

## 장미의 이름 읽기

강유원

2004. 11

<http://armarius.net>

## 서문

움베르토 에코의 소설 <<장미의 이름>>은 더러 포스트모던 소설로 간주된다. 소설의 핵심 인물 중의 하나인, 어쩌면 진짜 주인공일지도 모르는 호르헤 수도사가 아르헨티나 출신의 포스트모던 소설가 호르헤 보르헤스를 모형으로 삼았다는 소문 때문인지도 모르겠으나 정작 에코는 '포스트모던'이라는 말에 대해 시큰둥하다.

그의 <<나는 '장미의 이름'을 이렇게 썼다>>에는 다음과 같은 말이 있다: "불행히도 '포스트모던'이라는 말은, 전가의 보도같은 술어이다. 나는, 사용자가 편리할 대로 쓰는 바람에 이 용어가 아무데나 쓰인다는 인상을 받는다. 심지어는 이 용어를 소급해서 사용하고자 하는 기도가 보이기도 한다. 처음에 이 용어는 20세기 후반의 작가나 화가들에게나 해당되었다. 그런데 시간이 지나면서 20세기 초의 작가나 화가들에게도 적용되더니 여기에서 더 소급되는 경향을 보인다. 이러한 소급 현상은 날이 갈수록 두드러지는 것으로 보아 머지 않아 포스트모던의 범주에 호메로스까지 포함되게 될지도 모른다."

그의 소설을 이런 의미에서의 포스트모던으로 규정해 버리면, 그의 소설에 대한 해석은 불가능해진다. 아니 가능하기는 하나 어떤 해석이든지 정통한 해석이 되며, 모든 것이 정통하므로 정통한 것은 아무 것도 없는 역설적 상황에 빠져 버린다. 분명 에코는 자신의 텍스트를 이러한 것으로 만들지 않았다. 기호학자로서 그는 '해석의 한계' -- 이는 그의 책 제목이기도 하다 -- 를 명료하게 알고 있으며, 철저히 이성적인 텍스트 제작과 독법에 자신의 입각점을 세우고 있다. 이러한 그의 입각점은 <<중심의 상실>>의 저자 제들마이어와 <<구텐베르크 은하>>를 쓴 맥루한에 대한 비판에서 뚜렷하게 나타난다.

아무런 논리적 연관도 없는 두 가지 사실을 연결시키는 엉뚱한 태도를 가리키는, '코기토 인터루프투스Cogito Interruptus'라는 글에서 에코는 "중세의 낙오병으로 그보다 훨씬 민감하고 환상을 보는 데도 통한 점쟁이를 모방"하여 "우스꽝스럽기 짝이 없는 철학아닌 철학을 농하는 이따위 문장을 끌어대기 위해 ... 몇 페이지에 걸쳐 시답지 않은 이야기를 늘어놓음으로써 문학적 인사들의 경탄을 자아내고" 있는 제들마이어에게 "당신은 여기서 사기를 치고" 있다고 경고하며, "개념의 통상적인 함의를 갖고 뻔뻔스런 말장난"이나 하고 있는 맥루한에게는 "더 이상 야바위 노름짓을 하지 말라고 요구"하고 있다.

그의 경고와 요구는 텍스트가 합리적 개념 규정과 그 규정에 따른 논리적 배열에 따라 해석되어야 할 것임을 의미한다. 생동하는 세계에 대한 해석을 내놓는 것이 어려운 일이라면 적어도 텍스트와 텍스트의 대화만이라도 제대로 해내는 게 학문하는 이들의 과제임을 이러한 경고와 요구로부터 읽어낼 수 있는 것이며, 모든 텍스트를 자의적으로 해석한다면 학문적인 생산은 물론 일상적인 의사소통까지도 불가능해진다. 에코의 <<장미의 이름>>은 논리적인 사유 태도를 가지고 읽어야 할 텍스트이다. 이렇게 읽는 것만이 <<장미의 이름>>을 신비주의의 주문이 아닌, 합리적인 상식과 그것을 추구하려는 의지만 있으면 누구나 접근할 수 있는 공교적公敎的 텍스트로 자리잡게 하는 방편이다.

제법 배웠다는 사람들이 앞장 서서, 텍스트를 재미삼아 뜯어서 아무 데나 붙여서 제멋대로 읽어대는 일을 대단한 학문적 행위로 간주하는 요즘, 제대로 된 텍스트 읽기가 시작되는 계기가 되었으면 한다.

2004년 11월

강유원 적음

## 목차

### 서술방식

### 프롤로그

### 제1일

#### 1시과

윌리엄 수도사는 흩어진 증거들을 모아들여 가설을 세우고 그 가설로부터 현실적 사태를 입증하는 상식적인 통찰력을 보인다.

#### 3시과

지식의 보고였던 중세의 수도원은 도시의 대학에 의해 위협받고 있었다.

#### 6시과

심정의 예언능력으로써 신비한 지혜를 추구하는 우베르티노와 이성으로써 지식에 접근하는 윌리엄이 심하게 다툰다.

#### 9시과까지

아무리 수도원이 퇴락했다해도 베네딕트 교단의 수도원은 여전히 학자들의 공동체이다.

#### 9시과 이후

웃음을 옹호하는 윌리엄과 그것을 금하는 호르헤가 서로를 심각한 적으로 인식하기 시작한다.

#### 만과

윌리엄과 니콜라는 '거인의 무등을 탄 난쟁이'를 거론하지만, 그 난쟁이는 실상 그들이 아닌 도시의 지식인들이다.

#### 종과

윌리엄과 호르헤는 웃음을 주제로 얼굴을 찌푸리며 논쟁한다. 그들은 서로를 미워하기 시작한다.

### 제2일

#### 조과

서책을 만드는 도구인 양피지는 아주 흥미있는 것이다. 흔적을 남기기 때문이다.

#### 1시과

윌리엄과 호르헤가 다투던 '웃음'이라는 주제는 아리스토텔레스의 서책에 기원을 두고 있음이 밝혀진다.

#### 3시과

중세 수도원이 처한 심각한 상황이 좀 더 상세히 드러나고 '웃음'을 두고 독단론자 호르헤와 이성주의자 윌리엄은 한 치의 양보도 없는 논쟁을 펼친다.

#### 6시과

윌리엄은 서책에 관련된 비밀의 원천이 '아프리카의 끝'에 숨겨져 있다는 실마리를 얻게 된다.

#### 9시과

중세 수도원의 역사가 간략하게 설명되고 민중경건운동, 즉 이단 종파의 원인이 드러난다.

#### 만과 이후

장서관은 미궁이며, 미궁이 가진 종교적 의미가 설명된다.

종과

윌리엄은 '아프리카의 끝'으로 들어가는 열쇠가 될만한 부호를 해독했다.

한밤중

장서관에 들어선 윌리엄과 아드소는 여기저기를 돌아본다. 12라는 숫자에 포함된 복잡한 의미가 밝혀지기도 한다.

### 제3일

3시과

베네딕트 교단은 물론 수도원과 서책의 관계가 비교적 소상히 알려진다. 서책의 본성과 그것을 대하는 태도가 드러나는 곳도 여기다.

6시과

민중경건운동에 가담했던 살바토레의 삶을 통해 그것의 실상이 해명된다.

9시과

민중경건운동으로 어지러워진 세상을 구할 윌리엄의 비책이 제시된다. 그는 "새로운 인간의 신학"을 설파한다.

만과

윌리엄은 장서관 서실 배치도를 이용해서 미궁의 지도를 그리려 한다. 이 방법 역시 상식인의 것이다.

종과 이후 그리고 한밤중

아드소는 우베르티노와 사랑에 관해 이야기한다. 그들은 뜨겁다. 중세의 알레고리에 관한 간략한 이해도 시도된다.

### 제4일

찬과

윌리엄은 독극물에 중독된 시체를 검시하면서 자신의 추론방식을 다시 한번 전개한다.

1시과

중세 수도원의 경제적 토대가 설명된다. 알고보니 성聖과 속俗은 몹시 엉켜있었다.

3시과

아둔하던 아드소가 서책과 장서관에 관한 놀라운 통찰을 보인다. 놀랍다.

만과

윌리엄은 지금까지 자신이 사용한 추론법을 총정리한다.

종과

윌리엄의 이성주의와 대척점에 서있는 신비주의가 간단히 설명된다. 그것의 징후 중의 하나는 온갖 방언을 뒤섞어서 말을 하는 것이다.

종과 이후

다시 한번 윌리엄과 아드소는 장서관을 탐색한다. 이제 장서관은 세상의 축소판임이 확실해졌다.

### 제5일

1시과

교황파는 청빈을 부인하고 황제파는 청빈을 옹호하나 두 파 모두 정치적 이데올로기를 펴고 있을 뿐이다.

3시과

윌리엄은 프란체스코 회의 주장을 설득력있게 전개하지만 귀기울이는 이는 없다.

6시과

세베리노가 죽고 '이상한 서책'이 사라졌다.

9시과

이단 심판관 베르나르 기의 억지와 레미지오의 발악 등이 서로 엉켜 모두가 심란해진다.

만과

지식, 권력, 부, 이 모든 것이 탐욕의 대상이다. 여기서 벗어난 이는 아무도 없는 듯하다.

종과

호르헤가 최후의 경고를 보낸다. 이는 극적인 대결이 임박했음을 알리는 신호이기도 하다.

제6일

윌리엄과 아드소는 '아프리카의 끝'에 들어선다. 그것을 가능하게 했던 것은 윌리엄의 탐욕과 아드소가 우연히 했던 말이었다.

제7일

결국 웃음에 관한 서책이 문제였던 것이다. 진리를 비웃어야만 진정한 진리에 이른다는 윌리엄과 진리아닌 것들을 없애야만 진리를 지킬 수 있다는 호르헤, 그들의 마지막 대결이 세계의 끝을 불러온다.

## 서술방식

이것은 <<장미의 이름>> 이라는 텍스트를 읽기 위한 시도로서 쓰여진 텍스트이다.

1. 이 텍스트는 그것 자체로 완결된 하나의 텍스트이므로 <<장미의 이름>>과 무관할 수도 있다.

2. 이 텍스트는 <<장미의 이름>> 이라는 텍스트에 관한 텍스트, 즉 이차적 텍스트이므로, <<장미의 이름>>이 없다면 아무런 의미를 가질 수 없다.

3. 이 텍스트는 이 것에 앞서 나온 텍스트들을 읽기 위한 시도이므로, 이 텍스트에 담긴 이야기는 전혀 새로운 것이 아니며, 앞서 나온 텍스트들에 흠어져 있는 것들을 모아놓은 것이다.

## 프롤로그

여기서 시도하는 것은 '텍스트 읽기'이다. '텍스트 읽기'라는 말은 두 가지를 요구한다. 하나는 텍스트가 무엇인가 하는 텍스트의 정의를 규정하는 것이요, 다른 하나는 '읽기'의 방법이 무엇인가 하는 것이다. 이 두 가지를 밝히는 것이 이 텍스트 전체의 목적이므로, 이에 대한 답은 이 텍스트를 다 읽은 다음에야 얻어질 수 있을 것이나 논의를 시작하기 위해서는 최소한의 규정이 필요할 것이다.

'텍스트'를 가장 일반적으로 규정하자면 그것은 '의미를 담고 있는 어떤 것'이다. 그것은 인간이 의사소통을 하기 위해 사용하는 언어(말과 글)로 이루어진 것뿐만 아니라 그림으로 그려진 것 등도 포함한다. 아무리 무심코 말을 하고 뭔가를 그렸다 해도 그것이 사람집단에서 말해지고 그려진 것이라면 의미를 담고 있으며, 다른 사람에게 그 의미를 전달하고자 하는 것이라 간주할 수 있다.

이러한 설명이 일반적인 것이라면 그것을 이른바 학적으로 규정할 때는 다음과 같이 말할 수도 있다: "기호들이 어떤 코드들에 입각해서 통일성을 이룬 기호학적 체계." 꽤나 어려워 보이는 단어들로 이루어진 이 정의를 상세히 설명하면서 '텍스트'의 개념에 대한 이해를 명료하게 하고, 동시에 텍스트를 구성하고 있는 요소들을 밝힌 뒤 텍스트 이해의 일반적인 방법까지도 생각해 보기로 하자.

위의 정의에는 '기호'라는 말이 등장한다. 기호sign는 거칠게 말하면 신호다. 세상의 모든 것이 기호이다. 책 그 자체, 책을 구성하는 글자나 그림, 인간의 표정, 표지 등이 모두 기호이다. <<장미의 이름>>이라는 텍스트는 기호들로 구성되어 있다. 이 기호들은 책표지, 책에 쓰인 글자, 여러 가지 문장 부호, 그림 등이다. 이것들이 서로 결합하여 일정한 체계를 이루어 <<장미의 이름>>이라는 텍스트를 구성하는 것이다. 기호는 물질의 최소 단위와도 같은 것이며, 이 단위들이 다양한 방식으로 결합함으로써 서로 구별되는 다양한 물질이 생겨나듯이 텍스트가 이루어진다. 기호들 중에서도 가장 까다롭고 해석하기 어려운 기호는 기호 그 자체를 통해서는 대상과 그 기호의 관계를 알아낼 수 없는 기호인 표음문자이다.

기호는 다시 기표signifier 와 기의signified로 나누어진다. 기표와 기의가 합해져서 기호를 이루는 것이다. 이 두 말은 스위스의 언어학자 소쉬르Saussure가 창안해낸 용어이다. 기표는 '의미를 담고 있는 그 무엇'이며, 기의는 기표 안에 담겨 들어간 의미이다. 예를 들어 A라는 사람이 B라는 사람에게 주먹을 불끈 쥐어 보였다고 해보자. 그러한 행위를 할 때 A의 마음 속에는 분명 '주먹을 불끈 쥐는 것'이라는 행위로서 뜻하는 바가 있었을 것인데, 그것이 바로 기의, 즉 의미되는 것이다. 그는 그 기의를 주먹이라는 기표, 즉 도구 안에 담는다. 이렇게 기표와 기의가 결합되어 '주먹 불끈 쥐기'라는 기호가 생겨나는데, 이러한 결합을 의미화라고 한다. A의 주먹 불끈 쥐기라는 행동은 혼자서 할 수도 있지만, 위의 상황에서 그는 B를 향해서 그 행동을 하였다. 자신이 의미하는 바인 기의를 주먹이라는 기표에 담아 어떤 기호를 만들어 B에게 보낸 것이다.

B는 이 기호를 어떻게 이해해야 할까? 당연히 A의 기의를 파악해야 하며, 이것이 바로 해석이다. 이 상황에서 A가 기호를 생산했다면 B는 기호를 해석한다. 이러한 기호의 생산과 해석은 아주 정확하게 이루어질 수도 있고 전혀 엉뚱한 사태로 전개될 수도 있다.

가능한 몇 가지 경우를 생각해보자. 먼저 A의 입장. A가 기호를 만들 때 의도한 바는 '너 혼난다'였고, 그것을 주먹에 담았다. 여기서 A가 주먹 불끈 쥐기를 선택한 것은 그것이 '혼난다'는 의미를 담기에 적절한 기표라는 것을 학습했기 때문일 것이다.

다음으로 B의 입장. B가 A의 기호를 보았을 때 그가 그 기호에서 '너 혼난다'라는 기표를 알아냈으면,

두 사람 사이의 커뮤니케이션은 성공했다고 할 수 있으나, 이것이 언제나 성공한다는 보장은 없다. 가령 A는 앞에 설명한 것과 같은 방식으로 기호를 만들었는데 B가 어린아이여서 그러한 기호를 처음 보았다면, A의 기의를 알아차리지 못할 수도 있는 것이다.

여기서 알아낼 수 있는 것은 기호의 생산이나 해석은 기호 그 자체만 가지고서는 불가능하고 반드시 여러 가지 사회적 학습의 성과들이 은연중에 결합되어야 한다는 점이다. 그런 점에서 기호를 제대로 만들어내고 해석하는 일은 정확한 기의를 확실한 기표에 담는 일 뿐만 아니라 커뮤니케이션 당사자들의 학습배경과 수준에도 달린 일이기도 한 것이다.

이러한 학습배경과 수준에는 문화적 관습의 차이도 포함된다. 가령 한국에서는 어른이 어린아이를 귀엽다고 쓰다듬는 일이 쉽게 용인되지만, 이것이 세계 어느 나라에서나 통용되지는 않으며, 사내들끼리 어깨를 툭 치거나 몸의 일부를 건드리는 것이 '친밀함'이라는 기의를 나타내는 행위일 수 있으나, 어떤 문화권에서는 그것이 일종의 동성애적인 신호로 받아들여지기도 하는 것이다.

기호의 생산과 해석에 관한 다른 예를 들어 보기로 하자. A가 B에게 '잘했어'라고 말했다 치자. 이 말은 여러 가지 방식으로 말해질 수 있다. 이 말을 할 때에 A는 얼굴표정을 다양하게 지을 수도 있으며, 어조도 여러 가지로 바꿀 수 있다. 그러한 표정과 어조에 따라 '잘했어'라는 말이 경멸의 뜻으로 이해될 수도 있고 참된 칭찬으로 받아들여질 수도 있다. 다른 사람과 커뮤니케이션을 할 때 어떤 이가 의미하는 바를 제대로 이해하기 위해서는 그 의미가 담기는 기표뿐만 아니라 부수적인 정보를 최대한 많이 받아들이는 것이 좋다. 똑같은 내용이라도 글로써 하는 것은 전달되는 정보의 양이 훨씬 적으므로 그릇된 해석, 즉 오해의 소지가 훨씬 많은 것도 이 때문이다.

바로 앞에서 예로 든 '잘했어'의 경우, 그 말을 글로 써서 보냈을 때 받은 사람은 굉장히 여러 가지 고민을 할 것이나, 면전에서 직접 말로 했다면 그 고민은 줄어들 것이다. 면전이라해서 전혀 고민이 없는 것은 아니다. 제대로 된 해석을 위해서 해석자는 발화자의 평소 말투나 지적 배경들을 알아야 할 경우도 있을 것이다. 만약 발화자가 사회적인 맥락이나 학습에 의존하지 않고 자신만이 아는 기호를 개발해서 쓴다면 해석은 불가능해질 것이며, 기존의 기호를 사용하되 그 안에 일반적으로 통용되는 기의와는 전혀 다른 뜻을 담는 경우에도 해석은 상당히 어려워질 것이다.

가능한 많은 정보를 끌어 모으고, 기표와 기의에 관한 정확한 이해가 있다고해서 해석이 잘 이루어진다고 하기는 어렵다. 그렇게 끌어 모아진 정보 중에는 분명 기호의 해석을 방해하는 '잡음noise'이 들어있을 것이기 때문이며, 어떤 경우에는 잡음을 구별해내는 일 자체가 해석 작업 이전에 선행되어야 할 중요한 일이 될 수도 있을 것이다. 기호의 해석에 있어서 고려해야 하는 이러한 여러 가지 사항들은 '통일성을 이룬 기호학적 체계'인 텍스트에도 마찬가지로 적용될 수 있다.

텍스트를 이루고 있는 기본 요소인 기호에 대한 일반적인 내용에 이어 텍스트의 정의에 포함된 다음 내용으로 넘어가기로 하자. '어떤 코드들에 입각해서 통일성을 이룬 기호학적 체계'라는 규정을 한마디로 다시 쓰면 '기호들의 통일적 질서'이다. 여기서 '질서'라는 것에 주목해야 한다. 기호들이 여기저기에 아무런 배치나 의도 없이, 말 그대로 무질서하게 흩어져 있으면 그것은 단순한 기호 덩어리일 뿐 텍스트는 아니다. 텍스트는 기호들이 일정한 질서에 따라 배치되어야 하는 것이다. 여기서 누가 그 질서의 원리를 만들고, 누가 그것에 따라 배치하는지를 묻지 않을 수 없다. 기호들이 생명을 가지고 있어서 스스로 움직여 어떤 배치를 이루었다고는 도저히 생각할 수 없을 것이기 때문이다. 그 기호에 질서를 부여하고 배치하는 이는 인간, 즉 저자author, 기호를 이용하여 텍스트를 생산하는 자이다.

텍스트의 저자에 관련해서는 여러 논의가 있을 수 있다. 어떤 종교의 신자들은 자신들의 경전이 인간에 의해 쓰여진 것이 아니라, 인간의 손을 빌린 신에 의해 쓰여졌다고 주장한다. 즉 경전 텍스트의 저자는 신이라는 것이다. 이러한 주장에 입각하면 그 텍스트는 일점 일획도 인간에 의해서는 수정될 수 없는 신성한 것이 된다. 깊은 신앙심의 태도를 이해 못할 바는 아니나, 이런 방식으로 텍스트에 접근해서는 안된다.

텍스트에는 반드시 저자가 있다. 누구인지 분명히 밝혀져 있지 않다 해도 저자는 반드시 있다. 그 저자는 자신의 고유한 질서를 가지고 기호를 배치한다. 자신이 뜻한 바, 즉 기의를 표현하기 위해 기표에 그것을 담아, 기호를 만들고, 그 기호들을 배치함으로써 텍스트를 만들어낸다. 이때 기호는 저자의 의도, 또는 내면에 있는 목적을 현실화, 표상화하기 위한 도구이고, 이렇게 목적과 도구가 질서 속에서 결합된 결과물이 텍스트이다. 텍스트 안에는 저자의 의도(또는 목적)라는 정신적(주관적)요소와 그것을 표현하는 기호라는(넓은 의미에서의)물질적(또는 객관적)수단이 모여 있다. 이렇게 보면 텍스트는 정신과 물질의 결합 또는 주관과 객관의 결합으로 간주될 수 있을 것이다.

'모여 있다'는 것은 무엇인가? 어떤 텍스트에서는 기호들이 단순히 모여 있을 수 있다. 다른 텍스트에서는 기호들이 일정한 질서원칙에 따라 통일된 형식 속에 모여 있을 수도 있다. 전자는 느슨한 텍스트라 할 수 있으며, 후자의 것을 통일적 텍스트라 할 수 있다. 어떤 경우에든지 텍스트에는 저자가 있으므로 그러한 '모으기'에도 저자의 의도가 개입되었다는 것을 전제한다면, 저자가 일부러 느슨한 텍스트를 만들었을 수도 있고, 촘촘한 통일적 구조를 부여했을 수도 있으며, 저자의 역량이 모자라서 어쩔 수 없이 느슨한 텍스트를 만들어 내놓았을 수도 있다. 이처럼 텍스트를 이해하기 위해 반드시 저자를 전제하고, 더 나아가 저자의 의도(내면의 목적)까지 고려해야 한다면, 텍스트 이해(또는 해석)는 더욱 더 복잡하고 어려운 지경에까지 이르는 셈이다.

'텍스트란 무엇인가', 즉 텍스트의 정의(또는 개념)를 규정하는 과정에서 텍스트 이해의 기본적인 고려사항이 저절로 이끌어져 나옴을 알 수 있었다. 다시 말해서 개념규정과정은 이해의 과정과 일치하는 것이다.

이제 텍스트 이해에 관련된 또 다른 차원을 한번 생각해보자. 분명히 텍스트에는 저자가 있으므로 텍스트를 잘 읽으려면, 원칙적으로 저자의 의도나 목적을 정확하게 파악하고, 그가 사용한 질서의 원리를 알며, 그의 기호 사용법을 익히는 것이 중요할 것이나 세상의 모든 텍스트를 이렇게 읽을 수 있는 것은 아니다. 여기에 한 가지 더 개입되는 것은 독자의 의도 또는 독자가 텍스트를 대하는 태도이다. 독자의 이러한 의도나 태도는 텍스트 저자의 그것과 대체로 일치할 수도 있고 그렇지 않을 수도 있다. 물론 그 둘이 완전히 합치되는 것은 불가능하다. 독자가 아무리 저자의 의도에 가까이 다가가려해도 합치되는 것이 불가능하다면, 저자가 자신이 만들어놓은 텍스트와는 별개로 텍스트 해석을 위한 일종의 안내 텍스트를 내놓았다 해도 그것 역시 또 하나의 텍스트여서 또 다른 해석의 가능성이 추가될 뿐이라면, 텍스트를 해석하여 완전히 정해진 어떤 것을 내놓는 것은 불가능할 것이며, 이로써 세상의 텍스트나 무한한 해석 가능성을 가지고 있다고 해야 할 것이다.

이 문제에 관련된 사례를 하나 들어보기로 하자. 아르헨티나의 소설가 호르헤 루이스 보르헤스 Jorge Luis Borges는 한 명의 독자로서 단테 Dante의 <<신곡>>을 분석하면서 다음과 같이 말한다: "우리는 단테가 칸 그란데 델라 스칼라 Can Grande della Scala 에게 보낸 편지에서 단테의 증언을 읽을 수 있습니다. 이 편지는 위작이라고 여겨지고 있지만, 어쨌거나 단테보다 훨씬 이후에 쓰여 지지는 않았습니다. 그 편지를 누가 썼든지간에, 그것은 당대의 산물로 여겨질 수밖에 없습니다. 그 편지 안에서 작가는 <<신곡>>이 네 가지 방법으로 읽혀질 수 있다고 밝히고 있습니다. 즉 글자 그대로 읽기, 도덕적 독서, 유추적 독서, 비유적 독서입니다."

단테의 이 편지가 작가 자신의 것이라 간주한다면 작가 단테는 독자들에게 자신의 텍스트인 <<신곡>>을 읽는 방법이라는 또 다른 텍스트를 제공하고 있지만, 그 방법에도 <<신곡>>을 읽는 방법이 네 가지나 포함되어 있다. 작가가 이렇게 많은 -- 하나의 텍스트를 읽는 방법이 네 가지라면 참으로 많은 것이다 -- 방법을 제시하고 있다면 독자는 이 방법으로써 혼동을 견어내지 못하고 오히려 더욱 더 미궁 속에 빠지게 된다. 작가가 제시한 독서법 각각이 어떤 특징을 가지고 있는지 살펴내는 일은 차치하고라도 그 독법의 개수가 벌써 독자를 좌절시키는 기미를 가진 것이다.

독자는, 텍스트의 본래의 모습이 있다고 할 때, 영원히 그것에 이를 수 없는가? 아니 그보다 더 근본적으로 텍스트란 것이 어떤 본래의 모습을 가지고 있거나 한가? 그것이 없다면, 텍스트는 그저 기호들이 무규칙으로 나열된 것에 지나지 않는가? 이러한 물음들이 계속될 때 우리는 텍스트에 관한 근본적인 문제들로 되돌아왔음을 느낄 수 있다. 이 때 독자는 다시 묻게 된다. '텍스트는 무엇인가' 라고.

지금까지 언급된, 텍스트에 관한 일반적인 문제들은 앞으로의 논의 속에서 다시금 상세하게 해명되어야 할 것이지만, 현재로서는 그 전망이 밝다고만 할 수는 없다. 이러한 어두움은 지금부터 읽고자하는 <<장미의 이름>>이라는 텍스트에 대해서도 마찬가지일 것이며, 이제 둘 중의 하나를 선택하는 일만이 남아있다. 그 하나는 이러한 전망을 전제하고도 지극히 상식적인 출발점에 서서 힘닿는 데까지 텍스트를 읽어 나가는 것이고, 다른 하나는 그냥 모든 가능성을 포기하고 <<장미의 이름>>을 무질서한 해독 불가능의 기호 덩어리로 간주하여 배제시키는 것이다. 후자를 선택한 독자는 더 이상 이 텍스트를 읽어 나갈 이유가 없겠다.

상식적인 관점에서 <<장미의 이름>>을 읽어 나가기로 했다면 작가에 대한 논의부터 시작하는 것이 순서일 것이다. 작가인 움베르토 에코는 기호학자이며, 철학자, 역사학자, 미학자로 평가받고 있는 이탈리아 볼로냐 대학의 교수이다. 그는 <<장미의 이름>> 말고도 소설을 여러 권 썼으며, 소설이나 본격적인 연구서 외에 '잡문'이라 할만한 글도 많이 썼다. 국내에는 이 잡문들이 많이 번역되어 나왔는데, 그 글들은 그가 엄숙한 학자라기보다는 상당히 재치 있는 비평가라는 인상을 안겨준다. 이는 그가 소설에서도 이를 테면 얼마든지 농성을 떨 수 있다는 것을 암시하는 것이기도 하다. 토마스 아퀴나스를 전공하여, 중세의 미학에 관한 연구를 출발점으로 본격적인 학문세계에 들어섰다는 것을 고려하면 그는 기본적으로 중세학자다. 그가 중세를 배경으로 한 소설을 썼다는 것은 지극히 당연한 일일 수 있다. 실제로 에코는 <<나는 장미의 이름을 이렇게 썼다>>라는 자신이 직접 쓴 창작노트 -- 이 노트는 <<장미의 이름>>을 이해하는데 아주 중요한 역할을 하므로 반드시 읽어 봐야 할 참고서이다 -- 에서 중세학자로서 자신이 소설을 쓴다면 "당연히, 중세"라고 밝히고 있기도 하다. 그의 말대로 "중세 문제라면 준비운동은 충분하게 되어 있었던 셈이다."

중세학자 에코는 중세를 무대로 소설을 썼다. 그러면 그 시대는 언제인가? <<장미의 이름>>은 1327년 11월 말에 시작된다. "이유는 간단하다. 12월이 되면 체제나의 미켈레는 이비농에 가있어야 하기 때문이다... 그렇다고 해도 11월 초순이나 중순은 좀 이르다. 게다가 나는 수도원의 불목하니들로 하여금 돼지를 잡게 해야 했다. 왜? 이유는 간단하다. 그래야 피 항아리에 시체를 거꾸로 처박을 수 있을 것이기 때문이다. 그렇다면 왜 시체가 피 항아리에 거꾸로 처박히는 일이 일어나야 하는가? 그 이유는, <요한의 묵시록>에 따르면, 두 번째 나팔이 울리면 그런 일이 일어나게 되어 있기 때문이다... 나로서는, <요한의 묵시록>은 기존하는 세계의 일부이기 때문에 바꿀 수 없었기 때문이다. 게다가 수많은 질문을 통해서 나는, 당시의 수도원에서는, 날씨가 추워지지 않으면 돼지를 잡지 않는다는 사실을 알아내었다. 그러나, 그렇다고 하더라도 11월은 너무 이르다. 그래서 나는 수도원을 산중에다 배치했다. 처음부터 눈 이야기가 나오는 까닭도 거기에 있다. 이런 고충이 없었더라면 내 이야기의 무대는 폼포사나 롱케스 같은 평야지대가 되었을 것이다."

이것은 '1327년'보다는 '11월 말'에 사건이 시작되는 것에 대한 것이다. 역사소설은 에코 자신이

지적하고 있듯이 "기존하는 세계의 일부"라는 사실 위에 허구를 섞어서 만들어진 다. 시점이나 공간의 설정이 최대한 사실에 가까워야 개연성, 즉 그럴싸한 분위기가 높아지는 것이다. 11월 말은 그렇다 해도, 1327년은 어떤 해인가? 이것을 이해하기 위해서는 당시의 역사를 더듬어 볼 필요가 있다.

1309년 교황 클레멘스 5세는 교황청을 아비뇽으로 옮겼다. 당시 아비뇽은 나폴리 왕국에 속해 있었지만, 교황청은 이때부터 프랑스의 세력권 내에 놓이게 되었다. 로마 사람들은 교황청이 아비뇽에 있었던 기간을 두고 '바빌론의 유수幽囚'라고 일컬었다. 교황청이 이렇게 옮겨가게 된 데에는 프랑스 국왕의 위협이 결정적이었다. 11세기의 그레고리우스 개혁 이래로 로마교회는 교회의 보편적인 지배권을, 그리고 그것에 기초하여 교황에 의한 신정정치를 내세웠다. 신정정치에 대한 이와 같은 주장은 '두개의 칼deux glaives'이라는 이론으로 표현되었는데, 이에 따르면 오직 교황만이 황제를 임명할 수 있다는 것이었다. 세속의 국왕들은 이에 대해 끊임없이 도전했다. 1294년에 교황이 된 켈레스티누스 5세는 프랑스의 입김에 좌우되던 추기경에 의해 퇴위되고 그 뒤를 이어 추기경 카에타니가 보니파키우스 8세로 취임했다. 그는 교황권 강화를 위해 힘썼으나 프랑스의 필리프 4세와의 분쟁에 휘말렸다. 그 뒤를 이은 클레멘스 5세는 자연스럽게 아비뇽에 교황청을 자리 잡은 것이다. 교황이 프랑스왕의 세력권 아래에 들어가 있는 동안 바이에른 공 루트비히 4세는 독일의 왕이자 신성로마제국의 황제가 되었으며 곧이어 그는 오스트리아의 프리드리히와 제휴를 맺어 독일의 왕위를 공유하게 된다. 이들은 조만간 프랑스의 왕-교황과 대립하게 된다.

