

Journal of Biblical Text Research. Vol. 8.

Published Semiannually by

The Institute for Biblical Text Research of the Korean Bible Society; February 2001

Table of Contents

• Paper •

| | |
|--|----------------------|
| [Kor.] Translating the Lord's Prayer in Korean ----- | Chang-nack Kim / 7 |
| [Kor.] Problems in Translating the Lord's Prayer ----- | Chae-Woon Na / 31 |
| [Kor.] Initiating a New Translation of the Lord's Prayer ----- | Hoon-Taik Chung / 44 |
| [Kor.] Grammatical Issues in Prayer Narration ----- | Chang-Hai Park / 59 |
| [Kor.] Problems in Translation the Lord's Prayer- from the perspective of Contemporary Translation Theories ----- | Young-Jin Min / 77 |
| [Kor.] Discussions of Professor Chung's "Initiating a New Translation of the Lord's Prayer" ----- | Young-Bong Kim / 97 |
| [Kor.] A Tentative Proposal for Korean Transliteration of Biblical Hebrew on the Basis of the Transliteration of Hebrew Proper Nouns in the Korean Revised Version ----- | Dong-Hyun Park / 106 |
| [Kor.] The Problem of Korean Transliteration of Hebrew Proper Nouns ----- | Suk-Chong Pang / 158 |
| [Kor.] The Spatial Concept of Biblical Hebrew 'ad in Isa 9:6, 47:7 and 57:15 ----- | Hwan-Jin Yi / 184 |
| [Kor.] Two Texts Related to the Spread of the Gospel and the violence of the violent (Lk 16:16/ Mk 11:12): The Understanding of Q 16:16 from the Perspective of the Kingdom of God ----- | Hyung-Dong Kim / 207 |
| [Kor.] Influences of the Japanese Translation on the Terminology Selection of the Korean Revised Version ----- | Sa-Yo Kim / 216 |

• Translated Paper •

| | |
|---|------------------------|
| [Kor.] Towards a New Dictionary of Biblical Hebrew Based on Semantic Domains ----- | Reinier de Blois / 236 |
|---|------------------------|

• Paper •

| | |
|---|------------------------|
| [Eng.] Towards a New Dictionary of Biblical Hebrew Based on Semantic Domains ----- | Reinier de Blois / 264 |
|---|------------------------|

주기도문 번역 문제

김창락*

1. 이 글은 우리말 주기도문의 번역상의 문제점을 검토하는 데 주안점을 둔다. 현재 우리나라 개신교 그리스도인들에게 통용되는 주기도문은 세 가지 형태이다. 첫째는 통일 찬송가 표지에 기록되어 있는 것이고 둘째는 <개역 한글판> 성경에 번역되어 있는 것이고 셋째는 구역 성경에 번역되어 있는 것이다. 첫째 것과 둘째 것 사이의 차이점은 첫째 것이 송영에 '대개'라는 부사어가 첨가된 점이다. 이 셋 외에도 <새 번역 신약성서>, <공동번역>, <표준 새번역>, <개역 개정판>, 가톨릭 교회의 <200주년 기념 신약성서>에 주기도문이 각각 다르게 번역되어 있다. 주기도문의 우리말 번역을 검토한다는 것은 우리말 번역문이 원문의 의미를 왜곡함이 없이 올바르게 전달하느냐는 문제와 우리말 번역문이 우리말 어법에 어긋남이 없이 알맞으냐는 문제를 다루는 것을 뜻한다. 따라서 이 글은 마태복음과 누가복음에 다르게 실려 있는 주기도문의 본문을 비교하여 어느 쪽이 전승사적으로 더 오랜 층에 속하느냐를 규명하거나 주기도문의 전반적 의미를 해석하는 문제는 다루지 않을 것이다. 원문에 대한 주석은 번역 문제와 관련이 있는 것에 국한할 것이다. 송영 부분이 주기도문의 본문에 포함되어야 하느냐 알아야 하느냐는 본문 비평적 논의도 이 글의 목적에 속하지 않는다.

