

거룩한 철학자의 초상*

- 포르피리오스의 『플로티누스의 생애』를 중심으로 -

참된 덕 없이 말한 ‘신’(神)은 빈이름이다.

- 플로티누스¹⁾ -

송 유 레

(경희대학교 철학과)

1. 서론: 덕(德)을 통해서 신(神)으로

어떻게 살아야 하는가? 서양 윤리학의 시조로 불리는 소크라테스는 누구나 한번쯤 던져 본 적이 있을 이 질문에서 출발한다.²⁾ 그는 이 질문을 ‘어떻게 살아야 잘 사는가?’라고 이해했으며, 누구나 잘 살기를 원한다고 전제했다. 고대 희랍인들에게 ‘잘 산다’(eu zên)는 곧 ‘행복하다’(eudaimonein)를 의미했다. 따라서 위의 질문은 ‘행복하기 위해 어떻게 살아

* 본 연구는 2012년도 경희대학교 신진연구지원에 의한 결과임(KHU-20120482).

1) 플로티누스, 『영지주의자들에 반대하여』(Enn. II 9) 15, 39-40.

2) 플라톤, 『고르기아스』 492d5(πῶς βιωτέον). Cf. 『국가』 352d6(ὄντινα τρόπον ἄρῃ ζῆν).

주제어: 금욕주의, 거룩함, 덕(德), 성인(聖人), 신(神), 전기(傳記), 철학, 플라톤주의
Asceticism, holiness, virtue, saint, God, biography, philosophy, Platonism

야 하는가?’로 바꾸어 쓸 수 있다. 소크라테스는 이러한 질문에 대한 답을 ‘덕’(德), 즉 인간으로서 지닐 수 있는 훌륭함에서 찾았다. 그에 따르면, 우리는 유덕하게, 다시 말해 인간으로서 훌륭하게 살아야 한다.³⁾ 왜냐하면 유덕한 인간이야말로 행복할 수 있기 때문이다.

이러한 접근법은 인간이 인간인 한 지켜야 하는 최소한의 도리를 강조하면서, 해서는 안 되는 행동, 즉 행할 경우 사회적 제재를 받아야 하는 행동을 금지하는데 역점을 두는 대신, 인간이 인간으로서 도달할 수 있는 훌륭함을 열망하며, 행할 경우 행위자가 자부심을 가질 수 있거나 사회적인 인정을 받게 되는 행동을 권하는 데 초점을 맞춘다. 소크라테스 이후의 모든 서양 고대 철학자들은 이러한 형태의 윤리적 이상주의를 지향한다고 볼 수 있다.

근래에 부상한 ‘덕윤리’(virtue ethics)는 기본적으로 서양 고대의 윤리적 이상주의를 계승하고 있다.⁴⁾ 이러한 ‘고대적’ 시각의 부활은 근세부터 현대에 이르기까지 서양 사회를 지배해 온 ‘의무윤리’(duty ethics)⁵⁾에 대한 불만에서 비롯된 것으로 보인다. 의무윤리는 도덕적 행위를 도덕적 의무사항과 금지사항 및 도덕적으로 무관한 허용사항으로 구분하는데, 이 구분에 따르면 성인(聖人)이나 영웅이 행하는 의무 이상의 행위(supererogatory action)는 도덕적으로 권장할 만한 사항임에도 불구하고 도덕적 행위에서 제외된다. 이러한 구분은 도덕적으로 유의미한 행위의

3) 소크라테스는 저술을 남기지 않았다. 그의 윤리학적 입장은 주로 플라톤의 초기 대화편을 바탕으로 재구성된 것을 가리킨다. 플라톤의 초기 대화편에 나타난 윤리학적 입장은 유희 (2013), 『플라톤의 윤리학』, 『서양고대철학1』, 314-328쪽을 참조.

4) R. Crisp (1998), “Virtue Ethics”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge, p. 622.

5) 현대 윤리학 담론에서 ‘덕윤리’에 대비되는 ‘의무윤리’(duty ethics)는 칸트의 의무론(deontology)과 공리주의를 포괄적으로 일컫는다. ‘덕윤리’ 입문을 위한 논문으로 R. Hursthouse(2003), “Virtue Ethics”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*(<http://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue/>)를 참조.

영역을 축소하는 결과를 가져 온다.⁶⁾ 이에 반해, 성인이나 영웅의 ‘위대한’ 행위에 주목하는 덕윤리는 ‘의무 이상의 행위’를 윤리학적 논의 안으로 재도입하여 그것이 지닌 ‘도덕적’ 내지 윤리적 의미에 대해 재반성할 수 있는 공간을 만들어준다.

하지만 덕윤리가 다소간 상식적이고 대중적인 윤리 체계로 남아 있길 바라는 한, 윤리적 이상의 문턱을 원하는 대로 높일 수는 없을 것이다. 그런데 ‘상식’이라는 족쇄에서 벗어나, 마음껏 ‘이상의 나래’를 펼쳐 본다면 어떨까? 윤리적 이상주의는 도대체 얼마나 이상주의적일 수 있을까? 아래에서 우리는 고대 철학 가운데 윤리적 이상주의의 극치 내지 극단을 사고했던 철학, 즉 플라톤주의를 고찰할 것이다. 이러한 고찰은 윤리학이 지향할 수 있는 이상주의의 가능성과 한계를 인식하고 반성하는데 도움을 줄 것으로 기대된다.

고대 플라톤주의자들⁷⁾은 철학의 목적을 ‘신(神)을 닮기’(ὁμοίωσις θεῷ)라고 규정했다.⁸⁾ 그들은 과감히 신(神)을 철학자가 본받아야 할 윤리적 모델로서 제시한 것이다. 여기에서 강조할 점은 그들의 목적이 신을 인식하는 데 그치는 것이 아니라, 신을 닮는 데 있다는 사실이다. 사실, 플

6) 황경식 (2012), 『덕윤리의 현대적 의의: 의무윤리와 결과윤리가 상보하는 제3윤리의 모색』, 아카넷, 418-419쪽 참조.

7) ‘플라톤주의자들’(Platonici)은 회의주의를 표방했던 ‘아카데미인들’(Academici)과 달리, 플라톤의 철학에서 진리를 담지한 이론 체계를 발견할 수 있다고 생각한 교조주의적 철학자들을 일컫는다. 플라톤주의자들은 대략 기원전 1세기를 전후로 등장하는데, 현대 철학사 서술에서 3세기에 활동한 플로티누스를 포함하여 그 이후의 철학자들은 ‘신플라톤주의자들’로, 그 이전의 철학자들은 ‘중기플라톤주의자들’로 분류된다. 송유례(2012), 『플로티누스 신성한 마음』, 『마음과 철학 서양편 상』 서울대학교출판문화원, 63-65쪽 참조. J. Gucker, *Antiochus and the Late Antiquity*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, p. 206 ff.

8) 플라톤주의자들은 플라톤의 『테아이테토스』 176b에서 ‘신을 닮기’라는 모티프를 가져온다. D.J.O’Meara(2003), *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford: Oxford University Press, p. 31ff.; J. Annas(1999), *Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca: Cornell University Press, ch. 3.

라톤주의자들을 포함하여 고대 철학자들에게 ‘철학’은 단순히 어떤 이론 체계나 그러한 체계를 구성하는 특수한 지적 활동에 국한되어 있지 않다. 서양 고대에 ‘철학’이란, 피에르 아도가 지적한 바와 같이, 전반적인 ‘삶의 방식’이라 할 수 있다.⁹⁾

고대 플라톤주의는 신을 닮길 염원한, 다시 말해 ‘신성한 사람’(theios anêr)이 되고 싶었던 사람들이 선택한 하나의 삶의 방식이었다.¹⁰⁾ 실제로 고대 후기에 ‘신성한 사람’으로 숭상 받는 플라톤주의자들이 출현한다. 그들은 기독교 성인에 대비하여 그리스-로마 전통의 이교 성인(聖人)으로 간주되었다. 플로티누스(205-270)와 그의 우수한 후예들이 ‘신성한’ 플라톤의 철학을 받드는 ‘참된 사제들’(hiereôn alêthinôn)¹¹⁾이자 ‘거룩한 종족’(hiêra genea)¹²⁾의 후손들로 불렸다.

그런데 고대 플라톤주의자들은 신을 닮기 위해서는, 다시 말해 성인이 되기 위해서는 덕(德)이 필요하다고 주장했다. 그들은 플라톤의 가르침에 따라 신을 닮는 것이 “슬기와 더불어 정의롭고 경건하게 사는 것”(『테아이테토스』176b)에 있다고 생각했다. 그들은 어떤 종교적 계시나 의례를 통해서가 아니라, 철학적인 삶 속에서 성장하는 덕을 통해서 신에 다가갈 수 있다고 믿었다.¹³⁾ 그러므로 플라톤주의자들이 꿈꾼 이상적 철학자는 신성한 사람(theios anêr), 즉 성인(聖人)인 동시에 유덕한 사람(spoudaios), 즉 군자(君子)¹⁴⁾였다. 그렇다면 고대 플라톤주의자들이 되고

9) P. Hadot(1995), *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard, 특히 ch. IX 참조.

10) ‘신을 닮기’라는 주제는 플라톤주의 외에 아리스토텔레스주의, 스토아주의, 에피쿠로스주의에서도 발견된다. 이에 대한 개관은 D.J.O'Meara(2003), *op.cit.*, pp. 32-36 참조.

11) 프로클로스, 『플라톤주의 신학』 I, 5-7쪽.

12) 알렉산드리아의 히에로클레스, 『섭리론』 7권 (apud Photios, Bibl. 214, esp. 172a, 173a).

13) Enn. II 9 [33] 15, 39-40.

14) 희랍어 ‘spoudaios’는 원래 신분상의 귀함을 뜻했지만, 후대에 인품의 고귀함을 가리키는 말로 의미의 전환을 겪는다. 이 점에서 희랍어 ‘ho spoudaios’(유덕자)는 한자

자 노력한 신성한 ‘군자’는 구체적으로 어떤 사람인가? 그가 닮고자 한 신(神)은 어떤 존재인가? 그의 신성함을 드러내는 덕(德)은 과연 무엇인가?