가톨릭 교회는 로마제국 말기의 혼란을 수습하고 세속의 사람들에게 꿈과 희망을 주는 체계를 확립함으로써 명실상부하게 지상과 천국 모두의 지배자로서 오랫동안 군림해왔으나 12-13세기의 전성기가 지나감에 따라 세속화하고 타락했고, 이로써 교회가 원래 가졌던 종교적 열정과 청신한 기풍은 점점 쇠퇴해갔다. 하나의 권력체로서 비대해진 이상 교회 역시 그 본래의 이상에 투철하기 보다는 현세적 이익과 세속적 권력 확장에 관심을 가지는 것은 너무도 당연한 일. 14세기 이래로 교회는 스스로를 개혁할 의지를 잃은 것은 물론 교회 밖의 새로운 신앙운동에 대해서도 의심스러운 눈으로 보았다. 이 시대의 교회는 자신을 일신할 수 있었던 정신적 유연성과 개혁의지를 더 이상 가지지 못했던 것이다.

1300년대 초부터 세속에서 뿐만 아니라 교회에서도 수많은 개혁운동이 일어나고 있었다. 교도의 지적 수준을 가진 신비주의가 발달했으며, 자유정신 형제단의 수가 증가하기도 하였다. 12세기 후반에 사도적 청빈 사상을 주창하면서 등장했던 발도파는 암암리에 세력을 확장해갔는데, 특히 롬바르디아, 알프스, 중부 유럽 동쪽의 새로운 개척지에서 강세를 보였다. 다른 한편으로 교황에 대한 숭배보다는 국가에 대한 숭배 풍조가 증가했고, 가시적이고 외적인 것을 중시하는 종교적 행위들이 만연했다. 이러한 청빈운동과 국가에 대한 숭배라고 하는 서로 모순적인 것이 동시에 등장한 것은 그만큼 현실의 삶이 고통스러웠기 때문이라고 할 수 있다. 11세기 말 이래로 다시 기근이 되돌아왔고, 전염병과 질병이 창궐했다. '중세의 가을'을 확실하게 강타했던 1347년의 페스트가 그리 멀지 않은 시기였던 것이다.

세속적인 것과 성스러운 것이 구별없이 엉켜든 사태가 어땠는지는 1323년의 사건이 대표적으로 보여준다. 프랑스의 아비뇽에서 교황에 오른 요한 22세는 일찍이 프랑스 왕 필립을 도와 거짓 모함으로 성당기사단을 박해한 바 있다. 그는 성당기사단을 파렴치한 범죄조직으로 매도하고 타락한 성직자들과 손을 잡아 재물을 가로챘던 것이다. 천재적인 재정 전략을 발휘하여 세속 군주들의 권력을 대체하고, 재정적 힘으로 세상에서의 권위를 내세우던 교황의 입장에서는 청빈사상을 내세우는 교파가 무척이나 곁길러웠을 것이다.

이런 와중에 프란체스코 참사회가 페루지아에서 소집되었고, 총회장이었던 체제나의 미켈레는 그리스도의 가난에 대한 입장을 정리하여 선언한다. 그 입장은 '사용권, 이용권usus facti'라는 말로 집약된다. 이것은 문자 그대로는 소유가 아닌 사실상의 사용이다. 다시 말해서 예수 그리스도는 어떤 물건을 소유했던

것이 아니라, 일시적으로 사용한 것에 불과하다는 것이며, 예수 그리스도를 본받아야 할 수도사들은 재물을 소유해서는 안 되는 것이다. 교황은 재물을 소유해야 할 뿐만 아니라 교회의 우두머리로서 황제를 임명하는 권한까지 가져야 한다고 주장했던 교황 요한 22세가 이를 못마땅해 했던 건 당연한 일이었다. 그리하여 그는 1323년 '일부 신학자들의 주장에 대하여Cum inter nonnullos' 라는 회칙을 발표하며 프란체스코 회의 선언을 묵살해 버린다.

교황이 발표하는 회칙은 본문의 처음 두세 단어로써 제목을 삼는데 '몇몇 학자들이... 하기 때문에' 라고 번역되는 이 회칙은 그리스도의 청빈을 지지함으로써 교황권에 정면 도전하는 프란체스코 수도회의 몇몇 신학자들을 이단으로 몰아붙이고 있다. 이미 요한 22세에 의해 파문을 당하고 그에 대응하여 교황을 배교자로 비방했던 신성로마제국 황제 루트비히와 이단으로 몰리고 있던 프란체스코 수도회가 손을 잡게 된 것은 자연스러운 결말이었고, 이들은 교황파에 대립하는 황제파를 형성하게 된다.

여기에 의아한 점이 하나있다. 그리스도의 청빈을 강조하는 수도사들이 왜 황제와 손을 잡은 걸까? 황제가 청빈을 서약하기라도 한 걸까? 그렇지 않다. 이미 가톨릭 교회는 사분오열되었고, 교회와 세속은 서로 구별될 수 없을 정도로 뒤엉켜 있다. 그들은 모두 하나의 권력체로서 자리 잡고 있었으며, 권력체의 유일한 목표인 패권 장악에 나선 것이다. 상황이 이러하다면 프란체스코 수도회가 청빈을 주장했다고는 하나, 그것 역시 권력체의 행위를 정당화하기 위한 이데올로기에 불과했다고 말할 수도 있다. 이는 프란체스코 수도회 내부에서도 청빈을 둘러싸고 내분이 있었음을 통해서 짐작할 수 있다. <<평화 옹호론>>을 저술했던 파도바의 마르실리오Marsilius of Padua는 교회의 정치 참여에 비판적이었으며, 모든 정치권력의 원천은 국민에게 있기 때문에 교회의 권력은 국가의 통일을 보호하는 선에서 제약되어야 한다고 주장함으로써 교황 요한 22세에게 직접 대립했다. 마르실리오의 절친한 친구였던 장탱의 장John of Jandun 역시 파리대학 교수를 지낸 아베로에스 주의 철학자로서 체제나의 미켈레Michael of Cesena, 오캄의 윌리엄William of Occam과 함께 루트비히 4세 황제의 궁중으로 피신하기도 했다. 이들은 신학자이면서도 동시에 세속군주의 통치이념을 만드는 이들이기도 했다.

이들에 비해서 프란체스코 수도회 내부에는 아주 엄격하게 청빈을 실천할 것을 주장하는 집단도 있었다. '엄격주의파'로 불린 이들은 성령의 시대가 도래하기 전에, 가짜 그리스도의 출현에 의한 묵시록적 시대가 선행하고, 그 전에 맨발의 명상가들이 나타난다는, 이른바 칼리브리아의 요아킴Joachim of Calabria의 천년왕국설을 받아들이며, 스스로를 그 맨발의 명상가들이라 믿는다. 1318년에는 4명의 엄격주의파 수도사들이 화형을 당하는 등 박해를 받기도 했으며, 페루지아 총회에서는 카잘레의 우베르티노Ubertino of Casale와 안젤로 클라레노Angelus Clarenus가 교단의 선언에 불복하기도 했다.

<<장미의 이름>>은 정치적,교회적 사정이 이러했던 1327년 말을 배경으로 쓰여진다. 이 소설은 형식상 '마비용 수도사의 편집본을 바탕으로 뱅자맹 발레Benjamin Vallet라는 프랑스의 수도원장이 불역佛譯한 멜크 수도원 출신의 베네딕트회 수도사 아드송의 수기'를 옮겨놓은 것이다. 서문의 화자話者が 이 수기를 손에 넣은 것은 1968년 8월 16일이다. 화자인 '나'는 이 수기를 단숨에 번역해버렸으나, 원본은 잃어버리고 만다. 그뒤 이런저런 서지사항들을 들춰보면서 '나'는 "정말 내가 그 책을 번역했던 것인지, 아니면 꿈을 꾸었던 것인지 의심스러워지기 시작"했고, 급기야는 "이 세상에는 씌어진 적이 없는 책에 관한 환상도 존재한다"는 말까지 떠올리기에 이른다. 그러던중 1970년 부에노스 아이레스의 고서점 서가에서 발견한 책으로 인해 "수도원장 발레는 어디까지나 실존인물이며, 마찬가지로 멜크의 아드소도 틀림없이 실재한 인물"이라는 확신을 갖기에 이른다. 이러한 확신에 근거하여 '나'는 아드소의 수기를 펴내기로 결심한다.

아드소의 원문이 어떠했는지는 정확하게 알 수 없으나 그 원고는 14세기 말에 만들어졌다고 할 수

있다. 그의 문체는 당대의 "라틴적 전통과 무관하지 않은, 수세기에 걸친 학문과 문체상의 일대 수사학적 총화"이다. 이것을 17세기에 베네딕트 수도회의 신학자인 장 마비용Jean Mabillon이 편집한다. 마비용은 학문 연구에 매진하던 베네딕트 교단의 수도사답게, 1691년 라트라프 수도원장 드랑세가, 수도사는 연구보다는 하느님 섬기는 일에 힘을 써야 마땅하다고 주장한 데 맞서, 수도사의 학구적 연구를 변호한 유명한 논문인 <수도사의 연구에 관한 논고>를 저술하기도 했다. 뱅자맹 발레는 마비용의 편집본을 신고딕 불어로 번역하였고, 이것을 1842년 빠리의 라 수르스 수도원 출판부가 펴낸 것이다. 마비용이 거의 손을 대지 않았다고 해도 아드소의 원고는 두 번 걸려진 것이다.

이 일을 겪은 1327년 당시 아드소는 18세쯤 되었을 것이며 여든 살쯤 되었을 때 이 일을 회고하면서 글을 썼다. 여기서 생각해볼아야 할 문제는 독자에게 제시되는 '아드소의 수기'가 18세 소년의 눈에 보인대로인가, 아니면 동일인물이라 해도 여든 살 노인의 반성이 개입된 것인가이다. 이에 대해 에코는 다음과 같이 말한다: "아드소는 나에게 대단히 중요했다. 처음부터 나는 한 사춘기 소년의 입을 통해 이야기(그 미스터리, 정치적, 신학적 사건, 심지어는 이러한 사건이 지니는 이중적 의미까지)를 하게하고 싶었다. 이때 내가 말하는 사춘기 소년은 문제의 사건을 경험하고 이것을 사진처럼 그려낼 수는 있되, 그 사건의 진정한 의미는 이해하지 못해야한다."

아드소는 에코의 의도대로 말하고 있는가? 아드소의 말을 한번 들어보자: "나도 경험했던 그 일의 전모를 소상하게 밝히려면 당시에 내가 이해하고 있던 것들, 후일에는 내가 깨닫게 된 것들, 그리고 뒤에 내가 들은 이야기들(아직 내 기억력이 그 복잡다단했던 사건의 맥락을 제대로 잇낼 수 있을 경우에 한할 터이지만)을 여기에 고스란히 되살려내야 한다." "나는 독자들에게 세련된 구성을 약속하지는 않겠다. 단지 저 놀랍고도 무서운 사건(그렇다)을 여기에 기술할 뿐이다." "나는 보고 들은 바를 한순간, 한순간, 한마디 한마디를 그대로 옮기되 굳이 어떤 구상의 형식을 세우지 않으려 한다. 뒤에 오는 이들에게 표적을 표적으로만 남기는 뜻은 글을 아는 교우로 하여금 이를 흥미롭게 하기 위함이다." 여든 살의 아드소는 분명 에코가 의도하였듯이, 이 이야기를 18살의 아드소의 위치에서 이야기하고 있는 것이다. 에코가 아드소에게 부여한 역할은 이로써 파악된다.

아드소의 이야기를 "음미"하는 것은 "글을 아는 교우", 즉 독자의 몫이다. 아드소의 이야기, 실제로는 <<장미의 이름>>이라는 소설을 어떻게 "음미"할 것인지는 전적으로 독자에게 달려있다. 이는 에코가 이 책을 이른바 '열린 작품opera aperta'으로 창작했음을 보여준다. 열린 작품은 전달하고자하는 메시지가 극도로 불분명하고 독자를 메시지의 창조적 과정에 참여케 하는 작품을 일컫는다. 독자는 <<장미의 이름>>으로부터 그 무엇을 읽어내어도 상관없다. 그 과정이 합리적이려면.

이 소설의 무대인 중세 자체가 '열린 시대'이다. 중세는 정확한 시점이 없고 명확한 종점이 없다. '중세'라는 명칭이 생겨난 것은 르네상스의 인문주의자들에 의해서인데, 그들은 그들의 시대와 고전시대 사이에 놓인 천년을 '중간 시대medium aevum'라 불렀고 그것이 고유명사 '중세'가 되었다. 인문주의자들은 고대의 전범을 높이 평가하면서 중세를 야만의 시대로 규정했는데 특히 페트라르카는 '중간의 시대들'이라는 표현을 사용했다.

멜크 수도원의 젊은 베네딕트 회 수련사였던 아드소는 루드비히 황제의 직신直臣이었던 선친의 손에 이끌려 수도원의 평화로운 독방에서 나온다. 얼마 안 있어 선친의 손에서 풀려난 아드소는 "반은 좀 한유閑遊하고 싶어서, 반은 마땅한 스승 밑에서 새로운 것을 배울 욕심으로 토스카나의 여러 도시를 방랑했다." 그러다가 그는 프란체스코 수도회의 박식한 수도사인, 바스키빌 사람 윌리엄의 수하에 들어가게 된다. 여기서 아드소는 중세 전통의 공부방식을 벗어나 있다. 중세에는 독서와 사색을 중심으로 공부를 했는데, 아드소는

"한유하고 싶어서"라고 말하고 있기 때문이다. 그가 시자로서 시봉하게 되는 윌리엄 수도사는 아주 전형적인 근대적 지식인의 모습을 보여주고 있다. 그는 "참 기독교인이라면 상대가 이교도들이라고 하더라도 배울 것은 배워야 마땅하지 않겠느냐"는 관용의 태도를 취하는가 하면, 채마밭의 채소는 "자세히 관찰"하면서도, 수도원 지하보고에 있는 정보상자를 들여다볼 때는 "심드렁하게 바라보고는 했다." 이는 그가 근대적 자연관찰의 태도를 몸에 붙이고 있었음을 보여준다.

아드소는 이러한 태도를 보고 당황하기도 했을 것이다. "우리 베네딕트 교단에서는 수도사들이 그런 식으로 시간을 낭비하는 것을 용서하지 않았다"고 말할 정도니까. 이에 아랑곳할 윌리엄은 아니다. 오히려 아드소에게 14세기 자연과학의 성취들을 설명해주면서 "하느님의 뜻이 언젠가는 기계과학을 성취시키실 터이므로 기계과학이라고 하는 것은 지극히 온당하고 건강한 마술"이라고 했던 로저 베이컨을 인용하기까지 한다. 로저 베이컨의 이 말은 사람들이 상식적으로 알고 있는 과학과 종교의 관계 --과학과 종교는 대립된다고 하는 -- 를 부인하는 견해이다. 중세 말, 근대 초의 과학자들은 자신들의 탐구가 지상에 하느님의 나라를 이룩하는 도구로써 쓰일 수 있다고 생각했던 것이다.

이제 하나가 남았다. 이드소의 이야기를 번역한 '나'는 어떤 마음가짐으로 이 이야기를 펴내고 있는가? 독일의 문학평론가가 쓴 다음 글을 한번 읽어보자: "내가 알고 있는 것 그리고 잊지 않고 있는 것은 다음과 같은 사실이다. 유대인들은 성이나 궁전을 짓지도 않았고, 탑이나 성당, 왕국을 건축하지도 않았다. 그들이 한 것이라고는 말을 이어나간 것뿐이다. 지구상에서 모세교만큼 말과 문자를 더 높이 숭상하는 종교는 없을 것이다. 튀조프 광장의 회당에서 기대감과 두려움에 휩싸여 토라 두루마리가 보관된 성궤 옆에 서 있었던 게 어느덧 육십년이 넘었다. 그 오랜 세월에도 불구하고 대표기도를 맡은 이가 조심스럽게 그 두루마리를 꺼내서는 모세오경이 적힌 양피지를 회중 앞에서 높이 치켜드는 장면은 지금도 잊을 수가 없다. 경외감에 몸이 얼어붙은 신자들은 그 문자 앞에 머리를 숙였고, 나 역시 감동받은 나머지 숨이 멎었다."

말과 문자를 숭상하는 것은 헤브라이에 기원을 둔 종교들의 특징이다. 기독교 역시 그러하다. 신약성서는 "한 처음, 천지가 창조되기 전부터 말씀이 계셨다. 말씀은 하느님과 함께 계셨고, 하느님과 똑같은 분이셨다." (<요한 복음서> 1장 1절-2절)라고 선포한다. 말씀이 하느님과 똑같은 분이니 말씀을 숭배하지 않을 수 없다. 구약성서의 창세기에는 두 가지 종류의 창조 방식이 등장한다. 하나는 신이 말씀으로써 세계를 창조하는 창세기 1장의 방식이고, 다른 하나는 신이 흙을 빚어 사람을 만드는 창세기 2장의 방식이다. 이들 각각은 종류가 전혀 다르다. 창세기 1장의 방식은 말 그대로 무에서 유를 창조하는 것이다. 이로써 신은 인간의 세계와는 아무런 연속성이 없는 완전히 단절된 절대적인 전지전능한 타자임을 드러내며, 이 방식은 신약성서로 계승되었다. 창세기 2장의 방식은 그리스적인 방식이다. 그리스 사상의 기본은 '무로부터는 아무 것도 나오지 않는다'이다. 재료가 있고 그것을 가지고 뭔가를 만들어 내는 방식밖에 없는 것이다. 여기서는 인간과 신 사이에 연속성이 있으며 이때의 신은 타자가 아니다. 창세기의 이와같은 두가지 창조 방식은 구약성서가 서로 다른 원천에서 유입된 이야기들로써 성립되었다는 증거이기도 하다.

<요한 복음서>에 나오는 말씀은 이법理法을 의미하는 로고스logos이다. 이 이법에는 유형무형의 형상들이 통일되어 있어서 그것 자체로 완결된 진리의 총체이다. 로고스는 세계 안에 내재하여 세계를 지배하는 정신적 법칙일 뿐 아니라 초월적 이념적 세계, 즉 정신적 우주의 총괄 개념인 것이다. 로고스는 '말'을 의미하므로 텍스트이기도 하다. "한 처음 천지가 창조되기 전부터 말씀이 계셨다"를 고쳐 말하면 '세계 이전에 진리를 담은 텍스트가 있었다'가 된다. 세계 이전에 텍스트가 있었건만 지금의 세계에서는 진리가 명명백백하게 드러나지 않는다. "우리는 이 세상의 허물을 통해 그 진리를 편편히 볼 수 있을 뿐이다." 진리를 보려면 사방에 흩어진 진리의 파편들을 ("이 또한 알아보기가 얼마나 어렵더냐?") 모아들이고 해석해야 한다.

진리의 파편을 모아들여 독자에게 내놓는 것이 아드소의 역할이자 '내'가 하는 일이다. '내'가 이 글을 처음 발견한 것은 1968년이였다. 당시 유럽에는 68혁명의 바람이 불어 "작가가 이 세계를 바꿀 목적으로 글을 쓴다면 모름지기 있는 그대로의 현상에만 매달려, 현재에 대한 복무로서만 글을 써야한다는 확신이 지배적이었다." 텍스트는 다른 목적을 위한 수단으로 간주되고 있었던 것이다. 10년 이상의 세월이 흐른 1980년에는 "쓴다는 작업에 대한 순수한 애정만으로도 글을 쓸 수 있게 되었다." 텍스트가 텍스트로서만 받아들여지게 된 것이고, '나'는 "이 원고를 만들면서 적시성이라는 것에 관해서는 별로 고려하지 않"아도 되었던 것이다. 결국 "나는 편안한 마음과 화자가 누리는 기쁨을 고스란히 누리면서 멜크의 수도사 아드소 이야기를 할 수 있게 되었다. 게다가 이 이야기는 우리 시대와 너무도 동떨어져 있고, 우리 시대와 아무 관련이 없"는 "책에 얽힌 이야기"일 뿐이니 더욱 적시성이 적을 수밖에 없다.

과연 그럴까? 이 이야기는 "누항의 일상잡사"로 이루어진 세계와는 무관한, 책에 관한 것일 뿐일까? 만약 그렇다면 서문 마지막의 인용구, "내 이 세상 도처에서 쉴 곳을 찾아보았으되, 마침내 찾아낸, 책이 있는 구석방보다 나은 곳은 없더라"라는 말은 책벌레의 즐거운 속삭임으로만 이해될 것이다. 만약 그렇지 않다면, 즉 책은 진리의 흔적이고, 태초 이후에 흩어진 진리의 파편들을 담고 있는 것이라면, 그 인용구는 전혀 다르게 이해될 수 있을 것이다. '이 세상 도처'는 말 그대로 세상이다. 책이라는 텍스트를 만들어낸 컨텍스트이다. 텍스트 속에 세상이 담긴다면, 텍스트가 온전히 세상을 담을 수 있다면 '책이 있는 구석방'은 아무리 좁다해도 세상과 맞먹는 것이다. 이 소설의 구성요소를 통해 이러한 대조를 본다면 세상 도처의 축소판은 수도원이요 -- 나중에 보겠지만 수도원의 건축이 세상을 상징한다 -- , 수도원의 축소판은 장서관이다. 장서관의 축소판은 책이 있는 구석방이다. 책이 있는 구석방은 책이 있는 공간이므로 컨텍스트이지만 동시에 그 안에 책이 있으므로 텍스트이기도 하다. 결국 이 이야기는 세상과는 무관한, 오로지 책에 얽힌 이야기가 아니라 바로 세상에 관한 이야기가 되는 셈이다.

## 제1일

### 1시과

윌리엄 수도사는 흩어진 증거들을 모아들여 가설을 세우고 그 가설로부터 현실적 사태를 확증하는 상식적인 통찰력을 보인다.

<<장미의 이름>>은 7일 동안 벌어진 사건의 기록이다. 이 텍스트도 7일을 기준으로 서술된다. 여기서 7이라는 숫자를 만난다. 7은 무한할 정도로 많은 해석이 가능한 상징이다. 수도원의 모습에 대한 아드소의 서술부터 보자: "탑의 다섯 면은 밖에서도 보였다. 즉 네 개의 작은 7각 기둥을 사방으로 거느린 큰 8각 기둥의 여덟 모서리 중 네 개가 밖에서는 5각의 건조물로 보였다는 것이다. 따라서 이 장관은, 각각 정신적 의미를 드러내는 신성한 숫자의 놀라운 조화로 이루어져 있다. 8은 4각형이 완성된 숫자이고, 4는 복음서의 수를 나타내는 숫자, 5는 이 세계를 나눈 지대地帶의 수, 7은 성령이 내린 은혜의 수가 아니던가?"

4, 5, 7, 8은 "정신적 의미를 나타내는 신성한 숫자"이며, 특히 "7은 성령이 내린 은혜의 수"라고 하는데, 굳이 이것만이 아니라 모든 숫자는 아주 오랫동안 신비의 상징이 되어 와서, 수비학數秘學/numerology이라는 말이 있을 정도이다. 수비학의 전통에서 가장 두드러지는 사례는 유대교 신비주의인 카발라이다. 카발라는 극도로 복잡한 수의 신비주의에 기초하고 있다. 카발라에서 근원의 수 1은 열 개의 세피로트sefiroth로 나누어지고 이 세피로트들은 비밀스러운 방식으로 결합된다. 이러한 나뉨와 결합이 세피로트 나무를 이룬다. 세피로트 나무는 예코의 또다른 소설인 <<푸코의 진자>>에서 중요한 역할을 하기도 한다. 히브리 문자는 숫자로 환원될 수도 있다.

로마제국이 무너지자 고전 학문을 보존하려 애쓰던 카르타고 출신의 마르티아누스 카펠라Martianus Capella는 문법, 수사학, 논리학(변증술)의 3학trivium과 산수, 기하, 천문, 음악의 4과quadrivium 을 묶어 7자유학artes liberalis 를 정리했다. 여기에도 7이 등장한다.

서양 중세에서는 수비학이 굉장히 발전하여 세상의 모든 사물과 현상을 숫자로 환원시켜 설명하려는 시도가 빈번했다. 중세 초기의 대표적 저작인 아우구스티누스의 <<신국>> 역시 의미있는 수의 결합을 염두에 두고 쓰여졌다. 이 책을 구성하는 22절은 히브리 어의 22개 알파벳과 일치하며, 이 숫자는 십계명의 상징인 10개의 논박과 4복음서에 3을 곱한 12개의 교리로 나뉠 수 있다. 3은 삼위일체와, 12는 12사도와 관계가 있다.

자연과학이 발전한 근대로 들어와서 수 자체에 대한 신뢰는 다른 의미에서 더욱 커졌다고 할 수 있다. 17세기의 갈릴레이는 다음과 같이 말했다: "철학은 이 웅장한 책, 즉 우주에 쓰여진다. 이 책은 우리 시야 앞에 항상 펼쳐진 채 서 있지만, 그 언어를 이해하고 그 언어를 쓴 문자를 해석하는 법을 먼저 배우지 않으면 이해할 수 없다. 그것은 수학의 언어로 쓰여져 있으며, 그 문자는 삼각형, 원 및 그밖의 기하학적 도형이다. 이것들이 없다면 인간의 힘으로는 단 한 단어도 이해할 수 없으며, 이것들이 없다면 우리는 캄캄한 미로 속에서 방황할 것이다." 자연 또는 세상이 위대한 책이라는 것은 프랑스의 신학자이자 시인인 알라누스 데 인슐리스Alanus de Insulis의 "이 세상 만물은 그림과 책처럼 우리에게 거울로 나타난다"는 말에서도 짐작할 수 있다. 갈릴레이 이후의 근대 자연과학에서는 수가 가진 신비주의적 속성이 사라졌지만, 수가 세계의 본질을 드러낸다고 하는 확신은 여전했다.

어느 수에나 놀라운 신비가 숨어 있겠으나 7은 고대 세계에서 가장 우수한 수로서 존경받아왔다. 여러 언어에 걸쳐 발음도 비슷하다. 산스크리트 어로는 '샵탄', 이집트 어로는 '세팩', 라틴 어로는 '셉템', 아랍

어로는 '사분', 히브리 어로는 '세바', 에스파냐 어로는 '시에테'. 서구 문화의 원천 중의 하나인 성경에는 7이나 7의 배수에 관한 표현이 수도 없이 나온다. 다니엘이 던져진 사자굴에는 사자가 일곱 마리 있었으며, 여호수아는 일곱 명의 나팔수에게 여리고 성 주위를 일곱 바퀴 돌게 했다. 성서에서만 그런 것이 아니다. 이슬람 순례자들은 메카의 신전 주위를 일곱 바퀴 돈다. 하다못해 동화책에도 나온다. 백설 공주와 일곱 난쟁이.

보통 사람이 7하면 떠올리는 것은 '일주일'일 것이다. 일주일의 엄밀한 과학적 근거에서 정해진 것이 아니다. 그것은 신화적 기원을 가지고 있다. 많은 종교에서는 칠일째를 안식일로 삼고 있다. 그런가하면 전통적으로 칠년째가 되는 해는 논밭의 경작을 쉬는 해이자, 채무를 탕감하고 노예를 해방시켜주는 '해방의 해'이기도 하다. 중세 기독교에 있어서 7은 아주 중심적인 위치를 차지했다. 기독교 신학자들은 7이 보편성을 상징하는 수라 보았다. <요한의 묵시록>에 나오는 일곱 교회가 전 세계의 교회를 의미하는 것 등이 그것이다.

<<장미의 이름>>은 "책에 얹힌 이야기"다. 책은 유물처럼 세상에 흩어져 있고 그 속에서 진리를 찾는 일에 관한 것이다. 제1일에 진리를 찾는 방법, 텍스트 읽는 법이 소개되는 게 당연할 것이다. 여기서 소개되는 텍스트 읽기의 기본 규칙 설명 사례는 에코의 독창적 창작이 아니라 프랑스 계몽주의 사상가 볼테르Voltaire의 <자디그Zadig> 중에 나오는 소단원 "개와 말Le chien et le cheval"에서 취한 것인데 이것을 '브루넬로 찾기'라 이름붙여 보자.

아드쇼와 윌리엄 수도사는 수도원으로 올라가는 길에서 식료계 수도사 레미지오와 그가 이끄는 무리를 만난다. 그들을 만나자 윌리엄은 레미지오에게, 그가 찾고 있는 말의 행방을 알려주고, 그 말을 들은 레미지오는 놀라움을 감추지 못한다. 그들 사이에 오고 간 대화를 정리하면 다음과 같다.

- 1) 윌리엄: "말은 이 길로 와서 오른쪽 길로 접어 들었소."
- 2) 레미지오: "언제 그 말을 보셨습니까?"
- 3) 윌리엄: "본 것은 아니오, 그렇지 아드쇼?... 하지만 형제들이 찾는 말이 '브루넬로'가 분명하다면, 이 높은 내가 방금 말한 곳에 있을 것이오."
- 4) 레미지오: "말 이름이 '브루넬로'라는 것은 어찌 아셨습니까?"

위의 대화 중 1)에서 나온 '말'과 2)에서 나온 '말'의 차이는 무엇인가? 윌리엄이 언급하고 있는 말은 일반적인 말이지만, 레미지오가 언급하는 말은 '그 말', 즉 특정한 말인 것이다. 윌리엄이 추론에 의해서 가능한 대상을 가리키고 있다면 레미지오는 현실 세계에서 자신이 찾고 있는 말을 가리키고 있다. 윌리엄이 그러한 추론을 할 수 있었던 것은 산길을 올라오면서 발견한 몇가지 추론의 근거, 즉 지표index를 모아 정리했기 때문이다. 윌리엄과 레미지오 둘 다 '말'에 대해서 말하고 있지만 두 사람이 처한 상황은 다르다. 레미지오는 자신이 찾고자 하는 말의 이름은 물론 생김새도 정확하게 알고 있다. 그 말이 지금 어디에 있는지를 모르고 있을 뿐이다. 윌리엄은 그 말의 생김새도 모르고 이름도 모른다. 구체적 증거를 바탕으로 말이라고 하는 동물에 관한 일반적인 개념, 즉 보편관념에 이르러 있을 뿐이다. 그가 지금부터 해결해야 하는 일은 추론 가능한 대상으로부터 현실 세계 속의 말로 접근해 들어가 자신의 추론을 검증하는 것이다. 그가 이 일을 어떻게 해나가는지 살펴보기로 하자.

3)에서 윌리엄은 자신이 '그 말'을 보지 않았음을 자백한다. 1)에서의 자신의 발언이 가능 대상에 관한 것이었으며, 그것이 추론의 산물이었음을 인정하는 것이다. 여기까지의 추론은 말에 대해 윌리엄이 가지고

있는 일반관념과 산길을 올라가면서 수집한 구체적인 증거를 교묘하게 섞음으로써 가능했다. 윌리엄은 그에 이어 과감하게 말의 이름을 '브루넬로'라고 단언함으로써 레미지오의 도움을 받아, 자신의 추론에 의해 도출된 가능 대상을 현실 세계 속의 '말'과 대응시키려 하고 있다. 윌리엄의 이러한 시도는 성공한다. 4)에서 레미지오는 윌리엄의 추론이 들어맞았음을 승인해준다. "말 이름이 '브루넬로'라는건 어찌 아셨습니까?" 라고 묻는 레미지오에게 윌리엄은 자신이 본 적도 없는 말의 생김새를 설명한다. 이것은 구체적인 증거가 없는 상태에서 완전히 추론만으로 내리는 판단이다.