2. 논의의 편의를 위하여 우선 <개역 한글판>의 번역문을 검토의 기본 대본으로 삼는다. 주기도문을 내용적으로 세 부분, 즉 부름말, 빚말, 기림말로 나눈다. "하늘에 계신 우리 아버지여"는 부름말이고 "대개 나라와 권세와 영광이 아버지께 있사옵나이다"는 기림말이고 부름말과 기림말 사이에 있는 부분은 빚말이다. 빚말은 모두 여섯이다. 여섯째 빚말은 이중으로 되어 있다. 즉 "우리를 시험에 들게 하지 마옵시고 다만 악에서 구하옵소서"이다. "다만 악에서 구하옵소서"는 단지 "우리를 시험에 들게 하지 마옵시고"에 상관되어 부연된 것이지 넷째와 다섯째와 여섯째 빚말에 대등한 관계로 병렬된 일곱째 빚말이 아니다(넷째와 다섯째, 다섯째와 여섯째 사이는 접속사 kai=and로 연결되어 있음).

3. 이 글은 우리말 주기도문에서 문제되는 부분을 세 단계로 나누어 논의할 것이다. 첫째는 우리말의 규범문법에 의거하여 확실하게 오류로 판정되는 것, 둘째는 표현상으로 어느 쪽이 우리말 어법에 더 어울리는지 논란의 여지가 있는 것, 셋째로 원문의 의미가 왜곡된 것으로 판정되는 것이다.

4. 우리말의 문법 규칙에 의거하여 오류로 판정해야 하는 것은 다음과 같다. 이것은 전적으로 우리말 어학자들이 문법적으로 결정해야 할 소관 사항에 속한다.

1) 부름말:

'아버지여'(개역, 개역 개정) → '아버지'

* 한신대학교 신학과, 신약학.

윗사람을 부를 때에 호격조사 ‘여’를 붙여서는 안 된다고 한다(구역, 새번역, 표준, 공동, 200, 가톨릭 기도서는 올바르게 번역했음).

2) 둘째 뱀말:

‘나라이’(구역, 개역) → ‘나라가’

현재의 발음상으로 ‘나라’는 받침 없이 끝나기 때문에 그러한 체언에 붙는 주격조사는 ‘가’이다(새번역, 공동, 표준, 개역개정, 200, 가톨릭 기도서).

3) 둘째 뱀말:

‘하옵시며’(구역, 개역) → ‘하시오며’

넷째와 다섯째 뱀말:

‘주옵시고’(구역, 개역) → ‘주시옵고’

여섯째 뱀말 a:

‘마옵시고’(개역) → ‘마시옵고’ 또는 ‘마시고’

여섯째 뱀말 b:

‘구하옵소서’(구역, 개역) → ‘구하시옵소서’

동사의 존칭보조 어간 ‘시’는 겸양을 뜻하는 보조 어간 ‘옵’ 앞에 놓여야 한다. <표준새번역>과 <개역개정판>은 이것을 바로 잡았다. <구역>과 <개역>이 ‘구하옵소서’에서 존칭보조 어간 ‘시’를 사용하지 않은 것은 일관성을 결여한 것이다.

4) 셋째 뱀말:

‘뜻이 하늘에서 이룬 것 같이’(구역, 개역) → ‘뜻이 하늘에서 이루어진 것 같이’

‘뜻’이 주어이면 그것은 ‘이루어지는’ 것이지 ‘이루는’ 것이 아니다(새번역, 표준)

5) 셋째 뱀말:

‘이루어지이다’(구역, 개역) → ‘이루어지게 하시옵소서’

‘이루어지이다’는 존대어가 아니다. ‘이루어지게 하시옵소서’(표준). ‘이루어지게 하옵소서’(개정개역). ‘이루어지게 하소서’(공동, 200). ‘이루어지옵소서’(새번역). ‘이루어지소서’(가톨릭 기도서).

6) 넷째 뱀말:

‘오늘날’(구역, 개역) → ‘오늘’

‘오늘날’은 ‘오늘의 시대’(nowadays, these days)를 뜻하지 ‘오늘’(today, this day) 을 뜻하지 않는다(새번역, 공동, 표준, 200, 가톨릭 기도서).

7) 여섯째 뱀말 b:

‘다만’(구역, 개역) → 생략해야 함

우리말에서 부정문 다음에 긍정문을 잇는 경우에는 접속부사를 사용하지 않는다. ‘다만’은 앞의 말에 반대되는 경우를 말하거나 부대되는 상황을 덧붙일 때에 사용되는 접속부사이다. “오늘은 나가지 말라. 다만 도서관에 가는 건 좋다.” “가도 좋다. 다만 고생은 각오해라.” <구역>과 <개역> 이외의 모든 번역들은 이것을 바로 잡았다.

