

삼위일체를 향한 영혼의 여정:
성 아우구스티누스의 『삼위일체론(De trinitate)』에 나타난
“탐구하는 자의 지향(quaerentis intentio)” 개념을 중심으로

배성진

대전가톨릭대학교 철학, 조교수

들어가는 말

1. “탐구하는 자의 지향(quaerentis intentio)”
 - 1.1 “지향(intentio)”의 의미규정
 - 1.2 “탐구하는 자의 지향”의 의미규정
 - 1.3 “Secundum intentionem”의 해석문제
 - 1.4 “탐구하는 자의 지향이 지극히 안전하다.”
2. ‘사랑이신 하느님’과 “탐구하는 자의 지향”
 - 2.1 “보다 내적인 방법으로(modus interiore)”
 - 2.2 인식에 있어서 사랑의 수위성
 - 2.3 믿음과 인식
 - 2.4 사랑에 관한 물음
 - 2.5 사랑의 선물
 - 2.6 사랑의 삼위일체
3. 정신의 삼위일체와 “탐구하는 자의 지향”
 - 3.1 정신의 첫 번째 삼위일체
 - 3.2 선지식의 요청
 - 3.3 “자기를 아는 것”과 “자기를 사유하는 것”
 - 3.4 정신의 두 번째 삼위일체
 - 3.5 지혜의 삼위일체

나가는 말

들어가는 말

본 논문의 목적은 『삼위일체론』¹⁾ 전체를 꿰뚫는 성 아우구스티누스의 정신 운동을 가리키는 개념인 “(삼위일체의 신비를) 탐구하는 자의 지향(*quaerentis intentio*)”을 따라가면서, 삼위일체에 이르는 그의 심리학적 여정을 기술하고 해명하는 데 있다.

따라서 본 논문은 “지향(*intentio*)” 개념을 제시하는 것으로부터 출발할 것인데, 이는 우리 저자의 첫 번째 대화편인 『아카데미아학과 반박(*Contra Academicos*)』²⁾으로부터 시작된, 주제어 “*in-ten-d/t*”를 포함하는 램마들(*lemmata*)의 용례를, 본서에게 다루게 될 삼위일체에 관한 아우구스티누스의 작품 이전에 집필된 저작들 안에서 필자가 의미론적으로 기술한 결과를 전제로 한다. 필자의 분석에 따르면, 인간 영혼의 모든 활동, 특히 사랑에 바탕을 둔 그것의 인식 구조, 곧 “알기를 갈망함(*scire cupere*)”으로서의 “지혜에 대한 사랑(*amor sapientiae*)”을 구성하는 우리 램마는 삼위일체의 모상으로 창조된 인간 영혼의 존재 구조를 반영하고 또한 그것에 의존한다. “지향”이 구성하는 인식 구조는 ‘인식 대상’과 ‘대상 인식’, 그리고 ‘인식 의지(사랑/욕구)’로 이뤄지며, 이 도식 안에서 제3요소가 제1요소를 향해 지향을 발휘함으로써 제2요소가 생성된다. 존재 구조는, 인간 영혼이 존재하는 한, 그 자신의 ‘양적 차원(한정된 척도로 존재함)’, ‘인식적 차원(인식 능력과 인식 행위)’, 그리고 ‘욕구적 차원(욕망하고 의지하며 사랑하는 지향 운동)’을 지니며, 이러한 인식론적-존재론적 삼중구조는 각각 성부와 성자와 성령과 유비적으로 연관된다는 것이다.

이렇게 그 자체로 인간 영혼의 존재론적-삼위일체적 의미를 지닌 “지향”을 통해 삼위일체 하느님을 탐구하는 우리 저자의 영적인 운동인 “탐구하는 자의 지향”은 ‘삼위일체적으로’ 창조된 정신(*mens*)이라는 ‘모상(*imago*)’을 통해 그리고 그 모상을 넘어서 삼위일체

1) 이 삼위일체에 관한 히포의 주교가 집필한 이 논문은 399년 말에 시작되어 420에서 427년 사이에 완성된 것으로 볼 수 있다. 참조: G. Catapano, *Agostino: La Trinità, Saggio introduttivo*, I.2. “*De trinitate quae deus summus et uerus est libros*”: il titolo dell’opera”, (Milano: Bompiani, 2012), xiii-xviii; A.-M. La Bonnardière, “Recherches de chronologie augustinienne”, *Études augustinienes*, (Paris, 1965), 167-173.

2) 이 작품은 성 아우구스티누스가 회심한 직후에서부터 밀라노에서 부활절 전야 미사에서 세례를 받기 전에, 곧 386년 11월 25일부터 387년 4월 24/25일 사이에 집필된 것이다. 참조: *Tutti i Dialoghi*, a cura di G. Catapano, trad. italiana di M. Bettetini et al., (Milano: Bompiani, 2008), 9-10; G. Catapano, *Il concetto di Filosofia nei primi scritti di Agostino: Analisi dei passi metafisologici dal Contra Academicos al De uera religione* (Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2001), 21. 175. 203.

하느님이라는 ‘기원’이자 ‘목적’을 향하는 과정을 지날 것인데, 이 과정을 분석하기에 앞서 우리는 핵심어 ‘탐구하는 자의 지향’이 지닌 텍스트적 기원을 분석하는 것으로 출발할 것이다.

1. “탐구하는 자의 지향(*quaerentis intentio*)”

1.1 “지향(*intentio*)”의 의미 규정

렘마 “*intentio*”는 성 아우구스티누스의 다른 저작들 안에서 “사랑의 힘으로 목적을 지향하는 영혼의 운동”을 가리킨다. 이 ‘목적론적 운동’을 통해 영혼은 그것에 속한 육체를 활성화하고 감각지각과 기억/사유를 수행하며 더 나아가 지성적 인식과 하느님 관조에 이를 수 있다. 존재의 위계 안에서 지성적 영역과 물질적 영역의 중간에 위치한 인간 영혼은 그것의 ‘육구적 차원(사랑 혹은 탐욕)’의 힘으로 상위의 존재자를 지향하느냐, 하위의 존재자를 지향하느냐에 따라 단지 그것의 ‘인식적 차원(지혜 혹은 어리석음)’을 변형시킬 뿐만 아니라 ‘존재론적 양(질)의 차원(존재의 충만함 혹은 결핍)’ 역시 재규정하게 된다.³⁾

이러한 아우구스티누스의 지향은 우리가 다루게 될 『삼위일체론』안에서 총 77회 등장하며,⁴⁾ 그 첫 번째 용례는 이 저작의 동기 자체와 관련된다. 우리 저자는 이 저술의 동기가 무엇보다 “신앙의 출발점을 무시하면서 이성에 대한 미숙하고 비뚤어진 사랑으로 기만당하는 사람들의 중상들을 대항하는”(trin. I.1.1) 데 있으며, 그러한 사람들 가운데 어떤 이들은 물질적/경험적 지식을 바탕으로 영적인 현실을 측정하고자 하고, 어떤 이들은 인간 정신의 본성에 따라 하느님을 생각하고자 하며, 또 다른 이들은 “창조적 자연을 초

3) 성 아우구스티누스는 이 세 가지 차원을 각각 ‘*modus/mensura - numerus/forma/species - ordo/pondus*’라는 용어로 표현한다. 이에 관한 자세한 내용은 참조: 배성진, 「성 아우구스티누스의 초기 대화권에 나타난 *INTENTIO*의 근본 의미」, 『중세철학』 25(2019, 12), 87-100.

4) *Library of Latin Texts: Series A*, P. Tombeur, ed., (Turnhout: Brepols, 2016)를 통한 필자의 통계에 따르면, 주제가 단위 “*in-ten-d/t-*”를 포함하는 모든 어휘군은 『아우구스티누스 전집(*Opera omnia Augustini*)』 안에서 1,660회 이상 등장하며, 명사형 “*intentio*”로 약 680회, “*intentus*”로 1회(“*frustra totus intentus est*” *doctr. chr.* II.25.38) 사용하는 반면, 동사형 “*intendere*”로 약 610회, 형용사/부사형으로 약 370회 이상 사용한다. 한편 『삼위일체론』에서 이 주제어를 포함하는 어휘들은 다음과 같은 형태를 지닌다: “*intendebat*”, “*intenderunt*”, “*intendit*”, “*intenditur*”, “*intendo*”, “*intendunt*”, “*intenta*”, “*intenti*”, “*intentio*”, “*intentione*”, “*intentionem*”, “*intentioni*”, “*intentionis*”, “*intentionum*”, “*intento*”, “*intentos*”.

월하여 하느님이라는 불편하는 실체를 향해 지향을 들어 올리려는 사람들도 있다”⁵⁾고 말한다. 바로 이 용례는 앞서 제시된, 하느님을 관조하기 위해 그분을 지향하는 영혼의 목적-지향 운동을 지칭하는 지향 개념에 부합한다.

1.2 “탐구하는 자의 지향(*quaerentis intentio*)”의 의미 규정

하지만 이제부터 우리가 살펴볼 지향의 두 번째 용례는 이러한 근본 의미를 포함하면서도, 영혼의 ‘탐구 행위’와 직접적인 연관을 지니는데, 특별히 신앙의 대상인 삼위일체 하느님의 신비, 곧 ‘단일한 실체(본성)’를 지닌 성삼위의 동등성과 위격적 구별’(I.4.7)을 지성으로도 이해하기 위한 인간 영혼의 탐구라는 맥락 안에서 드러난다. 필자의 분석에 따르면, 우리는 이러한 용례를 해당 저작 안에서 14회에 걸쳐(『삼위일체』의 총 용례들 가운데 약 18%) 발견할 수 있다.⁶⁾

1.3 “*Secundum intentionem*”의 해석 문제

이제 이 맥락을 담고 있는 텍스트를 분석하기로 하자. 삼위일체에 관한 세 가지 주요한 물음⁷⁾을 제시한 후에, 우리 저자는 이러한 질문들에 어떤 자세로 직면할 것인지를 표

5) “qui uniuersam quidem creaturam, quae profecto mutabilis est, nituntur transcendere ut ad incommutabilem substantiam quae deus est erigant intentionem.”

6) “ea quae retro sunt obliuiscor et in anteriora me extendo et secundum **intentionem** sequor ad palmam supernae uocationis” (I.5.8); “Sed fateor excedere uires **intentionis** meae” (III.1.5); “Et reuera non mediocri **intentione** quaeri solet” (VI.1.1); “quam discutiendam acriore **intentione** distulimus” (9.10); “Sed hic paululum requiescat **intentio**” (VIII.10.14); “unum autem, quae retro oblitus, in ea quae ante sunt extensus secundum **intentionem** sequor ad palmam supernae uocationis dei in Christo Iesu. [...] in ea quae ante sunt extendi secundum **intentionem**. Tutissima est enim **quaerentis intentio** donec apprehendatur illud quo tendimus et quo extendimur. Sed ea recta **intentio** est quae proficiscitur a fide” (IX.1.1); “Nunc ad ea ipsa consequenter enodatus explicanda accedat limatior **intentio**” (X.1.1); “Iamne igitur ascendendum est qualibuscumque **intentionis** uiribus ad illam summam et altissimam essentiam” (12.19); “Ibi quippe ut potuimus disputando erigere temptauimus mentis **intentionem** ad intellegendam illam praestantissimam immutabileque naturam” (XV.6.10); “reficiendae laborantis **intentionis** causa”; “Ad hanc regulam fidei dirigens **intentionem** meam quantum potui” (28.51).

7) 그 세 물음은 다음과 같다(*trin.* I.5.8): 첫째, 성부, 성자, 성령의 삼위가 모두 하느님이시지만, 세 분의 하느님이 아니라 유일한 하느님이 되시는지를 어떻게 이성적으로 이해할 수 있겠는가? 둘째, 만일 이 삼위가 불가분한 방식으로 이 세상에서 활동하신다면, 육화와 수난과 승천이라는 성자의 고유한 활동과 예수의 세례 당시 하늘에서 비둘기 형상으로 내려온 성령의 고유한 활동은 어떻게 이해해야

현하면서, 사도 바오로의 『필리피신자들에게 보낸 서간』 3장 13-14절을 인용하여 다음과 같이 말한다.

만일 이러한 문제들에 관해 우리가 보통 아무런 생각도 하지 않는다고 말한다면, 우리는 거짓말을 하는 것이다. 하지만 탐구해야 할 진리에 대한 사랑에 사로잡혀 있기 때문에 그러한 것들이 (우리) 생각들 안에 자리 잡고 있음을 인정한다면, 그들은 이것들로부터 우리가 무엇을 발견할 수 있는지를 (그) 사랑의 권리에 입각하여 끈질기게 물을 것이다. “내가 이미 획득한 것도 아니요 이미 완전한 것도 아니며(사실인즉 사도 바오로가 그렇다면 그분의 말 아래 멀리 던져진 나는 얼마나 더 “파악하지 못했다”고 말해야 하겠는가?)”, 나의 능력에 따라 만일 “뒤에 있는 것들을 잊어버리고 앞에 있는 것들을 향해 확장-지향⁸⁾하면서 *지향에 따라* (secundum intentionem) 상위의 부르심의 상급을 향해 걸어갈 따름입니다”(I.5.8).⁹⁾

이미 지향의 정의에서 제시된 바와 같이, 또한 이 저작의 첫 번째 용례와 마찬가지로, 위의 본문에서도 우리의 램마는 “사랑(amor)”과 깊은 의미론적 연관성 안에서 드러난다. 바로 이 사랑이 삼위일체에 관한 지속적인 “사유(cogitatio)”의 동력이며 아직 포착할 수 없는, 그래서 지금 “탐구해야 할 그 진리”를 향한 영혼의 운동인 지향의 동력이기도 하다. 성 아우구스티누스는 삼위일체의 신비에 대한 자신의 ‘신앙의 이해(intellectus fidei)’를 사도 바오로의 종말론적 태도에 접근시킴으로써, 지향의 의미를 드러내고 있다. I권에 등장한 지향으로 표현된 우리 저작의 탐구 행위는 『삼위일체론』 VII권까지 이어지는 이 신비에 대한 성서적 고찰과 이성적-언어적 고찰 안에서 일차적으로 드러날 것이며, VIII권을 그 분기점으로 하여 IX권에서 본격화되어 XIV권까지 지속되는, 인간 정신(trinitas

하는가? 셋째, 삼위일체 안에서 성령은 성부로부터도 성자로부터도 그리고 양쪽 다로부터도 태어나지 않았음에도 불구하고 성부와 성자의 영으로 불리는 것은 어떻게 이해해야 하는가?

