

# 보에티우스의 『철학의 위안』

— 플라톤적 요소와 反 플라톤적 요소 —

이 창 우\*

## I . ‘약한 약’ 그리고 ‘강한 약’

『철학의 위안 Consolatio Philosophiae』(이하 『위안』으로 약함)은 女神 철학(Philosophia)과 저자 보에티우스, 보다 정확히 말해, ‘문학적 自我’로서의 보에티우스 사이에서 주고받는 대화로 구성되어 있다. 이 대화 과정은 곧 부당하게 사형언도를 받은 이후 그 충격으로 인해 마음의 병에 걸려 있는 보에티우스를 치유하는 과정이다. 이 치유의 모티브는 각각의 다섯 권에서 분명하게 나타날 뿐만 아니라 대화가 진행되면 될수록 여신 철학의 치유방법과 양상도 달라짐이 드러난다. 이 과정에서 철학은 먼저 보에티우스의 병을 진단하는데(I pr2)<sup>1)</sup> 그 진단의 결과는 일종의 기억상실증이다.(I pr2, 5, 3)<sup>2)</sup> 그리고 나서 철학은 치유의 효과를 높이기 위해서 우선은 약한 약을 처방하는데 이것은 결국 강한 약의 처방을 준비하는 과정이다: “이제 너는 강한 情念(affectus)의 상태에 빠져있으므로, 즉 고통, 분노, 슬픔이 너를 이리저리 찢어 놓았기 때문에, 지금은 강한 약(validiora remedia)이 들질 않는다. 그래서 우선은 약한 약

---

\* 에일랑엔-뉘른베르크 대학

1) 이 논문에서 인용되는 텍스트는 Weinberg(ed.), CSEL(Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum), 67, 1934.

2) 즉, 1권, 산문2, 5쪽, 3행. 산문과는 달리 시는 쪽수 번호를 기입하지 않겠다. 예를 들어 “I m1, 1”은 1권, 시1('m': metrum), 1행.

## 46 논문

(leniora remedia)을 사용하자. 그러면 이 약한 약은 너의 심해진 상처를 부드럽게 해줄 것이며 따라서 보다 더 센 약(acrius medicamen)의 처방을 준비해 줄 것이다.(I pr5, 16, 18-24”

무엇이 약한 약이며 무엇이 센 약인가? 어떤 식으로—보에티우스 자신이 그에 관해서 어느 곳에서도 분명히 이야기하지 않으므로—이것들의 본성이 규정될 수 있을 것인가? 양자는 어떤 식으로 구분되는가? 이 질문에 대해서는 필자가 아는 한 지금까지의 연구에 있어서 아직까지 충분히 설득력 있는 대답이 주어지지 않았다. 이 질문은 필자의 독서에 의하면 두 가지 점에서 『위안』의 체계적인 이해를 위한 핵심적인 질문이 된다: 첫 번째로는, 『위안』의 문학 장르적인 모티브, 다시 말해 정념으로부터의 해방과 위안이라는 모티브를 이해하기 위해서. 두 번째로는, 약한 약과 강한 약이라는 의학적 메타퍼가 어떤 텍스트 구조적인 기능을 담당하는가를 이해하기 위해서.

먼저 약한 약에 관해서. 이 메타퍼의 의미를 이해하기 위해서는 디아트리베(Diatribe)라는 문학장르 개념의 도용이 필요하다. 디아트리베는 기원전 3세기부터 사용되기 시작한 일종의 대중철학적인, 특히 대중 퀴니커-스토아적인 저술을 지칭한다. 디아트리베는 『위안』이 그런 것처럼 대화형식으로 쓰여졌으며 청자는 전문철학가가 아니고 일반대중이다. 그 것의 문체는 부드럽고 느슨하며(cf. tatu blandiore: 『위안』 I pr5, 16, 23) 그것의 주제는 일상생활적인 윤리 혹은 일상생활적인 삶의 지혜이다. 보다 구체적으로 디아트리베의 주제를 말하자면, 부의 위험, 분노의 위험, 결혼에 대한 제대로 된 입장 견지, 불행에 대한 제대로 된 마음가짐 등을 들 수 있겠다. 특히 디아트리베 형식이 위로문학<sup>3)</sup>의 형식과 결부될 때 나타나는 전형적인 주제는 모든 외적인 좋은 것들(bona)의 평가절하인데, 이 좋은 것들은 다양한 범주 내에서 발전되고 반복되고 그리고 변주되어진다. 그에 따라서 『위안』에서도 (외적) 좋은 것들의 범주들이 제시, 발전, 반복, 변주되어지고 그리고 평가절하 되어진다: 부(divitiae,

---

3) 위로문학에 관한 개론으로서는: R. Kassel, *Untersuchungen zur gr. und lat. Konsolationsliteratur*, München 1958.

opes: II pr6 그리고 pr5), 사회적 위엄(dignitas: II pr6 그리고 pr4), 권력(potentia: II pr6 그리고 pr5), 명성(gloria: II pr7 그리고 pr6) 그리고 쾌락(voluptas: III pr7).

이런 맥락에 있어서 바로 운명의 여신(Fortuna)은 중요한 역할을 한다. 운명의 여신은 II pr1에서부터 위에서 언급되었던 좋은 것들의 가치 평가절하를 위해서 도입된다. 기원후 2세기 이후부터 일반적 대중들의 운명의 여신의 힘에 대한 믿음은 절대적인 것이 된다. 인간사에서 일어나는 모든 일은 운명에 의해서 결정되어진다는 믿음에 대해서 사람들은 별로 의심을 안했다. 운명은 사람들에게 (외적) 좋은 것들을 주기도 하고 빼앗기도 함으로써 ‘놀이’를 즐긴다. 그녀는 그녀가 원한다면 노예를 주인으로 부자를 가난한 사람으로 만든다.<sup>4)</sup> 인간의 행운 그리고 불행을 운명의 놀이를 통해서 설명하고자 하는 디아트리베 방식은 『위안』에서의 설명방식과 일치한다. 운명의 여신—여신 철학은 효과적인 치유목적을 위해 의도적으로, 물론 잠시동안이지만, 바로 이 운명의 여신으로 둔갑을 했는데—은 환자 보에티우스에게 다음과 같이 말한다: “이것이 나의 힘이다. 나는 이 놀이를 끊임없이 한다. 나는 바퀴를 돌리고 또 돌린다. 나는 가장 높은 것을 가장 낮은 것과 바꾸고 또 가장 낮은 것을 가장 높은 것과 바꾸는 것에 즐거워한다. 네가 원한다면 너는 높은 곳으로 올라갈 수 있다. 하지만 나의 놀이의 규칙에 따라 너는 다시 내려오는 것을 부당하다고 생각하지 마라.(II pr2, 24, 7-11)” 운명의 여신은 끊임없이 돌아가는 바퀴와 같은 것인데 그것은 아무도 멈출 수가 없다(II pr1, 22, 17-19).

