

【논문】

## 보에티우스 다치아의 『최고선에 관하여』\*

—13세기의 신학적 행복론과 철학적 행복론의 충돌?—

손 은 실

【주제분류】 서양철학, 중세철학

【주요어】 행복, 라틴아베로에스주의, 보에티우스 다치아, 아리스토텔레스, 아베로에스, 1277년 단죄

【요약문】 이 글은 오랫동안 13세기 라틴아베로에스주의 행복론의 모델 텍스트로 알려져 온 보에티우스의 『최고선에 관하여』라는 작품의 성격을 규명하려는 시도이다. 중세철학 연구의 수많은 거장들이 걸작으로 평가받는 이 소책자를 연구하였지만 이 작품의 성격은 여전히 논쟁의 대상이 되고 있다. 주된 쟁점은 두 가지이다. 하나는 이 책의 관점이 그리스도교 신앙과 충돌하는가 아닌가 하는 것이고, 다른 하나는 이 책의 성격이 순수하게 철학적인가 혹은 철학의 학문적 자율성을 방어하는 것인가 아니면 신앙 차원의 논의를 포함하는가 하는 것이다. 이 글에서 필자는 이 작품의 성격이 순수하게 철학적인 것이고 이 작품에서 전개된 보에티우스의 행복론은 그리스도교 신앙과 충돌하지 않음을 규명한다. 그의 행복론은 물론 당시 회자되던 아리스토텔레스-아랍 철학의 영향을 받았지만, 그리스도교 행복론과 충돌하는 아베로에스의 행복론을 수용한 것은 아니기 때문이다. 이러한 연구 결과는 보에티우스의 작품을 겨냥한 1277년 단죄 조항도 라틴아베로에스주의 행복론의 모델 텍스트로 평가한 기존의 해석도 작품에 대한 정확한 이해에 기초하지 않음을 보여준다. 이 연구는 『최고선에 관하여』가 쓰여진 시대의 역사적 배경인 아리스토텔레스 철학이 아랍 철학자들의 주석

\* 이 논문은 2010년 정부(교육인적자원부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2010-32A-A00050).

과 함께 라틴 그리스도교 사회로 수용되는 과정에서 인간의 최고선에 대한 이해 문제가 철학과 신학 사이에 긴장을 야기하는 쟁점이 되었음을 밝힌다.

## I. 해석의 갈등과 재해석의 필요성

보에티우스 다치아(Boethius de Dacia)는 시제 브라방(Siger de Brabant<sup>1)</sup>, c. 1241-1284)과 쌍벽을 이루는 ‘라틴 아베로에스주의’<sup>2)</sup>의 중심인물로 여겨져 온 인물이다. 그의 생애에 대해서는 거의 알려진 바가 없다. 하지만 그가 1265년경 파리대학 인문학부에서 가르쳤다는

- 
- 1) 라틴어로는 Sigerus de Brabantia로 표기된다. 보에티우스는 라틴어식으로, 시제는 불어식으로 표기한 이유는 국내에서 이 표기법이 이미 널리 사용되고 있기 때문이다.
  - 2) ‘라틴아베로에스주의’는 중세철학사 기술에서 너무나 많은 논쟁을 불러 일으킨 용어이다. 이 용어는 중세 라틴세계에서 아베로에스의 아리스토텔레스 주석을 추종하였던 인문학부 교수들(magistri artium)의 철학유파를 지칭하기 위해 ‘아베로에스주의’라는 명칭을 처음 사용한 에른스트 르낭(J. E. Renan, *Averroës et l'averroïsme*, 1852)에게서 유래한다. 물론 ‘아베로에스주의자들’이라는 용어는 중세 시대부터 사용되었다. 토마스 아퀴나스는 아베로에스의 지성 단일성론을 지지하는 사람들을 *averroistae*라고 지칭했다. 그런데 이 주제에 대한 권위 있는 연구자인 반 스텐베르겐은 만약 ‘아베로에스주의자’라는 용어가 모든 중요한 철학적 문제에 있어서 아베로에스의 입장을 고수하는 것을 의미한다면, 아베로에스주의의 중심 인물로 간주되었던 시제와 보에티우스 조차도 ‘아베로에스주의자’가 아니었다고 본다. 그는 전체적으로 아베로에스에게 별로 빚지지 않고, 직접적으로 오히려 아리스토텔레스에게 의존하는 이 철학자들을 ‘아베로에스주의자’라고 부르는 것보다 “이단적 혹은 급진적 아리스토텔레스주의자”라고 부르는 것이 더 낫다고 말한다(F. Van Steenberghen, *La philosophie du XIIIe siècle*, 357-358). 임바흐와 푸탈라즈에 따르면, 이 용어는 어느 정도 에른스트 르낭이 발명한 것이다. R. Imbach, F.-X. Putallaz, *Profession : philosophe Siger de Brabant*, Milan, Paris, 1997. 하지만 부분적으로라도 아베로에스의 영향을 받은 철학적 입장에 대해 여전히 ‘아베로에스주의’라는 명칭을 약간 수정된 형태로, 예컨대 ‘반(半)-아베로에스주의’(나르디 Nardi, B.), ‘윤리적 아베로에스주의’(알랭 드 리베라)와 같이 사용하는 학자들도 있다.

것은 거의 확실해 보이며 덴마크 출신으로 추정된다.<sup>3)</sup> 10쪽이 채 되지 않는 그의 짧은 철학 논고 『최고선(最高善)에 관하여』(*De summo bono*)는 많은 학자들에 의해 걸작으로 평가받는다. 독일의 유명한 중세철학사가 그라브만(Grabmann, M.)이 1924년에 이 작품을 발견한 이래로 최근에 이르기까지 이 작품은 다양한 해석, 심지어 대립되는 해석을 불러일으켰다. 그라브만은 이 작품을 라틴 아베로에스주의에 내재하는 반(反)-그리스도교적 경향의 분명한 표현이라고 보았다.<sup>4)</sup> 라틴 아베로에스주의에 대해 많은 연구를 남긴 망도네(Mandonnet, P.)도 비슷한 평가를 한다. 그의 말을 직접 들어 보자.

이것은 자연적 삶의 계획에 대한 가장 과격한 선언문이다. ...보에티우스는 그리스도교 질서에 대해선 아무것도 모른다. 이것은 우리가 발견할 수 있는 가장 순수하고, 가장 분명하고, 가장 단호한 합리주의이다. 파리의 아베로에스주의가 그리스도교에 대해서 어떤 것이었는지 정확히 이해하지 못하는 사람은 이 열 페이지가량을 잘 숙고해 볼 일이다. 이 열 페이지가 더욱 교육적인 이유는 설명의 완전성, 생각의 정확성 그리고 완벽한 글 솜씨를 가지고 있기 때문이다.<sup>5)</sup>

이렇게 과감한 표현을 거침없이 사용한 망도네의 판단에 대해 그와 같은 국적의 벨기에 학자 반 스텐베르겐(Van Steenberghen, F.)은 ‘비우호적인 해석’이라고 평가하고 다음과 같은 말을 덧붙인다. “보에티우스는 ‘초자연적 행복’을 결코 배제하지 않는 그리스도교인 교수다. 하지만 그는 철학 교수로서 *이성의 관점에서* 현세에서 인간에게 접근 가능한 최고선이 무엇인지 묻는다.”<sup>6)</sup> 이런 반 스텐베르겐의 평

3) Thomas d'Aquin et Boèce de Dacie, *Sur le bonheur*. textes introduits, traduits et annotés par R. Imbach et I. Fouche, Paris: J. Vrin, 2005, 8.

4) M. Grabmann, “Die Opuscula De summo bono sive De vita philosophi und De sompniis des Boethius v. Dacien”, *Mittelalterliches Geistesleben* II, Munich, 1936, 220-24, A. J. Celano, “Boethius of Dacia: ‘On the highest good’”, *Traditio* 43, 1987, 199에서 재인용.

5) P. Mandonnet, “Note complémentaire sur Boèce de Dacie”, *RSPT*, 1933, p.250.

6) F. Van Steenberghen, *La philosophie au XIIIe siècle*, Louvain, Paris,

가에 대해서 13세기 행복론에 대해 수많은 연구를 한 첼라노는 부분적으로만 동의한다. 그는 보에티우스가 그리스도교 질서를 부정하지 않았다고 보는 점에서는 반 스텐베르겐에 동의하지만 보에티우스의 작품을 순수하게 철학적인 것으로 특징짓는 것에는 이의를 제기한다. 그는 이 작품이 행복에 대한 그리스도교의 신앙과 철학적 논변이 함께 얽혀 있는 논의를 포함하고 있다고 보기 때문이다.<sup>7)</sup> 이런 논의와 약간 다른 각도에서 임바흐, 리베라, 고프, 피쉐 같은 학자들은 『최고선에 관하여』를 13세기의 제도적인 맥락 속에 위치시켜 평가함으로써 이 작품이 당대의 제도적이고 정치적인 상황 속에서 철학의 학문적 자율성과 철학자의 삶의 양식을 방어하기 위한 기획이었다고 해석한다.<sup>8)</sup>

본고에서 다루고자 하는 소책자에 대한 이런 다양한, 심지어 대립되는 해석은 크게 두 가지 쟁점을 포함하고 있다. 첫째 쟁점은 이 책의 관점이 그리스도교 신앙과 충돌하는가 아닌가 하는 것이다. 둘째 쟁점은 이 책의 성격이 순수하게 철학적인가 혹은 철학의 학문적 자율성을 방어하는 것인가 아니면 신앙 차원의 논의를 포함하는가 하는 것이다. 중세철학 연구의 수많은 거장들이 이미 이 작은 책을 연구하였지만 이 쟁점들은 여전히 논쟁의 대상이 되고 있다. 이 같은 연구사의 현주소는 이 작품이 과연 어떤 성격을 가졌는지 작품 자체를 재검토하게 만든다. 작품의 성격을 규정하기 위해서 우선 이 작품이 나온 13세기의 사상사적 배경을 살펴볼 필요가 있다. 역사적 배경에 대한 이해를 토대로 작품 자체를 분석하여 작품의 의미와 성격을 당대의 거대한 지적인 흐름 속에서 재조명해 보도록 하자.

---

1991(2e édition), 362.

7) A. J. Celano, 위에 인용된 논문, 200-201.

8) Imbach, R., Putallaz, F.-X., *Profession: philosophe Siger de Brabant*, Milan, Paris, 1997, 34; A. Libera, "Avérrôisme éthique et philosophie mystique. De la félicité intellectuelle à la vie bienheureuse", in: L. Bianchi(ed.), *Filosofia e teologia nel trecento*, Louvain-la Neuve, 1994, 35.

## II. 13세기의 사상사적 배경: 아리스토텔레스 철학과 그리스도교 신앙의 만남과 충돌

보에티우스의 『최고선에 관하여』의 비평판 편집자는 이 작품의 저작 연도에 관하여 정확하게 확정하게 해 주는 것은 없지만 대략 1270년경으로 추정된다고 말한다.<sup>9)</sup> 이 시기는 아리스토텔레스 철학과 그에 대한 아랍철학자들의 해석의 수용을 둘러싸고 파리대학이 대대적인 위기를 맞이한 시대이다. 따라서 이 작품이 저술된 시대의 사상적 배경을 이해하기 위해서는 1210년으로 거슬러 올라가고 1277년에 대단원의 막을 내린 파리 대학의 위기를 알아야 한다. 이런 역사적 배경에 대한 이해와 함께 『최고선에 관하여』에서 다루어진 주제가 인간의 최고선, 즉 행복이기 때문에 아리스토텔레스의 수용사 가운데서 보다 구체적으로 『니코마코스 윤리학』 해석사가 이 작품 이해의 중요한 배경이 된다. 차례로 살펴보자.

