

그리스도교 플라톤주의로서 교부 철학:*

교부들의 플라톤주의적 인간 이해

김형수

가톨릭대학교 성신교정 부교수

1. 주제설정
2. 그리스도교 플라톤주의
 - 2.1. 그리스도교 플라톤주의의 실재 관념
 - 2.2. 내적 인간에 대한 사유
 - 2.3. 궁극적 목적으로서 신과 닮음
3. 맺음말

1. 주제설정

그리스도교 철학 연구를 대표하는 인물 중의 한 명인 질송에게 ‘그리스도교 철학’이라는 용어는 “중세 그리스도교 사상 가운데 진정으로 철학적인 부분, 즉 신의 계시의 맥락 안에서 자율적으로 기능하는 인간 이성의 작업”¹⁾이다. 질송에게 그리스도교 철학은 철학

* 이 글은 2023학년도 가톨릭대학교 성신교정 교비연구비의 지원을 받아 연구 작성된 논문임.

* 본 논문은 서강대학교 철학연구소 월례발표회(2023. 4. 28)에서 발표한 것을 수정, 보완했다.

1) L. Shook, *Etienne Gilson*, tr. ital., (Milano: Jaca, 1991), 241: 이재룡, 「E. 질송의 그리스도교 철학 개념」, 『사목연구』 11권(2003), 162에서 재인용. E. Gilson, *Element of Christian Philosophy*, (Praeger, 1979),

이나 신학과 관련되지만 그렇다고 어떤 독립적인 학문이 아니라 철학하는 방법에서 고유한 특성을 지닌다. 이러한 방법은 그리스도교 철학을 하는 학문 주체인 철학자의 태도 또는 신념으로 드러난다. 이러한 점에서 단적으로 질송의 그리스도교 철학은 단순히 호교론적인 목적의 철학적 신학을 넘어서 계시 진리를 합리적으로 이해하려는 ‘이해를 추구하는 신앙’(Credo ut intelligam)이라고 할 수 있다.

하지만 ‘그리스도교 철학’이라는 관념은 역사적으로 대단히 논쟁적이고 소모적인 것으로 이해되어 왔다. 그리스도교 철학이라는 개념이 과연 타당한가라는 이러한 논쟁에는 철학과 신학의 근본적인 분리에서부터 그리스도교 철학의 독립성에 이르기까지 여러 주장들이 얽혀 있다. 근본적으로 볼 때 이러한 논쟁의 이면에는 그리스도교가 철학이 어느 한 분야나 특정 사상을 수용하고 받아들인 것이 아니라, 시대와 사상을 넘어서서 총체적으로 철학의 문제를 고유하게 비판적으로 수용했다는 공감대가 들어있는 것으로 보인다. 그러나 중세 스콜라 철학의 우위로 그리스도교의 교의 내용에 아리스토텔레스의 개념적 언어가 중심적 위치를 차지함으로써 그보다 훨씬 더 오래된 그리스도교 철학의 다른 전통은 배경으로 물러나 버리게 됨으로써 그리스도교 철학은 그 온전한 의미를 드러내지 못했다.²⁾

그러한 점에서 그리스도교 철학은 이러한 관념을 처음으로 형성한 초기 교부들의 견해로부터 그 단초를 찾을 필요가 있다. 더욱이 교부 시대에는 헬레니즘의 본질에 대한 탐구가 당시에 주류를 형성했던 플라톤주의 철학에 대한 탐구와 다름없었기 때문에, 다른 철학보다 플라톤의 철학이 그리스도교에 광범위한 영향을 미쳤다. 교부들이 계시된 진리의 선포가 놓이는 세계관의 틀로서 플라톤 철학을 사용했다는 점에서 이를 ‘그리스도교 플라톤주의’³⁾라고 부를 수 있겠다. 그러나 하르낙과 같은 학자들은 그리스도교의 철학화 또는 헬레니즘화를 주장하면서 그리스도교 교리가 그리스 철학의 산물이라고 주장했다.⁴⁾ 반면에 다니엘루와 같은 학자들은 그리스도교 플라톤주의가 그리스 철학을 변형시킨 철학의

5도 참조: “그리스도교 철학이란 그리스도교 신앙과 인간의 지성이 철학적 진리라는 공동의 탐구에서 협력하는 철학 방법이다.”(이재룡, 같은 글, 184, 각주 76에서 재인용)

2) E. v. Ivanka, *Plato Christianus*, (Einsiedeln, 1990²), 13-14 참조.

3) ‘그리스도교 플라톤주의’(Christliche Platonism, Christian platonism)는 내용상 ‘플라톤주의적 그리스도교’라고도 할 수 있겠으나, 학계에서 일반적으로 정의되어서 쓰는 중요한 용어이기에 본 논문에서 그대로 쓴다.

4) A. v. Hamack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte I*, (WBG, 2015), 12, 20.

그리스도교화라고 주장한다.⁵⁾ 다른 한편으로 되리와 같은 학자는 교부들에게 있어서 플라톤주의의 수용은 본질적이지 않기에 오히려 그리스도교적 반플라톤주의를 주장한다.⁶⁾

본 논문에서는 이와는 견해를 달리하는 마이에링과 바이어발테스, 그리고 이와 유사한 견해를 보이는 코부쉬와 타이슨의 사유를 따를 것이다. 우선 마이에링에 의하면 그리스도교 사상에 대한 플라톤주의의 영향은 교부들의 사상이 전적으로, 그리고 구조적으로 플라톤주의에 의존하기 때문에, 그리스도교 사상은 단순히 언어적이고 형식적인 측면으로 축소될 수 없다.⁷⁾ 이러한 주장은 바이어발테스에 의해 풍부하게 강화된다. 그에 의하면 특히 그리스도교 삼위일체의 절대적 단일성은 신플라톤주의의 ‘총체적 하나론’(heneologie) 내에서가 아니면 생각될 수 없다.⁸⁾ 전체적으로 볼 때 교부들의 플라톤주의적 요소의 수용은 ‘변혁적 수용’이었다. 교부들은 단순히 호교론적 목적에서뿐만 아니라 이론적 수준에서도 플라톤 철학을 동화시켰다. 이렇게 그리스도교의 주요한 교의 내용과 신학적 내용은 플라톤주의에 의해 제공된 철학적 토대 위에서였다.⁹⁾ 다른 한편 신플라톤주의의 점진적인 종교적 특성화도 그리스도교와의 경쟁에 영향을 받았다고 추정될 수 있을 것이다.¹⁰⁾

이러한 관점에서 본 논문은 그리스도교 철학을 위한 다른 면모를 ‘그리스도교 플라톤

5) J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, (Tourmai, 1961), 279.

6) H. Dörrie, “Was ist Spätantiker Platonismus?”, *Platonica Minora*, (Wilhelm Fink, 1976), 518. 이러한 견해를 가진 신학자들에 의하면, 철학적 관념들은 성경의 생생하고 구체적인 상상력에 추상적인 어휘와 부정적인 표현을 덮어씌움으로써 신을 세상으로부터 멀리 떨어뜨리고 세상에 사는 인간의 즐거움과 슬픔, 행위와 욕망에서 더욱 멀어지게 했다고 비판한다(M. Edwards, “The Bible and Early Christian Platonism”, in *Christian platonism* (Cambridge, 2021), 144).

7) E. P. Meijering, “Wie platonisierten Christen?”, in *Vigiliae Christianae* 28 (1974), 15-28.

8) W. Beierwaltes, “Hen”, in *Reallexikon für Antike und Christentum* 14(Stuttgart, 1987), 445-472. ‘heneologie’는 플로티누스의 ‘하나’를 의미하는 ‘hen’을 어원으로 하는 용어로서, ‘하나’를 강조하는 신플라톤주의의 특징을 일컫는데 사용된다.

9) W. Beierwaltes, *Platonismus im Christentum*, Klostermann, 1998, 7-24. 루스는 이러한 의미의 그리스도교 플라톤주의에, 스스로를 플라톤주의자로 여기지 않았지만 사실상 모든 그리스 교부들의 지적 도구의 일부가 된 플라톤적 개념을 사용한다는 의미에서의 ‘확산된 플라톤주의’를 포함시킨다: A. Louth, “Platonism from Maximus the Confessor to the Palaiologian Period”, in *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, (Cambridge, 2017), 325.

10) I. L. E. Ramelli, “Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism Re-Thinking the Christianisation of Hellenism” in *Vigiliae Christianae* 63 (2009), 263-263. 그리스도교와 플라톤 사상 상호 간의 교류는 서로에게 이익을 얻는 결과를 낳았고, 서로가 경쟁 관계라는 점에서 완전한 동화는 불가능했다. 유스티누스의 견해에 의하면, 그리스도교는 철학과 상호 보충적인 관계에 있을 뿐만 아니라, 더 나아가서 철학을 교정하는 역할을 한다(김형수, 「2세기 그리스도교 철학자로서의 유스티누스」, 127).

주의'를 통해서 살펴보고자 한다. 이러한 교부들의 사유가 드러내는 그리스도교 플라톤주의를 통해서 형성된 그리스도교 철학의 사상적 특징을 검토할 것이다. 우선 그리스도교 플라톤주의에 대한 일반적인 면모를 살펴보고, 그리스도교 철학으로서 그리스도교 플라톤주의의 실재에 대한 포괄적인 관념을 기반으로 그리스도교 플라톤주의의 본질이 가장 잘 구현된 방대한 교부들의 사상을 내적 인간과 신과 닮음이라는 두 주제를 통해서 살펴보고자 한다.