인간의 운명 그리고 불행의 불안정성 그리고 그와 함께 운명의 장난기와 그것의 번덕스러움은 구체적인 외적 가치들(부 II pr5; 사회적 위엄과 권력 II pr6; 명성 II pr7)의 예를 통해서 보여진다. 이때 눈에 띠는 것은 운명의 여신은 그녀 나름대로의 설득력을 무기로 해서 치료의 권리, 다시 말해 보에티우스의 병을 치료할 권리를 주장한다는 점이다. 그녀는

4) Fortuna에 관해서는: K. Ziegler, *RE* VII A. 2(1948) sp.1643-1696 특히 sp.1668-1669.

## 48 논문

즉 치료권리에 관한 한 여신 철학의 경쟁자로 등장한다는 점이다. 그녀의 주장의 근거는 다음과 같은 것이다: 그녀는 보에티우스에게 풍부한 양의 외적가치들을 공급해 주었다.(II pr2, 23, 14-17); 그는 그녀의 절대적인 통치 밑에 있다(II pr2, 25, 3). 이에 반해서 여신 철학은 다음과 같은 주장을 한다: 그녀는 그를 검소하게—우유와 간소한 음식을 통해서—그러나 덕스러운 成人으로 키웠다(I pr1, 4, 26-8); 그는 역시 그녀의 통치 밑에 있지만 그녀의 통치는 운명의 통치처럼 전제군주적 통치가 아니고 자유와 정의가 허용되는 통치이다(I pr5, 15, 24-25).

대화 내에서 한 허구적 반대자를 설정하는 이런 방식은 전형적인 디아트리베적 서술방식이다. 보에티우스는 따라서 프로디코스 우화의 헤라클레스처럼(Xen. *Mem.* 2, 1, 21ff 그리고 Dio von Prusa, *Or. I.* 66-68) 갈림길에 서있다. 철학과 운명은 ‘정의로운 로고스’와 ‘부정의한 로고스’(아리스토파네스 『구름』889ff)가 페이디파데스를 놓고 싸우는 것처럼 보에티우스를 놓고 한판싸움(Agon)을 벌인다.

이 글에서 필자가 주장하고자 하는 바의 하나는 이것이다: 모든 지상에서의 가치들이 얼마나 불안정한지를 보여주는 이런 디아트리베적-수사학적 설득방식과 설득내용이 곧, 약한 약이다. 이런 약한 약을 통해서 보에티우스의 고통은 다소 감소될 뿐만 아니라 그는 이제 운명의 여신으로부터 오는 웬만한 타격에 대해서 어느 정도 견딜 수 있는 능력을 갖추게 되었고 더 나아가 철학이 약속한 강한 약을 처방받을 조건도 갖추게 되었다(III pr1, 46, 1-3).

헤라클레스적 갈림길과의 비교는 이런 맥락에 있어서 단지 부분적으로 만 옳다. 헤라클레스 갈림길 우화에 있어서는 폭군의 길은 왕의 길에 비해서 단지 부정적인 기능만 담당한다. 그러나 『위안』에 있어서는 운명의 여신의 이야기 즉 약한 약은 단순히 부정적인 기능을 하는 것이 아니다. 그것은 어떤 의미에 있어서, 필연적이며, 이 논점은 헬레니즘 시대의 대중철학의 기능을 이해하기 위해서 중요하다.<sup>5)</sup> 비록 운명의 이야기는 여

5) 보에티우스는 비록 6세기의 사람이지만 또한 헬레니즘 철학의 영향도 받았었다. 특히 스토아 철학이 보에티우스에게 준 영향은 지대하다. 그러나 보에티우스의

신 철학의 논변에 의해서 극복되어지지만 그것은 전체 치유과정의 맥락으로부터 제거될 수 없다. 그것의 기능은 분명하다: 환자의 고통을 감소 시켜주고 강한 약 처방을 준비하는 것.

제3권부터 철학에 의해서 처방되기 시작하는 강한 약은, 이것이 필자의 주장인데, ‘플라톤적 약’이다. ‘플라톤적 약’이라는 개념을 통해 필자가 의미하고자 하는 바는 이데아 이론, 이원론적 세계관, 티마이오스적 우주론과 같은 플라톤적 독트린이 아니다. 곧 보여지겠지만 그것이 의미하는 바는 플라톤적 대화 편 내에서 그런 이론들의 개진을 위해 도입되는 메타퍼와 그것이 함축하는 모티브이지 그런 이론들 자체가 아니다. ‘나누어 갖다’, ‘함께하다(pareinai)’, ‘접촉하다(haptesthai)’, 국가편 6권과 7권에서의 세 비유(해의 비유, 선분의 비유, 동굴의 비유)와 같은 메타퍼들은 적절한 해석을 통하여 이것들이 그 결과로 끌고 오고자 하는 이론들로부터 개념적 그리고 사태적으로 분리할 수 있을 뿐만 아니라 더 나아가서 우리는 그런 이론들이 플라톤의 대화편들 내에서 정말로 의도되고 있는지 조차도 정당하게 의심을 품고 물어 볼 수 있다. 『위안』에서 강한 약으로—강한 약의 도입은 치유과정의 새로운 전환점을 의미하는데—기능하고 있는 결정적인 메타퍼와 모티브는, 곧 보여지겠지만, 동굴의 비유이다. 필자의 이 논점—즉 메타퍼(혹은 모티브)와 독트린의 구분 가능성—은 또한 『위안』에서도 동일하게 적용되어야 할 것이다. 『위안』에서 III pr3에서 치유의 전환점으로 도입되는 이 메타퍼는 III m9에서부터 점차로 분명한 형태를 드러내는 우주론적 독트린과 원칙적으로 구분 가능하다. 이 독트린은 저 강한 약에 의해서 결과되어진 것이지 약 자체가 아니다. 보에티우스의 『위안』에서의 우주론적 독트린은 스토아적-신플라톤적 혼합물이다. 그에 따르면 이 세계는 신에 의해서 수학적으로 구성되어 있고 가장 좋은 방식으로 합리적으로 그리고 섭리적으로 관리되어지고 그리고 더 나아가서 신은 혹은 신의 피조물로서의 세계 자체는 인간에 있어서 한편으로 최고선(summum bonum) 그리고 다른 한편으로

---

헬레니즘 철학 수용이라는 테마는 이 글의 목적을 벗어나는 것이기에 여기서는 다루지 않겠다.

