□ 연구논문 □ http://dx.doi.org/10.16936/theoph..37.202011.107

# 아우구스티누스 사상 안에서 인격과 관계 개념: 『삼위일체론(*De trinitate*)』을 중심으로

배성진
대전가톨릭대학교 조교수

들어가는 말
1. 신적 위격과 관계
   1.1 삼위일체에 관한 세 가지 근본물음
   1.2 위격과 관계
2. 인격의 개념과 삼위일체
   2.1 인격의 개념
   2.2 삼위일체와 인격의 관계
3. 심리학적 삼위일체의 의미
   3.1 외적 인간의 삼위일체
   3.2 내적 인간의 삼위일체
   3.3 하느님의 모상을 완성하기 위한 조건과 정신의 삼위일체적 존재구조
4. 상호 인격적 관계 구조와 성삼위의 친교에의 참여 가능성
나가는 말

## 들어가는 말

아우구스티누스의 "인격(persona hominis)" 개념은 삼위일체의 신적 위격에 관한 논의에서 비롯되며, 언제나 신적 위격과의 유비적 관계 안에서 이해되어야 한다. 히포의 주교는 서방교회에서 삼위일체 교의의 근간을 이루게 될 자신의 역작『삼위일체론(*De trinitate*)』의 제I-IV권에서는 동일성과 동등성 안에서 이뤄진 성부에 의한 성자와 성령의 파견을 성경의 관점에서 다루고, 제V-VII권에서는 삼위일체 안에서 "본질(essentia vel substantia)"과 "위격(persona)" 개념을 논리-언어학적인 차원에서 해명하며, 미해결된 문제를 해결하고자 이 저작의 후반부, 곧 제VIII-XV권에서 삼위일체에 관한 심리학적 유비, 곧 개별 인간의 영혼 구조 안에서 "삼위일체의 흔적들(vestigia trinitatis)"과 "모상(imago trinitatis)"을 분석한다.[1] 비록 이『삼위일체론』의 후반부가 "철학적으로는 가장 흥미 있는 부분"일지라도,[2] 이 부분으로 인해 '실체로서의 주체' 개념이 지배적이었던 근대적 사유를 극복하고 인격의 존재를 '관계적으로' 규정하고자 하는 현대신학은 삼위일체 신앙을 유일신 신앙으로 대체하고 개인주의가 만연했던 근대서구의 사상적 뿌리를 아우구스티누스에게 돌리고자 하는 경향이 있다. 물론 이러한 경향의 배후에는 한 가지 중대한 통찰이 들어 있는데, 인격은 그것의 원형인 신적 위격을 통해서가 아니라면 결코 그 충만한 의미에 도달할 수 없다는 것이다.[3] 하지만 아우구스티누스의 위격 개념 안에서 현대 신학자들의 기대에 부응하는 상호 인격적 관계를 위한 직접적 진술을 발견하고자 하는 시도는 오랜 의미론적 진화의 산물인 현대의 인격 개념을 그것의 기원에 투영하는 시대착오적인 태도에 빠지지 않도록 주의해야 한다.[4] 두 개의 공의회(니케아-콘스탄티노플)를 통해 이

---

1) 물론 제XV권은 저작 전체의 요약(1.1-3.5)과 아우구스티누스 고유의 성령론(11.21-16.26; 21.40-27.49), 그리고 저작 전체의 에필로그(27.50)을 담고 있기 때문에 후반부의 특성을 공유한다고 보기는 어렵다.

2) G.B. Mattews, introduction to *On the Trinity*, *Books 8-15*, by Augustine, (New York: Cambridge University Press, 2002), ix.

3) 참조: J.M. Rist, *What is a Person?*: *Realities, Constructs, Illusions*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2020), 46.

4) "Augustine's Latin word *persona* did not have the same range of meanings as our English word 'person'. It did not suggest much of what we now associate with 'personhood' or 'personality', and in particular contained no hint of an inner self or ego or center of self-consciousness. In fact these are specifically modern ideas." P. Cary, "Historical Perspective on Trinitarian Doctrine", *Religious and Theological Studies Fellowship Bulletin* (1995, 11/12), 5. 한편 "Persona" 개념의 의미론적 변화과정에 관해서는 참조: A.C. Pérez, "The Trinitarian Concept of Person", in *Rethinking Trinitarian Theology*, ed., G. Maspero and R.J. Wozniak, (New York: T & T Clark International, 2012), 106-145.

제 막 삼위일체에 관한 가장 기초적인 교의가 확립되기 시작하던 시대에 살았던 우리 저자는 당연하게도 '인격(persona hominis)'과 '관계(relativum)'라는 용어에 현대 '인격주의'나 '삼위일체적 존재론'[5]이 기대할 법한 의미를 부여하지 않는다. 그럼에도 불구하고, 이 논문을 통해 필자는 히포의 주교가 지녔던 이 개념들을 『삼위일체론』을 관통하는 핵심개념인 "사랑"으로부터 새롭게 해석하고 심리학적 유비가 이 두 개념에 대해 가질 수 있는 의미를 해명함으로써, 이 위대한 '사랑의 박사(doctor caritatis)'가 '관계적 존재로서의 인격'이라는 현대 신학적 담론에 어떤 공헌을 할 수 있는지 그 가능성을 타진해 보고자 한다.

## 1. 신적 위격과 관계

『삼위일체론』에 나타난 아우구스티누스의 인격과 관계의 문제를 다루기기 위해, 우리는 '인격적 관계' 개념의 기원인 신적 위격들과 성삼위의 관계에 관한 분석으로 출발해야 한다. 하지만 그것에 앞서 우리는 이 저작을 집필한 이유이자 히포의 주교가 자신의 저작을 통해 해명하고자 하는 근본물음을 이해할 필요가 있다.

### 1.1 삼위일체에 관한 세 가지 근본물음

우리 저자는 신앙에서 출발하지 않고 이성에 대한 설익은 사랑으로 삼위일체를 이해하고자 하는 이들이[6] 범할 수 있는 오류들을 경고한 후에, 독자들이 자기와 함께 성삼위의

---

5) "삼위일체적 존재론(ontologia trinitaria)"은 교부들의 삼위일체론적 사유를 특징지었던 플라톤-아리스토텔레스적 존재론의 변형과 발전을 가리키는데, 그들은 한 분이시며 삼위이신 하느님의 신비를 '무모순적으로' 정형화하기 위해 관계의 형이상학적 지위를 변형시켰다. 그들의 사유에서 이 관계는 단지 우유성의 한 요소로 간주되기를 그치고 실체와 관련하여 하나의 새로운 존재론적 위치를 가지게 된다[참조: G. Maspero, "L'ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa e Agostino di Ippona", in *Un pensiero per abitare la frontiera*, edd., P. Coda, A. Clemenzia, J. Tremblay, (Roma: Città Nuova, 2016), 65; G. Maspero, "Patristic Trinitarian Ontology", in *Rethinking Trinitarian Theology*, 211-229.]

6) 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 초월하여 하느님이라는 불변하는 실체를 향해 지향(intentio)을 들어 올리려는 사람들도 있다(qui universam quidem creaturam, quae profecto mutabilis est, nituntur transcendere ut ad incommutabilem substantiam quae Deus est erigant **intentionem**)"고 말한다(*trin.* I.1.1).

일치에 관한 그리스도교 신앙의 신비를 찾도록 초대하면서, 삼위일체에 관한 세 가지 근본 물음들 — 『삼위일체론』을 집필하게 된 주요 동기는 바로 이 물음들에 답하는 데 있다 — 이 제시된다.

첫째, 성부, 성자, 성령의 삼위가 모두 하느님이시지만, 세 분의 하느님이 아니라 유일한 하느님이 되시는지를 어떻게 이성적으로 이해할 수 있겠는가?[7]

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 하는가?[8]

셋째, 삼위일체 안에서 성령은 성부로부터도 성자로부터도 그리고 양쪽 모두로부터도 태어나지 않았음에도 불구하고 성부와 성자의 영으로 불리는 것은 어떻게 이해해야 하는가?[9]

이제 이러한 핵심물음을 염두에 두고 우리 저자가 신적 위격과 관계에 관해 어떠한 진술을 하는지 살펴보기로 하자.

### 1.2 위격과 관계

위에 제시된 첫 번째 문제에 대한 응답은 제V-VII권에서 진행된 "위격(persona)"과

---

7) 성삼위의 본질의 동일성(una essentia/una eadem substantia)과 위격상의 구별(tres personae)에 관한 이 질문에 대하여 우리 저자는 "본질에 따라 기술된(dicitur secundum substantiam)" 것과 하느님께는 본질은 아니지만 그렇다고 우유(accidens)도 아닌 "관계에 따라 기술된(dicitur secundum relativum)" 것을 구별함으로써 응답할 것이다(*trin.* V.5.6-8.9; VII.4.7-9; 6.11-12).

8) 성삼위의 활동에 있어 본질적인 불가분성과 특정한 위격에 고유하게 속하는 것처럼 보이는 활동에 관한 문제에 대하여, 아우구스티누스는 삼위일체는 언제나 불가분적으로 활동하지만(trinitas inseparabiliter operatur), 피조물을 통해 개현될 때는 각 위격이 구별되는 방식으로 나타나지 않을 수 없다고(non posse per longe imparem maximeque corpoream creaturam inseparabiliter demonstrari) 말함으로써 응답할 것이다(*trin*. II.10.18; IV.21.30).

9) 성자의 탄생과 구별되는 성령의 발출에 관한 이 문제에 대하여 — 사실 우리 저자가 활동하던 시대에는 아직까지 성령의 고유한 속성도 또한 그분의 성부로부터의 영원한 발출도 충분히 해명되지 못하고 있었다—, 성 아우구스티누스는 유비적으로는 사랑(amor)이 정신(mens)으로부터도 그것의 자기 앎(notitia sui)으로부터도 태어나는 것이 아니라고 말함으로써(*trin.* IX.12.17-18), 직접적으로는 성부와 성자로부터 성령께서 발출됨은 태어남이 아니라고 말함으로써(XV.17.29; 25.45-27.50) 응답할 것이다. 이 응답에 관한 자세한 설명은 참조: G. Catapano, *Agostino: La Trinità*, Note al testo nn. 35, 40 del libro I (Milano: Bompiani, 2012), 1017-1018; N. Cipriani, *La teologia di sant'Agostino: introduzione generale e riflessione trinitaria*, (Roma: Institutum patristicum Augustinianum, 2015), 144.

"관계(relativum)"에 관한 분석을 통해 주어지는데, 이는 니케아 공의회의 삼위일체 신앙에 반대하는 아리우스파의 입장에 대한 아우구스티누스의 소개로부터 시작된다.[10]

아리우스파에 따르면, 하느님에 관해 기술되고 이해되는 것은 무엇이든 "우유에 따라서가 아니라 실체에 따라서(non secundum accidens sed secundum substantiam)" 말해져야 하므로, "태어나지 않음(ingenitum esse)"은 실체에 따라 성부에 관해 말해져야 하고, "태어남(genitum esse)"은 실체에 따라 성자에 대해 말해져야 하는 것이다. 따라서 성부와 성자는 실체적 차이를 지니는 것이다(*trin.* V.3.4).

이에 대해 히포의 주교는 하느님에 관해서는 어떠한 것도 우유에 따라서 말해질 수 없음 — 그렇지 않다면 "실체(substantia)"와 "본질(essentia)",[11] 곧 οὐσία이신 하느님[12]이 실체와 우유로 구성된 피조물과 같이 가변적임을 의미하게 되기 때문에(V.4.5)[13] — 에 동의하면서도, 하느님에 대해서 모든 것이 실체에 따라서만 말해질 수 없다는 것을 인정해야 한다고 주장한다. 이리하여 우리 저자는 성부와 성자가 하나이심은 실체에 따른 진술인 반면, 성부는 성자를 향해, 성자는 성부를 향해 "관계적으로(ad aliquid)"[14] 혹은 "관계에 따라(ad relativum)"(V.4.6)[15] 진술되는 것이고, 이러한 관계는 우유적인 것이 아

---

10) 4세기 초에는 성자와 관련된 두 가지 신학적 입장들이 충돌하고 있었다. 하나는 성부와 성자의 동일 본질을 옹호하는 입장이고, 다른 하나는 이 두 위격의 차이를 주장하는 것이었는데, 전자는 알렉산드리아의 아타나시우스로 대표되며, 성자는 성부로부터 참되게 영원히 태어나신 분으로 보는 반면, 후자는 안티오키아의 아리우스가 그 대표자로서, 그에 따르면, 성자는 성부의 의지의 생산물이기 때문에 성부와 함께 영원할 수 없는 것이다[참조: L. Ayres, *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, (Oxford: Oxford University Press, 2004), 41-61].

11) 아우구스티누스는 우유성(accidentia)을 담는 자립체(subsistens)를 가리킬 수도 있는 "실체(substantia)"라는 용어보다는 존재(esse)를 의미하는 "본질(essentia)"이라는 용어가 하느님을 지칭하기에 더욱 적합하다고 생각한다(VII.5.10).

12) 이미 앞선 문단에서 우리 저자는 하느님께 아리스토텔레스의 9범주가 적용될 수 없음을 밝힌 바 있다: "ut sic intellegamus Deum, si possumus, quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ praesentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ulla sui mutatione mutabilia facientem, nihilque patientem" (*trin.* V.1.2). 여기서 "관계(relatio)"에 해당하는 범주가 "결핍(indigentia)"으로 이해되었음에 주목할 필요가 있다. 이는 관계 맺기 위해 "어떤 것을 향함(ad aliquid)"이 그것을 지향하는 실체의 결핍에서 비롯된 것임을 암시한다. 따라서 그분은 오직 실체, 혹은 더 정확하게 말해서 "본질(essentia)"이신데, 이것은 그분이야말로 '그 자체로 최고로 존재하는("ipsum esse unde essentia nominata est maxime ac verissime competit")' 분이시기 때문이다(V.2.3).

13) "Accidens autem dici non solet nisi quod aliqua mutatione eius rei cui accidit amitti potest"(V.4.5).

