

# 카프카문학에 있어서의 유태성과 프라하\*

박 환 덕

(독어독문학과 교수)

## 1

카프카의 문학은 일반적으로 난해하다. 그 난해성은, 그의 문학 속에 서술되어 있는 제 상황의 비정상성에 그 원인이 있다. 그의 작품을 읽으면 마치 꿈의 세계를 헤매는 것 같은 착각을 갖게 한다. 그것은 그의 특수한 문학세계—비현실적인 표현에 의한<sup>1)</sup> 일원적인 형상 세계<sup>2)</sup>—에서 기인하고 있다. 추상적인 것과 구체적인 것이 함께 하나의 평면 위에 하나의 <다른 세계>를 형성하고 있다. 이 세계는 일상적이고 경험적인 사고에 의해서는 쉽게 이해할 수 없는 독특한 세계이다.<sup>3)</sup> 이 형상세계는 인간세계와는 아무런 관계가 없는 어떤 다른 세계를 형상화하고 있는 것처럼 보인다. 그러나 실제에 있어서는 우리 인간 존재 그 자체를 직접적으로 묘사하여 제시하고 있다. 이 형상세계는 두 개의 질서, 즉 경험 세계의 그것과 정신적 세계의 그것이 지양되어 있는 세계이며, 경험적인 현실과 정신적인 질서에 속해 있는 각각의 요소들이 아무런 매개없이 서로 침투하고 있다.

이러한 카프카의 이질적인 문학세계는 종래의 상징, 우의등과는 관계가 없다. 이 이질적인 세계는 구체와 추상, 관념과 사물등이 하나로 되어 있는 일원적인 세계이다. 이와 같이 카프카의 형상세계는 추상적인 것과 구체적인 것, 관념적인 것과 사물적인 것, 인간적인 것과 동물적인 것 등이 하나의 평면 위에 대등한 자격으로 등장하여 아무런 거리낌 없이 뒤엉켜 하나의 세계를 형성하고 있다. 이러한 카프카 문학의 특수성이 그의 특수한 출생과 어떠한 관계에 있는가를 밝히는 것이 이 논문의 목적이다. 그러나 언어예술작품은 어느 것이든 “그 자체로서 완결된 총체이며 오직 그 작품자체에 의해서만 이해될 수 있는 것이기 때문에, 작가에 관한 지식 등은 그 작품을 제대로 이해하는데에는 아무런 도움이 되지 않지만.”<sup>4)</sup> 작품이 작가에 의해서 만들어진 피조물인 이상, 그 작품을 이해하는 데

\* 이 논문은 1993년도 서울대학교 발전기금 학술연구비 지원에 의해 이루어진 것임.

1) Vgl. G. Janouch, *Gespräche mit Kafka*. Frankfurt a. M. 1961, S. 38.

2) 일원론(一元論)적 형상세계는 ‘이것이 아니면 저것이다’ 하는 이원론(二元論)적 유럽적 사고방식에 반대되는 개념으로서 이것과 저것을 동시에 내포하고 있는 세계를 의미한다.

3) Vgl. B. Groethuysen, *A propos de Kafka*, in: *Mythes et portraits*, p.123.

4) W. Kayser, *Das sprachliche Kunstwerk*, 11. Aufl., München 1965, S. 35.

있어서 그 배후에 자리잡고 있는 작가와, 더 나아가서 그 작가가 살고 있던 사회와 시대 등을 완전히 무시할 수는 없다. 물론 작품이란 작품외의 현실세계로부터 완전히 독립된 것으로서, 저마다 독자적인 존재가치를 지닌 자율적인 세계이다. 그렇지만 또한 다른 의미에서, 작가 및 그가 살고 있는 시대와 사회 등은, 비록 작품의 내용으로서가 아니고 소재로서 이기는 하지만, 그 작품과 전혀 무관하지 않다. 종합하여, 이 논문에 있어서는 카프카를 하나의 통일적인 전체로서 파악하여 체계적인 전체상을 도출하게 될 것이다. 앞에서 지적하였드시, 카프카의 문학세계에는 두 개의 질서, 즉 경험세계의 그것과 정신세계의 그것이 지양되어 있다. 경험적인 현실과 정신적인 질서에 속해 있는 각각의 요소들이 아무런 매개없이 서로 침투함으로써, 인간이 때로는 동물이 되어 나타나기도 하고 다른 한편 그 역으로 되기도 한다.<sup>5)</sup>

이 논문에서는 카프카의 이러한 일원적인 형상세계는 어떤 특징을 지니고 있는지를 먼저 밝히게 될 것이며, 더 나아가서는 프라하 유대인이라는 그의 특수한 출생이 이러한 그의 문학의 특수성과 어떠한 연관을 지니고 있는지를 규명하게 될 것이다. 그의 작품에는 물론 유대교나 유대인의 문제가 직접적으로 표면에 등장하지는 않는다. 등장인물 중에는 누구 하나 유대인은 없다. 그러나 그의 작품에는 프라하적인 요소와 똑같이 유대적인 요소가 바닷물의 소금처럼 용해되어 있어서, 맛을 보면 그 맛을 알 수 있다.<sup>6)</sup> 이처럼 프라하 유대인이라는 토착적인 요소가 그의 작품 속에 추상화되어 표현되어 있음을 이 논문은 밝히게 될 것이다.

그의 작품에서 문제되고 있는 것은 상호대립하고 있는 듯이 보이는 두 세계, 즉 경험적인 세계와 정신적인 세계의 대립과 그리고 주인공과 이 세계와의 관계라고 할 수 있다. 따라서 이 논문은 그의 주인공을 각기 다른 인물로서가 아니고, 전체로서 하나의 인간임을 추적하게 될 것이다. 카프카는 가장 특수한 자신의 출생을, 고뇌 많은 현대인의 운명으로 보편화하는데 성공한 작가이다.

## 2

잘 알려진 바와 같이, 카프카의 작품에 대한 해독의 어려움은 대체적으로 독자가 끊임 없이 마주치게 되는 상황의 부조리성과 비현실성으로 소급된다. 카프카의 작품에 있어서

5) 이에 대한 예로서 『변신』의 Gregor Samsa, 「어느 학술원에 드리는 하나의 보고서」에서의 Rotpeter, 「가장의 근심」에서의 Odradek을 들 수 있다. K. E. Grözinger는 『카프카와 카발라』에서 카프카의 작품에 등장하는 ‘동물과 사물은 하나의 대상이 아니라 동물과 사물의 모습으로 살아가는 인간’이라고 주장하고 있다.

6) J. Urzidil, *Da geht Kafka*, erw. Aufl., München 1966, S. 11.

등장인물들의 세계는 우리의 일상적인 경험세계와는 일치하지 않는다. 우리는 그들의 세계를 마치 비현실적인 꿈의 세계인 것처럼 체험한다. 그럼에도 불구하고 이 꿈같은 상황들의 인식, 아니 파악은—특히 카프카적인 글쓰기의 단편적(斷片的) 성격이 영향을 미치고 있지만—가능할지도 모르는 완결된 해석을 위한 열쇠를 주지 않는다. 그러한 파악은 오히려 우리를 미로의 입구로 이끄는데, 그 미로는 작가가 극도로 노련하게 만든 구조물임이 뚜렷하게 드러난다.

한편으로 분석을 거듭하는 냉철한 묘사와 그리고 다른 한편으로 환상적-비현실적 묘사와의 결합은, 그것에서 생겨나 텍스트의 특수한 구조와 짝을 이루어, 카프카의 작품에 특수한 완결성의 성격을 부여한다. 그런데, 이 완결성은 대체적으로 통일된 이미지적 성격에서 기인한 이 작가의 전형적인 텍스트로서, 이 텍스트 및 이미지의 구조 뒤에는, 근자의 연구에 의해서 충분히 밝혀져 있는 바와 같이—이에 대해서는 다음에서 밝혀질 것이다—신비적-신화적 유태교에 기원을 두고 있는 사고형상(Denkfigur)과 모티브들이 자리하고 있다. 이 논문은 여기에서 먼저 카프카적 특수한 파라벨에 대한 이해를 짚막하게 소개하면서 그 기원을 상기시키고자 한다.

하인츠 폴릿처(Heinz Politzer)는 카프카 텍스트의 특성을 역설적 우화라고 칭한다. 훌륭한 예로 그는 소품인 「어느 주해 <단념하시오!>(Ein Kommentar <Gibs auf!>)」를 든다. 거기에서는 아주 평범한 일상적인 상황이 급작스럽고 예기치 못했던 전환을 겪는다. 지나가던 행인이 경찰에게 길을 묻는다. 그것에 대해 경찰은 다음과 같이 답한다.

“나한테 길을 물었소?” “예”. 내가 말했다. “혼자서는 길을 찾을 수가 없어서요.”

