

## 성화상 논쟁과 동방 정교회의 미학\*

오유석(백석대 연구교수)

### 논문초록

본 논문은 성화상 논쟁을 일으킨 신학적 배경이 무엇이며, 성화상 파괴론자와 성화상 옹호론자가 각각 어떤 논거를 통해 자신의 입장을 정당화하려고 했는지 밝히고자 한다. 일부 학자들은 성화상파괴 논쟁이 본래 기독교 교리 문제와 아무런 관련이 없이 순전히 정치적, 경제적 요인에 의해 생겨났다고 주장했다. 하지만 성화상 논쟁의 바탕에는 예수 그리스도의 본성이 무엇이며, 원상과 모상 사이에 어떤 관계가 성립하는가에 관한 신학적 갈등이 깔려 있었다. 우리는 성화상 파괴론자들과 성화상 옹호론자들이 이 문제에 관해 어떤 견해를 피력했는지 분석함으로써, 성화상 논쟁의 신학적 함의를 설명하고자 한다.

한편 우리는 원상/모상의 관계에 대한 논의가 신플라톤주의 미학에 의해 큰 영향을 받았음을 보일 것이다. 특히 다마스쿠스의 요안네스를 비롯한 성화상 옹호론자들은 플로티노스의 빛 이론을 받아들임으로써 성화상이 우리를 영적 세계로 이끄는 동시에 궁극적으로 하나님과 닮게 만들어 준다고 주장했다.

우리는 성화상 논쟁에 대한 재평가가 현대 정보화 사회에서 기독교 예술이 나아갈 방향에 대해 시사점을 제공해 준다고 생각한다.

**핵심주제어 : 성화상, 성화상 논쟁, 공경, 모상, 성육신, 규정 가능성, 신플라톤주의 미학**

\* 이 논문은 2005년도 정부재원(교육인적자원부 학술연구조성사업비)으로 한국 학술진흥재단의 지원을 받아 연구되었음. (KRF-2005-075-A00034)

- I. 들어가는 말
- II. 성화상 논쟁
- III. 신플라톤주의와 비잔틴 논쟁
- IV. 결론 : 성화상 논쟁의 현대적 의미

## I. 들어가는 말

잘 알려진 바처럼, 희랍인들 중 90% 이상이 희랍 정교를 믿는다. 이들은 특히 성화(聖畫)에 대한 유별난 애착을 가지고 있는데, 가령 우리나라 초중등학교의 교실에는 태극기가 걸려 있으나, 희랍의 각급 학교 교실(심지어 대학 강의실에조차)에는 성모 마리아의 성화가 걸려 있다. 그렇다면 어쩌서 희랍인들은 그다지 예술적 가치가 높아 보이지도 않는 성화에 이처럼 집착하는 것일까? 성화에 대한 애착은 이상숭배를 금하는 기독교 전통에 위배되는 것이 아닐까? 필자는 바로 이러한 물음에 대한 답변이 동방 교회의 중요한 신앙적 특징을 규명해 줄 것이라고 생각한다. 그러므로 우리는 이런 의문을 해소하기 위해서, 먼저 성화상 파괴 논쟁의 역사를 살펴 보고, 성화상 파괴론자들과 성화상 옹호론자들이 각각 어떤 논변을 제시했는지 밝히는 동시에, 동방 교회의 주요 사상가들이 성화상 및 예술 일반에 대해 어떤 입장을 가졌는지 보이고자 한다. 이를 통해 우리는 성화상이 기독교 신앙에서 어떤 위치를 차지하고 있는지, 그리고 오늘날 우리에게 성화상 논쟁은 어떤 의미가 있는지 규명할 수 있을 것이라고 생각한다.

본 논의에 들어가기에 앞서 우리는 우선 “성화상”이라는 말의 의미를

분명히 이해해야 한다. Liddell & Scott의 Greek English Lexicon에 따르면,  $\epsilon\iota\kappa\omega\nu$ 은 “닮은 모습” 혹은 “상(像)” 등을 의미하며, 이것은 그림일 수도 있고 조각일 수도 있다. 그렇다면  $\epsilon\iota\kappa\omega\nu$ 은 어떤 대상의 모습을 본따 만든 예술 작품 일반을 가리킨다고 볼 수 있다. 하지만 문제는 하나님이나 예수 그리스도 혹은 성인들의 모습을 그림이나 조각으로 표현하는 일이 과연 신성 모독이 아닐까 하는 점이다. 결국 성화상 파괴 논쟁은 올바른 신앙이 무엇인가 하는 문제와 연관된다. 물론 여기에는 정치적, 경제적 요인들도 개입되었는데, 지금부터 우리는 성화상 파괴 논쟁이 궁극적으로 어떤 이유로 시작되었으며, 성화상 파괴파와 성화상 옹호파가 각각 어떤 주장을 펼쳤는지, 동방 정교회는 어떤 근거로 성화상 공격 전통을 옹호하고자 했는지 살펴보고자 한다. 특히 우리는 성화상 파괴파와 성화상 옹호파가 원상-모상 관계에 대해 어떤 입장을 견지했는지, 또한 동방의 교부들이 희랍 철학의 방법론을 어떻게 원용했는지에 관해 주목하고자 한다.

## II. 성화상 논쟁

### 1. 성화상 논쟁의 역사

예수 그리스도를 믿는 유대인들로 구성된 최초의 교회는 경배의 대상을 그리지 않는 유대교 회당의 전통을 유지하고 있었다. 하지만 기독교가 팔레스타인 지역을 넘어서 전파되고, 예배를 위한 특별한 장소가 조직화되면서, 다양한 형상들이 제작되기 시작했다. 이를테면 구원을 상징하는 물고기 모양, 예수 그리스도를 상징한 선한 목자나 어린 양, 알파와 오메가 모양, 교회를 상징하는 선박 모양 등이 제작되었다. 하지만 아직 예수 그리스도 자신의 모습이나 성모 마리아의 모습은 그려지지 않았다(Blagoy Tschiflianov, 1993:

233).

한편 초기 기독교회가 이교도적 전통과 싸우고 있을 무렵, 이교도적 우상을 성토하는 목소리가 높았다. 이를테면 카이사레아의 에우세비우스는 콘스탄티누스 황제의 누이인 아우구스타 콘스탄티아에게 보내는 편지에서, 하나님의 말씀(λόγος)이신 예수 그리스도가 종의 모습을 취하고(μορφὴν δούλου λαβὼν) 이 땅에 내려오셨으며, 죄 많은 육체의 형상을 하고서(ἐν ὁμοιωμάτι σαρκὸς ἁμαρτίας) 죄를 심판하셨다고 말한다(Eusebius, Epist., 20. 1545. 13-16). 이 때 예수 그리스도에게는 두 가지 모습(즉 하나님의 모습과 종의 모습)이 상존하게 되는데, 예수님 이외에는 어느 누구도 하나님의 모습을 알 수 없다. 왜냐 하면 아들만이 아버지를 알 수 있으며, 그러한 아들을 낳은 아버지가 아니고서는 누구도 아들을 잘 알 수 없기 때문이다(Eusebius, Epist., 20. 1545. 19-24). 한편 예수님이 부활하신 후, 가사성은 삶에 의해 극복되었으며, 종의 모습도 주의 신성의 영광과 혼합되었다(Eusebius, Epist., 20. 1545. 26-28). 그렇다면 하늘에 오르셔서 사망 권세와 타락을 이기신 예수 그리스도는 종의 모습을 인간이 파악할 수 없는 모습으로 변화시킨 것이다. 그러므로 에우세비우스는 예수 그리스도의 모습을 아무런 생명도 없는 색깔과 선으로 그리는 일은 불가능하다고 간주한다(Eusebius, Epist., 20. 1545. 42-1548. 19). 이와 동일한 이유로 에피파니우스는 화상(畫像)이 기독교도들의 눈을 미혹시키지 않도록, 교회는 물론이고 가정에도 화상(畫像)을 두지 말도록 권고하고 있다).

그럼에도 불구하고 당시는 대부분의 사람들이 문맹이었던 시절이었기 때문에, 초대 교회의 교부들은 “진리를 듣는 도구”로 설교를 강조한 한편, 성화상은 보는 도구로 인정했다. 가령 카이사레아의 바실레이오스는 다음과 같은 비유를 들고 있다. 광장에서 있는 황제의 조각상을 바라보면서, 그것을

1) *Mansi*, XIII, 292DE. 이 밖에 순교자 유스티누스나 리옹의 이레나이우스 그리고 테르툴리아누스도 하나님을 상으로 표현하는 것에 대해 반대했다. 이와 관련해서는 김차규(1999: 110) 참고.

“황제”라고 부르는 사람이 두 명의 황제를 인정하고 있는 것은 아니다. 더구나 황제의 능력이 분열되거나 그의 영광이 조각나는 것도 아니다. 결국 바실레이오스에 따르면, 화상(畫像)에 대한 존경은 원본에 대한 존경으로 이어진다(Basilius Theol., De spiritu sancto 18. 45. 15-20).

그런데 7세기 경 성화상이 동방지역을 중심으로 대중화되기 시작하면서, 병든 사람을 고쳐준다는 등의 미신적 관념이 도입되었고, 성물공경 현상이 나타났다. 동로마 사람들은 성화상이 제국의 도시들을 외적의 침입으로부터 지켜 줄 수 있다고 믿었으며, 심지어 성화상이 환자의 마음을 움직여 병을 낫게 하거나 이교도를 개종시켜 주는데도 기여한다고 생각했다<sup>2)</sup>. 이처럼 성숙치 못한 성화상 경배의 풍습과 교의적인 충돌 등으로 성화상 논쟁이 일어났다. 본격적인 논쟁의 발단은 레오 3세가 즉위하면서 시작되었다. 레오 3세는 726년 콘스탄티노플의 대궁전의 칼기티스 문 위에 걸려 있던 그리스도상을 철거하라는 명령을 내림으로써 성화상 파괴를 시작했다. 그는 740년에 사망했으나 성화상파괴령은 그의 아들 콘스탄티누스 5세에 의해 절정에 이르렀다. 그는 754년 히에리아에서 공의회를 열어 성화상파괴를 정통 그리스도교 신앙으로 정의하는 문제를 논의했다. 히에리아 공의회는 악마가 기독교의 모습을 띠고서 인류를 은밀히 우상숭배로 이끌었다고 규정했다<sup>3)</sup>.