이 과정을 다시 살펴 보기로 하자. 윌리엄은 눈 위에 찍힌 말발굽의 자국을 관찰하는데 "발굽이 작고 둥글며, 보조가 규칙적"임을 보고 이 말이 훈련된 것임을 알아낸다. 이것은 그가 나중에 '명마'의 정의라는 보편관념을 바탕으로 말의 이름이 '브루넬로'라고 단언하는 근거가 된다. 그는 "열 다섯 장썹 되는 높이에서 가지가 군데군데 부러져 있"음을 보고 말의 키도 짐작해낸다. 말이 "꼬리를 치면서 오른쪽으로 꺾어든 지점의 검은 딸기나무 덩굴에는 검은 털오라기가 걸려 있었"음을 보고서는 말의 털이 검은 색임을 알아내었다. 이것들은 모두 구체적인 증거를 보고 내릴 수 있는 판단이지만 그가 브루넬로라는 이름을 알아 맞히는 것과 "머리가 작고 키가 뾰족하고, 눈이 크다"고 한 것은 구체적인 증거에 바탕을 둔 것이 아니다.

윌리엄은 브루넬로를 찾기 위해 레미지오가 나왔음에 주목하였다. 브루넬로가 "수도원의 외양간에서 제일 잘난 놈이 아니었다면, 마부가 나오지 수도원의 중책을 맡고 있는 식료계 수도사가 몸소 찾으러 나오지는 않았을 것"이기 때문이다. 그 상황에서 윌리엄은 레미지오가 찾는 말이 명마임을 확신하고 명마가 가진 일반적인 요소들을 떠올린 것이요, 그것을 바탕으로 말의 생김새를 말할 수 있었던 것이다.

윌리엄이 경험으로써 수집한 증거들에서 이끌어낸 것은 "정신의 언어", 즉 '보편 개념'으로서의 말이었다. 사람들이 '말'이라는 개념들에서 떠올리는 것을 그 역시 가지고 있었다. 그것을 바탕으로 삼아 식료계 수도사가 찾으러 나왔다는 사실에서 명마를 추론해내고, 명마에 관한 일반적인 요소를 덧붙여 머리 속에서 몇가지 가설을 만들어낸다. 그것은 브루넬로 일 수도 있고, 니게르 일 수도 있다. 그는 가설 중의 하나를 언명하는데, 그것이 말을 본 순간 확증된 것이다.

윌리엄은 수도원에 들어서면서 대단한 현자의 통찰을 보이고 '명불허전'이라는 칭송을 듣는다. 윌리엄의 추론이 대단한 것도 사실이기는 하나, 이것이 가능했던 것은 윌리엄과 당시 수도원 사람들 사이에는 사태를 판단하는 태도의 근본적인 차이가 있었기 때문임을 놓쳐서는 안된다. 아드소의 보고에 따르면 윌리엄 수도사는 "보편적인 관념에는 몹시 회의적인 견해를, 개별적인 사물에는 대단한 존중을 피력"하며 이는 그가 "브리튼 사람"이기 때문이라 짐작된다. 브루넬로 찾기에서 윌리엄 수도사가 '말'이라는 보편관념을 그의 추론에 이용한 것은 사실이지만 그가 그것을 이용한 과정에서는 구체적인 증거 수집이 중요한 역할을 하였다. 물론 보편관념이 전제되지 않는다면 아무리 많은 구체적인 증거가 수집되었다해도 그것이 판단의 근거로서 작용할 수는 없다. 흠어진 증거들은 무의미한 것이다. 윌리엄 수도사에게는 양자의 균형이 있었다면 중세에는 일반적으로 경험 증거의 수집이 중요하게 여겨지지 않았다. 오히려 중세는 학자들의 '권위'를 중요하게 간주했다. 윌리엄이 하는 말에 그들의 태도를 알 수 있는 실마리가 있다.

"제 말의 생김새가 어떻게 생겨 먹었건 수도원의 말 주인은 마사馬事의 권위자들이 훌륭한 말의 조건으로 내세운 조항을 모두 자기 말에서 보는 법이다." 수도원의 말 주인은 제 말의 생김새에는 관심을 갖지 않는다. 오로지 문헌에서 강조하는 것만을 본다. 여기서 '권위auctoritas'는 '참고문헌', 즉 '전거典據'를 의미한다. 중세 스콜라 철학에서 논증의 핵심은 사실 증거와의 대조 비교보다는 권위자의 말을 인용하는데 있었다. 예코에 따르면 "중세의 지식인들은 누구나 그리고 언제나 새로 고안하거나 발견할 수 있는 것은 아무 것도 없다는 듯이 행동했으며, 항상 자신의 권위를 이전의 권위에서만 찾으려고 했다... 데카르트 이후의

계몽주의적 근대인들은 이와 정반대로 행동했다. 잘 알다시피 이 시대의 철학자나 과학자들은 뭔가 새로운 내용을 끌어 들였을 경우에도 인정받을 수 있었다... 중세의 학자들은 아윅토리타스만 있으면 원하는 건 무엇이든지 다 만들어낼 수 있다는 사실은 아주 정확하게 꿰뚫어 보고 있었다." 그들은 구체적 사물을 관찰하지 않고 텍스트에서 텍스트로만 움직였던 것이다. 안쓰러운 일이다.

## 3시과

지식의 보고였던 중세의 수도원은 도시의 대학에 의해 위협받고 있었다.

윌리엄 수도사는 자신의 대단한 통찰을 과시하고, 수도원장은 그에게 머리를 조아리며 수도원에서 벌어진 사건의 해결을 부탁한다. 원장에게는 자존심 상하는 일이었을 것이니 그가 수도원에 대한 자량을 늘어놓는 것도 이해하지 못할 바는 아니다.

"아시다시피 우리 장서관은 여느 수도원의 장서관과 같지 않습니다." 원장의 이 말에 따라 대화의 주제는 장서관으로 옮겨간다. 윌리엄은 원장의 자존심을 살려주기라도 하듯 장서관을 칭찬한다: "요즘처럼 매우 슬픈 시대에는 무르바흐 수도원 같은 은혜로운 수도원에도 서기가 하나 없고, 장크트 갈렌 수도원에도 필사에 능한 수도사 하나 없으며, 각지의 도시 대학에서 일하는 사람들이 조합이나 만들고 길드나 조직하는 이런 시대에 오직 귀 수도원만이 나날이 새로워지면서 귀 교단의 영광을 날로 드러내고 있으니 이 아니 고마운 말입니까?"

원장은 이에 아주 적절하게 응답 한다: "공부와 기도라는 두 가지 소명 아래 날로 그 모습을 달리하던 우리 종단은 지금까지 알려진 세계의 빛, 지혜의 보고, 화재와 약탈과 지진의 위협을 받는 고대 학문의 구원이었으며 새로운 저술과 고대 필사본 증보의 용광로였습니다. 익히 아시는 대로 지금 우리는 암흑시대를 살고 있습니다... 도시의 쯤이 우리의 성역에 슬고 있고 하느님 백성은 장사와 전쟁에 침을 흘리고 있습니다. 저 아래, 신성이 머리 둘 곳 없는 속세 사람들은 상스러운 말을 입에 올릴 뿐만 아니라 심지어는 글로 이를 기록하기까지 하니 이 어찌 한심한 일이 아니겠습니까?"

이들의 대화에는 찬탄만이 오고가는 게 아니다. 그들의 찬탄은 수도원의 과거에 대한 것에 지나지 않는 것이요, 당대에 대한 그들의 인식은 '슬픈 시대', '암흑시대'이다. 왜 그들은 자신의 시대를 이렇게 판단하고 있는 걸까? 그들의 대화 속에 실마리가 있다. 윌리엄은 "도시 대학에서 일하는 사람들이 조합이나 만들고 길드나 조직하는"게 슬픔의 원인이라 말하며, "공부와 기도"라는 베네딕트 교단의 소명에 충실하려는 원장은 "장사와 전쟁", '상스런 말과 글'이 암흑의 현상이라 진단한다.

중세의 수도원은 두 사람의 지적처럼 지혜의 보고요, 지식의 용광로였으나 이 시기에는 벌써 그것의 권위가 위협받고 있는 것이다. 윌리엄이 한탄하는 도시 대학은 12세기부터 활발하게 발전하였다. 12세기의 중세에서는 대규모의 토지 개간이 이루어졌는데, 이때 토지 소유자와 노동계약을 맺은 자유인이 형성되었으며, 이들은 중산농민층과 도시민이 되었다. 이러한 분위기 속에서 글을 쓰거나 가르치는 것을 직업으로 삼는 인간, 즉 지식인이 생겨나는데 이들은 전통적인 수도원의 수도사들과는 다른 종류의 사람들이다. 이들은 자신을 다른 도시민들과 마찬가지로 하나의 장인이요, 직업인으로 인식한다. 그의 기능은 자유학예를 연구하고 가르치는 것이다. 직업인으로서의 도시지식인은 자신이 어떤 일을 해야 하는가를 의식하고 있다. 그는 더 이상 학문이 보고寶庫에 간직되어야 하는 것이 아니라 유통되어야 하는 것이라고 생각한다. 학교는 사상이 마치 상품과도 같이 거래되는 작업장이 된다. 이렇게 도시의 공기 속에서 살아가는 장인적 지식인들은 교사와 학생들의 조합을 이루게 되며, 이 조합들은 13세기에 들어 대학이 된다.

<<장미의 이름>>은 14세기를 배경으로 한다. 윌리엄이 도시의 대학을 언급하는 것은 당연한 것이며, 이들 대학은 수도원을 위협하고도 남을 만큼 강한 힘을 가지고 있었던 것이다. 그들은 원장의 지적처럼 "상스러운 말"을 쓴다. 그들은 훗날 근대적 부르주아가 될 사람들의 원조로서 도시의 공기를 호흡하며 살고, 더 이상 중세의 공용어인 라틴어를 쓰지 않고 지방어를 쓴다. 원장은 이를 두고 상스러운 말이라 한 것이다.

후대의 인물이긴 하나, 고대와 중세의 사상을 지배한 아리스토텔레스적인 목적론적 세계관을 완전히 폐기시킴으로써 근대의 단초를 제시한 갈릴레이Galilei(1564-1642)가 근대적 지식인의 예로 거론될 수 있다. 그는 상인들과의 연대를 추구했다. 갈릴레이는 과학이 지성과 교육에 도움이 될 뿐만 아니라 상인들의 이익에도 적합하다고 설파하였다. 그는 라틴어로 글을 쓰지 않았다. 아주 의도적으로 이탈리아어로 글을 썼다. 그는 도시의 상업중심지에 있는 교육받은 사람들과 새로운 군주, 왕족과 귀족에게 호소했던 것이다. 갈릴레이 당대의 지식인들, 즉 베이컨Bacon(1592-1655), 데카르트Descartes(1596-1650), 홉스Hobbes(1588-1679), 가산디Gassendi(1592-1655), 보일Boyle(1627-1691), 뉴턴Newton(1642-1727)의 면면을 보면, 이들의 선구자들인 14세기 도시의 지식인들이 어떠했는지 짐작할 수 있을 것이다.

## 6시과

심정의 예언능력으로써 신비한 지혜를 추구하는 우베르티노와 이성으로써 지식에 접근하는 윌리엄이 심하게 다툰다.

"아드소는 교회 문전장식에 탄복하고 윌리엄 수도사는 카잘레 사람 우베르티노와 재회한다."

6시과 발문은 이렇다. 여기서 주요하게 거론될 것이 '문전 장식'이라고 하는 이미지 일반과 우베르티노로 대표되는 프란체스코 수도회 엄격주의파 운동임을 암시하고 있는 것이다. 윌리엄 수도사는 물론 우베르티노와 같은 프란체스코 교단에 속해 있으면서도 그들은 거의 모든 측면에서 대립한다. 재회의 기쁨도 잠시, 냉소에 가까운 대화를 주고받다가 입장 차이만 확인할 뿐이다.

이미지 일반에 관한 이야기부터 하기로 하자. 교회의 문전 장식을 규정하는 언급은 "이미지는 문외한(평신도)들의 문헌이 아니던가"이다. 아드소가 이 말을 한 것은 1327년이다. 1327년의 평신도들이 어떤 사람들인지 생각해보아야한다. 그들은 성서를 읽을 수 없었다. 문맹이기도 했고, 성서의 읽기와 해석은 성직자의 권한이기도 해서였다. 평신도들은 이미지를 보면서 상상을 했고, 성직자의 설교에 그것에 걸 맞는 것이 많았다.

image와 관련된 단어로는 imago, figura, simulacrum, eidolon 등이 있다. imago는 죽은 이의 얼굴을 밀랍으로 주조한 것이며, figura는 '귀신'이라는 뜻이며 나중에는 '형상'이란 뜻으로 쓰였다. simulacrum은 '유령'의 뜻을 가졌으며, eidolon은 죽은 이의 망령과 유령이란 뜻을 가지고 있었다. 어떤 뜻을 취하든 교회와 이미지와의 관계는 아주 미묘한 것이다.

이 점을 이해하기 위해서는 구약성서의 창세기를 살펴볼 필요가 있다. 창세기 2장 7절: "야훼 하느님께서 진흙으로 사람을 빚어 만드시고 코에 입김을 불어 넣으시니, 사람이 되어 숨을 쉬었다." 이것에 따르면 야훼 하느님은 형상을 만들 권한을 가지고 있다. 그것은 그에게만 속하는 것이다. 그는 자신의 백성들에게는 형상을 빚지 못하게 한다.

<요한 복음서> 14장 8절-10절: "필립보가 예수께 '주님, 저희에게 아버지를 뵈게 하여 주시면 더 바랄 것이 없겠습니다.' 하고 여쭙었다. 예수께서 '필립보야, 들어라. 내가 이토록 오랫동안 너희와 같이 지냈는데도 너는 나를 모른다는 말이나? 나를 보았으면 곧 아버지를 본 것이다.'" 이것에 따르면 예수 자신이 성스러운 형상이자 이미지이다.

이미지의 문제는 교회에 성상을 비롯한 문전장식을 해도 되는지로 전개된다. 787년에 제2차 니케아 공의회에서는 이미지의 합법성이 승인된다. 공의회 신부들이 채택한 칙령 'Horos'는 그리스도와 성처녀와 천사와 성자들의 성상을 숭배하는 것이, '성상에 표하는 경의는 원형을 지향하는 것이기에' 우상숭배가 아니라고 했을 뿐만 아니라, 이 경의가 '신의 말씀의 강생을 부인하는 것으로 회귀하게 될 것'이라는 우려를 부인해버렸다. 이로써 교회에서 성상은 공인된 자격을 얻게 된다.

'성상은 평신도의 문헌'이라는 말에서 떠올릴 수 있듯이 성상의 목적은 '문맹자에 대한 교육'이다. 이러한 생각은 니케아 공의회가 열리기 전부터 있었다. 4세기경 앙키라(오늘날의 앙카라) 사람 성 닐루스 Saint Nilus of Ancyra가 있었다. 그의 개인적인 생애에 대해서는 430년경에 죽었다는 것만 알려져 있다. 그는 고향 근처에 수도원을 세웠는데, 그때 올림피도루스 주교 Bishop Olympidorus가 성자, 사냥 장면, 새와 동물의 이미지로 장식하기를 권유했고, 그것을 받아들였다고 한다. 그가 그것을 받아들인 까닭은 그 이미지들이 무식한 사람들에게 책의 역할을 하고, 성서의 역사를 가르치고, 신의 자비가 그들에게 알려지기를 바랐기

때문이다. 교회의 문전장식만이 아니라 성서의 난외欄外에 채색삽화를 그려 넣는 것도 이와 유사한 목적을 지닌 것으로 보인다. 필사본 채색삽화는 소아시아 지방의 기독교 공동체에서 시작되고 이것이 비잔틴 제국으로 전해진 것으로 알려져 있으며 베네딕트 교단이 이를 채택했다.

온갖 문전장식으로 어지러운 교회의 문을 지나 윌리엄과 아드소는 우베르티노를 만난다. 우베르티노는 프란체스코 수도회의 엄격주의파에 속하는 사람이다. 속한다기 보다는 그것을 창시한 인물이라해야 정확할 것이다. 아드소는 우베르티노와의 만남이 얼마나 중요한지에 대한 "독자의 이해를 돕기 위해 전후 사정을 이야기"하는데, 그 내용은 성프란체스코의 등장, 그 후의 세속권력과의 이합집산, 빠리대학의 논쟁 등이다.

이탈리아는 "성직자의 권력이 다른 어떤 나라보다 드세던 곳"이며 그것과 비례해서 "지난 2세기 동안 가난한 자들의 삶에 주의를 기울이는 운동이 태동"했다. 이러한 상황에서 "성 프란체스코가 나타나 교회의 계율과 모순 되지 않는, 청빈에 대한 사랑"을 가르쳤다. 다시 말해서 그는 제도권 안에서의 청빈사상을 주장한 것이다. 세월이 지남에 따라 프란체스코 교단이 아무리 청빈을 내세운다 해도, 그것 역시 하나의 현실적인 세력임에는 틀림없었고, 당연히 "세속적인 일에 묶이게" 되었을 것이며, 교단 내부에서는 그것에 불만을 갖고 "초창기의 그 순수한 상태로 되돌"리려는 세력이 생겨났을 것이다. 이는 순수함을 내세우고 시작된 어떤 단체든지 마찬가지로 겪게 되는 과정이다. 종교적인 순수한 열정은 제도화라는 과정을 거치게 되고, 그 과정에서 열정은 탈색되며 결국 현실에 고착된 실정성만이 남게 되는 것이다. 이러한 상황에서 프란체스코 교단 내부에서 등장한 것 중의 하나가 엄격주의파이며, 우베르티노는 안젤로 클라레노, 피에르 놀리외와 함께 그 운동을 이끌게 된다. 그 운동은 현실의 여러 가지 복잡한 사정에 따라 부침을 거듭하지만 '무소유'에 대한 신념은 버리지 않았으며, 우베르티노는, 아드소의 지적처럼 그 와중에 "전설적인 인물"이 된 사람이다.

그는 "빠리에서 공부했지만 신학적인 사색[사변]을 그만 두고" "신비의 불꽃을 이해"하는 입장을 가지고 있다. 그는 이성적 추론을 배제하는 것이다. 같은 교단에 속해 있다고 해도 윌리엄과 대립되는 태도를 가지고 있는 것이 어찌면 당연하다할 것이다. 이제부터 그와 윌리엄의 논쟁을 살펴보기로 하자.

윌리엄은 우베르티노에게 자신의 소식을 전하면서 "옥스포드에서 공부를 좀 했지요, 자연공부를요"라고 말한다. 여기서 자연공부란 무엇일까? 이는 자연철학natural philosophy을 뜻한다. 윌리엄의 스승이 로저 베이컨이라는 점이나 윌리엄이 자연철학을 공부했다는 사실은 그가 영국 경험론 철학의 바탕이 되는 철학적 원리를 공부했음을 의미한다. 우베르티노는 "자연도 하느님의 딸이 아니던가" 라면서, 진리탐구의 대상으로서의 자연의 의의를 인정한다. 탐구의 대상과 관련해서는 윌리엄과 우베르티노의 대립이 없는 셈이다. 그들의 대립은 일종의 방법론을 둘러싸고 생겨난다. 인류의 역사가 제6기기에 접어들어 두 가짜 그리스도가 나타날 때에 대해서 이야기하면서, 우베르티노는 "참 교황은 반드시 내리시네"라고 엄숙하게 선언한다. 이에 대해 윌리엄은 "우베르티노, 그렇게만 된다면 오죽이나 좋겠어요?"라고 비웃듯 말하면서 "돌치노 수도사도 당신처럼 예의 그 참 교황이 내릴 것이라고 했"다고 응수한다. 돌치노 수도사의 무리는 절대청빈을 실천했지만, 약탈행위를 했기 때문에 교황청으로부터 이단으로 백안시당하고 돌치노는 1307년에 불잡혀 처형을 당한다. 이들이 약탈을 한 것은 사실이지만, 그들은 성직자들의 부패를 문제 삼아 하느님에게만 복종한다고 주장한다.

윌리엄 수도사의 이러한 응수에 대해 우베르티노는 격분한다. 자신과 돌치노가 다르다는 것이다. 윌리엄의 지적처럼 돌치노나 우베르티노나 '참 교황'을 주장한다는 점에서는 같기 때문에 이는 수궁하기 어렵다. 우베르티노가 교황청과 마찬가지로 돌치노를 백안시하는 이유는 알 수 없으나, 짐작컨대 돌치노는 사제의 권위를 부인했기 때문이 아닌가싶다. 이처럼 우베르티노는 윌리엄의 응수에 분노로써만 대응한 채, 끝이 윌리엄의 태도를 문제 삼는다. "한데, 윌리엄 그대 말투가 왜 그 모양인가?... 옥스포드의 훈장들은,

심정의 예언능력을 고갈시켜 가면서까지 이성을 우상화하라고 가르치던가?"

우베르티노는 자신처럼 신비한 의지와 지혜를 추구하지 않는 윌리엄이 이성을 우상화하고 있다고 선불리 단정한다. 윌리엄이 가짜 그리스도의 도래를 믿지 않는 건 아니다. 그것을 믿되 대처하는 방법이 우베르티노와 다를 뿐이다. 윌리엄은 로저 베이컨의 가르침을 들어 자신의 방법을 설명한다. "그분은 가짜 그리스도의 도래를 준비하는 유일한 방법을 가르치셨어요. 자연의 비밀을 연구하고, 인류를 더 낮게 하는데 지식을 쓰라고 말이지요." 로저 베이컨의 학문정신은 종교와는 무관한 것이 아니었다. 그는 자연과학의 탐구를 통해서 지상에 신의 나라를 건설하는 것을 목표로 하고 있었다.

이러한 태도는 근대 초기의 과학자들이 종교와 대립되는 태도를 보이지 않는다는 점에서도 지속적인 영향력을 확인할 수 있다. 엄밀하게 말하면 차이가 있겠으나 돌치노 무리와 '지상의 하느님 나라를 암시하는 새로운 유토피아론인 <<뉴 아틀란티스>>를 쓴 프란시스 베이컨' 등은 일맥상통하는 점이 있다. 중세 카톨릭의 핵심 주장은 의전주의儀典主意/sacramentalism이다. 이는 구원의 매개자로서의 교회ecclesia가, 사제가 거행하는 예배와 세례를 통해서 면죄를 주며, 내세의 신앙을 강조하고, 지상천국을 부인한다. 가짜 그리스도를 주장하고 지상에 하느님 나라가 올 것이라 예언하는 이들은 근본적으로 가톨릭의 정통 교리와 대립되는 것이다. 윌리엄의 스승으로 등장하는 로저 베이컨은 세상 안에 신의 원리와 말씀이 들어 있으므로, 세상의 원리를 찾고 이로써 인간을 행복하게 하면 지상에 신의 나라가 도래한다고 주장하였다. 우베르티노와 윌리엄의 공통점은 지상에 신의 나라가 세워지도록 노력했다는 것이고, 둘의 차이는, 우베르티노는 종말론 운동을 통해서, 윌리엄은 자연철학을 통해서 실천하려 했다는 데에 있다. 우베르티노는 이러한 동일함과 차이를 깊이 통찰하지 않고 성급하게 윌리엄을 '이성을 우상화하는 자'로 간주한다. 그 역시 성급하게 의義를 실현하기 위해 자신과 태도가 다른 이를 이단으로 몰아붙여 배제하는 편협함을 가지고 있는 것이다. 그가 윌리엄에게 "지적 허영을 잠재우고 주님께서 입으신 상처를 보고 우는 법을 배우게. 책에다 불을 켜지르라는 말이네"라는 권유를 과감하게 할 수 있었던 까닭이 여기에 있는 것이다.

윌리엄이 아드소에게 "우베르티노는, 자기 손으로 화형대로 보낸 이단자들과 똑같은 자가 될 수도 있었고, 신성로마교회의 추기경이 될 수도 있었던 사람이다. 이단자의 악덕과 추기경의 악덕 또한 고루 갖춘 사람이기도 하다는 뜻"이라고 말한 것도 같은 맥락이다. 아무리 순수한 태도를 가졌다 해도, 그 태도 자체가 다른 것을 완벽하게 배제할 때에만 유지가능하다면, 그것은 곧 독단이요, 이 독단은 인류역사에서 가장 해로운 독이 되어왔음을 상기해야 한다. 오늘날에도 그러하기 때문이다.

## 9시과까지

아무리 수도원이 퇴락했다해도 베네딕트 교단의 수도원은 여전히 학자들의 공동체이다.

윌리엄과 아드소는 수도원 교회에서 우베르티노를 만나고 나오는 길에 본초학자 세베리노를 만난다. 여기서도 윌리엄은 자신의 박학을 유감없이 드러낸다. 세베리노는 오랜만에 자신과 대화가 통하는 사람을 만난 듯 신나게 이야기한다. 말이 너무 많았다는 것을 의식한 윌리엄은 "이 수도원이 속한 교단의 묵언계를 범하는 것이나 아닌지 걱정스럽군요"라고 말한다. 이에 대해 세베리노는 "수도원은 우선 그리고 무엇보다도 학자들의 공동체입니다. 따라서 수도사들은 서로 의견을 나누어 제 학문의 보고에 보물을 늘려 나가는 것이 오히려 본분에 어울리는 것이 아닐런지요"라며 윌리엄을 안심시킨다. 뒤에 가서도 세베리노는 "공부가 곧 베네딕트회 수도사들의 직분"이라 하면서 책과 씨름해야하는 수도사들은 주일 성사시간에도 문서 사자실에서 성서를 읽거나, 토론하거나 명상한다고 설명한다.

세베리노의 이러한 언급들은 베네딕트 수도원의 핵심적인 특징을 잘 드러내고 있다. 사람들은 흔히 중세의 수도원과 근대의 학문, 더 나아가 자연과학은 별다른 관계가 없고, 심지어는 서로 대립된다고들 하는데, 이는 일면적인 견해이다. 조금의 과장이 있기는 하나 윌리엄과 같이 자연과학에 대한 넓고 깊은 식견을 가진 수도사들이 있었을 뿐만 아니라 세베리노가 속한 베네딕트 교단에서는 체계적인 학술 연구가 이루어지고 있었기 때문이다. 베네딕트 교단은 설립 시부터 그러한 방향을 향했으며 화이트헤드는 <<과학과 근대세계>>에서 그 점을 밝혀 보이기도 하였다: "6세기의 이탈리아에서 미래의 기초를 쌓은 뛰어난 사람이 있었으니, 그들은 성 베네딕트와 그레고리 교황이었다... 베네딕트는 일상적인 사물을 중시하는 실제적인 사람이었고, 이러한 실제적 기질을 그들의 종교와 문화의 활동과 결합시켰던 것이다. 특히 수도원이 성직자, 예술가, 그리고 학자뿐 아니라, 농사에 종사하는 사람들의 실제적인 거처가 된 것은 성 베네딕트의 덕택이었다."

## 9시과 이후

웃음을 옹호하는 윌리엄과 그것을 금하는 호르헤가 서로를 심각한 적으로 인식하기 시작한다.

윌리엄과 아드소는 이 수도원의 핵심부분 중의 하나인 문서 사자실scriptorium로 들어간다. 중세의 모든 수도원이 처음부터 이러한 문서 사자실을 갖추고 있었던 것은 아니다. 문서 사자실과 장서관이 수도원에 도입된 것은 카시오도루스Virarium Cassiodorus에 의한 것으로 알려져 있다. 이러한 체제는 베네딕트 수도원의 구별되는 특징이 되었다. <<장미의 이름>>에서 볼 수 있듯이 문서 사자실은 대개 부엌이나 난방 된 방 옆에 자리 잡고 있었다. 수도사들은 이곳에서 종교적인 텍스트는 물론, 라틴어 문장 습득에 필요한 고대 그리스.로마의 세속적인 작품을 줄곧 베껴 쓰면서 삼화를 그려 넣었다. 그곳에서 일하는 수도사들은 세베리노가 말처럼 수도원 고유의 활동이나 수도사의 의무를 면제받고 있었다.

윌리엄과 아드소는 사서 말라키아를 만나고, 그는 거기서 공부하고 있는 수도사들을 소개한다. 그들뿐만 아니라 채식 전문가들도 "세계 각처에서 몰려든" 사람들이었다. 중세에는 국가라는 개념도 국민이라는 관념도 희박했다. 사람들은 얼마든지 나라의 경계를 넘어 다닐 수 있었고, 유명한 수도원에 가서 공부를 할 수도 있었다. 그것은 중세가 가톨릭이라고 하는 보편적인 체계 속에서 살아갔던 시대였기 때문에 가능했다. 어찌 보면 중세는 오늘날보다도 더 열린 세계였던 것이다. 열린 세계는 정보의 자유로운 유통을 보장한다. 이것이 반드시 훌륭한 성과를 낳아놓는다는 법은 없으나 최소한의 필요조건은 되며, 이 조건을 부인하는 이는 장서관에 머무를 자격이 없다.

윌리엄은 사서 말라키아에게서 장서관의 서명 색인부를 건네받아 읽어보다가 묻는다: "그런데 이런 서책의 목록은 무엇을 근거로 짜여진 것이지요?... 그 많은 서가에 두려면 숫자적인 지침이 있어야하는 법... 그래 수도사들은 대출을 원할 경우 그 서책을 무슨 원칙을 근거로 찾아냅니까?" 윌리엄은 "서책을 찾는 데 필요한 결정적인 단서"를 물은 것이다. 이에 대해 말라키아는 아주 간단하게 대답한다: "이 장서관에 들어온 순서대로 정리되어 있습니다." 이는 "사서의 기억력에 의지"하지 않으면 서책을 찾을 수 없음을 의미한다. 사서의 기억력. 어느 누구도 사서의 머리 속을 알아낼 수가 없다. 이 수도원의 장서관은 공개된 보편적 방식에 따라서는 접근해갈 수 없는 것이다. 세계 각처에서 수도사들이 모여들 정도로 열린 세계인 중세의 수도원에서 장서관만은 닫혀있는 것이다.

여기서 충돌이 일어나는 것은 너무도 당연한 일이다. 충돌의 한 쪽에는 왕성한 지적 호기심을 보이는 젊은 수도사들이 있고, 다른 한 쪽에는 눈먼 수도사 호르헤와 그의 중복 말라키아가 있다. 그들은 장서관이 소장한 책에 대한 접근권한을 두고 다툼을 벌이며, 그 다툼의 주제는 '아리스토텔레스'라는 인물로 집약된다.

말라키아를 만나 윌리엄과 아드소가 재미있게 이야기하며 웃는 도중 호르헤가 등장한다. 그의 첫마디는 이렇다: "공허한 말, 웃음을 유발하는 연사를 입에 올리지 말지어다." 베네딕트 회칙 제4장에 나오는 말. 윌리엄과 더불어 사건을 이끌고 가는 주요 대립인물인 그의 첫마디가 공허한 말, 웃음을 유발하는 연사에 대한 반대 표명임은 이것이 저변에 놓인 핵심주제임을 암시한다. 그가 이 회칙을 주장하는 논거는 분명하다. 세상이 하느님의 피조물이라면 이 세상의 모든 것 역시 하느님의 피조물답게 "마땅히 있어야하는 세계"로서만 존재해야한다는 것이다. 결코 틀린 말이 아니다. 마땅히 있어야하는 세계와 이 현실이 일치되어야한다는 점에 대해서는 윌리엄도 반대하지 않는다. 차이점은 현실세계에 대한 관점에 놓여 있다. 호르헤는 반대되는 세계의 존재 자체를 인정하지 않고 있으며, 윌리엄은 현실의 왜곡된 형상도 이성을 통해 해명함으로써 당위의 세계로 나갈 수 있다고 생각한다.

호르헤는 철저한 사람이다. 우베르티노와 마찬가지로 그는 반대되는 것, 왜곡된 것을 용납하지 않는 독단론자이다. 그의 이러한 태도에 대해서는 수도원에서도 논쟁이 있었다. 살베메크 사람 베난티오는 그것을 상기시키면서 호르헤의 언급에 대해 논박을 시도한다. 그의 논박의 요지는 어떠한 기술을 사용한다 해도 하느님의 영광을 드러낸다는 목적이 분명하다면, 그 기술을 비난할 수는 없다는 것, 짓궂은 형상과 수수께끼 같은 형상이라는 놀라운 표현법으로 진리를 드러낼 수 있다는 것이며, 그는 "저 위대한 아리스토텔레스의 책"을 이를 뒷받침하기 위한 아욱토리타스로 거론한다. 이에 대해 호르헤는 "기억이 안 나네"라면서 그의 언급을 무시한다. 여기에 뭐가 중요한 쟁점이 숨어있음에 틀림없다.

