

일상 이야기와 세상 이야기(世間話):

레만 저 『경험에 대해 이야기하는 것: 이야기의 문화학적 의식분석』을 중심으로

홍교 하카루

번역: 김 현정

들어가는 말

일상 개념이 독일 민속학의 핵심 개념으로 논의의 중심에 놓여진 1970년대 이후 설화 연구(이야기 연구)에서도 ‘일상 이야기’라는 새로운 연구영역이 개척되었다. 일본에서는 보통 ‘세상 이야기’라고 인식되는 ‘일상 이야기’가 독일에서는 기존 민속학의 전통적 장르 연구와 병행되어 평범한 사람들이 일상에서 실제로 어떤 이야기를 하는지 또 그러한 이야기가 민속학 연구의 대상이 될 수 있는지에 대한 논의가 이뤄졌다. 그 때 생애사를 중심으로 ‘일상 이야기’ 연구에 대해 규명하고자 한 사람이 바로 알브레히트 레만이다.

이 글에서는 바우징거가 제창한 ‘일상 이야기’가 민속학적 이야기 연구 속에서 어떻게 전개되었는지 간단히 개관한 다음에 ‘일상 이야기’ 연구를 ‘이야기의 일상’ 연구로 전환시키고 의식분석 연구로 발전시킨 레만의 이야기 연구의 틀에 대해 특히 그의 최근 이론서인 『경험에 대해 이야기하는 것』(2007)에 제시된 이론 체계를 중심으로 살펴보고 ‘일상 이야기’ 연구의 ‘일상학’으로서의 가능성을 논해보고자 한다.

1. 이야기 연구의 대상 ‘일상 이야기’

헤르만 바우징거에 의해 민속학 연구에 도입된 ‘일상 이야기’(Alltägliches Erzählen) 개념은 민중시(Volkspoese)의 안티테제인 이야기의 재발견을 통해 탄생되었다. 이는 전후 독일 민속학이 고대학에서 일상학으로의 대전환을 꾀한 움직임과 같은 축에 있었다.

바우징거의 개념에 따르면 ‘일상 이야기’는 “대조적·보완적 개념이다. 종래의 민속학적 채집·연구 활동으로부터 형성된 민간설화(Volkserzählung)라는 용어로는 포괄할 수 없는 이야기의 한 영역이며, 유형화될 조짐이 보이는 다른 이야기로서 전통적인 형식 및 장르와 대치되는 것이다. 특히 전승 설화가 희박해지면서 생겨난다.”[Bausinger, 1958=1994: 177, 일부 번역문 변경]

『아이들과 가정의 메르헨』(*Kinder- und Hausmärchen*) 등장 이후, 그림 형제에 의한 민간설화

의 분류—옛날이야기(Märchen), 전설(Sage), 이후의 우스운 이야기(Schwank)를 더한 세 장르가 독일 민간설화(구승문예) 연구의 중심으로 확립되었다. 이 중에서도 옛날이야기는 민중시(Volkspoese)를 체현하는 것으로서 구승문예를 대표하는 장르로 여겨지게 되었다[ebd.: 169]. 그러나 19세기 낭만주의 화가들이 그린 것과 같은 램프의 열은 불빛에 감긴 실 짜는 방(Spinnstube)에 사람들이 모여 옛날이야기나 전설,¹ 우스운 이야기에 귀를 기울이는 ‘이야기 공동체’(Erzählgemeinschaft)는 20세기의 독일어권에서 거의 자취를 감추고 전통적 장르의 이야기는 과거의 것이 되어 갔다[Uffer 1983: 21].

전승으로서의 이야기가 쇠퇴하는 중에 헤르만 바우징거는 독일 남부 슈바벤 지방의 마을에서 조사를 하고 박사학위논문으로 ‘살아있는 이야기: 북동 베르텐베르크 조사에 기초한 민간설화의 생명에 관한 연구’(1952)를 저술했다. 여기에서는 그 당시까지의 대표적인 장르—옛날이야기, 전설, 우스운 이야기, 성자전설(Legende) 등에 속하지 않는 다양한 이야기의 존재가 확인되었다. 옛날이야기나 전설을 명절 옷이라고 한다면 일상적으로 이야기되는 평상복과 같은 이야기를 묶어서 바우징거는 이후에 ‘일상 이야기’(Alltägliches Erzählen)라고 명명했다.

바우징거가 ‘일상 이야기’론을 펼친 것은 1958년에 창간된 국제 구승문예잡지 『Fabula』 창간호의 권두 논문에서였다. 이는 종래의 전통적 장르 연구에 주의를 환기시키고 현대적 이야기 연구에 신천지를 고하는 것이었다. 바우징거는 현대에서 전통적 장르인 이야기가 쇠퇴한 것은 설화가 존립할 조건인 ‘화자의 시아의 협소함’이 해소되고 공상 세계가 배제되어간 과정과 관련이 있음을 지적했다 [Bausinger, 1958=1994: 152]. 이러한 생각은 이후 『과학기술세계의 민속문화』(Volkskultur in der technischen Welt)(1961)에서 강조한 민속세계의 변용은 과학기술의 발달에 따른 ‘지평선’(Horizont) 확장에 기인한다는 이론적 틀과도 연관되는 것이다. 즉 상대적으로 자립된 농촌 공동체에서 외부세계와의 교류가 활발해짐에 따라 농촌 공동체의 현실세계에 외부세계가 침입해 들어와 설화를 형성했었던 공상세계의 영역을 위협하는 사태가 벌어졌다는 것이다.

2. 일상 이야기에서 이야기의 일상으로

특히 옛날이야기(Märchen)와 같은 픽션 장르가 살아있는 이야기로서 현대사회에서 쇠퇴해가는 것은 어쩔 수 없는 일이다. 그렇다면 본디 민속학이 연구대상으로 삼아온 농촌사회, 나아가서는 도시주민, 그리고 현대의 우리들은 일상 속에서 어떤 이야기를 하고, 해왔는가?

