

歷史理解에 관한 史的考察

— 古代히랍에서 어거스틴까지 —

李 象 奎*

◇目

次◇

서 論

I. 古代그리스인들의 歷史理解

1. 古代 그리스인의 역사인식의 문제
2. 헤로도투스(Herodotus)
3. 투키디데스(Thucydides)
4. 폴리비우스(Polybius)

II. 初·中世教會時代의 歷史理解

1. 히브리인들의 歷史認識과 初·中世의 史觀의 문제
2. 유세비우스(Eusebius of Caesare)
3. 어거스틴(Augustine of Hippo)

결 論

참고도서

서 論

“歷史는 어떻게 이해되어 왔는가?”

그리고“基督敎信者는 역사를 어떻게 이해해야 하는가?” 本稿는 바로 이와같은 의문에서 시작되었다. 歷史理解 혹은 歷史觀에 관한 글들이 적지 않지만 특히 본고는 基督敎的인 관점에서 歷史理解의 과정을 考察하고 基督敎人은 歷史를 어떻게 보아야할 것인가를 답해보기 위해 試圖되었다.

오늘의 잡다한 형태의 역사이론이나 歷史觀, 혹은 歷史哲學을 이해하기 위해서는 우선 古代로부터 歷史理解의 과정을 살피고 어떤 思想的 背景이 저들의 歷史觀을 결정하여 왔는가를

*專任講師

살피는 것이 유익할 줄 안다.

사실 사람들이 가지고 있는 가장 오래된 이야기는 歷史가 아니고 神話였다.

그 神話의 主題도 인간의 行爲나 經驗이 아니고, 神들의 계보와 우주 발생학이었다. 이것은 自然의 여러 현상과 自然의 힘(Force)을 神으로 神格化(Personified) 한 것인데¹⁾ 그 代表的인 예를 든다면 바벨론 신화를 들 수 있다.

神話의 思考는 有史以前의 여러 民族에게 있었고 오늘날에도 記錄된 역사를 갖지 못한 原始的인 부족들 가운데 아직도 남아 있다. 史學史를 통해 알 수 있듯이 歷史記述의 과정은 한 민족이 국가의 형태를 갖출 때 나타났는데 그 기술형식은 詩 혹은 운문, 산문의 형태였다. 일반적으로 談話(Sagas)라고 불리웠는데 이런 것들은 歷史의 단계로 넘어가는 과도기적인 현상이었다고 할 수 있다.²⁾ 이런 글들에 보면 神들과 人間들의 이야기가 뒤섞여있고 古代近東에서 많이 찾아 볼 수 있다.

그 다음 단계가 진정한 意味에서의 역사인데 회람에서 그 기원을 찾을 수 있다.

그래서 본고는 歷史認識의 문제를 古代近東에서 부터 시작하지 않고 회람인들로부터 시작하였다.

본고는 회람인들의 역사이해 혹은 역사의 문제에 대한 개괄적인 진술로부터 헤로도투스, 투키디데스, 폴리비우스에 이르는 史學的 認識論의 발전과정을 고찰하였다. 그리고 제 2 장에서는 회람인들의 역사이해와 근본적으로 다른 히브리적인 전통을 계승한 初中世 基督教의 歷史認識의 문제와 유세비우스에서 어거스틴에 이르는 역사인식의 發展過程을 考察하였다. 특히 본고에서 역사이해의 배경에 어떤 人間理解가 자리하고 있는가를 살피면서 역사이해의 과정을 古代 회람에서 중세의 어거스틴까지 고찰하였다.

I. 古代 그리스인의 歷史理解

1. 古代그리스인들의 歷史認識의 問題

古代 그리스인들은 歷史를 循環的(Cyclic)인 것으로 이해했다.³⁾ 이들에 따르면 우주는 하나의 경계를 가진 밀폐된 實體이며 時間이란 하나의 中心을 軸으로 하여同一한 軌도를 循環하는 수레바퀴적인 것으로 이해했다.

그래서 그들은 역사는 뚜렷한 出發이나 終末이 없이 무한히 계속되는 意味없는 반복만이 있는 永遠回歸的인 것으로 이해했다.

歷史의 패턴은 생겼다가 사라지고, 사라졌다가는 다시 나타나는 것이며 歷史는 끝없이 되풀이 되는 시간의 순환이었다. 과거에 저들에게는 黃金의 時代가 있었으나 現在는 退落의 時代

1) R. Bultmann, 역사와 종말론, 서남동역, 대한기독교서회, 1968, p. 22.

2) Ibid., p. 23.

3) 循環的인 역사이해는 만물의 回歸性에서 나왔는데, 萬物이 회기한다는 관념은 동방의 天文學에서 발생한 후 그리스 철학, 특히 스토아 思想家들에 의해서 더 한층 발전되었다. 그들은 世界가 제우스 神에게로 돌아가는 世界의 大火(ékypōsis)의 교리, 다시 그 교리로부터 새 세계가 나온다는 교리를 발전시켰다.

이다. 그러나 또 다시 黃金의 時代가 올것을 믿었다. 물론 黃金시대가 지나면 다시 퇴보의 시대가 도래할 것으로 믿었다. 時間世界안에 새로운 것은 결코 일어나지 않는다고 보았다. 이 回歸의 理解는 決定論的이며 모든 우주의 구조는 變化시킬 수 없는 틀로 만들어져 있어서 창조란 불가능하고 새로운 것이 있을 수 없다는 것이다.

이러한 歷史理解는 그리스인들의 삶의 환경속에서 확립된 것이었다. 저들은 歷史를 自然과 天體運行을 통해 이해하려 했고 봄이 지나면 여름이 오고, 여름이 지나면 가을이 오고, 겨울이 오는 계절의 循環에 따라 농사를 짓는 農耕文化園속에서 더욱 구체화 시켰다. 이런 점에서 볼때 古代그리스인들은 歷史를 본것이 아니고 自然을 보았다는 볼트만의 생각⁴⁾은 옳은 것이다.

그들은 모든것이 고정된 한 점을 중심으로 해서 돌아가는 것이라고 보았기 때문에 歷史는 새로운 것의 展開가 아니라 단순한 과거의 반복으로 보았다.

다시 말해서 일어나고 있는 歷史的 現象은 새로운 것이 아니라 과거에 일어났던 것의 再發로서 末來라는 것도 과거를 드러내는 것에 불과하였다.⁵⁾

이들은 時間世界안에 새로운 것은 결코 일어나지 않는다고 보았기 때문에 歷史란 사실상 無意味한 것이었다. 歷史는 目標도 없고 完成도 없으며 終末도 없는 것으로 보았다. 그래서 人間에게 가장 필요한 것은 이 世上, 즉 歷史의 흐름이라는 無意味한 궤도에서 벗어나는 것이었다. 이런 이유로 그리스인들에게 救援이란 항상 이 세상의 속박으로부터 벗어나는 것이었다. 인도에서는 이런 型態의 循環論이 더욱 심각하게 받아들여졌다. 힌두는 이 循環을 확대시켜서 그 속에 前生의 存在(Pre-existence)와 來生의 存在(Future-existence)까지도 포함시켰다. 이는 헬라인의 견해와 동일하며 그들에게 있어서 구원이란 人間의 實存이 던져진 끝없는 순환의 반복속에서 탈출하는 것이었다. 사실 古代 中國의 歷史觀도 이와 크게 다르지 않았다.

이와같은 그리스인들의 歷史觀의 基底에 흐르는 思想은 運命論이었다. 歷史를 理解하는 그리스인들의 意識속에는 運命(μοῖρα)이라는 思想이 자리잡고 있다.

그들에게 이 運命은 永遠不變한 동시에 自然的인 道德律이었다고 한다.⁶⁾ 그것은 絕對的인 어서 심지어 至高의 神 제우스(Zeus)조차도 그에게 服從해야 했던 것이다. 이 운명은 회람 철학사의 發達에 따라 피타고라스(Pythagoras)의 數, 이오니아(Ionia)學派의 存在, 그리고 마침내 플라톤(Platon)의 觀念(ιδέα)과 아리스토텔레스(Aristoteles)의 形(μορφή)으로 탈바꿈했으나, 이 모두가 運命이 本來 所有하고 있던 特性을 반영하고 있음을 보게 된다.⁷⁾

4) R. 볼트만(서남동역), op. cit., p. 13.

5) G. Florovsky, "The Predicament of the Christian Historian", in God, History and Historians, ed. by McIntire, N. Y.: Oxford Univ. Press, 1977, p. 429.

6) F. M. Conford, From Religion to Philosophy; A Study in the Origins of Western Speculation, New York, 1957. p. 15, 손봉호, 現代精神과 基督教의 知性, 성광文化社, 1978, p. 245에서 重引

7) 이와같은 運命論的인 사고방식은 中世나 現代에도 그대로 남아 있고 理性의 能力을 절대시하는 合理論, 이나, 理性의 能力을 無視하는 經驗론에서도 마찬가지다. 經驗론자 흄(David Hume)도 이론적(心理的)으로 인간의 自我論을 부인하여 오늘의 행동주의 心理學의 間接적 始祖가 된 것으로 볼 수 있다. 손봉호, op. cit., p. 245.

희랍의 悲劇에서 보여준 것처럼 永久不變한 운명에 저항하는 것은 결국 個人的 敗北도 끝나는 것이요 어리석은 것이며 따라서 無識한 것이라는 思想이 그리스인들의 意識속에 内存해 있었던 것이다.

