

철학석사학위논문

어거스틴의 시간 순환론 비판

(참회록 11권과 신국론 12권을 중심으로)

2005년 2월

서울대학교 대학원

철학과 서양철학전공

김익성

어거스틴의 시간 순환론 비판

(참회록 11권과 신국론 12 권을 중심으로)

지도교수 이 태 수

이 논문을 문학석사 학위논문으로 제출함

2004년 11년

서울대학교 대학원
철학과 서양철학 전공
김 익 성

김익성의 문학석사 학위논문을 인준함

2005년 2월

위 원 장 _____ 인

부위원장 _____ 인

위 원 _____ 인

초록

Ἐχόμενον δὲ τῶν εἰρημένων ἐστὶν περὶ χρόνου· πρῶτον δὲ καλῶς ἔχει δεαπορῆσαι πότερον τῶν ὄντων ἐστὶν ἢ τῶν μὲ ὄντων, εἴτα τίς ἢ φύσις αὐτοῦ. ὅτι μὲν οὖν ἢ ὅλως οὐκ ἔστιν ἢ μόλις καὶ ἀμυδρῶς, ἐκ τῶνδε τις ἂν ὑποπτεύσειεν. (아리스토텔레스자연학 델파 10장 217a29-33).

Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio: si quaerenti explicare velim, nescio: Duo ergo illa tempora, praeteritum jam non est, et futurum quomodo sunt, quando et praeteritum jam non est, et fututum nondum est? Praesens autem si semper esset praesens, nec in praeteritum tarnsiret; jam non esset tempus, sed aeternitas. (어거스틴, 참회록, 11권 11장 17절).

위 인용 글월들은 시간에 관한 논의가 직면하는 어려움들을 보여준다. 이것들 중에서도 존재론적인 차원에서 제기되는 어려움, 곧 ‘시간은 존재하는가?’는 다른 어떠한 것들 보다 곤혹스럽다. 바로 이러한 곤혹(困惑)으로부터 아리스토텔레스와 어거스틴은 시간에 관한 논의를 시작한다.

그러나 본 논문은 이 두 사람의 시간론 일반에 관계하지 않는다. 그러기 위한 저자의 현재 역량이 부족 할 뿐만 아니라, 9년 여 동안 준비 해 온 석사학위논문 애초의 주제가 아니기 때문이다. 단지, 고대 희랍 시간론 일반에 관련되는 어거스틴의 반박을 우선적으로 다루도록 나를 다그친 나의 무능이 아쉬울 뿐이다.

어거스틴의 시간론은 그가 히포의 주교 직에 종사 하기 시

작 한 해부터 3 년에 걸쳐 지은 참회록(기원 후396-398)의 제 11 권에 드러난 것과 그리고 800 년 만에 서 고트 족 왕 알라릭에 의해 로마가 약탈 당 한지, 3 여 년 후부터 13 년 동안 틸름이 쓴 신국론(413-426)의 제 12 권에 드러난 것 등 두 가지로 구분 될 수 있다. 나는 이것들이 서로에 일치하는 지의 여부에 대해 제기된 많은 논란들에 직접 참여하려는 것이 아니라, 그의 시간 순환론 반박을 통해서 이것들이 서로를 보완하면서 발전한다는 것을 본 논문에서 보여 주려 한다.

따라서, 본 논문에서 나는 시기적으로 구분되는 어거스틴의 시간론 일반에 관한 분석하고 그에 관해 논쟁하는 것 보다는 시간 순환론 반박(신국론)의 근거가 바로 참회록의 시간론에 놓여 있다는 것을 보여 줄 것이다.

“시간(안에 있는 모든 것)은 주기적으로 순환하는 방식으로 영원하다” 라는 ‘시간 순환론’에 대한 어거스틴의 반박은 무엇 보다는 그의 시간 본성 이해에 근거한다. 이것은 회랍에서 흘러 들어 온 그 당시의 ‘일상적인’ 움직임으로서의 시간 이해가 지니는 역설(모순)을 ‘해소’하므로써, 이것을 근거로 하는 시간 순환론의 ‘모순’ 역시 해소시키기 때문이다. 다시 말해, 시간에 관한 일상적인 이해에서 본질적인 이해로 인간의 지성을 상승 시키므로써, 그 이해가 지니는 역설로부터 개인을 벗어나게 하기 때문이다.

그래서 본 논문은 먼저, 어거스틴이 이해하는 시간 순환론

이 어떠한 것인지를 기술 한 다음에, 운동 시간론이 지니는 모순을 드러 내 보이는 과정을 통해 그것을 반박 하는 것에 이어, 그의 본질적인 시간 이해를 기술(記述)하고, 마지막으로 그 하위 이론이랄 수 있는 순환 예정론이 시간 순환론과 더불어 그에 의해서 어떻게 반박하는 지를 보여 줄 것이다.

이러한 반박들은 다음처럼 세 가지 순서로 요약 될 수 있다.

ㄱ)시간의 본질적인 이해를 통한 반박: ㄱ-1)움직임으로서의 시간론 반박. 만약 몸의 움직임[또는 움직임이 측정된 수(數)]이 시간이라면, “움직임은 시간이면서 시간이 아니다” 라는 모순에 직면한다. ㄱ-2)영혼의 본질적인 이해는 시간 그 자체가 무한 순환하는 것이 아니라는 것을 보여준다. 그 시작과 끝 사이의 지속이 측정되기 때문이다.

ㄴ)순환 예정론 반박: 동일한 것이 순환하도록 창조 이전에 신의 마음(ratio) 안에서 예정됐다는 것에 대한 반박. 이것은 유한한 인간의 마음을 마치 신의 마음으로 간주하는 교만으로부터 생겨나는 의견으로서, 파악하지 못할 것처럼 인간에게 여겨지는 ‘무한한 것’을 파악하는 신의 능력에 대한 앎을 신에 의해 조명(照明)받지 아니한 결과이다. 그러나 신의 조명에 의한 우리의 이성(ratio)은 신께서 이러한 능력에 의해 창조 될 모든 것을 예지 예정하신다는 것을 안다.

ㄷ)시간 순환론 반박: 주기적으로 회귀하는 순환을 통해 시

간과 그리고 시간 안의 모든 것(우주)이 영원하다고 주장하는 자들은 오류 투성이의 사료(史料)에 근거하고 있다. 나아가서, 과거 인류 역사가 짧다고 불평해서는 안 된다. 설령 그것이 수 천만 년이라고 할지라도 신의 과거 영원성에 비교하면 아무 것도 아니기 때문이다. 그래서 생존 기간이 짧다고 불평하는 것은 불 합리하다.

이러한 어거스틴의 반박은 그 당시 지성인에게 두루 퍼진 ‘윤회론’을 포함하는 철학적·신학적 시간 순환론의 근거를 근본적으로 그리고 논리적으로 무너 뜨리면서 새로운 역사 철학(신학)의 지평을 열어 재긴다.

주요어: 있음(존재), 영혼, 시간, 움직임, 창조, 순환, 윤회.

학번: 95113 - 554

목차

I. 서론	11
II. 시간 순환론	13
III. 시간 순환론 비판	12
III-1)시간	12
III-1-1)움직임으로서의 시간론 비판.....	13
III-1-2)시간의 본성	20
III-1-2-1)시간은 무엇인가	20
III-1-2-1-1)일상적인 이해	21
III-1-2-2)영혼의 뻗어 나감 으로서의 시간	25
III-1-2-2-1)과거와 미래	25
III-1-2-2-1-1)현재	29
III-1-2-2-1-2)기억 상(imago), 낱말(verbum)	31
III-1-2-2-2)시간 측정	33
III-1-2-2-2-1)영혼의 뻗어 나감(distentio)	35
III-1-2-2-2-1-1)넓어짐(tentio)	36
III-1-2-2-2-1-2)집중(attendio), 직관(intentio).....	38
III-1-2-2-2-1-3)'팽창'(extentio).....	40
III-1-2-2-2-1-4)뻗어 나감(distentio)	40
III-1-2-2-2-2)시간 측정	43
III-1-2-2-2-2-1)측정되는 것	43
III-1-2-2-2-2-2)사물(res)-인상	45
III-1-2-2-2-2-3)측정 방법	46
III-1-2-3)세대(saeculum)	45
III-1-2-3-1)세대들의 세대들(sacula saeculroum).....	49
III-1-2-4)시간의 토대로서의 천사의 움직임	52
III-1-2-4-1)천사의 창조와 그 시간	53
III-1-2-4-2)'항상 있음'과 영원	55
III-1-2-4-3)천사의 시간	58

III-2)순환 예정론 비판	61
III-3)시간 순환론 비판	71
III-3-1)사료 비판	72
III-3-2)반박 논증	74
IV)결론	77
참고문헌	81
abstract	91
부록	96
1)지도	96
2)어거스틴의 저서	98
2-1)연대 순서	98
2-2)알파벳 순서	108
감사의 말	117

I)서론

아우렐리우스 아우구스티누스(Aurelius Augustinus)가 역사 신학 또는 역사 철학을 있게 한 자라는 것은 흔히 인정된다. 그러나 역사철학이라는 말은 볼테르의 세대에 이르러 기독교 역사관을 거부하기 위해 처음 쓰여진 용어이니, 어거스틴을 볼테르의 세대가 의미 하는 역사철학자로 일컫는 것은 시대 착오요¹⁾, 그리스도에 관한 돈독한 신앙이 없이도 가능 해진 오늘날의 세대가 의미하는 역사 신학(Historical Theology, The history of Theology)관점에서 어거스틴을 바라 보는 것 역시 시대 착오다. 그러나 하나의 시선(視線) 안에 ‘역사’(history)의 시작과 끝 그 전체를 놓아 두고, 그것의 존재론적 근거와 목적과 진행을 그리스도 신앙 안에서 신의 조명을 받은 인간 이성(ratio)에 의해 처음으로 파악 했다는 점에서, 그 이후 모든 세대의 기독교 역사 신학 또는 철학이 어거스틴에 의해 가능 해진 것 만큼은 분명하다.

나의 짧은 이 논고는 이러한 가능성을 일상적인 시간론(참회록 11권)과 순환사관(循環史觀)에 관한 그의 반박(신국론 12권)을 통해서 보일 것이다. 문제의 그 반박이 시간은 순환(circuitus temporum) 불 가능하다는 것(불 연속적이라는 것)

1) Fortin E.L. (1979). Augustine's City of God and the Modern Historical Consciousness. In the City of God. (ed.) Donnelly D.F. NewYork: PeterLang. 1995. p.307.

뿐만 아니라, 전체 세대(saeculum) 또는 '역사'(history) 역시 순환 불 가능하다는 것(무한하지 않다는 것)을 드러 내길 기대 하면서 말이다. 그것도 어거스틴 그 자신으로 하여금 설명 해 내도록 하면서.

이러한 의도 하에서, 나는 2)어거스틴이 반박하는 시간 순환론을 재 구성 한 후에, 3-1)그가 이해하는 시간의 본성 (natura), 3-2)이것에 근거한 순환 예정론 반박(refutatio), 그리고 이에 이어지는 3-3)시간 순환론 반박을 살펴 볼 것이다.

II) 시간 순환론

우주(mundus)와 인류는 항상 존재한다는 것을 증명하기 위해 그 당시의 이교도들과 일부 기독교인들은 시간 순환(circuitus temporum)론을 끌어 들인다(inducerent, 신국론 12(13, 1, 3)²⁾).

“ [신국론 XII, 10(1)] 우리의 인류(animantium genus)를 기술할 때, 아플레이우스(De Deo Socrates)는 개별적으로 사람들은 멀하지만 보편적인 류로서는 불멸한다 라고 말한다. 그런데 인류가 항상 있다면 어떻게 사람들은 자신들의 역사³⁾의 진실을 입증할 것인가 라고 물어진다면 이들은 모든 땅에서는 아니지만 대 부분의 땅은 불과 홍수에

2) 12권 13장 1단락 3 번째 줄을 가리킨다.

3) 여기의 어거스틴에 따르면, **역사**는 ‘무슨 사물들을 누가 발명(reum inventores)했고, 이에 관한 자유로운 연구들과 예술들을 누가 처음으로 입안했으며, 그리고 이러 저러한 지역에 그리고 이러 저러한 섬에 누가 처음으로 거주했는가 등 등에 관해 이야기(narratio, 신국론 XII, 10(1))’이다(본 논문 45쪽 참조). 따라서 단순히 신화적이고 허구적인 것이 아니라, 어거스틴의 역사는 존재하는 사물들의 기원과 그 연구들에 관한 ‘이야기’이다. 이것은 ‘경험(여행)에 의해 본 것(사물)들에 관한 연구’ 라는 헤로도투스의 역사관과도 크게 다르지 않다. 비록 사료(史料)에만 근거한 ‘이야기’라는 점에서는 다를 수 있지만 말이다. 어쨌든 사물의 기원(시작)에 관한, 그것도 발견(inventio)의 관점에서의 이야기라는 것이 중요하다--어거스틴의 ‘역

의해 주기적으로(per ceuta intervalla temporum)황폐 해 졌다고, 그리고 크게 수적으로 감소했으며, 이것들로부터 다시 인구가 그 이전의 수자로 회복됐다고, 그리고 그래서 주기적으로 새로운 시작이 만들어졌고, 비록 지독한 황폐에 의해 간섭받고 방해된 것들은 단지 다시 새로 워진 것들이지만 그것들은 그렇게 (자신들의) 기원을 지니는 것처럼 보인다고, 그러나 사람은 사람에 의해 생산된다는 것⁴⁾을 제외하면 사람은 존재할 수 없다고 대꾸 할 것이다 ”.

위의 아플레이오스 의견⁵⁾은 다음과 같이 요약 될 수 있다.

우주와 마찬가지로 인류도 영원하다. 물론 인류가 영원하다

사'(historia)라는 낱말에 대해서는 E.L.Fortin(ed. D.F.Donnelly, 1995, p.307)을, 그리고 어거스틴의 historica(narratio, 역사)와 facta et eventa(사실과 사건)사이의 구분 논쟁에 대해서는 R.Bittner(ed. G.B. Matthew, 1999, pp.345-346, p.358 note 2)를 참조.

4) 이미 어거스틴 700 여 년 이전의 희랍 아리스토텔레스 시대의 사람들에게 널리 인정된 상식적인 의견으로서의 ‘사람이 사람을 낳는다’(ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ, 아리스토텔레스, 형이상학(제타 편 7 장), 1032a25)는 ‘멸하지 않는 것은 류로서의 인간이다’라는 아리스토텔레스의 주장의 근거가 된다. 이것은 이미 고대 전성기 희랍 철학이 어거스틴 시대의 북 아프리카등의 로마 제국 지식인들에게 일종의 ‘상식’으로 퍼져 있었다는 것을 보여준다. 시간 순환론처럼 말이다.

5) 어거스틴이 한 때 심취했던 마니교 역시 우주는 영원하다고 가르친다[E.Gilson(trans. L.E.M. Lynch, 1960, p.190)]

고 해서, 개인이 멸하지 않는다는 것은 아니다. 멸하지 않는 것은 개인이 거기에 속하는 사람 이라는 류(genus)일 뿐이기 때문이다. 홍수와 대 화재로 인하여 대부분의 땅이 황폐 해지고 이로 인하여 인구 수도 크게 감소하지만 시간의 간격을 두고 다시 처음으로 회복하는 주기적인 반복 과정을 통해 늘 새로워지는 인류는 인간에 의한 인간의 생산 이외의 다른 방법으로 증가 할 수는 없기 때문이다. 이것을 아래처럼 다시 정리 해 보자.

4)인류는 항상 있다(semper fuisse).

4-1)간격(intervalla)은 두고 시간은 주기적으로 순환하면서,

4-2)순환의 끝에서 인류는 재앙(홍수와 화재)에 의해 황폐해졌다가,

4-3)순환의 시작을 통해 점점 새롭게 되는 동안 오직,

4-4)사람만이 사람을 낳기 때문이다.

이것들 가운데, 어거스틴은 시간의 주기적인 순환(4-1)과 사람만이 사람을 생산한다는 것(4-4)을 집중적으로 반박한다. 비록 시간 순환론자들과는 다른 맥락에서 이기는 해도, 어거스틴 역시 모든 것은 새롭다는 것(4-3)을 인정하기 때문이다(본 논문 59쪽 참조). 나아가서 우주와 인류의 영원성(항상 있음)을 주장하는 이론(理論) 뿐만 아니라, 비록 영원하지는 않지만 우주는 수 없이 많다는 유한 우주 무한 개수 론과 그리고 유일한 우주 안의 세대(saeculum)는 일정한 간격을 두고 수 없이 생성 소멸한다는 유일 우주 무한 세대 순환론도 반박한다. 이렇듯 그가 반박하는 ‘시간 순환론’을 자신의 전제로 지니는 이론(理論)들은 다양하다.

“[신국론 XII, 11] 이 우주가 항상 있다(mundum sempiternum)고 상정하지는 않지만, 이 세계가 유일한 것이 아니라, 수 없는 세계들이 있다는 의견을 지니거나 또는 이 세계가 유일하기는 하지만 세대는 일정한 간격(certis saeculorum intervallis)을 두고 수도 없이 생성소멸한다는 의견을 지닌 어떤 자들이 있다. 그러나 이들은 사람들을 낳는 다른 사람들이 있기 전에 인류가 존재 했다는 것을 반드시 인정해야 한다. 그러나 멸할 것들의 후손은 다른 생물들의 그것처럼 자신들의 부모로부터 반드시 있어야 한다고 그들은 여겼다”

따라서 어거스틴이 반박하는 시간 순환론을 자신들의 동일한 전제로 지니는 이론(異論)들은 아래처럼 구분될 수 있다.

5) 우주와 인류는 항상 존재한다. 시간의 주기적인 간격으로 오는 대 재앙 때, 세계와 사람 모두 새롭게 되어 다시 번영한다-사람은 개별적으로는 멸하지만, 류적으로는 불멸한다. 이것은 무한히 반복된다.(우주인류 영원론)

6)우주는 항상 존재하지는 않지만, 그 개수가 무한하다.(비 영원 우주 개수 무한론)

7)우주는 항상 존재하는 것이 아니지만 그 개수는 하나다. 그리고 세대는 일정한 간격을 두고 수도 없이 생성소멸한다(개수에 있어 무한하다). 세계의 대 재앙 때 살아 남은 사람들이 다시 번영하는 식으로 말이다. 그래서 다른 생물처럼 사람의 후손은 반드시 사람으로부터 있어야 한다.(비 영원 유일 우주 세대 무한 순환론)

우주와 인류의 ‘영원성’에 있어서는 일치하지 않지만, 위 세 이론 모두는 우주 대 재앙이 임한다는 것, 사람으로부터만 사람은 생긴다는 것, 그리고 시간은 주기적으로 순환한다는 것에 있어서는 일치한다. 따라서 문제의 세 이론을 반박하려면 이것들이 동일하게 지니는 이러한 일치 점들 중의 어느 하나만 반박하면 된다.

그런데, 어거스틴은 이 세 일치 점들 중 마지막 것, 곧 시간의 주기적인 순환을 핵심으로 간주한다. 우주와 인류의 영원

성에 관한 이견(異見)들을 해소하기 위해, 철학자들은 시간 순환 론을 이끌어 들였다고 하기 때문이다. 다시 말하면, 차이나는 여러 의견들이 공통으로 인정할 수 있는 동일한 하나의 전제를 그들이 필요로 했다는 것이다.

“[신국론 XII, 13(1)] 자연 사물의 꾸준한 재생과 반복이 그 안에 있을, 시간의 순환(circuitu temporum)을 도입하지 않는다면 이런 논쟁을 해결할 수 없다는 데에 어떤 철학자들은 동의한 것처럼 보인다. 이들은 하나가 지나가면 다른 하나가 오면서 끊임없이 세대(saeculorum)들은 다시 생겨난다고 주장했다. 비록 이들은 영원한 우주 하나 안에서(in mundo permanente) 이런 순환이 두루 행해지는 또는 우주가 일정한 기간 안에서 생성소멸하면서 마치 새로운 것처럼 오고 가는 항상 동일한 것(eadem semper)을 드러내는 지에 대해 일치하지는 않지만 말이다. 그리고 그것에 기만적인 축복과 실제 저주 사이의 끊임없는 방랑(sine cessatione reduntem, 영혼의 윤회)을 불려주면서, 지혜에 도달한 불멸의 영혼(immortalem animam)조차 이런 환상적인 변천으로부터 자유롭지 못하게 했다.

그래서, 시간의 순환(circuitus temporum)에 호소하므로서 철학자들은 “우주는 항상 존재하는가? 항상 존재한다면 어떻게 그럴 수 있는가?”에 관한 논쟁을 종식시키려 했다고 어거스틴은 이해한다. 시간의 일정한 길이인 세대(saeculum⁶⁾)들이 하나에서 다른 하나로 끊임없이 이어지면서 순환하는 가운데 우주와 인류가 무한히 생겨난다고 이들은 믿고 있기 때문이다. 영

6) saeculum(세대)는 넓게 쓰여, 한 인간 삶의 가장 오랜 지속(약 백 년)을 뜻하기도 하지만, 본디 그 의미는 33과 3분의 1년 정도의 기간(한 세대, 世代)이다(Cassell's new L-E E-L Dictionary).

원한(permanente)우주 하나 안에서의 세대들의 이러한 순환이 두루 이루어지든, 아니면 일정한 간격으로 생성 소멸하는 우주가 마치 새로운 것처럼 오고 가는 항상 동일한 것들을 드러 내 든 말이다.

나아가서, 시간의 이러한 순환은, 심지어 지혜에 도달한 영혼조차 기만적인 축복과 실제 저주 속에서 벗어 날 수 없도록 하는 영혼의 끊임없는 윤회(sine cessatione redeuntum, 무한 회귀, 無限回歸)를 받아 들이도록 강요한다.

따라서, 영혼을 포함한 모든 사물이 동일한 간격으로 그 안에서 무한히 반복되는 시간의 순환은 우주와 인류가 항상 존재한다는 이론(異論)들의 근거가 된다. 끊임없이 순환한다면, 시간은 항상 존재 할 수 있을 뿐만 아니라, 그러한 시간 안에서 순환하는 것들 역시 항상 존재 할 수 있을 것이기 때문이다—즉 영원 할 수 있을 것이기 때문이다.

그러나 만약 시간은 무한 순환 (회귀)하는 것이 아니므로 그 안에서 무한 회귀하는 동일한 것이 불가능하다면, 시간 안의 모든 것은 일정 기간 자신의 지속(생명)이 끝나면 더 이상 존재하지 않을 것이다. 그래서 만약 시간 순환론과 그리고 이에 근거하는 순환사관(循環史觀)의 반박은 무엇 보다도 시간의 본성에 관한 이해에 근거한다. 바로 이러한 이해에 어거스틴은 참회록 11권 11-28장(13-37절)을 할애한다. 나는 시간의 본성에 관한 어거스틴의 이해에 닥아서기 전에, 그가 반박하려 하

는 시간 순환론이 어떠한 것들인지 아래처럼 다시 정리 한다.

그는 어떤 특정 철학자에게 뿐만 아니라, 이교도에게는 일반적으로 그리고 기독교인에게는 부분적으로 받아 들여지던 시간 순환론을 반박하기 때문에, 시간 순환론을 전제(前提)하는 이들의 이론(理論)의 폭은 다양하고 넓다⁷⁾.

7) 아풀레이우스(인류 영원론)와 플라톤과 포르퀴리우스(윤회론)를 직접 거론하기는 하나, 어거스틴은 시간 순환론을 자신들의 공통 전제로 지니는 여러 이론(異論)들이 어느 학파 또는 개인의 것인지 분명하게 밝히지는 않는다. 아마 그 당시 사람들에 의해 폭 넓게 인정되는 주장들이었기에 그랬을 것이다.

어거스틴의 시간론에 영향을 미친 플로티누스(Enneades. 5.7.1-3; 5.7.3(14-19))뿐만 아니라, 교부 오리게네스마저도 시간 순환론을 전제하는 이론(異論)을 주장한다(cf. R.Sorabji, 1986, pp.182-189) 호교가(護敎家)로서의 오리게네스는, 비록 동일한 사건과 우주가 반복한다는 것을 인정하지 않기는 해도, 동일한 사람들이 발생한다는 것을 인정하기 때문이다. 그리고 그 당시의 대표적인 철학인 스토아 학파(Zeno, Chrysippus), 스토아 학파에 영향을 미친 고대 희랍철학의 헤라클레이토스(Heraclitus), 그리고 아낙시만드로스(Anaximander)와 엠펬도클레스(Empedocles), 그리고 해석 여하에 따라서는 아리스토텔레스(Aristotle)도 시간 순환론을 주장한다고 볼 수 있다. 아리스토텔레스에 따르면, 일 종(τλ, 자연학 델타 편 11장 919a9)

- 4)우주와 인류는 시작과 끝도 없이 **항상 있다[마니교도]**. 사람만이 사람을 낳는다
- 5)우주와 인류는 시작과 끝도 없이 **항상 있다**. 그리고 사람만이 낳는 사람은 개별적으로는 멸하나 류적으로는 불멸한다(아폴레이우스)
- 6)우주란 **항상 있는 것이 아니다**. 그러나 그 개수는 **무한하다**.
- 7)우주란 **항상 있는 것이 아니다**. 그러나 그 개수는 단지 하나이다. 사람만이 사람을 낳는다.
- 8)우주 안의 자연 **사물은 끊어 없이 태어나고 소멸하기를 반복한다**.
 - 8-1)영원한 우주는 단지 하나일 뿐이다.
 - 8-2)우주는 생성소멸하면서 항상 동일한 것들을 마치 새로운 것처럼 드러 낸다.

이 다섯 가지 의견 모두가 시간 순환론은 전제한다. 다시 말해, 우주를 항상 있는 것으로 보든, 보지 않든, 또는 우주 안의 자연 사물만을 그 대상으로 하든, 위 다섯 이론들은 모두 시간 순환론에 의해 지탱된다. 따라서 시간 순환론이 반박되면 우주와 인류의 ‘영원성’과 ‘무한성’을 주장하는 모든 이론은 자신의 근거를 잃게 될 것이다. 나는 어거스틴이 문제삼는 시간 순환론을 다시 아래처럼 정리한다.

- 4-1, 5-1)일정한 간격으로 회귀하는 주기적인 순환의 끝과 시작에는 대제양(홍수와 화재)이 있다 그리고 이것을 통해 우주와 인류는 새롭게 된다.
- 7-1)일정한 간격을 두고 수도 없이 생성 소멸하면서 이어지는 각 세대에는 대제양 때, 살아 남은 후손이다.

의 움직임이면서 수적인 것(τ_{16} , 자연학 위의 곳 919b5)으로서의 시간은 비록 그것이 움직임 그 자체는 아니나, 움직임처럼 연속적인 것이기 때문이다[나아가서 D.R.Bultmann(1957, pp.23-25), O.Cullamn(trans. F.V.Filson, 1971, pp.51-51 note 3), K.Löwith(1953, pp.149-153, p.225 note 15)를 참조 할 것]

8-1)각 **세대는 시간의 순환** 안에서 하나에서 다른 하나로 이어지면서
끊임없이 생성 소멸한다-윤회하는 영혼.

8-1-1)영원한 우주 하나 안에서 이런 순환이 무한히 행해진다.

8-1-2)일정한 기간으로 생성 소멸하는 우주들의 순환 안에서 항상 동일한 것들이 마치 새로운 것처럼 드러난다.

