

【논문】

플로티누스의 세계제작자*

—플라톤의 『티마이오스』의 탈신화적 해석—

송 유 례

【주제분류】 서양고대철학, 우주론, 형이상학, 신학

【주요어】 데미우르고스, 세계제작자, 정신, 기술, 자연, 지혜, 목적론, 영지주의

【요약문】 플로티누스에 대한 학계의 관심이 증가하고 있음에도 불구하고, 그의 세계제작자 개념은 여태껏 소홀히 다루어져 왔다. 만물이 일자로부터 흘러나왔다는 ‘유출설’에 기초한 철학에서 플라톤의 ‘데미우르고스’와 같은 세계제작자가 들어설 곳은 없어 보인다. 그러나 플로티누스에게 ‘데미우르고스’는 반-영지주의 논쟁의 중심을 이룰 만큼 중요하다. 본 논문은 플로티누스가 플라톤의 『티마이오스』에 제시된 세계제작신화를 어떻게 해석했고 어떤 식으로 자신의 이론 체계에 통합했는지를 세계제작자 개념을 중심으로 보여주고자 한다. 먼저 플로티누스가 ‘가짜’라고 낙인찍은 영지주의적 데미우르고스의 특징을 살펴본 후, 이와 대비하여 그가 생각하는 ‘진짜’ 데미우르고스의 정체가 무엇인지, 그것이 어떤 의미에서 세계를 제작하는지를 궁구할 것이다. 다음으로 플로티누스가 비록 신적 정신만을 ‘데미우르고스’라고 부르지만, 관조-실천-생산의 세 단계 활동에 상응하는 신적 정신-세계이성-자연의 세 가지 세계제작자를 받아들였음을 보일 것이다. 나아가 필자는 이 세 가지 세계제작들의 작동방식을 ‘기술’과 ‘자연’의 비교를 통해 규명할 것이다. 플로티누스의 탈신화적 『티마이오스』 읽기에서 세계제작자는 결국 세계질서에 표현된 지혜를 인격화한, 또는 더 정확히, 신격화한 존재로 판명된다. 끝으로, 신화와 시작(詩作)에 대한 플로티누스의 태도를 반성적으로 고찰하며 이 글을 맺을 것이다.

* 이 논문은 2007년도 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2007-361-AL0016).

I. 들어가는 말

플로티누스(204/5-270)에 대한 학계의 관심은 계속 증가하고 있지만, 그의 ‘세계제작자’는 여태껏 소홀히 다루어져 왔다.¹⁾ 세계가 영혼으로부터, 영혼이 정신으로부터 그리고 정신이 궁극 원리인 일자로부터 흘러나왔다는 ‘유출설’(流出說)에 기초한 그의 ‘신플라톤주의’에서 주어진 재료를 바탕으로 확립된 모형에 따라 세계를 제작하는 플라톤의 신적 장인(匠人) ‘데미우르고스’가 들어설 곳은 없어 보인다.²⁾ 도대체 세계가 제작되지 않았다면, 세계제작자가 있을 리 만무하다. 더욱이, 플로티누스는 ‘머리를 굴리고 손을 놀리며’ 수고하는 장인의 이미지를 신(神)에게 부여하기를 꺼렸다. 그렇다면 ‘데미우르고스’는 플로티누스에게 그가 물려받은 플라톤 철학의 “혼적 기관”³⁾에 불과했던 것일까?

그러나 자세히 살펴보면, 플로티누스가 묘사하는 데미우르고스는 비록 만물의 원천인 일자(一者)의 빛에 가려 있지만 희미한 흔적과는 거리가 멀다. 특히, 반영지주의 논쟁에서 데미우르고스는 플라톤 철학을 대표하는 주인공으로 등장한다. 『영지주의자들에 반대하여』(Enn. II 9 [33])⁴⁾에서 플로티누스는 나쁜 데미우르고스가 나쁜 세계를 만

1) 플로티누스의 ‘세계제작자’를 주제적으로 다룬 논문으로 O'Meara(1980); Halfwassen, Opsomer(2005a), (2005b)를 꼽을 수 있다. 플로티누스에 대한 국내 연구 현황은 필자의 서평(2009a)을 참조하라.

2) 플로티누스의 우주론에서 발견되는 ‘제작’ 모형과 ‘유출’ 모형 사이의 긴장관계는 O'Meara(1980), 368-372; O'Meara(1993), [한글번역] 145-154; Opsomer(2005a), 68-69에 지적되었다.

3) Gerson 56.

4) 플로티누스의 작품은 『엔네아데스』(“아홉들”)로 불리며, Enn.으로 인용된다. 편집자 포르피리오는 스승의 저작을 주제에 따라 여섯 군으로 나누었고, 각 군은 아홉 편의 논고들을 포함한다. 그는 『플로티누스의 생애』(Vita Plotini, 이하 VP로 축약)에 논고들이 쓰인 순서를 기록했다. 각 논고의 장 구분은 르네상스 시대 마르실리오 피치노에서 유래한다. 통용되는 『엔네아데스』의 인용 방식은 다음과 같다: (예) Enn. II 9 [33] 1, 1 (제 2군, 제 9편 [연대순으로 33번째] 제 1장, 제 1행). 위에 언급된 책은 원래 반영지주의 논쟁을 담은 소위 ‘Grossschrift’의 일부로 간주된다. 포

들었다고 주장하는 영지주의자들에 맞서,⁵⁾ 플라톤의 『티마이오스』에 공포된 대로, 좋은 데미우르고스가 좋은 세계를 제작했음을 옹호한다. 그는 영지주의자들이 플라톤의 데미우르고스가 무엇인지 모르며, 세계제작(dêmiourgia)에 대해 거짓을 주장할 뿐더러(katapseudontai), 심지어 그의 사상을 격하시킨다고 비판한다.⁶⁾ 이러한 비판이 말해주듯이, 영지주의 논박은 플로티누스에게 플라톤 철학의 ‘정설’(orthodoxy)뿐만 아니라, 스승의 권위가 걸려있는 중요한 일이었다. 그렇다면 플로티누스는 스승의 복권을 위해 『티마이오스』의 세계제작신화를 어떻게 해석했는가? 그의 해석에 따르면 신적 장인은 누구 또는 무엇이고, 어떻게 그가 세계를 제작했는가? 본 논문은 플로티누스가 플라톤의 세계제작신화를 어떻게 해석하고 어떤 식으로 자신의 이론 체계에 통합하는지를 보여주고자 한다. 먼저, 플로티누스가 ‘가짜’라고 낙인찍은 영지주의적 데미우르고스의 특징을 살펴보고, 그의 비판에 깔린

르피리오스는 이 ‘대논고’를 III 3 [30], V 8 [31], V 5 [32]와 II 9 [33]으로 분산했다. 이에 대해서는 Harder를 참조하라.

- 5) 포르피리오스는 이 작품의 다른 제목으로 “우주의 데미우르고스가 나쁘고 우주가 나쁘다고 주장하는 이들에 반대하여”를 제시했고(VP 24), 이 작품이 쓰인 경위를 밝혀주었다(VP 15). 플로티누스가 살았던 시대, 즉 3세기에 많은 이들이 ‘옛 철학’을 버리고, “플라톤이 정신적 실체의 실연에 이르지 못했다”고 비판하며 대중들과 자기 자신들을 속이자, 플로티누스가 이들의 주장들을 강의 중에 자주 반박했고, 나아가 이 작품을 집필했다고 한다. 뿐만 아니라, 플로티누스는 포르피리오스와 아멜레우스에게도 영지주의 반박론을 집필하도록 하여, 그 결과 아멜레우스는 40권에 걸쳐 조스트리아누스 반박론을 썼고, 포르피리오스는 조로아스터 책에 대한 다수의 반박론을 썼으며, 조로아스터의 책이 위작임을 밝혔다고 한다. 1945년 상이집트의 나그 함마디에서 발견된 영지주의 문헌들 가운데에는 『플로티누스의 생애』 16장에 언급된 알로게네스(‘외방인’), 조스트리아누스, 메쏘스, 조로아스터의 계시록들이 포함되어 있다. 여기에 대해서는 Scopello의 한역본 88, 나그함마디 서고의 논고들의 제목과 내용에 대해서는 49-56을 참조하라. 『플로티누스의 생애』에 언급된 영지주의자들에 대하여 Puech와 Tardieu를 참조하고, 플로티누스의 영지주의 반박론에 대해서는 졸고(2007)를 참조하라.
- 6) Enn. II 9 [33], 6, 23-28. 플로티누스에 따르면, 영지주의자들은 그들 자신들이 알고 있는 ‘정신적 내지 영적 본성’을 플라톤이 이해하지 못했다고 주장하며, 플라톤의 사상을 폄하했다(25-28).

전제들을 부각시킬 것이다. 거기에서 우리는 플로티누스가 플라톤의 세계제작신화에 대한 문자적 해석에 반대한다는 사실을 확인하게 될 것이다. 이어서, 플로티누스 자신이 생각하는 ‘진짜’ 데미우르고스의 정체를 밝히고, 그것이 어떤 의미에서 세계를 제작하는지를 궁구할 것이다. 필자는 플로티누스의 신적 ‘장인’이 두 가지 정신을 가리킨다는 프로클로스의 보고⁷⁾와는 달리, 그것이 하나의 관조적 정신임을 논증할 것이다. 비록 플로티누스는 오직 신적 정신만을 ‘데미우르고스’라고 칭했지만, 세계를 통치하는 ‘세계이성’과 세계 육체를 생산하는 ‘자연’ 또한 세계제작자로 간주한다. 필자는 이 세 가지 세계제작자들의 작동 방식을 ‘기술’과 ‘자연’의 비교를 통해 규명할 것이다. 끝으로, 플로티누스의 ‘탈신화적’ 해석에 대한 짧은 반성적 고찰과 함께 이 글을 맺을 것이다.

II. 플라톤의 세계제작신화와 영지주의적 ‘변용’

“찾기 힘든”⁸⁾ 플라톤의 세계제작자를 찾아 『엔네아테스』의 거친 바다로 뛰어들기 전에, 『티마이오스』에서 신적 장인이 등장하는 장면을 떠올려보자. 극중 화자 티마이오스는 “생성하는 모든 것은 필연적으로 어떤 원인에 의해 생긴다.”⁹⁾는 전제에서 출발한 후, 데미우르고스를 우주생성의 ‘원인’(aition)으로서 도입한다.¹⁰⁾ 그리고 이 ‘데미우

7) 프로클로스, 『티마이오스 주석』 I 305. 16-26 참조. 뒤에 상론될 것이다.

8) 『티마이오스』 (이하 Ti.로 축약) 28c 3-4. 이 논문에 인용된 그리스어, 라틴어 원문은 필자에 의해 번역되었다.

9) Ti. 28a 4-5.

