creative commons
COMMONS DEED

저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:

저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.

비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.

변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 이용허락규약(Legal Code)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

Disclaimer

dCollection

철학박사학위논문

초기 스토아 자연학에서 '우주적 프네우마(*Pneuma*)' 연구

-크뤼시포스를 중심으로-

2016년 8월

서울대학교 대학원

철학과 서양철학전공

한 경 자

초기 스토아 자연학에서 '우주적 프네우마(Pneuma)' 연구

- 크뤼시포스를 중심으로 -

지도교수 강 상 진

이 논문을 철학박사학위논문으로 제출함

2016년 4월

서울대학교 대학원

철학과 서양철학전공

한 경 자

한경자의 박사학위논문을 인준함

2016년 7월

위 원 장 이 석 재 (인)

부 위 원 장 강 상 진 (인)

위 원 이 태 수 (인)

위 원 이 창 우 (인)

위 원 강 성 훈 (인)

국 문 초 록

스토아 자연학에서 우주와 사물의 구조는 ‘작용을 가하는 것(to poioun)’과 ‘작용을 받는 것(to paschon)’, 즉 능동 근원과 수동 근원의 결합으로 설명된다. 아무 성질이나 운동성이 없는 질료(수동 근원)에 퍼져 있는 신(능동 근원)이 그 질료에 각양의 성질과 운동을 부여함으로써 그것은 하나의 어떤 사물로 존재한다. 다른 한편 스토아 자연학에서 이 두 근원은 모두 물체(sōma)로 여겨진다. 이 중 능동 근원의 물체성은 스토아 철학 체계를 이른바 유물론으로 규정짓는 기초가 된다. 따라서 스토아적 유물론의 이해는 스토아적 물체의 의미와 능동 근원의 물체성에 대한 면밀한 분석에 의해 성취될 수 있다.

이에 대해 본 논문은 크뤼시포스가 도입하여 의미를 확장시킨 ‘우주적 프네우마’ 개념을 중심으로 스토아 자연학을 해석했을 때 능동 근원의 물체성과 스토아적 유물론을 보다 정확하게 이해할 수 있다고 주장한다. 우리가 재정립한 스토아 자연학에서의 ‘우주적 프네우마’의 위상은 다음과 같다:

1) 능동 근원으로서 ‘프네우마’: 크뤼시포스는 기존 사유 전통에서 분절되어 있던 ‘프네우마’ 개념의 의미를 통합하여 우주론적 의미로 확장하고, 이렇게 새롭게 확장된 ‘우주적 프네우마’ 개념을 통하여 기존의 스토아 능동 근원 개념들이 충분히 제공하지 못한 능동 근원의 물체성의 내용과 능동 근원의 기능을 면밀하고 일관되게 설명함으로써 스토아 자연학을 체계화하였다.

2) 긴장 운동을 통한 능동 근원의 물체성 해명: 크뤼시포스의 ‘우주적 프네우마’는 ‘토노스’, 즉 ‘긴장 운동’이라는 속성을 통하여 스토아적 물체 의미, 그러니까 ‘물체의 능동성’의 의미를 해명한다. ‘프네우마’는 성질 부여와 운동인이라는 능동 근원의 역할을 ‘긴장 운동’을 통해 그것이 구현되는 물리적 메커니즘을 제시한다. 더 나아가 ‘프네우마 긴장 운동’의 ‘외향 운동’은 ‘어떻게 사물의 성질이 구현되는지’를 설명해주고 ‘내향 운동’은 ‘어떻게 사물의 실체성이 유지되는지’를 설명해준다.

3) 물리적 메커니즘: 사물의 성질과 실체성의 구현 방식을 설명해주는 '프네우마 토노스'의 '외향-내향 동시 운동'은, '프네우마'를 구성하고 있는 힘으로서의 불-공기, 즉 뜨거움-차가움이 팽창-수축, 즉 외향-내향 운동을 동시에 일으킨다는 물리적 매커니즘에 의해 설명된다.

4) '토노스' - 긴장과 운동의 물체관: 정태적이고 관성적으로 보이는 사물도 긴장 요소에 의해 성립한다는 크뤼시포스의 통찰은 물체의 내재적 운동성에 대한 헤라클레이토스적 직관을 계승하고 있다. 자발적 변화의 근원이 긴장이라는 헤라클레이토스적 직관은 스토아의 '프네우마' 개념에 이르러 긴장과 운동을 핵심으로 두는 물체관에 관한 체계적 설명을 제공받는다. 철학사적 의미에서 스토아 철학의 혁신적 기여 중 하나는 긴장과 운동을 중심에 놓는 물체관의 제시라 할 수 있다.

5) 우주론적 차원: '헥시스(응집상태)', '자연(자람)', '영혼', '이성적 영혼'으로 제시되는 '프네우마'의 네 상태는 '토노스'의 정도, 즉 긴장 정도에 따른 것으로, 이러한 네 단계의 '프네우마'는 각각 '무기물', '식물', '동물', '이성적 동물'이라는 사물의 상태를 설명해준다. 이것은 아리스토텔레스의 영혼 능력 담지에 따른 생물체 단계의 설명 스펙트럼을 확장시켜, 단지 생명체에 한정된 설명 구조가 아니라, 생명체를 포함하여 무기물까지 확장된, 즉 세계 내 모든 사물 단계를 아우르는 설명 체계를 제시한다. 긴장 운동을 매개로 '프네우마' 개념을 사물의 상태를 설명하는 개념으로 확장시킨 것, 즉 '프네우마' 개념을 우주론적 개념으로 창안한 것은 크뤼시포스의 고유 기여이다.

6) 공감(sympathy)과 유기체적 유물론: '프네우마'에 의해 재편된 사물 단계 설명은 영혼을 '프네우마'의 한 단계로 파악함으로써, 암암리에 가정된 생명체/무생물의 존재론적 벽을 허물고 무기물-유기물을 모두 아우르는, 즉 모든 사물 구조를 설명하는 통일적 설명체계를 제공한다. 또한 '프네우마'의 결속력은 개별자의 단일성 근거를 제공하기도 하지만 다른 한편 개별자인 내가 다른 개별자인 그와 연결되어 있는 관계를 설명해준다. '프네우마'에 의해 세계 전체는 함께 묶여져 있으며 함께 머물고 함께 겪고 상호 소통하고 있기 때문이다. 이것이 공감 상태이다. '프네우마'에 의한 세

계의 통일적 구조와 공감 상태에 대한 이러한 설명 체계는 스토아의 유물론을 유기체적 유물론이라고 부를 만한 근거이며, 능동 근원의 물체성을 이해하는 중요한 접근로이다.

이렇게 크뤼시포스는 선대와 당대에 분절되어 있던 '프네우마' 개념의 여러 전통을 하나의 우주적 개념으로 통합시켜서 이 개념을 중심으로 물체인 스토아 능동 근원의 기능이 구현되는 메커니즘을 새롭게 제시하였고, 그럼으로써 충분히 해명되지 않았던 스토아 능동 근원의 물체성의 의미를 분명히 하고 스토아 자연학을 체계화하였다. 이렇게 이해된 스토아 자연학은, 그것이 다른 유물론적 경향인 기계론적 유물론과 원자론적 유물론과는 차별적 형태의 유물론이라는 것을 더욱 선명하게 보여주며, 동시에 물리적으로 잘 짜여진 정합적 구조체이면서 의식, 감각, 사유가 가능한 존재로서 세계가 그 자체로 하나의 신이라는 그들의 내재적 신관을 보다 설득력 있게 보여준다. 이제 우리가 이해한 스토아에 따르면, 인간은 세계의 극히 작은 부분에 불과하지만 세계가 겪고 있는 것을 공감할 수 있다. 비록 인간이 신의 섭리를 인간적 수준에서 다 이해하지 못하더라도 인간은 우주 전체로서의 신과, 우주 내의 다른 사물들과, 그리고 이 세계에 존재하는 타인들과 매 순간 교통하고 공감하고 있다.

주요어 : 스토아 자연학, 프네우마, 토노스, 크뤼시포스, 물체, 근원, 유기체적 유물론, 공감.

학 번 : 2001-30066

목 차

초기 스토아 자연학에서 '우주적 프네우마(Pneuma)' 연구
-크뤼시포스를 중심으로-

I. 들어가는 말 ····· **1**

1. 문제 제기 : 스토아 자연학 연구 현황과 논문의 목적 ····· 1

(1) 문제 제기, 논문의 목적 ····· 1

(2) 스토아 '프네우마' 연구 현황 ····· 5

2. 연구 범위와 방법 ····· 8

(1) 텍스트 문제, 연구 방법 ····· 8

(2) 논문의 구성 ····· 12

II. 초기 스토아 자연학에서 두 근원(Archai)과 능동 근원으로서의 '프네우마' ····· **15**

1. 스토아 자연학의 구조 : 스토아 자연학에서 우주의 두 근원 ····· 17

1.1. 스토아 자연학의 근원론에 대한 연구 현황과 문제 제기 ····· 17

1.2. 스토아적 근원(archai)의 의미 ····· 21

1.3. 근원의 물체성 논의 ····· 29

1.3.0. 문제 제기 ····· 29

1.3.1. 스토아 자연학에서 물체(sōma)의 의미 ····· 31

1.3.2. 플라톤『소피스트』245e6-249d5에서 존재와 물체의 관계 - 대지의 아들들과 형상의 친구들 ····· 44

1.3.3.『소피스트』의 존재 논의에 대한 스토아의 존재 의미 변형 46

1.3.4. 스토아 물체 의미의 재고 : 플루타르코스 단편 검토 ····· 47

1.3.5. 결론 - 능동 근원의 물체성이 갖는 함의 ····· 52

1.3.6. 보론 - 능동 근원으로서 '프네우마'가 갖는 설명력에 대한 예비적 고찰 ····· 53

1.4. 스토아 혼합 논의와 두 근원의 관계 : 스토아 혼합론은 스토아 일원론과 두 가지 물체적 근원론을 양립가능하게 하는가? ····· 55
1.4.0. 문제 제기 ····· 55
1.4.1. 섞임(mixis)의 세 가지 종류 : 병치, 융합, (완전한) 혼합 ···· 58
1.4.2. 크뤼시포스의 '완전 혼합(krasis di'holōn)' ····· 64
1.4.3. 아리스토텔레스의 혼합 논의에 대한 스토아의 변형 ····· 73
1.4.4. 결론 - 혼합 논의에서 스토아가 의도한 것 ····· 76
2. 두 근원과 4원소의 관계, 그리고 '프네우마' : 스토아의 '프네우마'는 근원인가, 원소(의 결합물)인가? ····· 80
2.0. 문제 제기 ····· 80
2.1. 관련 단편들 ····· 84
2.2. 두 원소 불과 공기의 결합물로서만 '프네우마'의 성격을 규정하는 경우 ····· 90
2.3. 능동 근원으로서의 '프네우마' ····· 92
2.3.1. 근원(archai)과 원소(stoicheia)의 구별 ····· 92
2.3.2. '프네우마'는 능동 근원이지 우주 원소(의 결합물)가 아니다 ····· 100
2.4. 결론 - 새로운 문제점과 가능한 대답 ····· 103
3. 결론 ····· 104

III. 크뤼시포스의 '우주적 프네우마' 개념의 형성 배경 ····· 107
1. 스토아 이전의 '프네우마' 개념의 기원 ····· 110
1.1. 철학적 사유 전통에서 나타난 '프네우마' 개념 ····· 110
1.1.1. 소크라테스 이전 철학자들의 단편들에 나타난 '프네우마' 개념 ····· 113
(1) '프네우마'가 일상적 의미로 쓰인 단편들 ····· 114
(2) 발전된 함의를 담고 있는 단편들 ····· 125
(3) 결론 - 스토아 '우주적 프네우마' 개념의 맹아 ····· 133

1.1.2. 아리스토텔레스에서 논의된 ‘프네우마’ 개념 ····· 134
(1) 『동물의 운동에 관하여』에서 ‘프네우마’ 의미 ····· 138
(2) 『동물의 생성에 관하여』에서 ‘프네우마’ 의미 ····· 154
(3) 『숨에 관하여』에서 ‘프네우마’ 의미 ····· 166
(4) 결론 - 스토아 ‘프네우마’ 개념과 아리스토텔레스 ‘프네우마’ 개념과의 관계 ····· 171
1.2. 의학적 사유 전통에서 논의된 ‘프네우마’ 개념 ····· 173
1.2.1. 『히포크라테스 전집』의 저작들에 나타난 ‘프네우마’ 의미 176
1.2.2. 프락사고라스 단편들에 나타난 ‘프네우마’ 의미 ····· 189
1.2.3. 에라시스트라토스 단편들에 나타난 ‘프네우마’ 의미 ····· 196
1.2.4. 결론 - ‘프네우마’ 개념에 관한 의학적 사유와 스토아 사유의 관계 ····· 199
1.3. 결론 : 크뤼시포스의 ‘프네우마’ 개념의 성립 ····· 202
2. 초기 스토아에서 크뤼시포스 이전의 ‘프네우마’ 개념 사용 맥락 ·· 204
2.1. 제논의 ‘프네우마’ 개념 사용 맥락 ····· 205
2.2. 클레안테스의 ‘프네우마’ 개념 사용 맥락 ····· 208
2.3. 결론 ····· 212

IV. 크뤼시포스의 자연학 체계에서 ‘프네우마’의 성격과 기능 ····· 215
1. ‘프네우마’의 긴장 운동 ····· 216
1.1. ‘프네우마’의 구조 ····· 217
1.2. ‘토노스(tonos)’와 긴장 운동 ····· 227
1.3. 긴장 운동의 역할 ····· 235
1.4. 능동 근원으로서 ‘프네우마 긴장 운동’의 설명력/차별성 ····· 241
2. ‘프네우마’의 네 가지(혹은 세 가지) 상태 ····· 243
2.1. 단편들의 검토 ····· 244
2.2. ‘프네우마’의 상태에 따른 사물의 상태 ····· 254
2.3. 네 가지 ‘프네우마’ 간 차이의 원인 ····· 260
2.4. ‘응집적 프네우마(hektikon pneuma)’, ‘헥시스(hexis)’의 의의 265

3. 생물학적 맥락에서의 ‘프네우마’의 기능 ····· 270
3.1. 생명 원리로서의 ‘프네우마’ ····· 271
3.1.1. 영혼으로서의 ‘프네우마’ ····· 271
3.1.2. 발생론적 설명 ····· 275
3.2. 운동의 원인으로서의 ‘프네우마’ ····· 279
3.3. 감각지각의 원인으로서의 ‘프네우마’ ····· 282
3.3.1. ‘프네우마-영혼’의 여덟 가지 능력 ····· 283
3.3.2. 중심부영혼(헤게모니콘)과 영혼의 부분들과의 관계 ····· 286
3.3.3. 표상-동의-충동 ····· 291
4. ‘프네우마’: 우주적 맥락과 생물학적 맥락의 종합 ····· 297
4.1. 소우주와 대우주 ····· 297
4.2. 우주의 결속과 함께 겪음(공감) ····· 298
4.3. ‘프네우마’ : 생물학적 맥락의 존재론적 확장 ····· 300

V. 맺는 말 ····· **303**

참고문헌 ····· **313**

I. 들어가는 말

1. 문제 제기: 스토아 자연학 연구 현황과 논문의 목적

(1) 문제 제기, 논문의 목적

스토아 자연학은 우주와 사물의 구조를 '작용을 가하는 것(to poioun)'과 '작용을 받는 것(to paschon)'의 결합으로 설명한다. 모든 사물이 근원들(archai)이라고 불리는 두 가지, 즉 능동 근원과 수동 근원으로 구성되어 있다는 것이다. 아무 성질이나 운동성이 없는 '질료(수동 근원)'에 퍼져 있는 '신(능동 근원)'이 그 질료에 어떤 성질과 운동성을 부여함으로써 그것은 하나의 어떤 사물로서 존재한다. 또는 하나의 사물은, 어떤 성질이나 운동성이 없는 질료(수동 근원)와, 그 질료에 퍼져 있는, 그럼으로써 그것에 어떤 성질과 운동성의 원인이 되는, 신(능동 근원)의 구성체로서 설명된다.

스토아 자연학은 다른 한편으로 이 두 근원이 모두 물체(sōma)라고 주장한다. 이 중 능동 근원의 물체성은 스토아 철학 체계를 이른바 유물론으로 규정짓는 기초가 된다. 따라서 스토아 철학을 '유물론'이라고 지칭할 때는 먼저 스토아가 말하는 '물체'의 의미를, 특히 '능동 근원의 물체성'의 의미를 정확하게 파악해야 '스토아 유물론'의 의미를 제대로 이해할 수 있다.

그러나 지금까지의 스토아 자연학 연구에서는, '능동 근원의 물체성' 파악이 스토아 자연학의 특성을 이해하는 핵심적 열쇠임에도 불구하고 이를 중심으로 한 자연학적 연구가 대단히 빈약하게 진행되어왔다. 이 분야 연구가 빈약한 이유는 스토아 자연학 연구의 토대가 되는 텍스트가 하나의 통일적 저작이 아닌 산재된 단편들이어서 스토아의 유물론을 정합적인 이론 체계로 정리해내기가 쉽지 않다는 데 있기도 하지만, 필자는 기존의 연

구 경향이 이 이론을 정합적으로 구축하기 위한 핵심적 요소를 찾아내지 못한 것이 능동 근원의 물체성의 성격을 파악하는 데 어려움을 가졌던 또 다른 중요한 이유라고 판단한다.

필자는 스토아 유물론과 스토아 자연학 체계를 정합적인 이론으로 이해하기 위해서는 스토아 능동 근원의 물체성의 성격을 분명하게 밝혀야 하고, 이 과제를 크뤼시포스가 도입하여 의미를 확장시킨 '프네우마(pneuma)'[1] 개념에 대한 탐구를 통해 보다 잘 수행할 수 있을 것이라고 생각한다. 능동 근원으로서의 '프네우마'는 어떤 작용을 어떻게 가하기에 작용을 받는 것과 결합하여 우리가 지금 경험하는 세계의 모습을 만들어 낸 것인지, 또 '프네우마'가 신이나 불, 로고스와 같은 스토아의 다른 능동 근원 개념과는 어떻게 다른 이론적 성취를 보여줄 수 있었는지를 탐구하면, 능동 근원의 물체성에 관한 새로운 이해의 수준에 도달할 수 있고 이를 통해 스토아 유물론에 대한 보다 풍부하고 심도 있는 이해에 도달할 것이라고 믿기 때문이다. 다시 말해 크뤼시포스가 주목한 '프네우마' 개념을 중심으로 스토아 자연학을 독해함으로써 스토아 철학의 유물론적 성격의 특성을 밝혀낼 수 있다는 것이 필자의 생각이다.

크뤼시포스가 도입하여 의미를 확장시킨 '프네우마' 개념이 스토아 자연학 체계를 공고히 했으며, 이러한 '프네우마' 개념을 중심으로 스토아 자연학을 독해해야 스토아적 유물론의 성격을 정확히 이해할 수 있다고 생각하는 근거는 다음과 같다. 크뤼시포스의 '프네우마'는, 제논과 클레안테스

1) 본 논문은 그리스어 'πνεῦμα'에 대한 우리말 번역어를 따로 두지 않고 그리스어를 음차하여 '프네우마'로 썼다. 그리스어 'πνεῦμα'는 현존하는 문헌 중 아낙시메네스 단편 2(DK13B2)가 가장 오래된 출현 기록인데, 이 시기인 기원전 5세기 무렵 'πνεῦμα'는 '바람', '공기', '숨' 등의 의미로 쓰였지만 이후 점차 '영혼'이나 '만물을 유지하는 근원', 혹은 '생명 원리'와 같은 의미로도 쓰이게 되었다(이와 관련한 상세한 논의는 본 논문의 III장에서 진행되었다). 영어권에서는 크게 'breath'와 'spirit'으로 번역하던 두 전통이 있었으나 최근에는 그냥 'pneuma'로 음차하는 경향이다. 우리말 번역어로는 기독교적 전통에서 '영'이나 '성령'으로 번역하던 전통이 있다. 한편 'πνεῦμα'의 우리말 번역 기록으로, 1629년 예수회 선교사인 독일인 아담 샬 폰 벨(Adam Schall von Bell)이 북경에서 한문으로 저술한 천주교 서적 『주제군징(主制群徵)』에서 갈레노스의 의학 이론의 'πνεῦμα'를 '氣'로 번역하였는데, 이 갈레노스의 의학 이론을 '서국의'로 소개한 성호 이익의 『성호사설』 등에서 그대로 '氣'로 쓰인 기록이 있다. 본 논문에서는 그리스어 'πνεῦμα'를 이 중 한 가지 우리말 번역어로 확정하기가 어려워 그리스어를 음차하여 '프네우마'로 표기하기로 했다.

와는 차별적으로, ‘불-공기 구성체’로 규정되는데, 원소와 그 원소의 단 하나의 속성을 동일화시키고 있는 스토아 자연학적 문맥에서, 이것은 ‘뜨거움과 차가움을 동시에 간직하고 있는 것’으로 설명된다. ‘불-공기 구성체’, 즉 ‘뜨거움의 힘과 차가움의 힘을 동시에 간직하고 있는 것’으로 정립된 ‘프네우마’는 ‘팽창-수축 동시적 운동성’이라는 함의를 확보하여, 그것의 독특한 속성인 ‘프네우마 운동(kinēsis pneumatikē)’이라 일컬어지는 ‘토노스(tonos)’, 즉 ‘긴장 운동(tonikē kinēsis)’을 구성해낸다. ‘프네우마의 긴장 운동’은 ‘동시에 반대 방향을 향하는 힘’으로, 다시 말해 ‘자기 자신으로부터 움직이면서 그 자신 쪽으로 움직이는 운동’이다. 이러한 ‘프네우마의 긴장 운동’은, 사물의 질료적 요소를 제외한 사물의 구조를 설명하는데 있어 두 가지 핵심 요소로 이루어져 있다. 동시에 움직이는 양 방향의 힘 중 ‘바깥쪽을 향하는 힘(운동)’은 ‘사물의 성질’을 제공하는 한편, ‘안쪽을 향하는 힘(운동)’은 ‘사물의 실체성, 단일성, 안정성’을 부여한다. 또한 크뤼시포스는 긴장 운동의 정도에 따라 ‘프네우마’의 상태가 다르고, 그에 따른 사물의 상태도 달라진다고 설명하는데, ‘헥시스(응집상태: hexis)’, ‘자연(자라남: physis)’, ‘영혼(psychē)’, ‘이성적 영혼(logikē psychē)’의 ‘프네우마’를, 각각 ‘무기물’, ‘식물’, ‘동물’, ‘이성적 동물’의 상태에 대응시켜 그 구조를 해명한다.

여기서 크뤼시포스가 조명한 사물 구조 파악의 핵심적 사항은, 사물의 존재 구조에서 설명되어야 하는 두 가지 것이, 사물의 ‘성질적 요소’와, 그것만큼 기초적인 것인 사물의 ‘자기 결속성, 즉 자기 유지성, 자기 동일성의 요소’라는 것이다. 이것을 크뤼시포스는 ‘긴장 운동(특히 안쪽 운동)’과 ‘헥시스’ 개념을 통해 설명하고 있다. 이러한 방식의 사물 존재 구조 설명은 기존의 선대 사유에서는 잘 주목되지 않았던 사항으로, 크뤼시포스는 사물의 존재 방식을, ‘프네우마의 긴장 운동’, ‘헥시스 상태’라는 개념을 통하여 유물론적 구조에서, 혹은 물리적 메커니즘으로 설명하려 하고 있다.

이러한 크뤼시포스의 설명 방식은 스토아가 전통적으로 견지하고 있던 ‘영혼은 프네우마’라는 주장을 새롭게 이해할 수 있게 해준다. 인간 영혼은 우주 전체에 스며들어 있는 ‘프네우마’의 일부이거나 ‘프네우마’의 한 상태

이다. 그런데 영혼이 ‘프네우마’라면 크뤼시포스의 설명에 따라 영혼의 사유 능력, 지각 능력, 운동 능력, 생식 능력 등 소위 생명 능력이라고 할 수 있는(아리스토텔레스가 『영혼에 관하여』에서 규정한 영혼 능력들) 이른바 심적 요소들이 모두 ‘프네우마’ 개념 안으로 들어오게 된다. ‘영혼’은, ‘헥시스(응집상태)’나 ‘자연(자라남)’과 마찬가지로, ‘프네우마’의 한 상태에 불과하기 때문에, 영혼은 ‘프네우마’ 개념의 매개를 통해 앞서 긴장 운동으로 설명되는 사물의 물리적 구조로 설명될 수 있게 된다. ‘프네우마’의 작용은 사물의 내재적 결속력에서부터 성질 부여, 그리고 물질의 상태를 설명하던 물리적 기제를 따라 영혼의 능력까지 동일한 방식으로 설명해 낸다. 생명체와 무생물 사이에 놓여 있던 존재론적 격벽은 프네우마 개념의 도입을 통해 가능하게 된 일관된 설명에 따라 무너지게 된다. 영혼은 영혼 아닌 물체들과 마찬가지로 ‘프네우마’로 설명되며, 이렇게 ‘프네우마’가 세계의 통일적 구조와 공감(sympathy)을 설명할 수 있게 되는 것이다. 이것이 스토아의 유물론을 유기체적 유물론이라고 부를 만한 중요한 근거이며, 능동 근원의 물체성을 이해하는 중요한 접근로이다.

이러한 점들이 필자가 ‘프네우마’ 개념을 중심으로 스토아 자연학을 독해해야 스토아 유물론의 내용과 특성을 제대로 파악할 수 있다고 생각하는 근거이다. 더 나아가 스토아 ‘프네우마’ 개념에 집중한 연구를 통해 ‘물체성’에 대한 우리의 통상의 이해를 재고하고, 유물론적 세계관, 특히 스토아의 유기체적 유물론의 세계관의 지평을 넓히는 가능성의 계기를 마련할 수 있다고 생각한다. 이러한 가능성을 염두에 두면서, 본 논문은 ‘프네우마’ 개념의 확장된 내용과 함의를 상세히 추적함으로써, 스토아 자연학의 특성인 유기체적 유물론의 내용을 파악하는 데 주력하고자 한다.

이런 점들을 논구하기 위해 본 논문이 가정하는 사항은, 전술한 대로, 첫째, ‘프네우마’ 개념을 중심으로 스토아 자연학을 독해해야 스토아 철학의 특성인 유기체적 유물론의 내용이 제대로 이해될 수 있다는 것이고, 둘째, 크뤼시포스가 스토아 자연학을 보다 정합적이고 세련된 철학으로 정립하기 위해, 그러면서도 선배인 제논과 클레안테스의 사유와 일관성을 유지하는 사상체계를 정립하기 위해, 당대 의학의 핵심적 개념이었던 ‘프네우

마’ 개념을 자연철학적으로 확장하고 체계화하면서 스토아 자연학 체계의 중심에 두었을 것이라는 것이다. 이 두 가지 가정을 중심으로 본 논문을 진행하는 데 있어, 두 번째 가정을 정당화 혹은 해명하기 위해 크뤼시포스에서의 ‘프네우마’의 쓰임과 의미를 면밀히 분석하여 그것의 철학적 함의들을 적극적으로 추적할 것이고, 이 추적의 과정 속에서 첫 번째 가정에서 개진된 내용도 함께 해명될 것이다.

(2) 스토아 ‘프네우마’ 연구 현황

그런데 스토아 자연학 체계에서 ‘프네우마’ 개념의 핵심적 역할에도 불구하고, 다시 말해 우주적 능동 근원으로서 도입된 ‘프네우마’ 개념의 중요한 함축에도 불구하고, 지금까지의 스토아 연구에서는 스토아 ‘프네우마’ 개념을 단독 주제로 다룬 연구 성과가 그리 많지 않은 것이 현실이다. 스토아 ‘프네우마’ 연구가 빈약한 것은 사실 스토아 자연학 연구 자체가 스토아 윤리학적 주제 등 다른 주요 스토아 관심 분야에 비해 그 성과물이 적은 까닭도 있겠지만, 스토아 자연학 연구 분야 안에서도 스토아 ‘프네우마’ 개념의 위상이 제대로 조명 받지 못했기 때문이기도 하다. 그리고 그것은 다시 스토아 자연학에서 ‘프네우마’ 개념의 위상이 제대로 정립되어야 관련 자연학 연구가 보다 풍부히 이루어질 수 있음을 말하는 것이기도 하다. 그나마 주요 스토아 연구자들이 대체적으로 스토아 자연학에서 ‘프네우마’ 개념이 스토아 철학의 독자성을 보여주는 측면이라는 데에는 합의가 되어 있는 편이어서, 주제적으로는 아니어도 단편적으로 이 주제를 폭넓게 다루고 있다. 그 중 다음과 같은 연구물이 이 주제에 대한 관련 성과들을 보여주는데, 안타깝게도 이러한 연구물들에서는, 각 맥락 속에 담긴 논의들이 통일적으로 연결되지 못하여, ‘프네우마’가 스토아 자연학에서 어떤 위상을 갖고 있으며 스토아 자연학의 체계화에 어떤 역할을 했는지에 관한 연구가 거의 이루어지지 않고 있다.

단편적으로나마 스토아 ‘프네우마’ 연구가 보이는 곳은 다음과 같은 정도이다. 우선 Long(1974), Sedley(1999), White(2003) 등은 각각 스토아 자

연학을 개괄하는 가운데 ‘프네우마론’을 논의하고 있으나 그 논의는 아직까지 개괄적인 수준에 머무르고 있다. Hahm(1977)의 연구는 상세한 문헌학적 추적과 관련하여 주목할 만하나 ‘프네우마’ 개념의 형성 배경을 특히 아리스토텔레스와의 비교를 통해 논하고 있을 뿐 우주적 능동 근원으로서 ‘프네우마’가 행하는 역할과의 통일적 논의를 진행하지는 못하고 있다. Gould(1970)는 크뤼시포스 철학만을 주제별로 정리하면서 크뤼시포스 ‘프네우마’ 개념의 핵심을 비교적 잘 정리하였으나 역시 전체적 연구 서술은 개괄적인 수준에 그치고 있다. Sedley(1987, 1999, 2002)는 자신의 논문이나 LS(1987)의 근원론을 다루는 맥락에서 아예 ‘프네우마’를 언급하지 않는다. 그가 ‘프네우마’를 다루는 항목은 원소론에 관련한 곳인데, LS에서의 ‘프네우마’ 설명은 독립적 파트로 다루어지지 않고 원소들을 다루는 단편들과 함께 다루어지고 있어서 ‘프네우마’의 위치나 위상, 그 함의가 제대로 조명되지 못하고 있다. Sedley가 ‘프네우마’가 능동 근원이 아님을 강력히 주장하는 것은 아니지만, 그의 관점에서는 ‘프네우마’가 능동 근원과 동일시될 수 있는 가능성이 닫혀 있다. 한편 주제적 연구 성과물을 낸 것은 아니지만, ‘능동 근원으로서 우주론적 프네우마 개념’이 크뤼시포스의 독보적 창조물이라는 관점을 가지고 있는 사람은 Gould(1970), Lapidge(1973, 1978), Sellars(2006), Cooper(2009) 등이다.

스토아 ‘프네우마’와 관련하여 비교적 많은 연구가 진행되고 있는 생리학적 혹은 심리학적 맥락에서의 논의는 Long(1982, 1999), Sedley(1993) 등에서 이루어지고 있으며, 경험 과학, 즉 의학 분야에서의 논의는 Hankinson(2003a, b) 등에서 단편적으로 다뤄지고 있다. 하지만 Hankinson의 연구는 서술의 깊이가 얕고 구체적 근거가 다소 빈약하다. Hahm(1977)은 이 주제에 관한 전체적인 조망을 잘 보여주며, Hankinson보다 구체적인 자료를 더 많이 제공하고 있다. 하지만 그의 책 전반적 관심사가 그러하듯, ‘프네우마’ 개념의 기원도 아리스토텔레스의 영향 관계가 더 강조되어 서술되어 있다. 우주론적 혹은 우주발생론적 맥락에서는 Lapidge(1973, 1978), Cooper(2009) 등의 논의가 단편적이지만 주목할 만하다.

‘프네우마’ 이론을 주제적으로 다룬 연구는 Hager(1982)와 Sambursky(1959)이다. Hager의 논문은 크뤼시포스의 ‘프네우마’ 이론을 주제적으로 다루고 있는 거의 유일한 연구 논문이다. 그러나 4원소론과 근원론의 정합적 설명 맥락에서만 한정하여 논의를 진행하는데 그치고 있다. 그는 ‘원소 이론’을 ‘프네우마 이론’으로 환원시키려는 기획을 개진하였지만, 이 논문은 지금까지 별다른 주목을 받지 못했다. Sambursky(1959)는 ‘프네우마’의 역동적 성격에 주목하여 연속체 이론과의 관계를 현대 물리학적 관점에서 조명한 선구적인 연구자이다. 그의 연구는 문헌학적 정확성에서 다소 문제가 있다는 평가를 받지만, 이후 그의 해석이 좀 더 연구될 필요가 있을 것으로 여겨진다.

이처럼 지금까지의 크뤼시포스 ‘프네우마’론은 축적된 연구가 매우 미미한데다가, 스토아 자연학 전체에서 갖는 위상과 함께 통일적으로 조명되기보다는, 우주발생론적 맥락, 심리학적 맥락(인간 영혼으로서의 ‘프네우마’), 생리학적 맥락(생명의 원리, 운동의 원리, 생장의 원리) 속에서 각각 분절되어 연구되어 온 실정이며, 각각의 맥락에서 논의되는 ‘프네우마’ 개념이 스토아 자연학에서 갖는 위상과 통일적으로 고찰되어 오지 않았다. 하지만 ‘프네우마’ 개념은 스토아 자연학을 이해하는 데 핵심적 개념이며, 생물학적 맥락 속에서 논의된 ‘프네우마’ 개념이 우주론적 맥락에서 논의된 우주적 ‘프네우마’ 개념과 통일적으로 분석될 때 스토아 자연학의 특성이 잘 이해될 수 있을 거라는 게 필자의 생각이다.

이러한 이해를 좀 더 정확하게 하기 위해서, 본 논문에서는 우선 스토아의 ‘프네우마’론이 크뤼시포스 이전(제논과 클레안테스)과 이후 어떻게 달라지고 있는지, 그리고 스토아 이외 당대의 다른 ‘프네우마’론(아리스토텔레스의 ‘프네우마’ 개념과 의학적 사유에서의 ‘프네우마’ 개념)의 내용은 무엇인지를 함께 검토함으로써, 그러한 사유들과 크뤼시포스의 ‘프네우마’론이 어떤 영향 관계에 놓여 있는지가 비교 분석될 것이다. 그리고 다음으로, 생물학적 맥락과 우주론적 맥락에서 논의되는 각각의 ‘프네우마’론을 크뤼시포스 단편을 중심으로 재구성하고, 이러한 맥락의 논의들을 바탕으로 능동 근원으로서 ‘프네우마’ 개념이 어떻게 통일적으로 정립되고 있는

지가 분석될 것이다. 이렇게 '프네우마'라는 핵심 개념을 통한 스토아 자연학 이해의 재구성이 성공한다면, 스토아 자연학이 갖는 특이성, 즉 유기체적 유물론이, 플라톤과 아리스토텔레스와 어떤 연속성과 차별성을 갖는지, 그리고 당대의 에피쿠로스 철학, 즉 기계론적 유물론과 어떤 차별성을 갖는지가 더욱 선명하게 드러날 것이고, 이후 스토아 연속체 이론과 함께 스토아 존재론이 갖는 세계 설명력의 강점을 잘 보여줄 수 있을 것이라 기대한다.

2. 연구 범위와 방법

(1) 텍스트 문제, 연구 방법

초기 스토아 철학 연구의 어려움 중 하나는, 이 시기 스토아 철학자들에게 귀속되는, 남아있는 독립된 저술이 없어서, 이차 문헌에서 추출된 산재된 단편들을 연구의 분석 대상으로 삼아야 한다는 것이다. 사정이 이러하다 보니, 제논이나 클레안테스, 크뤼시포스가 직접 했다고 하는 말이 직접 인용되는 일부 문헌이 있긴 하지만, 대부분의 전달 단편들은 그들의 사유를 요약 정리하는 방식으로 내용을 전해주고 있다. 그래서 전달하는 학설사가들의 학문적 입장에 따라 사용된 용어가 변질되어 있기도 하고, 상당히 비판적인 시각에서 왜곡된 문헌의 전달이 이루어지기도 한다.

이러한 점도 이 시대 스토아 철학 텍스트 분석의 어려움을 주지만, 또 다른 어려움은, 전달되는 단편들의 전달 방식이 개별 철학자의 이름이 언급되는 경우보다 '스토아 철학자들이 말하기를(hoi Stōikoi legousi / hoi apo tēs Stoas legousi)' 같은 표현으로 뭉뚱그려 전달된다는 점이다. 제논, 클레안테스, 크뤼시포스의 철학이 스토아 철학으로서 공유하는 지점이 큰 것은 당연하지만, 이들의 사유를 세심하게 분간하여 파악하지 않으면, 스토아 철학이란 이름으로 불린 사유 체계 안에 정합적이지 않고 일관적이지 않은 설명이 있을 뿐이라고 잘못 파악할 수 있다. 필자가 보기에, 초기

스토아 철학은 제논, 클레안테스, 크뤼시포스로 진행되면서 그 철학적 내용이 변모되고 발전하였고, 더욱 풍부하고, 더욱 세련되게, 더 정합적인 방향으로 체계화되어갔다. 고대의 비판가들이나 심지어 현대 연구자들로부터 지적되는 스토아 철학 내부의 비정합성 문제는 이러한 철학자들 간 사유의 차별성이 세밀하게 분간되지 않은 채 접근된 결과이다. 따라서 필자는 제논, 클레안테스, 크뤼시포스의 사유를 분간해내고 이들 간의 사유 내용을 차별화해서 스토아 자연 철학을 분석하고 이해해야 이 시기 스토아 자연 철학의 내용을 정확히 이해할 수 있다고 본다.

본 논문의 연구 대상이 되는 초기 스토아, 그러니까 제논, 클레안테스, 크뤼시포스의 문헌의 일차적 전거 텍스트는, Hans von Arnim이 1903-1905년에 초기 스토아의 단편들을 철학자별, 주제별로 분류하여 편집한 *Stoicorum Veterum Fragmenta*(이하 *SVF*로 약칭)이다. 일반적 초기 스토아 연구자들의 통상의 방식대로 *SVF*를 중심으로 하는 텍스트 분석을 기본으로 진행하였다. 주지하다시피, *SVF* 1권은 제논과 클레안테스, 그리고 그 밖의 몇몇 스토아 철학자에게 귀속된다고 여겨지는 단편들로 구성되어 있고, 2권은 크뤼시포스에게 귀속된다고 여겨지는 자연학과 논리학 분야의 단편들, 그리고 3권은 크뤼시포스의 윤리학적 단편들과 크뤼시포스 이후의 몇몇 스토아 철학자들의 단편들로 구성되어 있다. 나는 우선적으로 *SVF*에 출현하는 '프네우마' 등장 단편을 중심으로 제논, 클레안테스, 크뤼시포스의 단편들을 분석하여, 이른바 스토아 '프네우마'론을 재구성하려고 시도하였다. 이런 이유로, 본 논문에 인용된 문헌들은 *SVF* 등장 단편들을 중심으로 추적되었고, 이것을 골조로 하여 '프네우마' 관련 논의가 구성되었다. 본 논문의 목표가 크뤼시포스의 '프네우마' 출현 단편을 통하여 크뤼시포스의 '프네우마' 이론을 재구성하는 것이므로, 크뤼시포스 자연학 단편들이 모아져 있는 *SVF* 2권에서 그 중요도를 막론하고 '프네우마'가 등장하는 모든 텍스트를 검토하려 했으며, 그중 본 논문의 주제에 관련하여 중요도가 큰 텍스트를 선별하여 인용하고 분석하였다. 물론 이 작업에 '프네우마' 출현 텍스트만 분석의 대상으로 삼은 것은 아니다. 본 논문의 관심사가 '프네우마' 개념을 중심으로 한 스토아 자연학의 정합적 이해이기 때문에,

이 주제와 관련한 자연학 분야에 있는 주요 단편들이 검토와 분석의 대상이 되었다.

2권에 있는 크뤼시포스의 '프네우마' 출현 단편은 가능한 선에서 모두 검토하려고 하였다. 1권의 제논과 클레안테스의 '프네우마' 출현 단편은 워낙 수적으로 적기 때문에 검토와 분석이 비교적 용이하였다. 그런데 전술한 대로, 제논, 클레안테스, 크뤼시포스라고 이름을 명시하지 않은 채 '스토이코이가...'라고 전달되는 많은 문헌들을 Arnim은 *SVF* 2권에 배치에 놓았다. 사유의 내용 맥락상 크뤼시포스에게 귀속된다고 판단되어 그렇게 한 것인데, 이것 자체가 사실 면밀한 검토의 대상이 되겠지만(게다가 동일한 단편이 제논 편에도 크뤼시포스 편에도 이중으로 수록되어 있는 경우도 빈번하다), 일단 Arnim의 분류를 바탕으로 텍스트 분석을 진행하였다.

그러나 *SVF*를 중심으로 분석 대상이 되는 텍스트를 검토한다는 것은 연구의 집중성이나 편의성 면에서 유용하지만 Arnim이 수집 정리한 *SVF*에 수록된 단편만 검토된다는 한계가 있다. *SVF*에 수록되지 않은 스토아 텍스트도 상당수 있기 때문이다. 따라서 다음과 같은 저술도 보충적 텍스트 전거로 삼았다. 초기 그리스 자연철학에 있어 소크라테스 이전 철학자들의 간접 전승 단편과 직접 전승 단편을 수집 편집한 DK와 함께, 주요 단편을 선별하여 영어 번역과 주석 및 해설을 덧붙인 단편 모음집 KRS가 이 시기 철학의 안내서 역할을 하듯, Long & Sedley의 *The Hellenistic Philosophers*(1987, 2권, 이하 LS로 약칭)는 스토아 텍스트를 접근하는 좋은 안내서 역할을 하기 때문에 스토아 연구자들은 오랫동안 LS의 번역과 주해설의 도움을 받아왔다. 본고에서도 LS를 스토아 자연학 전반과 '프네우마' 관련 논의에 대한 가장 기본적이고 영향력 있는 주해설로 두고 논의를 진행하였다. 그리고 기본적 텍스트 분석서로 평가받는 만큼, LS는 경우에 따라 비판의 주 대상으로 다루어졌다. 그래서 본문에 인용된 분석 대상이 되는 스토아의 텍스트 번호 표기는 텍스트 이용의 편의성을 고려하여 보통 *SVF*의 권과 해당 번호를 기본으로 하되 LS에서 인용된 경우는 LS의 인용 단편 번호(장과 해당 알파벳 표기)를 함께 기재해주었다. 하지만 당연히 LS에는 수록되어 있으나 *SVF*에는 없는 경우도 있어서 이런 경우는

기본 인용 번호를 LS 번호로 달아 주었다. 그리고 *SVF*에도 LS에도 수록되지 않은 주요 문헌들도 있는데, 이런 문헌들은 이 문헌의 원래 출처를 기본으로 기재했다. 영어 번역은 여러 텍스트를 참고했으나, 가장 기본적 참조 영어 번역은 역시 LS이며, Inwood(1988)의 번역도 거의 같은 무게로 참조하였다.

연구와 분석 대상이 되는 텍스트 사정이 이러한 것이 초기 스토아의 자연학 연구에 큰 걸림돌이고, 그래서 원래의 그들 사유 체계를 제대로 복원하는 데 아직도 정통적인 해석이랄 게 없는 게 저변의 상황이다. 필자는 이런 사정이 이 분야 연구의 어려움이긴 하지만, 전술한 대로 그들의 자연학 체계를 정합적으로 이해할 수 있는 좋은 핵심 개념으로 '프네우마'가 그 역할을 할 수 있을 것이라 생각하기 때문에, 제논, 클레안테스, 크뤼시포스에게 귀속된다고 여겨지는 '프네우마' 관련 문헌들을 최대한 이용하여, 이 개념을 중심으로 스토아 유물론 체계의 그림을 구성해보고자 했다.

한편 본 논문을 구성하는 또 하나의 큰 축은 스토아 자연철학 이해의 핵심 개념이라 여겨지는 혹은 스토아 자연철학을 구성하는 핵심 개념인 크뤼시포스의 '프네우마' 개념의 형성 배경을 추적하는 것이다. 따라서 크뤼시포스 '프네우마' 개념 형성에 영향을 주었을 것으로 짐작되는 사유들의 검토가 진행되었는데, 이때 분석의 대상이 되고 있는 텍스트들은 다음과 같다. 우선 '소크라테스 이전 철학자들'에 있어서는 그들의 단편 모음집인 DK의 '프네우마' 출현 단편들을 분석 대상으로 삼았다. 다음으로 아리스토텔레스 '프네우마' 이론의 검토를 위해서는 아리스토텔레스의 주요 '프네우마' 출현 저작인 『동물의 운동에 관하여』, 『동물의 생성에 관하여』, 『숨에 관하여』가 주요 검토 대상이 되었다. 『동물의 운동에 관하여』에서는 '타고난 프네우마(symphyton pneuma)' 논의가 집중적으로 등장하는 10장을 분석의 주 대상으로 삼았다. 『동물의 생성에 관하여』에서는 텍스트 전체에 걸쳐 '프네우마'가 등장하는 주요 구절들을 분석의 대상으로 삼아 이 저작에 있어 '프네우마'가 어떠한 의미로 어떠한 맥락에서 쓰였는지를 추

적하는 데 집중하였다. 『동물의 생성에 관하여』에서는, 『동물의 운동에 관하여』에서처럼 '프네우마'가 논의 구조를 갖추고 등장하지 않고, '프네우마'의 역할과 기능을 설명하는 맥락에서 산발적으로 등장하기 때문이다. 한편 보통 위작으로 여겨지긴 하지만 '프네우마' 자체를 제목으로 갖고 있는 『숨(pneuma)에 관하여』는 다른 텍스트에서 보여준 '프네우마'에 대한 아리스토텔레스의 사유와 공유되는 내용들이 있어 그 점을 중심으로 정리하였다. 하지만 이 저작은, 아리스토텔레스의 '프네우마' 이론의 모습을 파악하는데 큰 도움을 받을 수 있을 거라고 생각하고 접근했지만 기대했던 것보다 얻을 수 있는 성과가 적었다. 이 텍스트는 처음 시작하는 물음 자체가 "타고난 프네우마를 유지하는 것은 무엇이며, 그것을 자라게 하는 것은 무엇인가?(tis hē tou emphytou pneumatos diamonē, kai tis hē auksēsis;)"인데, 이 물음을 묻는 맥락과 답을 구하는 절차가 당대의 의학적 사유와의 교류를 반영하는 것으로 파악된다.

의학적 사유 텍스트의 경우, 먼저 히포크라테스에 대해서는, 『히포크라테스 전집』 중 일부 저작에서 출현한 '프네우마' 관련 구절을 분석하였는데, 본고에서 인용한 구절의 권과 쪽수는 W. H. S. Jones 등이 편집한 룁 고전 시리즈(The Loeb Classical Library)의 *Hippocrates*(1923-1995)의 판본을 따랐다. 프락사고라스에 있어서는, Fritz Sterckerl이 프락사고라스의 단편을 수집, 편집하고 번역 및 주해를 단 *The Fragments of Praxagoras of Cos and His School*(1958)에서 '프네우마' 출현 단편들을 추적, 분석하였다. 에라시스트라토스의 경우는, Ivan Garofalo가 편집한 단편 모음집 *Erasistrati Fragmenta*(1988)에서의 '프네우마' 출현 단편들을 검토하였다.

그밖에, II장에서 근원의 물체성의 의미를 추적할 때, 플라톤의 『소피스트』의 245e6-249d5를 분석의 대상으로 삼았다.

(2) 논문의 구성

전술한 대로, 본 논문의 목표는 초기 스토아 자연학에서 '우주적 프네우마' 개념의 위상을 재정립하여 스토아 자연학 체계에서 이 개념이 갖는 핵

심적 역할을 조명하는 것이다. 이러한 점을 논구하는 본 논문의 구성은 다음과 같다.

II장에서는 스토아 능동 근원의 물체성의 의미를 추적하고자, 먼저 초기 스토아 자연학에서 사물과 우주의 구조를 설명하는 두 근원인 '능동 근원과 수동 근원의 의미'를 검토할 것이다(1.2장). 이어 이 '두 근원의 물체성의 함의를 재고'한 후, '능동 근원으로서 프네우마의 도입 맥락'을 추적할 것이다(1.3장). 이 검토와 추적에서 '스토아 혼합 논의'(1.4장)와 '4원소와 프네우마의 관계 문제'(2장)를 함께 논의함으로써 스토아 자연학 체계의 정합적인 이해를 시도할 것이다. 하지만, II장의 능동 근원의 물체성 논의는 사실 예비적 수준의 논의로, 스토아가 말하는 물체성의 의미는 III장과 IV장의 논의를 거쳐야 제대로 이해될 수 있을 것이다. 전술한 대로 '프네우마' 개념의 이해를 통해서 우리는 스토아적 물체성의 의미를 더 잘 이해할 수 있을 것이기 때문이다.

이를 위해 III장과 IV장은 크뤼시포스의 '우주적 프네우마' 개념의 내용을 면밀히 검토하고 그 위상을 재정립하는데 주력하였다. IV장의 '우주와 사물의 구조를 설명하는 능동 근원으로서 우주적 프네우마 개념'에 대한 본격적인 논의로 들어가기에 앞서, 먼저 III장에서는 이러한 '크뤼시포스의 우주적 프네우마 개념의 형성 배경'을 추적할 것이다. 우선 '스토아 이전의 프네우마 개념의 기원' 추적에서는(1장) '철학적 사유 전통'에서 '소크라테스 이전 자연철학자들의 문헌과 아리스토텔레스의 저작에서 나타난 프네우마 개념의 의미'를(1.1장), '의학적 사유 전통'에서는 '히포크라테스 전통 및 프락사고라스, 에라시스트라토스에서의 프네우마 의미'를 추적할 것이다(1.2장). 또한 '크뤼시포스 이전 스토아의 제논과 클레안테스의 프네우마 개념 사용 맥락'을 검토함으로써(2장), 이들 네 부류의 '프네우마' 개념에 대한 사유들이 '크뤼시포스의 프네우마 개념 형성'에 어떤 역할을 했는지를 추적할 것이다.

IV장에서는 크뤼시포스가 확립한 '우주적 프네우마' 개념의 핵심적인 특징들을 검토할 것이다. 이 검토를 통하여 '프네우마의 구조와 그것의 속성인 토노스'(1장), 그리고 '토노스 정도에 따른 프네우마의 다양한 상태 및

그에 따른 사물의 다양한 상태’(2장)에 대한 이론적 내용들이 규명될 것이다. 또한 ‘생물학적 맥락에서의 프네우마 기능’(3장)을 검토한 후, 크뤼시포스의 ‘프네우마’가 이러한 내용들을 ‘우주론적 맥락’과 어떻게 종합시켰는지를 살펴볼 것이다(4장).

이런 논의를 통하여, 본 논문은 크뤼시포스가 새롭게 도입하여 의미를 확장시킨 ‘프네우마’ 개념을 통해 어떻게 스토아 특유의 자연학적 체계를 구축할 수 있었는지를 확인할 것이고, 또한 동시에 이 개념을 중심으로 스토아 자연학을 독해해야 스토아의 이른바 유기체적 유물론의 성격을 정확히 이해할 수 있을 것이라는 점이 개진될 것이다.

II. 초기 스토아 자연학에서 두 근원(Archai)과 능동 근원으로서의 '프네우마'

본 장에서는 초기 자연학에서 사물과 우주의 구조를 설명하는 두 근원인 '능동 근원'과 '수동 근원'의 의미를 검토하고, 스토아 물체의 의미 특히 '능동 근원의 물체성'을 의미를 고찰하여 능동 근원으로서 '프네우마'의 도입 맥락을 논의하고자 한다.

전술한 대로 스토아 자연학에서[2] 우주와 우주의 모든 구성물들의 기원과 구조를 설명하는 두 근원[3]의 의미와 관계를 이해하는 것은 스토아 자연학 전체를 이해하기 위한 초석이다. 스토아 자연 철학이 이른바 유물론을 기초로 성립되어 있다고 할 때 스토아적 유물론이 어떤 의미로 이해되어야 하는지는 우주와 우주의 모든 사물의 구성 상태를 설명하는 근원의 의미에 대한 이해 방법에 달려 있기 때문이다. 스토아 철학이 당대의 원자론적 유물론과 차별적인 연속체적 유물론을 유지하면서 다른 한편 유기체적 유물론의 자연학 체계를 확립할 수 있었던 것도 그들의 독특한 근원론(a theory of principles or ἀρχαί)이 기초로 작동하고 있기 때문이다.[4]

---

2) 본고가 다루는 스토아 철학은 초기 스토아 철학, 그러니까 제논, 클레안테스, 크뤼시포스의 철학에 집중되어 있다. 따라서 본고에서 '스토아 철학', '스토아 자연학'이라 할 때 일반적인 경우 이것은 제논, 클레안테스, 크뤼시포스를 중심으로 한 '초기 스토아 철학', '초기 스토아 자연학'을 가리킨다. 중기나 후기의 스토아 철학을 지칭할 때는 이 시대적 명칭이나, 철학자의 이름을 부가해서 부를 것이다. 시대적 구분 없이 스토아 철학 전반에 대해 이야기할 때는 맥락에 따라 다르게 지칭하도록 하겠다. 또한 호칭의 편의상 '스토아 철학자들(스토아학파)'은 자주 '스토아'로 줄여 부른다.

3) 'archē/archai'의 대안적 번역어로 나는 '근원'을 썼다. 흔히 'archē/archai'의 번역어로 쓰이는 우리말 '원리'가 사물의 구조를 설명하는 '이치', 혹은 사물의 존재에 있어 근간이 되는 '이치'를 가리키는 성격이 강하여서, 스토아의 'archē/archai'가 함의한 '물체성'의 측면이 잘 드러나지 않는다는 난점이 이 단어를 '원리'로 번역하는데 주저하게 했다. 우리말 '근원'이 보다 외연이 넓어서 양자의 가능성을 모두 다 보여주는데 더 적합하다고 여겨 이 번역어를 선택하였다.

4) 여기서 원자론적 유물론은 에피쿠로스의 자연철학의 내용을 가리킨다. 후대의 연구자들은 에피쿠로스의 자연철학과 스토아의 자연철학을 대비시킬 때, 해석 관점에 따라, 전자와 후자를 원자론적 유물론과 연속체적 유물론으로, 혹은 기계론적 유물론과 유기체적 유물론으로 부른다. 스토아 자연철학이 연속체적 유물론이나 유기체적 유물론이라 지칭될 때, 이것이 어떤 의미에서 그러한지, 그리고 그러한 평가가

또한 세계를 하나의 단일한 실체로[5] 파악하면서도 세계와 사물의 구조를 물체적 두 근원으로 설명하는 스토아의 자연학 체계는 필연적으로 두 근원의 관계에 대한 이해를 통해서만 그 구조의 긴장감이 해소될 수 있다. 따라서 이 장에서 필자는 일차적으로 스토아 자연학 체계의 기초가 되는 두 근원의 의미와 그 둘 간의 관계에 대한 가능한 이해를 구성하고자 한다. 이 고찰을 통해 '오직 물체적인 것만이 존재한다(ta sōmata einai ta onta / sōmata monon ta onta einai / onta mona ta sōmata)'[6]는 스토아적 유물론의 성격과 의미가 일부 해명될 것이다.

이러한 논의, 즉 근원들의 성격과 관계에 대한 해명 논의는 궁극적으로 능동 근원으로서 '프네우마' 개념이 초기 스토아 자연학 체계의 성립에서 강력한 역할을 하고 있음을 논증하는데 중요한 기초 논의로 작동할 것이다. 앞 장에서 전술한 대로 필자는 스토아적 유물론을 기초지우는 스토아 근원론은, 제논, 클레안테스를 거쳐 크뤼시포스에 이르는 초기 스토아 철학의 성립 과정에서 스토아적 유물론을 체계화하는데 능동 근원의 역할과 개념의 정교화 과정을 요청할 수밖에 없었고, 이 과정에서 능동 근원의 역할을 담당할 새로운 개념을 바탕으로 이론화하는 과정이 일어났다고 보고 있다. 따라서 본 장에서는 두 근원의 의미와 관계를 다룬 전반부의 논의를 기초로 후반부에서는 근원론의 체계화 과정에서 어떻게 능동 근원에 대한 개념의 정교한 이론화가 요청되었는지, 그리고 이 과정에서 어떻게 '프네우마' 개념이 강력한 역할을 하게 되었는지 그 배경과 과정을 추적하고자 한다. 이 논의는 궁극적으로 III장과 IV장에서 진행될 '프네우마 개념의 기원 및 성격과 기능'에 대한 보다 심층적인 논의에서 그 내용이 확장될 것이고 점차 스토아 자연학에서의 '프네우마'의 위상이 보다 분명하게 드러나게 될 것이다. 따라서 앞서 언급한 대로 본 장에서 진행되는 '두 근원의 의미와 근원의 물체성' 논의는 아직 스토아적 물체의 의미 이해를 위한 예

적절한지에 대한 논의가 필요할 터인데, 본 논문의 관심은 유기체적 유물론의 성격을 파악하는 데 집중되어 있으므로 이 주제에 한정하여 이후 본론의 다른 장에서 이 문제를 순차적으로 다루도록 하겠다.

5) Calcidius 293 (= LS 44E(1)) : ergo corpus universum iuxta Stoicos determinatum est et unum et totum et essentia.

6) *SVF* 2.319, 320, 329, 525 등 참조.

비적 수준의 논의이며, 이후 III장과 IV장의 크뤼시포스의 '우주적 프네우마' 개념에 대한 논의를 다 읽고 나서야 스토아가 말하는 물체의 의미에 대한 심층적 이해가 성취될 것이다.

1. 스토아 자연학의 구조 : 스토아 자연학에서 우주의 두 근원(Archai)

1.1. 스토아 자연학의 근원론에 대한 연구 현황과 문제 제기

스토아 철학자들은 철학이 세 부분으로 나누어진다고 생각한다. 자연학, 논리학, 윤리학이 그것으로,[7] 그 중에서 스토아 철학자들이 '자연학'의 탐구 테두리 안에 두고 있는 것은 '우주(kosmos)와 우주 안에 있는 것들'이다.[8] 고대 그리스인들에게 '자연학'이 자연 세계와 그 변화에 대한 연구였

7) 철학을 이렇게 세 부분으로 나누어 설명하는 것이 스토아 철학에서 시작된 것은 아니지만, 철학이라는 학문을 세 분과로 설명하는 방식을 확립하고 일반화하는 것은 스토아 철학자들이었던 것 같다(철학을 처음으로 세 분과로 나누어 표현한 사람은 아카데미학파의 크세노크라테스이다). 그러나 스토아 철학자들이 철학을 세 분과로 나누어 이론적 설명을 전개했다 하더라도 이들이 이들 분과 철학들을 독립적으로 고찰해야 함을 강조했던 것은 아니다. 오히려 스토아 철학자들은 이들 철학 분과들이 서로 떨어질 수 없는 것이라 여겼고, 철학의 각 분과가 서로 유기적 관계에 놓여 있으며 어떤 분과가 다른 어떤 분과보다 선호되는 것도 아니라고 생각했다. 스토아 철학자들은 이 관계를 여러 비유를 빌어 밝히는 것을 즐겼다. '동물의 비유'에서는 뼈와 힘줄을 논리학으로, 피와 살을 윤리학(혹은 자연학)으로, 영혼을 자연학(혹은 윤리학)으로 비유하였고, '달걀의 비유'에서는 논리학을 껍질로, 윤리학을 흰자위로, 자연학을 노른자위로 비유하였다. 또한 '농장의 비유'에서는 논리학은 울타리로, 윤리학은 열매로, 자연학은 흙이나 나무들로 비유된다(Aetius 1. Preface 2 (= *SVF* 2.35)와 Diogenes Laertius, (=이하 DL) 7.39-41, Sextus Empiricus, *Against the Professors,* 7.19 참조). 철학의 세 분과에 관하여 이러한 비유를 드는 주목적은 부분이 전체에 꼭 필요한 기여를 하는 유기체 같은 것이 철학이라는 것을 보여주는 데 있을 것이다.

8) Aetius 1. Preface 2 (= *SVF* 2.35 = LS 26A) : "스토아학파가 말하길, 지혜(sophia)는 신적인 것들과 인간적인 것들에 대한 앎(epistēmē)인 반면에, 철학(philosophia)은 쓸모 있는 것(적절한 것: epitēdeiou)에 관한 기술(technē)의 실행(훈련: askēsis)이다. 그리고 덕(aretē)은 혼자서 그리고 가장 높은 단계에서 쓸모 있는 것이며, 덕들은 최고류의 단계에서는 세 가지 - 자연적인 것, 윤리적인 것, 로고스적인 것이다. 이런 이유로 철학은 또한 세 부분으로 나뉘는데, 자연학, 윤리학, 논리학이 그것에 속한다. 그리고

던 것처럼, 스토아 철학자들에게도 '자연학'은 자연에 관한 모든 문제, 즉 우주의 본성과 그 변화의 원리에 대한 연구로, 사실 스토아 자연학이 다루는 주제는 우주론에서 인식론, 신학에 이르기까지 그 범위가 대단히 광대하다.[9] 그런데 이러한 스토아 자연학을 이해하는 데 있어 무엇보다도 먼저 접근해야 하며, 또한 정확한 이해가 요구되는 주제 중의 하나는 바로 '우주의 근원'이다. 앞서 언급했듯이, 스토아 자연학의 우주 구조에 대한 이해의 핵심은 바로 스토아 철학자들이 그들의 자연학의 토대로서 상정한 우주의 물체적 두 근원 간의 관계에 대한 이해에 있기 때문이다.

그런데 우주의 구조 혹은 사물의 구조를 두 가지 근원으로서 설명하려는 스토아 철학자들의 시도에서 많은 학자들이 지속적으로 그리고 강력하게 플라톤과 아리스토텔레스의 영향을 읽어 내왔다. 스토아 철학과 플라톤, 아리스토텔레스 철학과의 비교 연구는 전통적인 학설사가들뿐만 아니라 헬레니즘 철학 연구가 본격적으로 활기를 띠기 시작하던 1970-80년대에도 기본적인 연구 방향이었고, 최근의 많은 연구들도 스토아 자연학의 기본 개념들이 플라톤과 아리스토텔레스에서 기원하고 있음을 논증함으로써 이루어지고 있다. 특히 스토아 자연학의 기초가 되고 있는 두 근원에 대한 전통적인 시각은 그것이 플라톤과 아리스토텔레스 식 존재론적 구도에서 크게 벗어나고 있지 않다는 평가이다. 이러한 분석의 근거를 개략하자면 다음과 같다. 스토아 자연학에서 우주 혹은 사물의 구조를 설명하는 두 가지 근원의 개념과 역할이 플라톤의 수용자(hypodochē)와 데미우르고스, 세계 영혼, 그리고 아리스토텔레스의 형상과 질료, 혹은 4원인과 제일동자 등의 개념이나 그 역할과 상당히 유사하다는 것이다.[10] 따라서 전시

자연학은 우리가 우주(kosmos)와 우주 안에 있는 것들을 탐구하는 경우에 행해지며, 윤리학은 인간 삶에 관한 연구이다. 그리고 논리학은 로고스에 관한 연구로, 그들은 이것을 변증법(dialektikon)이라고도 부른다."

9) 스토아 자연학에서 다루고 있는 문제들은 현재의 자연학(물리학)보다는 훨씬 폭넓은 주제들을 포함하고 있으며, 우주론에서 신학, 인식론에 이르기까지 그 주제가 다양하다. 관련된 논의는 A. A. Long, *Hellenistic Philosophy* (1974), 147-8과 J. Sellars, *Stoicism* (2006), 81 등을 참조. 한편, 디오게네스 라에르티오스의 전언에 따르면, 스토아 철학자들은 자연학의 주제를 '1) 물체 2) 근원 3) 원소 4) 신 5) 한계, 장소, 허공'으로 분류하였으며, 보다 일반적인 분류법으로는, '1) 우주 2) 원소 3) 원인에 대한 탐구'로 분류했다(DL 7.132 = LS 43B).

10) 스토아 자연학에서의 우주의 두 근원과 플라톤의 이데아, 데미우르고스, 수용자,

대 철학자들의 이러한 철학적 개념들을 계승하여 우주의 구조나 사물의 구조를 설명하고 있는 스토아의 존재론은 그 독창성이 극히 미미하다는 것이 이들 비판가들의 주장 속에 담겨 있는 함의이다.

그러나 사실 이런 방식의 비교 분석을 통한 평가는 초기 스토아 철학자들의 학문적 배경을 염두에 두면 별로 놀라운 일이 아니며, 그들 간의 연관 관계를 추적하는 것도 그리 어려운 일이 아니다. 초기 스토아 철학의 주된 인물인 창시자 제논과[11] 2대 지도자인 클레안테스[12], 그리고 3대 지도자이자 스토아 철학의 이론적 체계를 완성했다고 일컬어지는 크뤼시포스가[13] 활동했던 기간은 대략 기원전 300년경(제논의 스토아학파 창설)부터 208/4년(크뤼시포스 사망) 사이이다. 플라톤이 기원전 348/7년에 사망하고 아리스토텔레스가 기원전 322년에 사망하였으므로, 제논을 비롯하여 크뤼시포스에 이르기까지 이들 초기 스토아 철학자들은 플라톤과 아리스토텔레스 사망으로부터 약 반 세기에서 한 세기 이후에 활동한 인물들이라 할 수 있다. 따라서 이들 초기의 스토아 철학자들이 바로 전 세기에 가장

그리고 아리스토텔레스의 형상과 질료, 4원인, 부동의 제일동자 등과의 비교 방식은 고대 철학 연구가들마다 차이를 보인다. 그 비교 방식에 관해서는 세밀한 분석을 바탕으로 한 심층적인 연구가 진행될 필요가 있겠으나, 본 논문에서는 다음 장에서 본 논문의 주제와 관련해서만 제한적으로 다루도록 하겠다. 이 주제와 관련하여 스토아 철학의 기원이 플라톤과 아리스토텔레스에 깊이 뿌리 내리고 있음을 세밀하게 추적하고 있는 대표적 연구자는 D. E. Hahm, *The Origin of Stoic Cosmology* (1977)일 터인데, 필자는 다음 장에서 그의 비교 분석을 간략하게 소개하고 그의 관점의 문제점을 지적할 것이다.

11) 디오게네스 라에르티오스의 전언(DL 7.1-2, 28)에 따르면, 제논(Ζήνων)은 키프로스 섬의 키티온(Κίτιον) 출신으로 기원전 334/3년에 태어났으며, 20대 초반에 아테네에 왔고, 이후 크라테스(퀴니코스학파)와 폴레몬(아카데미학파), 그리고 스틸폰(메가라학파)에게서 수학을 했으며, 기원전 300년경에 아테네에서 자신의 학파인 스토아 철학을 창설하였다. 소요학파와의 직접적인 연결은 문헌에 남아있지 않다.

12) 역시 디오게네스 라에르티오스의 기록에 따르면(DL 7.168-176), 아소스(Ἄσσος) 출신의 클레안테스(Κλεάνθης)는 기원전 331/0년에 태어났으며 원래는 권투선수였는데, 철학을 공부하러 아테네에 와서 제논의 강의를 들었다고 한다. 제논 사후 기원전 262년경에 학파의 수장이 되었고, 이후 32년간 학파를 이끌었다.

13) '크뤼시포스가 없었으면 스토아학파도 없었다'(DL 7.183)라고 말해질 만큼 스토아 철학을 이론적으로 체계화한 사람으로 일컬어지는 솔로이(Σόλοι) 출신의 크뤼시포스(Χρύσιππος)는 143번째 올림피아드(208-204 BCE)기간인 그의 나이 73세에 죽었다고 전해진다(DL 7.184). 태어난 해는 기원전 284/1년 사이로 산정된다. 그는 705권 이상의 책을 저술하였다고 전해지며, 특히 변증법의 능력이 뛰어났던 것으로 알려져 있다(DL 7.180). 또한 아카데미의 회의주의 철학자들과의 논변에서 스토아 철학의 이론을 더욱 굳건하게 발전시킨 것으로 전해진다.

영향력 있는 철학적 이론과 논의들을 잘 알고 있었으며 그 철학적 가치의 유용성을 충분히 이해하고 있었다는 것은 거의 분명하다. 실제로 제논은 아카데메이아의 4대 수장인 폴레몬에게서 수학하였으며,[14] 크뤼시포스 또한 젊은 시절 초기에 아카데메이아에서 수학했던 것으로 알려져 있다.[15] 따라서 초기 스토아 철학자들이 우주와 사물의 구조를 이해하는 데 있어, 전 시대의 권위 있는 두 철학자들의 이론과 그 이론에서 논의된 개념들을 상당 부분 공유했을 것이라는 것, 그리고 그들의 이론을 구축하는 데 있어 플라톤과 아리스토텔레스의 철학적 유산을 충분히 고려하고 있었을 것이라는 것은 사실 전혀 놀라운 추측이 아니며, 실제로 이들 사상들 간의 연관 관계에 대한 연구도 많이 진행되고 있다.

따라서 본 논문은 지금까지의 연구 관점과는 다른 관점으로 스토아 철학을 접근할 것인데, 이러한 접근은 앞서 언급된 스토아 철학에 나타난 플라톤이나 아리스토텔레스의 철학에 대한 의존성이나 연관성에 관한 추적보다, 양자 간의 차이가 드러나는 지점이 정확히 무엇이며 이것이 갖는 함의와 그 가치가 무엇인지를 파악하는데 주력할 것이다. 그러한 접근을 통해 스토아의 존재론이 플라톤과 아리스토텔레스의 존재론과 본질적으로 다른 지점들, 즉 스토아 철학자들이 자연학의 기초로서 상정한 우주의 두 가지 근원이 물체적이고 내재적인 근원이라는 점이 개진될 것이다. 또한 이러한 스토아 자연철학이 플라톤이나 아리스토텔레스의 그것과 뚜렷한 차이를 지니면서도 이들의 철학적 성과들을 어떻게 자신들의 철학에 정합적으로 수용할 수 있었는지가 함께 논의될 것이다.

초기 스토아 철학자들의 남아있는 단편들에서 확인되는 우주를 구성하는 두 가지 물체적 근원인 능동 근원과 수동 근원이 설명되는 방식은 다

---

14) 디오게네스 라에르티오스는 제논이 크라테스 수학 이후 10년 동안 스틸폰과 크세노크라테스에게서 수학했다고 말하고 있으나(DL 7.2), 연대상 아카데미아의 3대 수장이었던(339-314 BCE) 크세노크라테스가 제논의 스승이었을 가능성은 거의 없을 듯하다. 그렇지만 제논이 아카데미아의 두 명의 수장인 크세노크라테스와 폴레몬과의 연결이 언급된다는 사실은 그가 아카데메이아에서 오랫동안 그리고 충분하게 수학했음을 보여준다.

15) M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung* (1959), 29쪽 참고.

양하고 복잡하다. 그리고 남아있는 단편들 중 많은 것들이 스토아 철학자들에게 우호적이지 않은 논박자들의 기록들이기 때문에 그들이 전하는 스토아 이론의 내용은 때때로 부정합적이기도 하다. 앞서 언급한 대로 스토아 철학 자체가 한 사람에 의해 정립된 것이 아니기 때문에 스토아 철학자들 사이에서도 그 이론에 대한 설명과 서술 방식에서 많은 차이를 보인다. 특히 두 근원 중 능동 근원을 표현하고 그것의 역할과 기능을 설명하는 방식에서 좀 더 다양한 차이를 보이고 있다. 따라서 초기 스토아 자연학에서 근원의 의미를 파악하기 위해서는 제논이나 클레안테스, 크뤼시포스 각각에게서 의미의 변화의 과정이 있었는지, 그리고 의미의 변화 과정이 있어서 그들 간에 사용되는 의미의 차이가 있다 하더라도 그들이 본질적으로 공유하고 있는 내용은 무엇인지를 세심하게 살펴볼 필요가 있다.[16] 이제 그러한 공유 지점과 의미의 변화 가능성을 염두에 두면서 스토아 우주론에 기초해 있는 두 근원의 의미에 대한 가능한 이해를 고찰해 보도록 하겠다.

1.2. 스토아적 근원(archai)의 의미

스토아 자연학은 우주에 어떤 하나의 단일한 질서가 존재한다는 가정에서 출발한다.[17] 그리고 전술한 바와 같이 스토아 철학자들은 이 단일한 세계질서의 상태를 설명하는 요소로 두 가지 것을 상정한다. 하나는 '작용을 가하는 것(τὸ ποιοῦν)', 즉 능동적인 것이고, 다른 하나는 '작용을 받는 것(τὸ πάσχον)', 즉 수동적인 것으로, 이 두 가지 근원,[18] 즉 능동 근원(the

16) I.2.(1)장 참조.

17) LS, 1권, 270쪽과 R. B. Todd, 'Monism and immanence; foundations of Stoic physics' (1978) 참조.

18) Hahm(1977, 31쪽)은 과연 스토아 철학자들이 '작용을 가하는 것(τὸ ποιοῦν)'과 '작용을 받는 것(τὸ πάσχον)'을 근원들(ἀρχαί), 즉 능동 근원과 수동 근원으로서 언급했을 것인가라는 문제 제기를 하기도 한다. 즉 근원들(ἀρχαί)이란 명칭은 소크라테스 이전 철학가들의 '근원들'처럼 후대 학설사가들(아리스토텔레스를 비롯하여)에 의해 붙여진 것이지 스토아 철학자들 자신이 그렇게 언급했을까하는 문제이다. 이러한 문제 제기가 의미 있는 것이기는 하나 Hahm 자신도 곧 다시 결론짓듯이, 소크라테스 이전

active archē)과 수동 근원(the passive archē)은 보통 '신(θεός)'과 '질료(ὕλη)'로 호명된다. 다음 디오게네스 라에르티오스의 전언을 보자.

> *SVF* 1.85, 2.300 스토아 철학자들은 우주의 두 가지 근원, 즉 '작용을 가하는 것(to poioun)'과 '작용을 받는 것(to paschon)'이 있다고 생각한다. 작용을 받는 것은 무규정적인(성질이 없는) 실체(apoios ousia), 즉 질료(hylē)이며, 작용을 가하는 것은 그(질료) 안에 있는 로고스(logos), 즉 신(theos)이다. 이것(신)이 영원히 질료 전체에 스며들어 있어서 그 하나하나를 만들어내기 때문이다.[19]

디오게네스 라에르티오스가 전하는 스토아 철학자들에 따르면, 세계는 두 가지 근원, 능동적인 신과 수동적인 질료로 설명된다. 즉 우주 안의 모든 사물은 사물의 질료 안에서 그 사물을 활성화시키고 구체화시키는 신적 근원이 현재한 것으로, 이 우주의 모든 것들은 '작용을 가하는 것', 즉 능동적인 것과 '작용을 받는 것', 즉 수동적인 것의 결합 상태로, 다시 말해 능동 근원과 수동 근원의 구성체로 설명될 수 있다. 어떤 사물의 정체적 특성이라는 것은 그 사물의 질료 안에서 이 사물을 활성화시키고 구체화시키는 신적 근원의 현재하는 상태를 말하는 것이다. 우주 안에 있는 각 사물들은 그것의 바탕이 되는 무규정적 질료 안에서 그 사물을 구체화시키는 신적 근원이 발현될 때 비로소 자신의 정체성을 구현한다.

그런데 우주의 두 가지 근원으로서 능동 근원과 수동 근원은, 스토아의 많은 단편들에서 간단하게 '신'과 '질료'로 불리긴 하지만,[20] 철학자에 따라 그리고 문맥에 따라 '신'과 '질료'란 이름 외에도 다양한 이름으로 불린

철학자들의 경우와는 달리 그 의미로 보나 학설사가들에 의해 전해지는 단편(DL 7.134(= *SVF* 1. 85, 2.300 등)에서 언급되는 맥락으로 보아 결국 스토아 철학자 자신이 능동적 신과 수동적 질료를 근원으로서 언급했을 것이라고 보는 것이 합당할 것이다.

19) DL 7.134(= *SVF* 1.85, 2.300 = LS 44B): Δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων δύο, τὸ ποιο-ῦν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην, τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θέον· τοῦτον γὰρ ἀΐδιον ὄντα διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα.

20) *SVF* 1.85, 1.98, 1.493, 1.495, 2.300, 2.301, 2.310 등.

다. 수동 근원은 제일 질료(πρώτη ὕλη),[21] 실체(οὐσία),[22] 무규정적 실체(ἄποιος οὐσία),[23] 기체(基體; ὑποκείμενον)[24]등의 이름으로 불리며, 능동 근원은 원인(αἰτία),[25] 로고스(λόγος),[26] 기술적 불(계획하는 불: τεχνικὸν πῦρ),[27] 그리고 '프네우마(πνεῦμα)'[28] 등으로 불린다.

먼저, 스토아 철학자들이 만물의 수동 근원으로서 말하는 '질료'에 대해 살펴보자. 이것은 어떤 사물에서 그 사물의 모든 특성들을 제거한다면(사실은 불가능하겠지만) 얻을 수 있는 그러한 것이다. 그래서 그들은 이 질료를 '아무 성질도 갖고 있지 않은(무규정적) 실체(apoios ousia)'[29]라고도 부르고, 어떤 성질을 받아들일 수 있는, 혹은 모든 성질들이 그 안에 들어 있는 '기체(hypokeimenon)'[30]라고도 말한다.

디오게네스 라에르티오스에 따르면[31] 제논과 크뤼시포스는 '질료(혹은 실체)'라는 용어를 두 가지 수준의 의미로 구분하고 있다. 첫 번째는 청동상의 청동이나 침대의 나무처럼 특정 사물의 질료를 가리킬 때의 그것이고, 두 번째는 우주 안 모든 것들의 공통적인 바탕이 되는 것으로서의 그것이다. 전자가 '좁은 의미의 질료(혹은 실체)'라면 후자는 '넓은 의미의 질료(혹은 실체)'이다.[32] 후자가 모든 것들의 공통적인 제일 질료(prōtē hylē)

---

21) Calcidius 293, DL 1.150, *SVF* 1.85, 1.86, 1.87, 2.316, 317, 318.
22) Calcidius 292(= *SVF* 1.88), 293, DL 1.150, Alexander, *On Mixture* 216,14-218,6 (= *SVF* 2.473), *SVF* 1.87.
23) DL 7.134(= *SVF* 1. 85, 2.300), 136.
24) Calcidius 292(= *SVF* 1.88).
25) Sextus Empiricus, *Against the Professors* 9.75-6(= *SVF* 2.311).
26) DL 7.134(= *SVF* 1. 85, 2.300), 136, Aetius 1.7.33(= *SVF* 2.1027), *SVF* 1.87.
27) Aetius 1.7.33(= *SVF* 2.1027), Stobaeus 1.213,15-21(= *SVF* 1.120), DL 7.156.
28) Aetius 1.7.33(= *SVF* 2.1027), Alexander, *On Mixture* 216,14-218,6 (= *SVF* 2.473), *SVF* 2.439, 440, 441, 442, 444, 449, 841.
29) DL 7.134(= *SVF* 1. 85, 2.300), Calcidius 292(= *SVF* 1.88).
30) Calcidius 292(= *SVF* 1.88).
31) DL 7.150(= *SVF* 2.316) : Οὐσίαν δέ φασι τῶν ὄντων ἁπάντων τὴν πρώτην ὕλην, ὡς καὶ Χρύσιππος ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Φυσικῶν καὶ Ζήνων. ὕλη δέ ἐστιν ἐξ ἧς ὁτιδηποτοῦν γίνεται. καλεῖται δὲ διχῶς, οὐσία τε καὶ ὕλη, ἥ τε τῶν πάντων καὶ ἡ τῶν ἐπὶ μέρους. ἡ μὲν οὖν τῶν ὅλων οὔτε πλείων οὔτ᾽ ἐλάττων γίνεται, ἡ δὲ τῶν ἐπὶ μέρους <καὶ πλείων καὶ ἐλάττων>. (σῶμα δέ ἐστι κατ᾽ αὐτοὺς ἡ οὐσία, καὶ πεπερασμένη καθά φησιν Ἀντίπατρος ἐν δευτέρῳ Περὶ οὐσίας καὶ Ἀπολλόδωρος ἐν τῇ Φυσικῇ. καὶ παθητὴ δέ ἐστιν, ὡς ὁ αὐτός φησιν· εἰ γὰρ ἦν ἄτρεπτος, οὐκ ἂν τὰ γινόμενα ἐξ αὐτῆς ἐγίνετο·)
32) DL 7.150에서 전달되는 스토아의 'ousia' 용법은 플라톤이나 아리스토텔레스와 매우

를 의미한다면, 전자는 그 부분들의 질료를 의미하며, 그것이 곧 개별 사물의 질료이기도 하다. 이때 개별 사물들의 질료는 양적으로 증가하거나 감소하기도 하겠지만, 전체로서의 질료, 즉 모든 것들의 제일 질료로서의 실체는 증가하지도 감소하지도 않는다.[33] 그래서 제논은 '존재하는 모든 것의 하나의 공통된 기체'로서의 '이 실체는 유한하다'고 말하며, 전체로서 모든 것들의 기초인 이 질료는 '소멸하지도 생겨나지도 않는다'고 말한다.[34]

한편 능동 근원의 개념은 보다 복잡하며 보다 중요한 함축들을 가지고 있다. 왜냐하면 능동 근원이 물체적이라는 사실은 스토아 철학의 특징적 정신을 보여주기 때문이다. 질료는 그것이 실존하는 동안에는 언제나 능동

다르다. 스토아는 '질료(hylē)'를 가리켜 'ousia'라고 부른다. 그리고, DL의 보고가 보여주듯이, 스토아의 이 'ousia'는 '물체(sōma)'이다. 하지만 'ousia'라는 용어를 질료에 제한하는 것은 아리스토텔레스에게는 생각될 수 없을 것이다. 아리스토텔레스 역시 질료가 'ousia'라고 불릴 수 있다는 것을 받아들였을 테지만, 그는 'ousia'의 일차적 의미가 형상이라고 주장했을 것이다. 스토아가 어떻게 'ousia'라는 용어를 배타적으로 질료에 적용하게 되었는지 이 물음에 대해, 질료에 대한 'ousia' 용어의 적용 가능성에 관련한 남아 있는 스토아의 논의가 없기 때문에 우리는 직접적인 답을 구할 수는 없다. 이와 관련하여 Hahm(1977, 40쪽)은 "'ousia'에 대한 비철학적 일반 의미는 '물질적 소유'이고, 심지어 철학적 용법에서조차도 그것은 자주 우주와 그 부분들의 물질적 자연에 적용되었다"는 것을 환기시키면서, "스토아의 이 용법이 변칙적인 것이라 할 수는 없다"고 논평한다.

하지만, 스토아의 'ousia'가 꼭 이런 의미로만 쓰이는 건 아니기 때문에 주의를 요한다. 보고자의 전달 맥락과 관점에 따라, 문자 그대로 '있는 것', '존재'라는 의미로 쓰일 때도 있고, 아리스토텔레스 식으로 '(무엇)임'이란 의미로 쓰일 때도 있다. 그래서 전달자의 용어 사용 맥락도 잘 가늠해야 한다.

LS 등 대부분의 영어권 연구자들은 스토아의 이 'οὐσία'(라틴어로는 essentia로 번역: Calcidius 293 = LS 44E 등)를 'substance'라고 번역한다. 본고에서도 이를 따라 스토아의 'ousia'를 일단 우리말로 '실체'라고 옮겼다. 하지만 이 용어가 아리스토텔레스와는 다른 철학적 맥락에서 쓰이고 있음을 주의해야 할 것이다.

한편 Lapidge(1973, 242-252쪽)는 스토아의 'ousia'가 '제일 질료(prōtē hylē)'에 한정해서 쓰인다고 분석한다. 그는 '제일 실체' 혹은 '제일 질료'의 두 양상을 '질료'와 '신'으로 해석하고, 'ousia'는 '수동적 질료'가 아닌 우주 만물의 바탕이 되는 '제일 질료'에만 적용되는 용어라고 본다. 그의 해석은 스토아 일원론을 위한 설명력이 있으나, 두 근원으로 불리는 '질료-신'과 '제일 질료'의 관계, 특히 '신'과 '제일 질료'의 관계가 해명되어야 하는 과제가 있다.

33) DL 7.150.

34) Calcidius 292(= SVF 1.88). 두 근원 중 수동 근원인 질료(실체)의 의미와 그 함축도 중요한 논의 주제이지만, 본 논문이 집중하고 있는 것은 '능동 근원'의 물체성이므로, '수동 근원'에 관한 논의는 본고에서는 더 이상 다루지 않고 후속 연구의 과제로 삼겠다.

근원과 결합하고 있는데, 이때 능동 근원은 질료에 스며들어 있고, 질료를 움직이고, 질료에게 형체를 부여한다. '그 자체로는 아무 운동도, 모양도, 성질도 없는 실체에(he tōn ontōn ousia, akinētos ousa ex hautēs kai aschēmatistos)' '다양한 형태로 모양지우고 움직이는 원인(to kinoun autēn kai polyeidōs morphoun aition)'으로서의 능동 근원은 바로 이 '질료를 관통하는 힘(질료에 두루 퍼져있는 힘: dynamin tina di' autēs pephoitēkyian)'이며, 이것은 곧 '영원히 그 자체로 자기 운동하는 신(aidios kath' heautēn autokinētos theos)'이다.[35] 또한 능동 근원으서의 로고스(logos)는 '생식 기관을 통과하는 씨처럼 실체를 통과한다.'[36] 그것은 질료의 분리 불가능한 성질이며,[37] 질료를 이성적으로 움직이고, 우주 안의 수많은 변화의 원인(aitia)이다.[38] 또한 스토아 철학자들은 능동 근원인 신을 '지성적인 것(noeron)으로, 즉 세계의 생성을 향하여 체계적으로 나아가며, 모든 종자적 로고스(spermatikos logos)를 포함하고 있는 기술적인 불(계획적인 불: technikon pyr)'로 표현하며, '그 종자적 로고스에 의해 모든 것은 운명(himarmenē)에 따라 일어난다.'고 말한다.[39] 또한 '신은 세계 전체에 퍼져있는 프네우마(pneuma)로서, 프네우마가 통과하여 퍼져나가는 질료의 변경에 따라 다양한 이름들을 취한다'고 스토아는 말한다.[40] 스토아 철학자들이 능동 근원을 이러한 식으로 지칭할 때 그들이 능동 근원의 기능으로 의식하고 있는 것은 분명하다. 아무 성질도 지니고 있지 않은 수동적 질료는 그 자체로는 형태도 없으며 움직이지도 않는다. 그리고 이러한 무규정적 실체에 형태(성질)와 운동을 부여하는 것은 바로 능동 근원인 것이다.

그런데 고대 학설사가들 뿐만 아니라 현대의 많은 학자들도 스토아 자연학에서 특히 이 '우주의 두 근원'에 대한 스토아 철학자들의 설명이 아리스토텔레스에 의해 강한 영향을 받았음을 보여주는 증거라고 지적하며,

---

35) Sextus Empiricus, *Against the Professors* 9.75-6(= *SVF* 2.311 = LS 44C).
36) Calcidius 293.
37) Calcidius 292(= *SVF* 1.88).
38) Sextus Empiricus, *Against the Professors* 9.75-6(= *SVF* 2.311).
39) Aetius 1.7.33(= *SVF* 2.1027).
40) 같은 책.

그 비교 연구에 집중하고 있다. 이런 비교를 하는 학자들 간에는 그 비교 방식에서 차이를 보이고 있긴 하지만, 보통은 스토아 철학의 이 근원론을, 아리스토텔레스의 형상-질료론과 연결시킨다.[41] 좀 더 세밀한 분석을 하는 연구자들은 먼저 이들의 근원론이 플라톤의 『티마이오스』의 우주론과 연결되어 있음을 지적한다. 스토아 자연학에서 능동 근원인 신은 『티마이오스』의 데미우르고스(dēmiourgos)를, 그리고 수동 근원은 수용자(hypodochē)를 연상시킨다는 분석이다.[42] 『티마이오스』에서 데미우르고스는 형상의 반영들이 '아무 성질도 지니지 않은 수용자' 안에 나타나도록 만든다(50c-51a). 플라톤은 직접 이 '수용자(hypodochē)'를 '질료'라는 용어로 지칭하지는 않았지만, 그 개념상 스토아 자연학의 수동 근원인 질료와 유사하다는 분석이다.

아리스토텔레스의 개념들과의 비교 분석에서 누구보다도 세밀한 분석을 보여주는 사람은 D. E. Hahm(1977)이다. 그는 우선 스토아 철학의 제일 질료나 무규정적 실체가 아리스토텔레스의 『생성소멸론』, 『자연학』, 『형이상학』 등에서 논의된 '질료'와 '기체' 개념에서 유래함을 추적한다.[43] 그리고 능동 근원의 개념의 기원은 다소 복잡하긴 하지만, 이것 역시 아리스토텔레스의 개념에 그 기원이 있음을 분석한다. 그는 우선 능동 근원은 형상을 만들어내지만, 능동 근원 그것 자체가 형상은 아니며, 그것들을 만들어낸다는 의미에서 형상인이나 목적인, 운동인과 기능상 더 닮아있음을 지적한다. 더 나아가 아리스토텔레스의 부동의 제일 동자가 연쇄적 원인들을 통해 우주 안의 운동과 변화를 일으키는 유일한 원인이라는 점에서, 그리고 그것이 사실상 '신'이라는 점에서, 스토아의 능동 근원의 기원이 됨을 주장한다.[44]

하지만 필자는 스토아의 근원 개념의 기원을 아리스토텔레스로 추적하는 Hahm의 이러한 비교 분석은 스토아에서 근원으로 지칭되는 몇몇 용어

41) 대표적으로 F. H. Sandbach, *The Stoics* (1989, 74쪽), J. Sellars, *Stoicism* (2006, 89-90쪽), LS(1987, 271-2쪽) 등.
42) Calcidius 293과 LS(1987, 271-2쪽), Sandbach(1989, 74쪽), Gould(1970, 93-94쪽), Hahm(1977, 47-8쪽) 참조.
43) Hahm(1977), 34-40쪽.
44) 같은 책 40-41쪽.

와 개념 - 특히 신(theos), 원인(aitia) - 에 대해서는 분명 설명력이 크지만, 능동 근원이 '프네우마'로 확립된 이후의 스토아 근원론, 즉 크뤼시포스 이후의 스토아 자연학에 관해서는 매우 제한적인 설명력만을 가진다고 생각한다. IV장에서 상세히 논의하겠지만, 스토아 근원론은 크뤼시포스의 '프네우마'론 도입 이후 새로운 전기를 맞으며 그를 통해 스토아 자연학이 내적으로는 정합적으로 체계화되고 외적으로는 세계 설명의 적용 범위를 획기적으로 확장할 수 있게 되는데, 이러한 '능동 근원'으로서의 '프네우마' 개념에 있어 아리스토텔레스적 기원을 설명할 수 있는 부분은 많지 않기 때문이다. 아리스토텔레스에서 '프네우마' 개념이 논의되는 것은 보통 생물학적 맥락이며, 우주적 근원으로서 '프네우마'가 논의되는 맥락은 적어도 직접적으로는 발견되지 않는다. '프네우마'의 기능이 상대적으로 많이 논의되고 있는 『동물의 운동에 관하여』에서도 '프네우마'는 동물 운동의 원인으로서 논의되고 있으며, 스토아 자연학에서 논의되는 '프네우마'의 위상과는 큰 차이가 있다. 스토아 근원론이 크뤼시포스에 의해 체계적으로 이론화되었으며, 그 이론화 과정에서 그가 도입하여 확립한 근원 개념은 '프네우마'이기 때문에, 스토아 근원론에서 '프네우마'가 갖는 위상이 제대로 해명되지 않은 채, 스토아 근원론의 기원을 아리스토텔레스로만 강조하는 것은 스토아 철학에 대한 제한적 이해를 낳을 뿐이다.[45]

필자가 보기에, 스토아적 우주의 근원은 두 가지 큰 특징을 가지고 있다. 그리고 이 특징은 이들의 철학이 플라톤과 아리스토텔레스 철학과 근본적으로 갈라지는 지점이기도 하다. 첫 번째는 우주 안에 내재해 있는 상반적인 기능의 우주의 두 근원을 상정함으로써, 스토아는 우주의 모든 사물의 구성 원리를 우주에 내재에 있는 그 두 가지 것으로 설명할 수 있었다는 점이다. 다시 말해서 세계 밖의 것을 존재의 구성 원리로 요청하지 않는다. 두 번째 특징은 보다 중요한 것으로, 그 두 근원이 모두 물체적이라는 점이다.[46] 스토아에 따르면, 수동 근원인 '질료'뿐만 아니라 능동 근원으로서의 '신' 혹은 '프네우마'도 물체(soma)이다. 스토아 철학자들은 작

45) 이 내용은 사실 아리스토텔레스의 문헌을 자세히 검토함으로써 추적되어야 한다. 우리는 이 검토와 추적을 III.1.1.2장에서 진행할 것이다.
46) 우리는 이 '근원의 물체성'에 관해, 다음 장인 II.1.3장에서 상세히 검토할 것이다.

용을 가하거나 작용을 받는 것은 물체만이 가능하다고 본다.[47] 물체가 아닌 것은 작용을 가하지도 작용을 받지도 못한다.[48] 그래서 제논은 '작용을 가하고 작용을 받는 것으로서의 질료와 신은 모두 물체(toutou archas hylēn kai theon,… houtos amphō sōmata … einai, kai to poioun kai to paschon)'라고[49] 말한다.[50] 이것은 스토아 철학이 플라톤이나 아리스토텔레스적 정신과 본질적으로 다른 지점이다. 작용을 가하는 제일 원인으로서의 신을 플라톤이나 아리스토텔레스가 물체라고 보았을 리는 없기 때문이다.

스토아 철학자들이 말하는 능동 근원인 신은 세계 밖에서 세계 안의 것들을 움직이는 초월적인 그런 것이 아니다. 그것은 세계 안에서 세계의 모든 실체들에 스며들어 있는 물체적인 신이다. 스토아의 신은 플라톤이 묘사했던 분리된(초연한) 데미우르고스와도 다르다. 스토아 자연학에서 세계의 성장, 소멸의 전 과정은 신의 삶 그 자체이고, 또한 동시에 신의 로고스는 우주 안의 모든 개체들의 정해진 전개(성장)와 통일적으로 연결되어 있다. 따라서 스토아의 신은 세계에 씨를 뿌리고 나서 세계의 성장이 독립적으로 진행되도록 내버려두는 그러한 신이 아니다. 신의 자기 전개 과정은 세계의 인과 연쇄 그 자체이며, 신 자신의 삶과 역사는 그가 움직이고 있는 세계의 역사와 같다.[51]

---

47) Cicero, *Academica* 1.39 (= *SVF* 1.90).

48) Sextus Empiricus, *Against the Professors* 9.75-6(= *SVF* 2.363).

49) Aristocles (Eusebius, *Evangelical Preparation* 15.14.2 = *SVF* 1.98 = LS 45G).

50) J. Sellars는 그의 책 *Stoicism* (2006)에서 능동 근원과 수동 근원 관계의 중요성에 대한 논의를 심도 있게 진행한다. 그는 이 두 근원의 관계를 하나의 단일한 물질적 우주의 두 양태로서 파악한다. '작용을 가하는 것과 작용을 받는 것, 즉 능동 근원과 수동 근원이 모두 물체'라고 할 때, 그것은 신과 질료라는 두 개의 '물체들(bodies)'이 따로 존재함을 의미한다기보다는, 하나의 단일한 물질적 우주의, 그래서 역시 물질적일 수밖에 없는 신과 질료라는 두 양태를 가리킨다는 해석이다. 이러한 해석은 스토아의 엄격한 일원론의 경향과도 잘 부합하긴 한다. 더 나아가 Sellars는 'the Stoic cosmos is a material entity that does not have an active principle mixed throughout but rather simply is active itself.'라고 주장한다(86-90쪽). 이와 관련한 좀 더 자세한 논의는 다음 장인 II.1.3장에서 다시 진행하도록 하겠다. 이 주제에 대해 박사학위논문을 쓴 B. Currie('God and Matter in Early Stoic Physics', (1971) Thesis (doctoral) (UMI)) 역시 두 근원을 양태로서 보는 입장을 취한다. 그의 박사학위 논문 135-6쪽 참조. 그의 논문 전체가 이런 입장에서 전개되고 있다.

51) Aetius 1.7.33 (= *SVF* 2.1027), DL 7.135-6 (= *SVF* 1.102).

이러한 특징들은 스토아의 근원론이 용어법 면에서 플라톤과 아리스토텔레스와 유사한 점이 있다 하더라도 내용에 있어서는 이들과 전혀 다른 존재론을 구축하고 있음을 보여주는 지점이다. 어떤 의미에서는 스토아 철학자들이 플라톤과 아리스토텔레스의 개념들을 차용했거나 계승했다기보다는 스토아 철학자들 자신의 존재론적 정초를 위해 방법론적으로 그러한 용어들과 설명구도를 이용하였다고 보는 것이 보다 합당하다. 그리고 그들의 그러한 전략과 해결은 플라톤과 아리스토텔레스와 같은 용어를 썼음에도 불구하고 그들과는 전혀 다른 존재론을 구축하였으며, 세계 구조에 대한 설명력 있고 효율적인 이론을 만들어낸 것을 통해 확인할 수 있을 것이다.

1.3. 근원의 물체성 논의

1.3.0. 문제 제기

이제 이 장에서는 앞 장에서 살펴본 능동 근원과 수동 근원의 물체성에 관한 스토아 자연학 내부의 이론적 내용들을 검토하려 한다. 앞에서 이미 언급했듯이, 특히 스토아 능동 근원의 물체성은 스토아적 유물론의 핵심적 내용이라 할 수 있는데, 이 능동 근원이 스토아 자연학에서 어떤 방식으로 물체적인 것으로 규정되는지, 그리고 이 규정이 갖는 함의가 무엇인지를 살펴볼 것이다. 이 고찰을 통하여 우리는 스토아 자연학에서 '프네우마' 개념 도입이 요청되는 맥락을 이해하게 될 것이다. 그러나 언급했듯이 본 장의 '근원의 물체성 논의'는 사실 스토아 물체성 이해를 위한 예비적 논의로, 스토아 물체성에 대한 보다 깊이 있는 이해는 III장과 IV장의 '크뤼시포스의 우주적 프네우마 개념 논의'를 끝낸 뒤에 성취될 수 있을 것이다.

스토아 유물론의 성격이 어떠한 것인지, 즉 스토아가 '있는 것(존재: to on)'과 동일하게 두는 '물체(sōma)'라는 개념이 어떻게 설명될 수 있는지에 대해서는 다양한 버전의 논의들이 있다. 사실 이것은 스토아의 존재론

이 어떻게 구축되고 있는지와 관련되어 있는 문제이다.[52] 그러나 이 문제(스토아 존재론의 구조)는 본 논문의 주제적 문제는 아니므로, 여기에서는 본 논문의 주제와 관련해서만 이 문제를 한정적으로 다루도록 하겠다. 따라서 여기에서의 논의는 논쟁적인 부분에 대해 문제를 제기하고 그에 대한 필자의 입장을 제시하는 방식으로 진행하기보다는, '근원의 물체성'에 대해 기존에 어떤 논의들이 있었는지를 간략히 정리하고, 본 논문의 주제인 스토아의 '프네우마'의 위상과 관련하여 이해될 수 있는 사항이 무엇인지를 살펴보는 방식으로 진행될 것이다. 그러나 이 장의 목적은 단순히 기존의 논의들을 살펴보는 데 있지 않고, 스토아 자연학에서 물체성의 의미를 재정리하여 이 논의 속에서 능동 근원으로서 '프네우마'가 갖는 설명력이 중요한 함의가 있음을 보여주는 데 있다.

본 논의는 다음과 같이 진행될 것이다. 1.3.1장에서는 우선 물체에 대한 스토아의 이해를 보여주는 스토아의 주요 단편들을 소개하면서 스토아 철학자들이 물체 개념을 규정하고 있는 내용을 살펴볼 것이다. 그리고 1.3.2장에서는 '존재'와 '물체'의 관계를 제시하는 유물론자들의 관점을 보여주는 플라톤의 『소피스트』 245e6-249d5의 내용을 분석 정리할 것이다. 다음으로 1.3.3장에서는 스토아식 '물체'의 의미가, 『소피스트』의 존재성 논의의 폭력적 탈취를 통해 어떤 식으로 확장되고 있는지, 즉 '작용/피작용'의 기준 적용을 통해 스토아식 '물체성' 의미가 어떤 식으로 확장되고 있는지를 확인할 것이다. 1.3.4장에서는 다시 물체의 종류를 세 가지로 설명하는 플루타르코스의 단편을 통해서 1.3.1장에서 살펴본 스토아 철학의 '물체'의 의미를 재고하고, 1.3.5장에서는 이상의 논의를 바탕으로 '능동 근원의 물체성'이 갖는 함의를 살펴볼 것이다. 마지막으로 1.3.6장에서는 두 근원의

52) 사실 철학의 분과를 논리학, 자연학, 윤리학이라는 삼분과로 나누는 스토아 철학 체계에 따르면, 그들에게는 존재론이라는 분과가 따로 없다. 우리가 일반적으로 존재론에서 다루는 논의들을 그들은 모두 자연학에서 다룬다. 디오게네스 라에르티오스의 전언에 따르면(DL 7.132), 스토아 철학자들은 자연학의 주제를 1) 물체 2) 근원 3) 원소 4) 신 5) 한계, 장소, 허공으로 분류하였으며, 보다 일반적인 분류법으로는, 1) 우주 2) 원소 3) 원인에 대한 탐구로 분류했다. 주) 7과 주) 9 참조. 스토아 자연학에서 다루고 있는 문제들은 당연히 현재의 자연학(물리학)보다는 훨씬 폭넓은 주제들을 포함하고 있다. 따라서 스토아 철학 체계에 따르면, '근원의 물체성' 논의는 당연히 자연학적 주제에 해당한다.

물체성 논의에서 능동 근원으로서 '프네우마'가 갖는 설명력을 예비적으로 논할 것이다.

1.3.1. 스토아 자연학에서 물체의 의미[53]

스토아 자연학의 가장 기초적인 주장 중 하나는 '오직 물체들(sōmata)만이 존재한다'는 것이다.[54] 스토아에 따르면, 존재하는 것은 모두 물체들뿐이다.[55] 이러한 존재와 물체의 동일성 테제는 즉각 반플라톤적, 혹은 반관

53) 지금 필자는 스토아 자연학에서 쓰이는 '물체'라는 개념의 내용을 통틀어서 '의미'라고 쓰고 있다. 하지만 필자 자신도 이 용어, '의미'가 만족스럽지는 않다. 이 절에서 스토아 자연학에서 물체의 '의미'라고 칭해지면서 논해지는 스토아의 물체 개념의 내용들은, 물체에 대한 스토아의 이해인데, 말하자면 스토아가, '물체에 대한 올바른 이해를 기술할 때 반드시 포함되어야 할 두 가지 특징'으로 상정하고 있는 것들의 내용을 담고 있다고 할 수 있다. 그래서 경우에 따라, 논의 속에서 물체에 대한 '공리'나 물체의 '정의'로 역할하기도 하고, 물체의 '기준'이나 '표지'로 나타나기도 하며, 물체의 '특성'으로 기술되기도 한다. 논증 분석에서는 '정의(definition)'란 개념이 더 적절하고, 물리적 관점에서는 '특성(characteristic)'이라는 개념이 더 적절하기 때문이다. 이러한 내용들을 포괄하기 위해. 본 논문에서 쓰고 있는 용어 '의미'의 대안으로 물체에 대한 스토아의 '이해', '개념', '공리', '정의', '성격', '특성' 등을 생각해 보았지만, 필자는 아직 가장 적합한 용어를 결정하지 못했다. '의미'를 대체할 수 있는 보다 적절한 용어의 모색과 결정은 지금으로서는 유보하고 후속 연구의 과제로 삼도록 하겠다. 따라서 본 절에서의 스토아 자연학에서 '물체의 의미'는 '물체에 대한 올바른 이해를 충족시키기 위해 반드시 포함되어야 할 특징'이면서, 위에 언급된 용어들의 내용을 넓게 포괄하며 쓰고 있는 것으로 이해해주길 바란다.

54) 스토아학파는 존재와 다른 '보다 상위의 유(제일 유: primum genus)'로서 '어떤 것(τί: quid)'을 상정하긴 한다. 이 '어떤 것(τί)'이 '존재의 최상위 유'인가에 대해서는 많은 논쟁이 있어 왔으며, 스토아의 존재의 계열을 설명하는 방식도 여러 가지 버전들이 등장하였다. 그러나 보통 존재의 계층을 구분하는 소위 표준적 테이블(TSG: τί를 supreme genus로 두는 학설에 대한 테이블)은 '어떤 것(τί)'을 '최상위 유'로 두며, 그 아래 1. '존재하는 것들(ta onta = 물체들)'과 2. '비물체들(asōmata)'을 두는 것이다. 1. '존재하는 것들'에 대해서는 이른바 4범주(기체(밑에 놓여 있는 것: hypokeimenon), 성질(어떠한 것: poion), 상태(어떤 상태에 있는 것: pōs echon), 관계(어떤 것과 관련하여 어떤 상태에 있는 것: pros ti pōs echon)) 구도가 따라 나온다. 2. '비물체'에는 시간(chronos), 장소(topos), 허공(kenon), 렉타(lekta)가 속한다. 다른 한편, '어떤 것이 아닌 것(어떤 것도 아닌 것: οὔτι)'도 있는데, '개념들'이 이에 속한다. LS, 1권 163쪽의 테이블은 오랫동안 표준적 테이블의 역할을 해왔다. J. Brunschwig는 그의 뛰어난 저서 *Papers in Hellenistic Philosophy*(1994)의 'The Stoic Theory of the Supreme Genus and Platonic Ontology', 92-157에서 스토아 존재 계열에 대한 역사적 논쟁과 관련한 매우 깊이 있는 정보와 분석을 제공한다.

55) *SVF* 2.319, 320, 329, 525, cf. 2.336, 469.

념론적 입장을 강하게 보여준다. 그런데, 앞서 언급한 대로, 이들이 '오직 물체들만이 존재한다'고 할 때, 이들이 말하는 물체가 어떠한 성격의 것이냐가 먼저 규명되어야 스토아 유물론의 성격도 함께 제대로 드러날 것이다. 그래서 이 장에서는 우선 물체에 대한 스토아 철학자들의 정의나 이해가 제시되어 있는 단편들을 살펴보고 이들이 생각하는 물체의 의미를 정리할 것이다. 그러나 이 장에서 다루는 물체의 의미에 대한 논의는 아직 일차적이며, 이후 1.3.4장에서의 이차적 논의를 통하여 스토아 자연학의 물체의 의미를 확장, 재고할 것이다.

고대 주석가들이나 현대의 연구자들이 주목하는 스토아 자연학의 '물체'의 의미는 크게 두 가지이다. 하나는 물체가 '저항이 있으면서(met' antitypias), 세 가지 치수(연장), 즉 길이(높이), 너비, 깊이를 갖는 것(to trichē diastaton)'이라는 점(스토아 자연학에서 물체의 의미 1 - 이하 '의미 1')이고, 다른 하나는 그것이 '작용을 가하거나 작용을 받는 것'이라는 점(이하 '의미 2')이다. 연구자에 따라, 스토아의 물체 의미를 '의미 1'에 무게를 두고 해석하는 경우와 '의미 2'에 무게를 두고 해석하는 경우가 갈린다. Hahm, D. E.(1977)은 '의미 1'과 '의미 2'의 중요성을 비슷하게 다루면서 양자가 어떻게 연관관계를 맺으면서 해석될 수 있는가에 주목한다. '의미 2'의 중요성만 강조하는 연구자는 Brunschwig, J. (2003)[56], Sedley, D.(1999), Currie, S.(1971) 등이다. 필자는 기본적으로 Hahm의 주장에 동의하나, '의미 1'보다는 '의미 2'가 물체에 대한 스토아의 특징적 의미이며, 이것이 스토아 자연 철학의 핵심에 닿아 있다고 생각한다. 스토아의 물체의 의미에 대해 그러한 해석이 어떻게 가능한지, 그리고 그렇다고 할 때 그러한 해석이 갖는 함의가 무엇인지에 대한 논의가 이 장에서 일부 이루어질 것이며, 더 나아간 논의는 1.3.4장에서 다시 다루도록 하겠다.

(1) 스토아 자연학에서 '물체의 의미 1' - '저항성이 있으면서, 세 가지 치수(연장)를 갖는 것'

56) Brunschwig(2003, 210-12쪽)는 물체의 기준 중 세 가지 연장을 가지고 있다는 것보다 작용을 가하고 작용을 받는 힘(dynamis)이 더 상위의 원칙이라고 말한다.

① 디오게네스 라에티우스의 단편 - 아폴로도로스의 정의 :

SVF 3 Apollodorus 6 아폴로도로스가 그의 『자연학』에서 말하기를, 물체는 세 가지 치수(연장), 즉 길이(높이), 너비, 깊이를 갖는 것이다. 그런데 이것은 또한 입체(고체: stereon sōma)라고도 불린다.[57]

② 갈레노스의 단편 :

SVF 2.381 그들(스토아학파)은 왜, 저항(성)이 있으면서 세 가지 치수(연장)를 갖는 것이 물체만의 정의라고 주장하며, 색깔, 풍미, 맛, 여타의 부수물들 각각에 대해서도 그와 같이 정의하지 않는가?[58][59]

스토아의 물체 '의미 1'은 두 가지 내용을 담고 있다. 하나는 '세 가지 연장을 갖는 것'이고 두 번째는 '저항성이 있는 것'이다.

① '의미 1' 중 첫 번째 '세 가지 치수(연장)를 갖는 것'과 관련하여 가장 많이 다루어지는 단편은 *SVF* 3권에서 아폴로도로스(Apollodorus)의 단편 6으로 디오게네스 라에르티오스의 7.135의 일부 내용이다.[60] 이 단편은 디오게네스 라에르티오스가 스토아 철학자들이 우주의 근원(archai)과 우주의 생성에 대해 어떻게 기술하고 있는지를 전달하는 맥락에서 등장하는 구절이다.[61] 이 단편의 물체에 대한 정의는 명시적이다. 물체가 '세 가지

57) DL 7.135 (= *SVF* 3 Apollodorus 6, part = LS 45E) : Σῶμα δ' ἐστίν, ὥς φησιν Ἀπολλόδωρος ἐν τῇ Φυσικῇ, τὸ τριχῇ διαστατόν, εἰς μῆκος, εἰς πλάτος, εἰς βάθος· τοῦτο δὲ καὶ στερεὸν σῶμα καλεῖται.

58) Galen, *On Incorporeal Qualities* 19.483-16 (= *SVF* 2.381 = LS 45F) : διὰ τί δὲ μόνου, καθάπερ ἔφην, τοῦ σώματος τοῦτον ὅρον εἶναί φασιν, τὸ τριχῇ διαστατὸν μετ' ἀντιτυπίας, οὐχὶ δὲ καὶ χρόαν καὶ χυλὸν καὶ χυμὸν καὶ τῶν λοιπῶν συμβεβηκότων ἕκαστον οὕτως ὁρίζονται;

59) 지금 갈레노스는 스토아가 '저항(력), 세 가지 치수를 갖는 것'이라는 이 정의를 물체에 대해서만 적용시키고 있으며, 색깔이나 맛, 냄새와 같은 다른 성질들에 대해서는 이 정의를 적용시키고 있지 있다는 점을 비판하고 있다. 갈레노스의 이 비판이 정당한가의 여부는 여기서 다루지 않겠다.

60) 이 밖에도 *SVF* 2.357, 358 등에 '물체란 세 가지 치수(연장)를 가진 것'이란 내용이 등장한다.

61) DL 7.134-137참조. 7.134은 우주의 두 가지 근원, 즉 능동 근원과 수동 근원에 대한

치수(연장)(to trichē diastaton), 즉 길이(높이:mēkos), 너비(platos), 깊이(bathos)를 갖는 것'이며, 이것이 또한 '입체(고체: stereon sōma)'[62]라고도 불린다는 것이다. 일반적으로 많은 학자들이 이 단편의 물체 정의를 물체에 대한 스토아 정의로 받아들인다. 물론 그 이유는 이 정의를 말하는 아폴로도로스가 스토아 철학자이기 때문이다.

그러나 이 단편이 물체에 대한 스토아의 특징적 정의로 통용될 만한 가치가 있는가에 대해서는 재고의 여지가 있는 것 같다. 우선 이 구절이 쓰이고 있는 맥락을 보자. DL의 바로 앞 절 7.134는 우주의 두 근원(archai), 즉 '작용을 가하는 것'과 '작용을 받는 것'이 있으며, 이 둘이 '신'과 '질료'로 불린다는 점, 그리고 이 근원과 원소는 다르다는 점 등을 주장하는 스토아 철학자들의 생각을 전달하고 있다.[63] 이때 근원(archai)과 원소(stoicheia)의 차이의 근거를 제시하는 맥락에서 '근원은 물체이며 형태가 없는 것(sōmata einai tas archas kai amorphous)'이라고 묘사한다.[64] 여기에서 '물체'라는 단어가 등장하는데, 맥락상 '근원은 물체'라고 할 때 '이 물체가 무엇인가'에 대한 설명이 필요하게 된다. 이에 디오게네스 라에르티오스는 아폴로도로스의 물체에 대한 정의, '세 가지 치수(연장)를 갖는 것'이라는 정의를 직접 인용한다. 그리고 계속해서 아폴로도로스의 평면에 대한 정의를 언급한 후, 다시 근원에 대한 이야기로 돌아와 근원이 신, 정신, 제우스 등과 같은 것이며, 여러 다른 이름으로 불린다는 점을 기술한

내용이고, 7.135는 스토아의 물체와 평면에 대한 정의, 7.135후반-7.137은 우주의 생성과정과 4원소에 관한 내용이다.

62) LS(1권, 270쪽)는 'στερεόν'이 기하학적인 의미에서의 입체이지 물리학적 의미의 덩어리를 가리키는 것이 아니라고 말한다. 한편 유클리드는 'στερεόν'은 '길이(높이), 너비, 깊이를 갖는 것'이라고 정의한다(유클리드, *Elementa* 11 정의 1 "Στερεόν ἐστι τὸ μῆκος καὶ πλάτος καὶ βάθος ἔχον.").

63) 여기서 디오게네스 라에르티오스는 특정 철학자의 이름을 지칭하지 않고, 이 내용을 전달하고 있다. 따라서 여기까지의 내용은 일단 스토아학파 일반이 받아들이는 내용으로 이해할 수 있다.

64) 이 구절에서 말하는 근원과 원소의 차이는 다음과 같다. '근원은 생성 소멸하지 않으나 원소는 대화재 기간 동안 소멸하며, 근원은 물체이며 형태가 없으나 원소는 형태를 부여받았다.' : DL 7.134 = *SVF* 2.300 = LS 44B : διαφέρειν δέ φασιν ἀρχὰς καὶ στοιχεῖα· τὰς μὲν γὰρ εἶναι ἀγενήτους <καὶ> ἀφθάρτους, τὰ δὲ στοιχεῖα κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν φθείρεσθαι. ἀλλὰ καὶ σώματα εἶναι τὰς ἀρχὰς καὶ ἀμόρφους, τὰ δὲ μεμορφῶσθαι. 이 '원소와 근원의 관계'에 대한 내용을 II.2장에서 검토할 것이다.

후, 우주 생성에 관한 논의로 들어간다.[65] 따라서, 이러한 맥락 속에 끼어 있는 아폴로도로스의 직접 인용문의 내용인 물체에 대한 정의는 물체 그 자체를 주제적으로 다루고 있다기보다는 근원의 물체성을 설명하기 위해서 끼어든 구절이다. 그러므로 이 정의는 물체에 대한 스토아의 특징적 정의라고 볼 수는 없을 것 같다. 물론 그렇다 하더라도 물체에 대한 이러한 정의를 스토아가 받아들이지 않는다는 의미는 당연히 아니다. 다만 디오게네스 라에르티오스의 기술 맥락에서 필요한 물체의 정의는 물체에 대한 정의였고 꼭 그것이 스토아 철학만의 특징적인 정의일 필요는 없었다는 것이다.

이 '세 가지 치수(연장)을 갖는 것'이 스토아가 거부하는 물체의 의미는 아니다. 오히려 스토아 역시 이전 사유에서 정의된 물체에 대한 이 수학적, 혹은 기하학적 정의를 계승하고 있다. 그런데 이 정의는 스토아뿐만 아니라 아리스토텔레스나 플라톤도 받아들였던 물체에 대한 정의이다.[66] 그러니까 이 '세 가지 치수(연장)을 갖는 것'은 스토아 역시 계승하고 있는 물체의 정의이지, 그것이 물체에 대한 스토아 특유의, 혹은 스토아가 강조하는 물체의 의미는 아니다. 다시 말해 물체에 대한 이 기하학적 정의를 스토아 역시 받아들였고, 따라서 스토아의 물체의 의미로서 '세 가지 치수

---

65) 디오게네스 라에르티오스는 우주 생성에 관한 이 논의가 제논의 『전체(우주)에 관하여』, 크뤼시포스의 『자연학』 1권, 아르케데모스의 『원소들에 관하여』 등에 등장함을 밝히고 있지만, 맥락상, 이후 기술되는 우주 생성에 대한 논의는 스토아학파 전반이 공유하고 있는 것으로 보는 것이 적절하다. 아니, 정확히 말하면 실제로 이 내용을 스토아학파 전반이 공유하고 있다기보다는 디오게네스 라에르티오스가 이 내용을 스토아학파 전반이 공유하고 있다고 생각했다고 표현하는 것이 더 적절하겠다. 다른 전거들은 우주 생성에 대한 개별 철학자의 이론 차이를 보여주기 때문이다. 우주생성론에 대한 개별 철학자의 이론의 차이를 규명하는 것은 대단히 흥미 있는 주제이며, 초기 철학자들의 사유의 차이를 보여주는 중요한 연구가 되겠으나, 이것은 본 논문 주제의 범위를 벗어나므로 여기서는 다루지 않겠다.

66) '물체는 길이, 너비, 깊이의 세 가지 연장을 갖는 것'이라는 물체에 대한 수학적, 혹은 기하하적 정의는 이전 사유에도 언급되었다: 고르기아스, DK 82 B3.73 "σῶμα δὲ τυγχάνον τριπλοῦν ἔσται· καὶ γὰρ μῆκος καὶ πλάτος καὶ βάθος ἕξει." 아리스토텔레스, 『자연학』 193b22-35, 204b20 "σῶμα μὲν γάρ ἐστιν τὸ πάντῃ ἔχον διάστασιν", 『천체에 관하여』 274b19-20 "σῶμα ἦν τὸ πάντῃ διάστασιν ἔχον," 『형이상학』 1066b32, 1016b24-31, 1020a11-14, 1061a28-b3 "σῶμα γάρ ἐστι τὸ πάντῃ ἔχον διάστασιν," 『토피카』 142b24-25 "ὁ τοῦ σώματος ὁρισμὸς τὸ ἔχον τρεῖς διαστάσεις." 또한 플라톤, 『법률』 10.896c-d "μήκους σωμάτων καὶ πλάτους καὶ βάθους καὶ ῥώμης."

(연장)을 갖는 것'의 채택은 특별히 어떤 이론적 관점을 전제하여 이루어진 것이라기보다는 물체에 대한 일반적 정의를 받아들이는 자연스러운 채택 과정의 결과이다.

② 갈레노스의 단편은 스토아 철학자들이 물체를 '저항(력)이 있으면서 세 가지 치수(연장)를 갖는 것(to trichēi diastaton met' antitypias)'이라 정의했다고 보고한다. ①의 아폴로도로스의 물체 정의와 달리, '저항(력)이 있으면서(met' antitypias)'라는 내용이 덧붙어 있다. 우리가 이 단편에서 주목해야 할 부분이 바로 스토아 철학자들이 물체 정의의 내용으로 덧붙인 '저항(력)(antitypias)'이라는 부분이다. '세 가지 연장을 갖는 것'이 물체에 대한 수학적, 기하학적 정의라면 '저항(력)이 있는 것'은 물체에 대학 물리적 측면에 대한 표현이다. 그리스어 동사 'antitypein'은 '…에 부딪히다(strike against)', 특히 '딱딱한(hard) 물체, 저항이 있는 물체에 부딪히다' 혹은 '되튀기다(strike back)'라는 의미로 쓰인다. 그리고 형용사 'antitypo'는 '(딱딱한 물체에 의해) 밀어내진(repelled)', 혹은 '밀어내는(repelling)', 그래서 '단단한(firm)', '저항하는(resistent)' 이라는 의미를 갖는다. 명사 'antitypia'는 '딱딱한 물체의 저항성'을 의미한다. 따라서 물체 정의에 '저항성이 있는(met' antitypias)'이라는 내용을 덧붙인 것은 스토아가, 물체를 '공간적으로 세 방향으로 연장을 갖는 것'으로 파악했을 뿐 아니라, '딱딱한 것으로 지각할 수 있는 것'으로 파악했다는 점을 의미한다.[67] 전자 ① '세 가지 치수(연장)를 갖고 있다'는 것, 즉 삼차원적이라는 점은 물체의 수학적, 기하학적인 '입체성'을 보여주지만, 후자 ② '딱딱한 것으로 지각할 수 있는 것'이라는 점은 물체의 물리적 속성, '고체성'을 보여준다. 스토아들이 전자의 사태가 필연적으로 후자의 사태를 동반한다고 생각했는지, 아니면 양자의 사태를 구분하고 전자의 사태에 대한 정의에 후자의 사태에 대한 정의를 부가한 것인지에 대한 논의는 열려 있다. 다만 여기서는 스토아가 '저항성이 있다'를 물체의 정의에 포함시켰다는 점이

67) 한편 '접촉'은 아리스토텔레스를 따르자면 '작용을 가하거나 작용을 받는 것'의 전제조건에 해당되기도 한다. 아리스토텔레스,『생성소멸론』322b22-4와 LS, 2권, 273쪽 참조.

중요할 것이다.[68] '저항이 있다' 혹은 '딱딱한 것으로 지각할 수 있다'는 점은 물체를, '세 가지 치수(연장)를 갖지만' 비물체적인 '장소(topos)'나 '허공(kenon)'[69]과 구별시켜주기 때문이다.[70] 그런데 '저항(력)이 있으면서(met' antitypias)'라는 표현은,[71] 물체가, 그것에 작용을 가하는 힘에 대한 반작용의 힘을 발휘한다는 것을 암시한다. 그리고 사실상 이 표현은 스토아의 '물체 의미 2'의 내용을 이미 많이 전달하고 있는 것 같다.[72] '물체

---

68) Sedley(1999, 383-4쪽)는 이를 다른 관점에서 해석한다. 그는 물체의 기준이 고체성(solidity)이라 하더라도, 물체 자체가 꼭 덩어리, 무게, 위치 등과 같은 물질적 속성만을 지니고 있다고 추론될 수는 없다고 말한다. 다시 말해, 물체의 기준을 이런 속성을 지니고 있는 것에만 한정하는 것은 극단적 유물론자들의 입장이며, 이런 식의 관점은 비물질적 속성들인 생명과 지성까지 순전히 물질적인 실체(가령, 원자같이)로 환원하는 거나 다름 아니라는 지적이다. Sedley의 주장은 스토아가 유물론자라 하더라도 그런 의미에서의 유물론자가 아니라는 것인데, 스토아에게 물체는 살아있고 지적인 것이기 때문이다.

69) '장소(topos)'와 '허공(kenon)'에 대한 논의는 LS 49장 참조. 스토아의 '장소'와 '허공'에 대해 간략하게 정리하자면 다음과 같다: '장소(τόπος)'는 ①어떤 물체가 점유할 수 있고 ②실제로 점유하고 있는 ③비물체적 종류의 ④연장(diastatos)인 반면, '허공(κενόν)'은 ①물체가 점유할 수 있으나 ②점유하지 않고 있는 ③비물체적 종류의 ④연장이다. 양자의 차이는 '허공'은 물체에 의해 점유될 수 있으나 점유되지 않았다는 것이고 '장소'는 물체에 의해 점유될 수 있고 실제로 점유되어 있다는 점이다. 물체에 의해 점유되는 순간 허공은 사라지고 그것은 장소가 된다.
참고로, 아리스토텔레스는 세계(내부든 외부든 간에)에 '허공'이 있을 가능성을 완전히 부정했다. 일단 스토아는 세계 내부의 '허공'에 관해서는 아리스토텔레스의 의견에 전적으로 동의한다. 에피쿠로스의 원자론은 운동의 조건으로서 '허공'을 요구하지만, 아리스토텔레스와 마찬가지로 스토아는 운동의 조건으로서 '허공'을 요구하지는 않는다. 그래서 에피쿠로스의 세계와 달리 스토아의 세계 내에는 '허공'이 존재하지 않는다. 사실 이 '허공'에 대해서는 당대의 에피쿠로스, 소요학파와의 논쟁적 대결에서 여러 논의가 이루어지긴 했던 것 같지만, 스토아 자체가 이 '허공'에 중요한(혹은 결정적인) 의미를 부여한 것 같지는 않다. 다만 스토아는 세계 밖에 있는 무한한 '허공'을 세계의 양적 변화(대화재를 전후로 하여 세계는 확장과 수축을 반복하기 때문에)를 위한 어떤 공간적 조건으로서 요청했던 것 같다.

70) 섹스투스 엠피리쿠스(*Against the Professors* 1.21; 10,12= *SVF* 2.501)는 'antitypia'가 '물체'를 '장소'나 '허공'과 구별시켜주는 것이라고 강조한다.

71) 물체 정의에 '저항(력)이 있으면서(met' antitypias)'를 덧붙이는 것은 에피쿠로스에서도 보인다(섹스투스 엠피리쿠스, *Against the Professors* 1.21, 11.226 등).

72) 스토아적 물체 '의미 1'과 '의미 2'의 관계에 대해서는 크게 세 가지의 논리적 가능성을 제시할 수 있다. 1) '의미 2'는 '의미 1'에서 연역적으로 따라나온다. 2) '의미 1'과 '의미 2'는 논리적으로 아무 관계가 없다. 3) '의미 1'과 '의미 2'는 연역적 도출은 아니나 연결되는 영역이 있다: 가령, '의미 1'의 ②인 '저항성(antitypia)'이 함축하는 '반작용'에 이미 '의미 2'의 '작용/피작용'의 계기가 들어 있다. 이상의 세 가지 가능성 중 필자는 3)의 가능성이 가장 유력하다고 보고 있긴 하지만, 이에 대한 검토가 아직 충분히 이루어지지 않아서 본 논문에서는 논의를 진행하지 못했다. 이에 대한 논의는 이후 연구 과제로 삼고, 본 논문에서는 두 의미의 관계에 대한 자세한 해명 없이 논의를

의미 2'는 다음과 같다.

(2) 스토아 자연학에서 '물체의 의미 2' - '작용을 가하거나 작용을 받는 것'

(i) '의미 2'는 '의미 1'처럼 'A는 B라고 정의된다'와 같은 직접적인 정의의 방식으로 전달되지 않는다. 다시 말해 '물체는 작용을 가하거나 작용을 받을 수 있는 것이다'와 같은 방식으로 표현되지는 않고, 대신 '의미 2'는 '물체들만이 작용을 가하거나 작용을 받을 수 있다'라는 방식으로 표현된다. 이러한 '의미 2', '작용을 가하거나 작용을 받는 것'의 내용을 담고 있는 단편은 다음과 같다.