2. 그리스도교 플라톤주의

사실 그리스도교는 처음부터 그리스-로마 세계의 지적 담론에 연루되어 있었기 때문에, 초세기부터 자신을 고대 사상의 전통에서 분리하려고 한 것이 아니라 이 전통을 새롭게 지속하는 것으로 이해했다. 신앙 공동체 안에서 본래의 신앙의 진리에 대한 이해는 외부의 그리스 사상을 통해서 물려받은 계시 진리의 의미를 더욱 명확하게 이해하는 길로 나아가게 된다.¹¹⁾ 교부들은 그리스 철학을 통해서 그리스도교의 계시 진리가 철학적이며 이성적인 신앙이라는 점을 당시 사람들의 학문적 수준에서 답하려고 했다.¹²⁾ 특히 플라톤의 사상은 철학에 대한 신학적이고 종교적 접근에 적합했으며, 이는 플로티누스의 신플라톤주의¹³⁾와 그리스도교 플라톤주의 양자 모두에 해당된다. 하지만 그리스도교 플라톤주의는 역사적인 예수 안에서 신의 계시가 드러나는 것을 우선시함으로써 항상 교회의 믿음의 내용을 플라톤의 사유보다 더 권위있는 것으로 여겼다. 이러한 점에서 그리스도교 플라톤주의는 항상 플라톤 철학을 그리스도교 가르침의 관점을 통해서 해석했다.¹⁴⁾

따라서 그리스도교 플라톤주의는 플라톤 사상과 여러모로 유사하지만, 무엇보다도 그 이전에 그리스도교 사상이다. 무엇보다도 그리스도교 플라톤주의는 그리스도교 계시가 참

11) 이 점에 대해서는 김형수, 「내적 인간의 형이상학」, 『신앙과삶』 35(2017), 148-152을 참조.

12) 김형수, 「초기 그리스도교와 회람 철학」, 『신앙과삶』 36(2017), 155.

13) 플로티누스의 추종자들은 비그리스도교-일신교적 그리스 신학의 마지막 흐름을 형성했다. 이후에 그리스도교는 대체로 신플라톤주의의 중요한 관념들을 포괄했으며, 헬레니즘 사상도 그리스의 철학적 신학의 체계적 범주를 더 잘 받아들일 수 있는 다른 종교 전통들을 탐구하는데 점차 관심을 기울였다. P. Tyson, *Returning to Reality: Christian Platonism for Our Times*, (Cascade Books, 2014), 101-102 참조.

14) L. F. Janby et al., "Introduction" in *Platonism and Christian Thought in Late Antiquity*, (Routledge, 2019), 1-2.

되며 가장 중심에 있는 진리와 모든 진리의 원천이 그리스도 자신이라는 것을 핵심적으로 믿었다. 계시는 유효한 철학을 위한 유일한 근거로서 그리스도교 플라톤주의에 의해 수용되었다.¹⁵⁾

특히 교부들에게 있어서 신학은 철학의 개념과 내용을 함축하고 있으며, 그 때문에 신학과 철학을 분리해서 생각하지 않았다. 일반적으로 교부들은 그리스도교를 철학의 한 형태로 보았다. 그리스도교의 가장 중요한 원천인 성경에 대한 연구는 이들에게 있어서 이성적으로 철학을 하는 것으로 여겨졌다.¹⁶⁾ 특히 클레멘스, 오리게네스, 에우세비우스와 같은 교부들에게 성경적인 것과 그리스도적인 것, 성경과 철학이라는 두 가지 시안이 하나였기 때문에, 성경은 이들에게 철학의 최고 형태로 여겨졌을 뿐만 아니라 플라톤의 철학은 ‘좀 더 그리스도교적인 것으로서’ 성경과 동등한 것으로 간주되었다.¹⁷⁾ 더욱이 그들에게 있어서 그리스도교는 ‘이교 철학’을 넘어서는 가장 훌륭한 철학이라는 의미에서 ‘그리스도교 철학’이었다.¹⁸⁾ 이러한 점에서 그리스도교 안에 있는 플라톤 철학과 플라톤 철학 안에 있는 그리스도교의 상호 통합이 발견된다. 이러한 이유에서 플라톤이나 후기 플라톤 전통에서 참된 것이 발견된다면, 그것은 그리스도교에 속하는 진리로 간주되었다. 더 나아가서 고대 후기에 계시라는 개념은 인간 이성에 대한 신뢰를 포기하는 것이 아니라 이성과 계시라는 두 영역을 하나로 만드는 것을 의미했다. 이는 하나이자 궁극적인 존재 근거를 다루는 플라톤 철학의 의도와 일치했다.¹⁹⁾ 예컨대 요한 크리소스토무스는 플라톤이

15) P. Tyson, *Returning to Reality*, 125-150. 참조. 심지어 에우세비우스는 그리스도를 ‘모든 철학자들 중에 첫 번째 철학자’로 부른다(테오 코부쉬, 『그리스도교 철학: 주체성의 발견』, 김형수 역, (가톨릭출판사, 2020), 101-102).

16) 예컨대 클레멘스는 플라톤 철학을 성숙한 신앙인을 위한 필수적인 선제적 교육으로 간주했다. 성경의 깊은 의미는 이성을 통해 드러나기 때문이다(J. P. Kenney, “Platonism and Christianity in Late Antiquity”, in *Christian platonism*, 172). 오펜에 의하면, 신과 우주의 인과관계를 발출(exitus)과 복귀(reditus)라는 역동적 과정으로 본 신플라톤주의의 틀은 중세에서 성경의 창세기에서 묵시록에 이르는 그리스도교 구원 역사와 일치했다: W. Otten, “Christianity’s Content”, *NUMEN* 63(2016), 255.

17) 오리게네스에게서 아가서는 지성적이며 초월적인 것들에 대한 형이상학이다. 히에로니무스에 의하면 복음서들도 형이상학에 속한다. 교부들이 성경을 철학의 분야로 세분화시키는 문제에 대해서는 테오 코부쉬, 『그리스도교 철학』, 153 이하 참조.

18) 이와 같은 고대 그리스 철학과 교부들의 관계에 대해서는 테오 코부쉬, 같은 책, 13-27쪽 참조. 코부쉬는 “그리스도교의 헬레니즘화라는 논제뿐만 아니라, 공의회를 통한 탈헬레니즘화라는 논제는, 교부들 또는 공의회 교부들의 의식 속에 철학으로부터 구분되어야 하고 철학의 영향으로부터 벗어날 수 있는 어떤 것이 있었을 것이라”고, 후대에 교부들 작품을 잘못 해석한 혐의를 비판한다. 이는 교부들에게 있어서 성서적인 것과 그리스도적인 것, 그리스도교 철학의 대립을 전제로 하는 것이다: 같은 책, 100-101.

철학을 신으로부터 선사된 선의 형태로 본 것과 유사하게, 철학을 그리스도교적인 ‘위대한 선’으로 생각했다.²⁰⁾ 결정적으로 플라톤 학파는 “자기네 (학설에서) 몇몇 말마다나 문장 몇 개만 바꾸면 자기네가 그대로 그리스도인이 된다”²¹⁾고 할 정도로 플라톤 사상에 대한 아우구스티누스의 신뢰는 대단했다.

플라톤 철학에서 모든 것의 절대적으로 단순한 제일원리인 하나가 모든 것에 대해서 좋음이라는 사유는 역사적 설명을 보편적인 이론적 틀로 바꾸려는 그리스도교 저자들에게 매우 설득력이 있었다. 전체적으로 볼 때 그리스도교 플라톤주의는 플라톤을 일원론적 사유의 체계로 재해석한 플로티누스의 작품을 근간으로 신을 닮고 신에 참여한다는 신플라톤주의 철학의 종교적 공통점을 통해 이 신이 그리스도교의 신이라고 해석했다. 이렇게 교부들은 플라톤주의와 그리스도교 간의 강력한 유사성을 통해²²⁾ 한편으로는 플라톤 사상을 비롯한 고대 그리스 철학의 내용을 받아들였지만, 그럼에도 불구하고 그리스도교의 고유성을 발전시키는 이론들을 구축했다. 따라서 플라톤적 자료의 그리스도교적 변형과 중재를 통한 수용은 오히려 플라톤적 전통의 발전에 해당된다고 할 수 있겠다. 이는 그리스도교와 경쟁상태였던 신플라톤주의 사상에서 플라톤 사상이 더욱 종교적 형태를 띠는 것에서도 알 수 있다. 플라톤 철학에서는 최고의 원리가 신성하다고 보았고, 플로티누스는 이러한 플라톤의 해석에 영적 신비주의의 요소를 추가했으며, 후기 신플라톤주의자들은 이러한 종교적 맥락을 강화했다. 이러한 경향을 수용한 그리스도교 플라톤주의는 플라톤 전통을 새롭고 예상치 못한 방식으로 발전시켰고, 그들이 참여했던 전통에 새로운 질문을 던지고 이교 플라톤주의자들에게 알려지지 않은 문제 해결을 위해서 플라톤 전통을 사용했다. 이러한 관점에서 볼 때 플라톤 전통은 그리스도교 플라톤주의에서는 발전시킬 대상이었다는 점에서 의미가 있다.²³⁾

더 나아가서 그리스도교 플라톤주의는 철학적 이론과 성경의 역사를 결합하여 문제를

19) P. Brown, *Die letzten Heiden: Eine kleine Geschichte der Spätantike*, (Fischer, 1995), 48 참조.

20) Johannes Chrysostomus, *In Ioannem*, in PG 59,349.

21) Augustinus, *De vera religione*, 4,6: 『참된 종교』, 43-44. 아우구스티누스는 플라톤 사상의 후계자를 자처하던 ‘아카데미아 학파’의 회의론을 반박하면서, 오히려 자신이 플라톤 사상을 제대로 이해한다고 자부한다. 그럼에도 불구하고 아우구스티누스는 플라톤의 철학에서 그리스도교 사상의 핵심인 율화의 내용은 보지 못한 것이 결정적인 오류라고 지적하고 있다(Augustinus, *Confessiones*, 7,9: 『고백록』, 250-252).

22) 테오 코부쉬, 『그리스도교 철학』, 132.

23) L. F. Janby et al., “Introduction”, 3, 5.

