 것으로만 축소시켜 읽어내는 오독이 될 수 있다.

호손은 분명, 단순히 청교도 공동체를 풍자하는 차원에서만 작품을 구성하지는 않았다, 오히려 작품을 통해 ‘청교주의’ 라는 독특성 때문에 그들의 공동체가 가질 수밖에 없었던 내재적 불안과 그것을 은폐하기 위해 동원되는 타자화라는 사회적 기제에 독자들의 주목을 요구했던 것으로 보인다. 즉, 독자들은 청교도들이 징후적으로 보여주는 행동에 대한 단순한 비판을 넘어 가정-신학-정치의 삼중적 차원에서 은폐된 청교도 사회의 불안을 감지해야 할 의무를 부여받은 것이다. 호손이 작품을 ‘한번 들려준 이야기’ 가 아닌 ‘두 번 들려준 이야기’ (twice-told tales)의 표제 아래 묶어낸 것은 어쩌면 이러한 심층적 작품해석의 가능성을 염두에 두었기 때문일 수 있다.<sup>42)</sup> 그리고 작품에 나타난 ‘입양’ 사건을 통해 호손은 이처럼 청교도 공동체 내에서 발견되는 독특한 불안과, 이를 대처하기 위해 발동되는 타자화 경향이 가장 뚜렷하게 드러나면서도 동시에 교묘하게 은폐되고 있는 현상의 진원지로 ‘가정’ (home)을 지목한다.

앞서 「메리 마운트」에서 결혼이라는 사건을 통해 이디스와 에드가 부부의 가정을 주목케 한 호손은 「유순한 소년」에서는 그 중심 모티프가 ‘가정’ 이었음을

42) 「유순한 소년」은 1831년 *The Token*에 수록되었다가 상당량의 개작을 거친 후 1837년 *Twice-told Tales* 초판본에 포함되었다. 작품의 출판 역사는 버타니와 뉴먼(Bertani and Newman)의 연구 129쪽을 참조.

지적인 벨(Michael Davitt Bell)의 연구가 암시하듯(112-118), 입양이라는 사건을 통해 피어슨 부부와 일브라힘으로 구성된 ‘가정’을 갈등과 사건이 발생하는 작품의 중심부에 위치시킨다. 그리고 이는 작품 속에서 청교도 공동체가 문제 삼고 있는 것이 ‘입양’의 절차나 이유에 대한 옳고 그름이라기보다는 소년을 입양하게 된 피어슨 부부의 가정과 그 구성원이었다는 사실을 통해서도 확인가능하다. 실제로 작품 속에서 청교도 공동체 구성원들의 사회적 따돌림은 일브라힘에만 한정되지 않으며, 소년의 입양을 결심한 피어슨 부부를 포함한 가정 전체로 다음과 같이 확대된다.

불쌍한 아이를 향한 청교도들의 반감은, 그 종파의 오류를 그에게 납득시키기 위한 다양한 신학적 논쟁들이 실패로 돌아간 뒤 더욱더 커져만 갔다. . . . 이러한 (소년의) 완고함에 대한 증오심은 그 소년의 보호자들에게로 상당부분 확대되었고, 결국 토비어스와 도로시는 그들이 아껴왔던 많은 친구들로부터 냉대의 눈빛이라는 가장 쓰라린 형태의 박해를 경험하게 되었다. 피어슨은 본래 지방의회 대표였고 민병단의 부관직도 겸한 만큼 어느 정도 사회적 지위에 올라 있었지만, 일브라힘의 입양 일주일이 채 되기 전에 그는 비웃음과 야유의 대상이 되어버렸다.

Their antipathy to the poor infant was also increased by the ill success of divers theological discussions, in which it was attempted to convince him of the errors of his sect. . . . The odium of this stubbornness was shared in a great measure by the child's protectors, insomuch that Tobias and Dorothy very shortly began to experience a most bitter species of persecution, in the cold regard of many a friend whom they had valued. Pearson was a man of some consideration, being a Representative to the General Court, and an approved Lieutenant in the train-bands, yet, within a week after his adoption of Ilbrahim, he had been both hissed and hooted. (「유순한 소년」 77)

우선 인용된 대목에서 호손은 청교도 공동체원들에 의한 사회적 핍박이 입양 일주일이 채 되지 않은 상당히 짧은 기간 사이에 일어났다고 언급함으로써, 입양 사건이 청교도들에게는 짧은 시간 내로 즉각적으로 처리되어야 할 정도로 상당히 큰 충격을 가져다 준 긴급한 문제였음을 암시한다. 뿐만 아니라 이 대목은 청교도 공동체의 증오가 일브라힘에게만 국한되지 않고 일브라힘이 입양된 가정 전체를 대상으로 한다는 점을 분명히 밝히고 있기도 하다. 특히나 호손은 일브라힘을 향한 “증오심”(odium)이 토비어스와 도로시에게로 “공유(확산)되었다”(shared)라고 표현함으로써 입양을 통해 문제시되는 것이 한 개인이 아닌 입양을 선택한 ‘가정’과 구성원 모두라는 사실을 분명히 드러낸다. 실제로 이들 두 부부는 일브라힘을 입양한 후 “그들 사랑이 낳은 어린

아이로 연결된 두 부모같다” (like two parents linked together by the infant of their love; 78)고도 묘사되는데, 그런 점에서 입양은 피어슨 부부와 일브라힘을 연대를 통해 하나의 ‘가정’ 으로 묶어주는 계기가 되는 동시에 마치 연좌제처럼 이들의 연대책임을 물을 수 있는 근거가 되기도 한다. 결국 호손은 ‘공유하다’ 라는 표현을 통해 연좌제적 제재를 가하는 청교도들의 정당성에 대해 의문을 제기하고, 이와 더불어 입양에 대한 청교도들의 태도를 단순히 이웃의 주제넘은 오지랖이나 편협함보다는 ‘가정’ 이라는 사회적 단위에 대해 그들이 가지는 신경증적 반응으로 보아야 함을 암시하고자 했던 것이다.

이뿐 아니라 1832년 판에 등장한 “집” (house)이라는 단어를 굳이 1837년에 이르러서는 “가정” (home)이라는 표현으로 수정한 점에 비추어 보아서도 호손이 ‘가정’ 을 강조하고 있다는 사실은 더욱 분명해진다.<sup>43)</sup> 「유순한 소년」 에 나타난 호손의 교정을 “청교도와 퀘이커 사이에 균형” (196)을 맞추려는 “예술적 차원의 개작” (artistic revision; 196)으로 본 그로스(Seymour L. Gross)는 이 또한 조금 더 문학적인 표현을 선택하기 위한 작가의 “예술적 면밀함” (artistic scrupulousness) 을 나타내는 예시로 간주한 바 있다(199). 하지만 ‘가정’ 이 사회를 구성하는 최소 단위를 의미하기도 한다는 사실은 이러한 교정을 단순히 호손의 예술적 기교로 볼 수만은 없게 만든다. 다시 말해 물리적 공간의 의미를 내포하는 건축물인 “집” 대신 ‘사회적 구조’ (social structure)의 의미를 지닌 “가정” 이라는 단어를 선택함으로써 호손은 피어슨 부부와 일브라힘이 청교도 사회를 이루는 기본 단위인 ‘가정’ 으로 엮어져야 함을 보여주었던 것이다. 실제로 토비어스가 일브라힘에게 가장 먼저 묻는 “너의 가정이 어디니?” (where is your home?; 72)라는 질문을 필두로 이들이 나누는 대화의 중심에 계속해서 “가정” 이 등장한다는 사실과<sup>44)</sup>, 나중에 시간이 흐른

43) 1837년 판에서 토비어스가 일브라힘을 처음 발견하기 전 집으로 돌아가는 과정을 묘사하며 호손은 “그와 그의 가정 사이에 거의 4마일이나 되는 음울한 지역이 놓여 있었다” (a gloomy extent of nearly four miles lay between him and his home; 필자 강조, 70)고 서술한다. 1832년 판에서는 “가정” 이 “집” (house)으로 기록되어 있었다 (*Twice-told Tales* 615).

44) 일브라힘과 토비어스의 대화 사이에 나타난 반복적인 “home” 의 예시는 다음과 같다: “they call me Ilbrahim, and my home is here” (72), “Your home will scarce be comfortable . . .” (72), “They have laid him under this heap of earth, and here is my home” (72), “I knew that my father was sleeping here, and I said,

후 일브라힘이 “피어슨 부부를 부모로 받아들이고 그들의 ‘집’ 을 ‘가정’ 으로 여기게 되었다” (he considered them as parents, and their house as home; 88)고 표현된 부분은 이러한 단어 선택이 의도적이라는 결론을 뒷받침한다. 이는 결국 호손이 ‘입양’ 을 ‘청교도 사회체계 일부로서의 가정’ 이라는 사회적 맥락 속에서 살피고 있음을 암시하는 것이며, 따라서 이런 사회적 맥락 속에서 관찰된 입양은 더 이상 개인의 가정사에 국한된 에피소드로서가 아니라 청교도 공동체 이면에 숨겨진 신학적이고 사회적인 불안이 징후적으로 표출되는 시발점으로 분석되어야 마땅하다.

청교도들이 버려진 웨이커 소년의 입양과 그 입양을 선택한 가정에 대해 그토록 예민하게 반응했던 이유는 과연 무엇이였을까? 그들이 주일 설교 때마다 귀에 딱지가 들어앉을 정도로 들어왔음직한 ‘선한 사마리아인’ 의 선행 이야기를 예화의 차원을 뛰어넘어 현실에서 실현시킨 피어슨 부부의 입양 사건을 두고 청교도들은 도대체 무엇을 두려워했던 것일까? 어쩌면 호손은 이처럼 예수의 가르침과 반대되는 청교도들의 아이러니한 반응을 통해 그들의 두려움 뒤에 감춰진 특정한 청교도 공동체의 불안을 노출시키고 있는 것이 아닐까? 이에 대한 해답은 크게 신학적, 사회적 차원에서 설명될 수 있을 것이며, 각각은 또한 작품의 중심에 놓인 가정적(성적) 차원의 불안과도 밀접한 관련이 있다.

우선 신학적 차원에서는 일브라힘을 만나고 나서 도로시가 보여준 첫 번째 반응이 구원받은 자의 혈통에 대한 청교도들의 뿌리 깊은 ‘불안’ 을 노출하는 실마리가 된다. 앞서 “기독교인 어머니로부터 황야의 야만인들이 강탈해간 아이인가요?” (75) 라는 도로시의 첫 반응은 일브라힘이 같은 청교도 공동체 구성원인지를 확인하기 위해 그녀가 던진 질문으로 분석되었다. 하지만 이때 “강탈하다” (ravish)라는 단어를 또 다른 의미인 “ 겁탈하다” 로 해석할 경우 이 질문은 상당히 문제적인 구절로 뒤바뀌어 버린다. 비록 문장의 구조 및 문맥상 이 단어의 해석은 “강탈” 로 보는 것이 맞지만,

---

this shall be my home” (73), “there is our home” (74), “At the word ‘home,’ a thrill passed through the child’s frame, but he continued silent.” (74) 특히 이 중에서도 마지막 표현은 주목할 만한데, 소년이 이 특정한 ‘가정’ 이라는 단어를 통해 “짜릿한 느낌” 을 받았다고 표현된 점에서 이는 호손이 독자들의 주의를 환기시키기 위해 의도적으로 선택한 단어임을 재확인할 수 있다.

문장 구성요소를 조금만 앞뒤로 조절한다면 ‘Is he one (from some Christian mother) whom the wilderness folk have ravished?’ (야만인들로부터 겁탈당한 어머니에게서 온 바로 그 아이인가요?)와 같은 의미심장한 해석의 가능성이 열린다는 사실 또한 마냥 배제할 수만은 없기 때문이다. 다시 말해 같은 기독교 핏줄을 타고 났는지를 확인하는 이러한 도로시의 질문에는 「메리 마운트」에서도 살폈듯 외부인(야만인으로 형상화된)에 의한 핏줄 오염을 경계하는 당대 청교도인들의 ‘성적 불안’ 또한 은연중에 드러나고 있는 것이다. 이와 관련하여 작품의 서술자는 “야만인들이 정착민들 주위를 배회하고 다니던 식민지 초기 시기에는 거주지의 안전을 위해 집에 빗장 지르는 것이 필수적으로 필요했다” (for at that early period, when savages were wandering everywhere among the settlers, bolt and bar were indispensable to the security of a dwelling; 74)라고도 진술하는데, 이는 청교도 공동체에서 ‘가정’ 이 겁탈로 인한 혈통의 오염과 같은 청교도들의 성적 불안을 막아 주고 혈통을 보존하는 역할을 담당했다는 사실을 암시해 준다. 따라서 이러한 당대의 사회적 맥락을 종합해볼 때 아이가 “기독교인 어머니에게서 강탈” 당했는지의 여부를 묻는 도로시의 반응은 지극히 정상적이며, 청교도 사회가 가진 성적 불안이라는 단면을 노출시키는 대표적 예시가 된다.

그렇다면 청교도 공동체의 맥락에서 혈통의 순수성을 지키는 것이 이토록 중요했던 이유는 무엇일까? 모건에 따르면 당대 청교도 공동체에서, 구원받은 가정에서 태어난 성도가 구원받은 자가 될 확률은 그렇지 않은 경우에 비해 상당히 높은 것으로 여겨졌다고 한다(183-185). 청교도 공동체에 있어 이처럼 가정과 혈통의 순수성을 지키는 문제는 곧 “전지전능하고 독단적인 하나님 아래에서 사는 불확실성을 최소로 낮추어 줌” (reduced to a minimum the uncertainty of living under an omnipotent and arbitrary God; Morgan 1966, 184)으로써 구원받은 성도들로 이루어진 공동체의 순수성을 조금이나마 더 수월하게 유지하려는 신학적 동기와의 맞닿아 있었다. 다시 말해 이들이 보여준 성적 불안은 1650년대 후반 뉴잉글랜드 청교주의의 독특한 집단 선민사상에서 파생된 것으로, 그들의 신앙 정체성을 지키려는 신학적 차원의 불안이기도 한 것이다.<sup>45)</sup>

45) 동일한 맥락에서 『주홍글자』의 7장 「총독관저」(“The Governor’s Hall”)는 주목하여

물론 이처럼 청교도 공동체가 가지고 있던 혈통의 오염과 같은 성적 불안이 공동체 성립 초창기부터 존재했다는 사실은 앞장에서도 살펴본 바 있다. 가령, 「메리 마운트」에서도 잘 드러나듯 초기에 공동체가 성립되는 과정에서부터 이미 성적 불안이 공동체에 내재해 있었지만 당시에는 위협 세력의 배제라는 방식을 통해 처리되었기 때문에 이것이 공동체에 큰 위협으로 느껴지지는 않았을 것으로 보인다. 이 당시 청교도 구성원들의 대다수는 직접 이민에 동참할 정도로 신앙적 열정이 한창 불타오르던 첫 세대였고 특별한 선민 공동체로서 충분한 연대의식을 공유하였기 때문에 불안 요소를 공동체로부터 차단하고 배제해 버리는 것만으로도 충분했던 것이다. 하지만 「유순한 소년」이 배경으로 삼는 1650년대 후반 청교도 사회는 이러한 신앙적 열정이 쇠퇴하고 다음 세대로 사회적 주도권이 넘어가던 시기였으며<sup>46)</sup>, 따라서 공동체 내부에 신앙적 결속력이 현저히 떨어지기 시작한 시대라는 점을 기억해야 한다(김이은 7-9). 김이은은 작품의 배경이 되는 1659년이 청교도 세대교체 시기임을 지적하며, 「유순한 소년」이 신앙의 쇠퇴라는 청교도들의 불안을 웨이커를 박해함으로써 얻어지는 적대감 및 우월감을 통해 극복해내는 모습을 그리는 작품으로 평가한 바 있는데(22-23), 이러한 분석은 당대 청교도 공동체가 당면한 과제가 바로 신앙적 결속력을 어떻게 유지하느냐의 문제였음을 암시해준다는 점에서 의미가 있다. 특히나 작품 속에서 토비어스를 향한 비난이 “배교자”(backslider; 77)라는 표현으로 그려지는 것과 소년을 향해 청교도인들이 “우리는 너보다 거룩하니라”(We are holier than thou; 79)라고 손가락질하는 장면은 당시 청교도 공동체가 배교자와 같은 신앙의 쇠퇴를 두려워하고 있었고, 이러한 불안을 타자화된 대상에 대한 우월감을 통해 상쇄하려 했다는 점을 잘 보여준다. 그리고 바로 이러한 시대적 상황을 참고할 때, 검증되지 않은 ‘외부의 씨앗’라는 변수를 들여오으로써 신리의 표현대로 “혈통의 혼란을 수반할”(involves disruption of genealogy; 52) 수밖에 없는 입양은 공동체 내부에 균열을 일으키는 근원지가 되기에

---

비교해 볼 만 하다. 7장에서 청교도 공동체 지도자들은 펄의 야생적인 모습을 보고 그것이 헤스터의 죄로 인한 결과가 아닌가 염려하여 헤스터로부터 양육권을 박탈하려 시도한다. 이처럼 지극히 사적인 가정의 일이며, 또한 남과는 조금 다른 어린아이의 유별난 성격을 ‘어머니의 간통죄’에서 유래했다고 보고 이에 대해 지나친 “공적인 관심”(public interest; 101)을 기울이는 청교도 지도자를 아이러니컬한 어조로 그려냄으로써, 호손은 청교도 공동체 내부에 자리한 혈통의 순수성에 대한 집착을 잘 예시한다.

46) 뉴잉글랜드 지방에서 1650년대가 세대 갈등이 발생하기 시작한 때였음을 지적한 엘리엇(Emory Elliott)의 책 20-30쪽을 참조.



제재당해야만 했던 것으로 보인다. 혹여라도 아이가 “기독교인 어머니”가 아닌 야만인의 핏줄을 타고났다면 이를 입양한다는 것은 공동체가 유지해오던 구원받은 성도의 혈통을 오염-단절시키는 결과로 이어질 수 있음을 의미하기 때문이다. 다시 말해 청교도 공동체에 있어 비혈통적이고 공동체 구성원의 범위를 벗어난 입양은 애초에 생각하기조차 힘든 사건이었던 것이다.<sup>47)</sup> 그런데 문제는 「유순한 소년」에서 청교도들이 맞닥뜨린 일브라힘이 단순히 야만인의 자식이 아니었다는 점에 있다. 일브라힘은 “유해하고 신비주의적인 원리의 신봉자”(holders of mystic and pernicious principles; 「유순한 소년」 68)라는 명성을 지닌 웨이커 교도들의 ‘아들’이었으며, 따라서 일시적인 핏줄의 오염을 초래할 「메리 마운트」의 인디언 여성과는 달리, 아예 또 다른 이단적 ‘믿음의 조상’이 되어 혈통 자체를 바꿔치기할 가능성을 내포하고 있었던 것이다. 결국 일브라힘은 믿음의 선조인 아브라함의 이름과 닮아 있으면서도 미묘하게 다르듯 입양될 경우 구원받은 자의 혈통을 미묘하게 비틀으로써 균열과 혼란을 초래할 위험이 훨씬 큰 존재였으며, 그런 점에서 그의 입양은 ‘야만인’의 경우보다 청교도 공동체에게 더욱더 문제적으로 다가왔을 것으로 보인다.