① 키케로의 단편 - 제논의 언명:
SVF 1.90 [제논은] 또한 [아카데미학파와 소요학파와] 같은 자들과는 달랐다. 어떤 것도 물체성을 결여한 것들(비물체적인 것들)로부터 작용을 받는다는 것이 전혀 가능하지 않다고 생각한 점에서(그런데 크세노크라테스와 그 전임자들은 또한 정신(animus; nous)이 이러한 (비물체적인) 부류에 속한다고 말했다), 그리고 실로 어떤 것에 작용을 가하거나 작용을 받는 것은 물체만이 가능하다고 생각한 점에서 말이다.[73]

② 섹스투스 엠피리쿠스의 단편 :
SVF 2.363 스토아학파에 따르면, 비물체적인 것은 본성상 작용을 가하지도 작용을 받지도 않는다.[74]

계속 진행하도록 하겠다.

73) Cicero, *Academica* 1.39 (= *SVF* 1.90 = LS 45A) : discrepabat [sc. Zeno] etiam ab isdem [sc. Academicis et Peripateticis], quod nullo modo arbitrabatur quicquam effici posse ab ea [sc. natura] quae expers esset corporis, cuius generis Xenocrates et superiores etiam animum esse dixerant, nec vero aut quod efficeret aliquid aut quod efficeretur posse esse non corpus. 이 단편의 화자는 바론(Varro)인데, 그는 지금 제논이 아카데미학파와 소요학파의 전통에서 벗어나고 있는 것에 대한 안티오코스(Antiochus)의 해석을 설명하고 있다.

③아리스토클레스의 단편 - 제논의 언명 :

SVF 1.98 제논은 헤라클레이토스와 마찬가지로 불(pyr)이 있는 것들의 원소라고 말하며 플라톤처럼 이것(불)의 근원들이 질료와 신이라고 말한다. 그러나 제논은 질료와 신이 둘 다 물체들이며 작용하는 것이고 작용 받는 것이라고 주장하는 반면, 플라톤은 작용을 가하는 제일 원인은 비물체적이라고 말한다.[75]

세 단편 모두 물체에 대한 동일한 한 생각을 담고 있는데, 그것은 '물체가, 그리고 물체만이 작용을 가하거나 작용을 받을 수 있다'는 것이다. 이러한 '스토아의 물체 의미 2'는 물체에 대한 스토아 특유의 생각을 전달한다. 물체성의 독특한 표지로 '작용의 가함'과 '작용의 받음'을 두는 것이다. 다시 말해 스토아에 따르면, 작용을 가하거나 작용을 받는 것은 모두 물체이며, 물체가 아닌 것은 도대체가 다른 어떤 것에 작용을 가하거나 작용을 받을 수 없다. 작용을 가할 수 있거나 작용을 받을 수 있다는 것은 물체성의 증거가 된다. '의미 1'이 물체에 대한 기학학적 정의 혹은 물리적 정의(삼차원적 연장을 가진 고체)이며, 그리고 이것이 스토아 자신도 특별히 거부할 것도 없는 정의라고 한다면, '의미 2'는 스토아의 특징적 정의, 즉 스토아가 물체에 대한 올바른 이해를 충족시키기 위해 반드시 포함되어야 할 특징으로 상정하고 있는 것이며, 또 이것이 갖는 함의는 가히 파격적이다. 왜냐하면 이것이 일견 반직관적인 주장들을 포함하고 있는 것처럼 보이기 때문이다. 가령, 우리가 다른 무언가에 작용을 가하는 것들로 지칭할 수 있는 것들에는 영혼, 지식, 정의나 절제 같은 윤리적인 덕목 같은 것들이 포함될 터인데, 다른 무언가에 작용을 가하는 것들이 모두 물체라고 한

74) Sextus Empiricus, *Against the Professors* 8.263 (= *SVF* 2.363 = LS 45B) : τὸ γὰρ ἀσώματον κατ' αὐτοὺς οὔτε ποιεῖν τι πέφυκεν οὔτε πάσχειν.

75) Aristocles (Eusebius, *Evangelical Preparation* 15.14.1 = *SVF* 1.98 = LS 45G) : Στοιχεῖον εἶναί φησι [scil. Ζήνων] τῶν ὄντων τὸ πῦρ, καθάπερ Ἡράκλειτος, τούτου δ' ἀρχὰς ὕλην καὶ θεόν, ὡς Πλάτων. ἀλλ' οὗτος ἄμφω σώματά φησιν εἶναι, καὶ τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον, ἐκείνου τὸ πρῶτον ποιοῦν αἴτιον ἀσώματον εἶναι λέγοντος.

다면, 인간 행동의 동인이 되는 윤리 덕목이나 지식 같은 것도 모두 물체라고 해야 하기 때문이다. 그런데, 일견 반직관적으로 보이는 이 주장을 스토아는 거리낌 없이 하고 있다. 스토아에 따르면, 영혼도 물체이고, 소리도 물체이며, 지혜, 정의와 같은 윤리적 덕목도 물체이다. 물론 지식도 물체이다. 그리고 성질도 물체이다. 그리고 그러한 것들의 물체성을 주장하는 단편들은 보통 '의미 2'에 기대어 논증된다. 다음 '음성의 물체성'과 '영혼의 물체성'을 논증하는 단편을 보자.

(ii) 스토아 자연학에서 물체의 사례 – 음성, 영혼의 물체성

① 음성(phōnē)의 물체성 논증

SVF 2.140 스토아에 따르면, 음성은 물체이기도 하다. 아르케데모스가 『음성에 관하여』에서, 디오게네스, 안티파트로스, 그리고 크뤼시포스가 『자연학』 2권에서 말하고 있듯이 말이다. 왜냐하면 작용을 가하는 것은 모두(pan to poioun) 물체인데, 음성은 그 음성을 내는 사람들에게서 나와 듣는 사람에게 이르면서 작용을 가하기 때문이다.[76]

SVF 2.387 스토아사람들은 음성이 물체(라고 말한)다. 왜냐하면 작용을 가하고 행하는 것은 모두(pan to poioun kai drōn) 물체인데, 음성은 작용을 가하고 행하기 때문이다.[77]

② 영혼의 물체성 논증

76) DL 7.55 (= *SVF* 2.140) : καὶ σῶμα δ' ἐστὶν ἡ φωνὴ κατὰ τοὺς Στωικούς, ὥς φησιν Ἀρχέδημός τ' ἐν τῇ Περὶ φωνῆς καὶ Διογένης καὶ Ἀντίπατρος καὶ Χρύσιππος ἐν τῇ δευτέρᾳ τῶν Φυσικῶν. πᾶν γὰρ τὸ ποιοῦν σῶμά ἐστι· ποιεῖ δὲ ἡ φωνὴ προσιοῦσα τοῖς ἀκούουσιν ἀπὸ τῶν φωνούντων.

77) Aetius, Plac. 4.20,2 (= *SVF* 2.387) : Οἱ δὲ Στωϊκοὶ σῶμα τὴν φωνήν· πᾶν γὰρ τὸ δρῶν ἢ καὶ ποιοῦν σῶμα· ἡ δὲ φωνὴ ποιεῖ καὶ δρᾷ.

SVF 1.518 그는(클레안테스는) 계속해서 다음과 같이 말한다 : 어떤 비물체적인 것도 물체와 함께 겪지 않고(sympaschei), 어떤 물체도 비물체적인 것과 함께 겪지 않으며, 물체는 물체와 함께 겪는다. 그런데 영혼은, 아프거나 상처 입은(베인) 몸(물체)과 함께 겪으며, 몸(물체)도 영혼과 함께 겪는다. 수치스러워할 때는 붉게 상기되고, 두려워할 때는 창백해진다. 그러므로 영혼은 물체이다.[78]

앞에서 언급한 것처럼 '의미 2'는 물체에 대한 정의로서 등장한다기보다 어떤 것의 물체성을 논증할 때 물체의 징표로서 등장한다. 그러니까 '의미 2'는 어떤 것 A가 물체임을 증명하는 삼단논법에서 전제로서 사용된다. 흔히 이 논증은 다음과 같은 형식을 취한다 :

전제1: 작용을 가하거나 작용을 받는 것은 모두 물체이다.
전제2: A는 작용을 가한다. [혹은 A는 작용을 받는다].
결론: 따라서 A는 물체이다.

① 이러한 형태로 '의미 2'는 '음성(phōnē)의 물체성'을 증명하는데도 전제로서 사용된다. *SVF* 2.140, 2.387 둘 다 같은 구조를 갖고 있는데, 이 논증에서는 '작용을 가함(to poiein)'이 물체성의 징표로서 전제로 사용되고 있다. 논증의 구조는 다음과 같다 :

전제1: 작용을 가하는 것은 모두 물체이다.
전제2: 음성은 작용을 가한다.
결론: 따라서 음성은 물체이다

78) Nemesius 78,7-79,2 (= *SVF* 1.518 = LS 45C) : ἔτι φησίν· οὐδὲν ἀσώματον συμπάσχει σώματι, οὐδὲ ἀσωμάτῳ σῶμα, ἀλλὰ σῶμα σώματι· συμπάσχει δὲ ἡ ψυχὴ τῷ σώματι νοσοῦντι καὶ τεμνομένῳ καὶ τὸ σῶμα τῇ ψυχῇ· αἰσχυνομένης γοῦν ἐρυθρὸν γίνεται καὶ φοβουμένης ὠχρόν· σῶμα ἄρα ἡ ψυχή.

② *SVF* 1.518은 네메시우스가 전하는 단편으로 클레안테스의 '영혼의 물체성 논증'이다. 이 논증에서는 '영혼의 물체성'을 논증하기 위해 '의미 2'가 다소 변형되어 전제로 사용되었다. 논증의 구조는 다음과 같다 :

> 전제1: 어떤 비물체도 물체와 함께 겪지 않고, 어떤 물체도 비물체와 함께 겪지 않으며, 물체는 물체와 함께 겪는다(sympaschei).
> 전제2: 그런데 영혼은, 병들고 상처 입은(베인) 몸(물체)과 함께 겪으며, 몸(물체)도 영혼과 함께 겪는다. 수치스러워할 때는 붉게 상기되고, 두려워할 때는 창백해진다.
> 결론: 그러므로 영혼은 물체이다.

이 논증에서는 '함께 겪음(to sympaschein)'이 물체성의 징표로 작동한다. 즉 물체는 물체와만 함께 겪는데(다시 말해, 물체와 물체 사이에만 '함께 겪음'이 일어나는데)(전제1),[79] 영혼은 몸(물체)과 함께 겪고, 몸(물체)은 영혼과 함께 겪으니(전제2), 따라서 영혼은 물체(결론)라는 것이다. 이때 '영혼은 몸과 함께 겪는다'는 사태는 몸의 부상, 상처, 병듦이 영혼의 고통을 일으키는 예를 통하여 설명되고, '몸은 영혼과 함께 겪는다'는 사태는 영혼의 겪음(감정)이 몸에 영향을 미친다는 것, 즉 영혼의 수치스러움이 몸을

---

79) 필자는, '전제 1'에서 클레안테스가 말하려는 바를 '함께 겪음(to sympaschein)은 물체와 물체 간에만 일어난다'로 읽는다. 다시 말해 '전제 1'은 '비물체와 물체 간에는 함께 겪음이 일어나지 않음'을 말할 뿐만 아니라 '함께 겪음은 비물체와 비물체 간에 일어남을 배제하는 것'으로 읽는다. 이 구절 자체에서는 '비물체는 비물체와 함께 겪는다'의 함축 가능성이 배제되어 있는 것은 아니지만, 그리스어 문장 표현, 'ou … alla…'에서 대비하려는 바가 '비물체와 물체 간에 함께 겪음이 일어남'과 '물체와 물체 간에 함께 겪음이 일어남'이어서, 전자가 부정되고 후자가 긍정되는 구조의 내용이기 때문이다. 또한 앞서 살펴본 *SVF* 1.90, *SVF* 2.363, *SVF* 1.98를 비롯하여 여러 문헌에 따르면, 스토아는 분명 '비물체는 작용을 가하지도, 작용을 받지도 않는다'고 선언하며, '작용을 가하거나 작용을 받는 것은 물체만이 가능하다'고 선언한다. 이는 '비물체 간에도 서로 작용을 가하지도, 작용을 받지도 않음'을 함축하기 때문이다. 그렇지만, 만일 다른 단편들의 내용을 들여오지 않고, 이 단편의 표현만을 충실하게 읽어서 '전제 1'이 '비물체는 비물체와 함께 겪는다' 역시 함축하는 것으로 읽는다 하더라도, 즉 '물체는 물체와만 함께 겪고, 비물체는 비물체와만 함께 겪는다'로 읽는다 하더라도, '영혼이 물체이다'라는 결론에는 영향을 미치지 않긴 하다. 왜냐하면 '함께 겪음'은 '물체 간에만 일어나거나' '비물체 간에만 일어나는데,' 몸(물체)과 함께 겪는 것(영혼)은 물체일 수밖에 없기 때문이다.

붉게 상기시키거나, 영혼의 두려움이 몸을 창백하게 만드는 예를 통하여 설명된다.[80] 이러한 예들을 통하여 영혼이 겪는 것을 몸이 함께 겪으며, 영혼이 겪는 것을 몸이 함께 겪는다는 것이 보여진다. 그런데 이러한 예들에서 설명되는 '영혼과 몸의 함께 겪음'의 내용은 다음과 같다. 영혼의 겪음(감정)이 몸에 영향을 미치고(작용을 가하고)(수치스러움이 얼굴을 붉게 만들고), 몸의 겪음이 영혼에 영향을 미치는(작용을 가하는)(상처가 고통을 일으키는) 것이다. 다시 말해 여기서 '함께 겪음(to sympaschein)'이란 '상호 작용', '상호적 작용과 겪음'의 사태이다.[81] '함께 겪음'이란 '겪음의 상호 소통'이다.[82] '작용-겪음(작용-피작용)'이 물체성의 표지(의미 2)라면, 이 '상호 작용-겪음(상호 작용-피작용)'도 물체성의 표지이다. 그래서 이 단편 '전제 1'에서는 이 '상호 작용-겪음'인 '함께 겪음'이 물체성의 표지로서 작동한다.[83]

'작용의 가함'과 '작용의 받음'을 물체의 정의로 둔다면, 사실 물체에 해당되는 것의 범위는 굉장히 넓어진다. 그런데 다른 한편, (1)에서 논의했던 것처럼, 스토아의 '물체 의미 1'은 스토아만 유일하게 채택하거나 받아들인

---

80) 손가락이 베이거나 몸이 병들어 있는 경우에 영혼도 고통(아픔)을 겪는다. 또한 반대로 영혼이 어떤 수치심을 느끼는 경우 우리 얼굴은 붉게 상기되고, 우리의 영혼이 어떤 두려움을 느끼는 경우 우리 얼굴은 창백해진다.

81) LS는 'to sympaschein'을 아예 '상호작용(interaction)'이라고 번역한다.

82) 그래서 'sympatheia(함께 겪음)'란 단어는 다른 한편, '겪음의 상호 소통', 즉 '감정의 상호 소통'이며, '감정의 공유'이며, '공감'을 의미한다.

83) '영혼의 물체성 논증'은 여러 가지 방식으로 이루어지는데, 네메시우스의 또 다른 단편에서 크뤼시포스는 다음과 같이 논증하기도 한다 :
Nemesius 81.6-10 (= *SVF* 2.790 = LS 45D) : Χρύσιππος δέ φησιν· ὁ θάνατός ἐστι χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος· οὐδὲν δὲ ἀσώματον ἀπὸ σώματος χωρίζεται· οὐδὲ γὰρ ἐφάπτεται σώματος ἀσώματον· ἡ δὲ ψυχὴ καὶ ἐφάπτεται καὶ χωρίζεται τοῦ σώματος· σῶμα ἄρα ἡ ψυχή. : "크뤼시포스가 말하기를, 죽음은 몸(물체)로부터 영혼이 분리된 것이다. 그런데 비물체적인 어떠한 것도 물체로부터 분리되지 않는다. 왜냐면 비물체적인 것은 물체와 접해 있지 않기 때문이다. 그러나 영혼은 몸(물체)과 접해 있기도 하며, 분리되기도 한다. 그러므로 영혼은 물체이다."
영혼의 물체성에 대한 크뤼시포스의 이 논증은, '접촉'과 '분리'라는 새로운 기준으로 접근한다. 이 논증은 접촉과 분리 과정은 물체와 물체 간에서만 가능하다는 전제를 갖고 있다. 이 전제에 따라 접촉과 분리는 오로지 물체와 물체 사이에서만 이루어지며, 비물체와 물체 사이에서는 일어나지 않는다. 죽음을 통해 영혼은 몸으로부터의 분리 과정을 겪는다. 즉 영혼은 몸과 접해 있기도 하고(삶) 분리되기도 한다(죽음). 따라서 접촉과 분리 과정을 겪는 영혼은 물체이다.

정의는 아니다. 그러나 그렇다고 해서 '의미 1'을 이들이 완전히 배제시키고 있다고 보기도 어렵다. 아니 사실 꼭 배제시킬 이유도 없다. Currie, B. S.(1971)는 그의 논문에서 물체의 의미를 확장하여, '의미 1'을 스토아의 물체 정의로 볼 수 없다고 강하게 주장하지만, 정황상 유물론자뿐만 아니라 기하학적 의미에서 통용되는 이 물체의 의미를 스토아가 굳이 배제시켰다고 볼 이유가 없다.[84] 그러나, 분명 '의미 1'과 '의미 2'가 스토아 자연학에서 점하는 함의는 분명 다르다. '의미 1'이 스토아에 특징적인 것이 아니라고 한다면, '의미 2'는 스토아 유물론에 강력한 특징을 부여하기 때문이다. 스토아는 여러 문헌에서 '물체들만이 존재하는 것'이라고 주장한다. 그들에게 있어 정말로 존재하는 것은 물체들뿐이다(*SVF* 2.319, 320, 329, 525 등). 여기서 스토아가 '물체들만이 존재하는 것'이라고 말할 때, 이 물체는 '삼차원적이며, 단단한 것으로서 지각되는 물체'이기도 하지만, '작용을 가하거나 작용을 받는 것으로서의 물체'이기도 하다.

그런데, 이러한 스토아 특유의 '의미 2'로서의 물체와 존재와의 관계는, 사실 플라톤의 『소피스트』에서의 '존재의 기준', 즉 '작용을 가하거나 작용을 겪는 능력'에 대한 논의와 거기서 묘사되는 일군의 유물론자들을 떠올리게 한다. 우리는 플라톤의 『소피스트』 245e6-249d5에서 논의된 존재와 물체의 관계 분석을 통하여 스토아가 '물체들만이 존재하는 것'이라고 주장할 때 함의하는 것이 무엇인지를 추적할 수 있을 것 같다. 다음을 보자.

1.3.2. 플라톤 『소피스트』 245e6-249d5에서 존재와 물체의 관계 - 대지의 아들들과 형상의 친구들

84) Hahm은 '물체-입체 정의'를 스토아 자신이 받아들인 것은 맞지만, 이것은 당시 물체에 대한 수학적, 기하학적 정의를 일반적으로 받아들인 것이라 말하는 한편(일반적 정의를 그냥 거부할 수는 없으므로), 그것이 스토아 자연 철학에선 그리 큰 함의성이 없다는 점도 지적한다. 그리고 스토아가 '작용 가함과 작용 받음'이라는 물체에 대한 정의를 적극 수용함으로써 자신의 유물철학을 전개하고 있다고 말한다. Hahm의 해석을 받아들인다면, 우리는 스토아가 물체에 대한 새로운 해석을 전제하고 자신들의 자연철학을 전개하고 있다고 가정할 수 있다.

플라톤은『소피스트』245e6-249d5에서 소위 '신들과 거인들의 전쟁'이라고 명명되는 논쟁을 소개한다. 플라톤은 여기에서 서로 싸우는 두 부류의 사람들을 등장시키는데, 그들은 '대지의 아들들'과 '형상의 친구들'로, 이들은 각각 이른바 유물론자들과 관념론자들을 대표한다. 말하자면 '신들과 거인들의 전쟁'이란 존재에 관한 관념론자들과 유물론자들의 대립에 기초한 논쟁으로, 진정한 존재가 물질적인 것에 속하는 것인지, 아니면 비물질적인 것에 속하는 것인지에 대한 논쟁이다.

대지의 아들들, 혹은 거인족이라 명명되는 이 일군의 유물론자들은 존재와 물체를 동일한 것으로 규정한다. 그들은 손으로 움켜잡거나 만질 수 없는 것은 존재하는 것이 아니라고 주장한다, 다시 말해 이들은 접촉할 수 있고 부딪힐 수 있는 것만이 존재한다고 강하게 주장한다(246a-b). 반면 반대 부류의 사람들, 즉 형상의 친구들로 불리는 사람들은 진정한 존재는 비물질적인 어떤 형상들이라고 주장한다(246b-c).

그런데 재미있는 것이, 플라톤은 이 논쟁을 소개하고 있는 대화의 진행자인 엘레아에서 온 손님의 입을 통하여, 이 유물론자들이 굉장히 무시무시하며 야수와 같이 난폭하여, 도대체가 반대 진영의 사람들의 이야기는 들으려 하지 않는다고 묘사한다. 아마도 플라톤에게 있어 이 극단적 유물론자들은 야수와 같은 폭력적인 존재론적 입장을 취하고 있는 것으로 여겨진 것 같다. 어쨌든 이 난폭한 유물론자들의 두 가지 핵심 주장은 다음과 같다: 1. 접촉할 수 있는 것만이 존재한다(246a7-b2). 2. 물체와 존재는 같은 것이다(246b1).[85]

엘레아의 손님에게 이 거인족-유물론자들은 존재에 대한 그들의 설명을 요청하기에 매우 어려운 자들이며 심지어 거의 불가능하기까지 하다고 여겨진다. 그래서 엘레아의 손님은 그의 대화 상대자인 테아이테토스에게 순화시킨 유물론자를[86] 상정하여 존재에 대한 물음을 던지고 논의를 진행시켜 보자고 제안한다. 이렇게 해서 존재에 대한 물음은 원래의 극단적 유물론자에게서 순화된 유물론자에게로 바통이 넘어간다. 이 순화된 유물론자들에게 던져진 첫 번째 질문은 '정의와 지혜와 다른 덕들, 그리고 이것들

85) ταὐτὸν σῶμα καὶ οὐσίαν ὁριζόμενοι.
86) nomiōteron ; 보다 법을 잘 따르는.

이 그 안에 있게 되는 영혼이 존재한다면, 이것들은 볼 수 있거나 만질 수 있느냐'는 것이다. 손님은 이들이 영혼은 어떤 의미에서 물체적인 것에 속한다고 말할 것이나, 지혜와 같은 덕들마저 뻔뻔스럽게 물체라고 주장하지는 못할 것이라고 말한다(그러나 대지의 아들들-극단적 유물론자들은 이것에 대해서도 부끄러움 없이 뻔뻔스럽게 물체라고 주장할 것이다)(246c8-247c9).

손님은 그렇다면, 정의와 지혜와 같은 것들은 분명히 존재하고 이것들이 비물체적인 것들에 속한다면, 이 순화된 유물론자들은 물체들뿐만 아니라 비물체적인 것들도 존재한다는 사실을 받아들여야 한다고 말한다. 그리고 이는 물체성이 존재의 기준일 수 없다는 점을 함축하므로, 손님은 존재(있는 것)에 대한 보다 적절한 새로운 기준을 제안한다. 존재에 대한 새로운 표지는 바로 '작용을 가하거나 작용을 겪는 능력'이다. 순화된 유물론자들은 존재에 대한 이 새로운 기준을 받아들인다(247d1-248a1).

순화된 유물론자가 지혜와 정의 같은 덕들을 존재하기는 하나 비물체적인 것들로 받아들이는 한 그들은 비물체적인 것들도 존재한다는 결론에서 빠져나올 수가 없다. 하지만 플라톤(엘레아의 손님)도 언급했듯이, 원래의 진짜 대지의 아들들은 지혜와 같은 덕들이 비물체적이라는 것을 거부할 것이며 그것들도 기꺼이 물체들이라고 할 것이다. 그리고 이들에게는 손으로 잡을 수 있는 것들만이 존재하는 것이기 때문에(247c5-8), 그래서 이들 극단적 유물론자들은 손님이 새롭게 제안한 존재의 기준인 '작용을 가하거나 작용을 겪는 능력'을 거부할 것 같다.

1.3.3.『소피스트』존재 논의에 대한 스토아의 존재 의미 변형

다시 스토아에게로 돌아오자. 스토아는 플라톤이 이미 순화된 유물론자를 통해 양보 받았음에도 불구하고, 존재와 물체의 동일성을 주장함으로써 거인족을 따른다. 앞서 살펴보았듯이, 제논은 여러 곳에서 물체들만이 존재한다는 것을 재차 확언한다. 제논은 영혼이나 덕이 비물체라고 한다면

그것들이 존재하지 않는다는 것을 받아들일 수밖에 없지 않은가라는 플라톤의 덫에 걸리지 않는다. 오히려 이것들 모두가 존재하며 더 나아가 그것들이 물체라고 주장한다. 그리고 제논은 또한 플라톤(손님)의 존재에 대한 새로운 기준인 '작용을 가하거나 작용을 받는 능력'까지 받아들인다. 그러나 플라톤의 의도와는 다르게 이것을 '물체들의 권한'으로서 보존한다.[87]

이제 '작용을 가하거나 작용을 받는 능력'의 의미는 스토아에 의해 다음과 같이 제시된다. 스토아는 플라톤의 『소피스트』 존재 논의의 기획을 변형하여 이 '작용을 가하거나 작용을 받는 능력'이 존재의 기준이자 물체의 기준이라고 말한다. 우리는 이때 스토아식 '물체'의 의미가, 『소피스트』 존재성 논의의 변형을 통해, 어떤 식으로 확장되고 있는지, 즉 '작용/피작용'의 기준 적용을 통해 스토아식 '물체성' 의미가 어떤 식으로 확장되고 있는지를 확인할 수 있다.

이제 스토아의 '물체 의미 2'는 다음과 같이 해석된다: 『소피스트』의 유물론자의 주장인 '물체들만이 존재한다'와 플라톤이 새롭게 제시한 존재의 기준인 '작용을 가하거나 작용을 받는 능력'이 존재의 징표라는 점을 결합한다. 그리고 존재에 대한 이 새로운 기준은 유물론 공격이라는 플라톤의 원래의 의도와는 다른 방식으로 유물론을 보존하는 존재의 기준이 된다. 스토아에 따르면, 1. 물체들만이 존재하며, 2. 작용을 가하거나 작용을 받는 것은 모두 물체이다. 따라서 작용을 가하거나 받는 모든 것, 즉 영혼, 덕, 지식 등등도 모두 물체이다. 더 나아가 '작용을 가하는 것', 즉 능동 근원도 물체이다.

1.3.4. 스토아 물체 의미의 재고 : 플루타르코스 단편 검토

지금까지 스토아의 '존재하는 것은 모두 물체'이며, 이때 존재-물체의 징

87) Vogt, K. M. (2009), 'Sons of the Earth: Are the Stoics Metaphysical Brutes?', *Phronesis*, 54 (2), 136-54 참조. Vogt는 '스토아'가 『소피스트』에서 그려진 '대지의 아들들(유물론자)'이긴 한데, '순화된 대지의 아들들'이 아니라 '세련된 대지의 아들들'이라고 평한다.

표로 작동하는 것이 '작용을 가할 수 있거나 작용을 받을 수 있는 것'(의미 2)이라는 기준임을 논의해왔다. 그리고 물체에 대한 이 기준은 분명 물체에 대한 통상적인 혹은 기하학적인 정의인 '의미 1'과는 달리 스토아 유물론을 정초하는 도구로 작동한다. 그렇다면 스토아 유물론 전체를 지배하는 물체라는 개념은 우리가 물체에 대해 암암리에 가정하는 의미와는 다소 거리가 있는 것이 분명하다.

그런데 '물체만이 존재하며, 작용을 가하거나 작용을 받는 것이 물체'라고 할 때, 이 주장이 갖는 다른 중요한 함의 중 하나는 스토아의 우주의 두 근원이 물체라는 것이다. '작용을 가하거나 작용을 받는 것은 물체'라는 '의미 2'에 의해, 능동 근원인 신과 수동 근원인 질료는 모두 물체이다. 수동 근원인 질료가 물체라는 규정은 딱히 특이 사항이 아닐 것이다. 놀라운 것은 능동 근원인 신도 물체라는 사실인데, 이 신의 물체성, 혹은 능동 근원의 물체성은 스토아 철학을 다른 철학과 구별짓는 중요한 특징이며, 특히 플라톤과 아리스토텔레스의 사상과 스토아 철학을 구별짓는 핵심적 슬로건 중 하나일 것이다.

그러니까 여기서 스토아가 신이 물체라고 할 때, 즉 능동 근원이 물체라고 할 때, 이 물체의 의미는 통상의 물체 개념과는 거리가 있음을 주지해야 한다. 또한 모든 성질이 물체라는 것, 영혼이 물체라는 그들의 입장도 우리로 하여금 그들이 생각하는 물체 개념의 의미를 재고하게 한다. 스토아는 물체를 무엇이라 생각하고 있는 것일까? '의미 2'에 의해 '작용을 가하거나 작용을 받는 것'이 그들이 생각하는 물체의 한 성격이면서 가장 중요한 특성임이 밝혀지긴 했다. 그러나 그들의 물체 개념은 좀 더 분명하게 아니 좀 더 풍부하게 해명되어야 할 것 같다. 다음의 플루타르코스에 의해 전해지는 한 단편은 스토아들이 생각하는 물체 개념의 성격을 더 확장하여 보여준다. 이 단편에서 언급되는 '물체'는 앞서 1.3.1-3까지 검토된 '삼차원적 고체'라든가 '작용/피작용적인 것'과는 또 다른 용법으로 사용된다. 플루타르코스의 다음 단편을 보자.

SVF 2.366 스토아 철학자들이 말하기를, 물체들 중 어떤 것들은

> 군대나 함대처럼 따로 따로 떨어져 있는 것들로 구성되어 있고(이산체), 또 어떤 물체들은 집이나 배처럼 연접되어 있는 것들로 이루어져 있으며(연접체), 또 어떤 물체들은 각각의 동물들이 그러하듯이 하나로 되어 있으며 함께 자란다(통일체).[88]

플루타르코스에 따르면, 스토아는 물체를 세 가지 종류로 구분하여 말한다. 여기에서의 '물체'는 '조직화(부분과 전체의 관계)의 세 종류'로서 언급된다. 이 세 가지 종류의 물체들은 각각 분명한 예들과 함께 제시된다. 첫 번째 종류의 물체(이산체)는 그것을 구성하는 부분들의 집합이 전체로서 하나의 물체라 일컬어지는 것이다. 그리고 이 물체를 구성하는 부분들은 '따로따로 떨어져있는 개별자들(ta diestōta)'이다. 제시된 예는 군대나 함대인데, 이것은 공동의 작업을 하는 일군의 집단이다. 이것의 각 구성원들은 공동의 목적이 있으며 이 공동의 목적이 이 집단을 하나로 묶고 그것을 하나의 물체로 만드는 것이다. 그리고 이러한 구성원들로 이루어져 있는 전체로서의 이 물체는 이 물체를 좋은 것으로 이끌려는 구성원들의 공동의 노력에 의해서 하나로서 연결되어 있다. 따라서 비록 이 물체는 다수의 따로 따로 떨어져 있는 개별자들로 이루어져 있긴 하지만 그들 사이에는 그 전체를 하나로 연결하여 유지시켜주는 일종의 '끈'이 있고 이것으로 인해 이 집단(집합)은 하나의 물체로 불린다.[89]

두 번째 종류의 물체(연접체)는 '연접하고 있는 부분들(ta synaptomena)'로 이루어져 있다. 집들은 많은 수의 벽돌들의 연접으로 이루어져 있으며, 배는 역시 많은 수의 널빤지로 이루어져 있다. 제시된 예들(집, 배)은 이러한 종류의 물체가 자연물이 아니라 인공물임을 분명히 해준다. 이 물체를 만들어 내는 것은 우리 인간이다. 그런데 이 생산물은 서로 의존하고 있는 부분들을 갖는다. 이 두 번째 종류의 물체를 이루고 있는 부분들은 역시 하나의 공동의 목적으로 연합되어 있지만, 그러나 그

---

88) Plutarchus, *Conjuglia Praecepta* cp. 34(= *SVF* 2.366) : Τῶν σωμάτων οἱ φιλόσοφοι (scil. Stoici) τὰ μὲν ἐκ διεστώτων λέγουσιν εἶναι καθάπερ στόλον καὶ στρατόπεδον, τὰ δ' ἐκ συναπτομένων ὡς οἰκίαν καὶ ναῦν, τὰ δ' ἡνωμένα καὶ συμφυᾶ καθάπερ ἐστὶ τῶν ζῴων ἕκαστον.

89) Sambursky(1959), 8쪽 참조.

목적은 그 사물 자체의 목적이 아니라 그것을 만든 자의 목적이다. 반면 첫 번째 종류의 물체의 목적은 구성원들에 의해 제공된다. 또한 두 번째 종류의 물체는 그것을 이루고 있는 개별 구성자들이 살아있는 존재, 즉 무엇가를 배우고 이해할 수 있는 능력을 갖춘 그러한 살아있는 존재가 아니다. 요약하자면, 두 번째 종류의 물체는 부분들로 이루어져 있는 하나의 전체인데, 그것의 존재 목적이 그 사물 바깥에 있다. 그리고 그 부분들도 그 전체도 살아있지 않다.

세 번째 종류의 물체는 본성상 통일체(단일체: ta hēnōmena)이다. 이 물체의 부분들은 함께 자란다(symphya). 이 종류의 물체로 제시된 예는 동물이다. 즉 세 번째 종류의 물체는 자연 과정의 생산물이다. 첫 번째 종류의 물체는 그것의 목적이 그것의 구성원들에 의해 동의되며, 그 구성원들 각각이 하나의 전체인 개별자이다. 두 번째 종류의 물체는 그 목적이 그것을 만든 자에 의해 제공된다. 그러나 세 번째 종류의 물체의 목적은 그 물체 자체에서 제공된다.

우리는 이 세 종류의 물체가 어떤 관계를 갖고 있음을 보게 된다. 즉 세 번째 종류의 물체는 첫 번째 종류의 물체의 구성원으로 여겨지는 물체이자, 두 번째 종류의 물체의 생산자이다. 그러니까 가장 기본적 물체는 이 세 번째 종류인 단일체이며, 이것 없이는 다른 두 종류의 물체들이 있을 수 없다. 이러한 종류의 물체들의 상호관계는 다음과 같다. 세 번째가 두 번째를 생산하고 첫 번째의 한 부분을 형성한다. 첫 번째는 많은 수의 세 번째로 구성되고, 그 구성원의 공동의 노력을 바탕으로 첫 번째는 두 번째를 생산할 수 있다. 두 번째는 세 번째의 생산물 혹은 세 번째 종류의 개별자들로 이루어진 어떤 한 집단(즉 첫 번째 종류의 물체)의 생산물이다.

그런데, 두 번째 종류와 첫 번째 종류의 물체와 세 번째 종류의 물체를 구분 짓는 또 하나의 중요한 특징이 있다. 그것은 그것을 구성하는 부분들의 제거가 전체로서의 물체의 유지에 어떠한 영향을 미치는지에 관련이 있다. 첫 번째 종류의 물체의 경우, 우리가 그 집단을 이루고 있는 한 개별자 구성원을 제거한다 해도 그 전체는 그 기능을 여전히 유지한다. 그리고 떨어져 나간 구성원도 또한 하나의 살아있는 전체로서 자신의 기능을

유지한다. 두 번째의 경우, 배의 널빤지나 집의 벽돌을 제거하는 경우를 상상해 보자. 이 경우 떨어져 나온 널빤지는 여전히 널빤지이고 벽돌은 여전히 벽돌이다. 제거된 부분은 이제 그것이 하나의 물체에 부속되기 전 상태로 다시 돌아가 그 자체로서 그 자신의 기능을 갖춘 채 하나의 단위체로서 남아있게 된다. 그러나 전체로서 집의 경우, 그것의 쐐기돌을 제거한다면, 그리고 선체의 경우, 선체를 이루고 있는 겉 널빤지를 제거한다면 전체로서의 집과 선체는 유지되지 않는다. 다시 말해 두 번째 종류의 물체의 구성원들의 제거는 첫 번째 종류의 물체와 달리 전체로서의 물체를 파괴할 수 있다. 이들과 다르게 세 번째 종류의 물체는 부분과 전체가 서로 완전히 의존하고 있다. 부분이 제거되었을 때 부분과 전체는 동시에 그것의 온전한 기능을 유지할 수가 없다. 그래서 이 세 번째 종류의 물체는 유기적 통일체이다. 그렇다면 첫 번째 종류의 물체는 유기적 통일체에 의해 구성되며, 두 번째 종류의 물체는 하나나 혹은 그 이상의 유기적 통일체의 생산물이다.

이제 플루타르코스가 전하는 이 단편에서 일컬어지는 '물체'의 용어법을 재고해 보자. 스토아(혹은 크뤼시포스)가 물체의 종류를 이상의 세 가지로 말할 때, 이 '물체'라고 불리는 것들의 내용은 앞에서 보았던 물체의 '의미 1, 2'와 그 외연이 상당히 다르다. 여기서 '물체'라 불리는 것은 우리가 보통 '--체'라고 부르는 것에 해당한다(가령, 기업체, 조직체, 유동체). 이때의 이 '물체'는, 즉 '--체'는 '일정한 상태나 형태를 가진 것', 혹은 '일정한 체계를 가진 조직'을 의미한다. 그래서 스토아에게는, 군대나 함대도 물체이고(첫 번째 종류의 물체), 집이나 배도 물체이며(두 번째), 동물 혹은 개별자 인간도 물체이다(세 번째). 스토아의 '물체'에 대한 이러한 용법은 우리에게, '물체'라는 용어에 암암리에 전제되고 있는 의미를 벗어나 그것이 매우 확장된 의미로 쓰일 수 있음을 재고하게 해준다.[90] 그러나 플루타르코

90) 그렇다고 해도 이러한 의미로 단어 '물체'를 사용하는 것이 스토아 특유의 용법이라거나 일반적 용법이라고 말하려는 것은 아니다. 그보다는 '물체'의 또 다른 일상적 용법을 스토아가 (어떤 목적을 위해) 끌고 들어왔다고 보는 것이 더 타당할 것이다.

스 단편에서의 스토아 물체 용어법은 물체 용어의 다양한 스펙트럼을 보여주는 것에 그치지 않는다. 그것은, 스토아의 '물체'가 동인이 내부에 있지 않은(즉 외부에 있는) 수동적 성격의 물체(두 번째)를 지칭할 때도 쓰이고, 그것을 구성하는 살아있는 구성원의 의해 능동적으로 하나로 묶여있는 조직체(첫 번째)를 가리킬 때도 쓰이며, 그리고 이러한 수동적 면모와 능동적 면모를 자신 안에 모두 갖고 있는 유기체(세 번째)를 가리킬 때도 쓰인다는 것을 보여준다. 스토아가 지금 이 구절에서 물체의 세 종류를 구분하면서 주목하고 있는 것은 분명 세 번째 종류의 유기체적 물체이다. 따라서 플루타르코스의 이 단편은, 우리로 하여금 '물체성'의 의미를 재고하게 해주는 한편, 또한 용어 '물체'가 그 다양한 용법에서 '부분과 전체가 서로 완전히 의존하고 있는 하나의 유기적 통일체'라는 의미도 포섭하고 있음을 보여준다.[91]

1.3.5. 결론 - 능동 근원의 물체성이 갖는 함의

이제 지금까지의 논의를 통해, '작용을 가하는 것과 작용을 받는 것' 즉, 스토아의 '작용-피작용'의 의미는 다음과 같이 제시될 수 있다: 스토아는 플라톤『소피스트』의 '존재' 논의를 사실상 폭력적으로 탈취해서, '작용-피작용'을 존재의 기준이자 물체의 기준으로 세운다. 우리는 이때 스토아식 '물체'의 의미가, 이러한『소피스트』의 존재성 논의의 변형을 통해, 어떤 식으로 확장되고 있는지를 확인할 수 있다. 그리고 이것은 플루타르코스 단편에서의 '물체' 용례를 통해서도 스토아의 '물체성' 의미가 어떤 식으로 확장되고 있는지 확인될 수 있다. 이는 우리가 암암리에 가정하고 있는 '물체성'의 의미가 스토아에 의해 어떤 방식으로 확장되는지, 설명, 해명되는지가 드러나는 지점이다. (이러한 스토아식 '물체성'의 의미는 '프네우마'

91) 크뤼시포스에게 우주는 하나의 살아있는 존재이다. 그것은 합리적이고 살아있으며 생각하고 감각한다. 세 번째 종류의 물체는 이제 우주를 이루는 기본 구성 단위체이자 물체 전체(우주)에도 해당한다. 우주 만물에 살아 있고 이성적이며 물체적인 신이 깃들어 있을 때, 그리고 우주 자체가 하나의 그러한 물체일 때, 이것은 스토아 유물론을 더 이상 기계적 유물론이 아니게 해준다.

를 통해, 다시 말해 '프네우마의 긴장 운동'을 통해 보다 잘 설명되고 해명될 것이다.)

그리고 다른 한편, 이 '존재-물체 논의'의 변형은, 이를 통해 스토아가 확보하려 하는 스토아의 '의도'를 분명하게 해준다. 그것은 바로 '작용-피작용'이 '스토아 물체성'의 본질이라는 것이다. '작용-피작용'은 (물체가 배제된) '존재'의 기준이 아니라, '존재=물체'의 기준이다. 다시 말해 '물체성'은 '작용-피작용'이다. 이것은 곧 우리가 암암리에 생각하고 있는 '물체성'의 의미를 재고하게 한다. 여기서 우리가 암암리에 생각하는 '물체성'이란 '수동적' 성격에 한정되어 있는 물체성이다. 스토아는 물체가 수동적 성격의 측면만 있는 것이 아니라, 능동적 측면도 있다는 것을 보여주고 싶어 하는 것이다. 그렇다면 이렇게 물체의 능동성(작용)을 보여주면서 스토아가 말하고 싶어 하는 것은 무엇인가? 그것은 우리가 III장과 IV장의 논의를 다 거치고 나야 함께 해명될 수 있을 것 같다.

1.3.6. 보론 - 능동 근원으로서 '프네우마'가 갖는 설명력에 대한 예비적 고찰

여기까지는 정도 차는 있지만 초기 스토아, 즉 제논, 클레안테스, 크뤼시포스가 어느 정도 공유하고 있는 생각이라고 해석될 만한 내용이다. 스토아는 자신들의 유물론을 정초지울 때, 그것을 이른바 플라톤 식 관념론과 구별하면서도 원자론적 유물론과도 차별화하기 위해 이론과 개념의 정교화 과정이 필요하게 되었을 것이다. 아니, 그런 개념과 이론의 구축 과정의 결과가 바로 스토아 철학을 다른 두 철학적 내용과 뚜렷하게 구별해주는 특성이라고 할 수 있다.

필자는 이 과정에서 크뤼시포스가 주목한 개념이 당대의 의학적 사유에서 강력한 개념으로 떠오르고 있던 '프네우마'라고 가정하고 있다. 크뤼시포스가 당대의 최신 자연과학적 사유 중 하나인 의학적 사유에서 통용되고, 다듬어지고, 이론화된 '프네우마' 개념을 스토아 자연철학에도 받아들

여 스토아 유물론의 내용을 풍부하게 만들었다는 생각이다.[92] 그러면, 그렇다고 했을 때, 왜 '프네우마'가 이런 역할을 할 수 있었는가? 즉 '프네우마'의 어떤 기능이 그들의 유기체적 유물론에 강력한 설명력을 제공하는가? 왜 크뤼시포스는 '프네우마' 개념을 자신의 철학 체계에 도입하는가?

이 물음에 답하기 전에 우리는 '신'으로서 불리는 스토아의 능동 근원에 대해 다음과 같은 생각을 할 수 있다. '능동 근원=신의 물체성'은 직관적으로 많은 설명을 요구한다. '작용을 가하는 것'으로서의 '신'이 물체라는 것은 신의 물체성을 주장하는 일차적 근거이긴 하지만, 신이 물체적이라는 주장은 이것 외에도 좀 더 많은 근거와 설명을 요구한다. 필자는, 그래서 크뤼시포스가 '물체로서의 능동 근원=신=프네우마'를 동일한 것으로 놓음으로써 '물체로서의 능동 근원'을, 즉 '물체로서의 신'을 보다 풍부하고 체계적으로 설명할 수 있었다고 생각한다. '프네우마'에는 '신' 개념에 없는 물체인 능동 근원의 중요 기능들이 추가적으로 있기 때문이다.

이 기능들에 대해서는 IV장에서 자세히 다룰 것이지만, 일단 간략하게 그 기능을 보자면 다음과 같다. 첫 번째는 '성질 부여' 기능이다. 하지만 이것은 '프네우마'의 중요한 기능이긴 한데(게다가 이것은 '프네우마'가 능동 근원임을 보여주는 중요한 증거이기도 하다), 이건 이미 '신'이 갖고 있는 기능이다. 다음으로 '프네우마'의 또 다른 중요 기능은 '결속력(결합인)'이다. 개체이든 우주 전체이든 이 세상에 존재하는 모든 것들은 '프네우마'의 결속력 덕분에 흩어지지 않고 하나로 있게 된다. 이것은 '신' 개념에서 설명되지 않는 기능이다. 그런데 성질 부여 기능이든 결속 기능이든 이 두 가지 기능의 발휘가 '프네우마'에서는 '신'에게는 없는 '토노스(tonos)', '긴장 운동'의 속성으로 설명된다. 사물이 하나의 사물로서 자신의 정체성을 유지하면서 다양한 성질을 가질 수 있는 메커니즘을 제공하는 '토노스'는 '신' 개념에서는 설명될 수 없다. 이 '토노스'는 '프네우마'에 의해서만 설명될 수 있다.[93]

---

92) 이와 관련한 논의는 III.1.2장에서 진행될 것이다.

93) '토노스'가 왜 '프네우마' 개념에서만 이야기될 수 있는지도 IV장에서 추적될 것이다. 그리고 이 '토노스'를 설명하기 위해 4원소와의 관계도 논해질 수밖에 없는데, 이 주제는 II.2장과 IV.1장에서 검토될 것이다.

그밖에도 ‘프네우마’는 인간의 영혼으로서 ‘생명부여의 원리’ 등 생물학적인 맥락에서 논해질 수 있는 여러 가지 기능을 끌고 들어온다. 그래서 능동 근원인 ‘신’과 ‘프네우마’의 만남, 그리고 양자의 일치성이 스토아 자연학을 체계적이면서도 풍부한 함의를 갖게 하는 발판 역할을 했다는 것이 필자가 이후의 논의에서 계속해서 해명하고자 하는 것들이다.

그러나 이상의 논의를 전개하기 전에 먼저 검토되어야 할 물음들이 몇 가지 있다. 첫 번째는 두 가지 물체적 근원이 결합되어 있는 상태가 개별 사물(혹은 우주 전체)이라 할 때 스토아의 일원론은 유지될 수 있는가라는 물음이고, 두 번째는 하나의 사물에 두 개의 물체적인 것(근원)이 들어있다는 것이 도대체 어떤 상태인가라는 물음이다. 필자는 이런 물음들에 들어있는 긴장감을 해소하는 논의가 ‘스토아 혼합 논의’라고 생각한다. 이제 다음 1.4장에서는 ‘스토아 혼합 논의’를 검토하여 스토아 혼합 논의의 내용과 이 혼합 논의를 통해 스토아가 보여주고자 한 것이 무엇인지를 살펴보고자 한다.

1.4. 스토아 혼합 논의와 두 근원의 관계

- 스토아 혼합론은 스토아 일원론과 두 가지 물체적 근원론을 양립가능하게 하는가?[94]

1.4.0. 문제 제기

스토아 혼합론이 논쟁적으로 논의되는 맥락은 크게 두 가지이다. 하나는 ‘어떻게 두 개 (이상)의 물체들이 동일한 시간에 동일한 장소에 있을 수

94) 이 장, ‘1.4. 스토아 혼합 논의와 두 근원의 관계’는 필자가 학술지 『철학사상』 50호(2013.11.)에 발표했던 논문, “스토아 혼합 논의: 스토아 혼합론은 스토아 일원론과 물체적 근원론을 양립가능하게 하는가?”를 본 논문의 연구 주제에 맞추어 약간의 수정을 거쳐 옮겨온 것이다.

있는가?'와 관련한 문제이고, 다른 하나는 '프네우마(pneuma)와 질료의 완전 혼합(krasis)'에 관련한 문제이다. 스토아 자연학의 구조상, 전자의 물음에 대해 스토아가 적절한 대답을 제시할 수 있다면 후자의 문제를 좀 더 적극적으로 개진시킬 수 있다. 문제의 혼합물의 구성 요소가 되는 '프네우마'와 '질료'가 각각 물체적인 것이기 때문이다. 그래서 스토아 혼합 논의를 다루는 고대 주석가들의 공격은 주로 전자의 문제를 공격하는데 집중해 있고, 이 공격은, 이 문제에 대한 스토아의 불합리한 해결이 스토아의 핵심 관점이 반영된 '물체인 프네우마가 물체인 질료에 완전히 스며들어 있다'는 주장 역시 받아들여질 수 없다는 귀결에 이르게 한다. 따라서 일차적으로 스토아의 혼합 논의에 대한 이들의 공격은 전자의 문제에 집중되어 있지만, 이 공격은 결국 우주 전체 혹은 우주 안의 어떤 한 사물을 모두 '프네우마'와 '질료'의 결합 상태로 보는 스토아 존재론 전체를 공격하는 것으로 이어진다.

그러나 스토아 혼합론을 위와 같은 구도로 제시하는 비판적 주석가들의 단편들은 스토아 존재론의 구도를 근본적으로 흔들게 하는 어떤 전제를 함축하고 있는 듯이 보인다. 즉 혼합물이라는 것이 그것을 구성하는 어떤 구성 요소들을 전제하고 있고, 그래서 그 구성 요소들의 존재가 전제되어 있는 스토아 혼합론은 이 세계가 하나의 단일한 물체적 실체라는 스토아 일원론과[95] 일견 양립하기 어려울 것 같은 인상을 주기 때문이다. 이러한 인상이 비판적 주석가들의 왜곡된 전달 탓인지의 여부는 분명치 않다. 그러나 처음의 양립 불가능한 것 같은 인상에도 불구하고, 필자가 보기에, 산재해 있는 여러 단편들의 분석과 비교에서 오히려 더욱 일관되게 드러나는 것은, 스토아는 혼합 논의를 통해 '병치(parathesis)'와 '융합(synchysis)'이라는 혼합(섞임; mixis)의 사태와 구별되는 '완전 혼합(di'

95) 물론 스토아 존재론이 '일원론'인가라는 것이 먼저 논쟁적인 문제일 수 있다. 게다가 스토아 자신이 두 개의 근원(archai)에 대해서 말하고 있기도 하니 말이다. 본문에서 진행하는 논의는 스토아의 존재론을 일원론으로 전제하고 있을 때 의미 있는 논의일 것이다. 하지만 스토아의 존재론이 일원론인가를 따지는 문제는 이 논문의 주제 범위를 벗어나므로, 본고에서는 일단 대부분의 연구자들이 보는 내재적 일원론(대표적으로, Todd (1978), 'Monism and Immanence: Foundations of Stoic Physics', in Rist (1978), 137-60)으로서 스토아 일원론을 자리매김하고 논의를 진행하도록 하겠다.

holōn krasis)'의 방식을 보여줌으로써[96] 스토아 일원론과 유물론을 양립시키려는 기획을 갖고 있었다는 점이다. 즉 스토아 혼합론은, 그것이 겉으로 보이는, 혹은 내재하고 있는 여러 가지 혼란스런 논의에도 불구하고, 그것은 애초 일원론과 유물론의 양립이라는 기획에 결정적인 역할을 하기 위해 도입되었고, 그렇기 때문에 스토아 혼합론은 스토아의 이러한 기획의 맥락에서 총체적으로 이해되어야 그것에 대한 해석과 분석이 제대로 이루어질 수 있다는 것이 필자의 생각이다. 문제는 결국 다른 두 가지 종류의 혼합(섞임)인 '병치', '융합'과 차별되는 '완전 혼합'이라는 방식의 혼합(섞임)의 성격 규명일 것이다.[97] 앞의 두 섞임과 차별되는 '완전 혼합'의 성격 규정 내용에 따라 스토아 혼합론이 목표로 하는 기획의 내용도 함께 드러날 것이기 때문이다. 따라서 이 장의 논의는 스토아가 어떻게 '완전 혼합'을 다른 두 섞임의 방식과 차별화시키고 있으며, 이 '완전 혼합론'을 통해 그들이 본질적으로 의도한 것이 무엇인지를 파악하는 것을 목적으로 한다.[98]

---

96) 용어의 혼란을 막기 위해 여기에서 필자는 각각의 그리스어에 대응되는 우리말 용어를 '섞임(mixis)', '혼합(krasis)', '병치(parathesis)', '융합(융해: synchysis)', '같은 크기로 함께 있음(함께 뻗음, 상호침투, 완전히 스며듦: antiparektasis)', '연접(harmē)', '함께 파괴됨(symphtharsis)'으로 쓰겠다. 그런데 사실 희랍어 'mixis'와 'krasis'는 일반적으로는 거의 같은 의미로 쓰이며, 다만 용례 상, 'krasis'는 보통 액체의 섞임에 대해, 'mixis'는 보통 고체류의 섞임에 쓰인다는 차이가 있을 뿐이다. 알렉산드로스의 단편에서는 'mixis'를 보다 넓은 의미의 혼합으로, 'krasis'를 보다 좁은 의미의 혼합(엄밀한 의미에서 진짜 혼합)으로 사용하였는데, 'mixis'와 'krasis'가 본래 그런 의미를 갖고 있지는 않은 것 같다. 아리스토텔레스의 『생성소멸론』1권 10장에서 이루어지는 '혼합 논의'에서는 크뤼시포스가 알렉산드로스의 단편에서 'krasis'에다 부여한 의미를 그대로 'mixis'란 용어에 적용하여 사용하고 있다. 스토아 문맥에서는 일단 용어의 구별을 위하여 두 용어를 각각 '섞임(mixis)'과 '혼합(krasis)'이라는 우리말로 옮기도록 하겠다. 하지만 일반적으로 'mixis'는 넓은 의미의 혼합이라는 의미에서 때때로 '혼합'이라고 칭해질 수 있다.

97) 본 논고는 스토아가 서술하는 '완전 혼합'의 성격 규명을 목적으로 하지만, 이 '완전 혼합'의 실제적 성공여부 자체는 본 논고의 주제적 문제는 아니므로 깊게 논의하지 않을 것이다. 현대 과학에서조차 스토아가 말하는 '완전 혼합'의 방식이 과연 가능한가의 여부는 아직도 여전히 논쟁적이다. 이와 관련된 논의는 Sorabji, R., *Matter, Space and Motion : Theories in Antiquity and Their Sequel* (Ithaca: Cornell UP, 1988)의 73쪽 참조. 본 논고가 집중하는 문제는 '병치', '융합'과 차별하여 '완전 혼합'의 위상을 세우는 스토아 혼합론의 구조에 대한 것이다.

98) '혼합 논의'는 그 자체로 긴 논쟁의 역사를 가지고 있다. '스토아 혼합 논의' 역시 이러한 맥락 하에 있으며, 관련하여 선취 논의되어야 할 문제와 또 해결을 기다리는 파생 문제와 연결되어 있다. 이것들은 각각 '무한 가분성 문제'와 '연속체론'인데,

이러한 논의를 위해, 먼저 1.4.1장에서는 스토아 혼합론이 논의되는 주요 전거인 알렉산드로스의 『혼합에 관하여』 216. 14 - 217.2 (= *SVF* 2.473 = LS 48C) 의 내용을 중심으로 '스토아 혼합론'의 개요를 정리하고, 크뤼시포스가 말하는 '섞임(mixis)'의 세 가지 종류가 무엇인지를 살펴볼 것이다. 그리고 1.4.2장에서는 알렉산드로스의 단편과 함께 디오게네스 라에르티오스와 스토바이오스의 단편 분석을 통해 혼합 논의에서 궁극적으로 크뤼시포스가 차별화시키고 있는 '완전 혼합(di' holōn krasis)'이라는 섞임의 내용을 좀 더 깊이 있게 살펴볼 것이다. 다음으로, 1.4.3장에서는 스토아 혼합론과 직접적으로 연관된 논의를 갖고 있는 아리스토텔레스의 『생성소멸론』 1권 10장에서의 혼합 논의를 소개하고, 이 아리스토텔레스의 논의를 스토아가 어떤 방식으로 극적으로 반전시키고 있는지를 살펴볼 것이며, 이 반전의 함의가 무엇인지를 고찰할 것이다. 마지막으로 1.4.4장에서는 지금까지의 논의를 바탕으로 스토아가 혼합 논의를 통해 궁극적으로 의도한 것이 무엇인지를 논의할 것인데, 이 논의는 스토아의 일원론과 유물론 양립의 해법 중 하나로 혼합론을 끌어들이고 있다는 주장으로 귀결될 것이다.

1.4.1. 섞임(mixis)의 세 가지 종류 : 병치(parathesis), 융합(synchysis), (완전한) 혼합(krasis)

전달되는 문헌 중 스토아 혼합론의 내용을 가장 자세하게 전달해주는 것은 알렉산드로스(Alexander of Aphrodisias)의 『혼합에 관하여(De Mixtione)』 216.14 - 218.10 (= *SVF* 2.473)이다.[99] 이 구절은 크게 1) 세

이것들 각각이 매우 커다란 무게를 갖고 있는 문제들이다. 이와 관련한 논의들은 매우 깊이 연구될 만한 가치가 있지만 본 논문의 주제는 아니므로 여기서는 '프네우마'의 존재론적 위상 문제와 그 함의와 관련해서만 제한적으로 다루도록 하겠다.

99) 알렉산드로스(Alexander of Aphrodisias)의 *De Mixtione*는 Todd, R. B. (1976), *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics : A Study of the De Mixtione with Preliminary Essays, Text, Translation and Commentary* (Leiden: Brill)에 의해 전문 번역되어 있다. 한편 Sorabji, R.(1988)는 *SVF*의 'Mixture' 항목과 다른 항목들에 알렉산드로스의 *De Mixtione* 전문이 쪼개져 산재되어 실려 있어서 해당 내용의 전체

가지 종류의 섞임을 개요하는 216.14~217.2의 내용과 2) 우리가 일반 개념에 의거하여 이 세 가지 종류의 섞임에 대한 분명한 세 가지 표상을 가지고 있다는 217.2-13의 내용, 그리고 3) 세 번째 종류의 섞임인 '혼합(krasis)'이 일어남을 보여주는 여러 가지 근거들을 제시하는 217.13-218.6의 내용으로 이루어져 있다.

먼저 본 장에서는 1) 세 가지 종류의 섞임을 개요하는 216.14~217.2의 내용을 살펴보도록 하겠다. 단편의 내용은 다음과 같다:[100]

> *SVF* 2.473 1) 216.14~217.2 : ⑴ '혼합(krasis)'에 관한 크뤼시포스의 견해는 다음과 같다. 크뤼시포스가 상정하기를, 실체(ousia)[101] 전체는 하나로 되어 있는데(통일되어 있는데; hēnōsthai), 이는 '프네우마'라는 어떤 것이 전 실체에 두루 퍼져 있기 때문으로

맥락을 흐리게 하는 경우가 많다고 지적하고 있다. 이것은 매우 적절한 지적이긴 하나, 다행스럽게 적어도 *SVF* 2.473 부분은 스토아 혼합론 전체의 윤곽을 정확히 전달해주고 있다.

100) Alexander, *On Mixture* 216.14 - 217.2 (= *SVF* 2.473, part = LS 48C, 1-20) : (1) ἔστι δὲ ἡ Χρυσίππου δόξα περὶ κράσεως ἥδε· ἡνῶσθαι μὲν ὑποτίθεται τὴν σύμπασαν οὐσίαν, πνεύματός τινος διὰ πάσης αὐτῆς διήκοντος, ὑφ' οὗ συνέχεταί τε καὶ συμμένει καὶ σύμπαθές ἐστιν αὑτῷ τὸ πᾶν, (2) τῶν δὲ μιγνυμένων ἐν αὐτῇ σωμάτων ① τὰς μὲν παραθέσει μίξεις γίνεσθαι λέγει, δύο τινῶν ἢ καὶ πλειόνων οὐσιῶν εἰς ταὐτὸν συντεθειμένων καὶ παρατιθεμένων ἀλλήλαις, ὥς φησιν, καθ' ἁρμήν, σωζούσης ἑκάστης αὐτῶν ἐν τῇ τοιαύτῃ παραθέσει κατὰ τὴν περιγραφὴν τὴν οἰκείαν οὐσίαν τε καὶ ποιότητα, ὡς ἐπὶ κυάμων φέρε εἰπεῖν καὶ πυρῶν ἐν τῇ παρ' ἀλλήλους θέσει γίνεται, ② τὰς δέ τινας συγχύσει δι' ὅλων τῶν τε οὐσιῶν αὐτῶν καὶ τῶν ἐν αὐταῖς ποιοτήτων συμφθειρομένων ἀλλήλαις, ὡς γίνεσθαί φησιν ἐπὶ τῶν ἰατρικῶν φαρμάκων κατὰ σύμφθαρσιν τῶν μιγνυμένων, ἄλλου τινὸς ἐξ αὐτῶν γεννωμένου σώματος· ③ τὰς δέ τινας γίνεσθαι μίξεις λέγει δι' ὅλων τινῶν οὐσιῶν τε καὶ τῶν τούτων ποιοτήτων ἀντιπαρεκτεινομένων ἀλλήλαις μετὰ τοῦ τὰς ἐξ ἀρχῆς οὐσίας τε καὶ ποιότητας σώζειν ἐν τῇ μίξει τῇ τοιᾷδε, ἥντινα τῶν μίξεων κρᾶσιν ἰδίως εἶναι λέγει. τὴν γὰρ δύο ἢ καὶ πλειόνων τινῶν σωμάτων ὅλων δι' ὅλων ἀντιπαρέκτασιν ἀλλήλοις οὕτως, ὡς σώζειν ἕκαστον αὐτῶν ἐν τῇ μίξει τῇ τοιαύτῃ τήν τε οἰκείαν οὐσίαν καὶ τὰς ἐν αὐτῇ ποιότητας, λέγει κρᾶσιν εἶναι μόνην τῶν μίξεων. εἶναι γὰρ ἴδιον τῶν κεκραμένων τὸ δύνασθαι χωρίζεσθαι πάλιν ἀπ' ἀλλήλων, ὃ μόνως γίνεται τῷ σώζειν ἐν τῇ μίξει τὰ κεκραμένα τὰς αὑτῶν φύσεις. 번역 인용된 단편에 있는 번호는 분석의 편의를 위해 필자가 붙인 것이다.

101) 스토아의 'ousia' 용법에 관해서는 II장, 주) 32 참조. 여기서의 'ousia'는 '질료(hylē 혹은 prōtē hylē)'로서 우시아를 가리킨다고 봐야할 것 같다. LS, 2권, 290쪽 참조.

(diēkontos), 이 '프네우마'에 의해 세계는 자기 자신을(hautō) 함께 붙들고(응집하고: synechetai) 자신과 함께 머물며(고정되며: symmenei) 자신과 함께 겪는다(공감한다: sympathes estin).

⑵ 그런데 그는, 물체들이 이 실체 안에 섞여 있을 때, ① 한편으로 어떤 섞임(mixeis)은 '병치(parathesis)'에 의해 일어난다고 말한다. (이 경우,) 두 가지 혹은 그 이상의 실체들이 같은 장소에 함께 놓여 있고 서로 병렬해 있는데, 그가 말하는 바대로라면, 연접하여(kath'harmēn) 있다. 또한 그 실체들 각각은, 표면적으로 접촉하는(kata tēn perigraphēn) 그러한 병치에 의해, 그 자신의 고유한 실체와 성질을 보존하고 있다. 마치, 말하자면 콩들이나 밀들의 경우, 그것들이 서로 나란히 놓여있을 때 일어나는 경우처럼 말이다.

② 다른 한편 또 다른 종류의 섞임은 실체들 그 자체뿐만 아니라 그 실체의 성질들의 '완전한 융합(di' holōn synchysis)'에 의해 그것들이 서로 함께 파괴될 때(symphtheiromenōn) 일어난다. 마치 그가 말하길, 의학적 약물의 경우, 섞이는 것들이 함께 파괴되어(kata symphtharsin) 그것들로부터 다른 어떤 물체가 생겨날 때 일어나는 경우처럼 말이다.

③ 다른 한편 또 다른 종류의 섞임은, 그가 말하길, 어떤 실체들과 이 실체들의 성질들이, 완전히(di' holōn) 서로 같은 크기로 함께 있을 때(상호 침투해 있을 때; antiparekteinomenōn) 일어난다. 그와 같은 섞임 속에서도 처음의 실체들과 성질들을 보존하면서 말이다. 그리고 이런 종류의 섞임을 그는 특별히 '혼합(krasis)'이라고 말한다. 왜냐면 그는, 둘 혹은 그이상의 어떤 물체들의 완전한 서로 '같은 크기로 함께 있음(상호침투: antiparektasis)'을, 그러니까 그 물체들 각각은 그와 같은 섞임 속에서도 자신의 고유한 실

체와 자신의 성질을 보존하고 있을, 그러한 '같은 크기로 함께 있음(상호침투)'을, 그는 섞임들(mixeis) 중에서도 유일하게 '혼합(krasis)'이라고 말하기 때문이다. 왜냐면 서로로부터 다시 떨어질 수 있다는 점이 혼합되어 있는 것들의(tōn kekramemenōn) 특성인데, 이러한 점은 혼합되어 있는 것들이 섞임 속에서도 그 자신의 본성들을 보존할 때, 그럴 때만 일어나기 때문이다.

216.14~217.2의 서술은 크게 두 가지의 내용을 담고 있다.

⑴ 첫 번째는, 크뤼시포스가 '혼합(krasis)'에 관련하여 상정하고 있는 것에 대한 내용으로 매우 짧고 간결하다. '혼합'에 대한 크뤼시포스의 상정에 따르면, 실체 전체는 하나로 되어(통일되어) 있는데, 실체의 이러한 하나됨(통일성)은 '프네우마' 덕분이다. '프네우마'가 실체 전체에 퍼져 있어서, 이 실체 전체에 퍼져 있는 '프네우마'에 의해 세계는 자신을(hautō) 함께 붙들고(synechetai) 자신과 함께 머물고(symmenei) 자신과 함께 겪는다(sympathes). 세계는 흩어지지 않으며 고정되어 유지되고 있고, 또한 자기 자신과 공감(상호작용)한다. 여기에서 혼합 논의와 직접적으로 연관되어 있는 구절은 '프네우마가 실체 전체에 퍼져 있다(diēkontos)'는 구절이다. '프네우마가 실체 전체에 두루 퍼져 있기 때문에' 세계는 흩어지지 않고 고정되어 유지된다. 즉 세계가 흩어지지 않고 고정되어 유지되며, 더 나아가 자기 자신과 공감(상호작용)할 수 있는 까닭은 세계의 응집성과 내부적 상호작용을 가능하게 하는 어떤 힘을 지닌 '프네우마' 덕분이면서[102] 동시

102) '프네우마가 실체에 두루 퍼져서 세계를 흩어지지 않게 고정시키고, 유지시키며, 더 나아가 세계가 자기 자신과 공감(상호작용)을 할 수 있게 해준다'는 기술은 물론 그것을 가능하게 하는 '프네우마'의 어떤 힘에 대한 내용을 담고 있다. 이 단편에서는 그러한 '프네우마(pneuma)'의 힘에 대한 더 이상의 자세한 기술은 없지만, 다른 단편들에서 나타나는 '프네우마'의 힘, 혹은 기능은 여러 가지가 있다. 그리고 그러한 '프네우마'의 힘 중 하나가 그것이 퍼져있는 실체를 하나로 묶는 것(synechein, hēnōsthai)이다. 이 '결속력(응집력: synektikē dynamis)'에 관해서는 '프네우마'의 기능과 '토노스(tonos)'의 성격을 다루는 IV장에서 상세히 검토될 것이다. 간단히 언급하자면, '프네우마'의 결속력은 그것의 '긴장 운동(tonikē kinēsis)'의 결과로 일어나는 것인데, 이때 이 '긴장 운동'은 '동시에 양방향을 향하는 운동(hē eis to enantion hama kinēsis)', 즉 '자기

에 그러한 힘을 지닌 '프네우마가 실체 전체에 두루 퍼져 있기 때문'이다. '프네우마'의 어떤 힘이 세계의 응집성과 내부적 상호작용에서 어떤 역할을 한다고 할 때, 그것을 가능하게 하는 '프네우마가 실체 전체에 퍼져 있음'을 전제하고 있다는 사실이 이 혼합 논의의 출발점이라 할 수 있다. 216.14~17의 구절은 알렉산드로스가 전하는 전체 혼합 논의에서 아주 짧고 매우 간결한 내용을 담고 있지만, 정확하게 크뤼시포스 혼합 논의의 배경을 보여주고 있다는 점에서 매우 중요하다. 이후 길게 이어지는 혼합 논의가 지금 언급되고 있는 '프네우마가 실체 전체에 퍼져있는 사태'를 해명하기 위한 작업임을 보여주기 때문이다. 그리고 이 구절은 적어도 알렉산드로스가, 크뤼시포스의 혼합 논의가 '프네우마'가 실체에 퍼져있는 사태를 해명하기 위한 배경 논의 혹은 근거 논의가 되고 있음을 인지하고 있었다는 것을 보여주기도 한다.

⑵ 두 번째는, 크뤼시포스가 구분한 세 가지 '섞임(mixis)'의 종류에 대한 내용이다. 알렉산드로스가 묘사한 크뤼시포스의 구분에 따르면, 어떤 실체들이 섞여 있을 때, 섞여진 실체들 간에는 세 가지 사태의 섞임이 발생한다. 그리고 이때 섞여진 두 실체는 물체이다.

① 첫 번째 종류의 섞임은 '병치(parathesis)'이다. 병치라는 섞임의 특성은 이러한 방식의 섞임을 통해서 이루어진 혼합물(혹은 결합물)의 구성 성분들이 '같은 장소에 함께 놓여 있으며, 나란히 병렬해 있다'는 점이다. 크뤼시포스식 표현에 의하면, '연접하여(kath' harmēn)' 있다. 그리고 이때의 구성 성분들은 자신의 고유한 성질을 잃어버리지 않고 그대로 보존하고 있다. 이것은 밀이나 콩처럼 곡식의 낱알들이 한데 모여 있는 경우에서 볼 수 있는 그런 종류의 섞임이다. 그런데, 이때 알렉산드로스는 같은 장소에 두 구성 성분이 함께 놓여 있다고 표현하고 있으나 엄밀히 말하면, 이 사

자신을 향하면서 동시에 자기 자신으로부터 바깥을 향하는 운동(hē eis to esō hama kai eis to eksō kinesis)'이다. 이때 '자기 자신을 향하는 운동'은 실체성(ousia), 결속성(synechēs), 통일성(henōsis)을 낳고, '자기 자신으로부터 바깥을 향하는 운동'은 크기(megethos)와 성질(poiothēs)을 낳는다(Alexander, *On Mixture* 224,14-17, 23-6 = *SVF* 2,442 = LS 47 I 와 Nemesius, 70,6-71,4 = LS 47J 참조). 이에 관해서는 IV.1장에서 자세히 논의될 것이다.

태는 두 개의 물체적 실체가 같은 장소를 점유하고 있는 것은 아니며, 적어도 그 구성 성분보다는 큰 장소에 그 장소의 크기보다는 작은 두 개의 물체적 실체가, 알렉산드로스가 계속해서 표현하듯이, 표면의 접촉을 통해(kata tēn perigraphēn) 연접하여(kath' harmēn) 병렬적으로 놓여있는 사태이다. 그리고 이러한 종류의 섞임은, 나중에 다시 지적되겠지만, 크뤼시포스적 의미로는 실제로는 (진정한 의미에서) 혼합되어 있다고 말할 수 있는 것이 아니다. 그것은 그저 나란히 놓여있는 것일 뿐이다.

② 두 번째 섞임의 종류는 '(완전) 융합(synchysis)'이다. 융합이라는 방식의 섞임을 겪는 혼합물(결합물)의 애초의 두 구성성분은 융합 과정을 통해 각각 자신의 고유한 성질을 상실하고(symphtharsis) 새로운 제 삼의 실체로 재탄생한다. 새롭게 생겨난 실체는 원래 구성 성분들과는 전혀 다른 성질을 갖고 있다. 이것은 의학적 약물의 경우 애초의 두 구성성분이 완전히 융해되어 제 삼의 것이 나타나는 경우에서 볼 수 있는 섞임이다. 이것은 근대 과학적 용어로 표현하자면 화학작용에 의해 화합물이 생겨나는 경우를 가리킨다.

③ 세 번째 종류의 섞임은 '(완전) 혼합(krasis)'이다. 이러한 종류의 섞임을 겪는 두 물체적 실체는[103] 그 섞임 속에서 서로 완전히 스며들어 있다. '완전 혼합'은 그러한 방식의 혼합을 겪은 혼합물(결합물)의 두 구성성분이 서로 완전히 스며들어 있다는 점에서, 단지 표면적으로만 연접하고 있는 '병치적 섞임'의 방식과도 다르며, 결합 후에도 여전히 애초의 구성성분들이 자신의 고유한 성질을 보존하고 있다는 점에서, 새로운 혼합물(결합물)에서 그 애초의 구성 성분들이 자신의 모든 성질을 상실한 '융합적 섞임'의 방식과도 다르다. 서로 완전히 상호 침투(di' holōn antiparektasis)했으면서도 그 구성 요소가 각각 자신의 고유한 성질을 유지 보존하고 있다는 점에서 크뤼시포스는 이러한 종류의 섞임이 진정한 '혼합(krasis)'이라 할 만하다고 말한다. 그렇다면 두 가지 다른 종류의 섞임과 그 차이를

103) 본문에서는 '두 물체의 혼합'의 경우에만 한정한 것은 아니고 '둘 혹은 그이상의 물체들의 혼합'으로 표현하고 있다. 지금 이 구절의 설명은 '완전 혼합'의 사태가 무엇인지를 해명하고 있는 것이기 때문에 꼭 '두 물체의 혼합'에 한정하지 않으며, 또 그럴 필요도 없다.

명확히 하면서 구별지으려는 이 세 번째 종류의 섞임, 즉 '혼합(krasis)'은 정확히 어떤 사태를 지칭하는 것이며, 또 그 구별의 함의는 무엇인가?

1.4.2. 크뤼시포스의 '완전 혼합(krasis di'holōn)'

⑴ 알렉산드로스의 전언에서 보여지는 크뤼시포스의 분류에서 세 번째 종류의 섞임인 '혼합(krasis)'은 단순히 두 가지 물질이 균일하게 섞여있는 사태가 아니다. 그것은 '완전하게(di'holōn)', 다시 말해 '속속들이', '전체를 관통하여' 섞여 있는 사태이다. 그리고 그 '완전하게'의 사태를 크뤼시포스는 두 실체의 '완전히 나란히 같이 뻗어 있음(완전히 같은 크기로 함께 있음: di'holōn antiparektasis)', 다시 말해 '서로 속속들이 스며듦', '완전한 상호 침투'로 묘사한다. 그래서 섞임의 사태 중에서도 완전하게, 즉 완전히 나란히 같이 뻗어 있는, 혹은 상호 침투하여(스며들어) 섞여있는 사태를 특별히 '혼합(krasis)'이라고 지칭한다. 따라서 크뤼시포스의 '혼합'이라는 표현은 두 물체의 단순한 섞임 사태를 지칭하는 것이 아니고 두 물체의 '완전한(상호 침투한, 스며들어 있는) 혼합(krasis di'holōn)'이라는 의미를 담고 있다.[104] 이것은 디오게네스 라에르티오스가 전하는 글에도 다음과 같이 표현되어 있다.

> *SVF* 2.479 크뤼시포스가 『자연학』 3권에서 말한 바에 따르면, 혼합(krasis)이란 완전하게(di'holou) 일어나는 것으로, 표면 접촉이나 병치에 의해서(kata perigraphēn kai parathesin) 일어나는 것이 아니다.[105]

---

104) 알렉산드로스의 이 구절에서는 일견 크뤼시포스가 'mixis'라는 용어를 좀 더 넓은 의미의 혼합(섞임)으로, 'krasis'를 엄밀한 의미에서의 (진정한) 혼합(섞임)으로 나누어 쓴 것처럼 보인다. 그러나 앞서 주) 96에서 언급한 것처럼, 일반적으로 'mixis'와 'krasis'가 본래 그런 의미의 구분을 갖고 있는 것 같지는 않다. 아리스토텔레스의 『생성소멸론』에서는 비슷한 논의가 'mixis'라는 용어 하에 진행되고 있다.

105) DL 7.151 (= *SVF* 2.479 = LS 48A) : Καὶ τὰς κράσεις δὲ διόλου γίνεσθαι, καθά φησιν ὁ Χρύσιππος ἐν τῇ τρίτῃ τῶν Φυσικῶν, καὶ μὴ κατὰ περιγραφὴν καὶ παράθεσιν·

크뤼시포스가 말하는 혼합은 분명 단순한 섞임의 상태가 아닌 '완전 혼합'이며, 이것은 표면적 접촉에 의한 '병치'적 섞임의 사태와 다르다. 앞에서 말한 것처럼 병치적 섞임은 일견 혼합의 사태처럼 보이나 크뤼시포스적 관점에서는 진정한 의미의, 혹은 엄밀한 의미의 혼합이라 할 수 없다. 왜냐하면 병치적 혼합물의 두 실체는 섞여있는 것으로 보이나 사실 그것은 섞여있다기 보다는 균일한 배열을 갖추어 나란히 놓여있는 것일 뿐이기 때문이다. 그래서 그러한 섞임은 겉으로 보기엔 뭔가 섞여 있는, 혼합되어 있는 사태 같지만, 그것은 겉으로 보기에 그러할 뿐 사실상 그것은 그냥 나란히 놓여 있는 사태에 지나지 않으며, 그런 의미에서 엄밀한 의미의 혼합이라 할 수 없다. 그런데 병치적 섞임이 섞임(일반적 의미의 혼합)의 한 종류냐 아니냐, 그리고 그러한 섞임이 진정한 의미에서, 혹은 엄밀한 의미에서 섞임 혹은 혼합이라고 할 만하냐 아니냐의 규명은, 알렉산드로스가 전하는 혼합론 논의의 흐름에서 보이는 인상에도 불구하고 그것이 크뤼시포스가 진정으로 목적한 바는 아닌 것 같다. 디오게네스 라에르티오스가 전하는 구절을 보면, 혼합론 논의를 통해 크뤼시포스가 목적하는 바는 병치가 진정한 의미의 혼합이 아님을, 혹은 진정한 혼합이라고 할 만한 것은 완전 혼합뿐이라는 사실을 규명하는 것이 아니라, 그보다는 병치적 섞임의 사태를 정확하게 그려냄으로써 완전 혼합의 사태를 병치와 명확하게 구분하는데 있다고 할 수 있기 때문이다. 완전 혼합은 그 구성 성분들이 '표면적으로 접촉하여 연접하여 있는(kata perigraphēn kai parathesin)' '원자적, 혹은 기계적 병렬 사태'인 '병치'와는 다르다. 크뤼시포스는 이러한 구분을 통해, 즉 '완전 혼합'과 '병치'의 명확한 구분을 통해, 두 개의 물체적 실체가 같은 시간에 같은 장소에 있다고 했을 때 받을 수 있는 공격의 방향을 변경시켜, 그 공격을 받을 수 있는 대상이 병치적 섞임이지, 완전 혼합의 경우가 아님을 밝히고 있는 것이다.

⑵ 다른 한편, 크뤼시포스가 말하는 '혼합'은 '융합'의 사태와도 구별된다. 융합적 섞임에서는 애초의 두 물체적 실체가 일단 '융합'이라는 섞임의

사태를 겪은 후에는 그것이 가지고 있던 모든 성질을 상실한다. 그리고 그 실체들의 융합에 의해 새롭게 생겨난 제 삼의 실체는 애초 그 실체를 이루었던 두 실체의 성질과는 전혀 다른 성질을 지닌 실체이다. 그런 의미에서 '융합'이라는 섞임도 '완전하게(di'holōn)'이루어진다. 두 개의 실체의 섞임이 속속들이, 전체적으로, 완전하게 이루어지기 때문이다. 그러나 이렇게 태어난 새로운 제 삼의 실체는 더 이상 그것을 구성한 애초의 실체들과는 상관없는 존재이다. 그것은 더 이상 그것을 탄생시킨 애초의 실체의 성질을 보존하고 있지 않다. 하지만 그와 달리 '완전 혼합'은, '완전한(di'holōn)' 상호 침투이긴 하나, 그러니까 애초의 두 실체가 '완전히(di'holōn) 섞여서', 즉 '완전한 상호 침투의 사태를 거쳐서' 역시 하나의 실체가 되지만(두 개의 실체가 '완전한 섞임'을 통해 하나의 실체가 된다는 점이 '융합'과 '혼합'이 공유하는 지점), '완전 혼합'을 거쳐 생겨난 이 하나의 실체는, '융합'과는 달리, 그것을 구성한 애초의 두 실체의 성질을 그대로 보존하고 있다. 즉 이 두 실체의 성질은 사라져 없어져 버리지 않으며, 더 이상 존재하지 않는 것이 아니고 여전히 존재하고 있다. 그리고 이 두 실체의 성질이 그대로 보존되고 있음은 그리고 여전히 존재하고 있음은, 스토아에 따르면, 스토바이오스가 전하는 단편에서 묘사하는 다음과 같은 방식으로 확인될 수 있다.

> *SVF* 2.471 이러한 혼합들(kraseis)의 경우, 함께 혼합된 것들의 성질들이 존속한다는 것은 이따금 이 혼합된 것들이 기술적으로 서로로부터 분리된다는 점에서 분명하다. 만일 누군가 기름적신 스펀지를 물과 혼합되었던 포도주에 담근다면, 물이 그 스펀지 속으로 빨려 들어가기 때문에 그것은 물을 포도주에서 분리할 것이다.[106]

106) Stobaeus, 1.155,5-11 (= *SVF* 2.471, part = LS 48D) : Ὅτι δ' ἐπὶ τοιούτων κράσεων διαμένουσιν αἱ ποιότητες τῶν συγκραθέντων, πρόδηλον ἐκ τοῦ πολλάκις ἐξ ἐπιμηχανήσεως ἀποχωρίζεσθαι ταῦτα ἀπ' ἀλλήλων. Ἐὰν γοῦν σπόγγον ἠλαιωμένον καθῇ τις εἰς οἶνον ὕδατι κεκραμένον, ἀποχωρίσει τὸ ὕδωρ τοῦ οἴνου ἀναδραμόντος τοῦ ὕδατος εἰς τὸν σπόγγον.

스토바이오스는 '혼합', 그러니까 크뤼시포스적 의미의 혼합인 '완전 혼합'의 한 예로서 물과 포도주의 혼합 경우를 들고 있다. 물-포도주의 혼합 사태가 진정한 의미의 혼합 혹은 '완전 혼합'이라면, 물과 포도주는 '완전히' 섞여 있어야 하고(병치적 섞임이 아니라!) 이 혼합의 상태에서도 물과 포도주는 '각각의 성질을 그대로 보존'하고 있어야 한다(융합적 섞임과 달리!). 스토바이오스는 실험적으로 기름적신 스펀지를 물-포도주 혼합물에 담갔을 때, 물이 스펀지 속으로 빨려 들어옴을 확인함으로써 양자의 추출-분리를 통해 양자가 여전히 자신의 성질을 보존하고 있었음을 입증한다. 이 추출-분리 실험을 통해 '완전 혼합'의 사태가 존재함이 증명되는 것이다. 이런 방식으로 추출-분리가 가능한 물-포도주 혼합물이 크뤼시포스적 의미의 '완전 혼합'의 예로 적정한가의 여부가 하나의 논란거리가 될 수도 있다. 하지만 여기서 주목되는 점은 여러 단편에서 크뤼시포스가 '완전 혼합'의 예로 이 '물-포도주 혼합물'의 예를, 좀 변형된 형태이긴 하지만,[107] 매우 빈번하게 제시하고 있다는 점이다. 이것은 인용된 알렉산드로스의 이어지는 구절에서도 그대로 나타나고 있으며, 디오게네스 라에르티오스와 플루타르코스의 단편 등에서도 나타난다. 그리고 사실 이것은 아리스토텔레스의 『생성소멸론』 1권 10장의 혼합 논의에서 나타나는 구절과도 연관이 깊다.[108] 사실적으로 물-포도주 혼합물의 예가 '완전 혼합'의 적절한 예가 되는지 여부의 문제와는 별도로 이 예를 스토아가 '완전 혼합'의 어떤 상징적 예처럼[109] 사용할 때 그들이 갖고 있는 의도를 파악하는 것이 보다 중요할 것이다. 이 문제는 조금 뒤, 1.4.3장과 1.4.4장에서 다시 다루도록 하겠다.

⑶ 처음에 인용한 알렉산드로스의 『혼합에 관하여(De Mixtione)』 216.14 - 218.10의 나머지 구절을 살펴보아야 할 차례이다. 1.4.1장에서 우리는 1) 216.14~217.2의 내용을 통해 크뤼시포스가 섞임(mixis)의 세 가지 종류를 구분하고 있음을 살펴보았다. 이제 '바닷물-포도주 혼합물' 예는 나

107) 그 다른 형태는 '대량의 바닷물-한 방울의 포도주 혼합물'이다.
108) 관련 논의는 1.4.3장에서 이루어질 것이다.
109) 주) 122 참조.

머지 구절의 후반부인 3) 217.13-218.6 사이에서 언급되고 있는데, 이 부분은 세 번째 종류의 섞임인 '혼합(krasis)'이 일어남을 보여주는 여러 가지 근거들을 제시하는 내용과 관련되어 있다. 이 부분으로 넘어가기 전에 논의의 맥락을 이해하기 위해 그 사이의 2) 217.2-13의 내용을 먼저 확인하는 것이 좋을 것 같다.

> *SVF* 2.473 2) 217.2-13 : 그런데 크리시포스는 섞임들 사이에 이러한 차이점들이 있음을 일반 개념(공통 개념)에 따라(kata konōn ennoiōn) 확신시키고자 시도하고 있는데, 무엇보다도 우리는 이것들을 자연으로부터 진리의 기준으로 받아들이고 있다고 말한다. 어쨌거나 우리는 '연접에 의해(kath'harmēn) 구성된 것들에 대한 어떤 표상(phantasia)'을 갖고 있으며, 또한 '융합되고 함께 파괴된 것들에 대한 또 다른 표상'도 가지고 있으며, 또한 '그것들 각각이 그 자신의 고유한 본성을 보존할 정도로, 혼합되었으면서 서로 완전히 같은 크기로 함께 있는(상호 침투해 있는, 스며들어 있는) 것들에 대한 또 다른 표상'도 가지고 있다. 만일 그 어떤 방식으로든 섞여있는 모든 것들이 연접에 의해(kath'harmēn)서만 서로 나란히 놓여 있다면, 우리는 표상들 간에 있는 그러한 차이점을 파악하지 못할 것이다. 그는, 혼합되어 있는 것들의 그러한 '같은 크기로 함께 있음(상호 침투)'은 혼합되어 있는 물체들이 서로를 관통하여 지나갈 때(chōrountōn di' allēlōn) 일어난다고 가정한다. 그리하여 그것들 안의 어떤 부분도, 이러한 혼합된 섞임 속에 있는 모든 것들을 나눠 갖지(metechon) 않는 법이 없을 정도로 말이다. 만일 그러하지 않다면, 일어나는 일은 더 이상 '혼합(krasis)'이 아니라 '병치(parathesis)'일 것이다.[110]

110) Alexander, *On Mixture* 217.2-13 (= *SVF* 2.473, part = LS 48C, 20-31) : τὸ δὲ ταύτας τὰς διαφορὰς εἶναι τῆς μίξεως πειρᾶται πιστοῦσθαι διὰ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν, μάλιστα δὲ κριτήρια τῆς ἀληθείας φησὶν ἡμᾶς παρὰ τῆς φύσεως λαβόντας. ἄλλην γοῦν φαντασίαν ἔχειν ἡμᾶς τῶν κα-θ' ἁρμὴν συγκειμένων, καὶ ἄλλην τῶν συγκεχυμένων τε καὶ συνεφθαρμένων, καὶ ἄλλην τῶν κεκραμένων τε καὶ ἀλλήλοις δι' ὅλων ἀντιπαρεκτεινομένων οὕτως, ὡς σώζειν

크뤼시포스는 세 가지 다른 종류의 '섞임'의 방식이 있음을 우리의 '일반 개념'에 의존해서 확신시키고자 한다. 스토아들에 있어 이 일반 개념은 일종의 진리의 기준이다. 이 일반 개념에 따라 우리는 '섞임'에 대해, 세 가지 종류의 표상을 갖고 있다. 즉 우리는 ①'연접(harmē)' (혹은 '병치(parathesis)')말고도, ②'융합(synchysis)'와 '함께 파괴됨(symphtharsis)', 그리고 ③'혼합(krasis)'과 '같은 크기로 함께 있음(상호침투: antiparektasis)'이라는 표상을 가지고 있다. 그리고 우리가 '섞임'에 대해 이러한 세 가지 종류의 표상들을 가지고 있다는 사실에서, 특히 '병치'와 구별되는 '혼합(krasis)'의 표상을 가지고 있다는 사실에서, 크리시포스는 다음과 같이 가정한다. '혼합(krasis)에 의한 상호침투'는 혼합된 두 가지 이상의 물체들이 '서로를 관통하여(dia) 지나갈 때' 일어나며, 이때 혼합된 물체의 각 부분들은 혼합된 물체 전체의 성격을 공유한다.[111] 그리고 이런 상태의 혼합만이 진정한 의미의 '혼합(krasis)'이라 불릴 만하다. 반면 비록 어떤 혼합이 (실체와 성질을 보존하고 있더라도) 단순히 물체들의 '병치'에 불과하다면, 그것은 진정한 의미의 '혼합'이라 불릴 수 없다. 그렇다면 그가 진정한 의미의 '혼합'이라고 부르는 사태는 어떤 경우에서 확인할 수 있는가? 알렉산드로스는 이러한 '완전 혼합'의 경우를, 이어지는 3) 217.13-218.6에서 다음과 같이 기술한다. 그리고 여기에서 '완전 혼합'의 예로 앞서 언급한 '한 잔의 포도주-많은 양의 물의 혼합물'의 예가 등장한다.

> *SVF* 2.473 3)-1, 217.13-217.32 : 이런 견해를 지지하는 자들은 이런 일이 일어난다고 생각하는 바의 근거들로 다음과 같은 점을 든다. 즉, 많은 물체들이, 현저하게 보다 작은 덩어리로 있는 경우,

---

ἕκαστον αὐτῶν τὴν οἰκείαν φύσιν. ἣν διαφορὰν φαντασιῶν οὐκ ἂν εἴχομεν, εἰ πάντα τὰ ὁπωσοῦν μιγνύμενα παρέκειτο ἀλλήλοις καθ' ἁρμήν. τὴν δὲ τοιαύτην ἀντιπαρέκτασιν τῶν κιρναμένων ὑπολαμβάνει γίνεσθαι χωρούντων δι' ἀλλήλων τῶν κιρναμένων σωμάτων, ὡς μηδὲν μόριον ἐν αὐτοῖς εἶναι μὴ μετέχον πάντων τῶν ἐν τῷ τοιούτῳ κεκραμένῳ μίγματι. οὐκέτι γὰρ ἄν, εἰ μὴ τοῦτο εἴη, κρᾶσιν, ἀλλὰ παράθεσιν τὸ γινόμενον εἶναι.

111) Anaxagoras의 'homoiomere', '전체는 부분 속에 모두 들어있다'를 생각나게 한다.

혹은 현저하게 보다 큰 덩어리로 있는 경우에도, 그 물체들은 자신들의 성질을 보존한다. 유향(乳香; libanōtos)의 경우에서 볼 수 있는 것처럼 말이다. 유향은 태워질 때, 엷어지면서도 매우 큰 범위에서 자기 자신의 성질을 지킨다. 더 나아가서, 자기 스스로는 어떤 크기(megethos)에로 나아갈 수 없는 많은 물체들이 다른 것들로부터 도움을 받아 그런 크기에로 나아간다. 분명 금은 어떤 약들과 섞여서 매우 큰 범위로 희박하게 되고 엷어질 수 있다. 그 스스로는 두드려질 때 다다를 수 없었던 그만큼의 크기로 말이다. 사정이 이러하므로, 그들은 다음과 같은 점에 놀랄 것이 없다고 말한다. 즉 어떤 물체들은 또한, 다른 물체들로부터 도움을 받아 완전히 서로 하나가 되어서, 자신의 고유한 성질들과 더불어 그 자신을 보존하면서도 전체적으로 완전히 서로 같은 크기로 퍼져있다(상호침투하고 있다). 심지어 어떤 물체들은 덩어리가 작아 자기 스스로는 그와 같은 크기로 퍼질 수도, 자신의 고유한 성질들을 보존할 수 없는 경우에도 말이다. 실로 포도주 한 잔은 많은 물과 혼합되어서 그 물로부터 도움을 받아 그와 같은 크기의 외연을 얻게 된다.[112]

---

112) Alexander, *On Mixture* 217.13-217.32 (= *SVF* 2.473, part = LS 48C, 31-46) : Τοῦ δὲ τοῦτο οἴεσθαι γίνεσθαι πίστεις φέρουσιν οἱ προιστάμενοι τῆσδε τῆς δόξης τό τε πολλὰ τῶν σωμάτων σώζειν τὰς ἑαυτῶν ποιότητας ἐπί τ' ἐλαττόνων ἐναργῶν ὄγκων καὶ ἐπὶ μειζόνων ὄντα (ὡς ὁρᾶν ἔστιν ἐπὶ τοῦ λιβανωτοῦ, ὃς ἐν τῷ θυμιᾶσθαι λεπτυνόμενος ἐπὶ πλεῖστον τὴν αὑτοῦ φυλά-σσει ποιότητα), ἔτι τε τὸ πολλὰ εἶναι, ἃ καθ' ἑαυτὰ μὴ οἷά τε ὄντα ἐπί τι ἐλθεῖν μέγεθος ὑπ' ἄλλων βοηθούμενα ἐπ' αὐτὸ πρόεισι. τὸν γοῦν χρυσὸν ὑπό τινων μιγνυμένων φαρμάκων ἐπὶ πλεῖστον χεῖσθαί τε καὶ λεπτύνεσθαι, ἐφ' ὅσον καθ' αὑτὸν ἐλαυνόμενος οὐκ ἐδύνατο. καὶ ἡμεῖς δέ, ἃ κα-θ' αὑτοὺς ὄντες οὔκ ἐσμεν οἷοί τε ἐνεργεῖν, σὺν ἄλλοις ἐνεργοῦμεν. τούς τε γὰρ ποταμοὺς διαβαίνομεν ἀλλήλων ἐφαπτόμενοι, οὓς οὐχ οἷοί τέ ἐσμεν διαβαίνειν καθ' αὑτούς. καὶ βάρη τινὰ φέρομεν μετ' ἄλλων, ὧν τὸ ἐπιβάλλον ἡμῖν μέρος μόνοι γενόμενοι φέρειν οὐ δυνάμεθα. καὶ ἄμπελοι δὲ καθ' αὑτὰς ἵστασθαι μὴ δυνάμεναι ἀνίστανται ἀλλήλαις ἐμπλεκόμε-ναι. ὧν οὕτως ἐχόντων οὐδέν φασι θαυμαστὸν τὸ καὶ σώματά τινα βοηθούμενα ὑπ' ἀλλήλων οὕτως ἀλλήλοις ἑνοῦσθαι δι' ὅλων, ὡς αὐτὰ σωζόμενα μετὰ τῶν οἰκείων ποιοτήτων ἀντιπαρεκ-τείνεσθαι ἀλλήλοις δι' ὅλων ὅλα, κἂν ᾖ τινα ἐλάττω τὸν ὄγκον καὶ μὴ δυνάμενα καθ' αὑτὰ ἐπὶ τοσοῦτον χεῖσθαί τε καὶ σώζειν τὰς οἰκείας ποιότητας. οὕτω γὰρ καὶ τὸν κύαθον τοῦ οἴνου κιρνᾶσθαι τῷ ὕδατι τῷ πολλῷ βοηθούμενον ὑπ' αὐτοῦ εἰς

알렉산드로스에 따르면, '완전 혼합'만이 진정한 의미의 혼합, 혹은 엄격한 의미에서의 혼합이라는 견해를 지지하는 자들은 '혼합(krasis)', 즉 '혼합된 물체의 각 부분들이 혼합된 물체 전체의 성격을 공유하는 방식의 혼합'이 있다는 것의 근거로 다음과 같은 경우를 든다. 첫째, 많은 물체들이 자신의 크기가 확장되거나 축소되는 경우에도 자신의 성질을 보존한다. 가령, 숯불로 태워진 유향이 엷어지면서도 자신의 성질을 보존하는 경우. 둘째, 많은 물체들이 다른 물체의 도움을 받아 그 스스로는 도달할 수 없는 크기로 확장된다. 가령, 금이 약품의 도움으로 극도의 큰 넓이로 늘어나는 경우. 물론 이 경우에도 그렇게 확장된 물체는 자신의 성질을 보존하고 있다. 따라서 어떤 물체들은 다른 물체들의 도움을 받아 완전히 하나가 되어서, 자신의 고유한 성질들을 보존하면서도 전체적으로 완전히 서로 같은 크기로 퍼져있다(상호침투하고 있다)고 말할 수 있다. 가령, '한 잔의 포도주-많은 양의 물 혼합물'의 경우. 이 경우, 소량의 포도주는 거대한 크기의 물로부터 도움을 받아 그와 같은 크기의 외연을 얻게 된다. 그리고 물론 이때 포도주는 (겉으로는 그렇게 보이지 않을지 모르지만) 자신의 고유한 성질을 그대로 보존하고 있다. 계속되는 알렉산드로스의 전언을 보자.

> *SVF* 2.473 3)-2, 217.32-218.6 : 사정이 이와 같다는 분명한 증거로서 그들은 다음과 같은 점을 사용한다. 즉 개별적인 존재(hypostasis)를 가진 영혼은, 마치 그 영혼을 받아들이고 있는 물체도 그러하듯이, 그 물체와의 섞임 속에서도 자신의 고유한 실체를 보존하면서 물체 전체에 완전히 퍼져 있다. 왜냐하면 영혼의 어떠한 부분도 그 영혼을 가진 물체와 공유하지 않는 것이 없기 때문이다.[113] 또한 이것은 식물들의 자연(physis)도 마찬가지며, 뿐만 아니라 헥시스(hexis)에 의해 유지되는 것들[114] 속에 있는 헥시

τὴν ἐπὶ τοσοῦτον ἔκτασιν.

113) 영혼의 모든 부분들은 물체의 부분들이라는 의미.

114) 가령, 돌이나 쇠 같은 무기물. '프네우마'의 상태에 따른 사물의 상태인 '헥시스(hexis)', '퓌시스(physis: 자연, 자라남)', '프쉬케(psychē: 영혼)'에 관한 논의는 IV.2장 참조.

스도 마찬가지다. 더 나아가서 그들은 불도 전체적으로 철 전체에 두루 퍼져 있다고 말한다. 그것들 각각이 그자신의 고유한 실체를 보존하면서 말이다.[115)]

그리고 계속해서 '완전 혼합'(이 있음)을 지지하는 이들은, 다른 물체 속에 들어가(혹은 혼합되어, 혹은 스며들어) 극도의 큰 넓이로 확장된 물체가 여전히 자신의 성질을 보존하고 있다는 분명한 증거로 다음과 같은 것을 제시한다. 첫째, 영혼은 몸과의 섞임 속에서 그 몸 전체에 퍼져있으나, 자신의 고유한 실체를 여전히 보존하고 있다. 영혼의 어떠한 부분도 그 영혼을 가진 물체에 관여하지 않는 것이 없다는 사실은 영혼이 몸 전체에 퍼져 있다는 사실을 보여준다. (그리고 이것은 식물 전체에 퍼져 있는 자연(자람; physis)과 돌이나 쇠 같은 무기물에 퍼져 있는 헥시스(hexis)의 경우도 마찬가지다.) 둘째, (빨갛게 달구어진) 철의 경우 불이 전체적으로 철 전체에 두루 펴져 있다. 그리고 이때 철과 불은 각각 자신의 고유한 실체를 보존하고 있다.

바닷물-포도주의 혼합의 경우 외에 완전히 서로에게 스며들어 있으나 두 구성 물체가 자신의 고유한 실체와 성질을 보존하고 있는 완전 혼합의 예로 제시된 것은 위 인용에서 크게 네 가지이다. 그것은 1. 공기 전체에 퍼지는 태워진 유황, 2. 약품에 섞여 극도로 묽어진 상태로 있는 금, 3. 몸에 퍼져있는 영혼, 4 철 전체에 두루 퍼져 있는 불이다. 이러한 예들이 가리키는 사태는 비교적 명료하게 보이는 한 사태에 집중되어 있다. 그것은 상

115) Alexander, *On Mixture* 217.32-218.6 (= *SVF* 2.473, part = LS 48C, 46-56) : τοῦ δὲ τοῦθ' οὕτως ἔχειν ὡς ἐναργέσι χρῶνται μαρτυρίοις τῷ τε τὴν ψυχὴν ἰδίαν ὑπόστασιν ἔχουσαν, ὥσπερ καὶ τὸ δεχόμενον αὐτὴν σῶμα, δι' ὅλου τοῦ σώματος διήκειν ἐν τῇ μίξει τῇ πρὸς αὐτὸ σώζουσαν τὴν οἰκείαν οὐσίαν (οὐδὲν γὰρ ψυχῆς ἄμοιρον τοῦ τὴν ψυχὴν ἔχοντος σώματος), ὁμοίως δὲ ἔχειν καὶ τὴν τῶν φυτῶν φύσιν, ἀλλὰ καὶ τὴν ἕξιν ἐν τοῖς συνεχομένοις ὑπὸ <τῆς> ἕξεως. ἀλλὰ καὶ τὸ πῦρ ὅλον δι' ὅλου χωρεῖν τοῦ σιδήρου λέγουσι, σώζοντος αὐτῶν ἑκατέρου τὴν οἰκείαν οὐσίαν. καὶ τῶν στοιχείων δέ φασι τῶν τεσσάρων τὰ δύο, τό τε πῦρ καὶ τὸν ἀέρα, λεπτομερῆ τε καὶ κοῦφα καὶ εὐτονα ὄντα, διὰ τῶν δύο, γῆς τε καὶ ὕδατος, παχυμερῶν καὶ βαρέων καὶ ἀτόνων ὄντων διαπεφοιτηκέναι ὅλα δι' ὅλων, σώζοντα τὴν οἰκείαν φύσιν καὶ συνέχειαν αὐτά τε καὶ ἐκεῖνα.

대적으로 큰 덩어리의 물체와 극미량의 물체의 혼합 관계이다.

1.4.3. '아리스토텔레스의 혼합 논의'에 대한 스토아의 변형

그런데 여기에서 완전 혼합의 예로서 드는 '포도주 한 잔과 많은 양의 물의 혼합'의 예는 플루타르코스의 다음의 단편에서도 확장되어 표현되어 있다.

> *SVF* 2.480 『자연학』 1권에서 크뤼시포스는 다음과 같은 것들도 받아들인다. : '포도주 한 방울이 바다와 혼합되어 있다(kerasai)고 말하는 것을 그 무엇도 막지 못한다.' 그리고 우리가 이 말에 놀라지 않도록, 그는 그 포도주 한 방울이 '혼합에 의해(tēi krasei)' 세계 전체에 퍼져있다(뻗어있다: diatenein)고 말한다.[116]

'혼합(krasis)에 의해' 포도주 한 방울은 바다 전체에 퍼져있을 뿐만 아니라, 더 나아가 세계 전체에도 퍼져 있다. 이 다소 과장된 듯 한 비유는 한편으로는 ''프네우마'-질료'와의 관계를 연상케 하지만, 사실 이 비유는 직접적으로 아리스토텔레스의 『생성소멸론』 1권 10장의 혼합 논의를 연상케 한다. 그리고 아리스토텔레스의 혼합 논의의 구절과 관련하여 크뤼시포스의 다소 과장된 듯한 이 표현이 어떤 의도가 내포되어 있음을 짐작케 한다.

아리스토텔레스는 『생성소멸론』 327a 30ff.에서 잠재적인 것과 현실적인 것을 구분하는 방법과 관련하여 물체의 '혼합(mixis)'[117]을 설명한다. 이

---

116) Plutarch, *On Common Conceptions*, 1078E (= *SVF* 2.480 = LS 48B) : καὶ ταῦτα προσδέχεται Χρύσιππος εὐθὺς ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Φυσικῶν Ζητημάτων οὐδὲν ἀπέχειν φάμενος οἴνου σταλαγμὸν ἕνα κεράσαι τὴν θάλατταν· καὶ ἵνα δὴ μὴ τοῦτο θαυμάζωμεν, εἰς ὅλον φησὶ τὸν κόσμον διατενεῖν τῇ κράσει τὸν σταλαγμόν·

117) 앞에서도 이미 언급했듯이 일상 용법의 의미상, 'mixis'와 'krasis'는 그 용례의 적용이 주로 고체와 액체로 갈린다는 점 외에는 별 차이가 없다. 스토아 문맥에서는 'mixis'와 'krasis'를 구분하기 위해, 나는 전자를 '섞임', 후자를 '혼합'이라 칭했지만, 여기

논의에서 아리스토텔레스는 '혼합'이라고 여겨질 수 있는 것에서 먼저 '병치(synthesis)'를 거부한다. 아리스토텔레스가 생각하기에 두 물체들이 혼합된다는 것은 그 물체들이 각각 아무 어떤 질적 변화를 겪지 않은 채 단순히 서로의 곁에 나란히 놓여있는 것이 아니기 때문이다. 그래서 병치는 혼합으로 여겨질 수 없다. 그는 또한 구성 요소의 단순한 파괴로 인해 발생하는 사태도 혼합에서 배제한다. 구성 요소 중 하나, 혹은 두 개가 파괴된다면 그 구성물을 이루는 구성 요소는 더 이상 존재한다고 할 수 없기 때문이다. 따라서 이런 경우는 의미 있게 그 구성 요소들에 대해 계속해서 말할 수가 없으므로 혼합에서 배제된다.[118)]

아리스토텔레스가 병치의 사태를 진정한 의미에서 혼합(mixis)이라고 여길 수 없다고 말한 점은 크뤼시포스도 그대로 따르고 있는 내용이다. 크뤼시포스 역시 '병치'를 '완전 혼합(krasis)'과 정확히 같은 방식으로 구분하고 있다. 그런데 아리스토텔레스가 진정한 혼합이라고 여길 수 없다고 한 두 번째 경우, 즉 구성 요소 중 하나, 혹은 둘 다의 파괴가 일어난 경우를 진정한 혼합이라고 할 수 없다고 한 논의와 관련해서, 그는 '한 방울의 포도주-대단히 많은 양의 물'의 사례를 통해 이 사태를 설명한다. 즉 포도주 한 방울이 많은 양의 물에 풀어질 때 이 한 방울의 포도주는 자신의 특성을 잃어버리게 되고 물 전체의 부분이 되어버린다는 것이다.[119)] 한 방울의 포도주는 자신의 형태(고유한 특성: eidos)를 상실하고 보다 많은 양의 물의 일부가 되어버린다. 아리스토텔레스가 진정한 혼합의 경우로 거부한 이 두 번째 경우는 혼합물의 두 구성 요소의 어떤 형태 혹은 고유한 특성의 파괴를 근거로 한다는 점에서 스토아의 두 번째 섞임의 종류인 '융합'과 비견되는 사태이다. 아니, 사실 엄밀히 말하면 두 가지 사태는 차이가

『생성소멸론』에서의 '혼합 논의'에서 나타나는 'mixis'는 특별히 'krasis'와 구별된 의미로 쓰이지 않으므로, 'mixis'를 일상적 의미에서의 '혼합'이라 칭하겠다.

118) Aristotle, *On Generation and Corruption* 327a23-33. 아리스토텔레스는 하나의 혼합물체에서 그것을 구성하는 것들은, 그것들이 그 혼합물로부터 분리될 수 있기 때문에 계속해서 존재한다고 말해질 수 있다고 말한다. 그것들이 현실적으로 존재하지 않음에도 말이다. 그리고 혼합물에서 잠재적으로 존재한다는 것은, 그것들이 그 혼합물 안에 있는 내용물들로서 파괴되지 않았다고 말해질 수 있다는 의미에서 그러하다고 말한다.

119) 같은 곳, 특히 328a23-8.

있다. 아리스토텔레스가 상정한 사태는 두 구성 요소 모두의 파괴일 필요는 없다. 두 구성 요소 중 하나의 파괴만 이루어져도 이것은 '혼합'의 경우라 불릴 수 없다. 실제로 아리스토텔레스가 사례로 들고 있는 '한 방울의 포도주-대단히 많은 양의 물'의 경우, 성질의 파괴가 일어나는 쪽은 극도로 양이 기우는 포도주 쪽이다. 적어도 아리스토텔레스에게서는 그렇다. 그러나 알렉산드로스의 혼합 논의에서 전달되는 크뤼시포스의 '융합'은 구성 요소 양쪽이 모두 그것의 성질을 '함께' 상실하는 상황이다. 그래서 엄밀한 의미에서 양자가 그리는 사태는 완전히 동일하다고는 할 수 없다. 하지만, 적어도 구성 요소 둘 다이든, 한 쪽만이든, 그 구성 요소의 고유한 특성의 상실을 특징으로 한다는 점에서 양자는 공통되는 부분이 있다.

그런데 아리스토텔레스가 인용한 이 '한 방울의 포도주-대단히 많은 양의 물'의 쌍의 사태를 '한 방울의 포도주-바닷물'의 형태로 받아들이면서 크뤼시포스는 대단히 극적인 반전을 보여주고 있다. 아리스토텔레스에서는 이 사례가 적은 양의 물체가 대단히 많은 양의 물 쪽으로 흡수되어 자신의 고유한 특성을 잃어버리는 사태의 사례로 사용되지만, 크뤼시포스는 바로 이 똑같은 사례를 다른 방식으로 해석하여 완전히 다른 사태에 적용하고 있다. 즉 크뤼시포스에게서는 극도로 작은 양의 포도주도 바닷물과 '혼합되며(kerasai)', 심지어 세계 전체와도 혼합될 수 있다. 그리고 이 '혼합(krasis)에 의해, 한 방울의 포도주는 자신의 성질을 상실하지 않은 채 바닷물 전체에, 혹은 세계 전체에 퍼져있다.'[120] 그리고 이 포도주 한 방울이 자신의 성질을 잃어버리지 않고 있다는 점도 기름에 적신 스펀지로 양자가 분리 추출됨에 의해 경험적으로 확인된다고 말한다.[121] 크뤼시포스는 '한 방울의 포도주-대량의 바닷물' 쌍의 사례를[122] 두 번째 '융합'의 사례

120) Plutarch, *On Common Conceptions*, 1078E (= *SVF* 2.480 = LS 48B), 주) 116.

121) Stobaeus, 1.155,5-11 (= *SVF* 2.471).

122) '한 방울의 포도주-대량의 바닷물' 사례는 '완전 혼합'의 대표 사례나 전형적 사례, 규준 사례로 확장 해석될 필요는 없다. '공기 중 퍼져 있는 유향' 사례나 '약품으로 묶어진 금' 등의 사례와 마찬가지로 특수 사례이며, 물리적 사례, 경험적 사례이다. 다만 이 '포도주-바닷물' 사례는 아리스토텔레스의 혼합 논의에 대한 스토아적 반론을 상징한다고 볼 수 있다.

사실 완전 혼합의 예로 언급되는, '포도주-바닷물', '금', '유향' 사례들은 '프네우마-세계', '불-공기' 사례들과 간극이 있다. 전자의 사례들이 물리적, 경험적, 특수 사례인 반면, 후자의 사례들은 이론적, 우주적 사례이다. 스토아는 경험적 사례를 통해

로 사용하는 것이 아니라, '완전 혼합'의 사례로 쓰고 있는 것이다. 포도주와 물의 혼합 상태를 크뤼시포스와 아리스토텔레스 중 어느 쪽이 더 과학적으로 맞게 설명하고 있느냐라는 문제와는 상관없이 크뤼시포스가 이 사례를 이렇게 변형하여 적용하는 것은 그가 이 변형을 통해 보여주고자 의도한 혼합의 사태가 있다는 점을 알려준다.[123]

1.4.4. 결론 - '혼합 논의'에서 스토아가 의도한 것

앞서의 단편들에서 크뤼시포스에 의해 제시된 가정과 주장, 그리고 그 사례들이 적절한가의 여부는 모두 논쟁적이다. 본 논고에서는 이러한 문제들의 적절성, 혹은 타당성 여부를 세세하게 다루지는 않는다.[124] 대신 본 논고는 '스토아 혼합 논의'가 전개되는 방식, 그것이 논의되는 맥락, 연관 논의인 '아리스토텔레스 혼합 논의'와의 비교 등을 통해 '스토아가 혼합 논의를 통해 의도한 것이 무엇인가'를 파악하는데 집중하였다. 필자가 관심을 갖고 있는 지점은 스토아의 혼합 이론이 스토아의 전체 자연학 구조에서, 특히 일원론과 유물론의 양립 문제에서 어떤 역할을 하고 있는가이다. 왜 그들은 혼합 논의를 끌어들이는가?

스토아가 혼합 논의를 통해 의도하고 있는 것은 무엇인가? 이것은 물론 여러 가지 혼합 혹은 섞임의 종류들 중에서 진정한 혼합이 무엇이냐를 밝히려는 것에 있지 않다. 필자가 생각하기에, 혼합 논의에서 스토아의 관심의 중심은 보다 존재론-자연학적인 문제와 연관되어 있다. 그것은 그들의 유물론과 관련이 있다. 스토아 자연학에서 우주 전체, 혹은 우주 안의 어떤 한 존재는 모두 '작용을 가하는 것(즉, 능동 근원; to poioun)'과 '작용을 받는 것(즉, 수동 근원; to paschon)'으로 이루어져 있다. 그리고 '오직

'완전 혼합'이라는 새로운 제 삼의 섞임의 종류가 있음을 개진하고 있으며, 다시 이 제 삼의 '혼합'을 통해 '프네우마-세계', '불-공기'의 혼합 사태를 해명한다고 할 수 있다.

123) 아리스토텔레스의 혼합 논의의 대 전제 중의 하나는 '두 가지 물체가 동시에 같은 장소에 있을 수 없다'는 것이다. 크뤼시포스는 이 전제를 갖고 있지 않기 때문에, 아니 오히려 이 전제를 깨뜨리는 것이 스토아 혼합론의 의도일 것이다.

124) 이것들의 성공 여부는 본 논문의 주제를 벗어나므로 다루지 않는다.

물체만이 작용을 가하고 작용을 받을 수 있으므로 우주의 두 근원인 능동 근원과 수동 근원은 물체이다.' 그리고 능동 근원과 수동 근원은 각각 '프네우마(혹은 신)'와 '질료'이다.[125] 스토아는 이 물체적인 두 근원의 상관관계를 물체적 능동 근원인 '프네우마'가 물체적 수동 근원인 질료에 완전히 스며들어 있다고 표현한다.[126]

이때 '프네우마'의 가장 중요한 역할 중 하나는 그것이 스며들어 있는 물체를 하나로 묶는 것이다. 필자는 스토아 혼합론의 전모를 비교적 자세히 묘사한 알렉산드로스의 서술의 첫 부분(『혼합에 관하여』 216.14~17)에 이미 이 혼합론의 배경이 되는 문제가 언급되어 있음을 지적하였다. 거기서 '프네우마'는 세계 전체에 스며들어서 그것을 하나로 묶어 흩어지지 않게 고정하고 유지한다. 우주와 우주 안의 모든 사물들은 그 안에 스며들어 있는 '프네우마' 덕분에 흩어지지 않고 자신을 유지할 수 있다. 그러므로 사실상 이 세계의 모든 물체적 존재는 항상 '프네우마'와 결합된 상태로만 존재할 수 있다. 그런데 스토아에게 '프네우마' 역시 분명 물체적 존재이다. 그것은 '작용을 가하는 것(to poioun)'이며, 그리고 오직 물체만이 작용을 가하거나 작용을 받을 수 있기 때문이다. 그리고 물체인 '프네우마'는 항상 다른 물체인 질료에 스며들어, 혹은 혼합되어 있는데, 이 사태는 분명 병치적 섞임 상태와는 구별되는 사태이다. 병치적 섞임 상태를 일으키는, 원자와 같이 각각 구별되는 물질들의, 기계적인 혼합은 두 가지 물체가 어떻게 동시에 같은 장소에 있을 수 있는가와 같은 물음을 피해갈 수가 없다. 그러나 '병치'와 구별되는, 그 구성 요소가 원자와 같은 것이 아닌, 어떤 물체적인 존재들의 '완전 혼합(krasis di'holōn)'은, 그 '완전함', '완전한 상호 침투'에 의해 구성 요소들이 하나의 실체가 되게 해주며, 그것은 동시에 같은 장소에 있는 물체들의 존재를 가능하게 해준다.[127]

---

125) Aetius, 1.7.33 (= *SVF* 2.1027 = LS 46A).

126) 같은 곳.

127) 물론 여기서, 이 '완전 혼합(krasis di'holōn)'을 가능하게 하는, 즉 동시에 같은 장소를 점유할 수 있는 그러한 물체가 어떤 성격의 물체인가와 같은 물음이 제기될 수 있다. 본고의 내용과 관련하여 간단히 다음과 같은 문제가 언급될 수 있다. 알렉산드로스의 단편에서 완전 혼합의 예로 제시되는 것 중 하나는 '불과 쇠의 혼합 관계'이다. 스토아에 따르면, 빨갛게 달구어진 뜨거운 쇠는 그것이 불이라는 물체와 쇠라는 물체가 혼합되어 있는 사태이다. 여기서 쇠의 뜨거움이라는 성질을 불이라는

그것은 더 나아가 이 세계는 하나의 단일한 물체적 실체라는 스토아 일원론과 이 우주의 모든 사물은 두 개의 물체적 근원으로 이루어져 있다는 스토아적 유물론[128]을 양립가능하게 해준다. 이 우주와 이 우주 안의 모든 사물은 두 개의 물체적 근원으로 이루어져 있지만, 이 두 물체적 근원이 함께 있는 방식이 '완전 혼합'이기 때문에 이 완전 혼합을 통해 이루어진 실체는 두 개의 실체가 아니라 단 하나의 실체이기 때문이다. 그렇지만 이 때 이 하나의 실체를 이루고 있는 구성원인 두 물체적 근원은 여전히 자신의 본성을[129] 잃어버리지는 않고 있다. 이것이 물체적 능동 근원인 '프네우마'가 물체적 수동 근원인 질료에 완전히 스며들어 있는 방식인 것이다. 크뤼시포스는 혼합 논의를 통해, '완전 혼합'을 '병치'와 분명하게 구별시키고 아리스토텔레스의 혼합 논의를 의도적으로 변형시킴으로써, 두 개의 물체가 같은 장소에 있을 수 있는 '완전 혼합' 방식을 제시하여 스토아적 유물론과 일원론의 양립이 가능함을 기획하고 있는 것이다.[130] [131]

물체로 지칭한다 했을 때(스토아에게 있어 성질은 물체이다), 이 때 성질 불을 가리키는 물체와 질료 쇠를 가리키는 물체가 같은 성격의 물체인지 여부가 먼저 해명되어야 할 것이다. 그렇다면 질료에 '프네우마'가 스며들어 있고, 질료와 '프네우마' 양자가 모두 물체라 할 때, 질료에 스며들어 있는 '프네우마'가 질료와 같은 방식, 혹은 같은 의미의 물체인지 역시 해명되어야 한다. 스토아는 능동 근원으로 지칭하는 '프네우마', 신, 불 등을 모두 물체적인 것으로 둔다. 이들의 물체성을 해명하는 것이 스토아 자연학의 주요 논제이고, 이 해명의 과정에 스토아 혼합 논의가 위치한다고 할 수 있다. 그리고 '능동 근원의 물체성 해명'이 이 논문의 핵심적 관심이다.

128) 에피쿠로스 원자론적 유물론과 차별된다는 의미에서 스토아적 유물론이라 지칭할 수 있겠지만, 사실 스토아의 유물론을 '유물론'이라 할 때, 이 '유물론'이라는 용어가 스토아의 그것을 설명하기에 적절한가는 논란의 여지가 있다. 최근의 영어권 연구자들은 스토아의 이러한 물체주의를 'materialism'이 아닌 'corporealism'이라 칭한다.

129) 능동 근원인 프네우마는 성질 부여, 운동인이라는 기능을, 수동 근원인 질료는 그러한 것들을 받아들이는 것이라는 본성을 유지한다.

130) 본 논문에서 다루지는 않았지만, 스토아 혼합 논의의 또 하나의 중요한 함의는 스토아의 '완전 혼합론'이 그들이 무한 가분성 논의와 연결되어 있다는 점이다. 즉 스토아가 말하는 세계는 에피쿠로스의 세계와 달리 원자들의 세계가 아니라 무한히 가분되는 연속체의 세계이다. 에피쿠로스의 세계에서는 최소 크기의 미니마를 상정하기 때문에 모든 혼합은 기본적으로 병치적 혼합일 수밖에 없다. 그러나 스토아의 두 가지 물체의 완전 혼합 사태가 가능한 것은 두 가지 물체가 원자의 병렬적 혼합 방식과는 다른 방식으로 혼합되어 있기 때문이다. 두 물체가 완전히 섞여서 하나가 되는, 그러면서도 그 두 물체가 여전히 자신의 성질을 유지하고 있는 사태는 원자의 병렬적 혼합 방식으로는 설명되지 않는다.

131) 알렉산드로스의 단편 *SVF* 2.473을 필자는 '(1)=(2)의 ③이지, (1)≠(2)의 ①,②이다'와 같은 구조로 독해하였다(58-63쪽). 이에 대해 이창우 선생님께서는 이 구절이 '(1)≠(2)의

①,②,③임'의 구조로 독해할 수 있음을 제안해주셨고, 이 제안은 이 단편을 세밀하게 읽는데 큰 도움이 되었다. 이창우 선생님의 설명은 다음과 같다: (1)과 (2)는 비교 혹은 대조되어 있다[μέν…δέ…구문]. (1)의 논점이, '보편 질료(universal matter=ἡ σύμπασα οὐσία)'에 대해서, '프네우마'가 이 비활성적인 보편 질료를 어떻게 '하나로 만드는지(ἡνῶσθαι)'에 관해 논하는 '우주적 층위(Cosmic level)'의 고찰이라면, (2)의 논점은, 이미 하나로 되어 있는 '개별적 물체들(σώματα)'에 대해서, 이것들의 섞임 양태에 관해, '③ 섞여 있더라도 각자가 원래의 '성질(ποιότης)'을 보존하는 양상'을 강조하고 있으며, 이는 '통합(unity:하나 됨)'이 아니라 '분리가능성'에 방점이 있는 것으로, '일상적 층위(Non-cosmic level)'의 고찰이다. 반면 'Cosmic level'에서는 '유기체적으로 하나 됨'이 강조점이다. 우주는 자신을(αὑτῷ) 함께 붙들고(συνέχεται), 자신과 함께 머물고(συμμένει), 자신과 함께 겪는다(συμπαθές ἐστιν). 이것은 '프네우마의 일방적 관통 운동'에 의해 이루어지며, 이 관통의 대상은 '보편적 질료(universal matter)'이다. 그에 비해, 'Non-cosmic level'에서는 (이미 하나인) 사물(혹은 물체) A와 사물 B (혹은 사물 C)(ex. 불/쇠, 금/약, 유황/공기, 포도주/물)는, ③의 case인 경우, '쌍방적 공외연화(δια ὅλων αντιπαρεκτείνειν)'를 통해 동일한 장소를 차지한다. 그렇지만 '공외연화', 혹은 '동일한 장소 점유'가 '하나 됨(ἡνῶσθαι)'를 의미하지는 않는다. 둘은 공외연 속에서도 서로와 서로가 (혼합되어 있지만) 서로에 대항해(ἀντί) 있다. 즉 서로의 개별적 본성과 성질을 그대로 간직하고 있다. 공간 좌표점에서는 '하나'이지만 사물의 수는 '둘' 혹은 '셋'이다. 우주적 층위에서는 존재는 하나이지만, 일상적 층위에서는 존재는, '완전 혼합'의 경우에서도, 여럿이며 개별화되어 있다.

필자는 이창우 선생님의 제안대로 (1)이 '프네우마-우주 질료'의 관계를 설명하는 '우주적 층위'에 대한 고찰이며, 그에 반해 (2)는 '개별 사물'의 다양한 섞임 양상을 보여주는 '일상적 층위'에 대한 고찰이라는 전체 구조에 대한 독해에 전적으로 동의한다. 다만 본고에서 필자는, 이 '혼합 논의'의 전체 맥락이, 스토아가 (2) '개별 사물들'의 혼합 양상의 구별을 통해 '새로운 제 삼의 섞임의 종류(완전 혼합)'가 있음을 보여주고, 이것을 발판으로 (1)의 '두 우주적 물체'인 '프네우마-우주 질료'의 관계를 해명하려는 기획을 하고 있음을 강조하였다. (2)의 ③은 개별 사물들의 다양한 경험적, 특수 사례(금, 유황, 포도주)를 통해 '완전 혼합'의 사태를 설명하고 있는데, 이것은 분명 (1)의 우주적 사례(프네우마-우주 질료)의 관계와 완전히 일치하지 않는다. 하지만 '완전 혼합'의 일상적, 특수 사례와 우주적 사례의 관계 성격이 간극이 있음에도, 이 '혼합 논의'의 핵심이 '개별 사물'들의 세계에서 '완전 혼합'이라는 '새로운 제 삼의 섞임 방식'이 존재함을 해명하는 것은 아닐 것이므로, 이 '혼합 논의'의 본질적 의도는 우주적 사례의 관계 구조를 해명하기 위한 것이라고 생각한다.

2. 두 근원과 4원소의 관계, 그리고 ‘프네우마’

: 스토아의 ‘프네우마’는 근원인가 원소(의 결합물)인가[132)]

2.0. 문제 제기

1장에서 우리는 스토아의 ‘프네우마’를 능동적 근원(the active archē)으로 놓고, 스토아 자연학에서 능동적 근원으로서 ‘프네우마’가 요청되었던 배경에 대한 논의를 진행해왔다. 그런데 사실, 우주론(Cosmology) 내지 우주발생론(Cosmogony)과 관련하여 ‘프네우마’의 지위에 관련한 문제는 스토아 자연학 논제 중에서 지속적인 공격을 받는 것 중 하나이다. 이것은 단순히 ‘프네우마’ 자체의 지위 문제라기보다는 스토아 자연학의 핵심 개념인 ‘근원(archai)’의 성격과 ‘우주의 기본 원소들(stoicheia)’과의 관계 설정 문제와 깊이 관련되어 있다. ‘프네우마’의 지위를 규정하는 일은 스토아 자연학의 근간 개념인 근원 개념을 규정하는 것에 영향을 미치며 우주 구성 원소들의 지위에도 영향을 미치기 때문이다. 따라서 이들 개념 간의 상호 관계를 정확히 정립하는 것이 ‘프네우마’, 특히 우주적 ‘프네우마’ 개념 정립을 위해 필요하다.

