

【논문】

## 다가서는 에우튀프론, 물러서는 소크라테스

—등장인물들의 대화 태도에 나타난 『에우튀프론』의 변호론적 성격—

김 유 석

【주제분류】 서양고대철학

【주요어】 소크라테스, 플라톤, 경건, 드라마적 요소들, 정서 태도, 변호론

【요약문】 이 글의 목적은 플라톤의 『에우튀프론』에 나타난 드라마적 성격, 특히 대화자들의 대화 태도와 감정을 살펴보고, 그 안에 들어있는 소크라테스에 대한 변호론적 성격(apologetic character)을 드러내고 재구성하는 데 있다. 플라톤이 초기 대화편들에서 소크라테스의 철학적 삶과 실천을 옹호하는 이른바 변호론적 성격을 작품 속에 강하게 투영시키고 있음은 잘 알려진 사실이다. 특히 『에우튀프론』에서 플라톤은 전통적인 덕목 가운데 하나인 경건(*to hosion*)의 본성을 탐구하면서, 자신의 스승을 불경으로 몰아 죽음에 이르게 한 세간의 비난과 고발이 불합리하고 부당한 것이었음을 여러 각도에서 다양하게 보여주고 있다. 이 논문에서는 주목하려는 것은 흔히 소크라테스적 논박술로 알려진 철학적 논변보다는, 오히려 대화자인 에우튀프론과 소크라테스의 감정과 정서 태도라는 드라마적 요소들이다. 지금까지 『에우튀프론』에 전개된 논박술의 위상과 가치, 그 안에 내재된 변호론적 성격에 대해서는 많은 연구가 이루어진 반면, 작품의 드라마적 요소가 갖고 있는 변호론적 기능은 거의 아무런 주목도 받지 못한 게 사실이다. 그렇지만 『에우튀프론』의 드라마적인 장치와 요소들은 단순한 문학적 장치에 머무는 것이 아니라, 철학적 논변들의 배후에서 논변들을 감싸며 논박술을 통해 정당화된 변호론적 성격을 한결 더 풍부하고 생생하게 보여주는 기능을 수행하는 것처럼 보인다. 우리는 특히 이러한 모습을 논변의 교환 속에서 소크라테스와 에우튀프론이 서로에 대해 보여주는 상반된 태도를 통해 한결 더 분명하게 확인할 수 있을 것이다. 대화의 처음부터 끝까지 에우튀프론은 소크라테스를 향해 공감과 연대감을 표하며 다가가려 하는 반

면, 소크라테스는 끊임없이 뒷걸음질 치며 에우튀프론과 일정한 거리를 유지하려 한다. 사실 소크라테스의 이런 태도는 대화자와의 심리적 거리감을 없애기 위해 상대에게 다가가고 상대와 닮은 점을 부각시키곤 하는 다른 대화편들과는 매우 대조적인 모습이기도 하다. 그렇지만 플라톤은 소크라테스의 이러한 거리두기를 통해서 그가 추구했던 철학적 경건을 전통적인 덕목으로서의 경건과 한결 더 분명하게 대비시키는 한편, 소크라테스의 경건이 결코 대중들의 무반성적인 경건과 섞일 수도 없고, 또 그것에 의해 비난 받을 수도 없음을 역설하는 데 성공한 것처럼 보인다.

## I. 글을 들어가며

이 글의 목적은 플라톤의 『에우튀프론』에 나타난 드라마적 성격, 구체적으로는 등장인물들의 성격과 감정, 대화 태도를 살펴보면서, 그 안에 들어있는 소크라테스에 대한 변호론적 성격을 드러내고 재구성하는 것이다. 다른 대화편들에서도 그렇지만, 플라톤은 특히 초기 대화편들에서 소크라테스의 철학적 삶과 실천을 옹호하는 이른바 “변호론적인 성격(apologetic character)”을 강하게 투영시키고 있다. 초기 작품들 속에서 소크라테스는 무지를 자처하며 덕을 안다고 주장하는 사람들에게 대화를 청하고 가르침을 구한다. 하지만 대개의 경우, 대화 상대는 자신이 안다고 믿었던 덕을 정의하는 데 번번이 실패한다. 결국 작품의 끝에 이르러 탐구는 길을 잃게 되고, 대화자가 애초에 가졌던 확신은 일종의 허위의식이거나 자기기만에 불과한 것으로 드러나고 만다. 소크라테스가 난처한 표정으로 “우리의 탐구가 실패하고 말았다”고 선언하기에 이르면, 그 앞에서 대화 상대는 낭패감과 수치심, 또는 분노에 휩싸여 어쩔 줄 몰라 하게 된다. 그렇지만 정작 그 대목을 읽은 독자들은—그리고 어쩌면 그 광경을 지켜보았던 청중들은—묘한 쾌감을 느낄 것이다. 사실, 무지를 자처하던 소크라테스가 앎을 확신하던 대화 상대자를 논박하는 모습은, 희극에서 어리버리하고 별 볼일 없는 촌부가 똑똑하고 잘난 척하는 지식인들을 골탕 먹이는 광경과 크게 다르지 않다. 사람들은 약자가 강자를, 서민이 영웅을, 그리고 무지한 자가 지혜로

운 자를 제압하는 모습을 보면서 일상적인 관계의 전복을 경험하게 된다. 바로 이 관계의 전복이야말로 소크라테스의 대화를 접한 사람들이 느끼는 쾌감의 정체일 것이다. 관계의 전복은 대화자들에 대한 평가 역시 뒤집는다. 덕에 대해 안다고 확신했던 대화 상대는 이제 덕에 대하여 가장 무지한 자가 된다. 반대로 덕이 무엇인지 모른다고 고백했던 소크라테스는 이제 누구보다도 덕에 관해 잘 아는 사람으로 드러난다. 결국 『라케스』나 『카르미데스』, 혹은 『메논』 등을 읽은 독자들이라면, 작품 속에서 소크라테스가 고백한 것과는 정반대로, 그가 용기나 절제, 혹은 덕 일반에 대하여 가장 많은 것을 알고 있다는 느낌을 받게 된다. 즉 소크라테스는 누구보다도 도덕적—즉 지혜롭고, 용감하며, 절제 있고, 정의로운—인물이었으며, 아테네인들이 그런 그를 고발하여 죽게 한 것은 결코 올바른 일이 아니었음을, 플라톤은 지극히 반어적인 방식으로 역설하고 있는 것이다. 그런데 이런 변호론적인 성격이 철학적 논변의 차원과 드라마적 차원 모두에 걸쳐 가장 강력하게 나타나는 작품이 바로 『에우튀프론』이다.

바로 위에 언급한 『라케스』, 『카르미데스』, 『메논』 등과 마찬가지로, 『에우튀프론』 역시 덕의 정의를 구하는 대화편에 속한다. 이 작품에서 소크라테스가 탐구하는 덕은 경건(*to hosion*)이다. 그는 예언자인 에우튀프론에게 경건이 무엇인지 정의해달라고 요구한다. 경건의 본성을 앎으로써, 그것을 기준으로 삼아 경건한 일들과 불경스러운 일들을 구별할 수 있으리라는 것이다. 그리스인들 사이에서 처음에 경건은 신과 인간의 관계에서 요구되는 덕목—예컨대 신과 인간의 관계에 있어서 좋은 일과 나쁜 일을 가늠하는 앎이나 능력—이었다. 이후 경건은 점차 인간과 인간의 관계로 그 외연을 확장해 나아가지만,<sup>1)</sup> 기본적으로는 종교적인 기원을 갖는다고 할 수 있다. 그런 점에서 소크라테스가 경건에 대하여 예언자인 에우튀프론과 대화를 나누는 것은 자연스러운 설정이라 할 수 있다. 역시 다른 초기 대화들과 마찬가지로, 에우튀프론은 신들의 뜻을 해석하고 전하는 자로서 스스로 경건의 전문가임을 자처하지만, 소크라테스의 검토를 거치면서 실제로는 경건

1) 예컨대 인간들 간의 다툼을 해결하는 법정에서, 증언에 앞서 하는 맹세의 경우가 그렇다. 위증을 할 경우 불경의 죄를 범하는 셈이다. Cf. Dover (1974), 250.

에 대해 아무 것도 모르는 것으로 드러나게 될 것이다. 대화의 길이나 작품의 구성만을 놓고 보자면, 『에우튀프론』은 다른 대화편들에 비해 짧고 단순한 구조로 되어있다. 대화의 맥락과 상황을 소개하는 짤막한 도입부(2a-5c)를 제외하면, 작품 전체(5c-16a)는 경건을 둘러싼 여러 정의들과 그에 대한 논박들로 구성된다. 아닌 게 아니라 『에우튀프론』에서 경건에 대한 탐구 속에 담긴 철학적 의미들은 많은 연구자들을 매료시켰고, 또 그만큼 많은 논쟁들을 야기하기도 하였다.<sup>2)</sup>

반면에 이 작품의 드라마적인 특징과 요소들은 고전학자들 사이에서 그렇게 크게 주목받지를 못했다.<sup>3)</sup> 특히 대화자인 에우튀프론의 성격이라든가 대화 태도에 관해서는 거의 아무도 관심을 기울이지 않았다. 사실 라케스나 니키아스, 카르미데스나 크리티아스, 혹은 프로타고라스나 고르기아스 등과 같은 인물들에 비하면, 에우튀프론의 존재감은 미미하기 그지없다. 우선 그 실존 여부도 불투명한데다가, 작품 속 캐릭터 역시 그저 종교적 신념을 맹목적으로 드러내는 과격한 예언자 정도로 비교적 단순하게 그려지고 있기 때문이다. 그래서인지 학자들 역시 에우튀프론에 관해서는 고작 이름 풀이 정도를 통해서,<sup>4)</sup> 그가 복잡한 철학적 사유를 펼치기에는 그 능력이

2) 예를 들어 작품에 여러 차례 언급된 “이데아”(5d4, 6e1, 4)와 “에이도스”(6d11), “우시아”(11a7)와 같은 개념들의 철학적 위상에 관한 물음이라든가, 작품에 전개된 논박술(특히 10a-11b)이 과연 논리적으로 타당한가에 관한 논쟁들, 그리고 경건과 다른 덕들과의 관계 설정(예컨대 정의와 경건, 11e-12a)을 둘러싼 문제들이 그렇다.

3) 플라톤 대화의 드라마적 성격, 또는 문학적 성격의 철학적 기능에 관한 연구는 많은 이들이 그 중요성을 인식함에도 불구하고 해외나 국내 모두 드문 편이다. 그중 해외 연구로는 Beversluis(2000), Kahn(1996). 국내 연구로는 김진(2011), 김유석(2011) 정도를 들 수 있겠다.

4) 즉 에우튀프론(*Euthyphrōn*)은 플라톤이 “*euthys*(곧장, 즉각)”와 “*phronein*(생각하다)”을 조합해 만든 인물로서, “곧이곧대로 생각하는 자”, 또는 “융통성 없는 인간” 정도의 의미를 갖는다고 볼 수 있다. 이와 관련해서는, cf. Vlastos (1971), 13. “에우튀프론”은 같은 이름의 대화편인 『에우튀프론』을 제외하고는 『크라틸로스』에만 등장한다. 그러나 거기서는 대화자로 나오지 않고, 소크라테스의 입을 통해 그 이름이 몇 차례 거론될 뿐이다(예컨대, 369d5, 399a1, 400a1, 407d8, 409d1-2, 428c7). 에우튀프론이라는 이름은 후대의 다른 작가들의 작품 속에서도 몇 번 등장하긴 하지만, 그 경우는 모두 플라톤의 대화편을 언급하는 맥락 안에서이다. 따라서 위의 두 대화편들만이 에우튀프론이라는 인물의 유일한 전거인 셈이다. 에우튀프론이라는 인물의 역사성과 관련해서는 cf.) Dorion (1997), 179-185.