실제로 「유순한 소년」의 첫머리는 “거의 광기에 이를 정도로 고양된 웨이커 교도들의 광신”(enthusiasm, heightened almost to madness; 69)과 더불어 “참혹한 잔인함”(brutal cruelty; 69)으로 묘사될 정도로 유례없이 끔찍했던 웨이커에 대한 청교도의 박해를 그려낸다. 여기서 호손이 동원하는 표현들은 서로에 대한 이들 각자의 반응이 정상적인 범주를 넘어섰음을 보여주며, 크루즈(Frederick Crews)의 지적처럼 호손이 새디즘과 매저키즘을 연상시키는 “두 광신주의의 상호관계 위에 그의 이야기를 구성하고 있음”(built his tale on the reciprocity of two fanaticisms; Crews 64)을 보여주는 예시가 된다. 그리고 호손은, 청교도 공동체의 반응을 이처럼 소년의 입양에 대해 유달리 격렬히 반대하고 그 가정까지 백안시의 대상으로 삼는데서 보듯 다소

47) 그런 점에서 일브라힘을 자신의 가정으로 데리고 가기로 결심한 토비어스가 “우리 모두가 악한 혈통 출신이 아니던가? 빛이 우리에게 비추기 전까지 우리는 어둠 속에 거하지 않았던가?”(Do we not all spring from an evil root? Are we not all in darkness till the light doth shine upon us?; 73)라고 말하는 대목은 의미심장하다. 이를 통해 토비어스는 자신들 청교도의 “뿌리”(root) 또한 구원받기 전에는 일브라힘과 동일한 상태에 놓여 있었음을 지적하고 있는 것이며, 이러한 역사사지의 태도를 통해 독자들은 작품의 초반부터 그가 전형적인 청교도와는 분명 다른 점이 있다는 사실을 눈치 챌 수 있다.

과하게 그려냄으로써 퀘이커 교도에 대해 청교도들이 가지고 있던 무의식적 불안이 상당히 컸음을 징후적으로 드러낸다. 그렇다면 퀘이커는 누구이며, 왜 이들이 청교도들에게 문제가 되었던 것일까?

그것은 아마도 이들이 추구하던 “유해하고 신비주의적인 원리”가 청교도들의 특정한 ‘불안’을 자극하였고, 이것이 청교도 공동체의 격렬한 반응을 불러왔기 때문으로 보인다. 추후 자세히 살피겠지만 그 중에서도 퀘이커 교도들의 가정에서 기원한 예배장소를 뜻하는 “집회소”(meeting house)와 같은 요소는 가정-교회-국가로 이루어진 청교도 공동체의 위계적 사회질서를 무너뜨릴 위험을 내포한 사(私)조직으로, 청교도에게 있어 ‘사회적 불안’의 원인이 되었을 것이다. 다시 말해 퀘이커 교도들의 집회소는 청교도 공동체에 있어 단순히 종교적으로 이교적 메시지가 전파되는 장소가 아니라 사회적으로도 위계적 사회 체계의 근간을 흔들 수 있는 ‘위협적 요소’에 대한 상징이기도 했다.<sup>48)</sup> 따라서 이처럼 사회 전복적 요소가 침투할 수 있도록 가정 내에 균열을 만드는 ‘입양’과 그 균열을 통해 이교도의 본진이 될 수 있는 가정은 공동체적으로 관리되고 통제되어야만 했던 것이다.

사실 그간 퀘이커를 논함에 있어 주로 지적되어온 것은 그들의 개인주의적 성향이다.<sup>49)</sup> 특히나 ‘내면의 빛’(Inner light)을 통해 성령과 직접 교류한다고 알려진 교리와, 성경의 문자적 해석을 통해 자식을 버리기도 하는 극단적 개인주의의 형태는 이들이 성령의 직통계시를 받는 유일한 단위인 ‘개인’을 최우선 가치로 설정하고 개인주의에 탐닉해 왔을 것이라는 가정을 뒷받침하는 중요한 증거였다.<sup>50)</sup> 실제로 「유순

48) 이는 앤 허친슨(Anne Hutchinson)과 로저 윌리엄스라는 역사적 사례를 통해서도 확인할 수 있는 부분이다. 실제로 이들이 청교도 공동체로부터 추방된 사건 경우에도, 종교적으로 이단적인 사상이 문제가 되었다는 표면상의 이유와 달리, 이들이 청교도 공동체에 대한 정치·사회적 위협적 요소였기에 제거되었다고 보는 분석이 훨씬 더 설득력을 얻는다. 가령 굿맨의 경우도 허친슨의 추방 사건 이면에 그녀가 모임을 주최했던 장소인 그녀의 ‘가정’이 문제시되고 있다는 사실을 지적한 바 있는데, 이는 그 가정이 식민지의 공적 문제가 사적인 영역으로 은폐될 수 있는 “통치 불가능한 사법권역”(ungovernable jurisdiction; 54)이라는 점에서 청교도 공동체의 사회질서를 어지럽히는 것으로 간주되었기 때문이라고 분석하였다(49-54).

49) 가령 정혜옥은 호손이 작품 속에서 “철저하게 공적 질서를 개인의 자아 위에 놓는 청교도에 대응되는 세력으로 . . . 퀘이커 교도를 등장시킨다”라고 주장하며 퀘이커 사상의 특징을 ‘개인’에 대한 강조로 간주한다(52). 담로쉬(Leo Damrosch) 또한 1650년대 초기 퀘이커 교도들이 “모든 속세와의 연결고리를 끊고 성령과 직접적인 관계맺음을 주장하는 형태의 **과격함 개인주의**를 선언했음”(they proclaimed a *radical individualism* that repudiated all worldly connections and declared an unmediated relationship with the divine spirit; 필자 강조 33)을 주장한 바 있다.

한 소년」에서도 호손은 가족과 단절을 끊는 캐서린과 늙은 퀘이커 교도의 일화를 반복함으로써 퀘이커 교도에 대한 감상을 지극히 극단적인 개인주의의 차원으로 몰고 간다. 그 중에서 캐서린이 청교도 예배당에서 일브라힘을 만난 후 그를 뿌리치고 길을 나서면서 밝은 다음과 같은 선언은 이를 잘 보여준다.

그녀가 바라보는 동안 웃음기 없는 미소가 그녀의 얼굴에 떠올랐다. 그것은 마치 어느 외떨어진 장소에서 우울하게 내리쬐는 햇볕과도 같았다. 그녀의 입술은 소리는 들리지 않은 채 움직이고 있었지만 마침내 그녀는 소리를 내기 시작했다. ‘난 듣네, 난 들어. 내 안에서 말씀하시는 목소리가 가라사대 “캐서린, 아이를 놓고 떠나라. 여기가 그가 있을 곳이기 때문이다. 그리고 가거라. 너에겐 또 다른 할 일이 있다. 타고난 애정의 속박을 끊고, 너의 사랑을 순교시키며 이 모든 일 가운데 영원한 지혜가 의도한 목표가 있음을 알라” 고 하시네. 친구들이여 나는 갑니다. 내 소중한 보물인 이 아이를 받아주소. 모든 것이 잘 되리라 믿으며, 이 작은 아이의 손에도 포도원에서 할 일이 있음을 믿으며 나는 갑니다.’

As she gazed, an unmirthful smile spread over her features, like sunshine that grows melancholy in some desolate spot. Her lips moved inaudibly, but at length she spake. ‘I hear it, I hear it. The voice speaketh within me and saith, “Leave thy child, Catharine, for his place is here, and go hence, for I have other work for thee. Break the bonds of natural affection, martyr thy love, and know that in all these things eternal wisdom hath its ends.” I go friends, I go. Take ye my boy, my precious jewel. I go hence, trusting that all shall be well, and that even for his infant hands there is a labor in the vineyard.’ (87)

인용된 대목에서 캐서린은 자신의 친자식을 버리는 매정한 결단을 하면서도 그것을 “내면에서 들리는 소리” 에 순종하는 신앙적 차원으로 미화시킨다. 특히 그녀는 “나” 라는 일인칭 표현을 반복적으로 동원함으로써 내면의 빛에 의거한 개개인의 판단이 강조되는 퀘이커 교도로서의 면모를 유감없이 보여주고 있지만, 호손은 이것이 기껏해야 매정한 이기주의 이상이 될 수 없음을 길 떠나는 캐서린을 묘사하는 장면을 통해서도 암시한다. 요컨대 서술자가 캐서린을 ‘복음의 사도’ (apostle of gospel)나

---

50) 한편 러브조이(David S. Lovejoy)는 가족을 포함한 모든 것을 버리고 예수를 따르는 복음서의 가르침은 문자 그대로 따랐던 퀘이커 교도들이, 이와는 달리 청교도의 기반을 이루는 종교개혁 원리 중 하나인 ‘오직 성경’ (Sola Scriptura)의 구호를 무시하고 내면의 빛에 의한 직통계시를 주장함으로써 성경을 초월하려는 경향 또한 동시에 보였음을 지적한다(73-74). 이러한 성경에 대한 퀘이커의 모순적 접근은, 비록 성경을 잘못 해석한 죄로 고발당하였지만 여전히 성경 자체에 대한 의문을 품지는 않았던 「붉은 십자가」의 “방탕한 순회설교자”와는 사뭇 대조적인 모습이며, 따라서 청교도 공동체에서 더 문제적으로 여겨졌을 것이다.

‘예수의 사도’ (apostle of Jesus)가 아닌 “자기 자신의 끓어오르는 마음의 사도” (the apostle of her own unquiet heart; 87)라고 부르는 장면 뒤에는, 웨이커의 개인주의적 성격 또한 그 극단에 이를 경우 문제가 될 수 있음을 보여주고자 했던 호손의 의도가 엿보인다. 뿐만 아니라 작품 속에서 캐서린과 늙은이로 대표되는 웨이커 교도들은 한 비밀 접선 지점을 거점삼아 흩어지고 모이기를 반복하는 파편화된 밀교적 조직의 일원처럼 그려지고 있는데, 이러한 사례들은 웨이커 교도들의 개인주의적 성격을 잘 예시하는듯하다.

하지만 이러한 기존의 고정관념과는 달리 웨이커 교도들이 “공동체에 대한 강한 소속감” (strong and binding sense of community; 239) 또한 갖고 있었다고 평가한 톨스(Frederick B. Tolles)와 같은 반대 진영의 주장에도 주목해볼 필요가 있다. 톨스는 비록 폐쇄적인 청교도 공동체의 맥락과는 다르지만 17세기 웨이커 교도들 또한 영적 공동체에 대한 분명한 의식을 갖고 있었다고 지적하며, 그것이 현실에서 구체화된 사례로 “월례별, 분기별 모임 체계” (a system of Monthly and Quarterly Meetings; 240)를 지목한다. 얼핏 보서는 청교도 공동체의 ‘교회당’ 처럼 예배의 장소를 연상시키는 이 “모임” (the meeting)은 존스(Rufus M. Jones)에 따르면 종교적 역할 이상의, “뉴잉글랜드 식민지 웨이커 공동체의 중추적 요소” (the central feature of their religion in the New England Colonies; 136) 중 하나였다. 실제로 이 월례 모임의 또 다른 특징 중 하나는 신앙적 문제 외에도 일상생활에서 벌어지는 정치, 경제, 사회, 가정 등 모든 “현안을 (논의하기)위한 모임” (the meeting for business; Jones 140)이었다는 점이며, 이는 웨이커 교도들이 결코 공동체 중심의 삶을 거부했던 것이 아님을 보여준다. 나아가 “집회소” 에서 이루어지는 이러한 월례 예배 모임은 개인마다 주어지는 ‘내면의 빛’ 의 인도를 공동체의 공통의견으로 조화시키는 방식으로 진행되었기 때문에 참여하는 모든 구성원들에게 발언의 기회를 제공할 수 있는 공론의 장이자 신의 뜻을 따져 묻는 진실된 합의기구로 여겨지기도 했다. 그런 점에서 웨이커의 모임은 작품 속 캐서린의 입을 통해 그려지는 다음과 같은 청교도인들의 폐쇄적인 모임과는 크게 다르다.

총독과 그의 권력자들은 함께 모여 머리를 맞대 의논하고선 “우리의 악행을 폭로하여 부끄럽게 하기 위해 이 땅에 온 이 사람들에게 우리가 어찌해야 하겠

소?” 라고 말하곤 하지요. 그리고 보시오! 마치 근엄한 옷을 입은 키 작은 절름발이처럼, 어둡고 뒤틀린 안색에 밝고 축 처진 눈을 한 악마가 그 회의실 속으로 들어가고 있는 모습을! 그리고 그는 지도자들 사이에 서서 이리저리 다니며 각자에게 속삭여댁니다. 그리고 모든 사람들은 “죽여, 죽여!” 라고 말하는 그의 말에 귀를 기울이지요. 그러나 제가 말하노니 죽이는 자에게 화 있을지니!

'The Governor and his mighty men,' she said, 'have gathered together, taking counsel among themselves and saying, "What shall we do unto this people—even unto the people that have come into this land to put our iniquity to the blush?" And lo! the devil entereth into the council-chamber, like a lame man of low stature and gravely appareled, with a dark and twisted countenance, and a bright, downcast eye. And he standeth up among the rulers; yea, he goeth to and fro, whispering to each; and every man lends his ear, for his word is "slay, slay!" But I say unto ye, Woe to them that slay! (81-82)

이 대목에서 캐서린은 퀘이커 교도를 박해하는 청교도 지도자들을 그들 가운데 변장한 “악마” (devil)의 속삭임에 넘어간 자들로 묘사하며 비난한다. 하지만 동시에 눈여겨보아야 할 점은 바로 이러한 캐서린의 묘사에서 드러나는 퀘이커 교도의 월례 모임과 청교도 지방의회 모임의 차이점이다. 두 모임은 모두 공동체의 현안을 처리하기 위해 소집되었다는 공통점을 갖고 있지만 그 성격에서 분명 다르다. 우선 이 모임은 총독을 비롯한 소수 공동체의 지도자들만 참석할 수 있었던 엘리트적·폐쇄적 모임이었다는 사실이 지적될 수 있겠다. 특히나 소수의 ‘백인 남성’ 정치 지도자들이 모여 이단과 같은 신앙문제를 포함한 공동체 제반 문제를 처리하고 있는 모습은, 청교도 사회 체계에 뿌리 깊은 가부장적 위계질서를 잘 드러낸다. 두 번째로는 (비록 이론적이거나) ‘내면의 빛’에 의해 인도되어 신의 뜻과 가장 합치된 합의를 이끌어낼 수 있는 퀘이커 모임에 비해 인용된 청교도들의 것은 “악마”에 의해 호도되어 억울한 피해자를 낳을 수 있는 사악한 회동처럼 읽힌다는 점을 들 수 있다. 어쩌면 「유순한 소년」에선 그 억울한 피해자가 캐서린을 위시한 퀘이커 교도였지만 다른 시대에는 앤 허친슨 및 로저 윌리엄스 일행이었으며 1692년 세일럼에선 ‘마녀’가 될 수 있다는 점을 호손은 이를 통해 암시하고 싶었던 것일지도 모른다. 이처럼 퀘이커의 월례 모임은 한눈에 봐서도 청교도 공동체의 사회 시스템과 대척점에 놓여 있다.

하지만 이처럼 퀘이커와 청교도 공동체가 상반되는 사회 시스템을 가지고 있었다는 사실 만으로 입양과 가정에 반대하는 청교도들의 퀘이커에 대한 뿌리 깊은 적

개심과 그 뒤에 감추어진 불안을 모두 설명할 순 없다. 따라서 웨이커 공동체와 그들의 ‘월례 모임’이 사회적으로 의미하는 바에 대한 조금 더 깊은 탐구가 필요하며, 이를 통해 드러나는 것은 바로 월례모임이 상징하는 ‘가부장적 위계를 바탕으로 한 청교도 사회 체계의 전복 가능성’이다. 웨이커의 평등주의적 경향과 환대의 상호성을 바탕으로 하여 나타나는 위계질서의 역전 가능성은 청교도 공동체가 구성된 원리를 흔들 수 있다는 점에서 사회적 불안으로 작용하였을 것으로 보인다.

존스는 웨이커 “월례 모임”의 역할에 대한 조금 더 상세한 분석 과정에서 초기 모임의 형태를 다음과 같이 서술한다.

상상력이 있는 독자라면 이러한 모임들의 **사회적 중요성**을 금방 눈치 챌 수 있을 것이다. 서로 다른 사회적 지위, 교육의 정도, 신앙 경험을 가진, 서로 다른 지방에서 온 다양한 신도들이 함께 모여 대체로 이를 동안 진행되는 모임에 참석하였다. 그들은 모임이 열리는 지역의 **가정에 들어가 대접받았으며**, 사상을 공유함으로써 자신들도 모르는 사이에 웨이커 사회에서 중요한 역할을 담당했던 “집단의식”을 만들어냈던 것이다.

The reader who has imagination will easily see the *social importance* of these gatherings. Friends from these widely sundered regions, persons of different social standing, of all stages of education and spiritual experience, thus came together, generally for a two days' meeting—were *entertained at the homes in the locality* where the meeting was held, interchanged ideas, and formed, almost without knowing it, a "group-consciousness" which played a powerful role in the life of the Society. (필자 강조, 143)

인용된 존스의 분석에 따르면 우선 이 모임은 다양한 사상이 공유됨으로써 “집단의식”이 만들어지는 근원지가 된다고 한다. 이 모임이 단순히 종교적 기능 뿐 아니라 지배적인 청교도 사회 제도에 대항하는 대안적 교육기관 및 대안 경제 체계의 역할도 함께 겸하고 있었다는 사실에 비추어 본다면<sup>51)</sup>, 이러한 집단의식이 단순한 ‘형제·자매애’ 이상의 의미를 갖는다는 점은 명확해 보인다. 다시 말해 이 모임에서 생성되는 집단의식은 청교도의 가부장적 사회 질서에 대항하는 사회 전복적 반항의식일 가능성이 높은 것이다.

---

51) 존스는 이러한 웨이커의 월례 모임이 청교도의 핍박으로 인해 경제적 손해를 입은 구성원의 손해에 대해 연대책임을 저 주는 방식으로 대안적 경제체제가 되었다는 점을 지적하였다(153-154).

뿐만 아니라 인용된 분석에 따르면 이 모임은 청교도 공동체와 달리 퀘이커 신자라면 누구나 별 다른 사회적 신분의 제약 없이 참석할 수 있었던 것으로 보인다. 이것이 가능했던 이유는 그들이 판단의 기준으로 삼는 ‘내면의 빛’ 이 초월적 하나님과 직접 연결되어 있으므로 개개인의 사회적 조건에 좌우되지 않았기 때문이며(Jones 141), 이는 곧 사회적 평등의 가능성을 보여주는 예시로도 해석될 수 있다. 특히나 라이언(James Emmett Ryan)은 이러한 내면의 빛에 대한 강조가 퀘이커 공동체로 하여금 “당시에는 급진적으로 여겨졌던 평등주의적 사회 제도”(egalitarian social arrangements that were seen as radical at the time)를 채택하게 했고 그 결과 퀘이커 공동체가 “가부장적 전통과 원리로 구성된 앵글로-아메리카 신앙 세계에 대한 새로운 급진적 대안으로 등장했다”(became a radically new proposition for an Anglo-American religious world heavily structured according to patriarchal traditions and principles)고도 주장한 바 있는데(12), 여기서 말하는 앵글로-아메리카 신앙 세계의 가부장적 전통은 「유순한 소년」에서 그려지는 청교도 사회를 포함하는 것이라는 점에서 본고의 논의와 관련이 있다. 추후 자세히 논하겠지만 실제로 「유순한 소년」에서 호손이 그리고 있는 청교도 교회의 주일 풍경은 정치적 수뇌부로부터 결정되어 내려온 사항(퀘이커 교도에 대한 탄압)이 목사의 설교(종교적 제도)를 통해 옹호되는 장면에서도 알 수 있듯 청교도 공동체의 수직적 사회구조를 적나라하게 드러낸다. 나아가 호손은 ‘입양’이라는 피어슨 부부의 가정사가 교회에서 설교를 통해 간접적으로 단죄당하는 장면 또한 그려내는데 이는 청교도 공동체의 가부장적이고 수직적인 사회 위계질서를 잘 드러냄과 동시에 사적 영역에 대한 공적 영역의 침범을 예시한다는 점에서 주목이 요구된다. 이처럼 당대의 퀘이커 공동체가 내세웠던 대안적 사회는 가정-교회-통치체제라는 수직적 위계로 구성된 청교도 사회질서에 비교해 상당히 급진적인 형태였다는 점에서, 청교도들에게 ‘기존 질서에 대한 전복의 위협’이라는 사회적 불안을 불러일으켰을 가능성이 높다.