결국 맹목적인 운명이 역사를 지배하여 인간이 할 수 있는 최선책은 용기와 인내를 가지고 운명의 女神의 喜悲를 참아내는 것 뿐이었다. 아무도 항거할 수 없는 이 運命이 희랍인의 歷史理解에 자리잡고 그들의 歷史觀을 결정했던 것이다.⁸⁾ 이러한 운명론적인 歷史의 反復과 循環을 믿었던 저들에게는 歷史의 進歩(Process) 개념이 없었던 것은 지극히 당연한 귀결이다. 이런 점에서 비록 歷史學의 아버지라고 불린 헤로도투스(Herodotus, BC 484 - 424)도 출현하지만 아직 희랍 時代에는 歷史 意職이 없었다는 것이 학계의 定說인것 같다.⁹⁾

그러므로 이들에게는 엄밀한 의미에서의 歷史哲學도 없었다. 歷史的 변천은 하나의 本質形態에서 유연하게 벗어 났다는 直覺性(Anschaulichkeit)이 희랍인의 사색의 특징이었다. 희랍인의 사색의 認識은 恒存的 形態만을 志向했고, 眞理와 참 存在는 恒存的인것, 영원한 것에만 있었으며, 이에 反하여 生滅은 단지 皮相的 세계에만 상관하는 것으로 보아 歷史에 대한 큰 가치를 두지 못한 것이다.¹⁰⁾

사실 고대 그리스인들은 본질적인것 영원한 것은 탐구하고 역사는 특수하고 개별적인 것을 다룬다고 하여 별로 가치를 인정하려 하지 않았다. 그래서 아리스토텔레스는 詩가 歷史보다 더 哲學的이요 한층 심오하다고 생각했다.

그 이유는 詩가 오히려 일반적 진리를 문제삼고 역사는 개별적 진리만을 다루기 때문이라는 것이다. 歷史에는 3 가지 속성 곧 個別性(Individuality), 보편성(Universality), 그리고 永久性(Permanence)이 있다. 이 3 가지 속성이 歷史의 本質的 特性이라는 것을 희랍철학자는 無視했기 때문에 古代 그리스 철학은 역사에 대해 별로 관심을 나타내지 않았었다.

플라톤의 Idea論에서 그 전형을 볼수 있듯이 우리가 탐구할 만한 가치가 있는 對象은 自然의 原質(arche)이며 불변적이며 영원한 것이지 時間的이며 歷史的인 것은 무가치한 분야로 보아 철학자의 관심에서 제외됐던 것이다.

희랍철학에서 問題가 되는 것은 歷史의 “werden”이 아니라 “sein”이었다. 말하자면 역사의 문제가 아니라 形而上學的인 Idea가 관심사였던 것이다.

그리스인들이 가졌던 歷史에 대한 循環論的인 理解는 그 이후 時代에서도 찾아 볼 수 있다는 점에서 저들이 후세에 끼친 영향도 무시할 수 없다.

마쿠스 아우렐리우스(Marcus Aurelius 161 - 180)는 그의 「명상록」에서 사람이 과거에 일

8) 이 때문에 運命의 意識에 준거한 Polybius (198 - 117, BC) 같은 희랍인의 로마 歷史敘述에도 어딘지 비관적인 哀愁가 貫流하는 분위기를 주는 것이라고 한다.

9) 고려대학교 史學科 教授室편, 歷史란 무엇인가?, 고려대학교출판부, 1979, p. 41.

10) O. Braun, *Geschicht sphilo sophie*, 1929, p. 108.

어났던 일과 앞으로 일어날 일을 알기 위해서는 오직 40년만이 必要하다고 하였다.¹¹⁾ 그는 순환의 주기를 40년으로 보았던 것이다. 이 역사에 대한 循環論的인 이해는 스키피오 애밀리아누스(Scipio Aemilianus)가 칼타고를 점령한후 통곡했다는 기록에서도 생생하게 표현되고 있다. 그가 戰爭에 승리하고도 통곡한 것은 5만여명을 노예로 팔아 버리는것이 애석해서가 아니라 로마도 언젠가는 沒落하여 똑같은 運命의 날을 맞을것을 豫見하였기 때문이었다.¹²⁾

이 희랍의 회기론은 히브리적 전통을 계승한 基督教에 의해 거부되었지만 다시 나타나곤 했다. 16세기의 마키아벨리(N. B. Machiavelli, 1469 - 1527)는 歷史과정은 국가의 성쇠의 반복으로 보았고, 17世紀의 비코(Vico Giambattista, 1668 - 1744)의 順流(Corsi)와 逆流(ricorsi)란 표현속에도 잘 나타내주고 있다. 그리고 슈펜글러(Spengler, 1880 - 1930)와 토인비(A. J. Toynbee, 1889 - 1975)에게서도 회기론의 부활을 본다.¹³⁾ 저들은 歷史과정을 有機體와 똑같이 生成과 消滅을 반복하는 生態的인 것으로 보았던 바 결국 희랍적 歷史觀의 再現으로 볼 수 있다.

헬라의 歷史家들이 무엇 때문에 역사를 記述했는지를 알아 보는것은 대단히 중요하다. 헤로도투스와 투키디데스(Thucydides, B. C. 460 - 400)의 歷史書에는 時間의 흐름속에서 잊혀 버리기 쉬운 인간의 공적을 후세에 傳하기 爲하여 올바른 事實을 밝혀 두는 것을 歷史記錄의 目的으로 삼았다. 헤로도투스는 그의 歷史 序文에서 自身이 歷史를 記錄하는 目的이, “人間行爲의 記錄이 사라지지 않도록 보존하고 희랍인들과 야만인들이 위대하고 놀라운 行爲들이 그 영광을 잃지 않도록 保護하며 그렇게 하므로서 그들의 싸움의 原因이 무엇인가를 기록으로 남기는 것이다”¹⁴⁾

고 하였다. 또 투키디데스는 그의 펠로폰네소스 戰爭史(History of the Peloponnesian War) 제 1 권에서,

“나의 작품은 미래의 해석에대한 도움을 얻기 爲하여 정확한 과거 事件을 알기 願하는 者들에게 유용할 것이다. 사실상 人間史의 과정에 있어서 미래의 일은 과거의 일을 반영하지는 못할찌라도 그것을 닮아야 하는 것이다.”¹⁵⁾

고 하였다. 즉 여기에는 傳承속에서 올바른 사실을 확정하려는 노력이 있으며 그것은 투키디데스에게 있어서 한층 더 엄격히 추구되었다고 하겠다. 이와 같이 對象에 대한 虛偽를 구별하

11) M. Aurelius, *Meditations* XI, Roland H. Bainton, *Yesterday Today and What Next?*, Augsburg Pub. House, 1978, p. 22.

12) Polybius, *Historia* VI (Leob Libiary, pp. 438 - 9), Bainton, *Ibid.*, p. 23에서 重引. 희랍의 순환론적인 史家관이 끼친 영향에 대한 더 많은 실례들은 Walther Rehm의 *Der Untergang Roms in abendländischen Denken* (Leipzig), pp. 11 ff를 참고하라.

13) 회기론은 8세기와 19세기에 와서 진보개념(the idea of progress)으로 대치되었다. 회기이론 자체에도 진보개념이 약간은 있었다고 볼수있다. 이를테면 아우구스투스가 황제였다면 로마文明의 통치가 전세계에 미쳤으리라는 버질(Virgil, 70 - 19 BC)의 예언에는 진보의 개념을 미약하게나마 암시되고 있다(Bainton, *op. cit.*, p. 24), 이 진보의 개념은 啓蒙主義時代와서 구체적으로 나타났고 科學기술의 놀라운 발전으로 頂點에 이르게 되었다.

14) George Rawlinson, Richard Crawley and R. Feelham, trans., *The History of Herodotus and the History of the Peloponnesian War by Thucydides*, Great Book of the Western World VI (Chicago Encyclopedia Britannica, 1952) p. 1.

15) *Ibid.*, p. 354.

려고 하는 태도는 “그것이 실지로 어떠하였는가?”라는 18세기의 랑케(Leopold Van Ranke, 1795-1886)와 實用主義者들의 태도에 先驅가 되는 것으로 歷史에 대한 基本的인 認識方法이 여기에 있다.

古代의 史家들이 이와같이 올바른 事實의 認識을 위해 노력한 것은 그들이 現在내지는 未來에 있어서 人間의 行動의 指針을 과거사의 기술을 통해서 제시하려고 한 것이다. 이것도 결국 “역사란 무엇인가?”라는 根源的 물음에 대한 중요한 出發點이 되고 있었다고 말할 수 있다. 歷史는 天體의 운행이나 계절의 변화와 같이 同一한 事象이 時間의 經過속에 순환한다고 이해했던 저들은 과거의 역사를 기술하여 現在와 미래에 人間行動의 지침, 곧 教訓을 주고자 한 것이다. 그들은 歷史를 教訓의인 것으로 이해하여 과거사를 통하여 인간을 더욱 지혜롭게 해 주고 더욱 道德的으로 고양시켜 준다고 보았던 것이다.¹⁶⁾ 그들의 중요한 관심은 여전히 現在이고¹⁷⁾ 과거는 다만 現在에 있는 것이고 과거는 現在의 平面의 연장으로 밖에 생각되지 않았다. 과거에 있어서나 現在에 있어서 人間은 同質의 個人이며 그 개인의 原子的 集合을 歷史로 보았기 때문에 歷史의 教訓도 다만 時間적인 평면적인 것이었다.¹⁸⁾

이들의 역사기술은 미래의 人間행동 의 지침을 얻기 위한 교훈적 이해외에 또한가치 흥미로운 사실은 헤로도투스와 투키디데스 두 사람이 모두 제한된 주제들만을 취급한 점이다. 즉 저들은 자기 자신의 시대 아니면 최근의 과거를 기록했다. 그것도 단지 원리적인 측면에서만 기록한 것이다.

헤로도투스의 경우 희랍인과 페르샤인 사이에 벌어진 극적인 투쟁을 서술할때 단지 당대에 일어난 사건들만 記錄하는데 그쳤다. 이들은 희랍사를 巨視的 次元에서 보지 못했을 뿐만 아니라 人間사에 나타나는 변화에 순환적인 반복을 히브리 史家들처럼 우주적 恒久性(Cosmic permanence) 과 關連시키지 못했다.¹⁹⁾

이들에게 올바른 사실 인식을 위한 노력이 있었지만 歷史意識이 결핍되었다고 하는 것은 역사를 전체로서 통일적으로 파악하는 정신이 없었기 때문이다.

또 저들의 역사기술은 주로 史話體(Narrative form) 이었다. 이것은 그리스인들로 하여금 역사를 어떤 과학적(Scientific)인 노력이라기 보다는 文學的인것으로 이해하게 하였고, 철학적이고 신학적이기 보다는 人文主義的(Humanistic) 이었다.