14) "Dicitur enim ad aliquid sicut Pater ad Filium, et Filius ad Patrem, quod non est accidens"(V.6.7).

니라 불변하는 것임을 해명한다(V.5.6). 사실 성부는 언제나 '성자에 대하여 성부'이며, 성자는 언제나 '성부에 대한 성자'이므로, 이 관계는 결코 변할 수 없는 것이다. 성령 또한 성부와 성자 상호간의 "선물(donum)"(V.11.12)이며,[16] "성부와 성자와 동일한 실체이시며 성부와 성자와 함께 영원하신 친교 그 자체(ipsa communio consubstantialis et coaeterna)"이자 "사랑(caritas)"(VI.5.7)이라는 의미에서 불변하는 관계적 표현이 된다. 이렇게 아우구스티누스는 그가 전수받은 니케아-콘스탄티노플 공의회의 신앙을 토대로 성삼위를 사랑의 관계로 설명하며, 그 당시까지 아직 정확하게 규정되지 않았던 성령을 성부와 성자 상호간의 선물과 사랑, 곧 '사랑의 선물'이자 친교로 확증함으로써, 서방 교회의 삼위일체론에 결정적인 기여를 하게 된다.[17] 더 나아가, 이것은 라틴세계에서 이뤄진 아리스토텔레스의 존재론에 대한 괄목할 만한 신학적 변형을 의미하기도 한다. 그의 범주론[18]에 따라 '실체(οὐσία)'의 가변적 우유성에 지나지 않았던 '관계(πρός τι)'가 아우구스티누스의 삼위일체론에 따라서는 그 우연적 성격을 넘어 — 그렇다고 실체라고 할 수도 없지만 — '하느님의 존재'에 영원하게 본질적인 차원을 가리키게 되었기 때문이다(V.11.12; 13.14; VII.1.2).[19]

---

15) 아우구스티누스는 문학적-법률적 용어인 "relatio"보다는 "relativum"이라는 어휘를 더 선호한다(참조: G. Maspero, "L'ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa e Agostino di Ippona", 71).

16) 성령이 "선물(donum)"이라는 표현은 Hilarius 안에서 이미 발견되지만(*De trinitate* 2.1; 29; 33-34), '성부와 성자의 상호적 선물'이라는 표현은 아우구스티누스의 공헌이다. 우리 저자는 성령이 하느님의 사랑(dilectio/caritas)인 한에서 그분의 가장 탁월한 최고의 선물이시라고 확증한다("Nullum est isto die 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).

17) 초기 대화편에서 아우구스티누스는 아직 성령께 caritas의 속성을 돌리는 데 주저하고 있는데, 이는 동일한 속성을 성부께 돌리고(*Hymni de trinitate* III.42-44), 성령께는 성부와 성자 사이의 "유대(copula)"를 돌리던(I.4.6) 빅토리누스의 영향 때문인 듯하다. 하지만 이러한 망설임은 caritas를 성령의 열매로 인정한 암브로시우스 주교의 가르침 덕분에 일찍이 극복하게 된다[참조: *De Spiritu Sancto* I.7.94; 12.130; N. Cipriani, "Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi Dialoghi di S. Agostino", *Augustinianum*, 34(1994), 284-285]. 영혼과 진리를 결합하고 영혼을 진리를 통해 성부와 결합하는 성령께 caritas의 속성을 돌리는 태도는(*an. quant.* 33.77; *mor.* I.17.31) 사도 바오로의 확증과 함께(*Rm* 5,5) 아우구스티누스의 신학 안에 항구하게 자리 잡게 될 것이다(참조: N. Cipriani, *La teologia di sant'Agostino*, 105-106).

18) 아우구스티누스는 아리스토텔레스의 『범주론』을 독학으로 매우 잘 습득했음을 자랑스럽게 말한 바 있다(*conf.* IV.16.28).

19) 참조: J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlegung über das Apostolische Glaubensbekenntnis* (München: Kösel Verlag, 1968); tr. it, *Introduzione al cristinanesimo* (Brescia: Queriniana, 1979[6], 140-141; L. Ayres, "The Fundamental Grammar of Augustine's Trinitarian

바로 이 영원한 불변하는 관계가 “하나의 본질(una essentia)” 안에, 그리고 “실체의 일치와 동등성(unitas substantiae et aequalitas)” 안에 계신 성부와 성자와 성령[20]을 각각 자기 자신에 대하여(“ad se”), 그리고 동시에 관계적으로(“relative”) 지칭하는 “persona”[21]라는 용어로 표현된다(VII.6.11).[22] 하지만 히포의 주교는 오늘날 오랜 역사를 통해 진화되어 풍요로운 의미를 지니게 된 이 용어에 대하여 우리가 기대하는 종류의 체계적인 정의를 내리지 않는다. 오히려 “세 위격들(tres personae)이라는 표현은 그것(삼위일체 하느님)을 말하기 위해서가 아니라 침묵하지 않기 위해서 하는 말”(V.9.10)[23]이자, “(삼위일체에 관해) ‘무엇이 셋이냐(quid tria sint)’라고 물어질 때 어떤 것을 말하기 위함”(VII.4.7)[24]이라고 함으로써, 테르툴리아누스로부터 전수된[25] 이 삼위일체론적 용어의 선택이 어떤 심오한 형이

---

Theology”, *Augustine and His Critics: Essays in Honour of Gerald Bonner* (London: Routledge, 2000), 376-377.

20) 삼위일체는 오직 하나의 본질과 실체를 공유하며, 어떠한 분리된 개별적 본질도 소유하지 않는다. 성부의 실체에 적용되는 것은 성자에게도 동일하게 적용되는데, 그들은 “최상으로 단순한 본질(summe simplex essentia)”이기 때문이다(VII.1.2; VI.3.5; 5.7).

21) “Persona”의 유력한 어원 중 하나는 그리스어 πρόσωπον으로서, 그 주요한 의미는 보통 진흙으로 빚어진 가면이다. 이렇게 이 용어는 ‘~을 통해(per)’ ‘소리를 내다(sonare)’라는 의미의 “personare” 동사와 연결된다. 여기서 persona의 은유적 의미들인 사회적(법률적) 차원에서의 ‘역할’이나 연극에서의 ‘등장인물’ 등이 도출되는 것이다[참조: S. Katz, “Person”, in *Augustine through the Ages: an Encyclopedia*, ed., A.D. Fitzgerald, (Grand Rapids, Cambridge: W. B. Eerdmans, 1999), 647.] 한편 Trendelenburg에 따르면, persona가 homo의 유의어가 된 것은 전자가 스토아의 문법을 잘 알고 있던 Varro와 Cicero에게서 문법적인 인칭개념(스토아의 πρόσωπον → 바로와 키케로의 persona)으로 사용된 것에서 유래한다[참조: A. Trendelenburg, “A Contribution to the History of the Word Person”, *Monist* 20(1910), 349-351]. 아우구스티누스는 “persona”를 명사형으로 약 1,450회, 동사형 “personare”로 약 60회, 그리고 형용사형 “personalis”로 약 15회 사용한다[참조: E. Bermon, “Persona”, in *Augustinus-Lexikon IV, Faszikel 5/6*, ed., C. Mayer, *et al.*, (Basel: Schwabe, 2016), 693].

22) 삼위일체의 신적 위격은 관계적이면서 동시에 실체적이다. 존재함(esse)이 성부와 성자와 성령에게 자기 자신과 연관된 서술이라면 위격은 이들 사이의 상관적 서술이다. 하지만 성부가 성자와 성령의 위격이고, 성자는 성부와 성령의 위격이며, 성령은 성부와 성자의 위격이라는 의미에서 상관적인 것이 아니다. 성부의 실체가 곧 성부인 것과 마찬가지로 성부의 위격도 성부이다. 성부는 당신 자신과의 관계에서 위격이며 성자와 성령과의 관계에서 위격인 것이 아니다. 하느님께는 ‘존재함’과 ‘위격임’이 동일한 것이다(VII.6.11).

23) “Dictum est tamen ‘tres personae’, non ut illud diceretur, sed ne taceretur.”

24) “ut diceretur aliquid, cum quaereretur quid tria sint.”

25) Tertullianus, *Adversus Praxeam* c. 12: “Qui si ipse Deus est, secundum Joannem, Deus erat sermo, habes duos, alium dicentem, ut fiat, alium facientem. Alium autem quomodo accipere debeas iam professus sum, personae, non substantiae, nomine, ad distinctionem, non ad divisionem. Ceterum unique teneam unam substantiam in tribus cohaerentibus, tamen alium dicam oportet ex necessitate sensus eum qui iubet et eum qui facit.”

상학적 가치에 바탕을 둔 것이 아니라 유용성에 바탕을 둔 것임을 밝힌다.[26]

이렇게 해서 "하나의 본질 혹은 실체, 세 위격들(una essentia vel substantia, tres personae)"[27]이라는 라틴교회의 정식이 등장하며, 본질(실체)과 위격이라는 용어를 통해 신적 존재의 단순한 일치를 포기하지 않으면서도 성부와 성자와 성령에 관해 개별적이면서도 관계적인 진술을 할 수 있게 된 것이다.

이 위격들은 언제나 동일한 본질 안에서 "불가분한 방식으로 활동하심(inseparabiliter operatur)"[28]에도 불구하고, 이미 제I-IV권에 묘사된 성자와 성령의 역사적 파견(missiones)이 보여 주듯이, 피조물의 형상을 통해 계시될 때는 각 위격이 '구별되는 방식으로 나타날 수밖에 없다("non posse [...] inseparabiliter demonstrari")'.[29]

하지만 이것으로 삼위일체의 위격들 간의 관계 문제가 해결된 것이 아니다. 아직도

---

26) 사실 이 "persona"라는 말은 성경에서 기인하는 용어도 아닌데, 우리 저자 자신이 인정하는 바와 같이, 성경의 어디에도 "주님이신 위격(persona Dominus)"(VII.4.8)이라는 표현을 발견할 수 없기 때문이다. 그렇다고 성경이 이 용어를 반대하는 것도 아니니, 그는 이것을 사용하겠다고 말한다. 이렇게 『삼위일체론』 안에서 아우구스티누스는 삼위일체 하느님의 형언할 수 없는 신비에 관해 말하는 것의 언어적 한계와 빈곤을 끊임없이 지적하면서(VII.4.9), 하느님에 관해서는 '말해짐보다는 사유됨'이 더욱 진리에 가까우며, '사유됨보다는 존재함'이 더욱 진리에 가깝다고 확언한다("Verius enim cogitatur Deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur." VII.4.7). 이러한 진리의 위계는 아우구스티누스가 '언어-논리적 방법'에서 '영혼의 존재구조'에 대한 분석을 통해 '삼위일체 하느님'을 향해 상승하는 탐구방식과 긴밀한 연관을 지니는데, 이전의 단계는 이후 단계를 의미하기 위한 표지(signum)로서 작용한다.

27) 이것은 "μια οὐσία τρεῖς ὑποστάσεις (una essentia tres substantiae)"라는 그리스교회의 정식에 대한 라틴교회의 버전이다(*trin*. VII.4.7). 사벨리우스의 양태론(modalism)을 우려했던 그리스교부들은 단순한 역할을 의미하는 πρόσωπον보다는 실제적 구별을 강조하는 ὑποστάσις라는 용어를 선호했지만, 라틴교부들에게 이 용어는 subsistens(자립체)를 의미하는 것으로서 자칫 하느님의 단일성을 위협하는 것으로 느꼈고 그런 이유로 πρόσωπον에 해당하는 persona라는 단어를 선호하게 되었다. 니케아 공의회는 이 용어들과 관련된 문제를 논의했고, 결국 동일한 사안에 대한 다른 표현으로서 인정하게 되었다. 이 결정 이후로 persona/πρόσωπον은 ὑποστάσις/ἰδίωμα와 유의어가 된다(참조: A. Trendelenburg, "A Contribution to the History of the Word Person", 351-353). 이런 맥락에서 라틴인들의 위격 개념이 그리스인들의 언어 관습에 따르면 실체 개념임을 알고 있던 아우구스티누스는 '언어적 관습(consuetudo)'의 차이가 있을 뿐, 그 내용에 있어서 그리스교회의 정식은 라틴교회의 정식과 다른 것이 아니라고 말한다("Quod enim de personis secundum nostram, hoc de substiantiis secundum graecorum consuetudinem ea quae diximus oportet intellegi." *trin.* VII.4.8).

28) 아우구스티누스는 "성부와 성자와 성령의 동일한 본질과 위격들의 공통의 활동"을 니케아 신앙으로부터 전수받는다[참조: B. Studer, *The Grace of Christ and the Grace of God in Augustine of Hippo*, trans. M. J. O'Connell, (Collegeville, MN: Liturgical press 1997), 106]. "불가분의 방식으로 이뤄지는 활동"은 삼위가 지닌 하나의 본성을 전제로 한 것이다(참조: L. Ayres, "The Fundamental Grammar of Augustine's Trinitarian Theology", 55).

29) *trin*. II.10.18; IV.21.30.

‘삼위일체 안에서 성령은 성부로부터도 성자로부터도 그리고 양쪽 다로부터도 태어나지 않았음에도 불구하고 성부와 성자의 영으로 불리는 것은 어떻게 이해해야 하는가?’의 문제에 답해야 하기 때문이다.[30] 결론부터 말하자면, 아우구스티누스는 이 저작의 마지막 권에서 성부와 성자로부터 성령이 ‘발출함(processio)’은 성부로부터 성자의 ‘태어남(generatio)’과 다르다고 말함으로써(XV.17.29; 25.45-27.50) 이 문제에 응답할 것이다. 하지만 이러한 이해에 도달하기까지 그는 새로운 방법론을 취하고자 한다.