한편 퀘이커 월레 모임이 가진 이러한 ‘가부장적 사회 질서’에 대한 전복 가능성은 17, 18세기 역사 동안 그들이 보여준 “양성 평등”(gender equality; Ryan 14)적 행보에 의해서도 암시된다. 미국 기독교 분파 가운데서 가장 먼저 여성의 설교권을 인정한 사례에서도 알 수 있듯 실제로 당대 퀘이커 사회에서 주류 역할을 하

던 인물 중에는 「유순한 소년」의 캐서린처럼 여성이 많았던 것으로 알려져 있다 (Ryan 15). 호손 또한 작품 속에서 이러한 역사적 사실을 문학적으로 채택하고 있는데, 입양 사건을 두고 캐서린과 도로시가 보여주는 존재감이 이를 잘 예시한다.<sup>52)</sup> 가령, 본래 신학적 차원에서 ‘입양’은 하나님 아버지와 성도 아들의 부자(父子) 관계로 비유되는 것이 정석이다. 하지만 이 작품에서 호손은 비록 토비어스가 소년을 발견하여 데리고 오긴 했지만 결정적으로 소년을 아들로 삼고 자신이 부모가 되겠노라고 선언하는 인물을 도로시로 설정함으로써 이러한 전통적 부자 관계를 비튼다.<sup>53)</sup> 뿐만 아니라 엄격한 가부장적 남녀구분의 느낌을 풍기며 “특정 연령 이하의 어린이들을 제외하곤 건널 수 없는 넓은 복도로 남녀를 나눠놓은” (broad-aisle formed a sexual division, impassable except by children beneath a certain age; 79) 청교도 교회당 장면에서도 호손은 아이의 아버지를 배제시키고 두 여성의 대화를 통해 아이의 양육권 문제를 합의 보도록 하는데, 이는 양성 평등을 넘어 모계 중심 사회 같은 느낌 또한 받게 만든다. 그 중에서도 도로시는 같은 신앙을 가진 자가 아니기에 아이를 맡기기 힘들다는 캐서린의 반응을 “같은 천국을 바라보며 사는 그리스도인” (Christians, looking upward to the same Heaven with you; 85)이라는 공통분모를 근거로 논리적으로 설득하는데, 이는 기존의 목사나 가장들에게 요구되던 역할이라는 점에서 가부장적 위계질서의 전복을 암시하는 의미심장한 대목이 아닐 수 없다. 결국 앞서 살핀 청교도 공동체의 성적 불안은 이처럼 가부장적 사회 질서가 전복되는 것에 대한 불안과도 맞닿아 있는 것이다.

존스의 분석에서 마지막으로 주목해야 할 부분은 이러한 퀘이커 월레 모임이 각 “가정”을 기반으로 돌아가면서 열렸다는 대목이다. 가정과 교회, 통치 체제가 각

52) 작품 속에서 도로시가 청교도와 퀘이커교 둘 중 어디에 더 심리적으로 가까움을 느꼈을지는 명확하지 않다. 작품의 서두에서 도로시가 전형적인 청교도 여인의 반응을 보여주는 것으로 앞서 분석되었지만 후반부로 갈수록 그녀는 이처럼 전형적인 청교도 여인의 정형화된 타입에서 벗어나기 때문이다. 그녀는 말 그대로 어느 쪽에도 속하지 못한 채 두 공동체의 주위를 도는 주변인에 가깝다.

53) “눈물을 거두거라 일브라힘, 그리고 내 아들이 되렴. 내가 너의 어머니가 되어 줄게” (Dry your tears, Ilbrahim, and be my child, as I will be your mother; 75). 신약 성서 고린도후서 6장 18절의 “너희에게 아버지가 되고 너희는 내게 자녀가 되리라”라는 구절을 연상시키는 이 대목은 아버지 대신에 ‘어머니’를 집어넣음으로써 기존의 성서 원문을 비틀고 패러디하는 효과를 가져온다.



각 나누어 수직적 위계질서를 유지하고 있던 청교도 공동체와 달리, 앞서 살폈듯 종교-사회적 문제를 비롯한 삶의 전반적 당면과제를 한 자리에서 다루는, 일종의 생활 공동체인 월레 모임은 교회와 통치체제를 모두 가정이라는 영역 속에서 구현하고 있는 것처럼 읽혀진다. 그런 점에서 결국 「유순한 소년」에서 파편화된 개인들의 오고 감만 존재할 뿐 부재한 것으로 추정된 퀘이커 ‘공동체’의 본모습은 다름 아닌 퀘이커 출신의 일브라힘을 받아들인 피어슨 부부의 가정이 될 수 있다. 결국 호손은 이처럼 청교도들이 가진 불안의 원인이 되는 급진적·평등적 퀘이커 공동체를 청교도 공동체 한 가운데에 눈에 띄지 않게 배치해 놓음으로써 입양과 가정에 대한 청교도들의 지칠 줄 모르는 통제 노력을 비판하려했던 것이다. 다시 말해 일브라힘의 입양과 그 입양으로 구성된 가정을 통제하려는 청교도의 끈질긴 노력 이면에는 이처럼 입양으로 생긴 균열을 통해 유입될 수 있는 ‘퀘이커 월레 모임’과 같은 사회 전복적 요소를 차단하고 가정-교회-통치체제로 이루어진 사회 구조를 굳건히 지켜내려는 위계의식이 도사리고 있다. 실제로 작품의 마지막 부분에선 작중의 모든 퀘이커 교도들이 피어슨 부부의 가정에서 조우하는 장면을 볼 수 있는데, 어찌 보면 이는 청교도인들이 그렇게 막고자 했던 월레 모임이라는 사회 불안적 요소가 피어슨의 가정 속에서 현실화되었음을 암시하는 대목으로도 읽힐 여지가 있다.

퀘이커 월레 모임이 각 가정을 기반으로 ‘돌아가면서’ 열렸다는 대목에도 주목할 필요가 있다. 존슨은 퀘이커 교도의 특징으로 서로 다른 대륙의 식민지를 넘나드는 “끊임없는 행렬의 순회 목회”(unbroken stream of itinerant ministry; 139)를 꼽고 있으며 곳뎨 또한 “퀘이커 교도들이 전 세계의 구석구석을 여행”(Quakers had traveled to many parts of the globe)함으로써 한 지역에서 폐쇄적으로 살아가는 청교도 공동체와 대조적인 삶의 양식을 보였다고 그들의 기동성을 지적한 바 있다(103). 그리고 이처럼 어느 한 개인의 가정에서 외부에서 온 사람들이 공동체 모임을 열게 될 경우 그 가정의 주인(host)과 가정을 방문한 손님 사이에는 필연적으로 ‘환대’(hospitality)의 문제가 이슈로 떠오르게 된다.

환대는 본래 고대 중동의 적대적인 광야에서 서로간의 생명을 보장하기 위해 탄생된 것으로 역지사지의 자세에 입각하여 이방인에게 피난처를 제공하던 풍습에서 기원했다. 따라서 청교도들의 박해 및 광야라는 적대적 환경에 노출된 퀘이커 교도들에게

자신의 가정을 동료 신자를 위해 개방하고 예배당이자 함께 “즐길 수 있는” 공간으로 내어주는 환대는 필수불가결한 삶의 조건이었을 것으로 보인다. 그리고 데리다(Jacque Derrida)에 따르면 진정한 환대란 내게 찾아오는 이방인이 “좋은 사람인지, 아니면 악마인지” (may be a good person, or may be the devil) 결코 예측할 수 없는 상황 속에서 그 관계의 역전 및 나의 목숨에 대한 손해를 감수하면서도 상대를 환영하는 윤리적 행위를 일컫는다(70). 구약성경 창세기에 등장하는 소돔(Sodom)성 거주민 롯(Lot)의 경우가 그러했고, 호손 또한 「유순한 소년」에서 이러한 절대적 환대의 상황과 가능성을 따져 묻는다. 가령 토비어스가 소년을 발견 한 후 “애야, 이처럼 불결한 장소까지 정처 없이 방황하다니 이 땅의 모든 문이 네 앞에서 닫혀 있더라 말이나?” (Was every door in the land shut against you, my child, that you have wandered to this unhallowed spot?; 73)라고 외치는 대목은 데리다가 말한 절대적 환대가 통하지 않는 청교도 사회의 모습을 (피난처로 들어가는) “문이 닫혀 있다”라는 비유적 표현을 통해 드러낸 대표적 장면이 된다. 하지만 이처럼 절대적 이방인에 대한 청교도 공동체의 일반적 반응과는 달리 토비어스는 소년을 받아들이고, “머리위에 지붕이 있고, 나눌만한 한 부스러기의 음식이 있는 이상” (while I have a roof over my head, or a morsel to share with you; 73) “하늘이 그의 보호아래에 맡겨 주신 이 무방비의 불쌍한 어린 것을 버리지 않겠노라” (he would not forsake the poor little defenceless being whom Heaven had confided to his care; 74)고 다짐하면서 마치 롯처럼 자신을 찾아온 이방인을 목숨 걸고 지킬 것을 선언한다. 호손은 이처럼 자신의 손해를 감수하면서도 절대적 환대를 실천하려는 토비어스와 청교도 공동체의 차이를 “문명인보다 사막의 거주자들이 더 호의적이었다” (the inhabitants of the desert were more hospitable to them than civilized man; 75)라고 말한 퀘이커 교도의 입을 빌어 드러내는데, 이때 “호의적” (hospitable)이라는 표현은 ‘환대’가 작품 속에서 문제시되고 있음을 즉각적으로 알 수 있게 해 주는 표지석이 된다.

한편 이러한 주인과 손님의 관계는 상대적인 것으로, 모임을 주최하는 가정이 바뀔 때 마다 그 관계가 역전된 형태로 나타나기도 했다는 점 또한 기억해야 한다. 이와 관련하여 굿맨은 환대가 기본적으로 역지사지의 ‘상호성’ (reciprocity)에 기반하고 있음을 지적하며 환대의 수혜자가 되는 것은, 다음 차례에 자신이 받은 동일한 환

대를 주인이 되어 타인에게 돌려주는 상호적 관계를 상정할 때에 성립한다는 사실을 지적한 바 있다(50). 다시 말해 환대의 ‘상호성’은 “역할 역전”(role reversal; 51)의 가능성 또한 본질적으로 내포한다는 것이며, 이처럼 월레 모임을 가정과 가정을 돌아가며 개최함으로써 퀘이커 교도들은 환대의 ‘상호성’(reciprocity)과 그로 인한 역할의 역전을 날마다 삶 속에서 경험하며 살아갔던 것으로 보인다.<sup>54)</sup> 아마도 퀘이커 공동체에서 태어나 자라온 일브라힘 또한 이러한 환대의 상호성에 대해 알고 있었을 것이며 이는 작품 속 다음과 같은 장면을 통해 확인할 수 있다.

일브라힘은 그의 곱고 영적인 얼굴에 자신감을 머금고 그 소년들에게 다가갔다. 마치 그가 그들 중 하나에게 호의를 베풀었으므로 더 이상 그에 대한 사회의 반감을 두려워하지 않아도 된다는 것처럼. . . . 그러나 한순간에 선조들의 악령이 아직 바지도 입지 않은 이 광신도들에게 들어갔고, 그 순간 그들은 날카롭고 흉포한 소리를 지르며 불쌍한 퀘이커 소년에게 달려들었다. 그리하여 순식간에 그는 이 한 무리의 새끼 악마들 사이에 둘러싸이게 되었으며 그들은 막대기로 그를 치고, 돌을 던지는 등 피에 목마른 어른들보다 더 역겨운 파괴의 본능을 보여주는 것이었다.

It was Ibrahim, who came towards the children, with a look of sweet confidence on his fair and spiritual face, *as if, having manifested his love to one of them, he had no longer to fear a repulse from their society.* . . . but, all at once, the devil of their fathers entered into the unbreeched fanatics, and, sending up a fierce, shrill cry, they rushed upon the poor Quaker child. In an instant, he was the centre of a brood of baby-fiends, who lifted sticks against him, pelted him with stones, and displayed an instinct of destruction, far more loathsome than the blood-thirstiness of manhood. (필자 강조, 92)

인용된 대목은 일브라힘이 나무에서 떨어져 다친 “한 어린 이방인”<sup>55)</sup>(little stranger; 91) 소년을 치료해 주며 말동무가 되는 등 나름대로 호의를 베풀 뒤 그와 다시 마주친 장면을 그린다. 이때 일브라힘은 자신이 베풀어 준 환대(“사랑”)를 기억하며, 퀘이커 공동체에서 배운 대로 그 환대의 상호성에 의거해 자신 또한 적어도 동일한 환대

54) 데리다가 언급한 “환대” 논의에서 이러한 “상호성”이 반드시 개입하는 것은 아니다. 데리다의 논의는 상호성이 전제되지 않는다는 점에서 ‘윤리적’ 차원의 절대적 환대의 가능성을 따져 묻는 연구에 가깝다. 하지만 당대 퀘이커 모임이라는 ‘사회적’ 현상에 대한 설명에 있어서는 굿맨의 상호성 논의가 의미있다고 판단하여 이를 참고하였다.

55) 사실 작품 속에서 가장 뚜렷이 드러나는 이방인은 바로 일브라힘 자신이다. 하지만 호손은 나무에서 떨어져 일브라힘의 가정으로 들어오게 된 청교도 공동체의 소년을 “이방인”으로 표현함으로써 이방인과 공동체 구성원간의 경계가 흐려지고 주인과 손님의 역할 역전이 발생하고 있다는 사실을 독자들에게 제시한다.

는 아닐지라도 상대로부터 “반감” (repulse)을 사지는 않게 될 것임을 기대했던 것 같다. 하지만 그에게 돌아 온 것이라곤 그토록 청교도 공동체가 강조하던 구원받은 순수 혈통의 아이들이 보여주는 잔혹성과 폭력이었으며<sup>56)</sup>, 이는 일브라힘이 청교도 공동체가 퀘이커와는 전혀 다른 전제에 따라 움직인다는 사실을 놓치고 있음을 암시 해 준다.

일브라힘이 미처 파악하지 못했던 청교도 공동체의 특징은 바로 이 공동체가 ‘상호적 환대’ 관계가 아닌 일방향적 ‘자비’ (charity)를 바탕으로 작동된다는 사실이었다. 곳만에 따르면 “환대와 달리 윈스롭이 베이 콜로니를 수립할 때 기초한 자비라는 원리” (Unlike hospitality, charity—the principle on which Winthrop founded the Bay Colony; 50)는 일방향적 수혜의 관계만을 상정하기에 수혜자와 베푸는 자 사이 관계의 역전 가능성이 배제된다. 이는 윈스롭이 「기독교적 자비의 모범」 ( “A Model of Christian Charity” ) 첫머리부터 하나님의 “지혜로운 섭리” (wise providence; Winthrop 76)가 정해주셨기에 역전될 수 없는 엄격한 위계적 사회 질서를 강조하고 있다는 사실과도 연관이 있다.<sup>57)</sup> 그런 점에서 호의를 베푸는 일브라힘을 박해하는 어린아이 에피소드는 단순히 은혜를 모르는 파렴치한이라는 도덕적 차원에서 해석되기 보다는, 청교도 공동체를 관통하고 있는 자선이라는 사회 원리와 이를 바탕으로 하는 ‘가부장적 위계질서’ 의 사회적 맥락에서 읽혀져야 마땅하다. 자비란 본질적으로 우월한 지위 있는 자가 자신보다 열등한 수혜자에게 베푸는 것이기에, 청교도 소년에게 자신보다 사회적으로나 신앙 전통성에서 열등한 일브라힘이 베풀어 준 호의는 상호성의 대상이 아닐뿐더러, 결코 ‘자비’ 가 될 수도 없었다.

56) 호손은 이처럼 어린 아이들 또한 어른들의 잔혹성에 버금가는 잔인한 면모를 지니고 있음을 보여줌으로써 청교도 공동체가 그토록 지키고자 애썼던 ‘구원받은 자의 순수혈통’ 이 자연 상태 그대로는 여전히 죄악에 물들어 있을 수밖에 없다는 사실을 암시한다. 또한 흥미롭게도 이 장면에서 일브라힘이 유달리 연약하고 수동적인 여성적 이미지로 묘사되고 있는 것에 반해 청교도 아이들은 “바지를 입지 않은 채” “작대기를 들고” “남성” (manhood/어른)적 잔혹함으로 그를 공격하는 것으로 묘사된다. 이는 관점에 따라 성적인 의미를 내포하는 장면으로도 해석될 수 있으며 퀘이커의 성적 평등 경향에 대한 청교도 가부장적 위계질서의 공격으로도 읽혀진다.

57) 한편 윈스롭은 「기독교적 자비의 모범」 에서 “형제들 간의 우애” (brotherly affection) 라는 표현 또한 사용하는데, 이는 공동체 내의 호혜가 초대교회의 성도들처럼 평등한 가운데 상호적으로 오고가야 함을 암시하는 것처럼 보이기도 한다. 하지만 전체적인 맥락 속에서 이는 ‘상호적 환대’ 에 대한 강한 강조라기보다, 운명공동체로서 구성원들의 이탈을 방지하기 위한 사회적 안전장치를 구성원에 대한 상호 책임의 형태로 전가하는 것에 가까워 보인다.

결국 「유순한 소년」에 나타난 입양에 대한 청교도의 반감은 퀘이커 공동체가 내포하고 있던 ‘가부장적 위계질서’의 전복 가능성이라는 사회적 불안을 가정에 대한 통제로 해결해보려는 시도의 일환이었던 것이다. 다시 말해 이들에게 있어 가정을 사수한다는 것은 단순히 구원받은 성도의 혈통을 보존하는 신학적이고 가정적 차원의 문제일 뿐만 아니라 공동체의 존립이 걸린 중대사이기도 했음을 호손은 작품을 통해 밝히고 있다. 따라서 작품의 마지막 장면에서 “다른 이가 성경을 읽어주는 동안 듣고 있는 이는 바로 그 집의 주인이었다” (He who listened, while the other read, was the master of the house)<sup>58)</sup>는 의미심장한 구절은 가정을 통제하지 못할 경우 발생할 수 있는 사회 질서의 역전을 암시하며, 동시에 갖은 노력에도 불구하고 이를 통제할 수 없었던 청교도 사회의 자가당착을 생생히 예시하는 장면으로 의미가 있다.

앞장의 「메리 마운트」에서도 살폈듯 한 공동체가 집단으로 보유한 내재적 불안은 곧 이를 은폐하기 위한 조직적 타자화로 이어지게 마련이다. 호손은 「유순한 소년」에서도 이러한 불안에 대처하기 위한 청교도 공동체의 동일한 사회적 원리인 타자화를 그려낸다. 작품 속에서 타자화된 대상으로 그려지는 가장 문제적인 인물은 소년과 피어슨 부부로 이루어진 가정 구성원이며 그 중에서도 우선 일브라힘이 그 핵심에 놓여 있다.