이러한 질문들에 접근하기 위해서, 본 논문은 포르피리오스의 『플로티누스의 생애』(Vita Plotini)에 주목하고자 한다. 이 작품은 고대 후기 대표적인 플라톤주의자로 꼽히는 플로티누스의 삶을 기록한 전기(bios, 傳記)이다.¹⁵⁾ 고대의 전기는 한 인물이나 사물의 덕과 업적을 기리는데 사용된 문학 장르인 ‘예찬’(encomium)과 긴밀히 연관되어 있다.¹⁶⁾ 『플로티누스의 생애』는 철학적 삶의 이상을 일관적으로 추구한 한 영웅적 인물에 대한 ‘예찬적 전기’이다. 나아가, 이 작품은 ‘성인전’(聖人傳, hagiographia)의 성격까지 띄고 있다.¹⁷⁾ 가령, 플로티누스는 그에게 맡겨진 고

어 ‘君子’에 상응하는 것으로 보인다. Cf. 플로티누스, Enn. II 9 [33] 15, 10-17. ‘spoudaios’의 어원과 개념에 대한 철학사적 개관은 A. Schniewind(2003), *L’Ethique du sage chez Plotin. Le Paradigme du Spoudaios*, Paris: Vrin, pp. 29-47을 보라.

15) ‘장르’(Genre)에 대한 체계적인 분류는 기원전 2-3세기 알렉산드리아의 도서관을 중심으로 활동한 문헌학자들에 의해 처음으로 시도된다. 여러 가지 상이한 목적에 따라 다양한 형태로 집필된 인물의 일대기가 ‘생애’를 뜻하는 희랍어 ‘bios’로 통칭되긴 했으나, ‘bios’는 양식적 통일성을 지닌 문학 장르로서 확립되지는 못했다. ‘전기’를 가리키는 다른 용어로 ‘biographia’가 6세기 신플라톤주의자인 다마스키오스의 『이시도로스의 생애 또는 철학사』에서 도입되었지만, 그 또한 장르를 지시하는 용어로 정착하지 못했다(cf. Photius, *Bibliotheca*, cod. c. 242, p. 335 b 14 Bekker). 고대 전기에 관해서는 F. Leo (1927), *Die Griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form*, Leipzig; A. Dihle(1956), *Studien zur griechischen Biographie*, Göttingen; G. Cerri/B. Gentili(1998), *History and Biography in Ancient Thought*, Amsterdam: Gieben; A. Momigliano(1993), *The Development of Greek Biography*. Cambridge Mass.: Harvard University Press; T. Hägg/P. Rousseau (2000), *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*. Berkeley, London, Los Angeles: University of California Press의 연구를 참조.

16) A. Momigliano(1993), *op. cit.*, p. 12.

17) R. Goulet(2001)에 따르면, 철학자 전기는 초기 기독교의 성인전과 비슷한 위상을 지니고 있었다. Cf. *Etudes sur les Vies de philosophes de l’Antiquité tardive. Diogène Laërce, Porphyre de Tyr, Eunape de Sardes*. Paris: Vrin, p. 4. 또한 G. J. M. Bartelink(1982)는 『성 안토니우스의 생애』와 『플로티누스의 생애』의 유사점을 지적하며, 『성 안토니우스의 생애』의 저자 알렉산드리아의 주교 아타나시오스가 『플로티누스의 생애』

아들의 “거룩하고 신성한 수호자”로 일컬어진다. 따라서 이 작품은 고대 후기에 철학자의 덕과 신성함 내지 거룩함이 어떤 식으로 이해되었는지를 연구하는데 도움을 줄 것이다.

우리가 『플로티누스의 생애』에 주목하는 이유는 무엇보다도 전기적 서술 방식이 한 인물의 삶 속에서 구현된 철학적 이상(理想)을 드러내주기 때문이다. ‘철학자 전기’에서 철학적 이상은 더 이상 추상적이고 일반적인 논변 속에 갇혀 있지 않고, 특수한 상황에 맞게 철학자의 말과 행위로 펼쳐진다. 따라서 플로티누스 전기는 그의 철학을 입체적으로 조망하는 데 기여할 것이다.

그런데 『플로티누스의 생애』에 제시된 플로티누스의 삶은 다른 사람에 의해 ‘해석된’ 삶이다. 그러므로 주인공의 철학적 이상뿐만 아니라, 전기 작가의 소신과 주관을 반영한다. 따라서 포르피리오스가 어떤 관점에서 플로티누스의 삶을 바라보았으며, 어떤 방식으로 재구성했는지가 중요하다. 이를 밝히기 위해서 우리는 우선 『플로티누스의 생애』가 집필된 목적과 철학적 배경을 간략히 짚어 볼 것이다. 이어서 『플로티누스의 생애』에 그려진 철학자의 초상을 포르피리오스의 다른 저술과 플로티누스의 저작에 나타난 이상적인 철학자상에 견주어 조명할 것이다.

2. 예비적 고찰: 『플로티누스의 생애』의 집필 목적과 철학적 배경

포르피리오스는 플로티누스 사후 30여년이 넘는 4세기 초에 스승의 전작(全作)을 편집·간행했으며,¹⁸⁾ ‘엔네아데스’로 불리는 판본의 서두

를 직접 읽었을 것이라고 주장한다. Cf. “Die literarische Gattungen der *Vita Antonii*”, *Vigiliae Christianae*, vol. 36, p. 47.

18) 약 301년. 플로티누스는 270년에 사망했다.

에 전기를 실었다. 이처럼 『플로티누스의 생애』는 애초에 하나의 자족적인 저술이 아니라 플로티누스 전작의 편찬이라는 대형 프로젝트의 일부로 구상되었다. 이 전기는 마치 작가의 초상화를 담은 권두 삽화처럼 플로티누스를 소개한다.¹⁹⁾ 고대에서 전기의 기능은 주인공의 삶에 대해 가능한 한 많은 역사적 사실을 수합하여 기록하는 데 있지 않고, 기록된 삶의 주인공이 어떤 사람이었는지를 밝히는 데 있었다.²⁰⁾ 이점에서 플로티누스의 전기는 플로티누스의 인격적 초상화라고 할 수 있다.

원제인 『플로티누스의 생애와 그의 책들의 순서에 대하여』가 가리키듯이, 이 작품은 플로티누스의 삶을 묘사하는 데 그치지 않고, 그의 저작들이 집필된 순서와 함께 편집된 판본에서의 순서를 알려 준다. 포르피리오스는 ‘엔네아데스’ 판본의 편집 순서와 원리를 밝힘으로써 독자를 체계적으로 재구성된 플로티누스의 작품 세계로 안내하고자 했다. 그는 플로티누스의 전작을 주제에 따라 여섯 군으로 분류하고, 각 주제군에 아홉 편의 작품을 배당해서 총 54편으로 재편성했다. 포르피리오스는 플로티누스의 철학을 윤리학, 자연학, 형이상학(변증학)으로 삼분하고, 제1군에 윤리학을, 제2군과 제3군에 자연학을, 그리고 제4군부터 제6군에 형이상학을 배당하였다. 이 세계의 형이상학적 원리들 가운데 ‘영혼’은 제4군에서, ‘정신’은 제5군에서, 마지막으로 ‘하나’(一者) 또는 ‘좋은’은 제6군에서 다루어진다. 이러한 편집 순서에 따라 플로티누스의 전작을 읽으면, 윤리학에서 자연학으로, 자연학에서 다시 형이상학으로 상승하게 되고, 최종적으로는 만물의 궁극 원리에 다다르게 된다(VP 24-26). 이러한 편집을 통해 포르피리오스는 플로티누스 철학을 만물의 최고 원리

19) 서양 고대에는 고전적 작품의 판본 서두에 저자의 전기가 실리는 것이 관례였으며, 저명한 작가들의 경우, 초상화가 권두에 포함되기도 했다. Cf. H. D. Saffrey(1992), “Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin?”, J. Pépin (ed.), *Porphyre. La Vie de Plotin II*, Paris: Vrin, p. 31.

20) 고대 전기와 역사의 구분에 관하여 A. Momigliano(1993), *op. cit.*, p. 12f 참조.

로 인도하는 ‘오르막길’로 제시한다.²¹⁾

그런데 여기에서 형이상학은 아리스토텔레스의 학문 분류에 따라 ‘신학’이며, 이 세계의 형이상학적 원리들은 신성한 존재들이다. 이 세계는 시간의 흐름 속에 부단히 변화하는 불완전한 존재들로 이루어져 있는 데 반해, 이 세계의 원리들은 영원성과 불변성 그리고 완전성으로 표상되는 신성(神性)의 영역에 속한다. 그런데 이 신성한 원리들에는 위계가 있다.²²⁾ 가장 아래에 있는 신성은 생명의 원리로서, 우주내의 질서와 운동을 책임지는 세계영혼이다. 이 신적 영혼 위에 인식의 원리이자 지혜의 원천인 정신이 있다. 신적 정신은 이 세계에 존재하는 사물들의 원형적인 형상들과 조직 원리들을 담고 있다. 신적 정신 위에 마침내 최고신이 자리하는데, 이 신은 만물에 통일성을 부여하는 일자(一者)이자, 자신을 아낌없이 나누어주는 좋음 자체이다.

실제로, 플로티누스는 철학적 여정의 종착점이 최고신과의 신비적 합일에 있다고 보았고, 그 경지에 이르기 위해서는 덕을 사다리로 삼아야 한다고 생각했다. 플로티누스는 신성의 위계에 상응하여 덕의 위계를 상정했다. 그는 『덕에 관하여』(Enn. I 2)에서 우리가 신을 닮기 위해 지녀야 할 덕을 크게 ‘정치적 덕’과 ‘관조적 덕’으로 나누고, 후자를 전자의 상위에 놓는다.²³⁾ 삶의 영역을 크게 실천 영역과 이론 영역으로 양분할 때,

21) 포르피리오스의 편집은 플로티누스의 철학에 오직 영혼의 상승 운동만이 있다는 식의 오해를 불러일으킬 수 있다. 플로티누스는 물론 일자와의 합일이라는 최종 목표를 향한 영혼의 상승 운동을 중요시했지만, 목표에 이른 후의 세상으로의 하강 운동도 소홀히 하지 않았다. 이 점에 관해서는 E. Song(2009a), *Aufstieg und Abstieg der Seele. Diessseitigkeit und Jenseitigkeit in Plotins Ethik der Sorge*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 13-33; E. Song(2009b), “The Ethics of Descent in Plotinus”, *Hermathena* 187, pp. 27-48 참조.

22) D. J. O’Meara(1996), “The Hierarchical Ordering of Reality in Plotinus”, L. P. Gerson(ed.), *Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 66-81 참조.