이러한 정책에 반대했던 수도사들에 대해서는 박해와 처형이 행해져서, 많은 지방에서 수도자들이 전멸하다시피 했다. 콘스탄티누스 5세는 수도원들을 탄압했고, 성인의 유골을 바다에 던져 버렸으며, 성인에 대한 기원을 금지시켰다<sup>4)</sup>. 하지만 이러한 박해에도 불구하고 성화상 옹호론자들은 그리스도상에 대한 박해를 그리스도 자신에 대한 박해로 간주했으며(Theodoros of Studios, Epistulae 2. 149. 2), 스스로를 초대교회 순교자의 고난과 비교하

2) A. Grabar(1957: 13-46, 115-142).

3) Alain Besançon(2000: 124).

4) 황제들이 수도사들을 구체적으로 어떻게 박해했으며, 수도자들이 이에 어떻게 저항했는가와 관련해서는 Paul J. Alexander(1977: 238-264) 참고.

기도 했다(Theodoros of Studios, Epistulae 2. 64. 45-46).

성화상 논쟁이 해결의 실마리를 찾은 것은 열 살의 어린 나이로 황제가 된 콘스탄티누스 6세를 대신하여 이레네 황후가 섭정하면서부터이다. 이레네 황후는 이 문제의 해결을 위해 786년에 콘스탄티노플에서 공의회를 개최했으나 성화상파괴령을 옹호했던 군사 세력의 방해로 인해 해산됐고, 787년 가을에 니케아에서 공의회(제2차 니케아공의회)를 열 수 있었다. 제2차 니케아 공의회는 동방과 서방 교회가 함께 한 마지막 공의회로, 숭배(λατρεία)와 공경(προσκύνησις)을 구별함으로써 성상 논쟁을 해결했다. 즉 숭배는 하느님만을 대상으로 하는 반면 공경은 피조물에게도 해당된다고 규정함으로써, 성화상 공경의 교의적 기반을 다지는 동시에 이의 남용을 경계했던 것이다.

그러나 제2차 니케아 공의회 이후에도 성화상 논쟁의 불씨는 완전히 꺼지지 않고 남아 있었다. 813년 동로마 제국의 황제 레오 5세는 다시 성화상파괴령을 공포했다. 815년 하리아 소피아 대성당에서 제 2차 성화상파괴 공의회가 소집되었으며, 여기에서는 754년 히에리아 공의회와 성화상숭배 금지안이 다시 확정되었다. 하지만 황제 테오필로스가 사망하고 그의 아내 테오도라가 미카엘 3세를 대신해서 섭정을 하자, 그녀는 50여 년 전에 이레네가 그랬던 것처럼, 843년에 다시 성화상 공경을 복고시켰다. 하얗게 희칠되었거나 가려졌던 벽면의 모자이크들은 다시 복원되었고, 이제 사람들은 다시 성화상을 만들 수 있게 되었다.

## 2. 성상 논쟁의 원인과 논거들

그런데 우리를 궁금하게 하는 것은 어쩌서 이렇게 긴 기간 동안 성화상 논쟁이 지속 되었는가 이다. 의심할 여지없이 성화상 논쟁은 기독교 교회사를 통해 가장 주요한 갈등 중 하나였다. 그럼에도 불구하고 현대의 역사가들은

이 논쟁을 어떻게 이해해야 하는가와 관련해서 의견의 일치를 보지 못했다. 일부 학자들은 성화상 파괴 논쟁이 본래 기독교 교리 문제와 아무런 관련이 없이 순전히 정치적, 경제적 요인에 의해 생겨났으나, 나중에 신학적인 논거가 일종의 연막술로 부가된 것이라고 주장했으며<sup>5)</sup>, 1950년대 이전에는 심지어 성화상 논쟁 자체가 知的으로 거의 무가치하다고 간주한 학자<sup>6)</sup>도 있었다. 물론 성화상 파괴령에는 수도원의 경제력을 몰수하고 왕권을 강화함으로써 이 민족과의 전쟁에서 승리하려는 황제와 이에 동조하는 군사 세력의 의도가 숨어 있었던 것이 사실이다. 하지만 성화상 논쟁을 야기한 중요한 요인 중 하나는 예수 그리스도의 본성을 어떻게 이해해야 할 것인가와 관련된 신학적 물음이었다.

그래서 20세기 후반의 학자들은 성화상 논쟁의 신학적 가치를 재평가하고자 했다. 하지만 이 때 가장 걸림돌이 되는 것은 논쟁 승자들(즉 성상옹호론자들의 기록만 남아있어서, 과연 성화상 파괴론자들이 구체적으로 어떤 근거로 성화상 파괴를 주장했는지 알기 힘들다는 점이었다. 더구나 성화상 옹호론자들의 승리가 동양 문화에 대한 헬레니즘 문화의 승리라고 설명한 학자들도 있었지만<sup>7)</sup>, 이런 해석이 얼마나 설득력 있는지에 대해서도 의문이 제기되었다. 물론 성화상파괴령을 공포한 레오 3세는 시리아 인이였으며, 레오 5세도 아르메니아 인이었다. 하지만 성화상 옹호론자였던 다마스쿠스의 성 요안네스 또한 시리아 출신이었다는 점을 감안하면, 성화상 논쟁을 동양 문화와 서양 문화의 대립으로 규정하는 것은 지나친 단순화라고 생각된다.

5) K. N. Ouspensky, Sketches on Byzantine History, Part 1, Moscow, 1917, 237ff. George Florovsky(1950: 77)에서 재인용. 김차규는 여러 학자들의 견해를 열거한 후, 레오 3세의 성화상 파괴 운동이 군사, 재정 그리고 행정 개혁과 관련있다고 주장한다. 김차규(1999: 137) 참고.

6) E. J. Martin, *A History of the Iconoclastic Controversy*, London, 1930, 3-4. George Florovsky(1950: 78)에서 재인용.

7) Karl Schwarzlose, *Der Bilderstreit. Ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und um ihre Freiheit*, 1890. Peter Brown(1973: 2)에서 재인용. 김차규(1999: 115-117)도 참고.

그러므로 성화상 논쟁의 발생 원인이 무엇이며 논쟁 당사자들이 어떤 논변을 펼쳤는가에 대해 면밀한 검토가 필요하다. 피터 브라운은 성화상 논쟁과 관련해서 다음과 같은 재미 있는 제안을 하고 있다. 4세기 이래로 성인은 살아있는 성화상으로 간주되었다. 사람들은 성인이 우리를 하나님과 중재해 주는 역할을 담당한다고 생각했으며, 살아있던 죽었던 간에 성인은 예수 그리스도 앞에서 우리를 용감히 변호해 줄 수 있다고 믿었다<sup>8)</sup>. 결국 성인과 대면하고 싶다는 열망은 종교 예술, 특히 성화 제작으로 이어졌다. 피터 브라운은 비잔틴 시대에 성화가 다음과 같은 의미를 가졌다고 주장한다.

첫째, 성화의 공공적 사용은 집단 소속감 내지 애국심을 공고히 하는 데 유용했다.

둘째, 성화는 사회적 기능을 가졌을 뿐 아니라, 개인적인 신앙 차원에서도 중요한 역할을 담당했다. 동방 교회 신앙인들은 성인들의 모습을 그린 성화가 자신들의 보호자이자 조력자라고 믿었다<sup>9)</sup>.

피터 브라운은 어째서 동방 교회 신앙인들에게 성화가 그토록 소중한 것이었는지 설명해 주고 있다. 하지만 그럼에도 불구하고 성화상파괴론자들이 어떤 근거로 성화상 경배가 이단적이라고 주장했는지는 여전히 불명확하다. 성화상파괴론자들은 자신들의 주장이 신학적으로 옳다고 확신했다. 따라서 이들이 성화상 숭배의 이단성을 증명하기 위해서 어떤 논거를 제시했는지, 또한 성화상 옹호론자들은 성화상 공경의 정당성을 입증하기 위해서 어떻게 주장했는지 밝히는 일이 필요하다. 이 문제와 관련해서, 우리는 먼저 성화상파괴론자들의 논거가 궁극적으로 오리게네스의 사상에 근거하고 있음을 보일 것이다. 다음으로 다마스쿠스의 요안네스와, 스투디오스의 테오도로스(Theodoros of Studios), 그리고 니케포로스를 중심으로 성화상 공경을 옹호하기 위한 논거가 어떤 것이었는지 살펴 보기로 하겠다. 우리는 일단 성화상 옹호론자의

대표자 격인 다마스쿠스의 요안네스를 중심으로 논의하고자 한다. 그리고 요안네스의 입장을 수정 보완한 테오도로스의 견해도 살펴 볼 것이다.