턱없이 부족한, 단순하고 철딱서니 없는 인물 정도로 치부해버리는 정도였다. 하지만 에우튀프론을 소크라테스와의 관계 속에서 살펴볼 때, 그가 작품 속에서 드러내고 있는 성격과 감정, 그리고 대화 태도는 완전히 새로운 의미를 갖게 된다는 것이 우리의 생각이다. 대화편의 주제인 경건을 놓고 보자면 에우튀프론은 소크라테스와 완전히 대척점에 서있는 인물이다. 그는 전통적인 경건의 수호자인 반면, 소크라테스는 바로 그 경건에 대하여 회의와 반성을 주저하지 않는다. 그런데 물과 기름처럼 섞일 수 없는 이 두 사람이 정작 대화 속에서는 매우 비슷한 모습으로 나온다. 전혀 다른 생각을 가지고 있지만 에우튀프론과 소크라테스는 모두 세인들이 보기에 평범하지 않은 삶을 살아가는 사람들이며, 또 그런 점에서 세인들의 손가락질과 비난을 받는다. 하지만 두 사람 모두 사회적 시선에 아랑곳하지 않고 자신의 신념을 유지하며 살아간다. 또한 경건과 관련하여, 두 사람은 아버지를 고발하거나(에우튀프론), 사람들에게 의해 고발당하는 것과 같이(소크라테스) 극단적인 상황에 처한다. 그런 상황 속에서 에우튀프론은 모종의 연대감과 함께 소크라테스의 승소를 예언하고, 소크라테스는 에우튀프론에게 경건의 선생이 되어줄 것을 청한다. 요컨대, 두 사람은 언뜻 보기에 비슷하면서도 뭔가 미묘하게 다른 쌍둥이와 같은 인상을 준다. 특히 주목할 만한 것은, 이러한 관계 속에서 에우튀프론은 소크라테스에게 일종의 연대감을 표하며 끊임없이 다가가려 하는 반면, 소크라테스는 에우튀프론의 접근을 교묘하게 거부하며 계속해서 거리를 유지하려 한다는 점이다. 우리는 이 글에서 에우튀프론과 소크라테스가 비슷하게 묘사되는 가운데, 전자가 후자에게 연대감을 표하며 다가가는 것은 곧 대중들의 눈에 비친 소크라테스를 의미하는 것인 반면, 전자에 대한 후자의 거리두기는 전통적이고 대중적인 경건으로부터 소크라테스의 경건을 차별화시키려는 플라톤의 의도적인 전략임을 보이고자 한다. 이를 위해 먼저 대화자인 에우튀프론의 위상과 성격, 작품 속에서의 역할을 검토해보고(2절), 대화의 진행 과정을 좇는 속에서, 에우튀프론과 소크라테스 사이에서 이루어지는 닮음과 차이, 연대감과 경계감, 다가섬과 멀어짐의 여러 측면들을 살펴볼 것이다(3-6절). 이를 통해서 『에우튀프론』의 드라마적인 장치와 요소들이 단순한 문학적 장치에

그치는 것이 아니라, 철학적 논변들을 감싸며, 바로 그 철학적 논변들을 통해 정당화된 소크라테스의 무고(無辜)함을 한결 더 생생하고 구체적인 방식으로 보여주기 위해 치밀하게 조직된 것임을 보여주고자 한다(7절).

## II. 에우튀프론: 경건의 수호자인가, 정신 나간 예언자인가?

어떻게 보면, 에우튀프론은 소크라테스의 대화자들 중에서도 가장 아리송하고 기괴한 인물에 속한다고 할 수 있다. 아리송한 까닭은 이 인물이 실존했는지 여부를 확인할 수 없기 때문이고, 기괴한 이유는 작품 속에 등장한 그의 모습, 특히 그가 보여준 종교적 신념이 평범한 사람의 눈에도 몹시 과격하고 극단적인 것으로 나타나기 때문이다. 에우튀프론은 프로스팔타 구(區) 출신의 “예언자(*mantis*)”이다. 여기서 “예언자”로 옮긴 그리스어 “만티스(*mantis*)”는 신탁이나 신적인 징조를 해석하고, 이를 바탕으로 미래를 예언하는 일, 그리고 특정 행위가 종교적인 가치나 덕(즉 경건)에 부합하는지 그렇지 않은지를 판단하는 일 등, 종교와 관련된 개인이나 공동체의 일을 맡아보는 사람 정도로 이해할 수 있다. 직업의 성격상, 예언자는 일반 대중들 틈에 섞여 일을 하기보다는, 속인(俗人)들과는 어느 정도 거리를 유지한 채 집단을 이루어 종교 의식을 행했을 가능성이 높다.<sup>5)</sup> 그렇다고 해서 예언자들이 속인들과 완전히 유리된 삶을 살았던 것 같지는 않다. 적어도 『에우튀프론』의 주인공은 자신의 종교적 신념과 소명을 동포들에게 전파할 준비가 되어있는 것처럼 보이며, 이를 위하여 기꺼이 민회에 나가 자신의 생각을 전하기도 한다. 하지만 그 생각이 워낙 단순하고 극단적이어서

5) 예컨대, 『크라틸로스』, 396d4-e1: “어쨌든 말이네, 헤르모게네스, 프로스팔타 구의 에우튀프론이야말로 내가 지혜에 접근하게 된 것에 대한 책임이 있는 사람이지. 새벽부터 나는 그와 동행했고, 그의 주장들에 귀를 기울였거든....” 특히 399e8-400a1: “왜냐하면 내 생각에는 그보다 더 설득력있는 것을 에우튀프론의 무리들 사이에서(*tois amphi Euthyphrona*) 본 것 같으니 말일세.” 여기서 *tois amphi Euthyphrona*는 에우튀프론과 그의 추종자들 정도로 이해할 수도 있겠다.

그런지, 에우튀프론은 종종 “유치한 인간”내지는 “사이비 경건의 추종자,” 또는 “무분별한 종교인의 전형” 등으로 평가 받기도 한다.<sup>6)</sup> 그리고 이런 부정적인 평가는 별로 놀랄 만한 일이 아니다. 왜냐하면, 이러한 비판은 에우튀프론의 과격한 종교적 신념과 그것에 기반하여 그가 보여준 극단적인 행위(예컨대 친부를 살인죄로 고발한 행위)에 대한 반발이기 때문이다. 따라서 에우튀프론은 작품 속 대중들에게 비난과 경멸의 대상이었을 뿐만 아니라, 작품을 읽는 독자들에게도 비판과 조롱의 대상이기도 했던 것이다.

그렇다면 이렇게 어처구니없을 정도로 단순하고 막무가내인 인물이 소크라테스의 대화상대로 설정된 이유는 무엇일까? 아니, 에우튀프론은 정말 정신 나간(아니면, 정신 나간 것처럼 보일 만큼 단순하고 완고한) 인간일까? 그의 종교적인 고집은 그저 터무니없이 과장된 신학으로 치부될 수 있을까? 이 예언자를 둘러싼 대중적인 비난과 경멸은 단지 경건과 관련하여 맹목적인 고집쟁이를 향한 것으로 환원될 수 있을까? 만일 에우튀프론의 성격과 행동이 정말로 비정상적이고 정신병적인 것이라면, 우리는 이 대화편에서 소크라테스가 미친 사람을 상대로 경건의 문제를 탐구한다고 가정해야 할 것이다. 그러나 그 경우, 미친 사람과 함께 한 탐구는 아무런 의미도 없을 것이다. 경건에 관한 탐구가 의미있는 것이 되기 위해서는, 에우튀프론이 비록 고집스럽긴 하지만 지극히 정상적인 사람이라고 보는 것이 더 낫다. 따라서 비록 에우튀프론이 철학적인 탐구 능력을 결여하고 있긴 해도, 그가 유치하거나 미숙한 사람이라고 볼 수는 없다. 하물며 나쁜 사람은 더더욱 아니다. 그는 그저 단순하고 고집스러운 사람일 뿐이다. 그러한 단순함과 고집 위에 종교적인 소명의식과 신념이 고착된 것이다. 그래서 그는 자신의 종교적 신념과 원칙을 자신의 삶에 엄격히 적용시킬 뿐만 아니라, 타인의 삶에도 그것을 강요한다. 즉 일반인들이 에우튀프론을 정신나간 예언자처럼 평가하는 것은 바로 그의 고집스러운 성격과 종교적 신념이 결합된 결과라고 할 수 있다.

또 몇몇 학자들은 에우튀프론이 대중들의 비난과 조롱의 대상으로 묘사된다는 점 때문에 그가 호메로스와 헤시오도스의 전통에 서있는 대중 종교

---

6) Cf. Beversluis (2000), 162-163.

의 담지자가 아니라, 밀교(密敎) 형태로 흩어져있는 소수 종교 분파의 지도자일 것이라고 보기도 한다.<sup>7)</sup> 사실 에우튀프론에 관한 자료가 거의 남아있지 않은 상황에서 그를 대중 종교의 대변자로 봐야 할지, 아니면 소수 종교 분파의 지도자로 봐야 할지를 평가하기란 쉽지 않다. 하지만 대부분의 초기 대화편들에서 이루어지는 소크라테스의 탐구가 대중적이고 전통적인 덕목들을 그 대상으로 삼아왔다는 점을 감안한다면, 그리고 탐구를 통한 비판이 그러한 덕목들에 대한 대중들의 비 반성적이고 무비판적인 맹신과 추종을 겨냥한 것이라는 점을 감안한다면, 에우튀프론을 소수 종교의 지도자라기 보다는 대중적인 종교의 대변자라고 보는 것이 초기 대화편의 비판적 목적에 한결 더 잘 부합되는 것처럼 보인다. 그가 대중들이 잘 모르는 소수 종교의 대변자라면, 그를 비판해봤자 전통적이고 대중적인 덕목에 대한 비판적 검토라는 애초의 취지가 잘 드러나지 않을 것이다. 소크라테스가 모색하는 철학적인 경건과 대중들의 비 반성적인 경건을 한결 더 분명하게 대조시키기 위해서 플라톤은 전통적인 대중 종교를 대변하는 “과격한(radical)” 모델을 선택할(혹은 창조할) 필요성이 있었을 것이다. 따라서 대중들의 비난은 그렇게 설정된 에우튀프론의 과격하고 극단적인 성격에서 비롯된 것이지, 소수 종교의 낯섹 때문은 아닌 것처럼 보인다. 앞으로 보겠지만, 에우튀프론이 전통 종교의 극단적 대변자로 부각될 때, 에우튀프론과 소크라테스의 관계 역시 더욱 분명해질 것이고, 그 속에서 플라톤의 변호론적인 의도는 한결 더 선명하게 드러날 것이다.

### III. 소크라테스의 재판과 에우튀프론의 재판(2a-5a)

소크라테스와 에우튀프론은 집정관청(*hē basileōs stoa*) 앞에서 우연히 마주친다. 에우튀프론은 깜짝 놀라는데, 그것은 이 장소가 소크라테스와는

7) 예컨대, Burnet (1924), 85-87; Taylor (1924), 146-147; Hoerber (1958); Guthrie (1975), 102 등이 그러하다. 이와 달리 에우튀프론을 전통 종교의 대변자로 보는 해석자들로는, Furley (1985), 201-208; Dorion (1997), 179-185.



전혀 어울리지 않는 곳이기 때문이다(2a104). 그는 소크라테스가 관청에 온 이유가 공적인 혐의로 기소(*graphē*) 당했기 때문이라는 말에 한 번 더 놀란다(2b1-5). 그러나 그에게 부과된 기소 항목들에 대해 듣고 난 뒤에, 에우튀프론은 소크라테스가 사람들의 시기로 인해 고발당한 것임을 재빠르게 파악한다(3b5-c5). 그리고는 자신의 직업을 잊지 않고 소크라테스의 승소를 예언하면서 용기를 북돋워준다(3e5-7). 소크라테스 역시 에우튀프론이 자기 아버지를 살인죄로 고발했다는 말에 놀라기는 마찬가지다(3e8-4a10). 그는 에우튀프론의 지혜에 (물론 방어적으로!) 신뢰를 보내면서도, 친부를 살인죄로 고발하는 것이 가능한 일인지에 대한 의구심을 숨기지 않는다(4a11-b6). 하지만 에우튀프론이 저간의 사정을 설명하면서 자신의 행위가 경건에 부합하는 일이라고 주장하자, 소크라테스는 에우튀프론이 경건(과 불경)에 대해 잘 아는 셈이니, 자신의 스승이 되어달라고 청한다(4b7-5b8). 그런 식으로 에우튀프론이 소크라테스에게 경건이 무엇인지 가르쳐주겠다는 승낙과 함께 대화의 도입부가 끝난다(5b9-c3). 도입부에서 플라톤은 치밀한 방식으로 이 대화편의 주제인 “경건”을 작품의 드라마적 맥락 속에 배치시킨다.<sup>8)</sup> 즉 완전히 대조적인 상황에 있는 두 사람, 즉 피고발자(소크라테스)와 고발자(에우튀프론)가 같은 문제(경건을 유린한 죄)로 만나게 된 것이다.

여기서 주목할 점은 대화가 에우튀프론의 놀람과 함께 시작된다는 사실이다. 에우튀프론으로서는 소크라테스를 행정 관청 앞에서 만난다는 것은 전혀 예상치 못한 일이었다. 그리고 이러한 놀람은 에우튀프론이 소크라테스의 일상 생활에 대해 비교적 잘 알고 있다고 추측할 만한 여지를 제공한다. 사실 에우튀프론의 앎은 제법 구체적이다. 그는 소크라테스가 대부분의 시간을 뤼케이온에서 젊은이들과 함께 보낸다(*tas en Lykeiōi... diatribas*, 2a1-2)는 사실을 알고 있다.<sup>9)</sup> 그는 또 소크라테스가 누군가를 고발할 만한 사람이 아니라는 점도 잘 알고 있다(2b1-2). 또한 에우튀프론은 소크라테스가 영적인 것(*to daimonion*)의 목소리를 듣는다는 것도 알고 있으며, 바

8) Château (2005), 49-50.

9) 예컨대, 『뤼시스』, 203a1-2; 『에우튀데모스』, 271a1; 『향연』, 223d8-12.