23) D. J. O’Meara(2003), *op.cit.*, pp. 8-10; E. Song(2009a), *op.cit.* pp. 25-28; 46-60 참조.

‘정치적 덕’은 실천 영역에 관여하는 덕으로, 한 정치 체제의 구성원이 지닌 정치적 역량을 의미하는 것이 아니라, 한 인간 영혼의 정의롭고 조화로운 ‘내적 정치체제’를 가리킨다. 그는 플라톤의 『국가』의 덕론에 따라, 영혼의 정치적 덕이 이성적 부분의 비이성적 부분에 대한 올바른 지배에서 성립한다고 여겼다. 따라서 플로티누스의 ‘정치적 덕’은 주로 이성에 의한 욕구의 조절과 감정의 조율을 내용으로 한다. ‘관조의 덕’은 이론 영역에 관여하며, 사물의 본성과 질서에 대한 참된 인식에서 실현된다. 이 두 가지 덕을 통해 인간은 이중적인 삶의 영역, 즉 실천적 삶과 이론적 삶에서 신성화한다. 인간은 정치적 덕을 통해 신적 영혼을 닮게 되고, 관조적 덕을 통해 신적 정신을 닮게 된다.²⁴⁾ 다시 말해, 신적 영혼은 정치적 덕의 모델을, 신적 정신은 관조적 덕의 모델을 제시해 준다.

플로티누스는 인간의 신성화 과정에서 정치적 덕이 필수적인 단계라고 간주했으며, 정치적 덕을 거쳐야만 관조적 덕에 이를 수 있다고 생각했다. 물론, 정치적 덕을 가진 사람이 곧바로 관조적 덕을 가지게 되는 것은 아니다. 사물의 본성과 질서 및 가치를 관조하기 위해서는 배움과 탐구가 필요하다. 게다가, 그는 관조적 덕, 즉 지혜(sophia)와 함께 하지 않는 정치적 덕은 불완전할 수밖에 없다고 주장한다. 그에 따르면, 우리는 습관을 통해 용기, 절제, 정의와 같은 정치적 덕을 몸에 익힐 수는 있지만, 스스로 상황에 맞게 올바르게 판단할 수 있는 슬기로운(phronêsis)이 없으면, 참된 의미에서 덕을 지닐 수 없다. 그런데 슬기로운은 사리 판단의 기준을 보다 보편적인 사유의 덕인 지혜로부터 전해 받는다. 그러므로 덕을 완성하기 위해서는 지혜가 필요하다.²⁵⁾

나아가, 플로티누스는 인간이 지혜를 통해 최고신과의 신비적 합일을 이룰 수 있다고 생각했다.²⁶⁾ 그는 합일의 경지를 삶의 경지와 동일시하

24) E. Song(2012), “Plotinus on the World-Maker”, *Horizons* 3/1, pp. 91-96 참조.

25) Enn. I 3 [20] 6.

지 않지만, 누구도 지혜 없이는 신과 합일할 수 없다고 여겼다. 이러한 입장에서, 그는 ‘지혜로운 사제’(sophos hierous)²⁷⁾를 인간 이상으로 내세운다. 동시에 ‘유유상종’(類類相從)의 원칙에 의거하여 거룩한 사람만이 거룩한 신을 볼 수 있으며, 그와 함께 할 수 있다고 주장한다. 그에게 거룩한 인간은 결국 현자(賢者: sophos)이고, 현자는 거룩한 신의 모상(eikôn)²⁸⁾이다. 요컨대, 플로티누스의 현자(賢者)는 덕의 완성자이며, 덕의 완성을 통해 신과 동화된 거룩한 사람이다.

플로티누스는 관조적 덕을 통한 정신적 활동에서 우리의 참된 자아가 실현된다고 생각했다. 그는 인간의 참된 자아가 육체와 영혼의 복합체가 아니라, 영혼, 정확히 말해 이성적 영혼이라고 보았다. 그는 우리가 육체를 돌보는데 지나치게 몰입함으로써 참된 자아를 돌보는 데 소홀해질 수 있음을 경계했다.

게다가 플로티누스는 우리가 육체의 영향으로 인해 정신적 활동에 방해받을 수 있다고 생각했다. 이러한 시각에서 그는 플라톤의 『파이돈』(69 b-c)에 도입된 ‘정화’(katharsis) 관념을 수용한다.²⁹⁾ 이 관념에 따르면, 진정한 ‘정화’는 영혼이 육체를 인해 가지게 된 ‘더러움’을 씻는 데 있으며, 종교 의례가 아니라 철학을 통해서 이루어진다. 영혼의 정화는 육체의 영향으로부터, 즉 욕구와 감정이 불러오는 혼란과 감각이 가져오는 혼동으로부터 벗어나는 데 있다. 이 맥락에서 플라톤은 영혼의 정화를 ‘육체로부터의 분리’라고 표현했으며, 정화로서의 철학을 ‘죽음의 연습’이라고 규정했다. 여기에서 ‘죽음’은 생물학적 죽음이 아니라, 영혼이 육

26) Enn. VI 9 [9] 11. 48.

27) Enn. VI 9 [9] 11. 28.

28) Enn. VI 9 [9] 11. 44.

29) Enn. I 2 [19] 3. 플라톤의 철학적 ‘정화’ 개념에 관하여 D. Frede(1999), *Platons Phaidon. Der Traum von der Unsterblichkeit der Seele*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 15-26 참조.

체의 영향에 예속되어 있지 않음을 의미한다. 플로티누스는 정화된 영혼만이 진리의 관조에 이를 수 있다고 생각하고, 정치적 덕과 관조적 덕 사이에 정화의 과정을 상정했다.

포르피리오스는 『정신적 대상으로 이끄는 출발점들』에서 플로티누스의 덕론을 수용하여 확장한다. 플로티누스는 철학적 정화를 덕이 아니라, 관조적 덕에 이르기 위한 과정으로 보는 한편, 신적 정신에서 발견되는 용기, 절제, 정의, 지혜 등을 덕이 아니라 덕의 범형(paradigma)으로 보았지만,³⁰⁾ 포르피리오스는 정화와 덕의 범형을 각각 덕으로 인정했다. 그 결과, 다음과 같은 덕의 위계가 성립하게 된다: (1) 정치적 덕(aretai politikai); (2) 정화의 덕(aretai kathartikai); (3) 관조적 덕(aretai theōretikai); (4) 범형적 덕(aretai paradeigmatikai). 이렇게 포르피리오스에 의해 체계화된 덕의 위계론이 고대 후기 신플라톤주의자들과 아랍철학자들에게 영향을 끼친다.³¹⁾

나아가, 포르피리오스는 플로티누스로부터 ‘지혜로운 사제’(sophos hiericus)의 이상을 계승한다. 포르피리오스는 『금육에 관하여』³²⁾에서 현자(sophos)야말로 ‘최고신의 사제’라고 주장한다.³³⁾ 이러한 주장에는 지혜를 추구하는 철학이야말로 진정한 종교라는 견해가 깔려 있다. 더불어, 포르피리오스는 플라톤의 ‘정화’ 관념에 따라 참된 철학자의 금육적인

30) 플로티누스는 덕이 일반적으로 말해 ‘좋은 상태’를 가리키기 때문에, 좋거나 나쁜 상태를 지닐 수 있는 것만이 덕을 지닐 수 있다고 논변한다. 그런데 그에 따르면, 신적 정신은 좋거나 나쁜 상태에 놓일 수 있는 것이 아니다. 그리하여 그는 신적 정신과 그것 너머에 있는 것에는 덕이 있을 수 없다고 결론짓는다. Cf. Enn. I 2 (19) 3, 22-30.

31) *Sent.* 32. D. J. O’Meara (2003), *op. cit.*, pp. 44-49.

32) 이 책의 제목은 희랍어로 ΠΕΡΙ ΑΠΟΧΗΣ ΕΜΨΥΧΩΝ 이고, 라틴어로 통상 De abstinentia로 지칭되지만, 원래는 De abstinentia ab esu animalium로 옮겨진다. 따라서 ‘금육에 대하여’가 아니라, ‘육식을 삼감에 대하여’, 즉 ‘금육에 대하여’라고 옮겨졌다.

33) *De abstinentia* 2. 49. 1.

삶의 방식을 강조한다.

『플로티누스의 생애』는 플로티누스의 인생을 서사(narrative)의 바탕으로 삼고 있지만, 작가 포르피리오스의 인생관을 반영한다. 이 작품은 예찬의 성격의 위인전(偉人傳)이라 할 수 있다. 고대의 예찬적 전기에서 작가는 주인공의 덕과 업적을 드러내기 위해 ‘일화’을 제시했는데, 매우 의도적이고 선별적인 방식을 사용했다. 그는 자신의 위인상에 맞추어 주인공의 삶에서 어떤 특징들은 선택하고, 다른 특징들은 생략하거나 변형시키면서 서사를 구축한다. 이런 식으로 전기 작가는 주인공의 삶을 ‘편집한다’.³⁴⁾ 전기 작가가 주인공의 삶을 재구성한 방식은 그가 주인공의 어떤 점에서 깊은 인상을 받았는지를 드러낸다.

앞으로 보겠지만, 포르피리오스가 제공하는 플로티누스의 인격적 초상은 포르피리오스 자신의 덕의 이상을 담고 있다. 포르피리오스가 선별한 일화들은 그의 덕론에 나와 있는 덕들을 예시하는 것으로 보인다. 그에 따르면, 범형적 덕은 인간 영혼이 아니라 신적 정신 안에서 발견되는 덕의 원형이므로, 인간 영혼의 덕은 정치적 덕, 정화의 덕 및 관조의 덕으로 이루어져 있다.³⁵⁾ 아래에서 우리는 이 세 가지 덕의 측면에서 포르피리오스가 그린 플로티누스의 초상을 조명하고자 한다.³⁶⁾

34) E. Song(2013), ‘Ashamed of Being in the Body? Plotinus versus Porphyry’, F. Karfik / E. Song(ed.), *Plato Revived. Essays on Ancient Platonism in Honour of Dominic J. O’Meara*, Berlin: De Gruyter (forthcoming).

35) *Sent.* 32, pp. 28.6-29.7 Lamberz. Brisson(1992)은 ‘아폴론 신탁’에 묘사된 일자와의 신비적 합일을 범형적 덕과 연관시킨다. Cf. “Plotin: Une Biographie”, J. Pépin, *Porphyre. La vie de Plotin I*, Paris: Vrin, p. 24 참조.

