

# 플라톤의 『파이드로스』에서 육화된 영혼의 상기에 대하여

서재호\*\*

에로스와 광기를 통해 신을 닮아가는  
과정을 중심으로\*

**초록** 플라톤의 『파이드로스』는 다양한 철학적 주제들을 다채롭게 다루는 대화편이다. 특히 소크라테스의 두 번째 연설, 즉 ‘다시 부르는 노래’는 『파이드로스』 내에서도 가장 이채로운 대목이다. 소크라테스의 두 번째 연설은 에로스와 광기에 대한 논의뿐만 아니라, 일견 에로스와 직접적으로 연관되어 있지 않은 것처럼 보이는 다양한 소재들, 즉 인간의 영혼과 신의 영혼, 몸, 상기와 같은 다양한 철학적 주제들을 포괄적으로 논한다. 그러나 ‘다시 부르는 노래’는 그 철학적인 이채로움만큼이나 해석적으로 난해한 부분이기도 하다. 본 논문은 영혼, 상기, 몸, 신과의 닮아감과 같이 에로스와 일견 무관해 보이는 주제들도 기실 ‘다시 부르는 노래’의 원 주제를 입증하는 데 기여한다는 점을 보임으로써, ‘다시 부르는 노래’를 보다 풍부하게 해석하고자 한다. ‘다시 부르는 노래’에서 영혼과 상기에 관한 논의는, 에로스가 영혼과 몸의 통일체로서의 인간이 신과 닮아가는 자기수양의 과정에 기여한다는 점을 밝히기 위해 필요하다. 이를 통해 자기수양은 고립 속에서 이루어지는 단독자의 활동이 아니라, 사랑하는 사람과 사랑받는 사람 간의 에로스적인 관계 속에서 이루어지는 활동이라는 점이 드러난다. 즉, 에로스는 단순한 광기가 아니라 상기의 성취를 위해서 필요하다는 사실이 입증된다. 이처럼 상기가 에로스를 통해 신과 닮아가는 과정이라는 점, 그리고 그 닮아가는 과정의 주체가 영혼과 신체의 통일체로서의 인간이라는 점을 고려한다면, 영혼, 신체, 상기, 신과의 닮아감과 같은 다양한 철학적 계기들은 에로스의 참된 가치를 정당화하는 데 불가결한 계기임을 확인할 수 있다.

**주제어** 영혼, 몸, 육화, 상기, 에로스, 광기, 신들림, 신상(神像), 신 닮음

\* 이 논문은 서울대학교 인문학연구원이 지원한 집담회의 성과임.  
이 논문은 한 학기 동안 『파이드로스』를 공동의 주제로 삼아 여러 선생님들과 정기적으로 모임을 갖고 서로의 생각을 나누는 과정을 거쳐 완성된 최종 결과물이다. 준비 과정에서 보다 나은 글을 쓸 수 있도록 때로는 따끔한 비판을, 때로는 따뜻한 격려를 아끼지 않으신 선생님들께 깊이 감사드립니다.

\*\* 서울대학교 철학과 서양철학전공 석사과정

플라톤은 더 나아간다. 그는 그리스인만이 가질 수 있고 그리스도교인은 가질 수 없는 무구함과 함께 다음과 같이 말한다. 아테네에 그토록 아름다운 소년들이 없었더라면 플라톤의 철학은 존재하지 않았을 것이라고. (...) 은둔자가 개념의 거미줄을 치는 것, 즉 스피노자의 방식을 따르는 신에 대한 지적인 사랑(amor intellectualis dei)만큼 그리스적이지 않은 것은 없다.<sup>1</sup>

## 1. 머리말<sup>2</sup>

플라톤의 『파이드로스』에서 소크라테스의 두 번째 연설, 즉 ‘다시 부르는 노래’(palinōdia)는 작품 전체에서 가장 다채로운 내용을 담고 있는 대목이다. 그러나 그 철학적인 이채로움만큼이나 그 안에서 다양한 철학적 주제들이 복잡하게 얽혀 있기 때문에, 이를 정합적으로 해석하는 데 어려움이 있다. 소크라테스의 다시 부르는 노래는 사랑하는 사람보다 사랑하지 않는 사람과 기쁨(charis)을 나누는 것이 더 낫다고 주장하는 뤼시아스의 연설과 소크라테스 자신의 첫 번째 연설에 맞서, 사랑하지 않는 사람보다 사랑하는 사람과 기쁨을 나누는 것이 더 낫다는 점을 주장하는 연설이다. 그러나 이를 정당화하는 과정에서 에로스와 직접적인 관련이 없어 보이는 다양한 철학적 주제들이 함께 논의되고 있다. 달리 말해, 소크라테스의 두 번째 연설은 에로스 에 대한 논의뿐만 아니라 일견 에로스와 직접적으로 연관되어 있지 않은 것처럼 보이는 다양한 소재들, 즉 인간과 신의 영혼, 몸과 육화, 상

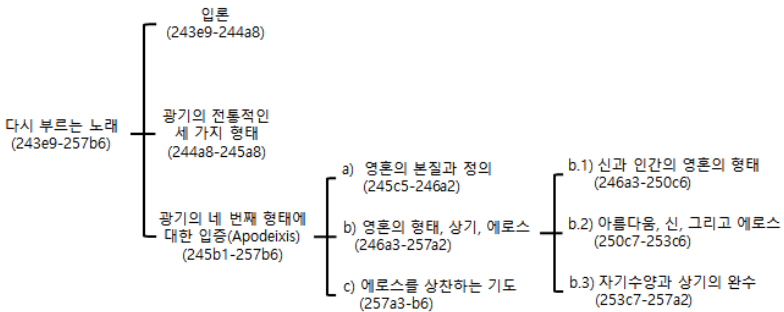
1 GD ‘Streifzüge’ 23; KSA 6: 126.

2 본 논문에서 플라톤의 대화편을 인용하는 경우 다음과 같은 기존 국역본을 따르되, 필요 시 일부 표현은 필자가 약간의 수정을 가하여 인용하였다(수정이 이루어진 경우 “필자 수정”을 병기하였다): 플라톤(2004), 박중현 역, 『국가』, 과주: 서광사; 플라톤(2009), 박중현 역, 『법률』, 과주: 서광사; 플라톤(2020), 전현상 역, 『파이돈』, 과주: 아카넷; 플라톤(2020), 김주일 역, 『파이드로스』, 과주: 아카넷; 플라톤(2020), 강철웅 역, 『향연』, 과주: 아카넷.

기(anamnesis) 등에 대한 논의까지 포괄하고 있다. 그렇기에 ‘다시 부르는 노래’는, 다양한 철학적 주제를 아우르는 것으로 잘 알려진 『파이드로스』 내에서도 가장 독특하면서 동시에 해석하기 어려운 대목이다.<sup>3</sup>

『파이드로스』에서 플라톤 자신이 하나의 글은 마치 하나의 유기체처럼 통일성과 응집력을 갖추어야 한다고 명시적으로 강조하고 있음에도 불구하고(264c), 역설적으로 『파이드로스』 안에 포함된 ‘다시 부르는 노래’는 그러한 강조가 무색할 정도로 다양한 주제들을 난삽하게 다루고 있는 것처럼 보인다. 기실 이러한 서술상의 난해함은 이미 여러 연구자들에 의해 지적된 바 있다. 예컨대 그리즈월드(C. L. Griswold)는 ‘다시 부르는 노래’에서 소크라테스가 세 종류의 광기에 대해 논하다가 어떠한 “경고도 없이” 다소 급작스럽게 영혼의 본성과 형태에 대해 설명하기 시작한다고 지적한다.<sup>4</sup> 또한 헬미그(C. Helmig)는, 소크라테스가 ‘다시 부르는 노래’를 통해 뒤시아스의 연설과 소크라테스 자신의 첫 번째 연설을 반박하며 에로스를 상찬하는 노래를 부르겠다고 예고했음에도(243b-d), “다소 예상치 못하게” 논점에서 벗어나 249b-c에서 상기에 대한 논의를 끌어들이고 말한다.<sup>5</sup>

3 ‘다시 부르는 노래’의 다양한 소재들은 다음과 같은 순서로 다루어지고 있다.



4 C. L. Griswold (1986), *Self-knowledge in Plato's Phaedrus*, New Haven: Yale University Press, p. 78.

5 C. Helmig (2004), "What is the Systematic Place of Abstraction and Concept Formation in Plato's Philosophy? Ancient and Modern Readings of *Phaedrus* 249b-c", *Platonic Ideas and Concept Formation in Ancient and Medieval Thought* (Ed. by Gerd Van Riel and

이러한 논의의 잡다함에 대한 고려 속에서, ‘다시 부르는 노래’가 정확히 어떠한 역할과 목적을 갖는지에 대한 물음이 자연스럽게 따라 나온다. 소크라테스의 두 번째 연설은 에로스를 주제로 삼고 있음에도 불구하고, 왜 영혼의 본성과 상기 등에 대한 내용까지 함께 다루는 방식으로 전개되는가? 소크라테스가 『파이드로스』에서 글의 통일성과 응집력을 강조하고 있다는 점을 고려했을 때, 일견 에로스와 무관해 보이는 다양한 철학적 논의들도 에로스애 대한 논의에 기여하는 방식으로 재구성될 수 있는 것인가?

이와 같은 물음에 답하는 한 가지 가능한 방식은 바로 에로스와 영혼의 긴밀한 연관에 주목하는 것이다. 이미 튀시아스의 연설과 소크라테스의 첫 번째 연설을 통해서 에로스가 절제/분별(*sôphrosynê*)을 결여한 일종의 광기(*mania*)라는 점이 전제되었기 때문에(231d, 241a 등), 광기의 자리가 영혼이라는 고대 그리스인의 통념을 고려한다면, 에로스애 대해 논하는 과정에서 광기가 자리하는 장소인 영혼을 함께 다루는 것은 매우 자연스러운 일이다.<sup>6</sup> 필자는 이 접근법이 에로스와 영혼이 함께 논의되는 이유를 잘 설명할 수 있는 한 가지 방식이라고 생각한다. 그러나 이러한 접근법은 다른 한편으로 명확한 한계를 갖는다. 왜냐하면 고대 그리스인들의 관점에 따라 영혼과 에로스가 함께 다루는 것이 매우 자연스러운 일이라는 점을 염두에 두더라도, 소크라테스가 단순히 영혼을 형상화하는 것을 넘어서 상기의 구체적인 과정에 대한 논의로 나아가야만 했던 이유는 여전히 설명되지 않기 때문이다. 즉, 에로스나 광기를 다룰 때 영혼에 대한 고찰이 필요한 이유는 설명하지만, 왜 그 고찰이 ‘영혼 속에서 이루어지는 심리적 현상’으로서의 에로스애 대한 설명을 넘어서 상기의 절차까지 포함하는 철학적 사유로 확장되어야 하는지를 설명하지 못한다. 그러므로 고대 그리스인들에게 영혼이 곧 광기가 위치하는 자리였다는 점을 단순히 언급하는 것을 넘어서는 해석이 요구된다.

Caroline Mace), Leuven: Leuven University Press, p. 84.

6 이러한 해석적 견해를 표방하는 연구로는 다음을 참조: R. Waterfield (2002), *Phaedrus*, New York: Oxford University Press, p. 86.

필자는 이러한 해석상의 난점을 해소하기 위해 ‘신과 닮아감’(homoiōsis theōi)이라는 소재를 중심으로 소크라테스의 ‘다시 부르는 노래’에 등장하는 여러 소재들 사이의 유기적인 연관성과 통일성을 규명하고자 한다. 이를 위해 2장에서는 『파이드로스』의 두 번째 연설에서 소크라테스의 입을 통해 제시되고 있는 영혼에 대한 신화적 설명을 재구성할 것이다. 먼저 인간과 신을 포함한 모든 영혼의 본질 및 형태를 구체적으로 규명하고, 그 후에 신의 영혼과 인간의 영혼이 각각 어떻게 형상화되고 있는지 살펴볼 것이다. 이를 토대로 3장에서는, ‘다시 부르는 노래’에서 신화의 형식으로 이야기되는 상기의 과정이 에로스와 광기를 통한 체험이자 자기수양적인 여정이며, 궁극적으로 신과 닮아감을 지향하는 철학적인 운동임을 밝힐 것이다. 이처럼 상기가 에로스를 통해 신과 닮아가는 과정이고 그 닮아감의 주체가 영혼과 신체의 통일체로서의 인간이라는 점을 근거로, 필자는 영혼, 상기, 신과의 닮아감과 같은 다양한 철학적 계기들이 에로스의 참된 가치를 정당화하는 데 필수적임을 드러낼 것이다.