11쪽의 '8)'과 위의 '8-1)'이 신국론의 어거스틴 반박이 직접 겨누는 최종적인 시간 순환론이다. 그리고 이러한 신국론 12권의 반박은 참회록 11 권에서 문제되는 잘못 이해된 일상적인 시간론 반박에 이어지는 것이라는 점에 유념해야 한다.

Ⅲ) 시간 순환론 비판

우주와 인류는 영원하다는 것을 증명하기 위해 철학자들은 시간 순환론을 전제한다는 것, 그리고 이러한 시간 순환론을 반박하므로써 신국론 12 권의 아우구스티누스는 우주와 인류의 유한성을 증명하려 한다는 것이 앞 장에서 말해졌다. 그렇다면 시간 순환론에서 문제 되는 ‘시간’은 어떠한 것인가? 만약 시간 순환론의 ‘시간’과 어거스틴의 시간이 동일한 것이라면, 그의 시도(試圖)는 아무 의미없다. 자신의 시간론을 자신이 반박하는 셈이 되기 때문이다. 그렇다면, 시간 순환론에서의 ‘시간’은 어떠한 것인가?

이 물음에 답하기 위해서, 우리는 신국론 12 권(10, 11, 13, 17 장)에서 참회록 11 권[23장(29절, 30절), 24장(31절)]으로 거슬러 올라 가야 한다. 왜냐하면, 움직임으로서의 시간론을 반박하는 과정에서 시간 안에 존재하는 것들의 **순환**(circuitum, 참회록, XI, 23(29)) 또는 **회전**(gyros, 앞의 곳)이 문제되기 때문이다.

Ⅲ-1) 시간

그런데, 하나 유의 해야 할 점은 참회록 거기에서의 논의가 수사학(修辭學)적인 변증(辨證)법에 의해 진행된다는 것이다. 따라서 반박 또는 부정되는 움직임으로 일상적 시간론이 비록 지양(止揚)되기는 해도, 그것이 더 고차원적인 시간론 즉 시간

의 본질적인 이해 안에 부정(否定)된 상태 그대로 ‘포함’된다는 것이다. 이것이 인정될 때만, 일상적인 시간 이해와 본질적인 시간 이해 사이의 그리고 참회록 여기의 시간 관과 신국론 거기의 시간 관의 상호 보완적인 관계가 비로서 설명 확인 가능해지기 때문이다. 그래서 전자(움직임으로서의 시간론 비판)는 후자(시간 순환론 비판)의 근거이며, 후자는 전자의 발전이라는 것이 분명해진다. 뿐만 아니라, 이 두 저서의 저술 시기의 차이는 후자(413-426년)의 시간과 역사에 관한 사유가 전자(396-398년)의 시간에 관한 그것으로부터 출발한다는 것을 보여준다—물론 교정이나 수정은 아니다. 만약 교정이나 수정이라면, 그의 검토록(Retractationes)에서 언급 됐을 것이기 때문이다.

III-1-1)움직임으로서의 시간론 비판

해의 움직임이 시간이라는 주장에 관한 어거스틴의 비판⁸⁾

8) 시간은 움직임이 아니라는 어거스틴의 비판은 시간은 측정된 움직임의 수(數)라는 아리스토텔레스 시간 관에 대한 플로티누스의 비판을 염두에 두고 있음이 틀림없다. 자신의 엔네아데스(III, 7. 7-10)에서 시간은 무엇(ti)이냐고 묻는 플로티누스는 움직임이란 시간 안에서 일어 나므로 시간은 움직임이 아니라는 논의로부터 움직임과 측정 그리고 그 측정치에 관한 논의로 넓혀가는데, 어거스틴 역시 이러한 진행 순서를 따르기 때

은 성서 신앙에 의존 할 것처럼 보인다. ‘태양아 너는 기브온 위
 에 머무르라 달아 너도 아얄론 골짜기에 그리할지어다. 태양이
 중천에 머물러서 거의 종일토록 속히 내려가지 아니하였다(여호수아
 10:12-14)’에 근거하여 그는 자신의 주장을 증명하려는 것처럼
 보이기 때문이다. 그래서 만약 그의 증명이 전적으로 그 사건
 에 대한 신앙에만 의존함에도 불구하고 해가 멈추는 대 사건이
 실제로 일어나지 않았다면, 그의 증명은 설득력이 없을 것처럼
 보인다. 그러할가? 아니다. 1)회전 움직임과 2)움직임에 대한
 관련 논의들은 해가 멈추었다는 예시(例示)가 없더라도 성립
 할 수 있기 때문이다. 그 논의들 자체 만으로도, ‘해의 움직임
은 시간이며 시간이 아니다’ 라는, 그리고 ‘해의 순환은 하루이
며 하루가 아니다’ 라는 상호 모순되는 명제들을 움직임으로서
 의 시간론이 함축한다는 것을 보여주므로 그렇다. 문제의 논의
 들은 다음과 같다.

1) 해의 움직임은 시간이다.

1-1)해의 움직임이 모든 움직임은 아니다. 물체의 움직임도 있다. 왜냐하
 면,

1-1-1)큰 것과 작은 것에는 공통인 관념(nōtio)이 있으며,

1-1-2)회전하는 움직임이 그 공통 관념이라면, 그리고

1-1-3)큰 것은 해이고, 작은 것은 물체라면,

1-1-4)해와 물체의 움직임⁹⁾은 회전(순환)이기 때문이다. 그래서,

문이다.

9) 이 두 움직임에 주목하려는 자들이 있다. E.Gilson(trans.
 L.E.M. Lynch, 1960, p.194)에 따르면, 해의 움직임은 장소 움
 직임인 반면 물체의 움직임은 장소 움직임이 아니다. 그러나

1-1-5) 해의 움직임이 시간이라면,

1-2) 물레의 움직임도 시간이다. 그런데,

1-2-1) 날은 시간의 공간(spatio, 신의나라, XII, 5)들이며, 그리고

1-2-2) 날은 해의 움직임이라면,

1-2-3) 물레의 움직임도 날이다. 그러나,

1-2-4) 물레의 움직임은 날이 아니다. 따라서,

1-3) 해의 움직임도 날이 아니다. 그런데,

1-3-1) 날은 시간(의 부분)이며,

1-3-2) 날은 해의 움직임이 아니라면,

1-4) 해의 움직임은 시간이 아니다. 그런데, 전체 '1)'에 따라,

1-4-1) 해의 움직임은 시간이다. 그래서,

1-5) 해의 움직임은 시간이며 시간이 아니다(모순).

2) 해의 순환이 날(하루)이다.

2-1-1) 날은 동에서 동으로의 해의 완전한 순환(cricuitus)이다-이 경우, 전체적인 순환이 하루이다. 뿐만 아니라,

2-1-2) 날은 해의 땅 위에 머물[낮과 밤(낮과는 달리 밤의 공간(spatio)은 헤아려지지 않는다)]이기도 하다-이 경우, 해의 움직임 자체가 하루이다. 그렇다면,

2-2) 날은 해의 움직임 자체인가? 움직임 자체라면 한 시간의 공간에서 순환이 완성 될 수 있다. 그렇다면 한 시간이 하루일 것이다. 그러나

여기에서 어거스틴은 회전하는 움직임 일반을 문제삼지, 그 움직임의 '질'이 어떠한 것인지에 대해서는 문제삼지 않는다는 것에 유념해야 한다. 오히려 어거스틴은 이 두 회전 움직임의 차이를 '량'적인 것 곧 그 길이로 본다. 따라서 하나를 자발적인 움직임으로 다른 하나를 타력(도공(陶工)의 힘)에 의한 움직임으로 보는 것 역시 적절치 않다. 어거스틴에 따르면, 둘 다 창조된 것이기 때문이다--근원적으로 보자면, 타력에 의한 움직임이라는 것이다.

하루가 한 시간인가? 아니면,

2-3) 날은 해가 동에서 동으로 순환하는 기간(mora)인가? 만약 순환이 한 시간 만에 난다면, 해는 하루를 완성하기 위해 스물 네 번 돌아야 한다. 그러나 해의 스물 네 번 순환을 날이라 할 수 있는가? 아니면,

2-4) 날은 그래서 움직임 자체이며 동시에 해의 순환 기간인가? 만약 전자라면, 한 시간의 공간을 자신의 전체 회전의 기간으로 삼아 순환할 것이므로, 그것은 '2-2)'에서 보여진 것처럼 하루라 불리워질 수 없을 것이며, 만약 후자라면 아침에서 다른 아침까지 해가 땅 위에 머무는 시간이 하루 일 것이므로, 하루 길이가 천차 만별 일 것이다. 그러나 이렇게 순환의 길이가 천차 만별인 것들을 하루라고 할 수 있는가? 없다¹⁰⁾.

2-4-1) 천차 만별인 이유:

2-4-1-1) 첫째, 낮이 하루일 수 있기 때문이다. 밤은 낮 시간의 공간의 결여 이므로 그렇다(2-1-2). 이 경우 12 시간이 하루 일 것이다.

2-4-1-2) 둘째, 동에서 동으로의 순환 기간이 하루일 것이다. 이 경우 24 시간이 하루 일 것이다.

2-4-1-3) 해가 순환 도중에 멈추어 서 버릴 수 있기 때문이다. 진투의 승리를 위해 기도 했을 때, 태양은 머물렀으나 시간은 흘렀기 때문이다.

2-5) 따라서, 어떤 하루는 다른 것의 두 배이거나 반 배일 수 있다. 서로 다른 하루를 비교하면서 하나를 기준 삼아 다른 것을 두 배라고 말할 수 있기 때문이다. 그러나 하루가 시간의 여러 공간을 지닐 수는, 곧 동일한 하루가 여러 다른 시간들일 수는 없는 일이다. 뿐만 아니라,

2-6) 해의 순환 움직임이 시간일 수 없다. 움직임이 멈추어도 시간이 흘러 갈 수 있기 때문이다. 따라서,

2-7) 해의 순환 움직임은 하루도 시간도 아니다.

위 두 논의에서는 해의 움직임 자체가 시간은 아니라는 것 [‘1’]과 해의 순환이 하루는 아니라는 것[‘2’]이 증명된다. 만약

10) ‘2-2)’와 ‘2-3)’과 ‘2-4)’는 플로티누스(Emm. III, 7, 9)에 의해 행해진 논의이다(소광희, 2002, 286쪽 참조).

해의 움직임이 시간이라면, 그것으로부터 그것에 모순되는 결론 즉 해의 움직임은 시간이 아니라는 것이 잇따르며, 후자라면, 그것으로부터 불 가능한 결론 즉 동일한 하루가 여러 시간의 공간을 차지 할 수 있다는 것--1 시간 또는 2 시간이 동일한 하루일 수 있다는 것--이 잇따르기 때문이라는 것이다. 이것이 해가 멈추었어도 시간은 흘러 갔던 사건의 예시(例示)를 통해서 확인(確認)된다. 그러나 이런 확인이 없어도 위 증명은 그 자체로 성립한다.

나아가서, 해 또는 물체의 움직임 만이 아니라, 모든 움직임 일반이 그 자체 시간이 아니라는 것이 증명된다. 이 증명은 아래처럼 다시 구성 될 수 있다.

3-1) 모든 움직임은 시간 안에서 일어난다. 그래서,

3-2) 모든 움직임은 시간에 의해 측정된다. 이제,

3-2-1) 잼(측정)은 시작과 끝 사이의 공간(길이)에서 이루어지는데,

3-2-2) 시작과 끝과 그리고 그 사이를 보지 못하면 측정할 수 없다.

3-2-3) 이 단계에서는 규정된 어떤 량이 아니라, 시간의 공간 만이 재어진다.

3-2-3-1) 량은 비교에 의해서만 가능하기 때문이다. 나아가서,

3-3) 측정되는 것과 그것에 의해서 측정되는 바로 그것(측정 도구)은 다르다.

3-3-1) 측정되는 것은 보여진 **공간**의 거리(locus spatii)이나,

3-3-2) 측정 수단은 **시간**이며, 더구나

3-3-3) 동일한 시간에 다른 거리의 공간들이 측정되기 때문이다. 따라서,

3-4) 모든 움직임은 시간이 아니다. 덧붙혀,

3-5) 움직인 거리(距離) 뿐만 아니라 정지된 기간도 측정된다.

움직임이 시간에 의해 측정되기 때문에, 움직임은 시간이

아니라는 것이다. 만약 측정 대상과 측정 도구가 동일하다면 측정 그 자체가 불 가능 함에도 불구하고, 우리는 이 움직임이 저 움직임 보다 두 배 또는 세 배 더 빠르거나 느리다 라고 현실적으로 측정하여 말하기 때문이다. 그리고 이것은 해의 움직임이 멈추었음에도 시간이 흘러 갔던 예(例)를 통한 확인 [논의 '2)']과는 무관하다. 따라서 시간은 움직임이 아니라는 것에 관한 증명은 '1)', '2)', '3)' 세 단계에 의해 완성된다. 그리고 성서 안의 사건을 통한 예시(例示)는 그러한 증명을 다시 확인해 준다. 그러나 그러한 예시가 없어도 위 세 가지 논증은 그 자체로 모두 완벽하게 성립한다.

그렇다고 나는 예시(例示) 해 주는 성서에 관한 신앙이 위 증명들과 무관하다는 것을 결코 여기에서 말하려는 것이 아니다. 저 예에서 보여지는 신의 초 자연적인 섭리에 관한 신앙¹¹⁾

11) K.Löwith(1953, pp.150)는 회귀하는 움직임을 지닌 세계는 영원하다는 이교적인 시간론은 이론에 의해서 반박되는 것이 아니라, 신앙(성서 권위)에 의해서 반박된다고 한다. 그러나, 내가 여기에서 보여 준 것처럼, 초월적인 신앙에만 전적으로 의지하지 않고도, 신의 조명을 받은 인간 이성에 의해서 파악된다. 물론 인간의 '지혜'에 의해서 파악 될 수 없는 것도 있지만 말이다. 그러나, 파악 될 수 없는 경우에도, 원리적으로는 신의 조명을 받는다면 파악할 수 있어야 한다. 신앙과 이성 사이에는 근원적인 모순이 없기 때문이다-물론 이 때의 이성은 자연

만으로도, 그래서 위 세 논의가 없어도, 움직임은 시간이 아니라
라는 것을 우리는 충분히 이해 할 수 있기 때문이다. 신의 조명(照明)에 의해서 말이다. 달리 말 한다면, 문제의 그 증명은
성서의 예(例)를 해석한다.

이러한 증명 또는 해석으로부터, ㉠시간을 통해 물체의 장소 움직임을 길이(공간)가 측정된다는 것, ㉡시간과 공간 뿐 아니라 측정 값들도 서로에 상대적이라는 것, 그리고 ㉢시간은 움직임이 아니라는 것 등의 시간에 관한 명제들을 우리는 충분히 이끌어 낼 수 있다. 물체가 어느 한 곳에서 다른 한 곳으로 움직인 공간의 거리를 측정하는 시간은, 공간이 없으면, 거꾸로 공간은 시간이 없으면, 성립 할 수 없을 뿐만이 아니라, 동일한 거리에 대한 측정 값들이 각 각 수적인 비율로 나타내지기 때문이다. 나아가서, '㉠'과 '㉡'은 ㉢시간은 움직임이 아니기에 의존한다. '㉢'으로부터 '㉠'과 '㉡'이 떨어져 나오기 때문이다. 바로 이러한 참회록의 '㉢'이 신국론(civitas dei)의 이교도적인 순환 역사관(윤회설)과 자연신앙(신학)을 반박하는 출발점이 된다.

그러나, 아우구스티누스에 따르면, ㉢시간은 움직임이 아니다'는 시간의 본성(natura)을 알기 이전에는 정확히 이해 될 수 없다. 뿐만 아니라, 시간의 본성을 파악 못하면, 시간 안에서의 세계(mundus)창조와 창조주로서의 신에 관한, 그래서 세계

이성이 아니다.

와 신의 존재에 관한, 그래서 세계에 대한 신의 예견과 예지와 섭리에 관한, 그리고 이에 따라 펼쳐지는 세계와 인류의 역사에 관한 올바른 앎을 지닐 수 없다.

따라서 이러한 올바른 삶과 앎을 위해서는 시간은 움직이지 아니라는 것(참회록 11권 23(29-30)·24(31-32)장, 기원 후 396-398 년)을 먼저 이해 해야한다. 그리고 이것을 근거로 하여, 시간 순환론에 대한 반박(신국론, 기원 후 418-426 년)이 이어지는 것도 올바른 삶과 앎을 위해서이다. 아마 이러한 그의 사유 진행은 그의 목회 활동 과정의 시작과 끝(391년 사제 서품 - 421 년 자신의 계승자 임명)과도 무관하지 않는 것 같다. 따라서 순환론 반박에 들어서기 전에 우리는 시간에 관한 올바른 이해(시간의 본성 이해)를 따라 가야 한다. 시간이 무엇인 줄 알아야 그 반박을 완성할 수 있기 때문이다.

III-1-2)시간의 본성

III-1-2-1)시간은 무엇인가?

그는 왜 시간에 관심을 갖게 됐으며, 어떻게 시간에 접근할까?

이와 관련하여, 먼저, 어거스틴은 창조의 맥락 안에서 시간을 문제삼는다는 것이 지적되어야 한다. 어떤 것도, 심지어 천사까지도, '항상 있지 않았다'는 것을, 다시 말해 모든 것(우주)은 창조된 그래서 영원하지 않은 것이라는 것을 알려 주기 위해, 어거스틴은 자신의 시간론을 전개하기 때문이다. 시간과 함께

하지 않고는 그 어떤 것도 창조 될 수 없으므로, 창조된 모든 것은 시간 안에 있다고 하면서 말이다. 참회록 열 한 번째 권은 이러한 그의 시간론을 이외의 다른 어떤 텍스트에서 보다는도 선명하고 체계적으로, 신에게 묻고 자신의 영혼더러 답하도록 하는 문답 형식¹²⁾으로, 전개한다.

다음으로, 어거스틴은 시간에 관한 자신의 물음을 일상적인 시간 이해로부터 시작한다는 것이 지적돼야 한다. 시간에 관한 어떠한 '선'(先)이해도 없다면, 그에 관한 물음은 불가능 할 것이기 때문이다.

III-1-2-1-1) 시간에 관한 그 당시의 일상적인 이해

그렇다면 일상적인 그 이해는 어떠한 것인가?

평상 시에는 알고 있는 것처럼 보이나, 막상 설명(explicare, XI, 14, 17)하려고 하면 자신이 모르고 있다는 것 만을 드러 내는 이해이다. 이것을 어거스틴은 자신이 알고 있는 바를 표현 할 줄 모르는(An forte nescio quemadmodum dicam quod scio, XI, 25, 32)상황으로까지 간주하는 것처럼 보인다. 알고는 있으나, 방법을 몰라서, 설명하지 못하는 상황도 있긴 있으리라. 그러나 시간에 관한 물음이 거기에서 시작되는 일상적인 이해는 그러한 경우가 아니다. 그것은 시간 그 자체의 본성(natura, XI, 23, 30)이 역설적이어서 알기 어려운 것이기 때문

12) 이러한 문답은 처음부터 끝까지 이어진다.

이기도 하거니와, 무엇보다 시간에 관한 그 당시의 일상적인 ‘얕’이, 어거스틴이 보기에, 정확하지 않기 때문이다. 일상적인 이해는 다음과 같다.

첫째, 시간을 움직임으로 파악하는 이해이다¹³⁾.

둘째, 시간의 ‘본질’을 파악하지 못하는, 그래서 ‘시간이 무엇이냐’는 물음에는 답 할 수 없는, 그러한 이해이다. 바로 이 점을 어거스틴이 강조한다. 그렇다면, 아테네 철인 소크라테스로부터 플라톤과 아리스토텔레스를 통해 어거스틴 당시의 아카데미로 이어진 ‘무엇이냐’는 물음의 방식에 따라, 어거스틴은 시간의 ‘본성’(natura¹⁴⁾)에 대해 묻고 있는 것이다. 이 물음은

13) 이에 관한 어거스틴의 비판을 나는 ‘2-2’에서 다루었다.

14) 이미 어거스틴이 아리스토텔레스의 본질(essence) 또는 우시아(실체) 라는 용어를 신국론과 삼위일체론 등에서 사용하고 있다는 것은 그가 고대 희랍 철학 전통을 이용(利用)하고 있다는 것 뿐만 아니라, 그의 철학적 사유의 폭이 넓다는 것을 보여 준다. 그리고 어떤 것의 본성(natura, 자연)을 설명의 근거로 삼는 것 역시 어거스틴 700 여 년 전 플라톤과 아리스토텔레스 당시 철학 전통이었다. 그러나 ‘무엇인가’ 라는 물음의 대상이 ‘자연’ 자체는 아니다. 본질은 자연적인 것이기는 해도 말이다(아리스토텔레스, 형이상학, 제타 편 17 장, 1041b25-33, 참조).

중요하다. 왜냐하면 이것을 통해서 일상적인 이해의 무지를 폭로시킬 수 있기 때문이다. 예를들어, 시간을 움직임으로 잘못 파악하여, 이를 근거로 시간순환론 나아가서는 순환사관을 주장하는 것은 시간의 본성에 대해 무지했기 때문이므로 그렇다. 이러한 무지를 어거스틴은 역설적으로 그러한 순환에 대한 자신의 무지(nescio, 신국론, XII, 20, 3)로 표현한다.

셋 째, 그래서 ㄱ)과거와 현재와 미래 시간들이 있다는 이해이다. 그러나 이것은 적절하지(proprie, 참회록, XI, 20, 26)않다. 왜냐하면 과거는 지금(jam, 참회록, XI, 14, 17)있지 않으며 미래는 아직(nondum, 위의 곳)있지 않는 것인 반면, 항상 현재여야만 할 시간은 지나가는 것이기 때문이다. 따라서 ‘ㄱ)’ 대신에, ㄴ)과거들의 현재와 현재들의 현재와 미래들의 현재가 영혼 안에 있다고 말하는 것이 적절하다. 그러나 ‘ㄴ)’은 시간의 본성에 관한 이해가 주어지고 난 후에야 비로서 가능한 이해이므로, 지금 여기서 언급될 성질의 것이 아님에도 불구하고, 일상적인 이해가 거기에서 좌초되는 시간의 역설, 곧 **미래는 아직 있지 않는 것으로 있으며, 과거는 지금 있지 않는 것으로 있다**(참회록, XI, 18, 23)것¹⁵⁾이 여기서 반드시 지적돼야 한

15) 이러한 역설적인 물음은 아리스토텔레스의 자연학(델타 편 10 장)에서의 물음, 곧 ‘시간은 있는 것인가? 아니면 있지 않는 것인가?’과 같은 존재론적인 차원의 것이다. 아리스토텔레스 역시 문제의 그곳에서, 시간의 부분은 있었지만(γέγονε, 217b34)있

다(본 논문 27, 31 쪽 참조). 왜냐하면, 이 역설은 다음의 일상적인 이해로 이어지기 때문이다.

넷째, 그것은 감각(sensus, 참회록, XI, 16, 21)을 통해 재어진 시간 간격들의 측정값들을 시간의 단위로 고정시키는 그러한 이해이다. 어거스틴은 이러한 측정 값들의 표현들, ‘똑 같음’, ‘한 배’, ‘두 배’, ‘반 배’ 등이, 현실적으로 있다는 것을 근거로 하여, 그러한 측정이 무엇에 의해 어떻게 가능한지를 밝히는 과정에서, ‘시간은 무엇인가’ 라는 물음에 답한다.

따라서 이러한 답만이 시간에 관한 일상적인 이해가 제기하는 여러 물음들을 궁극적으로 해소시켜 준다. 위의 일상 이해들에 상응하여 다음과 같은 여러 물음들이 성립하게 된다.

- ①시간은 (하늘) 몸들의 움직임 자체인가?
- ②시간의 힘과 자연은 무엇인가?
- ③과거와 미래는 어떻게 그리고 어디에 있는가?
- ④시간 자체를 우리는 어떻게 측정하는가?
 - ④-1)무슨 공간에서 우리는 지나가는 시간을 측정하는가?
 - ④-1-1)언제, 무슨 길로, 어디로, 재어지는 동안 지나가는가?
 - ④-2)우리는 현재 시간을 어떻게 재는가?

지 않는 것과 있을 것이지만(βέλλει)있지 않는 것이라고 말하기 때문이다. 비록 시간은 아니면서도 시간의 부분들을 이어주는 지금(τὸ νῦν, 218a6)을 시간과 관련하여 끌여 들이기는 해도 말이다.

III-1-2-2) 시간은 영혼의 뻗어 나감(distentio animi)으로서의 시간.

이제, ‘①’을 제외하고, 위의 물음들에 하나 씩 답해보자.

‘①’은 이미 다루어졌기 때문이다.

III-1-2-2-1)과거와 미래는 어떻게, 어디에 있는가?

부적절하지만, 어거스틴이 거기에서부터 출발하는 일상적인 시간 이해는 시간은 움직임이라는 것과, 과거와 미래와 현재의 시간들이 있다는 것과 그리고 한 배, 두 배 등의 시간 간격 측청치들이 있다는 것이었다. 이것들 중 첫 번째 이해가 부적절한 이유는 밝혀졌으므로, 이제 ‘과거와 미래와 현재 시간들이 있다’는 두 번째 시간 이해가 부적절한 이유가 밝혀질 차례이다.

먼저, 시간의 존재와 다른 피조물의 존재가 신의 창조에 의해 함께 확보된다. 그러나 시간이 먼저 창조되고 나서 다른 피조물이 창조 된다면, 다른 피조물이 창조되고 나서 시간이 창조 된다면 하는 그런 것이 아니라, 시간과 다른 피조물은 함께(cum) 창조된다. 시간은 우주와 더불어 창조되는 피조물이기 때문이다. 이것을 아우구스티누스는 다음처럼 표현한다.

“시간없이는 그대 어떤 것도 만들지 아니하셨습니다. 그대는 시간 자체를 만드셨기 때문입니다. 그러나 시간들은 그대와 함께-영원(co-aeterna)하지 않습니다. 그대는 영속하시기 때문입니다. 그래서 만약 영속하는(permanent)것들이라면, 그것들은 시간들이 아닐 것입니다. Nullo ergo tempore non feceras aliquid, quia opsum tempus tu

feceras. et nulla tempora tibi coaeterna sunt, quia tu permanes: at illa si permanerent, non essent tempora. [참회록 XI, 14(17)]”

“우주 이전에는 어떤 시간도 있지 않으므로 신의 휴식의 과거 시간들을 숙고하는 것은 헛되다 라고 대답합니다 respondetur eis, isto modo inaniter homines cogitare praeterita tempora vacationis Dei, cum nullum tempus sit ante mundum[**신국론 XI, 5**]”

“만약 영원성과 시간이 이것에 의해, [즉] 시간은 어떤 움직임과 전이(轉移, mobili mutabilitate, mobili mobilitate)없이 존재하지 않는 반면 영원성 안에는 어떤 변화(mutatio)도 있지 않다는 것에 의해, 올바르게 구분된다면, 움직임에 의해 변화되기 시작했을 어떤 피조물이 창조되지 않았더라면 시간은 있을 수 없었을 것이라는 것. 그렇다면 자신의 영원성이 어떤 변화도 아닌 신께서는 시간의 창조자이시며 시간을 질서지우는 자이시므로, 시간의 공간들이 지나간 후에 신은 우주를 창조했다고 어떻게 말해질 수 있는지를 나는 보지 못한다. 자신의 움직임에 의해 시간이 흐를 어떤 피조물이 우주보다 먼저 있다고 말해지지 않는 한 말이다(creator sit temporum et ordinator, quomodo dicatur post temporum spatia mundum creasse, non video; nisi dicatur ante mundum jam aliquam fuisse creaturam, cujus motibus tempora current). 태초에 신은 하늘들과 땅을 만드셨다고 말씀하신다면, 확실히 우주는 시간 안에서가 아니라 시간과 함께 만들어졌다(procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore.). 왜냐하면 시간 안에서 만들어진 것은 어떤 시간의 이전과 이후 이 양자에-과거인 것 이후에 그리고 미래인 것 이전에-만들어질 것이나, 자신의 움직임들에 의해서 그것의 지속이 측정될 수 있을 어떤 피조물도 있지 않았으므로 어떤 것도 과거에 있을 수 없을 것이기 때문이다(Quod enim fit in tempore, et post aliquod fit, et ante aliquod tempus: post id quod praeteritum est, ante id quod futurum est: nullum autem posset esse praeteritum: quia nulla erat creatura, cujus mutabilibus motibus ageretur.). 그러나 만약 우주의 창조 안에서 변화와 움직임(cum tempore autem factus est mundus, si in ejus conditione factus est mutabilis motus.)이 창조됐다면, 우주는 시간과 함께 만들어졌다. [**신국론, XI, 6**]”.

