□ 연구논문 □ https://dx.doi.org/10.16936/theoph..40.202204.97

성 아우구스티누스의 『고백록(*Confessiones*)』에 나타난 "conversio"의 근본 의미:
'돌아섬-회개'의 존재론적 차원을 중심으로

배성진
대전가톨릭대학교 조교수

들어가는 말
1. "Conversio"의 의미와 용례
   1.1 어원적 의미
   1.2 『고백록』 안에서 렘마 "conversio"의 통계와 형태
2. 인간을 향한 하느님의 "conversio"
3. 하느님을 향한 아우구스티누스의 "conversio"
4. "Conversio"의 존재론적 의미
   4.1 『고백록』의 통일성과 "conversio"
   4.2 은총 안에서 부르시는 하느님에 대한 응답으로서 "conversio"
   4.3 영적 피조물의 창조와 "conversio"
나가는 말

들어가는 말

일반적으로 “회개”, “뉘우침” 또는 “전회”, “회귀” 등으로 이해되는 렘마(lemma) “conversio”는 유대-그리스도교 전통과 그리스철학 전통 모두의 기원을 가지고 아우구스티누스에게 전수되어 그의 인간학과 심리학, 그리고 윤리학과 형이상학 전체를 관통하는 핵심 개념들 가운데 하나가 되었다. 그는 자신의 저작 전체에 걸쳐 다양한 문맥 속에서 이 용어를 사용하면서, 한편으로는 이전 시대의 의미론적 전통을 충실히 반영하면서도, 다른 한편으로는 자신의 고유하고 전형적인 존재 이해, 곧 ‘삼위일체적 존재론’의 관점에서 이 용어를 사용함으로써 피조물, 곧 존재자의 존재 구조를 관통하는 그리스도교-형이상학적인 차원을 드러낸다.

우리의 관심은 해당 용어가 지닌 다양한 의미론적 스펙트럼에 근원적이면서도 궁극적인 빛을 주는 후자의 차원을 해명하는 데 있으며, 본 논문의 제목을 구성하는 “근본 의미”라는 말로 다름 아닌 이 ‘존재론적 의미’를 가리키고자 한다. 이 작업을 위해 “conversio”라는 용어가 개별적이고 역사적인 수준으로부터 창조적이고 우주론적 수준에까지 통합적으로 사용된 대표 저작인 『고백록(*Confessiones*)』을 분석 대상으로 삼을 것이다. 지금까지 해당 저작에 관한 연구들에서 우리 렘마에 대한 관심은 제VIII권에 나타난 저자의 회심 사건의 역사적이고 심리적 측면들에 상대적으로 많이 집중되는 경향이 있었다.[1] 하지만 ‘존재-의미론적’ 관심을 지닌 우리의 작업은 이 용어에 관한 온갖 ‘선(先)이해’를 최대한 ‘괄호치고’ 해당 저작 안에서 렘마 “convertere”, “conversus”, “conversio”의 모든 용례를 추적하면서, 히포의 주교가 이 용어를 어떤 방식으로 자신의 개인적이고 실존적인 차원으로부터 보편적이고 존재론적인 차원으로 발전시키는지를 보여 주는 것에 초점을 맞출 것이다.

이 작업은 우리가 해당 용어에서 일반적으로 기대하는 종교적 ‘회개’라는 의미를 훨씬 넘어서는 차원을 개현할 것이며, 그것이 하느님을 향한 아우구스티누스의 주도적인 행위

1) 제VIII권에 나타난 아우구스티누스의 회심 사건에 초점을 맞춘 다양한 연구 목록들은 다음의 저작을 참조하라: Sant’Agostino, *Storie di conversione* (*Confesisoni*, Libro VIII), a cura di F. Gasti, (Venezia: Marsilio, 2012), 173-174. 이 연구들은 물론 우리가 이 논문에서 살펴볼 아우구스티누스의 창조론적 ‘전회 이론(Conversion-Theory)’에 관한 수많은 연구들과 본질적인 연관성을 지닌 것이기도 하다.

이기에 앞서, 그를 향한 하느님의 절대적 자비의 행위인 반면, 저자의 회개는 '언제나 이미 현전하는' 하느님의 부르심에 대한 '항상 뒤늦은' 응답임이 드러날 것이다.[2] 이렇게 전반부(제I-IX권)에서 저자 개인의 역사 안에서 '부르심과 응답'의 상관성을 구성하면서 윤리적-영성적 색채로 표현된 "conversio"는, 저작 후반부(제XI-XIII권)의 창세기 주석의 맥락에서는 존재로 부르는 창조주와 그분에 대한 응답을 통해 존재로 나오는 '영적 피조물'의 상관관계를 구성하면서 윤리적-영성적 색채 안에 은폐된 '존재-발생적인(onto-gonico)' 의미를 개현할 것이다.[3]

1. "Conversio"의 의미와 용례

1.1 어원적 의미

렘마 "conversio"는 동사 "convertere"로부터 유래한다. 이 동사는 "con-"과 "-vert-"의 어근으로 이뤄지는데, 테마 "con-"은 인도유럽조어 "ḱóm"에서 유래하여, 일차적으로는 '함께(cum)', '공동으로'를 의미하지만,[4] 이차적으로는, '완결성'과 '완전성'을 가리키면서 이어지는 테마의 의미를 강화하기도 한다.[5] 이어지는 핵심 테마 "-vert-"는 인도-유럽조어 "wert-"에서 유래하여 '돌리다', '회전하다', '전환하다'라는 의미를 지니는데,[6] "con-" 외

---

2) G. Madec, "conuersio", *Augustinus-Lexikon* I, C. Mayer, *al.*, ed., (Basel: Schwabe, 1986), c. 1283-1284.

3) "존재-발생론적"이라는 용어는 "conversio"의 최종 단계인 "관조(contemplazione)"가 지니는 '창조력(forza ontogonica o creatrice)'을 설명하는 Reale 교수의 표현에서 유래한다(참조: G. Reale, Monografia introduttiva di *Sant'Agostino*, *Le Confessioni*, Bompiani, Milano, 2012/13, 184-185).

4) J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch* II (Bern, München: Francke Verlag, 1959), 612-613. 예를 들어, "coeō", "colloquor", "convīvor", "colligō", "compōnō", "condō", 등.

5) 예를 들어, "commaculō", "commendō", "concitō", "comminuō", "concerpō", "concīdō", "convellō", 등.

6) 라틴어 "convertere"에 상응하는 "ἐπιστρέφω"를 구성하는 핵심 테마인 "-στρέφ-(돌리다, 구부리다, 향하게 하다)" 역시 "ἐπι-" 외에도 "ἀνα-", "ἀπο-", "δια-", "κατα-", "μετα-", "περι-" 등의 테마와 결합할 수 있고, "ἐπι-"와의 결합을 통해 어떤 대상을 향해 '방향을 전환하다', '회귀하다', '전향하다', '귀향하다', '지향하다', '주의를 돌리다', '개종하다', '회개하다' 등을 가리킨다. 이 렘마의 의미에 관한 자세한 내용은 참조: J.O. Reta, "Conversione", *Agostino Dizionario Enciclopedia* (Roma: Città Nuova, 2007), 473. 476; G. Reale, Monografia introduttiva di *Sant'Agostino*, *Le Confessioni*, 163-164; G. Bertram, "στρέφω", *Theological dictionary of the new Testament* VII, ed., G. Kittel and G. Friedrich, trans. G.W. Bromiley, (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1971), 714-729.

에도 “a-”, “e-”, “per-”, “re-” 등과 같은 테마들(접두사)과 결합하여 돌아섬의 방향과 방식에 따른 다양한 의미를 만들어 낸다.[7] 따라서 convertere는 그 어원적 수준에서 ‘(방향, 사물, 정신 등을) 기존의 대상으로부터 새로운 대상을 향해 (전적으로) 돌리다’, ‘(완전하게) 방향을 전환하다’의 의미를 갖는다. 이 동사의 완료분사에서 나온 형용사 “conversus, -a, -um”은 그렇게 ‘돌려지고’, ‘돌아서 있으며’, ‘전환된 상태’를 가리키며, 동일한 형용사로부터 명사 “conversio”가 파생된다.

이러한 어원에 따라, 고전 라틴어에서 “conversio”는 일차적으로 지향(대상)의 변화를 가리키는 ‘전향’, ‘전회’, ‘회귀’, ‘변환’ 등의 의미로,[8] 더 나아가서는 전인적 차원의 변화를 가리키는 ‘회개’, ‘회심’, ‘뉘우침(후회)’, ‘사고방식(마음)의 변화’ 등의 의미로도 사용되었다.[9] Hadot가 올바르게 지적하는 바와 같이, 이교 문학에서건 유대-그리스도교 문학에서건, 그리스어 “ἐπιστροφή”에 해당하는 전자의 의미는 ‘자기로의 회귀(retour à soi)’와 ‘(자기) 기원으로의 회귀(retour à l’origine)’라는 이념을 함축하는 한편, “μετάνοια”에 해당하는 후자의 의미는 근본적 삶의 전환을 통한 ‘재탄생(renaissance)’의 이념을 함축하였다.[10]

해당 논문에서 우리는 렘마 “convertere/conversus/conversio”가 지닌 어원적 의미에 초점을 맞추면서, 다양한 문맥 안에서 그 특정한 의미를 선행적으로 규정하지 않기 위해, “돌아서게 하다(convertere)”, “돌아서다(converti)”, “돌아서 있는(conversus, -a, -um)”, “돌아섬(conversio)”이라는 가장 기본적인 의미를 통해 텍스트에 접근할 것이다.

---

7) 아우구스티누스는 『고백록』에서 “aversio”, “perversio”, “reversio”, “eversio”를 한꺼번에 열거하며 인간이 하느님에 대해 지니는 다양한 방향성의 돌아섬을 표현한다. “Vivit apud te semper bonum nostrum, et quia inde aversi sumus, perversi sumus. Revertamur iam, Domine, ut non evertamur [...]”(*conf.* IV.16.31).

8) H. Jacobshn, “Conversio”, *Thesaurus Linguae Latinae* IV (Lipsiae in Aedibus B.G. Teubneri, 1906-1909), 853-856.

9) 이교 문학에서도 “conversio”가 지닌 종교적 의미의 “회개”가 발견됨에 유의해야 한다(예를 들어, “[...] ad deorum cultum a uitae prauitate conuerterent.” Cicero, *De natura deorum* I.77). 하지만 전인적 변화를 가리키는 이러한 “회개”의 의미는 유대-그리스도교 문학에서 더욱 두드러지게 강조되며, 『칠십인역(LXX)』의 영향 아래 지배적인 위치를 차지했다. 이 성경은 라틴어 convertere/conversio에 해당하는 그리스어 ἐπιστρέφω/ἐπιστροφή를 550회 사용했고, 이 그리스 용어들은 신약성경에 37회 등장한다. 동일한 라틴어 용어와 긴밀한 의미론적 연관성을 지닌 μετανοέω/μετάνοια은 『칠십인역』과 신약성경에 각각 27회, 56회 사용되었다(G. Madec, “conuersio”, c. 1282-1283).

10) 이 두 그리스 개념에 관한 Hadot의 연구: P. Hadot, “Conversion”, *Encyclopaedia Universalis* IV (Paris: Encyclopaedia Universalis France, 1968), 979-981; M.-A. Vannier, “Creatio”, “Conuersio”, “Formatio” *chez S. Augustin* (Fribourg: Editions Universitaires Fribourg, 1991), 11.

1.2. 『고백록』 안에서 렘마(lemma) “conversio”의 통계와 형태

이제 이러한 의미론적 바탕 위에서 아우구스티누스가 『고백록』에서 이 렘마를 어떤 형태로 얼마만큼 사용하는지 관찰하기 하자.

우선, 해당 저작 안에서 테마 “con-ver-t/s-”[11]를 포함하는 어휘들은 다음과 같다.

	I	II	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X	XIII	총계
동사(능동)			3	2		1	2		1		9
동사(수동)				2	3		1			4	10
현재분사										1	1
완료분사	1	1	1	2	1	1	1	3		3	14
형용사						1					1
명사								2		1	3
총계	1	1	4	6	4	3	4	5	1	9	38

우리 저자는 해당 렘마와 관련된 어휘를 총 38회 사용한다. 그 가운데서도 창세기 1장 주석의 결론이자 『고백록』 전체의 결론에 해당하는, 그리고 그 안에서 우리 렘마의 존재론적 의미가 명시적으로 개현되는 제XIII권에서 가장 많이 등장하는데(9회), 이는 이 저작 전체 용례의 약 1/4(24%)에 해당하는 것이다. 아우구스티누스는 이 용어를 명사형(“conversio”)으로는 3회밖에 사용하지 않은 데 반해,[12] 대부분은 동사형(“convertere”, “converti”: 19회)과 형용사형(“conversus, -a, -um”: 14회; “inconvertibilis”: 1회)으로 사용한다.

이제 제I권으로부터 제XIII권에 이르기까지 『고백록』 전체에 등장하는 우리 렘마의 용례를 통해서 그것이 지닌 다양한 의미들을 해명하기로 하자.

---

11) 단, 『고백록』에 3번 등장하는 명사 “conversatio”는 conversio와 동일한 어원을 공유함에도 불구하고, 그것의 의미가 “삶의 방식”, “언행”, “습관” 등의 의미로 사용되었으므로(VI.2.2; IX.9.22; 12.33), ‘돌아섬’의 의미에 집중하는 우리의 분석에서는 배제하기로 한다. 반면, 동사 convertere에서 유래한 형용사인 “inconvertibilem”(VII.3.4)은 우리 렘마의 어원적 의미를 직접적으로 드러내기 때문에 연구 대상에 포함된다.

12) “Quem non multo post **conversionem** nostram”(IX.3.6); “de tali **conversione** nostra”(IX.3.6); “**quod adeptus est conversione**”(XIII.2.3). * 이 논문에 표기된 라틴어 볼드체는 모두 저자의 것이다.

2. 인간을 향한 하느님의 "conversio"

렘마 "conversio"와 관련된 첫 번째 용례는 해당 저작의 본질을 가리키는 핵심 개념인 "고백(confessio)"과 밀접한 연관성 안에서 드러난다. 『고백록』 전체를 거쳐 고백의 행위를 이끌어 가는 '가시적인 주체'는 의심의 여지없이 아우구스티누스 자신이지만, 그는 단지 고백의 대상과 목적일 뿐 아니라, 고백의 비가시적 '작용인(causa efficiens)'인 '하느님께 종속된(subject to God)' 한에서 '주체(subject)'임에 주목할 필요가 있다. 이러한 사실은 제I권의 서문에서 분명하게 제시된다.

> 주님, 당신은 위대하시며 크게 찬양받으셔야 합니다. 당신의 힘은 위대하고 당신 지혜는 헤아릴 수 없습니다. 당신 피조물의 한 파편에 불과한 인간이 당신을 찬미하기를 원합니다. 그 인간은 자기의 사멸성을 가져오는 자이며, 자기 죄의 증거와 교만한 자들은 당신께서 물리치신다는 증거를 가져오는 자입니다. 그럼에도 불구하고, 당신 피조물의 한 파편에 불과한 인간이 당신을 찬미하기를 원합니다. 당신께서는 당신을 찬미함으로 그가 기쁨을 얻도록 자극하시니, 당신을 향해 저희를 만드셨기에, 당신 안에서 안식을 얻기까지 저희 마음은 고요하지 않습니다(I.1.1).[13]

위에 인용된 본문은 지금부터 저자가 전개하려는 고백이 무엇보다 피조물이자 사멸할 죄인인 인간이 하느님께 드리는 '찬미(laus)'를 그 목적으로 하며, 자기 죄의 역사에 관한 고백도 결국에는 하느님의 자비를 찬미하기 위한 의도를 지닌다는 사실을 보여 준다. 이 '찬미로서의 고백(confessio laudis)'[14]은 고백자 자신이 저항할 수 없는 내적 동력, 곧 '기쁨(laetitia)'[15]에 의해 이끌리는데, 자기 존재의 원천이신 분을 지향하여("fecisti nos ad te") 그분 안에서 안식을 얻기까지("donec requiescat in te") '인간의 마음은 결코 고요할 수 없는 것이다("inquietum est cor nostrum")."[16] 이러한 심리현상은 그것의 확고한 존재

---

13) "Magnus es, Domine, et laudabilis valde: magna virtus tua et sapientiae tuae non est numerus. Et laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae, et homo circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui et testimonium, quia superbis resistis; et tamen laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae. Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te."

14) C. Mayer, "Confessio, confiteri", *Augustinus-Lexikon* I, c. 1131-1133.

15) "기쁨(delectatio)"은 영혼을 그것의 목적(finis)을 지향하도록 "질서 세우는(ordinat)" 그것의 무게(pondus animae), 그것의 지향 운동의 동력이다("Delectatio quippe quasi pondus est animae. Delectatio ergo ordinat animam." *mus.* VI.11.29). 이러한 목적-지향적 운동은 기쁨을 얻기 위해 사랑으로 정신을 지향시키는 목적-대상에 따라 그의 존재 척도를 "행복 혹은 비참"의 양태로 재규정한다("ubi delectatio ibi thesaurus: ubi autem cor, ibi beatitudo aut miseria").

론적 원리를 지니는데, 아우구스티누스는 그것이 인간의 창조 목적과 직결된 것이며, '기원(principium)'이신 만큼 '목적(finis)'이신 분께 도달함으로써만 '평화(pax)와 안식(requies)', 곧 자기 존재의 충만함(plenitudo)에 이르게 된다고 고백하기 때문이다. 따라서 이 '저항할 수 없는', '자발적' 찬미는 고백의 절대적 원리와 '주인공(protagonista)'이 바로 하느님 자신인 만큼, '당신을 찬미하는 기쁨으로 부르는("excitas ut laudare te delectet")' 그분께 찬미의 고백으로 응답하지 않는 한, 인간은 결코 '자기 고유의 장소(locus sui)'에서 자신을 발견할 수 없을 것이다.[17]

'고백'의 절대적 주도권이 하느님께 있다는 사정은 그 개념과 밀접하게 연결된 렘마 "conversio"와 관련해서도 마찬가지다. 제I권에서 우리는 인간의 '비참(miseria)'을 향해 '자비(misericordia)'로 "돌아서는" 하느님의 지향 행위를 통해 우리 렘마와 관련된 첫 번째 용례를 만나게 된다.