다루어야 하는 점에서 특별하다. 이교도 플라톤주의가 원칙적으로 역사에 무관심한 반면에, 그리스도교는 본질적으로 계시로서 ‘구원의 역사’라는 관점에서 모든 문제를 고찰하기 때문이다.²⁴⁾ 교부들, 곧 그리스도교 플라톤주의자들은 성경 주석과 일부 플라톤 형이상학을 결합하려고 시도했다. 이렇게 해서 도덕적 향상과 육체와의 분리 과정으로서의 인간의 자기 완성이라는 플라톤 철학은 부활한 육체-영혼의 복합체의 관념을 이상으로 추구하는 그리스도교와 긴장 관계에 놓여 있었다.²⁵⁾

2.1. 그리스도교 플라톤주의의 실재 관념

철학으로서 그리스도교 플라톤주의는 그리스도교 전통 안에서 실재(realitas)가 신적 이성의 창조라는 것을 토대로 탐구한다. 이러한 창조는 신으로부터 다른 모든 것의 필연적인 ‘발출’ 또는 ‘유출’이 아니라, 신의 자유로운 의지에 의해 이루어진 ‘무로부터의 창조’(creatio ex nihilo)이다. 무엇보다 신은 현재의 원천이며 창조된 모든 실재를 지속시키는 원동력으로 실재 자체이다. 따라서 세상에서 더하거나 덜한 정도로 발견되는 미, 선, 진리의 성질들이 지니는 의미는 신적인 실재를 드러내는 것이다. 그리스도교 플라톤주의의 실재에 대한 이해에서 근본적인 점은 신이 우리가 사는 실재의 질적인 풍요로움의 원천이며, 우리가 이성적으로 파악하는 것을 넘어선다는 것이다. 그리스도교 플라톤주의는 그 안에 함유된 인간의 지식이 적합하다고 하더라도 의미와 실재를 온전히 포괄할 수는 없다고 확신한다.²⁶⁾ 오히려 실재를 이해하려는 시도들은 항상 불완전하며 역사적이고 특수한 상황에 제한된다. 이는 과거의 시도들을 단순히 모방하는 것이 아니라, 실재를 파악

24) 구약성경에서 신적 창조에는 창조하고(bara) 만들고(asah) 형성하는(yatsar) 의미가 내포되어 있다. 따라서 창조와 구원은 서로 얽혀 있다. 신약성경에서 로고스에 의한 신적 활동도 이러한 의미를 포괄적으로 담고 있다(예컨대 요한 1,3의 ‘모든 것이 그분을 통하여 생겨났고(egeneto)’를 들 수 있겠다): P. M. Blowers, “Doctrine of Creation,” in *Oxford Handbook of Early Christian Studies*, S. Ashbrook Harvey and D. G. Hunter(ed.), (Oxford, 2008), 906.

25) L. P. Gerson, “The Perennial Value of Platonism”, 19-20. 플라톤적 영육 이원론은 오히려 영지주의 일부와 마니교에서 발견되는 반우주론과 연결된다. 이미 성경에서는 통합적인 인간관이 확립되어 있었다.

26) 타이슨에 의하면 “토마스도...신적 진리의 지혜를 항상 파생적인 인간 이성의 능력보다 중요시한 플라톤주의의 지성적 전통을 따르면서 중세 그리스도교 신앙을 고대 그리스 철학과 통합했다.” P. Tyson, *Returning to Reality*, 63.

하고 그 안에서 살리는 그때마다의 시도가 항상 새로운 어떤 것이라는 점을 말해준다.²⁷⁾

근본적으로 볼 때 실재에 대한 광범위한 플라톤주의적 이해가 신약성경에 수용됨으로써, 신약성경에서 그리스도교 플라톤주의가 탄생했다. 실재에 대한 신약성경의 관점은 윤리적, 물리적, 영적인 차원을 포괄하고 통합하는 전체로서의 실재를 강조하며, 대상적인 지식과 주관적인 믿음을 하나의 것으로 이해한다.²⁸⁾ 오리게네스가 현세의 물질세계의 시간성과 우연성을 긍정하는 것처럼, 그리스도교 플라톤주의에서 모든 감각적인 물질적 실재는 근본적으로 질적이며 그것이 대상적이고 양적인 만큼 본질적으로 지성적이다. 그러한 점에서 그리스도교는 일상적으로 경험하는 실제적인 물질적 세계에 선재하는 윤리적이고 영적인 실재들이 있다는 확신을 플라톤주의를 통해 명백한 용어로 표현했다.²⁹⁾ 더 나아가서 이러한 실재는 전체적으로 신적인 좋음과 사랑으로 감싸져 있다고 할 수 있다.³⁰⁾

플라톤에 의하면 우리가 ‘현실’이라고 부르는 세계는 그림자들의 영역이다. 그러나 이 그림자들은 어떤 식으로든지 참된 좋음(to agathon)의 실재에 참여한다. 이렇게 보이지 않고 영원히 의미 가득하며 변화와 우연을 초월하는 궁극적 현실로서 초월적인 차원은 신 안에 그 근원을 지닌다. ‘존재 자체’는 부분적으로만 표현되며, 플라톤이 이데아들이라고 부르는 영원한 지성적 실재들에 의해서만 완전하게 표현된다. 심지어 플라톤에게 있어서 좋음의 이데아는 존재 자체보다 더 주요한 실재여서 존재는 오히려 좋음으로부터 유발된다.³¹⁾ 이로부터 그리스도교 플라톤주의는 존재론적 참여의 관념을 고수한다. 구체적으로 부분적인 존재들은 스스로를 유지하는 자립체가 아니라 오히려 시공간적인 특수성을 초월하는 존재의 질적인 힘에 참여한다. 신은 그로부터 모든 존재가 자신의 지성적인 본질과 자신의 부분적인 실존을 얻는 존재론적 원천이다.³²⁾

플라톤의 사유를 따르는 아우구스티누스에 의하면 신은 필연적으로 어떤 실제적이고

27) *Ibid.*, 1-8 참조.

28) 이에 대한 논의는 *Ibid.*, 63-71을 참조.

29) 그러나 창조론의 맥락에서 영혼의 선재성은 영지주의와 플라톤주의에 반대해서 거부되었다(E. P. Meijering, “Wie platonisierten Christen?”, 25).

30) M. Edwards, “The Bible and Early Christian Platonism”, 150. 반면에 플로티누스의 지성은 비인격적인 보편적 원리로 남아있다: A. H. Armstrong, “Salvation, Plotinian and Christian”, in *Plotinian and Christian Studies*, (London, 1979), 139.

31) P. Tyson, *Returning to Reality*, 32.

32) *Ibid.*, 133-134.

특수하고 실존하는 사물들에게 그 지성적인 본질을 내적으로 붙여넣는다. 따라서 피조물의 실재는 파생되고 의존적인 실재로서 피조물 자신의 어떤 것이 아니며 그 자체로 생성되지도 않는다. 이러한 실재는 신 자신의 생명과 실재에 참여하는 놀라운 신의 선물이다. 모든 창조된 존재가 신의 존재에 존재론적으로 참여한다는 것은 신의 존재가 내 자신의 존재에 근본적이기 때문에 나는 신 안에 가장 내면적으로 내포되어 있으며 내가 가장 내면적으로 신의 존재 안에 토대를 두는 창조된 다른 모든 존재들과의 통교 안에 있다는 것을 의미한다. 따라서 나와 다른 피조물들 간에는 뿌리 깊은 존재론적인 유대가 형성되어 있다.³³⁾

그리스도교 플라톤주의의 전통에서 볼 때 신은 존재뿐만 아니라 지식의 존재론적인 토대이기도 하다. 말하자면 내가 어떤 참된 지식을 얻을 때마다, 내가 얻은 것은 관계적이고 존재론적인 토대가 되고 통교의 기반을 이루는 ‘신적 로고스’에 의해 알려지는 지식이다.³⁴⁾ 플라톤 철학에서 신의 정신 안에 있는 보편적인 이데아들과 분별하는 정신적 진리들은 영원하고 지성적인 형상들을 특수하게 물질이 부여된 것으로 나타난 것들보다 더 실제적이다. 그러나 이데아들이 우리 정신에 의해 파악되더라도 우리 정신 안에서 유래하거나 정신에 의해 투사된 것은 아니다. 정신이 보편적이고 이상적인 본질에 대해서 파악하는 것은 형상이 물질에서 시간으로 표출된 것에서 드러나는 것이지만, 이는 감각적으로 접근하는 질료-형상의 복합체라는 시간적인 표출물보다 더 실제적이다. 그러나 이러한 점으로부터 플라톤이 물질과 같은 특수성을 필연적으로 비본질적이며 비실제적으로 생각한

33) *Ibid.*, 56-60. 칸트와 동시대인이었던 하만(Johann Georg Hamman)에 의하면 언어, 문화, 상상, 전통 등은 단순히 인간의 우연적인 구축물이 아니라, 인간과 신이 상호작용을 하는 ‘계시의 대화형 매체’이다. 계시의 섬세한 조직은 전통의, 문화적으로 자리 잡고 실존적으로 형성된 의미의, 그리고 특별한 사람들과 사건들의 이야기 체계로서 이를 통해 신은 우리에게 자신의 말씀(성경)을 준다. 신은 자신의 계시를 우리에게 자리 잡게 하며, 이러한 계시는 문화와 언어 내에 자리잡은 해석적이고 실천적인 공동체에 대한 계시이다. 하만에게 있어서 인간의 상상과 이성의 토대가 되는 것은 신적 로고스이다.(J. G. Hamann, “Aesthetica in Nuce”, in *Writings on Philosophy and Language*, ed. and trans. Kenneth Haynes, (Cambridge, 2007), 124 참조).

34) 니사의 그레고리우스는 이러한 신적 로고스를, 플라톤주의적으로 변형된 스토아적 개념인 ‘종자적 로고스’(σπερματικός λόγος)라고 말한다. 종자적 로고스는 우주의 이성적 질서 원리로서 이로부터 인간의 영혼 안에 생명과 이성이 부여됨으로써 신적 요소를 담지하는 ‘로고스의 종자들’(σπέρματα τοῦ λόγου)이 분여된다(김형수, 『2세기 그리스도교 철학자로서의 유스티누스』, 『가톨릭철학』 37(2021), 111-112 참조). 더욱이 그릴마이어에 의하면, 유스티누스에게 있어서 “로고스라는 개념에는 그리스도 이전의 역사가 결합된다. 철학과 예언은 그 원천이 같다.”(A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, Herder, 1990³, 128).

