『종교와 문화』 제 39호
서울대학교 종교문제연구소, 2020. pp. 113-140.

아우구스티누스 『고백록』 10권과 11권에 나타난 기억, 시간과 영원, 그리고 그 기독교 인간론적 함축

김 영 원*

I. 서론
II. 사랑(amor)과 기억(memoria)
1. 사랑: 신을 향한 열망으로 불타는 인간
2. 기억: 신을 향한 열망의 무대
III. 시간(tempus)과 영원(aeternitas)
1. 시간
2. 시간과 영원의 변증법
IV. 결론

I. 서론

아우구스티누스(Sanctus Aurelius Augustinus Hipponensis, 354~430)가 서방 기독교, 문화, 그리고 사상사에 지속적이고 광범위한 영향을 미친 인물 중 한 사람이라는 사실을 부정할 수는 없을 것이다. 로마 제국 말기 북아프리카의 타가스테(Tagaste) 출신인 아우구스티누스는 플라톤 사상을 비판적으로 사용하여 기독교 신앙을 해석하고 설명함으로써 오늘날 기독교적 인간 이해의 한 토대를 제공하였다. 그가 묘사한 기독교적 인간은 최고의 선(summum bonum)인 신을 향해 나아가는 존재로 정리할 수 있는데, 이는 플라톤 사상의 기본 도식인 발출과 회귀(exitus-red

* 숭실사이버대학교 특임교수

itus)를 성서적 인간 이해를 바탕으로 기독교 신앙 안으로 비판적으로 전유한 결과이다. 역사 속에서 인류가 신을 향해 나아가는 과정을 그린 『신의 도성』(*De Civitate Dei*), 내면의 성찰을 통해 삼위일체인 신을 발견하는 길을 묘사한 『삼위일체론』(*De Trinitate*), 마지막으로 삶의 기억을 반성함으로써 절대적이고 초월적인 신에게 다가가는 과정을 자서전적으로 그린 『고백록』(*Confessiones*), 이 세 작품이 그의 기독교적 인간론을 가장 잘 드러내고 있다. 초월적 신을 향한 여정 가운데 있는 인간으로 요약될 수 있는 아우구스티누스의 인간론은 이후 안셀무스(Anselmus Cantuariensis), 보나벤투라(Bonaventura), 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas) 등 서방 중세 기독교 사상가들의 인간론에 지대한 영향을 끼쳤으며, 현대 기독교 사상가들의 인간 이해 안에서도 여전히 중심적인 자리를 차지하고 있다. 이러한 영향을 고려할 때, 기독교적 인간론 더 나아가 종교적 인간론의 중요한 유형의 하나로서 그의 인간론을 분석하는 작업은 분명 의미가 있다.

아우구스티누스의 인간론을 온전하게 설명하기 위해서는 신의 형상(imago Dei), 그리고 특별히 『삼위일체론』에 나타난 인간 정신의 다양한 삼위일체적 이미지(imago)를 분석할 필요가 있지만, 하나의 논문을 통하여 이 모두를 다루는 것은 불가능하다. 따라서 본 논문에서는 아우구스티누스가 신의 형상을 닮은 인간 정신의 삼중구조로 파악한 기억(memoria), 이해(intelligentia), 의지(voluntas) 혹은 사랑(amor) 중 『고백록』에 서술된 기억의 문제에 집중하고자 한다. 기억은 인간이 신의 형상으로 변화될 근거와 가능성을 인식론적이고 존재론적으로 잘 드러내어 줄 수 있는 개념이다. 그리고 기억의 문제는 시간성에 관한 논의가 없이는 그 구조가 잘 드러나지 않는다. 『고백록』 전체의 구조를 설명해 줄 수 있는 사랑의 개념과 그 의미를 간략하게 정리한 후, 10권과 11권에 나타난 기억[1]과 시간의 문제를 분

1) 아우구스티누스의 다른 저작에 나타난 기억이론에 관하여서는 다음을 참조하라. Paige E. Hochschild, *Memory in Augustine's Theological Anthropology* (Oxford: Oxford Universtiy Press, 2012). 또한, 아우구스티누스의 기억이론에 관한 국내의 연구로는 다음을 참조하라. 유경동, 「어거스틴과 아퀴나스의 기억이론」, 『장신논단』 47/4 (2015): 201-223; 한병옥, 「아우구스티누스의 내적 감각과 기억, 의지의 비교연구」, 『철학논총』 82 (2015): 575-598.

석함으로써 아우구스티누스 인간론의 한 단면을 구체적으로 드러낼 것이다.

Ⅱ. 사랑(amor)과 기억(memoria)

1. 사랑: 신을 향한 열망으로 불타는 인간

『고백록』 첫 부분에 다음과 같은 기도가 있다:

> 사람은 자기 죽을 운명을 메고 다니며, 자기 죄의 증거와 당신께서 오만한 자들을 물리치신다는 그 증거를 짊어지고 다닙니다. 그래도 사람 곧 당신 창조계의 작은 조각 하나가 당신을 찬미하고 싶어 합니다. 당신을 찬미함으로써 즐기라고 일깨우시는 이는 당신이시니, 당신을 향해서 저희를 만들어 놓으셨으므로 당신 안에서 쉬기까지는 저희 마음이 안달을 합니다.[2)]

고백록 전체의 주제가 담겨 있는 이 기도에서 우리는 아우구스티누스의 인간 실존에 관한 세 가지 기본적 인식을 발견할 수 있다. 먼저 "당신 창조계의 작은 조각 (aliqua portio creaturae tuae)"이라는 표현에서 그는 인간을 신의 창조물로 규정하고 있다. 인간이 신의 창조물이라는 선언은 인간의 궁극적인 기원이 신이라는 점을 의미한다. 그리고 "당신을 향해 저희를 만들어 놓으셨으므로(quia fecisti nos ad te)"는 인간 삶의 보편적이고 궁극적인 지향점 혹은 목적이 신이라는 점을

---

2) Augustinus, *Confessiones* I, 1, 1; 아우구스티누스(Augustinus),『고백록』, 성염 옮김 (파주: 경세원, 2016), 55. 본 논문에서는 주로 참조한 라틴어 원문은 Augustinus, "Aurelii Augustini Opera Omnia," in *Patrologiae Cursus Completus Series Latina*, Bd. 32-46 (Paris: Venit Apud Editorem, 1841-1849)임을 밝혀둔다. 그리고 성염의 번역은 루카스 페르하이옌(Lucas Verheijen)의 비판본(1981)을 기반으로 하고 있으며, 필요한 경우 이 비판본을 직접 참조하기도 하였다.『고백록』의 여러 판본과 비판본에 관하여서는 다음을 참조하라. *Augustine: Confessions*, Vol 1, ed. James J. O'Donnell (Oxford: Clarendon Press, 1992), lvi-lx.

드러낸다. 인간의 궁극적 기원이 신이므로 인간의 궁극적 목적은 자신의 근원인 신으로 돌아가는 것이다. 이 지점에서 우리는 아우구스티누스가 플라톤주의 더 정확하게 말하자면 신플라톤주의의 발출과 회귀(exitus-reditus)의 도식을 성서의 창조와 타락의 서사 속으로 또한 기독교적 입장에서 비판적으로 전유하고 있음을 알 수 있다.[3] 마지막으로 기독교적인 플라톤주의 혹은 플라톤주의적인 기독교의 관점에서 바라본 인간의 실존은 "당신 안에서 쉬기까지는 저희 마음이 안달을 합니다(inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te)"에 분명하게 드러난다. 궁극적 목적지인 신에 도달하지 못한 인간의 삶은 불안하며(inquietus) 불행하다.

자신의 궁극적 목적을 향해 나아가는 불안한 인간의 모습은 1권에서 9권에 걸쳐 솔직하게 그려진 아우구스티누스의 삶의 여정 안에 그대로 드러난다. 이원론적인 마니교를 거쳐[4] 정신적[5]이고 일원론적인 신플라톤주의 철학을 넘어[6] 기독교 신앙 안에서 회심을 경험한[7] 후에도 그의 불안은 사라지지 않는다. 앞으로 분석할 10권과 11권에서도 아우구스티누스의 실존적 불안은 사라지지 않으며, 이 불안의 해결점은 13권의 마지막에 선언하는 신 안에서의 영원한 안식에 이르러서야 그

---

3) 아우구스티누스는 마리우스 빅토리누스(Marius Victorinus)가 번역한 플로티노스의 『엔네아데스(Ἐννεάδες)』를 읽으면서 신플라톤주의 사상을 접하게 되었으며, 여기에는 그의 정신적 스승인 암브로시우스(Ambrosius)의 영향도 크게 작용했다. 신플라톤주의가 아우구스티누스에게 영향을 준 과정과 그 평가에 관하여는 다음을 참조하라. John Rist, "Plotinus and Christian Philosophy," in *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. Lloyd P. Gerson (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1996), 402-409.