피어슨과 도로시는 예배당의 문에서 헤어졌고, 일브라힘은 아직 어렸기 때문에 도로시를 따라 가기로 했다. 그가 지나갈 때 쭈글쭈글한 노파들은 그들의 낡은 외투로 몸을 감쌌고 심지어 온화한 성품의 처녀들마저도 그에게서 뭔가 **전염될까봐 두려워**하는 눈치를 보였다. 그리고 근엄한 노인들은 일어서서 마치 아이의 존재가 성전을 **오염시키고 있다**는 듯이 불쾌하고도 상스러운 얼굴로 그 아이를 돌아보았다. 소년은 그의 하늘 집으로부터 길을 잃어 이 땅에 내려온 사랑스러운 아기에 불과했지만 이 비참한 세상의 모든 사람들은 **흠이 묻은 옷을 그가 만질까 옷을 끌어당기며** 그네들의 더러운 가슴으로 이렇게 말하고 있었다. “우리가 너보다 거룩하니라.”

Pearson and Dorothy separated at the door of the meeting-house, and Ilbrahim, being within the years of infancy, was retained under the care of the latter. The wrinkled beldams involved themselves in their rusty cloaks as he passed by; even the mild-featured maidens seemed to *dread*

58) 독자들은 이 대목에서 과거 일브라힘을 환대했던 토비어스가 이제는 자신의 집에 찾아온 늙은 퀘이커 교도라는 손님으로부터 위로와 간병을 받는 수혜자가 되었다는 사실을 확인할 수 있다.

*contamination*; and many a stern old man arose, and turned his repulsive and unheavenly countenance upon the gentle boy, as if the sanctuary were *polluted* by his presence. He was a sweet infant of the skies that had strayed away from his home, and all the inhabitants of this miserable world closed up their impure hearts against him, *drew back their earth-soiled garments from his touch*, and said, 'We are holier than thou.' (필자 강조, 79)

인용된 부분은 소년을 입양 하고나서 두 번째로 맞이하는 안식일에 처음으로 교회에 출석하게 된 일브라힘, 그리고 그 가족을 향한 청교도 공동체원의 싸늘한 시선을 그리는 장면이다. 이 대목은 일반적으로 “증명할 수 없는 경건함을 근거로 자신들의 공동체가 좀 더 우월하다는 집단적인 정체성을 형성” (김이은 12)하는 청교도의 모습으로 크게 해석되지만, 이러한 우월감을 표현하기 위해 호손이 동원하는 수사적 전략을 살펴보면 타자화된 일브라힘의 특징을 관찰할 수 있는 좋은 예시이기도 하다.

앞서 「메리 마운트」에 나타난 타자화된 대상의 특징을 살펴며 그 대상이 오염되거나 뒤틀린 형태로 표현되는 이유가 “오염된 육체는 병원균의 전달 통로일 뿐만 아니라, ‘잘못된’ 유전자 코드의 매개체일 수 있기 때문” (Seidman 9)이라는 세이드먼의 논의를 살펴본 바 있다. 위에 인용된 일브라힘에 대한 청교도인들의 반응 또한 “전염” (contamination) 및 “오염” (pollution)과 같이 상충할 수 없는 ‘전염병’을 대하는 것처럼 그려지고 있다는 점은 일브라힘이 이미 공동체 내에서 타자화된 존재로 여겨지고 있음을 암시한다. 즉 호손은 일브라힘에 대한 청교도들의 반응을 이처럼 ‘전염병’의 수사전략을 동원해 그림으로써 일브라힘이 청교도가 가지고 있었던 ‘불안’의 화신(化身) 역할을 했고 따라서 마땅히 통제되어야 할 전염병의 숙주(宿主) 같은 존재로 여겨졌다는 사실을 보여준다. 결국, 일브라힘을 타자화한다는 것은 공동체 깊숙한 장소 곳곳에 은폐된 성적-신학적-사회적 불안의 근원을 그에게 투영하고 덮어 씌움으로써 자신들은 관계없는 것처럼 외면하려는 청교도들의 무의식적 대응책에 불과하다는 점을 위 인용문은 밝혀주고 있다. 그리고 세이드먼이 밝히듯 이러한 전염병 숙주에 대한 공포는 오직 “신체적 접촉을 최소화하고, 노출 부위를 덮고 몸을 반복해서 씻는” (Only by limiting bodily contact, by covering bodily surfaces, by repeatedly cleansing bodies) ‘예방’의 방식이나 “그 오염된 신체를 고립시키거나 유배하거나 없애는” (by isolating, exiling and eliminating defiled bodies; 9)

‘격리’ (sequestration)의 방식을 통해서만 통제될 수 있는데, 일브라힘의 몸이 닿을까 두려워 옷으로 몸을 감싸는 청교도인들의 모습은 이러한 병리-사회학적 대응책 중 ‘예방’의 방식을 정확히 예시한다. 사실 웨이커의 후손인 일브라힘이 전염시키는 ‘이교적 사상’이라는 질병은 육체적 접촉이 아닌 ‘언어’를 매개삼아 전파되는 것이기에 옷을 가리고 육체적 접근을 차단한다고 하여 해결될 수 있는 문제가 아니다. 그럼에도 불구하고 호손은 예배당에서 보여주는 청교도들의 모습을 강박증 환자처럼 바꾸어 놓음으로써 이들이 동원하는 타자화 전략이 현실과 문학적 재현의 차원을 모두 포괄하는 정교한 기제임을 독자들에게 암시한다.

‘예방’은 전염병 숙주의 수준으로 타자화된 일브라힘에 대한 ‘격리’로 이어지기 마련이다. 특히 청교도 소년과의 일화를 언급하며 서술자는 “마침내 일브라힘의 마음과 청교도 아이들의 마음이 의사소통할 수 있는 매개통로가 열리는 듯했다”(Chance, however, at length seemed to open a medium of communication between his heart and theirs; 90)라고 진술하는데, 이는 적어도 이전까지는 일브라힘과 청교도 공동체원 사이에 의사소통이 단절되어 있었다는 사실을 보여준다. 특히나 이러한 ‘의사소통’의 단절은 이단적 사상이 전파될 수 있는 ‘언어 네트워크’의 단절을 의미하는 것이기에 일브라힘 및 그 가족을 겨냥한 사실상의 사회적 격리 조치로 보아도 무방하다. 다시 말해 청교도들은 비록 현실의 차원에서는 이들의 공동체 거주를 묵인하였지만, 이웃과의 관계에 있어서는 실질적인 생활을 영위하기 힘들도록 격리시키는 교묘한 방식으로 일브라힘과 그 가정을 타자화했던 것이며, 그런 점에서 더욱 문제적이다.

한편 애초부터 이방인의 성격을 지녔던 일브라힘과 달리, 토비어스 피어슨은 청교도 공동체의 일원이었다가 웨이커 교도가 된 아주 드문 사례다. 다시 말해 그는 이전부터 공동체 사람들과 이미 교류해오던 청교도인 중 한 사람이며<sup>59)</sup>, 따라서 일브라힘과 동일하게 공동체로부터 무작정 격리·단절시키는 방식을 통해 이루어지는 타자화 전략은 그에게 크게 효과를 거두지 못했을 것으로 보인다. 따라서 토비어스에 대한

---

59) 비록 후반부에 가서 그가 웨이커 교도로 개종하고 있고 또 청교도의 전형적 모습을 보여 주지는 않고 있었지만, 적어도 작품의 중반부로 접어들기 전까지 그가 토비어스라는 이름 대신 “그 청교도”(The Puritan)라는 명칭으로 불렸다는 점은 그가 지닌 청교도적 면모를 암시해준다.

타자화는 조금 더 정교하게 나타나며, 이 과정은 이미 공동체 구성원인 대상을 어떻게 타자화하느냐의 문제라는 점에서 앞서 살핀 「붉은 십자가」의 “방탕한 순회설교자”와도 동일 선상에서 비교될 수 있겠다.

앞서 방탕한 순회설교자는 종교-정치적으로 문제가 된 대상을 윤리적·도덕적 차원의 타자로 둔갑시켜 내는 문제였음을 지적한 바 있다. 그가 문제시된 것은 정치, 종교 지도자들의 견해와 다른 잘못된 성서해석을 내놓았기 때문인데, 이 점은 은폐되고 대신 도덕적으로 타락하고 성적으로 문란한 “방탕한”이라는 낙인이 찍힘으로써 그는 공동체의 전 영역으로부터 타자화된다. 이에 반해 토비어스의 경우는 가정이라는 사적(私的) 영역에서 발생한 일이 청교도 공동체로부터 단죄 받는 상황에 처한 것이다. 따라서 가정적 차원의 일이 어떠한 방식으로 종교적/사회적 차원으로 연결되느냐하는 논리가 타자화의 핵심 문제가 되었으며, 이는 곧 개인적 영역이 공적 영역에 의해 침범당하는 청교도 사회의 특징을 잘 보여주는 사례가 되기도 한다.

우선 토비어스 개인의 가정사가 종교적 차원에서 단죄되고 있다는 사실은 다음의 장면에서 가장 구체적으로 확인할 수 있다.

그가 이곳까지 오게 된 것에는 조금 더 세상적인 생각들이 영향을 미쳤다. . . . 편협한 청교도들은 아이들의 현세적 행복에만 너무 신경을 쓴 나머지, 이러한 불순한 동기가 그의 자식들을 죽음으로 몰고 갔다고 죽음의 책임을 그에게 돌리는 경향이 있었다. . . . 이처럼 한 형제의 가정적 슬픔을 그의 죄로 판단하고 책임을 돌렸던 **섭리의 해설자**들은 토비어스와 도로시가 저주받은 종파의 아이를 입양함으로써 그들 가슴속에 난 공허함을 채우려는 노력에 대해서도 그리 좋게 보지만은 않았다.

A more worldly consideration had perhaps an influence in drawing him thither; . . . To his supposed impurity of motive, the more bigoted Puritans were inclined to impute the removal by death of all the children, for whose earthly good the father had been over-thoughtful, . . . Those *expounders of the ways of Providence*, who had thus judged their brother, and attributed his domestic sorrows to his sins, were not more charitable when they saw him and Dorothy endeavoring to fill up the void in their hearts, by the adoption of an infant of the accursed sect. (필자 강조, 76)

인용된 대목에서 호손은 “아이들의 죽음” 및 “입양” 과 같이 지극히 개인적인 가정사에 대해서도 신의 뜻을 들먹이며 왈가왈부하는 청교도들을 “섭리의 해설자” 라는 다소 조롱 섞인 별칭으로 부르고 있다. 특히나 이들은 “형제를 단죄” 한다고도 묘사



되는데, 이는 로마서 14장 10절에서 사도 바울이 “네가 어찌하여 네 형제를 비판하느냐” 라고 권면한 대목에 가장 들어맞는 현실 사례가 될 것으로 보인다. 뿐만 아니라 이 대목은 “타자성의 정치학은 종종 오염된 것과 문명적인 것의 구분을 비인격적이고, 임의적이지 않고, 불변하는 성질의 것으로 상상한다” (A politics of otherness will often project the division between the defiled and the civil as impersonal, as non-arbitrary and unchanging; 18)라고 말한 세이드먼의 논의를 참고할 때, 명백히 타자화 과정의 일부로서 읽히기도 한다. 특히나 세이드먼은 이러한 “비인격적이고, 임의적이지 않고, 불변하는 것”의 예시로 “백인 우월주의” (white-supremacist)와 같은 헤게모니적 질서가 “하나님” (God)이나 “자연법” (natural law; 18)을 통해 정당화되는 현상을 들고 있는데 토비어스에 대한 청교도의 태도 역시 마찬가지로 사실은 쉽게 확인할 수 있다. 요컨대 현실 속 청교도들은 타자의 타락과 불행을 ‘하나님의 섭리’로 설명해 버림으로써, 자신들이 현재 누리고 있는 우월적 지위와 상황을 정당화했던 것이며, 이는 청교도 공동체의 타자화 과정에서 예외없이 관찰되는 공적 영역에 의해 침범당하는 사적 영역의 모습을 잘 예시한다는 점에서도 의미가 있다.

가정이라는 사적 영역이 교회나 통치체제와 같은 공적 영역에 의해 포섭되고 침범당하는 또 다른 사례로는 토비어스 가족이 안식일에 예배당으로 들어가는 대목이 있다. 호손은 종교적 행사의 진행과정에 ‘군사법정’과 같은 정치적 차원의 수사학을 교묘히 섞음으로써 이러한 공적영역이 연합하여 토비어스의 가정으로 대표되는 ‘문제적’ 사적영역을 통제하고 간섭하는 현장을 잘 포착해 낸다.

일브라힘이 가정의 구성원이 되고 난 뒤 두 번째 안식일에 피어슨과 그의 아내는 소년 또한 그들과 함께 공적 예배에 **출석**하는 것이 옳다고 판단했다. . . . 거룩하고 고요한 생각의 장소로 호출하는 첫 번째 **군령 소리**에 토비어스와 도로시는 각자 일브라힘을 손을 잡고 사랑스런 아이로 연결된 두 부부처럼 길을 나섰다. . . . 하지만 그들이 언덕의 내리막길을 내려가 소나무로 지어진 소박한 교회에 도착했을 때에는 더 **심한 시련**이 그들을 기다리고 있었다. 복치는 사람이 여전히 우레와 같이 **소환령**을 내리고 있는 문 주위에는 회중 교회의 최연장자들을 포함한 중년의 사람들과, 대부분의 젊은이들이 **가공할만한 밀집 방진**을 치고 있었던 것이다.

On the second Sabbath after Ibrahim became a member of their family, Pearson and his wife deemed it proper that he should *appear* with them at public worship. . . . At the first sound of that *martial*

*call to the place of holy and quiet thoughts, Tobias and Dorothy set forth, each holding a hand of little Ibrahim, like two parents linked together by the infant of their love. . . . but a severer trial awaited their constancy when they had descended the hill, and drew near the pine-built and undecorated house of prayer. Around the door, from which the drummer still sent forth his thundering summons, was drawn up a formidable phalanx, including several of the oldest members of the congregation, many of the middle aged, and nearly all the younger males. (필자 강조, 78)*

인용된 대목은 분명 안식일에 행해지던 “예배”의 현장을 스케치한 것이다. 하지만 놀랍게도 이러한 묘사에 동원된 표현들은 이것이 예배 현장에 대한 스케치라고는 다소 믿기 어려울 정도로 이질적인 느낌을 준다. 호손은 이처럼 영적이고 신비스러운 분위기를 풍겨야 할 예배에 대한 묘사 사이에 “출석”(appear), “군령소리”(martial call), “소환”(summons), “공판”(trial/시련)과 같이 군사 법정에서 사용할 법한 표현들을 배치함으로써 사실상 청교도 공동체가 애초부터 종교와 전쟁, 성서와 총이 결합된 체제라는 점을 증명하고, 이러한 청교도 공동체의 공적요소가 일상생활에서 차지하는 비중을 독자들로 하여금 짐작케 한다. 뿐만 아니라 이 예배 모임이 다른 아닌 피어슨 가족에 대한 공개 재판의 성격을 갖고 있었다는 점에도 주목해야 한다. 퀘이커 교도에 대한 장황한 비판이 이어지는 설교 내용으로 미루어 볼 때 이 예배를 퀘이커 교도를 입양한 피어슨과 그 가정을 단죄하기 위해 소집된 표적 예배로 간주하여도 큰 무리는 없을 듯하다. 따라서 이 대목은 청교도 공동체에서 가정이라는 사적 영역에 대한 공적 영역의 간섭과 통제를 보여주는 것으로도 볼 수 있으며, 호손은 이처럼 공적 영역에 의해 끊임없이 통제되고 감시받는 가정을 결코 좋은 결말로 끝맺지 않음으로써 이러한 침범에 심각한 문제가 있음을 묻는다.<sup>60)</sup>

작품의 마지막 장면에서 토비어스는 “무겁구나! 내가 짊어질 수 있는 것보다 더 무거워!” (It is heavy! It is heavier than I can bear; 97)라고 외치며 자신에

60) 하지만 이러한 토비어스 가정의 불행한 결말이 퀘이커에 대한 설부른 옹호로 이어지는 것은 아니다. 퀘이커 교도들에게 가정은 부모와 자식으로 구성되어 이 땅에서 실제로 영위할 수 있는 것이라기보다 신앙적 유대를 근거로 맺어질 ‘영적 가족’을 더 의미했으며, 환대가 강조되는 퀘이커 공동체의 맥락에서 가정의 사적 영역은 오히려 줄어들 위험을 내포하기 때문이다.

게 쏟아지는 삶의 무게에 고통스러워한다. 호손은 종교와 정치체제라는 거시적이고 공적인 영역에 함몰당하는 한 개인의 삶과 가정의 모습을 통해 이러한 개인이 짊어내는 삶의 질고가 결코 무시되어서는 안된다는 사실을 역설한다. 이는 『주홍 글자』의 헤스터 프린과 「내 친척 몰리뇌 소령」(“My Kinsman, Major Molineux”)의 소년 로빈(Robin)과 같은 개개인의 삶의 행적에 주목하는 작가의 역사 접근법과도 일맥상통한 것이며 작가의 역사관을 이루는 일부로 보아도 좋을 듯하다. 호손은 김이은의 표현대로 이러한 삶의 다층적이고 미시적인 면모를 보여줌으로써 “역사가 손쉽게 단순화될 수 없는 복잡한 것임을 부각” (6) 하고자 했던 것이다.

나아가 이러한 토비어스의 외침은 그가 입양한 일브라힘의 죽음에 대한 격렬한 반응이라는 점 또한 기억할 필요가 있다. 그에게 있어 친아들과 다름없는 일브라힘의 죽음은 결코 신학적이거나 사회적 차원의 보상으로는 위로받지 못하는 순간이 된다. 호손은 이처럼 모든 신학-사회적 위로를 뛰어넘는 가정의 슬픔과 그 결과로 인한 토비어스의 개종을 통해 가정이야말로 사회를 구성하는 가장 원초적이고 중요한 공간이 된다는 사실을 역설하고, ‘구원받은 신령한 공동체’를 유지하기 위해 작동하던 억압적이고 통제적인 청교도 사회 분위기가 구성원 개인의 삶에 미치는 파괴적 영향력을 암시하며 이야기를 마무리 짓는다.

### Ⅲ. 웨이커 이야기들에 나타난 공동체와 가정

지금까지 청교도 공동체를 다루는 호손의 단편 중 ‘가정’에 의도적으로 주목하는 작품들을 살펴보았다. 1장에서는 「메리 마운트」를 통해 초기 청교도 가정의 형성과정 및 역사를 그려내는 호손의 의도와 이를 바탕으로 청교도 공동체에 내리는 작가의 평가를 추적했고, 2장에서는 「유순한 소년」에 나타난 웨이커 가정이 청교도 공동체에 어떠한 방식으로 위협적 존재가 되었는지를 탐구함으로써 청교도 가정과 공동체의 성격을 되짚어보았다. 종교와 통치체제 등 공적 영역의 역할을 동시에 담당했던 웨이커 사회의 가정은, 가정을 공적 영역의 통제아래에 두고자 했던 청교도 공동체의 조직 의도와 갈등을 빚었으며 따라서 박해의 대상이 되었던 것이다. 이처럼 앞선 두 작품에 나타난 ‘가정’은 청교도 공동체에 대한 호손의 역사적 재현과 평가에 대한 다양한 해석을 가능케 하는 실마리가 된다.