또한 ‘프네우마’ 개념은 제논과 클레안테스, 크뤼시포스에게서 각각 다른 무게감을 갖고 다루어지기 때문에 개별 철학자에게 자리 잡고 있는 ‘프네우마’ 개념의 지위가 다를 수 있음을 염두에 두고 이 논제를 다룰 필요가 있다.[133)] 이 논제에 관련한 고대의 많은 공격은 이 점을 정확하게 구별하

---

132) 이 장, ‘II.2. 두 근원과 4원소의 관계, 그리고 ‘프네우마’’는 필자가 <한국서양고전학회 2015년 겨울학술대회> (2015.2.15.)에서 발표한 연구 논문, “스토아 철학의 ‘프네우마’는 근원인가, 원소인가?: 능동 근원 ‘프네우마’가 원소의 결합물로 설명될 때 발생하는 순환 문제 고찰”의 주요 내용을 첨삭과 수정을 거쳐 옮겨왔다.

133) 우리가 이미 주지하고 있는 사항이지만, 초기 스토아 철학의 문헌들을 다룰 때 유의할 점을 다시 상기해본다. 이 시기의 스토아 철학을 전해주는 문헌들은 완전한 독립 문헌의 형태가 아니고 요약 전달이나 인용의 형태인 이차 문헌들이다. 그렇기 때문에 인용자의 관점과 인용의 맥락, 인용자 사상의 깊이에 따라 해당 단편들은 내용의 수위가 달라진다. 다시 말해 해당 단편들을 전하는 인용자가 스토아에 대한 강력한 비판자(가령, 플루타르코스)이거나 신뢰도가 떨어지는 부정확한 전달자(가령,

지 않은 채 이루어지고 있어서 정당하지 않은 비판을 전개하기 때문이다. 그러나 안타깝게도 현대의 여러 연구자들마저 고대 주석가나 비판자의 논의를 이어받아 이 논제에서 문제가 되고 있는 딜레마를 그대로 수용하고 본 논의의 순환 문제를 스토아 철학 내부의 비일관성 문제로 돌리고 있다. 필자는 '프네우마' 지위에 대한 문제가 제논, 클레안테스와 크뤼시포스 각각에게서 갖는 성격이 면밀히 분간되고, 또 그와 관련하여 다른 핵심 관련 개념인 근원과 원소들과의 관계가 제대로 설정되면 스토아 '프네우마'론이 좀 더 일관성 있게 규명될 것이라고 생각한다.

비판자들이 제기하는 스토아 자연학에서 근원과 원소의 관계와 관련한 '프네우마'의 지위 문제를 요약하면 다음과 같다: 스토아 자연학의 기본 개념인 두 가지 근원(archai), 즉 작용을 가하는 것(to poioun)과 작용을 받는 것(to paschon)은 물체적인 것(sōmata)이다. 이 두 근원은 제논, 클레안테스, 크뤼시포스를 비롯하여 스토아 자연학 전체에서 공히 신(theos)과 질료(hylē)라고 불리는데, 스토아 자연학에 따르면 이 우주와 우주 만물은 모두 이 신과 질료, 즉 능동 근원(작용을 가하는 것)과 수동 근원(작용을 받는 것)으로 이루어져 있다. 그런데, 이때 '프네우마'가 작용을 가하는 것(to poioun), 즉 능동 근원과 동일시될 때 순환문제가 발생한다. 많은 문헌에서 '프네우마'는 '불과 공기의 결합물'이라고도 하기 때문이다. 다시 말해, 1. '프네우마'가 능동 근원(archē)이면서 동시에 '원소 불(pyr)'과 '원소 공기(aēr)'의 결합물이라고 한다면, 2. 우주의 생성물 내지 우주의 내용물

디오게네스 라에르티오스)인 경우 그들로부터 전달되는 스토아 철학의 내용으로부터 원래의 스토아 철학의 내용을 잘 분별해 내야 한다. 또 하나, 유의할 점이라기보다는 어려운 점이 있는데, 많은 문헌들이 개별 스토아 철학자가 아니라 그저 '스토아 철학자들'이라는 명칭 아래 해당 내용을 기술할 때가 많다는 점이다. 가령, '제논이 말하기를', '크뤼시포스가 주장하기를'이 아니라 '스토아 철학자들이 말하기를(hoi Stōikoi ...)'이라는 식으로 해당 내용이 인용된다는 점이다. 이 경우 개별 철학자들의 사상을 분간하지 않고 스토아 철학자들이라는 통칭으로 스토아 사상을 이해하게 되면 스토아 사상 내부의 비일관성을 빈번하게 느낄 수밖에 없다. 적어도 이 시기의 개별 철학자, 즉 제논, 클레안테스, 크뤼시포스의 철학이 완전히 동일하다고 보는 것이 아니라면(당연히 그들 사상의 연속성은 있겠지만), 그들 간의 사상적 혹은 용어의 변환 지점이 있을 수 있으므로 해당 단편이 누구에게 귀속되는지를 유의해서 살펴봐야 할 것이다. 그래야 비판받는 해당 스토아 사상의 비일관성에 대해 그 근거의 타당성 여부를 물을 수 있을 것이다. 특히 이 장은 이제까지의 논의와 다르게 이 유의점을 염두에 두고 진행할 것이다.

중 하나인 원소들 역시 두 근원으로 이루어져 있어야 할 텐데(우주 전체와 우주의 내용물은 모두 능동 근원과 수동 근원으로 이루어져 있으므로), 3 이렇게 되면 원소는 두 근원으로 이루어져 있고, 이 두 근원 중 하나인 능동 근원('프네우마')은 다시 원소들(불과 공기)로 이루어져 있다는 순환 문제가 발생하게 된다.

이 순환을 끊기 위해서는 크게 두 가지 길 중 하나를 선택할 수 있다:
(1) '프네우마'가 능동 근원이라는 것을 포기하고, 그저 원소(들의 결합물)라고 하거나,
(2) '프네우마'가 원소(들의 결합물)라는 점을 포기하고, 능동 근원일 뿐이라고 해야 한다.

(1)의 길로 가게 되면(사실 (1)로 가기가 쉬운데), '프네우마'와 원소들 간의 관계가 논해지는 여러 단편들,[134] 특히 ''프네우마'는 불과 공기로 이루어져 있다(πνεῦμα εἶναι συγκείμενον ἔκ τε πυρός καὶ ἀέρος)'고 기술하는 단편들에 대한 일반적인 설명력을 발휘할 수 있다. 하지만 이 길에서는 크뤼시포스 이후 스토아 자연학 구조에서 능동 근원의 역할을 수행하는 '프네우마가 그 지위를 잃어 '프네우마'와 관련된 스토아 자연학 핵심 부분들이 만족스럽게 설명되지 못한다.

(2)의 길로 가게 되면, 능동 근원으로서 지위를 확보한 '프네우마'가 스토아 자연학 체계에서 특히 '우주적 프네우마(cosmic pneuma)'의 역할을 수행하는 지점을 잘 설명해낼 수 있다. 그러나 많은 단편들이 '프네우마'와 두 원소(불과 공기)의 직접 유관성을 논하고 있다는 점에서, 그리고 '우주적 프네우마의 토노스(tonos)'라는 속성이 불과 공기와의 연관성 속에서 논해지지 않으면 그 개념에 대한 설명력이 약화된다는 점에서, '프네우마'와 두 원소 간의 유관성에 대한 설명은 무시되기 어렵다.

여기서 필자는 이러한 순환 문제가 발생하는 것이 잘못된 전제가 중대한 역할을 하고 있기 때문이라고 제안한다. 순환 문제를 일으키는 잘못된

134) *SVF* 2.841, 310, 442, 786 (2.715, 787)/ 439, 444와 LS 55F 등.

전제란 근원(archai)으로 세계를 설명할 때와 원소(stoikeia)로 세계를 설명할 때 그 둘이 같은 수준 혹은 같은 방식으로 세계를 설명하고 있다고 상정하고 있다는 것이다. 근원(archai)과 원소(stoikeia)를 세계를 설명하는 다른 방식 혹은 다른 수위의 것으로 이해한다면 이 문제가 해결될 가능성이 있다. 이와 관련하여 나는 이후 논의에서 잘못된 전제를 제거하여 이 순환 문제를 해소하되, 한편으로는 (2)의 길을 부분 지지하여, '프네우마'가 능동 근원이며, 원소의 결합물이 아님을 보여줄 것이다. 그러나 이후 논의될 새로운 전제를 통해서 '프네우마'와 '불/공기'와의 관계 설정이 확립될 것이며, 그리고 더 나아가 '불/공기'와 '프네우마'간의 유관성이 강력하게 설정될 때에만 '프네우마'의 속성 '토노스(tonos)'가 제대로 설명될 수 있음을 논할 것이다. '프네우마'는 그것의 속성이며 이후 스토아 자연학의 중요한 토대를 이룰 개념인 '토노스'를 설명하기 위해 응축과 희박 혹은 수축과 확장이라는 상반되는 속성을 그 자신 안에 반드시 가지고 있어야 하기 때문이다. 즉 '프네우마'의 속성 '토노스'는 '프네우마' 내부에 불의 힘과 공기의 힘이 있음이 전제되어야 한다. '프네우마'는 원소 불과 원소 공기의 결합물은 아니지만, 원소 불의 힘과 원소 공기의 힘이라는 상반된 힘을 그 자신 안에 가지고 있기 때문에 긴장 운동(tonikē kinēsis)을 작동시킬 수 있다.[135]

이를 논하기 위해 나는 먼저 2.1장에서 근원으로서 '프네우마'가 다루어지는 단편들과 원소로서 '프네우마'가 다루어지는 단편을 소개하고, 아울러 근원으로서 '프네우마'가 원소와 관련하여 설명될 때 딜레마가 생긴다는 아프로디시아스의 알렉산드로스(Alexander of Aphrodisias)의 문제 제기를 소개할 것이다. 2.2장에서는 이와 관련하여, (1)의 길로 가는 여러 해석(일반론)을 소개하고 그 해석이 갖는 문제점을 제기할 것이다. D. Sedley를 비롯하여 많은 스토아 연구자들이 별 주의함 없이 이 (1)의 길로 가는데, 그들에게 공통된 문제가 있음을 지적할 것이다. 2.3장에서는 (2)의 길로 갈 수 있는 합당한 근거들을 몇 가지 단계로 나누어 소개할 것이다.

---

135) '토노스(tonos)'와 관련된 논의는 본 전체 논문의 핵심 논제 중 하나이다. '토노스' 논의는 IV.1장에서 자세히 다룰 것이다. '토노스(tonos)'의 우리말 번역에 관해서는 IV장의 주) 444 참조.

우선 2.3.1장에서는 근원과 원소가 구별되어야 함을 논할 것이며, 그것이 어떤 방식으로 구별될 수 있는지를 논할 것이다. 이 구별 논의 속에서 순환 문제 속에 숨어 있는 잘못된 전제가 제거될 것이다. 근원과 원소가 구별되어야 함을 강력하게 주장하는 연구자는 M. Lapidge, R. Todd, J. Cooper 등이다. 그들의 지지 논증을 소개하고, 다른 한편 각 논증이 갖는 문제점도 함께 제기할 것이다. 2.3.2장에서는 근원이 원소와 구별되어야 한다는 전제 아래, '프네우마'가 능동 근원이지 단순히 우주 원소(의 결합물)가 아님을 주장하는 F. Hager의 주장을 검토하고, 지금까지의 논의를 바탕으로 순환 딜레마의 해결 방안을 제시할 것이다. 2.4장에서는 제기될 수 있는 새로운 문제점과 이에 대해 가능한 대답을 제시하고, 더 나아가 '우주적 프네우마'가 우주적 능동 근원이 되기 위해 '토노스' 속성을 확보해야 한다는 것이 갖는 중요성을 소개하면서 그것이 스토아 자연학에서 갖는 함의를 예비적으로 논할 것이다.

2.1. 관련 단편들

(1) 스토아의 '신'과 '질료'가 두 근원, 작용을 가하는 것(to poioun)과 작용을 받는 것(to paschon), 즉 능동 근원과 수동 근원으로 불리는 경우가 많은데 비해,[136] 사실 '프네우마'가 그러한 방식으로 직접 능동 근원으로 호칭되는 경우는 많지 않다. 특히 제논과 클레안테스에게서는 사실상 능동 근원으로 작동하고 있는 '우주적 프네우마'를 떠올릴 만한 문헌이 거의 없다.[137] 그러나 직접적 동일화는 없더라도 우주적 능동 근원의 기능을

136) 대표적으로 DL 7.134 (= *SVF* 2.300). 주) 19 참조. 이 외에도 우주의 두 가지 근원이 '신'과 '질료'로 불리는 곳은 *SVF* 1.85, 1.98, 1.493, 1.495, 2.300, 2.301, 2.310 등 매우 많다.

137) 제논에게 '작용을 가하는 것(능동 근원)'으로 '신(theos)' 만큼 자주 언급되는 것은 '불(pyr)' 혹은 '기술적 불(technikon pyr)'이며, 클레안테스 역시 능동 근원과 불의 동일성을 유지한다(Stobaeus 1.213,15-21(= *SVF* 1.120), Aetius 1.7.33(= *SVF* 2.1027), DL 7.156 등). 다만 클레안테스에게서는 이것에 추가하여 생물학적 맥락에서 '열(thermon)'을 능동 근원과 동일시하는 것이 나타난다(Cicero, ND 2.23-5, 28-30). 제논과 클레안테스에게서 '프네우마'라는 단어가 출현하지 않는 것은 아니나 그 출현은

하고 있는 '프네우마'는 크뤼시포스의 견해를 전하는 것으로 분류되는 단편들에서 빈번히 등장한다. *SVF* 2.1027에서 '신은, … 세계 전체에 속속들이 스며들어 있는 '프네우마'이며(theos, … pneuma endiēkon di'holou tou kosmou), 이 '프네우마'는 자신이 퍼져있는 질료의 변경에 따라 다양한 이름들을 취한다.'[138] 또 다른 단편 *SVF* 2.1033에서도 '신은 속속들이 퍼져있는 '프네우마'(to di'holou kekōrēkos pneuma)'이며,[139] *SVF* 2.1035에서는 '신은 물체이고 '프네우마'이며, … 실체 전체에 스며들어 있다(sōma einai ton theon kai pneuma … diēkein dia pasēs tēs ousias).' *SVF* 2.310에서도 '만일, 스토아를 따라, 신이 물체이고(신은 지성적이고 영원한 '프네우마'이니까), 질료도 물체라고 한다면,…(ei theos kat' autous sōma, pneuma ōn noeron te kai aidion, kai hē hylē de sōma, …)'이라고 표현되어 있다.[140] 이런 단편들에 등장하는 '프네우마'는 이미 작용을

우주론적 맥락이 아니라 생물학적 혹은 심리학적 맥락에 있을 때이다. (생물학적 맥락이 아닌 우주론적 맥락의 '프네우마' 개념의 모습이 보이는 클레안테스의 단편 하나가 있긴 하다(*SVF* 1.533).) 이와 관련한 자세한 논의는 III.2장에서 진행될 것이다. '우주론적 프네우마 개념'이 크뤼시포스의 독보적 창조물이라는 관점을 가지고 있는 사람은 M. Lapidge(1973, 1978), B. Cooper (2009) J. Sellars(2006), J. Gould(1973) 등이다.

138) Aetius 1.7.33 (= *SVF* 2.1027 = LS 46A) : Οἱ Στωικοὶ νοερὸν θεὸν ἀποφαίνονται, πῦρ τεχνικόν, ὁδῷ βαδίζον ἐπὶ γενέσει κόσμου, ἐμπεριειληφὸς πάντας τοὺς σπερματικοὺς λόγους, καθ' οὓς ἅπαντα καθ' εἱμαρμένην γίνεται. Καὶ πνεῦμα μὲν ἐνδιῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου, τὰς δὲ προσηγορίας μεταλαμβάνον κατὰ τὰς τῆς ὕλης, δι' ἧς κεχώρηκε, παραλλάξεις, θεοὺς δὲ καὶ τὸν κόσμον καὶ τοὺς ἀστέρας καὶ τὴν γῆν· ἀνωτάτω δὲ πάντων νοῦν ἐναιθέριον εἶναι θεόν.

"스토아학파는 신을 지성적인 것으로, 즉 세계의 생성을 향하여 체계적으로 나아가며, 모든 종자적 로고스를 포함하고 있는 기술적인 불(설계하는 불, 계획적인 불)로 표현한다. 그리고 그 종자적 로고스에 따라 모든 것이 운명에 따라 일어난다고 말한다. 그들은 또한 신은 우주 전체에 스며들어있는 '프네우마'이며, 그 '프네우마'는 자신이 통과한 질료의 변경에 따라 다양한 이름들을 취한다고 말한다."

139) *SVF* 2.1033 : … ἄλλοι δ'αὖ τὸ δι' ὅλου κεκωρηκὸς πνεῦμα θεὸν δογματίζουσιν.

140) H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* (*SVF*) 2권(크뤼시포스 것으로 분류한 단편들 모음)에서 '프네우마'라는 단어가 출현하는 약 60개 정도의 주요 단편 중, '프네우마'가 우주론적 맥락에서 능동 근원의 역할로서 논의되는 주목할 만한 단편은 다음과 같다.

① '프네우마'는 우주(의 몸) 전체에 스며들어 있다. - 2.416, 442, 473, 1027.
② 아에테르와 '프네우마'는 같은 정의 아래 있다. - 2.471.
③ '프네우마'는 공기와 불의 혼합이다. - 2.841, 310, 442, 786, (2.715, 787)/ 439, 444.
④ 영혼으로서의 '프네우마' – 2.885,…

가하는 근원(능동 근원)과 동일화가 확립되어 있는 '신'과 동일시되면서 '능동 근원 = 신 = 프네우마'의 동일성을 확립하고 있다. 또한 이 '프네우마'가 '세계 전체에 속속들이 스며들어 있다(endiēkon di'holou tou kosmou)'라거나 '속속들이 퍼져있다(di'holou kekōrēkos)'라는 표현을 통해 '프네우마'가 세계, 혹은 질료와 관계하는 존재 방식이 '영원히 질료 전체에 걸쳐 존재하는 신(touton theon aidion onta dia pasēs hylēs)'[141](능동 근원)과 같음을 확립한다. 특히 알렉산드로스가 전하는 단편은 크뤼시포스라는 이름을 명시하며 다음과 같이 전한다 :

> *SVF* 2.473 … 크뤼시포스가 상정하기를, 실체 전체는 하나로 되어 있는데, 이는 '프네우마'라는 어떤 것이 전 실체에 두루 퍼져 있기 때문으로, 이 '프네우마'에 의해 세계는 자기 자신을 함께 붙들고 자신과 함께 머물며 자신과 함께 겪는다. … [142]

따라서 적어도 크뤼시포스에게 귀속되는 단편에서는 '프네우마'가 능동 근원으로서 기능하고 있음을 받아들일 수 있다.[143]

---

⑤ '우주적 프네우마'에 의해 우주는 살아있는 유기체적 전체가 된다. - 2.550, 2.473, 912, (475, 546).

⑥ '프네우마'가 모든 것을 하나로 묶는다. - 2.389, 416, 439, 441, 449, 473, (716).
불과 공기가 흙과 물을 결합시킨다. - 2.439, 440, 444, 473.

⑦ '프네우마'는 이 활동을 '프네우마 운동(pneumatic motion)'이라 불리는 '긴장 운동(tonikē kinēsis, tonos)'을 통해 성취한다. - 2.442, 454, (458), 441, 444, 448, 451, 471, (551).

⑧ 긴장 운동 중 안(중심)을 향하는 운동은 사물을 하나로 묶어 결속력(응집력)과 단일성을 부여하고, 바깥을 향하는 운동은 사물의 크기와 성질의 원인이 된다. - 2.451, 452, 551.

⑨ '프네우마' 분류 - 2.473, 634, (458, 459, 460, 714, 715, 716, 804, 1013).

141) DL 7.134(= *SVF* 1.85, 2.300 = LS 44B). 본문 괄호 안의 그리스어 구절은 내용에 맞게 수정한 것임. 원문은 다음과 같다: τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην, τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θέον· τοῦτον γὰρ ἀΐδιον ὄντα διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα.

142) Alexander, *On Mixture* 216,14 (= *SVF* 2.473), 주) 100.

143) 필자와 같이 초기 스토아에서 '불' 등이 능동 근원으로서 상정되었던 것을 크뤼시포스가 '프네우마'로 대체했다고 보는 입장에 서있는 대표적 연구자는 Sellars(86쪽), Dobbs(in Osler(1991), 236쪽) 등이 있다. 앞에서 살펴본 것처럼 능동 근원의 핵심적인 기능은 '성질 부여'와 '운동의 원인'이다. 이러한 기능들을 '프네우마'가 정확히 수행하고 있는데, 우리는 프네우마의 이러한 '성질 부여', '운동인'으로서의

(2) 반면 '프네우마'가 원소들과의 관계 속에서 언급되는 단편들은 좀 더 주의를 요하는 것처럼 보인다. 우선 명확히 ''프네우마'는 불과 공기로부터 이루어진 혼합물(synkrima ek pyros te kai aeros)'이라고 표현하는 단편들[144]도 있지만, 몇 가지 주목할 만한 단편들은 '프네우마'와 불과 공기의 관계를 다음과 같이 표현하고 있다.

> 1. *SVF* 2.439 스토아학파처럼, 특히 결속하는 힘(함께 붙드는 힘: synektikē dynamis)을 지지하는 자들은 결속하는 것(to synechon)과 결속되는 것(to synechomenon)을 다른 것으로 둔다(구별한다). 실로 '프네우마'적인 실체는 결속하는 것이고, 질료적인 실체는 결속되는 것이다. 이로부터 그들은 공기와 불은 결속시킨다고 말하고, 흙과 물은 결속된다고 말한다.[145]

> 2. *SVF* 2.444 스토아학파가 말하길, 흙과 물은 자기 자신을 결속하지도(synechein) 않고 다른 것들을 결속하지도 않지만, '프네우마'적이고 불적인 힘과 관계(참여)함으로써 자신의 하나임(단일성, 통일성: henotēs)을 보존한다. 반면 공기와 불은 (자신의) 좋은 긴장(긴장성: eutonia) 덕분에 자신을 유지하면서 저 두 가지 것들(흙과 물)과 섞여 (그 흙과 물에게) 긴장(tonos)을 주고 안정성(monimon)과 무엇임(실체성: ousiōdes)[146]을 준다.[147]

기능에 관해 IV장에서 자세히 살펴볼 것이다. 특히 IV.1장과 3장.

144) *SVF* 2.310 : ἐκ τούτων σύγκριμα, ⋯ καὶ γὰρ ἀέρος καὶ ὑφισταναι τὴν οὐσίαν ἔχειν τὸ πνεῦμα, 2.442 : τὸ πνεῦμα γεγονὸς ἐκ πυρός τε καὶ ἀέρος, 2.786 : πνεῦμα αὐτὴν λέγοντες εἶναι συγκείμενον πως ἐκ τε πυρός τε καὶ ἀέρος.

145) Galen, *On Bodily Mass* 7.525,9-14 (= *SVF* 2.439 = LS 47F): καὶ γὰρ οἱ μάλιστα εἰσηγησάμενοι τὴν συνεκτικὴν δύναμιν, ὡς οἱ Στωϊκοὶ, τὸ μὲν συνέχον ἕτερον ποιοῦσι, τὸ συνεχόμενον δὲ ἄλλο· τὴν μὲν γὰρ πνευματικὴν οὐσίαν τὸ συνέχον, τὴν δὲ ὑλικὴν τὸ συνεχόμενον, ὅθεν ἀέρα μὲν καὶ πῦρ συνέχειν φασὶ, γῆν δὲ καὶ ὕδωρ συνέχεσθαι.

146) 아리스토텔레스적 용어로 말하자면, '무엇임'.

147) Plutarch, *On Common Conceptions* 185C-D (= *SVF* 2.444, part = LS 47G) : γῆν μὲν γὰρ τιθέασι καὶ ὕδωρ οὔθ' αὑτὰ συνέχειν οὔθ' ἕτερα, πνευματικῆς δὲ

3. *SVF* 2.841 [크뤼시포스 비판] 그리하여 이 '프네우마'는 두 부분이자 두 원소들, 혹은 두 상태들인 - 서로서로 완전히 섞여있는 - 차갑고 뜨거운 것(to psychron kai thermon)을 지니고 있는데, 만일 그 실체들로부터 취한 다른 이름으로 누군가 그것들을 부르고자 한다면, 공기와 불이라고 부를 것이다. 그렇지만 그것은 자신이 살아가고 있는 물체들로부터 어떤 습기 또한 취하고 있다.[148]

이 단편들은 사실 공기와 불이 어떤 방식으로 '프네우마'를 이루는 핵심 요소가 됨을 말하고 있긴 하지만, '프네우마'가 정확히 원소 불과 공기의 결합물이라고 지칭하고 있진 않다. 특히 마지막 갈레노스의 단편은 '프네우마'가 서로 완전히 섞여있는 어떤 두 부분(혹은 상태)인 '차갑고 뜨거운 것'을 지니고 있다고 말하면서, 만약 누군가 이 두 부분(혹은 상태)을 무엇이라 부르고자 한다면 공기와 불로 부를 것이라고 말하고 있다. 다시 말해 크뤼시포스 자신이 이 두 가지 것을 직접 원소 불과 공기라고 지칭하고 있지는 않다는 얘기다.

그러나 이 가능성, 즉 적어도 크뤼시포스는 '프네우마'를 원소 불과 원소 공기의 혼합물로 간주하지 않았음에 관련한 논의는 조금 뒤로 미루고, 앞서의 여러 문헌에서 언급하고 있는 것처럼 일단 '프네우마'를 원소 불과 원소 공기의 혼합물이라고 하자. 이럴 경우, 앞서 제기한 순환 문제가 발생한다는 것은 명백하다. 즉 '프네우마'가 이미 (우주와 우주 만물을 구성하는) 근원(archē)인데, 그것이 다시 다른 두 개의 원소(stoicheia)로 구성되어 있게 된다. 이 문제를 알렉산드로스는 정확하게 스토아의 딜레마로 상정하면서 비판하고 있다. 그가 상정하는 스토아의 딜레마를 재구성하면

μετοχῇ καὶ πυρώδους δυνάμεως τ-ὴν ἑνότητα διαφυλάττειν· ἀέρα δὲ καὶ πῦρ αὐτῶν τ' εἶναι δι' εὐτονίαν (συν)εκτικά, καὶ τοῖς δυσὶν ἐκείνοις ἐγκεκραμένα τόνον παρέχειν καὶ τὸ μόνιμον καὶ οὐσιῶδες.

148) Galen, *On Hippocrates' and Plato's doctrines* 5.3.8 (= *SVF* 2.841, part = LS 47H) : τοῦτ' οὖν τὸ πνεῦμα δύο μὲν κέκτηται μόριά τε καὶ στοιχεῖα καὶ καταστάσεις, δι' ὅλων ἀλλήλοις κεκραμ-ένα, τὸ ψυχρὸν καὶ θερμόν, εἴπερ δ' ἑτέροις ὀνόμασι καὶ ἀπὸ τῶν οὐσιῶν ἐθέλοι τις αὐτὰ προσαγορεύειν, ἀέρα τε καὶ πῦρ· οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ἰκμάδα τινὰ προσείληφεν ἀπὸ τῶν σωμάτων ἐν οἷς διαιτᾶται.

다음과 같다 : 149)

① 스토아 철학자들은 두 개의 근원, 질료(수동 근원)와 신(능동 근원)을 상정한다.

② 스토아 철학자들은 신이 물체, 즉 영원하며 지성적인 '프네우마'(이고, 질료 역시 물체)라고 말한다.

③ 그렇다면, (첫째, 물체를 통과하는 물체가 다시 있게 될 것이다.)150)

둘째, 1) 이 '프네우마'는 원소라고 부르는 네 개의 단순 물체 중 어떤 것이거나,

2) '프네우마'는 원소들(불과 공기)의 복합물이거나 [알렉산드로스가 생각하는 스토아의 견해]

3) '프네우마'는 어떤 다섯 번째 물체일 것이다.

④ <알렉산드로스가 제기하는 문제점>

3)은 반대론자의 주장을 반박할 만한 근거가 없다.

1)과 2)로 가게 되면, 순환 문제, 즉 근원이 다시 원소로 구성되어 있다는 문제가 발생한다.

---

149) Alexander, *On Mixture* 224.32-225.18(= *SVF* 2.310) : αἰτιάσαιτο δ' ἄν τις εὐλόγως αὐτῶν ἐνταῦθα τοῦ λόγου γενόμενος καὶ τὸ δύο ἀρχὰς τῶν πάντων λέγοντας εἶναι ὕλην τε καὶ θεόν, ὧν τὸν μὲν ποιοῦντα εἶναι τὴν δὲ πάσχουσαν, μεμῖχθαι τῇ ὕλῃ λέγειν τὸν θεόν, διὰ πάσης αὐτῆς διήκοντα καὶ σχηματίζοντα αὐτήν, καὶ μορφοῦντα καὶ κοσμοποιοῦντα τούτῳ τῷ τρόπῳ. εἰ γὰρ θεὸς κατ' αὐτοὺς σῶμα, πνεῦμα ὢν νοερόν τε καὶ ἀίδιον, καὶ ἡ ὕλη δὲ σῶμα, πρῶτον μὲν ἔσται πάλιν διῆκον σῶμα διὰ σώματος, ἔπειτα τὸ πνεῦμα τοῦτο ἤτοι τι τῶν τεσσάρων τῶν ἁπλῶν ἔσται σωμάτων, ἃ καὶ στοιχεῖά φασιν, ἢ ἐκ τούτων σύγκριμα (ὥς που καὶ αὐτοὶ λέγουσιν· καὶ γὰρ ἀέρος καὶ πυρὸς ὑφίστανται τὴν οὐσίαν ἔχειν τὸ πνεῦμα), ἤ, <εἰ> ἄλλο τι εἴη, ἔσται τὸ θεῖον αὐτοῖς σῶμα πέμπτη τις οὐσία, χωρὶς ἀποδείξεώς τινος καὶ παραμυθίας λεγομένη τοῖς πρὸς τὸν μετὰ τῶν οἰκείων τιθέμενον τοῦτο ἀντιλέγουσιν ὡς λέγοντα παράδοξα.

150) ②의 결과이다. '프네우마'(능동 근원)는 질료(수동 근원)를 통과하고, '프네우마'(신)와 질료가 모두 물체이므로, 물체 '프네우마'(신)가 물체 질료를 통과하게 된다. 이에 대한 논의는 II.1.3장과 II.1.4장 참조. 여기에서는 이와 관련한 논의는 진행하지 않으므로 괄호를 쳤다.

2.2. 두 원소 불과 공기의 결합물로서만 ‘프네우마’의 성격을 규정하는 경우

보통 위에서 언급하고 있듯이 여러 문헌들이 일반적으로 ‘프네우마’를 불과 공기의 결합물로 규정하고 있기 때문에, 스토아 철학자 일반이 이러한 견해를 취하고 있다고 통상 받아들여진다. 순환 문제를 제기하는 알렉산드로스 역시 스토아 철학자 일반이 ‘프네우마’를 불과 공기의 결합물이라고 여기고 있다고 생각하고 그의 문제 제기를 진행한다. 만약 스토아 철학자들이 모두 문자 그대로 ‘프네우마’를 원소 불과 원소 공기의 결합물로 생각하고 있다면 이는 분명 알렉산드로스의 딜레마에 봉착할 수밖에 없다. 그것은 스토아 자연학 체계에서 단순하지만 치명적인 결함이다. 따라서 이 문제가 해소되지 않는다면 스토아 자연학은 기초적 결함을 내재한 채 진행될 수밖에 없다.

그러나 이러한 치명성에도 불구하고 현대의 연구자들은 일반적으로 ‘프네우마’를 원소의 결합물로 취급한 채 스토아 자연학을 설명하고 있다. 그러한 경향을 보이는 대표적인 연구가는 Sedley(1987, 1999①, 1999②, 2002)인데, 그는 ‘프네우마’를 원소 불과 원소 공기의 결합물로서 여기고 스토아 자연학 체계를 전개하고 있다. 그가 ‘프네우마’가 능동 근원이 아님을 강력히 주장하는 것은 아니지만, 그의 견해를 일관성 있게 밀고 나가면 ‘프네우마’가 능동 근원과 동일시될 수 있는 가능성은 닫히게 된다. Sedley는 'LS'(1987)나, 'Stoic Physics and Metaphysics'(1999)의 근원론을 다루는 맥락에서 아예 ‘프네우마’를 언급하지 않으며, 그가 ‘프네우마’를 다루는 항목은 원소론에 관련한 곳이다. 그는 ‘프네우마’를 능동 원소들(불과 공기)의 결합물로 보고 다만 이 능동 원소들의 결합물인 ‘프네우마’가 능동 근원의 유비적 역할을 수행하고 있음을 언급한다. Sedley가 이 능동 원소들의 결합물로서 ‘프네우마’가 능동 근원과 가장 가까운 수준으로 설명되는 곳은 그것을 ‘질료 안에 있는 신적 로고스의 운반자’라고 표현할 때이다.[151]

151) LS의 44장과 47장 참조. 특히 1권 298쪽.

물론 네메시우스에 의해 전달되는 단편에 따르면, '스토아 철학자들은 원소들을 능동적 원소와 수동적 원소로 나누었고, 공기와 불을 능동적인 원소로 흙과 물을 수동적인 원소로 둔 것'으로 보인다.[152] 또한 갈레노스는 ''프네우마'적 존재는 결속하는 것이고 질료적 존재는 결속되는 것'이라 말하면서, '이로부터 스토아 철학자들이 공기와 불은 결속시킨다고 말하고, 흙과 물은 결속된다고 말한다'고 전한다.[153] 이런 인용들은 스토아 철학자들이 통상 불과 공기를 능동적인 원소로, 물과 흙을 수동적인 원소로 두었으며, '프네우마'가 이런 능동적인 혹은 결속시키는 힘을 발휘하는 원소들과 관계가 있음을 보여준다. 따라서 통상의 해석들이, 이런 능동적 힘, 특히 결속시키는 힘을 가지고 있다고 여겨지는 원소들인 불과 공기의 힘에 대해 '프네우마'가 갖는 유관성을 강조하는 것은 부당하지 않다.

하지만 문제는 그 유관성이 유지되는 경우에도 여전히 '프네우마'가 능동 근원으로서의 지위를 유지할 수 있을 가능성이 열려있는데도 불구하고, 이러한 방식의 설명이 많은 경우 누락되고 있다는 것이다. 그리고 많은 연구자들은 그 가능성을 누락시키면서, 알렉산드로스가 제기한 순환문제를 피하거나 부주의하게 소홀히 다루고 있다. 심지어 Sambersky(1959) 역시 '프네우마'의 역동성과 '토노스' 운동의 성격을 규명하면서도, 그리고 '연속적 장이론'의 함의를 강조하면서도 '프네우마'를 단순히 공기와 불의 결합물이라고 적고 있으며,[154] Gould(1970) 또한 같은 해석을 유지하고 있다.[155] 이런 식의 부주의한 해석은 여러 연구가들에게서 쉽게 발견되는 매우 일반적인 해석이다.

---

152) Nemesius 164,15-18 (= *SVF* 2.418 = LS 47D): λέγουσι δὲ οἱ Στωϊκοὶ τῶν στοιχείων τὰ μὲν εἶναι δραστικὰ τὰ δὲ παθητικά· δραστικὰ μὲν ἀέρα καὶ πῦρ· παθητικὰ δὲ γῆν καὶ ὕδωρ.

153) Galen, *On Bodily Mass* 7.525,9-14 (= *SVF* 2.439 = LS 47F), 주) 145 참조.

154) Sambursky(1959), 2-4쪽 참조.

155) Gould(1970), 100-101쪽 참조.

2.3. 능동 근원으로서의 ‘프네우마’

앞서 보였듯, 알렉산드로스가 상정한 스토아의 딜레마는, 2.2장에서 제시하는 관점이 견지하듯이, 즉 ‘프네우마’의 지위를 원소의 결합물로서만 확정하고 ‘프네우마’를 능동 근원과 동일시시키지 않으면 피해갈 수 있는 문제이다. 그러나 이런 관점을 유지할 경우, 혹은 앞서 언급한 부주의함을 묵인할 경우, ‘프네우마’가 능동 근원과 동일한 역할을 수행하고 있는 단편들에 대해서는 설명력을 잃게 된다. 이미 ‘프네우마’는 많은 단편들에서 능동 근원(신)의 역할을 수행하거나 능동 근원(신)과 동일한 방식으로 존재한다. ‘프네우마’는 능동 근원(신)과 마찬가지로 ① 질료에 영원히 스며들어 있으며, ② 질료에 형체(성질)를 부여하고, ③ 질료를 움직인다.[156] 더 나아가 능동 근원이 신이라는 이름으로 불리며 기술될 때보다, ‘프네우마’로 호칭되어 기술될 때 이 능동 근원의 기능은 더욱 확장된다. ‘프네우마’의 속성인 긴장 운동이 우주와 개별 사물의 유지와 존재방식을 더욱 풍부하게 설명해 주기 때문이다.[157] 따라서 ‘프네우마’가 불과 공기의 결합물이라는 관점을 유지하더라도 분명히 능동 근원의 기능을 동일하게 혹은 기존의 기능보다 더욱 풍부하게 수행하고 있다는 점에 관하여 반드시 어떤 설명이 이루어져야 한다.

2.3.1. 근원(archai)과 원소(stoicheia)의 구별

그런데 사실 좀 더 근본적인 문제가 있다. 애초 스토아 철학자들이 우주의 ‘두 가지 근원’을 상정할 때와 ‘우주의 4원소’를 논할 때의 논의 맥락이 상당히 다르다는 것이다.

---

156) Aetius 1.7.33 (= *SVF* 2.1027), Alexander, *On Mixture* 216,14-218,6 (= *SVF* 2.473). ‘프네우마’의 성격과 기능에 대한 본격적인 논의는 IV장에서 진행될 것이다.

157) 가령, Nemesius, 70,6-71,4 에서는 안팎으로 동시에 운동하는 긴장 운동에 대해 설명하면서 이것의 바깥쪽을 향한 운동은 크기와 성질을 야기하고 안쪽을 향한 운동은 단일성과 실체성을 야기한다고 말한다. IV.1장 참조.

(1) 먼저 '근원'의 논의 맥락을 살펴보자. 스토아 철학자들은 이 우주를 하나의 단일한 실체로 생각한다. 그리고 이러한 하나의 단일한 우주적 실체는 두 가지 근원으로 이루어져 있다고 설명되는데, 이때 이 근원들은 우주론적 기능을 함과 동시에 우주발생론적 기능을 하고 있다. 즉 우주의 두 근원은 우주의 현 상태에 대한 설명(우주 전체와 우주의 부분(개별 사물)의 구조 분석)을 제공해 줄 뿐만 아니라 우주의 생성에 대한 설명도 제공한다.

한편, 이렇게 우주의 두 가지 물체적 근원을 상정하는 스토아의 근원론은 스토아 자연학의 또 다른 중요한 특징인 일원론과 관련하여 크게 세 가지 노선을 취할 수 있을 것 같다. 우주와 사물의 근원으로서 두 가지 물체적인 근원을 상정하는 것이 우주를 하나의 단일한 실체로 보는 일원론과 상충할 수 있기 때문이다. 세 가지 노선은 다음과 같다 :

> 1. 두 근원은 물체적이지 않다. 두 근원은 하나의 단일한 실체의 추상물이기 때문이다: 이것은 일원론을 보호하지만, 어떻게 추상적인 비물체적 근원이 서로 상호작용할 수 있는가라는 문제를 일으킨다.
> 2. 두 근원은 물체적이다. 두 근원은 하나의 실체를 형성하는 데 있어 균일하게 혼합되어 있는 두 가지 다른 실체이기 때문이다: 이것은 두 근원의 상호작용에 대한 설명을 충족시켜주나, 일원론을 포기해야 할 것 같다.
> 3. 두 근원은 물체적이다. 작용을 가하는 것(to poioun)과 작용을 받는 것(to paschon)이란 동일한 물체적 실체를 언급하는 다른 기술들이다: 이것은 일원론을 보호하지만, 어떻게 하나의 단일한 물체가 자기 자신과 상호작용할 수 있는가하는 문제를 제기한다.

M. Lapidge(1973)와 R. Todd(1978)는 1의 노선을 취한다.[158] 먼저 Lapidge는 두 근원이, 구별되는 두 개의 물체가 아니며, '하나의 실체의

158) LS도 관점 1을 취한다. 1권 274쪽 참조.

두 양태'라고 말한다. 그의 설명은 다음과 같다. 두 개의 근원은 여러 가지 방식으로 불린다. 가령 신과 질료, 테크니콘 퓌르와 카오스, 남성적인 것과 여성적인 것 등등. 제논이 이런 식으로 두 근원을 호명할 때는 그것의 기능에 의거하여 각기 다른 이름을 적용하는 것이다. 이 경우 이 이름으로 불리는 이 모든 힘 내지 기능들은 단지 하나의 실체의 두 양태로서 여겨져야 한다는 것이다.

Todd는 조금 더 나아간다. 이 두 근원이 하나의 단일한 물체의 양태라고 한다면 이 물체의 양태는 물체일 수 없다. 따라서 스토아의 근원 개념이 고대, 현대 비판가들에 의해 잘못 이해되어 왔다는 것이다. 그래서 Todd에게서 근원은 물체적인 것이 아니고 비물체적인 것으로 규정된다.[159] 그러나 Todd의 이러한 주장은 스토아가 분명히 비물체적인 것의 목록에서 언급하고 있는 네 가지(렉타, 시간, 공간, 허공)[160]에 근원이 해당하지 않으므로 근원을 비물체적인 것으로 두는 것은 스토아의 일반적인 입장과 일치하지 않는다는 반론을 받을 수 있다. 그러나 Todd는 물체의 양태란 것은 사고 속에 잡혀진 개념이며 이것은 일종의 '렉타(lekta: 말해진 것들)'이므로 '렉타'로서 근원은 비물체적인 것에 속한다는 강한 입장을 취한다.

그러나 필자가 보기에 Lapidge와 Todd의 관점은 스토아의 물체에 대한 기준을 만족시키지 못한다. 스토아 자연학에서는 물체만이 작용을 가하고 작용을 받을 수 있다는 전제를 갖고 있기 때문이다. 스토아 자연학의 이 제일 전제를 유지하면, 노선 1은 어떻게 비물체적인 능동 근원과 수동 근원이 상호작용할 수 있는지를 만족스럽게 설명해주지 못한다. 따라서 그보다는 노선 2나 노선 3의 길이 좀 더 스토아 본래의 정신에 충실한 설명을 제공할 것 같다. 그러나 2의 길은 스토아의 일원론을 유지하지 못하므로 일단 배제하도록 하겠다.

J. Sellars(2006)와 P. Hager(1982) 경우 노선 3을 취한다. 노선 3을 유지해주는 근거는 스토아의 '혼합론'이다. 스토아는 세 가지 종류의 혼합, 1.

---

159) 주) 163과 164 참조. Todd의 이러한 주장은 Suda의 교정을 따른 'ἀσωμάτους' 독해에 근거한다.

160) 주) 54와 주) 69 참조.

병치, 2, 융합, 3. (진정한 의미의) 완전 혼합이 있다고 설명하면서, 3의 방식으로 이루어지는 혼합(완전 혼합)을 통해, '두 가지 물체가 동시에 같은 장소에 있으면서도 자신의 속성을 그대로 유지하고 있는 혼합의 방식'을 제시한다.[161] 그리고 바로 '프네우마와 질료의 혼합 상태'가 이것이라는 것이다. 우리는 이 '완전 혼합'의 방식에 의해 같은 장소에 동시에 자신의 본성을 잃지 않은 채 공존하고 있는 '프네우마와 질료의 결합상태'를 그릴 수 있다.[162] 이 상태는, 두 가지 것이 섞여서 만들어진 하나의 단일한 실체가 그 이전 두 가지 실체의 성격을 다 보존하고 있다는 점에서 '융합'과 다르다. 따라서 이 근거에 따라 노선 3은 일원론이 보존되며 동시에 근원의 물체성을 유지할 수 있다.

(2) 다음으로, 4원소가 논의되는 맥락을 보자. 4원소가 논의되는 맥락은 보통 우주발생론적 맥락에서 이루어진다. 우선 디오게네스 라에르티오스의 전언을 보자:

> *SVF* 2.300[163] 그들이 말하길, 근원들과 원소들은 다르다. 근원들은 생겨나지도 소멸하지도 않는 반면, 원소들은 대화재 시에 소멸해 버리기 때문이다. 게다가, 근원들은 물체(비물체)[164]이면서 형태가 없지만, 원소들은 형태가 있다.

디오게네스 라에르티오스에 따르면, 스토아는 분명하게 근원들과 원소들

---

161) 우리는 이러한 '스토아 혼합론'에 관해서 II.1.4장에서 검토했었다.

162) 주) 127 참조.

163) DL 7.134 (= *SVF* 2.299 = LS 44B(3)): διαφέρειν δέ φασιν ἀρχὰς καὶ στοιχεῖα· τὰς μὲν γὰρ εἶναι ἀγενήτους <καὶ> ἀφθάρτους, τὰ δὲ στοιχεῖα κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν φθείρεσθαι. ἀλλὰ καὶ σώματα εἶναι τὰς ἀρχὰς καὶ ἀμόρφους, τὰ δὲ μεμορφῶσθαι.
'σώματα': 사본들은 모두 'σώματα'라고 되어있다. LS는 사본을 따라 'σώματα'라고 읽었지만, *SVF*는 Suda의 교정을 따라 'ἀσωμάτους'라고 읽었다. Lapidge(1973, 263쪽)는 스토아 연구자들의 이러한 상반된 독해 진영을 보고해준다: 'ἀσωμάτους' - Hirzel, von Arnim / 'σώματα' - Baeumker, Mattingly, Pohlenz.

164) Todd(1978, 141쪽)는 텍스트의 이 구절에서 σώματα를 Suda의 교정에 따라 ἀσωμάτους라 읽고, 그들이 근원들을 비물체적인 것으로 보는 한 근거로 삼고 있다.

을 완전히 구별한다. 즉 근원들은 대화재 시에 생성소멸을 겪지 않지만 원소들은 생성소멸을 겪는다.

또한 디오게네스 라에르티오스의 다른 단편 두 가지는 이 4원소가 태초에 어떻게 생성되었는지를 설명해준다.

> *SVF* 1.102② 신과 지성, 운명 그리고 제우스는 모두 하나로서, 다른 많은 이름들로 불려진다. 그리하여 태초에 신은 그 스스로(완전히 그의 힘으로) 전 실체를 공기를 거쳐(통해서) 물로 바뀌게 하였다. 그리고 씨(정자)가 정액(or 자궁, 양수) 안에 둘러싸여 있듯이, 그런 식으로 세계의 이러한 종자적 로고스이기도 한 신은 축축한 것 속에 바로 그렇게 보존되어 있다(남아 있다), 자기 자신을 위해 질료가 순차적인 생성을 향하여 일을 잘 행하도록 하면서 말이다. 그런 다음 그는 먼저 4개의 원소인 불, 물, 공기, 흙을 만들어 낸다.[165]

> *SVF* 1.102③ 세계는 실체가 불로부터 공기를 거쳐 축축한 것으로 바뀔 때 생겨난다. 그런 다음, 그것(축축한 것)의 빽빽한 부분은 응축하여 결국 흙이 되고, 성긴(미세한) 부분은 희박하게 되는데, 이것이 더욱 더 성겨지게(엷어지게) 되면 불이 생겨난다. 그런 다음 혼합에 따라 이것들[166]로부터 식물, 동물, 다른 유들이 생겨난다.[167]

---

165) DL 7.135-6 (= *SVF* 1.102② = LS 46B) : Ἕν τ' εἶναι θεὸν καὶ νοῦν καὶ εἱμαρμένην καὶ Δία· πολλαῖς τ' ἑτέραις ὀνομασίαις προσονομάζεσθαι. κατ' ἀρχὰς μὲν οὖν καθ' αὑτὸν ὄντα τρέπειν τὴν πᾶσαν οὐσίαν δι' ἀέρος εἰς ὕδωρ· καὶ ὥσπερ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα περιέχεται, οὕτω καὶ τοῦτον σπερματικὸν λόγον ὄντα τοῦ κόσμου, τοιόνδε ὑπολείπεσθαι ἐν τῷ ὑγρῷ, εὐεργὸν αὑτῷ ποιοῦντα τὴν ὕλην πρὸς τὴν τῶν ἑξῆς γένεσιν· εἶτ' ἀπογεννᾶν πρῶτον τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, πῦρ, ὕδωρ, ἀέρα, γῆν. λέγει δὲ περὶ αὐτῶν Ζήνων τ' ἐν τῷ Περὶ τοῦ ὅλου καὶ Χρύσιππος ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Φυ-σικῶν καὶ Ἀρχέδημος ἔν τινι Περὶ στοιχείων.

166) 4원소.

167) DL 7.142 (= *SVF* 1.102③ = LS 46C) : Γίνεσθαι δὲ τὸν κόσμον ὅταν ἐκ πυρὸς ἡ οὐσία τραπῇ δι' ἀέρος εἰς ὑγρότητα, εἶτα τὸ παχυμερὲς αὐτοῦ συστὰν ἀποτελεσθῇ γῆ, τὸ δὲ λεπτομερὲς ἐξαραιωθῇ, αἰ τοῦτ' ἐπὶ πλέον λεπτυνθὲν

순서는 이러하다:
①신(=지성=운명=제우스): 실체 전체(protē hylē) (->(=)불) (->공기)->습기(물)(신이 종자적 로고스로서 이 안에 보존되어 있음)
②->(응축과 희박 작용을 통해) 4원소(불, 공기, 물, 흙) 생겨남->이 4원소의 혼합을 통해 우주의 각 사물들이 생겨남.

또한 스토바이오스는 다음과 같이 말한다.

> *SVF* 1.120 제논이 말하기를, 실로 두 종류의 불이 있는데, 한쪽은 계획적이지 않고(기술적이지 않고: atechnon), 자양분(양분)을 그 자신으로 변하게 하는 반면에, 다른 한쪽은 계획적이고(기술적이고: technikon), 자라게 하면서 보존한다. 가령 식물이나 동물의 경우에, 그것은 바로 자연(physis)이고 영혼(psychē)이다.[168]

이렇게 제논은 분명히 첫 단계의 '불①'과 응축과 희박 작용을 통해 생겨난 '불②'을 구별하고 있다. 그래서 Todd(1978, 144-5쪽)는 응축과 희박 작용을 통해 생성된 우주 만물을 구성하는 '4원소'와 그 이전 유지되고 있는 '원시 원소'를 구별한다. 그리고 응축/희박 작용 이전 단계 ①은 원시 원소 불의 변전 상태라고 설명한다. 그러나 Todd는 크뤼시포스 대에 와서 '원시 불'과 '프네우마'가 같은 역할을 하는 모호한 구절들이 등장하게 되었다고 말하면서, 이에 대해 좀 획기적인 제안을 한다. 그는 '프네우마'가 원래의 원소는 아닐 터이므로 제 5의 물체, '아이테르'라고 주장한다(148-52쪽).[169]

πῦρ ἀπογεννήσῃ. εἶτα κατὰ μίξιν ἐκ τούτων φυτά τε καὶ ζῷα καὶ τὰ ἄλλα γένη. περὶ δὴ οὖν τῆς γενέσεως καὶ φθορᾶς τοῦ κόσμου φησὶ Ζήνων μὲν ἐν τῷ Περὶ λου, Χρύσιππος δ' ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Φυσικῶν …

168) Stobaeus 1.213,15-21 (*SVF* 1.120 = LS 46D) : Ζήνων … Δύο γὰρ γένη πυρός, τὸ μὲν ἄτεχνον καὶ μεταβάλλον εἰς ἑαυτὸ τὴν τροφήν, τὸ δὲ τεχνικόν, αὐξητικόν τε καὶ τηρητικόν, οἷον ἐν τοῖς φυτοῖς ἐστι καὶ ζῴοις, ὃ δὴ φύσις ἐστὶ καὶ ψυχή·

169) *SVF* 1.154에서 제논이 언급했던 '아이테르'와 *SVF* 2.579에서의 크뤼시포스 언급을 근거로 삼는다. 하지만, Todd의 제안이 '획기적'이라고만 볼 수 없는 것이, 이미

Lapidge(1973, 266-71쪽) 역시 제논이 두 단계의 우주생성과정을 그리고 있다고 본다. 그러나 그의 그림은 약간 다르다. ① 원시 실체(=신=불)가 자기 자신의 부분을 물(습기)로 변형 ② 이 물(습기)에 대한 불 혹은 신의 작용이 응축과 희박 작용을 통해 4원소를 만들었다는 것이다. 다시 말해 '근원 불(즉 'technikon pyr')'이 우주 이전의 물(습기)과 상호 작용하여 응축과 희박 과정을 통해 4원소를 만들어냈다는 그림이다. 즉 '테크니콘 퓌르(기술적 불)'는 '근원 불'이고 '아테크논 퓌르(기술적이지 않은 불)'는 4원소 중 하나인 '원소 불'이다. 이렇게 제논은 '테크니콘 퓌르'와 '아테크니콘 퓌르'의 구별을 통해 근원과 원소를 구별했으며, Lapidge는 이 구별이 매우 중요하다고 강조한다.[170]

그런데 한편 스토바이오스는 원소의 3가지 개념을 설명하는 크뤼시포스의 견해를 보여주는 단편을 제공한다.[171] 이 단편에 따르면 크뤼시포스가 말하는 원소의 세 가지 의미는 다음과 같다:

① 원소는 '불'을 의미한다 : 공기, 물, 흙은 '불'의 응축과 확산의

아리스토텔레스 등 스토아 이전의 다른 사유에서, '프네우마'를 '아이테르'로 지칭하곤 했다. 하지만 필자는, 스토아의 '프네우마'가 4원소와의 차별화를 위해 신적 원소인 '아이테르'와 유비되는 것은 유의미하지만, 대안적으로 4원소 외 제 5의 원소로 지칭되는 것은 스토아의 정신에 부합하지 않는다고 생각한다.

170) Lapidge(1973, 276쪽)는, '우주적 프네우마(cosmic pneuma)'는 크뤼시포스가 확립한 개념이라고 평가한다. 그러면서도 그는 Todd와 마찬가지로, 근원과 원소의 구별에 있어, 크뤼시포스가 '프네우마' 개념에 '테크니콘 퓌르'의 역할을 부여함으로써 전체적인 구도를 혼란스럽게 했다고 지적한다. 하지만 필자는 오히려 크뤼시포스가 '테크니콘 퓌르(원시 불)'의 역할을 '프네우마'에 넘김으로써, 원소와 근원을 뚜렷이 구별했을 뿐 아니라, 능동 근원의 역할과 기능을 더욱 체계화시킬 수 있었다고 본다.

171) Stobaeus I.129,2-130,13 (= *SVF* 2.413, part = LS 47A(6)~(9)) : Τριχῶς δὴ λεγομένου κατὰ Χρύσιππον τοῦ στοιχείου, καθ' ἕνα μὲν τρόπον τοῦ πυρός, διὰ τὸ ἐξ αὐτοῦ τὰ λοιπὰ συνίστασθαι κατὰ μεταβολὴν καὶ εἰς αὐτὸ λαμβάνειν τὴν ἀνάλυσιν· καθ' ἕτερον δέ, καθὸ λέγεται τὰ τέσσαρα στοιχεῖα, πῦρ, ἀήρ, ὕδωρ, γῆ (ἐπεὶ διὰ τούτων τινὸς ἢ τινῶν ἢ καὶ πάντων τὰ λοιπὰ συνέστηκε,διὰ μὲν τῶν τεττάρων, ὡς τὰ ζῷα καὶ τὰ ἐπὶ γῆς πάντα συγκρίματα, διὰ δυοῖν δέ, ὡς ἡ σελήνη ἰὰ πυρὸς καὶ ἀέρος συνέστηκε, δι' ἑνὸς δέ, ὡς ὁ ἥλιος, διὰ πυρὸς γὰρ μόνου, ὁ γὰρ ἥλιος πῦρ ἐστιν εἰλικρινές), κατὰ τρίτον λόγον λέγεται στοιχεῖον ** εἶναι ὃ πρῶτον συνέστηκεν οὕτως, ὥστε γένεσιν διδόναι ἀφ' αὑτοῦ ὁδῷ μέχρι τέλους καὶ ἐξ ἐκείνου τὴν ἀνάλυσιν δέχεσθαι εἰς ἑαυτὸ τῇ ὁμοίᾳ ὁδῷ.

결과물, 즉 불의 변전(kata metabolēn)의 결과물이다.
② 원소는 '4원소, 즉 불, 공기, 물, 흙'을 의미한다 : 우주 만물은 이 4원소의 결합과 해체에 의해 생겨나고 소멸한다.
③ 원소는 '최초로 구성된 것'을 의미한다 : 그것은 체계적으로(일정한 방식에 따라: hodōi) 그 자신으로부터 끝에 이르기까지 생성을 일으키고, 마찬가지 방식으로 끝에서부터 그 자신에로의 해체도 받아들인다.

우리는 이상의 디오게네스 라에르티오스의 단편들과(*SVF* 1.102②, *SVF* 1.102③), 스토바이오스 단편들의(*SVF* 1.120, *SVF* 2.413) 검토를 통해, 우주 만물을 구성하는 4원소 논의는 우주발생론적 맥락에서 등장하며, 특히 그러한 맥락에서의 논의는 주로 제논에게서 이루어지고 있다는 것을 확인한다. 따라서 Todd와 Lapidge의 견해에 대해 필자는 일차적으로 근원과 원소의 관계를 다음과 같이 생각한다.

Todd의 길로 가게 되면, 근원은 완전히 비물체적인 것, 즉 '렉타(lekta: 말해진 것)', 한 실체의 두 양태로 설명된다. 반면 원소는 우주발생론에서 등장한 물체적 실체이다. Lapidge 역시 근원을 하나의 실체의 두 양태라고 보나, 그럼에도 불구하고 우주발생론적 설명에서는 우주 이전 단계의 원시 불(신='테크니콘 퓌르')을 근원, 그리고 응축과 희박과정을 통해 생겨난 것을 원소라고 본다. 필자는 '테크니콘 퓌르'를 근원이라고 보고 '아테크논 퓌르'를 원소 불이라고 봄으로써 불을 '근원으로서의 불'과 '원소로서의 불'로 구분한 Lapidge의 견해에 동의한다. 그러나 다른 한편 근원과 원소를 같은 수준의 우주발생론 차원에서 설명하는 것은 무리가 있다고 본다. 우주발생론에서 제시되는 근원은 그가 제시하는 양태로서의 근원과 양립 가능한 설명을 제공하지 않기 때문이다. 스토아의 근원은 사물의 구조를 설명할 때 더 적절하다. 물론 우주발생론 차원에서도 근원은 원시 우주나 원 실체의 구조나 상태를 설명할 때도 쓰일 수 있긴 하다.

2.3.2. ‘프네우마’는 능동 근원이지 우주 원소(의 결합물)가 아니다

결론적으로, 근원과 원소는 제논에게서나 크뤼시포스에게서 같은 수준에서 다루어진 것 같진 않다. 후자가 우주발생론적 맥락에서 우주의 각 사물을 구성하는 직접적인 구성물로서 작동하고 있는데 반해, 전자는 우주와 우주의 각 사물의 현 상태를 설명하는데 더 적절한 틀인 것 같기 때문이다. 그러나 Lapidge와 Todd처럼 근원을 비물체적인 것으로 강력하게 상정하지 않는다 해도(이 길로 가면 원소와의 구별이 더욱 뚜렷해지긴 하겠지만), 물체적 실체로서 근원은 크뤼시포스의 ‘혼합 논의’를 통해 그것의 물체성과 사물 구성의 설명 요소로서의 지위를 둘 다 확보할 수 있을 것이다. 이렇게 근원과 원소가 다른 위상의 것이라면 적어도 크뤼시포스에게서 능동 근원으로 작동하고 있는 ‘프네우마’는 4원소로의 원소 불과 원소 공기의 혼합물과 같은 것으로 여겨질 수 없다.

Hager(1982, 104-8쪽)는 더욱 분명하게 이 순환 딜레마의 해소를 다음과 같이 제안한다. Hager는 크뤼시포스의 자연학이 어떤 점에서는 제논과 클레안테스의 포지션으로부터 급진적인 변화를 보이는 지점이 있다고 설명한다. 그가 말하는 급진적 변화란 크뤼시포스에서는 원소들이 더 이상 기본 자연학적 설명에서 요청되지 않으며, 그것이 ‘프네우마’에 의해 대체되고 있다는 것이다. 원소들의 형성과정은 이제 더 이상 우주발생에서 꼭 필요한 단계가 아니다. 그것은 어떤 우주적 ‘프네우마’의 상태(‘프네우마’의 정도, 혹은 ‘프네우마’의 응축과 확산)로 설명될 수 있기 때문이다. 다시 말해 우주의 모든 사물은 ‘프네우마’의 상태(헥시스, 퓌시스, 프쉬케, 로고스)로 충분히, 혹은 더 잘 설명될 수 있다. 현대적으로 말하면, ‘원소 이론’은 ‘프네우마 이론’으로 환원될 수 있다.[172] 따라서 Hager는 불/공기의 혼합물로 ‘프네우마’의 본성을 설명하는 것은 이제 더 이상 불필요하다고 주장한다.

이제 알렉산드로스에 의해 가정된 스토아의 딜레마(순환 딜레마)로 다시 돌아가 보자. Hager에 따르면, ‘알렉산드로스가 상정하는 스토아의 딜레

172) ‘프네우마 상태’의 따른 ‘사물의 상태’에 대한 설명은 IV.2장에서 논하도록 하겠다.

마’(본고 89쪽에서 정리, 81-2쪽도 참조할 것)는 크뤼시포스가, 제논과 클레안테스와 마찬가지로 세 가지 전제, 즉

① 스토아는 두 개의 근원, 질료와 신을 상정한다.

② 스토아는 신을 물체, 즉 ‘프네우마’라고 생각한다.

③ ‘프네우마’는 원소들(불과 공기)의 복합물이다.

를 모두 받아들이고 있다고 가정하기 때문에 발생한다. 그러나 크뤼시포스가, 위에서 언급된 것처럼, 위 세 가지 전제를 모두 받아들이는 것이 아니라고 하면 이 문제는 해소될 수 있다. 즉 제논과 클레안테스는 이 세 가지 전제 중 ①과 ③을 유지하면서 ②는 아직 받아들이고 있지 않은 반면, 크뤼시포스는 ①과 ②를 받아들이고 ③을 거부하는 다른 입장을 취하고 있다. 이제 Hager에 따르면, 크뤼시포스는, 제논 및 클레안테스와 달리, ① 두 개의 근원, ‘질료’와 ‘신’을 상정하고, ② 신을 ‘프네우마’와 동일하게 생각했으며, ③ ‘프네우마’를 원소(들의 결합물)로 생각하지 않았기 때문에, 애초 이 딜레마는 생기지 않는다. 다시 말해 알렉산드로스가 제기하는 스토아의 딜레마에서 발생하는 순환문제는 이 문제를 해결하기 위한 두 가지 선택지(본고 81-2쪽), 즉:

(1) ‘프네우마’가 능동 근원이라는 것을 포기하고, 그저 원소(들의 결합물)라고 하거나,

(2) ‘프네우마’가 원소(들의 결합물)이라는 점을 포기하고, 능동 근원일 뿐이라고 해야 한다.

중, (1)을 포기하고 (2)를 채택함으로써 해소된다.

이제 이상의 논의를 통해 도달할 수 있는 근원과 원소의 관계, 그리고 ‘프네우마’의 지위 문제를 정리해보자. 필자는 Lapidge의 해석, 즉 스토아의 우주발생론에서 ‘원시 불’과 ‘4원소로서의 불’의 구분을 통한 ‘근원과 원소의 구별’을 받아들이고, Hager의 제안대로, 제논-클레안테스와는 달리, 크뤼시포스는 ‘신을 프네우마와 동일화’하였지만 ‘프네우마를 원소 불과 원소 공기의 결합물이라고는 여기지 않았다’고 보는 것이 타당하다고 생각한다.

따라서 이제 알렉산드로스가 제기하는 스토아의 순환 딜레마는 다음과 같이 고찰될 수 있다: 알렉산드로스가 스토아의 근원과 원소 관계를 오해하여 순환 딜레마를 제기했다고 한다면, 알렉산드로스가 제기한 순환 딜레마, 즉 알렉산드로스의 오해 근거는 무엇이며, 그리고 이 오해는 어떻게 해소될 수 있는가? 필자는 두 가지 수준에서 대답이 가능하다고 생각한다. 하나는 '우주발생론(Cosmogony)' 차원에서의 대답이고, 다른 하나는 '우주론(Cosmology)' 차원에서의 대답이다. 먼저, '우주발생론' 수준에서 이 문제를 보자면, 이 오해의 원천은 알렉산드로스가 '근원으로서의 불(원시 불)'과 '4원소로서의 불'을 구별 못한 데서 비롯되었다고 할 수 있다. 다시 말해 '근원으로서의 프네우마'는 ('근원으로서의 불(원시 불)'과는 동일시될 수는 있지만) '4원소로서의 불'이 아니며, '원소 불과 원소 공기의 결합물'도 아니다. 따라서 알렉산드로스가 제기하는 스토아의 순환 딜레마는 '원시 원소 불'과 '4원소 불'을 구별함으로써 해소될 수 있다. 다른 한편, '우주론' 수준에서 이 문제를 보자면, 이 순환 딜레마는 '원소'에 의존하지 않아도 해결된다. 왜냐하면 '프네우마'로 모든 것이 환원되기 때문이다. 다시 말해 모든 사물의 구조는 '프네우마의 응축과 확산'으로 환원되어 설명되기 때문이다. 그래서 어떤 의미에서는 이 '우주론'적 설명은 '우주발생론'적 설명을 포섭한다.[173]

173) 그러나 '프네우마'를 '원소 불과 원소 공기의 결합물'로 보면서 '순환 문제'를 피해갈 수 있는 길로 다음과 같은 방식의 해석도 모색해볼 수 있다. '프네우마'를, 우주생성과정에서 '원시 불'의 응축과 확산 과정을 통해 생겨난 '4원소로서의 원소 불과 원소 공기의 결합물'로 보는데, 이때의 '프네우마'는 4원소의 혼합을 통해 만들어진 우주, 즉 우주생성과정에서 두 번째 단계의 우주의 각 사물 구조를 설명하는 능동 근원으로 역할한다고 해석하는 것이다. 이런 방식의 설명에서는, '프네우마'를 '원소 불과 원소 공기의 결합물'로 보는 것을 포기하지 않으면서도, '프네우마'를 사물의 구조를 설명하는 '근원'으로 보는 것을 양립가능하게 한다. 또한 이러한 해석은 근원과 원소의 관계를 우주론적 해석과 우주발생론적 해석으로 나누지 않고 하나의 틀 안에서 설명해낼 수 있다는 장점이 있다. 다만, 이 설명에서는 '프네우마'가 작동하는 능동 근원의 역할 범위가 4원소의 혼합으로 만들어진 이후의 우주에만 한정되고, *SVF* 2.300의 '근원들은 생겨나지도 소멸되지도 않지만, 원소들은 대화재 시에 소멸해버린다'라는 구절에 대한 해명에 열려 있다.

2.4. 새로운 문제점과 가능한 대답

그러나 아직 해명을 기다리고 있는 문제가 있다. 앞서 제시한 Hager의 전략은 매력적이며 일견 알렉산드로스에 의해 제기된 순환 문제를 해소해 주는 것처럼 보인다. 그러나 Hager의 이러한 해결은 '프네우마'의 기능과 관련하여 놓치고 있는 중요한 지점이 있다. 즉 '프네우마'의 핵심 속성이 '토노스'라는 점이다. 응축과 확산의 동시 운동인 '토노스'는 원소 불과 원소 공기의 관계성 속에서 설명되지 않으면 안 될 것 같기 때문이다. Hager는 '프네우마'가 능동 근원으로서 작동함을 강조하고 두 원소와의 동일성을 완전히 배제하는 전략을 취하는 대신 '프네우마의 토노스'와 '불/공기'의 유관성에 대한 논의는 전혀 진행하고 있지 않다. 그렇지만 '프네우마의 토노스'의 성격을 규명하기 위해서는 반드시 '프네우마'와 '불/공기'와의 유관성 문제가 해명되어야 한다.

그렇다면 여러 문헌에서 표현되는 '프네우마'와 '불과 공기'와의 관계는 어떻게 해석될 수 있는가? 그리고 '프네우마의 토노스' 즉 '프네우마의 긴장 운동'은 어떻게 설명될 수 있는가? 필자는 가능한 예비적 대답을 다음과 같이 제시해본다 :

1. 스토아 '우주적 프네우마'의 핵심 속성은 '토노스'이다.
2. '프네우마의 토노스'는 '안팎으로의 (동시) 운동'이며, '응축/확산의 (동시) 운동'이다.
3. '프네우마의 토노스' 속성이 설명되기 위해서는 '프네우마' 자신 안에 '응축/확산 운동'의 동인을 가지고 있어야 한다.
4. 이 동인이 되는 것이 '불의 힘'과 '공기의 힘', 다시 말해 '불적 속성'과 '공기적 속성'이다.
5. '프네우마'는 그 자신 안에 '불적 속성(뜨거움)'과 '공기적 속성(차가움)'이라는 상반된 속성을 가지고 있다. 불적 속성은 확산(팽창) 운동을 낳고, 공기적 속성은 응축(수축) 운동을 낳는데, 동시적이면서 반대 방향으로 나

아가는 이 운동이 바로 ‘토노스(긴장 운동)’이다.
6. 그러나 ‘프네우마’가 불적 속성(뜨거움)과 공기적 속성(차가움)을 동시에 함께 다 갖고 있다고 해서, 그것이 원소 불과 원소 공기의 결합물인 것은 아니다.
7. 여러 문헌에서 ‘프네우마’가 불과 공기의 결합물이라 언급되는 것이 오해를 준다(그리고 그렇게 표현하는 단편들은 크뤼시포스가 직접 그러한 언명을 했다고 전하지 않는다). 크뤼시포스가 애초 갖고 있던 생각은 ‘프네우마’가 불의 속성과 공기의 속성, 즉 ‘뜨거움-차가움’을 함께 담지하고 있다는 것이다. 이것이 비판자들에 의해 ‘프네우마’가 원소 불과 원소 공기의 결합물이라고 잘못 전달되었다.
8. 그럼에도 불구하고 ‘토노스’ 개념이 설명되기 위해서는 반드시 ‘불-공기’, 즉 ‘뜨거움-차가움’과의 연관 속에서 설명이 이루어져야 한다.
이와 관련하여 ‘프네우마와 불의 힘-공기의 힘의 관계’에 대한 본격적인 논의는 이후 IV장에서, 특히 IV.1장에서 진행하도록 하겠다.

3. 결론

지금까지 우리는 II장 전체를 통하여 ‘스토아 자연학에서 크뤼시포스의 우주적 프네우마가 점하는 위상을 재정립’하기 위한 예비적 논의를 진행하였다. 우리는 먼저 1.2장과 1.3장에서 스토아 자연학에서의 두 근원의 의미와 스토아 근원의 물체성 의미를 검토하였다. 1.4장과 2장에서는 스토아의 두 근원이 물체라고 할 때 제기되는 전통적인 두 문제, 즉 ‘하나의 실체를 구성하는 물체인 두 근원의 관계를 어떻게 이해할 수 하는가?’와 ‘능동 근원인 프네우마와 원소 불과 공기의 관계를 어떻게 이해할 수 있는가?’에 관하여, ‘스토아 혼합 논의에서의 완전 혼합’과 ‘프네우마를 구성하는 뜨거움-차가움의 힘’에 대한 해석을 통하여 가능한 해법을 모색하였다.

우리가 II장의 논의를 통하여 확인한 것은 스토아의 물체성의 의미가 확장된 방식으로 이해되어야 한다는 것이었다. 그리고 스토아 물체의 확장적

의미의 중심에 있는 것은 물체에 내재하는 능동성, 즉 '작용을 가함'이었다. 물체성에 대한 이러한 새로운 해석은 특히 스토아가 강조하는 '물체의 의미 2'인 '물체만이 작용을 가하거나 작용을 받는다'에서 드러났다. 우리는 『소피스트』의 '존재성 논의'의 폭력적 탈취를 통해서, 즉 '작용/피작용'의 기준 적용을 통해, 스토아식 물체의 의미가 어떤 식으로 확장되는지를 확인하였고, 또한 플루타르코스 단편에서의 '물체' 용례를 통해서도 스토아의 '물체성' 의미의 확장을 확인할 수 있었다. 스토아에게 있어 '작용/피작용'은 『소피스트』의 플라톤이 말하는 (물체가 배제된) '존재'의 기준이 아니라 '존재=물체'의 기준으로, 다시 말해 스토아에서 '물체성'은 '작용/피작용'은 이해된다. 이것은 곧 우리가 암암리에 생각하고 있는 '물체성'의 의미, 즉 '수동적' 성격에 한정되어 있는 '물체성'에 대한 의미를 재고하게 했다. 스토아는 물체가 수동적 성격의 측면만 있는 것이 아니라 능동적 성격도 있다는 것을 보여주고 있는 것이다.

이제 우리는, 이렇게 암암리에 가정되고 있는 '물체성'의 의미가 스토아의 '프네우마'에 의해 어떤 방식으로 확장되고 해명되는지를, 즉 이러한 스토아식 '물체성'의 의미가 '프네우마'를 통해, '프네우마의 긴장 운동'을 통해 어떻게 보다 더 잘 설명되고 해명되는지 그 과정을 보려고 한다. 크뤼시포스 이전까지 능동 근원으로서 역할을 해오던 '불'이나 '열', '로고스' 등은 그것이 능동 근원이라는 선언만 되고 있었을 뿐, 물체적 능동 근원의 기능을 어떻게 구현시키고 있는지 그 메커니즘을 보여주지 못했다. 하지만 그렇다고 해서 크뤼시포스가 능동 근원으로서 '신', '종자적 로고스', '기술적 불' 등을 거부하고 '프네우마'만 유의미하게 여기는 것은 아니다. 크뤼시포스의 '프네우마' 역시 '종자적 로고스', '테크니콘 퓌르' 등에 있는 능동 근원으로서의 성격을 유지한다. 다만 그것들만으로는 물체로서의 능동 근원의 '성질 부여', '운동 원인'의 기능과 그것이 구현되는 메커니즘이 충분히 구체적으로 드러나지 않으며 스토아의 물체의 의미도 충분히 해명해주지 못한다. 그래서 필자는 우리가 '프네우마' 개념을 통해 접근해야 스토아 능동 근원의 물체성의 의미를 보다 잘 이해할 수 있고, 스토아적 유물론에 대한 이해를 성취할 수 있다고 주장하였다.

따라서 ‘프네우마’ 개념이 구체적으로 어떤 내용을 담고 있는지를 다 보아야 ‘프네우마’가 스토아의 물체적 능동 근원의 역할을 어떻게 해내고 있는지가 이해될 것이고, 또한 ‘프네우마’가 능동 근원으로 역할하는 바를 다 보고나서야 스토아의 물체성의 의미도 더 잘 이해될 수 있을 것이다. 따라서 본 장(II장)에서의 ‘근원의 물체성’ 논의는 사실 아직 일차적 수준의 논의이며, 스토아가 말하는 ‘물체성’의 의미는 III장과 IV장을 거쳐 진행될 ‘우주적 프네우마’에 대한 논의를 다 보고나서야 제대로 이해될 것이며, 스토아적 유물론, 즉 유기체적 유물론의 이해도 성취될 수 있을 것이다. 우리는 IV장에서 크뤼시포스가 정립한 ‘우주적 프네우마’의 성격과 기능을 면밀히 검토하고 스토아 자연학에서 갖는 ‘우주적 프네우마’의 위상을 재고하고자 한다.

그전에 우리가 먼저 검토할 사항이 있다. 우리가 지금 주목하고 있는 크뤼시포스의 ‘우주적 프네우마 개념의 기원 문제’이다. 우리는 ‘우주적 프네우마의 위상’ 논의로 넘어가기 전에, 스토아 특유의 이 ‘프네우마’ 개념이 어떻게 형성되었는지 그 형성 배경을 먼저 III장에서 추적할 것이다. ‘우주적 프네우마’ 개념이 스토아 고유의 독창적인 창안 개념인지, 그렇지 않다면 어떤 사유의 영향사 속에서 이 개념이 형성된 것인지, 그리고 전 시대의 사유나 동시대의 다른 사유에서 영향을 받았다면 어떤 측면에서 그러한지, 더 나아가 이 영향 관계 속에서 스토아는 이 개념을 어떻게 발전시켰는지를 살펴볼 필요가 있다. 이러한 영향 관계의 추적을 통하여, 스토아 특유의 ‘우주적 프네우마 개념’의 위치를 확인한다면, 이 개념이 스토아 자연학에서 점하는 함의를 더 분명하게 이해할 수 있을 것이기 때문이다. 따라서 먼저 다음 III장에서는 크뤼시포스의 ‘우주적 프네우마’ 개념의 형성 배경을 추적하도록 하겠다.

III. 크뤼시포스의 '우주적 프네우마' 개념의 형성 배경

스토아 자연학에서 '프네우마' 개념이 담고 있는 내용과 역할 정도는 스토아 철학자마다 차이가 있다. 제논, 클레안테스, 크뤼시포스의 철학에서 '프네우마'란 단어가 철학적 의미로 쓰인 빈도와 중요도는 매우 다른 양상을 보인다.[174] 연구자들은 대체로 '프네우마' 개념과 관련한 스토아 철학자들 간의 이러한 차이를 세분하여 분석하진 않는데, 이는 '프네우마' 개념 연구 자체가 깊이 있게 이루어지지 않고 있기 때문이기도 하다. '프네우마' 개념에 주목한 연구자들 중 몇몇만이 이 개념의 발전사에서 크뤼시포스의 역할을 언급하고 있는 정도이다.[175] 하지만 스토아적 '프네우마' 개념 형성에 대한 몇 연구자들의 이러한 평가도 다소 피상적이어서 이 개념의 철학적 의미의 형성과 변화의 국면에서 '프네우마' 개념의 어떤 측면이 그런 변화를 주도했는지에 대한 분석은 제대로 이루어지지 않고 있다.

IV장에서 세분되어 논의되겠지만, 스토아 철학에서 '프네우마' 개념은 그 의미와 기능이 다양한 방식으로 설명된다. 언급한 대로 '프네우마'의 의미와 기능은 스토아 철학자마다 강조하는 사항에 차이가 있으며, 그 내용과 중요도에 따라 스토아 자연학의 내용도 달라질 수 있다. 본 논문이 '프

174) 제논과 클레안테스 철학에 나타난 '프네우마' 개념의 의미는 III.2장에서 분석될 것이고, 크뤼시포스의 '프네우마' 개념의 의미는 IV장에서 분석될 것이다.

175) 그러한 평가를 내리고 있는 대표적인 연구자는 Gould(1970)이다. 그는 '프네우마' 개념의 의미의 확장과 영향력이 크뤼시포스 철학에서 큰 변화가 일어났다고 평가한다(100쪽). 그러나 Gould의 이러한 평가는 다소 피상적이어서, 제논과 클레안테스, 크뤼시포스가 각각 '프네우마' 개념을 어떻게 이해하고 있으며 그들이 이 개념을 스토아 자연학에서 어떠한 역할을 하도록 하고 있는지에 관해서는 세분된 분석을 진행하지 않는다. 스토아 자연학에서 '프네우마' 개념의 발전사에 대해 보다 세밀한 분석을 보여주는 사람은 Hahm이다. *The Origins of Stoic Cosmology*(1977)의 V. Cosmobiology 장에서 그는 스토아 '프네우마' 개념의 의미와 이 개념의 발전사를 검토하고 있다. V장 전체에 걸친 그의 주 관심사가 '프네우마' 개념의 발전사는 아니지만, '프네우마' 개념에 대한 설명에서 크뤼시포스가 의미를 확장시킨 영역을 비교적 정확하게 지적하고 있다(164-5쪽).

네우마' 개념에 들어있는 그것의 여러 역할과 기능 중에서 특히 주목하고 있는 것은, 앞서 언급한 대로, '능동 근원으로서 우주적 프네우마' 개념이다.[176] 따라서 이 장에서는 '프네우마'의 여러 의미 중에서 특히 스토아 특유의 '우주적 프네우마' 개념의 형성 배경을 검토할 것이다.[177] 이 개념에 영향을 미친 사유의 전통을 추적하고, 추적을 통해 확인된 사유 전통이 스토아 특유의 '프네우마' 개념에 어떤 역할을 했는지를 검토함으로써 이 개념에 대한 정확한 이해를 도모하는 것이 본 장의 논의 목표이다.

이미 진행된 몇몇 연구자의 평가와 마찬가지로 -비록 이들의 평가가 다소 피상적이긴 하지만- 필자 역시 스토아 특유의 '프네우마' 개념 형성에 있어, 스토아의 세 번째 수장, 크뤼시포스가, 선배 수장이었던 제논과 클레안테스와는 차별적인 방식으로 기여를 했다고 본다. 특히 '능동 근원으로서 우주적 프네우마 개념'의 형성이 크뤼시포스에 의해 이루어졌으며, 이렇게 형성된 특유의 '우주적 프네우마' 개념은 스토아 전체 자연학 체계를 형성하는데 중요한 역할을 하게 된다. 제논, 클레안테스 역시 '프네우마' 개념을 논의하고 있긴 하지만, 필자가 보기에, 이들의 '프네우마' 개념은 그 의미가 제한적이며 스토아 자연학 내에서 그 역할도 크지 않은 반면, 크뤼시포스의 '프네우마' 개념은 보다 많은 함의를 담고 있으며 스토아 자연학 체계 내에서 그 역할의 비중도 이전보다 훨씬 깊고 넓기 때문이다. 필자는 크뤼시포스가 이전 사유 전통에서 논의되던 '프네우마' 개념을 제논과 클레안테스보다 좀 더 적극적으로 스토아 자연학에 도입하였으며 이렇게 발전시킨 스토아 '프네우마' 개념을 통하여 스토아 자연학 체계를 완

176) '프네우마' 개념의 여러 역할 중에서 특히 '우주적 '프네우마' 개념이 스토아 자연학 체계 성립에 어떤 기여를 했는지에 관한 논의 역시 IV장에서 본격적으로 이루어질 것이다.

177) 스토아 '프네우마' 개념에 대한 지금까지의 연구들은 주로 생리학적 혹은 심리학적 맥락, 즉 영혼론과 관련하여 진행되었다(Long(1982, 1999), Sedley(1993), Tieleman(1996), 주은영(2007) 등). 그러한 연구들이 스토아 철학에 나타나는 '프네우마' 개념을 이해하고 그 위상을 가늠하는데 커다란 역할을 했던 것은 사실이지만, '프네우마' 개념이 갖고 있는 보다 중요하고 폭넓은 함의는 충분히 조명하지 못한 것으로 생각된다. 아쉽게도 '프네우마' 개념은 지금까지 우주론적 맥락에서 제대로 연구되어 오지 못했다. 본고는 우주론적 맥락에서 논의되는 '프네우마' 개념을 조명하여 우주적 '프네우마' 개념이 스토아 자연학 체계 형성에 어떤 역할을 하고 있는지를 추적하는 데 집중할 것이다.

성하는 계기를 마련하였다고 본다. 따라서 본 장에서는, 이러한 스토아 특유의 '우주적 프네우마 개념'을 형성하는데 있어 크뤼시포스의 차별적 역할을 했다는 것을 전제로, 크뤼시포스 '프네우마' 개념에 영향을 미쳤을 것이라 추정되는 주요 사유 전통을 추적할 것이다. 또한 이와 함께 제논과 클레안테스에서의 '프네우마' 개념 사용 맥락을 검토하여 이들 사이에 놓인 '프네우마' 개념의 의미 경계를 분명히 하고자 한다.[178]

논의의 순서는, 먼저 스토아 철학 이전의 사유 전통에서 '프네우마' 개념이 쓰인 맥락을 살펴봄으로써 스토아 자연학 특유의 '프네우마' 개념이 어떠한 사유 전통으로부터 형성되었는지를 추적하고,[179] 다음으로 크뤼시포스 이전 초기 스토아 철학 내에서, 즉 제논과 클레안테스 철학에서 '프네우마' 개념이 각각 어떤 맥락에서 어떤 의미로 쓰였는지를 살펴보는 것으로 진행될 것이다.

이러한 순서 하에서, 1장에서 논의될 '스토아 이전의 프네우마 개념의 기원에 대한 추적'은, 크게 두 방향으로 진행된다. 첫 번째 방향은 '철학적 맥락에서 논의된 프네우마' 개념인데, 여기에는 이른바 '소크라테스 이전 철학자들'이라 불리는 초기 그리스 철학자들의 '프네우마' 개념에 대한 논의와 '아리스토텔레스'에게서 등장하는 '프네우마' 개념에 대한 논의가 포함된다. 두 번째 추적 방향은 '의학적 맥락'이다. 사실 '프네우마' 개념은 고대 의학사에서 다양한 해석과 논의의 역사를 갖고 있다. 특히 기원전 4C 경 고대 의학 저서들에는 '프네우마' 개념에 대한 다양한 해석이 비교적 풍부하게 진행되고 있다. 본 장에서는 제논, 클레안테스, 크뤼시포스와 동시대, 혹은 이들의 바로 직전 시기의 의학계에서 논의된 '프네우마' 개념의 출처와 논의의 내용을 살펴보고 이들의 논의가 스토아 철학, 특히 스토

178) 주) 174에서 언급했듯이, III장, 특히 III.2장에서의 논의를 이어 다음 IV장에서는 크뤼시포스의 '프네우마' 개념과 제논, 클레안테스의 '프네우마' 개념 간의 차별성을 논하여, 제논, 클레안테스의 '프네우마' 개념을 크뤼시포스가 어떻게 계승 발전시켰으며 또한 그들과는 어떤 차별적인 개념을 창출했는지를 보일 것이다. 더불어 이렇게 새롭게 창출된 내용이 스토아 자연학 체계를 어떤 방식으로 변형, 혹은 완성시켰는지가 함께 조명될 것이다.

179) 스토아 특유의 우주적 '프네우마' 개념이 크뤼시포스에게서 갑자기 출현한 것인지, 아니면 다른 사유 전통에서 영향을 받은 것인지, 만약 영향을 받았다면 가장 주도적으로 영향을 받은 사유 전통은 어디인지를 추적하는 것이 III장의 목표이다.

아 ‘프네우마’ 개념 형성에 어떤 영향을 미쳤는지를 검토할 것이다. 이 검토 후에, 2장에서는 크뤼시포스 이전 ‘제논과 클레안테스’가 ‘프네우마’ 개념을 각각 어떤 맥락에서 어떤 비중을 갖고 논의하고 있는지 살펴볼 것이다. 두 명의 초기 스토아 수장의 ‘프네우마’ 개념 사용 맥락을 살펴보면, 크뤼시포스 이전과 이후 스토아 철학자들에게 ‘프네우마’ 개념이 어떤 위상을 갖고 있었는지가 드러날 것이다. 그리고 이 고찰을 통해 ‘프네우마’ 개념이 스토아 자연학 내에서 어떠한 단계적 변화에 놓여 있는지 혹은 어떤 전환을 갖고 있는지가 구체적으로 드러날 것이다.

1. 스토아 이전의 ‘프네우마’ 개념의 기원

1.1. 철학적 사유 전통에서 나타난 ‘프네우마’ 개념

이 장에서는 스토아 이전 철학적 사유 전통에서 ‘프네우마’ 개념이 어떻게 사용되었는지를 살펴보고 이렇게 확인된 사유 전통과 스토아 ‘프네우마’ 개념과의 연관 관계를 추적할 것이다. 특히 필자가 이 장에서 추적하고자 하는 ‘프네우마’ 개념은 스토아 특유의 ‘우주론적 프네우마 개념’이므로,[180] 이 개념이 스토아 이전 사유 전통 중 어디에서 출현하고 있는지를 추적하고, 연관 관계가 있다고 추정되는 철학자들의 ‘프네우마’ 용어 사용

180) 여기서 ‘프네우마’의 우주론적 개념이란 우주, 혹은 세계의 구조와 그 생성소멸의 원리를 설명하는데 사용되는 ‘프네우마’의 개념을 말한다. 능동 근원으로서의 ‘프네우마’ 개념에 관련해서는 앞의 II장에서 논의되었고, ‘우주론적 프네우마’ 개념의 특성, 위상과 관련된 논의는 IV장에서 이루어질 것이다. 앞서 이야기한 것처럼(주) 177 등 참조), ‘프네우마’ 개념은 흔히 생물학적 혹은 생리학적 측면에서 보다 많은 논의가 이루어져왔다(이러한 맥락의 ‘프네우마’ 연구 현황은 I.1장 참조). 스토아 자연 철학의 특성상, 생물학적, 생리학적 맥락에서 설명되는 ‘프네우마’ 개념과 우주론적 맥락에서 설명되는 ‘프네우마’ 개념은 상호 깊이 연관되어 있다. 이 상관관계는 이 논문에서 지속적으로 논의될 것인데, 필자가 특히 조명하고자 하는 것은 ‘프네우마’의 생리학적, 생물학적 개념이 어떻게 스토아 특유의 우주론적 개념으로 발전되었는지에 관한 것이다. 따라서 본 장은 생리학적, 생물학적 측면의 ‘프네우마’ 개념을 넘어서 우주론적 ‘프네우마’ 개념의 특성을 보이는, 혹은 그 양자의 특성을 조금이라도 보이는 ‘프네우마’ 개념이 사용된 사유 전통을 추적하는데 초점을 맞출 것이다.

맥락과 ‘프네우마’ 관련 논의 맥락을 분석하여 스토아의 ‘우주론적 프네우마’ 개념과의 연관 내용과 정도를 파악할 것이다. 이러한 추적과 고찰의 목적은 스토아의 ‘우주론적 프네우마’ 개념의 기원을 확인하고 이 사유의 영향관계사를 밝히는 데 있다.

앞서 언급한 대로, 특히 필자가 주목하고자 하는 철학적 사유 부류는 크게 둘이다. 한 부류는 소크라테스 이전 철학자들이고, 다른 한 부류는 아리스토텔레스이다. 전자에 주목하는 까닭은 여러 연구자들에 의해 스토아 자연학에서 논의되는 우주발생론이나 우주론의 내용들이 소크라테스의 이전 철학자들, 특히 헤라클레이토스, 아낙시메네스, 엠페도클레스 등과 연관되어 있다고 평가받기 때문이다.[181] 필자는 스토아의 ‘우주론적 프네우마’ 개념 역시 이 시대의 철학적 사유에서 이미 형성되고 있는지, 그리고 만약 그러하다면 그 연관성의 정도는 어떠한지를 확인하고자 한다. 전승되고 있는 문헌에서 ‘프네우마’라는 용어가 출현하는 단편이 그리 많진 않지만, 이 개념에 대한 사유의 기원과 관련해 최대한 의미 있는 단편들을 추적하여 원형을 확인하고자 한다. 이를 위해 소크라테스 이전 철학자들의 단편 중에서 ‘프네우마’라는 단어가 출현하는 단편들을 찾아, 이 중 스토아의 우주론적 ‘프네우마’ 개념과 연관이 있다고 여겨지는 단편들을 검토할 것이다.

한편 후자, 즉 아리스토텔레스의 ‘프네우마’ 논의에 주목하는 까닭은 두 가지이다. 첫 번째는, 비록 아리스토텔레스의 저작에 ‘프네우마’라는 용어가 많이 등장하지도 않고, 연구자들 사이에서도 아리스토텔레스 ‘프네우마’ 논의의 불명료성이 빈번하게 언급되지만, 필자가 보기에는 아리스토텔레스의 『동물의 운동에 관하여』[182]를 비롯한 몇몇 저작에서 동물 운동의 원인

181) LS(1987)는 스토아의 여러 개념과 관련하여 헤라클레이토스를 스토아의 주요 선구자로 언급한다(1권 273, 277-8, 332, 488쪽). 사실 헤라클레이토스가 스토아의 선구자로 인용되는 것은 역사가 깊다. 이미 키케로가 그런 언급을 했다(Cicero, ND 3.35). 디오게네스 라에르티오스는 클레안테스의 저작 목록으로 『헤라클레이토스 철학에 대한 해설서』를 전한다(DL 7.174). Gould(1970)는 스토아의 여러 개념에 대해 헤라클레이토스, 아낙시메네스, 엠페도클레스 등 다수의 소크라테스 이전 철학자들과의 관련성을 언급한다(22-4, 38, 51, 126-7쪽). 스토아 우주론 전체에 걸쳐 등장하는 개념과 사유의 기원에 대한 일반적인 추적은 Hahm(1976)에서 이루어지고 있는데, 이 추적에서 소크라테스 이전 철학자 중 헤라클레이토스, 아낙시메네스, 엠페도클레스 등에 대한 관련 언급은 수시로 등장한다. Sambursky(1959)의 경우는, 스토아 ‘프네우마’ 개념과 아낙시메네스, 엠페도클레스, 피타고라스와의 연관성을 언급한다(2, 7쪽).

으로서 ‘타고난 프네우마(symphyton pneuma)’에 대한 논의가 상당히 깊이 있게 진행되고 있어서, 이 ‘타고난 프네우마’가 스토아의 ‘프네우마’ 개념과 어떤 연관 관계가 있는지, 그리고 양자 간의 차이는 무엇인지를 검토할 필요가 있다고 여겨지기 때문이다. 두 번째는 아리스토텔레스의 ‘프네우마’ 논의가 다음 III.1.2장에서 논의될 의학적 사유에서의 ‘프네우마’ 개념과 동시대적 논의들을 제공하고 있으며, 이것이 스토아 철학 바로 이전의 철학적 사유에서의 ‘프네우마’ 논의이기도 하기 때문이다. 아리스토텔레스의 ‘프네우마’ 논의는 의학적 사유 전통에서 ‘프네우마’ 개념이 집중적으로 해명되는 시기인 기원전 4세기 중후반과 직접적으로 맞닿아 있다. 따라서 아리스토텔레스 ‘프네우마’ 개념이 이 사유의 영향 아래 있다고 생각되는 것은 자연스럽다. 스토아의 ‘프네우마’ 개념 역시 의학적 맥락에서 논의되는 ‘프네우마’ 개념과 연관이 있고, 그리고 그 영향 관계를 추적하는 것이 다음 III.1.2장의 논의 목표이기도 하므로, 이러한 시대적 상관관계 아래서, 아리스토텔레스, 의학적 사유 전통, 그리고 스토아 ‘프네우마’ 논의에서 언급된 ‘프네우마’ 개념을 비교하여 이들 세 사유 간의 실제 연관 관계를 확인하는 것이 필요하다. 이러한 이유로 아리스토텔레스의 ‘프네우마’ 논의 고찰을 통해 아리스토텔레스가 스토아의 우주론적 ‘프네우마’ 개념 형성에 영향을 미쳤는지 그 여부를 검토할 것인데, 이를 위해 이 장에서는 『동물의 운동에 관하여』를 비롯하여, 철학적 ‘프네우마’가 논의되는 아리스토텔레스의 몇몇 저작물, 즉 『동물의 생성에 관하여』, 『자연학 소론집』에 들어있는 「호흡에 관하여(peri anapnoēs)」, 그리고 보통 위서라고 평가받는 『숨에 관하여(peri pneumatos)』에 나타나는 ‘프네우마’의 용례를 분석하여, 여기에서 나타나는 ‘프네우마’ 개념과 스토아 우주론적 ‘프네우마’ 개념의 유사성 여부를 살펴보고 그 영향 관계의 여부를 따져보도록 하겠다.

182) 물론 『동물의 운동에 관하여』 자체가 아리스토텔레스의 진작인지 여부가 논쟁적인 문제이지만, 이 논문에서는 이 부분에 대한 결론은 열어두고 논의를 진행하도록 하겠다.

1.1.1. 소크라테스 이전 철학자들의 단편들에 나타난 '프네우마' 개념

현존하는 그리스어 기록에서 '프네우마(πνεῦμα)'라는 단어가 처음 등장하는 것은 아낙시메네스의 단편 2(DK13B2)이다.[183] 호메로스나 헤시오도스에서는 아직 이 단어가 나타나지 않고, 대신 '바람', '미풍'의 의미로서 동족어 'pno(i)ē'가 쓰인다. 이후 단어 '프네우마'는 기원전 5세기 무렵의 비극 작품[184]이나 소크라테스 이전 철학자들의 단편들[185]에서 본격적으로 나타나기 시작하는데, 이 무렵 이 단어는 일차적으로 일상적 의미로서 '바람', '공기', '숨(호흡)'이라는 의미로 통용되었다.[186] DK의 소크라테스 이전

---

183) 아낙시메네스(기원전 585-528년)보다 이전 철학자인 아낙시만드로스(기원전 611/0-547/6년)의 단편에도 단어 'pneuma'가 등장하지만, 이 단어가 출현하는 아낙시만드로스의 단편(DK12A23과 DK12A27)은 직접전승이 아니고 간접전승이다. 호메로스나 헤시오도스에서도 단어 'pneuma'는 등장하지 않는다. 시인들에게서는 동족어인 'pnoē'가 쓰이고 있다. (호메로스에서는 'pnoiē', 『일리아드』 5.697, 11.622, 13.590, 17.55, 『오딧세이아』 2.148, 4.839 등) 아낙시만드로스, 아낙시메네스 이전의 기록물에는 이 단어가 출현하지 않으므로, 기록된 문헌에서 'pneuma'라는 단어가 보이기 시작하는 시점은 기원전 6세기 후반이라고 할 수 있다. 전술한 대로, 기원전 5세기 무렵부터 소크라테스 이전 철학자들의 단편이나 이 시기 다른 비극, 역사, 의학 등의 문헌에서 이 단어의 출현을 본격적으로 만나게 된다. LSJ, 'pnuema' 항목, A, Ⅰ, 1. ; KRS, 160쪽 ; Francis E. Peters, *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon* (New York: New York University Press/London: University of London Press, 1967), 160쪽 ; Geoffrey Lloyd, '*Pneuma* between Body and Soul,' *J. Roy. Anthropol. Inst.*, 2007, 13, 135-46쪽 ; Shigehisa Kuriyama, '*Pneuma*, *Qi*, and the Problematic of Breath,' in *The Comparison between Concepts of Life-Breath in East and West*, ed. Yosio Kawakita, Shizu Sakai, and Yasuo Otsuka (Tokyo: Ishiyaku EuroAmerica, 1995), 5쪽 등 참조.

184) 아이스퀼로스, 소포클레스, 에우리피데스 등.

185) 엠페도클레스, 피타고라스, 아낙사고라스, 크세노파네스 등.

186) LSJ에서는 'pneuma'라는 항목에 대해 크게 6가지의 의미를 부여하고 있다: 1. blast, wind, air(as an element) / metaph., breeze or influence, 2. breathed air, breath / breathing, respiration / flatulence / breath of life, life, living being / that which is breathed forth or exhaled, odour / Gramm., breathing with which a vowel is pronounced, 3. divine inspiration, 4. the spirit (of God)/(of man), 5. spiritual or immaterial being, angel, 6. Rhet., sentence declaimed in one breath.

DK는 'pneuma'를 세 가지 의미로 색인하였다: 1. luft, 2. wind, 3. hauch.

한편, Frixione(2012)나 Peters(1967) 등 문헌학자들은 보통 전승된 기록들이 이 단어가 기원전 6세기 그리스에서 '바람(wind)'과 '호흡(숨)(breath)'을 의미하는 보통명사로 출발하였다가, 아낙시메네스 등 몇몇 소크라테스 이전 철학자들에 의해 '프쉬케(psyche)'와 관련되어 사용되게 되었으며, 5C 후반 초기 과학적 의학(scientific medicine)의 전문 용어에 포함되었다고 평가한다. Eugenio Frixione, "*Pneuma*-Fire Interactions in Hippocratic Physiology," *Journal of the History of Medicine and Allied*

철학자들의 단편들에서도 '프네우마'가 이런 의미로 사용되고 있는 맥락이 일반적으로 나타난다. 그런 한편 소수이긴 하나 일상적 의미에서 확장, 발전된 함의, 즉 '영혼(phsychē)'[187]이나 '만물을 유지하는 근원'과 연관되는 의미로 언급되는 단편도 일부 발견된다.[188]

이 장에서는 DK를 중심으로 소크라테스 이전 철학자들의 단편들에 출현하는 단어 '프네우마'의 용례를 검토하여 이들에게 이 용어가 어떠한 의미로 쓰이고 있는지를 좀 더 면밀히 살펴보고자 한다. 먼저 단어 '프네우마'가 쓰인 주요 단편들을 검토하여 이 단어의 일반적이면서 일상적인 용법을 살펴본 후, 다음으로 일상적 의미 이상의 함의로 쓰였다고 여겨지는 단편들을 추려 이 단편들에서 나타나는 '프네우마'의 의미를 좀 더 상세하게 검토해보도록 하겠다. 이 검토를 통하여 전자의 의미가 어떻게 후자의 의미로 발전되고 있는지가 함께 드러날 것이다. 더 나아가 이 단편들에서 나타나는 '프네우마'의 의미와 스토아의 우주적 '프네우마' 개념의 연관 관계가 함께 검토될 것이다.

(1) '프네우마'가 일상적 의미로 쓰인 단편들

1) DK에서 '프네우마'는 우선 일상적인 의미로서 일차적으로 '바람', '미

Sciences, 2012, 2-3쪽 ; Francis E. Peters(1967), 160-2쪽 참조.

187) 본 논문의 주제는 아니지만, '성서에서의 '프네우마' 용법에 대한 추적'도 연구 대상이 될 만한 논의거리이다. 그리스어 'psychē'와 'pneuma'는 라틴어로 'anima'와 'spiritus'로 번역되었고, 영어권의 번역어로는 보통 'soul'과 'spirit'가 많이 사용된다. 성서적 사용 맥락에서 우리말로는 각각 '혼(영혼)'과 '영'(혹은 '성령')으로 많이 번역되었다. 한편 성서에서의 'psychē'와 'pneuma'의 용법을 비교하는 흥미로운 논문이 있다. Goodwin, D. (1881), "On the Use of Ψυχή and Πνευμα and Connected Words in the Sacred Writings ", *Journal of the Society of Biblical Literature and Exegesis*, 1881, Vol. 1 (No. 2), 73-86쪽은 성서에서 나타나는 이 두 단어의 사용 맥락을 검토하여, 이 두 단어, 즉 'psychē'와 'pneuma', 'soul'과 'spirit'가 몇몇 특수한 맥락을 제외하곤 상호 교차적으로 사용되는 경우가 훨씬 많음을 밝힌다. 참고로 Goodwin의 'psychē'와 'pneuma'에 대한 이러한 검토는 성서의 'trichotomy'(육체, 혼, 영의 삼분설)에 대한 반대 논증을 펼치기 위해서 진행되었다.

188) 물론 그 의미가 일상적 의미로 쓰인 맥락인지 아니면 그 이상의 발전된 함의를 갖고 쓰인 맥락인지 가리기 애매한 경우도 있다. 또 어떤 의미에서 양의를 모두 갖고 쓰였다고 할 만한 단편들도 있다. DK12A23, DK12A27, DK58B30 등이 그러하다.

풍', 그리고 '공기'의 의미로 사용되고 있는데,[189] 이러한 의미로 쓰이고 있는 단편들에는 다음과 같은 것들이 있다.

> [아낙시만드로스, DK12A23] 천둥, 번개, 벼락, 돌풍, 그리고 태풍에 관하여. 아낙시만드로스는 이들 모든 것이 바람에서(pneumatos) 나온다[고 말한다]. 왜냐하면 [바람이] 짙은 구름으로 에워싸여 압축되었다가 미세함과 가벼움으로 인해 [에워싼 구름을 비집고] 터져 나올 때, 그 터짐이 요란한 소리를 만들어 내는 한편, 터진 곳은 구름의 검음과 대비되어 번쩍임의 분출을 만들어내기 때문이다. (아에테오스, 『학설 모음집』 3.3.1)[190]

> [아낙시만드로스, DK12A27] 그들 가운데 어떤 이들은 다음과 같이 주장한다. 바다는 원시습기의 잔류물이다. 땅 주변 지역은 습했는데, 이후에 이 습기의 일부가 태양에 의해 증발되었다. 그리고 이로부터 바람(pneumata)이 생기고 해와 달의 회전도 생겼다. 이들 증기와 증발물들 때문에 저것들[해와 달]이, 자신들에게 이것[증발]의 공급이 생기는 곳 둘레로 향해감으로써, 회전을 만들어내기 때문이다. 다른 한편 땅의 우묵한 지역에 남겨진 습기의 다른

---

189) '공기', '호흡(숨)', '바람'을 가리키는 주요 고대 단어로는 aēr, aithēr, pneuma, physa, anemos 등이 있다. 이 중 'anemos'는 보통 몸 외부의 바람을 가리킬 때 쓰인다. 'physa'는 '불다', '내뿜다' 등의 의미를 갖고 있는 동사 'physaō'에서 온 단어로 '바람'이나 '숨'이라는 의미와 함께 '풀무', '분화구', '(방광)주머니' 등을 가리키기도 한다. 히포크라테스의 『호흡에 관하여』에서는 '몸 내부의 바람', 즉 '숨'을 가리킬 때 'physa'를 쓰기도 한다. 이 단어에 대해서는 이후 히포크라테스 저작들에서의 쓰임을 다룰 때 다시 살펴보도록 하겠다. 'pneuma'는 동사 'pneō'에서 왔는데, 호메로스에서는 바람(광풍이든, 미풍이든)의 의미로 쓰일 때 'pneuma'가 쓰이지 않고, 동족어 'pno(i)ē'가 쓰였다. 'pneō'의 기본적인 의미는 '(공기나 바람을) 불다', '(냄새 등을) 풍기다', 그리고 '호흡하다', '숨 쉬다' 등이다. LSJ의 각 단어 항목과 Lloyd(2007), 136-8쪽 참조.

190) περὶ βροντῶν ἀστραπῶν κεραυνῶν πρηστήρων τε καὶ τυφώνων. Ἀ. ἐκ τοῦ πνεύματος ταυτὶ πάντα συμβαίνειν· ὅταν γὰρ περιληφθὲν νέφει παχεῖ βιασάμενον ἐκπέσηι τῆι λεπτομερείαι καὶ κουφότητι, τόθ' ἡ μὲν ῥῆξις τὸν ψόφον, ἡ δὲ διαστολὴ παρὰ τὴν μελανίαν τοῦ νέφο-υς τὸν διαυγασμὸν ἀποτελεῖ. : 김인곤 외 옮김(2005), 『소크라테스 이전 철학자들의 단편 선집』(이하 『단편 선집』), 146쪽 번역 인용.

일부가 바다이다.(알렉산드로스, 『아리스토텔레스의 「기상학」 주석』 67.3)[191]

[헤라클레이토스, DK22A1] : 또한 낮과 밤, 연, 월과 계절, 비와 바람(pneumata) 및 이와 비슷한 현상은 여러 가지로 다양한 증발물에 의해서 설명이 되고 있다. (디오게네스 라에르티오스, 『유명한 철학자들의 생애와 사상』 9.10)[192]

이 단편들에서 '프네우마(pneuma(ta))'는 기상현상으로서 '공기의 흐름'을 뜻하는 '바람'의 의미로 쓰였다.[193] 아낙시만드로스는 '천둥, 번개, 벼락, 돌풍, 태풍' 등이 '바람에서(pneumatos) 나온다'(DK12A23)고 기술하고 있고, 또 '바람(pneumata)'이 '습기가 태양에 의해 증발될 때 생긴다'(DK12A27)고 말한다. 헤라클레이토스의 단편에서도 '프네우마'가 '바람'의 의미로서 '낮과 밤, 연, 월과 계절, 그리고 비와 바람(pneumata)'(DK22A1)으로 언급된다. 이들 단편들에서 단어 '프네우마'는 모두 '바람'의 의미로 쓰이고 있다.[194]

사실 이들 DK 단편들 외에도, 동시대인 기원전 5세기 무렵 비극 작품이나 역사서에 기록된 '프네우마'의 그리스어 용법은 '바람'에 집중되어 있

---

191) οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν ὑπόλειμμα λέγουσιν εἶναι τὴν θάλασσαν τῆς πρώτης ὑγρότητος· ὑγροῦ γὰρ ὄντος τοῦ περὶ τὴν γῆν τόπου κἄπειτα τὸ μέν τι τῆς ὑγρότητος ὑπὸ τοῦ ἡλίου ἐξατμίζεσθαι καὶ γίνεσθαι πνεύματά τε ἐξ αὐτοῦ καὶ τροπὰς ἡλίου τε καὶ σελήνης ὡς διὰ τὰς ἀτμ-δας ταύτας καὶ τὰς ἀναθυμιάσεις κἀκείνων τὰς τροπὰς ποιουμένων, ἔνθα ἡ ταύτης αὐτοῖς χορηγία γίνεται, περὶ ταῦτα τρεπομένων· τὸ δέ τι αὐτῆς ὑπολειφθὲν ἐν τοῖς κοίλοις τῆς γῆς τόποις θάλασσαν εἶναι· : 같은 책, 145쪽 번역 인용.

192) ἡμέραν τε καὶ νύκτα γίνεσθαι καὶ μῆνας καὶ ὥρας ἐτείους καὶ ἐνιαυτοὺς ὑετούς τε καὶ πνεύματα καὶ τὰ τούτοις ὅμοια κατὰ τὰς διαφόρους ἀναθυμιάσεις.

193) 기상 현상 '바람' 이상의 확장된 의미로 쓰였을 가능성을 열어둘 수는 있겠으나, 지금 이 단편들에서는 '바람'이라는 의미만으로도 충분히 자연스럽게 읽히므로 과도한 해석은 접어두도록 하겠다.

194) 다른 단편들과 마찬가지로 이 단편들의 '프네우마' 번역은 조금씩 차이가 있긴 하다. DK 색인에서는 아낙시만드로스 간접전승 23은 'luft'로, 간접전승 27은 'wind'로 분류되었다. 『단편 선집』은 둘 다 '바람'으로 번역하였다. 필자는 두 단편 다 양쪽의 번역이 가능하다고 본다. 여기서는 『단편 선집』의 번역을 따랐다.

다.[195] 가령 비극에서는 아이스퀼로스,[196] 소포클레스, 에우리피데스[197]에서, 그리고 헤로도투스와 투퀴디데스의 역사서에서도 '프네우마'는 일차적으로 '바람'을 가리킨다. 단어 '프네우마' 용법에 관한 여러 연구들 역시 보통명사 '프네우마'가 초기 그리스어에서 주로 '바람'이라는 의미로 통용되었음을 공유한다.[198] 다시 DK의 다음 엠페도클레스 단편을 보자. 이 단편도 역시 비슷한 용법을 보여준다.

> [엠페도클레스, DK31B111] … 자네는 대지에 휘몰아치며 돌풍으로(pnoiaisi) 들판을 휩쓸어버리는 지칠 줄 모르는 바람의(akamatōn anemōn) 기운을 잠재울 것이네, 그리고 또 원한다면 자네는 그 보상으로 미풍(pneumata)을 불러올 수도 있을 것이네. … (디오게네스 라에르티오스, 『유명한 철학자들의 생애와 사상』 Ⅷ.59)[199]

엠페도클레스의 이 단편은 디오게네스 라에르티오스가 엠페도클레스의 자작시로 전하는 것이다. 이 시에서는 'pneumata'와 유사한 의미를 가지고 있는 'pnoiai'('pno(i)ē의 복수형)와 'anemoi'(anemos의 복수형)가 함께 등장한다. 'anemos'는 보통 일반적인 의미의 '바람'을 가리키고 이 구절에서도 그런 의미로 쓰이고 있다. 'pnoiai'와 'pneumata'는 이 구절에서는

---

195) Shigehisa Kuriyama, "Pneuma, Qi, and The Problematic of Breath," in *The Comparison between Concepts of Life-Breath in East and West*, ed. Yosio Kawakita, Shizu Sakai, and Yasuo Otsuka (Tokyo: Ishiyaku EuroAmerica, 1995), 4-7쪽 참조. Kuriyama는 *Thesaurus linguae graecae: Canon of Greek authors and works* (Oxford University Press, 1986)에서 IBYCUS computer가 계산한 'pneuma' 빈출 횟수를 기록하여 이를 근거로 의미 있는 정보를 제공해 주고 있다. 가령, 호메로스나 헤시오도스에서는 'pneuma'가 출현하지 않으며, 핀다로스에서는 1번, 헤로도토스에서 6번, 소포클레스에서 8번, 투퀴디데스에서 9번 나온다. 이 24번의 출현 중에서 21번이 '바람'을 가리킨다.

196) Aeschylus, *SUniversity Presspliant Maidens* 166-167.

197) Euripides, *Ion* 1501-1509.

198) Kuriyama(1995), 7쪽과 Lloyd(2007), 137쪽 참조.

199) παύσεις δ' ἀκαμάτων ἀνέμων μένος, οἵ τ' ἐπὶ γαῖαν ὀρνύμενοι πνοιαῖσι καταφθινύθουσιν ἄρουραν· καὶ πάλιν, ἢν ἐθέλησθα, παλίντιτα πνεύματ' ἐπάξεις· 『단편 선집』, 418쪽 번역 일부 수정 인용.

각각 ‘돌풍’과 ‘미풍’이라는 의미로 대비되어 쓰이고 있다. 하지만 ‘pneuma’와 ‘pno(i)ē’는 동사 pneō에서 온 동족어로 보통 ‘바람’, ‘미풍’, ‘돌풍’, 그리고 ‘숨’(의미상의 차이가 있긴 하지만)이라는 의미를 공유하고 있다. 다만 당시 시인들의 저작에서는 ‘pneuma’보다 ‘pnoē’(호메로스에서는 ‘pnoiē’)가 더 자주 출연하는 것으로 연구자들은 전한다.[200] 어쨌든 이 단편에서도 ‘프네우마’는 바람의 일종인 ‘미풍’의 의미로 쓰이고 있다. 그러나 엠페도클레스의 다음 단편은 조금 다른 용법을 보여준다.

> [엠페도클레스, DK31B100] … 그러나 여자 아이가 흐름을 터주고 나면 ‘프네우마’(공기)는 빠져나가고 빠져나간 그만큼 물이 안으로 들어오지. … 그리고 여자 아이가 손을 놓을 때는 다시 이전과 반대로 ‘프네우마’(공기)가 밀려들어오고 그만큼 물이 흘러나가지. … (아리스토텔레스, 『자연학 소론집』 중 「호흡에 관하여」 7, 473b9-474a6 일부)[201]

엠페도클레스의 단편 100은 아리스토텔레스의 「호흡에 관하여」 7장 473b9-474a6에서 인용된 엠페도클레스의 시인데, 위 구절은 이 단편의 일부이다. 「호흡에 관하여」 7장에서 아리스토텔레스는 엠페도클레스의 호흡론을 비판적으로 검토하면서 엠페도클레스의 이 시를 인용한다. 아리스토텔레스가 전하는 엠페도클레스에 따르면 숨의 들이쉼과 내쉼, 즉 호흡은 혈관을 통한 피의 운동 시 공기의 유출입에 의해 발생하는 것이다. 혈관(피가 꽉 차있지 않은 관들: liphaimoi syrigges)을 따라 피가 몸 바깥을 향하는 운동을 하면 공기가 혈관 끝 구멍(stomia)을 통해[202] 몸 외부로 나

---

200) 주) 189 참조.

201) αὐτὰρ ἔπειτα πνεύματος ἐλλείποντος ἐσέρχεται αἴσιμον ὕδωρ. … τότε δ' αὖ πάλιν, ἔμπαλιν ἢ πρίν, πνεύματος ἐμπίπτοντος ὑπεκθέει αἴσιμον ὕδωρ. 『단편선집』, 404쪽 번역 참조.

202) 혈관(더 정확히 말하면, 피가 꽉 차있지 않은 관들: liphaimoi syrigges)의 끝 구멍들(stomia)의 위치가 ‘피부의 표면’인지 ‘코의 끝’인지가 해석상 논란거리가 되고 있다. 'rinōn'이 피부라는 단어 ‘rinos’의 복수 2격이면서 코 혹은 콧구멍이라는 단어 ‘ris’의 복수 2격이기 때문이다. 아리스토텔레스는 이 단어를 ‘코(혹은 콧구멍)’로 받아들이고 있는데, Karsten, S.(1838)의 해석 이래로 아리스토텔레스가 ‘rinōn’을 코로

가고, 피가 몸 내부를 향해 움직이면 이때 몸 외부의 공기가 혈관 끝 구멍을 통해 들어온다.(이때 이 구멍이 피 조각 보다는 작지만 공기 조각보다는 크기 때문에 피는 드나들 수 없고 공기만 드나들 수 있다)[203] 단편의 인용된 위 구절은 이렇게 호흡이 피의 운동에 의존하는 상황을 밑바닥에 작은 구멍들이 나 있는 통인 '클렙쉬드라'의 위쪽 손잡이 구멍을 막고 터줄 때 일어나는 물의 유출입 과정에 비유하여 설명하고 있다. 손으로 막고 있는 클렙쉬드라의 손잡이 부근 구멍을 터주면, 물 속에서는 '프네우마'가 빠져나간 만큼 이 용기 바닥의 작은 구멍들을 통해 물이 안으로 들어오고, 물 밖에서는 '프네우마'가 안으로 들어온 만큼 물이 빠져나간다.[204] 이 단편에서 '프네우마'는, 구멍을 통해 물이 들어오고 나갈 때, 그만큼의 양으로 들어오고 나가는 물질로 언급되고 있다. 이 물질은 다름 아닌 '공기'이다. 따라서 이때의 '프네우마'는 바람의 보다 넓은 의미로서 '공기'[205]로 이해하는 것이 적절하다.[206] [207]

잘못 이해했다는 것이 주된 견해이다. 'rinōn'을 피부로 해석하는 역사와 엠페도클레스의 단편 100의 해석의 문제에 대한 자세한 분석은 송대현(2009), '엠페도클레스의 호흡론', 『의철학연구』, 2009, 제7집, 5-19쪽 참조.

203) 여기서 묘사되는 혈액 운동은 순환 운동이 아니라 왕복(대체) 운동이다.

204) 이 구절과 관련하여 클렙쉬드라를 통한 호흡과정 설명은 Bollack, J.(1969), *Empédocle*, (Paris: Gallimard), 3권, 476쪽과 480쪽 도안 참조.

205) 즉, 눈으로 보이지도, 만져지지도 않으나 '있다'고 여겨지는 물질적 실체로서의 공기.

206) KRS는 앞의 'pneuma'는 'air'로, 뒤의 'pneuma'는 'breath'로 번역했다. 하지만 앞 뒤 구절이 대구를 이루고 있으므로 맥락상 한 의미의 단어로 일치시켜 이해하는 것이 적절하다. 여기서는 '공기'로 일치시켜 번역했다. 하지만 해당 구절이 '호흡'의 과정을 비유하고 있으므로 '숨'이라고 일치시켜 이해해도 무방할 것 같다. 그래서 어느 쪽으로 일치시켜 이해, 번역하든, 여기서는 양의적 성격을 갖고 있다고 볼 수 있겠다. Ross, W. D.는 둘 다 'air'로 번역했고, 『단편 선집』과 김진성(2015)은 둘 다 '공기'로 번역했다.

207) Thievel(2005)은 'Air, Pneuma and Breathing from Homer to Hippocrates', *Studies in Ancient Medicine*, 31, 239-49에서, 호메로스에서부터 기원전 4세기 후반까지 나타나는 '호흡론'의 발전 과정을 세 시기로 구분하여 검토한다. 그가 구분한 첫 번째 시기는 고대 그리스기로, 호메로스와 당대의 시인들, 그리고 그 시기에 쓰였다고 여겨지는 히포크라테스 저작들에서 나타나는 호흡 과정의 표현들이 검토된다. 이 시기의 저작들에서는 공기(aēr)는 '가시적' '물질'로 표현되는데, 공기의 '가시성'은 구름, 안개, 김 등에서, 그리고 사람의 탄생과 죽음에서 목격되는 입김에서 확인된다. 공기의 '물질성'의 표현 사례는 매우 많다. Thievel은 이 시기 허파(pleumōn)는 호흡기관으로 여겨지지 않고 액체류가 통과하는 기관으로 여겨졌는데, 이와 관련하여 허파(pleumōn)의 어원이 '뜨다(pleuō)'에서 왔음을 지적한다. (그러나 아리스토텔레스는 「호흡에 관하여」 476a에서 '허파는 그것이 숨(pneuma)을 받아들이는 것이어서 제 이름(pneumōn)을 얻은 것처럼 보인다'고 말한다. 허파는 그리스어로 pleumōn과 pneumōn 둘 다 쓰인다.) 두 번째 시기는 기원전 5세기 중반 엠페도클레스 시기이다.

2) ‘프네우마’는 사람이 들이쉬고 내쉬는 ‘숨’ 혹은 그 과정인 ‘호흡’의 의미로도 쓰인다.[208] 그리고 이것이 우리가 알고 있는 ‘프네우마’라는 단어의 가장 대표적인 쓰임이기도 하다. 몸 밖의 공기가 ‘바람(wind)’이라면 몸 안의 공기가 ‘숨(breath)’이다. 하지만 DK에서는 ‘프네우마’를 호흡과 관련하여 언급하는 단편이 상대적으로 적은 편이다. III.1.2장에서 다시 다루겠지만, 호흡과 관련된 ‘프네우마’의 용례는 이 시기의 의학적 저작들에서 더 자주 나타난다. 물론 의학적 저작들에서도 ‘프네우마’는 ‘바람’의 의미로도 많이 쓰인다. 하지만 ‘호흡’, ‘숨’을 가리키는 용례는 철학적 단편보다 의학

Thievel은 이 시기 시실리에서 이루어진 중요한 두 가지 발견을 강조하는데, 하나는 ‘공기의 비가시성’이고, 다른 하나는 ‘심장이 혈관의 중심에 있다’는 사실의 발견이다. 그리고 여기에 소개된 엠페도클레스의 단편(BK31B100)이 전자의 발견, 즉 공기의 비가시성 발견에 큰 역할을 한다고 평가한다. 더 나아가 이 발견의 귀결은 ‘눈에 보이지 않는 것도 실재할 수 있다’는 것일 터인데, 물의 유출입 과정에서 클렙쉬드라의 구멍을 통해 들어가거나 나오는 공기는 눈에 보이지 않지만 공기가 실재한다는 것을 증명한다는 것이다. 즉 공기는 비가시적이지만 물질로서 실재한다. 그런데 엠페도클레스의 호흡론은 호흡이 몸 전체를 통해 일어난다는 생각을 바탕으로 구성된다. 그리고 몸 전체로 하는 호흡에 대한 생각은 이 시기 히포크라테스 저작들 전체에 걸쳐 나타난다. 세 번째 시기는 아리스토텔레스 시기로, 아폴로니아의 디오게네스, 필리스티온, 아낙사고라스, 데모크리토스, 카뤼스토스의 디오클레스의 저작들이 포함된다. 아리스토텔레스의『자연학 소론집』의「호흡에 관하여(peri anapnoēs)」에서 드디어 ‘허파의 기능’이 인지되기 시작한다. 아리스토텔레스는 허파 동물만 호흡을 한다고 생각한다. (이 저작에서 그는 허파가 없는 동물을 포함하여 모든 동물이 호흡을 한다고 주장했던 철학자들의 사유를 비판한다.) 그러나 아리스토텔레스는 호흡 과정에서 허파의 존재 이유를 냉각(473a, 476a)이라 생각하였다. 이산화탄소와 산소의 교환 기능에 대한 생각은 아직 보이지 않는다. 하지만 여전히 이 시기 히포크라테스 저작물들에서는 온몸 호흡이 주된 시각이었다. 그런데 ‘허파가 영양분을 끌어당긴다’라는 새로운 생각이 나타나기 시작하는데, 이때의 영양분은 공기, 즉 ‘프네우마’를 가리킨다고 Thievel은 해석한다.

한편「호흡에 관하여(peri anapnoēs)」 6장에 따르면, 아리스토텔레스는 내부의 열이 숨(‘프네우마’)에 의해 영양분을 얻기 보다는 그것에 의해 식는다고 생각한다(473a:허파의 존재 이유를 영양 공급이라는 주장한 사상가들을 비판). 즉 몸 내부의 열이 숨에 의해 영양분을 얻는다는, 즉 호흡이 양분섭취를 위해 일어난다는 견해를 비판한다. Ross(1955)는 히포크라테스가 이런 견해를 가진 것으로 추정한다(59, 312-3쪽 참조). 또한 허파가 숨에 의한 냉각을 위해 있다(476a)는 생각은 『숨에 관하여』에서 개진되는 주요 내용 중 하나이다.

208) Kuriyama(1995, 5쪽)는 기원전 5세기의 기록들이 ‘프네우마’를 ‘바람’으로 지칭하는데 집중하고 있는 반면, 이 시기를 지나면 철학과 의학 분야에서 ‘바람’ 이외의 의미, 즉 ‘호흡’과 그로부터 발전된 의미로 지칭되는 것이 더 빈번하게 발생하고 있음을 지적한다.

적 저작들의 경우가 훨씬 많다. 따라서 호흡의 의미로 쓰인 '프네우마' 용례 고찰은 다음 III.1.2장 '의학적 사유전통에서 논의된 '프네우마' 의미 고찰'에서 더 자세히 다루도록 하겠다. 어쨌든 소수이긴 하지만, DK에서도 '프네우마'가 '숨', '호흡'의 의미로 쓰인 단편들이 출현하는데, 그 단편들에는 엠페도클레스(DK31B84), 피타고라스(DK58B30), 아낙사고라스(DK59A106)의 단편 등이 있다. 먼저 엠페도클레스의 단편은 다음과 같다.

> [엠페도클레스, DK31B84] 마치, 누군가가 폭풍이 부는 밤인데도 밖으로 나가려고 생각하다면, 등을 준비해서 타오르는 불을 붙이고, 온갖 바람을(pantoiōn anemōn) 막아주는 아마 천으로 등을 감싸는데, 그것은 쉴 새 없이 부는 바람들의 숨결은(anemōn pneuma)[209] 흩어놓고, 더 길게 내뻗는 빛은 밖으로 내보내면서 지칠 줄 모르는 빛을 문턱 너머로 발할 때처럼, 이처럼 그때의 최초의 불은 얇은 피막과 미세한 천 속에 싸인 채 둥근 눈동자 안에 숨어 있다네. 그것들은 이리저리 흘러다니는 깊은 물은 막고, 더 길게 뻗치는 불은 밖으로 내보내네. (아리스토텔레스, 『자연학 소론집』 중 「감각과 감각되는 것에 관하여」 II.437b23)[210]

엠페도클레스의 이 단편에서 나오는 표현 '바람들의 숨결(anemōn pneuma)'은 사실 아이스퀼로스나 헤로도토스[211] 등 다른 시인들의 저작들에서도 나타나는 표현인데, 특별히 입이나 코로 들이마시거나 내보내는 공기로서 숨이나 호흡의 의미가 도드라지지는 않는다.[212] LSJ는 헤로도토스

---

209) 엠페도클레스의 이 단편에서 나오는 표현 'anemōn pneuma'는 아이스퀼로스 『프로메테우스』 1086에서도 같은 구절이 등장한다.