5. 다음은 어느 쪽이 우리말 어법에 더 어울리는지 우리말 문장가들 사이에 논란이 되는 부분이다.

1) 첫째, 둘째, 셋째 뵘말:

‘이름’, ‘나라’, ‘뜻’(구역, 개역, 표준)이라고 하는 대신에 ‘아버지의 이름’, ‘아버지의 나라’, ‘아버지의 뜻’이라고 번역한 성경들이 있다(새번역, 공동, 개역개정, 200).

2) 둘째 뵘말:

‘임하다’(개역, 새번역, 표준)를 ‘오다’로 번역한 성경들이 있다(공동, 개역개정, 200).

3) 셋째 뵘말:

‘뜻이 하늘에서 이룬/이루어진 것같이 땅에서도’(구역, 개역, 새번역, 표준)를 ‘뜻이 하늘에서와 같이 땅에서도’로 번역한 성경들이 있다(개역개정, 공동, 200, 가톨릭 기도서).

4) 넷째 뵘말:

‘일용할’(구역, 개역, 표준, 개역개정, 200)을 ‘필요한’으로 번역한 성경들이 있다(새번역, 공동, 표준, 가톨릭 기도서).

5) 넷째 뵘말:

‘양식’(구역, 개역, 새번역, 공동, 표준, 개역개정, 가톨릭 기도서)을 ‘빵’으로 번역한 성경이 있다(200).

6) 다섯째 뵘말:

‘죄 지은 자’(구역, 개역)를 ‘죄 지은 사람’(새번역, 표준) 또는 ‘죄 지은 이’(개역개정)로 번역하기도 한다(<가톨릭 기도서>는 ‘잘못한 이’로 번역함).

7) 다섯째 뵘말:

‘죄 지은’(구역, 개역, 새번역, 표준, 개역개정)을 ‘잘못한’(공동, 가톨릭 기도서) 또는 ‘빛진’(200)으로 번역하기도 한다.

8) 다섯째 뵘말:

‘사하다’(구역, 개역, 개역개정)를 ‘용서하다’로 번역한 성경들이 있다(새번역, 공동, 표준, 200, 가톨릭 기도서).

9) 다섯째 뵘말:

‘죄’(구역, 개역, 새번역, 표준, 개역개정, 가톨릭 기도서)를 ‘잘못’(공동) 또는 ‘빛’(200)으로 번역하기도 한다.

10) 여섯째 뵘말 a:

‘시험’(구역, 개역, 표준)을 ‘유혹’으로 번역한 성경들이 있다(새번역, 공동, 개역개정, 200, 가톨릭 기도서).

‘시험에 들지 말게 하옵시고’(구역), ‘시험에 들게 하지 마옵시고’(개역, 표준), ‘유혹에 빠지지 않게 하시고’(공동, 새번역, 200, 가톨릭 기도서), ‘유혹에 빠지지 말게 하시옵고’(개역개정)

11) 여섯째 뵘말 b:

‘구하다’(구역, 개역, 표준, 200, 가톨릭 기도서)를 ‘구원하다’(새번역) 또는 ‘건지다’(개역개정)로 번역하기도 한다.

6. 번역상으로 가장 문제가 되는 것은 첫째 뵘말이다. 이것은 번역에 있어서뿐만 아니라 원문

의 의미를 해석하는 데 있어서도 논란이 된다. 올바른 번역에는 올바른 주석이 선행되어야 한다. 첫째 뵤말에 대한 올바른 주석은 거기에 사용된 몇몇 낱말의 사전적(辭典的) 의미를 밝히는 것으로 완성되지 않는다. 첫째 뵤말의 의미를 올바로 이해하기 위해서는 그 뵤말의 문장론적 특징을 정확하게 규명해야 함은 물론이며 나아가서 그것이 주기도문의 전체 뵤말 가운데서 나머지 다른 뵤말들과 비교할 때에 구조적으로 그리고 형태론적으로 어떠한 유사성과 상이성이 있는지를 판별해 내고 이것을 해석의 큰 틀로 삼아야 한다.

1) 첫째 뵤말은 문장론적으로 3인칭 단수 명령문이며 동사는 단순과거 수동태이다.

2) 둘째 뵤말과 셋째 뵤말도 역시 3인칭 단수명령문이다. 둘째 뵤말의 동사는 단순과거 디포넌트이며 셋째 뵤말의 동사는 단순과거 수동태이다.