바우징거가 ‘일상 이야기’를 제창하기 이전에도 민간설화 연구자들은 전통적 장르와는 이질적인 “다른 이야기”의 존재에 대해 정면에서 논하지는 못했지만 시사한 적은 있었다. 동시대의 이야기의 일상을 파악하고자 하는 여러 시도가 있었는데, 그중 마티아스 쨌더(Mathias Zender)는 ‘여행 체험담’이나 ‘군대 이야기,’ 알프레드 캄만(Alfred Cammann)은 ‘전설 이야기,’ 헝가리에서 조사한 린다 데그(Linda Dégh)도 이른바 ‘진짜 있었던 이야기’ 등이 동시대의 환담에서 중요한 위치를 차지하고 있음을 지적했다. 그중에도 오토 브링크만(Otto Brinkmann)은 일상 이야기가 이루어지는 장소에 본인 스스로가 내부자로 참여함으로써 실감나는 커뮤니케이션의 장소 그 자체에 대해 기록하는 독자적인 시도를 했다[Bausinger, 1977: 324].² 또 브링크만 등 설화 채집자가 제외시킨 실제 체험에 기초한 이야기, 특히 일상적 화제의 대부분을 차지한 ‘일’에 관한 이야기를 1980년대 이후 적극적으로 다룬 연구자는 구 동독의 민속학자인 지그프리트 노이만(Siegfried Neumann)이었다.

일상적 커뮤니케이션 속에서 우리들은 ‘일’에 대해 이야기하는 경우가 많다. 대다수의 사람들에게 있어 일은 일상생활의 일부일 뿐만 아니라 생활세계의 대부분을 차지한다. 때문에 일은 항상 최대의 관심사였다. 일본이라면 퇴근 후 동료와 한잔하고자 들리는 이자카야, 또 가정에서 ‘일’에 대해 이야기

하는 것은 말 그대로 ‘이야기의 일상’을 구성하는 한 장면이라 할 수 있다.

노이만은 바우징거에 의한 ‘일상 이야기’ 연구에 대한 제언이 이루어진 후, 일에 대한 이야기를 일상 이야기의 한 장르로서 민속학적 설화연구에 도입하고자 했다. 사람들이 기회가 있을 때마다 체험된 일이나 직장에서 일어난 일에 대해 이야기하는 것은 단순한 정보의 교환 혹은 ‘보고’ 이상의, 청자에게 적극적으로 자신의 체험을 스토리가 있는 이야기로서 전달하고자 하는 ‘이야기’로서의 의미를 지닌다. 그러나 오랜 노동생활의 다양한 체험들 전부가 이야기되는 것은 아니며, 이야기할 가치가 있는 체험이 선별되어 일상적 자리에서 대부분 자발적으로 이야기된다. 노이만은 이러한 기억의 축적 속에서 끄집어내어지고 이야기되는 특별한 ‘일의 추억’(Arbeitserinnerung)을 민속학적 설화연구로 대상화할 수 있다고 생각했다. 노이만은 동시대의 일상적 이야기 중에서 전통적 장르와는 다른 이야기를 찾아내고자 시도하였다.

물론 브링크만의 이야기의 장소에 대한 민족지적 실험이나 노이만의 일에 대한 이야기라는 방법 등은 ‘전승적 세계’와 대치되는 ‘일상’이라는 새로운 차원의 이야기를 실제 사례를 가지고 제시하였으며 ‘이야기의 일상’을 파악하고자 하는 시도였다. 하지만 이러한 시도들은 전통적인 장르 체계에 새로운 이야기 장르를 더하는, 다시 말해 전통적 장르 체계 내부에 머무르고자 한 점에서 전통적 민간설화학의 연장선상에 있었다.

하지만 실제 일상생활 속에서 사람들이 어떤 이야기를 하는지, 또 어떤 자리에서 누구에게 어떻게 이야기하는지, ‘이야기하는 것’이 일상에서 어떤 의미를 지니는지에 대한 의문이야말로 ‘이야기의 일상’을 묻는 작업이다.³

그러나 종래 텍스트를 중시하는 구승문에 연구에서 일상 이야기는 뛰어난 화자에 의해 교묘하게 이야기되는 문예적 가치가 높은 ‘순수한’ 민간설화로는 인식되지 못했다. 또 방법론적으로는 무수한 개인들에 의해 무수한 체험들이 이야기되고 있다면, 그러한 이야기들을 수집하고 분석하는 일, 그리고 전통적 장르에서 이루어졌던 것처럼 그 이야기들 속에서 어떤 공통된 형식이나 기능을 도출한 후 문화학적·사회학적 결론을 이끌어낸다는 것은 지극히 어려운 일로 여겨졌다.

망설이던 설화 연구자들과는 달리 1970년대 후반부터 일상 이야기, 특히 체험에 기초한 이야기를 적극적으로 대상화한 것이 알브레히트 레만이다. 박사논문에서 노동자 마을의 민족지를 기술한 후, 레만은 함부르크 노동자들의 생애사를 광범위하게 수집하는 프로젝트를 주도하는 과정에서 질적으로도 양적으로도 충분한 자료를 모아 ‘일상에서 이뤄지는 자신의 체험에 대한 이야기’에 대해서도 심도 있게 고찰했다.⁴

3. 일상 이야기의 기능에서 의식 분석으로

레만은 바우징거나 ‘일 이야기’로서 실제 사례연구를 수행한 노이만과는 연구의 입각점이 달랐다. 바우징거가 일상 이야기가 지니는 전통적 장르와의 기능적 등가성이나 전통적 장르로의 이행에 주목했고, 노이만은 기억이라는 단순 형식으로 분류함으로써 고전적 장르론과 연결시켰던 것과는 다른 점에 레만은 주목했다. 즉 “내게 중요한 것은 일상에서 끄집어내어진 자신의 체험이나 관찰에 의한 현대적 이야기가 화자 및 청자에 대해 지니는 기능들이다. 커뮤니케이션 수단, 자서전(Autobiographie), ‘뜻을 제대로 표현한’ 편지, 회화, 이야기 모두 전승(Tradition)에 의한 것과 똑같이 개인적인 양식에 따라 만들어진다. 이러한 형식들은 사람들 사이의 관계성을 뛰어넘은, 그들 고유의 형식적 법칙에도 따르고 있다는 것이 내 생각이다”[Lehmann, 1978: 199].

