2-2)움직임으로서의 시간론 비판[참회록, 11권 23(29-30)장, 24(31-32)]

"**[참회론 XI, 23(29)]**해와 달과 별들의 움직임들 자체가 시간들일 것이라는 것을 학식있는 자들로부터 들었으나, 나는 이에 동의하지 않습니다. 오히려 왜 **시간**은 모든 **움직임**들이 아니어야 합니까? 만약 하늘의 빛들이 비추이지 않음에도 불구하고 도공(陶工)의 물레가 돌아 간다면 우리들이 그것에 의해 **회전(gyros**, circle)을 재는 무슨 시간이 있지 말아야 합니까? 그리고 똑같이 정지해야 하든지 또는 만약 한 때는 더 천천히 다른 때는 더 빨리 움직인다면 어떤 회전은 더, 다른 회전은 덜, 길다고 말해야 하지 않겠습니까? 또는 우리가 이런 말을 하고 있는 동안 시간 안에 있지 말아야 하겠습니까? 또는 저것들은 긴 시간 동안 소리나는 반면 이것들은 짧은 시간 동안 소리난다는 것과는 다른 (원인)에서, 낱말 안의 어떤 음절들은 길고 다른 음절은 짧다고 우리는 말해야 합니까? 신께서는 작은 사물들 안에서 사람들더러 크고 적은 것들에 <u>공통인 관념</u>들(communes notitias)을 보도록 하셨습니다. 별들과 하늘의 발광체(해와 달) 이 양자는 *신*호들(in signis)과 계절들과 그리고 년들과 날들을 위해[in diebus, 일(日)]"있다(창세기, 1:14)는 것을 의심하지 않습니다. 그러나 나무로 된 (도공의) 물레의 **순환(circuitum**)이 날이라고 나는 말하지 않을 것이므로, 그래서 그는 거기에는 어떤 시간도 있지 않다고 말하지 말아야 할 것입니다.

[참회론 XI, 23(30)]우리가 그것에 의해서 몸들의 움직임들을 재는 시간의 힘과

자연(vim naturamque)을 내가 알기를 갈망합니다. 그리고 (예를들어) 이 움직임이 저 움직임 보다 두 배 길다 라고 말하기를 갈망합니다. 그것에 따라서 낮과 밤이 말해지는 해의 땅위에 머뭄 뿐만 아니라, 동에서 동으로의 전체적인 순환(circuitus)을 날이라고 선언하므로, 그 순환에 따라 몇 몇 날이 지나갔다고도 말합니다-우리들이 '그렇게 많은 날들'이라고 말 할 때, 따로 자신들의 공간(spatium noctium, 넓음, 팽창)이 헤아려지지 않는 밤들도 포함한다-. 그렇다면 날은 태양의 움직임에 의해서 그리고 동에서 동으로의 자신의 순환에 의해서 끝나므로, 나는 움직임 자체(motus ipse)가 날인지 또는 움직임이 완성되는 기간(mora)이 날인지 또는 이 양자인지 나는 묻습니다. 만약 첫 번째 것이 날이라면 태양이 자신의 과정을 한 시간 같은 작은 시간의 공간에서 끝 마치는 그런 하루가 있을 수 있습니까? 만약 두 번째 것이라면, 그리고 해뜰 때부터 해 뜨는 다른 때까지가 단지 한 시간 정도로 짧은 그런 기간이라면, 해는 하루를 완성하기 위해 반드시 스물 - 네 번 돌아야 하는 날이 있어야 하지 않겠습니까? 만약 양자(兩者)라면, 그리고 한 시간의 공간을 자신의 전체 **회전**(의 **기간**)으로 삼아 해가 **순환**한다면 그것은 날이라고 불리울 수 없을 것이고, 그리고 여전히 (땅 위에) 머무는 동안 그렇게 많은 시간이 아침에서 아침 사이에서 자신의 전체 과정을 완성하는데에 해가 익숙해진 것 만큼의 흐르는 시간이라면 마찬가지로 그것은 하루라고 불리우지 못할 것입니다. 그래서 지금 나는 날이라고 불리우는 것이 무엇이냐고 묻는 것이 아니라 시간이 무엇이냐고 묻습니다. 시간에 의해 해의 순환을 측정하는데 있어, 만약 열 두 시간과 같은 그런 작은 공간 안에서 완성된다면, 태양은 자신이 결여한 시간의 그 공간을 1/2 동안에 완주했다고

우리는 말해야 하며, 그리고 그 두 가지 시간을 비교하면서, 비록 해는 어떤 때는 한 번에, 어떤 때는 두 번에, 동에서 동에로의 자신의 과정을 달려가기는 해도, 우리는 그러한 한 번, 이러한 두 번(배)이라고 불러야 합니다. 그래서 어떤 사람도 나에게 하늘의 몸들의 움직임들이 시간들이라고 이야기 하지 말아야 못할 것입니다. 왜냐하면 자신의 전투에서 승리하기 위해 태양이 여전히 머물러 있도록 어떤 사람이 기도했을 때, 태양은 머물렀으나 시간은 흘러갔기 때문입니다. 시간의 그러한 공간에서 그 전투가 끝나기에 충분했으므로 그렇습니다(여호수아 10:12-14). 그렇다면 나는 시간을 어떤 분산(distentionem, 팽창)이라고 봅니다. 그러나 나는 그것을 보고(이해하고) 있습니까? 아니면 그것을 내가 봤다고 여기고 있는 겁니까? 오! 빛과 진리이신 주님이시여 저에게 보여 주옵소서.

[참회론 XI, 24(31)]만약 어떤 사람이 시간은 몸의 움직임이라고 말한다면 당신께서 저에게 동의하라고 명하시겠습니까? 당신은 저에게 명령하지 않으십니다. 시간 안 이외에서는 어떤 몸도 움직여지지 않는다고 당신이 말씀하시는 것을 나는 들었기 때문입니다. 몸의 바로 그 움직임이 시간이라는 것 만을 나는 듣지 않습니다. 당신은 그렇게 말씀하지 않으셨으니까요. 몸이 움직여질 때, 나는 그것이 움직여지기 시작한 시간으로부터 끝나는 시간 까지 얼마나 길게 움직여졌는가를 시간에 의해 측정하므로 그렇습니다. 그리고 만약 제가 언제 그것이 시작했는지를 그리고 그것이 계속 움직여지는지를 보지 못한다면 그래서 그것이 끝나는 시간을 보지 못한다면, 나는 아마 내가 보기 시작했던 시간부터 내가 그만 둘 시간까지를 보지 못하는 한, 측정할 수 없을 것입니다. 그러나 만약

내가 바로 보는 그 때에만 단지 나는 비록 (어느만큼의 길이는) 량은 아니지만 시간은 길다라고 선언 할 것입니다. 우리가 량을 말 할 때는 비교에 의해 말하기 때문입니다. '이것은 저것 만큼 길다' 또는 '이것은 저것 길이의 두 배이다' 또는 이와 같은 다른 것처럼 말입니다. 그러나 만약 움직여진 몸 또는 몸의 부분들이 언제 그리고 어디로부터의 그 장소들의 거리(locorum spatia)를 기록할 수 있다면, 그리고 만약 그것이 물레에서처럼 움직여진다면, 우리는 얼마나 많은 시간 속에서 몸 또는 몸의 부분들의 움직임이 이 장소에서 저 장소로 수행됐는지 말할 수 있습니다. 그렇다면 몸의 움직임도 다른 하나요, 우리가 그 움직임이 얼마나 긴가를 그것에 의해서 측정하는 바로 그것도 다른 하나이므로, 이것들 중 어느 것이 오히려 시간이라고 불리워져야 하는지를 누가 볼 수 없겠습니까? 비록 몸은 다른 때 다르게 움직여지며 다르게 서 있지만, 우리는 그것의 움직임 뿐만 아니라 그것이 여전히 서 있다는 것을 시간에 의해 측정하기 때문입니다. 그리고 우리들은 '그것이 움직여진만큼 서 있다' 또는 '움직여진 길이보다 두 배 또는 세 배 서 있다'라고 말합니다. 그리고 만약 우리의 측정이 다른 공간을, 우리에게 익숙해진 화법대로, 다소(多少)간에 규정되거나 또는 심상화한다면, 따라서 시간은 몸의 움직임이 아닙니다".

해의 움직임이 시간이라는 주장에 관한 어거스틴의 비판은 성서에 신앙에 의존할 것처럼 보인다. '태양아 너는 기브온 위에 머무르라 달아 너도 아얄론 골짜기에 그리할지어다. ..... 태양이 중천에 머물러서 거의 종일토록 속히 내려가지 아니하였다(여호수아 10:12-14)'에 근거하여 그는 자신의 주장를 증명하려는 것처럼

보이기 때문이다. 그렇다면 만약 해가 멈출 수 없다면, 그의 증명은 설득력이 없을 것처럼 보인다. 그러할가? 아니다. 1)회전 움직임과 2)움직임에 관한 논의는 해가 멈추었다는 예(例)는 시간은 움직임이 아니라는 것에 관한 증명을 설득력 있게 해주는 유일한 것이 아니라는 것을 드러 내기 때문이다. 그러나 그 논의들 자체만으로도 "해의 움직임이 시간이라면 1-5)'해의 움직임은 시간이 아니다'가, 그리고 해의 순환이 하루라면 2-6)'해의 순환은 하루가 아니다'가 잇따른 것을 아래 처럼 보여 주므로 그렇다.

1) 해의 움직임은 시간이다.

1-1)해의 움직임이 모든 움직임은 아니다. 물레의 움직임도 있다. 왜냐하면,
1-1-1)큰 것과 작은 것에는 공통인 관념(n tio)이 있으며,
1-1-2)회전하는 움직임이 그 공통 관념이라면, 그리고
1-1-3)큰 것은 해이고, 작은 것은 물레라면,
1-1-4)해와 물레의 움직임은 회전(순환)이다. 그래서,
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,

1-4)해의 움직임도 날이 아니다. 그런데,

1-4-1)날은 시간(의 부분)이며,

1-4-2)날은 해의 움직임이 아니라면,

1-5)해의 움직임은 시간이 아니다. 그런데, 전제 '1)'에 따라,

1-5-1)해의 움직임은 시간이다. 그래서,

1-6)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 머뭄[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 완성될 수 있다. 그렇다면 한 시간이 하루일 것이다. 그러나 하루가 한 시간인가? 아니면,

2-3)날은 해가 동에서 동으로 순환하는 기간(mora)인가? 만약 순환이 한 시간 만에 끝난다면, 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 전체회전의 기간으로 삼아 순환 할 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 만별일 것이다. 그러나 이렇게 순환의 길이가 천차 만별인 것들을 하루라고 할 수 있는가? 없다.

2-4-1)천차 만별인 이유:

2-4-1-1) 첫 째, 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) 둘 째, 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. 전투의 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)<u>해의 순환 움직임이 시간일 수 없다</u>. 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 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. 바로 이런 증명이 해가 멈추었어도 시간이 흘러 갔던 사건의 예시(例示)를 통해서 확인(確認)된다. 그러나 이런 확인이 없어도 위 증명은 그 자체로 성립한다.

나아가서, 해 또는 물레의 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 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. 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 할 것임에도 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) 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 확인 해 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 신앙 만으로도, 그래서 위 세 논의가 없이도, 움직임은 시간이 아니라는 것을 우리는 충분히 이해 할 수 있기 때문이다. 신의 조명(照明)에 의해서 말이다. 그래서, 거꾸로 말하면, 문제의 그 증명은 성서의 예(例)를 해석한다.

이러한 증명 또는 해석으로부터, ㉠시간을 통해 물체의 장소 움직임의 길이(공간)가 측정된다는 것, ㉡시간과 공간 뿐아니라 측정 값들도 서로에 상대적이라는 것, 그리고 ㉢시간은 움직임이아니라는 것 등의 시간에 관한 명제들을 우리는 충분히 이끌어 낼 수 있다. 이 바로 그것들이다. 물체가 어느 한 곳에서 다른 한 곳으로 움직인 공간의 거리가 그것에 의해 측정되는 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 아니다에 의존한다. '㉢'으로부터 '㉠'과 '㉡'이 딸려 나오기 때문이다. 그리고 참회록에서의 '㉢'은 신국론(civitas dei)에서 이교도의 순환 역사관(윤회설)과 자연신앙(신학)을 반박하는 출발점이 된다.

그러나, 아우구스티누스에 따르면, ㉢'시간은 움직임이 아니다'은 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 세계와 신의 존재에 관한, 그래서 세계에 대한 신의 예견과 예지와 섭리 에 관한,

그리고 이에 따라 펼쳐지는 세계와 인류의 역사에 관한 올바른 앎을 지닐 수 없다.

따라서 이러한 올바른 삶과 앎을 위해서는 시간은 움직임이 아니라는 것(참회록 11권 23(29-30)·24(31-32)장, 기원 후 396-398 년)을 먼저 이해 해야한다. 그리고 이것을 하나의 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 과정(391년 사제 서품 - 421 년 자신의 계승자 임명)과도 무관하지 않다. 그러나 순환론 반박에 들어서기 전에 우리는 시간의에 관한 또 하나의 이해(시간의 본성 이해)를 따라 가야 한다. 시간이 무엇인 줄 알아야 그 반박을 완성할 수 있기 때문이다.

3-3-1)시간의 순환론 [신국론, 12권(10-20장)]

세계와 인류의 영원함을 논증하기 위해 도입된[inducerent, 12(13, 1, 3[1])]시간 순환론을 어거스틴은 시간 창조론을 가지고 반박한다-물론 시간 순환론 반박 맥락은 천국(civitas dei)에 대해 설명하기 위해서 이다.