10) Ti. 28a 5-b 1. 데미우르고스는 29a 6에서 “최상의 원인”으로 지칭된다. 여기에서 ‘aition’을 ‘원인’(cause)으로 번역하는 데에는 난점이 있다. 왜냐하면 우리는 원인을 대개 어떤 ‘사태’ 내지 ‘사건’에서 찾기 때문이다. 기본적으로, 고대철학에서 aition 내지 aitia는 dia ti(왜, 무엇 때문에?)에 대한 대답이 될 수 있는 것이다. 참고로, 스토아학파의 거장 크리시포스는 aition과 aitia를 서로 구분했다. 어떤 일에 대해 책임이 있는, 따라서 탓할 수 있는 대상이 aition이라면, 그 대상이 왜 책임 있는지를 설명할 수

르고스적’ 원인을 “이 세계의 제작자(*poiêtês*)이자 아버지”라고 부른다.¹¹⁾ 티마이오스에 따르면, 세계제작자는 온갖 시기(*phthonos*)로부터 자유로운 좋은 신(*theos*)이기에 모든 것들이 가능한 한 그와 비슷하게 되기를 원했고, 그래서 무질서한 만물을 질서로 이끌었다.¹²⁾

플라톤의 조물주는 유대교-기독교-이슬람교의 창조주와는 달리 무로부터 유를 창조하는 신이 아니라, 무질서로부터 질서를 만드는 신이다. 또한 플라톤의 신은 모든 것을 마음대로 만들어내는 전능한 창조자가 아니라, 주어진 재료의 한계 내에서 최상의 결과를 도출해내는 기술자이다.¹³⁾ 게다가 이 신적 기술자는 하나의 이상적 모형을 본떠서 이 세계를 제작한다.¹⁴⁾ 결국, 이 세계는 이상적 세계를 바라보는 “정신(*nous*)에 의해 제작된”¹⁵⁾ 산물, 즉 조화와 아름다움 그리

있는 이유가 *aitia*이다. 여기에 대해서는 M. Frede 222-3; Annas 313, 319-323 참조하라. 플라톤은 이러한 용어 구분을 하고 있지 않는 것으로 보인다.

11) Ti. 28c 3-4.

12) Ti. 29e 1-3; 30a 2-6. 즉 세계를 제작한 신은 모든 것들이 가능한 한 좋게 있을 수 있도록 하기 **위해서** 세상을 만든 것이다. 이러한 관점에서, 세계제작의 **목적**은 세계제작자의 입장에서 볼 때에는 좋음을 나누어주는 데 있고, [제작될] 세계의 입장에서 볼 때에는 좋음을 가능한 한 실현하는 데 있다. 따라서 신적 장신에 의해 제작된 세계를 설명하기 위해서는 그것이 어떤 점에서 좋은지를 이해하는 것이 중요하다. 왜냐하면 그것의 좋음이야말로 그것의 ‘존재 이유’(la *raison d'être*)이기 때문이다. 이러한 시각에서 필자는 플라톤의 ‘목적론적 세계관’을 논구하고자 한다.

13) 이와 같은 플라톤의 데미우르고스와 유대교-기독교 전통의 신(神)의 대비가 갈레노스에게서 발견된다(De usu partium II 154-62). Sedley 240-241 참조.

14) Ti. 31a 3-4.

15) Ti. 47e 4. 사실, ‘*nous*’를 어떻게 번역할 것인가에 대해서는 더 고심할 필요가 있다. 실제로 ‘지성’이라는 역어가 통용되는 추세이다. 그럼에도 불구하고 필자가 ‘정신’이라는 역어를 택한 데에는 두 가지 까닭이 있다. 고대 후기에 플라톤과 아리스토텔레스의 ‘*nous*’에 대한 이론이 주요 관심사 가운데 하나로 부상하면서, 지적 작용과 능력 일반에 대한 논의가 활발히 이루어졌다. 그에 따라, 관련 개념들이 세분화되고 상응하는 전문 용어들이 자리 잡는다. 플로티누스는 지적 능력을 가리키는 용어로 ‘*nous*’, ‘*logos*’, ‘*dianoia*’를 자주 사용한다. 이들이 늘 개념상 명확히 구분되는 것은 아니지만, 혼동을 피하기 위해서, 필자는 ‘*logos*’를 ‘이성’으로 옮기면

고 좋음을 최대한 표현하도록 지적으로 설계된 산물이다.¹⁶⁾ 따라서 플라톤의 데미우르고스는 세계의 질서(taxis, kosmos)를 만든다는 의미에서 질서 있는 세계, 즉 ‘코스모스’¹⁷⁾라고 불리는 우주의 제작자라고 할 수 있다.

이와는 대조적으로 영지주의 세계제작 신화들에 등장하는 데미우르고스는 ‘타락한’ 영적 존재인 ‘지혜’(Sophia)의 아들로서 어리석고 오만한 조물주이다.¹⁸⁾ 영지주의자들은 그를 통해 구약의 창조주를 풍자했다.¹⁹⁾ 플로티누스에 따르면, 영지주의자들은 이 우주의 제작자가 “정신이 그 살아있는 것²⁰⁾ 안에서 여러 종류들을 본 바대로, 그 만큼 많은 종류들을 이 우주도 가져야 한다고 생각했다(dienoéthê).”라는 『티마이오스』(39e 7-9)의 구절을 근거로 플라톤의 데미우르고스를 시간의 흐름에 따라 하나씩 ‘순차적으로 생각하는(dianooumenon)’²¹⁾ 정신

서, 이와 구별해서 ‘dianoia’를 ‘지성’으로 옮기고, 다시 이와 구분하기 위해 ‘nous’를 ‘정신’으로 옮겼다. 물론, 여기에는 ‘nous’가 독일어로 ‘Geist’로 번역되는 사정이 반영되었다. 주지하다시피, 헤겔 철학의 주요개념인 ‘Geist’의 역어로 ‘정신’이 통용되고 있다. 여러 용어들의 혼동을 피하고, 철학사에서 전개된 논의의 지속성을 보여주기 위해서 본 논문에서는 ‘nous’가 ‘정신’으로 번역되었음을 밝힌다.

- 16) Ti. 30a-b. 이러한 세계의 ‘지적 설계(intelligent design)’가 내포하는 목적론적 세계관에 대하여 D. Frede 54-55; Sedley 107-113을 참조하라. Sedley는 버클리 대학의 ‘Sather Lectures’에서 지적 설계자로서의 신의 존재를 주장하는 이른바 ‘설계 논변(Argument from Design)’의 연원을 고대의 목적론적 우주론의 전통에서 추적한다. 그의 강연들은 논란을 불러일으킨 제목 *Creationism and Its Critics in Antiquity* 아래 묶여서 출판되었다.
- 17) Ti. 28b 3에서 우주가 ‘코스모스’라고 명명된다.
- 18) 플로티누스가 공격하는 영지주의 신화에 따르면, 이 세상은 어리석은 데미우르고스 내지 ‘장인적’ 영혼의 작품이다. 그는 이 영혼이 소위 ‘지혜’와 같은지, 아니면 ‘지혜’에서 비롯한 산물인지 개의치 않는다(Enn. II 9 [33] 10, 30-31).
- 19) 스키펠로 94-95. 소피아 신화에 대해서는 66-67 참조하라.
- 20) 인용문에서 ‘살아있는 것(to ho estin zōion: 직역하면, 생물인 바의 것)’은 정신에 의해 지적으로 인식되는 이상적인 생물로서 이 우주의 원형이다. 따라서 이를 본 따서 제작된 우주도 생물이다.
- 21) Enn. II 9 [33] 6, 19-24. 플로티누스는 국부적이고 순차적인 사유(dianoia)를 모든 것을 한꺼번에 통찰하는 전면적이고 동시적인(엄밀히 말

내지 영혼으로 보았다.

플로티누스는 이러한 해석을 거부한다. 그는 데미우르고스가 무엇인가를 숙고하거나 계획하고, 나아가 의도적으로 행동할 가능성을 부인한다. 그런 연유로, 그는 데미우르고스가 존경받기 위해서 세상을 제작했다고 말하는 영지주의자들을 조롱하며, 그들이 단지 조각가와 같은 인간적 장인에 해당하는 사항을 신적 장인에게 옮겨 놓았다고 지적한다.²²⁾ 같은 선상에서 그는 장인적 신에게 타락과 후회(*metanoia*), 욕망, 고통 그리고 화와 같은 인간적인 감정을 부여하는 것을 거절한다.²³⁾ 일반적으로, 그는 데미우르고스의 신적 본성에 어떠한 변화도—인간적 변덕은 불문하고—발생하는 것을 용납하지 않는다.

플로티누스가 세계제작자의 ‘변심’을 용인하지 않는 것은 무엇보다도 영원한 세계에 대한 그의 신념에 뿌리박은 것으로 보인다. 다음의 인용문을 보자. “왜 이 세계를 만들었는지 묻는 것은 왜 영혼이 있으며, 왜 제작자가 제작했는지를 묻는 것과 같다. 그것은 첫째 항상 있는 것의 시작을 받아들이는 것이다. 다음으로 그것이 어떤 것에서 다른 것으로 바뀌어서, 즉 변화해서(*metabalonta*) 세계제작의 원인이 되었다고 생각하는 것이다.”²⁴⁾

플로티누스는 “항상 있는 것의 시작”, 다시 말해 세계의 시간적 시작을 받아들이기를 거부한다. 따라서 그의 세계제작자는 세계제작을 결심할 필요도 없고, 그러기 위해 심경의 변화를 일으킬 필요도 없는 것이다. 그러므로 왜 누군가 이 세계를 만들었는지를 묻는 것은 무의미하다. 그러한 질문은 우리가 영혼을 다름 아닌 이 세계의 생산 원

하자면, 시간을 벗어나 영원의 영역에서 이루어지는) 사유(*noêsis*)로부터 구분하고, 전자를 주로 추론(*logismos*, *sylogismos*)과 숙고(*bouleusis*)와 연결시킨다. 하지만 그에게 시간에 따라 전개되는 순차적 내지 연속적 (*sucessive*, ‘discursive’) 생각이 추론적(*inferential*) 생각과 동일한 것은 아니다. 그리하여 세계영혼은 신적 정신이 한꺼번에 인식하는 것들을 시간에 따라 순차적으로 인식하지만, 그러기 위해서 추론을 하지는 않는다. 이 점에 대해서는 Emilsson 4장, 특히 183-185을 참조하라.

22) Enn. II 9 [33] 4, 13-15.

23) Enn. II 9 [33] 4, 3 f.; 5, 1-2; 6, 2.

24) Enn. II 9 [33] 8, 1-5.

리로서 도입해놓고, 왜 영혼이 있는지를 묻고, 데미우르고스를 이 세계의 제작자로서 정의한 후, 데미우르고스가 왜 제작했는지를 묻는 것처럼 무익하다.²⁵⁾ 하지만 세계의 영원성을 받아들인다면, 과연 ‘세계제작’이라는 말을 유의미하게 쓸 수 있을지 의구심이 든다. 어떻게 영원한 것이 ‘제작될’ 수 있는가?

플로티누스의 반-신인동형론(反-神人同形論)에 입각한 신관과 ‘영원한 세계’라는 관념은 그가 플라톤의 신화를 끝이끝대로 받아들이지 않았음을 보여준다.²⁶⁾ 실제로, 그는 『영혼의 육체로의 하강에 대하여』라는 논고에서 우주 생성과 제작에 대한 플라톤의 신화적 진술이 “항상 생성하고 항상 존재하는 것을 논증을 위해(eis deixin) 순차적으로(ephexês) 제시한다.”라고 주장한다.²⁷⁾ 나아가, 그는 신화적 서사형식을 일반적으로 다음과 같이 규정한다.