호르헤는 아드소의 이름을 묻고 "몽띠에르 앙 데르 사람 아드소"를 거론한다. 아드소와 이름이 같은 이 사람은 954년에 <<적 그리스도 비판서>>를 쓴 바 있다. 그는 종말을 정확한 양태로 예언하지 못하게 하는 교회의 노선에 맞추어 세계의 종말을 예언할 수 없으며, 제국이 완전히 수복되기 전에는 종말이 올 수 없다고 한 바 있다. 그의 말과는 달리 호르헤는 종말이 온다는 것을 굳게 믿고 있다. 그런 일이 아직 일어나지 않았다고 해도 언제 종말이 올 것인지 알아내는 사도의 계산법을 제대로 배우기만 하면 된다고 주장한다. 그의 눈에는 종말이 다가오고 있는데도 거짓형상을 그려대는 무리들이 참으로 한심하게 보였을 것이다. 과연 한심한 사람은 누구일까?

만과

윌리엄과 니콜라는 '거인의 무등을 탄 난쟁이'를 거론하지만, 그 난쟁이는 실상 그들이 아닌 도시의 지식인들이다.

윌리엄은 유리를 세공하는 수도사 니콜라와 대화를 나눈다. 그들의 대화는 상당히 깊이가 있다. 자연과학의 지식을 공유하고 있기 때문이다. 니콜라는 "거인의 시대"가 가버렸다고 한탄한다. 자신들이 과거의 사람들보다 더 나은 재주를 갖지 못하고 있음에 가슴 아파하는 것이다. 윌리엄은 우리가 난쟁이인 건 사실이지만 "거인의 무등을 탄 난쟁이"이므로 "때로는 거인들보다 더 먼 곳을 내다보기도 한다"면서 니콜라를 위로한다.

'거인의 무등을 탄 난쟁이'. 여기서 다시 아오토리타스가 거론된다. 이 말은 12세기의 지식인들에게 기원한다. 그들은 고대인들을 재료로 삼으며, 고대인들의 모방을 기본원칙으로 하는 기술을 가진 전문직업인이다. 고대인들은 윌리엄의 말처럼 좀 더 멀리 보기 위한 방편일 뿐이다. 샤르트르의 베르나르 Bernard of Sartre는 "우리는 거인들의 어깨 위에 올라탄 난쟁이들이다. 그러므로 우리는 그들보다 더 멀리 더 잘 볼 수 있으나, 이는 우리의 시각이 더 예민하다거나 우리의 키가 더 크기 때문이 아니라, 그들이 우리를 공중에 들어올려 그들의 키만큼 높여주기 때문이다."

왜소한 난쟁이라 해도 거인의 어깨에 올라서면 더 멀리 볼 수 있다. 이는 스스로가 난쟁이임을 자각했다는 것, 거인의 어깨라고 하는 진보의 수단을 발견했다는 것을 의미한다. 12세기의 지식인들은 문화의 진보에 대한 의식, 즉 역사의 진보에 대한 의식을 가지기 시작했던 것이다. 12세기의 지식인들은 모든 것이 유통되고 교환되는 도시적 환경이 형성되어가는 가운데, 역사를 다시 가동시키고 시대 속에서 그들의 임무를 정의한다. 이 시점에서 베르나르는 오래된 격언인 '진리는 시간의 딸 Veritas, filia temporis'을 다시금 선언한다. 아들이건 딸이건, 진리는 시간 -- 또는 시대 -- 을 넘어설 수 없다. 이는 진리의 상대성을 규정하는 말이면서 동시에 진리가 시대의 전진에 따라 발전해 나간다는 진리의 진보성도 내포한다. 물론 어떤 의욕을 가지고 이 말을 선언하느냐에 따라 이것의 의미는 달라질 것이다.

## 종과

윌리엄과 호르헤는 웃음을 주제로 얼굴을 찌푸리며 논쟁한다. 그들은 서로를 미워하기 시작한다.

윌리엄과 아드소가 수도원에 도착하여 하루를 보내고 이제 종과를 맞이했다. 베네딕트 성무 공과시간에 따르면 만과는 해질 녘인 오후 4시 30분이고 회칙은, 해지기 전에 저녁식사를 마칠 것을 규정하고 있지만, 이번에는 어찌된 일인지 종과에 저녁식사가 진행된다. 수도원장은 화려한 만찬을 준비하였다. 원장은 "당시로서는 희귀한 물건"이었던 포크를 써서 큰 접시에서 음식을 덜어준다. 귀한 손님을 맞이하는 자세와 과시를 동시에 보이는 것이다. 1327년의 수도원에서는 식사를 어떻게 하였을까? 1327년 만해도 포크는 입에 가져가는 물건이 아니었다. 비잔틴에서는 11세기부터 사용되기 시작했고, 유럽은 16세기에 이르러서야 그것으로 식사를 하기 시작했다.

화려하고 정중한 식사와 와중에도 호르헤와 윌리엄의 말싸움은 그치지 않는다. 주제는 역시 웃음이다. 호르헤는 "그리스도는 웃지 않으셨답니다"라고 못을 박는다. 윌리엄이 그 말을 받아 "그 분의 인성人性이 이를 금하신 적도 없지요... 웃음이란 인간에게 고유한 것이기 때문이지요"라고 말한다. 이들은 계속해서 아욱토리타스를 끌어온다. 이해할 수 없는 건 웃음을 금하는 말을 하면서 호르헤 자신은 가끔씩 웃고 있다는 사실이다.

수도원에서의 첫 날은 이렇게 지나간다. 윌리엄과 호르헤는 명백한 대립각을 형성한다. 그 대립각의 저변에는 "책"이 놓여있다. 표면에는 우베르티노와 호르헤가 강조하는 종말론이 있다. 세상의 종말이 올 때 책도 없어질지, 그렇게 없어진 책의 파편이 다시 세계를 보여줄지. 이 두 개의 주제들이 어떻게 진전되는지를 이제부터 지켜볼 일이다.

## 제 2 일

### 조과

서책을 만드는 도구인 양피지는 아주 흥미있는 것이다. 흔적을 남기기 때문이다.

제 2일에 또 하나의 시체가 발견된다. 전날 문서 사자실에서 "저 위대한 아리스토텔레스의 책"을 언급하면서 호르헤에게 대들던 살베메크 사람 베난티오다. 그의 시체는 돼지 피가 가득한 항아리에 거꾸로 쳐 박혀 있었다. 날씨도 추워지고 해서 돼지 피떡을 만들 참이었는데, 윌리엄과 세베리노는 시체를 살핀다. 이미 죽은 다음에 항아리에 박혔다는 것을 알아낸다. 윌리엄은 눈 위에 난 발자국을 보고 뭔가를 알아내고 싶었으나 그것도 어려운 일이 되었다. 수도사들과 불목하니들이 남긴 발자국이 너무 많았기 때문이다. 여기서도 윌리엄은 원칙을 언급하기를 잊지 않는다: "눈이라고 하는 것은 참으로 믿을 만한 양피지이니라." 이 말은 전에 아드소가 들었다면서 다시 거론하는 윌리엄의 말과 마찬가지로 문맥에서 볼 필요가 있다. "세상의 모든 피조물은 책과 문자와 같은 것" -- 여기서 아드소는 인술리스의 아날루스가 본래 했던 말인 "책과 그림"에서 "그림"을 "문자"로 바꾸어 말하고 있다. *Omnis mundi creatura, quasi liber et scriptura* -- '눈'은 피조물이 아니지만 그 위에 뭔가 흔적을 남기는 것이고, 그것을 기호로 간주하여 해독하는 것은 사람의 일이다.

양피지 그 자체는 아주 흥미 있는 도구이다. 책의 역사에서 양피지는 새롭게 등장했던 소재로서 필기술을 완전하게 뒤바꾸어 놓았다. 양피지는 아시아의 페르가몬에서 처음 제작되었다. '양피지parchment'라는 말은 그리스어 *pergamene*에서 나왔는데, 이는 '페르가몬에서 나온 가죽'이라는 뜻이다. 양피지를 가리키는 또 다른 말인 'palimpsest'는 '거듭 쓴 양피지의 사본'이라는 뜻도 가지고 있다. 양피지는 값이 비싸서 사람들은 양피지에 글을 쓴 후 지우고 그 위에 다시 썼다. 시간이 흐르면 이전에 쓴 글자들이 희미하게 남았는데 이를 팔림세스트라 불렀던 것이다. 양피지가 놀라운 소재이기는 했으나 그것의 치명적인 한계는 비용이었다. 그것 때문에 필사를 아무리 열심히 한다 해도 지식의 보급은 대중화되지 못했다. 이것을 극복한 것이 종이와 활판인쇄술이다. 종이와 활판인쇄술은 동양에서 먼저 발명되었지만 그러한 기술이 이른바 지식혁명으로까지 이어진 것은 뒤늦게 출발한 유럽에서였다.

## 1시과

윌리엄과 호르헤가 다룬 '웃음'이라는 주제는 아리스토텔레스의 서책에 기원을 두고 있음이 밝혀진다.

어쨌든 베난티오의 시체는 수도원 분위기를 뒤숭숭하게 만들고 만다. 윌리엄은 문서 사자실의 젊은 수도사들에게서 사태의 실마리를 잡아내려한 듯하다. 그는 수사학도 베노에게 말을 건다. 윌리엄은 누가 누구를 죽였는지를 묻지 않고 "채식에 관한 토론이 벌어졌을 때" 오고간 이야기가 무엇인지 궁금해 한다. 베노는 아리스토텔레스의 <<시학>>에 관한 이야기가 오고갔다고 말한다. 베난티오는 "아리스토텔레스도, 진리를 드러내는데 도움이 된다면 재담이나 말장난도 그리 큰 허물이 되지 않으며, 재담이나 말장난이 진리를 나르는 수레일 수 있다면 웃음 역시 그리 나쁜 것만은 아니라고 주장했다고 했다."

아리스토텔레스. 그가 문제인건 이제 분명해 보인다. 아리스토텔레스는 위대한 철학자이다. 그가 주장했다면 더없이 강한 아우토리타스가 된다. 호르헤는 혼신의 힘을 기울여 그가 아우토리타스로 사용되는 것을 막으려 한다. 이 수도원에서 벌어지는 살인사건은 책, 구체적으로는 아리스토텔레스의 책을 둘러싼 대립과 충돌의 와중에 벌어지는 것이 분명해지는 대목이다.

호르헤는 <<시학>>의 "의도를 비방하면서... 이 서책에서 시를 말하고 있으나 이는 어디까지나 '쓸모없는 가르침 infima doctrina'"이라고 못을 박았다. 베난티오는 호르헤를 정면으로 반박했다. "그렇게 위대한 철인이 서책 한 권을 웃음에 바쳤다면 필시 웃음이라고 하는 것이 그만큼 중요하기 때문이 아니겠느냐"고 했던 것이다.

아우토리타스로서의 아리스토텔레스는 중세에 있어 심각한 주제이다. 그는 이교도이다. 그의 학설은 기독교의 진리와는 무관했기 때문에 12세기에 유럽으로 전해지면서 기독교에게 진지한 도전의 계기가 되었다. 12세기의 신학자들은 기독교 계시와 철학의 가르침을 조화시켜 후대에 '스콜라 철학'이라 불리는 유파를 형성하려 한다. 그 대표적인 사람이 <<신학대전>>의 저자 토마스 아퀴나스 Thomas Aquinas이다.

토마스 아퀴나스는 같은 도미니크 회 수도사였던 알베르투스 마그누스 Albertus Magnus에게서 철학과 신학을 배우면서 아리스토텔레스 철학의 입장과 방법을 익히게 된다. 그의 철학은 당시 재발견된 플라톤 철학, 아리스토텔레스 철학, 헬레니즘, 아랍철학 및 이교사상 등을 기독교 중심으로 종합하고 재정리한 것이다. 철학적으로 말하면, 아리스토텔레스의 태도를 바탕으로 플라톤의 이데아론을 수용하되, 둘을 체계적으로 조화시킨 것이다. 이러한 계시와 이성의 조화가 스콜라 철학의 정신이었다면, 호르헤는 철저한 계시중심주의자이다.

전날 문서 사자실에서 벌어진 논쟁은 은유라는 주제로까지 전개되었으며 윌리엄과 아드소의 대화에서는 '역반복 逆反復'이라고 하는 용어가 등장한다. 은유는 전의轉意의 하나로서, 전의에는 환유, 제유, 은유의 세 종류가 있다. 환유는 어떤 대상을 특정한 명사로써 가리키는 것이다. 예를 들면 "그는 머리가 좋은 사람이다"라는 문장에서 '머리'라는 단어의 본래 의미는 머리통이라는 육체가 아니라 '두뇌'이다. "그는 법복을 걸쳤다" 같은 경우, '법복'으로써 '법관'을 가리켜 "그는 법관이 되었다"는 것을 표현하기도 한다. "십자가와 초승달"(기독교와 이슬람교) 등이 이러한 사례이다. 환유는 상징을 이용하는 경우가 빈번하기 때문에, 그것을 해석하기 위해서는 상징이 만들어지고 통용되는 배경까지 이해해야만 한다.

제유는 대상들이 서로 필연적인 관계에 놓여있는 경우에 해당한다. 제유는 부분으로써 전체를 의미할 수도 있고, 종種을 통해서 유類를, 유類를 통해서 종種을 가리킬 수도 있다. 가령 백 명의 사람을 가리킬 때

'백 개의 머리'라는 표현을 쓴다면, 이는 제유에 해당한다.

은유는 가리키는 말과 그 대상 사이에 의미의 유사성이 존재하는 전이이다. 가령 '인간은 인간에 대해 늑대이다'가 이에 해당한다. 이것이 은유임을 확인해보려면 '~와 같은', '마치' 등을 넣어보아 말이 되는지 살펴보면 된다. 환유나 제유에 비해 은유는 해석상의 어려움이 많다. 의미가 무엇인지, 비슷한 점이 무엇인지 알아내기 어렵기 때문이다. 은유는 지시하는 대상들의 형태상의 유사함에서 성립하는 것이 아니다. 그것은 표현과 내용 사이에 의미요소가 일치되어야 성립한다. 구약성서 <아가雅歌>에 나오는 다음 문장을 보자: "너의 치아는 물놀이에서 돌아오는 양떼와 같구나." 여기서 '치아'와 '양떼'는 형태가 비슷한 곳이 하나도 없으므로 의미요소를 찾아야 한다. 그러기 위해서는 치아의 속성과 양떼의 속성을 나열할 필요가 있다. 굳이 찾아보자면 물놀이에서 돌아오는 양떼가 가진 '물기와 흰색', 치아의 '물기와 흰색'이라는 속성을 들 수 있을 것이다. 이런 식으로 속성을 찾는다 해도 그것이 언제 어디서나 통용될 수 있는 건 아니다. 그 표현이 등장한 시대적, 문화적 배경에 대해서도 고려해야 하는 것이다.

은유의 해석에서 마지막으로 고려해야 하는 것은 작가의 의도이다. 작가가 은유를 선택한 이유를 이해하는 것은 중요한 요소이기는 하나 문제는 그것이 은유든 아니든 해석자가 작가의 의도를 자의적恣意的으로 해석할 여지가 얼마든지 있다는 것이다. '그는 매일 아침 사과를 먹는다'는 문장을 예로 들어보자. 이 문장은 여러 가지로 해석될 수 있다. '그는 사과를 너무나 좋아해서 아침마다 먹는다.', '그는 사과를 이용한 식이요법을 하고 있다', '그는 사과라는 과일에 종교적인 의미를 부여하여 아침마다 그것을 먹는다' 등.

이 중 어떤 것이 타당한 해석인지를 판별해내려면 작가의 '의도'와 그것이 진술된 모든 맥락이 총체적으로 검토되어야 한다. 그렇지 않으면 이 진술은 갑자기 어디선가 뚝 떨어진 텍스트가 되어 해석의 무더기만을 낳아 놓을 것이다. 이와 비슷한 행위는 파렴치한 의도에서 활용되기도 한다. 어떤 글의 전체 의도와는 관계없는 문장 하나만을 뚝 떼어내서 그 글 전체를 비난하는 근거로 사용하는 것이 그것이다. 이는 오늘날에도 널리 행해지는 해석의 오류이다.

여기서 거론되는 수사학의 주제 중의 하나는, '역반복' 또는 '암시적인 간과'이다. '역반복'에 관한 에코의 설명을 보자: "아드소의 화법은 '암시적 간과법', 혹은 '역어법逆語法', 혹은 '언급의 회피를 통한 직접적인 언급'이라고 불리는 수사학적인 방법에 그 바탕을 두고 있다. 투더 왕조시대의 다음과 같은 문장이 좋은 본보기가 될 듯하다. 어떤 사람이 다른 사람에게, '나는 뇌물을 받았다는 사실을 믿지도 않고, 또한가하게 그런 이야기나 하고 있을 여유도 없고...'할 경우를 생각해보자. 이때 화자는, 다른 사람이 다 알고 있는 것이니까 굳이 말할 것도 없다는 투로 이야기하고 있다. 그러나 실제로 이 화자는 정확하게 바로 그 뇌물 이야기를 하고 있다. 아드소도 이 방법을 자주 쓰고 있다. 그는, 당시에는 익히 잘 알려져 있던 어떤 사람이나 사물에 대해 말할 때마다 이 방법을 쓰고는 한다."

구체적으로 암시적 간과는 긍정도 부정도 안하는no confirm, no deny 방식으로 말하는 것이다. 다음과 같은 질의응답을 한번 보자.

Q: 유에스US의 통킹만 폭격이 사실입니까?

A: 최선을 다해서 예의주시하고 있습니다. 물론 무력적인 시위는 포함하고 있지 않습니다.

이 대화는 유에스의 베트남 전쟁 개입의 시초에 해당하는 통킹만 폭격 이후 기자회견장에서 있었던 것이다. 정부 대변인은 '최선을 다해서 예의주시하고 있다'고 말함으로써 폭격과는 아무 관계없는 듯이

부인하지만, 곧이어 '무력시위'를 언급함으로써 그것을 막연히 가리키고 있다. 답변자는 긍정도 부정도 않는 대답으로써 상황을 모면하고 있는 것이다. 이런 방식으로 쓰이기는 하나 암시적 간과는 본래 어떤 것을 더욱 잘 말하기 위해 그것을 일부러 말하지 않는 방법이다. 이를테면 '내가 얼마나 고통을 겪었는지는 말하지 않겠습니다'라고 말한 뒤 입을 굳게 다물면, 듣는 이는 호기심이 생기게 되고 -- 아닐 수도 있지만 --, 정서적인 공감에 일어나 '그것이 당연하다'는 느낌을 갖게 되는 수가 있기 때문이다. 수사학의 기법은 본래 말을 잘 하려는 목적에서 발전되었으나, 모든 기술이 대개 그러하듯이, 그것들 역시 사용하는 이의 의도에 따라 얼마든지 악용될 수 있다.

## 3시과

중세 수도원이 처한 심각한 상황이 좀 더 상세히 드러나고 '웃음'을 두고 독단론자 호르헤와 이성주의자 윌리엄은 한 치의 양보도 없는 논쟁을 펼친다.

윌리엄과 아드소는 문서 사자실에 다시 들어가기 전에 잠깐 식당에 들른다. 거기서 그들은 알렉산드리아 사람 아이마로를 만난다. 아이마로는 윌리엄에게 작금의 수도원의 모습에 대해 꾸념을 털어 놓는다. "우리가 이 위에서 이러고 있을 동안에, 저 아래 도시에서 그들은 행동합니다. 한때 우리 수도원은 세상을 지배했습니다... 우리는 여기에서 곡식을 거두고, 잡아먹을 가축을 기르는데 코를 박고 있지만 저 아래 세간 사람들은... 부산하게 교역하여 폐돈을 잡고 있습니다... 서책인들 다들까요? 서책의 문화를 교역의 문화에 견준다면 세간 사람들에게 귀한 책이 많다는 것이야 따로 말씀드릴 필요도 없을 테지요?" 아이마로의 이 꾸념은 당시의 수도원이 처한 상황을 잘 보여주고 있다. 중세는 이미 10세기에 접어들면서 지속적이고도 강한 변화의 와중에 있었고, 그러한 변화는 무엇보다도 세속의 힘을 강하게 하였으며, 수도원은 그것을 바라볼 수밖에 없는 처지에 있었던 것이다.

아이마로 역시 이러한 사정을 잘 알고 있었고, 그는 수도원의 폐쇄적인 정책을 비판하고 있는 것이다. 윌리엄도 세상의 상황을 모르는 바가 아니다. 그가 지적하고 있듯이 "이탈리아에서는 어디에 가나 돈이 거래의 수단이 된다." 돈이 세상의 중심 가치로 등장한 사회는 가난한 자를 만들어내고 "가난한 자에 대한 선동이 상당한 사회적 긴장과 갈등을 유발"시키고 있음을 알고 있다. 여러 이단 종파운동의 사회·경제적 뿌리를 간파하고 있는 것이다.

윌리엄과 호르헤는 여전히 웃음과 비유라는 주제로 논쟁을 한다. 윌리엄은 "웃음이란 인간에게만 있는 것으로, 그것은 이성성 理性性의 기호"라고 하면서 웃음을 옹호하나, 호르헤는 "악한 것을 보고 웃는다는 것은, 악한 것과 싸울 준비가 되어 있지 않다는 뜻이요, 선한 것을 보고 웃는다는 것은, 선으로 말미암아 스스로를 드러내는 선의 권능을 부인한다는 뜻"이라면서 윌리엄의 말을 논박한다. 그들이 각자의 주장을 옹호하기 위해 가져오는 아욱토티타스에는 한 치의 양보도 없다. 윌리엄은 로마시대 수사학의 대가인 퀸틸리아누스Quintilianus를 인용하며 소소 플리니우스Plinius를 거론하나 호르헤는 그들이 이교도라 반박한다. 호르헤는 윌리엄의 주장을 내리 누르기 위해 윌리엄을 아벨라르Abelard와 같은 부류로 몰고자 한다. 호르헤는 아벨라르가 "성서에 근거하지 않는, 차갑고 생명이 없는 이성의 검증에다 모든 문제를 끌어다 붙이고, 제멋대로 이것은 이렇고 저것은 이렇지 않다는 식으로 칼질을 하고" 있다고 비난한다.

호르헤가 아벨라르를 거론하는 것은 그가 윌리엄의 이성주의를 용납하지 않겠다는 의지를 단호히 표명하는 것으로 이해된다. 윌리엄은 아벨라르가 주장한 이성주의가 하느님의 뜻과 어긋나는 것이 아니라고 응수한다. 인간은 신의 피조물이기는 하나 자유의지를 가지고 있고 또한 신은 "성서가 우리에게 '스스로 결정하라'고 남겨 둔 문제에 관해서는 우리의 이성을 발동하라고 요구"하고 있다. 그는 "우리의 이성은 하느님에 의해 창조"된 것이므로, 그것이 신의 이성을 만족시키지는 못한다 해도 끊임없이 탐구해나가야 하며 "이성에 반하는 불합리한 명제의 권위를 무화 無化시키는데 웃음은 아주 좋은 무기가 될 수" 있다고 덧붙인다. 이렇게 보면 윌리엄은 신의 권위를 전적으로 무시하지 않으면서도 합리적 이성의 효용을 옹호하며, 그것과 연관된 웃음의 힘을 인정하는 것이다.

호르헤가, 윌리엄이 두둔하는 아벨라르를 비난하는 건 당연한 것인지도 모른다. 아벨라르는 아리스토텔레스에게서 받아들인 변증법적 논리를 성서에 적용시켰으며, <<예와 아니오>>라는 저서에서 성서 구절 168개를 분석함으로써, 그 구절들에 대한 공인된 해석에 모순이 있음을 밝힌 바 있다. 그 과정에서 그는

관련된 주석들을 모두 모아 각각의 주장에 찬성하거나 반대하는 논증들을 제시했다. 그가 이렇게 한 것은 진리의 발견에 목적을 둔 것이었지만, 교회는 이를 용납하지 않았다. 여기서 교회의 인정을 받았는지는 중요하지 않다. 그의 힘은 여전히 유효하기 때문이다. 그는 '모든 것에 대해 체계적으로 의심하고 질문하라', '합리적인 증거를 갖는 진술들과 단지 신념만을 갖는 진술들 사이의 차이점을 알라', '정확한 용어를 사용하고, 다른 사람들에게도 정확성을 요구하라', '오류를 경계하라, 그것이 성서에 있는 것일지라도'와 같은 논증과 탐구의 네 가지 기본 법칙을 제시했다. 이 법칙들은 오늘날 보기에는 그리 새로운 것이 아니나 12세기의 중세에서는 매우 특별한 것이었다. 그만큼 그 시대는 이성적 근거가 아닌 신념의 힘이 통용되는 시기였던 것이다. 이성의 힘은 세월이 지나간다 해서 저절로 생겨나는 것은 아니다. 언제나 광신은 있기 마련이며, 아벨라르의 법칙은 그때마다 되새겨져야 한다.

## 6시과

윌리엄은 서책에 관련된 비밀의 원천이 '아프리카의 끝'에 숨겨져 있다는 실마리를 얻게 된다.

"베노는 이상한 이야기"를 윌리엄에게 들려준다. 남자 수도사들인 베렝가리오와 아텔모 사이에 오고간 정욕에 관한 것이니 "이상한 이야기"일 것이다. 이상하긴 하나 윌리엄은 그들을 딱히 비난하지는 않는다. 그 과정에서 윌리엄은 베노로부터 중요한 단서를 얻는다. '피니스 아프리카에 *finis africae*', 즉 '아프리카의 끝' - 이 표현은 <<장미의 이름>>에서 30번쯤 나온다 -- 이라는 곳에 장서관 비서 秘書들이 있다는 것이다. 베노가 이런 사연을 윌리엄에게 털어놓은 이유는, 아드소가 추측하기에, "명제의 이성적인 명확성에 관한 윌리엄 수도사의 말에 큰 감명을 받았"기 때문인 듯하다. 그는 아벨라르의 법칙을 익히 알고 있었으며 윌리엄과 "지적 호기심"을 공유하고 있었던 것이다. 윌리엄은 베노의 말을 듣고 밤에 장서관으로 들어가려고 결심하고 아드소에게 등잔을 하나 구해두라고 말한다.

## 9시과

중세 수도원의 역사가 간략하게 설명되고 민중경건운동, 즉 이단 종파의 원인이 드러난다.

식사가 끝나고 윌리엄은 원장을 만난다. 아드소는 이야기를 받아 적을 서기의 자격으로 그 자리에 함께 한다. 수도원장은 윌리엄에게 수도원의 재물을 자랑하지만 이런 것들은 윌리엄에게 별다른 감흥을 불러일으키지 못한다. 윌리엄은 마른기침을 하면서 화제를 다른 데로 돌리려 한다. 그가 논의하고자 한 것은 "청빈논쟁"에 관한 것이다. 이 청빈논쟁은 직접적으로는 "이중의 반목, 즉 황제 대 교황, 교황 대 프란체스코 수도회 사이의 분쟁"에 관한 것인데, 이러한 3파전은, 베네딕트 회 수도원장들이 프란체스코 수도회의 엄격주의자들을 비호하고 나섬으로써 4파전 양상으로까지 발전하고 있었다. 게다가 이 논쟁은 '기도하는 자'(사제), '싸우는 자'(기사), '노동하는 자'(농부) -- 이는 라틴 어 계율 '너는 기도하고, 너는 통치하고, 너는 노동하라 tu ora, tu rege, tuque labora'라는 말로 표현되었다 -- 라고 하는 삼분법에 근거하여 유지되던 중세사회를 근본으로부터 흔든 민중경건운동 -- 교회의 입장에서 보면 이단종파운동 -- 에 대한 각 교단의 입장과 대응까지 포괄하는 것이기도 하다.

이러한 사태의 연관을 이해하려면 수도원의 역사부터 시작해야 하는데, 수도원이 언제 어디서 시작되었는지는 굳이 따지지 말고, 베네딕트 수도원에 관한 것부터 이야기를 시작해보기로 하자. 베네딕트가 창시한 수도원은 서방 수도원의 중심이다. 그는 529년에 몬테 카지노Monte Cassino에 수도원을 세우고 당시에 알려져 있던 '스승의 규칙Regula Magister'을 토대로 베네딕트 수도규칙을 만들었는데, 이 규칙은 다른 수도원에도 전범이 된다. 베네딕트 수도원은 이후 프랑크 왕국의 정복전쟁에서 새로 획득된 영토에 사는 사람들을 선교하는 임무를 맡게 된다. 세상으로부터의 도피가 본래의 목적이던 수도원이 세상에 참여하게 된 것이다. 성직자와 수도사들은 왕국의 지원을 받아 새로 정복된 지역에 수도원을 세우고 도시를 건설하였다. 이때부터 수도사들은 정치적인 일에 자연스럽게 가담하게 되며, 이렇게 해서 수도원은 교회의 기관이자 국가의 한 기관이라는, 서로 조화되기 어려워 보이는 이중적 성격을 가지게 된다.

교회나 수도원이 국가의 한 기관이 되면 자연스럽게 세속적인 부를 추구하는 타락이 일어나고 이것이 쌓이면 개혁이 필요해진다. 개혁은 10세기 무렵, 아퀴테인의 빌헬름에게서 시작되었다. 그는 클뤼니 지방에 있는 자신의 사냥터를 수도원으로 제공하면서, 수도원 일체를 부르노라는 수도원장에게 맡겼다. 개혁을 위해 클뤼니 수도원은 '베네딕트 수도규칙을 글자 그대로 지키기'를 내걸었다. 이는 외부적으로는 권력자들에 대한 저항으로 나타났고, 이 흐름은 유럽 전역으로 확대되었다. 그들은 권력에 저항하기 위해 세상 일에 관여하였고, 이 과정을 통해 성직매매를 근절하기도 하였으나, 그들의 관여 자체가 세속화라는 또 다른 병폐를 불러 일으켰다.

클뤼니 수도원의 개혁 이후에 등장한 시토 수도회는, 사회나 교회의 외적인 부분들에 대한 참여가 아닌 수도자 자신의 내면으로 들어가 하느님의 신성에 참여하는 것을 내세웠다. 이 수도원의 특징은 '침묵과 은둔'으로 요약된다. 그들은 철저한 공동생활, 자급자족, 관상기도, 성경봉독lectio divina(성경을 하느님이 주는 명령으로 받아들이고, 묵상하면서 읽는 것) 등을 철저히 지켰다. 세상과는 단절된 수도원의 이상을 실천한 것이다.

베네딕트 교단에 속하기는 했으나 개혁운동을 시도했던 클뤼니 수도원과 시토 수도원은 일반 평신도들의 신앙각성운동에 큰 영향을 끼쳤다. 평신도들은 이제 사제의 권위를 인정하지 않으려하고, 수도원이 가진 부를 비난하면서 그들의 권위에 도전하였다. 이 운동의 시작은 북이탈리아의 아르날도파이다.

그들은 사도적 청빈을 주장하여 많은 사람들이 따르게 되었는데, 이 이상은 뒤에 일어난 카타리파, 왈도파 등에도 그대로 계승되었다. 양상은 달랐지만 이들의 핵심적인 주장은 유사하였다. 교권제도에 반대하고, 가난을 강조했으며, 그런 까닭에 부와 사치에 물든 기성교회에 식상한 대중들의 호응을 얻었던 것이다.

기성 교회는 민중경건운동을 이단으로 간주하고 이를 없애기 위해 십자군을 동원하는 한편 이론적인 대응도 준비했다. 도미니크 수도원은 이단운동에 빠진 사람들을 올바른 신앙인 제도권 교회로 되돌아오게 하기위해 만들어졌다. 이 교단은 신학에 깊은 관심을 가졌는데, 이는 후에 아퀴나스와 같은 탁월한 신학자를 길러내는 원천이 되었다. 도미니크 수도회 역시 부작용이 있었다. 도미니크 수도회는 교황에 대한 충성이 강했기 때문에 이단을 설득해서 다시 돌아오게 하는 일 뿐만 아니라, 종교재판을 통해서 이단을 고문하고 처형하는 일에도 앞장섰다. 이단재판 전문가가 된 것이다. 도미니크 수도원이 민중각성운동에 대한 권력 차원의 이론적 대응이라면 프란체스코 수도원은 민중의 저변에 대한 응답이라 할 만하다. 이 수도원의 설립자 프란체스코의 빈자사랑이 상징하듯이, 그들은 카타리파나 왈도파처럼 가난한 평신도들을 위해 헌신했으며 이렇게 함으로써 어느 정도 이단 운동의 확산을 막아냈다. 이 수도원은 교황의 승인을 받아 공식 수도원이 되었다.