### 3. 오리게네스와 성화상파괴론자들

“하나님은 영(πνεῦμα)이시니 예배하는 자가 신령과 진정으로(ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ) 예배할 지니라.”(요한복음 4: 24)

오리게네스는 위의 구절이 영혼/육체의 대립관계를 의미하는 동시에, 진상/허상(혹은 그림자)의 대립을 가리킨다고 간주했다. 또한 그는 예수님이 하나님을 “영(spiritus)” 이라고 이름붙인 이유가 하나님을 육체(corpus: 또는 물질)로부터 구별시키기 위함이었으며, 하나님을 진리(veritas)라고 규정한 이유는 그분을 그림자나 허상과 구별하기 위해서였다고 주장한다(Origenes, De Principiis I.1.4). 오리게네스에 따르면 성경에서 영적인 대상(πνεύματα 또는 πνευματικὰ)은 곧 정신적 존재(νοητά)를 가리키는 말이므로, 우리는 하나님 아버지께 像(τύπος)을 가지고 예배드려서는 안되며, 예수 그리스도를 통해 생겨난 진리에 의해서 예배(προσκύνησις)드려야 한다<sup>10)</sup>.

흥미로운 점은 “하나님이 자기 형상대로(κατ’ εἰκόνα Θεοῦ) 사람을 창조하셨다.”(창 1:27)라는 구절을 오리게네스가 어떻게 해석하고 있는가이다. 오리게네스는 “형상대로”라는 구절이 육체 혹은 물질과 아무런 관련이 없다고 주장한다. 왜냐 하면 하나님은 영이시며 비물질적인 존재이시기 때문이다. 그러므로 오리게네스에 따르면 인간의 본질은 그 영혼에 있으며, 그 육체는 하나님의 창조 계획 중 일부가 아니라 단지 우연적인 소치이다. 그렇다면 하나님을 현세적 모습의 상(像)으로 묘사하는 일은 죄악일 따름이다<sup>11)</sup>.

8) Peter Brown(1973: 12-13) 참고.

9) Peter Brown(1973: 21-23) 참고.

10) Marcel Borret(1969: 6.70.19-22, 6.70.36-39). *Mansi* 13. 353A 참고.

이렇듯 오리게네스가 보기에는 모든 역사적 사건들이 일시적이고 우연적인 일에 불과하다. 또한 어떤 사건도 그 자체로 궁극적 의미나 가치를 가지지 않으며, 역사를 넘어서는 초월적 실재에 대한 상징에 불과하다. 모든 상징체계는 영원 혹은 앞으로 올 시기에 대한 표식이므로, 우리는 상징을 넘어서 있는 세계를 통찰해야 한다. 그러므로 오리게네스의 생각에 따르면, 예수 그리스도의 성육신되심 역시 신적인 로고스의 영원한 현현 과정에 있어서 단지 한 순간에 불과하다고 간주되어야 한다.<sup>12)</sup>

성화상 파괴론자들은 대체로 위와 같은 오리겐의 주장을 받아들였다<sup>3)</sup>. 성화상 파괴론자들은 오직 성직자에 의해 축도를 받은 대상들만이 성스럽다고 주장했다. 가령 성찬용 빵은 축복을 통해 물질적인 것(αειροποιοίητρον)에서 초월적인 것(ἀαειροποιοίητρον)으로 고양된 대상이다. 반면 어떤 성직자도 기도를 통해 성화에 축복한 일이 없으며, 단지 어리석은 사람들만이 성화상을 성스럽다고 여길 뿐이다(Mansi 13, 268BC, 269CD). 그러므로 성화상 파괴론자들의 주장에 따르면, 결국 성화상은 이교도들의 우상과 마찬가지로 운명을 맞이해야 한다. 다시 말해 성상은 불살라져야 한다.

성화상 파괴론자들은 성화상 파괴의 근거로 다음과 같은 논변들을 제시하고 있다<sup>4)</sup>.

- 11) Origenes, *Homiliae in Genesis* 13, 4 및 Alain Besançon(2000: 93-95) 참고.
- 12) 오리게네스의 사상에 대한 요약과 관련해서는 Gorge Florovsky(1950: 87) 참고.
- 13) 7차 공의회는 오리게네스가 성화상 파괴주의자들에 분명히 영향을 끼쳤다고 단정짓고 있지는 않다. 하지만 당대의 동시대 사상가들은 오리게네스와 성화상 파괴주의의 관련성을 인식하고 있었던 듯하다. 이를테면 포티오스는 카이사레아의 에우세비오스가 오리게네스의 병폐에 빠져 들었다고 말하고 있다. Mansi 13, 316A 및 Alain Besançon(2000: 88) 참고.
- 14) *Epitome of the Definition of the Iconoclastic Conciniabulum* (AD. 754), Mansi 13, 205-364 참고.

1) 출애굽기 20장 4-5절에서, 하나님은 다음과 같이 말씀하셨다: “너를 위하여 새긴 우상(εἰδωλον)을 만들지 말고, 또 위로 하늘에 있는 것이나 아래로 땅에 있는 것이나 땅 아래 물속에 있는 것의 아무 형상(ὁμοιομοια)이든지 만들지 말며, 그것들에게 절하지 말며 그것들을 섬기지 말라.” 이를 근거로 성화상 파괴론자들은 성화상 경배가 우상 숭배를 금한 구약 전통에 어긋난다고 생각했다. 아무런 생명도 없는 그림이나 조각을 가지고 하나님이나 예수님의 모습을 표현한다는 것은 신성모독이라는 것이다. 성화상 파괴론자에 따르면, 이 모든 잘못은 악마가 사람들을 현혹시켜서 창조주 대신 피조물을 경배하도록 만든 데 기인한다.

2) 만일 성화상이 예수 그리스도의 인성만을 묘사하는 것이라면, 신성과 인성을 분리해서 생각함으로써 네스토리우스 파의 오류를 그대로 답습하게 된다. 반면 성화상이 예수 그리스도의 신성과 인성을 모두 묘사한다고 가정할 경우, 두 본성을 하나로 섞음으로써 단성론자들이 저질렀던 것과 동일한 실수를 저지르게 된다. 이렇게 볼 때, 그리스도의 본성을 영상으로 온전히 표현한다는 것은 결국 불가능하다.

3) 성화상 파괴론자들이 보기에는, 진정한 성화상은 본질에 있어서 원본과 완전히 동일해야 한다. 그런데 이런 일은 사실상 불가능하다. 왜냐하면 그림이나 조각은 영혼이나 생명이 결핍된 무생물에 불과하기 때문이다. 그러므로 오직 예수 그리스도와 성령만이 하나님 아버지를 표상해 주는 像이라고 볼 수 있으며<sup>5)</sup>, 성찬식에서 사용되는 빵과 포도주만이 예수 그리스도를 대표하는 형상이다.

4) 한편 성화상파괴론자들은 시각보다 청각의 중요성을 강조한다. 가령 성화상 파괴를 옹호했던 주교 요안네스 그라마티쿠스(837-843)는 로마서 10장 17절을 인용하고 있다: “믿음은 들음에서 나며, 들음은 그리스도의 말씀으로

- 15) 콜로새서 1장 15절에서 바울은 예수 그리스도가 “보이지 아니하시는 하나님의 형상”이라고 말한다.

말미암았느니라.”<sup>16)</sup> 또한 폰토스의 에바그리우스도 감각표상의 종류를 구분했다. 이에 따르면, 시각은 진정한 실재를 파악하는 데 쓸모없다. 왜냐하면 시각은 형상적 표상을 마음에 제공해 줄 뿐인데, 이것은 단지 감각적 실재에만 유용하기 때문이다. 반면 청각은 감각적 실재 뿐 아니라 진정한 정신적 실재를 파악하게 해준다. 즉 우리의 지성은 청각을 통해서 비형상적 표상을 수용할 수 있다<sup>17)</sup>.

결국 성화상파괴론자들의 주장에 따르면, 우상과 형상은 동일한 것이며, 예수 그리스도를 경배한다고 말하면서 우상을 경배하는 일은 대단한 신성모독이다. 왜냐하면 우상 숭배는 진리의 말씀을 통해 완전히 금지되어 있기 때문이다<sup>18)</sup>.

#### 4. 성화상 옹호론자들의 반론

고전 희랍어에서 ὁμοίωμα나 εἰδωλον 그리고 εἰκὼν은 대체로 동일한 의미를 가진다. 성화상파괴론자들은 이러한 개념들의 의미가 모두 동일하다는 전제 하에, 하나님이나 예수님이 본성상 초월적이고 비물질적 존재이므로, 어떠한 물질적 이미지도 신성을 드러낼 수 없다고 주장했다. 하지만 성화상 옹호론자들은 다음과 같은 반론을 제기했다.

첫째, 성화상파괴론자들은 물질세계의 부정적 측면만을 강조했으나, 사람은 엄연히 육체라는 옷을 걸치고 있는 존재이다(John of Damascus, *De imaginibus* I, 36 및 II, 32). 창세기 1장 26절에 따르면 하나님은 “우리의 형상을 따라(κατ’ εἰκόνα) 우리의 모양 대로(καθ’ ὁμοίωσιν) 우리가 사람을 만들고” 라고 하셨는데, 하나님이 자신의 형상과 모양에 따라 창조하신 것은 인간의 영혼이나 정신이 아니라 인간 자신이었다. 그러므

로 사람이 육체를 가진 존재라는 사실은 부끄러운 일이 아니라 오히려 자랑스러운 일이어야 한다. 한편 다마스쿠스의 요안네스는 감각대상과 지성적 대상이 서로 모순을 일으키는 것은 아니라고 주장한다(John of Damascus, *De imaginibus* III 12, Mansi 13, 249DE). 글자를 아는 사람들에게 책이 유용하듯이, 문맹자들에게는 성화가 유용하다는 것이다. 이와 마찬가지로, 노아의 방주나 아브라함의 장막 등도 물질적인 대상이며 인간의 손에 의해 만들어진 것들이므로 일종의 像(εἰκὼν)이라고 보아야 하지만, 이들은 하나님의 뜻에 따라 만들어진 것이므로, 한갓 하찮은 허상이나 그림자라고 간주할 수 없다<sup>19)</sup>.