그의 원천이자 귀향점으로 드러난다. 이것은 여신이 환자에게 준 약이 아니라 그 약의 결과물이다. 여신에 의해서 약으로 주어진 것은 단지 동굴의 비유이다.

『위안』에서의 우주론적 독트린은 하나의 절충적(eclectic, eklektisch) 구조물이다. 그것은 하나의 플라톤적-신플라톤적-스토아적 종합물이다. 필자의 이 글에서의 관심은 이 종합의 논리적 개연성도 아니고 동굴의 비유와 이 종합적 독트린의 필연적인 연관관계에 놓여 있지도 않다. 필자가 주장하고자 하는 논점은 기능적 관점에 놓여 있다. 필자의 테제는 다음과 같은 것이다: 보에티우스는 『위안』에서, 비록 명명백백하게 밝히지는 않았다 할지라도 플라톤적 동굴의 비유를 치유과정의 결정적인 전환점(즉 강한 약)으로 도입하고 있다. 어떻게 해서 이 강한 약이 도입되는지를 살펴보기로 하자.

## II. 동굴의 비유

결정적인 대목은 다음과 같은 여신 철학과 보에티우스의 대화이다(III pr1, 46, 8–18): “네가 이 강한 약에 관해서 듣기를 원한다면 그리고 내가 너를 어디로(quonam) 인도할 지를 네가 인지한다면, 너는 강렬한 열망에 사로잡히지 않겠는가? /어디로 말입니까(quonam)? 나(=보에티우스)는 물었다. /참 행복으로 향해서(ad veram felicitatem). 그곳을 너의 정신은 꿈꾸고 있지. 그러나 너의 눈은 그림자 (imagines)로 향해 있기 때문에 너의 정신은 참 행복을 바라볼 수가 없지. /서둘러 주십시오. 이렇게 청원합니다. 참 행복이 무엇인지 주저치 말고 보여주십시오. /너를 위해서 기꺼이 그렇게 하마. 그렇지만 먼저 나는 네가 이미 알고 있는 경우 (quae tibi causa notior est)<sup>6)</sup>를 말로 묘사하고자 한다. 그러는 이유는 네가 그 경우를 응시하고 그리고 네가 너의 눈을 반대방향으로 돌림으로써 참 행복의 형상을 인식할 수 있기 위해서이지 (cum in contrarium

---

6) 플라톤의 상기이론에 대한 암시.

*partem flexeris oculos, verae specimen beatitudinis possis agnoscere).*”

‘시각을 바꾸기’라는 이 모티브는 명백하게 플라톤적이다: 바로 동굴의 비유라는 모티브! 여신 철학이 의도하는 바는 환자 보에티우스의 시각을 지상에서의 가치들로부터 진정한 좋음(bonum)으로 그리고 가상의 행복으로부터 진정한 행복으로 돌리는 것이다. 단지 이렇게 함으로써만 정념으로부터의 완전한 해방, 다시 말해 최종적인 치유의 토대가 주어지는 것이다. 오직 이런 전환점으로부터 출발해서만 진정한 좋음의 구체적인 내용을 찾아가는 과정의 길이 시작될 수 있는 것이다.

그런데 이미 『위안』의 1권에서 이 플라톤적 비유에 관해서 암시가 주어졌다는 사실을 지적할 필요가 있다. 동굴의 수인들처럼 보에티우스 역시 상징적인 의미에 있어서 죽쇄에 몸이 묶여져 있다. I m2, 25-27가 바로 그것이다: “죽쇄의 무게에 너의 목은 짓눌려 있고 /바로 그 무게 때문에 너의 시각은 밑으로 향해 있구나. /아, 그는 저주받을 땅을 쳐다 보도록 강제되어 있도다!” 플라톤의 국가편 514 a/b와의 일치는 분명하다: “(그들은) 목과 다리에 있어서 죽쇄에 묶여져 있어서 오직 똑같은 장소에만 머물러 있고 그리고 오직 앞으로만 보고 있다.”

보에티우스 역시 죽쇄에 묶여져 있음으로써 그의 눈은 참 행복으로 향하지 못하고 그것의 그림자에로만 향하고 있다. 마치 동굴의 수인들이 사물 자체를(태양 자체는 말할 것도 없고) 못보고 그것의 그림자만 보고 있는 것처럼. 동굴의 비유에 대한 암시는 위에서 인용된 철학과 보에티우스 사이의 대화 다음에 바로 노래되는 시 III m1에서도 드러난다:

“(1)풍요로운 육토를 갈고자 원하는 이는 /(2)먼저 그 땅의 잡초를 없애고 /(3)낫으로 가시와 덤불을 골라냄으로써 /(4)그 씨앗이 신선한 그리고 풍요로운 곡식이 되게끔 한다. /(5)꿀벌이 만들어 놓은 것은 그것의 쓴맛이 우리 혀에 닿을 때 /(6)그것은 더더욱 달다. /(7)벌들은, 폭풍의 비바람이 멈추었을 때, /(8)보다 더 감미롭게 그 빛을 벌한다. /(9)아침별은, 낮이 자신의 마차를 끌고 오기 전에, /(10)먼저 어둠을 쫓아내야 한다. /(11)너 역시 가상의 좋음을 보고 있지만 /(12)죽쇄를 네 목으로부터 던져 버리도록 시도해 봐라. /(13)그래야만 진정한 좋음이 너의 영혼 안

## 52 논문

으로 들어올 것이다.”

11행에서 13행은 동굴의 비유에 대한 직접적인 암시이다. 보에티우스가 보고 있는 그림자는 11행의 가상의 좋음에 상응한다. 제 2권에서 이미 언급되었던 부, 사회적 위엄, 권력, 명성, 쾌락은 이제 3권에서 그것의 근본적인 허위성을 중심으로 비판되어진다. 제 2권에서는 그것들의 불안정성만 언급되었다.