로 그것이 종교적 혁신의 빌미를 제공함으로써 고발의 원인이 된 것이라고 진단해주시기도 한다(*kainotomountos sou peri ta theia*, 3b5-9). 에우튀프론이 예언자인 이상, 그가 보기에 소크라테스의 영적인 신호는 전혀 이상한 현상이 아니다. 오히려 그러한 영적 신호야말로, 에우튀프론이 소크라테스와 공감대를 형성하는 데 일조했다고 보는 편이 더 그럴 듯하다. 좀 더 구체적으로 말하면, 영적인 신호는 에우튀프론과 소크라테스 사이의 정서적 거리감을 제거해주는 역할을 한다고 볼 수도 있다. 특히 이러한 모습은 에우튀프론이 자기도 소크라테스와 비슷한 상황을 겪고 있다고 말하며 연대감을 표시하는 데서 잘 드러난다. 즉 그가 민회에 나가 미래의 일에 대하여 예언이라도 할라 치면, 대중들은 자기를 미친 사람 취급하면서 비웃는다는 것이다(*emou... katagelōsin hōs mainomenou*, 3b9c2). 마지막으로 에우튀프론은 주저하지 않고 소크라테스와 자신이 대중적인 질투의 희생자라고 단언한다(3c4). 그러한 동류의식으로부터 에우튀프론은 소크라테스나 자기나 앞으로 잘 될 것이라고 예언을 한다(3e5-7). 요컨대 에우튀프론은 경건의 문제(즉 불경죄)와 관련하여 소크라테스와 정 반대의 처지에 있음에도 불구하고 소크라테스의 재판과 관련하여 강력한 연대감을 표하는 셈이다. 또한 그러한 공감대로부터 에우튀프론은 아무런 거리낌 없이 1인칭 복수 대명사를 사용하여 소크라테스와 자신을 “우리”라고 부르기도 한다.<sup>10)</sup>

그렇다면 소크라테스는 어떨까? 끊임없이 자신을 동지인 양 취급하며 다가오는 에우튀프론과 달리, 소크라테스는 지속적으로 일정한 거리를 유지한다. 그는 에우튀프론이 표현하는 동질감을 의식하면서도 주의 깊게 에우튀프론과의 거리를 두는 것처럼 보인다. 그의 첫 번째 거리 두기는 소크라테스가 대중들과 관련하여 그들의 태도의 차이를 지적하는 데서 잘 드러난다. 에우튀프론은 대중들에 대하여 불만을 표할 뿐, 감히 그들을 테스트하여 자극할 엄두를 내지는 못한다. 반면에 소크라테스는 자신의 인간애로 인하여 언제나 동포시민들과 교류할 준비가 되어있다고 단언한다.<sup>11)</sup> 사실 이

10) 3c4: “그럼에도 불구하고, 그들은 우리와 같은 모든 사람들을 질시하는 것이지요(*all' homōs phthonousin hēmin pasi tois toioutois*).

11) 3c6-d9. “[소] 하지만 친애하는 에우튀프론, 웃음거리가 된다는 것은 단연코 심각한 일이 아닐세. 왜냐하면 내 생각에 아테네인들은 자기들이 능란하다고 믿는 사람에 대해

대조가 소크라테스와 에우튀프론을 가르치는 결정적인 차이라는 것은 두 말 할 나위가 없다. 우리는 두 사람의 활동이 공통적으로 신들에 기반해 있음을 본다. 즉 소크라테스의 행위는 영적인 신호에 의해 규제되고, 에우튀프론은 사람들에게 신들의 뜻을 전해준다. 그런데 에우튀프론은 신들의 말을 대중들에게 전달하는 것으로 만족한다. 반면에, 소크라테스는 대중들 속으로 뛰어들어 모든 위험을 감수하고 그들의 잘못된 도덕적 신념을 비판하기를 주저하지 않는다.<sup>12)</sup> 요컨대 에우튀프론의 예언 활동은 대중을 향해 일방적으로 흐르는 반면, 소크라테스의 철학적 대화는 상호적인 성격을 띠고 있는 셈이다.

이렇듯 대중을 향한 태도를 둘러싸고 소크라테스의 거리두기가 나타난다고 한다면, 우리는 에우튀프론을 향한 소크라테스의 반어적인 추켜세움 속에서 또 다른 종류의 거리두기를 찾아볼 수 있다. 에우튀프론은 부친을 살인죄로 고발한 자신의 행위를 비난하는 사람들에게 대하여 그들이 경건과 불경에 대하여 신들이 어떤 입장을 취하는지 모른다고 투덜댄다. 더불어 자신은 경건과 불경이 무엇인지를 알고 있다고 주장한다(4d5-5b8). 이 말을 듣고, 소크라테스는 에우튀프론을 자신의 대화로 끌어들이기 위하여, 에우튀프론 앞에서 고발자 가운데 한 명인 멜레토스와 의 가상의 대화를 다음과 같이 연출한다.

나는 이렇게 말할 걸세. “멜레토스, 만일 자네가 에우튀프론이 이 분야에서 지혜로운 자라는 것을 인정한다면, 그렇다면 나 역시 바른 판단을 했다 여기고, 자네의 고발을 거둬주게. 그렇지 않다면, 내가 아니라 먼저 이 선생을

---

서도, 그 사람이 자신의 지식을 가르치려 들지 않는다면, 그다지 큰 관심을 보이지는 않는다네. 그러나 그 사람이 다른 이들도 자기처럼 만들려 하는 게 아닐까 하는 의심을 갖기 시작할 경우, 그들은 자네가 말한 것처럼 질투로 인해 분노하거나, 아니면 다른 이유로 분노하게 되지. - [에] 그 점에 대해서, 그들이 저에 대해 어떻게 생각할 지에 대해서는 조금도 시험해보고 싶지 않네요. - [소] 아마 자네에 대해서 사람들은 자네가 잘 나서지 않고, 자네의 지혜를 가르치려 들지 않는다고 생각할 걸세. 그러나 나로 말하자면, 나의 그 사람을 좋아하는 성격 때문에(*hyp' philanthropias*), 아테네인들의 눈에 모든 사람들을 상대로 이야기하고, 누군가가 내 얘기를 듣고자 한다면, 돈을 받기는 커녕 돈을 쥐가면서까지 이야기하는 모습으로 비취지지 않을까 그게 두렵다네.”

12) 델피의 신에게서 받은 소크라테스의 철학적 임무에 관해서는, cf. 『변론』, 30e1-31c3.

고발하게. 왜냐하면 이 자가 나와 그의 부친과 같은 늙은이들을 타락시켰으니 말일세. 나를 타락시킨 것은 그가 나를 가르쳤기 때문이고, 그의 부친을 타락시킨 것은, 그가 부친을 비난하고 처벌했기 때문이네. (5a9-b5).

이 가상의 대화가 갖는 의도는 명확하다. 소크라테스는 에우튀프론을 종교적인 삶의 영역에서 권위자로 묘사함으로써, 그의 자존심을 부풀리고, 기꺼이 소크라테스의 철학적 탐구에 참여하게 만들려는 것이다. 그런데 이 대목 역시 주의깊게 읽어보면, 소크라테스가 매우 교묘하게 에우튀프론과 거리 두기를 시도하고 있음을 볼 수 있다. 소크라테스는 멜레토스에게 에우튀프론이 자신의 스승이라고 선언한다(*ekeinōi tōi didaskalōi*, 5b2; *eme men didaskonti*, 5b5). 하지만 소크라테스는 자신과 에우튀프론의 관계가 그 자체로 무죄의 증거라고는 결코 이야기하지 않는다. 요컨대, 소크라테스는 그저 이런 식으로 말할 뿐이다. “만일 당신이 내가 유죄라 생각하고 고발을 거두지 않는다면, 내 잘못의 책임은 나한테 있는 게 아니라 에우튀프론한테 있는 것이다. 왜냐하면 그가 나를 가르쳤으니까!” 소크라테스가 가상 대화를 통해 에우튀프론에게 경건에 관하여 권위를 부여하고 그의 능력을 찬양하는 것은 물론 방어적인 것이다. 그리고 그 반어의 이면에서 소크라테스는 결코 에우튀프론과 섞이지 않으려는 모습을 유지하려 한다. 즉 자신은 에우튀프론과 함께 했기에 무죄인 것이 아니라, 만일 자신이 유죄라면, 그것은 에우튀프론과 함께 했기 때문이라는 것이다.<sup>13)</sup>

13) 이렇듯 소크라테스의 추켜세우기는 바로 효과를 발휘하고, 에우튀프론은 한껏 고무되어 다음과 같이 말한다. “어디에도 나의 쓸모는 없을 거예요, 소크라테스! **그리고 에우튀프론은 그 많은 사람들과 어떠한 차이도 없을 겁니다**(*oude tōi an diapheroi Euthyphrōn tōn pollōn anthrōpōn*). 그 모든 것들을 분명하게 알지 못한다면 말이에요!”(4e9-5a2, 강조는 인용자). 소크라테스는 멜레토스와 가상의 대화 속에서 에우튀프론을 3인칭으로 언급한다. 그러한 언급은 에우튀프론은 분쟁 당사자들과 분리시켜서 마치 권위를 가진 제3자, 내지는 심판으로 보이게 한다. 이에 대하여 에우튀프론 역시 자기 자신을 3인칭으로 언급함으로써 소크라테스의 추켜세우기는 성공한 것처럼 보인다.

#### IV. 대화 전반부에 나타난 에우튀프론의 감정 변화: 자신감에서 당혹감으로(5d-11b)

『에우튀프론』에 경건의 정의가 몇 개나 들어있는지, 정의들에 대한 논박의 성격은 어떠한지, 또한 논박은 과연 논리적으로 타당한지 등의 물음에 대해서는 많은 학자들이 저마다 다양한 해석들을 제시해왔다.<sup>14)</sup> 하지만 그 수와 상관 없이 에우튀프론이 경건을 정의할 때마다, 소크라테스는 그것들을 검토하고 논박한다. 아울러 우리는 논변이 전개될 때마다 에우튀프론이 다양한 감정적인 모습을 드러내며, 소크라테스의 반응 역시 그의 감정 상태에 걸맞게 조용하고 있음을 보게 될 것이다.

경건을 정의해달라는 소크라테스의 요구에 대하여 에우튀프론은 경건이 <1> “지금 자신이 하고 있는 일, 즉 범죄를 저지른 자를 쫓아 단죄하는 일”이라고 말한다(5d8-e1). 사실 이러한 답변은 엄밀한 의미의 정의라기보다는 오히려 경건한 사례를 언급한 것에 해당된다.<sup>15)</sup> 그렇지만 에우튀프론의 입장에서 보면, 그 답변이 의미가 없는 것은 아니다. 왜냐하면 그는 자신의 정의가 신들의 행적에 기반한다고 생각하기 때문이다(5e6-6a6). 사실 에우튀프론 같은 예언자에게 있어서 신들이야말로 모든 일의 유일한 근거일 수밖에 없다. 결국 그가 제시한 정의의 근거는 그가 지닌 종교적인 지식 이외에 다른 것이 아니다. 분명히 에우튀프론의 첫 번째 정의는 이른바 “철학

14) 학자들은 『에우튀프론』에 네 개(혹은 여섯 개)의 정의가 들어있다는 데 대체로 동의해 왔다. 작품 속에 제시된 “경건의 후보”들은 다음과 같다. <1> “경건은 에우튀프론이 행하듯이 불의를 저지른 자를 쫓아가 단죄하는 것(*tēi adikounti...epexienai*)” (5d7-e2); <2-1> “신들에게 사랑 받는 것(*tois... theois prosphiles*)” (6e11-7a1); <2-2> “모든 신들에게 사랑받는 것(*touto... ho pantes hoi theoi philōsin*)” (9e1-3); <3-1> “신들을 보필하는 일(*to peri tēn tōn theōn therapeian*)” (12e6-9); <3-2> “신들에 대한 봉사(*hē theois hypēretikē*)” (13d6-9); <4> “경건은 신들에 대한 기도와 제사에 관한 믿음(*epistēmēm tina tou theuin te kai eukhesthai*)” (14a11-15c6). 여기서 <2-1>과 <3-1>을 각각 독립된 정의로 간주하면 총 여섯 개의 정의가 된다. 이에 관해서는, cf. Dorion (1997), 192. 그러가 하면, <3-1>과 <3-2>가 사실은 동일한 정의라고 보는 학자도 있다. Cf. McPherran (2003), 1, n. 1.

15) 이와 비슷한 유형의 답변들로는, cf. 『라케스』, 190e4-6; 『카르미데스』, 159b1-6; 『메논』, 71e1-72a5.