그래서 우주는 어떤 시간 이전 또는 이후 또는 안에서 창조되어, 존재하게 된 것이 아니다. 비록 성서 말씀을 마지막 근

거로 받아 들이기는 해도, 어거스틴은 그에 관한 지성적인 논거(論據)를 제시하지 않는 것이 아니다. 오히려 성서를 지성에 의해 이해하려고 하기 때문이다. 물론 성서의 모든 것을 이해할 수 있다거나, 성서에 관한 신앙에 그 지성이 선행한다고 하지는 않지만 말이다. 따라서 여기서도 우리는 시간과 사물(우주)의 동시 존재에 관한 지성적인 논거를 반드시 살펴 봐야 한다. 그가 제시한 논거는 어떠한 것인가?

나아가서, 만약 지나가는 어떤 것이 존재하지 않으면 과거 시간은 존재하지 않고, 닥아 오는 어떤 것이 존재하지 않으면 미래 시간은 존재하지 않으며, 그 어떤 것도 존재하지 않으면 현재 시간이 존재하지 않는 것은 분명하다. 그래서 지나가는 것이든 닥아 오는 것이든 머무는 것이든 어떤 것이 존재하지 않는다면(*si nihil esset*), 마찬가지로 어떤 시간도 없다. 아우구스티누스는 이것을 다음처럼 표현한다.

“나는 만약 어떤 것이 지나 가지 않는다면 **과거** 시간(*praeteritum tempus*)은 있지 않을 것이라는 것을, 그리고 만약 어떤 것도 오지 않는다면 **미래** 시간(*futurum tempus*)이 있지 않을 것이라는 것을, 그리고 만약 어떤 것도 있지 않다면 **현재** 시간(*praesens tempus*)은 있지 않을 것이라는 나는 자신있게 말합니다. 따라서 이런 과거와 미래 이 두 시간들은, 과거는 지금 있지 않으며 미래는 아직 있지 않음에도 불구하고(*quando et praeteritum jam non est, et futurum nondum est?*), 어떻게 있습니까? 그러나 현재는 항상 현재여야만 하며 그리고 그것은 과거 시간 안으로 지나가지 아니 해야 한다면, 시간은 진실로 있을 수 없을 것이고 단지 영원만이 있을 겁니다. 그런데 시간이라면 현재는 과거 시간으로 지나가기 때문에, 만약 현재 시간만이 존재하게 된다면 자신의 원인(*cui causa*)이 있지 않음일 그것이 심지어 있다고 우리가

어떻게 말할 수 있습니까? 즉 있지 않음으로 향하지 않는 한(nisi quia tendit non esse), 시간은 있다 라고 우리는 실로 말할 수 없겠지요?(참회록, XI, 14(17))”

다른 피조물과 반드시 함께 있으므로, 만약 자신 이외의 어떤 것도 있지 않는다면 시간 역시 있을 수 없다. 그래서 지나가는 어떤 것이 있기 때문에 과거는 있는 반면 닥아오는 어떤 것이 있기 때문에 미래는 있을 것이다. 그런데 과거는 지금 있지 않고 미래는 아직 있지 않으므로, 과거 시간과 미래 시간은 있지 않아야 한다. 그렇다면 시간은 현재로 있는가? 그러나 시간이라면 현재를 통해 미래에서 닥아 와, 과거로 지나가기 때문에, 있지 않을 것으로부터 온 현재는 이미 있지 않았던 것으로 향한다. 실로 이러한 현재가 있을 수 있겠는가? **바로 이것이 시간의 존재와 관련된 아우구스티누스의 역설(모순)**이다(본 논문 23, 31 쪽 참조). 만약 있다면, 시간은 있지 않는 것으로 있어야(nondum ibi sunt, 참회록, XI, 18(23)) 하거나 또는 있지 않는 것으로 향해야만 한다는 것이다. 이러한 역설은 시간의 자연(본성)이라기 보다는 시간에 관한 일상적인 부적절한 이해가 지니는 것이다.

바로 이러한 부적절한 일상적인 이해로부터, 그것에 역설적인 ‘시간은 어디에(ubi est tempus?) 어떻게(quomodo sunt, 참회록 XI, 14(17))있으며, 그리고 언제(quand igitur erit, 참회록 XI, 15(20))발생하고, 어디에서 우리가 그것을 보는가(ubi ea viderunt)?’ 라는 어려운 물음들이 생겨난다. 다시 아래처럼 정

리해 보면, 아래와 같다.

- ㄱ) 시간은 언제 존재하는가?
- ㄴ) 시간은 어디에 있는가?
- ㄷ) 시간을 어디에서 보는가?
- ㄹ) 시간은 어떻게 있는가?

이러한 물음은 시간의 자연(본성)에 관한 정확한 이해를 통해서만 비로서 답이 주어질 수 있다.

III-1-2-2-1-1) 현재

있다면 시간은 현재로서만 있다(non sunt nisi praesentia, 참회록, XI, 18(23)). 과거는 지금 있는 것이 아니요, 미래는 아직 있지 않기 때문이다. 그러나 현재 시간은 급하게(raptim, 참회록, XI, 15(20)) 과거로 흐른다. 과거로 흐르지 않는다면 단지 영원만(aeternitas, 참회록, XI, 14(17))이 있을 것이기 때문이다. 그러나 과거로 흐르는 현재는 더 이상 나뉘어질 수 없는 시간의 작은 순간(momentorum, 참회록, XI, 15(20))-가장 작은 부분(parte)-일 뿐이어서 자신의 어떤 공간(spatum, 참회록 XI, 21(17))도 지니지 않는다. 그러기에 공간 없는 순간(현재)들 거쳐 시간은 미래에서 과거로 쏟아져 흐를 수 있다. 현재의 공간이 없다는 것, 즉 현재 시간의 길이(longum, 참회록, XI, 15(19))가 없다는 것을 어거스틴은 다음처럼 증명한다.

먼저, 백 년은 현재일 수 없다. 만약 첫 번째 년(annus, 위

의 곳)이 현재라면, 나머지 99 년은 미래이므로 아직 있는 것이 아니며, 두 번째 년이 현재라면 첫 번째 년은 과거인 반면 세 번째 이후 년들은 미래이므로 지금 또는 아직 있는 것이 아니다--중간의 어떤 년들이 현재라고 해도 결과는 마찬가지다. 그래서 백 년 전체가 현재라면, 그것은 있으면서 있지 않다. 따라서 백년은 현재가 아니다. 있으면서 있지 않는다는 것은 불가능하기 때문이다. 다음으로, 일 년이 현재인가? 만약 일 년 중 첫 달(mensis, 위의 곳)이 현재라면 나머지 달들은 미래일 것이며, 두 번째 달이 현재라면 그 앞 달은 과거인 반면 그 뒷 달 이후는 모두 미래이다--중간의 어떤 달들이 현재라고 해도 결과는 마찬가지다. 따라서 백 년처럼 일 년 전체는 현재가 아니다. 다음으로, 한 달도 마찬가지이다. 첫 번째와 마지막 날 사이의 어느 하루가 현재라면, 그 앞의 것은 과거인 반면 그 이후의 것은 미래일 것이기 때문이다.

나아가서, 하루의 공간(unius diei spatium, 참회록, XI, 15(20))이 현재 시간인가? 마찬가지로 하루 전체를 살펴보자. 첫 번째 시간이 현재라면 나머지 시간들은 미래일 것이고, 첫 번째 것과 마지막 것 사이에 끼어드는 어떤 시간이든 그 이전 시간은 과거인 반면 그 이후 시간은 미래일 것이다. 따라서 하루 전체는 현재가 아니다. 마지막으로 한 시간(una hora, 위의 곳)은 어떠한가? 한 시간을 날 개(particulis, 위의 곳)로 흐르는 것으로 간주 해 보자. 흐르는 것은 과거인 반면 남은 것은 미래이다. 따라서 시간의 가장 적은 단위(날 개) 전체 역시 현재

가 아니다.

현재(praesens, 위의 곳)는 더 이상 부분으로 나눌 수 없는 지금 순간이다. 여기에는 어떤 늘어남(extenatur, 위의 곳)도 없다. 늘어 난다면, 시간의 가장 적은 단위나 한 시간이나 하루나 한달이나 일년이나 백년처럼 그 전체가 과거와 미래로 나눌 것이나, 현재 시간에는 어떤 공간도 없기 때문이다.

그러나 만약 공간없는 순간들로서만 시간이 존재한다면, 그리고 순간(현재)들을 통해 아직 있지 않는 것에서 지금 있지 않는 것으로 시간이 급하게 흘러가 버린다면, 우리는 과거와 미래를 어떻게 현재에 고정(fix, 참회록, XI, 17(22))시킬 수 있는가?

III-1-2-2-1-2) 기억 상(imago, 相)과 낱말(verbum)

그것들은 바로 **낱말** 안에서 고정된다(동 43쪽 참조). 감각에 의해 영혼 안에 찍힌 사물들의 상들 중, 과거의 것들은 기억된 과거 것들의 개념들과 미리 생각(praemeditaionem, 참회록, XI, 18(23); praesensio 참회록, XI, 18(24))된 미래 것들의 개념(concepta, 위의 곳)들을 낱낱히 말하는 순간(현재) 이 모든 것들이 직관(intueor, 위의 곳)되기 때문이다. 이렇게 직관될 때, 지금 있지 않는 지나간 사물들의 과거 상(imago, 相)과 아직 있지 않는 닥아 올 사물들의 미래 상이 순간적으로 존재하게 된다. 그래서 과거는 영혼의 현재 기억 안에 존재 하는

반면 미래는 영혼의 현재 미리 생각함 안에 존재한다.

따라서, ㄱ)과거와 현재와 미래 등 세 가지 시간이 있다'
대신에 ‘ㄴ)과거 것들의 현재와 현재 것들의 현재와 미래 것들
의 현재가 있다’ 라고 말하는 것이 적절하다(proprie, 참회록,
XI, 20(26)). 낱말을 통해 현재 시간에 고정 될 때 비로서 과거
시간과 미래 시간이 존재하기 때문이다. 물론 기억의 상과 예
견(豫見)의 상으로 영혼 안에서 과거의 것들과 미래의 것들의
‘시간’으로 존재하기는 해도 말이다.

여기서 ‘ㄱ)은 시간에 관한 일상적인 이해의 수준 어법(語
法)인 반면 ‘ㄴ)은 일상적인 이해를 교정하는 또는 가능하게
하는 본질적인 시간 이해 수준의 어법이다. 그러나 ‘ㄴ) 역시
시간의 본질 규정은 아직 아니다. 그럼에도 불구하고 이러한
시간 이해 ‘ㄴ)의 지평에서, ㄱ)시간은 언제 존재하는가?, ㄴ)시
간은 어디에 있는가?, ㄷ)시간을 어디에서 보는가?, ㄹ)시간은
어떻게 있는가? 등의 일상적인 시간 이해 수준에서의 물음들에
관한 답이 아래처럼 주어질 수 있다.

- ㄱ)시간은 언제 있는가 --- 기억과 예견하여 말하는 순간.
- ㄴ)시간은 어디에 있는가 --- 그 순간의 영혼 안에.
- ㄷ)시간을 어디에서 보는가 --- 생각되는 낱말 안에서.
- ㄹ)시간은 어떻게 있는가 --- 과거의 현재와 현재의 현재와 미
래의 현재로.

III-1-2-2-2) 시간 측정

그렇다면 비록 기억되고 예견되는 상(imago, 相)들에 관한 **날말이** 과거와 미래를 현재에 고정시킨다고 하더라도, 현재는 자신의 공간(길이)를 지니지 않는 아주 짧은 순간이므로, 측정될 수 없을 것처럼 보인다. 길이(공간)이 없으면 쥘 수 없기 때문이다. 더구나 재어지는 것은 지나가는 시간들(*praetereunta tempora*, 참회록, XI, 21(27))이다. 지나가 버린 시간들은 쥘 수 없기 때문이다. 존재하지 않으므로 그렇다. 그런데 재어지는 동안 시간이 미래 곧 아직 있지 않는 것으로부터 와서 현재 곧 공간을 지니지 않는 순간를 통해 과거 곧 지금 있지 않는 것으로 지나간다면, 도대체 시간을 어떻게 재는가? 있지 않는 것, 그리고 있어도 그것의 공간(길이) 없는 것은 재어질 수 없기 때문이다. 과거와 미래 시간은 현재 있지 않으며, 현재 시간은 자신의 공간(길이)을 지니지 않으므로 그렇다. 바로 이것이 시간의 일상적인 이해가 지니는 **두 번째 역설(공간이 없는 시간을 쥘다)**이다-이것은 있으면서 있지 않다는 시간의 첫 번째 역설과 관련된다.

일상적인 시간 이해에 따라서 우리는 한 시간, 반 나절, 낮, 하루, 한 달, 일 년 등 과거와 미래 시간의 간격을 측정 (*mentiendo*, 참회록, XI, 21(27) 비교하여, 어떤 것이 다른 것보다 반 배, 한 배, 두 배 길거나 짧다 라고 말한다. 그런데 도대체 이것이 어떻게 가능한가. 만약 (태양의) 움직임이 시간이

라면, 시간을 재는 것은 그 움직임을 측정하여 수량화 하면 될 것이다. 그러나 움직임이 시간일 수는 없다. 이에 관련 논증을 되풀이 하면 다음과 같다.

- 3-1) 모든 움직임은 시간 안에서 일어난다. 그리고,
- 3-2) 모든 움직임은 시간에 의해 제어된다.
 - 3-2-1) 잭(측정)은 시작과 끝 사이의 공간(길이)에서 이루어지므로,
 - 3-2-2) 시작과 끝과 그리고 그 사이를 보지 못하면 측정할 수 없다. 그러나
 - 3-2-3) 이 단계에서는 규정된 어떤 양이 아니라, 시간의 공간 만이 제어된다.
 - 3-2-3-1) 양은 비교에 의해서만 가능하기 때문이다. 나아가서,
- 3-3) 측정되는 것과 그것에 의해서 측정되는 바로 그것(측정 도구)은 다르다.
 - 3-3-1) 측정되는 것은 보여진 공간의 거리(locus spatii)이나,
 - 3-3-2) 측정 수단은 시간이며, 더구나
 - 3-3-3) 동일한 시간에 다른 거리의 공간들이 측정되기 때문이다. 따라서,
- 3-4) 모든 움직임은 시간이 아니다. 나아가서,
- 3-5) 움직인 거리(距離) 뿐만 아니라 정지된 기간도 측정된다.

움직임이 시간에 의해 측정되기 때문에, 움직임은 시간이 아니라는 것이다. 만약 측정 대상과 측정 도구가 동일하다면 측정 그 자체가 불 가능 할 것이므로 그렇다. 그런데 우리는 이 움직임이 저 움직임 보다 두 배 또는 세 배 더 빠르거나 느리다 라고 현실적으로 말한다. 따라서 움직임은 시간이 아니다.

나아가서, 몸의 움직임을 재는 시간 그 자체를 우리는 쯤

다(ipsium tempus metior, 참회록 XI, 26(33)). 그렇다면 어떻게
 채는가? 그러나 이 물음은 시간의 본성을 이해하기 전에는 즉
 시간의 일상적인 이해에서 본질적인 이해로 전환하기 전에는
 답해 질 수 없다. 그래서 어거스틴은 시간에 관한 일상적인 이
 해를 본질적인 것으로 드 높이려 한다. 따라서, 그것의 측정 보
 다는 먼저 그것의 본성(자연)에 관해 기술 해 봐야 한다.

III-1-2-2-2-1)영혼의 뻗어 나감(distentio animi¹⁶)으 로서의 시간.

그에 따르면, 시간은 영혼의 'distentio' 이외의 그 어느 것
 도 아니다¹⁷. 'tendere'(τείνω, to stretch out, to tend in any
 direction)에 비 분리 접미어 'dis'(seperately, in differnet

16) animus(영혼)이라는 라틴어는 키케로에 의해, 희랍어 ψυχή
 (영혼)와 νοός(정신)로부터 만들어진다. 그러나 푸쉬케(영혼)과
 누스(정신)는 본디 구분되는 용어였다. 어거스틴의 animus는
 후자, 곧 정신(mens, Geist)을 뜻한다[O'Daly(1977, pp.7-8)와
 K.Flasch(1993, p.382)참조].

17) Inde mihi visum est, nihil esse aliud tempus quam
distentionem: sed cuius rei, nescio; et mirum si non ipsius
 animi(이로부터 시간은 'distentio'와 다르지 않다는 것이 나에
 게 보여졌습니다. 그러나 어떤 것의 분산인지를 나는 모르겠습
 니다. 만약 영혼 자체의 'distentio'가 아니라면 이상하겠지요.
 참회록, XI, 26(33)).

directions')가 붙어 형성된 'distentio'(분산)의 관련 맥락을 위해서는, 그래서 먼저 'tendere', 다음에 이것에 다른 접미어 'ad'(to)와 'ex'(from)이 붙어 형성된 'attendere'와 'extendere'가 어떤 맥락에서 사용됐는지를 살펴 보는 것이 'distendere'의 이해에 도움이 될 것이다¹⁸⁾.

III-1-2-2-2-1-1) 넓어짐(tentio, 향함, 연장)

먼저, 'tendere' 라는 말은 “시간을 측정한다는 것은 알겠는데, 무슨 시간을 측정하는지 모르겠다”고 독백하는 과정에서 나타난다. 아직 있지 않기 때문에 미래 시간도, 더 이상 있지 않기 때문에 미래 시간도, 공간적으로 '넓혀지지'(spatio tenditur, 참회록, XI, 26(33))않기 때문에 현재 시간도 측정되는 것이 아니라면, 도대체 무엇이 측정되느냐?(Quid ergo metior?, 위의 곳)고 묻는 가운데, 3인칭 현재 단수 수동형 'tenditur'가 쓰여지기 때문이다. 이 때, 'tenditur'는 '공간적으로 넓혀지다'의 뜻으로 쓰여진다. 공간 없는 순간이 현재라는 것을 다시 확인 해 주면서 말이다.

18) distentio의 정확한 의미는 attentio와 intentio 개념의 비교로부터 그리고 플로티누스의 시간의 정의, διάστασις ζωῆς(Enn. III 7, 11, 41; SVF I, Frg. 93, a standing aloof)로부터 주어진다(K.Flasch, 1993, p.382). O'Daly(1977, p.22, 29, 43f, 84-87, 92, 108)과 R.J.Teske(1996, p.382)참조.

다음으로, 시편이 암송됐을(sum cantium, 참회록, XI, 28(38), 暗誦) 때, 처음에는 나의 기대(exspectatio, 위의 곳)가 시편 전체어로 ‘넓혀지지’만 한 줄 씩 한 줄 씩 암송해 나가는 동안 암송된 만큼의 시편이 나의 기억(memoria, 위의 곳)안에서 ‘넓혀진다’는 맥락 안에서, ‘tendere’의 3인칭 현재 단수 수동형 ‘tenditur’(넓혀지다)가 쓰여진다. 이러한 쓰임새는 과거와 미래와 현재 라는 시간의 세 구분(시간의 일상적인 이해)을 기억과 기대와 직관이라는 시간의 세 양상(시간의 본질적인 이해)으로 바꾸는 설명(참회록, XI, 27-28(36-37))에 대한 예시(例示)적 보충 과정에서 나타난다. 그러나 여기서의 ‘넓혀진다’는 앞 쪽 바로 위 문단의 공간적인 ‘넓음’(연장)이 아니라는 것에 주목해야 한다. 기억되거나 기대되는 시간의 ‘길이’를 단지 공간의 ‘넓음’(연장 또는 팽창)을 연상시켜 설명하는 일종의 유비적인 비유¹⁹⁾이기 때문이다. 따라서 오히려 ‘넓혀진다’ 보다는 ‘향해진다’는 표현이 더 적절할 것처럼 여겨진다.

다음으로, ‘예를들어 소리 나는 시간을 측정 할 때 우리는 소리의 침묵(silentium, 참회록, XI, 26(36))시간도 측정하지 않겠는가?’ 라고 반문하는 맥락에서, ‘tendere’가 사용된다. “ 마치

19) 그런데, 여기에 시간의 공간화 라는 비트겐슈타인의 비판이 적용될 것 같지는 않다. 일종의 비유(Metaphor, Bild)이기 때문이다. 비트겐슈타인의 이러한 비판에 맞서 어거스티을 옹호하는 T.M.Evoy(1983/84. p.569)참조 할 것.

소리 났던 것처럼, 우리는 생각을 소리 측정으로 ‘넓힌다.’ ”에
 서의 ‘넓힌다’(tendimus)로 말이다. 우리는, 마치 소리나는 시
 간을 측정하는 것처럼, 우리의 생각을 소리 측정에 ‘집중하면
 서’, 소리 나지 않는 침묵의 시간 간격들도 측정 할 수 있지 않
 겠느냐는 것이다. 나는 방금 ‘넓힌다’ 대신에 ‘집중하다’ 라는
 표현을 사용했다. 왜냐하면 ‘tendimus’가 ‘ad’ 전치사 구와 더
 붙어 쓰였는데(Nonne cogitationem **tendimus ad** mensuram
 vocis, 위의 곳), ‘tendere ad ... ’는 ‘... 에 집중하다 또는 향
 하다 ’로 옮겨질 수 있기 때문이다--여기의 ‘ad’를 ‘tendere’에
 앞에 붙이면, ‘attendere’가 된다. 관련 텍스트는 아래처럼 옮겨
 질 수 있으리라.

“ 측정할 때 우리는 저 소리가 계속되는 만큼의 저 침묵 시간을
 말하면서 어떠한 침묵을 측정하는가? 우리는 마치 소리났던 것처럼 우
 리의 **생각을** 소리의 측정에 **집중하지(넓히지)** 않는가? 그래서 시간의
 공간 안의 침묵의 간격들에 관한 어떤 것을 우리가 선언할 수 있도록
 하면서 말이다 quid cum metimur silentia, et dicimus illud silentium
 tantum tenuisse temporis, quantum illa vox tenuit? Nonne
 cogitationem tendimus ad mensuram vocis, quasi sonerat, ut aliquid
 de intervallis silentiorum in spatio temporis renuntiare possimus (참
 회록, XI, 27(36)) ”

III-1-2-2-1-2) 집중(attendio)-직관(intentio)

이제, ‘ad’(to)가 ‘tendere’에 붙어 형성된 ‘attendere’(to
 stretch to, 집중하다)가 어떤 맥락에서 쓰였는 지를 살펴 보자.
 이 부분에 우리는 정신을 집중해야 한다. 아우구스티누스의 시
 간 이해에 있어 아주 중요한 부분이기 때문이다.

‘tendere’는 우선적으로 공간적인 ‘넓음’을 나타내나, 그러나
기대나 기억의 ‘넓어짐’ 또는 (예를들어 소리의) 부재(침묵)으로
생각이 ‘넓어짐’을 비유적으로 나타낸다는 것이, 그리고 마치
현재하는 것처럼 부재 중인 것으로 생각이 ‘넓어지는’ 것은 생
각이 ‘집중되는’ 것이라는 것이, 위에서 말해졌다. 바로 이러한
‘집중’(attender)이 어거스틴에 의해 현재 직관(praesens
intentio, 참회록, XI, 27(36))이라고 불리운다. 왜냐하면 현재
직관을 통해서 미래(아직 부재한 것)가 과거(지금 부재한 것)
속으로 가져와지기 때문이다. 미래가 감소되는 만큼 과거가 증
가하면서(crescente, 위의 곳) 말이다. **집중**(현재 직관)을 통해
미래의 기대가 과거의 기억 속으로 스며든다는 것이다(Nam et
expectat et **attendit** et meminit, ut id quod expectat, per
id quod **attendit**, transeat in id quod meminerit. 참회록, XI,
28(37)) 바로 이러한 **집중**(**attentio**²⁰), 위의 곳) 때문에 현재
시간은 공간을 지니지 않는다. 지속하는 집중을 통해 있을 것
(quod aderit, 미래 것)이 있던 것(abesse, 과거)으로 진행하기
때문이다²¹(sed tamen perdurat **attentio** per quam pergat

20) 어거스틴은 ‘De Musica VI, 8’과 ‘De Trin. XI, 5와 19’에서
좀 더 세밀하게 attentio를 묘사한다(K.Flasch, 1993, p.389).

21) 현대 심리학 용어, 주의(Aufmerksamkeit)는 어거스틴의
attentio의 철학적 의미를 다 길러내지 못한다는 K.Flasch(1993,
p.389)참조.

absses quod aderit. 위의 곳).

III-1-2-2-2-1-3) ‘넓어짐’(extendere)

그러나 집중되지만 현재 직관은 넓어지지(extendatur, 참회록, XI, 15(20)) 않는다. 만약 넓어진다면 그것은 과거와 미래로 나누어질 것이기 때문이다(동 28, 29쪽 참조). 그러나 나누는 경우에도 넓어진(extenduntur, 참회록, XI, 27(34)) ‘과거’와 넓어진 ‘미래’가 측정되는 것은 아니다. 기대와 기억의 길이가 측정되기 때문이다.

III-1-2-2-2-1-4) 뻗어 나가다(distendere)

그런데 어거스틴은 시간을 ‘tentio’, ‘intentio’, ‘attentio’ 또는 ‘extentio’가 아니라, 영혼의 ‘distentio’(참회록, XI, 23(30), 26(33))라고 한다. 그러나 여기 참회록 두 곳에서도 ‘distentio’에 관한 설명이 주어진다고 보기 어렵다. 왜냐하면 ‘26(33)’에서 이것으로부터(Inde, thence)시간은 ‘distentio’이외의 그 어떤 것도 아니라는 것이 보여졌다고는 하지만, ‘이것으로부터’는 “짧은 음절의 길이에 의해서 긴 음절의 길이가 측정되는 것처럼 그렇게 시간은 측정되는 것이 아니다. 보다 여유롭게 발음된(productius pronuntietur, 참회록 XI, 26(33)) 짧은 음절은 급하게 발음된 긴 음절 보다 더 많은 시간이 걸린다. 피치나 줄이나 연에 있어서도 마찬가지이다”를 지시하며, 그리고 ‘23(30)’은 태양이 멈추었어도 시간이 흐른 성서의 예(例)를 들어 시간은

몸들의 움직임이 아니라는 자신의 논의를 증명 한 후, 그렇다면(quamdā) 시간은 어떤 뻗어 나감(분산)이라고 말하기 때문이다. 따라서 단지 위 두 곳에서는 몸의 움직임이란 시간이 아니며, 그리고 몸의 움직임이 측정되는 것처럼 시간이 측정되는 것은 아니라는 것만이 분명해 질 뿐이다.