사실 희랍의 역사연구는 B. C. 550년경 現在의 터키에 위치했던 밀레도(Miletus) 에서 시작되었다고할 수 있다. 이곳은 헬라와 페르샤의 빈번한 접촉이 있었던 곳으로 思想의 交涉이 가능하였다. 이같은 지리적 호조건 가운데서 나온 이오니아 歷史家들(Ionian Historians)은 보통 散文史家들(Logographers) 로 불리는데 이들은 초기 헬라인들의 詩的이며 神話的인 기술에서 탈피하여 다소 비평적 觀點에서 산문적인 역사를 시도하였기 때문이다²⁰⁾

16) Earle E. Cairns, *God and Man in Time*, Baker Book House, 1979, p.63.

17) *Ibid.*

18) 고려대학교 사학과 교수실 편, *op. cit.*, p.42.

19) Earle E. Cairns, *op. cit.*, p.63.

20) *Ibid.*, p.63.

이들이 곧 헤카타이우스(Hecataeus), 카드모스(Cadmos), 디오니시우스(Dionysius) 그리고 헬라니쿠스(Hellanicus), 램프사쿠스(Lampsacus), 카론(Charon) 등인데 이들이 그리스인의 역사편찬의 기원이 된다고 할수있다. 물론 이들과 달리 희랍본토에서는 초기 희랍영웅들의 활동상을 배경으로 한 호메로스(Homeros) 의 「일리아드」(Illiad) 와 「오디세이」(Odyssey) 가 있었다.²¹⁾ 또 헤시오드(Hesiod) 의 「神統記」(Theogonia) 와 「노동과 나날」(Erga kai Hemerai) 등이 있는데 이 작품들이 초기 희랍사에 관한 귀중한 史料들이긴 하지만 그들의 歷史認識은 本質的으로 는 神話와 歷史의 事件들을 혼동한 神話的이며 敘事詩的인 성격을 벗어나고 있지 못하기 때문에 擬似史學(Ps-History) 의 단계에 머무는 것이었다.²²⁾ 앞서도 언급했지만 이들은 神話에서 歷史로 옮겨가는 단계의 과도적 형태였다.

이들은 사건을 취급할 때 발견적 관찰을 하지 않았을 뿐만 아니라 史料에 대한 비판적 태도도 없었다.²³⁾ 이들에 비해서 이오니아 史家들은 과거에 대한 진실을 찾기 위해 비평적 견해를 가지고 접근했고 敘事詩的인 형식을 배격했다는 점에서 史學史에서 보다 중요한 위치를 점하게 되었다.

이와같은 歷史認識의 오랜 과정을 거쳐 헤로도투스에 이르면 종래의 史家들에 비해 훨씬 분명한 批判精神이 있었음을 알게 된다. 즉 헤로도투스와 투키디데스 그리고 폴리비우스를 거치면서 역사를 하나의 科學, 곧 조사연구의 한 형태로서 *ιστορίη* 라는 개념이 생겨나게 된 것이다.

2. 헤로도투스(Herodotus)

사실 헤로도투스(Herodotus, 484-425 B.C.) 는 보통 歷史의 父(pater historiae) 라고 불리는데 그는 그 자신이 보고 듣는 것을 報告하는 것을 첫째 의무로 생각하고 있었지만 여러 사람들로 부터 들은 내용과, 그 자신이 직접 보고 들은 것 그리고 탐구하여 안 것을 엄격하게 구분하였다.²⁴⁾ 이같은 비판적 의도가 있었기 때문에 그는 페르샤 전쟁사를 탐구의 뜻(Sense of Inquiry) 인 「歷史」(Historiai) 라고 불렀다. 다시 말해서 페르샤 戰爭史의 내용은 批判에 의해 탐구한 결과인 진실을 기술한다는 것이다. 헤로도투스의 歷史는 투키디데스의 경우만큼 科學的인 태도는 희박하지만 神話에 대한 비판적 태도와 歷史學의 한 기초가되는 地理學과 民俗學에 관해서 해박한 知識을 가지고 전쟁의 원인을 규명하고자 하여 「歷史」를 敘述하였던 것이다.²⁵⁾

그러나 그의 접근은 一元論的이며 다른 희랍 史家들보다 人間역사에 있어서 神들에게 더 큰

21) 호메로스는 두작품에서 초기희랍사회에서의 화려한 宮廷生活과 戰爭狀況 및 冒險談, 그리고 일반民衆의 信仰에 비해 거리가 먼것이기는 하지만 諸神에 관한 내용 및 에게海 諸民族의 일상생활등을 서술하였다. 호메로스의 작품은 조사연구가 아니라 傳설이며, 그것도 대부분은 神權政治的인 傳설이다. 이같은 내용들을 통해 초기희랍 史學史에 있어서 호메로스의 비중을 파악할수 있다. 호메로스가 차지하는 史學史上的 위치를 확립한 사람은 슈리만(Heinrich. Schliemann, 1822-1890) 이었다.

22) M. Grant, *The Ancient Historians*, N. Y.:Charles Scribners Sons, 1970, pp.15-20.

23) 김현모, 노명식편, *西洋史學史論*, 法文社, 1977, p.6.

24) *Histories*, 2:99, Earle E. Cairns, *op. cit.*, p.64에서 重引.

25) 김현모, 노명식편, *op. cit.*, pp.9.

위치를 두었다는 점이다.²⁶⁾ 말하자면 그는 神의 嫉妬와 神殿에서의 神託을 확신 하였으며 前兆와 꿈은 神이 인간에게 내려주는 神意로 해석하였다. 그래서 그는 어느 경우이든지 사건을 전설과 초인간적인 存在와 결부시켰고, 神들과 人間사이에 어떤 분명한 한계를 따지지 않았다.²⁷⁾

그래서 그는 戰爭에서의 승리를 바로 神들(gods)의 뜻에 따른 것이라고 믿었다. 즉 그는 神들을 역사의 動因이라고 믿었던 것이다.

歷史內的 사건을 어떤 초월적인 것과의 관계에서 설명하려는 시도는 얼핏 기독교적인 해석 방법이라고 생각될지 모르나 사실은 그렇지 않다. 희랍인들의 神들이란 人間이 조작한 인간의 마음속에 있는 內在的 神임을 기억할 필요가 있다.

3. 투키디데스(Thucydides)

투키디데스(Thucydides 456? - 396? BC)는 헤로도투스와 동시대인으로 다같이 戰爭史 서술에 온갖 노력을 다 했던 人物이다.

그러나 그는 史料의 批判과 취사선택의 방법 및 역사의 설명에 있어서 초월적인 存在보다는 인간의 작용을 더욱 강조하였다는 점에서 헤로도투스에 비해 보다 더 進步的이고 科學的이었다. 그는 *ék tekmyríwv skopouñtí moi* (내가 증거에 비추어 고찰할 때)라고 말함으로써 역사적 탐구가 증거에 의존함을 언명하였다.²⁸⁾ 그의 記述은 정확하고 다소 냉정한 것이기 때문에 많은 사람들은 그를 “科學的 歷史의 아버지”(the father of scientific History)라고 간주하기도 한다.²⁹⁾ 헤로도투스는 歷史의 動因에 있어서 그 기본이 되는 것을 神들의 작용이라고 보았지만, 투키디데스는 歷史에 있어서 초자연적인 원인보다는 경제적이고 정치적인 측면에 강조를 둔 自然的 원인을 찾으려 했다.³⁰⁾

사실 古代의 이 두 戰爭史家는 그들 思考原理의 형성과정 부터가 異質的이었다.

할리카르나수스(Halicarnassus)에서 귀족가문에서 태어난 헤로도투스는 僭主政治下에서 성장하였기 때문에 民主政治의 自然的, 合理的 분위기를 호호하지 못하였다. 그래서 그가 후일 아테네에 와서, 비록 그때의 아테네의 民主政治가 본격적으로 발전하지 못한 상태였지만, 그 민주정치를 경험하면서 지극히 만족스러운 제도라고 찬양하였던 것이다.

그러나 투키디데스는 地中海 세계의 文化的 중심지인 아테네에서 기원전 5세기의 지식인들, 특히 프로타고라스(Protagoras)를 비롯한 소피스트(Sophist)들과 골기아스(Gorgias), 안티폰(Antiphon) 등 수사학자들을 통해서 合理的, 論理的, 人間的, 批判的 사고원리를 습득하였던 것이다.³¹⁾

투키디데스는 그 자신의 펠로폰네수스 戰爭史(History of the Peloponnesian War)가 일시

26) Earle E. Cairns, *op. cit.*, p.64.

27) 조의설, *희랍史學史*, 서울, 장왕사, 1965. pp.47-52.

28) R. G. Collingwood, *The Idea of History* (한역) p.42.

29) Earle E. Cairns, *op. cit.*, p.65.

30) *Ibid.*

31) 길현모, 노명식편, *op. cit.*, p.15.

적인 효과만을 의도하지 않고 “영원한 財物”³²⁾이 되게 하였고, 합리적, 자연적, 인간적인 서술을 통하여 이 永遠한 가치를 부여받을 수 있으리라고 보았다.

그의 歷史는 역사적 사건 그 자체가 아니라, 정확한 지식에 의해 서술된 歷史였으며 과거에 대한 정확한 지식을 탐구한다는 것은 고통스런 작업이며, 밝혀진 결과가 흥미가 없을지라도 장차 유사한 사건이 발생할 때에, 그 사건의 진상을 연구하려는 자에게 어떤 지침을 줄 수 있다면 만족하다고 보았다.³³⁾

말하자면 그의 合理的 해석의 추구는 순환사관에 기초를 두고 있는 것이다. 그의 歷史觀은 그리이스 역사관의 일반적 典型이었다.

투키디데스의 歷史認識이 합리주의에 근거한 실제적인 지침을 규명하려는 것이었기 때문에 두가지 점에서 그 以前의 역사 기술가들과 견해를 달리하고 있다.