## 2. 『파이드로스』에서의 영혼에 대한 신화적 서술의 재구성

### 2.1. 모든 영혼의 본질과 형태

『파이드로스』 245c-246a에서 플라톤은 영혼(psychē)의 본질(ousia)과 정의(logos)에 대해서 논한다. 그에 따르면 영혼은 자신이 자신의 움직임의 원인이 되는 것, 즉 자기원인자이다. 영혼은 다른 것들에 의해 움직여지는 것이 아니라, 자기 자신에 의해 움직여진다. 더 정확히 말해, 영혼의 움직임은 “자신 안에서(endothēn) 자신으로부터(ex hautou)”(245e) 주어진다. 이렇게 스스로 운동하는 것(to auto heauto kinoun)만이 자신의 운동을 자신 이외의 것

들에게 의지하지 않기 때문에 멈추지 않고 움직일 수 있다. 요컨대 자기 운동자는 곧 영원히 운동하는 것(aeikinēton)이다. 이처럼 자기운동자로서의 영혼은 끊임없이 운동할 수 있다는 점에서 불사적이며(athanaton), 모든 생성(탄생)과 소멸(죽음)로부터 자유롭다는 점에서 ‘필연’이다.

이와 반대로 모든 물체(sōma), 즉 “영혼이 없는 것”(apsychon)은 스스로 움직일 수 없는 것으로 정의된다. 영혼이 없는 것은 다른 것에 의해 움직여지는 것이지, 스스로 움직이는 것이 아니다. 물론 영혼이 없는 것도 이동하거나 움직일 수 있지만, 이때 영혼이 없는 것의 움직임은 ‘자신 안에서’ 혹은 ‘자신으로부터’ 주어진 것이 아니라 “바깥에서”(exothēn) 주어진 것이다. 영혼이 없는 것의 단적인 예가 책상과 같은 것이다. 내가 지금 글을 쓰고 있는 이 책상은 스스로 운동하지 못하고, 오직 외부에서 다른 것에 의해서 힘의 작용이 가해질 때(가령 내가 방의 인터리어를 바꾸기 위해 책상을 들어 옮길 때)에만 움직여진다(245e).

그렇다면 여러 물체들 중에서도 우리의 몸(sōma)은 어떠한가? 몸은 여타의 사물들과 달리 특별한 위상을 갖는다. 다른 물체들과 달리 몸은 “영혼을 지닌 것”(empsychon)(245e)이다. 몸은 영혼을 자신 안에 지니고 있고, 몸의 움직임은 그 안에 정주하고 있는 영혼 덕에 이루어지는 것이다. 달리 말해, 몸의 움직임의 원인은 영혼이다. 그러나 우리의 몸도 기본적으로 물체(sōma)인 한에서, 영혼과 달리 온전히 스스로 움직이지는 못하고 외부, 즉 영혼으로부터 움직임이 주어지는 것이다. 그렇기에 몸에서 영혼이 떠나고 난 후에 몸은 더 이상 스스로 움직이지 못하고 운동을 멈추어버리며, ‘영혼이 없는 것’, 즉 살아 숨 쉬지 않는다는 의미에서 주검이 된다. 그러나 몸은 일견 영혼처럼 스스로를 움직이는 것처럼 보이기 때문에, 사람들은 몸 역시 일종의 자기운동자라고 착각한다. 그래서 사람들은 “혼과 몸이 달라붙은 전체가 살아 있는 것”(246c)이라고 말하기도 한다. 그러나 기실 몸은 엄밀히 말하자면 그 몸에 정착해 있는 영혼에 의해 움직이는 것이다.<sup>7</sup>

영혼의 본질과 정의에 대해 논한 후에, 플라톤은 영혼의 형태에 대해서

이야기한다. 플라톤에 따르면 영혼의 형태에 대해서 온전히 해명하기 위해서는 “어느 모로 보나 전적으로 신적이면서 긴 서술”이 필요하다. 즉, 인간은 영혼의 형태를 완전히 묘사할 수 없고, 오직 신만이 이를 해낼 수 있다. 다만 영혼의 형태가 무엇과 ‘닮았는지’를 밝히는 데에는 “인간적이고 상대적으로 간단한 서술”이면 충분하다(246a). 그러므로 플라톤은 신의 입장에서 영혼의 형태 자체를 직접 기술하지는 않고, 영혼의 형태를 마차의 형태에 빗대는 방식으로 인간적인 설명을 이어나간다.

영혼의 형태(idea)에 대해서는 다음과 같이 이야기해야지. (...) 그것이 무엇과 닮았는지(eoikein)는 인간적이고 상대적으로 간단한 서술이면 되지. 영혼이 본래 한 멍에에 매인 날개 달린 말들과 마부[마차를 모는 사람]가 합체된 능력을 닮았다고(eoiketo) 해 보자고(246a: 강조는 인용자의 것).

영혼은 ‘한 멍에에 매인 날개 달린 말들’과 ‘그 말들을 통제하려는 마부(통치자, 다스리는 자)’가 합체된 마차(harma, ochēma)의 형태를 띤다. 이 형태는 신과 인간을 포함한 모든 영혼에게 공통적이다. 또한 신의 영혼과 인간의 영혼은 이러한 형태의 유사성 외에도, 영혼이 없는 것 전부를 돌보며 친

7 플라톤은 영혼과 몸의 본질을 서로 다르게 규정하고 있다. 그렇기에 그가 일종의 ‘심신이원론’을 전개하고 있다고 말할 수 있다. 그러나 플라톤의 심신이원론이 반드시 데카르트의 심신이원론과 동류적인 것이라고 결론지을 필요는 없다. 데카르트는 몸을 연장적인 것(res extensa)으로, 마음을 생각하는 것(res cogitans)으로 정의하고, 이 둘이 서로 독립적인 별개의 실체라고 보았다[르네 데카르트(1997), 이현복 역, 『성찰』, 서울: 문예출판사, p. 109]. 이와 달리 플라톤에게 영혼(psychè)은 그리스어 자체에서 알 수 있다시피 숨쉬는 것, 살아있는 것을 의미하였고, 몸은 그러한 영혼이 없는 것(apsychon)을 의미하였다. 그러므로 여기서 플라톤이 영혼과 영혼이 없는 것을 구분하는 것은 살아있는 것과 살아있지 않는 것을 구분하는 것(혹은 스스로 움직이는 것과 스스로 움직일 수 없는 것을 구분하는 것)에 더 가까우며, 데카르트처럼 정신적인 것(심리적인 것)과 물리적인 것(심리적이 아닌 것)을 구분하는 것과는 거리가 멀다. 플라톤의 영혼론이 데카르트적 심신이원론과 상이하다는 점을 다룬 연구로는 강성훈(2015), 「플라톤은 심신이원론자였는가?」, 『철학』 124, 한국철학회, pp. 1-25 참조.

계 전체를 순례한다는 공통점을 지닌다(246b). 그러나 신의 영혼과 인간의 영혼은 이 천계 전체를 돌아다니는 방식 및 과정에 있어서 결정적인 차이를 갖는다. 이제 영혼 일반에 대한 서술을 넘어서, 플라톤이 신화적인 방식으로 묘사하고 있는 신의 영혼과 인간의 영혼 간의 차이를 살펴보자.

## 2.2. 신의 영혼

신들의 영혼은 천계 바깥을 순례할 때 선두에 선다. 좀 더 구체적으로 말해, “천계의 위대한 지도자인 제우스”가 신들 중에서도 맨 앞에 나서며, 그 뒤를 여러 “신들과 신령들의 진(陣)이 11개의 조직으로 정렬해서” 뒤따른다(246e-247a). 신들의 말들은 모두 태생이 훌륭하기 때문에, 영혼의 부분들의 갈등 없이 전차를 수월하게 몰 수 있다.<sup>8</sup> 천계 바깥으로 나아갈 때, 신

8 번엣(M. F. Burnyeat), 페라리(G. R. F. Ferrari), 피에로(M. A. Fierro), 워터필드(R. Waterfield)와 같은 대다수의 연구자들은 신의 영혼이 인간과 같이 세 부분으로 이루어져 있고(tripartite), 그렇기에 태생이 훌륭한 ‘두 마리’ 말을 갖는다고 해석한다[M. F. Burnyeat (2012), “The passion of reason in Plato’s Phaedrus”, in: *Explorations in Ancient and Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 244, n. 7; G. R. F. Ferrari (1987), *Listening to the Cicadas: A Study of Plato’s Phaedrus*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 125-132; M. A. Fierro (2013), “Two conceptions of the body in Plato’s Phaedrus”, *The Platonic Art of Philosophy* (Ed. by G. Boys-Stones, D. E. Murr and C. Gill), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 27-50; Waterfield (2002), pp. 87-88]. 그러나 일부 연구자들은 대화편 내의 서술상의 애매함을 근거로 신의 말이 반드시 인간처럼 두 마리일 필요는 없다고 지적한다. 왜냐하면 플라톤은 인간 영혼의 경우 한 쌍의 말을, 즉 두 마리의 말을 몬다는 것을 명시하고 있지만 신의 말의 마리 수는 명시하지 않기 때문이다; “신들의 말들과 마부들은 모두가 그 자체로도 훌륭하며 태생도 훌륭한 반면, (...) 첫째로 우리 [인간] 쪽의 다스리는 자는 한 쌍의 말을 몰며, 둘째로 [우리의] 말들 중 한쪽은 아름답고 훌륭하며 태생도 그런 반면, 다른 쪽은 그 반대로 태생도 반대지.”(246a-b) 이를 근거로 일부 연구자들은 신의 말의 마리수를 확정해서는 안 된다고 주장한다. 예컨대 드 프리스(G. J. de Vries)는 신들의 영혼의 부분이 “세 개 이상”일 가능성을 제기하면서, 신의 말의 마리수를 열린 문제로 두어야 한다고 주장한다 [G. J. de Vries (1969), *A commentary on the Phaedrus of Plato*, Amsterdam: Hakkert, p. 127]. 또한 핵포스(R. Hackforth)도 신의 말이 두 마리라고 단언해서는 안 되며, 텍스트

들의 말은 모두 고분고분해서, 마차의 균형을 쉽게 잡고 나아간다(247b). 그리고 이들은 천계 바깥을 한 바퀴 빙 둘러 다시 제자리로 되돌아올 때까지 “실재를 보고 반기며, 참된 것을 관조하여 양식을 얻고 즐거워”한다. 이 케도에서 그들은 정의 자체, 절제 자체, “생성이 곁들여지지 않은” 앎 자체를 목격하고 관조함으로써 “있는 것답게 있는 실재”와 관계한다. 그리고 이렇게 천계 바깥 자리를 한 바퀴 관조한 후, 신들의 영혼은 다시 천계 안으로 되돌아와 자신들의 집으로 돌아간다. 그들은 천계 안에서 자신의 말에게 “신찬(ambrosia)을 먹이로 주고 더해서 신주(nektar)를 주어 마시게” 하면서 다음 회전 주기를 준비한다(247d-e).

이렇게 신이 어렵지 않게 천계 바깥을 회전 운동할 수 있는 이유는, 바로 신의 영혼이 신의 몸<sup>9</sup>에 의해서 운동을 방해받지 않기 때문이다. 플라톤

---

상에서 신의 말의 마리 수는 미정이라고 지적한다[R. Hackforth (1952), *Plato's Phaedrus*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 69, n. 3]. 맥기븐(D. D. McGibbon)도 신의 말이 두 마리 이상일 가능성을 옹호하고 있다[D. D. McGibbon (1964), “The fall of the soul in Plato's Phaedrus”, *Classical Quarterly* NS 14, p. 62, n. 2]. 더 나아가 헤르미아스(Hermias)는 신의 말의 마리 수가 2마리로 한정될 필요가 없다는 점을 소극적으로 주장하는 것을 넘어서, 신의 말이 4마리, 6마리 혹은 8마리일 것이라고 적극적으로 주장한다[Hermias (2023), *On Plato Phaedrus 245E-257C* (Trans. by Dirk Baltzly and Michael Share), London: Bloomsbury Publishing, p. 49]. 헤르미아스의 해석대로 영혼이 “한 명예에 매인”(246a) 상태라는 점을 적극적으로 강조해서 읽는다면, 고대 그리스 시대에는 실제로 명예의 종류에 따라 4마리, 6마리, 8마리의 말을 함께 묶을 수 있었기 때문에, 헤르미아스가 제시하는 말의 마리 수가 전혀 근거 없는 것은 아니다. 그러나 신의 말의 수가 4마리, 6마리 혹은 8마리라는 언급이 『파이드로스』 내에서 발견되지 않기 때문에, 헤르미아스의 해석은 텍스트 내에서 우리가 읽어낼 수 있는 바를 한참 넘어선다. 그러므로 필자는 헤르미아스처럼 신의 말의 구체적인 마리수를 확정하는 것은 텍스트 내에서 찾을 수 없는 사항을 내세우는 것이기에 매우 문제적이라고 생각한다. 다만 신의 말의 마리수를 반드시 두 마리로 한정할 필요는 없다는 드 프리스, 핵포스 그리고 맥기븐의 지적에는 찬동한다. 따라서 본고에서는 신들의 말을 언급할 때, 특정한 마리 수를 명시하지 않고 “말들”이라는 중립적인 표현을 사용할 것이다.