### 1. 아리스토텔레스 철학과 그리스도교 신앙의 충돌로 야기된 13세기 파리 대학의 위기

13세기에 이르러 서방 그리스도교 세계에 거의 대부분의 아리스토텔레스 저작이 라틴어로 번역되어 알려졌을 때 서로 다른 두 세계관의 만남은 갈등을 수반했다.<sup>10)</sup> 1210년 상스(Sens) 공의회에서는 파리대학에서 아리스토텔레스의 자연철학 작품을 강독하는 것을 금지했고, 그 이후에도 이러한 금지령이 여러 차례 반복되다가 1255년에 이르러 파리대학 인문학부에서 그때까지 알려진 아리스토텔레스의 모든

9) *Boethii Daci opera*. Topoca-Opuscula. Vol. VI, pars II. Opuscula(De aeternitate mundi, De summo bono, De somniis), ed. N. G. Green-Pedersen, Hauniae, 1976(이하에서는 *DSB*, 페이지, 행 순으로 표기).

10) 이 주제에 대해서는 매우 풍부한 논의를 담고 있는 다음 책을 참고할 수 있다. 박승찬, 『서양 중세의 아리스토텔레스 수용사-토마스 아퀴나스를 중심으로』, 서울: 누멘, 2010.

작품을 수업에 사용하는 것이 허용되었다.<sup>11)</sup> 이를 계기로 아리스토텔레스 연구가 활발해짐과 동시에 다양한 입장이 형성되었다. 단순화의 위험을 무릅쓰고 말하면, 극좌 쪽에는 시제와 보에티우스가 있었다. 이들은 ‘급진적 아리스토텔레스주의(aristotélisme radical)’ 혹은 ‘이단적 아리스토텔레스주의(aristotélisme hétérodoxe)’<sup>12)</sup>를 가르쳤다. 극우 쪽에는 ‘보수적 신학자’로 불리는 재속 사제들과 프란체스코회 수도사들이 있다. 이들은 아우구스티누스를 내세우며 이교도의 철학을 반박하고 그리스도교 지혜를 방어하고자 했다. 이 양극단의 중간에는 그리스도교 세계관을 존중하는 ‘온건한 아리스토텔레스주의’(aristotélisme modéré)를 채택한 사람들이 있었다. 토마스 아퀴나스와 파리의 도미니코회 수도사들과 온건한 철학교수들이 그들이다.

이렇게 파리 대학이라는 구체적인 공간 안에서 아리스토텔레스 철학에 대한 다양한 해석과 입장이 출현하고 갈등이 생겨나면서 1270년대에 큰 이단 금지 법령이 두 번이나 선포된다. 먼저 1270년에 파리의 주교 에티엔느 탕피에가 그리스-아랍철학<sup>13)</sup>에서 기원하는 13개의 “오류”를 지지하는 사람들의 파문을 선언했다. 13개 이단 조항은 크게 네 가지 오류와 관련된다. 지성 단일성론, 결정론, 세상의 영원성, 섭리의 부정이 그것이다. 이 가운데 지성 단일성, 즉 전 인류에게 단 하나의 지성이 있다는 주장만 아베로에스에게로 거슬러 올라가고 나머지는 아리스토텔레스 철학과 관련이 있다. 요컨대 탕피에는 파리대학 인문학부 교수들이 가르친 그리스도교 신앙과 충돌되는 아리스토텔레스주의를 이단으로 선언하였다. 이 단죄 사건 후 2년이 지난

11) Cf. B. G. Dod, “Aristoteles Latinus”, in : *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, Cambridge, 1982, pp.45-79. 손은실, 『토마스 아퀴나스의 아리스토텔레스 주석-『니코마코스 윤리학 주석』을 중심으로』, 『서양고전학연구』 28, 2007, 여름, 177 재인용.

12) 이 두 표현과 조금 아래 나오는 ‘온건한 아리스토텔레스주의’라는 표현은 반 스텐베르겐에게서 차용한 것이다. Van Steenberghen, *op. cit.*, 372.

13) 사실 아리스토텔레스가 라틴 세계에 수용되는 과정은 아랍 소요학파의 수용, 다시 말해 아비켄나와 아베로에스 주석과 동반해서 이루어졌다.

1272년 파리대학은 인문학부 교수들에게 순수하게 신학적인 문제—“삼위일체, 성육신과 이와 유사한 것들”—를 논의하는 것을 금지하는 정관을 공포하였다. 이 정관이 잘 지켜지지 않자 1277년 탕피에는 이단 검열 위원회를 구성하여 219개 이단 조항 리스트를 줄속으로 만들어 그것들의 교육을 금지시켰다. 파리 주교는 이 219개 조항 앞에 부친 서문격의 편지에서 자신이 이단 표적으로 삼은 파리대학 인문학부 교수들을 “그들의 전문성의 한계를 넘어서서 연구하는 어떤 사람들”이라고 묘사하고, 그들의 오류를 이른바 ‘이중진리’<sup>14)</sup>를 옹호하는 것으로 규정한다. “그들은 어떤 것들이 철학에 따르면 진리이지만, 보편적 신앙에 따르면 참이 아니라고 말한다. 마치 두 개의 대립되는 진리가 있는 것처럼. 그리고 마치 성서의 진리에 대립되는 진리가 저단죄된 이교도들의 진술 안에 있는 것처럼.”<sup>15)</sup> 반 스텐베르겐은 이 1277년 단죄에 대해 “이교도 지식, 특히 아리스토텔레스 철학의 대대적인 침투로 인해 1210년부터 그 첫 증상이 드러난 위기의 노골적인 대단원”<sup>16)</sup>이라고 묘사한다. 그리고 그는 이 단죄 사건의 성격을 “이교도의 새로운 위협에 대한 교회 성직자의 반발”이며, “끊임없이 성장하는 철학 세력과 철학부의 점점 더 염려스러운 교설의 대담성에 대한 신학부의 방어 행위”라고 규정한다.

1277년 단죄를 이해하기 위해서 219개 이단 조항에 대한 이세트의 상세하고 깊이 있는 분석은 필독서이다.<sup>17)</sup> 이세트는 179개의 철학적

14) 중세철학사가들은 ‘이중진리’는 현재까지 알려진 13세기 텍스트 가운데 어디서도 발견되지 않는 ‘끈질긴 진실’이라고 말한다. F. Van Steenberghe, “Une légende tenace: la théorie de la double vérité, *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique*, LVI, 1970, 179-196. L. Bianchi et E. Randi, *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Age*, Paris: Cerf, Editions Universitaires de Fribourg, 1993, 33에서 재인용.

15) *La condamnation parisienne de 1277*, texte latin, traduction, introduction et commentaire par D. Piché, Paris, J. Vrin, 1999, 72, 74.

16) F. Van Steenberghe, *op. cit.*, 424.

17) R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain, Paris, 1977. 최근에 이 단죄 조항에 대한 새 번역을 펴낸 피쉴레도 이 점을 상기시킨다. *op.cit.*, 166, n. 1.

오류와 40개의 신학적 오류로 구성된 219 조항 각각에 대해 세 가지 질문(① 검열관의 정신 속에서 그 명제가 가진 의미가 무엇인가 ② 그 명제는 정말로 이단적인가 ③ 그 명제의 원천은 무엇인가)을 제기 하며 철저하게 연구한 결과 144개 조항은 명백히 이단적이고, 37개는 의심의 여지가 있는 것이며, 33개는 그리스도교 신앙과 완전히 양립 가능한 것이라는 결론을 내렸다. 219개 조항 가운데서 시제를 직접적으로 겨냥한 조항은 30개, 개연성이 있는 것이 14개, 보에티우스를 직접적으로 겨냥한 조항은 13개, 개연성이 있는 조항은 3개라고 지적한다. 이 가운데서 본고에서 분석하는 보에티우스의 『최고선에 관하여』를 겨냥한 것이라고 학자들이 추정하는 것만 나중에 살펴 볼 것이다.

## 2. 13세기 『니코마코스 윤리학』주석사의 변천: 그리스도교 행복론과 아리스토텔레스 행복론의 동화에서 차이에 대한 인식으로

13세기 신학자들이 일반적으로 이해하고 있었던 그리스도교 행복론을 이해하려면 그들이 가장 많이 읽었던 교부인 아우구스티누스의 다음과 같은 말로부터 출발하는 것이 좋다. “인간이 사멸하는 존재인 한, 필연적으로 비참할 수 밖에 없다.”<sup>18)</sup> 그렇다면 인간 본성 자체의 한계인 죽음을 극복하지 않고서는 인간은 참된 행복에 도달할 수 없고, 인간의 힘으로는 죽음을 극복할 수 없기 때문에 은총의 도움이 없이는 행복해질 수 없다는 결론이 도출된다.<sup>19)</sup> 성서의 가르침에 따라 이러한 행복관을 가졌던 히포의 주교는 현세에서 행복을 추구하는 철학자들에 대해 이렇게 말한다. “철학자들은 선과 악의 목적이 현세 생활에 있다고 생각했다. … 그들은 기이한 허영심을 품고서 현세에서 행복해지고 싶어 하고 스스로의 힘으로 행복해지고 싶어 한다.”<sup>20)</sup>

18) Augustinus, *De Civitate Dei* (이하에선 CD) 9, 15, 1, BA 34, 387.

19) CD 9, 15, 955. 강상진, 『서양 철학의 행복론』, 박찬욱 기획, 김재성 편집, 『행복, 채움으로 얻는가 비움으로 얻는가』, 서울: 운주사, 2010. 16쪽.



아우구스티누스처럼 토마스 아퀴나스도 인간이 현세에서는 완전한 행복에 도달할 수 없고 내세에 은총의 도움으로 도달할 수 있다고 강력하게 주장한다.<sup>21)</sup> 사실 이것은 두 신학자의 고유한 행복론이 아니고 행복에 대한 그리스도교 신앙의 기본적인 가르침에 해당하는 것이다.

그리스도교 신앙에 따라 지상에서는 인간의 궁극적 목적이 달성될 수 없다고 믿는 신학자나 그리스도인 철학 교수가 『니코마코스 윤리학』에서 행복은 인간 영혼의 이성적인 부분의 탁월성에 따른 활동(energeia)<sup>22)</sup>이라는 아리스토텔레스의 정의를 읽었을 때 어떤 반응을 보였을까? 고티에와 첼라노의 연구에 따르면 1250년 이전에 나온 익명의 주석가들은 아리스토텔레스의 행복론과 그리스도교의 행복론이 기본적으로 조화를 이루는 것으로 이해했다.<sup>23)</sup> 그들은 아리스토텔레스가 말하는 인간 스스로 지성의 활동으로 얻는 행복은 미래에 신의 은총으로 얻게 될 완전한 행복에 대한 준비 단계라고 해석하였다. 이것은 1240년대에 지배적인 해석이었다. 하지만 1245년경에 주석을 한 로버트 킬워드비(Robert Kilwardby)와 로버트 그로스테스트(Robert Grosseteste)의 『니코마코스 윤리학』완역본(1246-1247)이 나온 이후에 주석을 한 대 알베르투스과 토마스 아퀴나스는 아리스토텔레스의 행복론과 그리스도교의 행복론 사이의 차이를 보다 분명하게 인식하였다. 알베르투스과 토마스는 우선 절대적인 의미에서의 최고선(summum bonum simpliciter)을 고려하는 것은 윤리학의 범위에 속하지 않는다는 것을 밝힘으로써 절대적 의미에서의 최고선인 신과의 합일 혹은 신의 본질 관상을 행복이라고 보는 그리스도교 신앙의 행복론은 윤리학의 논의 대상이 아님을 명시했다.<sup>24)</sup>

20) CD 19, 4, 1, BA 37, 63.