## 2. 인격의 개념과 삼위일체

『삼위일체론』의 후반부가 시작되는 제VIII권의 도입부분에서 아우구스티누스는 삼위일체의 위격들의 관계, 특히 성자의 태어남과 구별되는 성령의 발출에 관한 신비를 더 이상 제V-VII권에서 사용했던 언어-논리적 방법이 아닌 “보다 내적인 방법으로(interiore modo)”(VIII.1.1) 탐구할 것임을 선언한다.[31] 이는 삼위일체의 모상으로 창조된 개별 인간, 곧 인격의 영혼이 지닌 삼위일체적 존재 구조라는 보다 내밀한 표지(signum)를 통해 의미된 것(res significata)로서의 삼위일체를 관조하는 심리-존재론적이며 동시에 기호학적인 탐구방식을 가리킨다(VIII.6.9).[32] 하지만 제VIII권으로 들어가서 삼위일체의 위격들과 그것의 모상인 인격의 관계를 다루기에 앞서, 우리는 히포의 주교가 인격을 어떻게 정의하는지를 먼저 살펴보아야 한다.

### 2.1 인격의 개념

『삼위일체론』 안에서 인격 개념이 처음으로 등장하는 것은 “persona”가 신과 인간 모두에게 적용되는 ‘유개념’이라고 말하는 부분에서다.

사실 persona는 유적인 명칭인데, 인간과 하느님 사이에 많은 차이가 존재함에도 불구하고,

---

30) 이 응답에 관한 자세한 설명은 참조 G. Catapano, *Agostino: La Trinità*, Note al testo nn. 35, 40 del libro I, 1017-1018; N. Cipriani, *La teologia di sant’Agostino: introduzione generale e riflessione trinitaria*, 144.

31) 『삼위일체론』 제VIII권은 전반부(I-VII)와 후반부(IX-XIV)를 이어 주는 역할을 한다.

32) 참조: A. Staron, *The Gift of Love*: *Augustine*, *Jean-Luc Marion*, *and the Trinity*, (Minneapolis: Fortress Press, 2017), 108-129.

인간 역시 이것으로 말해질 수 있기 때문이다(VII.4.7).[33]

이러한 사실은 인격의 의미가 삼위일체의 위격에 대한 이해로부터 유비적으로 주어질 수 있음을 말해 준다.[34] 그렇다면 아우구스티누스는 인격에 대해 무엇을 말하는가? 그에 따르면, 인간에게 적용된 "persona", 곧 인격("persona hominis")은 무엇보다 먼저 영혼과 육체로 구성된 이성적 실체로서의 '개별 인간'을 가리킨다.[35]

> 옛 사람들이 정의했듯이, 사실 "인간은 사멸할 이성적 동물이다."[36] 따라서 저것들(정신의 삼위일체: 역자 주*)이 인간 안에서 탁월하다 해도, 그 자체로 인간은 아닌 것이다. 한 인격, 곧 각각의 개별 인간은 정신 안에 이 세 가지를 혹은 정신을 지닌다. 비록 우리가 인간을 "인간은 영혼과 육체로 구성된 이성적 실체다"[37]라고 정의한다 해도, 인간이 육체가 아닌 영혼을 지니고 영혼이 아닌 육체를 지닌다는 데는 의심의 여지가 없다(XV.7.11).[38]

따라서 개별 인간을 가리키는 인격 개념은 무엇보다 먼저 영혼과 육체의 결합으로 규정된다고 볼 수 있다. 그가 말하는 바와 같이, 영혼과 육체는 하나가 다른 하나를 대체함 없이, 각각이 인간 존재의 본질적 부분을 형성한다.[39] 이러한 사실은 다음의 본문에서도 확증된다.

---

33) "Nam persona generale nomen est, in tantum ut etiam homo possit hoc dici, cum tantum intersit inter hominem et Deum."

34) 참조: J.M. Rist, *What is a Person?*: *Realities, Constructs, Illusions*, 46.

35) 인격(persona) 개념을 "영혼과 육체의 혼합체(mixtura animae et corporis)"로 규정한 아우구스티누스 최초의 문헌은 그가 411년경에 Volusianus에게 보낸 『서간(*Epistula*)』 137.3.11에서 수행한 "그리스도의 위격(persona Christi)"과 관련된 논의로부터 등장한다. 거기서 영혼과 육체가 인격적 일치 안에 결합하여 인간이 되는 것은 하느님과 인간이 결합하여 그리스도의 위격을 이루는 것과 유비적 관계에 있는 것으로 제시된다.

36) Quintiliano, *Instit*. 7, 3, 15; Cicerone, *Acad.* II.7.21; Plutarco, *Eth.* 450d; Agostino, *ord.* II.11.31.

37) Cicerone, *De fin. bon. mal*. V.12.34; Sallustio, *Iug*. 2.1; Lattanzio, *Instit*. VII.5.16.

38) "Homo est enim, sicut veteres definierunt, 'animal rationale mortale.' Illa ergo excellunt in homine, non ipsa sunt homo. Et una persona, id est singulus quisque homo, habet illa tria in mente vel mentem. Quod si etiam sic definiamus hominem, ut dicamus: 'Homo est substantia rationalis constans ex anima et corpore'; non est dubium hominem habere animam quae non est corpus, habere corpus quod non est anima"; 영혼과 육체로 이뤄진 인간에 대한 정의는 다음의 본문도 참조하라: "sic cum quaeritur ex quibus sit homo compositus, respondere possum, ex anima et corpore; rursum de corpore si quaeras, ad illa elementa quatuor recurram; de anima vero quaerenti tibi, cum simplex quiddam et propriae substantiae videatur esse" (*quan. an.* 1.2).

39) 바로 이러한 이유로 아우구스티누스는 영혼이 육체의 "조화(harmonia)"(*imm. an.* 2.2) 혹은 "균형적 배합(temperatio)"(10.17)과 같은 그것의 조건이거나 부수현상일 수 없다고 말한다. 오히려 육체가 조화와 균형을 이루는 것은 영혼이 그 안에 현존하기 때문이며, 육체의 조화와 균형이 심각하게 무너지는 순간에조차도 영혼은 그 안에 현존하기를 멈추지 않는다(*Gn. litt.* VII.19.25).

인간은 육체만도 아니고 영혼만도 아니며 영혼과 육체로 구성된 자다. 영혼이 인간 전체가 아니라 더 나은 부분이며, 육체 역시 인간 전체가 아니라 더 낮은 부분이라는 것은 참으로 사실이다. 따라서 이 두 가지가 동시에 결합될 때, 인간이라는 이름을 갖게 되는 것이다(civ. XIII.24.2).[40]

그럼에도 불구하고 정신(mens)과 이성(ratio)을 포괄함으로써[41] 인간 존재의 "더 나은 부분(pars melior)"으로 드러나며, "인격의 일치(unitas personae)" 안에서 육체를 자기에게 결합시키고(*ep*. 137.3.11), "생명의 지향(vitalis intentio)"을 통해 그것 안에 전체적으로 현전하며(*an. et or*. 2.4; *imm. an*. 16.25; *c. ep. Man.* 16.20),[42] 그것에게 "형상(species)", 곧 존재와 생명을 제공하는 것은 영혼이다(*imm. an*. 15.24). 바로 이러한 육체에 대한 영혼의 존재론적 우위를 표현하기 위해, 우리 저자는 육체를 도구로 사용하며 그것을 소유하고 다스리는 영혼을 인간과 동일시하기도 하지만,[43] 그러한 순간에라도 아우구스티누스는 이 영혼과 육체의 결합으로 하나의 인격이 된다는 사실에 유념하고 있음을 우리는 기억해야 한다: "육체를 소유한 영혼은 두 인격들이 아닌 하나의 인간을 만든다"(*Io. ev. tr.* 19.15).[44]

이렇게 이성적 영혼과 물질적 육체의 결합체인 개별 인간을 가리키는 인격 개념을 통해 아우구스티누스는 이미 인격의 존재가 그 자체로 비물질적인 영혼과 물질적인 육체가 맺는 '관계적 차원'을 지님을 보여 준다.[45] 앞서 언급한 바와 같이, 이 관계는 영혼이 육

---

40) "quoniam homo non est corpus solum vel anima sola, sed qui et anima constat et corpore. Hoc quidem verum est, quod non totus homo, sed pars melior hominis anima est; nec totus homo corpus, sed inferior hominis pars est; sed cum est utrumque coniunctum simul, habet hominis nomen." 영혼과 육체의 관계에 관해서는 참조: G.J. O'Daly, "anima, animus", in *Augustinus-Lexikon* I, ed., C. P. Mayer, *et al.*, (Basel: Schwabe, 1986), 331-333.

41) 아우구스티누스는 영혼이 지닌 "정신(mens)"과 "이성(ratio)"을 각각 신체적 유비와 은유를 통해 묘사하는데, 그에 따르면, 정신은 영혼의 "감각(sensus)"(*sol.* I.6.12) 및 "눈(oculus)"이며, 이성은 그러한 정신의 "시선(aspectus)"를 가리킨다.

42) "per totum quippe corpus, quod animat, non locali diffusione, sed quadam vitali intentione porrigitur" (*an. et or*. 2.4); "sed miris modis ipso incorporeo nutu commixta sit vivificando corpori, e quo et imperat corpori quadam intentione, non mole" (*Gn. litt.* VIII.21.42).

43) "Homo igitur, ut homini apparet, anima rationalis est mortali atque terreno utens corpore" (*mor* I.27.52); "Quid est homo? Anima rationalis habens corpus" (*Io. ev. tr*. 19.5); "Nam mihi videtur esse substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata" (*quant. an.* 13.22). 이러한 표현들은 아우구스티누스가 아카데미아의 플라톤 전통에 익숙함을 보여 준다(예를 들어, 위작의 의심을 받는『알키비아데스』1, 128e-130c. 참조: G.J. O'Daly, "anima, animus", 332).

44) "anima habens corpus, non facit duas personas, sed unum hominem."

체에 생명과 존재를 증여하는 관계로서, 하느님이 영혼에 생명과 존재를 증여하시는 사랑과 비교될 수 있을 뿐만 아니라(*imm. an.* 15.24), 하느님의 말씀(Verbum Dei)이 인간과 결합하시어 유일한 "그리스도의 위격(persona Christi)"이 되시는 사랑(*ep.* 137.3.11), 바꿔 말하면, 위대한 겸손으로 하느님께서 우리를 위하여 인간이 되신 사랑에 비할 수 있는 것이다(*trin.* VIII.5.7).[46] 더 나아가, 영혼과 육체의 결합은 "일종의 혼인(quasi quoddam coniugium)"(*util. ieiun.* 4.5)이자 "감미로운 친교(dulce consortium)"(*ep.* 140)라고 불리기도 하는데, 이러한 사랑의 위계 안에서 우리 저자는 "영혼이 육체의 전적인 생명(tota vita)인 것과 마찬가지로, 하느님께서는 영혼의 복된 생명(beata vita)"(*lib. arb.* II.16.41)이시라고 말한다.[47] 따라서 인격 안에서 영혼과 육체가 이루는 일치의 관계는 인격의 생명과 존재 그 자체를 의미하는 만큼(*civ.* XIII.6; *Gn. litt.* XII.35.28; *s.* 155.14.15), 그의 모든 의식적 차원, 곧 대상적 인식(감각지각과 기억)과 의지 일반을 절대적으로 앞서 그 모든 것을 가능케 하는 근본적인 차원을 지닌 사랑으로 표현될 수 있다.[48]

### 2.2 삼위일체와 인격의 관계

그렇다면 사랑의 관계로 규정된 인격은 성삼위와 어떤 관계를 지니는가? 이 물음과 함께 우리는 『삼위일체론』의 전반부와 후반부를 이어 주는 제VIII권으로 들어오는데, 거기서 히포의 주교는 우리와 관계된 삼위일체의 물음("quaestio quae de trinitate nobis est")을 사랑의 물음("quid sit vera dilectio, immo vero quid sit dilectio")으로 환원하면서(VIII.7.10), 이미 인격의 존재가 사랑임을 우리가 해명했던 바와 같이, 사랑이야 말로 성삼위와 인격의 가장 내밀한 연결점임을 보여 준다. 이러한 사실은 무엇보다도 성부와 성자의 상호간의 사랑이신 성령 — 동일한 성령은 우리에게 선사된 "하느님의 선물(donum

---

45) 참조: J.M. Rist, *What is a Person?*: *Realities, Constructs, Illusions*, 45.

46) "Secundum hanc notitiam cogitatio nostra informatur cum credimus pro nobis Deum hominem factum ad humilitatis exemplum et ad demonstrandam erga nos dilectionem Dei."

47) "sicut enim tota vita corporis est anima, sic beata vita animae Deus."

48) 이러한 영혼과 육체를 결합하는 원리인 "생명의 지향(vitalis intentio)" 혹은 "고요한 생명운동(vitalis motus in silentio)"(*mus.* VI.5.11)을 이끄는 동력은 "자연적 의지(voluntas naturalis)"(*Gn. litt.* VII.27.38) 혹은 "자연적 욕구(naturalis appetitus)"(XII.35.68)라고 불린다. 이 생명의 지향은 모든 대상적 인식의 원리인 "의지의 지향(intentio voluntatis)"의 선험적 원리가 된다. 이에 관한 내용은 참조: 배성진, 「아우구스티누스 인식론에서 주의주의의 문제: 삼위일체적 감각지각 이론을 중심으로」, 『철학논집』, 61(2020, 6), 153-157.

Dei)"이다 — 을 통해 우리 마음속에 동일한 하느님의 사랑이 부어졌기 때문이다(로마 5,5).[49] 따라서 성삼위와 인격이 실현된 상관성 안에 있기 위해서는 무엇보다 먼저 이 사랑의 선물을 통해 이미 우리 안에 내밀하게 현존하시는[50] '사랑이신 하느님'("Deus dilectio est." 1요한 4,8.16; VIII.7.11)을 '하느님인 사랑'으로 사랑해야 한다.[51] 바로 이것이 제VIII권의 도입에서 우리 저자가 '내면의 길'을 택하겠다고 선언한 진정한 이유이다. 우리에게 주어진 '사랑-하느님'이라는 선물은 우리의 내면 그 자체보다 더 내밀하며("interior est Deus"),[52] 따라서 동일한 선물의 증여자이신 분께 도달하기 위해 우리는 우리 자신의 내면을 통과하고 그것을 초월해야 하는 것이다.[53]

하지만 이러한 '내면적-수직적 초월'로서의 사랑으로 충분한가? 우리 저자가 이 차원에서 멈췄더라면, 그는 신플라톤주의의 사랑 개념(ἔρως)과 그리스도교의 사랑 개념(caritas, dilectio, amor) 사이에 존재하는 근본적 차이를 드러내지 못했을 것이다.[54] 하지만 이 지

---

49) "Quoniam caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis" (VIII.7.10).