- 9 그리스도교의 신 개념에 익숙한 오늘날의 독자들에게는 신이 몸을 지닌다는 주장이 다소 낯설게 느껴질 수 있다. 그러나 고대 그리스에서는 신이 인간처럼 육신을 갖는다는 생각은 매우 자연스러웠다. 플라톤도 당대의 통상적인 신 이해에 따라, 신이 몸을 지니고 있다고 주장한다. 물론 로우(C. J. Rowe)의 지적대로, 여기서 플라톤이 생각한 신의 몸이

은 신의 영혼과 몸을 영원히 합체된 상태의 불사적인 존재로 형상화하고 있다.

[우리는] 한편으로는 영혼을 갖고 다른 한편으로는 육체를 갖고 있으면서 본래 이것들을 영원히 합체시킨 불사하는 것이자 살아 있는 것(athanaton ti zōon)이라고 신을 형상화하지(plattomen). 그렇지만 그런 것들이야 그 사실이 어떻든 신의 마음에 들어야 하고, 또 신의 마음에 드는 방식으로 이야기 되어야 하겠지(246c-d; 강조는 인용자의 것).

플라톤은 여기서 신의 몸과 영혼의 관계를 형상화하고 있다. 신의 영혼은 우리와 같은 가사적인 몸에 잠시 머무는 것이 아니다. 인간을 비롯한 여타 생물체는 흙으로 만들어진 몸과 결합되어 있기 때문에 사멸적인 것, 즉 가사적 생물(zōon thnēton)일 수밖에 없지만, 신의 몸은 영혼과 ‘영원히’ 합체되어 있기 때문에 인간과 달리 신은 ‘불사하는 살아있는 것’(athanaton ti zōon)일 수 있다. 그렇기에 신의 영혼은 몸과 결합되어 있더라도 몸의 제약을 받지 않고, 마차에 날개가 잘 돋친(pteroutai) 상태로 천계 바깥을 날 수 있다(246e-247e).<sup>10</sup>

당대 시인들이 노래한 신들의 몸과 반드시 동일한 종류의 것이라고 단정할 필요는 없다 [C. J. Rowe (2005), *Phaedrus*, London: Penguin, p. 79, n. 97]. 그러나 플라톤이 염두에 둔 신의 몸이 당대 그리스에서 받아들여지던 신의 몸과 완전히 동일한 것인지 여부는 차치하더라도, 최소한 『파이드로스』에서 신의 몸이 명시적으로 언급되고 있다는 점만큼은 분명하다.

- 10 논의의 명료함을 위해 덧붙이자면, 『파이드로스』의 서술만으로는 신의 영혼이 몸과 영구히 결합된 상태에서 자유롭게 운동할 수 있는 근거가 영혼 자체에 있는지, 혹은 몸에 있는지를 단정하기 어렵다. 일견 신의 몸과 인간의 몸의 차이가 두 영혼의 철학적 여정의 차이를 낳는 것처럼 보일 수도 있지만, 기실 플라톤은 신의 영혼이 인간의 영혼과 달리 몸과 결합된 상태에서도 자유롭게 날 수 있는 까닭을 신의 몸에서 찾고 있지는 않다. 오히려 텍스트의 맥락상, 인간과 구별되는 신의 특별한 신의 몸의 특수성보다는 신의 영혼의 특수성이나 신의 몸과 영혼의 결합 방식의 특수성에서 기인한다고 볼 여지도 있다. 따라서 여기서 필자가 강조하고자 하는 바는, 신의 몸이 인간의 몸보다 특별하다는 점을

다만, 상기 인용문에서 “그렇지만 그런 것들이야 그 사실이 어떻든 신의 마음에 들어야 하고, 또 신의 마음에 드는 방식으로 이야기되어야 하겠지”라는 문장에서 암시되다시피, 플라톤은 신의 몸이 실제로 존재한다고 단언하거나, 신이 영혼과 몸의 복합체라는 점을 확인하고 있는 것이 아니다. ‘형상화하다’(plattomen)라는 표현을 통해서 플라톤은 신의 몸과 영혼이 ‘실제로’ 어떠한지에 대한 진위 문제에서 발을 빼고 있다. 이는 플라톤이 다른 대화편에서 ‘형상화하다’(plattein)라는 단어를 사용하는 방식과 조응한다. 구체적인 용례를 추려보면 다음과 같다.

우리가 생각하고 있듯, 지금 우리가 행복한 나라[: 국가]를 형상화하는 것(plattomen)은, 소수의 사람들을 따로 분리해 내서 이들을 이 [행복한] 나라에서 행복한 사람이게끔 설정하는 것(tithentes)이 아니라, 온 나라를 행복하게 [설정하는 것이다](『국가』 420c2, 필자 수정).

지금은 우리가 한편으로 수호자들을 수호자들로 만들고, 다른 한편으로 모든 시민(polin)을 우리가 할 수 있는 한 가장 행복하도록 만들고 있지. 이 나라 안에 있는 하나의 집단에 주의를 기울이면서(apoblepontes), 이 집단이 행복하도록 형상화하는 것(plattoimen)은 아닐세(『국가』 466a, 필자 수정).

[내가 말한 조건을] 선생의 나라에 적용하여(prosarmottontes), 마치 어린 이들처럼 우리 늙은이들도 말로 법률을 형상화해봅시다(peirōmetha (… plattein))(『법률』 712b, 필자 수정).

이런 용례들에서 공통적으로 나타나는 것은, 플라톤이 ‘형상화하

---

확인하려는 것이 아니라, (그 원인이 몸이든 영혼이든 간에) 신의 영혼은 인간의 영혼과 달리 몸과 결합한 상태에서도 자유롭게 날 수 있다는 차이를 드러내는 데 있다.

다'(plattein)라는 단어를 실제 현존하는 대상에 대해 기술한다는 의미로 사용하지 않고, 지금은 없는 것을 마치 있는 양 떠올려본다(form images in mind, imagine, form in mind)는 의미로 사용하고 있다는 점이다. 플라톤은 『국가』에서는 현실에 존재하지 않는 이상 국가의 상태를 '형상화해본다'는 의미로, 『법률』에서는 현실에 존재하지 않는 법률을 '형상화해본다'는 의미로 'plattein'이라는 표현을 사용하고 있다. 이처럼 플라톤은 자신의 대화편에서 'plattein'이라는 표현을 사용할 때, 대상의 실제 상태를 기술하기보다는 그 대상의 상태가 어떠할 수 있는지 허구적으로 스케치해보겠다는 의미로 사용하고 있다. 그러므로 신의 몸과 영혼의 결합을 이야기하는 이 대목에서도 플라톤이 'plattomen'이라는 단어를 사용하고 있는 것은 결코 우연이 아니다. 여기서 플라톤은 “논증이 된 그 어떤 이야기에든 토대를”(246c) 두지 않은 채로 이야기하고 있으며, 신의 몸과 영혼이 만약 존재한다면 어떠한 상태일지 상상을 통해 기술하고 형상화하고 있는 것이다.<sup>11,12</sup>

11 plattein의 의미를 살리기 위해, 246c에서 언급된 'plattomen'은 그동안 다양한 방식으로 번역되어 왔다. 가령 plattomen을 동사로 번역하는 경우, 로우나 워터필드는 imagine을[Rowe (2005); Waterfield (2002)], 스킨리(S. Scully)와 유니스(H. Yunis)는 fashion을[S. Scully (2003), *Phaedrus*, Newburyport: Focus; H. Yunis, (2011), *Plato Phaedrus: Cambridge Greek and Latin Classics*, Cambridge: Cambridge University Press], 부흐발트(W. Buchwald)는 erfinden을[W. Buchwald (1964), *Phaidros*, Berlin, Boston: De Gruyter], 파울젠(T. Paulsen)과 렌(R. Rehn)은 ersinnen을 번역어로 채택하였다[T. Paulsen and R. Rehn (2019), *Phaidros*, Felix Meiner Verlag]. 그리고 구로 풀어서 번역하는 경우, 네하마스(A. Nehamas)와 우드러프(R. Woodruff)는 be a pure fiction으로[A. Nehamas and R. Woodruff (1995), *Phaedrus*, Indianapolis: Hackett Publishing], 핵포스는 our fancy pictures로 풀어서 번역하고 있다[Hackforth (1952)].

12 신화의 내용이 절대적 참이라는 입장에 동조하지 않더라도, 그럴듯하게 보이는 것에 대한 믿음을 가져갈 수 있다는 소크라테스의 태도에 대한 암시가 대화편 내에 다음과 같이 존재한다. “만약 누군가가 그런 것들을 믿지 않고 그럴듯한 것에 맞춰 하나하나 설명해 간다면, 어떤 조약한 지혜를 사용하는 것이니 그에게는 많은 여유가 필요할 걸세. 하지만 내게는 그럴 여유가 전혀 없네. 그 이유는, 여보게, 이런 걸세. 나는 아직 델포이 신전의 글귀처럼 나 자신을 알지는 못하네. 그래서 내게는 그것을 여덟개 모르면서 남의 것들을 살피는 것이 우스꽝스러워 보이네. 바로 그런 이유에서 나는 그것들에 대해서는 일반적인 생각을 믿고 그것들을 내버려두고는, 내가 방금 말한 대로 그것들이 아니라 나 자신

### 2.3. 인간의 영혼

태생이 훌륭한 말들만 지닌 신과 달리 신이 아닌 자들의 영혼의 경우 훌륭한 태생의 말과 훌륭하지 않은 태생의 말이 섞여 있다. 한 마리 말(흰 말)은 그 태생이 매우 훌륭하고, 외모 역시 아름답고 출중하다. 이 태생이 훌륭한 말은 마부가 채찍질하지 않더라도, 마부의 말에 거스르지 않고 자발적으로 아름다움과 좋음을 향해 움직인다. 그러나 다른 한 마리 말(검은 말)은 태생이 좋지 않으며, 외모 역시 추하고 불품없다. 검은 말은 마부의 지시를 거스르고 날뛰기 때문에, 마부는 이 검은 말을 채찍과 몰이막대로 힘겹게 다스리며 마차를 몰아야 한다(246a-b; 253d-254c).

인간의 경우에 두 마리 말은 서로 다른 방향으로 내달리기 때문에, 천체를 회전할 때 전차를 안정적으로 모는 것은 매우 어려운 일이다. 인간의 영혼은 제우스를 필두로 하는 신들과 신령들을 좇아 천계 밖을 회전운동하려고 열심히 노력하지만, 나쁜 본성을 지닌 검은 말은 몸이 무거워 계속해서 아래로 내려가려 하기 때문에, 인간의 영혼은 천계 밖을 돌 때 언제나 난항을 겪는다(246e-247b). 그중에서도 의지와 능력이 있는 영혼들은 신들의 회전운동을 부단히 쫓아가면서, 천계 바깥으로 머리를 들어 올려 “실재들을 어렵사리 목격”한다. 그러나 다른 영혼들은 상승과 하강을 반복하면서 고전하고, 그 과정에서 어떤 것은 보지만 어떤 것은 보지 못한다. 그 외에 또 다른 영혼들은 지난한 노력에도 불구하고 결국 천계 바깥에 다다를 “능력이 없어서” 실재를 보지 못한 채로 점점 뒤처지게 된다(248a). 이 마지막 부류의 영혼들은 “많은 고난을 겪고도 실재의 관조에 입교하지 못한”(248b)

---

을 살펴본다네.”(229e-230a); “이들의 말은 믿어도 그만이고 안 믿어도 그만이야. 그렇더라도 사랑을 하는 사람들의 이유와 상태만큼은 이게 바로 그거라네.”(252c) 이러한 소크라테스의 직접적인 언급들을 고려할 때, 『파이드로스』에서 소크라테스(의 입을 빌려 플라톤)가 신들을 묘사하는 방식은 전통적인 신 개념에서 크게 벗어나지 않은 전형적인 신들을 다루며 그들에 대한 믿음을 견지하는 것이라고 볼 수 있다.

상태에 놓이며, 끝내 “망각과 무능으로 가득 차”(248c) 너무 무거워져서 깃털이 모두 빠지고 지상으로 추락한다.

경쟁에서 밀려서 지상으로 추락한 깃털 빠진 영혼은 지상의 가사적인 몸과 결합하는 것으로 묘사된다.

영혼이 완전하고 날개가 나 있으면, 드높은 하늘을 가르며 우주 전체를 관장하지만, 깃털이 빠진 영혼은 쓸려 다니다가 단단한 뭔가를 붙잡아 거기에 정착하여 흙으로 된 몸(sōma gēinon)을 취하고, (...) 사멸하는 것(thnēton)이라는 명칭을 얻었지(246b-c; 강조는 인용자의 것).