" **[XII, 10(1)]** 자, 인류의 자연과 기원에 관해 자신들이 말한 것을 알지 못하는 자들의 어림짐작들을 빠트리자. 왜냐하면 세계 자체와 관련하여 주장한 것과 동일한 의견, 곧 그것들은 항상 있다는 의견을 사람들과 관련해서도 어떤 이들은 주장하기 때문이다. 그래서 우리의 인류(animantium genus)를 기술할 때, 아풀레이우스는 개별적으로 사람들은 멸하지만 보편적인 류로서는 불멸한다(De Deo Socrates) 라고 말한다. 그리고 인류가 항상 있다면 어떻게 사람들은 자신들의 역사의 진실을 입증할 것인가 라고 물어진다면-역사는 사물의 발명자들(reum inventores)은 누구이며, 그리고 이들은 무엇들을 발명했으며, 그리고 누가 처음으로 자유로운 연구들과 예술들을 입안했으며, 그리고 누가 처음으로 이러 저러한 지역에 그리고 이러 저러한 섬에 거주했는가 라는 것들에 관해 이야기한다(narrans)-, 이들은 모든 땅에서는 아니지만 대 부분의 땅은 불과 홍수에 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 그리고 비록 지독한 황폐에 의해 간섭받고 방해된 것들은 단지 다시 새로워진 것들이지만 그것들은 그렇게

[1]) 12권 13장 1단락 3 번째 줄을 말한다.

(자신들의) 기원을 지니는 것처럼 보인다고, 그러나 *사람은 사람에 의해 생산된다*는 것을 제외하면 사람은 존재할 수 없다고 대꾸 할 것이다 ".

사물(res)들의 기원(起源)과 그것들의 연구 기원에 관한 **이야기**(narr tio)로 **역사**(historia)를 간주하는 어거스틴의 관점이 여기에서 드러난다. '사물의 발명자들은 누구이며, 이들은 무엇을 발견했고, 이에 관한 어떤 연구와 예술들을 누가 시작했으며, 그리고 이러 저러한 육지와 섬들에 누가 처음으로 살게 됐는가'에 대해 인류의 역사는 이야기 한다고 하기 때문이다. 그래서 단순한 신화적이고 허구적인 말이 아니라 존재하는 사물들의 기원과 그 연구[1]들에 관한 이야기로서의 역사를 여기 어거스틴이 문제 삼고 있다고 말해 질 수 있다. 그러나 그 방법은 사료(史料)에 근거한 '이야기'이다. 아무튼 사물의 기원(시작)에 관해 그것도 발견의 관점에서 이야기한다는 것은 중요하다.

이와 관련하여 그는 우주(세계)와 인간에 관한 이론들 중 아풀레이오스의 것을 다음과 같이 요약한다.

세계와 마찬가지로 인류는 영원하다. 물론 인류가 영원하다고 해서, 개인이 멸하지 않는다는 것은 아니다. 인류(genus)가 멸하지 않기 때문이다. 그리고 전체는 아니지만 대부분의 땅은 물과 홍수로 인하여 황폐 해지고 이로 인하여 인구도 크게 감소하지만, 다시 처음으로 회복되는 그러한 시간의 간격이 주기적으로 반복하는 과정에서, 땅과 인류는 늘 새로워지므로 그렇다. 더구나 인간이 인간을 낳는 것이

[2]) 이것은 경험(여행)에 의한 사물들의 연구 라는 헤로도투스의 역사관과도 크게 다르지 않다.

이외의 인류의 생산은 없다. 이것은 다시 아래처럼 정리 할 수 있다.

4)땅과 인류는 항상 있을(semper fuisse)것이다.

4-1)시간의 간격(intervalla)이 주기적으로 순환하는 것을 통해 그렇게 있을 것이다. 그런데,

4-2)순환의 끝과 시작에 땅과 인류는 재앙(홍수와 화재)에 의해 황폐화된다. 그러나,

4-3)이러한 순환을 통해 땅과 인류는 새로워질 것이다. 물론,

4-4)사람만이 사람을 낳는다.

그러나 시간의 주기적인 순환을 통해 새로워지므로서 인류는, 세계(mundus)와 마찬가지로, 항상 존재한다는 것과, 사람만이 사람을 생산한다는 것을 아우구스티누스는 반박한다. 뿐만 아니라 비록 세계가 항상 존재하는 것은 아니지만 수 없이 많다는 것과 그리고 유일한 세계 안의 **세대**(saeculum)는 일정한 간격을 두고 수 없이 생성 소멸한다는 것도 반박한다.

"**[XII, 11]** 이 세계가 항상 있다(mundum sempiterum)고 상정하지는 않지만, 이 세계가 유일한 것이 아니라, *수 없는* 세계들이 있다는 의견을 지니거나 또는 이 세계가 유일하기는 하지만 세대는 일정한 간격(certis saeculotum 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. 왜냐하면 만약 전체 세계가 사라진다면, 그 세계 안에 어떤 사람들이 살아 남을 것이라고 이들을 상정할 수 없기 때문이다. 다른 사유가들이 불 공정하다고 여겼고 그리고 그들의 번영이 인구들을 다시 새롭게 했을 몇몇 사람이 살아 남았을 것이고 다른 사유가들이 그것으로부터 이유있게 주장 할 수 있었던 대 재앙(pereunte, 홍수와 대 화재) 때 살아 남았던 그런 사람들. 그러나 세계 자체는 자신의 질료로부터 새롭게 된다고 믿었으므로, 자신의 요소로부터 인류가 생산됐다고 그리고 멸할 것들의 후손은 다른 생물들의 그것처럼 자신들의 부모로부터 반드시 있어야 한다고 그들은 여겼다"

따라서 어거스틴이 반박하는 의견은 다음처럼 구분될 수 있다.

5)**세계**와 **인류**는 *항상 존재*한다. 시간의 주기적인 간격으로 오는 *대 재앙* 때 세계와 사람 모두 새롭게 되어 다시 번영한다-사람은 개별적으로는 멸하지만, 류적으로는 불멸한다. 이것은 무한히 반복된다.

6)세계가 *항상 존재*하지는 않지만, 그 개수가 무한하다.

7)세계는 *항상 존재*하는 것이 아니지만 그 개수는 하나다. 그리고 **새대**는 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.

세계의 '영원성'에 있어서는 비록 그 주장하는 바가 다르기는 하지만, 위 세 경우

모두에는 세계에 대 재앙이 임한다는 것과 그리고 사람으로부터만 사람은 생긴다는 것이 공통인 반면, 시간의 주기적인 간격으로 오는 대 재앙과 이를 통해 새로워지는 세계와 인류는 '5)'와 '7)'에만 공통이다. 비록 '6)'에도 향하지만 아우구스티누스의 반박은 '5)'와 '7)'에 집중적으로 행해진다. 계속 그의 말을 들어 보자.

"**[XII, 13(1)]** 자연 **사물**의 꾸준한 재생과 반복이 그 안에 있을, **시간**의 **순환**(circuitu temporum, 23쪽)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 세계 하나 안에서(in mundo permanente) 이런 순환이 두루 행해지는 또는 세계가 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 사이에서의 끊임없는 방랑(sine cessatione reduntem, **영혼의 윤회**)을 붙혀주면서, 지혜에 도달한 불멸의 영혼(immortalem animam)조차 이런 환상적인 변천으로부터 자유롭지 못하게 했다. 그런데 영원히 그렇게 담보도 지니지 못하고 그리고 진리에 무지하며 접근하는 비극에 눈이 멀거나 또는 그것을 알면서도 비극과 두려움 안에 있는 것이 진실로 복 받았다고 말해질 수 있는가? 또는 그것이 축복 받아서 영원히 비극으로부터 떠난다면 **시간** 안에는 시간이 끝나지 않는 <u>새로운 어떤 것</u>이 발생할까? 그렇다면 마찬가지로 왜 **세계**도 그러하지 아니한가? 그렇다면 왜 마찬가지ㅏ로 사람도 비슷한 것이질 않나? 그래서 건전한 사상의 곧은 길을 따라감에 의해 우리는

기만적이고 사기적인 현재에 의해 발견된 그것을 붕괴시킬 수 있다. 나는 **거짓 순환**(falsi circuitus)이 무엇인지 알지 못한다.

"**[XII, 13(2)]** 모든 것들을 자신들의 본디 [상태]로 회복하는 이런 재발하는 순환을 옹호하는데 있어, 어떤 사람들은 자신들의 전제에 우호적일 듯 여겨지는 솔로몬의 책에서 말해진 것을 끌어 들인다. '이미 있던 것이 후에 다시 있겠고 이미 한 일을 후에 다시 할지라. 해 아래는 **새 것**이 없나니, 무엇을 가리켜 이르기를, 보라 이것이 새 것이라 할 것이 있으랴. 우리 오래 전 세대에도 이미 있었느니라(전도서, 1:9-10)'. 이것을 그는 방금 말해졌던 것들-세대들의 연이어짐, 태양의 궤도, 강들의 흐름-에 관해 말했든지 또는 그렇지 않으면 태어나고 죽을 피조물들 모두에 관해 말했을 것이다. 왜냐하면 우리 이전에 있었던 사람들이 우리와 함께 있고 그리고 우리와 함께 있을 것이기 때문이다. 모든 동물과 식물들에 있어서도 그렇다. 심지어 기괴스럽고 불규칙한 생산들조차도, 비록 서로 다르고 그리고 어떤 것들은 유일한 경우로 보여지기는 해도, 그것들이 기적적이고 기괴적인 한, 그리고 이런 감각에서 있었고 그리고 있을 것이고 그리고 해 아래 새롭지 않는 최근의 것들인 한 서로 일반적으로 닮는다.

그러나 어떤 이는 이런 말들을 신의 예정 안에서 모든 것들이 이미 존재했다는 것을 그래서 해 아래 새로운 것은 없다는 것을 의미한다고 이해 할 수도 있으리라. 결단코 그 안에서, 이런 철학자들에 따르면, **시간의 동일한 기간들과 사물들이 반복되는 그러한 순환(illi circuitus ... eadem temporum temporaliumque rerum volumina repetii)**이 솔로몬의 그러한 말씀에 의해 의미됐다고 여기는 것은 어떤

진실한 신앙가로부터 멀리 떨어져 있다. 예를들어 마치 철학자 플라톤이, 이런 수없이 많은 세대(saeculo)에, 길지만 어떤 기간에 아카데미라고 불리워지는 아테네 학교에서 가르치면서, 이 동일한 플라톤과 동일한 도시와 동일한 학교와 동일한 제자가 존재했던 것처럼 그리고 마찬가지로 그렇지만 아직 있어야 할 수없이 많은 순환 동안에 반복되는 것처럼. 그러나 이것은 우리가 믿고 있는 바와 거리가 멀다고 나는 말한다. ... 그리고 내가 생각하기에는, 아주 충분하고 적절하게, 마찬가지로 사악한자들은 순환 속에서 방황한다는 것이 잇따른다. 그러나 그들의 삶이, 이런 철학자들이 상상하는 그런 순환들에 의해서 귀환하기 때문도 아니며, 그들의 거짓 사상이 지금 달리는 그 길이 순환적이기 때문도 아니다"

'세계는 항상 있는가? 항상 있다면 어떻게 그럴 수 있는가?' 라는 논쟁을 해결하기 위해, 철학자들은 **시간의 순환**(circuitus temporum)을 이끌어 들이게 됐다고 어거스틴은 말한다. **세대**(saeculum [1])들은 끊임없이 하나에서 다른 하나로 이어지면서 다시 생겨나므로, 시간의 이러한 순환은 인류가 항상 있다는 것을 보여주기 때문이다. 비록 이렇게 주장하는 사람들은, 영원한(permanente)세계 하나 안에서 세대의 이러한 순환이 두루 이루어지는지, 아니면 세계 자체가 일정한 기간으로 생성 소멸하면서 마치 새로운 것처럼 오고 가는 항상 동일한 것을 드러내는 지에 관한 의견의 일치를 보지 못하기는 해도 말이다.

나아가서, **시간**의 이러한 **순환**(32쪽)은 영혼의 끊임없는 **윤회**(sine cessatione

[3]) saeculum(세대)는 넓게 쓰여, 한 인간 삶의 가장 오랜 지속(약 백 년)을 나타내기도 하지만, 본디 의미는 33과 3분의 1년 정도의 기간(한 세대, 世代)을 말한다.

redeuntum, 무한 회귀, 無限回歸)를 받아들이도록 한다. 심지어 지혜에 도달한 영혼조차 기만적이 축복과 실제 저주 속에서의 윤회를 벗어 날 수 없다고 하면서 말이다.

따라서, 영혼을 포함한 모든 사물이 동일한 기간을 주기로 하여 그 안에서 무한히 반복되는 시간의 순환은 세계와 인류가 항상 있다는 것의 '마지막' 근거가 된다(34쪽). 끊임없이 순환한다면, 시간은 항상 존재 해야 할 뿐만 아니라, 그러한 시간 안에서 순환하고 있는 것들 역시 항상 존재할 것이다. 즉 영원할 것이다. 그러나 만약 시간의 본성(natura)이 순환하는 것이 아니라면, 시간 안의 모든 것은 일정 기간의 지속(34쪽)이 끝나면 더 이상 존재하는 것이 않을 것이다.

그래서 만약 시간 순환과 그리고 이에 근거하는 순환사관(循環史觀)을 어떤 의도에서든 반박하려면 먼저 시간의 본성을 파악해야 할 것이다. 이 작업에 어거스틴은 참회록 11권 11-28장(13-37절)을 할애한다. 따라서, 이제 그가 파악한 시간의 '본성'에 닥아 설 차례이다. 더 나아가기 전에 그가 반박하려 하는 시간 순환론이 어떠한 것인지 다시 정리될 필요가 있다.

그는, 아풀레이우스를 지목하기는 하지만, 어떤 특정한 개인의 것이 아니라, 이교도에게 일반적으로 그리고 심지어 일부 기독교도 사이에서 조차 받아 들여지던 시간 순환론을 반박하기 때문에, 시간 순환론의 폭은 다양하고 넓다.