50) "Utquid imus et currimus in sublimia caelorum et ima terrarum quaerentes eum qui est apud nos, si nos esse velimus apud eum?" (VIII.7.11).

51) 이러한 차원을 우리 저자는 "사랑 자체를 사랑한다(dilectionem diligit)"(VIII.7.10)는 말로 표현한다: "Sed et hoc ideo, quia et qui proximum diligit, consequens est ut ipsam praecipue dilectionem diligat. Deus autem dilectio est, et qui manet in dilectione, in Deo manet. Consequens ergo est ut praecipue Deum diligat."

52) "Quapropter qui quaerunt Deum per istas potestates, quae mundo praesunt vel partibus mundi, auferuntur ab eo longeque iactantur; non intervallis locorum, sed diversitate affectuum; exterius enim conantur ire, et interiora sua deserunt, quibus interior est Deus" (VIII.7.11).

53) 아우구스티누스의 핵심사상을 구성하는 이 내면적 초월은 『고백록(*Confessiones*)』에 등장하는 다음의 진술들로부터 더욱 명확하게 드러난다: "Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo" (*conf.* III.6.11); "si non manebo in illo, nec in me potero" (VII.11.17).

54) 플로티노스의 에로스(ἔρως)는 제1위격인 하나(τὸ ἕν)로부터 지성(νοῦς)과 세계영혼(ψυχή)으로 실체로 주어지며(*Enneadi* III.5.3-4; VI.8.15.1-5; 7.14; 7.22.20) 더 나아가 개별적 영혼들과 그들의 경험적 세계에도 주어진다. 이것은 인간 안에서 내적으로 작용하는 강력한 지배력을 발휘하며 감각적 사물에 있는 아름다움의 경험으로부터 일깨워지지만(V.3.17.15-40; VI.7.14; 7.22.20), 궁극적으로는 이 사랑의 원천인 하나를 향해 동일한 사랑의 힘으로 무의식적으로 움직여진다(VI.7.22.15-25, 35.20-24). 따라서 영혼은 본성적으로 감각적 사랑을 초월하여 신과의 사랑의 관계 안으로 들어가 그와 결합하기를 갈망한다(VI.9.9.26-30, 34-35). 이러한 초인간적 사랑은 영혼이 신을 향해 상승하기 위한 동력인 것이다. 이 상승은 형상들의 관조를 포함하는 지성의 영역을 관통하고 마침내 그것마저 초월하여 지성의 원천이자 궁극의 아름다움인 하나를 향해 사랑이 강렬해지고 완전해지며 참다워지는 상승의 여정이다(I.6.7.30; VI.7.15.9; 7.22.1-10; 7.22.21). 참다운 사랑은 더 이상 욕망이 아니며 어떠한 결핍도 지니지 않는다(VI.9.9.44-50; V.3.10.50). 하나가 인간 영혼에 나타나면, 인간적인 사랑은 사라지고 그 하나와 하나가 되며 그들은 더 이상 둘이 아닌 하나가 된다. 이 세상의 연인들은 바로 이 근원적 일치를 모방하는 이미지에 불과하다(VI.7.31). 누군가의 사랑이 물리적이고 외적인 사

점에서 '사랑의 박사(doctor caritatis)'는 이미 하느님으로부터 선사된 사랑의 선물로 형제를 향한 '수평적 초월'을 감행한다.

> 누구도 "무엇을 사랑할지 모른다"라고 말하지 않기를. 형제를 사랑하고 동일한 사랑을 사랑하라. 사실 그가 사랑하는 형제보다 그것으로 형제를 사랑하는 사랑을 더 잘 알고 있다. 그러면 이미 형제보다 하느님을 더 잘 알 수 있다. 확실히 더 잘 알 수 있는데, 더욱 현전하시기 때문이고, 더 잘 알 수 있는데, 더욱 내밀하시기 때문이며, 더 잘 알 수 있는데, 더욱 확실하시기 때문이다. 사랑이신 하느님을 껴안고, 사랑으로 하느님을 껴안아라(VIII.8.12).[55]

이 본문에서 우리 저자가 수평적 초월인 형제를 향한 사랑을 수직적 초월인 하느님을 향한 사랑의 길로 제시한다는 점에 주목해야 한다.[56] 확실히 우리가 '사랑이신 하느님'을 사랑하는 유일한 방법은 이미 우리에게 내밀하게 선사된 '하느님인 사랑'을 동일한 사랑으로 사랑하는 것뿐이며, 그것은 우리를 내면성 안에 가두면서 우리 자신에 우리의 시선을 고정하는 것이 아니라 — 우리의 내면보다 더 내밀한 분께 도달하기 위해 우리의 내면 역시 초월의 대상으로 제시됨을 명심해야 한다 —, 동일한 사랑으로 우리 내면을 초월하여 형제를 사랑함으로써 가능한 것이다. 이러한 초월이 가능한 이유는 다름 아닌 이 사랑 자체가 우리에게서 발출하는 것이 아니라 '하느님으로부터 선사된 하느님 자신'이기 때문이다.[57] 이러한 하느님 사랑으로서의 형제 사랑은 일방적인 사랑이 아니라 '상호적인' 사랑이며("fraterna dilectio, qua diligimus invicem"), 동일한 상호적 사랑으로, 곧 '사랑이신 하느님으로부터' 형제를 사랑할 때("de dilectione [...] de Deo diligimus fratrem"), 상호 인격적 관계는 서로가 서로에게 사랑이신 하느님을 '더욱 현전적이고 내밀하며 확실한' 방식으로 개현하는 통로가 될 뿐만 아니라,[58] 성삼위의 위격적 관계에 대

---

물들에 초점이 맞춰질 때 그는 죄를 지을 수 있지만, 이 아름다움의 비물질적 원천을 지향하는 상승 행위 안에서는 죄를 짓는 것이 불가능하다(I.1.9.1; V.5.1.54-끝). 아우구스티누스와 플로티노스의 사랑 개념의 비교에 관해서는 참조: L. Zwollo, *St. Augustine and Plotinus: The Human Mind as Image of the Divine,* (Leiden, Boston: Brill, 2018), 358-382.

55) "Nemo dicat: 'Non novi quod diligam'. Diligat fratrem, et diligat eamdem dilectionem. Magis enim novit dilectionem qua diligit, quam fratrem quem diligit. Ecce iam potest notiorem Deum habere quam fratrem; plane notiorem, quia praesentiorem; notiorem, quia interiorem; notiorem, quia certiorem. Amplectere dilectionem Deum et dilectione amplectere Deum."

56) 참조: L. Gioia, *The Theological Epistemology of Augustine's* "De Trinitate", (Oxford: Oxford University Press, 2016), 182.

57) 참조: P. Coda, *Sul luogo della Trinità*, (Roma: Città Nuova, 2008), 63-64.

58) "Fratrem autem videt humano visu, quo videri Deus non potest. Sed si eum quem videt humano

한 참여가 된다.[59] 이미 성부는 "당신에게서 나온 분을 사랑하는 분"이며, 성자는 "당신의 기원인 분을 사랑하는 분"이고, 성령은 이 두 분들의 상호적 "사랑 그 자체"(VI.5.7)[60]라고 말한 아우구스티누스는 성삼위를 각각 "사랑하는 분", "사랑받는 분" 그리고 이 둘을 결합하는 상호적인 "사랑"(VIII.10.14)[61]이라고 확증한다. 성부와 성자를 일치에로 묶는 "평화의 끈(vinculum pacis)"(에페 4,3; *trin.* VI.5.7), 곧 사랑으로서의 성령이 우리에게 동일한 사랑의 선물로 주어진 한, 이 성삼위의 위격적 사랑에 대한 참여로서의 인격적 사랑의 관계이야 말로 우리가 삼위일체를 탐구해야 할 유일하고도 항구한 '자리(locus)'이다. 바로 이 자리에서 우리 영혼이 "성령과 하나의 영이 됨으로써(cum illo autem unus spiritus)", 성삼위의 일치에 은총으로 참여하게 되는 것이다.[62]

하지만 이 인격적 사랑의 삼위일체로부터 삼위일체 하느님을 향해 "탐구하는 자의 지향(quaerentis intentio)"을 상승시키고자 하는 시도는 제IX권에서부터 시작되는 심리학적 삼위일체의 분석으로 이어지면서 저자 자신의 회한을 남긴 채 기약 없이 유예된다.[63] 저자의 나약한 시각을 부시게 만들었던 그 "형언할 수 없는 빛"의 강렬함으로 영구히 유예된 이 상승의 시도는 단지 아우구스티누스 자신에게만 회한을 남긴 것이 아니라(XV.6.10) 지난 세기의 다양한 학자들의 비판 — 신플라톤주의적 형이상학에 경도되어 그리스도교적 상호 인격적 가치를 개별적 인격의 영혼 수준으로 축소했다는 비판 — 을 자극했다.[64]

---

visu, spiritali caritate diligeret, videret Deum, qui est ipsa caritas, visu interiore quo videri potest" (VIII.8.12).

59) 참조: G. Madec, "*Inquisitione proficiente*. Pour une lecture "saine" du *De trinitate* d'Augustin", in *Gott und sein Bild*: *Augustinus* De Trinitate *im Spiegel gegenwärtiger Forschung,* ed., J. Brachtendorf, (Paderborn: Schöningh, 2000), 77.

60) "unus diligens eum qui de illo est, et unus diligens eum de quo est, et ipsa dilectio."

61) "Ecce tria sunt: amans, et quod amatur, et amor. Quid est ergo amor, nisi quaedam vita duo aliqua copulans, vel copulari appetens, amantem scilicet, et quod amatur?" (VIII.10.14); "Nec Patris est solius, nec Filii solius, sed amborum; et ideo communem, qua invicem se diligunt Pater et Filius, nobis insinuat caritatem" (XV.17.27).

62) "Nos autem ex ipso et per ipsum et in ipso beati quia ipsius munere inter nos unum; cum illo autem unus spiritus quia agglutinatur anima nostra post eum" (VI.5.7).

63) "Paululum requiescat intentio, non ut se iam existimet invenisse quod quaerit, sed sicut solet inveniri locus, ubi quaerendum est aliquid. Nondum illud inventum est, sed iam inventum est ubi quaerat" (VIII.10.14); "Sed quia lux illa ineffabilis nostrum reverberabat obtutum, et ei nondum posse obtemperari nostrae mentis quodam modo convincebatur infirmitas, ad ipsius nostrae mentis, secundum quam factus est homo ad imaginem Dei, velut familiariorem considerationem, reficiendae laborantis intentionis causa, inter coeptum dispositumque refleximus" (XV.6.10).

64) "(Augustine's) complete dissociation of eternal intra-trinitarian relations from ordinary human

하지만 우리는 이러한 비판들의 정당성 여부를 분석하는 작업을 넘어,[65] 아우구스티누스가 성령을 통해 상호 인격적 사랑과 성삼위의 위격적 사랑이 이루는 긴밀한 일치 관계를 확증함으로써 정점으로 끌어올린 상호적인 형제 사랑이 그럼에도 불구하고 삼위일체의 모상으로 제시되지 못한 이유를 분명히 알아야 한다. 무엇보다 먼저, Madec이 지적하는 바와 같이, 성경의 어느 부분에도 그것이 명기되어 있지 않으며, 따라서 어떤 교부도 형제적 사랑의 관계를 삼위일체의 모상으로 제시한 바가 없다.[66] 둘째, Cipriani가 지적하는 바와 같이, 앞서 우리가 언급했던 삼위일체에 관한 마지막 물음, 곧 성부로부터 탄생하는 성자와 발출하는 성령의 위격적 차이를 유비적으로 해명하기 위해서는 인격들 상호간의

---

relations forced him into a rather static concept of the deity, on the one hand, and an individualistic concept of humanity, on the other." C. Kaiser, *The Doctrine of God: An Historical Survey*, (London: Marshall, Morgan and Scott, 1982), 81; "In his great work on the Trinity, Augustine certainly understood the relational and dialogical character of the persons in God, but he placed the image of the Trinity in created man completely in the single individual — certainly from a fear of polytheism — in that he wanted to see this image only in the individual's spiritual faculties (memory, knowledge, and will)." H.U. von Balthasar, "On the Concept of Person", *Communio*, 13(1986, Spring), 22; "In fundamental ways it influenced both the concept of the Church and the understanding of the person which was now pushed off into the individualistically narrowed 'I and you' that finally loses the 'you' in this narrowing. It was indeed a result of Augustine's doctrine of the Trinity that the persons of God were closed wholly into God's interior. Toward the outside, God became a simple 'I', and the whole dimension of 'we' lost its place in theology." J. Ratzinger, "Retrieving the Tradition: Concerning the notion of person in theology", *Communio*, 17(1990, Fall), 454; "However, when transferring this notion to the anthropological level in his famous trinitarian analogies, Augustine fails to follow through on this insight and locates the image of the essence in the human person as a whole and the various persons of the Trinity in the psychological process of the individual." J.S. Grabowski, "Person: Substance and relation", *Communio*, 22(1995, Spring), 148.

65) 이러한 비판은 동방교회와 서방교회의 삼위일체론적 유비들의 차이를 설명하는 맥락에서 두드러진다. 우리는 흔히 서방교회는 아우구스티누스의 영향으로 심리학적 유비를 발전시킨 반면, 동방에서는 카파도키아 교부들의 영향으로 사회학적 유비를 발전시킨 것으로 생각하는 데 익숙하다. 하지만 Cary에 따르면, 전자는 맞는 말인 반면, 후자는 오해의 소지가 있다. 사회학적 유비는 서방과 동방교회 모두에서 발견되지만, 어디에서도 서방교회가 심리학적 유비를 발전시킨 것과 같은 수준의 정교한 사변적 발전을 이룬 적이 없다. 오히려 참된 의미의 사회학적 유비에 대한 강조는 20세기 서방교회에서 일어난 현상이며, 이는 인격에 대한 근대적 개념에서 기인하는 것이다. 사회학적 삼위일체를 동방교부들에게 돌리는 경향 역시 서방교회의 현대적 문제를 고대 동방신학으로부터 해결하고자 하는 시도인 것이다(P. Cary, "Historical Perspective on Trinitarian Doctrine", 6-7).