210) ὡς δ' ὅτε τις πρόοδον νοέων ὡπλίσσατο λύχνον χειμερίην διὰ νύκτα, πυρὸς σέλας αἰθομένοιο, ἄψας παντοίων ἀνέμων λαμπτῆρας ἀμοργούς, οἵ τ' ἀνέμων μὲν πνεῦμα διασκιδνᾶσιν ἀέντων, φῶς δ' ἔξω διαθρῴσκον, ὅσον ταναώτερον ἦεν, λάμπεσκεν κατὰ βηλὸν ἀτειρέσιν ἀκτίνεσσιν· ὣς δὲ τότ' ἐν μήνιγξιν ἐεργμένον ὠγύγιον πῦρ λεπτῆισίν <τ'> ὀθόνηισι λοχάζετο κύκλοπα κούρην, <αἳ> χοάνηισι δίαντα τετρήατο θεσπεσίηισιν· αἳ δ' ὕδατος μὲν βένθος ἀπέστεγον ἀμφιναέντος, πῦρ δ' ἔξω διίεσκον, ὅσον ταναώτερον ἦεν. : 『단편선집』, 411쪽 번역 인용.

211) 아이스퀼로스, 『프로메테우스』 1086, 헤로도토스 7.16 등.

나 아이스퀼로스에 출현하는 ‘anemōn pneumata’의 ‘anemoi’와 ‘pneumata’를 둘 다 ‘바람’으로 풀이한다. 그래서 사실 이 단편은 ‘숨’이라는 의미로서 ‘프네우마’의 전형적 용례가 되기에는 다소 부족하다. 그러나 다음의 피타고라스 단편은 호흡과 관련된 ‘프네우마’의 의미가 보다 짙게 드러나 있다.

> [피타고라스, DK58B30] 피타고라스주의자들도 허공이 존재하며, 하늘[우주]이 허공도 들이쉰다고(anapneuonti) 여겨 그것(허공)이 무한한 숨(‘프네우마’)으로부터(ek tou apeirou pneumatos)[213] 하늘로 들어간다고 주장했다. … (아리스토텔레스, 『자연학』 IV.6.213b22-24)[214][215]

이 단편은 아리스토텔레스 『자연학』 IV.6.213b22-24의 구절로, 피타고라스주의자들의 허공에 대한 관점을 서술한 것이다. 아리스토텔레스는 허공이 존재한다고 주장하는 피타고라스주의자들의 입장을 전달하면서 또한 허공에 대한 그들의 다음 주장도 전달한다. 피타고라스주의자들은 ‘하늘(우주)이 [숨뿐만 아니라] 허공 역시 들이쉰다(anapneuonti)’고 생각하여 ‘무한한 숨으로부터(ek tou apeirou pneumatos) 허공이 하늘로 들어간다’고 주장한다. 하늘(우주)은 숨을 들이쉬면서 또한 허공도 들이마신다. 다시 말해 아리스토텔레스가 전하는 피타고라스주의자들에 따르면, 우주는 숨을 쉬며, 그리고 우주가 숨을 들이쉴 때 허공도 함께 들이쉰다. 이 단편에서 이런 내용과 함께 쓰인 단어 ‘프네우마’는 분명 ‘숨’의 의미로 쓰이고 있다.[216]

---

212) 바람을 가리키는 유사 용례를 보이는 두 단어 ‘anemōs’와 ‘pneuma’가 함께 쓰인 관용적 표현으로 보인다.

213) 사본은 ‘pneumatos’라고 되어 있으나, 딜스-크란츠는 ‘pneuma te’라고 고쳐 읽었다. 하지만 대부분의 번역자들은 ‘pneumatos’라고 읽는다.

214) εἶναι δ' ἔφασαν καὶ οἱ Πυθαγόρειοι κενόν, καὶ ἐπεισιέναι αὐτῶι τῶι οὐρανῶι ἐκ τοῦ ἀπείρ-ου πνεῦμάτος ὡς ἀναπνέοντι καὶ τὸ κενόν, … : 『단편 선집』, 479쪽 번역 일부 수정 인용.

215) 아리스토텔레스의 『영혼에 관하여』 410b29-32에서도 유사한 내용의 언급이 있다: “왜냐하면 [이(오르페우스) 설화는, 동물들이] 호흡할 때(anapneontōn) 바람들에 의해 이끌어진 영혼이 우주로부터 신체 내부로 들어간다고 전하고 있기 때문이다.”

‘프네우마’라는 단어가 쓰인 것은 아니지만, ‘우주가 숨을 쉰다’라는 생각을 묘사하는 표현은 필롤라오스의 다음 단편에서도 보인다.

> [필롤라오스, DK44B21] 필롤라오스는 우주는 소멸되지 않는다고 말한다.… 우주는 태초부터 하나이고 연속적이며 본디 숨을 쉬며(diapneomenos) 도는 것으로서, 운동과 변화의 원리도 갖고 있다.[217]

필롤라오스의 이 단편에서는 ‘숨을 쉰다’는 표현에 대해 ‘프네우마’라는 단어를 사용하고 있진 않지만 ‘diapneomenos’라는 표현을 통해 ‘우주가 숨을 쉰다’는 생각을 유지하고 있다.[218] 대신 필롤라오스의 다른 단편에서는 단어 ‘프네우마’를 다음과 같이 쓰고 있다.

> [필롤라오스, DK44A27] … 생명체는 출생 후 곧바로 바깥의 차가운 공기/숨(pneuma)을 들이쉰다(들이킨다: epispatai). 그러고 나서 마치 그렇게 해야만 하는 듯이 그것을 다시 내쉰다(내보낸다: ekpempei). 이로 인해 바깥 공기/숨(pneuma)에 대한 욕구도 생기게 되는데, 이는 우리의 몸이 너무 뜨거워서 밖에서 공기/숨(pneuma)를 끌어들임으로써 그것에 의해 차갑게 되도록 하기 위

---

216) DK는 이 단편에 출현하는 ‘pneuma’를 ‘luft’의 의미로 색인해 놓았다. 한편 거드리(『희랍철학입문』, 박종현 역, 42쪽)는 피타고라스가 ‘인간의 숨이나 생명은 무한하고 신적인 우주의 숨이나 생명과 본질적으로 같은 것’으로 보았다고 말한다. 그런 한편 거드리(43쪽)는 피타고라스 교설의 두 가지 핵심적 원리를 나누는데, 첫째 원리는 ‘자연의 동족 관계설’과 ‘함께 느낌’으로, 이는 ‘고대 신앙의 잔재’이며, ‘마법적’이라고 평가 절하하는 반면, 둘째 원리인 ‘형상, 구조, 한계 등의 관념의 높임’은 ‘합리적이고 전형적인 희랍적 산물’이라고 평가한다.

217) μετὰ γὰρ τὴν ἔκτεξιν εὐθέως τὸ ζῶιον ἐπισπᾶται τὸ ἐκτὸς πνεῦμα ψυχρὸν ὄν· εἶτα πάλιν καθαπερεὶ χρέος ἐκπέμπει αὐτό. διὰ τοῦτο δὴ καὶ ὄρεξις τοῦ ἐκτὸς πνεύματος, ἵνα τῆι ἐπει-σάκτωι τοῦ πνεύματος ὁλκῆι θερμότερα ὑπάρχοντα τὰ ἡμέτερα σώματα πρὸς αὐτοῦ καταψ-ύχηται.

218) 헤라클레이토스 단편 DK 22A16(섹스투스 엠피리쿠스, 『학자들에 대한 반박』 7.129)에도 (‘프네우마’라는 단어가 등장하는 건 아니지만) ‘anapnoē’라는 표현을 통해 로고스와 숨쉬기의 관계를 언급한다. : “헤라클레이토스에 따르면, 우리는 숨쉬기를 통해 이 신적인 로고스를 들이마시면서 지성적으로 된다(τοῦτον οὖν τὸν θεῖον λόγον καθ' Ἡράκλειτον δι' ἀναπνοῆς σπάσαντες νοεροὶ γινόμεθα).”

한 것이다.(메논, 『런던의 저작 미상 선집』 18.8.31쪽)[219]

필롤라오스의 이 단편은 생명 탄생과 관련한 생물학적인 맥락의 내용을 담고 있는데,[220] 이 구절에서 쓰인 '프네우마'는 일차적으로 바깥 '공기', 즉 몸 외부의 '공기'를 가리킨다.[221] 하지만 묘사되고 있는 내용, 즉 이 공기를 몸 내부로 들이켰다가 다시 내뱉는다는 내용은 호흡 과정을 가리키는 것이고, 이때의 이 호흡 작용에서 몸 내부와 외부를 오가는 공기는 다름 아닌 '숨'을 의미한다. 따라서 이 단편에서 쓰인 단어 'pneuma'는 일차적으로는 넓은 의미인 '공기'를 가리키는 것이겠지만, 내용 상 좁은 의미인 들이마시고 내쉬는 공기, '숨'을 가리키는 것으로 이해할 수 있다.

한편, '프네우마'가 '숨'을 의미하는 것으로서는 아낙사고라스의 다음과 같은 단편도 있다.

> [아낙사고라스, DK59A106] : 아낙사고라스[의 말에 따르면] 목소리는 숨(pneuma)이 빽빽한 공기(aēr)에 부딪혀서 그 충돌의 반작용에 따라 숨이 귀에까지 도달할 때 생긴다. 메아리라고 일컬어지는 것도 이처럼 생긴다.(아에티오스, 『학설 모음집』 IV.19.5)[222]

이 단편에서 'pneuma'는 목소리의 발생 과정을 설명하면서 등장한다. 아낙사고라스에 따르면, 목소리는 '프네우마'가 빽빽한 공기(aēr)에 부딪힌 충돌의 반작용에 따라 귀에까지 도달할 때 생긴다. 즉, 인간이 내쉬는 숨 공기인 '프네우마'가 외부의 다른 빽빽한 공기에 충돌하여 이 충돌의 반작용으로 인해 이 숨 공기가 인간의 귀에 다다를 때 생겨나는 것이 목소리

---

219) μετὰ γὰρ τὴν ἔκτεξιν εὐθέως τὸ ζῶιον ἐπισπᾶται τὸ ἐκτὸς πνεῦμα ψυχρὸν ὄν· εἶτα πάλινκαθαπερεὶ χρέος ἐκπέμπει αὐτό. διὰ τοῦτο δὴ καὶ ὄρεξις τοῦ ἐκτὸς πνεύματος, ἵνα τῆι ἐπεισάκτωι τοῦ πνεύματος ὁλκῆι θερμότερα ὑπάρχοντα τὰ ἡμέτερα σώματα πρὸς αὐτοῦ καταψύχηται. 『단편 선집』, 454쪽 번역 일부 수정 인용.

220) KRS 341쪽 참조.

221) DK는 이 단편에 출현하는 'pneuma'도 'luft'의 의미로 색인해 놓았다.

222) Ἀ. τὴν φωνὴν γίνεσθαι πνεύματος ἀντιπεσόντος μὲν στερεμνίωι ἀέρι, τῆι δ' ὑποστροφῆιτῆς πλήξεως μέχρι τῶν ἀκοῶν προσενεχθέντος· καθὸ καὶ τὴν λεγομένην ἠχὼ γίνεσθαι. :『단편 선집』, 533쪽 번역 인용.

이다. 이때의 ‘프네우마’ 역시 인간이 내쉬는 숨을 가리킨다.

(2) 발전된 함의를 담고 있는 단편들

이와 같이 단어 ‘프네우마’는 기원전 5세기와 4세기 후반까지의 다른 기록물들에서와 마찬가지로, DK의 소크라테스 이전 철학자들의 단편들에서 ‘바람’, ‘공기’ 그리고 ‘숨’, ‘호흡’ 등을 가리키는 것에 집중되어 있다. 그리고 이런 용례들은 ‘프네우마’의 일상적 쓰임에서 크게 벗어나지 않는다. 그런데 DK 철학 단편 중에서 몇몇은 ‘프네우마’의 일상적 쓰임을 넘어서는 함의를 보여주는 것들이 있는데, 이 단편들에 나타나는 ‘프네우마’의 용례가 스토아의 우주적 ‘프네우마’ 개념과 어떤 관련이 있다는 인상을 준다. 이렇게 일상적 의미 이상의 철학적 함의를 담고 있는 것으로 여겨져 스토아 연구자들 사이에서[223] 스토아의 ‘프네우마’ 개념과 관련하여 언급된 단편들이 있는데, 아낙시메네스의 단편 2(DK13B2)와 엠페도클레스(와 피타고라스)의 단편 136(DK31B136), 크세노파네스의 간접전승단편 1(DK21A1) 등이 그것들이다.[224] 이들 단편들의 ‘프네우마’ 용례는 스토아의 우주적 ‘프네우마’ 개념과 어떤 유사성을 보이고 있어서, 이들 몇몇 소크라테스 이전 철학자들의 사유가 스토아의 ‘프네우마’ 개념에 어떤 단초를 제공하고 있다는 인상을 준다. 여기서는 이들 단편들의 내용과 ‘프네우마’ 용례를 검토하여 실제 스토아 ‘프네우마’ 개념과의 연관성을 검토해 보도록 하겠다. 먼저 연구자들에 의해 빈번하게 언급되는 아낙시메네스의 단편 2를 보자.

[아낙시메네스, DK13B2] 에우뤼스트라토스의 아들이자 밀레토스

---

223) 주) 181 참조. 대표적으로 Sambursky(1959)가 있다. 그는 ‘프네우마’의 coherence 특성에 대한 사유의 기원을 소크라테스 이전 철학자들에게로 추적하면서, 아낙시메네스, 피타고라스, 엠페도클레스를 언급한다(2, 7쪽).

224) 피타고라스의 단편 30(DK58B30)도 스토아 ‘프네우마’ 개념과 연관하여 언급되긴 하나, 이 단편은 본고에서 이미 일상적인 ‘숨’의 의미로서 다루었다. 하지만 ‘프네우마’가 철학적 함의를 담고 있더라도 기본적인 의미인 ‘숨’이라는 의미에서 확장된 의미이므로, 피타고라스의 단편 30에서 출현하는 ‘pneuma’ 역시 우주의 호흡과 관련하여 철학적 함의로 해석할 여지가 충분이 있다.

> 사람인 아낙시메네스는 공기를 있는 것들의 근원이라고 주장했다. 왜냐하면 이것에서 모든 것들이 생겨나서 다시 그것으로 분해되기 때문이다. 그가 말하길, 공기(aēr)인 우리의 영혼이 우리들을 결속해 주는(synkratei) 것처럼, '프네우마'와 공기는 우주 전체를 또한 감싸고 있다(periechei). (공기와 '프네우마'가 [여기서] 같은 뜻으로 언급된다.) (아에티오스, 『학설 모음집』 I.3.4)[225]

단편의 내용은 아낙시메네스가 '공기를 있는 것들의 근원(archē)'이라고 주장한 것을 전하고 있다. 아낙시메네스가 이렇게 주장한 까닭은 공기에서 모든 것들이 생겨나서 다시 그것으로 분해된다고 생각했기 때문이다. '프네우마' 용례와 관련하여 우리에게 주목되는 구절은 그 다음 문장인데, 아낙시메네스는 다음과 같은 말도 함께 하고 있다: '공기인 우리의 영혼이 우리를 결속해 주는 것처럼, '프네우마'와 공기는 우주 전체를 또한 감싸고 있다(hoion hē psychē hē hēmetera aēr ousa synkratei hēmas, kai holon ton kosmon pneuma kai aēr periechei).'[226] 이 구절은 크게 두 가지의 내용을 담고 있다. 첫 번째는 '공기인 우리의 영혼이 우리들을 결속해준다(synkratei)'는 것이고, 두 번째는 '앞의 사태와 마찬가지로, '프네우마'와 공기가 우주 전체를 감싸고 있다(periechei)'는 것이다.[227]

⑴ 첫 번째, '공기인 우리의 영혼이 우리를 결속해 준다(hē psychē hē

---

225) Ἀ. Εὐρυστράτου Μιλήσιος ἀρχὴν τῶν ὄντων ἀέρα ἀπεφήνατο· ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίγνε-σθαι καὶ εἰς αὐτὸν πάλιν ἀναλύεσθαι. 'οἷον ἡ ψυχή, φησίν, ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει' (λέγεται δὲ συνωνύμως ἀὴρ καὶ πνεῦμα).

226) 다른 번역: "공기인 우리의 영혼이 우리를 하나로 묶는 것처럼, '프네우마'와 공기는 세계 전체를 감싸 안고 있다."
단편에서 이 문장이 보통 아낙시메네스의 직접 인용으로 받아들여지는 구절이다. 그러나 KRS(159쪽)는 이 문장이 단어의 변경 등 어떤 변화를 겪었을 것이라 추측한다. KRS가 그렇게 생각하는 까닭은, 단어 'synkratei'가 아낙시메네스에서는 사용될 수 없으며, 'kosmos'라는 단어도 이 시기 정확하게 이런 의미, 즉 '우주'라는 의미로 사용되었을 것 같지 않기 때문이다. ('kosmos'는 원래 '질서(order)'라는 의미를 갖고 있다가 피타고라스 이후부터 '세계 질서'라는 의미가 확립되기 시작했다.)

227) 이 문장에 대한 KRS의 분석도 참고할 만하다(158-62쪽). 특히 이 문장이 함축할 만한 네 가지 가능한 의미에 대한 분석(160쪽)이 흥미롭다.

hēmetera aēr ousa synkratei[228] hēmas)'는 것은, 다시 말해 '우리 (인간)의 영혼은 공기'이며, '영혼으로서 공기는 우리, 즉 우리의 몸이 흩어지지 않도록 하나로 묶어준다(synkratei)'는 말이다. 여기까지는 '영혼으로서 공기'와 '우리, 즉 우리의 몸'과의 관계, 다시 말해 우리 인간의 '영혼-몸'의 관계에 있어, '공기인 영혼의 역할'을 언급해준다. '영혼-몸'의 관계에 있어 '영혼(공기)의 역할'은 '우리를 결속해주는 것', 다시 말해 '우리 인간의 몸이 흩어지지 않도록 하나로 묶어주는 것이다.'

⑵ 다음으로 전달해주는 내용은 '앞의 사태와 마찬가지로, '프네우마'와 공기는 우주 전체를 감싸고 있다(holon ton kosmon pneuma kai aēr periechei)'는 것이다. 우리 인간의 '영혼-몸'의 관계에서 일어나는 사태와 마찬가지로, '프네우마/공기-세계'의 관계에서도 같은 일, 즉 '프네우마/공기가 우주 전체를 감싸 안고 있는(periechein)' 일이 일어난다. 쓰인 단어가 '결속해준다(하나로 묶어준다;synkratei)'에서 '감싸고 있다(periechein)'로 변화되었는데, 단어의 이런 변화는 전자의 상황을 통해 후자의 상황을 설명하려는 이 구절의 내용과 함께, 이 두 단어의 의미가 서로 연결되어 있음을 보여준다. 즉 '프네우마/공기'는 우주 전체를 감싸고 있는데(periechein), 그럼으로써 앞의 사태와 마찬가지로, 즉 영혼(공기)이 우리를 결속해주듯이(하나로 묶어주듯이), ''프네우마/공기'는 우주 전체를 결속해준다(하나로 묶어준다: synkratei).' 다시 말해, 앞부분의 내용이, 우리 인간의 '영혼-몸'의 관계에 있어 '영혼(공기)의 역할'이 '우리 인간의 몸이 흩어지지 않도록 결속해주는(하나로 묶어주는) 것'이라면, 뒷부분의 내용은, '프네우마/공기-세계'의 관계에 있어 '프네우마/공기'의 역할은 '우주 전체를 감싸 안음으로써 그것이 흩어지지 않도록 결속해주는(하나로 묶어주는) 것'이다.

이때 이 관계에서 세계에 대한 '프네우마/공기'의 기능으로서 주목되는 표현이 '하나로 묶어주다', '결속시키다'라는 의미의 'synkratein'이다. 이것

228) 'synkratei'는 소크라테스 이전의 문헌들 중 여기서 단 한 번 나온다. 주) 226에서 언급했듯이, KRS는 이 단어가 아낙시메네스의 것이라는 것을 의심스러워하며, 'synechein kai kratein'의 조합어일 것이라 생각한다(『단편선집』 151쪽과 KRS 159쪽 참조).

은 스토아 ‘프네우마’의 주 기능으로 언급되는 ‘synechein’의 내용과 닿아 있기 때문이다. ‘프네우마’의 기능에 대한 논의는 IV장에서 자세히 진행될 것인데, 이 때 논의될 스토아 특유의 ‘프네우마’ 기능 중 하나가 바로 ‘synechein’과 관련된 내용이다. 스토아 자연학에서는 ‘synechein’, 즉 ‘synetikē dynamis’라는 기능을 통해 ‘프네우마’가 능동 근원으로서 세계와 세계 안의 만물을 흩어지지 않게 하나로 결속(응집)시키는 역할을 한다.[229] 능동 근원으로서 ‘프네우마’ 개념이 도입됨으로써 스토아 능동 근원은 그것이 신이나 불로 불릴 때 갖지 못했던 기능을 확장하게 되는데, 이 ‘synetikē dynamis’의 기능을 갖추고 있는 능동 근원-‘프네우마’를 통해 ‘세계는 유지되고(결속되고, 지탱되고) 통합된다(synechesthai te ka hēnōsthai).’ 즉 이 세계의 통합과 유지는 ‘‘프네우마’가 세계 전체에 퍼져 있음(diēkein)을 통해’ 일어나는 것이다.[230][231]

물론 우리가 익히 알고 있는 아낙시메네스의 사유에 충실하게 이 구절을 읽자면, 세계 유지 결합의 기능을 하는 것은 ‘프네우마’보다는 ‘공기’일 것이다. 주목하고 있는 위 구절의 내용도 ‘공기’가 있는 것들의 근원임을 주장하는 맥락에서 나온 언급이다. 그래서 단편에서 아에티우스는 이 문장 다음에 ‘(여기서) ‘프네우마’는 공기와 같은 의미로 언급된 것(legetai de synōnumōs aeros kai pneuma)’이라는 첨언까지 하고 있다. 만물의 근원으로서 공기가, 우리 몸에 대해서는 그것을 하나로 묶어주는 영혼의 역할을 하며, 또한 세계에 대해서는 역시 그 세계를 통합 유지해주는 역할을 하는 것이다. 분명 아낙시메네스에게서 방점은 ‘프네우마’가 아니라 ‘공기’인 듯이 보인다. 그렇지만, 그렇다 할지라도 이 단편에서 그러한 역할을 수행하는 것으로서 ‘프네우마’를 언급한 점은 주목할 만하다. 그 기능과 역

---

229) IV.1장 참조.

230) LS 47L(= *SVF* 2.441): … τὸ πᾶν ἡνῶσθαί τε καὶ συνέχεσθαι, πνεύματός τινος διὰ παντὸς διήκοντος αὐτοῦ;

231) 이에 관련한 해명은 이후의 논의에서 자세히 진행될 것이다. 능동 근원으로서 ‘프네우마’ 개념이 제논과 클레안테스에서는 아직 사용되지 않았다는 점에 대해서는 III.2장에서 논의될 것이고, 능동 근원으로서 ‘프네우마’ 개념의 도입이 본격적으로 이루어진 시기는 크뤼시포스 때라는 점에 대해서는 IV장에서 자세히 논의될 것이다. 또한 ‘프네우마’의 주 기능인 통합과 결속력(응집력)에 관한 검토도 IV장에서 면밀하게 진행될 것이다.

할이 능동 근원으로서 스토아 '프네우마'와 매우 유사하기 때문이다.

그런데 공교롭게도 이 단편 DK13B2는 고대 그리스어 기록 중에서 그리스 단어 '프네우마'가 출현한 가장 오래된 기록물이기도 하다.[232] 그렇지만 이 단편은 단어 '프네우마'가 출현하는 당시의 초기 기록물들이 '프네우마'의 일차적 의미인 '바람'과 '숨'에 집중되어 있는 상황과는 좀 이질적인 성격을 보여준다. 그래서 일반적으로 아에티우스의 첨언을 따라 이 단편의 '프네우마'를 '공기'와 동일한 의미로 읽는다.[233] 하지만 단편에서 '공기(aēr)'라는 단어가 병렬적으로 같이 쓰이고 있으므로 이 단어 '프네우마'는 차별적인 다른 대상을 가리킨다고 보는 것이 보다 자연스러운 독해일 것이다. 그것이 공기의 한 측면을 함의하고 있다는 것을 염두에 두어도 말이다. 아니 오히려 이때의 '프네우마'는, 아에티우스의 첨언을 따라 공기와 완전히 동의어로 쓰인 것으로 읽기보다는, 공기의 어떤 측면을 담고 있거나 아니면 공기적 성격을 자신의 한 측면으로 갖고 있는, 어쨌든 공기와 상관관계가 깊은 또 다른 대상을 가리키는 것으로 읽는 것이 보다 적절할 것으로 여겨진다. 따라서 이 단편은, 아낙시메네스 사유의 어떤 부분이 공기와 함께 공기와 유사 성격을 갖고 있는 '프네우마'라는 실체가 세계 결속의 역할을 한다는 관점을 갖고 있다는 것을 보여주고 있으며, 그런 의미에서 '프네우마'라는 단어를 전달해주는 가장 오래된 이 기록물이 스토아

---

232) 주) 183 참조.

233) LSJ는 아낙시메네스의 이 단편을 '프네우마'라는 단어가 출현한 첫 번째 기록으로 언급하면서 이때의 '프네우마'를 '바람(wind)'의 의미로 풀이하고 있다. DK는 이 단편의 '프네우마'를 '공기(luft/air)'를 의미하는 항목에 색인 분류해 놓았다.
참고로, 이처럼 단편에 출현하는 '프네우마'에 대한 해석은 주석가마다 상당히 차이가 있다. DK의 경우, '프네우마'를 세 가지 의미, 즉 'luft', 'wind', 'hauch'로 색인하고 있다. 필자는 아낙시만드로스 간접전승 단편 23에 출현하는 '프네우마'를 '바람'으로 해석했지만, DK는 이 단편에 출현하는 '프네우마'를 'luft'항목에 분류해 놓았다. 엠페도클레스의 단편 84의 '프네우마'의 경우 필자는 '숨', '입김'으로 해석했지만, DK는 'wind'항목에 분류해 놓았다. 피타고라스의 단편 30의 '프네우마'를 필자는 '숨'과 관련하여 해석했지만, DK는 'luft' 항목에 분류해 놓았다. 사실 필자도 이 세 경우 모두 이렇게 해석될 여지가 충분히 있다고 생각한다. 엠페도클레스의 단편 100의 '프네우마'는 필자나 DK 모두 '공기'로 해석했으며, 아낙시만드로스의 간접전승 단편 27과 헤라클레이토스의 간접전승 단편 1, 엠페도클레스의 단편 111에 출현하는 '프네우마'의 경우는 필자와 DK 모두 '바람'으로 보았다. 필롤라오스의 간접전승 단편 27에 출현하는 '프네우마'를 DK는 'luft'항목에 놓았는데, 필자는 '공기'와 '숨' 양의적인 해석이 모두 가능하다고 본다.

‘프네우마’에 관한 시발점 역할을 한다는 Sambursky 등의 평가도[234] 과하지 않다고 여겨진다.

아낙시메네스 단편 2와 유사한 내용을 담고 있는 또 하나의 단편이 있다. 엠페도클레스의 단편 136인데, 이 단편은 엠페도클레스의 직접 전승 내용을 전하고 있기도 하지만, 피타고라스주의자들과 엠페도클레스주의자들의 생각이라고 언급되며 서술되어 있는 내용이 함께 들어 있다. 그 내용은 다음과 같다.

> [엠페도클레스, DK31B136] 피타고라스주의자들과 엠페도클레스주의자들 그리고 많은 이탈리아 사람들이 주장하기를, 우리는 서로에 대해 그리고 신들에 대해 유대감을 갖고 있을 뿐만 아니라 비이성적인 동물들에 대해서도 유대감을 갖고 있다. 영혼의 방식으로 우주 전체에 퍼져있으며, 우리를 그들과 하나로 만들어주기도 하는, ‘하나’로서의 ‘프네우마’가 존재하기 때문이다. … (섹스투스 엠피리쿠스 Adv. math., Ⅸ. 127.1-128.1)[235]

단편은, 우리가 서로와 신들에 대해서 뿐만 아니라 동물들과도 유대감을 갖는 까닭으로 다음과 같은 이유를 든다. 영혼처럼 우주 전체에 퍼져있는 ‘프네우마’가 있어서 이 ‘프네우마’가 우리를 동물들과 하나로 만들어 주기 때문이다. 즉, 영혼이 우리 몸에 퍼져있듯이 ‘프네우마’는 세계 전체에 퍼져있어서(diēkein), 세계 전체에 퍼져있는 하나의 ‘프네우마’로 인해 우리는 동물들(뿐만 아니라 세계 안의 만물)과 하나가 된다. 이것이 우리 인간이 서로에 대해 그리고 신들에 대해 유대감을 가질 뿐만 아니라 동물들과도 유대감을 갖는 이유이다.

앞의 아낙시메네스의 단편 2와 마찬가지로 이 구절 역시 ‘영혼-몸’의 관

---

234) Sambersky(1959, 2쪽).

235) οἱ μὲν οὖν περὶ τὸν Πυθαγόραν καὶ τὸν Ἐμπεδοκλέα καὶ τὸ λοιπὸν τῶν Ἰταλῶν πλῆθος φασὶ μὴ μόνον ἡμῖν πρὸς ἀλλήλους καὶ πρὸς τοὺς θεοὺς εἶναί τινα κοινωνίαν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὰ ἄλογα τῶν ζῴων. ἓν γὰρ ὑπάρχει πνεῦμα τὸ διὰ παντὸς τοῦ κόσμου διῆκον ψυχῆς τρόπον, τὸ καὶ ἑνοῦν ἡμᾶς πρὸς ἐκεῖνα.

계를 통해 '프네우마-우주'의 관계가 설명되고 있다. 영혼이 몸에 퍼져(스며들어) 있듯이 '프네우마'도 전 우주에 퍼져(스며들어) 있으며, 이로 인해 영혼이 스며들어 있는 인간이 하나의 단일한 실체로 존재하듯이 '프네우마'가 스며들어 있는 우주도 그것의 구성물들과 함께 하나의 실체로서 존재한다. 그러나 아낙시메네스의 단편 2와 달리 여기에서는 '공기'가 언급되지 않는다. 그래서 '영혼=공기'의 내용도 없으며, '프네우마=공기'의 내용도 없다. 오히려 이 단편에서는 소우주로서 우리 개별자의 '영혼-몸'의 관계가 대우주로서 '프네우마-우주'의 관계로 유비되고 있다. 그리고 이 단편에서 이 관계의 유비를 가능하게 해주는 것은 전자가 후자에 '퍼져있음(스며들어있음: diēkon)'에 의해서이다.

이 단편에서 보이는 '프네우마가 우주 전체에 퍼져 있다(pneuma to dia pantos tou kosmou diēkon)'는 사유도 스토아 자연학, 특히 크뤼시포스의 철학을 특징짓는 사유이다. *SVF* 2권[236]에 실려 있는 단편 중에는 대표적으로 다음과 같은 표현들이 있다.

> 스토아학파는 …, 또한 신은 우주 전체에 스며들어있는 '프네우마'이며, 그 '프네우마'는 자신이 통과한 질료의 변경에 따라 다양한 이름들을 취한다고 말한다.[237]

> 이것이 그러하다면, 어떻게 어떤 '프네우마'가 세계 전체에 널리 퍼져있음으로 인해(세계 전체에 널리 퍼져있는 어떤 '프네우마'에 의해) 세계가 통합되어 있고 결속되어(유지되고) 있다는 것이 여전히 사실일 수 있겠는가?[238]

---

236) *SVF* 2권은 크뤼시포스와 관련한 단편으로만 구성되어 있다.

237) Aetius. 1.7.33 (= *SVF* 2.1027 = LS 46A) : Οἱ Στωικοὶ … θεὸν …. Καὶ πνεῦμα μὲν ἐνδι-ῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου, τὰς δὲ προσηγορίας μεταλαμβάνον κατὰ τὰς τῆς ὕλης, δι' ἧς κεχώρηκε, παραλλάξεις,… : 주) 138 참조.

238) Alexander, *On Mixture* 223,25 (= *SVF* 2.441 = LS 47L) : τούτου δ' οὕτως ἔχοντος, πῶς ἂν ἔτι ἀληθὲς εἴη τὸ πᾶν ἡνῶσθαί τε καὶ συνέχεσθαι, πνεύματός τινος διὰ παντὸς διήκοντος αὐτοῦ; : 알렉산드로스가 스토아의 혼합 개념과 '프네우마'론을 비판하는 맥락에서 하는 말이다. II.1.4장 참조. 알렉산드로스는 스토아가 주장하는, '프네우마가 세계 전체에 널리 펴져있음으로 인해 세계가 통합되어 있고 결속되어(유지되고) 있다'는 내용의 타당성을 비판하고 있다.

이들 단편에 대한 자세한 분석과 논의 역시 다음 IV장에서 진행하도록 하겠지만, 이 단편들은 '프네우마가 세계 전체에 퍼져(스며들어)있다'는 스토아적 사유를 특징적으로 보여주는 것으로,[239] 이 사유에 있어 아낙시메네스의 단편 2와 엠페토클레스의 단편 136과 공통분모를 갖고 있다.

한편, 위 아낙시메네스의 단편 2와 엠페도클레스의 단편 136의 사유에 따르면, '몸-영혼'과의 관계와 '우주-프네우마'의 관계, 즉 우리 몸이 소우주라면, 세계인 대우주에 대해, 그것 전체에 퍼져서 그것을 하나로 통합하고 유지하는 역할을 하는 것이 각각 '영혼'과 '프네우마'인데, 이러한 '영혼'과 '프네우마'의 동일성 언명을 직접적으로 하고 있는 단편이 있다. 다음 크세노파네스의 단편을 보자.

> [크세노파네스, DK21A1] 생성되는 모든 것은 사멸한다는 것, 그리고 영혼은 '프네우마'라는 것을 최초로 말한 것도 크세노파네스였다. (디오게네스 라에르티오스, 『유명한 철학자들의 생애와 사상』 Ⅸ.19, 10-1)[240]

디오게네스 라에르티오스의 전언에 따르면, 크세노파네스는 '영혼은 '프네우마'이다(hē psychē pneuma).'라고 처음 말한 사람이다. 디오게네스 라에르티오스의 말처럼 이 언명을 최초로 한 것이 정말 크세노파네스인지는 모르겠지만, 적어도 그의 이 전언은 크세노파네스가 '영혼과 '프네우마'의 동일성'에 대한 생각을 갖고 있었다는 것은 보여주고 있다. 앞의 아낙시메네스 단편 2나 엠페도클레스 단편 136에 공통적으로 들어있는 사유는, 인간의 영혼이 인간의 몸에 대해 수행하는 역할[241]을 전 우주에 퍼져있는 '프네우마'가 우주에 그대로 수행한다는 것이다. 그런데, 크세노파네스의 이 간접전승 단편은, 더 나아가 인간의 영혼이 곧 '프네우마'라고 언명한

239) 이 밖에도 '프네우마가 전 우주에 퍼져있다'라는 사유를 보여주는 크뤼시포스의 주요 단편으로는 *SVF* 2.473, 416, 442 등이 있다.

240) πρῶτός τε ἀπεφήνατο ὅτι πᾶν τὸ γινόμενον φθαρτόν ἐστι καὶ ἡ ψυχὴ πνεῦμα.

241) 즉 결속해주는 것, 하나로 묶어주는 것(synkratein).

다. 세계 전체에 퍼져서 그것을 하나로 묶고 유지하는 역할을 하는 것이 '프네우마'라면, 세계의 부분인 인간의 몸에도 '프네우마'는 그런 역할을 수행하며 퍼져있을 것이다. 따라서 인간의 몸에 퍼져 통합과 유지의 역할을 수행한다고 일컬어지는 영혼은 곧 '프네우마'의 다른 이름일 뿐이라는 사유 역시 가능하다. 즉 영혼이 곧 '프네우마'라는 사유는 크세노파네스가 앞의 아낙시메네스 단편 2와 엠페도클레스 단편 136에 나타난 사유를 공유하고 있다면 자연스럽게 귀결시킬 수 있는 내용이다. 그런데 이러한 사유의 전개와 '영혼은 프네우마'라는 언명 역시 스토아에서 특징적으로 나타나는 것이며,[242] 크뤼시포스는 영혼이 '프네우마'인 이유를 증명까지 하고 있다.[243]

한편 영혼과 '프네우마'의 동일성에 대한 크세노파네스의 언명은 새롭게 보여주는 것이 있다. '프네우마'(=바람=숨)인 영혼은 물체적인 것이다. 다시 말해, 영혼을 '프네우마'라고 생각하는 것은 곧 영혼을 초자연적인 것으로, 비물체적인 것으로 보지 않았음을 의미한다. 몸 외부의 바람이 그러하듯이 몸 내부에서 '프네우마-숨'은 몸을 순환한다. 또한 영혼으로서 '프네우마'는 몸을 움직이게 하는 근원이다. 즉 '영혼-프네우마'는 물체적인 것이고, 생명의 근원이라는 사유가 이 단편의 기저에 깔려 있다고 할 수 있다.[244] 이러한 사유 역시 스토아 사유의 특징 중 하나이다.

(3) 결론 – 스토아 '우주적 프네우마' 개념의 맹아

지금까지 우리는 '철학적 맥락'에서 논의된 '프네우마' 개념의 기원을 추

242) Galen, *On Hippocrates' Epidemics* VI 270,26-8 (= *SVF* 2.782 = LS 53E); Calcidius 220 (*SVF* 2.879 = LS 53G) 등.

243) IV.3.1.1장 참조. Calcidius, 220 (= *SVF* 2.879 = LS 53G) : "크뤼시포스가 말하기를, '우리는 분명 하나이자 같은 것으로 숨을 쉬고 살고 있다. 그런데 우리는 자연적 '프네우마(숨)'로(naturali spiritu) 숨을 쉰다. 따라서 우리는 동일한 '프네우마(숨)'로 또한 살고 있다. 그런데 우리는 영혼으로 살고 있다. 그러므로 영혼이 자연적 '프네우마'라는 점이 발견된다."

244) Thievel(2005, 245쪽)은 크세노파네스의 이 구절의 의미를 다음과 같이 해석한다. "영혼이란 몸(body)으로부터 분리된 초자연적인 것이 아니라, 몸 안에서 순환하여 몸을 움직이게 하는, 외부의 바람처럼, 물질적 '프네우마(breath)'이다."

적하면서, ‘소크라테스 이전 철학자들’의 단편에 등장하는 ‘프네우마’ 개념의 변화의 모습과 철학적 함의의 특징, 스토아 우주적 ‘프네우마’ 개념과의 연관 관계를 살펴보았다. 단어 ‘프네우마’가 등장하는 남아있는 다른 초기 그리스어 문헌들과 마찬가지로 소크라테스 이전 철학자들의 단편들에서도 ‘프네우마’가 일상적 의미인 바람, 공기, 숨 등의 의미로 쓰인 용례들이 일차적으로 많이 보인다. 이 일상적 의미에서 발전된 철학적 함의를 두드러지게 보이는 주요 단편들은 아낙시메네스 단편 2와 엠페도클레스 단편 136, 크세노파네스 간접전승 단편 1이었다. 그리고 피타고라스 단편 30과 필롤라오스 간접전승 단편 21도 ‘프네우마’와 관련된 철학적 함의를 보여준다. 이들 단편들에서 나타나는 ‘프네우마’의 의미는 ‘프네우마와 영혼의 동일성’, ‘우주에 스며들어 있는 프네우마’, ‘우주를 하나로 묶는 프네우마’의 역할’, ‘프네우마를 통해 우리와 우주의 다른 구성물들이 갖는 유대감’ 등에 대한 사유를 그 특징으로 하고 있다. 이러한 사유에서 우리는 ‘프네우마’가 세계를 통합하고 유지하는 역할을 하고 있으며, 더 나아가 우리가 우주의 다른 구성물들뿐만 아니라 우주 자체와 교감하고 있다는 사유를 보여주는 스토아 우주론적 ‘프네우마’ 의미의 초기 모습을 확인한다. 이제 다음으로 ‘아리스토텔레스’의 저작에서 등장하는 ‘프네우마’ 개념과 ‘프네우마’ 논의에 대해 살펴보도록 하겠다.

1.1.2. 아리스토텔레스에서 논의된 ‘프네우마’ 개념

이 장의 목표는 아리스토텔레스 저작에 나타나는 ‘프네우마’ 개념의 의미, 혹은 ‘프네우마’론이라고 불릴 수 있는 논의들을 분석하여 스토아 우주적 ‘프네우마’ 개념과의 연관 관계를 추적하는 것이다. 이 추적을 통해 아리스토텔레스의 ‘프네우마’ 개념과 스토아 우주적 ‘프네우마’ 개념과의 유사성 내지 차별성을 드러내고자 한다. 앞서 언급했듯이, 전통적으로 아리스토텔레스는 스토아 사유에 직간접적으로 영향을 가장 많이 준 사상가로 평가받기 때문에 ‘프네우마’론에 있어서도 두 사유 체계의 연관 관계를 검

토할 필요성이 있다고 여겨진다. 하지만 필자가 생각하기에, 아리스토텔레스의 '프네우마'론과 스토아 '프네우마'론은 다루어지는 주제 영역이 다르며, 따라서 자연학에서 차지하는 그 위상의 깊이와 역할에서도 많은 차이가 있다. 어떤 점에서 그러한지는 아리스토텔레스의 '프네우마'론과 그 개념을 살펴본 뒤 이 장 말미에서 논하도록 하겠다.

아리스토텔레스의 '프네우마'론은 많이 연구되어 온 주제는 아니다. 아리스토텔레스에서 '프네우마' 개념이 등장하고 있는 주요 저작은 『동물의 운동에 관하여』, 『동물의 생성에 관하여』, 『숨에 관하여』, 『자연학 소론집』 중 「호흡에 관하여」, 『영혼에 관하여』, 『동물의 신체부분에 관하여』 등으로 이른바 아리스토텔레스의 생물학적 혹은 생리학적 주제가 강한 저작들인데, 이 중 '프네우마' 개념이 아리스토텔레스의 '프네우마'론이라는 평가 아래 논해지는 주요 저작은 『동물의 운동에 관하여』(특히 10장)와 『동물의 생성에 관하여』(특히 736b30-737a1), 『숨에 관하여』 정도이다. 나머지 저작들에서 언급되는 '프네우마'는 단회적 성격이 강하여 주제적으로 깊이 있게 논해진다고 할 수는 없다. 단편적으로 언급된다고 해서 그 가치가 꼭 떨어진다고 할 수는 없지만, 대체로 세 저작을 제외한 나머지 저작들에서 언급되는 '프네우마' 개념은 그것만으로는 어떤 체계성을 담은 내용으로 분석되기 쉽지 않기 때문에, 연구자들은 보통 아리스토텔레스의 '프네우마'론을 논할 때 위 세 저작을 중심으로 분석하고, 나머지는 이 저작들과의 연관 관계 속에서 이들 속에서 쓰인 '프네우마' 개념을 이해하고 정합적 관계를 찾아내기 위해 언급된다.

그런데 위 세 문헌 중에서 보통 『동물의 생성에 관하여』는 아리스토텔레스의 대표적 생물학 저작으로 평가되어 왔던 반면 나머지 두 저작은 위작 시비가 있거나, 있었던 문헌이다. 『동물의 운동에 관하여』는 19세기 한동안 위작 시비가 있다가, Jeager, Nussbaum의 분석과 평가 이래로 직접 저작의 위치가 좀 더 공고해진 듯한 반면, 『숨에 관하여』는 아직까지 위서라는 평가가 좀 더 우세한 편이다.[245] 아리스토텔레스의 '프네우마' 이론에

245) 최근 Bos, A. P. 와 Ferwerda, R.가 그들의 공동 논문, 'Aristotle's *De Spiritu* as a critique of the doctrine of *pneuma* in Plato and his predecessors'(2007, *Mnemosyne*, 55, 565-588)과 공동 번역 주석서, *Aristotle, on the Life-Bearing Spirit (De Spiritu): A*

대한 연구는 Jeager(1913) 이래로, Peck(1942, 1953),[246] Nussbaum(1978), Freudenthal(1995), Berryman(2002), Bos(특히 2002와 2007) 등에 의해 이루어지긴 했지만 아리스토텔레스의 다른 주제에 비해 비교적 주목을 덜 받아온 주제였다.[247]

본장의 논의는 아리스토텔레스의 '프네우마' 개념이 등장한 문헌의 위서 여부를 가리는 것이 목적은 아니기에, 그 저작들의 위서 시비에 대한 논의는 진행하지 않겠다. 저작들의 위서 여부는 열어두고, '프네우마' 개념이 비교적 많이 논의된 위 세 저작을 중심으로('프네우마'가 언급된 나머지 저작들도 부분적으로 보긴 하겠지만) 소위 아리스토텔레스의 '프네우마' 이론과 아리스토텔레스의 '프네우마' 개념이 중심을 두고 있는 내용이 무엇인가를 분석하도록 하겠다. 이 분석을 통해 아리스토텔레스의 '프네우마' 개념과 스토아 '프네우마' 개념, 특히 우주적 '프네우마' 개념과의 유사성 혹은 차별성을 드러내고자 한다.

언급된 위 저작들에서 단어 'pneuma'는 보통 단독으로 쓰이지 않고 'symphyton pneuma'와 'emphyton pneuma'로 쓰인다. 『동물의 운동에 관하여』와 「잠과 깸에 관하여」, 『동물의 생성에 관하여』, 『동물의 부분에 관하여』 등에서는 'symphyton pneuma'라는 표현으로 쓰였고, 『숨에 관하

Discussion with Plato and His Predecessors on Pneuma as the Instrumental Body of the Soul (2008, Leiden: Brill)에서 이 저작이 진서라고 취급할 만한 여러 근거들을 제시하였다. 이에 관련해서는 뒤에 다시 언급하도록 하겠다.

246) Peck, A. L. (trans.) *Aristotle, Generation of Animals*, 1942, Cambridge: Harvard UP, (The Loeb Classical Library)와 'The Connate Pneuma: An Essential Factor in Aristotle's Solutions the Problems of Reproduction and Sensation', in E. A. Underwood (ed.), *Science, Medicine and History : Essays … Written in Honour of Charles Singer*, 1953, (London: Oxford UP), i. 111-121.

247) 주제적 연구가 덜 이루어진 데에는 여러 가지 이유가 있겠지만, 이 개념이 비중 있게 다루어진 저작들이 앞서 언급한 대로 오랫동안 위서로 간주되거나 위서 시비에 있던 게 그 이유 중 하나일 것이다. 영어권의 연구물로는, '동물의 생식과 관련한 '프네우마'의 역할'에 관련해서는 Balme(1985, 160-164)과 Preus(1970, 1-52), '지각에 있어서의 프네우마의 역할'에 대해서는 Peck(1942, 589-593), (1953, 111-121), '동물의 장소 이동'과 관련해서는 Nusssbaum(1978, essay 3), Freudenthal(1995, 134-137), Berryman(2002, 85-97) 등이 있다. 국내 연구로는 『동물의 생성에 관하여』에 관한 연구에서 김요한(2003), 조대호(2002a, b 등) 등이 '프네우마 개념과 역할' 등을 다루고 있으며, 유원기(2004)는 '감각지각과 관련한 프네우마의 역할'에 대한 연구를 진행하였다. 송대현(2011)은 『동물의 운동에 관하여』 10장에서의 '타고난 프네우마'에 대한 연구를 단독 주제로 진행하였다.

여』에서는 'symphyton pneuma'와 'emphyton pneuma'라는 표현이 둘 다 쓰인다. 'symphytos'의 사전적 의미는 'born with one, congenital, innate, cognate'이고, 'emphytos'의 의미 역시 'inborn, natural, planted'로, 사전적 의미로나 용례로나 이 두 단어는 상호 교환적으로 쓰일 수 있을 만큼 그 의미가 유사하다. 그래서 위 저작들의 영어권 번역에서는 'symphyton pneuma'와 'emphyton pneuma'에 대해 'symphyton'과 'emphyton'이 거의 의미 차이 없이 상호 교환적으로 쓰이고 있다. 하지만 'pneuma'에 대한 번역어는 차이를 보이고 있다. 아리스토텔레스에게서 쓰인 'pneuma'를 어떤 성격의 것으로 이해하느냐에 따라 번역어가 달라지게 될 터인데, 그 이해에 따라 영어권의 번역은 보통 두 가지, 'spirit'과 'breath'로 갈린다. 그러나 최근에는 번역하지 않고 그대로 'pneuma'라는 단어를 쓰고 있는 추세이다.[248)]

'symphyton pneuma'를 Beare(1996, 120쪽, 149쪽, 300쪽)는 'connatural spirit'이라고 번역하였고, Peck(1953)은 'connate pneuma', Solmsen(1957)은 'innate pneuma'라고 앞의 'symphyton'만 번역하였다. Ross(1955, 42쪽)는 'innate pneuma'라고 쓴다. Nussbaum(1978)은 번역문에는 'connate pneuma'라고 쓰나 'Essay3'에서는 번역하지 않고 그대로 'sumphuton pneuma'를 쓰거나 'innate breath'라고 번역하여 쓴다. Freudenthal(1995)은 'connate pneuma'라고 쓴다. 『숨에 관하여』에서는 'emphyton pneuma'(481a1)와 'symphyton pneuma'(482a34) 둘 다 출현하는데, Bos & Ferwerda(2007)는 이 구절을 'innate pneuma'라고 쓰고 있지만, 영어 번역어를 굳이 선택해야 한다면 'life-bearing spirit'를 더 선호한다고 말한다. Hett(1936)는 둘 다 'inherent breath'라고 번역했다. 국내 연구에서는 조대호(2002a, b, 2005)의 경우, 보통 앞의 수식어 없이 '프

248) 동물의 생식과 감각, 동물의 운동 문제에 관련한 아리스토텔레스적 해법의 핵심적 요소가 'connate pneuma'라는 것을 밝히는 Peck의 논문 'The Connate *Pneuma*'(1953)는 아리스토텔레스의 '프네우마' 용법만 집중하여 분석하는데,(아리스토텔레스 이전과 이후의 '프네우마' 용법은 그의 논문의 관심사가 아니다.) 그 역시 이 논문에서 '프네우마'를 영어로 번역하지 않는다. 그는 "'breath'는 '동물에 의해 들이마셔진 공기'라는 암시가 강하고, 'spirit'는 '비물체성'의 함축이 강한데, 'pneuma'는 이 둘의 의미를 갖지 않는다고 지적하면서, '프네우마'에 대한 만족스러운 영어 번역어가 없다"고 말한다(111쪽). Peck(1942), 159쪽 참조.

뉴마'라고 지칭하며 간혹 '타고난 것'이란 의미를 부가적으로 사용한다. 김요한(2003) 역시 수식어 없이 '프네우마'라고 지칭하거나, '열기'라고 표현한다. 유원기(2004)는 '쉼프톤 프뉴마', 혹은 그냥 '프뉴마'로 지칭하거나, '선천적인 숨'(영혼론 55쪽)이라 부른다. 송대현(2011)[249]은 '타고난 프네우마'로 지칭한다. 본고에서는, 여전히 재고의 여지가 있겠지만, 'symphyton'과 'emphyton'의 본래 의미를 살려, 'symphyton pneuma'와 'emphyton pneuma'를 모두 '타고난 프네우마'로 옮기겠다.

(1) 『동물의 운동에 관하여(De Motu Animalium)』에서 '프네우마' 의미

1) 『동물의 운동에 관하여』에서 '프네우마' 논의 맥락

『동물의 운동에 관하여』는 아리스토텔레스의 저작 중에서 '프네우마'에 대한 가장 집중적인 논의가 진행되고 있는 저작이다. 하지만 전체 11장으로 이루어진 『동물의 운동에 관하여』의 구성에서 '프네우마' 논의는 10장에만 집중되어 있고, 그 분량이 Bekker 판 행수로 26행에 불과하기 때문에 분량만으로는 그리 많은 논의를 보여준다고 할 수 없다. 그래도 『동물의 운동에 관하여』는 다른 저작들보다 '프네우마'에 대한 아리스토텔레스의 설명을 비교적 많이 담고 있기 때문에, 우리의 논의를 위해서는 우선적으로 검토할 필요가 있는 저작이다.

사실 논의 분량이 적다는 것이 문제라기보다는 논의의 내용이 문제일 터인데, 바로 10장에서 거론되는 '프네우마'론이 이 저작의 위작 시비 논란의 중심에 있다는 사실이 문제이다. 19세기 독일 철학자 Brandis, Rose,

249) 송대현(2011, 20쪽)과 유원기(2004, 60쪽)는 '프네우마'를 4원소와도 '에테르'와도 다르지만 그런 원소의 지위를 갖고 있으므로, '에테르'를 포함, 여섯 원소 중의 하나로 불릴 만하다고 말한다. 하지만 '프네우마'를 원소와 같은 수준의 실체로 보는 것은 그리 합당한 것 않은 것 같다. 왜냐하면 '프네우마'에 대한 '에테르'와의 유비는 '프네우마'가 '에테르'만큼 4원소와 차별성을 가지고 있다는 것을 보여주는 것이지 4원소와 같은 수준의 실체임을 증거하는 것은 아니기 때문이다.

Zeller 등에 의해 제기된 『동물의 운동에 관하여』의 위서 논란의[250] 중심 근거 중 하나가 10장에 등장하는 '프네우마'론, 특히 703a10-11의 내용이 보통 위서로 간주되는 『숨에 관하여』를 언급하고 있다는 점이다. 언급되는 저작 『숨에 관하여』가 위서이므로 위서를 언급하고 있는 이 『동물의 운동에 관하여』도 역시 위서라는 주장이다. 또한 9장까지의 논의의 흐름에 비해 10장에서 갑자기 등장하는 듯한 인상을 주는 '프네우마' 논의가 『동물의 운동에 관하여』 전체의 논의 맥락과 통일적 구성력이 약하다는 것도 논란거리가 되었다. 그래서 이 10장이 아리스토텔레스 이후에 덧붙여진 내용이라는 의심마저 받아왔다. 하지만 Forster(1961, 436쪽)와 Nussbaum(1978, 3쪽)이 언급하듯이 Jeager의 선구적 비판 이후 『동물의 운동에 관하여』는 위서라는 의심에서 좀 자유로워진 듯 하며, Nussbaum 자신이 이 저작의 위서 가능성을 여러 가지 각도에서 분석 비판하여 위작론자들의 주장의 근거가 빈약함을 주장함으로써 『동물의 운동에 관하여』가 아리스토텔레스의 저작임을 보다 확고히 하고 있는 듯하다.[251] 하지만 앞서 언급했듯이 우리의 관심사는 아리스토텔레스 저작에 나타나는 '프네우마' 개념과 '프네우마'론의 성격이므로 이 저작의 진위 여부는 이 정도로 언급해 두고 우리의 논의는 『동물의 운동에 관하여』 10장에 나타나는 '프네우마'론의 의미를 살펴보는데 집중하도록 하겠다.

그런데 10장 703a4-703b2에서 논의된 '타고난 프네우마'의 내용을 검토하기 이전, 또 한 가지 언급할 점이 있다. 동물운동과 관련한 『동물의 운동에 관하여』의 논의는 『영혼에 관하여』 3권 9-11장의 논의와 연관이 깊다. 『영혼에 관하여』 3권 9-11장에서는 동물의 장소운동 능력에 관하여 이

250) 『동물의 운동에 관하여』의 위서 논란의 중심 근거는 대개 이 저작 전체 주제의 비통일성, 논의의 산만함, 아리스토텔레스의 다른 저작에서 이 저작이 언급되지 않음 등이다.

251) 『동물의 운동에 관하여』 위작 시비에 관한 논쟁사와 반대 근거는 Peck & Forster (ed. and trans.) (1961, 436-7쪽), Nussbaum(1978, 3-12쪽과 375쪽)과 송대현(2011, 9-11쪽) 참조. Nussbaum은 많은 주석가들이 Zeller와 Bonitz를 따라 10장 903.10-11이 『숨에 관하여』 첫 구절과 연결되어 있다고 여기는 것에 관하여 이것이 타당하지 않음을 지적한다(7쪽). 그는, Jeager가 『동물의 운동에 관하여』에서 개진된 '프네우마'론이 『숨에 관하여』의 그것과 유사하지 않다고 주장한 것을 따라 『숨에 관하여』와 『동물의 운동에 관하여』의 관계성을 단절시킴으로써, 『동물의 운동에 관하여』의 위서 가능성을 없애려고 한다.

전에 논의된 영혼의 다른 능력, 가령, 지각능력이나 영양섭취능력과 어떻게 다르며, 이 장소운동 능력이 어떻게 발현되는가에 대한 논의를 진행하는데, 여기에서 『동물의 운동에 관하여』의 논의와 중첩된 내용과 구절이 등장한다(특히 『영혼에 관하여』 3권 10장 433b13-31). 하지만 『영혼에 관하여』에서는 동물의 장소운동, 즉 행위에 대한 논의가 진행되고 있긴 하지만, 『동물의 운동에 관하여』에서 운동의 기제로서 '타고난 프네우마'가 중요한 역할을 담당하고 있는 반면, 『영혼에 관하여』에서는 이에 대한 직접적 언급이 없다.

2) 『동물의 운동에 관하여』 10장 703a4-703b2 분석

① 『동물의 운동에 관하여』 10장에서부터 '프네우마'는 '타고난 프네우마(symphyton pneuma)'라는 지칭으로 등장한다. 10장의 '타고난 프네우마(symphyton pneuma)'는 9장까지 논의된 동물운동의 메커니즘을 설명하는 여정에서[252] 이제 그 '동물운동의 원인이 무엇인가'를 규명하는 데 핵심적 역할을 담당하기 시작한다. 먼저 10장 첫 부분인 703a4-11을 살펴보자.

> 운동의 원인(aitia)을 설명하는 논증에 따르면, 욕구(orexis)는 중간(적인 것)(to meson)으로, 그것은 운동하면서 운동을 일으킨다.[253] 그런데 영혼을 갖는 물체(몸)[254] 안에는 이런 류의 어떤 물체가 있어야 한다. / 운동하지만 본성적으로 운동을 일으키지 않는 것은

252) 아리스토텔레스는 『동물의 운동에 관하여』의 도입부분인 1장 698a4-7에서 이 저작의 주제가 '(동물) 운동의 공통된 원인에 관해 전체적으로 고찰'하는 것임을 밝힌다.
253) κινεῖ κινούμενον : 다른 번역: 움직여지면서 움직이게 한다.
254) 영혼을 갖는 물체(몸), 즉 생물을 가리킨다. 그러나 여기서는 운동, 특히 장소 운동의 원인을 추적하는 것이 논의의 맥락이므로, 생물 중에서 장소운동 능력이 있는 동물을 가리키는 것으로 한정해 이해하는 것이 적절하겠다. 『영혼에 관하여』에서 아리스토텔레스는 '영혼을 가진 것(empsychon)'을 식물, 비지성적 동물, 지성적 동물의 세 종류로 구분하며(413a21-b25 등), 영혼을 가진 것의 능력을 영양섭취 능력, 지각 능력, 욕구 능력, 장소운동 능력, 사유 능력 등 다섯 가지로 구분하여 설명한다(414a29-415a12 등).

다른 외부의 힘에 의하여 (운동을) 겪을 수 있다. 반면에 운동을 일으키는 것은[255] 필연적으로 어떤 능력(dynamis)과 힘(ischys)을 갖고 있다. 그런데 모든 동물들은 '타고난 프네우마'(symphyton pneuma)를 갖고 있으며[256] 이것에 의해 힘을 발휘한다는 것도 분명하다. ('타고난 프네우마'를 유지하는 것이 무엇인지에 관해서는 다른 곳에서 이야기했다.)[257][258]

703a4-7에서, 아리스토텔레스는, 운동의 원인을 설명하는 논증에 의거하여 '욕구는 중간자'라고 말한다. '운동하면서 운동을 일으킨다(kinei kinoumenon)'는 의미에서 그것은 중간적인 것, 매개체이다. 즉, '운동하면서 운동을 일으키는 중간자'인 '욕구'는, 동물이 운동을 하는 과정에서, 매개적 역할을 수행한다.[259] 그런데 이제 동물 운동의 원리에 대한 설명을

---

255) ὸ δὲ κινοῦν : 움직이게 하는 것은.

256) 아리스토텔레스는 호흡을 하는 동물에게만 국한하여 '타고난 프네우마'의 작용을 설명하지 않고 호흡 동물과 비호흡 동물을 포함한 모든 동물에게 적용하여 설명한다.

257) 삽입 내용을 의미하는 괄호는 Nussbaum을 따랐다. 괄호 안의 문장은 『숨에 대하여』의 첫 문장과 그 내용이 유사하다. 그래서 Zeller와 Bonitz를 포함하여, 많은 주석가들이 보통 여기서 언급하는 '다른 곳'이 『숨에 대하여(De Spiritu)』를 가리킨다고 생각한다. 이 『숨에 대하여』는 보통 위작으로 취급되기 때문에, 위작을 언급하는 『동물의 운동에 관하여』 역시 위작이라는 의심을 주는 근거가 되었다. 이 '다른 곳'을 현재 전해지지 않는 아리스토텔레스의 저작인 『영양섭취에 관하여』를 가리키는 것으로 보는 연구자(Louis, 1929)도 있다. 10-11행과 관련한 논란사에 관해서는 Nussbaum(1978, 375-77쪽) 참조.

258) 703a4-11 : Κατὰ μὲν οὖν τὸν λόγον τὸν λέγοντα τὴν αἰτίαν τῆς κινήσεως ἐστὶν ἡ ὄρεξις τὸ μέσον, ὃ κινεῖ κινούμενον· ἐν δὲ τοῖς ἐμψύχοις σώμασι δεῖ τι εἶναι σῶμα τοιοῦτον. τὸ μὲν οὖν κινούμενον μὲν μὴ πεφυκὸς δὲ κινεῖν δύναται πάσχειν κατ' ἀλλοτρίαν δύναμιν· τὸ δὲ κινοῦν ἀναγκαῖον ἔχειν τινὰ δύναμιν καὶ ἰσχύν. πάντα δὲ φαίνεται τὰ ζῷα καὶ ἔχοντα πνεῦμα σύμφυτον καὶ ἰσχύοντα τούτῳ. (τίς μὲν οὖν ἡ σωτηρία τοῦ συμφύτου πνεύματος, εἴρηται ἐν ἄλλοις·)

259) 욕구가 어떻게 해서 운동하면서 운동을 일으키는 중간자라고 할 수 있는지에 대해 여기 『동물의 운동에 관하여』에서는 추가적 언급이 없다. 하지만 8장 702a18-21에서, 지각, 인상에 의해 동기화된 욕구가 몸의 각 부분으로 전달되어 동물로 하여금 운동을 하게끔 한다는 내용이 있다. 이런 의미에서 욕구가 운동과정의 매개항으로 설명될 수도 있다(송대현(2011), 6-7쪽 참조). 한편, 『영혼에 관하여』 9-11장에서 동물의 행위, 즉 동물의 장소운동이 일어나기 위해서는, 욕구가 욕구대상과 장소운동(행동) 사이에 어떤 역할을 한다는 것이 이야기된다. 특히 『영혼에 관하여』 10장 433b16이하에서, 운동을 일으키는 것(to kinoun)에는 두 가지가 있다고 말하면서, 운동하지 않으면서 운동을 일으키는 것(to akinēton kinoun)과 운동하며 운동을 일으키는 것(to kinoun kai

위해서 새롭게 다른 것이 하나 더 요청된다. '영혼을 갖고 있는 물체(즉 동물) 안에는 이러한 중간적 역할을 하는, 즉 운동하면서 운동을 일으키는, 어떤 물체(sōma)가 있어야 한다.'(703a6-7)는 것이다. 욕구와 같은, 그러나 욕구와 또 다른 종류의 중간자, 즉 물체적 중간자가 요청되고 있다. 다시 말해 동물 운동의 메커니즘을 설명하기 위해서는, 욕구와 같이 운동의 과정에서 중간적 역할을 하는, 그러나 욕구와 달리 물체적인, 매개체가 운동을 하는 동물 내부에 있어야 한다는 것이다. 그럼, 이 '운동하면서 운동을 일으키는 동물 내부의 물체적 중간자'는 무엇인가?

703a7-11에서, 아리스토텔레스는 '운동하는 것(to kinoumenon)'에는 두 가지 종류가 있음을 환기시킨다. 첫 번째, '운동하지만 본성적으로 운동을 일으키지는 않는 것', 이런 것은 운동을 할 때 다른 외부의 힘에 의해 운동을 겪는 것이다. 다시 말해 이건 기계적인 운동, 앞서 7장에서 이야기된 자동인형이 작동되는 원리에 의해 이루어지는 운동이다.[260] 하지만, 두 번째, '운동하면서 운동을 일으키는 것'이 있는데, 이것이 바로 방금 언급된 동물 운동의 기제로 지목되고 있는 (물체적) 중간자이다.[261] 아리스토텔레스는 이어서, '운동을 일으키는 것'이 운동을 일으키기 위해서는 필연적으로 운동을 일으키기 위한 어떤 능력과 힘을 갖고 있어야 한다고 말한다. 그런데 동물의 경우, 이러한 동물 운동의 힘의 원천이 바로 '타고난 프네우마'라는 것이다.

---

kinoumenon)을 구별하고, 그 중 후자의 것, '운동하며 운동을 일으키는 것'을 '욕구능력(to orektikon)'으로 지칭한다(433b17). 'to meson'이라는 언급은 없지만, 여기 『동물의 운동에 관하여』 703a5-6과 같은 내용의 구절이어서, 여러 학자들이 『동물의 운동에 관하여』의 이 구절을 『영혼에 관하여』 10장 논의와 연관시켜 해석한다. 다른 한편, 송대현(2011, 7쪽)은 이 'to meson'에 대해 9장에서 논의된 운동의 근원에 대한 장소지정, 즉 운동근원의 위치는 중간에 있어야 한다는 논의와 관련이 있을 수 있다고도 제안한다.

260) 7장 701b2 참조. 아리스토텔레스가 동물 운동을 인공물(automata)의 작동 메커니즘과 비교하긴 하지만, 이 비유가 반드시 유기체와 작동 인공물 간의 동일성을 함축하지는 않는다. 오히려 그는 극단적으로 인공물과 자연적 경우를 분리시킨다. 아리스토텔레스의 자연물(동물)의 인공물과의 비교는, 유기체에서 일어나는 인과적 작동 과정을 설명하기 위해 도입된, 즉 우리가 유기체가 하는 것을 이해하도록 돕는 데 있어, 제한된 가치를 가질 뿐이다.

261) Peck(1953, 118쪽)은 '프네우마'를 운동의 비물질적 개시자(즉, 영혼)와 물질 대상들 사이의 중간자라고 해석한다.

이제 논변을 정리하면 이렇다. 동물 운동이 이루어지기 위해서는 운동하면서 운동을 일으키기도 하는 중간적 역할을 하는 물체적 원인이 동물 내부에 필요하다(703a6-7). 그리고 이 물체적 중간자가 운동을 일으키기 위해서는 운동을 일으키기 위한 내부의 힘을 갖추고 있어야 한다(703a8-9). 그런데 이 힘을 발휘시키는 것, 즉 동물 운동의 힘의 원천이 바로 '타고난 프네우마'이다(703a9-11). 따라서 '타고난 프네우마'는 동물 운동을 가능하게 하는 '물체적 원인'이다.[262]

이렇게 해서 이제 '타고난 프네우마'는 동물 운동을 가능케 하는 '물체적 원인'으로 지목된다. '욕구'가 동물 운동의 메커니즘을 설명하는 데 있어 심리적 기제 역할을 한다면, '타고난 프네우마'는 이런 심리적 기제에 상응하는 물체적 기제 역할을 하는 것이다. 그런데 여기서 우리는 다음과 같은 질문을 던지게 된다. 아리스토텔레스는 왜 동물 운동을 설명하는 데 있어, '욕구'라는 영혼의 기능, 그러니까 '욕구'라는 심리적 기제 외에 '물체적' 기제 역할자를 더 필요로 하는가?[263] 그리고 '타고난 프네우마'는 이 설명에 있어 어떤 역할을 담당하고 있는가?[264]

---

262) Peck(1942, 578쪽)은 운동하면서 운동을 일으킨다는 점에서, 운동의 '형상적' 원인은 욕구, 혹은 욕구 능력을 발휘하는 영혼인데, 이 영혼은 물질적인 것이 아니고, 그런 한편 동물 안에는 운동하면서 운동을 일으키는 어떤 물체가 있어야만 하는데, 그 물체가 바로 '타고난 프네우마'라고 설명한다.

263) '영혼'은 운동하지 않으나 운동을 일으키는, 운동의 근원(archē)이다(아래 703a11-19 참조). 그런데 실제 운동이 일어나기 위해서는, 즉 동물이 실제로 장소이동을 하도록 자신의 사지를 움직이게 하기 위해서는, '(해당 욕구 대상을 취하기 위해) 움직이고 싶다'는 '욕구'라는 심리적 기제를 장소이동 가능의 기제로 작동시키기 위한 물리적 기제가 요청된다. 그 물리적 기제, 즉 영혼의 도구(organon)가 바로 '타고난 프네우마'인 것이다. 그렇다면 이제 물리적 기제로서 '타고난 프네우마'는 어떻게 '운동하면서 운동을 일으키는 중간자'이면서 욕구와 달리 물체적 원인의 역할을 할 수 있는가? 동물의 운동, 장소이동을 가능하게 하는 물체적 원인의 역할을 '타고난 프네우마'가 어떻게 수행할 수 있는지, 혹은 이러한 역할을 수행하는 것은 왜 '타고난 프네우마'일 수밖에 없는지에 대한 설명이 필요하다.

264) 이 질문이 Nussbaum(1978)이 'Essay3(143-164쪽)'에서 주목한 사항이다. 그는 'Essay3'의 도입 부분(143쪽)에서 "'타고난 프네우마론'은 『동물의 운동에 관하여』 해석에서 가장 악명 높은 문제 중 하나"이며, "아리스토텔레스가 기획하고 구성하려 했던, 하지만 살아남지는 못한 '프네우마론'의 전체적 설명을 향한 일련의 수수께끼 같은 지침봉들(pointers) 중 하나"라고 말한다. Nussbaum이 제기하는 두 가지 문제는 다음과 같다. (1) 10장 첫 문장에서 언급된 '프네우마'와 욕구 간의 관계는 무엇인가? (2) 이 신비로운 물질, 즉 '프네우마'는 7장 이후 나타난 동물 생리에 대한 설명에서 어떤 역할을 담당하는가? 그리고 왜 아리스토텔레스는 그가 이미 서술했던 것들에 덧붙여

② 이어지는 아리스토텔레스의 모호하고 압축적인 기술은 이에 대한 답변을 명확하게 제시해주고 있는 것 같지는 않다. 먼저 아리스토텔레스는 703a11-19에서 '타고난 프네우마'와 '영혼'의 관계, 특히 그것의 소재, 즉 그것들이 위치한 장소가 같음을 언급한다.

> '타고난 프네우마'가 '영혼'인 근원에 대하여 갖는 관계는, 관절에 있는 점, 즉 운동을 일으키면서 운동하는 것이 운동하지 않는 것에 대하여 갖는 관계와 유사한 것 같다. 그리고 근원은 어떤 동물들에게는 심장에 있고 어떤 동물들에게는 심장과 유사한 것에 있기 때문에, 이런 이유로 '타고난 프네우마'도 여기 심장에 있다는 것이 분명하다. …[265] [266]

아리스토텔레스는 '타고난 프네우마'가 '영혼적 근원'(운동의 근원)에 대하여 갖는 관계가 관절에서 '운동을 일으키면서 운동하는 것'이 '운동하지 않는 것'에 대하여 갖는 관계와 유사하다고 말한다.[267] '타고난 프네우마'는 '운동을 일으키면서 운동하는 것'으로, '영혼(근원)'은 '운동을 일으키나 운동하지 않는 것'으로 유비된다. 그리고 계속해서 '영혼(근원)'이 동물의

추가 요소를 도입하는 것이 필요하다고 느끼는가? Nussbaum의 이러한 문제 제기는 아리스토텔레스가 '동물 생리'에 대한 설명(혹은 '동물 운동'에 대한 설명) 요소로서 왜 새롭게 '타고난 프네우마'를 요청하고 있는가에 대한 문제의식이다. 이 질문에 대해 Berryman(2002)이 설득력 있는 답변을 제시한다. Berryman의 논증은 본고 150-3쪽 참조.

265) 생략한 내용은 다음과 같다. Nussbaum은 이 구절에 괄호를 쳤다. : ('프네우마'가 항상 동일한 것으로 있는지 아니면 항상 다른 것으로 변하는지에 대해서는 다른 논의가 있어야 한다. 이 질문은 몸의 다른 부분들에 대해서도 일어나기 때문이다.)

266) 703a11-19 : τοῦτο δὲ πρὸς τὴν ἀρχὴν τὴν ψυχικὴν ἔοικεν ὁμοίως ἔχειν ὥσπερ τὸ ἐν ταῖς καμπαῖς σημεῖον, τὸ κινοῦν καὶ κινούμενον, πρὸς τὸ ἀκίνητον. ἐπεὶ δ' ἡ ἀρχὴ τοῖς μὲν ἐν τῇ καρδίᾳ τοῖς δ' ἐν τῷ ἀνάλογον, διὰ τοῦτο καὶ τὸ πνεῦμα τὸ σύμφυτον ἐνταῦθα φαίνεται ὄν. (πότερον μὲν οὖν ταὐτόν ἐστι τὸ πνεῦμα ἀεὶ ἢ γίνεται ἀεὶ ἕτερον, ἔστω ἄλλος λόγος. ὁ αὐτὸς γάρ ἐστι καὶ περὶ τῶν ἄλλων μορίων)· (*'τὸ ἐν ταῖς καμπαῖς σημεῖον'에서 'σημεῖον'은 'στιγμή (mathematical point, spot)'의 의미로 쓰였다(LSJ III.).)

267) 관절 운동에서 '운동을 일으키면서 운동하는 것'과 '운동하지 않는 것'의 존재와 이들 간의 관계에 대해서는 앞서 1장 698a17-b9에서 언급되었다.

심장에 위치해 있으므로[268] '타고난 프네우마' 역시 심장에 있다고 말한다. 심장이 없는 동물이라면 '영혼'과 '타고난 프네우마'는 심장 유사 기관에 있다.

관절 운동이 가능하기 위해서는 '운동을 일으키면서 운동을 하는 것'과 '운동하지 않는 것'이 있어야 하며 또한 이 둘은 같은 장소에 있다.[269] 아리스토텔레스는 이 둘의 관계와 '타고난 프네우마'와 '영혼'이 같은 관계에 있으며 마찬가지로 같은 장소에 있다고 말한다. 이 유비는 '타고난 프네우마'와 '영혼'의 기능이 다름을 보여주면서 동시에, 그 기능의 다름에도, 관절에서 운동을 일으키면서 운동하는 것이 운동하지 않는 것과 같은 장소에 있는 것처럼, 즉 공간적으로 분리되지 않는 것처럼, '타고난 프네우마'와 '영혼' 역시 같은 장소에 있으며, 공간적으로 분리되지 않는다는 것을 말한다. 이제 703a17-28에서 논의는 다음과 같이 이어진다.

> 이 '프네우마'가 운동을 일으키고 힘을 제공하는 일에 본성적으로 적합하다는 것은 분명하다. 그리고 운동의 기능이란 밀기와 당기기이니, 운동의 도구(organon)는[270] 팽창하고 수축할 수 있어야 한다. 그런데 이와 같은 것이 '프네우마'의 본성이다. 왜냐하면 그것은 강제 없이 수축하<고 팽창하>며, 같은 원인에 의해 끌어당기고 밀며, / 불같은 것에 비해서는 무겁고 이것과 반대되는 것에 비해서는 가볍기 때문이다. 성질변화에 의존하지 않으면서 운동을 일으키려는 것은 이런 것이어야 한다. 왜냐하면 자연 물체들(원소)은 우세함에 따라 서로를 제압하기 때문이다. 즉 가벼운 것은 보다 무거운 것에 의해 압도되어 아래로 향하고, 무거운 것은 보다

---

268) 『동물의 운동에 관하여』 9장에서 운동의 근원, 즉 영혼은 중간에 있어야 한다고 말한다.(702b12-17) 이것은 위치상 중심을 말한다. 9장의 논의를 이으면 그 운동 근원의 위치가 심장이 되는 것은 당연한 귀결일 것이다.

269) 『영혼에 관하여』 433b21-6에서도 운동을 경첩관절과 비유하는 유사한 구절이 나온다. 운동을 일으키는 것 중 운동하는 것과 정지해 있는 것은 정의는 다르나 공간상 떨어질 수 없다.(διὸ τὸ μὲν ἠρεμεῖ τὸ δὲ κινεῖται, λόγῳ μὲν ἕτερα ὄντα, μεγέθει δ' ἀχώριστα.(25))

270) 『영혼에 관하여』 433b18-9에 '욕구로 하여금 운동을 유발하게 하는 도구(organon)는 사실 물체적인 것(ōi de kinei organōi hē orexis, ēdē touto sōmatikon)'이라는 언급이 있다. 하지만 '프네우마라는 용어를 쓰지는 않는다.

가벼운 것에 의해 위로 향한다.[271]

'프네우마'는 운동을 일으키고 힘을 제공하는 일에 본성적으로 적합하다고 아리스토텔레스는 말한다. 어떻게 '프네우마'는 운동을 일으키고 힘을 제공할 수 있는가? 그것도 이런 일에 '본성적으로 적합하다'고 불릴 수 있을 만큼 '타고난 프네우마'는 이 일을 어떻게 잘 수행하는가? 703a8-11에서 이미 우리에게 떠올랐던 이 질문은, 아리스토텔레스가 10장 처음부터, 아니 『동물의 운동에 관하여』 처음부터 해명하려고 한 문제일 수 있다. 또한 이 질문은 운동의 원인을 설명하는 요인으로서 '타고난 프네우마'가 요청되는 이유와 연결되어 있다. 하지만 이어 703a19-28에 제시된 아리스토텔레스의 설명은 대단히 압축적이다.[272]

먼저 아리스토텔레스는, 운동의 기능이란 것이 밀기(ōsis)와 당기기(helxis)이니,[273] 운동의 도구라면 팽창과 수축이 가능해야 한다(auxanesthai te dynasthai kai systellesthai)고 말한다(703a19-21). 그런데 바로 '프네우마'가 팽창과 수축을 수행하며, 물론 (끌어)당기기와 밀기도 수행한다. 그것도 어떤 외부의 강제 없이(abiastos) 팽창/수축, 밀기/당기기를 수행한다(703a21-3). 그러니 이처럼 팽창과 수축을 본성적으로 수행하는 '프네우마'는 운동의 기능을 다하고 있다고 할 수 있다. 그리고 이제 (운동의 근원(원리:archē)인 영혼에 대해) 운동의 도구(organon)인 중간자 '프네우마'는 팽창/수축을 통해 운동을 사지에 전달한다. 팽창/수축을 통해 사지

---

271) 703a17-28 : φαίνεται δ' εὐφυῶς ἔχον πρὸς τὸ κινητικὸν εἶναι καὶ παρέχειν ἰσχύν. τὰ δ' ἔργα τῆς κινήσεως ὦσις καὶ ἕλξις, ὥστε δεῖ τὸ ὄργανον αὐξάνεσθαί τε δύνασθαι καὶ συστέλλεσθαι. τοιαύτη δ' ἐστὶν ἡ τοῦ πνεύματος φύσις· καὶ γὰρ ἀβίαστος συστελλομένη, καὶ βιαστικὴ καὶ ὠστικὴ διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν, καὶ ἔχει καὶ βάρος πρὸς τὰ πυρώδη καὶ κουφότητα πρὸς τὰ ἐναντία. δεῖ δὲ τὸ μέλλον κινεῖν μὴ ἀλλοιώσει τοιοῦτον εἶναι· κρατεῖ γὰρ κατὰ τὴν ὑπεροχὴν τὰ φυσικὰ σώματα ἀλλήλων, τὸ μὲν κοῦφον κάτω ὑπὸ τοῦ βαρυτέρου ἀπονικώμε-νον, τὸ δὲ βαρὺ ἄνω ὑπὸ τοῦ κουφοτέρου.

272) 그래서 주) 264에서 언급했던 대로, Nussbaum(1978, 143쪽)은 '타고난 '프네우마'론이 『동물의 운동에 관하여』 해석에서 가장 악명 높은 문제 중 하나라고 말한다.

273) 『영혼에 관하여』 433b25-26에서는 '모든 운동은 밀고 당김에 의해 움직여지기 때문이다(πάντα γὰρ ὦσει καὶ ἕλξει κινεῖται)'라고 언급되고 있다. 『자연학』 7권 2장(243a16-17, 243b16-244a6)에서도 운동의 기본으로서 밀고 당김의 여러 가지 종류에 대해 언급된다.

에 전달된 운동은 실제 동물의 운동을, 즉 장소이동을 가능하게 한다.

사실 이 메커니즘은 앞서 진행된 6-9장의 논의와 연결해서 이해해야 한다. 8장 701b33-702a1[274]에서 아리스토텔레스는 운동은 "행위의 영역에서 추구 혹은 기피 대상(diōkton kai pheukton)에 대한 생각(noēsis)과 표상(phantasia)에 열(thermotēs)과 냉(psyxis)이 필연적으로 따라 나오면서"(701b33-35) 이루어진다고 말한다. "왜냐하면 고통스러운 것은 기피 대상이고, 즐거운 것은 추구 대상인데, 이 고통스러운 것들과 즐거운 것들은 모두 어느 정도의 냉과 열을 동반하기 때문이다."(701b35-a2) 다시 말해 외부의 대상은 우리에게 고통이나 즐거움을 일으키고, 그리고 이때 고통이나 즐거움을 일으킨 대상은 우리로 하여금 이 대상에 대해 추구하거나 회피하려는 욕구를 갖게 한다. 그리고 이 추구나 기피 대상에 의해 일으켜진 고통과 즐거움은 열과 냉을 동반한다. 즐거움은 열을, 고통은 냉을 동반한다.

그리고 계속해서 아리스토텔레스는 9장 702b20-25[275]에서 "지각기능은 중간(심장)에 있고", 그래서 "근원 주변 부근(심장)이 지각을 통해 성질변화를 겪고 변화될 때, 인접 부분들 또한 팽창되고 수축됨으로써 함께 변화를 겪는데, 그리하여 이런 방식으로 동물들에게 운동이 필연적으로 일어난다."고 말한다. 고통과 즐거움의 지각은 심장에서 일어나며, 이렇게 심장에서 일어난 즐거움이나 고통의 느낌은 곧바로 열이나 냉이라는 성질변화를 동반한다. 그리고 열/냉이라는 성질변화는 이제 심장 팽창/수축이라는 양적변화를 일으킨다. 열/냉의 성질변화에 의해 이루어진 심장의 팽창/수축은 심장과 연결되어있는 몸의 부분들에 영향을 미치는데, 즉 추구 대상을 얻기 위해 몸의 부분들을 밀어내거나 기피 대상을 멀리하기 위해 몸의 부

274) 701b33-702a1 : Ἀρχὴ μὲν οὖν, ὥσπερ εἴρηται, τῆς κινήσεως τὸ ἐν τῷ πρακτῷ διωκτὸν καὶ φευκτόν· ἐξ ἀνάγκης δ' ἀκολουθεῖ τῇ νοήσει καὶ τῇ φαντασίᾳ αὐτῶν θερμότης καὶ ψύξις. τὸ μὲν γὰρ λυπηρὸν φευκτόν, τὸ δ' ἡδὺ διωκτόν (ἀλλὰ λανθάνει περὶ τὰ μικρὰ τοῦτο συμβαῖνον), ἔστι δὲ τὰ λυπηρὰ καὶ ἡδέα πάντα σχεδὸν μετὰ ψύξεώς τινος καὶ θερμότητος.

275) 702b20-25 : καὶ εὐλόγως δὲ τοῦτο συμβέβηκεν· καὶ γὰρ τὸ αἰσθητικὸν ἐνταῦθα εἶναί φαμεν, ὥστ' ἀλλοιουμένου διὰ τὴν αἴσθησιν τοῦ τόπου τοῦ περὶ τὴν ἀρχὴν καὶ μεταβάλλοντος τὰ ἐχόμενα συμμεταβάλλει ἐκτεινόμενά τε καὶ συναγόμενα τὰ μόρια, ὥστ' ἐξ ἀνάγκης διὰ ταῦτα γίνεσθαι τὴν κίνησιν τοῖς ζῴοις.

분을 끌어당김으로써 몸의 사지 운동을 일으킨다. 이렇게 팽창/수축이라는 기능은 동물로 하여금 사지 운동을 가능하게 한다. 즉 팽창/수축을 통하여 동물은 추구대상을 향해 나아가거나 기피대상에 대해 몸을 움츠린다. 그런데 이런 운동 과정에서 추구/기피 대상을 향한 몸의 사지 운동이 가능하도록 맨 처음 심장의 팽창/수축 기능을 수행하는 것이 바로 '타고난 프네우마'인 것이다(703a21-3). 즐거움/고통의 감각이 이루어지는 장소인 심장에 위치해 있는 '타고난 프네우마'는 심장에서 인지되는 즐거움과 고통의 감각에 동반되는 열과 냉이라는 성질변화를 팽창과 수축이라는 양적변화로 변형시켜주는 역할을 함으로써, 사지 운동이 가능하게 해준다.

게다가 '프네우마'는 '불같은 것보다는 무겁고 이것과 반대되는 것들보다는 가볍다(703a23-4).' 아리스토텔레스는 '성질변화를 하지 않으면서 운동을 일으키려는 것은 이런 것이어야 한다(703a24-5)'고 말한다. 이 언명은 두 가지 함축을 갖고 있다. 첫 번째는 '동물의 운동, 즉 장소이동을 가능하게 하는 것은 성질변화 없이 운동을 일으키는 것이어야 한다'는 것이고, 두 번째는 '불같이 가벼운 것이나 이것과 반대되는 것들처럼 무거운 것은 이 일을 수행할 수 없다'는 것이다.

첫 번째, '성질변화 없이 운동을 일으키려는 것은 이런 것이어야 한다'는 언명 속에는 아리스토텔레스가 동물운동을 가능하게 하는 도구가 갖춰야 한다고 전제하는 것이 들어있다. 지금까지, 즉 10장의 서두인 703a4부터 703a19까지 아리스토텔레스가 우리에게 주목시키고 있는 주제는, 동물운동이 가능하기 위해서는 '운동하면서 운동을 일으키는 중간자'로서 '욕구'가 있어야 하는 것처럼, 동물 내부에 그러한 중간자, 그것도 '물체적' 중간자가 있어야 한다는 것이었다. 그리고 그러한 중간적 역할을 하는 심리적 기제인 '욕구'처럼 이 기능, 즉 운동하면서 운동을 일으키는 '물체적 기제', 그래서 직접 동물의 장소이동을 수행 가능케 하는 운동의 도구는 '타고난 프네우마'로 지목되었다. 이제 '성질 변화 없이 운동을 일으키려는 것은 이런 것이어야 한다'는 이 언명은, 이 기능, 즉 '운동하면서 운동을 일으키는 물체적 중간자'로서의 기능을 수행하는 것은 바로 '성질 변화 없이 운동을 일으킬 수 있어야 한다'는 것을 뜻한다.[276]

그런데 두 번째 함축, 불같은 것보다 무거우며 이것과 반대되는 것들보다는 가벼운 '타고난 프네우마'는 어떻게 해서 이 기능, 즉 '성질 변화 없이 운동을 일으키는' 역할을 수행할 수 있는가? 다시 말해 왜 불같이 가벼운 것이나 이것과 반대되는 것들처럼 무거운 것은 이 일을 수행할 수 없는가? 아리스토텔레스는 이 두 번째 질문에 대한 답을 바로 다음 문장에서 제공하고 있는 듯하다. 그는 '자연 물체들(원소)은 우세함에 따라 서로를 제압하는데, 즉 가벼운 것은 보다 무거운 것에 의해 압도되어 아래로 향하고, 무거운 것은 보다 가벼운 것에 의해 위로 향하기 때문'(703a25-8)이라고 말한다. '불같은 것과 이것과 반대되는 것들'[277], 즉 자연 물체들(원소들)은 우세함에 따라(혹은 과도함에 의해) 제압될 수 있다. 가벼운 원소들은 우세한(혹은 과도한) 무거운 원소들에 의해 제압될 때 위로 향하는 원래의 성향을 잃어버리고 아래로 향하며, 무거운 원소들 역시 우세한(혹은 과도한) 가벼운 원소들에 의해 제압될 때 아래로 향하는 원래의 성향을 잃어버리고 위로 향한다. 즉 원소들은 자신의 성향을 잃어버리고 성질변화를 겪는다. 따라서 불같은 것보다 무거우며 이것과 반대되는 것들, 즉 자연 물체들인 원소들은 성질변화를 겪을 수밖에 없으므로, 당연히 '성질변화 없이 운동을 일으키는' 일을 수행할 수 없다. 그러나 사실 어떻게 이런 과정들이 일어나는지에 대한 상세한 설명은 여기에서 제공되지 않는다. 설명은 모호하고 불확실하다. 그렇지만 703a23-8에서 아리스토텔레스가 전달하고자 하는 바는 분명한 듯하다. '프네우마'는 이들 원소들과 다르기 때문

276) 그렇다면 '왜 동물의 운동, 장소이동 기능을 수행하는 운동의 도구는 성질 변화 없이 운동을 일으켜야 하는가?'라는 물음이 제기될 수 있다.

277) '불같은 것들과 이와 반대되는 것들'이 무엇을 가리키는지에 대해서는 논란이 있을 수 있다. 일단 대부분의 연구자들은 뒤 문장의 자연 물체를 원소로 파악하고, 불같은 것을 원소 불이나 혹은 원소 불로부터 이루어진 것들로 본다(Nussbaum, 377쪽 등). 이와 반대되는 것들에 대해서는 연구자에 따라 물(혹은 물의 합성물)로 보기도 하고(Peck, 475쪽, 『생성소멸론』 331a1 참조), 흙(혹은 흙의 합성물)으로 보기도 한다. '불같은 것'을 '아이테르'로 보는 주석가도 있다. 뒤에 다시 다루겠지만 『동물의 생성에 관하여』의 2권 3장에서 정액이 자신 안에 포함하고 있는 열기가 있는데, 이 열기는 불도 아니며 불과 유사한 것도 아니고, '프네우마'라는 구절이 있다. 우리는 뒤에 언급된 자연 물체를 원소라고 보고, 논의 맥락이 같은 선상에 있다면 '불같은 것들과 이와 반대되는 것들'도 '원소들(불은 포함되지만, 나머지 원소는 일단 지정 유보) 혹은 그 원소들로 이루어진 것들'로 보는 것이 자연스럽다고 보고 논의를 진행하겠다. '프네우마'와 '아이테르'의 비교는 Peck(1943, 118쪽) 참조.

에 성질변화로부터 자유롭다는 것이다. 원소들은 성질변화를 하지만, 이런 4원소들과 차별적인 '프네우마'는 원소들이 겪는 성질변화를 겪지 않는다. 다시 말해 성질 변화를 겪는 원소들과 다른 존재인 '프네우마'는 '성질 변화 없이' 운동을 일으키는 일을 수행할 수 있다. 이렇게 703a25-8은 '프네우마'와 원소들과의 차별성, 즉 성질변화를 동반하는 원소들과 달리, '프네우마'는 그러한 성질변화를 동반하지 않으면서 운동을 일으킬 수 있음을 이야기하고 있는 것이다.[278] 하지만 여전히 왜 동물운동에 대한 설명은 '성질변화 없이 운동을 일으키는 것'을 요청하는가에 대한 답은 언뜻 주어지지 않는 것 같은 인상을 준다.

이 물음에 관련하여, 『동물의 운동에 관하여』에서의 '프네우마'의 역할에 대한 Berryman(2002)의 해석은 문제의 703a23-8이 말하고자 하는 바를 새롭게 분석하는데 도움을 준다.[279] Berryman은 『자연학』 8권에서 아리스토텔레스가 동물을 '자기운동자'라고 부르는[280] 이유를 바로 이 『동물의 운

278) 상세한 부가 설명이 기술되어 있지 않아서, 이 구절이 정확히 무엇을 함축하는지 포착하기에 어려운 점이 있긴 하지만, 아리스토텔레스가 이 구절을 통해 설명하려고 한 점을 다음과 같이 구성해볼 수 있다. 자연 물체, 즉 네 개의 각 원소는, 다른 원소의 제압에 의해 성질 변화를 겪어 자신의 성질을 상실하게 되면, 사실상 다른 원소로 변하는 원소 변화(즉 실체 변화)를 겪을 수 있다. 하지만 이렇게 성질 변화에 의해 다른 원소로 바뀐, 실체 변화한 원소는 '운동을 일으키는 것'으로 역할을 할 수 없다. 지금 요청되는 것은 '성질 변화, 즉 자신의 실체 변화를 해서는 안 되는, 그러면서 운동을 일으키는 물체'인데, 4원소는 이런 역할을 할 수 없다는 것이다. 그러나 '프네우마는 4원소와 달리 냉/온이라는 성질변화를 겪어도 그 성질변화에 의해 자신의 실체가 변하는 실체변화를 겪지는 않는다. 즉 '프네우마'는 성질변화를 겪어도 실체 변화 없이 운동을 일으킬 수 있다. 그래서 '프네우마'는 '냉/온이라는 성질변화에도 불구하고 운동을 일으킬 수 있다.' 703a24-5의 "성질변화를 하지 않으면서 운동을 일으키려는 것은 이런 것이어야 한다."를 이런 방식으로 읽으면, 왜 이 대목에서 '프네우마'를 4원소와 차별지우며 '성질변화 없이 운동을 일으킬 수 있는 것'으로 지목하려고 하는지를 이해할 수 있다(본문의 Berryman의 해석이 이런 방식의 독해를 지지할 수 있는 근거를 제공해준다). 그러나 이런 식의 독해가 가능하려면, 자연 물체, 즉 4원소 각각은 다른 원소에 의해 제압되어 성질 변화를 겪을 때 실체 변화도 겪을 가능성이 있다는 점이 전제되어야 하는데, 아리스토텔레스가 이런 식의 사유를 갖고 있었을지에 대해서는 지금의 서술 내용만으로는 충분하지 않은 면이 있다. 그래도 지금의 서술 상태에서, 아리스토텔레스가 의도한 함축은, '4원소는 (성질변화 없이) 운동을 일으키는 것으로 지목될 수 없는데, '프네우마'는 그렇게 할 수 있는 것으로 지목될 수 있다'는 것으로 느슨하지만 분명하게 해석될 수 있겠다.

279) Berryman(2002, 85쪽)은 『동물의 운동에 관하여』를 둘러싸고 있는 두 가지 퍼즐을 제시한다. 첫 번째는 '프네우마에 할당된 기능이 무엇인가?' 즉 '왜 아리스토텔레스는 동물 운동을 설명하면서 물질적인 것, 즉 프네우마를 이용하는가?'이고, 두 번째는 '『자연학』 8권에서 아리스토텔레스가 왜 동물을 자기운동자라고 부르는가?'이다.

동에 관하여』에서 찾을 수 있다고 주장하면서, 『동물의 운동에 관하여』에서의 동물 운동 과정에 있어 '프네우마'의 역할에 대한 이해가 바로 『자연학』 8권에서 아리스토텔레스가 동물을 자기운동자라고 부르는 이유에 대한 결정적인 이해 지점이라고 말한다.

그는 아리스토텔레스가 동물 특유의 장소이동을 개시하는 능력을[281] 설명하기 위해 '프네우마'를 도입하였다고 해석한다.[282] 앞에서 언급했듯이, 이미 7장에서, 욕구의 대상들은 (그것들에 대한 지각, 표상, 생각이) 동물 내부에서 성질변화(열과 냉)를 일으키고(8장 701b16-702a1), 이 열과 냉은, 이 성질변화가 일어나는 장소인 심장의 크기 변화, 즉 심장의 팽창과 수축을 수반한다(9장 702b20-25). '프네우마'는 강제 없이(abiastos) 수축, 팽창할 수 있고, 다른 물체들을 밀고 당길 수 있다(10장 703a22-3). 그런데 이때 '프네우마'는 성질변화에 의하지 않고 운동을 야기한다(10장, 703a25). Berryman은 여기서의 핵심이 '프네우마'가 성질변화를 하지 않는다는 점이 아니라, 운동을 야기하는 것은 그 결과로 초래된 양적 변화(즉 팽창과 수축)에 의한 것이라는 점을 강조한다. Berryman은 '프네우마'가 '불같은 것보다는 무겁고 그것과 반대되는 것들보다는 가벼워야 한다'라는 표현을 느슨하게 해석하여, '프네우마'는 가볍지도 무겁지도 않아서, 즉 '프네우마'는 '위를 향하는 성향이나 아래를 향하는 성향을 갖고 있지 않아서, 다른 원소들(중 하나)로 변하지도 않고', '위를 향하거나 아래로 향하는 성향을

---

280) 『자연학』 8권 6장 259b1-17 : ὁρῶμεν δὲ καὶ φανερῶς ὄντα τοιαῦτα ἃ κινεῖ αὐτὰ ἑαυτά, οἷον τὸ τῶν ἐμψύχων καὶ τὸ τῶν ζῴων γένος, …

281) 여기서 동물 특유의 능력이란 다른 종류의 변화에 대응하여 장소 상으로 이동하는 능력을 말한다. 그런데 『자연학』에서 장소이동은 다른 세 가지 운동(=변화), 즉 성질변화, 생성(실체변화), 성장(양적 변화)에 우선적이다. 즉 성질변화, 성장(양적 변화), 생성은 모두 장소 이동하는 어떤 것에 의해 개시된다(8권 7장 260a27-b14와 261a4-12). Berryman(2002, 91쪽)은 운동(=변화)의 4가지 종류(실체, 성질, 양, 장소 상의 변화) 중 다른 세 가지 운동이 장소이동에 의해 개시되기 때문에, 다시 말해 장소이동은 모든 다른 종류의 변화 원인이므로, 장소이동의 기원자는 특별한 숙고의 대상이 될 수밖에 없다고 말한다.

282) Berryman(2002, 88-9쪽)은 동물을 '자기운동자'라고 하는 『자연학』 8권에서의 아리스토텔레스 주장을 둘러싼 최근 연구들의 해석에 관련하여, 동물 운동의 원인으로 '지향성, 욕구'를 지목하는 Furley나 Freeland의 설명이 타당하긴 하지만, 이 설명들이 아리스토텔레스가 동물을 자기운동자라고 부르는 이유를 충분히 제공해주지는 못한다고 지적한다. 그는 동물이 '자기운동자'인 이유는 동물이 '다른 종류의 변화에 대응하여 장소 상으로 이동하는 능력'을 가졌다는 의미에서 파악되어야 한다고 말하고 있다.

써서 다른 원소들을 움직이지도 않는다'고 분석한다. 그는 이러한 과정이 어떻게 수행되는지에 대한 아리스토텔레스의 설명이 압축적이고 모호하고 불만족스럽긴 하지만, 이 설명이 목표로 하는 바는 분명하여서, 아리스토텔레스가 동물을 '자기운동자'라고 부르는 이유는 동물이 무생물들과는 다르게 다른 종류의 변화에 대응하여 공간적으로 이동할 수 있다는 사실 때문인데,[283] 이때 '프네우마'는 어떻게 동물이 욕구와 연결된 질적인 변화(즉 열과 냉)를 장소이동으로 변경할 수 있는지를 보여주는 데 역할을 한다고 말한다. 다시 말해 『동물의 운동에 관하여』에서 '프네우마'의 도입 동기는[284] 욕구 대상에 의해 일어난 성질변화가 장소이동(동물의 행위)을 일으키는 이 비범한 위업이 어떻게 가능한지를 보여주는데 있다는 것이다.[285]

Berryman의 해석은 문제의 703a23-8이 말하고자 하는 바가 '프네우마'가 성질변화를 하지 않는다는 점[286]이 아니라, 성질변화를 겪는 원소들과는 다른 종류의 물체라는 것을 드러내는 것이며, 오히려 핵심은,

---

283) 이와는 달리 대부분의 경우, 다른 영역에서 변화는 장소이동에 의해 개진되고 진행된다. 주) 281 참조.

284) 동물 운동의 특이성, 즉 스스로 운동한다는 사실은 '성질변화'를 '장소이동'으로 변환시키는 것이고, 이 변환을 가능케 하는 어떤 물체적 중간자가 요청될 수밖에 없기 때문이다.

285) '프네우마'에 의해 수행되는 일은 이미 7장에서 예견된 것이라는 Berryman의 분석은 다른 연구자들과 내용면에서 차별성이 있다(93-4쪽). 즉, 7장에서 아리스토텔레스는 동물의 이동을 자동인형(automata)의 이동과 비교하면서, 힘줄과 뼈를 각각 줄과 나무 조각으로 비교한다. 힘줄은, 마치 줄들이 나무 조각들을 그것들에 대한 긴장이 변화할 때 움직이게 하는 것처럼, 뼈들을 움직이게 한다. 7장에서 이루어지는 이 비교의 요점은 동물이 자동인형처럼 처음의 변화를 다른 운동으로 변형시킬 수 있다는 점이라고 Berryman은 해석한다. 자동인형의 나무 조각들은 줄에 의해 잡아당겨질 때 각각의 방향으로 운동한다. 동물들은 성질변화를 사지의 장소운동으로 변형시킬 수 있다. 더 나아가 동물 운동은 이러한 장난감들과는 달리 더욱 다양한 변형을 일으킬 수 있다. 이는 변화를 겪는 부분이 크기 면에서 뿐만 아니라 모양 면에서도 다르기 때문이다(7권 701b13-16). 또한 아리스토텔레스는 계속해서 처음의 작은 변화가 어떻게 몸의 다른 영역에서 상당한 변화를 야기할 수 있는지에 대해서도 말한다. 이때는 키의 아주 작은 변화가 배의 진로의 커다란 변화를 만들어내는 것에 비유한다(7권 701b24-7). 힘줄의 역할은 키의 역할과 마찬가지로 효과를 확장하는 것이다.

286) Peck(1943)의 해석은 좀 다르다. 사실 이 구절, '성질 변화를 하지 않는다'라는 구절이 무엇을 의미하는지 해석상 어려움을 주어서 연구자마다 해석 내용이 상이하다. Peck의 경우는 타고난 '프네우마'가, 자신의 팽창/수축 능력 덕분에, 그 자신은 성질 변화를 하지 않지만, '몸의 각 부분들에서 성질 변화를 일으킴으로써' 사지의 움직임을 일으킨다고 해석한다.

703a19-23에서 동물 운동을 야기하는 것이 (성질변화의 결과로 초래된) 양적 변화(즉 팽창과 수축)에 의한 것이라는 점을 이해하는 데 도움을 준다. 더 나아가 『동물의 운동에 관하여』의 '프네우마' 도입 동기가 『자연학』 8권에서 동물을 '자기운동자'라고 부르는 이유에 대한 응답이라는 이 해석은, 아리스토텔레스가 동물을 '자기운동자'라고 부를 수 이유를 동물이 성질변화를 장소이동으로 변경시키는 능력에서 찾은 것으로서, 이 동물 내부의 성질변화(-양적변화)-장소이동에로의 변환 능력에 대한 설명이 『동물의 운동에 관하여』에서 물체적 중간자인 '프네우마'를 도입하는 동기가 됨을 이해하게 해준다.

3) 『동물의 운동에 관하여』 10장 703a4-703b2에서 나타난 '타고난 프네우마'(symphyton pneuma)'의 역할

『동물의 운동에 관하여』 10장 703a4-703b2에서 구축되고 있는 동물 운동 가능 구조는 '타고난 프네우마'가 심장에서 일어난 열/냉의 성질변화를 팽창/수축을 통하여 장소 이동을 가능하게 한다는 논증에 기대어 있다. 동물 운동이 가능하기 위해서는 추구/기피 대상에 대한 즐거움/괴로움에 동반된 열/냉, 즉 성질변화를 장소이동으로 변환시켜줄 수 있는 매개체가 요청되고, 이 요청에 부응하는 기능을 갖춘 것이 '타고난 프네우마'라는 것이다. 중간 매개체이지만 물체적이지 않은 심리적 기제인 욕구는 운동의 열/냉(성질변화)을 직접 심장의 팽창수축으로 바꾸는 기능을 수행하지 못한다. 또한 이 역할은 자연적 물체들, 즉 4원소도 담당할 수 없다. 이렇게 아리스토텔레스는 동물 운동의 구조[287]에서 열/냉을 심장의 팽창/수축으로 변환시켜주는, 그리하여 장소이동(행위)으로 변환해주는 물체적 중간자가 필요하다고 생각했고, 팽창/수축을 본성으로 갖고 있는 '타고난 프네우마'가 이 기능을 수행하는데 적합하다고 논증한다. '타고난 프네우마'는 동물 운동을 가능케 하는 물체적 원인의 요청에 대한 응답인 것이다.

---

287) '즐거움/괴로움에 동반되는 열/냉'→'심장의 확대수축→사지확대수축(혹은 밀고 당김)': 운동

이 장에서 논하지 않은 것이 있다. 703a20에서 '프네우마'는 '운동의 도구(organon)'로 말해진다. 운동의 도구의 의미에 관련해서는 『동물의 생성에 관하여』 논의 부분에서 다시 검토되겠지만, 스토아와 관련하여 잠시 언급할 사항이 있다. 아리스토텔레스는 영혼을 운동의 근원으로, '프네우마'를 운동의 도구로 지칭한다(702b16과 703a20). 스토아에게서 '프네우마'는 우주론적 맥락에서 언급될 때는 물론이고, 생물학적 맥락에서 논해질 때조차 근원(archē)이나 원인(aitia)으로 지칭되지, 도구(organon)로 지칭되지는 않는다. 또한 스토아에서는 영혼이 곧 '프네우마'이거나, '프네우마'의 일종 혹은 '프네우마'의 한 상태이다.[288] 영혼과 '프네우마'의 관계에 대한 아리스토텔레스와 스토아 이러한 관점 차이는 '프네우마'의 위상에 대한 그들 간의 사유 차이를 반영하는 것이다. '프네우마'를 운동의 '물체적' 원인으로 본다는 점에서 아리스토텔레스와 스토아의 공통적 시각을 찾을 수도 있겠지만, 아리스토텔레스가 지금 검토하고 있는 것은 동물 운동을 가능하게 하는 동물 내부의 '타고난 프네우마'지 '우주적 프네우마'가 아니라는 점에서 '프네우마'의 위상에 대한 두 사유 간의 근본적인 시각 차이를 볼 수 있다.

(2) 『동물의 생성에 관하여(De Generatione Animalium)』에서 '프네우마' 의미

1) 『동물의 생성에 관하여』에서 '프네우마'의 논의 맥락

『동물의 생성에 관하여』의 1-3권이 동물의 발생과 발달 과정의 성격과 그 다양한 계기들에 대한 일반적 분석이라면, 마지막 4권은 동물의 발생 과정에서 출현하는 개별적인 특징들에 대한 문제를 다룬다. 이런 동물의 발생과 발달 그리고 개별적 특성의 형성 과정에 대한 설명에서 '프네우마'

288) 이와 관련된 논의는 IV.2장과 3장에서 진행될 것이다.

가 언급되는 맥락은 개체의 생식에 있어서 배아의 발생, 그리고 배아의 분화와 관련된 문제로, 사실상 '프네우마'는 생명체의 발생 과정 전체에서 핵심적인 역할을 담당하는 것으로 나타난다. 그리고 이런 과정과 '프네우마'의 역할을 설명하는 맥락에서 '프네우마'의 본성과 성격, '프네우마'의 위치, 기능 등이 드러나는데, 『동물의 운동에 관하여』가 집중하고 있는 주제가 동물의 운동 과정에서 욕구적 영혼 외에 운동을 일으키는데 필연적으로 요청될 수밖에 없는 물체적 도구인 '프네우마'의 역할을 보여주는 것이었다고 한다면, 『동물의 생성에 관하여』는 동물의 발생 과정에서 생명체의 발생, 즉 생식과 배아의 발달 등이 이루어지기 위해 필연적으로 요청될 수밖에 없는 역시 물체적 도구인 '프네우마'의 역할을 보여준다. 두 저작에 나타나는 '프네우마' 논의가 동물의 운동과 동물의 발생이라는 맥락적 차이가 있다는 점도 주지해야 하지만, 또한 특징적으로 『동물의 생성에 관하여』에서 논의되는 '프네우마'가 『동물의 운동에 관하여』와 달리 '열(to thermon)'[289]과의 깊은 연관성 속에서 다뤄지고 있다는 점도 주목해서 볼 필요가 있다.

2) '프네우마'가 출현하는 각 구절의 분석

『동물의 생성에 관하여』에서 'pneuma'란 용어는 34회 정도 등장한다. 그 중 '숨을 참다'라는 맥락에서 '숨(breath)'이라는 의미로 '프네우마'가 쓰인 구절이 4회 정도 있고, 나머지는 지금 우리가 주목하고 있는 '타고난

289) 그리스어 'to thermon'이나 'thermotēs'는 그냥 '뜨거운 것', '열'을 의미하지만, 영어권 연구자들 중 일부는 맥락에 따라 생명체의 생명의 근원으로서 언급되는 '열'을 자연 상태에서 경험되는 보다 넓은 의미의 일반적인 '열(heat)'과 구분하여 부르기 위해 'vital heat'으로 번역하기도 한다(Solmsen(1957), Freudenthal(1995), Bos & Ferwerda(2008) 등). 그리고 이를 따라 국내 연구자들도 때때로 이런 맥락의 'thermotēs'을 '생기열'이라고 번역한다. 유원기(2004, 58쪽, 60쪽 등) 등이 그러하다. 조대호는 'thermotēs'를 보통 '열기'라고 표현한다(2002b, 113쪽, 2002a 138쪽 등). 한편 'thermotēs'가 아니라 'pneuma'를 '열기'로 표현하는 연구자들도 있다. 김요한(75쪽과 81, 83쪽 등)이 이 경우인데, 이런 경우는 아마도 아리스토텔레스가 『동물의 생성에 관하여』에서 '프네우마'를 '뜨거운 공기(thermos aēr)'라고 부른데서 연유된 표현일 것으로 추측한다.

프네우마'의 의미로 쓰인 맥락이다. 하지만 『동물의 생성에 관하여』에서는 『동물의 운동에 관하여』와 달리 '타고난 프네우마(symphyton pneuma)'라고 지칭되는 곳은 두 군데 뿐이고, 나머지는 그냥 '프네우마'라고 지칭된다. 그러나 다른 의미의 '프네우마'를 지칭하는 것은 아니어서 대부분의 경우 같은 호칭으로 받아들여도 무방하다. 사실 이 단어가 출현한 곳이 그리 많은 구절은 아니고 모두 다 중요한 함의를 갖고 언급된 것도 아니다. 하지만 몇 군데에서 다루어진 '프네우마'는 이 저작의 주제인 동물의 발생과 발달 과정에 핵심적 역할을 담당하고 있다. 따라서 여기서는 그 함의의 중요도에 따라 분석의 경중을 두고 '프네우마'가 등장하는 구절을 인용, 검토하도록 하겠다.[290]

① '프네우마는 뜨거운 공기다'

> 735b10-736a15 : "735b10-1 … 물과 '프네우마'로 구성된 것, 가령 거품은 하얗게 되고 보다 걸쭉해진다. … 735b14-7 기름도 같은 것을 겪는다(같은 식으로 반응한다). 그것은 '프네우마'와 섞일 때 걸쭉해진다. 그 때문에 기름은 하얗게 될 때 더 걸쭉해지는데, 이는 안에 있는 습한 것이 열에 의해 분리되어 '프네우마'가 되기 때문이다. … 735b21-5 물 자체도 기름과 섞이면서 걸쭉해지고 하얗

290) 본고에서는 이 저작에서의 '프네우마' 의미와 용례를 파악하는 것을 목적으로 하여, '프네우마'가 출현한 구절을 중심으로 제한적으로 분석하도록 하겠다. 또한 본문에서 검토한 구절 외에 다음과 같은 곳에서도 '프네우마'가 출현한다:
① 718a2-4 "사람과 숨 쉬는 모든 동물들의 경우 정액(gonē)을 내보내면서 숨(pneuma)을 참아야만 하는 것처럼, …" : 이때의 '프네우마는 동물들이 성교 시 사정할 때 '숨을 참는다(kataschontas to pneuma)'라는 의미로 쓰였다. 이 밖에 737b30-38a9에서도 '프네우마'가 '숨을 참다'의 의미로 2번 출현한다.
② 728b28-9 : "이 장소들(신체 부위)이 따로 떨어지려고 할 때, 이 장소들은 '프네우마'에 의해 부풀어 오른다."
③ 742a15 : "'프네우마'는 필연적으로 존재해야만 했는데, 이는, 하나는 작용을 가하는 것이고 하나는 작용을 받는 것인, 습과 열이 존재했기 때문이다."
④ 762a18 : "흙에서, 물에서 동물들과 식물들이 생겨나는데, 이는 흙 안에 물이 있고, 물 안에 '프네우마'가 있고, 모든 '프네우마' 안에는 영혼의 열이 있어서, 어떤 면에서는 모든 것들이 영혼으로 가득 차있기 때문이다."
⑤ 기타: 755a19, 761b13, 762b17, 768b35, 775b1, 786a7.

게 된다. 이유는 (혼합) 마찰에 의해 '프네우마'가 그 안에 남아 있고, 또한 기름 자체가 많은 '프네우마'를 함유하고 있기 때문이다. 번들거림은 흙이나 물에 속하지 않고 '프네우마'에 속하니까 말이다. … 735b33-5 이런 이유들 때문에, 정액 역시 안에서 굳고 하얀 것으로 나온다. 내부의 열에 의해 많은 뜨거운 '프네우마'를 함유하고서 말이다. … 736a1 그렇다면 정액은 '프네우마'와 물의 결합물인데, '프네우마'는 뜨거운 공기(thermos aēr)다. 정액은 본성상 축축한데, 그것이 물로 이루어져 있기 때문이다. … 736a9 정액이 걸쭉하고 하얀 것은 섞여 있는 '프네우마' 때문이다. …"[291]

: 735b10-736a15에서, 아리스토텔레스는 정액이 걸쭉하고 하얀 까닭을 그 안에 있는(섞여있는) '프네우마' 때문이라고 설명한다. 이에 대한 근거로, 물과 '프네우마'로 구성된 것은 하얗게 되고 보다 걸쭉해진다는 사실을 드는데, 정액이 바로 '프네우마'와 물의 결합물이기 때문에 하얗고 걸쭉하다는 것이다. '프네우마'와 섞이면 하얗게 되고 걸쭉해지는 예로, 물과 '프네우마'로 구성된 거품의 경우, 기름이 '프네우마'랑 섞이는 경우, 그리고 물과 기름이 섞인 경우(이 경우는 기름 안에 있는 많은 '프네우마' 때문)를 든다.

여기에서 우리에게 가장 주목되는 표현은 736a1의 '프네우마는 뜨거운 공기(to pneuma esti thermos aēr)'라는 구절이다. 아리스토텔레스는 '프네우마'의 본성을 '공기적인 것'으로 보고 있으면서도 그냥 공기가 아니라 '뜨거운 공기'라고 본다. '뜨거움', 즉 '열(thermon)'은 이 저작 전반에서 생

291) 735b10-736a15 : ···τὸ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οἷον καὶ ὁ ἀφρὸς γίγνεται παχύτερος καὶ λευκός, … τὸ δ' αὐτὸ καὶ τὸ ἔλαιον πάσχει· παχύνεται γὰρ τῷ πνεύματι μιγνύμενον· διὸ καὶ τὸ λευκαινόμενον παχύτερον γίγνεται, τοῦ ἐνόντος ὑδατώδους ὑπὸ τοῦ θερμοῦ διακρινομένου καὶ γιγνομένου πνεύματος. … καὶ αὐτὸ τὸ ὕδωρ ἐλαίῳ μιγνύμενον γίγνεται παχὺ καὶ λευκόν· καὶ γὰρ ὑπὸ τῆς τρίψεως ἐγκατακλείεται πνεῦμα, καὶ αὐτὸ τὸ ἔλαιον ἔχει πνεῦμα πολύ· ἔστι γὰρ οὔτε γῆς οὔτε ὕδατος ἀλλὰ πνεύματος τὸ λιπαρόν. … διὰ ταύτας τὰς αἰτίας καὶ τὸ σπέρμα ἔσωθεν μὲν ἐξέρχεται στιφρὸν καὶ λευκόν, ὑπὸ τῆς ἐντὸς θερμότητος πνεῦμ-α πολὺ ἔχον θερμόν, … Ἔστι μὲν οὖν τὸ σπέρμα κοινὸν πνεύματος καὶ ὕδατος, τὸ δὲ πνε-ῦμά ἐστι θερμὸς ἀήρ· διὸ ὑγρὸν τὴν φύσιν ὅτι ἐξ ὕδατος. … παχὺ δὲ καὶ λευκὸν διὰ τὸ μεμῖχθαι πνεῦμα.

명체를 유지하고 만들어내는 힘, 즉 생명에너지 같은 역할을 한다. 따라서 '뜨거운 공기'인 '프네우마'는 여기서 '생명에너지를 가진 공기 같은 것'이라는 의미를 갖는다. 이 구절이 우리에게 주목되는 이유는 아리스토텔레스가 '프네우마'를 단순한 공기, 즉 외부에서 유입된 공기와 다른 종류의 것으로 본다는 점 때문이다. '프네우마'가 동물 발생의 시발적 역할을 하기 위해서는 동물 발생을 일으킬 수 있는 힘을 갖고 있어야 하는데, 그는 그것을 '프네우마'가 갖고 있는 '열'에서 찾고 있다. 그래서 '프네우마'는 외부에서 유입된 공기와는 다른, 생명의 열에너지가 있는 공기, 즉 '뜨거운 공기'라고 불린다.

그런데, 아리스토텔레스에게서 '프네우마'가 '뜨거운 공기'라고 불리는 맥락은 이렇게 생명에너지의 근원으로서 '프네우마'의 역할에 주목한 것이지만, 여기에서 '프네우마'를 '뜨거운 공기'로 보는 것, 즉 '뜨거움'과 '공기'의 결합으로 보는 것은 스토아에게 다른 영감을 주었을 가능성이 있다. 스토아는 하나의 원소가 하나의 속성을 갖는다고 본다.[292] 뜨거움이라는 속성은 뜨거운 것, 즉 불에게 있는 것이다. 그리고 공기의 속성은 스토아에게 있어 '차가움'이다. 따라서 스토아 식 구조에서는 '뜨거운 공기'라는 것은 '불과 공기의 결합체'이거나 '뜨거움과 차가움의 구성체'이거나 '열의 힘과 냉의 힘의 구성체'이다.[293] 아리스토텔레스가 동물 발생을 일으키는 동인체로 지목하고 있는 '프네우마'는 생물학적 맥락에서 생명에너지를 가리키는 의미에서 '뜨거운 공기'라고 지칭되고 있는 것이지만, '불-공기의 결합체', 혹은 '뜨거움-차가움의 구성체'인 스토아의 '프네우마'는 단지 동물 발생을 주도하는 물체적 동인이 아니라, 동물을 포함한 모든 사물의 '형태와 모양 등 성질을 제공하고, 운동을 제공하는 것'의 역할을 한다.[294] 그리고

292) DL 7.137 (= *SVF* 2.580 = LS 47B): "불은 뜨거운 것이고, 물은 습한 것이고, 공기는 차가운 것이며, 흙은 건조한 것이다." 아리스토텔레스(아리스토텔레스는 『생성소멸에 관하여』 2.3장에서 각 원소를 한 쌍의 성질과 관련시켰었다. 불은 뜨겁고 건조하고, 공기는 뜨겁고 습하며, 흙은 차갑고 건조하고, 물은 차갑고 습하다.)와 달리, 스토아에서는 각 원소가 그것의 단 하나의 속성과 동일시되고 있다. Hankison(2003a, 299쪽, 주) 6)은 한 원소에 한 성질을 할당한 것은 4세기의 의사 필리스티온에 귀속된다고 언급한다.

293) 이와 관련한 논의는 II.2장과 IV.1.1장 참조.

294) 아리스토텔레스 식 용어를 쓰자면, 작용인, 형상인, 목적인의 역할을 다 한다고 할 수도 있겠다. 그런데 이런 역할을 하는 것으로서, 스토아의 '프네우마'는 물체이다.

더 나아가 ‘프네우마’를 이러한 ‘불-공기의 결합체’로 상정함으로써 크뤼시포스는 사물과 우주를 흩어지지 않고 하나로 묶여있도록, 즉 결속하는 힘을 제공하는 것으로 역할하게 한다. 우리는 IV장에서 이러한 불-공기 결합체로서 스토아 ‘프네우마’의 역할과 함의에 대해서 상세하게 살펴볼 것이다. 그리고 이렇게 상정된 ‘프네우마’가 새롭게 상승된 지위를 얻게 되는 과정도 함께 검토할 것이다. 그 고찰과 논의에서 스토아의 ‘프네우마’가 단지 생물학적 맥락에서가 아니라 우주론적 ‘프네우마’로서 스토아 자연학 체계에서 핵심적 역할을 하는 게 검토될 텐데, 이 개념의 기본적인 구조를 제공하는 ‘불적인 힘과 공기적인 힘을 동시에 간직하고 있는 것’이라는 ‘프네우마’ 개념의 한 맹아를 여기 아리스토텔레스의 표현, ‘뜨거운 공기’에서 볼 수 있다.[295]

> 736b33-737a8: “이제 모든 종류의 영혼 능력은 이른바 ‘원소들’보다 더 신적인 어떤 다른 물체와 관련이 있는 것 같다. 영혼들이 가치 있음과 없음 면에서 서로 다르듯이, 이런 것의 본성 역시 차이가 있다. 왜냐면 모든 것의 정액 안에는 정자들을 생식력 있게 만드는 것, 이른바 ‘뜨거운 것(열)’이 들어있기 때문이다. 그런데 이 뜨거운 것(열)은 불도 아니고 그와 같은 어떤 힘도 아니고, 정액 안에 그리고 거품체 안에 함유된 ‘프네우마’이며 ‘프네우마’ 안에 있는 자연으로, 이것은 별들의 원소와[296] 유사한 것이다.[297] … 따라서 동물들 내부의 열은 불이 아니며, 불로부터 그 기원을 갖지 않는다는 것이, 이런 점들로부터 분명하다.”[298]

---

295) Hahm(1977, 70쪽) 역시 아리스토텔레스의 이 표현, ‘‘프네우마’는 뜨거운 공기다’를 스토아가 원소적 구성으로 해석하여 변형한 것으로 본다.

296) 아리스토텔레스는 『천체에 관하여(De Caelo)』 1권에서, 소멸하는 4원소 외에 생성 소멸하지 않는 제5의 원소로서 ‘아이테르(aithēr)’를 ‘별들의 원소’로 언급한다.

297) Peck(1953, 116쪽)은 이 구절에 대해, “영혼의 운반자인 ‘프네우마’는 소위 네 개의 원소보다 신적인 물리적 실체(physical substance)로 언급되는데, 이는 생성 소멸되지 않고 신적인 ‘아이테르(aithēr)’와 유사한 것”으로 해석하고 있다. Preus(1970, 34-5쪽)도 ‘프네우마’를 4원소와는 다른 제5의 원소, ‘아이테르’와 비견되는 것으로 해석한다. Solmsen(1957, 119-120쪽)은 아리스토텔레스의 ‘열(thermon)’과 ‘프네우마’를 동일한 것으로, ‘아이테르’는 거의 같은 것으로 본다.

298) 736b33-737a8 : *πάντων μὲν γὰρ ἐν τῷ σπέρματι ἐνυπάρχει ὅπερ ποιεῖ γόνιμα*

: 이 단락은 영혼과 '프네우마'의 관계에 대한 아리스토텔레스의 사유를 보여주고 있다. 단락의 서술은 '모든 종류의 영혼 능력이 원소들보다 더 신적인 다른 물체와 관련이 있는 것 같다'고 말하고 있다. 영혼 능력과 관련 있는 이 신적인 물체는 '프네우마'를 가리킨다는 게 이후의 서술에서 드러난다. 아리스토텔레스에 따르면, '정액 안의 정자들을 생식력 있게 만드는 것'은 '뜨거운 것(열: to thermon)'이라 불리는 것인데, '뜨거운 것(열)'은 '불'이 아니라, 정액의 거품체 안에 함유된 '프네우마'이다. 따라서 '동물 내부의 '열(thermotēs)'은 불과 같은 원소가 아니다. 불로부터 기원을 갖지도 않았다.' 다시 말해, 동물 영혼 능력의 생식력 제공은 이른바 '열'에서 기인하지만, 이 '열'의 본성은 원소 불이 아니고 불과는 다른 물체인 '프네우마'라는 것이다. 우리에게 주목되는 사항은, 첫째, 동물의 영혼 능력, 즉 생물학적 생명능력의 근원을 소위 '열(thermotēs)'[299]에서 찾았다는 것이고, 둘째, 이 '생명의 열(vital heat)'의 진원이 원소 '불'이 아니고, '프네우마'로 지목되었다는 것이다. 전자는 당대의 일부 의학적 사유와 공유하고 있는 내용이고, 또 분명 스토아의 클레안테스가 공유한 사항이다. 특이한 것은 후자인데, 아리스토텔레스는 생물학적 생명능력의 근원을 소위 '열'에서 찾았음에도 불구하고, 735b10-36a15에서와 마찬가지로, 생명에너지, 혹은 영혼 능력을 원소 '불'과는 다른 '프네우마'라는 물체와 연관시키고 있다. 이것 역시 당대의 또 다른 의학적 사유를 공유한 것으로 보이며, 또한 크뤼시포스가 공유하고 있는 사유이기도 하다.[300]

② '프네우마'는 수정을 주도하고, 수정 이후 배아의 분화와 발달을 담당한

εἶναι τὰ σπέρματα, τὸ καλούμενον θερμόν. τοῦτο δ' οὐ πῦρ οὐδὲ τοιαύτη δύναμίς ἐστιν ἀλλὰ τὸ ἐμπεριλαμβανόμενον ἐν τῷ σπέρματι καὶ ἐν τῷ ἀφρώδει πνεῦμα καὶ ἡ ἐν τῷ πνεύματι φύσις, ἀνάλογον οὖσα τῷ τῶν ἄστρων στοιχείῳ. …ὅτι μὲν οὖν ἡ ἐν τοῖς ζῴοις θερμότης οὔτε πῦρ οὔτε ἀπὸ πυρὸς ἔχει τὴν ἀρχὴν, ἐκ τῶν τοιούτων ἐστὶ φανερόν.

299) 이때의 '열'은, 일반적인 '열'과 다른 생명의 근원 에너지라는 의미에서 영어권에서는 보통 'vital heat'이라고 표현된다. 우리말로는 '생기열' 혹은 '생명열'로 번역되었다. 주) 289 참조.

300) 의학적 사유와의 관련성은 다음 장에서, 크뤼시포스와의 관련성은 IV.3장에서 검토될 것이다.

다.

> 728a10-12 : "성교 시 쾌락의 발생은 정자(sperma)뿐만 아니라 '프네우마'의 방출 때문인데, 이 '프네우마'의 구성이 사정을 야기한다."[301]

: 728a10-12는 성교 시 쾌락이 발생하는 것을 정자와 '프네우마'의 방출 때문으로 설명한다. 또한 '프네우마'의 구성이 사정을 야기한다고 말한다. 즉 성교 시, 정액 안에 들어 있는 '프네우마'의 구성이 자신과 정자가 들어있는 정액의 방출을 유도하기 위해 쾌락을 발생시킨다. 사정을 위한 성교 시 쾌락은 '프네우마'의 구성이 야기하는 것이다. '프네우마'는 동물 개체의 발생에서 수정을 주도하고 수정란의 처음 설정을 담당한다.