그런데 신화들은, 만약 그것들이 정녕 신화이려고 한다면, 그것들이 이야기하는 대상들을 시간적으로 구분해야만 하고, 함께 있지만, 지위와 능력에서 차이가 나는 많은 것들을 서로 분리해야 한다. [...] 신화들은, 만약 그것들이 우리를 힘껏 가르쳤다면, 그것들을 이해한 사람으로 하여금 그것들이 분리한 것들을 다시 합치는 것을 허락한다.²⁸⁾

이에 따르면, 신화의 서사 형식은 결국 논증과 설명을 위해, 플라톤의 제자 크세노크라테스의 유명한 표현을 빌려서, “가르침을 목적

25) 플로티누스는 영지주의 신화에 내포된 세계제작의 자의성을 비판한다. 한 영혼의 타락 내지 추락의 결과 이 세계가 만들어졌다는 주장에 대해 그는 다음과 같이 반문한다. “그런데 그것은 언제 떨어졌는가? 만약 그것이 영원으로부터 그랬다면, 그것은 그들의 주장에 따라 타락한 채로 남아 있을 것이다. 그런데 만약 그것이 타락을 시작했다면, 왜 그 이전에 타락하지 않았는가?”(Enn. II 9 [33] 4, 6-7).

26) 고대로부터, 사실 플라톤의 직계 제자들로부터, 『티마이오스』에 나오는 세계제작에 대한 ‘그럴듯한 이야기’를 문자적으로 읽어야 하는지 아니면 비유적으로 읽어야 하는지 논란이 있어 왔다. 여기에 대해서는 Zeyl, xx-xxiv; Brisson 71-106을 참조하라.

27) Enn. IV 8 [6] 4, 40-42.

28) Enn. III 5 [50] 9, 24-29.

으로(*didaskalias charin*)”²⁹⁾ 쓰인다. 그러므로 플로티누스에게 플라톤의 세계제작신화는 세계의 구조를 이해하는 데 필요한 원리들을 구성적으로 표상해주는 ‘교육적’ 장치라고 할 수 있다. 플로티누스는 이러한 교육적 세계제작신화의 탈신화적인 읽기를 통해 세계의 영구적 질서를 설명하는 플라톤의 우주론을 재구성할 수 있다고 믿었다. 그렇다면 플로티누스가 생각하는 데미우르고스의 정체는 무엇인가? 그것은 플로티누스에 의해 재구성된 플라톤의 우주론에서 어떤 역할을 하는가?

Ⅲ. 세계를 제작하는 정신

앞에서 보았듯이, 플라톤은 『티마이오스』에서 데미우르고스를 세계 질서의 원인(*aition*)으로 도입하는 한편, 세계를 정신(*nous*)에 의해 제작된 작품으로 제시했다. 이는 데미우르고스가 우주적 질서의 원인으로서의 정신을 상징함을 강력히 암시한다.³⁰⁾ 이제, 주의 깊은 플라톤 독자라면, 이와 같은 종류의 정신이 『파이돈』에서 선보였음을 기억할 것이다. 이 작품의 이른바 ‘자서전적 여담’(97b 8-99d 2)에서, 소크라테스는 자신이 소싯적에 “만물을 질서지우는 원리(*diakosmôn*)와 원인”³¹⁾으로 소개된 아낙사고라스의 정신에 대해 품었던 기대와 실망에 대해 이야기한다. 젊은 소크라테스는 정신이 “모든 것들에 질서를 부여하고(*kosmein*), 제각기 가장 좋은 자리에”³²⁾ 놓는다고 기대했다. 아마도 우리가 ‘완전한’ 정신을 머릿속에 그려본다면, 그가 기대한 정신, 즉 무엇이 가장 좋은 것인지 알고, 그 앎을 통해 최상의 결과가 나오도록 만물을 정리하고 조정할 수 있는 정신에 근접할 수 있을 것이다.

29) 단편 154. 8; 156, 3. 크세노크라테스의 『티마이오스』 해석은 Baltes 18-22을 참조하라.

30) 이러한 해석을 뒷받침하는 연구로 Menn과 Karfik(2007)을 손꼽을 수 있다.

31) Phaed. 97c 1-4.

32) Phaed. 97c 4-6.

우리에게 다소 생소한 점은 소크라테스가 정신을 실천의 맥락에서 가장 좋은 것의 선택(hairesis)과 연결시키는 것이다.³³⁾ 이것은 소크라테스가 염두에 두고 있는 정신이 좋음에 대한 지식을 갖추었을 뿐만 아니라, 그 지식으로부터 실천동기를 부여받는다라는 점을 시사한다. 이에 따르면, 소크라테스가 그런 정신은 세계를 질서지우는 원인으로서 의도적으로, 다시 말해 합목적적으로 작동한다. 그 결과, 그러한 원인에 의해 질서 지워진 세계 역시 목표 지향적인 구조를 지닌다. 소크라테스가 아나사고라스의 정신에서 헛되게 찾았던 것은 이러한 목적론적 세계질서를 설명해 줄 원인이었고, 바로 그러한 정신이 데미우르고스의 가면 뒤에 숨어있는 것으로 보인다.³⁴⁾

그러므로 플로티누스가 “우주의 진짜 데미우르고스와 제작자”를 하나의 완전한 신적 정신과 동일시한 것은 우연이 아니다.³⁵⁾ 그러나 그의 데미우르고스는 플라톤이 묘사한 데미우르고스와 사뭇 달라 보인다. 그의 영지주의 비판에서 보았듯이, 그는 신적 장인에게 어떤 추론적 사유도, 어떤 의도적 행위도 인정치 않는다. 하지만 목적의식이 없는 정신이 어떻게 만물을 정리 정돈하여 최상의 상태로 만들 수 있는가? 생각하지 않는 정신이 무슨 쓸모가 있는가? 이처럼 플로티누스의 신적 정신은 플라톤의 목적론적 세계관에 부합하지 않는다는 인상을 준다. 그렇다면 플로티누스는 플라톤의 목적론을 포기한 것일까?

그러나 좀 더 자세히 살펴보면, 플로티누스가 결코 플라톤의 목적론적 세계관을 저버리지 않았음을 알 수 있다. 그는 충실한 플라톤주

33) Phaed. 99a 5-b 1: “그러나 만일 누군가 그런 것들을, 즉 뼈와 힘줄 그리고 그 밖에 내가 가진 모든 것들 없이 내게 옮겨 여겨지는 것을 행할 수 없다고 말한다면, 참을 말하는 것이네. 그러나 내가 행하는 바를 그것들 때문에 행하고, 또 정신에 의해서 행하지만, 가장 좋은 것을 선택함으로써 행하는 것이 아니라고 하는 것은 매우 경솔한 언사일세.”

34) 이러한 해석에 대해 Lennox 119 이하 참조하라. 데미우르고스의 정체에 대해서는 고대로부터 현재에 이르기까지 이론(異論)이 분분하다. 해석의 주요 방향에 대한 개관은 Karfik(2004), 130-135와 Brisson 55-106을 참조하라. 이경직은 데미우르고스가 인간의 이성을 상징한다고 주장한다.

35) Enn. V 9 [5] 3, 25-26. Halfwassen은 플로티누스의 해석의 정당성을 입증하려고 시도했다.

의자로서, 세계가 전반적으로 좋다는 데 찬동하고, 플라톤의 목적론을 옹호하기 위해 아리스토텔레스의 목적론적 논변까지 서슴없이 동원한다.³⁶⁾ 하지만 그는 목적론적 세계관을 자신이 생각하는 ‘정신의 완전성’과 ‘세계의 영원성’에 부합하도록 조정하고자 애쓴 것으로 여겨진다. 물론, 플로티누스의 신적 정신은 추론하거나 숙고하지 않는다. 하지만 그것은 신적 정신에게 지능이 부족해서가 아니라, 그럴 필요가 없기 때문이다. 신적 정신은 추론하지 않지만, 생각하지 않는 것이 아니다. 그것은 완전한 정신이므로 알고자 하는 것을 이미 알고 있다.³⁷⁾ 이러한 완전한 정신의 개념을 기반으로, 플로티누스는, 누군가 최상의 추론을 할 수 있다면, 신적 정신과 다른 방식으로 세계를 질서지을 수 없음을 발견하고 놀랄 것이라고 주장한다.³⁸⁾

나아가, 플로티누스는 세계가 세계제작자의 ‘실질적인’ 의도가 개입되지 않은 특수한 ‘지향적’ 구조를 지닌다는 견해를 내놓는다.³⁹⁾ 그러면서 그는 ‘가상적인’, 다시 말해 비실재적인 의도라는 관념에 호소한다. “우리는 이 우주 안에 있는 모든 것과 이 우주가, 마치 제작자의 의도가 원했을 법한 대로 되어 있고, 마치 사고함에 있어서 미리 내다보면서 나아가는 제작자가 그것을 섭리에 따라 만들어낸 것인 양 되어 있다고 주장한다.”⁴⁰⁾

36) 플로티누스는 예컨대 Enn. IV 8 [6] 6, 16-18에서 “무엇이든 좋음의 본성에 참여할 수 있는 한에서 그것에 참여하는 것을 막는 것은 아무 것도 없다.”라고 명시하고, 같은 논고의 5장에서 ‘자연이 헛수고를 하지 않는다’(31)는 아리스토텔레스의 개념을 전격적으로 적용한다.

37) 플로티누스의 추론적 사유와 비-추론적 사유에 대한 구분에 대해서는 Emilsson 176쪽 이하를 보라.

38) Enn. III 2 [47] 14, 1-5.

39) 이 관념은 아리스토텔레스의 『자연학』 2권 8장에서 전개되는 목적론적 자연관에 비교될 수 있다.

40) Enn. VI 8 [39] 17, 1-4(ἐκαστὰ φάμεν τὰ ἐν τῷ παντὶ καὶ τὸδε τὸ πᾶν οὕτως ἔχειν, ὡς ἂν ἔσχεν, ὡς ἡ τοῦ ποιῶντος προαίρεσις ἠθέλησε, καὶ οὕτως ἔχειν, ὡς ἂν προϊέμενος καὶ προϊδὼν ἐν λογισμοῖς κατὰ πρόνοιαν οὗτος εἰργάσατο.). ‘의도’로 옮긴 ‘prohairesis’는 아리스토텔레스의 윤리학에서는 어떤 좋은 것을 목적으로 하는 바람과 그 목적을 어떻게 성취할 것인가에 대한 숙고의 결과 내리는 결정 내지 선택을 의미하지만(Cf. EN

플로티누스는 세계가 마치 그것의 제작자가 의도했던 것처럼 질서 지워져 있다고 주장한다. 세계제작자의 ‘실재’ 의도나 의지는 요구하지 않는다. 이러한 접근은 결국 신들이 몸소 개별적으로 세계와 인간을 돌본다는 전통적인 섭리관의 변형을 가져온다. 플로티누스는 세계의 섭리적 질서를 고수하면서도 세계제작자가 의식적으로 세계를 돌본다는 관념을 받아들이지 않는다. 이 자리에서 플로티누스의 세계제작자는 도대체 무엇을 하는가라는 의문이 들 수 있다. 그리고 그가 정녕 세계질서의 수립을 위해 능동적으로 작용하는 원인인지에 대해 의심이 일어날 수 있다.