4) *Confessiones* III; IV; V.

5) 플로티노스의 정신 개념은 세계를 형성하는 존재론적 기반인 동시에 물질적 차원의 비실재성을 함축하는 매우 강력한 개념이다. 즉 일자, 그리고 일자로부터 유출된 정신, 정신으로부터 유출된 세계 형성의 역동성인 영혼이라는 세 실체로부터 모든 세계가 형성된다는 강력한 형이상학적 세계관 안에서 정신이라는 개념은 데카르트 이후의 현대적인 이원론의 관점에서 등장하는 물질 혹은 몸과 구분되는 정신 개념과 근본적으로 다르다. 데카르트의 이원론적 세계관에서 물질(res extensa)도 정신(res cogitans)과 함께 하나의 실체이지만, 플로티노스의 정신적인 세계관에서 물질은 실체가 아닌 비존재 혹은 악의 근원이며, 정신적 실체만이 진정한 존재이자 존재의 근거다.

6) *Confessiones* VI; VII.

7) *Confessiones* VII, 12, 29.

실마리가 드러난다.

> 선하고 유일하신 하느님, 그 대신 당신께서는 좋은 일 하시기를 중단하신 적이 결코 없습니다. 저희의 선한 행업이 있기는 합니다. 하지만, 그것도 당신 선물에서 온 것이고, 그것마저 영구하지 못합니다. 하지만 그런 행업 후에라도 저희는 당신의 위대한 성화 그 속에서 안식을 누리리라는 희망을 품습니다. 그 대신 당신께서는 어떤 선도 아쉽지 않으신 선이시므로 항상 평안하십니다. 당신의 안식은 당신 자신이시기 때문입니다.[8]

이 부분에서 우리가 확인할 수 있는 것은 두 가지이다. 먼저『고백록』은 앞에서 언급한 신플라톤주의의 발출과 회귀의 도식을 문학적으로 구현하고 있다.[9] 1권 첫 장에서 시작된 자신의 근원을 향한 자아의 여행이 신의 영원한 안식 안으로 회귀하는 희망 안에서 완결됨으로써 발출과 회귀의 도식이 문학적으로 완성된다. 물론 이 발출과 회귀의 구조 자체에 플라톤주의 특별히 플로티노스의 신플라톤주의의 영향이 있다는 사실은 분명하지만, 아우구스티누스가 이 도식을 진공상태에서 무비판적으로 받아들이지는 않았다는 사실 또한 명백하다.[10] 즉 플라톤주의적인 영혼선재설을 바탕으로 이 도식을 적용한 것이 아니라, 영혼과 육체의 창조를 인정하는 성서적 인간 이해와 세계관 안에서 신의 은총을 강조하면서 이를 비판적으로 전유한 것으로 보아야 한다.[11] 두 번째 사실도 이러한 비판적 수용을 잘 보여

---

8) *Confessiones* XIII, 38, 53; 아우구스티누스,『고백록』, 570-571.

9) 신플라톤주의의 발출과 회귀의 도식이 어떻게 구체적으로 고백록 안에서 구현되고 있는가에 관하여서는 다음을 참조하라. McMahon, Robert. *Understanding the Medieval Meditative Ascent : Augustine, Anselm, Boethius, & Dante* (Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2006), 64-108.

10) 발출과 회귀 도식의 영향에 관한 논의는 다음의 논문에서 촉발되었다. O'Connell, Robert J, "The Plotinian Fall of the Soul in St. Augustine," *Traditio* 19 (1963): 1-35. 그러나 그 이후로 어니스트 포르틴(Ernest L.Fortin), 로니 롬즈(Ronie J. Rombs), 제럴드 오달리(Gerald O'Daly) 등과 같은 많은 학자는 오코넬의 주장을 비판하거나 반박을 하기도 하였다. 이 논쟁에 관하여는 다음을 참조하라. Ronnie J. Rombs, *Saint Augustine and the Fall of the Soul* (Washington: Catholic University of America Press, 2011); Paolo Di Leo, "Plotinus and the Young Augustine on the Fall of the Soul: Beyond O'Connell's Thesis," *Augustiniana* 63(1/4) (2013): 258-267.

준다. 이 안식은 실체적으로 이루어지지 않고 신 안에 있는 희망 속에서 구현된다. 즉 이 땅에서 아무리 궁극적인 목적인 신을 발견하고 추구하더라도 자신의 힘으로 인간과 질적으로 다른 신 안에서의 실질적 안식에 이르는 것은 불가능하다. 따라서 인간은 끊임없이 신을 향해 나아가는 존재이다.

끊임없이 신을 향해 나아가는 인간의 의지적 특성은 아우구스티누스에게 있어 사랑(amor)이라는 주제에서 명시적으로 드러날 수 있다. 아우구스티누스는 13권에 이르러 신을 향한 자신의 여정의 동인을 다음과 같이 표현한다: "제 중심(무게)은 저의 사랑입니다. 사랑으로 어디로 이끌리든 제가 끌려갑니다(Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror)."[12] 존 리스트(John Rist)에 따르면, 우리는 아우구스티누스의 사랑 개념 안에 플라톤과 플로티노스의 에로스(ἔρως) 개념의 영향이 있음을 추정해볼 수 있다.[13] 물론 플로티누스의 에로스 개념을 적극적으로 분석하고 연구하여 사랑의 이론을 발전시켰다기보다는 문화적인 맥락 안에서 자연스럽게 그 영향을 받았다고 보는 것이 더욱 적절할 것이다. 송유레에 따르면 에로스는 플로티노스의 사상을 관통하는 핵심주제이며 신과의 신비적 합일을 추구했던 플로티노스에게 이 에로스의 궁극적인 근원이자 대상은 신이었다.[14] 특별

---

11) 『고백록』 안에서 나타나는 신을 향한 여정이 신플라톤주의의 발출과 회귀의 도식과 구분되는 점을 구체적으로 살펴보기 위해서는 다음의 논문을 보라. Anthony Dupont & Mateusz Stróżyński, "Augustine's Ostia Revisited: a Plotinian or Christian Ascent in *Confessiones 9?*," *International Journal of Philosophy and Theology,* 79/1 (2018): 80–104. 이 논문에서는 플로티노스의 신을 향한 상승보다 아우구스티누스의 상승이 신의 은총이 더욱 강조하고 있음을 텍스트 분석을 통해 보여주고 있다.

12) *Confessiones* XIII, 9, 10; 아우구스티누스, 『고백록』, 524. 성염은 pondus를 중심으로 의역했으나, 문자적 의미와 맥락을 고려할 때 무게로 번역할 수도 있다.

13) John M. Rist, *Augustine Deformed: Love, Sin, and Freedom in the Western Moral Tradition* (New York: Cambridge University Press, 2014), 62-73. 리스트는 플라톤에게서 분명하게 발견되는 육체적인 함의가 제거된 플로티노스의 에로스가 아우구스티누스의 사랑 이해에 더 직접적 영향을 미쳤을 것으로 추정한다. 특별히 *Enneads* VI. 8의 영향을 받았을 것으로 보기는 하지만, 아우구스티누스가 이 부분을 읽었을 것이라고 확신할 수는 없다는 점을 분명히 인정한다.

14) 송유레, 「신(神)을 향한 에로스-플로티누스의 철학적 신비주의」, 『서양고전학연구』 51 (2013): 74-75.