> 741b38-742a2 : "동물들의 부분들은 '프네우마'에 의해 분화된다. 그렇지만 이 분화는 암컷(모체)의 '프네우마'에 의한 것도 그 동물 자체의 '프네우마'에 의한 것도 아니다.[302] 어떤 자연학자들이[303] 말하듯이 말이다."[304]

: 741b38-742a2는 수정 이후 배아의 분화에 의한 동물 각 기관과 부분의

---

301) 728a10-12: Τὸ δὲ συμβαίνειν ἡδονὴν ἐν τῇ συνουσίᾳ οὐ μόνον τοῦ σπέρματος προϊεμένου ἐστὶν ἀλλὰ καὶ πνεύματος ἐξ οὗ συνισταμένου ἀποσπερματίζει.

302) '배의 분화가 암컷(모체)의 '프네우마'에 의한 것도, 그 동물(배아) 자체의 '프네우마'에 의한 것도 아니다'라는 구절에 대해, Peck(1953, 116-7쪽)은 이 구절의 핵심을, '배의 발달(분화)에 관련된 것이 '프네우마'인데, 이 '수컷에 의해 제공된 정자의 '프네우마'가 '타고난 것'이라는 점이지, 암컷에 의해, 배아 자신에 의해, 외부로부터 들이마신 숨이 아니라는 것을 말하는 것'으로 본다. 또 다른 한편 Loeb판 번역의 해설(1942, 578쪽)에서 그는 '배아 분화와 발달에서 배아의 부분들이 '프네우마'에 의해 한정되고 서로 구별되는데, 그 구별과 한정을 하는 것이 암컷이나 배아 자신의 '프네우마'에 의한 것이 아니라는 점을 말하는 것'이라 해석한다.

303) 히포크라테스 등을 가리킨다. Peck(1942), 210쪽 참조. Peck(1953,116쪽)은 아리스토텔레스가 히포크라테스 저작 『아이의 본성에 관하여』를 염두에 두고 있는 것 같다고 한다.

304) 741b38-742a2 : Διορίζεται δὲ τὰ μέρη τῶν ζῴων πνεύματι, οὐ μέντοι οὔτε τῷ τῆς γεννώσης οὔτε τῷ αὐτοῦ καθάπερ τινὲς τῶν φυσικῶν φασίν.

발달이 ‘프네우마’에 의해 이루어짐을 말하고 있다. ‘프네우마’는 수정에서부터 동물 발생에 관여할 뿐만 아니라, 수정 이후 배아의 분화에도 관여한다. ‘프네우마’가 배아의 처음 설정과 구성을 담당했듯이, 그것은 이제 배아의 발달 전 과정을 담당한다.[305]

③ 감각기관들의 관들(통로들: poroi)은 감각 중추 기관인 심장으로 이어지며, 그 관들에 가득 차있는 ‘프네우마’가 감각을 전달한다.

> 743b35-744a5 : “다른 감각기관들과 마찬가지로, 눈의 감각기관은 관(통로: poroi) 위에 위치한다. 그러나 촉각기관과 미각기관은 직접 동물의 몸이거나 몸의 일부이다. 반면, 후각과 청각은 바깥 공기와 연결된, ‘타고난 프네우마’로 가득 찬 관들(통로들: poroi)로, 이 관들(통로들)은 뇌 주변의 혈관들에 이어져 닿아있는데, 또 이 혈관은 심장에서 뻗어 나온 것이다.”[306][307]

: 743b35-744a5는 감각기관의 관들(통로들: poroi)과 심장이 연결되어 있다는 내용을 전달하고 있다. 다섯 개의 감각기관 중 촉각과 미각기관은 신체 그 자체 혹은 그 일부이지만, 시각, 청각, 후각의 기관들은 그 기관들에 있는 관들(통로들)이 뇌 주변의 혈관들로 이어지고, 다시 이 혈관들은 심장, 즉 심장의 감각 중추로 연결된다. 이렇게 아리스토텔레스는 여기에서 감각기관의 운동이 심장에 전달되는 방식을 설명하고 있는데, 이 감각기관 운동의 심장 전달 메커니즘의 핵심은 ‘타고난 프네우마’라고 할 수 있다. 후

---

305) 즉 ‘프네우마’는 배아의 분화와 발달을 이끄는 일종의 생명체 설계도이자 유전자 지도이다.

306) 743b35-744a5 : αἴτιον δ' ὅτι τὸ τῶν ὀφθαλμῶν αἰσθητήριόν ἐστι μέν, ὥσπερ καὶ τὰ ἄλλα αἰσθητήρια, ἐπὶ πόρων· ἀλλὰ τὸ μὲν τῆς ἁφῆς καὶ γεύσεως εὐθύς ἐστιν ἢ σῶμα ἢ τοῦ σώμ-ατός τι τῶν ζῴων, ἡ δ' ὄσφρησις καὶ ἡ ἀκοὴ πόροι συνάπτοντες πρὸς τὸν ἀέρα τὸν θύραθε-ν, πλήρεις συμφ-ύτου πνεύματος, περαίνοντες δὲ πρὸς τὰ φλέβια τὰ περὶ τὸν ἐγκέφαλον τείνοντα ἀπὸ τῆς καρδίας·

307) 『동물의 부분들에 관하여』 10.656b18 참조. “그런데 두 눈에서 관들(통로들)이 뇌 주변의 혈관들로 이어진다. 두 귀에서도 마찬가지로 하나의 관(통로)이 뇌의 뒤쪽과 이어져 있다.”

각, 청각, 시각의 통로(관)를 채우고 있는 '타고난 프네우마'는 바깥 공기와 닿아 있는데, 바깥 공기를 통해 전달된 외부 대상에 대한 감각기관의 운동은 먼저 통로들(관들) 안에 있는 '프네우마'의 운동으로 바뀌어 혈관의 피에 전달되고 이것은 심장의 감각중추로 이어진다.

> 781a21-34 : "모든 감각 기관들의 관들(통로들: poroi)은, 『감각에 관하여』에서 언급했듯이, 심장으로 뻗어나가거나 심장이 없는 동물의 경우에는 심장 유사 기관으로 뻗어나간다. 이제 청각의 관(통로)은, 청각의 감각기관이 공기로 이루어져있기 때문에, '타고난 프네우마'가 이런 저런 호흡으로 박동을 일으킨 그 지점에서 끝이 난다. … 사람들은 숨을 들이쉬는 동안보다 숨을 내쉬는 동안 덜 잘 듣는데, 그 이유는 청각 기관의 근원이 '프네우마'와 관련이 있는 부분(심장) 위에 위치해 있고, 그것이[308] '프네우마'를 움직일 때 동시에 흔들리고 움직여지기 때문이다."[309]

: 이 구절 역시 감각기관들의 관들이 심장으로 이어져 있음을 전달하고 있다. 743b35-744a5에서 언급된 혈관 이야기가 생략되어있을 뿐이다. 781a21-34는 특히 청각의 전달 과정을 예로 들어, 감각의 중추 기관이 심장이며, 청각기관과 이 감각 중추기관인 심장 사이의 감각(혹은 운동) 전달의 역할을 하는 것이 '프네우마'임을 물리적 과정을 통하여 보여주고 있다.

④ 도구로서의 '프네우마'

> 789b7-13 : "그리고 이 다른 요소들은, 운동을 일으키는 것들로서,

---

308) 청각기관의 근원, 곧 심장.

309) 781a21-34 : οἱ γὰρ πόροι τῶν αἰσθητηρίων πάντων, ὥσπερ εἴρηται ἐν τοῖς περὶ αἰσθήσεως, τείνουσι πρὸς τὴν καρδίαν, τοῖς δὲ μὴ ἔχουσι καρδίαν πρὸς τὸ ἀνάλογον. ὁ μὲν οὖν τῆς ἀκοῆς, ἐπεί ἐστι τὸ αἰσθητήριον ἀέρος, ἢ τὸ πνεῦμα τὸ σύμφυτον ποιεῖται ἐνίοις μὲν τὴν σφύξιν τοῖς δὲ τὴν ἀναπνοὴν καὶ εἰσπνοήν, ταύτῃ περαίνει·

> 도구들로서, 그리고 질료들로서 원인들이다. 아마도 많은 것들이 도구(organon)로서의 '프네우마'에 의해 만들어지기 때문일 것이다.[310] 가령, 기술과 관련된 것들에는 이런 저런 많은 유용한 것들이 있는데, 마치 망치와 모루가 대장장이 기술 안에서 그렇듯이, '프네우마'는 자연에 의해 구성된 것들 안에서 그렇다."[311]

: 789b7-13은 '프네우마'를 '도구(organon)'로 표현한다. '도구로서의 프네우마'는 『동물의 운동에 관하여』에서도 나타난 표현이다. 『동물의 운동에 관하여』 703a17-28에서 '프네우마'는 '운동의 도구'로 지칭된다. 여기서는 '동물(생명체) 발생을 위한 도구'로서 지칭된다. 마치 대장장이가 어떤 물건을 만들 때 쓰는 망치와 모루와 같다는 것이다. 아리스토텔레스에게서 '프네우마'는 '도구'이다. 동물 운동을 일으키는 데 있어서든, 생명을 발생시키는 데 있어서든, 그것은 '도구'이다. 그러나 스토아에게서 '프네우마'는 '도구'라고 할 수 없다. 영혼이 바로 '프네우마'이기 때문이다. 동물운동을 일으키는 데 있어서든 생명을 발생시키는 데 있어서든 운동 능력과 생식 능력을 가지고 있는 것으로서 영혼의 물체적 도구가 아니다. 그러나 아리스토텔레스에게서 '프네우마'가 '도구'(대리자)라는 것이 일관된 관점이다.

3) 『동물의 생성에 관하여』에 나타난 '프네우마'의 의미

지금까지 우리는 『동물의 생성에 관하여』에서 '프네우마'가 등장한 주요 구절들을 검토하였다. 검토에서 드러난 이 저작에서의 '프네우마'의 의미는, 첫째, '프네우마'는 '뜨거운 공기(thermos aēr)'라는 것이다. 이때 '뜨거움', 즉 '열'은 이 저작 전반에서 생명을 만들어내고 유지하는 힘으로서의

---

310) Peck(1953, 121쪽과 1942, 559쪽)은 "자연은 자신의 생산물 대부분을 도구로서 사용된 '프네우마'의 도움으로 만들어 낸다"고 해석한다.

311) 789b7-13 : ταῦτα δ' ὡς κινοῦντα καὶ ὡς ὄργανα καὶ ὡς ὕλη αἴτια, ἐπεὶ καὶ τὸ τῷ πνεύματι ἐργάζεσθαι τὰ πολλὰ εἰκὸς ὡς ὀργάνῳ—οἷον γὰρ ἔνια πολύχρηστά ἐστι τῶν περὶ τὰς τέχνας, ὥσπερ ἐν τῇ χαλκευτικῇ ἡ σφύρα καὶ ὁ ἄκμων, οὕτω καὶ τὸ πνεῦμα ἐν τοῖς φύσει συνεστῶσιν.

생명에너지 역할을 하고 있는데, 아리스토텔레스는 '프네우마'를 외부에서 유입된 공기와 구분지우면서, 그 근거를 그것의 본성인 '뜨거움'에서 찾고 있다. 그러면서 다른 한편, 이 '뜨거움', 즉 '열'의 본질은 원소 '불'이 아니라 '프네우마'라고 말하면서, 사실상 생명에너지로서의 '생명 열'이 곧 '프네우마'임을 이야기한다. 둘째, '프네우마'는 동물 개체의 생식을 관장한다. '뜨거운 공기'로서 정액 안에 섞여 있는 '프네우마'는 정액 안의 정자들을 생식력 있게 만들어서, '수정을 주도'하고, 수정 이후에는 '배아의 분화'에 의한 동물 각 기관과 부분의 발달을 담당한다. 셋째, '프네우마'는 감각 전달의 역할을 한다. 감각기관들의 관들(통로들: poroi)은 심장으로 이어지는데, 그 관들에 가득 차있는 '프네우마'가 각 감각기관들에서 일어나는 감각(운동)을 감각 중추 기관인 심장에게 전달한다. 넷째, '프네우마'는 동물(생명체) 발생을 위한 '도구(oeganon)'이다. 즉 아리스토텔레스의 '타고난 프네우마'는 영혼의 물체적 도구, 영혼의 물체적 대리자이다. 이렇게 『동물의 생성에 관하여』에서 '타고난 프네우마'는, 동물 개체의 발생에 있어서, 수정부터 탄생까지의 전 과정을 관장하는 역할을 하는 것으로서 지목되고 있다. 생식과 생명 유지에 관련된 영혼의 능력이 이 저작에서는 '프네우마'를 통하여 물리적 과정으로 묘사되고 있다.

이러한 아리스토텔레스의 '프네우마'는 분명 생물학적 개념이다. 하지만 한편으로 미미하지만 스토아 우주적 '프네우마'의 몇 가지 맹아들을 보여주고 있다. 첫째, 아리스토텔레스의 '뜨거운 공기'로서의 '프네우마'는 크뤼시포스의 '불-공기의 구성체'로서의 '프네우마'라는 사유의 초석을 보여준다. 물론 『동물의 생성에 관하여』의 '뜨거운 공기'로서의 '프네우마'는 '뜨거움', 즉 '생명 열(vital heat)'에 주목된 생물학적인 맥락에서의 개념이다. 그에 반해 스토아의 '불-공기 구성체'로서의 '프네우마'는, 단지 생명 현상만을 설명하는 개념이 아니라 자연에 존재하는 모든 사물의 상태와 운동을 설명하는 개념이기 때문에, 그것이 갖는 함의의 역할이 다르다. 사실상 스토아 자연학에서 '불-공기 구성체'라는 개념은 '프네우마'의 '긴장운동', 혹은 '토노스'의 기초 의미를 제공하기 때문에, '불-공기 구성체'라는 개념은 '프네우마' 개념을 우주론적 개념으로 상승시키는 핵심적인 역할을 한

다.[312]

둘째, 생식과 관련된 생명 현상, 즉 정자, 난자의 수정과, 수정 이후 배아의 분화, 발달에 이르기까지, 동물 개체 발생을 관장하는 것이 '프네우마'로 지목되고 있는데, 이것은 아리스토텔레스의 다른 저작에서 보이는 생식능력의 주체로서 비물체적인 개념인 '영혼'과는 다른 어떤 '물체적인 것'이다. 즉 동물 발생, 즉 생식이 (비록 도구이긴 하지만) 물체적인 '프네우마'를 통하여 설명되고 있다. 게다가 『동물의 생성에 관하여』에서는 분명, 동물의 생식뿐만 아니라, 동물의 특징이라고 할 수 있는 감각능력을 설명할 때도 '프네우마'가 중요한 역할을 하고 있다. 각 감각기관에서 감각의 중추인 심장까지 감각을 전달하는 것이 '프네우마'라고 묘사되고 있다. 동물의 생식능력과 감각능력 역시 스토아 '프네우마'-영혼의 특징적인 내용인데, 게다가 감각 중추 기관이 심장이라는 것까지도 아리스토텔레스와 스토아는 사유를 공유하고 있다. 그런데 이 사유는 아마도 당대의 의학적 사유의 일 조류를 아리스토텔레스와 스토아 모두 공유한 것으로 여겨진다. 이점에 대해서는 다음 1.2장에서 구체적으로 검토해보도록 하겠다.

그러나 우리가 나중에 다시 논의하겠지만, 『동물의 생성에 관하여』에서 나타난 '프네우마'는 생물학적인 개념에만 머물러 있다는 것, 그리고 '프네우마'가 동물 발생의 '도구'로만 여겨지고 있다는 것은 분명 스토아 '프네우마' 개념과는 거리가 있다. 이에 관해서는 이 장 말미에 다시 논하도록 하자.

(3) 『숨에 관하여(De Spiritu)』에서 '프네우마' 의미

『숨에 관하여』는 15세기 이후 위서로 간주되어 오다가, 최근 Abraham P. Bos & Rein Ferwerda가 그들의 논문, 'Aristotle's *De Spiritu* as a critique of the doctrine of pneuma in Plato and his predecessors', 2007, *Mnemosyne*, 55, 565-588과 『숨에 관하여』의 번역 주해서, *Aristotle*,

312) 전술한 대로 우리는 이에 관해 IV장에서 상세하게 살펴볼 것이다.

on the Life-Bearing Spirit (De Spiritu): A Discussion with Plato and His Predecessors on Pneuma as the Instrumental Body of the Soul, 2008, (Leiden: Brill)을 발표하면서 이 저작이 지금까지의 평가와는 달리 위서가 아닐 가능성을 개진하였다.[313] Bekker 판 쪽수로 481a1에서 486b6 밖에

313) Bos & Ferwerda(2007, 565쪽=2008,1쪽)에 따르면, 15세기 이후 이 저작을 위서로 간주하지 않은 유일한 예외는 P.Gohlke(1949, 88쪽과 1953, 18,196쪽) 뿐이다. 하지만 Bos & Ferwerda(2007, 565-572쪽=2008, 1-28쪽)는 『숨에 관하여』가 위서가 아닐 가능성을 개진하면서, 고대에 이 저작은 그리스어의 아리스토텔레스 저작 목록에는 빠져 있으나 아랍어 목록에는 수록되어 있었음을 지적한다. 한편 그들의『숨에 관하여』의 현대 연구자들에 대한 평가는 다음과 같다: Jaeger(1913)가 그의 논문에서 이 저작에 대해 논의하면서 아리스토텔레스의 '프네우마'론에 대해 개요하고 여기에서 『숨에 관하여』가 'emphyton pneuma'의 가장 이른 저작이라고 평가하지만, 이 저작의 구성의 비일관성을 지적한다. 즉 저작의 시작 질문이 ''emphyton pneuma'의 유지와 증가를 무엇이 담당하는가?'인데, 이어지는 첫 두 장에서 이 질문이 모호하게 다뤄지며, 계속해서 호흡과 피의 기능에 관한 다양한 문제를 논의하는 것으로만 이어진다는 것이다. Jeager는 1-8장까지는 논의의 일관성이 있는 것으로, 그러나 9장은 스토아에 의해 덧붙여진 것으로 본다. 그래서 Jeager는 Rose(1854, 163쪽 이하)를 따라 이 저작이 진서라는 것에 반대한다. 왜냐하면 아리스토텔레스는 다른 저작들에서 두 종류의 피와 한 종류의 관(phlebes)을 말하는데, 『숨에 관하여』에서는 'phlebes'와 'artēria'가 각각 정맥과 동맥으로 지칭되기 때문이다. Jaeger는 이것이 프락사고라스에 의존한 사유라고 생각하는데, Bos & Ferwerda는 이건 사실 프락사고라스의 사유가 아니라 에라시스트라투스에 의해 전달된 것이라고 지적한다. 한편 Dobson(1914)은 『숨에 관하여』에 대한 영문 번역본을 출판했는데, 그는 서문에서 "많은 편집자들이 『숨에 관하여』를 위서로 간주하는 이유 중 하나가 'artēria'에 부여된 의미의 혼란 때문"이라고 지적한다. 그러나 Bos & Ferwerda는 Dobson의 번역은 Jaeger(1913)의 그리스어 텍스트를 사용하고 있는데, 이 Dobson의 번역본이 많은 맹점에도 불구하고 Barnes(1984)에서도 변화 없이 수용되었다고 지적한다. Hett(1936) 역시, 『숨에 관하여』를 '사유의 일관성 결여와 저작의 중심 개념인 'pneuma'와 'artēria'의 애매모호한 쓰임'을 지적하며 위서로 간주하는데, Bos & Ferwerda는 Hett의 그리스어 텍스트의 출처가 불분명하며 불가능한 번역이 많음을 지적한다. Tricot(1951)는 첫 번째 불어 번역본을 출판하였는데 그는, 'artēria' 용어의 용법이 (Jaeger의 주장처럼) 다른 저작에서 나타난 아리스토텔레스의 혈관 체계와 일치하지 않는다는 점을 들어, 『숨에 관하여』를 에라시스트라투스의 저작으로 간주한다. Tricot는 『숨에 관하여』에서의 'artēria'를 혈관이 아닌 기관의 지류로 본다. Nussbaum(1978)은 우리가 이미 앞에서 본 것처럼, 『동물의 운동에 관하여』를 진서로 가치지우면서도 한편으로 『숨에 관하여』에 대해서는 그 가치를 절하한다. Barnes의 옥스퍼드 개정판(1984)은 『숨에 관하여』를 Dobson의 번역의 실수를 포함하여 완전히 수용했다. 이에 따라 Jaeger(1913) 이래로 연구자들은 『숨에 관하여』를 무시해왔다는 것이 Bos & Ferwerda의 진단이다.

한편, 『숨에 관하여』를 에라시스트라투스의 저작으로 간주하는 관점에 관해서는 D.Leith의 최근 논문, 'Erasistratus' Triplokia of Arteries, Veins and Nerves', *Apeiron*(2015), 48(3)의 257쪽과 주) 16을 참조할 것. 그리고 이렇게 『숨에 관하여』의 원저자가 프락사고라스나 에라시스트라토스로 지목되고 있는 상황 자체가 한편으로는 아리스토텔레스와 이들 의학적 사유 간의 교류의 현황을 반영하는 것이라고 볼 수

안 되는 짧은 분량의 이 저작은 “타고난 ‘프네우마’를 유지하는 것은 무엇이며, 그것을 자라게 하는 것은 무엇인가?(tis hē tou emphytou pneumatos diamonē, kai tis hē auchsis;)”라는 물음으로 시작된다.[314] 비록 위서 평가가 많은 저작이긴 하지만, 제목과 저작의 이 첫 물음에서 아리스토텔레스의 ‘타고난 프네우마’ 개념의 상세한 내용과 아리스토텔레스 ‘프네우마 이론’의 모습을 볼 수 있을 것이라 기대되는 저작이다. 하지만 그런 기대에도 불구하고, 이 저작은 ‘프네우마’와 관련한 깊이 있는 논의가 추적되지는 않는 저작이어서, 여기서는 이 저작의 개요와 함께, 깊이 있지는 않지만, 언급된 ‘프네우마’ 관련 논의를 간략하게만 검토해 보는 것으로 한정하여 살펴보겠다.

“타고난 프네우마를 유지하는 것은 무엇이며, 그것을 자라게 하는 것은 무엇인가?(tis hē tou emphytou pneumatos diamonē, kai tis hē auchsis;)”라는 물음을 시작으로, 1장 481a6-7에서에서는 ‘타고난 프네우마의 유지와 성장’과 관련된 두 개의 이론이 언급되고, 이후 1장의 후반부와 2장에서 이 이론에 대해 검토하는 것으로 논의가 전개된다. 엠페도클레스의 이론에 기대고 있는 것으로 보이는 두 번째 이론은 ‘타고난 프네우마는 음식물의 섭취에 결과한 것이고, 음식물의 소화흡수과정(pepsis)은 호흡과정 덕분임’을 논한다. 첫 번째 이론은 ‘타고난 프네우마는 흡입된 공기에 의해 커지고 폐 운동에 의해 소화흡수되는 것’으로 본다. 이어서 1장 후반부에서 저자는 두 번째 이론에 대한 세 가지 반대 근거를 제시한다. 2장에서는 ‘아리스토게네스(Aristogenēs)’의 것[315]이라고 언급되는 첫 번째 이론

있다.

314) 앞에서도 언급했지만, 이 구절이 『동물의 운동에 관하여』 10권, 703a10의 “tis men oun hē sōtēria tou symphytou pneumatos, eirētai en allois.”에서 가리키는 곳으로 지목받아 Zeller(1921, 937-8쪽) 등이 『동물의 운동에 관하여』를 위서로 간주하는 근거로 삼았다. 하지만 Jaeger(1960, 76쪽)와 Foster(1937, 472쪽), Nussbaum(1978, 51쪽) 등이 『동물의 운동에 관하여』의 이 구절(en allois)이 가리키는 곳을 다른 저작, 혹은 『동물의 운동에 관하여』의 다른 곳에서 찾음으로써, 『동물의 운동에 관하여』와 『숨에 관하여』의 관계를 단절시키고, 후자는 위서이지만 전자는 진서로 간주할 수 있는 근거들을 마련하였다. 이에 대해서는 본고 138-9쪽 및 주) 251과 주) 257 참조.

315) Bos & Ferwerda가 『숨에 관하여』를 아리스토텔레스의 저작으로 간주할 만한 가치가 있다고 여기는 여러 가지 주 근거 중의 하나로 다음과 같은 점을 든다. 2장 이후 계속해서 『숨에 관하여』의 저자가 논박하고 있는 이론의 주창자 혹은 그 집단으로 지목받는 자가 ‘아리스토게네스(Aristogenēs)’인데, 이 ‘아리스토게네스’는 가공 인물인

에 대해, 이 이론이 호흡하는 동물들에 적용하는데 문제가 있음을 지적하는 등, 이 이론에 대한 여덟 개 이상의 반대 논거가 제시된다. 이어 첫 번째 이론과 두 번째 이론 모두 곤충과 물고기에게는 적용하기 어려운 이론임을 밝힌다.[316]

3장에서는 논박된 이론들이 호흡(anapnoē)을 생명유지과정에 있어 중심적 현상으로 보고 있는 것에 대해 이 주제를 계속 살펴보기로 한다. 4장에서는 어떻게 호흡이 맥박운동과 영양섭취와 연관되어 있는지를 논한다. 저자는 호흡이 일차적일 수 없으며, 개체의 발달에서, 맥박운동과 영양섭취 이후에 비로소 시작됨을 논증한다. 5장에서는 호흡의 결과로서 음식물이 신체의 모든 부분들에 기여하는 바를 다룬다. 여기에서 'artēria'가 '프네우마'를 함유하고 있으며, 이 'artēria' 체계가 '타고난 프네우마'를 분배하는 망임을 밝힌다. 6장에서 저자는, '프네우마' 'artēria' 체계와 피를 함유한 혈관 체계의 밀접한 연관성을 주장하는 반대자들을 논박한다. 7장에서는 뼈의 다양한 기능을 나열하면서, 운동이 뼈의 일차적 기능이 아님을 말한다. 그리고 모든 운동은 움직이지 않는 시작점이 필요함을 밝힌다. 8장에서는 뼈가 아니라 힘줄(neura)이 동물의 사지 운동을 일으키는데, 그래서 힘줄은 운동의 원인인 '프네우마'를 갖고 있어야 한다고 말한다.[317] 9장은 '생명을 낳고 생명을 키우는 불 혹은 열(to thermon)'에 대한 송가이다. 이 장에서 저자는 영혼과 그것의 도구적 '열' 간의 밀접한 연관을 강조한다. 그리고 어떻게 영혼의 이 하나의 도구가 위대한 다양한 결과를 전체 자연 실재 속에서 생산하는지를 묘사한다. 그런데, 참으로 놀랍게도, 9장의 논의를 마칠 때까지, 처음 이 저작을 열었던 질문인 '타고난 프네우마를 유지하는 것은 무엇이며, 그것을 키우는 것은 무엇인가?'에 대한 정확한 답변은 주어지지 않는다.

것 같다. 그런데 이 『숨에 관하여』에서 다루고 있는 많은 내용들이 플라톤의 『티마이오스』에서 다루어진 내용들이다. 그래서 Bos & Ferwerda는, '아마도 『숨에 관하여』의 저자가, 반대자인 '아리스토게네스'를 플라톤과 동일시하고 있는 것 같다'고 말한다(플라톤의 아버지 이름이 Ariston임).

316) 호흡하는 동물, 곤충, 물고기로 이어지는 논의 순서는 이후 5장과 8장에서도 나타나며, 『자연학 소론집』에서도 유사한 논의 순서가 나타난다.

317) IV.1.2장의 'neura'와 관련 주) 444 참조.

하지만 1장에서 9장까지의 논의를 통하여, 우리는 『숨에 관하여』의 저자가 생각하는 '호흡기능'과 '타고난 '프네우마'의 핵심을 다음과 같이 정리할 수 있겠다. ① 『숨에 관하여』의 저자는 호흡기능이 생물, 동물의 중심 생명 기능이 아니라고 본다. 그리고 '호흡'의 주요 기능은 '생명 열(to thermon: vital heat)의 냉각기능'이라고 생각한다(482a16, 482a31, b1, 483b6, 484a9). 그런데 곤충도 냉각 체계를 가지고 있다.(그것들은 호흡을 통해서가 아니고 횡경막을 통해 냉각된다.) 한편 맥박운동은 호흡과 들이마신 '프네우마'와 연결된 현상이 아니고 심장 영역에 있는 피의 현상이다. 어쨌든 모든 생물은(비호흡생물을 포함하여) '열'을 갖고 있는데 온도의 균형을 맞추기 위하여 반대의 원리도 갖고 있어야 한다는 것이다.[318] ② 한편, '프네우마'에 관해서는, 그것이 특별한 방식으로 영혼과 연결된 물체이며, 영혼의 도구라고 저자는 생각한다.[319] 또한 '프네우마'가 제일 운동 원인을 구성한다고 생각한다.

유사 논의가 많은 『자연학 소론집(Parva Naturalia)』의 「호흡에 관하여(De Respiratione)」에 대해서도 잠깐 언급해야 할 사항이 있다. 「호흡에 관하여」에서는 『숨에 관하여』에서 논의된 주제 중 '호흡과정'과 관련된 내용을 연상시키는 내용이 많이 중첩되어 있다. 가령 「호흡에 관하여」의 서두 1장은 '모든 동물이 호흡한다는 주장은 맞지 않다'는 것에서 시작하는데, 저자는 그 근거로, 허파 없는 동물은 호흡하지 않는 점을 든다. 그리고 허파 가진 동물들은 모두 호흡하긴 하지만, 피가 없는 해면 허파 동물은 피가 적어 열이 적기 때문에 호흡이 덜 필요한 반면, 피가 많이 든 허파 동물은 열이 많아서 호흡이 더 필요하다고 말한다. 허파든 아가미든 이 둘은 모두 '냉각'을 위해 존재하는데, 이는 모든 동물은 보존을 위해 냉각이 필요하기 때문이라고 말하면서, '호흡의 기능이 냉각임'을 주장하고, 허파의 기능이[320] 양분공급이라는 견해를 비판한다. 15장에서는, 피가 많은 허

318) 호흡의 주요 기능이 열의 냉각기능이라는 것은 『자연학 소론집』의 「호흡에 관하여」에서 핵심적으로 논의되는 내용이다.

319) '프네우마'를 영혼의 도구적 물체로 보는 것은 『동물의 운동에 관하여』와 같은 관점과 서술을 보여준다.

320) 476a9에서 '허파는 그것이 숨을 받아들이는 것이어서 제 이름을 얻은 것처럼 보인다'라는 언급을 하는데, 이는 허파의 그리스어가 'pneumōn(혹은 pleumōn)'이고

파를 가진 동물이 호흡을 하는 까닭을 그것들의 허파가 해면 모양이고, 관들로 가득 차 있기 때문이라고 말하면서, 피가 많이 든 허파 동물이 더 많이 호흡하는 이유는 더 따뜻한 것일수록 냉각이 더 필요하기 때문이고, 이때 숨('프네우마')이 심장 안에 있는 열의 근원을 향해 쉽게 나아가서 빠르게 스며들어 속속들이 냉각시킨다고 말한다.[321] 호흡의 기능은 열의 냉각인 것이다. 「호흡에 관하여」나 『숨에 관하여』 모두, 저자가 호흡의 기능을 생명 핵심 기능이 아닌 열의 '냉각 기능'으로 본다는 공통점이 있다.

(4) 결론 - 스토아 '프네우마' 개념과 아리스토텔레스 '프네우마' 개념과의 관계

『동물의 운동에 관하여』에서 등장하는 아리스토텔레스의 '프네우마는 동물의 운동을 가능하게 하는[322] 영혼의 물체적 도구이다. 그리고 '프네우마'와 영혼 둘 다 심장에 있는 것으로 기술된다. 『동물의 운동에 관하여』에 보이는 아리스토텔레스의 사유는 '영혼만으로는 실제로 동물의 (자기) 운동이 일어나는 메커니즘을 구성하는데 부족하다'는 것이다. 왜냐하면 운동은 물리적 변화 상태인데 영혼은 비물체적 실체이기 때문에, 비물체적 실체가 어떻게 물리적 변화 상태를, 즉 장소이동이라는 동물의 운동을 가능하게 할 수 있는가에 대한 해명이 요청되기 때문이다. 이것을 가능하게 하기 위해 도입된 것이 비물체적 영혼으로부터 움직여지면서 물체를 움직일 수 있는 중간적 실체인 물체-'프네우마'이다. 그리고 아리스토텔레스는 물체-'프네우마'가 비물체적 영혼-욕구에 의해 움직여지면서 또한 물체를 움직일 수 있는 과정을, 즉 심리적 사태를 물리적 사태로 변경시킬 수 있는 과정을 '추구/기피-열/냉-팽창/수축'이라는 메커니즘을 통하여 설명한다. 이 메커니즘에서 아리스토텔레스의 '타고난 프네우마'는 실제로는 '영혼'과 같

숨('프네우마')의 그리스어가 'pneuma'인 것을 두고 하는 말이다.

321) 그래서 동물은 병들거나 늙어서 허파나 아가미가 움직이지 못할 때 냉각할 수 없어서 죽는다. 즉 생명의 근원과 함께 있는 열이 냉각되지 않을 때 죽는다.

322) Berryman 식으로 표현하자면, '동물의 자기 운동을 가능하게 하는'.

은 역할을 하나, 영혼과는 달리 물체적 실체이고,[323] 그래서 '영혼의 도구', '영혼의 대리자'로 표현된다.

『동물의 생성에 관하여』 역시 '프네우마'가 영혼의 도구적 물체라는 사유를, 『동물의 운동에 관하여』와 일관된 관점을 보여준다. ('도구로서의 프네우마'는 『숨에 관하여』에서도 나타나는 아리스토텔레스의 일관된 관점이다.) 『동물의 운동에 관하여』가 동물 운동 과정에서 역할하는 '프네우마'의 도구성에 초점을 맞춘 반면, 『동물의 생성에 관하여』는 동물 개체 발생 과정에서 역할하는 '프네우마'의 도구성에 초점을 맞춘 것이 차이일 뿐이다. 도구적이긴 하지만, 아리스토텔레스의 이 저작들에서는 동물의 자기 운동과 동물 개체 발생에서 물체적 동인이 요청될 수밖에 없으며, 그것이 바로 '프네우마'임을 보여주고 있다는 점에서 스토아적 사유와의 어떤 공통점이 발견된다. 더군다나 '프네우마'를 '뜨거운 공기'로 보고 있는 아리스토텔레스의 사유는 비록 그 사유 맥락이 생물학적, 생리학적 맥락에 한정되어 있긴 하지만, 스토아식 원소와의 관계, 즉 '불적인 힘과 공기적 힘을 함께 간직하고 있는 것', '뜨거움-차가움의 구성체'로서의 '프네우마'에 대한 사유의 초석 역할을 볼 수도 있다.

그러나 지금까지 살펴본 『동물의 운동에 관하여』, 『동물의 생성에 관하여』를 비롯해서 『숨에 관하여』 등에 나타나는[324] 아리스토텔레스의 '타고난 프네우마' 개념은 여전히 생물학적 개념에 머물러 있으며, 그것이 '영혼의 도구'로서만 여겨지고 있다는 점에서, 영혼을 곧 '프네우마'라고 보는, 혹은 '프네우마'의 한 상태라고 보는 스토아 '프네우마' 개념과는 큰 차이가 있다고 할 수 있다. 그리고 크뤼시포스의 '프네우마' 개념은 생물학적, 생리학적 개념이 아니라, 생물을 포함하여 세계의 모든 사물의 구조와 상태, 운동 등을 설명하는 개념이다. 따라서 아리스토텔레스 '프네우마' 개념의 몇몇 내용이 스토아 '프네우마' 개념과 공유되는 지점이 있다 하더라도,

---

323) '프네우마'라고 지목되지는 않지만, '욕구로 하여금 운동을 유발하게 하는 이 도구가 물체적인 것'이라는 관점은 『영혼에 관하여』에서도 나타난다. 433b18-9 참조.

324) 본고에서 다뤄지지 않았지만, 『동물의 부분에 관하여』에서 언급된 '프네우마' 개념도 마찬가지다. 『동물의 부분에 관하여』에서 '프네우마(symphyton pneuma)'가 출현하는 구절은 689a31, 659b14-19, 669a1-2 등이다. 『자연학 소론집』의 「잠과 깸에 관하여」 456a11이하에서도 'symphyton pneuma'가 언급된다.

그리고 스토아 ‘프네우마’ 개념이 아리스토텔레스의 일부 사유를 초석으로 삼았다고 해석하더라도, 크뤼시포스가 발전시킨 ‘프네우마’ 개념은 사물과 생명체에 대해 아리스토텔레스와는 전혀 다른 틀을 구축하고 있다고 할 수 있다.

1.2. 의학적 사유 전통에서 논의된 ‘프네우마’ 개념

이제 이 장에서는 ‘프네우마’ 개념과 관련하여 스토아와 시기적으로 근접한 의학적 사유를 검토하여 스토아와 의학적 사유 간의 상관관계를 추적하고자 한다. 크뤼시포스의 ‘프네우마’ 개념은 지금까지 살펴본 소크라테스 이전의 초기 자연철학자들의 ‘프네우마’ 개념이나 아리스토텔레스의 ‘프네우마’ 논의에서는 찾아볼 수 없는 사유를 많이 포함하고 있다.[325] 그리스 초기 자연철학자들의 ‘우주적 프네우마’ 개념의 사변적 통찰에서 크뤼시포스의 ‘우주적 프네우마’ 개념의 초석을 볼 수 있고, 아리스토텔레스의 ‘타고난 프네우마’ 개념에서 동물의 운동 메커니즘과 ‘뜨거움-차가움’의 구성체로서의 ‘프네우마’ 개념의 맹아를 찾을 수 있다고 한다면, 기원전 5세기 말에서 3세기 중엽까지의 의학적 사유에서는 ‘프네우마’의 ‘감각 전달’ 및 ‘운동 전달’ 기능, 심장에 위치한 ‘헤게모니콘’에 대한 사유 등 이후 크뤼시포스 ‘프네우마’ 개념에서 중심적인 역할을 하는 사유들이 발견된다. 필자는 이 장에서 이 시기 의학적 사유에 나타나는 주요 ‘프네우마’ 등장 문헌들을 검토하여 이들 사유에서의 이러한 공유 지점들을 확인하고 크뤼시포스 ‘프네우마’ 개념에 직접적으로 영향을 주었을 것이라 추정되는 의학적 사유 맥락을 제시하려고 한다.

우리가 검토할 의학적 사유의 전거는 『히포크라테스 전집』의 저작들 중 ‘프네우마’가 등장하는 일부 저작의 사유와 히포크라테스 이후의 주요 의학자인 프락사고라스(Praxagoras), 그리고 에라시스트라토스(Erasistratos)

325) 크뤼시포스 ‘프네우마’의 생리학적 기능은 IV.3장, 특히 IV.3.3장에서 자세히 검토될 것이다.

이다.[326] 『히포크라테스 전집』의 저작들에서는, 저자와 저술 시기의 다양함에도 불구하고, 이 저작들 전반에 깔려있는 유기체 유지의 핵심적 역할을 담당하는 '프네우마' 개념을, 그리고 프락사고라스에서는 '심주론'의 체계와 '프네우마'의 운동 전달에 대한 기초적인 발상을, 에라시스트라토스에서는 신경망을 통한 '프네우마'의 감각과 운동 전달에 대한 구체적인 사유를 발견할 것이다. 이 중에서 우리는 특히 프락사고라스에서 스토아 생리학적 '프네우마' 기능에 대한 일관적 유사성을 가장 많이 확인하게 될 것이다. 또한 이들 문헌들의 검토에서, 의학적 사유와 스토아의 연관 관계뿐만 아니라 '프네우마' 개념에 관한 아리스토텔레스와의 상호 연관 관계도 함께 드러날 것이다. 생물학적, 생리학적 맥락에서 이 세 사유, 즉 의학적 사유와 아리스토텔레스, 그리고 스토아의 공유점을 추적하면서 우리는, 이 연관관계 속에서 드러나는 스토아 '프네우마' 개념의 위치를 보다 분명하

326) 헤로필로스(Herophilos)와 디오클레스(Dioklēs)도 관련 논의에서 일부 검토될 것이다. 스토아와 의학 사유 간의 연관 관계를 연구한 연구자들은, 히포크라테스(기원전 460-370년 경) 사후 영향력 있는 네 명의 주요 의학자로 꼽히는 프락사고라스(Praxagoras ho Kōos: 기원전 340년 경 출생), 에라시스트라토스(Erasistratos ho Keōs: 기원전 315-240년 경), 디오클레스(Dioklēs ho Karystios: 기원전 375-295년 경)와 헤로필로스(Herophilos ho Chalkēdōn: 기원전 330-260년 경) 중 특히 프락사고라스아 에라시스트라토스의 사유에서 스토아 '프네우마' 개념이나 생리학적 사유의 유사성을 찾는다. 우리도 논의의 효율성을 위하여 시기적으로 초기 스토아 전성기에 직간접적으로 영향력이 있었을 이 네 명의 의학자 중에서 연구자들 사이에서 주로 언급된 프락사고라스와 에라시스트라토스를 중심으로 논의를 검토하도록 하겠다. 헤로필로스도 '프네우마'의 감각 전달 과정의 메커니즘을 보여주는 중요한 의학자이나 본고에서는 다루지 못했다.

스토아와 의학 간의 관계에 대한 대표적인 연구로는 Hankinson(2003a)의 'Stoicism and Medicine', In Inwood(2003), 295-309를 꼽을 수 있다. Hankinson(2003b), 'Philosophy and Science', in Sedley(2003, 271-99쪽)와 Cambiano, G. (1999), 'Philosophy, Science and Medicine', in Algra et al.(1999, 585-616쪽)에서도 이 주제가 일부 언급된다. Hahm(1977, 160-164쪽)은 이 주제에 관한 전체적인 조망을 잘 보여준다. Hankinson(2003a)보다도 구체적인 자료가 더 많이 제공되고 있다. 하지만 이 책 전반적 관심사가 그러하듯, 아리스토텔레스의 영향관계가 강조되어 서술되어 있다. 그밖에 Frixione(2012)의 'Pneuma-Fire Interactions in Hippocratic Physiology'는 히포크라테스 저술에서 나타난 프네우마 개념의 의미가 잘 추적되어 있고(특히 529-534쪽, 하지만 Frixione는 'pneuma-aēr'와 대응 쌍으로서 'pyr-thermon'을 같은 본성의 개념으로 연관짓는 논의를 함으로써 '프네우마'를 '공기'와 거의 같은 개념으로 놓는다), Anthoine(2005)의 'Air, Pneuma and breathing from Homer to Hippocrates'도 히포크라테스 저술의 '프네우마' 의미가 고대사적 용례와 함께 검토되어 있다. Dobson(1927), 'Erasistratus', Proceedings of the Royal Society of Medicine에는 에라시스트라토스의 의학적 사유가 잘 정리되어 있다.

게 만날 수 있을 것이다.[327]

우리가 스토아와 의학적 사유 간의 연관성을 살펴볼 준거점은 크게 두 가지이다. 하나는 '정신(영혼)의 위치'와 관련된 사항이고, 다른 하나는 '프네우마의 기능'에 대한 사항이다. 이 두 가지를 중심으로 스토아의 '프네우마' 개념과 연관 관계를 갖고 있을 의학적 사유를 추적하는 까닭은, 먼저 전자에 있어서는, 스토아가, 그들이 '헤게모니콘'이라 부르는 영혼의 중심부 기관의 위치를 심장으로 두고, 그것을 중심으로 '프네우마'의 감각 전달과 운동 전달 기능을 설명하기 때문이다.[328] 알려진 바대로, 고대 의학사에서 정신(영혼)의 위치[329]에 관한 관점은 크게 두 가지, 혹은 세 가지로 나뉘어 학파의 발전이 전개되었다. 크게는 정신(영혼)의 위치를 머리에 두는 관점(뇌주설: the encephalocentric view)과 심장에 두는 관점(심주설: the cardiocentric view)으로 갈리고, 이에 더해서 혈액에 두는 관점(혈액중심설: the haematocentric view)도 추가적으로 언급된다.[330] 우리는 당대의 경쟁적인 세 전통에서 채택된 스토아의 '심주설'이 고대 의학사에서 어떤 맥락을 갖고 있는지를 검토할 것이다.[331] 두 번째는, 생물학적 맥락에서 스토아의 '프네우마'는 영혼과 동일시되며, 감각과 운동을 전달하는 역할을 하거나 사유의 근원적 역할을 하는데,[332] 스토아 '프네우마'의 이러한 생리학적 기능의 구조를 파악할 수 있는 의학적 논의의 기원을 추적하

---

327) 이 주제의 연구, 즉 스토아와 당대 의학적 사유간의 영향 관계에 관한 연구는 후속 연구를 통하여 보다 세밀하게 검토 추적할 것이다. 본고에서는 우리의 연구 주제 범위에서만 제한적으로 검토할 것이다. 우리의 추적은 여러 면에서 아직 한계가 있다(추적의 한계 이유에 관해서는 Hahm(1977), 98쪽과 180쪽 주) 60 참조).

328) 이와 관련하여, 생물학적 맥락에서의 프네우마 기능에 관한 상세한 논의는 IV.3장에서 진행될 것이다.

329) 혹은 인간의 몸을 주재하는 부분이 어디인가, 즉 감각, 운동, 사유의 주재 기관의 위치에 대한 문제.

330) Philip J. van der Eijk(2005), 124-131쪽, Hankinson(2003), 296-8쪽, Longrigg(1993), 56, 60-62 참조.

331) 본고는 스토아가 채택한 '심주설'이 '뇌주설'이나 '혈액중심설'보다 더 타당한 이론임을 밝히려는 것은 아니다. 게다가 우리는 스토아가 왜 경쟁적인 두 이론을 제치고 심주설을 채택하였는지에 대해 설명하는 스토아 자신의 발언도 확인할 수 없다. 우리가 여기서 확인하려고 하는 바는 스토아가 고수하고 있는 '심주론'의 의학사적 맥락과 그 세부적 내용이고, 이를 통해 발견되는 양자간의 공유 지점과 그것에서 스토아가 발전시킨 함의의 내용이다.

332) 이 주제에 관련한 논의 역시 IV.3장에서 상세하게 진행될 것이다.

고자 한다.

1.2.1. 『히포크라테스 전집』의 저작들[333]에 나타난 '프네우마' 의미

주지하다시피, 히포크라테스(기원전 460-370년)는 소크라테스와 동시대의 사람이므로 스토아의 제논(기원전 333/4-262/1)보다도 130년가량 이전 시대의 사람이지만, 히포크라테스에 의해서만 쓰여진 것은 아닌 『히포크라테스 전집』 저작들의 저술 시기는 이보다 더 늦은 시기인 헬레니즘 시기까지 걸쳐있고,[334] 이 저작들에 나타난 사유들은 이후 의학적 사유들에 지속적인 영향을 주고 있다. 우리는 『히포크라테스 전집』의 저작들에서, 스토아의 '프네우마' 개념, 특히 생물학적 '프네우마' 개념의 직간접 기원들을 찾아볼 수 있다. 전술한 대로, 우리는 정신, 혹은 영혼의 위치에 대한 관점, 즉 인간의 몸을 주재하는 부분이 어디인가에 대한 관점과 '프네우마' 기능에 대한 사유의 연관성을 중심으로 살펴볼 것이다. 먼저 정신의 위치에 관한 『히포크라테스 전집』 저작들의 다양한 서술을 보도록 하자.

(1) 영혼(정신)의 위치 – 인간의 몸을 주재하는 곳은 어디인가.

정신의 위치, 혹은 인간의 몸을 주재하는 곳에 관한 서술이 보이는 저술

---

333) 에밀 리트레(Littré, E)가 편집 발간한 『히포크라테스 전집(Oeuvres Complétes d'Hippocrate)』 (10 vols, Paris, 1839-1861)에 포함된 히포크라테스의 60여 편의 저술들은, 모두 히포크라테스가 직접 쓴 것은 아니고 기원전 5세기에서 2세기에 이르는 기간 동안 여러 저자들에 의해 쓰여졌다는 것이 정설이나, 최근 고대 의학사의 연구 동향은 이 중 어떤 것이 직접 히포크라테스가 쓴 것이냐를 확인하는 것보다는 하나의 저술이 얼마나 일관적인 사유를 보여주는가를 탐색하는데 맞춰져 있다. 본고에서도, 언급된 저술이 히포크라테스 자신의 사유인가의 여부는 문제 삼지 않을 것이고, 이른바 히포크라테스학파로 분류되는 이 전집의 각 저술의 저자들의 사유에서 보이는 '프네우마' 개념의 의미를 파악하는데 집중할 것이다. 본고에서 인용한 구절의 장과 행수는 'Littré' 판본 대신, 다른 대안적 판본인 Jones, W. H. S. 등이 편집 발간한 『히포크라테스』 (8 vols, 'Loeb 고전 시리즈', 1923-1995)'의 판본을 따랐다.

334) 기원전 5세기에서 2세기까지.

들의 해당 구절은 다음과 같다. 앞서 언급한 대로, '뇌', '심장', '혈액'을 지목하는 세 관점으로 분류된다.

① 뇌 (enkephalos) - 『신성한 질병에 관하여(peri ierēs nousou』[335]

> 『신성한 질병에 관하여』 17.1-9 : 사람들은 뇌 이외의 다른 곳에서 우리의 즐거움과 기쁨, 웃음과 유희가 생겨나지 않는다는 것을 알아야 한다. 그리고 이곳에서 슬픔과 비통, 근심과 눈물도 생겨난다. 우리는 무엇보다도 뇌를 통해 생각하고, 보고 들으며, 추한 것과 아름다운 것, 나쁜 것과 좋은 것, 유쾌한 것과 불쾌한 것을 구별한다.[336]

> 『신성한 질병에 관하여』 19.1-15 : 나는 뇌가 사람에게 있어 가장 큰 능력을 지닌다고 생각한다. 뇌는, 건강한 경우, 우리에게 공기로부터 일어나는 일들에 대한 해석자(hermēneus)이기 때문이다. 공기는 사람에게 분별(현명함: phronēsis)을 준다. … 왜냐하면 사람이 '숨(프네우마)'을 자신에게로 끌어당기면, '숨(프네우마)'은 뇌에 가장 먼저 도착하고, 그렇게 해서 공기는, 뇌에 그 자신의 정수, 즉 분별 있고 사려를 지닌 것(phronimon te kai gnōmēn echon)을 남긴 다음, 몸의 나머지 부분으로 흩어지기 때문이다.[337]

---

335) 『신성한 질병에 관하여』의 저자는 『공기, 물, 장소』의 저자와 동일하다고 추정되며, 기원전 5세기 후반의 저술로 추정된다. 전통적으로 이 저작은 코스학파에서 나온 것으로 추정된다(주아나(서홍관 역, 2004), 609-10쪽).

336) Εἰδέναι δὲ χρὴ τοὺς ἀνθρώπους, ὅτι ἐξ οὐδενὸς ἡμῖν αἱ ἡδοναὶ γίνονται καὶ αἱ εὐφροσύναι καὶ γέλωτες καὶ παιδιαὶ ἢ ἐντεῦθεν, καὶ λῦπαι καὶ ἀνίαι καὶ δυσφροσύναι καὶ κλαυθμοί. Καὶ τούτῳ φρονεῦμεν μάλιστα καὶ βλέπομεν καὶ ἀκούομεν καὶ διαγινώσκομεν τά τε αἰσχρὰ καὶ καλὰ καὶ τὰ κακὰ καὶ ἀγαθὰ καὶ ἡδέα καὶ ἀηδέα, …

337) Κατὰ ταῦτα νομίζω τὸν ἐγκέφαλον δύναμιν πλείστην ἔχειν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ· οὗτος γὰρ ἡμῖν ἐστι τῶν ἀπὸ τοῦ ἠέρος γινομένων ἑρμηνεὺς, ἢν ὑγιαίνων τυγχάνῃ· τὴν δὲ φρόνησιν α-ὐτῷ ὁ ἀὴρ παρέχεται. … ὁκόταν γὰρ σπάσῃ τὸ πνεῦμα ὥνθρωπος ἐς ἑωυτὸν, ἐς τὸν ἐγκέφ-αλον πρῶτον ἀφικνέεται, καὶ οὕτως ἐς τὸ λοιπὸν σῶμα σκίδναται ὁ ἀὴρ, καταλιπὼν ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ ἑωυτοῦ τὴν ἀκμὴν καὶ ὅ τι ἂν ἔῃ φρόνιμόν τε καὶ γνώμην ἔχον·

『신성한 질병에 관하여』 10.13-17 : 왜냐하면 사람이 입과 콧구멍으로 '숨(프네우마)'을 들이쉴 때, 그 숨은 우선 뇌로 가고, 다음엔 그 대부분이 복강으로 가고, 일부는 허파로 가고, 일부는 혈관으로 가기 때문이다. 이곳들로부터 '프네우마'는 혈관들을 따라 몸의 나머지 부분들로 흩어진다.[338]

『신성한 질병에 관하여』 20.17-19 : 어떤 이들은 우리가 심장에 의해 분별하며, 심장이 슬퍼하고 염려하는 것이라고 말한다. 하지만 이는 사실이 아니다. … 심장과 횡격막은 그것(어떤 고통이나 긴장)을 잘 감지한다. 하지만 그 둘 중 어느 것도 분별의 몫을 갖지는 못하며, 그 모든 것의 원인이 되는 것은 뇌이다.[339]

『신성한 질병에 관하여』 17.1-9는, 이 저술의 저자가 '뇌'를 인간 감정의 발생지로 보고 있다는 관점을 뚜렷하게 보여준다. 이 구절은 인간의 신체 기관 중 '뇌에서 인간의 즐거움, 기쁨, 웃음, 유희, 그리고 슬픔, 비통, 근심, 눈물이 생겨난다'고 묘사한다. '뇌'는 또한 사유와 지각, 판단 능력도 갖고 있다. 인간은 '뇌를 통해 생각하고, 보고 들으며, 추한 것과 아름다운 것, 나쁜 것과 좋은 것, 유쾌한 것과 불쾌한 것을 구별한다.' 19.1-15에서도 '뇌는 인간의 몸에서 가장 큰 능력이 있는 것'으로 묘사된다. 특히 '사람이 숨(프네우마)을 들이쉬면, 그 숨은 몸 전체에 퍼지기 전에 먼저 뇌에 도착해서 뇌에다가 분별(현명함)과 사려(phronimon te kai gnōmēn echon)를 남기고,' '뇌는, 그것이 건강하다면, 공기로부터 일어나는 일들에 대해 해석해준다.'[340] 흡입된 공기(프네우마)는 자신의 여러 가지 능력 중 분별(현명

338) ὅταν γὰρ λάβῃ ἄνθρωπος κατὰ τὸ στόμα καὶ τοὺς μυκτῆρας τὸ πνεῦμα, πρῶτον μὲν ἐς τὸν ἐγκέφαλον ἔρχεται, ἔπειτα δὲ ἐς τὴν κοιλίην τὸ πλεῖστον μέρος, τὸ δὲ ἐπὶ τὸν πλεύμονα, τὸ δὲ ἐπὶ τὰς φλέβας. Ἐκ τουτέων δὲ σκίδναται ἐς τὰ λοιπὰ μέρεα κατὰ τὰς φλέβας·

339) Λέγουσι δέ τινες ὡς φρονέομεν τῇ καρδίῃ καὶ τὸ ἀνιώμενον τοῦτό ἐστι καὶ τὸ φροντίζον· τὸ δὲ οὐχ οὕτως ἔχει, …διότι ἡ καρδίη αἰσθάνεταί τε μάλιστα καὶ αἱ φρένες. Τῆς μέντοι φρ-ονήσιος οὐδετέρῳ μέτεστιν, ἀλλὰ πάντων τουτέων ὁ ἐγκέφαλος αἴτιός ἐστιν·

함: phronēsis)을 '뇌'에 남겨두는데, '뇌'는 이것을 해석하는 기관(hermēneus)이다. 즉 여기서 '프네우마', 즉 흡입된 공기는 분별(현명함)과 사려, 즉 사유의 근원이고, '뇌'는 흡입된 공기인 '프네우마'의 분별(현명함)과 사려의 전달-해석 기관이다. 흡입된 공기가 '뇌'로 먼저 간다는 생각은 10.13-17에서도 보인다. 한편, 20.17-19에서는 '심장'이 분별, 그리고 슬픔과 걱정 같은 감정의 중심 기관이라는 것에 반대하면서, '뇌'가 그 모든 것의 근원 기관(aitios)임을 분명히 한다.

우리의 주제와 관련하여 『신성한 질병에 관하여』의 저자가 보여주는 관점을 정리하면 다음과 같다: 1. '뇌'는 인간 감정의 발생지이며, 사유와 지각, 판단 능력을 갖고 있다. 2. '프네우마'는 흡입된 공기이다. 흡입된 공기는 '뇌'로 먼저 간다. 흡입된 공기인 '프네우마'는 분별(현명함)과 사려의 근원이고, '뇌'는 '프네우마'의 분별(현명함)과 사려의 전달-해석 기관이다. 3. '심장'은 사유와 감정의 중심 기관이 아니다.

『신성한 질병에 관하여』는 '뇌주설'의 관점을 보인다는 점에서 '스토아'의 관점과 차이를 보인다. 하지만 중심 기관을 어디로 보느냐에 상관없이 이 저작에서는 분명 '프네우마'가 분별(현명함)의 근원으로 여겨지고 있다. '프네우마'와 지성을 연관시키는 사유의 뿌리가 보이는 대목이며, 이는 스토아가 공유하고 있는 지점이다.

② 심장 (Kardiē) - 『심장에 관하여(Peri Kardiēs)』[341]

> 『심장에 관하여』 10.12-14 : 인간의 생각(gnōmē)은 좌심실에서 나왔으며, 영혼의 나머지 부분을 지배한다.[342]

---

340) '공기로부터 일어나는 일들'이 가리키는 것이 무엇인지는 정확하지는 않다. 뒤 구절의 내용을 따라 공기가 사람의 뇌에 전달해주는 '분별(현명함: phronēsis)'을 가리키는 것으로 볼 수도 있다.

341) 이 저작의 저술 시기는 보통 초기 스토아의 전성기와 동시대인 기원전 3세기 중후반으로 산정한다(Hankinson, 296쪽, 주아나(서홍관 역, 2004), 610쪽).

342) γνώμη γὰρ ἡ τοῦ ἀνθρώπου πέφυκεν ἐν τῇ λαιῇ κοιλίῃ, καὶ ἄρχει τῆς ἄλλης ψυχῆς.

『심장에 관하여』의 저자는, 『신성한 질병에 관하여』와 달리, '인간의 생각(gnōmē), 인간 사유의 근원지가 '좌심실(laia koilia)''이라고 말한다. 심장 중에서도 좌심실이 지목되고 있는 것은 그것이 동맥의 시작 지점이라는 것과 관련 있어 보인다. 즉 동맥피(혹은 동맥 안에 있는 어떤 것[343])의 역할을 사유의 전달로 보았다는 것이다. 또한 '사유는 영혼의 다른 부분들을 지배한다.' 이 구절은, 『신성한 질병에 관하여』와 달리, 『심장에 관하여』의 저자가 인간의 몸을 주재하는 곳을 '심장'으로 보았다는 것을 뚜렷하게 보여준다. '심주설', 즉 사유의 근원 기관을 심장으로 보는 이러한 입장은, '헤게모니콘', 즉 '인간 영혼의 중심부 기관'을 심장으로 보는 스토아의 입장과 정확히 일치한다.

③ 피(haima) – 『숨에 관하여(peri physōn)』[344]

> 『숨에 관하여』 14.4-8 : 나는 누군가의 몸에 있는 그 어떤 성분도 피보다 더 분별(현명함: phronēsis)에 기여하는 것이 없다고 생각한다. 피가 정상적 상태에 있을 때, 분별도 정상적 상태로 머무른다. 그러나 피가 다른 상태가 되면, 분별도 변해버린다.[345]

> 『숨에 관하여』 14.19-28 : 또, 만취 상태에서, 피가 순간적으로 많아지면, 영혼과 영혼 속에 있는 분별도 변해버린다. 현재 나쁜 것들에 대한 망각이 일어나고 미래의 좋은 것들에 대한 기대가 일어난다. 나는 이런 예들을 많이 말할 수 있다. 피의 변질이 분별을 변질시키는 예들 말이다. 그래서 만일 피가 완전히 휘저어지면, 분별은 완전히 소멸해버린다.[346]

---

343) 프락사고라스와 에라시스트라토스는 동맥에 '프네우마'가 흐른다고 본다.

344) 저술 시기는 기원전 5세기 말로 산정된다(주아나(서흥관 역, 2004), 644쪽, van der Eijk 132쪽).

345) Ἡγεῦμαι δὲ ἔμπροσθεν, μηδὲν εἶναι μᾶλλον τῶν ἐν τῷ σώματι ξυμβαλλόμενον ἐς φρόνησιν, ἢ τὸ αἷμα· τοῦτο δὲ ὅταν μὲν ἐν τῷ καθεστεῶτι μένῃ, μένει καὶ ἡ φρόνησις· ἐξαλλάσσοντος δὲ τοῦ αἵματος, μεταπίπτει καὶ ἡ φρόνησις.

346) Πάλιν ἐν τῇσι μέθῃσι, πλέονος ἐξαίφνης γενομένου τοῦ αἵματος,

『숨에 관하여』에서는 '피'를 분별(현명함: phronēsis), 즉 사유의 핵심 요소로 보고 있다. 14.4-8에 따르면, 우리 몸의 그 어떤 부분보다도 '피'가 우리의 분별의 핵심적 기능을 담당한다. 또한 '피'가 정상적 상태에 있으면 분별도 정상적 상태에 머무르지만, '피'가 변질되면 분별도 나쁘게 변질된다. 이어지는 14.19-28의 구절은 이렇게 '피'의 변질이 어떻게 분별, 사유의 변질을 가져오는지를 예를 통해 설명해준다.

지금 우리가 검토한 세 저작의 구절들에 따르면(물론 고대 의학사 연구자들은 이들 세 저작의 저술 시기를 다르게 잡는다. 해당 저작의 주석 참조), 각 저작들은 우리 사유를 주관하는 곳을 다 다르게 보고 있다. 『신성한 질병에 관하여』의 저자는 명백하게 '뇌'를 감정과 사유, 지각의 중추 기관으로 보고 있으며, '심장'이 사유와 감정 능력이 있다는 견해를 강력하게 부정한다. 한편 『숨에 관하여』의 저자는 우리 몸의 그 어떤 부분보다도 '피'를 사유의 중심 요소로 본다. 반면 『심장에 관하여』의 저자는 '심장'을 사유기관으로, 우리 몸을 주재하는 중심기관으로 본다. 앞서 언급한 대로, 이는 당대의 '뇌주설'과 '심주설', 그리고 '혈액중심설'이 히포크라테스 전통의 의학적 사유 내에서도 경쟁적인 사유로서 공존하고 있음을 보여준다. 또한 이는 한편으로 그것이 뇌이든, 심장이든, 혈액이든 간에, 우리 인체 내에 우리의 사유나 감정, 지각 등을 주재하는 중추 기관이 있으며 중추 기관과 몸의 다른 부분과의 유기성에 대한 고찰을 의학적 사유에서 전개시키고 있음을 보여준다. 스토아는 이 중, 사유기관의 위치에 관해서는, 『심장에 관하여』의 저자와 같은 관점인 '심주설'을 공유하고 있다. IV.3장에서 자세히 살펴보겠지만, 스토아는 영혼인 '프네우마'가 온 몸에 퍼져있지만, 우리의 몸을 주재하는 감각과 사유, 운동의 중추 기관인 '헤게모니콘'이 심장에 위치하는 것으로 보기 때문이다. 하지만 '프네우마'의 기능에

μεταπίπτουσιν αἱ ψυχαὶ καὶ τὰ ἐν τῇσι ψυχῇσι φρονήματα, καὶ γίνονται τῶν μὲν παρεόντων κακῶν ἐπιλήσμονες, τῶν δὲ μελλόντων εὐέλπιδες ἀγαθῶν. Ἔχοιμι δ' ἂν πολλὰ τοιαῦτα εἰπεῖν, ἐν οἷσιν αἱ τοῦ αἵματος ἐξαλλαγαὶ τὴν φρόνησιν ἐξαλλάσσουσιν. Ἢν μὲν οὖν παντελῶς ἅπαν ἀναταραχθῇ τὸ αἷμα, παντελῶς ἡ φρόνησις ἐξαπόλλυται·

관해서는 꼭 『심장에 관하여』에서 보여지는 사유와만 공유점이 있다고 할 수는 없다. 다음을 보자.

(2) '프네우마'의 기능

앞서 우리가 소크라테스 이전 철학자들의 단편들에서의 '프네우마' 용법을 검토했을 때 보았던 것처럼,[347] 『히포크라테스 전집』의 저작들에서도 '프네우마'라는 용어는 맥락에 따라 다양한 의미로 사용되고 있다. '외부의 공기(aēr)'와 같은 의미로서 '바람(pneuma; anemos)'이란 의미로 쓰이기도 하고, '내부의 바람', '흡입된 공기로서의 숨(pneuma; physa)'이란 의미로 쓰이기도 한다. '외부의 공기'와 동일한 의미의 '바람'이든, '흡입된 공기'에 한정된 의미의 '숨'이든, 『히포크라테스 전집』의 저작들에서 '프네우마'는 건강의 중요 요소로 지목되는 곳이 많다.[348] 혹은 그것은 병을 일으키는 주요 요인이기도 하다. 그러한 의미를 보여주는 주요 구절들을 검토하고 그 구절들에서 나타나는 '프네우마'의 기능을 구체적으로 살펴보도록 하겠다.

> 『숨에 관하여』 3.1-7 : 사람의 몸과 여타 동물의 몸은 세 가지 자양물에 의해 자양된다. 이 자양분들의 이름은 음식(고형식), 음료, 그리고 '프네우마'이다. 그런데 몸 안에 있는 '프네우마'는 '숨(physa)'이라 불리고, 몸 밖에 있는 '프네우마'는 '공기(aēr)'로 불린다. '프네우마'는 이 모든 것들 안에 있는 모든 것들 중 가장 강력한 힘(능력자: dynastēs)이다. … 3.13-15 이러한 것들 안에 있는 이 힘은 사고에서는 보이지만 눈으로는 보이지 않는다. 그것 없이

347) III.1.1.1장 참조.

348) '외부 공기, 바람'이 건강의 중요한 요소라는 내용에 관한 것은 『신성한 질병에 관하여』 16, 『숨에 관하여 3, 4, 5, 『공기, 물, 장소』 1 등 참조. '흡입된 공기', 숨으로서 '프네우마'가 건강의 핵심적 요소라는 내용에 관해서는 본문의 인용 구절에서 보자. 후자와 관련하여 Frixione(2012, 508쪽)는 고대의 의사들에게 '프네우마'는 숨(호흡)이라는 표면적인 표식을 넘어서 어떤 진단적 가치를 갖고 있었다고 평가한다.

무엇이 일어날 수 있겠는가? …[349]

『숨에 관하여』 3.1-7에서 저자는 사람을 포함하여 동물의 몸이 세 가지 자양물인 '음식(고형식)', '음료', '프네우마'에 의해 영양이 섭취됨을 설명하고 있다. 다시 말해, 우리 동물의 몸을 자양시켜주는 것에는 음식물과 음료 외에 '프네우마'도 포함된다. 그런데 '프네우마'는 자양물에 포함되는 데 그치지 않고 더 나아가 이 세 가지 자양물 중 가장 핵심적인 역할(megistos dynastēs)을 한다.[350] 그 증거로 저자는 이어지는 구절에서, '우리가 음식물이나 음료를 며칠 동안 섭취하지 않아도 살 수 있지만, '프네우마(숨)'는 우리 몸 안에 들어오는 것이 차단되면 얼마 되지 않아 바로 우리는 죽는다'(3.8-12)는 사실을 제시한다. 즉, '프네우마'는 우리 몸을 유지하고 키우는 데 있어 없어서는 안 될 필수적인 자양물이다. 이렇게 『숨에 관하여』에서 '프네우마'는 생명 유지와 성장을 위한 필수 요소로 설명되고 있다.

또한 저자는 '프네우마'가 우리 몸을 키우는 가장 중요한 자양물임을 말하면서, 몇 가지 흥미로운 표현으로 '프네우마'를 설명한다. 우선 '프네우마'는 모든 것 중에서 '가장 강력한 힘을 발휘(가장 강력한 능력자: megistos dynastēs)'하는데, '눈에는 보이지 않고, 사고로만 보인다(tēi men opsei aphanēs, tōi de logismoi phaneros)'고 설명한다. 이는 저자가 생명 유지의 필수 요소임에 틀림없는 이 '프네우마'는 '감각'에 의해서는 포착되지 않으나 '추론'에 의해 그 존재성이 인지되는 실체로 파악했음을 말해준다. 또한 저자는 '프네우마 - 숨 - 공기'의 관계에 대한 중요한 규정을 다음과 같이 제시한다. 저자는 ''몸 안의 프네우마'는 '숨(physa)'이라 불리고, '몸 밖의 프네우마'는 '공기(aēr)'라고 불린다'고 말한다. 이러한 규

---

349) Τὰ γὰρ σώματα τῶν τε ἀνθρώπων καὶ τῶν ἄλλων ζώων ὑπὸ τρισσέων τροφῶν τρέφεται· ἔστι δὲ τῆσι τροφῆσι ταύτησι ταῦτα τὰ οὐνόματα, σῖτα, ποτὰ, πνεύματα. Πνεύματα δὲ τὰ μὲν ἐν τοῖσι σώμασι φῦσαι καλέονται, τὰ δὲ ἔξω τῶν σωμάτων ἀήρ. Οὗτος δὲ μέγιστος ἐν τοῖσι πᾶσι τῶν πάντων δυνάστης ἐστίν· … ἀλλὰ μήν ἐστί γε τῇ μὲν ὄψει ἀφανὴς, τῷ δὲ λογισμῷ φανερός· τί γὰρ ἄνευ τουτέου γένοιτο ἄν; ἢ τίνος οὗτος ἄπεστιν;

350) '프네우마가 자양분이다(τροφὴ γὰρ καὶ πνεῦμα)'라는 언급은 『영양섭취에 관하여』 48.5에서도 언급된다.

정은 ‘pneuma’가 보다 포괄적인 개념이며, ‘physa’와 ‘aēr’는 그 안에 속하는 개념임을 보여준다.[351] 사실 이 책의 제목이기도 한 ‘physa’는 ‘pneuma’와 자주 상호 교환적으로 쓰이는데, 그러면서도 ‘pneuma’는 다른 한편으로 ‘aēr’하고도 상호 교환적 의미로도 쓰인다. 이 구절에서 분명하게 보여주는 세 용어의 관계는 이 ‘pneuma’가 때로는 ‘physa’와, 때로는 ‘aēr’와 상호 교환적으로 쓰일 수 있는 까닭을 말해준다. ‘프네우마’ 자체는 동물 몸의 외부든 내부든 어디에나 있는 것으로, 그것이 호흡을 통하여 몸 안으로 들어왔을 때는 ‘숨(physa)’이라 불리는 것이고 몸 외부에 있을 때는 ‘공기(aēr)’라 불리는 것뿐이다.[352] 이러한 규정은 『히포크라테스 전집』의 『숨에 관하여』의 저자가, ‘프네우마’를 ‘타고난 프네우마(symphyton pneuma; emphyton pneuma)’에 한정하여 사고한 아리스토텔레스와 달리, ‘프네우마’를 몸의 안이든 밖이든 그 어디에나 있는, 그런데 그 어디에서든 강력한 능력자로 존재하는, 그러한 실체로 여겼다는 것을 보여준다. 이는 동물 신체 내부의 작동 기제에 한정되지 않고 유기체와 비유기체를 가로지르는 근원적인 힘으로 상정되는 것으로서 스토아의 ‘프네우마’ 개념으로 나아가는 사유의 뿌리를 보여주는 지점이다.

> 『신성한 질병에 관하여』 7.1-11 : 그런데 우리는 이 혈관들로 대부분의 ‘프네우마’를 끌어들이기도 한다. 이 혈관들은 공기를 자신들 쪽으로 끌어들이는 우리 몸의 공기 통로들이기 때문이다. 그것들은 작은 혈관들을 통해 몸의 나머지 부분들에 공기를 운반하고, 그 부분들을 식혀주며, 그리고 다시 공기를 내보낸다. ‘프네우마’는 멈추어 있을 수 없고 위 아래로 흐르기 때문이다. 그것이 어디엔가 멈추고 가로막히면, 그것이 멈추어 있는 몸의 부분은 무력하게 된다. 증거는 이러하다. 앉거나 누워 있을 때 작은 혈관들이 짓눌려서 ‘프네우마’가 혈관을 통과할 수 없을 경우, 곧바로 마비(저림)

351) 하지만, 이 구절의 정의에도 불구하고, 『숨에 관하여』 다른 구절에서는 ‘physa’가 기대되는 곳에 ‘aēr’를 쓰기도 하고(5, 6, 7, 10장), ‘physa’와 ‘aēr’가 완전히 상호교환적으로 쓰이기도 한다(12장).

352) Frixione(2012, 5-10쪽)와 Lloyd, G.(2007, 138쪽) 역시 이 세 용어의 포함 관계의 중요성에 주목한다.

가 나타난다.[353]

『신성한 질병에 관하여』 7.1-11은 흡입된 공기, 즉 '프네우마'의 생리적 기능과 그것이 기능하는 과정을 설명한다. '프네우마'는 혈관을 통해 외부로부터 우리 몸에 들어온 공기로, 이렇게 들어온 '프네우마(흡입된 공기)'는 작은 혈관들을 통해 우리 몸의 부분들에 퍼진다. 이때 작은 혈관들을 통해 운반된 공기에 의해 우리 몸(의 과도한 열)은 식혀진다. 또한 '프네우마'의 통행이 가로막히면, 그것의 흐름이 정지한 우리 몸의 부위는 무력하게 된다. 묘사되고 있는 '프네우마'의 특징은 세 가지이다. 첫째, '프네우마'는 혈관을 통해 흡입되며 작은 혈관들을 통해 온 몸의 부분 부분에 퍼진다.[354] 둘째, 흡입된 공기, 즉 '프네우마'의 역할 중 하나는 몸의 부분들을 냉각시켜주는 것이고, 셋째, 또 하나는 몸의 각 부분들에 힘을 주는 것이다. 외부에서 흡입된 공기인 '프네우마'가 우리 몸의 유지를 위한 주요 생리적 기능을 담당하고 있다는 사유 역시 스토아 '프네우마'의 생리적 기능과 공유되는 지점이다. 하지만 '프네우마'의 냉각 기능은 스토아 '프네우마'의 생리적 기능에서는 언급되지 않는 사항이며, 이것은 아리스토텔레스의 '프네우마' 개념과 공유되는 지점이다.[355]

---

353) Κατὰ ταύτας δὲ τὰς φλέβας καὶ ἐσαγόμεθα τὸ πουλὺ τοῦ πνεύματος· αὗται γὰρ ἡμέων εἰσὶν ἀναπνοαὶ τοῦ σώματος τὸν ἠέρα ἐς σφᾶς ἕλκουσαι, καὶ ἐς τὸ σῶμα τὸ λοιπὸν ὀχετεύου-σι κατὰ τὰ φλέβια, καὶ ἀναψύχουσι καὶ πάλιν ἀφιᾶσιν. Οὐ γὰρ οἷόν τε τὸ πνεῦμα στῆναι, ἀλλὰ χωρέει ἄνω καὶ κάτω· ἢν γὰρ στῇ που καὶ ἀποληφθῇ, ἀκρατὲς γίνεται ἐκεῖνο τὸ μέρος ὅπου ἂν στῇ· τεκμήριον δέ· ὅταν καθημένῳ ἢ κατακειμένῳ φλέβια πιεσθῇ, ὥστε τὸ πνεῦμα μὴ διεξιέναι διὰ τῆς φλεβὸς, εὐθὺς νάρκη ἔχει. Περὶ μὲν τῶν φλεβῶν καὶ τῶν λοιπῶν οὕτως ἔχει.

354) 엠페도클레스의 DK31B100에서 '클렙쉬드라 비유'를 통한 호흡 과정 묘사를 연상케 한다. 엠페도클레스에 따르면, 숨의 들이쉼과 내쉼, 즉 호흡은 혈관을 통한 피의 운동 시 공기의 유출입에 의해 발생하는 것이다(본고 118-9쪽 참조). 혈관(피가 꽉 차있지 않은 관들: liphaimoi syrigges)을 따라 피가 몸 바깥을 향하는 운동을 하면 공기가 혈관 끝 구멍(stomia)을 통해 몸 외부로 나가고, 피가 몸 내부를 향해 움직이면 이때 몸 외부의 공기가 혈관 끝 구멍을 통해 들어온다. Bollack, J.(1969), *Empédocle*, v.3, (Paris: Gallimard), 480쪽 도안 참조.

355) 아리스토텔레스의 『숨에 관하여』와 『자연학 소론집』의 「호흡에 관하여」에서도 '호흡'의 주요 기능을 '냉각'으로 보고 있다.

『런던의 무명 파피루스』[356] : 5.35-37 히포크라테스는 숨(physai)이 질병의 원인이라고 얘기한다. … 6.14-18 히포크라테스가 이러한 관점을 받아들인 이유는 다음과 같은 확신 때문이다. '프네우마'란 인간 내부에 있는 것들 중 가장 필수적이고 가장 중요한 것으로, 이는 건강이 이 '프네우마'의 원할한 흐름으로부터 일어나고, 질병은 '프네우마'의 나쁜 흐름으로부터 일어나기 때문이다.[357]

『런던의 무명 파피루스』의 이 구절은 숨(physai)을 질병의 원인이라고 본 히포크라테스의 관점을 전달해준다. 히포크라테스가 숨을 질병의 원인이라고 생각하는 까닭은 다음과 같다. '프네우마'는 인간 내부의 있는 것들 중 가장 필수적이고 가장 중요한 성분(ananchaiotaton kai kyriōtaton)으로, 이렇게 말할 수 있는 것은, '프네우마'의 흐름이 원활하면 우리는 건강하지만, 그 흐름이 원활하지 못하면 질병에 걸리기 때문이다. 호흡을 통한 원활한 '프네우마'의 공급이 우리 몸의 건강 상태를 결정하는 것이다. 다시 말해 '프네우마'는 우리 몸의 건강을 위한 핵심적인 요소이다. 앞서 살펴본 『숨에 관하여』 3.1-7과 마찬가지로 『런던의 무명 파피루스』에서도 '프네우마'는 우리 몸의 유지를 위해 없어서는 안 될 것으로, 그리고 가장 핵심적인 역할을 담당하는 것으로 간주되고 있다.

『섭생에 관하여』 2.38.11-15 : 동물들에게 '프네우마'가 들어있는 것처럼, 그것은 또한 모든 나머지 것들 안에도 있다. 어떤 것들은

---

356) 19세기 말 발견된 이 파피루스 문서에는 그리스인 의사들의 이론들을 요약한 단편 39편이 실려 있다. 1890년 대영 박물관에 입수되어 보통 '런던의 무명 파피루스'라고 불린다. 서기 1-2세기경의 파피루스 문서로 추정된다. 이 문서의 다섯 번째 편 마지막 부분에 히포크라테스의 견해를 인용한, 질병의 원인에 대한 긴 글이 포함되어 있는데, 지금 인용한 구절은 그 일부이다.

357) 『런던의 무명 파피루스』 (H. Diels, *Anonymi Londinensis ex Aristotelis Iatricis Menoniis et aliis medicis eclogae*, Supplementum Aristotelicum ; v.3, 1, Berolini; Berlin, 1893) 5.35-37; 6.14-18 : ᾽Ιπποκράτης δέ φησιν αἰτίας εἶναι τῆς νόσου τὰς φύσας, καθὼς διείληφεν περὶ αὐτοῦ᾽ Αριστοτέλης. ὁ γὰρ Ἱπποκράτης λέγει τὰς νόσους ἀποτελεῖσθαι κατὰ λόγον τοιοῦτον. … τὸ γὰρ πνεῦμα ἀναγχαιότατον καὶ κυριώτατον ἀπολείπει τῶν ἐν ἡμῖν, ἐπειδή γε παρὰ τὴν τούτου εὖροιαν ὑγίεια γίνεται, παρὰ δὲ τὴν δύσροιαν νόσοι.

크기에 있어 작게, 어떤 것들은 크게 갖고 있다. 그리하여 모든 '프네우마'는 식혀주고 습하게 하는 본성을 지닌다.[358]

『섭생에 관하여』 2.38.11-15에서는 동물(생물) 뿐만 아니라 그 외의 '모든 것들에도 프네우마가 안에 들어있다'는 언급이 보인다. 더 이상의 설명은 없어서 이것이 아낙시메네스-스토아식의 '만물에 스며들어 있는 우주적 프네우마'와 같은 의미로 쓰이고 있는지는 확정하긴 어려운 면은 있지만, 그러한 사고의 단초를 보여준다.

이상 살펴본 『히포크라테스 전집』의 네 저작들에서 우리는 '프네우마'의 특징을 다음과 같이 요약할 수 있다: 1. '프네우마'는 동물의 몸을 자양하는 세 가지 자양물(음식물, 음료, '프네우마') 중 가장 핵심적인 것이다. 2. '프네우마'는 우리 몸의 유지와 건강을 위해 필수적인 것이다. 3. 몸 안의 '프네우마'는 '숨(physa)'이라 불리고, 몸 밖의 '프네우마'는 '공기(aēr)'라 불린다. 즉 '프네우마'는 몸의 내부에도 외부에도 있다. 3. '프네우마'는 혈관을 통해 외부로부터 우리 몸 안으로 들어온다. 그리고 몸 안에서는 작은 혈관을 통해 몸의 부분들에 퍼진다. 4. '프네우마'의 생리적 기능은 몸의 과도한 열의 냉각이며, 다른 한편 몸의 각 부분에 힘을 제공하는 것이다. 5. '프네우마'는 건강과 질병의 원인이다. 건강은 신체 내부 '프네우마'의 원활한 흐름에 의해, 질병은 '프네우마'의 원활하지 않은 흐름에 의해 일어난다.

『히포크라테스 전집』의 저작들에서 나타나는 '프네우마' 개념의 이러한 특징들 중 '과도한 열의 냉각'을 제외한 나머지 특징들은 스토아의 영혼으로서의 '프네우마' 개념, 즉 생물학적 맥락에서의 '프네우마' 개념과 그대로 공유되는 것들이다. 특히 『히포크라테스 전집』의 저작들 전반에 흐르고 있는, 우리 몸을 유지하는 핵심적이고 필수적인 요소로서의 '프네우마' 개념은 스토아가 그대로 계승하고 있는 사유이다. 『히포크라테스 전집』의 저작

358) ὥσπερ γὰρ καὶ τοῖσι ζώοισι πνεῦμα ἔνεστιν, οὕτω καὶ τοῖσιν ἄλλοισι πᾶσι, τοῖσι μὲν ἔλασσον, τοῖσι δὲ κατὰ μέγεθος. Φύσιν μὲν οὖν ἔχει ψύχειν καὶ ὑγραίνειν τὰ πνεύματα πάντα.

들에서는 ‘프네우마’가 ‘유기체’ 유지를 위한 핵심적 요소이자 없어서는 안 될 근원적 힘으로 작동되고 있는 것을, 스토아가 ‘유기체’뿐만 아니라 ‘비유기체’, 즉 모든 사물의 유지를 위한 근원적 힘으로 확장시키고 있다는 것이 차이일 뿐이다. 하지만 『히포크라테스 전집』 저작들의 저자들 관심사가 인간의 건강과 질병에 관한 것이어서 그 저작들의 주제와 내용이 생리학에 집중되고 한정되어 있어서 그렇지, 사실 ‘프네우마’를 몸의 내외부 모든 곳에서 작동하는 필수적인 최상의 힘으로 상정하였다는 것은 이미 히포크라테스 의학적 전통 내에 이러한 스토아식 ‘우주론적 프네우마’에 대한 씨앗이 들어있었다고 해석할 수 있다. 이렇게 생리학 안에만 갇혀 있던 의학적 ‘프네우마’ 개념을 스토아의 크뤼시포스가 적극적으로 발전시켜 우주론적 개념으로 확장시켰다고 할 수 있다.

다른 한편 우리는 ‘프네우마’ 기능을 이렇게 이해하고 있는 히포크라테스적 전통이 크뤼시포스의 유기체 사유의 뿌리임을 확인할 수 있다. 크뤼시포스는 ‘프네우마’가 유기체의 생명 유지, 유기체의 생명 현상을 지탱하는 개념이라는 의학적 전통을 가지고 와서 새로운 방식으로 스토아에 전이시켰다. 우리는 ‘프네우마’를 중심으로 한 몸의 주재 기관(그것이 뇌가 되었든, 심장이 되었든, 혈액이 되었든 간에)과 몸 전체의 유기성을 만들어가는 메커니즘이 히포크라테스 전통 안에 있음을 발견할 수 있다. 크뤼시포스는 이 메커니즘을 히포크라테스의 의학적 사유로부터 차용해서, 생물학적 맥락에서 ‘프네우마’가 영혼의 중심 기관, 즉 ‘헤게모니콘’[359]으로부터 감각과 운동을 전달하는 생리학적 체계를 스토아 안에 구축했다고 할 수 있다. 하지만 스토아 ‘프네우마’의 감각 전달과 운동 전달 메커니즘에 대한 보다 구체적인 사유는 다음의 프락사고라스와 에라시스트라토스에게서 더욱 직접적인 영향을 받은 것으로 보인다. 이러한 측면을 중심으로 이제 히포크라테스 전통과 또 다른 의학적 분파인 프락사고라스와 에라시스트라토스의 단편을 살펴보도록 하겠다.

---

359) ‘헤게모니콘(to hēgemonikon)’이라는 말을 ‘영혼의 중심부 기관’ 혹은 ‘영혼의 주도부(이성)’라는 의미로 한정하여 쓰는 것은 스토아에서 처음 발견된다. 물론 스토아의 ‘헤게모니콘’은 심장에 위치한다.

1.2.2. 프락사고라스 단편들에 나타난 '프네우마' 의미

앞서 언급한 대로 프락사고라스[360]는 스토아의 생물학적 '프네우마' 개념과 일치하는 사유를 가장 많이 보여준다. 어떠한 지점에서 그러한지 프락사고라스의 단편들에서 크뤼시포스의 '프네우마' 개념과 유사 의미를 보이는 단편들을 찾아 그 내용을 검토해 보도록 하겠다.

(1) 영혼(정신)은 심장에 위치하며, 사유는 심장의 기능이다.

> Steckerl fr. 30 … 그러나 또한 그들은, 의사인 프락사고라스와 필로티모스가 전수했듯이, 영혼이 심장에 자리하고 있다고 믿었기 때문에 …[361]

> Steckerl fr. 62 횡격막염(뇌염, 정신 착란: phrenitis)의 원인 … 프락사고라스는 횡격막염(뇌염)은 심장의 염증이라고 말하는데, 그가 믿는 심장의 자연적 기능은 분별(현명함: phronēsis)이다.[362]

> Steckerl fr. 72 광기(mania)의 원인. 프락사고라스는 광기가 심장의 부기 때문에 일어난다고 말한다. 그는 이곳에서 분별하는 것(to phronein)도 일어난다고 믿었다.[363]

---

360) 프락사고라스의 단편 인용은 F. Sterckerl의 *The Fragments of Praxagoras of Cos and his School*, Philosophia Antiqua 8 (Leiden, 1958)에 있는 수록 단편 번호를 따랐다(이하 'Sterckerl fr. n.'으로 표기). Sterckerl의 이 단편 선집은 프락사고라스의 단편들과 함께 그의 이론 일부에 대한 예비적 논의를 제공하고 있으며, 또한 그의 의학사적 위치에 대해서도 논하고 있다.

361) ἀλλὰ καὶ διὰ τὸ νομίζειν ἐν τῇ καρδίᾳ τὴν ψυχὴν καθιδρῦσθαι, ὡς Πραξαγόρας καὶ Φυλότ-ιμος οἱ ἰατροὶ παραδεδώκασιν.

362) Φρενίτιδος αἰτία … Πραξαγόρας δὲ φλεγμονὴν τῆς καρδίας εἶναί φησι τὴν φρενῖτιν, ἧς καὶ τὸ κατὰ φύσιν ἔργον φρόνησιν οἴεται εἶναι.

363) Μανίας αἰτιά. Πραξαγόρας τὴν μανίαν γίῃεσθαί φησι κατ᾽ οἴδησιν τῆς καρδίας, οὗπερ καὶ τὸ φρονεῖν εἶναι δεδόξακε.

> Steckerl fr. 11: 4-6 … 그러나 누군가, 힘줄(신경: neura)들의 근원이 심장이라고, 자명한 사실과는 반대로 주장하는 아리스토텔레스와 프락사고라스를 비난하는 것은 정당할 것이다. … 12-14 … 아리스토텔레스처럼 힘줄(신경)의 근원이 심장이라고 단적으로 주장하지도 않고, 프락사고라스처럼 어떤 계획적인 악의에 의해 그렇게 주장하지도 않는 것이 좋겠다. …[364]

Steckerl fr. 30은 '영혼은 심장에 위치한다'고 보는 프락사고라스의 생각을 전달해주고 있다.

더 나아가 Steckerl fr. 62와 72에서의 프락사고라스는 '분별(사유: phronēsis)'이 심장의 기능이라고 생각했다. '정신 착란'이나 '광기'는 심장의 염증이나 부기에서 기인하는 것으로, 이러한 심장의 병증이 우리의 정상적인 '분별'을 방해하는 것이다. 영혼의 위치를 심장에 두고, 사유를 심장의 기능으로 보는 것은 이미 앞에서 살펴본 『히포크라테스 전집』의 『심장의 관하여』에서, 아리스토텔레스에서,[365] 그리고 스토아에서[366] 확인되는 공통된 시각이다.[367]

그리고 (비판적 입장으로서) 갈레노스(PHP 1.1.143,6)에 의해 전달되고 있는 Steckerl fr. 11은 프락사고라스와 아리스토텔레스가 '심장을 'neura (힘줄)'의 근원'[368]이라고 생각했음을 분명히 전해주고 있다. 이는 이들이

---

364) … Ἀριστοτέλει δέ γε καὶ Πραξαγόρᾳ παρὰ τὸ φαινόμενον ἀποφαινομένοις ἀρχὴν τῶν νεύρ-ων εἶναι τὴν καρδίαν ἐγκαλέσειεν ἄν τις δικαίως. … βέλτιον οὖν ἦν οὔθ' ἁπλῶς ἀρχὴν τῶν νεύρων ἀποφήνασθαι τὴν καρδίαν, ὅπερ Ἀριστοτέλης ἐποίησεν, οὔτε ἐκ πανουργίας τινὸς ἐπιβεβουλευμένης, ὡς ὁ Πραξαγόρας. …

365) 『동물의 운동에 관하여』 10장 703a4-703b2에서 아리스토텔레스는 영혼의 위치가 심장이므로 영혼의 도구인 프네우마의 시작 위치도 심장이라고 말한다. III.1.1.2장 참조. 『동물의 생성에 관하여』743b35-744a5, 781a21-34 감각기관들의 관들(통로들: poroi)은 감각중추기관인 심장으로 이어지며, 그 관들에 가득 차있는 '프네우마'가 감각을 전달한다고 말한다.

366) Hierocles, 1.5-33, 4.38-53, *SVF* 2.879. IV.3.3.1-2장 참조.

367) 심장이 영혼의 자리라는 생각은 디오클레스도 공유하고 있다.

368) 아리스토텔레스는, 그의 『숨에 관하여』 8장에서, 동물의 사지 운동을 일으키는 것은 뼈가 아니라 힘줄(neura)이라고 말하면서, 동물의 사지 운동을 일으키는 힘줄(neura)은 운동의 원인인 '프네우마'를 갖고 있어야 한다고 말한다.

심장을 동물의 운동을 일으키는 ‘neura(힘줄)’의 시작 기관으로 여기고 있었음을 말해준다. 즉 이들에 따르면, 심장은 운동 전달의 시작 기관이다. 다만 이 시대의 그리스 단어 ‘neura’가 ‘힘줄’과 ‘신경’의 의미가 분화되지 않은 채 쓰였다는 것이 정설이므로, 아직은 여기서의 ‘neura’가 감각 전달의 역할까지 하고 있는지는 선명하게 드러나지 않는다.[369] 따라서 현존하는 단편에서는 프락사고라스가 심장을 감각의 중추기관으로 여겼는지는 확인할 수 없다. 어쨌든 프락사고라스가 심장을 최소한 운동 전달의 시작 기관, 중추 기관으로 여겼다고 한다면, 이 운동 전달의 메카니즘을 그는 어떻게 설명하고 있는가? 다음을 보자.

(2) 동맥은 ‘프네우마’를 전달하고, 정맥은 ‘피’를 전달한다: 심장에서 출발한 ‘프네우마’는 운동을 전달한다.

> Steckerl fr. 9 : 나는 접촉을 통해서는, 동맥(artēria) 안에 ‘프네우마’만 들어있는지 체액도 들어있는지에 대해서 아무 것도 말할 수 없다. 그러나 당신들은, 내가 앞서 언급했듯이, 에라시스트라토스나 프락사고라스에 반대하여 동맥이 피를 포함하고 있는 것에 관해 논쟁하고자 하는 경우, 감각지각을 증인으로 호출할 수가 없다. 이것이 자명하다면 그렇게 하겠지만 말이다. 그러나 그 둘 중 그 누구도, 동맥이 체액은 없고 당연하게도 ‘프네우마’만의 도구라는 것에 대한 증인으로 감각지각에 의지하지 않았다.[370]

---

369) ‘신경’의 의미와 분화되지 않은 채 ‘힘줄’의 의미로 쓰이던 ‘neura’를 감각전달기관으로서 ‘신경’의 의미로 쓰기 시작한 것이 ‘에라시스트라토스’라고 평가받기도 하지만((LSJ ‘neuron’ A. IV. Garofalo fr. 289(Galen, 5.602)), Hankinson(2003a, 298쪽)은 ‘신경’과 ‘힘줄’을 분화시킨 것은 ‘헤로필로스’라고 평가하며, Longrigg(1993, 191-2쪽)와 Leith(2005, 251-2쪽)도 신경 체계를 고안해낸 것은 ‘헤로필로스’라고 평가한다. 한편, Hankinson(2003a, 297쪽)은 프락사고라스는 정맥을 동맥과 구분하였으나, 신경들을 구분해내지는 못했다고 평가한다. 하지만, Sterckel의 이 『프락사고라스 단편 선집』은 ‘neura’를 ‘신경(nerve)’으로 번역하였다.
또한 ‘tonoi’와 관련한 ‘neura’의 용법에 관해서는, 주) 444 참조할 것.

370) διὰ τῆς ἁφῆς οὐδὲν ἔχω συμβαλεῖν, οὔτ' εἰ πνεῦμα μόνον ἐν ταῖς ἀρτηρίαις οὔτ' εἰ καὶ χυμοὶ περιέχονταί τινες. ἀλλ' οὐδὲ δύνασθε, ὡς καὶ πρόσθεν ἔφην,

Steckerl fr. 85 프락사고라스는 피를 동맥에 할당하지 않는다.[371]

Steckerl fr. 9는 갈레노스가 '동맥'과 '피', '프네우마'의 관계에 대한 프락사고라스와 에라시스트라토스의 생각을 비판하는 내용의 단편이다. 비판적 맥락이긴 하지만, 이 단편은 '동맥에 프네우마가 들어있다'는 프락사고라스의 생각을 분명히 전달하고 있다. 그리고 이것은 에라시스트라토스도 공유하고 있는 생각이다. 또한 Steckerl fr. 85에 따르면, 프락사고라스는 동맥에 피가 들어있다고 생각하지 않았다. 다시 말해, 프락사고라스에게 '동맥(artēria)은 피의 통로가 아니고, 프네우마의 통로이다.' 피의 통로는, 다음 Steckerl fr. 79에 따르면, 정맥이다.

> Steckerl fr. 79 영양부족(쇠약: atrophia)의 원인 … 프락사고라스는 체액의 침체와 응고를 그것의 원인으로 여겼다. 이 때문에 체액은 구멍들을 통해 바깥쪽으로 빠져나갈 수 없어서 정맥(phleps) 주변을 응고시킨다. 그는 그런 식으로 살의 성장(sarkōsis)이 일어난다고 말했기 때문이다.[372]

Steckerl fr. 79에 따르면, 정맥을 흐르는 피(체액)가 영양섭취와 몸의 성장을 만들어낸다. 몸의 살들은 정맥을 흐르는 피로부터 영양공급을 받아 성장한다. 즉 프락사고라스는 '동맥(artēria)에는 프네우마가, 정맥(phleps)

ἐπειδὰν πρὸς Ἐρασίστρατον, ἢ Πραξαγόραν ἀντιλέγητε περὶ τοῦ τὰς ἀρτηρίας αἷμα περιέχειν, τὴν αἴσθησιν ἐπικαλεῖσθαι μάρτυρα, πάντως ἂν αὐτὸ ποιήσοντες, εἴπερ ἐναργὲς ἦν. ἀλλ' οὐδ' αὐτῶν ἐκείνων οὐδεὶς ἐπὶ τὴν αἴσθησιν μάρτυρα κατέφυγεν, ὡς εἶεν αἱ ἀρτηρίαι χυμῶν μὲν καθαραὶ, πνεύματος δ' ὄργανα μόνου δεόντως.

371) Galen, *De Placitis Hippocratis et Platonis* II, VII 573 : ἐν μὲν δὴ ταῖς τοιαύταις διαθέσεσιν οὐδὲν ἐναργὲς γνώρισμα τοῦ κατὰ τὰς φλέβας ἠθροισμένου πλήθους ἐκ (δὲ) τῆς τῶν ἀρτηριῶν κινήσεως ἔνεστι λαβεῖν, εἰ καὶ ὅτι μάλιστα τῷ Νικάρχῳ καὶ Πραξαγόρᾳ δοκεῖ, καίτοι μὴ μεταδιδοῦσι ταῖς ἀρτηρίαις αἵματος·

372) Ατροφίας αἰτία … ὁ δὲ Πραξαγόρας στάσιν καὶ πῆξιν ἠτιάσατο τῶν χυμῶν καὶ διὰ τοῦτο μὴ δύνασθαι τῶν ἀραιωμάτων διιόντας εἰς τοὐκτὸς περιπήγνυσθαι ταῖς φλεψίν. οὑτω γὰρ τὴν σάρκωσιν ἔλεγε γίνεσθαι.

에는 피가 흐른다'고 여기고 있다.

> Steckerl fr. 75: 마비(paralysis)의 원인 … 프락사고라스와 디오클레스는 마비가, 심장과 대동맥에서 나온 작은 동맥들 주변에 생겨난 걸쭉하고 차가운 점액 때문에 일어난다고 생각한다. 그리고 이 동맥들을 통해 수의 운동(hē kata proairesin kinēsis)이 몸에 전달된다.[373]

Steckerl fr. 75에 따르면, 동맥은 '수의 운동(hē kata proairesin kinēsis)'을 전달하는 역할을 한다. 한편 앞서 살펴본 Steckerl fr. 11에서는 심장이 힘줄(neura)의 근원이었다. 즉 심장은 운동을 전달하는 힘줄의 시작점이다. 다른 한편 Steckerl fr. 30, 62, 72에 따르면, 심장은 영혼이 자리한 곳이며, 사유가 일어나는 곳이다. 그리고 Steckerl fr. 9에 따르면, 동맥은 '프네우마'의 통로이다. 그렇다면 이제 Steckerl fr. 9, 11, 75, (85)와 30, 62, 72에 따르면, 우리 몸의 운동 메커니즘은 다음과 같이 설명된다. 즉 '심장에서 일어난 사유, 곧 움직이고 싶다는 의향(prohairesis)을, 동맥을 통해 흘러나온 프네우마가 심장으로부터 뻗어 나온 힘줄(neura)에 전달하여 사지를 움직이게 하는 것'이다. 이것이 바로 프락사고라스가 그리는 '심장(사유, 의향) – 프네우마 – 힘줄(운동)'의 운동 메커니즘이다. 그런데 이런 방식의 운동 메커니즘을 우리는 앞서 아리스토텔레스의 『동물의 운동에 관하여』에서도 본 적이 있다. 거기에서 아리스토텔레스는 심장을 영혼의 자리이자 욕구(orexis)가 일어나는 곳으로, 그리고 또한 '타고난 프네우마'의 자리로 기술한다. 심장은 운동의 시발점(근원: archē)이다. 이렇게 『동물의 운동에 관하여』의 아리스토텔레스도 '프네우마'를 심장에서 사지로 운동을 전달해주는 주요 기재로 여기고 있다.[374] 이러한 동물 운동의 메커니즘은 스토아, 아리스토텔레스, 프락사고라스가 정확하게 공유하고

373) παραλύσεως αἰτία … Πραξαγόρας δὲ καὶ Διοκλῆς ὑπο παχέος καὶ ψυχροῦ φλέγματος περὶ τὰς ἀποφύσεις τὰς ἀπὸ καρδίας καὶ τῆς παχείας ἀρτηρίας γινομένου, δι' ὧνπερ ἡ κατὰ προαίρεσιν κίνησις ἐπιπέμπεται τῷ σώματι.

374) III.1.1.2.(1)장 참고.

있는 지점이다.[375]

(3) 호흡이 '영혼적 프네우마'를 키운다.

> Steckerl fr. 32
> ① 분명하게, 이미 에라시스트라토스의 학설과 함께 아스클레피아데스의 학설 역시 틀렸다는 것이 입증되었으며, 또한 프락사고라스와 퓔로티모스, 그리고 '영혼적 프네우마(to psychikon pneuma)'를 키우기 위해서만(threpsis) 우리가 호흡하는 것이라고 말하는 여타 사람들의 학설도 틀렸다는 것이 입증되었다.
> ② 도대체 호흡에 의해 우리에게 제공되는 중요한 이득은 무엇인가? 영혼 그 자체의 생성인가, 아스클레피아데스가 말하듯이? 혹은 영혼의 생성이 아니라면, 어떤 종류의 영양공급(threpsis)인가, 니카르코스의 아들, 프락사고라스가 말하듯이? 아니면 필리스티온과 디오클레스가 말했듯이, 타고난 열의 어떤 냉각인가?[376]

Steckerl fr. 32는 호흡의 목적에 대한 프락사고라스 등의 견해를 비판하는 맥락의 갈레노스 단편이다. 단편 ①과 ②는 둘 다, 프락사고라스가 '호흡의 목적은 영혼적 프네우마를 기르는 것(heneka threpseōs monēs tou psyckikou peumatos anapnein hēmas)'이라고 생각했음을 전하고 있

375) 스토아에서 '헤게모니콘(중심부 영혼)'의 위치를 심장으로 보는 것과 중심부 기관인 '헤게모니콘'을 감각, 운동, 사유의 중추기관으로 보는 것, 그리고 '헤게모니콘'과 영혼의 나머지 부분(다섯 가지 감각들과 생식, 언어 능력)과의 관계에 대해서는 IV.3.3장 참조.

376) ① Galen, *De Usu Respirationis* 2, 10.14 : δήλη μὲν ἤδη καὶ ἡ Ἀσκληπιάδου ἐξεληλεγμένη δόξα μετὰ τῆς Ἐρασιστράτου, δήλη δὲ καὶ ἡ Πραξαγόρου καὶ Φιλοτίμου καὶ εἴ τις ἕτερος ἕνεκα θρέψεως μόνης τοῦ ψυχικοῦ πνεύματος ἀναπνεῖν ἡμᾶς φησιν.
② Galen, *De Usu Respirationis* 1, 1.2 : τί ποτ' οὖν τηλικοῦτόν ἐστι τὸ παρὰ τῆς ἀναπνοῆς ἡμῖν χρη-στόν; ἆρά γε τῆς ψυχῆς αὐτῆς γένεσις, ὡς Ἀσκληπιάδης φησίν; ἢ γένεσις μὲν οὐχί, θρέψις δέ τις, ὡς ὁ τοῦ Νικάρχου Πραξαγόρας; ἢ τῆς ἐμφύτου θερμότητος ἀνάψυξίς τις, ὡς Φιλιστίων τε καὶ Διοκλῆς ἔλεγον;

다.[377] 특히 ②는 호흡의 목적을 '몸의 과도한 열의 냉각'이나 '영혼의 생성'으로 보는 여러 경쟁적인 견해들이 있으며, 그 중 프락사고라스는 호흡의 목적을 '영혼의 자양(threpsis)'으로 보았음을 전달한다. 호흡의 목적이 '영혼적 프네우마를 기르는 것'이라는 것은 '영혼적 프네우마가 호흡에 의해 길러진다'는 것을 말하고, 이것은 또한 '영혼적 프네우마가 흡입된 공기, 즉 흡입된 외부 공기에 의해 길러진다'는 것을 말한다. 그리고 이는 '영혼적 프네우마'가 '타고난 것'이기만 한 것은 아니고 적어도 일부는 흡입된 외부 공기에 의해 '획득된 것'임을 함축한다.[378] 우리 몸 내외부의 '프네우마'가 호흡에 의해 교통하며 연결되는 것이다. 이러한 사유는 동물 내부의 '프네우마'를 '타고난 것(emphyton/symphyton)'으로만 한정하여 보는 아리스토텔레스와는 다른 관점의 사유로, 앞서 히포크라테스 전통의 사유와 일치하며, 스토아가 공유하고 있는 사유이다.

이상의 단편들의 검토를 통해 '영혼의 위치'와 '프네우마의 기능'과 관련하여 우리가 본 프락사고라스의 관점은 다음과 같이 정리된다: 1. 영혼(정신)은 심장에 위치하며, 사유는 심장의 기능이다. 2. 동맥은 '프네우마'를 전달하고, 정맥은 '피'를 전달한다. 심장에서 출발한 '프네우마'는 'neura'를 통하여 우리 몸의 사지에 운동을 전달한다. 3. 호흡의 기능은 '영혼적 프네우마'를 키우는 것이다. 즉 '영혼적 프네우마'는 외부에서 흡입된 공기에 의해 자양된다.

'프네우마'의 생리학적 기능에 대한 이러한 프락사고라스의 사유는 스토아 '프네우마'의 생리학적 개념과 가장 일치하는 모습을 보여준다. 물론 우리는 『히포크라테스 전집』의 저작들에서도 스토아 '프네우마' 개념의 정신을 발견한다. 하지만 단편적으로 일치하는 대목을 보이는 『히포크라테스

377) 반면, ②에서는, 디오클레스가 호흡의 목적을 '신체 내부의 열을 식히는 것(tēs emphyton thermotētos anapsyksis tis)'으로 보았음이 전달되고 있다. '호흡의 목적이 신체 내부의 열을 식히는 것'이라는 사유는 아리스토텔레스와 의학의 다른 분파에서 공유되는 것이다. 본고 170-1쪽 참조.

378) 프락사고라스는 신체 내부의 열 또한 타고난 것이 아니고 획득된 것으로 본다(Steckerl fr. 18, Steckerl fr. 19). 아리스토텔레스의 '타고난 프네우마 (emphyton/symphyton pneuma)'에 관해서는 III.1.1.2장 참조.

전집』의 각 저작과는 달리 프락사고라스에서는 '프네우마'와 관련한 생리학적 구조에 대한 전체적 설명의 일치성을, 그러니까 '심주론'에서 '운동 전달의 메커니즘'에 이르기까지, 스토아 '프네우마'의 생리학적 구조와 정확히 일치하는 모습을 보여준다. 그것은 다음 소개할 에라시스트라토스와 스토아 사유의 공유지점과도 차별적이다.

1.2.3. 에라시스트라토스[379] 단편들에 나타난 '프네우마' 의미

프락사고라스와 마찬가지로 에라시스트라토스도 '동맥은 프네우마를 전달하고, 정맥은 피를 전달한다'라고 생각하였다.[380] 에라시스트라토스는 동맥과 정맥의 구분, 그리고 그것을 흐르는 것이 각각 '프네우마'와 '피'라는 표현을 더욱 명확하게 한다. 그리고 더 나아가 그는 동맥과 정맥 외에 다른 세 번째 도관인 '신경(neura)'의 존재를 언급하며, 이른바 '세 가지 도관(triplokia)' 체계를 제시한다. 다음을 보자.

(1) 동맥은 '프네우마'를 전달하고, 정맥은 피를 전달한다.

> Garofalo fr. 198: 에라시스트라토스는 동맥이 '프네우마'를 위한 관이고, 정맥은 피를 위한 관이라고 생각한다.… 피는 자신의 고유

379) 에라시스트라토스의 단편모음집은 Ivan Garofalo(ed.), *Erasistrati Fragmenta*(Giardini Editori, 1988)를 참조했으며, 본문의 단편 번호는 이를 따랐다(이하 'Garofalo fr. n'으로 표기). 한편, D. Leith의 최근 논문인 'Erasistratus' Triplokia of Arteries, Veins and Nerves'(2015), Apeiron, 48(3), 251-262 은 우리 몸 내부의 도관(angeia)을 세 가지, 즉 동맥(artēriai), 정맥(phlebes), 'neura'로 구분한 에라시스트라토스의 사유를 잘 설명해주고 있다.

380) 우리가 앞서 III.1.1.2장에서 살펴보았던 아리스토텔레스의 『숨에 관하여』는 보통 아리스토텔레스의 위작으로 다루어진다. Jeager(1913)는 이 저작을 '프락사고라스'에게 속하는 것으로 돌렸지만, Tricot(1951), Bos & Ferwerda(2007)를 비롯하여, 최근의 연구자인 Leith(2015)도 이 저작의 원저자를 '에라시스트라토스'로 돌리고 있다(주) 313 참조). Leith(257쪽, 주) 16)는 아리스토텔레스의 『숨에 관하여』 5장과 6장에서 'triplokia'와 유사한 사유가 보인다고 평가한다. 이 부분에 '동맥에는 프네우마만 들어있지 피는 들어있지 않다(484a34)', '피부가 동맥, 정맥, neura로부터 만들어진다(483b)'라는 표현이 있다.

한 범위 내에만 머무르며 결코 '프네우마'의 관으로 넘어가질 않는다.[381]

에라시스트라토스는, 앞서 '동맥'과 '정맥'을 구분하고 각 관에 흐르는 것을 '프네우마'와 '피'로 상정한 프락사고라스의 생각을 받아들인 것으로 보인다. 서술된 표현으로는, 프락사고라스보다도 에라시스트라토스가 동맥 체계와 정맥 체계를 더욱 분명히 구분하고, '프네우마'와 '피'가 각각 동맥와 정맥에서만 흐르고 있음을 더 명확히 한 것으로 보인다.[382] 단편의 이어지는 구절은 피가 자신의 고유한 범위 내에만 머무르지 않고, '프네우마'의 관으로 넘어갔을 때 몸의 이상(질병)이 생기는 과정을 묘사한다. 그런데, 다음 단편에서 에라시스트라토스는, 더 나아가서 동맥과 정맥 외에 또 하나의 도관인 '신경(neura)'를 상정한다. 다음 단편을 보자.

(2) 세 가지 도관(triplokia): 동맥, 정맥, 신경의 구분

Garofalo fr. 86: 에라시스트라토스는 몸 전체의 근원과 요소로 세 개의 도관(세 가지 망: tē triplokia tōn angeiōn), 즉 동맥, 정맥, 그리고 신경(neura)을 상정한다.[383]

단편은, 에라시스트라토스가 우리 몸 전체의 근원 혹은 요소로 '세 가지 도관(혹은 세 가지 망: tē triplokia tōn angeiōn)[384]'인 '동맥', '정맥',

381) Galen, *Adv. Er.* 3 [11.153 K.]: ἀρέσκει δὲ αὐτῷ πνεύματος μὲν ἀγγεῖον εἶναι τὴν ἀρτηρίαν, αἵματος δὲ τὴν φλέβα· … ἐν τοῖς ἰδίοις ὅροις μένειν τὸ αἷμα μηδαμόθι τοῖς τοῦ πνεύματος ἐπεμβαῖνον ἀγγείοις.

382) 그래서 동맥과 정맥의 구분을 에라시스트라토스가 처음 한 것으로 평가받기도 했다.

383) Galen, *Medical Introduction* 9.3–4 [14.697–8 K.]: καὶ Ἐρασίστρατος δὲ ὡς ἀρχὰς καὶ στοιχεῖα τοῦ ὅλου σώματος ὑποτιθέμενος τὴν τριπλοκίαν (or τριπλέκειαν) τῶν ἀγγείων, νεῦρα καὶ φλέβας καὶ ἀρτηρίας …….

384) 'tē triplokia tōn angeiōn'는 보통 'angeion(vessel)'의 의미를 살려 '세 가지 도관(vessel)'으로 해석되지만, Leith는 이를 '세 가지 망(web)'으로 해석한다. 본고에서는 에라시스트라토스가 동맥, 정맥과 차별적인 새로운 세 번째 도관인 신경을 상정하였다는 점을 강조하기 위하여 '도관'이라고 번역하였지만, 'triplokia'가 동맥, 정맥, 신경의 세 가지가 단절적인 도관 체계가 아닌 상호 연결적인 복잡한 망 체계로 구조화되어 있다는 Leith의 해석은 주목할 만하다.

'neura'를 상정했음을 보여준다.[385] 신경 체계의 창안은 일반적으로 에라시스트라토스보다 연장자이면서 프락사고라스의 제자인 헤로필로스에 의해 이루어진 것으로 받아들여진다.[386] 에라시스트라토스의 이 세 가지 도관(망)인 'triplekia' 상정은, 한편으로는, 동맥과 정맥을 구분한 프락사고라스를, 그리고 신경 체계를 고안해낸 헤로필로스의 사유를 받아들여 통합했다고 여겨진다.[387] 그렇다면 이 세 가지 도관(망)인 동맥, 정맥, 신경의 특징은 무엇인가?

(3) 동맥에는 '생명의 프네우마'가 , 정맥에는 '피'가, 신경에는 '영혼의 프네우마'가 흐른다.

에라시스트라토스는 세 가지 도관 체계를 통해 신체의 순환 체계들을 보다 정교화한다. 이 세 가지 도관에는 각각 다른 종류의 물체적 실체가 흘러간다. 그리고 각각의 체계는 고유한 기능과 목적을 갖고 있다. 동맥에는 '생명의 프네우마(zōtikon pneuma)'가, 정맥에는 '피(haima)'가, 그리고 신경망에는 '영혼의 프네우마(psychikon pneuma)'가 흘러간다. 단편들은 좌심실로부터 나온 동맥에 '생명의 프네우마'가 있으며[388], 우심실로부터 나온 정맥에는 '피'가, 그리고 뇌로부터 나온 신경 안에 '영혼적 프네우마'가 있다고 보고한다.[389] 피는, 심장의 우심실에서 간을 거쳐 퍼져서, 몸에 영양을 공급하는 역할을 담당하고, 동맥의, '생명의 프네우마'는 심장의 좌심실에서 폐를 거쳐 온 몸으로 퍼져서 소화와 같은 기본적 생리 기능의 유지를 담당한다. 그리고 신경의, '영혼의 프네우마'는 뇌에서 나와 감각과 수의 운동을 조정한다.[390]

---

385) 세 가지 도관(망) 체계(triplokia)인 동맥, 정맥, 신경의 구분에 대한 단편은, Garofalo fr. 86, 87, 88, 89, 90이 있다.
386) 주) 369 참조.
387) Leith(2015), 252쪽 주) 2 참조.
388) Galen, *De Usu Partium* 7.8
389) Galen, *De Placitis Hippocratis et Platonis,* CMG V 4 1, 2
390) fr. 88 Garofalo 와 fr. 90. Garofalo(1988), 32-33쪽과 Vegetti(1998), 94-95; von Staden (2000), 92-94 참조.

에라시스트라토스는 이렇게 프락사고라스의 동맥/정맥 구분을 더욱 분명히 하고, 헤로필로스의 신경 체계에 대한 사유를 통합하여 동맥, 정맥, 신경계라는 체계를 정립한다. 그리고 각 도관 안에 흐르는 것을 각각 '생명의 프네우마', '피', 그리고 '영혼적 프네우마'로 두어, 각 체계가 독립적인 고유의 기능이 있음을 말한다. 우리는 앞으로 IV장에서 스토아 역시 생명의 프네우마와 영혼적 프네우마를 구분하였음을 보게 될 것이다.[391] 그리고 심장으로부터 나온 도관인 동맥이 '프네우마'를 함유하고 있다는 사유 역시 스토아와 같은 관점을 공유한다. 그러나 에라시스트라토스는 스토아나 프락사고라스와는 달리 좌심실이 '생명의 프네우마'만 담고 있는 것으로 생각하고, '영혼적 프네우마'는 뇌로부터 나온 신경을 통해 온 몸에 분배된다고 생각한다. 이것은 심장을 사유의 중추기관으로 보는 프락사고라스와 스토아의 사유와는 다른 지점이다.

1.2.4. 결론 - '프네우마' 개념에 관한 의학적 사유와 스토아 사유의 관계

지금까지 우리는 스토아와 의학적 사유 간의 연관성을, '정신(영혼)의 위치'와 '프네우마의 기능'에 대한 사항을 중심으로 살펴보았다. 우리가 살펴본 기원전 5세기 말에서 3세기 중반까지의 세 가지 의학 전통 중에서 먼저, 『히포크라테스 전집』의 저작들에 나타나는 '프네우마'의 특징을 우리는 다음과 같이 정리할 수 있는데, 즉, 첫째, '프네우마'는 우리 몸의 유지와 성장, 건강을 위해 가장 핵심적이며 필수적인 요소이고, 둘째, 몸 안의 '프네우마'는 '숨(physa)'이라 불리고, 몸 밖의 '프네우마'는 '공기(aēr)'라 불릴

391) *SVF* 2.879② ⑹ 다음으로, 영혼의 부분들은, 샘의 원천으로부터 흘러나오듯이, 심장의 자리로부터 흘러나와 몸 전체에 (두루) 퍼지며, 모든 사지를 끊임없이 생명의 프네우마로(vitalis spiritus) 채우고, 셀 수 없이 많은 다양한 힘으로, 즉 영양을 섭취하고, 확장(성장)하며, 장소이동하고, 감각을 사용하고, 행위를 일으키는 힘으로 조종하고 조정한다. ⑺ 또한 영혼 전체는, 그것의 기능들인, 가지와도 같은 감각들을, 마치 저 나무둥치와도 같은 제일부분(헤게모니콘)으로부터 그 감각들이 감각하는 것의 전령들이 되도록 펼치며, 그것 자체는 마치 왕처럼 그 감각들이 알리는 것들로부터 판단한다.

뿐, ‘프네우마’ 자체는 몸의 내부, 외부 어디에도 있으며, 셋째, ‘프네우마’는 혈관을 통해 외부로부터 우리 몸 안으로 들어와 작은 혈관을 통해 몸의 부분들에 퍼져서, 몸의 각 부분에 힘을 제공한다. 『히포크라테스 전집』의 저작들에 나타나는 ‘프네우마’ 개념의 이러한 특징은 스토아의 영혼으로서의 ‘프네우마’ 개념, 즉 생물학적 맥락에서의 ‘프네우마’ 개념과 많은 부분 공유되는 것들이며, 특히 『히포크라테스 전집』의 저작들 전반에 흐르고 있는, 우리 몸을 유지하고 지탱하는 핵심적이고 필수적인 요소로서의 ‘프네우마’ 개념은 그대로 스토아가 계승하고 있는 사유라고 할 수 있다. 다만 『히포크라테스 전집』의 저작들에서는 ‘프네우마’가 ‘유기체’ 유지를 위한 핵심적 요소이자 없어서는 안 될 근원적 힘으로 기능하고 있는 것을, 스토아가 ‘유기체’뿐만 아니라 ‘비유기체’, 즉 모든 사물의 유지를 위한 근원적 힘으로 확장, 발전시키고 있다고 할 수 있다. 그런데 『히포크라테스 전집』 저작들의 주제와 내용이 생리학에 집중되고 한정되어 있긴 하지만, 사실 ‘프네우마’를 몸의 내외부 모든 곳에서 작동하는 필수적인 최상의 힘으로 상정하고 있는 사유는 이미 히포크라테스 의학적 전통 내에 이러한 스토아식 ‘우주론적 프네우마’에 대한 씨앗이 들어있었다는 것을 보여주는 것이다. 그리고 이렇게 생리학 안에 갇혀 있던 의학적 ‘프네우마’ 개념을 크뤼시포스가 적극적으로 발전시켜 우주론적 개념으로 확장시켰다고 할 수 있다.

다른 한편, 『히포크라테스 전집』의 여러 저작들의 검토를 통해 우리는, 히포크라테스 전통의 의학적 사유 내에 당대의 경쟁적인 사유인 ‘뇌주설’과 ‘심주설’, 그리고 ‘혈액중심설’이 공존하고 있음을 확인하였다. 그리고 이는 한편으로 히포크라테스 의학적 전통이, 그것이 뇌이든, 심장이든, 혈액이든 간에, 우리 인체 내에 우리의 사유나 감정, 지각 등을 주재하는 중추 기관이 있으며 이 중추 기관과 몸의 다른 부분이 유기적 관계에 놓여 있다는 고찰을 전개시키고 있었다는 것을 보여준다. 이는 크뤼시포스가 스토아 철학 안에 흐르고 있는 유기체에 대한 사유의 한 전통을 히포크라테스 전통에서 가져왔음을 알려준다. 크뤼시포스는 ‘프네우마’가 유기체의 생명 유지, 유기체의 생명 현상을 지탱하는 개념이라는 의학적 사유 전통을

가지고 와서 새로운 방식으로 스토아에 전이시켰다. 즉 크뤼시포스는 '프네우마'를 중심으로 한 몸의 주재 기관(그것이 뇌가 되었든, 심장이 되었든, 혈액이 되었든 간에)과 몸 전체의 유기성을 만들어가는 이 메커니즘을 히포크라테스의 의학적 사유로부터 차용해서, 생물학적 맥락에서 '프네우마'가 영혼의 중심 기관, 즉 '헤게모니콘'으로부터 감각과 운동을 전달하는 생리학적 체계를 스토아 안에 구축했다고 할 수 있다.

그러나 다른 한편 스토아 '프네우마'의 감각 전달과 운동 전달의 메커니즘에 대한 보다 구체적인 사유는 히포크라테스 의학 전통과는 또 다른 의학 분파인 프락사고라스와 에라시스트라토스에게서 더욱 직접적인 영향을 받은 것으로 보인다. 우리는 프락사고라스의 단편들에서는, 그가 '프네우마'를 심적 활동의 주 동인으로 여겼음을 확인하였다. 그는 스토아와 마찬가지로, 영혼(정신)이 심장에 위치하며, 사유를 심장의 기능이라고 여겼고, 심장에서 출발한 '프네우마'가 'neura'를 통해 우리 몸의 사지에 운동을 전달한다고 생각하였다. 그리고 '영혼적 프네우마'는 외부에서 흡입된 공기에 의해 자양되는 것으로 보았다. '심주설'에서 '운동 메커니즘'까지 '프네우마'의 생리학적 기능에 대한 이러한 프락사고라스의 사유는 스토아 '프네우마'의 생리학적 개념과 가장 일치하는 모습을 보여준다. 그것은 감각 전달의 구조를 설명하는 에라시스트라토스와 스토아의 공유지점과도 차별적이다. 에라시스트라토스는 스토아와 마찬가지로 심장으로부터 나온 도관인 동맥이 '프네우마'를 함유하고 있다고 보았지만, 스토아와 달리 좌심실이 '생명의 프네우마'만 담고 있는 것으로 보고, '영혼적 프네우마'는 뇌로부터 나온 신경을 통해 온 몸에 분배된다고 생각하였기 때문이다.

이상으로 우리는, 크뤼시포스와 그와 근접한 의학적 사유에서 보이는 '프네우마' 개념의 여러 유사성을 통해서, 크뤼시포스가 당시의 과학적 의학 사유에서 확립된 '프네우마' 개념을 발견하였다고 가정할 수 있고, 그리고 그가 이러한 의학적 '프네우마' 개념을 스토아 철학 체계 내에 반영하고 있었음을 추측할 수 있다. '프네우마'의 생리적 기능에 대한 양자의 유사성으로 보아 크뤼시포스의 생물학적 '프네우마' 개념은 분명 '프네우마'에 대한 의학적 이론으로부터 많은 영향을 받은 것으로 보인다. 그리고 의

학 저작들이 크뤼시포스의 ‘프네우마’ 이론에 영향을 주었다는 사실은, 크뤼시포스가 의학적 연구와 탐색의 최신 동향을 인지함으로써, 결정적 교리들이 위험에 빠지지 않는 한 스토아 철학을 최신 상태로 갱신하려는 데 열심이었다는 것을 시사한다.

1.3. 결론: 크뤼시포스의 ‘프네우마’ 개념의 성립

지금까지 우리는 크뤼시포스의 ‘우주적 프네우마’ 개념의 기원과 그 형성 배경을 추적하였다. 특히 본 III.1장에서는 ‘스토아 이전의 프네우마 개념의 기원’에 대한 추적에 집중하였는데, 크게 두 방향, 즉 ‘철학적 전통’에서 나타난 ‘프네우마’ 개념과 ‘의학적 사유 전통’에서 논의된 ‘프네우마’ 개념을 살펴보았다. 그리고 첫 번째 철학적 전통에서의 ‘프네우마’ 개념은 다시 ‘소크라테스 이전 그리스 초기 자연철학자들의 프네우마 용례’와 ‘아리스토텔레스의 프네우마 논의’로 나누어 검토하였다. 따라서 본 장의 크뤼시포스 ‘우주적 프네우마’ 개념 기원의 추적은 크게 세 가지 사유, 즉 ‘그리스 초기 자연철학자들’과 ‘아리스토텔레스’, 그리고 ‘의학적 사유 전통’의 맥락에서 진행되었다.

이 과정에서 우리는 각각의 사유 맥락에 나타나는 ‘프네우마’ 개념에 크뤼시포스의 다층적이고 복합적인 ‘우주적 프네우마’의 싹들이 있음을 확인하였다. 먼저 ‘그리스 초기 자연철학자들’의 ‘프네우마’ 개념에 대한 사변적 통찰에서는 ‘우주적 프네우마’ 개념의 초석을 볼 수 있었다. 특히 아낙시메네스, 엠페도클레스, 크세노크라테스의 단편들에서는 ‘프네우마와 영혼의 동일성’, ‘우주에 스며들어 있는 프네우마’, ‘우주를 하나로 묶는 프네우마의 역할’, 그리고 ‘프네우마를 통해 우리와 우주의 다른 구성물들이 갖는 유대감’에 대한 사유들을 볼 수 있었다. 이러한 사유에서 우리는 크뤼시포스의 ‘우주적 프네우마’의 내용, 즉 ‘프네우마가 세계를 통합하고 지탱하는 역할을 하고 있으며, 더 나아가 우리가 우주의 다른 구성물들뿐만 아니라 우주 자체와 교감하고 있다’는 사유의 초기 모습을 확인하였다.

‘아리스토텔레스’에서는 특히 ‘프네우마’의 생물학적 개념, 즉 ‘프네우마’가 동물 내부에서 하는 역할과 그것이 작동하는 메커니즘에 대한 사유를 크뤼시포스가 가져온 것으로 보인다. ‘프네우마를 영혼의 도구’로서 여기는 아리스토텔레스의 사유와 ‘영혼을 곧 프네우마, 혹은 프네우마의 한 상태’라고 생각한 크뤼시포스의 사유 간에는 ‘프네우마’의 위상에 대한 근본적 차이가 있지만, 우리는 『동물의 운동에 관하여』나 『동물의 생성에 관하여』 등에서 나타난 아리스토텔레스의 ‘타고난 프네우마’ 개념에서 동물의 운동 메커니즘과 ‘뜨거움-차가움’의 구성체로서의 크뤼시포스 ‘프네우마’ 개념의 맹아를 찾을 수 있다.