레만이 중시하는 ‘이야기’의 기능이란, 단순화시켜 말하자면 사람은 어째서 이야기하는가, 누구에게

들려주고 싶은가, 청자에게 생각을 전달하기 위해 어떻게 이야기하는 것이 적절하다고 여겨지는가이다. 여기서 문제가 되는 것은 개개인의 이야기가 지니는 형식적인 틀이다. 화자의 이야기하고 싶은 욕구는 청자에게 무언가에 대해 정확히 전달하고 싶다는 욕구라고도 할 수 있다. 그러나 화자가 자신의 의도를 상대방에게 정확히 전달하기 위해서는 청자와 공유된 이야기의 형식을 이용해야만 한다. 레만이 말하는 ‘기능’이란 특정 형식을 지닌 이야기가 갖는 화자·청자의 관계성 속에서의 화자, 청자에게 있어서의 의미이다. 화자가 어떤 이야기를 하는 것은 때로는 자기 현시이며 안심하기 위해서이기도 하고 순수하게 청자를 즐겁게 하기 위해서이기도 하다. 즉 언제나 청자와의 관계성에 좌우된다. 또 그러한 이야기는 일정한 형식을 지니고 있기 때문에 분석자는 그러한 일정한 기능을 식별할 수 있다.

우리들의 일상적 환담을 떠올려보면 최근 자신이 체험한 것, 혹은 자신의 반생을 돌이켜보고 과거의 체험을 이야기하는 것은—그것이 달변인가 아닌가는 차치하더라도—결코 적지 않다. 또 그러한 체험담의 교환에서는 화자와 청자의 역할이 끊임없이 바뀌며 고정된 것이 아니다. 일상 이야기의 자리에서 화자와 청자의 역할이 끊임없이 바뀐다는 커뮤니케이션의 방식이야말로 ‘일상 이야기’의 특징이다. 레만이 강조하는 것은 이야기가 이뤄지는 자리에서의 사회적 관계가 이러한 이야기의 역할을 결정짓는 뿐만 아니라 이야기의 내용까지도 좌우한다는 점이다. 그냥 생각해 보더라도 전혀 모르는 상대에게 자신의 가치관의 본질에 관한 이야기를 죄다 하는 일은 극히 드물다. 이처럼 화자와의 친밀도에 따라 이야기의 내용이 달라진다는 것은 당연한 일이다. 또 의식하든 안하든 이야기의 자리에서 화자와 청자 사이에 사회적 지위의 차이가 있는 경우 혹은 이성·동성, 연령차, 음식이 수반되는 자리인가 등의 상황에 따라 이야기의 방식과 내용이 달라진다는 것은 누구나 경험적으로 알고 있다. 이것은 민속학에서 조사자와 제보자의 관계에도 물론 적용된다. 레만이 현재에 대한 연구로서의 ‘일상 이야기’를 통해 밝히고자 하는 것은 시대를 초월해 존재하는 ‘이야기의 근본적인 상황’이라기보다 현재에 특징적인 사회적·문화적 조건에 영향 받는 이야기의 방식과 커뮤니케이션의 과정을 좌우하는 사회적 다이내믹즘 속에 위치하는 이야기이다[Lehmann, 1978: 200].

자신의 체험에 대한 이야기를 그러한 커뮤니케이션의 과정 속에서 분석해보면 다른 기능을 가진 이야기가 존재함을 알게 된다. 레만은 그러한 이야기의 기능을 ‘개별화의 기능’(Individualisierende Funktion), ‘연대화의 기능’(Solidarisierende Funktion), ‘진통의 기능’(Sedative Funktion)이라고 설명했다[ebd.: 212ff.]. 이후에 레만은 ‘정당화의 기능’(Rechtfertigungsgeschichte)을 추가했다[Lehmann, 1980]. 구체적인 사례로서 먼저 ‘개별화의 기능’을 지니는 이야기에 대해 살펴보자.

(사례1)

‘년 내일부터 일 배우러 가야 된다’고 아버지가 말씀하셨습니다. 제가 ‘어디로?’라고 묻자 ‘W에’라고 대답하셨습니다. 그곳은 집에서 15km 떨어진 곳이었습니다. ‘아버지는 대체 어째서 그런 말씀을 하시는 겁니까?’ ‘이미 모든 건 정해져 있다’고 아버지는 말씀하셨습니다. 그로부터 7년인지 8년이 흐른 후에 아버지의 생각을 알게 되었습니다. 전 그 당시 러시아에 있었습니다. 밤에는 큰 방에서 잤습니다. 그 방은 병사들로 꽂 찼습니다. 그래서 전 그 사이에 끼어 누웠습니다. 폭 잘 수 없었습니다. 다만 휴식을 취할 뿐이었습니다. 제 세 줄 앞에서 코고는 큰 소리가 들렸습니다. 제가 뭐라고 한 마디 하자 ‘어, 그 목소리 들은 적이 있네.’ 전 앞을 보고 ‘아이구 깜짝이야’라고 생각했습니다. 거기에 있던 건 아버지의 친구 분으로 4년 동안 만난 적이 없었습니다. 그곳에서 그가 아버지와 스승과 함께 제가 일을 배우러 갈지에 대해 내기를 한 것을 알게 되었습니다. 그는 내기에서 졌습니다. 왜냐면 전 실제로 일을 배우러 갔기 때문입니다. 참 있을 수 없는 일입니다. 이런 일은 그 누

구도 체험할 수 없을 겁니다. 텔레비전에서 방송해도 될 정도입니다. (55세, 정밀기계공)
[Lehmann, 1978: 207]

이 이야기는 러시아에 이민 갔던 화자가 자신을 두고 내기를 한 아버지의 친구와 몇 년 만에 예상치 못하게 조우한다는 우연에 대한 것이다. 이러한 자신만의 체험이라는 것을 이야기하고 싶어 하는 욕망을 누구나 가지고 있다. 한 번뿐인 특별한 체험을 타인에게 이야기하는 것은 타자로부터 자신을 구별하고 싶어 하는, 즉 차별화하고 싶어 하는 욕구에서 비롯된다.