게다가, 플로티누스는 ‘세계를 제작하는’ 신적 정신의 부동성과 불변성을 강조함으로써 우리의 의혹을 증폭시킨다. 움직이지도 변하지도 않는 데미우르고스가 어떻게 세계를 제작하고 세계에 질서를 부여할 수 있단 말인가? 흥미롭게도, 플로티누스는 ‘정적(靜的)’ 정신에 어울리는 섭리의 개념을 제시한다. 그는 섭리(pronoia, lat. providentia)를 ‘미리 생각하거나’ 또는 ‘미리 보는’ 활동으로 기술하지 않고, 존재 전체의 ‘호의적 구조(benevolent structure)’로서 이해한다. “그리하여 만약 누군가 그런 상태를 섭리하고 부른다면, 그것을 다음과 같이 이해하라. 이 우주 앞에 정신이 가만히 있고, 그것으로부터 그리고 그것에 따라 이 우주가 있다고.”⁴¹⁾

여기에서 ‘앞에(pro)’가 시간적 의미를 지니는 것이 아니라는 점에 주의해야 한다. 플로티누스는 정신이 이 우주보다 시간상(chronoi) 앞서 있는 것이 아니라, 본성에 있어서(physei) 앞선다고 명시한다. 그리고 정신이 “일종의 원형과 모형으로서 우주의 원인”이고, 우주가 그것의 “닮은꼴”(eikon)로서 그것에 의해 항상 존재하기 때문에 정신이 우주에 앞선다고 부연한다. 나아가 정신을 “진짜이자 첫째 세계(kosmos

III 4-5, 특히 1112 b 26, 1139 a 21-b 5; EE II 10, 특히 1227a 3-5; MM I 17), 플로티누스가 얼마나 아리스토텔레스의 용법에 따랐는지는 불분명하다. 위의 문맥에서는 ‘의도’로 새기는 것이 자연스러워 보인다.

41) Enn. VI 8 [39] 17, 10-12 (Ὅστε τὴν οὕτω διάθεσιν εἰς τις ὀνομάζει πρόνοιαν, οὕτω νοεῖτω, ὅτι ἐστὶ πρὸ τοῦδε νοῦς τοῦ παντός ἐστώς, ἀφ’ οὗ καὶ καθ’ ὃν τὸ πᾶν τόδε.).

ho alêthinos kai prôtos)”와 동일시한다.⁴²⁾ 요컨대, 신적 섭리는 이 세계와 그것의 원형 사이에 존재하는 인과적 의존 관계를 가리킨다. 플로티누스는 이러한 ‘구조적’ 섭리관을 이 세계가 영원하다는 기본 전제를 통해 정당화한다.

그러므로 만약 우리가 특정한 시간 이후에 그 전에는 없었던 세계(kosmos)가 생겼다고 말했다면, 우리는 이 논의에서 [세계 전체에 대한 섭리를] 개별적인 사물들의 경우에 있다고 말한 것과 같은 류의 것, 즉 어떻게 이 우주(tode to pan)가 생겨야 할지 그리고 어떻게 사물들이 가능한 한 좋을 수 있을지에 대한 신의 어떤 예견과 사고로 놓아야만 했을 것이다. 그러나 우리는 세계가 영원하고 존재하지 않은 적이 결코 없다고 주장하므로, 다음과 같이 올바르게 그리고 일관되게 말할 수 있다. 즉 우주에 대한 섭리는 우주가 정신에 따라 있고, 그것에 앞서 있다는 데 있다[...].⁴³⁾

이러한 논의로부터 우리는 플로티누스가 ‘완전한 정신’과 ‘영원한 세계’에 대한 그의 이상(理想)에 부응하는 섭리관을 형성하려고 시도한 점을 확인할 수 있다. 그런데 한 가지 이상한 점이 눈에 띈다. 위에서 신적 정신은 세계에 질서를 부여하는 동인(動因)이라기보다는 이 세계의 원형(archetypos)이자 모형/범형(paradeigma)으로 도입된다. 달리 말해, 플로티누스는 신적 정신을 감각적 세계의 형상을 책임지는 ‘범형적’ 원인⁴⁴⁾으로 다루었다. 이 점에서 우리는 그가 신적 장인과 장인이 바라보던 모형을 혼동하고 있다는 인상을 받는다.

실지로, 플로티누스는 신적 정신을 ‘이데아들’이 거주하는 이른바 ‘정신적 세계(kosmos noêtos)’⁴⁵⁾와 동일시한다.⁴⁶⁾ 그에 따르면, 신적

42) Enn. III 2 [47] 1, 23-28.

43) Enn. III 2 [47] 1, 15-23.

44) 프로클로스의 표현. 『타마이오스 주석』의 서론 213 참조. ‘범형적’ 원인은 아리스토텔레스의 ‘형상인’에 비견될 수 있지만, 개체로부터 독립된 보편적 형상을 가리킨다.

45) 플라톤에서 플로티누스에 이르기까지 이 개념이 지닌 역사에 대해서 Runia를 참조하라.

46) 신적 정신과 이데아의 세계와의 동일성 논제는 플로티누스 철학을 대표

장인은 감각적 세계의 모형일 뿐만 아니라, 자신 안에 감각적(으로 인식되는) 사물들의 정신적(으로 인식되는) 모형들을 포함한다. 이런 식으로, 플로티누스의 해석에서 결국 세계제작자와 세계모형은 일치한다. 그런데 이것은 세계제작자가 세계 모형으로 환원되는 것을 의미하지 않는가? 데미우르고스는 오로지 인식되는 대상일 뿐, 더 이상 인식하는 주체가 아니란 말인가? 그는 정적인 정신이라는 관념을 옹호하기 위해 질서지우는 활동적인 동인으로서의 정신이라는 관념을 포기한 것일까?

다시 이 세계의 모델인 신적 정신을 바라보자. 분명코, 그것은 움직이지도 않고 변하지도 않은 채 서 있다. 하지만 완전히 비활동적인 것은 아니다. 그것은 지적인(intellectual) 삶을 영위하는 활동적인 모델이다.⁴⁷⁾ 그것은 정신적 세계, 즉 자기 자신을 구성하는 모든 정신적 모형들을 안다. 그런 식으로 그것은 자기 자신을 안다. 그것이 자신 안에 포함된 세계의 정신적 원리들을 인식한다는 의미에서 그것의 자기인식은 세계인식을 함축한다. 그러므로 플로티누스의 정신은 결코 지적 인식의 대상으로 축소되지 않고, 온전한 지적 인식의 주체로 남아있다. 따라서 세계제작자가 세계모형으로 환원되지 않는다.

그런데 플로티누스의 신적 정신은 전적으로 인식에 헌신한다. 그것은 관조적 활동에 몰입하여 다른 아무것도 하지 않는다. 그렇기 때문에 ‘비활동적’으로 보인다. 사실상, 그것은 인식 활동에 집중하는 ‘관조적 정신(nous théôrêtikos)’이라고 할 수 있다. 이 맥락에서 플로티누스는 정신이 다른 것을 전혀 할 수가 없다고 강변한다. 그의 논변에 따르면, 완전히 좋지 않은 상태에 있는 자만이 자신의 상태를 개선하기 위해 스스로 무언가를 할 수 있다(to di' autou dynasthai ti poiein).⁴⁸⁾ 이 논변은 신적 정신이 이미 최상의 상태에 머물고 있으니

하는 주장으로, 인식론적 회의주의에 맞서 ‘진리’의 가능성을 구제하려는 시도의 귀결점이다. 이 논제에 대한 심화된 논의는 본 논문의 틀을 넘어선다. 이에 대한 기초적인 논의로서 Emilsson 141-44; 165-170; O'Meara (1993), [한글 번역] 84-87을 참조하라.

47) Enn. III 2 [47] 1, 31.

다른 일들로 자신을 번잡스럽게 만들 이유가 없음을 내포한다. 플로티누스는 그러한 신적 정신을 복되다고(makarion) 예찬한다. “왜냐하면 전적으로 복된 자들에게는 자신들 속에 가만히 있는 머무르고 그 자신으로 있는 것만으로 충분하기 때문이다. 하지만 번잡함(polypragmonein)은 사람들을 자기 자신 바깥으로 나오도록 움직이므로 위험하다.”⁴⁹⁾

그렇다면 이 복된 정신은 세상일은 모두 잊어버리고 자기탐닉에만 빠져있는가? 플로티누스가 관조적 삶을 동경하는 것은 사실이지만, 신적 정신이 ‘이기적인 이론가’이길 바란 것은 아님이 분명하다. 그는 정신적 존재들에게 “마치 시기심으로 인해 자기 주변에 금을 그어 놓은 것처럼 멈추어 있을 수 없었던”⁵⁰⁾ 힘, 다시 말해 남에게 아낌없이 자신을 내어주는 힘을 귀속시킨다. 이렇게 ‘호의적인’ 능력을 지닌 정신은 플라톤의 『티마이오스』 (29e 1-3)에 그려진 시기하지 않는 신, 선한 데미우르고스를 환기시킨다. 이런 점에서 플로티누스는 신적 정신이 세계에 대해 이로운 영향을 행사하는 것으로 본 것 같다. 실제로, 그는 감각적 세계의 아름다움이 정신적 세계에서 있는 가장 좋은 존재들의 힘과 좋음을 계시한다고 주장하면서, 감각적 세계와 정신적 세계의 연속성을 강조한다.⁵¹⁾ 그는 이 세계 전체를 신적 계시로 받아들이고, 이 세계의 아름다움을 신성의 현현으로 파악한다.⁵²⁾

그렇지만 플로티누스는 ‘인심 좋은’ 신적 장인이 수고하는 것은 받아들이지 않는다. 따라서 그는 세계를 만드는 작업이 수고스럽지 않아야 한다(aponos)고 여긴다.⁵³⁾ 이러한 생각의 근거에는 ‘복됨’에 대한 특정 관념이 깔려 있는 것으로 보인다. 게다가 그는 세계제작자가 신

48) Enn. III 2 [47] 1, 38-39.

49) Enn. III 2 [47] 1, 41-44.

50) Enn. IV 8 [6] 6, 12-13.

51) Enn. IV 8 [6] 6, 23-26. 23행에서 ‘계시(deixis)’라는 용어를 사용한다. 같은 행 바로 앞에서 플로티누스는 ‘악의 근원’으로 간주되는 ‘물질’에게조차 “존재가 마치 은총 속에서 주어지는 것과 같다(to einai hoion en chariti dontos).”는 표현을 사용한다.

52) 이 해석에 관해서는 Armstrong(1990), 72를 참조하라.

53) Enn. V 8 [31] 7, 24-25.

적 존재인 한, 복됨의 이상(理想)을 구현해야 한다고 본 것 같다. 그는 복된 세계제작자를 고심과 고생으로부터 자유로운 존재로 그린다.