36) Brisson(1992), *op. cit.*, pp. 14-25 비교.

3. 거룩한 철학자의 덕

『플로티누스의 생애』에 제시된 플로티누스의 인격적 초상을 살펴보기에 앞서, 주인공의 일대기를 간단히 제시하면 다음과 같다. 플로티누스는 205년경에 태어났다. 28세에 철학에 뜻을 세우고, 당시 학문의 중심지였던 알렉산드리아로 갔으며, 그 곳에서 암모니오스 사카스를 만나 11년간 사사했다. 페르시아 철학과 인도 철학에 대한 관심 때문에 243년 로마황제 고르디아누스 3세를 따라 페르시아 원정길에 올랐다. 황제의 암살로 원정이 무산되자, 안티오코스로 피신했다가 244년 로마에 정착했다. 귀족 계미나³⁷⁾의 집에서 머물면서 철학을 가르쳤다. 268년 병세가 악화되어 캄파니아로 은퇴했다. 270년 지병으로 사망했다(VP 2-3).

3.1 정확의 덕

“우리 시대에 태어난 철학자 플로티누스는 육신 안에 있는 것을 부끄러워하는 것처럼 보였다.”³⁸⁾ 이 문장과 함께, 포르피리오스는 『플로티누스의 생애』를 시작한다. 육신 안에 있는 것을 부끄러워하는 태도는 곧이어 플로티누스가 자신의 출생에 대해 침묵한 이유로 지목된다: “이러한 태도로 말미암아 그는 자신의 종족에 대해서도 부모에 대해서도 그리고 고향에 대해서도 이야기하는 것을 용납하지 않았다.”³⁹⁾

37) 트레보니아누스 황제의 과부로 추측된다. L. Brisson (1982), “Notices sur les noms propres”, J. Pépin (ed.), *Porphyre. La Vie de Plotin I*, Paris: Vrin, p. 3. 이 논문은 『플로티누스의 생애』에 등장하는 모든 인물들에 대한 정보를 제공한다.

38) VP 1. 1-2: Πλωτίνος ὁ καθ’ ἡμᾶς γεγονὼς φιλόσοφος ἔφηκε μὲν αἰσχυνομένῳ ὅτι ἐν σώματι εἶη. 플로티누스의 이름은 어원상 ‘플라우티누스’(Plautinus)와 연결된 로마식 이름이다. 그리스 원문에는 Πλωτίνος(플로티노스)이라고 적혀 있지만, 로마식 이름의 표기 관례(예를 들어, 마르쿠스 아울렐리우스, 율리아누스, 막시무스 등)에 따라 ‘플로티누스’로 표기한다. Cf. L. Brisson(1992), *op. cit.*, p. 2.

고대의 수사학적 관례에 따르자면, 포르피리오스는 주인공의 종족과 부모, 고향을 밝히면서 전기를 시작해야 했다. 그러나 『플로티누스의 생애』는 다른 전기들과는 달리, 주인공의 출생에 관련된 정보가 없는 이유를 제시하면서 시작한다.⁴⁰⁾ 여기에서 포르피리오스는 단순히 플로티누스의 삶을 기술하는 것이 아니라, 해석하고 있다. 그는 플로티누스가 무엇을 했는지 (또는 안 했는지)를 말하는 데 그치지 않고, 그가 왜 그렇게 했는지 (또는 안 했는지)를 설명하려고 시도한다. 그는 ‘육신 안에 있는 것을 부끄러워하는 태도’를 플로티누스의 삶의 방식을 이해하기 위한 실마리로 제시한다.

포르피리오스는 계속해서 자신의 해석을 지지해 줄 법한 일화를 소개한다. 플로티누스는 그의 초상화(eikôn) 제작을 허락해 달라는 한 제자의 청을 거절하며, 다음과 같이 말했다고 한다: “자연이 우리를 에워싸도록 만든 모상을 가진 것으로 충분치 않아, 더 오래 지속할 모상의 모상까지 남기는데 동의하란 말인가? 그것이 마치 무슨 불만한 가치가 있는 작품이라도 되는 듯 여기면서 말일세.”(VP 1.) 그래서 그 제자는 화가를 수업

39) VP 1. 3-4. 4세기 후반 전기 작가인 에우나피오스의 『철학자들과 소피스트들의 생애』(*Vitae Sobbistarum*) 따르면, 플로티누스는 이집트의 튀코에서 태어났다 (III 1. 2. 1). 6세기 철학자 다비드는 『포르피리오스의 (이사고게) 주해』의 서문에서 플로티누스의 고향이 ‘튀코폴리스’라고 기록했다(4. pp. 91.23-92.1).

40) 예찬적 전기는 일반적으로 주인공의 가족, 부모, 고향 등 출생(genos)에 관련된 정보로부터 시작하여, 본성(physis)을 육체와 영혼의 양 측면에서 묘사하고, 유년기, 교육 그리고 업적을 기술한다. 이에 관해서는 수사학자 메난드로스의 『추도사에 대하여』(Peri epitaphiou), 420. 10-16 Spengel 참조하라. R. Goulet (1992)는 『플로티누스의 생애』의 특이한 구성이 “문학적 불완전성”을 보여준다고 주장한다. Cf. “Le Plan de la Vie de Plotin”, J. Pépin (ed.), *Porphyre. La Vie de Plotin II*, Paris: Vrin, p. 85. 한편, I. Männlein-Robert (2002)는 포르피리오스가 수사학적 효과를 노리고서 일부러 출생에 관한 정보를 숨겼을 것이라고 추측한다. Cf. “Biographie, Hagiographie, Autobiographie-Die *Vita Plotini* des Porphyrios”, Cürsgen/I. Männlein-Robert/T. Kobusch/M.Erlert(eds.), *Metaphysik und Religion: Zur Signatur des spätantiken Denkens*, Leipzig: Sauer, p. 592.

에 자주 데리고 가서 플로티누스의 얼굴을 익히게 하였고, 화가는 그 기억을 바탕으로 플로티누스 몰래 초상화를 제작할 수 있었다고 한다. 포르피리우스는 이 일화를 통해 플로티누스가 육체를 경시했음을 암시한다. 그는 연이어 플로티누스가 육체를 얼마나 소홀히 했는지 이야기한다.

그는 보통 때문에 자주 고생했지만, 관장을 거부했는데, 노인이 그러한 종류의 치료를 받는 것이 부적절하기 때문이라고 설명했다. 또한 들짐승의 고기를 포함한 약을 먹길 거부하면서, 자신은 가축의 고기도 섭취하지 않는다고 말했다. 그는 대중목욕탕을 멀리 했고, 집에서 안마를 받았다. 역병이 돌아 그의 안마사가 죽자, 그는 그런 종류의 관리도 소홀히 했으며, 오래지 않아 급성 디프테리아에 걸렸다(VP 2).

여기에서 포르피리우스는 플로티누스가 금욕적 생활을 했음을 보여준다. 사실, 서양 고대의 대부분의 철학자들은 절제와 규율 있는 삶의 방식에 찬동했다. 하지만 플로티누스는 보다 엄격한 금욕주의를 실천한 것으로 보인다. 위에서 언급된 것처럼, 그는 육식을 피하고 로마의 전통적인 사교장인 공중목욕탕을 멀리했다. 또한 적게 자고 적게 먹었다. 그는 잠 잘 때를 제외하고는 주의와 긴장을 풀지 않았으며, 소식(小食)을 통해 - 자주 빵 한 조각조차 먹지 않음으로써 - 그리고 지속적으로 정신에 주의를 기울임으로써 잠을 즐였다고 한다(VP 8, 20 f.).

나아가, 플로티누스는 원로원 회원이었던 로가티아누스의 금욕적 삶을 높이 칭찬하며, 철학하는 이들의 귀감(agathon paradeigma)으로 삼았다고 한다(VP 7. 31-46). 로가티아누스는 관직과 함께 온갖 영예를 내려놓았고, 모든 재산을 버렸으며, 모든 노예를 풀어주었다고 한다. 살 집조차 남겨두지 않아서 친구들과 지인들을 찾아다니며 숙박을 했으며, 하루 걸러 식사를 했다고 한다. 이러한 삶의 방식을 통해, 원래 비대해서 가마

에 실려 다녔던 그가 건강을 찾았으며, 제대로 펴지도 못한 손을 수공업자들보다 더 잘 쓰게 되었다고 한다.

그런데 플로티누스의 금욕적 생활 방식은 로가티아누스의 경우처럼 건강을 가져온 것이 아니라, 병을 가져 왔으며, 결국 죽음에 이르게 한 것으로 기술된다. 포르피리우스는 『플로티누스의 생애』를 ‘육신 안에 있는 것을 부끄러워하는 것’에서 시작하여, 육체의 경시, 병 그리고 죽음으로 이어지는 이야기를 마친 후에야 비로소 그의 생년을 밝히고 유년기와 그 이후의 삶에 대한 이야기로 넘어간다. 이와 같이 기이한 방식으로 『플로티누스의 생애』는 주인공의 삶의 이야기를 죽음에서 시작한다.

이러한 서사 방식은 철학이 ‘죽음의 연습’이라는 『파이돈』의 규정을 연상시킨다. 이 대화편에서 플라톤은 철학을 통한 영혼의 ‘정화’와 ‘육체와의 분리’를 촉구하며, 철학적인 삶을 역설적이게도 죽음을 위한 것으로 기술한다. 그러나 플라톤은 우리에게 자살을 권유하고 있는 것이 아니다.⁴¹⁾ 그가 말하는 ‘육체와의 분리’와 ‘죽음’은 생물학적 죽음이 아니라, 영혼이 육체적 예속에서 벗어남을 뜻하는 ‘철학적’ 죽음이다. 그러나 포르피리우스가 묘사하는 플로티누스는 병든 육신을 방치함으로써 단순히 ‘철학적’ 죽음을 염원한 것이 아니라, 그것을 넘어서 실제로 (생물학적으로) 죽기를 원한 사람처럼 보인다. 여기에서 ‘죽음’은 단순한 비유가 아닌 것처럼 보인다. 이러한 삶의 방식은 ‘정화의 덕’을 극단적인 형태로

41) Plat. *Phaedo* 64a 4-6; cf. 67 e 4-5. 6세기 알렉산드리아에서 활동한 신플라톤주의자 엘리아스는 『철학서설』(Prolegomena philosophiae)에서 클레움브로토스라는 자가 『파이돈』을 읽고 실제로 자살했다고 전한다. 또한 플로티누스의 육체관에 대해서도 논한다. 그의 보고에 따르면, 플로티누스는 “철학자가 육체를 결코 소홀히 해서는 안 되고, 적절한 방식으로 돌보아야 한다”(p. 15. 31-32)고 주장했다. 필자는 다른 곳에서 엘리아스가 제공하는 플로티누스의 논변과 『엔네아데스』의 논의를 바탕으로 플로티누스의 입장을 재구성하여, 그것과 플로티누스의 삶에 대한 포르피리우스의 해석이 불일치함을 보이고, 포르피리우스의 해석이 플로티누스의 입장을 옹호하고 있음을 보여주려고 시도했다. E. Song(2013)을 참조.