다른 한편, 크뤼시포스 ‘프네우마’ 개념에는 아리스토텔레스의 ‘프네우마’ 개념과 ‘초기 자연철학자들’의 ‘프네우마’ 개념과는 다른 생리학적, 의학적 기능이 있는데, 이러한 스토아의 생리학적 ‘프네우마’ 개념은 크뤼시포스 이전 의학적 사유 전통에서 구체적인 내용들을 받아들였다고 할 수 있다. 특히 스토아 철학 내의 유기체적 사유 전통은 기원전 5세기 말에서 3세기 중엽 ‘의학적 사유 전통’ 전반에 널리 퍼져 있는 유기체에 대한 사유 전통, 즉 ‘프네우마’가 유기체의 생명 유지, 생명 현상을 지탱하는 실체라는 의학적 사유 전통을 가지고 온 것이라 할 수 있다. 또한 동물 내부에서 ‘프네우마’가 ‘헤게모니콘(영혼의 중심부 기관)’으로부터 몸의 각 부분에 운동과 감각을 전달한다는 스토아의 사유도 이 의학적 사유 전통을 기초로 이론적 재구성이 이루어졌다고 할 수 있다.

크뤼시포스의 ‘우주적 프네우마’ 개념 기원에 대한 이상의 추적은, 크뤼시포스가 이렇게 각 사유 전통에서 논의, 발전되고 있던, 그러나 아직은 각각의 사유 맥락에서 분절되어 있던 ‘프네우마’ 개념에 대한 세 전통을 하나로 통합시켜 새롭게 ‘우주적 프네우마’ 개념으로 만들었음을 보여준다. 크뤼시포스에 의해 통합된 이 ‘우주적 프네우마’ 개념은 단순히 유기체뿐만 아니라 비유기체까지, 즉 세계의 모든 존재하는 사물의 존재 방식을 설명하는 개념을 제공한다. 이제 이렇게 분절되고 산재해 있던, 그러나 각각의 사유 맥락 속에 들어 있던 맹아로서의 ‘우주적 프네우마’ 개념을 크뤼시포스가 어떻게 하나로 통합하며 새로운 개념으로 탄생시켰는지를 다음

IV장에서 구체적으로 살펴볼 것이다. IV장의 논의에서 우리는 이렇게 새롭게 탄생한 스토아의 '우주적 프네우마' 개념이 어떻게 세계의 사물 전체, 즉 유기체뿐만 아니라 비유기체까지 아우르는 우주적인 근원적 힘으로 작동하고 있는지를 보게 될 것이다.

그러나 IV장으로 넘어가기에 앞서, 잠시 스토아 안에서 크뤼시포스 이전 제논과 클레안테스에게서 나타나는 '프네우마' 개념에 대해 검토하도록 하겠다. 크뤼시포스의 선대 스토아 수장들인 이들에게서도 분명 '프네우마'가 언급되고 있기 때문이다. 이들에게서 나타나는 '프네우마' 개념 맥락을 검토하여 이들에게 있어서의 '프네우마' 개념의 위치를 점검하고, 이 점검을 통하여 제논, 클레안테스와는 차별적으로 의미가 확장, 발전되고 있는 크뤼시포스의 '프네우마' 개념의 위상을 확인하도록 하겠다.

2. 초기 스토아 철학에서 크뤼시포스 이전의 '프네우마' 개념 사용 맥락

이 장에서는 크뤼시포스 이전 스토아 철학, 즉 제논과 클레안테스에서 나타나는 '프네우마의 사용 맥락을 검토하여, 제논의 '프네우마' 개념과 클레안테스의 '프네우마' 개념이 크뤼시포스의 '프네우마' 개념과 어떤 연속성을 갖고 있으며, 또한 어떤 차이점이 있는지를 추적하고자 한다. 그런데 사실 제논과 클레안테스의 남아있는 '프네우마' 출현 문헌은 그리 많지 않다. 다루어진 내용도 한정되어 있다. 스토아의 모든 주제들이 그러하듯이, 남아있는 문헌에 의존해서 검토가 진행될 수밖에 없어서 그들의 '프네우마' 개념에 대한 정확한 분석이나 해석에는 한계가 있겠으나, 남아 있는 문헌의 수가 적은 것 자체가, 제논과 클레안테스 안에서 '프네우마' 개념이 그리 중심적인 개념이 아니었음을 보여준다고 할 수 있을 것이다. 따라서, 현존 문헌에 근거한 해석의 한계는 있겠지만, 제논, 클레안테스 단편의 검토 속에서 제논, 클레안테스의 '프네우마' 개념과 크뤼시포스의 '프네우마' 개념의 연속적인 면과 차별적인 면이 드러날 것이고, 다음 IV장에서 논의

될 크뤼시포스 ‘프네우마’ 개념의 혁신성이 함께 드러날 것이다.

2.1. 제논의 ‘프네우마’ 개념 사용 맥락

우선 제논의 것으로 귀속되는 단편 중에서 ‘프네우마’라는 용어가 등장하는 단편들의 경향을 살펴보고 그 중 주요 단편들을 검토하여, 제논이 ‘프네우마’를 어떤 맥락에서 사용하는지, 그리고 그 사용 맥락 속에서 드러나는 제논의 ‘프네우마’ 개념이 무엇인지를 추적해보도록 하겠다.

제논의 ‘프네우마’ 용어가 등장하는 단편들은 *SVF* 1.127, 128, 135, 136, 137, 138, 140, 145 등이다. *SVF* 1.127은 ‘열과 ‘프네우마’의 동일성’을 주장하는 제논의 언명을 전한다.[392] *SVF* 1.135-8, 140, 145는 모두 ‘인간의 영혼은 ‘프네우마’임’의 규정에 대한 내용이고,[393] *SVF* 1.128은 ‘방출된 정액 안에 들어있는 ‘프네우마’ 대한 이야기인데, 이 ‘프네우마’가 곧 ‘영혼의 조각(psychēs apospasma)’이라고 말하고 있으니, 결국 이 단편도 ‘‘프네우마’와 영혼의 동일성’에 대한 내용을 담고 있다고 할 수 있다. 모두 영혼과 ‘프네우마’의 관계, 생물학적인 맥락의 내용들이다. 이 중 디오게네스 라에르티오스의 단편 *SVF* 1.135와 갈레노스 단편 *SVF* 1.136, 137의 내용은 다음과 같다.

> *SVF* 1.135 키티움의 제논은 … 영혼이 따뜻한 ‘프네우마’라고 말한다. 이것으로 우리가 숨 쉬고(살아있고) 이것에 의해 우리가 움직여지기 때문이다.[394]

---

392) Hahm(1977쪽, 179쪽, 주) 49)과 Solmsen (1961, 280-1쪽과 주) 61)은 *SVF* 1.127에서, 에페수스의 Rufus는, ‘제논은 열과 ‘프네우마’가 같은 것이라고 말한다.’고 전하지만, 그의 증언은 신뢰하기 어렵다고 말하면서, Rufus가 키티움의 제논을 가리켰다 하더라도(사실 이게 맞는지 확신할 수 없는 것이지만) 그는 제논을 잘못 이해했다고 지적한다.

393) 특히 *SVF* 1.136-139는 ‘영혼의 물체성’에 대한 스토아의 생각을 전하고 있다.

394) DL 157 (= *SVF* 1.135) : Ζήνων δ' ὁ Κιτιεὺς καὶ Ἀντίπατρος ἐν τοῖς Περὶ ψυχῆς καὶ Ποσειδώνιος πνεῦμα ἔνθερμον εἶναι τὴν ψυχήν· τούτῳ γὰρ ἡμᾶς εἶναι ἔμπνους καὶ ὑπὸ τούτου κινεῖσθαι.

SVF 1.136 영혼의 실체에 대해, 플라톤 같은 어떤 사람들은, 그것이 비물체적이라고 말한 반면, 제논과 그의 추종자들 같은, 어떤 사람들은 물체들이 운동을 일으킨다고 말했다. 이들은 이것(영혼의 실체)이 '프네우마'라고 생각했기 때문이다.[395]

SVF 1.140 …클레안테스, 크뤼시포스, 제논은 주장하길, … 영혼은 피로부터 영양섭취 하는데, 영혼의 실체는 '프네우마'이다…[396]

SVF 1.135, 136, 140 모두 제논이 '영혼은 프네우마'라고 말했음을 전한다. 특히 *SVF* 1.135는 영혼은 '따뜻한 프네우마(enthermon pneuma)'라고 규정하는데, 영혼이 따뜻한 '프네우마'인 까닭으로 '우리가 이 '따뜻한 프네우마'로 숨 쉬며, 이 '프네우마'에 의해 움직일 수 있음'을 든다. 즉 우리로 하여금 숨쉬게, 살아있게 하며, 움직일 수 있게 하는 '따뜻한 '프네우마'는 그것이 곧 '영혼'임을 증거하는 것이다. *SVF* 1.136 역시 영혼을 '프네우마'라고 여기는 제논의 생각을 전하는데, 플라톤과 달리 영혼을 '물체'라고 생각했다는 내용도 전한다.[397] 그밖에 *SVF* 1.137과 1.138도 유사한 논지를 전달한다. *SVF* 1.137은 "영혼(anima)은 'consitus spiritus' 이며, 또한 이 'consitus spiritus'가 물체(corpus)이니, 영혼이 곧 물체"라고 하는 제논의 논증을 전해준다. *SVF* 1.138에서는 영혼을 'naturalis spiritus'로 표현하다. 전해지는 단편들에서 제논이 '프네우마'를 언급하는 대목은 이렇게 영혼의 물체성을 논증하는 맥락에서 영혼이 곧 '프네우마'임을 선언하는 내용의 것들이다. *SVF* 1.127과 128을 비롯해서 1.135-8, 140, 145까지 '프네우마'가 출현한 제논의 단편에서는, 우리가 지금 주목하고 있는 우주론적 맥락에서의 '프네우마', 곧 능동 근원으로서의 '프네우마'의 내용이 들어있는 단편들

395) Galen, *Hist. Phil.* 24 (= *SVF* 1.136) : τὴν δὲ οὐσίαν αὐτῆς τῆς ψυχῆς οἱ μὲν ἀσώματον ἔφασαν, ὡς Πλάτων, οἱ δὲ σώματα κινεῖν, ὡς ζήνων καὶ οἱ ἐξ αὐτοῦ. πνεῦμα γάρ εἶναι ταύτην ὑπενόησαν καὶ οὗτοι.

396) Galen, *De Placitis Hippocratis et Platonis* II 8 (= *SVF* 1.140 = 1.521) : … τρέφεσθαι μὲν ἐξ αἵματος φήσαντι τὴν ψυξήν, οὐσίαν δ᾽ αὐτῆς ὑπάρχειν τὸ πνεῦμα …

397) '영혼의 물체성'에 대해서는 II.1.3.1 장을 참조할 것.

은 발견되지 않는다.

대신, Ⅱ장에서 언급했듯이, 제논의 능동 근원에 대한 지칭은 스토아 일반적인 지칭인 '신(theos)'이며[398], 종종 '계획적 불(설계하는 불, 기술적인 불: pyr technikon)'이나 '종자적 로고스(spermatikon logos)'같은 표현이 등장한다.[399] 가령 다음 *SVF* 1.120을 보자.

> *SVF* 1.120 제논은, 해와 달과 각각의 다른 별들이 지성적이고 사려 깊으며, 계획하는 불(설계하는 불, 기술적인 불: pyr technikon)의 타오름이 있다(pyrinos)고 말한다. 실로 두 종류의 불이 있는데, 한쪽은 계획적이지 않고(기술적이지 않고: atechnon), 자양분(양분)을 그 자신으로 변하게 하는 반면에, 다른 한쪽은 계획적이고(기술적이고: technikon), 자라게 하면서 보존한다. 가령 식물이나 동물의 경우에, 그것은 바로 자연(physis)이고 영혼(psychē)이다. 실로 이와 같은 불에 별들의 실체가 속한다.[400]

단편에서 제논은 '기술적이지 않은 불(atechnon pyr)'과 '기술적인 불(technikon pyr)'를 구분한다. 기술적이지 않은 불은 '경험적 불'이며, 기술적 불은 '능동 근원으로서의 불'을 가리킨다. 이 능동 근원인 '불'은 기술

---

398) *SVF*. 1.85, 98, 493, 495 등. 가령, Aristocles (Eusebius, 『복음 준비』, 15.14.1 = *SVF* 1.98 = LS 48G) : "제논은, 헤라클레이토스와 마찬가지로 불(to pyr)이 있는 것들의 원소라고 말하며, 플라톤처럼 이것(불)의 원리들이 '질료'와 '신'이라고 말한다. 그러나 제논이, 질료와 신이 모두 물체들이며, 작용하는 것이면서 작용을 받는 것이라고 주장하는 반면, 플라톤은 작용을 가하는 제일 원인은 비물체적이라고 말한다."

399) LS(1권, 277-8쪽) 등 다수의 연구자들이 스토아에 대한 헤라클레이토스의 영향에 대해 논할 때 언급하는 내용 중 하나이다. LS는 헤라클레이토스로부터 스토아가 불과 로고스, 신의 동일성에 대한 내용을 끌어왔다고 본다. "헤라클레이토스의 불의 변형(KRS 218 참조)에 대한 설명은 스토아 우주발생론에 분명한 흔적을 남겼다"고 해석한다. 한편 Hahm(1977, 5쪽, 208-9쪽 등)은 우주발생론에 있어서는 LS와는 달리 헬라클레이토스의 것과 스토아의 것이 차이점이 있다고 해석한다.

400) Stobaeus 1.213,15-21 (*SVF* 1.120 = LS 46D) : Ζήνωνος. Ζήνων τὸν ἥλιόν φησι καὶ τὴν ελήνην καὶ τῶν ἄλλων ἄστρων ἕκαστον εἶναι νοερὸν καὶ φρόνιμον, πύρινον πυρὸς τεχνικο-ῦ. Δύο γὰρ γένη πυρός, τὸ μὲν ἄτεχνον καὶ μεταβάλλον εἰς ἑαυτὸ τὴν τροφήν, τὸ δὲ τεχνι-κόν, αὐξητικόν τε καὶ τηρητικόν, οἷον ἐν τοῖς φυτοῖς ἐστι καὶ ζῴοις, ὃ δὴ φύσις ἐστὶ καὶ ψυχή· τοιούτου δὴ πυρὸς εἶναι τὴν τῶν ἄστρων οὐσίαν·

적이고(technikon), 자라게 하면서(auxētikon), 보존시켜준다(tērētikon). 그리고 이 '불'은 식물의 경우엔 '자연(physis)'으로서 나타나고 동물의 경우엔 '영혼(psychē)'으로 나타난다고 말해진다.[401] 스토아 능동 근원과 동일시되고 있는 이런 '기술적 불(계획적 불)'의 표현은 이밖에도 Stobaeus 1.213,15-21(= *SVF* 1.120), DL 7.156(= *SVF* 1.171)에서 등장한다. '불'은 그것과 영혼의 연관성 문맥에서도 *SVF* 1.126, 1.134 등에 등장한다. 한편 능동 근원이 '로고스' 혹은 '종자적 로고스'와 동일화되어 표현되는 단편에는 *SVF* 1.85와 1.87 등이 있다.

2.2. 클레안테스의 '프네우마' 개념 사용 맥락

*SVF*에서 클레안테스의 것으로 언급되는 '프네우마' 출현 단편은 고작 3개 정도이다. *SVF* 1.521과 1.525, 1.533 정도인데, *SVF* 1.521은 앞의 *SVF* 1.140과 동일한 단편이다. 제논과 클레안테스 이름이 둘 다 출현하기 때문에 동일한 단편이 제논의 것으로 분류된 단편 목록에도, 클레안테스의 것으로 분류된 단편 목록에도 올라가 있다. 단편 *SVF* 1.525와 1.533은 다음과 같다.

> *SVF* 1.525 '걷기'가 무엇인지에 대하여, 클레안테스와 그의 제자 크뤼시포스 사이에 의견이 일치하지 않는다. 클레안테스는 그것이 중심부영혼(영혼의 주도부: a principali parte)[402]으로부터 발까지(in pedes) 뻗어나간 '프네우마'(spiritus)라고 말하지만, 크뤼시포스는 그것이 중심부 영혼(principale) 그 자체라고 말한다.[403]

---

401) IV에서 다시 보겠지만, 사물의 네 가지 상태, 즉 무기물, 식물, 동물, 이성적 동물을 설명하는 '프네우마'의 네 가지 상태가 각각 헥시스, 자연, 영혼, 이성적 영혼이다. 여기서 '불'로 상정되고 있는 역할이 크뤼시포스에서는 '프네우마'의 역할로 대체되고 있다. IV.2장 참조.

402) 'hēgemonikon'의 라틴어 번역어

403) L. Seneca, *Letters* 113.23 (= *SVF* 2.836 = *SVF* 1.525 = LS 53L) : inter Cleanthem et discipulum eius Chrysippum non convenit quid sit ambulatio: Cleanthes ait spiritum esse a principali usque in pedes permissum; Chrysippus ipsum principale.

SVF 1.533 이러한 것들(신과 영혼과 만물)을 클레안테스는 세계에 퍼져있다고 그가 주장하는 '프네우마'에로 모은다.[404]

일단 *SVF* 1.521, 1.533, 1.535에 준거하면, 클레안테스는 제논의 '영혼은 '프네우마'이다'라는 정의를 그대로 수용했던 것 같다. 다만 *SVF* 1.533은 클레안테스가 세계에 퍼져있는 '프네우마'에 신의 어떤 역할을 귀속시켰다는 전거를 남겨준다. 이것 외에 신과 '프네우마'의 연결에 대한 더 이상의 기록은 없지만, 이와 관련한 한 사유가 남아있음은 확인할 수 있다.[405] 하지만, 전해지는 문헌들은 클레안테스가 이런 영혼이나 신의 역할을 '열'에 더 많이 할당했음을 보여준다. 아마도 클레안테스는 모든 심적 기능들을 '열'에 할당하면서 '열로서의 영혼'에 더 강조점을 두었던 것 같다. 다음 키케로의 전언은 클레안테스의 것으로 돌리는 '열'에 대한 다음의 내용을 전달해주고 있다.

LS 47C ⑴ 사실은 이와 같다. 양육되고 자라는 모든 것들은 자기 자신 안에 '열의 힘(vis caloris)'을 가지고 있는데, 실로 모든 것들은 이것 없이는 양육될 수도, 자랄 수도 없다. 왜냐하면 뜨겁고 불적인 모든 것은 자신의 운동에 의해 움직여지고 활성화되기 때문이다. 그러나 양육되고 자라는 것은 일정하고 규칙적인 운동을 지닌다. 이것이 우리 안에 남아 있는 동안에는 감각과 생명이 남아 있지만, 그 열이 식어버리고 꺼져버리고 나면 우리 자신도 사라지고 꺼져버린다. ⑵ 이 점에 관하여, 클레안테스 또한 다음의

404) Tertullianus, *Apol.* 21 (= *SVF* 1.533) : … haec Cleanthes in spiritum congerit, quem permeatorem universitatis affirmat.

405) Hahm(1977쪽, 159쪽)은, 이 전언은 다음의 키케로(ND 2.23-32)의 긴 설명, 즉 '우주의 열에 세계영혼의 모든 기능이 있다'고 믿어지는 것과 갈등하는 것 같다고 말하면서도, 우리는 크뤼시포스 이전 클레안테스가 세계에 퍼져있는 '프네우마'에 신의 어떤 역할을 귀속시키는 방향으로 나아갔던 첫 발걸음을 취한 것이고, 또 아마도 크뤼시포스가 이 학파에 이미 들어온 이후였을 것이라고 추측할 수 있다고 말한다.

증거들을 통해, 모든 물체 안에 '열의 힘(vis caloris)'이 얼마나 많이 들어있는지를 보여준다: 그는 너무 무거워서 밤과 낮 동안에 소화되지 못할 정도의 그런 음식물은 없다고 말한다; 자연이 배설한 음식의 잔여물에조차 열이 들어있다. 게다가 정맥과 동맥은 어떤 불꽃같은 운동으로 펄떡거리며, 또한 어떤 살아있는 것의 심장이 떼어내어졌을 때 그 심장은 마치 흔들거리는 불길처럼 아주 빠르게 뛰는 것이 자주 목격되었다. 그러므로 살아있는 모든 것은, 그것이 동물이든 식물이든 간에, 그 안에 들어있는 열 덕분에 살아있는 것이다. 이로부터 우리는, 이 열의 본성(열의 원소: caloris natura)이 그 자신 안에 세계 전체에 퍼져있는 생명의 힘을 가지고 있다고 이해하여야 한다. ⑶ 전체적으로 모든 것에 퍼져있는 이러한 불의 종류가 좀 더 상세하게 설명된다면 우리는 그것을 좀 더 쉽게 알아볼 수 있을 것이다. 그러므로 세계의 모든 부분들은 (가장 중요한 것들만 내가 다룰 것이긴 하지만) '열(calore)'에 의해 떠받혀져서 유지된다. 이것은 먼저 흙의 본성(terrena natura:원소로서의 흙)안에서 관찰될 수 있다.·····[406](4) 이로부터 다음과 같은 결론이 뒤따라 나온다. 세계의 모든 부분들이 '열'에 의해 유지되기 때문에, 세계 그 자체 또한 유사하면서 닮은 본성(원소:natura)에 의하여, 아주 오랜 시간동안 보존된다. 그리고 이 뜨겁고도 불적인 것(calidum atque igneum)이, 그것 안에 생산하는 힘과 산출하는 원인이 들어 있는 방식으로, 그런 식으로 모든 자연 안에 퍼져 있다는 것이 이해되어야 하기 때문에 더욱더 그러하다. 살아있는 모든 것, 그리고 뿌리가 대지에 의해 유지되는 그런 것들은, 그것에 의해 태어나고 자라야만 하기 때문이다.[407] …

---

406) 이어지는 내용은 열의 본성이(원소로서의 열이) 원소로서의 흙, 물, 공기 안에 모두 들어있음이 관찰됨을 보고하고 있다.

407) Cicero, *ND* 2.23-5, 28-30 (= LS 47C) : Sic enim res se habet, ut omnia quae alantur et quae crescant contineant in se vim caloris, sine qua neque ali possent nec crescere. nam omne quod est calidum et igneum cietur et agitur motu suo; quod autem alitur et crescit motu quodam utitur certo et aequabili; qui quam diu remanet in nobis tam diu sensus et vita remanet, refrigerato autem et extincto calore occidimus ipsi et extinguimur. Quod quidem Cleanthes his etiam

키케로가 전하는 클레안테스는, (1)‘자라고 양육되는 모든 것들은 자신 안에 ‘열의 힘(vis caloris)’을 갖고 있다’는 주장에 대해,[408] (2)에서 자신의 논지를 귀납적 논증을 통해 전개하고 있다. ①음식을 다 소화하고, ② 배설물도 뜨겁고, ③동맥, 정맥이 끊임없이 운동하고, ④심장도 운동하니, 우리는 우리 안에 있는 생명의 힘(vitalis vis)으로서 ‘열의 힘’(원소 불)을 상정하지 않으면, 이런 것들을 설명하기 어렵다는 것이다. (3)에서는 이 내용을 확장하여, 개별적 사물 말고 세계의 부분 안에도 ‘열(원소 불)’이 있으며, (4)는 더 나아가서, 전체 우주 안에도 생명의 힘이 있으며, 그렇지 않으면, 세계는 유지되지 않는다고 말하고 있다.[409][410]

---

argumentis docet, quanta vis insit caloris in omni corpore: negat enim esse ullum cibum tam gravem quin is nocte et die concoquatur; cuius etiam in reliquiis inest calor iis quas natura respuerit. iam vero venae et arteriae micare non desinunt quasi quodam igneo motu, animadversumque saepe est cum cor animantis alicuius evolsum ita mobiliter palpitaret ut imitaretur igneam celeritatem. Omne igitur quod vivit, sive animal sive terra editum, id vivit propter inclusum in eo calorem. ex quo intellegi debet eam caloris naturam vim habere in se vitalem per omnem mundum pertinentem. Atque id facilius cernemus toto genere hoc igneo quod tranat omnia subtilius explicato. Omnes igitur partes mundi (tangam autem maximas) calore fultae sustinentur. Quod primum in terrena natura perspici potest. ... Ex quo concluditur, cum omnes mundi partes sustineantur calore, mundum etiam ipsum simili parique natura in tanta diuturnitate servari, eoque magis quod intellegi debet calidum illud atque igneum ita in omni fusum esse natura, ut in eo insit procreandi vis et causa gignendi, a quo et animantia omnia et ea quorum stirpes terra continentur et nasci sit necesse et augescere.

408) 한편, (1)에서는 ‘뜨겁고 불적인 것’ 모두는 자기 자신의 운동에 의해 움직여지고 촉발된다고 서술된다. 플라톤적 시각에 의하면, 신체는 스스로 운동하지 못하고 영혼이 있어야 운동한다. 즉 동물의 자기 운동은 영혼의 운동이다. 하지만 스토아는 자연물(natural thing) 안에 있는 ‘불’ 때문에 자기 운동을 한다고 말한다. 그리고 ‘불’의 운동은 굉장히 빠른 운동이다. 빠르기도 하지만, 쉼 없는 운동이다. 스토아는 이런 운동이 있을 때에만 감각과 생명이 있다고 말하고 있다. (2)의 정맥, 동맥의 운동, 심장의 박동은 빠르기도 하지만 쉼 없는 운동의 모습을 보여준다. 클레안테스는 이런 운동은 불의 운동을 상정하지 않으면 설명되지 않는다고 말하고 있다.

409) 이후의 내용은 다음과 같이 이어진다: 우리 안의 ‘생명의 힘’이 위치하는 곳은 ‘영혼의 중심부(주도부 영혼: principatus: hēgemonikon)’이다. 그리고 대우주 역시 ‘생명의 힘’이 있으며, 이 ‘중심부(주도부: principatus: hēgemonikon)’에 위치해 있다.

410) 사실 (4)에 나와 있는 논증(개별 사물(부분) 안에 ‘불’이 들어 있다. 따라서 세계 전체 안에도 ‘불’이 들어 있다.)은 합성의 오류를 보여준다고 할 수 있다. 왜냐면 부분이 F라는 속성을 갖는다 해서 전체가 F라는 속성을 갖는 것은 아니기 때문이다. 그러나 (4)가 합성의 오류에 빠져있다고 한다면, 클레안테스는 뭐라고 할까? 세계 전체 안에

키케로의 이 긴 설명은, 우리 몸 안의 생명의 힘으로 '열의 힘'을 상정하지 않을 수 없는 것처럼, 우주의 '열' 역시 세계영혼의 모든 기능을 다하고 있다고 보는 클레안테스의 사유를 전해준다. 이른바 소우주를 모델로 대우주를 설명하면서, 우리 몸과, 개별 사물을 다 담고 있는 전체로서의 우주, 이 둘 모두 다 생명의 힘으로서 '열의 힘'에 의해 유지되고 있음을 보여주고 있다. 클레안테스는, 제논처럼, 우주가 영혼을 가지고 있다고 여기고 있다. "영혼이 전 우주에 퍼져있으며, 우리는 그것의 일부를 공유하며, 따라서 우리는 영혼이 깃들어있다."(*SVF* 1.495) 하지만 클레안테스의 우주생물론적 관점은 제논과는 다르게 생리학적 관심이 기둥을 이루고 있는 것으로 보인다.[411] 이 단편 역시 클레안테스의 그런 면모, 즉 인간 신체의 생명에너지의 실체가 '열'이라는 근거로 우주를 유지하는 근원적 힘이 '열'임을 설명하는 '생리학적 맥락'의 사유를 보여준다.

2.3. 결론

검토한 바대로, *SVF*에서 '프네우마' 용어가 출현하는 제논의 단편이나 클레안테스의 단편은 수적으로 매우 적다. 그리고 출현 단편의 내용도 주로 '영혼'과의 관련성, 즉 생물학적 맥락에 한정되어 있다. 그리고 이 '영혼' 논의는 스토아 전반에 깔려 있는 세계영혼에 대한 사유, 즉 우주생물론적 관점을 기반으로 하고 있다. Hahm(1977,159쪽)은 클레안테스의 세계영혼에 대한 사유가 생물학적 맥락에 기반을 두고 있는 것처럼 크뤼시포스의 세계영혼에 대한 사유도 생물학적 맥락에 기반을 두고 있다고 평가한다. 이러한 Hahm의 평가는 클레안테스에서부터 시작된 생물 안에서 발견되는 생명의 힘이자 영혼 능력에 대한 원천에 대한 관심이 우주를 유지

전체적 '불'이 있다는 말은 모든 개별적 사물 안에 다 '불'이 들어있다는 말과 같은 말 아닌가. 플라톤 식으로 한다면 '분유'라고 표현할 수 있을 것이다. 즉 개별 사물(부분) 안에 '불'이 분유한다고 할 수 있다. 그리고 그만큼 더 전체에는 전체적 '불'이 있다.

411) Hahm(1977, 140쪽)은 제논의 우주생명론(cosmobiology)은 플라톤의 직접 영향이 큰 데 반해, 클레안테스의 생리학(physiology)적 설명에 근거한 그것은 좀 더 독창적이라고 평가한다.

하는 생명의 힘으로 확장 적용된 것에 대한 평가일 것이다. 그런데, 이 과정에서도 아마도 '프네우마'는 스토아 초기부터, 그러니까 제논에서부터 스토아 생물학의 일부였던 것으로 여겨진다. 우리가 본 것처럼, 제논은 영혼을 '따뜻한 혹은 타고난 프네우마(pneuma enthermon, consitus spiritus, naturalis spiritus)'로 규정한다(*SVF* 1.135, 136, 137, 138, 140). 그리고 그것의 일부가 정액을 통해 방출된다(*SVF* 1.128)고도 표현한다. 또한 제논에게 이 '프네우마'는 인간에게 생명과 운동의 숨을 제공하는 것으로 여겨진다.(*SVF* 1.135, 137, 138).

그런 한편, 제논은 능동 근원과 영혼의 능력들을 '불'이나 '로고스', 혹은 '기술적 불'이나 '종자적 로고스'에 할당한다(*SVF* 1.120, 126, 134/ 171, 1.85, 87). 그러나 우리는 제논이 불과 '프네우마' 개념을 통합하려고 했는지에 대해서는 알지 못한다.[412] 제논이 '프네우마'를 우주론에 적용시켰다는 증거를 가지고 있지 않기 때문이다. 대신 클레안테스에 있어서는, 이 일을 우주에 퍼져있는 '프네우마'에 할당했다고 전하는 한편의 단편은 갖고 있다(*SVF* 1.533). 지금 상태에서는 이 전거가 이점에 있어서 제논과 클레안테스를 대비시켜준다.[413] 하지만 클레안테스에게서 이와 관련한 더 이상의 의미 있는 기록을 확인할 수 없다. 전반적으로는 클레안테스가 제논의 '영혼-프네우마' 정의와 관점을 그대로 수용했던 것으로 보인다(*SVF* 1.521, 525). 그렇지만 클레안테스는 모든 심적 기능들을 '열'에 할당하면서, 생리학적 맥락에서 '열로서의 영혼'에 더 강조점을 두었던 것 같다(ND 2.23-32).

크뤼시포스에서도 인간 영혼은 분명 '프네우마'이다. 뿐만 아니라 세계영혼도 '프네우마'이다. 생물학적인 맥락에서 심적 기능을 영혼으로서의 '프네우마'에 할당하고, 영혼-'프네우마'를 물체라고 보는 것은 제논, 클레안테스, 그리고 크뤼시포스에게서 공통적으로 보이는 사유이다. 그리고 이러한 생물학적인 맥락에서 인간 영혼에 대한 사유에 있어, 제논에서 시작해서

412) 주) 392 참조.

413) Verbeke(1945, 11-49쪽)는 초기스토아의 우주생물론(cosmobiology)에 대한 유용한 논의를 진행하고 있다. 특히 34-41,53,61,81-90 등에서 초기 스토아 각각의 관점을 차별화하려고 하고 있다.

클레안테스에게로 이어진 관점을 크뤼시포스가 그대로 계승하고 있는 것으로 보인다. 그러나 우리가 지금까지 검토한 바에 따르면, 생물학적인 맥락을 넘어서, 즉 동물과 우리 인간 영혼의 능력에 관련한 논의 맥락을 넘어서, 각 개별 사물과 우주의 구조를 설명하는 맥락에서의 '프네우마' 논의는 제논과 클레안테스에서는 뚜렷하게 보이지 않는다. 즉 능동 근원으로서 역할하는 우주론적 '프네우마' 개념에 대한 사유는 현존하는 단편에 근거한 이들의 논의에서는 중심적으로 보이지 않는다. 이제 이러한 생물학적인 맥락에서는 물론이고 우주론적인 맥락으로 개념의 확장을 보이는 크뤼시포스의 '프네우마' 논의를 IV장에서 세밀하게 검토하도록 하겠다. 이러한 검토 속에서, 크뤼시포스의 '프네우마' 개념의 확장이, 제논과 클레안테스에서는 아직 확립되지 않은, 스토아 자연학의 체계를 공고히 하는 발판이 되고 있음이 함께 드러날 것이다.

IV. 크뤼시포스의 자연학 체계에서 '프네우마'의 성격과 기능

II장에서 우리는 우주의 두 근원인 '작용하는 것(to poioun)'과 '작용받는 것(to paschon)', 이른바 능동 근원과 수동 근원을 모두 물체(sōma)로 여기고, 세계의 모든 사물과 세계 그 자체가 이 두 가지 물체적 근원으로 이루어져 있다(혹은 설명된다)고 상정하는 스토아의 존재론적 입장을 검토하였다. 이 과정에서 특히 스토아가 말하는 '작용하는 것'으로서의 근원, 즉 능동 근원의 '물체성'에 대한 가능한 이해를 검토하면서, 크뤼시포스가 능동 근원의 물체성을 확보하고 더 나아가 이것을 기초로 스토아 특유의 유물론적 세계관을 확립하는 과정에서 새롭게 도입한 개념이 '프네우마'임을 가정하여 주목하였다. 능동 근원인 '신'을 대체하는 개념으로 크뤼시포스 이전, 제논의 '불'과 클레안테스의 '열' 등은 스토아 능동 근원 개념이 담고 있는 능동성과 생물학적 원인으로 역할하기에는 유효한 개념이지만 능동 근원의 '물체성'이 갖는 역할이나 함의를 대두시키기에는 부족한 개념이었기 때문이다.

필자는 크뤼시포스가 당대 학계에서 언급되고 있던 '프네우마' 개념이 갖고 있는 여러 함의를 스토아 능동 근원에 포섭시킴으로써 능동 근원의 의미와 기능을 더욱 확장시킬 수 있었다고 보고, 이와 관련하여 III장에서 크뤼시포스 이전 '프네우마' 개념의 형성사 검토를 통해 '프네우마'에 대한 이전 철학적 사유가 크뤼시포스의 사유와 어떤 영향 관계에 있는지를 살펴보았다. 또한 필자는 당대의 의학적 사유나 아리스토텔레스에게서 생물학적 개념에 머물렀던 이 용어를 크뤼시포스가 세계와 사물의 구조를 설명하는데 도입함으로써 이 개념을 우주론적 맥락으로 상승시키고, 그럼으로써 스토아 고유의 자연학 체계를 공고히 하여 소위 기계론적 유물론이 아닌 유기체적 유물론의 세계를 구축하는데 결정적인 역할을 하였다고 본다.

이제 이 장에서 검토하려는 것이 바로 크뤼시포스 '프네우마' 이론에서

능동 근원으로 작동하고 있는 '프네우마'의 성격과 기능으로, 이 검토를 통하여 크뤼시포스가 어떻게 '프네우마' 개념의 의미를 적극적으로 확장시켜 스토아 자연학을 체계화시킬 수 있었는지를 조명하고자 한다.

따라서 이 장의 논의는 이 논문의 핵심적 관심사인 크뤼시포스의 '프네우마' 이론의 내용과 그 위상에 대한 고찰에 집중될 것이다. 1장에서 우리는 우선 크뤼시포스가 도입한 '프네우마' 개념의 특징을 검토할 것인데, 특히 천착해서 살펴볼 것이 '프네우마 운동(kinēsis pneumatikē)'이라 일컬어지는 '토노스(tonos)', 즉 '긴장 운동(tonikē kinēsis)'[414]이다. 스토아 '프네우마' 개념에서 독특하게 출현하는 이 운동의 특징이 무엇이며 이 개념이 어떤 역할을 하는지를 검토할 것이다. 2장에서는 '프네우마'의 세 가지(혹은 네 가지) 상태를 검토할 것이다. 스토아가 크뤼시포스에 의해 새롭게 정립된 '프네우마' 개념을 통해 어떻게 세계 내 사물의 구조를 '프네우마의 상태'로 설명하는지를 살펴볼 것이다. 이어 3장과 4장은 '프네우마'의 다양한 기능을 조명하는데 집중될 것인데, 특히 '생물학적 맥락'의 기능들이 '우주론적 맥락'과 어떻게 종합되고 있는지가 고찰될 것이다. 이 고찰을 통해 크뤼시포스 '프네우마' 이론이 스토아 특유의 유기체적 유물론을 구축하는데 핵심적 역할을 하고 있음이 드러날 것이다.

1. '프네우마'의 긴장 운동

이 장에서는 크뤼시포스가 규정하고 있는 '프네우마'의 의미를 검토하고자 한다. 우리는 이미 III장에서 '프네우마' 개념에 대한 기존의 규정, 그러니까 스토아 이전의 사유로서는 아리스토텔레스와 의학계의 '프네우마' 개념의 의미를, 그리고 스토아 내부의 사유로서는 제논과 클레안테스의 '프네우마' 개념의 의미 규정을 검토하였다. 이 장에서는 '프네우마' 개념에 대한 이러한 크뤼시포스 이전의 사유들과 크뤼시포스의 사유 간의 연장적 측면과 차별적 측면이 함께 논의될 것이다. 이 장에서 특히 주목해서 살펴

414) '토노스'의 우리말 번역에 관해서는 주) 444 참조.

보려고 하는 지점은 크뤼시포스 '프네우마' 개념의 의미 기초에 있는 '프네우마'의 속성, '토노스(tonos)', 즉 '긴장(력)'이다. '프네우마 운동'이라고 일컬어지는 '긴장 운동'이 어떻게 가능한지 그 구조를 먼저 검토하도록 하겠다.

1.1. '프네우마'의 구조

우리는 앞서 II.2장에서 '프네우마를 불과 공기의 혼합물(synkrima ek pyros te kai aēros)'로 보는 스토아의 '프네우마' 규정에 관한 다양한 이해 가능성을 검토하였다. '프네우마'의 구조에 대한 스토아의 이러한 규정에 대해 우리가 II.2장에서 주목했던 지점은 '프네우마'가 '원소 불과 원소 공기의 혼합체'가 아니라, '불적 특성과 공기적 특성을 동시에 간직하고 있는 것' 즉 '불의 힘과 공기의 힘을 동시에 간직하고 있는 것'으로 해석되는 것이 더욱 적절한 해석이라는 점이었다.[415] 원소 불과 원소 공기의 혼합체라는 크뤼시포스 자신의 표현이 없을뿐더러 이런 식의 이해가 이미 고대 스토아의 비판적 주석가인 알렉산드로스가 제기한 순환문제를 발생시키기 때문이다. 이러한 순환문제는 '프네우마'를 원소 불과 원소 공기의 혼합체로 잘못 이해했을 때 발생하는 것으로 '프네우마'를 두 자연 원소의 결합물로 이해하지 않는 한 일어나지 않는 문제임을 논의했었다.[416]

그럼에도 불구하고 여러 문헌에서 전하듯 '프네우마는 불과 공기로 이루어져 있다(pneuma einai synkeimenon ek te pyros kai aēros)'고 스토아는 말하고 있고, 앞서 II.2장에서 언급했듯이, 우리는 이제 이 장에서 스토아의 '프네우마' 구조에 대한 이러한 규정의 의미가 무엇인지, 그리고 스토아는 왜 '프네우마'의 구조를 이렇게 파악하였는지, 더 나아가 '프네우마'

---

415) '프네우마'가 원소 불과 원소 공기의 혼합물로 이해하여 스토아 근원론의 순환문제를 제기한 고대의 대표적 주석가 알렉산드로스의 문제 제기에 관해서는 II.2.1장 참조. 그리고 이러한 해석의 문제점과 이 순환문제의 해법에 관련한 논의는 이후 II.2장 전체에서 이루어졌음. 스토아 '프네우마'와 원소의 관계 대한 논쟁적 문제에 대해서는 Hager, F. P. (1982), Lapidge, M. (1973), Todd, R. B. (1978) 참조.

416) 하지만 여전히 현대의 여러 연구자들도 계속해서 '프네우마'를 두 원소의 결합물로서 파악하고 있다. 대표적으로 Sedley, D. (1987, 1999①, 1999②, 2002). 이들 입장의 문제점에 대해서는 II.2.2장의 90-1쪽 참조.

구조에 대한 크뤼시포스의 이해가 '프네우마' 이론의 어떤 전환점을 가지고 왔는지를 해당 단편들의 분석을 통해 검토하고자 한다.

'프네우마'를 불과 공기의 혼합물로 보는 단편들에는 *SVF* 2.310, 442, 786 / 2.439, 444, 841, LS 55F 등이 있다.[417] 이 중에서 명확히 '프네우마는 불과 공기로부터 이루어진 혼합물'이라는 내용을 표현하는 단편들은 *SVF* 2.310, 2.442, 2.786 등이다. 이 단편들에서 '프네우마'와 불/공기의 관계는, '그들은(스토아학파는) '프네우마'가 불과 공기의 실체를 갖고 있다고 상정하기 때문이다.'(*SVF* 2.310)[418]라든지, '만일 불과 공기로 이루어진 '프네우마'가 모든 물체들에 두루 퍼져있다면 … '(*SVF* 2.442)[419]이라든지, '스토아가 말하기를, '프네우마'는 불과 공기로 이루어져 있는데, … '(*SVF* 2.786)[420] 등으로 표현되어 있다.[421] 주로 알렉산드로스의 저작에서 발췌된 이 단편들은 스토아 이론에 대한 비판적 맥락에서 나온 언급이긴 하지만, 불과 공기로 이루어진 결합체로서 '프네우마' 구조를 명확히 전달해주고 있다.

한편 *SVF* 2.439, 2.444, 2.841, LS 55F 등의 단편에서는 '불과 공기로 이루어진 프네우마'라는 표현이 직접적으로 쓰이진 않았지만, 내용 상 '프네

---

417) *SVF* 2.310 = Alexander, *On Mixture* 224.32-225.10
SVF 2.442 = Alexander, *On Mixture* 224.14-27 = LS 47I
SVF 2.786 = Alexander, *On Soul* 26.13
SVF 2.439 = Galen, *On Bodily Mass* 7.525,9-14 = LS 47F
SVF 2.444 = Plutarch, *On Common Conceptions* 185C-D = LS 47G
SVF 2.841 = Galen, *On Hippocrates' and Plato's doctrines* 5.3.8= LS 47H.
LS 55F = Galen, *On Sustaining Cause* 1.1-2.4
그런데, '프네우마'의 구성은 '불과 공기 혼합물'로만 표현되는 것은 아니다. 때때로 1. 불, 혹은 불과 같은 것. 뜨거움. 2. 공기, 3. 아이테르와도 동일시된다. 이에 관한 분류와 분석에 관해서는 Currie(1971), 65-7쪽 참조.

418) *SVF* 2.310 : καὶ γὰρ ἀέρος καὶ πυρὸς ὑφίστανται τὴν οὐσίαν ἔχειν τὸ πνεῦμα, …

419) *SVF* 2.442 : εἰ τὸ πνεῦμα γεγονὸς ἐκ πυρός τε καὶ ἀέρος διὰ πάντων πεφοίτηκε τῶν σωμάτων …

420) *SVF* 2.786 : πνεῦμα αὐτὴν λέγοντες εἶναι συγκείμενον πως ἐκ τε πυρός τε καὶ ἀέρος

421) 우리는 이 단편들에서 표현된 '불과 공기로 이루어진 프네우마'라는 구절을, 그것이 설사 자연 원소로 지칭되는 맥락이라 하더라도, 스토아 비판적 주석가 알렉산드로스에 의해 전달되는 내용임을 감안하여, 문자 그대로 자연 원소 불과 공기를 가리키는 것으로 읽지 말자고 제안했었다.

우마'의 구조가 불/공기의 구성체라는 의미로 이해된다. 더 나아가 이 단편들은 이러한 구조의 '프네우마'가 어떤 역할을 하는지에 대해서도 보고하고 있다. 우리는 이 단편들의 내용을 검토하여 스토아 '프네우마'의 구체적 내용을 확인할 것인데, 전달자에 따라 각 단편들에 쓰인 용어와 전달 내용이 조금씩 다르기 때문에 스토아가 원래 정립했던 '프네우마'의 구조와 역할을 제대로 이해하기 위해서는 각 단편들의 내용을 세밀하게 연결하여 읽는 독해가 요청된다.[422] 이 단편들 중 먼저 갈레노스 단편인 *SVF* 2.439를 보도록 하겠다.

> *SVF* 2.439 스토아학파처럼, 특히 결속하는 힘(하나로 묶는 힘; synetikē dynamis)[423]을 지지하는 자들은 결속하는 것(to synechon)과 결속되는 것(to synechomenon)을 다른 것으로 둔다(구별한다). 실로 프네우마적 존재(pneumatikē ousia)는 결속하는 것이고, 질료적 존재(hylikē)는 결속되는 것이다. 이로부터 그들은 공기와 불은 결속시킨다고 말하고, 흙과 물은 결속된다고 말한다.[424]

---

422) 게다가 비판적 주석가에 의해 전달되는 단편들도 있으므로, 경우에 따라서는 스토아의 원래 사유가 제대로 전달되지 않을 수 있다는 것도 염두에 둘 필요가 있겠다. 때때로 단편에서 '프네우마'에 대한 스토아의 핵심적 주장을 전달하면서 주석가가 이러한 스토아의 주장을 논박하기도 한다. 여기에서는 논의의 집중을 위해, 꼭 필요한 경우를 제외하고는 전달자의 논박 내용은 다루지 않겠다.

423) 'synetikē dynamis'에 대한 우리말 번역어로는 '함께 붙드는 힘', '결속력', '결합력', '응집력' 등이 가능할 것이다. 'synetikē'는 동사 'synechō'에서 온 형용사이고, 아래의 'synechon'과 'synechomenon'도 모두 이 동사의 분사형이다. 'synechō'의 기본적인 뜻은 '하나로 묶다'(hold together)인데, '따로 떨어져 있는 것들을 하나로 묶거나 매어 결합시키다'는 의미로도 쓰이지만, 꼭 따로따로 떨어져 있는 것들에 대한 것만은 아니고 그냥 하나의 물체에 대해서도 그것이 풀어 흩어지지 않도록 '하나로 뭉치거나 한 덩어리로 묶는다', 혹은 '흐트러지지 않게 붙들어두다"라는 의미로도 쓰일 수 있다. 스토아의 'synechō'는 보통 영어 번역어로 'hold together'가 채택되나 LS는 후자의 의미를 좀 더 강하게 읽어서 'sustain'으로 번역하고, Sambursky는 'make cohesive'라고 번역한다. 우리말로는 '결합하다', '응집하다', '결속하다', '붙들어 매다' 정도로 번역이 가능할 것이다. 본고에서는 '한 덩어리로 묶는다'는 우리말 의미를 살려 보통 '결속하다'로 번역하였지만, 경우에 따라서는 '하나의 물체가 외부 힘에 저항하여 원형을 지키려는 힘을 발휘하다'라는 의미를 강조할 때는 '응집하다'로 번역하였다.

424) Galen, *On Bodily Mass* 7.525,9-14 (= *SVF* 2.439 = LS 47F), 주) 145 참조. 이밖에도 능동 원소로서 공기와 불이 'synechein'하고 수동 원소인 물과 흙이 'synechesthai'한다고 말하는 단편에는 *SVF* 2.440, 444, 473 등이 있다. 특히 2.444 유사.

갈레노스에 따르면, 스토아는 '결속하는 것(to synechon)'과 '결속되는 것(to synechomenon)'을 구별하여, '프네우마'를 결속하는 것으로, 질료를 결속되는 것으로 둔다. 그런 한편 갈레노스는 '이로부터(hothen)' 스토아가 공기와 불을 결속하는 것으로, 흙과 물을 결속되는 것으로 둔다고 언급하면서, '결속하는 힘(synetikē dynamis)'과 관련해서, 공기/불은 '프네우마'와, 물/흙은 질료와 같은 기능을 한다고 여기는 스토아의 입장을 전달한다. 갈레노스의 이 단편에서는 '프네우마'가 불과 공기로 이루어진 구성체이고 질료가 물과 흙으로 이루어진 구성체라는 직접적 표현은 없지만, 분명 '프네우마'가 어떤 측면에 있어서(여기서는 특히 '결속' 기능적 측면에서) 불/공기와 동일한 기능을 하고 있음을, 그리고 질료는 물/흙과 동일한 상태에 있음을 보여준다. 따라서 앞의 직접 표현 단편들의 내용들과 이 단편의 '이로부터'라는 연결어를 염두에 둔다면 전달된 스토아가 이 단편에서도 '프네우마'를 불/공기의 구성체로, 질료를 물/흙의 구성체로 여기고 있다는 입장을 읽을 수 있다.

그런데 사실 이 단편에서 더욱 주목되는 구절은 '어떤 측면에서' '프네우마'가 불/공기의 구성체로, 질료가 물/흙의 구성체로 이해될 수 있냐는 것이다. 이 단편에서는 '결속하는 힘(하나로 묶는 힘; synetikē dynamis)'의 측면에서 그러하다고 말하고 있다. '결속' 기능의 측면에서, '결속하는 것'으로서 '프네우마'는 불/공기와, 그리고 '결속되는 것'으로서 질료는 물/흙과 연결되어 있다. 다시 말해 '결속하는 힘'의 측면에서 '결속하는 것'으로서 '프네우마'는 불/공기의 구성체로, '결속되는 것'으로서 질료는 물/흙의 구성체로 간주된다. 이 '결속하는 힘'에 대한 이해는 크뤼시포스 '프네우마'의 특징을 도드라지게 보여줄 터인데, 이에 대한 논의는 다음 장인 1.2장에서 보다 상세하게 진행하도록 하고, 여기서는 일단 스토아가 '프네우마'를 불/공기의 구성체로, 그리고 질료를 물/흙의 구성체로 상정하였다는 것에만 주목하도록 하자. 이제 갈레노스의 또 다른 단편 *SVF* 2.841을 보자.

SVF 2.841 [크뤼시포스 비판] 그리하여 이 '프네우마'는 두 부분이

> 자 두 원소들, 혹은 두 상태들인 - 서로서로 완전히 섞여있는 - 차갑고 뜨거운 것(to psychron kai thermon)을 지니고 있는데, 만일 그 실체들로부터 취한 다른 이름으로 누군가 그것들을 부르고자 한다면, 공기와 불이라고 부를 것이다. 그렇지만 그것은 자신이 살아가고 있는 물체들로부터 어떤 습기 또한 취하고 있다.[425]

이 단편에서 전달되는 크뤼시포스의 '프네우마'는 '서로 완전히 섞여있는(di'holōn allēlois kekramena)' 두 부분이자 두 원소들, 혹은 두 상태들인 '차갑고 뜨거운 것'을 지니고 있다. '프네우마'가 지니고 있는, 서로 완전히 섞여있는 이 두 가지 것이 누군가에 의해서는 공기와 불이라고 불릴 수도 있겠다는 갈레노스의 완곡한 표현을 통해, 우리는 갈레노스가 이해하는 크뤼시포스의 '프네우마'가 실제 자연 원소 불과 공기의 결합체가 아닌, 불과 공기라는 이름으로 대표되는 '공기적 힘과 불적인 힘을 동시에 간직하고 있는 것', 즉 '차가움과 뜨거움을 동시에 간직하고 있는 것'이라는 점을 전달받을 수 있다. 다시 말해 '프네우마'를 이루고 있는 두 가지 요소는, 공기와 불이라는 명칭으로 불리는 '공기적 힘'과 '불적인 힘'으로, 이 힘의 본질은 '뜨거움'과 '차가움', 즉 열과 냉인 것이다. 우리는 '프네우마'의 구성요소로 지칭되는 불과 공기의 의미가 이러한 방식으로 읽혀야 한다는 것에 대해 이미 II.2장에서 논의한 바가 있다. 이제 이 장에서 우리가 좀 더 집중하고자 하는 사항은 '프네우마'가 열과 냉이라는 이 '상반적인 성질'을 자신 안에 '동시에 함께' 가지고 있다는 사실과 '프네우마'가 함께 갖고 있는 열과 냉이 결과하는 사태에 관한 것이다.

불과 공기라고 명명되는 힘의 본질이 뜨거움과 차가움, 즉 열과 냉이라고 할 때, 이 단편에서는 아직 직접적으로 드러나지 않는 내용이지만, 우리는 이 힘들이 운동과 관련하여 결과할 수 있는 사태에 대해 생각해 볼 수 있다. 열과 냉이란 성질은 본성적으로 이 성질로부터 기인한 다음의 운동을 일으킨다. 즉 열이라는 성질은 '팽창'이라는 운동을 일으키며 냉이라는 성질은 '수축'이라는 운동을 일으킨다.[426] 그리고 '프네우마'가 열과 냉

425) Galen, *On Hippocrates' and Plato's doctrines* 5.3.8 (= *SVF* 2.841 part = LS 47H). 주) 148 참조.

이라는 성질을 함께 갖고 있다는 것은 '프네우마'가 '팽창' 과 '수축'이라는 운동을 '함께' 일으킬 수 있다는 것을 의미한다. 다시 말해 '프네우마'는 열과 냉이라는 상반적인 성질을 함께 지니고 있음으로 해서 팽창과 수축이라는 상반된 운동을 함께 혹은 동시에 일으킬 수 있다.[427]

갈레노스가 크뤼시포스의 '프네우마' 개념을 비교적 충실하게 전달하고 있다고 한다면, 이제 이 단편이 의미하는 바를 다음과 같이 정리할 수 있다: '프네우마'를 불과 공기의 혼합체로 부르는 스토아의 언명은 사실, 크뤼시포스가, '프네우마'를 '뜨거움과 차가움을 함께 가지고 있는', 즉 '불의 힘과 공기적 힘을 동시에 간직하고 있는 것'으로 상정했다는 것으로 이해되어야 한다. 이것은 또한 '프네우마'가 '뜨거움'과 '차가움'이라는 '상반적 성질'을 자신 안에 '함께' 갖고 있으며, 더 나아가 '프네우마'가 '뜨거움'과 '차가움'으로 인한 '팽창'과 '수축'이라는 운동을 '동시에' 일으킬 수 있다는 것을 함의한다. 다시 말해 크뤼시포스가 '프네우마'의 구조를 '불-공기'로 상정함으로써 애초 설명하려 한 것은, '프네우마'가 '뜨거움-차가움'의 힘을 '함께' 갖고 있다는 것, 그리고 이 힘을 통해 이루어지는 '팽창-수축'의 '동시 운동'인 것이다.

이제 '불-공기'와 '뜨거움-차가움의 힘', 그리고 '팽창-수축 운동'의 관계를 스토아 자신들이 어떻게 규정하는지 다음의 단편들을 통해 검토해보도록 하자. 우선 원소들을 능동적 원소와 수동적 원소로 나누는 네메시우스의 단편, *SVF* 2.418을 보자.

---

426) 우리는 III.1.1.2장에서 아리스토텔레스의 『동물의 운동에 관하여』 8장 701b33-702a1, 9장 702b20-25, 9장 703a17-28 등을 통하여, 동물의 '추구-기피'의 감정이 심장에서 '열-냉'으로 성질 변화를 겪고 이것이 다시 '팽창-수축'이라는 양적 변화를 통해 '밀기-당기기'라는 운동 변화로 이어지는 과정에 대해 검토를 했었다. 아리스토텔레스의 『동물의 운동에 관하여』 논의 맥락은 동물 운동이 어떻게 가능한지를 설명하는 것이지만, 그냥 단순히 물체의 운동 원리를 설명하는 측면에서 보아도 아리스토텔레스가 열-냉과 팽창-수축의 관계를 순차적 혹은 동시 이행적 관계로 보고 있다는 것을 보여준다. 열-냉과 팽창-수축에 대한 스토아의 이해도 같은 선상에 있다고 할 수 있다.

427) 팽창은 부피가 커지는 것이고 수축은 부피가 작아지는 것이다. 스토아식 표현으로 보자면, 부피가 커진다는 것은 자신을 자신의 중심으로부터 멀리 뻗게 하는 운동이며 부피가 작아진다는 것은 자신을 자기 자신의 중심으로 향하게 하는 운동이다. 1.2장에서 관련 사항이 검토될 것이다.

SVF 2.418 스토아학파가 말하길, 원소들 중 어떤 것들은 능동적(drastikas)이고 어떤 것들은 수동적(pathētikas)이다. 공기와 불이 능동적이고 흙과 물이 수동적이다.[428]

네메시우스의 단편은 스토아가 공기와 불을 능동적 원소로, 흙과 물을 수동적 원소로 여겼음을 전한다.[429] 물론 지금까지 우리가 읽어왔던 '프네우마'와 공기-불, 질료와 흙-물의 관계를 염두에 둔다면, 이 단편에서 말해지는 공기-불이라는 능동 원소 역시 '프네우마'의 구성요소로, 흙-물이라는 수동 원소도 질료의 구성요소로 읽는 것이 자연스럽다. 그런데 이 단편에 대하여 우리가 던지고자 하는 질문은 스토아는 왜 공기와 불을 능동적인 것으로, 그리고 흙과 물을 수동적인 것으로 보는가이다. 다시 말해 공기와 물이 어떤 측면에서 능동적인 것으로, 흙과 물이 수동적인 것으로 파악될 수 있는가라는 물음이다. 그에 대한 가능한 답변의 기초를 갈레노스의 다음 단편, *SVF* 2.406이 제공하는 듯이 보인다.

SVF 2.406 게다가, 그들(스토아학파는)은 원소들 그 자체의 상호간의 변화도 어떤 팽창(chysis)과 수축(pilēsis)으로 설명할 것이기 때문에, 그들이 뜨거운 것(to thermon)과 차가운 것(to pshychron)을 능동적 근원들(drastikas archas)로 삼은 것은 합리적인 것이었다.[430]

---

428) Nemesius 164,15-18 (= *SVF* 2.418 = LS 47D) : λέγουσι δὲ οἱ Στωϊκοὶ τῶν στοιχείων τὰ μὲν εἶναι δραστικὰ τὰ δὲ παθητικά· δραστικὰ μὲν ἀέρα καὶ πῦρ· παθητικὰ δὲ γῆν καὶ ὕδωρ.

429) 우리는 앞의 갈레노스의 단편, *SVF* 2.439에서 스토아가 공기와 불을 결속하는 원소로 흙과 물을 결속되는 원소로 두었다는 점을 보았다. 표현은 다르지만, 결속하는 것과 결속되는 것의 관계도 작용을 가하는 것과 작용을 받는 것의 관계로 이해한다면, 갈레노스의 단편 1 역시 공기와 불을 능동적인 원소로 물과 흙을 수동적인 원소로 이해했다고 볼 수 있다.

430) E. Galen, *On Natural Faculties* 106,13-17 (= *SVF* 2.406 = LS 47E) : καίτοι τούτοις μέν, ὡς ἂν καὶ αὐτῶν τῶν στοιχείων τὴν εἰς ἄλληλα μεταβολὴν χύσεσί τέ τισι καὶ πιλήσεσιν ἀναφ-έρουσιν, εὔλογον ἦν ἀρχὰς δραστικὰς ποιήσασθαι τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρόν,

갈레노스는[431] 스토아가 원소 상호간의 변화를 팽창과 수축(혹은 희박과 응축)에 의해 일어나는 것으로 설명하기 때문에 이 원소 변화를 일으키는 힘이 팽창과 수축 운동이 가능한 뜨거운 것과 차가운 것을 능동적 근원으로 삼는 것은 타당하다고 말한다. 다시 말해 원소의 상호 변화는 원소의 팽창과 수축에 의해 일어나는 것이고, 이 팽창과 수축 운동을 일으키는 것은 뜨거움이라는 힘과 차가움이라는 힘이므로, 이 힘의 담지자인 뜨거운 것(즉 불)과 차가운 것(즉 공기)이 능동적인 근원들로 여겨지는 것은 합당하다는 것이다.[432] 따라서 '뜨거운 것'과 '차가운 것'은 (원소) 변화의 동인이기 때문에, *SVF* 2.418에서처럼 뜨거운 것인 '불'과 차가운 것인 '공기'는 '능동적(drastikas) 원소들'이라고 지칭 가능하게 된다.[433]

이제 *SVF* 2.418과 2.406을 통해 드러나는 스토아의 사유는 다음과 같다. 뜨거움과 차가움, 즉 열과 냉은 팽창과 수축 운동을 일으키는 원인이다. 따라서 스토아는 불, 공기, 물, 흙으로 지칭되는 성질 열, 냉, 습, 건[434] 중 열과 냉을, 그것들이 팽창과 수축 운동의 원인이라는 점에서, '능동적'이라 칭하며,[435] 그것의 다른 이름인 불과 공기를 운동 변화의 원인으로 지칭하고 있는 것이다.

이제 다시 갈레노스의 단편, *SVF* 2.841로 돌아가 보자. *SVF* 2.841에서 우리는 '프네우마'가 팽창과 수축 운동의 원인인 열과 냉의 힘을 '함께' 갖

---

431) LS 1권 280쪽 참조. 갈레노스의 논의맥락은 '뜨거운 것과 차가운 것을 능동적은 것으로 여기고, 건조한 것과 습한 것을 수동적인 것으로 여기는' 철학자들과 의사들의 관점에 대한 것이다. 그는 스토아학파가 이러한 변화이론을 채택하였기 때문에 변화에 대한 설명에 있어 스토아학파가 아리스토텔레스보다 더 정당화되었다고 논평한다. 스토아학파는 희박과 응축에 의해 원소 변화를 설명했던(즉, 열과 냉에 기인한 과정) 반면, 아리스토텔레스는 그것을 네 가지 성질에 의한 것으로 설명했기 때문이라고 말한다. 46C와 55F참조. Hahm(1977) 48-9참조.

432) 아리스토텔레스는『생성소멸론』329b24에서 냉온의 '능동성'을 대해 말했고, 그리고 건습을 '질료'와 동일화했었다.

433) 아리스토텔레스(주) 292 참조)와 달리, 스토아의 원소는 단 하나의 속성을 가지고 있다. 즉 '불은 뜨거운 것이고, 물은 습한 것이고, 공기는 차가운 것이며, 흙은 건조한 것이다.' (DL 7.137 (= *SVF* 2.580 = LS 47B)

434) 앞서 제안한 대로 원소라는 지칭은 좀 느슨하게 읽도록 하자. 우리는 원소 불, 원소 공기 등을 '불의 힘', '공기의 힘' 등으로 읽을 수 있으며, 따라서 그것들을 '열'과 '냉' 등으로 읽을 수 있다고 논했다.

435) 더 나아가 불과 공기, 즉 뜨거운 것과 차가운 것의 구성체인 이것, 즉 우리의 독해대로라면 불적 힘과 공기적 힘인 열과 냉을 함께 갖추고 있는 '프네우마'는 이러한 '운동과 변화의 원인'으로서 마땅히 '능동적' 근원이 된다.

고 있다는 것에 주목하였다. 또한 *SVF* 2.310, 2.442, 2.786 등에서 나타난 스토아의 '불과 공기로 이루어진 혼합체'인 '프네우마'라는 직접 표현은, 사실 '불의 힘과 공기의 힘을 함께 갖추고 있는' '프네우마' 개념에 대한 단순 표현으로 이해할 수 있다는 것도 이 갈레노스의 단편, *SVF* 2.841 등의 표현을 통해 확인하였다. 그렇다면 이 두 가지 성질을 '프네우마'가 자신 안에 다 갖추고 있다고 할 때 따라나오는 사태는 무엇인가? 이러한 상반적 성질을 함께 갖춤으로써 '프네우마'는 무슨 힘을 갖게 되는가? 우리는 갈레노스의 단편 *SVF* 2.841과 *SVF* 2.406을 통해, 크뤼시포스가 개진하려 한 사항을 다음과 같이 정리할 수 있다. '프네우마'를 '뜨거움'과 '차가움'을 가지고 있는, 다시 말해 '불의 힘과 공기적 힘을 동시에 간직하고 있는 것'으로 상정한 것은, '프네우마'가 '뜨거움'과 '차가움'이라는 '상반적' 성질을 자신 안에 '함께' 갖고 있다는 함의를 통해, 그것이 '뜨거움'과 '차가움'으로 인한 '팽창'과 '수축' 운동을 '동시에' 일으킬 수 있다는 것을 설명하는 것이다. 다시 말해 크뤼시포스가 '프네우마'를 '불-공기'의 구조로서 설명하려 한 것은, '프네우마'가 '뜨거움-차가움의 힘을 함께 갖고 있다'는 것, 그리고 이 힘을 통해 이루어지는 '프네우마'의 '팽창-수축 동시 운동'이다.

이제 다음 장에서는 불-공기의 구조로서 설명되는 '프네우마'의 팽창-수축 동시 운동의 구현 방식과 이 운동의 구현 내용을 자세히 살펴보도록 하겠다. 그런데 이 논의로 넘어가기 전에, '프네우마'의 구조를 불-공기의 구조로 두는 사유와 관련하여, 제논과 클레안테스, 그리고 아리스토텔레스의 '프네우마' 용법을 잠시 확인하겠다. 적어도 남아있는 제논과 클레안테스의 문헌에서는, '프네우마'가 불과 공기의 구성체, 혹은 불적 힘과 공기적 힘을 동시에 간직하고 있는 것, 혹은 뜨거움과 차가움이라는 상반된 속성을 자신 안에 함께 갖추고 있는 존재로 지칭되고 있는 기록은 보이지 않는다. 남아있는 기록에서 확인할 수 없는 문제일 수도 있지만, 여러 정황상, '프네우마'를 이 둘의 구성체, 혹은 두 가지 성질을 함께 갖춘 존재로 보고 있는 것은 크뤼시포스에 이르러서인 것으로 보인다. 제논에게서 언급되는 '프네우마'는 영혼과 동일 개념으로 논해질 때 주로 등장하고, 클

레안테스의 ‘프네우마’는 열과의 관계 속에서 언급되긴 하지만 열-냉이라는 상반된 성질을 함께 갖추고 있는 것으로 이해되는 맥락의 구절은 보이지 않기 때문이다. 클레안테스와 제논의 ‘프네우마’ 사용 맥락은 생물학적 생명 원리의 내용이 강하다.

한편 아리스토텔레스는『동물의 생성에 관하여』에서 ‘프네우마’를 ‘뜨거운 공기(thermos aēr)’라고 표현한다.[436] ‘프네우마’를 불-공기의 구성체, 혹은 ‘뜨거움-차가움을 동시에 간직하고 있는 것’으로 보는 스토아의 관점과 유사한 구조의 관점으로 읽힐 수 있는 대목이다. 그런데 아리스토텔레스의 ‘프네우마’ 용법은 우리가 이미 III.1.1.2장에서 살펴보았듯이, 생물의 생명 원리로서 생명체 내부에 있다고 여겨지는 ‘타고난 프네우마(symphyton pneuma)’를 가리킬 때 쓰이는 말이다. 이 ‘타고난 프네우마’에 대해 아리스토텔레스는『동물의 생성에 관하여』736a1에서 딱 한 번, ‘뜨거운 공기’라고 표현한다. 하지만 크뤼시포스가 전용한 내용은 ‘프네우마’가 공기라는 내용이 아니다. 특히나 아리스토텔레스의 ‘타고난 프네우마’는 그것이 외부로부터 들어온 공기가 아니라 생명체의 발생 순간부터 이미 생명체 안에 함께 있는 생명과 운동의 원인 물체라는 것인데, 크뤼시포스의 ‘프네우마’는 단지 한 생물학적 존재를 유지시키는 힘에 대한 것이 아니라 그것을 포함하여 모든 사물을 유지하는 힘에 대한 것이므로 단순히 외부로부터 들어온 숨(공기)이냐 타고난 숨(공기)이냐의 구별의 문제가 아니라고 할 수 있다. ‘프네우마’는 공기가 아니다. 뜨겁다고 해서 불도 아니다. 크뤼시포스의 ‘프네우마’는 공기의 차가움과 불의 뜨거움을 다 갖추고 있는 존재이기 때문이다.

이로써 우리는 ‘프네우마’에 대한 아리스토텔레스적 이해와도 다른, 그리고 스토아의 제논과 클레안테스적 이해와도 다른 매우 차별적인 의미로 크뤼시포스의 ‘프네우마’ 개념이 정립되고 있다는 것을 확인하였다. 크뤼시포스가 확립하려고 한 ‘프네우마’ 개념은, 생물학적인 개념-특히 생물의 생

436) 아리스토텔레스의 『동물의 생성에 관하여』 736a1: Ἔστι μὲν οὖν τὸ σπέρμα κοινὸν πνεύματος καὶ ὕδατος, τὸ δὲ πνεῦμά ἐστι θερμὸς ἀήρ· Hahm(1977, 70쪽)은 아리스토텔레스의 이 표현, ‘프네우마는 뜨거운 공기다’를, 스토아가 원소적 구성으로 해석하여 변형한 것으로 본다. III.1.1.2장 참고.

명 원리이자 운동 원리-에만 머물러 있는 개념이 아니라, '불적인 힘과 공기적 힘, 즉 뜨거움과 차가움이라는 성질을 동시에 함께 갖추고 있는 물체적 존재 개념'으로, 이것은 사물의 구조와 운동을 설명하는 원리로 작동하고 있기 때문이다. 이러한 '프네우마' 개념을 통한 스토아 자연학의 체계화는 크뤼시포스의 고유한 성취로 평가된다.

1.2. '토노스(tonos)'와 긴장 운동

그렇다면 크뤼시포스가 불의 힘과 공기의 힘, 즉 뜨거움과 차가움을 동시에 함께 갖추고 있는 물체적 존재로서 '프네우마'에게 구현하려고 한 속성은 무엇인가? 다음 알렉산드로스의 단편, *SVF* 2.442를 보자.

> *SVF* 2.442 [스토아 비판 논변] (1) 더 나아가, 만일 불과 공기로 이루어진 '프네우마'가 모든 물체들에, 그것들 모두와 뒤섞임으로써, 그리고 물체들 각각의 존재(실체)가 이 '프네우마'에 의존함으로써, 두루 퍼져있다면, 어떻게 여전히 어떤 단순 물체가 있을 수 있겠는가?.....(2) 또한 동시에 반대 방향을 향하는 '프네우마' 운동(hē eis to enantion hama kinēsis autou)이란 무엇인가? 이 운동에 의거하여 이것('프네우마')은 자신이 들어 있는 물체들을 결속시키는데(synechein) 말이다. 그들이 말하길, 이것은 그 자신으로부터 움직이면서 동시에 그 자신 쪽으로 움직이는 '프네우마'(pneuma kinoumenon hama ex hautou te kai eis hauto)이기 때문이다.[437]

437) Alexander, *On Mixture* 224.14-27 (= *SVF* 2.442 = LS 47I) : πρὸς δὲ τούτοις, εἰ τὸ πνεῦμα γεγονὸς ἐκ πυρός τε καὶ ἀέρος διὰ πάντων πεφοίτηκε τῶν σωμάτων <τῷ> πᾶσιν αὐτοῖς κεκ-ρᾶσθαι καὶ ἑκάστῳ αὐτῶν ἐκ τούτου ἠρτῆσθαι τὸ εἶναι, πῶς ἂν ἔτι ἁπλοῦν τι εἴη σῶμα; … τίς δὲ καὶ ἡ εἰς τὸ ἐναντίον ἅμα κίνησις αὐτοῦ, καθ' ἣν συνέχει τὰ ἐν οἷς ἂν ᾖ, ὃν ὥς φασι, πνεῦμα κινούμενον ἅμα ἐξ αὐτοῦ τε καὶ εἰς αὐτό; καὶ κατὰ τί εἶδος κινήσεως γίνεται; Sambursky(1959), 128쪽, Currie(1971), 50쪽, LS의 번역과 해석에 차이가 있다.

이 단편은 알렉산드로스가 스토아의 '프네우마'론에 대한 비판적 입장에서 논변을 전개하는 맥락에서 나온 구절이다. 특히 ⑴은 알렉산드로스가 스토아 '프네우마' 개념 자체의 불합리성을 지적하는 발언이다.[438] 지금 이 단편에서 우리가 주목하려는 부분은 ⑵이므로 여기서는 ⑴에 대한 논의는 진행하지 않고, ⑵와의 연관성 속에서만 ⑴의 내용을 다루도록 하겠다. ⑵의 내용은 다음과 같다. 불과 공기로 이루어진 '프네우마'는 모든 물체(물체인 사물) 속에 두루 퍼져있는데⑴, 이렇게 물체에 두루 퍼져있는 '프네우마'는 자신이 들어있는 물체를 결속시킨다(synechein).[439] 그리고 이때 그 결속이 이루어지는 방식은 '동시에 반대 방향을 향하는 프네우마의 운동(hē eis to enantion hama kinēsis autou)'에 의해서이다. '프네우마'는 자신의 운동 방식인 이 동시적 반대 방향의 운동을 통해 자신이 들어있는 모든 사물들을 결속시킨다. 스토아는 또한 '동시에 반대 방향을 향하는 프네우마의 운동'을 '자기 자신으로부터 움직이면서 동시에 그 자신 쪽으로 움직이는 운동'이라고 말한다. '동시에 반대 방향을 향하는 프네우마의 운동', 다시 말해 '자기 자신으로부터 움직이면서 동시에 그 자신 쪽으로 움직이는 이러한 프네우마의 운동'은 '프네우마'로 하여금 그것이 들어있는 모든 물체들을 결속시키게 한다.[440]

우리는 앞서 갈레노스 단편인 *SVF* 2.439를 통해서, '프네우마'를 '결속하는 것'으로, 질료를 '결속되는 것'으로 두는 스토아의 입장을 보았다. 그런 한편 '프네우마'의 구성요소인 공기와 불을 '결속하는 것'으로, 그리고 질료의 구성 요소인 흙과 물을 '결속되는 것'으로 말하기도 한다.[441] 지금 이

438) ⑴부분은, II.2장에서 논의된 알렉산드로스의 스토아 순환 문제 비판 논변(88-9쪽 참조)과 같은 맥락의 논변이다. 알렉산드로스는 지금, 만일 불과 공기의 혼합 구성체인 '프네우마'가 모든 물체의 '존재 원인'이라고 한다면, 불과 공기를 포함하여 어떤 원소들(단순 물체)도 있을 수 없(으며, 따라서 그 두 원소의 혼합 구성체인 '프네우마' 또한 있을 수 없게 된)다고 논하고 있다.

439) Alexander, *On Mixture* 216,14 (*SVF* 2.473 part) 참조. 주) 100 참조.

440) 한편, Gould(1970, 101쪽)는 긴장 운동, 혹은 '토노스'에 대한 크뤼시포스의 이러한 사유, 즉 '자기 자신으로부터 움직이면서 동시에 그 자신 쪽으로 움직이는 운동'은 헤라클레이토스의 위아래로 움직이는 불의 운동과 클레안테스의 진동하는 불(1.563)에 대한 크뤼시포스식 변형이라고 본다. Long(1974, 155쪽)과 Hahm(1976, 155쪽) 역시 스토아의 '토노스' 개념을 헤라클레이토스의 유산(DK 51)으로 본다.

알렉산드로스의 단편 *SVF* 2.442는, 질료 속에 들어있음으로 해서 그 질료를 결속시키는 '프네우마'의 이 '결속의 힘(synetikē dynamis)'이 어떻게 가능한지에 대한 스토아의 설명을 전달해주고 있다. 스토아는 '프네우마'의 결속 능력이 '동시에 반대 방향을 향하는 프네우마의 운동'에 의해 가능하다고 말한다.[442]

그렇다면 어떻게 '동시에 반대 방향을 향하는 프네우마의 운동'은 '프네우마'의 결속하는 능력을 가능하게 하는가? 다시 말해 어떻게 '자기 자신으로부터 움직이면서 동시에 그 자신 쪽으로 움직이는 프네우마의 운동'은 '프네우마'로 하여금 그것이 들어있는 모든 물체들을 결속시키게 할 수 있는가? '프네우마'의 이 '결속의 힘(synetikē dynamis)'의 정체는 무엇인가? 알렉산드로스의 다음 단편, *SVF* 2.441은 '결속의 힘'이라는 '프네우마'의 속성에 대해 다음과 같은 내용을 전달한다.

> *SVF* 2.441 또한 '프네우마'의 긴장(팽팽함: tonos)이란 것은 무엇이란 말인가? 그것에 의해 (물체들이) 함께 묶여져서(syndoumena) 자신의 부분들과 관련해서도 결속성(연속성, 응집성: synecheia)을 갖고 곁에 있는 것들과도 연접하니(synēptai) 말이다.[443]

단편에서 알렉산드로스는, 비판적 논조이긴 하지만, 스토아의 '프네우마 토노스(ho tonos tou pneumatos)'[444]개념의 의미를 전달해주고 있다. 알

---

441) IV.1.1장, 219-20쪽 참조.

442) 물론 알렉산드로스는 스토아에게 비판적 입장을 견지하고 있으며, 이 단편에서 보이는 '프네우마' 운동에 대한 설명도 매우 압축적이다. 그럼에도 불구하고 이 단편은 남아있는 문헌 중에서 스토아 '프네우마' 운동의 성격을 가장 정확하게 전달하고 있다.

443) Alexander, *On Mixture* 223, 34-36 (= *SVF* 2.441, part = LS 47L ⑶) : τίς γὰρ καὶ ὁ τόνος τοῦ πνεύματος, ὑφ' οὗ συνδούμενα τήν τε συνέχειαν ἔχει τὴν πρὸς τὰ οἰκεῖα μέρη καὶ συνῆπται τοῖς παρακειμένοις.

444) '프네우마의 토노스(ho tonos tou pneumatos)'는 우리말로 번역하기 어려운 말 중의 하나이다. 그리스어 'tonos'는 '잡아당기다', '팽팽하게 당기다', '늘이다', '늘어나다', '뻗치다'라는 의미를 갖고 있는 동사 'teinein'에서 온 명사이다. '토노스(tonos)'의 LSJ 사전의 일차적 의미는, '어떤 것이 잡아당겨지거나 늘여지게 하는 것', 혹은 '자기 자신을 잡아당기거나 늘어나게 할 수 있는 것'을 말한다. 그래서 그것은 '묶는 끈'(cord, brace, band)을 가리키는 말로도 사용되며, 동물 신체와 관련해서는 '힘줄'(sinew, tendon)을 가리킬 때도 쓰인다. 두 번째는 '잡아당겨짐', '늘어남', '팽팽함', 혹은

렉산드로스가 전달하는 스토아 '프네우마의 토노스' 개념은 다음과 같다: '프네우마의 토노스'에 의해 물체들이 묶여서(syndoumena) 각 물체들은 자신의 부분들과도 결속상태(응집상태: synecheia)를 유지하며 곁에 있는 물체들과도 연접된다(연결된다: synēptai).' 전달되는 사항은 크게 두 가지로 정리된다. '프네우마의 토노스'는 물체들을 하나로 묶는데, 그럼으로써 첫째, 각 물체들은 자신의 부분들과 연속성(응집성, 결속성)을 가지며, 둘째, 또한 물체들은 자신의 주변에 있는 물체들과 연접된다(연결된다). 우리가 지금 *SVF* 2.442와 관련하여 주목할 부분은 첫 번째 사항이다.[445] 이 단

'그러한 상태', 혹은 '그러한 힘'을 가리킬 때도 쓰인다(tension). 그래서 소리나 음의 높이나 강도를 가리킬 때도 쓰이고 정신이나 신체의 격렬한 활동이나 그 힘을 가리킬 때도 쓰인다. LSJ는 'tonos'의 스토아식 용법을 'tension', 'force'라고 풀어놓았다. 이러한 의미에 기초하여 스토아의 '토노스'를 우리말로 '팽팽함(팽팽한 상태, 팽팽하게 하는 힘)', 또는 '당김(당기는 성질, 당겨진 상태, 당기는 힘)', '긴장(긴장성, 긴장 상태, (긴)장력)'으로도 옮길 수도 있겠다. 하지만 이러한 우리말 번역어가 그리스어 'tonos'의 원래 의미를 다 담기에 여러모로 부족하기 때문에 한 가지 번역어로 결정하여 옮기기에는 쉽지 않다. 따라서 필자는 'tonos'의 우리말 번역어를 맥락에 따라 선별 사용하거나 경우에 따라서는 그냥 '토노스'라고도 옮겼다(영어권의 번역어도 같은 문제를 안고 있기 때문에 연구자에 따라서는 그냥 'tonos'로 음차하여 옮기기도 한다). 그렇지만 일반적으로 '프네우마의 토노스'를 '프네우마의 긴장', 혹은 '프네우마의 팽팽함', '프네우마의 긴장력' 정도로 옮기도록 하겠다.

Hahm(1976, 167-172쪽)은 'teinein(당기다)' 동사에서 나온 'tonos'가 '팽팽하게 당겨진 줄'과 연관이 있으며, 특히 이 단어는 '어떤 것을 묶기 위해 당겨진 줄'에 대해서도 쓰인다고 말한다. 한편 그는 tonoi는 배를 결합시킬 때 사용되는 로프 장치를 가리키는 기술용어라고 지적한다. 또한 플라톤과 아리스토텔레스, 그리고 당대의 의사들의 용법을 통해 'tonoi'는 특히 'neura'가 생물체의 신체를 결합시키는 묶는 끈의 역할로 강조될 때 함께 쓰였음을 지적한다. 따라서 Hahm은 스토아의 '토노스' 개념이 담고 있는 첫째, '결합'의 의미는 애초 사물을 묶기 위해 당겨진 줄, 몸을 하나로 묶는 힘줄(neura)에서 유래했으며, 둘째, 운동 감각 전달 개념의 의미는 기원전 3세기 의학자 Herophilius와 아리스토텔레스에서 왔다고 본다.

한편 스토아의 '토노스(tonos)'라는 단어는 크뤼시포스보다는 클레안테스에서 먼저 출현한다. Sandbach(1989, 76쪽)와 Hahm(1976, 153쪽)의 언급처럼, 이 단어는 클레안테스가 처음 도입했을 것 같다. 인간의 근육이나 리라의 현과 관련된 팽팽함이 묘사된다. Plutarch, *Moralia* 1034D에서 'plēgē pyros(a stroke of fire)'라고 묘사되기도 한다.

445) 두 번째 사항은 이 장의 주제를 벗어나므로 논의를 진행하지 않겠다. 하지만 '프네우마의 토노스'에 의해 물체들이 자신과 연접해 있는 물체들과 결합된다(연결된다)는 내용은 스토아의 연속체 이론과 공감(sympatheia) 개념의 바탕이 되는 중요한 내용을 전달해준다. '프네우마'는 우주 전체에 스며들어 있기 때문에, '프네우마의 토노스'는 우주를 하나의 (유일한) 응집력 있는 단위로 만든다. Sambursky(1959), 5쪽 참조. 크뤼시포스의 우주적 공감 이론에 대해서는 Gould(1970), 101쪽 참조.

편이 전달해 주는 첫 번째 사항은, '프네우마 토노스'의 기능이 하나의 물체가 흩어지지 않고 묶여진 상태로 있게 한다는 것, 즉 각 물체들로 하여금 자신의 부분들과의 연속성(응집성, 결속성)을 유지하게 함으로써 결속된 상태에 있게 한다는 것이다. 다시 말해 물체인 하나의 사물이 흩어지지 않고 묶여진 상태로 있는 것은, 즉 결속되어 있는 것은 '프네우마의 토노스' 덕분이다. 스토아는 '프네우마의 토노스'라는 개념을 통해 사물의 결속 상태를 설명하고 있다. 알렉산드로스는 이러한 스토아 '프네우마'의 결속의 힘을 '프네우마의 팽팽함(프네우마의 토노스: ho tonos tou pneumatos)'이라고 전달하고 있다.

우리는 알렉산드로스의 단편, *SVF* 2.442를 통해 스토아가, 불과 공기로 이루어진 '프네우마'가 모든 물체(물체인 모든 사물)에 스며들어 있어서, 그것이 들어있는 물체를 결속시키는데, 이때 이 물체를 결속시키는 '프네우마' 힘의 내용이 '동시에 반대 방향을 향하는 프네우마의 운동'이라고 설명하고 있음을 확인했다. 이제 *SVF* 2.441은 이러한 '프네우마'의 결속의 힘의 원천이 '프네우마의 토노스'라는 것을 말해준다. 다시 말해, 물체를 결속시키는 힘인 '동시에 반대 방향을 향하는 프네우마의 운동 상태'가 바로 '프네우마의 토노스(ho tonos tou pneumatos)'이다. '프네우마 운동(kinēsis pneumatikē)'은 곧 '긴장 운동(tonikē kinēsis)'이다. 이제 우리는 *SVF* 2.441과 2.442를 통해 '프네우마의 토노스'를 다음과 같이 정리할 수 있다: 물체를 결속시키는 힘인 '프네우마의 토노스'는 '동시에 반대 방향을 향하는 프네우마의 운동 성질, 혹은 그 힘'이며, '프네우마의 긴장 운동'은 '동시에 반대 방향을 향하는 프네우마의 운동'이다. 그리고 이때 '동시에 반대 방향을 향하는 운동'의 의미는 '자기 자신으로부터 움직이면서 동시에 자기 자신 쪽으로 움직이는 운동'이다.

'토노스', '긴장 운동'의 내용을 좀 더 자세히 살펴보자. 다음의 갈레노스 단편, *SVF* 2.450은 '프네우마 긴장 운동'의 형태를 좀 더 상세하게 보고해 준다.

SVF 2.450 (1) 같은 장소에 그대로 있는 것으로 보이는 높이 떠있

는 어떤 새가 있다고 해보자. 그 새는, 마치 위에 매달려 있게 된 것처럼, 움직이지 않는다고 말해야 하는가, 아니면 그 물체의 무게가 자신을 아래로 잡아당기는 그 정도만큼 위를 향한 운동을 하고 있다고 말해야 하는가? 나에게는 후자가 더 맞는 것으로 여겨진다. 여하튼 당신이 그 새에게서 영혼을 제거하거나 근육의 긴장(tonos)을 제거한다면, 당신은 그 새가 빠르게 땅에 떨어지는 것을 볼 것이다. 이것에 의해 그 물체의 무게로 인한 타고난 하강 성향은 영혼의 긴장(tonos)에 의한 위로 향한 운동과 동등하게 균형을 이루고 있다는 것은 분명하다. (2) 그렇다면 그와 같은 모든 상태에서, 그 물체가 때로는 아래로 때로는 위로 번갈아가며 반대 운동을 겪으며 움직이는 한편, 빠르고 신속하게 변화가 일어나는 것 때문에 그리고 아주 짧은 간격으로 운동이 생겨나는 것 때문에 같은 장소에 그대로 있는 것으로 보이는 것인지, 아니면 정말로 전 기간에 하나의 장소를 점유하고 있는 것인지, 지금은 자세히 말할 시간이 아니다. 446)

갈레노스는 (1)에서, 높은 곳에서 같은 자리에 떠있는 새의 예를 통해 '프네우마의 토노스'의 상태를 설명한다. 같은 장소에 있는 것으로 보이는 높이 떠있는 새는 제자리에 있다고 해서 사실 움직이지 않는 것이 아니다. 제자리에 있는 이 새는 자신의 무게가 자신을 아래로 당기는 그 힘의 정도만큼 위를 향한 운동을 하고 있기 때문에 아래로 떨어지지 않고 같은

446) Galen, *On muscular movement* 4.402,12-403,10 (*SVF* 2.450, part = LS 47K) : ἔστω τις ὑψηλὸς ὄρνις ἐν ταὐτῷ τόπῳ φαινόμενος μένειν. πότερον ἀκίνητον εἶναι τοῦτον λεκτέον, ὥσπερ εἰ καὶ κρεμάμενος ἄνωθεν ἔτυχεν, ἢ κινεῖσθαι τὴν ἐπὶ τὰ ἄνω κίνησιν εἰς τοσοῦτον, εἰς ὅσον ἤγαγεν αὐτὸν κάτω τὸ τοῦ σώματος βάρος; ἐμοὶ μὲν τοῦτο ἀληθέστερον εἶναι δοκεῖ. στερήσας γοῦν αὐτὸν τῆς ψυχῆς, ἢ τοῦ τῶν μυῶν τόνου, ταχέως ἐπὶ τὴν γῆν ὄψει καταφερόμενον· ᾧ δῆλον, ὅτι τὴν σύμφυτον τῷ τοῦ σώματος βάρει κάτω ῥοπὴν εἰς ἴσον ἀντεσήκου τῇ κατὰ τὸν τῆς ψυχῆς τόνον ἄνω φορᾷ. πότερον οὖν ἐν ταῖς τοιαύταις ἁπάσαις καταστάσεσι ποτὲ μὲν κάτω, ποτὲ δὲ ἄνω τὸ σῶμα φέρεται τἀναντία πάσχον ἐν μέρει, διὰ δὲ τὸ ταχείας τε καὶ ὀξυῤῥόπους γίνεσθαι τὰς μεταβολὰς καὶ κατὰ βραχυτάτων διαστημάτων φέρεσθαι τὰς κινήσεις ἐν ταὐτῷ φαίνεται τόπῳ μένειν, ἢ ὄντως ἕνα διὰ παντὸς τοῦ χρόνου κατέχει τόπον, οὐ τοῦ παρόντος καιροῦ διελθεῖν·

자리에 떠 있을 수 있다.[447] 새라는 물체의 무게로 인한 타고난 하강 성향은 영혼의 팽팽함(tonos)에 의한 상승 운동과 동등하게 균형을 이루고 있기 때문에 새는 공중에 같은 자리에 떠있는 상태가 된다고 갈레노스는 말한다. 갈레노스가 말하는 영혼의 '팽팽함/토노스'는 앞서 *SVF* 2.441과 2.442를 통해 정의된 '프네우마의 토노스'의 내용과 정확히 일치하지는 않는다. *SVF* 2.441과 2.442를 통해 정의된 '프네우마의 토노스'는 '동시에 반대 방향을 향하는 프네우마의 운동 성질, 혹은 그 힘'이지만, 이 갈레노스의 단편에서 말해지는 '영혼의 토노스'는 물체의 하강 성향과 같은 양의 힘을 가진 영혼의 상승 운동 내지 상승 성향으로 표현되기 때문이다. 하지만 우리는 갈레노스가 이 예시를 통해 말하려고 하는 것을 '팽팽함(긴장)이 힘의 균형 상태를 결과한다'는 것으로 읽을 수 있다. 즉 힘의 균형 상태란 팽팽함(긴장)에 의해 이루어지는 것이다. 공중에 떠있는 새의 예시는, 같은 자리에 있지만 운동하지 않는 것이 아니며, 양방향을 향한 운동의 팽팽한 힘의 균형 상태의 결과를 보여준다고 할 수 있다. 이 운동은 제 자리에서 이루어지지만, 운동이 없는 것이 아니며 오히려 역동적 운동의 결과라 할 수 있다.

⑵는 이런 힘의 균형 상태가 어떻게 이루어지는지에 대한 가능한 두 가지 방식을 제시하고 있다. 하지만 갈레노스는 어떤 방식이 힘의 균형 상태를 설명하기에 더 적절한지에 대해서는 결정을 유보한다. 첫 번째 방식은, 마치 새가 때로는 아래로 때로는 위로 '번갈아' 가며 반대 방향으로 움직이는데, 이 변화가 너무도 빠르고 신속하게, 즉 운동이 아주 짧은 간격으로 일어나기 때문에, 제자리에 그대로 있는 것처럼 보이는 것이다. 그러니까 이 경우는 보이기에는 제자리에 있는 것이나 사실은 제자리에 있는 것은 아닌 방식으로 힘의 균형이 유지되고 있는 것이다. 반면 두 번째 방식은 문자 그대로 물체의 무게로 인한 하강 운동의 힘만큼 새의 위로 향한 운동이 일정해서 그것이 제자리에 있는 것처럼 보이는 전 시간 동안 일정하게 힘의 균형을 이루고 있으며, 이 경우 새가 제자리에 있는 것으로 보

447) 4.402,1-12에서 갈레노스는 이 문제를, 같은 자리에 그대로 있는 헤엄치고 있는 사람의 예를 통하여, 물의 흐름에 거스르는 이 자의 운동이 정확히 그 물의 흐름의 힘과 균형을 이루고 있는 경우로 설명한다.

이는 그 시간 내내 새는 실제로 제자리에 있는 것이다. 물론 제자리에 있다고 해서 운동이 일어나지 않는 것은 아니다.

크뤼시포스가 '프네우마'의 긴장 운동, 즉 양 방향 운동의 형태를 어떻게 보았는지 우리가 그 원형을 복원하는 것은 쉽지 않다. 그 형태를 추적하기에는 남아있는 자료가 너무 빈약하다. 연구자들은[448] '토노스', 긴장 운동의 형태가 무엇인지에 대해 여러 해석을 시도하는데, 지금 갈레노스가 제시하는 두 가지 방식처럼, 크게 두 가지 방향의 해석을 내놓는다. 첫째, 중심을 향한 운동과 바깥쪽을 향한 운동이 아주 빠르게 번갈아 일어난다는 해석과 둘째, 이 반대방향으로의 운동이 동시적으로 일어난다는 해석이다. 첫 번째 방식은 일종의 진동 운동 방식이며, 두 번째 방식은 원심력과 구심력의 균형 상태로 해석되는 운동 방식이다. Sambursky(1959, 29쪽)는 첫 번째 방식인 진동 운동을 지지하면서, 현대 물리학적 용어로 파동 전파와의 연결을 시도한다. 매우 매력적인 제안이긴 하지만, 교체운동을 바탕으로 하는 진동 운동 방식은 알렉산드로스의 단편에 정의된 양방향 운동의 '동시성'에 의해 지지되지 못하는 난점이 있다.[449] 그보다는 원심력과 구심력의 균형 상태라는 해석이 동시에 반대 방향을 향하는 운동이라는 정의에 더 부합되는 설명이긴 하지만, 남아 있는 빈약한 기록을 통해 그 형태를 정확히 해석하기에는 여전히 충분치 않은 면이 있다. '토노스'가 이루는 힘의 균형 상태가 어떤 방식으로 이루어지는지에 대해서는 갈레노스를 따라 우리 역시 여기에서 논의를 줄이도록 하겠다.[450]

---

448) Edelstein(1966, 24쪽), Sambursky(1959, 29쪽), Sandbach(1989, 76-78쪽), Currie(1971, 62-64쪽) 등.

449) 하지만, Philo, *God's Immutabilty* 35-6 (= *SVF* 2.458, part = LS 47Q)에는 이런 교체운동, 혹은 순환운동을 지지하는 표현이 있다. "이것(응집(hexis))은 제 자신에게 되돌아오는 '프네우마'이다. 왜냐면 그것은 중심으로부터 한계까지 뻗어나가기 시작하다가, 가장 바깥쪽 표면에 닿고 나면, 그것이 처음 출발했던 같은 장소로 돌아올 때까지, 다시 되돌아오기 때문이다."라는 구절인데, 이것은 '프네우마'의 운동이 중심과 바깥 표면을 순환적으로 갔다 오는 운동임을 암시한다.

그러나 Long(1974/1986, 157쪽)은, 교체운동은 하나의 사물이 동시에 반대 방향으로 움직이기 어렵다고 생각한 고대인들의 동시운동에 대한 수정 표현이라고 생각한다. 그는 '프네우마' 운동을 분석해서, 이 운동을 이루는 두 가지 요소에 나타난 운동의 기능이라고 이해한다면, 동시성의 문제는 해결될 수 있다고 본다.

450) 한편, Sandbach(1989, 76-78쪽)는 세 가지 방식의 해석을 제안한다. 첫 번째는 공기('프네우마')의 일부는 바깥을 향하는 운동을, 일부는 안쪽을 향하는 운동을 하는

1.1장에서 우리는 '프네우마'가 불-공기의 구조로서 표현되는 것은 뜨거움-차가움을 함께 갖추고 있는 '프네우마' 특유의 성질을 설명하기 위한 과정이었음을 확인했다. 그리고 이것은 사실 팽창-수축 동시 운동이라는 '프네우마' 운동을 설명하기 위한 장치임을 논했다. 1.2장에서 우리는 크뤼시포스가 팽창-수축 동시 운동을 가능하게 하는 이 뜨거움-차가움의 힘의 구현 상태를 '토노스'로 부른다는 것을 살펴보았다. 즉 상반된 힘의 구현 상태인 '토노스'를 '프네우마'의 속성으로 두기 위해 크뤼시포스는 '프네우마'의 구조를 두 요소인 불과 공기로 설명했다고도 할 수 있다.[451]

1.3. 긴장 운동의 역할

반대 방향을 향한 동시 운동이라는 독특한 '프네우마'의 운동이 어떻게 가능한가에 대한 대답으로 스토아는 '토노스'라는 용어를 통해 한편으로는 '힘의 균형 상태'로 호소하였다. 그러면서 다른 한편으로는 이 양방향의 운동, 즉 자기 자신을 향한 운동과 자기로부터 바깥을 향한 운동이 각각 하나의 사물에서 어떤 역할을 하는지를 제시한다. 네메시우스의 다음 단편을 보자.

> *SVF* 2.451 그런데 만일 그들이, 스토아학파처럼, 물체와 관련하여 어떤 긴장 운동(tonikē kinēsis)이 있다고 말하고자 한다면, 즉 안팎으로 동시에 움직이는, 그런데 바깥쪽을 향한 운동은 크기와 성질을 야기하고 안쪽을 향한 운동은 하나됨(단일성, 통일성: henōsis)과 실체(존재, 무엇임: ousia)를 야기하는 그런 어떤 긴장

방식이고, 두 번째는 공기('프네우마') 전체가 일단 바깥으로 운동하고 그 다음으로 안쪽을 향하는 운동을 하는 방식, 즉 일종의 진동 운동 방식이며, 세 번째는 장소 이동은 없지만 어떤 '운동'의 상태를 우리가 '힘'이라고 부르는 것이라고 말한다.

451) Simplicius, *On Aristotle's Categories* 269-14-16 "Οἱ δὲ Στωικοὶ δύναμιν ἢ μᾶλλον κίνησιν τὴν μανωτικὴν καὶ πυκνωτικὴν τίθενται, τὴν μὲν ἐπὶ τὰ ἔσω, τὴν δὲ ἐπὶ τὰ ἔξω..."에서는 긴장운동을 희박과 응축 운동으로 표현한다.

운동이 있다고 말하고자 한다면, 우리는 그들에게 물어야만 한다. (모든 운동이 어떤 힘으로부터 생길진대, 이 힘이 무엇이며 어떤 것 안에서 그것이 존재하게 되는지를.)[452]

네메시우스는 스토아의 긴장 운동, 즉 안팎으로 동시에 움직이는 운동이 야기하는 내용을 전달하고 있다. 스토아는 물체와 관련하여 긴장 운동, 즉 힘의 균형을 이루고 있는 동시에 반대 방향을 향하는 운동 중, 바깥쪽을 향하는 운동은 '크기(megethos)'와 '성질(poiotēs)'을 낳고, 안쪽을 향하는 운동은 '하나됨(단일성, 통일성: henōsis)'과 '실체(무엇임: ousia)'를 낳는다고 말한다.

네메시우스의 단편은 알렉산드로스의 단편, *SVF* 2.442가 보여준 스토아의 긴장 운동의 규정을 다른 방식으로 표현한다. *SVF* 2.442에서 긴장 운동은 '동시에 반대 방향을 향하는 '프네우마'의 운동(hē eis to enantion hama kinēsis autou)'이며, '자기 자신으로부터 움직이면서 동시에 그 자신 쪽으로 움직이는(kinoumenon hama ex hautou te kai eis hauto)' 운동이라고 표현되어 있다. 네메시우스는 이것을 '안팎으로 동시에 움직이는 운동(eis to eisō hama kai eis to exō kinoumenēn), 즉 바깥쪽을 향한 운동(tēn eis to exō)과 안쪽을 향한 운동(tēn eis to eisō)'이라고 표현한다. 네메시우스의 표현과 알렉산드로스의 표현이 약간 차이가 있긴 하지만 그것이 의미의 차이를 주지는 않는다. 네메시우스의 이 표현, 즉 '안쪽을 향하는 운동'이 알렉산드로스의 '자기 자신을 향하는 운동'과, 그리고 '바깥쪽을 향한 운동'이 '자기 자신으로부터 움직이는 운동'과 대응하는 표현임을 우리는 쉽게 알 수 있다. 즉 양방향을 향하는 동시 운동 혹은 반대 방향을 향하는 동시 운동의 두 방향의 내용은 '자기 자신에로 안쪽을 향한 운동'

452) Nemesius, 70,9-71,4(= *SVF* 2.451 = LS 47J part) : εἰ δὲ λέγοιεν καθάπερ οἱ Στωϊκοὶ τονικήν τινα εἶναι κίνησιν περὶ τὰ σώματα εἰς τὸ εἴσω ἅμα καὶ εἰς τὸ ἔξω κινουμένην, καὶ τὴν μὲν εἰς τὸ ἔξω μεγεθῶν καὶ ποιοτήτων ἀποτελεστικὴν εἶναι, τὴν δὲ εἰς τὸ εἴσω ἑνώσεως καὶ οὐ-σίας, ἐρωτητέον αὐτοὺς (ἐπειδὴ πᾶσα κίνησις ἀπό τινός ἐστι δυνάμεως τίς ἡ δύναμις αὕτη καὶ ἐν τίνι οὐσίωται;)
괄호 안은, 전달자 네메시우스가 이 운동을 일으키는 힘의 근원에 대해 묻고 있는 내용이다. *SVF* 2.451에는 괄호 안의 문장은 수록되지 않았다. LS와 Sambursky(1959)에는 이 부분이 수록되어 있다.

과 '자기 자신으로부터 바깥쪽을 향한 운동'이다.

네메시우스는 이제 이 두 방향의 운동이 개별 사물에서 각각 어떤 기능을 하는지를 전달한다. 힘의 균형을 이루고 있음과 동시에 반대 방향을 향하는 운동 중, '자기 자신에로 안쪽을 향하는 운동'은 '하나됨(단일성, 통일성: henōsis)'과 '실체(무엇임:ousia)'를 야기하고, '자기 자신으로부터 바깥쪽을 향하는 운동'은 '크기(megethos)'[453]와 '성질(poiotēs)'을 야기한다.[454] 그러나 네메시우스의 이 전언이 '프네우마' 긴장 운동의 각 역할을 보여주는 가장 분명한 문헌이긴 하지만, 이것과 관련한 더 이상의 상세한 설명을 전해주지는 않는다. 다음 플루타르코스의 두 단편을 통해 긴장 운동의 각 방향 운동의 기능에 대한 좀 더 구체적인 사항을 보충하여 읽어보도록 하겠다.

> *SVF* 2.444 스토아학파가 말하길, 흙과 물은 자기 자신을 결속하지도(synechein) 않고 다른 것들을 결속하지도 않지만, '프네우마'적이고 불적인 힘과 관계(참여)함으로써 자신의 하나임(단일성, 통일성: henotēs)을 보존한다. 반면 공기와 불은 (자신의) 좋은 긴장(긴장성: eutonia) 덕분에 자신을 유지하면서 저 두 가지 것들(흙과 물)과 섞여 (그 흙과 물에게) 긴장(tonos)을 주고 안정성(monimon)과 무엇임(실체성: ousiōdes)을 준다.[455]

플루타르코스의 이 단편은 스토아 주장의 비일관성을 비난하는 맥락에서 나오는 구절이기 때문에 스토아의 생각을 그대로 전달하고 있다고 보

---

453) Sambursky(1959, 128쪽)와 Currie(1971, 50쪽), LS(2권, 283쪽)는 '크기(magnitudes)' 대신에 '양(quantities)'이라고 번역한다. 즉 "바깥을 향한 운동은 양(quantities)과 성질(qualities)을 야기한다." 크기가 일종의 양이라는 의미에서 대체 번역 가능하겠지만, 여기서는 그리스어 그대로의 의미로 '크기'로 번역했다.

454) Simplicius, *Categ.* 269-14-16 "Οἱ δὲ Στωικοὶ δύναμιν ἢ μᾶλλον κίνησιν τὴν μανωτικὴν καὶ πυκνωτικὴν τίθενται, τὴν μὲν ἐπὶ τὰ ἔσω, τὴν δὲ ἐπὶ τὰ ἔξω, καὶ τὴν μὲν τοῦ εἶναι, τὴν δὲ τοῦ ποιὸν εἶναι νομίζουσιν αἰτία."에서 긴장운동을 희박과 응축 운동으로 표현한다.

455) Plutarch, *On Common Conceptions* 185C-D (= *SVF* 2.444, part = LS 47G). 주) 147 참조.

기에는 다소 어려운 점이 있다. 하지만 우리가 앞의 네메시우스의 단편, *SVF* 2.451과 연결해서 읽는다면, 긴장 운동 중 안쪽을 향한 운동의 내용을 좀 더 채워 읽어볼 수 있다.

단편에서 '흙과 물이 자기 자신을 결속하지도 않고 다른 것들을 결속하지도 않는다'는 내용은 앞서 흙과 물을 '결속되는 것'으로 규정한 *SVF* 2.439, 2.418의 내용과 일관적이다. 즉 흙과 물(혹은 흙-물의 구성체로서 질료)을 결속하는 것은 불과 공기(혹은 불-공기의 구성체로서 '프네우마'[456])이다. 흙과 물은 그 스스로 자신을 결속하지도 다른 것들을 결속하지도 못한다. 결속할 수 있는 힘이 없기 때문이다. 이 결속의 힘(synetikē dynamis)은 '프네우마'(혹은 불과 공기)에게 있다. 그래서 결속의 힘이 있는 결속하는 것인 '프네우마'(혹은 불과 공기)가 흙과 물(혹은 질료)을 결속한다. 그런 의미에서 흙과 물은 '프네우마적 힘에 관계(참여)함으로써'만 '자신의 단일성(통일성)을 보존한다'고 할 수 있다. 단일성(통일성: henotēs)은 결속상태, 응집상태의 다른 표현이기 때문이다.

또한 '공기와 불'은, 자기 자신을 결속하지도 다른 것들을 결속하지도 못하는 흙이나 물과 달리, '자기 자신의 긴장성 덕분에 자기 자신을 유지'할 수 있고, 또한 다른 것, '흙과 물과 섞여서 그 흙과 물에 긴장(tonos)을 주어 안정성과 실체성을 제공'할 수 있다. 흙과 물에게 안정성과 실체성을 주는 것은 그 흙과 물과 섞여있는 불과 공기의 긴장성이다. '프네우마'(즉 불-공기의 구성체)는 자신의 긴장성을 통해 질료(즉 흙-물의 구성체)를 결속시키며, 질료에게 안정성과 실체성을 제공한다. 다시 말해 '프네우마' 긴장 운동의 기능은 질료의 결속, 안정성, 단일성, 실체성이라 할 수 있다. 그리고 이 기능은 *SVF* 2.451에서 전하는 바에 따르면 긴장 운동 중 안쪽을 향한 운동에 의해 일어난다.

> *SVF* 2.449 (1) 다시, 『응집상태에 관하여(Peri hexeōn)』에서, <크뤼시포스는> 응집성(hexis)이 공기적인 것[457] 이외의 것이 아니라

456) 앞에서 논의한 대로 여기서의 '불과 공기의 구성체'를 우리는 '불적 힘과 공기적 힘을 동시에 간직하고 있는 것을 의미하는 것'으로 본다.

457) aēras를 LS(2권, 284쪽)는 'currents of air'로, Inwood(1997, 171쪽)는 'parcels of

고 말한다. “이것에 의해서 물체들이 결속되고(synechetai), 또한 결속하는 공기(ho synechon aēr)는, 응집성(hexis)에 의해 결속되는 것들(물체들)의 각 성질의 원인이 되기 때문이다. 그들은 이것을 쇠에서는 단단함으로, 돌에서는 빽빽함(단단함)으로, 은에서는 흼으로 부른다.”... (2) 그렇지만 그들은, 어디서든 그 자체로는 활성이 없으며 움직이지 않는 질료가 성질들 밑에 놓여 있다고 주장하는데, 이때 이 성질들은 ‘프네우마’(들)이자 공기적 긴장(들)(aērōdeis tonous)으로, 이것(들)이 질료의 부분들 안에 생길 때, 각각에게 형태를 부여하고 모양을 준다고 주장한다.[458]

플루타르코스의 이 단편 역시 크뤼시포스의 개념들이 정확하게 전달되지 않은 측면이 있지만, 앞서 네메시우스의 단편, *SVF* 2.451과 연결해서 읽는다면, 이번에는 긴장 운동 중 바깥쪽을 향한 운동의 내용을 좀 더 채워 읽어볼 수 있다. 플루타르코스에 따르면, 크뤼시포스는, (1) ‘공기적인 것’에 의해 물체들이 결속되고, 이 ‘결속하는 공기’(ho synechon aēr)는, ‘응집성(hexis)[459]으로 결속되어 있는 것들’의 각 성질의 원인이 된다. 우리는 이미 앞서 *SVF* 2.439, 2.441, 2.442 등 여러 단편들을 통해 ‘프네우마’(혹은 불-공기)가 결속하는 것이라는 것을 확인해왔다. 따라서 이러한 크뤼시포스의 상정과 일관되게 읽는다면 이 단편의 ‘공기적인 것’과 ‘결속하는 공기’는 내용 상 스토아의 ‘프네우마’를 가리킨다고 보아야 할 것이다. 그렇다면 ‘결속하는 공기’, 즉 ‘프네우마’가 ‘결속되는 것들의 각 성질의 원인이 된다’는 것은 앞의 *SVF* 2.451을 통해, ‘프네우마’는 긴장 운동 중 ‘바깥

---

air’라고 읽었다.

458) Plutarch, *The Stoic Self-Contradictions* 1053f-1054b (= *SVF* 2.449 = LS 47M) : πάλιν ἐν τοῖς περὶ Ἕξεων οὐδὲν ἄλλο τὰς ἕξεις πλὴν ἀέρας εἶναί φησιν· ‘ὑπὸ τούτων γὰρ συνέχεται τὰ σώματα· καὶ τοῦ ποι-όν ἕκαστον εἶναι τῶν ἕξει συνεχομένων αἴτιος ὁ συνέχων ἀήρ ἐστιν, ὀν- σκληρότητα μὲν ἐν σιδήρῳ πυκνότητα δ' ἐν λίθῳ λευκότητα δ' ἐν ἀργύρῳ καλοῦσι,’…καίτοι πανταχοῦ τὴν ὕλην ἀργὸν ἐξ ἑαυτῆς καὶ ἀκίνητον ὑποκεῖσθαι ταῖς ποιότησιν ἀποφαίνουσι, τὰς δὲ ποιότητας πνεύματ' οὔσας καὶ τόνους ἀ-ερώδεις, οἷς ἂν ἐγγένωνται μέρεσι τῆς ὕλης, εἰδοποιεῖν ἕκαστα καὶ σχηματίζειν.

459) ‘응집성’, 즉 ‘헥시스(hexis)’의 개념과 그 함의에 관해서는 2장에서 상세한 논의를 진행하도록 하겠다.

쪽을 향하는 운동을 통해' '결속되는 것들에게 성질을 제공한다'는 의미로 읽을 수 있다. 또한 이 단편에서는 결속되는 것, 즉 질료에서, '프네우마'에 의해 구현되는 성질의 내용이, 쇠의 단단함, 돌의 빽빽함, 은의 흼이라고 구체적으로 표현되고 있다.

그리고 단편은, ⑵모든 사물에게 있어, '그 자체로는 움직이지 못하는 질료가 성질들 밑에 놓여있으며', '이 성질들은 프네우마이자 공기적 긴장이고, 이 프네우마이자 공기적 긴장은 질료에게 형태를 부여하고 모양을 준다'는 스토아의 생각을 전달하고 있다. '그 자체로는 활성이 없으며 움직이지 않는 질료'는 스스로 자기 자신을 결속할 수 없다. 질료의 결속은 '프네우마'에 의해 이루어지기 때문이다. '프네우마'는 질료를 결속하면서 또한 질료에게 그것의 성질을 제공한다. 질료에게 형태를 부여하고 모양을 준다. '프네우마'는 질료의 성질의 원인이다. 그리고 이 성질들은 '프네우마'의 긴장성(tonos), '프네우마' 긴장 운동의 결과이다.

플루타르코스의 이 단편은 불명료한 표현들로 이루어져 있긴 하지만, '프네우마'의 긴장 운동이 사물 성질의 원인이 된다는 크뤼시포스의 사유를 분명하게 전달해 주고 있다. '프네우마'는 질료를 긴장 운동을 통해 결속하면서 그 질료 속에서 질료의 모양, 형태와 같은 성질을 구현한다.

이제 우리는 단편 *SVF* 2.451, 444, 459를 통해 '프네우마' 긴장 운동의 각 방향의 운동이 결과하는 것을 다음과 같이 정리할 수 있다: '동시에 반대 방향을 향하는 프네우마 운동'(2.442)에서 두 방향의 내용은 '자기 자신에로 안쪽을 향한 운동'과 '자기 자신으로부터 바깥쪽을 향한 운동'이다.[460] '자기 자신에로 안쪽을 향한 운동'은 단일성, 안정성, 실체성의 원인

460) 알렉산드로스의 단편(*SVF* 2.442)에서 표현된 '동시에(hama) 반대 방향을 향하는 프네우마 운동'에서의 '동시성'을 꼭 시간적 계기로 읽을 필요는 없다. 이때의 '동시성'은 '프네우마 운동'의 성격이 안쪽을 향하는 운동과 바깥쪽을 향하는 운동을 '함께' 가지고 있다는 것과 연장되어 있다. 다시 말해 이때의 '동시성'은 상반된 두 요소의 '공존'에 대한 다른 표현이다. 물론 '동시에'를 문자 그대로 시간성의 의미로 읽고, '동시 운동'의 불합리성에 대한 대안적 독해로 '프네우마'의 '내향 운동'과 '외향 운동'의 성격을 '동시 운동'이 아닌 '교체 운동' 혹은 '순환 운동'으로 읽을 수 있는 가능성은 열려있다. '동시 운동'이든, '교체 운동' 혹은 '순환 운동'이든, 프네우마 운동 형태를 자세하게 보여주는 단편이 별로 없기 때문이다. 알렉산드로스와 네메시우스(*SVF* 2.451) 단편에서는 'hama'가 표현되지만, 필론의 단편(*SVF* 2.458)은 프네우마 운동이 '순환 운동' 형태임을 암시한다. 갈레노스(*SVF* 2.450)의 경우 프네우마 운동을 '교체

이 되고, ‘자기 자신으로부터 바깥쪽을 향한 운동’은 크기, 모양, 형태 등 성질의 원인이 된다. 그렇다면 ‘프네우마’ 긴장 운동의 각 방향 운동의 기능을 이렇게 상정한 것을 우리는 어떻게 평가할 수 있을까?

1.4. 능동 근원으로서 ‘프네우마’ 긴장 운동의 설명력/차별성

우리는 1장에서 갈레노스의 단편, *SVF* 2.841 등을 통해, 여러 문헌에서 ‘프네우마는 불과 공기의 혼합체’(synkrima ek pyros te kai aēros)라고 표현되는 스토아의 언명은, 사실 크뤼시포스가 ‘프네우마’를 ‘뜨거움’과 ‘차가움’을 ‘함께’ 가지고 있는, 즉 ‘불의 힘과 공기의 힘을 동시에 간직하고 있는 것’으로 상정한 것으로 이해되어야 함을 보았다.[461] 이것은 ‘프네우마’가 ‘뜨거움’과 ‘차가움’이라는 ‘상반적’ 성질을 자신 안에 ‘함께’ 갖고 있음을 함의하는 것이고, 더 나아가 각각의 성질이 일으키는 운동인 ‘팽창’ 운동과 ‘수축’ 운동을 ‘프네우마’가 ‘동시에’ 일으킬 수 있다는 것을 함의한다. ‘팽창-수축의 동시적 운동’은 크뤼시포스에 의해 ‘동시에 반대 방향을 향하는 운동’이자 ‘동시에 안팎으로 움직이는 운동’으로 표현된다. 동시에 반대 방향을 향하는 이 운동은 ‘자기 자신으로부터 움직이면서 동시에 자기 자신 쪽으로 움직이는 프네우마의 운동’을 의미한다. 그리고 이제 동시에 반대 방향을 향하는 ‘프네우마’의 이 운동은 크뤼시포스에 의해 ‘프네우마의 토노스’, 혹은 ‘긴장 운동’이라고 표현된다.

우리는 이미 앞서 II.1.1장에서 사물과 세계의 구조를 두 가지 물체적 근

운동(진동)’으로 읽어야 함을 주장하는 건 아니지만 이런 독해의 가능성을 언급한다. 이에 대해 Sambursky(1959, 29쪽)는 ‘프네우마 긴장 운동’의 형태를 ‘진동 운동’으로 읽는 것을 지지한다. 반면 Long(1974/1986, 157쪽)은 “이런 식의 교체운동은, 동시 운동의 형태를 상상하지 못한 고대인들의 동시 운동에 대한 수정 표현”이라고 지적하면서, 그는 “동시성의 문제는, ‘프네우마 운동’이 두 가지 구성요소로 이루어진 운동의 기능으로 분석된다면 해결된다”고 본다(주) 449 참조). ‘동시에(hama)’를 시간적 계기로 읽지 말고 공존의 표현으로 읽는다면 이렇게 분석되는 것이 가능하며, 어떤 의미에서 ‘동시에’는 상반된 (방향성을 가진) 두 요소를 표현하기 위한 가장 적합한 표현이라 할 수도 있다. ‘프네우마 운동’의 핵심은 ‘상반된 방향성을 가진 운동의 두 요소로 이루어진 운동 형태’이기 때문이다.

461) II.2장 참조.

원인 '작용하는 것(to poioun)'과 '작용받는 것(to paschon)', 즉 능동 근원과 수동 근원으로 설명하는 스토아의 존재론적 입장에 대하여 살펴보았다. 그리고 능동 근원과 수동 근원은 보통 '신(theos)'과 '질료(hylē)'로 호명되지만,[462] 크뤼시포스에 이르러 '프네우마가 능동 근원의 지위를 갖게 되었음을 검토하였다.[463] 앞에서 검토된 능동 근원의 중요한 기능 중 하나는, 그것이 그 자체로는 운동성도 없고 형태도 없는 질료에게 성질을 부여한다는 것이었다.[464] 질료에 퍼져있는 '프네우마'가 역시 이러한 기능을 수행하는데, 크뤼시포스는 사물의 성질 구현이 어떻게 이루어지는지를 지금 이 '프네우마의 긴장 운동'에 의거하여 설명하고 있는 것이다.

다른 한편 크뤼시포스는 '프네우마'의 '토노스'를 통해 사물의 자기 동일성, 안정성, 단일성을 설명한다. 우리는 이미 여러 문헌들에서 '프네우마'가 질료 전체에 퍼져 그것을 하나로 통일하며, 이 '프네우마'에 의해 세계가 결속되고 고정되며, 자기 자신과 공감한다는 표현을 보았다.[465] 능동 근원이 신, 불, 열, 로고스로 표현될 때는 사물의 이러한 자기 동일성, 안정성, 단일성의 작동 원리가 제시되지 않는다. '프네우마'를 능동 근원으로 수용하면서, 크뤼시포스는 '프네우마의 긴장 운동'에 의거하여 사물의 자기 동일성이자 안정성, 단일성을 설명함으로써, 하나의 사물이 자기의 정체성을 유지하는 메커니즘에 대하여 말할 수 있게 된다.[466] 이렇게 크뤼시포스는

---

462) 두 근원이 신과 질료로 불리는 곳: *SVF* 1.85, 1.98, 1.493, 1.495, 2.300, 2.301, 2.300, 2.310 등.

463) 크뤼시포스가 '프네우마'를 능동 근원으로 도입한 이유 중 하나는 능동 근원의 물체성 때문이다. 우리는 스토아 자연학에서 물체의 의미와 능동 근원의 물체성 문제를 II.1.3장에서, 물체로서 능동 근원과 수동 근원의 혼합 구조의 문제, 즉 '신-프네우마'와 질료의 혼합 구조를 II.1.4장에서 검토하였다.

464) Sextus Empiricus, *Against the Professors* 9.75-6(= *SVF* 2.311): '그 자체로는 아무 운동도, 모양도, 성질도 없는 실체에' '다양한 형태로 모양지우고 움직이는 원인'으로서의 능동 근원은 바로 이 '질료에 두루 퍼져 있는 힘'이며, 이것이 곧 '영원히 스스로 움직이는 신'이다.

Alexander, *On Mixture* 225,1-2 (= *SVF* 2.310 = LS 45H) : 그들(스토아학파)이 말하기를, 신이 질료와 섞여 있으며, 질료에 온통 퍼져서(질료를 완전히 통과하여; diēkonta), 질료에 형태를 부여하고(schēmatizonta), 틀을 형성하며(모양을 주며; morphounta), 세계로 만들어준다(질서를 부여한다; kosmopoiounta).

465) Alexander, *On Mixture* 216,14-218,6 (= *SVF* 2.473 = LS 48C), 주) 100 참조.

466) Sandbach(1989, 77쪽)는 '토노스'가 사물의 지속적 상태, 즉 사물 그 자체의 내구성의 원인이라고 설명한다.

‘프네우마’ 개념을 도입함으로써 물체인 능동 근원의 역할을 스토아 자연학 체계에 보다 정합적으로 구현할 수 있었고, 이 구현을 ‘프네우마의 긴장 운동’에 의해 확보했던 것이다. 그것이 ‘프네우마’가 ‘불-공기의 혼합물’, 즉 ‘불적 힘과 공기적 힘을 동시에 간직하고 있는 것’으로 상정되어야 했던 이유였다. ‘불적 힘과 공기적 힘을 동시에 간직하고 있는 것’으로 상정되어야 ‘프네우마 긴장 운동’의 ‘양 방향의 운동’이 설명될 수 있으며, ‘성질 구현’과 ‘실체성’이라는 사물 구조의 두 가지 면이 설명되기 때문이다.

2. ‘프네우마’의 네 가지(혹은 세 가지) 상태

1장에서 보았듯이, 크뤼시포스가 말하는 ‘프네우마의 토노스’는 하나의 물체 내부에서 중심을 향한 운동과 바깥쪽을 향한 운동 사이에 이루어지는 힘의 균형 상태, 혹은 중심을 향하는 운동의 힘과 바깥쪽을 향하는 운동의 힘 간의 균형 상태에 대한 표현이다. 이때 각 방향의 운동성, 혹은 각 방향을 향하는 운동의 힘이 일으키는 사태는, 각각 안쪽을 향하는 운동에 대해서는 사물의 ‘자기 동일성, 단일성, 안정성’, 바깥쪽을 향하는 운동에 대해서는 사물의 ‘성질’이었다. 그런데 크뤼시포스는 다른 한편, 이 ‘프네우마’의 ‘토노스’를 통하여 사물의 상태 혹은 사물의 종류, 그리고 그에 따른 사물의 위계를 설명하기도 한다. ‘프네우마’의 상태(혹은 종류)에 따른 사물의 상태(혹은 종류)에 대한 논의는 사물의 구조에 대한 크뤼시포스 사유의 특이성을 잘 보여주는 지점이다. 따라서 이 장에서는 크뤼시포스가 설명하는 ‘토노스’에 따른 ‘프네우마’의 세 가지(혹은 네 가지) 상태(혹은 종류)가 무엇인지를 살펴보고, ‘프네우마’의 상태(혹은 종류)를 통하여 설명되는 자연 세계 내 사물들의 종류와 위계, 혹은 사물의 상태에 대한 스토아식 사유의 의의를 검토하고자 한다.

검토를 위하여 우선 자연 세계 내 사물의 종류와 위계 혹은 사물의 상태를 설명하는 ‘프네우마’의 종류(혹은 상태)와 관련된 단편들을 살펴보도록 하겠다. 이 단편들이 궁극적으로 사물의 상태, 범위, 위계와 관련하여

무엇을 설명하고 있는지, 그리고 1장에서 설명된 '프네우마의 토노스'를 통해 설명된 사물의 존재론적 구조 외에 무엇을 더 설명할 수 있는지 살펴볼 것이다. 우리가 살펴볼 기본 단편들은 갈레노스의 단편인 *SVF* 2.716과 플루타르코스의 단편 *SVF* 2.460, 필론의 단편인 *SVF* 2.458, 그리고 디오게네스 라에르티오스의 단편인 *SVF* 2.634이다.[467] 먼저 2.1장에서 이 단편들의 내용을 소개하고, 2.2장에서 그 단편들로부터 도출되는 자연 사물들의 종류 혹은 상태와 구조에 대한 스토아의 이해를 정리하도록 하겠다. 다음으로 2.3장에서는 '프네우마' 간 차이의 원인이 무엇인지를 추적하고, 2.4장에서는 스토아 자연학의 특이성을 보여주는 '응집(상태)적 '프네우마'인 '헥시스(hexis)' 개념을 조명할 것이다. 이 과정에서 생물의 범위와 영혼의 기능에 관련한 아리스토텔레스의 설명과 유사한 점과 다른 점을 살펴볼 것인데, 특히 아리스토텔레스가 『영혼에 관하여』에서 '영혼을 가진 것(to empsychon)'의 종류와 관련하여 이야기한 사항을 무생물에게까지 확장하고 있는[468] 크뤼시포스의 '헥시스(hexis)'라는 개념에 대해 검토하고, 이 확장의 의의에 대해 논할 것이다.

2.1. 단편들의 검토

여기서 살펴볼 갈레노스의 단편 *SVF* 2.716과 플루타르코스의 단편 *SVF* 2.460, 필론의 단편 *SVF* 2.458, 그리고 디오게네스 라에르티오스의 단편 *SVF* 2.634 등에서 나타나는 '프네우마'의 종류(혹은 상태)에 대한 서술은, 이전에 검토된 단편들과 마찬가지로, 단편 전달자에 따라 언급되는 용어의 차이가 있다. 용어의 차이에도 불구하고 이들 단편들은 대표적으로 스토아 특유의 '프네우마'의 종류(혹은 상태)에 대한 일련의 내용을 전달하고 있다. 나타나는 용어의 다소간의 불일치 속에서도 공통적으로 도출된다고 여

467) 그 밖에 '프네우마' 분류와 관계된 단편 : *SVF* 2.473, (459, 714, 715, 804, 1013).

468) '영혼'을 넓은 의미로 읽었을 때 이렇게 해석할 수 있고, 본고가 초점을 맞춰 읽으려는 방식이다. 다른 한편 좁은 의미의 '영혼'이라면 스토아는 오히려 '영혼을 가진 것(empsychon)'을 식물은 제외하고 동물에게만 한정시켰다고 볼 수 있다. 2.2장과 2.3장에서 상세한 논의가 진행될 것이다.

겨지는 사항을 중심으로 스토아 '프네우마'의 종류(혹은 상태)에 대한 내용을 정리하도록 하겠다. 먼저 갈레노스의 단편 *SVF* 2.716①[469]은 다음과 같다.