10세기 이후 중세의 민중경건운동은 기성교회에 의해 모두 이단으로 간주되었다. 교회의 지도자들은 그러한 운동이 등장한 배경에 대해 깊은 관심을 갖지 않았고 -- 프란체스코회 가 관심을 갖기는 했으나 이 역시 얼마 안가서 제도화 된다 -- 그것들 각각을 한꺼번에 몰아서 이야기했다. 수도원장 역시 "소형제 수도회, 파티리니파, 발두스파, 카타리파, 불가리아의 보고밀파, 드라고비치의 이단자들을 모두 한통속으로 알고" 있는 것이다. 이에 대해 윌리엄은 도대체 왜 그러한 이단종파들이 생겨났는가라는 물음을 가지고 접근한다. 그에 따르면 "도시라고 하는 곳은, 돈 많은 성직자들이 가난한 자, 배고픈 자들에게 미덕을 가르쳐야 하는 참으로 말 많은 곳"이지만 기성 교회의 교리나 실천은 아무런 힘도 쓰지 못하고 있다. 그는 "이러한 이단적인 교파들이 무식한 민중의 계층에서... 어느 정도의 성공을 거두고" 있는 까닭은 바로 "이 땅에 지옥이 있기 때문"이라고 한다. 세상이 살기 힘들어져 '사도적 청빈'의 이상에 쫓리는 대중이 생긴다는 것이다.

## 만과 이후

장서관은 미궁이며, 미궁이 가진 종교적 의미가 설명된다.

윌리엄과 아드소는 장서관에 몰래 들어가기 전에 그로타페라타 사람 알리나르도를 만난다. 연로한 그와의 대화를 통해 이번에는 장서관의 내력을 알게 된다. 알리나르도와의 대화는 두 가지 주제를 제기한다. 하나는 '미궁'이고 다른 하나는 '사도의 계산법'이다.

소시 적에는 사서 조수였던 알리나르도는 "장서관은 거대한 미궁이며, 세계라고 하는 미궁의 기호"라고 말한다. 장서관이 세계의 축소판이라고 하는 것이다. 이 수도원의 장서관은 실제로 동서남북 세계를 그대로 보여준다. 여기서 미궁은 단순한 상징처럼 보이지만, 그것은 인류의 역사에서 아주 오래전부터 의미 있는 것이었다. 사람들은 '미궁'이라는 말에서 극단적인 혼돈을 떠올리나 사실 미궁을 지배하고 있는 것은 아주 수준 높은 계산과 이성과 질서이다. 미궁에는 일정한 구성원리가 엄연히 존재하고 있는 까닭에 '질서정연한 미궁'이라는 말이 타당한 것이다. 미궁이 혼돈을 불러일으키는 것은 그 구성원리를 알지 못하기 때문이다. 세상도 마찬가지이다. 혼돈스러워 보이지만 원리만 알아내면 그리 어려운 게 아니다. 물론 원리를 알아내는 일은 굉장히 어렵다.

중세의 교회 입구에는 미궁이 그려져 있었다. 이것은 죄로 더럽혀진 현세의 상징이다. 그 미궁을 지나 성당 안으로 들어가면 신성한 세계인 것이다. 고대 로마에서는 미궁이 도시 세계를 나타내고 우주론적으로는 세계자체를 표현했다면, 기독교세계에서는 그것을 죄로 더럽혀진 현세를 표상하는 것이다. 교회에 도착하면 신자들은 입구에 설치된 미궁을 통과해야 한다. 신자들은 미궁을 걸으면서 자신의 행위를 반성하고, 중심에 이른 후 제단을 향해 나아간다. 즉 미궁 입구 -- 중심 -- 출구라는 과정을 통함으로써 신자들은 영적인 죽음과 영적인 재생을 체험하게 되는 것이다.

미궁 이야기에 이어 알리나르도는 가짜 그리스도가 오는 시기에 대해 이야기한다. 그에 따르면 "천년기는 그리스도가 돌아가시고 나서부터 계산하는 것"이 아니라 "그로부터 3세기 뒤 콘스탄티누스 대제가 기독교에 눈을 떴을 때부터 계산"한다. 사도의 계산법에 따르면 1200년대가 가짜 그리스도가 오는 때인 것이다. 그에 이어 그는 <요한 묵시록> 8장 6절 이하를 인용하면서 죽어가는 수도사들의 최후의 모습을 그것과 일치시켜가면서 설명한다. <요한 묵시록>의 종말론은 이처럼 강한 힘을 가지고 당시의 수도사들을 사로잡고 있었다. 세상이 어지러우면 이렇게 되는 법이다.

## 종과

윌리엄은 '아프리카의 끝'으로 들어가는 열쇠가 될만한 부호를 해독했다.

윌리엄 수도사와 아드소는 몰래 본관으로 들어간다. 그들은 문서 사자실에 있는 베난티오의 서안에서 뭔가가 쓰여져 있는 양피지 조각을 발견한다. 그 조각에 등잔의 불꽃을 가까이 대자 양피지 위에는 이상한 부호들이 나타나기 시작했다. 그것은 윌리엄의 말에 따르면 12궁도에 쓰이는 부호 같았다. 베난티오가 열쇠가 되는 것을 적어둔 것이다. 그 부호를 들여다보며 궁리하던 윌리엄은 그것이 '세크레툼 피니스 아프리카에 Secretum finis Africae'라고 한다. 윌리엄은 그렇게 해독을 해놓고도 스스로 못 미더워한다. "단지 정합성의 연속일 수 있다. 대응법칙이 발견되어야 해"하면서, 그것 자체로는 또는 그것 안에서는 서로 아귀가 맞거나 체계적일 수 있으나, 그것의 외부에 상응하는 것이 없다면 무의미한 말이 된다는 것이다. 윌리엄은, 그것이 의미를 얻으려면 경험적으로 "검증"되어야한다고 말한다. 탁상공론들은 탁상 위에서는 말이 되지만 현실에 가져다 놓으면 아무 소용이 없는 것이다.

## 한밤중

장서관에 들어선 윌리엄과 아드소는 여기저기를 돌아본다. 12라는 숫자에 포함된 복잡한 의미가 밝혀지기도 한다.

윌리엄과 아드소는 문서 사자실에서 단서 비슷한 것을 찾았으나 여전히 "미궁 같은 장서관"에 대해서는 아무 것도 알고 있지 못한 상태이다. 그렇다고 머뭇거리지는 않는다. 그들은 과감하게 "금단의 방"에 발을 들여놓는다. 장서관의 방들에는 나름대로 특징이 있기는 하나, 눈에 띄이는 것은 상인방 위에 커다란 두루마리 그림이 그려져 있고, 그 안에 <요한 묵시록>에 나오는 글귀들이 새겨져 있는 것이다. *Apocalypsis Iesu Christi, Super thronos viginti quatuor* 같은 것이 그것이다. 아드소는 "그런 글귀를 상인방에 새긴 까닭, 그 글귀가 의미하는 바는, 논리적으로 줄거리가 잡힐 만한 것이 아니었다"고 말한다. 사실이 그렇다. 그 글귀들 자체, 그 내용이 중요한 것이 아니라, 글귀의 첫 글자, 즉 A, S 등이 중요한 것이었다. 장서관은 그 첫 글자들로써 각 방의 지표를 삼고 있었기 때문이다. 아직 윌리엄과 아드소는 그것을 알아차리고 있지 못하다.

장서관의 미궁에 들어간 아드소는 일종의 마약초로 인해 환상을 겪게 된다. 윌리엄은 환상에 빠진 아드소를 꾸짖으면서 '태양을 입은 여자 *Mulier amicta sole*'를 언급한다. 이는 <요한 묵시록> 12장 1절-5절에 나오는 글귀이다: "그리고 하늘에는 큰 표징이 나타났습니다. 한 여자가 태양을 입고 달을 밟고 별이 열 두 개 달린 월계관을 쓰고 나타났습니다. 그 여자는 뱃속에 아이를 가졌으며 해산의 진통과 괴로움 때문에 울고 있었습니다. 또 다른 표징이 하늘에 나타났습니다. 이번에는 큰 붉은 용이 나타났는데 일곱 머리와 열 뿔을 가졌고 머리마다 왕관이 씌워져 있었습니다. 그 용은 자기 꼬리로 하늘의 별 삼분의 일을 휩쓸어 땅으로 내던졌습니다. 그리고는 막 해산하려는 그 여자가 아기를 낳기만 하면 그 아기를 삼켜 버리려고 그 여자 앞에 지켜 서 있었습니다. 마침내 그 여자는 아들을 낳았습니다. 그 아기는 장차 쇠지팡이로 만국을 다스릴 분이었습니다." 이를 처음 접하게 되면 도대체 무슨 뜻인지 몰라 당황하게 된다. 여기에 등장하는 술어들은 무한한 해석의 가능성을 가지고 있는 듯이 보인다.

이 구절은 성서에 나왔다. 성서 중에서도 신약의 <요한 묵시록>에 나왔다. 이를 바탕으로 살펴보면 '여자'는 성모 마리아 혹은 신의 백성을 의미하고 여자가 낳은 '아들'은 메시아를 의미함을 알 수 있다. '태양을 입었다'는 것은 신의 백성이 신의 은혜를 받았다는 것이다. '달을 밟았다'는 것은 세상사를 초월했다는 뜻이다. 여기까지는 순조롭게 해석할 수 있다. 문제는 '별이 열 두개 달린 월계관'에서 숫자 12의 의미이다.

숫자 12는 여러 방식으로 해석할 수 있다. 12궁도를 떠올릴 수도 있으나 일단 성서라는 것을 염두에 둔다면 12궁도로 보는 것은 적합하지 않다. 이 때에는 성서에서 숫자 12가 나온 문맥을 찾아 보아야 한다. 우선 구약에 나오는 히브리 민족 12지파를 떠올릴 수 있다. 야곱에게는 라헬, 레아, 빌하, 실바의 네 명의 부인이 있었고 그들로부터 12명의 아들을 낳고 이들이 형성한 것이 12지파이다.(<창세기> 29장-30장) 신약에서는 예수의 12제자가 등장한다. 12제자는 베드로, 안드레아, 야고보, 요한, 필립보, 바르톨로메오, 마태오, 토마, 야고보, 시몬, 야고보의 아들 유다, 가리옷 사람 유다이다.(<루가복음서> 6장 15절-16절 참조)

이들은 성서에서 숫자 12가 나타난 예이다. 검토 범위를 좁혀보자. <요한 묵시록>은 <이사야>와 <사무엘>에 나오는 메시아 탄생 예언이 성취되었음을 바탕으로 서술되었다. 전통적인 예언서의 맥락에 있는 것이다. 이렇게 본다면 '별이 열 두개 달린 월계관'을 구약 성서 중 12개의 소예언서(호세아, 요엘, 아모스, 오바디아, 요나, 미가, 나훔, 하바꾹, 스바냐, 하깨, 즈가리야, 말라기)로 해석할 수도 있다. 물론 이 입장도 반드시 옳은 것만은 아니다. 구약의 예언서는 12개가 아니라 18개로 구성되어 있기 때문이다. 게다가 <요한

묵시록>과 직접적으로 연결된다고 언급한 바 있는 메시아 탄생 예언을 담은 <이사야>나 <사무엘>과 같은 예언서는 사실 12개의 소예언서에 속하지 않는다. 이렇게 보면 <요한 묵시록>에 나온 숫자 12와 구약의 12 소예언서 사이에서 설득력 있는 연결고리를 찾기 힘들다. <요한 묵시록>이 구약의 예언서와 연결된다는 것만을 강조함으로 인해 오히려 과잉해석에 이른 셈이다.

'별이 열 두개 달린 월계관'을 오히려 히브리 민족 12지파로도 볼 수 있다. <요한 묵시록>에서 히브리 민족 12지파(유다 지파, 르우벤 지파, 가드 지파, 아셀 지파, 납달리 지파, 므나쎄 지파, 시므온 지파, 레위 지파, 이싸갈 지파, 즈불론 지파, 요셉 지파, 베냐민 지파)가 하나하나 언급되면서 숫자 12가 나오기 때문이다(<요한 묵시록> 7장 5절-8절). 이 12지파에서 각각 12,000명 씩 총 144,000명이 신의 도장을 받도록 선택 받는다. 이에 근거하면 태양을 입은, 즉 신의 은혜를 받은 여자가 쓰고 있는 월계관이란 바로 일종의 신의 은혜에 해당하는, 신의 도장을 받도록 선택 받은 이들의 출신인 12지파를 의미한다고 볼 수 있다. 이처럼 <요한 묵시록>이라는 텍스트 그 자체에만 시각을 맞추어 본다면 오히려 히브리 민족 12지파가 더 적합하다는 결론에 이를 수도 있다.

숫자 12를 비롯하여 성서에서 특별한 의미로 등장하는 숫자들이 있다. 실례로 숫자 40이 그러하다. 40여명의 저자들이 쓴 성서에서 노아의 홍수는 40일 동안 벌어진다. 모세와 히브리 민족은 40년간 광야에서 유랑 생활을 하는데 40일 동안의 금식 기도를 통해 십계를 얻는다. 공생황을 시작하기 전 예수는 40일 동안 광야에서 금식을 한다. 예수는 부활하고서 40일 동안 제자들과 함께 머물러 있다가 하늘로 오른다.

신이 아닌 이상 '별이 열 두개 달린 월계관'을 비롯한 이러한 숫자의 의미를 정확하게 알아내기는 힘들지만 어쨌든 사람은 이를 해석하기 위한 길에 나서야 한다. 이 과정은 윌리엄과 아드소의 그것처럼 수많은 시행 착오를 요구한다.

두 사람은 그렇게 장서관을 돌아다니다가 일단 그곳을 떠나기로 했으나 빠져나오는 것은 수월하지 않았다. 윌리엄은 "언젠가 읽은 적이 있는 고본古本の 몇 구절"을 거론하면서 방법을 제시하지만, 그것 역시 통하지 않았다. 윌리엄이 말한 방법은 그것 자체로는 정합적일지는 몰라도 장서관이라는 현실에는 대응하지 않는 것이었다. 그러던중 그들은 "천우신조"로 내려가는 계단을 발견한다. 밖에 나오자 거기에는 그들을 찾아다니던 수도원장이 서있다. 그는 베렝가리오의 행방이 묘연하다고 말한다. 아텔모, 베난티오에 이어 제3일에는 베렝가리오가 시신으로 발견되리라는 것을 짐작케 한다.

## 제 3 일

### 3시과

베네딕트 교단은 물론 수도원과 서책의 관계가 비교적 소상히 알려진다. 서책의 본성과 그것을 대하는 태도가 드러나는 곳도 여기다.

"아드소는 문서 사자실에서 자기 교단의 역사와 서책의 운명을 묵상한다." 아드소가 묵상을? 드문 일이다. 아드소가 자기 교단인 베네딕트 수도회의 역사에 대해 묵상하는 것은 이해할 만하나 서책의 운명에 대해서까지 묵상을 한다는 것은 아무래도 어울리지 않는다. 아드소 자신도 모르고 하는 일이 나중에는 깊은 뜻을 드러내는 경우가 종종 있었다. 앞으로도 몇 번 그러한 일로 스승인 윌리엄 수도사를 일깨우곤 하지만. 아드소가 베네딕트 교단의 역사와 서책의 운명을 묵상하는 게 무슨 의미일까?

베네딕트 교단과 서책, 이 둘은 뗄래야 뗄 수 없는 고리로 엮여있다. 아드소의 독백을 들어보자: "수세기 동안 우리 교단의 수도사들은, 야만족의 무리가 몰려와 수도원을 노략질하고 왕국에다 불지르는 것을 목도하면서도 여전히 양피지와 잉크 단지를 놓지 않고, 읽고 쓰기를 게을리 하는 법없이 하느님 말씀을 다음 세대로 물렸는데 앞으로는 그러하지 않겠는가. 지복 천년이 오고 가는 데도 읽고 쓰기를 계속했는데 누가 이들을 말릴 수 있으랴."

베네딕트 교단, 서책, 수도사들은 세상이 어찌 돌아가도 한 덩어리로 엉켜 돌아간다. 수도사들은 마땅히 그러해야 한다. 야만족의 무리가 몰려와도, 세파가 아무리 거세어도, 세상에서 변하라고 악을 써도 양피지와 잉크 단지를 놓지 않아야 한다. 읽기와 쓰기가 그들이 해야 할 전부이다. 과거가 되었던 오늘이 되었던 교단과 수도사는 서책을 붙잡고 놓질 말아야 한다. 그들은 서책만을 싸고 돌아야 한다. 아드소는 베노에게 들은 이야기를 전한다: "나는 베노로부터, 희서稀書에 접근할 수 있다면 자기는 죄짓는 것도 두려워하지 않는다는 말을 들은 적이 있다. 그는 거짓말을 하고 있는 것도, 농담을 하고 있는 것도 아니었다. 수도사라면 서책을 탐하는 것은 당연한 노릇." 베노는 서책을 탐하는 정도가 아니다. 서책에 미쳐있다. 서책은 사람을 미치게 한다. 선과 악을 넘어서게 한다. 그것이 진리를 담고 있지 않다해도, 서책에 물든 이는 서책 그 자체를 위해서 서책을 탐한다.

수도사만이 서책을 탐하는 것이 아니다. 세상의 쓴 맛이 온 몸에 배어들어오는 것을 못마땅해 하는 이들도 서책을 손에 잡고 서책에서 얻는 한 모금의 위안에 안도하곤 한다. 서책이 위안을 준다해도 이들이 서책에 중독되는 일이란 없다. 그들의 한 발이 서책 밖의 세계를 딛고 있는 한, 그들은 세상에서 서책보다 즐거운 것이 발견되면, 바로 그 순간 서책을 팽개친다. 그 즐거움이 죽을 때까지 계속되면 그들은 평생 다시는 서책을 잡지 않을 것이다. 그들은 서책이 삶의 거짓 모방이라는 것을 몸으로써 안다. 서책은 그런 것이다. 그렇게 중독되고 그렇게 버려지는 것이다.

수도원은 서책 미치광이들의 집합소다. "수도사라는 사람들은 바로 학문에 몸을 바친 사람들이고, 수도원 장서관이란 곧 천상의 예루살렘이자, '미지의 세계terra incognita'와 하데스의 변경에 가로놓인 지하세계일 터이기 때문이었다." 서책에 미친 사람들이 장서관에 들어오면 천국과 지옥을 오간다. 지적인 갈증을 해결하며 천상에 오른 기분도 잠시, 그들은 곧 엄청난 장서 앞에서 자신의 무지에 절망하여 지옥으로 내려가곤 할 것이다. 장서관은 이렇게 모순으로 가득찬 공간이다.

장서관은 책이 있는 곳이다. '책 속에 진리가 있다', '책 속에 세계가 있다' -- 이것은 착각이다. 세상이

어찌 돌아가도 수도사는 잉크 단지와 양피지를 놓지 말아야 하지만, 그것이 그들의 사명이건만, 역설적이게도 그들이 세상을 잇는 순간, 세계와 의사소통하지 않는 순간 그들은 존재의의를 잃고 만다. 이 점을 감지했기에 서책의 운명을 묵상하던 아드소는 이렇게 말하는 것일게다: "당시에도 어렴풋이 느끼고 있었지만... 수도원 장서관을 철통같이 싸고도는 그 수도원의 그러한 태도는 수도원의 우위를 스스로 허물어 뜨리는 태도와 조금도 다를 바가 없었다." 묵상 끝에 내리는 아드소의 이 결론은 마지막 7일째에 불에 타 소멸하고야 말 장서관의 운명을 암시하며, 세상의 모든 장서관들이 세상과 교류하지 않을 때 맞게 될 종말을 넉넉히 알려준다.

## 6시과

민중경건운동에 가담했던 살바토레의 삶을 통해 그것의 실상이 해명된다.

"아드소는 살바토레로부터 과거를 듣는다. 몇 마디로는 요약될 수 없을만큼 깊고 복잡한 이야기인데, 아드소는 이 이야기를 놓고 오래 생각에 잠긴다." 계속해서 아드소의 이야기다. 그는 3시과에서는 목상을 하더니 여기서는 "오래 생각에 잠긴다." 그가 살바토레로부터 들은 이야기는 살아있는 이야기다. 서책이 아닌 세계가 그에게 다가온 것이다. 그가 오래 생각에 잠기는 것도 당연하다. 아드소는 고백한다: "나는 살바토레의 모습을 읽는 순간부터 우리가 속해 있는 모듬살이의 현상을 이해하기 시작했다." 그가 윌리엄에게 무얼 배운 다음에는 이런 고백을 한 적이 없다.

살바토레는 도대체 어떤 사람이고 어떤 삶을 살았기에 아드소를 그런 깨우침으로 이끌 수 있었을까? 살바토레의 "고향은 공기도 더럽고 별나게 비가 잦은 곳이었다. 논밭은 비만 오면 썩어갔고 마을에는 시도때도 없이 역질이 창궐했다." 살바토레의 고향만 비가 많이 온 것이 아니었다. 유럽은 1315년부터 흉수가 시작되었다. <<장미의 이름>>에서는 악랄한 이단 심문관으로 등장하는 베르나르 기는 그의 연대기에서 "감당할 수 없이 많은 양의 비가 하늘로부터 내려와서 온 땅을 깊은 흙탕 늪으로 만들었다"고 쓰고 있다. 비의 재앙은 유럽 북부의 광대한 지역, 아일랜드에서 독일 그리고 스칸디나비아까지 영향을 끼쳤다. 그칠줄 모르고 내린 비는 유럽 전역의 많은 마을 주민들이 오랜 세월을 걸쳐 숲을 개간하거나 저습지를 복토하여 일궈놓은 농지를 수렁으로 만들었다. 필연적으로 소출이 급락했다. 굶주림은 지난 세기의 인구 증가로 인해 더욱 심했다. 1316년 말경 농부들과 노동자들은 결국 거지로 전락했다. 이 빈민들은 병들어 죽은 가축이나 들판의 풀을 먹으며 연명했고 온갖 종류의 질병에 노출되었다. 그들은 무기력증에 걸려 일을 할 수가 없었다. 유럽의 공동체들은 차례로 절망에 빠지고 붕괴되었다. 1317년 또다시 큰 비가 내려 축축한 여름이 계속되자 사람들은 신의 가호를 탄원하는 애달픈 예배를 올렸다. 기근은 종교적인 열정을 불러 일으켰다.

살바토레는 이런 세상을 살아온 것이다. "무덤을 파는 게 성에 차지 않았는지 숲 속에 웅크리고 있다가 행인을 칼로 찌르고는 그 고기를 먹는 인간 말종 이야기"까지 등장하는 세상. 아드소는, "여러 세기 동안 기근과 봉건 제후의 수탈에 시달린 농민의 아들 ... 꿀이 흐르고 맛있는 건락 덩어리와 향기로운 순대가 열리는, 그런 나무가 자라는 세상"을 꿈꾸는 단순한 인간 살바토레가 "범부, 혹은 평신도simple라는 말에 걸맞는 사람"이라고 한다. 그는 평신도라는 말을 사부인 윌리엄이 사용하는 뜻과는 달리 이해하고 있는 것이다. 윌리엄은 그 명칭으로 "단순한 민중, 혹은 무학자無學者들을 규정"했으나, 아드소는 이미 "이탈리아 반도 각지의 도시에서... 성직자가 아니면서도 무식하지도 않은 상인이나 장이들을 무수히 만날 수" 있었기 때문이다. 윌리엄은 성직자가 아닌 이들, 무식한 이들을 평신도라 하지만 그도 알아 차리지 못하는 사이에 세상 사람들은 바뀌고 있었다. 세상에는 "제 지방의 속어로 말할 뿐, 언어로 사람사는 이치를 드러내는 데는 모자람이 없"었고, "신학이나 의학이나 논리학이나 라틴어에는 무지했지만 평신도라고 할 수도 없고 교양이 없다고도 할 수 없는 사람들이 얼마든지 있었다." 이들은 중세를 벗어난 사람들이었다. 그들은 중세의 주된 생업인 농사를 짓지도 않았고, 중세를 지배하는 지식원리에 주눅들지도 않았다.

단순한 행복을 꿈꾸는 사람들은 거지가 되고, 도적떼가 되고 "이런 부랑자 무리에는 설상가상으로 믿음이 단단한 사제, 새로운 회생자를 찾는데 혈안이 되어 있는 이교도, 선동의 전문가들이 가세"했다. 이들은 더러 "청빈을 설교하는 수도사들과, 그 청빈을 실천하는 평신도들이 이루는 큰 즐거의 운동"이 되기도 했다. "교황 요한이 수도사들 중에서도 탁발하는 수도사들을 가장 통렬하게 비난하고 나선 것도 바로 이

때문이었다." 청빈은 단순한 청빈이 아니었다. 청빈은 중세에 찾아온 이 모든 위기를 상징적으로 담고 있는 사회적 경제적 주제였으며, 궁극적으로는 중세의 정치적 구도를 깨뜨릴 위력을 가진 폭발물이었다. 아드소는 살바토레의 행적을 들으며 이 모든 것들에 대한 총체적 이해의 문턱에 이르렀다. 총체적 이해는 이처럼 텍스트를 벗어날 때에만 가능한 법이다.

## 9시과

민중경건운동으로 어지러워진 세상을 구할 윌리엄의 비책이 제시된다. 그는 "새로운 인간의 신학"을 설파한다.

세상은 기근에 시달리는 평신도들의 아귀다툼과 지옥같은 삶으로 가득차 있는데 교회는 그러한 사회경제적 상황에서 솟아오른 민중들의 움직임을 청빈으로 주제화하고, 그 중 몇몇 흐름을 이단으로 규정한다. 너무도 먼 추상화의 과정을 거치는 것이다. 추상적 사유에 서툰 아드소는 아직도 그것을 잘 모른다. "사부님, 저는 뭐가 뭔지 모르겠습니다." 이 와중에 윌리엄은 "빠리 학파의 용어", 즉 고도로 추상화된 단계에서나 획득되는 보편성을 취급하는 철학의 용어으로써 설명해 나가기 시작한다.

윌리엄은 인간의 본질에 대한 논의에서 출발한다. "본질적인 형상은 같으면서도 사람에게에는 그 고유성이 있다. 표면상으로는 사람을 규정하는 데는 우유성偶有性, 다양성이 있을 수 있다." 여기서 '본질적인 형상'은 어떤 사물의 본질적, 실체적 규정을 말한다. '그것은 무엇입니까'라고 물을 때, '무엇what'에 해당하는 것이다. '사람은 무엇입니까'라 물으면, 어쩌다가 어떤 사람에게 속하게 된 성질, 즉 우유성이나 그 사람에게만 있는 속성, 즉 고유성을 배제하고 모든 사람에게 보편적으로 속한 것, 그것이 없으면 사람일 수 없는 것을 들어서 대답해야 한다. 이것이 본질적인 형상에 대한 질문과 대답이다. 가령 어떤 사람에게 손가락은 우유성일까 보편적인 형상, 즉 실체성일까? 손가락 하나가 잘려나간 상태를 생각해보자. 손가락 하나가 없어진다고 해서 사람의 실체성이 변하는 것은 아니다. 사람을 사람이게 하는 그 무엇이 손가락에 들어가 있지 않기 때문이다. 어떤 사물에 우연히 속하게 된 속성이 변화하는 것은 '우연적 변화', 본질 자체가 변화하는 것은 '실체적 변화'라고 한다. 중세 시대에는 사람을 불에 태우면 질적으로 완전히 달라진다고 생각했다. 이단 심문관들이 악의 실체를 없애기 위해 이단과 마녀를 화형에 처했던 이유가 이것이다.

윌리엄은 이단을 따르는 평신도들을 이단으로 보지 않는다. 평신도들은 순진무구할 뿐이고, 그들이 어느 무리에 끼었느냐에 따라 우연히 그 무리의 속성이 몸에 붙을 뿐이라는 것이다. "개혁자를 따르는 무리의 대부분은 범용한 평신도들이기 때문에 이들에게는 교리를 구분할 안목이 없다." 평신도들은 교리에는 관심이 없다. 그들의 문제는 다른 데에 있다. 그들은 소외에 눈이 뒤집혀 있어서 어떤 교리에도 관심을 보이지 않는다. 그들에게 삶의 실체성은 소외다. 이것을 알고 있지만 그들은 이 문제를 잘못된 방식으로 풀려고 한다. 그들은 "교회의 신학자들보다 훨씬 진실할 수 있는 자기네 나름의 진실을 파악하고는 있으나, 경솔한 행위로 이 진실을 부숴버리곤 한다." 경솔함, 성급함이 그들을 그릇된 길로 이끄는 것이다. 권력을 추구하는 자들은 이들의 성급함을 이용한다. 그들의 희망에 불을 당긴다. 윌리엄은 이렇게 말한다: "어느 한 세력이 주장하는 신앙은 그리 중요하지 않아. 중요한 것은 그 세력이 약속하는 희망인 것이야." "신앙은 상관없다. 목적이 동일하기 때문이다. 권력을 쥔다는 목적이 동일하기 때문이다." 평신도의 성급함을 세력으로 끌어올려 궁극에는 권력을 쥐려는 것이 모든 이단 세력과 그들을 지원하는 정치세력의 목적이었다.

평신도는 소외되어 있다해서 그들이 완전히 무식한 것만은 아니다. 그들은 시대의 흐름에 따라 세상을 보는 눈과 그 세상 속에서의 자신의 모습에 대한 각성을 키워왔고 이제는 "개별적인 것에 대한 분별이 있다." 이는 중요한 조건이지만 "이 인식 자체만으로는 충분하지가 않다." 그들을 전체에 대한 조망으로 이끌어야 한다. 그렇게 하려면 어찌 해야 할까? "이 가난한 자, 단순한 자들을 가르쳐야 할까? 이것은 너무 쉬우면서 너무 어려운 문제이기도 하다... 위대한 보나벤투라는, 현능한 수도자는 반드시 평신도의 행위에 내재된 진리으로써 진리의 뚜렷함을 확장해야만 한다고 말했다."

보나벤투라Bonaventura of Bagnoregio의 말은 추상적인 지침일 뿐이다. 그에 비해 윌리엄은

구체적으로 세상을 바꿀 수 있는 방안을 제시하는데, 그것의 근본은 "자연철학이자 긍정적인 의미에서의 마술인 이 새로운 인간의 신학"에 있고 이러한 일은 그 "주도를 교회에 맡길 것이 아니라 세인의 집단에 맡겨야 한다"고 생각한다. 요컨대 윌리엄은 새로운 세상이 오고 있음을 감지하고 새로운 지식인 집단이 자연과학에 근거한 새로운 지식원리와 실천방안을 세워야 한다고 주장하고 있는 것이다. 그것이 인간이라는 본질적인 형상을 완전히 발현하게 할 새로운 우유성인 것이다. 물론 윌리엄의 주장도 또다른 우유성에 호소하는 것일 뿐이다. 그것 역시 닫혀있는 진리로 굳어져 버린다면 버려져야 한다.

만과

윌리엄은 장서관 서실 배치도를 이용해서 미궁의 지도를 그리려 한다. 이 방법 역시 상식인의 것이다.