> (흙이며 먼지인 제가 당신께 고백의 말씀을 드리는 것에 대해 사람들뿐만 아니라) 아마도 당신 역시 웃으실 것입니다. 하지만 저에게 '돌아서시어(conversus)' 저를 불쌍히 여기실 것입니다(I.6.7).[18]

하지만 과연 불변하시고 영원하시며 완전하신 하느님이 어떻게 시간의 차원에 속한 인간의 비참함을 향해 '돌아서는 것'이 가능한가? 아우구스티누스는 다른 맥락에서 동일한 하느님을 두고 "돌아설 수 없는 분"으로 고백하지 않는가?

> 하지만 저는 역시 지금까지, 비록 당신이 더럽혀질 수도 없고, '돌아설 수도 없으며(inconvertibilis)', 어느 측면으로도 변할 수 없는 분이라고 말했음에도 불구하고 [...](VII.3.4)[19]

---

16) 이러한 '마음의 불안함'은 영혼이 마땅히 존재해야 할 고유한 장소(locus)를 찾도록 명령하는 "질서(ordo)"에 따라 그곳을 지향하는('tendit in = intendit') "동력(pondus)"이 작용하고 있음을 의미하는데, 동일한 질서와 무게는 영혼의 존재를 구성하는 '욕구적 차원'을 가리킨다(*conf.* XIII.9.10; *civ.* XI.28; *Gn. litt.* IV.4.8).

17) 이러한 사실은 고백을 자극하고 촉구하는 분도 하느님이요, 그러한 고백의 가능 조건인 존재와 인식과 사랑, 그리고 믿음의 은총을 주시는 분도 동일한 하느님이라는 데서 드러난다(I.1.1). 이러한 이유로 Reale 교수는 고백의 참된 "주인공(protagonista)"이 하느님인 반면, 아우구스티누스는 "제2주인공(deuteragonista)"에 불과하다고 강조한다(G. Reale, Monografia introduttiva di *Sant'Agostino*, *Le Confessioni*, 360-361).

18) "Et tu fortasse irrides me, sed **conversus** misereberis mei."

19) "Sed et ego adhuc, quamvis incontaminabilem et **inconvertibilem** et nulla ex parte mutabilem dicerem [...]."

우리는 이 모순적 표현을 어떻게 이해할 수 있을까? 더구나 아우구스티누스는 『고백록』에서 9번(약 24%)이나 하느님을 '돌아섬'의 의미론적 주체로 제시한다. 이것은 저자 자신보다(8회), 천사들보다(8번), 그리고 여타의 존재자들보다도 많은 용례에 해당한다. 그렇다면, 하느님이 '돌아섬(conversio)'의 '참된 주체'요 '주인공'으로서 제시되는 이러한 현상을 어떻게 이해해야 하는가? 이 아포리아는 우선적으로, 이미 언급한 우리 저자가 제시하는 '고백의 가능조건' 그 자체와 연관된 것이다. 이 저작의 시작부터 히포의 주교는 자신의 고백을 위해, 어떠한 공간도 담을 수 없는 무한하신 하느님을 '자기 안으로 불러들여야 하는' 모순과,[20] 어떠한 인간의 말로도 표현할 길 없는 신비로운 하느님께 '말씀을 건네지 않을 수 없는' 모순[21] 속에서 자신을 발견한다. 엄밀한 '그리스-형이상학적 관점'에서 본다면, 하느님께 고백하기 위해 그분을 내 안에 소환할 수도 없을 뿐 아니라 그분에 관해 어떠한 '적절한 언명'도 수행하는 것이 불가능함에도 불구하고,[22] 저자는 그러한 형이상학적 불가능성 앞에, 그분을 '옹색한 자기 영혼의 집'(I.5.6)으로 소환하지 않을 수 없고, "흙이며 재"(I.6.7)에 지나지 않는 자기가 그분을 찬미하고 그분께 말씀을 건네지 않을 수 없는 '고백의 非-불가능성'을 맞서 세운다.[23]

그렇다면 무엇이 이 非-불가능성을 구성하는가? 반복해서 말하지만, 그것은 아우구스티누스가 자신의 고백을 향하고 있는 하느님이다. 모든 피조물과 마찬가지로, 인간의 마음 속에도 당신을 향한 찬미를 북돋우며, "모든 영들이 당신을 향해 '돌아선(conversum)' 입으로 찬미를 그치지 않도록"(V.1.1) 염원하게 만드는 하느님 자신이 이 '불가능의 가능성'

---

20) "Et quomodo invocabo Deum meum, Deum et Dominum meum, quoniam utique in me ipsum eum vocabo, cum invocabo eum?" (I.2.2).

21) "Et quid diximus, Deus meus, vita mea, dulcedo mea sancta, aut quid dicit aliquis, cum de te dicit? Et vae tacentibus de te, quoniam loquaces muti sunt" (I.4.4).

22) 이러한 불가능성은 플로티노스의 신적 자립체들이 아우구스티누스의 삼위일체와 지니는 주요한 차이에서 유래한다. 모든 지식을 초월해 있으며(*Enneadi* VI.7.39.19-33) '超-관조'를 통해 오직 '자기-지향'만을 수행하는(V.1.6.18) "하나(τό ἕν)"는 접어두고라도, "지성(Νοῦς)"과 "영혼(Ψυχή)"도 자기들 안에 깃들어 있는 존재 원인에 관한 지식을 갖는 반면, 그들로부터 유래한 시간적 존재자들에 대해서는 어떠한 지식도 지니지 않는다(IV.4.9.16-18; V.8.3.26-27). 이러한 무지는 그들의 결함의 표현이 아니라 오히려 그 반대다(III.8.4.43-44; IV.4.8.3-7). 그들은 자기 자신으로 머물러 있는 것으로 충분하며(III.2.1.40-42), 궁극의 원천("하나")을 향해서가 아니라면, 지향도, 욕구도, 운동도 지니지 않는다(V.1.6.25-27; V.3.12.20-39). 자기보다 열등한 존재자들에 대한 지향과 지식은 육체를 지닌 인간의 결함일 뿐이다(II.9.2.4-15; IV.3.4.21-37).

23) 이미 설명한 바와 같이, 아우구스티누스의 "고백(confessio)"은 단지 개인적인 죄에 대한 고백이 아니라, 하느님의 영광과 권능과 자비에 대한 찬미와 사랑의 고백("Magnus es, Domine, et laudabilis valde: magna virtus tua et sapientiae tuae non est numerus")이기도 하다는 것을 기억해야 한다(*conf.* I.1.1).

을 구성한다. 그분이 지닌 이 절대적이고 무조건적인 현존 방식은 '영원 안'에 머물러 있으면서도 '시간 안에서' 이뤄지는 비참한 피조물의 고백에 귀를 기울이는 그분의 '전능한 자비' 안에서 극적으로 드러난다(XI.1.1). 사실 고백은 이 하느님 '자비의 면전에서 말하는 것("loqui apud misericordiam tuam" I.6.7)' 외에 다른 것이 아니다. 이 '자비의 현존'이 저자가 하느님께 행하는 시간적 고백을 유효하게 만들어 주는 것이다.[24] "전능하신" 그분은 "지극히 자비로우면서도 지극히 정의롭고, 지극히 숨어 있으면서도 지극히 현전하며, 지극히 아름다우면서도 지극히 강력하고, 확고하면서도 헤아릴 수 없으며, 불변하면서도 모든 것을 변화시키고, 결코 새롭지 않으면서도 결코 낡은 분이 아니며, 모든 것을 새롭게 만드는 분"(I.4.4)이시다.[25] 아우구스티누스의 하느님이 지닌 이러한 '역설적인' 만큼 '무조건적인' 존재 방식은 — 어떠한 그리스-형이상학적 신들에게서도 찾아볼 수 없는 — 성경적 계시에서 드러난 유대-그리스도교 하느님의 특징적 면모를 구성한다.[26] "Conversio"의 참다운 주체이자 주인공으로서 언제나 인간을 향해 '돌아서 있는(conversus)' 하느님이 인간을 당신을 향해 '돌아서게 하는(convertit)' 모습이 자주 성경의 인용과 연관되어 나타나는 현상도 이런 사실을 뒷받침해 준다.[27]

---

24) 우리는 이 자비가 성부와 동등하신 그분의 "형상(forma)이자 모상(imago)"이며 "영원(aeternitas)"이신 '성부와 함께 영원함(coaeternum)'에도 불구하고 시간성 안에 있는 창조 세계의 중개자, 곧 살이 되신 "말씀(Verbum)"을 가리키는 것이다(*conf.* VII.18.24).

25) "Summe, optime, potentissime, omnipotentissime, misericordissime et iustissime, secretissime et praesentissime, pulcherrime et fortissime, stabilis et incomprehensibilis, immutabilis, mutans omnia, numquam novus, numquam vetus, innovans omnia."

26) *conf.* XI.1.1; 2.2; 2.4. 여기서 하느님은 시간 안에서 일어나는 일에 무지한 그리스-형이상학적 신이 아니라 시간 안에서 인간의 부르짖음("magnae voces hominis in silentio")에 "자비의 주시(conspectus misericordiae)"를 고정하시는 히브리-성경적 "무로부터의 창조주"로 제시될 것이다. 바로 이러한 영원하신 하느님의 자비가 저자의 시간적 고백을 가능케 하는 조건이다[J.-L. Marion, *Au lieu de soi*: *l'approche de Saint Augustin* (Paris: Presses universitaires de France, 2008), 262-263].

27) '인간의 하느님을 향한 돌아섬'은 언제나 '그를 당신에게 돌아서게 하는' 하느님의 앞선 작용 결과이다("Deus, converte nos. Aversi enim sumus a te, et nisi tu convertas, non convertemur." *en. Ps.* 79.4). 따라서 인간은 하느님을 향한 자신의 돌아섬에 대해 어떠한 공로도 주장할 수 없다("Quid ergo? hoc tibi tu praestitisti, o homo, ut quia conversus es ad Deum, merereris misericordiam ipsius; qui autem conversi non sunt, non sunt adepti misericordiam, sed invenerunt iram? Quid autem, ut convertereris, posses, nisi vocareris? Nonne ille qui te vocavit aversum, ipse praestitit ut convertereris? Noli tibi ergo arrogare nec ipsam conversionem; quia nisi te ille vocaret fugientem, non posses converti." *en. Ps.* 84.8). 이에 반해 플로티노스는 "하나"를 향한 돌아섬과 합일이 영혼의 작용이지 "하나" 자신의 작용이 아님을 강조한다(*Enneadi* V.5.8.13ff.; VI.9.8.33ff.). 플로티노스의 신은 결코 자기로부터 유래한 존재자들을 사랑하지 않으며 그들과의 상호적 관계 안으로 들어가지 않는다.

보십시오. 당신은 당신으로부터 달아나는 이들의 등 뒤를 바짝 위협하시는 복수의 하느님이시며 동시에 자비의 샘이시여, 당신은 놀라운 방식으로 저희를 당신께로 '돌아서게 하십니다(convertis)'(IV.4.7; Ps 93,1).[28]

능력의 하느님, 저희를 '돌이키시고(converte)' 당신 얼굴을 보여 주소서. 그러면 저희가 구원되리이다(IV.10.15; Ps 79,8).[29]

당신의 선하신 영께서 우리를 향해 '돌아섰을 때(conversus)' [...](IX.4.9; Ps 142,10).[30]

하느님은 이와 같은 자비로, 스스로의 죄에서 기인한 비참한 상황들에 눈을 돌려 버린 저자의 면전에 그의 오류들을 '돌이키셨고(convertebas)'(V.6.11),[31] 마침내 자기를 당신께로 '돌아서게 하셨으며(convertisti)'(VIII.12.30),[32] 그리하여 방황하던 자기를 위해 하느님께 기도하며 충실하게 그분께 '돌아서 있던(conversa)'(V.8.15)[33] 모니카의 슬픔을 기쁨으로 '전환시키셨다(convertisti)'(VIII.12.30; *Ps* 29,12).[34]

따라서 인간이 역사의 한 시점에서, 곧 '언제나 뒤늦게' 자기 하느님께 '돌아서서' 그분께 '되돌아오는' 회심의 행위 — 이 행위는 죄와 찬미의 고백을 동반한다 — 는 굳게 닫힌 인간의 마음과 완고함을 사랑의 온기로 녹이면서,[35] '언제나 이미' 인간을 향해 '돌아서 있는' 하느님의 자비와 은총의 결과라고 할 수 있다.[36] 동일한 자비를 통해 하느님

---

28) "Et ecce tu imminens dorso fugitivorum tuorum, Deus ultionum et fons misericordiarum simul, qui **convertis** nos ad te miris modis."

29) "Deus virtutum, **converte** nos et ostende faciem tuam, et salvi erimus."

30) "cum **conversus** ad nos spiritus tuus bonus [...]."

31) "inhonestos errores meos iam **convertebas** ante faciem meam."

32) "**convertisti** enim me ad te."

33) "**conversa** rursus ad deprecandum te pro me."

34) "**convertisti** luctum eius in gaudium." 하느님이 악을 선으로 '전환시키실' 수 있는 분임을 강조하는 다음의 용례도 있다: "sed reliquit aliquid in illa, quod in bonum non **converteret**?"(VII.5.7). 이러한 전환, 곧 전적인 '변화(immutatio)'를 의미하는 conversio가 부정적인 의미, 곧 하느님의 진리를 거짓말로 '바꾸는' 인간의 행위를 가리키기 위해 사용되는 용례도 있다("et **convertunt** veritatem tuam in mendacium et colunt et serviunt creaturae potius quam Creatori"(V.3.5).

35) "oculum tuum non excludit cor clausum nec manum tuam repellit duritia hominum, sed solvis eam, cum voles, aut miserans aut vindicans, et non est qui se abscondat a calore tuo"(V.1.1).

36) 아우구스티누스의 하느님은 '아직 회개하지 않은', 다시 말해서, 하느님께 '아직 죄와 찬미를 고백하지 않던' 자기에게 '이미 자비를 베푸셨던' 분으로 고백된다("tibi enim confiteor, qui me miseratus es et nondum confitentem" III.6.11).

은 '당신을 향해 돌아선("conversis ad te" *conf.* II.7.5)' 인간들의 죄를 용서하신다.[37]

3. 하느님을 향한 아우구스티누스의 "conversio"

이제 인간이 하느님의 자비에 대한 응답으로 그분을 향해 돌아서는 행위를 가리키는 "conversio"의 용례를 살펴보자.

인간의 비참함을 향해 '돌아서 있는' 하느님의 자비를 가리키는 "conversio"가 그 단순성과 항구성, 그리고 절대적 앞섬과 불변성으로 특징지어지는 데 반해, 아우구스티누스의 "conversio"는 그 최종적 실행에 이르기까지 숱한 자기-모순과 분열, 연기와 망설임, 저항과 붙들림, 그리고 뒤늦은 응답-돌아섬의 과정으로 이뤄진다.

무엇보다 먼저, 하느님을 향해 돌아서기 이전의 인간 상태는 '자기-모순과 분열'의 '혼돈과 어둠'으로 특징지어지는데, 이는 인간이 '하느님으로부터 돌아섬으로써(aversio)' 결코 달아날 수 없는 분으로부터 달아나고자 시도하는 모순에서 비롯된다.[38] 이것은 '자기 마음으로부터 자기 마음이 달아나는 것'이며 '자기 자신으로부터 자기가 달아나는 것'을 의미하는데,[39] '자기의 가장 내밀한 곳보다 더 내밀하신'(III.6.11)[40] 분, 따라서 '내 사랑의 非-불가능한 대상으로부터 돌아섬으로써', "내가 나에게 불행한 장소(infelix locus)가 되어 버린 것"(IV.7.12)이기 때문이다. 그 결과 나는 '내 자신 안에 있을 수도 없고 그것으로부터 떠나갈 수도 없는'[41] 진퇴양난의 실존적 좌절을 경험한다.

하지만 어떻게 내 존재의 가장 내밀한 곳보다 더 내밀한 하느님의 절대적 현전으로부터 달아나는 것이 가능하며, 그 결과 내가 나 자신으로부터 달아나는 실존적 자기-분열이 가능한가? 이에 대해 아우구스티누스는 육체가 자기의 "전적인 생명(tota vita)"인 영혼을 따르고, 영혼이 자기의 "행복한 생명(beata vita)"인 하느님을 따라야 하는 존재론적 위

37) "Quis est hominum, qui suam cogitans infirmitatem audet viribus suis tribuere castitatem atque innocentiam suam, ut minus amet te, quasi minus ei necessaria fuerit misericordia tua, qua donas peccata **conversis** ad te?"(II.7.15)

38) "Te nemo amittit, nisi qui dimittit, et quia dimittit, quo it aut quo fugit nisi a te placido ad te iratum?"(IV.9.14).

39) "Quo enim cor meum fugeret a corde meo? Quo a me ipso fugerem? Quo non me sequerer?"(IV.7.12)

40) "Tu autem eras interior intimo meo."

41) "ubi nec esse possem nec inde recedere."

계[42]와 "사랑의 질서(ordo amoris)"[43]를 '전도시켜(perversa)', 영혼이 하느님으로부터 육체를 향해 '돌아섰기(conversa)' 때문이라고 설명한다.[44] 바꿔 말하자면, 영혼은 자기가 "하느님의 모상(imago Dei)"에 따라 '그분을 지향하도록("ad imaginem eius")' 창조된[45] 영적이며 이성적인 피조물임을 망각하고,[46] '자기 외부에 있는' 자기보다 열등한 물질적 아름다움에 '사랑의 접착으로(glutino amoris)' 달라붙음으로써, 자기 하느님에게서만이 아니라 자기 자신으로부터도 '빠져나오게' 된 것이다(IV.10.15).[47] 이리하여 '존재의 충만을 지향할수록 비존재로 나아가는'[48] 역설적인 존재 "정도(modus)"를 지닌 물질적-시간적 존재자들과 결합한 영혼은 자기가 사랑으로 지향하는 그 대상의 무상(無常)한 "척도(mensura)"에 따라 자기 존재의 정도를 축소함으로써 비존재를 향해 접근한다.[49]

---

42) "sicut enim tota vita corporis est anima, sic beata vita animae Deus"(*lib. arb.* II.16.41).