작품 속에 직-간접적으로 등장하는 공동체의 모습과, 그 중에서도 ‘가정’에 초점을 두고 읽을 경우 흥미로운 독해가 가능한 또 다른 호손의 단편은 바로 웨이커 공동체를 공통적으로 그리고 있는 두 작품인 「웨이커 혼례」와 「캔터베리 순례자들」이다. 그러나 두 작품의 경우 기존의 비평에서 역사적 의미나 사회적 관점보다는 예술적 관점에서 많이 연구되어 온 것이 사실이다. 가령 두 작품에 대한 로버(John Lauber)의 비교는 웨이커 공동체를 청교도와 관련짓는 것을 경계하며 웨이커 공동체를 단순히 ‘죽음’의 이미지와 연계시켜 해석하는 것으로 결론을 맺고 있으며(83-85), 와고너(Hyatt Howe Waggoner) 또한 「캔터베리 순례자들」에 나오는 웨이커 공동체를 “현실과 몇 단계 떨어져 있는” 상상력의 산물이자 불가능한 이상향에 대한 “상징”(symbol)이라는 예술적 관점에서 파악하려 한 바 있다(385). 한편 아이싱어(Chester E. Eisinger)의 경우 웨이커 이야기를 비롯해서 다른 단편에도 등장하는 다양한 부부관계의 행복 정도에 관한 묘사가 균형 잡힌 삶에 대한 호손의 신념을 간접적으로 드러내는 것으로 평가함으로써 부부 관계에 주목하기도 했지만(31), 이는 여전히 작품을 정상과 비정상, 행복과 불행과 같은 이분법적 상징의 틀에 맞추어 해석하려는 접근법이라는 점에서 마찬가지로 한계를 보였다.

하지만 이처럼 단순히 심미적, 예술적 완성도의 관점에서만 이 두 작품을 평가하는 것은 작품의 독서실감에서 가장 두드러지는 또 다른 주제인 ‘가정’ 과, 이를 둘러싸고 웨이커 공동체에서 벌어지는 사건이라는 내러티브, 그리고 이를 통해 작품이 내포하는 역사적 함의를 놓치는 결과를 초래할 수 있다. 전자는 연인 관계로 보이는 아담(Adam Colburn)과 마사(Martha Pierson)라는 두 남녀를, 후자의 경우 이제 막 부부의 연을 맺으려는 젊은 연인인 미리엄(Miriam)과 조사이어(Josiah)를 등장시키고 있다는 점을 차치하더라도 독자들은 두 작품에서 가정을 연상시키는 다양한 묘사와 표현을 쉽게 찾아볼 수 있기 때문이다. 따라서 각각의 이야기의 중심에 앞의 작품들과는 다른 의미에서 또 다른 형태의 ‘웨이커 가정’ 이 자리하고 있음을 놓치는 것은 작품의 다양한 해석 가능성과 호손 특유의 다층적이고 애매한 서술의 음미를 제한해버리는 결과를 낳을 수 있다.

실제로 작품 속에서 독자들은 독특한 형식의 웨이커 가정과 마주하게 되는데, 가령 「웨이커 혼례」에서 미리엄과 조사이어가 임직하게 될 공동체 지도자 자리가 각각 “마을의 아버지와 어머니” (Father and Mother of the village; 422)로 불리며, 구성원들이 서로를 “영적인 친족, 신령한 대모 앤의 자녀들” (spiritual kindred, the children of the sainted Mother Ann; 419)로 간주한다는 사실은 이에 대한 대표적 예시가 된다. 포스터(Lawrence Foster)에 따르면 웨이커 공동체에서는 한 지붕 아래에서 함께 공동생활을 하는 삼십에서 백 명 사이의 남녀 구성원으로 이루어진 하부 조직을 “가족” (family; 30)이라 불렀다고 한다. 이는 비록 부모와 자식 간의 직접적 혈연관계로 구성되는 전통적 의미에서의 가족은 아닐지라도, 신앙적 목표를 추구하기 위해 인위적으로 구성된 집단이라는 점에서 앤디콧이 식민 위원회로부터 구성하도록 요구받은 인위적 가정과 그 기능상 상당히 유사해 보인다. 결국 두 작품은 18세기 말 시작되어 호손 당대 19세기에 최전성기를 구가하던 웨이커 공동체의 ‘인공적 가정’ 이라는 역사적 특수성의 맥락에서 살펴져야 하는 것이며, 이때 작품의 보다 풍성한 해석이 가능케 된다. 그렇다면, 이처럼 웨이커 공동체를 배경으로 하는 두 작품의 중심에 자리한 ‘가정’ 을 통해 호손이 그려내고자 했던 것은 과연 무엇이었을까?

결론부터 말하자면 호손은 역사적 청교도 공동체가 가진 부정적인 특징의 극단적 형태로 호손 당대의 웨이커를 상징하였고, 이러한 문학적 재현작업을 통해 청교

도 공동체에 대한 역사와 그 역사가 되풀이되고 있는 동시대의 웨이커를 비교함으로써 이들이 한 부분을 이루고 있는 뉴잉글랜드 지방 종교 공동체의 역사(과거와 현재를 아우르는) 그 자체를 조명하려 했던 것으로 보인다. 하지만 이 작품에 나타난 웨이커 공동체가 청교도 공동체의 부정적 특징을 극단적으로 극화한 것이라 가정한다 해도, 청교도 공동체에 대한 역사적 비판만이 이 작품들을 창작한 호손의 유일한 의도라 손쉽게 단정해서는 안 된다. 이와 관련하여 주목해야 할 사실은, 이 작품이 본 장의 앞에서 다루었던 작품들과는 달리 작가 자신과 동시대의 일을 담고 있다는 점이다. 실제로 호손은 두 작품의 집필 직전인 1831년 8월에 웨이커 공동체에 방문하여<sup>61)</sup> 받은 감상을 그의 누이 루이자(Louisa)를 수신자로 하는 편지에 남겼으며, 1851년 8월 8일자 일지에도 멜빌 등 일행과 함께 웨이커 공동체에 대해 방문한 일화를 언급한 바 있다. 이 때, 1851년 기록의 다음과 같은 문구는 상당히 흥미롭게 읽혀진다.

이 같은 사실들은 그들의 정결함과 단정함에 대한 가련할 정도의 걸치레가 매우 얇은 껍데기에 불과하다는 것을 보여준다. 그리고 그들이 **추잡한 패거리라는 사실과, 조직적이며 전적인 차원에서의 사생활 결핍이 있다는 사실** 또한 사람들을 너무 가까이 묶은 것이나 어느 한 사람이 다른 사람을 감시하는 것과 같은 사례를 통해 알 수 있다. 이것은 생각만 해도 가증스럽고 역겨운 일이다. 그리고 이 분파가 하루빨리 멸절되는 것이 좋을 듯하다. 그 멸절 소식을 듣는 것은 기쁜 일이 될 것이며, 그들이 멸절될 때까지 그리 많은 시간이 필요치는 않을 것으로 보인다.

The fact shows that all their miserable pretence of cleanliness and neatness is the thinnest superficiality; and that the *Shakers are and must needs be a filthy set. And then their utter and systematic lack of privacy*; their close junction of man with man, and supervision of one man over another—it is hateful and disgusting to think of; and the sooner the sect is extinct the better—a consummation which, I am happy to hear, is thought to be not a great many years distant. (필자 강조, 465)

인용된 부분에서 호손은 웨이커 공동체를 “하루빨리 멸절” 되어야 하는 존재라고 부르는 등 시종일관 신랄한 어조로 비난하며, 그 중에서도 특히 그들의 “사생활 결핍”(lack of privacy) 현상에 대해 목청을 높인다. 비록 호손이 1831년 편지에서는 웨이커의 종교의식과 관련한 몇몇 대목을 빼고는 그다지 부정적인 말을 남기지는 않았다 하더라도<sup>62)</sup> 1851년의 기록에 이르러 이처럼 부정적인 생각을 가지게 되었다는 사

61) 두 작품의 집필 시기는 1831년 가을인 것으로 추정된다(Bertani and Newman 39, 287).

62) 호손의 웨이커 공동체에 대한 방문 소감은 1831년 8월 17일자 편지의 다음과 같은 대목을 통해 요약될 수 있다. “대체적으로 그들은 양질의 편안한 삶을 영위하고 있었고, 만약

실과, 「쉐이커 혼례」 및 「캔터베리 순례자들」에서 쉐이커 공동체 자체를 부정적으로 그려내고 있다는 사실은, 호손이 청교도뿐만 아니라 쉐이커 공동체에 대해서도 문학적 재현을 통한 역사적 평가를 시도하고 있음을 암시한다. 다시 말해, 호손의 쉐이커 이야기는 청교도나 쉐이커 둘 중 어느 하나에 관한 우화로 일도양단의 방식으로 재단되어 읽혀져서는 곤란하다는 것이다.

하지만 이때, “청교주의는 인간본성을 계율화 했지만 받아들였고, 쉐이커는 이를 완전히 거부했다” (Puritanism disciplined, but accepted, human nature; Shakerism rejected it completely; 85)며, 두 종파의 교리에 거의 닮은 점이 없다는 점에서 쉐이커를 청교주의와 연결하는 것은 곤란하다고 주장한 로버의 지적 또한 고려해볼 필요가 있다. 사실, ‘가정’ 과 관련해서도 얼핏 보기에 쉐이커와 청교주의는 로버의 주장대로 큰 차이를 보인다. 쉐이커 가정의 가장 큰 특징은 가정이 공적 영역의 역할을 담당했던 쉐이커, 그리고 가정을 공적 영역의 통제아래에 두려했던 청교도 공동체와는 달리, 공적 기구, 모임 자체가 가정의 역할을 대신했다는 점에 있다.<sup>63)</sup> 다시 말해, 엄밀하게 정의하자면 청교도나 쉐이커 공동체와는 달리 작품에 등장하는 쉐이커 공동체에 가정은 부재한 것이다. 그리고 바로 그 빈 가정의 자리에는 가정의 형태로 위장한 “원초적 형태의 쉐이커 지도부” (primitive form of Shaker government; 「쉐이커 혼례」 422)가 작품의 주인공 위에서 그 숨 막힐 듯한 영향력을 드리우고 있다. 겉으로 보기에 「메리 마운트」의 에드가와 이디스 부부 가정처럼 공동체의 목적에 부합하는 통제된 가정을 승낙하고 긍정했던 청교도와, 겉으로는 지극히 ‘가정’ 같은 공동체를 구성했으나 ‘독신주의’ (celibacy)라는 극단적인 교리를 추구함으로써

---

그들의 우스꽝스러운 의식만 아니었다면 그들과 한 무리가 된다 해도 어리석은 일이 아니었을 것이다.” (On the whole, they lead a good and comfortable life, and if it were not for their ridiculous ceremonies, a man could not do a wiser thing than to join them; 213) 하지만 동일한 날짜의 편지에서 호손은 쉐이커 여인들의 외양에 대해 “그들은 마치 방금 막 관 속에서 걸어 나온 것처럼 보였다” (they looked pretty much as if they had just stepped out of their coffins; 212)라고도 평가하는데, 이러한 시체 같은 묘사는 앞으로 살펴겠지만 여인들의 구식이고 창백한 옷차림에 대한 단순한 평가 이상의 암시를 넘어 쉐이커 공동체 전체, 그리고 「쉐이커 혼례」의 마지막 장면에서 시체처럼 무너지는 마사와도 관련이 있다는 점에서 주목할 필요가 있다.

63) 실제로 「캔터베리 순례자들」에서 호손이 공동체를 탈출하여 이제 막 세상 속으로 걸어 들어가는 두 남녀를 “가정의 문지방을 넘어 갔다” (They had but stepped across the threshold of their homes; 130)라고 묘사하는 장면은, 이러한 역사적 사실을 독자들에게 암시한다.

역설적으로 가정의 존재를 부정해버린 웨이커 사이의 간극은 이처럼 가까우면서도, 동시에 상당히 멀어 보인다.

그럼에도 불구하고, 웨이커 이야기를 오직 호손 당대의 비정상적 종교집단에 관한 작가 자신의 자전적 경험과 해프닝을 극화한 것으로 해석하는 것은 석연치 않은 면이 있다. 「웨이커 혼례」의 경우 『두 번 들려준 이야기』의 표제 아래에 수록된 작품이며 『눈의 이미지』(*The Snow-Image*)에 수록된 「캔터베리 순례자들」의 경우에도 애초에 『두 번 들려준 이야기』의 구상에 있었다가 막판에 빠졌다는 점에서 암시하듯(Bertani and Newman 39), 이들 작품을 표면에 드러난 그대로 받아들이는 것은 호손의 ‘애매한’ (ambiguous)한 해석이 가져다주는 다양한 해석의 가능성을 차단하는 것이 되기 때문이다. 더군다나 이 두 공동체는 뉴잉글랜드 지방에 뿌리내린, 폐쇄주의를 특징으로 하는 독특한 종교집단이라는 점에서 이 작품은 청교도 공동체에 대한 호손의 또 다른 단편들이 배경으로 하는 역사적 맥락 속에서 살펴져야 마땅하다. 그리고 바로 그 실마리는 청교도를 극단화한 또 다른 작품인 「고집 센 남자」(*The Man of Adamant*)에 대한 해석에서 발견할 수 있다.<sup>64)</sup>

콜라커쇼는 「고집 센 남자」에 대한 비평에서 이 작품을 세례논쟁으로 대표되는 청교주의의 편협성과 폐쇄적 경향을 극단적으로 재현한 것으로 간주한다. 콜라커쇼에 따르면 작품의 주인공 리처드 디비(Richard Digby)가 편협한 구원관에 사로잡혀 동굴로 들어가 자신만의 성서 해석에 빠진 채 그의 병을 고칠 수 있는 우물물을 마시게 하려는 여인의 손길을 뿌리치고 죽음을 택한 것은 다름 아닌 “청교도 자신들의 논리를 광기의 종착역으로 몰아가는 것” (driving their own logic to its own mad terminus; 244)과 진배없으며, 따라서 리처드 디비는 “미국 청교주의의 정수에 대한 완벽한 체현” (perfectly embodies the essence of American Puritanism; 246)이 된다. “자식도 없는 여성 혐오론자에, 염세주의자인 늙은 악한” (childless, misogynist, misanthropical Old Badman; 245)으로 디비를 그려내는 호손의 의도는 1662년 중도성약이 없었더라면 그만한 신앙심을 가진 후손을 찾지 못해 멸절하고

---

64) 「고집 센 남자」 또한 「캔터베리 순례자들」과 동일한 작품집인 『눈의 이미지』에 함께 수록되었다.



말았을 청교도의 폐쇄적 배타성을 입증한다. 다시 말해 작품이 그리는 고집 센 남자는 바로 뉴잉글랜드 청교주의 논리가 극단에 이른 형태에 다름 아니며 청교주의 그 자체로 볼 수 있다는 것이다. 그리고 이 청교주의가 재현된 「고집 센 남자」와, 웨이커 이야기가 그리고 있는 웨이커 공동체는 몇몇 특징에 있어 놀라우리만치 유사하다.

우선, 리처드 디비로 재현되는 청교주의와 웨이커 이야기에서 그려지는 웨이커 공동체는 공통적으로 성적인 접촉에 대한 경계심을 공공연히 드러낸다. 리처드 디비는 그에 대한 종교적 감화 뿐 아니라, 분명 에로스적인 사랑의 감정에 추동되어 자신을 따라 온 매리 고프(Mary Goffe)가 내미는 구원의 손길을 거부한다.<sup>65)</sup> 그는 “당신의 옆에 자리를 내어 주세요, 그리고 우리 함께 성경 한 장 읽어보아요” (make room for me by thy side, and let us read together one page of that blessed volume; 167)라며 그를 구원할 수 있다는 매리 고프의 청을 물리치고 “나를 더 이상 유혹하지 말게나, 이 저주받은 여인아” (Tempt me no more, accursed woman; 167)라며 매정하게 그녀를 뿌리친다. 이처럼 함께 자리를 공유하자는 매리 고프의 성적 함의가 다분한 제안을 단칼에 물리친 디비의 선택은, 이 작품이 17세기 중반 청교도들의 세례 논쟁에서 찾아볼 수 있는 논리를 극화한 것이라고 보는 콜라커쇼의 비평을 참조한다면, 매리와의 관계를 거부함으로써 구원받을 자격에 대한 확신이 없는 후손 낳기를 거부한 셈이 된다. 결국 작품의 마지막에 등장하여 디비를 발견하게 되는 이가 “이웃에 살던 농부의 자녀들” (the children of a neighbouring farmer; 168)이라는 점은 작가가 이러한 디비의 멸종적 선택으로 극화되는 청교도 공동체의 편협성과, 이와 동시에 중도성약으로 후손들의 신앙을 보증함으로써 ‘구원받은 성도’ 수의 감소를 늦추고 명맥을 이어가기도 했던 청교도 공동체의 타협적인 두 경향을 의도적으로 대조하고 있음을 암시한다.

---

65) she . . . had crossed the ocean after him, impelled by the same faith that led other exiles hither, and *perhaps by love almost as holy*. *What else but faith and love united* could have sustained so delicate a creature, wandering thus far into the forest, with her golden hair dishevelled by the boughs, and her feet wounded by the thorns! (필자 강조, 165) 또한 주목할 것은 그녀의 “금빛 머리카락이 나뭇가지에 의해 헝클어지고” “가시에 발이 찢기는” 장면이 예수의 수난을 연상케 하며, 따라서 그녀를 구원자의 이미지로 그려낸다는 점이다. 이는 매리 고프의 에로스적 사랑이 리처드 디비의 돌과 같이 굳어가는 속마음을 치유하고 그를 구원해줄 수 있다는 사실을 암시하는 흥미로운 대목으로 읽힐 수 있다.

그리고 이때 디비를 “유혹” (tempt)하고, 동시에 그를 구원할 수 있는 주체로 작가가 매리 고프라는 ‘여성’을 상징하고 있다는 사실은 그다지 놀라운 일이 아니다. 이처럼 디비로 극화된 청교도들의 유아세례 논쟁의 근원에 ‘아주 적은 수의 사람들만이 순수한 신앙을 가진 구원받은 선민이 될 수 있다’는 배타적 선민의식이 들어있음을 가정할 때, 이러한 배타적 선민의식은 앞서 살펴왔듯 혈통에 대한 오염 없이 ‘구원받은 순수한 약속의 자녀’를 낳고 양육할 수 있는 여성에 크게 의존할 수밖에 없기 때문이다. 이로 인해 파생되는 청교도 남성들의 여성에 대한 강박증적인 불안과 집착은 당연한 수순이며, 이는 앞서 살핀 「메리 마운트」에 관한 논의를 통해서도 살펴본 바 있다. 다시 말해, 청교도 공동체의 여성은 올바른 핏줄을 가진 구원받은 후손을 양성하여 공동체를 멸절에 이르지 않게 할 수 있는 역할을 수행함과 동시에, 남성을 능동적으로 “유혹” (tempt)함으로써 구원받은 자들의 족보에 오염을 야기할 수 있는 양면적 존재로 여겨졌던 것이며, 「고집 센 남자」에 나타난 디비와 매리의 관계는 바로 그러한 청교도 공동체의 배타적 선민의식과 여성의 논리를 극화하는 지점이 된다. 이러한 오염되지 않은 핏줄과 같은 성적 불안이 청교도 공동체의 가정 영역에 대한 통제와 간섭으로 이어졌음은 물론이다.