4)우주와 인류는 시작과 끝도 없이 **항상 있다**. 그리고 사람만이 사람을 낳는다

5)우주와 인류는 시작과 끝도 없이 **항상 있다**. 그리고 사람만이 낳는 사람은 개별적으로는 멸하나 류적으로는 불멸한다.

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)<u>우주 안의 자연 **사물**은 끊이 없이 태어나고 소멸하기를 반복한다</u>.

8-1)영원한 우주는 단지 하나일 뿐이다.

8-2)우주는 생성소멸하면서 항상 동일한 것들을 마치 새로운 것처럼 드러낸다.

시간 순환론은 이 다섯 가지 견해 모두에 적용된다. 다시 말해 우주를 항상 있는 것으로 보든 보지 않든 또는 우주 안의 자연 사물을 그 대상으로 하든 시간 순환론에 의해 모두 지탱된다. 따라서 시간 순환론이 반박되면 더불어 우주의 '영원성'과 '무한성'을 주장하는 이론들 뿐만 아니라, 사람 만이 사람을 낳는다는 의견 역시 더 이상 그 근거를 잃게 될 것이다. 시간 순환론은 다시 아래처럼 설명될 수 있다.

4-1, 5-1)일정한 간격으로 주기에 따라 이루어지는 순환의 끝과 시작에는 대재앙(홍수와 화재)을 통해 우주와 인류는 새롭게 된다.

7-1)세대는 일정한 간격을 두고 수도 없이 생성 소멸한다. 그리고 대 재앙 때 살아 남은 사람들의 후손의 세대들이 이어진다.

8-1)시간의 순환 안에서 하나의 세대에서 다른 하나의 세대로 이어지면서 끊임없이 세대들이 생성소멸한다-영혼은 윤회한다.

8-1-1)영원한 우주 하나 안에서 이런 순환이 두루 행해진다.

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

‘8)’과 ‘8-1)’이 어거스틴의 반박이 겨누는 최종적인 시간 순환론이다. 그의 반박을 따라 가 보자.

2-3)시간의 본성

2-3-1)시간은 무엇인가**?**

그는 왜 시간에 관심을 갖게 됐으며, 어떻게 시간에 접근할까? 우선, 시간에 관한 일상적인 이해로부터 그는 출발한다는 것과 그리고 창조의 맥락 안에서 시간을 문제삼는다는 것이 지적되야 한다.

"[**XI, 14(17)]**시간(tempore)없이는 그대 어떤 것도 *만들지*(frceras) 아니 하셨습니다. 그대는 시간 자체를 만드셨기 때문입니다. 그리고 시간들은 그대와 함께-영원(co-aeterna)하지 않습니다. 그대는 영원히 남아 계시기 때문입니다. 만약 영속적인(permanerent) 것들이라면 그것들은 시간들이 아닐 것입니다. **시간은 실로 무엇입니까**?(quid enim est tempus?). 누가 쉽고 간단하게 그것들을 설명 해 주실 수 있습니까? 심지어 사유 안에서 누가 그것을 이해(comprehenderit) 할 수 있습니까? 그것에 관련된 어떤 낱말을 심지어 발설 할 수 있습니까? 그러나 말함에 있어 우리는 시간보다 더 친숙하게(familiarius et notio ... conmemoramus) 알려진 무엇을 지시 할 수 있습니까? 그리고 그에 관해 우리가 말할 때 확실히 우리는 이해(intelligiums)합니다. 마찬가지로 다른 사람에 의해 말해진 그것을 들을 때 우리는 이해 합니다. 그렇다면 시간은 무엇입니까?(quid est ergo tempus?). 만약 어떤 사람이 나에게 묻지 않았다면, 나는 압니다(scio). 그런데 만약 묻는 자에게 내가 설명하기를 (explicare)바란다면 나는 알지 못합니다(nescio). 그렇지만 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 있음의 원인이 있지 않음일 그것이 심지어 있다고 우리가 어떻게 말할 수 있습니까? 즉 그것이 있지 않음으로 향하지 않는 한, 시간은 있다 라고 우리는 실로 말할 수 없겠지요?

[XI, 15(18)]그렇지만 우리는 시간은 길고 그리고 시간은 짧다 라고 말합니다. ...

[XI, 16(21)] 그렇지만, 오 주여, 우리는 시간의 간격(intervalla tomporum)들을 지각(sentimus)합니다. 그리고 우리는 그것들을 그 스스로들과 비교하여 어떤 것은 더 길고 어떤 것은 더 짧다고 말합니다. 심지어 이 시간이 저 시간보다 얼마만큼 더 짧은지 또는 더 긴지 우리는 측정합니다(metimur). 그리고 우리는 이것은 두 배 또는 세 배인 반면 이것은 저것과 한 배이거나 단지 저 만큼밍다

라고 답한다. 그러나 시간들을 지작함에 의해 그것들을 측정할(cum sentiendo metimus) 때, 우리들은 지나가는 시간(praetereruntia)들을 측정합니다(잽니다). 그러나 지금있지 않는 과거 시간을, 또는 아직 있지 않는 미래 시간들을 누가 잴 수 있나요? 있지 않는 것이 재어질 수 있다 라고 어느 사람이 말하지 않는 하. 따라서 시간이 지나가고 있을 때 그것이 지각되고 재어질 수 있습니다. 그러나 지나갔을 때 그것은 재어질 수 없습니다. 그것은 있지 않으므로.

[XI, 17(22)]아버지여, 나로 하여금 단언하지 않게 하소서. 오 나의 주님이시여, 나를 지배하고 인도하소서. (우리가 소년이었을 적에 배운 것과 같은, 우리가 소년들에게 가르쳤던 것과 같은) 세 가지 시간들은 이ㅏ찌 않다 라고 누구나에게 말해 주는 이 있습니까? 과거와 현재와 미래 중 단지 현재만이 있고 과거와 미래 이 둘은 있지 않다고! 또는 그것들이 마찬가지로 있습니까? 미래로부터 그것이 현재로 고정 될 때(cum ex futuro fix praesens), 그것이 어떤 은밀한 곳으로부터 계속 옵니까? 그리고 현재로부터 그것이 과거로 될 때 그것은 어떤 은밀한 곳으로 물러 납니까? 미래의 것들을 예언하는 사람들이 만약 아직 그것들이 있지 않다면 어디에서 그것들을 봅니까? 있지 않는 것은 보여질 수 없으므로. 과거 것들을 이야기 하는 사람은 자신들의 영혼에서 과거의 것들을 분별하지 않는 한, 그것들을 진실한 것이라고 이야기 할 수 없을 것입니다. 만약 그것들이 있지 않다면, 어느 방식으로도 그것들은 분별 될 수 없습니다. 따라서 미래이며 과거인 것들이 있습니다.

[XI, 18(23)]오 주여, 더 나아가려는 제가 고통스럽나이다. 오 나의 희망이시여, 저의 의도를(intentio) 당황케 하지 마소서. 만약 과거와 미래 시간들이 있다면 그것들이 어디에 있는 지를 나는 알기를 욕망하기 때문입니다. 그러나 만약 아직 있는 것이 아니라면, 나는 성공하지 못합니다. 그것들이 어디엔가 있다는 것을, 미래 또는 과거의 그것들은 있지 않지만 현재로서의 그것들은 있다는 것을 나는 여전히 압니다. 만약 미래들 그것들이 있다면 그것들은 아 그것들은 아직 있지 않는 것으로서 있으며, 과거들 그것들이 있다면 그것들은 더 이상 거기에 있지 않기 때문입니다(nam si et ibi futura sunt, nondum ibi sunt; st et ibi praeterita sunt jam non ibi sunt.)그래서 어디에 무엇으로 있든 그것들은 단지 현재로서만 있습니다. 만약 과거 것들이 진실로 이야기 된다면 그것들은 기억으로부터 이끌려 나옵니다. 지나갔던 사물들(res ipsae quae praeterierunt)자체로서가 아니라, 감각들을 통해 그것들이 통과할 때 찍인 것으로서의 영혼 안에 형성된 사물들의 상들로부터 낱말들이 숙고 됩니다. ... "

[XI, 21(27)]그렇다면, 우리는 지니가는 것들로서의 시간들을 잰다는 것을, 이 시간은 저 시간의 두 배 라거나 또는 이것은 단지 저것 만큼이라고 그래서 우리가 잼(측정, mentiendo)에 의해서 이야기 할 수 있는 다른 어떤 부분들에 대해서도 그렇게 말할 수 있다는 것을 나는 지금 말했습니다. 그래서 제가 말한 것처럼, 우리들은 시간들을 지나가는 것들로서 잽니다. 그리고 만약 어떤 사람이 나에게 *언제부터 너는 아느냐?* 라고 묻는다면, 나는 '우리들이 재기 때문에 나는 안다. 우리는 있지 않는 것을 잴 수 없다 그리고 과거와 미래

것들은 있지 않다' 라고 답 할 것입니다. 그러나 현재 시간은 공간(spatium)을을 지니지 않으므로, 우리는 어떻게 그 현재 시간을 잽니까? 지나가는 동안 그것은 재어 집니다. 그러나 지나가 버렸을 때는 재어질 수 없습니다. 재어질 수 있는 어떤 것이 있지 않기 때문입니다. 그러나 재어지는 동안, 언제, 무슨 길에서, 그리고 어디로 지나 갑니까? 미래로부터가 아니면 언제? 현재를 통하는 것을 제외하면 어느 길로? 과거로가 아니면 어디로?(sed unde et qua et quo praeterit, cum metitur? unde, nosi ex futro? qua, nisi per praeseus? quo, nisi in praeteritum?). 따라서 *아직 있지 않는 것으로부터 공간을 지니지 않는 것을 통해 지금 있지 않는 것으로. 그러나 어떤 공간 안의 시간이 아닌 한, 우리는 무엇을 잽니까?*(Ex illo ergo quod nondum est, per illud quod spatio caret, in illud quod jam non est. quid autem metimur, nisi tempus in aliquo spatio?). 시간들의 공간들에 관련되지 않는 한, 우리들은 한 배와 두 배와 세 배와 그리고 똑 같다고 또는 우리가 시간에 대해 말하는 어떤 다른 길 속에서 말하지 못하기 때문입니다. 그렇다면 무슨 공간에서 우리는 지나가는 시간을 측정합니까?(In quo ergo spatio metimur tempus praeteriens?). 언제 지나가 버리는가? 미래 안에서 인가? 그러나 아직 있지 않는 것을 우리는 잴 수 없습니다. 또는 현재 안에서 그것은 지나갑니까? 그러나 공간이 없습니다. 우리는 측정하지 못합니다. 또는 과거로 그것은 지나갑니까? 그러나 지금 있지 않는 것을 우리는 측정하지 못합니다.

[XI, 22(28)]나의 영혼은 이런 아주 뒤엉킨 수수께끼를 알기를 갈망합니다.(Exarsit animus meus nosse istud implicatissimum aenigma.).

[XI, 23(30)]나는 우리가 그것에 의해서 몸들의 움직임들을 재는 시간의 힘과 자연을(vim naturam que temporis)알기를 갈망합니다. ... 따라서 지금 나는 하루라고 불리우는 것이냐고 묻는 것이 아니라, **시간이 무엇이냐**고 묻습니다(sed quid sit tempus quo metientes solis cricuitum,).

[XI, 25(32)]그리고, 오 주님, 당신에게 저는 아직 시간이 무엇인지에 대해 무지하다는 것을 고백합니다. 그리고 다시 오 주님, 당신에게, 나는 시간에서 이런 것을 말한다는 것, 그리고 나는 시간에 관해 오래(olqui de tempore) 이야기 한다는 것, 그리고 바로 그 '오래'는 시간의 머움을 제외하면(nisi **mora** temporis) '오래'이지 않다는 것을 고백합니다. 그렇다면 시간이 무엇이라는 것을 알지 못하는 때 어떻게 그것을 압니까? 또는 아마, 내가 아는 것을 표현하는 방식을 내가 모릅니까? 아, 내 쪽에서는 내 자신의 무지의 최소한도의 폭도 알지 못하고 있습니다. 오 주님, 봐 주십시오. 그 대 앞에서 저는 거짓 말을 못합니다. 제가 말한 것처럼 그게 저의 가슴입니다. 그래여 저의 초에 불을 붙혀 주십시오. 그대 나의 주인이신 신이시여 저의 어둠을 밝히소서(PS. XVIII, 28)

[XI, 26(33)]제 영혼이 제가 시간들을 측정한다고 고백함에 있어 그대에게 속아지지 않나요? 그러나 오 나의 주여, 그렇게 저는 재고 그리고 제가 재는 것을 제가 모르지 않습니까? 저는 시간에 의해 몸의 움직임을 잽니다. 그리고 그 시간 자체를 재지 않습니까? 그러나 진실로 저는, 몸의 움직임이 얼마나

긴지 그리고 얼마나 오래 이 장소에서 저 장소로 오고 있는지, 몸의 움직임을 측정할 수 있습니까? 제가 그것이 그 안에서 움직이는 재지 않는 한 말입니다. 따라서 저는 바로 이 시간 자체를 어떻게 측정합니까?(ipsum erkgo tempus unde metior?). 완척[팔꿈치에서 가운데 손가락 끝까지] 공간에 의해 대들보의 공간을 재는 것처럼. 우리는 더 짧은 시간에 의해 더 긴 시간을 측정합니까? 실로 그렇게 우리는 보다 더 짧은 음절의 공간에 의해서 긴 음절의 공간을 측정하는 것처럼 보이기 때문이며 그리고 이것은 두 배이다 라고 말하는 것처럼 보입니다. 그래서 줄들의 공간에 의해서 연의 공간들을 그리고 긴 음절의 공간들을 더 짧은 음절의 공간들에 의해서 잽니다.…”

어떤 것도, 심지어 천사까지도, 항상 있지 않다는 것을, 다시 말해 모든 것(우주)은 영원하지 않는 창조된 것이라는 것을 알려 주기 위해, 어거스틴은 자신의 시간론을 전개한다. 시간 없이는 어떤 것도 창조될 수 없으므로, 모든 피조물은 시간 안에 있다고 하면서 말이다. 참회록 열 한 번째 권은 이러한 그의 시간론을 이외의 다른 어떤 텍스트에서 보다 도 선명하고 체계적으로, 신에게 묻고 자신의 영혼더러 답하도록 하는 문답 형식[1]으로, 전개한다. 따라서, 물음들을 하나씩 따라 가 보자.