1-10행에 관해서: 시각 바꾸기는 일견상 보여지는 것처럼 그렇게 쉽지가 않다. 동굴의 수인은 빛을 처음으로 보았을 때 너무도 눈이 아파서 즉시 다시 그림자들을 보아야만 했다(국가편 515e). 따라서 그는 태양을 보기 위해서는 끝없는 연습을 통해서 그것에 익숙해져야 한다(516a). 이런 연습 이후에서야 그는 사물 자체를 제대로 볼 수 있고 그리고 더 나아가 태양을 모든 사물의 인지 가능성의 근본적 원인으로 파악할 수 있다(516b). 그러면 그는 바로 이런 변화 때문에 그 자신을 행복하다고 찬양할 수 있다(516c). 우선은 고통 그리고 나서 행복의 도달, 시각 바꾸기의 이 근본 속성은 아닌게 아니라 여신 철학이 처방하는 강한 약의 속성이다. 강한 약의 이 속성은 위의 시 1-10행의 네 가지 그림을 통해서 보여지고 있다. 꿀은 우선 그 쓴맛이 입에 닿아서야 더더욱 달다(5-6행). 비가 오고 천둥이 친 후에서야 별들은 더 감미롭게 빛난다(7-8행). 이 두 가지 그림은 주관적인 감각이라는 관점에서부터 강한 약의 속성을 묘사한다. 이에 반해 나머지 두 그림(1-4행 그리고 9-10행)은 노동 혹은 일의 자연적이고도 객관적인 질서라는 관점에서 강한 약의 속성을 묘사한다. 1-4행은 인간적 노동의 자연적 순서를 묘사한다. 먼저 농부는 잡초와 덤불을 제거해야 되며(2-3행) 그러면 땅은 풍요로운 결실을 거두게 된다(1행과 4행). 9-10행은 천체적 존재들의 일의 자연적 순서를 묘사한다. 낮의 신(Lucifer)은 먼저 어둠을 쫓아내야 되고 그래야지 밝은 빛이 열리게 된다.

이런 구상적으로 선포되어진 진리, 다시 말해 땅과 하늘에 있어서의 자연적 순서에 관한 진리—우선 힘든 노동 그리고 풍요로운 결실—는

보에티우스로 하여금 죽음을 벗어 던지게 하고 그를 통해서 동굴로부터 빠져나와 빛으로 향하게끔 해주는 용기를 북돋아준다(11-13행).

위의 시에서, 무엇보다도 첫 번째와 네 번째 그림에서, 힘든 노동과 그 와 결부된 노력은 이후에 얻게 될 풍요로운 결실과 그 달콤함의 즐김에 대한 전제조건으로 묘사되고 있다. 이와 마찬가지로 보에티우스의 시각 바꾸기는 하나의 힘든 연습을 필요로 하며 이 연습을 통해서야 그는 고통을 극복할 수 있고 참 행복을 체험할 수 있다. 이 연습의 과정은 III pr2-III m8에서 철학과 보에티우스 사이의 긴 대화를 통해서 수행되어지며 그것은 곧 플라톤 국가편의 원래의 비유에서의 익숙함(*synētheiai*)의 과정이다. 이런 긴 연습과정을 거친 이후에야 보에티우스는 고통없이 자신의 시각을 반대 방향으로 던질 수 있으며 그리고 참 행복을 정면으로 응시할 수 있다.

III pr9, 62, 19-24는 여신의 강한 약 처방이 효과를 가지기 시작했다는 것을 드러내 주는 대목이다: “[여신 철학] 이제 너의 정신의 시각을 반대 방향으로 돌려라. 그러면 너는 즉시 참 행복을 보게 될 것이다. 이 참 행복은 (너무도 빛나는 것이라서) 심지어 맹인도 볼 수 있는 것인데 너는 아닌게 아니라 거짓된 행복의 원인을 기술하고자 했을 때 이미 참 행복을 보여 주고자 시도한 것이었다. 내가 틀리지 않는다면 참인 그리고 완전한 행복의 속성은 이런 것이다: 그것은 우리를 자족적으로 (*sufficiens*) 해주고, (자기를) 지배하게끔(*potens*) 해주고, 진정으로 존경의 가치가 있게끔(*reverendus*) 해주고, 뛰어나게(*celebris*) 해주고 그리고 기쁘게(*laetus*) 해준다.”

동굴의 수인들이 그렇게 오랫동안 동굴의 어둠 속에 갇혀 있었던 이유는 그래서 빛을 보지 못했던 이유는 음식에 대한 욕망과 그와 비슷한 쾌락들에 대한 욕망 때문이다(국가편 519b). 마찬가지로 『위안』에서 보에티우스가 지상에서의 (가상적) 좋은 것들에만 시각을 돌리는 이유는 보에티우스 자신의 이런 것들에 대한 욕망(*libido*) 때문이다. 보에티우스 또한 “욕망에 의해서 저주받을 죽음에 끓여 있는 수인들”(III m10, 1-3)에 속한다. 이 논점에 대해서 여신 철학은 또한 다음과 같은 경고를 통

해서 밀하고 있다: “(자기 자신을) 지배하고자 하는 이는 / 자신의 거친 생각을 통제해야 되고 / 그리고 욕망 때문에 자신의 목을 / 저주받을 족쇄에 채우지 않아야 한다.”(III m5, 1-4)

### III. 詩의 추방

『위안』에서의 플라톤적 요소는 또한 동일한 작품에서의 보에티우스의 詩論에서도 드러난다. 그러나 보에티우스적 시론은 플라톤적 시론에 대해서 두 가지 측면을 동시에 갖고 있다. 한 측면에서는 플라톤적 시론을 받아들이고 있고 다른 한 측면에서는 그것을 비판하고 있다. 이 이중적 수용양태가 어떤지를 고찰해보자.

보에티우스가 받아들이고 있는 플라톤적 시론은 우선 지금까지 언급된 동굴의 비유와의 직접적인 결합에서 드러나고 있다. 이 결합 양상은 III m12에서 가장 잘 나타나고 있다. 이 시는 오르페우스 신화에 관한 것인데, 여신 철학은 이 시에서 다시 동굴의 비유를 주도적인 모티브로 만들고 있다. 이 시는 크게 보아서 두 가지 부분으로 이루어져 있다: 오르페우스 전설<sup>7)</sup>의 시적인 재구성(5-51) 그리고 이 전설을 둘러싸고 있는 테두리 시행들(1-4 그리고 52-58: 오르페우스 전설에 대한 여신의 철학적 논평). 오르페우스 전설은 재차 네 가지 부분들로 잘게 나누어진다: 에우뤼디케의 죽음에 관한 슬픔(3-19), 그녀를 다시 데려오기 위한 오르페우스의 하데스 여행(20-39), 오르페우스에 대한 神들의 경고(40-46) 그리고 마지막으로 지하세계 출구에서의 에우뤼디케의 두 번째 상실(47-51). 동굴의 비유의 모티브는 특별히 끝부분 52-58행에서 구상적으로 잘 드러난다: “너희들에게는 이 전설이 중요하다. / 왜냐하면 이 전설은 마지막 날까지 / 너희 정신을 인도할 것이기에. / 왜냐하면 타르타레우스의 동굴로 향해 / 시선을 밑으로 향하는 자는 / 그가 어떤 놀라운 것을 갖고 있다손 치더라도 / 죽게끔 되어 있다; 그가 지하세계를 보고 있는 한.”