- 8) 동사 “extendi”에서 기인하는 “extensio”는 ‘초월적인 방식으로(ἐκ-)’ 목적을 ‘향해(ἐπί-)’ ‘긴장(τάσις)’을 고정하는 행위를 가리키는 그리스어 동사 “ἐπεκτείνωμαι(ἐπεκτείνω)”에서 기인하는 “ἐπέκτασις”에 해당한다. 전치사 ἐκ(ἐξ)는 ‘밖으로’를 의미하며 ‘로부터’를 의미하는 ἀπὸ와 구별되어(“ἐξ”, DÉLG, 336), 이전의 장소- 새로운 장소가 ‘분리됨’을 표현한다. 성 아우구스티누스는 이 램마를 필리 3,13를 인용하는 다양한 본문들 안에서 절대적으로 현전하시는 하느님을 향한 ‘초월적이고 확장적인 지향’을 가리키기 위해 사용하기 때문에 필자는 “확장-지향”이라는 용어로 번역했다.
- 9) “Si dicimus nos nihil de talibus rebus cogitare solere, mentimur; si autem fatemur habitare ista in cogitationibus nostris quoniam rapimur amore indagandae ueritatis, flagitant iure caritatis ut eis indicemus quid hinc excogitare potuerimus. Non quia iam acceperim aut iam perfectus sim (nam si Paulus apostolus, quanto magis ego longe infra illius pedes iacens, ‘non me arbitror apprehendisse’?), sed pro modulo meo si ea ‘quae retro sunt obliuiscor’ et ‘in anteriora me extendo’ et ‘secundum intentionem sequor ad palmam superae uocationis’.”

mentis)을 ‘삼위일체의 유비’로 삼아 탐구하는 행위로 새롭게 이어질 것이다. 이러한 사실은 사도 바오로의 동일한 구절을 다시 한 번 더욱 상세하게 인용하는 IX권의 첫 문단에 등장하는 다음의 본문에서 확증된다.

“형제 여러분, 나는 내가 이미 파악했다고 생각하지 않습니다. 하지만 오직 하나, 뒤에 있는 것들을 잊어버리고 앞에 있는 것들을 확장-지향하면서 *지향*을 따라 그리스도 예수님 안에서 하느님의 상승하는 부르심에서 나오는 상급을 향해 걸어갑니다.” 따라서 완전한 우리 모두는 이 사실을 안다. 이 세상에서 완전함이란 다름 아닌 “뒤에 있는 것을 잊어버리고 앞에 있는 것들을 향해” *지향*을 따라 확장-지향하는 것이다. 사실인즉, 우리가 지향하고 확장-지향하는 그것을 파악할 때까지는, 탐구하는 자의 지향이 지극히 안전한 것이다. 하지만 그 완전한 지향은 신앙에 의해서만 전개된다. 확실한 신앙은 어떻게든 인식을 시작하며, 참된 인식은 “얼굴과 얼굴을 맞대고” 볼 때까지 현세의 삶을 지나서만 완성될 것이다(IX.1.1).¹⁰⁾

위에 언급된 두 단락들을 해석하기에 앞서, 성 아우구스티누스의 지향의 의미를 확정하기 위해 사도 바오로의 이 구절이 지닌 결정적 중요성을 염두에 두어야 한다. 우리 저자는 자신의 전집에서 동일한 문장을 다양한 형태로 약 63회 인용하고, 그 가운데 우리의 램마가 포함되는 문장 35번을 거의 100% 고정된 방식으로 “*secundum intentionem*”이라고 번역한다. 이러한 인용과 번역의 형태는, 삼위일체 하느님을 향한 영혼의 목적론적 여정과 관련하여, 성 아우구스티누스가 얼마나 확실한 *intentio* 개념을 지니고 있었는지를 단적으로 보여 준다. 이러한 우리의 평가는 히포의 주교가 이 문장을 인용한 횃수에서나 그 문장의 번역 형태에서나 그 당시 다른 라틴 저자들과 결정적으로 차별화된다는 사실에서 확증된다. 당시 라틴 주석가들은 사도 바오로의 표현 “*κατά σκοπόν*”을 “*secundum scopum*(목표를 따라)”¹¹⁾, “*secundum regulam*(규칙을 따라)”¹²⁾, “*ad destinatum*(목적지를

10) “‘Fratres’, inquit, ‘ego me ipsum non arbitror apprehendisse; unum autem, quae retro oblitus, in ea quae ante sunt extensus secundum **intentionem** sequor ad palmam supernae uocationis dei in Christo Iesu’. Quotquot ergo perfecti hoc sapiamus. Perfectionem in hac uita dicit non aliud quam ‘ea quae retro sunt’ obliuisci et ‘in ea quae ante sunt’ extendi secundum **intentionem**. Tutissima est enim **quaerentis intentio** donec apprehendatur illud quo tendimus et quo extendimur. Sed ea recta **intentio** est quae proficitur a fide. Certa enim fides utcumque inchoat cognitionem; cognitio uero certa non perficitur nisi post hanc uitam cum uidebimus ‘facie ad faciem’”.

11) Tertulliano, *De resurrectione mortuorum* 23; *Epistulae ad Philippenses et ad Colossenses: Vetusta Latina: Die Reste der altlateinischen Bibel*, ed., H.J. Frede, (Feiburg: Verlag Herder, 1966-1971), 202-212.

12) M. Vittorino, *Commentarium in Epistulam Pauli ad Philippenses* 3,13-14.

향해)”¹³⁾, “secundum destinatum(목적지를 따라)”¹⁴⁾, “ad propositum(의도를 향해)”¹⁵⁾, “secundum propositum(의도를 따라)”¹⁶⁾, 등으로 번역했지만, “secundum intentionem”이라는 번역은 성 아우구스티누스 자신 외에는 그의 강력한 영향 아래 그들의 작품들이 아우구스티누스 위작으로 평가되었던 두 인물들, 곧 Quoduultdeus¹⁷⁾와 Caesarius Arelatensis¹⁸⁾가 아니라면 찾아볼 수 없다.

이러한 사실들은 성 아우구스티누스가 사도 바오로의 “κατά σκοπόν”을 “secundum intentionem”으로 번역한 장본인이라고 추정하도록 허락해 준다. 이 번역의 아우구스티누스적 진정성은 다음의 두 가지 이유에서도 추가적으로 확증될 수 있다. 첫째로, 성 아우구스티누스 전집 가운데 최초의 대화편에 등장하는 지향의 첫 번째 용례(*Acad.* II.1.1)는 사도 바오로의 해당 문장과 매우 유사한 문맥 안에서 제공된다. 즉 우리의 저자가 지혜에 도달하기 위해 “지극히 굳건한 지향(intentio constantissima)”을 통해 철학의 항구를 향한 정신의 달음질(cursus)¹⁹⁾ 혹은 항해(nauigatio)²⁰⁾에 관해 말하는 것처럼, 사도 역시 “ὁκοπος를 통해(κατά σκοπόν)” 하나님의 상급(βραβεῖον)을 향한 경주자의 달음질에 관해 말하며, 그러한 운동의 신적 원리가 성 아우구스티누스에게는 “하나님의 섭리(prouidentia

13) Girolamo, *Epistola Beati Pauli ad Philippenses* 3,13-14; G. Cassiano, *Conlationes* xxiii, 1.5; Ambrosiaster, *Commentarius in Pauli epistulas ad Philippenses* 3,14; Eucherio, *Formulae spiritualis intelligentiae* 9.

14) Ambrogio, *In Epistolam Beati Pauli ad Philippenses* 3,14-15; G. Cassiano, *Conlationes* xxiii, 1.5; *De Helia et ieiunio*, 21.49; *Expositio psalmi* cxviii, 1.8.

15) Girolamo, *Dialogi contra Pelagianos libri iii*, I.15.

16) Girolamo, *Dialogi contra Pelagianos libri iii*, I.15.

17) Quoduultusdeus (380/390년-454년), *De cantico novo* 4. 약 421년 경 아우구스티누스 주교에 의해 부제품을 받은 것으로 추정되는 저자는, 한편으로는 *De haeresibus Sancti Augustini epistolae quatuor*의 수신자와 동일한 이름의 부제로서, 다른 한편으로는 *Liber promissionum et praedictorum Dei*와 僞아우구스티누스 강론집의 저자로서 확인된다. 참조: A.V. Nazzaro, “La produzione omiletica di Quoduultdeus, vescovo di Cartagine”, *Le forme e i luoghi della predicazione* (Atti del Seminario internazionale di studi, Macerata 21-23 novembre 2006, Macerata, 2009), 28. 필리 3,13-14의 본문에 관해서 Quoduultdeus는 아우구스티누스의 설교 306/B.2를 문자 그대로 인용한다.

18) Caesarius Arelatensis (468/470년-542년 8월 27일), *Sermo* 135.6. 역시 히포의 주교에게 큰 영향을 받은 이 저자 역시 자신의 많은 작품들이 성 아우구스티누스의 것으로 여겨지기도 했다. 참조: Caesarius Arelatensis, *Sermones Pars Prima: studio et diligentia*, (Maretio, MDCCCCXXXVII), XVII. 그의 설교 135.5는 실제로 아우구스티누스의 *enarrationes in Psalmos* 83.4과 동일하다.

19) “ut intentio constantissima bonorum studiorum teneat cursum suum” (*Acad.* II.1.1).

20) “Quamobrem contra illos fluctus procillasque fortunae, cum obnitendum remis qualiumcumque uirtutum [...] quominus illam philosophiae tutissimus iucundissimusque portus accipiat” (*Acad.* II.1.1).

diuina)”였던 반면(I.1.1) 사도 바오로에게는 “하느님의 부르심(κλήσις τοῦ Θεοῦ)”인 것이다. 둘째로, 우리 저자는 “οκοπός는 확실히 intentio”(ciu. XIX.19)라고 말하면서, οκοπός와 우리 램마를 명시적으로 동일시한다.

그렇다면 이토록 독보적인 번역을 통해, 우리의 저자가 의미한 바는 무엇이었을까? “κατά οκοπόν”을 “ad destinatum”, “secundum destinatum”, “ad propositum”, “secundum propositum” 등으로 번역한 이들 가운데, οκοπός를 “창을 겨누는 표지(signum quo iacula dirigere)”²¹⁾으로 이해한 성 히에로니무스의 경우, 의도(propositum)나 목적지(destinatum)는 화살이 향하는 과녁처럼 ‘지향된 목적’을 가리키는 한에서, 전치사 “κατά”의 이중 의미, 곧 “secundum”(“목적에 따라”)이나 “ad”(“목적에 향해”)나 의미론적으로 결정적인 차이를 만들어 내지 않는다.²²⁾ 반면, 성 아우구스티누스는 단 한번도 “ad intentionem”이라는 표현을 사용함 없이 35번 고정적으로 “secundum intentionem”이라고 번역함으로써, “οκοπός - intentio”가 “τέλος-finis”와 동일시될 수 있는 가능성을 의심케 한다.

더욱이, 위 본문에서 우리 저자가 우리 램마에 대한 어원적 관심을 드러내면서 사용하는 문장은 “secundum intentionem”의 의미에 대한 우리의 추정을 확증해 주는데, intentio는 어떤 것을 ‘그 목적으로(in-/ad-)’²³⁾ ‘지향하는(tenere)’ 영혼의 운동이며 extensio 역시 ‘어떤 것을 향함’이라는 근본 의미에 ‘확장적/초월적(ex-)’ 의미가 첨가된 어휘이다. 히포의 주교는 “[...] extendi secundum intentionem” 직후에 “quaerentis intentio”를 사용함으로써 이 두 문장 안에서 intentio가 하나의 의미를 지님을 보여 주는데, 그것은 ‘파악해야 할 현실(삼위일체의 신비)을 향한 지향 행위 그 자체(“illud quo tendimus et quo extendimur”)’임을 보여 준다. 따라서 οκοπός - intentio는 겨냥된 과녁이나 지향된 목적이 아니라, 그 과녁을 향해 ‘화살’을 당기는 행위가 상징하는 ‘목적에 지향하는 행위’를

21) “Dicit se necdum comprehendisse et nequaquam esse perfectum, sed instar sagittarii ad propositum et ad signum iacula dirigere, quem significantius graeci οκοπόν nominant, ne sagitta, ad partem declinans alteram, imperitum ostendat sagittarium. [...] Secundum propositum, inquit, persequor ad brauium supernae uocationis dei in Christo Iesu” (Girolamo, *Dialogi contra Pelagianos* III.1.15).