43) "unde mihi videtur, quod definitio brevis et vera virtutis ordo est amoris"(*civ.* XV.22).

44) "Ut quid **perversa** sequeris carnem tuam? Ipsa te sequatur **conversam**"(IV.11.17).

45) 이 사실은 물론 후에 아우구스티누스가 암브로시우스 주교의 강론을 통해 깨닫게 될 것이었다(VI.3.4).

46) 아우구스티누스는 영적 피조물이 자신의 형상화를 위해 '창조주를 향해 돌아서야 함'을 강조하는 맥락에서 "저희도 역시 영혼에 따르면 영적인 피조물입니다(Nam et nos, qui secundum animam creatura spiritalis sumus)"라고 고백할 것이다(XIII.2.3).

47) 이러한 표현은 플로티노스 안에서도 발견된다["그들은 그분(하나: 역자 주)으로부터 달아난다. 아니 오히려 그들 자신으로부터 달아나는 것이다. 바로 이 때문에 그들은 자기들이 달아나 버린 그분께 도달하지 못한다. 그들이 자기 자신마저 잃어버렸기 때문에 더 이상 또 다른 자기를 찾을 수 없다. 자기 착란 속에서 자기 밖으로 나간 아들은 자기 아버지를 알아볼 수 없는 법이다. 하지만 자기를 아는 자는 자기가 거기서 태어난 그 원천도 알게 될 것이다"(*Enneadi* VI.9.7). * 이 논문에서 인용된 『엔네아데스』 본문은 기본적으로 G. Faggin의 Plotino, *Enneadi* (Milano: Bompiani, 2014)를 따른다].

48) "Ergo cum oriuntur et tendunt esse, quo magis celeriter crescunt, ut sint, eo magis festinant, ut non sint. Sic est modus eorum"(IV.10.15). 물질적 존재자가 지닌 시간성은 이러한 '비-존재'로서의 '존재'라는 역설의 원리가 된다[M. Drever, *Created in the Image of God: the Formation of the Augustinian Self*, A Dissertation submitted to the faculty of the divine school in candidacy for the degree of doctor of philosophy (Chicago & Illinois, 2008), 18; 배성진, 「아우구스티누스의 '시간론'에서 주관주의의 문제: 『고백록』 제XI권에 나타난 시간 존재의 아포리아를 중심으로」, 『중세철학』 제26호(2020년) 15-16; 35].

49) "하느님의 최상위 존재 척도(summe esse Dei)"와 "물질의 열등한 존재 척도(infime esse corporis)" 중간에 위치한 인간 영혼은 그것이 사랑으로 지향하는 대상의 존재론적 정도(modus)에 따라 '존재의 충만함-행복'과 '비참함-불행'을 결정하게 된다(*ep.* 18.2). 아우구스티누스는 성경 용어인 "척도(mensura)"를 사용하기도 하는데, 이는 모든 존재자의 고유한 '용적'을 의미한다(*Sap* 11,21; *Gn. adu. Man.* I.16.26; *Gn. litt.* IV.3.7-5.12). 그는 현존하는 자신의 초기 저작들에서부터 사랑의 힘으로 진리를 지향함으로써 최상의 정도에 이르는 영혼의 목적론적 여정을 제시한다(*Acad.* II.2.4). 이러한 존재론적 의미의 정도 개념의 기원은 플라톤에게서 찾을 수 있다[G. Reale, *Agostino*, *De natura boni* (Milano: Rusconi, 1995), 54; R. Bertacchini, *Agostino e la* "via unitatis" (Napoli: Editrice domenicana italiana, 2004), 70].

우리는 여기서 ‘돌아섬’이라는 ‘지향 운동’[50]이 지닌 존재론적 의미를 엿보게 된다. 아우구스티누스의 ‘삼위일체적 존재론’에 따르면, 삼위일체 하느님으로부터 창조된 모든 존재자의 존재는 정적이며 고정된 것으로 머물러 있지 않고, 언제나 근본적인 ‘관계적 역동성’을 지닌다. 각각의 존재자는 삼위일체의 각 위격에 상응하는 범주, 곧 고유의 ‘정도/척도(modus/mensura)’와 ‘수/형상(numerus/forma/species)’과 ‘무게/질서(pondus/ordo)’를 ‘삼위일체의 흔적(vestigia Trinitatis)’으로 지니며, 자기 무게를 동력으로 하여 자기 존재 질서에 부합하는 고유의 ‘장소(locus)’에 이르러 안식과 평화를 발견하는 ‘목적-지향적 운동(intentio)’ 안에 있다.[51] 이러한 삼위일체적 존재 구조는 특히 “삼위일체의 모상(imago Trinitatis)”[52]으로 창조된 인간 영혼이 자기 무게인 ‘사랑과 의지’의 힘으로[53] ‘지향하고 돌아서는’ 대상의 형상(가시성과 아름다움)[54]에 따라 자신의 존재론적 척도를 재규정함으로써, ‘충만하게’ 곧 ‘행복하게’ 존재하든가, ‘궁핍하게’ 곧 ‘불행하게’ 존재할 수 있게 된

---

50) “지향”이라는 용어로 우리는 “사랑의 힘으로 대상(목적)을 지향하는 영혼의 운동으로서, 그 대상-목적에 따라 자기 존재를 재규정하는 원리”를 의미한다. 우리 저자는 초기 저작에서부터 ‘지향(in/ad-tentio)’이 돌아섬의 행위와 갖는 밀접한 연관성을 표현하는데(“ut me penitus **ad te convertas** nihilque mihi repugnare facias **tendenti ad te.**” *sol.* I.1.6), 실제로 이 둘은 영혼의 목적론적 운동을 통한 존재론적 자기-(재)규정의 원리가 된다는 점에서 동일한 의미론적 영역을 공유한다. 지향의 존재론적 의미에 관한 연구로는 참조: 배성진, 「성 아우구스티누스의 초기 대화편에 나타난 INTENTIO의 근본 의미: 『아카데미아학파 반박』과 『행복론』을 중심으로」, 『중세철학』 제25호(2019년), 46-73.

51) ‘척도’와 ‘진리(형상과 수)’, 그리고 ‘사랑(무게와 질서)’의 범주가 구성하는 삼위일체적 존재론에 관해서는 참조: 배성진, 「성 아우구스티누스의 초기 대화편에 나타난 INTENTIO의 근본 의미: 『아카데미아학파 반박』과 『행복론』을 중심으로」, 87-100.

52) 아우구스티누스에게 “하느님의 모상(imago Dei)”은 근본적으로 “삼위일체의 모상(imago Trinitatis)”을 의미한다(*trin*. IX.12.18; X.12.19; XI.5.8; 11.18; XII.6.6; 6.7; 6.8; 7.9; XV.7.11; 20.39; 23.43; 27.50).

53) “무게(Pondus)”는 ‘목적을 향한 지향 운동’[참조: A. Solignac, “Mesure, nombre et poids”, Notes Complémetaires n. 18, *La Genèse au Sens Littéral en Douze Livres* (I-VII): *Bibliothèque Augustinienne* 48, (Paris: Desclée, 1972), 636; W. Beierwaltes, “Augustins Interpretation von *Sapientia* 11,21”, *Révue des Études Augustiniennes* 15 (1969), 58]이나, 존재자의 본성에 따른 고유 장소(locus)와 존재론적 위계질서(ordo)를 향한 동력을 가리킨다(*civ*. XI.28). “무게”와 “질서”의 의미에 관해서는 다음을 보라: L. Ayres, “Misura, Numero e Peso”, *Agostino Dizionario Enciclopedia*, 963-964; A.I. Bouton-Touboulic, “Pondus”, *Augustinus-Lexikon* IV(5/6), C. Mayer, *al.*, ed., (Basel: Schwabe, 2012-2018), 786-789; P. van Geest, “Ordo”, *Augustinus-Lexikon* IV(5/6), 373-379.

54) “형상”은 존재자의 존재가 지닌 ‘가시적이고 인식적이며 지성적인 차원’을 가리키며, 그러한 한에서, 존재자의 존재가 지닌 ‘미학적 차원’을 가리킨다. 이렇게 ‘형상과 아름다움’의 긴밀한 연관성에 대한 아우구스티누스의 입장은 포르피리오스의 『이사고게(*Isagoge*)』를 라틴어로 번역하면서 해당 주제에 관한 플로티노스(*Enneadi* I.6.2; V.8.2; 9.44-45)의 사상을 전달한 빅토리누스로부터 기인할 것이다[O. du Roy, *L’intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin: genèse de sa théologie trinitaire jusqu’en 391* (Paris: Études augustiniennes, 1966), 188-189].

다는 사실에서 분명하게 드러난다.[55] 삼위일체 하느님의 모상인 자기 존재를 완성하기 위해, 영혼은 자기의 원형인 하느님을 향해 '돌아서서' 그분을 '지향해야' 하는데 — 이 지향은 "기원(원형)"과의 관계를 전제하는 "모상(imago)" 개념이 요청하는 것이다 —,[56] 그것은 성령을 통해 그의 마음에 부어진(로마 5,5) 사랑의 힘으로 진리와 지혜의 빛으로 조명되어 "최상의 정도(summus modus)"이신 성부께 도달하도록 불린 것이다.[57]

이러한 전망에서 보자면, 여기서 아우구스티누스가 제기하는 존재론적 문제는 소위 '객관적인 존재 사실' — 모든 존재자가 하느님 안에 있음으로써 존재를 증여받음 — 의 문제와는 다른, 그 존재자의 '관계적인 존재 양상(relativum)'을 규정하는 근본 원리, 곧 '어떤 것을 향해(ad aliquid) 존재하는가'의 문제로 귀결된다.[58] 이러한 '지향적 존재론'에서는 인식과 사랑의 주체 편에서 '지향과 돌아섬의 방향성'이 그 핵심을 구성하며, 그것은 이미 하느님 안에 있지 않았다면 존재하지 못했을 인간이 단지 존재할 뿐 아니라, 충만하게(행복하게) 존재하기 위해 '진리의 거처'인 "자기 마음의 가장 내밀한 곳(intimus cordis)"을 향하며, 그렇게 "마음으로 되돌아가서(redire ad cor)" "그분께 결합하는 것(inhaerere ill)"으로 이뤄진다(IV.7.18; 7.18).[59] 따라서 영혼이 '하느님을 향해 돌아섬

---

55) *ord.* I.2.3. 존재론적 "충만함(plenitudo, πόρος)과 "궁핍함(egestas/πενία)"의 개념은 플로티노스(*Enneadi* III.5.9)와 포르피리오스(*Sentenze* XXXV; XXXVIII)에게서 발견된다. 이에 관한 자세한 설명: W. Theiler, *Porphyrios und Augustin* (Halle Saale: Niemeyer, 1933), 27; A. Solignac, "Reminiscences plotiniennes et porphyriennes dans le debut du *De ordine* de saint Augustin", *Archives de Philosophie* 20 (Paris: Beauchesne, 1957), 455-461; O. du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin*: *Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, 150-151.

56) 플로티노스에게(*Enneadi* I.2.2)와 같이 아우구스티누스에게서도 '모상으로 존재한다(esse imago)'는 것은 원형에 의해 '새겨진(expressa)' 그것과의 유사성(similitudo)을 포함한다(*diu. qu.* 74). 하지만 "하나(τό ἕν)"의 불완전한 모상인 "지성(Νοῦς)"을 말했던 플로티노스와는 달리, 우리 저자는 성경에 따라 성자 혹은 "말씀(λόγος)"은 성부의 완전한 표현이라고 믿는다(히브 1,2). 이렇게 성자가 성부의 '완전한 모상'인데 반해, 인간은 '불완전한 모상'으로서 성자를 통해 성부와의 최고 유사성을 향해 나아가도록 불린 것이다(M.T. Clark, "Immagine, dottrina della", *Agostino Dizionario Enciclopedia*, 823). 우리는 이 모상이 자기 기원(principium)을 목적(finis)으로 지향하여(intentio) 그것을 향해 돌아서는(conversio) 이성적 주체의 의지적 운동에서 기인하는 "형상화(informatio)"를 가리킨다는 점을 기억해야 한다(*trin.* XI.2.3-4; 3.6; 4.7).

57) 삼위일체의 모상인 정신(mens)의 존재론적 완성을 향한 목적론적 여정을 표현하는 이 문장의 의미에 관해서는 다음을 보라: 배성진, 「삼위일체를 향한 영혼의 여정: 성 아우구스티누스의 『삼위일체론(*De trinitate*)』에 나타난 '탐구하는 자의 지향(quaerentis intentio)' 개념을 중심으로」, 『신학과 철학』 제36호(2020년 봄), 187-191.

58) 이러한 사실은 인간 영혼이 여타의 존재자들처럼 '단지 존재하기' 위해서는 "하느님에 의해 소유되는 것(haberi a Deo)"으로 충분하지만, '충만하게 곧 행복하게 존재하기' 위해서는 "하느님을 소유하도록(habere Deum)" 불렸다는 데서 분명해진다(*beata v.* 3.20-22; 4.33-34; *ord.* II.6.19-7.20).

(conversio ad Deum)'은 결국 그것의 '자기-회귀(reditus ad se)'를 통해 자기 존재의 원천이신 '하느님께로 회귀하는 것(reditus ad Deum)'을 가리킨다.[60] 이러한 '회귀-돌아섬'은 되돌아가기에는 너무나 멀리 계신 분을 찾아 '자기 밖으로 나가는' 여정이 아니라, 당신 시선을 피해 달아나 버린 피조물에도 당신 자비의 시선을 떼지 않으며,[61] 그들의 마음속에서 그들을 향해 항구하게 '돌아서 있는' 분께로 돌아가는 것인 만큼,[62] 언제나 '즉각적인 가능성'으로 열려 있다.[63]

그럼에도 불구하고, 우리 저자는 이 항구한 회귀의 가능조건 앞에서 망설이고 비틀거린다. 이러한 태도는 앞서 언급한 지향의 방향성 문제와 관련된 것으로, 아우구스티누스는 영적 현실들(spiritalia)에 대한 마니교의 거짓된 교설(falsa opinio)이 자기가 "인간 영혼의 본성을 향해 돌아서는 것(converti ad animi naturam)과 진리를 식별하는 것"(IV.15.24)을 허락하지 않았다고 말한다. 그러면 이 거짓 교설은 어떻게 영혼의 본성적

---

59) 플로티노스 역시 "영혼(Ψυχή)"이 자기 존재의 원천인 "하나"에 도달하기 위해서는 자기 내면으로 '돌아서야 한다(ἐπιστραφῆναι)'고 말한다["만일 그렇다면, 그것(영혼: 역자 주)이 모든 외적인 것들로부터 벗겨져야 하고 자신의 내면성으로 전적으로 돌아서야 하며, 외적인 어떤 것을 향해 더 이상 자신을 구부리지 말아야 한다. 오히려 모든 인식을 꺼버리고, 먼저 자신의 성향을 통해, 그 다음은 사유의 내용들 그 자체 안에서 자기 존재에 관한 인식도 꺼버리면서, 그(하나: 역자 주)에 대한 관조(θέα)에 자신을 내어 맡겨야 한다"[*Enneadi* VI.9.7; 또한 다음의 저작들도 보라: *Enneadi* V.2.1.9-13; Porfirio, *Sentenze* 13, 30)]. 아우구스티누스의 "conversio" 개념에 대한 플로티노스의 영향은 참조: G. Madec, "conuersio", c. 1287-1289; M.-A. Vannier, "Creatio", "Conuersio", "Formatio" *chez S. Augustin*, 11-14. 더 나아가, 플라톤의 기원을 지닌 선의 이데아를 향한 내적 전회(περιαγωγή: *Repubblica* VII, 518c-d)에 관해서는 다음을 보라: W. Jaeger, *Paideia: La formazione dell'uomo greco*, tr. it. da L. Emery, A. Setti, (Milano: Bompiani, 2003), 1200sg, nota 82; G. Reale, Monografia introduttiva di *Sant'Agostino*, *Le Confessioni*, 165-170).

60) 아우구스티누스는 자기의 초기 저작들에서부터 인간이 삼위일체 하느님으로부터 당신 자신에게로 돌아오도록 일깨워지고 있음을 분명하게 표현해 왔다("Pater pignoris quo admonemur redire ad te" *sol*. I.1.2; "Deus a quo averti, cadere; in quem converti, resurgere; in quo manere, consistere est. Deus a quo exire, emori; in quem redire, reviviscere; in quo habitare, vivere est." I.1.3). 한편 "자기-회귀"를 통해 존재 원천으로 회귀함의 신플라톤주의적 기원에 관해서는 다음을 보라: M.-A., Vannier, "Creatio", "Conuersio", "Formatio" *chez S. Augustin*, 22-38.

61) "Quo enim fugerunt, cum fugerent a facie tua? Aut ubi tu non invenis eos? Sed fugerunt, ut non viderent te videntem se atque excaecati in te offenderent (quia non deseris aliquid eorum, quae fecisti) in te offenderent iniusti et iuste vexarentur, subtrahentes se lenitati tuae et offendentes in rectitudinem tuam et cadentes in asperitatem tuam. Videlicet nesciunt, quod ubique sis, quem nullus circumscribit locus, et solus es praesens etiam his, qui longe fiunt a te"(V.2.2).

62) "**Convertantur** ergo et quaerant te, quia non, sicut ipsi deseruerunt creatorem suum, ita tu deseruisti creaturam tuam. Ipsi **convertantur**, et ecce ibi es in corde eorum"(V.2.2).

63) 바로 이 '즉각적 가능성' 때문에 히포의 주교는 돌아섬-회개의 시간을 "지금(nunc)"이라고 확언한다("nunc esse tempus conversionis." *en. Ps.* 6.6; *Cresc.* II.9.11).