다는 것을 의미하는 것은 아니다.³⁵⁾

단순화된 형식으로 해석되곤 하는, 이른바 플라톤의 정신과 물질의 이원론에 대한 문제는 그리스도교 플라톤주의에서 끊임없는 변화와 우연의 영역인 물질, 공간, 시간 내에서의 로고스의 육화를 통해서 물질과 역사적인 특수성의 격상으로 상쇄된다.³⁶⁾ 그리스도교 플라톤주의에 의하면, 존재하는 모든 것의 실재이며 불멸의 원형인 로고스를 통해서 신의 영원성은 창조물의 찬란한 선함과 눈부신 아름다움으로 반향된다.³⁷⁾ 요한복음의 저자가 신의 로고스를 우주가 창조되는 수단과 동일시했을 때, 자신의 로고스를 통해서 모든 것을 창조하는 신에 대한 관념은 그리스-로마의 문화적 환경 밖에서는 생각될 수 없는 것이었다. 더욱이 요한복음은 고유한 방식으로 나자렛 예수를 영원히 모든 것을 창조하는 신의 로고스와 동일시한다.³⁸⁾ 다른 한편으로 초기 호교론자들은 육화된 로고스인 그리스도가 그리스도교적 믿음의 근간일 뿐만 아니라 참된 진리라면, 그리스도는 그리스 철학자들에 의해 이해되는 어떤 진리, 모든 진리, 어떤 타당한 지성적 의미의 원인이라고 생각했다.³⁹⁾

그리스도교 플라톤주의가 플라톤의 본문과 밀접하게 연결된 것은 아니지만, 형이상학적 공통점을 통해서 플라톤은 신약성경의 세계관과 연결되며 상호 간의 폭넓은 공감대를 확

35) P. Tyson, *Returning to Reality*, 65-68.

36) 그러한 의미에서 아우구스티누스에 의하면, 신플라톤주의자들은 영혼이 물질 세계로 완전히 내려오지 않았기 때문에, 자신의 영적 힘을 통해서 하나를 관조할 수 있다고 주장함으로써, 인간의 인지적이고 도덕적 능력을 과대평가했다고 한다(*Confessiones* VII, 20).

37) 창조성에 대한 이러한 긍정은 니사의 그레고리우스에게서도 찾아 볼 수 있다. 그에 의하면 “각각의 존재는 비존재로부터 그 토대, 곧 그 완성(τελειότης)과 함께 이루어졌다”(In Cant. cant. 15 in GNO VI, 457: PG 44,1109)기 때문에, 각각의 기원과 충만한 실현은 시간적인 것(διάστημα) 안에서 시간적이지 않은 신적 시간(ἄδιαστατος)으로 성취되었다. 김형수, 「니사의 그레고리우스의 디아스테마 개념에 대한 연구」, 『가톨릭신학』 41(2022 겨울), 12 참조.

38) 그리스도교적 의미에서 창조는 플라톤의 『티마이오스』(28-29)의 신적 장인(데미우르그스)으로서 물리적인 세계의 창조주라는 관념과 대별된다. 이 장인은 신적 실재의 참된 영원한 형상들을 모사함으로써 꼴을 갖추지 않은 물질의 혼돈을 지성적인 우주로 형성한다. 반면에 그리스도교적 사유에서는 신으로 존재하는 신의 영원한 말씀이 시간적인 물리적 우주를 ‘무로부터 창조’(creatio ex nihilo)한다. 그러나 일반적으로 고대 그리스 철학은 ‘무로부터는 아무것도 나오지 않지’(nihil ex nihilo)에 존재는 무에서 시작된 것이 아니라 영원하고 변하지 않는다는 생각을 공유했다.

39) P. Tyson, *Returning to Reality*, 113 참조. 교부들은 육화와 같은 계시 진리의 사안을 신의 불변화성이라는 플라톤적 사유와 쉽게 관련지을 수 없었다. 그러나 양자의 관계성에 대한 물음 자체는 교부들이 플라톤주의로부터 영향을 받았음을 드러내 주는 증거이며, 이는 불변하는 신의 어떤 계시적 ‘새로움’을 설명하고자 하는 교의적인 발전을 촉진했다. E. P. Meijering, “Wie platonisierten Christen?“, 18 참조.

인할 수 있다. 여기서 일시적이고 감각적인 경험의 영역은 영적으로 알아보는 눈이 영원하고 궁극적인 진리를 일별하는 어렵פות한 거울 역할을 한다.⁴⁰⁾ 이렇게 가시적인 일시적 세계와 비가시적인 영원한 진리의 관계는 신약성경 전체에서 공통적인 점이다. 이와 비교해서 볼 수 있는 플라톤의 『파이드로스』 구절(246a-250c)은 세계에서 감각적인 것에 의해 우리에게 드러나는 모습보다 더 근본적인 보이지 않는 진리와 관련된다.⁴¹⁾ 여기서 일시적인 감각적 세계는 영원한 영적 진리를 희미하게 반영한 것으로 여겨지며, 이데아들은 마치 희미한 유리와 같은 감각을 통해 보인다.

이러한 점에서 볼 때 플라톤과 바오로에게 있어서 참된 실재는 시간적인 일시적 영역을 넘어선다. 그러나 바오로는 시간 안에서 적극적으로 선취되는 영원한 실재가 미래에 현실화되는 것을 부각시킨다. 반면에 플라톤에게 있어서는 기억을 상기해서 신적 실재가 탄생 이전에 원형의 모습으로 제시된다. 이러한 차이에도 불구하고 양자에게서 거울 역할을 하는 일시적이고 감각적인 경험의 영역은 영원하고 궁극적인 진리를 일별하게 한다는 공통점을 지닌다. 이들에게 감각적 영역은 영적 영역의 부분적인 반영이기에, 물리적 존재가 영적인 것에 대한 의존 관계 없이는 가시적일 가능성은 없다. 따라서 물리적인 것들은 실제적 원천인 영적 힘들, 지성적인 것들, 이데아들, 가치들, 의미들의 불완전하고 일시적인 반영물이지만 물리적인 것과 영적인 것 간의 이원론을 수반하지 않는다. 윙크에 의하면 고대의 세계관에서 물리적인 것은 영적인 것과 완전히 통합된다. 더욱이 신약성경의 관점에서 육체와 물질적인 창조의 선함이 옹호됨으로써, 그리스도교 플라톤주의는 영적인 것과 물질적인 것에 대한 통합적인 이해를 추구한다.⁴²⁾

더 나아가서 플라톤과 신약성경은 윤리적 진리들이 신적 원천을 지닌다는 ‘윤리적 실재론’을 확신한다. 플라톤이 반지의 비유에서 주장하는 것처럼 선과 악의 차이는 단순히 관습적인 것이 아니며, 정의는 그저 도구적인 관점에서 사회적으로 만들어진 것이 아니다.⁴³⁾ 플라톤에게 있어서 세상에 윤리적 가치를 부여하는 것은 세상을 초월하며, 현실의 토대이기에, 보편적 윤리성은 신적인 기원을 지닌다. 신약성경에서도 명백한 도덕률을 포

40) 예컨대 1코린 13, 12 참조.

41) 다음도 참조: Platon, *Phaidros* 250b: 플라톤, 『파이드로스』, 조대호 역해, 문예출판사, 2008, 71.

42) W. Wink, *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination*, (Fortress Press, 1992), 3-10 참조.

43) Platon, *Politeia*, 360b-c: 『국가』, 129 참조.

괄하는 자연법과 신법은 신에 의해 주어졌고 신의 본성을 반영한다. 이렇게 영원한 윤리적 실재들의 실존은 문화적 규범의 다른 유형들을 신출하는 진리들을 표현하는 상대적이고 일시적인 시도보다 실재에 더 근본적이다.

교부들은 이러한 근본적 실재 관념을 토대로 플라톤주의의 구상을 통해서 자신의 정체성을 발전시키고 쇠신했다. 성경에서 시작된 플라톤 사상과의 교류는 이후 그리스-로마 문화에서 활동했던 교부들에게서 발전되고 심화되었다. 따라서 좁은 의미에서 그리스도교 플라톤주의는 플라톤주의 사상을 수용해서 그리스도교 사상의 지양분으로 삼은 교부들에게 고유하게 해당된다고 할 수 있겠다. 이하에서는 이러한 교부들의 그리스도교 플라톤주의에서 플라톤 사상을 수용하면서 비판하고 발전시킨 내용 중에서 내적 인간과 신과 닮음이라는 두 가지 주제를 다룰 것이다.

2.2. 내적 인간에 대한 사유

교부들은 플라톤으로부터 유래하는 내면세계를 포괄적으로 구상해서 철학적이며 보편적인 의식으로 드러내었다. 이러한 내면세계는 다른 것으로 환원될 수 없는 현실적인 실재이며, 인간 의식뿐만 아니라 유한한 의식 자체를 포함하고 있다. 이러한 의미에서 그리스도교 플라톤주의는 존재를 대상화시키기보다 자신과의 내적 관계에 근거해서 내면적인 현상들이 드러나는 세계의 고유성도 문제 삼는다.⁴⁴⁾ 본래 플라톤으로부터 유래하는 ‘내적 인간’이라는 개념은 용기의 도움으로 욕구에 찬 많은 동물적인 요소를 길들이는 이성적 영혼의 부분을 말한다.⁴⁵⁾ 여기서 내적 인간은 올바름을 통해서 영혼의 유익함을 체험한다. 그리스도교는 밖으로 드러난 존재로서의 인간(homo phaenomenon)에 대비되는 이러한 내적 인간에 대한 플라톤의 관념을 수용했고 이를 철학의 고유한 대상으로 고양시켰다.

코부쉬에 의하면 내적 인간에 대한 그리스도교 논의의 토대는 바오로가 외적 인간에서 벗어나 매일매일 내적 인간으로 새롭게 완성되는 것을 말하는 구절(2코린 4,16)인데, 이는 플라톤의 정적인 존재론을 역동적으로 만들었다.⁴⁶⁾ 더 나아가서 내적 인간이 새로워진다는

44) 특히 플라톤주의에서는 철학이 ‘삶의 방식’이었기에, 철학자가 된다는 것은 고유한 형이상학에 기초한 도덕적 원칙과 관련된 특정한 삶의 방식을 채택한다는 것을 의미했다. 따라서 철학의 목표는 체계적인 이론 형성이 아니라 인격의 수양이었다: J. P. Kenney, “Platonism and Christianity in Late Antiquity”, 165.

45) Platon, *Politeia*, 589a: 『국가』, 602 참조.

