

# 『佳戀之書 *Libro de Buen Amor*』에 나타난 아랍의 영향

김 춘 진  
(서울대, 스페인문학)

## I. 서 론

오랜 세월 동안 이슬람의 지배하에 놓였던 스페인은 중세를 거치면서 아랍과의 영토회복 전쟁을 계속해 나갔는데, 이로써 정치적 군사적으로는 유럽으로의 아랍팽창을 저지한 반면에, 문화적으로는 유럽과 이슬람이라는 이질적 문화의 교차점이 되었다. 아랍지배하의 스페인, 즉 알-안달루스 Al-Andalus는 희랍, 페르시아 및 인도의 문화까지 흡수한 아랍문화를 수용 또는 변용하여 갔으며, 인간의 현실을 주관하는 절대적 권위, 즉 신에 대해 인간의 자유의지를 종속시키는 동방적 정신세계로부터 적지 않은 영향을 받게 되었다. 그러나 문화적 우월성에 의해 스페인에 군림했던 아랍문명은 인간의 자유의지나 창조력을 부정함으로써, 기독교적 전통의 스페인인들에게는 문화적 정신적 갈등을 초래하기도 하였다.<sup>1)</sup> 유럽지향적인 스페인인들의 역사관은 아랍지배하의 스페인이 이룬 아랍과 유럽문화의 교량적 역할이라는 역사적 기여에도 불구하고 스페인의 역사를 결코 아랍의 것일 수 없는 유럽역사의 일부로 받아들인다. 반면에, 알보르노스 C. S. Albornoz를 비롯한 다소 편향된 국수주의적 역사가들과는 달리, 오히려 스페인문화에서 아랍의 영향을 보다 과감히 인정하여, 스페인문화는 “유럽에서도, 아랍에서도 발견될 수 없는 고차적 가치를 지닌 본질적으로 독창적이며 고유한 문화”라고 주장하는 까스트로 Américo Castro와 같은 학자도 있다.<sup>2)</sup>

어찌 되었거나 아랍문화는 앞서 말한 바와 같은 문화적 수용과정을 통해 중세 스페인 사회에 전반적 영향을 미쳤거니와, 무엇보다 이 시대의 스페인문학이 갖는 특

1) Claudio Sánchez Albornoz; *La España Musulmana*, Madrid, 1978, pp.19-41.

2) *España en su historia*, Barcelona, 1982, p.14.

성을 파악하는 데 빼놓을 수 없는 요소인 것이다. 그러한 아랍문화 혹은 아랍문학의 영향을 인정한다 하더라도 그러한 영향이 어디까지 미쳤으며, 어떠한 결과를 가져오게 되었는지는 아직도 명확하게 규명되어 있지 못하다. 중세의 스페인문학 중에서도 아랍문학의 영향이 두드러진 대표적 작품으로는 14세기 말로 추정되는 『가연지서』<sup>3)</sup>를 꼽을 수 있다. 이때 Hita의 사제 Arcipreste였던 환 루이스 Juan Ruiz의 자서전 형식으로 쓰여진 이 장편시는 사랑에서 비롯되는 해악을 피하면서 어떻게 숭고한 사랑에 이를 수 있는가를 보여주려는 교훈문학으로 평가되기도 하는데, 형식상 자서전이면서도 주인공인 작가 자신의 체험보다 다수의 우화나 교훈담 또는 민담으로 엮여져 있다. 특히 성경과 플라톤, 아리스토텔레스 등의 희랍고전은 물론, 로마에서 중세에 이르기까지 주요한 문학적 원전들을 동화 수용하여, 실제로는 유럽문학을 그 주된 토양으로 하고 있는 것이 사실이다. 그러나, 이 작품은 이베리아 반도에서 아랍의 영향력이 쇠퇴해가고 스페인인들의 민족적 에너지가 축적되어 가는 역사적 전환기를 시대적 배경으로 하고 있으며, 그러한 전환기적 위기의식 때문에 아랍문화적 특성이 반사적으로 강하게 드러난다. 더 나아가, 유럽문학의 전통을 배경으로 하면서도 아랍문화나 문학의 모티브가 부각된 중세의 스페인문학에서 동방문화의 영향은 피상적 흔적에 머무는 것이 아니라, 문학형성의 바탕인 정신구조에 까지 심층적으로 침투하였으리라고 생각할 수 있다.<sup>4)</sup> 아랍지배하에서의 스페인 역사에 대한 해석이 다양한 것처럼, 『가연지서』에 대한 아랍이즘 Arabismo, Mudejarismo에 대한 논쟁도 서양전통론자들과 동방론자들간에 끊이지 않는 논쟁거리가 되어 왔음은 그러한 문화적 영향이나 수용의 관계가 과학적이고도 논리적인 방법으로 쉽사리 검증될 수 없었기 때문이기도 하다. 우리는 크리아도 데 발 Criado de Val의 견해를 따라 아랍의 문화적 지배하에 있던 까스티야의 상황에서 환 루이스의 작품이 결국 14세기의 시대성을 반영할 수밖에 없었을 것<sup>5)</sup>으로 가정하고, 그 시대 문학의 정점인 『가연지서』를 통해 그러한 가정을 확인해 보고자 한다. 그것은 기독교적이고 아랍적이며 히브리적인 삼중의 문화현실 아래 처해 있던 당시의 시대

3) 현재까지 보존되고 있는 이 작품의 필사본중 어느 것도 제목은 붙여져있지 않다. 1941년 스페인 고전문학자 삐달 Ramón Menéndez Pidal은 제13권 3행에 근거하여 『가연지서 *Libro de Buen Amor*』라는 제목을 제안하였고 그의 생각은 대부분의 학자들에 의해 계승되었다. 문자 그대로는 “참사랑을 위한 책”이라는 뜻이 될 것이지만, 내용을 충실히 반영한다면 “참사랑의 이야기”라는 말이 더 어울릴 것도 같다. 우리는 지금까지 스페인문학 소개서에 쓰여졌던 바데로의 『가연지서』라는 번역어를 편의상 따르기로 한다(김현창저, 스페인문학사, 민음사, 1990 참조).

4) Otis H. Green; “España y la tradición occidental”, *Actas del Primer Congreso Internacional*, Oxford, 1964, p. 72.

5) *Historia de Castilla Nueva—La dualidad castellana en la lengua, la literatura y la historia*, Madrid, 1969, p. 132.

적 상황이 『가연지서』를 해석하는 데 있어 외면할 수 없는 관건임을 검증해 줄 것이다.

## Ⅱ. 본 론

### 1. 『佳戀之書』의 시대성

『가연지서』를 해석함에 있어 시대적 배경이나 사회적 상황이 중요한 관심의 표적이 되어왔거니와, 특히 그리아도 데 발은 이 작품을 설명하는 출발점으로 역사적 상황은 물론 카스티야가 대아랍 항전을 추진하게 된 지정학적 배경까지도 고려한다.<sup>6)</sup> 당시를 위기의 시대라 함은 탈중세적 경제성장 추세가 흔들리기 시작했다는 것과 아랍지배하에 놓였던 영토의 재정복이 가져온 사회의식의 변화를 의미하기도 한다. 전자는 『가연지서』에서 보여지는 서술형식의 근대적 면모와 관련지을 수 있는 것이되 스페인에 국한된 상황이라기보다 유럽전반의 역사적 추세였던 데 반해, 후자의 경우는 아랍의 쇠퇴와 더불어 팽창해 가던 당시 카스티야왕국의 가장 절실한 역사적 과제였으며 우리가 얘기하고자 하는 『가연지서』에서의 아랍적 요소의 밀도와 더 큰 관련성을 갖는다. 유럽경제의 성장추세는 11세기이래 14세기 초엽까지 이어졌으나, 이후 거듭되는 페스트와 농업흉작으로 인구의 감소를 초래하고 이로부터 경제는 하강국면으로 반전된다. 상업혁명으로 시작된 경제구조의 변화과정이 위기를 맞게 된 것이다. 이러한 상황에서 스페인에서는 새로운 중산계층이 사회계급으로 대두되었는데 그것은 스페인내의 유태인계급의 부상을 의미하는 것이었다. 다시 말해 이 시대는 중세의 봉건적 경제체제—스페인의 경우 유럽의 봉건제와는 속성을 달리해 종종 영주제 *Señorialismo*라고도 불리어 왔지만—에서 중산계층의 형성과 화폐경제의 발달에서 비롯되는 원시적 자본주의 경제체제로의 이행을 의미하는 것으로, 유럽전반에 걸친 이러한 변화의 추세는 스페인에서도 다를 바 없었다.<sup>7)</sup> 스페인에서 이러한 경제적 변화의 추세는 무엇보다 귀족과 왕권의 갈등으로 더욱 심화되었다. 또한, 신중심적 세계관의 붕괴와 더불어 개인주의가 확대됨으로써 집단적 인간모델로부터 개별화되고 “파편화된 개인”의 주체적 자아의식이 대두되게 된다.<sup>8)</sup> 바로 이러한 시대적 변혁과정에서 스페인문학사상 처음으로 중세적 의미를 극복한, 달리 말하면 인간중심적이요 개인지향적인 가치관을 예고하는 문학작품이

6) 인용된 책, p.122.