따라서 우리는 ‘distentio’를 ‘tentio’, ‘intentio’, ‘attentio’, ‘extentio’와의 관련 하여 이해 할 수 밖에 없다.

공간적으로 ‘넓어지다(늘어남, 연장, 팽창)을 일차적으로 뜻하는 ‘tentio’가 현재 시간에는 없으므로, 현재는 발설되는 낱말 소리의 ‘tentio’처럼 측정되는 것이 아니라는 것이 말해졌다. 그래서 공간적으로 넓지 않는 시간이 미래의 것에 ‘뻗어 나감’(tendere, 향할)때는 **기대**, 과거의 것(res)에 뻗어 나감(향할, tendere)때는 **기억**, 그리고 현재의 것에 뻗어 나감 때는 **직관(intentio)**이라고 불리운다. 그러나 마찬가지로 바로 이 ‘intentio’(직관) 안에서 아직 부재(aderit, 不在)하는 미래 것과 지금 부재(abesse, 不在)하는 과거 것에로 시간이 생각(cogitatio)을 통해 뻗어 나간다(attendere)-나는 이러한 ‘attentio’를 **집중**이라고 불렀다. 그렇다면 있는(esse), 현재하는 것이 아니라 있지 않는(non esse), 부재하는 것에 집중하면서 생각은 미래 기대를 과거 기억 속으로 가져 온다. 이 양자어로 시간이 뻗어 나가면²²⁾나갈수록 기대는 적어지고 기억은 많아

22) 시간의 이러한 뻗어 나감이 아마 지속(perduratio, 위의 곳,

진다-어거스틴은 이것을 기억²³⁾ 안에서의 나의 삶(vita hujus actiones meae in memoriam, 참회록, XI, 28(38), 암송 행위에 비유)이라고 한다. 그러나 집중하는 현재 직관은 ‘뻗어 나가지’(extendatur)않는다. 하나의 (momentorum, 참회록 XI, 15(20))순간·점(in punctio, 참회록 XI, 28(37))과 같은 것이기 때문이다. 생각(영혼)은 기대와 기억으로 뻗어 나가므로 그렇다.

이렇게, 시간은 영혼의 뻗어 나감(distentio animi, 분산(分散), 연장(延長))이다. 그러나 이런 뻗어 나감(분산)은 공간적인 넓어짐(연장)이나 또는 공간으로 흩어짐이 아니다. 시간의 ‘공간’은 있지 않기 때문이다-사유(생각) 공간이라는 표현 역시 사유(생각)의 물화(物化)일 뿐이다(유물론적인 사유). “ 예컨대 어떤 노래를 부른다고 하자. 1)부르기 전에 마음은 노래 전체에 tendere(향)한다. 2)부르기 시작하면 이미 부른 부분에 대해서는 기억이 향한다. 3)아직 부르지 않는 부분에 대해서는 기대가 향한다. 그리하여 2)와 3)의 ‘향함’(tendere)은 마음이 분산

28(37))이라고 불리울 수 있으리라.

23) 기억, 곧 시간 간격들의 빛(ita memoria, quod quasi lumen est temporalium spatiorum(De Musica VI 8, 21; PL 32, 1174; E.Gilson(trans. L.E.M. Lynch, 1960, p.64, 195, 282)은 자신이 없으면 흩어져 버릴 순간들을 의식의 시야 안에 함께-존재하게 한다.

(dis-)되어 향하는 dis-tendere이다. 현재는 직관(attendere)으로 tendere함으로 결국 마음은 세 방향으로 dis-tendere(분산)한다. 아우구스티누스에 따르면 ‘시간은 마음의 분산’이다(소광희, 2001, 296쪽)”. 이런 식으로 시간은 세 방향으로 뻗어 나간다. 그리고 이렇게 뻗어 나간 영혼의 ‘길이’(spatio)²⁴⁾ 또는 지속²⁵⁾를 측정한다.

III-1-2-2-2-2)시간의 측정

III-1-2-2-2-2-1)측정되는 것

미래 것으로 뻗어 나감을 기대(exspectatio), 과거 것으로 뻗어 나감을 기억(memoria), 현재 것으로 ‘향함’(뻗어 나감)을 집중(attendio) 또는 직관(intentio)이라고 어거스틴은 부른다는 것, 그리고 어거스틴에 따르면, 직관을 통해 미래 시간으로서의 기대와 과거 시간으로서의 기억의 ‘길이’(지속)이 측정된다는 것이 바로 앞 절에서 언급됐다. 따라서, 측정되는 것은 영혼(생

24) 따라서 영혼의 뻗어 나감(distentio)이라는 시간 규정에 있어서 ‘distention’(연장, 넓어짐)이라는 용어가 쓰여진 것은 일종의 비유이다. 이런 비유의 의미에 대해서는 K.Flasch(1993, p. 383)과 N.Fischer(ed. N.Fischer und C.Mayer, 1998, p.531-534) 참조 할 것.

25) 길어지는 지속(Ausdenung in der Dauer, K.Flasch, 1993, p.376).

각)의 이러한 뻗어 나감들이다.

“그렇지만 우리들은 시간을 측정한다. 아직 있지 않는 것들로서의 그것들도 아니요, 더 이상 있지 않는 그것들로서도 아니요 넓어지는 어떤 것도 아니요 한계를 지닌 것도 아니다. 따라서 우리는 미래 시간들도, 과거도, 현재도, 흘러지나가는 것도 측정하는 것이 아니다. 그렇지만 우리들은 측정한다(nec ea quae nondume sunt, nec ea quae jam non sunt, nec ea quae nulla mora extenduntur, nec ea quae terminos non habent; nec futura ergo, nec praeterita, nec praesentia, nec praetereuntia tempora metimus; et metimur tamen tempora. **참회록, XI, 27(34)**”

“따라서 누가 아직 있지 않는 것으로서의 그러한 미래 것들을 부정하겠는가? 그러나 그렇지만 이미 영혼 안에는 미래 것들의 기대가 있다. 누가 과거 것들이 이미 더 이상 있지 않다는 것을 부정하는가? 그러나 여전히 영혼 안에는 과거 것들의 기억이 있다. 누가 현재 시간이 공간을 결여한다는 것을 부정하는가? 그것은 순간 속으로 지나가 버리기 때문이다. 그러나 그것을 통해 현재일 것이 부재로 진행하는 우리의 집중이 지속한다. 따라서 있지 않는 미래 시간은 길지 않다. 그러나 미래 길이는 미래의 기대 길이이다. 이미 더 이상 있지 않는 과거 시간은 있지 않다. 그러나 과거 길이는 과거의 기억 길이이다(Quis igitur negat fututa nondum esse? sed tamen jam est in animo exspectatio futurorum. Et quis negat praeterita jam non esse? sed tamen adhuc est in animo memoria praeteritorum. Et quis negat praesens tempus carere spatio, quia *in puncto* praeterit? sed tamen perdurat attentio per quam pergat abssees quod aderit. non igitur longum tempus futurum quod non est, sed longum futurm longa expectatio futuri est; neque longum praeteritum tempus quod non est, esd longum praeteritum logna memoria praeteriti est.)(**참회록 XI, 28(37)**)

“오 나의 영혼아, 나는 그대 안에서 시간을 측정한다(In te, anime meus, tempora metior; **참회록, XI, 27(36)**)

따라서 측정되는 시간들은 일상적으로 이해되는 ‘과거’나 ‘현재’나 ‘미래’가 아니라, 본질적인 시간 이해에서 밝혀지는 미

래 ‘것’으로 뺏어 나가는 기대의 ‘길이’요 과거 ‘것’으로 뺏어 나가는 기억의 ‘길이’이다. 이러한 ‘길이’들의 시작과 끝을 직관, 서로 비교하여, ‘더 또는 덜 어떤 것이 어떤 것보다 길다’라고 측정하기 때문이다. 따라서 측정되는 시간들은 미래와 과거로 뺏어 나간(*distentio*, 분산된) 이러한 영혼의 생각들이다. 미리 생각함(*praemeditationem*, 참회록, XI, 18(23)에 의한 미래 기대의 길이와 회상(생각)에 의한 과거 기억의 길이가 집중적인 현재 직관(생각)에서 지속하기 때문이다.

III-1-2-2-2-2) 사물(res)-인상

그런데, 만약 미래 것의 기대 ‘길이’와 과거 것의 기억 ‘길이’가 현재 직관(생각)에서 직관된다면, 미래와 과거의 ‘것’(res)들은 어떠한 것들인가? 그러나 미래는 아직, 과거는 이미, 있지 않는 것들이므로, 있을 것과 있었던 것들은 모두 현재 직관에 모두 부재 할 것이다.

“따라서, 나는 지금 있지 않는 것들을 측정하는 것이 아니라, 나의 기억 안에 고정된 어떤 것을 측정한다(*nisi quia praeterierunt et finitae sunt. non ergo ipsas quae jam non sunt, sed aliquid in memoria mea metior quod infixum manet.* 참회록, XI, 27(35))”

고정된 이 ‘것’을 아우구스티누스는 (공통)감각에 의해 영혼 안에 찍힌 미래 사물과 과거 사물(res, 事와 物)의 상(*imago*, 相) 또는 인상(*affectio*, 印象)이라고 말한다.

“지나가는 것들로서의 사물들이 그대(영혼)에게 만들어 놓은, 그리

고 지나 갔을 때 그것들이 남겨놓은 인상들을 현재 시간으로서 측정하지, 인상이 그것에 의해 만들어졌을 지나가 버렸던 그런 것들을 측정하는 것이 아니다. 시간을 측정할 때, 나는 이것(인상)을 측정한다 (affectionem quam res praetereuntes in te faciunt, et cum illae praeterierint manet, ipsam metior praesentem, non eas quae praeterierunt ut fieret; ipsam metior, cum tempora metior. 참회록, XI, 27(36))”

그러나 인상들 자체가 시간은 아니다. 미리 생각된 미래 사물의 그리고 회상(回想)된 과거 사물의 인상들이, 시간 측정 때, 더불어 지시(指示)될 뿐이기 때문이다. 따라서 기대와 기억에 의해 직접 지시되는 것은 인상이지 미래와 과거의 외부 사물들이 아니다. 물론 인상들은 외부 사물들이 지나가면서 영혼 안에 남겨 놓은, 또는 지나갈 때 영혼에 의해 지각된 것들이기는 해도 말이다. 어디까지나, 측정되는 것은 기대와 기억의 ‘길이’이다.

III-1-2-2-2-1) 측정 방법

그렇다면 어떻게 측정되는가? 어거스틴은 사물로서의 시(詩)가 암송 될 때 발설되는 음절의 길이의 측정에 시간 ‘길이’의 그것을 비유한다.

먼저 그는 ‘짧은 시간에 의해 긴 시간을 측정하느냐’고 묻는다. 팔꿈치에서 손가락 끝까지의 짧은 공간(길이)에 의해서 대들보의 긴 공간(길이)을 재듯이 말이다. 줄들의 공간을 가지고 연들의 공간을 재듯, 짧은 음절의 공간을 가지고 긴 음절의 공간을 잴 수 있기 때문이다. 그래서 많은 음절(syllaba)들에

의해서 확장됐기 때문에 피치(pes)는 길며, 그리고 많은 피치들 때문에 줄(versus)이 그리고 많은 줄들 때문에 연(carmen)이 길다고 우리가 말하는 것이 그것이다. 그러나 이렇게도 그리고 쪽(in paginis, 페이지, 참회록, XI, 26(33))의 경우에서 처럼도 시간은 측정되는 것이 아니다. 위치(loca, 위의 곳)에 의해서 그것들은 측정되나, 시간에는 어떠한 위치(공간)도 있지 않기 때문이다. 그러나, 여기서 어거스틴이 낱말의 ‘발설’을 예시(例示)하는 이유는, 발설되는 낱말(음절)의 소리와는 달리 시간이 공간을 지니지 않았기 때문이 아니라, 그리고 발설된 낱말의 소리처럼 시간은 곧 지나가는-사라지는- 것이기 때문에 만은 아니라, 이미 언급된 것처럼 낱말(소리) 안에서 과거 시간과 미래 시간이 현재 시간에 고정되기 때문이다(본 논문 30-31쪽).

어떤 몸(corporis)에서 소리가 나오기 시작했다고 해 보자. 나오다가 그칠 것이다. 그러면 침묵(silentium, 참회록, XI, 27(34))이 온다. 이 때 나온 (발설된) 소리는 과거의 것이므로, 더 이상 소리로 존재하지 않는다. 그리고 나오기 전의 소리는 미래의 것이므로 아직 존재하지 않는다. 그래서 ‘미래’와 ‘과거’의 소리는 측정될 수 없다. 그렇다고 소리가 여전히 머물러 있는 것도 아니다. 지나가 버렸기 때문이다(et tunc non stabat; ibat enim et praeteibat, 위의 곳). 따라서 ‘현재’ 측정할 수도 없다. 그렇다면 소리는 지나가는 동안에, 즉 소리나는 동안에, 측정되는 그런 것이 아니다. 소리나기 시작했던 순간으로부터 소리 그치는 끝 순간까지 사이의 간격(intervallum, 위의 곳)을

측정하는 것이기 때문이다. 그래서 나오고 있는 아직 끝나지 않는 소리는 그것의 길고 짧음의 측면에서 측정될 수 없으므로, 그것이 다른 것과 똑 같거나 반 배 또는 한 배 등이라고 결코 말해질 수 없다. 따라서 나오면서 지나가는 시간은 측정될 수 없다—물론 ‘과거’, ‘미래’, ‘현재’ 시간도 측정 할 수 없다. 그렇다면, 도대체 무슨 시간을 어떻게 측정하는가?

예를들어, ‘Deus creatur omnium(신께서 모든 것을 창조했다)’가 발설될 때, 길거나 짧아지는 음절의 소리가 측정되는 것처럼, 시간이 측정되는 것이 아니다. 말씀(소리)의 경우, 그것의 길고 짧음을 우리는 공통 감각(sensu manifesto, 참회록, XI, 27(35))에 의해서 측정하여, ‘어느 것(1, 3, 5, 7번째 음절)은 어느 것(2, 4, 6, 8 번째 음절)의 반 배이다’고 말하나, 시간은 그렇게 측정되는 것이 아니기 때문이다. 따라서, ‘데우스 크레아투르 오미니움(신께서 모든 것을 창조하셨다)’를 암송할 때 발설되는 소리(전자, 前者)는 그 공간이 측정되나, 후자(시간)는 그것의 ‘공간’이 측정되는 것이 아니므로 그렇다. 물론 어느 한 음절의 소리의 시작과 끝 사이의 간격이 측정되는 것처럼, 어떤 시간의 시작과 끝의 ‘간격’이 측정된다는 점에서는 소리(말)들이나 시간이나 같기는 해도 말이다. 바로 이러한 제한된 의미(짧은 것을 기준으로 하여 긴 간격을 비교 측정하는 것과 소리 안에 과거 시간과 미래 시간을 현재에 고정시키는 것)에서만 시편 암송의 예시(例示)가 이해 돼야지, 소리의 길이가 측정되는 것과 똑 같이 시간의 ‘길이’가 측정되는 것으로 이해되면

안된다²⁶⁾. 시간에는 측정될 수 있는 공간(길이)가 없기-나뉠 수 없기- 때문이다--사유 공간이라는 표현 역시 사유(생각)의 물(物)화 일 뿐이다. 그럼에도 불구하고 소리처럼 시간을 측정한다는 그러한 문제의 시간 이해는 움직임을 시간으로 파악하는 그래서 시간으로서의 움직임을 수적으로 측정한다는 일상적인 이해에 근거한다. 우리가 흔히 시간의 길이 라고 말하는 한 시간, 하루, 한 달 등은 움직임이 시간에 의해 측정된 값일 뿐이지, 시간을 측정 해 놓은 값이 아니라는 것이다.

III-1-2-3)세대(saeculum, 世代)

그러나 위의 제한된 유비적인 의미에 있어서이기는 하나, 시간의 길이인 세대는 음절의 길이처럼 측정된다. 시(詩) 전체를 암송 할 때 일어나는 동일한 활동(actio)이 시의 부분인 예를들어 개별 음절을 발설 할 때도 일어나며 시 암송이 그것의 부분일 더 긴 것을 발설 할 때도 일어나는데, 이러한 활동을 아우구스티누스는 개인의 생애(生涯, vita)와 그리고 생애가 그것의 부분인 세대(世代, saeculum²⁷⁾)의 활동과 동일하다고 하

26) 질송(trans. L.E.M. Lynch, 1960, p.194)은 소리와 시간 이들의 차이를 시간과 움직임의 분리에 기인하는 것으로 본다. 이러한 질송의 의견은 적절하다.

27) R.M.Markus(1970, p.133)에 따르면, 어거스틴에 있어서의 saeculum은 두 도시가 풀어질 수 없도록 그 안에 영겨있는 전

기 때문이다. 인류의 이러한 전체 생애(세대들의 세대들)에 대한 이야기(narratio, 발설)가 역사이다(본 논문 6 쪽)-물론 우주에 대한 이야기이기도 하다.

III-1-2-3-1)세대들의 세대들(saecula saeculorum)

그래서 세대들의 세대들이라는 표현은 동일한 시간이 동일한 주기로 무한히 반복 순환한다는 것을 뜻하는 것이 아니라, 규칙적인 연결 안에서 다른 세대가 서로 연속된다는 것을 뜻한다. ‘세대들’은 ‘세대’를 가리킬 뿐이기 때문이다.

“[XII, 19] 세대들인 것은 세대라고 우리들은 말 할 수 있으므로(Fortassis enim possit dici saeculum, quae sunt saecula:), 세대의 세대 이외의(saeculum saeculi) 다른 것이 세대들의 세대들에 의해서 의미되지 못한다. 하늘의 하늘(coelum coeli)이외의 다른 것이 하늘들의 하늘에 의해 의미되지 않듯이 말이다(coeli coelorum). 현재 우리는 동일한 것들이 항상 시간의 간격을 두고 그것에 의해 재발하는 그러한 주기적인 순환들의 존재를 허용하는 의견을 반박하고 있다(Nunc enim contra poinoinem disputamus, qua illi circuitus asseruntur, quibus semper eadem per intervalla temporum necesse esse repeti existimantur.) 이제 세대들의 세대들에 관련하여 이런 추측들 중 어느 것이 진실한 것인가? 그것은 이런 순환들의 실체화에 아무런 도움이

체 시간의 뻗어 나감(the whole stretch of time)인, 인간의 삶과 역사와 사회와 제도의 영역이다. 그러나 이것은 마르쿠스의 광의(廣義)의 해석일 뿐이고, 세대로 번역 되는 saeculum은 생멸(生滅)하는 개인(인류)의 한 생애(약 33⅓ 또는 100 년)을 측정해 놓은 것이다-이것이 어거스틴의 saeculum의 본디 의미이다.

되지 않는다. 왜냐하면 세대들의 세대들은 동일한 것의 반복이 아니라 규칙적인 연결 안에서 서로 연속되는 다른 것들이기 때문이다 (quoniam sive saecula saeculorum sint, non eadem repetita, sed alterum ex altero connexione ordinatissima procurrentia).”.

나아가서, 개인의 생애(세대) 뿐 아니라, 세대들의 세대들 역시 유한하다. 창조된 시간의 ‘길이’인 개인의 생애(세대)와 마찬가지로 세대들의 세대들의 ‘길이’ 역시 그 시작과 끝이 측정되기 때문이다. 따라서 인류는 영원하지 않다-항상 있는(non semper fuisse) 것이 아니다. 그러나 창조자는 항상 있는 그래서 그 끝이 없이(aeternitai interminatae, 신국론, XII, 12)영원하다. 측정 불가!

나아가서, ‘개별 영혼이 끊임없이 윤회(sine cessatione reduntem, 輪回, 신국론, XII, 13(1))하기 때문에, 인류의 세대(世代)는 영원하다고 말하는 것은 불가능하다. 영혼이 끊임없이 윤회하려면, 영혼이 그 안에 들어 있는 시간의 끊임없는 주기적 순환(circuitus temporum, 신국론, XII, 13(2))이 가능해야 하는데, 시간은 순환하는 것이 아니라, 다시 말해 주옥 연이어져 주기적으로 되 돌아 오는 것이 아니라 불 연속적인 순간들이며, 게다가 영혼은 이러한 순간적인 현재 직관(直觀) 안에서 예기(豫期)와 기억(記憶)속으로 분산하여 뺏어 나가며 지속하는 것인데, 이런 뺏어 나감은 뒤(과거)에서 앞(미래)으로 나아가는 것이 아니라 앞(기대)에서 뒤(기억)으로 흘러 가면서 순간(지금)을 통해 ‘넓어지기’ 때문이다-따라서 과거에서 현재로 나아가는 시간에 근거하는 것이 직선 사관이라면, 어거스틴

의 시간 관과 역사관은 전혀 직선사관²⁸⁾이 아니다.

따라서 참회록 11 권에서의 시간론은 시간 순환론을 근원적으로 반박했다고 볼 수 있다. 시간에 관한 본질적인 이해는 단지 일상적인 이해 수준에 머무르는 것이므로 시간 순환론의 ‘시간’이 부 정확하다는 것을 드러내기 때문이다. 그러나 순환사관이 구체적으로 어떠한 내용인지, 그리고 그것이 어떻게 반박되는지를 이해 위해서는 신국론 12 권으로 건너 가야 한다.

III-1-2-4)시간의 근거로서의 천사의 움직임

시간 순환론 반박에 들어가기 전에, 참회록 11 권에서 시간에 관해 말해지지 않는 것이 여기에서 말해져야 한다. 시간의 토대로서의 천사 ‘움직임’(신국론 12권 15장 1절)과 그리고 비록 창조됐지만 항상 있는 천사들은 신과 함께-영원한 것은 아니라는 것이 그것이다. 천사의 움직임에 의해서 시간이 근원적으로 항상 미래에서 과거로 흐르고 있다는 것이다. 나아가서, 이것은 참회록 11 권에서 시간에 관한 본질적인 이해 규정들, 곧 순간을 통해 미래에서 과거로 급하게 흐르는 시간을 우리는 순간 집중(직관)함에 의해서 미래 기대와 과거 기억으로 뺀어

28) 그러나 시작과 끝(ἀρχή και τέλος, O.Cullmann, trans. F.V.Filson, 1971, p.51)이 있는 시간관에 근거한 것이 직선사관이라면, 이것에 어거스틴의 역사관은 속한다. 이 경우 순환사관은 시작과 끝 없이 돌고 도는 시간관에 근거한 것이다.

나가는 영혼의 '길이'를 측정한다는 것, 그리고 측정되는 이러한 시간 안에서 지나가는 것(res)은 기억 또는 기대되는 외부 사물이 아니라 그러한 사물(res)에 관한 인상이라는 것의 근거가 된다. 왜냐하면 참회록 11권에서는 시간 안에서 만의 유한한 흐름이 문제되지만 신국론(XII, 15(1))에서는 항상 있는(semper esse) 시간의 유구(aevum, 悠久)한 흐름이 문제시되는데, 바로 이 후자로부터 전자의 미래에서 과거로의 흐름이 근거 세워지기 때문이다. 그렇다면, 우주(mundus)이전에 천사는 존재해야만 한다. 이에 관한 어거스틴의 비 도그마적인(sine adfirmatione tractanda, 신국론, XII, 15(3))설명을 따라가 보자.

III-1-2-4-1)천사의 창조와 그 시간

신으로부터 생성된 것이 아니라, 모든 피조물은 신에 의해 무로부터 만들어진(verumtamen non de ipso gentiam, sed ab ipso de nihilo factam. 신국론, XII, 15(1)). 천사와 우주(mundus)도 마찬가지다. 그런데 천사는 우주(의 몸) 이전에(ante, 신국론, XII, 15(3)) 창조된다. 그러나 만약(우주) 몸의 움직임이 시간에 의해서 측정된다면, 그리고 시간은 피조물과 더불어 존재하기 시작하며 그리고 천사도 그러한 피조물 중의 하나라면, 최소한도 천사의 창조와 더불어 시간이 존재해야만 한다. 따라서 우주 이전에 시간이 존재해야 한다. 직접 아우구스티누스는 우주가 존재하지 않았을 때 어떤 시간이 있었다고 말한다.

“ 사람이 있지 않았을 때도 어떤 시간이 있었다. 그리고 등 등. 결국 만약 시간이 시작 할 때 만들어졌던 것은 아니나, 시간의 어떤 경과 후에 우주가 만들어졌다면, 우리는 우주가 있지 않을 때 어떤 시간이 있었다 라고 우리는 말 할 수 있으리라(et si quid hujusmodi: postremo si non cum initio temporis, sed post aliquod tempus factus est mundus; possumus dicere, Erat tempus, quando non erat mundus. 신국론 XII, 15(3)) ”

“ 이제 천사들은 모든 시간 안에 있었다는 것, 심지어 시간이 있기 전에조차 천사들은 창조됐다는 것은 진실이다(usque adeo autem isti omni tempore fuerunt, ut etiam ante omnia tempora facti sint: 신국론 XII, 15(1)).

우주(mundus)의 시작 이전에 창조된 바로 그것이 천사이다. ‘인류의 시작 이전까지는 결코 천사가 창조되지 않았다’고 하는 주장의 불 합리 성에 빠져들지 않을까 우려하면서, 그는 조심스레 천사에 관해 비(非) 도그마적으로 ‘만약’(si)이라는 표현을 써가면 말하기 시작한다. 우선 만약 천사가 첫 번째 ‘날’에 창조된 빛(lux, 신국론, XII, 15(1))이나 또는 두 번째 ‘날’에 창조된 하늘(coelum, 위의 곳)을 올바르게(recte, 위의 곳)가리킨다면, 천사들은 빛과 하늘들이 창조되기 전에는 존재하지 않았을 것이다. 그러나 만약 항상 존재했다면(semper fuisse) 천사들은 신과 함께-영원할 것이기 때문이다. 그런데, 만약 시간 안에서 창조된 것이 아니라 천사들은 모든 시간 이전에 존재한다면, ‘피조물인 그것들이 어떻게 항상 존재 할 수 있느냐?’라는 물음이 잇따를 것이다. 이 물음에는 “ ‘항상 존재한다’는 것은 ‘모든 시간 안에 존재한다’는 것을 말하기 때문에, 설령 시간 이전에 존재한다 손 치더라도 천사들이 모든 시간 안에 있다면 항상 존재하는 것이 아닌가? ” 라는 답이 주어질 수는 있

우리라. 그러나, 만약 최소한도 시간이 하늘들과 더불어 시작됐다면, 그리고 천사들이 하늘들 이전에 존재했다면, 천사들은 모든 시간 안에 존재한다는 것, 심지어 천사들은 시간이 존재하기 전에 창조됐다는 것은 진실이다. 만약 시간이 하늘과 함께 시작하는 것이 아니라면, 그리고 하늘 이전에 시간의 존재를 필연화시키는 천사 움직임들이 있다면²⁹⁾, 그리고 천사들은 창조 될 때부터 시간적인 변화(temporaliter movebantur, 신국론 XII, 15(1))에 종속된다면, 천사들은 모든 시간 안에 존재한다. 그런데 모든 시간 안에 존재하는 것들은 항상 존재하는 것들이다. 따라서 천사들은 항상 존재한다.