둘째, 성화상파괴론자들은 주로 구약에 근거해서 성화상 경배가 신성모독임을 입증하고자 했으나, 성화상옹호론자들은 신약 시대에는 예수 그리스도가 인간으로 성육신 되심으로써 상황이 완전히 달라졌다고 주장한다. 가령 다마스쿠스의 요안네스는 모세가 시나이 산에서 하나님을 만난 일(출 19:16)과 사도들이 변화된 예수님의 모습을 목격한 장면(마 17:1)을 언급한다. 모세는 하나님의 얼굴을 보지 못하고 단지 뒷모습만을 보았다(출 23:23). 하지만 그 이후 모세의 얼굴은 너무 환히 빛나서, 이스라엘 사람들은 그 광채를 보고서 모세에게 가까이 하기를 두려워했기 때문에, 모세는 얼굴을 수건으로 가려야 했다(출 24:29-35). 다시 말해 구약에 따르면 우리는 눈을 통해 진실을 목격할 수 없으며, 진실은 표식이나 전조를 통해 베일에 가려져 있어야 했다. 하지만 신약 시대에는 상황이 달라졌다. 즉 “말씀(λόγος)이 육신(σῶμα)이 되어 우리 가운데 거하게 되었다” (요 1:14). 이런 이유로 예수님이 타보르 산에서 사도들에게 신성을 보이신 이후, 기독교도들은 하나님을 대면할 수 있게

16) J. Gouillard(1966: 171-81).

17) P. Géhin(1998: 290-96).

18) Blagoy Tschiflianov(1993: 248-249) 참고.

19) John of Damascus, *De imaginibus* I. 15. 9-18. 마찬가지로 이유로 스투디오스의 테오도로스는 출애굽기 25장 18-20절의 “그룹”을 예시하고 있다. 다시 말해 만약 하나님이 어떠한 물질적 상(像)의 제작도 허락하지 않으셨다면 어찌서 그룹의 모습을 만들라고 모세에게 명령했겠냐는 것이다. Theodoros of Studios, *Epistulae* 2. 301. 80-81 참고.

되었다. 따라서 우리는 성육신하신 하나님의 모습을 우리 눈으로 바라볼 수 있는 것이다(John of Damascus, *De imaginibus* I, 17, 1-4).

성화상파괴론자들은 예수 그리스도의 모습을 그림으로 묘사하는 일이 불가능하다고 주장했다. 하지만 성화상옹호론자에 따르면, “그리스도는 어머니로부터 규정가능(또는 한정가능)한 능력을 부여받았으므로, 그 역시 어머니와 마찬가지로 그림그려질 수 있다.”(Theodoros of Studios, *Epistulae* 2.156, P.G. 99.1488B) 따라서 예수 그리스도의 그림을 그리는 것이 부적절하다고 말한다면, 이것은 그의 사도들이 그리스도를 바라보는 일도 부적절하다고 말하는 것과 동일하다. 만일 성화상파괴론자들이 주장하듯이, 우리가 그리스도를 단순히 지성만으로만 인식해야 한다면, 하나님은 지성적으로 파악 가능한 형태로 우리에게 나타났어야 했다(P.G. 99.336D). 이런 이유로 스투디오스의 테오도로스(759-826)는 말한다: “그리스도가 사람이라는 가장 일차적이고 진실한 증거는 그가 그림그려질 수 있다는 사실이다.”(Theodoros of Studios, *Epistulae* 2.64, P.G. 99.1285B).

셋째, 성화상 옹호론자들은  $\epsilon\iota\kappa\omega\lambda\omicron\nu$  과  $\epsilon\iota\kappa\omega\nu$  의 의미가 동일하지 않다고 주장한다. 오리게네스는 이미 *Homiliae in Exodum*에서  $\acute{\omicron}\mu\omicron\iota\omega\mu\alpha$  와  $\epsilon\iota\kappa\omega\lambda\omicron\nu$  을 구별한 바 있다. 즉  $\acute{\omicron}\mu\omicron\iota\omega\mu\alpha$  는 살아있는 대상을 원본으로 하여 만든 것인 반면,  $\epsilon\iota\kappa\omega\lambda\omicron\nu$  은 이교도 신의 우상처럼 실제로 존재하지 않는 것을 모델로 해서 만든 것이다<sup>20)</sup>. 성상옹호론자 니케포로스는 오리게네스의 주장을 원용해서 성상의 정당성을 입증하고자 했다.  $\epsilon\iota\kappa\omega\nu$  은 항상 어떤 대상에 대한 像인 반면,  $\epsilon\iota\kappa\omega\lambda\omicron\nu$  은 완전히 상상의 산물이며, 실제로 존재하지 않는 것에 대한 묘사이다. 따라서  $\epsilon\iota\kappa\omega\lambda\omicron\nu$  은 헛되고 잘못된 허상이다<sup>21)</sup>. 그렇다면 성화상( $\epsilon\iota\kappa\omega\nu$ )은 실제로 존재했

던 예수 그리스도나 성인들의 모습을 모델로 한 것이므로 우상( $\epsilon\iota\kappa\omega\lambda\omicron\nu$ )과는 다르다는 결론이 나온다.

이 때 성화상 옹호론자들은 중요한 전제를 가정하고 있는데, 원형 자체가 서로 다른 대상들은 그 모상 역시 본질적으로 상이할 수 밖에 없다는 것이다. 다시 말하자면, 우상이란 그야말로 남용된 재료에 불과하며, 인간의 손이 빚어낸 비이성적 노동의 산물일 뿐이지만, 성화는 “위로부터” 영감에 의해서 제작된 것이기 때문에 더 이상 단순한 나무조각이 아니라 성스러운 대상이며, 그리스도 자신과 그의 성화는 서로를 드러내 주고 서로 반영하고 있다<sup>22)</sup>. 따라서 성화상 옹호론자들이 보기에, 이교도들의 우상은 악마를 섬기기 위한 것인 반면, 기독교도들의 성화상은 하나님을 상기하고 찬양하기 위한 도구이다(Mansi 13, 45B 및 49D).

한편 성화상옹호론자들은 우상과 성화상이 서로 본질적으로 다르다는 점을 지적하고 있을 뿐 아니라,  $\epsilon\iota\kappa\omega\nu$  이 다시 몇 가지 종류로 분류 가능하다고 생각했다. 가령 다마스쿠스의 요안네스에 따르면, 자연적인( $\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\eta'$ ) 像이 존재하는 한편, 규약 또는 모방에 따른( $\tau\omicron\delta\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota\sigma\iota\nu\ \kappa\alpha\iota\ \mu\iota\mu\eta\sigma\iota\nu$ ) 像도 존재한다. 이를테면 그리스도는 하나님 아버지의 자연적인 像인 반면, 인간은 하나님의 모방에 따른 像이며, 그림도 이와 마찬가지로이다<sup>23)</sup>. 그런데 만일 이처럼 像의 종류가 여럿이라면, 다양한 像에 대한 우리의 태도 역시 동일할 수 없다는 것이 성화상옹호론자들의 주장이다. 그래서 다마스쿠스의 요안네스는 숭배( $\eta\ \tau\eta\varsigma\ \lambda\alpha\tau\tau\epsilon\iota\alpha\varsigma\ \pi\rho\omicron\sigma\kappa\upsilon\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ )와 공경( $\eta\ \acute{\epsilon}\kappa\ \tau\iota\mu\eta\varsigma\ \pi\rho\omicron\sigma\kappa\upsilon\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ )이 서로 다르다고 말한다(John of Damascus, *De Imaginibus* I, 8). 즉 우리는 성인들이나 다른 성

의  $\acute{\omicron}\mu\omicron\iota\omega\mu\alpha$  또는  $\pi\alpha\rho\acute{\alpha}\delta\epsilon\iota\gamma\mu\alpha$ 로 간주하고 있다. 이와 관련해서는 John of Damascus, *De Imaginibus* III, 16 참고.

22) Mansi 12, 1067DE 및 Nicephoros Conf., *Refutatio et eversio definitionis synodalis anni 815* 12, 67, 38 참고.

23) John of Damascus, *De Imaginibus* III, 18-23. 본래 이 구절에서 다마스쿠스의 요안네스는 여섯 종류의 像에 관해 논의하고 있다.

20) *Homiliae in Exodum* VIII 3 및 W.A. Baehrens(1920: 221-22). 같은 이유로 바울은 고린도전서 8장 4절에서 “우리가 우상( $\epsilon\iota\kappa\omega\lambda\omicron\nu$ )은 세상에 아무것도 아니며 또한 하나님은 한분 밖에 없는 줄 아노라.”라고 말했다.

21) Nicephoros Conf., *Antirrheticus* I, 29. 성상 옹호론자들은  $\epsilon\iota\kappa\omega\nu$ 을 일종



도들을 공경할 수 있지만, 숭배는 오로지 하나님만을 대상으로 한다. 이로써 성화상옹호론자들은 우상숭배(εἰδωλολατρεία)를 금하는 동시에, 성화상 제작을 허용할 수 있는 길을 마련했다.

결국 성화상옹호론자들은 성화상의 진정한 가치가 우연적 속성들(가령 외형이나 색)에 있는 것이 아니라, 영적인 미 또는 성스러운 대상(가령 그리스도나 성인) 자체와의 관련성에 있다고 여겼던 듯하다. 이들에 따르면, 우리가 궁극적으로 공경하는 대상은 그림이라는 물질적 대상이 아니라, 그림을 통해 표상되는 예수님이나 성인의 모습이다.

## 5. 성화상 논쟁의 쟁점

이제 성화상 논쟁에 대해 평가해 보자. 황제들의 세속적 욕망이 성화상 논쟁을 일으킨 계기가 되었다는 사실은 부인하기 힘들지만, 그럼에도 불구하고 성화상 논쟁의 기저에는 신학적인 견해 차이가 숨어 있었다는 사실 또한 인정해야 할 것이다. 우리는 성화상 옹호론자와 성화상 파괴론자의 논거를 다음과 같이 요약할 수 있다.