진리를 향해 돌아서는 것을 방해하는가? 그는 언제나 이미 그의 영혼에 현전하는 진리의 힘이 그 '영혼의 눈(oculus animi)', 곧 '정신(mens)'에 쇄도하고 있었지만, 떨리던 그의 정신을 그 비물질적 실재로부터 물질적 존재자들을 향해 "돌리고 있었다(avertebam)"고 고백한다. 바꿔 말하면, 진리의 조명이 절대적인 방식으로 정신에 현전하고 있었지만,[64] 그의 영혼은 마니교적 유물론[65]이 가리키는 현실을 그릇된 사랑의 힘으로 지향하기 위해, 그 빛으로부터 시선을 '돌림으로써(averti)'[66] 자기를 소외시킨 것이다. 이러한 시선의 '배향' 운동은 "교만의 무게(pondus superbiae)"(IV.15.27)를 그 동력으로 지니는데, 그렇게 오류의 허상 속에서 "방황하던 영(spiritus ambulans)"은 하느님께 '되돌아가지("revertebar")' 못하고 그 교만의 무게로 인해 밑바닥으로 가라앉고 있었다.

하지만 이 오류는 "新아카데미아학파(Nova Academia)"와의 만남으로 흔들리기 시작했고(V.10.19), 밀라노에서 암브로시우스 주교와의 만남을 통해 가톨릭신자들이 하느님의 모상 개념을 인간 육체의 형상으로 이해하는 것이 아님을 깨닫게 되었을 때 무력해지기 시작했다(VI.3.4). 그는 자기가 근거 없이 가톨릭교회의 신앙을 공격했음을 뒤늦게 깨달았을 때를 기억하며 다음과 같이 고백한다.

"그래서 저는 혼란스러웠고 '뉘우쳤으며(convertebar)' 기뻐했습니다"(VI.4.5).

이 구절에서 우리 렘마는 '어떤 대상을 향해 돌아서는 영혼의 지향(ἐπιστροφή)'보다는 '회한과 후회를 동반하는 마음(사고방식)의 급격한 변화(μετάνοια)'을 가리킨다.[67] 하

64) 아우구스티누스는 "플라톤주의자들의 책(libri platonicorum)"을 읽은 이후에 확고한 '판단의 근거'로 작용하는 이 '조명(illuminatio)'의 인식론적 역할에 대해 설명할 것이다(VII.17.23).

65) 당시 아우구스티누스는 하느님조차도 "물질들의 덩어리(moles corporum)"(V.10.19)로서 공간을 통해 두루 퍼져 있거나 무한한 공간으로 확산된 것으로 생각하고 있었다(VII.1.1). 이러한 사정은 그가 플로티노스의 저작을 통해 "영적 실체(spiritalis substantia)"라는 개념을 획득하기까지 지속될 것이었다(V.14.25).

66) 아우구스티누스는 보통 "aversio"와 "conversio"라는 용어로 각각 '하느님으로부터 돌아섬(aversio a Deo)'과 '하느님을 향해 돌아섬(conversio ad Deum)'을 의미하는 경향이 있는데(*vera rel.* 18.36; *lib. arb.* II.19.52-54; *Gn. litt.* I.4.9-5.10; Plotino, *Enneadi* I.8.3), 이 용례가 항상 일괄적으로 고정된 것은 아니다. 실제로 『고백록』 안에서도 하느님으로부터 세상으로 돌아서는 행위가 "conversio"로 표현되는 용례가 발견되는 만큼("quoniam caput quadrupedis pro te honoravit populus primogenitus, **conversus** corde in Aegyptum"(*conf.* VII.9.15), 중요한 것은 '무엇으로부터(a quo)' '무엇을 향해(ad quod)' 돌아서는지의 문제이자 '지향의 방향성' 문제임을 기억해야 한다(G. Madec, "conuersio", c. 1285-1287).

67) "μετάνοια"의 동사형인 "μετανοέω"는 그리스 문학에서 '나중에(μετα) 주의를 기울이다', '정신(νοῦς)을 변화시키다', '다른 사고방식을 채용하다', '관점을 바꾸다', '후회하다', '회한을 느끼다',

지만 이러한 '회개-돌아섬'은 언제나 인간의 의지적 결단을 절대적으로 앞서는 하느님 은총의 작용임을 기억해야 한다. 우리 저자가 오랜 방황 끝에 비로소 가톨릭교회의 권위에 순종하여 신앙을 받아들고자 하는 마음을 갖게 되었지만, 아직도 명예와 부와 혼인에 대한 욕망으로 망설이던 저자의 상처를 후벼내며 그의 마음이 '당신 없이는 결코 존재할 수 없었을 모든 것("sine quo nulla essent omnia")'(VI.6.9)을 버리고[68] 그 모든 것 위에 계신 "당신께로 돌아서게 하며(converteretur ad te)" 그렇게 "회개하여 치유되도록(converteretur et sanaretur)" 한 분은 하느님 자신이다. 하지만 이러한 회개의 은총을 온전히 받아들이기까지 그는 죄로부터 오는 쾌락을 끊지 못하고 이런저런 핑계 속에 자기를 속이며, 흐르는 시간 속에서 주님께 돌아서기를 미루고 있었다("tardabam converti ad Dominum")(VI.11.20).[69] 하지만 그분 안에 살기를 차일피일 미루면서 자기 자신 안에서의 죽음은 미루지 못하고 있었고, 행복을 찾고 있으면서도 행복이신 분 밖에서 그것을 찾고 있었던 모순적인 상황을 그는 다음과 같이 묘사한다.

> 저는 행복한 삶을 사랑하면서도 그것의 자리에서 그것을 (발견하는 것을) 두려워하고 있었고, 그것으로부터 달아나면서 그것을 찾고 있었습니다.[70]

그의 이러한 자기-모순은 하느님에 대한 여전한 유물론적 이해(VII.1.1-1.2)와 악의 분명한 원인에 대한 몰이해(VII.3.4-5)와 함께, 그가 결정적으로 그리스도교의 하느님께 돌아서

'뉘우치다' 등의 의미를 지닌다[참조: B. Behm, "μετανοέω, μετάνοια" A, *Theological Dictionary of the New Testament* IV, G. Kittel and G. Friedrich, ed., G.W. Bromiley, tr., (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1967), 976-980]. 동일한 렘마에 대한 칠십인역 성경(LXX)과 헬레니즘 유대교 문헌, 그리고 신약성경과 초기 교부 문헌의 용례들에 관해서는 참조: B. Behm, "μετανοέω, μετάνοια" C-E, *Theological Dictionary of the New Testament* IV, 989-1008.

68) 아우구스티누스는 피조물의 존재는 그것이 창조주 하느님 안에 있는 한에서만 보증된다는 것을 지속적으로 강조한다. '하느님에 의해서만 존재하는 것("esse quidem, quoniam abs te sunt" VII.11.17)', 따라서 '하느님 안에 있지 않았다면, 존재하지도 않았을("si in te non essent, non essent" X.27.38)' 피조물은 하느님처럼 불변하게 존재하는 것이 아니라는 점에서 "전적인 존재(omnino esse)"도 "전적인 비존재(omnino non esse)"도 아닌 존재 방식을 지닌다(VII.11.17). 하느님께 결합하는 것이 선이며 그분 안에 머무르지 않으면 자기 안에도 머물 수 없다("Mihi autem inhaerere Deo bonum est, quia, si non manebo in illo, nec in me potero")는 아우구스티누스의 고백은 바로 이러한 존재론적 관계에서 귀결된다.

69) 하느님을 향한 '돌아섬'의 연기는 '뒤늦게 도래하는 자신의 기쁨("O tardum gaudium meum!")'(II.2.2)인 그분을 '뒤늦게 사랑했음("sero te amavi")'(X.27.38)에 대한 쓰라린 회한으로 귀결될 것이다.

70) "amans beatam vitam timebam illam in sede sua et ab ea fugiens quaerebam eam."

는 의지의 결단을 가로막고 있었다. 물론 아우구스티누스는 "플라톤주의자들의 저술(libri platonicorum)"[71]을 읽은 후에, 죄악은 존재의 위계를 거스르는 "의지의 전도(voluntatis perversitas)"(VII.16.22)이며, 하느님은 물질적 존재와는 전적으로 다른 영적 존재를 지닌 분임(VII.20.26)을 깨닫고, 성경을 새로운 눈으로 접하며, 특히 사도 바오로의 글을 통해 플라톤주의자들의 저서에서 참되다고 읽었던 내용이 은총의 교설과 함께 나옴을 알게 된 후에(VII.21.27) '인식적 차원'의 회개에 도달하게 된다. 하지만 이미 이론적으로 명확해진 이 '구원의 좁은 길'을 빠져나가는 것은 아직도 그의 '마음'에는 유쾌한 것으로 다가오지 않았다(VIII.1.1). 인식적 차원의 회개와는 다른 이 '욕구적 차원'의 회개는 더 길고 복잡하며 어두운 터널을 통과해야 했다. 그렇게 비록 그는 부와 명예를 추구하는 과거의 삶으로부터는 빠져나오고 있었지만, 아직도 여인에게서 오는 기쁨에만은 그의 의지가 단단히 묶여 있었기 때문에, 그가 버리고자 했던 저 두 가지 가치들과 타협하면서 '전인적 차원'의 회개를 망설이고 있었던 것이다(VII.1.2). 그러던 중에 심플리키아누스로부터 그리스도교로 개종한 신플라톤주의 철학자 빅토리누스의 회개(VII.2.3-5)와, 폰티키아누스로부터 안토니우스의 회개 이야기(VIII.6.14-15)를 듣고 크게 감동하여, 자신의 정욕을 끊어 버리기를 원했지만, 자기를 회개로 부르시는 분께 진리를 깨달은 자답게 응답하기를 여전히 미뤘다.[72] 그럴수록 우리 저자의 자기-분열은 점점 더 고조되는데, 한편으로는 육체의 욕망이라는 질병으로 고통당하던 청년 시절부터 순결과 절제를 빌어 왔으면서도, 다른 한편으로는 그 질병이 즉시 나을까 두려워하고 있었다. 그는 "습관의 물결을 따라 죽음으로 쓸려가면서도 거기서 끌려나오는 것을 죽을 만큼 두려워하고" 있었고(VIII.8.18), 그렇게 "죽음에 죽고 생명에 살아나기를" 망설이고 있었다(VIII.11.25). 이 망설임과 미룸은 사도 바오로의 로마서

71) 이 저술은 아우구스티누스의 초기 저작인 『행복한 삶(*De beata vita*)』에서도 언급되는 바와 같이 ("Lectis autem Plotini paucissimis libris [...]" 1.4) 플로티노스의 『엔네아데스』에 등장하는 몇몇 논고들에 대한 빅토리누스의 번역본일 가능성이 높다. 학자들은 아우구스티누스가 읽었을 가능성이 큰 논고들을 다음의 몇 가지로 추리는 데 합의한다. 『엔네아데스』 I.6("아름다움에 관하여")과 V.1("세 자립체들에 관하여"), 인식론에 관해서는 V.3과 V.5가 그것이다. 이에 관한 설명은 다음을 보라: L. Zwollo, *St. Augustine and Plotinus: The Human Mind as Image of the Divine* (Leiden-Boston: Brill, 2018), 20.

72) 『고백록』 VIII권은 이러한 망설임과 자기-분열을 다음과 같은 표현으로 매우 적나라하게 담아낸다. "'Modo', 'Ecce modo', 'Sine paululum'"(5.12); "'Da mihi castitatem et continentiam, sed noli modo.'"(7.17); "'Ecce modo fiat, modo fiat'"(11.25); "'Dimittisne nos?' et: 'A momento isto non erimus tecum ultra in aeternum', et: 'A momento isto non tibi licebit hoc et illud ultra in aeternum'"(11.26).

13,13-14[73]를 '집어서 읽기("Tolle lege, tolle lege")'(VIII.12.29)까지, 곧 하느님께서 그를 결정적으로 '당신께 돌아서게 할("convertisti enim me ad te")'(VIII.12.30) 때까지, 그리하여 마침내 그의 영혼에 평화와 안식을 증여하실 때까지 계속될 것이었다.

이렇게 하느님을 향한 아우구스티누스의 돌아섬-회심의 여정은, 먼저 지성적 차원의 '오류와 어둠' 그리고 욕구적 차원의 '무질서와 모순'으로 시작하여, 새로운 깨달음으로 인한 인식적 위기와 계속되는 의지적 차원의 망설임과 저항의 중간 단계를 거쳐, 마침내 귀환의 단계에 이르러 경험되는 죄의 속박으로부터 자유, 자유의지와 가치체계의 근본적인 변화, 하느님과의 친밀(IX.1.1), '하느님의 조명을 받아 그분 안에서 빛(lux)이 됨'[74]과 마음의 기쁨(IX.4.10), 그리고 세례의 감동(IX.6.14)으로 요약될 수 있다.

4. "Conversio"의 존재론적 의미

지금까지 우리는 우리 렘마의 용례들을 따라, '하느님의 인간을 향한 돌아섬'과 '인간의 하느님을 향한 돌아섬'이라는 "conversio"의 양상을 아우구스티누스의 실존적 경험을 바탕으로 분석해 보았다. 이제 이러한 개인-역사적 체험의 지평 안에 있는 돌아섬이라는 윤리적-종교적 행위가 지닌 존재론적 의미를 이해하기 위해, 이 용어의 의미를 우주론적이고 창조론적인 고백 지평 안에서 분석하기로 하자.

4.1. 『고백록』의 통일성과 "conversio"

이 작업을 위해 『고백록』 안에서도 우리 렘마가 가장 많이(9회) 등장하는 제XIII권의 창세기 주석으로 시선을 돌릴 것이다.

아우구스티누스는 『고백록』 제I-IX권에서 물질적 존재자들로 분산됨으로써 자기와 하

73) "Non in comessationibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudicitiis, non in contentione et aemulatione, sed induite Dominum Iesum Christum et carnis providentiam ne feceritis in concupiscentiis."

74) "Non enim lumen nos sumus, quod illuminat omnem hominem, sed illuminamur a te, ut, qui fuimus aliquando tenebrae, simus lux in te"(*conf.* IX.4.10). 하느님께 되돌아온 인간 영혼이 빛이신 하느님의 조명을 받아 빛으로 창조됨은 창세 1,3("Fiat lux, et facta est lux")의 주석에서 등장하는 천사들의 형상화를 예비하고 있다.

느님으로부터 소외되었다가 은총을 통해 자기와 하느님께 귀환한 과거를 고백하였고, 제X권에서 이 모든 과거 현전을 가능케 한 공간인 '기억(memoria)'의 관점으로 '내적 자기'의 현재를 고백했으며, 제XI-XIII권에서는 창세기 주석을 통해 성경에 대한 자기 지식과 그 한계를 고백하면서 창조질서에 대한 분석을 통해 하느님을 향해 내적으로 상승할 근거를 열어 밝힌다.[75] 이 마지막 부분이 이전 부분에 대해 가지는 내용적 상이성 때문에, 학자들 사이에 해당 저작의 통일성에 대한 다양한 논쟁들이 있지만,[76] 우리는 이 후반부의 창세기 주석을 통해 『고백록』의 집필 의도에 대한 보다 깊은 이해에 도달할 수 있다고 생각한다. 그것은 단지 저자의 개인적인 죄와 회개의 역사에 대한 고백에 제한되는 것이 아니라, 오히려 물질의 다수성 안으로 분산되고 '시간성' 안에 분열된 자신의 비참함에 대비되는 창조주의 자비와 영원성(aeternitas)에 대한 '찬미의 고백'에 있으며, 시간(tempus)과 창조(creatio) 개념을 통해 온 우주를 이 찬미에 동참시키는 것이다.[77] 더 나아가, 항구한 사랑으로 피조물을 향해 '돌아서 있는' 창조주의 '부르심'에 대한 지성적 피조물의 '돌아섬'과 '응답'이 지니는 존재론적 의미를 해명하는 것이다. 이러한 사실은 영적 생명체들이 하느님께로 귀환하는 지향 운동을 통해서만 '무정형의 혼돈과 어둠' — 이 상태는 저자 자신의 회개 이전의 삶을 표현한다 — 에서 해방되어 존재의 형상화에 이른다는 창조 원리, 그리고 이 궁극적 돌아섬의 여정이 이끄는 '영원한 평화와 안식'(XIII.32-38)이야말로 하느님과 인간의 관계에 관한 '최초의 고백("fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te." I.1.1)'에 대한 '최종적 응답'임이 드러날 때 확증될 것이다.

---

75) 제XI권은 "In principio Deus fecit [...]"에 관한 주석으로, 제XII권은 "[...] caelum et terram"에 관한 주석으로, 그리고 제XIII권은 우주적 안식일로 마무리되는 6일간의 창조에 대한 주석으로 이뤄진다.

76) 『고백록』의 통일성에 관한 문제와 그 해석에 관해서는 참조: P.E. Hochschild, *Memory in Augustine's Theological Anthropology* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 155-158; G. Catapano, *Il tempo* (Roma: Città Nuova, 2007), 6-7.

77) 제XI권부터 우리 저자는 고백의 새로운 지평을 열기 위해 제I권의 첫 문장(*conf.* I.1.1)에서 인용된 시편 144,3의 찬미("Magnus Dominus et laudabilis valde." XI.1.1)를 반복하면서, 하느님의 사랑에 대한 자기의 사랑("amore amoris tui")으로 자신의 독자들뿐 아니라("Non utique ut per me noveris ea, sed affectum meum excito in te et eorum, qui haec legunt, ut dicamus omnes: Magnus Dominus et laudabilis valde.") 피조물 전체("Laudant te opera tua, ut amemus te, et amamus te, ut laudent te opera tua" XIII.33.48)를 자기의 '찬미의 고백'에 동참시키고자 한다. 이 사안에 관한 논의는 다음을 보라: 배성진, 「아우구스티누스의 '시간론'에서 주관주의의 문제: 『고백록』 제XI권에 나타난 시간 존재의 아포리아를 중심으로」, 8-11.