‘항상 있음’(semper esse)으로부터 ‘영원’(aeternitas, 永遠)을 어거스틴은 다음의 증명을 통해 구분하면서, 항상 있지만 천사들은 영원하지 않다고-창조됐다고 말한다³⁰⁾. 천사들은 항상 있었던(semper fuisse) 것은 아니다. 항상 있었다면 천사는 영원할 것이기 때문이다.

III-1-2-4-2)항상 있음과 영원(永遠)

29) (si ergo ante coelum in angelicis motibus tale aliquid fuit et ideo tempus jam fuit, 신국론, XII, 15(1))

30) 항상 있었다면(semper fuisse) 빛과 하늘(곧 천사들)은 신과 함께-영원 (coaternitas)할거라는 바로 위 단락 참조하라. 그러나 어거스틴은 여기서 ‘si’(만약)이라는 표현을 사용한다-‘만약 천사들이 빛과 하늘을 가리킨다는 것이 옳바르다면’

그러나 ‘항상 존재한다면, 다시 말해 모든 시간 안에 있다면, 천사는 창조자와 **함께-영원**(*coaeterni creatori*)하지 않겠는가?’라는 물음에 대한 어거스틴의 답은 다음처럼 정리 될 수 있다.

가)시간은 모든 시간 안에 있다. 그래서,

가-1)시간이 모든 시간 안에 있지 않다면, 시간이 없을 때 어떤 시간이 있을 것이기 때문이다. 그러나 이것은 불 가능하다.

가)사람이 있지 않았을 때 어떤 시간은 있었다. 그래서,

가-1)로마 또는 예루살렘 또는 아브라함이 없었을 때도 시간은 있었던 것처럼.

가)우주(*mundus*)가 있지 않았을 때 어떤 시간은 있었다. 그러나

가-1)시간의 시작과 더불어 우주가 만들어진 것이 아니라, 시간의 경과 후에 우주 가 있다면 말이다(*post aliquid tempus factus est mundus*, 신국론 XII, 15(2)). 그러나,

가)이 사람이 있지 않을 때 다른 사람은 있었다.

가-1)동일한 대상이 지시되지 않는다면 말이다. 마찬가지로,

가)이 시간이 있지 않았을 때 다른 시간은 있었다. 그러나,

가)시간이 있지 않았을 때 어떤 시간이 있었다는 것은 불 가능하다. 이제,

가)시간은 창조됐다. 그런데,

가)천사는 모든 시간 안에 있다. 그리고,

가)모든 시간들 안에 있는 것들 없이는 어떤 식으로도 시간은 있을 수 없다. 따라서,

가)천사는 창조됐다. 그런데,

가)피조물은 변한다. 그러나,

가)창조자는 변하지 않는다. 그래서,

가)피조물은 창조자와 함께 영원할 수 없다. 그런데,

가-1)창조된 것은 피조물이다. 그리고

가-2)천사는 피조물이다. 따라서,

가)천사는 창조자와 함께 영원할 수 없다³¹⁾.

29)천사의 ‘항상 있음’(유구함) 역시 시간 안의 것이므로, 저 영원성과는 결코 비교 될 수 없다.

영원한 것은 자신 안에 움직임이나 변함이 없으므로, 거기에는 어떤 시간도 없다. 그러므로 시간이 그것에 근거하는, 항상 있는 천사의 움직임(변화)은 신과 함께-영원한 것은 아니다. 그래서 거꾸로 말하면, 진짜 항상 있는 신만이 영원하다. 왜냐하면 없던 천사 이전에, 자신의 과거 영원성에 의해서 천사보다 선행하여(praecedens, 신국론 XII, 15(3)), 존재 했던(fuisse, 신국론 XII, 2)신이 그것에게 에센치아(essentia, 위의 곳)를 주어, 있게 했기 때문이다. 그렇다면 신은 최상의 에센치아(우시아), 곧 최고 존재(cum enim Deus summa essentia sit, hoc

“[참회록 XI, 11(13)] 저 지-속하는 영원성의 영광을 조금이라도 붙잡아 그 **영원**을 결코 멈출 줄 모르는 시간들과 비교하여, (시간들은) 영원과 비교될 수 없다는 것을 누가 보여 줄 것인가. 그리고 긴 시간은, 동시에 늘어날 수 없는, 지나가는 많은 움직임을 제외하면 길게 될 수 없다는 것, 그러나 **영원** 안에서는 어떤 것도 지나갈 수 없으나 그 전체가 주어지는 반면 **시간**은 전체로 주어지지 않는다는 것을 누가 보여줄 것인가? 그리고 모든 과거 시간은 미래에 의해 다그쳐지며 그리고 모든 미래는 과거로부터 따르고(를 잇따르고) 그리고 과거와 미래 이 양자, 모든 것은 창조되며 그리고 항상 [주어진] 현재인 것으로부터 흘러 나온다는 것을 그로하여금 보게 할 것인가?(et videat longum tempus, nisi ex multis praetereuntibus motibus, qui simul extendi non possunt, longum non fieri; non autem praeterire quidquam in aeterno, sed totum esse praesens: et videat omne praeteritum propelli ex futuro, et omne fututum ab eo quod semper est praesens, creari et excurrere?) 누가 여전히 서 있을 수 있을 사람의 가슴을 붙잡아, 어떻게 그 자체는 미래도 과거도 아닌, 여전히 서 있는 **영원이 과거와 미래 시간을 내 품는지를 보게 할 것인가?**(Quis tenebit cor hominis, ut stet, et videat quomodo stans dictet futura et praeterea tempora, nec futura nec praeteritia aeternitas?) 나의 손이 이것을 완성 할 수 있을까? 또는 나의 입의 손이 설득에 의해서 그렇게 위대한 일을 야기시킬 수 있을까?”

est summe sit, 위의 곳, 최상의 존재)이다. 그리고 천사를 포함하여 그 이하의 사물들로 내려 갈수록 신에 의해 단계적으로 작게(minus, 위의 곳)주어지는 에센치아의 정도에 따라 모든 자연은 질서지워진다(natura essentiarum gradibus ordimaviti, 위의 곳).

III-1-2-4-3)천사의 시간.

나아가서, 에센치아의 정도(gradus, 定度)는 측정된 시간의 ‘길이’에 비례할 수 있을 것처럼 보인다. 그러나, 이미 여러 번 되풀이 된 것처럼, 시간의 ‘길이’는 물리적인 어떤 것의 움직임을 측정해 놓은 것이 아니라, 순간에 뻗어 나간(distentio, ‘분산’, ‘팽창’) 영혼의 미래 기대와 과거 기억의 ‘길이’를 측정해 놓은 것이라는 점에 유의할 필요가 있다. 따라서 문제의 그 정도가 시간의 길이(지속)에 비례한다고 할 때의 그것은 일상적인 시간 이해에서 파악되는 하루와 한 시간 등의 길이, 그래서 과거에서 현재로 그리고 현재에서 미래로 흐르는 길이를 말하는 것이 아니라, 거꾸로 그 반대다. 바로 이러한 맥락에서 어거스틴은 천사의 불멸성(immortalitas angelorum, 신국론 XII, 15(2))은 마치 이미 있지 않는 것과 같은 과거로도 아직 있지 않는 것과 같은 미래로도 될 수 없다고 말하는 것이다.

“ 그러나 시간은 그것의 변함에 의해서 흐르기 때문에, 변함없는 영원성과 함께-영원 할 수는 없다. 비록 천사의 불멸성이 시간 안의 경과와는 아니며, 마치 아직 있지 않는 것과 같은 과거로 될 수도 없고, 마치 그것이 아직 있지 않는 것과 같은 미래를 지니는 것도 아니지만,

시간의 토대인 천사들의 움직임들은 미래로부터 과거로 흐른다 ((tempus autem quoniam mutabilitate transcurrit, aeternitati immutabili non potest esse coaeternum. Ac per hoc etiamsi immortalitas Angelorum non transit in tempore, nec praelerita est quasi jam non sit, nec futura quasi nondum sit, **tamen eorum motus quibus tempora peraguntur**, ex future in praeteritum transeunt). 따라서 천사들은 창조주와 함께-영원 할 수 없다. 그것의 움직임들에 있어서 우리는 이미 있지 않는 것이 있었다 라고도, 아직 있지 않는 것이 있을 것이다 라고도 말 할 수 없다(et ideo creatori, in cujus motu dicendum non est, vel fuisse quod jam non sit, vel futurum esse quod nondum sit, coaeterni esse non possunt. 신국론, XII, 15(2)) ”

이러한 신국론(413-426 년) 십 이 권에서의 시간론은 참회록(396-398 년) 십 일 권에서의 **시간론의 근거**를 이룬다. 다시 말해 참회록에서의 시간론은 신국론에서 ‘완성’된다. 그리고 이 두 책에서의 시간론은 상호 배타적인 것이 아니라, 위 맥락이 보여준 것과 같이 서로 보완하여 하나의 ‘완결’을 이룬다. 참회록에서의 본질적인 시간 이해는 과거와 현재와 미래로 구분하여 그 존재 양상을 파악하는 일상적인 이해의 시간--아직 있지 않는 미래 시간도 없고, 이미 있지 않는 과거 시간도 없으며, 현재 시간은 자신의 공간(space)을 지니지 않는다는 역설(또는 부적절한 표현)적인 그러한 시간--을 미래 기대와 과거 기억과 현재 직관 이라는 영혼의 세 존재 양상으로 파악하는데, 바로 이러한 파악이 신국론 여기 천사의 항상 있음과 신의 영원함을 구분하는 맥락에서도 고스란이 드러나면서 그러한 시간의 근거를 말해 주기 때문이다. 시간의 근거로서의 천사의 움직임이 시간의 존재를 필연화 시키므로 그렇다.

“ 만약 시간의 존재를 필연화시키는, 천사들 사이의 그러한 움직임이 하늘 이전에 있었다면 그리고 그들이 자신들의 바로 그 창조로부터 이런 일시적인 변화에 종속된다면, 그들은 모든 시간 안에 있다. 시간이 그들과 더불어 있게 되기 때문이다. 그렇다면 모든 시간 안에 있었던 그 무엇은 항상 있지 않다 라고 누가 말할 것인가?(si ergo ante coelum in angelicis motibus tale aliquid fuit et ideo tempus jam fuit, atque angelorum ex quo facti sunt, temporaliter movebantur; eiam si omni tempore fuerunt, quandoquidem cum illis facta sunt tempora. quis autem dieat, non semper fuit, quod omni tempore fuit?“. 신국론, XII, 15(1) ”

따라서, 천사의 시간은 참회록에서 일상적으로 이해됐던 과거 현재 미래 시간들이 아니라는 것이 분명해진다. 바로 천사와 함께 하는 이런 시간이 가장 길게 측정된 것으로서의 일회적인 ‘역사’로서 신국론에서 문제 되고 있다. 이렇게 이해 할 때만, 천사와 사람들로 함께 이루어진 사회(esse hominibus angelisque societas³²), 신국론 XII, 1(1))의 ‘역사’에 관해 말하는 것이 비로서 가능해진다.

32) 공통의 선을 지닌 자들(불멸하는 천사와 멸하는 인간)이 자신을 이끄는 신과 함께 그리고 동료 거룩한 자들과 함께 이루는 신의 도시(Hoc bonum quibus commune est, habent et cum illo cui adhaerent et inter se societatem sanctam, et sunt una civitas Dei, eademque vivum sacrificium ejus vivumque templum ejus, 신국론 XII, 9). 이러한 신의 도시는 땅에 체류하는 자들 + 죽은 자들 + 몸 없는 영혼들이 모인 곳으로서, 땅의 어느 한 곳도 아니요 우주의 어느 한 곳도 아니다.

III-2)순환 예정론과 그 비판

그런데, 만약 그 안에 움직임이나 변화가 없기 때문에 신이 영원하다면, 신은 첫 번째 피조물을 어떤 움직임이나 변화 없이 창조하셨는가? 뿐만 아니라, 왜 보다 먼저 창조하지 않으셨는가? 이와 같은 물음³³⁾에 답하다 보면, 어느 덧 시간 순환론에 관한 어거스틴의 직접적인 비판으로 들어서게 하는 신의 예지(praescientia)와 예정(praestatio)(순환예정론)을 문제 삼게 된다. 아주 예리한 이러한 철학적 순환예정론은 어떤 **앞**의 양상에 의해서도 **무한한 것은(infinita, 신국론 XII, 17(1))** 파악될 수 없으며, 그리고 신은 동일한 것이 반복 순환하도록 예정했다고 주장하기 때문이다. 신의 예지를 부정하지 않으려면 반복

33) 관련된 참회록에서의 물음들은 아래와 같다

“[참회록 XI, 10(12)] 보라 신은 하늘과 땅을 만드시기전에 무엇을 하고 계셨는가? 라고 우리에게 말하는 자들은 자신들의 고대의 길에 가득하지 않았는가? 그들은 말한다. ‘만약 그 분께서 아무 일도 없이 아무것도 하지 않으셨다면 왜 그는 영원히 그러하지 않으시며 그리고 과거에 그러셨던 것처럼 지금부터라도 일하시기를 그치지 않는가? 만약 어떤 새로운 움직임이 신 안에 일어났다면 그리고 그가 전에 결코 형성하지 않으셨던(ponderet) 피조물들을 형성하기 위해 새로운(voluntas nova)를 행사하셨다면, 전에 행사하지 않으셨던 의지가(거기에) 일어난 곳에는 진실한 영원성이 있을 수 있는가?’ 신의 의지는 피조물이 아니라 피조물 이전의 것이기 때문이다. 창조주의 의지가 이전에 있지 않는한(nisi creatoris voluntas praecedent) 어떤 것도 창조될 수 없으므로 그렇다. 따라서 신의 **의지**는 신의 바로 그 **실체**에 속한다(ad ipsam ergo Dei substantiam pertinet voluntas ejus.). 그러나 만약 이전에 없었던 어떤 것이 신의 실체 안에서 일어난다면, 그러한 실체는 실로 **영원한** 것이라고 불리워질 수 없다. 그러나 만약 피조물이 (앞으로) 있을 것이라는 것이 신의 영원한 의지라면 왜 피조물도 마찬가지로 영원으로부터 있지 아니한가?”

순환을 인정해야 한다는 것이다. 이러한 순환 예정론은 다음처럼 정리될 수 있다.

창조된 모든 유한한 것에 관한 유한한 ‘개념’을 자신의 마음 안에 지니는(*apud se rationes habet*)신의 선함은 결코 게으른 것이 아니다(*vacuusfuisse*). 동일한 것들이 항상 반복하여 반드시 회귀하도록 신은 자신의 마음 안에서 미리 정(예정)했기 때문이다. 그러나 그렇지 않다면, 신의 과거 무 활동의 영원성은 무기력과 게으름으로 비난 받아 마땅할 것이다. 나아가서, 만약 동일한 것이 동일한 시간에 반복하도록 **미리 정**해 놓지 않은 채, 서로 시간적으로 다른 것들을 하나 씩 하나 씩 창조하신 후에 마지막으로 전에 결코 만드신 적이 없던 사람을 창조하셨다면, 신은 앎을 가지고 만드신 것이 아니라 피조물들의 무한한 연이어짐을 파악할 수 있는 **앎**은 불 가능하므로-, 자신에게 순간 떠오르는 그대로의 것을 갑작스럽고 우연적인 시간안의 변화를 수반하면서 창조하셨을 것이다. 그렇다면 신은 변할 것이며 그래서 영원하실 수 없을 것이다. 그러나 만약 모든 것이 그것을 통해 새로워지는 동일한 시간(길이)의 회귀적인 순환을 자신의 마음 안에서 **미리 정**하셨다면, 이것으로 인하여 신은 창조 이전에 결코 게으르거나 무기력하지(*vacationem tanquam inertem*, 신국론 XII, 17(1))앎으셨을 뿐만이 아니라 창조될 것들에 관해 **미리 아**셨다는-**예**지하셨다는 것이 입증된다. 그러나, 동일한 것들이 끊임 없이 일정한 주기로 반복 순환

하지 않는다면, 그것들의 무한한 다양함에 관한 예지 그래서 예정이 신에게 불 가능할 것이다. 그런데 모든 것에 관한 신의 앎이 부정되서는 안된다. 따라서 동일한 시간적인 것이 끊임없이 반복 회귀 순환한다는 것이 인정돼야만 한다. 창조된 항상 있는 우주(mundus)가 동일함을 유지하든 회귀 순환 과정에서 우새로워지든 상관없다.

이러한 순환 예정론에 관해 어거스틴은 다음처럼 반박한다.

ㄱ) 이것은 신을 순환 예정론자 자신(개인, 個人)으로 착각하는 것이다. 변하지 않는 무한한 절대 용량을 지니는 그리고 생각의 연이어짐이나 숫자 없이 모든 것을 계산하는 신성한 마음(mentem divinam, 신국론 XII, 17(2))을 인간의 변하는 좁은 마음으로 측정하는 것이기 때문이다. 순환 예정론자들은 신을 자신처럼 생각했다(교만). 바로 이것이 바로 이들을 탈선케 한 가장 큰 원인이다. 그러나 순환 회귀(volubiles circulos)한다는 것은 신의 도움을 받은 이성(ratio)에 의해 쉽고 충분하게 반박된다. 신은 쉬거나 활동 하실 때 다른 길로 영향 받으시는 것이 아니다. 영향 받는다는 것은 있지 않았던 것이 신의 자연 안에 있게 될 것이라는 것을 함축하는데, 신은 과거에도 영원하신 분이기 때문이다. 더구나 그 안에 어떤 일이나 노력이나 근면도 있지 않는 자신의 활동(in ejus opere, 위의 곳)을 통해 신은 작용하시면서 휴식하실 수 있으며, 휴식하시는 동안 작용하실 수 있다(quiescens agere, et agens quiescere, 위의 곳).

그리고 새로운 것이 아닌 영원한 의도(*consillium*, 고안(考案))을 가지고 새로운 일을 시작하실 수 있다.

나아가서, '이전'에 만들지 않은 게으름(휴식)을 후회하시기 때문에 신은 만들기 시작하신 것이 아니다. '이전의 휴식과 연이은 활동'의 '이전'과 '이후'(*prius et posterius*, 위의 곳)는 단지 이전에 존재하지 않았다가 연이어 존재하게 되는 창조된 것들에게만 적용될 수 있는 낱말들이지 항상 존재하는 신의 휴식과 활동에 적용될 수 있는 것이 아니기 때문이다--바로 신과 피조물로서의 이러한 동시 적용은 언어의 남용이요 신을 피조물과 동일시하는 것이다. 신의 의도들은 이전과 이후의 그것들로 바뀌어지거나 철회되는 것이 아니라, 변하지 않는 영원히 동일한 의지에 의해서 신은 '이전'에 있지 않아야 할 것과 그리고 '연이어' 있기 시작했을 때 존재해야 할 것 등이 양 측면을 고려하여 창조하시므로 그렇다.

ㄴ) 모든 무한함은 말로 표현 할 수 없는 길에서 신에게 유한하게 되므로, 창조된 것들의 무한한 갯 수를 신은 파악한다(예지). 따라서 자신이 창조하신 모든 것들을 신께서 미리 알지(*praescire*, 신국론 XII, 18) 못 하실 리 없으므로, 동일한 시간적인 것이 동일한 주기적인 회귀에 의해 반복순환한다는 것을 인정할 필요가 없다. 순환 예정론 자들에 따르면, 무한한 것에 관한 앎은 그 자체 불 가능하므로³⁴⁾, 개별적으로는 유한하지만 그 전체에 있어서는 무한한 모든 수들을 신은 알 수 없

다. 그러나 플라톤(plato, 위의 곳)이 수적인 원리에 근거하여 세계의 틀을 짜는 자로 신을 파악하였듯이, 성서도 ‘모든 것을 수와 척도와 무게에 따라 신은 질서지우셨’(잠언 11장 20절)으며 ‘너의 머리 털이 모두 세신’(마태복음 10장 30절)‘분의 이성 은 무한하시다’(시편 146편 5절)라고 말씀하신다. 그러므로 신에게 모든 (갯) 수가 알려졌다는 것은 의심할 수 없다. 비록 무한한 수의 수자화는 있지 않지만 수의 그 무한함이 무한한 이성을 지닌 신에 의해 파악되지 않는다는 것은 불 가능하다. 따라서 만약 파악되는 모든 것이 그것을 아는 자의 파악에 의해 규정되거나 또는 한정된다면 모든 무한함은 말로 표현될 수 없는 어떤 길에서 신에게 유한하게 된다. 그것이 신에 의해 파악되기 때문이다. 바로 이러한 길에서 신은 자신이 만든 모든 피조물을 미리 아신다(예지하신다). 그래서 신은 이전에 없던 것들을 창조하실 때 질서와 예견없이(inordinata et improvisa) 갑자기 그것들을 숙고하시는 것이 아니라, 자신의 영원한 예지(aeterna praescientia)에 의해 숙고하신다. 신의 예지(豫知)을 위해, 자신과 동일한 것으로 신을 취급하는 시간 순환론자들을 끌어 들일 필요가 전혀 없다.

ㄷ) 창조되는 것은 마치 새로운 것처럼 오고가는 항상 동일

34) 교부 오리게네스에 따르면 무한성은 파악될 수 없다(cf. R.Sorabji, 1986, pp.186).

한 것이 아니라 정말 새로운 것이다(본 논문 8 쪽 참조).

어떤 자들은 ‘해 아래는 새 것이 없나니, 무엇을 가리켜 이르기를, 보라 이것이 새 것이라 할 것이 있으랴. 우리 오래 전 세대에도 이미 있었느니라’(전도서 1장 9-10)를 다시 발생하는 순환 옹호에 끌어들이나. 그러나 이 성서 말씀을 ‘모든 것은 신의 예정 안에서(in praedesintatioe, 신국론 XII, 13(2)) 존재하기 때문에 해 아래 결코 새로운 것이 없다는 것’으로 이해해서는 안 된다. 왜냐하면 무로부터 만들어진 모든 것은 신에게는 **새로운 것이** 아니지만(항상 존재하시므로), 존재하지 않았던 피조물들에게는 존재하게 되는 모든 것 자체가 새롭기 때문이다 --인식(앎)에 있어서든 존재에 있어서든 말이다. 만약 새롭지 않다면, 예를들어, 있었던 수 없이 많은 세대(saeculo, 위의 곳)에 두루 거쳐 온, 아카데미라고 불리우는 아테네 학교에서 어떤 기간 동안 가르치는 동일한 철학자 플라톤이, 동일한 도시에서 동일한 학교와 동일한 제자와 함께 앞으로 오게 될 수 없이 많은 순환 속에서, 반복하여 존재할 것이라는 불가능한 일이 발생 할 것이므로 그렇다³⁵⁾.

그래서, 시간 순환론 자들이 말하는, 마치 새로운 것처럼

35) 그러나 Chrycippus에 따르면, 동일한 플라톤과 소크라테스가 끊임없이 되돌아 온다(D.R.Bultmann, 1957, pp.25; 스토아 단편 집, Arnim, II, 190),

오고 간다는 ‘동일한 것’(예를들어, 개별 영혼)들은 실은 동일한 것들이 아니라 신에 의해 창조된 모두 새로운 것들이다. 만약 영혼들의 갯 수가 무한정하게 증가하더라도 결코 전에 없었던 것이 창조된, 그래서 새로운, 것들이라는 것을 거부 할 이유가 없을 뿐만 아니라, 나아가서 전에는 자유로울 수 없었던 수많은 영혼들(*liberatarum animarum numerus*, 신국론 XII, 20(4)) 역시 새롭게 되어 자유롭기를 그치지 않을 것이기 때문이다. 그러나 영혼 윤회론 자들은 비극으로부터 자유로워진 영혼이 일정 기간 동일한 비극으로 다시 돌아가는(회귀하는) 순환을 상정한다.

그러나, 심지어 플라톤주의자인 포르피리우스조차 비극으로 영혼이 회귀하는 비 실제적인 쓸모없는 순환을 거부한다. 세상 안에서 악에 찌들어 살았던 영혼이 그 악으로부터 정결하게 되어 자유를 얻으면, 다시는 그러한 경험에 노출되지 않는다고 그는 즐겨 말하기 때문이다.

심지어 이교도가 이러할진데, 신앙에 적의적인 윤회에 대해 기독교인(*christianae*, 신국론 XII, 20(3))은 어떤 태도를 취해야 하는가? ‘동일한 것이 순환하므로 새로운 것이 없다’는 근거에서 인류는 시간 안에서 새로운 시작을 지니지 않는다는 것을 인정해야 하는가? 아니다. 이전에는 그렇지 않았던 영혼이 자유롭게 된다면, 그것 자체가 새로운 어떤 것이기 때문이다. 설령 그들 말 마따 나, 영혼에 새로운 것은 그것(자유, 지복(至

福))이 아니라 단지 영원했던 비극 상태로 되 돌아 감이라고 해도, 이 경우 비극 그 자체가 새로운 것으로 된다. 지복의 상태에서 비극으로 떨어지므로 그렇다. 따라서 ‘새롭게’된다--거꾸로 타락한다. 나아가서, 설령 새로워진 것이 우연히 그리 된 것이지 신성한 섭리(divina providentia, 신국론 XII, 20(3))에 의해 지정된 사물들의 질서 안에서 그리 된 것이 아니라 하더라도, 전에 있었던 것들로서의 모든 것을 재 생산하는 그런 순환은 설 자리를 잃게 된다. 그런 순환 안에는 새로운 것이 전혀 없기 때문이다. 나아가서, 만약 자연의 섭리적인 질서에 의해 어떤 것이 발생한다면, 아직은 자연의 질서에 외부적이지 않는 그러나 전혀 존재하지 않았던 새로운 것이 발생 할 수 있을까? [없다]. 나아가서, 설령 신성한 섭리에 의해서 예견(praeconceptie)됐다고 하더라도 영혼이 자신의 신중치 못한 자유에 의해서 자신에게 새로운 비극을 스스로 창조할 수 있다면, 신은 자신이 결코 전에 창조하지는 않았지만 자신에게 예견되는 새로운 것들을 창조하시길 거부하실까? [아니다]. 나아가서, 속죄된 영혼들이 더 이상 비극으로 향한다고 하지 않더라도 속죄된 영혼들은 계속 연이어지고 있었고 있고 있을 것이므로 이 경우에 새로운 어떤 것이 발생하지 않는다고 그들이 설령 주장한다 하더라도, 비극과 이 비극으로부터의 자유는 새롭다. 왜냐하면, 새로워지는 영혼들이 영원으로부터 존재했다고 그들이 주장한다면 그 영혼들이 무한하다는 것을 그들이 인정해야 할 것인데--한정된 수의 아주 많은 영혼들이 있다는 것

은 새로운 사람들을 영원으로부터 만든다는 것을 충족시키지 못하므로 그렇다--, 그러나 자연의 질서 안에 영혼들의 무한한 갯 수가 어떻게 있는지를 그들은 설명할 수가 없기 때문이다. 이미 그들은 그 스스로 무한한 것에 관한 앎은 불가능하다는 것을 인정했으므로 그렇다. 설령 그들이 갯 수들의 한정을 요구한다고 하더라도 말이다. 그러나 신은 '무한한' 갯 수의 그러한 영혼들 모두 알고 계신다.