22) Fuchs, “οκοπός”, *Theological dictionary of the new Testament* VII, ed., G. Kittel and G. Friedrich, trans. G.W. Bromiley, (Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, 1971), 414.

23) 접두사 in-은 ad-와 거의 동일한 의미를 지니는데, 그것은 어떤 목적을 “향한(εἰς)” 운동을 의미하는 것이다. in-과 ad- 사이의 이와 같은 유사한 의미로부터 intentio와 adtentio의 유의어 관계가 형성되며, 둘 다 기본적으로 “-을 향하다”를 의미하게 된다. 참조: “tendō, -is, tetendī, tentum et tēsum, -ere”, *Dictionnaire étymologique de la langue latine: Histoire des mots*, A. Ernout et al., (Paris: Klincksieck, 2001³), 682-683.

가리킨다고 보는 것이 타당하다.²⁴⁾

1.4 “탐구하는 자의 지향이 지극히 안전하다.

(Tutissima est enim quaerentis intentio)”

이러한 전망으로부터, 우리는 위에 언급된 『삼위일체론』의 텍스트들을 더 잘 이해하게 된다. 먼저 히포의 주교는 자신의 초기 작품들에서처럼 향주덕에 이끌린 지향으로서의 이성(ratio)을 통해 이 세상에서 이미 충만한 하느님 인식에 도달할 수 있다고 생각하지 않는다(sol. I.6.13). 대신 오직 “거울을 통해 희미하게(per speculum in aenigmate)”(1코린 13,12)만, 곧 그분의 “모상(imago)”과 “유사성(similitudo)”을 통해서만 하느님을 보고 인식할 수 있을 뿐이라는 인간 조건을 인정하게 된다(trin. VII.2.3). 둘째, 따라서 이 세상에서 하느님을 보고 인식하기 위해 우리가 할 수 있고 해야만 하는 유일한 것은 다름 아닌, “지향에 따라, 뒤에 있는 것을 잊고, 앞에 있는 것을 향해 자기를 초월-지향시키는 것”이다.

이렇게 우리는 히포의 주교가 탐구하는 자의 지향이 “가장 안전하다(tutissima)”고 말한 의도를 이해할 수 있는데, 최종 목적이신 삼위일체 하느님을 “얼굴과 얼굴을 마주하고(facie ad faciem)” 볼 때까지 아직도 “여정의 한가운데”(s. 169.15.18) 있는 영혼에게 그분을 향한 열렬한 탐구가 유일한 보증이 되기 때문이다. 따라서 지향을 따라 확장-지향으로 그분께 시선을 향하면서 앞으로 나아간다면, 비록 우리가 목적에 도달했다는 의미에서 아직 완전하지는 않지만, 목적을 향한 여정 그 자체로서는 이미 완전할 것이다(pecc. mer. II.13.20). 이 탐구하는 자의 지향은 최상의 하느님을 향한 정신의 ‘상승’을 표현하기 위해 그것을 사용할 때 확장-지향과 동일한 의미를 지닌다(X.12.19; XV.6.10). 우리 저자는 『삼위일체론』의 시작부터 마침까지 이러한 영혼 운동을 유지하여, 이 저작의 각 권이 동일한 지향 개념으로 관통되는데, 이는 인간 지성에게 신앙의 이해(intellectus fidei)에 따라 삼위일체에 관한 진리를 개현하기 위함이다(XV.6.10). 이 지향은 삼위일체를 파악하기 위한 의지와 사랑인 “탐구하고자 하는 욕구(appetitus quaerendi)”나 “열렬한 탐구(studium)”라는 동력으로 이끌리는데, 이 힘은 탐구의 주체와 객체(IX.12.18)를 하나로 묶으며, 이 운동은 전자가 후자를 인식함으로

24) 이는 라틴 문학사에 나타난 우리 램파의 첫 용례에도 부합한다: “*intendit crinitus Apollo, arcum auratum luna innixus*” (Quintus Ennius, *Tragoediarum fragmenta* v. 30)

써 그 인식 안에서 ‘안식’을 얻을 때까지 지속된다.

2. ‘사랑이신 하느님’과 “탐구하는 자의 지향”

이제 삼위일체 하느님을 탐구하는 우리 저자의 지향이 『삼위일체론』 제VIII권을 시작으로 어떻게 작용하는지 관찰해 보자.

2.1 “보다 내적인 방식으로(modò interiore)”

사실 이 책은 그 이전의 책들에 대한 간략한 요약으로 시작되는데, 더 이상 외적이고 물질적인 기호체계로 이뤄진 성경을 해석하는 방식이 아닌, “보다 내적인 방법(modò interiore)”(VIII.1.1), 곧 영혼의 존재가 지닌 ‘삼위일체적 구조’라는 내적이고 영적인 ‘기호(signum)’를 통해 ‘지시체(res significata)’로서의 삼위일체 하느님을 관조하는 탐구방식을 선택할 것을 선언한다(VIII.6.9).²⁵⁾ 하지만 이러한 내적인 길이 ‘상승의 길(anagogia)’을 포함한다는 사실에 유념한다면, 성 아우구스티누스의 이 방법론은 영혼의 자가-초월적 지향을 통해 자신의 내면성을 넘어서 하느님을 지향하는 과정으로 이뤄질 것임을 추측하게 된다.

해당 저작의 후반부 전체(VIII-XV권)를 거쳐 지속될 이 내적이고 정신적인 탐구는 인간 영혼 그 자체 안에서 ‘삼위일체와의 유사성’을 찾는 과정으로 이뤄질 것이다. 그러나 절대적 초월자이신 하느님은 어떠한 열등한 피조물이 아닌, 오직 당신 자신에 의해서만 정당하게 인식될 수 있다는 인식-존재론적 원칙²⁶⁾에 유념해야 한다. 바로 이 원리로부터 인간의 ‘하느님 인식 불가능성’이 도출된다. 우리 저자가 반복적으로 “보라, 내가 할 수 있다면, 오 영혼아”라고 말할 때, 그는 이 인식 조건을 의도하는데, 그 안에서 인간 영혼은 쇠락하는 물질에 억눌리고 다양한 지상적인 사유들에 짓눌려 있음에 반해, 하느님은 절대적으로 진리요 빛임을 강조하는 것이다(1 요한 1,5). 영혼은 “마음(cor)”으로가 아니라면 육체의 눈으로는 그분을 볼 수 없으며, 이 경우라 하더라도 “진리”라는 말을 듣자마

25) “Quid enim tam intime scitur seque ipsum esse sentit quam id quo etiam cetera sentuntur, id est ipse animus?” (*trin.* VIII.6.9).

26) ‘유사한 것은 유사한 것에 의해 인식된다(similia similibus cognoscuntur)’.

자, 물질의 이미지들과 상상의 인상들이라는 안개가 마음의 시선을 가려, “진리”라는 말을 들었을 때 “그 찰나에” 정신에 떠올랐던 고요함이 방해받게 된다.²⁷⁾ 바꿔 말하면, 발화된 그 기호는 청자의 지향을 의미된 대상으로 이끌지 못하는데, 이는 그것의 동력이 합당하지도 충분하지도 않기 때문이다(*mag.* 8.24). 인간 영혼은 마치 섬광처럼 그를 비추던 이 순간에 남아 있지 못하고 더러움을 향한 갈망의 무게로 익숙하고 세속적인 현실들로 떨어지고 마는 것이다.

2.2 인식에 있어 사랑의 수위성

이렇게 히포의 주교는 영혼 편에서 진리의 본질에 다다를 수 없는 주요 원인을 명확하게 제시하는데, 바로 “육적인 습관”이라는 ‘무게(*pondus*)’가 그것이다.²⁸⁾ 그러한 습관으로부터, 우리 저자가 마니교로부터 개종하기 전에 경험했던, 소위 ‘뽕주의 결핍’이 발생하게 된다(VII.1.2). 곧 인간 영혼은 물질의 이미지들을 자기 안에 생산하는 원인인 지향의 영적 본성을 인정하지 못한 채,²⁹⁾ 최고로 영적이고 지성적이며 불변하는 자연을 파악할 수 없게 되는 것이다. 더 나아가, 바로 그 습관은 무게인 한에서 인간 영혼의 지향을 물질적 아름다움들을 향해 짓누르는 한편, 가변적 정신을 초월하여 존재하는, 미학적 판단의 원리와 이유인 “진리의 불변하고 참된 영원”을 향해 상승하지 못하게 한다.

무게 개념에 대한 이러한 통찰로부터, 우리는 왜 성 아우구스티누스가 진리와 빛이신 하느님을 인간 마음과의 상관성 안에서 제시하고 있는지 더 잘 이해하게 된다. 먼저, 진리와 빛이신 하느님은 인간 정신을 비추시는데, 이는 그것이 감각적 사물들의 진리를 판단할 수 있게 하기 위함이지만, 진리와 빛 자신은 물질적 존재자들에 익숙한 정신의 직접적 대상이 되지 못하기 때문에, 그러기 위해서는 바로 그 정신이 자기 내면으로 들어가 그 판단의 원천을 향해 상승해야 할 것이다. 둘째, 이와 같은 하느님 인식의 불가능성에

27) 이 문장 안에서 성 아우구스티누스는 인식에 있어 언어가 지닌 필연성과 한계를 드러낸다. 곧 기호로서의 말은 청자의 *intentio*를 의미된 대상에게 가지고 가는 데 필수적이지만(*“ut auditis signis ad res significatas feratur intentio” mag.* 8.24), 만일 청자가 이미 그 대상을 알지 못한다면, 그 기호는 의미를 전달할 수 없게 된다. 이러한 맥락에서, 우리 저자는 『교사론(*De magistro*)』에서 다음과 같이 말한다. 기호가 없이 그 무엇도 가르칠 수 없고(2.3–10.30), 기호를 통해서 아무것도 가르칠 수 없다(10.31–11.37). 이는 결국 진리의 “내적 스승”이 지닌 최상의 역할을 강조하기 위한 것이다(11.38–14.46). 자세한 논의는 참조: G. Madec, “Analyse du *De magistro*”, *RechAug.* 21, n.1-2(1975), 65.

28) “*pondus hoc consuetudo carnalis” conf.* VII.17.23.

29) “*nec uidebam hanc eandem intentionem, qua illas ipsas imagines formabam*”.

도 불구하고, 그분이 “선 자체”(trin. VIII.3.4)” 또는 “최고선”(VIII.3.5)으로 드러나는 한에서, 인간의 마음은 자기 안에 담긴 “거룩한 갈망”, 곧 사랑(caritas/dilectio)에 힘입어 하느님을 찾지 않을 수 없음을 깨닫는다.³⁰⁾ 사실 인간 영혼은 그 선이 자신의 절대적 사랑스러움 안에서 스스로를 개현하는 한에서, 그것의 현존을 충만하게 향유하기 위해, 하느님으로부터 오는 사랑(dilectio)³¹⁾으로 그분을 사랑하지 않을 수 없는데(VIII.3.4), 이는 영혼의 존재가 그분으로부터 기인하며 따라서 그분 없이는 존재할 수 없기 때문이다(VIII.4.6). 셋째, 영혼은 바로 그 사랑의 힘으로 아직 볼 수 없고 인식할 수 없는 하느님을 보고 알게 될 것이니, 그 “사랑의 무게(pondus amoris)”는 영혼을 아래로 짓누르지 않고 하느님을 향해 높이 들어 올릴 것이기 때문이다.³²⁾ 넷째, 하느님을 인식하고 존재의 원천이신 그 최고선을 소유하기 위해 영혼의 존재가 지닌 ‘육구적 차원’은 결정적 중요성을 갖는다.

2.3 믿음과 인식

인식과 사랑의 이 긴밀한 연관성으로부터, 우리는 믿음의 본질적 가치를 이해하게 된다. 믿음을 통해 우리는 아직 보이지 않는 하느님을 사랑할 수 있게 되기 때문이다(VIII.4.6). 그렇다면 믿음은 하나의 역설적인 문제를 지니게 되는데, 만일 우리가 지금 하느님을 사랑하지 않는다면, 우리는 결코 그분을 뵈지 못할 것이며, 동시에 우리는 결코 알지 못하는 그 누구도 사랑할 수 없기 때문이다. 이 아포리아 안에서, Gioia가 말하는 바와 같이,³³⁾ 우리 저자는 믿음을 일종의 인식으로 제시한다. 믿음과 봄은 모두 인식의 참된 형식이며, 유일한 차이가 있다면, 믿음 안에서는 “지금” “거울을 통해 희미하게” 보

30) “Quid ergo nos erimus, quando hoc uidebimus? [...] Similes ei erimus; quoniam uidebimus eum sicuti est. Quomodo potuit, lingua sonuit; caetera corde cogitentur. Quia modo uidere non potestis, officium uestrum in desiderio sit. Tota uita christiani boni, sanctum desiderium est” (ep. Io. tr. IV.6).

31) O. O'Donovan, *The Problem of Self-Love in Augustine*, (Eugene, Or.: Wipf & Stock, 2006), 11.

32) 사랑으로서의 무게는 “그리스도의 짐(onus uel sarcina Christi)”을 생각나게 하는데, 그것은 너무나 가벼운 나머지 영혼을 들어 올려(“Nunc autem quoniam quem tu imples subleuas eum, quoniam tui plenus non sum, oneri mihi sum” conf. X.28.39; “Alia sarcina premit et aggrauat te; Christi autem sarcina subleuat te” en. Ps. 59.8) 하느님을 향해 날아오르게 한다(“Alia sarcina pondus habet, Christi sarcina pennas habet”).