3) 첫째와 둘째와 셋째 뵤말의 문장론적 공통점은 3인칭 단수·단순과거·명령문이다.

4) 이 처음 세 뵤말의 구문상의 공통점은 명령 동사가 문장의 선두에 놓여 있는 것이다.

5) 첫째 뵤말의 주어는 '당신의 이름'이고 둘째 뵤말의 주어는 '당신의 나라'이고 셋째 뵤말의 주어는 '당신의 뜻'이다. 여기서 '당신'은 부름말에 언급된 '하늘에 계신 우리 아버지'를 가리키므로 세 뵤말의 주어는 결국 '하나님의 이름', '하나님의 나라', '하나님의 뜻'이다. 그러므로 이 세 뵤말이 간구하는 것은 하나님과 관련된 일 또는 하나님께 속한 일(die Angelegenheiten Gottes, the affairs of God)이다. 그것은 하나님의 종말적 계시 사건(die eschatologische Offenbarungssereignis Gottes)이 일어나기를 비는 것이다.

6) 원문에서 이 처음 세 뵤말은 접속사 없이 병렬되어 있다. 이러한 구조적 특징은 첫째 뵤말의 의미를 규명하는 데 중요한 길잡이가 된다.

7) 넷째 뵤말과 다섯째 뵤말과 여섯째 두 뵤말은 문장론적으로 2인칭 단수 명령문이며 동사는 단순과거 능동태이다. 여기서 2인칭은 하나님을 가리킨다.

8) 이 네 뵤말의 목적어는 각각 '일용할 양식을', '우리 죄를', '우리들', '우리들'이다(우리말 번역으로는 여섯째 뵤말의 둘째 부분인 "다만 악에서 구하옵소서"에는 '우리들'이라는 목적어가 생략되어 있음). 이것은 인간이 매 순간순간 직면하는 일을 가리킨다. 즉 그것은 일상적 인간사(人間事, die alltäglichen Angelegenheiten der Menschen, the daily affairs of men)이다.

9) 넷째, 다섯째, 여섯째 뵤말 사이의 구조적 특징은 이 셋이 대등접속사 kai(=and)로 연결되었다는 것이다.

10) 주기도문의 처음 세 뵤말의 내용은 하나님께 속한 일이고 이 셋이 접속사 없이 병렬되었다는 사실과 그 다음에 나오는 세 뵤말의 내용은 인간사이고 이 셋이 대등접속사 kai(=and)로 연결되었다는 사실은 주기도문이 구조적으로 그리고 내용적으로 이중 구조로 구성되어 있음을 드러낸다. 이 이중 구조는 주기도문의 의미를 밝히는 중요한 실마리가 되며 주기도문을 번역하는 데도 엄격하게 고려되어야 한다.

11) 하나님의 이름이 거룩하게 되는 것(=첫째 뵤말의 내용), 하나님의 나라가 오는 것(=둘째 뵤말의 내용), 하나님의 뜻이 이루어지는 것(=셋째 뵤말의 내용)은 하나님이 하실 종말적 구원 사건을 가리킨다. 하나님의 이름이 거룩하게 되는 것, 하나님의 나라가 오는 것, 하나님의 뜻이 이루어지는 것은 동일한 사건의 세 가지 측면이다. 이 셋은 내용이 무관계한 별개의 사건을 가

리키는 것이 아니라 동일한 사건을 다른 방식으로 표현한 것이다. 하나님의 나라가 온다는 것은 하나님의 뜻이 이루어진다는 것을 뜻한다. 하나님의 나라가 와서 하나님의 뜻이 이루어진다는 것은 하나님의 이름이 거룩하게 되는 것을 뜻한다. 순서를 바꾸어 말하더라도 내용에는 아무런 변화가 없다. 하나님의 이름이 거룩하게 되는 것(=능동태로 표현하면: 하나님께서 자기의 이름을 거룩하게 하시는 것)은 하나님께서 그의 나라를 오게 하시는 것(=다른 말로 표현하면: 하나님께서 그의 왕권을 행사하시는 것)을 뜻하며 이 일은 하나님께서 그의 뜻을 이루시는 것을 뜻한다. 이 셋은 내용이 밀접하게 맞물려 있다. 헬라어 원문은 이 셋을 접속사 없이 병렬했다. <구역>, <개역>, <공동번역>, <표준새번역>, <개역개정>, <가톨릭 기도서>가 이 셋을 ‘...며...며’로 연결시킨 것은 원문의 의미를 정확하게 우리말 어법에 잘 부합시킨 탁월한 번역이다. 이에 반하여 <새번역>과 <200>이 이 처음 세 뭇말과 그 다음 세 뭇말을 모두 접속사 없이 독립 문장으로 병렬시킨 것은 원문의 구조를 바로 이해하지 못하고 그것을 우리말 어법에 가급적 어울리게 번역하지 못한 것이다.