첫째는 희랍 古代史에 있어서나, 그의 當代史에서 전설적, 신화적 요소를 제거하고자 했는데 이것은 당연한 논리적 귀결이었다. 둘째로는 시간세계의 해석에 있어서 超越的 存在인 신들의 간섭을 배제하고 인간에 의한 인간의 역사를 서술하려고 했다. 그 한가지 예를 든다면 그가 페르샤전쟁 이전에 있었던 트로이전쟁에 관해서 언급하면서 그 전쟁이 장기화되었던 것은 神의 뜻에 의한 것이 아니라, 희랍군대에 있어서 식량부족에 그 원인이 있었다고 언급했던 것이다.³⁴⁾ 그래서 헤로도투스는 왜(why) 그것이 일어났는가 하는 원인보다는 무엇(what)이 일어났는가에 더 많은 관심을 두었지만, 투키디데스는 “무엇이 일어났는가?”에 못지 않게 “왜 일어났는가?”에도 관심을 두었던 것이다. 말하자면 內在的인 政治, 경제사적인 원인분석을 시도했던 것이다. 이점은 후론할 폴리비우스에게서 더욱 분명하게 나타난다.

투키디데스의 펠로폰네시아 전쟁사는 전쟁이 종식되기 7년전인 411년에 끝나고 소크라테스의 제자였던 크세노폰(Xenophon 430? - 350? B.C.)이 그 나머지의 역사를 그의 희랍사(Hellenica)에 부기하였다.

4. 폴리비우스(Polybius)

또 한사람의 古代 희랍史家는 폴리비우스(Polybius, BC 198 - 117?)인데, 그는 실용적 역사학의 창시자라 할 수 있다.³⁵⁾

그는 기원전 168년 그리이스가 로마에 저항한 최후의 싸움인 푸드나(Pydna) 전투에서 패전하자 그리이스의 志士 천여명과 함께 로마에 불모로 잡혀갔다.

그는 그곳에서 요직에 있던 스키피오(Scipio) 집에서 기식했기 때문에 上流層 인사들과 交友하게 되었고 그후 20년동안 로마의 도시와 식민지들을 여행할 수 있었으며 로마사 연구의 기회를 얻게 되었다. 그는 조국 그리이스의 非運을 회상하면서 똑같이 都市國家로 출발 했지만 무엇이 로마로 하여금 地中海 세계 帝國으로 번영을 누리게 되었는가에 지대한 관심을 두었다.

32) Thucydides, I, 22, 길현모, 노명식편, *op. cit.*, p.16에서 重引

33) Thucydides, I, 22, 길현모, 노명식편, *op. cit.*, p.17에서 重引

34) Thucydides, II, 11, 길현모, 노명식편, *op. cit.*, p.19에서 重引

35) R. G. Collingwood, *op. cit.*, p. 55.

그래서 그는 로마에서 전 40권에 달하는 방대한 로마사를 썼는데, 이 책은 기원전 264년에서 기원전 146년까지 약 150년간의 歷史를 記述하였다.³⁶⁾

이 책은 회람인에 의한 최초의 세계사로서 어떻게 로마라는 작은 나라가 이렇게 짧은 기간에 (220년 B. C. 제 2 포에니전쟁에서 부터 168년 B.C. 류드나전쟁까지 53년간) 地中海 世界를 정복할 수 있었는가 하는 그 이유를 탐구한 것이다.

폴리비우스는 로마의 위대한 창조력의 근본이 된 것은 정치제도와 정치수단이란 것을 강조하였다. 그리고 로마인의 엄격한 훈련과 규율이 그들의 勝利를 가져 왔다고 보았다. 그에 의하면 實用的인 有用性を 제시하기 위해서는 사건에 대한 간략한 서술만으로는 적당치 않고 史家は 사건의 原因과 相互 關係를 분석하여야 한다고 보았다.³⁷⁾

그래서 폴리비우스는 원인에 관한 지식이 모든 가치를 규정하는 것이라고 강조하였던 것이다.³⁸⁾ 그래서 그는 그 저술 당시보다 150년이상 소급하는 과거로부터 이야기를 시작함으로써 취급범위를 다섯 世代로 확대하였던 것이다. 이것은 과학으로서의 역사에 대한 이해가 투키디데스보다 더 진보적인 것을 의미한다.

물론 이것은 그가 로마에서 著述하였다는 사실과 관련되는데, 로마인에게 있어서 歷史란 連續性을 의미한다.

로마인들은 자기와 과거와의 연속성을 실지로 의식하고 過去의 記念物을 조심스럽게 保存하였다. 즉 그들은 祖上의 肖像을 집안에 안치해서 조상이 계속 그들과 함께 있으면서 그들의 생활을 지켜주고 지도한다는 可視的 象徴으로 삼았을 뿐만 아니라 그리스인들이 알지 못하는 정도로까지 그들 자신의 공동의 역사가 가지고 있는 古代의 전통을 보존하였다. 이러한 전통은 물론 로마 共和國 末期의 諸特性을 건국초기의 歷史속에 투영시키려는 必然的 傾向의 영향을 받고 있다.³⁹⁾ 그러나 폴리비우스는 비판적이고 철학적인 정신을 가지고 권위가 믿을 만하게 되었다고 스스로 여겨지는 곳에서 이야기를 시작하므로써 上記 전통에 의한 歪曲 때문에 歷史가 빠질 위험을 막는 동시에 그러한 史料를 사용함에 있어서는 自己의 비판정신을 결코 잠들게 하지 않았다.⁴⁰⁾ 歷史의 실용적인 有用性を 제시하려는 폴리비우스의 信念은 역사란 과거의 것이 아니라 現在하는 것으로 이해했다.

말하자면 역사는 과거의 政治이며, 政治는 현재의 역사였던 것이다. 그러므로 역사는 이해하여야 하고 敎訓이 되게하는 實用的인 것이어야 했다.

이와같은 이유로 폴리비우스의 역사는 투키디데스의 경우와 같이 사실의 抽象化가 아니라 정확성을 분석하는 학문이라고 믿었던 것이다.

로마인은 위대한 역사를 창조하였지만 그들의 역사를 서술할 수 있는 그들 자신의 史家は

36) 그러나 그 후 역사서들이 대부분 現存치 않고있어 全貌를 알수없다.

37) J. B. Bury, *The Ancient Greek Historians*, N. Y.: Dover Pub., 1958, p. 199.

38) *Ibid.*

39) R. G. Collingwood, *op. cit.*, p. 55.

40) *Ibid.*

찾지 못하였다. 비록 로마가 政治 軍事的으로는 그리이스를 정복했지만, 文化的으로는 헬라에 정복되고 말았다. 로마는 회람 문화권 하에서 영향을 받았고 歷史敘述에서도 예외는 아니었다. 로마의 역사서술의 무능은 회람사가인 폴리비우스에 의해 대필되었고 이것은 로마인들에게 자극을 주기에 충분했다.

로마사서술의 효시라 볼 수 있는 카토(Cato, BC234-149)는 폴리비우스와 동시대인으로서 회람사가들로부터 역사인식의 영향을 받았던 것은 분명하다.

그후의 로마의 사가들로는 공화정 말기의 캐사르(Julius Caesar, 100-44 B. C.) 살루스트(Sallust, 80-34 B. C.), 帝政初期의 리비우스(Livius, B. C. 59-A. D. 17), 타키투스(Tacitus, A. D. 58? -120?), 그리고 수에토니우스(Suetonius, A. D. 75? -160?) 등이 있다. 이들은 역사 撰述에서 도덕성을 강조한 특징을 지니고 있다. 특히 로마의 대표적 사가인 타키투스는 공로는 묵살되어서는 안되고 후세 자손들이 악한 言行을 범치않도록 하는 것이 역사기술의 目的이라고 했다.⁴¹⁾

본고에서는 로마사가들의 역사인식은 별도로 취급하지 않았지만 그리이스 로마의 歷史敘述의 두 주도적 관념을 말할 때 인간성에 관한 樂觀的 觀念과 역사적 變化過程의 기반이 되는 영원한 存在에 관한 實體論的 觀念을 들 수 있다⁴²⁾는 점을 부기해 둔다.

第二章 初中世教會 時代⁴³⁾의 歷史理解

1. 히브리인들의 歷史認識과 初中世의 史觀의 문제

그리스인들의 역사이해는 본질적으로 反歷史的은 아니더라도 非歷史的이었다.

고대 그리스인들은 역사를 자연과 천체운동을 통해 이해하려 했던바, 歷史는 고정된 한점을 中心으로 反復되는 것으로 보아 循環史觀을 갖게 되었고 歷史는 意味도 目的도 없는 무한히 계속되는 것으로 보았기에 진보개념을 가질 수가 없었다.⁴⁴⁾

이러한 회람적인 역사이해는 초·중세시대의 기독교적인 史觀에 의해 극복되고 역사 인식에 새로운 地平을 열게 되었다. 그러므로 근대적인 의미의 역사이식은 기독교를 떠나서는 생각할

41) Tacitus, *Annals*, III, 65, R. Bultmann, *op. cit.*, p. 26에서重引

42) R. G. Collingwood, *op. cit.*, p. 67.

43) 政治史的으로 볼때 西洋中世史는 서로마제국의 몰락(476년)에서, 혹은 그레고리 1세의 교황즉위(590년)에서부터 시작된다고 볼 수 있으나 文化史的인 측면에서 보면 기독교의 출현(1세기)에서 시작된다고 할 수 있다. 왜냐하면 1세기 기독교의 出現은 異教的인 古代文化에 종말을 고하게 하고 새로운 基督敎的의 서구를 탄생시켰기 때문이다. 그래서 일반적으로 역사이해 문제와 관련하여 초대 교회시대와 중세교회시대를 구분하지 않고 보통 중세시대라는 題下에서 유세비우스와 어거스틴등 초대교회 인물들을 함께 취급하고 있다. 이것은 결코 무리가 아니다. 사실 유세비우스나 어거스틴등이 일반적인 교회사적인 시대구분에서 볼 때 초대교회시대에 속한 인물이지만, 저들과 중세교회시대 사이에 역사이해나 역사인식에 어떤 차이나 단절성을 찾을 수 없고 도리어 “기독교적”이라는 의미에서 계속성이 분명하게 나타나기 때문이다. 본장에서 초대교회와 중세교회의 긴 시기를 別章으로 구분하지 않고 “初·中世教會時代”로 命名한 것은 바로 이런 이유 때문이다. 단지 “중세시대”라고 할 때도 이것은 초·중세시대를 의미한다는 점을 기억해 주기 바란다. 물론 중세에도 헬라와 로마의 고전文化가 존속했지만 이미 그 영향력은 제한된 것이었고 기독교적 문화속에 합류된 상태였다.