21) SCG III, 48; ST I-II, 62, 1, c.

22) *Ethica Nicomachea*, 1098a 5-11.

23) A. J. Celano, "Act of the Intellect or Act of the Will: the Critical Reception of Aristotle's Ideal of Human Perfection in the 13th and early 14th Centuries", in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 53(1986), 96.

그런데 알베르투스(Thomas Aquinas)는 인간의 자연적 행복을 생각하는 방식에 있어서 아베로에스의 입장과 매우 유사한 면을 보여준다. 아베로에스는 그의 유명한 『영혼론 주석』<sup>36</sup>에서 능동지성이 우리와 완전히 연합되면 우리는 모든 것을 이해할 수 있게 된다고 말한다. 그는 현세에서 인간이 도달할 수 있는 최고의 행복은 바로 이 능동지성과의 연합에 있다고 말한다. 알베르투스는 그의 『영혼론 주석』에서 지성은 현세에서 능동지성과 연합하여 분리된 실체를 이해할 수 있다고 말함으로써 아베로에스와 매우 가까운 입장을 보여준다. 하지만 알베르투스가 지성의 단일성 문제에 있어서는 아베로에스의 입장을 반박한 것에서도 분명히 나타나듯이 아베로에스의 영향은 그의 사상 전반이 아니라 제한된 부분에 관련됨을 잘 드러내 준다. 이런 알베르투스의 입장을 라틴아베로에스주의의 가장 훌륭한 역사가들 가운데 한 사람인 나르디(Nardi, B)는 반(半)-아베로에스주의 ‘semi-averroïsme’라고 표현한다.<sup>25)</sup> 나르디가 이 표현을 사용한 이후 수십 년이 지나서 리베라는 이런 알베르투스의 입장을 ‘윤리적 아베로에스주의’라고 표현한다.<sup>26)</sup> 스틸도 아베로에스의 철학적 행복론을 아베로에스의 사상 가운데서 파리 철학 교수들에게 가장 실질적인 영향을 준 대표적인 주장이라고 본다.<sup>27)</sup>

하지만 토마스는 자신의 스승인 알베르투스와 반대로 행복론 문제에 있어서는 아베로에스의 입장을 기회 있을 때마다 비판한다. 그에 따르면, 아베로에스의 주장은 불가능하고 헛되며 아리스토텔레스의 의도에 반대되는 것이다. 토마스는 철학자들의 행복론에 대해 매우

24) Thomas de Aquino, *Sententia libri ethicorum*, Textum Leoninum, t. 47/1, 47/2, Rome, 1969, XIV, 14.

25) B. Nardi, *Studi di filosofia medievale*, 1960, 143, F. Van Steenberghe, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, 1974, 552에서 재인용.

26) Libera, A. 위에 인용된 논문, 34.

27) C. Steel, “Medieval Philosophy: an Impossible Project? Thomas Aquinas and the ‘Averroistic’ Ideal of Happiness”, Aertsen, J. und Speer, A.(ed.) *Was ist Philosophie im Mittelalter?* Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1998, 168.

큰 흥미를 가지고 다양한 그리스-아랍철학자들의 입장을 자세히 검토하는 과정에서<sup>28)</sup> 아베로에스가 주장하는 능동지성과의 연합은 아랍철학자들의 발명이며, 아리스토텔레스가 말하는 신적 실재의 관상(theoria)과는 다른 것이라고 해석한다.<sup>29)</sup> 그는 인간이 현세에서는 감각상(phantasmata)을 통해 인식하기 때문에 비물질적 실체의 본질을 인식하는 것이 불가능하다고 말한다. 더 나아가 그는 세상의 모든 가지적인 것을 인식하는(intelligere omnia intelligibilia) 사람에게만 가능한 아베로에스의 행복 개념은 아리스토텔레스와 달리 지나치게 엘리트주의라고 비판한다.<sup>30)</sup>

이렇게 13세기 라틴 그리스도교 세계 안에 아리스토텔레스와 아베로에스와 같은 아랍 주석가의 작품이 수용되는 과정에서 야기된 논쟁 상황에서 흔히 과격한 아리스토텔레스주의 진영의 대표적 인물로 평가 받아 온 보에티우스는 행복론에 대한 그의 논고 『최고선에 관하여』에서 과연 어떤 입장을 취하는지 살펴보도록 하자.

### III. 『최고선에 관하여』 분석

이 작품의 제목은 『최고선에 관하여*De summo bono*』 외에 필사본

28) SCG III, 38-48를 보라.

29) ST I, 88. 1. SCG III, 44, Q. D. A, q. 16. C. Steel, *op. cit.* 161.

30) 토마스는 아리스토텔레스가 행복은 소수의 철학자들에게만 주어진 특권이 아니고 도덕적인 행위를 하고 이론적 인식을 할 수 있는 모든 사람에게 속하는 것이라고 말하는 『니코마코스 윤리학』 구절(1099b 18-19)을 주석하면서 다음과 같이 말한다. “만약 행복이 인간 본성의 목적이라면 인간 본성을 가진 모두 혹은 다수에게 공통되는 것이어야 한다. ... 이로 부터 어떤 사람들이 주장한 것처럼, 철학자가 말한 행복은 분리된 지성과의 연합, 그것에 의해 인간이 모든 것을 이해하는 것에 존재하지 않는다. 이런 것은 많은 사람에게 일어나지 않고, 더구나 현세에서는 아무에게도 일어나지 않는다.” *Sent. Eth. Nic.* I, lect. 14. 이 인용문에서 토마스가 ‘어떤 사람들이’라고 표현한 사람에게 해당되는 대표적인 인물은 아베로에스이다. Averroes, *Comm. magnum in Ar. De anima libros III*, 36, 431 b 16-19, Leonina, 51, apparatus에서 재인용.

에 따라 몇 가지 다른 형태가 발견된다. 『철학자의 삶 *Vita philosophi*』, 『인간의 선에 관하여 *De bono humano*』, 『철학자들의 바른 삶에 관하여』 *De recta vita philosophorum* 가 그것이다. 편집자는 필사본 전승에서 가장 자주 나오는 제목이 *De summo bono*이므로 이것이 원제일 것이라고 추정한다.<sup>31)</sup> 먼저 작품의 구조와 주요 내용을 소개한 후에 이 작품의 성격 규정과 관련하여 많이 논쟁되어 온 문제를 검토해 보자.

### 1. 작품의 구조 분석

인간의 최고선에 대해 다루는 이 작품은 다음과 같은 구조로 이루어져 있다.<sup>32)</sup>

1. 인간에게 있어서 최고선은 지성에 의존한다.	1~25행
2. 최고선	
a) 사변적 지성에 있어서	26~54행
b) 실천적 지성에 있어서	55~64행
3. 최고선은 인간의 행복과 동일하다.	65~102행
4. 철학자는 자신의 삶의 양식에 의해 이 인간의 행복에 도달한다.	103~185행
5. 철학자는 자신의 삶의 양식을 통해, 제1원리의 인식과 사랑을 자신 안에 발전시킨다.	186~244행

### 2. 작품의 내용 소개

국내에 전혀 소개되지 않은 작품인 만큼 내용을 조금 자세히 소개하는 것이 좋겠다. 보에티우스는 논고의 서두에서 자신의 탐구 목표와 방법을 뚜렷하게 제시한다. 그것은 인간에게 가능한 최고선을 이성을 통해 탐구하는 것이다.<sup>33)</sup> 그는 자신의 논제가 ‘인간에게 가능한

31) *DSB*, XLVII.

32) 이 구조 분석은 편집자가 서문에 친절하게 제시해 놓은 것을 차용한 것이다. *Ibid.* XLVIII.

33) *DSB*, 369, 5-7.

최고선'이지 '절대적인 최고선(summum bonum absolute)'이 아님을 명시한다.<sup>34)</sup> 앞에서 본 것처럼, 이 절대적인 최고선은 13세기에 신학적 행복론의 연구 대상이다. 따라서 저자가 이 문제를 논제에서 제외한다고 명시하는 것은 철학 교수로서의 자신의 전문성의 한계를 벗어나지 않겠다는 의도를 천명하는 의미가 있다.

인간에게 가능한 최고선이 무엇인가를 찾아 가는 과정에서 그는 곧바로 아리스토텔레스가 『니코마코스 윤리학』에서 전개한 논변을 따라서 인간의 최선의 능력(optima virtus hominis)이 무엇인가를 파악함으로써 행복이 무엇인지 규정한다.<sup>35)</sup> 그것은 식물의 특징인 식물적 영혼(anima vegetativa)도, 동물에게 고유한 감각적 영혼(anima sensitiva)도 아니고, 이성(ratio)과 지성(intellectus)이다.<sup>36)</sup> 따라서 인간에게 가능한 최고선은 지성에 따른 것이다. 그런데 인간의 지성은 사변적 능력과 실천적 능력을 포함한다. “지성의 사변적 능력에 있어서 인간에게 가능한 최고선은 진리 인식과 그것에 대해 기뻐하는 것이다. 진리 인식은 기쁨의 원천이기 때문이다.”<sup>37)</sup> 이렇게 인식된 것이 인식하는 자를 기쁘게 하는 것이기 때문에 인식된 것이 고귀한 것일수록 인식하는 자의 기쁨이 더 클 것이다. 따라서 신의 본질을 인식하는 제일 지성, 즉 신의 지성이 가장 즐거운 삶을 가질 것이다.<sup>38)</sup> 이것에 비추어 볼 때, “사변적 지성을 통해 인간에게 일어날 수 있는 가장 큰 선은 제일 원리로부터 나오는 모든 존재자에 대해 인식하고, 이것을 통해 가능한 만큼 제일 원리에 대해 인식하고, 그것[제일 원리]에 대해

34) DSB, 369, 3-4.

35) *Ethica Nicomachea*, 1097b 24-28

36) 여기서 저자는 이성과 지성이라는 두 용어를 사용하지만 그 차이가 무엇인지 명시하지 않는다. 문맥에서 보면 두 용어가 동의어로 사용된 것이거나, 그것이 아니면 이성과 지성 가운데 지성이 인간 안에서 더 상위의 능력을 의미하는 것으로 보인다.

37) “Summum autem bonum quod est homini possibile secundum potentiam intellectus speculativam est cognitio veri et delectatio in eodem. Nam cognitio veri delectabilis est.” DSB, 370, 32-34.