“단념하시오, 단념해”. 그는 그렇게 말하고는, 혼자 웃으려는 사람처럼 획 돌아섰다.<sup>7)</sup>

이 장면의 다층성과 다의성을 폴릿처는 “배경성”(Hintergründigkeit)<sup>8)</sup>과 결부시키고 있다. 에리히 아우어바하(Erich Auerbach)는 그러한 배경성을 호머식의 논술양식(Diskursivstil)과 대치되는 집약양식(Intensivstil)이라 칭하고 그 예로서 구약성서를 들고 있다. 암시적이고 은폐적인 이 배경성을 아우어바하는 다음과 같이 특징짓고 있다. “줄거리의 진행에 필요한 만큼의 제한된 현상들의 묘사이며, 그것 이외의 것은 일체 어둠에 묻혀 있다. 줄거리의 결정적인 클라이막스들만이 강조되고, 그 중간에 있는 것은 전혀 중요하지 않다. 장소와 시간은 불명확하며 해석을 필요로 한다. 사고와 감정도 충분히 표현되

7) Franz Kafka, *Beschreibung eines Kampfes. Novellen, Skizzen, Aphorismen aus dem Nachlaß*, hrsg. v. Max Brod, Frankfurt a. M. 1986, S. 87. „»Von mir willst du den Weg erfahren?« »Ja«, sagte ich, »da ich ihn selbst nicht finden kann.« »Gibs auf, gib auf«, sagte er und wandte sich mit einem Schwunge ab, so wie Leute, die mit ihrem Lachen allein sein wollen.“

8) Vgl. Heinz Politzer, *Franz Kafka, Der Künstler*, Frankfurt a. M. 1978, S. 36-44.

어 있지 않아서, 침묵과 단편적인 진술에 의해서만 암시될 따름이다; 여기에서는 전체가 끊임없는 긴장감속에서 목표를 겨냥하고 있어서, 그런 점에서 훨씬 통일적이지만, 매우 수수께끼에 차 있으며 배경적이다.”<sup>9)</sup>

다층성, 다의성, 배경성 이 세 가지 구약성서적 문체의 특징이 카프카의 글쓰기에 대해서도 매우 전형적인 것으로서 인식된 것은 하인츠 폴릿치의 공적이다.

### 3

카프카의 작품에 등장하는 인물들은 주지하다시피 “비유적 성격”<sup>10)</sup>을 지닌 세계에서, 다시 말하자면 분명한 일체화 가능성이 결여되어 있는 세계에서 활동하고 있다. 그 세계에서는 구체와 추상, 형상과 의미등의 구분 자체가 지양되어 있다. 이러한 이원화와 구성화가 결여된 사고방식은 헤브라이의 언어와 사고에 있어서 특징적인 것이다. 토어라이프 보만(Thorleif Boman)은 자신의 저서, 『그리스의 사고와 비교해 본 헤브라이의 사고(Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen)』에서 서유럽의 사고방식이 헤브라이의 사고방식과는 근본적으로 차이가 난다는 점을 지적한 바 있다. 그는 인도게르만어계에 속해 있는 양자를 주로 언어적인 차원에서 비교하고 있다. 그에 따르면 전자는 정적, 공간적, 시각적, 관념적이며 후자는 동적, 시간적, 청각적, 구체적이다. 즉 헤브라이어의 본질적인 특징은 “동적”<sup>11)</sup>이라 할 수 있다는 것이다. 직접적으로 인용하면, “우리들의 사고방식은 헤브라이(그리고 유태)의 그것과 다르다. 우리는 먼저 제단을 즉 그 제단의 형태를 떠올리고 그 다음에 그것이 무엇으로 만들어졌는지 그 재료를 떠올리며, 그리고 나서 제단이 예컨대 동(銅)으로 만들어졌을 수도 있음을 전체로 한다. 그러므로 우리에게는 어떤 사물의 형태와 재료가 서로 분리되어 있고, 형태가 중요하다. 유태인에게는 재료가

9) Erich Auerbach, *Mimesis, Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, 8. Aufl., Bern 1988, S. 14. „[...] nur dasjenige an den Erscheinungen herausgearbeitet, was für das Ziel der Handlung wichtig ist, der Rest bleibt im Dunkel; die entscheidenden Höhepunkte der Handlung werden allein betont, das Dazwischenliegende ist wesenlos; Ort und Zeit sind unbestimmt und deutungsbedürftig; die Gedanken und Gefühle bleiben unausgesprochen, sie werden nur aus dem Schweigen und fragmentarischen Reden suggeriert; das Ganze, in höchster und ununterbrochener Spannung auf ein Ziel gerichtet, und insofern viel einheitlicher, bleibt rätselvoll und hintergründig.“

10) Wilhelm Emrich, *Franz Kafka, Das Baugesetz seiner Dichtung*, Wiesbaden 1975, S. 81.

11) 여기에 대해서는 Thorleif Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen 1977, S. 18-28을 참조할 것. 헤브라이인의 동적인 사고방식은 무엇보다도 헤브라이어의 동사에서 분명히 드러난다. 동사는 활동과 움직임을 지칭한다: 움직이지 않는 정적인 존재는 헤브라이어에서는 일종의 무(無)일 뿐이다.

곧 그 사물이 된다. 제단이 나무로 만든 것이라면 그것은 동으로 만든 것일 수가 없다. 왜냐하면 그것은 완전히 새로운 다른 제단을, 말하자면 동으로 만든 제단을 생기게 할 것이기 때문이다.”<sup>12)</sup> 카프카 스스로도, 자신은 언제나 사물이 움직이고 있음을 본다고 말한 바 있다. “우리 유태인들은 원래 화가는 아닙니다. 우리는 사물들을 정지적으로 묘사할 줄 모릅니다. 우리는 언제나 사물을 흐름에 있어서, 움직임에 있어서 그리고 그것들이 변화하고 있는 것으로 봅니다. 우리들은 서술자입니다.”<sup>13)</sup> 헤브라이인에게 있어서 존재는 일종의 활동 내지 움직임, 또는 연속으로서 상태를 의미한다. 헤브라이인에게는 개별적인 것을 일반적인 것으로 인도해 주는 추상으로서의 길이란 존재하지 않는다. 왜냐하면 개념이란 개별 현상들에서 연역된 추상이 아니라 개별 현상에 내재하는, 존재의 전체성을 의미하는 까닭이다.<sup>14)</sup> 여기에서는 추상과 구체, 보편과 개별과 같은 대립이 적용되지 않는다. 따라서 헤브라이어의 ‘개념’은 추상과 구체, 전체와 개별을 동시에 내포하고 있다. 추상은 구체와 불가분의 관계에 있으며, 이원론은 지양된다.

똑같은 것이 카프카의 형상세계에도 적용된다. 그의 작품에 등장하는 인물들은 통상 경험할 수 있는 경험적인 세계와 추상적인 세계의 “중간지대(Zwischenland)”에서 활동한다. 이 경계지대에서 과거와 미래(이를테면 19세기와 20세기), 내면세계와 외부세계, 현세와 피안, 위와 아래(이를테면 천상과 속세), ‘젊은이들’의 무구(無垢)함과 어른들의 부패가 만난다. 여기서 우리는 일반적으로 익숙해 있는 상호간의 날카로운 경계설정과 같은 것이 존재하지 않은 인간, 동물, 잡종<sup>15)</sup>등을 만나게 된다.

#### 4

카프카는 체크어가 상용되는 프라하에서 독일어를 상용하는 유태인으로 성장하였다. 그

12) Ebd., S. 26. „Unsere Denkart ist anders als die der Hebräer (und Semiten). Wir stellen uns zuerst den Altar, d. h. seine Form, vor, und dann das Material, aus welchem er gemacht ist, und stellen fest, daß ein so geformter und gebrauchter Altar auch hätte z. B. kupfern sein können. Uns gehen also Form und Stoff eines Dinges auseinander, und die Form ist die Hauptsache. Für die Semiten ist der Stoff das Ding. Wenn ein Altar hölzern ist, dann hätte er unmöglich kupfern sein können, denn das würde einen total neuen und verschiedenen Altar ergeben haben, nämlich einen kupfernen.“

13) Gustav Janouch, *Gespräche mit Kafka. Aufzeichnungen und Erinnerung*, Frankfurt a. M. 1951, S. 90. „Wir Juden sind eigentlich keine Maler. Wir können die Dinge nicht statisch darstellen. Wir sehen sie immer im Fluß, in der Bewegung, als Wandlung. Wir sind Erzähler.“

14) T. Sakauchi, *Franz Kafka*, Tokyo 1983, S. 145f.

15) 예를 들어 「어느 학술원에 드리는 하나의 보고서」에서의 Rotpeter는 더 이상 ‘원숭이’도 아니며 그렇다고 아직 인간도 아니다.

런데 카프카가 성장한 이때의 상황에 대해서 서로 다른 두개의 기록이 남아 있다. 이 두개의 기록은 비록 카프카와 함께 동일한 김나지움에서 수학한 두사람의 동료에 의한 기록인데도 그 내용은 상반되어 있다. 그 중의 하나는 다음과 같다. 카프카의 친구 펠릭스 벨취(Felix Weltsch)의 기록으로서 “우리는 (프라하에서) 유대적인 것과 독일적인 것이 공생(共生)하던 세대에 속한다.”<sup>16)</sup>라고. 벨취는 자신의 젊은 시절을 순진한 그리고 깊은 생각 없이 프라하의 소수 독일인과 일치시키고 있다. 유대인의 민족적 종교적 힘이 강렬하게 깊은 영혼의 원천에서 일상적 의식의 표면에까지 솟구치게 될 때까지의 분위기를 그는 이렇게 묘사한 다음 이 자각의 과정이 유대인들로 하여금 유대적 정체성을 재발견하고 시오시즘 운동에 연결케 했을 것이라는 것이 펠릭스 벨취의 견해이다.