44) 이석우 편, 基督敎와 歷史思想, 성광문화사, 1981. p. 271.

수가 없다.

그러므로 史學史에 있어서 基督教의 출현은 새로운 지평을 여는 것이었다. 회람적인 순환사관이 극복되고 히브리적인 歷史理解가 구체화되기 시작하였다. 초·중세의 기독교 史觀은 근본적으로 히브리적 역사이해를 계승한다고 할 수 있다.

유럽의 역사 서술의 歷史에는 3번의 중대한 시기가 있었는데, 첫번째 시기는 紀元前 5세기였다. 이때 역사는 하나의 과학, 즉 조사연구의 한 형태로서 *ιστορίη*라는 관념이 생긴 것이다.

또 한번은 紀元後 4세기와 5세기였는데, 이때 역사의 관념은 基督教 思想의 영향으로 혁명적 변화를 가져왔다.⁴⁵⁾

히브리인들은 歷史 全般에 대한 認識을 가졌던 유일한 古代人이었다.

역사는 하나님의 역사 창조와 인간의 타락과 더불어 시작되었으며 따라서 그 역사는 모든 인류를 포용하는 一元論的인 것이었고⁴⁶⁾ 분명한 시작(창조)과 분명한 終末이 있으며, 意味 없는 무한한 반복이 아니라 역사의 進歩개념을 가진 直線的인 歷史이해이며, 그 歷史과정속에서 하나님의 섭리라고 하는 超歷史的인 理念을 찾으려는 역사인식이 있었다. 希望의 신학자들이 말하듯이 유목인이었던 이스라엘은 독특한 歷史觀을 갖게 되었다. 한 곳에 정착하지 못하고 언제나 새로운 초장을 찾아 떠나야 했던 그들은 과거나 現在에 집착할 수가 없이 언제나 새로운 내일을 向해 떠날 준비가 되어있어야 했다. 회람인들처럼 永遠回歸的인 반복이 아니요 새로운 미래를 向한 直線的인 것이었다. 쿨만(O. Cullmann)의 말처럼 처음과 나중이 뚜렷한 그러한 歷史觀의 소유자들이었다. 히브리인들은 회람인들처럼 옛것의 반복이나 지난날의 黃金時代에 대한 회상보다는 무한히 열려진 미래를 향한 진보사상을 가졌던 것이다.

그래서 이스라엘 백성들은 역사의 과정을 창조에서 終末에 이르는 직선적 과정으로 파악하였고, 창조와 종말이 歷史過程속에 설정되었던 것이다.

히브리인들은 회람인과 역사의 개념 뿐만 아니라 歷史編纂도 두가지 점에서 성격을 달리했다.

첫째로 히브리인들에게는 회람인들처럼 열방과 제국에 관한 繪畵的인 묘사가 없다는 점이다. 둘째로는 歷史의 중심을 政治에서 찾는 것이 아니고 이스라엘 백성의 실제적 경험과 行爲에서 찾았다는 점이다.⁴⁷⁾ 그 백성이란 회람적 의미의 國家的인 것이 아니고 서로 서로가 이웃이 되는 사람들의 공동체로서의 백성이다. 그러나 그 요점은 인간의 경험 즉 歷史는 하나님의 섭리이며, 역사의 사건은 하나님의 축복 혹은 형벌이고, 그 사건의 원인은 하나님의 계명에 대한 順從 혹은 不順從에서 찾았다는 점이다. 그러므로 이스라엘 백성의 역사편찬은 그리이스적 意味의 科學은 아니었다. 저들은 歷史內的인 사건에 관한 知識에 관심을 둔 것이 아니기 때문이다. 도리어 저들은 歷史의 창조자요 또한 섭리자이신, 그 歷史를 그 예정된 目標를 向해 이끌어 가는 하나님의 의도와 계획에 관심을 가졌던 것이다.⁴⁸⁾ 바로 여기서 이스라엘 백성은 역사

45) R. G. Collingwood, *op. cit.*, p. 67.

46) Roy Swanson, *History in the Making* (홍치모역, 역사란 무엇인가, 성광문화사, 1982) p. 56.

47) R. Bultmann, *op. cit.*, p. 27.

48) *Ibid.*, p. 28.

에서의 意味를 묻게 된 것이다.

히브리 史家(성경 기록자)는 백성에게 과거에 있어서의 하나님의 行하심과 역사를 기억케 하므로서 번영이나, 파괴나, 아니면 하나님의 축복이나 그렇지 않으면 그의 징계나를 결정하는 미래에 직면하는 책임을 환기 시키는 目的으로 歷史를 編纂했었다. 그러므로 歷史 편찬은 政治家를 위한 教育의 방법이 아니라 백성에 대한 說教였다. 過去를 회고 한다는 것은 現在를 경고하기 위해서 과거를 비판적으로 검토하는 것이었다.⁴⁹⁾ 이상에서 언급한 바와 같이 히브리인들의 역사개념에 있어서 가장 기본이 되는 3가지 요소는 創造와 契約思想(covenant idea)과 最後의 審判으로 요약될 수 있다.⁵⁰⁾

이와같은 히브리인의 역사이해가 초대 基督教 共同體를 거쳐⁵¹⁾ 中世 基督教 史觀을 통해 계승된 것이다.

그래서 어거스틴으로부터 체계화된 중세 기독교 사관은 이스라엘 史觀을 그대로 계승하여 歷史의 主體를 하나님으로 보고, 하나님의 섭리가 歷史의 過程을 통해서 顯現된다고 보기 때문에 모든 역사적 사건을 歷史的으로 해석하지 않고 神學的인 관심에서 설명하려고 하였다. 그리고 인류의 구원이라는 歷史의 目的을 설정했던 바 終末論的(eschatological)인 目的論的 史觀을 갖게 되었던 것이다.⁵²⁾

중세사가의 대부분이 修道士나 신부등 성직자들이었고 非聖職 史家들은 중세 말기에 나타났을 뿐이다. 그럴 수 밖에 없었던 것이 당시 일반 大衆들은 무식하기 이를데가 없었고 文字를 알고 저술할 수 있는 識者層은 성직자들이었기 때문이다.⁵³⁾

성직자가 역사를 敘述하였다고 하는데는 많은 非合理性과 非科學性이 있었다는 것이 계몽주의 史家들의 비판이었다.

사실 많은 神秘的인 奇事가 歷史的인 사실로 기록되기도 했다. 따라서 客觀的 史實로 인정하기 어렵다는 것이 비판자들의 입장이었다. 그래서 啓蒙主義史家인 볼테르(Voltaire)는 中世史學을 유대인의 편협주의의 산물이라고 했고, 베른하임(Bernheim)은 詩와 진실이 구별되지 않는 가공적인 것이라고 비판했다.

49) R. Bultmann, "History and Eschatology in the New Testament" in *New Testament Studies*, Vol. I (1954) s. 5ff.

50) E. H. Harbison, *Christianity and History*, Princeton Univ. Press, 1964, p. 53.

51) 본고에서는 초대기독교 공동체의 역사이해, 곧 입박한 재림에 대한 기대와 終末의 지연으로 말미암은 終末論的인 역사화 혹은 세속화문제들은 특별한 신학적 토론이므로 본고에서는 취급하지 않았다. (혹 이 문제에 대해 관심이 있는 분은 본인의 "누가연구와 초기공교회(Early Catholicism)의 문제", 교회문제연구 제 2집 pp. 139~171을 참고할 것). 그리고 바울이나 속사도교부 그리고 변증가, 초기 헬라와 라틴教父들의 역사인식에 대한 문제는 본고에서 취급하지 않았다. 사실 저들은 오늘날 우리가 말하는 의미의 역사의 문제에 거의 관심을 보이지 않기 때문이다.

52) 칸트, 헤르더, 피히테 그리고 헤겔과 같은 독일 낭만주의, 觀念論에서도 目的論的인 사관을 찾아 볼 수 있다. 또 마르크스 주의의 역사관도 베르자예프(N. A. Berdiaev, 1874~1948)가 그의 「역사란 무엇인가」(한역)에서 지적한 바와같이 프롤레타리아 독재의 수립이라고 하는 궁극적 目標를 설정하고 있는 점에서 기독교적인 역사관을 변용한 것이라고 할 수 있다.

53) 중세사가중 일반적으로 잘 알려진 비이드(Bede), 투우르의 그레고리(Gregory of Tours) 그리고 프라이징의 오토(Otto von Friesing) 등은 모두 사제요 수도사들이었다.

또 부르(Burr) 교수는 歷史가 아닌 神學이라고 하기도 했다. 이들 비판의 주된 근거는 학문 方法論上 기본이 되는 “客觀性”을 상실하고 信仰과 科學的 敘述을 혼동하고 있다는 점이었다.⁵⁴⁾ 그러나 기억해야 할 것은 基督敎의 信仰이 철학적 이론에 근거하지 않는 것 처럼, 기독교적 역사기술은 사실을 중시하지만, 그 사실을 섭리하시는 하나님의 의도와 目的을 더 중요시 했다는 점이다. 그러므로 中世에 있어서 歷史敘述은 그리이스의 의미의 과학이 아니라 오히려 神學에 가까운 것이었다고 할 수 있다.

중세사학이 근세사학에 비해 많은 결함을 가지고 있다고 하지만 古代 史學이나 近代史學보다 앞선 한가지 독특한 역사인식은 인류역사를 하나의 세계사적 안목으로 파악하였다는 점이다.

歷史를 하나의 통일된 전체로서 오직 하나의 目標를 向한 발전과정으로 파악하려는 認識方法은 독특한 것이었다.

희랍사거나 로마사자들은 하나의 國民史를 엮었고 또 近代에 내려오면서 西歐史家들도 국민사를 서술하였지만 中世史家들은 인간의 공동운명이라든가, 하나님에 의한 統一된 인간으로서의 基督敎 理念에 의해서 세계사(Universal History)라는 觀念을 생각했던 것이다.⁵⁵⁾

이와같은 관점에서 볼때 희랍인의 순환사관과는 달리 直線史觀(liner view of History) 내지는 종말론적인 目的史觀을 제시한 중세 기독교 사관은 그 이후의 歷史認識에 중요한 精神的 기초가 되었음은 분명한 사실이다.