4.2. 은총 안에서 부르는 하느님에 대한 응답으로서 "conversio"

제XI-XII권에 걸쳐 창세기 1장 1절("In principio Deus fecit caelum et terram")을 해설한 우리 저자는 『고백록』 마지막 권의 도입부에서 6일간의 창조에 관한 주석을 수행하기에 앞서, 제I권에서부터 제XIII권에 이르는 자기 저작 전체의 통일성을 드러내 보인다.

> 당신을 부릅니다, 저의 하느님, 저의 자비시여! 당신은 저를 만드셨고 당신을 잊어버린 저를 잊지 않으셨습니다. 당신께서 불어넣으신 욕망으로 당신을 소유하도록 준비시키신 제 영혼 안으로 저는 당신을 부릅니다. 이제 당신을 부르는 저를 버리지 마시옵소서. 당신은 제가 당신을 부르기 전에 저에게 오셨고 다양한 목소리들로 반복하시면서, 제가 멀리서 당신께 귀 기울이고, '회개하며(converter)', 저를 부르시는 당신을 부르도록 재촉하셨습니다. [...] 제가 있기도 전에 당신은 계셨고, 제가 있도록 당신께서 그 앞에 계셔야 했던 저는 없었습니다. [...] 제가 당신을 섬기고 찬미함은 당신으로부터 제가 선익 — 그것에 의해 제가 있습니다 — 을 얻기 위함이며 그 선익이 향하는 제가 존재하기 위함입니다(XIII.1.1).[78]

위에 인용된 『고백록』 제XIII권의 서언은 여러 측면에서 제I권의 서언(I.1.1)을 메아리칠 뿐만 아니라, 어떤 의미에서 지금까지 그가 고백했던 모든 내용을 종합하고 있다. 무엇보다 먼저, 아우구스티누스는 자기 창조주이신("qui fecisti me" XIII.1.1) 하느님을 고백자 편에서 죄와 찬미의 고백을 가능하게 만드는 주인공으로 드러내며 그에게 그의 존재를 증여하기 위해 그의 존재를 절대적으로 앞서 계신 분임("priusquam essem tu eras, nec eram, cui praestares ut essem.")을 강조한다. 이렇게 우리 저자는 고백의 가장 근본적인 가능조건인 '고백자의 존재 자체'가 지닌 은총의 성격을 '무로부터의 창조(creatio de nihilo)'[79] 관점에서 부각시키면서, '하느님으로부터 돌아서는 방식으로(aversio a Deo)' 하느님을 찾던 저자의 자기-모순조차도 그를 '무로부터 창조하셨던' 하느님이 이제 그를 '충만한 존재'로 부르시는 '앞선' 사랑과 자비가 없었다면 불가능했음을 고백하는 것이다. 더 나아가, '하느님을 향해 창조되었기에("fecisti nos ad te" I.1.1)' 그분께 드리지 않을

78) "Invoco te, Deus meus, misericordia mea, qui fecisti me et oblitum tui non oblitus es. Invoco te in animam meam quam praeparas ad capiendum te ex desiderio, quod inspiras ei; nunc invocantem te ne deseras, qui priusquam invocarem praevenisti et institisti crebrescens multimodis vocibus, ut audirem de longinquo et **converterer** et vocantem me invocarem te. [...] et priusquam essem tu eras, nec eram, cui praestares ut essem. [...] ut serviam tibi et colam te, ut de te mihi bene sit, a quo mihi est, ut sim, cui bene sit."

79) *conf.* XII.7.7.

수 없는 '찬미-고백' 역시 그분의 선익이 아닌, '고백자 자신의 존재론적 선익'을 위한 것이라고 말한다("ut serviam tibi et colam te, ut de te mihi bene sit, a quo mihi est, ut sim, cui bene sit." XIII.1.1). 이렇게 창조-존재의 지평에서 드러나는 은총의 절대적 차원은 자기가 하느님의 목소리에 귀를 기울이고 그분께 지성과 마음으로 '돌아서게' 된 회개의 사건이 그가 당신께 "돌아서도록(converterer)" 부르고 계셨던 그분의 전적인 무상의 선물임을 명확하게 드러내 준다. 하느님이 이러한 '회개-돌아섬'을 향해 인간을 부르시는 방식은, 언제나 그렇듯이 영혼의 존재가 지닌 '욕구적 차원'에서 — 이 맥락에서는 "욕망(desiderium)"이라는 '동력(pondus)'에서 — 발생하며,[80] 하느님께서는 '최고선(summum Bonum)'인 "당신을 소유함(capiendum te)"으로써 '최상의 정도(summus modus)'에 도달하고자 하는 "거룩한 욕망(sanctum desiderium)"(*ep. Io. tr.* IV.6)[81]을 저자의 영혼에 불어넣는다고 말한다("praeparas ad capiendum te ex desiderio, quod inspiras ei [...]" *conf.* XIII.1.1). 하느님을 망각했던 저자의 시선에 대한 그분의 구원하는 현전이 바로 그분 자비의 기억을 구성하며, 이 기억은 그 하느님에 대한 저자의 기억의 가능조건이 된다.[82] 이것이 『고백록』의 집필을 마무리하고 있는 히포의 주교의 영혼 상태라면, 그는 평화와 안식으로 이끄는 "하느님의 선물(Donum Dei)", 곧 "성령을 통해 자기 마음 안에 부어진"(로마 5,5) '상승하는 사랑의 동력'에 이끌려(XIII.9.10),[83] '뒤에 있는 것을 잊고, 다가

80) 제I권의 서언에서 이 지향-돌아섬의 동력은 "기쁨(laetitia)"이라는 인간 영혼의 존재가 지닌 욕구적 차원이었다(*conf.* I.1.1).

81) 히포의 주교는 다른 저서에서 하느님을 향한 영혼의 초월-지향(extensio)의 동력인 이 욕망을 "거룩한 욕망(sanctum desiderium)"이라고 부를 것이다["Tota vita christiani boni, sanctum desiderium est. Quod autem desideras, nondum vides; sed desiderando capax efficeris, ut cum venerit quod videas, implearis. […] Extendendo facis capaciorem: sic Deus differendo extendit desiderium, desiderando extendit animum, extendendo facit capacem. Desideremus ergo, fratres, quia implendi sumus. Videte Paulum extendentem sinum, ut possit capere quod venturum est. Ait enim: 'Non quia iam acceperim, aut iam perfectus sim: fratres, ego me non arbitror apprehendisse'"(*ep. Io. tr.* IV.6).

82) "Sed commemoratur ut convertatur ad Dominum, tamquam ad eam lucem qua etiam cum ab illo averteretur quodam modo tangebatur"(*trin.* XIV.15.21). 정신에 대한 하느님의 이 현전은 바로 그것 때문에 정신이 본질적으로 "하느님을 소유할 능력이 있는(capax Dei)", 곧 자기 안에 그리고 자기 시선 앞에 하느님을 소유하는 제거될 수 없는 가능성을 지니는 "하느님에 대한 형이상학적 기억"을 의미한다[B. Cillerai, *La memoria come* capacitas dei *secondo Agostino*: *unità e complessità* (Pisa: ETS, 2008), 339].

83) "In dono tuo requiescimus: ibi te fruimur. Requies nostra locus noser. Amor illuc attollit nos et Spiritus tuus bonus exaltat humilitatem nostram de portis mortis. In bona voluntate pax nobis est. Corpus pondere suo nititur ad locum suum. Pondus non ad ima tantum est, sed ad locum suum. [...] Minus ordinata inquieta sunt: ordinantur et quiescunt. Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror"(*conf.* XIII.9.10).

오고 지나갈 것이 아닌, 절대적으로 현전하는 현실을 향해'[84] '돌아서' 있는 것이다(XI.29.39). 제XI권의 '시간론(XI.14.17-28.38)'의 용어로 말하자면, "(자기를 죄로 이끌던 시간적-非존재적 대상들 속으로) 분산되지(distentus) 않고 (정신의 시선을 조명하며 그것에 현전하는 진리/지혜를) 초월-지향하면서(extentus), 분산이 아닌 지향(intentio)에 따라,[85] (그리스도 안에서) 상승하도록 부르시는 하느님을 향해'[86] '회귀하고 있는 것'이다.[87] 결국 우리 저자는 『고백록』 마지막 권의 서문에 나타난 conversio 개념을 통해, '삼위일체의 모상'으로서 '삼위일체적 존재 구조'[88]를 따라 창조되어 '삼위일체적인 은총'[89]을 통해 하느님을 향해 돌아섬으로써 '자기를 완성하도록' 불린 인간 영혼의 '존재론적 소명'을 드러내고 있다.

여기서 우리는 '하느님을 향해 돌아섬'이라는 행위가 단지 윤리적 차원에 제한되는 것이 아니라, 그러한 윤리적 차원의 가능조건으로서 존재론적인 의미를 지닌다는 사실을 확증하게 된다.

---

84) 초월-지향의 대상이신 그분은 '지나가 버릴 미래에 대한 기대의 대상'이 아니라 '영원히 현전하는 목적에 대한 희망'이 되는 분이시다("Tu ergo exspectatio mea, finis meus": Finis enim legis Christus ad iustitiam omni credenti. Non quia iam acceperim, aut iam perfectus sim. Sequere ordinem dictorum. 'Unum autem, […]." *en. Ps.* 38.14).

85) "Intentio", "distentio", "extensio"라는 세 렘마타(lemmata)는 테마 "-ten-"을 공유하면서 다양한 접두사들("dis-", "in-", "ex-")로 표현된 목적-지향 운동의 방향을 표현한다. 아우구스티누스의 용례에 따르면, 먼저, "in-(ad-)"가 '목적을 향한' 지향 운동(tendere)을 가리키는 데 반해, 접두사 "dis-(διά-)"는 하위의 시간적 대상들로 '분산된' 지향의 방향을["Stō, stās, stetī", "sistō, sistis", "-stanō", *Dictionnaire étymologique de la langue latine*: *Histoire des mots*, A. Ernout, *al*., ed., (Paris: Klincksieck, 2001[3]) 651-655], "ex-(ἐκ-/ἐξ-)"는 상위의 신적 현실을 향한 '초월적' 지향의 방향[참조: "ἐξ", *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*: *Histoire des mots*, P. Chantraine, ed., (Paris: Klincksieck, 2009), 336]을 각각 가리킨다.

86) "praeterita oblitus, non in ea quae futura et transitura sunt, sed in ea quae ante sunt non distentus, sed extentus, non secundum distentionem, sed secundum intentionem sequor ad palmam supernae vocationis."여기서 인용된 필립비서 3,13-14를 번역하고 인용하는 우리 저자의 의도에 관해서는 참조: 배성진, 「삼위일체를 향한 영혼의 여정: 성 아우구스티누스의 『삼위일체론(*De trinitate*)』에 나타난 '탐구하는 자의 지향(quaerentis intentio) 개념을 중심으로」, 168-173; 「아우구스티누스의 '시간론'에서 주관주의의 문제: 『고백록』 제XI권에 나타난 시간 존재의 아포리아를 중심으로」, 45-49.

87) *conf.* XII.10.10.

88) 앞서 언급한 "modus/mensura - numerus/species/forma - pondus/ordo"가 각각 의미하는, 영혼의 존재가 지닌 삼위일체의 흔적(vestigium trinitatis)으로서 '양적 차원' - '인식적 차원' - '욕구적 차원'을 가리킨다.

89) 인간 영혼이 지닌 이 삼위일체적 존재 구조는 근본적으로 삼위일체적인 은총의 구조를 가리킨다[L. Gioia, *The Theological Epistemology of Augustine's* "De Trinitate" (Oxford: Oxford University Press, 2008), 295-296].

4.3. 영적 피조물의 창조와 "conversio"

하지만 우리 렘마가 지닌 존재론적 의미는 인간 영혼의 모델이라고 할 수 있는 "하늘의 하늘(caelum caeli)"(XII.9.9)[90] 혹은 "영적 피조물"의 conversio가 지니는 '초역사적 지평' 안에서 더욱 선명하게 드러날 것이다. 우리는 이것을 창조 과정과 질서의 관점으로, 곧 창조주 하느님 편에서 '부르심-창조', 영적 피조물 편에서 '응답-돌아섬과 형상화', 그리고 그 창조-형상화의 완성인 '안식'이라는 세 단계를 통해 살펴볼 수 있다.[91]

4.3.1. 창조 혹은 부르심

우리가 천사라고 부르는 "하늘의 하늘"은 창세 1,1("In principio fecit Deus caelum et terram")에 나오는, "원리(principium)"이신 "하느님의 지혜(sapientia) 안에서"(XII.7.7)[92] '시간 이전에'(XII.9.9; 12.15; 13.16; 15.20; 15.22), 곧 '영원의 한 순간'에 창조된(XI.3.5) '비가시적 하늘'(XII.2.2)이자 "지성적 피조물(creatura intellectualis)"(XII.9.9; 15.20; 15.22; 17.24)을 가리킨다.[93]

아우구스티누스는 "하늘의 하늘"이 "무엇보다 먼저 형상화되었다(primitus formatus)"(XII.13.16)고 말하지만, 제XIII권에 이르러, 앞서 인용된 서언의 맥락 안에서 하느님의 은총이 피조물의 공로에 대해 지니는 '절대적 선재성'을 강조하면서, 이 피조물에 관한 핵심적인 내용을 강조하기에 이른다. 곧 저 영적인 피조물이 하느님의 지혜에 의존하며 "하느

---

90) "Caelum caeli"라는 용어는 아우구스티누스가 인용하는 시편 113,16 "Caelum caeli Domino; terram autem dedit filiis hominum"(*conf.* XII.2.2)에서 유래한다.

91) 아우구스티누스의 우주론 안에서 하느님의 "창조 행위(creatio)"로부터 출발하여 피조물의 "창조주를 향한 돌아섬(conversio)"을 통해 그것의 "형상화(formatio)"에 이르는 창조과정에 관한 상세한 철학적 탐구는 다음을 보라: M.-A., Vannier, "Creatio", "Conuersio", "Formatio" *chez S. Augustin*, 95-172.

92) 아우구스티누스는 창세 1,1 "In principio [...]"에서 "principium"은 "창조된 사물들의 시초"가 아니라(XII.28.39) '성부의 실체로부터 태어나신 지혜("in principio, quod est de te, in Sapientia tua, quae nata est de substantia tua")'(*conf.* XII.7.7; 17.25), 곧 "말씀"이신 그리스도를 가리킨다고 해석한다.

93) "하늘의 하늘"은 이후에 다음의 용어들로 다양하게 불린다. "하느님의 거처(domum tua)"(XII.11.12), "지성적 하늘(caelum intellectuale)"(XII.13.16), "창조된 지혜(sapientia [...] creata)"(XII.15.20), "지성적 자연(intellectualis natura)", "순결한 하느님 도성의 이성적이고 지성적인 정신(mens rationalis et intellectualis castae civitatis tuae)", "하느님의 빛나고 아름다운 거처이자 주님 영광이 머무는 장소(domus luminosa et speciosa [...] et locum habitationis gloriae Domini mei)"(XII.15.21), "하느님의 거처(domus Dei)", "고향 예루살렘(Hierusalem patriam meam)"(XII.16.23), "이 궁창 위에 자리한 불멸의 물들(aquae super hoc firmamentum immortales)", 등. 주요 명칭들의 의미에 관해서는 다음을 보라: A. Solignac, "Caelum caeli", *Augustinus-Lexikon* I, c. 702-704.

님의 말씀(Verbum)을 통해 하느님의 일치(unitas)를 향해 '불리지(revocarentur)' 않았더라면"(XIII.2.2), 다시 말해서, "하나(unum)이며 최고선이신 분에 의해 형상화되어 존재로 나오지 않았더라면", "시작되었지만 무형적인(inchata et informia)" 그것은 '형상'의 부재로 인해 '정도'를 벗어나고, 하느님과의 비유사성(dissimilitudo) 안에서 그분에게서 멀어지며,[94] "말씀 안에서 무형적인 것으로 매달려 있었을 것"이다.[95] 이것은 이 영적 피조물 역시 물질적 피조물과 마찬가지로 무형의 질료로부터 형상화됨으로써 존재를 증여받았으며, 그 질료는 형상화를 향한 창조주의 부르심(revocatio) 이전에 '무로부터의 창조'라는 '첫 번째 국면'을 지닌다는 사실을 함축한다. 물론 '질료-존재'와 '형상화된 질료-존재'로의 이중적 창조 국면은 시간적 순서를 전제로 한 것이 아니라 하더라도 — 첫째, 창조의 이 첫 순간에 시간 자체가 아직 존재하지 않았고,[96] 둘째, 질료는 형상을 시간적으로가 아니라 인과적 기원으로서 앞서기 때문[97] —, 우리 저자는 이러한 구분을 통해 영적 피조물 편에서 존재를 증여하는 분께 대한 '응답-돌아섬'이라는 지향 운동에 초점을 맞추고자 한다.

4.3.2. "Conversio"와 형상화

4.3.2.1. 천사들의 "conversio"와 형상화

그렇다면 "하늘의 하늘"의 창조에서 결정적 단계를 구성하는 하느님(의 부르심)을 향한 그것의 돌아섬은 어떻게 일어나는가? 앞선 논의로부터 이어지는 다음의 본문을 살펴보자.

---

94) 하느님으로부터의 멀어짐은 물리적 공간으로 인한 것이 아니라 '존재론적 비유사성'으로 발생하는 것이다(*en Ps.* 94.2). 우리 저자는 첫 번째 신비 체험 때 하느님 관조에 머물 수 없었던 이유로 자신이 그분과의 "비유사성의 영역(regio dissimilitudinis)"에 머물러 있었기 때문이라고 고백한다(*conf.* VII.10.16; 이 개념의 기원에 관해서는 참조: Plotino, *Enneadi* I.8.13.16; M.-A., Vannier, "Creatio", "Conuersio", "Formatio" *chez S. Augustin*, 32-34).

95) '말씀을 통해 성부께 돌아섬'은 말씀을 통한 형상화로 인해 '하나이신 성부의 일치'로 수렴되기 위한 조건인데, 이는 "최고로 하나"이신 분께서 "형상의 기원과 원리"가 되신다는 삼위일체론적 진리의 표현이다(*Gn. litt. imp.* 10.32).