생각은 그 자체로 이미 자기 자신을 정신적 수련으로 이해하는 철학적 전통으로부터 추론될 수 있다. 이도에 의하면 고대인들은 철학 자체를 영적인 수련으로 생각했다.⁴⁷⁾ 오리게네스에 의하면 내적 인간은 덕(arete)이 본래 머무는 자리이자 앎의 자리이며 신적인 표상을 새롭게 만든다. 후기 신플라톤주의와도 공유하는 외적 인간과 내적 인간이라는 인간의 이중적 형태는 하나의 인간 안에 존재하는 두 인간이다. 여기서 내적 인간은 신의 모상(imago Dei)에 따라 만들어졌기에, 비가시적이며 비육체적이고 파괴되지 않고 불멸한다.⁴⁸⁾

교부들은 이러한 신플라톤주의의 인간의 이중적 실존⁴⁹⁾을 수용해서 내적 인간의 관념을 심화시킨다. 아우구스티누스에 의하면 이 두 실존에는 본질적 단일성이 없기에 자립적인 두 인간이 아니어서, 외적 인간과 내적 인간은 하나의 인간을 구성한다. 말하자면 인간은 외적 인간과 내적 인간이라는 본질적으로 다른 두 원리를 내포하는 하나의 인간이다.⁵⁰⁾ 더 나아가서 인간은 내적 인간과 외적 인간 사이의 경계에서 살아가는 지평의 존재이다.⁵¹⁾ 인간은 육체적이고 감각적인 세계와 지성적이고 정신적인 세계라는 존재론적인 중간에서 이 경계를 오가는 존재로서 경계선에 산다. 이로써 인간은 이 두 가치가 혼합된 존재로서 부단히 상승과 하강 중에 있는 미확정적인 존재이다. 니사의 그레고리우스에 의하면 인간은 두 경계 사이에서 자유의지를 통해서 그때마다 실제적으로 죽는 내적 인간의 죽음을 향한 길을 중지함으로써 더 고귀한 죽음과 생명에 참여하게 된다.⁵²⁾ 이렇게 인간의 본성은 그저 주어진 것이 아니라 의지를 통해서 형성된 것이다.⁵³⁾ 신은 자기 자신과 동일해서 다른 것으로 변화될 수 없는 반면에, 인간은 자신의 의지와 감정으로 변화되는 존재로서 내적 인간이다.⁵⁴⁾ 인간의 유한한 자유의 본질은 바로 이러한 근본적 가변

46) 테오 코부쉬, 『그리스도교 철학』, 163-165 참조. 코부쉬는 칸트가 인간을 현상적 인간(homo phaenomenon)과 본체적 인간(homo noumenon, 예지적 존재로서의 인간)으로 구분한 것은 내적 인간에 대한 플라톤-마오로적 표상에 근거한다고 주장한다(같은 책, 166쪽).

47) P. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, M. Chase(tr.), (Blackwell, 1995), 특히 126.

48) Origenes, *In Genesim Homiliae* 1, 13, 12 in PG 12 참조.

49) Plotinus, *Enn.* IV, 8,4: ed. J. Dillon/A. Smith, vol. 5, 391.

50) Augustinus, *De civ. Dei*, 13,24: 아우구스티누스, 『신국론 제11-18권』, 성영 역주, (분도출판사, 2004), 1411-1427 참조.

51) Augustinus, *De Trinitate* XII, 1,1: 아우구스티누스, 『삼위일체론』, 성영 역주, (분도출판사, 2015), 901-903 참조.

52) Gregor Nyss., *De virginitate*, in GNO VIII, 306,5; Gregor Nyss., *In Cant. Cant., or.* XI, in GNO VI, 333,13.

53) 참조: Gregor Nyss., *De vita Moysis* II, in GNO VII/1, 53,10.

54) Gregor Nyss., *Oratio catechetica*, in GNO III, 4,55,5: “…… 왜냐하면 인간은 신적인 본성을 모방

성에 있다. 내적 인간은 끊임없는 자기 변화를 통해서, 좋음 안에서 끝없는 성장을 통해 선을 실현시킬 수 있다. 이는 바오로가 말하는 내적 인간의 일상적인 새로움에 해당된다. 이러한 성장의 새로움은 무한한 변화를 야기하기에 결코 정체될 수 없다. 완전한 것은 주어진 한계를 통해 그 윤곽을 드러낼 수 없기 때문이다.

더 나아가서 플라톤의 영혼에 대한 염려(돌봄, *θεραπεία*, *cura*)⁵⁵⁾는 육체와 관련된 것으로도 확장되고 함께 연관된다. 그러나 본래적이고 직접적인 염려의 대상은 영혼이기에 영혼과 육체 및 외적 사물들과의 관계는 함축적으로 드러난다. 이렇게 해서 영혼의 염려는 항상 삶 전체와 관련된다.⁵⁶⁾ 특히 내적 인간에게는 상기 또는 기억이라는 개념이 중요한 역할을 한다. 플라톤으로부터 유래하는 이 용어는 아우구스티누스적인 의미의 기억(*memoria*)으로 가는 길로서 앎을 내면화하는 길이다. 보편적인 것을 인식하는 것을 기억을 통해 자신 안으로 들어가서 내적인 것을 의식으로 끌고 들어가는 것이다.⁵⁷⁾ 플라톤에 의하면 기억은 지각된 것을 무의식적으로 보존하는 것이며, 상기(*anamnesis*)는 기억을 의식적으로 재개하는 것이다.⁵⁸⁾ 더 나아가서 플로티누스에게 있어서도 기억은 영혼의 일로서 모든 인식을 내면화하는 것이다. 감각적인 것은 영혼 안에 현존하는 잠재적인 이 능력을 통해 나타난다. 이로써 기억은 ‘정신적 수련’이며 사물들을 현재화한다.⁵⁹⁾ 영혼은 기억을 통해 자기 자신, 자신의 고유한 본질과 관계를 맺음으로써 선천적으로 자신 안에 지니고 있는 것을 실현한다.⁶⁰⁾ 이러한 기억 관념을 이어받은 아우구스티누스는 이 기억을 사유(*cogito*)의 기관으로도 이해한다. 이 기관을 통해서 흠어진 것은 합쳐지고 비로소 고유하게 의식된다. 따라서 기억은 흠어진 것을 모으고, 하나인 사유로 집중시킨다.⁶¹⁾ 영혼,

하는 것으로 정향되었기 때문에, ...인간은 자기 의지의 자유를 통해서 신적인 것과 닮은 것을 보존하지만, 필연적으로 변화될 수 있는 본성을 지닌다...왜냐하면 비존재에서 존재로의 이행은 일종의 변화이기 때문이다...다른 이는...존재로의 변화를 통해 존재하게 되며, 자신의 변화된 존재로서 존재에 전적으로 머물러 있을 수 없다는 점을 통해서 모상과 원상 간의 차이가 나게 된다.”(테오 코부쉬, 『그리스도교 철학』, 355, 각주 275에서 재인용).

55) Platon, *Alkibiades maior*, 132c: 플라톤, 『알키비아데스 I-II』, (이재이복스, 2007), 108-109: “...영혼을 돌보아야 하고 그것을 들여다보아야 한다는 것이었네...신체와 돈에 대한 돌봄은 다른 이들에게 넘겨야 하고.”

56) 테오 코부쉬, 『그리스도교 철학』, 115-119.

57) 참조: G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Teil 3,14.

58) Platon, *Philebos*, 34a-b 참조.

59) Plotinus, *Enn.* IV 6,3 참조.

60) Plotinus, *Enn.* I, 6,2 참조.

61) Augustinus, *Conf.* X, 11,18 참조.

자아 안에서는 셀 수 없는 많은 기억들(깊이를 알 수 없는 “넓고 무한한 내면적인 것”)이 발견된다.⁶²⁾ 이러한 기억은 단순히 과거의 의식의 상태를 가지적으로 만드는 것이 아니라, 현재적이며 내면적인 상태를 드러낸다. 이로써 기억은 그 깊이를 알 수 없는 내적 인간이자 신비적 인간(*homo absconditus*)의 본질적 특성이다. 내적 인간은 기억을 통해 자신을 넘어 나아가면서 사유의 기능성의 조건을 재차 숙고함으로써 기억의 근원인 신적 진리를 자각하게 된다.

더 나아가서 그리스도교 플라톤주의에서 내적 인간의 죽음과 탄생이라는 관념은 플라톤의 관념을 수용하고 발전시킨 것이다. 플라톤에서 육체적 죽음은 영혼과 육체의 분리로 이해되며, 철학 자체는 이러한 ‘죽음을 향한 연습’(Μελέτη θανάτου)이다. 플라톤의 철학은 윤리적이고 지성적인 수련으로서 높은 수준의 삶의 방식을 추구함으로써, 영혼은 육체가 물리적 죽음을 맞이하는 것을 준비해야 했다. 이러한 준비는 좋음을 향한 영원한 여행에서 영혼을 방해하는 모든 것에 있어서 죽는 연습을 포함한다.⁶³⁾ 바오로 사도는 매일의 죽음이 라는 개념으로 플라톤의 이러한 사유를 받아들이고 심화시킨다. 이러한 죽음은 ‘신비로운 죽음’으로서 죄의 소멸과 신 안에서 되살아난다는 의미를 지닌다. 이는 내적 인간의 ‘정신적인 재탄생’으로서 여기서 죽음은 탄생보다 앞선다. 교부들은 이러한 숙고를 통해서 무엇보다 세례와 부활을 염두에 두었다. 특히 그리스도의 탄생이라는 외적 사건은 내적 사건과 연결되어 인간의 마음 안에서의 ‘신의 아들의 탄생’이라는 의미로 심화된다.⁶⁴⁾ 이러한 탄생은 진정한 철학적 연습이며 이를 통해 내적 인간은 발전한다. 이렇게 내적 인간의 재탄생에 대한 사유는 인간의 철학적 이해를 위한 근본적 의미에 대한 것이다.

2.3. 궁극적 목적으로서 신과 닮음

궁극적인 의미에서 교부들의 그리스도교 플라톤주의는 내적 인간의 발전과 자기 초월을 통해서 ‘신과 닮은 것’(ὁμοίωσις θεῷ)을 목표로 한다.⁶⁵⁾ 달타이에 의하면 특히 이러

62) *Ibid.*, 17,26; 16,25 참조.

63) Platon, *Phaidon*, 64a.

64) 이와 관련하여 마이스터 에크하르트에게 영향을 준 오리게네스는 다음과 같이 물었다: “그리스도가 거룩한 여인에게서 태어났지만 나의 내면에서 태어나지 않는다면 무슨 소용이 있겠는가?”(*Origenes, Jeremiahomilien*, 9,1).