적” 정의의 조건을 만족시키지 못한다. 그러나 우리가 철학적인 조건들을 잠시 제쳐놓고, 에우튀프론의 생각과 의도를 좇아본다면, 우리는 그가 경건을 규정하는 데 있어서 확고한 종교적 원칙을 갖고 있음을 볼 수 있을 것이다. 즉 요컨대 에우튀프론의 경건이란 “신들의 뜻에 부합하는 ‘모든’ 것들”에 다름 아니다. 여기서 “모든”을 간과해서는 안 된다. 왜냐하면 에우튀프론은 신들의 뜻에 부합하는 경건의 사례들을—예외 없이—“모두” 제시할 수 있다고 단언하기 때문이다.<sup>16)</sup> 뿐만 아니라 에우튀프론은 그 외에도 신들의 행적과 관련된 수많은 사례들을 들려줄 수 있다고 두 번이나 강조한다.<sup>17)</sup> 요컨대 경건의 정의는 에우튀프론에게는 사소한 것일지도 모른다. 경건은 결국 종교적인 덕목인데, 그는 신들의 행적과 관련된 모든 것들을 알고 있다고 생각하기 때문이다. 에우튀프론의 답변이 워낙 단호하고 저돌적이어서 그런지, 소크라테스는 에우튀프론의 정의를 바로 비판하는 대신, 자신이 경건의 정의를 통해 알고자 하는 것이 무엇인지를 자세히 설명하는 편을 택한다. 신들의 행적에 관한 많은 일화들을 들려주겠다는 에우튀프론의 열렬한 제안을 “나중에 여가가 있을 때” 듣겠다는 핑계로 물리친 뒤에,<sup>18)</sup> 소크라테스는 다시 한 번 자신이 처음에 주문했던 정의의 요건을 상술한다.<sup>19)</sup> 굳이 이렇게 반복적으로 정의의 요건을 설명하는 이유는 분명하

16) 예를 들어 소크라테스가 “인간이란 무엇이냐”고 묻는다고 가정해보자. 에우튀프론은 최근류와 종차를 통해 답변하는 대신, 세상의 모든 인간들을—예외 없이—한 곳에 모아놓고 가리키면서 “저게 인간이다”라고 대답하려 할 것이다. 세상의 모든 인간들을 모으는 일일 가능하지도 않거니와, 그와 같은 일은 사실 정의가 아니라 모든 개별적인 인간들을 낚김없이 열거하고 지칭하는 것에 해당된다. 하지만 에우튀프론에게는 그것이 결코 문제되지 않는다. 특히 “경건”과 같이 종교적인 덕목을 규정하는 데 있어서, 에우튀프론은 신들의 일과 관련된 모든 사례들을 말 그대로 “낚김없이” 보여줄 태세가 되어있다고 주장하는 것이다.

17) 6b5-6: “맞아요, 소크라테스, 사실 이보다도 훨씬 더 놀라우면서도(*thaumasiōtera*), 대중들은 모르는 이야기들(*ha hoi polloi ouk isasin*)이 더 있지요.”; 6c5-7: “그것들 뿐만이 아니라... 당신이 원하기만 하시면, 신들에 관하여 그 외의 다른 많은 이야기들을 해 줄 수도 있어요. 확신컨대, 당신이 들으면 경악할 만한 것들이지요.”

18) 6c8-9: “*alla tauta men moi eis authis epi skholēs diēgēsēi.*”

19) 6d9-e7: “그렇다면 자네는 기억하고 있나? 내가 자네에게 나를 가르쳐달라고 부탁한 것은 많은 경건한 사례들 중 한두 가지가 아니라, 모든 경건한 것들이 경건하게 되는 경건의 형상 자체라는 걸 말일세(*ekeino auto to eidos hōi panta ta hosia hosia estin*)? 왜냐하면, 내 생각에 바로 그 단일한 특성으로 인하여 불경한 것들이 불경하고 경건한

다. 그는 자신의 대화자를 철학적인 검토의 장으로 끌어내려는 것이다. 왜냐하면, 에우튀프론이 주장한 것과 같은 형식으로는 논박도, 비판도 불가능하기 때문이다.

경건의 두 번째 정의에서(6e4-11b5) 에우튀프론은 소크라테스가 충고한 대로 경건을 정의하려 시도한다. 그 첫 번째 정식화는 이것이다. <2-1> “경건은 신들에게 사랑받는 것(*to men tois theois prosphiles hosion*)인 반면, 불경은 그들에게 사랑받지 않은 것(*to de mē prosphiles anosion*)이다”(6e11-7a1). 처음의 정의에 비해서 진일보한 것은 분명하지만, 소크라테스는 이에 만족하지 않는다. 왜냐하면, 이 정의대로라면, 동일한 행위가 어떤 신들에게는 사랑을 받을지 몰라도, 다른 신들에게는 미움을 받을 수도 있기 때문이다. 우리는 소크라테스의 이러한 비판이 동일한 행동은 경건하면서 불경할 수는 없다는 생각에 기반한 것임을 쉽게 짐작할 수 있다. 이 어려움을 해결하기 위하여, 에우튀프론은 소크라테스의 도움으로 두 번째 정식을 시도한다. 즉 <2-2> “경건은 ‘모든’ 신들이 사랑하는 것(*ho an pantes hoi theoi philōsin*)인 반면, 불경은 ‘모든’ 신들이 미워하는 것(*ho an pantes theoi misōsin*)이다”(9e1-3). 이 정식을 통해 에우튀프론은 소크라테스가 제시한 난점을 벗어날 수 있게 되었다고 확신한다. 그러나 소크라테스는 두 번째 정식화도 받아들이지 않는다. 왜냐하면 모든 신들에게 사랑받는다고 해서 그것이 곧 경건은 아니기 때문이다. 오히려 경건은 경건하기 때문에 모든 신들의 사랑을 받는 것이다.<sup>20)</sup> 이러한 비판에 직면하여, 드

---

것들이 경건하다고 자네가 말했기 때문이네... 자 그러니 바로 그 특성이 대체 무엇인지(*tēn idean tis pote estin*) 가르쳐주게. 내가 그것을 바라보고서 하나의 본으로(*paradeigmati*) 사용함으로써, 자네나 혹은 다른 누군가가 제기한 행위들 가운데 같은 본성을 지닌 것을 경건하다 주장하고, 동일한 본성을 갖지 않은 것을 경건하지 않다고 주장할 수 있도록 말일세.” 여기서 “형상,” “특성,” “본”으로 옮긴 *eidos, idea, paradeigma*의 철학적 위상에 관해서는 이 글의 범위를 넘어서는 것으로 보고 다루지 않도록 하겠다. 다만 이와 관련된 주요 논의로는, cf. Allen (1971), 319-334; Woodruff (1982), 151-153; Dorion (1997), 303-304.

- 20) 11a6-b1. 이것은 통상 우리가 “에우튀프론의 딜렘마”라고 부른 것이다. 만일 경건이 신들의 사랑에 의해 규정되는 것이라면, 경건은 자의적인 것이 된다. 반면에 만일 경건이 경건하기 때문에 신들의 사랑을 받는 것이라면, 신들의 능력은 일정한 제약 하에 놓이게 되므로 신은 더 이상 전능한 자가 아니게 된다.

디어 에우튀프론은 당황하게 되고, 소크라테스에게 자신이 길을 잃게 되었다고 고백하기에 이른다.

경건의 두 번째 정의에서 우리가 주목할 것은 논변 구조의 복잡성뿐만 아니라, 탐구 과정에서 에우튀프론이 보여주는 감정의 변화이다. 소크라테스의 끈질긴 요구로 에우튀프론은 경건에 대한 자신의 생각을 소위 철학적인 정의의 형식으로 표현하였다. 어떻게 보면, 에우튀프론은 특별한 반발 없이 소크라테스의 탐구 방식을 받아들인 것처럼 보이기도 한다.

“하지만 당신이 그렇게 원한다면, 소크라테스! 저 역시 그렇게 당신께 말씀드리죠(*all' ei houtō boulei, ō Sōkrates, kai houtō soi phrsō*).”(6e8-9).

여기서 눈여겨보아야 할 것은 “그렇게”(혹은 “그런 식으로”)라고 옮긴 부사 “*houtō*”의 사용이다. 이 문장에서 두 번 사용된 “*houtō*”는 에우튀프론이 소크라테스의 요구를 충분히 납득하지 못했다는 뉘앙스를 제공한다. 즉 “경건의 내용과 관련해서 나는 늘 한결같지만, 당신이 그런 식으로(*houtō*, 즉 철학적 정의의 방식으로) 대답하기를 원하니, 내가 당신이 원하는 그런 식으로(*houtō*, 즉 철학적 정의의 방식으로) 대답하겠다”는 것이다. 이런 식의 풀이가 옳다면, 과연 에우튀프론이 철학적 정의와 사례의 열거를 구별하게 되었는지에 대하여 여전히 장담할 수 없게 된다. 아니, 에우튀프론이 과연 소크라테스의 요구를 진지하게 고려하거나 했을까 조차 의심스럽기도 하다.<sup>21)</sup> 사실 어떻게 보면, 두 번째 정의는 경건한 사례들을 일반화시킨 것 이라고도 볼 수 있다는 점에서 첫 번째 정의와 크게 다르지도 않다. 그렇다면 왜 소크라테스는 두 번째 정의를 적절한 것으로서 인정했을까?<sup>22)</sup> 그것은 아마 첫 번째 정의—즉 사례의 열거—에 대해서는 논박이 거의 불가능하기 때문일 것이다. 사실 개별적 사례들을 열거하는 사람에 맞서 그를 비판할 수 있는 방법은 별로 없다. 있다면 아마 반대 사례의 제시 정도일 것이다. 하지만 그나마도 에우튀프론처럼 신들에 관하여 방대한 사례들을 퍼부

21) Cf. Beversluis (2000), 170-172.

22) 7a2-3: “훌륭하네, 에우튀프론! 자네는 방금 내가 자네에게 대답해달라고 청했던 바, 그대로 대답했네(*kai hōs egō ezētoun apokrinasthai se, houtō nun apekrinō*).”



어델 준비가 되어 있는 사람에게는 별 효력이 없다. 이와 달리, 형식적으로나마 사례들을 일반화할 경우, 문제점을 지적하기가 훨씬 더 효과적인 것이다. 그런 점에서, 우리는 소크라테스가 두 번째 정의에서부터 본격적인 논박술을 펼치기 시작했다고 볼 수 있다.

그리고 이 두 번째 정의에 대한 논박에서부터 에우튀프론은 처음의 자신감을 잃고 당황하기 시작한다. 경건이 “신들의 사랑을 받는 것”이라는 정의에 대하여, 소크라테스는 신들이 의견의 일치를 보지 못하고 대립하는 경우를 지적한다. 동일한 것이 어떤 신들에게는 사랑을 받지만, 다른 신들에게는 미움을 받는다면, 그것은 경건한 동시에 불경한 것이 된다(8a7-8). 에우튀프론이 당혹감을 보이는 것은 바로 이 지적에 직면해서이다. 그는 신들이 도덕적인 문제와 관련해서는 결코 의견의 불일치를 볼 리가 없다고 항변을 하기도 한다(8b7-9). 그러나 소크라테스는 조금도 물러서지 않는다. 신들이 서로 간에 대립할 만한 사례들을 구체적으로 이야기한 다음에, 그는 에우튀프론에게 과연 모든 신들이 그가 아버지를 고발한 일에 예외 없이 동의함을 입증할 수 있는지를 물으며 압박을 가한다(9a1-b4). 그러한 압박 앞에서 에우튀프론은 조금씩 흔들리기 시작한다.<sup>23)</sup> 더 나아가 소크라테스가 모든 신들이 좋아하는 것, 모든 신들이 싫어하는 것, 그리고 어떤 신들은 좋아하고 어떤 신들은 싫어하는 것을 구별해달라고 요구하자, 마침내 에우튀프론은 짜증을 내기에 이른다.<sup>24)</sup> 하지만 소크라테스는 여기서도 여전히 에우튀프론과의 거리를 유지한다. 도대체 뭐가 문제냐는 짜증 섞인 반응에, 소크라테스는 자신에게는 아무런 문제도 아니지만, 대답을 약속했던 에우튀프론에게 중요한 문제가 될 것이다.<sup>25)</sup> 결국 에우튀프론은 자신의 처음 정의를 수정하여, 경건을 “모든 신들이 사랑하는 것”이라고 새롭게 정식화하

23) 9b5-6: “분명 그것은 사소한 일이 아니에요(*isōs ouk oligon ergon estin*), 소크라테스! 물론 당신에게 그것을 아주 분명히 보여줄 수 있긴 하지만요(*epei panu ge saphōs ekhoimi an apideixai sou*).”

24) 9d7: “그러니까 뭐가 문제란 말인가요, 소크라테스(*ti gar kōluei, ō Sōkratēs!*)!”