지상으로 추락한 영혼은 흙으로 이루어진 몸(sōma gēinon)과 결합한다. 앞서 살펴보았다시피 영혼 자체는 본래 불사하지만, 날개를 잃고 지상으로 떨어진 영혼은 불완전하고 사멸가능한 몸과 결합되어 있기 때문에, 몸-영혼 결합체로서의 인간은 ‘가사적인 생명체’(zōon thnēton)라고 불릴 수밖에 없다. 이처럼 지상으로 떨어진 영혼, 즉 우리의 영혼은 흙으로 이루어진 몸과 결합되어 있는 것으로 묘사된다.<sup>13</sup>

13 피에로(M. A. Fierro)는 우리의 몸(sōma)이 마부와 말들이 모는 ‘마차’(ochēma)라고 해석한다. 영혼이 자기운동자이고 몸이 영혼에 의해 이끌리는 것이라는 플라톤의 이원론적 구도를 토대로, 피에로는 마차의 비유에서 스스로 움직이는 것은 마부와 말이고 이 마부와 말에 의해 움직여지는 것은 마차이므로, 마차가 곧 몸을 상징한다고 해석한다. 그리고 이러한 독특한 해석을 토대로 피에로는 날개 돌친 마차로 은유된 몸이 철학적 사유를 위한 매개체(vehicle) 역할을 수행한다고 주장한다[Fierro (2013); M. A. Fierro (2015), “The Myth of the Winged Chariot in the *Phaedrus* : A Vehicle for Philosophical Thinking”, *Plato’s Styles and Characters: Between Literature and Philosophy*, pp. 47-62].

필자는 피에로의 해석이 명확한 한계를 지닌다고 본다. 우선, 피에로의 해석은 마차에 날개가 달린다는 플라톤의 서술을 해명할 때 첫 번째 난관에 부딪힌다. 날개는 기본적으로 몸이 아니라 영혼의 것이며, 영혼에서 떨어져나갔다가 다시 ‘영혼 전체’에서 자라나는 것으로 서술되고 있다(246b-d, 248b-c, 251b-c). 또한 영혼의 날개는 ‘말’(246a)이나 ‘마차’(246e)에 달려있는 것으로 묘사된다. 그러므로 피에로의 해석을 따르면 마차에서 날개가 돌아난다는 서술을 일관되게 이해하기 어려워진다. 오히려 피에로의 주장과 달리 마차

그런데 이때 인간의 영혼이 자리 잡게 되는 몸은 부정적으로 그려진다. 플라톤에 따르면, 신의 몸과 달리 흙으로 이루어진 인간의 몸은 영혼의 자유로운 움직임을 가로막는 감옥이자 장애물이다.

[천계 바깥에서 지내던] 시절에, 우리 자신은 온전했으며 다음 시기에서 기다리던 악들을 아직 겪지 않은 한편, 우리가 지금 **굴처럼 묶여 있으면서** (ostreou tropon dedesmeumenoi) **끌고 다니는 몸**이라 부르는 것에 묻혀 있지 않고 순수한 상태에서 순수한 빛줄기 속에서 온전하고 단순하며 흔들리지 않고 행복한 비의의 사물들에 입문하였고 그것들을 견자로서 보았지(250c; 강조는 인용자의 것).

특정 위치에 한 번 자리 잡으면 움짱달짝 못 하는 상태에 처하는 굴(ostreon)과 같이, 우리의 몸은 절대적인 진리와 지식을 획득하지 못하도록 우리의 영혼을 지상에 가두는 감옥이자 장애물로 특징지어지고 있다. 이는 영혼이 몸에 갇히기 전에 천계 밖에서 아름다움과 진리를 관조하던 시절과

---

가 영혼의 일부에 속한다고 보는 것이 해석적으로 더 온당하다. 뿐만 아니라, 핵포스와 그리스웰드가 지적하고 있듯이, 『파이드로스』에서 마차는 실질적으로 어떤 기능을 하는 것으로서 묘사되지 않고, 그 상징적인 가치 역시 서술되지 않기 때문에[Hackforth (1952), p. 77; Griswold (1986), p. 93], 마차에 적극적인 역할과 의미를 부여하려는 피에로의 주장은 플라톤의 텍스트를 통해서 이야기할 수 있는 바를 한참 넘어선다.

또한 『파이드로스』에서 언급되는 ochēma는 마차를 의미하는 “chariot”로 관례적으로 번역되기는 하지만, 말과 분리된 ‘마차’만을 지시하는 표현이라고 단정할 필요도 없다. 그리스어 ochēma는 동사 ocheō 혹은 ochēomai의 명사형이다. 동사 ocheō 혹은 ochēomai는 ‘운송하다’(transport) 혹은 ‘돌보다/지지하다/떠받치다’(support)의 의미를 갖는다. 그러므로 이러한 동사적 의미를 명사화한 ochēma는 넓은 의미에서 ‘무언가를 옮기거나 지지하는 것’(anything that bears or supports)을 의미한다. 즉, ochēma는 ‘마차’뿐만 아니라 ‘동물’을 포함하는 ‘타고 이동할 수 있는 것 일반’을 지시하는 표현이다. 그러므로 플라톤이 ochēma라는 표현을 사용했을 때, 마차에 연결된 말을 배제하고 ‘마차’만을 지시한다고 강하게 해석할 필요가 없다. 오히려 두 마리의 말을 묶고 있는 멍에(zeugos; 246b)에 대한 언급을 근거로, 플라톤이 말과 마차를 분리하지 않고 이 둘을 ochēma로 통칭했다고 보는 것이 더 온당하다.

대조된다. 현재 지상에서 몸에 갇힌 채로는 진리를 인식하는 데 치명적인 제약을 받을 수밖에 없지만, 천계 바깥에 머물던 시절에는 몸과 같은 장애물의 방해 없이 순정한 상태에서 절대적인 진리들을 관조하면서 살 수 있었기 때문이다. 이처럼 『파이드로스』에서 인간의 몸은 기본적으로 인간 영혼의 자유로운 진리 추구를 방해하는 것으로 이해된다.

### 3. 육화된 영혼의 상기: 에로스와 광기를 통해서 신을 닮아가기

날개를 잃고 땅으로 추락한 영혼이 마치 굴과 같이 움푹달짝 못 하는 상태에 머문다면, 이제 인간은 다시 천계로 복귀하지 못하는 것인가? 그렇지 않다. 지금까지의 서술이 천계 밖을 회전하던 인간의 영혼이 땅으로 떨어지는 추락 과정을 신화적으로 묘사한 것이었다면, 이제 플라톤은 땅에서 출발하여 천계로 다시 날아가는 상승의 운동으로 관심을 옮긴다. 영혼의 날개를 되찾아 하늘로 다시 날아오르려는 이 여정이 바로 “우리의 영혼이 신과 함께 나아가며 현재 우리가 ‘있다’고 부르는 것들을 내려다보면서, 있는 것답게 있는 것으로 머리를 내밀고 보았던 것들의 상기 과정”(249c)이다. 이제 플라톤이 구체적으로 상기의 과정을 어떻게 서술하고 있는지를 보다 촘촘하게 따라가 보자.

#### 3.1. 상기의 출발점: 가장 선명한 기관인 눈을 통한 지각

인간의 가사적 몸은 한편으로 진리 인식의 장애물로 기능하지만, 다른 한편으로 우리가 이 땅 위에서 살아가면서 이 몸을 떠날 수 없는 한에서 몸은 상기를 위한 불가피한 출발점이기도 하다. 실제로 플라톤은 우리 몸의 장기/기관(organon)을 통해서 아름다움과 이데아를 상기할 수밖에 없다고

서술하고 있다.

영혼들에게 소중한 것들인 정의, 절제 등등의 광채는 여기에 있는 그것들의 닳은꼴들에는 전혀 있지 않고, 흐릿한 기관(organon)을 통해서 간신히, 그것도 소수의 사람이 그것들의 모상에 접근해서, 모상의 대상의 부류를 관조하지. 반면에 그때[: 천계 밖에서 제우스를 뒤따를 때]에는 아름다움을 환하게 볼 수 있었지(250b).

물론 여기서도 우리 몸의 기관을 통한 인식은 천계 밖에서 아름다움 자체를 직접 관조할 때에 비하면 흐릿하고 불투명하다. 이러한 불투명성으로 인하여 몸을 통해서는 아름다움 자체를 완전히 선명하게 인식할 수는 없을 것이다. 그럼에도 불구하고 플라톤은 우리 몸의 기관은 아름다움의 이데아를 다시 관조(thea)하기 위한 출발점이 될 수 있다고 말한다. 플라톤은 여러 몸의 기관들 중에서도 특히 ‘눈’이 그 역할을 탁월하게 수행할 수 있다고 부여한다.

아름다움에 대해서 내가 말한 대로 그것은 저것들과 함께 있을 때도 빛났지만, 우리가 이곳으로 와서도 우리는 그것을 우리의 **가장 선명한 감각**을 통해 가장 선명하게 반짝이는 것으로 포착하지. 몸을 통한 감각 중에서 **시각**이 가장 날카롭게 우리에게 오기 때문이지(250c-d; 강조는 인용자의 것).

여기서 눈의 감각이 단순히 기만적이거나 가상적이기만 한 것으로 묘사되지 않고, ‘가장 선명하게 반짝이는’ 아름다움을 포착하는 ‘가장 선명한 감각’이라고 서술되어 있다는 점에 주목하자. 플라톤의 서술을 고려했을 때, 우리의 몸, 특히 눈은 우리 영혼의 순수한 지성적 관조를 방해하는 장애물로만 볼 수 없다. 오히려 우리는 눈을 통해 과거 천계 바깥에서 보았던 아름다움을 물리적 세계의 대상들 속에서 ‘선명하게’ 포착할 수 있다. 아

름다움은 예리한 시각을 통해서 들어온다. 이처럼 눈을 통해 개별자의 아름다움을 지각하는 것은 추락 과정에서 떨어졌던 영혼의 날개가 다시 돋아나도록 돕는, 즉 잊었던 형상을 상기하는 쪽으로 변화하도록 돕는 ‘촉발제’(trigger)이자 ‘자극제’(stimulus) 역할을 수행한다.<sup>14</sup>

**날개의 성장에 물을 대는 아름다움의 유출물(aporrhoe)을 눈을 통해 받아들여 그가 달아올랐기 때문이고, 그가 달아오르자 오래전에 딱지로 덮여 깃털이 돋지 못하게 막던, 움 주변의 것들이 녹아내렸고, 양분이 계속 밀려들자 혼 전체의 거죽 아래에 있는 뿌리로부터 날개의 깃축이 부풀고 자라기 시작했지(251b; 강조는 인용자의 것).**

그러나 여기서 플라톤이 우리가 시각을 통해 아름다움 자체를 곧장 상하거나 온전히 관조할 수 있다고 말한 것은 아니라는 점을 항상 유념해야 한다. 시각을 통해 아름다움을 지각하는 것은 참된 아름다움을 상기하기 위해 비교적 수월하게 접근할 수 있는 출발점일 뿐이지, 상기를 보장하는 충분조건으로서의 출발점은 아니다.

### 3.2. 상기를 촉발하는 아름다운 소년애인의 몸과 얼굴: 신상의 은유를 중심으로

우리의 ‘눈’, 즉 ‘시각’을 통해서 상기가 시작될 수 있다면, 이 시각에 대응해서 상기의 단초를 제공하는 감각 대상은 정확히 무엇인가? 쉽게 말해, 어떤 아름다운 대상을 보아야 하는 것인가? 플라톤은 사랑하는 자(erastēs)에게 사랑을 받고 있는 소년애인(erōmenos)의 아름다운 몸이나 얼굴을 꼽고 있다(251a). 아름다움을 지닌 소년애인은 “가장 위중한 고난의 유일한 치

14 D. Scott (1995), *Recollection and Experience: Plato's Theory of Learning and its Successors*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 75.

료자[의사]”(252b)이다. 물론 소년의 아름다운 몸과 얼굴을 본다는 치더라도, 그 후에 상기가 순조롭게 이루어지는 것은 결코 아니다. 사태는 그리 일면적이지 않다. 소년을 보고 사랑에 빠진 영혼은 소년의 아름다운 몸에 넘어 나가 정신을 제대로 차리지 못할 우려가 매우 크다. 왜냐하면 휘브리스(hybris)의 벗인 검은 말은 이러한 시각적인 자극에 발작적으로 반응하기 때문이다. 영혼에 늘어붙어 있던 오래된 딱지가 떨어지고 영혼의 새순이 돋아나는 과정에서 몸이 후끈 달아오르자, 검은 말은 극도로 흥분하고 날뛰기 시작한다.

사랑을 일깨우는 눈빛을 마부가 보고 혼 전체를 지각을 통해 달구면, 간지러움과 갈망의 물이막대질로 채워져, 말들 중 마부에 순응하는 쪽[흰 말]은 언제나 그러하듯이 이때에도 수치심(aidōs)의 강제를 받아, 사랑하는 이에게 달려들지 않도록 자제하지. 반면에 다른 쪽[검은 말]은 마부의 채찍과 물이막대에도 아랑곳하지 않고, 날뛰며 제 고집대로 가고, 같이 멍에로 묶인 다른 말과 마부에게 갖은 짓거리를 다 해서 강제로 소년애인에게 가도록 할 뿐만 아니라 아프로디테의 기쁨을 기억하도록 하지(253e-254a).