38) 여기서 보에티우스는 아리스토텔레스의 『형이상학』을 명시적으로 인용한다. *Metaphysica* XII, 7, 1072 b 24.

기빠하는 것이다.”<sup>39)</sup> 마찬가지로 지성의 실천적 능력에 있어서 인간에게 가능한 최고선은 선을 행하고 그것에 대해 기빠하는 것이다. 이와 같이 지성의 두 가지 능력에 따른 최고선을 각각 규명한 후 보에티우스는 다음과 같은 결론을 내린다. “인간에게 가능한 최고선은 진리 인식, 선행, 그리고 이 두 가지에 대해 기빠하는 것이다.”<sup>40)</sup>

보에티우스는 최고선을 이렇게 정의한 후 아리스토텔레스처럼 인간에게 있어서 최고선은 행복이라고 말한다. “인간에게 가능한 최고선은 인간의 행복(*beatitudo*)이기 때문에, 진리 인식, 선행, 그리고 이 두 가지에 대해 기빠하는 것이 인간의 행복(*beatitudo humana*)이라는 것이 따라 나온다.”<sup>41)</sup> 그는 이것을 다시 풀어서 “진리를 관상하면서 지적인 덕에 전념하고, 선을 행하면서 도덕적인 덕에 전념하는 것”에 행복한 삶(*beata vita*)이 있다고 말한다. 그런데 여기서 보에티우스는 인간에게 가능한 이 최고선은 “인간이 현세에서 신으로부터 받을 수 있고 신이 인간에게 줄 수 있는 보다 큰 선(*maius bonum*)이다”<sup>42)</sup>라는 말을 덧붙인다. 지금까지 최고선을 언급할 때마다 ‘인간에게 가능한’-인간의 지성의 활동을 통해 획득 가능한 최고선이라는 의미를 함축한-이라는 표현을 빠짐없이 붙이던 저자는 여기서 현세의 행복이 신에 의해 주어질 수 있는 ‘보다 큰 선’이라고 말한다. 그러면 신이 현세에서 인간에게 줄 수 있는 가장 큰 선(*maximum bonum*)은 무엇일까? 이것에 대해서는 아무 말도 하지 않는다. 그가 여기서 신이 현세에서 인간에게 줄 수 있는 가장 큰 선(*maximum bonum*)에

39) “Unde cum nullum maius bonum possit homini contingere per intellectum speculativum quam cognitio universitatis entium quae sunt a prima principia et per hoc primi principii, sicut possibile est, et delectatio in illo.” *DSB*, 371, 48-51.

40) “summum bonum quod est homini possibile est cognitio veri et operatio boni et delectatio in utroque.” *DSB*, 371, 62-64.

41) “Et quia summum bonum quod est homini possibile est eius beatitudo, ll sequitur quod cognitio veri et operatio boni et delectatio in utroque sit beatitudo humana.” *DSB*, 371, 65-67.

42) “Hoc enim est maius bonum quod homo a deo recipere potest et quod deus homini dare potest in hac vita.” *DSB*, 372, 72-73.

대해 침묵하는 것은 철학자로서 자신의 전문성의 한계를 벗어나지 않기 위한 것으로 보인다.<sup>43)</sup> 이렇게 이성을 통해 알 수 있는 행복에 대한 논의를 논고의 범위로 제한했지만, 그는 우리가 이성을 통해 알 수 있는 행복과 신앙을 통해 기다리는 행복이 연속선상에 있는 것이라는 함축을 담은 말을 한다. “우리가 이성으로 아는 현세에서의 행복에 있어서 더 완전한 사람일수록 우리가 신앙으로 기다리는 미래의 행복에 더 가까이 있다.”<sup>44)</sup> 이 문장을 어떻게 이해하는가가 이 작품의 성격을 규정하는데 중요한 관건이 된다. 이 문제는 아래에서 논의하기로 하겠다.

최고선을 설명한 후 보에티우스는 최고선을 지향하지 않는 인간의 모든 행위는 죄(peccatum)라고 규정하고, 이런 행위의 원인은 ‘질서가 잘못된 정욕(inordinata concupiscentia)’<sup>45)</sup>이라고 주장한다. 바로 이 정욕이 사람들을 방해하기 때문에 지혜의 연구(studium sapientiae)에 전념하는 사람이 매우 적다는 것을 지적하고 보에티우스는 이런 현실에 대해 슬픔(dolor)을 토로한다. 대부분의 사람들은 이 정욕 때문에 혹은 게으름을, 혹은 혐오스러운 감각적 쾌락을, 혹은 부유함을 추구하며 산다. 반면에 극소수만이 최고선을 지향하며 산다. 저자는 이 극소수의 사람들을 존중받아야 할 사람이라고 부르는데, 그 이유는 그들이 “감각적 욕구를 경멸하고, 진리 인식을 위해 땀을 흘리면서 지성의 기쁨과 욕구를 추구하기 때문이며”, 또한 “그들이 자연의 질서(ordo naturalis)에 따라 살기 때문”이라고 말한다. ‘자연의 질서’는 인간 안에 있는 하위의 능력들이 최상의 능력을 위해 존재하는 것에 있다. 예컨대 감각적 능력은 지성적 능력을 위해 존재하는 것이 자연

43) 당시 파리대학에서 신학자와 철학자의 논의 분야의 구분을 강화한 역사적 맥락을 상기하면 이 점은 더 쉽게 이해된다. 신학자들은 신이 인간에게 줄 수 있는 가장 큰 선은 초자연적 차원의 선이라고 말할 것이다.

44) “Qui enim perfectior est in beatitudine, quam in hac vita homini possibile esse per rationem scimus, ipse propinquior est beatitudini quam in vita futura per fidem expectamus.” *DSB*, 372, 75-78.

45) 이 표현은 중세 그리스도인들에게 잘 알려져 있던 아우구스티누스에게서 유래된 것이고, 사도 바울에게까지 거슬러 올라가는 것이다.

의 질서이다. 또한 지성의 능력의 활동 가운데서도 최상의 활동을 위해 모든 활동이 존재하는 것이 자연의 질서이다.

이런 자연의 질서에 따라 지성의 최상의 활동 가운데 있는 사람은 사람에게 가능한 최선의 상태에(in optimo statu) 있는 사람이다. 보에티우스는 “지혜의 연구에 자신의 삶을 바치는 철학자들”이 바로 그런 사람들이라고 명시한다. 이들과 반대로 인간 안에 있는 하위의 능력에 따른 활동과 기쁨을 추구하며 사는 사람들은 자연의 질서를 위배하는 죄를 짓는 사람들로 묘사된다. 이들과 달리 자연의 질서에서 벗어나지 않는 철학자들은 죄를 짓지 않을 뿐만 아니라 도덕적으로도 탁월한 사람들인데 세 가지 이유 때문에 그러하다. 첫째, 그들은 어떤 행위가 비열한지 그리고 고상한지를 알기 때문에 보다 쉽게 고상한 행위를 선택할 수 있고 항상 바른 이성애 따라 행동하기 때문이다. 둘째, 보다 큰 기쁨을 맛본 사람은 보다 작은 기쁨을 멀리할 수 있다. 그런데 보다 큰 기쁨인 지적인 기쁨을 맛본 철학자는 감각적 기쁨을 멀리한다. 많은 죄는 감각적 기쁨의 과도함에 존재하므로 철학자는 죄를 보다 쉽게 피할 수 있다. 셋째, 절대적으로 좋은 것인 인식과 사변적 활동 속에는 과도함도 죄도 없기 때문에 진리에 대해 사변을 하는 철학자는 다른 사람보다 더 쉽게 도덕적인 탁월성을 가질 수 있게 된다.

그러므로 자연의 질서에 따라 사는 철학자 안에서는 모든 하위의 능력과 활동이 상위의 능력과 활동을 위해 존재하며 모든 것은 최상의 능력과 궁극적 행위를 위해 존재한다. 이 최상의 능력과 궁극적 행위는 다름 아닌 “진리에 대한 관상과 그것에 대해 기뻐하는 것인데, 특히 제일 진리에 대한 관상이다. 왜냐하면 알고자 하는 욕구는 창조되지 않은 존재자를 알기 전에는 결코 만족되지 않기 때문이다. 주석가[아베로에스]가 말하는 것처럼, 신적 지성에 대한 문제는 모든 사람이 본성적으로 알기를 원하기 때문이다.”<sup>46)</sup> 여기서 보에티우스는

46) “...quae est speculatio veritatis et delectatio in illa, et praecipue veritatis primae; numquam enim satiatur appetitus sciendi, donec sciatur ens increatum. Quaestio enim de intellectu divino est naturaliter sciri desiderata ab omnibus hominibus, ut dicit Commentator.” *DSB*;



지성의 두 가지 능력, 즉 사변적 능력과 실천적 능력 가운데 전자가 보다 상위의 능력임을 분명히 보여준다. 또 하나 주목할 수 있는 것은 제일 진리는 창조되지 않은 존재자, 그러니까 신적 지성이라는 것이다. 철학자는 신의 지성에 의해 창조된 모든 결과를 인식하면서 제일 원인에 대한 인식으로 나아간다. 여기서 철학자는 세상의 모든 선이 제일 원인으로부터 나온다는 것을 인식함으로써 제일 원인을 최고로 사랑하기에 이르게 된다. 이 제일 원인은 세상의 모든 것이 그로부터 나오는 원인이 됨과 동시에, 또한 모든 것이 그것을 지향하는 제일 원리이기도 하다. 보에티우스는 제일 원인이면서 제일 원리인 저 존재자에 대해 “철학자에 따르면 제일 존재자이고 그리스도교 교부들(sancti)<sup>47)</sup>에 따르면 찬양받으시는 분으로 불리는 신이다”라고 묘사한다. 저자는 철학자의 삶을 격양된 어조로 찬양하는 책의 마지막 문장에서 이 점을 다시 한 번 강조한다. “바로 이것이 철학자의 삶이고 이 철학자의 삶을 살지 않는 자는 누구나 바른 삶을 살지 않는 것이다. 나는 자연의 바른 질서에 따라 살고 인간 삶의 최선의 그리고 궁극적인 목적을 획득한 모든 사람을 철학자라고 부른다. 여기서 말한 제일 원리는 영광스럽고 숭고하시고 세세토록 찬양받으시는 분이라고 불리는 신이다. 아멘.”<sup>48)</sup>

이것이 『최고선에 관하여』의 내용이다. 비교적 상세하게 소개된 내용을 읽어 내려 오면서 독자는 위에서 제기된 작품의 성격 규정을 둘러싼 쟁점이 왜 쉽게 풀리지 않았는지 어렵듯하게라도 짐작할 수

375, 169-174. Averroes, *Metaphysica* XI, c. 51, Opera omnia, vol. 8, Venetiis, 1562, 335 D.

47) 직역을 하면 성인이 되겠지만 13세기 신학자들에게 sancti는 교부를 가리키고 가장 대표적인 교부는 아우구스티누스였다. G. Berceville, “L’*autorité des Pères selon Thomas d’Aquin*”, *RSPT* 91, 2007, 129-144.

48) “Haec est vita philosophi, quam quicumque non habuerit non habet rectam vitam. Philosophum autem voco omnem hominem viventem secundum rectum ordinem naturae, et qui acquisivit optimum et ultimum finem vitae humanae. Primum autem principium, de quo sermo factus est, est deus gloriosus et sublimis, qui est benedictus in saecula saeculorum. Amen.” *DSB*, 377, 239-244.