65) 이 개념은 그리스도교에서 *theosis*라는 전문 용어로 활용된다. 바이어발테스는 플라톤주의로부터 유래하는 이 두 개념의 관련성과 그리스도교에서 어떻게 수용 발전되는가를 분석한다: W. Beierwaltes,

한 목표는 플로티누스의 ‘영혼의 삶에 대한 완전한 형이상학’의 영향을 받은 것이다.⁶⁶⁾ 그리스도교적 의미에서 ‘신과 닮음’은 신의 은총의 전달과 조명을 받아들이는데 있어서 정신의 개방성을 의미한다. 특히 ‘정신의 바라봄’(직관, ἐπιπορεύειν)⁶⁷⁾이라는 개념은 교부들에게 인간 내면의 탐구에 있어서 중심적인 개념이다. 이는 인간이 자기 자신을 넘어서 나아갔을 때, 참으로 자기 자신에 도달하게 되는 정신적인 수련의 의미를 갖는다. 클레멘스에게서도 이러한 봄은 내적인 봄, 정신적인 봄으로서 영혼의 눈, 순수한 정신을 통해서 가시적인 세계를 초월하는 신적인 것을 바라보는 것이다. 이러한 봄은 인간이 자신의 내면으로 자신을 돌아서게 하는 철학적 수련으로 이루어진다.⁶⁸⁾

이러한 수련은 이론적인 호기심을 넘어서 신적인 존재에 대해서 실천적으로 가까워지는, 그것을 통해 인간이 완전히 변화되어서 신과 닮음을 성취하려는 시도이다. 니사의 그레고리우스는 플라톤적인 의미에서 인간은 자신이 진정으로 인식하는 것을 모방(mimesis) 하기에 인간 본성이 도달 가능한 한, 신과 닮아 가는 것이 그리스도교의 본질이라고 보았다.⁶⁹⁾ 특히 그리스도교에 있어서 이러한 모방은 신의 모습에 따라 창조된 인간이 이 원천적 상태를 회복하는 것이며 궁극적으로는 죽은 이들의 부활을 통해 이루어진다. 니사의 그레고리우스에 의하면 부활은 인간의 원천적인 형상을 향한 복귀이다.⁷⁰⁾ 이러한 의미에

Götter in Exil: Die christliche Verarbeitung der griechischen Philosophie, (Karl Alber, 1988), 138-156.

- 66) W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, (CreateSpace Independent Publishing Platform, 2013), 309, 312, 314 참조.
- 67) 오리게네스의 성경해석에서 유래하는 이 용어는 특히 클레멘스에게서 그리스도인의 삶에서 영적인 환시 또는 직관의 의미로 강조되었다. 참조: M. J. Hollerich, “Theophany and Epopteia: A Study of the Meaning and Function of the Language of Vision and Seeing in the Writings of Clement of Alexandria”, in *Vigiliae Christianae* 43/2(1989), 157-174. 플라톤주의에서도 이 용어는 철학의 최고 수준의 이해와 지식을 의미했다(M. Edwards, “The Bible and Early Christian Platonism”, 145).
- 68) Clemens Alexandrinus, *Stromata* IV, 1,3,2,1 in PG 6,1091 참조.
- 69) Gregor Nyss., *De creatione hominis*, in GNO Suppl., 33,5. Platon, *Theaitetos*, 176a-b: 플라톤, 『테아이테토스』, 정준영 역, (이제이북스, 2013), 142-143: “...될 수 있는대로 빨리 이곳에서 저곳으로 달아나려 시도해야 합니다. 그런데 그런 달아남이란 가능한 한 신에 동화됨이며 신에 동화됨이란 슬기를 갖추고 정의롭고 경건하게 되는 것입니다.”
- 70) Gregor Nyss., *De anima et resurrectione*, PG 46, 145D/148A. 아테나고라스는 육체와 영혼의 분리를 가정함으로써 하나의 통일된 존재로서의 인간이 사후에 책임을 추궁받지 못하게 되는 플라톤주의자들의 이론을 비판한다: “어떤 경우에도 영혼에서 분리되거나 완전히 소멸된 육신의 부활이 시작되어야 하고 동일한 이 인간이 다시 존재해야 한다.”(Athenagoras, *De resurrectione*, 18, 130-134: 테오코부쉬, 『그리스도교 철학』, 341, 각주 134에서 재인용) 하지만 플라톤주의와 그리스도교 양자 모두 인간이 물리적 죽음에서 살아남는 개별적인 영적 본질을 지닌다는 점은 공유한다.

서 니사의 그레고리우스는 순수한 삶을 통해 신과 하나 됨을 말한다.⁷¹⁾

여기서 인간의 자기 인식은 신 인식의 매개 역할을 한다. 인간 정신의 상승은 자기 자신으로 이끌며, 자아를 통해서 신으로 가도록 매개한다.⁷²⁾ 그리스도교 플라톤주의에서는 신이 더 이상 플라톤주의에서처럼 세계를 초월하는 데미우르코스⁷³⁾나 아리스토텔레스에서처럼 부동의 원동자가 아니라, 인간 자신의 가장 내적인 원리이자 원천이 된다. 신이 인간 안에 있다면, 최고의 인간 존재는 신과 닮아가는 것에 있다. 이러한 신과의 동화는 내적 인간의 변화 또는 영혼의 변모를 통해서 성취된다. 동시에 이러한 변화와 변모는 영혼의 자기 초월이기도 하다. 심지어 그레고리우스는, 철학을 통한 변화로써 영혼의 파괴될 수 없는 아름다움의 비유와 그 스스로 원천적인 참된 신성의 모상을 바라보고 “그것이 있는 바로 되려고” 모방함으로써, 명시적으로 영혼은 신적으로 “된다”고 말한다.⁷⁶⁾ 따라서 플라톤이 본래적인 의미에서 ‘우리 안에 신적인 것’⁷⁷⁾이라고 말한 것은 교부들의 이러한 사유에서 고유한 의미를 획득한다. 또한 클레멘스는 플라톤이 신의 율법을 해석했다고 말하는데, 특히 “신과 닮게 됨” 또는 “신과 같이 됨”이라는 플라톤의 말(Theai. 176b)은 바로 율법이 신과 닮고 따르는 것을 말해 준다는 것이다.⁷⁸⁾

플로티누스와 프로클로스도 이러한 점을 강조한다.⁷⁹⁾ 신적인 것에 대한 인식은 더 이상 주어진 최고의 대상에 대한 한갓된 고찰에서 이루어지는 것이 아니라, ‘신이 되는 것’

71) Gregor Nyss., *De beatitudinibus*, 6, GNO VII, 2 참조.

72) Basilius, *Epist.* 2,2,61, Bd.1, p.8: “그는 자기 자신을 향해서 상승한다. 하지만 자신을 통해서 신에 대한 인식으로 상승한다.”(테오 코부쉬, 『그리스도교 철학』, 400쪽, 각주 688에서 재인용).

73) L. P. Gerson, “The Perennial Value of Platonism”, in *Christian Platonism*, 13-21. 데미우르코스가 의인화된 특성에서 벗어난다는 선입관은 무조건적인 사실은 아니다. 티마이오스에서 이 신은 세계를 창조하기로 결심할 뿐만 아니라, 자신의 창조에서 기쁨을 느낀다(*Timaios* 37c; 34b). 그러나 이 신은 그리스도교적 의미에서 무에서 세상을 만든 창조자(ktiotes)가 아니라, 기존의 재료로 세상을 구성한 장인(demiurgos)이다.

76) Gregor Nyss., *In Canticum Canticorum*, or.2, GNO VI, p.68,4ff 참조.

77) Platon, *Parmenides*, 90c: 『플라톤의 다섯 대화편』, 433. “그는 또한 자신의 신적인 부분을 늘 돌보며 자신과 동거하는 수호신[다이몬]을 훌륭한 상태로 유지한 까닭에 남달리 행복할 수밖에 없어요.”

78) Clemens, *Str.* 2, 103,4.

79) “이제 본성에(주어진 정신적인 실재에) 언급된 것처럼 이 세 가지 본질적인 것들(일자, 정신, 영혼)이 있는 것처럼 상정해야 하듯이, 이것들은 우리 안에도 있다.”(Plotinus, *Enn.* V 1,10,5f: *The Enneads*, ed. L. P. Gerson, 531ff). 프로클로스에 의하면 “우리는 우리 안에 있는 일자를 일깨워야 한다. 그것은 우리의 지위에 걸맞게 유사한 것을 통해 유사한 것을 인식할 수 있기 위해서이다.”(Proclus, *In Platonis Parmenidem*: ed. C. Steel, B.3, pro.71,4-6, 1042) 다음도 참조: W. Beierwaltes, *Der Begriff des 'unum in nobis' bei Proklos*, De Gruyter, 1963, 263.

에서 이루어진다. 이렇게 아리스토텔레스의 인식론에서는 인식하는 주체가 전혀 변화되지 않고 남아 있는 반면에, 플로티누스의 형이상학에는 주체의 변화와 변모가 중요한 의미를 지닌다.⁸⁰⁾

이러한 신플라톤주의의 사유를 그리스도교적 의미로 해석한 아우구스티누스는 플라톤주의와 신플라톤주의가 그리스도교와 지닌 내적 유사성, 특히 신을 모방하고 신에 참여하는 것이 최고의 행복이라는 점과 관련해서 참된 그리스도교의 신으로 향하는 위대한 노정을 이어갔다. 특별히 교부들은 이와 같은 영성적인 노력과 수련을 ‘신비 인도’(Mystagogie)라고 불렀다. 신비 인도는 자신의 본질에서 볼 때 신적인 존재에 대해서 실천적으로 가까워지는 것, 곧 그것을 통해서 인간이 전인격적으로 완전히 변화되어서 신과 닮음을 성취하는 형이상학의 형태이다.⁸¹⁾ 이렇게 해서 인간 자신 안에 있는 신적 근원에 대한 통찰은 그리스도교 플라톤주의의 궁극적 목적으로서 이후 세대에도 큰 영향을 미쳤다.