7) J. Vicens Vives; *Historia Económica de España*, Barcelona, 1979, p.96.

8) Julio Rodríguez-Puértolas; *Juan Ruiz Arcipreste de Hita*, Madrid, 1978, p.140.

등장하게 되고, 그러한 방향선회가 『가연지서』에서 주목되는 근대성의 하나라고 할 수 있는 것이다.

다른 한편, 무어인과 기독교인 간의 대립이라고도 할 수 있는 이베리아 반도 재정복과정은 13세기 중엽까지 지속적으로 전개되며, 남부 안달루시아의 주요도시인 피르도바가 1236년에, 세비야가 1248년에 각각 수복된다. 이러한 재정복과정에서 까스티야인들은 역사상 처음으로 반아랍 투쟁에서 비롯된 민족의식—작게는 개인적 자아의 존재의식—을 깨닫게 되었고, 이 민족적 자아의식은 그들의 미래의 목표를 향한 추진력으로 작용하게 되었다. 빼달 Ramón Menéndez Pidal은 “불란서 문학과 비교하여 양적으로 빈약한 중세 스페인문학에서 서사시 만큼은 유럽에서도 선구적으로 발생 할 수 있었던 모순을 어떻게 설명할 것인가”<sup>9)</sup>라고 문제를 제기한 바 있다. 그것을 설명하는 것 중의 하나를 바로 영토회복을 위한 스페인의 대아랍 투쟁의 역사에서 찾을 수 있지 않을까? 가스트로가 스페인문학에서 보이는 상상력에의 무관심을 지적하면서, 스페인문학사를 서사적-영웅적 épico-heroico 주제 선호 경향을 중심축으로 재구성할 수 있다고 말한 것도 어찌 보면 같은 사실을 지적하고 있는 것이다.<sup>10)</sup> 또한 13세기 말부터 스페인문학이 이전과는 다른 새로운 양상을 보여주는 것도 같은 맥락에서 파악할 수 있을 것이다. 다시 말해, 아랍의 과학, 교훈서, 문학 등의 서적이 대량으로 번역되었으며, 무엇보다 히브리문학은 스페인 산문발전과정에 결정적 영향을 미친 것으로 평가된다. 재정복이 진행되어 가면서 스페인인들의 활동무대는 확장되어 갔지만 아랍인들이 남긴 문화를 보전하거나 변용해 나갈 능력을 충분히 지니지 못했던 상황이었으며, 그렇다고 유럽문화에 창조적으로 기여하지도 못했던 것이 사실이다. 결국, 유럽과 동방이 혼합되기에 이르렀고, 아직도 라틴어로 지적 유산이 전수되어 오던 유럽적 전통에서 이탈하면서 스페인에서는 토속어 문학이 발전하게 된다. 『가연지서』는 그러한 토속어—당시로는 까스티야어—로 씌어진 최초의 문학작품들 중의 하나이며, 신화적 배경에서 벗어나 작가 자신의 삶의 체험과 직결된 문제를 다루고 있다. 『가연지서』는 작가 자신의 눈에 비친 스페인 카톨릭주의에 의한 반아랍주의, 또는 종교탄압과 재정복과정에서 자극된 썬죽에 대한 박해로 일룩진 14세기 스페인의 사회현실을 반영하고 있다.

이러한 시대적 상황에서 추정되는 『가연지서』의 아랍주의적 요소는 작가의 전기

9) Ramón Menéndez Pidal; *España, Eslabón entre Cristianidad y el Islam*, Madrid, 1968, p. 98.

10) 인용된 책, p. 283.

적 상황의 고찰을 통해 보다 사실적으로 확인된다. 환 루이스의 조부를 비롯한 다수의 조상이 재정복과정에서 안달루시아의 국경에서 전사하였는가 하면, 그의 부친은 아랍의 포로가 되었다. 귀족신분을 고려하여 아랍수장은 포로들 중의 한사람이었던 기독교 여인과 인연을 맺도록 허용했는데 바로 이들 사이에 태어난 자식들 중의 하나가 환 루이스였다. 결국 환 루이스는 아랍치하의 영토에서 태어나 성장하였다는 것이 증명되는데, 이를 근거로 사에스 프렌디스 Saez Trendis 같은 사람은 환 루이스야말로 대표적인 모사라베 Mozárabe, 즉 이슬람 치하의 기독교인이었으며 『가연지서』도 모사라베 문학의 일부로 다루어져야 한다고 주장한다.<sup>11)</sup> 비록 환 루이스는 열 살이 되면서 까스티야로 옮겨가게 되지만, 추상적이고도 모호한 현실해석에 기초한 아랍시에 친숙해져 갔으며, 그가 사제가 되는 과정에서 받은 기독교 교육은 물론 회랍고전에 대한 지식과 접목되어, 종교적·인종적·문화적 갈등으로 점철된 중세 말기 까스티야 사회의 시대정신을 대변하게 된 것이다. 그가 자신의 작품이 피상적으로 읽혀지고 해석되는 것을 경계한다고 고백한 것도 그것이 단순히 남녀상열지사(남녀상열지사의 통속적 가사로 국한되지 않고 행간에 함축된 역사적 시점의 시대정신을 간파해 주기를 기대하는 것이 아닐까?<sup>12)</sup>

## 2. 『가연지서』에 나타난 아랍문화의 현실

『가연지서』에서 아랍은 물론 유대인의 풍습이나 문화적 흔적을 쉽게 발견할 수 있다. 또한 동방의 문화적 현실이 묘사되고 투영된다는 사실은 바로 이 작품에서 아랍의 영향이나 이슬람적 세계관을 발견해 나가는 작업의 출발점이 될 수도 있을 것이다. 그러한 흔적을 찾아낼 수 있는 대표적 예는 술과 술로 인한 결과에 대한 문화적 인식의 차이이다. 아랍풍습의 일부로서 포도주와 그로 인한 취기에 대한 묘사는 『가연지서』에서 무려 80여 회에 걸쳐 되풀이 된다: “술 vino은 적당히 마시면 그 본질상 여러 가지 장점을 지니는 것이지만”(549), 그러나 “무엇보다 주의를 기울여야 하는 것”(528)이며, 궁극적으로는 “피해야 하는 것”(549)이라고 결론짓고 있다. 통상 라틴 또는 중세 유럽 전통에서는 음주가 삶을 풍요롭게 하는 미덕으로 여겨져 왔던 반면에, 아랍이나 유대교에서는 일종의 부도덕한 해약으로 간주되었다. 르코이 F. Lecoy는 “Ebrietas plura vitia inducit”라는 말이 유럽 기독교 문화에

11) Emilio García Gómez; *Introducción a El Collar de la Paloma de Ibn Hazm de Córdoba*, Madrid, 1952, p. 12.

12) 제986연을 볼 것: “Fasta que el libro entiendas dél bien non digas, nin mal, ca tu entenderás uno e el libro dirá ál”. 이후 인용되는 연은 괄호안에 숫자만 표시하기로 하며, 텍스트는 Jacques Joset의 출판본 (Espasa-Calpe, Madrid, 1981)으로 한다.

서 음주에 대한 전통적 관점이었으며, 이것이 곧 환 루이스가 취한 것이라고 주장한다.<sup>13)</sup> 이와는 달리 『가연지서』에서 음주가 육체 뿐만 아니라 인간의 정신에 미치는 해악에 주목하면서 술에 대해 부정적 시각으로 일관하는 (296c, 303b) 환 루이스의 자세는 무엇보다 아랍이나 유태교의 전통에서 찾아야 한다는 것이 아메리코 까스트로의 주장이며, 『쾌락서 *The Book of Delight*』의 다음과 같은 귀절에서 유사성을 발견한다: “술은 눈을 멀리 하며, 이를 검게 하고, 기억력을 빼앗고, 육체를 미치게 한다.…… 육체의 힘을 약화시키고, 사지의 기능을 마비시키며, 그것을 통제하는 신경을 변질시킨다.”<sup>14)</sup> 뿐만 아니라 이와 동일한 내용은 아랍의 설교서인 *Ramadan*에도 나타나며, 특히 다음의 귀절은 환 루이스의 작품 중 앞서 지적한 528연 또는 547연과 문자 그대로 일치한다:

술을 마시는 것을 조심할지니,  
 많던 적던, 훌륭한 성품에는 가장 큰 적이니,  
 금주할지어다:  
 아무리 학식이 있어도, 육체를 기만하며,  
 만가지 악을 다 만들어내며,  
 좋은 사람이 성실성을 잃게 하고,  
 싸움을 많이 일으키며, 적대감을 불러일으킨다.……  
 많은 사람에게 죽음과 환상을 일으킨다.<sup>15)</sup>

회교경전 『코란』에서도 술은 증오의 대상으로 비난받으며, 문인들이 그들의 모임에서 시보다는 술에 탐닉하는 것을 경고하기도 한다. 비센스 비베스 J. Vicens Vives는 한 재판관이 포르도바 Córdoba의 어느 거리에서 술취한 주정꾼을 만나 감옥으로 데려가 법을 집행하기는커녕, 오히려 그를 잘 보살피려 애썼다는 일화를 전하면서, 당시 술문화가 얼마나 보편화되었던가를 기술하고 있다.<sup>16)</sup> 물론, 기독교 전통의 스페인 사회에서 술이 금지되지는 않았지만, 적어도 술에 관한 한 중세 이래 상당한 절제가 요구되었다. 그러나 『가연지서』에 나타난 음주 풍속도는 스페인 사회 내부보다는 아랍문화의 영향과도 밀접한 관계가 있음을 확인할 수 있다.