있게 되었을 것이다. 이제 이런 쟁점에 대해 재검토하고, 이 작품 내용으로부터 제기되는 중요한 문제들을 차례대로 짚어보며 답을 찾아보도록 하자.

### 3. 작품의 성격을 둘러싼 쟁점 검토

앞에서 언급했던 두 가지 쟁점은 다음과 같다. 첫째, 이 책의 관점은 그리스도교 신앙과 충돌하는가? 둘째, 이 책은 순수하게 철학적 저작 혹은 철학의 학문적 자율성을 방어하는 저작인가 아니면 신앙 차원의 논의를 포함하는 저작인가?

(1) 『최고선에 관하여』의 행복론은 그리스도교 신앙과 충돌하는가?

이 문제에 대답하기 위해서는 보에티우스의 행복론을 그리스도교 행복론과 비교하는 것이 필요하다. 비교를 용이하게 하기 위해서 당대의 대표적인 신학자였던 토마스 아퀴나스의 신학적 행복론과 비교해 보겠다.

토마스는 인간에게는 이중의 행복(*duplex beatitudo*)이 있다고 말한다. 하나는 인간이 현세에서 자신의 자연적 힘으로 얻을 수 있는 것으로서 불완전한 행복(*beatitudo imperfecta*)이다. 토마스는 아리스토텔레스를 인용하여 이 불완전한 행복은 일차적으로는 사변적 지성의 관상에 있고, 이차적으로는 인간의 행위와 감정을 지도하는 실천적 지성의 행위에 있다고 말한다.<sup>49)</sup> 다른 하나는 인간의 완전한 행복(*beatitudo hominis perfecta*)으로서 신의 본질을 보는 것(*visio divinae essentiae*)에 있다. 그런데 신의 본질을 보는 것은 인간뿐만 아니라 모든 피조물의 본성을 초월한다. 왜냐하면 피조물의 자연적 인식은

49) ST I-II, 3, 5, c.: "...beatitudo magis consistit in operatione speculativi intellectus quam practici... Beatitudo autem imperfecta, qualis hic haberi potest, primo quidem et principaliter consistit in contemplatione, secundario vero in operatione practici intellectus ordinantis actiones et passiones humanas, ut dicitur in X Ethic."(관련 구절: 1177 a 12, 1178 a 9)

자신의 실체의 방식에 따른 것이고, 신의 본질은 모든 피조된 실체를 무한히 초월하기 때문이다.<sup>50)</sup> 그런데 토마스는 인간이 현세에서 완전한 행복을 얻을 수 없는 이유는 신의 본질을 볼 수 없는 것 외에도 현세의 삶에서 모든 악을 제거하는 것은 가능하지 않기 때문이라고 말한다. 그는 아우구스티누스를 인용하여, 현세의 삶이 종속되어 있는 불가피한 악들로서 지성에 관련해서는 무지, 정서에 있어서는 무질서한 정념들과 신체의 많은 고통 등을 예로 든다.<sup>51)</sup> 이렇게 인간은 현세에서 모든 악을 배제할 수 없고, 모든 욕구, 특히 궁극적인 욕구인 신의 본질을 보는 것을 채울 수 없기 때문에 현세에서는 완전한 행복을 얻을 수 없다. 토마스는 이러한 인간의 현실은 이것 때문에 괴로워했던 위대한 사상가들의 답답함(*angustia*)을 충분히 보여 주며, 인간이 현세 이후에 참된 행복에 도달할 수 있다는 것을 지지하면 이 답답함에서 해방될 것이라고 말한다.<sup>52)</sup> 이 참된 행복, 즉 인간의 완전한 행복은 “인간의 본성을 초월하는 것이기 때문에 인간은 오직 신의 힘으로만, 일종의 신의 속성에 참여함을 통해 그것에 도달할 수 있다.”<sup>53)</sup> 요컨대 토마스는 현세에서 인간은 불완전한 행복만 얻을 수

50) *ST I-II*, 5, 5, c.: “beatitudo imperfecta quae in hac vita haberi potest, potest ab homine acquiri per sua naturalia, eo modo quo et virtus, in cuius operatione consistit, de quo infra dicitur. Sed beatitudo hominis perfecta, sicut supra dictum est, consistit in visione divinae essentiae. Videre autem Deum per essentiam est supra naturam non solum hominis, sed etiam omnis creaturae, ut in primo ostensum est. Naturalis enim cognitio cuiuslibet creaturae est secundum modum substantiae eius... Omnis autem cognitio quae est secundum modum substantiae creatae, deficit a visione divinae essentiae, quae in infinitum excedit omnem substantiam creatam. Unde nec homo, nec aliqua creatura, potest consequi beatitudinem ultimam per sua naturalia.”

51) *ST I-II*, 5, 3; Augustinus, CD, XIX, 4, BA 37, 635.

52) *SCG III*, 48.

53) *ST I-II*, 62, 1, c. “Est autem duplex hominis beatitudo sive felicitas, ut supra dictum est. Una quidem proportionata humanae naturae, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suae naturae. Alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest, secundum quandam divinitatis participationem.”

있고 완전한 행복은 오직 미래의 삶에서 신의 은총으로만 얻을 수 있다고 주장한다.<sup>54)</sup>

이와 같은 그리스도교 행복론과 보에티우스의 행복론을 비교할 때 두드러진 차이는 그는 현세에서 인간이 얻을 수 있는 행복을 미래의 행복에 대비시켜 불완전한 행복이라고 부르지 않는다는 점이다. 보에티우스는 인간이 현세에서 완전한 행복을 얻을 수 있다고 생각했기 때문에 그랬을까? 다시 말해 그는 인간이 현세에서 신의 본질을 인식할 수 있다고 생각했을까? 그는 철학자를 ‘인간 삶의 최선의 그리고 궁극적 목적을 획득한 사람’이라고 묘사하고 “철학자는 신의 지성에 의해 창조된 모든 결과를 인식하면서 제일 원인에 대한 인식으로 나아간다.”라고 말한다. 여기서 철학자가 감각상을 통한 인식을 통해 제일 원인, 다시 말해 신을 인식한다고 말한 것은 신의 존재를 인식한다는 것을 의미하지 신의 본질을 인식한다는 것을 함축하지는 않는다.<sup>55)</sup> 왜냐하면, 여기서 보에티우스는 인간의 지성이 제일 원인을 인식하는 방식을 토마스처럼 감각상을 통한 방식으로 이해하고 있고, 아베로에스처럼 능동지성과의 연합을 통하여 비물질적 실체를 인식한다고 말하지 않기 때문이다. 이 점에 있어서 보에티우스는 알베르투스처럼 아베로에스의 행복개념에 근사한 입장을 취하지 않고, 토마스와 가까운 입장을 보여준다. 이렇게 보면, 보에티우스는 인간이 현세에서 신의 본질을 인식하는 완전한 행복에 도달할 수 있다고 보지는 않았다. 그러면 왜 그는 현세의 행복에 대해 불완전한 행복이라는 표현을 사용하지 않았을까? 아마도 철학 교수인 보에티우스에게는 현세의 행복만이 그의 연구 범위이고, 신앙을 통해 알 수 있는 미래의 완전한 행복은 그의 연구 영역을 벗어나기 때문에, 신학 교수인 토마스처럼 들을

54) 앞에서도 말한 것처럼 이런 행복 이해는 토마스의 고유한 신학이 아니고 그리스도교 신앙의 일반적인 가르침이다. 물론 토마스가 불완전한 행복을 설명하면서 아리스토텔레스를 인용하는 방식 등에서 그의 독특한 면모가 나타난다.

55) G. Wieland도 보에티우스는 제일 원인의 필연성, 세계와 인간이 이 원인에 의존함을 인정하지만, 창조되지 않은 존재의 본질의 인식에 대해서는 말하지 않는다고 해석한다. G. Wieland, “Happiness: the perfection of man”, 682.

동시에 다루면서 둘의 관계를 완전한 행복과 불완전한 행복이라고 규정할 필요가 없었기 때문이었을 것이다. 필자의 해석이 타당하다면, 지금까지 논의된 내용에 있어서 보에티우스의 철학적 행복론은 토마스에 의해 표현된 그리스도교 신학적 행복론과 충돌하지 않는다.

(2) 『최고선에 관하여』는 순수하게 철학적인 저작인가?

앞에서 언급한 대로 이 작품을 연구한 학자들 가운데 어떤 학자는 이 작품을 순수하게 철학적인 저작이라고 보고 다른 이는 이 작품에 그리스도교 신앙 내용이 함께 얹혀 있다고 본다. 첼라노는 이 문제에 대해 이렇게 말한다. “보에티우스는 한편으로는 인간의 최고선을 이성으로만 탐구하겠다고 말하고, 다른 한편으로는 신이 인간의 행복을 야기한다고 주장한다. *DSB*는 자체 안에 모순을 포함하고 있다.”<sup>56)</sup> 이 같은 첼라노의 해석은 과연 텍스트에 근거하고 있는 것일까? 우선 첼라노의 말대로 보에티우스는 『최고선에 관하여』서두에서 엄격하게 이성을 통한 철학적인 논의를 방법론적인 원리로 삼겠다고 밝혔고, 이 방법론에 부합되게 인간이 현세에서 도달할 수 있는 최고선의 본질을 규정했다. 하지만 작품 안에서 몇 차례에 걸쳐 이성을 통해 파악하는 것과 신앙을 통해 파악하는 것 사이에 일치점이나 연속성이 있음을 지적한다. 그 예를 보면 1) 인간이 지성 활동을 통해 얻을 수 있는 최고선(*summum bonum*)은 신이 현세에서 인간에게 줄 수 있는 보다 큰 선(*maius bonum*)이다. 2) 인간 지성의 최고 활동이 제일 존재자(*ens primum*)의 관상인바, 철학자가 제일 존재자라고 부르는 것은 교부들이 찬양받으시는 신(*Deus benedictus*)이라고 부르는 것이다. 3) “우리가 이성으로 아는 현세에서의 행복에 있어서 더 완전한 사람일수록 우리가 신앙으로 기다리는 미래의 행복에 더 가까이 있다.”<sup>57)</sup> 이 세

56) A. J. Celano, “Boethius of Dacia: ‘On the highest good’”, *Traditio* 43, 1987, 207.

57) “Qui enim perfectior est in beatitudine, quam in hac vita homini possibile esse per rationem scimus, ipse propinquior est beatitudini quam in vita futura per fidem expectamus.” *DSB*, 372, 75-78.