검은 말은 소년애인의 아름다운 몸과 얼굴을 보고 발작적으로 반응한다. 만약 검은 말이 여기서 ‘마부의 채찍과 물이막대에도 아랑곳하지 않고, 날뛰며 제 고집대로’ 가는 것을 막지 못해, 결국 다른 흰 말과 마부조차 이에 끌려 다니게 된다면, 그때의 영혼은 “아름다움 자체를 향하여 빠르게 옮겨 가지 못하며, 그 결과 그것을 바라보면서도 경외하지 못하고, 즐거움에 굴복하여 네발짐승처럼 올라타려 들며 새끼를 치려하고, 방종과 사귀면서도 두려워하지 않고 본성에 어긋나게 즐거움을 추구하면서도 부끄러워하지도” 않는다(250e-251a). 이러한 광기는 인간적 질병(nosēmata anthrōpina)으로서의 광기이다(265a). 그러나 검은 말이 발작적으로 반응하는 대부분의 비근한 육체적 즐거움은, 고통이 동반하는 노예적 즐거움이기도 하다

(258e). 그러므로 검은 말이 아름다운 소년의 육체에 과하게 반응하는 것은 결코 긍정적인 신호가 아니다. 이 경우 시각은 검은 말을 지나치게 자극하여 우리의 몸이 다시 영혼의 감옥으로 기능하게 만든다. 즉, 시각은 영혼에 날개가 다시 돌아나는 데 기여하지 못하고, 외려 이를 막는 걸림돌이 되고 만다.

다른 한편으로 이러한 욕구와 충동도 적절한 통제가 이루어지기만 한다면, 우리가 다시 상승의 운동을 재개하는 데 긍정적으로 기여할 수 있다. 이는 소년의 아름다운 몸이 신의 몸을 닮아있기 때문이다. 소년의 몸은 신적인 몸의 단순한 영상(eidōlon)이나 비근한 우상(eikon)에 그치는 것이 아니다. 소년의 아름다운 몸과 얼굴은 하나의 신상(agalma)과 같다.

갓 입교한 자는, 즉 그때 것들을 많이 관조한 자는, 아름다움을 아주 잘 모방한(memimēmenon) **신과도 같은 얼굴이나 몸의 어떤 형태**를 볼 때면, 처음에는 오한이 나고 그때의 두려움 중 어떤 것이 그를 엄습하지만, 그 후에는 바라보며 신처럼 경외하며, 그가 과도한 광기에 대한 평판을 두려워하지 않는다면 **신상(agalma)과 신에게 하듯** 소년애인에게 제물을 바칠 거야 (251a; 강조는 인용자의 것).

[사랑에 빠진 영혼들] 각자는 아름다운 사람들 중에서 각자의 방식에 맞게 사랑을 선택할 뿐 아니라, 바로 그 사람이 자신에게 신이라도 되는 양, 공경하고 경배하려는 생각에서 그를 이룰테면 **신상(agalma)처럼 조성하고 꾸미지**(252d-e; 강조는 인용자의 것).

사랑받는 소년의 몸과 얼굴은 단지 신의 아름다운 형상을 모사하는 그림자나 비근한 복사물에 그치는 것이 아니며, 신을 꼭 빼닮은 ‘신상’과 같다. 베르낭(J.-P. Vernant)에 따르면, 고대 그리스에서 신상은 신적인 영역과 신적이지 않은 영역 사이를 연결해 주는 가교(架橋)이다. 물론 신상이 그 자

체로 신인 것은 아니며, 신의 영역에 그 자체로 속하는 것도 아니다. 다만 신상은 신의 신성을 공유함으로써 비현전(non-presence)을 현전(presence)의 영역으로 옮겨주고, 신성을 현실화하고, 사람들이 신성에 즉각 참여할 수 있도록 돕는다.<sup>15</sup> 이처럼 신상의 임무는 “보는 이의 눈에 작용하고, 그들에게 보이지 않는 신의 존재를 가시적인 방식으로 변환하고 신성에 대한 교훈을 전달하는 것이다.”<sup>16</sup> 이러한 신상의 기능과 마찬가지로, 소년애인의 아름다운 몸과 얼굴도 사랑하는 자의 눈에 작용하여 사랑하는 자들이 다시 신들의 영역에 동참할 수 있도록 돕는 징검다리의 역할을 하므로, 소년애인은 단순한 우상이 아니라 신상에 비유될 수 있는 것이다.

또한 디오니소스 제의와 같은 사례에서 비밀의식(mysterries)이 입교를 위한 통과의례로 기능하듯이, 신상을 보는 것도 일종의 “입교의 가치”(the value of an initiation)<sup>17</sup>를 갖는다. 이렇게 신상이 입교를 위한 장치로서 기능한다는 점을 고려한다면, 플라톤이 왜 소년애인을 통해 다시 신성한 것을 상기하는 과정을 ‘입교의식’(teletai)에 비유하는지 보다 직관적으로 이해할 수 있는 길이 열린다. 예컨대 상기의 힘을 옮겨 사용하는 지혜를 사랑하는 자(철학자)의 경우처럼 “매번 완전한 입교의식을 완결짓[는]”(249c) 자는, 소년애인이라는 신상을 만날 때마다 그의 아름다움을 통해 신성에 도달하는 상기의 전 과정을 매번 다시 수행하는 자로 이해될 수 있다. 또한 “입교한 지 오래되었거나 타락한 자”(250e)는 한때는 소년애인을 통해 신을 향해 입교의식에 들어섰으나, 그 기억이 퇴색되어 신상을 단순한 감각적 쾌의 대상으로 오용하게 된 자를 의미한다.<sup>18</sup> 이와 반대로 “갓 입교한 자”는 비교적

15 J.-P. Vernant (1991), *Mortals and Immortals* (Ed. by Zeitlin, F.), Princeton, New Jersey: Princeton University Press. p. 153.

16 Vernant (1991), p. 159.

17 Vernant (1991), p. 155.

18 스콧(D. Scott)은 이 ‘입교한 지 오래되었거나 타락한 자’에 대한 서술(250e1-5)을 루시아스와 같은 ‘사랑하지 않는 자(non-lover)’에 대한 상술로 해석하지만[Scott (1995), p. 76], ‘신상’과 ‘입교’의 역할을 고려하는 필자의 해석을 견지했을 때 스콧의 해석은 적절

최근에 소년애인과 사랑에 빠진 자이다. 그는 처음에는 “아름다움을 아주 잘 모방한 신과도 같은” 소년의 “얼굴이나 몸”을 볼 때마다 “오한이 나고” 경우에 따라서는 “두려움”이 엄습하였지만, 곧 아름다운 소년을 “신처럼 경외하며”, “신상과 신에게 하듯” 소년애인을 대하는 사람이다(251a).

더 나아가 소년애인이 신상이라는 점에 주목한다면, ‘갓 입교한 자’, 즉 비교적 최근에 입교를 마친 자의 첫 반응이 왜 ‘두려움’인지도 설명할 수 있다. 평상시에는 신전 안에서 베일에 감추어져 있던 신상을 직접 마주하는 것은, “신비롭고 두려운 실제의 ‘베일을 걷는 것[: 드러내는 것]”(unveiling)<sup>19</sup>과 같다. 보는 자의 눈에 비쳐진 신상은 단순한 신의 모상(idol)이 아니라, “소중하면서도 위험한(peculiar), 참되고 근본적인 실재를 구성하는 보이지 않는 영역의 현시(revelation)로”<sup>20</sup> 이해된다. 이처럼 신상을 보는 자는 신상을 매개로 신비로우면서도 현재 우리에게 위협적으로 다가오는 실재성의 영역에 가닿기 때문에, 처음에는 경외와 두려움에 사로잡히게 된다. 달리 표현하자면, 인간의 몸으로 직면하게 된 신성에 압도되어 일종의 경외와 공포를 동시에 느끼게 되는 것이다. 그러므로 신상으로서 아름다운 소년을 처음 보고 상기의 과정에 동참하게 된 ‘갓 입교한 자’의 첫 감정반응이 ‘두려움’인 것은 매우 자연스럽다. 오래전에 잊은 실재 그 자체, 즉 ‘있는 것답게

---

치 않은 것으로 드러난다. 그리즈월드의 표현을 빌리자면, ‘입교한 지 오래되었거나 타락한 자’에 대한 서술은 사랑하지 않는 자(non-lover)보다는 ‘이전에 알던 것을 잊은 사랑하는 자’(the forgetful lover), 즉 소년애인을 더 이상 신과 닮은 사람(즉, 신상)으로 보지 못하는 ‘퇴락한 사랑하는 자’(degenerated lover)에 대한 서술로 보는 것이 더 적절하다[Griswold (1986), p. 124]. 한마디로 말해, 입교한 지 오래된 자는 “형상에 대한 기억이 삶 전체에서 어떤 역할도 수행하지 못하는”[Scott (1995), p. 77] 사랑하지 않는 자가 아니라, “순전히 성적인 관점에서만 반응함으로써 아름다운 소년애인을 즉각적으로 대상화”[Griswold (1986), p. 124]하려고 시도하는 자이다. 그러므로 입교한 지 오래된 자가 언급되는 이유는 사랑하지 않는 자와 사랑하는 자를 대비시키기 위함이 아니라, 진정하고 참되게 사랑하는 자와 잘못된 방식으로 사랑하는 자를 구분하기 위함이라고 보는 것이 더 적절할 것이다.

19 Vernant (1991), p. 155.

20 Vernant (1991), p. 155.

있는 것'을 인간의 몸으로 다시 마주하게 된다면 처음에는 위협적으로 나타나는 실재에 압도당하여 공포감을 느끼게 된다.<sup>21</sup>

### 3.3. 상기의 과정: 소년애인에 대한 에로스와 광기를 통한 신들림의 상태

신상으로 이해되는 소년의 아름다운 몸, 즉 우리가 아름다운 소년의

- 21 소년애인과 사랑하는 자 간의 에로스적 관계를 설명할 때 소년애인이 신상으로 기능한다는 점에 주목한 선행 연구로 페라리와 나이팅게일(A. W. Nightingale)을 꼽을 수 있다. 그러나 필자가 보기에 이 둘의 연구는 다음과 같은 해석상의 한계를 갖는다. 우선 페라리는 “신상과 신에게 하듯 소년애인에게 제물을”(251a) 바친다는 구절을 지나치게 강하게 해석한 나머지, 소년애인이 “신상이자 신”[Ferrari (1987), p. 171]이라고 주장한다. 그러나 사랑하는 자가 소년애인을 신처럼 숭배하고 가꾼다는 점이 소년애인이 신 자체라는 점을 곧장 함축하지는 않는다. 물론 사랑하는 자가 소년애인을 볼 때 신상뿐만 아니라 그 신상이 모방하고 있는 신을 동시에 본다는 주장은 가능하지만[Ferrari (1987), p. 172], 이는 어디까지나 ‘신상’이 제공하는 기능일 뿐, 소년애인이 신이라는 주장은 지나치게 과하다. 신상은 그 자체로 신은 아니다. 이와 반대로 나이팅게일은 소년애인이 “그것은 신성하고 어떤 의미에서는 신성함으로 가득 차 있지만, 그 자체로는 신이 아니”[A. W. Nightingale (2004), *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in its Cultural Context*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 164]라고 정확히 지적하고 있다는 점에서 페라리보다 더 좋은 해석을 제안하고 있다. 그러나 나이팅게일은 신상으로서의 소년애인이 지닌 아름다움이 사랑하는 자의 시각을 자극함으로써 신성과 사랑하는 자 사이를 연결하는 가교로 기능한다는 점을 지적하는 것에 머물 뿐, 신상과 입교의 비유를 통해 얻는 효과를 풍부하게 설명하지 못한다. 물론 나이팅게일도 신상이 입교의 가치를 지닌다는 점을 언급하고 있기는 하지만[Nightingale (2004), p. 83-93], 그는 신상으로서의 소년애인이 지닌 아름다움을 포착하는 사랑하는 자의 시각이 “선명하고 정확하기” 때문에, 사랑하는 자의 “영혼은 사랑받는 자의 아름다운 몸을 시각적으로 지각할 때 어떠한 불확실성이나 혼란도 경험하지 않는다”고 지나치게 강조하고 있다[Nightingale (2004), p. 165]. 즉, 나이팅게일이 보기에 『파이드로스』에서 소년애인의 “아름다움에 대한 지각은 형상에 대한 즉각적인 상기를 촉발한다”[Nightingale (2004), p. 165]. 때문에 나이팅게일은 한때 입교를 완수했으나 퇴락하고 만 자, 즉 앞선 18번 각주에서 “the forgetful lover”와 “degenerated lover”로 표현된 ‘입교한 지 오래된 자’가 발생할 수 있다는 점을 충분히 설명하지 못한다. 그리하여 나이팅게일은 『파이드로스』에서 플라톤이 상기의 과정을 소년애인과의 사랑을 통한 ‘입교’로 비유함으로써 얻는 효과, 보다 자세히 말해 입교의 비유를 통해 ‘갓 입교한 자’, ‘입교한 지 오래된 자’, ‘매번 입교의식을 완수하는 자’를 구분함으로써 얻는 효과를 충분히 설명하지 못하고 있다.