2. 유세비우스(Eusebius of Caesare, 260? - 340?)

중세 역사개념을 결정하는데 支柱的 역할을 한 두사람(의 초대교회 인물)은 유세비우스와 어거스틴이라 할 수 있다.

유세비우스 이전에는 基督敎 문필가들이 신학논쟁에 관한 글은 많이 남겼으나 歷史 認識에 관한 글은 남기지 못했다. 教會史의 측면에서 볼 때 누가복음과 사도행전의 二部作을 記錄한 누가(Luke), 그리고 2世紀 초엽의 헤게시푸스(Hegesipus)가 최초로 教會史를 편찬했다고 하지만 現存치 않고,⁵⁶⁾ 일반적으로 유세비우스의 「教會史」(ἐκκλησιαστική ἱστορία)⁵⁷⁾가 최초의 작품으로 알려져 있다. 그래서 그를 “教會史의 아버지”(Father of Ecclesiastical History) 혹은 Christian Herodotus라고 부르기도 한다.

그는 밀라노 칙령(313) 다음해인 314년에 가이사라의 감독이 되었는데, 그는 여기서 교회사를 저술하였다. 그가 교회사를 저술한 배경에는 2가지 이유가 작용하였다. 첫째는 밀라노 칙령을 한 時代의 종막을 告하는 사건으로 믿고 教會史의 새로운 시대가 도래하는 것으로 보았기 때문이다. 많은 고난과 박해의 時代는 지나가고 教會에 自由가 주어진 번영의 사실을 기록하므로 후대인들에게 대한 證言을 삼아야겠다고 생각했던 것이다.

54) 李石佑, “歷史와 歷史敘述”, 現象과 認識 제 3권 2호(1979. 여름호), P. 153.

55) P. Schaff, *History of Christian Church* Vol. I, Michigan, 1893, p. 56.

56) 拙稿, “教會史研究의 歷史와 展開” 미스바 제 8호(1983. 2), p. 53.

57) 최근에 나온 영역본으로는 Eusebius, *Ecclesiastical History*, Grand Rapids, Baker Book House, 1977이 있다.

둘째로는 基督敎를 변증해 보려는 目的이 있었다.⁵⁸⁾ 그는 콘스탄틴大帝의 궁중사가로 있었기 때문에 각종 文獻의 이용이나, 자료의 수집, 그리고 교회사 서술에 있어서 가장 용이한 위치에 있었다.⁵⁹⁾ 그래서 그의 교회사는 초대교회에 관한 많은 자료를 제공해 주고 있다. 즉, 神學論爭, 基督敎에 대한 로마황제의 박해, 순교자명단, 초대교회 조직에 관한 記事등이 실려 있다. 그러나 史料의 比較敘述의 불충실과 방대한 자료를 제대로 消化하지 못함으로 인한 論理的 전개가 미비한 점등의 단점이 있지만 지금은 다 消失된 자료(문헌)의 내용이 그의 교회사속에 포함되어 있으므로 귀한 文獻的 가치를 지니고 있다.

그의 교회사는 엄밀한 史料비판을 거침으로서 중세 후기의 성자나 순교자들의 신비한 경험이나 奇事를 중심으로 엮었던 教會史類들 보다 훨씬 과학적이라 하겠다.

유세비우스는 또한 「年代記」(Chronicle)를 저술하였는데, 이는 크게 두 부분으로 나누어져 있다. 첫째 부분은 年代敘述(Chronographia)로서 유대인과 異敎徒의 年代조직을 요약하고 전통적인 각 나라의 역사가들에게서 뽑은 발췌를 기초로 해서 작성한 世界年抄錄으로 구성되어 있고, 두번째 부분은 실제로 유세비우스 자신이 만든 年代學의 기준(Chronological Cannons)이다. 이곳에서는 중간에 연대를 기록하고 그 우편에는 이방민족의 世俗事件을, 좌편에는 유대 기독교사를 기록하므로 聖歷史(Sacred)와 世俗歷史(Profane, 세계사)를 대비시켜 양자를 동시에 조감토록 하였다.⁶⁰⁾

유세비우스의 사학에서 가장 중요한 사실은 바로 이것이다. 그가 교회사를 세계사의 틀 속에 넣음으로서 엄밀한 의미의 세계사 개념이 등장하게 되었다는 점이다.⁶¹⁾

古代 그리이스나 로마의 史家들은 이러한 세계사를 알지 못했으며 그들의 出發點은 그리이스나 혹은 로마나 하는 것 뿐이었다. 이와같은 세계사개념은 중세史學의 초석이 되는것으로서 유세비우스는 중요한 계기를 마련한 셈이다. 그는 年代記에서 보편적 역사를 쓰려고 노력했는데⁶²⁾ 연대기작성에 있어서 지금까지 로마는 집정관 中心으로, 그리이스는 四年記(Olympiads) 중심으로 정했던 연대를 탈피하여 아브라함으로부터 시작하는 연대기를 작성하므로 역사전체를 포괄하는 최초의 연대기가 된 것이다.⁶³⁾

유세비우스로부터 시작된 연대기적 歷史記述은 중세를 통하여 일반적 서술 방법으로 통용되기도 했다.⁶⁴⁾

유세비우스의 또 한권의 저작 「콘스탄틴의 생애」(Vita Constantini)는 콘스탄틴 황제에 대한 찬양일변도의 책이지만 여기서 우리는 유세비우스의 역사이해의 한 단면을 찾아볼 수 있다.

그는 人類歷史를 아브라함에서 그리스도에 이르렀고, 콘스탄틴大帝에 이르러서는 그 進歩가 頂點에 달한 것으로 보았다. 즉 그는 인류역사를 아브라함-그리스도-콘스탄틴을 軸線으로 하고 진보되었다고 본 것이다.⁶⁵⁾

58) 길현모, 노명식편, *op. cit.*, p. 81.

59) 이상규, *op. cit.*, p. 54.

60) *Ibid.*, p. 55.

61) R. Bultmann, *op. cit.*, p. 55.

62) R. G. Collingwood, *op. cit.*, p. 71.

63) R. Bultmann, *op. cit.*, p. 72.

64) 유세비우스의 연대기적기술은 Joseph Justus Scaliger(1540-1609)에 의한 보다 과학적인 기술방법이 제시될때까지 사용되었다. (Earle E. Cairns, *op. cit.*, p. 50)

65) 길현모, 노명식편, *op. cit.*, p. 86.

그래서 그는 콘스탄틴 대제를 理性的 모든 德과 지혜와 正義와 道德的 선을 발휘한 사람으로 생각했다. 그렇기 때문에 콘스탄틴에 대한 평가가 찬양 일변도일 수 밖에 없었다. 「콘스탄틴의 생애」가 歷史적으로는 가치가 없을지라도 유세비우스의 역사이해에 관한 정보를 얻을 수 있다는 점에서 다행한 일이라고 할 수 있다.

3. 어거스틴(Augustine of Hippo)

어거스틴에게 있어서 가장 중요한 저서는 그의 나이 60세에 쓰기 시작하여 무려 14년이나 걸려 그가 세상을 떠나기 4년전에 完成한 「神國論」(De Civitate Dei, 413-426)이라 할 수 있다.

全 22卷으로 된 그의 「神國論」은 로마제국의 멸망이라는 歷史的 劇的인 일대 전환기에 처하여 집필된 歷史哲學書이다.

「神國論」 22권은 크게 前半部 “異教徒에 대한 論駁”(1-10권)과 後半部 “基督敎의 立場을 밝히는 변증론”(11-22권)으로 大別할 수 있는데, 어거스틴의 역사인식의 문제와 관련하여 우리의 관심을 끄는 部分은 물론 후반부다. 신국론의 후반 12권중 11~14권은 하나님의 나라와 地上의 나라의 기원을 論하고 천지창조와 罪의 기원, 인간의 타락과 죽음을 논급하고 있고, 15~18권에서는 하나님의 나라와 地上의 나라의 歷史的 과정, 곧 노아로부터 이스라엘 歷代王 時代에 이르는 구속과정과 예수의 탄생 등이 언급되었다.

마지막 19~22권에서는 최고선에 대한 철학적 見解, 최후의 審判과 영원한 안식의 문제가 취급되었다.

신국론 집필은 413년에 시작되었는데, 바로 3年前 로마가 게르만族에 함락되고 있었다. “永遠한 都城”, “永遠의 帝國”을 구가하던 로마가 야만족의 한 族長 알라릭(Alaric)에 의해 함락되어 掠奪되자 로마의 지배층은 큰 충격을 받았다. 이때 北 아프리카 히포(Hippo)의 감독으로 있던 어거스틴은 “이 不安한 時代를 해명해 달라”는 時代的 요청에 따라 신국론을 집필하기 시작했던 것이다. 그러므로 이 책의 主題는 사실 “왜 로마가 패망했는가?”였다. 당시 異教徒들은 로마가 망한 이유를 기독교 때문이라고 하였다. 그들은 로마가 基督敎를 國敎로 인정한 때문에 自滅한 것이라고 비난하였다. 더구나 피난민들이 로마로부터 칼타고로 上陸하면서 이 비난은 더욱 심해졌다. 그래서 어거스틴의 집필의 직접적인 동기는 기독교의 정당성을 변증하려는 것이었지만 歷史의 격동기에서 그는 歷史의 종국적 의미가 무엇이라는 절박한 문제에 무관심할 수 없었고 로마의 運命과 歷史의 目的에 대하여 심각한 반성을 거듭하게 되었던 것이다. 어거스틴은 신국론 전반부에서 우선 로마가 기독교때문에 망하지 않았다는 論駁을 시도했다. 즉 로마의 몰락은 로마자체가 가지고 있는 不道德과 부패에서 기인했다고 주장했다⁶⁶⁾ 도덕이 타락하고 人倫관계가 문란하면 나라가 망하기 마련이다. 로마는 칼타고를 점령한 뒤에 적대국이 없어지자 부패하기 시작했고 異敎의 不道德성과 음란성이 로마의 타락을 촉진했다고 주장했다.

이어 후반부에서는 기독교 입장에서 본 歷史 全般에 관한 省察을 提示하였다. 당시의 상식으로는 로마제국의 멸망은 곧 基督敎의 終末을 의미하였다.