66) 참조: G. Madec, "*Inquisitione proficiente*. Pour une lecture "saine" du *De trinitate* d'Augustin", 77-78. 반면 인간의 상호 주체성이 아우구스티누스 안에서 삼위일체의 모상이 될 수 있는 가능성에 대한 비판적 접근에 관해서는 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.

사랑이 아닌, 단일하고 개별적인 인격의 영혼이 지니는 삼위일체적 존재 구조를 분석할 필요가 있다.[67] 마지막으로, 이러한 심리학적 접근이 처음부터 오직 "영혼과 하느님"만을 자기 철학의 '유일한 이중물음'의 대상으로 삼았던(*ord.* II.18.47; *sol.* I.2.7) 아우구스티누스의 전형적인 탐구방식인 "영혼의 수련(exercitatio animi)"(*trin.* X.12.19; XI.1.1; XIII.20.26; XIV.7.10; XV.1.1; 3.5; 6.10; 27.49)에 부합하기 때문이다.[68]

## 3. 심리학적 삼위일체의 의미

그렇다면 심리학적 삼위일체는 인격과 관계에 관하여 무엇을 말하는가? 아우구스티누스의 심리학적 유비는 삼위일체 하느님을 개별 인간의 심리적 구조로 환원하고 있는가? 이 물음에 답하기 위해 제IX권부터 제XIV권에 등장하는 개별 인간의 영혼과 관련된 삼위일체의 유비들 가운데 대표적인 몇 가지를 분석해 보자.

### 3.1 외적 인간의 삼위일체(trinitas exterioris hominis)

인격이 지닌 육체적 차원은 "외적 인간(exterior homo)"[69]라고 불리는데, 감각적 인식을 구성하는 두 작용, 곧 감각지각과 감각기억 안에서 그것이 지닌 삼위일체적 구조를 드러낸다. 이 구조는 각각 '가시적 대상(물질의 형상) - 대상의 봄(보는 자의 시각에 형성된 물질 형상의 이미지) - 영혼의 의지적 지향'(XI.2.2-3)[70]과 '기억에 저장된 물질 형상의

---

67) 참조: N. Cipriani, *La teologia di sant'Agostino*, 205, 각주 295번.

68) 이 영혼의 수련이 지닌 목적은 탐구의 대상을 탐구의 주체로 환원(주관화)하는 데 있는 것이 아니라, 동일한 대상을 향한 주체의 상승과 접근을 심리학적으로 기술함으로써, 독자들이 동일한 탐구 여정에 현실적으로 참여할 수 있도록 인도하는 데 있다. 이 영혼수련의 개념에 관해서는 참조: H.-I. Marrou, *Saint Augustin e la fin del la culture antique*, (Paris: Boccard, 1958), 299-327; P. Agaësse, "Exercitatio animi", Note complémentaire 30, *La Trinité*, (Livres VIII-XV): *BA* 16 (Paris: Desclée de Brouwer, 1955), 612-614; G. Madec, "Exercitatio animi", in *Augustinus-Lexikon* II, ed., C. Mayer, *et al.*, (Basel: Schwabe, 2004), 1182-1183; G. Catapano, *Agostino: La Trinità*, Saggio Introduttivo "I.7. '*Exercere lectiorem*': riflessione sulla mente ed esercizio spirituale", xxxii-xxxvi.

69) 아우구스티누스는 사도 바오로를 따라(2 코린 4,16), 영혼을 내적 인간이라 부르고 육체를 외적 인간이라고 부른다. 하지만 이 둘은 두 종류의 인간들을 가리키는 것이 아니라 하나의 인간이 지닌 두 차원임을 강조한다(*civ.* XIII.24.2; *c. Faust. Man.* 24.2; *Io. ev. tr.* 86.1; *div. qu.* 51.1).

70) 'res ipsa/species corporis/corpus visibile' - 'sensus informatus/informatio sensus/imago speciei corporis' - 'animi intentio/intentio voluntatis/voluntas'.

유사 - 내적인 봄(회상하는 자의 시각에 형성된 물질 형상의 유사의 이미지) - 영혼의 의지적 지향'(XI.3.6)[71]이라는 "외적 인간의 삼위일체"로 이뤄진다.[72]

이 두 삼위일체 안에서 제1요소는 언제나 인식의 '기원'으로서 작용하며, 제2요소는 제1요소로부터 '태어나' 그것의 '이미지(imago: 모상)'가 되며, 제3요소는 인식 주체로부터 '발출되어' 제1요소와 제2요소를 하나로 '결합시키는' 것으로서, 삼위일체의 각 위격과 어떤 유사함, 곧 "삼위일체의 흔적(vestigia trinitatis)"을 지닌다. 바로 이러한 심리학적 삼위일체들 안에서 비로소 '성자의 탄생'과 '성령의 발출' 간의 차이가 유비적으로 해명되기 시작한다. 하지만 이 두 가지 버전의 삼위일체는 무엇보다 물질적 기원을 지니며, 특히 첫 번째 버전의 삼위일체의 경우 세 가지 요소들이 각각 외적인 물질, 인격의 감각, 그리고 인격의 영혼이라는 상이한 본성을 지니기 때문에 더더욱 삼위일체의 모상으로 불릴 수 없다.

### 3.2 내적 인간의 삼위일체(trinitas interioris hominis)

아우구스티누스는 참다운 의미에서 하느님의 모상은 "내적 인간(interio homo)", 곧 인간에게 주어진 '가장 고귀한 부분'인 "정신(mens)"에 관해서만 말해져야 한다. 바로 이 정신이 지닌 두 가지 삼위일체의 유비, 곧 '정신(mens) - 자기 지식(notitia sui) - 자기 사랑(amor sui)'(IX.2.2-5.8) 그리고 정신의 '자기 기억(memoria sui) - 자기 이해(intellegentia sui) - 자기 의지(voluntas sui)'(X.11.17-12.19; XV.4.7-11.14)가 "내적 인간의 삼위일체"를 구성한다.

정신이 정신으로 존재하는 한 가지게 되는 이 두 가지 삼위일체들 안에서 제1요소는 언제나 인식과 사랑의 제1원리와 기원으로서의 역할을 하며, 제2요소는 제1요소로부터 '태어나' 그것의 '말씀(verbum)'[73] 혹은 '이미지(모상)'가 되고, 제3요소는 제1요소(와 제2요소)[74]로부터 '발출하여' 그것과 제2요소를 '결합시킨다.' 이 "정신의 삼위일체(trinitas

---

71) 'similitudo speciei corporis' - 'interna visio/visio recordantis/cogitatio memoriae/imago similitudinis speciei corporis' - 'intentio voluntatis/voluntas'.

72) 이 두 가지 봄에 대한 상세한 분석은 참조: 배성진, 「아우구스티누스의 인식론에서 주의주의의 문제: 삼위일체적 감각이론을 중심으로」, 145-171.

73) 여기서 "말씀(verbum)"이라는 용어를 사용함으로써 "사랑(amor)"을 통해 중개된 지식을 가리키는데, 이러한 명시적이고 대상적인 '자기-인식'은 그것이 정신의 '자기-사랑'으로부터 태어난 것인 만큼, 성삼위의 관계를 잘 드러내 주는 유비라고 할 수 있다(참조: G. Catapano, *Agostino*: *La Trinità*, Saggio introduttivo "III.1.2. La parola interiore", cviii-cxv).

74) 아우구스티누스는 정신이 자기를 알기 위해서는 자기를 사랑해야 한다고 말하면서도, 이미 정신이 자

mentis)"는 '동일한 실체'가 지닌 구별되는 세 가지 차원이 성부와 성자와 성령의 각 위격과 유사하며 하나가 다른 두 차원을 자기 안에 포괄하는 '상호적 내재성'을 지닌다는 점에서 '삼위일체의 모상(imago Trinitatis)'으로 드러난다.75)

### 3.3 하느님의 모상을 완성하기 위한 조건과 정신의 삼위일체적 존재구조

하지만 우리 저자는 이러한 정신의 삼위일체가 아무리 그 자체로 삼위일체의 모상으로서 탁월한 삼위일체적 구조와 유사함을 지닌다 해도, 자기를 초월하여 자신의 원형이신 삼위일체 하느님을 지향함으로써 '하느님에 대한 기억(memoria Dei) - 하느님에 대한 이해(intellegentia Dei) - 하느님을 향한 의지와 사랑(voluntas Dei)'으로 전환되지 않는다면, 완전한 의미에서 그분의 모상이라고 할 수 없다고 확언한다(XIV.12.15).

이러한 사실은 매우 중요한데, 아우구스티누스가 인간 영혼을 단지 하느님의 모상으로 제시할 뿐만 아니라 성령의 힘으로 유일한 "성부의 모상"인 그리스도를 향해 나아감으로써 자기 존재를 완성하도록 불리었음76)을 제시하는 것은 아우구스티누스가 제시하는 영혼이, 데카르트로 대표되는 근대적 주체(cogito)와 같이 자기만족적 주관성 안에 폐쇄됨 없이, '자기 내면보다 더 내밀한("interior intimo meo" *conf.* III.6.11)' 절대적 타자에 의해 관통되어 있음을 발견하는 한에서, 그분과의 관계 안으로 들어가기 위해 자기를 지속적으로 초월하도록 불리었음을 의미하기 때문이다.77) 따라서 아우구스티누스가 아주 길고

---

기를 알지 못했다면 결코 자기를 사랑할 수 없을 것이라고 말함으로써, 자기 사랑의 이중적 기원에 관해 해명하는데, 이것이 아우구스티누스가 '성령의 이중 기원(ex Patre Filioque)'을 유비적으로 설명하는 방식이다.

75) 정신의 두 가지 삼위일체에 관한 상세한 설명은 참조: 배성진,「삼위일체를 향한 영혼의 여정」,『신학과철학』, 36(2020, 5), 182-187.

76) 아우구스티누스에 따르면, "모상(imago)"은 "유사함(similitudo)"과는 달리 그 '원형'과의 관계 안에서 이해되어야 하며("Omnis imago est similis ei, cuius imago est; nec tamen omne, quod simile est alicui, etiam imago est eius. [...] Imago enim tunc est, cum de aliquo exprimitur" *Gn. litt. imp.* 16.57; *qu.* 5.4), 지향(intentio)은 그 원형을 지향하는 영혼이 그 원형의 모상을 자기 안에 생산해 내는 원리가 된다. 따라서 영혼이 신의 모상에 따라 창조되었다는 사실은 그 자체로 영혼이 자신의 존재를 유지하고 완성하기 위해, 신의 완전한 모상이신 "말씀(Verbum)"을 모범으로 하여(*Gn. litt.* I.4.9), 그의 원형이신 신을 향해 사랑의 지향(intentio amoris)을 실행해야 함을 함축한다(*trin.* XII.11.16).

77) 아우구스티누스의 자아는 언제나 하느님에 의해 관통된 존재인 만큼("Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo." *conf.* III.6.11; "si non manebo in illo, nec in me potero." VII.11.17), 자기-초월은 하느님께 이르기 위해 필연적으로 요청되는 조건이다("Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris,

상세하게 인격의 정신에 내재한 삼위일체의 유비를 분석한 것은 그것이 자신의 기원(principium)이자 목적(finis)인 삼위일체를 향해 스스로의 힘으로 상승하는 신플라톤주의적 여정을 보여 주기 위함이 아닌바, 그 스스로가 고백하다시피 이러한 시도는 지향을 상승시키기 위한 사랑의 부정함과 진리를 있는 그대로 관조하기 위한 시력의 나약함으로 인해 실패로 귀결되기 때문이다.[78] 영혼 편에서 하느님을 향한 자력 상승의 불가능성은 정신의 삼위일체와 삼위일체 하느님 사이에 있는 존재론적 심연 때문에 더욱더 강화된다. 인간 정신과 하느님 사이에 존재하는 이 심연적 차이는 다음의 세 가지로 구성된다. 첫째로 정신의 두 삼위일체는 인격 전체가 아닌 반면, 성삼위는 하느님의 전체성이고, 둘째로, 정신의 두 번째 삼위일체는 그것을 자신과 동일화하지 않은 채 소유하는 하나의 인격에만 속하는 반면, 성삼위는 각각이 동일한 하느님이며, 셋째로, 정신의 삼위일체 안에서 정신은 기억을 통해서만 자기를 회상하고, 이해력을 통해서만 자기를 알며, 의지를 통해서만 자기를 사랑하는 반면, 신적 삼위일체 안에서 각각의 위격은 서로에게 의존함 없이 이러한 능력을 모두 지니고 있다는 것이다.[79]

만일 삼위일체 하느님과 그것의 모상인 인간 정신이 가지는 유사성의 거리가 이렇듯 근본적이라면, 따라서 후자는 결코 스스로의 힘으로 전자를 향해 상승할 수 없다면, 아우구스티누스가 인간의 영혼에 대한 분석을 통해 도달하고자 한 궁극적 지점은 어디인가? 이 물음에 답하기 위해 우리는 외적 인간의 삼위일체부터 내적 인간의 삼위일체에 이르는 모든 심리학적 삼위일체들의 3요소들이 각각 '모든 존재와 인식과 사랑의 절대적 기원'이신 성부와 '성부의 가지적인 형상이자 완전한 모상이신' 성자와 '성부와 성자를 결합

---

transcende et teipsum." *vera rel.* 39.72).

78) 참조: *trin.* VIII.10.14; XV.6.10; L. Gioia, *The Theological Epistemology of Augustine's* "De Trinitate", 255.