아랍문화의 배경에서 찾을 수 있는 『가연지서』의 또다른 토픽 중의 하나는 이상적 여인상에 대한 것이다. 『천일야화』의 “테오도르 처녀”에 나오는 이상적 여인의

13) F. Lecoy; *Recherches sur le Libro de Buen Amor*, Paris, 1938 (Rodríguez-Puértolas, 인용된 책, p.79에서 재인용).

14) Américo Castro; 인용된 책, pp.361-363.

15) Joseph Ben Meiz Zahara; *The Book of Delight*, Moses Hadas, 1932(Américo Castro, *Realidad Histórica*, p.388에서 재인용).

16) *Historia Económica de España*, Barcelona, 1979, p.104.

모습이 환 루이스에 의해 답습되고 있다고 지적되기도 하였거니와, 대체로 하렘에서 통용되던 바와 같은 “엉덩이가 넓은”(432, 445), “얼굴을 베일로 가린 las encobiertas” (386), 또는 “잘고 고르며 하얀 치아” 등의 선호는 중세 유럽의 전통적 여인 묘사와는 거리가 있는 것으로 아랍적 여인상, 특히 마호메트의 이상화된 육체관을 연상시킨다.<sup>17)</sup> 푸에르톨라스 J. R. Puértolas 교수는 앞서의 치아에 대한 묘사가 이미 『캔터베리 이야기 *Cantebery Tales*』에도 유사하게 나타난다고 지적하면서도, 환 루이스는 초서 Chaucer보다 도덕성을 강조하여 여인의 외형적 육체미와 내면적 미의식을 조화시킴으로써 보다 아랍적 전통에 근접해 있다고 결론짓는다.<sup>18)</sup> 그러나 『가연지서』에서 여인의 문제에 관한한 두드러지게 아랍문화에 경도되고 있는 것은 사랑하는 여인에 대한 남자의 무한한 순종의 요구라고 할 수 있다. 제107연을 보면,

신이 아시지늘, 그녀는 나의 주인이며, 그녀를 볼 때는 언제라도  
그녀를 지키며, 그녀를 섬기려는 일념이었어라;  
비록 섬길 수는 없더라도, 결코 욕되게 하는 일은 없게 하였노라;  
조화로운 내 주인을 언제나 예찬했노라.

Sabe Dios que aquesta dueña e quantas yo ví  
siempre quise guardarlas e siempre las serví;  
si servir non las pude, nunca las desserví;  
de dueña mesurada siempre bien escreví.

사랑의 대상인 여인에 대한 남성의 무조건적 사랑은 프로방스로부터 유래되는 소위 궁정사랑 el amor cortés이나 이를 계승한 기사도 사랑의 특징으로, 르네상스기의 신플라토니즘적 사랑관과 대비되는 중세적 사랑관의 본질이기도 하지만, 아랍문화권의 지대한 영향하에 놓여 있던 스페인의 경우 그 연원은 아랍문학에 더 가까이 있음을 발견하게 된다. 이를테면 아랍시인 이븐 하슴 Ibn Hazm은 『비둘기의 목걸이 *Tawq*』의 제14장에서 같은 주제에 언급하여, “사랑에 있어 굴종은 증오스러운 것이 아니요/그것은 사랑에 있어 도도한 자는 자신을 비열하게 만들기 때문이다 (Sumision in love is not odious./For in love the proud one humbles himself)”<sup>19)</sup> 라고 일렀고, 11세기의 이븐 사이든 Ibn Zaydun도 “고통당하는 자만이 그 소망을

17) Dámaso Alonso; “La bella de Juan Ruiz”, *De Siglos Oscuros Al De Oro*, Madrid, 1958, p. 94.

18) J.R. Puértolas; 인용된 책, p. 80.

19) Alois Richard Nykl; *Hispano-Arabic Poetry And Its Relations With The Old Provençal Trouvadors*, Geneve, 1974, p. 75.

얻는 축복을 누리게 됨을 확신하여, 나는 모든 멀리도 참아낼 수 있는 인내심이 있다.”<sup>20)</sup>고 기술하고 있다. 『가연지서』에 나타나는 사랑의 좌절과 그에 대한 인종적 자제는 기독교정신에서는 찾을 수 없는 아랍적 사랑의 윤리에서 영향받은 바 크다 할 것이다.

한가지 더 언급해야 할 것은 『가연지서』에 등장하는 남녀관계를 증개하는 소위 중매인 *La alcahueta*, *La trotaconventos*의 존재다. 세상을 떠돌아다니며, 남녀 간의 관계를 성사시키거나, 의사전달의 역할을 한 이 인물은 뒤이어 14세기말 로하스 *Fernando de Rojas*의 『라 셀레스티나 *La Celestina*』에서 하나의 문학적 전형으로 구현되거나, 환 루이스의 작품 속에서도 그 성격이나 기능상 가장 밀도있게 형상화된 인물 중의 하나다. 중매인을 일컫는 스페인어의 “알까우에따 *Alcahueta*”는 그 기원이 아랍어의 “*Alqwad*”에서 찾아진다. 아랍어에서 이 말은 본래 “여자의 환심을 사기 위한 남자의 선물”이란 뜻을 지녔는데, 이것이 발전하여 “유혹하는 행위”를 의미하게 되었다. 어쨌든, 알까우에떼는 당시 스페인 사회에서 이미 일상적으로 접할 수 있는 친숙한 인물이었는데, 거리에서 북을 치며 잡화를 팔러다니는 한편, 이집 저집을 드나들며 戀報를 전달하는 아랍풍습의 일면을 보여주는 것이라 하겠다. 아부 차파르 아마드 *Abu Chafar Ahmad Ben Said*의 시귀에는 그러한 중매인이 묘사되고 있는데, “알까우에떼는 자신의 수치스러움을 오히려 자랑으로 여기며, 밤이나그네에게 세상을 감추는 것보다도 더 자신을 감춘다./모든 집에 드나들며, 어디까지 파고드는지 아무도 모른다. ....”<sup>21)</sup>고 적고 있다. 알보르노스는 스페인의 기독교인들이 회교적 아랍풍물에서 중매인의 전통을 배웠다고 생각하는 것은 다소 순진한 것이라고 배척하면서, 그보다는 오히려 라틴 시인인 오비디우스의 『연가 *Amores*』, (I, 8)에 등장하는 *Anus*와 같은 인물에서 그 원형을 찾을 수 있다고 주장한다.<sup>22)</sup> 그러나 환 루이스의 작품과 이븐 하숨의 『비둘기의 목걸이』에서 환상적이면서도 사실적인 알까우에떼 인물유형의 완전한 일치를 지적하는 아메리코 까스트로는 오비디우스에 나타나는 인물형이 비록 남녀 간의 증개역할을 한다고는 하지만 알까우에떼와는 달리 물질적 풍요를 가장 많이 기대할 수 있는 사람에게 자신을 맡길 것을 사주하여 오히려 매음을 조장하는 인물이라고 말한다.<sup>23)</sup> 실제로, 아랍의 전통적 알까우에떼는 그가 혼중의 여인을 유혹케 하거나 종교적 성

20) L. Ecker; *Arabischer und Deutscher Minnesang* (J.R. Puértolas, 인용된 책, p. 85. 재인용)

21) *La Poesía Arabigo-Andaluzá*, García Gómez의 서역판 (Claudio Sánchez Albornoz, *La España Musulmana*, Madrid, 1978, p. 367에서 재인용).

22) *España, Un Enigma Histórico*, Buenos Aires, 1956, p. 436.

23) 인용된 책, p. 436.



너를 유혹케 하는 경우에는 사형이라는 엄벌에 처해지게 되어 있었는데 여러 가지 정황으로 보아 『가연지서』의 중매인은 아랍의 풍속과 상당한 관련을 갖는 것으로 여겨진다.

지금까지 『가연지서』에서 아랍적 요소로 간주될 수 있는 몇 가지 주요한 토픽을 살펴보았다. 그러나 그외에도 다수의 아랍문화의 흔적이 논의될 수 있는 바, 특히 환 루이스가 속담이나 경귀를 사용한 최초의 작가 중의 한 사람이었다는 것도 무엇보다 아랍문화의 풍토에서 일반화되어 있던 지식에 대한 금지의 표현을 읽을 수 있는 근거 중의 하나이며, 그러한 경귀적 표현의 빈번한 사용 자체가 아랍문학적 요소의 하나였다는 것도 증명되어 왔다. 아메리코 까스트로는 이러한 문학적 기지나 해박성이 아랍인들에게 최대의 금지로 꼽혀져 왔다는 것을 상기시키면서 환 루이스의 작품에는 그러한 아랍적 전통이 반영되어 있다고 설명한다.<sup>24)</sup> 게다가 형식적인 측면에서도 그와 같은 경귀들이 주로 아랍시 형식인 세헬 *Jéjel*을 사용하고 있다는 데서 아랍적 이미지는 더욱 부각된다고 할 수 있겠다.