다음으로 ‘연대화의 기능’을 지니는 이야기이다. 이것은 화자가 특정 집단의 구성원으로서 집단에서 공유한 체험을 이야기하고 집단의 결속과 연대감을 확인하는 것이다. 이러한 이야기는 학교 동창회나 클럽 모임, 퇴역군인의 모임 등 지속적인 집단에서 이루어진다. 이 이야기는 예를 들면 ‘3년 전에 모두 함께 축하했던 것처럼...’ ‘우리 모두가 시험에 이겼을 때처럼...’과 같이 ‘모두의 이야기’(Wie-wir-Geschichte)의 형식을 취하는 경우가 많다. 집단이 승리를 거두거나 난국을 헤쳐 나오거나 무언가를 잃어버렸다는 공통된 체험을 이야기함으로써 화자는 연대의식을 강화하고 집단 내 아이덴티티를 재확인하게 된다. 또 때로는 집단의 특정 멤버 혹은 집단에 대한 적대자를 놀리거나 경멸함으로써 연대의식을 고취시키기도 한다. 이런 때에는 이른바 전통적인 장르인 우스운 이야기와 유사한 형식을 취하기도 한다[ebd.: 211]. 또 집단 내 특정 개인에 대해 반복적으로 이야기함으로써 집단 내 공유된 개인 일화적인 것, 또는 특정 장소와 연결된 장소 전설(Ortsage)적인 전승설화가 될 수도 있다[ebd.: 213].

개별화, 연대화 기능과 함께 종종 일상 이야기에 등장하는 것이 ‘진통 기능’이다. 이 분석개념은 의학용어에 유래하는데, 약물 등으로 이픔을 완화시키는 것처럼 화자가 힘든 인생의 현실에 대해 이야기함으로써 그 아픔을 완화시키는 기능을 지닌 이야기이다. 이 이야기는 두 가지로 분류할 수 있다. 하나는 화자가 자신의 부정적인 체험을 재해석하는 것, 사실을 수정함으로써 체험의 이픔을 긍정적으로 재인식하는 이야기이다. 또 하나는 동료의 불행한 운명을 이야기함으로써 자신의 삶의 고달픔을 이겨낼 수 있는 힘을 얻는 이야기이다[ebd.: 213]. 예를 들어 직장에서 부당한 지위에 만족해야 하는 것에 화가 난 화자가 상사와의 알력에서 벗어나고 나중에는 상사를 이긴다는 내용으로 이야기되어지는 경우, 이 이야기는 화자에게 진통 효과를 준다. 다만 이러한 이야기가 이뤄지는 자리에서 청자가 현실을 확인하는 듯한 질문을 해서는 안 된다는 암묵적 합의가 있다[ebd.: 213~214].

레만은 위 세 가지 이야기의 기능과 함께 또 하나 중요한 기능을 지니는 이야기에 대해 지적했는데, 바로 ‘정당화의 이야기’(Rechtfertigungsgeschichte)이다.

사람들에게는 지금까지의 인생의 발자취를 반성하고 해석할 때 자신에게 불쾌한 일이나 타인에 밝히고 싶지 않은 일이 있다. 만일 그러한 일을 있는 그대로의 진실로서 밝혀야만 한다면 화자는 청자에게 받아들여질 수 있는 형태로 이야기할 필요가 있다. 특히 사회의 중심적인 가치관에 상반되는 행위나 일에 관여했을 경우 등은 그에 관여한 자신을 정당화하고 이유를 들어야만 자신의 아이덴티티가 위기에 빠지지 않는다. 레만은 함부르크 노동자의 생애사를 수집하면서 화자의 인생에 대해 이야기할 때 불가피했던 나치 정권 아래 나치와의 관계에 대해 이야기하는 부분에서 그러한 이야기의 기능, 형식을 발견했다. 전후에는 나치와의 관계에 따라 공적인 사회에서 배제되거나 세대 간의 분열을 낳기도 한다. 자신의 과거에 대해 이야기할 때에 나치 시대의 자신을 어떻게 이야기하는가, 그것은 보통 사람들의 이야기의 일상에서도 중요한 과제였다. 어떤 이는 침묵하고 어떤 이는 언급하고 싶지 않은 과거를 ‘정당화의 이야기’로 이야기한다. 다음 사례가 그러하다.

(사례2)

마지막 학년의 해의 일을 지금도 똑똑히 기억하고 있습니다. 1930년이었습니다. 당시 근처에 가구를 만드는 사람이 살고 있었습니다. 지금 제케 역 쪽으로 이사했는지 어떤지는 잘 모르겠습니다. 실업! 제 아버지도 일자리를 잃고 농가에서 일을 도와야만 했습니다. 남자들은 그 때 길거리에 꼼짝 않고 서서 무슨 일을 시작해야 할지 망연자실해 하고 있었습니다. 제 형은 교직을 찾을 수 없었습니다. 형도 몇 번 농가 일을 도우러 갔습니다. 그리고 정치상황이 불안해졌습니다. 제국의 깃발, 공산주의자, 나치! 참 가혹한 시절이었습니다. 그래서 전 1933년에 들어갔습니다. 학교에는 특히 연세 많으신 선생님이 있었습니다. 젊은 선생님도 있었습니지만, 지금 어떻게 지내고 계시는지. [(Lehmann), 1980: 207]

이 이야기의 화자인 D씨는 함부르크 조선소의 점포수리공이다. 이 이야기는 레만의 대화 중에 수록된 것인데, D씨는 이 이야기를 하기 전에 본인이 사회주의적 노동자의 전통 속에 있음을 설명하고 당시 본인의 정치적 입장을 밝힌 다음에 나치 청년단에 입대했음을 이야기했다. 이러한 순서로 이야기되는 D씨의 나치 조직으로의 가입에 대한 결단이 정세불안, 사회적 궁핍상태에서 이성적 판단이 어려웠고 어쩔 수 없었다고 이야기되었고 본인의 체협에 대해 말하는 이야기 속에 자주 등장했다.