가지 예에서 보에티우스는 첼라노의 말처럼 원래 자신이 철학적인 방법으로 최고선을 다루겠다고 말한 것과 모순되는 논의를 하고 있는 것일까? 이세트는 보에티우스가 철학자가 사용하는 용어와 교부가 사용하는 용어를 비교한 것에서 그가 인간의 행복 이해에 있어서 철학자의 길 외에 신앙의 길이 존재함을 인정할 것을 볼 수 있다고 해석한다.<sup>58)</sup> 피쉐는 이것을 단지 철학의 존엄성을 전적으로 인정받기 위해 철학적 탐구의 궁극적 대상이 신과 같은 것이라고 주장한 것으로 해석한다.<sup>59)</sup> 필자는 이 문제를 보에티우스의 다른 논고, 『세계의 영원성에 관하여』에 비추어 보면 저자의 의도가 보다 분명하게 이해될 수 있다고 생각한다. 철학의 자율성을 실현하고 인정받으려는 의도를 가지고 자신의 학문론에 대한 입장을 전개하는 이 작품에서 보에티우스는 세계의 영원성 문제에 있어서 그리스도교 신앙과 철학 사이에 어떤 모순도 없음을 보여 주고자 했다.<sup>60)</sup> 마찬가지로 행복론을 다루는 논고에서도 신앙과 철학 사이에 모순이 없음을 보여주기 위해 양자 사이의 일치점을 강조하고자 했던 것으로 보인다. 필자가 보기에 이세트, 피쉐, 필자가 제시한 세 가지 해석이 모두 가능해 보인다. 세 가지 가운데 어느 해석을 취하더라도 위의 두 예에서 보에티우스는 원래 자신이 선택한 철학적 행복론의 틀과 모순을 범하는 것이 아니다. 다시 말해 그의 철학적 행복론의 논의가 그리스도교 행복론과 조화 혹은 일치점이 있다고 언급하는 것이 그의 저작이 순수하게 철학적인 성격을 유지하는 것을 막지 않는다. 왜냐하면, 그의 저작에서 실제로 논의된 내용은 철학적 행복론의 범위 안에 머물러 있고 그리스도교 행복론에 대해서는 아무런 구체적인 내용도 다루지 않기 때문이다.

그런데 신앙과 철학 사이에 모순이 없음을 보여 주기 위해 보에티우스가 든 세 가지 예는 과연 어떤 의미를 함축하고 있는 것일까? 첫 번째 예에서 “인간이 지성 활동을 통해 얻을 수 있는 최고선(summum

58) R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain, Paris, 1977, 17-18.

59) D. Piché, *La condamnation parisienne de 1277*, Paris: J. Vrin, 1999, 255.

60) *De aeternitate mundi*, 356, 579-580.

bonum)”과 “신이 현세에서 인간에게 줄 수 있는 보다 큰 선(maius bonum)”을 일치시킬 때, “신이 현세에서 인간에게 줄 수 있는 보다 큰 선”은 무엇을 의미할까? 필자가 보기에 이것은 신이 인간에게 주는 여러 가지 종류의 선 가운데서 지성이 물질적인 선보다는 큰 선임을 의미하고, 가장 큰 선(maximum bonum)인 초자연적인 선보다는 작은 선이라는 의미로 해석될 수 있을 것 같다. 이 해석이 타당하다면, 이 첫 번째 일치에는 어려움이 없어 보인다.

그러면 두 번째 예에서 철학자가 제일 존재자라고 부르는 것과 교부들이 찬양받으시는 신(Deus benedictus)이라고 부르는 분을 일치시키는 것은 어떻게 해석될 수 있을까? 여기서 철학자가 제일 존재자라고 부르는 것이 자연의 질서의 정점에 있는 존재자라고 이해된다면, 그리스도교 교부들이 찬양받으시는 신이라고 부르는 자연의 질서를 초월한 신과 일치시키는 것은 적절하지 못하다. 보에티우스는 과연 어떤 의미로 제일 존재자를 이해하는 것일까? 『최고선에 관하여』에서 그는 제일 존재자를 ‘창조되지 않은 존재자’라고 부른다. 이것에 비추어 보면 그는 그리스도교 신앙을 가진 철학자로서 제일 존재자를 단순히 자연의 질서의 정점에 있는 존재자로 이해하지 않고 그리스도교에서 말하는 초월적인 존재자로 생각하는 것으로 보인다.<sup>61)</sup>

마지막으로 세 번째 예에서 현세에서의 행복과 내세에서의 행복 사이에 연속성이 있다는 주장은 어떻게 해석될 수 있을까? 과연 현세에서 지성의 활동을 더 완전하게 행한 사람이 내세에 신의 은총으로 얻게 될 행복에 더 가까이 있다고 보는 것이 가능할까? 만약 그렇다면 지성의 활동을 더 완전하게 행한 사람이 내세에 신의 은혜를 받기에 더 잘 준비되어 있는 사람일 것이다. 과연 신의 은총에 의한 행복의 길이 철학적 삶의 연장에 있다고 볼 수 있을까? 이 질문들에 대해 스틸은 부정적으로 대답한다.<sup>62)</sup> 필자는 이 문제를 자연과 은총의 관계

61) 위에서 인용된 반 스텐베르겐(Van Steenberghen, F.)의 말도 우리의 해석을 지지한다. “보에티우스는 ‘초자연적 행복’을 결코 배제하지 않는 그리스도교인 교수다.” F. Van Steenberghen, *La philosophie au XIIIe siècle*, Louvain, Paris, 1991(2e édition), 362.

문제로 해석하여 보에티우스가 현세에서의 행복은 인간 지성의 불완전성 때문에 불완전하지만, 미래에 초자연적 완성, 즉 은총에 의해 완성될 것임을 의미한 것이라면 부분적으로 긍정할 수도 있을 것 같다.

이상의 논의를 통해 작품의 내용과 성격에 대해 어느 정도 이해를 갖추었으므로 이제 1277년에 단죄된 219개 조항 가운데 이 작품을 겨냥한 것으로 학자들이 추정하는 조항의 내용이 이 작품에서 실제로 발견되는지 검토해 볼 수 있는 준비가 된 것 같다. 이 검토를 마치면 작품의 성격을 당대의 지적인 흐름 안에서 파악하는 것이 가능할 것이다.

#### IV. 1277년 단죄 목록에서 보에티우스의 『최고선에 관하여』를 겨냥한 것으로 추정되는 조항 분석

1277년의 단죄 목록에서 학자들이 보에티우스의 『최고선에 관하여』와 확실하게 혹은 상대적으로 높은 개연성을 가지고 관련이 있다고 추정하는 조항은 다음과 같다. 피쉐는 40, 144, 157 그리고 여기에 36, 211도 확대 적용 가능할 것이라고 본다.<sup>63)</sup> 스틸은 보에티우스가 말하는 지적 행복을 추구하는 철학자의 삶을 겨냥한 단죄 조항은 40, 154, 176이라고 보았다.<sup>64)</sup> 이 조항들을 두 학자가 보다 높은 확실성을 가지고 관련이 있다고 추정하는 조항으로부터 시작해서 확대 적용하는 조항까지 순서대로 소개하면 다음과 같다.

62) C. Steel, 위에 인용된 논문, 173-174.

63) D. Piché, *op. cit.*, 243, n. 1.

64) C. Steel, 위에 인용된 논문, 155.



40(1) <sup>65</sup>	“철학에 종사하는 것보다 더 훌륭한 삶의 상태는 없다.”
144(170)	“인간에게 가능한 모든 선은 지적인 덕에 존재한다.”
154(2)	“오직 철학자들만이 현세에서 지혜로운 사람들이다.”
157(171)	“지성과 감정에 있어서 정돈이 되어 있는 사람은 철학자가 윤리학에서 말하는 지적인 덕과 다른 도덕적 덕에 충분히 준비될 수 있는 것처럼, 영원한 행복에 대해서도 충분히 준비되어 있다.”
176(172)	“우리는 현세에서 행복을 가질 수 있고, 내세에서는 가질 수 없다.”
36(9)	“현세의 사멸하는 삶 속에서 우리는 신을 그의 본질을 통해 알 수 있다.”
211(8)	“우리의 지성은 자연적 능력만으로 제1원인의 인식에 도달할 수 있다. 만약 이것이 직접적 인식으로 이해되면 이것은 잘못된 말이며 오류이다.”

조항 40과 154는 철학자의 관상의 삶을 인간 행위의 최고봉으로 소개하고 있다. 이것이 그리스도교 신앙이 가르치는 인간 운명의 초자연적 차원에 대한 부정을 함축하는 것이라면 이 조항들은 명백히 그리스도교 신앙과 양립할 수 없는 것이다. 조항 144는 과도한 지성주의를 표현하고 있다. 조항 157은 자연적 덕이 영원한 행복을 준비하게 하는 데 충분하다고 선언함으로써 펠라기우스 이단적 내용을 담고 있다. 조항 176은 그리스도교에서 약속된 미래의 행복을 부정하고 있다. 마지막 두 조항도 인간이 현세에서는 신의 본질을 볼 수 없다고 보는 그리스도교 신앙과 양립할 수 없는 주장을 담고 있다. 피셰나 스틸이 주장하는 것처럼 탕피에가 이 조항들에서 보에티우스를 겨냥했다면, 그는 보에티우스를 바르게 이해한 것일까? 문제의 조항들을 하나씩 차례로 검토해 보자.

▶ 40(1): “철학에 종사하는 것보다 더 훌륭한 삶의 상태는 없다”

철학자의 관상적 활동을 인간 행위의 최고봉이라고 소개하는 이 조항은 이단 검열관들에게 자연적 삶의 개념을 표현하는 것으로 보였을 것이다. 이것은 아리스토텔레스<sup>66</sup>)에게서 유래하는 주장이며 삶의

65) 두 숫자가 나오는데 앞에 있는 것은 1277년 단죄 목록 필사본에 나오는 것이고, 괄호 안에 있는 것은 망도네가 주제별로 배열하면서 붙인 것이다.

초자연적 차원의 우월성을 알지 못하는 것이고 그리스도교에서 말하는 인간 운명의 초자연적 차원을 부정하는 것이다. 이렇게 이해될 때, 이 주장은 그리스도교 신앙과 양립할 수 없는 것으로 보인다. 『최고선에 관하여』에서 보에티우스는 철학자의 삶을 “인간에게 가능한 최고의 상태”<sup>67)</sup>로 명백히 규정하고 있다. 이 작품이 1277년 단죄 전야에 철학자의 가치를 엄청나게 격상시킨 것은 사실인 것 같다. 철학하는 삶에 대한 과격한 찬양은 탕피에에게 신학자의 삶보다 철학자의 삶의 양식을 더 격상시키려는 ‘권력 의지’를 표현하는 것으로 보였을 수 있을 것 같다. 하지만 탕피에가 『최고선에 관하여』에서 초자연적 차원의 부정을 보았다면 그는 옳았는가? 망도네는 그렇다고 생각했다. 하지만 반 스텐베르겐이 보여준 것처럼 그의 해석은 바르지 않다. 왜냐하면 보에티우스는 『최고선에 관하여』에서 철학 교수로서 최고선 문제를 이성의 관점에서만 다루지만, 신자로서 철학 외에 제1존재자의 관상에 이르는 다른 길, 즉 그리스도교 교부들(sancti)이 보여 준 초자연적 길이 있음을 인정하기 때문이다.<sup>68)</sup>

▶ 144(170): “인간에게 가능한 모든 선은 지적인 덕에 존재한다.”

고피에가 말한 것처럼 이 조항이 표현하고 있는 지성적 행복주의는 니코마코스 윤리학 1177 a 12-1179 a 32에 영감을 받은 것이다. 여기에 아랍철학자들의 공헌도 덧붙여야 한다. 알파라비도 “최고의 행복은 순수하게 지적 차원에 속하는 것이고 사변적 학문의 관상에 본질적으로 존재한다”<sup>69)</sup>고 말하기 때문이다. 이 조항의 원천이 무엇이든, 지나친 지성주의를 표현하고 있는 이 조항은 그리스도교 신앙과 양립하기 어렵다. 왜냐하면, 그리스도교가 중요하게 간주하는 도덕적인 덕과 최고의 덕으로 여기는 사랑이 배제되기 때문이다. 그러면

66) *Eth. Nicomach.* 1177 a 12sv.