9시과에서의 언급에서 윌리엄은 이단에 관한 그의 입장의 근본을 충분히 밝혔다. 그의 언급이 미망에 빠져있는 수도원장에게는 가당치 않을 것이 분명할 터이지만, 수도원장은 윌리엄에게 편지를 보여주면서 한 사람을 언급한다. 그는 "베르나르 기 혹은 베르나르도 귀도니스로 불리는 사람"이다. <<장미의 이름>>에는 많은 주제들이 등장하고 각각의 주제를 놓고 윌리엄과 대립하는 인물들이 여럿 나온다. 가장 핵심적인 인물은 호르헤일 것이다. 아드소가 포함되기는 하지만, 윌리엄과 호르헤만이 기독교 세계와 이단세계, 과거와 미래, 어둠과 밝음, 삶과 죽음 사이의 통로를 표상하는 장서관의 비밀의 방secretum 에 이를 수 있었다는 점이 이를 상징한다. 그들은, '성서를 읽기 위한 방'이라는 뜻을 가졌으나, 사실은 성서가 아닌 이단의 금서들로 가득 찬 방에서, 서로가 서로의 비추임을 자각하면서 최후의 대결을 벌인다. 이 대결에서 <<장미의 이름>>의 핵심주제가 드러남은 물어보나 마나다.

윌리엄의 또 다른 대립자는 우베르티노이다. 그는 윌리엄의 적수가 아닐 수도 있다. 같은 프란체스코 회에 속하는 사람이고 교황의 미움을 받는 사람이니까. 같은 교단에 속한다는 것, 이것은 겉모습일 뿐이다. 윌리엄이 '이성'의 편에 서 있다면, 우베르티노는 '심정의 예언능력'에 기대고 있다는 점에서 그 둘은 당대의 대립적 두 경향을 상징적으로 제시하고 있다. 하찮아 보이지만 현실적으로는 결코 만만치 않은 대립자는 <<이단 신문의 직무에 관한 편람>>이라는 책을 펴낸 바 있는 베르나르 기이다. 베르나르 기는 실상 이단 심판관으로서 보다는 역사연구에 재능을 발휘한 것으로 알려져 있으며, <<연대기의 꽃>>, <<프랑크의 왕들>>이라는 저작을 남겼다. 특히 그의 연대기 덕분에 1300년대 중반 중세를 엄습했던, 그리하여 중세의 봄을 끝내고 가을로 들어서게 한 홍수가 끼친 피해의 실상을 알 수 있다.

윌리엄과 베르나르 기의 대립은 다음날에야 본격적으로 볼 수 있을 터이고, 아직도 윌리엄은 장서관의 본 모습을 알아내는 데 몰두해 있다. 그가 내놓은 방식은 "밖에서 장서관 서실의 배치도를 그려 보는 것"이다. 그는 "관계의 과학"인 "수학이라는 길 한번 이용해 보자"고 한다. 이견 도대체 무슨 말일까? 분명 수학은 현실적으로 존재하는 사물들을 경험하거나 그것을 가지고 실험을 해서 얻어낸 지식이 아니라 관념 또는 관념에서만 존재하는 것들의 관계에 대한 지식이다. 윌리엄이 수학을 이용해보자고 하는 것은 장서관이라는 현실적 사물을 제대로 이해하기 위해 장서관을 하나의 관념 덩어리로 보고 그것 안에 들어있는 서실들의 관계를 파악해보자는 것이다. 윌리엄이 보기에 장서관은 수학적으로 사고하는 인간에 의해 설계되었다. 수학 없이는 미로를 만들 수 없기 때문이다. 이 방법은 "규칙"을 찾고, 그 다음에는 "예외적인 것을 설명"하는 방식으로 진행된다. 그러한 과정을 거쳐 윌리엄은 장서관이 "갇가지 오묘한 의미와 상통하는 천상의 조화에 따라 설계된 것"임을 확인한다.

여기까지는 왔다. 즉 서실의 배치는 확인한 것이다. 이제 그들이 해야 하는 일은 "각 서실에다 서책을 배치하는 데 어떤 법칙이 있느냐 없느냐 하는 것이다." 그것을 고민하던중 윌리엄은 각 서실의 입구에 쓰인 <요한 묵시록>으로부터의 인용구를 떠올리고, "중요한 것은 구절 자체가 아니라 그 구절의 두문자頭文字"라는 것까지 발견한다. 차근차근 사태를 밟아나가 서실의 배치와 서책 배치의 원리를 알아낸 것이다. 그들이 이 원리를 알아낸 이상 장서관은 그들의 손아귀에 들어올 준비가 거의 다 된 셈이다. '관계의 과학'인 수학적 방법 -- 이것은 넓은 의미에서의 수학을 말할 것이다 -- 을 통하여 미로에서 길을 찾은 것이다.

## 종파 이후 그리고 한밤중

아드소는 우베르티노와 사랑에 관해 이야기한다. 그들은 뜨겁다. 중세의 알레고리에 관한 간략한 이해도 시도된다.

아드소는 다시 또 우베르티노를 찾는다. 역시 이단에 관한 이야기를 듣기 위해서이다. 아드소가 이단에 이렇게 집착하는 이유는 어디에 있을까? 그는 이미 윌리엄에게서, 살바토레에게서 이단에 관한 이야기를 들었다. 그것이 미진했다 느끼고 마지막으로 우베르티노에게서 뭔가 결정적인 것을 듣고 싶어서일까? 그럴 수도 있다. 아드소에게는 이번이 세 번째이고, 나중에 베르나르 기가 등장하여 벌이는 또 한 차례의 이단종파에 관한 교리논쟁에도 참관을 하니, 도합 네 번이나 그 이야기를 듣는다.

아드소에게 이단에 관한 이야기를 들려주는 이는 모두 다 '자기 나름의 입장'에서 말한다. 그 입장에 따라 이단종파에 대한 이야기가 달라지는 것은 당연한 것이다. 살바토레는 평신도이다. 직접 이단종파에 가담하여 휩쓸려 다녔다. 그는 이단종파에 대해 가장 직접적인 즉자적 관계를 맺고 있다. 윌리엄은 전직 이단 심판관이나 이단 종파의 교리를 보되 그 교리가 발생한 상황, 즉 컨텍스트와 함께 보고자하는 태도를 가졌다. 그는 탁상공론에 그치지 않고 이단종파의 어떤 부분이 신도들의 어떠한 바람과 상응하였는지를 본다. 윌리엄이 보기에 평신도들이 이단종파를 따르는 이유는 교리에 있지 않다. 오히려 평신도들의 요구를 이단종파가 충족시켜주기 때문이다. 우베르티노는 윌리엄과 정반대의 입장에서 이단종파에 대해 진술한다. 그는 전적으로 신학적 교리의 관점에서 이단종파를 파악한다.

사태를 바라보는 입장에 따라 사태는 다르게 해석될 수 있다. 어느 한 쪽의 입장에만 치우쳐 사태를 바라보면 그 사태를 정확하게 이해할 수 없다. 예코가 아드소로 하여금 수차례에 걸쳐 이단종파에 대한 이야기를 듣게 하는 것은 아드소 자신과 아드소를 따라가고 있는 독자들이 어떤 사태를 정확하게 이해할 수 있는 총체적인 관점을 갖게 하기 위해서이다. 이는 일종의 소설적 장치이다.

아드소는 우베르티노에게 말한다: "선악을 구별할 줄 알아야겠습니다. 인간의 열정도 이해할 줄 알아야겠습니다." 아드소는 곧이어 "아름답되 꾀에 굶주린 천사 같은 처녀"와 정사情事를 나눔으로써 열정을 체험한다. 이로써 열정은 막연하게라도 이해가 되었을 터이고, 이단에 대한 그의 관심의 원천은, 위 언급으로 미루어보면, 악의 문제에 있음을 알 수 있다. 아드소의 근본관심은 이러한데 우베르티노는 돌치노 일파를 비롯한 이단 이야기를 지리하게 계속하다가 '사랑'의 개념에 이른다. 그가 말하는 사랑은 "처음에는 우리의 영혼을 위로"하지만 "때로는 괴로움을 안기고... 이윽고 하느님 사랑의 뜨거움에 닿으면 우리를 절규하게 하고 신음하게 하고... 급기야는 용광로에 던져진 돌처럼 우리를 녹이고 마는 것"이다. 과연 심정의 예언능력을 중시하는 그답게 그가 보는 사랑도 뜨겁다.

아드소는 이것을 "참사랑"이라며 공감한다. 어쩌면 여기서 아드소는 뜨거워졌는지도 모르겠다. 그는 본관 식당에서 만난 처녀와 정사를 나눈 뒤 정신을 잃는다. 이 글을 기록하는 시점에서 아드소는 그 일을 회고하면서 "믿어지지 않는 것은, 그날 밤 내가 어떻게 해서 그런 기쁨을 느꼈던 것인지, 어쩌다 내가 만물을 선포하고 아름답게 지으신 하느님께 못할 짓을 할 수 있었는가 하는 것"이라고 말한다. 그는 자신이 느끼는 기쁨이 동시에 하느님께 못할 짓인 상태에 처해있다. 그것은 당연한 것일지도 모른다. 만물을 아름답게 지으신 하느님을 느끼기에는 아름다운 처녀를 통하는 것이 최상일 수도 있다.

아드소는 윌리엄에게 자신의 잘못을 고백한다. 윌리엄이 아드소의 고백을 듣고 하는 말을 유심히 볼 필요가 있다: "너는 사통私通을 경계하는 계율을 범하고, 수련사인 네 본분을 저버리는 죄를 저질렀다는 것이다." 꾸짖지 않고 명확한 사실만을 말하고 있다. 흥미 있는 일이다. 그는 이어서 아드소와 성관계를 맺은

여자가 어디에서 어떤 이유로 왔는지를 분석한다. 과연 사실을 증시하는 윌리엄답다. 그러던 와중에 그들은 욕장에서 베렝가리오의 시체를 찾아낸다. "사악한 자가 아델모의 죽음에서 암시를 얻어 나머지 둘도 묵시록적이고 상징적인 방법으로 살해했을 가능성"이 현실로 드러났으며, "묵시록적이고 상징적인 방법"은 계속해서 윌리엄의 발목을 잡게 된다.

우베르티노와 아드소의 대화에 나온 몇 가지 언급들을 통해 중세의 알레고리에 대해 잠시 알아보자. 이들의 대화는 현란한 수사법을 사용하고 있으므로 이에 대한 이해가 없다면 대화 자체가 황당하게 받아들여지기 때문이다.

우베르티노는 성모상을 가리키며 "육체의 아름다움도 천상적인 아름다움의 표징symbol"이 된다고 말한다. 아름다운 처녀를 통해 하느님이 지으신 만물의 아름다움을 느끼는 아드소의 언급과 유사하다. 이는 중세 미학의 알레고리적 특징을 드러내는 전형적인 언급이다. 에코는 <<중세의 미와 예술>>에서 중세적인 것으로 간주되는 전형의 하나로 "세계를 상징과 알레고리의 관점에서 이해하려고 했던 중세의 경향"을 지적하고 있기도 하다.

알레고리란 추상적인 개념을 직접 표현하지 않고 다른 구체적인 대상을 이용하여 표현하는 문학적 형식으로 '다른 이야기'라는 뜻을 가진 그리스 어 알레고리아allegoria에서 유래한다. 중세인들은 알레고리를 풍부하게 활용했다. 에코의 설명을 한번 보자 : "중세인들은 사물 속에 나타난 신의 표현인 신성을 언급하고 상기시켜주며 연상시키는 세계에서 살았다. 대자연은 그들에게 전령관처럼 말했다. 사자나 밤나무는 겉으로 보이는 것 이상이며, 독수리의 머리에 사자 몸을 한 괴수도 사자처럼 실제적인데, 그 이유는 사자와 마찬가지로 그 괴수들도 보다 높은 진리의 표징이기 때문이다."

상징과 알레고리로 대표되는 중세시대 미학에 있어서 매우 일반적인 주제를 담고 있는 예의 하나는 여성적인 미이다. "구약의 <아가서雅歌書>에서도 배우자의 아름다움에 대해 노래하고 있는 것을 볼 수 있다. 그 목적은 비유적인 의미, 즉 가무잡잡하지만 보기 좋은 신부의 속성에 대한 초자연적인 유사물을 발견하는 것이었다 하더라도, 우리는 그들의 여성미의 고유한 이상에 대해 거드름을 피우며 그 과정에서 여성에 대한 자발적 평가를 드러내고 있는 것을 자주 볼 수 있다."

중세는 흔히 생각하듯이 엄숙하기만 한 시대가 아니었다. 아드소는 자신의 행동을 반성하기라도 하나, 수도사들에게는 염문이 끊이지 않았다. 그들 역시 여성의 몸의 아름다움을 음미하고 찬양할 줄 알았다. 우베르티노도 마찬가지다. 그는 성모상을 가리키며 "조각가가 저 분을 여느 여성처럼 구색을 있는 대로 갖추어 드러낸 것도 이 때문이 아니겠느냐"고 말하면서 여성적인 미를 천상의 아름다움과 연결시킨다. 더 나아가 그는 "아름다워라, 젓가슴이여, 부풀어 올랐으되 지나치지 아니하고 자제하였으되, 위축되지 않았도다..."를 인용한다. 이는 호이트 사람 길버트의 <'솔로몬의 아가'에 대한 설교>에 나오는 한 대목으로 "길버트는 <아가>의 우의적인 해석에서 탈선하여 여성의 유방이라고 하는, 다분히 호사적인 차원"에서 이것을 다룬 바 있다.

우베르티노도 이러한 것을 알고 있었다는 것은 중세의 수도사들이 미美에 둔감하지 않았으며 그것을 적절한 상징 속에 담아 드러낼 줄 알았음을 짐작케 한다. 그러한 상징표현은 반드시 인과관계의 형식을 취한 것은 아니었다. 에코의 지적처럼 "사물들 간의 관계를 인과적 연관으로서가 아니라 의미와 목적의 망으로 보는 이해의 양태인 일종의 정신적 '합성상태'도 있었다. 예를 들면 그들은 정신적으로 갑자기 비약해서 흰색, 붉은 색, 녹색은 자비롭지만 검은색과 노란색은 속죄와 슬픔을 의미한다고 하기도 했던 것이다." 이처럼 알레고리적 상징의 형성에는 '비약'이 들어있기 때문에 독자는 그 법칙을 정확하게 알아내기 어렵다. 이의 해석을 위해서는 복잡한 원리들이 요구되겠지만, 중세와 근대의 차이만을 분명히 해두면 될 것이다. 중세에는,

알레고리를 형성하는 과정을 통해서도 알 수 있듯이, 사물의 있는 그대로의 모습보다는 그것이 무엇을 의미하는지에 관심을 가졌다. 알레고리를 해석하려면 "알레고리의 전통 속에서 교육받은 감수성"을 가져야 할 뿐만 아니라 그것의 정신적 의미, 즉 도덕적(성서적) 의미와 유추적 의미까지도 파악할 수 있어야 한다. 후대에 들어서면서 그것은 점차로 배제되고 "자연은 더 이상 '상징들의 숲'"이 아니게 되었다. 이제는 사물이 "무엇인가 하는 것"에 따라 파악되기 시작한 것이다.

## 제 4 일

### 찬과

윌리엄은 독극물에 중독된 시체를 검시하면서 자신의 추론방식을 다시 한번 전개한다.

윌리엄과 아드소가 이 수도원에 당도한지 3일이 지났다. 지난 3일동안 그들은 수도원에서 벌어지는 살인 사건을 만났다. 그들은 이 사건이 장서관에 은닉되어 있는 금서에 대한 탐침과 관련되어 있음을 알게 되었다. 추리소설의 구도만 따라간다면 사건의 범인만을 찾아내면 되겠으나 사태는 그리 간단하지가 않다. 범인을 찾는 일 자체가 살인과는 무관해보이는 여러가지를 고려해야만 하는 상황인 것이다.

금서 그 자체가 아리스토텔레스라는 대철학자와 관련된 것으로 짐작되었다. 사건은 14세기에 벌어졌고, 그 사건이 아리스토텔레스와 관련되었다는 것, 이것은 벌써 복잡한 사태 연관을 불러 일으킨다. 그의 학술이론을 받아들이는 문제를 놓고 당대의 학자들이 허다한 논쟁을 벌였으며, 그에 따라 반목과 갈등에 들어서기도 하였다. 학문 탐구를 과업의 본령의 하나로 삼고 있는 이 베네딕트 수도원 역시 그것에서 비켜갈 수는 없다.

순수한 학문 세계의 갈등만 있었던 것이 아니다. 이미 14세기에 수도원은, 수도원의 핵심 구성원인 수도사들에게조차 낯은 것으로 간주되기도 하였다. 도시와 대학의 지식인들은 하루가 다르게 앞서가는데 수도원은 고작 필사나 하고 있다는 한탄이 흘러나왔던 것이다. 이는 낯은 것과 새로운 것의 대립만을 함축하는 것이 아니라 동시에 현전하는 사태를 파악하는 관점의 충돌까지도 낳아놓고 있거니와, 그 대표적인 사례로는 사실에 대한 있는 그대로의 관찰과 그에 근거한 이성적 판단을 중시하는 윌리엄 수도사와 초월적 신의 계시와 영감, 심정의 예언 능력을 중요하게 여기는 우베르티노 영감의 갈등을 들 수 있겠다.

이러한 대립들이 넓은 의미에 있어 정신적인 것들이라면, 당시의 현실세계에는 살육으로까지 이어지는 세력 충돌이 있었는데, 그것은 민중경건운동, 즉 이단종파 세력의 발흥과 그에 대한 가톨릭 교단의 대응이었다. 이것은 경제적 혼란기라는 상황, 사람들의 신념과 그것에 근거한 행위, 그에 대한 전통적 가톨릭 교회의 반응 및 새로운 교리체계의 성립과 같은 물적, 정신적 대립이 총체적으로 응축된 것이라 할 수 있다. <<장미의 이름>>이 수도원에서 벌어진 살인 사건을 해결해나가는 일에만 집중하지 않고 오히려, 얼핏 보기에는 한가해보이는 세상 이야기, 책 이야기, 웃음 이야기를 늘어놓고 있는 것은 그 살인사건에 이러한 사태들이 중첩되어 있기 때문이다. 마지막으로 한가지 덧붙여야 할 것은 '종말'에 대한 이야기이다.

종말은 기독교가 존속하는 한 피해갈 수 없는 주제이다. 기독교는 그 발생부터 악의 세계의 종말과 메시아의 도래, 그에 이어지는 낙원이라는 담론체계를 가지고 있다. 각각의 요소를 구체적으로 어떻게 표상하고 형상화하느냐의 차이는 있으나 모든 종파가 종말을 거론하지 않을 수 없게 되어 있다. 이단 종파 운동이 등장하면서 종말론이 당대의 화두로 떠오른 것은 기독교의 본질적 속성에서 보아서나, 당시의 시대적 상황이 현실의 갈등을 최고조로 불러 일으켰다는 사태에서 보아서나 당연한 것이다. 살인 사건이 벌어진 수도원의 수도사들은 모두 종말론에 사로 잡혀 "사도의 계산법"을 거론하고 있으며, 피살된 시체들이 <요한 묵시록>에 기록된 것과 유사한 모습으로 유기되면서 급기야는 이성적인 윌리엄마저도 그것에 발목을 잡히게 된다.

제4일부터 일어나는 사건들의 주제와 구도는 위에서 말하는 것들에서 크게 벗어나지 않지만

그렇다고해서 그러한 주제들의 단순한 반복으로 이루어져 있는 것도 아니다. 되풀이 되기는 하되 한차원 올라선 곳에서, 또는 전혀 다른 차원에서 반복된다. 독자는 점층적 반복, 낮은 반복을 통해서 주제에 대한 총체적 이해에 이를 수 있고, 또 그래야만 할 것이다.

윌리엄과 아드소, 세베리노는 세번째 시체에 접한다. 이는 물에 빠져 죽은, 엄밀히 말하면 이미 죽은 뒤 <요한 묵시록>에 따라 살인이 진행되는 것처럼 보이기 위해 욕장에 쳐박혀진 베렝가리오의 시체다. 이들 세 사람 앞에 놓인 사실은 앞서 죽은 베난티오와 이번에 죽은 베렝가리오라는 "두 희생자의 손가락 끝이 모두 까맣게 변색되어 있다"는 것이다. 윌리엄은 이것으로부터 뭔가를 추적해서 알아내야만 하며, 이는 그가 첫날 시도했던 브루넬로 알아 맞추기를 또다른 차원에서 되풀이 해야함을 의미한다.

윌리엄은 자신하지 못한다. 그가 가진 것은 고작 베난티오와 베렝가리오의 검어진 손가락 끝이라는 두 가지 사례이며, 그는 "두가지 특수한 것으로부터는 어떠한 것도 결코 이끌어 낼 수 없다 *Nihil sequitur geminis ex particularibus unquam*"는 것을 너무나 잘 알고 있다. 두가지 아니라 수만 가지가 있다해도 특수한 사례들로부터 성립된 것은 필연성을 가지지 않으며, 오직 개연성만을 가진다. 이는 귀납추리가 가진 본질적 한계이다.

이러한 사정도 모르고 아드소는 "베난티오 수도사님과 베렝가리오 수도사님의 손가락 끝에는, 까맣게 물들어 있다는 공통점이 있습니다. 따라서 두 분은 같은 물질에 손을 댄 것이 아닐런지요?"라며 어설픈 일반화를 시도한다. 윌리엄이 그를 나무라는 것도 당연한 일. 아드소는 "그 물질을 만지지 않았는데도 손가락 끝이 검어진 사람이 있을 수 있"다는 또다른 상식을 놓치고 있기 때문이다. 아드소의 말이 참으로 성립하려면 "특정 물질을 만지면 모두 손가락 끝이 검어진다"는 일반 명제가 참으로서 입증된 상태여야 하는데, 여기서는 그 특정 물질이 무엇인지도, 그리고 두 사람이 동일한 물질을 만졌는지도 확인되지 않았다.

이 상황에서 윌리엄이 펼치는 삼단논법을 보자.

어떤 물질을 만지면 모든 손가락이 검어진다.(1)

죽은 베난티오와 베렝가리오는 손가락이 까맣다.(2)

그들은 어떤 물질을 만졌다.(3)

이 도식에서 현재 확인된 사실은 (2) 뿐이며, 나머지는 삼단논법의 도식에 따라 맞춰 넣은 것이다. 윌리엄과 아드소는 (3)을 확인해야 하고, 그렇게 함으로써 (1)을 성립시켜야만 한다. 다시 말해서 개별적인 확인된 사실에서 출발하여 이것의 원인으로 추정되는 또다른 개별적인 사실에 이르고, 그것들을 종합하여 일반법칙을 이끌어 내야만 하는 것이다.

윌리엄이 사용하는 도식은 "제1격에 의한 3번 삼단논법 *Darii*"인데, 이것을 잠깐 살펴보고 넘어가기로 하자. 삼단논법에는 4개의 격이 있는데 그것은 다음과 같다.

1) M-P	2) P-M	3) M-P	4) P-M
S-M	S-M	M-S	M-S

윌리엄의 삼단논법을 다시 써보면 아래와 같은데 그것은 제1격에 속한다.

모든 까만 손가락은 어떤 물질에서 유래한다.(M-P)

몇몇 수도사는 손가락이 까맣다.(S-M)

몇몇 수도사는 어떤 물질을 만졌다.(S-P)

\* 여기서 M은 매개하는 개념이다.

제1격에는 4가지 양상이 있는데, 그것들은 BArbArA, CELArEnt, DArII, FErIO라고 불린다. 이것들은 양상을 외우기 쉽게 이름을 붙인 것이고, A는 전칭긍정명제(예: 모든 책은 음모론의 결과이다.) E는 전칭부정명제(예: 모든 행복한 사람은 책을 읽지 않는다.) I는 특칭긍정명제(예: 어떤 병든 사자는 꿀을 먹는다.) O는 특칭부정명제(예: 어떤 제대로 된 사람은 책을 읽지 않는다.)를 가리킨다. 윌리엄이 삼단 논법은 전칭긍정, 특칭긍정, 특칭긍정의 명제로 되어 있으니 그것은 3번인 DArII에 속하는 것이다.

어쨌든 아직 확인해야 할 것이 남아 있는데도 아드소는 윌리엄의 DArII를 놓고 성급하게 결론을 내린다. "그렇다면 답은 이미 나온 것이 아닙니까?" 이에 대한 윌리엄의 공박은 "너는 삼단 논법이라는 걸 너무 믿는구나"이다. 추론은 정확하며 논리는 완벽하나 대전제는 아직 증명되지 않았으므로 추론 전체가 오류에 빠질 가능성은 여전히 남아있다. 현재 윌리엄이 가지고 있는 추론은 제3일에서 윌리엄과 아드소가 함께 그렸던, '밖에서 그려본 장서관의 서실 배치도'와 마찬가지로, 사태를 파악하는 필수적인 실마리이기는 하나 일단 사태 속으로 들어가게 되면 버려야 할지도 모르는 가상본에 불과한 것이다. 이것을 알게 된 아드소는 "논리라고 하는 것은 그것이 적용되어야 할 사상事象 안에 있을 때보다는 거기에서 떠나왔을 때 더욱 유용한 문제 해결의 열쇠가 되어 준다는 것도 깨닫게 되었다."

세베리노는 독극물과 관련된 자신의 경험, 과거 독극물 도난사건 등을 언급함으로써 윌리엄의 삼단논법을 보충한다. 즉 삼단 논법에 실례가 등장함으로써 수도사들을 죽인 독극물이 무엇이고 누구로부터 나왔는지까지는 밝혀낼 단서가 얻어진다. 경험사례가 얻어지면서 물질과 죽음 간의 연결고리가 탄탄해지는 것이다. 여기까지 왔다해도 여전히 미해결로 남아 있는 것이 있다. '왜 죽이려 하는지'이다. 베난티오와 베렝가리오의 살인에는 살인자의 의도가 개입되어 있는데, 이는 그 어떤 물질을 만지고 죽었다는 사실로부터 추론하고 확증한다해서 알 수 없는 것이어서 윌리엄은 의도에 대한 실천적 추론까지도 수행해야 한다. 객관적 사실의 영역과 주관적 의식의 영역이 합해질 때에만 윌리엄은 사태의 본질에 대한 총체적 이해를 얻을 수 있을 것이기 때문이다. 이 의도는 사실 확인을 통해서 알아낼 수가 없다. 사람의 마음 속에 들어있는 생각은 사실의 차원에만 걸쳐있는 것이 아니다.

살인사건의 범인이 누구인지가 밝혀진다고 해도 윌리엄이나 아드소는 그의 의도를 정확하게 알아낼 수 없을 것이다. 의도가 밝혀지고 나면, 살인이라는 수단에는 반대하지만 그 의도에는 동조하는 이가 있을 수도 있다. 이를테면 살인자가 호르헤 수도사이고 그가 살인을 저지른 의도는 '이단의 서적을 읽는 수도사가 늘어나 급기야는 이단이 창궐하는 사태를 막기 위해서'였다면, 그 의도에 찬동할 광신자는, 14세기에서 한참이나 멀리 떨어진 21세기에도 분명히 존재할 수 있으며, 그들은 그 의도의 신성함에 사로잡힌 나머지 살인까지도 '호르헤의 손을 빌린 하느님의 징벌'이라 옹호할지 모른다. 백 명의 이성적 윌리엄이 있다면 이것을 막아낼 수 있을까?

## 1시과

중세 수도원의 경제적 토대가 설명된다. 알고보니 성聖과 속俗은 몹시 엉켜있었다.

윌리엄은 베렝가리오를 검시하여 독극물을 이용한 살인이 진행되고 있음을 알아차리나 사건 해결의 핵심이 되는 미로의 해명, 특히 '아프리카의 끝'에 이르는 단서는 여전히 오리무중이다. 이 와중에 그는 살바토레와 레미지오를 유도 신문하여 그들의 과거를 실토케한다. 불쌍한 그 두 사람이 윌리엄을 당할 수 없음은 이미 첫 날 드러났다. 브루넬로를 찾으러 나왔던 레미지오는 윌리엄의 대단한 통찰에 탄복한 바 있고 그때부터 기가 죽어있었을 것이기 때문이다. 윌리엄과 수도원의 살림을 맡고 있는 레미지오와의 대화에는 당시 수도원이 어떤 식으로 운영되었고 재산정도는 어떠했는지를 짐작할 수 있는 대목이 있다. 어차피 초보 이단 심판관도 알아낼만한 그들의 과거는 나중에 베르나르 기가 소상하게 밝히고 있으니 여기서는 그 부분을 한번 주목해보자.

"그것은 그러하다고치고... 저 계곡에 있는 사하촌寺下村이 부촌은 아닐 것이네만 어떤가?"

"그렇다고 할 수도 있고 그렇지 않다고 할 수도 있습니다. 사하촌에는 수도원의 성당참사회원이라서 성직록聖職祿을 받는 분들도 있습니다. 그러니까 우리 수도원과 이런 분들은 재산을 공동 소유하고 있는 셈이지요..."

수도원과 마을 사람 몇몇이 재산을 공동으로 소유하고 있다는 레미지오의 말은 무슨 뜻일까? 상식적으로 보아 수도원은 청빈의 공간이고, 기부에 의해 운영되는 곳이다. 몇몇 마을 사람들이 수도원으로부터 뭔가를 받아갈만한 곳이 아니다. 기부도 모자랄터인데, 수도원이 누군가에게 뭔가를 제공하기도 하는 것이다. 이미 윌리엄은 첫날 수도원에 들어서면서 이 곳이 기름진 곳임을 은근히 비난한 바 있기도 하다. 이 상황을 이해하려면 수도원 성립의 과정을 검토해 보아야 한다.

기본적으로 중세의 수도원은 정적인 기관들도 아니었으며, 평시도 세계와 동떨어져 있지도 않았다. 수도원들은 많은 비용이 들어가는 기관이었으며, 기부자들은 자신들이 낸 돈의 댓가를 노골적으로나 은근히나 기대했다. 아울러 육체적으로라도 세상으로부터 은둔하기가 말처럼 쉽지가 않았다. 유럽의 수도사들은 인구와 재산이 집중된 곳에 가장 많이 몰려 있었으며, 이들은 봉건 정부와 사회 생활의 중심지에서 멀리 떨어져 지낸 적이 없는 사람들이었다. 평신도 사회와 수도원 공동체의 접촉은 수도원 설립 단계부터 이루어졌다. 수도원은, 터를 제공하고 토지와 수입을 기부하고 사법적 면책특권을 부여하고 향후 자신의 가문과 수도원 간의 관계를 조정한 대귀족들이 주도권을 쥐고 설립하였으며, 귀족의 봉신들은 대귀족의 뒤를 따라 수도원에 토지와 이권을 제공하고 수도원의 영적인 유익에 참여할 권리를 주장하였다.

초기의 수도원이 대귀족과 봉신 중심으로 세워졌다면, 후대에 세워진 수도원들의 힘은 지역 사회와 맺은 광범위하고도 정교한 결속에서 나왔다. 후대의 수도원들은 이해관계의 측면에서도 지역적 성격을 강렬하게 띠고 있었으며, 정부로부터도 독립을 유지했다. 세속사회 사람들에게 수도원은 경제적으로 자연스럽게 이어진 공간이었을 뿐만 아니라 세속사회 전체의 신앙적 이상과 요구의 표현이기도 했다. 후대에 들어 수도원에 대한 정신적 기대가 무너지지긴 했으나 오랜 세월을 거치면서 수도원은 중세인들의 생활의 일부로 자리잡았다. 수도원의 상황이 이러했기 때문에 그것이 무너지는 일은 세상 질서 전부가 요동치고나서야 가능한 일이 되었다.

## 3시과

아둔하던 아드소가 서책과 장서관에 관한 놀라운 통찰을 보인다. 놀랍다.

"아드소는 사랑의 고통으로 몸부림친다." 어쩔 수 없는 일이다. 그의 몸이 사랑을 알아버렸기 때문이다. 그는 몸이 알아낸 사랑에 대해 온갖 정당화를 시도한다. 그것이 관념의 영역으로 넘어오면 더 고통스럽다는 걸 모르는 모양이다. 그는 지성과 육신 사이에서 갈등한다. 아드소의 "지성은, 그 여자가 죄악의 그릇이라는 것을 모르는 바 아니었다." 아드소의 육신은 "그 여자를 영광스러운 것의 그릇으로 느끼"고 있었다. 동일한 여자가 가진 전혀 상반되는 두 속성이 그 여자의 본질로 지각되고 있는 것이다. 아드소의 고통은 그 두 속성 중 어느 것이 참으로 본질적인 것인지를 판별해내지 못하기 때문에 생겨나는 것이다. 아드소의 몸이 갈망하는 것을 모르는 바는 아니나, 이 대목에서 아드소는 정신적인 방식으로 사랑의 문제를 분명히 매듭지어야만 한다. 그는 결국 수도사니까 말이다.