“신체적 특성(physical qualities)이라고 부르는 것은, (...) 인간을 초월하는 ‘가치’로서, 즉 신성한 기원의 ‘힘’(powers)으로서”<sup>22</sup> 우리 앞에 현시한다. 그리스인들의 눈에는 소년애인의 “신체가 젊음의 꽃을 피웠을 때, 즉 신의 이미지나 반영처럼 보였을 때,”<sup>23</sup> 그것은 마치 신의 신성을 표현하는 신상처럼 보였을 것이다. 이렇게 사랑하는 자는 소년의 아름다운 몸과 얼굴을 마치 하나의 신상처럼 대함으로써, 중국적으로 아름다움의 이데아를 다시 상기하게 된다. 이제 마부는 검은 말의 횡포에 더 이상 끌려 다니지 않고, 마부의 기억이 “아름다움의 본성으로 이끌”리고 “아름다움의 본성이 절제와 더불어 성스러운 좌대에 서 있는 것을” 보고, “두렵고 경외하는 마음에서 뒤로” 젖힘으로써 말들을 주저앉힌다(254b-c). 이 방중한 검은 말이 같은 일을 자주 겪고서 방중한 짓을 그만두게 되면, 그 말은 비로소 몸을 낮추고 마부의 의도에 따르며, 아름다운 소년을 볼 때에도 공포로 인해 기가 죽는다. “결국 그때야 비로소 사랑을 하는 이의 영혼은 수치심을 갖고 두려워하며 소년애인을 따르게” 된다(254e-255a). 이 경우 아름다운 소년과의 사랑은 인간적 질병으로서 사랑이 아닌 신적인 이탈(theia exallagē)로서의 사랑이다(265a). 요컨대 소년애인과의 사랑에 빠진 사람은 매우 비일상적인 감성적 경험을 통해서 세속적이고 일상적인 다수의 사람들이 겪지 못하는 상기의 체험을 하게 된다.

사랑에 빠진 영혼은 과거에 자신이 머물렀던 천계 바깥의 세계를 펴뜩 떠올리고, 그곳에서 보았던 이데아의 아름다움을 다시 받아들인다. 사랑하는 자의 영혼은 이렇게 과거에 보았던 형상들을 상기할 수 있는 영혼으로 변화(metabolē)하게 된다(251a). 이러한 변화는 일종의 광기(mania)의 상태에 젖어 드는 것과 다르지 않다. 이제 사랑하는 자는 상기의 과정에서 새로이 돌아나는 날개를 다시금 열정적으로 퍼덕이며, 일종의 광기 어린 신들림

22 Vernant (1991), p. 161.

23 Vernant (1991), p. 159.

(enthusiasis) 상태에 빠지게 된다(249d-e). 그리고 “이 광기는 신들림 중에서 그 자체로도 훌륭하고, 훌륭한 것들에서 유래한다”(249d).

이처럼 소년의 몸에 대한 육체적 에로스에서 출발하여 아름다움 그 자체로 나아가는 일련의 과정은 능동적인 지성적 활동만으로 이루어지는 것이 아니다. 오히려 ‘광기’와 ‘신들림’(en-thousiasis)과 같이 우리 안으로 들어 오려는 신적인 것을 수용하는 측면이 강조되고 있다. 신의 영역에 다시 다가가기 위해서, 나는 나에게 흘러들어오는 유출물을 받아들여야 한다. 플라톤은 이렇게 신적인 것을 받아들이는 것을 ‘액체의 흐름’(rheuma)을 받아들이는 것으로 은유한다.

사랑하는 이가 꾸준히 이렇게 하며 체육관이나 다른 사고모임에 붙어 다니며 [사랑받는 이와] 가깝게 지낼 때면, 그때 비로소 제우스가 가뉘메데스를 사랑하면서 열망이라 이름 붙였던 저 흐름, 그 원천의 흐름이 사랑하는 사람 쪽으로 엄청나게 움직이니, 그 흐름은 그에게로 흘러드는가 하면, 다른 한편으로는 가득 차서 밖으로 흘러넘치지(255b-c).

사랑받는 소년에서 출발한 ‘열망의 액체’는 사랑하는 자의 영혼 안으로 흘러들어와 그를 가득 채운다. 그리고 그렇게 가득 채워진 유출물은 다시 사랑하는 자로부터 흘러넘쳐서 사랑받는 자에게로 흘러 들어간다. 즉, 사랑하는 자는 사랑받는 자에게 사랑을 되돌려줌으로써, 사랑의 유출물이 사랑받는 자의 영혼 안으로 흘러들어가게 한다. 이렇게 유출물을 넘겨받은 사랑받는 자의 영혼에도 새 깃털이 돋아나기 시작한다.

아름다움의 흐름은 눈을 통해서 다시 아름다운 자[: 소년애인]에게로 가서, 영혼으로 가기에 안성맞춤인 곳에 이르러서는 술렁이게 하여, 깃털 통로들에 물을 대고 깃털을 자라게 하고 이번에는 사랑받는 이의 혼을 사랑으로 채웠지(255c-d).

이러한 마중사랑(*anterôs*)을 통해 사랑하는 자는 사랑받는 자의 영혼 속에 자신이 지닌 열망의 유출물을 흘려보냄으로써, 사랑받는 자의 영혼에도 날개가 다시 돌아나도록 돕는다. 요컨대 사랑하는 자와 사랑받는 자는 서로에게 신성과 진리를 향한 상승 운동을 촉발하는 상호적 매개자가 된다. 이로써 상호적인 유출은 단순한 감정의 교환을 넘어서, 양자 모두가 천계 바깥에서 자신들이 따랐던 신과 유사한 존재로 변화해 가는 ‘답아감의 운동’에 참여하게 한다.

이런 식으로 각자는 타락하지 않은 상태에서 이곳[지상]의 첫 번째 삶을 살고 있는 한, 각자는 자신이 가무단원으로 속했던 각 신의 방식에 따라 그 신을 공경하고 한껏 모방하며 살고, 사랑받는 이와 그 밖의 사람들을 이 방식대로 대하고 사귀지(252c-d).

더 구체적으로 말하자면, 사랑하는 자들 중에서도 생전에 제우스를 좇아 회전운동을 하던 이들은 제우스의 정의로운 방식을, 아레스를 섬기고 그를 따라 회전운동을 하던 이들은 아레스의 용맹한 방식을 자신의 삶 속에서 구현하고자 한다. 이런 식으로 사랑에 빠진 이들은 “신에 접하고 신이 들려서”, 사람이 할 수 있는 한에서 “그 신으로부터 기풍과 과업”을 이어받는다(253a). 그리고 사랑하는 자는 자신이 다시 신성에 동참하여 신들의 기풍과 과업을 이어받는 것이 “사랑받는 이 덕분”이라고 생각하기 때문에, 그들은 “사랑받는 이의 영혼에 이것들을 부어 사랑받는 이가 가능한 한 자신들의 신과 가장 닮게”(253a-b) 만든다. 이처럼 사랑하는 자와 사랑받는 자 사이에서 이루어지는 마중사랑은, 과거의 천상적 질서와 현재의 육화된 삶을 연결하는 실존적 과정으로서 ‘신과의 답아감’으로 이해될 수 있다.

그러나 플라톤이 에로스와 광기를 통해 자신에게 흘러들어오는 유출물을 ‘수용’하는 측면을 강조하고 있다손 치더라도, 플라톤이 상기의 수동성의 측면 못지않게 ‘능동성’의 측면 역시 함께 강조하고 있다는 점을 유념해

야 한다.

왜냐하면 인간은 부류에 따라 이야기되는 것을, 즉 **여러 지각에서부터 추론(logismos)에 의해 그러모아져 하나로 이행하는 것**을 이해해야 하기 때문이지. 그제 언젠가 우리의 혼이 신과 함께 나아가며 현재 우리가 ‘있다’고 부르는 것들을 내려다보면서, 있는 것답게 있는 것으로 머리를 내밀고 보았던 것들의 상기 과정이야. 바로 그렇기 때문에 지혜를 사랑하는 자의 생각만이 날개를 다는 것이 정당한 거야. 왜냐하면 신이 그것[ : 있는 것답게 있는 것]에 가까이 있음으로 해서 신이 신적일 수 있는 것들에 **자신이 할 수 있는 한 기억을 통해서 매번 가까이 있는 자가** 지혜를 사랑하는 자이기 때문이지. 그러니 사람이 그런 것들을 위한 **기억거리를 옹계 사용하면**, 그 사람은 **매번 완전한 입교의식을 완결짓기에**, 그만이 진실로 완결되지. 하지만 그는 인간적인 관심사 밖에 서고 신적인 것 가까이에 있게 되기에, 대다수의 사람에게서 돌았다고 욕을 먹지만, 그가 신들린 것을 대다수의 사람이 모를 뿐이지(249b-d; 강조는 인용자의 것).

사랑의 광기에 빠진 자는 겉보기에는 여타의 광인들처럼 인간적 질병으로 인해 미쳐버린 것처럼 보이겠지만, 기실 그는 ‘**눈을 통해 지각한 아름다운 특수자들을 추론의 방식으로 그러모음으로써 형상에 다가가고**’, ‘**자신이 할 수 있는 한 자신의 기억을 끄집어내 기억거리를 옹계 사용**’하는 식으로 매번 신적인 것에 최대한 가까이 머무는 ‘**능동성**’을 발휘해가면서 상기를 매번 수행하고 있는 것이다. 물론 상기를 처음부터 온전히 해내는 것은 극히 어렵기 때문에, 그 시작점에서는 수동적이고 수용적인 신들림의 계기가 필요하다. 그러나 그 수용성과 수동성 못지않게 능동성 역시 요구된다. ‘**매번 완전한 입교의식을 완결**’하기 위해서는, 처음에는 수동적으로 떠오른 기억일지라도 이를 다시 사용하고 보존하려는 능동적인 노력이 뒤따라야 한다.

이처럼 『파이드로스』에서 묘사되는 상기의 과정은 타자에 의해 촉발된 수동성과 자기 자신에 의한 능동성이 교차하는 자기수양의 과정으로 이해될 수 있다. 일종의 광기로 이해되는 에로스는 인간을 수동적 존재로 드러낸다. 수용성 없이는 철학적 여정이 시작되지 않는다. 소년애인의 아름다운 모습에 전율하는 경험은 영혼을 흔들어 깨우고, 천계 바깥에서 본 형상의 기억을 불러일으킨다. 허나 철학의 여정의 시작을 위해서 수동성의 계기가 요구되었던 것만큼이나, 지성(nous)의 능동성 없이는 그 여정이 완성될 수도 없다. 지성의 개입이 없으면 욕망은 무질서로 치닫고, 영혼은 길을 잃는다. 지성이 개입할 때 새로운 전환이 가능하다. 한마디로 말해, 인간은 이 끌려가면서도 이끌어야 하는 존재자이다. 이것이 바로 플라톤이 『파이드로스』에서 말하고자 했던 상기의 과정으로서 자기-훈련(self-discipline)의 과정, 즉 자기수양(epimeleia heautou)의 과정이다.

누스바움(M. Nussbaum)의 표현을 빌리자면, 이러한 일련의 자기수양 과정은 “잘 훈련된 가치 감각(well trained, a sense of value)”을 기쁨으로써 “전인적 인간”이 될 수 있도록 노력하는 것이다. “우리는 우리의 지성이 우리가 원하는 곳에 도달하기 위해 비지성적 요소의 협력적인 참여가 필요하다는 것을 알도록 요청받는다.” 비지성적인 요소는 잊힌 기억을 촉발하는 안내자 역할을 한다. 그러나 역으로 이 비지성적인 요소 역시 “아름다움에 대한 최초의 교육으로 지성이 활성화된 다음에야 파악될 수 있는 것이다.”<sup>24</sup> 이처럼 상기를 완수하기 위해서는 감각과 에로스의 수용성과 지성의 능동성이 모두 요구된다.<sup>25</sup>

24 M. Nussbaum (1986), *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 214-215.

25 덧붙여 밝히자면, 필자는 ‘잘 훈련된 가치 감각’이라는 표현을 통해 누스바움이 제시한 자기수양과 자기 훈육의 모델링에는 찬동하지만, 누스바움의 플라톤 해석을 모두 수용하는 것은 아니다. 누스바움은 플라톤이 영혼의 이성적인 부분과 비이성적인 부분(특히 광기)의 이분법적 대립을 옹호한다는 점을 전제한 채로 『파이드로스』를 해석한다. 예컨대 누스바움은 『파이드로스』의 처음 두 연설, 즉 루시아스의 연설과 소크라테스의 첫

정리하자면, 플라톤이 말하는 에로스적 관계는 사랑받는 자와 사랑하는 자 사이에서 형성되는 ‘상호수용적’인 동시에 ‘상호활동적’인 특수한 관계이며, 이를 통해 사랑하는 자와 사랑받는 자 모두는 이전에 자신이 동참했던 신과 닮아감으로써 신성에 보다 가까워지고, 중국적으로 이전에 천계에 머무는 동안 관조했던 실재를 상기하게 된다. “좋은 것들 중에서도 가장 대단한 것들은 [에로스라는] 광기를 통해서, 단 그것이 신적인 선물로 주어질 때, 우리에게 생[긴다]”(244a).