79) 참조: *trin.* XV.17.28; G. Catapano, *Agostino*: *La Trinità*, Saggio introduttivo, III.2.5. "L'immagine di Dio tra somiglianza e dissomiglianza", cxlviii. 이것은 심리학적 삼위일체의 유비가 갖는 결정적인 한계이다. Nédoncelle이 지적하듯이, 아우구스티누스는 삼위일체의 유비로서 구별되는 세 위격의 상호 관계가 아닌 세 위격이 공동으로 지니는 하느님으로서의 동일본질에 초점을 두기로 결정했다(참조: M. Nédoncelle, "L'intersubjectivité humaine est-elle pour saint Augustin une image de la Trinité?", 600-601). 하지만 어느 선택이든 한계를 지니기 마련인데, 심리학적 유비의 경우 양태론(modalism)의 위험에 노출되는 반면, 사회학적 유비의 경우 삼신론의 위험에 빠지기 쉽기 때문이다(P. Cary, "Historical Perspective on Trinitarian Doctrine", 6-7). 그럼에도 불구하고 우리는, 이미 설명한 바와 같이, 히포의 주교가 자신의 저작을 집필하면서 '성자의 탄생'과 구별되는 '성령의 발출'과 같은 위격적 관계의 차이를 설명하기를 원했음을 기억해야 한다.

하는 사랑'이신 성령이라는 3중의 존재론적 기원을 지닌다는 사실에 유념해야 한다. '삼위일체적 창조의 형이상학'[80]에 따라 우리는 이 3중의 차원을 각각 존재자의 존재가 지닌 '양적 차원(존재와 인식의 한계와 척도) - 인식적 차원(존재자의 가시성과 가지성인 형상, 그리고 영혼의 인식능력) - 욕구적 차원(물리적 운동의 동력인 무게, 그리고 영혼의 지향작용과 결합능력인 사랑과 의지)'[81]으로 규정할 수 있다. 이러한 차원을 정신의 마지막 삼위일체에 적용한다면, 정신이 존재하는 한 지니는 그것의 자기-기억이 자기를 인식하고 사랑할 수 있는 한계와 척도(XIV.6.8; 6.9; 8.11; 11.14)이며,[82] 정신의 자기-이해는 자기-기억의 심연에 감춰진 자기-인식(arcana notitia)이 자기-사랑의 힘에 이끌린 사유에 포착되어 가시적으로 주제화됨(XIV.6.8; 10.13)[83]을 의미하고, 정신의 자기-기억과 자기-인식을 결합하는 지향작용의 동력이 그것의 자기-사랑이라는 점에서 욕구적 차원을 가리킨다(X.8.11; XIV.6.8; 10.13)는 것을 이해하게 된다.

그렇다면 어떻게 정신은 자신의 이러한 삼위일체적 존재구조를 통해 하느님을 향해 나아갈 수 있는가? 우리는 아우구스티누스가 강조하는 '은총(gratia)'의 관점으로 정신의 삼위일체를 해석함으로써 이에 답할 수 있다. 곧 정신이 존재하는 한 자기를 기억할 때마다 하느님이 먼저 자기를 기억하셨으며 동시에 당신 자신을 기억하게 하시고,[84] 정신이 존재하는 한 자기를 인식할 때마다 하느님이 먼저 자기를 인식하셨고 또한 당신 자신을 인

---

80) 하느님은 모든 존재자를 그것이 존재하는 한 "척도(mensura)"와 "수(numerus)" 그리고 "무게(pondus)"에 따라 배치하셨다("omnia in mensura, numero et pondere disposuisti." 지혜 11,21)는 성경 구절을 신플라톤주의적 관점으로 해석한 산물인 아우구스티누스의 삼위일체적 창조의 형이상학에 관해서는 참조: L. Ayres, "Measure, Number and Weight", *Augustine through the Ages*, 550-552; W. Beierwaltes, "Augustins Interpretation von *Sapientia* 11,21", *RÉAug* 15(1969), 51-61; M. Dulaey, "Mesure, nombre et ordre", Note complémentaires 7, *Sur la Gesèse contre les Manichéens*: *BA* 50, (Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2004), 515-516; L. Gioia, *The Theological Epistemology of Augustine's* "De Trinitate", 239-2259.

81) 이 삼위일체적 존재 구조에 관한 상세한 분석은 참조: 배성진, 「성 아우구스티누스의 초기 대화편에 나타난 Intentio의 근본 의미: 『아카데미아학파 반박』과 『행복론』을 중심으로」, 『중세철학』, 25(2019, 12), 87-100.

82) 참조: B. Cillerai, *La memoria come* capacitas dei *secondo Agostino*, (Pisa: ETS, 2008), 324-327.

83) 참조: C. Britain, "Intellectual Self-knowledge in Augustine", *Le* De Trinitate *de Saint Augustin*: *Exégèse, logique et noétiqu*: Actes du colloque international de Bordeaux, 16-19 juin 2010, (Paris: Institut d'études augustiniennes, 2012), 325-330.

84) 하느님은 언제나 당신의 기억 속에 인간을 간직하시고 인간은 그분의 기억에 현전하는 한 존재할 뿐만 아니라(*conf.* IX.3.6; *en. Ps* 135[136]:23), 인간으로 하여금 당신 자신을 지향할 것을 기억하도록("commemoratur") 촉구하신다(*trin.* XIV.15.21).

식하도록 조명하고 가르치시며,[85] 정신이 존재하는 한 자기를 사랑할 때마다 하느님이 먼저 자기를 사랑하셨고 아울러 당신 자신을 사랑하도록 이끄신다는 초월적 진리를 '기억하고', '인식하며', '사랑하는 것'이다.[86] 상황이 이렇다면, 정신의 삼위일체적 존재구조는 다름 아닌 그에게 새겨진 '삼위일체적 은총의 구조'로 드러나는데,[87] 정신은 '지향(intentio)의 자기-초월적 전회(conversio)'를 통해, 그것이 존재하는 한 이미 그에게 선사된 이 삼위일체의 모상이라는 은총의 구조를 '기억하고' '인식하며' '사랑함'으로써 이 선물의 증여자를 지향하면서,[88] 동일한 선물에 대한 '의식적이고' '지혜로우며' '의지적인' 수취인이 되도록 불린 것이다. 이것이 정신이 '하느님-사랑(caritas)'으로 촉발되어[89] 언제나 이미 자기를 조명하는 '하느님-진리(veritas)'를 "초월-지향하고(se extenderit)" 그분을 "전적으로 관조하여(tota contempletur)" 그분으로 변형됨으로써,[90] 자기 존재에 새겨진

85) 하느님은 언제나 당신의 '창조적 시선'으로 인간을 바라보시며 그분이 인간을 존재해야 할 것으로 바라보시는 한 그 시선에 의해 존재하게 된다(*conf.* XIII.38.53). 아울러 하느님은 인간에게 인식의 능력을 증여하시고 진리의 빛으로 그를 비추시어(*lib. arb.* II.21.31), 그가 당신을 찾지 않을 때라도 그를 찾으심으로써 당신을 찾도록 촉구하신다(*conf.* XI.2.4). 인간의 정신은 유일한 스승이신 그리스도의 내적 가르침으로 참된 배움에 이르게 되는데(*trin.* XIV.15.21), 이에 관한 내용은 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: *BA* 6/3, (Paris: Desclée, 1976), 545-548.

86) 존재론적 차원에서, 하느님은 인간 영혼에게 존재와 생명, 곧 형상을 주시는 분이며(*imm. an.* 15.24), 하느님이 그것의 존재론적 기원인 한에서 영혼은 그가 아직 알지 못하는 하느님을 이미 목적으로 지향하는 '무조건적("sive sciens sive nesciens")' 사랑을 지니게 되는 한편(*sol.* I.1.2), 구원사적 차원에서, 하느님은 죄인인 인간에 대한 사랑으로 친히 인간이 되시고 그를 위해 엄청난 멸시를 받고 죽음에 이르셨다(*trin.* VIII.5.7)는 사실이 강조된다. 이렇게 인간을 먼저 이미 항상 사랑하시는 하느님은 성령을 통해 사랑의 선물을 그에게 증여하심으로써 그가 당신을 사랑할 수 있도록 이끄시고(로마 5,5; *trin.* XV.18.32; 19.37), 거룩한 갈망(sanctum desiderium)을 통해 당신 자신을 소유할 수 있도록 그것을 확장(초월-지향: extendi)하신다(*ep. Io. tr.* IV.6).

87) 하느님에 대한 정신의 의존은 단지 존재론적이고 인식론적인 것이 아니라 그분의 은총 자체에 대한 의존이라는 점은 참조: G. Lettieri, *L'altro Agostino*: *Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del* De doctrina christiana, (Brescia: Morcelliana, 2001), 341.

88) 인격이 지닌 참된 명예는 "하느님의 모상과 유사함"에 있으며, 그것은 자신에게 당신 자신을 새기시는 하느님을 지향함으로써가 아니면 유지될 수 없다. 이때 지향의 동력인 사랑은 하느님을 더 많이 사랑하기 위해 자기를 덜 사랑하도록 요청된다("Honor enim hominis verus est 'imago et similitudo Dei' quae non custoditur nisi ad ipsum a quo imprimitur. Tanto magis itaque inhaeretur Deo quanto minus diligitur proprium." *trin.* XII.11.16).

89) "eique in quantum caritate cohaeserit, in tantum ab eo lumine illo intelligibili perfusa quodammodo et inlustrata cernit" (*diu. qu.* 46.2).

90) "Sicut de natura humana mentis diximus quia et si tota contempletur veritatem, imago Dei est [⋯] quantumcumque se extenderit in id quod aeternum est tanto magis inde formatur ad

하느님의 모상을 회복하고 완성하는 길이다.[91]

## 4. 상호 인격적 관계 구조와 성삼위의 친교에의 참여 가능성

그렇다면 인격의 정신이 지닌 존재구조는 상호 인격적 관계에 관해 무엇을 말하는가? 우리는 아직도 히포의 주교가 지닌 "사랑의 신학"이 복음적 윤리의 기초인 상호 주체적 차원(la dimensione dell'intersoggettività)을 신플라톤주의적 형이상학에 대한 관심으로 대체하였다고 말할 수 있는가?[92] 물론 아우구스티누스는 자기 사상의 성숙기에 이르러서도 플라톤-플로티노스적 형이상학의 관점을 완전히 포기하지 않는 반면, 그것을 그리스도교의 가르침과 성경적 진리에 적용하고 변형하면서 해석학적으로 풍요롭게 활용한다. 일례로 우리는 앞서 어떻게 하나(τὸ ἓν)를 향한 플로티노스적 영혼(ψυχή)의 에로스적 상승(ἀναγωγή)[93]이 그리스도교적 은총 개념으로 변형되고 '전복'되는지를 확인했다. 그렇다면 은총으로 재해석된 『삼위일체론』 후반부의 심리학적 삼위일체들은 그리스도교적 상호 인격적 관계에 관해 의미 있는 무엇인가를 말할 수 있는가?

영혼과 육체의 결합관계로 구성된 인격의 존재로부터 외적/내적 인간의 삼위일체들에 관한 분석을 통해 우리가 알 수 있는 바와 같이, 인격은 감각적 대상 인식으로부터 자기-인식을 거쳐 가장 지고한 지성적 대상, 곧 하느님의 관조에 이르기까지 모든 수준의 인식을 사랑에 의해 이끌리고 촉발된 지향작용(intentio)으로 제시된다. 이는 아우구스티누스의 인식이 근본적으로 '사랑의 인식'이며, 사랑을 통한 '관계(ad aliquid)'으로 구성됨을 말해주는 것이다. 모든 수준의 인식에서 대상(심리학적 삼위일체의 제1요소)은 언제나 자신의 고유한 형상을 통해 인격의 정신에 스스로를 개현하고 인격은 이러한 대상의 자기-개현에 대하여 자기 영혼으로부터 발출된 사랑의 응답으로 그 형상을 지향함으로써(심리학적 삼위일체의 제3요소), 영혼 안에 동일한 대상의 형상, 곧 '대상(형상)의 모상'이자 '이미지'가 태어나게 하는 방식으로(심리학적 삼위일체의 제2요소) 그것을 소유하게 된다. 따라서

---

imaginem Dei" (*trin.* XII.7.10).

91) 참조: R. Williams, *The Theological Epistemology of Augustine's* De Trinitate, "Foreword", vii-x.

92) 참조: H.U. von Balthasar, *Gloria* V: *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, (Milano: Jaca Book, 1978), 31.

93) 플로티노스의 상승하는 에로스 개념에 관해서는 이 논문의 각주 54번을 보라.

인식은 주체와 대상의 '상관성(correlation)'을 그 특징으로 지니며, 그 상관성 안에서 주체는 언제나 '대상에 관한 주체', '대상을 향해 있는(ad) 관계적 주체'로 드러난다. 하지만 아우구스티누스에게 인식은 단지 인식 대상의 지향적 소유로 그치지 않고 인식 주체 편에서 인식 대상의 형상에 바탕을 둔 존재론적 자기규정으로 귀결되는데, 거기에는 앞서 설명했던 삼위일체적 존재구조가 작용하기 때문이다. 이 구조에 따르면, 인간 영혼이 가시적 형상 안에서 자기를 개현하는 물질적 대상에 대한 부당한 사랑(cupiditas, concupiscientia, libido)에 이끌려 그것을 지향할 때, 그것은 그 대상의 척도에 상응하는 방식으로 자기 존재를 양적 차원에서 '축소'시키고 인식적 차원에서 '어리석음'에 이르는 반면, 진리 안에서 당신을 계시하시는 성부께 대한 사랑(caritas, dilectio, amor)에 이끌려 그분을 지향할 때 동일한 영혼의 존재론적 척도는 삼위일체를 향해 무한하게 '확장'되고 '지혜'에 이르게 되는 것이다.[94]

그렇다면 인격들 간의 상호 지향의 경우 어떤 존재론적 재규정이 발생하는가? 이 물음에 답하기 위해 우리는 제IX-XIV권의 내용으로부터 다시 제VIII권에서 해명된 '삼위일체의 자리(locus Trinitatis)'로 돌아와야 한다.