아드소는 "우주라고 하는 것은 하느님이 손가락으로 쓰신 서책과 같은 것이다. 이 서책에서는 만물이 우리에게 창조자의 크신 은혜를 전한다"고 하는 대전제에서 출발한다. 이로부터 아드소는 "비록 죄인이기는 하나 그 여자 역시 위대한 창조의 이야기가 실린 서책의 한 장이요, 우주가 음송하는 위대한 시편의 한 구절일 수 있는 것이 아닌가"로 논증을 진행시킨다. 그 여자가 우주의 본질을 나누어 가진 존재라는 것이다. 여기서 대전제가 참이면 여자는 우주적인 실체성을 담지한 존재로서 정당화된다.

여기까지 진행한 뒤 아드소는 서글퍼 한다. 왜 그런가? "세상은, 완벽한 삼단 논법의 세계를 세운 신성한 이성의 도정"이다. 이는 신의 본질이 구현되는 장소로서의 세계에 대한 설명이다. 세계가 이러하니 세계의 구성원인 인간 역시 그러해야 마땅할 것이나 "인간의 정신에는 그 삼단 논법을 따르는 대신 그 논법에서 이탈하여 저에게 유리한 명제 쪽으로 기우는 경향이 있다. 그래서 악마의 농간에 넘어가는 것일 터이다." 세상은 신의 피조물인데 이상하게도 그 안에는 악이 있는 것이다. 선한 신이 창조한 세계 속에 엄연히 존재하는 악, 이것이 아드소의 서글픔의 근본 원인이며, 그는 그 여자와 그에 대한 욕욕을 악에 포함시키고 있다. "그 여자에 대한 상념 역시 악마의 농간이" 아니었는지 갈등하는 것이다.

아드소는 여기서 한 단계 올라선다. 그는 사랑이 "우주적인 법칙", 즉 신의 법칙이라고 규정하고 결국 그 여자도 "여자 자체로서가 아니라" 자신을 "둘러싸고 있는 모든 자연과 인공의 사상事象으로", 즉 사태의 본질로서 자신 앞에 나타났다고 규정하기에 이르고, "영혼의 직관이 지니는 힘을 빌어 이 모든 사상을 정관靜觀 함으로써 여자로 인한 긴장과 갈등에서 놓여 내려"한다. 사태에 대한 관조로써 자신에게 닥친 문제를 해소하려는 것이다. 관조, 어렵고도 깊은 경지이다. 아드소의 이러한 성취가 육체에 대한 정신의 승리로 이해될 수도 있을 것이다.

사랑의 고통으로 인해 "생각의 미로를 헤매던" 아드소는 윌리엄을 만나 다시금 "수도원이라는 현실로 되돌아 오게" 된다. 이때 윌리엄은 페난티오의 암호문 전문을 해독해놓은 상태였다. 번역은 해놓았으나 이해는 하지 못하였다. 이를 해독하는 방법은 "다른 서책을 읽든지 하면서..."이다. 컨텍스트가 있다고는 해도 궁극적으로 텍스트의 내용을 이해하는 방법은 이것 밖에 없다. 서책만이 서책의 이해로 가는 통로를 열어줄 수 있다.

"책들은 종종 다른 책들에 대해 말"하곤 한다. "알베르투스 마그누스Albertus Magnus의 책을 읽어도 토마스 아퀴나스가 뭐라고 했는지" 알 수가 있으며, "토마스 아퀴나스를 읽으면 아베로에스Averroes가 뭐라고 했는지도 알 수" 있는 법이다. 아드소는 이 말을 듣고 적지않게 놀란다. 그럴만하다. 적어도 알베르투스

마그누스는 토마스 아퀴나스의 스승이니 이는 이해가 되나 후자는 선뜻 납득이 되지 않는다. 아베로에스는 토마스 아퀴나스와는 직접적인 관계가 없는 사람으로 유럽에 아리스토텔레스를 소개한 아랍의 학자니까 말이다. 아드소는 윌리엄의 참 뜻을 아직 얻지 못한 것이다. 윌리엄은 책과 책들의 대화라고 하는, 책에 관한 아주 오래된 신념을 들려주고 있으며, 그런 말을 듣고 아드소는 장서관에 대한 새로운 깨달음에 이른다. "장서관이란, 수세기에 걸쳐 서책끼리의 음울한 속삭임이 계속되는 곳, 인간의 정신에 의해서는 정복되지 않는, 살아있는 막강한 권력자, 만든 자, 옮겨쓴 자가 죽어도 고스란히 살아 남을 무한한 비밀의 보고인 셈이었다." 아드소의 이 말은 그가 서책과 그것을 둘러싼 권력의 실체를 파악한 증거가 된다.

아드소의 이 깨달음은 윌리엄의 본래 생각보다 더 멀리 나아간 것인지도 모른다. 윌리엄의 말처럼 서책은 다른 서책에 대해 말하므로 서책들을 모아놓은 장서관은 서책끼리의 대화가 이루어지는 공간임에는 틀림없다. 그것만이 아니다. 서책은 일단 만들어지면 그것 자체로 위력을 갖는다. 로고스의 힘이 서책에 내재되는 것이다. 서책들은 거대한 정신적 덩어리의 결집이 되어 서책을 만들어낸 인간을 억압할 수도 있게 된다. 서책이 모여있는 장서관을 지키는 것은, 권력을 지키려는 것이요, 그것에 접근하지 못하게 하는 것 역시 권력을 지키려는 의지에서 나온 것이다. 아드소의 생각이 여기까지 미쳤다면 그는 대단한 통찰에 이른 것이다.

서책끼리 대화를 하는 사례는 어디에서 찾을 수 있는가? <<장미의 이름>> 자체가 이미 그 사례이다. 이 소설은 호르헤 보르헤스의 소설로부터 많은 모티브를 따왔다는 말이 있다. 보르헤스의 소설 중 <<바벨의 도서관>>이 있다. <<바벨의 도서관>>에는 다음과 같은 구절이 있다: "우주(다른 사람들은 <도서관>이라 부르는)는 부정수 혹은 무한수로 된 육각형 진열실들로 구성되어 있다. 아주 낮게 난간이 둘러져 있는 이 진열실들 사이에는 거대한 통풍 구멍들이 나 있다. 그 어떤 육각형 진열실에서도 끝없이 뻗어 있는 모든 위층들과 아래층들이 훤히 드러나보인다. 진열실의 배치 구도는 일정하다. 각 진열실에는 두 면을 제외하고 각 면마다 다섯 개씩 모두 스무 개의 책장들이 들어서 있다. 책장의 높이는 각 층의 높이와 같고, 보통 체구를 가진 도서관 사서의 키를 간신히 웃돌 정도이다. 책장이 놓여 있지 않는 두 면들 중의 하나는 비좁은 현관으로 통해 있다. 그 현관은 모두가 똑 같은 형태와 크기를 가진 다른 진열실로 연결되어 있다... 현관에는 거울 하나가 있다."

이 구절을 통해 <바벨의 도서관>과 <<장미의 이름>>이라는 두 텍스트가 서로 대화하고 있음을 눈치챌 수 있다. 텍스트 간의 대화가 가능하다는 사실은 책의 본질적 속성에 기인한다. 보르헤스는 벨그라노 대학 강연 중에 "인간이 사용하는 여러 가지 도구들 가운데 가장 놀랄만한 것은 의심할 여지 없이 책이다. 다른 것들은 신체의 확장이다. 현미경과 망원경은 시각을 확장한 것이며, 전화는 목소리의 확장이고, 칼과 쟁기는 팔의 확장이다. 그러나 책은 다른 것이다. 즉, 책은 기억의 확장이며 상상력의 확장"이라 언급한 바 있다.

만과

윌리엄은 지금까지 자신이 사용한 추론법을 총정리한다.

6시과에는 황제측 사절인 프란체스코회 대표들이 수도원에 들어오고, 9시과에는 "베르트란도 델 포제토 추기경이, 베르나르 기를 필두로 한, 아비뇽 사절단을 이끌고 수도원에 도착한다." 두 진영의 갑론을박은 다음날 벌어질 일이고 윌리엄과 아드소의 관심은 장서관에만 가 있다. 그들은 어떻게해서든지 장서관의 비밀을 알아내려 애쓰고 있다.

만과에서 윌리엄은 "일련의 의심할 수 없는 오류를 통해 개연적 진리에 이르는 그의 방법을 밝힌다." 사실 이 방법이 여기서 처음으로 밝혀지는 건 아니다. 이미 윌리엄은 여러차례 그 방법을 사용해서 문제를 해결했고, 그 과정을 아둔한 아드소에게 상세히 설명하기도 하였으므로 여기서 그가 행하는 것은 일종의 총정리라 할 수 있다. 이때 이후로는 윌리엄이 차근차근 이러한 방법을 수행하지도 설명하지도 않으며, 오히려 그는 닥치는 상황에서 우연히 문제를 해결해 나간다.

윌리엄은 아드소에게 자신의 방법을 다음과 같이 정리해서 말한다: "수수께끼의 풀이는, 만물의 근원이 되는 제1원인으로부터 추론해 낸다고 되는 일이 아니다. 그렇다고해서 특수한 자료를 꾸역꾸역 모아들이고 여기에서 일반 법칙을 도출하면 저절로 풀리는 것도 아니다." 전자는 연역적 방법으로 후자는 귀납적 방법으로 알려져 있다. 윌리엄은 이 두가지 방법이 아니라고 한다. 윌리엄은 제3의 어떤 방법이라도 제시하려는 것일까? 그런건 없다. 윌리엄은 그 둘을 결합하고 있을 뿐이다.

그의 말을 통해 이를 확인해보자: "수수께끼를 풀자면, 아무 관련이 없는 듯한 두세 가지의 특정 자료를 서로 견주고, 여기에서 우리가 아직은 알지 못하는 것, 알려진 바가 없는 일반적인 이치가 드러날 수 있는 것인지를 따져 보아야 한다." 이미 이 방법은 윌리엄이 브루넬로 찾거나 베렝가리오 검사에서 아드소에게 설명했던 내용이다. 이렇게 모은 자료로써 만들어본 법칙은 가설이다. 윌리엄은 "서로 관련이 없을 듯한 여러가지 요소를 한 곳에 모으고, 이들 다양한 요소를 토대로 여러가지 가설을 세워"본다. 이렇게 세운 가설 중에는 민망할 정도로 터무니없는 것도 있을 수 있으며, 그것은 가설을 세우는 과정에서 얼마든지 일어나는 일이다. 윌리엄은 이 가설들 하나하나를 다시 구체적인 사례와 대조하면서 검토하는 과정을 거쳐 나가 결국에는 "그 중에서 하나를" 건지게 되는 것이다.

윌리엄이 브루넬로를 알아 맞이던 과정을 떠올려보자. 그는 여러가지 실마리를 자신의 눈으로 찾아내고 "이 실마리와 실마리를 엮어 몇가지 서로 모순되는 가설을 세워 보았다." 이후 윌리엄은 여러 가설을 오가면서 추론을 시도하였다. "그러다가 수도사들이 브루넬로를 끌고 올라오는 것을 보았을 때야 비로소 브루넬로 쪽 가설이 옳았다는 것을 확인"한 것이다. 아드소는 이 방법을 낫설어 한다. 그도 그럴 것이 그가 아는 방법이란 오로지 제1원리인 신으로부터 추론하여 신의 오성의 방식들을 추론해내는 중세의 스콜라적 철학의 방법뿐이었기 때문이다. 그렇다고해서 윌리엄의 방법이 혁신적인 것은 아니다. 그는 그저 "아리스토텔레스의 이론을 한번 쫓아본" 것에 지나지 않는다.

## 종파

윌리엄의 이성주의와 대척점에 서있는 신비주의가 간단히 설명된다. 그것의 징후 중의 하나는 온갖 방언을 뒤섞어서 말을 하는 것이다.

아드소는 살바토레에게서 놀라운 주술을 배운다. 이 부분은 소설 전체의 맥락과는 무관하다. 아드소는 그 점을 깨달은 듯하다. "수련사 신분인 내가 그런 약료배와 어울려 득될 것이 없을 것으로 판단"했다는 말을 보아도 짐작할 수 있지만, 이를 알아 두어서 손해될 건 없다. 아드소가 배운 주술은 무엇이었을까? 그러한 주술을 포함해 마술이라는건 서양에서 어떤 의미를 가지고 있는 것일까?

모두스 포넨스Modus Ponens라는 말로 집약되는 합리적 사유에서는 어떤 것을 인식한다는 것이 그것의 원인을 안다는 것을 말한다. 이렇게 원인을 알아내어 선후관계의 연쇄를 만드는 것이다. 서양 합리주의에서는 이처럼 동일율과 모순율 그리고 '한번 지나간 시간을 돌이킬 수 없다'는 시간의 불가역성을 핵심 요소로 가진다. 중세의 한 교리문답에서는 간음의 죄를 범한 후 처녀로 되돌아가고자 열망하는 여성에게 '신은 죄를 용서할 수는 있으나 시간을 돌이킬 수는 없다'고 대답한다. 시간은 신도 어찌해볼 수 없는 영역인 것이다.

마술을 포함한 신비주의적 현상에서는 합리주의의 핵심 원리들이 모두 거부된다. 경계가 없는 무한대의 세계관을 바탕으로 깔고 들어간다. 이것은 헤르메스Hermes로 상징되는 지속적인 변형의 개념을 만들어낸다. 헤르메스는 젊은이이기도 하고 노인이기도 하다. 시간의 불가역성이 여지없이 깨져버린 상태인 것이다. 여기서는 직선적인 인과가 소용돌이의 나선으로 바뀌고 뒤의 것이 앞에 나오며, 결과가 원인이 되는 사태가 벌어지며, 신은 공간적 경계를 넘나들며 같은 시간에 여러 장소에 여러 형태로 나타날 수 있게 된다.

이러한 헤르메스적 사상은 2세기 경에 큰 인기를 누렸다. 이 시기는 인종과 언어가 뒤섞이고 모든 신들이 각자의 위력을 가지고 숭배되었다. 그리스의 고전적 합리주의는 말을 더듬는 사람을 이방인barbaros이라 규정했으나 이 시대에 와서 이방인의 말더듬은 성스러운 언어, 즉 약속과 침묵의 계시로 가득찬 언어로 인식된다. 그리스 합리주의에서는 설명가능함이 참이라면 2세기에 와서는 설명불가능함이 참이다.

말을 더듬는 이들은 신비한 지식을 가지고 있다. 신비하다는 것은 결국 모든 것이 맞아 떨어진다든 것, 즉 해석이 무한하다는 것을 의미한다. 신비는 신비아닌 것과의 경계를 분명히 할 수 없다는 바로 그 이유에서 신비이다. 신비주의자의 눈에는 신비아닌 것이 없다. 모든 것이 신비 속에서 해석되는 것이다. 이때부터 대화, 논의, 논증의 필요성이 없어진다.

살바토레는 온갖 방언들을 뒤섞어서 말을 하고 그는 종내는 아드소에게 기묘한 주술까지 보여준다. 그러한 그를 상대로 뭔가 토론을 하는 것은 불가능하다. 아드소가 정신을 차리고 자리를 떠서 윌리엄을 만나러 간 것은 잘한 일이었다. 그렇다고 해서 살바토레의 존재의의가 없는 것은 아니다. 신비주의는 늘 어떠한 형태로든, 살바토레와 같은 저급한 형태로든, 아주 그럴싸한 고급의 형태로든 늘 남아있다.

## 종과 이후

다시 한번 윌리엄과 아드소는 장서관을 탐색한다. 이제 장서관은 세상의 축소판임이 확실해졌다.

종과성무가 끝나자 윌리엄과 아드소는 다시 장서관으로 향한다. 그들은 "등잔을 들고 다니면서 각 방의 명銘을 읽고, 미리 만들어 둔 도면에다 통로와 벽을 그려넣고, 각 방의 상인방에 새겨진 명의 두문자를 기록"하는 "길고도 지루한 작업"을 수행한다. 그들은 장서관을 돌아다니면서 온갖 서책을 접한다. 윌리엄은 가끔 하나씩 집어들고 읽어보기도 하며, 아드소에게 설명을 해주기도 한다. 초두에 아드소가 규정한 것처럼 이것이 "책에 얹힌 이야기"일 뿐이라면 이 부분은 그것에 가장 접근한 부분이다. 몹시 즐겁다.

그렇게 즐기던 중 윌리엄은 아드소와 함께 두문자를 째맞추어 자신들이 있는 방의 위치를 확인하고, 장서관의 서실 배치와 세계 지도 모양을 그리고 있는 건 아닐까 생각한다. "서책은 서책의 국적, 혹은 저자의 고향 아니면 출생지였을 법한 지역에 맞추어 비치되어 있을 것"이라 추측한다. 이 정도 추측이면 장서관 각 실과 서책의 배치 원칙을 알아내는 것에는 거의 접근해간 셈이다. 그러다가 그들은 어느 방과는 다른 방 하나를 발견한다. 그 방에는 출입구가 없고 거울만 있을 뿐이다. 그 거울 앞에서 윌리엄은 베난티오의 양피지 글귀에서 번역한 쪽지를 꺼내어 읽는다.

아프리카의 끝의 비밀은 우상 위의 손길을 통해 넷의 첫째와 일곱번째에 작용한다. *Secretum finis Africae manus supra idolum primum et septimum de quatuor*

이것이 '아프리카의 끝'으로 들어가는 방법을 일러주고 있는 것은 틀림없는 듯하다. 그들은 "우상 위의 손길"이라는 글귀에 따라 "손을 내밀어 거울의 틀 위를 더듬어" 보기도 하지만, "손에 먼지가 묻었을 뿐 역시 하릴없었다." 그들은 제6일 종과 이후에 우연히 그 방법을 알아낼 때까지는 그 방에 들어가지 못한다. 그렇다해도 성과는 있었다. "장서관이, 이 세계의 모습에 따라 배치되었음을 확신"할 수 있었기 때문이다. '밖에서 그려진 지도'라는 가설을 가지고 장서관 안에 들어가서 각 실을 돌아다니면서 그 가설을 확증한 것이다. 한 군데가 남아 있기는 하나 장서관 탐색은 이제 끝에 이르렀다.

장서관이 모형으로 삼은 세계의 모습, 즉 당시의 사람들이 생각한 세계는 어떤 것이었는지 한번 알아보자. 이 장서관의 각 소장실은, 당시 기독교 세계에 널리 알려진 이른바 'TO' 지도에 따라 배치되었다. 장서관은 'TO' 지도와 보르헤스의 <<바벨의 도서관>>을 상상 속에서 결합하여 만들어진 셈이다. 'TO' 지도란 세계를, 'T'와 'O'가 결합된 꼴로 그린 지도를 말한다. 'O'는 세계를 둘러싸고 있는 오케아노스oceanos, 즉 대양大洋이고 'T'는 세계의 큰 강들로 북은 드네프르강, 남은 나일강, 서는 지중해이다. 'T'의 윗부분에 있는 동쪽은 낙원이 있는 동방의 아시아 -- 아담의 고향FONS ADAE이 있는 이 자리에 장서관의 입구가 있기도 하다 -- , 왼쪽은 유럽, 오른쪽은 아프리카이다. 중세의 이러한 지도는 그들이 직접 탐험한 결과 만든 것이라기 보다는 문헌적 근거를 가지고 이론적으로 재구성한 것이다.

장서관 전체의 배치가 'TO' 지도에 근거한 것이라면 각 서실은 중세의 미궁에서 착상을 얻었을 것이다. 윌리엄과 아드소는 미궁과도 같은 장서관을 지도를 가지고 돌아다니나 그들에게 그 과정은, 중세의 미궁이 가진 본래의 목적에 부합되는 참회와 반성의 기회가 아니었다. 겉으로는 살인 사건의 실마리를 찾는 과정이었나 사실상 그들은 거기서 자신들의 지식욕을 채워가고 있다. 그들은 딴 짓을 하고 있으며, 결국 거울이 달린 방에 들어서면서 윌리엄은 지식욕에 가득찬 자신의 또다른 모습인 호르헤를 만나는 것이다. 그 방 역시 신성한 신의 모습을 보는 곳이 아닌 이단의 금서로 가득찬 곳이었다.

## 제 5 일

### 1시과

교황파는 청빈을 부인하고 황제파는 청빈을 옹호하나 두 파 모두 정치적 이데올로기를 펴고 있을 뿐이다.

교황파와 황제파가 수도원에 들어왔으니 이제 양 진영의 논쟁이 벌어질 차례다. 이들의 논쟁의 주제는 의아하게도 '그리스도의 청빈'이다. 세상의 박해받는 자와 가난한 자들의 구세주인 그리스도가 청빈한 것이야 당연한 일이고 수도자로서는 그의 모범을 따라 행하기만 하면 될 터인데 왜 이들은 먼 곳에서 와서 그걸 가지고 논쟁을 벌이는 것일까? 그것도 "갑론을박하다가 급기야는 이진투구"까지 할 일은 아닌듯한데 혹시 이들의 교리 논쟁 안에 어떤 현실적인 함축이 담겨있는 것은 아닐까? 이들이 논쟁을 벌이고 있는 '청빈'이라는 주제는 표면적인 것이고 그 아래에는 세속적인 부와 권력에 대한 쟁투가 있으며, 그에 따라 청빈논쟁은 일종의 이데올로기 싸움이 아닐까?

황제파와 교황파의 다툼의 세속적 맥락은 앞서 설명한 바 있므로 여기서 그것을 재론하는 것은 무의미할 수도 있겠으나, 방금 말했듯이 양 진영이 일종의 이데올로기적 정당화를 펼쳐 보이는 사태를 추적해보는 것은 중요하다. 이것 역시 사태의 종합적, 총체적 이해를 위한 시도이기 때문이다.

양 진영이 자리를 잡고 앉자 수도원장이 일어나 그간의 경위를 간략하게 보고하기 시작한다. 그의 보고에 따르면 교황 요한 22세는 사도헌장 '교회법의 제정에 부쳐Ad conditorem canonum'를 제정 반포한다. 이는 프란체스코 회의 청빈을 논하면서 '사용'과 '소유'의 개념을 정리하기 위해 제정한 것인데, 프란체스코 회에 따르면 수도사들은 소유가 없으며 필요한 물건을 사용한다고해도 그것은 '사용권'을 의미하는 것이 아니라 '사실상의 사용'일 뿐이다. 요한 22세는 이것을 반박하여 '사실상의 사용' 역시 '소유'라는 주장을 편다. 그에 이어 교황은 '일부 신학자들의 주장에 대하여Cum inter nonnullos'라는 칙서에서 프란체스코 회의 주장을 이단으로 규정하기까지 한다. 교황의 입장은 아주 분명하다. 수도사나 성직자가 물건을 소유할 수 있다는 것이다. 이 주장에는 수도사나 성직자가 모범으로 삼아 마땅한 그리스도도 물건을 소유했다는 것이 내포되어 있음을 염두에 두어야 한다.

이 사태가 교황과 프란체스코 회의 대립에만 그쳤다면 '황제파와 교황파의 대립'이라 불리지 않았을 것이다. 교황파의 베르트란도 추기경은 이 점을 지적한다: "청빈과는 아무 인연이 없는 루드비히 황제가 프란체스코 회의 청빈을 죽어라고 비호하다니 아무래도 우습지 않습니까?" 루드비히 황제가 프란체스코 회를 비호함으로써 프란체스코 회에는 황제파라는 명칭이 붙게 된 것이다. 이에 당면해서 교황은 칙서 '그들의 마음이 이런고로Quia quorundam'에서 교리의 문제를 결정하는 교황의 권리를 재확인시킨다. 이 논쟁의 자리에서도 교황파에 속하는 수도사들은 속인인 황제의 간섭을 문제삼는다.

원장은 보고를 마치고 미켈레 수도사에게 프란체스코 회의 입장을 밝힐 이를 지명하라고 요청한다. 미켈레 수도사는 "프란체스코 회의 확고부동한 이념으로 자리잡은 청빈 교리의 핵심을 박학답게, 명쾌하게, 그리고 굳은 믿음의 바탕 위에서 간추려 설명해 줄" 사람으로 우베르티노를 지명한다.

"이윽고 우베르티노가 일어났다." 청빈 논쟁의 막이 오른 것이다. 우베르티노는 그리스도와 그 사도들이 처해있던 이중의 상황을 설명한다. 그에 따르면 사도들은 "교회의 근간을 이루는 고위 성직자들"이었던 것과 동시에 "세상으로부터 철저하게 따돌림을 당하던 이들"이었다. 그들이 처해있던 상황이

이러했으니 소유의 개념도 각각의 상황에 대응하는 것으로 나누어 생각해보아야 한다. 첫번째 상황에 대응하는 개념은 "자비를 베풀기 위한 세속적 물질의 소유"이다. 이는 하늘의 법*ius poli*에 따른 소유로서 그들은 이러한 "천부의 권리에 따라 얼마간의 물질을 소유하고 있었다." 두번째 상황에는 "시민으로서 세속적인 재산을 소유하는 것"이 대응한다. 이것은 세속법*ius fori*에 따른 소유이다. 그리스도와 사도들이 로마제국의 올바른 시민이었다면 그들은 이러한 재산을 소유했을 것이나 우베르티노는 그들이 "세상으로부터 철저하게 따돌림을 당하던 이들"이었음을 상기시키고 그들을 로마 시민으로 보면 안된다고 한다. 그들은 시민으로서의 정체성을 포기했고, 그에 따라 시민의 정체성의 핵심을 이루는 사유재산권까지도 당연히 버린 상태이다. 이에 근거하여 우베르티노는 "그리스도와 사도들이 이런 의미에서 재산을 소유하고 있었다는 주장을 펴는 것은 이단"이라고 못박는다. 그것에 덧붙여 그리스도와 사도들이 먹을 것과 입을 것을 가지고 있기는 했으나 그것 역시 로마법의 승인에서만 성립되는 "재산으로서의 소유가 아니라 일상의 소비재로서의 소유였다는 것을 유념해야" 한다고 말한다.

우베르티노의 주장에 대해 반대파의 장 다노가 일어나 '사실상의 사용권은 법적인 관리권과 다를 바 없다'는 것에 근거하여 논증을 펴기 시작한다. 그의 주장은 새로울 게 없다. 이미 교황이 칙서에서 밝힌 내용을 되풀이 하고 있기 때문이다. 이쯤되면 "논쟁은 초점을 이탈"할 수 밖에 없다. 이제는 논쟁이 아니라 이전투구가 될 뿐이다. 이러한 상황에서 아드소는 윌리엄에게 "그리스도의 청빈을 증명하고 논박하는 토론은 이제 끝난 것입니까"하고 묻는다. 이에 대한 윌리엄의 답변을 눈여겨 볼 필요가 있다. 이 논쟁의 숨겨진 의도를 명쾌하게 지적하고 있기 때문이다. "복음서로는 어차피 논파도 증명도 안된다... 문제는 그리스도께서 가난했느냐, 가난하지 않았느냐에 있는 것이 아니라, 교회가 청빈해야 하느냐, 그렇지 않아도 되느냐 하는 데 있다. '가난'의 의미는 궁전을 가지고 있느냐, 가지고 있지 않느냐에 있는 것이 아니고, 이 땅의 물질을 다스릴 권리를 갖느냐 포기하느냐에 있는 것이다."

사태의 본질은 이것이다. 청빈논쟁은 1차적으로는 교회가 재산을 소유해도 되느냐의 문제를, 2차적으로는 교회가 이 땅의 물질을 다스릴 권리를 가지고 있느냐의 문제를, 그 다음으로는 물질을 넘어서 정치적 권력까지도 가질 수 있느냐의 문제를 담고 있는 것이다. '그리스도의 청빈'이 이렇게 파생되어 나가므로 이 논쟁에 황제가 가담하고 교황이 그것에 반격을 가하는 일이 생기는 것이다. 물질에 대한 권리 뿐만 아니라 세속의 정치적 권한까지도 가짐으로써 일종의 신정정치神政政治를 펴고자 하는 교황파는 그리스도의 재산소유를 적극적으로 긍정해야만 한다. 교황의 영적 세계에 대한 권한만을 인정하는, 일종의 정교분리政教分離 원칙을 가지고 있는 프란체스코 회는 그리스도의 재산소유를 부정하며 자연스럽게 황제파가 되는 것이다.

많은 논쟁들이 이런 양상을 띠고 있다. 얼핏 보기에는 현실과 무관한, 순수한 주제를 두고 논쟁이 벌어지는 듯하나 그것을 보는 이는 항상 논쟁의 당사자들이 현실적으로 어떤 처지에 서있는가, 그들이 현실적으로 의도하는 바는 무엇인가 라고 하는 이른바 '토대의 문제'까지 함께 파악해야만 한다. 그것까지 파악할 때 비로소 '담론談論'이라는 술어가 제대로 이해된다. 담론은 순수한 학적 언설만을 가리키는 것이 아니라 그 언설이 은닉하고 있는, 넓은 의미에서의 정치적 권력관계까지도 담고 있다. 이 권력관계에는 발언자의 사회적 위치와 배경, 발언 시점, 발언이 전달되는 매체 등도 중요한 요소로서 포함된다. 이러한 맥락이 고려될 때 담론분석은 권력분석이 되는 것이다.

황제파와 교황파의 이전투구는 아드소를 당황케했다. 그는 그것이 "내 고국에서 벌어지는 논쟁"과 다르다고 한다. 아드소의 고국은 게르만 지방이지만 학문적 방식이 보편적으로 통용되던 중세에 지방마다 다른 논쟁방식이 성립되어 있었을리는 없을테니 여기서 중세 스콜라 철학의 학문방법을 간략히 살펴보고

지나가기로 하자.

중세의 공부는 독해lectio에서 시작한다. 이는 주어진 텍스트를 읽는 것인데, 다시 또 3단계로 나누어진다. 첫번째가 텍스트에 대한 문법적 분석이다. 읽는 이는 이 분석을 통해서 문자의 뜻littera를 알아낸다. 그 다음에는 논리적 설명을 시도하여 의미sensus를 찾아낸다. 마지막으로 학문과 사교의 내용sententia을 드러내는 주석을 통해 텍스트 주해가 완성된다. 어떤 텍스트가 주어지면 이처럼 형식과 내용에 대한 철저한 검토를 거친후에 그러한 독해결과를 놓고 토론으로 나아가는 것이다. 토론의 첫번째 절차는 질의quaestio이다. 학생은 이제 텍스트를 질문의 대상으로 삼으며 그에 답을 하는 교사는 자기 나름의 해답을 찾아내어 결론determinatio이라는 사색의 작품을 창조한다.

본래 독해와 질의 그리고 결론으로 끝을 맺던 텍스트 읽기와 이해의 전 과정은 13세기 들어 질의가 텍스트에서 독립되어, 교사와 학생이 주고받던 질의가 아니라 적극적인 토론을 벌이는 쟁의disputatio로 변모하기도 한다. 쟁의시에는 무질서한 주의 주장들이 여기저기에 흩어지기 마련이므로 발제 모임 뒤에는 교사의 결정determinatio magistrale이라는 두번째 모임이 있게 된다. 쟁의 이외에 발전한 또다른 특수한 토론 장르는 쿠오들리베타quodlibeta 논쟁이다. 관습에 따르면 1년에 두차례 교사들은 '아무나 아무 주제에 대해서나 제기하는 바에 대해' 답변하기로 되어 있다. 이 모임의 주도권은 교사에게 있는 것이 아니라 참석자들에게 있다. 보통의 쟁의에서는 교사가 미리 다루어질 주제를 예고하며, 그것에 대해 미리 생각하고 준비할 수 있지만, 쿠오들리베타 쟁의에서는 아무나 아무 문제나 제기할 수 있으므로, 교사에게는 큰 위기가 될 수 있다. 쿠오들리베타 쟁의를 하려는 자에게는 남다른 침착성과 거의 만물박사에 가까운 능력이 있어야 하는 것이다.