3. 맺음말

가시적인 세계의 현상적인 모습 이면의 본질적으로 비가시적이며 정신적이고 영적인 세계에 대한 확신은 고대 그리스 철학, 특히 플라톤주의 전체 사상과 그리스도교 플라톤주의의 공통된 확신이다. 이러한 확신은 철학이 단순히 철학적 이론으로서의 ‘철학적 담론’이 아니라 철학 자체, 곧 ‘철학적 삶의 방식’이라는 통찰에 기반한다. 철학적 담론은 오히려 철학적 삶에 정당성과 이론적 토대를 부여한다. 따라서 교부들에 의하면 철학으로서 그리스도교는 인간 각자가 스스로를 변화시키려는 초대이며, 존재와 삶의 방식에 대한 전환과 변화를 위해 진리를 탐구하는 것이다.⁸²⁾ 이러한 의미에서 그리스도교 플라톤주의로서 그리스도교 철학은 신과 인간, 세계 간의 초월 관계의 상실을 회복하려는 시도로서 존재의 지평에 토대를 두는 형이상학적 사유를 통해서 세상 속에서 풍부한 의미를 찾는

80) E. R. Dodds, *Heiden und Christen*, (Suhrkamp, 1985), 81.

81) Maximi Confessoris, *Ambigua ad Thomam*, 7, 40 in PG 91,1045: “신화(theosis)의 과정은 신자가 그리스도의 형상으로 변화되어 신의 본성에 참여할 수 있게 하는 것을 포함한다. 이 변화에는 일종의 죽음이 필요하다. 신자가 신을 알게 되고 신과의 닮음으로 변화될 수 있는 것은 신성한 생명에 참여함으로써만 가능하다.”

82) P. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, 274-285.

과제를 안고 있다. 이러한 초월 관계는 존재뿐만 아니라 존재의 무제약적이고 제거될 수 없는 가치와 의미 속에서 이해되어야 한다는 점에서 신비이다. 이는 “참으로 표현할 수 없는 것이지만, 스스로를 보여주는 신비로운 것이다.”⁸³⁾

앞서 본 것처럼 교부들의 그리스도교 플라톤주의에서는 영원한 것과 물질적이고 일시적인 것 사이의 중간 존재로서 내적 인간을 드러내 주는 영혼에 대한 이해를 바탕으로 영혼에 내재된 신성을 강조한다. 영혼은 자신의 내면에 영원하고 불변하며 본질적으로 신과 같은 존재의 핵심을 보존하고 있기에 이러한 영혼의 ‘참된 자아’ 안에서 신과의 본래적인 가까움을 회복한다. 하지만 결국 이러한 내적 인간 안에서 체험하는 신적인 국면은 제한적이고 일시적이기에, 진정한 신과의 합일은 자신을 넘어선 초월적인 신적 신비의 조명(illuminatio)을 통해서 이루어질 것이다.⁸⁴⁾

그렇다면 신비라는 말은 결국 인간 정신의 이해를 넘어서는 어떤 것에 대한 것이며, 최종적으로 모든 것을 넘어서기 때문에, 우리는 이 신비를 단순히 사유의 과정으로 환원시키거나 축소시킬 수는 없다. 만일 이 신비가 우리가 온전히 사유할 수 있는 형태가 된다면, 우리의 사유가 붕괴되거나, 말을 통해 의미된 본래적인 것으로부터 인간이 알게 되는 수준으로 전락되고 말 것이다. 무엇보다 인간에 대해서 인격적 관계를 지니는 초월자로서 신에 대해서 말하지 않고서는 고유한 인격적 존재로서 유일한 존엄성과 대체 불가능성을 지닌 인간의 인격적 신비에 대해서 말할 수 없다.⁸⁵⁾ 그 때문에 유한함을 초월하는 신적 무한함에 대한 ‘신비적 바라봄’(visio mystica)은 신을 닮고자 하는 영혼 속에서 끊임없이 신의 깊이를 바라보려는 열망을 불러일으킨다.⁸⁶⁾

83) L. Wittgenstein, *Tractatus*, pro. 6.522: 『논리-철학 논고』, 116 참조. 이미 유스티누스는 신에 대한 언술 불가능성을 다음과 같이 말했다: “만물의 아버지이며 창조주를 찾아내는 것은 쉽지 않고, 그를 찾아낸 다음 모든 이들에게 그를 알리는 것도 안전한 일이 아니다.”(『제2호교론』 10,6[김형수, 『2세기 그리스도교 철학자로서 유스티누스』, 121, 각주 58에서 재인용]).

84) E. v. Ivanka, *Plato Christianus*, 19-23 참조. 이반카는 교부들의 다양한 “그리스도교 플라톤주의” 관념을 비교하면서, 영혼에 대한 두 가지 다른 이론의 경향을 제시하고 있다.

85) 오메아라에 의하면, 초월적이고 불변하며 비인격적인 힘으로서 신에 대한 플라톤적 관념은 인격적이고 사랑이 충만한 신에 대한 그리스도교적 관념과 상충된다. 이러한 긴장은 그리스도교 플라톤주의의 주요한 도전이었으며, 그리스도교 철학자와 신학자 사이에 지속적인 논쟁과 불일치를 초래했다. (참조: John O'Meara, “Platonism”, in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. by C. B. Schmitt, Q. S., and E. Kessler, (Cambridge, 1988), 205-236).

86) Gregor Nyss., *De vita Moysis II*, 219-255; J. P. Kenney, “Platonism and Christianity in Late Antiquity”, 177.

따라서 그리스도교 철학은 궁극적으로 초월을 보존하고 초월에 열려 있음으로써 신비로서 신에 대한 인식을 보장해야 하는 본질적 과제를 안고 있다. 이와 같은 과제는 계시를 주된 양분으로 삼으면서 가시적인 세상의 존재론적인 근원과 목적으로서 비가시적인 것, 신비적인 것, 신적인 것을 강조하는 그리스도교 플라톤주의의 실재에 대한 인식을 토대로 내적 인간에 대한 반성을 통해 신과의 닮음을 추구하는 데에 있다. 더욱이 그리스도교 플라톤주의를 교부들의 사상으로부터 이해함으로써 이를 그리스도교 철학의 못자리로 여간다면, 교부들의 플라톤주의가 단혀 있는 체계가 아니라 다양한 형태로 끊임없이 발전하는 과정에 있었기 때문에, 오늘날에도 플라톤 철학에 대한 연구를 통해서 그리스도교 신앙을 고찰하는 그리스도교 플라톤주의는 여전히 진행 중이며 새로운 요소들을 찾을 수 있을 것이다.⁸⁷⁾ 그리스도교의 계시 진리 자체에서 발견된 것은 항상 그 시대의 사유와 정신을 통해서 성장되어야 하기 때문이다.

87) 오늘날의 ‘그리스도교 플라톤주의’에 대한 연구는 상징과 신화의 측면에서 문학과 예술 분야에서 그 중요성을 발견했다(예컨대 C. S. 루이스와 톨킨의 작품). 데이비슨과 셰어맨에 의하면, 그리스도교 플라톤주의 전통은 종종 명료성, 아름다움, 응장함에서 세계를 재발견하는 주요 원동력 중 하나이다. A. Davison and J. H. Sherman, “Christian Platonism and Natural Science”, in *Christian Platonism*, 355-380 참조.

참고문헌

- 김형수, 「내적 인간의 형이상학」, 『신앙과삶』 35(2017), 138-177.
- _____, 「초기 그리스도교와 희랍 철학」, 『신앙과삶』 36(2017), 152-191.
- _____, 「2세기 그리스도교 철학자로서의 유스티누스」, 『가톨릭철학』 37(2021), 105-135.
- _____, 「니사의 그레고리우스의 디아스테마 개념에 대한 연구」, 『가톨릭신학』 41(2022 겨울), 5-37.
- 이재룡, 「E. 질송의 그리스도교 철학 개념」, 『사목연구』 11권(2003), 162-196.
- 테오 코부쉬, 『그리스도교 철학: 주체성의 발견』, 김형수 역, (가톨릭출판사, 2020).
- Armstrong, A. H., “Salvation, Plotinian and Christian”, in *Plotinian and Christian Studies*, London, 1979, 127-139.
- Augustinus, Confessiones*: 『고백록』, 성염 역주, (경세원, 2016).
- _____, *De vera religione*: 『참된 종교』, 성염 역주, (분도출판사, 2011[개정판]).
- _____, *De civitate Dei*: 아우구스티누스, 『신국론 제11-18권』, 성염 역주, (분도출판사, 2004).
- _____, *De Trinitate* XII: 아우구스티누스, 『삼위일체론』, 성염 역주, (분도출판사, 2015).
- Beierwaltes, Werner, *Der Begriff des 'unum in nobis' bei Proklos*, De Gruyter, 1963.
- _____, “Hen”, in *Reallexikon für Antike und Christentum* 14, Stuttgart, 1987, 445-472.
- _____, *Götter in Exil: Die christliche Verarbeitung der griechischen Philosophie*, Karl Alber, 1988.
- Chrysostomus, Johannes, *In Ioannem*, in PG 59.
- Clemens Alexandrinus, *Stromata* IV, in PG 6.
- Daniélou, Jean, *Message évangélique et culture hellénistique*, Tournai, 1961.
- Davison, Andrew and Sherman, Jacob Holsinger, “Christian Platonism and Natural Science”, in *Christian Platonism*, 355-380.
- Dilthey, Wilhelm, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2013.
- Dodds, E. R., *Heiden und Christen*, Suhrkamp, 1985.