형식적 측면에서 운문과 산문의 혼용은 『가연지서』의 문체적 특성 중의 하나인데 이에 대해 아랍시의 영향인지의 여부가 논란의 대상이 되어 왔다. 그러한 혼용은 이미 희랍문학에서 사용되었고, 뒤에는 페트로니우스 *Petronio*나 보에시오 *Boecio* 등에서 사용되어 왔기 때문에, 알보르노스는 그것이 전적으로 아랍에서 유래된 형식이라는 것을 부정한다.<sup>25)</sup> 이에 반해 아메리코 까스트로는 산문과 운문의 혼용이 보편적으로 사용된 것은 『천일야화』이며, 또한 『비둘기의 목걸이』와 같은 아랍의 신비문학이나 금욕적 종교문학에서 두드러지게 사용되었던 것으로 『가연지서』에서 산문과 운문의 형식적 혼용은 아랍문학의 맥락에서 파악되어야 할 것이라고<sup>26)</sup> 주장하고 있으며, 크리스트 *W. Von Christ*도 양적인 면에서 『가연지서』처럼 폭넓게 산문과 운문을 혼용한 것은 아랍시 형식의 하나인 마카마 *Maqama*를 연상시키거나, 그것은 희랍적이라기보다는 전적으로 동방적 기원을 지니는 것이라고 지적한다.<sup>27)</sup> 실제로 그러한 형식적 혼용은 스페인의 아랍인 또는 유대인 작가들 사이에 일반화되어 있던 터였다. 푸에르톨라스에 의하면 희랍에서의 산문 운문 혼용과 아랍

24) 인용된 책, p.80. 특히, Al-Sakundi; *Elogio del Islam Español*, (García Gómez의 서역판), p.49 참조. 이에 대해, 제1633년 (“Señores hevos servido con poca sabiduría”)에는 환 루이스가 자신의 지식에 대해 상당히 겸허한 자세를 보이고 있음을 알 수 있는데, 알보르노스는 이를 까스트로에 대한 반대논거로 제시하고 있다.

25) 인용된 책, p.485.

26) 인용된 책, p.357.

27) *W. Von Christ; Geschte der Grieschen Literatur*, 1920, p.39. (A. Castro, 인용된 책, p.358)에서 재인용.

에서의 그것은 근본적 차이가 있다. 이를테면, 희랍에서 산문과 운문의 혼용은 산문의 전개과정에서 인용형식을 취하면서 시의 도입이 이루어지므로 산문이나 운문의 전개과정이 근본적으로 융합되는 것이 아닌 데 대해, 아랍에서는 양자의 혼합이 의미나 형식의 차원에서 분리될 수 없게 융해되어 나타난다는 것이다.<sup>28)</sup> 이슬람 세계에는 확고하고 궁극적인 실체로서의 현실이란 존재하지 않는다. 현실이 사유의 중심기반이 아니라, 그것의 유일한 조물주인 신과 그에서 비롯되는 정신세계가 동방적 사고의 원천이 되므로, 이들에게 현실 속에서 항구적인 본질을 찾아낸다는 것은 근본적으로 신에 대한 도전과도 같은 것이다. 아랍에서의 산문과 운문의 혼용이라는 문학형식에서 그러한 아랍적 사유의 흔적을 찾을 수도 있거니와, 작가는 자신이 서술하고 묘사하는 것에 대해 궁극적이거나 본질적인 태도를 회피한다. 이러한 현상세계의 비본질적 인식은, 결과적으로 현실 묘사인 문학에서도 주제 제시에 있어 명확성보다 모호성을 돋보이게 하며, 같은 맥락에서 산문과 운문의 혼용은 형식의 신축적 변용이라는 아랍고유의 문학적 사유와 무관하지 않을 것이다. 서술된 것이나 기술된 것은 곧 일시적으로 부유하는 비본질적 현상의 일부인 고로, 확정적 형식이 필연적으로 요구될 리가 없는 것이다. 이러한 아랍의 정신세계에서 유래된 산문과 운문의 혼용형식이 유럽문학에 영향을 미쳤음은 물론, 이따의 사제 환 루이스의 문학적 서술양식에도 깊은 흔적을 남기게 되었다고 할 수 있는 것이다. 『가연지서』의 구조는 서술적 운문과 서정적 산문이 병치되어, 우화나 교훈담 등에서와 같이 동일주제가 비유를 통해 간단없이 되풀이됨으로써 순환적, 반복적 아라베스크 양식을 연출한다. 산문적 평이함과 시적 긴장이, 현실적인 것과 상상되어지는 것이 연쇄적으로 교차한다. 『가연지서』에서 보이는 산문과 운문의 혼용은 바로 이러한 이중적 구조화와 연결되어 있으며 궁극적으로는 아랍적 정신세계관의 영향으로 지적될 수 있는 것이다.

앞서도 언급했던 바와 같이, 『가연지서』는 작가 자신의 자서전적 형식을 취하고 있다. 이점에서 그것이 문자 그대로 자서전이었는가 아니면, 그가 엮어낸 다수의 교훈담, 우화, 경귀 등 서로 독립적인 얘기들에 구조적 통일성을 부여하기 위한 형식적 수단에 지나지 않는 것인가가 논의의 대상이 되어 왔다. 최근의 통설에 의하면, 『가연지서』는 환 루이스의 역사적 진실이나 자서전적 고백과는 거리가 먼 것으로 판단된다.<sup>29)</sup> 그것이 단순히 형식적 차원의 수사적 수단이었다면, 그 기원이 어디에서 유래하는가 하는 점이 우리의 관심의 대상이 된다. 이에 관해 페르난데스

28) Julio Rodríguez-Puértolas, 인용된 책, pp.95-96.

29) Jacques Joset; "Introducción" al *Libro de Buen Amor*, Espasa-Calpe, Madrid, 1981, p. 17.

곤살레스 Fernández y González는 1894년, 『가연지서』의 자서전적 형식을 주인공인 작가의 사랑체험을 노래한 마카마 Maqama와 동일한 것으로 주장한 바 있다.<sup>30)</sup> 이듬해인 1895년에 메넨데스 펠라요 Menéndez y Pelayo는 이에 대한 반박 논문에서 문학에 있어서의 자서전적 형식이란 자연적이고 자생적인 것이며 모방이나 영향관계를 논할 만한 여지가 없는 것이라고 주장하였다.<sup>31)</sup> 기본-모니페니 Gibbon-Monypenny는 사제문학 작가들의 문학전통을 연구하면서, 특히 이러한 성직자들이 자신을 제시하는 데 있어 특정한 공통형식을 따른다는 점을 발견하였다. 그의 주장에 의하면, 『가연지서』의 자서전 형식은 사제문학, 특히 대중 상대의 설교에서 자신의 체험을 서술하는 형식을 패러디하여 사랑의 주제에 적용시키고 있다는 것이다.<sup>32)</sup> 기본이나 리코 Francisco Rico와 같은 서양전통론자들의 주장과는 달리 아메리코 카스트로는 『가연지서』의 자서전 형식이 아랍에서 유래되었다는 점을 강조하고 있으며, 특히 이븐 하숨의 작품인 『비둘기의 목걸이』에서 환 루이스가 직접적으로 작품 형식에 대한 영감을 얻었을 것이라는 주장을 펴다.<sup>33)</sup> 그는 무엇보다 라틴 이래 서양의 자서전적 전통에서 戀事를 주제로 한 것은 예외적인 것이며, 이러한 주제의 자서전적 서술은 아랍문학의 전통에서 보편적으로 찾을 수 있다는 사실을 그의 주장의 근거로 내세운다. 더 나아가, 앞서 본 산문과 운문의 혼용과 더불어 연사의 자서전적 서술에서도 환 루이스의 작품은 무엇보다 『비둘기의 목걸이』에 가장 근사하며, 환 루이스가 이 작품에서 직접적인 영향을 받았다는 것이다. 그의 말을 직접 인용하면, “자서전적 형식은 중세 기독교사회의 교훈주의와는 명백히 구별되며, 오히려 아랍문학에서 일상화된 문학형식”<sup>34)</sup>인 것이다. 이에 대해 리다 테 말키엘 María Rosa Lida del Malkiel은 『가연지서』의 구조는 서간형식으로 교훈적 내용을 다룬 『비둘기의 목걸이』와는 궤를 달리하며, 그보다는 알-하마다니 Al-Hamadhani나 알-하리리 Al-Hariri와 같은 작가들에 의해 개척된 “마카마”-이들 작품에서 전기적 형식이나 자서전적 형식은 기초적 골격이다-에서 더 큰 유사성을 발견할 수 있다고 주장한다.<sup>35)</sup>

30) F. Fernández y González; *Discurso leído ante la Real Academia Española*, Madrid, 1894, p.55.