이 점에서 플로티누스는 플라톤의 ‘장인적’ 세계제작 모델에 대한 에피쿠로스와 아리스토텔레스, 그리고 그들의 후예들의 비판을 고려한 것으로 보인다. 나중에 자세히 보겠지만, 플라톤의 비판자들은 『티마이오스』의 세계제작신화를 문자적으로 읽으면서, 수고하는 장인의 이미지를 조롱하고 공격했다. 주지하다시피, 아리스토텔레스의 신도 에피쿠로스의 신들도 세계 제작의 노고(勞苦)로부터 벗어나 있다. 이에 비해, 플로티누스는 힘들지 않은 세계제작이 가능하다고 생각한 것 같다. 급기야 그는 세계를 제작하는 정신이 “만들지(행하지) 않고서 도리어 큰 것들을 이루고, 자신 안에 머물러 있으면서 작지 않은 것들을 만든다(행한다).”는 의미에서 복되다고 말한다.⁵⁴⁾

이런 식으로 플로티누스는 세계제작자의 ‘만들 없는 만들’이라는 역설을 우리에게 남겼다. 이 역설적 세계제작을 해명하기 위해서는 이미 앞에서 제기된 물음에 답해야 할 것이다. 세계제작자가 아무런 다른 일을 하지 않고 오직 인식만을 업으로 삼는 ‘관조적’ 정신이라면, 어떻게 그것이 세계를 질서지우는 동인(動因)이 될 수 있는가? 어떻게 가만히 생각하는 정신이 세계에 이로운 영향을 끼칠 수 있는가?

플로티누스는 이에 대한 전통적인 해법을 취하는 것으로 보인다. ‘중기 플라톤주의’ 전통에 속하는 알키누스는 『디다스칼리코스』 (10, 2)에서 신적 정신은 스스로 움직이지 않지만, “육망의 대상으로서” 천체의 내재적 정신을 움직인다고 쓴다. 여기에서 그는 아리스토텔레스의 ‘부동의 원동자’를 모델로 삼았다.⁵⁵⁾ 『형이상학』 Δ 편에서 신적 정신은 한편으로는 관조적 정신이지만, 다른 한편으로는 세계 질서에 최종적 책임을 지닌 원인이다. 잘 알려져 있듯이, 아리스토텔레스는 부동(不動)의 신적 정신이 “육망과 사고의 대상”(to orekton kai to noêton: 1072a 26)으로서 세계를 움직인다고 주장했다. 플로티누스

54) Enn. III 2 [47] 1, 43-45(Ἀλλὰ γὰρ οὕτω μακάριον κάκεῖνο, ὡς ἐν τῷ μὴ ποιεῖν μεγάλα αὐτὸ ἐργάζεσθαι, καὶ ἐν τῷ ἐφ' ἑαυτοῦ μένειν οὐ μικρὰ ποιεῖν.).

55) Dillon 102-103; O'Meara(1993), [한글 번역] 132.

또한 이러한 생각을 받아들인 것으로 보인다. 그의 신적 정신은 영혼들에게 관조의 대상이자 모방의 대상이다. 그리고 그것은 영혼들, 특히 세계영혼을 통해 이 세계를 움직인다. 신적 정신으로부터 영감을 받은 영혼들은, 그들이 그것 안에서 본 정신적 모형들에 따라, 이 세계를 질서지운다. 이런 식으로, 플로티누스의 데미우르고스는 세계를 질서지우는 업무를 영혼들에게 위임한다.⁵⁶⁾

IV. 세계를 다스리는 영혼

이상의 논의로부터 플로티누스가 생각한 ‘진짜’ 데미우르고스는 이 감각적 세계의 모형인 정신적 세계와 동일한 신적 정신이라는 사실이 밝혀졌다. 그런데 고대 후기의 신플라톤주의자인 프로클로스는 『티마이오스 주석』에서 플로티누스의 견해를 다르게 소개한다.

철학자 플로티누스는 데미우르고스가 이중적으로, 즉 한편으로는 정신적 세계에 존재하고, 다른 한편으로는 우주의 통치 원리로서 존재한다고 가정했는데, 옳은 생각이다. 왜냐하면 세계에 내재하는 정신 또한 어떤 의미에서 우주의 데미우르고스이기 때문이다. [...] 다시 초월적인 정신은 아버지이자 제작자이고, 그는 이 정신이 정신적 세계에 있다고 놓았고, 일자와 세계 사이에 있는 영역을 정신적 우주라고 불렀다. 왜냐하면 거기에, 그에게는, 참된 하늘과 크로노스의 왕국과 제우스의 정신이 있기 때문이다.⁵⁷⁾

56) Enn. V 8 [31] 13.

57) Proclus, In Tim., I, 305. 16-26(Πλωτίνος ὁ φιλόσοφος διπλὸν μὲν ὑποτίθεται τὸν δημιουργόν, τὸν μὲν ἐν τῷ νοητῷ, τὸν δὲ τὸ ἡγεμονοῦν τοῦ παντός, λέγει δὲ ὀρθῶς· ἔστι γὰρ πῶς καὶ ὁ νοῦς ὁ ἐγκόσμιος δημιουργὸς τοῦ παντός.[...] ἔστι δὲ αὐτῷ καὶ ὁ ἐξηρημένος πατήρ καὶ ποιητής, ὃν ἐν τῷ νοητῷ τίθεται εἶναι, πᾶν τὸ μεταξὺ τοῦ τε ἐνὸς καὶ κόσμου νοητὸν καλῶν· ἐκεῖ γὰρ αὐτῷ καὶ ὁ ἀληθινὸς οὐρανὸς ἔστι καὶ ἡ βασιλεία τοῦ Κρόνου καὶ ὁ Δίος νοῦς). 페스튀지에르는 프로클로스가 플로티누스의 『티마이오스』(39e 7-9) 해석(Enn. III 9 [13] 1장)에 대한 자신의 해석을 기술한 것으로 본다. Festugière 159, 각주 2; Brisson 64-65을 참조하라.

프로클로스에 따르면, 플로티누스의 데미우르고스는 두 개의 정신, 즉 세계와의 관계에서 볼 때 초월적인 정신과 내재적인 정신을 가리킨다. 플로티누스가 ‘데미우르고스’라는 타이틀을 초월적인 정신에게만 허용한다는 점에서 그의 데미우르고스가 두 얼굴을 가졌다는 프로클로스의 해석은 엄밀히 말해 틀렸다. 그러나 위에서 내재적 정신으로 제시된 우주의 통치 원리가 ‘어떤 의미에서’ 데미우르고스라는 해석에는 일리가 있다.

우선, 플로티누스는 세계가 지니고 있는 영혼(내지 그것의 이성)을 우주의 통치 원리(to hêgemonoun)로 간주하고, 그것이 세계에 질서를 부여한다는 점에서 세계 제작(dêmiourgia)에 참여한다고 생각한다. 그는 플라톤의 『필레보스』(30d 1-2)에 언급된 “왕적 영혼과 왕적 정신”을 제우스라 부르고, 제우스를 다시금 우주의 통치 원리와 동일시한다.⁵⁸⁾ 따라서 프로클로스가 우주의 통치 원리로 제시한 내재적 정신은 “왕적 정신”, 즉 세계를 다스리는 영혼의 이성을 가리킨다고 볼 수 있다. 이 경우, 세계의 내재적 정신이 질서의 원리로서 세계 제작에 참여하게 되고, 그런 의미에서 ‘작은 데미우르고스’라고 불릴 수 있을 것이다.

『엔네아데스』를 통틀어 볼 때, 플로티누스는 세계제작을 실제로 세 단계로 나누고, 각 단계마다 하나의 세계제작자를 상정한 것으로 보인다. 필자의 해석에 따르면, 세계 제작은 관조(theôria)와 실천(praxis) 그리고 생산(poiêsis)이라는 활동의 세 가지 수준에서 이루어지고, 이에 상응해서 첫 번째 세계제작자는 관조적 정신이고(이것만이 ‘데미우르고스’라고 불린다), 두 번째 세계제작자는 실천적 정신, 즉 통치 원리로서의 세계이성이며, 마지막으로 “최종 제작자”(poiêtês eschatos)⁵⁹⁾로 불리는 자연(physis)은 일종의 생산 능력이다. 두 번째와 세 번째 세계제작자는 모두 세계영혼의 부분 내지 능력이다. 아래에서 이들이 어떤 방식으로 세계 제작에 참여하는지를 살펴볼 것이다.

58) Enn. IV 4 [28] 9, 23; 10, 15-17.

59) Enn. II 3 [52] 18, 15.

다시 제우스에 대한 이야기로 돌아가자. 플로티누스에게 제우스신은 일반적으로 ‘질서의 원리’(to kosmoun)를 상징한다. 그런데 이 질서의 원리는 이중적이다. 그는 데미우르고스와 세계영혼 둘 다 질서의 원리로서 ‘제우스’라고 부른다.⁶⁰⁾ 세계영혼은 우주 안의 모든 것들을 정리하고 관리하고 다스리는 실질적인 통치자이다. 사실상, 플로티누스는 육체를 다스리고 돌보는 것이 영혼 일반의 본성에 속한다고 주장한다.⁶¹⁾ 따라서 세계영혼뿐만 아니라 다른 개별 영혼들도 담당할 육체들을 돌보고 다스린다.⁶²⁾ 이때 세계의 부분들에 대한 영혼들의 개별적 돌봄은 세계 전체에 대한 세계영혼의 보편적 돌봄에 종속된다. 이 점에서 플로티누스는 세계영혼을 군대를 지휘하는 장군에, 다른 개별 영혼들을 장군의 명령 하에 각자의 임무를 수행하며 협력하는 군인들에 비유한다.⁶³⁾

플로티누스는 세계영혼을 다시금 왕에 비유하면서, 그것이 돌보는 방식과 다른 개별 영혼들이 돌보는 방식을 구분한다. 세계영혼이 ‘행함 없는’(apragmôn) 다스림으로 돌본다면, 다른 개별 영혼들은 ‘몸소 일함으로써’(autourogs) 돌본다.⁶⁴⁾ 플로티누스는 이러한 차이를 영혼

60) Enn. IV 4 [28] 10, 1-2.

61) Enn. III 2 [47] 7, 23-25. 이와 관련해서 플로티누스는 Enn. IV 3 [27] 7, 12에서 『파이드로스』 246b 6(“모든 영혼은 영혼이 없는 모든 것을 돌본다.”)를 환기시킨다. 그는 이 유명한 구절에서 “모든 영혼”(psychê pasa)이 세계영혼을 포함한 영혼 일반을 가리킨다고 보았지만, 모두가 그렇게 생각한 것은 아니다. 스토아주의자 포세이도니오스는 ‘psychê pasa’이 전체영혼 즉 ‘세계영혼’을 가리킨다고 보았다. 이에 대한 자세한 논의는 Ju의 논문, 특히 124-128을 참조하라.

62) 플로티누스에 따르면, 세계영혼 역시 하나의 육체를 가진 개별 영혼이다. 세계영혼은 세계 육체 전체를 돌보고, 그 밖의 개별 영혼들은 세계 육체의 부분들을 돌본다. 세계영혼은 다른 개별 영혼들에게 ‘언니’(adelphê)이다. Enn. II 9 [33] 18, 14-17; IV 3 [27] 10-17. 영혼들의 종류에 대해서는 Blumenthal의 논문을 참조하라.