### 1) 예수 그리스도의 본성

예수 그리스도가 신성과 동시에 인성을 가지고 있다는 점은 기독교도라면 누구나 받아들이는 사실이다. 그러나 문제는 과연 우리가 물질적 재료를 도구로 해서, 예수 그리스도의 신성과 인성 모두를 온전히 표현할 수 있는가이다. 성화상 파괴론자들은 만일 성화상이 예수 그리스도의 인성만을 묘사하는 것이라면, 신성과 인성을 완전히 분리해서 생각함으로써 네스토리우스 파의 오류를 그대로 답습하게 되는 반면, 성화상이 예수 그리스도의 신성과 인성을 모두 묘사한다고 가정할 경우, 두 본성을 하나로 섞음으로써 단성론자들이 저질렀던 잘못을 저지르게 된다고 생각했다.

반대로 성화상 파괴론자들의 이러한 주장을 반박하는 논거로 성화상 옹

호론자들이 제시하는 것이 바로 예수 그리스도의 성육신 되심이다. 이 때 강조되는 사실은 예수님께서 종의 모습으로 우리에게 오셨으며, 그 제자들을 비롯한 모든 사람들이 예수님을 볼 수 있었다는 점이다. 다시 말해 예수님은 물론 신성을 가지셨지만, 다른 한편으로 성모 마리아로부터 규정가능성(혹은 한정 가능성: περιγραπτόν)을 부여받은 완전한 인간이기도 하셨다(Theodoros of Studios, Epistulae 2, 64, 22). 그렇다면 예수님을 그림으로 묘사하는 것이 무슨 문제가 있느냐고 성화상 옹호론자들은 반문하고 있는 것이다.

성화상 파괴론자들은 하나님이 영적이고 비물질적인 존재라는 오리게네스주의적 가정을 암묵적으로 전제했으며, 예수 그리스도 또한 오로지 영적, 지성적인 방식으로만 파악 가능하다고 간주했다. 하지만 이렇게 가정할 경우, 예수 그리스도가 어째서 인간의 모습으로 이 세상에 오셨는지 설명할 수 없다. 성화상 옹호론자가 옹호하고자 한 것은 하나님에 대한 성화상이 아니라 예수 그리스도에 대한 성화상이었으며, 예수 그리스도께서 완전한 인간의 모습으로 성육신하셨다는 사실은 일단 성화상 옹호론자에게 유리한 증거로 작용하고 있다.

물론 그렇다고 해서 성화상 파괴론자들이 그리스도의 인성이나 위격을 부정했다고 단정 지을 수는 없다. 성화상 옹호론자들이 자신의 논적 논변을 고의적으로 왜곡했을 가능성도 배제할 수 없기 때문이다. 하지만 오랜 기간 동안의 논쟁 결과 성화상 공경이 기독교 교리와 상충하지 않는다는 결론에 도달했으며, 동방 교회는 이를 전통으로 받아들였다.

### 2) 구원의 길

한편 성화상 옹호론자들은 성화상이 구원을 위한 유용한 도구임을 지적하고 있다<sup>24)</sup>. 희랍 철학의 전통에 따르면, 자연적으로 인간은 누구나 알고자

24) 스튜디오스의 테오도로스는 성화상이 삼위일체 신학(θεολογία)과 연관되

하는 열망을 가지고 있으며, 특히 지식 획득의 가장 대표적인 수단이 시각이다(Aristotle, *Metaphysica* 980a21-24). 성화상 옹호론자들은 이러한 전제를 받아들이고 있다. 즉 영상적 효과를 통해 관찰자에게 감각자극을 제공함으로써 큰 교육적 효과를 거둘 수 있다는 것이다. 이 때문에 그들은 성화상을 매우 성스럽고 구원에 도움이 되는 것으로 간주한다(Mansi, 13, 116A). 물론 상처 자국을 확인하고서야 예수님의 부활을 믿겠다는 도마에게, 예수님은 “너는 나를 본 고로 믿느냐? 보지 못하고 믿는 자들은 복되도다.”(눅 20:29)라고 말씀하셨다. 그럼에도 불구하고 다마스쿠스의 요안네스는 인간이 지성적 사유 능력을 얻으려면 먼저 감각자극과 이에 대한 기억에서 출발해야 한다는 사실을 지적한다(John of Damascus, *Expositio fidei* 2, 19-20). 인간은 영혼과 육체로 구성되어 있으므로, 육체의 한계를 뛰어넘을 수 없으며, 이 때문에 우리의 정신이 아무리 노력하더라도 물질세계를 초월할 수 없다. 그렇다면 이러한 인간의 육체적 한계를 고려해 볼 때, 성화상을 감상하는 일도 구원에 이르는 좋은 출발점이 될 수 있다는 것이다. 성화상 옹호론자들의 견해에 따르면, 신앙심 깊음은 사람들에게 의해 사용되는 성화상은(비록 조야한 형태이기는 하나) 일종의 성서에 다름 아니며, 인간의 타락한 본성에 대한 탁월한 교육 수단이다(Mansi, 12, 1146B).

성화상은 예술가를 위한 예술이 아니라 교회를 위한 예술이었다. 따라서 교회 공동체의 필요와 목적에 따라 그 내용이 결정되었다. 또한 성화상은 물질적이 아니라 영적인 목적을 가졌으며, 그 아름다움 또한 대상의 자연적 형태에 의해 결정되는 것이 아니라, 신앙에 기여할 수 있는 능력에 의해 결정되었다. 따라서 비잔틴 시대의 성화<sup>25)</sup>는 자연을 모사하거나 모양이나 색 자체

는 것이 아니라 하나님의 구원 계획(또는 경륜 : *oikonomia*)과 관계된다고 주장하고 있다. Theodoros of Studios, *Antirrheticis Adversus Iconomachos* 2,4 및 3 C 15 참고.

25) 본래 성화상(*eikón*)이라는 용어는 그림 뿐 아니라 조각 등을 포함하는 포괄적인 개념이다. 하지만 흥미로운 사실은 비잔틴 시대에 성상 조각이 성화와 동일한 지위를 획득하지 못했다는 점이다. 동방 교회는 彫像에 대해서 매

를 목적으로 추구한 것이 아니라, 하나님과 예수 그리스도 그리고 성인들을 잘 알기 위한 효과적인 수단이며, 종교적 진리에 대한 고백으로 간주되었다(Mansi, 13, 113DE). 골로새서 1장 15절에서 바울은 “그(예수 그리스도)는 보이지 아니하시는 하나님의 형상이요( $\epsilon\iota\kappa\acute{\omega}\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \Theta\epsilon\omicron\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\rho\alpha\tau\omicron\upsilon$ ...)”라고 말한 바 있는데, 이와 마찬가지로 성화상은 보이지 않는 대상의 형상이다.

성화상 옹호론자들은 성인들의 업적을 들어서 알고 있던 사람이 성화를 보게 되면, 과거에 들은 일들을 다시 상기함과 동시에, 성인들에 대해 애정을 가지게 되며, 더 나아가 하나님을 칭송하게 된다고 생각했다. 결국 성화상에 대한 감상은 우리로 하여금 죄로부터 벗어나, 영적인 눈을 통해 성화상의 원대상인 하나님 자신을 보도록 고양시켜준다(Mansi, 12, 114A 및 13, 188D). 다음 절에서 우리는 이러한 시각과 상상의 모티브가 플로티노스의 미학이론에 기인하고 있음을 살펴볼 것이다.

### 3) 원상과 모상

골로새서 1장 15절에서 바울은 “예수 그리스도가 보이지 아니하시는 하나님의 형상이다( $\epsilon\iota\kappa\acute{\omega}\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \Theta\epsilon\omicron\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\rho\alpha\tau\omicron\upsilon$ .)”라고 말했는데, 성화상 파괴론자들은 예수님과 하나님의 관계가 단순히 모상-원상의 관계가 아니라, 이 경우 모상과 원상이 위격상 서로 구별되면서도 하나의 본질을 유지한다는 점에 착안하고 있다. 즉 성부와 성자의 관계에 있어서 모상은 원상과 동일하다. 그렇다면 우리는 골로새서 1장 15절의 의미를 “예수 그리스도는 하나님과 동일한 모습을 지녔다.”라고 이해할 수 있다. 이를 근거

우 신중한 입장을 취했다. 왜냐 하면 彫像은 이교도의 우상으로부터 차별화되기 힘들었기 때문이다. 이런 이유로 비잔틴 시대에 彫像 제작은 저조하게 되었다. 물론 조각에 대한 긍정적인 평가가 전혀 없었던 것은 아니었지만, 그렇다고 하더라도 동방 교회에서 주된 예술 활동은 교회 건축과 성화 제작이었다.

로 카이사레아의 에우세비오스는 비록 예수님이 종의 모습으로 이 땅에 오셨지만, 부활과 승천 이후 예수 그리스도의 인간적 외형은 신성의 영광에 의해 파괴되었다고 주장한다(Eusebius, Epist, 20, 1545, 24-27). 그렇다면 오직 성자만이 성부를 알 수 있으며, 피조물인 인간은 하나님을 볼 수 없다. 또한 우리는 부활하셔서 인간의 모습을 벗어버린 예수님의 모습을 볼 수도 없다. 따라서 예수 그리스도를 그리는 일은 불가능하다.