이렇게 이야기의 기능을 화자·청자의 역사적·사회적 맥락에서 해석하는 분석방법은 궁극적으로는 화자·청자의 의식 분석으로 이어진다. 이것이 레만이 제창하는 ‘의식 분석’(Bewusstseinsanalyse)이다.

의식 분석으로서의 이야기 연구는 화자를 설화의 외부에 두고 설화의 맥락 그 자체를 분석하는 기존의 민간설화 연구방법과는 전혀 다르다. 다양한 상황에서 화자의 발화 행위로서의 이야기에 주목하는 이른바 퍼포먼스 연구와도 다른 방향성을 지닌다. 이러한 방법론과 의식 분석 사이의 가장 큰 차이점은 개체화 혹은 대상화된 이야기의 텍스트나 행위로서의 이야기가 분석 대상이 되는 것이 아니라, 화자의 주관성을 문제 삼는 데 있다. 즉 의식 분석에서는 이야기에 나타나는 화자의 일상적 사고 양식, 의식, 세계에 대한 해석이 문제시된다. 또 이러한 주관성은 때로는 화자 개인의 의식을 초월한 집합 의식, 현상학적으로 말하자면 간주관성을 지니는 경우도 있다. 레만의 의식 분석이 독특한 것은 이러한 의식이 항상 특정한 형식을 지닌 이야기로 표출된다는 전체에서 있다는 점 때문이다. 레만에 게 있어서 “의식 분석으로서의 이야기 연구의 실천이란, 일상적 이야기의 법칙과 장르를 찾아내는 것, 그것을 정확히 기술하는 것, 그 맥락에서 분석하는 것, 그 이야기들에 이름을 붙이는 것, 그리고 개개인과 집단 문화 속에서 그 이야기들이 갖는 기능적 의의를 분석하는 것”이다[Lehmann, 2001 = 2010: 47, 일부 재번역]. 종래 설화연구에서 우월적 지위를 차지했던 것은 전승된 이야기였다. 여기에서 화자의 의식, 더 나아가 화자를 포함한 이야기 공동체의 의식의 문제는 등한시되었다고 할 수 있다.

4. 『경험에 대해 이야기하는 것』: 의식분석으로서의 이야기 연구로

레만의 종래 이야기 연구를 이론적으로 총괄한 책이 『경험에 대해 이야기하는 것』(Reden über Erfahrung)이다. 이 책에서는 ‘일상 이야기’의 사례를 수집하고 ‘이야기의 일상’의 양상을 민족지적으로 기술하기보다는 ‘이야기하는 것’ 자체를 고찰의 대상으로 삼고 민족지적 이야기론(narratology)의 전체상을 제시하고자 하고 있다.

레만은 ‘이야기하는 것’이 인간의 본성이라고 설명한 크루트 랑케의 ‘호모 나란스’(Homo Narrans)라는 용어를 출발점으로 하여 ‘이야기된 내용’으로서의 텍스트론이 아니라 ‘이야기하는 행위’ 자체, 그

리고 의식의 내용이 언어화되는 ‘이야기되는’ 과정과 맥락에 대해 자세히 논했다. 이미 레만의 기존 일상 이야기 연구에서 반복적으로 주장되어온 것처럼 전승적 설화와 일상에서의 이야기는 대부분의 일상 이야기가 ‘경험’(Erfahrung)에 대해 이야기한다는 점에서 크게 다르다. “우리들이 이야기하는 모든 내용은 경험을 표현하고 있다. 그리고 경험은 이야기의 형태로 전달된다”[Lehmann, 2007: 9] 라고 저서 앞부분에서 지적하였듯이 우리들이 일상적 커뮤니케이션 속에서 이야기하는 것은 당연히 ‘경험’에 관한 이야기 혹은 ‘경험’에 기초한 이야기라는 전제에서 출발하고 있는 것이다.

그렇다면 경험은 어떻게 만들어지는가? 개개인의 경험은 원칙적으로는 개인의 생활사에 유래하는 것, 시대정신(Zeitgeist), 공상이 혼재된 이미지의 방대한 집적으로 이루어진다[ebd. 35]. 경험의 이야기는 이러한 경험들을 회상함으로써 만들어진다. 종래 민속학적 설화 연구에서도 전통적인 장르까지 포함하여 대부분의 이야기가 다양한 미디어의 영향을 받는다는 지적이 일찍부터 있었다. 레만에 의하면 경험은 이념적 수준에서 ‘일차적 경험’과 ‘이차적 경험’으로 구별되지만, 실제로는 서적, 신문, 잡지, 인터넷 텍스트 등의 문자매개물, 사진, 여행 팸플릿, 사진이 포함된 여행기사, 영화, 텔레비전 프로그램 등의 시각적 체험까지도 개인적 체험 속에 녹아들어가기 때문에 일차적, 이차적 경험을 이야기의 텍스트만으로는 명확히 구별하기 어렵다. 또 경험은 직접적 체험이나 미디어를 통한 이차적 경험이 역사적으로 중첩되면서 형성된다는 의미에서 역사성을 내포하기도 한다.