63) Enn. III 3 [48] 2, 3 이하. 아리스토텔레스의 『형이상학』 Λ 1075a 13 이하에서도 우주의 질서가 군대 질서에 비유된다. 위-아리스토텔레스의 『우주론』 (De mundo) 399b 3 이하도 참조하라.

64) Enn. IV 8 [6] 2, 12-29. 플로티누스의 세계영혼은 위-아리스토텔레스의 『우주론』에 그려진 ‘몸소 일하지 않는’ 신(神)의 모습을 연상시킨다(397b

들이 돌보는 육체들 사이의 차이를 통해 설명한다. 세계의 부분을 이루는 개별 육체는 자족적이지 못하고 불완전하기 때문에 영혼의 손을 많이 타지만, 자족적이고 완전한 세계육체는 단지 짧은 ‘왕명’(王命)만 필요로 한다. 따라서 세계영혼의 통치는 수고스럽지 않다.

이러한 세계영혼의 통치방식은 플라톤의 『정치가』에서 논의된 정치술(politikê)과 ‘왕도’(王道: basilikê technê)의 특징을 반영하는 것으로 보인다.⁶⁵⁾ 플라톤은 기술 내지 지식을 인식적 부분과 실천적 부분으로 나누고, 이어서 인식적 기술을 순전히 이론적인 판단술(to kritikon)과 행동의 지도와 명령에 관련된 지시술(to epitaktikon)로 양분한 다음, 왕도와 정치술을 지시술로 분류한다.⁶⁶⁾ 다시, 그는 왕도, 즉 왕의 통치술을 통역술, 조타술, 예언술 등과 같이 ‘몸소 지시하는 기술’(autepiktaktikê)로부터 구별한다. 나아가 그는 왕의 통치술을 개인들을 돌보는 기술이 아니라, 모든 인간들을 대상으로 하는 보편적 돌봄의 기술이라고 주장한다.⁶⁷⁾ 마침내, 정치술은 “이 모든 [기술들]과 법률을 지배하고, 나라 안의 만사를 돌보며, 모든 것들을 가장 올바른 방식으로 함께 엮어 짜는(synhyphainousan) 기술”, 일종의 “직조술”(hypantikê)로 규정된다.⁶⁸⁾

플로티누스가 정말 이러한 논의를 수용했다면, 그의 세계영혼은 몸소 일하지 않을뿐더러, 몸소 지시하지도 않으면서 통치해야 할 것이다. 실제로 세계영혼은, 정확히 말해 그것의 이성, 개별 사안마다 몸소 왕명을 내리는 대신 일반적인 법률을 제정하여 그 법률로서 통치한다.

13-15). 이 점은 이미 O'Meara(1980), 367; Opsomer(2005b), 59에 의해 주목받았다.

65) 필자는 이 해석을 곧 출간될 논문 “The Ethics of Descent in Plotinus”에서 개진했다.

66) Pol. 258e 4-261a 1.

67) Pol. 276b 7-c1.

68) Pol. 305e 2-6; 8.

그러나 우주의 이성(은 [종자적 이성들⁶⁹])보다] 한 나라의 질서와 법을 세우는 이성과 더 비슷하다. 이 이성은 이미 시민들이 무엇을 할 것이며, 왜 할 것인지를 알며, 이 모두를 고려하여 법률을 제정하고, 법률로써 그들의 온갖 경험들과 행위들, 그 행위들에 합당한 명예와 불명예를 함께 엮어 짜서, 모든 것들이 마치 자동적으로 그런 것처럼 조화를 이루게 만든다.⁷⁰)

여기에서 플로티누스가 세계이성의 통치방식과 관련해서 직조의 모티브를 사용하는 것은 우연이 아닐 것이다. 플로티누스의 세계 통치자는 플라톤의 『정치가』에 도입된 ‘정치적 직조술’의 소유자라고 할 수 있다. 그는 법 위에서 있는 자의적 독재자가 아니라, 우주의 법을 제정하고 시행하는 ‘이성’이다. 이렇게 법을 세우고 또 보호하는 이성은 세계를 임의로 지배하는 것이 아니라, 확립된 이성적 원리들에 입각해서 통치한다. 우주의 법은 우주 안에서 일어나는 만사에 규칙성을 심어주고, 그를 통해 우주의 구조적 안정성을 보장한다. 다시 말해, 세계의 질서는 우연의 소산이 아니라—비록 만사가 자동적으로⁷¹) 일어나는 것과 같은 인상을 주지만—영원으로부터 제시된 이성적 계획 내지 설계의 산물이다. 뿐만 아니라, 그것은 세계 전반에 걸쳐 조화로운 질서를 수립하는 데 공헌한다. 여기에서 우리는 다시금 목적론적 세계관이 작동하고 있음을 확인할 수 있다.

이러한 법치의 개념은 보편적 섭리관과 잘 부합한다. 플로티누스의 섭리관에 따르면, 신들은 몸소 개인들을 돌보지 않고, 정의를 원칙으로 섭리에 따라 만인을 돌본다.⁷²) 플로티누스는 ‘신정론’(神正論)의 맥락에서 윤회설을 다루며, 플라톤의 『파이드로스』(248c 2)에 언급

69) 플로티누스는 스토아 철학에서 사물의 형성 원리인 ‘종자적 이성(logos spermatikos)’을 자신의 철학에 맞도록 탈-물질화하여 사용한다. Enn. III 1 [3] 7, 4; IV 4 [28] 39, 6. 8-9; V 9 [9] 9, 10을 참조하라.

70) Enn. IV 4 [28] 39, 11-17.

71) ‘자동성(to automaton)’과 ‘우연(tychê)’의 개념적 연관에 대해서는 아리스토텔레스의 『자연학』 2권 4-6을 참조하라. 이에 대해서는 Sedley 186-194 참조하라.

72) 플로티누스의 섭리관에 대해서는 졸고(2009a), 111-119를 참조하라.

된 ‘아드라스테이아 [필연, 불가피성]의 법령’을 논한다. 영혼의 환생을 규율하는 이 법령에 따르면, 악한은 언젠가는 짓값을 치르게 되어 있다. 이 생(生)이 아니라면 다음 생에서 또는 그 다음 생에서라도. 불멸의 존재로서 영혼은 신적 정의를 피할 길이 없다. 이 점에서 플로티누스는 “이러한 질서가 진짜 아드라스테이아이고 진짜 디케이며 경이로운 소피아”⁷³⁾라고 말하며, 세 신성을 세계 질서 자체에 부여한다. 더불어, 그는 세계질서를 “경이로운 기술”(technê thaumastê)의 작품으로 간주하고, 세계질서의 수립을 “이적”(異蹟, thaumaturgia)이라 일컫는다.⁷⁴⁾

그런데 놀랍게도, 플로티누스는 신적인 법령이 행하는 이적을 ‘자연스러운’ 것으로 보는 것 같다. 그는 불가피한 법칙과 정의가 영혼의 환생을 지배하는 자연적 원리(en physei)에 놓여 있다고 말한다. 또한 그는 영혼의 ‘강생’이, 때가 오면 수염이 자라고 뿌리가 나듯이 자연스럽게, 마치 자동적으로 그런 것처럼, 일어나기 때문에, 누군가 특정 영혼을 특정한 시간에 특정한 육체에 보낼 필요가 없다고 주장한다. 정확히 말해, 그는 그런 식으로 영혼을 보내는 누군가가 필요 없다고 말한다.⁷⁵⁾

이와 관련해서, 플로티누스는 환생의 법칙이 그것에 종속된 영혼들에게 단순히 바깥으로부터 강요된 것이 아니라, 안으로부터 작동하는 것이라고 주장한다. 그에 따르면, 그 법칙의 실행을 위해 어떤 외적인 힘(ischys)이 동원되어야 하는 것이 아니다.⁷⁶⁾ 환생의 법칙은 영혼들 안에서 일종의 추처럼 무거워지고(hoion brithonta), 그것이 마치

73) Enn. III 2 [47] 13, 16-17.

74) Enn. III [47] 13, 20. 30.

75) Enn. IV 3 [27] 13, 1-17. Enn. IV 6 [8] 1, 46-47(cf. 41-42)에 『티마이오스』의 신, 즉 데미우르고스가 영혼들을 “보낸” 것으로 쓰여 있다. 거기에서 플로티누스는 데미우르고스가 인간 영혼의 불멸하는 부분을 별들에 씨뿌렸다고 하는 대목들(Ti. 41c 8; e 4; 42d 4-6)을 염두에 두고 있는 것으로 보인다. 여기에서 플로티누스는 과감하게 『티마이오스』의 신화적 진술의 한계를 넘어선다.

76) Enn. IV 3 [27] 13, 25-26.

어떤 곳으로 가라고 말하기라도 한 것처럼 그곳으로 가고 싶은 욕망과 산고(ôdina)를 영혼들 안에 심어놓는다.⁷⁷⁾ 즉 환생의 법칙은 영혼들이 스스로 법칙을 실행하도록 그들의 내적 충동을 동원한다.

이러한 법의 ‘자연스러운’ 작동 방식은 단지 환생뿐만 아니라, 세계 통치 일반에 적용된다. 플로티누스에 설명에 따르면, 세계 통치자는, 환자를 바깥에서 치료하며 종종 어쩔 줄 몰라 고심하고 숙고하는 의사처럼 일하지 않고, 숙고할 필요 없이 환자를 안으로부터, 즉 생명의 원천으로부터 치료하는 자연처럼 일한다.⁷⁸⁾ 이러한 의사와 자연의 대비는 아리스토텔레스의 『자연학』 2권에 지적된 기술과 자연의 차이를 떠오르게 한다. 의술과 같은 기술의 경우, 작용 내지 운동의 원리가 적용되는 대상 외부에 있는데 반해, 자연은 일종의 내적 동인이다.⁷⁹⁾ 실제로, 플로티누스는 세계 통치자를 세계에 내재하는 작용 원리로 간주한다. 따라서 세계의 통치는 자연적 과정으로 생각될 수 있다. 이러한 생각은 세계를 하나의 살아있는 유기체로 보는 그의 견해에 부합한다.⁸⁰⁾

그러나 플로티누스는 기술의 영역과 자연의 영역이 엄격하게 분리된다고 믿지 않았다. 세계통치술은 자연적으로 작동하지만 엄연히 ‘기술’이다. 그렇지만 그는 신적 기술을 우리에게 익숙한 인간적 기술과 동급으로 다루는 것에 반대하면서, 양자 간의 차이점을 강조한다. 가령, 세계통치술은 인간적 통치술과 달리 숙고를 필요로 하지 않는다. 하지만 그것은 신적 통치자가 기술을 결합했기 때문이 아니라, 완벽한 이성이기 때문이다.

플로티누스의 세계이성은 ‘실천적 지혜’(phronêsis)의 소유자다.⁸¹⁾

77) Enn. IV 3 [27] 13, 30-32.

78) Enn. IV 4 [28] 11, 1-2.

79) Phys. 192 b8-33. 이에 대해서는 Sedley 176-181을 참조하라.