히 『엔네아즈』(*Enneads*) 6권 9장 9절에서 에로스가 다다르게 되는 궁극적인 종착역은 일자 혹은 좋음으로 이해되는 신이며, 이 에로스의 여정 자체는 행복한 삶으로 규정된다.[15]

그러나 아우구스티누스의 사랑은 플로티노스의 에로스 개념과 미세하지만, 분명히 구분되는 특징을 보인다. 『엔네아즈』(*Enneads*) 5권 5장 8절을 볼 때 일자와의 합일에 있어 플로티노스도 은혜의 역할을 완전히 배제하지는 않지만, 리스트에 따르면 성서적 타락의 서사를 받아들이는 아우구스티누스에게 신의 은혜가 없는 합일은 인간으로서는 완전히 불가능한 일이다.[16] 환언하면 아우구스티누스는 이 합일의 과정에 있어 플로티노스보다 신적 조명(divine illumination)의 역할을 절대적으로 강조한다.[17] 또한, 앤토니 듀퐁(Anthony Dupont)과 마테츠 스트로진스키(Mateusz Stróżyński)에 따르면, 마치 시편에서 신을 당신으로 부르는 것처럼 아우구스티누스가 신을 '당신'으로 지칭하면서 인격적인 사랑의 관계를 맺으며 신을 즉각적으로 인식한다는 점도 플로티노스의 에로스와는 분명하게 구분되는 점이다.[18] 더 나아가 기독교적 죄의 인식 때문에 신을 향한 사랑의 운동에 있어 플로티노스보다는 아우구스티누스에게서 도덕적 정화(moral purification)가 더욱 지속적이며 인간의 노력으로는 극복할 수 없는 문제로 등장한다.[19] 이러한 점들을 고려할 때, 아우구스티누스 사랑 이해는 플로티노스의 영향을 발견할 수 있음에도 불구하고 플로티노스와 분명히 구분되는 기독교적 독창성을 지닌다고 이야기할 수 있다. 이제 이 사랑의 운동을 구체적으로 확인할 수 있는 기억을 살펴보자.

---

15) 송유레, 「신(神)을 향한 에로스」, 93-99.

16) Rist, *Augustine Deformed,* 76.

17) Rist, *Augustine Deformed,* 77.

18) Dupont & Stróżyński, "Augustine's Ostia Revisited," 91-92.

19) Dupont & Stróżyński, "Augustine's Ostia Revisited," 93-94.

2. 기억: 신을 향한 열망의 무대

10권에서 아우구스티누스는 신을 자신의 사랑과 욕망의 궁극적 대상으로 고백한다.[20] 그리고 신에 대한 자신의 열망을 다음과 같이 표현한다:

> 모호하지 않은 뚜렷한 의식으로 주님 당신을 사랑합니다. 당신 마음으로 당신께서 제 마음을 흔들어 놓으셨습니다. 그리고 저는 당신을 사랑하게 되었습니다. 하지만 하늘도 땅도 그 안에 있는 모든 것도 어디서나 저더러 당신을 사랑하라고 말합니다. 사람들이 변명할 수 없게 그것들은 모든 사람에게 이 말을 그치지 않고 건넵니다.[21]

사실 10권은 1-9권과는 달리 과거의 자신에 관한 회상이 아니라 현재의 자신에 관한 서술이다.[22] 과거의 아우구스티누스가 사랑의 대상이 무엇인지 파악하지 못한 상태에서 방황하며 신을 찾았다면, 이 모든 과정을 통해서 사랑의 대상을 정확하게 파악한 현재의 자신은 "모호하지 않은 뚜렷한 의식으로(Non dubia, sed certa conscientia)" 신을 사랑한다.

그러나 이렇게 뚜렷한 의식으로 신을 사랑한다고 고백하는 아우구스티누스가 다시 새로운 문제에 봉착한다. 자신이 신을 사랑한다는 사실은 알지만, 사랑의 대상인 신을 어디서 찾아야 할지가 명확하지 않다. 처음에 그는 감각적인 세계에서 신을 찾으려 노력하지만 실패하고,[23] 그리고 여러 과정을 거쳐 마침내 기억이 신을 찾을 수 있는 곳임을 깨닫는다.[24] 사실 기억은 아우구스티누스 사상 전체를 관통하는 주제 중의 하나이다. 아우구스티누스에게 있어 신을 만나고 경험하고

---

20) *Confessiones* X, 1, 2; 아우구스티누스, 『고백록』, 347, "tu refulges et places et amaris et desideraris."

21) *Confessiones* X, 6, 8; 아우구스티누스, 『고백록』, 353.

22) *Confessiones* X, 3, 4; 아우구스티누스, 『고백록』, 349.

23) *Confessiones* X, 6, 9-X, 6, 10; 아우구스티누스, 『고백록』, 354-356.

24) *Confessiones* X, 8, 12; 아우구스티누스, 『고백록』, 357.

확인하는 곳은 몸을 매개로 하는 감각 세계가 아니라 영혼을 통해 경험하는 정신 세계이다. 이러한 이유로 신인식과 관련된 아우구스티누스의 작품에서 신을 향한 여정은 항상 외부에서 내부로 그리고 감각 세계에서 정신세계로의 궤적을 그리며,[25] 『고백록』 10권에서 이 정신세계로의 여행은 기억을 바탕으로 일어난다.

여기에서 우리는 기억의 의미를 명확하게 할 필요가 있다. 10권에서 기억은 단순히 정신(mens)의 한 부분이 아니라 영혼(animus) 혹은 정신 그 자체를 의미한다: "기억 자체를 영혼이라고 부릅니다(ipsam memoriam vocantes animum)."[26] 이에 관하여 롤란드 테스케(Roland Teske)는 아우구스티누스에게 있어 기억은 영혼의 일부분이 아니라 정신 그 자체이며, 그 기능에 따른 명칭이라고 주장했으며,[27] 제럴드 오달리(Gerald O'Daly)는『삼위일체론』(*De Trinitate*) 10권 18장에 근거하여 지성(intelligentia)과 의지(voluntas)가 각각 정신 전체를 대표할 수 있는 한 양상이듯이 기억도 "정신이라고 하는 단일한 실체(substantia)의 한 양상(aspect)"으로 파악한다.[28] 또한, 페이지 호흐쉴트(Paige E. Hochschild)는 아우구스티누스의 사상체계에서 인간의 정신이 기억으로 환원될 수는 없지만, 감각 세계, 논리 수와 같은 지성적 대상, 그리고 정신 자체까지 기억을 매개로 하여 파악된다는 점에서 기억을 정신의 부분으로 보기보다는 특정한 형태의 정신으로 보는 것이 적절하다고 본다.[29] 이렇듯 많은 대표적 학자가 아우구스티누스의 기억이 단순히 정신의 한 요소라기보다는 정신 그 자체 혹은 정신의 본질을 전체적으로 조망할 수 있는 중요한 측면이라는 점을 주장한다. 이러한 점에서 앞으로 전개될 10권에 나타난 아우구스티누스의 기억이론에 관한 분석은 그의 인간 정신의 이해 전체를 조망할

---

25) Roland Teske, "Augustine's Philosophy of Memory," in *The Cambridge companion to Augustine,* ed. Eleonore Stump & Norman Kretzmann (New York: Cambridge University Press, 2001), 151.

26) *Confessiones* X, 14, 21; 아우구스티누스, 『고백록』, 367.

27) Teske, "Augustine's Philosophy of Memory," 148.

28) Gerald O'Daly, *Augustine's Philosophy of Mind* (Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1987), 135.

29) Hochschild, *Memory in Augustine's Theological Anthropology,* 1.

수 있는 한 관점을 제시해 줄 것이다.

아우구스티누스는 10권에서 기억을 그 대상에 따라 감각적 기억(memoria sensibilis), 지성적 기억(memoria intellectualis), 감정의 기억(memoria affectionis)으로 범주화한다. 먼저 감각적 기억은 시각, 청각, 미각, 후각, 촉각 즉 오감을 통해 마음에 들어온 것이다.[30] 그러나 감각을 통해 들어온 것은 "사물 그 자체가 아니라 지각된 사물들의 이미지가 그 사물들을 상기해내는 사유에 현전(Nec ipsa tamen intrant, sed rerum sensarum imagines illic praesto sunt cogitationi reminiscenti eas)"[31]하는 것이다. 과거에 감각을 통해 들어와서 기억 속에 분류되어 있던 사물들의 이미지가 어떤 계기를 통하여 마음에 현전하게 된다. 이 감각의 현전은 수동적 현상이 아니며 이러한 점에서 과거의 이미지에 완전히 의존하고 있지도 않다: "나는 지나간 것들에서 이런저런 형태로 구성을 해내기도 하고, 또 지나간 것들에 비추어 장차 올 행동과 사건과 희망을 엮어내기도 한다."[32] 이러한 의미에서 감각의 기억은 단순히 감각 자료를 보관하고 분류하고 정리하는 기능뿐만 아니라, 의지적으로 새로운 대상을 구성하는 기능까지 가진다. 기억의 재구성이라고 부를 수 있는 이 기능은 감각 자료의 자기화를 통한 자아 구성의 한 과정으로 볼 수도 있다.