「쉐이커 혼례」와 「캔터베리 순례자들」에 나타난 쉐이커 공동체의 경우에도 성적 접촉에 대해 경계적 태도를 보이는 것은 디비의 경우와 별반 다를 바 없다. 특히나 쉐이커 공동체는 특유의 ‘독신주의’ (celibacy)를 평생 실천해야할 신자의 조건으로 교리화하여 채택하고 있다는 특징을 보여주는데, 이는 작품 속 쉐이커 공동체의 원로들에 대한 「쉐이커 혼례」의 다음과 같은 인상 깊은 묘사 대목에서 쉽게 확인된다.

오십 세 정도 된 가장 젊은 원로는 아주 어렸을 때부터 쉐이커 마을에서 길러졌으며, 한 번도 스스로 여성의 손을 잡아본 적이 없는 것으로 알려졌다. 또한 그는 자신의 분파에 대한 차가운 형제애보다 더 친밀한 유대감이 있다는 것조차 전혀 알지 못했다.

The youngest of the elders, a man of about fifty, had been bred from infancy in a Shaker village, and was said never to have clasped a woman's hand in his own, and to have no conception of a closer tie than the cold fraternal one of the sect. (424)

인용된 대목에서 마을의 지도자격인 “원로”는 “여성의 손을 잡아본 적도 없을” 정

도로 금욕적인 생활을 영위했던 것으로 보인다. 웨이커 교도에게 허용된 애정의 종류는, 남녀 간의 에로스적 사랑이 아닌 이처럼 종교적 공동체 의식에 입각한 “차가운 형제애”로 한정되었으며 이러한 남녀 관계의 엄격한 분리에 대해 드로쉬(Henry Desroche)는 “공식적 대화를 제외한 남성과 여성간의 관계는 단지 식탁에 침묵한 채로 함께 앉는 정도로 축소되었다” (Relations between men and women except during the official colloquies, were reduced to a silent copresence at table; 221)라고 요약한 바 있다. 이처럼 웨이커 교도들에게 있어 남녀 간의 애정은 “육적인 욕망과 관계된 특정한 유혹” (peculiar temptations, on account of the carnal desires; 「웨이커 혼례」 420)으로 여겨졌으며, 이러한 사회 분위기 속에서 결국 아담과 마사는 끝내 부부로서 가정을 이루지 못하고 “세속적 애정” (earthly affection; 424)이 아닌, “형제와 자매로서의 영적인 사랑” (as brother and sister in spiritual love; 424)에 머무르도록 강요받았던 것이다.

하지만 웨이커 공동체의 성적 관계에 대한 이러한 예민함은 앞서 살핀 것처럼 단순히 남녀의 접촉을 제한하는 것에서 그치지 않는다. 그들의 교리는 신앙적 형제-자매의 관계만을 허용하고 남녀 간의 에로스적 애정 관계를 제한하는 것에서 나아가, 이처럼 새로이 구성될 가상의 신앙가정을 위해 현실의 가정을 저버리는 극단적 수준에까지 이르게 된다. 실제로 「웨이커 혼례」에서 웨이커 원로들은 공동체에 입회한 후 “가족에게 결코 애정 어린 말을 건네지도 않았고, 그가 가장 사랑하는 자녀를 무릎에 앉히지도 않았으며” (but never . . . had spoken a fond word to the former, or taken his best-loved child upon his knee; 424) 그를 따라오지 않으려 한 가족을 매정하게도 “세상의 자비에 맡겨 버린 채” (to leave them to the mercy of the world; 424) 떠나는 모습으로 그려지는데, 이에 대해 작가는 “인간의 연약함과 애정에 대한 자연스런 동정심마저 초극한” (overcome their natural sympathy with human frailties and affections; 424) 행보라고 다소 아이러니컬한 어조로 평하고 있다. 작가가 앞서 살핀 「유순한 소년」에서 자신의 친아들 일브라힘을 버리고 떠난 캐서린과 죽어가는 딸아이를 버리고 매정히 떠난 웨이커 교도에 대해 그다지 호의적인 시선을 보내지 않았던 것을 생각한다면, 이 대목은 분명 인간의 “동정심”이라는 가장 자연적이면서도 신성한 감정을 짓밟는 행위에 대한 호손 자신의 신랄한 비판으로

읽혀진다.

나아가, 이처럼 작품에 드러나는 웨이커 공동체의 독신주의와 이 교리를 극단으로 적용시켜 자신의 가정마저 팽개치는 “종교적 광신” (wild fanaticism; 「웨이커 혼례」, 424)에 대한 호손의 비판은 「고집 센 남자」의 디비가 보여준 스스로에게 내리는 멸종 선고와 이에 대한 호손의 비판과도 일맥상통한다. 독신주의는 결국 신앙을 이어받을 후손을 더 이상 얻지 못하게 된다는 사실로 귀결될 것이 분명하기 때문이다. 실제로 「웨이커 혼례」의 마지막 장면에서 에브라임(Father Ephraim)은 웨이커 공동체의 미래를 “더 이상 아이들이 태어나거나 죽지도 않고, 나처럼 늙고 지친, 죽을 수밖에 없는 인류의 마지막 생존자가 목격한 지는 태양이, 다시는 죄와 슬픔으로 가득 찬 세상에서 떠오르지 않기를” (when children shall no more be born and die, and the last survivor of mortal race, some old and weary man like me, shall see the sun go down, never more to rise on a world of sin and sorrow; 425) 바란다는 희망으로 그려낸다. 이는 얼핏 보기에 죄와 슬픔의 문제가 해결되고 천지가 재창조되는 희망적인 새 예루살렘적 종말론처럼 보이기도 하지만, 동시에 “더 이상 아이들이 태어나거나 죽지도 않는,” 즉 자신들만이 “최후의 생존자”가 되어 구원 받으리라는 강력한 멸종 선언이기도 한 셈이다. 그리고 이러한 멸종적 선택의 배경에는 앞서 살핀 디비로 재현되는 청교도의 경우와 같이, 웨이커들의 편협한 선민의식과 구원관이 동일하게 자리하고 있다.

이와 관련하여, 실제로 웨이커 공동체의 성 역할에 대해 연구한 킨(Louis J. Kern)의 연구 『규율화 된 사랑: 빅토리아조 유토피아 공동체에서 성 역할과 섹슈얼리티』 (*An Ordered Love: Sex Roles and Sexuality in Victorian Utopias*)를 참조할 필요가 있다. 킨에 따르면, 웨이커 교도들은 새로운 구성원을 공동체로 받아들이는 선별의 과정에 있어 유달리 “우생학적” (eugenic; 112) 관심을 기울였다고 한다. 킨은 심지어 어느 한 웨이커 공동체의 경우 자신들의 사회에 “저능하거나 불구인 어린이를 받아들이지 말 것” (to let no slack witted nor maimed children enter; 112)을 결의했다는 사실을 밝히고 있는데, 이러한 사례들은 더 이상 공동체를 유지해 나갈 후손을 얻지 못하는 독신주의가 규율로 정해진 마당에, ‘우생학적 고려’야말로 질적으로 어느 정도 보장된 깨끗한 “선민”의 공급을 보장할 수 있는 거의 유일한

방법이 된다는 점에서 그들의 편협한 선민사상에 대한 집착의 정도를 잘 암시해준다. 다시 말해, “문을 활짝 열고 . . . 세상의 불법을 포기하고 순수와 평화의 삶을 살고자 이곳으로 찾아온 모든 이를 반기라” (Open wide your gates, . . . open them wide to all who will give up the iniquities of the world, and come hither to lead lives of purity and peace; 「쉐이커 혼례」 425)는 이상적인 쉐이커 원로의 권고 이면에는, 이처럼 겉으로 드러난 환대의 정신과는 달리 쉐이커 특유의 배타적이고 편협한 선민사상이 도사리고 있었다는 것이다. 아니나 다를까 호손은 「캔터베리 순례자들」의 주인공 조사이어의 입을 빌려 “원로들은 쓸모 있는 재능을 가진 자가 아니면 어느 누구도 공동체의 입회를 허락하지 않는다” (the elders admit nobody that has not a gift to be useful; 125)며, 그들의 선민적 공동체에 합류할 수 있는 대상이 한정적이라는 사실 또한 밝히기도 한다. 이는, 누구나 공동체를 찾아올 순 있지만 적어도 그 사회에 도움이 되거나 구원받을 만한 자격이 있는 자들만을 선별하여 세상에 대해서 자신들의 상대적 우월성과 선민으로서의 지위를 유지해 나가겠다는 쉐이커 공동체의 배타적이고 이중적인 경향을 잘 그려내는 대목으로 읽힐 수 있으며, 따라서 「고집 센 남자」와 더불어 두 쉐이커 이야기는, 본질적으로 이러한 배타적 선민사상 논리의 극단에는 결국 그 조건에 부합하는 사람이 아무도 남게 되지 않아 스스로 절멸하고 마는 자명한 결과만이 자리하고 있을 뿐임을 암시하는 호손의 엄중한 경고로도 해석될 수 있을 것이다.

문제는, 이처럼 배타적이고 편협적인 선민사상을 바탕으로 한 두 종교 집단의 중심에 여성에 대한 차별과 타자화를 바탕으로 하는 가부장적 사회가 공통적으로 자리하고 있다는 사실이다. 앞선 장에서 살폈듯 청교도 사회의 가부장적 사회 분위기는 여성들이 야기할 수 있는 혈통의 오염에 대한 남성들의 성적인 불안을 사회 제도적으로 통제하려는 욕구에서 상당부분 영향을 받았으며, 쉐이커 공동체의 경우도 예외는 아니다. 사실, 겉으로 보기에 쉐이커 사회는 성적으로 매우 평등한 것처럼 보인다. 당대 여성의 관점에서, 높은 수치를 기록했던 출산 중 치사율 등을 감안할 때 여성의 삶을 위협했던 출산으로부터 여성을 자유롭게 한 쉐이커의 해결책(독신주의)은, 가히 “혁명적이고 독창적” (unique and revolutionary)인 시도에 가까웠던 것이다(Kern, 115-116). 즉, 쉐이커 여성들은 남성과 여성을 가르던 가장 큰 생물학적 차이인 출산

의 과정으로부터 면제됨으로써 적어도 신체적 안전에 있어서는 남성과 동등한 수준을 이룰 수 있었다. 뿐만 아니라, 애초에 웨이커교의 시조로 추앙받는 인물이 대모 앤(Mother Ann)이라는 여성이었다는 사실을 제쳐두더라도, 오로지 남성들로 이루어진 청교도 공동체의 지도부와는 달리 “아버지와 어머니”(Father and Mother; 422)라는 지위의 명칭이 상징하듯 웨이커 공동체의 지도부는 적어도 남녀 성비의 구성에 있어서는 청교도보다 훨씬 평등한 사회를 구성하는데 성공했다. 하지만 이처럼 외적으로 평등한 것처럼 보이는 사회조직이 호손의 작품 속에서 실제로 작동되는 방식을 가만히 살펴보면 ‘성적 평등’이라는 전제를 의심 없이 수용하기는 곤란하다는 사실 또한 금방 드러난다.

가령, 두 남녀가 지도부의 역할을 감당하기에 적합한 인물로 준비되었는지를 알아보기 위해 던진 에브라임의 질문에 아담은 한 문단에 걸친 장황한 대답과 “내 양심은 이 문제에 대해 의심할 여지 없습니다. 저는 이 책무를 맡을 준비가 되어 있습니다”(My conscience is not doubtful in this matter, I am ready to receive the trust; 423)라고 말하며 당당히 출사표를 던지지만, 동일한 질문에 대한 마사의 대답은 이와는 사뭇 대조적으로 묘사된다.

“자매여!” 라고 하버드에서 온 원로가 주시하며 말했다. “자네도 자네의 심정을 공표할만한 언변을 갖고 있지 않는가?” 마사는 흠칫하며, 마치 이러한 간청에 형식적 응답을 하려는 듯 입술을 움직이기 시작했다. 그러나 그녀가 시도했다 하더라도 오래전 기억들, 오랫동안 억압되어 왔던 어릴 적, 유년기, 그리고 여성으로서의 감정들이 그녀의 가슴으로부터 뿜어져 나와 아마 그 자리에서 말하기엔 적절치 않은 신성모독적인 발언이 되었을 것이다. “아담이 말했듯,” 그녀는 황급히 마무리지었다. “제 소감은 그의 것과 동일합니다.”

“But our sister!” observed the elder from Havard; “hath she not likewise a gift to declare her sentiments?” Martha started, and moved her lips, as if she would have made a formal reply to this appeal. But, had she attempted it, perhaps the old recollections, the long-repressed feelings of childhood, youth, and womanhood, might have gushed from her heart, in words that it would have been profanation to utter there. “Adam has spoken,” said she, hurriedly; “his sentiments are likewise mine.” (423)

인용된 대목에서 묘사된 마사의 반응은 정상적이라기보다 무엇인가에 심리적으로 억눌려있다는 인상을 준다. 특히나 그녀의 “여성성”(womanhood)에 대한 감정이 “오랫

동안 억눌러왔다”는 표현은, 웨이커 사회가 겉으로는 남녀의 평등을 이룩한 것처럼 보이지만 그 과정에서 인위적으로 억압된 여성성이 존재할 수밖에 없다는 사실을 독자들에게 암시한다. 나아가 그녀는 아담의 소감이 그녀의 것과 동일하다며 자신의 진짜 감정을 밝히기를 거부하는데, 이는 자신의 목소리를 내지 못하고 심리적으로 억압당한 채 남성을 통해 자신을 대변하는 전형적인 가부장적 사회 여성의 모습이 아닐 수 없다. 이와 관련하여 킨은 웨이커 공동체에서 여성이 남성과 동등한 지위를 보장받은 때가 오직 종교적 영역에 국한 될 때 만이었으며, 그녀의 여성성이 인정받기 위해선 “사회적으로 (남성에 비해) 종속적인 지위를 받아들이고, 권력과 성취에 대한 갈망을 오직 그녀에게 할당된 영역에 제한” (by her acceptance of a subordinate social role and by limiting her aspirations for power and achievement to her assigned sphere; 134) 해야만 했다는 점 또한 지적한 바 있는데, 「웨이커 혼례」에서 “마사가 그녀의 성(性)에 합당한 의무를 수행함에 있어서도 남들보다 두드러졌다” (Martha was not less distinguished in the duties proper to her sex; 422) 라고 표현되는 대목은 이처럼 남녀의 영역이 엄격히 제한되고 구별된 웨이커 사회의 모습을 반증한다.<sup>66)</sup> 뿐만 아니라 호손은 작품 속에서 웨이커 사회가 가부장적 사회라는 사실을 남근적 함의로 가득 찬 “가장의 막대를 넘긴다” (transfer his patriarchal staff; 「웨이커 혼례」 420)를 넘긴다는 표현이나 “가장의 직무” (patriarchal office; 「웨이커 혼례」 422)와 같은 직접적인 표현 외에도 “대부 읊은 말씀드리기에 너무 무서운 분이시다” (father Job is a very awful man to speak with; 「캔터베리 순례자들」 122)라는 조사이어의 두려움과 외경심으로 가득 찬 발언을 통해서도 간접적으로 암시하며, 독자들은 이러한 사소한 표현을 놓쳐서는 안 될 것이다. 결국, 그 사회에 전통적인 성에 대한 엄격한 역할분담이 여전히 존재했고, 또 남녀의 유별이 꽤나 심각하게 유지되었으며 남성이 우위에 있고 여성이 여전히 사회적으로는 남성 아래에 종속된 위치에 놓여있었다는 사실을 종합해 볼 때, 웨이커 사회가 큰 틀에서 가부장적 사회라는 사실을 다시 한 번 확인할 수 있으며, 이는 곧 그들의 공동체에 사라진 가정 대신 가부장적 통치체제라는 또 다른 유사(類似)가정이

66) 남녀의 영역이 엄격히 제한되고 구별되며, 오히려 전통적인 의미에서 남성이 여성의 우위에 있었음을 밝히는 또 다른 연구는 포스터의 글 19쪽을 참조.

새로이 그 자리를 차지하게 됨을 의미한다.

나아가 이러한 가부장적 사회를 거꾸로 추적해 갈 때, 그 기저에는 여성에 대한 전형적인 불안이 자리하고 있음을 알 수 있다. 청교도 공동체와 마찬가지로, 웨이커 공동체 또한 타자와의 우위 비교를 통해 자신들의 정체성을 형성해왔다(Kern 112-113). 그 비교우위의 기준으로 설정한 것이 바로 ‘독신주의’ 교리였으며, 이것이 “참된 기독교의 재건”(reconstitution of true Christianity; Taysom 107)과 같은 그들의 신앙정체성의 핵심을 이루었다는 점은 이들 사회가 독신주의로 인해 방지할 수 있었던 많은 문제들에 관심이 있음을 암시한다. 그리고 바로 이 지점에서 청교도와 웨이커 공동체를 엮어주는, 여성에 대한 남성들의 전형적인 ‘성적인 불안’이라는 연결고리가 드러난다. 실제로 테이섬(Stephen C. Taysom)은 웨이커 공동체에서 남녀 간의 성적인 결합은 단지 인류가 저지른 첫 번째 죄 뿐만 아니라 “세상에 존재하는 모든 악의 근원”(source of all the evil that existed in the world; 106)으로 여겨졌으며, “어떠한 악이라 할지라도 항상 그 근원은 ‘성’에 관한 것으로 귀결”(traced any evil back to sexuality; 107)되었다고 진술한 바 있다. 특히나 인류를 영원히 저주에 묶은 이 원죄가 여성인 이브의 유혹에서 시작되었다는 점은 남성에게 비해 종속적인 역할에 제한될 수밖에 없었던 웨이커 공동체 여성의 상황과, 이 둘 사회의 여성에 대한 혐오와 불안을 잘 설명해 준다.<sup>67)</sup> 요컨대, 창세기 1장에 나타난 상황이 언제고 되풀이될 수 있다는 불안은, 여성이 남성을 언제나 유혹에 빠뜨릴 수 있고 능동적으로 죄의 시발점이 되어 ‘구원받은 성도들’로 이루어진 동질 공동체에 균열을 초래할 수 있다는 논리로 확장되어 가부장적 제도의 정당성을 뒷받침하는 기반이 되었던 것이다.

그렇다면 호손은 이처럼 웨이커와 청교도 공동체를 재현함으로써 ‘핏줄’을 중시하고, 자신들만의 고결함, 순결함, 폐쇄주의적 경향을 보이는 집단의 경우에는 반드시 이에 상응하는 대상(특히 여성들)에 대한 타자화와 억압이 발생할 수밖에 없다는 사실을 보여주려 했을 가능성이 높다. 특히나 이미 호손 당대에는 17세기 말에 발생한

---

67) 그런 점에서 작품의 남성 주인공 이름이 첫 남성 인류 아담으로 설정되어 있다는 사실은 흥미롭다. 아담이야말로 모든 아버지 중의 아버지이기에 그가 마사와의 관계 맺기를 거부하고 공동체의 아버지가 된다는 사실은 창세기로부터 내려오는 가부장적 질서를 다시 한번 확인한다는 의미로 해석될 수 있기 때문이다.