> *SVF* 2.716① 고대 사상가들에 따르면 '프네우마'는 두 가지이다: '영혼적 프네우마(psychikon)'와 '자연적 프네우마(physikon)'. 그런데 스토아가 세 번째 '프네우마'인, '응집적 프네우마(hektikon)'를 도입하였고, 그들은 이것을 '헥시스(hexis)'라 부른다.[470]

갈레노스는 '프네우마'를 세 가지로 분류한 스토아의 '프네우마' 분류법을 소개한다. 단편은, 스토아 이전 고대 사상가들은 보통 '프네우마'를 '영혼적인 것(psychikon)'과 '자연적인 것(physikon)'으로 분류하였는데, 스토아가 세 번째 '프네우마'인 '응집(상태)적인 것(hektikon)'을 도입하였고 이러한 종류의 '프네우마'를 스토아는 '헥시스(hexis)'라고 불렀음을 전달한다. 갈레노스의 이 전언에 의거하면, '프네우마'를, '영혼적 프네우마'와 '자연적 프네우마', 두 종류를 내용으로 하는 기존 분류법에서 '영혼적, 자연적, 응집적 프네우마'로, 세 가지 '프네우마'를 처음, 혹은 대표적으로 상정했던 사유 집단은 스토아이다. 즉 '헥시스'라 불리는 '응집(상태)적 프네우마'가 '프네우마'에 대한 새로운 사유이면서 스토아 특유의 사유임을 단편은 전달해준다. 그런데 스토아가 말하는 세 가지 종류의 '프네우마'란 구체적으로 무엇인가? 계속해서 갈레노스의 단편 *SVF* 2.716②를 보자.

> *SVF* 2.716② '타고난 프네우마'에는 두 가지 종류가 있는데, 하나는 '자연적 프네우마'이고, 하나는 '영혼적 프네우마'이다. 그런데 세 번째 종류의 '프네우마', 즉 '응집(상태)적 프네우마'를 들여오는

469) 단편 *SVF* 2.716은 갈레노스의 책 *Medical Introduction*에서의 다른 두 구절을 인용했다. 하나는 14.697,6-8이고, 하나는 14.726,6-11인데, 본고에서는 전자를 *SVF* 2.716①로 후자를 *SVF* 2.716②로 표기했다.

470) Galen, *Medical Introduction* 14.697,6-8 (= *SVF* 2.716①) : πνεύματα δὲ κατὰ τοὺς παλαιοὺς δύο ἐστὶ, τό τε ψυχικὸν καὶ τὸ φυσικόν. οἱ δὲ Στωϊκοὶ καὶ τρίτον εἰσάγουσι τὸ ἑκτικὸν, ὃ καλοῦσιν ἕξιν.

이들도 있다. 돌을 결속시키는(유지시키는: synechon) '프네우마'가 '응집(상태)적 프네우마'이며, 동물과 식물을 양육하는(trephon) '프네우마'가 '자연적 프네우마'이며, 생명 있는 것들(영혼이 있는 것들: ta empsycha)에서 동물로 하여금 감각할 수 있게 하며 모든 (방식의) 운동을 하게 해주는 것이 '영혼적 프네우마'이다.[471]

단편에서 갈레노스는 '타고난 프네우마(empyton pneuma)'의 두 종류를 먼저 언급한다. 첫 번째는 '자연적 프네우마(physikon)'이고 두 번째는 '영혼적 프네우마(psychikon)'이다. 그리고 갈레노스는 세 번째 종류의 '프네우마'를 도입하는 이들을 언급하는데, 이들은 앞의 갈레노스의 단편 *SVF* 2.716①인 *Medical Introduction* 14.697,6-8의 언급에 의거하면 스토아이다. 즉 단편 *SVF* 2.716①의 전달과 마찬가지로, 스토아가, 통상의 경우와 다르게, 도입한 세 번째 종류의 '프네우마'가 '응집(상태)적 프네우마(hektikon)'이다.

이제 갈레노스는 계속해서 각 종류의 '프네우마'가 어떤 기능을 하는지, 혹은 어떤 사물들에서 나타나는지를 구체적인 예를 통해 보여준다. '응집(상태)적 프네우마'는 돌을 결속시키는(유지시키는: synechon) '프네우마'이다. '자연적 프네우마'는 동물과 식물을 양육하는(trephon) '프네우마'이다. 그리고 마지막으로 '영혼적 프네우마'는 영혼이 있는 것들(ta empsycha) 중에서[472] 동물들로 하여금 감각과 운동을 가능하게 해주는 '프네우마'이다.[473] 갈레노스가 전달하는 스토아의 세 가지 '프네우마'의 기능은 비교적 명료하게 구분되어 있다. 그런데, 다음 플루타르코스의 단편 *SVF* 2.460은 이 갈레노스의 단편에서 언급되지 않은 또 다른 종류의 '프네우마'를 하나

471) Galen, *Medical Introduction* 14.726,6-11 (= *SVF* 2.716② = LS 47N) : τοῦ δὲ ἐμφύτου πνεύματος διττὸν εἶδος. τὸ μὲν φυσικὸν, τὸ δὲ ψυχικόν. εἰσὶ δὲ οἳ καὶ τρίτον εἰσάγουσι, τὸ ἑκτικόν. ἑκτικὸν μὲν οὖν ἐστι πνεῦμα, τὸ συνέχον τοὺς λίθους. φυσικὸν δὲ τὸ τρέφον τὰ ζῶα καὶ τὰ φυτά. ψυχικὸν δὲ τὸ ἐπὶ τῶν ἐμψύχων αἰσθητικά τε ποιοῦν τὰ ζῶα καὶ κινούμενα πᾶσαν κίνησιν.

472) 『영혼에 관하여』에서의 아리스토텔레스식 분류법에 의거하면, '영혼을 가진 것(empsychon)'들에는 식물, 비지성적 동물, 지성적 동물 세 종류가 있다(413a21-b25 등). III.1.1.2장 주) 254 참조.

473) 식물, 동물, 인간 사이의 차이에 관한 스토아의 이론에 대한 그들의 관계에 관해서는, Long, A. A(1982), 'Soul and body in Stoicism', *Phronesis*, 27의 43쪽 이하를 참고.

더 언급한다. 그래서 우선 또 한 종류의 '프네우마'가 언급되는 *SVF* 2.460을 먼저 검토하고, 여기 갈레노스 단편에서 언급된 각 '프네우마' 기능에 대한 상세 논의는 다른 관련 단편들과 연계하여 다음 2.2장에서 이어가도록 하겠다. 플루타르코스의 단편 *SVF* 2.460은 다음과 같다.

> *SVF* 2.460 스토아가 말하길, 존재하는 것들 중 어떤 것들은 헥시스(hexis)에 의해 다스려지고, 어떤 것들은 자연(physis)에 의해, 어떤 것들은 비이성적 영혼(alogos psychē)에 의해, 어떤 것들은 이성과 사유를 지닌 것(logon echousē kai dianoian)에 의해 다스려진다.[474]

플루타르코스는 앞서 갈레노스가 소개하는 스토아의 '프네우마' 종류에 하나를 덧붙여 스토아의 네 가지 '프네우마'를 소개한다. 그것은 '헥시스(hexis)', '자연(physis)', '비이성적 영혼(alogos psychē)', 그리고 '이성(로고스)과 사유를 지닌 영혼(logon echousē kai dianoian)'이다. 갈레노스 단편 *SVF* 2.716에서의 '영혼적 프네우마'가 플루타르코스의 단편 *SVF* 2.460에서는 '비이성적 영혼의 프네우마'와 '이성(로고스)과 사유를 갖춘 영혼의 프네우마'로 세분화되었다. 표현도 약간 다르다. '프네우마'라는 용어는 생략되어 있다. 각각의 존재하는 것들이 '헥시스'에 의해, '자연'에 의해, '비이성적 영혼'에 의해, '이성과 사유를 지닌 영혼'에 의해 다스려진다고 서술된다. 플루타르코스의 단편에서 제시된 것과 유사한 표현과 분류법이 다음 필론의 단편 *SVF* 2.458에서도 보여진다. 필론의 단편 *SVF* 2.458①[475]을 보자.

> *SVF* 2.458① (1) (가리개 없는, 육체에 묶여있지 않은) 지성은

---

474) Plutarch. *de virtute morali* 451B 8-11 (= *SVF* 2.460) : Καθόλου δὲ τῶν ὄντων αὐτοί τέ φασι καὶ δῆλόν ἐστιν ὅτι τὰ μὲν ἕξει διοικεῖται τὰ δὲ φύσει τὰ δ' ἀλόγῳ ψυχῇ τὰ δὲ καὶ λόγον ἐχούσῃ καὶ διάνοιαν,

475) *SVF* 2.458은 필론의 두 책에서의 발췌를 전달한다. 하나는 *Allegories of the Laws* 2.22-3이고, 또 하나는 *God's Immutability* 35-6이다. 본고에서는 전자를 *SVF* 2.458①로 표기하고, 후자를 *SVF* 2.458②로 표기하겠다.

(nous) 많은 힘들을 갖고 있다. 즉 응집상태적 힘(hektikē), 자연적 힘(physikē), 영혼적 힘(psychikē), 이성적 힘(logikē), 지성적 힘(dianoēdikē) 등 종과 유에 있어 수없이 많은 다른 힘들을 가지고 있다.

(2) 헥시스(응집성, 응집상태: hexis)는 생명(영혼)없는 돌이나 통나무에 또한 공유되며, 그리고 돌과 유사한, 우리 안에 있는 뼈들 역시 헥시스(응집성, 응집상태)를 함께 한다.

(3) 자연(physis)은 식물에 또한 뻗어있다. 그런데 우리 안에도 식물과 유사한 것들, 즉 손톱과 머리카락이 있다. 자연은 현재 움직이는 헥시스(kinoumenē hexis)이다.

(4) 영혼(psychē)은 표상과 충동을 더한 자연이다. 영혼은 비이성적인 것들에도 공유된다.[476]

SVF 2.458①에서 필론은 스토아 '프네우마'의 힘을 지성(nous)의 힘과 결합시켜 표현하고 있다. 단편에서 지성이 가지고 있는 힘들(dynameis)로 언급되는 '프네우마'의 힘들은 응집(상태)적 힘(hektikē), 자연적 힘(physikē), 영혼적 힘(psychikē), 이성적 힘(logikē), 지성적 힘(사고능력)(dianoēdikē) 등으로 표현된다. 언뜻 보기에는 단편 *SVF* 2.460에서의 플루타르코스의 분류법보다 더 세분화된 것처럼 보이지만, 스토아가 이성의 기능과 관련해서 흔히 'logos'와 'dianoia'를 차별 없이 사용하는 것으로 보아,[477] logikē와 dianoētikē라는 두 용어의 구별은 크게 의미가 없는 것으로 보인다.[478]

---

476) Philo, *Allegories of the Laws* 2.22-3 (= *SVF* 2.458 = LS 47P) : ὁ γυμνὸς καὶ ἀνένδετος σώματι νοῦς πολλὰς ἔχει δυνάμεις, ἑκτικὴν φυτικὴν ψυχικὴν λογικὴν διανοητικήν, ἄλλας μυρίας κατά τε εἴδη καὶ γένη. ἡ μὲν ἕξις κοινὴ καὶ τῶν ἀψύχων ἐστὶ λίθων καὶ ξύλων, ἧς μετέχει καὶ τὰ ἐν ἡμῖν ἐοικότα λίθοις ὀστέα. ἡ δὲ φύσις διατείνει καὶ ἐπὶ τὰ φυτά· καὶ ἐν ἡμῖν δέ ἐστιν ἐοικότα φυτοῖς, ὄνυχές τε καὶ τρίχες· ἔστι δὲ ἡ φύσις ἕξις ἤδη κινουμένη. ψυχὴ δέ ἐστι φύσις προσειληφυῖα φαντασίαν καὶ ὁρμήν· αὕτη κοινὴ καὶ τῶν ἀλόγων ἐστίν·

477) LS 2권, 285쪽 참조.

478) 하지만 '종과 유에 있어서 수없이 많은 다른 힘들을 가지고 있다'는 서술은 갈레노스나 플루타르코스, 필론이 언급하는 헥시스, 자연, 비이성적 영혼, 이성/지성적

이제 이렇게 다양한 힘의 '프네우마'를 소개하고 나서, 갈레노스의 단편 *SVF* 2.716②에서처럼, 필론은 세 가지 '프네우마'의 내용을 설명한다. 하지만 필론의 단편에는 갈레노스의 단편 *SVF* 2.716②에는 포함되지 않은 내용이 있다. 필론이 상술하는, 첫째, '헥시스'는 생명(영혼) 없는 돌이나 통나무에 '또한' 공유된다. 그리고 우리 몸을 구성하는 것들 중 돌과 같은 무기물과 유사한 것인 우리 몸의 뼈 역시 이런 헥시스를 공유한다. 둘째, '자연'은 식물에도 '또한' 뻗어있는데, 역시 우리 몸의 구성물 중에서, 이 식물과 유사한 것들인 손톱과 머리카락에도 뻗어있다. 그리고 '자연'은 현재 '움직이는 헥시스(hexis ēdē kinoumenē)'이다. 즉 '자연'은 '헥시스'의 확장된 형태이다. '자연'은 '헥시스'인데 현재 '움직이고 있는 헥시스'이다. 셋째, '영혼'은 이러한 '자연'에 '표상'과 '충동'이 더해진다. 즉 '영혼'은 '자연'의 확장된 형태이고 '헥시스'의 보다 더 확장된 형태이다. '영혼'은 '헥시스'이기도 하고 '자연'이기도 한데, '현재 움직이는 헥시스'를 넘어서 '표상과 충동이 더해진 자연'이다. 그런데 이러한 '영혼'은 비이성적인 것들에도 공유된다. 다시 말해, '영혼'은 이성적인 것들에도 공유되며, 비이성적인 것들에도 공유된다. 그렇다면, 이 단편에 마저 기술되고 있지 않지만, 필론이 지금 말하고 있는 '이성적-지성적 힘(logikē-dianoēdikē dynamis)', 혹은 '로고스-사유(logos-dianoia)'는 이성적인 것들에만 공유되는 것이다. 그래서 최종적으로는 플루타르코스의 단편 *SVF* 2.460처럼 이 필론의 단편 *SVF* 2.458①은 네 가지 종류(혹은 상태)의 '프네우마'를 보여준다.

필론의 다음 단편 *SVF* 2.458② 역시 스토아 '프네우마'의 사분법을 기본으로 보여주는데, *SVF* 2.458①과 다르게, 특히 '헥시스'에 관하여 좀 더 자세한 설명을 덧붙이고 있다.

영혼 말고도 다른 종류, 혹은 다른 상태의 '프네우마'가 있을 수 있다는 인상을 준다. 그래서 여기서 언급되는 네 가지 '프네우마' 이외의 다른 종류의 '프네우마'를 또한 스토아가 상정하였을 가능성에 닫혀 있는 것은 아니지만, 남아 있는 문헌 중에서 여기 말고는 이런 식으로 표현된 곳이 없고, 또한 이것 외에 다른 종류의 '프네우마'를 상정하는 것이 의미 있는 논의거리를 주지는 않는 것 같기 때문에, 여기에서는 네 가지 '프네우마' 이외의 또 다른 종류의 '프네우마'는 염두에 두지 않고 논의를 진행하도록 하겠다. 하지만 '종과 유에 있어서 수없이 많은 다른 힘들을 가지고 있다'는 서술은 '프네우마'가 그 역할과 기능에 따라 여러 이름으로 불릴 수 있음을 암시하긴 한다.

SVF 2.458② (1) 그(신)는 물체들 중 어떤 것들은 헥시스(응집상태: hexis)로, 어떤 것들은 자연(physis)으로, 어떤 것들은 영혼(psychē)으로, 어떤 것들은 이성적 영혼(logikē psychē)으로 묶었다.

(2) 그리하여 신은, 원래 한 몸이었던 것으로부터 절단시킨 돌들에서, 그리고 통나무들에서, 가장 강력한 끈(접착제: desmos)인 헥시스를 제작하였다. 그런데 이것은 제 자신에게 되돌아오는 '프네우마'이다. 그것은 중심으로부터 한계까지 뻗어나가기 시작하다가 표면 끝에 닿고 나면, 처음 출발했던 같은 장소로 돌아올 때까지, 다시 되돌아오기 때문이다.

(3) 헥시스의 이러한 연속적 왕복 코스는 불멸한다.[479]

SVF 2.458①에서 '프네우마'가 지성(nous)으로 표현되고 있는 것처럼, *SVF* 2.458②에서는 '신'과 '프네우마'가 동격으로 쓰이고 있다. '프네우마'로서 '신'은 각각의 물체들을 묶고 있는데, 어떤 물체들은 '헥시스'로서, 어떤 물체들은 '자연'으로서, 어떤 물체들은 '영혼'으로서, 어떤 물체들은 '이성적 영혼'으로서 묶고 있다(endeō). 즉 신('프네우마')의 묶임 방식, 구조화 방식에 따라 물체들은 네 가지 상태, 혹은 네 가지 종류로 구별된다. 물체들의 이 네 가지 상태/종류는 각각 '헥시스', '자연', '영혼', '이성적 영혼'으로서 신('프네우마')에 의해 묶여있는 상태이다.

이어서 단편은 네 가지 '프네우마' 중 특히 무기물에서 작동하는 '헥시스'에 대해 상세히 설명한다. 돌, 통나무 등 무기물에서 작동하는 '헥시스'는 일종의 '끈(접착제: desmos)'이다. 그것도 그 무엇보다 강력한 끈(접착제)이다. 이렇게 표현될 때의 '헥시스'는 하나의 물체에 있어, 그 물체가

---

479) Philo, *God's Immutabilty* 35-6 (= *SVF* 2.458 = LS 47Q) : τῶν γὰρ σωμάτων τὰ μὲν ἐνεδήσατ-ο ἕξει, τὰ δὲ φύσει, τὰ δὲ ψυχῇ, τὰ δὲ λογικῇ ψυχῇ. λίθων μὲν οὖν καὶ ξύλων, ἃ δὴ τῆς σ-υμφυΐας ἀπέσπασται, δεσμὸν κραταιότατον ἕξιν εἰργάζετο· ἡ δέ ἐστι πνεῦμα ἀναστρέφον ἐφ' ἑαυτό· ἄρχεται μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν μέσων ἐπὶ τὰ πέρατα τείνεσθαι, ψαῦσαν δὲ ἄκρας ἐπιφανείας ἀνακάμπτει πάλιν, ἄχρις ἂν ἐπὶ τὸν αὐτὸν ἀφίκηται τόπον, ἀφ' οὗ τὸ πρῶτον ὡρμ-ήθη· ἕξεως ὁ συνεχὴς οὗτος δίαυλος ἄφθαρτος, …

파괴되지 않게 하는, 물체 자신의 단일성, 내구성을 유지하는 힘을 의미하는 것으로 보인다. 그런데 사실 돌, 통나무 등 무기물을 포함하여 이 세계에 존재하는 모든 물체는 '헥시스'의 이런 결속의 힘(응집력)이 작동하지 않으면 자신의 존재성을 유지할 수 없다. 그래서 *SVF* 2.458①에서도 '헥시스는 생명(영혼)없는 돌이나 통나무에 '또한' 공유된다'고 표현된다. 다시 말해 '헥시스'는 유기물인 식물, 동물, 그리고 이성적 동물에도 공유될 뿐만 아니라 무기물에도 공유되는, 즉 모든 사물, 모든 물체를 유지하는 기본적인 힘에 대한 표현이라 할 수 있다.

계속해서 필론의 단편은 이런 응집, 결속의 힘인 '헥시스'를 '제 자신에게 되돌아오는 '프네우마'라고 표현한다. 그리고 '중심으로부터 한계까지 뻗어나가서 표면 끝에 닿고 나면, 처음 출발했던 장소인 중심으로 다시 되돌아오며 이러한 과정은 끊임없이 계속된다'고 설명한다. 우리는 앞서 1.2장에서 '프네우마의 토노스'가 '중심을 향한 운동과 바깥을 향한 운동의 균형 상태 혹은 그 힘'을 가리킨다는 스토아의 규정을 검토했었다. 지금 필론이 말하는 '중심에서 출발하여 바깥 쪽 한계를 끊임없이 왔다 갔다 하는', 그리하여 '제 자신에게 돌아오는' '프네우마'의 '불멸하는 연속적 왕복코스'는 이러한 '프네우마 토노스'에 대한 다른 표현이라 할 수 있다.[480]

이제 마지막으로 디오게네스 라에르티오스의 단편 *SVF* 2.634를 보자.

> *SVF* 2.634 (1) 실로 우주는 지성(nous)과 섭리(pronoia)에 의해 다스려진다. (크뤼시포스가 『섭리에 관하여』 5권에서, 포세이도니오스가 『신들에 관하여』 13권에서 말하는 것처럼.) 마치 우리 안에 영혼이 퍼져있는 것처럼 우주의 모든 부분 속에 지성이 퍼져있기 때문이다.
>
> (2) 그러나 그것은 어떤 부분들에는 좀 더 많이, 어떤 부분들에는 보다 적게 퍼져 있다. 왜냐하면 그것은, 뼈와 힘줄 같은 어떤 부분들에는 응집상태(hexis)[481]로서 지나간 반면, 영혼의 주도부

480) 긴장 운동 형태의 여러 가능한 해석에 관해서는 IV.1.2장, 특히 231-4쪽과 주) 450과 460 참조. 필론의 해석은 '프네우마'의 긴장 운동을 일종의 진동 운동 형태로 보는 것임.

(hegemonikon) 같은 어떤 부분들에는 지성(nous)으로서 지나갔기 때문이다.

(3) 실로 그와 같이 살아있으며 이성적인 동물인 우주 전체 역시 아이테르(aither)라는 주도부(hegemonikon)를 가지고 있다. 튀리오스의 안티파트로스가 『우주에 관하여』 8권에서 말하듯이 말이다.

(4) 그런데 크뤼시포스는 『섭리에 관하여』 1권에서, 포세이도니오스는 『신들에 관하여』에서, 우주의 주도부(hegemonikon)가 하늘(ouranos)이라고 말하며, 클레안테스는 태양(helios)이라고 말한다. 그렇지만 크뤼시포스는 다시 같은 책에서 그것이 아이테르의 가장 순수한 부분이라고 좀 다르게 말하기도 한다. 그들이 제일 신이라고도 말하는 이것은 지각할 수 있게, 말하자면 공기 안에 있는 것들을, 모든 동물, 식물을, 그리고 땅 그 자체를 헥시스(응집: hexis)에 따라 지나갔다.[482]

디오게네스 라에르티오스가 전달하는 크뤼시포스 이후의 스토아(포세이도니오스, 튀리오스의 안티파트로스)는 우주가 지성(nous)과 섭리(pronoia)로 다스려진다고 본다. 그들에 따르면, 마치 우리 안에 영혼이 퍼져 있는 것처럼 우주의 모든 부분에 지성이 퍼져 있기 때문이다. 비유는 우주 안 지성의 역할이 우리 안의 영혼의 역할과 같음을 말해준다. 영혼이 우리 안에 펴져 있고 우리를 다스리는 것처럼 우주의 지성은 우주 전체와 우주의

481) 'hexis' 번역: Sambursky(7쪽)는 'physical state', LS는 'tenor'.

482) DL, 7.138-9 (including *SVF* 2.634 = LS 47O) : Τὸν δὴ κόσμον διοικεῖσθαι κατὰ νοῦν καὶ πρόνοιαν, καθά φησι Χρύσιππός τ' ἐν τῷ πέμπτῳ Περὶ προνοίας καὶ Ποσειδώνιος ἐν τῷ τρισκαιδεκάτῳ Περὶ θεῶν, εἰς ἅπαν αὐτοῦ μέρος διήκοντος τοῦ νοῦ, καθάπερ ἐφ' ἡμῶν τῆς ψυχῆς· ἀλλ' ἤδη δι' ὧν μὲν μᾶλλον, δι' ὧν δὲ ἧττον. δι' ὧν μὲν γὰρ ὡς ἕξις κεχώρηκεν, ὡς διὰ τῶν ὀστῶν καὶ τῶν νεύρων· δι' ὧν δὲ ὡς νοῦς, ὡς διὰ τοῦ ἡγεμονικοῦ. οὕτω δὴ καὶ τὸν ὅλον κόσμον ζῷον ὄντα καὶ ἔμψυχον καὶ λογικόν, ἔχειν ἡγεμονικὸν μὲν τὸν αἰθέρα, καθά φησιν Ἀντίπατρος ὁ Τύριος ἐν τῷ ὀγδόῳ Περὶ κόσμου. Χρύσιππος δ' ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ προνοίας καὶ Ποσειδώνιος ἐν τῷ Περὶ θεῶν τὸν οὐρανόν φασι τὸ ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου, Κλεάνθης δὲ τὸν ἥλιον. ὁ μέντοι Χρύσιππος διαφορώτερον πάλιν τὸ καθαρώτατον τοῦ αἰθέρος ἐν ταὐτῷ, ὃ καὶ πρῶτον θεὸν λέγουσιν αἰσθητικῶς ὥσπερ κεχωρηκέναι διὰ τῶν ἐν ἀέρι καὶ διὰ τῶν ζῴων ἁπάντων καὶ φυτῶν· διὰ δὲ τῆς γῆς αὐτῆς καθ' ἕξιν.

모든 부분들에 펴져 있고 우주를 다스린다.

앞서 우리는 필론의 단편 *SVF* 2.458①에서 지성(nous)이 '프네우마'의 다른 이름으로 쓰인 것을 보았다.[483] 이제 디오게네스 라에르티오스의 이 단편 *SVF* 2.634에서는 '프네우마'가 그것이 지나가는 물체에 따라, 혹은 그것이 구조화하는 물체의 상태에 따라, 혹은 그것이 각 물체를 어떻게 구조화하느냐에 따라 다른 이름으로 불릴 수 있음을 보여준다. 지성(nous)은 '프네우마'가 영혼의 주도부(헤게모니콘)를 지나갈 때, 다시 말해 영혼의 주도부(헤게모니콘)를 구조화할 때의 물체 상태에 대한 이름이다. 단편은 지성이, 혹은 '프네우마'가 우주의 부분들이나 사물의 부분들, 그리고 우리 몸의 부분들을 지나갈 때 그것의 '정도'가 다르다고 말한다. 어떤 부분들에는 '좀 더 많이', 어떤 부분들에는 '보다 적게' 퍼져있다. 그리고 그 퍼져있는 '정도에 따라' 퍼져있는 지성(nous), 즉 퍼져있는 '프네우마'의 이름이 다르다. 뼈와 힘줄 같은 부분을 지나갈 때는 '헥시스'로 지나가고, 영혼의 주도부 같은 부분들은 '지성'으로서 지나간다. 다시 말해 돌, 목재와 같은 무기물, 우리 몸의 경우, 뼈, 힘줄 같은 것을 유지하는 힘은 '헥시스'이며, 이성적 존재에게 이성적 사유를 할 수 있게 하는 힘은 '지성(누스)'이다. (그리고 이 단편에는 생략되어 있으나, 식물이나 머리카락, 손톱 같은 부분들을 자라게 하는 힘은 '자연'이며, 동물로 하여금 움직이게 하고 감각할 수 있게 하는 힘은 '영혼'이다.) 이것은 모두 '프네우마'(혹은 지성)의 다른 이름이며, 퍼져있는 '프네우마'의 정도(많고 적음)에 따라 다른 이름으로 불릴 뿐이다. 따라서 헥시스, 자연, 영혼, 이성적 영혼은 '프네우마'의 다른 종류라기보다는 그것의 많고 적은 정도에 따른 '프네우마' 상태에 대한 다

483) 필론의 단편 *SVF* 2.458①에서는 '지성(nous)의 힘'이 '프네우마의 힘'과 하나로 통합되어 사용되고 있다. 디오게네스 라에르티오스의 단편 *SVF* 2.634에서도 유사한 용례를 보여준다. 여기에서도 '지성'이 '프네우마'와 통합되어 사용된다. 즉 *SVF* 2.458①과 *SVF* 2.634는, '프네우마'가 우주에 퍼져있는 방식이, '지성'이 우주의 모든 부분에 퍼져 있는 것과 같은 방식이며, 스토아의 우주에 퍼져있는 '프네우마'가 항상 '지성(누스)'을 동반하고 있음을 말한다. 여기서 '지성적 존재인 프네우마'는 곧 '신'이다. 다만, 그것(지성=프네우마)은 어떤 부분들에는 좀 더 많이 어떤 부분들에는 보다 적게 퍼져 있을 뿐이다(*SVF* 2.634). 이는 스토아의 '프네우마'가, 어떠한 활성도 없는, 작용을 받기만 하는 질료적 물체와 달리, 신적 지성이 동반된 물체로 여겨지고 있음을 보여준다. '프네우마'의 이러한 면, 즉 '신적 지성이 동반된 물체성'은 '물체'의 의미를 확장시켜주며, 스토아 유기체적 유물론의 특징을 보여준다.

른 이름이라고 할 수 있다.[484]

2.2. ‘프네우마’의 상태에 따른 사물의 상태

이제 지금까지 2.1장에서 분석한 갈레노스 단편 *SVF* 2.716①과 ②, 플루타르코스의 단편 *SVF* 2.460, 필론의 단편 *SVF* 2.458①과 ②, 그리고 디오게네스 라에르티오스의 단편 *SVF* 2.634의 내용을 바탕으로 ‘프네우마’의 네 가지 상태(혹은 종류)에 대한 내용을 정리해 보자. 먼저 위 단편들 중 갈레노스의 단편 *SVF* 2.716①,②는 스토아가, 기존의 두 가지 종류의 ‘프네우마’를 상정한 사유 집단과 달리, 세 번째 류의 ‘프네우마’를 도입 내지 적극적으로 확장시켰음을 전달해준다. 그리고 이때 스토아가 새롭게 도입한 스토아 특유의 ‘프네우마’가 ‘응집적 ‘프네우마’(hektikon pneuma)’ 즉 ‘헥시스(hexis)’이다. 이렇게 갈레노스의 전달에 의거하면, 새롭게 도입한 ‘헥시스’를 포함하여 스토아의 ‘프네우마’는 언뜻 세 가지라는 인상을 준다. 그러나 갈레노스를 제외한 플루타르코스, 필론, 디오게네스 라에르티오스의 단편들에서 소개되는 스토아 ‘프네우마’는 세 가지가 아닌 네 가지이다.[485] 그렇다면 스토아가 상정하고 있는 ‘프네우마’의 종류(혹은 상태)는 세 가지인가, 네 가지인가? 그런데 사실 갈레노스가 소개하는 스토아의 ‘프네우마’ 분류법이 꼭 플루타르코스, 필론, 디오게네스 라에르티오스가 소개하는 ‘프네우마’ 분류법과 상충하는 것은 아니다. 갈레노스의 전언에서 나타나는 스토아 ‘프네우마’ 분류법이 나머지 단편들에서 전달되는 분류법

484) 이것은 모든 사물이 분절된 존재가 아닌 연속적 존재라는 것을 보여주는 근거가 된다. ‘헥시스’, ‘자연’, ‘영혼’, ‘이성적 영혼’에 대해 대부분의 연구자들이 ‘프네우마’의 종류로 이해하고 있지만, 이 디오게네스 라에르티오스의 단편 *SVF* 2.634에 근거하여 엄밀하게 말하면, ‘프네우마의 종류’가 아니라, ‘프네우마의 퍼진 정도’에 따른 ‘프네우마의 상태’로 이해해야 한다는 것이 필자의 생각이다. Sellars(2006, 91쪽), Hahm(1977, 164쪽)도 유사한 해석을 보여주고 있다. 2.3장에서 논의.

485) 주) 478 참조. 필론의 단편 *SVF* 2.458①을 문자 그대로 읽으면 네 가지 이상이라고도 볼 수 있다. 즉 더 많은 종류의 ‘프네우마’가 있을 수 있음을 언급하는 것으로 읽을 수도 있다. : “지성은(nous) 많은 힘들을 갖고 있다. 즉 응집상태적 힘(hektikē), 자연적 힘(physikē), 영혼적 힘(psychikē), 이성적 힘(logikē), 지성적 힘(dianoēdikē) 등 종과 유에 있어 ‘수없이 많은 다른 힘들을’ 가지고 있다.”

에 포섭된다고 충분히 볼 수 있기 때문이다.[486] 갈레노스의 스토아 '프네우마' 세 가지에 하나가 덧붙여진 형태가 나머지 단편들에서 나타나는 스토아의 네 가지 '프네우마'이기 때문이다. 그런데 어떤 의미에서는 스토아의 '프네우마'가 세 가지인지 네 가지인지 (혹은 그 이상인지), 그 개수를 추정, 확인하는 것보다 스토아가 새롭게 상정하고 있는 '프네우마' 형태의 함의를 고찰하는 것이 보다 중요한 사항으로 보인다. 그것이 사물의 존재 구조에 대한 스토아 특유의 사유를 보여주는 것 같기 때문이다. 따라서 우선은 앞서 분석한 단편들을 바탕으로 스토아 '프네우마'의 종류, 혹은 상태에 대한 구조를 정리하도록 하고, 그리고 나서는 그 형태의 함의에 대한 고찰에 집중하여 논의를 진행해 보도록 하겠다.

SVF 2.716에서 갈레노스가 전달하는 스토아의 세 가지 '프네우마'는 다른 단편들에서도 모두 공통적으로 언급된다. 따라서 갈레노스가 전달하는 '프네우마' 세 가지에다 나머지 다른 단편들에서 공통적으로 언급되는 형태의 '프네우마'를 합쳐서 '프네우마'의 상태(혹은 종류)를 정리한다면, '프네우마'의 형태는 다음과 같이 크게 두 가지 방식으로 정리될 수 있다. 먼저 첫 번째 방식은 다음과 같다.

① '응집적 프네우마', 혹은 '헥시스(hektikon pneuma; hexis)'
② '자연적 프네우마', 혹은 '자연(physikon pneuma; physis)'
③ '영혼적 프네우마', 혹은 '영혼(psychikon pneuma; psychē)'
  ③-1 '비이성적 영혼의 프네우마', 혹은 '비이성적 영혼(alogos psychē)'
  ③-2 '이성적 영혼의 프네우마', 혹은 '이성적 영혼(logikē psychē)'

---

486) 세 개냐 네 개냐가 중요하다기 보다는 스토아가 도입한 '헥시스'가 스토아 분류법의 특이성을 보여준다. 세 번째 단계와 네 번째 단계라 할 수 있는 비이성적 영혼과 이성적 영혼의 구별은 사실 아리스토텔레스의 영혼을 가진 것의 구별에서도 나타나기 때문이다. 주) 254 참조.

이러한 분류 방식은 세 가지 '프네우마'를 소개하는 갈레노스의 전언을 중심에 두고, 다른 단편들의 전언을 첨가하여, 스토아가 '③ 영혼적 프네우마'를 '③-1 비이성적 영혼의 프네우마'와 '③-2 이성적 영혼의 프네우마'로 세분했다고 보는 것이다. 이때 '③-1 비이성적 영혼의 '프네우마'와 '③-2 이성적 영혼의 프네우마'의 단계적 차이를 ①,②,③의 단계적 차이만큼 의의를 두지 않기 때문에 '프네우마'는 크게 세 가지로 분류된다.

하지만, 디오게네스 라에르티오스의 단편 *SVF* 2.634에 의거하여 각 '프네우마'가 '프네우마'의 정도에 의한 구분이라고 보고, ③-1과 ③-2를 ①,②,③의 차이만큼 다른 정도의 '프네우마'로 이해한다면, '프네우마'의 형태는,

① '응집적 프네우마', 혹은 '헥시스(hektikon pneuma; hexis)'
② '자연적 프네우마', 혹은 '자연(physikon pneuma; physis)'
③ '비이성적 영혼의 프네우마', 혹은 '비이성적 영혼(alogos psychē)'
④ '이성적 영혼의 프네우마', 혹은 '이성적 영혼(logikē psychē)'

로 구분될 수 있다.

③-1과 ③-2의 차이를 크게 염두에 두지 않고 갈레노스 구분 방식처럼 스토아 '프네우마'를 세 가지로 해석하는 연구자들로는 Sedley(1999, 389-90쪽), Sellars(2006, 91쪽), Sambursky(1959, 8쪽), Gould(1970, 111쪽) 등이 있고, 네 가지 '프네우마'로 구분하는 연구자들로는 Hahm(1977, 163-4쪽), Currie(1971, 55-6, 132-3쪽) 등이 있다. 하지만 '프네우마'의 유형이 세 개인지 네 개인지 혹은 그 이상인지 '프네우마'의 개수를 연구자들이 논쟁거리로 삼지는 않는다. 필자 역시 첫 번째 방식과 두 번째 방식의 구분이 큰 의미가 있다고는 생각하지 않는다. '프네우마' 유형의 차이가 어떻게 발생하는지에 따라[487] 그 구분의 중요도가 조금 달라지긴 할 터이지만, 디오게네스 라에르티오스의 단편 *SVF* 2.634가 전하듯, 각 '프네우마'가, 그것이 퍼져 있는 정도에 따른, '프네우마' 상태에 대한 이름이라면,

487) 이에 관해서는 2.3장에서 논의할 것이다.

①,②,③-1,③-2이든 ①,②,③,④이든 그것들은 어차피 연속선상에 있기 때문이다. 게다가 전자의 구분과 후자의 구분이 배타적인 것도 아니다. 다만 후자의 분류 방식이 각 '프네우마' 상태에 설명되는 대응 사물에 대한 논의가 보다 풍부하게 진행될 수 있다는 점에서 여기서는 후자의 방식을 취하여 논의를 진행하도록 하겠다.[488]

① 먼저 '헥시스(응집성)(hexis)', 즉 '응집적 프네우마'(hektikon pneuma)를 보자. 이것은 '돌을 결속시키는(유지시키는: synechon) '프네우마'로(2.716), '생명 없는 돌이나 통나무에 공유되며, 우리 인간의 몸의 구성성분 중 뼈 역시 '헥시스'를 함께 한다.'(*SVF* 2.458①)고 표현된다. 돌, 통나무, 뼈 등에서 '헥시스'는 일종의 '강력 접착체, 강력한 끈(desmos krataiotatos)'이다.(*SVF* 2.458②) 다시 말해 이것은 생명이 없는 것, 즉 무생물 혹은 무기물에 있어서 그것이 하나의 사물로서 자신의 단일성, 내구성을 유지하게 하는 힘이다. 단편들에서는 '헥시스'가 작동하는 사물의 예들이 돌, 통나무, 뼈 같은 무생물, 무기물에 국한되어 있어 언뜻 그것이 무생물, 무기물의 존재 구조만을 설명하고 있는 듯이 보인다. 하지만 사실 단편의 설명 맥락을 충실하게 분석해보면, '헥시스'가 그러한 무생물, 무기물에서만 작동된다기보다는, 생물, 유기물을 포함하여 무생물, 무기물에게까지 작동됨을 표현하는 것으로도 충분히 읽을 수 있다. *SVF* 2.458②에서는 '생명 없는 돌이나 통나무에 '또한' 공유'되며, '뼈들 '역시' 함께 한다'고 표현된다. 그래서 그것은 사실, 생명이 없든 생명이 있든 유기물이든 무기물이든 간에 모든 사물에 있어서, 그 사물의 단일성, 내구성**을** 유지케 하는 가장 기초적인 물리적 힘에 대한 표현이다.[489]

② 두 번째, '자연(physis)', 즉 '자연적 프네우마'(physikon pneuma)는 '동물과 식물을 양육하는(trephon) 프네우마'(2.716②)이다. '자연'은 '식물에도 뻗어 있으며', '우리 몸의 구성 성분 중에서는 손톱과 머리카락에 있다.' 그리고 '현재 움직이는 응집성(kinoumena hexis)'[490]이다(2.458①). '헥

488) 네 가지 유형의 자연물 사이의 차이를 '프네우마' 형태의 차이로 설명한다.

489) 그리고 앞에서도 언급했듯이 갈레노스의 표현처럼, 이 상태의 '프네우마', 즉 '헥시스'는 스토아 특유의 '프네우마', 혹은 스토아가 적극적으로 도입한 '프네우마'이다. 이 스토아 특유의 '프네우마' 개념이 갖는 함의에 관한 논의는 2.4장에서 더 이어나가도록 하겠다.

시스'가 무기물이나 무생물에만 국한해서 작동하는 것이 아니라 무기물이나 무생물에까지 작동하는 것처럼, '자연' 역시 식물에만 퍼져 있는 게 아니고 식물에도 퍼져 있다. 즉 식물이나 손톱, 머리카락처럼 '자라는 것'들에서 그것이 자랄 수 있도록 하는, 다시 말해 양육하는 '프네우마'가 '자연'이다.[491] 그래서 '자연적 프네우마'는 '양육하는 프네우마'로, '움직이는 헥시스'라고 표현되는 것이다.

③ 세 번째, '영혼(psychē)', '(비이성적) 영혼(alogos psychē)', '(비이성적) 영혼의 프네우마(psychikon pneuma)'는 '생명 있는 것들(ta empsycha) 중 동물로 하여금 감각할 수 있게 하며 운동을 가능하게 해주는 프네우마'이다(2.716②). 영혼은 '비이성적인 것들에도 공유'된다. 그리고 영혼은 '표상과 충동을 더한 자연'이다(2.458①). 즉 '(비이성적) 영혼의 프네우마'는 동물의 감각과 운동을 가능하게 하는 '프네우마'로 이것은 동물들 중 이성적 존재인 인간에서도 작동하지만 비이성적인 동물에서도 작동한다. 동물로 하여금 감각과 운동을 가능하게 하는 '프네우마'인 '영혼'이 다른 한편 '표상과 충동을 더한 자연'으로 표현되는 것은, 동물의 운동이 '감각-표상-충동-운동'이라는 일련의 과정에 의해 일어난다는 것을 함축한다고 할 수 있다.[492] 또한 이러한 표현은, '자연'이 '움직이는 헥시스'라고 표현되는 것과 마찬가지로, '헥시스-자연-영혼'이 단절되고 배타적인 관계에 있는 것이 아니라 연속적인 관계에 있음을 보여준다.[493]

④ 마지막 네 번째, '이성적 영혼(logikē psychē)' 혹은 '이성-지성적 영혼((logikē-dianoēdikē psychē)'은 이성적인 것들에 공유되는 것으로, '로고스-사유(logos-dianoia)' 능력이다. 즉 '이성적 영혼의 프네우마'는 동물들

490) DL, 7.148-9 (= *SVF* 2.1022 = LS 43A)에서도 "φύσις ἕξις ἐξ αὑτῆς κινουμένη"라는 표현이 있다.

491) 'physis'의 동사 'phyō'의 일차적인 의미가 '나오다', '자라다', '생겨나다' 이듯, 'physis' 역시 '성장', '자람'의 의미가 있다는 것을 상기하면, 성장과 양육의 기능을 담당하는 '프네우마'를 스토아가 왜 'physis'라 부르는지 이해할 수 있다. 그래서 우리는 스토아의 이 '자연'을 우리말로 '자라남', '자람'이라고 읽을 수 있겠다.

492) 영혼을 '표상과 충동을 더한 자연'으로 표현하는 것은, 동물의 운동을 감각-인상-충동-운동이라는 일련의 과정에 의해 일어나는 것으로 이해하는 것과 관계있다. 이에 관해서는 3.2장과 3.3장에서 다시 논의될 것이다.

493) 이것은 '헥시스-자연-영혼'의 구분이 '토노스 혹은 프네우마의 정도 차'에 의한 것이라는 설명과 관계가 있는데, 이에 대해서는 2.3장에서 더 살펴보도록 하겠다.

중 이성적인 존재인 우리 인간의 사고능력을 설명해주는 '프네우마'이다. 이것은 오직 이성적 존재에게만 있으며 영혼의 주도부(hegemonikon)에 퍼져있는 '프네우마'이다. 그런데 스토아에게 있어서는 우리 인간이 이성적 동물일 뿐만 아니라 우주 전체 역시 살아있으며 이성적인 동물이다. 그래서 '이성적 영혼의 프네우마'가 우리 인간 영혼에 있어서는 지성(누스)으로서 영혼의 주도부(hegemonikon)를 지나가지만, 살아있으며 이성적인 동물인 우주 전체의 주도부를 때로는 '아이테르(aither)'[494]라는 이름으로, 때로는 하늘(ouranos)이라는 이름으로[495], 때로는 태양(helios)이라는 이름으로[496], 때로는 아이테르의 가장 순수한 부분으로[497] 불리며 지나간다.

이제 이상의 내용을 바탕으로 각 '프네우마' 형태와 그것의 기능, 그리고 그것이 구현되는 사물의 형태와 그 예들을 핵심적으로 정리해 보면 다음과 같다:

① '응집적 프네우마', 혹은 '헥시스' : 결속력, 내구성과 응집성
:무기물, 혹은 무생물(을 포함한 사실상 모든 자연 사물).
예) 돌, 통나무, 뼈

② '자연적 프네우마', 혹은 '자연' : 동물과 식물의 성장과 양육
:유기물 혹은 생물 중 자라는 것, 성장하는 것, 혹은 그 부분.
예) 식물, 머리카락, 손톱

③ '비이성적 영혼의 프네우마', 혹은 '비이성적 영혼': 감각, 표상, 충동, 운동 능력
:생물 중 동물(감각하고 운동하는 것들).
예) 동물[498]

494) 튀리오스 안티파트로스.
495) 크뤼시포스, 포시오도니오스.
496) 클레안테스.
497) 크뤼시포스.
498) Sellars(91쪽)는 '힘으로서 프네우마의 역할'에 주목해서 '세 가지 프네우마'를 다음과 같이 해석한다.(그리고 그는 세 가지 '프네우마'가 각각 다른 수준의 '토노스'를 반영한다고 본다.) 첫 번째, 'cohesion(hexis)'은 물리적 사물에게 통일을 제공하는 힘이다. 예를 들어 하나의 돌을 하나로 묶는 힘이다. 두 번째, 'nature(physis)'는 어떤 것이 살아있다고 말해지게 하는 그 힘이다. 식물과 같은 생물학적 유기물들에 있어 생명의 원리를 구성하는 것이 바로 '퓌시스로서 프네우마'라는 것이다. 세 번째,

④ ‘이성적 영혼의 프네우마’, 혹은 ‘이성적 영혼’ : 이성과 사고능력

:동물 중 사고능력이 있는 것들(인간)이나 사고능력이 작동하는 부분(헤게모니콘).

예) 인간, 혹은 인간의 헤게모니콘(영혼의 주도부), 우주의 헤게모니콘(아이테르 혹은 우라노스, 헬리오스 등 여러 이름으로 불림)

2.3. 네 가지 ‘프네우마’ 간 차이의 원인

그렇다면 이렇게 네 가지 사물의 상태를 결정하는 네 가지 ‘프네우마’인 헥시스, 자연, (비이성적) 영혼, 이성적 영혼의 차이는 어떻게 생겨나는가? 연구자들은 네 가지 ‘프네우마’ 구분의 결정을 크게 두 가지 방식으로 설명한다. 첫째, Sambursky와 Currie는 ‘프네우마’의 구성 성분인 ‘불과 공기의 비율’이 ‘프네우마’의 상태(혹은 종류)를 결정한다고 말한다. 이런 방식의 설명은 갈레노스 단편 *SVF* 2.787[499]을 전거로 삼는다. 둘째, Hahm과 Sellars 등은 ‘‘프네우마’ 혹은 ‘프네우마’ 토노스의 정도 차이’로 설명한다. 이 설명은 디오게네스 라에르티오스 단편 *SVF* 2.634[500]을 전거로 삼는다. 이 장에서는 각 연구자들의 해석을 점검하고 ‘프네우마’ 상태의 차이를 설명하는데 있어 타당한 설명 방식을 모색해보도록 하겠다.

먼저 각 ‘프네우마’의 차이를 ‘불과 공기의 비율’이 결정한다고 보는 견해들을 살펴보도록 하자. Sambursky(1959, 7-11쪽)는 스토아의 개념 ‘자연’이 유기물의 구조를 표현하고 ‘영혼’이 생물의 구조를 표현하는 것과 유사한 방식으로 ‘헥시스’가 무기물의 구조를 표현한다고 해석하면서, 갈레노스의 단편 *SVF* 2.716과 필론의 단편 *SVF* 2.458이 이 세 가지 개념을 그것들

‘soul(psychē)’은, 이러한 형태의 ‘프네우마’는 감각능력(표상), 운동(충동)능력과 생식능력을 갖는 동물에서의 생명 원리를 구성한다.

499) Galen, *peri psychēs hētōn* (= *SVF* 2.787); ch. also *SVF* 2.446

500) DL, 7.138-9 (including *SVF* 2.634 = LS 47O), 본고 IV.2.1장(252쪽)과 주) 482 참고.

이 적용되는 범위를 통하여 유비적으로 묘사하고 있다고 설명한다. 그런 한편 그는 갈레노스의 단편 *SVF* 2.787을 통해 세 가지 '프네우마' 개념의 구별의 원리를 '프네우마'를 이루고 있는 두 가지 구성요소의 다른 혼합비에서 찾는다. 그가 이 해석의 준거로 삼고 있는 *SVF* 2.787을 보자.

> *SVF* 2.787 스토아에 따르면 '자연'이 일종의 '프네우마'인 것처럼 '영혼'도 일종의 '프네우마'이다. 그러나 '자연의 '프네우마'는 보다 더 습하고 더 차가운(hygroteron kai psychroteron) 반면, '영혼의 프네우마'는 보다 더 건조하고 더 뜨겁다(ksēroteron kai thermoteron). 이 '프네우마'는 영혼에 고유한 어떤 질료이고, 이러한 질료의 특별한 종류는 공기적이고 불적인 실체의 섞여진 '비율'에 의해 주어진다.[501]

이 단편에서는 '헥시스'에 대한 언급은 누락되어 있지만 '자연'과 '영혼'의 차이가 어떻게 결정되는지를 설명함으로써 '프네우마' 상태들 간의 차이가 결정되는 구조를 알려준다. '자연'과 '영혼'은 둘 다 일종의 '프네우마'로, 양자 간의 차이는, '자연의 프네우마'가 '보다 더 습하고 더 차가운'데 반해, '영혼의 프네우마'는 '보다 더 건조하고 더 뜨겁다'라는 데서 구별된다. 그리고 '영혼의 프네우마'의 특성은 '공기적이고 불적인 실체의 혼합 비(symmetria tēs aērōdous te kai pyrōdous ousias)'에 의해 결정된다고 전달된다. 다시 말해 '프네우마'의 두 가지 구성요소인 불과 공기, 혹은 불의 힘과 공기의 힘의 비율에 따라 '프네우마' 간의 차이가 결정된다. 단편은 '자연'이 '더 차갑고' '영혼'이 '더 뜨겁다'고 묘사한다. 즉 '자연'에서는 불보다 공기의 비율이 더 높고, '영혼'에서는 공기보다 불의 비율이 더 높다. 그렇다면, 여기서 직접적으로 기술되진 않았지만, 갈레노스 단편은,

---

501) Galen, *peri psychēs hētōn* (= *SVF* 2.787) : ἐν ταυτω δε γένει τῆς ουσιας καὶ ἡ τῶν Στωικῶν περιέχεται δόξα· πνεῦμα μὲν γάρ τι τὴν ψυχὴν εἶναι βούλοονται, καθάπερ καὶ τὴν φύσιν, ἀλλ' ὑγρότερον μὲν καὶ ψυχροίτερον τὸ τῆς φύσεως, ξηρότερον δὲ καὶ θερμοτερον τὸτῆς ψυχῆς. ὥστε καὶ τοῦθ' ὕλη μέν τις οἰκεια τῆς ψυχῆς ἐστι τὸ πνεῦμα, τὸ δὲ τῆς ὕλης εἶδος ἤτοι κράσεως ἐν συμμετρία γιγνομένης τῆς ἀερωδους τε καὶ πυρώδους οὐσιάς.

헥시스-자연-영혼의 '프네우마'의 차이가, '프네우마'의 두 구성요소인 불과 공기 중, '헥시스'보다는 '자연'에서, '자연'보다는 '영혼'에서, 불의 비율이 높아지고 공기의 비율이 낮아진다는 것을 알려준다. '영혼'이 불의 비율이 가장 높고, '헥시스'가 공기의 비율이 가장 높다.[502] Sambursky는 이러한 갈레노스 단편을 전거로 하여 '동물계와 식물계에 대한 구별의 원리가 두 가지 구성성분의 혼합비에 따른 프네우마의 구성적 본성에 의해 결정된다'고 설명한다. 뿐만 아니라 '각 사물의 물리적 속성들은 특별한 프네우마의 종류에 의해 한정되는데 이는 불과 공기의 일정한 혼합에 따라 특성이 결정된다'고 해석한다(11쪽). Currie 역시 '구성요소의 비율이 프네우마들 간 차이를 결정한다'(56쪽)고 말하고 있는데 Sambursky와는 그 해석이 좀 다르다. 그는 갈레노스 단편의 구절 '자연의 프네우마는 보다 더 습하고 차가운 반면, 영혼의 프네우마는 보다 더 건조하고 뜨겁다'라는 표현에 의거하여, 스토아가 불, 공기, 흙, 물, 4원소에 할당한 성질인 온, 냉, 건, 습의 혼합 비율에 기초하여 '자연의 프네우마'와 '영혼의 프네우마'를 구분했다고 해석한다. 하지만 갈레노스의 해당 구절이 문자 그대로 보자면 그렇게 해석될 여지가 없는 건 아니지만, 일단은 '프네우마'의 구성요소를 불과 공기로 보고 있는 스토아 상위의 전제를 생각할 때, 4원소 모두의 혼합 비율에 의해 '프네우마' 간의 차이가 결정된다는 Currie의 해석은 다소 무리가 있다고 여겨진다.[503]

이제 자연 사물의 차이를 그 사물에 퍼져있는 '프네우마'의 정도 차로 해석하는 연구자들의 설명을 들어보자. 우리는 앞서 2.1장에서 디오게네스 라에르티오스의 단편 *SVF* 2.634의,

> … 그것은 어떤 부분들에는 좀 더 많이, 어떤 부분들에는 보다 적게 퍼져 있다. 왜냐하면 그것은, 뼈와 힘줄 같은 어떤 부분들에는 응집상태(hexis)로서 지나가는 반면, 영혼의 주도부(hegemonikon)

502) 여기서 비율이란 것은 두 구성요소의 상대적 많고 적음의 정도이다.
503) 하지만 질료의 두 구성성분인 흙과 물, 즉 건과 습의 성질과 '프네우마'의 결합 관계 속에서, 가능한 결합 방식을 연관시켜 이 구절을 해석하면 좀 더 풍부한 해석의 가능성이 있을 것으로 여겨진다.

같은 어떤 부분들에는 지성(nous)으로서 지나가기 때문이다.…

라는 구절을 보았다.[504] 단편은 '프네우마'가 사물의 어떤 부분들에는 '더 많이 퍼져 있고', 어떤 부분들에는 '보다 적게 퍼져 있는데', 뼈와 힘줄 같은 부분들에는 '헥시스'로서 지나가고, '헤게모니콘' 같은 부분들에는 '지성'으로서 지나간다고 묘사한다. 즉 '프네우마'는 사물의 부분에 따라(더 나아가 사물에 따라) '더 많이, 혹은 더 적게' 퍼져있고, '프네우마'가 퍼져 있는 그 정도에 따라 어떤 부분들에서는 '헥시스'로서 기능하고 어떤 부분들에서는 '지성'으로서 기능한다. 다시 말해 '프네우마'가 '헥시스'로서 작동하는가, '지성'으로서 작동하는가는 '프네우마가 퍼져있는 정도에 의해' 결정된다. 그런데 여기서 문제가 되는 것은 '어떤 부분들에는 좀 더 많이 어떤 부분들에는 보다 적게 퍼져 있다'라는 구절인데, 여기서 '보다 많이, 보다 적게'라는 '프네우마'의 퍼져 있는 정도를 어떻게 해석할지에 대한 것이다. Hahm(163-4쪽)의 경우는 별도의 해석 없이 문자 그대로 '프네우마가 정도를 달리하여' 퍼져있다고 이해한다. '프네우마의 많고 적음에 따라' '프네우마'는 '헥시스' 상태가 되기도 하고, '자연' 상태가 되기도 하고, '영혼' 상태가 되기도 하고, '지성-로고스' 상태가 되기도 한다. 반면 Sellars(91쪽)는 '프네우마의 토노스 정도에 따라' 자연 사물이 형성되는 것으로 해석한다. '세 가지 프네우마는 각각 다른 수준의 토노스를 반영'하고, 이 '세 가지 수준의 프네우마는 각각 세 가지 유형의 자연물의 차이를 결정'한다. 그래서 세 가지 유형의 자연물들 간의 차이는 순전히 그것들의 '프네우마'에서 다른 수준의 토노스 중 하나일 뿐이다. 그런 의미에서 '프네우마'들 간의 차이는 종류의 차이라기보다는 정도의 차이라고 Sellars는 말한다.

갈레노스의 단편 *SVF* 2.787과 디오게네스 라에르티오스의 단편 *SVF* 2.634를 준거로 '프네우마'들 간의 차이의 메커니즘을 각각 '프네우마의 두 구성성분인 불과 공기의 비율의 차이'로 설명하는 Sambursky와 '프네우마(토노스의) 정도 차이'로 설명하는 Hahm, Sellars는 언뜻 이 메커니즘의

504) IV.2.1장, 252쪽 참조. *SVF* 2.634(2). 주) 482 참조.

구조를 전혀 다른 방식으로 이해하는 듯이 보인다. 그러나 '프네우마' 구성과 기능에 관한 Sedley(1999)의 해석은 이들의 해석이 서로 만날 수 있는 지점을 제공해주는 듯하다. Sedley는 '프네우마의 불적 구성 요소는 뜨겁고 희박한 반면 프네우마의 공기적 구성 요소가 상대적으로 차갑고 농후하기 때문에, 프네우마는 그 구성 요소의 혼합(비)에 따라 다양한 정도의 희박한 상태로 있다'(389쪽)고 해석한다. 즉 '프네우마'의 가장 희박한 상태에서 '프네우마'는 '영혼'이다.[505] 이러한 Sedley의 해석은, 세 가지(혹은 네 가지) 상태의[506] '프네우마'의 차이를 '더 많거나', '더 적게' 퍼져있는 '프네우마'의 상태로 표현하는, 즉 '프네우마의 퍼져있는 정도로' '프네우마 간의 차이'를 설명하는 디오게네스 라에르티오스의 전언을, '불과 공기의 비율에 따른' '프네우마의 차이'로 설명하는 갈레노스의 전언과의 연관성에 다리를 놓아준다. '프네우마'의 두 구성 요소 불과 공기는 일차적으로는 각각 뜨거움과 차가움의 힘이면서 또한 희박과 농후의 힘(혹은 팽창과 수축의 힘)이기도 하다. 따라서 공기보다 불의 비율이 높은 '영혼'은 보다 뜨거우며, 세 가지 '프네우마' 상태 중 가장 희박한 상태에 있다. 다시 말해 '프네우마'가 가장 엷게 퍼져있는 상태이다. 이것이 디오게네스 라에르티오스 단편에서는 '프네우마'가 '보다 적게(hētton)' 퍼져 있다고 표현되고 있는 것이다. 이렇게 '더 적게, 더 많이'라는 '프네우마의 정도 차'는 '불과 공기의 비율에 따른' '희박과 농후의 정도 차'로 해석될 수 있다.[507]

계속해서 Sedley는 '세 가지 종류의 프네우마를 서로 구별하고 각 부류 안에서조차 일어나는 모든 변화를 설명해주는 것이 바로 안팎의 운동 간

505) Sedley는, 더 나아가, '영혼'은 '프네우마'의 가장 불적인 형태와 동일하기 때문에 궁극적으로는, 헤라클레이토스 전통에 따라 초기 스토아가 생명과 지성을 불과 연결시키는 것과, 의학적 영감을 얻어 '프네우마'에 대해 강조하는 것(이는 크뤼시포스가 선호) 간에는 거의 차이가 없다고 말한다(389쪽).

506) Sedley는 '프네우마'를 세 가지 종류(혹은 세 단계)로 서술한다.

507) Sedley(같은 곳)는 계속해서 다음과 같이 말한다. "자연 사물의 범위에서 이러한 프네우마의 힘은 영혼 단계 아래로 계속해서 더 추적될 수 있다. 식물이 갖는 생명의 힘을 주도하는, 동물의 움직임(animate)과는 구별되는, 식물의 성장 상태가 자연으로서의 프네우마이다.(식물 또한 그것에게 응집성, 내구성, 그리고 그것들의 개별 성질 등을 제공하는 생명의 힘을 갖는다.) 마지막으로, 돌이나 통나무 같은 생명 없는 사물조차 그것을 통합하고 그것에 모양을 주는 프네우마의 힘이 작동하는데, 우리는 이것을 그 사물의 헥시스라고 부른다."

에서 시시각각 바뀌는 토노스이며, 그리고 이때 토노스는 분명 공기와 불의 비율에 의존한다'고 말한다(389쪽). '프네우마'에서 불은 당연스럽게 바깥을 향하는 운동, 원심적 경향을 가지며, 이것은 사물을 희박화하고 그것의 성질을 담당한다. 반면 공기는 안쪽을 향하는 운동, 구심적 경향을 갖는데, 이것은 사물의 견고성과 응집성을 담당한다.[508] Sedley는 '영혼'과, 보다 적은 정도이긴 하지만 '자연'은 불/열과 특별한 연관성을 갖고 있는 반면, '헥시스'는 공기/냉과 더욱 긴밀하게 연결되어 있다고 말하면서, 이들 간의 중요한 차이가 '영혼'과 '자연'에서 중요한 것이 생명적 특성들인 반면, '헥시스'의 주요 특징은 단일 사물로서의 응집성이라는 사실이란 점을 강조한다(390쪽).

Sedley는 '프네우마'들 간의 차이를 설명할 때 따로 직접 전거 단편을 언급하진 않지만, '프네우마'들 간의 차이 구조를, 각각 갈레노스 단편 *SVF* 2.787을 근거로 '불과 공기의 비율'로 설명하는 Sambursky, (Currie)와 디오게네스 라에르티오스의 단편 *SVF* 2.634를 근거로 '프네우마 (토노스의) 정도 차'로 설명하는 Hahm, Sellars가 만날 수 있는 좋은 해석을 제공해준다.

2.4. '응집적 프네우마(hektikon pneuma)', '헥시스(hexis)'의 의의

검토한 바대로 네 가지 자연 사물의 상태를 설명하는 스토아의 네 가지 '프네우마' 중 가장 특징적인 것은 '응집적 프네우마'인 '헥시스'이다. *SVF* 2.716에서의 갈레노스 표현대로, 두 종류의 '프네우마'가 상정되던 당시의 다른 사유 집단과 다르게 새로운 종류의 '프네우마'인 '헥시스'를 상정 내지 적극적으로 확장 도입한 것이 스토아였다면, 스토아, 즉 크뤼시포스가 이 개념을 통해 기존의 자연학 체계에 대한 변화로써 기획한 것은 무엇인

508) 우리는 '프네우마'를 이루는 두 구성성분인 불과 공기의 운동 방향이 함축하는 바에 관해 IV.1.4장에서 논의했었다.

가?

스토아의 '헥시스'는 사물로 하여금 자신을 결속시키게 하는 힘이다. 존재하는 모든 자연 사물은 자신의 내부의 힘인 '헥시스'를 통하여 자신의 단일성, 내구성, 자기 동일성, 안정성을 유지한다. 말하자면 헥시스는 존재하는 모든 사물의 실체성(ousia)을 유지하게 하는 가장 기초적인 힘이다. 그런데 하나의 사물이 자신의 존재성을 유지하는 방식을 스토아는 '프네우마'의 두 구성요소인 불과 공기적 힘을 통하여 두 가지 방향에서 설명한다. 우리는 앞서 1장에서 '프네우마'의 두 구성요소-불과 공기의 구조를 통하여 스토아가 사물의 존재 구조를 설명하려고 했던 것을 보았다. 우리가 이제 2.3장에서 검토한 바대로 갈레노스의 단편 *SVF* 2.787에 준거하여 각 '프네우마' 상태를 결정짓는 것을 '공기와 불의 비율'로 본다면, 네 가지 '프네우마' 상태 중 공기의 비율이 상대적으로 가장 큰 것이 '헥시스'이다. 공기는 차가움의 힘이고 수축 경향을 갖고 있어서, '프네우마 토노스 운동'에서 '안쪽을 향하는 운동', '자기 자신을 향하는 운동'을 담당한다. 그리고 '프네우마 토노스 운동'의 '자기 자신을 향하는 운동'은 사물의 '안정성, 자기 동일성, 단일성, 내구성'을 보존하는 역할을 한다. 이렇게 해서 공기의 비율이 가장 큰 '헥시스'는 모든 사물의 기본적 자기 유지의 힘으로 기능한다.

하지만 '헥시스'가 공기만으로 이루어져 있는 것은 아니다. '헥시스' 역시 '프네우마'의 어떤 상태이기 때문에 일정한 비율의 불과 공기로 이루어져 있다. '헥시스'의 많은 비율을 차지하고 있는 공기는 사물의 기본적인 자기응집, 자기 단일성, 내구성을 설명해주지만, '헥시스'를 차지하고 있는 상대적으로 적은 불의 힘 역시 '헥시스'에서 일정한 역할을 하고 있다. 다음 플루타르코스의 단편 *SVF* 2.449를 보자.

> *SVF* 2.449 (1) 다시, 『응집(상태)에 관하여(Peri hexeōn)』에서, <크뤼시포스는> 헥시스(응집성, 상태: hexis)가 공기적인 것 이외의 것이 아니라고 말한다. "이것에 의해서 물체들이 결속되고(synechetai), 또한 결속하는 공기(ho synechon aēr)는, 헥시스

(hexis)에 의해 결속되어 있는 것들(물체들)의 각 성질의 원인이 되기 때문이다. 그들은 이것을 쇠에서는 딱딱함으로, 돌에서는 단단함으로, 은에서는 흼으로 부른다."…[509]

우리는 앞서 1.3장에서 이 플루타르코스의 단편을 검토했었다. 단편에서, '결속하는 공기'는 '프네우마'를 의미한다. '헥시스'에 의해 유지되는 물체, 가령, 쇠나 돌, 은 등에서, 결속하는 공기, 즉 '프네우마'는 각 사물의 본질적인 특징인 딱딱함, 단단함, 흼으로 불린다. 쇠의 딱딱함이나 돌의 단단함, 은의 흼처럼, 이렇게 '헥시스'는 다른 사물과 자신을 구별시키는 성질을 의미할 때 쓰이기도 한다. 즉 '헥시스'는 어떤 사물을 그 사물로서 규정하는 '결정적 구성 요소적 성질(defining quality)'[510]의 의미로 쓰이기도 한다.[511]

---

509) Plutarch, *The Stoic Self-Contradictions* 1053f-1054b (= *SVF* 2.449 = LS 47M), 주) 458와 1.3장 238-40쪽 참조.

510) 'defining quality'라는 표현은 LS(289쪽 참조)의 표현이다.

511) LS는 'ἕξις' 번역의 어려움 때문에 'tenor'라는 독특한 번역어를 쓴다. (스토아의 'hexis'를 이렇게 특이하게 옮기는 것은 LS가 유일한 것 같다.) LS는 어떤 사물의 'tenor', 즉 '헥시스'는, 그 사물의 '구성적 프네우마'라고 말하면서, 쇠의 딱딱함이나 은의 흼처럼, 어떤 사물 집단의 결정적 특성을 구성하는 것이며, 다른 한편 그 사물 집단의 구성원들은 다양한 변화를 가질 수 있다고 말한다(289쪽). 가령 두 가지 포도주는 달달함의 정도에서 차이를 보이고, 두 마리의 개는 크기나 훈련 상태에 따른 반응력에서 다른 특성을 보일 수 있다. 사물들의 그러한 특별한 차이도, 그리고 사실 그것들의 모든 속성들도 다 '프네우마'에서 기인한 것이긴 한데, 그러나 '헥시스'는 어떤 것을 포도주로 만들고, 개로 만드는 그 본질적 특성들을 가리킨다고 할 수 있다. Hahm(182쪽, 주) 75) 역시 "그리스 단어 'hexis'는, 그것이 문자 그대로는 'holding'을 의미하고 비유적으로는 'condition', 'state'를 의미하기 때문에, 잘 선택된 것"이라고 하면서, "그런 식으로 (스토아의) 'hexis'는 '프네우마'의 결속 기능과 성질 부여 기능을 둘 다 포함시킨다."라고 말한다. 다른 한편, Hahm(같은 쪽, 주) 79)은 이 개념의 형성에 있어 크뤼시포스의 기여도를 언급하면서 상대적으로 이 개념에 대한 제논의 역할이 없었음을 강조한다. 제논의 단편 *SVF* 1.99과 1.106 등을 언급하면서, 제논에서 단어 'hexis'는 '중심을 향한 모든 부분들의 운동에 의해 함께 묶여지는(결속되는) 사물들'에 대해 사용되고 있긴 하지만, 제논이 크뤼시포스의 이론 전체를 예기하였다는 어떠한 증거도 없으며, 특히나 '제논이 결속을 프네우마의 활동에 할당하였다는 어떠한 증거도 없다'고 지적한다. 게다가 전달되는 단편에서, '요약자가 그의 요약에서 이 용어를 도입하였을 가능성을 배제할 수 없다'고까지 말한다. '*SVF* 1.106에서의 프네우마 토노스에 대한 언급도 분명 써넣은 어구'이고, 더욱이 '이 단편의 어떤 내용은 제논에게 돌아가게 하는 것이 의심스럽다'고 지적한다.

한편, 아리스토텔레스는 『영혼에 관하여』 Ⅱ장에서(413a21-b25, 414a29-415a12 등) '영혼을 갖는 것(empsychon)'과 '영혼을 갖지 않는 것(apsychon)'은 생명을 통해 구분된다고 말한다. 즉 영혼을 갖는 것은 생명을 갖는 것, 곧 생물을 의미한다. 그리고 영혼을 갖는 것, 즉 생물은 식물과 비지성적인 동물, 그리고 지성적인 동물(인간)의 세 종류로 구분된다(413a21-b25).[512] 한편 '생명을 갖는다'는 것은 '생명유지에 필요한 능력들을 갖는다'는 것을 의미하므로, 모든 살아있는 것, 즉 생물은 근본적으로 영양섭취능력을 가지며, 동물은 그 종류에 따라 감각능력, 욕구능력, 장소운동능력, 사고능력 가운데 일부 또는 전부를 갖는다고 말한다. 생물 중 식물은 단지 영양섭취능력만을 갖고 있으며, 동물은 이것 이외에 다른 능력을 갖고, 사고능력은 인간만이 갖고 있는 능력으로 제시된다.[513]

이렇게 생명이 있는 것, 즉 생물이 주제적 대상인 아리스토텔레스의 『영혼에 관하여』에서는 살아있는 것, 곧 '영혼을 갖는 것'의 단계가 식물, 비이성적 동물, 이성적 동물의 세 단계로 설정되고 이들에게서 발휘되는 영혼의 기능이 설명된다. 반면 스토아의 '네 가지 프네우마 상태에 따른 네 가지 사물의 상태 논의'를 내용으로 하는 스토아 단편들에서는 아리스토텔레스의 '영혼'이라는 용어가 '프네우마라는 개념으로 대체되어 있다. 그리고 대체된 개념인 '영혼-프네우마'가 스며들어 있는 존재가 네 단계로 확장되어 설명된다. 스토아의 이 단편들에서 영혼은 보다 좁은 개념이고 이 스토아식 좁은 의미의 영혼은 동물 이상의 단계를 설명하는 장치이며, 그것의 기능은 감각과 표상, 충동, 운동으로 설명된다.[514]

---

512) 주) 254 참조.

513) 『동물의 생성에 관하여』에서도 유사한 내용을 보여준다. 3권 736a 32이하에서 '영혼은 영양섭취적 영혼(threptikē psychē), 감각지각적 영혼(aisthētikē psychē), 지성(nous)의 단계를 거쳐 생겨나는 것'으로 묘사된다. 그리고 영양섭취의 영혼은 정자나 태아에게도 있는 것으로, 감각적 영혼은 동물적 단계에 있는 것으로, 지성은 인간적인 것으로 설명한다. 즉 『동물의 생성에 관하여』에서도 영혼, 정확히는 영양섭취적 영혼이 정자나 태아 단계도 갖고 있는 것으로 묘사된다. 스토아의 영혼은 태아 단계에는 나타나지 않는 것이다. 그러나 『영혼에 관하여』의 영양섭취적 영혼이 식물에서부터 있는 것을 연관시킨다면, 우리는 여기에서 정자나 태아 단계에 있는 것으로 묘사된 영양섭취 영혼을 식물적인 단계의 것으로 이해할 수도 있겠다. 물론 아리스토텔레스에게서 그런 직접적인 표현은 없다. 하지만 그렇게 이해한다면, 정자나 태아 단계에 있는 영양섭취적 영혼은 스토아의 '식물적 프네우마'에 대응된다.

514) 이에 관해서는 3장에서 논의가 더 진행될 것이다.

아리스토텔레스의 『영혼에 관하여』에서, 식물은 생물의 여러 가지 능력 중에서 '영양섭취능력'만 가진 것이다. '영양섭취능력'에 해당하는 것을 스토아는 '자연'이란 용어로 대체하고, '영혼'은 동물(비이성적인 영혼을 가진 것, 비이성적 동물)과 이성적 영혼을 가진 것(이성적 동물, 즉 인간)에게 한정한다. 즉 아리스토텔레스에서 생물 중 식물이 갖고 있는 식물적 영혼인 '영양섭취 영혼'이 스토아에서는 '영혼'이 아닌 '자연'으로 표현되고 이해된다. 물론 이때의 스토아의 '자연', '퓌시스'는 '자라고 성장하는 모든 활동과 능력'에 대한 통칭이다. 이제 아리스토텔레스의 '영혼'을 스토아의 '프네우마'로 대체해서 읽으면, 아리스토텔레스의 '①영양섭취능력, ②감각능력-욕구능력-장소운동능력, ③사고능력'은 각각 스토아 '프네우마'의 '①자연(성장과 양육능력), ②영혼(감각능력, 운동능력), ③이성적 영혼(사고능력)'으로 대체되고, 그 능력을 갖추고 있는 생물은 각각 '①식물, ②(비이성적) 동물, ③이성적 동물'로 대응된다. 그래서 어떤 측면에서, 생명 있는 것들, 즉 생물을 설명하는데 있어, 아리스토텔레스와 스토아는 표현하는 용어가 다를 뿐 유사한 설명 구조를 보인다고 할 수도 있다. 큰 틀에서 보면 그것을 설명하는 용어가 '영혼'에서 '프네우마'로 바뀌었을 뿐이다. 그러나 유사한 설명 구조에도 불구하고 분명 양자 간에는 중요한 차이점이 있다. 스토아는 생물체의 차이를 설명하는 데 동원되었던 '영혼'의 차이를 '프네우마'의 차이로 환원함으로써, 즉 영혼의 유개념으로 '프네우마'를 도입함으로써, 유기체 간의 차이는 물론 유기체를 넘어 무기체까지 포함하는 우주 전체의 구조 속에서 통일적이며 체계적인 방식으로 설명하려고 했기 때문이다.

'헥시스'는 아리스토텔레스의 『영혼에 관하여』에서는 주목되지 않는 개념이다. 생명 없는 것인 무생물, 무기체는 『영혼에 관하여』의 고찰 대상이 아니다. 이 저작이 생명 있는 것, 즉 생물이 그 고찰대상이므로 당연히 논의는 생물에 한정되고 무생물은 언급되지 않는다. 그렇지만 스토아는, 『영혼에 관하여』에서의 고찰대상에 대해, '영혼'이란 용어를 '프네우마로 대체하고, '헥시스'라는 개념을 도입함으로써 무생물, 무기체에게까지 설명의 영역을 확장한다. 2.2장에서 검토한 바대로 '헥시스'가 단지 무생물, 무기체

를 유지하는 힘에 대한 것만이 아니고, 무생물, 무기체를 포함하여 존재하는 모든 자연사물의 유지를 가능하게 하는 힘에 대한 설명이라면, 식물, 동물, 이성적 동물은 자신의 존재성을 유지하는 가장 기본적인 능력으로서 '헥시스'라는 능력을 갖추고 있어야 한다. 유기체의 특징이었던 단일성을 설명하는 영혼의 자리에 무기체를 포함한 전 존재의 단일성을 설명하는 헥시스 개념을 도입한 것이다. 다시 말해 스토아는 식물-동물-인간에만 국한하여 '영혼'의 능력을 설명하지 않고, 대체된 개념 '프네우마를 통하여, 그리고 '헥시스'라는 개념을 통하여, 이제 '프네우마'의 능력을 생물(식물-동물-인간)을 포함 무생물에게까지 확장하여 씀으로써, 영혼을 가진 것과 그렇지 않은 것 사이에 있던 존재의 격벽을 하나의 확장된 체계 속에서 설명하는 것이다. '헥시스'는 생물을 포함하여 모든 무생물, 사실상 존재하는 모든 자연 사물의 존재 구조를 설명하는 가장 기초적인 힘이다. 그리고 무생물을 포함하고 생명체도 포함하는 '헥시스'에 대한 논의는 스토아적 사유를 가장 잘 보여주는 지점이라 할 수 있다. '헥시스' 개념의 도입을 통하여, 『영혼에 관하여』에서 설명된 아리스토텔레스식 생명 단계를 '프네우마' 구조로 전환시킴으로써, 스토아는 '프네우마'를 우주에 존재하는 모든 사물의 존재 구조를 설명하는 기초 개념으로 작동시키고 있는 것이다.[515]

3. 생물학적 맥락에서의 '프네우마'의 기능

이 장과 다음 장에서는 1장과 2장에서 검토된 스토아 '프네우마'의 구조

515) Hahm(1977, 165쪽)은 '헥시스'를 '프네우마'의 네 번째 기능으로 칭하면서 이 네 번째 기능의 추가가 스토아 사유 체계의 매우 중요한 변화라고 평가한다. 그는 '이 기능을 추가한 것은 크뤼시포스이고, 클레안테스가 세 개의 심적 기능을 구분하는데 있어 아리스토텔레스를 따랐던 반면, 크뤼시포스는 네 번째 것, '헥시스'를 추가함으로써, 아리스토텔레스의 세 가지 심적 기능들이 빛을 잃게 되었다'고 지적한다. 사실 많은 단편들이 이러한 '프네우마'의 기능, '헥시스'를 언급하는데, 아마도 그것은 크뤼시포스 이후 '헥시스'가 스토아에게 매우 중요하고 특징적 개념이었음을 보여주는 것이라고도 할 수 있다. 이 네 번째 기능의 추가를 Hahm은 스토아 우주생명 상관론의 진화에 대한 크뤼시포스의 주 기여 중 하나로서 평가한다.

와 ‘프네우마’의 네 가지 상태에 대한 이해를 바탕으로 ‘프네우마’의 기능과 그것의 함의를 개진하고자 한다. 이미 1장과 2장을 거치면서 ‘프네우마’의 상태에 따른 ‘프네우마’의 여러 기능을 살펴보긴 했지만, 이 장에서는 특히 생물학적 맥락에서의 ‘프네우마’ 기능에 집중해서 검토하고 그 기능이 다음 장에서 논의될 우주론적 맥락에서의 ‘프네우마’ 기능과 어떤 유기성을 가지고 있는지를 살펴보고자 한다. 생물학적 맥락에서 스토아 ‘프네우마’의 기능을 살펴본다는 것은 특히 영혼으로서 ‘프네우마’ 개념과 그 기능을 살펴본다는 것을 의미한다. 그런데 스토아 자연학에서 ‘영혼’이란 주제는 다루어야 할 관련 단편이 매우 광범위하고 다양한 접근 방식으로 논의될 수 있는 중요한 주제이다. 스토아의 ‘영혼론’은 그 자체로 주의 깊게 연구되어야 할 중요한 독립주제일 터이지만, 본고에서는 스토아 단편에 나타난 영혼으로서의 ‘프네우마’ 논의를 검토하되, 스토아 ‘영혼론’에 집중하기 보다는, 본고의 주제인 우주론적 맥락의 ‘프네우마’의 기능과 어떤 유기적 함의를 갖는지에 초점을 맞춰 검토와 논의를 진행할 것이다.

3.1. 생명 원리로서의 ‘프네우마’

3.1.1. 영혼으로서의 ‘프네우마’

2장에서 우리는 ‘프네우마’의 네 가지 상태(혹은 종류, 단계)에 대해 살펴보았고, 스토아의 ‘영혼’이 ‘프네우마’의 한 상태라는 것을 보았다. 갈레노스 *SVF* 2.787과 디오게네스 라에르티오스의 단편 *SVF* 2.634에 준거하면, 영혼은 ‘프네우마’를 이루고 있는 두 구성요소인 불과 공기 중 불의 비율이 높은, 그래서 다른 상태의 ‘프네우마’보다 희박하고 엷고 미세한 상태의 ‘프네우마’이다. 즉 스토아에게 있어, 영혼은 ‘프네우마’의 일종이거나 ‘프네우마’의 한 상태이다. 그리고 이 ‘영혼으로서 프네우마’는 스토아에서는 살아있는 것 중 동물 이상의 단계에서만 발휘되는 능력이다. 우리의 영혼[516]이 ‘프네우마(의 한 상태)’라는 것은 앞서 검토된 ‘프네우마’의 여러

상태의 맥락에서도 논의되지만, '영혼'에 대한 독립된 주제를 다양한 방식에서 접근하는 맥락에서도 자주 언명된다. '우리의 영혼은 프네우마이다'라는 언명은 이미 제논에서부터도 시작된 것이고 이후 스토아 전반에서 공인된 사유로 보인다.[517] 이러한 사유는 우리가 앞서 III.1.1.1장[518]과 III.1.2장에서 검토한 바대로, 일차적으로는 아낙시메네스[519], 크세노크라테스, 엠

516) 좁은 의미의 '영혼'이라고 할 수 있다. 스토아는 우주 전체에 퍼져 있는 영혼, 즉 세계영혼 또한 상정하는데, 스토아 논의 맥락에서 이 세계영혼을 넓은 의미의 '영혼'이라고 할 수 있겠다. 물론 스토아 자연학적 구조에서는 인간의 영혼뿐만 아니라 세계영혼 역시 '프네우마'이다. 이에 관해서는 3.4장에서 다시 논의하겠다.

517) 영혼이 따뜻한 '프네우마'라는 관점은 제논과 클레안테스에게서도 많이 보인다.(*SVF* 1.141, 1.135, 1.140) 제논에 따르면, "영혼은 지각할 수 있다(aisthētikēn). 왜냐하면, 그렇지 않다면 그것은 감각기관을 통하여 존재하는 사물들에 의해 찍히지도 못하고, 표상을 받을 수도 없을 것이기 때문이다."(*SVF* 1.141) 이밖에 제논은 *SVF* 1.143, 1.145, 1.146, 1.148 등에서, 클레안테스는 *SVF* 1.522, 1.521, 1.524, 1.518 등에서 영혼과 '프네우마'에 대한 사유를 보여준다. 크뤼시포스는 영혼에 대한 제논과 클레안테스의 사유들을 여러 면에서 그대로 따르고 있다. 이와 관련한 논의는 Gould(1970), 127-8쪽 참조.

그런데 '우리의 영혼이 프네우마이다'라고 할 때, 보통 쓰이는 표현은 'symphyton pneuma=psychē'이다. 그리고 이 표현, 즉 이러한 사유는 제논, 클레안테스, 크뤼시포스에게 모두 나타난다. 그리고 우리가 III.1.1.2에서 검토한 바대로, 'symphyton pneuma'라는 용어는 아리스토텔레스가 '프네우마'에 대해 쓰는 용어인데, 이 용어 자체가 '프네우마'는 '타고난 것'이지 '흡입된 것'이 아니라는 것을 표현하는 것이다. 그러나 당대 의학적 사유, 그러니까 우리가 살펴보았던 프락사고라스, 에라시스트라토스를 비롯하여 헤로필로스까지 모두 '프네우마'는 '외부로부터 들어온 것'이지 '타고난 것'으로 보지 않는다(가령 Steckerl fr. 31). 이에 대해, Hahm(161-3)은 'symphyton pneuma=psychē'라는 사유는 당대 의학계에서 영향받은 게 아니라고 언급한다. 하지만 크뤼시포스의 이 사유는 아리스토텔레스에게서 직접 물려받았다기보다는 제논이 이미 'symphyton pneuma=psychē'으로 정의(*SVF* 1.137,138)한 것을 계승했다고 봐야 한다고 말한다. Hahm의 이 언급은 'symphyton pneuma=psychē'의 사유는 의학적 기원이 아니라 '아리스토텔레스-제논-크뤼시포스'로 이어지는 사유라는 말인데, 그렇다고 해도 크뤼시포스가 인간의 영혼을 '타고난 것'으로만 보고 세계에 퍼져 있는, 그리고 인간 몸 외부에도 있는, 프네우마와 무관하다고 생각한 것은 아니기 때문에, 'symphyton pneuma'라는 표현을 근거로 아리스토텔레스 영향을 결정하기엔 무리가 있다. 더군다나 인간의 영혼을 가리킬 때 크뤼시포스가 항상 'symphyton pneuma'라고 표현하는 것도 아니다. 그리고 크뤼시포스는 '호흡이 영혼을 자양한다'고 생각하고 있는데, 이 사유는 프락사고라스(Steckerl fr. 2)에서 나타난다.

518) III.1.1.1장, 112쪽 이하 참조.

519) DK13B2참조. 그러나 Kirk는 이 구절이 아낙시메네스 자신의 것이 아닐 수 있다고 논한다. "συγκρατει"가 아낙시메네스 시대에서는 쓰이지 않는다는 것이다(KRS(1957), 159-61쪽 참조). Gould(126쪽, 주) 6)는 Kirk의 "영혼이 몸을 하나로 묶고 있다는 사유는 소크라테스 이전 철학자들의 다른 자료에서는 유례가 없으며, 게다가 스토아 이전의 자료와 일부의 후기 히포크라테스 저작들 이전의 자료에서는 보이지 않는다"(160쪽)는 설명을 인용하면서, '영혼이 몸을 묶는다(συγκρατει)'는 사유가

페도클레스(와 피타고라스) 등의 소크라테스 이전 그리스 철학자들의 사유의 영향을 받고, 이후 당대 그리스 의학의 사유, 특히 프락사고라스와 에라시스트라토스의 사유의 영향을 가장 크게 받은 것으로 보인다. 이 장에서는 앞서 2장에서 논의된 주제의 맥락, 즉 '프네우마의 여러 상태 중 한 상태(혹은 단계)로서의 영혼'이라는 논의 맥락과 독립적으로 '영혼은 프네우마'라고 언명하는 크뤼시포스 논증을 보여주는 단편의 내용과 의미를 검토해보도록 하겠다. 칼키디우스는 다음과 같이 전한다.

> *SVF* 2.879①[520] ⑴ 크뤼시포스가 말하기를, "우리는 분명 하나이자 같은 것으로 숨을 쉬고 살고 있다. ⑵ 그런데 우리는 자연적 '프네우마(숨)로(naturali spiritu)' 숨을 쉰다. ⑶ 따라서 우리는 동일한 '프네우마(숨)'로 또한 살고 있다. ⑷ 그런데 우리는 영혼으로 살고 있다. ⑸ 그러므로 '자연적 프네우마(naturalis spiritus)'가 영혼(anima)이라는 점이 발견된다."[521]

크뤼시포스의 이 논증을 다음과 같이 정리할 수 있다:

⑴우리는 같은 것으로 숨쉬고(S) 산다(V).
⑵ 우리는 '프네우마'(P)에 의해 숨쉰다(S).
⑶ ∴우리는 '프네우마'(P)에 의해 산다(V).
⑷ 우리는 영혼(A)에 의해 산다(V).
(∴ 우리는 영혼(A)에 의해 숨쉰다(S).)[522]
⑸ ∴'프네우마'(P)는 영혼(A)이다.

스토아의 독창적 사유일 가능성을 제안한다.

520) 칼키디우스의 이 단편 *SVF* 2.879는 두 부분으로 나누어 검토하도록 하겠다. 여기에서 검토할 앞부분은 *SVF* 2.879①로 표기하고, 3.3.2장에서 검토할 뒷부분은 *SVF* 2.879②로 표기하겠다.

521) Calcidius 220 (= *SVF* 2.879 = LS 53G part) : item Chrysippus "una et eadem" inquit "certe re spiramus et vivimus.spiramus autem naturali spiritu. ergo etiam vivimus eodem spiritu. vivimus autem anima. naturalis igitur spiritus anima esse invenitur."

522) 이 구절은 본문에는 없다.

이것은 다시 다음과 같은 의미로 단축하여 정리될 수 있다:

⑴ 숨쉬게(S) 하는 것과 살게(V) 하는 것은 같은 것이다.

⑵ 숨쉬게(S) 하는 것은 '프네우마'(P)이고, 살게(V) 하는 것은 영혼(A)이다.

⑶ ∴'프네우마'(P)는 영혼(A)이다.[523]

단편은, 영혼이 '프네우마'임을 논증하는 크뤼시포스의 진술을 전해준다. 논증은 '우리가 동일한 것에 의해 숨도 쉬고 살고 있음'을 전제로 시작된다. 즉 이 전제는 '우리로 하여금 숨을 쉬게 하는 것과 살게 하는 것은 같은 것'이라는 내용을 전달한다. 논증은, '우리가 자연적 '프네우마'로 숨을 쉬니, 우리는 동일한 이 자연적 '프네우마'로 살고 있다고 할 수 있다'고 말한다. 다른 한편 '우리는 또한 영혼으로 살고 있다'. 영혼으로 살고 있으니, (또한 우리는 이 동일한 영혼으로 숨쉰다고도 할 수 있다.) 따라서 '⑵ 우리는 자연적 '프네우마'에 의해 숨을 쉬고, 영혼에 의해 살고 있고, ⑴우리로 하여금 숨을 쉬게 하는 것과 살게 하는 것은 같은 것이므로, ⑶우리로 하여금 숨을 쉬게 하는 자연적 '프네우마'와 우리로 하여금 살 수 있게 하는 영혼은 같은 것'이라는 결론을 얻게 된다. 이렇게 해서 크뤼시포스는 우리를 살게 하는 것, 곧 우리의 생명의 원인이 되는 것이 영혼이면서 동시에 '프네우마'(자연적 숨: naturalis spiritus)라는 것을 논증한다. 게다가 이 '프네우마'는 물체이기 때문에 영혼 역시 물체이다. 영혼의 물체성 논증을 우리는 이미 II.1.2장에서 다룬 바 있다.[524]

---

523) 이것을 정리하면 다음과 같다: ⑴우리는 같은 것으로 S하고 V한다. ⑵ 우리는 P에 의해 S한다. ⑶ ∴우리는 P에 의해 V한다. ⑷ 우리는 A에 의해 V한다. (∴ 우리는 A에 의해 S한다.) ⑸ ∴P는 A이다. 이것을 다시 정리하면 다음과 같이 정식화될 수 있다: ⑴ S하게 하는 것과 V하게 하는 것은 같은 것이다. ⑵ S하게 하는 것은 P이고, V하게 하는 것은 A이다. ⑶ ∴P는 A이다.

524) 영혼의 물체성 논증에 관해서는 II.1.3.1장 41-43쪽 참조. 중요한 두 논증은 다음과 같다:

① 네메시우스 단편 1: Nemesius 78.7-79.2 (=*SVF* 1.518 = LS 45C) - 영혼의 물체성 논증 1 – 클레안테스 :그는(클레안테스는) 계속해서 다음과 같이 말한다: 어떤 비물체적인 것도 물체와 함께 겪지 않고(sympaschei), 어떤 물체도 비물체적인 것과 함께 겪지 않으며, 물체는 물체와 함께 겪는다. 그런데 영혼은, 아프거나 상처 입은(베인) 몸(물체)과 함께 겪으며, 몸(물체)도 영혼과 함께 겪는다. 수치스러워할 때는 붉게 상기되고, 두려워할 때는 창백해진다. 그러므로 영혼은 물체이다.

3.1.2. 발생론적 설명

'프네우마'가 인간의 몸에서 어떻게 영혼의 단계로 구조화되는가를 발생론적으로 접근하는 흥미로운 문헌이 있다. 히에로클레스의 문헌인데, *SVF*에는 수록되어 있지 않지만 LS가 히에로클레스의 가치를 재발견하고 중요성을 부여한 것으로,[525] LS 53절에서의 인용 단편에서는 동물의 자기지각이 출생 직후에 나타나는 것임을 보여주는 구절을 중심으로 인용되어 있다.[526] LS에서의 인용구절을 옮기면 다음과 같다.

> Hierocles, 1.5-33, 4.38-53 ⑴ 씨(sperma)가 적절한 시기에 자궁 안에 들어가고 동시에 건강한 상태에 있는 그 저장소에 의해 꽉 붙잡혀 있게 되면, 그 씨는 그때까지처럼 더 이상 가만히 있지 않고, 각성되어 자신의 고유한 활동을 시작한다. 또한 그것은 수태하고 있는 몸으로부터 질료를 끌어와서 어떤 거역할 수 없는 배열에 따라 태아의 형태를 만들어내는데, 끝에 닿을 때 까지, 그 제작물(태아)로 하여금 탄생이 준비되도록 할 때까지 그렇게 한다. ⑵ 그렇지만 그 모든 시간동안 -나는 착상에서 출산까지를 말하고 있다 - 그것은 씨로부터 변해서 처음부터 끝까지 질서정연하게 움직이는 '자연(physis)'[527]으로, 즉 '프네우마'로 남아 있다. 그런데 이

---

② 네메시우스 단편 2 : Nemesius 81.6-10 (=*SVF* 2.790 = LS 45D) - 영혼의 물체성 논증 2 – 크뤼시포스 : 크뤼시포스가 말하기를, 죽음은 몸(물체)로부터 영혼이 분리된 것이다. 그런데 비물체적인 어떠한 것도 물체로부터 분리되지 않는다. 왜냐면 비물체적인 것은 물체와 접해 있지 않기 때문이다. 그러나 영혼은 몸(물체)과 접해 있기도 하며, 분리되기도 한다. 그러므로 영혼은 물체이다.

그밖에 영혼이 '프네우마', 즉 물체적 실체로 이루어져 있기 때문에 영혼이 물체라는 주장에 관해서는 *SVF* 1.137, 2.774, 2.792, 3.305 참조.

525) 히에로클레스와 그의 텍스트 『윤리학의 원리(Elementa Ethica)』의 전승과 편집, 출판에 관해서는 이창우 (2003), '스토아 철학에 있어서 자기지각과 자기애', 『철학사상』, 17, 227쪽 주) 17참조.

526) LS 57절에는 '자기화(제 것 삼기: oikeiosis)'와 '자기지각'의 관계에 대한 내용이 서술된 히에로클레스의 다른 구절이 나와 있다. Hierocles, 1.34-9, 51-7; 2.1-9(= LS 57C)

527) 아직 영혼(psychē)은 아닌 식물적 상태.

'자연'은 초반에는 보다 농후한 '프네우마'이며, '영혼'과는 다소 거리가 있다. 그러나 나중에 탄생에 거의 임박했을 때에는, 희박해져서(미세해져서), … 그 때문에 그것이 밖으로 나올 때에는, 주변 공기에 의해 강하게 되어 '영혼'으로 바뀔 정도로, 주변 공기에 충분히 알맞게 된다. ⑶ 이 변화를 향한 준비 때문에 돌 안에 있는 '프네우마'가 타격에 의해 빨리 불붙는 것처럼, 바로 그런 식으로 이제 원숙한 태아는 태어나자마자, '자연'도 주위환경에 접하게 될 때 주저하지 않고 '영혼'으로 바뀐다. 그렇게 자궁에서 나온 것은 모두 그 즉시 동물이다. …· ⑷ 여기로부터 모든 동물이 비-동물과 두 가지 차이점을 지니고 있음에, 즉 지각과 충동을 지니고 있음에 주위를 기울여야 한다.…· ⑸ 동물은 두 가지 것, 즉 영혼과 육체로 이루어져 있는데, 이것들은 둘 다 만져질 수 있고 서로 때릴 수 있고 저항을 받는 상태에 있으며, 게다가 그것들은 완전히 뒤섞여 있다. 그리고 그것들 중 하나[528]는 지각 능력인데, 동일한 것이 우리가 지적했던 방식으로 움직여진다. 그런 까닭에 동물이 끊임없이 자기 자신을 지각한다는 것은 분명하다. ⑹ 왜냐하면 영혼은 몸의 모든 부분들과 뒤섞여 있는 까닭에, 이완과 함께 바깥쪽으로 뻗어나가서 몸의 모든 부분들과 부딪히고(때리고), 또한 [몸의 모든 부분들에] 부딪히고 나서는 되부딪혀지기 때문이다. ⑺ 왜냐하면 몸도 역시 영혼과 마찬가지로 저항력이 있고, 그래서 동시에 같이 부딪힐(때릴) 수 있고 동시에 부딪힐 수 있는(때림을 당하는) 그런 경험이 완성된다. ⑻ 또한 가장 가장자리의 부분들에서 안으로 기울면서 그것은 심장의 중심부기관(hēgemonia) 쪽으로 거꾸로 옮겨진다. 그리하여 몸의 모든 부분들에 대한 이해와 영혼의 모든 부분들에 대한 이해가 생길 정도로 그렇게 한다. ⑼ 이는 동물이 자기 자신을 지각하는 것과 동일하다.[529]

528) 영혼을 가리킴.

529) = LS 53B : (1) Τὸ τοίνυν σπέρμα καταπεσὸν εἰς ὑστέραν ἔν τε καιρῶι τῶι προσήκοντι καὶ ἅμα ὑπ' ἐρρωμένου τοῦ ἀγγείου συλληφθὲν οὐκέτι ἠρεμεῖ, καθάπερ τέως, ἀλλ' ἀνακινηθὲν ἄρχεται τῶν ἰδίων ἔργων, παρά τε τοῦ κυοφοροῦντος σώματος ἐπισπώμενον τὴν ὕλην διαπλάττει τὸ ἔμβρυον κατά

이 단편은 인식론적인 측면에서, 또 윤리학적 토대의 측면에서 한 구절 한 구절 세세한 분석이 이루어져야 하는 중요한 단편이지만, 본고에서는 발생론적 측면에서 (동물) 영혼의 발생 과정의 묘사에만 초점을 맞추어 요약 정리하도록 하겠다. 인용된 단편은 크게 두 가지 내용을 담고 있다. 첫째, ⑴~⑷는 착상에서 출산까지의 태아 단계를 '퓌시스', 즉 '식물'적 '프네우마' 단계로 설명하고 있고, 둘째, ⑸~⑼는 출생 직후 영혼이 갖게 되는 자기지각의 과정을 묘사하고 있다.

세부적으로 살펴보자. 먼저 ⑴에서는, 적절한 시기 자궁에 착상한 씨(sperma)가 각성되어 일정한 배열에 따라 태아를 만들어내는 고유한 활동을 시작하는 과정을 설명하고 있다. 이어 ⑵에서는, 착상에서부터 출산까지의 태아 상태를 '퓌시스', 즉 '식물 상태의 프네우마'로 부르면서, 이렇게 '식물(퓌시스)' 상태로 일컬어지는 태아가 이후 나타날 '영혼' 상태의 '프네

τινας ἀπαραβάτους τάξεις, ἕωσπερ οὗ πρὸς τέλος ἀφίκηται καὶ πρὸς ἀπότεξιν εὐτρεπὲς ἀπεργάσηται τὸ δημιούργημα. (2) Τοῦτον μέντοι πάντα τὸν χρόνον (λέγω δὲ τὸν ἀπὸ συλλήψεως μέχρι ἀποτέξεως) διαμένει φύσις, τοῦτ' ἔστι πνεῦμα, μεταβεβληκὸς ἐκ σπέρματος καὶ ὁδῶι κεινούμενον ἀπ' ἀρχῆς εἰς τέλος· ἤδη δὲ κατὰ μὲν τὰ πρῶτα τοῦ χρόνου παχύτερόν πώς ἐστι πνεῦμα ἡ φύσις καὶ μακρὰν ἀφεστηκυῖα ψυχῆς, κατόπιν δὲ τούτων κἀπειδὰν σχεδὸν ἥκηι τῆς ἀποτέξεως, ἀπολεπτύνεται ῥιπιζομένη τοῖς συνεχέσιν ε····· καὶ ·· τ̣ο̣ τυχόν ἐστι ψυχῆι διὸ δὴ καὶ θύραζε χωρήσασα ἱκανοῦται τῶι περιέχοντι, ὥστε οἷον στομωθεῖσα πρὸς αὐτοῦ μεταβαλεῖν εἰς ψυχήν. (3) καθάπερ γὰρ τὸ ἐν τοῖς λίθοις πνεῦμα ταχέως ὑπὸ πληγῆς ἐκπυροῦται διὰ τὴν πρὸς ταύτην τὴν μεταβολὴν ἑτοιμότητα, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ φύσις ἐμβρύου πέπονος ἤδη γεγονότος οὐ βραδύνει τὸ μεταβάλλειν εἰς ψυχὴν ἐμπεσοῦσα τῶι περιέχοντι. ταύτηι δὲ πᾶν τὸ ἐκπεσὸν ὑστέρας εὐθέως ἐστὶ ζῶιον,… (4) Τοὐντεῦθεν ἐνθυμητέον ἐστίν, ὅτι πᾶν ζῶιον τοῦ μὴ ζώιου δυοῖν ἔχει διαφοράν, αἰσθήσει τε καὶ ὁρμῆι· … (5) Ἐπεὶ τοίνυν ἐξ ἀμφοτέρων ἐστὶ τὸ ζῶιον ··· σύνθετον, ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς, ἄμφω δ' ἐστὶ θικτὰ καὶ πρόσβλητα καὶ τ·ρ ἐρείσει δὴ ὑπόπτωτα, ἔτι δὲ δι' ὅλων κέκραται, καὶ θάτερον μέν ἐστιν αὐτῶν δύναμις αἰσθητική, τὸ δ' αὐτὸ τοῦτο καὶ τρόπον, ὃν ὑπεδείξαμεν, κεινεῖται, δῆλον ὅτι διανεκῶς αἰσθάνοιτ' ἂν τὸ ζῶιον ἑαυτοῦ. (6) τεινομένη γὰρ ἔξω ἡ ψυχὴ μετ' ἀφέσεως προσβάλλει πᾶσι τοῦ σώματος τοῖς μέρεσιν, ἐπειδὴ καὶ κέκραται πᾶσι, προσβάλλουσα δὲ ἀντιπροσβάλλεται· (7) ἀντιβατικὸν γὰρ καὶ τὸ σῶμα, καθάπερ καὶ ἡ ψυχή· καὶ τὸ πάθος συνερειστικὸν ὁμοῦ καὶ ἀντερειστικὸν ἀποτελεῖται. (8) καὶ ἀπὸ τῶν ἀκροτάτων μερῶν εἴσω νεῦον ἐπὶ τὴν ἡγεμονίαν τ····θους c·· ἀναφέρεται, ὡς ἀντίληψιν γίνεσθαι <τῶν> μερῶν ἁπάντων τῶν τε τοῦ σώματος καὶ τῶν τῆς ψυχῆς· (9) τοῦτο δέ ἐστιν ἴσον τῶι τὸ ζῶιον αἰσθάνεσθαι ἑαυτοῦ.

우마'에 비해 보다 농후한 상태의 '프네우마'임을 이야기한다.[530] 그리고 탄생에 임박하게 되면 그것은 희박(미세)해져서, 그러다가 태어나자마자 공기에 의해 차가워져 강하게 된다. ⑶ 그렇게 해서 태아는 출생 직후 '퓌시스(식물)' 상태에서 '영혼' 상태로 바뀌고, 이제 비로소 '동물'이 된다. ⑷ 이때 동물과 동물이 아닌 것은 두 가지 점에서 차이가 있는데, 그 두 가지 점이란 '지각'과 '충동'이다.

⑸부터는 출생 직후 '영혼' 상태로 바뀐 동물의 '자기지각' 과정이 어떻게 시작되는지를 묘사한다. ⑸ 동물을 이루고 있는 두 가지 것, 즉 영혼과 육체는 둘 다 서로 만져질 수 있고 때려질 수 있는 것이며, 또한 영혼과 몸은 서로 완전히 섞여 있다. 그리고 영혼은 감각할 수 있는 능력이다. 영혼과 몸은 항상 서로 때린다. 따라서 영혼은 한 유기체 안에서 일어나는 이 두 가지 사건을, 즉 때리고 때림을 받는 사건을 항상 겪는다. 이것이 자기지각(self-perception)이다. ⑹~⑼는 심장(헤게모니콘)에서 손가락 끝, 피부 끝까지 '프네우마'가 흘러가는 방식으로, 신체의 끝에서는 서로 때리고 때림 받는 사건이 일어나고 이 사건이 돌아와서 다시 헤게모니콘에 보고하는 과정을 묘사한다.[531]

우리가 주목하는 구절은, 동물의 개체 발생 과정에서, 출생 이전, 즉 아직 태아가 암컷의 자궁 속에 있을 때의 상태를 '자연(퓌시스)' 상태, 즉 '식물' 상태로 보는 ⑴~⑷의 구절이다. 히에로클레스에 의해 보고되는 이 구절은, '프네우마'의 '영혼' 상태는 지각과 충동을 동반한 상태이며, 이 상태의 '프네우마'는 출생 이후, 즉 태아의 몸이 다 구성된 이후에 비로소 생겨나고, 이런 지각과 충동이 동반된 '프네우마'의 '영혼' 상태를 갖춘 생명체가 이제 '동물'임을 알려준다. 앞서 우리는 2.2장에서 '프네우마'의 네 가지 상태를 논했었는데, 히에로클레스의 이 보고는 '프네우마'의 상태 변화를 동물의 발생론적 차원에서, 특히 '자연(식물)' 상태에서 '영혼' 상태로의 변환 과정에 대한 묘사를 통해 설득력 있게 설명하고 있다. 그리고 다른 '프네우마' 상태와 구별되는 동물 '영혼'의 가장 두드러진 특징이 '지각'과 '충동'임을 보고해주고 있다. 히에로클레스의 이 단편은, 발생론적인 측면에서

530) 사실 '영혼'이든 '퓌시스'든 다 '프네우마'의 변화 단계이다.
531) 이 자기지각에 관한 논의는 이창우 (2003), 215-432 참조.

영혼의 생성 시기와 특징을 핵심적으로 잘 보고해주는 단편이라 할 수 있다. 짧지만 유사한 보고를 전해주는 다음의 플루타르코스의 단편도 보자.

> *SVF* 2.806 그들은 경화와 냉각에 의해 '프네우마'가 변하는 것처럼 태아가 태어날 때 영혼이 생겨난다고 말하는 한편, 영혼이 생겨나며 [몸보다] 더 나중에 생겨난다는 것의 증거로써, 그들은 특히 기질 면에서도 습성 면에서도 아이들이 그 부모를 닮았다는 점을 사용한다.[532]

이 보고는, 앞의 히에로클레스의 보고처럼, 스토아가, 영혼은 이 세계에 오기 전에 선재해 있는 것이 아니고 나중에 생성된 것이며, 그것도 육체 다음에 생성된 것으로 생각했음을 말해준다. 다시 말해 영혼은 후생일 뿐만 아니라 (태아의) 몸이 다 만들어진 뒤에 생기는 것임을 말하고 있다.

히에로클레스의 단편과 이 플루타르코스의 단편 *SVF* 2.806은, 좁은 의미의 영혼, 즉 동물의 영혼이, 씨가 자궁 속에서 착상이 되더라도 아직 육체가 다 만들어질 때까지는 '자연(퓌시스)', 즉 '식물적 프네우마' 상태이며, 자궁 속에서 육체가 다 만들어져서 지각과 충동 기능을 비로소 발휘할 수 있을 때, 그때서야 이제 동물의 '영혼'이 된다고 생각하는 스토아의 영혼관을 뚜렷하게 잘 보여주고 있다.

3.2. 운동의 원인으로서의 '프네우마'

우리는 3.1장에서 해당 단편들을 통해, 영혼을 '프네우마'라고 보는 제논과 클레안테스, 크뤼시포스로 이어지는 사유의 전통을 검토하고, 다른 한편 동물 발생론적 측면에서는, 영혼의 발생이 후생적이며 그것도 육체의

532) Plutarch, *On Stoic Self-contradictions* 1053C-D (= *SVF* 2.806 = LS 53C): γίνεσθαι μὲν γάρ φησι τὴν ψυχήν, ὅταν τὸ βρέφος ἀποτεχθῇ, καθάπερ στομώσει τῇ περιψύξει τοῦ πνεύματος μεταβαλόντος, ἀποδείξει δὲ χρῆται τοῦ γεγονέναι τὴν ψυχὴν καὶ μεταγενεστέραν εἶναι μάλιστα τῷ καὶ τὸν τρόπον καὶ τὸ ἦθος ἐξομοιοῦσθαι τὰ τέκνα τοῖς γονεῦσι.

생성 다음에 이루어진다고 보는 스토아의 주장을 살펴보았다. 태아는 그것을 수태한 몸으로부터 출생된 후에야 비로소 지각과 충동이 갖추어진 동물 단계로 나아가게 되는 것으로 묘사된다. 이때 식물 단계와 다르게 동물을 동물 단계로 규정짓는 특징이 '지각'과 '충동'이고, 이 중 '충동'은 동물의 운동을 설명하는 시작점이 된다. 이 장에서는 동물 운동의 원인으로서 작동하는 '영혼-프네우마'를 설명하는 단편들 중, 다음 오리게네스가 전하는 단편을 살펴보고자 한다. 이 단편은 '프네우마'의 세 가지 상태(혹은 네 가지 상태)를, 운동 원인의 관점에서 서술하고 있다.

> *SVF* 2.988 ⑴ 운동하는 것들 중에서 어떤 것들은 자기 자신 안에 운동의 원인을 갖고 있지만, 어떤 것들은 외부[의 힘]에 의해서만 움직여진다. ⑵ 가령 통나무, 돌 등 헥시스에 의해서만 지탱되는(결속되는) 모든 질료와 같은, 움직일 수 있는 이것들은 외부[의 힘]에 의해서만 움직여진다. ⑶ 동물과 식물, 정말 단순히 자연이나 영혼에 의해 지탱되는 것들은 자기 자신 안에 운동의 원인을 가지고 있다. 그리고 그들이 말하기를, 금속들도 그러한 것들에 포함된다. 이것들에 더하여 불도 또한 자기운동하는 것이며, 아마 서리도 그러할 것이다. ⑷ 자기 자신 안에 운동하는 것의 원인을 갖고 있는 것들 중 어떤 것들은 자기 자신으로부터 움직여지지만, 어떤 것들은 그 자신에 의해 움직여진다고 그들은 말한다. 영혼이 없는 것들은 자기 자신으로부터 움직여지는데 반하여, 영혼이 있는 것들은 자기 자신에 의해 움직여진다. 그리고 영혼이 있는 것들은 표상이 일어나고 충동을 불러내면서 자기 자신에 의해 움직여진다. …· ⑸ 그렇지만 이성적인 동물은 표상적 본성에 더하여 표상들에 판단을 내리는 이성(logos), 즉 어떤 표상들은 거부하고 어떤 표상들은 받아들이는 이성을 가지고 있다. 이 동물이 그것들에 따라서 이끌리도록 말이다.[533]

---

533) Origen, *On Principles* 3.1.2-3 (= *SVF* 2.988 = LS 53A) : Τῶν κινουμένων τὰ μέν τινα ἐν ἑαυτοῖς ἔχει τὴν τῆς κινήσεως αἰτίαν, ἕτερα δὲ ἔξωθεν μόνον κινεῖται. ἔξωθεν μὲν οὖν μόνον κινεῖται τὰ φορητά, οἷον ξύλα καὶ λίθοι καὶ πᾶσα ἡ

오리게네스의 단편은 운동하는 것들의 운동 원인이 어디에 있는가를 기준으로 운동하는 것들을 분류하고 있다. ⑴ 우선 일차적인 구분은 운동 원인이 외부에 있는가 내부에 있는가에 의해 수행된다. ⑵통나무, 돌 등과 같은 '무생물'은 운동의 원인이 외부에 있고, 이것들은, 우리가 앞서 검토했듯이, '헥시스'에 의해 지탱되는 것들이다. 다시 말해 '헥시스'에 의해 지탱되는 '무생물'은 외부의 힘에 의해서만 움직여진다. ⑶ '자연'에 의해 지탱되는 '식물(적인 것)'과 '영혼'에 의해 지탱되는 '동물(적인 것)'은 운동의 원인이 자신의 내부에 있다. ⑷그런데 이들 중, 영혼이 없는 것, 즉 '식물'은 '자기 자신으로부터(ex heautōn)' 움직여지고, 영혼이 있는 것, 즉 '동물'은 '자신에 의해(aph' heautōn)' 움직여진다. 그리고 이 동물의 자기운동은 표상과 충동에 의해 이루어진다. ⑸ 마지막으로 동물 중 '이성적 동물'은 표상에 판단을 내리는 이성, 즉 어떤 표상을 받아들일 것인가 말 것인가를 결정하는 '이성(logos)'을 가지고 있어서, 이들의 운동이 이 이성에 따라 이끌리도록 한다.[534]

이제 영혼을 가진 것, 즉 동물의 운동에 주목해보자. '영혼'에 의해 지탱되는 존재인 '동물'은 운동의 원인이 자신의 내부에 있으며, 그리고 그 운동이 '자기 자신에 의해' 이루어진다는 점에서, '자기 자신으로부터' 움직여지는 식물과 다르다고 단편은 전달한다. 동물과 식물은 둘 다 운동 원인이 내부에 있다. '자기 자신으로부터(ex heautōn)'와 '자기 자신에 의해(aph'

ὑπὸ ἕξεως μόνης συνεχομένη ὕλη. …ἐν ἑαυτοῖς δὲ ἔχει τὴν αἰτίαν τοῦ κινεῖσθαι ζῷα καὶ φυτὰ καὶ ἁπαξαπλῶς ὅσα ὑπὸ φύσεως καὶ ψυχῆς συνέχεται· ἐξ ὧν φασιν εἶναι καὶ τὰ μέταλλα, πρὸς δὲ τούτοις καὶ τὸ πῦρ αὐτοκίνητόν ἐστι, τάχα δὲ καὶ αἱ πηγαί. τῶν δὲ ἐν ἑαυτοῖς τὴν αἰτίαν τοῦ κινεῖσθαι ἐχόντων τὰ μέν φασιν ἐξ ἑαυτῶν κινεῖσθαι, τὰ δὲ ἀφ' ἑαυτῶν· ἐξ ἑαυτῶν μὲν τὰ ἄψυχα, ἀφ' ἑαυτῶν δὲ τὰ ἔμψυχα. καὶ ἀφ' ἑαυτῶν κινεῖται τὰ ἔμψυχα φαντασίας ἐγγινομένης ὁρμὴν προκαλουμένης.…Τὸ μέντοι λογικὸν ζῷον καὶ λόγον ἔχει πρὸς τῇ φανταστικῇ φύσει, τὸν κρίνοντα τὰς φαντασίας καί τινας μὲν ἀποδοκιμάζοντα, τινὰς δὲ παραδεχόμενον, ἵνα ἄγηται τὸ ζῷον κατ' αὐτάς.

534) 운동의 원인이 외부에 있는가, 내부에 있는가에 따라 무생물과 생물을 구분한 것은 아리스토텔레스와 유사한 사유를 보여주지만, 앞서 여러 번 지적했듯이, 스토아는 아리스토텔레스와 다르게 식물에다가 영혼을 두지 않는다. 아리스토텔레스의 『영혼에 관하여』에서는 영혼을 가진 것에는 식물도 포함되며, 식물은 영혼의 영양섭취능력만을 가진 것으로 기술된다(413a21-b25, 414a29-415a12 등).

heautōn)'라는 표현이 식물과 동물의 운동의 성격을 가르는 것인데, 단편에서는 더 이상의 부가적 설명이 없어 그 의미가 다소 분명치 않은 면이 있긴 하지만, 우리는 문자 그대로의 의미를 살려 '자기 자신으로부터'라는 표현은 '그 운동의 출처가 어디냐'에 대한 답변으로, 그에 반해, '자기 자신에 의해'라는 표현은 '그 운동을 누가 만들어냈는가', 즉 '그 운동을 만드는 작인이 누구인가'라는 질문에 대한 답변으로 읽을 수 있다. '자기 자신으로부터(ex heautōn)'와 '자기 자신에 의해(aph' heautōn)'라는 표현의 의미를 이런 식의 답변으로 이해한다면, 우리는 이 단편의 구분이, 동물의 경우는, 식물과 다르게, 운동의 원인이 내부에 있긴 하지만, 그 운동을 만들어 내는 작인이 그 동물 자신임을 전달하는 것으로 읽을 수 있다. 그래서 '동물은 자기 자신에 의해 스스로 자기운동을 한다.' 그리고 동물의 운동을 일으키는 작인인 동물 그 자신은 바로 동물 내부에서 표상을 통해 충동을 불러내어 스스로(자기 자신에 의해) 운동을 일으킨다.[535]

마지막으로, 단편은 일반적 동물과 이성적 동물의 운동의 차이를 설명한다. 이 차이는 이성(logos)에서 온다. 단편은 일반적으로 동물의 이 스스로 움직이는 운동, 즉 동물의 자기 운동은 표상과 충동에 의해 이루어진다고 보고한다. 이성적 동물은, 마음속에 일어난 표상을 받아들일지 말지를 판단하여 그의 행동을 이끄는 준거인 이성을 갖고 있다는 점에서 비이성적 동물과 다르다. 우리는 이와 관련한 논의를 3.3장에서 더 이어갈 것이다.

3.3. 감각지각의 원인으로서의 '프네우마'

여러 단편들에서 동물의 영혼으로서 '프네우마'는 여덟 가지 능력을 갖는 것으로 묘사된다. 이 영혼의 능력들 중 일부를 우리는 이미 2.2장에서

535) 그리고 동물 내부에서 '표상'과 '충동'을 통해 운동을 일으키는 그 작인이 영혼(상태의 '프네우마')이며, 더 나아가 이 '표상'과 '충동'을 만들어내는 것은 영혼의 여러 부분 중에서 중심부영혼(hēgemonikon)임이 다음 3.3장에서 검토될 것이다. 다른 한편, 이 오리게네스의 단편 *SVF* 2.988은 동물 운동을 일으키는 메커니즘의 요소로 '표상'과 '충동'을 든 반면, 앞서 히에로클레스의 단편에서는 동물 영혼의 특징을 '지각'과 '충동'으로 설명하고 있다.

‘프네우마’ 상태로서의 영혼의 능력에서 검토한 바 있다. 이 장에서는 동물 영혼의 능력을 묘사하는데 집중된 스토아의 주요 단편들을 검토하고 스토아 특유의 ‘영혼-프네우마’가 동물에서 어떤 역할을 하는지 좀 더 자세히 살펴보도록 하겠다.

3.3.1. ‘프네우마-영혼’의 여덟 가지 능력

‘영혼의 여러 능력’에 대한 스토아의 기술을 전하는 가장 대표적인 단편은 아에티우스의 단편 *SVF* 2.836와 칼키디우스의 단편 *SVF* 2.879, 그리고 이암블리코스의 단편 *SVF* 2.826이다. 먼저 ‘문어 비유’로 유명한 아에티우스의 단편 *SVF* 2.836을 보자. 이 단편은 ‘문어 비유’와 함께 스토아가 상정하는 영혼의 여덟 부분, 혹은 여덟 가지 능력[536]에 대한 가장 분명한 내용을 전달해준다.

> *SVF* 2.836 ⑴ 스토아학파가 말하기를, 중심부영혼(지휘능력: hēgemonikon)은 영혼의 가장 높은 부분으로, 표상(phantasia)과 동의(synkatathesis), 감각지각(aisthēsis), 충동(hormē)을 만들어 내는 것이다. 그들은 또한 이것을 사고능력(logismos)이라고도 부른다. ⑵ 중심부영혼(hēgemonikon)으로부터 자라서 몸 안으로 뻗어나온 영혼의 일곱 부분들이 있는데, 그것은 마치 문어로부터 뻗어나온 다리(촉수)들과 같다. ⑶ 영혼의 일곱 부분들 중 다섯 부분은 감각들(aisthētēria:감각기관들)[537], 즉 시각, 후각, 청각, 미각, 촉각이다. 그 중에서 시각은 중심부영혼에서 눈으로 뻗어나간 ‘프네우마’이고, 청각은 중심부영혼에서 귀로 뻗어나간 ‘프네우마’이다.… ⑷ 나머지 중 하나는 씨(sperma)라고 불리는데, 이것은 중심부영혼으로부터 정소(精巢)로 뻗어나간 ‘프네우마’이다. ⑸ 그리고 제논

536) 소위 ‘영혼 8분설’
537) aisthēteria: *SVF* 2.826 = LS 53K에서는 '감각기관'이라는 의미로 쓰임.

에 의해 '언어능력(phōnaen)'이라 말해진 다른 하나는, 그들이 말소리(phōne)라고도 부르는 것으로, 이것은 중심부영혼으로부터 인두(咽頭)와 혀, 그리고 그에 적절한 기관들로 뻗어나간 '프네우마'이다.[538][539]

아에티우스가 전달하는 이 단편은 영혼의 여덟 부분, 혹은 영혼의 여덟 가지 능력에 대한 스토아의 학설을 가장 정확하게 보여준다. 스토아에 따르면, 영혼은 그것의 중심부(헤게모니콘)와 다른 일곱 부분으로 이루어져 있다. 즉 영혼의 여덟 부분(여덟 기능)은 중심부영혼(지휘능력:hēgemonikon)[540]과 다섯 가지 감각들(aisthētēria), 씨(sperma: 즉, 생식능력),[541] 말소리(phōne: 즉, 언어능력)이다. 그리고 중심부영혼(헤게모니

538) 이 뒤에 "그런데 중심부(헤게모니콘) 자체는, <태양이> 우주에 거주하는 것처럼, 우리의 둥근(천체 모양의) 머리에 거주한다."라는 구절이 붙어 있다. 하지만 LS는 이 구절이 크뤼시포스의 학설이 아니고, 무명의 어떤 스토아학파의 학설이라고 주를 달았다. 논란이 있을 수 있으나 크뤼시포스가 중심부영혼(헤게모니콘)의 위치를 심장으로 두었다는 기록이 훨씬 많다.

539) Aetius 4.21.1-4 (= *SVF* 2.836 = LS 53H) : Οἱ Στωικοί φασιν εἶναι τῆς ψυχῆς ἀνώτατον μέρος τὸ ἡγεμονικὸν τὸ ποιοῦν τὰς φαντασίας καὶ συγκαταθέσεις [903b] καὶ αἰσθήσεις καὶ ὁρμάς· καὶ τοῦτο λογισμὸν καλοῦσιν. Ἀπὸ δὲ τοῦ ἡγεμονικοῦ ἑπτὰ μέρη ἐστὶ τῆς ψυχῆς ἐκπεφυκότα καὶ ἐκτεινόμενα εἰς τὸ σῶμα, καθάπερ αἱ ἀπὸ τοῦ πολύποδος πλεκτάναι· τῶν δ΄ ἑπτὰ μερῶν τῆς ψυχῆς πέντε μέν εἰσι τὰ αἰσθητήρια, ὅρασις ὄσφρησις ἀκοὴ γεῦσις καὶ ἁφή· ὧν ἡ μὲν ὅρασίς ἐστι πνεῦμα διατεῖνον ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ μέχρις ὀφθαλμῶν, ἀκοὴ δὲ πνεῦμα διατεῖνον ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ μέχρις ὤτων, … Τῶν δὲ λοιπῶν τὸ μὲν λέγεται σπέρμα, ὅπερ καὶ αὐτὸ πνεῦμά ἐστι διατεῖνον ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ μέχρι τῶν παραστατῶν· τὸ δέ 'φωνᾶεν' ὑπὸ τοῦ Ζήνωνος εἰρημένον, ὃ καὶ φωνὴν καλοῦσιν, ἐστὶ πνεῦμα διατεῖνον ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ μέχρι φάρυγγος καὶ γλώττης καὶ τῶν οἰκείων ὀργάνων. Αὐτὸ δὲ τὸ ἡγεμονικὸν ὥσπερ ἐν κόσμῳ κατοικεῖ ἐν τῇ ἡμετέρᾳ σφαιροειδεῖ κεφαλῇ.

540) Long(1974, 171쪽)에 따르면, 'hēgemonikon'은 원래 문법적 형태로는 형용사이고 스토아 이전에는 '명령할 수 있는'이라는 의미로 쓰였지만, 스토아가 이 단어를 처음으로 영혼의 한 부분, 즉 중심부영혼을 지칭하는 명사의 형태로 쓰기 시작했다.

541) 여기서는 씨(sperma)라고 지칭하나, 네메시우스의 단편 LS 53I나 아에티우스의 단편 *SVF* 2.827에서는 직접 '생식능력(spermatikon)'이라고 표현되고 있으며, 마찬가지로 말소리(phōne)도 '언어능력(phōnetikon)'이라고 표현되어 있다. 이 단편은 영혼의 여덟 부분, 혹은 여덟 기능을 설명하는 맥락이므로, 의미상 씨(sperma)는 '생식능력'으로 말소리(phōne)는 '언어능력'으로 보는 것이 적절할 것이다. 한편, Aeitius의 이 단편에서 영혼의 한 부분(능력)으로서 생식능력이나 언어능력을 씨나 말소리로 표현한 것은 아직 영혼의 기능이나 요소, 행위 등을 특별히 분간하지 않은 채 사용하고 있다고 볼 수도 있다.

콘)과 나머지 영혼의 일곱 부분의 관계는 '문어'로 비유되는데, 즉 이들의 관계는 문어의 몸통(혹은 머리)으로부터 뻗어 나온 촉수들과 같다는 것이다.[542] 이 문어 비유는 중심부영혼과 영혼의 나머지 부분(기능)이 어떠한 위계와 유기적 관계를 맺고 있는지를 보여준다. 영혼의 일곱 부분들은 중심부영혼으로부터 뻗어 나와서 몸의 적절한 각 기관에서 각각의 여러 능력들로 작동한다. 각각의 감각은 영혼의 중심부에서 각기 다른 감각기관으로 뻗어 나간 '프네우마'이다. '프네우마'가 뻗어 나간 감각기관에 따라 '프네우마'가 작동하는 능력이 달라진다. 다시 말해 눈이라는 감각기관으로 뻗어나간 '영혼-프네우마'는 시각으로 작동하고, 귀라는 감각기관으로 뻗어나간 '영혼-프네우마'는 청각으로 작동한다. 중심부로부터 뻗어나간 '영혼-프네우마'는 그것이 도달한 기체(감각기관 등)에 따라 다른 능력을 발휘한다.[543]

단편은 영혼이 여덟 부분(여덟 가지 기능)으로 이루어져 있다는 내용 외에, 중심부영혼(헤게모니콘)이 무엇을 하는가에 대한 내용도 전달하고 있다. 중심부영혼은, 문어 비유가 말해주듯이, 마치 문어의 머리와 그것으로부터 뻗어나간 촉수들과의 관계처럼, 모든 다른 부분들로부터 외부 대상에 대한 (감각 등의) 정보를 전달받고 또한 그 부분들에게 (행위 등을) 명령하는 사령탑의 역할을 한다. 그래서 중심부영혼은 영혼의 가장 높은 부분이며(tēs psychēs anōtaton meros) 영혼의 지휘능력(hēgemonikon)이다. 중심부영혼이 하는 일은 표상(phantasia), 동의(synkatathesis), 감각지각(aisthēsis), 충동(hormē)이며, 이러한 중심부영혼의 지휘능력을 사고능력(logismos)이라고도 부른다. 이 중 표상, 동의, 충동에 관해서는 3.3.3장에서 논의를 더 이어가도록 하고,[544] 우선은 앞에서 언급한 영혼의 여덟 부

542) '문어의 촉수들'은, 다음의 칼키디우스의 단편 *SVF* 2.879에서 보여주는 '샘의 원천(과 지류)'이나 '나무둥치와 나뭇가지', '왕과 전령'의 비유와 마찬가지로, 중심부 기관과 나머지 기관과의 위계와 유기적 관계를 설명한다는 점에서 맥을 같이 하는 비유이다.