그래서, 설령 영혼들의 갯 수가 '무한'하게 증가한다고 하더라도, 결코 전에 창조되지 않았던 것들이 창조될 수 있다는 것을 거부할 이유가 없다. 대속되는 수많은 영혼들은 결코 전에 존재하지 않았으며, 아직 한 번도 만들어지지 않았을 뿐만이 아니라, 새롭게 있게 되기를 결코 그치지 않을 것이기 때문이다. 따라서 대속받은 영혼들의 숫자가 한정된다는 것이, 이런 숫자는 결코 이전에 존재하지 않았다는 것이, 그리고 그 숫자는 어떤 시작을 지님이 없이는 증가 할 수 없으며 그 숫자가 가리키는 량(quantitatis, 신국론, XII, 20(4))에 도달 할 수 없다는 것이, 바로 그 시작은 첫 번째 사람의 창조라는 것이 분명해 진다.

따라서, 의지의 어떤 새로움 없이(volitate aliqua voluntatis, 신국론 XII, 21) 영원하신 신은 새로운 것들을 창조하신다. 그리고 사람 하나를 창조하신 후, 그 하나로부터(ex uno homine, 신국론 XII, 21)인류를 곱 배기 시켜 가신다(multiplicaret genus humanum, 위의 곳). 어떤 인간도 파악할 수 없는(nullus

potest nosse hominu, 신국록 XII, 14) 자신 만의 지혜의 깊이
에 따라서 말이다.

따라서 순환 예정론에 관한 어거스틴의 반박은 해 아래 모든 것은 새롭게 않는 것이 없다는 것에 의존한다. 그리고 이것은, ‘해 아래 새 것이 없다’는 성서 말씀이 ‘예지와 예정을 통해 (새로운) 움직임없이 창조하시는 신에게는 어떤 것도 새롭게 않다’로 해석되므로써, 가능해진다. 신 그 분 자신에게 새롭게 않는 이유는, 동일한 것이 주기적으로 순환--이 경우 모든 것은 마치 새로운 것처럼 보일 뿐임--하도록 신의 마음(ratio) 안에서 모든 것이 신에 의해 ‘예정’되기 때문이 아니라, 인간에게 무한한 것으로 그래서 파악될 수 없는 것으로 보이는 것들을 파악(예지)하는 신의 초 자연적인 불 가해한 능력에 의해 모든 것이 질서(섭리)지워지는 예정 때문이다. 따라서 인간의 지성에게 무한한 것으로 보이는 것이 신에게는 유한한 것이며, 인간에게 해 아래 새 것으로 보이는 것이 신에게는 전혀 새로운 것이 아니다.

그런데 무한한 것이 신에게는 유한하다는 것은 인간의 지성에게는 하나의 모순이요 역설이듯이, 신의 창조 ‘행위’ 그 자체도 그렇다. 왜냐하면 신은 활동하시면서 휴식하시며 그리고 휴식하시면서 활동하시기 때문이다. 따라서 멸할 것 또는 불멸의 천사가 겪는 그와 같은 새로운 변화나 움직임이 신 안에는 없으므로, 게으르거나 무기력해서 이제야 신이 인간 등을 창조

한 것으로 오해 해서는 안 된다. 곡해하여, 인간 지성에게는 이해 될 수 없는 불 가해한 것을 파악 했다고 떠 벌리면, 지옥으로 떨어진다. 신의 도움(조명, 照明)이 없이는 이해 불가능 함에도 불구하고, 인간 지성 스스로 알아 낸 것처럼 여기는 교만 때문이다.

그러나 신없는 인간만의 지성으로, 즉 신의 영역을 인간의 영역과 동일한 것을 간주하여 전개한 이론이, 아우구스티누스에 따르면, 소위 철학자들의 신의 순환 예정론이다.

이제 순환 예정론에서 시간 순환론³⁶⁾으로 닥아 서 보기로 하자.

III-3) 시간 순환론과 그 비판

시간이 주기적으로 회귀 순환한다는 것은 영혼의 뺨어 나

36) 시간 순환론과 순환 예정론을 나는 구분했다. 왜냐하면, 순환하는 것은 시간(안의 사물, res, 시간 순환론)인 반면, 신의 영원성에는 어떤 시간도 허용 될 수 없음에도 불구하고 어떤 이들은 신의 마음(ratio) 안에 시간의 순환 주기 예정을 위치시키기(순환 예정론) 때문이다. 따라서 시간 순환론과 순환 예정론이 적용되는 '영역'이 구분된다--신의 지성 안에서의 예지 예정과 그리고 예정된 것의 시간 안에서의 실현은 존재론적으로 차이나므로 그렇다.

감으로서의 시간 이라는 본질적인 시간 이해 과정에서(참회록 11 권), 움직임으로서의 시간 반박과 관련하여, 근원적으로 반박 됐으므로, 여기에서 나는 신국론 12 권 나머지 부분에서 어떻게 추가적으로 시간 순환론이 반박되는지를 보여주는 것으로 만족 할 것이다.

III-3-1)사료(史料) 비판.

이미 말해진 것처럼, 어거스틴이 문제 삼는 시간 순환론은 우주와 인류의 영원성과 유한성에 관한 상반된 이론(異論)들이 받아 들이는 것들이었다. 이러한 이론들 가운데 ‘영원하다’는 이론(理論)의 시간 순환론에 사료(litterae, quas perhibent in historia, 신국론 XII 10(2))비판은 ‘향한다. 이 이론의 시간 순환론에 따르면, 비록 개인은 멸하지만 그 전체로 보자면 인류는 불멸한다. 왜냐하면 사람은 사람으로부터만 생산될 수 있으며 그리고 사람들이 살고 있는 땅은 불과 홍수 등에 의해 주기적으로 황폐 해 졌다가 다시 새로워져 이전 보다 융성해지기 때문이다.

그러나, 어거스틴에 따르면, 이들은 수천년 동안의 인류 역사를 기록해 놓은 자료에 의해 기만당하고 있다. 이런 자료들은 근거 없을(vanitas, 위의 곳)뿐만 아니라 그것의 권위들이 충분하지(idonea reperiatu auctoritas, 위의 곳) 않기 때문이라는 것이다. 아우구스티누스는 알렉산더 대왕이 자신의 어머니

올림피아에게 보낸 편지에 담겨진 동방 제국의 연대기(年代記)들이 서로 일치하지 않을 뿐만 아니라 신뢰하지 못하다는 것을 보여주므로서, 시간 순환론이 근거하는 사료들의 근거 없음과 불충분성을 증명한다. 측정된 시간(연대, saeculum)이 서로 다르며 부정확하다는 것은 그것이 어떤 의도 하에서 조작됐다는 것을 보여주기 때문이다. 그 편지에는 고대 그리스 인과 이집트 인의 연대 측정이 아래와 같다.

나라 사료	앗시리아	페르시아	마케도니아
이집트 사제	(Bel부터)5000 년	8000 년(알렉산더까지)	
고대 그리스	(Bel부터)1300 년	233 년(")	485 년(")

이렇게 세 배 가까이 차이나는 계산을 어거스틴은 서로 다른 일 년 계산 법 때문일 것이라고 한다. 고대 이집트 인들은 그 당시 이집트 인과 그리스 인들과는 달리 네 달을 일 년으로 계산 했다는 것이다. 이것들 중에서 어거스틴은 성서의 그것을 초과하지 않았다는 것을 부가적인 이유로 하여, 그리스인들의 연대기를 더 신뢰(fides, 신국론 XII, 10(2))한다. 그리고 성서의 그것(인류 6000 년의 역사)이 가장 신뢰 받는 이유를 과거의 사건으로 된 미래의 예언을 담고 있는 성서가 모든 세계는 성서의 사건들을 믿게 될 것이라고 예언하기 때문이라는 것이다.

나는 어거스틴의 이러한 연대 측정의 정확성을 강조 할 마 음은 없다. 그러나 그가 여기에서 문제삼은 연대(annorum)의 측정은 참회록 11 권에서의 시간의 본질적인 이해에 있어 아주 중요한 역할을 한다는 것 만큼은 강조해야 겠다. 일상적인 시 간 이해로서의 순환론 비판 과정들에서 공통으로 문제되는 것 이 바로 시간 측정이기 때문이다(움직임에 의해서 시간이 측정 되므로, 순환 움직임은 시간이 아니라는 것. 그리고 시간은 시 간 자신이 아니라 영혼에 의해서 측정된 영혼의 뻗어 나감이라 는 것).

III-3-2) 반박 논증

다음으로 어거스틴은 ‘우주와 인류가 영원하지 않다’는 것 을 인정하면서도 시간을 주기적으로 순환한다고 생각하는 사람 들의 시간 순환론을 비판하는데, 그 핵심은 시간 순환론을 거 부하면 인류의 과거 세대가 너무 짧아진다고 불평하는(offendit, 순환론 XII, 12)사람들에게, 순환하는 유한한 그러나 아주 긴 그들의 시간의 길이는 시작없는 우리의 과거 영원성(aeternitate sine initio, 위의 곳)과 비교하여 볼 때 형편없이 사소한 것이 라는 것을, 아니 비교 자체가 불 가능하다는 것을 보여 줌으로 서, 그들의 불평이 불합리하다는 것을 보여주는 것이다. 따라서 이것은 시간 순환론에 관한 직접적인 비판이라기 보다는 문제 의 비판이 지니는 불합리함을 지적해내는 반박논증의 성격을 지닌다.

이들은 과거의 무수한 시대 동안에 사람이 창조된 것이 아니라, 왜 6000 년이 채 안 될 정도로 그렇게나 짧게 사람이 창조됐느냐고 묻는다. 주기적인 과거 시간의 무수한 순환을 염두에 두면서 말이다. 왜 겨우 6000 년을 넘지 못하게 사람들이 살았느냐는 것이다. 여기에 어거스틴은, 한계를 지니는 것들은 본디 길지 않다고 하면서, 그렇게 묻는 자들이 직면하는 불합리함을 보여준다.

만약 성서에서 말하는 기간인 6000³⁷⁾ 년이 짧아서 불만스럽다면, 본디 짧은 유한한 것들의 나이는 과거의 끝날 수 없는 영원성(aeternitati interminatae, 신국론 XII, 12) 또는 시작없는(sine initio) 영원성과 비교 할 때 아무 것도 아니지 않는가. 나아가서 이 영원성은 더 이상의 불만이 당신에게 불가능 할 정도의 엄청난 나이와도 비교될 수 없을 만큼 '크기' 때문이다. 더구나 이러한 비교는 물 한 방울과 대양(大洋)의 비교와 같은 것도 아니다. 물 한 방울과 대양은 유한하나, 과거 영원성은 유한하지 않기 때문이다. 뿐만 아니라, 시작과 끝이 있는 시간의 공간(temporis spatium, 위의 곳)을 시작 없는 것과 비교 할 경우, 유한한 그것은 심지어 '가장 짧다'고 말해질 수 없을 정도로 짧은 반면 영원한 것은 '가장 길다'고 말해질 수 없을 정도

37) 어거스틴은 유제비우스의 연대기를 따라서, 창조로부터 서고트 족에 의한 로마 함락까지를 5611 년으로 본다(K.Löwith, 1953, pp.224 note 3).

로 길 것이다. 그것을 가장 짧은 순간으로 잘라 나가, 그 끝에 이르는 사이에는 말할 수 없을 정도의 순간들이 있겠지만, 정작 맨 끝에서는 다시 그것의 시작이 나타날 것이므로 가장 짧은 순간에 다다르지 못할 것이기 때문이며, 거꾸로 시작 없는 것을 잘라나가 그렇게 하기 시작하면 이름 붙혀질 수 없을 정도의 광대한 기간들이 나타날 것이기 때문이다. 존재를 지니지 않는 시작에로 당신은 결코 도달하지 못할 것이므로 그렇다.

나아가서, 만약 유한한 세대들이 죽어 썩고 다시 새로워지는 과정에서 이어 진다면, 600000 년 후의 후손은 대략 5000 년 지난 지금 우리와 동일한 것을 흥미롭게 요구할 것이다. 다시 말해 육십 만년 후에도 짧다는 지금 불만이 동일하게 생겨날 것이라는 것이다. 뿐만 아니라 이것은 우리의 첫 그 사람의 경우에도 동일하다. 왜 더 빨리 창조하지 않았느냐고 물을 것이기 때문이다. 그래서 더 빨리 또는 더 늦게 왜 창조되지 않았느냐는, 시간적인 모든 사물의 시작에 관한(de initio rerum temporalium, 신국론 XII, 12) 그러한 물음은 어려움에 처한다. 첫 사람이든 지금 우리든 먼 후손이든 항상 똑 같은 물음이 제기 될 것이기 때문이다. 유한한 세대들이 일정한 주기로 무수히 회귀 순환한다면 말이다.

IV) 결론

신의 집을 향하여 타오르는 열망에 휩싸여 살았던 어거스틴이 서 고트 족 왕 알라릭에 의한 로마의 파괴를 기독교 탓으로 돌리는 신성 모독(blasphemies, 검토록, XLIII, 1, βλασφημία) 죄 범하는 자들을 위해 틈틈이 13 여 년 동안(413-426) 썼던 신국론(de civitate dei) 22 권 가운데, 전반부 10 권은 이교적인 다신(多神) 숭배로부터 인간 사의 번영이 필연적으로 온다고 여기는 자들³⁸⁾(1~5권)과 번제(燔祭)를 통한 다신 숭배는 내세의 삶에 쓸모 있다는 것을 인정하는 자들(6~10권)을 **반박(refellunt, 위의 곳)하는** 반면, 후반부 12권은 신국(神國)과 우주(mundus)의 기원(11~14권), 이 두 나라의 성장과 발전 과정(15~18권), 그리고 그 나라들의 예정된 끝(19-22권)을 **진술**한다. 따라서 진술(후반부)과 반박(전반부)은 대비되는 신국론 서술(敍述) 두 가지 방식이다. 그러나 필요한 경우, 어거스틴 자신이 검토록에서 밝히고 있듯, 전반부에서도 우리의 의견이 개진(開陣)되며 후반부에서도 우리의 신앙에 반대되는 의견들이 반박된다.

진술하면서도 **반박**(시간 순환론)하는 바로 이러한 부분에서 본 논문의 주요한 두 텍스트 중의 하나인 신국론 12 권이 속한

38)이들에 따르면 현세의 악들은 다신 숭배의 금지로부터 온다.

다. 그리고 나는 이와 관련된 필요한 **진술**(시간론)을 나머지 텍스트 하나인 참회록 11 권에서 가져 왔다. 따라서, 그의 시간 순환론 반박(신국론 12권)의 온전한 파악을 위해서는 그의 시간론(참회록 11권)에 반드시 닦아 서야 만 한다.

시간에 관한 일상적인 이해가 지니는 역설이 시간의 본질적인 이해에 의해 해소 되도록 어거스틴은 참회록 11 권에서 변증적으로 진행한다. ‘시간은 무엇이나’(quid enim est tempus, 참회록 XI, 14(17))는 본질적인 물음에 대한 일상적인 이해의 답이 직면하는, 있으면서 있지 않는 것이라는 ‘존재론적인 모순’(역설)은 영혼의 뻗어 나감(distentio)이라는 시간의 본질적인 이해에 의해 해소되기 때문이다. 시간의 존재가 창조된 영혼 안에서 확보되므로 그렇다.

나아가서, 시간의 비(非) 공간적·불 연속적인 이러한 ‘본질’(자연)은 연속적인 움직임으로서의 시간이라는 일상적인 희망 시간론을 반박한다. 바로 이것이 시간 순환론 반박의 핵심이다. 개인의 삶을 통해서 세대의 일정한 길이로 끊어지는 이러한 시간에는 그래서 반드시 시작과 그 끝이 있으므로, 결코 세대(saeculum) 또는 ‘역사’는 영원 할 수 없기 때문이다--순환 불 가능! 뿐만 아니라, 바로 이러한 시간론으로부터 무에서의 창조론이 가능 해 진다. 아직 있지 않는 미래에서 이미 있지 않는 것으로 순간(현재)을 통해 흘러가는 시간 안에 모든 것이 존재하기 때문이다. 시간 안의 이러한 모든 존재는 신의

마음(ratio) 안에 존재하는 예정된 목적을 지닌 모든 것의 ‘씨앗’(이데아)의 ‘실현’이다.

나아가서, 영혼 안에서 측정된 시간의 ‘길이’(지속)단위들로써의 세대들의 세대들은 일정한 간격을 주기(週期)로 하여 무한히 반복 회귀 순환하는 동일한 것들이 아니라, 규칙적인 연결(connexione odrinatissima, 신국론 XII, 19)안에서 끝을 향해 흘러 가는 다른 것들일 뿐이라는 것을 시간의 본질적인 이해는 밝히 보여 준다.

시간의 본질적인 이해에 의한 이러한 반박을 중심으로 한, 어거스틴의 시간 순환론 반박에 관한 나는 진술(본 논문)은, 그래서, 아래와 같은 세 가지 국면으로 나누어질 수 있다.

ㄱ) 시간의 본질적인 이해를 통한 반박: ㄱ-1) 움직임으로서의 시간론 반박. 만약 몸의 움직임[또는 움직임이 측정된 수(數)]이 시간이라면, 움직임은 시간이면서 시간이 아니라는 모순에 직면한다. ㄱ-2) 영혼의 본질적인 이해는 시간 그 자체가 무한 순환하는 것이 아니라는 것을 보여준다. 그 시작과 끝 사이의 지속이 측정되기 때문이다.

ㄴ) 순환 예정론 반박: 동일한 것이 순환하도록 창조 이전에 신의 마음(ratio) 안에서 예정됐다는 것에 대한 반박. 이것은 유한한 인간의 마음을 마치 신의 마음으로 간주하는 교만으로부터 생겨나는 의견으로서, 파악하지 못할 것처럼 인간에게 여겨

지는 ‘무한한 것’을 파악하는 신의 능력에 대한 앎을 신에 의해 조명(照明)받지 아니한 결과이다. 그러나 신의 조명에 의한 우리의 이성(ratio)은 신께서 이러한 능력에 의해 창조 될 모든 것을 예지 예정하신다는 것을 안다.

ㄷ) 시간 순환론 반박: 주기적으로 회귀하는 순환을 통해 시간과 그리고 시간 안의 모든 것(우주)이 영원하다고 주장하는 자들은 오류 투성이의 사료(史料)에 근거하고 있다. 나아가서, 과거 인류 역사가 짧다고 불평해서는 안 된다. 설령 그것이 수 천만 년이라고 할지라도 신의 과거 영원성에 비교하면 아무 것도 아니기 때문이다. 그래서 생존 기간이 짧다고 불평하는 것은 불 합리하다.

문헌

1)Text(일차 문헌)

Augustine. De Civitate Dei contra paganos (Mauri S. (ed.)(1841). santi aurelii augustini opera omnia, tomus septimus, parisi: Monachorum Ordinis Sancti Benedicti; Migne J.P. (ed.)(1887). Patrologiae Latina, 41:13-804. Paris). Translated by Marcus Dods(a select library of the Nicece and post-Nicene Fathers of the christian Church, Vol. II, Buffalo: The Christian Literature Company. 1887). 조호연·김종흡 옮김(서울: 현대지성사. 1997)

----- . Confessionum Libri XIII (MOSB. Vol. I, p.661-868; PL. 32, p.659-868; CSEL. 28). Translated by Pilkington J.G. (NNFC. Vol. I. p.45-207)

----- . Contra Faustum Manichaeum Libri XXXIII (MOSB. Vol. VIII, p.207-518; PL. 42, p.207-518; CSEL. 25, 1).

----- . De Trinitate Libri XV (MOSB. Vol.VIII. p.822-1098; PL. 42, p.822-1098; CC. 50). Translated by Haddan B.D. (NNFC. Vol. III. p.17-228.)

----- . Retractationes (MOSB. Vol. I. p.583-656; PL. 32. 583-656). Translated by Mary I.B.(the Fathers of the Church Vol. 80, Washington D.C.: the Catholic University of America press. 1968).

성서(개역). (1985). 틈슨 성경. 틈슨성경편찬위원회 편집. 서울: 기독교회사.

2)Context(참고 문헌)

Adams J.D. (1971). Augutine's Defintions of Populus and the Value of Society. In the City of God. (ed.) Donnelly D.F. NewYork: PeterLang. 1995. pp.171-182.

Augustinian Studies. (1967). NewYork: Books for Libraries Press.

Barker E. (1951). (st. Augustine's Theory of Society In Essays on Government 2nd, pp.234-269)社會理論 In 西洋中世思想史論. 지동식 · 이장식 · 김규영 편역. 서울: 한국신학연구소. 1984. 158-174 쪽.

Barnes H.E. (1963). A History of Historical Writing 2nd ed., Rev. NewYork: Dover Publications, INC.

Bettenhouse R.W. (ed.) (1955). a Companion to the Study of st. Augustine. NewYork: Oxford Universtiy Press.

Bettenson H. (Trans.) (1984). Concerning the City of God against the Pagans. NewYork: Penguin Books.

Bittner R. (1999). augustine's philosophy of history. In the Augustinian Tradition. (ed.) Matthews. Berkeley: University of California Press. 1999. pp.39-60.

Bourke V.J. (1984). the city of god and history. In the City of God. (ed.) Donnelly D.F. NewYork: PeterLang. 1995. pp.291-303.

Bradly J.E. and Muller R.A. (1995). Church History. Michigan: Wm. Eerdmans Publishing Company.

Brown P.R.L. (1965). Saint Augustine and Political Society. In the City of God. (ed.) Donnelly D.F. NewYork: PeterLang. 1995. pp.17-35.

Bultmann D.R. (1955 Lectur). History and Eschatology. Edinburgh: The University Press. 1957.

Burleigh J.H.S (1944). the City of God. London: Nisbert&Co. LTD.

Burnell P. (1963). Augustine and the State. In the City of

- God. (ed.) Donnelly D.F. NewYork: PeterLang. 1995. pp.51-73.
- Clark M.T. (1994). City of God. In Augustine. (ed.) Clark M.T. London:Geoffrey chaplman. pp. 94-107.
- Clark M.T. (ed.) (1994). Augustine. London:Geoffrey chaplman.
- Collingwood R.G. (1966). the Idea of History. Oxford: Oxford University Press.
- Cullmann O. (1962). Christ and Time. rev. trans. by Filson F.V. London: SCM Press LTD. 1971.
- Cunningham W. (1969). Historical Theology. London: the Banner of Truth Trust.
- D'Arcy M.C. (ed.) (1957). Saint Augustine. NewYork: Meridian Books.
- Daley L. C. (1965). The writings of saint augustine. New York: Monarch Press.
- Dawson C. (1957). the City of God. In Saint Augustine. (ed.) D'Arcy M.C. NewYork: Meridian Books. pp.43-77.
- Dods M. (Trans.) (1950). the City of God by saint Augustine. Newyork:Random House.
- Donnelly D.F. (ed.) (1995). the City of God. NewYork: PeterLang.
- Dray W.H. (1964). Philosophy of History. London: Prentice-Hall International, INC.
- Dyson R.W. (1998). Introduction. In Augustine the City of God against the Pagans. Cambridge: Cambridge University Press. x-xxix.

Dyson R.W. (Trans.) (1998). Augustine the City of God against the Pagans. Cambridge: Cambridge University Press.

Eusebius. ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ. Translated by Lake K.(Eusebius the Ecclesiastical History I·II. (1926)1965. London: Harvard University Press.)

Figgis F.M. (1963). (the Political Aspects of st. Augustine's City of God pp.32-50)歷史哲學者 In 西洋中世思想史論. 지동식·이장식·김규영 편역. 서울: 한국신학연구소. 1984. 158-174 쪽.

Fischer N·Mayer C. (eds.) (1998). Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Freiburg: Herder.

Fisher G.P. (1915). History of the Christian Church. Newyork: Charles Scribner's Sons.

Flasch K. (1993). Was ist Zeit?: Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-Philosophische Studie. Text-Übersetzung-Kommentar. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Flasch K. (1994). Augustin. Stuttgart: Philipp Reclam jun.

Fortin E.L. (1979). Augustine's City of God and the Modern Historical Consciousness. In the City of God. (ed.) Donnelly D.F. NewYork: PeterLang. 1995. pp.305-317.

Fries H. und Kretschmar G. (hrsg.)(1981·1983). Klassiker Der Theologie, Vol. I·II. München: Verlag C.H. Beck.

Gilson E. (1949). Introduction A L'Étude de Saing Augustin. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

Gilson E. (1949). The Christian Philosphy of saint Augustine. (trans.) by Lynch L.E.M. New York: Random House.

Gilson E. (1957). the Future of Augustinian Metaphysics(trans. bullough). In Saint Augustine. (ed.)

D'Arcy M.C. NewYork: Meridian Books. pp.43-77.

Guitton J. (1955). le Temps et l'éternité: chez plotin et saint augustin. Paris: Aubier.

Guy J.C. (1961). Unité et structure logique de la "Cité de Dieu" de saint Augustin. Paris: Études Augustiniennes.

Hardy E.R. (1955). the City of God. In a Companion to the Study of st. Augustine (ed.) Bettenhouse R.W. NewYork: Oxford Universtiy Press. pp.257-283.

Harrison C. (2000). Augustine Christian Truth and Fractured Humanity. Oxford: Oxford University press.

Harrison C. (2000). the Two Cities. In Augustine Christian Truth and Fractured Humanity. Harrison C. Oxford: Oxford University Press. pp.194-222.

Hudgson P.C. (1966). The Formation of Historical Theology. NewYork: Harper&Row.

Jedin H. (ed) (1985). Handbuch der Kirchengeschichte Vol. I. Freiburg: Herder.

Kaufman P.I. (1986). Augustine's Political Realism. In the City of God. (ed.) Donnelly D.F. NewYork: PeterLang. 1995. pp.119-134.

Kehoe P.H. (1937). the Church and Evolution. In Augustinian Studies. Newyork: Books for Libraries Press. 1967. pp.42-109.

Keyes G.L. (1966). Christian Faith and the Interpretation of History. Lincoln: University of Nebraska Press.

Levenson C. and Westphal J. (ed.) (1993). Time. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.

- Lloyd G. (1999). Augustine and the 'Problem' of Time. In the Augustinian Tradition. (ed.) Matthews. Berkeley: University of California Press. 1999. pp.39-60.
- Löwith K. (1949). Meaning in History. Chicago: Phoenix Books.
- Löwith K. (1953). Weltgeschichte und Heilsgeschichte. dritte auflage. Stuttgart: W.Kohlhammer Verlag.
- MacKinnon P.L. (1988). Augustine's City of God: the Divided Self/the Divided Civitas. In the City of God. (ed.) Donnelly D.F. NewYork: PeterLang. 1995. pp.319-352.
- Markus R.A. (1970). Saeculum: History and Society in the Theology of st Augustine. Cambridge: Cambridge University press.
- Marsall R.T. (1952). (Studies in the Political and Socio-Religious Terminology of the De Civitate Dei pp.82-93) 신국과 교회의 일치론 In 西洋中世思想史論. 지동식 · 이장식 · 김규영 편역. 서울: 한국신학연구소. 1984. 129-139 쪽.
- Matthews G.B. (ed.) (1999). The Augustinian Tradition. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- McCracken G.E. (Trans.) (1966). Saint Augustine: the City of God against the Pagans Vol: I. Cambridge: Harvard Universtiy press.
- Mcintire C.T. (1977). God, History, and Historians. Newyork: Oxford University press.
- Merton T. (1950). Introduction. In City of God by saint Augustine. (trans.) Dods M. Newyork: Random House. ix-xv.
- Mommsen T.E. (1951). St. Augutine and the Christian Idea

of Progress. In the City of God. (ed.) Donnelly D.F. NewYork: PeterLang. 1995. pp.353-372.