보여준다.

플로티누스는 정말 육신 안에 있는 것을 부끄러워하면서 어서 죽기를 바랐던 것일까? 적어도 그의 저작에 의거하자면, 그는 육신 안에 있는 것을 수치로 여기지 않았던 것 같다. 그는 ‘부끄러움’ 또는 ‘수치’(aischynê)를 “무언가 추한 것에 대한 생각이 영혼 안에 생기게 될 때” 일어나는 감정으로 규정한다.⁴²⁾ 그는 ‘추한 것’을 ‘비난받을 것’으로 간주하는데,⁴³⁾ 육체가 비록 영혼에 비해 열등한 존재이지만 육체와 함께함이 그 자체로 비난받을 일이 아니라고 생각한다.⁴⁴⁾ 게다가, 그는 영혼의 기능이 단지 진리인식에 있지 않고, 육체를 돌보는 것도 포함한다고 여긴다. 그의 표현에 따르면, 영혼은 본성상 이중적 기능을 지닌 ‘양서적 존재’이다. 그러므로 육체를 돌보는 것 또한 영혼의 자아실현 활동에 속한다.

영혼은 육체를 돌봄으로써 자아를 실현할 뿐만 아니라, 타자, 즉 육체의 욕구도 만족시킨다. 플로티누스는 이처럼 타자에게 도움을 줄 수 있는 영혼의 능력을 ‘아낌없이’ 주는 태양에서 나온 빛에 비유한다.⁴⁵⁾ 사실, 그는 신성 일반에 아낌없는 호의를 귀속시킨다. 우리의 영혼도 이 세상에 질서를 부여하는 신성에 속한다.⁴⁶⁾ 플로티누스는 플라톤의 『티마이오스』의 입장을 수용하여, 영혼이 육체로 하강하여 육체를 돌봄으로써 우주의 완성에 기여한다고 생각했다. 그러므로 그에겐 육화(incarnation) 자체를 부끄러워할 이유가 없다.

그렇지만 플로티누스는 육화로 인해 영혼이 처할 수 있는 위험을 결코 과소평가하지 않았다. 그는 영혼이 육체를 돌보는 일에 과도하게 집착함으로써 자신의 고유한 활동을 소홀히 하게 되고, 자신을 육체와 구분하

42) III 6 [26] 3. 11-12.

43) III 2 [47] 3. 6

44) II 9 [33] 6. 59-60.

45) IV 8 [6] 4. 2-5.

46) IV 8 [6] 5. 24-32.

지 못함으로써 자신을 망각하고, 육체에 예속됨으로써 자신의 존엄성을 지키지 못하게 될 수 있음을 지적했다.⁴⁷⁾ 따라서 플로티누스의 군자는 자신을 육체로부터 분명히 구별하며, 육체에게 필요한 것을 주지만, 그것의 자연적인 욕구를 만족시키는 데에서 그칠 줄 안다. 이처럼 불필요한 욕구를 절제할 줄 아는 금욕주의자가 반드시 육신 안에 있는 것을 수치로 알며, 육체를 거의 돌보지 않는 극단적인 금욕주의자일 필요는 없다.

육신 안에 있는 것을 부끄러워 한 사람은 플로티누스가 아니라, 오히려 포르피리오스였던 것 같다. 4세기 전기 작가인 에우나피오스는 포르피리오스가 플로티누스의 가르침에 영향을 받아서 육체와 ‘인간성’을 미워하게 되었다고 보고한다.⁴⁸⁾ 이 보고가 믿을 만한 것이라면, 포르피리오스는 플로티누스의 입장을 오해한 것이다. 이러한 오해가 『플로티누스의 생애』에 반영되었을 수 있다.

실제로 포르피리오스는 극단적인 ‘정화’를 추구했다. 그는 『금욕에 관하여』에서 거룩한 철학자의 이상을 제시하면서, 거룩함의 개념을 순수함의 개념과 연결시킨다.⁴⁹⁾ 그에 따르면, 거룩함은 영혼과 영혼의 순수한 활동을 오염시키는 모든 것, 즉 육식과 성교, 화, 욕망, 감각, 상상, 의견, 나아가 군중과의 사회적 접촉을 삼감으로써 획득될 수 있다.⁵⁰⁾ 특히, 그는 육식을 통해 육체를 살찌우는 대신, 정신적 인식과 관조를 통해 영혼을 살찌울 것을 촉구하며, 영혼에 해로운 음식으로 ‘감각’을 지목한다. 그는 감각이 마치 ‘못’처럼 영혼을 육체와 육체의 쾌락과 고통에 고정시키고,⁵¹⁾ 감정을 불러 일으켜 영혼을 비이성적으로 만든다고 주장한다. 나아가, “비이성과의 전쟁을 통해”(ek tou pros tēn alogian polemou) 정신

47) V 1 [10] 1, 8-15.

48) Eunapius, *Vitae Sophistarum* IV 1. 7. 4-5: τὸ τε σῶμα καὶ τὸ ἄνθρωπος εἶναι ἐμίσησεν.

49) DA IV 20.1.

50) DA I 57. 7-13; IV 20 passim.

51) DA I 38. 12-15. Cf. Plat. *Phaedo* 83d4-6.

에 평화와 고요함을 제공해야 한다고 역설한다.⁵²⁾

이와 대조적으로, 플로티누스가 원하는 ‘정화’는 전투적이지는 않다. 플로티누스는 영혼 전체의 평화가 확립되도록, 이성적인 부분이 비이성적인 부분을 고요하게 만들 것을 권한다. 『덕들에 관하여』(I 2)에서, 플로티누스는 비이성적인 부분을 현자의 이웃에 비유하며, 비이성 부분이 이성적 부분을 공경하여(aidoumenos) 자중하게 되면, 싸움(machê)이 없을 것이라고 주장한다(26-31).

이상의 논의를 종합해 볼 때, 포르피리오스는 플로티누스의 초상에 자신의 극단적인 금욕주의를 투사한 것으로 보인다. 그리고 금욕적인 삶의 방식을 서두에 놓음으로써 거룩한 철학자의 덕의 목록에서 무엇보다도 정화의 덕을 강조하려고 한 것 같다.

3.2 관조적 덕

플로티누스는 정신적 활동에 집중하기 위해 금욕적 삶을 영위했지만, 속세를 떠나 사막에서 홀로 사는 수도승과는 달랐다. 그의 정신적 활동은 고독한 명상에 그치지 않고, 공동 연구와 교육을 통해 집단적으로 전개되었으며, 그가 활동을 펼친 장은 로마제국의 수도였다. 그는 많은 이들에게 ‘스승’(didaskalos, 18. 21)이자 ‘지도자’(kathêgemonon, 17. 41-42)였다. 플로티누스의 수업은 성과 인종, 직종의 차별 없이 모두에게 개방되었다. 그의 문하에는 토스카나 출신의 아멜리우스와 튀로스 출신인 포르피리오스처럼 직업적 철학자도 있었고, 아라비아와 이집트에서 온 의사들도 있었으며, 정치가와 시인도 있었다. 또한 게이마 노녀를 비롯하여 여성들도 있었다. 청강생 중에는 원로원 회원들과 황제와 황후도 포함되었다 (VP 7; 9).⁵³⁾

52) DA I 31. 6-8.

포르피리우스는 플로티누스가 수업 시간에 말할 때, “그의 정신(nous)이 드러나 그 빛이 그의 얼굴까지 비추었다”고 전하는가 하면(VP 13), 플로티누스의 문장이 짧지만, 많은 통찰(polynous)을 담고 있다고 평한다(VP 14). 이러한 언급은 플로티누스의 관조적 덕을 가리키지만 직접적으로 보여주진 않는다. 사실상, 전기적 서사를 통해 주인공의 관조적 덕을 드러내기는 어렵다. 아마도 플로티누스의 관조적 덕을 직접적으로 보여주는 것은 그의 저작일 것이다. 왜냐하면 그의 관조적 활동의 실질적인 성과가 저작에 담겨 있기 때문이다. 포르피리우스는 플로티누스의 학자적 면모와 교육자로서의 자질을 보여주는 언행을 소개함으로써 그가 지닌 관조적 덕을 간접적으로 보여주려고 한 것 같다.

플로티누스는 일방적으로 강의하는 대신, 학생들에게 질문하기를 권장하는 바람에 그의 수업은 상당히 무질서하고 시끌벅적했다고 한다(VP 3. 35-38). 그는 플라톤과 아리스토텔레스에 대한 주석서를 수업에서 다루었는데, 주석서의 내용을 그대로 대변하는 법이 없이, 자기 나름의 시각에서 비판적으로 검토했다고 한다(VP 14). 그는 동시대 플라톤주의자인 롱기누스의 저술을 읽은 후, “롱기누스는 문헌학자이긴 하지만, 결코 철학자는 아니다”(VP 14. 19-20)라고 평했는데, 이는 그가 철학을 문헌학으로부터 구분하고 있음을 보여준다.

포르피리우스는 수업하는 플로티누스의 모습을 매우 생생하게 그려준다: “그가 말할 때에는 그의 정신(nous)이 드러나 그 빛이 그의 얼굴까지 비추었다. 그는 보기에 늘 매력적이었지만, 특히 그 때 더 아름답게 보였다. 가벼운 땀이 났고, 온화함(praotês)이 빛났으며, 질문자들에게 부드러움과 지적인 활력을 보여주었다”(VP 13. 6-11). 여기에서 플로티누스는

53) 포르피리우스는 학생들을 문학생(zêlôtrai)과 청중(akroatai)으로 나눈다(7.1-2). 철학을 사랑해서 열성적으로 공부하는 문학생과 식견을 넓히기 위해 공부하는 청중의 구분은 전통적인 것이다. 이암블리코스의 『피타고라스적 삶』(V 29)와 마리누스의 『프로클로스의 생애』(38) 참조.