80) Enn. IV 4 [28] 10, 19-11, 25. 세계는 하나의 유기체이지만 다른 유기체들을 포함하고 있다. 그에 상응하여, 세계 전체의 내적 동인으로서 ‘자연’을 가짐과 동시에 다른 유기체들의 자연들도 가지고 있다. 이때 하나의 ‘큰’ 자연이 다른 작은 ‘자연들’을 다스린다.

81) Enn. IV 4 [28] 11, 23.

그러한 이성은 자신의 상황을 완전히 지배하기에 결코 당황하거나 의혹에 빠지지 않는다. 따라서 그것은 세계를 수월하게 다스릴 수 있다. 이러한 고려를 통해, 플로티누스는 세계통치가 “어떤 이들이 생각한 것처럼”,⁸²⁾ 고달프지(dyskolon) 않다고 결론짓는다. 여기에서 에피쿠로스주의자들의 신들이 세계 통치와 섭리의 노고에서 면제되었음을 기억해야 할 것이다. 플로티누스는 실천적 지혜에 기초한 통치술이 통치자를 노고로부터 해방시킬 수 있다고 믿은 것 같다. 우리는 그의 ‘지혜로운’ 세계이성을 세계의 정치-도덕적 질서를 수립하고 보존하는 일종의 ‘실천적 정신’(nous praktikos)이라고 볼 수 있을 것이다. 이것은 프로클로스가 세계의 통치원리와 동일시한 우주 내재적 정신에 해당한다. 요컨대, 세계이성은 ‘실천적’ 정신으로서, ‘관조적’ 정신으로 판명된 데미우르고스와 더불어 세계에 질서를 부여하는 원리이며, 그런 의미에서 세계제작자라고 할 수 있다.

V. 자연의 기술

데미우르고스로부터 세계제작의 임무를 위임받은 세계영혼은 세계의 통치에만 몰두하는 것이 아니라, 육체의 생산에도 관여한다. 육체의 제작은 아마도 세계 제작과 관련해서 사람들에게 제일 처음 떠오르는 것일 테지만, 플로티누스에겐 세계제작의 맨 마지막 단계를 이룬다. 세계를 다스리는 업무를 세계영혼의 이성이 맡았다면, 세계의 몸을 만드는 과업은 세계영혼의 하위 능력 내지 부분인 ‘자연’(physis)에게 지워진다. 다시 말해, 자연은 세계영혼의 생산 능력이다. 플로티누스는 이 자연을 ‘최종 제작자’(poiētēs eschatos)라고 부른다.⁸³⁾ 그는 자연에게 세계를 제작하는 장인의 숨씨, 즉 세계제작술(demiourgia)을 인정한다.⁸⁴⁾ 이런 식으로 그는 자연에 기술이 내재함

82) Enn. IV 4 [28] 12, 39-41.

83) Enn. II 3 [52] 18, 15.

84) Enn. III 8 [30] 2, 7-8. Cf. Enn. V 8 [31] 2, 31. 이와 유사하게, 플라톤은

을 주장한다.⁸⁵⁾ 그러나 그는 자연을 통상적인 인간적 장인에 비유하는 것을 못마땅해 한다.

그러므로 거기에는 [자연에게] 손도 발도 없고, 획득한 것이든 타고난 것이든 어떤 도구도 없지만, 그것이 가지고 일하고, 또 형상을 넣어줄 재료⁸⁶⁾가 필요하다는 사실은 아마도 만인에게 분명할 것이다. 그러나 자연적인 제작으로부터 지레를 사용하는 일은 제외해야 할 것이다. 어떤 종류의 밀침이나 어떤 지레사용이 다채로운 색깔과 온갖 모양을 만들 수 있는가? 왜냐하면 밀랍 모형 제작자는—사람들은 실제로 그들을 보고 자연의 세계제작술이 그들의 것과 같다고 생각했다—그런 색깔들을 다른 곳으로부터 그들이 만드는 것들에게로 가져오지 않고서는 색깔을 만들지 못하기 때문이다.⁸⁷⁾

플로티누스는 세계를 제작하는 자연의 기술을 통상적인 장인의 기술로부터 구분하려고 했을 뿐만 아니라, ‘신적 장인’, 즉 데미우르고스로부터도 통상적인 ‘장인’의 이미지를 제거하려고 애썼다. 그는 신적 정신이 세계를 “지금 장인들처럼 손이나 발을 사용해서 만드는 것이 아님”⁸⁸⁾을 굳이 밝히는가 하면, “기술들이 만드는 방식으로 만든 것이 아니라, 오히려 모든 점에서 보다 자연적인 방식으로 만들었다.”⁸⁹⁾라고 단언한다.

『소피스트』(265c)에서 소위 자연의 작품들이 실제로는 신적인 장인에 의해 생성되었다는 견해를 제시한다.

- 85) 고대 그리스 철학에 나타난 ‘기술자로서의 자연’에 대한 고전적 연구로 Solmsen의 논문이 있다.
- 86) ‘재료’로 번역한 용어는 ‘hylē’이다. 이 용어는 아리스토텔레스의 철학에서 흔히 ‘질료’로 번역된다. 여기에서 플로티누스는 세계제작자로서의 자연이 무에서 유를 창조하는 것이 아니라, 주어진 재료에 형상을 부여함으로써 세계를 제작한다는 점을 지적한다. 그렇다면 자연이 재료로 삼는 것은 어디에서 왔는가? 세계의 궁극적인 재료 내지 질료는 결국 만물의 원리인 하나로부터 산출되었고, 직접적으로는 영혼의 가장 하위 능력인 자연으로부터 산출되었다. 따라서 자연은 세계제작 이전에 그것의 재료를 만들었다고 말할 수 있다. 질료의 산출에 대한 상세한 논의는 본 논문의 범위를 넘는다. 가장 치밀한 연구로 O’Brien의 논문들을 참조하라.
- 87) Enn. III 8 [30] 2, 1-9.
- 88) Enn. V 8 [31] 7, 10-12.
- 89) Enn. II 9 [33] 12, 17-18.

플로티누스가 ‘수공예적’ 세계제작모형을 거부하는 것은, 앞서 언급했듯이, 『티마이오스』에 묘사된 ‘장인적’ 신(神)에 대한 후대 철학자들의 비판에 대한 반응으로 보인다.⁹⁰⁾ 예를 들어, 아리스토텔레스는 『철학에 대하여』에서 눈에 보이는 위대한 신(神), 즉 이 세계가 사람 손으로 만든 것보다 나올 게 없다고 생각하는 사람들을 불경하다고 혹평했고,⁹¹⁾ 키케로의 『신들의 본성에 대하여』 (1.8.19)에서 에피쿠로스주의의 대변자는 ‘장인적’ 신을 조롱하며, “무슨 작업? 어떤 도구들? 어떤 지레들? 어떤 기계들?”과 같이 질문을 퍼부었다. 이러한 비판은 『티마이오스』의 ‘그럴듯한 이야기’를 글자 그대로 읽은 데서 연유한다. 플로티누스를 비롯한 거의 모든 플라톤주의자들은 그러한 문자적 독해를 거부했다.

결국, 플로티누스에게 신적 장인은 ‘자연적인’ 기술의 소유자라고 할 수 있다. 우리는 이미 그가 통상적 기술과는 다른 기술이 자연에 내재한다고 주장하는 것을 보았다. 그런데 데미우르고스의 기술과 자연의 기술이 우리에게 익숙한 기술과 것처럼 다르다면, 그것들을 ‘기술’이라고 부르는 이유가 도대체 무엇인가? 이 질문에 대답하기 위해서는 신적인 기술과 인간적 기술을 엮어줄 수 있는 개념을 찾아보는 것이 유용할 것이다. 실제로 우리는 플로티누스에게서 그러한 개념을 발견한다. 그것은 바로 ‘지혜’(sophia)이다.

플로티누스에 따르면, “모든 생성물들은, 기술의 산물이든, 자연의 산물이든, 어떤 지혜가 만드는 것이며, 어디에서나 만듭을 이끄는 것은 지혜이다.”⁹²⁾ 그는 기술과 자연 둘 다 어떤 지혜 덕분에 만들 수 있음을 암시한다. 그리고 자연적 만듭에 관련된 지혜를 자연 안에서 작동하고 전개되는 형성 원리와 연결시킨다.⁹³⁾ 후자는 생명체의 설계

90) 이에 대한 논의는 Baltés 25-32; O’Meara(1980), 365-367; Opsomer(2005a) 89, 각주 76에 힘입었다.

91) 단권 18, 출처는 알렉산드리아의 필론, 『세계의 영원성에 대하여』 (De aeternitate mundi) 10-11. O’Meara(1980), 366, 각주 3 참조하라. 고대 후기 아리스토텔레스주의의 최고 권위자인 아프로디시아스의 알렉산드로스 또한 신을 밀랍 모형 제작자와 같은 ‘장인’으로 만드는 것은 신의 품위에 맞지 않는 것(‘anaxia’)이라고 간주했다. 『혼합론』 (De mixtione), 226, 24-30 참조.

92) Enn. V 8 [31] 5, 1-2.

도로 이해될 수 있으며, 그 점에서 스토이주의의 ‘종자적 이성’(spermatikos logos)에 해당한다. 이것은 자연이 우연적으로 작동하는 생산자가 아니라, 이성적-목적론적 프로그램이 설치된 생산력임을 뜻한다. 그 결과, 자연 세계는 제각기 합리적으로 설계된 사물들로 구성되어 있으며, 이 사물들은 다시 자연 전체를 보는 총체적 시각에서 조정되고 조율된다. 자연의 합리적 구조와 작용, 이것이 바로 플로티누스가 ‘장인적’ 세계제작모델에서 보존하고자 한 교훈이라고 생각된다.

이제, 플로티누스는 자연의 내적 지혜 내지 합리성이 중국적으로 신적 정신에서 연유한다고 주장한다.⁹⁴⁾ 그에게 신적 정신은 곧 지혜 자체다. 이 절대적 지혜가 플로티누스의 철학에서 원초적인 세계제작자다. 따라서 플로티누스에게 이 세계는, 영지주의자들이 주장하는 것처럼, 신성한 ‘지혜’(Sophia)의 급작스런 타락의 결과로 생겨난 일시적인 현상이 아니라, 영원한 지혜 자체의 항구적인 현시(顯示)다. 이런 시각에서 볼 때, 『티마이오스』의 데미우르고스는 세계질서에 표현된 지혜를 인격화한, 또는 더 정확히, 신격화한 존재로 드러난다.

플로티누스가 플라톤의 『티마이오스』편에 개진된 ‘낙관적’ 우주론을 계승한 것은 사실이지만, 그렇다고 그가 이 세계 도처에서 다양한 모습으로 출몰하는 악과 사물에 내재한 불완전성과 결함을 간과한 것은 아니다. 그는 바로 그러한 세계의 침울한 면에서 영지주의자들이 나쁜 세계와 그것의 나쁜 제작자에 대한 신화를 쓰게 된 이유를 찾으며, 그의 섭리론에서 그 침울함과 씨름한다. 주목할 점은 그가 세계의 섭리적 질서와 섭리의 ‘주’(主)를 옹호하기 위해 ‘우주적 극작법’이라는 관념에 호소한다는 것이다. 그는 이 세계를 마치 한 ‘드라마의 줄거리(dramatos logos)’처럼 많은 갈등과 싸움을 담고 있지만, 전체적으로는 아름다운 작품으로 볼 것을 권유한다.⁹⁵⁾ 이런 식으로, 플로티누스에게 세계는 문학적 내지 시적 작품(poiêma)이 되고, 세계 제작자는 작가 내지 시인(poiêtês)이 된다.⁹⁶⁾

93) Enn. V 8 [31] 5, 9-11.