> 여기 셋이 있다. 사랑하는 이, 사랑받는 것, 그리고 사랑. 사랑은 다른 두 가지, 곧 사랑하는 이와 사랑받는 것을 결합시키거나 결합시키기를 욕구하는 어떤 생명이 아니라면 무엇인가? 이 사실은 가장 낮고 육적인 사랑에서조차 사실이다. 그러나 더욱 순수하고 투명한 어떤 것을 누리기 위해서는 육체를 딛고 영혼으로 상승해야 한다(VIII.10.14).[95]

---

94) 다른 물질적 존재자들과는 달리 영혼의 존재는 그것이 지닌 삼위일체적 존재 구조에 따라 역동적인 성격을 지닌다("Sed haec animorum atque mentium et mensura alia mensura cohibetur, et numerus alio numero formatur, et pondus alio pondere rapitur." *Gn. litt.* IV.4.8). 이러한 사실은 아우구스티누스에게 "사랑의 질서(ordo amoris)"가 지니는 근본적 중요성을 드러내 주는데, 이 사랑의 질서는 또한 '인식의 질서'와도 직결되는 문제이다. 아우구스티누스는 '외적 인간의 삼위일체', 곧 "물질적 봄(visio corporalis)"에 따라 사는 이는 잘못된 삶, "기형적인 삶(deformiter vivit)"을 사는 것이라고 단언하는데(XI.2.6), 그것은 감각적이고 물질적인 존재자들을 '사용하기(uti)' 위해 태어났기 때문이다(XI.5.8). 만일 이 물질적 봄이 기억 안에 저장된 이미지들을 상기하는 "영적 봄(visio spiritalis)"과, 그리고 의지적 지향의 가장 고귀한 부분이 '내적이고 상위적인' 존재자들 안에 머물면서 이미지들로부터 파악한 모든 것을 최선의 가장 참된 삶에 연관시키는 "지성적 봄(visio intellectualis)"으로 이어지지 않는다면, 그 누구도 그 봄을 잘 활용할 수 없는 것이다. 바로 그 지성적 봄 안에서 의지는 그것의 최종 목적을 관조하는 가운데 물질적 이미지들을 판단함으로써 자기 안식을 발견하기에 이른다. 이렇게 우리 저자는 모든 단계의 인식을 존재론적 위계의 순서에 따라 제시하는데, 이들은 모두 의지와 사랑의 지향에 의해 결정되며(*Gn. litt*. XII.24.51) 행복(beata vita)이라는 최종 목적을 향해 정향되어 있는 것이다(*trin.* XI.6.10).

95) "Ecce tria sunt: amans, et quod amatur, et amor. Quid est ergo amor, nisi quaedam vita duo

삼위일체 하느님을 표현하는 가장 근원적인 유비인 상호적인 위격적 사랑에 인격을 대입하는 경우 단순실체인 신적 위격과는 달리 인격이 지니는 존재론적 복합성으로 인해 인식 주체의 이중적 시선, 곧 '정신(mens)'의 시선과 '눈(oculus)'의 시선[96]에는 인식 대상의 육체적 차원과 영적인 차원이 교차하게 된다. 이는 인격의 존재가 지닌 인식적 차원과 욕구적 차원은 각각 타자의 인격이 지닌 '육체적 차원의 형상(가시성)'과 그것에 대한 '육적인 사랑'을 촉발할 수 있음을 의미한다. 이때 우리는 타인을 자기와 같이 궁극의 목적을 공유하며 하느님을 지향하는 여정 안에 있는 영혼(animus)으로 보지 않고 감각적 대상(corpus)으로 환원할 위험이 있는 것이다.[97] 하지만 위에서 말하는 것처럼, 그러한 극단적으로 육적인 수준 역시 지향작용을 통해 두 존재자를 하나로 일치시킨다는 의미에서 '일의성' 안에 있는 사랑 개념에 포괄된다.[98] 물론 이러한 '부당한 사랑'에 바탕을 둔 관계는 존재론적으로 상호 파괴적일 수밖에 없지만 말이다.[99] 우리가 삼위일체적 존재구조에 대한 분석에서 확인했듯이, 상대방의 인격을 물질로 환원하는 행위는 물질적으로 대상화된 인격을 소유하는 인식-소유 주체의 존재론적 척도를 바로 그 물질적 수준을 향해 격하시키기 때문이다.[100] 따라서 현대 인격주의를 알지 못하는 아우구스티누스에게는 상호

---

aliqua copulans, vel copulari appetens, amantem scilicet, et quod amatur? Et hoc etiam in extremis carnalibusque amoribus ita est. Sed ut aliquid purius et liquidius hauriamus, calcata carne ascendamus ad animum. Quid amat animus in amico, nisi animum?"

96) 초기 작품들에서처럼(*sol.* I.6.13; *imm. an.* 6.10; *an. quant.* 26.53) 성숙기의 작품들 안에서도, 히포의 주교는 정신(mens)을 "영혼의 눈(oculus animae)"(*Gn. litt.* XII.7.18)로 정의한다.

97) 아우구스티누스가 영혼과 육체의 결합체인 인격을 "영혼(animus)"으로 규정하는 이유는 바로 "지성(intellectus)"을 통해 하느님을 향해 나아가도록 창조된 그분의 모상임을 강조하기 위함이다: "nosque ipsi animi non sensibiles simus, id est corpora, sed intellegibiles, quoniam vita sumus" (*trin.* XI.1.1).

98) 참조: J.-L. Marion, *Au lieu de soi*: *l'approche de Saint Augustin*, (Paris: Presses Universitaires de France, 2008), 365-379.

99) 아우구스티누스는 "참된 사랑(vera dilectio)"만이 "사랑(dilectio)"라고 불려야 하며, 그렇지 않다면 "욕망(cupiditas)"이라고 확언한다(VIII.7.10). 그렇지 않다면, 이것은 언어의 남용("abusive dicuntur")일 뿐이다. 그렇다면 참된 의미의 사랑이란 무엇인가? "우리로 하여금 진리와 굳게 결합하여 정의롭게 살게 하는 것(Haec est autem vera dilectio ut inhaerentes veritati iuste vivamus)"이다. 이러한 사랑은 사멸하는 모든 것을 경멸하는 사랑이며, 동시에 예수 그리스도의 모범을 따라 형제를 위해 죽을 준비가 된 사랑이다.

100) 『음악론(*De musica*)』 VI권에서 아우구스티누스는 이러한 시선의 윤리학적 의미를 명확하게 제시한다. 영혼은 자기 안에 자기 존재의 근거를 지니지 못하므로, 하느님의 현전으로부터 자기 생명과 존재를 받지 않는다면 그 자체로 "무(nihil)"이다. 따라서 자기 존재를 유지하기 위하여, 영혼은 정신을 "자기의 안정과 지지이신 하느님께"(VI.15.50) 향해야 한다. 하느님을 향한 이 모든 영혼의 지향은 겸손의 뿌리에서 피어나는 사랑(caritas)에 의해서만 가능한 것이다(*s.* 117.10.17). 반대로, 교만은 외

인격적 관계 그 자체가 문제가 아니라, 인격의 존재를 재규정하는 그 관계의 질과 수준이 문제이며, 이는 다시 모든 인격적 관계의 원형(exemplum)인 삼위일체를 지향하는 인격의 긴밀한 상호일치 관계에 있는 존재론적 두 차원, 곧 '인식'과 '사랑'에 달린 문제다.[101] 결국 인식 주체가 욕구의 차원에서 '어떤 수준 사랑에 이끌려' 인식의 차원에서 '어떤 수준의 시선을' 상대방의 인격을 향해 지향하느냐의 문제인 것이다.[102] 이러한 문제는 다음의 본문에서 분명히 드러난다.

> 하지만 그는 인간적인 시각으로 형제를 보며, 그 시각으로는 하느님이 보일 수 없다. 그러나 그가 인간적 시각으로 보는 형제를 영적인 사랑으로 사랑한다면, 사랑 그 자체이신 하느님을 내적인 시각으로 보게 될 것인데, 그 시각으로 그분은 보일 수 있는 것이다(VIII.8.12).[103]

이 본문은 사랑의 不在 안에, 곧 "어둠 속에"(1요한 1,5) 있는 인격이 형제를 향해 촉발하는 "인간적 시각(humanus visus)"의 무능함과는 대조적으로, 어떻게 성령을 통해 선사된 "영적인 사랑(spiritalis caritas)"에 의해 이끌린 "내적인 시각(visus interior)"으로 형제를 지향함으로써 그 형제를 넘어 "사랑 그 자체이신 하느님"을 보게 하는지를 드러내 준다. 이러한 형제 사랑의 상황은 언제나 '상호적인 것'이어야 하고(VIII.8.12), 따라서 이미 우리

---

부로 자신을 돌림으로써 자기 존재의 기원으로부터 스스로를 비워 내며, 존재의 궁핍함으로 떨어지는 영혼의 운동을 야기한다(*mus.* VI.13.40; 16.53; *lib. arb.* III.25.76). 하지만 우리 저자는 이 작품 안에서 성경의 가르침을 바탕으로 영혼과 하느님 사이의 수직적 관계로부터 영혼과 영혼 사이의 수평적 관계로 윤리적 지평을 확대하는데, 이는 그가 교만함이 하느님의 법을 거슬러 타자를 소유하고(VI.13.42) 지배하고자(VI.13.41) 하는 욕구를 자극한다고 말할 때 두드러진다. 이러한 태도는 타자의 영혼을 물질적 대상으로 전락시키고 환원하는 폭력을 가리킨다.

101) 아우구스티누스에게 '인식'과 '사랑'은 인격의 존재 그 자체를 지탱하는 두 기둥인바, 이 두 가지 차원을 통해 다른 존재자와의 관계 안으로 들어가는 인격은 그가 '사랑하며 인식하는', '인식하기를 갈망하는', 그리고 '사랑으로 인식하는' 그 대상에 따라 자기 존재를 역동적으로 재규정하게 된다. 참조: L. Ayres, *Augustine and the Trinity*, (New York: Cambridge University Press, 2010), 322; A. Staron, *The Gift of Love*: *Augustine*, *Jean-Luc Marion*, *and the Trinity*, 4-5.

102) 이렇게 사랑할 때, 우리는 상대방이 누구든지 그를 사랑할 수 있으니, 그가 의인이라면 우리는 우리가 내적으로 관조하고 사랑으로 결합해 있는 "정의의 형상(forma iustitiae)"에 바탕을 두고 그를 사랑하는 것이요, 그가 죄인이라면 역시 동일한 정의의 형상에 바탕을 두고 그가 의인이 되도록 사랑해야 하기 때문이다. 아우구스티누스는 우리가 이렇게 사랑할 때, 이웃을 자신처럼 사랑하는 데 아무런 위험에도 빠지지 않을 것이니, 이러한 형상에 대한 사랑만이 우리를 정의롭게 만들기 때문이다(*trin.* VIII.6.9). 그리고 이 정의의 형상은 다른 형상들과 마찬가지로 지혜(VII.1.1-3.6)이신 그리스도 안에 있다(VI.10.11-12). 참조: L. Zwollo, *St. Augustine and Plotinus: The Human Mind as Image of the Divine*, 363.

103) "Fratrem autem videt humano visu, quo videri Deus non potest. Sed si eum quem videt humano visu, spiritali caritate diligeret, videret Deum, qui est ipsa caritas, visu interiore quo videri potest."

가 앞서 살펴보았던 것과 같이, 서로가 서로를 '하느님의 사랑으로부터' '사랑이신 하느님'으로 바라보는 관계가 형성될 수 있는 가능성을 열어 보인다. 여기서 각각의 인격은 서로를 사랑하고 인식하는 지향작용을 수행하기 이전에 각자 자신의 존재 그 자체를 통해 삼위일체를 기억하고, 인식하며, 사랑하는 주체이고, 그러한 한에서 "더욱 순수하고 투명한 어떤 것"(VIII.10.14), 곧 하느님의 참다운 모상으로서 서로가 서로에게 궁극적 사랑과 인식의 대상인 하느님을 '반영하고' '의미하는' 효과적인 표지가 되는 것이다. 이렇게 서로가 서로를 '하느님으로서' 바라보고 서로가 서로 안에서 '하느님을 사랑하는' 관계는 두 인격을 "하나의 영혼과 하나의 마음(anima una et cor unum)"(사도 4,31)이 되게 한다.[104)]

아우구스티누스에게는 이러한 존재방식이 인격들이 삼위일체의 위격적 친교와 일치에 참여할 수 있는 유일한 조건으로 드러나며, 그것은 삼위일체론의 후반부에서 우리 저자가 개현한 인격의 삼위일체적 존재구조에 바탕을 둔 지향의 내적 전회를 통해서만 가능하다고 말하고 있는 것이다.[105)]

## 나가는 말

니케아-콘스탄티노플 공의회 이후 최초로 서방교회의 삼위일체 교의를 규정한 걸작인 아우구스티누스의 『삼위일체론』은 그 내용과 논증의 복합성만큼이나 다양한 해석과 오해

---

104) 참조: *Io. ev. tr.* XIV.9; XXXIX.5. 하지만 이러한 일치는 이 세상에서 언제나 제한적이라는 사실을 명심할 필요가 있다. 우리는 성부와 성자의 일치 안에 있을 수 있지만, 성부와 성자의 일치와 하나일 수는 없기 때문이다. 이것은 성부와 성자가 하나의 실체를 지닐 수 있는 반면, 우리에게는 그것이 불가능하기 때문이다. 확실히 성삼위는 하느님이 당신의 성전에 계시듯 우리 안에 계시지만, 우리는 그분들 안에 자신의 창조주 안에 있는 피조물로서 있는 것이다[참조: CX.1; M. Nédoncelle, "L'intersubjectivité humaine est-elle pour saint Augustin une image de la Trinité?", 597]. 그럼에도 불구하고 히포의 주교는 그리스도인들은 세례의 은총으로 하느님의 가장 거룩한 성전이 되었으며(*ep.* 187.12.35), 성령을 통하여 그들 사이의 친교는 물론이고 성삼위의 친교 안으로 들어갈 수 있다고 확증한다(*s.* 71.12.18). 바로 이러한 이유로 아우구스티누스는 자신이 설립한 수도회의 수사들이 서로가 서로 안에 계시는 하느님을 공경하도록 명령했던 것이다(*reg.* I.8[I.9]).