이 내용과 정면으로 대립되는 기록은 카프카의 김나지움의 같은 반 친구인 에밀 우티츠(Emil Utitz)의 그것이다. 우티츠의 기억에 의하면, 그 당시의 프라하 유대인은 “섬과 같은 고립된 삶”<sup>17)</sup>을 살았다는 것이다. 독일인과는 아무런 접촉이 없었고, 체코인과의 교섭을 갖지 않은 채 그들은 일종의 자발적인 게토(Ghetto)를 형성하고 있었다는 것이다. 이 두 번째 견해가 폴리처에 의하여 한 걸음 더 나아가 카프카 연구에 있어서 자주 쓰이게 된 어휘로 되었다.<sup>18)</sup> 폴리처에 의하면 프라하 유대인은 그 당시 독일인과는 자연스런 교제를 가질 수 없었으며, 체코인에 의해서도 도리어 증오의 대상일 뿐이었다는 것이다.

로버트슨(R. Robertson)의 분석에 의하면, 위 두 견해는 정확하다고 말하기 어려우며, 이때의 정황을 보다 정확히 들여다 볼 필요가 있음을 강조하고 있다.<sup>19)</sup> 프라하에 있어서 유대인은 하나의 작은 그룹을 형성하고 있었으며, 1900년에는 그 수가 26,000명 정도였다. 그 중에서 소수의 유대인은 체코어를 상용하였고, 다수의 유대인은 독일어를 상용하였는데 그 당시의 독일어 상용인구의 약 3분의 1내지 절반을 이루고 있었다. 그러나 그 이후 도시 프라하의 인구는 크게 증가하는 반면에 독일어 상용인구는 도리어 감소하는 경향을 보이게 된다. 통계에 의하면<sup>20)</sup> 1880년에 독일어 사용자의 수는 38,600명(14.6%) 정도였으나 1910년에는 32,300명(7.3%)으로 감소하였다. 같은 시기에 도시 전체의 인구는 26만에서 44만 명으로 증가하였으며, 이 인구의 증가는 보헤미아의 산업화 즉 공장의 확장과 때를 같이하여 이루어 졌다. 이 산업화과정에서 유대인과 독일인의 역할이 때

16) Felix Weltsch, *The Rise and Fall of the Jewish-German Symbiosis: The Case of Franz Kafka*; Vgl. Ritchie Robertson, *Kafka. Judentum, Gesellschaft, Literatur* (aus d. Engl von Josef Billen), Stuttgart 1988, S. 9. „jüdisch-deutsche Symbiose“

17) Emil Utitz, *Erinnerungen an Franz Kafka*, in: Klaus Wagenbach, *Franz Kafka, Eine Biographie seiner Jugend 1883-1912*, Bern 1958, S. 267. „inselhafter Abgeschlossenheit.“

18) Vgl. Heinz Politzer, a.a.O., S. 27.

19) Vgl. Ritchie Robertson, a.a.O., S. 10.

20) Vgl. Hartmut Binder (Hrsg.), *Kafka-Handbuch* Bd. 1, Stuttgart 1979, S. 63f.

우 미미하였기 때문에 그러한 현상이 나타나게 된 것이다. 그들은 대체로 중간계층 혹은 일부 상류계층에 속하면서 상업, 금융업등 전문직종에 종사하고 있었다. 베를린, 빈, 부다페스트의 경우와는 대조적으로 프라하의 유대인은 노동자계층에는 거의 속해 있지 않았다. 제1차 세계대전에 이르기까지의 프라하에는 폴랜드의 갈리시아지방 혹은 기타의 동유럽지역으로부터의 이주민이 별로 많지 않았다.

사회적으로 상류계층에 속한 유대인은 공적인 삶에 있어서는 표면상 독일인과의 교제가 가능하였고 겉보기에는 사이 좋게 지내고 있었다. 사교적인 모임 혹은 자유의사에 기초하여 설립된 협회 등의 자료에 의하면 회원명단에 유대인의 상당수가 그 회원이었음을 알 수 있다.

공적인 생활영역에 있어서는 공생이라고 할 수 있는 분위기였지만, 사적생활 영역에 있어서는 아주 편이하게 달랐다. 예를 들어, 아파트의 한 부록에 있어서 그 세입자는 주로 유대인으로 이루어져 있거나 혹은 독일인만으로 이루어져 있거나 했다. 프라하 유대인은 차별화에 대한 불평을 언급할 수 없었기 때문에 그들의 유대인으로서의 특별한 동질성은 느끼지 않았던 것 같다. 그들은 한편으로 유대인으로서의 존재와 다른 한편으로 독일어 언어공동체에 속한 소속원으로서의 존재를 하나의 긴장관계로 느끼지는 않았던 것 같다.

## 5

헤르만 카프카의 경우와 같이, 사회적으로 낮은 계층에 속한 유대인은 이 시기에 더욱 어려움이 많았다. 헤르만 카프카는 1881년 남부 보헤미아의 시골마을 보세크(Wossek)에서 프라하로 왔다. 프라하에서 그는 행상으로서 직업생활을 시작하였으며, 많은 고생 끝에 자본을 모아 프라하 중심지에 장신구 및 유행품 가게를 열 수 있었다. 헤르만과 그의 처 율리에(Julie)는 그들의 출신을 속일 수는 없었던 것 같다. 말을 할 때에 혹은 글을 쓸 때에 이딧쉬어<sup>21)</sup>가 반복해서 섞여 사용되었다. 그 당시 이딧쉬어는 “유대인 사투리의 독일어(Manscheldeutsch)”라고 경멸받고 있었는데, 만약 그들이 이딧쉬어를 계속해서 사용했더라면, 독일인과 유대인으로부터 사회적으로 수용되지 못했을 것이다. 그들은 사회적 지위를 향상시키기 위하여 많이 노력하였으며, 그 때문에 여름휴가에는 친척을 찾아가 고향에 가는 것이 아니라 프라하 근교의 휴양지에서 휴가를 보냈다. 자식의 교육을 위하여 프랑스 보모를 고용하였고, 자식에게만은 사회적으로 보다 나은 기회를 주기 위하여 독일교육을 받게 하였다. 그러한 노력에도 불구하고 그들은 유대인으로서 프라하 상류사회에 이르는 것은 매우 어려운 일이었다.

21) 이딧쉬어(Jiddisch)는 폴랜드 등지에서 유대인 사이에서 쓰여지는 유대인투의 독일어 사투리

카프카는 1900년 독일어로 교육하는 알트슈테터 김나지움(Altstädter Gymnasium)의 졸업반에서 절대다수를 차지한 유대인 학생에 속해 있었다. 그런데 1880년 이래 10년마다 실시되는 인구조사에 의하면<sup>22)</sup>, 가정을 벗어나서 사용되는 일상어가 1890년에는 유대인의 74%가 독일어라고 답했는데, 1900년에는 45%밖에 되지 않았으며, 나머지는 체코어를 사용한다고 답하고 있다. 이 대답은 유대인이 원래 뿌리내리고 살던 체코의 땅에서 체코인과의 화해를 보다 적극적으로 시도하였다고 보는 것이 타당할 것 같다. 따라서 벨취의 “유대적인 것과 독일적인 것과의 공생”이라는 생각에는 의문의 여지가 많다는 로버트 슨의 견해는 매우 타당하다고 하겠다. 헤르만 카프카는 독일어보다는 도리어 체코어를 유창하게 구사하였는데 카프카 자신도 체코어를 불편없이 구사할 수 있었다. 훗날 밀레나와의 서신왕래에 있어서 밀레나는 카프카의 청에 의하여 체코어로 카프카에게 편지를 썼다. “나는 독일 민족됨에 끼어 산 일은 결코 없습니다. 독일어는 나의 모국어입니다. 그래서 나에게서는 자연스럽습니다. 그러나 나로서는 체코어에 더욱 애정이 갑니다.”<sup>23)</sup> 카프카는 체코인에 대하여 호감을 갖고 있었던 것은 분명하다. 그러나 그는 자신이 그들에게 속해 있다고 느끼지는 않았다.<sup>24)</sup>

알트슈테터 김나지움의 카프카의 졸업반은 24명이었는데, 이들중 17명이 유대인이었고, 그 중에서 두명만이 집에서 체코어를 상용하였다. 알트슈테터 김나지움시절이나 대학시절에 카프카는 체코인과는 거의 접촉이 없었으며 독일인과의 접촉도 극히 드물었다. 프라하 대학(Karls-Universität)은 1882년 이래 체코어 대학과 독일어 대학으로 완전히 분리되어 있었는데, 독일어 대학에는 약 4분의 1이 유대인이었다. 이 대학에는 두개의 학생서클이 있었는데, 하나는 게르마니아(Germania)로 독일적, 국수주의적 모임으로 유대인 학생의 가입이 금지되어 있었고 다른 하나인 독서 및 연설회관써클(Lese und Redehalle)은 자유주의적 서클로서 유대인 학생이 다수를 차지하였다. 카프카는 여기에서 막스 보르트(Max Brod)를 처음 알게 되며, 카프카의 가까운 친구들이 모두 유대인이라는 것은 극히 당연하다고 할 수 있겠다. 카프카와 가깝게 지낸 사람 가운데 밀레나 예전스카(Milena Jesenska)만이 유일하게 비 유대인이었다.