31) Marcel Menéndez y Pelayo; *Antología de Poetas Líricos Castellanos*, Madrid, Vol. II, 1909, p.102.

32) Gibbon-Monypenny G.B.; “Autobiography in the *Libro de Buen Amor* in light of some literary comparisons, *Bulletin of Hispanic Studies*, XXXIV, 1957, p.76.

33) 인용된 책, p.364.

34) 같은 책, p.365.

35) “Nuevas Notas Para La Interpretación del *Libro de Buen Amor*”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, México, 1959, p.27.

한 작품의 문학적 기원이 오로지 어느 한 작품에 있다거나, 또는 『가연지서』의 경우를 가리켜 유럽과 동방 중 어느 일방의 문화적 수용만을 고집할 필요는 없을 것이다. 그러나 앞서의 두 갈래의 주장에 대해 『가연지서』가 창작된 시대의 사회적 배경을 보다 충실하게 고려할 필요가 있다. 14세기까지 까스티야 문학에서 종교적이건 세속적이건, 주관적 자기표현이 결여되었었다는 것은 『가연지서』의 자서전 형식이 보여준 형식적 혁신의 의미를 새롭게 한다. 이 무렵, 까스티야 사회는 전투적 종교 정신에 뿌리를 둔 스페인 민족의 중심세력으로 등장하고 있었으며, 그 정치적 응집력은 물질주의나 쾌락주의를 금단시키는 동시에, 무엇보다 반이슬람적 도덕성에 의존하고 있었다. 따라서, 개인의 주관적 감정의 억제는 구조적으로 강화되어 가던 까스티야 사회가 필요로 한 도덕적 요구였으며, 그러한 주관적 개별주의의 유보는 인종적인 동시에 역사적 의미를 띠는 것이었다. 그 때문에 개인의 자유로운 감정이나 주관적 의사표시는 집단주의적 가치관에 의해 배척될 수밖에 없었으며, 종교적·제도적·도덕적 문제에서 공통의 규범을 창출하는 것만이 주된 관심사였다. 그러나 사회가 변화하고 역사적 상황이 달라질 때, 그러한 사회적 압박은 위축되었고, 까스티야의 공격적 의욕은 개인 자신의 서정적 표현의 문제로 돌려질 수 있게 되었다. 즉, 반이슬람적 사회환경이 바뀌고 사회공동의 집단적 목표가 어느 정도 달성되어 가면서 까스티야인들이 자기 자신의 문제와 개인의 서정적 표현에 관심을 기울이게 된 것은 당연한 귀결이다. 환 루이스의 『가연지서』는 그러한 서정성, 주관적 세계의 표현은 물론, 자아의 표현이라는 이전과는 다른 새로운 문학적 변화를 보여주고 있는 것이다. 까스티야 왕국의 왕자 돈 환 마누엘 Don Juan Manuel이 삶과 죽음의 비애를 노래하던 것도 바로 이 무렵의 상황이었다. 그와 마찬가지로 환 루이스는 『가연지서』를 통해 자신의 사실적 인생행로는 물론 정신과 영혼에 대해서도 노래하고 있다. 개인의 삶과 자아를 모티브로 한 문학, 즉 자신이 보고 자신이 체험한 바를 자신의 의식 속에서 노래한 것이 환 루이스의 문학이었고, 그러한 노래에 형식적 매력을 더한 것이 자서전적 형식이었을 것이다. 이런 의미에서 보면, 메넨테스 벨라요가 말한 바대로 자서전 형식이란 자생적인 성격이 강한 것일 수도 있겠다. 그러나 그러한 형식이 아랍문학에서 이미 전형화되어 있었고, 까스티야에서는 혁신적 의미를 지닌다는 점을 고려하면, 더구나 작가 자신이 살아온 시대적 상황인 까스티야의 당시 현실이 아랍문화의 유산에서 벗어날 수 없었다는 점을 생각하면, 『가연지서』의 자서전적 형식에서 아랍문학의 영향을 논하는 것은 전혀 무리가 아닐 것이다. 그런 의미에서 까스티야인들이 그들의 적인 아랍인들을 이해하려 하지조차 않았으라는 것은 하나의 근거없는 추론이라는 나이클 A. R.

Nykl의 의견은 경청할 만하다.<sup>36)</sup> 요컨대, 까스티야인들은 그러한 존재방식을 피할 수 없었으며, 다른 아랍문화나 문학적 양식과 어울려, 자서전적 문학기법도 환 루이스의 경우, 서양 기독교 사회에서와는 달리, 초개인적 문제가 아니라 지극히 개인적 문제와 결부되었다는 점을 인정해야 할 것이다.

### 3. 『가연지서』의 의미

환 루이스는 독서와 해석의 문제에 관하여 평범하면서 의미심장한 말을 던지고 있다. 이를테면, 시는 문자 그대로의 해석에 그쳐서는 안된다는 비유로, 도입부분인 제16연에서 18연까지 “더러운 돈자루에 좋은 돈이 들어있는 것처럼, 추한 책에 추하지 않은 지혜가 숨어 있노라”는 식의 주제를 전개시킨다. 이 말은 『라사리오 데 토르메스』의 서문에서도 인용되었듯이 플리니우스 Plinio의 “아무것도 유익한 것이 없을 만큼 나쁜 책은 없다(Dicere solebat Plinius senior nullum esse librum tam malum, ut non aliqua parte prodesset)”는 명제와도 연결될 수 있는 토피화된 문제일 수도 있겠지만,<sup>37)</sup> 단순한 경귀라기보다 환 루이스가 자신의 작품의 의미가 다중적으로 해석될 수 있음을 암시한다는 데 더 큰 의미가 있다. 이 문제에 관한, 중세의 어떤 작품 속에서도 환 루이스 만큼 강도있는 표현은 발견되지 않는다. 제18연에서는 “고귀한 꽃 장미가 가시 밑에 숨은 것처럼/위대한 현인의 지혜는 추한 길옆에 싸여있는 법이요”라고 환 루이스는 작품의 의미가 다분히 함축적으로 해석되어야 할 것을 시사할 뿐만 아니라, 그 의미 자체에 대한 독자의 진지한 성찰을 촉구한다. 이슬람인들에게는 코란이 秘敎的 해석의 성전인 것처럼 삶의 해석도 단 세포적 의미로 분석되기보다는 오히려 그 의미의 해석이 신비주의적 성격을 띠게 되는 것을 당연한 것으로 받아들인다. 다시 말해, 삶 자체가 하나의 비교적 경전이기도 한 것이다. 알-휘위리 Al-Huywiri의 말을 빌리면, “정신적 진리의 미묘함은 성인과 같은 선택받은 자외에는 금단의 것이지만, 정신계에서 일어나는 모든 것은 물

36) The objection that Christians would not understand or imitate the ways of their deadly enemies is the least valid. The rule has always been that not only in the lowest spheres of society, but even (and usually) in the high ones, enemy ways would be adopted if they are thought superior; and no more efficient practice has been devised than to combat the enemy with his own weapons and methods. [...] Christian singers began to incite the Crusaders against the Infidels with songs similiar to those which the Muslim singers used against the Kafrin (인용된 책, p.371).

37) Jacques Joset; “Introducción” al *Libro de Buen Amor*, Espasa-Calpe, Madrid, 1981, p. 17, nota 16d 참조.

질계에서도 일어나는 것이다.”<sup>38)</sup> 요컨대, 진리란 인간이 가는 삶의 행로에서 그것에 드리운 어둠을 걷히게 하는 것이지만, 그러나 삶의 현실의 궁극적 본질에는 도달할 수 없다는 것이 이슬람적 사상의 기저에 흐르는 것이다. 비교주의는 그러한 이슬람적 세계관의 또다른 한 측면이며, 그 때문에 삶을 묘사하고 해석하는 데 지나지 않는 문학 자체도 그 비교적 성격을 뿌리칠 수 없다. 그것은 이슬람인들에게 세속적인 것과 종교적인 것 사이의 구별이 존재하지 않는다는 것을 의미하며, 모든 언어를 비유적 언어 *El lenguaje figurado*로 이해하게 한다.