25) 9d8-10: “적어도 나와 관련해서는 아무런 문제도 아니네, 에우튀프론. 하지만 자네와 관련해서라면, 그렇게 가정해놓고서, 내게 약속한 것을 과연 그렇게 쉽게 가르쳐줄 수 있는지 살펴보게(*ouden eme ge, ō Euthuphron, alla su dē to son skopei, ei, touto hupothemenos, houtō rhaista me didaxeis ho hupeskhou*)”

지만, 그의 태도는 더 이상 전과 같지 않다. 소크라테스의 검토 앞에서 주저하는 모습을 보이거나,<sup>26)</sup> 심지어 선선히 자신의 무지함을 인정하기도 한다.<sup>27)</sup> 이제 대화의 주도권은 완전히 소크라테스의 차지가 된다. 반대로 에우튀프론은 자신감을 잃어버리고 소크라테스의 제안과 논변들을 순순히 따라가게 된다.<sup>28)</sup>

## V. 막간: 에우튀프론의 고백과 소크라테스의 태도(11b-e)

세 번째 정의로 넘어가기 전에, 우리는 짧은 막간을 접하게 되는데, 거기서 에우튀프론은 자신의 당혹감과 무능력을 고백하고, 소크라테스는 그런 에우튀프론에게 탐구를 포기하지 말고 지속하라고 고무한다. 대부분의 학자들은 바로 이 막간을 기준으로 대화의 전반부와 후반부가 나뉜다고 생각한다. 그만큼 막간은 대화의 국면 전환에 의미있는 역할을 한다. 막간 이전에 소크라테스의 탐구는 부정적이고 파괴적인 측면이 강했다. 당연하게도 그러한 측면들은 모두 에우튀프론의 잘못된 경건 개념을 겨냥한 것이었다. 이와 달리, 막간 이후에는 소크라테스가 탐구의 주도권을 잡고 에우튀프론을 격려하며, 적극적으로 경건의 본성을 탐구해 나간다. 자연스럽게 탐구의 성격 역시 전반부에 비해 긍정적인 모습을 더 많이 띠게 된다. 하지만 우리

26) 9e8-9: “검토해봐야죠. 하지만 저로서는 방금 그것이 잘 이야기된 것이라고 생각합니다(skepton: oimai mentoi egōge touto nuni kalōs legesthai).”

27) 10a4: “ouk oid’ hoti legeis, ō Sōkrates.”

28) 이제부터 에우튀프론은 더 이상 소크라테스를 가르치려는 선생이 아니라, 거꾸로 소크라테스를 따르는 충실한 보조자(내지는 학생)의 모습으로 바뀐다. 그의 이러한 태도 변화는 두 번째 정의(10a-e)에 나오는 그의 답변만 살펴봐도 충분하다. “egōge moi dokō manthanei” (10a9); “Pōs gar ou;” (10a12); “ouk alla dia touto” (10b3); “Panu ge” (10b6); “egōge” (10c6); “Panu ge” (10c9); “Anankē” (10c13); “Nai” (10d3); “Ouk alla dia touto” (10d5); “eoiken” (10d8); “Pōs gar ou;” (10d11); “Nai” (10e4); “Alēthē legeis” (10e8). 이 답변들은 소크라테스의 제안이나 질문에 동조하는 것들로 전반부에 에우튀프론이 보여준 태도(ex. “Pantōs dēpou ō Sōkrates!”, 5d6)와 분명한 대조를 이룬다. 이렇게 대조적인 태도들과 관련해서는, cf. Burnet (1924), 128.

는 에우튀프론이 결국 경건을 정의하는 데 실패하며, 탐구 역시 아포리아에 빠지는 것으로 끝난다는 것을 알고 있다. 탐구의 성격이 어떠한지를 놓고서는 많은 논쟁들이 있지만,<sup>29)</sup> 적어도 막간을 계기로 탐구의 성격이 바뀌었다는 사실만큼은 부정할 수 없다. 또한 탐구 성격의 변화는 대화자의 태도 변화 역시 동반한다. 아니, 극적인 맥락에서 보자면, 에우튀프론의 태도가 누그러지고 순종적으로 변함에 따라 소크라테스 주도의 탐구가 가능해졌다고 보는 것이 더 정확할 것이다.

소크라테스의 지속적인 반대에 직면하여 에우튀프론은 더 이상 자신의 주장을 유지하지 못하고 완전히 혼란에 빠져 다음과 같이 고백한다.

“[에] 하지만, 소크라테스, 저로서는 도대체 어떤 식으로 제가 염두에 두고 있는 것을 당신에게 말해야 할지 모르겠어요. 왜냐하면 방금 우리가 논의한 것이 쉬지 않고 우리 주위를 돌아다니며, 우리가 정하려고 하는 어디에도 머물러 하지 않는 것 같기 때문이에요. - [소] 자네가 말한 것은 마치 우리 조상인 다이달로스처럼 보이는구먼. 그런데 만일 그것들을 주장하고 전개 시켰던 게 나라고 한다면, 분명 자네는 나를 조롱하고 있는 걸세. [...]. 하지만 사실 그것은 자네의 주장일세. [...]” (11b6-c7).

전반부의 대화와 비교해보면, 에우튀프론의 태도는 눈에 띄게 변화했다. 그는 더 이상 자부심과 자기 확신으로 가득 찬 예언자가 아니다. 그는 당혹감을 감추려 하지도 않고, 자신이 완전히 길을 잃은 상태라는 것을 주저함 없이 고백한다. 사실 에우튀프론의 고백은 다른 초기 대화편들의 대화자들

29) 탐구의 성격에 대한 논쟁들은 대부분 정의를 구하는 대화편의 위상과 역할, 그리고 무엇보다도 아포리아의 성격(그리고 그것을 사용한 플라톤의 의도)을 둘러싼 것들이다. 그것들에 관해 어떤 학자들은 정의를 구하는 대화편의 목적이 대화자(더 나아가 독자)들의 잘못된 믿음을 파괴하여 영혼을 정화함으로써, 참된 진리 탐구의 길을 준비하는 데 있다고 보았다. 예컨대, Goldschmidt (1993); Allen (1971) 등이 그렇다. 반면에 다른 학자들은 비록 정의를 구하는 대화편들이 의견상 실패로 끝나기는 하지만, 소크라테스는 그 안에서 암암리에 탐구 대상의 정의에 도달할 수 있는 실마리를 숨겨두었다고 보기도 한다. 예컨대, Taylor (1982), 109-118; McPherran (1992), 220-241; Dorion (1997) 등이 그러한 입장을 취한다. 우리는 한결 온건하게 후자의 입장을 지지하는 편인데, 『에우튀프론』에서 생각할 수 있는 경건의 긍정적 측면에 대해서는 다음 절(6)에서 간략히 다루도록 하겠다.

이 처했던 상태와 크게 다르지 않다. 그들 모두는 소크라테스와의 대화를 통해 자기들이 안다고 믿었던 덕을 규정할 수 없다고 고백한다.<sup>30)</sup> 또한 그 대화자들은 자기들의 확신과 믿음이 소크라테스에 의해 논박당했음에도 불구하고, 소크라테스에게 화를 내거나 분노를 표하지 않는다. 에우튀프론이 경건에 대한 잘못된 믿음을 버리고, 자신의 무지를 선선히 인정한 이상, 소크라테스가 보기에 이제 에우튀프론은 자신과 함께 경건의 본성을 탐구할 준비가 된 셈이다. 즉 막간에 보여준 에우튀프론의 고백은 경건을 정의하려는 공동의 노력(*sumprothumēsomai*, 11e3)이 비로소 시작될 것임을 예고하는 것이라 하겠다.

그러나 에우튀프론의 고백에도 불구하고, 소크라테스는 막간 대화에서도 여전히 그와의 거리를 유지한다. 에우튀프론은 정의의 어려움을 호소하면서, 자신의 처지와 상황을 “*hēmin*,” “*prothōmetha*” (11b7), 그리고 “*hidrusōmetha*” (11b8)와 같이 1인칭 복수를 써서 표현한다. 하지만 소크라테스는 그것이 “자네의 주장들(*nun de sai gar hai hupotheseis eisin*, 11c4-5)”이라며 두 사람의 섞임을 냉정하게 거부한다. 비록 소크라테스가 에우튀프론을 격려하며 때로는 손을 내밀기도 하지만, 그리고 이론적인 면에서는 이제 곧 소크라테스 주도의 공동 탐구가 이루어지려 하지만, 적어도 감정적인 측면에서 볼 때, 소크라테스는 끊임없이 에우튀프론과 떨어져 있기를 원하는 것처럼 보인다. 소크라테스는 분명 에우튀프론이 경건의 본성을 발견할 수 있도록 도움을 주려하고 또 실제로 도움을 준다.<sup>31)</sup> 그러나 애초에 에우튀프론이 경건의 본성을 안다고 단언한 이상, 여전히 정의의 책임

30) Cf. 『라케스』, 194b1-4; 『메논』, 80b2-4.

31) 11e2-4: “자네가 무너지고 있는 것처럼 보이니, 내가 직접 자네에게 힘을 보태어 경건에 관하여 자네가 나를 가르칠 수 있도록 도와주겠네(*epeidē de moi dokeis su truphan, autos soi sumprothumēsomai [deixai] hopōs an me didaxēis peri tou hosiou*).” 우리는 버넷(OCT 구판)과 듀크(OCT 신판)의 독법(W)을 따라 *deixai*를 빼고 읽었다. 반면 크루아제(Budé판)는 *deixai*를 그냥 두었다. 도리옹은 크루아제의 독법을 따르면서 *deixai*가 여러 필사본들(bTV)에 등장하기 때문에 굳이 뺄 이유가 없다고 보았다. Cf. Dorion (1997), 312, n. 122. 그 경우 번역은 “경건에 관하여 자네가 어떻게 나를 가르칠 수 있는지를 보여주고자...” 정도가 될 것이다. 어느 쪽을 따르든 내용에는 큰 차이가 없어 보인다. 다만 우리는 OCT를 따르는 쪽이 에우튀프론을 향한 소크라테스의 반어적 태도를 좀 더 잘 보여준다고 판단하여 *deixai*를 빼고 읽었다.

은 에우튀프론이 질 수밖에 없다. 당연히 경건을 탐구하는 것과 관련된 모든 시도에 대한 책임 역시 에우튀프론에게 귀속되어야 한다. 즉 그는 그저 자신이 내리는 정의에 대해서만 책임이 있을 뿐만 아니라, 자신의 확신과 태도 모두에 대해서 책임이 있는 것이다. 반면에 소크라테스는 그 모든 책임들로부터 벗어나게 된다. 우리가 보기에 소크라테스의 면책(免責) 행위는 대화의 변호론적 성격과 결코 무관하지 않다. 불경으로 고발당한 소크라테스는 자신의 신념에 기반하여 아버지를 불경으로 고발한 에우튀프론과 대화를 나누는 중이다. 경건이 무엇인지 모르겠다는 소크라테스의 고백에, 에우튀프론은 자신이 경건의 전문가임을 자처했고, 소크라테스의 절박한(!) 요청에 따라 그에게 경건의 본성을 가르쳐주겠다고 단언했다.<sup>32)</sup> 소크라테스의 요청을 받아들인 이상, 에우튀프론은 스스로 자기 주장에 대한 책임을 떠안은 셈이다. 에우튀프론이 경건의 본성을 드러내지 못한다면, 그것은 전통적인 경건 개념, 즉 소크라테스를 법정에서 세우고 또 죽게 만든 경건 개념의 완전한 파산을 의미할 것이다.<sup>33)</sup> 사정이 그렇다면, 에우튀프론에 대한 논박은 그저 고발의 불합리함을 비판하는 것으로 그치지 않고, 무엇보다도 소크라테스의 무고함을 드러내는 데까지 나아가는 셈이다. 그렇다면 대화 속에서 소크라테스가 에우튀프론과 섞이려 들지 않고 일정한 거리를 유지하려 하는 것은 결코 놀랄 일이 아니다. 비록 에우튀프론이 소크라테스에게 강한 연대감을 표할뿐더러 그를 위해 좋은 예언을 해주었다 하더라도, 그들의 거리는 결코 줄어들 수 없다. 왜냐하면 결국 에우튀프론을 논박하는 것은 곧 소크라테스를 위한 변호가 되기 때문이다.

32) 대화편 전체에 걸쳐 소크라테스는 에우튀프론의 가르침이 법정에서 자신을 지키는 데 큰 도움이 될 것이라고 끊임없이 말한다. 예컨대, 5a3-b8, c4-8, 12e1-5, 15e5-16a4.

33) 3b1-4: “왜냐하면 그들은 내가 신들을 만든 사람이고, 새로운 신들을 만들면서, 옛 신들을 숭배하지 않는다고 말한다네(*phēsi gar me poiētēn einai theōn, kai hōs kainous poiounta theous tous d’ arkhaiouō ou nomizonta...*)”. Cf. 『변론』, 24b8-c1: “...도시가 믿는 신을 믿지 않고, 다른 새로운 영적인 것을 믿음으로써(*theous hōs hē polis nomizei ou nomizonta, hetera de daimona kaina*)...”