프라하 유대인은 독일어가 모국어였고 독일인과의 사회적인 접촉은 극히 제한적이었지만 그래도 그들은 독일문화에 소속되어 있었다. 그들에게는 유대문화와 유대의 전통은 전

22) H. Binder, a.a.O., S. 64.

23) Franz Kafka, *Briefe an Milena*, hrsg. v. Willy Haas, Frankfurt a. M. 1955, S. 15. „...ich habe nie unter deutschem Volk gelebt. Deutsch ist meine Muttersprache und deshalb mir natürlich, aber das Tschechische ist mir viel herzlicher.“

24) Hans Dieter Zimmermann, *Der babylonische Dolmetscher. Zu Franz Kafka und Robert Walser*, Frankfurt a. M. 1985, S. 186. „Kafka hatte Sympathie für die Tschechen, doch er fühlte sich ihnen zugehörig.“



혀 흥미없는 것이었다. 카프카의 양친은 유태교의 종교의식과 관습에 대해서는 느슨한 관계를 갖고 있었다. 카프카의 아버지는 축제일이면 아들을 데리고 시나고그(Synagoge)에 갔지만, 유태교에 대한 자신의 무관심한 태도를 아들에게 감추지 않았다. 그러나 훗날 카프카는 도리어 시나고그에서는 전혀 지루함을 느끼지 않았다고 기술하고 있다. 학교에서 받은 종교교육이 어찌면 카프카로 하여금 유태성(Judentum)에 대한 관심을 갖게 할 수도 있었는데, 그렇게 되기에는 학교에서의 종교교육이 충분하지 못했던 것 같다. 충분치 못한 종교교육이 도리어 그를 무신론자로 만든 결과가 되었다. 그는 같은 반 친구인 후고 베르크만(Hugo Bergmann)<sup>25)</sup>과 자주 토론을 가진바 있는데, 대부분의 경우 그것은 베르크만의 종교관을 비난하는 내용이었다.

## 6

카프카와 유태교와의 관계를 보다 깊이 살필 필요가 있겠다. 카프카는 일찍이 13세에 바르 미츠바(Bar-Mizvah)<sup>26)</sup>를 받았다. 그의 양친이 만든 초대장에는 견진성사(Konfirmation)라고 적혀 있는데, 이는 유태적 성격을 깎아 내리려는 의도가 담겨 있었던 것으로 보인다. 카프카 자신은 이 행사를 암기의 연습이상의 것으로 생각하고 있지 않았다. 1911년 12월 24일 카프카는 조카의 할례(割禮)행사를 지켜볼 수 있는 기회를 가졌는데, 그는 모헬(Mohel)에 의하여 진행되는 과정을 그의 일기에 상세히 기록하고 있다. 행사가 끝난 뒤의 기도에 대하여 아버지만이 관심을 가질 뿐, 어느 누구도 관심을 나타내지 않았다고 기록하고 있다. 이 종교적 형식이 이미 구습의 마지막으로 남아 있는 잔영으로 카프카의 눈에 비치고 있다. 때문에 카프카는 아이러니로 가득찬 속고를 하고<sup>27)</sup> 있다.

이런저런 경험에 의하여, 카프카는 그의 양친이 아직 갖고 있는 유태적 신앙태도의 잔여가 이미 그들의 종교적 의미를 상실하고 있으며 그것이 유태사회의 중간계층의 가치관을 형성하고 있음을 알게 된다. 그러한 의미에 있어서도 카프카는 유태인이었으며, 자신도 유태인이라고 여겼다. 종교사회학적 연구에 의하면, 한 가정에 있어서 그 가족이 비록 조상의 종교적 신앙을 간직하고 있다고 자신을 내세우지 않는 경우에 있어서도, 그 종교의 전통적인 생활방식과 사고방식을 간직하고 있다는 사실을 알 수 있다. 하나의 종교에

25) Hugo Bergmann은 카프카의 김나지움 동급생으로 후에 종교철학자가 되었다. 카프카는 그로부터 종교적으로 크게 영향을 받았다.

26) 바르 미츠바(Bar Mizwah)는 기독교의 견진성사에 해당하는 유태교의 종교의식. 열세살의 소년에게 종교적인 책임과 의무를 자각시키는 의식이며, 성년에 이른 소년이라는 뜻임. 이때 카프카에게는 헤브라이어의 지식이 없었다.

27) Vgl. R. Robertson, a.a.O., S. 15.

의하여 익숙해진 특정한 사고방식과 태도들은 계속 그 가정에 잔존하고 있으며, 그런 의미에 있어서 카프카는 유대인이었다.<sup>28)</sup>

양친이 중간계층의 하부에 속하고 그들의 특징적 멘타리티를 대표하고 있는 점이 그로 하여금 그의 양친에 대한 관계를 소원하게 하는 주 원인이었던 것으로 보인다. 카프카는 대학교육을 받았고 전문적인 직업을 갖고 있으므로 해서 그의 사회적 지위에 있어서 양친과는 유리되고, 양친과는 거의 공통점이 없었다. 더욱이 아버지의 까다로운 인품으로 인하여 부자간의 이해에는 어려움이 더욱 첨예화되었다. 그뿐만이 아니다. 이 어려움을 올바르게 인식하고 부자간의 이해를 돕기 위해서는 유대인이 되어 버리거나 아니면 독일인이 되어 버리는 길밖에 없었다. 이런 점에서 관찰할 때에 카프카의 상황은 매우 징후적이다. “(...) 나는 도시에 있어서, 가정에 있어서, 직업에 있어서, 사회에 있어서, 애정관계에 있어서 (...) 존재하고 있는 혹은 추구해야 할 민족공동체에 있어서, 이 모든 관계에 있어서 나는 자신을 입증(확인)할 수가 없네. (...) 내가 (...) 명확하게 생각해 보건대, 지금 내 앞에 놓여 있는 것은 (...) 비참한 삶과 비참한 죽음일세.”<sup>29)</sup> 카프카는 그의 변경적인 지위—그는 고독과 사회의 경계지대에서 살고 있었다—가 분명해졌다. “고독과 공동사회의 이 경계지대에서, 나는 거의 밖으로 넘어선 적이 없다. 뿐만 아니라 나는 고독 그 자체의 내부보다는 이 경계지대에 보다 많이 정착해 있었다.”<sup>30)</sup> 카프카는 이 사실을 그가 죽기 몇 해전에 확인하였다. 그런데도 그는 독신으로서 부모슬하에서 아버지의 감독을 받으며 참을 수 없는 직업생활을 하며 살아가고 있었다. 그리하여 그는 끊임없이 쓰는 것을 통하여 “이곳으로부터의 탈출”을 찾고자 시도하였다. 그는 탈출의 시도로서 결혼생활, 서유럽으로의 동화, 시오니즘으로의 경주, 거주장소의 변경 등을 골몰히 생각했으나<sup>31)</sup>, 이 모두는 처음부터 실패로 끝났다. 카프카에게, 양친의 정신적 문화적 분위기로부터 해방될 수 있는 첫 번째 가능성은 독일문화 특히 독일문학이 제공하고 있었다. 그는 이미 김나지움에서 중세문학(Hildebrandslied)에서 근대문학(Grillparzer와 Lenau)에 이르는 독일문학사에 대한 기본지식을 획득한 바 있었다. 대학에서는 법률학을 전공하였는데, 이 전공

28) Vgl. H. D. Zimmermann, a.a.O., S. 186.

29) Franz Kafka, *Briefe 1902-1924*, hrsg. v. Max Brod, Frankfurt a. M. 1958, S. 195. An Max Brod [Zürich, Mitte November 1917] „[...] Ich habe in der Stadt, in der Familie, dem Beruf, der Gesellschaft, der Liebesbeziehung [...], der bestehenden oder zu erstrebenden Volksgemeinschaft, in dem allen habe ich mich nicht bewährt [...]. Was mir nun bevorstand, war, wenn ich es [...] klar dachte [...]: ein elendes Leben, elender Tod.“

30) Franz Kafka, *Tagebücher 1910-1923*. S. 401. „Das Grenzland zwischen Einsamkeit und Gemeinschaft habe ich äußerst selten überschritten, ich habe mich darin sogar mehr angesiedelt als in der Einsamkeit selbst.“

31) R. Robertson, a.a.O., S. 16.