마녀재판 등 역사적 사례에 대한 평가가 있어왔고 호손 자신 또한 「젊은 향사 브라운」 등의 문학작품을 통해 이러한 사건의 배경에 자리한 청교도들의 무의식을 탐구하려했다는 점을 고려한다면, 호손은 어쩌면 ‘왜 마녀 사냥이 여성을 가장 주된 목표로 삼았으며 희생자를 낳았는가’와 같은 의문에 대한 실마리를 작품을 통해 탐구하고자 했던 것일지도 모른다.<sup>68)</sup> 호손은 청교도 공동체를 직접적으로 다루는 작품들을 통해 자신의 선조들이 역사에서 보여준 오류와 논란의 중심에 바로 가부장적 사회와 ‘가정의 문제’가 있다는 것을 지적하며, 그 가정의 문제는 결국 그들의 독단적, 폐쇄적 교리, 순수함에 대한 집착 등과도 연결되어 있음을 보여주었던 것이다. 그리고 웨이커 공동체는, 바로 이러한 청교도 공동체라는 과거 ‘역사’가 호손 당대에 실시간으로 되풀이되고 있는 ‘살아있는 역사’이자 동시에 시대착오적인 화석과 같은 존재가 된다. 호손은 이처럼 살아있는 화석을 문학적으로 재현함으로써 단순히 ‘과거사’라는 시간적 한계를 넘어 ‘폐쇄주의적 선민 공동체’ 일반에 대한 탐구를 시도했다.

한편, 이처럼 가부장적인 웨이커 공동체의 중요한 또 다른 특징으로는 바로 공적 기구, 모임 자체가 가정의 역할을 대신한다는 점을 들 수 있다. 그리고 이러한 사회는 필연적으로 공적인 징계(public discipline)로 유지될 수밖에 없다는 사실 또한 호손은 작품을 통해 독자들에게 시사한다. 하지만 이때의 공적 징계(또는 규율)는 성적으로 여성에게 편중된 경우가 많고, 구성원에 대한 상호 감시와 같이 개개인의 사적 영역을 침해하는 방식으로 이루어진다는 점에서 청교도 가정에 대한 억압 및 통제와도 그 궤도를 같이 한다. 즉, 두 공동체는 앞서 인용한 호손의 일지에 적힌 표현을 빌리자면 “사생활의 결여”로 특징지어진 사회였던 것이다. 호손은 이미 시대에 뒤떨어진 이러한 공적 규율로 인해 숨 막힐 정도로 통제되면서도, 이와 동시에 19세기 당대에 현재진행 중이었던 웨이커 사회를 작품 속에서 그려냄으로써 청교도 사회에서 발생했

---

68) 데모스(John Demos) 또한 「미국 가족과 사회 변화」에서 뉴잉글랜드 지방 초기 가족들의 특징을 진술하며 이 시기에 분석하기 까다롭지만 분명히 존재했던 한 경향이 존재했음을 밝힌 바 있다. 그것은 바로 “악과 타락으로 이어질 수 있는 특별한 가능성”과 같이 “뿌리 깊고 미스터리한 위협과 여성성이 연결되어 있다”(Feminity was linked to deep and mysterious dangers; 63)는 점이었으며, 이러한 이유로 “마녀사냥이 남성들보다 여성들을 훨씬 더 많이 희생양으로 삼았을 것”(witchcraft was attributed far more often to women than to men; 63)이라 추측한다.

던 공동체와 가정의 논리가 단지 과거의 일시적 사건으로 머무는 것이 아니라 ‘폐쇄주의적 선민공동체’의 경우 시대를 막론하고 언제나 다양한 방식으로 재현될 수 있다는 사실을 독자들에게 상기시킨다.

쉐이커 공동체의 규율과 같은 사회제도가 시대에 뒤떨어진 상태에 놓여 있다는 암시는, 작품 속에서 쉽게 발견된다. 호손 자신이 누이에게 보낸 편지에서 그들의 차림새가 “마치 방금 관에서 걸어 나온 것처럼 보인다”고 지칭한 대목이 예견하듯, 「캔터베리 순례자들」의 도입부에 묘사된 조사이어와 미리엄의 구식 차림새는 그들의 육체적 젊음과 강렬한 대조를 이룬다.

그들은 젊음의 푸르름 첫 단계에 있었고, 그들의 이마에는 주름살 하나 없었다. 그러나 그들은 **이상해 보이는 유행지난 의복**을 입고 있었다. 그중 한 사람인 젊음이는 **혈색 좋은 불을 하고 챙 넓은 회색 모자** 그늘 아래에서 길을 걷고 있었다. 그는 **그의 증조할아버지가 입던 무릎까지 내려오는 사각 조끼를 물려받은 것처럼 보였다**. . . . 그의 갈색 머리칼 또한 **우리시대에는 찾아볼 수 없는 형태로 그의 등 뒤로 늘어져 있었다**. 그의 옆에는 젊고 아름다운 처녀가 있었는데, 그녀의 아름다운 용모는 단정한 보닛 아래에서 보호받고 있었으며, . . . 그녀의 딱 맞고 긴 가운데, 그리고 그녀의 모든 외양은 **오십년 전 이미 죽고 없어진 어느 시골 아름다운 처녀의 옷차림처럼 보였다**.

They were then in the first freshness of youth; nor is there a wrinkle now on either of their brows, and yet they wore *a strange old fashioned garb*. One, a young man with ruddy cheeks, walked beneath the canopy of a broad brimmed gray hat; *he seemed to have inherited his great-grand-sire's square skirted coat*, . . . his brown locks, also, hung down behind, *in a mode unknown to our times*. By his side was a sweet young damsel, her fair features sheltered by a prim little bonnet . . . her close, long waisted gown, and indeed her whole attire, *might have been worn by some rustic beauty who had faded half a century before*. (필자강조, 120-121)

인용된 대목에서 호손은 “젊음의 푸르름,” “혈색 좋은 불,” “아름다운 용모”와 같이 두 남녀의 육체적 젊음과 생기를 암시하는 표현과, “유행 지난,” “우리시대에는 찾아볼 수 없는” 등의 표현을 대조시킨다. 자연상태의 인간이라 볼 수 있는 육체와 달리 그 위에 입는 옷은 흔히 문명 생활을 상징해 왔으며, 특히 쉐이커의 경우 그네들이 만들어 내는 특유의 소박하고 실용적인 옷으로 꽤나 명성을 떨치고 있었다는 점을 상기해 볼 때, 젊은 남녀의 옷차림은 쉐이커 사회, 나아가 그들의 사회 제도를 표상하는 문학적 장치로 읽힐 수 있을 것이다. 특히나 이때, 이 옷차림이 “반세기”

가 지났거나, 증조할아버지가 입었을 법한 스타일이라는 부연설명을 감안한다면 육체적 젊음과 대비되는 이들의 구식 옷차림새가 오십에서 백 년 전 뉴잉글랜드 지방에 존재했던 청교도 공동체에서 특징적으로 발견되는 통제적이고 억압적인 사회 규율이라 간주하는 것은 결코 무리한 해석이 아니다. “조사이어와 미리엄의 시대착오적인 옷들은 19세기 가정생활에서 이미 진부해져버린, 웨이커와 청교도 공적 징계에 대한 유사성을 나타낸다” (the anachronistic clothes of Josiah and Miriam suggest the deep similarity between Shaker and Puritan public discipline, both obsolete in the context of nineteenth-century domesticity; 44)라는 로먼의 지적은 이러한 해석의 가능성이 얼마든지 열려있다는 사실을 암시한다.

그리고 실제로도 작품이 집필된 1830년대는 공적영역이 가정과 같은 사적 영역에 대해 통제를 가하고, 전체주의적 규율과 징계를 통해 구성원들을 단속하던 시대와는 이미 한참 거리가 멀어진 시기였음을 기억할 필요가 있다. 데모스에 의해 지적되듯, 본래 17세기 중엽을 비롯한 뉴잉글랜드 초기의 가정은 공동체 전반과 “밀접한 관계” (tight link; 60)를 맺고 있었으며 공동체를 중심으로 가정이 부차적인 역할을 담당하던 형국을 그 특징으로 했다. 1장에서도 살폈듯, 「메리 마운트」에서 엔디콧이 에드가와 이디스 부부를 향해 “용감히 싸우고, 진지하게 노동하고, 경건하게 기도” 하며, 믿음의 자녀를 양육함으로써 “새 이스라엘의 어머니 역할에 걸맞은 자질” (66)을 갖추는 것을 요구하는 장면은, 가정이 공동체와의 관계에 있어 종속적인 위치에 놓여 있었다는 사실을 잘 보여주는 예시였다. 하지만 이러한 가정과 공동체의 역학관계는 18세기에 이르러 뉴잉글랜드 지방에서 지켜오던 엄격한 도덕적 계율이 깨어지며 새로운 국면을 맞이하게 된다. 그 중에서도 “결혼 외의 모든 성적 접촉을 금했던” (which proscribed all sexual contacts outside of marriage; Demos, 66) 계율은 점점 더 무너져갔으며, 19세기에 이르러서는 성적 접촉을 엄격히 금한 웨이커의 독신주의 교리가 상당히 낡아빠진 계명으로 여겨질 지경에 이르게 된다. 이러한 경향과 더불어 공적인 영역의 사적 영역, 특히 가정에 대한 통제와 장악력이 상실되어 갔음은 물론이다. 이와 더불어 호손 당대 19세기는 “가정과 난롯가의 축복에 대해 꽤나 자세한 표현을 통해 상찬하던 새로운 문학 장르” (a new literary genre, extolling the blessings of home and hearth in rapturous detail; Demos, 67)가 많이 쏟아

아저 나온 시기라는 사실을 통해서도 확인할 수 있듯, 공동체에 전적으로 종속되지 않은 개별적 가정(사적인 가정)생활을 영위하는 것이 이미 사회 내의 주류적 흐름이 되었던 시기였다. 따라서 이러한 사실들을 종합적으로 미루어 판단할 때 호손 당대의 웨이커 공동체가 추구한 엄격한 독신주의와, 가정의 영역까지 장악해버릴 정도로 철저했던 공적인 규율과 징계는 이미 시대착오적인 산물이 되어버렸던 것을 알 수 있다.

문제는, 이러한 시대착오적인 공적 징계와 규율이 아직도 고스란히 작품 속 웨이커 공동체에서 행해지고 있다는 사실이다. 앞서 「붉은 십자가」에서는 한 개인의 죄악을 공공의 시선에 노출시키는 방식(gazing)을 통해 공동체와 어긋나는 개인을 징계하고, 공동체의 도덕적 순수함을 유지하려 하는 청교도 공동체의 경향을 살펴보았다. 호손은 이처럼 차꼬(stock)에 묶이는 형벌이나 가슴팍에 글씨를 달고 살아야 하는 여인, 그리고 “방탕한 순회설교자”라는 표식을 달고 살아야 하는 인물들의 군상을 통해 청교도 사회의 전체주의적이고 억압적인 사회 분위기와, ‘간음’ 과 같은 개인의 지극히 사적인 문제까지 통제하는 공적 영역의 영향력을 보여주었다. 하지만 호손은 이러한 일이 단지 역사적 과거에 사장된 단회성 해프닝에 끝나지 않고 당대 19세기 웨이커 공동체에서도 동일하게 되풀이 되고 있다는 사실 또한 앞서 살핀 “어느 한 사람이 다른 사람을 감시하는 것”에 대한 불쾌한 감정을 담은 1851년 일지를 통해 지적한다. 그리고 이러한 암시를 고스란히 웨이커 이야기 속에 녹아내었으며, 실제로 독자들은 이를 작품 곳곳에서 찾아볼 수 있다.

한편, 이와 관련하여 킨은 웨이커 공동체가 독신주의라는 교리 등 강압적인 규율을 구성원들에게 강제하기 위해서 이에 상응하는 다양한 사회적 통제 방식을 동원하였음을 밝힌 바 있다(93-94). “비밀 참회 제도” (institution of auricular confession), “서적 검열” (control of reading matter), “서신 검열” (censorship of all correspondence) 등이 대표적으로 동원된 방식이었으며 그 중에서도 자신이 죄를 참회하지 않더라도 타인에 의해 죄가 고발될 수 있는 “고발자 제도” (a system of informers; 93)는 호손의 일지에 적힌 비난을 직접적으로 떠올리게 하는, 가장 대표적인 웨이커 공동체의 통제 방식이었다고 킨은 주장한다. 즉, 사적 공간으로서의 가정이 사라진 웨이커 공동체에서 구성원들은 이러한 상호 감시의 시선 아래 자신의 사적인 행동이 공적으로 낱낱이 드러나는 것을 걱정하며 살아야만 했던 것이다. 아니나

다를까 「캐터베리 순례자들」에서도 미리엄의 다음과 같은 발언은, 이러한 상호 감시 시선 아래 살았던 웨이커 공동체의 단면을 잘 증언해준다.

‘안돼요, 조사이어.’ 처녀의 손길로 그를 주저주저하듯 밀어내며 그녀가 말했다. ‘당신은 개울가를 사이에 두고 저기 멀리 떨어진 다른 돌에 가 앉으세요. 우리가 이렇게 가까이 앉은 것을 보게 된다면 **우리 자매님들이 과연 뭐라고 하시겠어요?**’

Nay, Josiah, said she, giving him a timid push with her maiden hand, ‘thee must sit farther off, on that other stone, with the spring between us. *What would the sister say, if thee were to sit so close to me?* (필자 강조, 121)

인용된 대목에서 미리엄의 이 같은 걱정은, 그들 사회에서 상호간의 시선을 의식하는 것이 얼마나 일상생활 깊숙이 자리하고 있는지를 보여준다. 이들이 이미 아무도 없는 마을 외곽 공터에 이르렀지만 여전히 주위 동료들의 시선과 ‘평가’를 두려워 한다는 것은 이 사회가 남녀유별 및 독신주의와 같은 비정상적인 교리를 적용하고 유지하기 위해, 통제적이고 상호 감시의 숨 막히는 사회 분위기를 일상생활에 녹아들 때 까지 조성할 필요가 있었다는 사실을 암시해준다. 나아가 공동체를 빠져 나온 두 남녀가 가장 먼저 기뻐하는 것은 바로 “우리가 무슨 일을 저질렀는지 원로들이 알게 되는 것에 대한 두려움” (fear that the elders know what we have done; 121)이 더 이상 없다는 사실인데, 이 또한 상호 감시와 밀고 아래에 살던 숨 막히는 웨이커 사회 분위기를 간접적으로 반영하는 것으로 읽을 수 있겠다.

뿐만 아니라 「웨이커 혼례」에서도 호손은 마사에 대해 다음과 같이 묘사함으로써 웨이커 공동체에서 ‘시선’이 가지는 영향력과 의미를 짐작케 한다.

그러나 이 몇 마디 하는 동안 마사의 얼굴은 대부 에브라임과 원로들 앞에서 있기보다는 관에 들어가 있는 것이 어울릴 정도로 점점 창백해져만 갔다. 그녀는 마치 그녀의 지금 상황과 운명에 끔찍하고 두려운 것이라도 있는 양 몸서리쳤다. 이처럼 그녀 분과 내에서 존귀하고 유명하신 남성분들의 **고정된 관찰의 시선**을 버텨내기 위해서는, 실로 여성적 용기 이상의 그 무엇이 필요했던 것이다.

But, while speaking these few words, Martha grew so pale, that she looked fitter to be laid in her coffin, than to stand in the presence of Father Ephraim and the elders; she shuddered, also, as if there were something awful or horrible in her situation and destiny. It required, indeed, a more than feminine strength of nerve, to sustain the *fixed*

*observance* of men so exalted and famous throughout the sect, as these were. (필자 강조, 423-424)

인용된 대목에서 마사는 자신을 “관찰” 하고 있는 공동체 원로들의 시선아래에서 견딜 수 없어하며, 이는 앞선 사례들과 동일하게 웨이커 공동체의 억압적, 감시적 분위기를 잘 보여준다. 이와 더불어 이 대목에서 특징적으로 주목해 볼 것은, 일거수일투족이 관심의 대상이 되고 통제의 대상이 되는 웨이커 사회에서 이러한 시선의 방향이 ‘가장’의 역할을 담당하는 남성 원로들에게서 젊은 여성인 마사에게로 일방향적으로 흐른다는 사실이다. 특히나 호손은 이러한 응시 앞에서 “여성적 용기”는 제대로 힘을 발휘하지 못한다는 사실을 지적하는데, 이는 웨이커 공동체의 폐쇄적이고 억압적인 가부장 체계가 공동체 내의 여성들에 대해 가지는 파괴력과 영향력을 암시해 준다는 점에서 의미심장한 대목이 아닐 수 없다. 마사가 “그녀를 의심스럽게 바라보는 원로들의 시선을 인지하고” (*perceiving that the elders eyed her doubtfully*; 424) 황급히 그들의 의견에 동의하며 공동체에 충성을 다할 준비가 되었노라고 떠밀리듯 선언하는 것은 따라서 피할 수 없는 자연스러운 귀결일 뿐이다. 이러한 공적 통제와 감시가 만연한 사회에서 개인의 의견과 역량은 표출되지 못하고 공동체의 정책에 종속될 수밖에 없기 때문이다(Kern 95-96).

그리고 역사적으로 볼 때 호손이 방문했던 1830년대의 웨이커 공동체는, 이러한 폐쇄적이고 전체주의적 가부장 분위기가 최절정에 달하던 시기였다. 이는 1830년을 기점으로 예배의식에서 종종 행해지던 “예언” (*prophesying*) 행위가 지도부의 통제 아래에 놓이게 되었다는 점을 통해서도 미루어 알 수 있는데(Desroche; 218), 이처럼 개개인이 별 다른 중간 매개자 없이 하나님과 단독자로 소통한다는 사실을 가장 직접적으로 보여주는 도구인 “예언” 행위를 금지한다는 것은 신도와 하나님과의 직접적 관계보다 원로-집사-신도로 내려오는 교회의 위계적 조직 질서를 더 강조하게 된 사회적 분위기를 반증하는 예시가 된다. 사실, 뉴잉글랜드 지방 청교주의야 말로 하나님과 개인의 직접적인 교제를 중시한 종교 개혁의 전통을 선민사상에 근거한 집단주의로 발전시킨 사례라는 점을 상기해 본다면, 호손은 이처럼 전체주의적이고 폐쇄적으로 변하기 시작한 당대 웨이커 공동체에서 과거 뉴잉글랜드 청교주의가 되살아난 듯한 느낌을 받았을지도 모를 일이다.

마지막으로 호손은 동일한 웨이커 공동체를 다룬 두 작품의 상이한 결말을 통해, 이러한 사회 분위기 속에서 구성원이 선택할 수 있던 두 가지 대표적 대응방식을 제시한다. 첫째는 「웨이커 혼례」의 마사가 맞이하게 되는 운명으로, 이러한 공동체의 숨막히는 분위기 속에서 질식하여 죽음을 맞이하는 것이다. 「웨이커 혼례」와 「캔터베리 순례자들」 내내 반복되는, 공동체에 대한 죽음 및 무덤과 관련된 비유들은 사회의 경직성, 차가운 분위기뿐만 아니라 이 사회가 리처드 덕비의 경우와 같이 얼마나 자기-멸절(self-extinction)의 단계에 가까이 와 있는지를 보여주는 지표가 된다. 마지막 장면에서 “수의를 입은 시체처럼” (like a corpse in its burial clothes) 창백해져서 “이전의 연인의 발 앞에 무너지고 마는” (sank down at the feet of her early lover; 425) 마사의 운명은 애초에 정해져 있던 것이나 다름없었던 것이다. 1830년대의 경우 웨이커 공동체원의 자살률 및 정신병 발병률이 당대 뉴잉글랜드 지방 일반 주민의 그것보다 상당히 높은 수치를 기록하였다고 밝힌 킨의 연구는(104-105), 이러한 「웨이커 혼례」의 결론부를 처리하는 호손의 방식이 결코 뜬금없거나 감정에 호소하는 흥미 위주의 마무리가 아님을 뒷받침해준다. 다시 말해 마지막에 죽음을 맞이하는 마사는 뚜렷한 주관을 가진, 개성 있는 소설 속 주인공이라기보다 19세기 중엽 웨이커 공동체의 맥락에서 그 구성원이 맞이했을 법한 삶의 운명을 상징하는 인물로 읽혀지는 것이 옳다.