- Dörrie, Heinrich, “Was ist Spätantiker Platonismus? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum”, in *Platonica Minora*, Wilhelm Fink, 1976, 508-523.
- Edwards, Mark, “The Bible and Early Christian Platonism”, in *Christian Platonism : A History*, id.(ed.), Cambridge, 2021, 143-161.
- Gerson, L. P., “The Perennial Value of Platonism”, in *Christian Platonism*, 13-33.
- Gilson, Etienne, *Elements of Christian Philosophy*, Praeger(Revised ed.), 1979.
- Gregor Nyss., *De anima et resurrectione*, in PG 46.
- _____, *Oratio catechetica*, in GNO[=Gregorii Nysseni Opera, Wernerus Jaeger(ed.), Leiden: Brill, 1960] III.
- _____, *In Cant. Cant.*, in GNO VI.
- _____, *De beatitudinibus*, in GNO VII.
- _____, *De vita Moysis*, in GNO VII/1.
- _____, *De virginitate*, in GNO VIII.
- Grillmeier, Alois, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Calcedon(451)*, Herder, 19903.
- _____, *De creatione hominis*, in GNO Suppl.
- Hadot, Pierre, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, M. Chase(tr.), ed. with an Introduction by A. I. Davidson, Blackwell, 1995.
- Hamann, Johann Georg, “Aesthetica in Nuce”, in *Writings on Philosophy and Language*, ed. and trans. Kenneth Haynes, Cambridge, 2007, 123-126.
- Harnack, A. v. , *Lehrbuch der Dogmengeschichte I*, WBG, 2015.
- Hollerich, Michael J., “Theophany and Eopteia: A Study of the Meaning and Function of the Language of Vision and Seeing in the Writings of Clement of Alexandria”, in *Vigiliae Christianae* 43/2(1989), 157-174.
- Ivanka, Endre von, *Plato Christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Vaeter*, Einsiedeln, 1964.
- Janby, L. F. et al., “Introduction” in *Platonism and Christian Thought in Late Antiquity*, London/New York: Routledge, 2019, 1-13.

- Kenney, John Peter, “Platonism and Christianity in Late Antiquity”, in *Christian platonism*, 162-182.
- Louth, Andrew “Platonism from Maximos the Confessor to the Palaiologian Period”, in *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, ed. Anthony Kaldellis and Niketas Simiosoglou, Cambridge, 2017, 325-340.
- Meijering, E. P., “Wie platonisierten Christen?”, in *Vigiliae Christianae* 28(1974), 15-28.
- Maximi Confessoris, *Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem*, in PG 91.
- O'Meara, John, “Platonism”, in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. by C. B. Schmitt, Q. S., and E. Kessler, Cambridge, 1988, 205-236.
- Origenes, *In Genesim Homiliae* 1, in PG 12.
- Otten, Willemien, “Christianity’s Content: (Neo) Platonism in the Middle Ages, Its Theoretical and Theological Appeal”, in *NUMEN* 63(2016), 245-270.
- Platon, *Alkibiades maior*: 플라톤, 『알키비아테스 I-II』, (이제이북스, 2007).
- _____, *Parmenides*, 90c: 『플라톤의 다섯 대화편: 테아이테토스, 크리티아스, 필레보스, 파르메니데스, 티마이오스』, 천병희 역, (숲, 2016).
- _____, *Phaidros*: 플라톤, 『파이드로스』, 조대호 역해, (문예출판사, 2008).
- _____, *Politeia*: 『국가』, 박종현 역, (서광사, 2004).
- _____, *Parmenides*: 플라톤, 『플라톤의 다섯 대화편: 테아이테토스, 크리티아스, 필레보스, 파르메니데스, 티마이오스』, 천병희 역, (숲, 2016).
- _____, *Theaitetos*: 플라톤, 『테아이테토스』, 정준영 역, (이제이북스, 2013).
- _____, *Timaios*: 『플라톤의 다섯 대화편: 테아이테토스, 크리티아스, 필레보스, 파르메니데스, 티마이오스』, 천병희 역, (숲, 2016).
- Plotinus, *Enneades*: Plotinus, *The Enneads*, ed. L. P. Gerson, (Cambridge, 2018).
- _____, “Ennead VI.9: On the Good, or the One”, in *The Enneads*, translated by Stephen MacKenna, London, 1991.
- Proclus, *In Platonis Parmenidem*: ed. C. Steel, Book 3, Oxford, 2009.
- Ramelli, Ilaria L. E., “Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism Re-Thinking the Christianisation of Hellenism” in *Vigiliae Christianae* 63 (2009), 217-263.

Tyson, Paul, *Returning to Reality: Christian Platonism for Our Times*, Cascade Books, 2014.

Wink, Walter, *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination*, Fortress Press(Reprint Ed.), 1992.

Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*: 루트비히 비트겐슈타인, 『논리-철학 논고』, 이영철 역, (책세상, 2006).

그리스도교 플라톤주의로서 교부 철학

: 교부들의 플라톤주의적 인간 이해

김형수

본 논문은 그리스도교 철학이라는 관념을 그 본래의 출발점으로서 교부들의 철학인 그리스도교 플라톤주의 관념을 통해서 살펴본다. 무엇보다 교부들은 계시된 진리의 선포가 놓이는 세계관의 틀로서 플라톤 철학을 사용했다. 하지만 이는 교부들과 플라톤 사상의 어느 한쪽이 단순히 형식적인 측면을 취사 선택한 것이 아니라 변혁적 수용의 의미에서 상호 간에 실질적인 영향을 주었다는 것을 의미한다. 교부들은 그리스도교를 철학의 한 형태로 보았기 때문에, 이들에게 계시에 바탕을 둔 신앙의 사안과 이성적인 그리스의 철학, 특히 플라톤 철학을 하나의 사안으로 다루었다. 이렇게 해서 그리스도교 플라톤주의는 플라톤 전통을 새로운 방식으로 발전시켰고, 후기 신플라톤주의도 그리스도교의 영향으로 플라톤 전통을 종교적 맥락에서 강화했다. 우선 그리스도교 플라톤주의에서 신은 실재 자체로서 실재의 질적인 풍요로움의 원천이기에 세상 만물은 신적인 실재를 드러낸다. 더 나아가서 신의 실재에 대한 존재론적인 참여는 신적 정신에서 나오는 신적 로고스에 의해 생명과 인식이 부여됨으로써 이루어진다. 그리스도교 플라톤주의의 영적 또는 정신적인 것과 물질적인 것 간의 통합적인 실재 이해는 특히 내적 인간을 통해 신과 닮음이라는 목적을 향해서 가시화된다. 내면의 세계는 외적 인간과 내적 인간이라는 이중적 실존에 대한 이해를 통해 현실적 실재로서 이해된다. 근본적으로 가변적인 내적 인간은 끊임없는 자기 변화와 성장을 통해서 선을 실현한다. 또한 내적 인간은 삶 전체와 관련되는 영혼의 돌봄과 인식을 내면화하는 기억을 통해 자신을 초월함으로써 신적 진리를 자각하게 된다. 이러한 의미에서 내적 인간의 활동은 윤리적이고 지성적인 수련으로서 죽음을 향한 철학적 연습이라고 할 수 있겠다. 최종적으로 이러한 내적 인간의 발전과 자기 초월은 신과 닮는 것을 목표로 한다. 이렇게 신과 닮는 것은 신의 모습에 따라 창조된 인간

이 자신의 원천적인 상태를 회복하는 것이며, 최고의 행복으로서 신을 모방하고 신에 참여하는 전인격적 변화이다. 이렇게 교부들의 그리스도교 플라톤주의는 철학을 이론적 담론이 아니라 철학적 삶의 방식으로 이해함으로써 존재와 삶의 방식에 대한 전환과 변화를 위해서 진리를 탐구한다. 더 나아가서 그리스도교 플라톤주의는 신과 인간, 세계 간의 무제약적인 초월 관계를 회복하고 보존해야 하는 과제를 안고 있다. 이러한 초월 관계는 최종적으로 표현될 수 없고 신 스스로만 보여주는 신비이지만, 신의 모상으로서 인간 영혼 안에 내재된 신성에 대한 체험을 통해 신과의 본래적인 가까움을 회복함으로써 실제적 관계로 드러난다. 오늘날에도 인간 정신의 이해를 넘어서는 신적 신비에 대한 그리스도교 플라톤주의의 이해 추구는 특히 상징과 신화적인 측면에서 문학과 예술 분야에서 그 중요성이 두드러진다.

주제어: 그리스도교 철학, 그리스도교 플라톤주의, 교부, 내적 인간, 신과 닮음

Christian Philosophy as Christian Platonism : The Church Fathers' Platonist understanding of man

Kim, Hyoung-Soo

This thesis examines the idea of Christian philosophy through the idea of Christian Platonism, the philosophy of the church fathers, as its original starting point. Above all, the Church Fathers used Platonic philosophy as the worldview framework within which the proclamation of revealed truth was placed. However, this means that either party of the Church Fathers and Plato's thought did not simply choose a formal aspect, but had a real influence on each other in the sense of transformative acceptance. Since the Church Fathers saw Christianity as a form of philosophy, they dealt with the issue of faith based on revelation and rational Greek philosophy, especially Plato's philosophy, as one issue. In this way, Christian Platonism developed the Platonic tradition in a new way, and later Neoplatonism also strengthened the Platonic tradition in a religious context under the influence of Christianity. First of all, in Christian Platonism, since God is the reality itself and the source of the qualitative abundance of reality, all things in the world reveal the divine reality. Furthermore, the ontological participation in the reality of God is achieved through the endowment of life and cognition by the divine Logos from the divine spirit. Christian Platonism's understanding of the integrated reality between the spiritual or mental and the material is made visible, especially through the inner man, towards the goal of godlikeness. The inner world is understood as a realistic reality through the understanding of the dual existence of the outer man and the inner man. The fundamentally mutable inner man

realizes good through constant self-transformation and growth. In addition, the inner man becomes aware of the divine truth by transcending himself through the care of the soul related to the whole of life and the memory that internalizes awareness. In this sense, the activity of the inner man can be said to be a philosophical exercise toward death as an ethical and intellectual training. Ultimately, this inner man's development and self-transcendence aims at godlikeness. Godlikeness in this way means that human beings, who were created according to the image of God, recover their original state, and it is a whole personal change in imitating God and participating in God as the highest happiness. In this way, the Christian Platonism of the Church Fathers understands philosophy not as a theoretical discourse but as a philosophical way of life, and seeks the truth for the transformation and change of existence and way of life. Furthermore, Christian Platonism has the task of restoring and preserving the unrestricted transcendental relationship between God, man and the world. This transcendental relationship is a mystery that cannot be finally expressed and is only revealed by God himself, but it is revealed as a real relationship by restoring the original closeness to God through the experience of divinity inherent in the human soul as the image of God. Even today, Christian Platonism's pursuit of understanding the divine mysteries beyond the understanding of the human mind is particularly important in the field of literature and art in terms of symbolism and mythology.

Key Words: Christian Philosophy, Christian Platonism, Church Fathers, inner man, Godlikeness.

논문 투고일	2023년 5월 26일
논문 수정일	2023년 8월 8일
논문게재 확정일	2023년 7월 28일