67) *DSB*, 374, 137-138.

68) *DSB*, 377, 212-213; 243-244.

69) *Hissette*, 263에서 재인용.

보에티우스는 단죄된 이 명제를 주장했다고 볼 수 있는가? 그렇지 않다. 왜냐하면 그는 인간의 가장 고귀한 능력인 사변적 지성의 사용에 인간에게 가장 큰 선(maximum bonum)이 존재한다고 보았지만 모든 선(omne bonum)이 존재한다는 배타적인 지성주의를 결코 주장하지 않았기 때문이다. 이것은 이미 위의 텍스트 분석에서 분명하게 확인되었기 때문에 재론이 불필요하다.

▶ 154(2): “오직 철학자들만이 현세에서 지혜로운 사람들이다.”

이 조항의 의미는 분명하다. 철학자들이 유일하게 이 세상에서 지혜로운 사람들이라는 것이다. 이단 검열관들은 이 명제에 표현된 철학자 지상주의에 대해 그리스도교의 위대한 성인들과 교부들이 보다 우월한 초자연적 지혜를 가진 사람들이었다는 것을 상기하지 않을 수 없었을 것이다. 그러면 보에티우스에게 이 조항 주장자라는 혐의를 씌울 수 있을까? 어쩌면 이 조항은 이세트가 말하는 것처럼, 보에티우스의 논고인 『세상의 영원성에 관하여』에서 철학자들을 세상의 지혜자(*sapientes mundi*)라고 부르는 구절을 겨냥한 것일 수도 있다.<sup>70)</sup> 그는 학문적 교양을 결여한 사람들에게 철학자들을 단죄하기 전에 존중하고 이해해 주기를 요청하는 맥락에서 철학자들을 이 세상의 지혜자라고 불렀다. 하지만 이 표현을 그들에게만 배타적으로 사용하지는 않았다. 앞에서 본 것처럼, 그는 그리스도교 교부들의 초자연적 지혜를 인정하기 때문에 이 단죄 조항을 주장했다는 혐의에서 벗어난다.

▶ 157(171): “지성과 감정에 있어서 질서가 잡혀 있는 사람은 철학자가 윤리학에서 말하는 지적인 덕과 다른 도덕적 덕을 갖추는 데 충분히 준비될 수 있는 것처럼, 영원한 행복에 대해서도 충분히 준비되어 있다.”

이 조항은 자연적 덕이 영원한 행복을 준비하게 하는 데 충분하다고 보는 펠라기우스 이단의 주장을 선언한다. 이 조항이 글자 그대로

70) *DSB*, 365, 828-832. Hissette, 18-19.

는 보에티우스에게서 발견되지 않지만, 『최고선에 관하여』의 다음 주장과 유사한 것처럼 보일 수도 있다. “우리가 이성으로 아는 현세에서의 행복에 있어서 더 완전한 사람일수록 우리가 신앙으로 기다리는 미래의 행복에 더 가까이 있다.”<sup>71)</sup> 하지만 보에티우스는 이 문장에서 지성의 탁월한 활동을 통해 이르게 되는 현세에서의 행복이 영원한 행복으로 인도하는 유일한 길이라거나 충분한 길이라고 말하지 않는다. 위에서 본 것처럼 그는 그리스도교 교부들이 추구한 신앙의 길이 영원한 행복을 얻는 길임을 분명히 인정하고 있다.

▶ 176(172): “우리는 현세에서 행복을 가질 수 있고, 내세에서는 가질 수 없다”

이 조항에서 말하는 내세에서의 행복은 그리스도교 신앙에서 약속된 미래의 행복을 명백히 암시하고 있다. 따라서 이 조항이 그리스도교 신앙과 충돌하는 것은 명백하다. 이 조항의 먼 원천은 고티에가 기록한 것처럼 『니코마코스 윤리학』(1100 a 10 이하)에서 찾아볼 수 있다. 또한 이 조항은 모든 개인의 사후 생존을 배제하는 아베로에스의 지성 단일성론의 결과이기도 하다. 따라서 모든 인류가 하나의 지성을 가지고 있다는 지성 단일성론을 주장한 1270년 이전의 시제의 입장은 이 이단으로 정죄된 조항에 연루되어 있다. 하지만 앞의 텍스트 분석에서 본 것처럼 보에티우스는 미래의 행복을 결코 부정하지 않았기 때문에 이 조항은 그에게 적용되지 않는다.

▶ 36(9): “현세의 사멸하는 삶 속에서 우리는 신을 그의 본질을 통해 알 수 있다.”

인간이 현세에서부터 신의 본질을 알 수 있다는 이 조항은 시제의 글에서 발견된다고 한다.<sup>72)</sup> 위에서 언급한 것처럼 피쉴레는 이 조항이

71) “Qui enim perfectior est in beatitudine, quam in hac vita homini possibile esse per rationem scimus, ipse propinquior est beatitudini quam in vita futura per fidem expectamus.” *DSB*, 372, 75-78.

보에티우스의 『최고선에 관하여』에서 정확하게 발견되지 않지만 이 논고의 어떤 내용으로부터 적용 가능할 것이라고 추정한다. 그런데 피쉴레는 그것이 어떤 내용인지 밝히고 있지 않다. 피쉴레가 암시한 내용을 찾기 위해 필자가 텍스트를 자세히 분석해 보았지만 어디서도 그런 내용이 나타나지 않았다. 보에티우스는 단지 다음과 같은 주장을 한다. 현세에서 철학자는 세상에 존재하는 존재자들에 대한 인식으로부터 그것들의 원인에 대한 인식으로 인도되고, 나아가 제일 원인에 대한 인식으로 인도된다. 이렇게 결과들에 대한 인식으로부터 제일 원인에 대한 인식으로 인도된다는 말은 제일 원인을 그 본질을 통해 인식한다는 것을 의미하지는 않는다.<sup>73)</sup> 따라서 피쉴레가 이 조항을 보에티우스에게 적용하는 것은 텍스트에 대한 정확한 해석에 근거를 두고 있다고 볼 수 없다.

▶ 211(8): “우리의 지성은 자연적 능력만으로 제1원인의 인식에 도달할 수 있다. 만약 이것이 직접적 인식으로 이해되면 잘못된 말이고 오류이다.”

인간 지성이 제1원인을 자연적 능력만으로 결과들에 대한 인식이라는 매개를 통하지 않고 직접적으로 인식할 수 있는 가능성이 있음을 주장하는 이 조항은 검열관들에 의해 이단으로 정죄되었다. 그리스도교 신앙과 충돌되기 때문이다. 피쉴레는 이 조항도 위의 조항에서처럼 뚜렷한 이유를 제시하지 않고 보에티우스에게 적용시킨다. 하지만 방금 위에서 살펴본 것처럼 보에티우스는 결과들에 대한 인식을 매개로 하여 제일 원인에 대한 인식으로 인도된다고 명시적으로 말하고, 제1원인을 직접적으로 인식한다고 주장하지는 않는다.

이상에서 일곱 개의 조항을 자세하게 분석하고 보에티우스의 『최고선에 관하여』에 적용될 수 있는 것이 있는지 검토한 결과 아무것

72) R. Hissette, *op. cit.*, 30-31.

73) DSB 375, 176-183.

도 적용될 수 없음을 확인할 수 있었다. 피셰나 스틸은 적용 가능하다고 보았지만 텍스트에 근거한 것이라고 보기 어려웠다. 이들과 달리 반 스텐베르겐은 보에티우스의 입장은 시제보다 온건함을 밝히고, 다음과 같은 평가를 내렸다. “그의 주장들 가운데 어떤 것도 교회의 검열을 받을 만한 것은 없다.”<sup>74)</sup>

그러면 1277년 단죄는 왜 보에티우스를 표적으로 삼고 그를 이 조항들의 주된 주장자(*principalis assertor istorum articulorum*)라고 고발하는가? 이세트의 연구에 따르면 단죄된 219개 조항 가운데 13개는 보에티우스를 직접적으로 겨냥하고 3개는 그를 겨냥했을 개연성이 있다. 하지만 이 명제들은 『세상의 영원성에 관하여 *De aeternitate mundi*』를 표적으로 삼고 있다고 한다. 이 경우 검열관들이 보에티우스의 사상을 얼마나 바르게 이해했는지 검토하는 것은 본고의 범위를 넘어선다.

## V. 『최고선에 관하여』의 성격에 대한 재해석

1270년경에 쓰인 이 작품은 1924년 그라브만이 발견한 이래 오랫동안 13세기 라틴아베로에스주의 행복론의 모델 텍스트로 알려져 왔다. 이 작품에서 보에티우스는 이성을 통한 철학적인 논의를 엄격하게 방법론적인 원리로 삼고 인간이 현세에서 도달할 수 있는 최고선의 본질을 규정한다. 인간에게 가능한 최고선(*summum bonum*), 즉 행복(*beatitudo*)은 “사변적 이성과 실천적 이성에 따르는 것”이며, 그것은 “진리 인식과 선행 그리고 이 두 가지 안에서 기뻐하는 것”이다. 소수의 사람들만이 이런 행복에 도달할 수 있는데 그 이유는 대부분의 사람들은 감각적 쾌락에 빠져 살기 때문에 지성에 따른 삶을 살 수 없기 때문이다. 이렇게 보에티우스의 『최고선에 관하여』에 전 개되어 있는 행복론의 요지만을 일별해도 그의 행복론은 최고의 실재

74) F. Van Steenberghen, *op. cit.*, 369.

에 대한 지성의 관상(theoria)을 행복으로 보았던 아리스토텔레스와 지적인 연구에 금욕이 필요함을 강조한 알파라비(Al-Farabi, 870-950), 아비켄나(Avicenna, 980-1037), 아베로에스(Averroes, 1126-1198) 같은 아랍철학자들의 영향을 받았음을 엿볼 수 있다.<sup>75)</sup>

이렇게 그리스-아랍 철학의 영향을 받은 보에티우스의 행복론이 당시 파리대학에서 철학이 더 높은 인기를 얻어 가고 있는 상황을 염려하고 특히 그리스-아랍 철학에 의해 유입된 새로운 요소들에 대해 두려움을 가지고 있던 기독교의 보수적인 지도자들에게 반발을 불러일으켰을 것임을 짐작하는 것은 어렵지 않다. 파리주교 탕피에는 보에티우스가 철학하는 삶을 인간이 현세에서 도달할 수 있는 최고의 삶의 상태라고 말한 것을 단죄의 표적으로 삼았을 수 있다. 실제로 1277년 단죄 목록에서 40번째 항목, “철학에 종사하는 것보다 더 훌륭한 삶의 상태는 없다”는 다름 아닌 보에티우스의 철학적 행복론을 겨냥했을 가능성이 높다. 하지만 앞에서 살펴본 것처럼 이것은 보에티우스의 텍스트를 성급하게 읽고 정확하게 이해하지 못한 것에 기인한다. 왜냐하면 그는 인간의 힘으로 도달할 수 있는 최고의 상태인 철학자의 길 외에 제일 존재자 인식에 도달할 수 있는 교부들의 초자연적인 길이 있음을 분명하게 인정하기 때문이다.