12) 넷째, 다섯째, 여섯째 뭇말은 kai(=and)로 연결되었으며 이 세 뭇말의 내용은 인간의 일상적 삶의 문제와 관계된 세 가지 일이다. 이 가지 일은 내용적으로 서로 연관이 없고 독립적이다. <구역>, <개역>, <공동번역>, <표준새번역>, <개역개정>, <가톨릭 기도서>가 이 셋을 ‘...고...고’로 번역한 것은 높이 평가할만 하다. 우리말 성경이 아주 초기부터 주기도문을 이와 같이 이중 구조로 번역한 전통은 길이 보전되어야 한다.

13) 주기도문은 그 당시 유대교의 회당에서 통용된 것으로 보이는 카디쉬(Kaddish)와 18 기도문(The Eighteen Benedictions)과 비교할 때에 간결성을 가장 큰 특징으로 한다. 우리의 주기도문을 더 압축하고 압축하여 단 한 마디 말로 요약해야 한다면 어떻게 될 것인가? 전장에서 외로이 숨을 거두는 병사가 마지막으로 하는 한 마디 말이 있다면 “엄마” 또는 “하나님” 하고 부르는 말일 것이다. 이것은 다음 말을 잇기 위하여 운자를 떼는 식의 단순한 부름이 아니다. 그것은 그가 말하고자 하는 내용 그 자체이다. 즉 그것은 그가 마지막으로 말할 수 있는 그에게 가장 소중한 것을 말한 것이다. “하늘에 계신 우리 아버지”라는 부름말 속에 주기도 뿐만 아니라 모든 기도의 근본 정신이 압축되어 있다. 기도는 오직 하나님을 모든 역사와 행위의 궁극적 주인공으로 모시겠다고 부르짖는 간구이다. 주기도문은 철두철미 하나님을 행위의 주체로 삼고 해석하지 않으면 그 의미가 왜곡된다.

14) 주기도문에는 여섯 개(또는: 여섯 째 뭇말을 편의상 두 개로 셈하여 일곱 개로 보아도 상관없다)의 뭇말이 있다. 이 가운데서 어느 하나를 나머지 모든 뭇말의 내용도 그 속에 포괄할 수 있는 것으로 선택해야 한다면 어느 것이겠는가? 공관복음서에 의하면 하나님 나라의 도래에 대한 선포는 예수의 선교 활동의 중심 내용이다. 하나님 나라가 도래하면 하나님의 이름도 거룩하게 되고 하나님의 뜻이 땅에서도 이루어지고 우리는 일용할 양식을 걱정하지 않게 되고 더 이상 죄를 짓는 일이 없을 터이니까 죄 용서를 받을 필요도 없게 되고 더 이상 유혹과 악에 시달릴 위험도 사라진다. 그러므로 둘째 뭇말이 주기도의 모든 뭇말을 가장 잘 대표한다고 보는 것은 매우 타당성이 있는 주장이다. 그렇지만 주기도문은 아버지의 이름이 거룩하게 되기를 비는 것을 맨 앞에 놓았다. 이것은 결코 우연이 아니다. 하나님의 이름이 거룩하게 되는 사건(=능동태로 표현하면: 하나님께서 자기의 이름을 거룩하게 하시는 사건)을 첫 번째 자리에 놓은 것은 그것을 종말적 구원 사건에 대한 가장 중요한 표현으로 여겼기 때문이다. 요한복음에는 하나님 나라의 도래에 대한 선포는 없다. 그 대신에 하나님이 자기를 거룩하게 하신다거나 하나님이 예수를 거룩하게 하신다거나 예수가 하나님을 거룩하게 하신다는 표현이 자주 나온다. ‘영

화롭게 하다'는 '거룩하게 하다'의 동의어로 볼 수 있는데 요한복음에는 '영화롭게 하다'가 '거룩하게 하다'와 마찬가지로 종말적 구원 사건을 서술하는 말로 많이 사용되었다. 이 밖에도 특히 구약의 에스겔서는 하나님께서 장차 손수 행하실 종말적 구원 사건을 "내가 나의 이름을 거룩하게 하겠다"는 말로 여러 번 표현했다. 그렇다면 주기도문의 첫째와 둘째 뱀말은 종말적 구원 사건에 대한 요한복음 및 예언서의 전통과 공관복음의 전통을 병렬해 놓은 것으로 볼 수 있다.