O'Connell R.J. (1968). St. Augustine's early theory of man, A.D. 386-391. Cambridge: The Belknap press of Harvard University press.

O'Meara J. (1961). Introduction. In Concerning the City of God against the Pagans. (Trans.) Bettenson H. Newyork: Penguin Books. vii-xxxv.

Pagels E. (1985). the Politics of Paradise. In the City of God. (ed.) Donnelly D.F. NewYork: PeterLang. 1995. pp.373-402.

Przywara E. (1958). the City of God. In an Augustine Synthesis. (ed.) Przywara E. Newyork: Harper&Brothers Publishers. pp.256-276.

Pulsiano P. (1995). Language Theory and Narrative Patterning in De Civitate Dei, Books XV-XVIII. In the City of God. (ed.) Donnelly D.F. NewYork: PeterLang. 1995. pp.241-252.

Pérez Paoli U.R. (1990). Der plotinische Begriff von 'ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ' und die augustinische Bestimmung Gottes als Subiectum. WürzburgÖ Augustinus-Verlag.

Rudolph (hrgh.) (1988). Zeit, Bewegung, Handlung: Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles. Heidelberg: Klett-Cotta.

Russel R. (1981). the Role of Neoplatonism in st. Augustine's de civitate dei. In the City of God. (ed.) Donnelly D.F. NewYork: PeterLang. 1995. pp.403-413.

Sabine G.H. and Thorson T.L. (1973). a History of Political Theory. Illinois: Dryden Press.

Schaeffler R. (1980). Einführung in die Geschichtsphilosophie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Schaff P. (1955 · 1957). History of Christian Church Vol. I · III. Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company.
- Schöpf A. (1970). Augustinus Augustinus Einführung in sein Philosophiren. München: Verlag Karl Alber Freiburg.
- Schöpf A. (1970). Theologie der Geschichte. In Augustinus Augustinus Einführung in sein Philosophiren. Schöpf A. München: Verlag Karl Alber Freiburg. pp.84-91.
- Sorabji R. (1986). Time, Creation and The Continuum. Ithaca/New York: Cornell University Press.
- Stock B. (1996). Memory, self-Reform, and Time. In Augustine the Reader. Stock B. Cambridge: the Belknap Press of Harvard University Press. 1996. pp.207-242.
- Strauss L. and Cropsey J. (eds.) (1973). History of Political Philosophy 3rd edition. Chicago: the University of Chicago Press.
- Teske, S.J. (1996). Paradoxes of Time in Saint Augustine. Milwaukee: Marquette University Press.
- Trompf G.W. (2000). Early Christian Historiography. London: Continuum.
- Van Fleteren F. (1995). De Civitate Dei: Miscellaneous Observation. In the City of God. (ed.) Donnelly D.F. NewYork: PeterLang. 1995. pp.415-429.
- Versfeld M. (1958). A guide to the City of God. NewYork: Sheed&Ward.
- Yung-Sil Park (2001). St. Augustinue and the "Powers that be" in de civitate dei. Unpublished Ph. D. dissertation, Trinity Evangelical Divinity School.
- Walker W. (1970). a History of the Christian Church 3rd. ed. Rev. by Handy R. T. NewYork: Charles Scribnerls Sons.

Walsh W.H. (1967). Philosophy of History. London: Happer Torchbooks.

Westphal J. and Levenson C. (ed.) (1993). Time. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.

Zema D.B. · Walsch G.G. (Trans.) (1962). Saint Augustine the City of God. Washington: the Catholic University of America Press.

강근환 (1992 · 1993). 聖 어거스틴의 歷史神學에 대한 研究 I · II. 教授論叢 3집 · 4집. 105-122 · 5-22.

김명혁 (1976). 어거스틴의 教會觀과 國家觀. 神學指南 43권 2집. 30-40.

----- (1976). 初代教會에 나타난 하나님의 나라에 對한 概念. 神學指南 43권 1집. 60-71.

----- (1980). 어거스틴의 人間觀(Imago Dei를 중심으로)-두 '都城'이해를 위한 서론-. 神學指南 47권2집. 115-129.

김희창 (1998). 어거스틴의 하나님의 도성 분석. 서울: 새순출판사.

드롭너 H.R. (1994). 교부학. 하성수 옮김(서울: 분도출판사. 2001).

바우만 M. · 마르틴 I.K. (eds.) (1995). 기독교 역사가들. 라온성역(서울: 이레서원. 2002).

박일민(1987). Augustinus의 人間理解에 關한 研究-Imago Dei를 中心으로-. 중앙대학교 대학원 박사학위논문, 미간행.

별코프 L.(1941), 별코프의 조직신학, 상 · 하 권. 권수경 · 이상경(역). 서울: 크리스찬다이제스트. 1991 · 1993).

비네르트 W · 멜하우젠 J. (1983). 교회사연구 방법과 동향. 강

원돈 옮김(서울: 한국신학연구소, 1994).

사상교양연구회 (편집) (檀紀 4293). 아우구스티누스 神國論. 서울: 상문문화사.

선한용 (1998). 시간과 영원. 서울: 대한기독교서회.

Abstract

Ἐχόμενον δὲ τῶν εἰρημένων ἐστὶν περὶ χρόνου· πρῶτον δὲ καλῶς ἔχει δεαπορῆσαι, πότερον τῶν ὄντων ἐστὶν ἢ τῶν μὲ ὄντων, εἴτα τίς ἢ φύσις αὐτοῦ. ὅτι μὲν οὖν ἢ ὄλως οὐκ ἔστιν ἢ μόλις καὶ ἀμυδρῶς, ἐκ τῶνδε τις ἂν ὑποπτεύσειεν. (Aristotle, Physics, Δ, 217a29–33).

Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio: si quaerenti explicare velim, nescio:, Duo ergo illa tempora, praeteritum jam non est, et futurum quomodo sunt, quando et praeteritum jam non est, et futurum nondum est? Praesens autem si semper esset praesens, nec in praeteritum transiret; jam non esset tempus, sed aeternitas. (Augustine, confession, XI, 11, 17).

The above texts show difficulties comprized in arguments about time. The difficulty showed above, to wit, that which leads us into ontological thought, is the most profound puzzle among other things. From this, Arguments of both Aristotle and Augustin about time begin.

This dissertation, however, is not related to their theory of time because of not only my incompetency but also another topic, which is prepared by me under the same purpose for the past nine years. Only, Personally I am unsatisfied with my inability that press me hard for dealing

with Augustine's refute of circuitus temporum.

Augustine's theory of time can be temporally distinguished to two things: firstly, it is coming into view in the Confession (A. D. 396-398) XI, which is written for three years from when he becomes the Hippo's bishop. secondly, it is coming view in the Civitas dei (A.D. 413-426) XII, which is written for thirteen years from when the Rome was sacked by the Goths under the leadership of King Alaric. In the present dissertation I shall do not take part in dispute that they can be consisted with each other, but do show that they are complementary with each other.

Therefore, I will be rather to show that the ground of Augustine's refutation about circuitus temporum (Civitas dei) is laid in the Confession's theory of time than to analyze the temporally distinguished his theories of time and to take issue with them.

His refutation about circuitus temporum that all in time is eternal in cyclically recurring ways above all base on his understanding about nature of time.

Thus This essential understanding of time solve not only the paradox of the contemporary usual time-understanding from Hellenes, but also one that the contradiction comprized in circuitus temporum based on. Namely, understanding about nature of time emancipate individuals from the paradox of usual time-understanding, rising from lower levels to the highest level.

So the present dissertation, firstly, describes what circuitus temporum is; secondly, it discloses the controdiction comprized in the theory of time as movements on which circuitus temporum base; finally, it shows how circuitus praedestatio which is based on circuitus temporum is refuted by Augustine with his refutation of the latter.

These refutations can be synopsized as fallow:

1) Refutation through the essential understanding of time. 1-1)This refutes the theory of time as movement, because It be faced with the contradiction that the movements is time and is not, if time is a movement of body or a number of measure of the movement. 1-2)the essential understanding about

time shows that the time itself is neither continued nor circulated infinitively, since the duration between a beginning and an end of time is measured.

2) Refutation of circuitus praedestatio. This refutes that the same thing was predestined in God's ratio before creation to be circulated periodically. The circuitus praedestatio comes about as outcome of man's arrogance looking man's ratio, which can apprehend but the finite at even though God's ratio that seems to apprehend the infinite. Consequently, The circuitus praedestatio come into being as result of man's ignorance not to be illuminated by God, which apprehends just the finite as seems to be the infinite in the view of man's ratio. If we are, however, illuminated by God's ratio, we shall know that God predetermine all creature by his mystic knowledge.

3) Refutation of circuitus temporum. It base on fallacious historiography. Besides, although our past history is ten millan years, we forbidden to complain of length of our history, because it is too short to compare with God's past history. It

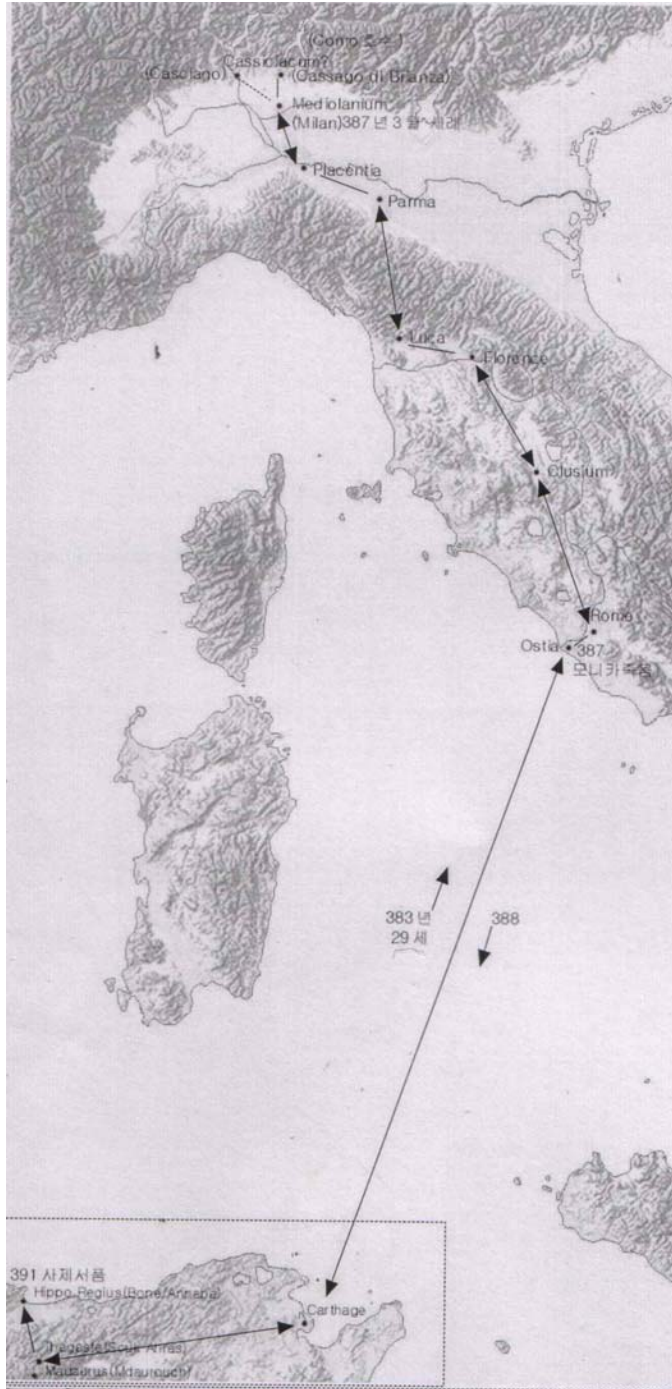
is, therefore, absurd for us in God to complain of shortness of our life.

Opening new philosophical or theological horizon of history, This Refutation by Augustine demolish originally and logically the ground of circuitus temporaum, which is known all over the world.

Keywords: Being(Existence), Soul, Time, Movement, Creation, Circulation, Transmigration.

Student-Number: 95113-554.

부록 1: 어거스틴의 여행(A.D. 383-388)지도



연월	지역과 활동		비고	
384년11월	타가스테	태어남	리비아 Souq Ahras	
365	마다우라	라틴어학습	리비아 Mdaourouch	
370	카르타고	연구	튀니지 Carthage	
374	타가스테	수사학 가르침	아버지 파트리쿠스 죽음(370), 애인, 아들(Adeotatus)과 동거, 호르텐시우(키케로)읽음, 마니교와 회의주의.	
374 가을	카르타고			
383	로마			
384	밀라노	국립학교교수직	심플리키우스, 폰티타누스와 친교. 플로티누스의 <u>엔네아테스(빅토리아누스 번역)</u> 읽음. 암브로스 설교 들음. 385년 늦은 봄 어머니 모니카 도착.	
386 여름		회심		
		카시키아쿰 교수직 은퇴 후,		<u>수사학·철학적인 저술기간</u> (386~395)
387	밀라노	암브로스 세례	오스티아에서 어머니 모니카 운명	
388	타가스테	수도원 설립		
391	히포 (리비아 Annaba / Bône)	聖職	사제	참회록(396-398)지음
395 - 396			보조주교	
396			주교	
426			계승자 임명 Eradius	삼위일체론(399-419)지음. 410년 서고트 족 왕 알라릭, 800년 만에 로마 약탈. 신국론(413-426)지음
430		운명	반달 족 히포 포위	

부록2: 어거스틴의 저술

2-1)연대 순서

2-1-1) 354~395(히포감독취임)이전:

contra academicos, libri tres(I-1, 1); c. Acad.(c. acad.); Nov. 386; Cassiciacum; PL32, 905-958, CC 29 Green 1-61; 철학³⁹⁾.

39) “책이름, 권수(검토록 권-장, 어거스틴이 쓴 책 수 일련 번호); 독어약어(영어약어); 쓴 연도; 쓴 곳; 라틴교부집 권 수, 쪽 수, 라틴기독교 저작 쪽 수, 교회저작 쪽 수; 내용분류”. 그리고 책 제목 뒤 어깨에 붙은 ‘*’은 문제의 그 책이 검토록에서 언급되지 않았다는 것을 나타내며, 이태릭체 책 제목들은 비록 그것이 검토록에서 검토됐더라도, 현존하지 않는 소실된 것들이라는 것을 나타낸다. 어거스틴의 저서들과 설교들이 실린 간행물들은 다음과 같다.

1) Mauri E.C.S., **Sancti Aurelii Augustini Opera Omnia**, Monachorum Ordinis Sancti Benedicti, Paris, 1841.

2) Migne J.P., **Patrologiae Cursus Completus, Series Latina**(PL Bd. 32-47), Paris 1861/62.

3)라틴기독교저작: **Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum**(CSEL), Wien, 1887이후(아직완결되지않음).

4)교회저작: **Corpus Christianorum**(CC), Turnhout 1955 이후.

설교를 제외하면, 가장 탁월한 어거스틴 전집은 모리(mauri)가 1679년과 1700년 사이에 프랑스 빠리에서 편집 간행한 베네딕트 판본 [위의 ‘1)']이다. 이 판본(板本)은 Abbé J.P.

de beata vita, liber unus(II-2, 2); de b. vita(beata v.); Nov.386; Cassiciacum; PL32, 959-976, CC 29 Green 63-85; 철학.

de ordine, libri duo(II-3, 3); de ord.(ord.); Ende 386; Cassiciacum; PL32, 977-1020, CC 29 Green 87-137; 철학.

soliloquiorum, libri duo(II-4, 4); sol.(sol.); Winter 386-387; Cassiciacum; PL 32, 869-904; 철학.

principia dialecticae*(5); dial.(dial.); 387; mainland; PL 32, 1409-1420, ed. Pinborg, Dordrecht 1975; 강의록(교본 Lehrbuch).

de grammatica*(6); (gramm.); 387; mainland; 강의록.

de rethorica*(7); 387; mainland; 강의록.

de immortalitate animae, liber unus(II-5, 8); de im. anim.(imm. an.); 387; mailand; PL 32, 1021-1034. 철학.

disciplinarum libri(II-6, 9); (disc. chr.); 감독 387?; hippo; 도덕신학.

de moribus ecclesioe, et de manichoerum, libri duo(II-7, 10); de mor. eccl. eath.(mor.); 388, 389-390; rom; PL 32, 1309-1378; 마니교 반박.

de animae quantitate, liber unus.[tom.4](II-8, 11); de quant. anu.; 388; Rom; PL 32, 1035-1080; 철학.

de libero arbitrio, libri tres(II-9, 12); de lib. arb(lib. arb.); 388 1권, 394-395 2-3권; Rom; PL 32 1221-1310, CC 29 Green 205-321; 마니교 반박.

de genesi adversus, libri duo(II-10, 13); de gen. c. Man.(ge.

Migne(미뉴)의 라틴교부집(Patrologia Latina)에 그대로 수록된다. 그러나 미뉴 라틴교부집에 실린 모리의 베네딕트 판본은 현대 비판본(critical editions, 批判本), 특히 비엔나 라틴기독교 저작(CSEL)과 브레폴스(Brepols)의 교회저작(CC, Tournhout)에 의해 점진적으로 교체 되는 중이다(Bonner G., 1963(1997), p.402 쪽 참조).

c. ma.); (388-)389; Thagaste; PL 34, 173-220; 마니교 반박, 해석(exegese).

de musica libri sex(II-11, 14); de mus.(mus.); 387-389, 4권은 더 후에; Thagaste; PL 32, 1081-1914; 강의록(교본).

de magistro, liber unus(II-12, 15); de mag.(mag.); 389; Thagaste; PL 32, 1193-1220, CSEL 77 Weigel 1-55; 강의록(교본).

de vera religione, liber unus(II-13, 16) de vera rel.(vera rel.); 389-391; Thagaste; PL 34, 121-172, CC 32 Daur 169-260; 마니교 반박.

de utilitate credendi, ad honoratum liber unus(II-14, 17); de util. cred.(util. cred.); 391-392; Hippo; PL 42, 65-92, CSEL 77 Green 1-81; 마니교 반박.

contra manichoeos, de duabus animabus liber unus(II-15, 18); de duab. an.(duab. an.); 391-392; Hippo; PL 42, 93-112, CSEL 25, 1 Zycha 49-80; 마니교 반박.

acta contra fortunatum manichoeum, liber unus(II-16, 19); c. fortunat.(c. fort.); 392; Hippo; PL 42, 111-130; CSEL 25, 1 Zycha 49-80; 마니교 반박.

de fide et symbolo, liber unus(II-17, 20); de fide et symb.(); 393; Hippo; PL 40, 181-196; CSEL 41 Zycha 3-32; 교의학(교리).

de genesi ad litteram imperfectus, liber unus(II-18, 21); de gen. da lit. lib. imp.(gn. litt. imp.); 393; Hippo; PL 34, 219-246, CSEL 28, 1 Zycha 457-503; 해석(주석).

de sermone domini in monte, libri duo(II-19, 22); de serm. in monte(s. dom. m.); 394; Hippo; PL 34, 1229-1308; CC 35 Mutzenbecher; 해석(주석).

psalmus contra partem donati(II-20, 23); (ps. c. don.); 394; Hippo; CSEL 51; 도나티스 반박.

contra epistolam donati haeretici, liber unus. [non exstat.](II-21, 24).

contra adimantum manichoei discipulum, liber unus(II-22, 25); (c. adim.); 394; Hippo; CSEL 25; 마니교 반박.

expositio quarundam propositionum ex epistola apostoli ad romanos(II-23, 26); exp. prop. roman.(exp. prop. rom.); 394-395(히포감독취임); Hippo; PL 35, 2063-2088; 해석(주석).

expositio epistolae ad galatas, liber unus(II-24, 27); exp.

galat.(); 394-395; Hippo; PL 35, 2105-2148; 해석(주석).

epistolae ad romanos inchoata expositio, liber unus(II-25, 28); 394-395; Hippo; 해석(주석).

de diversis quaestionibus octoginta tribus, liber unus(II-26, 29); de. div. quaest.(div. qu.); 388-396; Hippo; PL 40, 11-100, CC 44 A Mutzenbecher 1-249 해석(주석), 교의(교리).

de mendacio, liber unus(II-27, 30). de. mend.(mend.); 394-395; Hippo; PL 40, 487-518, CSEL 41 Zycha 411-466; 도덕신학.

2-1-2)히포감독취임(395)이후~430년 :

ad simplicianum, libri duo(II-1, 31); simplic.(div. qu. simp.); 396; Hippo; PL 40, 487-518, CC 44, 101-148; 해석(주석), 교의(교리).

contra epistolam (manichaei) quam vocant fundamenti, liber unus(II-2, 32); c. epist. fund.(c. ep. fund.); 396; Hippo; PL 42, 173-206, CSEL 44 Mutzenbecher; 마니교 반박.

de agone christiano, liber unus(II-3, 33); (ago.); 396; Hippo; CSEL 41; 마니교 반박.

de doctrina christiana, libri quatuor(II-4, 34); de doct. christ.(doctr. chr.); 396/397(III 25, 35까지), 426/427(결론); PL15-122, CSEL 80 Green; 강의록(교본), 교의(교리), 해석(주석).

contra partem donati, libri duo. -[non exstant.](II-5, 632, 35).

confessionum libri tredecim(II-6, 36); conf.(); 396-398; Hippo; PL 32, 659-868; CSEL 33, 1 Knoell;

contra faustum manichaeum, libri triginta tres.(II-7, 37); c. faust.(c. faust.); 397-398; Hippo; PL 42, 207-518, CSEL 25, 1 Zycha 249-797; 마니교 반박.

contra felicem manichaeum, libri duo(II-8, 38); c. felicem.(c. fel.); 398; Hippo; PL 42, 519-552, CSEL 25, 2 Zycha 799-852; 마니교 반박.

de natura boni, liber unus(II-9, 39); de. nat. boni.(nat. b.); 399; Hippo; PL 42, 551-572; CSEL 25, 2 Zycha 853-889; 마니교 반박.

contra secundinum manichoeum, liber unus.(II-10, 40); c. sec. man.(c. sec.); 399; Hippo; PL 42, 577-602, CSEL 25; 마니코 반박.

contra lilarum, liber unus. -[non exstat](II-11, 41).

quoectiones evangeliorum, libri duo(II-12, 42); (qu. ev.); 399; Hippo; CCSL 44B; 해석(주석).

an(ad)notationes in job, liber unus(II-13, 43); (adn. iob); 399; Hippo; CSEL 28; 해석(주석).

de catechizandis rudibus, liber unus(II-14, 44); de catech. rub.(); 399-400; Hippo; PL 40, 309-348, CC 46 Bauer 115-178; 강의록(교본), 교의(교리).

de trinitate, libri quindecim(II-15, 45); de trin.(trin.); 399-419; Hippo; PL 42, 819-1098, CC 50-50 A Mountain; 교의(교리).

de consensu evangelistarum, libri quatuor(II-16, 46); de cons. evang.(cons. ev.); 400; Hippo; PL 34, 1041-1230, CSEL 43 Wehrich; 해석(주석).

contra epistolam **parmeniani**, libri tres(II-17, 47); (c. ep. parm.); 400; Hippo; CSEL 52; 도나티스 반박.

de baptismo (contra donatistas), libri septem.(II-18, 48); de bapt.(bapt.); 400-401; Hippo; PL 43, 107-244; 도나티스 반박.

contra quod attulit centurius a donatistis, libri unus(II-19, 49).

ad inquisitiones januarii, libri duo(II-20, 50).

de opere monachorum, liber unus(II-21, 51); (op. mon.); 401; Hippo; CSEL 41; 도덕신학.

de bono conjugali, liber unus(II-22, 52); de bono coniug.(b. coniug.); 401; Hippo; PL 40, 371-396; 도덕신학.

de sancta virginitate, liber unus(II-23, 53); 401; Hippo; 도덕신학.

de genesi ad litteram, libri duodecim(II-24, 54); e gen. ad lit.(gn. litt.); 401-414; Hippo; PL 34, 245-486, CSEL 28 1 Zycha 1-456; 해석(주석).

contra litteras petiliani, libri tres(II-25, 55); (c. litt. pet.); 401, 402, 405; Hippo; CSEL 52; 도나티스 반박.

ad(contra) cresconium grammaticum partis donati, libri

quatuor(II-26, 56); c. crescon.(c. cresc.); 405-405; Hippo; PL 43, 445-594, CSEL 52 Perschenig 323-582; 도나티스 반박.

probationum et testimoniorum contra donatistas, liber unus. -[non exstat](II-27, 57).

contra donatistam nescio quem, liber unus. -[non exstat](II-28, 58).

admonitio donatarum de maximianistis, liber unus. -[non exstat](II-29, 59).

de divinatione doemonum, liber unus(II-30, 60); (divin. daem.); 406; Hippo; CSEL 42; 교의(교리).

quoetiones expositoe contra paganos, numero sex(II-31, 61).

expositio epistoloe jacobii ad duodecim tribus. -[non exstat](II-32, 62).

de pectorum meritis et remissione, et de baptismo parvulorum, ad marcellinum libri tres(II-33, 63); de pecc. mer. et rem(pecc. mer.); 411-412; Hippo; PL 44, 109-200, CESL 60 Urba-Zycha 1-151; 펠라기우스 반박.

de unico baprismo, contra petilianum ad constantinum, liber unus(II-34, 64); de un. bapt. c. petil.(un. bapt.); 410; Hippo; PL 43, 595-614; 도나티스 반박.

de maximianistis contra donatistas, liber unus. -[non exstat](II-35, 65).

de gratia testamenti novi, ad honoratum liber unus(II-36, 66).

contra adimantum manichaei discipulum*(67); c. adimant.; 410; PL 42, 129-172; CSEL 25, 1 Zycha 113-190.

de spiritu et littera, ad marcellinum, liber unus(II-37, 68); de sp. et lit.(spir. et litt.); 412; Hippo; PL 44, 201-246, CSEL 60 Urba-Zycha 153-229; 펠라기우스 반박.

de fide et operibus, liber unus(II-38, 69); de fide et op.(f. et op.); 413; Hippo; PL 40 197-230, CESL 41 Zycha 33-97; 교의(교리).

breviculus collationis cum donatistis, libri tres(II-39, 70); (brevic.); 411-412; Hippo; CCSL 149 A; 도나티스 반박.

(post colltionem) contra donatistas, liber nuns(II-40, 71); ad dona. post coll.(); 411; Hippo; PL 43, 651-690; 도나티스 반박.

de videndo deo, liber unus(II-41, 72).

de natura et gratia, liber unus(II-42, 73); de. nat. et gratia(nat. et gr.); 413-415; Hippo; PL 44, 247-290; 펠라기우스 반박.

de civitate dei, libri viginti duo(II-43, 74); de. civ. dei(civ.); 413-426; Hippo; PL 41, CSEL 40, 1.2. Hoffmann, CC 47-48 Dombart-Kalb; 변신론.