7) 오르페우스 전설에 관해서는: K. Ziegler, *RE* XVIII(1939) 1201ff.

철학이 이 시행을 통해서 주고자 하는 도덕적 교훈은 명백하다. 오르페우스는 철학의 이 교훈을 위해 하나의 적절한 인물이 된다. 그는 다름이 아니라 그들의 삶의 방식이 철저히 지상에 묶여 있는 자들에 속하고 있다. 그는 여기서 하나의 부정적인 성격을 표준적으로 나타내고 있다. 그는 자신의 지상적 사랑(amor, 48행) 때문에 신들의 법칙(lex, 44행: “너는 너의 시각을 지하세계로 돌려서는 안된다!” 46행)을 지킬 수가 없었다.

오르페우스 그림의 이 부정적인 측면은 또한 오르페우스 자신의 성격을 구성하고 있는 정념(affectus)이라는 요소를 통해 더더욱 강화된다. 그는 자기 자신을 정념으로부터 해방시킬 수 없는 전형적인 타입이다. 그는 자신의 슬픔과 고통스러운 감정을 슬픈 노래(flebilibus modis 7행)로서 위안하고자 한다. 그러나 그의 노래(modi)는 다른 모든 것들을 정복한다 할지라도 역설적으로 자신의 정념만은 정복할 수가 없다(16-17행). 오히려 그가 노래를 부르면 부를수록 그 정념은 그 자신의 내부에서 점점 더 심해진다(14-16행).

이 구슬리는 노래(blanda carmina 20/21행)는 오르페우스가 자신의 어머니 무제 칼리오페의 샘으로부터 퍼 올린 것이다(deae /matris fontibus hauserat 22-23행). 무제 칼리오페는 헬레니즘 시대에 있어서悲歌의 보호자로 통한다.<sup>8)</sup> 따라서 오르페우스의 노래는 하나의 전형적인 비가이다. 이 비기는 자신의 슬픔(luctus 24-25행)을 더 강하게 만든다. 오르페우스라는 이 인간상, 즉 정념에 사로잡혀 비가를 통해서 자신을 위로하고자 하는 인간상은 다름이 아니라 여신 철학이 등장하기 이전의 보에티우스의 상이었다. 거기에서 보에티우스 역시 다음과 같은 비가를 노래 부름으로써 자신을 위안하고자 한다(I ml, 1-4):

“이 노래를 나는 열심히 완성했네. /그러나, 아, 이제 나는 울고 있고 이 슬픈 노래에 눌려 있네. /보거라, 어떻게 저 흥측스러운 무제들이 이 시를 받아 적도록 하는가를, /그리고 어떻게 이 비가가 내 얼굴을 눈물로 적시고 있는가를.”

8) 이에 관해서는: H. v. Gaisau, *Der kl. Pauly* III, 80.

이 네 시행들은 바로 『위안』의 제일 첫 번째 줄에 등장하고 있다는 사실 때문에 주목받아야 한다. 이 시행들은 더 나아가 Ovid의 『슬픔(Tristia)』 제 5권 1, 3-6행(역시 비가 형식)의 ‘슬픈 노래’라는 모티브를 기억시킨다. 오비드 역시 보에티우스처럼 사회로부터 고립되어 자신의 슬픔을 비가를 통해서 위로하고자 한다: “이 작은 책자는 시인의 운명과 같은 성격을 가지고 있다. /전체 시에서 너는 어떤 달콤함도 발견할 수가 없을 것이다. /나의 처지는 슬프고 그에 따라 나의 노래도 슬프다. /쓰여진 것은 그것의 소재와 맞아떨어지고 있다.”

또한 이 시는 오비드의 다른 시에서 나오는 무제 혹은 오르페우스 모티브를 연상시킨다(Trist. IV1. 17-20): “오르페우스는 숲과 들을 노래하면서 돌아다녔고 /그는 아내를 두 번이나 잃은 것에 대해 슬픔에 잠겼다. /내가 폰투스의 어떤 한 곳에 갔을 때도 무제는 나를 도왔다. /단지 그녀만이 나의 도피길에서 내 옆에 있었다.”

비가를 통해서 위안의 수단을 찾고자 하는 보에티우스의 오르페우스적 혹은 오비드적 그림은 여신 철학의 진단에 의하면 철저히 치유 받아야 할 병으로 진단된다. 이런 이유 때문에 여신 철학은 저 ‘詩的 무제들(poeticae Musae)’을 쓸어낸다. 철학이 보기에는 보에티우스에게 눈물로 써 비가를 받아 적게끔 하는 이 시적 무제들은 무대 위의 창녀들(scenicae meretriculae)에 지나지 않는다. 왜냐하면 시적 무제들의 노래는 보에티우스의 고통을 감소시키는 것이 아니라 오히려 달콤한 독약(dulcia venena)으로 증가시키고 강화시킨다. 그녀들의 노래는 그것의 정념으로써 보에티우스의 이성을 질식시킨다. 그녀들의 보에티우스에 대한 구슬림(blanditiae)은 여신에게 있어서는 견딜 수가 없다. 시적 무제들, 다시 말해서 사이렌들은 당장 자리를 떠나야 하고 그 대신에 여신 철학 자신에게 속하고 있는 무제들이 그 자리를 대신 차지해서 환자 보에티우스를 치료해야 한다(이상 I pr1, 3, 1-14).

철학의 시적 무제들 추방은 플라톤의 시론에 그 뿌리를 두고 있다. 철학과 무제들 사이의 대립관계는 보에티우스 이전에 이미 플라톤에 의해서 강령적으로 도입되고 있다(palaia diaphora philosophia te kai

poiêtiké: 국가편 607b). 『위안』의 저자 보에티우스처럼 또한 플라톤 역시 모든 시인들을 자신의 이상적 국가로부터 추방시키는데 그 이유는 첫 번째로는 그들의 생산품 즉 시는 모사물에 관한 모사물이기 때문이고, 두 번째로는 시는 사람들의 영혼의 감정적 부분(epithymêtikon)을 홍분시키면서 동시에 이성적 부분(logistikon)을 파괴시키기 때문이다(국가편 605 b-c).

#### IV. 시의 구제

무제의 추방은 그러나 반쪽 이야기에 지나지 않는다. 보에티우스는 다른 한편으로 플라톤의 시 이론의 과격성을 비판하며 자신의 고유한 시론을 『위안』에서 정립하고자 한다. 이 논점이 바로 『위안』의 反플라톤적 요소이다. 플라톤에서와는 달리 보에티우스의 『위안』에서는 시는 산문과 마찬가지로 혹은 산문보다 더 효과적으로 철학적 진리를 보여줄 수 있다는 믿음이 깔려 있다.