## VI. 대화 후반부에 나타난 에우튀프론과 소크라테스의 감정 태도: 소크라테스의 거리두기(11e-16a)

이제 소크라테스의 도움을 바탕으로 경건에 대한 세 번째 정의가 시작된다. 소크라테스는 우선 에우튀프론에게 경건한 것은 모두 올바르지만, 올바른 것이 모두 경건한 것은 아님을 이해시킨다. 이로부터 경건이 올바름(正義)의 일종이지만 그 역은 아님을 지적한다(11e4-12d11).<sup>34</sup> 그러한 충고에 이어서 소크라테스는 “올바름의 어떤 부분이 경건이겠는가(*to poion meros tou dikaiou hosion estin*, 12e1-2)”라고 묻는다. 그에 대하여 에우튀프론은 <3-1> “신들을 보살피는 것과 관련된 일(*to peri tēn tōn theōn therapeian*)”이 경건이요, 인간을 보살피는 것과 관련된 일(*to de peri tēn tōn anthrōpōn*)은 올바름의 나머지 부분에 속한다고 규정한다(12e6-9). 그러나 소크라테스는 이 답변에 만족하지 않는다. 왜냐하면, 신들은 인간보다 우월한 자들일진대, 그들이 인간의 보살핌(*therapeia*)을 필요로 한다는 것은 불합리하기 때문이다. 그러자 에우튀프론은 경건이란 마치 노예가 주인에게 봉사하듯이, <3-2> “신들에게 봉사하는 일(*hē hupēretikē*)”이라고 정의를 수정한다(13d6-9). 그러나 소크라테스는 여전히 만족하지 않는다. 그는 이번에는 에우튀프론에게 신들이 인간의 봉사에 힘입어 만들어낸 훌륭한 작품(*to pankalon ergon*)이 무엇이나고 묻는다(13e11-13). 딱히 마땅한 답을 찾을 수 없었던 에우튀프론은 다시 새로운 정의를 제시한다. 이제 경건은 <4> “신들에게 기도하고 제물을 바치는 지식”이 된다(14a11-b7).<sup>35</sup> 그런

34) 그런데 플라톤의 또 다른 대화편인 『프로타고라스』에서 소크라테스는 정의(올바름)가 경건과 같다고 주장한다(31a6-e4). 만일 그렇다면, “올바른 것은 모두 경건하다”고 주장할 수 있을 것이다. 두 작품에 나타난 주장들 간의 상충성에 관한 논쟁으로는, cf. Calef (1995), 1-26; McPherran (1995), 1-43; Calef (1995), 37-43. 이들 논쟁에 대한 평가로는, cf. Dorion (1997), 312-313, n. 128.

35) 14b2-4: “... 만일 누군가가 신들게 기도하고 제물을 바치면서 그들이 기뻐할 만한 것들을 말하고 행할 줄 안다면, 그것들이 바로 경건한 것들이요...(... *ean men kekharismena tis epiētai tois theois legein te kai prattein eukhomenos te kai thuōn*,

데 소크라테스는 그러한 유형의 얇이란 결국 신들과 인간 사이의 일종의 거래 기술이 아니겠냐고 지적한다. 왜냐하면 인간은 신들에게 제물을 바치고 기도를 통해 자신이 원하는 것을 얻기 때문이다. 에우튀프론이 마지못해 소크라테스의 지적에 동의하자, 이번에는 신들이 뭐가 아쉬워서 인간들과 거래를 하겠냐고 반문한다. 인간이야 신들에게 아쉬운 게 많겠지만, 신들이 인간과의 거래를 통해 구해야 할 것이 뭐냐는 것이다. 몰릴 대로 몰린 에우튀프론은 그것이 “신들이 좋아할 만한 것(*to tois theois philon*)”이라고 답하지만(15b3-6), 그 답은 이미 두 번째 정의(신들에게 사랑 받는 것)에서 논박당한 것이다. 이로써 에우튀프론의 모든 시도는 실패로 돌아간다. 그는 급한 일이 있다는 핑계를 대며 소크라테스와의 자리를 도망치듯 빠져나가고, 대화는 출구를 찾지 못한 채 끝난다.

결국 소크라테스의 경건 탐구는 완전히 실패로 끝났다고 말할 수 있을까? 꼭 그런 것 같지는 않다. 학자들 중에는 경건의 세 번째 정의, 즉 “신에게 봉사하는 일”이 에우튀프론의 것이라기보다는, 오히려 소크라테스의 생각이라고 보는 사람들이 적지 않다. 여기에는 세 가지 이유가 있다. 첫째, 경건이 올바른 일종임을 지적하면서 에우튀프론에게 그게 어느 부분인지를 찾아보라고 주문했던 사람은 바로 소크라테스이다. 즉 소크라테스가 실질적인 탐구의 주도자인 것이다. 둘째, 텍스트를 주의 깊게 읽어보면, 세 번째 정의는 앞의 정의들과 달리 딱히 논박되지도 않았고 거부되지도 않았다. 뽐족한 답변을 찾을 수 없었던 에우튀프론은 이 정의를 끝까지 주장하지 않고 얼렁뚱땅 네 번째 정의로 넘어갔을 뿐이다. 소크라테스 역시 에우튀프론을 끝까지 물고 늘어지지 않고 다음 정의로 넘어가게 놔둔다. 요컨대, 세 번째 정의는 그저 미완성인 채로 남아있을 뿐, 딱히 실패라고 선언되었던 것은 아니다.<sup>36)</sup> 셋째, 우리는 세 번째 정의와 비슷한 생각을 『변론』에

---

*taut' esti ta hosia...)*”

36) 사실 이러한 설명은 사람들이 통상 “보니츠 원리(Bonitz Principle)”이라고 부르는 것이다. 헤르만 보니츠가 제시한 이 해석 원리에 따르면(cf. H. Bonitz, *Platonischen Studien*, Berlin, 1886), “모든 정의들은 그것이 분명하게 논박되거나 거부되지 않은 이상, 긍정적인 내용을 담을 수 있다”고 본다. 이 원리에 대한 신중한 입장으로서는, cf. Burnet (1924), 136-137. 반대 입장으로는, cf. McPherran (1985), 235, n. 12.

서 소크라테스의 입을 통해 확인할 수 있다. 거기서 소크라테스는 자신이 신의 심부름꾼이라고 주장하며, 자신의 실천은 결국 신들을 위한 봉사에 다름 아니라고 선언한다.<sup>37)</sup>

하지만 『변론』의 소크라테스와 달리, 에우튀프론은 이 정의를 끝까지 유지할 수 없었다. 왜냐하면, 그는 인간의 봉사를 통해 신들이 만들어내는 “지극히 아름다운 작품(*to pankalon ergon*)”이 무엇인지 대답할 수 없었기 때문이다. 그 답을 구하고자 애쓰는 대신, 그는 새로운 정의를 제시하는 쪽을 선택했다. 하지만 그것은 오히려 소크라테스의 생각으로부터 더 멀어지는 것이었다.<sup>38)</sup> 그렇다면 신들이 인간의 도움을 받아 만드는 “지극히 아름다운 작품들”은 과연 무엇일까? 이에 대해서 학자들의 해석은 조금씩 갈린다. 어떤 이들은 지극히 아름다운 작품들이 『변론』에 나오는 커다란 좋은 것 (*meizon agathon*, 30a6)과 비교할 만하다고 생각하며, 소크라테스의 경건은 “신에게 봉사함으로써 인간의 훌륭함을 완성하는 것”이라고 주장한다.<sup>39)</sup> 또 어떤 이들은 신들이 인간의 도움 없이는 결코 만들 수 없는 작품이란 바로 인간 영혼의 훌륭함이며, 경건이란 결국 신들의 명령을 따라 영혼을 보살피는 일에 다름 아니라고 주장한다.<sup>40)</sup> 그렇기 하면, 신과 인간이 함께 만드는 “지극히 아름다운 작품(*to pankalon ergon*)”이란 결국 “아름다

37) 『변론』, 23b6-c1: “... 매번 사정이 그렇지 않다고 여겨질 때마다, 나는 신께 협력하면서(*tōi theōi boēthōn*) 이 사람은 지혜롭지 않다는 것을 보여주었습니다. 그 일로 바깥기에 나는 도시의 일이나 집안일에 몰두할 여가가 없었지요. 반대로 신에게 봉사하라(*dia tēn tou theou latreian*) 심한 가난을 겪을 수밖에 없었습니다.”; 30a5-7: “그것이야말로 신께서 나에게 하라고 명하신 것임을 여러분께서 알아두시기 바랍니다. 그리고 나로서는, 도시에서 내가 신께 바치는 봉사(*tēn emēn tōi theōi hupēresian*)보다 더한 유익은 결코 없다고 생각합니다.”

38) 에우튀프론이 네 번째 정의를 제시하자, 실망한 기색을 보이면서 다음과 같이 대꾸한다. “사실 말이네, 에우튀프론, 자네가 마음만 먹는다면, 훨씬 더 간명한 방식으로 내가 자네에게 물었던 것의 핵심을 정식화할 수 있었을 걸세. 하지만 내가 보기에 자네는 진지하게 나를 가르치려 하지 않는구만. 사실, 자네가 좀 전에 그 지점에 이르렀을 때, 자네는 슬며시 피해갔네. 만일 자네가 대답했다라면, 자네 덕분에 나는 경건이 무엇인지에 관해 이미 충분한 정도로 가르침을 받았을 게야.”(14b7-c3). 이러한 에우튀프론의 “잘못된” 방향 전환에 관해서는, cf. Taylor (1982), 112.

39) 예컨대, Vlastos (1991), 176; Dorion (1997) 229-230.

40) 예컨대, Taylor (1982), 113.



운 전체(= 우주, *to pan kalon*)”가 아닐까라는 제안도 조심스럽게 나오고 있다.<sup>41)</sup> 물론 알 수 없다는 해석도 가능하다. 신들의 지혜에 비하면, 인간의 지혜는 아무 것도 아니라고 하는 소크라테스의 주장을 강하게 받아들인다면, 인간이 신을 도와서 만들 수 있는 “지극히 아름다운 작품”이 무엇인지를 인간이 안다는 것은 불가능하다는 것이다.<sup>42)</sup> 그러지만, 이렇게 다양한 해석들에도 불구하고, 대부분의 해석자들은 세 번째 정의에서 경건에 대하여 어느 정도까지는 적극적인 평가를 찾을 수 있다는 데 동의한다.

우리 역시 세 번째 정의가, 비록 소크라테스 자신의 입을 통해 제출된 것은 아니지만, 소크라테스와 플라톤의 경건 개념과 그리 멀리 떨어져있는 것이 아니라는 데 동의한다. 하지만 여기서 주의해야 할 것이 있다. 그것은 “신들에 대한 봉사”라는 정의가 소크라테스(혹은 플라톤)만의 것은 아니라는 사실이다. 그 정의는 에우튀프론의 것이기도 하다. 왜냐하면 비록 소크라테스의 도움을 받긴 했지만, 어쨌든 그것은 에우튀프론이 생각해서 낸 정의이기 때문이다. 그리고 이 정의가 에우튀프론의 것이기도 하다면, “신들에 대한 봉사”는 고대 그리스인들의 전통적인 경건 개념에 속하는 것이기도 하다. 그 경우, 에우튀프론이 네 번째 정의로 넘어간 것이 꼭 잘못된 방향 전환이라고 볼 수만은 없다. 왜냐하면, 어떻게 보면, 에우튀프론에게 있어서 네 번째 정의는 세 번째 정의의 구체화일 수도 있기 때문이다. 인간의 도움으로 신이 만드는 “지극히 아름다운 작품”이 과연 뭐냐는 소크라테스의 질문에, 에우튀프론은 그 모든 작품들을 안다는 것은 대단한 일이라고 고백한다.<sup>43)</sup> 하지만 에우튀프론에게 있어서 적어도 확실한 것은 경건이 “기도와 제사를 통해서 신들을 기쁘게 하는 것과 관련된 삶”이라는 점이다. 물론 이 정의는 충분한 답변이 될 수 없다. 또한 이 답은 이미 기각된 두 번째 정의의 변형처럼 보인다. 그러나 에우튀프론은 물론, 고대인들 대부분에게 있어서, 기도와 제사가 신들을 숭배하는 일의 가장 중요한 부분에 속하는 것이었음을 생각해본다면, 우리는 네 번째 정의가 신들과 인간의 상호

41) 예컨대, 송유례 (2008), 20-21.

42) 예컨대, McPherran (1985), 229.

43) 14b1: “그 모든 것들이 어떤 것인지 구체적으로 배운다는 것은 대단한 일이니까요 (*pleionos ergon estin akribōs panta tauta hōs ekhei manthanein*).”