### 3.4. 상기의 완수: 소년애인을 사랑하는 자에서 지혜를 사랑하는 자로의 변화

마중사랑을 통한 상기를 완수하기 위해서는 에로스에 대한 열정을 가

---

번째 연설은 『파이돈』과 『국가』에서 보이는 “좋은 감각과 광기, 지성에 의한 좋은 통제와 통제가 결여된 무질서”(Nussbaum (1986), p. 205)라는 이분법의 틀 속에서 전개되고, 이 이분법적 구조는 소크라테스의 두 번째 연설에 이르러서야 해소된다고 본다. 달리 말해, 누스바움은 소크라테스가 얼굴을 가리지 않고 진행하는 두 번째 연설에 이르러야 ‘생각과 열정 사이의 간격을 느끼지 않고, 대신에, 성격 전체가 녹아드는 연합’(Nussbaum (1986), p. 216)이 이루어진다고 해석한다. 필자 역시 퀴시아스 연설과 소크라테스의 첫 번째 연설이 이성/비이성의 이분법적 구도를 공유하고 있다는 점은 인정한다. 그러나 두 번째 연설에서 새롭게 등장하는 전인적 인간상이나 에로스의 긍정적 철학적 의미가 반드시 플라톤이 과거의 입장을 비판적으로 폐기했다는 것, 즉 자기비판적 전회를 의미하지는 않는다고 본다. 왜냐하면 (『파이돈』은 다소 논쟁적일지라도) 최소한 『국가』에서 플라톤은 이성과 비이성이라는 이분법적인 구도를 가져가지 않고 있으며, 에로스의 긍정적 역할을 함께 언급하고 있기 때문이다. 『국가』에서도 플라톤은 철학자를 이끄는 욕망이 바로 에로스라고 말하고 있다(485b, 490b, 499c 등). 이처럼 누스바움의 지적과 달리 『파이드로스』 이전 대화편에서도 에로스의 역할이 인간의 전인적인 삶 혹은 지혜사랑을 위해서 필수적이라는 착상이 발견된다. 그러므로 『파이드로스』가 『국가』나 『파이돈』과 같은 이전 대화편으로부터의 단절, 즉 일종의 플라톤의 자기비판이라고 확인하기는 어렵다. 이와 관련하여 누스바움이 『연약한 선』에서 전개한 해석을 반박하면서 『파이드로스』 이전의 대화편들(『파이돈』, 『국가』, 『향연』)에서도 이성과 비이성의 이분법이 발견되지 않는다고 주장한 연구로는 Nightingale (2004)이 있다. 그리고 이성과 비이성의 이분법적 대립구도를 전제하는 것은 플라톤을 해석하는 데 있어서 적절치 않다는 연구로는 강성훈(2024), 「플라톤과 욕망의 다면성」, 『욕망에 대하여』(서울대학교 인문대학 편), 서울: 사회평론아카데미, pp. 339-370이 있다.

장(假裝)하는 게 아니라 실제로 체험하는 것이 매우 중요하다. 에로스적 광기를 통한 상기는 기본적으로 지식을 획득하는 인식론적 과정인 동시에, 자기수양적인 체험적 과정이다. 상기의 완수는 소년의 아름다움에서 뿔어져 나오는 유출물을 매개로 하여 어떻게 몸가짐과 마음가짐을 형성하고 유지하느냐에 달려 있고, 이에 따라 날개를 빠르게 자라게 해서 빠르게 천상으로 복귀하는지 아니면 그러지 못하고 나중에 천상으로 올라가는지 여부가 결정될 것이다. 이처럼 일련의 에로스적 광기의 ‘체험’을 매개로 한 자기수양을 통해서 사랑하는 자는 중국적으로 지혜를 사랑하는 자, 즉 철학자가 된다.<sup>26</sup>

바로 그렇기 때문에 지혜를 사랑하는 자[: 철학자]의 생각(he tou philosophou dianoia)만이 날개를 다는 것이 정당한 거야. 왜냐하면 **신이 그것에 가까이 있음으로 해서 신이 신적일 수 있는 것들에 자신이 할 수 있는 한 기억을 통해서 가까이 있는 자가 지혜를 사랑하는 자[: 철학자]이기 때문이지** (249c; 강조는 인용자의 것).

물론 플라톤도 에로스적 감정을 느끼는 순간 ‘곧장’ 철학자가 될 수 있다고 말하는 것은 아니다. 에로스를 통해 철학자가 되는 것은 지난한 훈육을 요구하는 매우 고된 과정이다. 왜냐하면 에로스로 인해 계속해서 발작적으로 날뛰려고 하는 검은 말을 꾸준히 잘 조종해야 하기 때문이다. 수치심과 두려움을 가르침으로써 날뛰는 검은 말을 통제하는 데 실패한다면, 우리는 앞서 고찰한 ‘인간적 질병’으로서의 에로스 상태로 다시 퇴락할 것이다. 검은 말에게 수치심과 두려움을 가르치는 일은, 영혼이 장애물로서 몸을 극복하고 신과 같은 이상적인 상태로 나아가기 위한 부단한 자기수양이자 철학함의 한 방식이다. 이러한 부단한 자기 훈련을 통해 철학자는 “인간적인

— [www.kci.go.kr](http://www.kci.go.kr)

26 Griswold (1986), pp. 121-133.

관심사 밖에 서고 신적인 것 가까이에 있게 된다”(249c). 그리고 이러한 노력을 약 300년 동안 지속하다 보면, 비로소 철학자는 윤회의 굴레에서 벗어나 천계 바깥을 다시금 날아다닐 수 있게 된다.<sup>27</sup>

그러므로 소크라테스가 철학자의 영혼(지혜를 사랑하는 자의 영혼)을 지상으로 추락한 영혼의 9계급 중에서 제1의 자리에 위치시킬 때, 무사 여신의 추종자(시가를 사랑하는 자의 영혼)나 연인을 사랑하는 자(에로스를 따르는 자의 영혼)를 함께 언급하는 것은 우연이 아니다(248d). 요컨대 철학은 “아프로디테와 에로스의 영감”을 받은 광기의 상태, 즉 “최고의 광기”로서 “사랑에 관한 광기”이다(265b). 요컨대 에로스는 부덕하고 비근한 육체적 충동이나 인간적 질병으로서의 광기로만 이해되어서는 안 된다. 영혼의 본성과 상기설과의 연관 속에서 에로스는 이데아에 대한 이해를 갈망하는 우리에게 중요한 이정표이자 실마리로 기능한다.

27 『파이드로스』 248c-249a: 해당 대목에 따르면, 기본적으로 영혼이 윤회의 굴레를 벗어나 다시 천계 바깥자리로 돌아가기 위해서 기본적으로 약 1만 년의 시간, 즉 1,000년의 생애 주기가 10번 반복되는 기간이 필요하다. 그러나 지혜를 사랑한 자가 연이어 세 번 철학자의 삶을 선택한다면, 예외적으로 세 번째 주기를 채운 3,000년이 되었을 때 영혼에 날개가 완전히 돌아나서 윤회의 굴레를 남들보다 빠르게 벗어날 수 있다. 그런데 이 1,000년 단위의 한 번의 생애는 다시 두 시기로 더 세부적으로 구분된다. 몸과 영혼이 결합된 채로 살아가는 삶과, 그 이후에 몸과 영혼이 결합된 채로 살아가는 동안 지은 죄에 대한 ‘판결’의 결과에 따라서 ‘땅 밑에 있는 교정소’나 ‘천계의 어떤 영역’에서 지내는 기간으로 다시 구분된다. 비록 『파이드로스』에서는 한 번의 삶과 그 이후 천상이나 지하에서 보내는 삶의 정확한 기간이 밝혀져 있지 않지만, 『국가』 615a-c에서 약 100년을 단위로 하는 한 생애의 10배를 천상이나 지하에서 지내게 된다는 이야기가 언급된다는 점을 고려했을 때, 약 100년 동안 몸과 영혼이 결합된 채로 한 번의 삶을 살고, 그 삶을 살면서 지은 죄값의 경중에 따라 약 900년의 기간 동안 천상이나 지하에서 다음 생애주기가 오기를 기다린다고 말할 수 있을 것이다. 이러한 구체적인 시기 구분을 따랐을 때, 철학자가 겪는 세 번의 생애의 총 기간은 약 3,000년이겠지만, 노력의 ‘지속’은 몸과 영혼이 결합된 시점의 총합인 약 300년일 것이다. 그래서 본문에서 노력의 기간을 약 300년으로 표기하였다.

### 3.5. ‘다시 부르는 노래’의 의의: 튀시아스 연설에 대한 반박

지금까지의 논의를 토대로 우리는 ‘다시 부르는 노래’에서 소크라테스가 사랑하지 않는 자보다 사랑하는 자가 사랑받는 자에게 더 좋고 바람직하다는 점을 연설 주제로 명시하고 있기는 하지만(245b), 이것이 플라톤이 말하려는 바의 전모가 아니라는 점을 알 수 있다. 플라톤은 이러한 표면적 주제에 머무는 것에 만족하지 않는다. 플라톤은 자신의 영혼에 관한 견해와 상기설을 소크라테스의 두 번째 연설 속에 배치함으로써, 보다 복잡한 구도 속에서 표면적으로 드러나는 것 이상을 함께 이야기하고 있다.

앞서 튀시아스의 연설과 소크라테스의 첫 번째 연설에서 사랑하지 않는 자는 사랑하는 자보다 절제/분별(*sôphrosynê*)을 이는 자로 묘사되었다. 그러나 사랑하는 자와 사랑받는 자의 마중사랑을 고려한다면, 사랑하지 않는 자가 옹호하였던 절제와 분별은 기실 타인에게 충분히 개방되지 못하고 경직되어 있는 상태의 발로(發露)일 뿐이다. 즉, 사랑하지 않는 자는 자신의 영혼이 사랑받는 자로부터 솟아나는 아름다움의 유출물에 의해 변화될 가능성을 선제적으로 차단하는, 마치 목석과 같은 사람이다. 그리고 사랑하지 않는 자의 완고한 태도는 사랑받는 자에게 외려 안 좋은 영향을 미친다. “사랑을 하지 않는 자에게서 오는 친숙함은 사멸하는 절제와 섞여 사멸할 뿐만 아니라 빈약하기까지 한 것을 베풀고, 대다수에 의해 훌륭함이라 칭송받는 노예근성을 친구의 영혼 속에 넣고, 그 영혼이 9,000년 동안 땅 주위와 지하를 어리석게 맴돌게”(256e) 한다.

이와 반대로 사랑을 하는 자는 사랑받는 자의 편으로 개방되어 그에게서 흘러나오는 마중물을 수용함으로써 스스로 변화한다. 그리고 신적인 사랑을 하는 자는 자신의 편으로 들어오는 타자(사랑의 대상과 그 배후의 아름다움)를 가능한 한 존중하기 위해 이러한 존중을 모르고 날뛰는 자신의 영혼의 일부분, 즉 검은 말을 제어하고 억제함으로써, 비로소 그러한 사랑을 할 수 있게 되는 것이다. 이러한 사랑하는 자의 개방성과 자기수양을 통해서,

소년애인은 사랑을 하는 사람으로부터 신적인 것들, 즉 “사랑을 하는 사람의 우애의 선물”(256e)을 받는다.

이렇게 본다면 ‘다시 부르는 노래’에서 강조되고 있는 영혼과 상기에 대한 논의들은, 사랑하지 않는 자보다 사랑을 하는 자와 기쁨을 나누는 것이 더 좋다는, ‘다시 부르는 노래’의 표면적 주제와 무관하지 않다. 오히려 이는 사랑을 하는 자와 사랑하지 않는 자를 구별하는 데 매우 중요한 기준을 제공한다. 이것이 바로 소크라테스의 두 번째 연설의 숨은 주제이자 더 심대한 주제이다. 이렇게 숨은 주제를 재조명함으로써, 우리는 소크라테스의 ‘다시 부르는 노래’에 에로스와 일견 무관해 보이는 여러 철학적 주제들이 함께 다루어지는 이유를 보다 명확하게 이해할 수 있게 된다. 그러므로 소크라테스의 ‘다시 부르는 노래’에서 에로스 에 대한 논의는 반드시 영혼과 상기에 대한 고려 속에서 읽혀야 한다.

#### 4. 맺음말

본 연구를 통해 필자는 『파이드로스』에서 소크라테스의 두 번째 연설, 이른바 ‘다시 부르는 노래’를 중심으로, 육화된 인간의 영혼이 에로스와 광기를 통해 신을 닮아가며 실재의 상기에 이르게 되는 일련의 절차를 재구성하였다. 플라톤은 소크라테스의 ‘다시 부르는 노래’를 통해 에로스를 비근한 감각적 충동이나 인간적 질병이 아니라, 신적인 영역으로의 귀환을 가능케 하는 철학적 여정의 동력으로 제시한다. 특히 플라톤은 천상에서의 실제 관조 경험과 지상에서의 상기 과정을 연결하는 중심축에 에로스적 광기를 배치하며, 철학이 단순한 이성적 논증의 산물이 아니라, 감각과 감정, 광기와 신들림 등을 포함한 전인적인 자기수양과정임을 강조하고 있다.