선택은 유대인 사이에서 흔히 있는 일로서 장차 전공적인 직업이 보장되어 있는 학문이었기 때문이다. 그는 첫 학기에 저명한 독문학자 자우어(August Sauer)교수의 그릴파르저(Grillparzer)강의를 청강하였다. 제2학기에도 여러 독문학 세미나에 참가하였다. 자유시간에 그는 현대독일 문학을 탐독하였는데, 그것은 특히 정기구독한 <노이에 룬트schau>(Neue Rundschau)지의 정독을 통해서였다. 문화에 대한 기초와 평가에 있어서 그는 매우 보수적이었다. 작가들의 데카당적 태도를 그는 평가하지 아니했으며, 표현주의자들의 과장된 표현방법에 대해서는 유보적 태도를 취하였다. 보른(J. Born)교수는 카프카의 언어는 추호도 극단적 표현을 제시한 흔적이 없으며 표현주의 양식의 다른 어떤 특징들도 나타내고 있지 않다고 지적한 다음 “그의 산문은 주의깊은 형상화, 단순성 그리고 대단한 선명성을 지니고 있다”<sup>32)</sup>고 주장하고 있다. 현대작가중에서 그는 호프만스탈(Hofmannsthal), 로베르트 발저(Robert Walser), 토마스 만(Thomas Mann)을 경탄하였다. <토니오 크뢰거>(Tonio Kröger)는 그가 가장 좋아하는 작품중의 하나였다. 카프카는 괴테를 특히 좋아하였는데, 그것은 이미 김나지움 시절부터이다. 졸업반에서 문학적 테마에 대하여 보고강연을 하게 되었는데, 그 반에서 유일하게 카프카만이 괴테에 대하여 발표하였다. “괴테의 『타소』(Tasso)의 결말을 어떻게 수용해야 하는가?” 라는 제목이었다.<sup>33)</sup> 교육과 문화이해에 관해서 이야기한다면, 카프카는 독일적 환경에 완전히 동화되어 있었다. 그러나 그는 자신이 독일인이나 오스트리아인이라고 느낀 일은 없었다. 그는 독일인에 대해서 거의 관계를 가진 일이 없다. 그는 독일문학에 속하고 있었으며 자신도 그렇게 느끼고 있었다. 그는 모국어인 독일어로 글을 썼다. 그에게 있어서 ‘독일문학’은 독일어로 쓰여진 모든 문학이었다. 그는 독일어로 글을 썼지만 독일어상용의 주민사이에서 생활하지는 않았다. 그래서 그는 프라하를 떠나 독일어를 상용하는 도시(예를 들어 베를린)로 자리바꿈하는 것을 간절히 원하고 있었다. 카프카는 보다 정확히 표현하면, 체코인사이에 살면서 독일어로 글쓰는 유태작가였다.<sup>34)</sup> 그는 정신적인 관념세계에 관한 것을 가능한 한 많이 독일문학에서 반입했지만, 그의 현실적 삶은 거꾸로 매우 강하게 유태적 프라하에 한정되어 있었다. 그러나 그는 자신이 유대인이라는 사실을 잊고 있지는 않았다.

32) Franz Kafka, *Poseidon und andere kurze Prosa*, ausgewählt und mit einem Nachwort von Jürgen Born, Frankfurt a. M. 1984, S. 12. „Seine Prosa ist [...] sorgsam geformt, schlicht, von großer Klarheit.“

33) R. Robertson, a.a.O., S. 17.

34) H. D. Zimmermann, a.a.O., S. „Franz Kafka war ein jüdischer Schriftsteller in deutscher Sprache, der inmitten von Tschechen lebte.“

## 7

우리가 알고있다시피, 1911년 이차크 뢰비(Jizchak Löwy) 및 그의 동유럽 유대인 극단과의 만남은 카프카가 유대적 정체성을 추구하기 시작할 무렵의 일이다.<sup>35)</sup> “동부유럽 유대극단원은 그들의 생활방식, 그들의 내적인 응집력, 유대전통에 뿌리내리고 있는 그들의 토착성, 그들의 순수한 종교성, 그들의 언어(이딧쉬어), 그들의 예술은 카프카에게 있어서 하나의 민족적 유대성의 대표가 되었다. 이 민족적 유대성은 이때부터 카프카에게 있어서는 추구해야 할 공동체적 삶의 이상이었다.”<sup>36)</sup> 정통유대전통의 정신세계, 카발라, 현대 헤브라이문학에 대한 카프카의 보다 깊은 통찰은 이들을 통하여 특히 J. 뢰비를 통하여 얻은 것으로 보아도 크게 틀리지는 않는다. 나아가서 그의 이들에 대한 지대한 관심은 곧 자신의 정신적인 독립을 입증하는 것이기도 했다. 그는 동유럽 유대인극단과 그들의 문학과의 접촉을 통하여 마침내 비독립적 수동적 복종적인 어린이로부터 의식화된 유대인으로의 변화를 가져오게 된다. 여기에 대해서는 뒤에서 다시 상세히 다루게 되겠지만, 그는 서유럽화한 기독교도도 아니었으며 서유럽의 시오니스트들과도 어울리지 않았다. “나는 물론 키에르케고르처럼 이미 무겁게 가라앉은 기독교의 손에 의하여 삶으로 이끌려 온 것도 아니고, 시오니스트들처럼 멀리 날아가는 유대교의 기도복의 마지막 자락을 잡고 있지도 않았다.”<sup>37)</sup> 그는 신(神)과 세계(世界)로부터 고립됨으로써 삶의 의미를 자신의 내면에서 찾지 않을 수 없었다. 카프카는 일생동안 그것을 찾았다. 고행속에서만뿐만 아니고 사색하는 인간으로서 그것을 찾았던 것이다. 자신의 죄를 의식한 자로서 법(法)을 향하고 있음을 보았을 때, 그는 그의 삶의 의미에 가장 가까이 접근한 것이다. 그러나 인간은 법을 성취할 수 없기 때문에, 법은 인간을 받쳐 주는 대신에 도리어 절망속으로 밀어 넣는다. 그러나 카프카는 쓰는 것에 의하여 절망과 거리를 유지하려고 시도함으로써, 그 자신의

35) 1911년 10월 5일에서 같은 해 12월 25일까지의 그의 일기에는 그것에 대한 그의 관심이 상세하게 기록되어 있다.

36) H. Binder, a.a.O., S. 391. „Durch ihre [...] Lebensformen, ihren inneren Zusammenhalt, ihre Verwurzelung in der jüdischen Tradition, ihre naive Religiosität, ihre Sprache und durch ihre Kunst wurden sie für Kafka Repräsentanten eines volkshaften Judentums, das für ihn fortan das Ideal des zu erstrebenden Gemeinschaftslebens war.“

37) Franz Kafka, *Hochzeitvorbereitungen auf dem Lande und andere Texte aus dem Nachlaß*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 6, hrsg. v. Max Brod, Frankfurt a. M. 1976, S. 89. „Ich bin nicht von der allerdings schon schwer sinkende Hand des Christentums ins Leben geführt worden wie Kierkegaard und habe nicht den letzten Zipfel des davonfliegenden jüdischen Gebetsmantels noch gefangen wie die Zionisten.“

방법으로 절망을 견디어 냈다. 카프카는 부정적(否定的)인 것, 즉 죄와 고뇌의 체험에서 긍정적인 것의 예감을 손에 넣었다. 두 사상가 [키에르케고르와 카프카]는 그렇기 때문에 부정적인 것을 꼭 붙들 필요가 있다고 생각했다. 자신의 내면에 있는 불피의 것을 해방시키기 위하여, 그들에게 주어진 유일 긍정적인 것, 즉 자기 자신의 존재를 파괴하지 않을 수 없다고 생각했다. 이상과 같이 카프카의 사상을 설명한 헤넬(Ingeborg C. Henel)은 다음의 말로 매우 적절히 종합하고 있다. “카프카의 말로 표현하면 이렇게 되리라. 나는 내 자신을 파괴하지 않으면 내자신을 파괴하는 것이 되리라. 즉 내안에 있는 유한한 것(無常한 것)을 파괴하지 않으면, 내 안에 있는 영원한 것을 파괴하게 될 것이다.”<sup>38)</sup> 카프카는 시오니스트도 아니었다. 그는 시오니스트와 만나지도 않았다. 단 사람의 예외는 막스 브로트뿐이었다. 카프카의 눈에 빛인 시오니스트들은 헤브라이어 배우는 데에만 열을 올리는 반면에 이딧쉬어를 유대전래의 고통스런 잔재로만 여기고 있었다. 대부분의 프라하 유대인은 동방(발틱해에서 흑해에 걸쳐 널리 펼쳐져 있는 광활한 지역)에서 이딧쉬어를 상용하는 유대인공동체(거의 50만 명에 이르는)가 있다는 사실을 거의 알지 못하고 있었다. 그들은 중세이후로 추방되고 상업적 경쟁압력에 의하여 독일을 떠나 이곳으로 이주하여 새로운 가능성을 모색하여 찾아온 사람들이었다. 이 지역에서 사용된 언어인 이딧쉬어는 중부 및 동남부 독일의 중세적 사투리에서 생겨났으며 거기에 상당량의 헤브라이어가 합쳐져서 생겨난 언어였다. 이와 같이 중세이후로 유대인사회에서 정통적으로 계승되어 온 유대인문화를 카프카가 접하게 된 것은 책을 통한 간접적인 수용이 아니고 사람—동유럽 유대극단원—을 통한 직접적인 것이었다.<sup>39)</sup> 그것도 매우 가난하고 욕심없는 겸손한 사람들로부터 받아들여지게 된 것이다.

그들은 프라하에서 극장을 빌릴 형편이 되지 못하여 사보이카페에서 공연하게 된 것이다. 이때 극단원이 카프카를 사로잡은 것은 극본의 수준이나 공연이 아니었다. 그들이 구체화한 하나의 살아있는 유대문화였다. 이 점이 순수 이론적인 시오니즘과 다른 점이었다. 여기에서 카프카는 비로소 진짜 유대인을 알게 되었고, 또 기분도 좋았다. 연출기법이 서툰 이들의 극이 도리어 카프카의 마음에 들었다. 그 서툰 점에서 카프카는 더욱 유대적인 삶을 포착할 수 있었다. 이것이 그로 하여금 문학이고자 하는 욕구를 더욱 높여 주었다. 카프카는 동유럽 유대인의 극을 예술작품으로서가 아니고 유대인의 삶의 표현으로 받아들였다.