이렇듯 성화상 파괴론자들은 모상과 원형이 동일한 본질을 가진다고 전제하고 있다. 하지만 성화상 옹호론자들은 이에 동의하지 않는다. 성화상 옹호론자도 예수 그리스도와 하나님의 본성이 일치한다는 점에는 동의하지만, 예수 그리스도 자신과 그의 성화상이 본질에 있어서 동일하다는 성화상파괴론자의 주장은 받아들이지 않는다. 오히려 성화상 옹호론자들에 따르면, 모상과 원상 사이에는 참여의 관계가 성립하며, 성화상은 본질에 있어서가 아니라 이름에 있어서만 원형에 참여한다(Mansi, 13, 252CD). 그래서 787년 니케아 공의회는 원상(예수 그리스도 자신)과 모상(그를 묘사한 성화상)이 본성상 일치해야 한다는 성화상 파괴론자들의 주장을 거부하면서, 본성과 위격을 구별할 것을 요구하고 있다(260e-261a).

스투디오스의 테오도로스는 이 문제를 보다 심도있게 논의하고 있다. 그는 인장의 예를 들고 있다. 밀랍에 인장을 찍으면 반지 모양의 자국이 남는 것처럼, 성화는 예수 그리스도의 본성(φύσις)을 온전히 담고 있지는 않으나, 예수님의 위격(ὑπόστασις)을 표현해준다는 것이다. 따라서 스투디오스의 테오도로스는 성화상이 그 원본과 이름을 공유하고 있기는 하나, 원본의 본성을 나누어 가지고 있는 것은 아니라고 결론짓고 있다<sup>26)</sup>. 그가 보기에, 원본과 모상 사이에는 존재론적인 차이가 분명히 존재하며, 성화상도 그 원본과 단지 부분적인 동일성만을 가지고 있다. 이처럼 스투디오스의 테오도로스는

26) Theodoros of Studios, *Antirrhethici Adversus Iconomachos* 3 B 2 및 3 C 1 참고.

성자가 성부와 본성상 일치하나 그 위격에 있어서 구별된다는 점에 착안해서, 성화상은 예수 그리스도의 본성이 아니라 위격을 표현해 주는 수단에 불과하다는 결론을 도출하고 있으며, 따라서 우리가 경배해야 할 대상은 예수 그리스도 자신이지 성화상이 아니라고 주장하고 있다<sup>27)</sup>.

그런데 여기에서 의문이 제기된다. 예수 그리스도는 신성과 인성을 모두 가지는 분이므로 그의 위격을 그림으로 묘사하는 것이 가능하다고 말할 수도 있겠으나, 그렇다면 성인들에 대한 성화상은 어떻게 설명해야 할까? 성인들은 사람에게 불과한데, 이들에 대한 그림을 성화라고 부르는 것은 신성모독이 아닌가? 이러한 의문에 대해 다마스쿠스의 요안네스는 신화(神化: θεώσις)라는 답변을 제시하고 있다. 다마스쿠스의 요안네스에 따르면, 성인들은 최대한으로 하나님과 가깝게 된 자들(ὁμοιωθεύτητες θεῶ)이며, 이들은 비록 본성상(φύσις) 하나님은 아니지만 관습적으로(θεόσις) “신들”이라고 일컬어진다. 다시 말해 성인들은 하나님을 경배하는 자들로서 하나님의 본성에 참여함으로써(τοῦ φύσεως θεοῦ μετόχοι) 진정으로 신들이라고 불리워진다는 것이다. 그런데 성인의 위치에 도달하기 위해서는 본인의 선택과 노력도 필요하지만, 하나님의 도우심 또한 필요하다. 왜냐 하면 주님은 자신에게 영광을 돌리는 자를 영광스럽게 할 것이기 때문이다(John of Damascus, *De imaginibus* tres 3, 33, 6-35).

신화(神化: θεώσις)의 구체적인 신학적 의미에 관해서는 본 논문에서 자세히 다룰 수 없을 것이라고 생각된다. 지금 우리에게 중요한 것은 성화상과 예수 그리스도 자신, 그리고 하나님의 형상에 따라 창조된 모상인 인간과 원상인 하나님의 관계에 관해 성화상 옹호론자들이 어떤 입장을 가지고 있는가이다. 성화상 옹호론자들은 인간이 성화상을 보면서 궁극적으로 하나님에 대한 사랑을 키워 나가며, 하나님 자신을 경배하게 된다고 생각했으며, 부단

27) 그리스도의 위격과 본성에 대한 스투디오스의 테오도로스의 주장과 관련해서는 M. J. Milliner(2006: 509-511) 및 김산춘(2004: 8-10) 참고.

한 노력과 하나님의 도우심을 통해 우리는 하나님과 점점 가까워질 수 있다고 주장했다<sup>28)</sup>. 필자는 이러한 원상-모상, 그리고 상승의 모티브가 신플라톤주의에서 연유한 것이라고 판단한다. 다음 절에서 우리는 이 문제에 관해 논의할 것이다.

### III. 신플라톤주의와 비잔틴 미학

#### 1. 이데아와 광원 : 플로티노스의 미학

여기까지 우리는 성화상과 기독교 교리의 관계를 다마스쿠스의 요안네스와 스튜디오스의 테오도로스 등의 성화상 옹호론자들이 어떻게 규정했는지 살펴 보았다. 이들의 견해는 상당 부분 신플라톤주의 철학으로부터 영향을 받았다고 생각된다. 지금부터 우리는 僞 디오뉴시오스 아레오파기타스(Pseudo-Dionysius Areopagitas)와 다마스쿠스의 요안네스를 중심으로 신플라톤주의가 비잔틴 미학에 어떠한 영향을 미쳤는지 밝히고자 한다.

고전기 희랍인들에게 있어서 이미 “아름다움” 개념은 형이상학적 성격을 가지고 있었다. 특히 플라톤의 〈파이드로스〉 250d7-8에 따르면, 아름다움은 스스로를 가장 잘 드러내주며(ἐκφανέστατον), 가장 사랑스럽다(ἐρασιμιώτατον). 다시 말해 아름다움은 마치 빛과도 같이 자기 자신을 드러내고 보인다. 또한 아름다움은 우리 마음 속에 사랑을 일으키는 동기로 작용한다<sup>29)</sup>. 이 때문에 프로클루스는 사랑이 신적인 아름다움을 향한 귀환의 원인(ἐπιστροφή αἰτίας)이라고 규정하고 있다(Proclus, In

28) 물론 인간은 피조물이므로 창조주인 하나님과 완전히 동일하게 될 수는 없다. 하지만 점점 가깝게 다가갈 수는 있다. 이는 마치 스토아 철학에서 보통 사람이 아무리 현자와 유사한 경지에 올랐다고 하더라도, 아직 현자가 되지 못했다면 바보 혹은 미친 사람이라고 일컬어지는 것과 동일하다.

29) D. N. Koutras(2002: 86) 참고.

Platonis Alcibiadem I. 30.14). 한편 플라톤은 像이 원본의 모방 내지 그림자에 불과하다고 간주했지만, 신플라톤주의의 유출 이론에 따르면, 像은 빛이 비춤(ἔκλαμψις)으로 인해 생겨난 결과물이다. 그러므로 像은 단순히 이데아의 그림자에 불과한 것이 아니라, 이데아를 드러내 주는 존재론적인 가치를 획득하게 된다. 像과 원본 사이에는 분명히 차이가 영원히 존재하지만, 그림에도 불구하고 像은 가능한 한 원본과 닮고자 한다<sup>30)</sup>.

플로티노스는  $\epsilon\iota\kappa\omega\nu$  과  $\epsilon\tilde{\iota}\delta\omicron\varsigma$ 의 관계를 설명하기 위해서 종종 빛의 비유를 든다. 다시 말해  $\epsilon\tilde{\iota}\delta\omicron\varsigma$ 는 광원에 해당하는 한편,  $\epsilon\iota\kappa\omega\nu$ 은 빛이 비추어진 대상과 유사하다는 것이다(Enn. I. 6.3.17-26). 플로티노스에 따르면 모든 감각적 아름다움의 원천은 빛이다. 빛은, 질료를 밝게 비추는 형상으로서, 광채(ἀγλαία)와 색을 만들어낸다(Enn. I. 6.8.5-6). 따라서 감각 대상이 얼마나 아름다운가는 질료가 빛을 얼마나 잘 수용하는가에 따라 결정된다(Enn. V. 8.9.44-47). 한편 플로티노스에 따르면, 광원과 빛이 비추어진 대상, 그리고 이데아와 질료의 관계는 예술 작품에도 그대로 적용된다. 다시 말해 사실 예술 작품이라는 것도 보이지 않는 이데아를 감각 가능한 형태로 묘사해 놓은 것이며, 일종의 상징이다<sup>31)</sup>. 예술가의 영혼은, 내적인 이데아(ἐνδον  $\epsilon\tilde{\iota}\delta\omicron\varsigma$ )로서(Enn. V. 8.2.32-33), 작품에 형상을 부여하는 원리이며, 예술가는 작품 활동을 통해서 지성계 및 진정한 아름다움의 세계로 고양된다(Enn. I. 6.9.35-36).

그렇다면 예술가의 역할은 마치 사제의 역할과 유사하게 된다. 다시 말해 예술가는 예술 창작 활동을 통해서 영속적인 이데아의 아름다움의 정체를 밝혀 주는 것이다. 그러므로 예술 작품은 그것을 바라보는 사람의 마음 속에 에로스를 불러 넣음으로써, 지성적 대상을 바라볼 수 있게 하며(Enn. V.

30) D. N. Koutras(2002: 87) 참고. 플로티노스의 미학이론은 주로 *Περὶ τοῦ καλοῦ* (Enn. I. 6.1.20-40)과 *Περὶ τοῦ νοητοῦ κάλλους* (Enn. VI. 7.22.24-31)에 나타나 있다.

31) D. N. Koutras(2002: 82) 참고.

8.4.25-26), 한 마디로 말해 우리는 예술이 형이상학적 현상을 계시하는 역할(Enn. V. 8.1,38-40)을 담당하고 있다고 결론내릴 수 있다<sup>32)</sup>.