다음으로 아우구스티누스가 발견한 것은 이미지의 도움이 없이 기억에 현전하고 보관되는 내용이 기억에 있다는 점이다. 즉 감각적 기억과 구분되는 지성적 기억이 있다. 예를 들어 수, 원리, 이념과 같은 추상적 대상은 감각적 이미지를 통해 인식되고 보관되는 것이 아니라 이미 기억 안에 있는 것을 발견하고 모으는 것이다: "저것들은 아예 이미지가 없으며, ... 그 자체를 통해서(per se ipsa) 저희가 내면에서 감지하는 것입니다. 아마도 기억이 여기저기 정돈되지 않은 채, 그것들을 간직하고 있었는데 사유를 함으로써 그것들을 한데 긁어모으고, 주시를 함으로써 그것들을 보살핀다는 것이 아닌지 모릅니다."[33] 이 지점에서 우리가 정리할

30) *Confessiones* X, 8, 13; 아우구스티누스, 『고백록』, 358.

31) *Confessiones* X, 8, 13; 아우구스티누스, 『고백록』, 358-359.

32) *Confessiones* X, 8, 14; 아우구스티누스, 『고백록』, 360.

점은 두 가지이다. 먼저 아우구스티누스는 감각의 대상과 지성의 대상을 이미지의 존재 여부와 대상의 위치에 따라 구분한다. 감각적 기억의 대상은 오감에 자극을 주는 외부의 대상으로서 이미지의 매개를 통해 기억이 받아들이고 분류하고 저장하지만, 지성적 기억의 대상은 이미지가 없으며 이미 기억 내부에 있는 것을, 기억이 발견하고 모아서 정리한다. 두 번째로 주목할 점은 감각적 기억과 지성적 기억 모두 하나의 실체인 정신(mens)으로서의 기억의 작용이라는 점이다. 하나의 기억이 오감으로 대변되는 몸의 기억을 담당하는 동시에 내면의 기억인 영혼의 기억도 함께 담당하고 있다. 호흐쉴트는 이러한 의미에서 아우구스티누스의 기억을 인간의 몸과 영혼이 본유적으로 연결되어 있음을 보여주는 정신의 양상인 동시에 감각적인 것과 지성적인 것의 존재론적 경계를 매개하는 정신의 측면으로 보았다.[34]

아우구스티누스가 마지막으로 분류한 기억은 감정의 기억이다. 죄른 뮐러(Jörn Müller)에 따르면, 아우구스티누스는 감정(affectio)[35]의 기억을 최초로 깊이 있게 사고하고 다룬 사상가이다.[36] 감정의 기억과 감정은 분명히 구분된다: "제가 지나간 슬픔을 기억하며 기뻐하는 경우, 마음은 기쁨을 품고 있고 기억은 슬픔을 품고 있으니 말입니다."[37] 감정은 현재 마음(cor)의 상태에 영향을 주지만 감정의 기억은 현재 마음의 상태에 영향을 미치지 않으면서도 정신(mens)으로서의 기억에 현

33) *Confessiones* X, 11, 18; 아우구스티누스, 『고백록』, 363.

34) Hochschild, *Memory in Augustine's Theological Anthropology,* 144. 아우구스티누스의 몸과 영혼의 관계에 관한 일반적 논의에 관해서는 다음을 참조하라. Bruno Niederbacher, "The Human Soul: Augustine's Case for soul-body Dualism," in The Cambridge Companion to Augustine, ed. David Vincent Meconi & Eleonore Stump (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2014), 125-141. 인간을 이분법적으로 이해했다는 일반적인 견해와는 달리 아우구스티누스는 몸과 마음이 본유적으로 연결되어 있다고 보았으며, 이 몸과 마음의 필연적 연결 아래에서 인간을 파악했다.

35) 성염에 따르면 정감(affectio)은 그리스어 파토스(πάθος)의 번역어로서 이성적인 면과 구분 짓자면, 감정(affectus)나 격정(peturbatio)로 번역할 수 있다고 본다. 다음을 참조하라. 아우구스티누스, 『고백록』, 366. 특별히, 각주 104의 설명을 보라. 필자는 일반적인 용법을 고려하여 affectio를 감정으로 번역하였다.

36) Jörn Müller, "Memory in Medieval Philosophy," in *Memory: A History*, ed. Dmitri Nikulin (Oxford: Oxford University Press, 2015), 97.

37) *Confessiones* X, 14, 21; 아우구스티누스, 『고백록』, 367.

전할 수 있다. 이를 비유적으로 설명하기 위해서 아우구스티누스는 기억이 위장과 같아서 마치 소가 음식을 위장에 저장했다가 되새김질하는 것처럼, 기억에 저장된 기쁨, 슬픔, 두려움, 욕망 등의 정감이 그 고유한 맛을 내지 않으면서도 어떤 계기를 통하여 정신에 현전하게 된다고 본다.[38] 감정이 기억에 내재하는 방식은 감각적 기억처럼 이미지의 매개를 통한 것도 아니고, 지성적 기억처럼 그 자체로 내재하는 것도 아니다. 감정은 "자신도 무언지 모르는 개념이나 기호연관을 통해서(per nescio quas notiones vel notationes)" 기억 속으로 들어왔다.[39] 뮐러는 이러한 감정의 기억 분석이 감정의 경험에 관한 풍부한 현상학으로 발전될 가능성을 가지고 있었다고 본다.[40] 그러나 아우구스티누스의 기억 분석의 목적은 기본적으로 신학적이었기 때문에, 감정의 기억에 관한 분석은 기억이 어떻게 신을 열망하고 다가가는 맥락이 될 수 있는가를 보여주는 방향으로 발전한다.

감정의 기억이 신으로 가는 여정의 중요한 한 연결점으로 등장하는 것은 하나님을 찾는 것이 행복한 삶(vita beata)을 찾는 것[41]이라는 아우구스티누스의 기본적 입장과의 관련성 하에서 발견할 수 있다:

> 그런데 행복한 삶이라는 것은 어느 신체의 감관으로나, 남들한테서 저희가 경험하는 무엇이 아닙니다. 그럼 저희가 기쁨을 기억하듯이 합니까? 아마 그럴지도 모릅니다. 불행한 채 행복한 삶을 기억하듯이 슬퍼하면서 제 기쁨을 기억하는 일도 있는 까닭이고, 기쁨은 신체의 감관으로 보았거나 들었거나 냄새 맡았거나 만진 적이 결코 없기 때문입니다.[42]

인간의 보편적인 행복추구의 유비적 근거를 기쁨을 기억하는 방식에서 찾음으로써, 감정의 기억은 행복추구를 통해 신에게 다가가는 보편적인 사랑이 발현되는

---

38) *Confessiones* X, 14, 22; 아우구스티누스, 『고백록』, 367-368.
39) *Confessiones* X, 17, 26; 아우구스티누스, 『고백록』, 372.
40) Jörn Müller, "Memory in Medieval Philosophy," 98.
41) *Confessiones* X, 20, 29; 아우구스티누스, 『고백록』, 375.
42) *Confessiones* X, 21, 30; 아우구스티누스, 『고백록』, 377.

기억의 영역으로 밝혀진다. 따라서, 기억, 특별히 감정의 기억이 신을 기억하고 발견할 수 있는 장소이며, 신을 향한 사랑이 구체적으로 발현되는 무대이다.

아우구스티누스는 행복한 삶에 대한 인간의 보편적 욕망을 발견할 수 있는 이유를 인류의 기억 안에 남아있는, 타락 이전 아담이 누렸던 행복의 흔적으로 본다.[43] 타락으로 인해 그 행복을 망각하기는 했지만, 망각은 불완전한 기억[44]이라는 점에서 행복은 인간의 기억 안에 보편적으로 남아있다. 그러나 이 지점에서 분명하게 해야 할 부분은 아우구스티누스가 플라톤의 상기설(anamnesis)에 의지하고 있는 것은 아니라는 점이다.[45] 물론『독백』(Solioquia)과 같은 초기저작에서는 상기설에 의지하고 있기는 하지만, 상기설이 기독교적인 인간 이해에서 받아들일 수 없는, 육체와 연합하기 이전에 영혼이 먼저 있었다는 영혼 선재설과 영혼은 그 자체로 불멸한다는 영혼 불멸설을 전제하고 있었기 때문에, 결국 아우구스티누스는 상기설을 극복하고 발전시킨 조명설(divine illumination)을 제시한다.[46] 상기설과 조명설의 핵심적인 차이는 상기설에서는 상대적으로 신의 도움보다는 영혼 스스로 잃어버린 행복과 선의 기억을 찾는 능력을 강조하지만, 조명설에서는 신의 도움이 없이 이것을 떠올리기는 불가능하다는 것을 강조한다는 점에서 찾을 수 있다. 최근 아우구스티누스의 신적 조명에 관한 활발한 연구를 펼친 리디아 슈마허(Lydia Schumacher)에 따르면, 아우구스티누스는 행복과 기쁨에 대한 추구를 인간의 보편적인 욕망으로 보기는 하지만, 동시에 타락한 인간의 능력으로는 아무리 노력해도 궁극적이고 진정한 행복을 주는 최고의 선이신 신을 발견하거나 추구할 수 없

---

43) *Confessiones* X, 20, 29; 아우구스티누스,『고백록』, 376.