작용을 함축하고 있음을 추측할 수 있을 것이다. 요컨대, 에우튀프론은 기도와 제사에 관한 앎이야말로 신들과 인간이 소통할 수 있는 수단이라고 생각한 것이다. 즉 신과 인간이 협력할 수 있는 가능성은 바로 기도와 제사에서 찾아볼 수 있는 셈이다. 그것이 바로 에우튀프론의 네 번째 답변이 가지고 있는 새로운 측면이다. 만일 네 번째 정의가 완전히 두 번째 정의로 환원되고 만다면, 소크라테스로서는 굳이 새로운 논박을 펼칠 필요가 없었을 것이다. 그는 그저 앞에서 했던 비판을 환기시키는 것만으로 충분했을 것이기 때문이다. 그러나 소크라테스가 비록 불만족을 표하기는 했지만, 에우튀프론의 정의를 다시 한 번 검토한 것은 바로 그 새로운 측면에 대한 비판을 염두에 둔 것이라 하겠다.<sup>44)</sup>

여기서 우리가 주목해야 할 것은 경건에 대한 탐구의 각 단계마다 전통적인 경건 개념의 여러 측면들이 드러난다는 점이다. 플라톤은 소크라테스의 입을 통해 에우튀프론의 종교적인 신념을 철저하게 비판한다. 그러나 그 비판은 에우튀프론의 잘못된 믿음을 겨냥하는 것으로 그치지 않는다. 에우튀프론이 “경건”이라는 이름을 걸고 행하는 모든 것들(첫 번째 정의) 역시 비판의 대상이 된다. 왜냐하면 그는 과연 자신의 행위가 신들에게 사랑받는지를 설명할 수 없을뿐더러(두 번째 정의), 자신의 봉사를 통해 신들이 어떤 훌륭한 작품을 산출해내는지도 모를 뿐만 아니라(세 번째 정의), 도대체 자신이 신과 함께 하는 일이 무엇인지조차 모르기 때문이다(네 번째 정의). 그리고 이 모든 비판들의 이면에서 우리는 스승의 부당한 죽음에 대한 플라톤의 항변을 보게 된다. 소크라테스는 불경죄로 기소되었다. 그런데 정작 그를 비난하고 고발한 자들은 경건이 무엇인지를 모르는 자들이었다. 더 끔찍한 것은, 그런 자들이 재판에 이겨서 소크라테스를 죽음으로 몰아넣었다는 사실이다. 결국 그들에게 “경건”이란 마음에 안 드는 사람을 - 마치 기피인

44) 14c3-5: “... 하지만 지금 질문 받는 자가 어디로 끌고 다니든 질문자가 그를 따라다니는 것은 필수적인 일이네(*nun de anankē gar ton erōtōnta tōi erōtōmenōi akolouthein hopēi an ekeinos hupagēi*).” 이 문장은 명백히 반어적이다. 왜냐하면, 현실의 대화에서는 언제나 질문자가 주도권을 잡는 반면, 답변자는 언제나 질문자에 대하여 수동적인 위치에 놓이기 때문이다. 변증술적 대화에서 질문자와 답변자의 관계에 대해서는, cf. Brisson (2001), 209-226. “질문자와 답변자(*ton erōtōnta tōi erōtōmenōi*)” 대신, 버넷은 “사랑하는 자와 사랑받는 자(*ton erōnta tōi erōmenōi*)”로 읽기를 제안한다.

물(*persona non grata*)을 추방하듯이 - 공동체로부터 제거해버리는 데 유용한 구실에 다름 아니다.<sup>45)</sup> 에우튀프론이 도망치듯 황망하게 자리를 뜨고 난 뒤에, 혼자 남은 소크라테스의 독백과 같은 중얼거림은 대화의 변호론적인 성격을 잘 드러내준다(15e5-16a4). 에우튀프론의 경건에 대한 믿음은 멜레토스의 고발로부터 소크라테스를 보호할 수도 없을뿐더러, 에우튀프론 자신의 행위조차 정당화하지 못한다. 그렇기 때문에 소크라테스는 에우튀프론의 호의(好意)와 연대감에도 불구하고, 대화편 전체에 걸쳐 끊임없이 거리를 유지할 뿐, 결코 섞이려 들지 않았던 것이다.

## VII. 결론을 대신하여: 에우튀프론이 보여준 연대감의 본성

지금까지 우리는 『에우튀프론』에 들어있는 변호론적인 성격을 등장인물들의 대화 태도를 중심으로 살펴보았다. 작품 속에서 두 대화자는 시종일관 상반된 태도를 유지한다. 그것은 소크라테스를 향해 연대감을 표하며 다가가려는 에우튀프론의 태도와, 끊임없이 에우튀프론과 거리를 유지하며 뒷걸음질 치는 소크라테스의 모습이었다. 다른 초기 대화편들에서는 소크라테스가 대화 상대와의 심리적 거리감을 없애기 위하여, 상대에게 다가가고 상대와의 닮은 점을 부각시키는 것과 달리, 『에우튀프론』의 소크라테스는 이론적으로는 물론, 감정에 있어서도 대화 상대와의 뒤섞임을 일절 허용하지 않는다. 플라톤은 이러한 거리두기를 통하여 소크라테스의 철학적 경건과 전통적인 덕목으로서의 경건을 차별화하는 데 성공한 것처럼 보인다. 아울러 소크라테스를 고발하고 죽음으로 내몬 자들이 결국은 경건이 무엇인지조차 모르는 자들이었음을 드러냄으로써, 스승의 무죄를 옹호하는 일

45) “왜냐하면 내가 생각하기에 아테네인들은 대단하다고 생각하는 사람에 대해서도 그가 자신의 지식을 가르치지 않는다고 판단하면 특별히 신경 쓰지 않는 반면, 그가 다른 사람들 역시 자기와 비슷하게 만들려 한다고 생각할 경우에는 화를 내기 때문일세. 자네가 말한 질투 때문이든(*eit' phthonōi*), 아니면 다른 이유 때문이든(*eite di' allo ti*) 말일세.” 이와 비슷한 관점으로는, cf. 『라케스』, 184c1-4.

역시 성공적으로 수행한 것처럼 보인다. 하지만 에우튀프론과 관련해서는 아직 설명할 것이 남아있다. 바로 그가 보여준 연대감이다. 그토록 혹독한 비판과 조롱을 당하면서도, 에우튀프론이 시종일관 소크라테스에게 다가서고, 호의를 보이며, 연대감을 표한 것은 어떻게 설명해야 할까?

플라톤은 에우튀프론을 확고한 종교적 신념을 지닌 예언자로 묘사하였다. 그 신념이 워낙 확고하여, 심지어 자기 아버지까지도 살인죄로 고발할 정도였다. 그는 살인자를 단죄하는 일이야말로 - 그게 이웃이든, 부모든 간에 - 경건에 부합하는 행위로서 무조건적으로 해야 하는 일이었다. 그는 특히나 그런 범죄가 가족처럼 친밀한 관계 속에서 일어날 경우, 가족은 물론 자신의 오점을 정화하기 위해서라도 더욱 더 엄격하게 처벌해야 한다고 믿어 의심치 않는다.<sup>46)</sup> 우리가 그의 종교적 완고함과 맹목에 가까운 믿음을 고려한다면, 우리는 에우튀프론의 영혼에 철학적 반성이 들어설 여지가 조금도 없으리라는 것을 쉽게 짐작할 수 있을 것이다. 하지만 그렇듯 결코 섞일 수 없는 차이에도 불구하고, 대화는 두 인물 사이에 몇 가지 공통점이 있음을 보여준다. 우선 개인적인 차원에서 보자면, 두 사람 모두 자신들이 행하는 일상의 실천에 대하여 확고한 신념을 갖고 있다. 소크라테스는 자신의 인생 전부를 철학적 대화와 탐구에 바친다. 반면에 에우튀프론은 신들의 말을 해석하고 그것을 사람들에게 전달해주는 일에 헌신한다. 다음으로 사회적인 차원에서 보자면, 두 인물 모두 공동체의 중심에서 벗어나있는 사람들로 묘사된다. 특히나 대중들의 시각에서 보면, 두 사람의 삶은 때로는 우습고, 때로는 비정상적이다. 두 사람 모두 공동체에서 조롱거리내지는 무시의 대상으로 취급당하는 것은 바로 그런 이유에서이다. 마지막으로 두 사람 모두 사회적 비난의 표적으로 묘사된다. 소크라테스는 자신이 전통적인 가치의 위협세력이라고 간주한 자들에 의해 고발당했다. 에우튀프론은 아버지를 고발했다 하여 가족과 이웃 모두에게 비난의 대상이 되었다. 소크라테스가 고발당했다는 이야기를 듣고서, 에우튀프론이 일종의 동정심을 느꼈다면, 그것은 아마도 두 사람이 처한 상황의 비슷함에서 비롯된 것이라고 생각해볼 수 있다.<sup>47)</sup>

---

46) 예컨대, 4c1-3.

처음에 그들이 만났을 때, 에우튀프론은 가족과 이웃들이 자자기를 비난한다고 불평한다. 그런데 가족과 이웃들이 에우튀프론에게 분노하는 것은 그가 자신의 아버지를 고발했기 때문이다. 대중들이 생각하기에는, 아들이 아버지를 고발하는 것은 경건하지 못한 일이다. 그러나 에우튀프론의 태도는 시종일관 확고하다. 왜냐하면 그는 아버지를 고발한 일이 자신이 알고 있는 종교적 교훈에<sup>48)</sup> 근거한 것이라고 믿기 때문이다(5d8-6a6). 요컨대 자신의 행위가 신들의 행위와 정확하게 부합한다고 생각함으로써, 에우튀프론은 주변의 비난에 결코 흔들리지 않았던 것이다. 우리는 고대 그리스 사회에서 신화가 교육의 역할을 담당했다는 사실을 잊어서는 안 된다. 신화에서 이야기되는 신들의 말과 행동은 인간의 삶에서 일종의 모델 역할을 한다고 볼 수 있다.<sup>49)</sup> 또 하나 간과하지 말아야 할 것은 통상 신과 인간의 관계에서 요구되는 덕목인 “경건(*eusebeia* 또는 *hosiotēs*)”이 인간들 간의 관계에서도 사용되었다는 사실이다.<sup>50)</sup> 그런데 이상적인 모델로서의 종교적인 덕목과 그것을 실생활에 적용하는 것 사이에는 일정한 괴리가 발생할 수도 있다. 도버(K.J. Dover)가 잘 지적하고 있듯이, 고대 그리스인들 사이에서도, 누군가가 종교적인 덕목과 의무 사항을 현실의 삶에 정도 이상으로 엄격하게 적용시키려 할 경우, 그는 이웃 사람들로부터 눈총을 살 뿐만 아니라, 경우에 따라서는 시민들에 의해 사회적 지탄의 대상이 되기도 하였다.<sup>51)</sup> 우리가 보기에는 에우튀프론의 경우가 정확하게 이에 속한다. 그가

47) 우리는 이 점과 관련하여 맥페런(McPherran)의 가정에 전적으로 동의하는데, 그에 따르면, 플라톤은 에우튀프론을 소크라테스의 어두운 측면, 다시 말하면 소크라테스의 “도플갱어(Doppelgänger)”처럼 묘사했다는 것이다. 따라서 두 사람은 완전히 상반된 생각을 갖고 있음에도 불구하고, 서로 비슷한 측면들을 나누는 것처럼 보이는 것이다. Cf. McPherran (2003), 4.

48) 예컨대 제우스가 불의를 벌미로 아버지인 크로노스를 타르타로스에 처넣고, 크로노스 역시 비슷한 이유로 부친인 우라노스를 거세한 일.

49) 시인들이 교육에 미치는 영향과 그에 대한 플라톤의 우려에 대해서는, cf. 『국가』 II, 376e2-III, 403c8.

50) 고대 그리스인들은 법정이나 민회에서뿐만 아니라, 종종 개인들 간의 관계에서도, 자신의 진실, 무죄, 정의, 용기 등을 호소하기 위하여 종교적인 덕목들(*eusebeia*, *hosiotēs*)에 호소하곤 하였다. Cf. Dover (1974), 250-254. 이는 저주의 말이나 맹세(*horkos*)를 하는 경우에도 마찬가지였다. 이와 관련해서는, cf. Lefka (2003), 57.

51) Dover (1974), 246-247.

자신의 종교적인 신념을 가족과 이웃에게 극단적으로 엄격하게 적용하는 모습은 세속적인 삶을 사는 사람들에게는 반감과 분노를 일으키기에 충분한 것이다. 하지만 역설적이게도 가족과 이웃으로부터의 고립은 역시 비슷한 상황에 처해있는 소크라테스에 대한 공감과 연대감을 불러일으켰다고 볼 수 있다.

하지만 단순한 연대감만으로는 소크라테스를 향한 에우튀프론의 적극적인 접근을 설명하기에는 뭔가 불충분하다. 에우튀프론이 자신의 신념을 지키기 위해 아버지를 고발할 정도로 엄격한 예언자였다면, 그는 왜 도시가 믿는 신을 믿지 않았다는 죄목으로 기소당한 소크라테스를 비난하지 않았을까? 이 질문에 답하기 위해서는 소크라테스가 대화의 도입부에서 시민들의 분노에 관해 언급했던 대목을 떠올려볼 필요가 있다. 아테네인들은 설령 누군가가 탁월한 능력을 갖고 있다 하더라도, 그 능력을 다른 이들에게 전하려 들지 않는 한 신경을 쓰지 않는다. 반면에 그가 다른 사람들을 자신과 같이 만들려 한다고 판단했을 때에는, 질투로 인해서든 혹은 다른 어떤 이유로 인해서든, 그 사람에 대해 화를 낸다는 것이다(3c6-d2). 우리가 눈여겨보아야 할 것은 이러한 설명에 대한 에우튀프론의 대꾸이다. “그것에 대해서라면, 그들이 나에게 대해 대체 어떻게 느끼는지 조금도 시험해보고 싶지 않네요!”<sup>52)</sup> 우리는 앞에서 이 대목이 소크라테스와 에우튀프론의 본질적인 차이를 드러낸다고 지적한 바 있다. 소크라테스가 끊임없이 동포시민들의 삶에 끼어들고 개입하는 것과 달리, 에우튀프론은 속인들의 삶에는 큰 관심을 보이지 않는다. 설령 그가 민회에서 시민들을 상대로 예언을 하고 그들의 무지를 개탄한다고는 해도, 직접 그들의 일상에 뛰어들어 개입하지는 않는다. 시민들이 그의 종교적 충고를 무시한다 하더라도, 에우튀프론에게는 그저 “유감”일 뿐이다. 그는 결코 시민들 한 명, 한 명을 붙들고서 그들의 종교적 무지를 깨우치려는 위험을 감수하지 않는다. 그가 소크라테스에게 “그들 중 누구에게도 신경쓰지 말고, 그저 곧장 나아가야 한다(*all'ouden autōn khērē phrontizein, all' homose ienai*)”고 충고했던 것도 그런

52) 3d3-4: “*toutou oun peri hopōs pote pros eme ekhousin, ou panu epithumō peirathēnai.*”

맥락에서 이해할 수 있다(3c4-5).