필자는 상기의 과정에서 영혼이 머물고 있는 몸의 역할, 특히 시각의 역할에 주목하여, 아름다움의 감각적 현전이 상기의 유효한 출발점이 될 수

있음을 보였다. 인간의 눈을 통해 지각된 아름다운 소년의 얼굴은 단순한 육체적 대상이 아니라, 신성을 현전화하는 신상으로 기능한다. 이 신상은 플라톤이 언급하는 입교의식의 핵심 요소로서, 보는 이의 두려움과 경외심을 유발하며, 지상으로 추락하기 이전에 실재를 관조했던 기억을 환기시키는 상기의 계기로 작용한다. 따라서 사랑하는 자가 소년애인의 아름다움 앞에서 느끼는 감성적 충동은 적절히 통제된다면 철학적 상승 운동의 시발점이 될 수 있다.

신상의 기능을 통해 소년애인의 모습은 사랑하는 자로 하여금 과거 천상에서 관조했던 이데아를 상기하도록 유도하며, 이는 곧 영혼에 다시 날개가 돌아나는 상승 운동으로 이어진다. 이 상승의 과정은 지성적인 인식이나 논증이 아니라, 신적 유출물의 수용과 감각적 체험을 통해 날개 잃은 영혼이 다시 날개를 얻어 신의 곁으로 다가가는 운동이다. 특히 검은 말은 수치심과 두려움에 의해 교화됨으로써 상기와 철학적 변화를 위한 동력으로 전환될 수 있는 잠재력을 지닌다. 이러한 부단한 자기수양을 실행하는 철학자의 영혼은 때면 완전한 입교의식을 완결하는 자로 형상화되며, 이는 이성과 정념, 능동성과 수동성이라는 이분법을 넘어서 에로스와 신적인 광기와 함께 이루어지는 통합적 자기수양의 결과이다.

‘다시 부르는 노래’의 역할과 목표는 에로스와 광기를 통한 육화된 영혼의 상기 가능성에 대한 탐구에 있으며, 에로스와 광기는 단지 철학의 주제가기 이전에 철학을 가능하게 하는 체험적 조건이다. 신을 닮은 소년의 아름다움을 통해 시작되는 상기의 여정은, 감각을 수동적으로 받아들이고 동시에 능동적으로 기억을 끌어올리는 복합적 과정 속에서 이루어지며, 이는 단순한 인식의 문제가 아니라 존재 전반의 변용(metabolē)을 요구하는 실존적 과제이다. 플라톤은 이러한 변용의 과정을 통해 철학이 단순히 논리의 산물이 아니라, 감각과 광기를 포함한 전인적 체험의 산물임을 암시한다. 이는 곧 철학을 삶의 형식으로 재정의하려는 플라톤의 보다 깊은 기획과 맞닿아 있다. 이처럼 필자는 소크라테스의 ‘다시 부르는 노래’에서 에로

스에 대한 논의가 반드시 영혼과 상기에 대한 고려 속에서 읽혀야 한다는 점을 밝히고, 그와 같은 통합적 독해의 가능성을 함께 제시하고자 하였다.

일련의 재구성 작업을 통해, 필자가 강조하고자 했던 해석적 테제를 요약적으로 제시하자면 아래와 같다. 첫째, 플라톤이 『파이드로스』에서 말하는 상기는 천상에서 진리를 관조하던 순정한 영혼의 독자적인 활동이 아니라, 육화된 영혼, 즉 지상에 떨어져 몸과 결합한 영혼의 활동이다. 이 점에서 상기의 출발점은 추상적인 지성이나 논증이 아니라, 몸을 통해서, 즉 눈을 통해 물리적인 아름다움을 지각하는 것에서 시작된다. 요컨대 몸은 영혼을 가두는 감옥인 동시에 천계 바깥에서 본 것에 대한 기억을 다시 열어주는 창문이다.

둘째, 『파이드로스』에서 상기의 과정은 순전한 지성의 작업으로 환원되거나 축소되지 않는다. 플라톤은 사랑하는 자가 겪는 상기가 에로스의 열정, 감각의 동요, 그리고 신들림의 광기 속에서 이루어지는 복합적인 체험임을 강조한다. 플라톤은 능동-수동의 이분법을 넘어서, 영혼 전체를 훈련하는 전인적인 자기수양의 과정을 그리고 있다. 에로스를 통한 상기는 단지 지성을 통해 무언가를 알게 되는 것이 아니라, 에로스적 체험을 통해 '지혜를 사랑하는 자'로 거듭나는 '철학함'의 방식이다. 이제 철학, 즉 지혜사랑은 수동성과 능동성이라는 이분법을 넘어서 전인적인 자기 훈련으로 이해된다.

셋째, 상기는 한편으로 잊었던 기억을 다시 떠올리는 인식론적 작업이지만, 다른 한편으로 신과의 닮아감이라는 존재론적 귀환의 운동이기도 하다. 소년애인의 아름다운 몸은 단순히 신의 아름다움을 모사하기만 하는 우상이 아니라, 신의 몸과 아름다움을 현전화하는 신상으로서, 보는 자로 하여금 경외와 두려움을 유발하는 입교의 문턱이다. 이러한 신상의 역할에 대한 분석을 통해, 필자는 상기 과정을 단순한 정신적 유비추론, 즉 신과 유사한 무언가를 보고 지성을 통해 신의 형상을 유추하는 작업으로 이해하지 않고, 감각적 현전과 그에 대한 실존적 반응을 포함하는 신화적-의례적 구

조로 재해석하였다.

넷째, ‘다시 부르는 노래’는 『파이드로스』 전체 구성 속에서 뤼시아스 연설에 대한 철학적 반박이라는 맥락과도 긴밀히 연결된다. 뤼시아스 연설은 사랑하는 자의 에로스를 일시적이고 파괴적인 정념으로 간주하며, 사랑하지 않는 자의 냉철하고 통제된 태도를 이상으로 제시한다. 뤼시아스 연설에서 에로스는 일종의 파괴적인 혼란이나 무절제함으로 간주되며, 그렇기에 사랑하지 않는 자는 정념과의 거리를 유지하는 것을 지향한다. 반면 소크라테스의 ‘다시 부르는 노래’는 사랑받는 자(특히 파이드로스)로 하여금 뤼시아스가 제안한 것과 다른 방식으로 사랑하는 자와 사랑받는 자 사이의 관계를 되생각하게 만드는 철학적 기획이다. 달리 말해, 사랑하지 않는 자와 달리 사랑하는 자는 사랑받는 소년에게 개방되어 있는 존재임을, 사랑을 통해 자신을 변화시킬 준비가 되어있는 존재임을 드러내는 철학적 기획이다. 사랑하는 자는 사랑받는 자를 통해 잊었던 신성을 상기하고, 이 상기의 과정을 통해 자신의 존재를 전환시킨다. ‘다시 부르는 노래’는 에로스를 존재의 고정성이 아니라 변용의 가능성으로 사유하며, 인간 영혼의 조건을 닫힌 자기완결성이 아니라 신성과 진리에 개방된 자기형성의 가능성으로 제시한다. 그러므로 에로스 에 대한 옹호는 곧 지혜사랑의 본성과 운명을 묻는 철학적 탐구와 맞닿아 있으며, 이 연설에 담긴 영혼과 상기에 대한 신화적 설명은 단지 수사적 장식이 아니라, 뤼시아스의 연설에 맞서 에로스를 옹호하기 위한 기반을 제공하는 핵심이다.

## 참고문헌

- 강성훈(2024), 「플라톤과 욕망의 다면성」, 『욕망에 대하여』(서울대학교 인문대학 편), 서울: 사회평론아카데미, pp. 339-370.
- 강성훈(2015), 「플라톤은 심신이원론자였는가?」, 『철학』 124, 한국철학회, pp. 1-25.
- 데카르트, 르네(1997), 이현복 역, 『성찰』, 서울: 문예출판사.

- 플라톤(2020), 강철웅 역, 『향연』, 파주: 아카넷.
- 플라톤(2020), 김주일 역, 『파이드로스』, 파주: 아카넷.
- 플라톤(2020), 전현상 역, 『파이돈』, 파주: 아카넷.
- 플라톤(2009), 박종현 역, 『법률』, 파주: 서광사.
- 플라톤(2004), 박종현 역, 『국가』, 파주: 서광사.
- Buchwald, W. (1964), *Phaidros*, Berlin, Boston: De Gruyter.
- Burnyeat, M. F. (2012), "The passion of reason in Plato's *Phaedrus*", in: *Explorations in Ancient and Modern Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 238-258.
- Ferrari, G. R. F. (1987), *Listening to the Cicadas: A Study of Plato's Phaedrus*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fierro, M. A. (2015), "The Myth of the Winged Chariot in the *Phaedrus*: A Vehicle for Philosophical Thinking", *Plato's Styles and Characters: Between Literature and Philosophy*, pp. 47-62.
- Fierro, M. A. (2013), "Two conceptions of the body in Plato's *Phaedrus*", *The Platonic Art of Philosophy* (Ed. by Boys-Stones, G., Murr, D. E. and Gill, C.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 27-50.
- Giasoumi, A. (2022), "Self-knowledge, Eros and Recollection in Plato's *Phaedrus*", *PLATO JOURNAL* 23, pp. 23-35.
- Griswold, C. L. (1986), *Self-knowledge in Plato's Phaedrus*, New Haven: Yale University Press.
- Hackforth, R. (1952), *Plato's Phaedrus*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Helmig, C. (2004), "What is the Systematic Place of Abstraction and Concept Formation in Plato's Philosophy? Ancient and Modern Readings of *Phaedrus* 249b-c", *Platonic Ideas and Concept Formation in Ancient and Medieval Thought* (Ed. by Gerd Van Riel and Caroline Mace), Leuven: Leuven University Press.
- Hermias (2023), *On Plato Phaedrus 245E-257C* (Trans. by Dirk Baltzly and Michael Share), London: Bloomsbury Publishing.
- McGibbon, D. D. (1964), "The fall of the soul in Plato's *Phaedrus*", *Classical Quarterly* NS 14, pp. 56-63.
- Nehamas, A. and R. Woodruff (1995), *Phaedrus*, Indianapolis: Hackett Publishing.
- Nietzsche, F. (1999) *Kritische Studienausgabe 15 Bände* (hrsg. von Golli und Monrinar, Mazzino), München. (=KSA, GD=Götzen-Dämmerung) [니체, 프리드리히(2018), 박찬국 역, 『우상의 황혼』, 파주: 아카넷].
- Nightingale, A. W. (2004), *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in its Cultural Context*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. (1986), *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and*

*Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press [누스바움, 마사 (2023), 이병익·강명신·이주은 역, 『연약한 선: 그리스 비극과 철학에서의 윤과 윤리』, 파주: 서커스].

Obdrzalek, S. (2012), "Contemplation and Self-Mastery in Plato's *Phaedrus*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy XLII*, pp. 77-107.

Paulsen, T. and R. Rehn (2019), *Phaidros*, Felix Meiner Verlag.

Rowe, C. J. (2005), *Phaedrus*, London: Penguin.

Scott, D. (1995), *Recollection and Experience: Plato's Theory of Learning and its Successors*, Cambridge: Cambridge University Press.

Scully, S. (2003), *Phaedrus*, Newburyport: Focus.

Vernant, J.-P. (1991), *Mortals and Immortals* (Ed. by Zeitlin, F.), Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

de Vries, G. J. (1969), *A commentary on the Phaedrus of Plato*, Amsterdam: Hakkert.

Waterfield, R. (2002), *Phaedrus*, New York: Oxford University Press.

Yunis, H. (2011), *Plato Phaedrus: Cambridge Greek and Latin Classics*, Cambridge: Cambridge University Press.

원고 접수일: 2025년 7월 11일, 심사완료일: 2025년 8월 6일, 게재 확정일: 2025년 8월 19일

## ABSTRACT

# The Recollection of the Incarnated Soul in Plato's *Phaedrus*

Seo, Jae-ho\*

Focusing on the Process of Becoming  
Godlike through Eros and Divine Madness

Plato's *Phaedrus* engages a wide range of philosophical themes with a rich and complex way. In particular, Socrates' second speech, namely palinode, is one of the most philosophically distinctive parts. It addresses not only eros and divine madness but also the human and divine soul, body, and recollection, which seem unrelated with eros and divine madness. For this reason, the palinode constitutes the most interpretively challenging part of *Phaedrus*.

In this paper, I elucidate that themes seemingly tangential to eros, such as soul, recollection, embodiment, and becoming godlike, are in fact integral to demonstrating the central thesis of the palinode. In this way, I also contend that the mythical explanation of soul and recollection in palinode is necessary for revealing eros as the process of self-discipline, through which the human being as the unity of soul and body becomes godlike. In other words, I aims to reveal that recollection is not an isolated

---

\* Graduate Student, Department of Philosophy, Seoul National University

endeavor of a solitary agent but is actualized within the relationship of erotic attachment between the lover's soul and the beloved's soul.

**Keywords** Soul, Eros, Recollection, Incarnation, Body, Inspiration, Madness, Divine Statue, Godlikeness