38) Ingeborg C. Henel, *Kafka als Denker*, in: Claude David (Hrsg.), *Franz Kafka. Themen und Probleme*, Göttingen 1978, S. 64. „In Kafkas Sprache hätte das geheißen: Ich würde mich zerstören, wenn ich dmich nicht zerstörte, d.h. ich würde das Ewige in mir zerstören, wenn ich das Zeitliche nicht zerstörte.“

39) Vgl. R. Robertson, a.a.O., S. 26.

우리는 물론 카프카가 정통 동유럽 유대교에 관여했던 것이 그의 작품 속에 분명하고 명백하게 표현되어 있지 않다는 점도 알고 있다. 동유럽 유대연극단과의 만남을 통하여 카프카는 이딧쉬어, 동부 유대인의 종교성, 민속적 극본의 강한 독창성에 매료되었다. 특히 주연배우 J. 뢰비와의 개인적인 친교를 통하여 근원적인 유대성에 그는 파고들 수 있었다. 몸짓에 의한 표현이 많고, 내적인 사건을 가시적으로 바꾸어 그로테스크한 단계에까지 상승하는 이딧쉬어연극은 카프카의 저술에 기름을 붓는 역할을 하였다.

그가 유대극단과의 만남을 통하여 얻은 직접적인 성과를 정리하면 다음과 같다. 첫째로 유대의 역사와 문화에 대한 관심을 일깨워 준 일이고, 둘째는 그에게 유대인으로서의 자신의 실존을 확인시켜 준 일이며, 셋째는 사회안에서의 문학의 위치에 대하여 깊은 생각을 하게 한 것이라 할 수 있다. 이 눈에 띄는 사실은 유대교에 대한 그의 양가적(ambivalent) 태도를 통해서, 그리고 유대교의 한계를 훨씬 뛰어넘은 양식적이고 인간적인 태도와 의도를 통해 설명될 수 있을 것이다. 이러한 의미에서, 예를 들어 다니구치(Sh. Taniguchi)는 카프카의 유대적 자기 정체성 추구는 보편적, 인간적 정체성문제에 이르게 되며, 그의 글들은 자신의 주관적인 문제관점을 훨씬 넘어서는 것이고, 실존적인 문제에 봉착한 인류의 보편타당한 정체성 추구의 차원에서 활동하고 있는 것이라고<sup>40)</sup> 쓰고 있다. 카프카는 자신의 유대성을 현대사상과 결부시켜, 카프카 자신의 다른 또 하나의 유대성의 새로운 모습을 창조하고 있다. “그의 『일기』에는 유대적인 것이 표면에 나타나 있지만, 그의 장편 혹은 중·단편에는 유대적인 것이 그와 반대로 비교적(秘敎的)으로 감추어져 있다.”<sup>41)</sup> 여기에서는 바로 동물들과 사물들이 하나의 대상이 아니고 “동물과 사물의 모습으로 살아가는 인간”<sup>42)</sup>인 것이다.

카프카의 작품이 이처럼 직접적으로 유대적인 것과의 연관이 배제되어 있는 데에는 유대교 자체에 그 뿌리를 두고 있다고 할 수 있는데, 거기에는 보다 본질적인 이유들이 있는 듯하다. 즉 유대교에서 전래된 것들이 가르치고 있는 바와 같이, 모든 언어 표현은 일의적으로 의미를 해석하려는 의도의 개입을 거부한다. “카발라의 중심적 근본사상은 모든 존재의 통일에 대한 믿음이다. 눈으로 볼 수 있는 가시적 세계는 신과 천상적인 것의 보이지 않는 세계와 (...) 존재의 유일한 사슬에 의하여 결부되어 있다. 즉 모든 세계를 창조하고 떠받치고 있는 신의 빛과 신의 생명의 유출의 흐름을 통하여 그러하다.”<sup>43)</sup> 따라서

40) Sh. Taniguchi, *Franz Kafka*, Tokyo 1983, S. 145f.

41) Karl Erich Grözinger, *Kafka und die Kabbala, Das jüdische in Werk und Denken von Franz Kafka*, Frankfurt a.M. 1992, S. 13. „In den Tagebüchern liegt das Jüdische an der Oberfläche, in den Erzählungen und Romanen bleibt es hingegen esoterisch im Verborgenen.“

42) Ebd., S. 21. „[...] Menschen, die in Tieren und in Dingen leben.“

43) Ebd., S. 15. „Ein zentraler Grundgedanke der Kabbala ist der Glaube von der Einheit allen

카프카의 텍스트는 유대적인 것을 분명하게 표현하고 있지는 않지만, 놀라울 정도로 많은 양의 유대지식이 제시되어 있다. 카프카의 작품에 있어서는 확정하려는 접근이 아니라 질문을 던지는 접근, 다른 말로 하자면, 결코 끝나지 않고 결코 종결될 수 없는 의미의 추구가 유대의 해석학을 구성하고 있다. 유대 텍스트들의 다층성과 개방성은 여기에 기인하고 있으며 이러한 의미에서 카프카의 글들은 유대적이라고 할 수 있다. 카프카에게 빛인 그가 살고 있던 시대는 태초보다 발전했음을 의미하지 않는다. 그의 “장편들은 높은 세계에서 활동하고 있다. 등장인물들은 그에게 있어서는, 바하오펜(Bachofen 1815-1887)이 잡혼적 시대로 명명한 단계에서 그 모습을 드러내고 있다.”<sup>44)</sup> 카프카는 진보를 믿고 있지 않았다. 진보를 믿는다고 하는 것을 그는 하나의 진보가 이미 이룩되었음을 의미하는 것으로 보지 않았다. 그것은 믿음이 아니라고 그는 보았다. “그는 자신의 개인적인 삶때문에 산 것이 아니고, 자신의 개인적인 생각때문에 사고한 것이 아니다. 그에게는 자신이 마치 이 가족의 강요가 있어서 살며 생각하는 것 같았다. 이 알 수 없는 가족때문에 그는 떠날 수가 없다.”<sup>45)</sup>

의미를 지니는 또 하나의 의미계층도 유대적 자기이해의 변형으로 간주될 수 있다. 변증법적, 신비적-카발라적 계시개념이 그것이다. 종교학자 게르쇼름 솔렘(Gershom Scholem)은 유대교의 이 측면을 강조한다. 그에 따르면 문서화된 토라(계시서)의 절대성과 거기에 첨가된 구전(口傳) 토라(전통)가 생생한 변증법적 관계에 놓여 있게 된다. 계시는 무한하게 자라는 그 무엇이며, 안에서부터 펼쳐 나오는 그 무엇이다. 여기에서부터 진리는 오직 가능한 해석들의 무한히 풍부한 다면성 속에서만 완수될 수 있는 것이라는 표상이 생겨난다.<sup>46)</sup>—솔렘은 이러한 이해맥락에서 카프카를 읽는다. 벤야민은 일찍이 『성』에 대한 브로트의 발문을 언급하면서 다음과 같이 기록하고 있다. 브로트는 발문에서 ‘성 앞마을’은 에르츠산맥에 위치한 쾨라우(Zürkau)와 같은 어느 특정한 마을이 떠올랐다고 적고 있다. 이에 대하여 벤야민은 “그러나 우리는 거기에서 어떤 다른 마을을 인식할 수도 있다. 그

---

Seins. Dieser sichtbare Welt ist mit den unsichtbaren Welten des Göttlichen und Himmelschen [...] verbunden, nämlich durch den Fluß der Emanation des göttlichen Lichtes und Lebens, das alle Welten hervorgebracht hat und sie erhält.“

44) Walter Benjamin, *Das bucklicht Männlein*, in: ders., *Gesammelte Schriften* Bd. II · 2, Frankfurt a. M. 1977, S. 428. „Seine Romane spielen in einer Sumpfwelt. Die Kreatur erscheint bei ihm auf der Stufe, die Bachofen als die hetärische bezeichnet.“

45) Franz Kafka, *Er*, in: ders., *Beschreibung eines Kampfes* (GW Bd. 5.), a.a.O., S. 219. „Er lebt nicht wegen seines persönlichen Lebens, er denkt nicht wegen seines persönlichen Denkens. Ihm ist, als lebe und denke er unter der Nötigung einer Familie [...]. Wegen dieser unbekanntes Familie [...] kann er nicht entlassen werden.“

46) 그것에 대해서는 Gershom Scholem, *Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum*, in: ders., *Judaica 4*, Frankfurt a. Main 1984, S. 200f를 참조할 것.