2-3-1-1)시간에 관한 그 당시의 일상적인 이해

[4]) 이러한 문답은 처음부터 끝까지 이어진다.

먼저, 어거스틴의 물음은 시간에 관한 일상적인 이해로부터 출발한다는 것이 지적돼야 한다. 시간에 관한 어떠한 이해도 없다면, 그에 관한 물음은 불가능 할 것이기 때문이다. 그렇다면 일상적인 그 이해는 어떠한 것인가?

평상 시에는 알고 있는 것처럼 보이나, 막상 설명(explicare, XI, 14, 17)하려고 하면 자신이모르고 있다는 것 만을 드러 내는 이해이다. 이것을 어거스틴은 자신이 알고 있는 바를 표현 할 줄 모르는(An forte nescio quemadmodum dicam qoud scio, XI, 25, 32)상황으로까지 빗댄다. 알고는 있으나, 방법을 몰라서, 설명하지 못하는 경우도 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 때문이기도 하거니와 무엇보다 시간에 관한 그 당시의 대중적인 '앎'이, 어거스틴이 보기에, 정확하지 않기 때문이다. 그렇다면, 일상적인 이해는 다음과 같다.

9)시간을 움직임으로 파악하는 이해가 그 첫 번째 것이다[1].

10)다음으로, 시간의 '본질'을 파악하지 못하는, 그래서 시간이 무엇이냐는 물음에는 답하지 못하는 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'(natura[1])에 대해 묻고 있는 것이다. 이 물음은 중요하다. 왜냐하면 이것을

---

[5]) 이에 관한 어거스틴의 비판을 나는 '2-2)'에서 다루었다.

[6]) 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.

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. 이러한 무지를 어거스틴은 역설적으로 그러한 순환에 대한 자신의 무지(nescio, 신국론, XII, 20, 3)로 표현한다.

11)다음으로, 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 가능하게 되는 표현이므로, 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)것이 여기서 반드시 지적돼야 한다. 왜냐하면, 이 역설은 다음의 일상적인 이해로 이어지기 때문이다.

12)그것은 감각(sensus, 참회록, XI, 16, 21)을 통해 재어진 시간 간격들의 측정값들을 계산하는 일상적인 이해이다. 어거스틴은 이러한 측정값들의 표현들, '똑같음', '한 배', '두 배', '반 배' 등이, 현실적으로 있다는 것을 근거로 하여, 그러한 측정이 무엇에 의해 어떻게 가능한지를 밝히는 과정에서, '시간은 무엇인가' 라는

그리고 어떤 것의 본성(natura, 자연)을 설명의 근거로 삼는 것 역시 플라톤과 아리스토텔레스 당시의 철학 전통이었다. 그러나 '무엇인가' 라는 물음의 대상이 '자연' 자체는 아니다. 본질은 자연적인 것이기는 해도 말이다.

물음에 답한다.

따라서 ‘시간은 무엇인가?’ 라는 물음은 시간에 관한 일상적인 이해를 토대로 하여 제기되는 다른 물음들을 궁극적으로 해소시켜 주는 근본 물음이라고도 말해질 수 있다. 이 근본 물음에 향하는, 그리고 위의 일상 이해들에 상응하는 다음과 같은 다른 물음들이 성립하게 된다.

9-1)시간은 (하늘) 몸들의 움직임 자체인가?[참회록, XI, 23(29, 30), 24(31)]

10-1)시간의 힘과 자연은 무엇인가?[참회록, XI, 22(28)]

11-1)과거와 미래는 어떻게[참회록, XI, 14(17)] 그리고 어디에[참회록, XI, 18(23)]있는가?

12-1)시간 자체를 우리는 어떻게 측정하는가?[참회록, XI, 26(33)]

12-1-1)무슨 공간에서 우리는 지나가는 시간을 측정하는가?[참회록, XI, 21(27)]

12-1-1-1)언제, 무슨 길로, 어디로, 재어지는 동안 지나가는가?[참회록, XI, 21(27)]

12-1-2)우리는 현재 시간을 어떻게 재는가?[참회록, XI, 21(27)]

2-3-2) 시간은 영혼의 분산(distentio animi)이다.

이제, ‘9-1)’을 제외하고, 위의 물음들에 하나 씩 답해보자. ‘9-1)’은 이미 ‘2-2)’(1쪽)에서 다루어졌기 때문이다.

2-3-2-1)과거와 미래는 어떻게, 어디에 있는가?

"**[XI, 14(17)]**시간(tempore)없이는 그대 어떤 것도 만들지(frceras) 아니 하셨습니다. 그대는 시간 자체를 만드셨기 때문입니다. 그리고 시간들은 그대와 함께-영원(co-aeterna)하지 않습니다. 그대는 영원히 남아 계시기 때문입니다. 만약 영속적인(permanerent) 것들이라면 그것들은 시간들이 아닐 것입니다. 시간은 실로 무엇입니까?(quid enim est tempus?). 누가 쉽고 간단하게 그것들을 설명 해 주실 수 있습니까? 심지어 사유 안에서 누가 그것을 이해(comprehenderit) 할 수 있습니까? 그것에 관련된 어떤 낱말을 심지어 발설 할 수 있습니까? 그러나 말함에 있어 우리는 시간보다 더 친숙하게(familiarius et notio ... conmemoramus) 알려진 무엇을 지시 할 수 있습니까? 그리고 그에 관해 우리가 말할 때 확실히 우리는 이해(intelligiums)합니다. 마찬가지로 다른 사람에 의해 말해진 그것을 들을 때 우리는 이해 합니다. 그렇다면 따라서 시간은 무엇입니까?(quid est ergo tempus?). 만약 어떤 사람이 나에게 묻지 않았다면, 나는 압니다(scio). 그런데 만약 묻는 자에게 내가 설명하기를 (explicare)바란다면 나는 알지 못합니다(nescio). 그렇지만 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(quomodo sunt)? 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 있음의 원인이 있지 않음일 그것이 심지어 있다고 우리가 어떻게 말할 수 있습니까? 즉 그것이 있지 않음으로 향하지 않는 한, 시간은 있다 라고 우리는 실로 말할 수 없겠지요?

[XI, 15(18)] 그렇지만, 우리는 '시간은 길고 그리고 시간은 짧다' 라고 말합니다. 우리는 과거 시간과 미래 시간을 제외하면 그 길이(와 짧음)를 말하지 않습니다. 예들들어 긴 과거 시간을 일 백년 전이라고 부르며, 비슷한 방식으로 일 백년 후를 오게 될 긴 시간이라고 부릅니다. 그러나 십 일 전을 우리는 짧은 과거 시간이라고 부르는 반면 십 일 후를 오게 될 짧은 시간이라고 부릅니다. 그러나 *무슨 뜻에서 있지 않는 것이 길거나 또는 짧습니까*? 과거는 지금 있지 않으며 미래는 아직 있지 않기 때문입니다. 따라서 우리는 '그것은 길다' 라고 말하지 않기로, 그러나 그 과거에 관해 '그것은 길었다' 라고, 미래에 관해서는 '그것은 길 것이다' 라고 말하기로 해야 합니다. 오 나의 주 나의 빛이시여! 여기서 조차 그대의 진리는 사람을 비웃지 않으십니까? 길었던 과거 시간은 그것이 이미 과거였을 때 또는 아직 현재로 있었을 때 길었지요? (앞으로) 길을 것이 있었을 때 길을 것입니까? 아니면 그것이 더 이상 길지도 않았던 과거에 길을 것입니까? 따라서 전혀 있지도

않았던 것은 (앞으로) 길 수 없을 것입니다. 그래서 '과거 시간은 길었다' 라고 우리는 말하지 않기로 해야 합니다. 길었을 것을 우리가 발견하지 못할 것이기 때문입니다. 과거는 있지 않는 것이므로. 그렇다고 '*현재 길었으므로 현재 시간이 길었다' 라고 말해서도 안 됩니다*. 있지 않는 것으로서 그렇게 아직 흘러 가지 않았고 그래서 길 것은 있었으나, 흘러 간 후에는 있기를 그친 그것은 마찬가지로 길기를 그칠 것이기 때문입니다.

[XI, 15(19)]오 인간의 영혼이여! 따라서, 현재 시간이 길 수 있는지를 살펴보세나. 시간의 기간들(moras)을 측정하고 지각하는 것이 그대에게 주어졌으니까. 그대는 나에게 무엇이라 대꾸하려나요? 백 년은 현재 긴 시간입니까? 먼저 백 년이 현재일 수 있는지를 보십시다. 이것들 중 첫 **년(annus)**이 발생(current)한다면, 그것은 현재이나, 다른 99 년은 미래이고, 따라서 그것들은 아직 있지 않는 것일세. 그러나 만약 두 번 째 년이 발생한다면 하나는 이미 과거이며 다른 하나는 현재이고 나머지 것은 미래일세. 그래서 만약 이러한 백 년의 중간 년을 현재로 고정한다면 그 이전 것들은 과거이며 그 이후 것들은 미래일세. 따라서 백 년은 현재일 수 없다네. 발생하는 년 자체가 현재일 수 있는지 최소한도로 보세나. 그것의 첫 번째 **달(mensis)**이 발생한다면 나머지 달들은 미래일세. 만약 두 번째 것이 발생한다면 첫 번째 것은 이미 흘러 갔고 나머지 것들은 아직 있지 않다네. 따라서 전체로서 발생하는 그 년은 어느 것도 현재가 아닐세. 발생하는 각기 개별적인 달이 그 자체 현재인 그 년은 열 두 달로 이루어지기 때문일세.

발생하는 달이 비록 현재는 아닐지라도, 그러나 단지 하루(가 남았네). 만약 첫 번째 것이라면, 나머지 것들은 오고 (있을) 것이며, 만약 마지막 것이 (현재라면) 나머지 것은 과거이며, 만약 중간의 어느 것이라면 과거와 미래의 사이일세.

[XI, 15(20)]보라, 우리가 길다고 불리워질 수 있을 것이라고 여겼던, 현재 시간은 **하루**의 공간(unius diei spatium)으로 가까스로 줄어들었소이다. 그러나 이제 이것조차 논의해 보기로 하세. 전체로서의 하루는 현재가 아니기 때문일세. **밤 낮** 24 **시간**으로 이루어진 하루(noctrinus et diurnis horis omingus viginti quattuor)에서 첫 번째 시간은 현재이지만 나머지 것은 미래이며, 그리고 마지막 것은 그것들 과거지만 사이에 끼어드는 어떤 것도 과거 이전의 그것들이고 미래 후의 그것들이기 때문이라네. 한 **시간**(una hora)은 항상 (유동하는) 떠 다니는 조각들로 지나간다. 항상 흐르는 것은 무엇이든 과거이며 남은 것은 무엇이든 미래이다. *만약 시간의 어떤 몫이 지금 움직이는 순간들의 가장 적은 조각들로나뉘어 질 수 없는 것으로(quod in nullas jam vel in minutissimas momentorum partes dividi possit) 간주된다면, 이것만이* ***현재(praesens)***라고 불리워질 수 있을 것이다. 그러나 미래에서 과거로 그렇게 급하게 흐르는 것은 어떤 늦춤에 의해서서 확장될 수(팽창될 수)없다(extendatur). 왜냐하면 만약 넓어진다면(팽창된다면) 그것은 과거와 미래로 나누어지나, 현*재는 어떤 공간도 지니지 못하기 때문이다.* 따라서 <u>우리가 길다 라고 부르는 시간은 **어디에** 있는가</u>? 미래인가? 긴 것으로서의 그것은 아직 있지 않는 것이기에 '그것은 길다' 라고 우리는 실로 말하지 않는다. 그러나 우리는 '길

것이다' 라고 말한다. 그렇다면 언제 그것은 있을 것인가(quand igitur erit)? 심지어 그렇다고 하더라도 그것은 아직 미래이므로 그것은 길게 있지는 않을 것이다. 긴 것은 무엇이든 아직 그러한 것은 아니기 때문이다. 그러나 아직 있지 않는 미래로부터 그것이 이미 있기 시작했을 때 그리고 현재로 될 때 그것은 길 것이고(긴 것이고) 그래서 긴 것이 잇을 것이다. 그러나 이 경우에도 현재 시간은 그것이 길 수 없다는 위의 말들로 크게 소리지를 것이다.

[XI, 16(21)]그렇지만, 오 주여. 우리는 시간들의 간격들을 감각합니다(sentimus intervalla temporum). 그리고 우리는 그것들을 그것 자체들과 비교하여 어떤 것은 더 길고 어떤 것은 더 짧다고 말합니다. 심지어 이 시간이 저 시간 보다 얼마만큼 더 짧은지 또는 더 긴지 우리들은 측정합니다(metimur). 그리고 우리들은 '이것은 두 배 또는 세 배인 반면 이것은 저 것의 한 배 이거나 또는 단지 저 만큼이다' 라고 답합니다. 그러나 시간들을 감각함(sentiendo)에 의해 그것들을 측정할 때 우리들은 지나가는 시간들을(praetereuntia tempora) 측정합니다(잽니다). 그러나 지금 있지 않는 과거 시간을 또는 아직 있지 않는 미래 시간들을 누가 잴 수 있으리오? 있지 않는 것(quod non est)이 재어질 수 있다 라고 어느 누가 말하지 않는 한. 따라서 시간이 지나 갈 때 그것이 감각되고 재어질 수 있다(cum ergo praeterit tempus, sentiri et metiri potest). 그러나 지나 갔을 때 그것은 재어질 수 없다. 그것은 있지 않으므로.