그런데 예술작품을 감상하는 사람은 어떻게 해서 물질적인 예술작품을 통해 비물질적인 이데아 세계를 파악하게 되는 것일까? 플로티노스에 따르면 예술작품의 완전한 이해는 추론을 통해 얻어지는 것이 아니다. 마치 상형문자 체계에서는 표현하고자 하는 생각 모두를 하나의 기호가 나타내듯이, 예술작품은 표현하고자 하는 내용을 총괄적으로 전달해 주고 있으며, 그 예술작품을 감상하는 사람은 논리적 분석이나 추론에 의해서가 아니라 직관적 통찰을 통해서 예술작품을 이해하게 된다. 이렇게 볼 때, 신플라톤주의에 따르면 예술작품의 궁극적 의도는 단순히 어떤 대상을 흉내내는 것이 아니라, 작품 감상을 통해 일자에 참여하는 일이다<sup>33)</sup>.

## 2. 위(僞) 디오뉴시오스 아레오파기타스와 다마스쿠스의 요안네스의 미학 이론

위(僞) 디오뉴시오스 아레오파기타스는 신플라톤주의의 광원 비유를 수용했으나, 빛 또는 태양이 플라톤적인 이데아가 아니라 하나님 자신이라고 간주했다(Pseudo-Dionysius Areopagitas, De din. nom. I. 6.596A). 즉 하나님의 빛은 모든 이들을 어둠으로부터 구원해 주며 그들에게 생명을 부여한다. 또한 모든 대상은 빛이 비추어지는 범위 안에서 자신의 존재론적 지위를 얻게 된다.

디오뉴시오스는 성화상이 무엇인지와 관련해서도, 하나님으로부터 유출되는 빛을 통해서 설명하고자 했다. 신성에서 연유하는 광선(또는 신적인 아름다움)은 성화상 안에 임재한다. 따라서 신성 그 자체가 성화상 안에 있게 되

며, 성화상은 곧 신성의 현현이다(Pseudo-Dionysius Areopagitas, De din. nom. 4. 4.967C). 신성이 성화상을 통해 육화된다는 사실은 예수 그리스도가 우리를 구원하기 위해 인간 세상에 오셨다는 사실을 상징한다. 또한 성화상은 정신적 세계로의 상승(ἀναγωγῆ) 내지는 신성으로의 귀환이라는 원리를 형성하는데(Pseudo-Dionysius Areopagitas, De din. nom. 2. 5.145B), 이처럼 성화상이 우리를 고양시키는 궁극적인 원인은 하나님으로부터 빛이 유출되었기 때문이다. 성화상이 신성으로부터 더 많은 빛을 받을수록, 우리는 성화상을 바라봄으로써 더 쉽게 신성을 향해 상승할 수 있다. 하지만 다른 한편으로 보면, 성화상의 상징적 특성은 인간 정신의 나약함을 보여주고 있다. 인간은 감각적인 대상들을 통하지 않고서는 하나님을 알 길이 없기 때문이다. 하나님은 그 본성이 초월적이기 때문에 어둠(γνόφος) 속에 숨어 계신다<sup>34)</sup>. 이 때문에 감각적인 상징(즉 성화상)은 신성과 완전히 일치할 수 없으며, 신성을 완벽하게 표상할 수 없다. 우리는 끊임없이 신성에 다가가려 하지만, 어쩌면 이런 노력은 모두 헛수고일 지도 모른다.

디오뉴시오스는 바로 이러한 상징의 긍정적 측면과 부정적 측면에 주목한다. 디오뉴시오스가 보기에, 성화상은 물질적 형태를 통해서 사람들을 신성으로 안내하는 역할을 담당한다. 물론 이러한 안내의 역정은 험난하다. 왜냐하면 성화상은 무지로 인한 우리의 방황을 약간 더 쉽게 해 줄 뿐이기 때문이다. 우리는 감각 가능한 모습에서 출발해야 하지만, 신성은 여전히 접근 불가능한 대상으로 남아 있다. 그러면 우리는 결국 하나님에게 이르는 길을 중도에 포기해야만 하는가? 그렇지 않다. 디오뉴시오스는 신성이 성화상 안으로 내려오으로써 성화상에 축복을 내린다고 생각했다. 신성이 성화 내에 임재함은 예수 그리스도가 교회 예배와 함께 하시는 일과 마찬가지로이다(Pseudo-Dionysius Areopagitas, De din. nom. 3. 9.437C). 성화상에 내재

32) 예술과 예술가의 역할과 관련해서는 D. N. Koutras(2002: 83-84) 참고.

33) P. A. Michelis(1952: 35-36) 참고.

34) Pseudo-Dionysius Areopagitas, *Epistulae* 5.1.1: “하나님은 근접할 수 없는 빛(ἀπόστον φῶς)이시다.”

한 신성을 인식함으로써, 신앙인의 타락한 영혼은 헛된 감각세계와 죄로부터 구원되어 신성의 영역에 이를 수 있게 된다.

결국 디오니시오스가 보기에 성화상의 유일한 장점은 신성의 아름다움을 드러내 주는 기능에 있다. 성화상은 자의적이고 우연적인 기호가 아니라, 감각 세계와 비감각적 신성의 형이상학적 관계를 보여 주는 상징이다.

동방 교부들은 성화에 대한 디오니시오스의 이같은 긍정적 평가를 수용했으며, 성화에 대한 이러한 설명이 종교예술에 대한 적대적인 태도를 극복하는 데 유용하다고 판단했다. 대표적인 예가 바로 다마스쿠스의 요안네스이다. 그는 인간의 사고능력이 고차원적인 대상을 곧바로 사유할 수 없기 때문에, 우선 우리에게 친숙한 것(다시 말해 감각)으로부터 출발해야 함을 지적한다(John of Damascus, *De imaginibus* I, 11). 다행히 하나님은 우리가 하나님에 대해 완전히 무지하게 되는 일을 방지하기 위해서 감각경험으로부터 유추해서 영적 세계를 이해할 수 있는 능력을 제공해 주셨다(John of Damascus, *De imaginibus* III, 21). 바로 이러한 점에서 다마스쿠스의 요안네스는 성화상이 인간 구원에 도움을 주고 있다고 주장한다. 성화상은 예수 그리스도의 성육신하심을 기념해 주는 상징이며, 영혼과 육체를 가지고 창조된 인간이 하나님에 대해 사유할 수 있도록 도와주는 도구이다. 결국 성화상이란 인간 본성의 한계에 알맞게 제작된, 하나님 경배의 출발점인 것이다(John of Damascus, *De imaginibus* I, 17).

#### IV. 결론 : 성화상 논쟁의 현대적 의미

여기까지 우리는 성화상논쟁이 어떤 이유로 발생했으며, 동방 교회의 사

상기들이 성화상 공경의 정당성을 옹호하기 위해서 어떤 논거를 제시했는지 살펴 보았다. 이를 통해 우리는 다음과 같은 결론을 얻을 수 있다.

첫째, 황제들의 세속적 욕망이 성화상 논쟁 발생의 계기가 되었다는 사실은 부인하기 힘들지만, 그럼에도 불구하고 성화상 논쟁의 근저에는 그리스도의 본성 및 인간의 구원과 관련된 갈등이 내재해 있었다. 다시 말해 성화상 논쟁은 올바른 신앙이 어떤 것인가에 관한 논쟁이었다. 그리고 논쟁의 승자인 성화상 옹호론자들은 감각이 우리 삶의 출발점이라는 점에서 성화상을 보는 일도 구원에 이르는 첫걸음이 될 수 있음을 지적했으며, 그리스도에 대한 모상인 성화상은 그리스도와 본성상 상이한 반면 그리스도의 위격을 표현하고 있다는 점에서 단지 이름에 있어서만 동일하다고 주장함으로써 우상 숭배의 위험을 피하고자 했다.

둘째, 논쟁의 당사자들은 자신의 주장을 입증하기 위한 방법으로 철학적인 논변(특히 신플라톤주의)을 채택했다. 교부들의 저서에 플라톤이나 아리스토텔레스 등의 철학자가 직접적으로 언급되는 경우는 드물지만, 성화상과 관련된 논의를 분석해 보았을 때, 우리는 고대 희랍 철학의 여러 개념들이나 논변 방식 등이 직, 간접적으로 널리 인용되고 있다는 사실을 발견할 수 있다. 특히 신플라톤주의의 영향이 컸으며, 심지어 성화상 파괴론자들의 논변 속에도 신플라톤주의적 경향이 엿보인다<sup>35)</sup>.

그렇다면 성화상 논쟁은 오늘날 어떠한 의미를 가진다고 생각해야 할 것인가? 이와 관련하여 우리는 켈빈의 입장을 잠시 언급하지 않을 수 없다. 켈빈은 하나님에 대한 경배(*latreia*)와 성인들에 대한 공경(*douleia*)이 아무런 차이도 없다고 간주한다. 그가 보기에 성화상 옹호론자들은 동일한 대상을 경배하면서 동시에 경배하지 않는다고 말함으로써 모순에 빠지고 있다<sup>36)</sup>. 과연

35) 이를테면 영적 세계에 대한 강조는 플라톤의 이데아론을 연상시킨다.

36) John Calvin, *Inst.* 1.11.11-1.12.1., J.T. Mcneil(1960, Vol. 1 : 111-118) 참고.

캘빈의 비판은 공정한가? 성화상 옹호론자들은 우리가 경배해야 할 대상이 하나님이며, 성화상은 단지 죄 많은 인간을 구원에 이르게 하는 효과적인 수단에 불과하다고 주장한다. 그러나 다른 한편으로는 성화상이 모종의 신적인 힘을 가지고 있다고 간주함으로써, 성화상 자체를 우상화할 수 있는 계기를 제공하고 말았다. 캘빈은 성화상 제작 자체를 문제삼는 것이 아니라, 성화상에 대한 우리의 태도가 우상 숭배로 변질될 수 있다는 위험을 지적하고 있으며, 이렇게 볼 때 캘빈의 비판은 정당하다.