44) *Confessiones* X, 18, 27-X, 19, 28; 아우구스티누스,『고백록』, 373-375. 아우구스티누스는 완전한 소멸과 망각을 구분한다. 어떤 것이 기억 속에서 흔적조차 없이 완전히 소멸했다면 그것이 있었다는 사실조차 기억하지 못할 것이다. 이런 점에서 인간이 진정한 행복이 무엇인지 모르면서도 행복을 찾는 이유는 진정한 행복을 망각하기는 했지만 진정한 행복의 흔적이 모든 인간 안에 남아있기 때문이다.

45) 이에 관해서는 다음을 참조하라. Peter King, "Augustine on Knowledge," in *The Cambridge Companion to Augustine*, ed. David Vincent Meconi and Eleonore Stump (Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press, 2014), 147-152.

46) Müller, "Memory in Medieval Philosophy," 95-96.

다는 점을 분명히 한다.[47] 신으로 가는 길을 발견하고 신을 향한 여정을 수행하는 것은 신의 도움 특별히 성육신한 아들(incarnate Son) 예수의 도움이 없이는 불가능하다.[48]

우리는 10권의 기억 분석에서도 같은 내용을 발견할 수 있다. 감정의 기억이 신으로 향하는 사랑을 발견할 수 있는 구체적 지점이라는 점을 확인한 아우구스티누스는 신을 찾기 위하여 인간이 절제해야 욕망을 열거한다: 색욕, 미각, 후각, 청각, 시각, 호기심, 사람들의 칭송, 허영, 자기만족.[49] 그러나 절제의 노력만으로는 결코 신을 찾거나 다다를 수 없음을 아우구스티누스는 끝내 인정할 수밖에 없다. 진정한 행복을 위해서 궁극적으로 신을 추구하고 찾아야 한다는 사실을 앎에도 불구하고 스스로 그러한 길을 완성할 수 없는 자신에 대해 그는 다음과 같이 탄식한다:

> 그러고서 삼중의 욕망에 비추어 제 죄의 증상을 살펴보았고, 제 구원을 바라고 당신 오른손을 뻗어 주십사 애원하였습니다. 상처 난 마음으로 당신의 광휘를 바라보았으며, 눈이 부셔 혼잣말을 했습니다. "누가 저기까지 이를 수 있으랴?" 저는 당신 눈앞에 엎드려 있습니다. 당신께서는 만유를 주재하시는 진리이십니다. 하지만 저는 제 인색한 탐욕 때문에 당신을 놓치기 싫었으면서도, 당신과 더불어 거짓도 소유하고 싶었습니다.[50]

그리고 이어서 그는 참 인간이자 참 신(Vere Deus, Vere Homo)인 중재자 예수를 통해서만 진정한 행복의 추구가 가능함을 고백한다: "참다운 중개자(verax mediator), 당신께서 그분을 당신의 내밀한 자비로 사람들에게 보여주셨고 사람들에게 보내주셨으며 그분의 모범으로 그 겸손도 배우게 하셨습니다. 하나님과 사람

---

47) Lydia Schumacher, *Divine Illumination: The History and Future of Augustine's Theory of Knowledge* (Chichester, West Sussex, UK; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2011), 39-40.

48) Schumacher, *Divine Illumination,* 62-65.

49) *Confessiones* X, 30, 41-X, 39, 64; 아우구스티누스, 『고백록』, 386-409.

50) *Confessiones* X, 41, 66; 아우구스티누스, 『고백록』, 411.

사이의 저 중개자는 사람이신 그리스도 예수이십니다."[51] 아우구스티누스는 감각적 기억과 지성적 기억을 거쳐 감정의 기억에서 신을 찾을 가능성을 찾았지만, 그 가능성을 완성할 능력은 인간에게 있지 않고 중개자 예수에게 있다는 점을 분명히 하고 있다.

지금까지의 분석을 정리하자면 아우구스티누스에게 기억은 인간의 정신 그 자체 혹은 인간의 정신을 대표할 수 있는 한 양상이며, 감각적 세계와 지성적 세계를 연결함으로써 몸과 정신과 세계를 잇는 장인 동시에, 감정의 기억 안에서 신으로 나아갈 가능성을 찾을 수 있는 신을 향한 여정의 무대이기도 하다. 즉, 기억은 인간과 세계 그리고 신을 잇는 총체적인 맥락이다. 그러나 인간의 궁극적인 목적인 신 안에서의 완전한 행복은 기억의 힘만으로는 다다를 수 없으며, 참 인간이며 참 신인 예수의 도움과 중재를 통해서만 이를 수 있다. 이 지점에서 우리는 아우구스티누스의 기억 분석 안에 인간의 정의와 그 본유적 목적론이 함축되어 있다는 점을 알 수 있다. 감각 세계의 경험, 지성적 경험, 그리고 초월적 경험이 하나의 기억 안에 엮인 존재가 인간이다. 달리 표현하자면, 기억 속에서 몸과 영혼과 세계가 하나로 엮이고 신을 발견하며 열망한다. 이것이 기억의 구조이며 인간이다. 이 기억의 구조를 더 명확하게 하기 위해서는 시간과 영원의 문제를 분석할 필요가 있다. 왜냐하면, 아우구스티누스의 사상 안에서 시간은 기억으로서의 영혼이 어떻게 확장하는가를 설명해 주는 구조이며, 이 인간의 시간성은 신의 영원성의 빛 아래에서만 온전한 의미와 역동성을 드러내기 때문이다. 이제 11권에 나타난 시간과 영원의 문제를 살펴보자.

---

51) *Confessiones* X, 43, 68; 아우구스티누스, 『고백록』, 413.

Ⅲ. 시간(tempus)과 영원(aeternitas)

1. 시간

11권에 드러난 시간에 관한 분석은 아우구스티누스의 완전한 창작물이라기보다는 플라톤(Platon), 아리스토텔레스(Aristoteles), 플로티노스(Plotinos), 그리고 스토아 철학자(stoic)에게서 발견할 수 있는, 시간에 관한 고대의 사고가 반영된 논의라고 보는 것이 적절하다.[52] 그러나 시간의 논의를 기억과 밀접하게 연관시킨 것은 분명 아우구스티누스 시간 분석의 고유한 특징이며,[53] 시간 분석은 아우구스티누스의 주체에 관한 이론의 핵심 중 하나이다.[54] 이러한 점에서 아우구스티누스의 기독교적 인간관을 드러내기 위하여 11권에서의 시간 이론을 10권의 기억이론과 관련하여 분석하는 것은 적절하다고 볼 수 있다.

시간과 기억 사이의 연관성은 시간 문제의 아포리아를 해결하는 과정에서 드러난다. 아우구스티누스가 제시하는 시간 분석의 아포리아는 '시간의 비존재성'[55]과 '시간 측정의 문제'[56] 라는 동시에 성립할 수 없는 내용으로 이루어져 있다. 시간의 비존재성에 관하여 아우구스티누스는 다음과 같이 질문하고 답한다:

---

52) 『고백록』 11권에서 발견할 수 있는 고전적 시간론의 영향에 관하여서는 다음의 글들을 참조하라. Gerald O'Daly, "Augustine on the Measurement of Time: Some Comparisons with Aristotelian and Stoic Texts," in *Neoplatonism and Early Christian Thought: Essays in Honour of A. H. Armstrong*, ed. H.J. Blumenthal and R.A. Markus (London: Variorum Publications, 1981), 171-179; James McEvoy, "St. Augustine's Account of Time and Wittgenstein's Criticisms," *The Review of Metaphysics* 37/3 (1984): 552-553.

53) O'Daly, "Augustine on the Measurement of Time," 177.

54) Dominic McGrattan, "Augustine's Theory of Time," *Heythrop Journal* 57/4 (2016): 659.

55) *Confessiones* XI, 14, 17; 아우구스티누스, 『고백록』, 435-436.

56) *Confessiones* XI, 15, 18; 아우구스티누스, 『고백록』, 436-437.