[XI, 17(22)]아버지여, 나로 하여금 단언하지 않게 하소서. 오 나의 주님이시여,

나를 지배하고 인도하소서. (우리가 소년이었을 적에 배운 것과 같은, 우리가 소년들에게 가르쳤던 것과 같은) 세 가지 시간들은 이ㅏ찌 않다 라고 누구나에게 말해 주는 이 있습니까? 과거와 현재와 미래 중 단지 현재만이 있고 과거와 미래 이 둘은 있지 않다고! 또는 그것들이 마찬가지로 있습니까? 미래로부터 그것이 현재로 고정 될 때(cum ex futuro fix praesens), 그것이 어떤 은밀한 곳으로부터 계속 옵니까? 그리고 현재로부터 그것이 과거로 될 때 그것은 어떤 은밀한 곳으로 물러 납니까? 미래의 것들을 예언하는 사람들이 만약 아직 그것들이 있지 않다면 **어디에서**(ubi)그것들을 봅니까? 있지 않는 것은 보여질 수 없으므로. 과거 것들을 이야기 하는 사람은 자신들의 영혼에서 과거의 것들을 분별하지 않는 한, 그것들을 진실한 것이라고 이야기 할 수 없을 것입니다. 만약 그것들이 있지 않다면, 어느 방식으로도 그것들은 분별 될 수 없습니다. 따라서 미래이며 과거인 것들이 있습니다.

[XI, 18(23)]오 주여! 더 나아가려는 내가 고통스럽나이다. 오 나의 희망이시여 저의 의도를 당황케 하지 마소서. 만약 과거와 미래 시간들이 있다면, 그것들이 어디에 있는지 나는 알기를 욕망하기 때문입니다(volo scire ubi sint). 그러나 만약 아직 있는 것이 아니라면 저는 성공하지 못합니다. 그것들이 어디엔가 있다는 것을, 미래 또는 과거들로서의 그것들은 있지 않지만 현재로서의 그것들은 있다는 것을, 저는 여전히 압니다. 만약 미래들 그것들이 있다면 그것들은 아직 있지 않는 것으로 있으며, 과거들 그것이 있다면 그것들은 더 이상 거기에 있지 않기 때문입니다. 그래서 어디에 무엇으로 있든

그것들은 단지 **현재**로서만 있습니다(ubicumque ergo sunt quaecumque sunt, non sunt nisi praesentia). 만약 과거 것들이 진실로 이야기된다면 그것들은 **기억**으로부터 이끌려 나옵니다. 지나간 **사물들 자체로사 아니라**, 감각들을 통해 그것들이 통과할 때 찍힌 것으로서의 **영혼 안에 형성된 사물들의 상들**로부터 낱말들이 숙고됩니다(quanquam praeterita cum vera narrantur, ex memoria preferuntur non res ipsae quae praeterierunt, set verba concepta ex imaginibus earum, quae in animo velut vestigia per sensus paraetereudo fixerunt. pucritia quippe mea quae jam non est, in tempore praeterito est quod jam non est. imaginem vero eius cum eam recolo et narro, in praesenti tempore intueor, quia est adhuc in momoria mea. Utrum simillis sit causa etiam praedicendorum futurorum, ut rerum quae nondum sunt, jam existentes praesentiantur imagines *confiteo*r, Deus meus, nescio.)실로 더 이상 있지 않는 나의 어린 시절은 지금 있지 않는 과거 시간 안에 있습니다. 그러나 내가 그것의 상(imaginem, 相)을 **영혼에** 불러 내어 그것에 관해 말할 때 나는 그것을 현재 안에서 직관합니다(바라 봅니다). 나의 **기억 안에서** 아직 그것으로서 있기 때문입니다. 자신들의 상들이 아직 있지 않지만 이미 존재하는 것으로서 지각될 바로 그것, **미래**의 것들을 예언 함의 비슷한 원인들이 있는지를, 오 저의 주님이시여, 저는 알지 못한다고 *고백*합니다. 우리의 미래 행위들에 관해 이전에 일반적으로 우리가 생각한다는 것, 그리고 이런 미리 명상함이 현재한다는 것(, eamque kpraemeditationem esse praesentem,), 그러나 우리가 미리 명상하는 그 행위는, 그것이 미래이기 때문에, 아직 있지 않다는 것을 저는 확실히 압니다. 우리가 (미리 명상 함에) 들어 설 때, 우리가 미리 명상하고 있었던 것을 행하기 시작했고 그런 다음 그 행위가 있을 것이라는 것. 그것은 미래가 아니라

현재이기 때문입니다.

[XI, 18(24)]따라서 무슨 방식이든 미래 것들의 이런 은밀한 선개념(praesensio)은, 있는 것을 제외하고는 어떤 것도 보여지지 않지만, 있을 것입니다. 그러나 지금 있는 것은 미래가 아니라 현재입니다. 따라서 그들이 미래 것들이 보여진다고 말할 때, 그것은 아직 있지 않는 것들(즉 미래 것들) 그 자체들이 아닙니다. 그러나 그것들의 원인들 또는 **신호들(signa)은 아마 보여지는 이미 있는 것들**일 겁니다. 따라서 이미 그것들을 바라보는 자들에게 그것들은 **미래**가 아니라, **영혼** 안에서 숙고된 미래 것들의 개념들이 그것으로부터 미리 말해지는 **현재**입니다(sed eorum causae, vel signa forsitan videntur, quae jam sunt; ideo non futura, set praesentia sunt jam videntibus, ex quibus futura praedicantur animo concepta.). 어느 개념들이 있다는 것 그리고 그것들을 미리 말하는 자들은 그것들 이전에 이런 현재 개념들을 바라 본다는 것. 이제 그렇게 많이 다양한 것들을 저에게 어떤 예를 들도록 허락 해 주십시오. 저는 새벽을 바라 봅니다(직관합니다). 저는 해가 뜰 것이라고 예언합니다. 제가 바라 본 것은 현재입니다. 그리고 제가 예언한 것은 미래입니다. 미래인 그 해가 이미 있다는 것이 아니라 아직 있지 않는 그 해의 떠 오름. 그렇지만 심지어 그 해의 떠 오름조차 저는 제가, 제가 말하는 동안 지금 제가 지니는 것처럼, 저의 **영혼 안에(animo) 그것의 상을** 지녔지 않는 한 예언 할 수 없습니다. 그러나 하늘 안에서 보는 그러한 동틈은, 비록 그것 이전에 그것이 갈 것이기는 해도 그 해의 떠오름이 아니며, 내 영혼 안에서의 그러한 이미지화도 아닙니다(nec illa imaginatio in animo meo:). 어느 두 가지가 현재로서

보여지지만 미래인 다른 것이 미리 말해질 것입니다. 따라서 미래 것들은, 아직으로서, 있지 않습니다. 그리고 만약 그것들이 아직으로서 있지 않다면(si nondum sunt), 그것들은 있지 않습니다. 그리고 그것들이 있지않다면 그것들은 전혀 보여질 수 없습니다. 그러나 그것들은 지금 있는 그리고 보여진 현재들로부터 미리 말해질 수 있습니다.

[XI, 20(26)]지금 가장 명백하고 그리고 선명한 것은 미래 또는 과거의 것들은 있지 않다는 것입니다. 세 가지 시간들, '과거와 현재와 미래가 있다'고 말하는 것은 적절치 못합니다. 그러나 '세 시간들, *과거 것들의 현재와 현재 것들의 현재와 미래 것들의 현재*가 있다'고 말하는 것이 적절합니다. 이 세 가지 것들은 어떻게든 **영혼 안에 존재**할것이기 때문입니다. 그렇지 않다면 저는 그것들을 볼 수 없습니다. 과거 것들의 현재 기억과 그리고 현재 것들의 현재 직관(봄) 그리고 미래 것들의 현재 기대.(Tempora sunt tria; praeteritum, praesens et futurum: sed fortasse proprie diceretur, Tempora sunt tria; praesens de praeteritis, kpraesens de praesentibus, praesens de futuris. unt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video; praesens de praeteritis momoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris exspetarto.). 만약 이것들에 관해 말하는 것이 허락된다면 저는 세 가지 시간들을 보고 그리고 거기에 셋이 있다는 것을 인정할 것입니다. 마찬가지로 이 세 가지 시간들, '과거와 현재와 미래가 있다'고 말해질 수는 있을 것입니다. 그러나 이것은 잘못된 어법입니다(sicut abutitur consuetudo, dicatur). 보십시오 반박도 재 증명도 하지 않습니다. [그래도] 미래도 아니고 과거도 아닌 것이

지금 있다고 말해지는 것이 이해되는 동안(intelligatur), 저는 아무런 어려움을 겪지 않습니다. . 우리가 적절하게 말하는 것들은 겨우 몇 몇이지만 부적절하게 말하는 것은 많은 것들이기 때문입니다. 그러나 우리가 말하기 바라는 그 무엇은 이해(agoscitur)됐습니다.

부적절하지만, 어거스틴이 거기에서부터 출발하는 일상적인 시간 이해는 시간은 움직임이라는 것[2쪽; 14쪽, '9)']과, 과거와 미래와 현재의 시간들이 있다는 것[14쪽 '11)']과 그리고 한 배, 두 배 등의 시간 간격 측청치들이 있다는 것이었다. 이것들 중 첫 번째 이해가 부적절한 이유는 밝혀졌으므로(2-5쪽), 이제 '과거와 미래와 현재 시간들이 **있다**'는 두 번째 시간 이해가 부적절한 이유가 밝혀질 차례이다.

과거와 현재와 미래의 존재를 인정하는 일상적인 시간 이해의 역설은 다음처럼 지적된다.

먼저, 시간의 존재와 다른 피조물의 존재가 신의 창조에 의해 함께 확보된다. 그러나 시간이 먼저 창조되고 나서 다른 피조물이 창조 된다거나, 다른 피조물이 창조되고 나서 나서 시간이 창조 된다거나 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 <u>시간 자체를</u>

만드셨기 때문입니다. 그러나 시간들은 그대와 함께-영원(co-aeterna)하지 않습니다. 그대는 영속하시기 때문입니다. 그래서 만약 영속하는(permanerent) 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)]"

"그래서, 비록 이전의 시간들이 무한한 과거동안 흘렀지만 그리고 다른 시간보다 선호하여 하나의 어떤 시간이 선택될 거라는 것은 [이것들이 시간이라는 점에서는] 아무런 차이가 없긴해도, 보다 더 이르지 않는 시간에 거기에서 우주를 창조하셨을 때 그 분은 우연에 이끌렸다고 상정해야 한다는 것이 잇따르지도 않는다. 그러나 우주 이외의 공간은 있지않으므로, 무한한 공간을 숙고할 때 인간들의 사유들은 게으르다고 그들이 말한다면, 우리는 동일한 것을 보여줌에 의해, 우주 이전에는 어떤 시간도 있지 않으므로 신의 휴식의 과거 시간들을 숙고하는 것은 헛되다 라고 대꾸한다 ita non est consequens ut Deo aliquid existimemus accidisse fortuitum, quod illo potius quam anteriore tempore condidit mundum, cum aequaliter anteriora tempora per infinitum retro spatium praeterissent, nec fuisset aliqua differentia unde tempus tempori eligendo praeponertur. Quod si dicunt inanes esse hominum cogitationes quibus infinita imaginantur loca, cum locus nullus sit praeter mundum; 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 mutabiltate, mobili mobilitate)없이는 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 그리고 동시적으로 있을 수 없는 움직임과 변화(motionis et mutationis)가 서로 이어지는 (피조물들의) 다양한 부분들 그래서 지속의 이러한 덜 짧거나 더 긴 간격들 안에서 *시간이 시작됐을 것*이라는 것을 누가 보지 못하는가? 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 currerent). 그리고 만약 오류없는 성서가, 신은 이전에 어떤 것도 만들지 않으셨다는 것을 이해하도록 하기 위해서-왜냐하면 만약 나머지 것들[휴식?]보다 먼저 어떤 것들 만드셨다면, 오히려 이 어떤 것이 '태초에' 만들어졌다고 말해졌어야 할 것이기 때문이다-, 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 praeteteritum est, ante id quod futurum est: nullum autem posset esse praeteritum; quia nulla erat creatura, cujus mutalilibus 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. 첫 여섯 또는 일곱 날들의 질서로부터 명백해지는 것처럼 말이다. 신께서 만드신 모든 것들은 여섯 번째 날에 끝났으며, 그리고 일곱 번째 날에 신의 휴식이 신비롭고 장엄하게 신호화되는 한(,septimoque in magno mysterio Dei vacatio commendetur.), 아침과 저녁은 이런 날들 안에서 측정되기 때문이다. 이런 날들이 무슨 종류의 것들이냐는 것은 극단적으로 어렵거나 또는 아마 우리가 숙고하기 불 가능 할 것이다. 이 보다 말을 해서 무엇하랴.[신국론, XI, 6]".