96) 아우구스티누스에게 시간은 형상적 변화와 운동을 전제로 한다(*conf.* XII.11.14)는 의미에서 아직 형상화되지 않은 물질적 질료("terra")도, 영적 질료("caelum")도 시간에 종속되지 않으며, 특히 후자의 경우, 그 본성상 시간에 따른 변화를 겪을 수 있음에도 불구하고, 자기 창조주를 향한 완전한 돌아섬(conversio)과 관조(contemplatio)를 통해 형상화와 동시에 "말씀"에 불변하게 결합하는 까닭에, 그분과 동등하지 않지만, 그분의 영원을 향유하고 공유할 수 있게 된다(XII.12.15). 이 문제에 관한 상세한 설명은 다음을 보라: C.J. O'Toole, *The philosophy of creation in the writings of St. Augustine* (Whitefish: Kessinger, 2009), 23-31.

97) *Gn. litt.* I.15.29; II.11.24; V.5.13; 5.16; VII.27.39; *conf.* XIII.33.48.

> 혹은 영적 피조물의 시작이 당신 앞에 무슨 공로를 지녔습니까? 만일 그것이 동일한 말씀을 통해 자기를 만드신 바로 그분께 '돌아서지(converteretur)' 않았더라면, 그리고 그분으로부터 조명되어 빛이 되지 않았더라면 — 그것은 비록 당신과 동등하지는 않지만, 당신과 동등하신 형상에 동화된 것입니다 —, 심연과 유사하게 어둠으로 부유했을 것이기 때문입니다(XIII.2.3).[98]

아우구스티누스는 이 영적 피조물이 하느님의 말씀을 통해 창조된 만큼, "동일한 말씀을 통해서(per idem Verbum)" 자기를 창조하신 그분께 '돌아서야 한다'고 말하는데, 이 돌아섬을 통해서만 그것은 말씀이신 진리 혹은 지혜의 "조명을 받아(illuminata)" "성부와 동등한 형상(forma)이신 그분께 동화되어(conformis)" '빛이 되는 것(창세 1,3)'이다. 이것으로부터 우리는 영적 피조물이 '성자를 통해 성부께 돌아섬'이 그것의 "조명(illuminatio)"과 "형상화(formatio)"를 위한 필요조건임을 이해하게 된다.[99]

여기서 우리는 피조물의 편에서 이뤄지는 이러한 '삼위일체적 돌아섬'의 구조는 그것의 기원과 모범으로서 '내재적 삼위일체의 차원'을 지님을 기억해야 하는데, 아우구스티누스는 자신의 초기 저작에서부터 성부의 말씀이신 진리/지혜는 자신이 그분으로부터 '발출한(procedit)' 자기 기원인 성부를 향해 언제나 불변하는 방식으로 '회귀함(se convertit)'을 강조하기 때문이다.[100] 사실 성자께서는 이러한 완전하고 영원한 회귀를 통해 자신의 기

---

98) "Aut quid te promeruit inchoatio creaturae spiritalis, ut saltem tenebrosa fluitaret similis abysso, tui dissimilis, nisi per idem verbum **converteretur** ad idem, a quo facta est, atque ab eo illuminata lux fieret, quamvis non aequaliter tamen conformis formae aequali tibi?"

99) 아우구스티누스는 『창세기 문자적 해설(*De Genesi ad litteram*)』(401-416년)에서 진리를 통한 형상화는 바로 그 진리에 의한 조명이며, 진리의 빛을 향해 돌아섬(conversio)이 곧 형상화(formatio)의 조건이라는 사실을 더욱 분명하게 표현할 것이다(*Gn. litt*. I.9.17; II.8.16). 이 돌아섬이 형상화를 의미한다는 신플라톤주의적 개념에 관해서는 참조: M.-A. Vannier, "Creatio", "Conuersio", "Formatio" *chez S. Augustin*, 12-13.

100) 아우구스티누스는 자신의 첫 번째 저작에서부터 성숙의 정점에 이른 저작에서까지 '성부로부터 발출한 성자의 성부를 향한 돌아섬'의 차원을 확증한다("Veritas autem ut sit, fit per aliquem summum modum, a quo procedit, et in quem se perfecta convertit." *beata v*. 3.34; "In qua conversione et formatione, quia pro suo modo imitatur Deum Verbum, hoc est Dei Filium semper Patri cohaerentem, plena similitudine et essentia pari, qua ipse et Pater unum sunt." *Gn. litt*. I.4.9). 따라서 O'Toole은 이러한 돌아섬이 성부와 성자의 삼위일체적 일치 관계에 참여하는 방식이라고 말한다[C.J. O'Toole, *The philosophy of creation in the writings of St. Augustine*, 22]. 여기서 우리는 이 '발출(processio)'과 '귀환(conversio)'의 과정에서 "지성(νοῦς)"이 "하나(ἓν)"로부터 "발출(πρόοδος)"하여 "규정되고 완성되기(ὁρισμός/τελείωσις)" 위해 "하나"로 "회귀(ἐπιστροφή)"한다고 말하는 플로티노스의 사상이 메아리치고 있음을 확인할 수 있다[*Enneadi* II.4.5; III.8.11; V.1.5-7; 3.11; 2.1.7-11; 4.2; VI.7.16-17; N. Cipriani, "Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi Dialoghi di S. Agostino", *Augustinianum* 34 (Roma: Institutum patristicum Augustinianum, 1994), 270].

원이자 원형인 성부로 '자신을 완전하게 채움으로써("perfecte implet" *trin.* VI.10.11)' '성부와 동등한 모상(imago)과 형상(forma)'으로 드러나는 것이다.[101]

창조주와는 달리, '삶이 곧 지혜로운 삶이 아닌("non id est vivere, quod sapienter vivere" XIII.2.3)' 영적 피조물들이 그들의 기원인 성자의 모범을 따라, '형상의 형상'이신 성자를 통해 성부를 지향하기를 그친다면, 그들이 "하느님을 향해 돌아섬을 통해(conversione)" 획득한 빛을 "하느님으로부터 돌아섬을 통해(aversione)" 잃어버리고 조명과 형상화 이전의 무형적 질료, 곧 "심연과 유사한 어둠의 삶"으로 떨어질 것이다(XIII.5.6).

여기서 우리는 앞서 제시했던 '부르심'의 구조를 확인하게 되는데, 아우구스티누스는 창세 1,1에서 언급된 "하늘"을 "원초적으로 형상화된" 복된 피조물로 간주하면서도, 창세 1,3 "빛이 생겨라. 그리고 빛이 생겼다"(XIII.3.4)[102]를 주석하면서 천사들의 돌아섬과 그 결과로서 주어지는 형상화와 조명으로 인해 '빛으로 만들어지는' 창조의 완결을 말하기 때문이다. 따라서 우리는 천사의 창조에서 제1국면(무형적 질료로서 창조됨)과 제2국면(빛으로 형상화된 복된 존재자로서 창조됨)을 구별할 수 있고, 후자를 구성하는 하느님의 '부르심(revocatio)'은 당신과 동등한 형상이신 성자를 향해 그것을 "붙들어서 돌아서게 하심(cohibens atque convertens ad formam)"(XIII.4.5)을 의미한다는 것을 알 수 있다.[103] 성부와 함께 영원하신 "말씀"을 향한 돌아섬에서 도출되는 형상화는 천사들에게 '조명 안에서의 지식', 곧 창조주께 대한 지식과 그분의 정신 안에 있는 창조의 원리인 이데아에 관한 지식을 관조(contemplatio)를 통해 획득하는 것을 의미한다.[104] 이 부분에서 언제나

---

101) 성자는 자기의 기원인 성부를 향해 완전하고 영원하게 돌아섬으로써, 그 완전한 사랑의 지향을 통해, 성부로 자신을 가득히 채우기 때문에, 성부와 동등한 모상이 되며, 동등한 모상으로서 지니는 "아름다움(pulchritudo)"으로 인해, 곧 탁월한 조화와 원초적 동등함과 유사함으로 인해 성부의 "형상(species)"이라고도 불린다(*trin.* VI.10.11).

102) "Fiat lux, et facta est lux"(창세 1,3)에 대한 『고백록』(397-400년) 이전의 창세기 주석, 곧 『마니교 반박 창세기 해설(*Gn. adu. Man.*)』(388-389년)과 『창세기 문자적 해설 미완성 작품본(*Gen. litt. imperf.*)』(393-394년)에 관해서는 다음을 보라: C.J. O'Toole, *The philosophy of creation in the writings of St. Augustine*, 34-35.

103) "빛이 생겨라"는 말씀은 성부와 함께 영원한 "말씀(Verbum)"의 본성 안에서 이뤄진 하느님의 비물질적 언명으로서, 이는 말씀이 당신의 불완전한 피조물을 당신께 부르심으로써("revocantis") 그것을 형상화하시는 것이다. 이 피조물의 "돌아섬"과 "형상화"는 그 자신의 고유한 방식으로 하느님의 말씀이자 성자를 모방하는 것이다(*Gn. litt.* I.4.9; 5.10).

104) 참조: *Gen. litt.* IV.23.40; 24.41; 25.42; V.20.38; XII.35.68; 36.69. 특히 제IV권에 따르면(IV.22.39), 이 지식은 "저녁"과 "아침"의 관점으로 설명된다. '저녁 지식'은 자기-인식, 곧 자기의 고유 본성과 하느님과의 상이성에 대한 알아차림이며, 피조물들을 종자 이성(rationes seminales)을 통해 직접 아는 지식도 포함한다. '아침 지식'은 창조주인 말씀을 향해 '돌아서서(conversio)' 그 불변하는

강조되는 점은 '충만한 선성으로 인해("Ex plenitudine quippe bonitatis tuae" XIII.2.2)' 모든 것을 이루시는 창조주의 절대적 주권으로서,[105] 영적 피조물의 그분을 향한 '돌아섬'은 그들을 '돌아서게 하시어' 빛으로 만들고자 하는 좋으신 하느님의 창조 활동의 결과일 뿐이라는 것이다. 이때 아우구스티누스는 피조물들을 '돌아서게 하는' 하느님을 "성령"으로 제시하는데(XIII.4.5), 이 "하느님의 선하신 영", "손상되지 않고 불변하는 하느님의 의지(voluntas)"이신 그분은 창조주요 하느님으로서 물 위를 감돌고 있었고(창세 1,2), 스스로 만족하면서 당신이 만든 생명 위에 현존했다. 그분의 이러한 현존은 창조된 생명체가 "당신 안에서 안식을 얻게(in se requiescere)" 하기 위한 것이며, 이 안식은, 앞서 의지와 사랑이라는 "무게(pondus)" 개념을 다루면서 우리가 논의했던 바와 같이, 하느님을 향해 '지향-돌아섬(intentio ut conversio)'을 수행한 결과이다. 따라서 성령을 통해 부어진(로마 5,5) '상승하는 사랑의 동력("sublevatio caritatis")'(XIII.7.8)을 부여받은 창조된 생명에게는 '삶이 곧 행복한 삶이 아닌("non hoc est vivere, quod beate vivere" XIII.4.5)' 만큼, 자기를 창조하신 분께 '돌아서서("converti ad eum")' "생명의 샘(fons vitae)" 곁에서, "빛(lumen)" 안에서 "빛을 보고 완전해지며 조명되고 행복해지는"[106] 창조의 제2국면, 곧 '형상화'의 단계가 남아 있는 것이다.[107]

진리로 형상화될 때 획득되는데, 모든 피조물의 인과 원리인 이데아들(rationes aeternae)에 대한 지식을 수반한다[참조: M. Drever, *Created in the Image of God: the Formation of the Augustinian Self*, A Dissertation submitted to the faculty of the divine school in candidacy for the degree of doctor of philosophy, 110].

105) 이 맥락에 있는 『고백록』 XIII권의 두 문단에서 우리 저자가 "(영적 피조물들의 존재가) 당신 앞에 무슨 공로를 지녔습니까(Quid enim te promeruit(promeruerunt) [...])?"(XIII.2.2-2.3)라는 문장을 5번이나 반복하고 있음에 주목할 필요가 있다.

106) 이성적 피조물, 곧 천사들과 인간 영혼은 지향-돌아섬에서 기인하는 지식(조명과 형상화)을 통해 존재의 충만함과 완전성(행복)을 획득하도록 창조되었다. 이들에게는 온전한 의미의 "생성됨(fieri)"이 곧 "하느님 말씀에 대한 지식(agnoscere Verbum Dei)"과 일치하는 것이다(*Gn. litt.* III.20.31). 바로 여기서 '욕구적 차원'의 동력에 이끌린 '인식적 차원'을 통해 존재의 '양적 차원'이 재규정된다는 삼위일체적 존재론의 구조가 해명된다.

107) Hassel은 창조의 맥락에서 '돌아섬'이 지니는 세 단계를 지적하는데, 제1단계는 하느님에 의해 창조되는 단계이며, 제2단계는 하느님을 향해 돌아섬으로써 형상화되는 단계이다. 이 두 단계는 하나의 창조 행위로 구성되며, 피조물 편에서의 어떠한 자유의지도 포함하지 않는다. 피조물의 형상화는 말씀의 부르심으로 이뤄지는데, 성부와의 실체적-형상적 일치를 이루고 있는 당신을 본받아 "빛이 되어" 존재에로 나오도록 부르시는 것이다. 하지만 일단 창조된 피조물은 존재의 완전성을 향해 더 깊은 차원의 의지적 '돌아섬'으로 불리는데, 이는 영적 피조물 안에 새겨진 하느님 모상의 완성과 관련된 것이다. D.J. Hassel, "Conversion-Theory and *Scientia* in the *De Trinitate*", *Recherches Augustiniennes* II (Turnhout: Brepols Publishers, 1962), 384-385.

4.3.2.2. 인간 영혼의 “conversio”와 형상화

이로써 앞서 언급한 ‘삼위일체적 돌아섬’의 구조가 ‘삼위일체적 창조’의 맥락에서 (XIII.5.6) 완전하게 드러나게 되는데, 우리가 이 돌아섬의 삼위일체적 구조를 본격적으로 다루기에 앞서, 한 가지 주목해야 할 요점이 있다. 이 맥락에서 우리 저자는 인간 역시 “영혼에 따르면 영적 피조물이며”(XIII.2.3), 빛이신 ‘하느님으로부터 돌아섬으로써(“aversi a te”)’ 한때는 어둠이었지만, ‘하느님께 돌아섬으로써(“conversi sumus ad te”)’ “지금은 주님 안에서 빛이 되었다(nunc autem lux in Domino)”(XIII.12.13)고 말한다.[108] 이로써, 히포의 주교는 제I권부터 제IX권에 이르는 개인적인 죄와 돌아섬(회개)의 역사를 인간 영혼의 보편적 역사에 투영하면서,[109] 그것이 본성상으로는 천사들과 동일하다는 점을 드러내면서도,[110] 아직도 지나간 “어둠의 찌꺼기(reliquae obscuritatis)” 안에서 고생하고 있다는 표현으로(XIII.2.3),[111] 천사들과는 달리 물리적 육체를 통해 시간성의 차원에 속해 있음을 보여 준다.[112] 여기서 우리는 ‘인간 영혼과 천사들’, 그리고 ‘천사들과 성자(말씀)’라는 명백한 존재론적 위계 관계를 발견하게 된다. 이러한 위계 관계를 통해, 아우구스티누

108) “Quia et ipsa natura scilicet intellectualis est sicut illa lux”(*Gn. litt.* III.20.31).

109) 히포의 주교는 자신이 과거의 죄 — 그것은 형상화 이전의 ‘혼돈과 무질서’에 비유될 수 있다 — 로부터 하느님 안에서의 새로운 삶으로 회개한 사건 — 그것은 빛이신 그리스도에 동화됨과 형상화에 비유될 수 있다 — 을 “한때는 어둠이었던 저희가 당신 안에 있는 빛이 됨”(에페 5,8)의 사건으로 묘사했음을 기억하자(*conf.* IX.4.10). 아우구스티누스의 과거가 전체 우주의 기원과 창조 안에서, 곧 우주론적 차원 안에서 더 넓은 맥락을 발견한다는 관점은 다음을 보라: R.L. Fox, *Augustine: conversions to confessions* (New York: Basic, c2015), 550.

110) 아우구스티누스는 다양한 가설들을 검토한 뒤에, 인간이 여섯째 날 만들어진 방식에 대한 결론을 내리는데, 그날에 인간 육체는 “인과이성(ratio causalis)”으로서 세상의 요소들로 만들어진 반면, 인간 영혼은 이미 그 자체로 창조되었는데, 이것은 천사들이 무엇보다 먼저 형상화된 것과 같은 것이다. 이렇게 즉시 창조된 인간 영혼은 정해진 때에 진흙으로 빚어진 육체 안으로 주입되기까지 하느님의 작용에 감춰진 채로 남아 있었던 것이다(“hominem ita factum sexto die, ut corporis quidem humani ratio causalis in elementis mundi; anima vero iam ipsa crearetur, sicut primitus conditus est dies, et creata lateret in operibus Dei, donec eam suo tempore sufflando, hoc est inspirando, formato ex limo corpori insereret.” *Gn. litt.* VII.24.35). 하지만 이것은 “첫 번째 인간(아담)의 영혼”에 관한 설명이며, 개별적 영혼들이 어떻게 만들어지는가는 또 다른 매우 복잡하고 불확실한 논의들에 해당한다. 이에 관한 설명은 다음을 보라: C.J. O’Toole, *The philosophy of creation in the writings of St. Augustine*, 90-93.

111) 이러한 표현들을 통해 아우구스티누스는 인간 영혼이라는 보편적 명칭으로 이전에 고백했던 자신의 개인적인 돌아섬과 회개의 여정을 투영하고 있음을 기억해야 한다.

112) 물론 이러한 하느님을 향한 돌아섬의 수고로움에는 단지 육체성에서 기인하는 요소뿐 아니라, 첫 번째 인간의 죄(원죄)가 가진 부정적 영향력이 있음을 기억해야 한다[L. Zwollo, *St. Augustine and Plotinus: The Human Mind as Image of the Divine*, 169-172].