33) 참조: L. Gioia, *The Theological Epistemology of Augustine's “De Trinitate”*, (Oxford: Oxford University Press, 2016), 175.

이는 반면, 봄 안에서는 “그때에” “얼굴과 얼굴을 맞대고”(1코린 13,12) 보이게 될 것이 라는 점이다.

하지만 우리가 삼위일체 하나님께 대한 올바르고 진정한 믿음을 보증할 수 없다면, 행복에 이르기 위해 그분을 봄 안에서 향유하는 문제는 아직 해결된 것이 아니다. 그렇다면, 아직 볼 수 없는 삼위일체를 우리는 어떻게 믿고 사랑할 수 있는가?

2.4 사랑에 관한 물음

이 시점에서 우리 저자는 삼위일체와 ‘하느님-물음’을 ‘사랑-물음’으로 가져감으로써 “우리가 삼위일체에 관해, 그리고 하느님을 인식하는 것에 관하여 지닌 이 물음에 있어 특별히 알아야 할 것은 다름 아닌 참된 사랑이란 무엇인가, 아니 사랑이란 무엇인가이다”(VIII.7.10)³⁴⁾라고 말한다. 여기서 “사랑”의 역할은 근본적인 변화를 보여 주는데, 삼위일체 하느님의 인식 안에서 그것은 더 이상 단지 그분을 지향하는 영혼의 지향의 ‘동력/무게’로서 작용하지 않고, 인식의 대상과 목적으로 작용하기 때문이다.³⁵⁾ 성 아우구스티누스에 따른 사랑과 목적의 동일화 혹은 ‘사랑의 사랑 그 자체에로의 회귀(conuersio amoris ad amorem ipsum)’³⁶⁾는 사랑과 하느님을 동일시하는 요한계 문헌에서 유래한다. 그것에 따르면, ‘하느님이 사랑’일뿐 아니라, ‘사랑이 하느님’이다.³⁷⁾ 이러한 입장에 따르면, 만일 우리가 “하느님 곁에”(VIII.7.11) 있기를 원한다면, 우리는 그분을 밖에서 찾아서는 안 되는데, 그 하느님-사랑은 이미 항상 “우리 곁에” 계시기 때문이다. 이는 동일한 “하느님의 사랑(caritas)”이 우리에게 선사된 성령을 통해 우리 마음 안에 부어졌기 때문이다.³⁸⁾

34) “Quapropter non est praecipue uidendum in hac quaestione, quae de trinitate nobis est, et de cognoscendo deo, nisi quid sit uera dilectio, immo uero quid sit dilectio.”

35) 참조: L. Gioia, *The Theological Epistemology of Augustine's "De Trinitate"*, 181.

36) O. du Roy, “Amour et intelligence de la foi trinitaire”, *RechAug*, II(1962), 425-431.

37) 참조: 1 Gv 4.16; 4,7-8; *trin.* VIII.7.10; 8.12; XV.6.10; “Deus autem dilectio est, et qui manet in dilectione, in deo manet” (1 Gv 4.16; *trin.* VIII.7.10); “Dilectissimi, diligamus inuicem, quia dilectio ex deo est; et omnis qui diligit ex deo natus est, et cognouit deum. Qui non diligit, non cognouit deum; quia deus dilectio est” (1 Gv 4,7-8; *trin.* VIII.8.12). 이 요한계 문헌을 인용한 즉시, 성 아우구스티누스는 다음과 같이 말한다: “Ista contextio satis aperteque declarat eandem ipsam fraternam dilectionem (nam fraterna dilectio est qua diligimus inuicem) non solum ex deo sed etiam deum esse tanta auctoritate praedicari” (VIII.8.12); “ubi uentum est ad caritatem quae in sancta scriptura deus dicta est” (XV.6.10).

2.5 사랑의 선물

하느님으로부터 주어진 “사랑의 선물(donum dilectionis uel caritatis)”³⁹⁾에 대한 전망으로부터 만일 우리가 사랑의 수취인[“친애하는(dilectissimi)”]으로서 사랑의 증여자의 명령에 따라 그 동일한 사랑의 선물로 형제를 사랑한다면 우리는 “사랑의 증여자” - “사랑의 수취인” - “사랑의 선물”로 이뤄진 사랑의 증여 구조에 따라 하느님의 사랑 혹은 사랑이신 하느님에 참여하게 된다고 말할 수 있다. 따라서 우리는 이웃을 사랑하면서 동일한 사랑으로 사랑 그 자체를 사랑할 수 있는데,⁴⁰⁾ 하느님의 사랑을 통해 이웃을 사랑하는 사람은 논리적으로 볼 때 무엇보다 먼저 하느님이신 그 사랑을 사랑하는 것이기 때문이다.⁴¹⁾ 인간 영혼이 그런 방식으로 형제를 사랑할 때, “하느님은 그에게 그 형제보다 더 잘 알려질 수 있는데, 더욱 현전하기(praesentior) 때문이고, 더 잘 알려지는 바, 더욱 내밀하기(interior) 때문이며, 더 잘 알려지는 바, 더욱 확실하기(certior) 때문이다”(VIII.8.12).⁴²⁾ 정신에 대한 하느님의 이 내밀하고 확실한 현전에 관한 묘사를 통해 성 아우구스티누스는

-
- 38) 참조: *Rm* 5,5; *trin.* VIII.7.10; XV.18.32- 19.36. 『삼위일체론』VIII권에서 우리 저자는 늘 그렇게 하듯이, dilectio와 caritas를 혼용하며 cupiditas의 대척점에 놓는다(*trin.* VIII.2.3; 4.6; 5.8; 5.7; 7.10; 7.11; 8.12; 9.13; 10.14). 성 아우구스티누스의 사랑 개념에 대해서는 참조: P. Agaësse, “La ‘uera dilectio’”, Note complémentaire 12, *La Trinité* (Livres VIII–XV): *Bibliothèque Augustinienne. Les œuvres de saint Augustin* 16, 584-586; O. O'Donovan, *The Problem of Self-Love in Augustine*, 11.
- 39) 성령은 하느님의 사랑(dilectio/caritas)인 한에서 그분의 가장 탁월한 최고의 선물이다(“Nullum est isto dei dono excellentius. [...] Nec spiritus proprie dicitur donum nisi propter dilectionem” *trin.* XV.18.32; “Deinde si in donis dei nihil maius est caritate et nullum est maius donum dei quam spiritus sanctus” XV.19.37).
- 40) 아우구스티누스의 사랑(caritas, dilectio, amor, cupiditas, concupiscentia, appetitus, libido...) 개념은 매우 복잡적이므로 그것을 다루기 위해서는 또 다른 논문이 필요할 것이다. 지금까지 본 논문 안에서 제시된 사랑 개념은 주로 영혼의 목적론적 지향운동의 동력, 곧 하느님을 향한 영혼 상승/결합의 원리인 ‘에로스적’ 차원을 지닌 것이었다. 하지만 이 개념이 위 본문과 같이 이웃과 형제에게 적용될 때 그것은 그 이웃과 형제로 하여금 “진리와 결합하여 의롭게 살게 하는 사랑”(trin. VIII.7.10), 그리스도의 모범을 따라 “형제를 위해 유익하게 죽을 자세”를 가리키게 된다. 이 사랑은 무엇보다 하느님의 선물(로마 5,5)이며 이 사랑으로 형제와 이웃을 사랑하는 것은 무엇보다 먼저 사랑 그 자체, 곧 하느님을 사랑하는 것이다. 아우구스티누스의 사랑과 ἔρως와 ἀγάπη와의 의미론적 연관에 관하여 참조: A. Nygren, *Eros e Agape: la nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, (Bologna: EDB, 2011), 453-569; J.-L. Marion, *Au lieu de soi: l'approche de Saint Augustin*, (Paris: Presses universitaires de France, 2008), 365-380.
- 41) 이러한 이유로, 신약성서가 하느님 사랑과 이웃 사랑 가운데 어느 하나만 언급하는 때조차도 하나가 다른 하나를 필연적이며 체계적인 방식으로 포함하게 된다(L. Gioia, *The Theological Epistemology of Augustine's "De Trinitate"*, 182).
- 42) 참조: O. du Roy, “Amour et intelligence de la foi trinitaire”, 434, n. 67.

자신의 독자들에게 인간 영혼과 하느님이 갖는 관계의 존재 구조를 개현하는데, 그 안에서 후자는 전자의 내면보다 더욱 내밀한 분이다.⁴³⁾

상황이 이렇다면, 우리 저자가 이 책의 도입부에서 말한 “보다 내적인 방식으로”라고 말했던, 해당 저작의 후반부에 적용된 방법론을 좀 더 잘 이해하게 된다. 사실, 지금까지 신앙으로 사랑을 동력 삼아 삼위일체 하느님을 탐구한다는 논의와 함께 히포의 주교는 자기 독자들에게 대해 모종의 “영혼 수련(*exercitatio animi*)”⁴⁴⁾을 전개하고 있는데, 그들이 자기들의 내면으로 들어가 거기서 하느님이신 진리와 빛의 조명을 받는 형상들을 관조하고 더 나아가서는 조명하는 그 하느님 자신을 향해 “영혼의 눈”인 “정신”⁴⁵⁾의 지향(*intentio mentis*)을 전개하기 위함이다. 하지만 독자들은 이 하느님을 그들의 내면보다 더 깊은 분으로 그들의 의식 안에서 경험하도록 초대되는데, 그분은 외적이고 따라서 대상화할 수 있는 어떤 다른 존재자보다 더 잘 알려진 현실인 것이다. 확실히 이러한 경험은 하느님에 대한 ‘대상적 앎’을 구성하지 않으며 이러한 경험 안에서 대상화되고 알려지는 것은 오히려 영혼 자신이기 때문이다.⁴⁶⁾ 따라서 인식의 수준에서 우리는 언제나 이미 진

43) “tu eras autem interior intimo meo” *conf.* III.6.11. 하느님-사랑과 영혼의 관계가 지닌 이 초월적 구조를 통해, 두 사람 사이에 현존하는, 하느님 자신인 형제적이며 상호적인 사랑(*trin.* VIII.8.12)은 그들을 내적인 성삼위의 삶에 참여할 수 있게 만든다. 참조: G. Madec, “*Inquisitione proficiente. Pour une lecture ‘saine’ du De trinitate d’Augustin*”, J. Brachtendorf, ed., *Gott und sein Bild: Augustinus De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, (Schöningh: Paderborn, 2000), 77.

44) Marrou가 강조하는 바와 같이[H.-I. Marrou, *Saint Augustin e la fin del la culture antique* (Paris: Boccard, 1958), 299-327], “*exercitatio animi*”라는 용어가 철학 대화편 안에서 지혜와 진리를 관상하기 위한 영혼의 시각과 시선의 단련을 의미하는데 이를 통해 그 영혼은 “물질적인 것들을 통해 비물질적인 것을 향해(*per corporalia ad incorporea*)”(retr. I.6; cfr. *ord.* II.12.35-16.44; *mus.* VI.2.2; *mag.* 8.21) 나아가게 된다. 『삼위일체론』 안에서는 비록 그 용어가 X.12.19; XI.1.1; XIII.20.26; XIV.7.10; XV.1.1; 3.5; 6.10; 27.49에 나타남에도 불구하고, 해당 저작의 후반부 전체가 삼위일체에 접근하고 영혼 안에 있는 참된 “하느님의 모상”을 발견함으로써 그분을 파악하기 위해 “독자를 단련시키는(*exercere lectorem*)”(XV.3.5) 데에 할애된다. 만일 상황이 그렇다면, 그 용어는 다른 아닌 “*exercitatio intentionis animi*”를 의미하는 것이라고도(“ut ipsis etiam corporalibus uisibus inueniretur trinitas et distinctus in ea lectoris exerceretur intentio” XV.3.5) 말할 수 있을 것이다. 이 용어의 의미에 대한 더 자세한 논의는 참조: P. Agaësse, “*Exercitatio animi*”, Note complémentaire 30, *La Trinité* (Livres VIII-XV): *Bibliothèque Augustinienne. Les œuvres de saint Augustin* 16, 612-614; G. Madec, “*Exercitatio animi*”, *Augustinus-Lexikon* II, C. Mayer et al., ed., (Basel: Schwabe, 1996-2002), 1182-1183; G. Catapano, *Agostino: La Trinità, Saggio Introduttivo*, I.7. “*“Exercere lectorem”: riflessione sulla mente ed esercizio spirituale*”, xxxii-xxxvi.

45) 아우구스티누스는 키케로를 따라(*Academica priora* II.10.30-31) “정신(*mens*)”을 “영혼의 눈(*oculus animae*)”으로 정의함으로써(*sol.* I.6.12) 인간 영혼의 지고한 부분임을 강조한다.

46) 참조: *Gal* 4.9; *trin.* IX.1.1. 사실인즉 성 아우구스티누스는 “그분을 압니다”라고 말하는 것을 “하나의 위험한 추정(*periculosa praesumptio*)”(trin. IX.1.1)으로 간주한다. 이러한 선취와 가정의 태도

리이며 빛이신 하느님에 의해 조명되고 대상화되며 알려지고, 존재론적 수준에서 언제나 이미 선 그 자체이자 최고선이신 하느님에 의해 소유되는 반면,⁴⁷⁾ 우리 편에서는 아직 그분을 보지도 소유할 수도 없는 것이다.