그래서 우주는 어떤 시간 이전 또는 이후 또는 안에서 창조된 것도, 그래서 존재하게 된 것도 아니다. 비록 성서 말씀을 마지막 근거로 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 이해 할 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 시간은 존재하지 않는 것은 분명하다. 그래서 지나가는 것이든 닥아 오는 것이든 머무는 것이든 그 어떤 것도 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 그 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 있는 것이 아니고 미래는 아직 있는 것이 아니므로, 과거와 미래 시간은 있지 않는 것이어야 한다. 그렇다면 시간은 현재로서 있는가? 그러나 시간이라면 현재는 미래에서 닥아 와, 과거로 지나가기 때문에, 있지 않는 것으로부터 온 현재는 있지 않는 것으로 향한다. 실로 이러한 현재가 있을 수 있겠는가? 바로 이것이 시간의 존재와 관련된 아우구스티누스의 역설(모순)이다. 만약 시간이 있다면, 그것은 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 정리해 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.

2-3-2-1-1)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 이렇게 과거로 흐르는 현재는 시간의 나뉘어질 수 없는 가장 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 공간없는 순간(현재)들 거처서 시간은 미래에서 과거로 쏜살같이 흐를 수 있다. 현재의 공간이 없다는 것-즉 현재 시간의 길이(longum, 참회록, XI, 15(19))가 없다는 것-을 어거스틴은 다음처럼 증명한다.

먼저, 백 년은 현재일 수 없다. 만약 첫 번째 년(annus, 위의 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 불 가능하기 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 낱개(particulis, 위의 곳)로 흐르는 것으로 간주 해 보자. 흐르는 것은 과거인 반면 남은 것은 미래이다. 따라서 시간의 가장 적은 단위(낱 개) 전체 역시 현재가 아니다.

현재(praesens, 위의 곳)는 더 이상 부분으로 나뉠 수 없는 지금 움직이는 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 나뉠 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?

2-3-2-1-2)기억 상(imago, 相)과 낱말(verbum)

그것들은 낱말 안에서 고정된다. 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 직관 될 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, ㅁ)'과거와 현재와 미래 등 세 가지 시간이 있다' 대신에 'ㅂ)과거 것들의 현재와 현재 것들의 현재와 미래 것들의 현재가 있다'고 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 예견(豫見)의 상으로 영혼 안에서 과거의 것들과 미래의 것들의 '시간'으로 존재하기는 해도 말이다.

여기서 'ㅁ)'은 시간에 관한 일상적인 이해의 수준 어법(語法)인 반면 'ㅂ)'은 시간의 이러한 일상적인 이해를 교정하는 또는 그러한 일상적인 이해를 가능하게 하는 근거로서의 본질적인 시간 이해 수준의 어법이다. 그러나 아직까지 아우구스티누스는 시간의 '본질'에 대해서는 말하지 않고 있다. 따라서 이러한 어법의 상호 연관과 본질적인 시간 이해를 통한 일상적인 시간 이해의 교정 또는

근거부여는 시간의 '본성'에 관한 그의 설명을 들어 보고 난 후에라야 가능할 것이다. 그러나 ㄱ)시간은 언제 존재하는가?, ㄴ)시간은 어디에 있는가?, ㄷ)시간을 어디에서 보는가?, ㄹ)시간은 어떻게 있는가? 등은 'ㅁ)' 수준에서의 물음들은 여기에서 다음처럼 답해질 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 미래의 현재로.

2-3-2-2)시간의 측정

그렇다면 비록 기억되고 예견되는 상(imago, 相)들에 관한 낱말이 과거와 미래를 현재에 고정시킨다고 하더래도, 현재는 자신의 공간(길이)를 지니지 않는 아주 짧은 순간이므로, 측정될 수 없을 것처럼 보인다. 길이(공간)이 없으면 잴 수 없기 때문이다. 더구나 재어지는 것은 지나가는 시간들(praetereunta tempora, 참회록, XI, 21(27))이다. 지나가 버린 시간들은 잴 수 없기 때문이다. 있지 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 있지 않으며, 현재 시간은

자신의 공간(길이)을 지니지 않기 때문이다. 바로 이것이 시간의 일상적인 이해가 지니는 **두 번째 역설(공간이 없는 시간을 잰다)**이다-이것은 있으면서 있지 않다는 시간의 첫 번째 역설(14쪽)과 관련된다.

일상적인 시간 이해에 따르면, 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 것 보다 반 배, 한 배, 두 배 길거나 짧다 라고 우리는 말한다. 도대체 이것이 어떻게 가능한가. 만약 (태양의) 움직임이 시간이라면, 시간을 재는 것은 그 움직임을 측정하여 수량화 하면 될 것이다. 그러나 움직임이 시간일 수는 없다(3-4쪽). 이에 관련 논증을 되풀이 하면 다음과 같다.

3-1)모든 움직임은 시간 안에서 일어난다. 그리고,

3-2)모든 움직임은 시간에 의해 재어진다.

3-2-1)잼(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 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 <u>공간</u>의 거리(locus spatii)이나,

3-3-2)측정 수단은 <u>시간</u>이며, 더구나

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

3-4)<u>모든 움직임은 시간이 아니다</u>. 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. 그러나 우리는 이 움직임이 저 움직임 보다 두 배 또는 세 배 더 빠르거나 느리다 라고 현실적으로 말한다. 그래서 움직임은 시간이 아니다.

나아가서, 몸의 움직임을 재는 시간 그 자체를 우리는 잰다(ipsum tempus metior, 참회록 XI, 26(33)). 그렇다면 어떻게 재는가? 이 물음은 시간의 본성을 이해하기 전에는 즉 시간의 일상적인 이해에서 본질적인 이해로 전환하기 전에는 답해 질 수 없다.

[XI, 25(32)]그리고, 오 주님, 당신에게 저는 아직 시간이 무엇인지에 대해 무지하다는 것을 고백합니다. 그리고 다시 오 주님, 당신에게, 나는 어느 시간에 어떤 것을 말한다는 것, 그리고 나는 시간에 관해 오래(olqui de tempore) 이야기 한다는 것, 그리고 바로 그 '오래'는 시간의 머뭄을 제외하면(nisi **mora**

temporis) ‘오래’이지 않다는 것을 고백합니다. 그렇다면 시간이 무엇이라는 것을 알지 못하는 때 어떻게 그것을 압니까? 또는 아마, 내가 아는 것을 표현하는 방식을 내가 모릅니까? 아, 내 쪽에서는 내 자신의 무지의 최소한도의 폭도 알지 못하고 있습니다. 오 주님, 봐 주십시오. 그 대 앞에서 저는 거짓 말을 못합니다. 제가 말한 것처럼 그게 저의 가슴입니다. 그래서 저의 초에 불을 붙혀 주십시오. 그대, 나의 주인이신 신이시여 저의 어둠을 밝히소서(PS. XVIII, 28)

[XI, 26(33)]제 영혼이 제가 시간들을 측정한다고 고백함에 있어 그대에게 속아지지 않나요? 그러나 오 나의 주여, 그렇게 저는 재고 그리고 제가 재는 것을 제가 모르지 않습니까? 저는 시간에 의해 몸의 움직임을 잽니다. 그리고 그 시간 자체를 재지 않습니까? 그러나 진실로 저는, 몸의 움직임이 얼마나 긴지 그리고 얼마나 오래 이 장소에서 저 장소로 오고 있는지, 몸의 움직임을 측정할 수 있습니까? 제가 그것이 그 안에서 움직이는 재지 않는 한 말입니다. 따라서 저는 바로 이 시간 자체를 어떻게 측정합니까?(ipsum ergo tempus unde metior?). 완척[팔꿈치에서 가운데 손가락 끝까지] 공간에 의해 대들보의 공간을 재는 것처럼. 우리는 더 짧은 시간에 의해 더 긴 시간을 측정합니까? 실로 그렇게 우리는 보다 더 짧은 음절의 공간에 의해서 긴 음절의 공간을 측정하는 것처럼 보이기 때문이며 그리고 이것은 두 배이다 라고 말하는 것처럼 보이기 때문입니다. 그래서 줄들의 공간에 의해서 연의 공간들을 그리고 긴 음절의 공간(spatia)들을 더 짧은 음절의 공간들에 의해서 잽니다. 그리고 페이지들로가

아니라(그러한 방식으로는 우리가 **위치[공간]**들을 재지 **시간**들을 재지 않는다)*낱말들을 발설할 때 그것들은 지나갑니다*[non in paginis(nam eo modo loca metimur, non tempora) sed cum voces pronuntiande transeunt)그리고 우리는 그렇게 많은 줄들로 이루어졌기 때문에 그것은 긴 연이다 라고 말합니다. 그리고 그렇게 많은 피치로 이루어졌기 때문에 출들은 길며 그렇게 많은 음절들에 의해서 확장되기 때문에 피치들은 길고 그리고 두 배인 것들은 짧은 것들로 이루어졌기 때문에 음절은 길다 라고 우리는 말합니다. 그러나 시간의 어떤 측정이 획득되지는 않습니다. 그러나 보다 더 충분하게 발음된다면 보다 더 급하게 발음된 긴 음절 보다 더 많은 시간을 취하는 것이 가능할 것이기 때문입니다. 연들에 대해서도 그렇고, 피치에 대해서도 그렇고, 음절에 대해서도 그렇습니다(Ita carmen, ita pes, ita syllaba. Inde mihi visum est, **nihil esse aliud tempus quam distentionem: sed cujus rei, nescio; et mirum si non ipsius animi**). **이로부터시간은 분산(팽창)이외의 다른 어떤 것도 아니라는 것이 보여졌습니다. 그러나 무엇의 (분산)인지를 나는 알지 못합니다. 만약 그것이 영혼 자체의 (분산)이 아니라면 나에게는 기이합니다**. 내가 무엇을 측정하느냐에 대해, 오 나의 주님, 그대에게 간청합니다. 심지어 제가 이 시간은 저것 보다 길다 라고 무규정적으로 말할 때 말입니다. 제가 시간을 측정한다는 것을 저는 압니다. 그러나 저는 미래를 측정하지 않습니다. 그것은 아직 있지 않기 때문입니다. 저는 현재를 측정하지도 않습니다 그것은 공간에 의해서 넓혀진 것이 아니기 때문입니다. [그렇다고] 저는 과거를 측정하지도 않습니다. 그것은 더 이상 있지 않기 때문입니다. 따라서 저는 무엇을 잽니까?

그것은 과거가 아니라 지나가는 것입니까? 그렇게 제가 말했기 때문입니다(sed non metior futurum, quia nondum est; non metior praesens, quia nullo spatio tenditur: non metior praeteritum, quia jam non est. Quid ergo metoir? An praetereuntia tempora, non praeterita? sic enim dixeram.)

[XI, 27(34)]인내하라, 오 나의 영혼아! 그리고 가장 진지하게 주의하라. 신은 우리의 조력자이시다. 신은 우리를 만드셨다. 그리고 우리는 우리 스스로를 못 만든다. 진리가 비쳐오는 곳에로 주의를 집중하라(Attende ubi albescit veritas.) 보라. 몸이(corporis)소리내기 시작한다고 상정해 보라. 계속 소리나다가 보라 그쳤다. 이제는 침묵(silentium)이다. 그 소리는 과거이다. 그리고 더 이상 소리가 아니다. 소리 나기 전에는 미래였고 그리고 측정될 수 없었으리라. 아직 있지 않았기 때문이다. 그리고 그것은 지금 측정될 수 없다. 더 이상 있지 않기 때문이다. 그러나 심지어 그것은 여전히 서 있지 않았다 그것은 지나가고 있기 때문이다(et tunc non stabat; ibat enim et praeteribat). 그 동안에 더 측정될 수 있었을까? 지나가는 동안 그것은 그 안에서 측정될 수 있는 시간의 어떤 공간으로 넓혀지기 때문이다. 현재는 공간을 지니지 않으므로 그렇다. 따라서 만약 측정될 수 있다면, 보라 다른 소리가 나기 시작했다고 상정해 보자. 어떤 연이어진 음조로 중단없이 여전히 소리난다. 우리는 소리나는 동안 그것을 측정할 수 있을 것이다. 왜냐하면 그것이 소리나기를 그칠 때, 그것은 이미 과거일 것이고 측정될 것이 있지 않을 것이기 때문이다. 우리 그것을 진실로 측정해 보도록하자. 그것이 얼마나 많은지 말해 보도록하자. 그러나 소리나기

시작했던 그 순간으로부터 심지어 소리 그치는 그 끝까지를 제외하면 측정될 수 없다. 왜냐하면 어떤 시작으로부터 어떤 끝까지의 간격 그 자체를 우리는 측정하기 때문이다.(sed adhuc sonat, net metiri potest nisi ab initio sui quo sonarc coepit, usque ad finem quo desinit. ipsum quippe intervallum metimur ab aliquo). initio usque ad aliguem finem.)그 동안에 아직 끝나지 않는 소리는, 얼마나 길거나 얼마나 짧다라고 말해질 정도로, 측정될 수 없다. 다른 것과 똑 같다거나 또는 그 측면에서 한 배 또는 두 배 라고 또는 이와 비슷하게 말해질 수 없다. 그러나 끝 날 때는 더 이상 그것은 있지 않다. 따라서 무슨 방식으로 그것은 측정되어지나?(Quo pacto igitur metiri?). 그렇지만 우리들은 시간을 측정한다. 아직 있지 않는 것들로서의 그것들도 아니요 더 이상 있지 않는 그것들로서도 아니요 어떤 연기(늦춤)에 의해서 늘어나지는 것도 아니요 한계를 지니는 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 extendumtur, nec ea quae terminos non habent; nec futura ergo, nec praeterita, nec praesentia, nec praetereuntia tempora metimus; et metimur tamen tempora.)