것은 탈무드의 전설에 나오는 어느 한 마을이며, 이 전설은 랍비가 ‘어째서 유대인은 금요일 저녁에 향연을 준비하는가’ 하는 질문에 대한 대답으로서 들려주는 전설이다.”<sup>47)</sup> 솔렘이 보기에, 카프카의 세계는 유대적인 것을 가장 본래적인 방식으로 성찰하고 있다. 다시 말하자면 카프카의 작품은 인간이 그 자체로서는 접근할 수 없고 파악할 수 없으며 이해할 수도 없는 절대성에 대한 주해로 읽혀질 수 있는 생생한 구전 토라를 구현하고 있다. 카프카에게서는 그것이 법(Gesetz)이라 칭해진다.<sup>48)</sup>

카알 에리히 그뢰칭어의 경우에도 자신의 저서 『카프카와 카발라』에서 카발라적인 전통이 문제가 되고 있다. 카발라의 전체적 체계는, 인간에 대하여 이 광대한 우주안에서 자신의 자리를 가르쳐 주고, 인간에게 자신의 행동의 가능성과 의무를 그리고 이 우주안에서의 그의 영향을 제시하고, 인간에게 거기에 대처하는 방법을 손에 쥐어 주는 일을 한다. 결국에는 人間에게 방향감지와 자신의 이익을 추구하는데 도움을 준다. 그는 특히—카발라적 유대교 역사에서의 그 모든 변전과 변화에도 불구하고—다음과 같은 불변의 요소들이 확인될 수 있음을 강조한다. 즉 “법정과 자비의 결합”<sup>49)</sup>과, “개인적인 인간의 삶이 가시적인 주변세계의 삶 및 비가시적인 초월세계와 얽혀 있다는 의식”<sup>50)</sup>이 그러한 요소들이다. 그에 의하면 천상의 재판관, 즉 신 자체 속에서 유죄선고와 자비가 통일되어 있으며, 인류 역사는 항상 유죄선고와 잠정적인 무죄선고 사이를 순환적으로 부동하고 있는, 법정 한가운데의 삶이다. 인간과 초월세계의 이러한 관계는 인간 자신의 태도에 의해 결정적으로 규정된다. 그뢰칭어에 의하면 이러한 “카발라의 반(反)명제적-변증법적 세계관”은 카프카의 작품에서 여러가지 상이한 방식으로 그 모습을 드러낸다.<sup>51)</sup> 카프카는 동시대의 많은 작가들과는 그의 독립성을 통하여, 그 뿐만이 아니라 문학적인 경향과 유행에 대한 그의 냉담성(무관심)을 통하여 구분되어진다.<sup>52)</sup>

47) Walter Benjamin, a.a.O., S. 424. „Wir dürfen aber noch ein anderes Dorf in ihm erkennen. Es ist das einer talmudischen Legende, die der Rabbi als Antwort auf die Frage erzählt, warum der Jude am Freitagabend ein Festmahl rüstet.“

48) 거기에 대해서는 G. Scholem, *Religiöse Autorität und Mystik*, in: ders., *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, Frankfurt a. M. 1981, S. 22f.와 그의 *Zehn unhistorische Sätze ber Kabbala*, in: ders., *Judaica 3*, Frankfurt a. M. 1981, S. 271을 참조할 것.

49) Karl Erich Grötzing, a.a.O., S. 218. „[...] Verbindung von Gericht und Gnade [...]“

50) Ebd., S. 22. „[...] das Bewußtsein von der Vernetzung des individuellen menschlichen Lebens mit dem Leben der sichtbaren Umwelt und der unsichtbaren Überwelt.“

51) Vgl. Ebd., S. 222.

52) Vgl. Franz Kafka, *Poseidon*, a.a.O., S. 12.



## 8

카프카의 장, 단편은 현실의 시공적인 세계에서는 가능하지 않은, 오직 꿈의 세계에서만 일어날 법한 일들이 전개되는, 그렇다고 해서 꿈의 세계라고 단정지을 수 없는 세계, 그러나 도리어 외부의 일상적인 시공의 세계와도 직접적으로 그리고 빈틈없이 연결되어 있는 세계임을 앞에서 밝힌 바 있다. 카프카 문학의 기본 구조를 한마디로 표현하여 우리는 인간과 세계와의 관계의 반영이라고 칭할 수도 있다. 개인과 세계가 작품마다 독자적인 방법으로 그 관계를 설정하고 있다. 경험적인 현실 세계에 대한 그리고 우화적으로 형상화된 의미세계에 대한, 한 개인의 내적 관계가 여러 형태로 형상화되어 있다. 여러 가능성으로 비록 다양하게 형상화되어 있으나 근본에 있어서는 하나의 관계, 즉 개인과 세계와의 관계를 제시하고 있다.

유태인의 경우에는 개(個)와 일반, 구체와 관념등의 대립은 존재할 수 없고, 그들의 개념은 추상성과 그리고 같은 정도의 구체성을, 개별성과 그리고 같은 정도의 집합성을 동시에 내포하고 있으며, 따라서 그들에게는 구체와 추상등의 이원론에 이르는 계기는 존재하지 않으며, 추상과 구체등이 하나가 되어 있는 일원론적인 것만이 존재하고 있음을 우리는 보았다.

카프카의 작품에 있어서도 생과 사, 인간과 동물, 현실세계와 의미세계등 여러 표상이 상호대립하고 있으며, 주인공은 이처럼 상호대립하고 있는 양극의 어느 한 쪽에도 치우치지 않고, 이 양극의 중간 영역, 즉 경계지대에서 표류하고 있음을 밝혔다. 이처럼 중간 영역에 표류하고 있는 그의 주인공들은 중간적 존재 혹은 경계적 존재라고 할 수 있다. 이 중간적 존재는 동양과 서양의 중간에 위치한 경계도시 프라하, 그리고 독일인과 체코인의 틈새에 낀 중간적 존재인 유태인, 즉 프라하에서 태어난 유태인 카프카의 형상화임을 밝힐 수 있었다. 그러나 그의 문학에는 유태교나 유태인의 문제가 직접적으로 표면에 나타나 있지 않다. 하지만 그의 작품에는 프라하적인 요소와 유태적인 요소가 바닷물의 소금과 같이 용해되어 있다.

원래 경계지대란 두 세계사이에 위치하며 두 세계의 어느 쪽에도 치우치지 않는 법으로서, 그렇기 때문에 도리어 그것은 두 세계를 동시에 조망할 수 있는 가능성을 지닌다. 이 경계지대에서 카프카는 다른 사람의 눈에는 보이지 않는 것, 현실의 밑바닥에 깔려 있는 것, 즉 비존재의 세계를 관찰하고 기록하였다. 카프카의 문학은 언뜻 보기에는 기이하고 비현실적인 것을 다루고 있는 듯이 보이나, 실제에 있어서는 진짜 현실의 모습을 모사하고 있다고 결론지을 수 있다.

## 참 고 문 헌

## 1. 1차 문헌

Kafka, Franz: Gesammelte Werke. Hrsg. von Max Brod(Taschenbuchausgabe).

[Der Verschollene] Amerika. Roman. Frankfurt a.M. 1976.

Der Prozeß. Roman. Frankfurt a.M. 1976.

Das Schloß. Roman. Frankfurt a.M. 1976.

Erzählungen. Frankfurt a.M. 1976.

Beschreibung eines Kampfes. Novellen, Skizzen, Aphorismen aus dem Nachlaß.

Frankfurt a.M. 1967.

Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlaß.

Frankfurt a.M. 1976.

Tagebücher 1910-1923. Frankfurt a.M. 1976.

\_\_\_\_\_ : Poseidon und andere kurze Prosa. Ausgewählt und mit einem Nachwort von

Jürgen Born. Frankfurt a.M. 1994.

## 2. 2차 문헌

Adorno, Theodor W.: Aufzeichnungen zu Kafka. In: Die Neue Rundschau 3, 1953-

Wiederabdruck in: Prismen. Frankfurt a.M. 1955.

Amann, Jürg J.: Das Symbol Kafka. Eine Studie über den Künstler. Bern 1974.

Anders, Günther: Kafka. Pro und Contra. München 1951.

Auerbach, Erich: Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur.

München 1977.

Beißner, Friedrich: Der Erzähler Franz Kafka. Stuttgart 1952.

Benjamin, Walter: Über Kafka. Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen, Hrsg. v. H.

Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 1981.

Binder, Hartmut: Der Schaffensprozeß. Frankfurt a.M. 1983.

\_\_\_\_\_ (Hrsg.): Kafka-Handbuch. Bd 1.: Der Mensch und seine Zeit; Bd. 2: Das Werk

und seine Wirkung. Stuttgart 1979.

Bogdal, Klaus-Michael(Hrsg.): Neue Literaturtheorien in der Praxis. Textanalysen von

Kafkas ‚Vor dem Gesetz‘. Opladen 1993.

Boman, Thorleif: Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen. (6. Aufl.)

Göttingen 1954.