> 현재가 시간으로 존재하려면 과거로 옮겨가야 하고, 과거로 옮겨감으로써 시간이 됩니다. 그렇다면 이 현재가 존재한다는 말을 어떻게 할 수 있습니까? 그것이 존재하는 유일한 이유가 존재하지 않게 되리라는 바로 거기에 있는 터에 말입니다. 다시 말해서 시간이 존재한다는 것은 비존재를 지향한다는 이유에서가 아니면 안 된다는 말이 참말입니다.[57]

마니교도(Manichaeans)와 에피쿠로스학파(Epicurians)와는 달리 무로부터의 창조(creatio ex nihilo)를 받아들이는 아우구스티누스는 시간을 영원한 신의 창조물로 본다.[58] 시간은 비존재로 나아갈 수밖에 없는 존재자들(피조물들)의 속성이며, 이러한 점에서 시간은 필연적으로 존재하지 않는다. 그러나 문제는 이론적으로 존재한다고 주장할 수 없는 과거, 현재, 미래를 일상생활에서는 이야기하고 측정하기까지 한다는 것이다: "과연 무슨 근거에서 존재도 하지 않는 것을 두고 길다거나 짧다고 합니까? 과거란 이미 존재하지 않고 미래란 아직 존재하지 않기 때문입니다(quo pacto longum est aut breve, quod non est? Praeteritum enim iam non est et futurum nondum est)."[59] 과거는 지나간 것으로서 존재하지 않고, 미래는 다가올 것으로서 아직 존재하지 않고, 현재는 길이를 이야기할 수 없는 찰나(刹那)로서 존재하기는 하나 대상화하거나 측정할 정도로 지속하지 않는다. 이러한 점에서 과거, 현재, 미래로서의 시간은 존재하지 않으며, 존재하지 않는 시간은 분석할 수 없다.

아우구스티누스는 이 명백한 비존재의 문제를 일상에서의 경험을 통해 해결한다. 시간을 대상화시켜 사고할 때, 시간의 비존재성과 시간 측정의 불가능성은 명백하지만, 경험적으로 그리고 일상 언어생활에서 우리는 분명하게 시간을 측정한다. 그래서 시간의 이론적 비존재성에도 불구하고 아우구스티누스는 시간의 존재를 긍정한다: "그러므로 미래와 과거는 존재합니다(Sunt ergo et futura et praeterita.)"[60] 경험과 일상언어의 사용에 기초한 아우구스티누스의 과거와 미래

57) *Confessiones* XI, 14, 17; 아우구스티누스, 『고백록』, 436.

58) *Confessiones* XI, 10, 12-XI, 13, 16; 아우구스티누스, 『고백록』, 430-435.

59) *Confessiones* XI, 15, 18; 아우구스티누스, 『고백록』, 436. 밑줄은 필자의 첨부.

의 존재 긍정에 관하여 폴 리쾨르(Paul Ricoeur)는 과거와 미래를 지칭하는 단어의 문법적 변화에 주목한다. 이론적으로 시간이 존재한다고 할 수 없다고 인정할 때에 사용된 "preateritum"과 "futurum"은 각각 미래와 과거를 지칭하는 명사이지만, 일상 경험 속에서 과거와 미래를 긍정할 때에 사용된 "praeterita"와 "futura"는 과거의 일과 미래의 일을 지칭하는 형용사의 명사적 용법이다. 이러한 의미에서 우리가 일상생활에서 이야기하고 측정하는 시간은 명사적인 혹은 추상적인 실체로서의 과거와 미래가 아니라 경험적으로 확인할 수 있고 분화될 수 있는 과거와 미래의 일이라는 점을 아우구스티누스는 이 미세한 용어사용의 전환에서 보여주고 있다.[61]

이 지점에서 아우구스티누스는 과거의 일들과 미래의 일들로서의 시간이 존재하는 장소를 묻는다: "과거의 일들과 미래의 일들이 존재한다면 나는 그것들이 어디에 존재하는지 알기 원한다(Si enim sunt futura et praeterita, volo scire, ubi sint)."[62] 그리고, 과거가 인간의 기억 속에 이미지 및 이미지와 관련된 개념으로 존재한다는 사실을 발견한다: "과거(praeterita)가 사실대로 얘기될 때, 지나가 버린 사건 자체가 기억으로부터 나오는 것이 아니라(ex memoria proferuntur non res ipsae), 말하자면 영혼 안에 지나가면서 남긴 자국들(흔적들)의 형상으로부터 나온 개념화된 말(verba concepta ex imaginibus earum)이 나오는 것입니다."[63] 또한, 미래는 기억 속에 이미 존재하고 있는 개념과 이미지에 기반한 기대(expectatio) 혹은 전지각(praesensio)으로서 존재한다는 사실을 파악한다: "따라서 미래가 보인다고 말할 경우는, 아직 존재하지 않는 것 즉 닥쳐올 것 자체(non ipsa, quae nondum sunt, id est quae futura sunt)는 아니고, 아마도 (이미 존재하는), 닥쳐올 것들의 인과 혹은 표징(eorum causae vel signa)이 보입니다."[64] 마지막으

60) *Confessiones* XI, 17, 22; 아우구스티누스, 『고백록』, 440. 밑줄은 필자의 첨부

61) Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, Vol. 1, trans. Kathleen McLaughlin and David Pellauer (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 10. 이후의 논의에서 아우구스티누스는 과거와 미래를 지칭할 때, "praeterita"와 "futura"를 일관되게 사용한다.

62) *Confessiones* XI, 17, 22. 필자의 번역.

63) *Confessiones* XI, 18, 23. 필자의 번역.

로 이를 바탕으로 과거, 현재, 미래는 영혼 즉 기억 속에 현전함으로써, 즉 "지나간 것들의 현재, 현전으로서의 현재, 다가올 것들로서의 현재(praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris)"로 모두 의식에 현전함으로써 존재한다고 결론짓는다.[65] 여기에서 시간의 존재와 비존재의 모순이라는 문제는 세 겹의 현재가 정신 혹은 기억 안에 존재한다는 새로운 명제로 해소된다.

이제 구체적으로 접근할 수 있는 대상으로서의 시간과 그 존재 위치가 확인되었으므로, 시간의 측정이라는 문제로 나아간다. 아우구스티누스는 고대의 사상가들 대부분과는 달리 시간 측정의 기준을 사물이나 천체의 운동으로 보지 않고 앞에서 서술된 세 겹의 현재에서 드러난 정신의 이완(확장, distentio)에 있다고 보았다: "따라서 저는 시간은 어떤 확장이라고 봅니다(Video igitur tempus quandam esse distentionem)."[66] 물론 고대의 사상가들도 운동 그 자체를 시간과 동일시하지는 않았다. 대표적으로 아리스토텔레스의 경우 운동을 시간과 동일시하지는 않았으며, 시간을 운동을 측정하는 수로 이해했다.[67] 예를 들어 1, 2, 3과 일반적인 사물의 개수와의 관계와 비슷하다고 생각할 수 있다. 아리스토텔레스는 시간을 운동과 동일시하지도 않지만, 이를 운동과의 불가분의 관계성 안에서 생각했다는 점에서 우주론적인 시간관을 지지했다고 볼 수 있다. 그러나 아우구스티누스는 창조와

---

64) *Confessiones* XI, 18, 24. 필자의 번역.

65) *Confessiones* XI, 20, 26. 필자의 번역.

66) *Confessiones* XI, 23, 30; 아우구스티누스, 『고백록』, 448. 플로티누스도 이와 유사하게 영혼의 연장으로서의 시간을 이야기한다. 일자와 정신의 영원성에 대비하여 영혼에는 앞뒤의 순서가 있는 무한한 진행으로서의 시간이 있는데, 그것은 영혼의 연장이며 영혼의 바깥에 있지 않고 영혼의 내부에 있다. 이에 관하여 다음을 참조하라 Plotinos, *Enneads* 3. 7. 11; Plotinus, *Plotinus: The Enneads*, trans. Lloyd P. Gerson & George Boys-Stones & John M. Dillon et al. (New York: Cambridge University Press, 2018), 347-349. 이러한 설명은 일면 아우구스티누스의 설명과 유사한 것 같지만, 여기에서의 영혼은 인간의 정신이 아니라 세계 창조의 실질적인 원리인 세계영혼을 의미하므로 아우구스티누스의 시간관과는 차이가 있다고 할 수 있다.

67) Aristoteles, *Physica* IV, 11 218b21-222a9; Aristotle, "Physics," in *The Complete works of Aristotle: The Revised Oxford Translation,* ed. Jonathan Barnes (Princeton: Princeton University Press, 2014), 69-74.