이렇게 영혼과 하느님 사이에 존재하는 인식론적인 만큼이나 존재론적인 관계의 구조로부터 우리는 비록 ‘아직’ 이 하느님을 알 수 없고 ‘아직’ 그분을 봄 안에서 소유할 수 없지만, 하느님이신 바로 그 사랑의 힘으로 그분과 결합하기 위해 ‘이미’ 그분을 껴안도록 불림을 받고 있는데, 바로 이 사랑이 그분으로부터 ‘이미’ 우리에게 선사되었으며, 우리가 그분 사랑의 증여 안에 ‘이미’ 삽입되었기 때문이다(VIII.8.12). 바로 이러한 하느님과 우리의 관계가 지닌 초월적 구조로부터 우리가 하느님을 더욱더 사랑하는 그만큼 우리 자신을 사랑하는 것이며, 그 역은 사실이 아님을 깨닫게 된다. 더 나아가, 우리는 하느님과 이웃을 하느님이신 “유일하고 동일한 사랑으로” 사랑하지만, 하느님은 “하느님을 위해서(*propter deum*)” 사랑하고 우리 자신과 이웃은 하느님을 위해 사랑한다고 말할 수 있다. “*Propter deum*”이라는 구문은 단지 윤리적인 차원에서 “하느님을 위해서”만을 의미하지 않고(*doctr. chr.* I.4.4) 존재론적 차원에서 “하느님으로서”를 의미할 수도 있는데, 동일한 사랑 안에서 우리는 하느님-사랑의 선물의 수취인으로 불리기 때문이며,⁴⁸⁾ 그런 한에서 이미 삼위일체의 일치에 참여하고 있기 때문이다(*trin.* VI.5.7).⁴⁹⁾ 이렇게 우리가 성령을 통해 우리 마음 안에 부여된 영적인 사랑(*spiritalis caritas*)으로 형제를 사랑한다면, 우리는 ‘내적인 시각(*uisus interior*)’으로 하느님을 볼 수 있을 것인데, 그분은 빛이시며 사랑하는 사람은 그분 안에 머물 것이기 때문이다.

(*c. ep. Man.* 3.4)는 “오만(*adrogantia*)” 외에 다른 것이 아니다. 참조: G. Catapano, *Agostino: La Trinità*, Note al testo n. 4 del libro IX, 1092.

47) 이 최고선으로서의 하느님은 우리의 내면보다 더 내적인 분이며(“*exterior enim conantur ire et interiora sua deserunt quibus interior est deus*” *trin.* VIII.7.11) 우리의 존재 그 자체보다 더 확실한 분인 바, 바로 우리에게 우리의 존재를 증여하시는 분이시기 때문이다(*beata u.* 4.33; *lib. arb.* II.26.44; III.25.76).

48) 이러한 의미에서 Gioia는 다음과 같이 말한다: “*Propter deum* does not simply mean here ‘because of’, i.e. in obedience to the precept received by God or in order to please God or to be more deeply united with God. The assertion that we love God and our neighbor *propter deum* means that we love them ‘out of God’” (L. Gioia, *The Theological Epistemology of Augustine’s “De Trinitate”*, 185-186).

49) 형제들 사이의 상호적인 사랑, 혹은 성삼위의 모범에 따른 상호 인격적인 사랑이 삼위일체의 모상일 수 있다는 논의에 대해서는 참조: M. Nédoncelle, “L’intersubjectivité humaine est-elle pour saint Augustin une image de la Trinité?”, *Augustinus Magister* I, (Paris: Études augustiniennes, 1954), 595-602; G. Madec, “*Inquisitione proficiente*. Pour une lecture ‘saine’ du *De trinitate* d’Augustin”, 76-78.

2.6 사랑의 삼위일체

이렇게 자신의 사랑 개념으로 이 애덕의 박사는 자신의 독자들에게 하느님을 보고 알 수 있는 유일한 가능성을 열어 준다. 즉 사랑의 개념 안에서 삼위일체가 마침내 나타나기 시작하는데(VIII.10.14; XV.3.5; 6.10), 곧 “사랑하는 자(amans)” - “사랑받는 것(quod amatur)” - “사랑(amor)”의 도식 안에서 그러한 것이다. 제VIII권에서 우리 저자는 지성적 현실인 진리와 지혜를 통해 그리고 모든 존재자의 원천인 최고선을 통해 하느님을 찾았는데, 오직 하느님-사랑을 통해서만 삼위일체가 인간 지성에게 “등장하기 시작했다”(XV.3.5)고 말한다.

성 아우구스티누스의 삼위일체 신학에 따르면, 그러한 사랑의 유비는 매우 유효한데, “성부는 당신이 낳으신 분을 사랑하고, 성자는 당신을 낳으신 분을 사랑하며, 성령은 이들 사이의 상호적 사랑”(VI.5.7)이기 때문이다.⁵⁰⁾ 더욱이 “선”과 “진리(지혜)”는 모두 동일한 본성과 실체를 지닌 유일한 하느님께 적용될 수 있는 반면, 사랑은, 비록 마찬가지로 모든 위격에게 공통으로 적용될 수 있음에도 불구하고(XV.17.28),⁵¹⁾ “적절하게”는 성령께 적용되는 까닭에, 무엇보다도 성부와 성자 사이의 상호적 사랑의 친교, 곧 관계적이며 삼위일체적인 역동성을 규정한다.⁵²⁾ 사랑은 “유일한 하느님이신 삼위일체의 존재방식”⁵³⁾을 의미한다고 볼 수 있는데, 동일한 사랑의 본질이 성부와 성자를 유일한 하느님으로 일치시키는 데 있기 때문이다(VIII.10.14). 영혼이 선과 진리에 결합할 수 있는 것도

50) “형제적 사랑의 유비(“사랑하는 자” - “사랑받는 자” - “사랑”) 안에서 어떤 식으로든 삼위일체를 볼 수 있음이 사실이다. 하지만 사랑의 유비는 비록 그 자체로 참일지라도, mens - uerbum - amor의 심리학적 유사성과 같이, 『삼위일체론』의 초기에 표현된 삼위일체론적 문제들에 합리적인 답을 찾는 데 도움을 주지는 않는다.” N. Cipriani, *La teologia di sant'Agostino: introduzione generale e riflessione trinitaria*, 205, n. 295.

51) “nescio cur non sicut sapientia et pater dicitur et filius et spiritus sanctus, et simul omnes non tres sed una sapientia, ita et caritas et pater dicatur et filius et spiritus sanctus” (*trin.* XV.17.28).

52) “ipsa communio consubstantialis” (*trin.* VI.5.7); “quo (*scil.* Spiritus Sanctus) uterque (*scil.* Pater et Filius) coniungitur, quo genitus a gignente diligatur generatoremque suum diligit” (*trin.* VI.5.7; cfr. XV.17.27-29); “Et si caritas qua pater diligit filium et patrem diligit filius ineffabiliter communionem demonstrat amborum, quid conuenientius quam ut ille proprie dicatur caritas qui spiritus est communis ambobus?” (XV.19.37).

53) 성 아우구스티누스는 이 이름을 처음부터 마지막까지 『삼위일체론』의 하느님께 적용한다. 사실 우리 저자는 하느님의 이 이름이 갖는 의미를 해명하면서 다음과 같이 말한다: “이 삼위일체가 한 분이신 하느님 안에 있는 것이 아니라 이 삼위일체가 바로 유일한 하느님이다(nec in uno deo sit illa trinitas, sed unus deus)”(*trin.* XV.23.43).

바로 그에게 선사된 이 사랑 덕분인데, 바로 그것을 동력으로 하여 영혼이 정신의 시선(acies mentis)을 진리와 빛, 그리고 선을 향해 지향시킴으로써(VIII.2.3; 3.4-6) 그 진리와 빛에 참여하여 지혜롭고 지성적이 되며, 결국 행복에 이르게 되는 것이다(XIV.12.15).

바로 여기서 사랑의 우월성이 드러나는데, 사랑만이 영혼의 지향(intentio)을 하느님을 향하게 하면서, 인식의 수준에서건(진리-인식), 욕구의 수준에서건(선-행복) 영혼과 하느님 사이의 역동적인 상관성을 드러내기 때문이다.

이제 이 사랑의 동력을 통해 그 안에서 삼위일체를 탐구하기 위해 사랑 그 자체를 향해 정신의 지향을 드높이고 있는(XV.6.10) 우리 저자는 거기서 상호 인격적 사랑이 지닌 삼위일체적 구조(amans - quod amatur - amor)를 발견하게 되면서, 그 이전에 해명했던 성삼위의 삶을 확증하게 된다(VI.5.7). 하지만 사랑이 지닌 견고한 삼위일체적 구조로부터 지향을 상승시켜 하느님이신 그 사랑이 지닌 상위 구조를 탐구하고자 시도하는 이 지점에서, 성 아우구스티누스는 형언할 수 없는 그 빛에 아직 적합하지 못한 자기 정신의 시선의 나약함을 인정하기에 이른다.

이 때문에 제IX권에서부터 피로해진 자신의 ‘탐구 지향’을 쉬게 할 목적으로(XV.6.10; VIII.10.14), 정신의 삼위일체적 유사성들에 대한 분석에 착수한다.

3. 정신의 삼위일체와 “탐구하는 자의 지향”

3.1 정신의 첫 번째 삼위일체

제VIII권에서 다루었던 사랑의 삼위일체에 바탕을 두고 우리 저자가, 오직 정신 안에서만 삼위일체의 유비를 찾기로 결심할 때, 그 사랑의 삼위일체에 “유일한 인간”의 삼위일체를 적용하기 시작하는데, 이는 그 삼위일체의 세 요소들이 일치와 동등함 안에서 관계적 구별을 유지하기 위함이다. 이러한 적용으로부터 그 이전의 유비는 불가피하게 재고되는데, 첫 두 요소들(amans/quod amatur)은 동일한 “정신”인 반면, 마지막 요소(amor)는 정신의 “자기-사랑(amor sui)”이 되기 때문이다. 바로 여기서부터 성 아우구스티누스는 정신이 지닌 존재의 삼위일체적 구조뿐만 아니라 정신의 자기-인식이 지닌 동일한 구조의 가치를 드러내면서(IX.2.2; 4.4) “정신(mens)” - “(정신의) 자기-인식(notitia sui)” - “(정신의) 자기-사랑(amor sui)”라는 첫 번째 삼위일체의 유비에 도달한다. 세 요소들은, 그것들

이 완전할 때, 본질적 일치(“*unus spiritus, una essentia*”)와 실체성(IX.4.5)과 비분리성(IX.4.6)과 상호내재성(IX.5.8) 안에서 동등하게 된다.⁵⁴⁾

3.2 선지식의 요청

이어지는 제X권에서 성 아우구스티누스는 이전의 삼위일체에 비해 “더욱 명확한 삼위일체”를 제시하기에 이른다.

이 책은 아우구스티누스의 인식의 전제와 원리를 심화하는 것으로 출발하는데, 그것에 따르면 “누구도 전적으로 알지 못하는 것을 결코 사랑할 수 없다”(X.1.1).⁵⁵⁾ 이 원리는 주체와 객체 사이의 존재론적 상관성을 상기시켜 주는데, 그것에 따르면 인식과 사랑의 능력을 지닌 정신은, 아니 사랑의 목적을 향해 인식적 지향을 실행하는 사랑 덕분에 인식의 능력을 지닌 정신은 인식할 수 있고 사랑할 수 있는 목적을 자기 앞에 가져야만 한다. 열렬하게 탐구하는 영혼의 모든 사랑(X.1.3)은 알지 못하는 것에 대한 사랑이 아니라 아는 것에 대한 사랑이며, 그 아는 것을 통해 알지 못하는 것을 알기를 원하는 것인 바, 이는 알기를 원하는 그의 사랑이 이미 획득된 ‘선지식’을 그 바탕으로 한다는 것을 말해 준다.

이러한 선지식이란, 정신이 자기를 알기 위해 자기를 탐구할 때, 자기를 알지 못할 수가 없으며, “탐구하는 자(*quaerens*)” 혹은 “모르는 자(*nesciens*)”(X.3.5)로서 이미 자기를 알고 있음을 의미한다.⁵⁶⁾ 역설적이지만, 정신이 자기를 그 전체성 안에서 이미 알지 않았다면, 자기를 찾을 수 없었을 것이다.⁵⁷⁾ 사실 나눌 수 없는 ‘단일 실체’로서의 정신은 자기에 대한 ‘전체적’ 인식을 지니며(“*scit se tota*”), 자기에게 ‘전체적으로’ 현전한다(“*tota*

54) 그 이전에 살펴본 형제적 사랑의 유비는 이렇게 복잡한 조건을 만족시키지 못한다. 참조: N. Cipriani, *La teologia di sant'Agostino: introduzione generale e riflessione trinitaria*, (Roma: Ist. Patristicum Augustinianum, 2015), 208. 이러한 특징들을 심화하기 위해서는 참조: G. Catapano, *Agostino: La Trinità, Saggio introduttivo*, III.1.1. “Mente, conoscenza, amore”, ciii-cviii.

55) 정신의 첫 번째 삼위일체에 관한 담론 역시 동일한 전제로 시작했다(“*Mens enim amare se ipsam non potest nisi etiam nouerit se*” *trin.* IX.3.3). 그리고 이미 물질적 몸과 영적 몸에서 살펴본 바와 같이, 우리 저자는 이 전제를 모든 종류의 인식으로 확장하고 있다.

56) “*Mens ergo ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum per semetipsam. Ergo et se ipsam per se ipsam nouit, quoniam est incorporea*” (*trin.* IX.3.3).