지성과 함께 온화하고 부드러운 덕성을 겸비한 교육자로서 묘사된다. 이와 관련해서 포르피리우스는 자신이 개입된 일화를 소개한다. 포르피리우스는 장장 사흘에 걸쳐 영혼이 어떻게 육체와 결합되어 있는지에 대해 스승에게 캐물은 적이 있는데, 이를 참지 못한 어떤 수강자가 플로티누스에게 텍스트에 대해 논의해 줄 것을 요청했다고 한다. 그러자 플로티누스가 말하길, “하지만 우리가 포르피리우스가 제기한 문제에 대해 답할 수 없다면, 텍스트에 대해 전혀 아무 것도 말할 수 없을 것이네.”(VP 13. 15-17).

포르피리우스에 따르면, 플로티누스가 시력이 너무 약해서 자신이 쓴 글을 두 번 다시 읽을 수 없었다. 게다가 서체와 철자법에는 아예 신경 쓰지 않고, 오직 ‘생각’(nous)에만 집중했다. 그는 자신의 생각을 처음부터 끝까지 마음속으로 정리한 다음 쓰기 시작했는데, 마치 책을 베껴 쓰듯이 계속해서 글을 써내려갔다. 그리고 손님이 방문하여 대화를 나누고 가더라도, 손님이 간 후에 마치 글쓰기를 중단한 적이 없었던 것처럼 이어서 글을 썼다. 이런 식으로 그는 동시에 자신과 다른 사람에게 충실할 수 있었고, 잠 잘 때를 제외하고는 주의(prosochê)가 해이해지지 않았다고 한다(VP 8).

3.3 정치적 덕

플로티누스는 학생들에게만 온화하고 부드러웠던 것이 아니다. 그는 그가 아는 모든 사람들에게 온화함을 보였다.⁵⁴⁾ 그래서 로마에서 26년 동안 살면서, 수많은 사람들의 분쟁을 조정했지만, 어떤 정치가도 적으로 만들지 않았다고 한다(VP 9). 온화함은 일종의 ‘정치적 덕’으로서, 구

54) VP 9, 18 (πρᾶος). Cf. VP 23, 1-3(ἀγανός, ἥπιος, πρᾶός, μείλιχος). 플로티누스의 ‘온화함’에 관하여 피에르 아도 지움, 안수철 옮김(2013), 『플로티누스, 또는 시선의 단순성』, 탐구사, 6장 (부드러움) 참조.

체적으로 감정의 조절을 관장하는 덕에 속한다. 플로티누스는 정치적 덕이 개별 영혼의 내적 질서에서 성립하지만, 그것이 지닌 사회적 기능을 중요시했다. 이에 따라, 그의 군자는 사익에 매이지 않고, 다른 사람들과 공유할 수 있는 공익을 추구한다.⁵⁵⁾ 포르피리우스는 정치적 덕의 사회적 기능을 좀 더 구체적으로 표현한다. 즉 정치적 덕은 기본적으로 시민의 덕이며, 함께 하는 삶이 공동체 구성원에게 불이익을 주지 않도록 해주며, 나아가 공동체의 결속을 강화시키는 역할을 한다.⁵⁶⁾

포르피리우스는 『플로티누스의 생애』에서 플로티누스의 정치적 덕을 세 가지 차원에서 보여 주고 있다. 플로티누스는 (i) 개인으로서, (ii) 가장으로, (iii) 시민으로서 덕을 펼친 것으로 그려진다. (i) 우선, 방금 보았듯이, 그는 개인으로서 타인을 온화하게 대했다. 게다가 그는 함께 지내는 사람에게 관심과 배려를 보여주었다. 그는 제자인 포르피리우스가 자살을 생각한 것을 알아챘다고 한다. 포르피리우스가 전하길, “갑자기 집에 머물고 있던 나를 찾아 와서 그 (자살) 충동이 (영혼의) 지적인 상태에서 나온 것이 아니라, 일종의 우울증에 기인한 것이므로, 휴가를 떠나라고 명했다”(VP 11).

(ii) 플로티누스는 많은 고아들의 후견인이자 훈육자로서 가장(家長)의 역할을 수행한 것으로 보인다. 많은 귀족들이 죽음을 앞두고 아이들과 재산을 그에게 맡겼는데, 그를 “거룩하고 신적인 보호자”(ἱερῶ τιμῆ καὶ θείῳ φύλακι)로 간주했기 때문이라고 한다(VP 9. 9). 플로티누스는 아이들의 재산 관리에 각별히 신경을 썼는데, “아이들이 철학자가 되지 않는 한, 그들의 재산과 수입에 손대지 말고 보존해야 한다.”(VP 9. 14-16)고 말하며, 그에게 맡겨진 재산을 계산하는 데 “정확성”(akribcia)을 기했다고 한다. 그리고 집안에 도난 사고가 발생하자, 가솔들을 소집하여 면밀

55) Cf. Enn. II 9 [33] 15. 18-20.

56) Sent. 32, p. 23, 4-8 Lamberz.

히 살펴본 후, 도둑을 가려냈다고 한다. 이러한 일화들은 가장으로서의 정치적 덕을 보여주는 것이다.

(iii) 플로티누스는 시민으로서 국가 차원의 정치에도 관심을 보인 듯하다. 그는 친분이 있던 갈리에누스 황제에게 캄파니아의 폐허에 ‘플라토노폴로니스’라고 불리는 도시를 세우길 제안했다. 그는 동료들과 함께 그곳으로 이주해서 사람들과 함께 “플라톤의 법률에 따라”⁵⁷⁾ 살 계획이었다. 하지만 황제 주변의 질서와 반대에 부딪혀 뜻을 이룰 수가 없었다고 한다(VP 12).

포르피리오스는 플로티누스가 수많은 이들을 일상의 걱정과 심려로부터 지켜주면서도, 결코 정신을 향한 집중력을 느슨하게 하지 않았다고 말한다(VP 9). 이러한 언급은 플로티누스가 정치적 덕을 위해 관조적 덕을 소홀히 하지 않았음을 의미한다. 종합적으로, 포르피리오스는 플로티누스를 정치적 덕, 정화의 덕 그리고 관조적 덕을 모두 갖춘 이상적인 인간으로 묘사한다. 물론, 플로티누스에게 모든 덕이 똑 같은 정도로 중요했던 것은 아니었다. 그는 기본적으로 학자였고, 무엇보다도 관조의 행복을 지향하는 사람이었다. 그렇지만 그의 학구적 성향과 관조에 대한 열망은 실천적인 배려와 참여의 포기 내지 기피로 귀결되지 않았다.

4. 철학자의 기록함

앞에서 언급했듯이, 플로티누스는 관조적 덕, 즉 지혜를 통해 좋음 자체인 최고신과의 합일을 이룰 수 있다고 주장했다. 그는 지혜의 정점에 좋음 자체에 대한 관조가 자리하며, 이러한 관조를 통해서 좋음 자체와의 신비적 합일에 이룰 수 있다고 생각했다. 이 신비적 합일이 인간이

57) 플라톤의 저술 『법률』을 의미하는지 불분명하다.

다다를 수 있는 거룩함의 최고 경지이다. 『플로티누스의 생애』에서 포르피리우스는 플로티누스가 그러한 신비적 합일에 도달했다고 보고한다.

그리하여 특히 이 신령스러운 사람(τούτῳ τῷ δαιμονίῳ φωτὶ)에게, 플라톤이 『향연』에서 가르쳐준 길을 따라, 사유를 통해 자주 첫 번째 신이자 저 너머의 신(τὸν πρῶτον καὶ ἐπέκεινα θεὸν)을 향해 자신을 들어 올렸던 이 자에게, 저 아무 모양도 형상도 없는, 그러나 정신과 모든 정신적으로 인식되는 존재 위에 자리하는 신이 나타났다. 실로 이 신에 나 포르피리우스도 딱 한번 예순 여덟 살에 다가갔으며, 하나가 되었다고 말하는 바이다. 플로티누스에게는 (이미) 가까이 머물던 목표가 나타났던 것이다. 그에게 목적과 목표는 모든 것 위에 있는 최상의 신에 다가가 하나가 되는 것이었다. 내가 그와 함께 지내는 동안에만 네 번 이루 말할 수 없는 활동으로 이 목표에 도달했다(VP 23. 7-17).

플로티누스에게 철학의 최종 목적은 최고신과의 합일이며, 이 목적을 위해 덕 외에 다른 능력이 요구되지 않는다. 그는 오직 덕을 통해 신을 닮게 되고, 신을 보게 되며, 마침내 신과 하나가 된다고 생각한다. 또한 덕은 타고나는 것이 아니라, 수련과 학습을 통해 달성하는 것이다. 이런 까닭에 그는 덕에 대한 아무런 가르침을 주지 않는 영지주의 종파를 의심의 눈초리로 바라보았다.⁵⁸⁾ 그에게 진정한 ‘영지’(gnōsis), 즉 인간을 구원해 줄 거룩한 지혜는 특정 ‘선민’(選民)에게 주어진 특권적 앎이 아니라, 배우고 깨우쳐야 할 보편적 지혜이다. 그는 철학을 통해 지혜롭고 거룩한 ‘현자-사제’가 될 수 있다고 믿었다. 플로티누스가 이상적 인간으로 내세운 ‘현자-사제’는 지혜를 비롯한 덕 외에 어떤 신묘한 능력을 지녔기 때문에 거룩한 것이 아니다. 그를 거룩하게 만드는 것은 덕이다. 그의 ‘현자-사제’의 거룩함은 무엇보다도 지혜의 거룩함이다.

58) II 9 [33] 15. 27-29.