[XI, 27(35)]신이 모든 것을 창조했다(Deus creator omnium;)라는 여럽 음절의 이 줄(versus)은 길고 짧은 음절이 교대한다(brevibus et longius alternat syllabis). 그렇다면 첫 번째, 세 번째, 다섯 번째, 일곱 번째, 이 세 짧은 음절은, 두 번째 4번째, 6번째, 8번째, 이 네 긴 것들의 측면에서 단일하다(단순하다. simplae). 후자의 것들 각 각은 전자 것들 각 각에 대해 두 배이다. 나는 그것들을

발음하고 그것들을 기록한다. 그래서 그것은 *공통 감각에 의해 지각된다*(sentitur sensu manifesto). 공통 감각에 의해서, 나는 짧은 음절의 긴 음절을 측정한다. 그리고 그것은 두 배 더 많다는 것을 발견한다. 그러나 하나의 소리가 다른 소리 뒤에 날 때 만약 전자가 짧고 후자가 길다면, 짧은 것의 소리가 끝나지 않는 한 실로 긴 것은 소리나기 시작하지 않을 때 이것은 두 배 더 많다고 내가 발견하도록, 어떻게 나는 짧은 것을 유지 할 것이며 그것을 긴 것에 적용함에 의해 어떻게 측정할까? 나는 바로 그 긴 것을 현재로서 측정하지 않는다. 끝날 때 까지를 제외하면 나는 그것을 측정하지 않으므로 그렇다. 그러나 그것의 끝남은 그것의 지나가 버림이다(Ejus autem finito, praeterito est.) 그렇다면 내가 측정 할 수 있는 것은 무엇일까? 내가 그것에 의해 측정하는 그 짧은 음절은 어디에 있을까? 내가 측정하는 긴 음절은 어디에 있을까? 이 양자는 소리났다 흘렀다 사라졌다. 그리고 더 이상 있지 않다. 그럼에도 여전히 나는 측정한다. 그리고 나는(실천적인 감각에 신뢰할 수 있는한) 시간의 공간에 대하여, 이 음절은 단일하고 저것은 두배이다 라고 자신있게 말한다. 그것들이 과거를 지녔고 끝나는 한, 나는 이것을 할 수 없다. **따라서 나는 지금 있지 않는 것들을 측정하는 것이 아니라, 고정되어 남아있는 나의 기억 안에서 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.)

[XI, 26(36)] 오 나의 영혼아. 나는 그대 안에서 시간을 측정한다(In te, anime meus, tempora metior;). 그대의 떠들썩함을 가지고 나를 압도하지 마라. 즉 그대의 *인상들의 많음*을 가지고 그대 자신을 압도하지 마라(Noli tibi obstrepere

turbis affeetionum tuarum.). 그대 안에서 나는 시간들을 측정한다. *지나가는 것들로서의 사물들*이 그대에게 만들어 놓은, 그리고 *지나갔을 때 그것들이 남겨놓은* 그 **인상들을 현재시간으로서 측정하지 인상이 그것에 의해 만들어졌을 지나가 버렸던 그런 것들을 (현재시간으로서) 측정하는 것이 아니다. 이것(인상)을, 내가 시간을 측정할 때, 나는 측정한다.** 그렇다면 이것들이 시간들이든지, 또는 나는 시간들을 측정하지 않든지 한다. **(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.** Ergo aut ipsa sunt tempora, aut non tempora metior). 우리들이 측정할 때 무슨 침묵을? 그리고 이런 침묵은 그 소리가 계속되는 만큼 계속된다고 말한다? 우리는 우리의 생각을 소리의 측정에로까지 넓히지 않는가?마치 그것이 소리났던 것처럼. 그래서 시간의 공간 안의 침묵의 간격들의 관한 어떤 것을 우리들이 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 alikquid de intervallis silentiorum in spatio temporis renuntiare possimus). 소리와 혀가 모두 조용할 때 우리는 생각 안에서 시들과 그 구(句)들에, 그리고 그 대화, 또는 움직임들의 차원들을 되풀이 하고 그리고, 시간들의 공간들에 관련하여, 이것이 그것의 측면에서 얼마만큼 이라는 것을, 우리가 그것들을 발설하면서, 발설하는 것 이외의 다른 방식으로가 아니라, 선언하기 때문이다. 어떤 사람이 미리 생각하여 규정된 긴 소리를 발설하기 원하다면, 그 사람은 침묵 안에서 겪은 시간의 공간을 기억하여

제안된 끝까지 이끌리도록 소리를 내기 시작할 것이다(egit utique iste spatium temporis in silentio, memoriaeque commendas coepit edere illam vocem quae sonat, donec ad propositium terminum perducatur:). 이미 진실로 소리이기는 이미 끝난 무엇이지만 그것은 여전히 소리로 남을 것이고, 그래서 *그것을*, **현재 직관이 미래를 과거 속으로 가져올 때까지**, *진행한다*. **미래의 감소에 의해 증가되면서 과거는 그 미래를 다 소비함에 의해 모두 과거일 때까지, 증가한다**(atque ita peragitur, dum praesens intentio futurm im praeteritum trajicit, dimintione futuri crescente praeterito, donce consumptione futuri sic totum praeteritum.).

[XI, 28(37)]그러나 아직 있지 않는 것으로서의 *미래*가 어떻게 감소되거나 소비되는가? 또는 더 이상 있지 않는 *과거*가, 이것을 행하는 영혼 안에 세 가지 것들이 있지 않는 한, 어떻게 증가하는가? **기대하는 것이 집중하는 것을 통해 기억하는 것 속으로 스며 들어가는 것이 기대와 집중과 기억**이기 때문이다(, nisi quia in anima qui illud agit tria sunt? Nam et exspectat et attendit et meminit, ut id quod exspectat, per id quod attendit, transeat in id quod meminerit.). 따라서 누가 아직 있지 않는 것으로서의 그러한 미래 것들을 부정하는가? 그러나 그렇지만 이미 <u>영혼 안에는 미래 것들의 기대가 있다</u>. 누가 과거 것들이 이미 더 이상 있지 않다는 것을 부정하는가? 그러나 여전히 <u>영혼 안에는 과거 것들의 기억이 있다</u>. **누가 현재 시간이 공간을 결여하나든 것을 부정하는가? 그것은 *순간* 속으로 지나가 버리기 때문이다. 그러나 우리의 숙고(집중)은 지속한다. 이런 숙고를 통해 현재일 것이 부재로 진행한다**(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 abesse quod aderit.)따라서 **있지않는 미래시간은 길지 않다. 그러나 미래 길이는 미래의 기대 길이이다. 지금 더 이상 있지 않는 과거 시간은 있지 않다. 그러나 과거 길이는 과거의 기억 길이이다**(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.)

[XI, 28(38)]나는 내가 아는 시편을 반복하려 한다. 내가 시작하기 전에 나의 **기대**는 전체로 향한다(뻗어 나간다). 그러나 내가 시작 했을 때, 내가 **말함에 의해 과거로 되는 만큼, 내 기억 안에서 넓어진다**(Dicturus sum canticum quod norii antequam incipiam, in totum exspectatio mea tenditur; cum autem ceepero, quantum ex illa in praeteritum decerpsero, tenditur in memoria mea:). 그리고 *나의 이런 행위의 삶은, 내가 반복했던 쪽에서의* ***나의 기억****과 내가 반복하려하는 것 쪽에서의* ***나의 기대*** *사이에서 나뉘어진다.* 그렇지만 **나의 집중(숙고)은 나와 함께 현재한다. 미래였던 것이 그것(현재)를 통해 그렇게 가져와져 과거로 된다.** 어느 것이 더 행해지고 반복되면 될수록, 그만큼함에 의하여(**기대가 짧아진다)기억이 확대된다**. *끝나가는 그 전체 행위 가 기억으로 사라져, 그 전체 기대가 다 소진될 때까지 말이다*(atque distenditur vita hujus actiones meae in momoriam, kpropter quod dici; et in exspectationem, propter quod dicturus sum: praesens tamen adest quod attentio mea, per quam trajiciatur quod erat futurum ut fiat praeteritum. Quod quanto matis agitur et agitur, tanto breviata exspectatione prolongatur memoria:

donce tota exsprctatio consumatur, cum tota illa action finita transierit in momoriam.)그 전체 시편 속에서 일어 난 것은 마찬가지로 그것의 각기 개별적인 부분에서도, 그리고 각기 개별적인 음절에서도 마찬가지로 일어난다. 이것은 그 시편이 아마 그것의 몫일 오랜 행위 안에서 유지된다. 동일한 것이 사람의 모든 행위가 그것의 부분인 사람의 전체 삶 안에서 유지된다. 동일한 것이 사람의 모든 삶들이 그것의 부분들인 사람의 아들 전체 ***세대***에 유지된다(Et quod in toto cantico, hoc in singulis particulis ejus fit, atque in singulis syllabis ejus; hoc in actione logiore, cujus forte particula est illud canticum; hoc in tota vita hommis, cujus partes cunt omnes actones hominis; hoc in toto ***saeculo*** filiorum hominum, cujus pertes sunt omnes hominum.)

움직임을 재는 시간 그 자체를 우리는 어떻게 측정하는가? 이 물음에 관해 답하는 과정에서 아우구스티누스는 시간에 관한 일상적인 이해를 본질적인 이해로 드 높인다. 그것의 측정 보다는 먼저 그것의 본성(자연)에 관해 기술 해 보자.

2-3-2-2-1)영혼의 분산(distentio animi)으로서의 시간.

그에 따르면, 시간은 영혼의 **분산** 이외의 그 어느 것도 아니다[1]. ‘tendere’(tei,nw(to strech out, to tend in any direction)에 비 분리 접미어 ‘dis’(seperately, in differnet directions’)가 붙어 형성된 ‘distentio’(분산)의 관련 맥락을 위해서는, 그래서

[7]) Inde mihi visum est, nihil esse aliud tempus quam **distentionem**: sed cujus rei, nescio; et mirum si non ipsius animi(이로부터 시간은 **분산**과 다르지 않다는 것이 나에게 보여졌습니다. 그러나 어떤 것의 분산인지를 나는 모르겠습니다. 만약 영혼 자체 분산이 아니라면 이상하겠지요. 참회록, XI, 26(33)).

먼저 ‘tendere’, 다음에 이것에 다른 접미어 ‘ad’(to)와 ‘ex’(from)이 붙어 형성된 ‘attendere’와 ‘extendere’가 어떤 맥락에서 사용됐는 지를 살펴 보는 것이 ‘distendere’의 이해에 도움이 될 것이다.

2-3-2-2-1-1)넓어짐(tentio, 향함, 연장)

먼저, ‘tendere’는 시간을 측정한다는 것은 알겠는데, 무슨 시간을 측정하는 지 모르겠다는 맥락에서 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 수동 형 ‘tenditur’가 쓰여지기 때문이다. 이 경우, ‘tenditur’는 공간적으로 ‘넓어지다’ 또는 ‘뻗쳐지다’는 뜻으로 쓰여졌다. 현재는 공간 없는 순간이라는 것(20쪽)을 다시 확인해 주면서 말이다.

다음으로, 시편이 암송됐을(sum cantium, 참회록, XI, 28(38), 暗誦) 때, 처음에는 나의 *기대*(exspectatio, 위의 곳)가 시편 전체에로 **‘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 수동 형 ‘**tenditur**’(넓혀진다)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 일 종의 유비적인 비유이기 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 소리 났던 것처럼, 우리는 생각을 소리 측정에로 ‘넓힌다’. ”에서의 ‘넓힌다’(tendimus)로 말이다. 우리는, 마치 소리나는 시간을 측정하는 것처럼, 우리의 생각을 소리 측정에 ‘집중하면서’, 소리 나지 않는 침묵의 시간 간격들도 측정 할 수 있지 않겠느냐는 것이다. 나는 방금 ‘넓힌다’ 대신에 ‘집중하다’ 라는 표현을 사용했다. 왜냐하면 ‘**tendimus**’가 ‘**ad**’ 전치사 구와 더불어 쓰였는데(Nonne cogitationem **tendimus ad** mensuram vocis, 위의 곳), ‘ tendere ad ... ’는 ‘ ... 에 집중하다 또는 향하다 ’로 옮겨질 수 있기 때문이다--여기의 ‘ad’를 ‘tendere’에 앞에 붙이면, ‘attendere’가 된다. 관련 텍스트는 아래처럼 옮겨질 수 있으리라.

“ 측정할 때 우리는 저 소리가 계속되는 만큼의 저 침묵 시간을 말하면서 어떠한 침묵을 측정하는가? 우리는 마치 소리났던 것처럼 우리의 **생각**을 소리의 측정**에 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 alikquid de

intervallis silentiorum in spatio temporis renuntiare possimus (참회록, XI, 27(36)) ”

2-3-2-2-1-2)집중(attentio)-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 시간 이해에 있어 아주 중요한 부분이기 때문이다.

‘tendere’는 우선적으로 공간적인 ‘넓음’을, 그러나 비유적으로 기대나 기억의 ‘넓어짐’ 또는 (예를들어 소리의) 부재(침묵)에로 생각이 ‘넓어짐’을 비유적으로 나타낸다는 것이 그리고 그것이 마치 현재하는 것처럼, 부재 중인 것에로 생각이 ‘넓어지는’ 것은 그것에 생각이 ‘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 증가하면서(crescente, 위의 곳) 말이다. **집중**(현재 직관)을 통해 미래의 기대가 과거의 기억 속으로 스며 들기 때문이다(Nam et exspectat et **attendit** et meminit, ut id quod exspectat, per id quod **attendit**, transeat in id quod meminerit. 참회록, XI, 28(37)) 바로 이러한 **집중**(**attentio**, 위의 곳) 때문에 현재 시간은 공간을 지니지 않는다. 지속하는 *집중을 통해 있을 것(quod aderit, 미래 것)이 있던 것(abesse, 과거)으로 진행하기* 때문이다(sed tamen perdurat **attentio** per quam pergat absses quod aderit. 위의 곳).

2-3-2-2-1-3)‘넓어짐’(extendere)

그러나 집중되지만 현재 직관은 넓어지지(**extendatur**, 참회록, XI, 15(20)) 않는다. 만약 넓어진다면 그것은 과거와 미래로 나누어질 것이기 때문이다. 그러나 나뉘는 경우에도 '넓어진'(extenduntur, 참회록, XI, 27(34)) 과거와 '넓어진' 미래가 측정되는 것은 아니다.