- Born, Jürgen: Daß zwei in mir kämpfen... Zu einem Brief Kafkas an Felice Bauer. In: Literatur und Kritik 3(1968). Heft 22.
- (Hrsg.): Franz Kafka. Kritik und Rezeption zu seinen Lebzeiten 1912-1924. Hrsg. v. J. B. unter Mitarbeit von H. Mühlfeit und F. Spicker. Frankfurt a.M. 1979.
- Brod, Max: Franz Kafka(darin: Franz Kafka: Eine Biographie<1954>. Franz Kafkas Glauben und Lehre <1948> und Verzweiflung und Erlösung im Werk Franz Kafkas<1959>). Frankfurt a.M. 1980.
- Camus, Albert: Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde. Düsseldorf 1950-Neuausg. Hamburg 1959.
- David, Claude(Hrsg.): Franz Kafka. Themen und Probleme. Göttingen 1980.
- Eisner, Pavel: Franz Kafkas Prozeß und Prag. In: German Life & Letters. Volume 14 (1960-1961).
- Emrch, Wilhelm: Franz Kafka. Das Baugesetz seiner Dichtung. (8. Aufl.) Wiesbaden 1975.
- Fülleborn, Ulrich: Das Deutsche Prosagedicht. Zu Theorie und Geschichte einer Gattung. München 1970.
- Grimm, Gunter E./Bayerdörfer, Hans-Peter(Hrsg.): Im Zeichen Hiobs. Königstein/ Ts. 1985.
- Groethuysen, Bernard: A propose de Kafka Phenomenologie de Kafka. In: La Nouvelle Revue Fransaise 235, 1933-Wiederabdruck in: Mythes et portraits. Paris 1947.
- Grözinger, Karl Erich: Kafka und die Kabbala. Frankfurt a.M. 1992.
- Hayman, Ronald: Franz Kafka. Sein Leben, seine Welt, sein Werk. München 1983.
- Jahn, Wolfgang: Kafkas Roman „Der Verschollene“. Stuttgart 1965.
- Janouch Gustav: Gespräche mit Kafka. Aufzeichnungen und Erinnerungen. Frankfurt a.M. 1968.
- Kayser, Wolfgang: Das sprachliche Kunstwerk, 11. Aufl. München 1965.
- Krusche, Dietrich: Kafka und Kafka-Deutung. Die problematisierte Interaktion. München 1974.
- Le Siecle de Kafka. Hrsg. von Centre Georges pompidou. Paris 1984.
- Lukacs, Goerg: Wieder den mißverstandenen Realismus. Hamburg 1958.
- Mann, Thomas: Vorwort zur amerikanischen Ausgabe des „Schloß“. New York 1941-Wiederabdruck in: Altes und Neues. Frankfurt a.M. 1953.
- Mayer, Hans: Kafka und kein Ende. In: Ansichten zur Literature der Zeit. Hamburg 1967.
- Müller-Seidel, Walter: Die Deportation des Menschen. Kafkas-Erzählung „In der

- „Strafkolonie“ im europäischen Kontext. Stuttgart 1986.
- Muschg, Walter: Die Zerstörung der deutschen Literatur. Bern 1956.
- Nagel, Bert: Kafka and Goethe. Berlin 1977.
- Neumann, Gerhard: Franz Kafka. Das Urteil. Frankfurt a.M. 1981.
- Politzer, Heinz: Franz Kafka. Der Künstler. Frankfurt a.M. 1978.
- (Hrsg.): Franz Kafka (Wege der Forschung). Darmstadt 1973.
- Pongs, Hermann: F. Kafka, Dichter des Labyrinths. Heidelberg 1960.
- Ramm, Klaus: Reduktion als Erzählprinzip bei Kafka. Frankfurt a.M. 1971.
- Richter, Helmut :Franz Kafka. Berlin 1962.
- Robert, Marthe: Das Alte im Neuen. Von Don Quichotte zu Franz Kafka. München 1968.
- Robertson, Ritchie: Kafka. Judentum, Gesellschaft, Literatur. Stuttgart 1988.
- Ruf, Urs: Franz Kafka. Das Dilemma der Söhne. Berlin 1974.
- Sakauchi, Tadashi: Der Prozeß Franz Kafkas. Tokyo 1982.
- Scholem, Gershom: Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum, in: ders., Judaica 4. Frankfurt a.M. 1984.
- : Religiöse Autorität und Mystik, in: ders., Zur Kabbala und ihrer Symbolik. Frankfurt a.M. 1981.
- (Hrsg.): Walter Benjamin/Gershom Scholem, Briefwechsel 1933-1940. Frankfurt a.M. 1980.
- Sokel, Walter H.: Franz Kafka. Tragik und Ironie. Zur Struktur seiner Kunst. München/Wien 1964.
- Susman, Margarete: Das Hiob-Problem bei Franz Kafka. In: Der Morgen 1, 1929-  
Wiederabdruck in: Gestalten und Kreise. Zürich 1954.
- Taniguchi, Sh.: Über Franz Kafka. Tokyo 1983.
- Urzidil, Johannes: Da geht Kafka. (erw. Ausg.) München 1966.
- Wagenbach, Klaus: Franz Kafka. Eine Biographie seiner Jugend 1883-1912. Bern 1958 ;  
revidierte Ausgabe mit zahlr. Abb. Berlin 1983.
- Walser, Martin: Beschreibung einer Form. Versuch über Franz Kafka. München 1971.
- Wiese, Benno von: Die deutsche Novelle von Goethe bis Kafka. 2 Bde. Düsseldorf 1982.
- Zimmermann, Hans Dieter (Hrsg.): Kafka und das Judentum. Frankfurt a.M. 1987.
- : Der babylonische Dolmetscher. Zu Franz Kafka und Robert Walser, Frankfurt a.  
M. 1985.

## 《Zusammenfassung》

## Das Judentum und Praha in der Dichtung Franz Kafkas

Huan-Dok Bak

Die sattsam bekannte Schwierigkeit, Kafkas Schriften zu entschlüsseln, geht in der Hauptsache zurück auf die Absurdität und Irrealität der Situationen, mit denen der Leser immer wieder konfrontiert wird. Die Welt von Kafkas Figuren stimmt nicht mit unserer Alltagserfahrung überein; wir erleben sie gleichsam als irrealen Traum. Das Erkennen, besser, das Innewerden dieser traumhaften Situationen liefert, zumal der Fragmentcharakter Kafkaschen Schreibens seine Wirkung nicht verfehlt, jedoch nicht den Schlüssel zu einer möglichen abgeschlossenen Interpretation; es führt uns vielmehr an den Eingang eines Labyrinthes, das sich als ein mit höchstem Raffinement gestaltetes Konstrukt des Autors herausstellt.

Die Verbindung von einerseits analysierend nüchterner, andererseits phantastisch-irrealistischer Darstellung, gepaart mit der daraus resultierenden spezifischen Struktur des Textes, verleiht dem Kafkaschen Oeuvre den Charakter einer besonderen qualitativen Geschlossenheit, einer Geschlossenheit, die in der Hauptsache auf dem einheitlichen Bildcharakter beruht.

Kafkas Figuren bewegen sich bekanntlich in einer Welt mit „Gleichnischarakter“, d.h. in einer Welt ohne eindeutige Identifizierbarkeit, in der selbst die Unterscheidung von Konkretem und Abstraktem, von Bild und Bedeutung aufgehoben wird. Diese „Abwesenheit“ der dualisierenden, konstatierenden Denkweise ist für das hebräische Sprechen und Denken bezeichnend. Thorleif Bomann hat in seinem Buch „Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen“ darauf hingewiesen, daß sich die westeuropäische Denkweise von der hebräischen grundlegend unterscheidet.

Hier gilt kein Gegensatz wie zwischen dem Abstrakten und dem Konkreten, dem Allgemeinen und dem Einzelnen. Daher impliziert der hebräische ‚Begriff‘ Abstraktheit und Konkretheit, Ganzheit und Einzelnes zugleich. Das Abstrakte ist vom Konkreten untrennbar. Der Dualismus ist aufgehoben.

Dasselbe gilt für Kafkas Bildhaftigkeit. Seine Figuren bewegen sich in einem

„Zwischenland“ von gewöhnlich erfahrbarer und abstrakter Welt. In diesem Grenzgebiet treffen sich Vergangenheit und Zukunft (das 19. und das 20. Jh.), Innen- und Außenwelt, Diesseits des ‚Junggesellen‘ und Verdorbenheit der Erwachsenen; hier begegnen uns Menschen, Tiere und Zwitterwesen ohne die sonst geläufige Schärfe der wechselseitigen Abgrenzung.

Wie wir wissen, steht die Begegnung mit Jizchak Löwy und dessen jüdischer Theatergruppe im Jahr 1911, am Beginn von Kafkas Suche nach jüdischer Identität. Wir wissen allerdings auch, daß seine Beschäftigung mit dem orthodoxen osteuropäischen Judentum keinen eindeutigen, expliziten Niederschlag in seinem Werk gefunden hat.

Es gibt jedoch, meine ich, andere, in meinen Augen wesentlichere Gründe für die Ausklammerung direkter jüdischer Bezüge in Kafkas Werk, Gründe, die gerade im Judentum selbst ihre Wurzeln haben; Wie die jüdische Überlieferung lehrt, entzieht sich jede sprachliche Äußerung dem Zugriff der eindeutig sinninterpretierenden Absicht. Keine feststellende, sondern eine fragende Annäherung, mit anderen Worten: die nie endende, nie abschließbare Suche nach Sinn konstituiert die jüdische Hermeneutik; hierauf beruht die Vielschichtigkeit und Offenheit jüdischer Texte, und in diesem Sinn sind Kafkas Schriften jüdisch.

Um den kabbalistischen Traditionsstrang geht es auch Karl Erich Grözinger in seinem Buch „Kafka und die Kabbala“. Er hebt insbesondere hervor, daß-bei allen Abwandlungen und Veränderungen in der Geschichte des kabbalistischen Judentums-folgende Konstanten festgestellt werden können: „Verbindung von Gericht und Gnade“, und „das Bewußtsein von der Vernetzung des individuellen menschlichen Lebens mit dem Leben der sichtbaren Umwelt und der unsichtbaren Überwelt.“ Diese Beziehung des Menschen zur Überwelt wird von seinem eignen Verhalten entscheidend mitbestimmt.