신의 전능함에 기반하여 천체의 운동까지도 변할 수 있는 것으로 생각하면서[68] 물체의 운동을 시간으로 이해하는 것을 배격하고[69], 철저하게 정신 안에 있는 세 겹의 현재를 바탕으로 시간에 대해 사고한다. 즉 물리적인 운동과 철저하게 구분된 심리학적 시간을 지지했다.[70] 이 심리학적 시간에서 "시간은 영혼의 확장이다(tempus est distentio animi)."[71] 이에 관한 실체적인 설명은 아우구스티누스의 시간 측정에 관한 다음의 주장에서 실마리를 찾을 수 있다: "내가 말하거니와 너 안에서 내가 시간을 잰다. 사물들이 지나가면서 너 안에다 만드는 인상, 그것들이 지나가 버린 다음에도 너에게 남는 그 인상을 내가 재는 것이다. 그러니까 내가 시간을 잴 적에는, 지나가 버린 사물들을 재는 것이 아니고 현전하는 그 인상을 잰다."[72] 여기에서 너는 기억으로서의 영혼을 의미하며, 영혼의 확장은 기억의 확장이다. 그렇다면 기억의 확장은 어떻게 일어나는가?

기억의 확장은 집중과 이완의 변증법을 통해 일어난다. 기억 속에서 시간을 측정할 때 우리의 의식이 주시하는 즉 지향하는 대상은 단순히 흘러가는 하나의 이미지에 멈추지 않는다. 그 이미지가 지나가면서 우리의 정신 안에 흔적을 남기고, 동시에 정신은 앞으로 다가올 이미지를 향해 나아간다. 즉 한 이미지에 대한 지향은 근본적으로 기억과 예견이라는 형태로 이완된다. 시간의 측정과 관련하여 인간 정신의 주시(attentio)혹은 지향(intentio)은 그것이 적절하게 유지될수록 이완(distentio)을 겪을 수밖에 없다. 이 집중(긴장)과 이완의 변증법에 의해 시간이 생겨나고 그 결과 영혼(기억)이 확장된다. 아우구스티누스는 이를 기대(expectatio)와 주시(attentio)와 기억(memoria)의 세 요소 사이의 일종의 변증법으로 다시 설명한

---

68) *Confessiones* XI, 23, 30; 아우구스티누스, 『고백록』, 447-448.

69) *Confessiones* XI, 23, 31; 아우구스티누스, 『고백록』, 449.

70) 그러나 한 가지 주의할 점은 아우구스티누스의 심리학적인 시간관이 준-공간적인 용어를 쓴다는 점에서 아리스토텔레스의 우주론적 시간관을 완전히 소거했다고는 볼 수 없다는 것이다. 이에 관하여 다음을 참조하라. Ricoeur, *Time and Narrative*, Vol. 1, 21.

71) *Confessiones* XI, 26, 33; 아우구스티누스, 『고백록』, 451.

72) *Confessiones* XI, 27, 36; 아우구스티누스, 『고백록』, 454.

다:

> 영혼은 기대도 하고 주시도 하고 기억도 한다. 기대하는 바가 주시하는 바를 거쳐서 기억하는 바로 옮겨간다. 미래가 아직 존재하지 않음을 누가 아니라 하겠는가? 하지만 영혼에는 미래에 대한 기대가 이미 존재한다. 또 과거가 이미 존재하지 않음을 누가 부인하겠는가? 하지만 과거에 대한 기억이 영혼에는 아직 존재한다. 점을 지나가고 있으므로 현재 시간은 간격이 없음을 누가 부인하겠는가? 그렇지만 주시는 지속을 갖고 있으며, 존재하게 될 미래가 주시를 거쳐서 과거라는 비존재를 향하게 된다.[73]

여기에서 우리는 인간이 기대, 주시, 기억의 변증법을 통해 확장되는 하나의 영혼 혹은 기억으로 규정되고 있다는 사실을 확인할 수 있다. 10권에서 우리는 기억이 몸과 정신이 하나로 엮여 전인으로서 신을 열망하는 맥락이라는 점을 밝혔다. 11권에서의 시간 이론은 동일한 기억이 정체된 창고가 아니라 과거, 현재, 미래로 이완하면서 확장하는 역동적인 영혼이라는 점을 명확하게 보여준다. 10권에서 감각의 기억, 지성의 기억, 그리고 감성의 기억으로 구성된 마음으로서의 기억은 11권에서 기대, 주시, 기억의 변증법을 통하여 과거, 현재, 미래의 역동적이고 확장하는 구조를 가진 하나의 영혼으로 제시되며, 이것이 아우구스티누스가 밝히는 인간의 실존이다: "저의 생명은 확장입니다."[74]

2. 시간과 영원

아우구스티누스에게 인간의 실존은 기억과 시간성만으로 온전하게 규정되지 않는다. 그래서, 그는 이 기억으로서의 영혼의 확장을 발전이나 지혜의 증가와 같은 긍정적인 개념으로 평가하지 않는다: "그러나 저는 시간 속으로 흩어진데다 시간들의 질서를 알지 못하며, 저의 생각이며 제 영혼의 내밀한 골수가 갖가지 혼란으로 산산 조각나는 중입니다."[75] 영혼 확장의 결과는 결국 무질서한 흩어짐

---

73) *Confessiones* XI, 28, 37; 아우구스티누스, 『고백록』, 455-456.

74) *Confessiones* XI, 29, 39; 아우구스티누스, 『고백록』, 457.

과 사라짐이 될 수밖에 없다. 그리고 이 무질서한 흩어짐이 해결책은 영혼이 그 근원인 신의 영원성 안으로 나아가는 사랑의 운동이다: "제가 당신께 대한 사랑의 불로 정화되고 녹아내려 당신 안으로 흘러 들어가기까지는 그렇습니다."[76] 그리고 10권에서도 그러했듯이, 이러한 사랑의 운동은 자신의 노력으로 그 본래의 목적을 달성할 수 없으며, 진실한 중계자 예수를 통해서만 가능하다:

> 저의 주님 안에서 당신 오른손이 저를 받아주셨는데 그분은 사람의 아들이시고, 하나이신 당신과 다수인 저희 사이에 중개자이십니다. 저희는 다수요 다수 안에 있고 다수를 거칩니다만, 그분을 통해서 제가 누군가의 차지가 되었으므로 그분을 통해서 저도 차지하려고 합니다. ... 제가 흩어지지 않고 뻗어나가며, 분산에 의거하지 않고 집중에 의거해서 나가겠습니다. 거기서는 찬미의 소리를 듣겠고 당신 즐거움, 오고 가지도 않고 지나가지도 않는 즐거움을 관상하겠습니다.[77]

물론 이 지점에서도 영원한 신으로의 수렴은 현실에서 이루어지지 않고 종말론적인 희망 안에 주어진다. 과거, 현재, 미래의 형태로 역동적으로 확장 변화하는 기억으로서의 영혼은 그 근원인 영원한 신을 궁극적 목적지로 삼지 않는 한, 무의미한 확장 끝의 소멸에 이를 수밖에 없다. 이 과정 가운데 기억으로서의 영혼이 할 수 있는 일은 계속해서 확장되는 정신을 시간성의 구조로 인식하는 것뿐이다.[78] 즉 기억을 통해서 자아, 공동체, 더 나아가 세계를 과거, 현재, 미래의 형태로 구조화하여 파악할 수 있다. 그러나 기억은 결코 이런 시간성을 통해 구성한 세계가 수렴해야 할 궁극적 목표를 스스로 발견하고 성취할 수 없다. 오직 진정한 중개자인 예수의 도움을 통해 기억 안에 담겨 있는 궁극적 행복의 기억을 향하여 나아갈 때만 이 목표를 성취할 수 있다.

리쾨르는 이것을 시간과 영원의 변증법으로 규정하고 설명하였다. 이 변증법

---

75) *Confessiones* XI, 29, 39; 아우구스티누스, 『고백록』, 458.

76) *Confessiones* XI, 29, 39; 아우구스티누스, 『고백록』, 458.

77) *Confessiones* XI, 29, 39; 아우구스티누스, 『고백록』, 457-458.

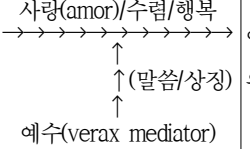
78) Hochschild, *Memory in Augustine's Theological Anthropology,* 166.