아메리코 가스트로는 아랍어 자체에 내재하는 비유적 속성을 통해 아랍문학이 근본적으로 신비주의적 속성을 지닌 것으로 해명한다. 이를테면, 아랍어에서 “수사적 문체”를 의미하는 “*ibara*”라는 단어는 본래 동사인 “*abara*”에서 유래하는데, 이 말의 의미는 “시간을 넘어서다”, “강을 건너다”, 또는 그로부터 파생된 “꿈이나 생각을 해석하다”, 혹은 “비유 *El tropo*”라는 뜻으로까지 확장된다.<sup>39)</sup> 다시 말해, 아랍인들의 사고논리로는, 사물의 현실을 해석한다는 것이 무언가를 뛰어넘는 것을 의미한다. 그러므로 사물의 세계는 가시적으로 드러나 있는 동시에 숨겨진 이중적인 것이다. 이러한 삶의 해석방법, 또는 세계관은 스페인인들의 정신세계에 오랜 세월을 걸쳐 침투하여 왔거니와, 환 루이스의 작품에서 그 해석적 의미가 고정되거나 닫혀지지 않고 양면적이거나 다중적 의미확장을 가능하게 해주는 소위 수사적 “모호성 *la ambigüedad*”을 이해할 수 있게 된다. 그래서 『가원지서』는 의미구조에서나 표현구조에서 다같이 이중성을 근간으로 한다. 서술된 것, 작가에 의해 체험된 것, 도덕성 등의 의미구조에 있어 외재적 현실과 내재적 본질 사이에 끊임없는 이중적 유희가 가능해진다. 이를테면, 환 루이스는 제17~18연에서<sup>40)</sup> 달콤한 사탕과 검은 빛 사탕수수나무가 보여주는 양면성을 통해 현실의 겉과 안이라는 이중적 사고구조의 틀을 비유적으로 나타내 준다. 사상, 감정, 직관 등 어느 것에서도 이러한 양면성은 부각되며, 그것은 임의로 붙이고 떼는 사고의 편의적 도구가 아니라, 『가원지

38) Emilio García Gómez; *Introducción a El Collar de la Paloma de Iban Hazm de Córdoba*, Madrid, 1952, p. 12.

39) Américo Casto; 인용된 책, pp. 401-402, 주 10.

40) El axenuz, de fuera negro más que caldera,  
es de dentro muy blanco más que la penavera;  
blanca farina está so negra cobertura,  
açucar dulce e blanco está en vil canavera. (17)  
So la espina está la rosa, noble flor,  
en fea letra esta saber de grand dolor,  
como so mala capa yaze buen bevedor,  
así so mal tabardo está el buen amor. (18)

서』에서 구현된 작가의 세계관을 역동화시키는 반논리적 논리형식이다. 이것이 바로 희랍이나 라틴 문학의 서구적 전통과 달리 환 루이스가 아랍의 정신세계로부터 수용한 현실인식이라고 할 수 있다. 그의 문학 속에서는 인간과 세계가 백과 흑, 태어남과 죽음 등 모든 이중적 갈등의 상황에서 느껴지고 체험되는 역동성을 지닌다. 그것은 중세에 보편화되었던 육체와 영혼의 단순한 이분법적 사고논리를 넘는 것이다. 왜냐하면, 그것은 의미나 내용의 이분화가 아니라, 형식 그 자체가 결과 안의 끊임없는 반전을 향해 나가는 하나의 역동적 추세 그 자체이기 때문이다. 한 페르시아의 시인은 다음과 같이 말한다: “시란 그것이 상상하는 바와 그것이 의미하는 바에서 큰 것이 작은 것으로, 작은 것이 큰 것으로 나타날 수 있게 하는, 또는 좋은 것이 나쁜 걸모습을 하게 하거나, 거꾸로 나쁜 것이 좋은 걸치레로 보이게 하는 그런 것이다.”<sup>41)</sup> 이러한 논거를 통해, 비록 환 루이스가 기독교의 사제로서 서양전통의 승려문학이나 교훈문학에 해박하였다는 점을 인정하더라도, 그가 보여준 의미의 신축성, 모호성, 개방성은 다시 한번, 동방 문화의 유산을 확인케 해 주는 것이다.

『가연지서』의 주된 주제 중의 하나인 사랑의 문제도 그와 같은 의미의 이중적 모호성을 드러낸다. 유럽전통에서 사랑은 영혼의 완결화를 위한 것, 또는 신에 대한 사랑에 부수적인 것으로 간주되어 왔거니와, 환 루이스가 다룬 사랑의 주제는 그러한 문화적 전통에서 어렵지 않게 이해될 수도 있다. 그래서 환 루이스는, 아름다운 여인을 사랑할 뿐만 아니라, “꽃 중의 꽃 flor de flores” 성모 마리아를 경모한다. 그러나 육체적 사랑에 대해서 광기의 발로라는 낙인을 찍으면서도 여인에 대한 사랑의 쾌락을 멈출 수 없다고 말한다. 그것은 “만일 신이 선과 고상한 것을 위해서가 아니었다면, /남자를 만들 때 여자란 해로운 존재로 이해했을 것이며, /그렇다면 남자의 반려자로 여자를 주지도, 아예 만들지도 않았을”(109) 것이기 때문이다. 이러한 사랑에 대한 이중적 의미 부여는 어디에서 기원하는 것일까? 르네상스기의 신플라토니즘, 특히 에브레오 León Hébreo의 『사랑에 대한 대화 *Diálogo de amor*』에 근사한 이러한 사랑의 개념은 이미 프로방스에서 유행하는 궁정사랑이라는 중세적 전통으로부터 그 뿌리를 헤아릴 수 있다. 그러나 『가연지서』에서 보여지는 것과 같은 에로티즘과 종교적 사랑의 무리없는 양립은 중세 서구의 전통과는 다소 이질적인 것으로 보인다. 적어도 기독교적 전통에서 육체적 사랑의 쾌락은 정당화되지 않아 왔기 때문이다. 감각적인 것과 관조적인 것의 접합을 통해 이상과 현실이라

41) E.G. Brown, *A literary History of Persian "Chabar Maqala"*, London, 1906, p.13.

는 사랑의 양면적 얼굴을 드러내 보이는 것은 결코 오비디우스의 『연가』로 대변되는 서양적 전통에서는 발견되지 않는 것이며, 오로지 그러한 전통적 맥락에 아랍의 정신적 문화적 현실이 부가된 스페인의 사회 배경하에서만 설명될 수 있는 것이라 할 수 있다. 아메리코 까스트로가 이점에서 특히 『가연지서』가 사랑의 쾌락에 대한 예찬과 환멸을 동시에 부각시킨 이븐 하슴의 『비둘기의 목걸이』와 공통적 특성을 지니는 것으로 판단한 것도, 르코이 F. Lecoy가 그와는 반대로 라틴문학의 목가시 Pastourelles 장르에 접근시키는 것도<sup>42)</sup> 실은 환 루이스가 보여줄 수밖에 없는 이중적 전통성의 양면 중 어느 한쪽만을 지나치게 강조한 것에 지나지 않는 것일 것이다. 요컨대, 환 루이스의 이중성의 기저에는 아랍과 유럽의 정신문화적 전통이 대립적으로 교차 혼합되고 있다는 데 그 커다란 의미를 부여할 수 있지 않을까? 비록 그 이중성 자체가 이슬람적 세계관의 투영이기도 하지만 말이다. 동시에 그런 이중성이 『가연지서』가 내포하는 의미의 모호성의 출발점이기도 하다. 환 루이스는 여인을 사랑하면서, 동시에 성모 마리아에 대한 사랑을 기구한다. 그 때문에 『가연지서』에서 도덕적 혼의는 방향이 쉽게 전도되는 양상을 보인다. “훌륭한 사랑 El Buen Amor”은 동시에 광기를 내포하는 것이며, 그것은 “흰 것”인 동시에 “검은 것”이라는 시적 비유에도 잘 나타나 있다. 사랑의 일면은 언제나 그 또다른 일면을 내포한다. 따라서, 진정한 사랑과 광기적 사랑은 선악과 같은 도덕적 가치구조에 의해 계층화되지 않는다. 그러므로 환 루이스에 있어, 인간이 죄를 범하고 신이 용서하는 식의 해결은 의미가 없다. 인간의 삶은 금욕적 율리추구를 요구하는 고난의 길인 동시에 쾌락의 향수를 동반하는 것이요, 두가지는 상반되고 모순된 것이라기 보다는 양립적인 가치인 것이다. 환 루이스는 그러한 인간의 삶에 내재하는 가치의 이중성을 “태어난다는 것과 죽는다는 것은 다같이 자연스러운 것”(943)이라는 원초적 숙명성으로 파악하고 있는지 모른다. 결론적으로, 『가연지서』에서 사랑의 모호성은 앞서 논의한 텍스트의 열림구조와 관계되어 있으며, 그것은 주제나 의미의 일원론적 해석을 불가능하게 만든다. 우리의 논점은 그러한 환 루이스의 독창적 의미구조가 스페인의 역사적 사회적 특수성에 의해 이루어진 즉, 서양적 전통과 이슬람적 사상의 접목에서 배태된 것이라는 점이다.

이러한 의미의 모호성에 기인하는 자의적 해석의 위험성에도 불구하고 『가연지서』를 통해 흐르는 한가지 사상은 일종의 숙명론이라고 할 수 있다. 의미의 모호성, 선악의 계층적 가치질서의 전도를 의미의 유희로 수용한 환 루이스의 관조적 자세에는 이미 그러한 숙명성이 배태되고 있다. 제136연에서는 “신이 명하고 하고자 하는

42) Américo Castro, 인용된 책, p.372; F. Lecoy 인용된 책, p.219.