57) 참조: R. Williams, “The Paradoxes of Self-Knowledge in the *De Trinitate*”, ed., J.T. Lienhard et al., *Augustine: presbyter factus sum* (New York: Lang, 1993), 121-134.

ergo sibi praesto est” X.3.6-4.6).⁵⁸⁾ 자기에 대한 선지식으로서의 자기-현전은 정신의 본성에서 유래하는 ‘자기-투명성’을 가리킨다. 이것은 대상화하는 인식이 아니라 ‘지성적 인식 그 자체를 본성으로 하는’ 정신이⁵⁹⁾ ‘자기에 대해 자기 자신으로 현존함’을 의미하며, 따라서 존재론적 차원(‘정신으로 존재하는 한’)과 인식론적(‘자기를 알 수 있음’) 차원이 교차하는 상태라고 볼 수 있다(XIV.4.7).

3.3 “자기를 아는 것”과 “자기를 사유하는 것”

정신이 자기를 알면서도 자기를 탐구하는 이 역설적 현상은, “자기를 아는 것(*se nosse*)”과 “자기를 사유하는 것(*se cogitare*)”의 차이에서 온다. 우리 저자는 “자기를 앎”이라는 말로, 앞서 정신의 자기-선지식에서 본 차원과 같은, 정신의 영속적이고 전체적이며 오류에서 자유롭지만 감춰지고 함축적이며 무의식적인 자기 인식을 가리키는 반면, “자기를 사유함”이라는 말로 정신의 일시적이고 부분적이며 오류에 빠질 수 있지만 현실적이고 명시적이며 의식적인 자기에 관한 반성적이고 대상적인 인식을 가리킨다(X.5.7-10.16).⁶⁰⁾ 이러한 차이를 정신에 적용할 때, 우리는 정신이 자기를 찾는 것이 그것이 이미 소유하고 있는 전체적이고 지속적인 자기 인식과 모순되는 것이 아님을 이해할 수 있다. 정신은 언제나 자기에게 ‘투명하게’ 현전한다는 의미에서 항상 이미 자기를 비주제적으로나마 알고 있지만, 늘 자기를 반성적이고 주제적인 사유의 대상으로 삼는 것은 아니

58) 이렇게 정신이 지성적이고 비물질적이며 자기동질성을 갖는 한에 있어 자기를 전체성 안에서 알지 못할 수 없다는 생각은 플로티노스와 포르피리오스의 기원을 갖는다. 참조: Plotino, *Enneadi* V.3[49].I, 5; III.8[30].8; II.9[33].1 섹스투스 엠피리쿠스에 대한 대답은 참조: *Adversus mathematicos* VII.310; Porfirio, *Sententiae* 10; 22; 37; J. Pépin, “Le tout et les parties dans la connaissance de la *mens* par elle-même (*De trin.* X.3.5-4.6): Nouveaux schèmes porphyriens chez saint Augustin III”, ed., J. Brachtendorf, *Gott und sein Bild: Augustinus De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung* (Paderbon: Schöningh, 2000), 105-126; 118-126; P. Agaësse, “La connaissance de l’âme per elle-même”, Note complémentaire 24, *La Trinité* (Livres VIII-XV): BA 16, 603-605; B. Cillerai, “La *mens-imago* e la ‘mémoire métaphysique’”, *Le De Trinitate de Saint Augustin: Exégèse, logique et noétique*: Actes du colloque international de Bordeaux, 16-19 juin 2010, (Paris: Institut d’études augustiniennes, 2012), 299-300.

59) “정신은 정신 자체 없이는 결코 존재할 수 없다”; “정신의 시아라는 것은 정신의 본성에 해당한다”(trin. XIV.6.8).

60) 이러한 차이가 의미하는 바는 비록 정신이 자기의 참된 본성에 관해 생각하는 데 오류를 범할 수 있을지언정, 결코 자기앎을 멈추지 않는다는 사실이다. 참조: P. Agaësse, “‘Nosse’ et ‘cogitare’”, Note complémentaire 25, *La Trinité* (Livres VIII-XV), 605-607; B. Cillerai, “La *mens-imago* e la ‘mémoire métaphysique’”, 294-300.

며, 더 나아가, 정신이 ‘육적인 습관(*consuetudo carnalis*)’에 따라 물질적인 이미지들을 자기에게 덧붙이는 경향이 있음을 고려한다면, 그것이 자기를 항상 올바르게 생각하는 것은 더더욱 아니기 때문이다(X.5.7).

3.4 정신의 두 번째 삼위일체

성 아우구스티누스는 정신의 첫 번째 삼위일체를 자기 사유(*se cogitare*)라는 시간적이고 불연속적인 수준에서 자기 인식(*se nosse*)이라는 항구하고 근본적인 수준으로 가져가면서, “자기 기억 - 자기 이해 - 자기 의지(*memoria sui - intellegentia sui - uoluntas sui*)”라는 더욱 내재적인 삼위일체를 제시한다(X.11.17-12.19).⁶¹⁾ 이 삼위일체 안에서, 정신은 “자기 기억”으로 대체되는데, 이 자기-기억은 정신의 자기-선지식의 원리로서, 정신의 인식론적 차원과 존재론적 차원이 교차하는 근원적이고 함축적인 상태를 가리킨다. 따라서 이 “기억”은, 정신이 자기 자신과 맺는 인식적이고 욕구적인 대상적 관계를 넘어, 정신 편에서 “자기를 통해 파악된(*per modum subiecti*)”⁶²⁾ 자기”를 의미하며, 정신의 ‘내적 공간’(XIV.6.9)을 가리키는 한에서, 그것의 존재가 지닌 ‘양적 차원(*modus*)’에 부합한다고 볼 수 있다. “말씀(*uerbum*)”으로서의 “인식(*notitia*)”은 “자기-이해(*intellegentia sui*)”로 대체되며, 언제나 “인식”을 가리키지만, “정신의 말(*uerbum mentis*)”이라는 의미가 아니라, 그것의 조건과 근거, 그리고 척도라는 의미에서의 인식인데, 정신이 자기 자신에 대해 “인식 가능함(*noscibilis*)”(IX.12.18)으로 항구하게 현전하는 것과 자기에 대한 모든 종류의 대상적 인식(*cogitatio sui*)을 앞서는 직접적이고 지성적이며 직관적인 인식을 구성한다. “자기-사랑”은 “자기-의지” 혹은 정신의 자기를 향한 ‘자발적인 *intentio uoluntatis*’로 대체되는데, 이는 정신이 이미 언제나 자기에게 “사랑스럽기(*amabilis*)” 때문이다(IX.12.18).⁶³⁾ 이 세 요소들은 “하나의 생명”, “하나의 정신”, “하나의 본질”인 한에서

61) “Se cogitare”의 수준에 있는 삼위일체와는 다른 “se nosse”의 수준에 있는 내적 삼위일체 개념에 관하여 참조: B. Cillerai, *La memoria come capacitas dei secondo Agostino: unità e complessità*, (Pisa: ETS, 2008), 302-306; J. Brachtendorf, “Time, Memory, and Selfhood in *De trinitate*”, *Le De Trinitate de Saint Augustin: Exégèse, logique et noétique*, 221-233.

62) “Per modum subiecti”라는 표현으로 우리는 주체와 객체의 구별을 결여하는 先지식을 의미하고자 한다. 참조: B. Cillerai, “La mens-imago e la ‘mémoire métaphysique’”, 299).

63) J. Moingt, “L’analogie de la conscience de soi”, Note complémentaire 28, *La Trinité* (Livres VIII-XV): *Bibliothèque Augustinienne. Les œuvres de saint Augustin* 16, 608-611; G. Catapano, *Agostino: La Trinità*, Note al testo n. 56 del libro X, 1115-1116.

“유일한 하나의 현실”이다(X.12.19).

제XIV권에서(4.7-11.14) 아우구스티누스는 정신의 두 번째 삼위일체를 좀 더 합리적이고 완성된 방식으로 모호했던 요소들을 해명하면서 다음과 같이 제시할 것이다.

첫째, “notitia”라는 용어는 정신의 첫 번째 삼위일체에서처럼 더 이상 ‘단절적이고 명료한 인식’을 가리키지 않고(IX.11.16), “정신의 비밀장소(abditum mentis)”(XIV.6.9)인 ‘기억’(XIV.6.8) 안에 담긴 “비밀스럽고 신비로운 인식(arcana notitia)”, 곧 정신의 영속하는 자기 현전으로서 혹은 전적으로的先개념적이고 비시간적인 지식으로서의 “자기-기억(memoria sui)”과 동일시된다.⁶⁴⁾

둘째, 이러한 “arcana notitia”나 “자기-기억”과는 구별되지만, 그것 안에 영속적으로 현존하는 지식 혹은 참되고 고유한 이해로서의 notitia가 존재한다. 정신은 그것이 자기를 생각하지 않는 때라도, 언제나 이러한 “자기 이해(intellegentia sui)”를 지닌다.⁶⁵⁾ 이 감춰진 이해는 사유의 “제1원리”(XV.21.40), 곧 “표현된 말(uerbum expressum)”의 발생조건인 “형성될 수 있지만 아직 형성되지 않은 말”(XV.15.25)인 것이다.⁶⁶⁾ 이러한 사유에 바탕을 두고, 우리는 시간적 사유인 모든 종류의 반성적 행위에 앞선 정신의 “내적인 삼위일체”를 설정해야 하는데(XIV.7.10), 이는 정신이 모든 “자기-사유(cogitatio sui)”에 앞서 이미 언제나 “자기-기억”, “자기-이해”, 그리고 “자기-사랑”을 가짐을 의미한다.⁶⁷⁾

64) “Cum uero non se cogitat, non sit quidem in conspectu suo nec de illa suos formetur obtutus, sed tamen nouerit se tamquam ipsa sibi sit memoria sui” (*trin.* XIV.6.8); “Quapropter sicut in rebus praeteritis ea memoria dicitur qua fit ut ualeant recolli et recordari, sic in re praesenti quod sibi est mens memoria sine absurditate dicenda est qua sibi praesto est” (XIV.11.14). “Notitia sui”로서의 “memoria sui” 개념에 관해서는 참조: B. Cillerai, *La memoria come capacitas dei secondo Agostino*, 324-327.

65) 명료하지 않지만 개념적인 “notitia sui”로서의 이 “intellegentia sui”와 “memoria sui”의 구별은 더욱 자세한 방식으로 다시 든 예 안에서 확인된다: “Duarum ergo uel plurium disciplinarum peritus quando unam cogitat, aliam uel alias etiam si non cogitat nouit tamen. [...] Rectissime uero dicimus: ‘Iste quem perspicias de geometrica disputantem etiam perfectus est musicus. Nam et meminit eius disciplinae et intellegit et diligit eam, sed quamuis eam nouerit et amet, nunc illam non cogitat quoniam geometricam de qua disputat cogitat’” [*trin.* XIV.7.9 cfr. J. Moingt, “Dédoublement de la trinité de la conscience”, Note complémentaire 46, *La Trinité* (Livres VIII-XV), 633].

66) 참조: B. Cillerai, *La memoria come capacitas dei secondo Agostino*, 327-328.

67) “Memoria sui”에 이미 언제나 내재하는 정신의 이 삼위일체는 “정신의 내적 삼위일체”라고 불리는 바, 성 아우구스티누스가 다음과 같이 말하기 때문이다: “Nam si nos referamus ad interiorem mentis memoriam qua sui meminit et interiorem intellegentiam qua se intellegit et interiorem uoluntatem qua se diligit, ubi haec tria simul sunt et simul semper fuerunt ex quo esse coeperunt

셋째, 다른 한편 이 “자기-이해”는 단지 감춰진 이해를 의미하는 것이 아니라, 사랑의 힘으로(XIV.10.13) 인도된 대상적이고 반성적인 “사유”(XIV.6.8)로서, 정신의 “비물질적 자기-회귀”를 통해 태어난 단절적이지만 현실화되고 명료한 인식인 “intellectus”나 “cognitio” 역시 가리키게 된다.

넷째, 이렇게 성 아우구스티누스는 정신의 두 번째 삼위일체를, 정신의 존재 그 자체와 관련된 함축적이고 본질적이며 영속적인 삼위일체, 곧 정신이 정신으로 존재하는 한에서 지나는 ‘근원적 자기-기억’, ‘비주제적 자기-이해’, ‘자발적 자기-의지’와, 그러한 삼위일체를 명시적이고 의식적인 차원으로 만드는 사유의 명료하고 반성적이며 단절적인 삼위일체, 곧 정신이 ‘근원적 자기-기억’에 바탕을 두고 그것을 향해 ‘의식적인 자기-의지’에서 비롯한 정신의 시선을 지향함으로써 ‘대상적이고 주제적인 자기-이해와 자기-지식’을 지닌 상태로 ‘중복하고’ 있음을 알 수 있다.⁶⁸⁾ 이러한 중복을 통해, 우리 저자는 하느님의 모상인 정신의 삼위일체가 지닌 요소들의 근본적이고 영속하는 일치와 그 하느님의 모상을 “의지적 사유라는 거대한 힘”으로 시간의 지평 위에서 진리와의 관계 안에서 완성시키는(IX.7.12) 정신의 존재론적 역동성을 동시에 살리고자 한다.⁶⁹⁾

3.5 지혜의 삼위일체

지금까지 살펴본 정신의 삼위일체의 유비가 아무리 그 자체로 뛰어나다 해도, “하느님의 기억(memoria dei)” - “하느님 인식(intellegentia dei)” - “하느님 사랑(amor dei)”의 도식에 따라 인간 정신이 하느님을 지향하지 않는다면, — 비록 그것이 정신이라는 이유만으로 이미 그분의 모상임에도 불구하고 — 그분의 참되고 본래적인 모상이 될 수 없다고 단언한다(XIV.12.15). 정신이 ‘하느님의 모상임’은 그것이 단지 “하느님의 모상에 따라” 창조되었을 뿐 아니라, 더욱 근본적으로는 유일하신 “하느님의 모상(그리스도)을 향해

sive cogitarentur sive non cogitarentur, uidebitur quidem imago illius trinitatis et ad solam memoriam pertinere” (*trin.* XIV.7.10). 이 내적 삼위일체와 다른 종류의 기억과의 관계에 대하여 참조: J. Brachtendorf, “Time, Memory, and Selfhood in *De trinitate*”, 231-233; G. Catapano, *Agostino: la Trinità*, Note al testo n. 49 del libro XIV, 1152-1153.