중세 스콜라의 학문 방법은 낡은 것으로 간주되어 근대의 학자들에게 배척당했다. 근대의 학자들은 텍스트의 권위에 기대어 끊임없이 전거만을 찾는 것이 새로운 것을 발견할 수 없는 방법이라 보았던 것이다. 그리하여, 데카르트 같은 이는 자신의 학문의 출발점으로 모든 것을 의심하는 방법론적 회의주의를 세우기도 하였고, 베이컨은 '새로운 기관'을 정립하기도 하였다. 근대의 학문 방법이 새로운 시대를 열었다해서 중세의 독해, 쟁의, 쿠오들리베타가 가진 깊은 사색의 힘까지 배척되어서는 안된다. 중세의 교사들은 그러한 사색과 쟁론을 통해서 진정한 독도르doctor -- 이는 본래 '교사'라는 뜻을 가졌다 -- 로서의 권위를 인정받을 수 있었던 것이다.

## 3시과

윌리엄은 프란체스코 회의 주장을 설득력있게 전개하지만 귀기울이는 이는 없다.

세속의 권력에 눈먼 수도사들은 싸움질에 몰두한다. 권력은 사람을 이렇게 비천하게 만드는 것이다. 이와중에 세베리노는 윌리엄에게 은밀히 다가와 "이상한 서책"에 관해서 이야기한다. 옥조에 들어있던 베렝가리오가 거기에 두었던 책인듯 하다면서, '이상한 서책' -- 이것이 문제의 그 책이리라는 짐작이 든다. 어떤 점이 이상한지는 아직 모르겠지만.

'이상한 서책'이라는 말을 들었으니 윌리엄의 관심은 온통 그쪽으로 쏠리지만 그는 황제측 사절 중의 한 명이고 공식회의에 참석한 몸이다. 마음은 급하지만 어쩔 수 없다. 그는 세베리노에게 시약소로 돌아가 문을 걸어 잠그고 있으라 하고 아드소에게는 호르헤의 뒤를 밟으라 한다. 아드소는 호르헤의 뒤를 따르나 그는 시약소가 아닌 쪽으로 가고 시약소로는 레미지오가 가는 것이 발견된다. 이미 세베리노는 시약소로 들어가 문을 잠근듯하여 다시 돌아온다.

윌리엄은 공식회의에서 베르트란도 델 포제토 추기경의 요청에 따라 "황실 신학자들의 견해"를 밝히기 시작한다. 윌리엄이 말하는 것은 교회의 권력과 세속의 권력의 본질과 한계에 관한 것이다. 그의 발언은 분명 황실의 편을 들고 있겠지만 이른바 근대적인 정교분리의 원칙을 천명하고 있다는 점에서 주목해볼 필요가 있다.

윌리엄은 법의 기원을 따져 묻는다. 먼저 신이 이 땅의 만물을 창조했으며, "하느님께서는 아담이 이 땅의 사물에 이름을 붙이는 것을 용인하시고 독려"했음을 밝힌다. 아담은 만물에 이름을 붙였는데 "그때 아담이 뭐라고 불렀든 그로부터는 그게 그 동물의 이름이 되었"다. 이것은 아담에 의한 '제2의 창조'라 불리는 사건으로 사물과 이름의 관계에 대한 논증에서 중요한 논거가 되는 것 중의 하나다. 윌리엄은 '이름은 사물의 궁극nomina sunt consequentia rerum'이라 믿는 사람들에게 이름은 사물의 본질과 무관하게 아담이 임의로 붙인 것에 불과하다고 주장하는 것이다. 이 입장에 따르면 '장미'라고 불리는 사물도 그것이 무어라 불리든 그 본질은 '장미'라는 이름과는 무관하다. 그 사물의 이름이 무엇이건 그것은 그것 자체인 것이다. 아담이 사물에 임의로 이름을 붙였듯이 모든 이름은 사람이 약정placitum을 통해 붙이는 것이다. 아드소는 윌리엄을 시봉하면서도 이것을 체득하지는 못한 듯하다. 그는 자신과 정사를 나누었던 여자의 이름을 알지 못한다는 것을 안타까워 한다. 그는 은연중에 이름이 사물의 궁극이라는 입장을 취하고 있었던 것이다. 물론 말미에 가서 아드소는 다시 입장을 바꾼다. "지난 날의 장미는 이제 그 이름뿐, 우리에게 남은 것은 그 덧없는 이름뿐" -- 이것이 아드소가 가장 마지막에 되뇌이는 구절이다. 어쨌든 윌리엄은 이러한 견지를 바탕으로 '법'의 본질, 더 나아가 세속법의 본질을 이끌어낸다. 그는 이름nomen이라는 말이 nomos, 즉 법에서 유래한 것이라 한다. 이름이나 법이나 모두 사람의 약정에 기원을 두고 있다는 것이다.

법은 약정일 뿐이라는 견해로부터 윌리엄은 곧바로 "이 땅의 사물에 대한, 그리고 도시와 왕국과 재산에 관한 법은, 성직에 몸담고 있는 교역자들의 특권인 하느님 말씀을 지키고 해석하는 일과는 무관"하다는 주장으로 나아간다. 이어서 그는 "사도들의 계승자들이 세속적, 혹은 강압적인 권력에 집착하지 말아야 함은 당연한 일"이라 경고하고, 그리스도는 세속의 만사에 초연했다는 말로 결론을 내린다. 세속의 일을 규율하는 법과 하느님의 말씀과의 관계를 딱 잘라내 버리는 것이다. 앞서의 우베르티노에 이은 윌리엄의 이 주장은 세속의 재산과 법에 대한 권한을 주장하는 교황파를 정면으로 공격해 들어간 것이다.

윌리엄의 공격은 어지간히 강한 것이었으나 반발과 논쟁은 그리 많지 않다. 이미 논쟁으로 해결될

사태가 아니라는 걸 모두가 알고 있었기 때문일까? 이때 경호대장이 들어와 베르나르 기에게 "중요한 불의의 사건"을 귀뜸한다. 아마 세베리노가 죽었음을 알리는 것일게다. 베르나르 기가 바깥으로 나가자 윌리엄과 아드소도 그 뒤를 따른다.

## 6시과

세베리노가 죽고 '이상한 서책'이 사라졌다.

세베리노는 친구의에 머리를 맞아 시체가 되어 버렸다. 윌리엄은 여기서 <요한 묵시록>을 떠올린다: "그러자 태양의 삼분의 일과 달의 삼분의 일과 별의 삼분의 일이 타격을 받아..."(<요한 묵시록>, 8장 12절) 네번째 나팔소리로 해석하는 것이다. 더 중요한 것은 '이상한 서책'을 찾는 일이다. 흩어진 물건을 하나씩 챙겨보던 중 아드소는 "표지에 이상한 문자가 쓰인 서책 한 권"을 윌리엄 앞에 내밀지만 윌리엄은 아랍어로 된 책이라고 무심코 대꾸할 뿐이다. 별 소득이 없자 그들은 시약소를 떠나 대화를 나누다가 소스라치게 놀란다. '이상한 서책'이 무엇을 가리키는지 퍼뜩 깨달았기 때문이다. 세베리노가 아랍어를 모른다하더라도 바로 그 때문에 그것을 이상한 서책이라 하지는 않았을 것이다. 윌리엄은 중얼거린다: "그리고 장서관에는, 몇가지의 고대 필사본의 원고를 합본한 서책이 더러 있다. 그러니까 여러가지 흥미있는 원고를... 그리스어로 된 원고는 물론이고, 아랍어로 된 원고까지..." 아드소가 내밀었던 그 책이 '이상한 서책'이었던 것이다. 그들은 시약소로 되돌아가지만 이미 서책은 사라지고 없다. 아마 그 자리에 함께 있던 베노가 가져갔을 것이다. "베노는 우리의 추리가 미치지 못하는 부분, 가령 세베리노는 아랍어를 모르는데, 실험실에 아랍어로 된 서책이 있을 까닭이 없다. 따라서 그것이 바로 문제의 서책이다... 라는 추리도 능히 할 인물"이었기 때문이다.

살인사건과 관련된 사태의 윤곽은 거의 다 드러났다. '이상한 서책'도 나왔고, 그것이 '아프리카의 끝'이라는 방과 관련이 있음도 거의 뚜렷해졌으며 범인이 누구인지도 막연하게나마 짐작되고 있다. 이제 사건은 종반을 향해간다. 그 전에 지식에 관한 호르헤의 입장 연설, 아니 협박을 들을 일이 남았다. 그것은 지식에 대한 순수한 열정이 아니라 일종의 탐욕이다. 그러한 탐욕은 여러가지 형태를 띠고 나타난다. 베르나르 기처럼 권능에 대한 추구의 형태를 띠기도 하고, 베노와 같은 탐욕도 있다. 이제부터 이러한 탐욕을 하나씩 살펴보고 마지막에는 호르헤의 지식권력을 보게 된다. 물론 윌리엄이라해서 그러한 탐욕에서 완전히 벗어난 것은 아니다.

## 9시과

이단 심판관 베르나르 기의 억지와 레미지오의 발악 등이 서로 엉켜 모두가 심란해진다.

베르나르 기의 레미지오 심문이 시작된다. 레미지오는 베르나르 기의 질문에 담긴 함정들을 이리저리 잘 피해 나간다. 때로 레미지오는 심문관인 베르나르 기에게 대들기도 한다. 아무런 도움도 안 되는 살바토레가 등장한 후부터 레미지오는 베르나르 기에게 말려들어가게 되지만 말이다.

베르나르 기는 레미지오에게 성사는 주님께에서 비롯되고, 진정한 참회는 하느님의 종에 대한 고해를 통해서만 가능한지와 로마 교회는 하늘에서 결지해지할 것을 땅에서도 그렇게 할 수 있는 권능을 지니는지를 묻는다. 이에 레미지오는 "믿으면 안 됩니까?"라는 말로 받아친다. 베르나르 기의 질문은 로마 교회의 핵심 교리이다. 이는 성사는 신으로부터 비롯되지만 인간과 성사를 매개하는 자가 사제이고 사제의 권능을 로마 교회가 가지고 있음을 의미한다.

권능이란 권위와 물리적인 힘이 합쳐진 단어이다. 즉 형식과 내용의 권위를 갖춘 상황에서 힘까지 가진 상태가 권능이다. 베르나르 기가 로마 교회의 권능을 믿느냐고 레미지오에게 묻는 것은 레미지오가 로마 교회가 지닌 헤게모니Hegemonie, 즉 동의된 권력을 인정하는지를 묻는 것이다. 이걸 왜 새삼스럽게 물어야 할까? 이것을 묻는다는 것 자체가 이미 로마 교회의 헤게모니가 이단종파들에 의해 무너지고 있는 상황을 말해주는 건 아닐까?

대들기로 일관하던 레미지오는 살바토레가 등장하자 베르나르 기의 함정에 빠져 버리고 프란체스코 회측은 제대로 된 논쟁 한번 해보지 못한 채 베르나르 기에게 당하고 만다. 위기에 처한 우베르티노는 수도원을 빠져 나가고 베노는 장서관 보조 사서 자리에 눈이 멀어 말라키아에게 붙어 재미있는 짓을 벌이기 시작한다. 윌리엄만이 광견병을 언급하면서 주님의 개들인 도미니크 회 소속인 베르나르 기를 희롱하나 모든 주도권은 베르나르 기에게 넘어가 버린 상태이다.

만과

지식, 권력, 부, 이 모든 것이 탐욕의 대상이다. 여기서 벗어난 이는 아무도 없는 듯하다.

윌리엄은 아드소에게 수도사들이 저지르는 일련의 탐욕들에 대하여 이야기해준다. 윌리엄은 자신의 스승인 로저 베이컨을 언급하면서 베이컨이 지식에 대한 갈망을 가지고 있으며 탐욕을 지닌 것은 아니었음을 이야기한다. 윌리엄은 장서관 보조 사서 자리에 넘어간 베노가 "제 삶을 가꾸는 수단으로서, 제 비천한 욕망을 충족시키는 수단으로서, 다른 인간을 믿음의 전사나 이단의 첩병을 만드는 수단으로서의 지식을 구한다"고 이야기한다. 이는 베렝가리오의 탐욕과는 다르다. 단순한 지식에 대한 탐욕이 아닌 것이다. "베노의 탐욕은 참으로 덧없는 것, 세상과 인간에 대한 사랑과는 아무 인연이 없는 법이다."

이에 덧붙여 윌리엄은 베르나르 기의 탐욕을 이야기한다. "베르나르는 정의에의 탐욕에 사로잡혀 있다. 그러나 자세히 들여다보면 이것은 정의에의 탐욕이 아니라 권력에의 탐욕이라는 걸 알 수 있다." 정의와 권력에의 탐욕에 사로잡힌 베르나르 기의 탐욕은 광신으로 가는 지름길이기도 하다. 자기가 옳고 자기가 정의라고 생각하며 이에 권력까지도 장악하려 하기 때문에 베르나르 기와 같은 태도는 타인을 말살시킬 수 있는 파시스트가 될 수 있다.

교황도 탐욕에서 벗어나 있지 않다. "교황은 부에의 탐욕에 사로잡혀 있"으며 레미지오는 "저 자신을 변용시키겠다는 탐욕"에 사로잡혀 있다가 "이제는 참회와 죽음에의 탐욕"에 사로잡혀 있다. 윌리엄은 아드소에게 탐욕에 빠지지 않는 법을 가르쳐준다. "사랑하는 대상에 대해 선술포해야만 그 대상에 기울이는 사랑이 참 사랑일 수 있"다는 것이다. 대상 그 자체를 있는 그대로 인정하고 '내 것'으로 삼지 않겠다는 마음을 가져야 한다는 것이다.

수도원의 장서관은 탐욕이 응축되어 나타나는 곳이기도 하다. 윌리엄은 "서책의 선은 읽혀지는 데 있"지만 장서관이 "이제는 그 서책을 묻어 버리고 있"음을 지적한다. 읽혀지기 위해 존재하는 책을 읽고자 하는 이들이 모두 살해당하고 있기 때문이다. 이는 자신만이 진리를 알고 있고 다른 이들에게는 자신이 한번 거른 진리만을 알려주겠다는 의도가 깔려 있는 것이다. 윌리엄과 더불어 또다른 주인공인 탐욕의 화신 호르헤가 가진 태도가 이것이다.

## 종과

호르헤가 최후의 경고를 보낸다. 이는 극적인 대결이 임박했음을 알리는 신호이기도 하다.

호르헤의 근본 입장은 다음과 같다: "지식의 역사에는 발전이나 진보가 있을리 없습니다. 오로지 연속적이고 더할 나위없이 고귀한 요점약설要點略說이 있을 뿐입니다." 그가 보기에 새로운 지식의 탐구는 불필요하다. 이미 성서에서 천명해놓은 진리의 보존만이 필요할 뿐이다. 더 나아가 그는 "성경의 가르침에 위배되는 것은 마땅히 폐기되어야 합니다. 그렇게 하지 못한다면, 이를 보존하고 있다는 사실 자체가 하느님 앞에서 짓는 허물일 수 있습니다"라고 말한다. 자신만이 진리를 판별할 수 있다는 독단이자 이단을 탄압하는 근본 정신에 다름아닌 것이다. 윌리엄은 이 말의 참뜻을 수월하게 알아낸다: "노인은 호기심많은 수도사들의 장서관 침입이 계속되는 한 수도원은 평온을 되찾지 못할 것이라고 생각하고는 경고하고 있는 것이다."

호르헤의 험박은 그때에나 지금에나 들을 수 있는 것이다. 권력을 가진 자는 자신이 진리의 선포자이자 보존자임을 자임하고 새로운 지식을 추구하거나 기존의 진리에 의심을 품는 자들을 이단시하고 단죄한다. 그들이 그렇게 할 때 사용하는 수단은 독해와 쟁의에 근거한 참된 권위가 아니다. 죽음으로써 위협하는 것이다. 죽음에 대한 공포는 모든 토론을 봉쇄한다. 이것이 바로 기존 질서 옹호자들이 오랫동안 사용해온 전가의 보도이다. 공포에서 벗어나는 일이 이래서 중요한 것이다.

## 제 6 일

윌리엄과 아드소는 '아프리카의 끝'에 들어선다. 그것을 가능하게 했던 것은 윌리엄의 탐욕과 아드소가 우연히 했던 말이었다.

수도원의 명예를 지키기에 급급한 원장은 네 명의 수도사들이 연달아 죽어가는 와중에도 성탄절 장엄 미사 준비를 명한다. 안타깝게도 그 자리에 늦게 참석한 말라키아가 죽어버린다. 말라키아는 다섯 번째 나팔이 울릴 때 나타난다는 메뚜기 떼에게 주어진 권세인 전갈을 언급하며 죽고 이에 다시 또 윌리엄은 수도원의 살인사건을 <요한 묵시록>과 연결시켜 생각한다. 윌리엄은 아드소에게 다음 사건은 외양간 근방에서 일어날지도 모르니 외양간을 눈 여겨 볼 것을 당부한다. 여섯 번째 나팔이 울리면 사자 머리를 한 말이 나타나기 때문이다. 윌리엄은 여전히 <요한 묵시록>에 얽매어 있으나 범죄를 해결하는 데 굉장히 중요해 보였던 묵시록의 단서들은 결국 사건의 해결과 아무런 관계가 없다. 윌리엄은 아직도 이것을 깨닫지 못하고 있다.

사태는 급박하게 돌아가고 있지만 아드소는 꿈을 꾸고 괴상한 꿈에서 깨어나 윌리엄에게 꿈 해몽을 부탁한다. 윌리엄은 아드소의 꿈이 <키프리아누스의 만찬Coena Cypriani>에서 왔을 것이라고 지적하며 아드소에게 "네 꿈의 어떤 부분은 내가 세운 가정 중의 하나와 일치하고 있다"고 말한다. 윌리엄은 <III. 천국에 있는 카르타고 주교 키프리아누스의 만찬에 대한 알코프리바의 설명>이 담긴 서명 목록을 찾아낸다. 아드소의 꿈이 윌리엄의 상상력을 촉발했기 때문에 윌리엄은 이 목록을 생각해낼 수 있었던 것이다. 그 책은 한 권에 네 책을 합본한 것이었다. 이 책이 왜 '이상한 서책'일까? 베노의 말을 들어보자: "양피지가 여느 양피지에 비해 굉장히 부드러웠습니다. 그러나 첫 장은 썩어 있어서 손을 대자 바스러져 버리더군요. 이상한 책이었습니다." 베노는 책장이 바스러져 버리는게 이상하다고 말하고 있다. 그것은 양피지가 아닌 아마지亞麻紙로 만들어진 것이었다. 이것을 베노는 처음보는 것이라 이상했던 것이고, 세베리노 역시 똑같은 말을 했던 것이다.

윌리엄과 아드소는 서명 목록을 보고서 장서관 사서들의 계보를 살핀다. 윌리엄은 장서관 사서 파올로와 로베르토 사이에 10년이라는 세월이 아귀가 맞지 않음을 발견한다. 파올로와 로베르토 사이에 누군가가 있었던 것이다. 그 사이의 인물이 다름 아닌 호르헤임을 짐작하는 것은 그리 어려운 일이 아닐 것이다. 호르헤는 파올로 이후에 장서관 사서를 맡을 예정이었지만 눈이 멀게 되어 이후 몸이 약한 로베르토와 무식한 말라키아를 장서관 사서의 자리에 앉힌뒤 이 둘을 자신의 도구로 사용했다. 파올로 이후 호르헤는 줄곧 장서관의 실질적인 사서노릇을 해온 것이다.

수도원장은 윌리엄에게 살인 사건의 조사에서 손을 뗄 것을 요구한다. 이 역시 수도원의 명예를 지키기 위해서이다. 아드소는 윌리엄에게 이제 조사를 그만하자고 말하지만 윌리엄은 "죽이 되든 밥이 되든 ... 나는 알 것은 알아야 하는 사람"이라고 한다. 그를 막을 수는 없는 상황이 된 것이다. 자각하고 있지 못하지만 윌리엄 역시 일종의 탐욕에 사로잡혀 있다.

윌리엄과 아드소는 드디어 '아프리카의 끝'으로 들어가는 비밀을 알아낸다. 그 계기는 엄밀한 추론에서 생겨나지 않았다. 아드소가 우연히 살바토레의 엉터리 라틴어를 언급한 것에서 실마리를 얻었다. 그 비밀은 "소재의 오해suppositio materialis와 관련된 문제"에 있었다. '언어로 나타내는 사물 de re'이 아니라 '말 그 자체 de dicto'가 문제였던 것이다. 즉 '프리무 에트 셉티무 데 쿠아투오르Primum et septimu de quatuor'를

윌리엄과 아드소는 '넷의 첫 번째와 일곱 번째'라고 해석했다. 그 문장의 본 뜻은 "'넷'이 아니라 '넷'이라는 의미를 지닌 단어, 즉 '쿠아투오르quatuor'를 말하는 것"이었다. quatuor의 첫 번째와 일곱 번째 단어이니 q와 r이 아프리카의 끝으로 들어가는 비밀인 것이다. 윌리엄이 'q'와 'r'을 누르자 뒤에서 귀에 거슬리는 소리가 들리고 드디어 그들은 밀실로 들어서게 된다.

거기에는 윌리엄과 아드소를 기다리는 호르헤가 있다. 그들은 세상의 종말과 같은 장서관의 종말을 함께 맞이하게 될 것이다.

## 제 7일

결국 웃음에 관한 서책이 문제였던 것이다. 진리를 비웃어야만 진정한 진리에 이른다는 윌리엄과 진리아닌 것들을 없애야만 진리를 지킬 수 있다는 호르헤, 그들의 마지막 대결이 세계의 끝을 불러온다.

성서의 창세기에 따르면 기독교의 신은 제 7일에는 쉬었다. 창세기 2장 1절부터 2절을 한번 보자: "이리하여 하늘과 땅과 그 가운데 있는 모든 것이 다 이루어졌다. 하느님께서는 엿새날까지 하시던 일을 다 마치시고, 이렛날에는 모든 일에서 손을 떼고, 쉬었다." 호르헤, 윌리엄, 아드소는 쉬지 않지만 제7일에는 본래적인 의미에서 새롭게 벌어지는 사건은 없다. 결말은 선행하는 사건들의 총합 이상일 수 없는 법. 제7일에 일어나는 일들은 이전에 다 예비된 것들이었으며, 어쩌면 마지막 날의 파국적 결말만을 남겨두고 있었는지 모를 일이다.

एको는 <<나는 장미의 이름을 이렇게 썼다>>에서 대 파국의 계획을 다음과 같이 밝힌다: "결국 내 계획에 따르면 장서관은 결국 전소하게 되어 있었다. 이것은 우주론적-역사론적 귀결이다." 윌리엄과 아드소는 애타게 찾던 텍스트를 손에 잡지만, 그 순간 텍스트는 불타기 시작하고 텍스트가 불타면서 텍스트의 보고이자 세계의 축소판인 장서관도 불타기 시작한다. 텍스트와 장서관으로 상징되는 세계가 화재라고 하는 사건으로 몰락해가는 것이다. 이런 점에서 <<장미의 이름>>은 세계의 종말을 암시하는 <요한의 묵시록>에 따라 움직인다고 해도 될 것이다.

장서관, 즉 세계를 파국으로 몰고가는 이는 호르헤이다. 그는 자기가 옳다고 믿는 것을 지키기 위해 자신에게 반대하는 자들을 절멸시키는 파시스트이다. 이러한 태도를 윌리엄은 다음과 같이 지적하고 있다: "악마라고 하는 것은 물질로 되어 있는 권능이 아니야. 악마라고 하는 것은 영혼의 교만, 미소를 모르는 신앙, 의혹의 여지가 없다고 믿는 진리... 이런게 바로 악마야!" 이러한 악마들은 언제 어디서나 진리의 수호자로 자처한다. 그들의 입에서는 '진리'라는 말이 한시도 떠나지 않는다. 바로 그러한 이유, 즉 그들이 진리의 수호자라는 이유에서 사람들은 그들을 경계해야 한다. 진리는 몇몇이 은밀하게 수호할 수 있는 것이 아니라, 환한 대낮에 공개해야 지켜지는 것이다. 그런 점에서 윌리엄의 다음 말은 새겨들을 가치가 충분하다: "가짜 그리스도는 지나친 믿음에서 나올 수도 있고, 하느님이나 진리에 대한 지나친 사랑에서 나올 수도 있는 것이다. 성자 중에서 이단자가 나오고 선전자들 중에서 신들린 무당이 나오듯이... 아드소, 선지자를 두렵게 여겨라. 그리고 진리를 위해서 죽을 수 있는 자를 경계하여라. 진리를 위해 죽을 수 있는 자는 대체로 많은 사람을 저와 함께 죽게 하거나, 때로는 저보다 먼저, 때로는 저 대신 죽게하는 법이다."

진리는 그것을 위해 사람들이 죽을 수 있는, 죽어야 하는 어떤 것이 아니다. 진리는 사람들을 자유롭게 하고 행복하게 하고 목숨을 살리는 것이어야 한다. 진리 때문에 죽어야 한다면 차라리 진리를 포기하고 목숨을 살리는 것이 옳다. 다른 세기와 달리 20세기의 인류의 역사는 진리의 이름으로 제 목숨을 버리고 다른 이의 생명을 앗아간 사건들로 가득차 있다. 20세기가 21세기에 남겨준 것은 절멸에 대한 두려움뿐이다. 윌리엄은 "인류를 사랑하는 사람의 할 일은, 사람들로 하여금 진리를 비웃게 하고, 진리로 하여금 웃게 하는 것일 듯하구나. 진리에 대한 지나친 집착에서 우리 자신을 해방시키는 일... 이것이야말로 우리가 좇아야 할 진리가 아니겠느냐?"고 말한다. 진리를 비웃고 진리가 웃게 하고 이렇게 진리에서 벗어남으로써 진리에 이른다는 것, 이것은 윌리엄과 아드소가 찾고자 했고, 호르헤가 지키고자 했던 텍스트인 아리스토텔레스의 <<시학>> 제 2부

희극론의 본 뜻인지도 모른다.

<<시학>> 제 2권은 "세상이 소실되었다고 믿거나 아예 씌여지지도 않았다고 믿는 책"이다. 이것을 아리스토텔레스가 썼는지도 불확실하고 4세기까지는 남아 있었다고 한다. 그런 책을 윌리엄은 손에 넣고 책에 묻어있는 독에 중독되지 않기 위해 장갑을 낀 채 책을 읽어 나간다: "제1부에서 우리는 비극을 다루면서 이 비극이 연민과 공포를 야기시킴으로써 카타르시스의 창출을 통해 이러한 감정을 씻어 내는 과정을 검토해 보았다. 이제 약속대로 희극을 풍자극, 광대극과 더불어 다루면서 이 희극이 어리석은 자들을 즐겁게 함으로써 비극과 같은 작용을 하는 과정을 검토해 보기로 하자."

비극과 희극은 모두 카타르시스, 즉 감정 정화를 불러 일으킨다. 얼핏 보기에는 아무 것도 아닌듯한 희극의 감정 정화 작용에 대해 서술한 <<시학>> 제2권을 호르헤는 왜 그리도 숨기고자 했던 것일까? 이는 이 책의 저자 아리스토텔레스의 철학이 중세 철학에 있어 트로이의 목마와 같은 역할을 했기 때문이다. 중세 철학은 인간의 이성으로써 초월적인 신을 논증하고자 하였지만 신을 논증하기에 마땅한 이성적 도구가 없었다. 12세기가 되자 아랍 세계에서 보존되었던 아리스토텔레스의 고전들이 서양에 유입되면서 신의 존재를 증명할 수 있는 훌륭한 도구로 사용되었다. 그의 자연철학은 성서에서 도출되는 것들을 보충했다. 그것은 또한 비판적 추론에 필요한 도구와 개념적 원천을 제공하면서도 동시에 굳이 신을 개입시키지 않고 아리스토텔레스의 철학 만으로도 세계를 설명할 수 있지 않겠는가 하는 의심들을 불러 일으키기 시작하였다. 즉 아리스토텔레스는 중세 철학을 유지시켜주는 역할을 하면서 동시에 중세 철학 체계 전체를 무너뜨릴 수 있는 힘도 가지고 있었던 것이다.

호르헤는 중세 철학에 있어 매우 중요한 위치를 차지하는 보에티우스가 아리스토텔레스의 철학을 극찬함으로써 "말씀의 신성한 신비는 범주와 삼단논법이라고 하는 인간적 패러디로 변형되었다"고 비난한다. 호르헤는 물론이고 가톨릭 정통 체제는 진리를 비웃을 것을 가르치는 아리스토텔레스를 용납할 수 없었을 것이다. 이에 반해 몸은 중세에 속해 있으나 정신은 그것을 떠나 있는 윌리엄은 과감하게 진리를 비웃음으로써 진리를 얻는 길에 나섰던 것이다.

제7일 한밤중은 윌리엄의 방법이 총정리되는 시간이면서 동시에 살인사건이 결말을 보는 시간이기도 하다. 윌리엄은 가설과 확증의 과정을 통해 살인사건을 해결하려 한다. 이는 앞에서 살펴본 브루넬로 찾기와 같은 과정이다. <요한 묵시록>을 바탕으로 가설을 세웠던 윌리엄은 결국 호르헤가 실로스로 갔던 사실을 알아낸 뒤 살인사건의 궤적을 <요한 묵시록>과 연관 시켰던 가설을 폐기하고 살인사건이 <<시학>> 제2권과 관련되었다는 확증에 이른다. 이를 호르헤에게 고백하면서 윌리엄과 호르헤 간의 한판 대결이 시작된다.

겉보기에 이 싸움에서는 호르헤가 이겼다. <<장미의 이름>> 전체를 호르헤와 윌리엄의 싸움으로 본다면 결국 호르헤가 이겼다는 것이다. 호르헤가 이겼다고 볼 수 있는 이유는 가설과 확증의 과정에서 뚜렷이 드러난다. 끊임없이 자신이 세운 가설을 폐기시켜야 했던 윌리엄과 달리 호르헤가 세워 놓았던 파국적 결말을 향한 각본은 한 번도 어긋남이 없이 그대로 이루어 진다. 윌리엄이 '아프리카의 끝'으로 들어올 것조차도 알고 있었으니 윌리엄과는 아예 다른 위치에 있는 것이다. 호르헤는 윌리엄이 얻고자 했던 텍스트까지도 먹어 치움으로써 자신의 승리에 췌기를 박아 버린 뒤, 한 마디를 던진다: "그대는 영리한 사람이오만, 남들을 앞질러 크게 영리한 것은 아니오."

## 뒷말

오랜 세월이 지난 뒤 아드소는 우연히 이탈리아를 가게 된 길에 수도원의 폐허를 찾았다. 아드소는 그 폐허를 뒤진다. "수십 년전 문서 사자실이나 장서관에서 떨어져 보물처럼 흙 속에 묻힌 채 건더 온 양피지 조각이 더러 눈에 띄었다." 그는 양피지 조각을 모은다. 수확은 참으로 초라했으나 그래도 그는 하루 종일 거두어 들였다. 왜 그랬을까? 그는 장서관의 '유물의 파편disiecta membra'이 전체의 진리를 응축해서 가지고 있다고 생각했기 때문일 것이다. 아드소는 끈기있게 그 조각들을 복원한 끝에 "이제는 사라진 저 위대한 장서관의 상징인 작은 장서관"을 자신의 손 안에 가지게 된다. 장서관은 불에 탔지만 완전히 사라진 것이 아니라 누군가의 수집에 의해 다시 복원되는 것이다.

아드소는 이따금씩 그 작은 장서관을 읽는다. 그렇게 읽음으로써 그는 세계의 전체 모습과 진리를 알 수 있으리라 믿는 듯하다. 그는 독자에게 "발췌시나 유희시, 많은 단상"들을 들려주고 있다. 그것을 통해서 독자도 전체를 짐작하라는듯이.

아드소는 우리 시대와 마찬가지로 "뿔고뿔은 세상"에서 살고 있다. 온전하게 남아 있는 것은 아무 것도 없다. 아드소나 우리나라 진리를 찾을 수 없는 시대에 살고 있다. 이 상황에서도 아드소는 절망하지 않는다. 그는 조각을 모아서 작은 장서관을 만들어 보여주면서 어떤 시대의 특수한 조각들에 대한 세밀한 관찰이 보편적 진리에 이르는 단서가 될 수도 있다는 암시를 준다. 진리의 한 부분에 불과한 <<장미의 이름>>을 읽는 것도 마찬가지일 것이다.