그러나 우리가 주의해야 할 점은 보에티우스의 플라톤 비판은 여전히 — 역설적으로 들릴지 모르지만 — 플라톤의 권위를 출발점으로 하고 있다는 사실이다. 이미 위에서 말한 것처럼 저자 보에티우스는 시적 무제들을 추방시키는 대신에 철학적 무제들을 『위안』에서 등장시킨다. 종류가 다른 양 무제들의 상호대립은 또한 플라톤에로 거슬러 올라간다. 플라톤은 국가편에서 쾌락의 무제(hêdysmenê Mousa 607a)와 철학적 논변과 관련을 맺는 진정한 무제(têsalêthinês Mousês tês meta logôn te kai philosophias 548b)<sup>9)</sup>를 구분시키고 그리고 대립시킨다. 보에티우스는 플라톤의 바로 이 대립을 받아들여서 III m11, 15에서 ‘플라톤의 무제(Platonis Musa)’를 언급하고 있다.

그러나 플라톤은 철학적 논변을 대화형식의 산문체라는 수단을 통해서만 전개시키고 있음에 반해서 보에티우스는 대화형식의 산문 말고도 시

9) cf. 인간의 영혼에게 조화를 가져다주는 무제들(Tim. 47d).

## 58 논문

를 논증 전개와 테마 발전 및 확대의 담지자로 만들고 있다. 『위안』이라는 전체 작품은 산문과 시가 번갈아 나타나는 작품인데, 이런 prosimetrum 형식은 원래 메니포스(Menippus)에 의해 시작되어 루키안(Lucianus)에 의해 그리고 (비록 부분적이지만) 바로(Varro)와 세네카에 의해 수용되었다. 그런데 『위안』에서 중요한 기능을 담당하고 있는 논증들(특히 제 3권에서)은 산문형식이 아니라 시의 형식으로 전개되어지고 있는데 이것은 플라톤의 시적 이론에 의하면 받아들여질 수가 없는 것이다.

보다 더 구체적으로 말해서 보에티우스의 『위안』에서의 가장 중요한 철학적인 주제들 즉 동굴의 비유, 플라톤적-스토아적 우주론, (신)플라톤적 상기이론, (신)플라톤적 상승의 모티브, 아우구스티누스적-신플라톤적 사랑(amor)이론과 스토아적 섭리이론의 종합 그리고 종합적(경험적-플라톤적) 인식이론은 모두가 시의 형식을 통해서—각각 III m1(그리고 I m2, III m12), III m9, III m11, IV m1, IV m6 그리고 V m4—구상적인 그림으로써 그러나 진지하게 그려지고 있고 전달되어지고 있다 (동일한 논점이 제 3권 이전에도 즉 1권과 2권—Fortuna 부분—에도 동일하게 적용이 된다).

전체 작품의 구성에 있어서의 전환점 즉 동굴의 비유의 모티브는 위에서 언급된 시들 III m1, I m2 그리고 III m12에서(이것들과 이웃하고 있는 산문들이 아니라) 보다 더 강력하고 설득력 있게 보여진다. “무엇이 진정한 행복인가?”라는 보에티우스의 핵심적 질문에 대한 상세한 대답은 결국 『위안』에서의 우주론에서 찾아지고 있는데, 이 우주론은 산문이 아니라 시에서 즉 III m9에서 화려하게 기술되고 있다.<sup>10)</sup> 산문처럼 시도 진리를 논증하고 선포할 뿐만 아니라 때로는 동일한 기능을 산문보다 더 분명하게 그리고 더 강력하게 수행한다. 이런 관점에서 다음과 같은 질문들이 제기되어진다: 왜 여신 철학은 그녀 자신의 무제들을 불러들이고 보에티우스

10) III m9는 전체 작품의 정확한 중간지점을 지정학적으로 차지하고 있다는 사실 또 유일하게 찬가(Hy형식이라는 점 그리고 『위안』에서 유일하게 dactylic hexameter (6개의 장단단격)로 쓰여져 있다는 사실에 주목하라.

의 치유에 동참하게끔 만드는가? 그녀는 혼자서도 일을 할 수 있지는 않았던가? 왜 그녀는 시를 동원시키는가? 저자 보에티우스는 플라톤처럼 단지 산문을 통해서만 그의 『위안』을 구성시킬 수도 있지 않았던가?

이 질문들에 대한 답을 찾기 위해서는 『위안』 내에 등장하는 시의 ‘달콤함’의 이중적 의미에 주목해야 된다. I pr1 그리고 III m12에서의 부정적인 판단과는 대조적으로 보에티우스는 시의 달콤함과 부드러움에 대해 긍정적인 의미도 부여하고 있다. 제 2권의 마지막 시(II m8) — 이 시는 우주의 질서원칙으로서의 사랑이라는 테마를 다루고 있는데 — 가다 불려지자 보에티우스는 여신의 시가 마치 마법의 呪文처럼 자기에게 영향을 미친다고 말한다: “그녀가 노래를 끝냈을 때 나는 그것의 부드러움(mulcedo)에 呪文에 걸렸고(defigere)<sup>11)</sup> 그래서 나는 놀라움으로 보다 더 귀를 쫑긋 세워서 그녀를 듣고자 하는 갈망에 가득 찼다(III pr1, 45, 20–22).”

철학 혹은 그녀의 무제들의 노래의 부드러움은 작자 보에티우스에 있어서 오르페우스적 혹은 비가적 노래(예를 들어 I m1)의 부드러움과는 명백한 대조를 이루고 있다. 철학적 무제를 통해서 보에티우스에게 주문을 거는 것은 한편으로 교육적 引導(protreptikê) — 다시 말해 보에티우스를 철학에게로 재차 인도함 — 의 효과를 노리고 있다(제 3권의 테마가 크게 보아서는 이것이다). 그리고 다른 한편으로 보에티우스에게 주문을 거는 것은 심리적-미학적 효과를 노린 것이다. 운문의 효과 다시 말해 부드러움 혹은 달콤함은 이점에서 산문의 효과와 분명한 대조를 이루는 것 같다: “당신은 나에게 당신 사유의 무거움과 그리고 노래의 안락함(iucunditas)으로 재충전을 주었네(refovere)! (III pr1, 45, 22–24)”<sup>12)</sup>

11) 주문으로서의 defigere는 오비드의 *Amores*, III, 7, 29–30에서 출현된다:  
sagave poenicea *defixit* nomina cera /et medium tenuis in iecur egit  
acus?