68) 참조: G. Catapano, *Agostino: La Trinità*, Saggio introduttivo, III.2.1. “Memoria, intelligenza, volontà”, cxxv-cxxvii.

69) 참조: J. Moingt, “Dédoublément de la trinité de la conscience”, 632-634. 이 두 수준의 삼위일체는 영혼의 두 존재론적 수준, 곧 “하느님에 의해 소유됨”과 “하느님을 소유함”을 기억시켜 준다.

(ad imaginem dei)” 사랑의 지향을 실행하도록 창조된 만큼, 하느님과 관계 안에 있을 때만 모상-존재가 충만하게 실현되기 때문이다.

이것은 마지막 권에 이르러 심리학적 유비가 하느님-삼위일체에 대하여 갖는 근본적인 차이점이 강조될 때 더욱 분명해진다(XV.7.11-12; 12.42-13.43).⁷⁰⁾ 삼위일체적 유비의 이 단계는, 삼위일체적 창조의 형이상학에 따른, 삼위일체를 향한 정신의 상승운동의 가능성 역시 제한하기에 이른다(VIII.10.14; XV.6.10).⁷¹⁾ 정신의 유비적이고 상승적인 차원이 지니는 이중 한계로 인한 이 “찬란한 실패”⁷²⁾는 ‘신의 은총’이라는 빛으로 “탐구하는 자의 지향”을 재해석할 것을 요구한다. 이러한 재해석은 신 인식의 근거인 정신의 참된 자기 인식과 탐구를 촉구하는 은총의 선물 앞에서 그것이 지니는 무력함과 죄에서 오는 허무성을 겸손하게 인정하는 것으로부터 출발한다(IV.1.1).⁷³⁾

이렇게 제시된 새로운 삼위일체는 더 이상 ‘하느님의 유비’가 아닌 ‘하느님과 관계’를 가리키며, 하느님을 경외함, 다른 말로, “하느님에 대한 예배(cultus dei)”와 동일시된다. 그리고 이렇게 하느님을 경외함은 다른 아닌 “인간의 지혜”를 가리킨다(XIV.1.1; 12.15).⁷⁴⁾ 만일 하느님의 모든 속성이 결국 “지혜(sapientia)”로 환원될 수 있다면(XV.5.7-6.10), 이 “지혜의 삼위일체”는 지혜이신 하느님을 향한 인간 정신의 여정으로 구성된 것이다.

70) 이러한 차이는 다음의 세 가지 차원으로 구성된다. 먼저, 정신의 두 삼위일체는 인간 전체가 아닌 반면, 성삼위들은 하느님의 전체성이다. 둘째, 정신의 두 번째 삼위일체는 그것을 자신과 동일화함 없이 소유하는 하나의 인격에만 속하는 반면, 성삼위는 각각이 동일한 하느님이다. 셋째, 정신의 삼위일체 안에서, 정신은 기억을 통해서만 자기를 회상하고, 이해력을 통해서만 자기를 알며, 의지를 통해서만 자기를 사랑하는 반면, 신적 삼위일체 안에서 각각의 성삼위는 서로에게 의존함 없이 이러한 능력을 모두 지니고 있다. 참조: G. Catapano, *Agostino: La Trinità, Saggio introduttivo*, III.2.5. “L’immagine di Dio tra somiglianza e dissomiglianza”, cxlviii.

71) 참조: L. Gioia, *The Theological Epistemology of Augustine’s “De Trinitate”*, 255.

72) 참조: E. Hill, *Saint Augustine: The Trinity: A Translation for the 21st Century* (Brooklyn-New York: New City, 1991), 26.

73) 『삼위일체론』 제IV권은 플라톤적 교만에 명백하게 반대하는데, 그러한 교만은 겸손한 그리스도의 육화를 믿지 못하며 따라서 사랑과 은총과 고백의 열망을 결하고 있는 것이다. 죄는 근본적으로 자신을 스스로의 힘으로 義化될 수 있다는 주장과 스스로의 힘(uirtute propria)으로 하느님 앞에서 자기를 들어 높이려는 태도(IV.15.20; XIII.7.10), 그리고 그리스도의 십자가를 무시하고 은총의 가능성을 배제하는 모습으로 이뤄진다. 참조: G. Lettieri, *L’altro Agostino: Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, (Brescia: Morcelliana, 2001), 335-336.

74) “Nunc de sapientia nobis est disserendum: non de illa dei, quae procul dubio deus est; nam sapientia dei filius eius unigenitus dicitur: sed loquemur de hominis sapientia, uera tamen quae secundum deum est, et uerus ac praecipuus cultus eius est” (*trin.* XIV.1.1).

하느님에 의해 이끌리는 정신의 인식적이고 의지적인 회귀는 그것의 지향이 향하는 장소, 곧 하느님 기억에 의존한다. 그리고 이 하느님 기억을 위해 우리는 다시 한 번 “사랑의 수위상” 문제로 되돌아갈 필요가 있다. 사랑은 단지 기억과 인식이 사랑의 동력으로 가능하기 때문만이 아니라, 하느님 자신이 사랑이시며, 사랑이 하느님이기 때문이기도 하다.⁷⁵⁾ 따라서 하느님의 기억은 ‘사랑 그 자체를 향한 사랑의 전회’를 위한 제1원리인 것이다(XIV.14.18).

사랑의 이러한 수위성은 정신이 하느님과 맺는 역설적 관계에 따라 자기를 넘어 삼위 일체에 도달하기 위한 그것의 자기-초월적 사랑의 결정적 중요성을 확증한다. 하느님이 정신의 존재를 증여하는 분이라면, 그리고 정신은 자기 존재의 충만과 형상을 자기 안에서 서가 아니라 오직 하느님 안에서만 발견한다면, 그것은 자기와 하느님에 대한 무지의 원인이자 불행의 원인인 교만과 탐욕으로 이끄는 자기-바라봄 안에 스스로를 폐쇄하지 말고, 하느님 자신으로부터 선사된 자기-초월적 사랑으로 그분을 사랑해야만 하는 것이다(X.5.7).⁷⁶⁾ 더 나아가, 모상(imago)의 개념이 봄을 통한 그 원형과의 관계를 가리킨다면, 우리는 정신 안에 있는 하느님의 모상의 쇄신과 개혁이 그것의 기원과 목적이신 삼위일체를 향해 자신의 지향을 실행하는 것에 달려 있다고 말해야 한다.

정신에게 가해진, 하느님을 향해 지향을 상승시켜야 한다는 요청은, 그분의 모상인 정신의 존재가, 비록 사랑의 탈선과 죄의 상태로 인해 어두워졌을지라도, 결코 근본적으로 제거될 수는 없다는 사실로부터 더욱 강력한 것이 된다.⁷⁷⁾ 이 정신 안에 새겨진 삼위일체 하느님의 모상, 곧 정신의 존재가 지닌 삼위일체적 구조는 바로 삼위일체 하느님이라는 ‘이미체’를 향해 정신의 지향을 향하게 하는 ‘기호’로 작용할 것이다.⁷⁸⁾

75) 참조: 1 Gv 4.16; 4,7-8; *trin.* VIII.7.10; 8.12; XV.6.10.

76) 『삼위일체론』의 마지막 편집 시기에 작성된 4권의 도입부에서(G. Catapano, *Agostino: La Trinità, Note al testo n. 1 del libro IV, 1046-1047*), 성 아우구스티누스는 교만(superbia)을 낳고 하느님을 향한 겸손한 사랑에 바탕을 둔 참된 자기인식을 위한 지혜로부터 분리된 지식(scientia)을 거슬러 “건설하는”(1코린 8,1) 사랑(caritas)에서 나오는 지식을 강조한다. 따라서 이 도입부는 자기-인식과 하느님 인식 문제에 관한 최선의 요약이라고 할 수 있다. 참조: L. Gioia, *The Theological Epistemology of Augustine's "De Trinitate"*, 219-220.

77) 『삼위일체론』 안에서 “하느님의 모상(imago dei)” 개념은 2중적인 긴장 속에 있다. 먼저 정신은 그것이 정신인 한에 있어 ‘이미’ 하느님의 모상인 반면(*trin.* XIV.4.6), 하느님을 향해 자신의 지향을 실행함으로써 ‘본래적인’ 하느님의 모상이 되는 것이다(XII.7.10).

78) 성 아우구스티누스는 “기호(signum)-지시체(res significata)”와 “intentio” 간의 본질적인 관계에 대해 다음과 같이 말한다: “ea scilicet regula, quae naturaliter plurimum ualet, ut auditis signis ad res

이렇게 정신은 결국 그분과 결합할 것이며, 그분과 하나의 영이 될 것인데(1코린 6,17), 정신이 “하느님의 본성과 진리와 행복에” 삼중적으로 참여하게 될 것이기 때문이다. ‘하느님을 향한 정신의 intentio’가 “extensio”로 드러나는 것은 바로 이 삼위일체적 참여 안에서 이뤄질 것인데, 그것을 통해 정신이 “보게 될 모든 것을 불변하는 것으로 보게 될” 것이며, 그러한 봄을 통해 그의 갈망은 “삼위일체 하느님과 함께 불변하는 선들로 채워질” 것이다. 하지만 이러한 초월적 intentio는 하느님의 선물이자 하느님 자신이신 거룩한 사랑으로 고양되고 은총으로 지탱되는 의지로부터 나오는 것임을 기억해야 한다(XV.17.31-18.32).⁷⁹⁾

따라서 하느님 사랑으로부터 나오는 “정신의 확장-지향(extensio mentis)”은 하느님 기억으로부터 하느님 인식을 낳게 하고, 이 둘을 하나로 결합시키는 데 있어 삼위일체 하느님에 의해 동반됨을 발견하는데, “성령을 통해 부여한”⁸⁰⁾ 사랑으로 이끌리고, “안에서 가르치시는”⁸¹⁾ 성자에 의해 조명되는 것이다. 여기서 하느님 기억은 당신의 빛으로 정신을 비추고 건드리면서 당신을 기억하도록 이끌고 당신을 지향하도록 자극하는 ‘하느님의 영원한 현전’을 일컫는 것이다(XIV.15.21). 정신에 대한 하느님의 이 지성적이고 사랑스러운 현전은 탐욕(cupiditas)에서 사랑(caritas)으로, 자기-사랑에서 하느님-사랑으로 전환함으로써 정신의 삼위일체로부터 지혜의 삼위일체로 이행하는 것을 가능케 한다. 이러한 사랑의 전환은 정신이 ‘이미 항상’ 하느님의 선물의 수취인이기 때문에 가능한 반면, 그것이 하느님을 시각적으로 소유하는 것은 아직 가능하지 않다.

하지만 이렇게 행복 안에서 ‘하느님에 대한 완전한 인식(agnitio dei)’에 접근하는 것, 곧 정신 안에 있는 하느님 모양의 혁신은 하나의 종말론적 여정을 요청한다. 세례를 통해 죄들을 용서받은 이후에도 남아 있는 그 죄들로부터 기인하는 상처와 나약함에서 치유되는 과정을 포함하기 때문이다.⁸²⁾ 지상의 삶의 끝에서, 아니 육신의 부활과 최후의 심판에

significatas feratur intentio” (*mag.* 8.24).

79) 참조: G. Catapano, *Agostino*, 217-230.

80) 참조: *Rm* 5,5; *trin.* VIII.7.10; XV.18.32-19.36.

81) 정신이 그의 주님을 잘 기억하고 그분의 영을 받을 때, 이것을 완전하게 포착하게 되는데, 그리스도의 “내적 가르침” 덕분에 그것을 배우기 때문이다(*trin.* XIV.15.21). 내적 스승으로서의 그리스도에 관해서는 참조: *mag.* 11.38-12.40; *uera rel.* 39.72; *conf.* XI.3.5; s. 179.6.7; *en. Ps.* 50.13; *Io. eu. tr.* XCVI.4; *ep.* 140.37.85; G. Madec, “Condiscipuli sumus”, Note complémentaire 7, *Dialogues Philosophique III: Bibliothèque Augustinienne. Les œuvres de saint Augustin* 6/3 (Paris: Desclée, 1976), 545-548.

이르러, 이러한 확장-지향의 실행은 우리를 ‘얼굴과 얼굴을 맞댄’ 하느님의 완전한 관상으로 데려갈 것이며, 그것을 통해 우리는 하느님과의 완전한 유사성에 이르게 될 것이다(XIV.18.24-19.25). 이러한 존재론적 변형으로 하느님의 모상을 향해 창조된 정신의 존재는 완전성에 이를 것인데(XIV.19.25), 그것의 존재가 지닌 인식적 차원이 그 기원과 목적, 곧 지혜에 이를 것이며 그러한 한에서 그것의 존재가 지닌 충만함인 행복에 이르게 될 것이기 때문이다(XIV.19.26).