위에서 1277년의 단죄 조항 가운데 7개 조항을 분석하면서 “스콜라 철학의 드라마”라고 일컬어지는 13세기 한복판에서 철학과 신학, 이성과 신앙의 “동거”에서 펼쳐진 아베로에스의 행복론과 그리스도교 행복론의 충돌 내용을 엿볼 수 있었다. 그런데 보에티우스의 행복론은 비록 아리스토텔레스와 아랍철학의 영향을 받은 내용을 담고 있지만, 아베로에스의 행복론을 수용한 것은 아님을 확인할 수 있었다. 보에티우스는 제일 원인의 인식에 현세에서 인간에게 가능한 최고선이 있다고 말하지만, 제1원인의 본질의 인식에 대해서는 말하지 않기 때문이다. 따라서 그는 토마스 아퀴나스가 신학적 행복론에서 인간의 완전한 행복은 미래에 인간이 신의 은혜로 영광의 빛(lumen

75) D. Piché, *op. cit.*, 247.

gloriae)을 주입받아 신의 본질을 인식하는 것이라고 말한 것을 인간이 현세에서 획득할 수 있다고 말하지 않는다. 보에티우스와 반대로 시제는 신학에서 말하는 이런 완전한 행복과 철학적 행복의 구분을 거부하고 현세에서 인간의 행복은 하나님 본질의 직접적 관상에 있다고 말한다.<sup>76)</sup> 아베로에스 행복론의 영향을 받은 13세기의 소위 ‘라틴 아베로에스주의 행복론’을 연구하기 위해서는 시제, 알베르투스 등 다른 학자들의 글을 연구할 필요가 있다. 본고에서 과제로 남은 이 부분의 연구를 통해 중세 철학사 이해의 지평 확대를 기대할 수 있을 것이다. 왜냐하면 중세 사상을 아리스토텔레스 철학과 “유대-그리스도교에서 나온 표상 양식”의 만남의 산물로 소개한 하이데거의 표현에도 나타나 있는 것처럼 중세철학 이해에서 망각되어 온 아랍철학의 유산을 그러한 연구를 통해 분명히 드러낼 수 있을 것이기 때문이다.

마지막으로 본고의 서두에서 제기했던 질문에 대한 대답을 정리해 보자. 우선 『최고선에 관하여』는 순수하게 철학적 저작인가 아닌가 하는 문제에 대한 대답은 긍정적이다. 다시 말해 저자가 애초에 의도했던 대로 이 작품은 순수하게 철학적 행복론의 틀 안에 머물러 있다. 저자가 몇 차례 신학적 행복론과의 일치점이나 연속성을 언급하지만, 당시 철학자에게 허용된 논의 범위를 벗어나 신학적 행복론의 내용을 다루지는 않기 때문이다. 다음으로 『최고선에 관하여』의 관점이 그리스도교 신앙과 충돌하는가 아닌가 하는 문제에 대해서는 충돌하지 않는다고 답변할 수 있다. 다시 말해 보에티우스의 철학적 행복론이 당대 인문학부에서 널리 연구되었던 아리스토텔레스-아랍 철학자들의 행복론의 영향을 반영하고 있긴 하지만 그리스도교 신앙과 충돌하는 아베로에스의 행복론을 수용하지는 않기 때문이다.

본고에서 연구한 보에티우스의 짧지만 걸작으로 평가되는 『최고선에 관하여』는 13세기 철학사상사의 지형을 이해하는 데 중요한 작품으로서 단순히 철학사적인 의미만 가지는 것이 아니다. 이 작품은 우

76) Siger 1948, III, 1, 84, Wieland, 위에서 인용된 논문, 682, n. 36에서 재인용.



리 시대의 문제에 대한 철학적 이해에도 중요한 통찰력을 제공해 줄 수 있을 것으로 보인다. 감각적 쾌락주의가 만연한 현대의 반지성적인 문화 속에서 보에티우스가 역설한 생각하는 존재로서의 인간의 본질을 실현하는 지성적 삶의 가치는 절실하게 요청되는 것이기 때문이다.

투 고 일: 2011. 6. 23.  
심사완료일: 2011. 8. 1.  
게재확정일: 2011. 8. 2.

손은실  
연세대학교

## 참고문헌

### 1. 고대 및 중세 저자

Albertus Magnus, *Super Ethica. Commentum et quaestiones*, lib. 5, lect. 14, ed. W. Kübel, Monasterii Westfalorum in aedibus aschendorff, 1968, 1972.

Aristoteles, *De Anima*(불역 : De l'ame, tr. J. Tricot, Paris: J. Vrin, 1988).

\_\_\_\_\_, *Ethica Nicomachea*, I. Bywater, Oxford: Clarendon, 1986(19쇄), 국역: 이창우, 김재홍, 강상진 옮김, 서울: 이제이북스, 2006.

\_\_\_\_\_, *Metaphysica* (불역 : *La Métaphysique*, tr. J. Tricot, Paris : J. Vrin, 1991).

\_\_\_\_\_, *Aristoteles Latinus*, 26/1-3(4), *Ethica Nicomachea translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis sive "Liber Ethicorum"* B. Recensio Recognita, E. Leiden: E. J. Brill/Bruxelles : Desclée de Brouwer, 1973.

Augustinus, *De Civitate Dei*, 19, 25, Bibliothèque augustinienne 37, Paris : Desclée de Brouwer, 1960.

*Boethii Daci opera*. Topoca-Opuscula. Vol. VI, pars II. Opuscula(*De aeternitate mundi, De summo bono, De somniis*), ed. N. G. Green-Pedersen, Hauniae, 1976.

Thomas de Aquino, *Expositio super Librum Boethii de Trinitate*, Textum Leoninum, t. 50, Rome, 1992.

\_\_\_\_\_, *Sententia libri ethicorum*, Textum Leoninum, t. 47/1, 47/2, Rome, 1969.

\_\_\_\_\_, *Summa contra Gentiles*, Textum Leoninum, t. 13-15, Rome, 1918- 1930.

\_\_\_\_\_, *Summa theologiae*, Textum Leoninum, t. 4-11, Rome,

1888-1906.

Thomas d'Aquin et Boèce de Dacie, *Sur le bonheur*, textes introduits, traduits et annotés par R. Imbach et I. Fouche, Paris: J. Vrin, 2005.

## 2. 현대 저자

강상진, 『서양 철학의 행복론』, 박찬욱 기획, 김재성 편집, 『행복, 채움으로 얻는가 비움으로 얻는가』, 서울: 운주사, 2010.

박승찬, 『서양 중세의 아리스토텔레스 수용사-토마스 아퀴나스를 중심으로』, 서울 : 누멘, 2010.

손은실, 『토마스 아퀴나스의 아리스토텔레스 주석-『니코마코스 윤리학 주석』을 중심으로』, 『서양고전학연구』 28, 2007, 여름, 173-198.

이재경, 『보에티우스 다치아와 이중진리』, 『범한철학』 제58집, 2010년, 55-77.

이태수, 『최선의 삶과 행복에 관하여』, 『석학과 함께하는 인문강좌 07, “아리스토텔레스의 니코마코스 윤리학”』, 강연록, 서울역사박물관(2009. 05. 30부터 2009. 7. 4까지 5회), 첫 주 원고.

Berceville, G., “L'autorité des Pères selon Thomas d'Aquin”, *RSPT* 91, 2007, 129-144.

Bianchi, L. et Randi, E., *Vérités dissonantes. Aristote à la fin du Moyen Age*, Paris: Cerf, Editions Universitaires de Fribourg, 1993.

Buffon, V., “Philosophers and Theologians on Happiness. An analysis of early Latin commentaries of the Nicomachean Ethics”.

Celano, A. J., “The ‘Finis hominis’ in the thirteenth century commentaries on Aristotle’s Nicomachean Ethics”, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 53, 1986, 23-53.

\_\_\_\_\_, “Boethius of Dacia: ‘On the highest good’”, *Traditio* 43,

- 1987, 199-214.
- \_\_\_\_\_, “Act of the Intellect or Act of the Will: the Critical Reception of Aristotle’s Ideal of Human Perfection in the 13th and early 14th Centuries”, in: *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* 53, 1986, 93-119.
- Dod, B. G., “Aristoteles Latinus”, in : *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, Cambridge, 1982, 45-79.
- Hissette, R., *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain, Paris, 1977.
- Imbach, R., Putallaz, F.-X., *Profession : philosophe Siger de Brabant*, Milan, Paris, 1997.
- Libera, A., “Philosophie et censure. Remarques sur la crise universitaire parisienne de 1270-1277”, 71-89.
- Libera, A. “Averroïsme éthique et philosophie mystique. De la félicité intellectuelle à la vie bienheureuse”, in: L. Bianchi(ed.), *Filosofia e teologia nel trecento*, Louvain-la Neuve, 1994, 33-56.
- Mandonnet, P., “Note complémentaire sur Boèce de Dacie, *RSPT*, 1933, 246-250.
- Piché, D., *La condamnation parisienne de 1277*, Paris: J. Vrin, 1999.
- Renan, J. E. *Averroës et l’averroïsme*, Paris: Auguste Durand, 1852.
- Steel, C., “Medieval Philosophy: an Impossible Project? Thomas Aquinas and the ‘Averroistic’ Ideal of Happiness”, Aertsen, J. und Speer, A.(ed.) *Was ist Philosophie im Mittelalter?* Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1998, 152-174.
- Steenberghen, F. Van, *La philosophie au XIIIe siècle*, Louvain, Paris, 1991(2e édition).
- Trottmann, C., *La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa*

*définition par Benoît XII*, Roma: Ecole française de Rome, 2001.

Wieland, G., “Happiness: the perfection of man”, in : *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, Cambridge, 1982, 673-686.

ABSTRACT

*De Summo Bono* of Boethius of Dacia:  
Conflict between the Theological Concept and the  
Philosophical Concept of Happiness?

Son, Eun-Sil

This paper examines the nature of *De summo bono* of Boethius of Dacia, which has been known as the model text of the concept of happiness of the thirteenth-century Latin Averroism. Though numerous scholars of medieval philosophy have already worked on this treatise, its nature is the object of controversy as ever. There are two principal issues. One is whether the viewpoint of this treatise conflicts with Christian beliefs or not. The other is whether this treatise is purely philosophical, defends the scientific autonomy of philosophy, or includes theological discussions. This paper argues that the treatise is purely philosophical in nature and does not conflict with Christian beliefs. The eudaemonics of Boethius underwent the influence of Aristotelico-Arab philosophy during the period in question, but Boethius did not accommodate the eudaemonics of Averroes, which conflicts with Christian beliefs. The findings of this research show that neither the Condemnation of 1277 nor the existing interpretations of the treatise as the model text of the eudaemonics of Latin Averroism hold after thorough analysis and interpretation of the work. It also elucidates that the

understanding of the highest good became an issue that caused tension between philosophy and theology during the process of accommodation through which the Latin Christian community absorbed the Aristotelic philosophy, which served as the backdrop of the treaties along with the commentaries of Arab philosophers.

**Keywords:** Happiness, Boethius of Dacia, Latin Averroism, Aristoteles, Averroes, Condemnation of 1277