105) 지향의 내적 전회 혹은 회개(conversio)는 이 미완성된 저작이 그것의 독자들에게 요청하는 궁극적 메시지라고 할 수 있다[참조: C.C. Pecknold, "How Augustine Used the Trinity: Functionalism and the Development of Doctrine", *Anglican Theological Review*, 85(2003), 131-139; L. Ayres, *Augustine and the Trinity*, 318]. 이러한 사실은 자신의 저작을 기도로 끝맺는 저자의 소망 안에 명확하게 표현된다: "Meminerim tui, intellegam te, diligam te. Auge in me ista, donec me reformes ad integrum" (*trin.* XV.15.51).

의 대상이 되어 왔다. 특별히 현대 삼위일체론과 관련된 핵심 주제라고 할 수 있는 '인격과 관계'의 문제에서 히포의 주교는 그가 전반부에서 구축한 삼위일체론의 교의(동일한 본질과 관계적 위격에 관한 통찰)에 대한 공헌에 대한 찬양만큼이나 후반부에서 실행한 개별 인격의 심리학적 분석으로 인해 그리스도교적 상호 인격적 관계를 신플라톤주의적 형이상학과 개인주의로 대체했다는 비판을 받아왔던 것이다. 하지만 이러한 오해는 무엇보다 이 저작의 전체적인 의도와 목적에 대한 불충분한 성찰에서 비롯되며, 더 나아가 후반부에 위치한 심리학적 삼위일체의 유비들이 궁극적으로 의미하는 바에 대한 오해에서 유래하는 것이다. 이 저작 전체를 관통하는 핵심 주제인 '사랑'의 관점으로 후반부를 재해석할 때만, 우리는 우리에게 이미 항상 선사된 '사랑의 선물'이 모든 관계의 근본 원리이며 동일한 사랑의 작용인 '지향'이 삼위일체의 모상으로 창조된 인격을 구성하는 존재론적 핵심 구조임을 발견할 수 있다. 이 사랑의 지향을 통해 인격은 영혼과 육체로 결합된 이성적 실제로서 자신의 존재를 구성할 뿐 아니라, 물질적 사물로부터 출발하여 정신으로서의 자아를 통해 하느님과의 관계에까지 들어갈 수 있는 만큼, 자신의 존재가 근본적으로 '관계적임'을 드러내 준다. 존재 그 자체가 '삼위일체적으로' 구성된 인격은 그것이 '사랑으로 지향하여' '인식을 통해 소유하는' 대상의 존재론적 수준에 따라 자기 존재의 '척도'를 역동적으로 재창조하게 된다. 이러한 삼위일체적 존재 구조는 정신의 '자기 기억', '자기 이해', 그리고 '자기 사랑' 안에서 가장 선명하게 삼위일체 하느님과의 유사성을 반영하는데, '은총'의 관점으로 그것이 재해석될 때, 정신의 존재 그 자체는 그 정신으로 하여금 자신의 원형인 삼위일체를 지향하게 하는 내밀하고 영구한 표지로서 작용하기 시작한다. 그러한 은총의 해석학에 따라 정신이 자기의 존재구조를 '하느님 기억', '하느님 이해', 그리고 '하느님 사랑'으로 전환함으로써만, 곧 자기에게 선사된 근원적 선물인 성령-사랑으로 언제나 이미 자신을 조명하고 가르치는 진리-성자를 내밀하게 지향함으로써만 모든 것의 기원과 목적인 성부께 도달하여 자기 존재를 완성하게 되는 것이다. 영혼의 하느님을 향한 이 사랑의 지향을 상호 인격적 사랑의 관계에 적용할 때, 각각의 인격은 서로 안에서 사랑으로 이끌린 내적 시각을 통해 하느님을 관조할 수 있게 되는데, 각자가 투명하게 하느님을 의미하고 개현하는 효과적인 모상과 표지로서 존재하기 때문이다. 오직 이러한 방식으로만 상호 인격적 관계는 그 안에 내재한 모든 가능적 위험을 넘어 삼위일체적인 위격적 친교와 일치의 관계에 참여할 수 있는 조건으로 드러나는바, 동

일한 통찰은, 인격이 지닌 관계적 본성과 존재 방식을 탐구하는 오늘날에도 우리의 실존을 규정하는 관계들의 기원과 목적에 대한 성찰을 위하여 우리가 이 위대한 '사랑의 박사'로부터 길어 올릴 수 있는 마르지 않는 유산이라고 할 수 있다.

## 참고문헌

### [주석서]

Agostino, *La Trinità*, a cura di G. Catapano e B. Cillerai, Bompiani, Milano, 2012.

### [라틴어 텍스트]

https://www.augustinus.it/latino/trinita/index.htm

### [아우구스티누스 연구]

Agaësse, P., "Exercitatio animi", Note complémentaire 30, *La Trinité* (Livres VIII–XV): *BA* 16, Paris: Desclée de Brouwer, 1955, 612-614.

Ayres, L., "Measure, Number and Weight", in *Augustine through the Ages: an Encyclopedia*, ed., A. D. Fitzgerald, Grand Rapids, Cambridge: W. B. Eerdmans, 1999, 550-552.

_____, "The Fundamental Grammar of Augustine's Trinitarian Theology", in *Augustine and His Critics: Essays in Honour of Gerald Bonner*, London: Routledge, 2000, 376-377.

_____, *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford: Oxford University Press, 2004.

_____, *Augustine and the Trinity*, New York: Cambridge University Press, 2010.

Beierwaltes, W., "Augustins Interpretation von *Sapientia* 11,21", *Révue des Études Augustiniennes* 15 (1969), 51-61.

Bermon, E., "Persona", in *Augustinus-Lexikon* IV, Faszikel 5/6, ed., C. Mayer, *et al.*, Basel: Schwabe, 2016, 693-700.

Britain, C., "Intellectual Self-knowledge in Augustine", in *Le* De Trinitate *de Saint Augustin*: *Exégèse, logique et noétiqu*: Actes du colloque international de Bordeaux, 16-19 juin 2010, Paris: Institut d'études augustiniennes, 2012, 325-330.

Cary, P., "Historical Perspective on Trinitarian Doctrine", *Religious and Theological Studies Fellowship Bulletin*, (1995, 11/12), 1-13.

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

Cipriani, N., "Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi Dialoghi di S. Agostino", *Augustinianum*, 34(1994), 284-285.

_____, *La teologia di sant'Agostino: introduzione generale e riflessione trinitaria*, Roma: Institutum patristicum Augustinianum, 2015.

Coda, P., *Sul luogo della Trinità*, Roma: Città Nuova, 2008.

Dulaey, M., "Mesure, nombre et ordre", Note complémentaires 7, *Sur la Gesèse contre les Manichéens*: *BA* 50, Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2004, 515-516.

Gioia, L., *The Theological Epistemology of Augustine's* "De Trinitate", Oxford: Oxford University Press, 2016.

Grabowski, J.S., "Person: Substance and relation", *Communio*, 22(1995, Spring), 139-163.

Kaiser, C., *The Doctrine of God: An Historical Survey*, London: Marshall, Morgan and Scott, 1982.

Katz, S., "Person", in *Augustine through the Ages: an Encyclopedia*, ed., A.D. Fitzgerald, Grand Rapids, Cambridge: W. B. Eerdmans, 1999, 647.

Lettieri, G., *L'altro Agostino*: *Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del* De doctrina christiana, Brescia: Morcelliana, 2001.

Madec, G., "Condiscipuli sumus", Note complémentaire 7, *Dialogues Philosophique* III: *BA* 6/3, Paris: Desclée, 1976, 545-548.

_____, "*Inquisitione proficiente*. Pour une lecture "saine" du *De trinitate* d'Augustin", in *Gott und sein Bild*: *Augustinus* De Trinitate *im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, ed., J. Brachtendorf, Paderborn: Schöningh, 2000, 77.

_____, "Exercitatio animi", *Augustinus-Lexikon* II, ed., C. Mayer, *et al.*, Basel: Schwabe, 2004, 1182-1183.

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

Marrou, H.-I., *Saint Augustin e la fin del la culture antique*, Paris: Boccard, 1958.

Maspero, G., “L’ontologia trinitaria di Gregorio di Nissa e Agostino di Ippona”, in *Un pensiero per abitare la frontiera*, edd., P. Coda, A. Clemenzia, J. Tremblay, Roma: Città Nuova, 2016, 65-78.

_____, “Patristic Trinitarian Ontology”, in *Rethinking Trinitarian Theology*, ed., G. Maspero and R.J. Wozniak, London: T & T Clark, 2012, 211-229.

Mattews, G.B., “Introduction to *On the Trinity”*, *On the Trinity, Books 8-15*, by Augustine, New York: Cambridge University Press, 2002.

Nédoncelle, M., “L’intersubjectivité humaine est-elle pour saint Augustin une image de la Trinité?”, in *Augustinus Magister* I, Paris: Études augustiniennes, 1954, 595-602.

O’Daly, G.J., “anima, animus”, in *Augustinus-Lexikon* I, ed., C.P. Mayer, *et al.*, Basel: Schwabe, 1986, 331-333.

Pecknold, C.C., “How Augustine Used the Trinity: Functionalism and the Development of Doctrine”, *Anglican Theological Review*, 85(2003), 131-139.

Pérez, A.C., “The Trinitarian Concept of Person”, in *Rethinking Trinitarian Theology*, ed., G. Maspero and R.J. Wozniak, New York: T&T Clark International, 2012, 106-145.

Ratzinger, J., *Einführung in das Christentum. Vorlegung über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München: Kösel Verlag, 1968: tr. it., *Introduzione al cristinanesimo*, Brescia: Queriniana, 1979[6].

_____, “Retrieving the Tradition: Concerning the notion of person in theology”, *Communio*, 17(1990, Fall), 389-454.

Rist, J.M., *What is a Person?*: *Realities, Constructs, Illusions*, Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

Staron, A., *The Gift of Love*: *Augustine*, *Jean-Luc Marion*, *and the Trinity*, Minneapolis: Fortress Press, 2017.

Studer, B., *The Grace of Christ and the Grace of God in Augustine of Hippo*, trans. M.J.O’Connell, Collegeville, MN: Liturgical press, 1997.

Trendelenburg, A., “A Contribution to the History of the Word Person”, *Monist*, 20 (1910), 349-351.

Von Balthasar, H.U., *Gloria* V: *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, Milano: Jaca Book, 1978.

_____, "On the Concept of Person", *Communio*, 13(1986, Spring), 18-26.

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: 『아카데미아 학파 반박』과 『행복론』을 중심으로」, 『중세철학』, 25(2019, 12), 87-100.

_____, 「삼위일체를 향한 영혼의 여정」, 『신학과철학』, 36(2020, 5), 182-187.

_____, 「아우구스티누스 인식론에서 주의주의의 문제: 삼위일체적 감각지각 이론을 중심으로」, 『철학논집』, 61(2020, 6), 153-157.

초 록

# 아우구스티누스 사상 안에서 인격과 관계 개념: 『삼위일체론(*De trinitate*)』을 중심으로

배성진

아우구스티누스의 인격은 이성적 영혼과 물질적 육체의 결합으로 구성된 개별 실체로서 그 존재에서부터 이미 영혼 편에서 육체를 사랑으로 결합하는 관계적 구조를 드러내며, 이 관계의 원리인 사랑의 지향으로 물질세계와 자기 자신, 그리고 하느님에 대한 인식에 이를 수 있다. 사랑과 인식으로 구성된 인격의 존재는 타자에 대한 사랑의 인식을 통해 역동적으로 재규정하는데, 이렇게 사랑에 바탕을 두고 자기 존재를 재규정하는 인식 구조는 그의 존재가 성부와 성자와 성령으로부터 기인하는 삼위일체적 차원을 지님을 드러내 준다. 하지만 인격이 삼위일체 하느님의 참된 모상이 되기 위해서는 자기 정신에 새겨진 삼위일체적 존재구조, 곧 자기-기억, 자기-인식, 자기-사랑을 사랑이신 하느님으로부터 선사된 사랑의 선물을 통해 하느님-기억, 하느님-인식, 하느님-사랑으로 전회하도록 불림을 받는다. 이렇게 인격이 '하느님인 사랑'을 통해 '사랑이신 하느님'을 지향함으로써 하느님의 모상으로 존재하는 그만큼, 그가 서로간의 사랑을 통해 타자와 맺는 상호 인격적인 관계는 서로가 서로에게 하느님을 개현하는 성삼위의 관계에 참여할 수 있는 가능성을 열어 준다.

**주제어:** 인격, 관계, 사랑, 지향, 삼위일체

Abstract

## The Concept of Person and Relation in St. Augustine's Thought: with particular reference to *On the Holy Trinity* (*De trinitate*)

Bae, Sung Jin

In Augustine's thought the person (*persona*) means the individual substance consisting of the mixture of rational soul and material body, thus showing its intrinsically relational structure from its own being in which the soul unites its body to itself out of love, and by virtue of the intention of love (*intentio amoris*) as principle of the very relation (*relativum*) it comes to know the material world, itself, and God. The being of person constituted by love and knowledge is dynamically redetermined by its knowing other things with love, and such a cognitive structure based on love manifests the person's being in its trinitarian dimension deriving from God the Trinity. In order to authentically become the image of God, however, the person is called to convert the trinitarian structure incised on its mind as self-memory, self-understanding, self-love into God-memory, God-understanding, God-love through the gift of love given by God himself. The more the human person approaches to the perfection in being the image by aiming at 'God who is love' through 'love that is God', the more the interpersonal relation in which it enters with another by mutual love opens up the possibility to participate in that of the divine persons, showing God to one another from its own being.

**Key Words:** Person, Relation, Love, Intention(*intentio*), Trinity

| | |
|---|---|
| 논문 투고일 | 2020년 9월 3일 |
| 논문 수정일 | 2020년 10월 29일 |
| 논문게재 확정일 | 2020년 10월 27일 |