(ad orosium) contra priscillianistas et origenistas, liber unus(II-44, 75); (c. prisc. et orig.); 415; Hippo; CCSL 49; 변신론.

ad hieronymum presbyternum libri duo; unus de origine animae, et alius de sententia iacobi(III-45, 76).

ad emeritum donatistarum episcopum, post collationem, liber unus. -[non exstat](II-46, 77).

de gestis pelagii, liber unus(II-47, 78); (gest. pel.); 417; Hippo; CSEL 42; 펠라기우스 반박.

de correctine donatistarum, liber unus(II-48, 79).

de proesentia dei, ad dardanum, liber unus(II-49, 80).

tractatus in iohannis evangelium*(81); tr. in ioan.(); 407-417; PL 35, 1379-1976, CC 36 Willems.; 해석(주석).

tractatus in epistolam iohannis ad parthos*(82); tr. in ep. ioan; 407-416; PL 35, 1977-2062.; 해석(주석).

(contra pelagium et coelestium) de gratia christi de de peccato originali, ad albinam, pinianum et melaniam, libri duo(II-50, 83); de gratia(); 418; Hippo; PL 359-410, CSEL 42 Urab-Zycha 123-206; 펠라기우스 반박.

gesta cum emerito donatista, liber unus(II-51, 84).

contra sermonem arianorum, liber unus(II-52, 85); (c. s. arrian.); 418; Hippo; PL 42; 변신론.

de nuptiis et concupiscentia, ad valerium comitem, libri duo(III-53, 86); de nupt. et concupisc.(nupt. et conc.); 418-419, 419-421; Hippo; PL 44 413-474, CSEL 60 Urab-Zycha 207-319; 펠라기우스 반박.

locutionum, (locutiones) libri septem(II-54, 87); (); 419; Hippo; 해석(주석).

quaestionum libri septem(II-55, 88); (); 419; Hippo; 해석

(주석).

de anima et ejus origine, (de natura et origine), libri quatuor(II-56, 89); e nat. et orig. an.(); 419-421; Hippo; PL 44, 475-548, CSEL 60 Urab-Zycha 301-419); 415; Hippo; 펠라기우스 반박.

ad pollentium, de adulterinis conjugiiis, libri duo(II-57, 90).

contra adversarium legis et prophetarum, libri duo(II-58, 91); (c. adv. leg.); 419; Hippo; CCSL 49; 변신론.

contra gaudentium donatistarum episcopum, libri duo(II-59, 92); (c. gaud.); 419, 420; Hippo; CSEL 53; 도나티스 반박.

contra mendacium (ad consentium) liber unus(II-60, 93); c. mend.(c. mend.); 420; Hippo; PL 40, 517-548; 도덕신학.

enarrationes in psalmos*(94); en. in ps.(); 392-420, in ps. 1-32: 392; 해석(주석).

contra duas epistolas pelagianorum, libri quatuor(II-61, 95); c. duas ep. pelag.(c. ep. pel.); 420-421; Hippo; PL 44, 549-638; 펠라기우스 반박.

contra julianum, libri srx(II-62, 96); ulian.(c. iul.); 421; Hippo; PL 44, 641-874; 펠라기우스 반박.

(enchiridion) ad laurentium de fide et spe et charitate, liber unus(II-63, 97); enchir.(ench.); 421-423; Hippo; PL 40, 231-290, CC 46 Evans 21-114; 교의(교리).

de cura pro mortuis gerenda scripsi, liber unus(II-64, 98); de cura pro mort. ger.(cura. mort.); 421-424; Hippo; PL 40, 591-610, CSEL 41 Zycha 619-659; 도덕신학.

de octo dulcitii quostonibus, liber unus(II-65, 99); (); 422; Hippo; 해석(주해).

(ad valentinum et cum illo monachos) de gratia et libero arbitrio, liber unus(II-66, 100); de gratia et lib. arb.(gr. et lib. arb.); 426-427; PL 44, 881-912; 펠라기우스 반박.

(ad quos supra) de correptione et gratia, liber unus(II-67, 101); de corrept. et gratia(corrept.); 426-427; Hippo; PL 44, 915-946; 펠라기우스 반박.

de continentia*(102); (); 421 이후; Hippo; 도덕신학.

de disciplina christiana*(103); (); ???; Hippo; 도덕신학.

de fide rerum inuisibilium*(104); (); ???; Hippo; 교의(교리).

de utilitate ieiunii*(105); (); 408-412; Hippo; 도덕신학.

ad catholicos fratres*(106); (); ???; Hippo; 도나티스 반박.

Quaestiones XVI Matthaeum*(107); (); ???; Hippo; 해석(주해).

de excidio urbis romae*(108); (); 410끝냄?; Hippo; 변신론.

de bono uiduiatis*(109); (); 414; Hippo; 도덕신학.

de perfectione iustitiae homnis*(110); (); 415?; Hippo; 펠라기우스 반박.

sermo ad caesariensis ecclesiae plebem*(111); (); 418; Hippo; 도나티스 반박.

de patientia*(112); (); 418이전?; Hippo, 도덕신학.

de octo quaestionibus ex ueteri testamento*(113); (); ???; Hippo; 해석(주석).

retractationes*(114); retract.(retr.); 426-427; Hippo; PL 32, 583-656; 김토록.

speculum*(115); (); ???; Hippo; 해석(주석).

conlatio cum macimino arrianorum episcopo*(116); (); 427; Hippo; 변신론.

contra maciminum arrianum*(117); (); 428; Hippo; 변신론.

aduersus iudaeos*(118); (); 429-430; Hippo; 변신론.

de haeresibus*(119); (); 428-429; Hippo; 변신론.

de praedestinationen sanctorum*(120); de praed. sanct.(); 428-429; Hippo; PL 44, 959-992; 펠라기우스 반박.

de dono perseuerantiae*(121); de dono persev.(); 428-429; Hippo; 펠라기우스 반박.

contra (secundam) iulianum (responsonem) opus imperfetum*(122); op. imp. c. iulian.(); 429-430; Hippo; PL 45, 1049-1680, CSEL 85, 1 Zelzer; 펠라기우스 반박.

epistulae*(123); ep.(); 386-429; PL 33, CSEL 34, 1.2., 44, 57, 58 Goldbacher.

sermones*(124)

de symbolo ad catechumenos*(125); (); ???.

regula*(125); (); ???

versus*(126); (); ???

2-2)알파벳 순서

(ad orosium) contra priscillianistas et origenistas, liber unus(II-44, 75); (c. prisc. et orig.); 415; Hippo; CCSL 49; 변신론.

(ad quos supra) de correptione et gratia, liber unus(II-67, 101); de corrept. et gratia(corrept.); 426-427; Hippo; PL 44, 915-946; 펠라기우스 반박.

(ad valentinum et cum illo monachos) de gratia et libero arbitrio, liber unus(II-66, 100); de gratia et lib. arb.(gr. et lib. arb.); 426-427; PL 44, 881-912; 펠라기우스 반박.

(contra pelagium et coelestium) de gratia christi de peccato originali, ad albinam, pinianum et melaniam, libri duo(II-50, 83); de gratia(); 418; Hippo; PL 359-410, CSEL 42 Urab-Zycha 123-206; 펠라기우스 반박.

(enchiridion) ad laurentium de fide et spe et charitate, liber unus(II-63, 97); enchir.(ench.); 421-423; Hippo; PL 40, 231-290, CC 46 Evans 21-114; 교의(교리).

(post collationem) contra donatistas, liber unus(II-40, 71); ad dona. post coll.(); 411; Hippo; PL 43, 651-690; 도나티스 반박.

acta contra fortunatum manichoeum, liber unus(II-16, 19); c. fortunat.(c. fort.); 392; Hippo; PL 42, 111-130; CSEL 25, 1 Zycha 49-80; 마니교 반박.

ad catholicos fratres*(106); (); ???; Hippo; 도나티스 반박.
ad emeritum donatarum episcopum, post collationem, liber unus. -[non exstat](II-46, 77).

ad hieronymum presbyternum libri duo; unus de origine animae, et alius de sententia iacobi(III-45, 76).

ad inquisitiones ianuarii, libri duo(II-20, 50).

ad pollentium, de adulterinis conjugibus, libri duo(II-57, 90).

ad simplicianum, libri duo(II-1. 31); simplic.(div. qu. simp.); 396; Hippo; PL 40, 487-518, CC 44, 101-148; 해석(주석), 교의(교리).

ad(contra) cresconium grammaticum partis donati, libri quatuor(II-26, 56); c. crescon.(c. cresc.); 405-405; Hippo; PL 43, 445-594, CSEL 52 Perschenig 323-582; 도나티스 반박.
admonitio donatarum de maximianistis, liber unus. -[non

exstat](II-29, 59).

aduersus iudaeos*(118); (); 429-430; Hippo; 변신론.

an(ad)notationes in job, liber unus(II-13, 43); (adn. iob); 399; Hippo; CSEL 28; 해석(주석).

breviculus collationis cum donatistis, libri tres(II-39, 70); (brevic.); 411-412; Hippo; CCSL 149 A; 도나티스 반박.

confessionum libri tredecim(II-6, 36); conf.(); 396-398; Hippo; PL 32, 659-868; CSEL 33, 1 Knoell;

conlatio cum macimino arrianorum episcopo*(116); (); 427; Hippo; 변신론.

contra (secundam) iulianum (responsonem) opus imperfetum*(122); op. imp. c. iulian.(); 429-430; Hippo; PL 45, 1049-1680, CSEL 85, 1 Zelzer; 펠라기우스 반박.

contra academicos, libri tres(I-1, 1); c. Acad.(c. acad.); Nov. 386; Cassiciacum; PL32, 905-958, CC 29 Green 1-61; 철학⁴⁰.

40) “책이름, 권수(검토록 권-장, 어거스틴이 쓴 책 수 일련 번호); 독어약어(영어약어); 쓴 연도; 쓴 곳; 라틴교부집 권 수, 쪽 수, 라틴기독교 저작 쪽 수, 교회저작 쪽 수; 내용분류”. 그리고 책 제목 뒤 어깨에 붙은 ‘*’은 문제의 그 책이 검토록에서 언급되지 않았다는 것을 나타내며, 이태릭체 책 제목들은 비록 그것이 검토록에서 검토됐더라도, 현존하지 않는 소실된 것들이라는 것을 나타낸다. 어거스틴의 저서들과 설교들이 실린 간행물들은 다음과 같다.

1) Mauri E.C.S., **Sancti Aurelii Augustini Opera Omnia**, MonachorumOrdinis Sancti Benedicti, Paris, 1841.

2) Migne J.P., **Patrologiaeae Cursus Completus, Series Latina**(PL Bd. 32-47), Paris 1861/62.

contra adimantum manichaei discipulum*(67); c. adimant.; 410; PL 42, 129-172; CSEL 25, 1 Zycha 113-190.

contra adimantum manichaei discipulum, liber unus(II-22, 25); (c. adim.); 394; Hippo; CSEL 25; 마니교 반박.

contra adversarium legis et prophetarum, libri duo(II-58, 91); (c. adv. leg.); 419; Hippo; CCSL 49; 변신론.

contra donatistam nescio quem, liber unus. -[non exstat](II-28, 58).

contra duas epistolas pelagianorum, libri quatuor(II-61, 95); c. duas ep. pelag.(c. ep. pel.); 420-421; Hippo; PL 44, 549-638; 펠라기우스 반박.

contra epistolam (manichaei) quam vocant fundamenti, liber unus(II-2, 32); c. epist. fund.(c. ep. fund.); 396; Hippo; PL 42, 173-206, CSEL 44 Mutzenbecher; 마니교 반박.

contra epistolam donati haeretici, liber unus.[non exstat.](II-21, 24).

3)라틴기독교저작: **Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum**(CSEL), Wien, 1887이후(아직완결되지않음).

4)교회저작: **Corpus Christianorum**(CC), Turnhout 1955 이후.

설교를 제외하면, 가장 탁월한 어거스틴 전집은 모리(mauri)가 1679년과 1700년 사이에 프랑스 빠리에서 편집 간행한 베네딕트 판본 [위의 '1')]이다. 이 판본(板本)은 Abbé J.P. Migne(미뉴)의 라틴교부집(Patrologia Latina)에 그대로 수록된다. 그러나 미뉴 라틴교부집에 실린 모리의 베네딕트 판본은 현대 비판본(critical editions, 批判本), 특히 비엔나 라틴기독교저작(CSEL)과 브레폴스(Brepols)의 교회저작(CC, Tournhout)에 의해 점진적으로 교체 되는 중이다(Bonner G., 1963(1997), p.402 쪽 참조).

contra epistolam **parmeniani**, libri tres(II-17, 47); (c. ep. parm.); 400; Hippo; CSEL 52; 도나티스 반박.

contra faustum manichoeum, libri triginta tres.(II-7, 37); c. faust.(c. faust.); 397-398; Hippo; PL 42, 207-518, CSEL 25, 1 Zycha 249-797; 마니교 반박.

contra felicem manichoerum, libri duo(II-8, 38); c. felicem.(c. fel.); 398; Hippo; PL 42, 519-552, CSEL 25, 2 Zycha 799-852; 마니교 반박.

contra gaudentium donatistarum episcopum, libri duo(II-59, 92); (c. gaud.); 419, 420; Hippo; CSEL 53; 도나티스 반박.

contra julianum, libri srx(II-62, 96); ulian.(c. iul.); 421; Hippo; PL 44, 641-874; 펠라기우스 반박.

contra litteras petiliani, libri tres(II-25, 55); (c. litt. pet.); 401, 402, 405; Hippo; CSEL 52; 도나티스 반박.

contra liliarum, liber unus. -[non exstat](II-11, 41).

contra maciminum arrianum*(117); (); 428; Hippo; 변신론.

contra manichoeos, de duabus animabus liber unus(II-15, 18); de duab. an.(duab. an.); 391-392; Hippo; PL 42, 93-112, CSEL 25, 1 Zycha 49-80; 마니교 반박.

contra mendacium (ad consentium) liber unus(II-60, 93); c. mend.(c. mend.); 420; Hippo; PL 40, 517-548; 도덕신학.

contra partem donati, libri duo. -[non exstant.](II-5, 632). 35).

contra quod attulit centurius a donatistis, libri unus(II-19, 49).

contra secundinum manichoeum, liber unus.(II-10, 40); c. sec. man.(c. sec.); 399; Hippo; PL 42, 577-602, CSEL 25; 마니교 반박.

contra sermonem arianorum, liber unus(II-52, 85); (c. s. arrian.); 418; Hippo; PL 42; 변신론.

de agone christiano, liber unus(II-3, 33); (ago.); 396; Hippo; CSEL 41; 마니교 반박.

de anima et ejus origine, (de natura et origine), libri quatuor(II-56, 89); e nat. et orig. an.(); 419-421; Hippo; PL 44, 475-548, CSEL 60 Urab-Zycha 301-419); 415; Hippo; 펠라기우스 반박.

de animae quantitate, liber unus.-[tom.4](II-8, 11); de quant. anu.; 388; Rom; PL 32, 1035-1080; 철학.

de baptismo (contra donatistas), libri septem.(II-18, 48); de bapt.(bapt.); 400-401; Hippo; PL 43, 107-244; 도나티스 반박.

de beata vita, liber unus(II-2, 2); de b. vita(beata v.); Nov.386; Cassiacum; PL32, 959-976, CC 29 Green 63-85; 철학.

de bono conjugali, liber unus(II-22, 52); de bono coniug.(b. coniug.); 401; Hippo; PL 40, 371-396; 도덕신학.

de bono uiduiatis*(109); (); 414; Hippo; 도덕신학.

de catechizandis rudibus, liber unus(II-14, 44); de catech. rub.(); 399-400; Hippo; PL 40, 309-348, CC 46 Bauer 115-178; 강의록(교본), 교의(교리).

de civitate dei, libri viginti duo(II-43, 74); de. civ. dei(civ.); 413-426; Hippo; PL 41, CSEL 40, 1.2. Hoffmann, CC 47-48 Dombart-Kalb; 변신론.

de consensu evangelistarum, libri quatuor(II-16, 46); de cons. evang.(cons. ev.); 400; Hippo; PL 34, 1041-1230, CSEL 43 Wehrich; 해석(주석).

de continentia*(102); (); 421 이후; Hippo; 도덕신학.

de correctine donatistarum, liber unus(II-48, 79).

de cura pro mortuis gerenda scripsi, liber unus(II-64, 98); de cura pro mort. ger.(cura. mort.); 421-424; Hippo; PL 40, 591-610, CSEL 41 Zycha 619-659; 도덕신학.

de disciplina christiana*(103); (); ???; Hippo; 도덕신학.

de diversis quaestionibus octoginta tribus, liber unus(II-26, 29); de. div. quaest.(div. qu.); 388-~~396~~; Hippo; PL 40, 11-100, CC 44 A Mutzenbecher 1-249 해석(주석), 교의(교리).

de divinatione daemonum, liber unus(II-30, 60); (divin. daem.); 406; Hippo; CSEL 42; 교의(교리).

de doctrina christioana, libri quatuor(II-4, 34); de doct. christ.(doctr. chr.); 396/397(III 25, 35까지), 426/427(결론); PL15-122, CSEL 80 Green; 강의록(교본), 교의(교리), 해석(주석).

de dono perseuerantiae*(121); de dono persev.(); 428-429; Hippo; 펠라기우스 반박.

de excidio urbis romae*(108); (); 410끝냄?; Hippo; 변신론.

de fide et operibus, liber unus(II-38, 69); de fide et op.(f. et op.); 413; Hippo; PL 40 197-230, CSEL 41 Zycha 33-97; 교의(교리).

de fide et symbolo, liber unus(II-17, 20); de fide et symb.(); 393; Hippo; PL 40, 181-196; CSEL 41 Zycha 3-32; 교의학(교리).

de fide rerum inuisibilibium*(104); (); ???; Hippo; 교의(교리).

de genesi ad litteram imperfectus, liber unus(II-18, 21); de gen. da lit. lib. imp.(gn. litt. imp.); 393; Hippo; PL 34, 219-246, CSEL 28, 1 Zycha 457-503; 해석(주석).

de genesi ad litteram, libri duodecim(II-24, 54); e gen. ad lit.(gn. litt.); 401-414; Hippo; PL 34, 245-486, CSEL 28 1 Zycha 1-456; 해석(주석).

de genesi adversus, libri duo(II-10, 13); de gen. c. Man.(ge. c. ma.); (388-)389; Thagaste; PL 34, 173-220; 마니교 반박, 해석(exegese).

de gestis pelagii, liber unus(II-47, 78); (gest. pel.); 417; Hippo; CSEL 42; 펠라기우스 반박.

de grammatica*(6); (gramm.); 387; mainland; 강의록.

de gratia testamenti novi, ad honoratum liber unus(II-36, 66).

de haeresibus*(119); (); 428-429; Hippo; 변신론.

de immortalitate animae, liber unus(II-5, 8); de im. anim.(imm. an.); 387; mainland; PL 32, 1021-1034. 철학.

de libero arbitrio, libri tres(II-9, 12); de lib. arb(lib. arb.); 388 1권, 394-395 2-3권; Rom; PL 32 1221-1310, CC 29 Green 205-321; 마니교 반박.

de magistro, liber unus(II-12, 15); de mag.(mag.); 389; Thagaste; PL 32, 1193-1220, CSEL 77 Weigel 1-55; 강의록(교본).

de maximianistis contra donatistas, liber unus. -[non exstat](II-35, 65).

de mendacio, liber unus(II-27, 30). de. mend.(mend.); 394-395; Hippo; PL 40, 487-518, CSEL 41 Zycha 411-466; 도덕신학.

de moribus ecclesioe, et de manichoerum, libri duo(II-7, 10);
de mor. eccl. eath.(mor.); 388, 389-390; rom; PL 32,
1309-1378; 마니교 반박.

de musica libri sex(II-11, 14); de mus.(mus.); 387-389, 4권
은 더 후에; Thagaste; PL 32, 1081-1914; 강의록(교본).

de natura boni, liber unus(II-9, 39); de. nat. boni.(nat. b.);
399; Hippo; PL 42, 551-572; CSEL 25, 2 Zycha 853-889; 마
니교 반박.

de natura et gratia, liber unus(II-42, 73); de. nat. et
gratia(nat. et gr.); 413-415; Hippo; PL 44, 247-290; 펠라기우
스 반박.

de nuptiis et concupiscentia, ad valerium comitem, libri
duo(III-53, 86); de nupt. et concupisc.(nupt. et conc.);
418-419, 419-421; Hippo; PL 44 413-474, CSEL
60 Urab-Zycha 207-319; 펠라기우스 반박.

de octo dulciti quoestionibus, liber unus(II-65, 99); (); 422;
Hippo; 해석(주해).

de octo quaestionibus ex ueteri testamento*(113); (); ???;
Hippo; 해석(주석).

de opere monachorum, liber unus(II-21, 51); (op. mon.); 401;
Hippo; CSEL 41; 도덕신학.

de ordine, libri duo(II-3, 3); de ord.(ord.); Ende 386;
Cassiciacum; PL32, 977-1020, CC 29 Green 87-137; 철학.

de patientia*(112); (); 418이전?; Hippo, 도덕신학.

de peccorum meritis et remissione, et de baptismo
parvulorum, ad marcellinum libri tres(II-33, 63); de pecc.
mer. et rem(pecc. mer.); 411-412; Hippo; PL 44, 109-200,
CESL 60 Urba-Zycha 1-151; 펠라기우스 반박.

de perfectione iustitiae homnis*(110); (); 415?; Hippo; 펠라
기우스 반박.

de praedestinationen sanctorum*(120); de praed. sanct.();
428-429; Hippo; PL 44, 959-992; 펠라기우스 반박.

de proesentia dei, ad dardanum, liber unus(II-49, 80).

de rethorica*(7); 387; mainland; 강의록.

de sancta virginitate, liber unus(II-23, 53); 401; Hippo; 도덕

신학.

de sermone domini in monte, libri duo(II-19, 22); de serm. in monte(s. dom. m.); 394; Hippo; PL 34, 1229-1308; CC 35 Mutzenbecher; 해석(주석).

de spiritu et littera, ad marcellinum, liber unus(II-37, 68); de sp. et lit.(spir. et litt.); 412; Hippo; PL 44, 201-246, CSEL 60 Urba-Zycha 153-229; 펠라기우스 반박.

de symbolo ad catechumenos*(125); (); ???.

de trinitate, libri quindecim(II-15, 45); de trin.(trin.); 399-419; Hippo; PL 42, 819-1098, CC 50-50 A Mountain; 교의(교리).

de unico baprismo, contra petilianum ad constantinum, liber unus(II-34, 64); de un. bap. c. petil.(un. bap.); 410; Hippo; PL 43, 595-614; 도나티스 반박.

de utilitate credendi, ad honoratum liber unus(II-14, 17); de util. cred.(util. cred.); 391-392; Hippo; PL 42, 65-92, CSEL 77 Green 1-81; 마니교 반박.

de utilitate ieiunii*(105); (); 408-412; Hippo; 도덕신학.

de vera religione, liber unus(II-13, 16) de vera rel.(vera rel.); 389-391; Thagaste; PL 34, 121-172, CC 32 Daur 169-260; 마니교 반박.

de videndo deo, liber unus(II-41, 72). disciplinarum libri(II-6, 9); (disc. chr.); 감독 387?; hippo; 도덕신학.

enarrationes in psalmos*(94); en. in ps.(); 392-420, in ps. 1-32: 392; 해석(주석).

epistolae ad romanos inchoata expositio, liber unus(II-25, 28); 394-395; Hippo; 해석(주석).

epistulae*(123); ep.(); 386-429; PL 33, CSEL 34, 1.2., 44, 57, 58 Goldbacher.

expositio epistolae ad galatas, liber unus(II-24, 27); exp. galat.(); 394-395; Hippo; PL 35, 2105-2148; 해석(주석).

expositio epistolae iacobi ad duodecim tribus. -[non exstat](II-32, 62).

expositio quarumdam propositionum ex epistola apostoli ad

romanos(II-23, 26); exp. prop. roman.(exp. prop. rom.); 394-395(히포감독취임); Hippo; PL 35, 2063-2088; 해석(주석).

gesta cum emerito donatista, liber unus(II-51, 84).

locutionum, (locutiones) libri septem(II-54, 87); (); 419; Hippo; 해석(주석).

principia dialecticae*(5); dial.(dial.); 387; mainland; PL 32, 1409-1420, ed. Pinborg, Dordrecht 1975; 강의록(교본 Lehrbuch).

probationum et testimoniorum contra donatistas, liber unus. -[non exstat](II-27, 57).

psalmus contra partem donati(II-20, 23); (ps. c. don.); 394; Hippo; CSEL 51; 도나티스 반박.

Quaestiones XVI Matthaeum*(107); (); ???; Hippo; 해석(주해).

quaestionum libri septem(II-55, 88); (); 419; Hippo; 해석(주석).

quaestiones evangeliorum, libri duo(II-12, 42); (qu. ev.); 399; Hippo; CCSL 44B; 해석(주석).

quaestiones expositioe contra paganos, numero sex(II-31, 61).
regula*(125); (); ???

retractationes*(114); retract.(retr.); 426-427; Hippo; PL 32, 583-656; 검토록.

sermo ad caesariensis ecclesiae plebem*(111); (); 418; Hippo; 도나티스 반박.

sermones*(124)

soliloquiorum, libri duo(II-4, 4); sol.(sol.); Winter 386-387; Cassiciacum; PL 32, 869-904; 철학.

speculum*(115); (); ???; Hippo; 해석(주석).

tractatus in epistulam iohannis ad parthos*(82); tr. in ep. ioan; 407-416; PL 35, 1977-2062.; 해석(주석).

tractatus in iohannis evangelium*(81); tr. in ioan.(); 407-417; PL 35, 1379-1976, CC 36 Willems.; 해석(주석).

versus*(126); (); ???

감사의 말

“ 우리의 고시조중(古時調中)에 ‘ 옥(玉)에 흠이 있어 길가에 버렸으니, 오는 이 가는 이 흠이라 하는고야, 두어라 알이 있으리니 흠인 듯이 있거라 ’ 란 윤두서(尹斗緒)의 작품이 생각납니다 ”(노산 이은상의 서시 중에서).

목적은 이루었을 때, 사람의 영혼 안에서는 뜨거운 감사가 우러 나오곤 합니다. 그러나 목적을 이루지 못한 자의 가슴에서도 이따금 비록 회한(悔恨)에 서린 것이긴 해도 감사가 흘러나옵니다. 저는 회한의 이런 감사(感謝)를 아래 분들에게 올립니다.

부정(否定)을 통해 긍정(肯定)에 이르러 가도록 도와 주신 지도교수 이태수 선생님 이하, 십여년 관악에 머무르는 동안 철학이라는 지혜를 몸 통해 보여 주신 모든 선생님들

필요 할 때, 물질적인 도움과 정신적인 위로를 허락하신 친구 홍암과 선자·춘희·현옥·은주, 숙식(宿食)을 제공하면서 나로 하여금 마음껏 복사 하도록 이끌어 주신 은식·은정 부부(夫婦).

위급 할 때, 물질적인 도움과 정신적인 위로를 허락하신 형님(익신)과 아우(익남) 그리고 저의 스승, 어머님(일순, 魯一順)

과 아버님(치한, 治漢).

목적에 향하도록 이끌어 주신 위(上) 모든 분들께 감사드립니다. 비록 그 목적에 아직 제가 다다르지 못하고 있을지라도

.....

강화(江華)에서 불초(不肖), 올림