이어서 킨은, 이러한 웨이커 사회에서 자살과 미치광이의 길을 가지 않은 사람들은 공동체를 탈출하거나 추방되는 운명을 겪었다고 밝히고 있다(104). 호손 또한 「캔터베리 순례자들」의 조사이어와 미리엄 연인을 통해 죽음 이외의 유일한 길인 탈출구를 선택한 구성원들의 운명을 조명한다. 조사이어와 미리엄은 공동체를 탈출하는 길목에서 만난 다양한 인물 중, 한 부부의 이야기를 듣고 최종적으로 공동체 밖으로 나갈 결심을 하게 된다. 공동체로 들어가려던 부부는 미리엄과 조사이어에게 지금 젊을 때는 부부간의 관계로 인한 행복이 영원할 것 같지만 시간이 지남에 따라 “남편이 가정 밖에서의 힘든 일과를 마치고 집에 쉬러 돌아올 때, 난롯가에 앉아 남편에게 불평을 늘어놓게 되는” (and apt to be complaining by the fireside, when he comes to rest himself from his troubles out of doors; 130) 등, 점점 부부사이의 애정이 식고 삶이 팍팍해지게 될 것임을 경고하지만, 이 두 연인은 그러한 경고에 굴하지 않는다. 그들은 「메리 마운트」의 마지막 장면에서 이디스와 에드가가 서로를

붙잡고 그 길이 “역경의 길” (difficult path; 67)임을 알면서도 당당히 미래로 전진 하듯, 그들이 지금까지 살아왔던 폐쇄적이고 비정상적인 “가정의 문지방” (threshold of their homes; 130)을 넘어 참된 가정을 이루기 위해 세상으로 나갔던 것이다. 호손은 이처럼 이들이 불확실한 미래를 알면서도 확실한 삶에 대한 긍정적 기대를 가지고 나아갈 수 있는 원동력이 다름 아닌 부부관계로 이루어질 가정에 대한 희망에 있다는 사실을 작품을 통해 암시한다. 무시무시한 경고에도 불구하고 “세상이 결코 어두워지지 않을 것” (The world never can be dark to us)이라고 그들이 확신감에 찬 어조로 말할 수 있는 단 한 가지 이유는, 그들이 밝히듯 “우리는 언제까지나 서로를 사랑할 것이기 때문” (for we will always love one another; 131)이다. 호손이 웨이커 공동체를 유명해지도록 만든 다양한 삶의 면모들(그들의 예술, 춤, 종교 등)에는 그다지 관심을 기울이지 않고 하필이면 부부가 되어 가정을 이룰 것처럼 보이는 두 남녀를 선택해 서로 상반되는 결과를 그려내는 것은, 이처럼 가정이 개인의 삶과 건강한 공동체의 유지에 필수적이라는 사실을 강조하려는 그의 의도가 반영된 결과이다.

데모스는 19세기에 여러 가지 전통적 사회 가치가 무너지고 세속적 성공이 중요한 인생의 목표로 떠오른 미국 사회에서 가정이 “때때로 폭풍으로부터 피하여 들어올 수 있는, 휴식과 재충전을 보장해주는 장소” (a place to come in out of the storm occasionally, a place that assured both repose and renewal; 67)의 역할을 담당했다고 주장한다. 『주홍 글자』에서 헤스터 프린이 청교도 사회 속에서 살아갈 수 있었던 이유 또한 자신의 딸 펄 때문이었다는 점을 상기해보는다면, 이처럼 가정의 역할에 대한 호손의 긍정적인 묘사는 갑작스러운 것이 아니다. 웨이커 공동체에는 이처럼 억압적이고 통제적인 사회 분위기 속에서 치유와 보호의 역할을 담당할 가정이 부재했고 호손은 이것을 웨이커 공동체의 암울한 미래에 대한 전조로 간주했던 것으로 보인다. 비록 가정에 대한 공적 영역의 통제는 있었지만, 적어도 중도 성약이라는 타협을 통해 후손을 공동체의 일원으로 받아들이고 배타성을 완화함으로써 공동체를 존속 시켜나갈 수 있었던 청교주의와 달리 애초에 “독신주의” 라는 교리를 통해 가정을 없애고 이를 강제하기 위해구시대적 사회 통제를 시도했던 웨이커 공동체는 20세기에 이르러 관광거리로 전락한, 소수의 유별난 사람들의 집단이 되어 버림으로써 오늘날에도 호손의 통찰이 유효했다는 사실을 뒷받침하고 있다.



## 결론

청교도 공동체와 웨이커 공동체를 다루는 호손의 단편을 해석함에 있어 작품의 중심에 자리한 ‘가정’에 주목하는 것은 청교도 공동체 및 뉴잉글랜드 역사에 대해 호손이 내리는 평가를 확인할 수 있는 실마리가 된다는 점에서 중요하다. 호손은 이들 단편 속에 나타난 가정과 공동체의 관계를 조명함으로써 17세기 뉴잉글랜드 청교도 공동체에서 가정이 담당했던 ‘배타적 선민 공동체의 정체성 유지’라는 공적 역할의 독특성을 인정하고 그 작동방식을 탐구했다. 하지만 동시에, 이러한 공적 역할을 강제하기 위해 억압적이고 통제적인 사회 분위기가 조성되었으며 정체성을 유지하기 위해 필요한 타자 생성 과정에서 정교한 타자화 방식을 동원하였다는 사실 또한 지적한다. 이러한 타자화의 기저에 선민 공동체의 순수성을 유지하기 위해 공동체의 결속력을 해칠 수 있는 부정적 요소 및 가능성을 배척하는 논리가 자리하고 있음은 물론이다. 결국 청교도 공동체에서 발생했던 역사적 사건들과 이들의 폐쇄적이고 억압적인 사회 분위기는, 모건이 지적한 대로 청교도 공동체의 순수성을 유지하기 위해 동원되었던 자구적 노력의 결과였던 것이다.

「메리 마운트」와 「붉은 십자가」, 그리고 「유순한 소년」을 아울러 살펴보는 것은 이러한 청교도 공동체와 가정의 논리를 공동체의 역사적 발전 과정에 맞추어 조망할 수 있게 해 준다. 호손은 메리 마운트 공동체와 엔디콧, 그리고 웨이커 공동체라는 역사적 사실을 골격으로 삼아 청교도 공동체의 타자화 경향과 가정에 대한 통제 현상이 공동체 성립 이전부터 존재했고 청교도 역사의 중요한 한 축을 담당한다는 사실을 잘 그려냈으며, 이와 동시에 공적 영역으로서 청교도 가정의 독특성을 살필 수 있었다. 나아가 「웨이커 혼례」와 「캔터베리 순례자들」에서는 청교도들의 논리가 현실세계에서 극단적으로 적용된 호손 당대 19세기 웨이커 공동체를 재현함으로써 청교도 공동체에 대한 역사적 비판 및 가정과 공동체 관계 일반에 대한 관찰 또한 시도했던 것으로 보인다. 따라서 이를 종합할 때, 청교도 공동체를 이해하기 위해 ‘가정’의 모습을 의도적으로 부각한 호손의 전략은 배타적 선민 공동체라는 뉴잉글랜드 청교도의 역사적 특수성의 맥락 속에서, 이 사회의 작동 원리를 잘 드러낼 수 있는 성공적 선택으로 평가될 수 있을 것이다. 그리고 이러한 의미에서 호손은 자신만의 시각에서 청교도 공동체에 대한 날카로운 분석을 시도한 역사적 소설가가 될 수 있다.

## 인 용 문 헌

- 강우성. 「청교주의와 미국문학」. 『영미문학의 길잡이 2』. 영미문학연구회 편. 창비, 2001. 15-27.
- 게오르크 짐멜. 『짐멜의 모더니티 읽기』. 김덕영, 윤미애 역. 서울: 새물결출판사, 2005.
- 김이은. 「『유순한 소년』: 역사적인 맥락에서 본 청교도 공동체의 변화」. 『근대영미소설』 20.1 (2013): 5-30.
- 김희권. 『하나님 나라 신학의 관점에서 읽는 모세 오경 1』. 서울: 대한기독교서회, 2005.
- 나다니엘 호손. 『너새니얼 호손 단편선』. 천승걸 역. 서울: 민음사, 1998.
- 미셸 푸코. 『감시와 처벌: 감옥의 역사』. 오생근 역. 파주: 나남, 2003.
- 신문수. 「미국 독립 혁명의 문학적 수용 : 나다니엘 호오손을 중심으로」. 『미국학논집』 30.1 (1998): 87-124.
- \_\_\_\_\_. 『타자의 초상: 인종주의와 문학』. 서울: 집문당, 2009.
- 조신권. 『청교도 신앙과 문학의 탐구』. 서울: 총신대학교출판부, 2005.
- Ahlburg Dennis A, and Carol J. De Vita. “New Realities of the American Family.” *Family in Transition*. Ed. Arlene S. Skolnick, et al. 9th ed. New York: Longman, 1997. Print.
- Bell, Michael Davitt. “A Home in the Wilderness: Hawthorne’s Historical Themes.” *Hawthorne and the Historical Romance of New England*. Princeton: Princeton UP, 1971. 106-46. Print.
- Bertani, Lea and Vozar Newman. *A Reader’s Guide to the Short Stories of Nathaniel Hawthorne*. Boston: G.K.Hall & Co., 1979. Print.
- Bradford, William. *Bradford’s History of ‘Plimoth Plantation.’* Boston: Wright & Potter Printing Co., 1898. Web.
- Cherlin, Andrew J. *Public and Private Families: An Introduction*. New York: McGraw-Hill, 1996. Print.

- Colacurcio, Michael J. *The Province of Piety: Moral History in Hawthorne's Early Tales*. Durham and London: Duke UP, 1995. Print.
- Crews, Frederick. *The Sins of the Fathers: Hawthorne's Psychological Themes*. Berkeley: U of California P, 1966. Print.
- Demos, John. "The American Family and Social Change." *Family in Transition: Rethinking Marriage, Sexuality, Child Rearing, and Family Organization*. Ed. Arlene S. Skolnick et al. Boston: Little, Brown and Company, 1977. Print.
- Derrida, Jacques. "Hospitality, Justice, and Responsibility." *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*. Ed. Richard Kearney and Mark Dooley. New York: Routledge, 1999. 65–83. Print.
- Desroche, Henry. *The American Shakers: From Neo-Christianity to Presocialism*. Trans. John K. Savacool. Amherst: The U of Mass. P, 1971. Print.
- Eisinger, Chester E. "Hawthorne as Champion of the Middle Way." *The New England Quarterly* 27.1 (1954): 27–52. *JSTOR*. Web.
- Elliott, Emory. *Power and the Pulpit in Puritan New England*. Princeton: Princeton UP, 1975. Print.
- "Family." *Dictionary.com*. Web. 14 July 2015.
- Foster, Lawrence. *Women, Family, and Utopia: Communal Experiments of the Shakers, the Oneida Community, and the Mormons*. Syracuse: Syracuse UP, 1991. Print.
- Goodman, Nan. *Banished: Common Law and the Rhetoric of Social Exclusion in Early New England*. Philadelphia: U of Pennsylvania P, 2012. Print.
- Gross, Seymour L. "Hawthorne's Revision of 'The Gentle Boy.'" *American Literature* 26.2 (1954): 196–208. *JSTOR*. Web.
- Heath, William. "Merry Old England and Hawthorne's 'The May-Pole of Merry Mount.'" *Nathaniel Hawthorne Review* 33.1 (2007): 41–71.

*ResearchGate*. Web

- Hawthorne, Nathaniel. *The Scarlet Letter. The Centenary Edition of the Works of Nathaniel Hawthorne*. Ed. William Charvat, et al. Vol. 1. Columbus: Ohio State UP, 1962. Print.
- \_\_\_\_\_. *The American Notebooks. The Centenary Edition of the Works of Nathaniel Hawthorne*. Ed. Claude M. Simpson. Vol. 8. Columbus: Ohio State UP, 1972. Print.
- \_\_\_\_\_. *Twice-told Tales. The Centenary Edition of the Works of Nathaniel Hawthorne*. Ed. William Charvat, et al. Vol. 9. Columbus: Ohio State UP, 1974. Print.
- \_\_\_\_\_. *The Letters, 1813–1843. The Centenary Edition of the Works of Nathaniel Hawthorne*. Ed. Thomas Woodson, et al. Vol. 15. Columbus: Ohio State UP, 1984. Print.
- Jones, Rufus M. *The Quakers in the American Colonies*. London: MacMillan and Co., 1911. Print.
- Kawashima, Yasuhide. "Adoption in Early America." *Journal of Family Law* 20.4 (1982): 677–96. *HeinOnline*. Web.
- Kern, Louis J. *An Ordered Love: Sex Roles and Sexuality in Vitorian Utopias—the Shakers, the Mormons, and the Oneida Community*. Chapel Hill: The U of North Carolina P, 1981. Print.
- Kristeva, Julia. *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. Trans. Leon S. Roudiez. New York: Columbia UP, 1982. Print.
- \_\_\_\_\_. *Strangers to Ourselves*. Trans. Leon S. Roudiez. New York: Columbia UP, 1991. Print.
- Lauber, John. "Hawthorne's Shaker Tales." *Nineteenth-Century Fiction* 18.1 (1963): 82–86. *JSTOR*. Web.
- Loman, Andrew. *"Somewhat on the Community-System": Fourierism in the Works of Nathaniel Hawthorne*. New York and London: Routledge, 2005. Print.

- Lovejoy, David S. "Shun Thy Father and All That: The Enthusiasts' Threat to the Family." *The New England Quarterly* 60.1 (1987): 71–85. *JSTOR*. Web.
- McAfee, Noëlle. *Julia Kristeva*. New York and London: Routledge, 2004. Print.
- McWilliams, John P., Jr. "Fictions of Merry Mount." *American Quarterly* 29.1 (1977): 3–30. *JSTOR*. Web.
- Miller, John N. "The Maypole of Merry Mount: Hawthorne's Festive Irony." *Studies in Short Fiction* 26.2 (1989): 111–23. *Periodicals Archive Online*. Web.
- Moran, Gerald F. and Maris A. Vinovskis. "The Puritan Family and Religion: A Critical Reappraisal." *The William and Mary Quarterly* 39.1 (1982): 29–63. *JSTOR*. Web.
- Morgan, Edmund S. *The Puritan Dilemma: The Story of John Winthrop*. Ed. Oscar Handlin. New York: HarperCollins, 1958. Print.
- \_\_\_\_\_. *The Puritan Family: Religion and Domestic Relations in Seventeenth-Century New England*. New York: Harper & Row, 1966. Print.
- Nathaniel B. Shurtleff, ed., *The Records of the Governor and Company of the Massachusetts Bay in New England, vol. I, 1628–1641*. Boston: P of William White, 1853. Web.
- Nickel, John. "Hawthorne's Demystification of History in 'Enidcott and the Red Corss,'" *Texas Studies in Literature and Language* 42.4 (2000): 347–62. *JSTOR*. Web.
- Oliver, Kelly. *Reading Kristeva: Unraveling the Double-bind*. Bloomington and Indianapolis: Indiana UP, 1993. Print.
- Pfister, Joel. *The Production of Personal Life: Class, Gender, and the Psychological in Hawthorne's Fiction*. Stanford: Stanford UP, 1991. Print.

- Ryan, James Emmett. *Imaginary Friends: Representing Quakers in American Culture, 1650–1950*. Madison: Wisconsin UP, 2009. Print.
- Seidman, Steven. “Defilement and Disgust: Theorizing the Other.” *American Journal of Cultural Sociology* 1.1 (2013): 3–25. *Palgrave*. Web.
- Simpson, Alan. *Puritanism in Old and New England*. Chicago: The U of Chicago P, 1955. Print.
- Singley, Carol J. “Building a Nation, Building a Family: Adoption in Nineteenth–Century American Children’s Literature.” *Adoption in America: Historical Perspectives*. Ed. E. Wayne Carp. Ann Arbor: U of Michigan P, 2002. 51–81. Print.
- Stott, John R. W. *Understanding the Bible*. Grand Rapids: Zondervan, 1984. Print.
- Taysom, Stephen C. *Shakers, Mormons, and Religious Worlds: Conflicting Visions, Contested Boundaries*. Bloomington: Indiana UP, 2010. Print.
- Tolles, Frederick B. “The Transatlantic Quaker Community in the Seventeenth Century.” *Huntington Library Quarterly* 14.3 (1951): 239–258. *JSTOR*. Web.
- Waggoner, Hyatt Howe. “Hawthorne’s ‘Canterbury Pilgrims’: Theme and Structure.” *The New England Quarterly* 22.3 (1949): 373–87. *JSTOR*. Web.
- “Wanton.” *The Oxford English Dictionary*. Web. 15 June 2015.
- Winship, Michael P. “Behold the Bridegroom Cometh!: Marital Imagery in Massachusetts Preaching, 1630–1730.” *Early American Literature* 27.3 (1992): 170–84. *JSTOR*. Web.
- Winthrop, John. “A Model of Christian Charity.” *Norton Anthology of American Literature*. Ed. Nina Baym. 7th ed. New York: W. W. Norton&Company, 2007. 76–87. Print.

## Abstract

# The Logic of the Puritan Community and Family in Hawthorne's Short Fictions

SungHyun Lim

Department of English Language and Literature

The Graduate School

Seoul National University

This thesis aims to reread some of Hawthorne's short fictions through close-reading that deals with Puritan community and its families. Puritan families in the 17th-century New England province were different from the families of these days, charged with more public tasks, which include nurturing the future children of saints so as to guarantee the purity of their blood line among its members. In order to secure homogeneity, the Puritan social system regulated its components, especially families, and controlled its public sphere through various ways such as 'abjecting,' 'monsterizing,' and 'othering.' Hawthorne not only acknowledged the unique public role that the Puritan family conducted, but also pointed out the fact that families were the source of their inherent anxiety, thus becoming the target of public discipline and social punishment.

The first chapter examines "The May-Pole of Merry Mount" and "Endicott and the Red Cross." Both of them are set in the early 17th

century when the settlement of the New England Puritan community was in progress. Hawthorne observed that at its onset, Puritan community was structured centering on 'family' and consolidated its community border by excluding those who were not qualified. Hawthorne intimates that such process of exclusion was executed throughout the Puritan community's social system, on levels ranging from the political and the religious to the familial. In the second chapter which focuses on "The Gentle Boy," this thesis tries to explain the reason why the Puritans persecuted Tobias's quasi-Quaker family comprised of an adopted orphan Ibrahim. Describing the ways in which Ibrahim's family is socially ostracized, Hawthorne suggested that the Puritans' deep anxiety is rooted in the possibility of social collapse the Quaker family could arouse. The last chapter examines "The Shaker Bridal" and "The Canterbury Pilgrims" which deal with the Shaker community in 19th-century New England. Shakers seemed to abandon the traditional concept of family, but in reality, a government which hides its totalitarian nature under a quasi-familial structure substitutes that empty place. By investigating 19th-century Shakerism which could be read as a logical extremity of Puritanism, Hawthorne extends the critical insights gained from his historical study of the early New England Puritan community and its families to his own contemporary American society.

Keywords: Nathaniel Hawthorne, short stories, Puritanism, Shakerism, community, family, othering

Student Number: 2013-20022