543) '영혼-프네우마'가 뻗어나간 감각기관에 따라 다른 능력이 발현된다는 설명은 다음 *SVF* 2.826에서도 유사한 설명을 확인할 수 있다.

544) 'aisthēsis'가 헤게모니콘의 영역에 속하는지는 단편에 따라 다른 기록을 전한다. 이 *SVF* 2.836이나 *SVF* 2.854의 경우는 'aisthēsis'가 헤게모니콘에서 일어나는 것으로 보지만, *SVF* 2.826에는 헤게모니콘의 기능에서 빠져있다. 아에티우스는 다음과 같이 기록한다: "스토아학파가 말하기를, 겪음(ta pathē)은 [그것을] 겪은 장소에서 [일어나지만], 감각은 중심부영혼(hēgemonikon)에서 [일어난다]." (Aetius 4.23.1 = *SVF*

분인 중심부영혼과 영혼의 나머지 부분들과의 관계를 기록한 다른 단편들을 좀 더 살펴보도록 하겠다.

3.3.2. 중심부영혼(헤게모니콘)과 영혼의 부분들과의 관계

먼저 다음의 *SVF* 2.879②를 보자.

> *SVF* 2.879② ⑹ 다음으로, 영혼의 부분들은, 샘의 원천으로부터 흘러나오듯이, 심장의 자리로부터 흘러나와 몸 전체에 (두루) 퍼지며, 모든 사지를 끊임없이 생명의 숨으로(vitalis spiritus) 채우고, 셀 수 없이 많은 다양한 힘으로, 즉 영양을 섭취하고, 확장(성장)하며, 장소이동하고, 감각을 사용하고, 행위를 일으키는 힘으로 조종하고 조정한다. ⑺ 또한 영혼 전체는, 그것의 기능들인, 가지와도 같은 감각들을, 마치 저 나무둥치와도 같은 제일부분(헤게모니콘)으로부터 그 감각들이 감각하는 것의 전령들이 되도록 펼치며, 그것 자체는 마치 왕처럼 그 감각들이 알리는 것들로부터 판단한다.[545)546)]

2.854 = LS 53M)

545) 그 다음으로 이어지는 내용은 다음과 같다: "⑻ 다음으로, 감각되는 것들은, 물체들로서, 합성물이다. 그리고 각 감각들은 또한 어떤 하나의 것만을 감각하는데, 즉 어떤 감각은 색깔들을 다른 감각은 소리들을 감각하며, … 이 모든 것들을 현재하는 것으로서 감각한다. 어떤 감각도 지나간 것을 기억하고 있지 않으며, 미래를 추측하지도 않는다. ⑼ 실로 각 감각들이 겪는 것을 이해하고, 감각들이 알려주는 것들로부터 저것이 무엇임을 추론하고, 그리고 현재를 확실히 받아들이지만 부재한 것은 기억하고 미래의 것은 예측하는 것은 가장 안에 있는 숙고(deliberatio)와 사려(consideratio)에만 속하는 고유한 기능이다." : (각 감각(기관)들은 자신이 감각하는 것들은 현재하는 것들로서 감각하는 것이지, 과거의 것이나 미래의 것들로서 감각할 수는 없다. 과거의 것을 기억하고 미래의 것을 예측하며, 각 감각(기관)들이 겪은 것을 이해하고 그 감각(기관)들이 알려주는 것들로부터 그 대상이 무엇인지를 추론하는 것은 헤게모니콘의 고유기능이다.)

546) Calcidius 220 (= *SVF* 2.879 = LS 53G part): Porro animae partes velut ex capite fontis cordis sede manantes per universum corpus porriguntur omniaque membra usque quaque vitali spiritu complent reguntque et moderantur innumerabilibus diversisque virtutibus nutriendo, adolendo, movendo, motibus localibus instruendo,

이 단편 *SVF* 2.879②는 앞서 '영혼이 프네우마'임을 논증한 크뤼시포스의 전언을 전달하고 있는 칼키디우스의 *SVF* 2.879①[547]에서 바로 이어지는 내용이다. *SVF* 2.879②는 영혼의 능력들과 '헤게모니콘'이라 불리는 '영혼의 중심부'의 위치에 대한 스토아의 핵심적 사유를 전달해주고 있다. 단편은 '영혼의 부분들은 심장에서 나와 몸 전체에 두루 퍼진다'고 묘사한다. 이때 심장은 '샘의 원천'과도 같다. 헤게모니콘, 즉 중심부영혼의 위치는 심장이다. 그리고 '심장에서 흘러나와 몸 전체에 두루 퍼진 영혼은 모든 사지를 생명의 숨, 즉 프네우마로 채운다.' 그럼으로써 '영양섭취, 성장, 장소이동, 감각사용, 행위를 일으키는 힘 등 다양한 힘으로 사지를 조종하고 조정(관제)한다.' 우리는 앞서 2.2장에서, 여기서 언급되는 영양섭취능력과 성장능력은 '식물' 이상의 단계에, 장소이동능력과 감각사용의 능력은 '동물' 이상의 단계에, 행위를 일으키는 능력은 '인간'에게 속하는 힘을 가리킴을 살펴보았다. 이어서 단편은 '영혼의 중심부(헤게모니콘)'와 '나머지 감각기관들'을 '나무둥치'와 거기로부터 뻗어나간 '나뭇가지'로, 또 한편으로는 '왕'과 '전령'으로 비유하고 있다. 영혼 자체(혹은 헤게모니콘)는 그 감각기관들이 감각한 감각자료들로부터 판단을 내린다. 앞서 아에티우스의 단편 *SVF* 2.836의 '문어(의 머리)에서 뻗어나간 촉수들' 비유와 마찬가지로, '나무둥치와 나뭇가지', '왕과 전령'은 중심부영혼이 감각기관들과 어떠한 유기적 관계를 갖고 있는지를 설명해주고 있다. 즉 중심부영혼은 각각의 감각기관들이 감각한 감각자료들로 판단을 내리고, 동물은 이 판단을 준거로, *SVF* 2.836에서 표현된 표상, 동의, 지각, 충동의 과정을 거쳐 그것에 준거한 운동, 혹은 행위를 할 것이다.

이 단편이 전달해주는 핵심적인 내용은 크게 네 가지이다. 첫째, 영혼인 '프네우마'는 몸 전체에 퍼져있다. 심장에서부터 사지 끝까지. 둘째, 영혼의 중심부인 '헤게모니콘'의 위치는 심장이다. 셋째, '프네우마'인 영혼의 능력

---

sensibus compellendo ad operandum, totaque anima sensus, qui sunt eius officia, velut ramos ex principali parte illa tamquam trabe pandit, futuros eorum quae sentiunt nuntios, ipsa de iis quae nuntiaverint iudicat ut rex.

547) 주) 521 참조.

은, 생물의 단계에 따라 다르지만, 크게 영양섭취능력, 성장능력, 장소이동능력, 감각능력, 행위능력 등이 있다. 넷째, 영혼의 중심부인 '헤게모니콘'과 영혼의 다른 부분이자 기능들(감각능력 등)은 '샘의 원천', '나무둥치와 나뭇가지', '왕과 전령'이라는 여러 비유를 통해 그들 간의 위계적이면서 유기적 관계가 설명되고 있다.[548]

다음의 이암블리코스의 단편 *SVF* 2.826에서도 *SVF* 2.836과 *SVF* 2.879에서 나타난 스토아의 이러한 사유를 전달해준다.

> *SVF* 2.826 (1) [영혼의 능력들은] 어떻게 구분되는가? 스토아학파에 따르면, [영혼의 능력들 중] 어떤 능력들은 밑에 놓여있는 물체들[549]의 차이에 의해 [구별된다.] 이런 저런 일련의 '프네우마'들이 영혼의 중심부(hēgemonikon)로부터 뻗어나가는데, 즉 어떤 '프네우마'들은 눈으로, 어떤 '프네우마'들은 귀로, 어떤 '프네우마'들은 또 다른 감각기관으로 뻗어나간다고 그들은 말하고 있기 때문이다. (2) 반면 어떤 능력들은 동일한 기체에 관련해도 성질의 고유함에 의해 [구분된다.] 마치 사과가 동일한 물체에서 단맛과 좋은 향을 지니고 있는 것처럼, 영혼의 중심부(hēgemonikon)도 동일한 물체에서 표상, 동의, 충동, 이성을 같이 취한다(다 잡고 있다).[550]

---

548) Sambursky(1959, 29쪽)는 이 관계를 감각의 중심부와 주변감각기관 간의 '프네우마' 운동이라 해석하며, 이것이 바로 '프네우마'의 긴장 운동(tonikē kinēsis)이라 말한다. 그리고 그는 이 '프네우마'의 긴장운동을 탄성도체 안에서 이루어지는 어떤 한 상태의 전파 같은 것으로 생각한다. 긴장운동은 장소변화와 다른 것인데, 이러한 긴장운동은 어떤 상태의 긴장이 연속 도체 안에서 전파되는 것과 같다는 것이다. 그리고 그는 이런 식의 운동 형태를 보여주는 긴장 운동이 근대 물리학적 표현으로 치자면 '파동전파'와 동일한 것일 수 있다고 제안한다. (그러나 이 관계에 대한 직접 증거가 되는 것이 없어서 이 주장을 조심스러워 한다.) Sambursky의 이러한 제안은, 긴장운동이 장소이동과 다른 형태의 운동이라고 여겨진다고 할 때, 긴장운동이 어떠한 방식의 운동 메커니즘으로 설명될 수 있는지에 대해 한 가지 방향을 제시해준다는 점에서 의의가 있다. 게다가 긴장운동의 방식을 감각의 중심부(헤게모니콘)와 주변감각기관 간의 '프네우마' 운동과 정합적으로 설명하려고 한 시도는 대단히 의의가 크다고 생각된다.

549) 즉 신체 기관.

550) Iamblichus, *De Anima* (= Stobaeus 1.368,12-20 = *SVF* 2.826 = LS 53K) : Πῶς οὖν διακρίνονται; Κατὰ μὲν τοὺς Στωικοὺς ἔνιαι μὲν διαφορότητι <τῶν> ὑποκειμένων σωμάτων· πνεύματα γὰρ ἀπὸ τοῦ ἡγεμονικοῦ φασιν οὗτοι διατείνειν ἄλλα κατ' ἄλλα, τὰ μὲν εἰς ὀφθαλμούς, τὰ δὲ εἰς ὦτα, τὰ δὲ εἰς ἄλλα αἰσθητήρια· ἔνιαι δὲ ἰδιότητι ποιότητος περὶ τὸ αὐτὸ ὑποκείμενον· ὥσπερ

영혼의 능력이 어떻게 구분되는가에 대한 답변 방식이 두 가지이다. 첫 번째는 밑에 있는 물체가 달라서 영혼 능력이 구분된다는 것이다. 즉 '프네우마'가 그 기능을 작동시키고 있는 기저 신체(감각 기관 등)에 따라 다른 능력이 발휘된다는 것이다. 가령 중심부영혼으로부터 뻗어나간 '프네우마'가 도달한 눈이나 귀 같은 각각의 감각 기관에 따라 영혼 능력은 각각 시력,[551] 청력 등으로 발휘된다. 이러한 방식의 설명을 우리가 앞서 아에티우스의 *SVF* 2.836에서도 보았는데, 거기에서도 '영혼-프네우마'는 중심부에서 뻗어나가 도달한 감각기관에 따라 각각 시각, 청각 등으로 기능하고, 그것이 생식기관(정소: parastatai)에 뻗어나가면 생식력으로, 발음기관(인두, 혀 등)으로 뻗어나가면 언어능력으로 작동하는 것으로 묘사되었다. 두 번째는 중심부영혼(헤게모니콘)의 능력에 관한 답변이다. 중심부 영혼은 밑에 놓인 동일한 물체에서도 여러 가지 능력을 발휘한다는 것이다. 이것은 마치 사과가 동일한 물체에서 달콤함과 향이라는 고유한 성질들을 갖고 있는 경우와 마찬가지로, 중심부영혼 역시, 그것이 발휘되는 기저의 물체에 따라 다른 능력이 발휘되는 것이 아니고, 동일한 기체 하에서 표상(phantasia), 동의(synkatathesis), 충동(hormē), 이성(logos)이라는 능력을 다 발휘한다. 그런데 여기 *SVF* 2.826에서 전달하는 중심부영혼의 능력은 표상, 동의, 충동, 이성이지만, *SVF* 2.836에서 전달되는 중심부영혼의 능력은 표상, 동의, 감각지각, 충동이다.[552] 단편에 따라 헤게모니콘의 능력으로 언급되는 항목에 약간의 차이가 있다.[553] 일치하지 않는 항목 중 *SVF*

γὰρ τὸ μῆλον ἐν τῷ αὐτῷ σώματι τὴν γλυκύτητα ἔχει καὶ τὴν εὐωδίαν, οὕτω καὶ τὸ ἡγεμονικὸν ἐν ταὐτῷ φαντασίαν, συγκατάθεσιν, ὁρμήν, λόγον συνείληφε.

551) 지각이 일어나는 메커니즘에 대해 스토아는 다음과 같이 설명한다.: '봄(horan)'은 시각(horasis)과 대상(기체: hypokeimenon) 사이에 있는 빛이 원뿔꼴로 늘어날 때, [일어난다].····, 눈동자(opsis) 가까이에 있는 공기로부터 원뿔꼴이 생겨나는 한편, 보이는 대상 가까이에 토대가 생겨난다. 마치 지팡이를 통해 그러하듯이, 늘어난 공기를 통해서 보이는 것이 알려진다(DL 7.157 = *SVF* 2.867 = LS 53N).

552) 한편, 앞서 살펴본 오리게네스의 단편 *SVF* 2.988은 동물 운동을 일으키는 메커니즘의 요소로 '표상'과 '충동'을 든 반면, 히에로클레스의 단편에서는 동물 영혼의 특징을 '지각'과 '충동'으로 설명하고 있다.

553) 네메시우스의 단편 *SVF* 2.991에서는 '동의'와 '충동'

2.826의 '이성'은, 보통 비이성적 동물에는 없는 것이고, 이성적 동물인 인간에겐 있는 능력으로 위치지울 수 있다.[554] 그런데 '감각지각'은, '헤게모니콘'의 능력에 해당하는지가 좀 논란의 여지가 있을 수 있다.[555]

이제 영혼의 능력은 *SVF* 2.836과 *SVF* 2.879, *SVF* 2.826 등에 근거하여 크게 네 가지 영역으로 분류될 수 있다. 영혼의 능력 중 첫 번째 영역은 '중심부영혼(지휘능력)'으로, 표상, (지각), 동의, 충동, 이성의 활동이 이루어진다. 두 번째 영역은 '다섯 가지 감각 능력'이고, 이것은 그 능력이 발휘되는 밑에 놓인 물체(감각기관)에 따라 다른 능력(시각, 청각, 후각, 미각, 촉각)으로 나타난다. 그리고 세 번째, 언어능력[556]과 네 번째, 생식능력이 있다.[557]

---

554) 가령, 오리게네스의 단편 *SVF* 2.988에서 이성적 동물의 특징을 "어떤 표상들은 거부하고 어떤 표상들은 받아들이는 이성(logos)을 가지고 있다" 로 꼽고 있는 것처럼 말이다.

555) 주) 548 참조.

556) 영혼의 언어능력에 관한 단편으로는 Sextus Empricus, *Against the Professors* 8.275-6(*SVF* 2.223 = LS 53T)과 U. Galen. *On Hippocrates' and Plato's doctrines* 2.5.9-13 (*SVF* 3 Diogenes 29 = LS 53U) 등이 있다. 본고에서는 이 단편의 번역만을 기록하고 단편에 대한 상세 분석은 진행하지 않겠다.

Sextus Empricus, *Against the Professors* 8.275-6 (= *SVF* 2.223, part = LS 53T) : "그들이 말하기를, 사람이 비이성적 동물과 다른 것은 분절음에 의해서가 아니라(왜냐면 까마귀, 앵무새, 어치들도 또렷하게 발음되는 소리를 내니까), 마음속에 들어있는 말에 의해서이다. 또한 단지 단순 표상에 의해서 다른 것이 아니라(왜냐면 비이성적 동물들도 표상을 받아들이니까), 추론적, 조합적 표상에 의해서 다르다. 그러므로 사람은 '따라감(잇따름)'의 개념을 가지고 있으며, 그 '따라감(잇따름)' 때문에 곧바로 표시(렉타)의 관념을 포착한다. 그 표시 자체가 '이러한 것이면, 저러한 것이다'와 같은 것이기 때문이다. 따라서 표시가 있다는 사실이 사람의 본성과 구조로부터 나온다."

Galen. *On Hippocrates' and Plato's doctrines* 2.5.9-13 (= *SVF* 3 Diogenes 29, part = LS 53U): "디오게네스는 실로 이 동일한 로고스에 대해, 동일한 설명에 따라서가 아니라 다음의 설명으로 탐색한다. 소리(음성: hē phōnē)가 나온 그것으로부터 분절된 소리(hē enarthros)도 나오며, 그리하여 의미 있는 또렷이 발음되는 소리(hē sēmainousa enarthros)도 그곳으로부터 나온다. 그런데 이 마지막 것이 언어(로고스)이다. 따라서 소리가 나오는 바로 그것으로부터 언어(로고스)도 나온다. 그러나 소리는 머리 부근에서 나오는 것이 아니라 분명히 좀더 아래쪽에서 나온다. 소리가 기도(氣道)을 통해 빠져나온다는 것은 어쨌든 분명하다. 따라서 언어(로고스)도 머리에서 나오는 것이 아니라, 좀 더 아래쪽에서 나온다. 그러나 실로 언어(로고스)가 사유로부터 나온다는 점도 사실이다. 더 나아가 언어(로고스)가 사유(생각) 속에 있는 개념에 의해 찍혀지면서, 이를테면 새겨지면서 나온다는 점, 그리고 언어(로고스)가 사유하는 것과 말하는 행위에 따라 시간적으로 같이 뻗어나간다는 점도 설득력 있다. 따라서 사유(생각)도 머리에 있는 게 아니라, 더 아래쪽에, 아마 특히 심장 부근에 있을 것이다."

3.3.3. 표상-동의-충동[558]

언급된 영혼의 능력 중에서 '중심부영혼(헤게모니콘)'의 활동으로 언급되는 '표상(phantasia)', '동의(synkatathesis)', '충동(hormē)'에 대해 조금 더 살펴보자. 우리는 앞서, 오리게네스의 단편 *SVF* 2.988에서 동물 운동을 일으키는 요소로 '표상'과 '충동'을, 히에로클레스의 단편에서는 동물 영혼의 특징으로 '지각'과 '충동'을 꼽는 것을 보았다 그리고 이암블리코스의 단편 *SVF* 2.826에서는 '중심부영혼'의 능력으로 '표상', '동의', '충동', '이성'이, 아에티우스의 단편 *SVF* 2.836에서는 '표상', '동의', '지각', '충동'이 열거되었다. 같은 맥락에서 네메시우스가 전하는 다음의 단편 *SVF* 2.991은 크뤼시포스를 비롯한 스토아가 동물의 가장 큰 특징으로 '동의'[559]와 '충동'을 꼽았음을 전한다.

> *SVF* 2.991 [크뤼시포스와 다른 스토아학파에 따르면] 생겨난 것들 각각에게는 모두 운명(정해진 것: heimarmenē)에 따라서 무엇인가가 주어져 있다. 물에게는 차가움이, 각 식물들에게는 각각의 특정

---

557) 생식능력이 영혼의 능력에 속하는지 여부에 관해서는 크뤼시포스 이후 논란이 있었던 것 같다. 네메시우스가 전하는 단편에서 중기 스토아인 파나이티오스는 생식능력을 '영혼'에 속하는 것이 아니라 '자연(퓌시스)'에 속하는 것으로 말한다. Nemesius 212,6-9 (=Panatius fr. 86 = LS 53I) : "철학자 파나이티오스는 언어기능(phonētikos)이 충동(hormē)을 따르는 운동의 부분이기를 바라는데, 그가 그렇게 말하는 것은 매우 올바르다. 반면 생식능력(spermatikos)은 '영혼'의 부분이 아니라 '자연(자라남)'의 부분이다."

558) 사실 이 주제는 인식론적 주제로, 스토아식 학문 구분으로 치자면 <논리학>의 하부 주제인 <규준론(kritērion)>의 영역에 해당한다. 따라서 이 주제는 인식론적 접근이 이루어질 때, 보다 풍부하고 깊이 있게 다루어질 수 있을 것이다. 본고에서는 중심부영혼(헤게모니콘)의 능력에 관한 관심으로서만 한정하여 다루도록 하겠다.

559) 스토아에서 '동의'라는 것은 보통 언어를 온전히 사용할 줄 아는 성인 인간만 가능한 것으로 여겨지지만, 네메시우스 *SVF* 2.991를 비롯해서 여러 단편에서 묘사하는 '동의'는 동물에게도 가능한 것이다. 그들이 말하는 '동물의 '동의'와 인간의 '동의'의 차이가 무엇인가'가 남는 과제일 터인데, 플루타르코스 단편 *SVF* 3.177에서의 '굴복(synkatathemenous)'과 '동의(synkatathemenous)'라는 표현을 통해 그 차이가 설명될 수 있을 것이다. 294쪽 참조.

한 열매 맺음이, 돌에게는 아래로 향하는 움직임이, 불에게는 위로 향하는 움직임이 주어지듯이, 동물에게도 동의와 충동이 주어져 있다.[560]

그리고 '충동'과 '동의' 외에, 다음 필론의 단편 *SVF* 2.844은 스토아가 동물의 특징을 '표상'과 '충동'에서 찾았음을 전한다.

SVF 2.844 ⑴ 동물은 비-동물보다 두 가지 면에서, 즉 표상과 충동에 있어서 뛰어나다. ⑵ 표상은 감각활동을 통해 정신에 와 닿는(마음을 때리는) 외부사물의 접근에 따라 형성된다. ⑶ 반면 표상의 형제인 충동은 마음(정신)의 긴장적 힘에 따라 형성되는데, 마음(정신)은 그 힘을 감각활동을 통해 뻗치게 해서는, 기체(대상)를 움켜쥐고 그것을 향하여 간다. 그것에 도달하여 파악하고자 갈망하면서.[561]

필론의 단편은 '충동'을 '표상'의 형제라 부르면서, '표상'이 형성되는 방식과 그것이 어떻게 '충동'을 불러일으키는지에 대한 과정을 묘사하고 있다. '표상'이 '충동'을 불러일으키는 과정을 설명하는 또 하나의 전언이 있다. 다음 스토바이오스의 단편 *SVF* 3.169도 함께 보자.

SVF 3.169 ⑴ 그들(스토아학파)이 말하기를, 충동을 활성화시키는 것은, 다름 아니라, 즉각적으로 적절한 작용의 충동을 불러일으키는 표상(hormaētikēn phantasia), 즉 충동적 표상이다. ⑵ 충동이

560) Nemesius 291,1-8 (= *SVF* 2.991 = LS 53O) : ἑκάστῳ γὰρ τῶν γενομένων δεδόσθαι τι καθ' εἱμαρμένην, ὡς τῷ ὕδατι τὸ ψύχειν καὶ ἑκάστῳ τῶν φυτῶν τὸ τοιόνδε καρπὸν φέρειν καὶ τῷ λίθῳ τὸ κατωφερὲς καὶ τῷ πυρὶ τὸ ἀνωφερές, οὕτω καὶ τῷ ζῴῳ τὸ συγκατατίθεσθαι καὶ ὁρμᾶν·

561) Philo, *Allegories of the Laws* 1.30 (*SVF* 2.844 = LS 53P) : τὸ γὰρ ζῷον τοῦ μὴ ζῴου δυσὶ προὔχει, φαντασίᾳ καὶ ὁρμῇ· ἡ μὲν οὖν φαντασία συνίσταται κατὰ τὴν τοῦ ἐκτὸς πρόσοδον τυποῦντος νοῦν δι' αἰσθήσεως, ἡ δὲ ὁρμή, τὸ ἀδελφὸν τῆς φαντασίας, κατὰ τὴν τοῦ νοῦ τονικὴν δύναμιν, ἣν τείνας δι' αἰσθήσεως ἅπτεται τοῦ ὑποκειμένου καὶ πρὸς αὐτὸ χωρεῖ γλιχόμενος ἐφικέσθαι καὶ συλλαβεῖν αὐτό.

란, 유적으로는, 어떤 것을 향한 영혼의 움직임이다. ⑶ 그렇지만 그 종적인 면에서는, 충동은 이성적 동물들에게서 일어나는 충동뿐만 아니라 비이성적 동물들에게 일어나는 충동도 [포함하는 것으로] 여겨진다. 그러나 둘 다 [상응하는] 이름들이 붙여지지 않았다. 왜냐하면 욕구(orexis)는 이성적 충동이 아니라 이성적 충동의 한 종류이기 때문이다. ⑷ 어떤 이는 이성적 충동(logikē hormē)을, 행위들 중 어떤 것을 향한 사유의 움직임이라고 말하면서 적절하게 규정할 수 있을 것이다. 그리고 그것과 반대되는 것은 반감(aphormē)이다.[562]

지금 이 세 개의 단편, 네메시우스의 *SVF* 2.991와 필론의 *SVF* 2.844, 스토바이오스의 *SVF* 3.169 등에서 본 것처럼, 스토아는 동물을 동물이 아닌 것과 가르는 주요 특징으로 '표상', '동의', '충동'을 꼽고 있고, 오리게네스의 단편 *SVF* 2.988이 언급하듯이, 이것들은 '동물 운동'을 일으키는 요소들이다. 이 중 먼저 '표상'과 '충동'에 대한 단편의 내용을 살펴보자. 필론의 *SVF* 2.844와 스토바이오스의 *SVF* 3.169에 따르면, '표상'은 '감각활동을 통해 마음을 때리는(정신에 찍히는) 외부사물의 접근에 따라' 형성된다.[563] 반면 '충동'은 '마음(정신: nous)의 긴장적 힘에 따라' 형성된다. 즉

562) Stobaeus, 2.86,17-87,6 (*SVF* 3.169 = LS 53Q) : Τὸ δὲ κινοῦν τὴν ὁρμὴν οὐδὲν ἕτερον εἶναι λέγουσιν ἀλλ' ἢ φαντασίαν ὁρμητικὴν τοῦ καθήκοντος αὐτόθεν, τὴν δὲ ὁρμὴν εἶναι φορὰν ψυχῆς ἐπί τι κατὰ τὸ γένος. ταύτης δ' ἐν εἴδει θεωρεῖσθαι τήν τε ἐν τοῖς λογικοῖς γιγνομένην ὁρμὴν καὶ τὴν ἐν τοῖς ἀλόγοις ζῴοις· οὐ κατωνομασμέναι δ' εἰσίν. ἡ γὰρ ὄρεξις οὐκ ἔστι λογικὴ ὁρμή, ἀλλὰ λογικῆς ὁρμῆς εἶδος. Τὴν δὲ λογικὴν ὁρμὴν δεόντως ἄν τις ἀφορίζοιτο, λέγων εἶναι φορὰν διανοίας ἐπί τι τῶν ἐν τῷ πράττειν· ταύτῃ δ' ἀντιτίθεσθαι ἀφορμήν.

563) 여러 스토아들이 자주 하는 표현에 따르면, '표상은 영혼에 찍힌 인상(typōsis: 자국)이다.'(phantasia typōsis en psychē) (*SVF* 2. 52, 2.53, 2.229, 1.43 등) Gourinat, J. (2005, 17-8쪽)는 이러한 표현에 대해 클레안테스는 이것을 글자 그대로 해석한 반면, 크뤼시포스는 이것을 그저 비유적인 것으로 보았다는 점(Sextus, M. 7.230)을 언급하며, 다음과 같이 지적한다. "비유가 가리키는 것은 고대에 편지를 봉인하는 데 사용했던 도장반지가 밀랍에 찍혀 만들어낸 자국들(인상들) 같은 것으로, 이 비유는 플라톤의 『테아이테토스』에서 차용된 것이다. 거기서 영혼은 사물의 인상이 찍혀나오는 밀랍덩어리에 비유된다. 크뤼시포스가 글자 그대로의 해석에 반대한 것은 영혼의 실체가 밀랍처럼 굳은 것이 아니며, 영혼이 여러 가지 것들을 동시에 표상해내거나 하나의 표상을 기억 속에 보전하는 것은 불가능하리라고 보았기 때문이다. 왜냐하면

‘마음이 대상을 파악하고자 긴장적 힘을 뻗어나가게 해서 감각활동을 통해 그것을 향해 가는 것’이다.[564] 그래서 ‘충동’은 말하자면 ‘어떤 것(대상)을 향한 영혼의 운동(phora psychēs epi ti)’이다.[565] 그리고 이 ‘충동’을 활성화시키는 것은 ‘충동을 불러일으키는 표상(hormaētikēn phantasia)’이다. ‘충동’은 이 ‘충동적 표상’에 의해서만 활성화되기 때문에 ‘표상’의 형제라 불린다. 다시 말해 스토아는, 감각활동을 통해 외부사물이 마음에 다가와 찍힌 이 ‘표상’이, 우리로 하여금 그 대상을 파악하고자 그것을 향해가는 마음의 ‘충동’을 불러일으킨다고 설명한다. 그런데 아직 설명되지 않은 동물 운동의 요소가 있다. 스토아는 이 ‘표상’과 ‘충동’ 사이에 하나의 절차를 더 집어넣는다. 네메시우스 *SVF* 2.991을 비롯해서 이미 앞의 여러 단편에서 언급된 ‘동의’이다. 다음 플루타르크스의 단편 *SVF* 3.177을 보자.

> *SVF* 3.177 아카데미학파와의 경합에서, 크뤼시포스 자신과 안티파트로스에 의해 가장 많이 논의된 것은 무엇과 관련된 것이었나? 동의하지 않고는 행동도 일어나지 않으며 충동도 일어나지 않는다는 점, 그리고 적절한 표상이 일어나면 [먼저] 굴복하거나(eiksantas) 동의하지(synkatathemenous) 않고도 곧바로 충동이 일어난다고 주장하는 사람들은 꾸며낸 이야기와 공허한 가정을 말하고 있다는 점이다.[566]

새로운 표상은 언제나 앞의 것을 지울 것이기 때문이다. 그는 아리스토텔레스처럼 이 용어의 어원을 거론하면서, 이것이 ‘빛’을 뜻하는 ‘phōs’에서 유래한다고 주장한다. 이는 하나의 표상(phantasia)이 자기 자신뿐만 아니라 자기를 산출하는 대상까지 동시에 나타낸다고 말하고자 함이었다.” Aetius, 4.12.1-5 (= *SVF* 2.54 = LS 39B) 참조.

564) 스토아가 보기에, 충동(욕구)은 일종의 물리적 운동이다. 즉 긴장적 힘이다.

565) 한편, Plutarch, *On Stoic Self-contradictions* 1037F (= *SVF* 3.175 = LS 53R)에서는 “그(크뤼시포스)에 따르면, 인간의 충동은 인간에게 행위하는 것을 명령하는 로고스이다. 그의 『법률에 관하여』에 쓰여 있는 것처럼. 그렇다면 반감(aphormē)은 하지 말라고 하는 로고스이다.”라고 표현된다. 스토바이오스의 단편 *SVF* 3.169에서는 ‘충동은 영혼의 움직임이다(phora psychēs epi ti)’라고 표현된 것이 이 단편에서는 ‘충동은 행동을 명령하는 로고스이다(logos prostaktikos autō tou poiein)’라고 표현된다. 후자에서 충동은 인간에게 행위하라고 명령하는 인간의 이성이다. *SVF* 3.169는 의식에 명령으로 나타나는 것을 물리적으로 설명한 것이라고 할 수 있다.

566) Plutarch, *On Stoic Self-contradictions* 1057A (=*SVF* 3.177 = LS 53S) : καὶ μὴν ἔν γε τοῖς πρὸς τοὺς Ἀκαδημαϊκοὺς ἀγῶσιν ὁ πλεῖστος λόγος αὐτῷ τε Χρυσίππῳ καὶ Ἀντιπάτρῳ περὶ τίνος γέγονε; περὶ τοῦ ‘μήτε πράττειν μήθ' ὁρμᾶν

단편은 표상과 충동의 인과적 관계에 대한 아카데미학파와 크뤼시포스(와 안티파트로스) 학설 간의 대립을 전달해준다.[567] 아카데미학파는 적절한 표상[568]이 일어나면 곧바로 충동이 일어난다고 주장한다. 충동이 일어나기 위해서는 표상만 있으면 즉각적으로 일어난다. 즉 행동은 충동으로부터, 충동은 표상으로부터 일어나는 것이다. 반면, 크뤼시포스와 안티파트로스는 이 표상과 충동(그리고 이 충동은 행동을 일으킨다) 사이에 중간적인 것이 있어야 한다고 주장한다. 이 중간 것이 인간적 수준에서는 동의(synkatathemenous)이고, 동물적 수준에서는 굴복(eiksantas)이다. '표상'에 '동의'가 합쳐질 때 '충동'이 일어난다. '동의' 없이는 '충동'이 발생하지 않는다. 적절한 '표상'이 일어났을 때 이 '표상'에 '동의(혹은 굴복)'해야만 '충동'도 행동도 일어날 수 있다.

'충동'은 '어떤 것을 향하(거나 그것에서 벗어나려)는 영혼의 운동'이다. 그리고 이 충동은 영혼이 어떤 표상을 '받아들일 때' 시작할 수 있는 운동이다. 우리의 감각은 매 순간 우리(헤게모니콘)에게 수많은 메시지를 보고하고 있다. 우리는 그러한 메시지 중 극히 일부에만, 즉 '우리가 동의하는' 것에만 주의를 기울인다. 어떤 '감각적 표상'에 '동의'하는 것은 어떤 메시지에 주목하고 그것의 출처를 확인하는 일이다. 그래서 '동의'는 '충동'의 필요조건이 된다(*SVF* 3.171). 우리가 이로움이나 손해의 출처로 '인정'하지 못하는 것은 우리를 재촉하지도 않고 물러서게 하지도 않기 때문이다. 이것이 스토아가 말하는 동물 운동의 메커니즘이다. '표상'과 '동의', '충동'은 동물의 어떤 목표지향적 운동[569]을 인과적으로 함께 설명해준다.

ἀσυγκαταθέτως, ἀλλὰ πλάσματα λέγειν καὶ κενὰς ὑποθέσεις τοὺς ἀξιοῦντας οἰκείας φαντασίας γενομένης εὐθὺς ὁρμᾶν μὴ εἴξαντας μηδὲ συγκαταθεμένους.

567) 플루타르코스가 생생하게 전달하듯, '표상'과 '충동' 사이에 '동의'가 필수적인가에 대한 문제가 스토아와 아카데미학파 간의 핵심 논쟁거리 중 하나였던 것 같다.

568) 앞의 스토바이오스의 단편 *SVF* 3.169의 표현대로라면, '즉각적으로 충동을 불러일으키는 표상(hormaētikēn phantasia)'이 되겠다.

569) 인식론적 혹은 윤리학적 맥락에서는, 동물의 목표지향적 행동, 즉 동물이 어떤 것을 추구하거나 어떤 것은 피하려는 행동은 스토아에서 '자기화(oikeiōsis)'라는 개념을 통해 설명된다. 동물의 행동과 'oikeiōsis'의 관계에 대해서는 이창우(2003), '스토아 철학에 있어서 자기지각과 자기애', 『철학사상』, 17, 215-43와 Pembroke, S. (1971), 'Oikeiosis', *Problems in Stoicism*, 114-49에 상세한 논구가 진행되어 있다. 이창우(2003)에 따르면,

동물의 운동을 일으키는 이러한 '표상', '동의', '충동'을 산출하는 것은 우리 영혼의 중심부인 '헤게모니콘'이다. '헤게모니콘'은 감각들이 알리는 것들로부터 판단하여 충동을 일으키는 동의를 작동시킨다. 그리고 주어진 적절한 '표상'에 '동의'한 '충동'은 '행동'을 일으킨다. 이러한 표상-동의-충동-행동을 산출하는 것이 바로 '헤게모니콘'인 것이다. 따라서 '헤게모니콘'은 우리 감각지각의 중추 기관이기도 하지만, 행위를 주관하는 기관이기도 한 것이다. 그리고 중심부 영혼인 '헤게모니콘'은 다름 아닌 '지성적 프네우마'이다. '지성적 프네우마'인 '헤게모니콘'은 이렇게 동물 운동을 발생시키는 '표상', '동의', '충동'을 만들어내며, 동물의 목표지향적 운동을 가능하게 한다. 우리는 이상의 고찰을 통하여 표상-동의-충동을 만들어내는 '헤게모니콘'의 운동 메커니즘에서도 '프네우마'에 의거한 통일적 설명 체계를 확인할 수 있다.

'oikeiōsis'란 일상적 의미에서는 '어떤 외부의 것을 자기 자신에게 속하는 것으로 만듦'이라는 의미이지만, 스토아적 맥락에서는 '자기 보존의 욕구, 즉 자기애라는 근본욕구를 가지고 자신의 정체성을 보존시키고자 외부 대상들을 자기 것으로 만드는 과정'이다(218-9쪽). 즉 '자기화'는 '자기애'를 바탕으로 이루어지는데, 이 '자기애'는, 스토아에 따르면, '자기지각'에 의존한다. 왜냐하면 "자기 지각을 통하여 자신의 심신 상태 전체가 좋음으로 경험되고 이 과정에서 자기애가 발동되기" 때문이다(224쪽). 즉 자기 자신에 대한 욕구는 자기 인식을 전제한다. 그리고 또한 "외적 사물에 대한 인식과 욕구는 이 사물의 본성 의식에 의존하는데, 이러한 사물에 대한 인식과 욕구를 가진 채 사물을 추구하는 행동은 자기애로부터 유도된다(227쪽)." 앞서 우리가 읽었던 히에로클레스의 단편이 동물 발생에서 이 자기 지각이 시작되는 과정을 설명해주고 있다. 즉 히에로클레스(5.52-6.24)에 따르면, "자기지각은 대상지각의 조건이다. 동물은 자신에 대한 의식 및 자기애를 가질 때에만 자기 바깥의 대상에 대한 지각을 가진다. 자기에로의 관심의 토대 위에서 동물은 한 대상을 자기 귀속적인 것(oikeion) 혹은 자기와 이질적인 것(allotrion)을 경험한다(229쪽)."

우리의 논의 맥락으로 돌아가 보자. 행동을 일으키는 충동은 주어진 적절한 표상을 우리가 받아들일 때, 즉 표상에 동의할 때 일어난다. 동의된 표상만이 충동을 일으킨다. 그리고 어떤 표상을 받아들일지 여부, 즉 표상에 대한 동의 여부를 유도하는 것이 바로 '자기 것에 속하는 것에 대한 의식'이다. '자기 것에 속하는 것에 대한 의식'은 '자기애'에 의존하며, 이 '자기애'는 '자기 지각'에 의존한다. 따라서 동물의 목표지향적 운동을 가능케 하는 '대상 지각'과 '자기애', '자기화'는 '자기 지각'의 결과이다. 그리고 이 '자기 지각'은, 히에로클레스에 따르면, 출생 직후부터 '영혼'상태로 바뀐 '프네우마'에 의해 동물이 겪는 과정이다.

4. ‘프네우마’: 우주적 맥락과 생물학적 맥락의 종합

4.1. 소우주와 대우주

우리는 3장을 통하여, 스토아가 ‘프네우마’로서의 영혼을, 동물에게서 어떠한 능력을 갖고 있는 것으로 설명하는지 살펴보았다. ‘프네우마의 한 상태의 능력’인 ‘동물 영혼의 능력’은 동물의 감각능력, 이성능력, 그리고 이를 통한 운동능력, 그밖에 언어능력과 생식능력 등으로 설명되었다.[570] 스토아의 동물 영혼에 대한 이러한 설명은, 동물을 동물이 아닌 것들, 즉 무생물이나 식물과 구별시켜주는, 동물만이 갖고 있는 특징을 보여준다. 그런데 다른 한편, 스토아는 이런 동물의 영혼이, 그리고 이성적 동물인 우리 인간의 영혼이, 단지 동물에게만, 우리 인간에게만 있는 것이 아니라고도 말한다. 스토아에 따르면 우주 전체에도 그러한 영혼이 있다. 다음 디오게네스 라에르티오스가 전하는 단편 *SVF* 2.633을 보자.

> *SVF* 2.633 따라서 우주는 동물(살아있는 것)이다. [우주가] 영혼이 있다는 것은, 우리 자신의 영혼이 그것으로부터 떨어져 나온(분리된) 것이라는 점으로부터 분명하다[고 스토아학파는 말한다].[571]

스토아에 따르면, ‘우리 영혼은 세계영혼으로부터 떨어져 나온 것, 분리된 조각(apospasma)이다.’ 다시 말해 우리 영혼은 세계영혼의 일부이다. 디오게네스 라에르티오스가 전하는 이러한 스토아의 사유는, 우리 몸에 우리의 영혼이 퍼져 있듯이, 우주의 몸에도 우주의 영혼이 퍼져 있다는 대우주-소우주의 사유를 보여준다.[572]

---

570) 우주와 우주 안 만물의 구조를 설명하는데 있어 ‘프네우마’가 존재하는 모든 자연사물의 불활성 질료에 성질과 형태를 부여하는 힘인 것처럼, 영혼으로서의 ‘프네우마’는 인간 안에서는 생명을 부여하는 힘으로 규정된다. ‘프네우마’는 우리 안의 영혼과 동일한 것으로 취급되면서, 영혼이 우리 몸에서 역할하는 여러 기능들을 담당하는 것으로 설명되었다.

571) DL 7.143 (= *SVF* 2.633, part = LS 53X) : ζῷον ἄρ' ὁ κόσμος. ἔμψυχον δέ, ὡς δῆλον ἐκ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ἐκεῖθεν οὔσης ἀποσπάσματος.

‘영혼이 있는 우주는 살아있는 것(동물: zōon)이다.’ 우리는 지금까지, 스토아 문법에서 ‘영혼’이 의미하는 것이 그것의 담지자(혹은 그것의 구현체)의 감각, 표상, 충동, 운동, 그리고 이성 능력(혹은 그 능력의 발휘)이라는 것을 보았다. 그렇다면 영혼이 있는, 살아 움직이는 존재로서 우주는, 지상의 동물들이 감각할 수 있고, 표상을 갖고, 충동을 일으키고, 운동을 하고, 사유하고 있는 것처럼, 그러한 능력들, 즉 감각 능력, 표상, 충동, 운동 능력, 그리고 이성 능력을 갖고 있다.

4.2. ‘프네우마’ : 우주의 결속과 함께 겪음(공감)

한편, 우리는 앞에서 *SVF* 2.442, 441, 451, 444의 보고를 통해[573] 스토아의 ‘프네우마’ 긴장운동과 개별 사물의 관계를 다음과 같이 확인하였다. 각 개별 사물은 그것에 퍼져있는 ‘프네우마 긴장 운동’의 안쪽을 향한 운동에 의해 자신의 하나임(하나됨, 단일성, 통일성: henotēs/henōsis), 안정성(monimon), 실체성(무엇임: ousiōdes), 결속성(synecheia)을 갖는다. ‘프네우마의 토노스’가 그것이 퍼져있는 각 사물을 ‘한데 묶어서(syndoumena)’ 사물 자신의 부분들과 결속성(연속성: synecheia)을 갖게 한다. 즉 ‘프네우마의 토노스’는 개별 사물의 ‘결속성’의 원인인 것이다. 그러나 ‘프네우마’는 개별 사물의 ‘결속’의 원인이기만 한 것은 아니다. ‘프네우마’는 그것이 퍼져있는 우주 전체를 하나로 묶어주는 역할도 한다.

> *SVF* 2.473 크뤼시포스가 상정하기를, 실체(ousia) 전체는 하나로 되어 있는데(hēnōsthai), 이는 ‘프네우마’라는 어떤 것이 전 실체에 두루 퍼져 있기 때문으로(diēkontos), 이 ‘프네우마’에 의해 세계는 자기 자신을(hautō) 함께 붙들고(synechetai) 자신과 함께 머물며(symmenei) 자신과 함께 겪는다(공감한다: sympathes estin)

572) ‘합성의 오류’의 적용 여부는 지금 단계에선 유보가 필요하다. 스토아적 사유 맥락에서는, 부분은 전체와 모든 면에서 공유하고 있기 때문이다.
573) IV.1.3장 참조.

.…574)

SVF 2.473에서 전달되고 있는, 크뤼시포스가 상정하고 있는, 세계와 '프네우마'와의 관계는 다음과 같다. 실체 전체, 즉 세계는 하나로 되어 있는데, 이 실체 전체의 '하나 됨', 이것은 전 실체에 퍼져 있는 '프네우마' 덕분이다. 실체 전제에 퍼져 있는 '프네우마'에 의해, 세계는 자기 자신을 함께 붙들고(synechetai), 자신과 함께 머물며 (symmenei), 자기 자신과 함께 겪는다(sympathes estin hautōi).[575] 즉 '프네우마'에 의해 세계 전체가 '하나로 된다(hēnōsthai)'는 것은 세계가 '자기 자신과 함께 묶여 있고, 자기 자신과 결속해 있고, 자기 자신과 함께 머물며, 자기 자신과 함께 겪는다'는 것이다. '세계가 자기 자신과 함께 겪는다'는 것은 '세계가 자기 자신과, 즉 세계 자신의 부분들이, 서로 영향을 주고받으며, 상호작용하며, 같은 겪음을 공유한다'는 것이다. '프네우마'의 결속을 통해 세계는 자신의 부분들과 함께 겪으며, 전체와 부분이, 부분과 부분이 공감한다. 우주와 그 안의 개별 사물들이, 세계 안의 유기체와 유기체가, 무기체와 무기체가, 무기체와 유기체가 프네우마에 의해 함께 겪고 공감한다.

'프네우마'는 개별 사물의 결속원리일 뿐만 아니라 우주 전체의 결속원리이다. '프네우마'라는 동일한 결속 원리가 유기체뿐만 아니라 우주 전체를 결속해준다. 동일한 결속 원리가 무기체도 결속해주고 유기체도 결속해주며 우주 전체도 결속해준다. 이 동일한 결속 원리 덕분에 세계와 세계의 부분들은 함께 겪고 공감하고 있는 것이다.

---

574) Alexander, *On Mixture* 216,14-218,6 (*SVF* 2.473 = LS 48C). 단편 *SVF* 2.473은 우리가 이미 앞에서 여러 번 언급했던 단편이다. 특히 스토아 혼합론을 검토했던 II.1.4장에서 알렉산드로스의 『혼합에 관하여』 216. 14 - 217.2 (= *SVF* 2..473) 전문을 검토했었다. 지금 여기에서 인용된 구절은 그 일부이다.

575) '고정되고', '자기 자신과 영향을 주고받는다'는 표현이 늘었을 뿐이다. 'sympathes'에 관해서는 논의가 더 깊이 있게 진행되어야 하겠지만, 본고의 주제는 아니라서 여기서 깊이 다루지는 않았다. 하지만 V. 결론에서 그 가능성에 대해 언급할 것이다.

4.3. ‘프네우마’ : 생물학적 맥락의 존재론적 확장

우리가 II장 및 IV.1장과 2장에서 검토했던 것처럼, 모든 존재하는 것들은 ‘질료’와 ‘프네우마’라는 두 근원의 구성체이고, 존재하는 것의 어떤 성질들은 그것 안에 있는 ‘프네우마의 토노스(긴장)’에 기인한 것이다. ‘토노스’의 다른 정도가 다른 성질을 생겨나게 한다. 우리는 IV.2장에서, 스토아가 다른 정도의 ‘토노스’의 산물인 세 가지 근원 성질, 즉 세 단계의 ‘프네우마’인 ‘헥시스’, ‘자연(혹은 자라남)’, ‘영혼’을 설명하는 방식을 살펴보았다. ‘헥시스’는 움직이지 않는 자연 사물, 가령 돌과 같은 것을 결속하는(지탱하는) 힘이었고, ‘자연(혹은 자라남)’은 생장과 영양섭취하는 생명을 주는 힘이었다. ‘영혼’은 동물에게서 발견되는, 의식적(지각 있는) 생명의 힘이다. 히에로클레스는 태아에서의 이러한 성질들, 혹은 ‘프네우마’의 발달을 발생론적으로 설명하기도 하였다. 그리고 이 세 가지에 ‘프네우마’의 네 번째이자 보다 상위 단계인 이성적 영혼(logikē psychē)이 추가되는데, 이것은 성숙한 인간(어른)에서의 합리적 이성을 만들어낸다.[576] 그렇다면, 합리적 인간 존재에게는, ‘프네우마 토노스’의 네 단계 모두가 들어있을 것이다. 인간은, 자신의 뼈 등에 결속을 제공하는 ‘헥시스’로서의 ‘프네우마’를 갖고 있고, 가장 기본적인 생물학적 의미에서 살아있음의 의미로 ‘자연’으로서의 ‘프네우마’를 갖고 있다. 또 우리에게 표상과 충동이라는 동물적 능력을 주는 ‘영혼’으로서의 ‘프네우마’를 갖고 있다. 그리고 마지막으로 우리에게 표상을 받아들이는 것과 충동에 따라 행동하는 것 사이에 개입할 수 있는 판단의 이성 능력을 제공하는 ‘이성적 영혼’으로서 ‘프네우마’를 갖고 있을 것이다. 그렇다면 인간(동물) ‘영혼’은 그저 우리 몸에 퍼져있는 ‘프네우마’의 한 부분일 뿐이다. ‘헥시스’와 ‘자연’이라는 보다 덜 복잡한 형태에서의 ‘프네우마’와 함께 말이다. 다시 말해 우리에게는 ‘프네우마’의 모든 세 가지 혹은 네 가지 형태가 들어있다.

앞서 II장에서 우리는 스토아가 어떻게 우주를 살아있는 존재라고 생각

576) 스토아는 ‘로고스’를 개발하기 위해서는 7년 또는 14년이 걸리기 때문에 유아는 아직 이성적이지 못하다고 말한다(Seneca, *Ep.* 124,9).

을 하게 되었는지에 대해 예비적 고찰을 진행하였다. 우주적 층위에서 작용을 가하는 것과 작용을 받는 것의 결합 상태로 우주와 개별 사물의 구조가 설명되었다. 능동 근원과 수동 근원의 항상적 결합상태로 설명되는 하나의 실체는 그 자체로 능동성을 결여할 수가 없다. 그러나 우리는 아직 II장에서의 고찰 단계에서는 이러한 우주와 사물의 내재적 능동성의 내용을 정확히 이해할 수 없었다. 이제 IV장, 특히 2장과 3장에 걸친 '생물학적 맥락에서의 프네우마의 기능'에 대한 고찰은 II장에서 검토한 '능동 근원의 물체성의 의미'를 해명해준다. IV.3장의 논의는, 능동 근원의 물체성, 즉 사물의 내재적 능동성이 의미하는 바가 사물과 우주가 스스로 움직이는 살아있는 존재라는 것을 알려준다. 또한 그것은 우주 전체가 자기 자신과 공감하는 존재라는 점에서도 드러난다.

IV.3장에서 검토된 스토아의 영혼 능력은 그것의 담지자가 어떤 방식으로 살아있는지 우리에게 알려준다. 영혼 능력의 담지자는 감각하고 사유하며 움직인다. 그런데 IV.2장에서 본 것처럼, 영혼은 '프네우마'의 한 상태이다. 영혼 능력은 '프네우마'의 한 상태의 능력이다. 따라서 영혼의 능력은 곧 '프네우마'의 능력이다. 우주 영혼, 즉 '프네우마'가 퍼져있는 이 우주는 또한 영혼의 능력을 갖고 있다. 우주가 갖고 있는 영혼 능력은 감각하며 사유하며 스스로 움직이는 능력이다. 따라서 우주는 그 자체로 감각하며 사유하며 스스로 움직이는 하나의 살아있는 존재이다.

인간 영혼은 '프네우마'이고, 신의 영혼을 구성하는 '프네우마'의 한 조각이다. 이러한 스토아의 관점은, IV장의 논의를 통하여, 인간 단계의 설명이 우주적 관계를 설명해주면서, 동시에 우주적 단계의 설명 구조가 인간 단계의 구조도 설명해주는 것이라는 점을 보여준다. IV장에서 검토한 스토아의 '프네우마'의 상태와 '영혼'에 대한 설명은 스토아가 생물학적 맥락의 프네우마 능력을 존재론적으로 확장시키고 있으며 유기체와 무기체의 격벽을 무너뜨리고 있음을 보여준다.[577]

---

577) 그렇다면 크뤼시포스가 '프네우마' 개념을 통해 대체시키려는 사유는 무엇이었을까? 스토아는 초월적 창조적 신을 내재적 신(자연)으로 대체하고 있다. 근대사유적 개념으로는 이것을 자연주의라고 말할 것이다. Sellars(91-5쪽)는, 많은 이들이 스피노자의 신이 단지 라벨일 뿐이라는 비판자들의 비판 맥락이, 플로티누스가 스토아를 비판한 맥락과 같다고 지적한다. 즉 스토아가 계속 신을 말하고 있긴 하지만,

이건 자연 내부의 힘(운동 원인 등)에 대한 라벨일 뿐이라는 것이다. 이렇게 읽으면 스토아의 자연주의자, 즉 유물론자적 입장이 명료한 듯이 보인다. 하지만, Sellars도 지적하듯이 스토아 사유의 내부는 종교적 색채가 매우 짙다. 특히 에피쿠로스학파와 비교해 보면 더욱 더 그러한 점을 느낄 수 있다. 이러한 이중적 성격은 무엇 때문일까? 아니 이중적 성격이 아닐 수 있다. 왜냐하면 스토아의 신=자연은 의식이 있는 신이기 때문이다. 스토아의 신은, 세계 밖에 있는 초월적 창조자로서의 신이 아니고, 세계 안에 있는, 혹은 세계 그 자체로서의 신인데, 의식이 있는 신이다. 그래서 스토아의 내재적 신은 그냥 세계 내부의 기계적 원인에 대한 라벨이 아니고, 유기체적 근원이라 할 수 있다. 그들의 표현대로라면, 전체로서 신과 부분으로서 개별적 존재들은 모두 유기적으로 연결되어 있으며 신의 섭리가 닿지 않는 곳이 없다. 부분인 우리 인간 개별자는 비록 그 섭리를 이해하지 못하지만 말이다.

V. 맺는 말

지금까지 우리는 제논과 클레안테스, 크뤼시포스로 이어지는 초기 스토아 철학의 ‘우주적 프네우마’ 개념의 위상을 재정립하고 스토아 자연학 체계에서 이 개념이 갖는 핵심적 역할을 조명하는 논의를 진행해왔다. 이 논의가 필요했던 까닭은 스토아 존재론을 이른바 ‘유물론’이라 할 때 이 유물론의 성격이 기존의 해석으로는 충분히 규명되지 않는다는 데 있었다. 스토아적 유물론에 대한 보다 심도 있는 이해를 위해서는 먼저 스토아가 말하는 ‘물체’의 의미를, 특히 ‘물체적 능동 근원’의 의미를 정확하게 파악해야 하는데, 지금까지의 스토아 자연학 연구에서는 능동 근원의 물체성 파악의 중요성이 간과되어 오거나 어려움이 있었다. 그 이유는 기존의 연구 경향이 이 이론을 정합적으로 이해할 수 있는 핵심적 요소를 찾아내지 못했기 때문이었다.

이에 대해 논문은, 크뤼시포스가 도입하여 의미를 확장시킨 ‘우주적 프네우마’ 개념을 중심으로 스토아 자연학을 해석해야 스토아적 유물론의 보다 정확한 이해에 도달할 수 있다고 주장하였다. 이는 크뤼시포스가 ‘우주적 프네우마’ 개념에 준거하여 세계와 사물의 구조를 물리적 메커니즘으로 설명하는 모델을 제시하는 한편, ‘프네우마’에 의해 하나로 묶여 있는 세계와 각 사물, 생명체와 무생물, 존재하는 모든 사물 사이의 ‘함께 겪음(공감)’의 필연성을 개진하면서 스토아 자연학을 체계화시켰기 때문이며, 이러한 ‘우주적 프네우마’ 개념을 중심으로 한 스토아 자연학 체계의 이해가 스토아적 유물론을 유기체적 유물론으로 파악할 수 있게 하는 중요한 근거를 제공해주기 때문이다.

이러한 주장들을 논구하기 위해, 우리는 먼저 II장에서 스토아 근원의 의미와 관계를 다룬 전반부의 논의를 기초로(II.1.1장과 II.1.2장), 후반부에서는 근원론의 체계화 과정에서 어떻게 능동 근원에 대한 개념의 정교한

이론화가 요청되었는지, 그리고 이 과정에서 ‘프네우마’ 개념이 어떻게 강력한 역할을 하게 되었는지 그 배경과 과정을 추적하였다(II.1.3장). 이 시기 크뤼시포스의 과제는 세계와 사물의 구조와 변화를 설명할 수 있는 좀 더 정교하고 경제적이고 만족스러운 체계적 이론을 구축하는 것이었고 동시에 이론의 확장이나 정교화가 선배 제논과 클레안테스의 이론과 배치되어서는 안 된다는 것이었다.

이 과제를 수행하는 크뤼시포스의 작업을 이해하기 위해, 우리는 먼저 스토아의 두 근원이 모두 물체라는 스토아 자연학의 테제를 검토하였고 스토아적 물체의 성격을 추적하였다. 우리의 추적에서 드러난 것은, 스토아 자연학에서 ‘물체’의 의미는, 한편으로는 삼차원적 고체라는 기하학적, 물리 속성적 개념을 계승하였지만, 다른 한편 물체 개념을 다각적으로 확장하여, 혹은 소크라테스 이전의 전통 철학적 사유에 있던 물체 개념을 다시 끌어와서, ‘작용-피작용’의 기준을 통해 살아있는 물체성의 개념을 소환했다는 점이었다. 우리는 ‘존재’와 ‘물체’의 관계를 제시하는 유물론자들의 관점을 보여주는 플라톤의 『소피스트』 245e6-249d5 내용의 분석과 정리를 통해, 플라톤 『소피스트』에서 논의된 ‘존재-물체 관계’가 스토아 철학에서는 의미 변형이 이루어졌고, 애초 『소피스트』에서는 존재의 기준이었던 ‘작용-피작용’이 스토아에서는 존재의 기준이자 물체의 기준으로 세워지고 있음을 확인하였다. 다시 말해 스토아는 플라톤 『소피스트』의 ‘존재’ 논의를 사실상 폭력적으로 탈취해서, ‘작용-피작용’을 물체가 배제된 ‘존재’의 기준이 아니라, ‘존재=물체’의 기준으로 삼고 있는 것이다. 그러니까 스토아의 ‘물체성’은 ‘작용-피작용’이다. 이것은 곧 우리가 암암리에 생각하고 있는 ‘물체성’의 의미, 즉 ‘수동적’ 성격에 한정되어 있는 물체성의 의미를 재고하게 해주었다. 스토아는 물체가 수동적 성격만 있는 것이 아니라 능동적 성격도 있다는 것을 보여주고 있는 것이다.

그런데 다른 한편, 물체만이 존재하며, 작용을 가하거나 작용을 받는 것이 물체라고 할 때, 이 주장이 갖는 다른 중요한 함의는 두 근원, 다시 말해 ‘능동 근원인 신’과 ‘수동 근원인 질료’가 모두 물체라는 것이다. 여기서 능동 근원인 신의 물체성은 우리에게 좀 더 많은 해명을 기다리게 했

다. 그래서 II장에서 살펴본 스토아 물체성의 의미, 그리고 능동 근원의 물체성의 의미에 대한 검토는 아직 스토아적 물체성 이해를 위한 예비적 고찰이었고, 우리는 이 이해의 본령에 있다고 여기고 있는 '프네우마'에 대한 고찰을 III장과 IV장을 거쳐 진행하였다.

III장과 IV장으로 넘어가기 전에, II.1.4장에서 우리는 각각 물체로서 규정되는 두 근원이 어떻게 하나의 실체에 구현될 수 있는지를 논구하는 스토아 혼합 논의를 살펴보았다. 그리고 이 논의는 스토아의 일원론과 유물론 양립의 해법 중 하나로 스토아가 혼합론을 끌어들이고 있다는 주장으로 귀결되었다. 다음으로 II.2장에서는 원소와의 관계 속에서 '프네우마'의 위상이 어떻게 근원으로서의 '프네우마' 위상과 양립될 수 있는지를 살펴보았다. 이 검토는 궁극적으로, '프네우마'는 근원으로서 분명한 위상을 점하지만, 반드시 원소들과의 유관성 속에서 함께 고려되어야 함을 보여주었다.

III장에서는, 크뤼시포스 '프네우마' 개념의 성격과 위상을 본격적으로 논구하기에 앞서, 크뤼시포스가 정립한 '프네우마' 개념 형성의 영향사를 크게 세 가지 방향에서 검토하였다. 첫 번째는 소크라테스 이전 그리스 초기 자연철학자들인데(III.1.1.1장), 우리는 아낙시메네스, 엠페도클레스, 피타고라스, 크세노파네스의 단편들에 나타나는 '프네우마와 영혼의 동일성', '우주에 스며들어 있는 프네우마', '우주를 하나로 묶는 프네우마의 역할', 그리고 '프네우마를 통해 우리와 우주의 다른 구성물들이 갖는 유대감'에 대한 사유들을 통해 '우주적 프네우마' 개념의 여러 맹아들을 발견할 수 있었다. 두 번째는 아리스토텔레스의 '프네우마' 논의인데(III.1.1.2장), 우리는 아리스토텔레스의 '프네우마' 출현 저작들의 검토를 통해, '프네우마'의 생물학적 기능, 즉 동물의 발생과 운동에 있어 '프네우마' 역할에 관한 스토아와의 공유 지점을 찾을 수 있었다. 특히 『동물의 운동에 관하여』나 『동물의 생성에 관하여』 등에서 나타난 아리스토텔레스의 '타고난 프네우마' 개념에서 '동물의 운동 메커니즘'과 '뜨거움-차가움을 함께 간직한 것'으로서의 크뤼시포스 '프네우마' 개념의 맹아를 찾을 수 있었다. 그러나 '프네우마를 영혼의 도구'로서만 여기는 아리스토텔레스의 사유와 '영혼을 곧

프네우마, 혹은 프네우마의 한 상태'라고 생각한 크뤼시포스의 사유 간에는 '프네우마'의 위상에 대한 근본적 차이가 있음을 확인하였다. 그리고 세 번째로, 크뤼시포스 '프네우마' 개념에는, 아리스토텔레스나 초기 자연철학자들의 그것과는 차별적으로, 생명체의 생명 작동 원인과 생리학적 기능에 대한 상세한 묘사가 들어있는데, 이러한 생식 및 성장, 감각, 사고를 담당하는 생명 근원으로서의 '프네우마'에 대한 사유는 당대의 의학적 사유 전통에서 깊은 연관성을 찾을 수 있었다. 특히 스토아 철학의 유기체적 사유 전통은 기원전 5세기 말에서 3세기 중엽 '의학적 사유 전통' 전반에 널리 퍼져 있는 유기체에 대한 사유, 즉 '프네우마'가 유기체의 생명 유지, 생명 현상을 지탱하는 실체라는 의학적 사유 전통을 가지고 온 것이라 할 수 있다. 또한 동물 내부에서 '프네우마'가 '헤게모니콘(영혼의 중심부 기관)'으로부터 몸의 각 부분에 운동과 감각을 전달한다는 스토아의 사유도 이 의학적 사유 전통을 기초로 이론적 재구성이 이루어졌다고 할 수 있다.

IV장에서는 이 논문의 핵심적 관심사인 크뤼시포스의 '프네우마' 이론의 내용과 그 위상에 대한 고찰에 집중하였다. 우리는 우선 IV.1장에서 크뤼시포스가 도입한 '프네우마' 개념의 특징을 검토하였는데, 특히 천착해서 살펴본 것이 '프네우마 운동(kinēsis pneumatikē)'이라 일컬어지는 '토노스(tonos)', 즉 '긴장 운동(tonikē kinēsis)'이었다. 해당 단편들의 분석을 통해 스토아 '프네우마' 개념에서 독특하게 출현하는 '프네우마 긴장 운동'의 구조를 상세히 검토하고 '프네우마 운동'의 명확한 의미를 밝히는데 주력하였다. 또한 이 운동을 통한 '프네우마'의 기능과 역할이 어떻게 설명될 수 있는지도 함께 검토하였다. IV.2장에서는 '프네우마'의 세 가지(혹은 네 가지) 상태를 검토하였는데, 스토아가 크뤼시포스에 의해 새롭게 정립된 '프네우마' 개념을 통해 어떻게 세계 내 사물의 구조를 '프네우마'의 상태로 설명하는지를 살펴보았다. 이어 IV.3장과 IV.4장에서는 '프네우마'의 다양한 기능을 조명하는데 집중하였고, 이 고찰에서 생물학적 맥락의 '프네우마' 개념이 존재론적 확장을 통해 스토아적 유물론, 즉 유기체적 유물론을 구축하는데 핵심적 역할을 하고 있음을 확인하였다.

이상의 논구를 통해 밝혀진 스토아 자연학에서 ‘우주적 프네우마’의 위상을 우리는 다음과 같이 정리할 수 있다:

1) 능동 근원으로서 ‘프네우마’: 스토아에서 크뤼시포스 이전, 즉 제논과 클레안테스에게서 능동 근원의 역할을 해오던 ‘종자적 로고스’, ‘기술적 불’, ‘열’ 등은 능동 근원인 ‘신’의 물체성에 대한 선언과 능동 근원의 기능에 대한 제한적 설명만 제공할 뿐 스토아 능동 근원의 물체성의 성격 및 그 기능의 구현 메커니즘을 충분히 밝혀주지 않는 반면, 크뤼시포스의 ‘프네우마’ 개념은 스토아 자연학의 기본 테제인 ‘존재와 물체의 동일성’ 및 ‘능동 근원의 물체성’, 그리고 ‘능동 근원의 기능’에 관한 다양하고 구체적 설명을 통해 기존 개념들이 충분히 제공하지 못한 일관된 설명 체계를 제시한다. 크뤼시포스는 초기 그리스 철학에서부터 당대 의학적 사유에 이르기까지 생물학적, 우주론적 주요 개념이었던 ‘프네우마’ 개념을 스토아 자연학 체계에 적극 도입하여, 이 개념을 스토아 자연학 체계의 핵심 개념으로 만들었으며, ‘프네우마’ 개념의 도입 및 의미 확장 과정에서 크뤼시포스는, 기존 사유 전통에서는 분절되어 있던 ‘프네우마’ 개념의 의미를 통합하여 우주론적 의미로 확장시키고, 이렇게 새롭게 확장된 ‘우주적 프네우마’ 개념을 통하여 능동 근원의 물체성의 내용과 물체적 능동 근원의 기능에 대한 더욱 면밀하고 일관된 설명을 제공하였다. 기존 사유 전통들을 통합하여 이러한 ‘우주적 프네우마’ 개념을 창안하고 그것을 기반으로 스토아 자연학을 체계화시킨 것은 크뤼시포스의 고유한 기여로 평가된다.

2) 긴장 운동을 통한 능동 근원의 물체성 해명: 여기서 크뤼시포스의 고유한 기여라고 평가받을 만한, 즉 기존의 ‘종자적 로고스’, ‘기술적 불’, ‘열’ 등으로는 충분히 잘 설명되지 못했지만 ‘프네우마’를 통해서는 제공되는, 보다 풍부하고 세련된 설명 체계란 다음과 같다: 스토아는 이론 초기부터 ‘작용-피작용’을 ‘물체’의 의미로 확장시켜 ‘능동성’을 물체성에 부여하고 ‘능동 근원의 물체성’을 주장하였다. ‘프네우마’는 ‘토노스’, 즉 ‘긴장 운동’이라는 속성을 통하여 이러한 확장된 물체 의미, 그러니까 ‘물체의 능동성’의 내용을 기존 개념들보다 구체적이고 풍부하게 제공함으로써 물체의 능동성의 의미를 해명하고 있다. 다시 말해 크뤼시포스의 ‘우주적 프네우마’

개념은 물체인 능동 근원의 '작용'의 내용, 즉 능동 근원의 기능을 풍부하게 해명함으로써, 물체의 확장된 의미인 '능동성'의 성격을 더욱 공고히 해주었다. 여기서 능동 근원의 '작용'의 내용, 즉 수동 근원인 질료와 차별적인 능동 근원의 기능이란 어떤 성질도 없고 운동성도 없는 질료에 성질과 운동성으로 부여한다는 것이다. 이 성질 부여와 운동인이라는 능동 근원의 역할을, '프네우마'는, 기존의 개념들인 '종자적 로고스', '기술적 불', '열' 등에는 없는, '토노스', '긴장 운동'이라는 '프네우마'의 속성을 통해, 단지 선언이 아닌 그것이 구현되는 물리적 메커니즘을 제시하며 구체적으로 설명한다. 더 나아가 '긴장 운동'의 '내향-외향 동시 운동'은 능동 근원의 성질 부여의 역할만 수행하는 것이 아니라, 하나의 사물이 하나의 사물로서 자신의 단일성을 유지하게 하는 역할도 수행한다. 다시 말해 긴장 운동의 '외향 운동'은 '어떻게 사물의 성질이 구현되는지'를 설명해주고 '내향 운동'은 '어떻게 사물의 자기 동일성, 자기 정체성이 유지되는지'를 설명해준다.

3) 물리적 메커니즘: 그리고 '프네우마'의 이 외향-내향 동시 운동, 혹은 내향-외향적 힘의 공존을 설명하기 위해, '프네우마'는 필연적으로 '불의 힘과 공기의 힘을 동시에 간직하고 있는 것'으로 설명될 수밖에 없었다. '프네우마'의 긴장 운동을 구성하고 있는 내향 운동과 외향 운동, 즉 수축과 팽창의 공존을 설명하기 위해서는 '프네우마' 안에 그 운동을 일으키는 힘이 내재하고 있어야 하고, 그 힘은, '프네우마'가 차가움과 뜨거움이라는 속성을 동시에 함께 갖고 있다는 데서 확보되기 때문이다. 따라서 '프네우마'를 구성하고 있는 힘으로서 불과 공기는, 뜨거움-차가움이 팽창-수축을 동시에 일으키는 물리적 메커니즘의 과정을 설명하는 기제로 이해되어야 한다. 크뤼시포스는 기술적 불이나 종자적 로고스 등으로는 충분히 설명되지 않던 능동 근원의 물체성을, '프네우마의 토노스'가 사물의 성질과 실체성을 구현하는 과정을 통해, 즉 '불/공기→뜨거움/차가움→팽창/수축→외향 운동/내향 운동→성질/실체성 구현'이라는 물리적 메커니즘의 제시를 통해 설명하고 있다.

4) '토노스' – 물체의 내재적 운동성: 크뤼시포스가 스토아 자연학을 체계

화하는 데 핵심적 역할을 한 '프네우마'는 불과 공기의 '토노스 운동'을 통해 사물의 통일성과 각양의 성질, 변화와 운동, 상호 간의 공감을 설명한다. 정태적이고 관성적으로 보이는 사물도 근본적으로는 이 긴장의 요소에 의해 성립한다는 통찰은, 철학사적으로 물체의 내재적 운동성에 대한 헤라클레이토스적 통찰과 직관을 계승하고 발전시키고 있다고 할 수 있다. 존재 현상의 근원을 갈등과 긴장, 변화에서 찾은 헤라클레이토스의 직관은 '프네우마 토노스'로 설명되는 물체 자체의 긴장성에 대한 크뤼시포스의 사유를 관통하고 있다. 헤라클레이토스는 사물의 조화 상태를 상반된 두 힘의 팽팽한 대립과 긴장 상태로 설명하면서, 불과 활[578] 등의 비유를 통해 이러한 상반된 두 힘의 공존에 의한 물체의 조화 상태를 묘사한다. 불과 활에서 보이는 대립적 운동의 공존에 대한 헤라클레이토스의 그림은 이제 스토아에게서 '프네우마의 긴장 운동'을 통해 물체의 내재적 운동성이 개념적이고 체계적인 방식으로 설명되는 모델로 구체화된다. 다시 말해 크뤼시포스는 존재와 변화에 대한 헤라클레이토스의 직관과 통찰에서 물체 내부의 긴장과 대립의 운동성을 발견하고 물체에 내재해 있는 자발적 운동성의 사유를 발전시키고 있는 것이다. 크뤼시포스의 '프네우마' 개념을 통해, 정태적이고 수동적인 물질과 자발적인 운동을 하는 영혼의 대비는 지워지고, 그 안에 토노스적 긴장을 간직하고 있어서 근본적으로 운동을 핵심으로 하는 물체관이 체계적으로 전개되었다고 할 수 있다. '프네우마' 개념에 의한 스토아 자연학의 체계화는 보다 넓은 철학사의 관점에서 보자면, 물체 개념의 역사에 있어서 대단히 중요한 지점을 만들어낸다. 자발적 변화의 근원이 긴장이라는 헤라클레이토스적 직관은 스토아의 '프네우마' 개념에 이르러 긴장과 운동을 중핵으로 하는 물체관에 관한 체계적이

578) 헤라클레이토스는(DK22B51) '활과 뤼라'에서 보이는 '반대로 당기는 조화(palintropos harmoniē)'를 통해 '자기 자신과 불화하면서도 자신과 일치하는(diapheromenon heautōi homologeii)' 사태를 묘사한다. 여기서 'palintropos'는 활시위를 당겼다가 놓을 때 원래의 자리로 되돌아가는 모습을 가리킨다. 플루타르코스(『모랄리아』 369a와 473f)와 포르퓌리오스는 이 낱말을 'palintonos'로 전하고 있는데(DK, 162쪽 참조), 이 경우는 '활(toxos)' 시위를 당겼을 때 활대와 활시위가 서로 팽팽하게 당겨져 있는 모습을 가리킨다. 장소 이동의 운동 관점에서 이 상태의 활은 정지 상태에 있지만, 사실 활 내부에 있어서는 지속적인 줄다리기가 진행되고 있는 사태이다. 물체의 안정된 조화 사태는 내부의 대립과 긴장의 결과물인 것이다.

고 개념적인 설명을 제공받는다. 이런 맥락에서는 스토아 철학의 혁신적인 기여 중 하나가 긴장과 운동을 중심에 놓는 물체관의 제시라고 할 수 있을 것이다.

5) '헥시스'와 우주론적 차원: 스토아의 '프네우마'는 '토노스'의 긴장 정도에 따라 여러 단계의 상태, 즉 '헥시스(응집상태)', '자연(자람)', '영혼', '이성적 영혼'이라는 상태로 설명된다. 제시된 이 네 가지 것은 '프네우마'의 네 종류가 아니라 '토노스'의 정도, 즉 긴장 정도에 따른 '프네우마'의 네 상태, 혹은 네 단계의 '프네우마'이다. 그리고 이 '프네우마'의 상태에 따라 '프네우마'가 퍼져있는 사물들은 다른 유형의 모습으로 구현되는데, 그것은 각각 '무기물', '식물', '동물', '이성적 동물'이다. '프네우마' 상태와 그에 따른 사물의 상태에 대한 크뤼시포스의 이러한 설명은, 아리스토텔레스의 영혼 능력 담지에 따른 생물체 단계의 설명 스펙트럼을 확장시켜, 단지 생명체에 한정된 설명 구조가 아니라, 생명체를 포함, 무기물까지 확장된, 즉 세계 내 모든 사물 단계를 아우르는 설명 체계를 제시한다. 이렇게 '프네우마'의 구조를 내향-외향의 동시적 운동, 혹은 내향-외향적 힘의 공존으로 설명하면서, 이러한 긴장 운동을 매개로 '프네우마' 개념을 사물의 상태를 설명하는 개념으로 확장시킨 것은, 즉 '프네우마' 개념을 우주론적 개념으로 창안한 것은 크뤼시포스의 고유 기여이다.

6) 유기체적 유물론: 이제 '프네우마'에 의해 재편된 사물 단계 설명은, 영혼을 '프네우마'의 한 단계로 파악함으로써, 암암리 가정된 생명체/무생물의 존재론적 벽을 허물고 무기물-유기물을 모두 아우르는, 즉 모든 사물 구조를 설명하는 통일적 설명체계를 제공한다. 영혼이 '프네우마'라면, 크뤼시포스의 설명에 따라, 영혼의 사유 능력, 지각 능력, 운동 능력, 생식 능력 등 소위 생명 능력이라고 할 수 있는 심적 요소들이 모두 '프네우마' 개념 안으로 들어오게 되고, '영혼'은, '헥시스(응집상태)'나 '자연(자람)'과 마찬가지로 '프네우마'의 한 상태이므로, '프네우마' 개념의 매개를 통해 긴장 운동으로 설명되는 사물의 물리적 구조로 설명될 수 있게 되기 때문이다. 이렇게 '프네우마'의 작용은 사물의 내재적 결속력에서부터 성질 부여, 그리고 물질의 상태를 설명하던 물리적 기제를 따라 영혼의 능력까지 동

일한 방식으로 설명해낸다.

7) 공감(sympathy): 또한 '프네우마의 토노스'는 사물과 우주 전체를 하나로 묶어 주는데, 이러한 '프네우마'의 결속력은 개별자의 단일성 근거를 제공하기도 하지만 다른 한편 개별자인 내가 다른 개별자인 그와 연결되어 있는 관계를 설명해주기도 한다. '프네우마'에 의해 세계 전체는 함께 묶여져 있으며 함께 머물고 함께 겪고 상호 소통하고 있기 때문이다. 이것이 공감 상태이다. 크뤼시포스는 이렇게, 모든 것에 신이 깃들어 있다는 사태를 모든 것에 '프네우마'가 퍼져 있는 것으로, 그리고 이 '프네우마'의 퍼짐 상태 혹은 '프네우마'의 퍼짐 정도에 따라 존재하는 것들의 정체성과 변화가 결정되며, 더 나아가 각 사물은 세계 전체에 퍼져 있는 신 혹은 '프네우마'의 일부를 공유하고 있기 때문에 전체로서의 세계와 세계를 이루고 있는 다른 부분인 사물과 필연적으로 함께 겪음(공감) 상태에 있다고 설명한다. '프네우마'에 의한 세계의 통일적 구조와 공감 상태에 대한 이러한 설명 체계는 스토아의 유물론을 유기체적 유물론이라고 부를 만한 근거이며, 능동 근원의 물체성을 이해하는 중요한 접근로이다.

이렇게 크뤼시포스는 선대와 당대에 분절되어 있던 '프네우마' 개념의 여러 전통을 하나의 우주적 개념으로 통합시켜서 이 개념을 중심으로 물체인 스토아 능동 근원의 기능이 구현되는 메커니즘을 새롭게 제시하였고, 그럼으로써 충분히 해명되지 않았던 스토아 능동 근원의 물체성의 의미를 분명히 하고 스토아 자연학을 체계화하였다. 이것이 우리가 '프네우마' 개념을 중심으로 스토아 자연학 체계를 이해해야 하는 이유이다.

이렇게 이해된 스토아 자연학은 그것이 다른 유물론적 경향인 기계론적 유물론과 원자론적 유물론과는 차별적 형태의 유물론이라는 것을 더욱 선명하게 보여주며, 동시에 물리적으로 잘 짜여진 정합적 구조체이면서 의식, 감각, 사유가 가능한 존재로서 세계가 그 자체로 하나의 신이라는 그들의 내재적 신관을 보다 설득력 있게 보여준다. 인간은, 우리가 이해한 스토아에 따르면, 세계의 극히 작은 부분에 불과하지만 세계가 겪고 있는 것을 공감할 수 있다. 비록 인간이 그 내용을 정확히 이해하지 못한다 하더라도, 그러니까 신의 섭리를 한갓 인간이 인간적 수준에서 다 이해할 수

없다 하더라도, 인간은 우주 전체로서의 신과, 우주 내의 다른 사물들과, 그리고 이 세계에 존재하는 타인들과 매 순간 교통하고 공감하고 있다.

참 고 문 헌

1. 원전, 번역서, 주석서

(1) 스토아 철학

표준적 단편집

SVF Arnim, von H. (1903-24), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 4vols (Leipzig: Teubner) : 1권(1905), "Zeno and His Disciples"; 2권 (1903), "Chrysippus, Logic and Physics"; 3권(1902), "Chrysippus, Ethics: Disciples and Successors of Chrysippus"; 4권(1924), "Index", complied by M. Adler.

LS Long, A. A. and Sedley, D. N. (1987), *The Hellenistic Philosophers*, 2vols. (Cambridge: Cambridge University Press).

Bréhier, E. (1962), *Les Stoïciens*, 2vols. (Paris: Gallimard).

Dufour, R. (2004), *Chrysippe: Œuvre philosophique,* 2vols. (Paris: Belles Lettres).

Inwood, B. and Gerson, L. (1988), *Hellenistic Philosophy: Introductory Readings* (Indianapolis: Hackett).

(2) 소크라테스 이전 철학

DK Diels, H. & Kranz, W. (1951), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3vols. (Dublin: Weidmann).

KRS Kirk, G. S., Raven, J. E. R., and Scholfield, M. (1983), *The Presocratic Philosophers*: *a critical history with a selection of texts* (Cambridge: Cambridge University Press).

김인곤 외 역 (2005), 『소크라테스 이전 철학자들의 단편 선집』, 아카넷.

(3) 플라톤

플라톤 원전과 번역서는 OCT(=Oxford Classical Text)와 뢉 고전 시리즈 (Loeb Classical Library), 뷔데(Budé) 판, 그리고 『정암학당 플라톤 전집』을 기본으로 참고하였다. 이 밖에 참고한 원전 및 번역서, 주석서는 여기에 일일이 기재하지 않는다.

(4) 아리스토텔레스

Balme, D. M. (trans.) (1972), *Aristotle's De Partibus Animalium I and De Generatione Animalium I (with passage from II. 1-3)*, (Oxford: Clarendon Press).

Bos, A. P. and Ferwerda, R. (ed. and trans.) (2008), *Aristotle, on the Life-Bearing Spirit (De Spiritu): A Discussion with Plato and His Predecessors on Pneuma as the Instrumental Body of the Soul* (Leiden: Brill).

Hett, W. S. (trans.) (1936), *Aristotle, On the Soul, Parva Naturalia, On Breath* (The Loeb Classical Library 288) (Cambridge: Harvard University Press).

Hicks, R. D. (1907), *Aristotle: De Anima* (Cambridge : Cambridge University Press).

Nussbaum, M. C. (ed. and trans.) (1978), *Aristotle's 'De Motu Animalium'* (Princeton: Princeton University Press).

Peck, A. L. (trans.) (1942), *Aristotle, Generation of Animals* (The Loeb Classical Library 366) (Cambridge: Harvard University Press).

Peck, A. L. and Forster, E. S. (ed. and trans.) (1961), *Aristotle, Parts of Animals, Movement of Animals, Progression of Animals* (The Loeb

Classical Library 323) (Cambridge: Harvard University Press).
Ross, S. D (ed.) (1955), *Aristotle, Parva Naturalia,* (Oxford: Clarendon Press).
Waterfield, R. (trans.) & Bostock, D. (intro & notes) (1996), *Aristotle: Physics* (Oxford, New York: Oxford University Press)

김진성 역주 (2015), 아리스토텔레스,『자연학 소론집』, 이제이북스.
유원기 역주 (2001), 아리스토텔레스,『영혼에 관하여』, 궁리.

(5) 의학

Jones, W. H. S. & etc. (1923-1995) *Hippocrates*, 10vols. (The Loeb Classical Library) (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press).
Garofalo, I. (ed.) (1988), *Erasistrati Fragmenta* (Biblioteca di Studi Antichi 62.) (Pisa: Giardini Editori).
Sterckerl, F. (ed. & trans.) (1958), *The Fragments of Praxagoras of Cos and his School* (Philosophia Antiqua 8) (Leiden: Brill).

여인석, 이기백 역 (2011), 히포크라테스,『히포크라테스 선집』, 나남.

(6) 기타

DL Hicks, R. D. (1972), *Diogenes Laertius: Lives of Eminent philosophers,* 2vols. (The Loeb Classical Llibrary 185), (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press).
SE Bury, R. G. (1949), *Sextus Empiricus*, 4vols. (The Loeb Classical Library 273, 291, 311, 382) (Cambridge, London: Harvard University Press).
Brock, A. J. (1947), *Galen: On the natural faculties* (The Loeb Classical

Library 71) (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press).

Sharples, R. W. (1983), *Alexander of Aphrodisias on Fate: Text, Translation, and Commentary* (London: Duckworth).

Todd, R. B. (1976), *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics : A Study of the De Mixtione with Preliminary Essays, Text, Translation and Commentary* (Leiden: Brill).

2. 사전

LSJ Liddell, H. G. & Scott. R. (rev., Jones. H. S.) (1968), *Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon).

Peters, F. E. (1967), *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon* (New York: New York University Press/London: University of London Press).

3. 연구서와 연구 논문

Algra, K. (1988), 'The Early Stoics on the Immobility and Coherence of the Cosmos', *Phronesis*, 33 (2), 155-80.

---------- (1993), 'Posidonius' Conception of the Extra-Cosmic Void. The Evidence and the Arguments', *Mnemosyne*, 46 (4), 473-505.

---------- (1995), *Concepts of Space in Greek Thought* (Leiden: Brill).

---------- (2001), 'Comments or Commentary? Zeno of Citium and Hesiod's "Theogonia"', *Mnemosyne*, 54 (5), 562-81.

---------- (2003), 'Hellenistic Philosophy and Some Science', *Phronesis*, 48 (1), 71-88.

---------- (2003a), 'Stoic Theology', in Inwood (2003), 153-79.

---------- (2004), 'Eternity and the Concept of God in Early Stoicism', in Riel et al. (2004), 173-90.

---------- (2007), 'Epictetus and Stoic Theology', in Scaltsas (2007), 32-56.

---------- (2009), 'Stoic Philosophical Theology and Graeco-Roman Religion', in Salles (2009), 224-51.

Algra, K., Barnes, J., Mansfeld, J. and Schofield, M. (eds.) (1999), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (Cambridge: Cambridge UP).

Andriopoulos, D. (1972), 'The Stoic Theory of Perceiving and Knowing', *Philosophia: Yearbook of the Research Center for Greek Philosophy at the Academy of Athens*, 305-25.

Annas, J. (1980), 'Truth and Knowledge', in Barnes et al. (1980), 84-104.

---------- (1980), 'Stoic Epistemology', in Everson. (1990), 184-203.

---------- (1992), *Hellenistic Philosophy of Mind* (Berkeley: University of California Press).

---------- (2007), 'Ethics in Stoic Philosophy', *Phronesis*, 52 (1), 58-87.

Arnold, E. V. (1911), *Roman Stoicism: Being Lectures on the History of the Stoic Philosophy with Special Reference to Its Development within the Roman Empire* (Cambridge).

Atherton, C. (1993), *The Stoics on Ambiguity* (Cambridge: Cambridge UP).

Baldry, H. C. (1959), 'Zeno's Ideal State', *The Journal of Hellenic Studies*, 79, 3-15.

Barnes, J. (1980), 'Proof Destroyed', in Barnes et al. (1980), 161-81.

---------- (1982), 'Medicine, Experience and Logic', in Barnes et al. (1982), 24-68.

---------- (1997), *Logic and the Imperial Stoa* (Leiden: Brill).

Barnes, J., Brunschwig, J., Burnyeat, M., and Schofield, M. (eds.) (1982), *Science and Speculation: Studies in Hellenistic Theory and Practice* (Cambridge: Cambridge UP).

Barnes, J., Burnyeat, M., and Schofield, M. (eds.) (1980), *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology* (Oxford: Oxford UP)

Barnes, J. and Mignucci, M. (eds.) (1988), *Matter and Metaphysics: Fourth Symposium Hellenisticum* (Naples: Bibliopolis).

Barnouw, J. (2002), *Propositional Perception: Phantasia, Predication, and Sign in Plato, Aristotle, and the Stoics* (Lanham, Md.: UP of America).

Beare, J. (1906) *Greek Theories of Elementary of Elementary Cognition*, (Oxford: Clarendon Press).

Bénatouïl, T. (2009), 'How Industrious Can Zeus Be? The Extent and Objects of Divine Activity in Stoicism', in Salles (2009), 23-45.

Benso, S. (2006), 'Psyche, Pneuma, and Air: Levinas and Anaximenes in Proximity', *Athena: Filosofijos studijos*, 2, 16-28.

Berryman, S. (2002), 'Aristotle on Pneuma and Animal Self-Motion', *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 23, 85-97.

Betegh, G. (2007), 'The Derveni Papyrus and Early Stoicism', *Rhizai: A Journal for Ancient Philosophy and Science*, 4 (1), 133-52.

Bobzien, S. (1998), *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy* (Oxford: Clarendon Press).

---------- (1999), 'Chrysippus' Theory of Causes', in Ierodiakonou (1999), 196-242.

Bonazzi, M. and Helmig, C. (2007), *Platonic Stoicism, Stoic Platonism: The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity* (Leuven: Leuven UP).

Bos, A. P. (2002), ''Pneuma' and Ether in Aristotle's Philosophy of Living Nature', *Modern Schoolman: A Quarterly Journal of Philosophy*, 79 (4), 255-76.

---------- (2007), 'Aristotle on Dissection of Plants and Animals and His Concept of the Instrumental Soul-Body', *Ancient Philosophy*, 27 (1), 95-106.

Bos, A. P. and Ferwerda, R. (2007), 'Aristotle's *De Spiritu* as a critique of the doctrine of *pneuma* in Plato and his predecessors', *Mnemosyne*, 55, 565-588.

Boylan, M. (2007), 'Galen: On Blood, the Pulse, and the Arteries', *Journal of the History of Biology*, 40 (2), 207-30.

Boys-Stones, G. R. (1997), 'Locating the Cosmos: An Academic Argument against Chrysippus', *Mnemosyne*, 50 (5), 577-85.

---------- (2001), *Post-Hellenistic Philosophy: A Study of Its Development from the Stoics to Origen* (Oxford: Oxford UP).

Bréhier, E. (1951), *Chrysippe et L'ancien Stoïcisme* (Paris: Presses Universitaires de France).

Brunschwig, J. (1978), *Les Stoïciens et Leur Logique* (Paris: Vrin).

---------- (1994), *Papers in Hellenistic Philosophy* (Cambridge: Cambridge UP).

---------- (1994a), 'The Conjunctive Model', in Brunschwig (1994), 72-91.

---------- (1994b), 'The Stoic Theory of the Supreme Genus and Platonic Ontology', in Brunschwig (1994), 92-157.

---------- (1994c), 'On a Stoic Way of Not Being', in Brunschwig (1994), 158-69.

---------- (2003), 'Stoic Metaphysics', in Inwood (2003), 206-232.

Brunschwig, J. and Sedley, D. (2003), 'Hellenistic Philosophy', in Sedley. (2003), 151-82.

Bugh, G. (2006), *The Cambridge Companion to the Hellenistic World* (Cambridge: Cambridge UP).

Burnyeat, M. (1982), 'Gods and Heaps', in Nussbaum and Schofield (1982), 315-38.

Cambiano, G. (1999), 'Philosophy, Science and Medicine', in Algra et al. (1999), 585-616.

Campbell, K. (1986), *A Stoic Philosophy of Life* (Lanham: UP of America).

Caston, V. (1999), 'Something and Nothing: The Stoics on Concepts and Universals', *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 17, 145-213

Cleary, J. J. and Shartin, D. C. (1986), *Proceedings of the Boston Area Colloquiumin Ancient Philosophy* (Lanham, Md ; London: UP of America).

Colish, M. L. (1985), *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages*, 2 vols. (Leiden: Brill).

Colvin, M. (2005), 'Heraclitus and Material Flux in Stoic Psychology', *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 27, 257-72.

Cooper, J. M. (2009), 'Chrysippus in Physical Elements', in Salles (2009), 93-117.

Currie, B. (1971), 'God and Matter in Early Stoic Physics', Thesis (doctoral) (UMI).

Dean-Jones, L. (2006), 'Galen on the Brain', Apeiron, 39 (3), 289-92.

Dobbs, B. J. T. (1985), 'Newton and Stoicism', in Epp (1985), 109-23.

Dragona-Monachou, M. (1973), 'Providence and Fate in Stoicism and Prae-Neoplatonism: Calcidiusasan Authority on Cleanthes' Theodicy (*SVF* 2,933)', *Philosophia: Yearbook of the Research Center for Greek Philosophy at the Academy of Athens*, 3, 262-306.

---------- (1976), *The Stoic Arguments for the Existence and the*

Providence of the Gods (Athens: National and Capodistrian University of Athens).

Drozdek, A. (2002), 'Infinity in Chrysippus', *Hermes*, 130 (4), 404-15.

Edelstein, L. (1966), *The Meaning of Stoicism* (Cambridge: Harvard UP).

Engberg-Pedersen, T. (1990), *The Stoic Theory of Oikeiosis: Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy* (Aarhus: Aarhus UP).

Epp, R. E. (ed.) (1985), *Spindel Conference 1984: Recovering the Stoics. Southern Journal of Philosophy 23. SUniversity Presspl.* (Memphis: Memphis State University).

Erskine, A. (1990), *The Hellenistic Stoa: Political Thought and Action* (Ithaca: Cornell UP).

---------- (2005), *A Companion to the Hellenistic World* (Oxford: Blackwell).

Evangeliou, C. (2002), 'Plotinus' Criticism of Materialism', *Neoplatonism and Indian Philosophy*, 199-210.

Everson, S. (ed.) (1990), *Epistemology: The Cambridge Companions to Ancient Thought 1* (Cambridge: Cambridge UP).

Frede, D. (1982), 'The Dramatization of Determinism: Alexander of Aphrodisias' "De Fato"', *Phronesis*, 27 (3), 276-98.

---------- (2003), 'Stoic Determinism', in Inwood (2003), 179-205.

Frede, D. and Laks, A. (2002), *Traditions of Theology: Studies in Hellenistic Theology: Its Background and Aftermath* (Leiden: Brill).

Frede, M. (1978), 'Principles of Stoic Grammar', in Rist (1978), 27-75; Repr. in Frede (1987), 301-37.

---------- (1980), 'The Original Notion of Cause', in Barnes et al. (1980), 217-49; Repr. in Frede (1987), 125-50.

---------- (1987), *Essays in Ancient Philosophy* (Minneapolis: University of Minnesota Press).

---------- (1999), 'Stoic Epistemology', in Algra et al. (1999), 295-322.

Freudenthal, G. (1995), *Aristotle's Theory of Material Substance: Heat and Pneuma, Form and Soul* (Oxford: Oxford UP).

Frixoine, E. (2012), 'Pneuma-Fire Interactions in Hippocratic Physiology,' *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 1-24.

Furley, D. (1966), 'Lucretius and the Stoics', *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 13, 13-33.

---------- (1999), 'Cosmology', in Algra et al. (1999), 412-51.

Gill, C. (2009), *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought* (Oxford: Oxford University Press).

Goldschmidt, V. (1979), *Le Système Stoïcien Et L'idée De Temps* (Paris: Vrin).

Goodwin, D. (1881), 'On the Use of Ψυχή and Πνευμα and Connected Words in the Sacred Writings', *Journal of the Society of Biblical Literature and Exegesis*, Vol. 1 (No. 2), 73-86.

Gould, J. B. (1967), 'Chrysippus on the Criteria for the Truth of a Conditional Proposition', *Phronesis*, 12, 152-61.

---------- (1970), *The Philosophy of Chrysippus* (Albany: State University of New York Press).

---------- (1974), 'The Stoic Conception of Fate', *Journal of the History of Ideas*, 35 (1), 17-32.

Gourinat, J. -B. (2009), 'The Stoics on Matter and Prime Matter', in Salles (2009), 46-70.

Graeser, A. (1972), *Plotinus and the Stoics. A Preliminary Study* (Philosophia Antiqua. V. 22; Leiden: Brill) xv, 146p.

---------- (1978), 'The Stoic Categories', in Brunschwig (1978), 199-222.

Graver, M. (2003), 'Not Even Zeus: A Discussion of A. A. Long, Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life', *Oxford Studies*

in Ancient Philosophy, 23.

---------- (2007), *Stoicism & Emotion* (Chicago; London: University of Chicago Press).

Griffin, M. T. (1976), *Seneca: A Philosopher in Politics* (Oxford: Clarendon Press).

Griffin, M. T. and Barnes, J. (eds.) (1989), *Philosophia Togata: Essays on Philosophy and Roman Society* (Oxford: Oxford University Press).

Gourinat, J. (ed.) (2005), *Les Stoiciens* (Paris: Vrin).

Hager, F. P. (1982), 'Chrysippus' Theory of Pneuma', *Prudentia*, 14, 97-108.

Hahm, D. E. (1972), 'Chrysippus' Solution to the Democritean Dilemma of the Cone', *Isis*, 63 (2), 205-20.

---------- (1977), *The Origins of Stoic Cosmology* (Columbus: Ohio State University Press).

---------- (1978), 'Early Hellenistic Theories of Vision and the Perception of Color', *Studies in Perception. Interrelations in the History of Philosophy and Science*, 60-95.

---------- (1985), 'The Stoic Theory of Change', In Epp (1985), 39-56.

Hankinson, R. J. (1987), 'Causes and Empiricism--a Problem in the Interpretation of Later Greek Medical Method', *Phronesis: A Journal of Ancient Philosophy*, 32, 329-48.

---------- (1991), 'Galen's Anatomy of the Soul', *Phronesis*: A Journal of *Ancient Philosophy*, 197-233.

---------- (1991a), 'A Purely Verbal Dispute? Galen on Stoic and Academic Epistemology', *Revue Internationale de Philosophie*, 45 (178), 267-300.

---------- (1998), *Galen on Antecedent Causes* (Cambridge: Cambridge University Press).

---------- (1999), 'Explanation and Causation', in Algra et al. (1999),

479-512.

---------- (1999a), 'Determinism and Indeterminism', in Algra et al. (1999), 513-41.

---------- (2003), 'Stoic Epistemology', In Inwood (2003), 59-84

---------- (2003a), 'Stoicism and Medicine', In Inwood (2003), 295-309.

---------- (2003b), 'Philosophy and Science', in Sedley. (2003), 271-99

---------- (ed.) (2008), *The Cambridge Companion to Galen* (Cambridge, UK; NewYork: Cambridge University Press).

Hudson, H. U. D. (1990), 'A Response to A. A. Long's 'the Stoics on World-Conflagration and Everlasting Recurrence'', *Southern Journal of Philosophy*, 28 (1), 149-58.

Hunt, H. A. K. (1976), *A Physical Interpretation of the Universe: The Doctrines of Zeno the Stoic* (Carlton: Melbourne University Press).

Ierodiakonou, K. (ed.) (1999), *Topics in Stoic Philosophy* (Oxford: Oxford University Press).

Inwood, B. (1981), 'The Origin of Epicurus' Concept of Void', *Classical Philology*, 76 (4), 273-85.

---------- (1984), 'Hierocles: Theory and Argument in the Second Century Ad', *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2, 151-84.

---------- (1991), 'Chrysippus on Extension and the Void', *Revue Internationale de Philosophie*, 45, 245-66.

---------- (ed.) (2003), *The Cambridge Companion tot heStoics* (Cambridge: Cambridge University Press).

---------- (2005), *Reading Seneca: Stoic Philosophy at Rome* (Oxford: Oxford University Press).

---------- (2009), 'Why Physics?', in Salles (2009), 201-23.

Inwood, B. and Gerson, L. (1988), *Hellenistic Philosophy: Introductory Readings* (Indianapolis: Hackett).

Irwin, T. H. (2003), 'Stoic Naturalism and Its Critics', in Inwood (2003), 345-64.

Jaeger, W. W. (1913), 'Das Pneuma Im Lykeion', *Hermes*, 48 (1), 29-74.

Ju, A. E. (2006), 'Posidonius on Incorporeal Limits', 『서양고전학연구』, 25, 329-58.

---------- (2007), Immoral and Self-Moving Soul', 『서양고전학연구』, 30, 107-35.

---------- (2007), 'Chrysippus on Nature and Soul in Animals', *The Classical Quarterly*, 57 (1), 97-108.

---------- (2008), 'Stoic Biology on the Nature of Plants and Foetuses', 『서양고전학연구』, 32, 103-24.

---------- (2009), 'The Stoic Ontology of Geometrical Limits', *Phronesis*, 54, 4 (5), 371-89.

---------- (2009), 'Stoic and Posidonian Thought on the Immortality of Soul', *The Classical Quarterly*, 59 (1), 112-24.

Kerferd, G. B. (1978), 'The Problem of Synkatathesis and Katalepsis', in Brunschwig (1978), 251-72.

---------- (1978), 'The Origin of Evil in Stoic Thought', *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, 60, 482-94.

Kuriyama, S. (1995), "Pneuma, Qi, and the Problematic of Breath," in *The Comparison between Concepts of Life-Breath in East and West*, ed. Yosio Kawakita, Shizu Sakai, and Yasuo Otsuka (Tokyo: Ishiyaku Euro America)

Lapidge, M. (1973), 'Ἀρχαί and Στοιχεῖα: A Problem in Stoic Cosmology', *Phronesis*, 18 (3), 240-78.

---------- (1978a), 'Stoic Cosmology', in Rist (1978), 161-85.

Lewis, E. (1995), 'The Stoics on Identity and Individuation', *Phronesis*, 40 (1), 89-108.

Lloyd, A. C. (1971), *Activity and Description in Aristotle and the Stoa*

(London: Oxford University Press).

Lloyd, G. (2007) 'Pneuma between Body and Soul,' *J. Roy. Anthropol. Inst.*, 13, 135-46

Long, A. A. (1968), 'The Stoic Concept of Evil', *The Philosophical Quarterly*, 18 (73), 329-43.

---------- (1970), 'Stoic Determinism and Alexander of Aphrodisias De Fato (I-Xiv)', *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 52 (3), 247-68.

---------- (1971), *Problems in Stoicism* (London: Athlone Press).

---------- (1971a), 'Language and Thought in Stoicism', in Long (1971), 75-113.

---------- (1971b), 'Freedom and Determinism in the Stoic Theory of Human Action', in Long (1971),.

---------- (1974/1986), *Hellenistic Philosophy; Stoics, Epicureans, Sceptics* (1974, London: Duckworth; repr. in 1986)

---------- (1975), 'Heraclitus and Stoicism', *Philosophia: Yearbook of the Research Center for Greek Philosophy at the Academy of Athens*, 5/6, 132-56. Repr. in Long (1996), 35-57.

---------- (1978), 'Dialectic and the Stoic Sage', in Rist (1978), 101-24.

---------- (1978), 'The Stoic Distinction between Truth and the True', in Brunschwig (1978), 297-316.

---------- (1982), 'Soul and Body in Stoicism', *Phronesis*, 27 (1), 34-57. Repr. in Long (1996), 224-49.

---------- (1985), 'The Stoics on World-Conflagration and Everlasting Recurrence', in Epp (1985), 13-37. Repr. in Long (2006), 256-82.

---------- (1988), 'Socrates in Hellenistic Philosophy', *The Classical Quarterly*, 38 (1), 150-71.

---------- (1996), *Stoic Studies* (Cambridge: Cambridge University Press).

---------- (1999), 'Stoic Psychology', in Algra et al. (1999), 560-84.

---------- (2002), *Epictetus : A Stoic and Socratic Guide to Life* (Oxford: Oxford University Press).

---------- (2006), *From Epicurus to Epictetus : Studies in Hellenistic and Roman Philosophy* (Oxford: Oxford University Press).

Longrigg, J. (1975), 'Elementary Physics in the Lyceum and Stoa', *Isis*, 66 (2), 211-29.

---------- (1988), 'Anatomy in Alexandria in the Third Century B.C', *The British Journal for the History of Science*, 21 (4), 455-88.

Longrigg, J. (1993), *Greek Rational Medicine : Philosophy and Medicine from Alcmaeon to the Alexandrians* (London: Routledge).

Mansfeld, J. (1978), 'Zeno of Citium. Critical Observations on a Recent Study', *Mnemosyne*, 31 (2), 134-78.

---------- (1979), 'Providence and the Destruction of the Universe in Early Stoic Thought', in Vermaseren (1979), 129-88.

---------- (1983), 'Zeno and Aristotle *On Mixture*', *Mnemosyne*, 36 (3/4), 306-10.

---------- (1983), 'Intuitionism and Formalism: Zeno's Definition of Geometry in a Fragment of L. Calvenus Taurus', *Phronesis*, 28 (1), 59-74.

---------- (1984), 'Some Stoics on the Soul (*SVF* I 136)', *Mnemosyne*, 37 (3/4), 443-45.

---------- (1989a), 'Chrysippus and The "Placita"', *Phronesis*, 34 (3), 311-42.

---------- (1991), 'The Idea of the Will in Chrysippus, Posidonius, and Galen', *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 7, 107-45.

---------- (2003), 'Zeno on the Unity of Philosophy', *Phronesis*, 48 (2), 116-31.

Menn, S. (1995), 'Physics as a Virtue', *Proceedings of the Boston Area*

Colloquium in Ancient Philosophy, 11, 1-34.

Mouraviev, S. (2005), 'Zeno's Cosmology and the Presumption of Innocence: Interpretations and Vindications', *Phronesis*, 50 (3), 232-49.

Nolan, D. (2006), 'Stoic Gunk', *Phronesis*, 51 (2), 162-83.

Nussbaum, M. C. (1978), 'Essay 3: The Sumphuton Pneuma and The De Motu Animalium's Account of Soul and Body', in Nussbaum (1978), 143-164.

Nussbaum, M. C. and Schofield, M. (eds.) (1982), *Language and Logos: Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G. E. L. Owen* (Cambridge: Cambridge University Press).

Osler, M. J. (1991), *Atoms, Pneuma, and Tranquillity : Epicurean and Stoic Themes in European Thought* (Cambridge: Cambridge University Press).

Pachet, P. (1975), 'La Deixis Selon Zénon Et Chrysippe', *Phronesis*, 20 (3), 241-46.

Pembroke, S. (1971), 'Oikeiosis', *Problems in Stoicism*, 114-49.

Pearson, A. C. (1973), *The Fragments of Zeno and Cleanthes* (NewYork: Arno).

Peck, A. L. (1942), 'Appendix B', in Peck (1942), 576-593.

---------- (1953), 'The Connate Pneuma: An Essential Factor in Aristotle's Solutions the Problems of Reproduction and Sensation', in E. A. Underwood (ed.), *Science, Medicine and History : Essays ⋯ Written in Honour of Charles Singer* (London: Oxford University Press), i. 111-21.

Pohlenz, M. (1948, 1959), *Die Stoa : Geschichte Einer Geistigen Bewegung*, 2 vols. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht).

Pohlenz, M., Kilb, G., and Schäfer, M. (1987), *Stoicism* (NewYork: Garland).

Preus, A. (1968), 'Aristotle's 'Parts of Animals' 2: 16: 659b13-19: Is It Authentic?', *Classical Quarterly*, 18, 170-78.

---------- (1970) 'Science and Philosophy in Aristotle's *Generation of Animals*', *Journal of the History of Biology*, 3 (1), 1-52.

Prior, A. N. (1967), *Past, Present and Future* (Oxford: Clarendon Press).

Reiche, H. A. T. (1960), *Empedocles' Mixture, Eudoxan Astronomy and Aristotle's Connate Pneuma* (Amsterdam: Hakkert).

Reydams-Schils, G. J. (1999), *Demiurge and Providence: Stoic and Platonist Readings of Plato's Timaeus* (Turnhout: Brepols).

Riel, G. V., et al. (2004), *Platonic Ideas and Concept Formation in Ancient and Medieval Thought* (Leuven: Leuven University Press).

Rist, J. M. (1969), *Stoic Philosophy* (London: Cambridge University Press).

---------- (1977), 'Zeno and Stoic Consistency', *Phronesis*, 22 (2), 161-74.

---------- (ed.) (1978), *The Stoics* (Berkeley: University of California Press).

---------- (1978), 'Zeno and the Origins of Stoic Logic', in Brunschwig (1978),

Rocca, J. (1998), 'Galen and Greek Neuroscience (Notes Towards a Preliminary Survey)', *Early Science and Medicine*, 3 (3), 216-40.

Salles, R. (2003), 'Determinism and Recurrence in Early Stoic Thought', *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 24, 253-72.

---------- (2005), *The Stoics on Determinism and Compatibilism* (Aldershot: Ashgate).

---------- (2005a), *Metaphysics, Soul, and Ethics in Ancient Thought : Themes from the Work of Richard Sorabji* (Oxford: Oxford University Press).

---------- (2005b), 'e)kpurwsij and the Goodness of God in Cleanthes',

Phronesis, 50 (1), 56-78.

---------- (ed.) (2009), *God and Cosmos in Stoicism* (Oxford: Oxford University Press).

---------- (2009a), 'Chrysippus on Conflagration and the Indestructibility of the Cosmos', in Salles (2009), 118-134.

Sambursky, S. (1956), *The Physical World of the Greeks* (London: Routledge and Kegan Paul).

---------- (1958), 'On Some References to Experience in Stoic Physics', *Isis*, 49 (3), 331-35.

---------- (1959), Physics of the Stoics (London: Routledge and Kegan Paul).

---------- (1962), The Physical World of Late Antiquity (New York: Basic Books).

Sandbach, F. H. (1989), *The Stoics* (2nd edn.; London: Duckworth).

Scaltsas, T. and Mason, A. S. (2002), *The Philosophy of Zeno : Zeno of Citium and His Legacy* (Larnaca: Municipality of Larnaca).

Scaltsas, T. (2007), *The Philosophy of Epictetus* (Oxford: Oxford University Press).

Schofield, M. (1980), 'Preconception, Argument, and God', in Barnes (1980), 283-308.

---------- (1991), *The Stoic Idea of the City* (Cambridge: Cambridge University Press), Repr. (1999) with new epilogue.

Schofield, M. and Striker, G. (eds.) (1986), *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press).

Sedley, D. (1982), 'The Stoic Criterion of Identity', *Phronesis*, 27 (3), 255-75.

---------- (1982), 'Two Conceptions of Vacuum', *Phronesis*, 27 (2), 175-93.

---------- (1985), 'The Stoic Theory of Universals', in Epp (1985),

87-92.

---------- (1993), 'Chrysippus on Psychophysical Causality', in Brunschwig and Nussbaum (1993), 313-31.

---------- (1999), 'Hellenistic Physics and Metaphysics', in Algra et al. (1999), 355-411.

---------- (1999), 'Stoic Physics and Metaphysics', in Algra et al. (1999), 382-411.

---------- (2002) 'The Origins of Stoic God', in Frede and Larks. (2002), 41-83.

---------- (ed.) (2003), *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press).

---------- (2003a) 'The School, from Zeno to Arius Didymus', in Inwood (2003), 7-32.

Sellars, J. (2003), *The Art of Living: The Stoics on the Nature and Function of Philosophy* (Burlington: Ashgate).

---------- (2006), *Stoicism* (Berkeley: University of California Press).

Sharples, R. W. (1975), 'Aristotelian and Stoic Conceptions of Necessity in the 'De Fato' of Alexander of Aphrodisias', *Phronesis*, 20, 247-74.

---------- (1996), *Stoics, Epicureans and Sceptics: An Introduction to Hellenistic Philosophy* (London: Routledge).

Sharples, R. and Sorabji, R. (2007), *Greek and Roman Philosophy 100 Bc-200 Ad* (University of London).

Solmsen, F. (1957), 'The Vital Heat, the Inborn Pneuma and the Aether', *The Journal of Hellenic Studies*, 77, 119-23. Repr. in Solmsen (1968-82), 605-11.

---------- (1961), 'Greek Philosophy and the Discovery of the Nerves', *Museum Helveticum*, 18 (4), 150-97. Repr. in Solmsen (1968-82), 536-82.

---------- (1963), 'Nature as Craftsman in Greek Thought', *Journal of the History of Ideas*, 24 (4), 473-96. Repr. in Solmsen (1968-82), 332-55.

---------- (1961), 'Cleanthes or Posidonius? The Basis of Stoic Physics', in Solmsen (1968-82), 436-60.

Sorabji, R. (1983), *Time, Creation, and the Continuum : Theories in Antiquity and the Early Middle Ages* (Ithaca: Cornell University Press).

---------- (1988), *Matter, Space and Motion : Theories in Antiquity and Their Sequel* (Ithaca: Cornell University Press).

---------- (2007), 'Time, Place and Extracosmic Space: Peripatetics in the First Century B. C. and a Stoic Opponent', in Sharples and Sorabji (2007), 563-74.

Stock, S. G. W. J. (2004), *Stoicism* (Honolulu: University Press of the Pacific).

Tieleman, T. (1996), *Galen and Chrysippus on the Soul: Argument and Refutation in the De Placitis, Books II-III* (Leiden: Brill).

Thievel, A. (2005), 'Air, Pneuma, and Breathing from Homer to Hippocrates', *Studies Ancient Medicine*, 31, 239-49.

Todd, R. B. (1978), 'Monism and Immanence: Foundations of Stoic Physics', in Rist (1978), 137-60.

---------- (1989), 'The Stoics and Their Cosmology in the First and Second Centuries Ad', *ANRW* II, 36 (3), 1365-78.

Verbeke, G. (1945), *L'evolution De La Doctrine Du Pneuma: Du Stoicisme à S. Augustin* (Paris: Desclée de Brouwer).

Vermaseren, M. J. (1979), *Studies in Hellenistic Religions* (Leiden: Brill).

Vogt, K. M. (2008), *Law, Reason, and the Cosmic City: Political Philosophy in the Early Stoa* (Oxford: Oxford University Press).

---------- (2009), 'Sons of the Earth: Are the Stoics Metaphysical

Brutes?', *Phronesis*, 54 (2), 136-54.

White, M. J. (1982), 'Zeno's Arrow, Divisible Infinitesimals, and Chrysippus', *Phronesis*, 27 (3), 239-54.

---------- (2003), 'Stoic Natural Philosophy (Physics and Cosmology)', in Inwood (2003), 124-152.

White, S. (2007), 'Posidonius and Stoic Physics', in Sharples and Sorabji (2007), 35-76.

Wright, J. P. and Potter, P. (2000), *Psyche and Soma: Physicians and Metaphysicians on the Mind-Body Problem from Antiquity to Enlightenment* (Oxford: Oxford University Press).

Zeller, E. and Reichel, O. J. (1870), *The Stoics, Epicureans, and Sceptics* (London: Longmans, Green).

김경현 (1986), '기원전 2세기 로마의 정치와 스토아사상 - 티베리우스 , 그락쿠스의 개혁의 이념적 배경과 관련하여', 『서양사론』, 27, 1-42.

김경희 (2001), '헬레니즘 철학의 세메이온 논쟁', 『철학연구』, 54, 157-79.

김기중 (1984), 'Epiktetos철학에 있어서 인간의 본질에 관하여', 『인문과학연구』, 14, 73-88.

김민주 (2008), '스토아학파의 아디아포론(Adiaphoron)과 행복에 관한 고찰 - 키케로의 『의무론』과 『최고 선악론』을 중심으로', 고려대학교 석사학위논문.

김요한 (2003), '그리스의 생명사상과 생명윤리: 아리스토텔레스의 『동물발생론』을 중심으로', 『철학연구』, 63, 69-87.

김용민 (2009), '키케로와 헬레니즘철학: 『아카데미의 회의주의에 관하여』에 나타난 인식론을 중심으로', 『한국정치연구』, 18 (2), 95-126.

김재홍 (2001), '상식의 철학자 에픽테토스와 스토아 윤리학', 『서양고전학연구』, 17, 97-132.

박우석 (1999), '공동연구 : 스토아학파의 언어철학', 『서양고전학연구』, 13,

55-72.
박희영 (1998), ‘공동연구 : 헬레니즘 시대의 교육과 철학’, 『서양고전학연구』, 12, 31-58.
변정심 (2013), ‘델포이 아폴론 신탁 프네우마(Pneuma)의 실체’, 『서양고대사연구』, 36, 67-121. 『철학논집』, 24.
서동욱 (2013), ‘프네우마에 대한 현대적 해석: 데리다와 레비나스의 경우’, 『철학연구』, 128, 167-187.
손병석 (2008), ‘무정념(Apaqeta): 현인(賢人)에 이르는 스토아적 이상과 실천’, 『철학연구』, 80, 41-60.
송대현 (2011), ‘아리스토텔레스의 『동물운동론』 10장에서 sumphuton pneuma’, 『철학논집』, 24, 177-204.
--------- (2009), ‘엠페도클레스의 호흡론’, 『의철학연구』, 7, 3-24.
안영상 (2004), ‘동서 문화의 융합, 충돌 과정에 나타난 성호학파의 철학적 특징의 일단면: 인체관에 나타난 pneuma와 심기론을 중심으로’, 『민족문화연구』, 41, 489-529.
여인석 (2012), ‘『주제군징』에 나타난 서양의학 이론과 중국과 조선에서의 수용 양상’, 『의사학』, 21, 251-277.
오성종 (2005), ‘Pneuma와 Psyche: 인간론적 용어에 대한 개념사적 및 주석적 연구’, 『신약연구』, 4, 154-192.
오유석 (2006), ‘헬레니즘 시대의 시각 이론 - 스토아학파의 시각 이론을 중심으로’, 『서양고전학연구』, 26, 219-50.
--------- (2007), ‘Logos와 Theos - 스토아학파와 알렉산드리아의 필론을 중심으로’, 『기독교철학연구』, 8, 95-122.
--------- (2009), ‘스토아학파에 있어서 진리의 기준’, 『지중해지역연구』, 11 (2), 35-64.
유원기 (2004), ‘아리스토텔레스의 감각지각 이론에 있어서의 프뉴마의 역할’, 『철학』, 78, 51-73.
이상용 (1984), ‘Stoicism의 윤리 사상에 관한 연구’, 『청주교육대학논문집』, 21, 147-65.

이상인 (2005), ‘스토아의 자유 정초’, 『범한철학』, 36, 37-69.
이창대 (2000), ‘스토아 윤리학의 인식론적 기초’, 『철학』, 62, 83-106.
--------- (2001), ‘스토아학파의 Lekta’, 『철학』, 67, 33-57.
--------- (2003), ‘스토아 윤리학에서 적합한 행위와 옳은 행위’, 『철학』, 74, 79-103.
--------- (2006), 『그리스 자연철학 이해』, 인하대학교출판부.
이창우 (1999), ‘세네카의 < 자연 탐구 > : 스토아적 자연 이해’, 『서양고전학연구』, 13, 227-54.
--------- (1999), ‘스토아 윤리학의 아리스토텔레스적 해석 - 두 가지 길’, 『철학연구』, 46, 71-91.
--------- (2000), ‘행복의 윤리학’, 『철학과 현실』, 222-32.
--------- (2000), ‘서평 : 키케로의 두 윤리학 저서 -『키케로의 최고선악론』 김창성역 , 서광사 , 1999 ,『키케로의 의무론 : 그의 아들에게 보낸 편지 』 허승일역 , 서광사 , 1989’, 『서양고전학연구』, 15, 129-46.
--------- (2000), ‘ ‘코스모폴리스' 개념 - 견유파의 유산’, 『철학연구』, 50, 183-98.
--------- (2001), ‘헬레니즘 - 정치적 공동체에서 탈정치적 공동체에로’, 『서양고전학연구』, 16, 87-105.
--------- (2002), ‘자연적 성향을 따라서 - 토마스 아퀴나스와 스토아’, 『철학연구』, 57, 107-24.
--------- (2003), ‘행복, 욕구 그리고 자아 - 헬레니즘 철학의 이해’, 『철학연구』, 62, 57-74.
--------- (2003), ‘스토아 철학에 있어서 자기지각과 자기애’, 『철학사상』, 17, 215-43.
--------- (2006), ‘설계 논증의 기원 - 윌리엄 페일리와 스토아’, 『철학연구』, 73, 1-21.
--------- (2006), ‘관조(觀照)와 복된 삶 - 고대 스토아 윤리학의 신학적 기초’, 『서양고전학연구』, 26, 193-218.

--------- (2007), ‘나의 인격은 몇 가지인가?’, 『인간연구』, 13, 120-45.
--------- (2008), ‘우리에게 달려 있는 것 - 에픽테토스의 메시지와 소크라테스 (특집: 헬레니즘 시대의 사상과 문화)’, 『서양고전학연구』, 31, 33-56.
--------- (2009), ‘플라톤의 『법률』 제10권 연구: 하나의 스토아적 독해’, 『철학연구』, 85, 53-76.
이태수 (2008), ‘특집: 헬레니즘 시대의 사상과 문화; 회의주의적 태도의 일관성 - 자기논박 논변에 대한 퓌론회의주의의 대응’, 『서양고전학연구』, 31, 5-32.
장경춘 (2007), ‘헬레니즘 시대의 퓌론주의 논의 – 에포케를 중심으로’, 『서양고전학연구』, 28, 117-48.
정세웅 (2007), ‘Medea의 자기형성과 그 비극적 함의 – Seneca의 Medea 연구’, 『서양고전학연구』, 28, 149-72.
조남진 (1988), ‘스토아思想과 초기 크리스트교 奴隸解放에 관한 硏究’, 고려대학교 대학원, 박사학위논문.
--------- (1994), ‘스토아 사상과 로마법’, 『서양고대사연구』, 2, 23-78.
--------- (2005), 『초기 그리스도교와 스토아사상의 노예관』, 한국학술정보.
--------- (2006), 『헬레니즘 지성사』, 신서원.
조대호 (2002a), ‘『동물의 생성에 대하여』를 통해 본 아리스토텔레스의 유전 이론’, 『과학철학』, 9, 131-157.
--------- (2002b), ‘『동물의 생성에 대하여』를 통해 본 아리스토텔레스의 생성이론’, 『서양고전학연구』, 18, 95-121.
--------- (2005), ‘고대 그리스 철학의 생물학적 이론들에 대한 연구’, 『철학연구』, 68, 2005, 197-228.
한경자 (1998), ‘초기 스토아학파의 자연학 연구’, 이화여자대학교 대학원, 석사학위논문.
--------- (2013), ‘스토아 혼합 논의’, 『철학사상』, 50, 73-97.
허승일 (2008), ‘헬레니즘 시대의 스토아사상과 현실정치 (특집: 헬레니즘 시대의 사상과 문화)’, 『서양고전학연구』, 31, 57-82.

Abstract

A Study on Cosmic *Pneuma* in Early Stoic Physics

Han, Kyeong-Ja
Department of Philosophy
The Graduate School
Seoul National University

In the Stoic physical system, any object or the world as a whole is described as a composite of that which acts (*to poioun*) and that which is acted upon (*to paschon*), that is, active and passive principles. God (the active principle) penetrating matter (the passive principle) which is unqualified and incapable of initiating motion moves and shapes it into many forms; thereby there exists a particular entity that is qualified. And in Stoic physics these two principles are both bodily or corporeal. Among these two corporeal principles, the corporeality of the active principle provides the foundation for characterizing the Stoic ontological system as so-called corporealism (or materialism). Therefore an understanding of Stoic materialism, or corporealism, can be accomplished by careful analysis of the meaning of "body (*sōma*)" in Stoicism and the corporeal nature of the active principle.

In response this thesis argues that by interpreting Stoic physics around the concept of "cosmic *pneuma*," which Chrysippus introduced and expanded the meaning of, we can reach a correct understanding of the corporeal nature of the active principle and Stoic corporealism. We reestablish the status of "cosmic *pneuma*" in Stoic physics as follows:

1) *Pneuma* as the active principle: Chrysippus integrated the meaning of the concept of *pneuma*, which was fragmented in previous traditions of thought, and expanded it into a cosmological concept. Through this newly expanded concept of "cosmic *pneuma*," and by providing a thorough and consistent explanation of the corporeal nature of the active principle and its functions, Chrysippus systematized Stoic physics. According to Chrysippus, all existing things involve the two principles of matter and *pneuma*, and the qualities within any existing thing are owing to the tension (*tonos*) of the *pneuma* in it.

2) Explanation of the corporeal nature of the active principle through tension (*tonos*): Chrysippus' "cosmic *pneuma*" explains the meaning of the "body" in Stoicism and the activity of the "body" through tension (*tonos*). *Pneuma* provides the physical mechanism where the function of the active principle, that is, giving qualities and movement is implemented. Furthermore, in this system, the qualities of a thing are due to the "outward" tensional movement and the one unity and substantiality are due to the "inward" tensional movement.

3) Tensional motion (*tonikē kinēsis*) - physical system: this Stoic "tensional motion (*tonikē kinēsis*)," the simultaneous movement of *pneuma* in opposite directions, explains how the qualities and substantiality of a thing are generated. This inward and outward simultaneous movement is implemented by the physical mechanism consisted of fire and air, *pneuma*'s two constitutive powers, i.e. hot and cold, resulting in the simultaneous occurrence of expansion and contraction, i.e. the inward and outward movement.

4) Perspective on the "body" with tension and movement: Chrysippus' insight that things that appear to be static and inertial also have tensions within it succeeds Heraclitus' intuition of the

inherent mobility of the "body." Heraclitus' intuition that sources of spontaneous change are tensions, and by coming to reach the concept of *pneuma*, is provided a systematic explanation that puts tension and movement in the core of the "body." In the sense of the history of philosophy, one of the contributions of Stoic philosophy is the suggestion of a perspective that puts tension and movement in the center of the "body."

5) Cosmological level: Chrysippus suggested four principal conditions of *pneuma*, each reflecting different degrees of "tension (*tonos*)": cohesion (*hexis*), nature or growth (*physis*), the soul (*psychē*), and the rational soul (*logikē psychē*). These four levels of *pneuma* respectively constitute the structure of inorganic matter, the structure of biological organisms such as plants, the principle of life in animals and the rationality in adult human beings. This view extends the spectrum of description on the levels of living beings in Aristotle's *On the Soul* to the inorganic level and presents a systematic description that encompasses all levels of things in the world. Thus Chrysippus extended the concept of *pneuma* to a concept explaining the conditions of things and turned it into a cosmological concept. This is Chrysippus' unique contribution to the evolution of Stoic Physics.

6) Sympathy and Organismic Materialism (Corporealism): A soul is counted as a condition (or a level) of *pneuma* in the explanatory system reorganized by *pneuma*. Thereby this system destroys the ontological wall that is implicitly assumed to exist between living and non living things and provides a unified explanation of the structure of all existing things, embracing both inorganic and organic substances. In addition, in Stoic physics, the universe is a continuum of matter held together by the *pneuma* that pervades it. This cohesive

force of *pneuma* not only provides a basis for the unity of an individual but also explains how one individual relates with another individual. It is because the whole universe is unified for it being totally pervaded by *pneuma* through which the whole is held together, is stable, and is sympathetic with itself. This is the Stoic concept of sympathy (*sympatheia*). This explanatory system on the united structure and sympathy of the world gives reason to call Stoic materialism organismic materialism (corporealism) and is an important approach for understanding the corporeal nature of the Stoic active principle.

Thus Chrysippus, by integrating the traditions of thought on the concept of *pneuma*, thereby transforming fragmented ideas into one cosmic concept, presented a new mechanism around this concept by which the Stoic corporeal active principle's function is implemented. By doing so, he made clear the meaning of the corporeality of the Stoic active principle, and he also systematized Stoic physics. This understanding of Stoic physics more clearly shows that Stoicism is a very different kind of materialism (or corporealism) from mechanical materialism and atomistic materialism. Furthermore, it shows the Stoics' view of an immanent God, that the cosmos itself is God, and that the cosmos as a living being is conscious. Now, according to our understanding of Stoicism, a man is only a very small part of the world but can sympathize with the world in its suffering. Although humans do not understand divine providence at a human level, they communicate and sympathize at every moment with other human beings, other things in the world, and God as a whole.

keywords : Stoic Physics, *Pneuma*, tension(*tonos*), Chrysippus, body, principle, corporealism, sympathy.

***Student Number* : 2001-30066**