스는 천사들이 충만하게 존재하기 위해 '성자를 모범으로' '성자의 조명과 형상을 통해' '성령의 상승하는 사랑의 힘으로' 성부를 향해 삼위일체적인 돌아섬을 실현해야 하는 것처럼, 인간 영혼 역시 충만하게 존재하기 위하여 '천사들을 모범으로' 동일한 삼위일체적 돌아섬을 실행해야 한다고 말하고 있는 것이다.[113] 이 사실은 우리 저자가 "천사도 떨어졌고, 인간 영혼도 떨어졌습니다"(XIII.8.9)라고 말하면서, '성자의 빛을 받아 빛이 되고' '성령 안에서 안식을 얻지 못했다면' "하늘의 하늘"도 그 자체로는 어두운 심연에 불과했을 것이라고 고백하는 데서도 확증된다. 바꿔 말하면, 인간 영혼과 마찬가지로, 저 복된 피조물 역시 창조되자마자 즉각 들어 높여져서 "하느님의 선물(Donum tuum)"의 힘으로, "아무런 시간의 간격 없이(nullo intervallo temporis)"[114], 빛이 되라는("fiat lux") 부르심에 응답하여 "스러지지 않는 빛을 향해 돌아섬(ad lumen indeficiens conversa)"으로써만 '시간적 변화'를 겪지 않는 충만하고 영속하는 존재자가 될 수 있었던 것이다("ut [...] lux esset")(XIII.10.11).[115] 따라서 이 본문들이 제시하는 천사들의 '무시간적' 돌아섬에 관한 논의는 궁극적으로 인간 영혼이 '시간과 역사의 차원에서' 실현해야 할 결정적이고 항구한 돌아섬을 향한 여정과 그로 인한 형상화와 조명, 그리고 창조의 '종말론적 완성'을 함축하고 있음을 알 수 있다(XIII.13.14-14.15).

4.3.2.3. 삼위일체적 존재 구조 안에 있는 "conversio"의 존재론적 의미

하지만 이러한 종말론적 돌아섬과 형상화의 여정을 구성하는 '삼위일체적 지향 구조'는 어떻게 제시되는가?

---

113) 플로티노스의 존재론적 위계 안에서 이뤄지는 돌아섬(ἐπιστροφή)의 질서는 "하나"를 향해 돌아서는 "지성", "지성"을 향해 돌아서는 "지성-영혼", "지성-영혼"을 향해 돌아서는 "세계영혼", 그리고 "세계영혼"을 향해 돌아서는 "자연-영혼"을 통해 드러난다. 이러한 돌아섬은 상위의 존재자를 모사하여 그것의 모상(εἰκών, ἴνδαλμα)이 되는 과정이다. 이에 관한 설명은 다음을 보라: L. Zwollo, *St. Augustine and Plotinus: The Human Mind as Image of the Divine*, 77-85.

114) 시간의 기원에서 창조된 천사들은 시간의 차원 밖에 존재하기 때문에, 하느님의 영원성을 관조하는 그들의 찬미는 동시에 전체적으로 이뤄지며 낮과 저녁과 아침을 동시에 갖는다(*conf.* XIII.15.18; *Gn. litt.* IV.29.46).

115) 천사들이 시간성을 겪지 않는 것은 그들의 본성에 입각한 것이 아니라 그들이 은총을 통해 돌아서서 관조하는 하느님의 현실에 입각한 것이다. 만일 그들이 이 돌아섬과 관조를 멈춘다면, 그들은 어둠과 차가움으로 떨어질 것(tenebresceret et frigesceret)이며, 이는 무형적 상태로 퇴락하는 것임과 동시에 시간적 변화 아래 던져짐을 의미한다. C.J. O'Toole, *The philosophy of creation in the writings of St. Augustine*, 43.

우리가 천사들의 돌아섬에 관련된 본문들을 기억한다면, 히포의 주교는 "말씀-성자"(*conf.* XIII.2.3)와 "의지-성령"(XIII.4.5)을 설명하는 문맥에서, 늘 그 자체로 충만하신 창조주와 그분을 향해 돌아서지 않으면 결코 '지혜롭지도 못하고'(XIII.2.3) '행복할 수도 없는'(XIII.4.5) 창조된 이성적 생명을 대조함으로써, "존재"를 재규정하는 지향의 이중 원리, 곧 "지식/지혜"와 "사랑/의지"의 차원을 드러낸다. 이것을 제XI권에서 해석된 필립 3,13-14의 전망을 통해 다시 표현하자면, 성령을 통해 증여된 '사랑과 의지'의 상승 동력("velle")에 이끌린 인간 영혼은 '지혜/진리'의 빛으로 조명된 인식("nosse")을 통해, 그것이 시간적 (비)존재자들로 함몰되고 분산됨 없이("non distentus") 초월-지향하는("sed extentus") 하느님의 형상에 따라, '상승을 향한 부르심("superna vocatio")'에 응답함으로써, 자기 존재("esse")의 양적 차원(존재의 충만함으로서 '행복')을 '재규정한다'는 것이다. 결국 "존재함(esse) - 인식함(nosse) - 의욕함(velle)"은 '삼위일체 하느님의 모상으로 창조된'(XIII.22.32) 인간 영혼의 '삼위일체적 존재 구조'를 가리키며(XIII.11.12; 22.32), 그것이 오직 하느님으로만 충만해질 수 있도록, 곧 '하느님을 소유하기 위해(capacitas Dei)' 위대하게 만들어진("quam magnam [...] feceris")(XIII.8.9) 한에서,[116] '하느님의 힘으로' '하느님을 통해' '하느님을 향해' 돌아서도록 불리었음을 의미한다.

이어지는 단락에서 아우구스티누스는 '삼위일체의 이름'으로 받는 "세례"를 언급하고 "빛이 됨"과 "회개" 그리고 "하늘나라"에 관한 말씀을 반복하여 인용함으로써, 또다시 제XI-XIII권을 관통하는 돌아섬의 창조론적 차원에 관한 논의가 결국 제I-IX권을 아우르는 개인적인 죄와 회개, 그리고 세례의 역사와 연결되는 것임을 확실히 한다(XIII.12.13).[117] 그것은 '언제나 이미' 상승하는 사랑의 힘과 조명하는 진리를 통해 자신을 부르고 계신 하느님의 충만한 자비와, '인식적 차원'에서는 이단의 거짓된 교설로 인해, '욕구적 차원'에서는 물질적 대상에 사랑으로 접착하는 육적인 습관(consuetudo carnalis)의 무게로 인해 그분의 부르심에 '돌아서서 응답함'을 미루고 있었던 자기의 존재론적 비참의 대결이었고, 결국은 하느님의 선성과 자비의 승리로 끝난 대결이었다.[118] 따라서 그의 돌아섬과

116) 아우구스티누스는 이성적 피조물이 하느님보다 못한 존재, 곧 피조물로는 결코 행복한 안식에 이르지 못하도록 '위대하게 창조되었음'을 고백한다(*conf.* XIII.8.9).

117) "Fiat lux; paenitentiam agite, appropinquavit enim regnum caelorum. Paenitentiam agite; Fiat lux"(*conf.* XIII.12.13). 히포의 주교는 인간의 구원이 완성되기 위해서는 "마음의 회개"와 "세례성사" 모두가 요청된다고 말할 것이다(*bapt.* IX.4.32).

118) 인식의 차원과 욕구의 차원이 존재의 양적 차원으로 귀결되는 영혼의 삼위일체적 구조는, 우리 저

회개를 통해 무형의 "어둠"이었던 그가 형상화와 조명을 통해 "주님 안에서 빛이 된" 사건은 하느님의 절대적인 은총의 결과임이 고백된다.[119]

이 모든 논의를 통해 아우구스티누스는 다시 한 번 '하느님을 향한 인간 영혼의 돌아섬'이 지니는 '초-윤리적'이고 '존재-발생적인(onto-gonico)' 차원을 드러내는데, 바로 이 '돌아섬'의 존재론적 의미가 『고백록』 전체를 관통하여 이 저작에 통일성을 부여하는 핵심적인 요소들 가운데 하나라고 할 수 있다.

4.3.3 최종적 "conversio"와 완전한 형상화, 그리고 영원한 안식을 향한 인간 영혼의 종말론적 여정

하지만 이미 언급한 바와 같이, 돌아섬을 통한 형상화의 완성은 인간 영혼에게는 아직도 시간적 차원에서 '진행 중에 있는' 여정이며, 완전한 돌아섬, 최종적 관조와 형상화, 그리고 영원한 안식이라는 종말론적 지평을 향해 열려 있다. 아우구스티누스는 이 형상화의 여정을 사도 바오로의 서간들을 인용하면서 "믿음(fides)"과 "희망(spes)"의 관점으로 다음과 같이 묘사한다.

> 그럼에도 불구하고 지금까지 (우리가 주님 안에서 빛이 된 것은) 믿음을 통해서(per fidem)이지 아직은 형상을 통해서(per speciem)가 아닙니다(2 코린 5,7). 사실, 우리는 희망으로 구원된 것입니다. 눈에 보이는 희망은 희망이 아닙니다(로마 8,24)(XIII.13.14).[120]

"믿음"과 "형상(species)"의 대조를 통해 우리 저자는 우리가 '빛으로 형상화됨'의 사건이 아직은 '가시적으로 실현된' 것이 아니며 그 비가시적인 목표를 향해 '희망의 시선을 고정하여("spe")' 걸어가야 하는 여정임을 드러내고 있다. 하지만 아우구스티누스의 사유에 따르면, 믿음과 희망은 "사랑(caritas)"에 의해 이끌리고 완성되는 영혼의 '지향 운동(intentio)'임을 기억해야 한다.[121] 이 사실은 이어지는 필립 3,13의 반복되는 인용에서도

자가 이 구조를 따라 죄의 오류에 빠진 인간에 대한 삼위일체 하느님의 자비를 고백하면서, '형상으로서 성자'와 악행에 대한 하느님 심판의 심연 위를 감도는 '성령'에 대해 언급하는 데서 다시 한 번 확증된다(*conf.* XIII.12.13).

119) 하느님 은총의 정점은 바로 성부와 동등하지만, 인간을 위해 작아지신 성자의 육화를 통해 드러난다(*conf.* XIII.12.13).

120) "Et tamen adhuc per fidem, nondum per speciem. Spe enim salvi facti sumus. Spes autem, quae videtur, non est spes." * 이 논문에 인용된 아우구스티누스 본문에 등장하는 괄호 안의 성경표기는 저자의 것이다.

확증되는데,[122] 히포의 주교는 이 구절을 반복해서 인용하면서 다음과 같이 말한다.

> 이 때문에 나는 여러분에게 영적인 사람들이 아니라 육적인 사람들에게 하듯 그렇게 말할 수 밖에 없었다(1코린 3,1)고 말한 그분마저도 자신이 아직은 파악했다고 간주하지 않으며, 뒤에 있는 것을 잊고 앞에 있는 것을 향해 초월-지향한다(필립 3,13)고 말합니다.[123]

따라서 아직도 '육적인 피조물'에서 '영적인 피조물'로 '재형상화되고(reformari)' '변형되는(transformari)' 과정에 있는 인간 영혼은 '믿음과 희망으로' 그리스도 안에서 상승하도록 부르시는 하느님을 향해 지속적으로 '돌아서야' 하는데, 반복해서 말하지만, '성령-사랑'의 상승하는 동력에 이끌려 '성자-형상'을 초월-지향하면서 물질적이고 시간적인 존재자들로 분산됨 없이 "지향에 따라(secundum intentionem)"(필립 3,14) 걸어가야 한다.[124] 이러한 인간 영혼의 지향 운동은 이어지는 성경의 인용들에서도 함축된다. 곧 '생명의 샘에 관한 목마름'(시 42,2), '정신의 새로움 안에서의 변형'(로마 12,2), '정신에 있어 완전해짐'(1코린 14,20), '하느님 영의 파견과 성령의 첫 열매를 통한 입양과 구속의 기다림'(로마 8,23), '유혹에 빠져 신랑이신 그리스도를 향한 순결한 마음을 잃어버리지 말라는 충고'(2코린 11,3), 그리고 '형상의 빛이신 그리스도를 있는 그대로 봄(관조)'(1요한 3,2)의 여정이 그것이다.

---

121) 비가시적인 목적(finis)에 대한 "지향(intentio)"과 "돌아섬(conversio)"의 운동에 대해 믿음과 희망과 사랑의 향주덕이 수행하는 작용에 관해서는 다음의 본문을 보라: "fides, qua credat ita se rem habere, ad quam **convertendus** aspectus est, ut visa faciat beatum; spes, qua cum bene aspexerit, se visurum esse praesumat; caritas, qua videre perfruique desideret. Iam aspectum sequitur ipsa visio Dei, qui est **finis aspectus**; non quod iam non sit, sed quod nihil amplius habeat quo se **intendat**: et haec est vere perfecta virtus, ratio perveniens ad finem suum, quam beata vita consequitur"(*sol.* I.6.13).

122) 아우구스티누스는 자신이 선호하는 사도 바오로의 필립 3,13을 『고백록』에서 명시적으로 세 번 인용하는데, 그것은 언제나 종말론적 현실에 대한 인간 영혼의 자세와 관련된다: 오스티아의 신비체험(IX.10.23), 시간론의 결론(XI.29.39), 그리고 형상화의 완결을 향한 여정(XIII.13.14). 우리 저자는 자신의 전집에서 해당 성경 구절을 다양한 형태로 약 63회 인용하며 14절까지 포함하는 인용은 약 35회가 된다.

123) "Adhuc et ille qui dicit: Non potui vobis loqui quasi spiritalibus, sed quasi carnalibus, etiam ipse nondum se arbitratur comprehendisse, et quae retro oblitus, in ea, quae ante sunt, extenditur."

124) 우리는 아우구스티누스가 필립 3,13-14를 인용하는 맥락에서 습관적으로 믿음과 희망을 강조하는 경향이 있음에 유념해야 한다: "Per fidem enim ambulamus non per speciem"(*diu. qu.* 61.7); "Per fidem enim ambulamus non per speciem [···] spes autem quae videtur, non est spes: quod enim videt quis, quid sperat?"(*s.* 362.4.4); "Sicut spei contrarium est retro respicere, cum spes futurorum in ea quae ante sunt se extendat"(*qu. eu.* II.22); "Nihil ergo tam inimicum est spei, quam retro respicere, id est, in eis rebus, quae praeterlabuntur et transeunt, spem ponere"(*s.* 105.5.7), ecc.

하지만 이 여정은 시간의 굴곡으로 이뤄지며 그 안에서 "다시 뒤로 미끄러지고 심연이 되며 자신을 심연이라고 믿어버리게 되는"(XIII.14.15), 곧 창조질서를 거슬러 비존재로 타락하는 위험에 노출된 만큼, 우리 저자는 성령의 음성으로 자기를 부르시면서 성자를 통해 정신의 시선을 조명하는 '하느님을 찾는 자의 지향("quaerentis intentio")'만이 가장 큰 안전을 제공한다고 확언할 것이다(*trin.* X.1.1).[125] 바로 이 지향을 통해 인간 영혼은 자기 존재를 관통하는 시간성과 시간적 존재자들을 '기호(signum)'로 삼아 그 기호의 '지시체(res significata)'[126]인 "시간을 창조하신 분(qui fecisti tempora)"(*conf.* XIII.15.18)을 향해 내적으로 상승할 수 있을 것인데,[127] 이러한 지향의 상승은 언제나 그렇듯이 '불변하는 존재(incommutabilis essentia)'와 '불변하는 지식(incommutabilis scientia)'과 '불변하는 의지(incommutabilis voluntas)'이신 삼위일체의 '불변하는 은총'으로 동반된다(XIII.16.19). 실제로 이렇게 하느님의 은총에 힘입어, 그분을 목말라 하며 그분을 찾는 선한 영혼들, 곧 "영적인 사람들"은, 천사들이 "빛(lux)"이 된 것과 유사한 방식으로(창세 1,3), 하늘의 궁창에 생성된 "빛나는 물체(luminaria)"(XIII.18.22; 창세 1,14-18)로 묘사된다. 그들은 어린아이가 단단한 음식을 먹을 만큼 튼튼해질 때까지 기다려야 하듯, 태양을 바라볼 만큼 시선(aspectus)이 강화되기까지 기다려야 하는데,[128] 이는 그리스도의 은총으

125) "Tutissima est enim quaerentis intentio, donec apprehendatur illud quo tendimus et quo extendimur." "탐구하는 자의 지향"의 문맥과 의미에 관해서는 다음을 보라: 배성진, 「삼위일체를 향한 영혼의 여정: 성 아우구스티누스의 『삼위일체론(*De trinitate*)』에 나타난 '탐구하는 자의 지향(quaerentis intentio)' 개념을 중심으로」, 167-174.

126) 아우구스티누스의 '기호론'에 따르면, 영혼의 지향은 기호와 지시체를 결합하는 역할을 한다("ea scilicet regula, quae naturaliter plurimum ualet, ut auditis signis ad res significatas feratur intentio." *mag.* 8.24). 한편 고백록의 이 맥락은 "궁창(firmamentum)"으로 상징된 성경 위에, 곧 영원의 영역에 존재하는 천사들이 하느님을 항구하게 직접 관조하고 있음과는 달리, 궁창 아래에, 곧 시간의 영역에 자리한 인간 영혼은 성경의 문자(기호)를 읽고 그 의미를 해석하는 시간적인 지향 운동을 통해 하느님의 영원한 자비와 진리를 깨달아야 함을 강조한다(*conf.* XIII.15.18; 23.34; 29.44).

127) 지향의 내적 상승을 통한 시간의 구속에 관해서는 참조: 배성진, 「아우구스티누스의 '시간론'에서 주관주의의 문제: 『고백록』 제XI권에 나타난 시간 존재의 아포리아를 중심으로」, 45-49.