94) Enn. V 8 [31] 4, 39.

95) Enn. III 2 [47] 16, 36.

여기에서 우리는 플로티누스의 섭리에 대한 ‘이론’이 문학적 내지 예술적 시각에 상당히 의존해 있음을 볼 수 있다. 이것은 아마도 인간 이성에게 전체로서의 세계에 대한 접근이 상상력의 도움 없이는 불가능하기 때문일 것이다. 더욱이, 세계 전체의 ‘ 좋음’이라는 주제는 증명될 수 있는 대상이 아니다. 따라서 그것을 진리를 표방하는 이론이 아니라, 신화의 틀 안에서 다루는 것이 현명할 수 있다.⁹⁷⁾ 그러나 플로티누스와 같이 진리를 추구하는 철학자들은 신화를 읽는 데 만족하지 않고, 세계의 좋음이 단지 신화가 아니라 진실이길 희망하며, 신화를 탈신화화한다. 하지만 그들은 신화나 비유를 해체하고 해석할 뿐만 아니라, 창작하기도 한다. 이 점에서 플로티누스 또한 모든 결합에도 불구하고 아름답고 좋은 세계를 머릿속에서 만들어 본 우주의 시인(詩人, poïêtês)이라고 할 수 있을 것이다.

“참된 신플라톤주의자는 성상파괴자인 동시에 성상숭배자이다.”⁹⁸⁾

투 고 일: 2011. 10. 15.
 심사완료일: 2011. 11. 4.
 게재확정일: 2011. 11. 10.

송유래
 서울대학교 인문학연구원

96) Enn. III 2 [47] 16, 32 f.; 17, 50f. Armstrong(1981), 184은 플로티누스와 비극작가를 비교한다.

97) 이와 유사한 입장으로 Solmsen 485을 참조하라.

98) “The true Neoplatonist is at once an *idoloclast* and an *iconodule*.” Armstrong(1979), 189. 플로티누스 전작의 영어 번역자이자 기독교 플라톤주의자였던 암스트롱은 플라톤의 『티마이오스』의 우주관과 플로티누스의 반-영지주의 사상, 부정신학을 통해 기독교의 인간중심주의와 교권주의를 벗어나려고 시도했다. 그는 일종의 “신학적 환경주의자”(theological environmentalist)로서 자연 세계에서 신을 지속적으로 의식하는 개인적 종교성을 옹호했다(Cleary, xxxiv). 암스트롱의 사상에 대해서는 Bregman의 논문과 전광식의 서평을 참조하라.

참고문헌

1. 일차문헌

- Alcinous, The Handbook of Platonism* [Didaskalikos], Dillon, J. (tr.), Oxford, 1993.
- Platonis Opera I, IV*, Burnet, J. (ed.), Oxford, 1900-1902.
- Plato, Timaeus*, Zeyl. D. J. (tr.), Indianapolis, 2000.
- Plotini Opera I-III*, Henry, P. & Schwyzer, H-R. (ed.) Paris/ Brussels 1951-1973 (Editio maior), Oxford, 1964-1982 (Editio minor).
- Plotinus, Enneades I-VII*, Armstrong, A. H. (tr.), Loeb Classical Library, Cambridge Mass, 1966-1985.
- Proclus, Commentaire sur le Timée. Tome second-Livre II*, Festugière, A. J. (tr.), Paris, 1967.
- Proclus, Commentary on Plato's Timaeus*. Vol. II, Runia, D. T/ Share, M. (tr.), Cambridge, 2008.

2. 이차문헌

- 송유례, 「플로티누스 철학 입문」(주제서평), 『철학사상』 34 (2009a), 307-321.
- 스코펠로 (저), 이수민 (편역), 『영지주의자들』, 분도출판사, 2005.
- 오미라 (저), 안수철 (역), 『플로티누스. 엔네아데스 입문』, 탐구사, 2009.
- 이경직, 「플라톤과 데미우르고스: 세계설명과 세계제작」, 『서양고전학 연구』 16 (2001), 63-86.
- 전광식, 「Hellenic and Christian Studies. A. H. Armstrong, Variorum Great Britain, 1990」(서평), 『통합연구』 5/1 (1992) [특집: 기독교 철학의 회고와 전망], 119-131.
- Annas, J., “Aristotle on Inefficient Causes”, *The Philosophical Quarterly*, vol. 32, No. 129 (1982), 311-326.
- Armstrong, A. H., *Plotinian and Christian Studies*, London, 1979

(1936-77년 논문 모음집).

_____, *Hellenic and Christian Studies*, London 1990
(1980-89년 논문 모음집).

Baltes, M., *Die Weltentstehung des Platonischen Timaios nach den Antiken Interpreten*. Teil I. Leiden, 1976.

Blumenthal, H., “Soul, World-Soul, Individual Soul”, *Le Néoplatonisme*, Paris, 1971, 56-63.

Bregman, Jay, “The Christian Platonism of A. H. Armstrong and Synesius of Cyrene”, Cleary, J. J. (1997), 536-549.

Brisson, L., *Le Même et l'Autre dans la Structure Ontologique du Timée*, Paris, 1974.

Cleary, J. J., (ed.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Leuven, 1997.

Emilsson, E. K., *Plotinus on Intellect*, Oxford, 2007.

Frede, D., “The Philosophical Economy of Plato’s Psychology: Rationality and Concepts in the *Timaeus*”, Frede, M./ Striker, G. (eds.), *Rationality in Greek Philosophy*, Oxford, 1996, 29-58.

Frede, M., “The Original Notion of Cause”, Barnes, J./ Burnyeat, M./ Schofield, M. (eds.), *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*, Oxford, 1980, 217-49.

Gerson, L. P., *Plotinus*, London/ NewYork, 1994.

Halfwassen, J., “Der Demiurg: Seine Stellung in der Philosophie Platons und seine Deutung im antiken Platonismus”, Neschke-Henschke, A. (ed.), *Le Timée de Platon. Contributions à l'histoire de sa réception*, Louvain-la-Neuve/ Louvain/ Paris, 2000, 39-61.

Harder, R., “Eine neue Schrift Plotins”, *Hermes* 71 (1936), 1-10.

Ju, E., “Posidonius on Immortal and Self-moving Soul”, 『서양고전학연구』 30 (2007), 107-135.

Karfk, F., *Die Beseelung des Kosmos. Untersuchungen zur Kosmologie, Seelenlehre und Theologie in Platons Phaidon*

- und Timaios, Muechen/ Leipzig, 2004.
- _____, “Que fait et qui est le démiurge dans le *Timée*?”, Macé, A. (ed.), *Études Platoniciennes IV: Les Puissances de l'âme selon Platon*, Paris, 2007, 129-150.
- Lennox, J. G., “Plato’s Unnatural Teleology”, O’Meara, D. J. (ed.), *Platonic Investigation*, Washington, D.C. 1985, 195-218.
- Menn, S., *Plato on God as Nous*, The Journal of the History of Philosophy Monograph Series, 1995.
- O’Brien, D., “Plotinus and the Gnostics on the Generation of Matter”, Blumenthal, H. / Markus, R. (eds.), *Neoplatonism and Christian Thought: Essays in Honour of A. H. Armstrong*, London, 1981, 108-202.
- _____, “La matière chez Plotin”, *Phronesis* 44 (1999), 45-71.
- O’Meara, D. J., “Gnosticism and the Making of the World in Plotinus”, Layton, B. (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*, vol.1, Leiden, 1980, 365-378.
- _____, *Plotinus. An Introduction to the Enneads*, Oxford, 1993 [한글 번역 위 참조].
- Opsomer, J., “A Craftsman and His Handmaiden. Demiurgy according to Plotinus”, Leinkauf, T. / Steel, C. (ed.), *Platons Timaios als Grundtext der Kosmologie in Spätantike, Mittelalter und Renaissance*, Leuven, 2005a, 67-102.
- _____, “Demiurges in Early Imperial Platonism”, Hirsch-Luipold, R. (ed.), *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder-Gottesbilder-Weltbilder*, Berlin/ NewYork, 2005b, 51-99.
- Puech, H-C., “Plotin et les Gnostiques”, *Les sources de Plotin*, Vandoevres-Geneva, 1960, 159-90.
- Runia, D. T., “A Brief History of the Term *Kosmos Noëtos* from Plato to Plotinus”, Cleary, J. J. (ed.), *Traditions of Platonism:*

- Essays in Honour of John Dillon*, Brookfield, 1999, 151-172.
- Sedley, D., *Creationism and its Critics in Antiquity*, Berkeley, 2007.
- Solmsen, F., "Nature as Craftsman in Greek Thought", *Journal of the History of Ideas* 24, no. 4 (1963), 473-96.
- Song, E., 'Was Plotin Gnostiker?', *서양고전학연구* 30 (2007), 161-186.
- _____, *Aufstieg und Abstieg der Seele. Diesseitigkeit und Jenseitigkeit in Plotins Ethik der Sorge*. Hypomenemata 180. Goettingen, 2009b.
- Tardieu, M., "Les gnostiques dans la *vie de Plotin*", in: Pépin, J. et al (ed.), *Porphyre, La vie de Plotin II*, Paris, 1992, 503-546.

ABSTRACT

Plotinus on the World-Maker:

A Demythologizing Reading of Plato's *Timaeus*

Song, Euree

Despite the growing interest in Plotinus, few studies have attempted to explore his concept of world-maker. In fact, in Plotinus' monistic approach to the origin of the world, the 'outflowing' principle of all things, the One or the Good, eclipses the demiurgic god inherited from Plato. In addition, Plotinus rejects the 'artisanal' image of a calculating, contriving and toiling god. However, the 'Demiurge' emerges in Plotinus' anti-Gnostic controversy as the main figure. In this paper, I attempt to elucidate how Plotinus interprets Plato's mythical figure of the Demiurge and in what way he incorporates this interpretation in his own vision of the world. First, I briefly present the basic features of the Gnostic 'false' Craftsman, which Plotinus singles out for criticism. I then undertake to uncover the identity of the 'true' Demiurge conceived by Plotinus and to explore how the Plotinian Demiurge makes the world. Next, it is shown that Plotinus provides us a three-leveled world-maker, Intelligence, Reason and Nature, mirroring a three-leveled activity, *theôria*, *praxis* and *poësis*, although he reserves the title 'Demiurge' for Intelligence. In addition, I will clarify the way in which the three world-makers operate, whereby nature and craft are compared. Finally, in Plotinus' demythologizing reading of the *Timaeus*, the world-maker turns out to be a personification or, more correctly, a deification of wisdom manifested in the order of the world. I conclude with a short reflection of Plotinus' attitude toward myths and poetics.

Keywords: Demiurge, World-Maker, Intelligence, Craft, Nature, Wisdom, Teleology, Gnosticism