그러나 『플로티누스의 생애』에서 거룩한 철학자로 등장하는 플로티누스는 덕 외에 어떤 ‘신묘한’ 능력을 지니고 있다. 포르피리오스는 “사실, 플로티누스는 태어나면서부터 남들 보다 뭔가 더(pleon ti) 가지고 있었다.”(VP 10. 14-15)라고 주장한다. 전기 작가는 주인공의 비범한 그 ‘무엇’을 암시하는 일련의 일화를 제시한다.⁵⁹⁾

- (1) 알렉산드리아의 올림피오도로스가 마술의 힘을 빌려 플로티누스에게 해를 끼치려고 여러 번 시도했으나, 그 해가 매번 자신에게 되돌아오자, 다음과 같이 말했다. “플로티누스의 영혼은 그가 받은 공격을 그에게 해를 끼치려고 한 사람들에게 돌려 줄 수 있을 만큼 힘이 세다”(VP 10. 7-9).
- (2) 한 이집트인 사제가 로마의 이시스 신전에서 플로티누스의 ‘수호 신령’(daimon)을 불러냈는데, 신령이 아니라, 신(theos)이 나타났다. 이에 사제가 말하길, “복되십니다. 당신은 수호 신령으로 낮은 등급의 동반자가 아니라, 신을 모시고 있으니 말입니다”(VP 10. 23-25). 여기에 포르피리오스는 다음과 같이 덧붙인다: “그러니까 그의 동반자는 더 신적인 종류의 수호신이었고, 그는 계속해서 자신의 신성한 눈(to theion omma)이 저 동반자를 향하도록 했다”(VP 10. 28-31).
- (3) 제자 아멜리우스가 종교 의례를 좋아해서, 한 번은 플로티누스에게 신들을 위한 축제에 함께 가겠느냐고 묻자, 스승은 다음과 같이 대답했다: “내가 신들에게 가는 게 아니라, 저들이 내게 와야 한다.”(VP 10. 35-36) 포르피리오스는 그가 무슨 생각으로 그렇게 엄청난 말을 했는지(ἐμεγαληγόρησεν) 알 수 없었고, 감히 물을 수조

59) 앞에서 우리는 정치적 덕과 관련하여 플로티누스가 타인의 심리를 꿰뚫어 보는 심안을 가지고 있었음을 보았다. 이러한 심안은 정치적 덕에서 비롯된 것이라고 볼 수 있지만, 타고난 신적 능력으로 볼 수도 있을 것이다.

차 없었다고 한다.

나아가, 포르피리오스는 플로티누스의 죽음과 관련하여 예사롭지 않았던 일들을 보고한다. (a) 플로티누스는, 그가 누워 있던 침대 아래서 뱀이 기어 나와 벽에 나 있던 구멍으로 사라지자, 숨을 거두었다(VP 2). (b) 아멜리우스는 아폴론으로부터 플로티누스의 사후 여정에 대한 신탁을 얻었다. 아폴론의 신탁에 따르면, 플로티누스는 더 이상 인간이 아니라 ‘신령’(daimon) 또는 ‘신령한 영혼’이 되어, 미노스와 라다만투스, 의로운 아이아코스과 ‘거룩한 힘’(hierê is)를 지닌 플라톤, 그리고 아름다운 피타고라스가 있는 곳, 즉 영원하고 순수한 기쁨과 ‘불멸의 사랑’이 있는 곳으로 갔다(VP 22).

여기에서 포르피리오스는 플로티누스의 ‘신령스러움’과 관련하여 직접적으로 경험한 일과 간접적으로 전해들은 일을 보고하고 있다. 이러한 포르피리오스의 보고를 어디까지 믿어야 할까? 사실상, 고대의 독자들은 전기 작가들이 역사가들처럼 진실을 말하리라고 기대하지 않았다. 고대 전기에는 진실과 허구 사이의 경계가 상당히 모호했다.⁶⁰⁾ 그러므로 우리는 포르피리오스의 이야기를 글자 그대로 믿을 필요는 없다.

더구나, 2세기 이후에 쓰여진 많은 철학자 전기들에서 이상적인 철학자는 현자일 뿐만 아니라, 기적을 일으킬 수 있는 신적 권능의 소유자이다. 대표적인 예를 들자면, 2세기 후반 필로스트라토스가 집필한 『튀아나의 아폴로니오스의 생애』의 주인공은 1세기 후반에 살았던 피타고라스주의 현자이자 기적을 행하는 자였다. 포르피리오스의 제자이자 경쟁자였던 이암블리코스의 『피타고라스주의적 삶』에서 피타고라스는 아폴론의 현신으로 등장한다. 4세기 후반, 에우나피오스는 『철학자들과 소피

60) 고대 전기에 대해 Momigliano(1993)는 “disturbingly vague demarcation between truth and fiction”(110)을, Cox(1983)은 “interaction between fact and fantasy”(xv)를 발견한다.

스트들의 생애』에서 이암블리코스가 공중 부양을 할 수 있고, 신을 불러 낼 수 있는 능력을 지니고 있었다고 전한다(V 1. 8. 2-3; V 2. 3. 5 f). 5세기에 마리노스는 『프로클로스의 생애 또는 행복에 관하여』에서 스승인 프로클로스가 지진을 예언하고, 꿈에서 신들과 대화를 나누는 등 신묘한 능력이 있었음을 주장한다. 덧붙여, 485년 그의 죽음을 사이에 두고 두 번의 일식이 일어난 사실을 강조한다(*Vita Procli*, c. 36. 5 f.). 이런 식으로 고대 후기의 철학자 전기들은 이상적 철학자를 신묘한 능력을 지닌 신적인 존재로 제시하는 경향을 보인다.⁶¹⁾

『플로티누스의 생애』도 약소하지만 이러한 경향을 나타낸다고 볼 수 있다. 이 전기에 따르면, 플로티누스는 직접 기적을 일으키진 않았지만, 적어도 마술을 물리칠 수 있는 능력을 가지고 있었으며, 수호 신령으로 어떤 신(神)을 모시고 있었다. 임종 시에 뱀이 나타났다고 하는 이야기나 아폴론 신탁은 그의 신령스러움을 강조한다. 이 모든 이야기를 믿든 믿지 않든, 우리는 포르피리오스가 묘사하는 거룩한 철학자의 초상에 이러한 측면이 포함되어 있다는 사실에 유의해야 한다. 그것은 포르피리오스가 거룩함을 이해하는 방식이 플로티누스의 그것과 상이함을 드러낸다. 왜냐하면 플로티누스의 저작에서 발견할 수 있는 거룩한 철학자의 이상은 기적이거나 그와 유사한 일을 일으킬 수 있는 신묘한 능력과는 무관하기 때문이다.

61) R. Kirschner(1984), "The Vocation of Holiness in Late Antiquity", *Vigiliae Christianae*, vol. 38, 107-108. 고대 후기 철학자 성인의 유형 분석을 위해서는 R. Goulet (2001), *op. cit.*; G. Fowden(1982), "The Pagan Holy Man in Late Antiquity Society", *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 102; P. Cox(1983), *Biography in Late Antiquity. A Quest for the Holy Man*. Berkeley/London/Los Angeles: University of California Press를 참조.

5. 결론: 사라진 거룩한 철학자

『플로티누스의 생애』는 정치적, 군사적 업적이 아니라, 정신의 위업을 달성한 한 문화적 영웅을 기념하는 전기이다. 이 전기는 철학을 통해 실현할 수 있는 이상적 삶을 예시해주며, 독자들을 철학으로 초대한다. 여기에서 플로티누스의 삶은 플라톤주의적 삶의 이상을 대변한다. 고대 플라톤주의자들에게 ‘철학’은 단순히 플라톤이 남긴 말에 대한 주석을 다는 작업이 아니었다. 그들은 신을 닮는 것을 철학의 목표로 삼았으며, 신을 닮기 위해서는 덕을 지녀야 한다고 생각했다. 따라서 그들에게 이상적 철학자는 신성한 인간이자 유덕한 인간이다. 포르피리우스는 플로티누스를 모든 덕을 갖춘 신성한 철학자로 그렸다.

우리는 포르피리우스가 제공하는 그림이 자신의 시각을 반영한다는 사실을 확인할 수 있었다. 그의 플로티누스 초상에서 가장 인상적인 요소 중의 하나는 금욕적 면모일 것이다. 하지만 그것은 포르피리우스 자신의 극단적인 금욕주의에 의해 과장된 것으로 보인다. 그리고 또 다른 인상적인 요소는 아마도 플로티누스의 범상치 않은 신묘한 능력일 것이다. 우리는 이것 역시 주인공의 실제 모습이라기보다는 신성함 내지 거룩함에 대한 작가의 이해를 보여주는 것이 아닐까 의심해 볼 수 있다.

이 두 요소를 지니고 있다는 점에서 포르피리우스가 묘사한 거룩한 철학자는 고대 후기 대거 등장하는 기독교 성인들과 닮았다. 이들은 때로는 홀로, 때로는 집단적으로 속세를 떠나 살며, 금욕을 실천하고 기적을 행했다고 전한다. 기독교 신자이든 아니든, 오랫동안 기독교가 지배했던 서양 전통에 영향을 받은 사람들은 ‘성인’을 생각하면, 이 두 요소를 떠올리기 쉽다.

그러나 포르피리우스의 철학자 성인은 지혜, 즉 완전한 덕을 이루었다는 점에서 많은 기독교 성인들과 다르다. 포르피리우스는 플로티누스와

마찬가지로 현자가 진정한 의미에서 신의 거룩한 사제이며, 현자-사제의 거룩함의 요체는 지혜라고 생각했다. 여기에서 ‘지혜’는 영지주의자들의 ‘영지’처럼 특수한 종파를 따르는 사람들이 믿는 교리에 담겨 있는 것이 아니라, 사물의 본성과 질서 및 가치에 대한 참되고 보편적인 인식을 의미한다. 그러한 지혜를 획득하기 위해서는 배워야 한다. 철학자는 본질상 배우는 사람이고, 이상적 철학자는 지혜를 지닌 현자이다. 이러한 시각에서 못 배운 성인(聖人)은 있을 수 없다. 그 만큼 배움이 인간 삶에서 가치 있고, 신성한 것으로 간주되었다.

현실적으로 학문을 할 수 있는 여유를 지닌 사람들이 소수로 제한되어 있던 고대 후기에 이러한 삶의 이상은 분명 많은 사람들에게는 바라볼 수밖에 없는 별과 같았을 것이다.⁶²⁾ 하지만 고대 플라톤주의는 종교적 선민사상과는 달리, 아무도 이상적 삶을 향한 길에서 제외하지 않았다. 덕과 지혜는 타고나는 것이 아니라, 배우고 익히는 것이다. 거룩한 철학자는 이상적 삶을 추구하는 사람들이 본받아야 할 모범으로서 존경의 대상이었지, 신과 인간 사이를 매개하는 특권적 존재로서 숭배 받아야 할 대상은 아니었다.⁶³⁾

4세기 전반에 피리미쿠스 마테르누스는 플로티누스가 피타고라스와 플라톤처럼 성현의 반열에 오른 ‘최근 귀감’(recentium exemplorum)에 속한다고 전했고,⁶⁴⁾ 4세기 후반 에우나피오스는 “아직도 그 플로티누스의

62) 고대 후기에 사회 상위층에서 많은 철학자들이 배출되지만, 그들은 금욕주의 경향으로 인해 사회의 중심을 벗어나 주변부에서 활동했다. 이러한 철학자들의 ‘자기주변화’가 이교 엘리트층의 위기를 불러일으켰다고 평가받는다. G. Fowden (1982), *op. cit.*, p. 33 참조.