66) Augustine, *The City of God*, Book I, Chapter 30.

그러나 어거스틴은 단호히 이같은 해석을 배격하고 地上의 나라인 로마帝國과 하나님의 나라인 神國은 共同運命體가 될 수 없음을 말하였다.

만일 신국론이 단순한 변증론으로 끝났다면 서구 최초의 역사철학서가 될 수 없었고 歷史哲學의 창시자라는 이름도 얻지 못했을 것이다.⁶⁷⁾

사실 어거스틴은 歷史學者가 아니라 神學者였고 역사철학을 의도한 것도 아니었다. 그렇기 때문에 歷史理論에 공헌한 것은 결과적인 사실이며 오히려 神學的 敎理, 즉 하나님의 은총에 대한 그의 敎理를 세계역사라는 현실적 척도위에 적용시켜나간 것이라고 보는 K. 뢰비드의 관찰⁶⁸⁾은 정당하다고 하겠다. 어거스틴의 歷史이해는 시간과 역사에 대한 전혀 새로운 전개를 보여준다.

그의 역사이해 혹은 歷史認識의 출발점에는 회랍사가와 비교해 볼 때 두가지 특징적 전제를 갖고 있다. 그것은 시간이해와 기독교적 인간이해다.

그는 시간은 하나님의 天地창조와 동시적인 것으로 봄으로서 시간은 시작도 끝도 없는 永遠한 반복이라는 회랍인등 異教徒들의 시간관의 거부에서 출발한다.

고대인은 自然過程으로부터 유추하여 사건과 역사를 이해했고 歷史過程을 동일한 현상이 반복되는 자연과정과 같은 時間의 永遠한 回歸라는 점은 이미 언급한 바다.

어거스틴이 창조신앙에 근거하여 논박한 것은 바로 획기적인 사관에 관한 것이었다. 시간이란 存在는 하나님에 의해서 세계와 더불어 창조된 것이기 때문에 시작이 있고 하나님이 설정하신 끝이 있다. 그리고 시간 과정 안에는 동일한 것이 항상 회기하는 것이 아니라 끊임없이 새 것이 發生하고 항상 새로운 것이 펼쳐져 있다. 그래서 어거스틴은 “인류는 하나의 절대적 時間을 가지고 하나의 절대적 目標點을 향해 나아간다”⁶⁹⁾고 하여 古代人들의 순환론을 배격했던 것이다. 이런 점에서 그는 時間의 의미를 발견한 최초의 人物이며 「神國論」이나 「告白錄」(Confession)에 보면 이 시간문제와 씨름한 흔적이 많다.

또 한 가지 어거스틴의 역사해석의 전제는 기독교적인 인간이해인데, 사실 인간을 어떻게 보느냐 하는 문제는 모든 學理思想의 가장 중요한 출발점이다.

各己 다른 史觀의 배경에는 인간이해 혹은 인간관이 전제되어 있음은 결코 놀랍지 않다.

古代史觀(회랍등)에 의하면 사람은 우주의 유기적인 成員이며 自然속에 포함된 것이었지만 어거스틴은 인간을 세계로부터 분리시켰다. 그는 인간의 靈魂과 自我를 보았다. 바로 여기서 古代人이 몰랐던 自我意識의 문제는 비로소 철학적인 문제로 등장하게 된 것이다.

인간의 自由意識속에는 하나님의 선한 뜻을 반항하는 자유가 주어져 있다.⁷⁰⁾

여기서 인간타락이 설명되고 있고, 歷史는 하나님으로부터 독립해 보려는 아담의 타락과 더불어 시작된다. 그리고 그 동생을 죽이고 지상의 나라를 세운 가인때로부터 歷史는 地上의

67) E. Bernheim, *歷史學入門*(Einleitung in die Geschichts Wissenschaft) 조기춘역, 정음사, 1976, p.27.

68) Karl Löwith, *Meaning in History*, p.197.

69) Book XXI. chapter 17.

70) Book XV. Chapter I.

나라와 하나님의 나라, 不信仰과 信仰 사이의 싸움이 시작됐고 이 투쟁은 歷史의 종국에까지 이른다. 어거스틴은 이 역사과정을 창세기에 나타난 6日間の 天地創造에 따라 하나님의 時代 經綸(dispensations)을 六期로 나누고⁷¹⁾ 教會를 통한 그리스도의 통치의 시기를 제 6기에 두었다.

이 역사의 과정은 하나님의 나라 건설의 과정이기도 하다. 어거스틴은 하나님의 나라를 가전적·제도적인 교회와 직접적으로 一致시키지는 않았다. 그는 교회와 하나님의 나라는 部分的으로는 일치하지만 부분적으로는 일치하지 않음을 알고 있었다.

왜냐하면 하나님의 나라는 초월적인 실체이며 人間이 거듭남으로만 속할 수 있는 역사밖의 실체로 보았기 때문이다.⁷²⁾

그러므로 하나님의 나라와 地上의 나라간의 투쟁은 개인의 역사안에서 되어지는 것이다. 그러므로 自由意志와 인간의 타락 이 두가지가 핵심이된 어거스틴의 인간이해가 그의 歷史解釋에 적용된 인간이해였던 것이다.

이 책속에서 어거스틴은 보편사(Universal History)의 과정을 두개의 사회질서로 구체화된 두개의 역동적인 법칙사이에서 계속되는 갈등으로 설명했다.⁷³⁾ 여기서 두개의 社會질서란 서로 섞여서 동일한 시간적인 善과 惡을 나누면서도 무한한 靈的 간격을 사이에 두고 나란히 진행되는 인간의 都城과 神의 도성, 바벨론과 예루살렘이다. 그래서 베른하임이 말했듯이 어거스틴의 역사관은 神國과 地上國을 대립시켜 풀이하는 二元論的 神政史觀(Die dualistisch-theokratische Geschichtsanschauung)이라고 할 수 있다. 또 어거스틴의 2元論的인 歷史解釋은 그의 신학적 배경이 된 北 아프리카 교회의 전통으로 말미암은 것이라는 C. 도우슨의 견해는 정당하다고 할 수 있다.

또 어거스틴은 神의인 능력이 새의 깃털과 나뭇잎에 이르는 모든 自然질서와 제국의 흥망성쇠도 지배하기 때문에 歷史를 통일체로 이해했다.⁷⁴⁾ 그러나 이런 신적인 질서는 人間의 利己的인 目的 곧 인간의 야망과 권력에 대한 욕구의 조직된 표현인 政治조직 속에서 자기자신의 세

71) 어거스틴이 구분한 六期는 다음과 같다(Book XVI-XXII)

- 제 1기(幼兒期) : 아담의 原罪에서부터 노아의 洪水까지
- 제 2기(少年期) : 노아홍수로부터 아브라함까지
- 제 3기(青年期) : 아브라함부터 다윗까지
- 제 4기(壯年期) : 다윗부터 바벨론 포로까지
- 제 5기(高年期) : 바벨론포로로부터 그리스도탄생까지
- 제 6기(老年期) : 그리스도탄생부터 最後審判까지

이처럼 우리는 제 6기에 살고있는데 이 제 6기가 언제 끝나게 되는지는 아무도 헤아릴 수 없다. 그러나 최후심판으로 막을 내리게 되는날 제 7기 천년 왕국시대가 시작된다. 이 期를 어거스틴은 우리의 안식일(our sabbath)이라 부르고 이어 최종적으로 제 8시대인 "영원한 날"이 온다고 하였다.

72) 어거스틴은 教會와 하나님의 나라를 직접적으로 동일시하지는 않았으나 교회제도안에서 성례전을 통해 입재하는 하나님의 은총의 現存方式의 관점에서볼때 결국 그는 그리스도 통치의 6期를 교회와 일치시킨 것이며, 교회는 地上에서의 하나님의 意志를 代行하는 유일무이한 기관이요 제도라고 본 것이다. (이상규, "歷史研究에 있어서 時代區分論의 문제", 고신대학보, 제74호, 1982. 12. 16)

73) Christopher Dawson, "The Christian View of History", in *God, History and Historians*, Oxford Univ. Press, 1977. p.35 참조

74) *Ibid.*

계를 구축하려는 인간의 의도 가운데 끊임없이 왜곡되고 있다. 그렇다고해서 어거스틴이 地上의 나라(Civitas terrena)와 국가를 동일시하고 국가를 근본적으로 惡한 것으로 정죄했다는 뜻은 아니다. 國家가 악한 의미에서 地上의 王國과 동일시 되는 것은 오직 그 국가가 平和를 目標로 하지 않고 戰爭을 目標로 할 때 뿐이다.

어떻든 하나님의 은총으로 부터 분리된 역사의 과정은 인간의 타락한 본성의 욕망을 채워가는 바벨탑을 쌓기 위한 시도들이었다. 그런데 여기서 주의해야할 한가지는 역사는 오직 인간(의 본능과 충동)에 의해 지배되는 것이 아니라는 사실이다. 역사의 진정한 통일과 意味가 발견되는 곳이 바로 여기다.⁷⁵⁾

어거스틴의 역사이해 혹은 역사에 대한 思想은 다음의 몇가지로 요약될 수 있을 것이다.

첫째로 어거스틴은 歷史를 회랍인들처럼 운명론적인 반복으로 보지 않았고 하나님과 인간의 계약관계로 보고, 이 관계가 시간적인 순서를 따라 展開되는 것이라고 보았다. 그래서 直線的인 歷史觀을 수립했고 역사의 주체는 하나님이시며, 歷史란 이 하나님이 人間을 통하여 自身の 구원의 역사를 이루어 가시는 과정으로 보았기 때문에 그의 史觀은 目的論的이며 終末論이며 구속사적이다. 이렇게 볼때 인류역사란 전체적인 것이며 部分이란 전체에 종속되는 것으로 봄으로 歷史를 世界化, 보편화했다.⁷⁶⁾ 이같은 사상은 후에 국제법의 배태에 思想的 기초가 되기도 했다고 한다.⁷⁷⁾

둘째로 그는 창조로부터 최후심판에 이르는 전 역사과정이 하나님의 예정 가운데 있음을 말하고 하나님은 歷史를 초월해 계시면서 그의 섭리적 간섭을 통해 그의 뜻을 이루어 가는 것으로 보았다. 말하자면 그는 歷史를 神의인 目的이 실현되는 力動的인 과정으로 보아 섭리사관을 보여주었다. 어거스틴의 사관은 반복사관도 아니고 그렇다고 啓蒙主義者처럼 무한한 진보사관도 아니었다.