레만은 사람들의 일상에 대한 의식이 생활사적인 개별 사실들을 어떻게 이해하고 재구성하는지를 분석하는 일이야말로 문화학적 의식 분석의 중심 과제라고 보았다. 또 생활사라는 맥락에서 이야기에 의해 표출되는 경험이 다양한 유래를 가지고 복잡하게 얽혀 있기 때문에 그것이 의식에 미치는 다양한 영향을 분석하는 일은 ‘경험에 대한 이야기’(Erzählgeschichte) 연구의 중심 문제라고 논했다 [ebd.: 43].

또 레만은 이야기되는 경험이 형성되는 과정뿐만 아니라 이야기가 이루어지는 장소, 즉 이야기의 상황도 중시한다. 특히 이야기를 특징짓는 큰 요인으로서 이야기가 이루어지는 상황의 분위기(Atmosphäre)를 지적했다.

종래의 이야기 연구에서는 “상황을 둘러싼 분위기는 우리들의 기분이나 신체적 상태에 영향을 미치”[ebd.: 69]고 있음에도 불구하고 이야기의 사회적 상황이나 주관적 생활경험에 대해서는 체계적인 연구가 이루어지지 않았다. 특히 기분(Stimmung)이나 분위기가 이야기에 미치는 영향에 대한 분석은 충분하지 않았다. “분위기는 주관적으로 경험”[ebd.: 69]되는 것이지만, “분위기는 개인적인 것을 초월한 문화의 일부이다. 분위기는 소리, 냄새, 시각적 인상으로 경험되고 소여의 패턴에 따라 경험되며 최종적으로는 이 토대 위에서 말로 전달된다”[ebd.: 69~70]. 그리고 이러한 분위기는 주관적인 회상을 통해 복원된 텍스트로 종종 보존된다. 때문에 이야기 연구자는 이야기 텍스트로부터 이야기가 이루어진 장소의 분위기를 추출하는 것이 가능하다. 또 이야기가 이루어지는 장소의 분위기를 구성하는 요소로서 그곳의 사물, 사람, 공간, 경관도 중요한 역할을 한다. 이러한 이야기가 생성되는 장소의 분위기를 형성하는 다양한 요소들을 이야기로부터 해석하는 것, 또 청자인 연구자도 이야기가 이뤄지는 장소의 분위기까지 공유하며 기록할 필요가 있겠다.

5. 이야기의 상황과 연구영역

이야기 분석에서 분위기가 갖는 중요성을 검토함에 있어 레만은 몇 가지 구체적인 연구영역을 지적했다.

기분 혹은 분위기는 미시적 수준에서 실제 이야기가 이루어지는 장소의 맥락에 영향을 줄 뿐만 아

나라 거시적 수준, 즉 큰 역사 속에서도 이야기 문화의 형성에도 영향을 끼친다. 이를 가장 현저히 관찰할 수 있는 것이 전쟁 중의 이야기이다. 특히 ‘소문’(Gerüchte)은 전쟁 중 “이야기의 선택지일 뿐만 아니라 선전의 원동력과 그 내용으로 발전했다. 이 두 가지 정보체계의 상호작용은 공식적으로 받아들여진 것과 비관적인 일상 이야기의 문화를 형성했다”[ebd.: 100]. 제2차 세계대전 때 나치 통치 아래서 소문은, 통치자에게는 국민과의 커뮤니케이션을 대체하는 시스템으로서 국민감정(Volksstimmung)을 미루어 짐작할 수 있는 정보원이었기 때문에 경찰은 적극적으로 술집이나 도시 철도 등의 공공장소에서 소문을 포함한 ‘일상 이야기’를 수집했다. 예를 들자면 베를린에서 종전의 해에 다음과 같은 일이 관찰 기록되었다.

“3월 18일 트레이프타워 공원에서 나이 지긋한 한 여성이 불타는 집들을 바라보며: 여가서 전쟁이 끝나지 않는다면 더 끔찍한 일이 일어날 것 같아. ...또 다른 여성: 이 살육은 무엇을 위한 것이지? 어째서 전쟁이 안 끝나는 걸까?”

“입소문인가? 아우구스텐부르거 광장(베를린 북쪽) 지구에서 또 다른 날 다음과 같은 일이 관찰되었다. 시장 봉지로 ‘무장한’(bewaffnete) 2, 3명의 여성들이 다른 장소에서 또 다른 한 명의 여성 주위에 모여들었다. 그 여성은 다른 여성들에게 속삭이듯이 지시를 내리고 있는 것 같았다. 감시자가 지나갈 때에는 분명 입을 다물었다. 이러한 여성들의 그룹이 같은 여성의 주위를 둘러쌌지만 금세 흩어졌다. 여기에서는 어떤 입소문과 같은 정보가 공유되고 있는 것 같아 보인다.” [ebd.: 105]

첫 번째 사례는 소문이라기보다 매우 짧은 목격담이다. 이미 패색이 짙어진 독일에서 전쟁의 불꽃을 바라보는 여성의 염세적 기분, 종전에 대한 바람을 읽을 수 있다. 이 목격담의 보고자는 직접적 묘사는 아니지만 전시 베를린의 분위기를 전하고 있다.

두 번째 사례는 1930년대 대도시의 기록영화에 등장하는 장면과 같다. 레만은 이 장면의 기록자가 그러한 영화의 영향을 받았으리라 지적하였다. 이러한 보고가 실제로 미디어의 영향을 받았는지의 여부는 차치하더라도, 여성들이 공공장소에 모여 정보를 교환하는 모습이 전쟁 중에 이루어지는 이야기의 일상적 풍경(Landschaft)⁶이었음을 추측케 한다. 위 두 가지 관찰 보고의 내용은 정보가 한정되고 관리되었던 역사적 상황 속에서 사람들이 이야기, 발언하는 일상적 분위기의 단편을 여실히 보여주고 있다.