63) 고대 후기 기독교의 성인 숭배에 관하여 P. Brown(1971), “The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity”, *The Journal of Roman Studies*, Vol. 61, pp. 80-101을 참조.

64) Julius Firmicus Maternus, *Mathesis* I. 7. 14 Kroll. 고대 후기에 플로티누스가 희랍 철학자들 가운데에서 가장 ‘종교성’이 짙었던 피타고라스와 플라톤과 나란히 숭상 받게

제단이 따뜻하며,” “식자들 사이에 그의 책들이 플라톤의 책들보다 더 많이 읽힌다”고 썼다.⁶⁵⁾ 포르피리우스는 플로티누스의 전작과 함께 『플로티누스의 생애』를 세상에 내놓음으로써 플로티누스를 철학자의 한 ‘전형’으로, 그리고 그의 전작을 하나의 ‘고전’으로 만드는 데 어느 정도 성공한 것으로 보인다.⁶⁶⁾ 플로티누스를 비롯한 거룩한 철학자들의 종족은 오래 전에 사라졌지만, 그들이 추구한 철학적 삶의 이상은 덕이나 거룩함과 무관하게 살면서 철학을 할 수 있다고 생각하는 사람들과 철학 없이도 덕과 거룩함을 지닐 수 있다고 믿는 사람들에게 하나의 도전이자 대안으로 남아 있다.

된 것은 당대 철학계가 지닌 종교적 관심을 반영하는 것으로 보인다. 고대 후기의 ‘종교적 분위기’에 대한 논의는 본 논고의 범위를 벗어난다. 하지만 지나가면서 한 가지 지적하고 싶은 점은 고대 후기의 종교적 분위기를 조성하는데 동방의 기독교, 유대교, 비의 종교 전통뿐만 아니라, 피타고라스주의와 플라톤주의가 중추적인 역할을 했다는 사실이다.

65) Eunapius, *Vitae Sophistarum* III 1.

66) 서양 고대의 주요 철학자들 가운데 전작이 전승된 경우는 플라톤과 플로티누스 두 사람 밖에 없다.

참고문헌

(1) 1차 문헌

- Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, trans. R. D. Hicks, Cambridge Mass.: Harvard University Press 1925.
- Elias, *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categoriae Commentaria*, CAG XVIII, 1, ed. A. Busse, Berlin: Reimer 1900.
- Eunapius, *Lives of the Philosophers and Sophists*. In: Philostratus and Eunapius: *Lives of the Philosophers and Sophists*, ed. W. Wright, Cambridge Mass.: Harvard University Press 1921.
- Firmicus Maternus, *Mathesis*, ed. and trans, J. H. Holden, Arizona: Tempe 2011.
- Iamblichus, *On Pythagoreanism: Book I. De Vita Pythagorica*, ed. Leipzig: L. Deubner, 1937(repr. Stuttgart 1975).
- Marinus, *Proclus ou Sur le bonheur*, texte établi, traduit et annoté par H. D. Saffrey/A.-P. Segonds, Paris: Les Belles Lettres 2002.
- Menander, *De laudationibus*, In: *Rhetores graeci* vol. III, ed. L. Spengel, Leipzig: Teubner 1856.
- Plotinus, *Plotini opera*. P. ed. Henry / H.-R. Schwyzer, Oxford: Oxford University Press 1964-82.
- Porphyre, *De l'abstinence I-III*, ed. J. Bouffartigue/M. Patillon, Paris: Les Belles Lettres 2003.

(2) 2차 문헌

- 아도, 피에르 지움, 안수철 옮김(2013), 『플로티누스, 또는 시선의 단순성』, 탐구사.
- 유혁(2013), 『플라톤의 윤리학』, 『서양고대철학1』 도서출판 길, 307-339.
- 송유례(2012), 『플로티누스. 신성한 마음』, 『마음과 철학 서양편 상』, 서울대학

교출판문화원, 61-88.

황경식 (2012), 『덕윤리의 현대적 의의: 의무윤리와 결과윤리가 상보하는 제3 윤리의 모색』, 아카넷.

Annas, J.(1999), *Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca: Cornell University Press.

Bartelink, G. J. M. (1982), “Die literarische Gattungen der *Vita Antoni*”, *Vigiliae Christianae*, vol. 36, 38-62.

Brisson, L. (1982), “Notices sur les noms propres”, J. Pépin (ed.), *Porphyre. La Vie de Plotin I*, Paris: Vrin, 49-142.

Brisson, L. (1992), “Plotin: Une Biographie”, J. Pépin (ed.), *Porphyre. La Vie de Plotin II*, Paris: Vrin, 1-29.

Brown, P. (1971), “The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity”, *The Journal of Roman Studies*, Vol. 61, pp. 80-101.

Cox, P. (1983), *Biography in Late Antiquity. A Quest for the Holy Man*. Berkeley, London/Los Angeles: University of California Press.

Crisp, R. (1998), “Virtue Ethics”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge.

Dihle, A.(1956), *Studien zur Griechischen Biographie*, Göttingen.

Fowden, G.(1982), “The Pagan Holy Man in Late Antiquity Society”, *The Journal of Hellenic Studies*, vol.102, 33-59.

Frede, D. (1999), *Platons Phaidon. Der Traum von der Unsterblichkeit der Seele*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Gentili, B./Cerri G.(1988), *History and Biography in Ancient Thought*. Amsterdam.

Glucker, J. (1978), *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Goulet, R.(1992), “Le Plan de la Vie de Plotin”, J. Pépin (ed.), *Porphyre. La Vie de Plotin I*, Paris: Vrin, 77-85.

Goulet, R. (2001), *Etudes sur les Vies de philosophes de l'Antiquité tardive. Diogène Laërce, Porphyre de Tyr, Eumape de Sardes*. Paris: Vrin.

Hadot, P. (1995), *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard.

Hägg, T. / Rousseau, P. (2000), *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*. Berkeley, London, Los Angeles: University of California Press.

Hursthouse, R. (2003), “Virtue Ethics”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

(<http://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue/>)

- Kirschner, R. (1984), “The Vocation of Holiness in Late Antiquity”, *Vigiliae Christianae*, vol. 38, 105-124.
- Leo, F.(1927), *Die Griechisch-roemische Biographie nach ihrer litterarischen Form*. Leipzig (reprinted 2009).
- Männlein-Robert, I. (2002), “Biographie, Hagiographie, Autobiographie - Die *Vita Plotini* des Porphyrios”, Cürsger, D./ Männlein-Robert, I./ Kobusch, T./ Erler, M. (eds.), *Metaphysik und Religion: Zur Signatur des spätantiken Denkens*, Wuerzburg, 581-609.
- Momigliano, A. (1993), *The Development of Greek Biography*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- O’Meara, D. J. (1996), “The Hierarchical Ordering of Reality in Plotinus”, L. P. Gerson(ed.), *Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 66-81.
- O’Meara, D. J.(2003), *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford: Oxford University Press.
- Saffrey, H. D. (1992), “Pourquoi Porphyre a-t-il édité Plotin?”, J. Pépin (ed.), *Porphyre. La Vie de Plotin II*, Paris: Vrin, 31-64.
- Schniewind, A.(2003), *L’Ethique du sage chez Plotin. Le Paradigme du Spoudaios*, Paris: Vrin.
- Song, E. (2009a), *Aufstieg und Abstieg der Seele. Diesseitigkeit und Jenseitigkeit in Plotins Ethik der Sorge*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Song, E.(2009b), “The Ethics of Descent in Plotinus”, *Hermathena* 187, 27-48.
- Song, E.(2012), “Plotinus on the World-Maker”, *Horizons* 3/1, 81-102.
- Song, E.(2013), “Ashamed of Being in the Body? Plotinus versus Porphyry”, Karfik, F./ Song, E.(eds.), *Plato Revived. Essays on Ancient Platonism in Honour of Dominic J. O’Meara*, Berlin: De Gruyter (forthcoming).

원고 접수일: 2013년 4월 30일

심사 완료일: 2013년 5월 24일

게재 확정일: 2013년 5월 28일

ABSTRACT

A Portrait of the Holy Philosopher in Porphyry's
Life of Plotinus

Song, Euree

How are we to live? Socrates understands this question as follows: How are we to live in order to live well? He takes it for granted that we all want to live well. His answer to the question is that we are to live virtuously. Thus, virtue (*aretê*) is the key to the good life, namely happiness (*eudaimonia*). Socrates' approach of aspiring to human excellence is opposed to one that is concerned with minimal decency. Most of the ancient philosophers share Socrates' aspiration, but especially the Platonists cherish the extreme version of ethical idealism. They ambitiously define the goal of their philosophy as 'assimilation to god' and believe that it is virtue that leads to god. In order to become godlike or divine, we need to be virtuous. For the ancient Platonists, the ideal philosopher is a virtuous man (*spoudaios*) as well as a divine man (*theios anêr*). What does such an ideal philosopher look like? What is his virtue? How are we to conceive of the god whom he is emulating? To approach these questions, I suggest looking at a portrait of the ideal philosopher presented in Porphyry's *Life of Plotinus* (*Vita Plotini*), a biography of a Platonist hailed

as a pagan saint in Late Antiquity. It is shown that the biographer reconstructs the hero's life in virtue of his theory of a scale of virtues representing different levels in an upward movement of divinization of the human soul, namely: (1) political, (2) purificatory, (3) theoretical virtues. Thereby the hero emerges as a perfect philosopher possessing all virtues. In addition, I argue that the portrait of the holy and divine Plotinus reflects much of the biographer's own ascetic ideal of philosopher propounded in *De abstinentia*. Furthermore, it is noted that Porphyry attributes to Plotinus a divine power which goes beyond the levels of virtues. In conclusion, the holy philosopher portrayed in the *Life of Plotinus* is an ascetic and wonder-worker like the Christian saints, but, unlike them, a sage (*sophos*) embodying perfect virtue. The ideal of life envisaged by ancient Platonists like Plotinus and Porphyry offers an alternative or a challenge to the view that one can do philosophy without engaging in virtue and holiness, as well as to the view that one can be virtuous and holy without philosophy.