혹은 대조 하에서 시간성(temporality)은 해체, 고통, 추방, 밤이라는 상징체계로 정리되고, 이에 반하여 영원성은 모음, 살아있는 충만함, 안락함, 빛의 상징체계로 드러난다.[79] 그리고 이 대조 안에서 시간성의 상징체계는 영원성의 상징체계로부터만 그 의미를 충전한다.[80] 심리학적 시간성의 분석을 통해 드러난 인간의 실존은 흩어지고 불완전하고 무질서하다. 과거, 현재, 미래의 형태로 역동성으로 확장되는 기억으로서의 인간은 영원한 신을 향할 때만 시간의 그 무의미한 확장을 극복하고 삶의 의미와 목적을 발견할 수 있다. 아우구스티누스의 용어를 써서 다시 정리하자면, 기억, 그리고 시간으로서의 영혼의 무의미한 확장을 극복하는 길은 진정한 중재자인 예수의 도움을 통해 궁극적인 선(summum bonum)인 신으로 향해 나아가는 사랑의 삶이며, 오직 이 삶에서만 진정한 행복을 발견할 수 있다. 이것이 『고백록』 10권과 11권을 통해서 아우구스티누스가 제시하는, 기독교적 인간이 추구해야 할 삶의 모습이다.

Ⅳ. 결론

지금까지의 논의된 아우구스티누스『고백록』10권과 11권에 분석을 통해 드러난 기독교적 인간의 구조를 다음의 도표로 정리할 수 있다.

<table>
<tr><td rowspan="4">기독교적 인간</td><td colspan="3">기억(memoria)/구조</td></tr>
<tr><td>감각적 기억 (memoria sensibilis)</td><td>지성적 기억 (memoria intellectualis)</td><td>감정의 기억 (memoria affectionis)</td></tr>
<tr><td colspan="3">시간(tempus)/확장(distentio)/역동성</td></tr>
<tr><td>기억 (memoria)</td><td>주시 (attentio)</td><td>기대 (expectatio)</td></tr>
<tr><td colspan="4">흩어짐, 의미의 상실, 비존재의 위협</td></tr>
</table>



<table>
<tr><td rowspan="2">영원</td><td>신
- 최고의 선 (summum bonum)
- 행복 (beatitudo)</td></tr>
<tr><td>집중, 의미, 존재</td></tr>
</table>

79) Ricoeur, *Time and Narrative*, Vol. 1, 27-28.

80) Ricoeur, *Time and Narrative*, Vol. 1, 28.

『고백록』 10권과 11권의 기억이론과 시간 이론이 드러내는 아우구스티누스의 기독교적 인간의 모습은 과거, 현재, 미래의 역동적 확장 속에 있는 기억으로서의 영혼이며, 진정한 중개자인 예수의 도움으로만 신 안에 있는 최고선과 행복을 발견하고 열망하며, 그 과정 가운데 삶의 의미와 목적을 찾는 실존이다. 물론, 아우구스티누스 인간론 전체를 드러내기 위해서는 『삼위일체론』을 비롯한 그의 주요 저작 전체를 분석하는 작업이 필요하다. 이러한 점에서 본 연구가 앞으로의 후속 연구에서 아우구스티누스의 다른 주요 작품들에 나타난 인간론을 분석하는 데에 밑거름이 되기를 바란다. 그리고 더 나아가 기독교적 인간론을 기억과 시간이라는 관점에서 파악하고 이를 또한 시간과 기억의 관점에서 다른 종교 전통의 인간 이해와 비교 분석하는 데에 작지만 유용한 자료로 사용되기를 바란다.

주제어: 아우구스티누스, 기독교적 인간론, 사랑, 기억, 시간, 영원

원고접수일: 2020년 11월 25일
심사완료일: 2020년 12월 23일
게재확정일: 2020년 12월 28일

참고문헌

송유레.「신(神)을 향한 에로스-플로티누스의 철학적 신비주의」.『서양고전학연구』 51 (한국서양고전학회, 2013): 71-106.

아우구스티누스(Augustinus).『고백록』. 성염 옮김. 파주: 경세원, 2016.

유경동.「어거스틴과 아퀴나스의 기억이론」.『장신논단』47(4) (장로회신학대학교 기독교 사상과 문화 연구원, 2015): 201-223.

한병옥.「아우구스티누스의 내적 감각과 기억, 의지의 비교연구」.『철학논총』82 (새한철학회, 2015): 575-598

Augustinus, Aurelius. *Augustine: Confessions*, Vol. 1, edited by James J. O'Donnell. Oxford: Clarendon Press, 1992.

_____. *Confessiones libri XIII*, Corpus Christianorum Series Latina, Vol. 27, edited by Lucas Verheijen. Turnhout: Brepols, 1981.

_____. "Aurelii Augustini Opera Omnia." In *Patrologiae Cursus Completus Series Latina*, Bd. 32-46. Paris: Venit apud Editorem, 1841-1849.

Aristotle. *The Complete works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*, edited by Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 2014.

Hochschild, Paige E. *Memory in Augustine's Theological Anthropology*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

King, Peter. "Augustine on Knowledge." *In The Cambridge Companion to Augustine*, edited by David Vincent Meconi and Eleonore Stump, 142-165. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press, 2014

McEvoy, James. "St. Augustine's Account of Time and Wittgenstein's Criticisms." *The Review of Metaphysics* 37(3) (1984): 547-577.

McGrattan, Dominic. "Augustine's Theory of Time." *Heythrop Journal* 57(4) (2016): 659-665.

Müller, Jörn. "Memory in Medieval Philosophy." In *Memory: A History*, edited by

Dmitri Nikulin, 92-124. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Niederbacher, Bruno. "The Human Soul: Augustine's Case for soul-body Dualism." *In The Cambridge Companion to Augustine*, edited by David Vincent Meconi & Eleonore Stump, 125-141. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2014.

O'Connell, Robert J. "The Plotinian Fall of the Soul in St. Augustine." Traditio 19 (1963): 1-35.

O'Daly, Gerald. *Augustine's Philosophy of Mind*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1987.

_____. "Augustine on the Measurement of Time: Some Comparisons with Aristotelian and Stoic Texts." In *Neoplatonism and Early Christian Thought: Essays in Honour of A. H. Armstrong*, edited by H.J. Blumenthal and R.A. Markus, 171-179. London: Variorum Publications, 1981.

Di Leo, Paolo. "Plotinus and the Young Augustine on the Fall of the Soul: Beyond O'Connell's Thesis." Augustiniana 63(1/4) (2013): 257-88.

Dupont, Anthony & Stróżyński, Mateusz. "Augustine's Ostia Revisited: a Plotinian or Christian Ascent in *Confessiones* 9?," *International Journal of Philosophy and Theology*, 79(1) (2018): 80-104.

Plotinus. *Plotinus: The Enneads*, trans. Lloyd P. Gerson & George Boys-Stones & John M. Dillon et al. New York: Cambridge University Press, 2018.

Ricoeur, Paul. Time and Narrative, Vol. 1, trans. Kathleen McLaughlin and David Pellauer. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

Rist, John M. *Augustine Deformed: Love, Sin, and Freedom in the Western Moral Tradition*. New York: Cambridge University Press, 2014.

_____. "Plotinus and Christian Philosophy." In *The Cambridge Companion to Plotinus*, edited by Lloyd P. Gerson, 386-413. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1996.

Rombs, Ronnie J. Saint Augustine and the Fall of the Soul. Washington: Catholic University of America Press, 2011.

Schumacher, Lydia. *Divine Illumination: The History and Future of Augustine's Theory of Knowledge*. Chichester, West Sussex, UK; Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2011.

Teske, Roland. "Augustine's Philosophy of Memory." In *The Cambridge companion to Augustine*, edited by Eleonore Stump & Norman Kretzmann, 148-158. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2001.

Abstract

Memory, Time and Eternity, and their Implications for Christian Anthropology Revealed in St. Augustine's *Confessions* Books X and XI

Kim, Young Won (Korea Soongsil Cyber Univ.)

The purpose of this paper is to identify the implications of Augustine's *Confessions* books 10 and 11 for Christian anthropology through the analysis of Augustine's theory of memory and time within each of the books. To this end, after analyzing the concept of love(amor) revealed in the entire book of *Confessions*, the idea of memory(memoria) is analyzed as the place where the journey of a yearning soul toward God takes place. In the analysis of Book 11, after analyzing time(tempus), which is the structure in which memory expands, the dynamics and limitations of human existence are described through the dialectic of time and eternity. The truth of a human being revealed through these analyses is the destiny of a soul always yearning for God, its ultimate source and purpose, within the realm of memory and time, never reaching God without the help of Jesus(verax mediator).

Key Words: St. Augustine, Christian Anthropology, love, memory, time, eternity