레만은 이 밖에도 전쟁 중의 이야기로 전시의 기분·분위기를 조성한 영화 막간에 흘러나왔던 주간 뉴스(Wochenschau), 독일과 영국 사이의 도시 공습을 둘러싼 ‘보복’(Vergeltung)에 대한 이야기(어째서 우리 시민들이 폭격을 받아야만 하는가?), 적국 병사·포로, 점령지 주민들에 대한 ‘적에 관한 이야기’(Erzählen über Feinde), 전통적인 영웅 전설의 연장선 위에 있던 히틀러 신화 등도 분석의 대상으로 삼았다.

이상을 통해 레만에 의한 의식 분석으로서의 이야기 연구가 이야기된 텍스트 이상으로 맥락의 질에 분석의 비중을 두고 있음을 알 수 있다. 『경험에 대해 이야기하는 것』에서는 일상 이야기의 텍스트는 거의 제시되지 않았고 오히려 이야기가 이루어지는 장소를 만드는 기분, 분위기, 사회적 맥락, 역사적 상황 등과 같은, 이야기의 장소에 나타나는 이야기의 부분 부분들에 세심한 주의를 기울이고 그 이론적·방법론적 틀에 대해 논의하였다. 그런 의미에서 레만이 의도하는 이야기 연구는 이야기의 텍스트 이상으로 텍스트와 맥락 너머에 있는 일상 의식의 분석으로 수렴된다고 보아야겠다.

나오는 말

레만의 『경험에 대해 이야기하는 것』의 원제목은 *Reden über Erfahrung*이며 일반적으로 ‘이야기’를 의미하는 *Erzählen, Narrativ*와 같은 단어는 쓰지 않았다. 독일어 *reden*은 ‘말하다’라는 뜻과 비교해 보다 일반적으로 널리 이야기하는 것, 발화하는 것을 의미한다. 바우징거가 ‘일상 이야기’ 개념을 제창한 후에도 설화 연구자들이 일상 이야기를 전통적 장르의 연장선상에서 문예로 위치지운데 반해 레만은 ‘일상 이야기’를 널리 일상에서 이루어지는 발화행위의 총체로 보았다. 때문에 *reden*인 것이다.

레만은 “주의 깊은 민속학 관찰자라면 예전부터 ‘문예’(Dichtung, 필자 주 ‘민간설화’)가 ‘본래의 장소’를 가지고 있는 것, 또 구두로 전승되는 한 시적이지만 않은 일상생활과 연관되어 있음을 알고 있었다. 일상에서 이러한 시적이지만 않은 이야기, 자신의 인생에 대한 이야기가 이야기 연구 영역에 포섭된 후에 경험적 문화 분석이 우리들의 연구영역에서 중심을 이루게 된다”[ebd. 224]고 레만은 지적했다. 즉, 대부분의 경우 ‘일상 이야기’는 결코 문학적(문예적)이지 않다. 그렇기 때문에 민속학적 이야기 연구에서 문예성이라는 요건을 일부러 없애고 ‘이야기’하는 일상적 행위, 환언하자면 이야기의 문화를 있는 그대로 드러내고자 했던 것이다. 그리고 여기서 더 나아가 이야기를 통해 우리들의 일상에 대한 의식을 규명하고자 하였다. 종래 민속학은 오로지 전승이라는 이른바 무의식적인 과정만을 대상화했다. 하지만 일상에서 이야기한다는 행위는 스스로의 경험—이것이 일차적이든 이차적이든—을 의식화하고 언어화하는 과정이다. 레만이 주장하는 의식 분석은 전승문화적 설화연구를 ‘일상학’으로 전회시키고자 한 선언이라고 볼 수 있겠다.

注

- 1 전통적 장르의 전설(Sage)의 경우, 이른바 현대 전설(Moderne Sage), 현대의 전설적 이야기(Sagenhafte Geschichte von heute) 등에 현대의 설화연구가 주목하고 있듯이[Vgl. Brednich, 1990], 지금도 일상적으로 이야기되는 ‘살아있는’ 장르로 볼 수 있다. 레만도 『경험에 대해 이야기하는 것』에서 연구 영역의 하나로 전설 중의 ‘현대의 신화·전설 형성’에 대해 논하였다 [Lehmann, 2007: 127ff.].
- 2 브링크만은 출신지인 베스트팔렌 주 오베른부르크 마을에서 스스로 이야기의 자리에 참여하여 거기서 이야기되는 내용을 다른 사람들이 모르도록 조수에게 속기시키는 특수한 방법을 사용했다. 이후에 레만이 시도한 노동자 마을의 이야기에 대한 민족지[Lehmann, 1976]의 선구가 되는 일상 이야기의 민족지가 되었다. 그 관심은 어디까지 사회에 공유된 공동된 소재로서의 설화, 이른바 민속이었기 때문에 기록된 이야기는 전통적인 전설, 우스운 이야기로서 분류되는 것이 대부분이었다. 다만 바우징거의 ‘일상 이야기’에 분류될 수 있는 이야기도 포함되어 있다[Brinkmann, 1933].
- 3 일상의 이야기의 양상을 역사적으로 밝힌 최소한 연구로 루돌프 쉐다(Rudolf Schenda)의 『입에서 귀로』(Vom Mund zu Ohr)가 있다. 쉐다는 이 책에서 일상의 이야기의 자리에서 때로 ‘비일상’에 대해 이야기되는 점을 지적하였다[Schenda, 1993: 49].
- 4 레만이 전기적 이야기 자료를 축적하는 계기가 된 프로젝트의 배경에는 ‘노동자 생활,’ ‘전쟁 포로,’ ‘난민 설화,’ ‘생활 키워드로서의 숲,’ ‘인간 기록적/전기적 경험으로서의 기술’ 등 다양한 체형의 국면에 주안점을 둔 전기적 이야기의 축적이 있었고, 이것은 함부르크 대학의 ‘일상 이야기 아카이브’의 기초가 되었다. 레만은 일상적 커뮤니케이션의 자리에서 텔레비전에 대해 이야기하는 장면을 관찰할 수 있지만, 그러한 이야기는 짧으며 결국 화제와 관련된 자신의 체형에 대한 이야기로 옮겨가는 일이 많다고 지적했다[Lehmann, 1976: 86].
- 5 풍경 내지 경관(Landschaft)은 레만의 의식 분석 연구에서 중요한 요소이다. 풍경은 이야기가 이루어지는 곳의 분위기를 구성하는 역할을 하는 동시에 일상 이야기에서 풍경 그 자체가 이야기의 대상이 되는 일도 적지 않다. 레만이 쓴 『사람과 숲』(Von Menschen und Bäumen, 일본어 번역서의 제목은 『숲의 민속학』)에서도 경관으로서의 숲에 대한 사람들의 의식이 분석의 대상이 되었다.