그럼에도 불구하고 성화상 옹호론자들의 주장은 현대 정보화 사회에 중요한 시사점을 던져 주고 있다. 오늘날 우리는 텔레비전이나 인터넷을 통해서 너무나 다양한 영상 정보들을 접할 수 있다. 그런데 문제는 이러한 정보들 중 대다수가 폭력성, 선정성 등에 의해 왜곡되어 있다는 점이다. 특히 자라나는 청소년들이 유해 정보에 무방비상태로 노출되면서, 사회적으로 큰 폐해를 낳고 있다. 그렇다고 해서 텔레비전을 없애고 인터넷을 금지해야 할 것인가? 이런 일이 현실적으로 불가능하다는 사실을 고려할 때, 우리가 해야 할 과제는 인류를 타락에서 벗어나게 할 수 있는 복음의 메시지를 전달하는 것이라고 판단된다. 그리고 이를 위한 효과적인 방안이 바로 영상 매체일 것이다. 즉 성서를 읽는 것이 복음에 접하는 최선의 방법이겠으나, 복음을 전하는 그림이나 영화 등도 차선책이 될 수 있다. 이렇게 본다면, 비록 우상화의 가능성은 항상 경계해야 하겠지만, 복음을 전하는 영상의 감상이 구원의 첫걸음이라고 주장하는 성화상 옹호론자들의 입장이 오늘날에도 여전히 유효하다고 결론내릴 수 있다.

물론 우리가 머리말에서 언급한 바 있듯이, 회람 정교회의 경우처럼 성화상의 가치를 지나치게 과대평가할 경우, 말씀의 순수성을 상실할 수 있다는 위험이 따른다. 이와 마찬가지로 기독교 예술 또한 기독교 진리의 풍성함을 보여주며, 하나님을 찬양하는 도구로 발전되어야 하지만, 그럼에도 불구하고 공적인 예배의 대상이 되어서는 안될 것이다<sup>37)</sup>. 결국 성화상 혹은 기독교 예

술 일반은 구원을 위한 첫걸음이 될 수는 있으나, 우리가 이를 통해 직접적으로 구원에 이르는 것은 아니다. 마치 높은 곳에 올라가면 사다리가 필요 없게 되듯, 신앙의 초보 단계에 있는 사람들에게 기독교 예술은 매우 유용한 복음 전파의 도구가 될 수 있겠으나, 기독교 예술이 구원의 궁극적 수단이라고 볼 수는 없다.

## 참고문헌

- 김산춘 (2004), “제2차 비잔틴 이코노클리즘과 동방신학”, *미학 예술학 연구* Vol. 19, 350-369.
- 김차규 (1999), “데오3세와 성상파괴 논쟁”, *명지사론*, Vol. 10, 109-138.
- 신준형 (2005), “비잔틴 성상복구운동(8세기)과 신성로마제국의 대응”, *서양미술사학회 논문집*, Vol. 24, 9-25.
- 조수정 (2004), “카파도키아 지역 비잔틴 교회의 성화상 연구 -성녀 에우페미아와 예집트의 마리아를 중심으로-”, *대구 사학*, Vol. 75, 363-382.
- 최신영 (1998), “聖像(icon) 연구 -僞디오니시우스 아레오파기타의 미 개념을 중심으로-”, *한국미학예술학회: 미학 예술학 연구*, Vol. 8, 173-194.
- Alexander, Paul J. (1953), "The Iconoclastic Council of St. Sophia (815) and Its Definition (Horos)", *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 7, 35-66.
- Alexander, Paul J. (1977), "Religious Persecution and Resistance in the Byzantine Empire of the Eighth and Ninth Centuries: Methods and Justifications", *Speculum*, Vol. 52, No. 2, 238-264.
- Aristotle, *Metaphysica*.
- Baehrens, W.A. (ed.) (1920), *Origenes Werke* (GCS 6), Leipzig.
- Barber, Charles (1997), "The Truth in Painting: Iconoclasm and Identity in Early-Medieval Art", *Speculum*, Vol. 72, No. 4, 1019-1036.
- Basilus Theol., *De spiritu sancto*.
- Besançon, Alain (2000), *The Forbidden Image: An Intellectual History of*

37) 이 부분은 본 논문을 심사해 주신 심사위원의 견해를 수용했다.

- Iconoclasm*, (Tr. by J.M. Todd), Chicago: University of Chicago Press.
- Borret, Marcel (ed.) (1969), *Origene, Contra Celse* (Sch 147), Paris.
- Bossakov, Metropolitan Joseph (1993), "The Iconoclastic Controversy—Historical Perspectives", *The Greek Orthodox Theological Review*, Vol. 38, Nos. 1-4, 215-230.
- Brown, Peter (1973), "A Dark-Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy", *The English Historical Review*, Vol. 88, No. 346, 1-34.
- Calvin, John, *Institutes of Christian Religion*, 2 Vols., ed. J.T. Mcneil (1960), Nashville: Westminster John Knox.
- Eusebius, *Epistula ad Constantiam Augustam* (Epist.).
- Florovsky, George (Jun. 1950), "Origen, Eusebius and the Iconoclastic Controversy", *Church History*, Vol. 19, No. 2., 77-96
- Géhin, P., Guillaumont, C., and Guillaumont, A. (eds.) (1998), *Evagre le Pontique : Sur les pensées* (Sch 438), Paris.
- Giakalis, Ambrosios (1994), *Images of the Divine*, E.J. Brill: Leiden.
- Gouillard, J. (1966), "Fragments inédits d' un antirrétique de Jean la Grammaire", *Revue des Etudes Byzantines* 24, 171-181.
- Grabar, A. (1957), *L'iconoclisme byzantin, dossier archéologique*, Paris.
- Henry, Patrick (1976), "What was the Iconoclastic Controversy about?", *Church History*, Vol. 45, No. 1, 16-31.
- John of Damascus, *Orationes de Imaginibus tres (De Imaginibus)*, *Expositio fidei*.
- Kazhdan, Alexander & Maguire, Henry (1991), "Byzantine Hagiographical Texts as Sources on Art", *Dumbarton Oaks Papers*, Vol. 45, 1-22.
- Koutras, D. N. (2002), "The Essence of the Work of Art according to Plotinus", in *Essays on Ancient Greek and Byzantine Philosophy*, Athens, 79-84 .
- Koutras, D. N., (2002), "The Beautiful according to Dionysius", in D.N. Koutras, *Essays on Ancient Greek and Byzantine Philosophy*, Athens, 85-94.
- Mansi, J. D. (1901 ff.), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio (Mansi)*, Florence and Venice 1759-98, reprinted Paris, Vol. 12, 951-1154, Vol. 13, 1-496.
- McGuckin, John (1993), "The Theology of Images and the Legitimation of Power in Eighth Century Byzantium", *St Vladimir's Theological Quarterly*, 37 no 1, 39-58.
- Michelis, P. A. (1952), "Neo-Platonic Philosophy and Byzantine Art", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 11, No. 1, 21-45.
- Migne, J. P. (ed.) (1857-1866), *Patrologiae cursus completus, eries graeco-latina (PG)*, Paris.
- Milliner, Matthew J. (2006), "Iconoclastic Immunity: Reformed/Orthodox Convergence in Theological Aesthetics in Theodore of Studios", *Theology Today* 62, 501-514.
- Nicephoros Conf., Nicephoros Conf., *Antirrheticus*, *Refutatio et eversio definitionis synodalis anni 815*.
- Origenes, *De Principiis*, *Homiliae in Exodum*, *Homiliae in Genesim*.
- Payton, Jr., James R. (1996), "John of Damascus on Human Cognition: An Element in his Apologetic for Icons", *Church History* 65, 173-183.
- Plato, *Phaedrus*.
- Plotinus, *Enneades (Enn.)*.
- Proclus, *In Platonis Alcibiadem I*.
- Pseudo-Dionysius Areopagitas, *De divinis nominibus (De din. nom.)*, *Epistulae*.
- Sahas, Daniel J. (1986), *Icon and Logos: Sources in Eirhth-Century Iconoclasm*, University of Toronto Press.
- Stratoudaki-White, Despina (1999), "Patriarch Photios and the Conclusion of Iconoclasm", *The Greek Orthodox Theological Review*, Vol. 44, Nos. 1-4, 341-355.
- Theodoros of Studios, *Epistulae*, *Antirrhetici Adversus Iconomachos*, tr. by Roth, C.P.(1981), *On the Holy Icons*, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press.
- Tschiflianov, Blagoy (1993), "The Iconoclastic Controversy—A Theological Perspective", *The Greek Orthodox Theological Review*, Vol. 38, Nos. 1-4, 231-264.



- 논문접수 : 2006년 10월 23일
- 수정본 접수 : 2006년 11월 26일
- 게재승인 : 2006년 12월 16일

**abstract**

**Iconoclasm and the aesthetics of the eastern  
Orthodox Church**

Yu Suk Oh(Sejong University)

This essay shows what the theological background of the iconoclasm was and how the Iconoclasts and the Iconophiles (or the Iconodoules) tried to justify their views. Some scholars contend that Byzantine iconoclasm has nothing to do with the Christian dogma and that it resulted purely from the political and economical factors. But in my opinion, deep inside the iconoclasm there was a theological conflict about the nature of Jesus Christ and the relation between the image and the prototype. Analyzing the theological arguments of each party, I'll explicate the theological meaning of the iconoclasm.

On the other hand, we can discern the deep influence of the Neoplatonic aesthetics on the discussion of the relation between the image and the prototype. Especially, borrowing the "light" theory of Plotinus, the Iconophiles including John of Damascus maintained that the icon leads us to the spiritual realm as well as it eventually makes us similar to God himself.

We can conclude that reassessment of the