바가 곧 자연의 흐름이요, 그 길은 결코 뒤바꿀 수 없는 것”이라고 설파하고 있으며, 140연에서는 “신은 자연을 창조하고 그것을 바뀌게 할 수도 있으며, /나는 선한 카톨릭으로 그러한 섭리를 믿노라”고 고백하고 있다. 아마도 환 루이스는 이슬람적宿命론과 기독교적 섭리론 사이를 방황하는 것처럼 보인다. 인간조건의宿命성은 아랍문인들 사이에서 빈번히 다루어진 주제 중의 하나이며, 그 중에서도 이븐 하숨은 인간을 깊이 이해하는 자는 “신이 그 자신 안에 창조한 바와 달리 그 어떤 것도 할 수 없으며, 그로부터 자유로울 수 없다는 것을 가장 철저하게 깨닫는” 자라고 적고 있다.<sup>43)</sup> 인간의 삶은 곧 신에 의해 또는 그 섭리에 따른 별자리에 의해宿命적으로 결정지어져 있다는 말이다. 푸에르톨라스 교수는 이것이 이슬람 사회에서 민간신앙에 가까울 정도로 통속화되어 있었으며, 비록 순수하게 기독교적인 전통에서도 발견될 수 있는 것이기는 하지만, 환 루이스의 경우처럼 단순하고 대중화된宿命론적 사고는 이슬람사회의 통속적 믿음과 쉽게 결부될 수 있다고 못박는다.<sup>44)</sup> 르코이도 환 루이스의 이런 면모는 오히려 예외적인 것이며, 이 점에서 그는 식자라기보다는 통속적 믿음에 가까이 가 있다”고 지적한다.<sup>45)</sup> 코란에서 자유의지 Libre albedrío는 해석상 논란의 여지가 있지만, 일반적으로 인간에게는 자유가 없으며, 신자건 아니건, 그의 문제에 대해 신이 주관하는 바 이외의 어떤 일도 의지적으로 할 수 없다는 것으로 해석된다.<sup>46)</sup> 고드지어 I. Godziehr도 “모든 이슬람인들의 의식을 지배하는 감정은 인간의 자유의지를 배척하는 것”이라고 지적한 바 있다.<sup>47)</sup> 그래서 이슬람인은宿命론자와 동의어로 받아들여지기도 했던 것이다.

그러나 아직도 의문의 여지는 남는다. 환 루이스는 기독교적 의미에서의 자유의지와 완전히 결별하고 있는 것처럼 보이지는 않기 때문이다. 제206연에서 “자유는 황금과 비교될 수 있는 것”이라고 주장하고 있거니와, 그의宿命론적 염세주의는 확고한 것만은 아니다. 더 나아가, 환 루이스는 인간의宿命론적 회의주의를 극복하는 길로 예술을 제시한다; “예술로 무딘 심장을 부수고, 도시를 점령하고, 성채를 무너뜨리며, 높은 탑을 무너지게 하며, 무거운 짐도 들어올린다”(618). 예술로 모든 것에 대응할 수 있다는 환 루이스의 설파는, 곧 삶의宿命성을 예술을 통해 실존적으로 방어하려는 시인의 의지로 보인다. 그로써, 침묵하던 현실이 예술에 의해 시적으로 부활하며, 시인 환 루이스는 삶을 의지적으로 개척할 수 있게 된다. 이처럼

43) *Historia Crítica de las Religiones*, (Américo Castro, 인용된 책, p.417에서 재인용).

44) J.R. Puértolas, 인용된 책, p.71.

45) F. Lecoy, 인용된 책, p.193

46) Alcoran (CIII, 7). Helmer Riggren; *Estudios sobre el fatalismo árabe*, Madrid, 1953, p.195

47) I. Godzieher, *Le Dogma et Loi de l'Islam*, (A. Castro 인용된 책, p.398 재인용).

럼 삶을 느끼고 체험하며, 그것을 의지적으로 표현할 수 있다는 희망적 자의식은 어떤 교조적 잠언이나 사상보다 의미있는 것이며 침묵하는 현실을 시적으로 부활시킨다. 따라서 제1091연에서처럼 비유적으로 쓰인 “포효하며 울부짖는 산양”은 산양 그것이 아니라, 시인 자신의 모습으로 읽어낼 수 있으며, 그러한 자신의 모습을 시적으로 확인하는 것, 그것이야말로 예술을 통해 그가 구현하려는 실존적 투쟁의 의미를 지닌다. 바로 여기에서 환 루이스의 예술성이 발견될 수 있지 않을까? 이슬람적 숙명론과 그에 맞서 삶을 자신의 것으로 바꾸려는 진지한 몸부림, 달리 말해 알라신과 별자리로 결정된 운명적 삶과 기독교적 자유의지 사이의 방황이야말로 동방적인 것과 서양적인 것이 교차하는 『가언지서』의 문학적 의미를 언제나 새롭게 하는 것이다.

환 루이스에게 도덕의 성이나 교훈성의 문제는 어떻게 고려되어야 하는가.<sup>48)</sup> 제13연에서 환 루이스는 “육체를 기쁘게 하고 영혼을 살지게 하는 “참사랑의 책”을 지어낼 능력을 달라”고 신에게 기원하고 있다. 그것은 세속적인 것이 종교적 현실로 승화될 것을 기원하는 것이며, 세속적 행위를 규율하는 종교적 윤리관을 시사하기도 한다. 그러나 우리가 앞서 살펴 본 바와 같이 환 루이스는 쾌락에의 욕구와 도덕적 요구 사이에서 부단히 방황한다. 그것은 중세의 문학전통에서 빈번히 발견되는 영혼과 육체와 같은 소위 논쟁 *disputa*적 테마와는 다른 것이다. 환 루이스에게는 육체와 영혼, 현실과 피안이 상극적으로 대립하는 것이 아니라 삶과 초월적 가치, 육체적 쾌락과 정신적 도덕률이 분리될 수 없는 일체로 표현된다. 환 루이스가 비록 아랍의 정신세계에 의해 영향을 받았다고는 하지만, 엄연히 기독교의 사제였으며, 그래서 감각적 즉흥성과 도덕적 성찰이 하나로 융합될 수밖에 없었는지 모른다. 아랍인들은 육체적 삶이 곧 정신과 영혼의 세계로부터의 필연적 유리를 의미하는 것이 아니라고 생각했던데 반해, 기독교인은 죄를 짓는 행위와 도덕적인 것이 양립하는 그런 삶을 인정하지 않는다. 바로 이러한 맥락에서 “참사랑”과 “그릇 사랑” 사이의 구별이 환 루이스에게는 지극히 가변적으로 보여지게 된 것이 아닐까? 중세의 기독교인들은 현실적 삶에서 절대적으로 금욕적이지는 않았지만, 육체의 유혹에 몰입하면서도 그것이 곧 최악이라는 것을 깨닫고 있었으며, 그래서 그것은 주로 회극적 주제로 다루어져 왔다. 바로 이러한 기독교적 전통에서 유래하

48) 카스트로는 『가언지서』가 전적으로 반도덕주의적이라는 의견에는 동의하지 않는다. 오히려, 환 루이스의 작품은 “쾌락과 도덕적 억제가 뒤얽힌 모호성의 문체화된 결실”이라고 말한다(인용된 책, p. 356). 이에 대해, 리다 María Rosa Lida는 환 루이스가 보여주는 현실적 쾌락에 대한 부정적 의식이나 그 톤은 명백하며, 특히 중세의 교훈문학과 다를 바 없이 풍자적 의도보다는 교육의 의지가 강하다고 결론짓는다(인용된 책, p. 59-60).

는 희극적 요소가 『가연지서』에서는 발견될 수 없는 것인가? 생각컨대, 『가연지서』는 도덕주의적 작품이기는 하되 그 해답이 모호하다. 너무도 자연스럽게 여인의 성적 아름다움을 노래한다. 그러나 그것은 기독교 사회의 오비디우스적 사랑의 전통과는 다른, 쾌락적인 것을 향수하면서 도덕성을 견지할 수 있다는 이슬람의 정신적 가치에 근사한 것이다. 바로 여기에 기독교적 전통에서와는 다른 환 루이스 고유의 유머가 존재한다. 실제로 환 루이스는 사랑의 편력과정과 그에 대한 도덕적 성찰을 교묘히 접합시킨다. 예로, 제1043연의 자기성찰 —“이 모든 것에 상처받고 나온 뒤, 하느님이 나를 잊지 마십사고 다시 기원하였네 (e yo desde sali de todo este roído, torné rogar a Dios que no m’diesse a olvido)” —에서처럼, 삶의 생명력을 향락적 사랑에서 발견하면서도 그것에 대한 도덕적 자기반성을 곁들이는 환 루이스의 자세는 중세를 벗어나 근대적 의미를 지향하는 것이라 하겠다. 스페인의 석학 메넨데스 페달은 『가연지서』야말로 중세 교훈문학과 유머섞인 결별을 의미한다고 적고 있다.<sup>49)</sup> 어쩌면 환 루이스는 이슬람적 풍습이나 사상의 주제를 기독교적 의미로 해석하려 했는지도 모른다. 그것은 당시의 무데하르 건축양식에서 확인되는 양식의 혼합과도 같은 것이다.