참고문헌

- 岩本通弥・法橋量・及川祥平編, 2011, 『オーラルヒストリーと<語り>のアーカイブ化に向けて—文化人類学・社会学・歴史学との対話—』, 成城大学民俗学研究所グローバル研究センター.
- 竹原威滋, 1985, 「ヨーロッパの世間話」, 『昔話—研究と資料14号 昔話と世間話』, 三弥生書店, 83~97.
- ダンデス, アラン他著, 荒木博之編訳, 1994, 『フォークロアの理論 歴史地理的方法を越えて』, 法政大学出版局.
- 法橋量 1994, 「現代の歴史伝説—ドイツにおける第2次大戦についての噂と伝説」, 『世間話研究』 6, 20~29.
- 法橋量, 1999, 「体験と『日常の語り』—日独『世間話』研究に関する覚書」, 『世間話研究』 9, 102~113.
- 法橋量, 2010, 「現代ドイツ民俗学のブルーリズム—越境する文化科学への展開」, 『日本民俗学』 263, 5~30.
- Bausiger, Hermann, 1958, “Strukturen des alltäglichen Erzählens,” Fabula 1, 239~254.(=1994, 竹原威滋訳, 『世間話の構造』, 荒木博之編訳, 『フォークロアの理論』, 法政大学出版局, 138~179)
- Bausinger, Hermann, 1977, “Alltägliches Erzählen,” Enzyklopädie des Märchens 1, Sp.323~330.
- Bausinger, Hermann, 1980, Formen der Volkspoesie, Berlin: Erich Schmidt Verlag.
- Bausinger, Herman, 1986, Volkskultur in der technischen Welt, Frankfurt/M, New York: Campus Verlag.
- Brednich, Rolf Wilhelm, 1988, “Quellen und Methoden” Brednich, Rolf.W.(Hrg.)Grundriss der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie, Berlin: Dietrich Reimer, 353~380.
- Brednich, Rolf Wilhelm, 1990, Die Spinne in der Yucca-Palme: sagenhafte Geschichten von heute, München: C.H.Beck(=1992, 池田香代子・真田健司訳, 『悪魔のほくろ—ヨーロッパの現代伝説』, 白水社.)
- Brednich, Rolf Wilhelm, 2001, “Methoden der Erzählforschung“, Göttisch, Silke und Albrecht Lehmann(Hrg.) Methoden der Volkskunde, Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 57~77.
- Brinkmann, Otto, 1933, Das Erzählen in einer Dorfgemeinschaft, Münster: Verlag der Aschendorfschen Verlagsbuchhandlung.
- Lehmann, Albrecht, 1976, Das Leben in einem Arbeiterdorf, Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag.
- Lehmann, Albrecht, 1978, “Erzählen eigener Erlebnisse im Alltag” Zeitschrift für Volkskunde, 74: 198~215
- Lehmann, Albrecht, 1980, “Rechtfertigungsgeschichten.Über eine Funktion des Erzählens eigenen Erlebnisse im Alltag,” Fabula 21: 56~69
- Lehamm, Albrecht, 1983, Erzählstruktur und Lebenslauf. Autobiographische Untersuchungen. Frankfurt/M., New York: Campus Verlag.
- Lehmann, Albrecht, 1986, Gefangenschaft und Heimkehr. Deutsche Kriegsgefangene in der Sowjetunion., München: Verlag C.H.Beck.
- Lehmann,Albrecht, 1999, Von Menschen und Bäumen. Die Deutschen und ihr Wald, Hamburg: Rowohlt(=2005, 識名喜善・大淵知直訳, 『森のフォークロア—ドイツ人の自然観と森林文化』, 法政大学出版局)
- Lehmann, Albrecht, 2001, Bewusstseinsanalyse, Göttisch, Silke und Albrecht Lehmann(Hrg.) Methoden der Volkskunde, Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 233~250.(2010, 及及川祥平訳, 『意識分析—民俗学の方法—』, 『日本民俗学』 263, 31~56)
- Lehmann, Albrecht, 2007, Reden über Erfahrung. Kulturwissenschaftliche Bewusstseinsanalyse des Erzählens, Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Neumann, Siegfried, 1967, “Arbeits Erinnerungen als Erzählinhalt” Heilfurth, Gerhard, Weber-Kellermann, Ingeborg(Hrg.) Arbeit und Volksleben.Göttingen: Verlag O. Schwartz et Co, 274~284.
- Neumann, Siegfried, 1980, “Lebendige Erzählen in der Gegenwart.Befunde und Probleme“ Jacobeit,W. Und P.Nedo(Hrg.) Probleme und Methoden volkskundlicher Gegenwartforschung, Berlin: Akademischer Verlag, 157~167.
- Schenda, Rudolf, 1993, Von Mund zu Ohr. Bausteine zu einer Kulturgeschichte volkstümlichen Erzählens in Europa, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Uffer, Leza, 1983, “Von den letzten Erzählgemeinschaften in Mitteleuropa”, Wehse, Rainer(Hrg.) Märchenerzähler—Erzählgemeinschaft. Kassel: Erich Röth-Verlag, 21~29.