다소 거칠게 말하자면, 소크라테스와 에우튀프론은 같은 아테네의 하늘 아래 있으면서도 서로 다른 세상을 살아간다고 할 수 있다. 소크라테스가 거니는 세계가 좋음과 나쁨에 관한 철학적 검토를 요하는 곳이라면, 에우튀프론의 세계는 그의 종교적 신념이 관철되는 곳이다. 그는 거기서 자신의 동료들 및 추종자들과 같은 종교를 공유하며 살아갈 것이다. 예언자로서 에우튀프론이 사는 세상은 속인들이 당연시하며 살아가는 세상으로부터 적잖이 고립된 곳이다. 또한 그가 보기에 소크라테스의 세상 역시 자신의 세계와는 많이 다르다. 비록 에우튀프론이 소크라테스를 동정하고 그를 위해 좋은 예언을 해준다 하더라도, 사실상 소크라테스에 대한 공감은 자기 아버지를 향한 반감보다는 훨씬 덜 심각한 것이다. 그는 다음과 같이 예언한다. “어쨌든 소크라테스, 아마 별일 없을 겁니다. 당신은 생각한 대로 재판에서 이길 것이고, 나도 마찬가지로 나의 재판을 이길 겁니다.”<sup>53)</sup> 에우튀프론은 소크라테스가 이길 것이라는 예언을 덕담처럼 건넨다. 그리고 그걸로 끝이다. 종교인으로서 에우튀프론은 세속의 사람들과 어느 정도 구별된 삶을 살아간다. 그는 민회에서 자신의 종교적 견해를 밝히기도 하지만, 딱 거기까지이다. 그는 세인들의 삶에 적극적으로 개입하려 들지 않는다. 세인들이 어떤 삶을 살 건, 그들은 그저 개탄의 대상이 될 뿐이다. 그러나 자신의 공동체 안에서는 이야기가 달라진다. 에우튀프론은 어떠한 무시도, 어떠한 개탄도, 그리고 종교적인 의무와 관련하여, 결코 어떠한 너그러움도 보이지 않는다. 무엇보다도 그는 아버지의 살인과 관련하여 가장 혹독한 단죄를 내릴 수밖에 없다. 아버지는 집안사람이다. 엄격한 종교인으로서 에우튀프론은 자신의 가족 안에 오점(*to miasma*)이 생기는 것을 도저히 받아들일 수 없기 때문이다. 불경으로 인하여 자신의 공동체가 오염된다면, 그는 모든 수단을 동원하여 자신의 공동체는 물론, 자기 자신도 정화해야 하는 것이다. 그가 가족과 이웃의 비난에도 불구하고 아버지를 고발한 것은 바로 그 때문이다.

53) 3e5-7: “*all’ isōs ouden estai, ō Sōkrates, pragma, alla su te kata noun agōniēi tēn dikēn, oimai de kai eme tēn emēn.*”

똑같이 불경이라는 죄목을 놓고서 에우튀프론이 자기 부친과 소크라테스에게 보이는 이중적인 태도의 핵심은 바로 그들이 어느 세상에 살고 어느 세상을 바라보느냐에 있다고 할 수 있다. 에우튀프론은 속인들의 세상에 살고 있는 소크라테스에게 동정심과 연대감을 표한다. 그는 소크라테스가 그곳 사람들의 희생양이라고 생각한 것이다. 반대로 자신의 세상에서 에우튀프론은 아버지를 고발하여 경건을 지키고자 한다. 그것은 저쪽 세상에서 멜레토스가 소크라테스를 고발했던 것과 마찬가지로이다. 요컨대 속인들의 세상에서 그들의 관점에 서면, 에우튀프론은 소크라테스와 같은 모습으로 보인다. 반면에 전통 종교의 세상에서 엄격한 종교인의 관점에 설 경우, 그는 고발자들과 같은 모습을 띠게 된다. 그것이 바로 에우튀프론이 소크라테스에게 연대감을 표하며 다가섰던 이유이다. 그리고 바로 그것은 소크라테스가 단호하게 그와의 섞임을 거부하며 거리를 유지했던 이유이기도 하다.<sup>54)</sup>

투 고 일: 2013. 11. 01.  
 심사완료일: 2013. 11. 12.  
 게재확정일: 2013. 11. 13.

김유석  
 송실대

54) 논문의 미비한 점들을 세세하게 지적하고 애정어린 충고를 아끼지 않아주신 익명의 심사위원분들께 깊이 감사드린다.



## 참고문헌

- 김유석, 「부정의한 자가 될 것인가, 신적인 자가 될 것인가?—플라톤의 『이온』 연구」, in 『서양고전학연구』 (32), 2008, 57-78.
- \_\_\_\_\_, 「플라톤 초기 대화편에 나타난 소크라테스의 엘렝코스」, in 『서양고전학연구』 (35), 2009, 53-89.
- \_\_\_\_\_, 「용기의 두 얼굴: 등장인물 간의 대립구도를 통해 본 플라톤의 『라케스』」, in 『서양고전학연구』 (43), 2011, 77-122.
- \_\_\_\_\_, 「개와 늑대의 시간: 소피스트 운동 속에서 바라본 소크라테스의 재판」, in 『철학연구』 (100), 2013, 5-37.
- 김진, 「Sui generis-플라톤의 철학적 드라마」, in 『서양고전학연구』 (45), 2011, 129-152.
- 송유례, 「플라톤의 『에우튀프론』에 나타난 인간애와 경건」, in 『철학논구』 (36), 2008, 5-28.
- Allen, R.E., “Plato’s Earlier Theory of Form”, in Vlastos (1971), 319-334.
- \_\_\_\_\_, *The Dialogues of Plato*, vol. 1 (*Euthyphro, Apology, Crito, Meno, Gorgias, Menexenus*), New Haven & London, 1984.
- Benson, H.H. (ed.), *Essays on the Philosophy of Socrates*, Oxford, OUP, 1992.
- Beverluis, J., *Cross-Examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato’s Early Dialogues*, Cambridge, CUP, 2000.
- Brisson, L., *Plato: Apologie de Socrate/Criton*, GF., Paris, 1997.
- \_\_\_\_\_, “Vers un dialogue apaisé. Les transformations affectant la pratique du dialogue dans le corpus platonicien”, in F. Cossutta & M. Narcy (ed.), *Les formes dialogues chez Platon*, Grenoble, Jérôme Millon, 2001, 209-226.
- Burnet, J. (ed.), *Platonis Opera* (II-V), Oxford, Clarendon, 1901-1913.

- \_\_\_\_\_, *Plato: Euthyphro, Apology of Socrates, Crito*, Oxford, OUP, 1924.
- Calef, S.W., “Piety and the Unity of Virtue in *Euthyphro* 11e-14c”, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (13), 1995, 1-26.
- \_\_\_\_\_, “Further Reflections on Socratic Piety: A Reply to Mark McPherran”, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (13), 37-43.
- Château, J.-Y., *Philosophie et religion: Euthyphron*, Paris, Vrin, 2005.
- Croiset, M. (ed.), *Platon Oeuvres Complètes* (I), Paris, LBL, 1924.
- Dalimier, C., *Platon: Cratyle*, GF., Paris., 1998.
- Dorion, L.-A. *Platon: Lachès/Euthyphron*, GF., Paris, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Platon: Charmide/Lysis*, GF., Paris, 2004.
- Dover, K.J., *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Indianapolis/Cambridge, 1974.
- Duke, E.A. (et alii), *Platonis Opera* (I), Oxford, Clarendon, 1995.
- Furley, W.D., “The Figure of Euthyphro in Plato’s Dialogue”, in *Phronesis* (30/2), 1985, 201-208.
- Goldschmidt, V., *Les dialogues de Platon*, Paris, PUF, 1993.
- Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy* (IV), Cambridge, CUP, 1975.
- Hoerber, R.G., “Plato’s *Euthyphro*”, in *Phronesis* (3), 1958, 95-107.
- Irwin, T.H., *Plato’s Ethics*, Oxford, OUP, 1995.
- Kahn, C.H., *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge, CUP, 1995.
- Lefka A., “‘Par Zeus!’ Les jurons de Platon”, in *Revue de philosophie ancienne* (XXI), 2/2003, 55-84.
- McPherran, M.L. “Socratic Piety in the *Euthyphro*”, in *Journal of History of Philosophy* (13), 1985, 283-309, repr. in Benson (1992), 220-241.

- \_\_\_\_\_, “Socratic Piety: in Response to Scott Calef”, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (13), 1995, 27-35.
- \_\_\_\_\_, “The Aporetic Interlude and Fifth Elenchus of Plato’s *Euthyphro*”, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (25), 2003, 1-37.
- Taylor, A.E., *Plato: the Man and His Work*, London, Methuen & Co. Ltd., 1924.
- Taylor, C.C.W., The End of the *Euthyphro*, in *Phronesis* (27/2), 1982, 109-118.
- \_\_\_\_\_, “Popular Morality and Unpopular Philosophy”, in *Owls to Athens. Essays on Classical Subjects Presented to Sir Kenneth Dover*, ed. by E.M. Craig, Oxford, OUP, 1990, 233-243.
- Vlastos (1971), G. (ed.), *The Philosophy of Socrates. A Collection of Critical Essays*, New York, Anchor Books, 1971.
- \_\_\_\_\_, “The Paradox of Socrates”, in Vlastos (1971), 1-21.
- \_\_\_\_\_, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca/New York, Cornell Univ. Press, 1991.
- \_\_\_\_\_, *Socratic Studies*, ed. by M.F. Burnyeat, Cambridge, CUP, 1994.
- Woodruff, P., *Plato: Hippias Major*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 1982.

ABSTRACT

## Euthyphro and Socrates: in the Same Bed, with Different Dreams

Plato's Apologetic Strategy in the Description of the Emotional Attitudes  
of Interlocutors

Kim, Iou-Seok

The aim of this study is to reveal and reconstruct Plato's apologetic strategy developed in the dramatic characters of the *Euthyphro*. It is well known that Plato tries to defend Socrates' life and his philosophical practice. Especially in his early dialogues, Plato depicts Socrates as a model of virtue. And in doing so, Plato wants to show from various angles that Socrates was innocent and that the accusation aimed at Socrates was false and unjust. His apologetic intention is particularly conspicuous in the *Euthyphro* where, in trying to define piety (*to hosion*), Socrates appears to be the most pious man. By this description, Plato seems to argue that the accusation against Socrates under the pretext of impiety cannot be justified at all. It is also worth noticing that these apologetic characters lie not only in the dialectical arguments (i.e. socratic refutation) but also in the dramatic elements (e.g. the emotional interactions between Socrates and Euthyphro). Whereas the philosophical meanings of the refutation were studied by many scholars, the importance of dramatic elements was relatively neglected for a long time. But it seems to me that the apologetic role of dramatic elements is particularly important: lying behind the

philosophical argument, the dramatic characters of the interlocutors play an important role in enforcing the apologetic character of the dialogue. It is in this remark that the paper focuses on the emotional attitudes between Socrates and Euthyphro: from the beginning to the end of the dialogue, Euthyphro reveals incessantly a feeling of sympathy and steps towards Socrates; in contrast, Socrates wants to keep at a distance and steps back carefully from the former. In fact, Socrates' attitude in the *Euthyphro* is somewhat unusual in comparison to other dialogues where Socrates is always approaching his interlocutors by using his peculiar ironical flattery. Our suggestion is this: the only way to explain his unusual behavior is to interpret that Socrates' keeping at a distance is Plato's device to show the innocence of Socrates. On a philosophical level, Socrates refutes Euthyphro's concepts of piety which are nothing other than public opinions. But with a philosophical refutation, it is not enough to defend Socrates. On a dramatic level, Plato made Socrates maintain a distance from Euthyphro. By keeping at a distance, Plato shows us successfully that socratic piety cannot be confused with Euthyphro's piety, which lacks philosophical examination.

**Keywords:** Socrates, Plato, piety, dramatic character, emotional attitude, apologetics