### Ⅲ. 결 론

환 루이스의 『가연지서』에서 이슬람의 문화적 문학적 영향을 논함에 있어 우리는 몇 가지 주요한 논점에 초점을 맞추었으며, 특히 주로 서양전통론자들과 동방론자들 사이의 대립되는 의견들을 검토하였다. 까스트로는 『가연지서』와 이븐 하숨의 『비둘기의 목걸이』에서 보이는 공통점에 주목하였으며, 켈러만 Kellerman의 경우도 까스트로의 의견을 따라 『가연지서』의 아이러니를 통해 기독교사상과 이븐 하숨의 사랑관을 결부시킨다.<sup>50)</sup> 한편, 아신 Jaime Oliver Asín이나<sup>51)</sup> 가르시아 고메스 Emilio García Gómez<sup>52)</sup>는 환 루이스가 귀족적이고도 난해한 이븐 하숨의 작품을 직접 접했을 것이라는 가설은 부인하고 그 접촉이 간접적 정황에서 피상적으로 이

49) “Título que el Arcipreste de Hita dió al *Libro de Buen Amor*”, *Revista de Archivos, Biblioteca y Museos*, II, Madrid, 1941, p.108.

50) Wilhelm Kellerman, Zur Charakteristik des Libro del Arcipreste de Hita”, *Zeitschrift für romanische Philologie*, LXVII, 1951, p. 252. (J.R. Puértolas, 인용된 책, p. 78. 재인용).

51) Jaime Oliver Asín; “Historia y prehistoria del castellano alaroz”, *Boletín de la Real Academia de La Historia*, XXX, 1950, p. 402.

52) 인용된 책, p.51.

루어졌을 것이라고 추정한다. 이러한 동방론자들의 의견에 정면으로 맞서는 의견을 내세운 서양전통론자로는 누구보다도 알보르노스를 꼽을 수 있다. 그는 『가연지서』와 그보다 300년이나 앞선 프르도바 출신 시인과의 상호 관련성을 정면으로 부인하고, 양자간의 유사성은 사랑을 주제로 한 문학 *el arte amatoria*의 오랜 전통에서 모두 발견될 수 있는 것이라고 반박한다.<sup>53)</sup> 리다도 『가연지서』와 가장 직접적 관계를 갖는 것은 『비둘기의 목걸이』보다는 마까마라는 가설을 내세웠으며, 영국의 중세문학사가 더이어몬드 Alan D. Deyermond도 환 루이스가 이븐 하슴의 작품을 알았거나, 고전 아랍어를 읽을 수 있었다는 주장은 근거없는 것이라고 말한다.<sup>54)</sup>

이러한 상반된 견해가 존재한다는 것은 양자간의 관련성을 증명할 충분한 근거도 없다는 사실을 말해준다. 그러나 두 작품간의 관련성보다도 우리가 주목해야 할 것은 환 루이스가 이슬람사상의 영향을 반영하고 있다는 사실이다. 하나의 사상이 오로지 한 작가 또는 한 작품에 의해 또다른 작품에 투사되었다고 보는 것은 사실을 지나치게 단순화시키는 것이기 때문이다. 오히려 환 루이스가 살고 체험한 시대의 문화와 예술에 대한 총체적 인식을 통해 『가연지서』의 독창적 면모가 중세의 기독교적 전통에 아랍의 문화적 요소를 동화시키면서 이전의 문학과는 다른 새로운 문제의식에 접근하고 있다는 점에 있다는 사실을 밝히는 것이 더 타당한 시도일 것이다. 무려 8세기간이나 이베리아 반도에 존재했던 아랍문화의 영향을 스페인문학에서 배제한다는 것은 지나치게 편협한 서양전통론자들의 독단일 수밖에 없다. 그보다 일반적으로 수용될 수 있는 견해는 그간의 아랍어의 침투는 물론, 스페인 문학 작품들이 상당부분 아랍문학의 영향을 받을 수밖에 없었다는 긍정론일 것이다. 기독교인과 이슬람인의 공존은 그에 대응하는, 다시 말해 유럽문화의 고유한 전통과는 이질적인 문화나 예술, 또는 세계관이나 가치의식을 형성하였을 것이다. 더구나 14세기는 그러한 아랍의 영향이 퇴색해 가는 전환기적 상황이었으며, 사회의 변혁과 개인의식의 변화, 그로 인한 존재의 불안 같은 것도 환 루이스의 작품에서 아랍적 요소가 단순한 문화적 혼합의 차원을 넘어 새로운 가치질서를 지향하는 문제의식을 잉태하게 하였을 것이다. 환 루이스는 아랍문화의 영향하에 있던 스페인인으로서 아랍문화에 친숙해 있었지만, 기독교 사제로서 그의 문화적 뿌리는 중세의 유럽 전통에 있었다. 두가지 문화에서의 삶에 대한 접근방식에 다같이 친숙해져 있었던 까닭에, 삶의 현실과 피안의 문제에 대한 기독교적 해답과 아랍적 세계관 사이에서 어

53) 인용된 책, p.506.

54) A.D. Deyermond; *Historia de la literatura española, Edad Media*, Barcelona, 1981, p.203.

는 것도 궁극적인 것으로 승인할 수 없었을 것이고, 그 때문에 『가연지서』의 의미 해석은 이중적이며 개방적으로 남게 된다. 요컨대, 환 루이스의 작품을 유럽전통과 동방적 전통 중 어느 한 쪽의 극단적 시각에서 이해하려는 시도는 학문적 편향주의를 극복할 수 없을 것이다. 스페인 사회의 뿌리인 서양문학의 긴 전통을 간과하지 않으면서, 유독 스페인만이 직접적으로 경험하게 된 이슬람 문화의 영향을 인정하는 것만이 『가연지서』를 올바르게 이해하는 길일 것이다. 역설적으로, 그러한 문화적 접촉이 환 루이스의 작품으로 하여금 새로운 시대를 여는, 다시 말해 중세의 해체를 예고하는 근대성을 보일 수 있게 하는 촉매적 역할을 했다고 말할 수도 있겠다.

## El mudejarismo en el *Libro de Buen Amor*

Kim, Choon-Jin

Este trabajo trata de revelar los elementos mudejares en el *Libro de Buen Amor*, obra maestra cuyo manuscrito más antiguo data del año 1389. La presencia de los moros y los moriscos en la península ibérica abarca, en realidad, un espacio de ocho siglos, de modo que no es nada extraño hablar del influjo inmediato de la cultura islámica en España. Ya en el siglo XIII, los castellanos acababan de reconquistar la mayor parte de Al-Andalus, territorio que hasta entonces estaba bajo el dominio de los musulmanes.

En este contexto histórico, es natural que Juan Ruiz, autor de nuestro texto, no hubiera podido prescindir del ambiente triforme —hispano, moro y judío— de su época. La obra del Arcipreste de Hita, como tantas otras obras literarias de su época, se ha inspirado en las fuentes árabes. El mismo Juan Ruiz dice que le eran familiares los cantares árabes, instrumentos y bailes arábigos. En su obra usa bastantes palabras árabes; compone cantares para moros y judíos; hace bailar en estilo árabe a una muchacha; introduce zéjeles con rima interna muy familiares a los poetas árabes. Todo lo cual no es otra cosa que claros testimonios de una sociedad en que convivían cristianos, moros y judíos. Esa sociedad hispano-musulmana, en el siglo XIV de la crisis, se le presenta a Juan Ruiz como un complejo mundo de ambivalencia, por consiguiente, de inseguridad como se refleja en su obra con un tema ambiguo y con su estructura abigarrada. Frente a esa complejidad, el Arcipreste asimila en su arte tanto la manera cristiana como la musulmana de acercarse a la vida.

En este punto de vista, el sectarismo crítico y la visión estrecha que pretende excluir del *Libro de Buen Amor* bien lo occidental o bien lo oriental no significaría otra cosa que empobrecer y limitar brutalmente la complejidad de esa obra maestra. Hay que admitir, por lo menos, que su carácter europeo está hondamente penetrado de influjos moriscos e hispano-hebreos. Estos influjos árabigos se manifiesta en el *Libro de Buen Amor* a través de los elementos culturales musulmanes, la forma autobiográfica y la estructura ambigua del

sentido. El amor en la obra de Juan Ruiz no escapa al dualismo inherente del pensamiento musulmán, el cual constituye el punto de partida de toda la ambigüedad de su obra. El siente un deseo de amar a las mujeres y se le ablanda el corazón en la plegaria a la Virgen. De ahí que la moral corre sin rumbo. Se funden el “buen amor” y el “loco amor”, así como lo mundano y lo transcendental no constituyen una dualidad jerárquicamente determinada, sino que se cruzan sin fronteras para convertirse en la propia unidad de la vida. Finalmente, hay que señalar la modernidad de Juan Ruiz en el plano artístico y literario, con la que Juan Ruiz ya anuncia la transición de la Edad Media a una nueva época renacentista. Así, el *Libro de Buen Amor* es una perfecta plasmación de una sociedad de la España medieval en el momento en que comenzaba a disolverse y desmenuzarse.