셋째로 어거스틴은 시간관념에 큰 변화를 주었다. 그는 內面的인 시간을 강조했고, 따라서 現在가 시간해석의 중심이 되었다. 사람들은 現在 중에서 과거도 미래도 가지는 것이요, 오직 現在만이 참으로 있는 것이다.

그에 의하면 사람은 지나간 것의 現在, 現在사는 것의 現在, 장차 올 것의 現在를 가질 뿐이다. 따라서 우리는 現在에서 과거로 가고, 현재에서 미래로 간다. 우리는 과거를 현재의 기억중에 소유하고, 미래를 현재의 기대중에서 所有할 따름이다.⁷⁸⁾ "시간이란 무엇인가? 나는 그것을 안다. 그러나 시간이 무엇인가라고 묻는 사람에게 그것을 說明하려고 하면 나는 모른다"⁷⁹⁾는 그의 말은 유명하다. 이 말은 시간은 客體化할 수 없는 主體的, 心理的인 것임을 의미한다.

75) *Ibid.*, p.36.

76) 김현모, 노명식 편, *op. cit.*, p.101.

77) John N. Figgis, *The Political Aspects of St. Augustine's "City of God"*, Gloucester Peter Smith, 1963.

78) *Confessions*, VI. Chapter 28 참조.

79) *Confessions*, XI. Chap. 14.

네째로 그의 역사이해 가운데는 하나님의 창조(역사와 시간의 시작, 섭리적 간섭)와 인간의 타락(二元論的인 세계사 說明), 예수 그리스도를 통한 구속(진보, 目的論的 終末論的, 구원사적 개념)이 전제되어 있다. 그래서 그는 기독교적인 人生觀과 世界觀에서 역사를 보는 한 모형을 제시하였다. 그는 역사철학에 있어서 최초의 사람으로서 基督教 歷史觀의 발전과 西洋의 역사편찬의 전개과정에 끼친 영향은 至大하다.

어거스틴의 「神國論」은 歷史를 神學化(혹은 철학화)하고 신학(철학)을 歷史化했다고 할 수 있다. 그는 역사철학에서 역사는 무엇인가를 대답해 주었다. 그것은 하나님과 인간의 계약의 실천장소라고 하였다. 역사의 目的은 무엇인가? 그것은 인류의 구원에 있다고 하였다. 우리는 지금 역사의 과정에서 어느 地點에 와 있는가? 그리스도의 代贖的 죽음과 중보가운데 神國으로 향하는 途中에 있다고 하였다. 어거스틴의 역사철학은 신학과 깊은 관련을 맺고 있다.

그는 최초로 歷史에 대한 의문을 풀어 주었던 것이다.⁸⁰⁾

이와같은 점에서 볼 때 어거스틴의 神國論은 史學的 認識論의 발전과정에서 혁명적인 영향을 끼쳤던 것이다.

결 론

이상에서 우리는 古代 希臘에서부터 어거스틴에 이르는 역사이해의 問題를 살펴보았다. 古代 希臘史觀이 運命論的인 인간이해, 곧 人間을 自然속에 포함시키므로 역사를 人間 意志와 관계없는 自然 현상, 곧 역사를 무한한 반복으로 보아 순환론적인 史觀을 가졌던 것을 살펴보았다. 이들은 회기적인 역사이해 가운데서 進歩의 개념을 가질 수 없었고 歷史의 意味에 대해 관심을 돌리지 못했던 것이다. 헤로도투스와 투키디데스 그리고 폴리비우스에 이르는 동안 역사에 대한 “과학적”(Scientific)인 면이 조금씩 나타났지만 저들은 國民史 혹은 民族史의인 단계에 머물렀고 세계사적인 안목을 갖지 못했다.

그러나 히브리인들은 역사를 창조에서 終末에 이르는 직선적 과정에서 歷史를 이해하고, 時間의 무한한 반복이 아니라 새로운 변화의 직선적 歷史觀을 갖게 되었음을 살펴보았다. 이들은 역사가 하나님이 정하신 目標를 尙해 나아가는 것으로 보아 진보의 개념을 갖게 되었고 역사의 의미를 찾게 되었다. 이들이 이해했던 歷史의 궁극적인 目標는 하나님의 義로운 통치가 실현되는 나라였고 자연히 그것은 時間 世界밖에 설정된 것이었다. 그러면 그것이 계몽주의 이후 특히 19세기의 낙관론에 의해 어떻게 시간세계안의 유토피아로 대치되었는가? 그것은 히브리인들이 보았던 계시의 자리에 인간이성이 대치되었기 때문이다. 그래서 히브리인들이 가졌던 진보의 개념이 계몽주의 이후 세속화되었던 것이다.

무엇보다도 히브리인들은 하나님의 창조로부터 역사를 보게되고 역사의 근거가 時間안에 있지 않고 영원안에 있음을 보았기 때문에 역사에서의 하나님의 섭리적 간섭을 믿었던 것이다.

80) 길현모, 노명식편, *op. cit.*, p.100.

또 이들은 歷史를 政治史 中心으로 보지 않고, 저들의 삶의 경험속에서 하나님의 역사로 이해했던 바, 역사를 하나님의 섭리로, 역사의 事件을 하나님의 祝福 혹은 형벌로, 사건의 原因을 하나님께 대한 순종 혹은 불순종으로 이해하는 하나님의 창조와 종말의 과정을 하나님과의 언약관계(Covenant relation)로 이해하게 되었던 것이다.

이 히브리적 歷史理解가 初中世 基督教 史家들에 의해 계승되어 중세기독교 史觀을 확립하기에 이른 것이다.

희랍인들과는 달리 히브리인들은 세계사(Universal History) 개념을 갖게 되었는데 이것이 유세비우스의 年代記속에, 어거스틴의 神國論에 잘 나타나고 있고 이 세계사 개념은 국제법이 배태된 동기가 되기도 했다.

어떻든 회람적인 역사이해는 히브리적 歷史理解에 의해 극복되고 중세기독교를 통해 계승된 히브리적 史觀은 계몽주의가 나타나기까지 약 천년간 서구세계에 영향을 주었던 것이다.

참고도서

- 고려대학교 사학과 교수실편, 역사란 무엇인가? 고려대학교 출판부, 1979.
- 길현모, 노명식 공편, 西洋史學史論, 法文社, 1977.
- 블트만, R., 歷史와 終末論, 서남동역, 대한기독교서회, 1968.
- 베른하임, E., 歷史學 入門, 조기준 역, 정음사, 1976.
- 손봉호, 現代精神과 基督敎의 知性, 성광문화사, 1978.
- 스완스트롬, R., 역사란 무엇인가? 홍치모 역, 성광문화사, 1982.
- 이상규, "교회사연구의 歷史와 展開" 미스바 제 8 집, 고신대학 학도호국단, 1983.
- 이석우편, 基督敎와 歷史思想, 성광문화사, 1981.
- 이석우, "歷史와 歷史敍述", 현상과 인식, 제 3 권 2 호 (1979. 여름호)
- 조의설, 希臘史學史, 장왕사, 1965.
- 콜링우드, R., 歷史의 認識, 소광회, 손동현 공역, 경문사, 1979.
- Bainton, R. H., *Yesterday, Today and What Next?*, Augusburg Pub. House, 1978.
- Bebbington, D. W., *Patterns in History*, IVP, 1979.
- Bultmann, R., *New Testament Studies*. vol. I.
- Bury, J. B., *The Ancient Greek Historians*, N. Y.:Dover Pub., 1958.
- Cairns, E. E., *God and Man in Time*, Baker Book House, 1979.
- Figgis, J. N., *The Political Aspects of St. Augustine's "City of God"*, Gloucester Peter Smith, 1963.
- Grant, M., *The Ancient Historians*, N. Y.:Charles Scribners Son, 1970.
- Harbison, E. H., *Christianity and History*, Princeton Univ. Press, 1964.
- Löwith, K., *Meaning in History*.
- McIntire, ed., *God, History and Historians*, Oxford Univ. Press, 1977.
- Schaff, P., *History of Christian Church* vol. I, Michigan, 1893.

THE POSSIBILITY OF A CHRISTIAN SCIENCE
(OF EDUCATION=PEDAGOGICS)

Johannes L. van der Walt*

1. INTRODUCTORY REMARKS

The possibility and even the very existence of a committed Christian science has always been questioned so far. Criticism of Christian science always originates in some or other world and life view which always differs from the radical Christian vision of God, man and creation in their mutual coherence (Taljaard, 1976, p.28 ff.), or originates in some or other Christian world and life view which so distorted the genuine Scriptural religious ground motive of creation, fall into sin and redemption in Jesus Christ, that it became dualistic in nature and allowed even genuine Christian scientists to practise a form of uncommitted or "neutral" science. A good example here is phenomenology (Landgrebe, 1978, p.83 ff.) and positivism (Vollenhoven, 1956, p.37).

Many scientific paradigms, (Cf. Kuhn, 1973, p.viii) would therefore totally reject the possibility of a Christian science, mainly because, they would argue, it would amount to mixing two things which do not belong together, i.e. the Christian life and world view, based on the true and eternal Word of God (which is no scientific text book), and science, into a scientific approach which is then called "Christian Science." The arguments against Christian science are quite convincing: man's world and life view is pre-scientific, intuitive, and is therefore best kept out of scientific work; also, Scripture was never intended as a scientific text book and is therefore also best kept out of scientific enterprise. Christian science, some argue, renders dissemination of scientific findings to non-Christian scientists in the same subject field-impossible and therefore a more "neutral" operating area has to be procured for scientists. Very briefly, we shall now also trace some of the historical arguments against the possibility of a Christian science

* 포체프스트롬대학교 교육철학과 교수

** Space forces us to oversimplify and generalize. Also, this overview seems to suggest that these were all arguments against Christian science, *but they were* not in the first instance. On the other hand, although they were *not* anti-Christian science views or positions, they made (and still today seem to make) Christian science as good as impossible for such people who entertained (and still today entertain) such views or scientific positions.