나가는 말

아우구스티누스의 저작 안에서 인간 영혼의 삼위일체적 인식 구조와 존재 구조를 개현하는 지향은 사랑에 바탕을 둔 지향적 인식, 곧 어떤 대상을 ‘알기를 갈망함(지혜에 대한 사랑)’으로서의 ‘탐구’를 의미하는 만큼, 열렬한 사랑으로 신앙하는 삼위일체의 신비를 지성으로도 이해하고자 하는 “탐구하는 자의 지향” 안에서 그 정점에 이른다.

이렇게 삼위일체를 사랑으로 탐구하는 지향을 실행하면서, 우리 저자는 ‘아직 알 수 없는’ 하느님에 대한 신앙이 ‘언제나 이미’ 그분에 대한 사랑(*dilectio*)으로 이끌린 것이며, 이 사랑의 선물의 수취인인 인간 영혼은 ‘사랑이신 하느님’ 혹은 ‘하느님인 사랑’의 삼위일체(*amans - quod amatur - amor*)에 참여하도록 불리었다. 이 사랑의 삼위일체는 하느님이 탐구되어야 하는 항구하게 유효한 ‘장소’이고, 그분을 의미하는 가장 효과적인 ‘기호’이며, 그 기호가 지향하는 궁극적 ‘의미체’이자 그것의 ‘선물’이다. 지향의 허약함으로 그 사랑-삼위일체의 빛을 감당하지 못한 우리 저자가 이 구조를 정신이 지닌 자기-인식과 자기-사랑으로 구성된 두 종류의 삼위일체, 곧 “정신-자기 인식-자기 사랑”과 정신의 “자기 기억-자기 이해-자기 의지”에 적용할 때, 정신이 지닌 삼위일체적 인식 구조와 존재 구조가 교차하는데, 제1요소는 인식 대상(의 현전)이자 자기 존재의 양적 차원을 가리키고, 제2요소는 대상의 인식이자 자기 존재의 인식적 차원을 가리키며, 제3요소는 지향의 동력인 자기 사랑과 의지를 가리킨다는 점에서 그러하다. 특히 가장 큰 완전성의 유비를

82) 성 아우구스티누스는 “쇄신(*renouatio*)”과 “회개(*conuersio*)”를 구별하는데, 후자가 한순간에 발생하는 데 반해, 전자는 두 단계로 구성되기 때문이다. 첫 번째 쇄신은 죄로부터의 쇄신인데, 이는 세례의 순간에 발생하는 반면, 두 번째 쇄신은 죄로부터 오는 나약함의 치유로서 지상의 삶 전체에 걸쳐 이뤄진다(*trin. XIV.17.23*).

지나는 두 번째 삼위일체는 존재론적이고 함축적인 차원과 인식론적이고 의지적인 차원 안에서 중복되어 드러남으로써, 이미 ‘하느님의 모상으로’ 창조된 정신이 ‘하느님의 모상을 향해’ 사랑의 지향을 실행할 것을 요구한다. 따라서 비록 이 정신의 삼위일체가 성삼위의 실체적 동등성과 위격적 구별을 탁월하게 보여 줌에도 불구하고, 성 아우구스티누스는 동일한 정신이 자신의 지향을 자기-인식과 자기-사랑을 넘어 삼위일체 하느님을 향해 초월적으로 확장-상승시키지 않는 한, 결코 본래적 의미에서 그분의 모상일 수도 없고 삼위일체를 의미하는 효과적인 기호일 수도 없음을 보여 준다. 정신이 본래적 의미에서 하느님의 모상이기 위해서는, 그에게 새겨진 고유한 인식과 존재의 구조에 따라, 그에게 ‘항상 이미’ 증여된 사랑의 선물로 하느님을 기억하고, 그분을 이해하며, 사랑해야 하는 것이다. 정신의 이 마지막 삼위일체, 곧 ‘지혜의 삼위일체’를 분석하는 우리 저자가 유비를 통한 지성의 상승의 현실적 한계에 부딪혔을 때, 그의 은총 개념을 통해 삼위일체 인식과 관련된 우리 램마에 관한 새로운 해석에 도달하게 해 준다. 정신은 그것의 존재 구조에 따라 자기를 기억하고, 인식하며, 사랑하지 않을 수 없는 한, 하느님이 ‘먼저’ 자신을 기억하고, 인식하며, 사랑하고 계심을 기억하고 인식하고 사랑해야 한다. 따라서 목적을 향한 영혼의 지향 운동을 가리키는 지향은 하느님의 자기-증여에 대한 의식적이고 의지적인 개방성으로 드러나며, 성령(사랑)에 의해 인도되고 성자(진리)의 빛에 이끌려 성부(최고선)를 지향하는 삼위일체 하느님께 대한 충만한 참여를 의미하게 된다. 이는 정신 안에 본유적으로 새겨진 하느님의 모상을 완성하는 여정과 관련된 것으로, 정신이 지혜의 영원한 현전을 향해, 그 지혜에 대한 사랑에 이끌려 “확장-지향 안에서 지향을 따라” 종말론적 순례를 시작할 것을 요청한다.

참고문헌

[주석서]

- Agostino, *La Trinità*, a cura di G. Catapano e B. Cillerai, Milano: Bompiani, 2012.
- _____, *Tutti i Dialoghi*, a cura di G. Catapano, trad. M. Bettetini *et al.*, Milano: Bompiani, 2008.
- Saint Augustine, *The Trinity: A Translation for the 21st Century*, Brooklyn-New York: New City, 1991.

[라틴어 텍스트]

- Library of Latin Texts*: Series A, P. Tombeur, ed., Turnhout: Brepols, 2016.

[아우구스티누스 연구]

- Agaësse, P., “La ‘uera dilectio’”, Note complémentaire 12, *La Trinité* (Livres VIII–XV): *Bibliothèque Augustinienne. Les œuvres de saint Augustin* 16(1955), 584-586.
- _____, “La connaissance de l’âme per elle-même”, Note complémentaire 24, 603-605.
- _____, “‘Nosse’ et ‘cogitare’”, Note complémentaire 25, 605-607.
- _____, “Exercitatio animi”, Note complémentaire 30, 612-614.
- Brachtendorf, J., “Time, Memory, and Selfhood in *De trinitate*”, *Le De Trinitate de Saint Augustin: Exégèse, logique et noétique*, 221-233.
- Catapano, G., *Il concetto di Filosofia nei primi scritti di Agostino: Analisi dei passi metafisologici dal Contra Academicos al De uera religione*, Roma: Insitutum Patristicum Augustinianum, 2001.
- Cillerai, B., *La memoria come capacitas dei secondo Agostino: unità e complessità*, Pisa: ETS, 2008.
- _____, “La mens-imago e la ‘mémoire métaphysique’”, *Le De Trinitate de Saint Augustin: Exégèse, logique et noétique: Actes du colloque international de*

- Bordeaux, 16-19 juin 2010, Paris: Institut d'études augustiniennes, 2012, 291-312.
- Cipriani, N., *La teologia di sant'Agostino: introduzione generale e riflessione trinitaria*, Roma: Ist. Patristicum Augustinianum, 2015.
- Du Roy, O., "Amour et intelligence de la foi trinitaire", *Recherches Augustiniennes et patristiques* II (1962), 425-431.
- Fuchs, "σκοπός", *Theological dictionary of the new Testament* VII, ed., G. Kittel and G. Friedrich, trans. G.W. Bromiley, Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans, 1971, 413-414.
- Gioia, L., *The Theological Epistemology of Augustine's "De Trinitate"*, Oxford: Oxford University Press, 2016.
- La Bonnardière, A.-M., "Recherches de chronologie augustinienne", Paris: Études augustiniennes, Paris, 1965.
- Lettieri, G., *L'altro Agostino: Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Brescia: Morcelliana, 2001.
- Madec, G., "Analyse du *De magistro*", *Recherches Augustiniennes et patristiques* 21 n. 1-2 (1975), 63-71.
- _____, "Condiscipuli sumus", Note complémentaire 7, *Dialogues Philosophique* III: *Bibliothèque Augustinienne. Les œuvres de saint Augustin* 6/3, Paris: Desclée, 1976, 545-548.
- _____, "Exercitatio animi", *Augustinus-Lexikon* II, C. Mayer *et al.*, ed., Basel: Schwabe, 1996-2002, 1182-1183.
- _____, "*Inquisitione proficiente*. Pour une lecture 'saine' du *De trinitate* d'Augustin", J. Brachtendorf, ed., *Gott und sein Bild: Augustinus De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, Paderborn: Schöningh, 2000.
- Marion, J.-L., *Au lieu de soi: l'approche de Saint Augustin*, Paris: Presses Universitaires de France, 2008, 365-380.
- Marrou, H.-I., *Saint Augustin e la fin del la culture antique*, Paris: Boccard, 1958.
- Moingt, J., "L'analogie de la conscience de soi", Note complémentaire 28, *La Trinité* (Livres VIII-XV), 608-611.

- _____, “Dédoubllement de la trinité de la conscience”, Note complémentaire 46, 632-634.
- Nédoncelle, M., “L’intersubjectivité humaine est-elle pour saint Augustin une image de la Trinité?”, *Augustinus Magister* I, Paris: Études augustiniennes, 1954, 595-602.
- Nygren, A., *Eros e Agape: la nozione cristiana dell’amore e le sue trasformazioni*, EDB: Bologna, 2011.
- O’Donovan, O., *The Problem of Self-Love in Augustine*, Eugene, Or.: Wipf & Stock, 2006.
- Pépin, J., “Le tout et les parties dans la connaissance de la *mens* par elle-même (*De trin.* X.3.5-4.6): Nouveaux schèmes porphyriens chez saint Augustin III”, J. Brachtendorf, ed., *Gott und sein Bild: Augustinus De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, Paderbon: Schöningh, 2000, 105-126; 118-126.
- Williams, R., “The Paradoxes of Self-Knowledge in the *De Trinitate*”, in *Augustine: presbyter factus sum*, ed., J.T. Lienhard *et al.*, New York: Lang, 1993.
- 배성진, 「성 아우구스티누스의 초기 대화편에 나타난 INTENTIO의 근본 의미」, 『중세철학』, 25(2019, 12), 43-112.

삼위일체를 향한 영혼의 여정:
성 아우구스티누스의 『삼위일체론(*De trinitate*)』에 나타난
“탐구하는 자의 지향(*quaerentis intentio*)” 개념을 중심으로

배성진

“탐구하는 자의 지향”은 『삼위일체론』 안에서 성 아우구스티누스가 신앙으로 믿고 있는 삼위일체 하느님을 지성으로도 이해하기 위한 여정을 가리킨다. 그의 저술들 안에서 ‘사랑의 힘으로 목적을 지향하는 영혼의 운동’을 가리키는 용어인 ‘지향’은 인간 영혼이 자기 존재의 목적이자 기원인 삼위일체를 사랑과 인식을 통해 도달하고자 하는 열렬한 탐구의 여정을 드러내 준다. 이러한 여정은 그 저작의 후반부에서 두드러지는데, 거기서 히포의 주교는 영혼의 내적 구조에 대한 탐구를 거쳐 상승하는 접근을 시도한다. 이렇게 아우구스티누스는 삼위일체 모상인 정신에 대한 분석을 통해 “정신 - 자기 인식 - 자기 사랑”과 정신의 “자기 기억 - 자기 인식 - 자기 의지”라는 두 가지 삼위일체를 제시한 후에, “하느님 기억 - 하느님 인식 - 하느님 사랑”이라는 지혜의 삼위일체를 향해 상승한다. 하지만 이러한 영혼의 상승을 가리키는 탐구하는 자의 지향이 그것의 동력인 사랑의 불순함과 지성의 약함으로 ‘아직’ 그것의 목적에 도달할 수 없음이 분명해지는 지점에서 하느님의 은총에 바탕을 두고 지혜이신 그분을 향한 종말론적 여정을 시작할 것을 요청한다.

주제어: 탐구하는 자의 지향(*quaerentis intentio*), 삼위일체, 인간 영혼, 정신의 삼위일체, 지혜의 삼위일체

The Soul's Journey into the Trinity:
with particular reference to the concept of *quaerentis intentio*
in saint Augustine's *De trinitate*

Bae, Sung-Jin

Quaerentis intentio indicates, in *De trinitate*, Augustine's journey into understanding the Trinity by intelligence, in whom he believes. The *intentio*, that means the movement of human soul aiming at the end by virtue of love, reveals the ardent research process of the soul which desires to reach the Trinity through love and knowledge. In the second half of this work, the Bishop of Hippo tries a psychological access to God. St. Augustine, thus, after having analyzed the two versions of the trinitarian analogies (*mens - notitia sui - amor sui*; *memoria sui - intellegentia sui - uoluntas sui*) shows the research process up to the trinity of wisdom, *memoria dei - intellegentia dei - amor dei*. In the moment that it is evident for the *quaerentis intentio* to be 'not yet' able to reach its end because of its weak sight and unclean love, our author demands his readers to initiate an eschatological journey into God the Wisdom with His gift 'always already' given to the soul created in His image.

Key Words: *Quaerentis intentio*, Divine Trinity, Human soul, Trinity of mind, Trinity of wisdom.

논문 투고일	2020년 4월 14일
논문 수정일	2020년 5월 7일
논문게재 확정일	2020년 5월 4일