2-3-2-2-1-4)분산(distendere)

그런데 어거스틴은 시간을 영혼의 'tentio' 또는 'intentio' 또는 'attentio' 또는 'extentio'가 아니라, 영혼의 'distentio'(참회록, XI, 23(30), 26(33))라고 한다. 그러나 이 두 곳에서도 'distentio'에 관한 설명이 주어진다고 보기 어렵다. 왜냐하면 '26(33)'에서 이로부터(Inde, thence)시간은 'distentio'이외의 그 어떤 것도 아니라는 것이 보여졌다고는 하지만, '이로부터'가 지시하는 문맥은 '짧은 음절의 길이에 의해서 긴 음절의 길이가 측정되듯이 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 지시이며, 그리고 '23(30)'은 태양이 멈추었어도 시간이 흐른 성서의 예(例)를 들어 시간은 몸들의 움직임이 아니라는 자신의 논의를 다시 확증한 후, 그렇다면(quamdam) 시간은 어떤 분산이라고 말하기 때문이다. 따라서 단지 위 두 곳에서는 시간은 몸의 움직임이 아니며, 그리고 몸의 움직임처럼 시간이 측정되는 것은 아니라는 것만이 분명해 질 뿐이다.

따라서 우리는 '*distentio*'를 '*tentio*'와 '*intentio*'와 '*attentio*'와 '*extentio*'와 관련하여 이해 할 수 밖에 없다.

공간적으로 '*넓어지다*'(늘어남, 연장, 팽창28쪽)을 일차적으로 뜻하는 '**tentio**'가 현재 시간에는 없으므로, 현재는 발설되는 낱말 소리의 'tentio'처럼 측정되는 것이 아니라는 것이 말해졌다. 그래서 공간적인 '넓음'이 제거된 시간이 미래의 것에 '뻗어 나갈'(tendere, 향할)때는 기대, 과거의 것(res)에 뻗어 나갈(향할, tendere)때는 기억, 그리고 현재의 것에 뻗어 나갈 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)것 곧 현재하는 것이 아니라 있지 않는(non esse) 것 곧 부재하는 것에 생각은 집중하면서, 미래 기대를 과거 기억 속으로 가져 온다. 이 양자에로 시간이 뻗어 나가면 1)나갈수록 기대는 적어지고 기억은 많아진다-어거스틴은 이것을 기억 안에서의 나의 삶(vita hujus actiones meae in memoriam, 참회록, XI, 28(38), 암송 행위에 비유)이라고 한다-. 그러나 집중되지만 현재 직관은 '*뻗어 나가지*'(**extendatur**)않는다. 하나의 (momentorum, 참회록 XI, 15(20))순간·점(in punctio, 참회록 XI, 28(37))과 같은 것이기 때문이다. 기대와 기억으로 뻗어 나가는 것은 생각이므로 그렇다.

그렇기 때문에 **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 표현은 사유(생각)의 물화(物化)일 뿐이다(유물론적인 사유). " 예컨데

8) 시간의 이러한 뻗어 나감이 아마 지속(perduratio, 위의 곳, 28(37))이라고 불리울 수 있으리라.

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(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) " 시간은 세 방향으로 뻗어 나감('연장')이다. 그리고 바로 이 뻗어 나간 영혼의 '길이'('spatio')를 측정한다.

2-3-2-2-2)시간의 측정

2-3-2-2-2-1)측정되는 것

측정되는 것은 영혼(생각)의 이러한 뻗어 나감들이다. 그는 미래 것에로 뻗어 나감을 기대(exspectatio), 과거 것에로 뻗어 나감을 기억(memoria), 현재 것에로 '향함'(뻗어 나감)을 집중(attentio) 또는 직관(intentio)이라고 부른다. 그래서 직관을 통해 미래 시간으로서의 기대와 과거 시간으로서의 기억의 길이가 측정된다.

"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 extendumtur, 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 absses 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 미래 '것'에로 뻗어 나가는 기대의 길이요 과거 '것'에로 뻗어 나가는 기억의 길이이다. 이러한 '길이'들의 시작과 끝을 직관, 그것들을 서로 비교하여, '더 또는 덜 어떤 것이 어떤 것보다 길다'라고 측정하기 때문이다. 따라서 측정되는 시간들은 미래와 과거로 뻗어 나간(distentio, 분산된) 이러한 영혼의 생각들이다. 미리 생각함(praemeditaionem, 참회록, XI, 18(23)에 의한 미래 기대의 길이와 회상(생각)에 의한 과거 기대의 길이가 집중적인 현재 직관(생각)에 보여지기 때문이다.

2-3-2-2-2-2) 사물(res)-인상

그런데, 만약 미래 것의 기대 '길이'와 과거 것의 기억 '길이'가 현재 직관(생각)에 보여진다면, 미래와 과거의 '것'(res)들은 무엇들인가? 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, 그리고 지나갔을 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 남겨놓은, 또는 지나갈 때 영혼에 의해 지각된 것들이기는 해도 말이다. 어디까지나, 측정되는 것은 기대와 기억의 '길이'이다.

2-3-2-2-2-1)측정 방법

그렇다면 어떻게 측정되는가? 어거스틴은 사물로서의 시(詩)가 암송 될 때 발설되는 음절의 길이의 측정에 시간 '길이'를 비유한다.

먼저 그는 짧은 시간에 의해 긴 시간을 측정하느냐고 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 우리는 말한다. 그러나 이렇게도 그리고 쪽(in paginis, 페이지, 참회록, XI, 26(33))에서 처럼도 시간은 측정되는 것이 아니다(130쪽). 위치(loca, 위의 곳)에 의해서 그것들은 측정되나, 시간에는 어떠한 위치(공간)도 있지 않기 때문이다. 나아가서, 여기서 어거스틴이 낱말의 '발설'을 예시(例示)하는 이유는, 발설되는 낱말(음절)의 소리처럼 시간이 측정되기 때문인 것이 아니라, 이미 언급된 것처럼 낱말 안에서 과거 시간과 미래 시간이 현재 시간에 고정되기 때문이지(21쪽), 발설된 낱말의 소리처럼 시간이 곧 지나가기-사라지기 때문인 것은 아니다.

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 측정하기 때문이다. 그래서 나오고 있는 아직 끝나지 않는 소리는 그것의 길고 짧음의 측면에서 측정될 수 없으므로, 그것이 다른 것과 똑 같다거나 반 배 또는 한 배 등이라고 결코 말해질 수 없다. 따라서 <u>나오면서 지나가는 시간을 측정할 수 없다</u>-물론 '과거', '미래', '현재' 시간도 측정 할 수 없다. 그렇다면, 도대체

무슨 시간을 어떻게 측정하는가?

따라서, ‘Deus creatur omnium(신께서 모든 것을 창조했다)’가 발설될 때, 길거나 짧아지는 음절의 소리를 측정하는 것처럼, 시간을 측정하는 것이 아니다. 문제의 그 말씀의 소리의 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 말한다. 그러나 시간은 이렇게 측정되지 않는다. 따라서, ‘데우스 크레아투르 오미니움(신께서 모든 것을 창조하셨다)’를 암송할 때 발설되는 소리의 공간(길이)가 측정되는 것처럼, 시간은 측정되지 않는다. 물론 어느 한 음절의 소리의 시작과 끝 사이의 간격이 측정되는 것처럼, 어떤 시간의 시작과 끝의 ‘간격’이 측정될 것이기는 해도 말이다. 그래서 유비적인 비유의 의미에서만 시편 암송의 예시(例示)가 이해 돼야지, 암송할 때 발설되는 소리의 길이가 측정되는 것과 똑 같이 시간의 ‘길이’가 측정되는 것으로 이해하면 안된다. 시간에는 측정될 수 있는 공간이 없기 때문이다-사유 공간이라는 표현 역시 사유(생각)의 물(物)화 일 뿐이다. 그럼에도 소리의 길이와 똑 같이 시간의 ‘길이’를 측정한다는 그러한 시간 이해는 움직임을 시간으로 이해하는 그래서 시간으로서의 움직임을 수적으로 측정한다는 일상적인 이해에 근거한다.

2-3-2-3)세대(saeculum, 世代)

이렇게 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 일어난다. 아우구스티누스는 이러한 활동은 개인의 생애(生涯, vita)와

그리고 생애가 그것의 부분인 세대(世代, saeculum)의 활동과 동일하다고 한다. 따라서 세대 역시 음절 '처럼' 측정 된다. 한 세대는 생멸(生滅)하는 인류의 한 생애(약 33⅓ 또는 100 년)을 측정 해 놓은 것이기 때문이다. 그렇다면, 역사는 인류의 전체 생애(세대들의 세대들)에 대한 이야기(narr tio, 발설)이다-물론 우주에 대한 이야기이기도 하다.

2-3-2-1)세대들의 세대들(saecula saeculroum)

" **[XII, 19]**신께서 이렇게 하시는 지를, 그리고 **세대들의 세대들**(saecula saeculorum)이라고 불리우는 이러한 시간들이 연이어진 계열들 안에서 함께 묶어져 규칙적인 다양함들을 지닌 채 서로에 연속되는지를, 그리고 (신께서) 자신들의 비극으로부터 자유로워진 그리고 복 받은 불멸성 안에서 한 없이 거주 하는 단지 그러한 자들 만을 (세대들의) 변천으로부터 면제시켜주시는지, 또는 이들이, 세대들이 신의 확고한 지혜 안에서 변하지 않은 채 머무른다고 우리가 이해하는 세대들의 세대들이라고 불리우는지 그리고 이들이 <u>시간과 함께</u>(cum tempore) <u>소비되고 있는 그러한 세대들</u>의 활동인들(efficientia saeculorum)지를, 나는 감히 규정하지 않는다. *세대들은 세대 대신에 사용될 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). 그것 위에 물이 있는 궁창(firmamentum, 穹蒼)을

하늘 이라고 부르시기 때문이다(창세기 1장 8절). 그렇지만 시편 기자들은 '하늘들 위에 있는 물들더러 주님의 이름을 찬양케 하라'(시편 118 편 4 절)고 말한다. 이 두 의미들 중 어느 것이 세대들의 세대에 덧 붙혀지는가? 또는 여전히 더 나은 어떤 다른 의미가 있는가? 아주 근원적인 물음이다. 그리고 우리가 현재 다루고 있는 주제는, 우리가 그에 관한 어떤 것을 규정 할 수 있든 또는 그러한 애매한 문제에 있어 어떤 무모한 긍정을 만드는 것을 단정토록 하기 위해 더 나아간 고찰들에 의해 더 많은 주의가 단지 만들어질 뿐이든, 그에 관한 논의를 연기하는 데에 아무런 장애를 제시하지 않는다. *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 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,)**. 비극의 어떤 재발없이 속죄받은 영혼들이 잘-주장된[확보된] 축복 안에 머뭄. 또는 시간 안에 있을 그리고 있는 것을 지배하는 영원한 원인들이 세대들의 세대들이냐는 여부에는 동일한 것들이 돌아가는 이러한 순환들은 어떤 존재도 지니지 않는다는 것(circuitus illi eadem revolventes Iocum non habent,)이 잇따른다. 그리고 성자들의 영원한 삶의 사실

이외의 그 어떤 것도 그것들을 철저하게 논파하는 것은 없다.”

따라서 만약 시간이 창조 됐고, 개인의 생애 역시 창조된 이러한 시간이 측정된 ‘길이’라면, 개*인*의 생애 뿐 아니라, *인*류의 세대는 유한 할 수 밖에 없다. 그 시작과 마찬가지로 그 끝이 반드시 있기 때문이다. 그래야만 인류의 세대 ‘길이’가 측정 될 수 있으므로 그렇다. 따라서 인류는 영원하지 않다-항상 있는(non semper fuisse) 것이 아니다. 반면 창조자는 항상 있는 그래서 그 끝이 없는(aeternitai interminatae, 신국론, XII, 12; 번역 15쪽)영원한 분이시다.

그런데, 만약 개별 **영혼**이 윤회(sine cessatione reduntem, 輪回, 신국론, XII, 13(1))한다면, 인류의 세대(世代)는 영원 할 것이다. 그러나 윤회하려면, 시간이 순환(circuitus temporum, 신국론, XII, 13(2); 8 쪽)해야 한다. 모든 것들은 시간 안에서 존재하므로 만약 모든 것이 윤회한다면, 시간 역시 되 돌아 와야(회귀해야) 할

것이기 때문이다. 그러나 시간은 순환하는 것이, 다시 말해 주욱 연 이어져 주기적으로 되 돌아 오는 것이 아니라, 불 연속적인 순간들이었다. 그리고 시간은 순간적인 현재 직관(直觀) 안에서 예기(豫期)와 기억(記憶)속으로 분산하여 뻗어 나간 **영혼**의 지속이었으며, 이런 뻗어 나감은 뒤(과거)에서 앞(미래)으로 나아가는 것이 아니라 앞(기대)에서 뒤(기억)으로 흘러 가는 것이 시간의 본성(자연)이었다-따라서 과거에서 현재로 나아가는 직선 사관은 어거스틴의 시간관에 전혀 맞지 않다.

따라서 참회록 11 권에서의 시간론은 시간 순환론 반박을 위한 기초 작업이었다고 볼 수 있다. 이미 시간의 본성에 관한 본질적인 이해를 통해 시간은 순환 할 수 없다는 것이 밝혀졌기 때문이다. 그러나 시간 순환론이 구체적으로 어떠한 내용인지, 그리고 이것이 어떻게 반박되는지를 보기 위해서는 신국론 12 권으로 가야 한다.

3-3-1)시간 순환론(6-10쪽)

3-3-2)시간 순환론 비판