12) 시의 달콤함이 가지는 심리적-미학적 효과와 그리고 교육적 효과에 관해서 보에티우스는 루크레티우스라는 로마적 전통을 이미 갖고 있다. 루크레티우스의 『사물의 본성에 관해서(De Rerum Natura)』 1권 936–950에서 제시되는 시론을 참조하라.

시의 심리적-미학적 효과란 산문부분에서 다루어진 주제들의 무거움을 ‘부드러움’으로써 보완하고 그럼으로써 청취자 내부에 활기를 조성하는 것이다. 이 논점을 여신 철학은 분명히 한다. “내가 보기에는 너는 오랫 동안 우리 연구의 무게(pondus) 때문에 부담스러워 하고 있고 그리고 그런 논술의 상세함 때문에 피곤해 하는 것 같기에 노래를 통한 달콤함(dulcedo)이 필요한 것 같다. 그러므로 한잔 마시거라. 이 잔을 통해서 재충전되고 다른 주제들에게로 향해 나아갈 수 있도록(IV pr6, 102, 10-13).” 이 달콤함을 여신은 이미 바로 앞에 보에티우스로 하여금 기대하게끔 했었다: “만약에 한 시의 안락함이 너를 기쁘게(delectare) 했다면 너는 그 즐거움을 내가 논리적으로 연결되어진 논증들을 다 전개하기 전까지 조금 기다려야 할 것이다(IV, pr6, 96, 5-8).”

그러나 시들은 위에서 언급된 이유 때문에 본질적으로 진지하지 않은 것이라고 단정짓는다면 이것은 일면적인 이야기에 지나지 않는다. 시의 안락함은 진지함과 하나로 묶여질 수 있다: “여신 철학은 그녀 얼굴에 있어서 위엄을 잃어버리지 않고 그리고 또 그 표현의 진지함(gravitas)도 잃어버리지 않고 부드럽게(leniter) 그리고 달게(suaviter) 노래를 불렀다… (IV pr1, 78, 18-19).”

시의 이러한 진지함은 우리가 III m1, III m9, III m12 그리고 IV m 1<sup>13)</sup>과 같은 시들의 기능을 이해하게 될 때 더더욱 분명해진다. 이 시들의 기능은 무거운 철학적 테제들 및 그를 뒷받침 해주는 논증들을 보여

13) 또 다른 예로서는 V m4. 이 시에서는 스토아적 인식론에 대한 비판이 주제가 된다. 이 시에서는 스토아적 이론과는 달리 어떻게 해서 인간의 보다 더 높은 인식 단계들이 그의 보다 더 낮은 인식 단계들로부터 독립적으로 기능을 할 수 있는가에 대한 생각의 단초가 펼쳐진다. 보에티우스의 이 논점은 IV. 5-7 그리고 V의 핵심적 문제 즉 신적 선지식(divina praescientia)과 자유의지(arbitrii libertas)의 화합가능성의 문제를 해결하기 위한 인식론적 단초를 형성한다는 점에서 중요하다. 주목할 것은 이 인식론적 단초는 오직 이 시에서만 다루어져 있지 그를 둘러싸고 있는 산문들에서는 다루어지고 있지 않다는 점이다. 보에티우스의 결정론과 자유의지의 인식론적 화합가능성에 관해서는 여전히 고전적인 논문 E. Gegenschatz, ‘Die Freiheit der Entscheidung in der Cons. des Boethius’, *Museum Helveticum* 15(1958), 110-129을 참조.

주는 것이다. 주목할 것은 이런 기능은 이 시들을 선행했던 산문들에서는 채워지지 않았었다는 점이다. 철학적 무제들은 진리선포에 대한 권리 를 주장하고 있으며 이 진리를 그러나 산문과는 다른 방식으로 전달한다. 철학적 노래들은 동일한 진리를 심리적-미학적 효과와 함께 해당 청취자 에게 (또는 해당 대화 상대자에게) 전달해 준다. 철학적 노래들에서는 예컨대 동굴의 비유(III m1), 우주론(III m9), 오르페우스 전설의 교훈(III m12), 파이드로스 대화편의 상승의 모티브(IV m1) 그리고 키르케 전설 의 교훈(IV m3)이 메타퍼와 그림을 통해서 다루어지고 있고 그럼으로써 그것들의 진리가 청취자들에게 더욱더 실감 있게 호소를 하고 있다. 한마디로 말해서 『위안』에서의 보에티우스적 시론의 핵심은 이것이다: 철학 적 진리 혹은 교훈을 메타퍼와 그림을 통해서 구상적으로 만들고 그럼으로써 해당 구체적 청취자에게 이 진리와 교훈을 심리적-미학적 효과와 함께 설득력 있는 것으로 만들어 주는 것 그래서 그 청취자의 마음의 병 을 치유해 주는 것.

보에티우스 시론은 이 점에서 확실히 반플라톤적이다. 그러나 앞에서도 언급했다시피 시를 구제하기 위한, 아니 그보다 더 나아가 시에게 철학적 진리의 전달의 담지적 기능을 주기 위한, 보에티우스의 시도는 여전히 플라톤적 권위로부터 출발하고 있다는 점이 주목되어야 한다. 보에티우스의 철학적 시는 ‘플라톤의 무제(Platonis Musa)’가 결국 들려주는 것이다.

III pr1, 45, 20-22에서 보았다시피 여신 철학의 노래는 환자 보에티우 스에게 일종의 주문을 거는 것이다(defigere). 지적해야 될 것은 ‘주문을 거는 것’이라는 개념 역시 플라톤적 권위에 기반하고 있다는 것이다.

이 개념의 희랍어 상응항은 ‘*epôdē*’이다. 이 단어 역시 ‘병을 치유하기 위해 呪文으로 걸어 주는 노래’라는 뜻이다.

이 용례의 첫 번째 출현은 오딧세우스 19권 457인데, 여기서 아우토뤼 코스의 아들들이 부상을 당한 오딧세우스에게 노래를 불러 주문을 걸음 으로써 병을 치유하고자 시도한다.

이 용례는 또한 플라톤에게서도 나타난다. 국가편 364b에서 아테이만

## 62 논문

토스는 정의롭지 못한 삶의 방식을 정당화하기 위한 자신의 전략적 변론에서 점쟁이와 요술쟁이라는 직업에 관해 이렇게 언급한다: “부자들의 문 앞에 나타나서 이 사람들은 부자들을 이런 식으로 설복시키고자 한다: 자신들에게는 신들에 의해서 어떤 힘이 주어져 있는데 이 힘을 통해서 그네들 혹은 그네들 조상이 저지른 잘못을 잔치를 통해 이루어지는 주문들(epôdai)로써 없앨 수 있다고.”