128) 어린아이가 "어른의 음식(cibum grandium)"을 먹기까지 성장해야 한다는 것과 "시선의 허약함(infirmitas aspectus)"이 하느님을 항구하게 관조할 만큼 강화되어야 한다는 것은 "육적인 습관(consuetudo carnalis)"이라는 무게(pondus)에 짓눌려 하느님을 항구하게 관조할 수 없었던 저자의 신비적 상승 체험에서 이미 등장한다(VII.10.16; 17.23). 이러한 사실은 하느님과 인간의 중개자이며 "살이 되신 말씀(Verbum caro factum)"을 받아들이고 그분의 겸손과 순명 안에서 은총으로 상승되는 "지향"을 요청한다(VII.18.24). 한편 "시선(aspectus)"이 "지향(intentio)"의 의미 영역에 속한다는 설명은 다음을 보라: 배성진, 「아우구스티누스의 인식론에서 주의주의의 문제: 삼위일체적 감각지각 이론을 중심으로」, 『철학논집』 제61집(2020년 05월), 서강대학교 철학연구소, 148-151.

로 양육된 그들의 지향이 언젠가는 '기호와 시간'의 차원을 넘어 "경이로운 관조(contemplatio mirabilis)"에 도달하기 위함이다(XIII.18.23).[129] 이러한 완전한 관조에 이르게 하는 시선의 강화는 삼위일체의 모상으로서 그 삼위일체를 지향하도록 창조된(창세 1,26)[130] "정신"이 "삼위일체를 볼 수 있도록(capacem videre trinitatem unitatis vel unitatem triitatis)" 새롭게 '재형상화되어(reformari)'(로마 12,2) 하느님의 모상에 따라 "하느님께 대한 지식으로 새로워지는 데"(콜로 3,10) 있다(XIII.22.32).[131]

이렇게 아우구스티누스는 '하느님을 향한 인간 영혼의 돌아섬'과 '하느님으로 형상화 됨'을 정신의 존재를 구성하는 '삼위일체 모상의 완성'이라는 종말론적 지평으로 가져간다. 그리고 이 '삼위일체적 은총'에 이끌린 '삼위일체적 지향 운동'을 통한 인간 영혼의 존재론적 완성과 함께,[132] 비로소 이 저작의 첫 단락에서 고백된, '하느님을 향해 창조되었기 때문에(I.1.1)' 그분께 이르기까지 '고요할 수 없는 인간의 마음'이 "고요함의 평화(pax quietis), 안식일의 평화, 저녁이 없는 평화"(XIII.35.50)에, 곧 '영원한 생명의 안식일에 하느님 안에서의 안식'(XIII.36.51)에 도달할 것이다.

하느님께서 이 여정의 끝에 선사해 주실 "위대한 성화(grandis sanctificatio)" 안에서 누리는 안식이야말로 '하느님을 향해 돌아선' 인간 영혼의 여정이 완성되고 그것이 지닌 존재론적 의미가 충만하게 드러나는 장소이다.

---

129) 이러한 관조는 영혼의 정화에서 비롯되는 것으로, 신플라톤주의 전통에서 형상화 과정의 정점을 차지한다(M.-A. Vannier, "Creatio", "Conuersio", "Formatio" *chez S. Augustin*, 34-38). 한편 플라톤/아리스토텔레스로부터 플로티노스를 거쳐 아우구스티누스에 이르는 "관조(θεωρία)"에 관해서는 다음의 저작 참조: G. Reale, Monografia introduttiva di *Sant'Agostino*, *Le Confessioni*, 182-188.

130) "하느님의 모상(imago Dei)" 개념은 이중적인 의미의 긴장 속에 있음을 기억해야 한다. 정신은 그것이 정신으로 창조된 한, '이미' 하느님의 모상이지만(*trin.* XIV.4.6), 성부의 동등한 모상이신 그리스도를 모범으로 하여 하느님을 향해(ad) 자신의 지향을 완전하게 실행함으로써 '완성된' 하느님의 모상이 된다(XII.7.10).

131) 하느님을 향한 돌아섬을 통해 지식(scientia)과 지혜(sapientia)에 이르는 정신의 여정에 관한 논의는 『삼위일체론(*De trinitate*)』에서 매우 핵심적인 내용을 구성한다. 이에 관한 설명은 다음을 보라. D.J. Hassel, "Conversion-Theory and *Scientia* in the *De Trinitate*", 390-401.

132) 이 맥락에서 히포의 주교는 삼위일체적 창조의 형이상학을 구성하는 범주인 '정도(modus) - 형상(species) - 질서(ordo)'의 종결을 언급함으로써("Omnis quippe iste ordo pulcherrimus rerum valde bonarum modis suis peractis transiturus est" XIII.35.50) 인간 영혼의 '삼위일체적 지향'의 완결을 함축하고 있으며, 마지막 장에서 인간의 마음이 '하느님의 영으로부터 선한 행위를 잉태한 후에야("posteaquam concepit de Spiritu tuo cor nostrum" XIII.37.53)' 그것을 행하기 위해 움직이며, 그 전에는 하느님을 저버리고 악한 행위를 하도록 움직이고 있었다는 고백을 통해, 다시 한 번 자기 죄의 역사 전체를 하느님의 은총으로 촉발된 '지향-돌아섬'이라는 관점으로 요약하고 있음에 주목할 필요가 있다.

나가는 말

지금까지 우리는『고백록』에 등장하는 렘마 “conversio”의 용례를 따라, 해당 저작 전체에 걸쳐 이 용어가 가리키는 다양한 주체들의 ‘돌아섬’의 양상과 그 결과들을 분석했다. 그것은 무엇보다 인간을 향해 돌아서 있는 하느님 자비의 존재 방식을 가리키며, 더욱 구체적으로는, 성자와 성령을 통해 피조물들을 존재의 충만으로 부르는 성부의 구원 행위를 의미하는 것으로 드러난다. 우리 렘마가 지닌 이러한 삼위일체적 구원론의 바탕은 아우구스티누스가 자기를 부르는 하느님을 향해 회귀하는 행위를 통해 단순히 개인적인 윤리적 회심의 차원을 넘어 보편적 인간 영혼이 지닌 삼위일체적 존재 구조를 드러내 보이는 것을 가능케 한다. 바로 이 구조에 따라, ‘상승하는 사랑의 동력’으로, ‘진리로 조명된 인식’을 통해, ‘존재의 충만함’에 도달하도록 창조된 인간 영혼은 인식과 의지의 배향(aversio)을 통해 자신의 창조주로부터 물질적인 피조물로 돌아섬으로써 하느님으로부터도, 또한 그분 안에서만 고유의 장소를 발견하는 자기로부터도 돌아서게 된다. ‘하느님을 향해 돌아섬(conversio ad Deum)’과 ‘하느님으로부터 돌아섬(aversio a Deo)’의 지향 운동(intentio)이 지니는 이 존재론적 차원은『고백록』후반부의 창세기 주석 안에서 천사들이 창조주를 향해 돌아섬으로써 ‘빛의 존재로 형상화됨’을 통해 명시적으로 드러난다. 히포의 주교는 자신의 고유한 창조의 해석학을 통해, 본성상 천사들과 동일한 인간 영혼이, 저복된 피조물들과는 달리, 육체와 원죄를 통해 시간성에 매여 있으면서 시간적 (비)존재자들로 분산되어 자신의 원천과 본질을 망각하고 창조 이전의 상태로 타락하는 원리를 보여 주는 동시에, 성령 안에서 성부를 향해 영원하고 완전하게 회귀하는 “말씀”의 모범을 따르는 천사들과 같이, 삼위일체의 은총에 힘입어 시간의 창조주를 향해 종말론적 초월-지향으로 돌아서야 할 필요성을 역설한다. 더 나아가,『고백록』마지막 문단에 등장하는 창조의 완성으로서 ‘영원한 안식일의 평화’ 개념은 자기-분열의 혼돈과 어둠이라는 존재론적 ‘무형성(informitas)’ 혹은 ‘기형성(deformitas)’으로부터 자기-귀환을 통해 하느님을 향해 상승하는 인간 영혼의 ‘돌아섬’이 지니는 존재론적 의미, 바꿔 말하면, 정신이 자기 존재의 기원이자 목적인 하느님을 바로 그 하느님의 은총에 힘입어 지향함으로써 그분의 완전한 모상으로 ‘재형상화됨(reformatio)’과 ‘변형됨(transformatio)’의 의미를 개현하는 것이 해당 저작 전체를 관통하는 아우구스티누스의 핵심적인 문제의식임을 드러내 준다.

참고문헌

[주석서]

Sant'Agostino, *Storie di Conversione* (*Confesisoni*, Libro VIII), a cura di F. Gasti, Venezia: Marsilio, 2012.

Agostino, Le Confessioni, a cura di G. Reale, Milano: Bompiani, 2012/13.

_____, *Commenti alla Genesi*, a cura di G. Catapano ed E. Moro, Milano: Bompiani, 2018.

Plotino, *Enneadi*, a cura di G. Faggin, Milano: Bompiani, 2014.

[라틴어 텍스트]

https://www.augustinus.it/

[아우구스티누스 연구]

Ayres, L., "Misura, Numero e Peso", *Agostino Dizionario Enciclopedia*, Roma: Città Nuova, 2007, 963-964.

Beierwaltes, W., "Augustins Interpretation von *Sapientia* 11,21", *Révue des Études Augustiniennes* 15(1969), 58.

Bertacchini, R., *Agostino e la* "via unitatis", Napoli: Editrice domenicana italiana, 2004.

Behm, B., "μετανοέω, μετάνοια", *Theological Dictionary of the New Testament* IV, G. Kittel and G. Friedrich, ed., G.W. Bromiley, tr., Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1967, 976-980; 989-1008.

Bertram, G., "στρέφω", *Theological Dictionary of the New Testament*, G. Kittel and G. Friedrich, ed., G.W. Bromiley, tr., Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1971, 714-729.

Bouton-Touboulic, A.I., "Pondus", *Augustinus-Lexikon* IV(5/6), C. Mayer, *al.*, ed., Basel: Schwabe, 2012-2018, 786-789.

Catapano, G., *Il tempo*, Roma: Città Nuova, 2007.

Cillerai, B., *La memoria come* capacitas dei *secondo Agostino*: *unità e complessità*, Pisa: ETS, 2008.

Cipriani, N., “Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi Dialoghi di S. Agostino”, *Augustinianum* 34, Roma: Institutum patristicum Augustinianum, 1994, 270.

Clark, M.T., “Immagine, dottrina della”, *Agostino Dizionario Enciclopedia*, 822-824.

Dobell, B., *Augustine’s intellectual conversion: the journey from platonism to christianity*, Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2011.

Djurovic, D.Z., La Protologia e l’escatologia nel De Genesi ad litteram di Sant’Agostino: Analisi esegetico-teologica, Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Theologia et Scientiis Patristicis, Roma: Augustinianum, 2010.

Drever, M., *Created in the Image of God: the Formation of the Augustinian Self*, A Dissertation submitted to the faculty of the divine school in candidacy for the degree of doctor of philosophy, Chicago & Illinois, 2008.

Du Roy, O., *L’intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin: genèse de sa théologie trinitaire jusqu’en 391*, Paris: Études augustiniennes, 1966.

Fox, R.L., *Augustine: conversions to confessions*, New York: Basic, c2015.

Gioia, L., *The Theological Epistemology of Augustine’s* “De Trinitate”, Oxford: Oxford University Press, 2008.

Hadot, P., “Conversion”, *Encyclopaedia Universalis* IV, Paris: Encyclopaedia Universalis France, 1968, 979-981.

Hassel, D.J, “Conversion-Theory and *Scientia* in the *De Trinitate*”, *Recherches Augustiniennes* II, Turnhout: Brepols Publishers, 1962, 383-401.

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

Jacobshn, H., “Conversio”, *Thesaurus Linguae Latinae* IV, Lipsiae in Aedibus B.G. Teubneri, 1906-1909, 853-856.

Jaeger, W., *Paideia: La formazione dell’uomo greco*, tr. it. da L. Emery, A. Setti, Milano: Bompiani, 2003.

Madec, G., “conuersio”, *Augustinus-Lexikon* I, C. Mayer, *al.*, ed., Basel: Schwabe, 1986, c. 1276-1294.

Marion, J.-L., *Au lieu de soi*: *l’approche de Saint Augustin*, Paris: Presses universitaires de France, 2008.

Mayer, C., “Confessio, confiteri”, *Augustinus-Lexikon* I, c. 1131-1133.

O’Connell, R.J., Images of conversion in St. Augustine’s Confessions, New York: Fordham University Press, 1996.

O’Toole, C.J., The philosophy of creation in the writings of St. Augustine, Whitefish: Kessinger, 2009.

Pokorny, J., *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch* II Bern, München: Francke Verlag, 1959, 612-613.

Reta, J.O., “Conversione”, *Agostino Dizionario Enciclopedia*, 473-478.

Reale, G., *Agostino*, *De natura boni*, Milano: Rusconi, 1995.

Solignac, A., “Reminiscences plotiniennes et porphyriennes dans le debut du *De ordine* de saint Augustin”, *Archives de Philosophie* 20, Paris: Beauchesne, 1957, 455-461.

_____, “Mesure, nombre et poids”, Notes Complémetaires n. 18, *La Genèse au Sens Littéral en Douze Livres* (I-VII): *Bibliothèque Augustinienne* 48, Paris: Desclée, 1972, 636.

_____, “Caelum caeli”, *Augustinus-Lexikon* I, c. 702-704.

Theiler, W., *Porphyrios und Augustin*, Halle (Saale): Niemeyer, 1933.

Van Geest, P., “Ordo”, *Augustinus-Lexikon* IV(5/6), 373-379.

Vannier, M.-A., “Creatio”, “Conuersio”, “Formatio” *chez S. Augustin*, Fribourg: Editions Universitaires Fribourg, 1991.

Vaught, C.G., Access to God in Augustine’s Confessions: books X-XIII, Albany: State University of New York Press, c2005.

Zwollo, L., *St. Augustine and Plotinus: The Human Mind as Image of the Divine*, Leiden-Boston: Brill, 2018.

배성진,「성 아우구스티누스의 초기 대화편에 나타난 INTENTIO의 근본 의미:『아카데미아학파 반박』과『행복론』을 중심으로」,『중세철학』, 25(2019), 87-100.

_____, 「아우구스티누스의 ‘시간론’에서 주관주의의 문제:『고백록』제XI권에 나타난 시간 존재의 아포리아를 중심으로」,『중세철학』, 26(2020), 5-58.

_____,「삼위일체를 향한 영혼의 여정: 성 아우구스티누스의『삼위일체론(*De trinitate*)』에 나타난 ‘탐구하는 자의 지향(quaerentis intentio)’ 개념을 중심으로」,『신학과 철학』36(2020, 봄), 187-191.

_____, 「아우구스티누스의 인식론에서 주의주의의 문제: 삼위일체적 감각지각 이론을 중심으로」, 『철학논집』 61(2020, 05), 서강대학교 철학연구소, 145-171.

초 록

성 아우구스티누스의 『고백록(*Confessiones*)』에 나타난 "conversio"의 근본 의미: '돌아섬-회개'의 존재론적 차원을 중심으로

배성진

아우구스티누스의 『고백록』에 등장하는 렘마 "conversio"는 무엇보다 먼저 성자와 성령을 통해 인간을 향해 '돌아서 있는' 성부의 자비로운 존재 방식을 의미한다. 오랜 방황 끝에 '뒤늦게' 하느님께 '돌아오는' 아우구스티누스의 회심은 '언제나 이미' 그를 당신께 '돌아서도록' 부르시는 하느님 은총의 작용이었다. 이렇게 저자 개인의 역사 안에서 '부르심과 응답'의 상관성을 구성하면서 윤리적-영성적 차원으로 제시된 "conversio"는, 창조의 맥락 안에서는, 존재로 부르는 창조주와 그분께 '돌아섬'으로써 존재로 나오는 '영적 피조물'의 상관관계를 구성하면서 그것이 지닌 '존재-발생적인' 의미를 개현하게 된다. 성령의 힘으로 성자를 통해 성부께로 즉시 돌아섬으로써 빛으로 형상화되는 천사들의 무시간적 창조과정은, '상승하는 사랑의 동력'으로, '진리로 조명된 인식'을 통해, '최상의 존재 척도'에 도달하도록 불린 인간 영혼이 시간성을 통해 시간의 창조주를 향해 종말론적 초월-지향으로 '돌아서도록' 촉구한다. 삼위일체의 모상으로 창조된 인간 영혼이 삼위일체의 은총으로 자기 존재를 완성하여 마침내 이르게 되는 영원한 인식일의 평화가 우리 렘마의 궁극적 의미가 드러나는 장소이다.

주제어 : 돌아섬-회개(conversio), 지향, 창조, 형상화, 삼위일체.

Fundamental Meaning of *conversio* in St. Augustine's *Confessiones*: with particular reference to the ontological dimension of 'turning to-conversion'

Bae, Sung-Jin

The lemma *conversio* in St. Augustine's *Confessiones* means first of all the merciful *modus essendi* of the Father 'turning to' His universe and to individuals in it through the Son and the Holy Spirit. The conversion of our author, who returned towards God late after a long period of 'turning away(*aversio*)' from Him, also is presented as the very work of divine grace, by which God was always already calling him to turn and return to Him. The *conversio*, that, constituting a correlation between this calling and response in Augustine's personal history, is seen from an ethical and spiritual perspective, in meditation on Genesis, constituting the correlation of the Creator calling to being, i.e. to convert away from dark chaos towards the formation with the creatures coming into being by responding to His calling, comes to manifest its 'onto-gonic' meaning. The atemporal process of creation of the angels(*caelum caeli*) who were formed into the light by turning immediately to the Father through the Son in virtue of the Holy Spirit can be seen as a sign for the human soul, called to the Supreme Measure of being through the knowledge illuminated by the Truth with the power of the elevating Love, to turn towards the Creator of time according to the eschatological *extensio*. The peace and rest on the eternal Sabbath the human

soul will someday reach to perfect its being created in the image of the Trinity by the same Trinitarian grace is the place where the ultimate meaning of our lemma is disclosed.

Key Words: Turning to-Conversion(*conversio)*, *intentio, creatio, formatio*, Trinity.

논문 투고일	2022년 2월 03일
논문 수정일	2022년 3월 29일
논문게재 확정일	2022년 3월 28일