플라톤은 또한 차르미데스(Charmides) 대화편에서 동일한 단어를 사용하고 있는데, 여기서 그는 이 단어의 원래의 종교성을 메타퍼적으로 사용하고 있다. 말하자면 그는 여기서 이 단어의 원래의 치유적 측면은 그대로 받아들이면서 이 단어의 원래의 종교적 측면을 합리적인 방식으로 극복하고자 한다(156d-157a).<sup>14)</sup> 여기서 소크라테스는 두통으로 괴로워하는 차르미데스에게 그가 트라키아의 한 의사로부터 전수받은 진단을 내린다. 그것은 일종의 심리적-육체적 병이라는 것이다. 이런 범주의 질환을 치료하기 위해서는 우선 영혼을 주의 깊게 진료해야 한다고 소크라테스는 지적한다. 어떻게 해서 영혼을 진료할 수 있는가? 소크라테스의 대답은 이것이다: 어떤 주문들을 통해서(epôdais tisin 157a). 그러면 주문은 어떤 식으로 구성되는가? 소크라테스의 대답: 좋은(아름다운)<sup>15)</sup> 로고스들(kaloi logoi).

좋은 로고스들의 의미가 구체적으로 어떤 것인지에 관해서는 여기에서 논구할 수가 없다. 이 글의 목적상 필자가 지적하고 싶은 점은 이점이다: 보에티우스의 단어 ‘defigere’는 플라톤적 ‘epôdê’의 권위로부터 형성된 단어이다. 두 단어의 완전한 동사적 의미는 ‘마음의 병에 걸려 있는 사람에게 주문을 걸어 그를 치유시키다’이다. 단지 차이점은 보에티우스에게 있어서는 주문을 걸어줄 수 있는 것은 시이고 플라톤에게 있어서는 로고스들, 다시 말해 운문이 아닌 산문 형식에 담지되어지는 합리적인 논변들이

14) 이 주제에 관해서는 여전히 고전적인 논문인 Lain-Entralgo, ‘Die platonische Rationalisierung der Besprechung und die Erfindung der Psychotherapie durch das Wort’, *Hermes* 86(1958), pp.298-323을 참조하라.

15) 희랍어 형용사 ‘kalos’는 ‘좋다’라는 뜻과 ‘아름답다’는 뜻을 동시에 가지고 있다.

라는 점이다.

## V. 결론

보에티우스의 『위안』과 플라톤의 대화편 *파이돈*을 둘 다 읽어본 사람이라면 두 대화편의 근본적 모티브의 유사성을 발견하는 일이란 어렵지 않을 것이다. 보에티우스가 그의 『위안』을 집필할 수 있었던 영감의 원천은 플라톤의 이 대화편이라고 보아도 전혀 무리가 없을 것이다. 플라톤의 이 대화편에서도 마찬가지로 철학자는 임박해 온 사형 집행의 실존적 상황에서 이 지상세계의 현실이 아닌 그보다 더 높은 또 다른 현실의 가능성을 진지하고도 복합적인 철학적 논변들을 통해 탐색하고 있다. 소크라테스는 이런 탐색을 통해서 육체적 죽음을 끝이 아니라 보다 더 나은 세계로 향한 출발점이 된다는 것을 자기 자신에게 그리고 대화 상대자에게 설득시키고자 한다. 보에티우스 역시 사형 집행 전의 마지막 순간에서 지상적 가치들이 갖는 허상과 그에 대비되는 최고 善(bonum summum)의 의미를 철학적 논변에 의해서 보여주고자 하며 그럼으로써 자신의 정념의 병을 치유하고자 한다.

보에티우스에게 있어서 플라톤이라는 권위가 갖는 무게는 절대적인 것이었다. 치유과정의 기폭점으로 기능하게 될 ‘강한 약’은 플라톤적 모티브였다. 진리를 선포하고 전달하지 못하는 그리고 정념을 더 부채질하는 시들은 추방되어야 한다는 생각 역시 플라톤적 전통으로부터 나오는 것이다. 그렇지만 진리를 선포하고 전달할 수 있는 특정 장르의 시가 있고 그리고 이런 류의 시는 어떤 구체적 상황 내에 처해 있는 어떤 구체적 청취자에게 대해서는 산문형식의 *로고스*보다 더 큰 전달력과 설득력을 가진다는 생각은 반플라톤적인 것이다. 그러나 주목해야 할 것은 보에티우스는 자신의 이 새로운 시론에서도 끝까지 플라톤적 권위에 묶어 놓고 싶었다는 점이다. 플라톤의 철학적 무제와 합리화된 주문개념은 보에티우스의 철학적 시 이론의 단초가 되고 있다.

## 참고문헌

### 원전

- Weinberg, *Cons.*, CSEL, 67(1934).  
Büchner, K., *Cons.*, Heidelberg 1977(3. Aufl.).

### 연구문헌

- Baltes, M., ‘Gott, Welt, Mensch in der *Cons.*’, *Vigiliae Christianae* 34(1980) 313–340.
- Courcelle, P., *La Cons. dans la tradition littéraire*, Paris 1967.
- Crabbe, A.M., ‘Anamnesis and mythology in the *Cons.*’, *Congresso internationale di studi boeziani*, Roma 1981, 311–325.
- Curley, T.F., ‘The *Cons.* as a work of literature’, *American Journal of Philology* 108(1987) 343–67.
- Gegenschatz, E., ‘Die Freiheit der Entscheidung in der *Cons.* des Boethius’, *Museum Helveticum* 15(1958) 110–129.
- Gibson, M.(ed.), *Boethius: his life, thought and influence*, Oxford 1981.
- Glei, R., ‘Dichtung und Philosophie in der *Cons.*’, *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, Neue Folge 11(1985) 225–238.
- Gruber, J., *Kommentar zu Boethius De Cons.*, Berlin 1978.
- Kassel, R., *Untersuchungen zur gr. u. lat. Konsolationsliteratur*, München 1958.

- Klingner, F., *De Boethii Consolatione Philosophiae*, Berlin 1921.
- Lain-Entralgo, P., 'Die platonische Rationalisierung der Besprechung und die Erfindung der Psychotherapie durch das Wort', *Hermes* 86(1958) 298–323.
- Mueller-Goldingen, C., 'Die Stellung der Dichtung in Boethius' *Cons.*', *Rheinisches Museum* 132(1989) 369–395.
- O'Daly, G.L.P., *The Poetry of Boethius*, London 1991.
- Scheible, H., *Die Gedichte in der Cons.*, Heidelberg 1972.
- Schmidt-Kohl, V., *Die Neuplatonische Seelenlehre in der Cons.*, Meisenheim 1965.
- Shanzer, D., 'The Death of Boethius and the *Cons.*', *Hermes* 112(1984) 352–366.