15) 첫째 뱀말의 우리말 번역은 크게 두 갈래로 분류할 수 있다.

(가) "이름을 거룩하게 하시오며"

(나) "이름이 거룩히 여김을 받으시오며"

(가)에서 이름을 거룩하게 하시는 주체는 하나님이다. "아버지의 이름을 거룩히 드러내소서"(200)라는 번역도 의미상으로 이 부류에 귀속된다. 거룩하게 하는 행위의 주체를 표시하지 않고 "이름이 거룩하심이 나타나옵시며", "이름의 거룩하심이 나타나옵시며", "이름이 거룩히 빛나시며"도 이 부류로 분류할 수 있다.

(나)에서 이름을 거룩하게 여기는 행위의 주체는 우리들, 즉 인간이다. "아버지의 이름을 받들게 하옵소서"(새번역), "온 세상이 아버지를 하느님으로 받들게 하시며"(공동번역)도 의미상으로 이 부류에 속한다.* 대다수의 영어 및 독일어 번역본은 수동태 문장으로 번역했기 때문에 거룩하게 하는 행위의 주체가 하나님인지 사람인지 명확하게 표현되지 않았다. 더욱이 "Dein Name werde geheiligt"라는 독일어 번역과 달리 영역본은 거의 모두 "Hallowed be your name"이라는 형태로 번역했기 때문에 헬라어 원문에 대한 전이해가 없는 거의 모든 일반 언중(言衆)이 그것을 수동태 문장으로 이해하지 않는 경향이 있다. 그들은 hallowed를 '성별된/거룩한'이라는 의미의 형용사로 보기 때문에 "Hallowed is your name"을 "Holy be your name"과 동일한 문장으로 여기고 "Hallowed be your name"을 기원문(祈願文)으로 해석하여 "당신의 이름이 거룩하기를 빈다"는 의미로 이해할 것이다. 독일어 번역은 werde geheiligt로 번역했기 때문에 수동태 문장임이 명확하게 드러났다. 그렇지만 그 수동태의 행위의 주체가 누구인지는 명확히 알 수 없도록 미결로 둔 셈이다. 더욱이 영어 번역은 수동태 문장으로 이해되기보다는 오히려 주어의 상태를 서술하는 문장으로 오해되기 쉽다. "행복하기 바란다", "순결하기 바란다"는 말은 어떤 동작이 일어나기를 바라는 표현이 아니라 어떤 상태가 지속되기를 바라는 표현이다. 따라서 "당신의 이름이 거룩하기를 바란다"는 표현은 "왕 만세"(Long live the king!)라는 말이 왕에 대한 환호이듯이 "당신의 이름은 거룩합니다"라는 의미의 기림말(doxology)로 오해

* <구역>, <표준 새번역> 외에 다음과 같은 것이 있다. <신학월보>(1903), <신약전서>(1904, 1906), <국한문 新約全書>(1906), <찬송가>(1908), <구세군가>(1927), <신당찬송가>(1931), <아동찬송가>(1936), <찬송가>(1949), <새찬송가>(1962), <개편찬송가>(1968).

** <개역>, <개역개정>, <통일찬송가>.

*** <미미교회강례>(1890), 성서번역학회(H.G. 아페젤러)의 <마태복음>(1892), <성경문답>(1895), <세례문답>(1895), <원입교인규도>(1895), 성서번역학회의 <마태복음>(1895, 1896), <신약전서>(1895), <찬미가>(1897, 1900).

**** <틴주성교공과>(1862-64), <그리스도 문답>(1893), <예수교 문답>(1894), <구세교 문답>(1895), <찬양가>(1894, 1895), <삼요록>(1894), 성서번역회의 <마태복음>(1898), 성서번역회의 <신약전서>(1900), <사사성경>(1910), <공도문>(1930), <천주교십이단>(1935), <四史聖經>(1939), <공도문>(1939), <수진일과>(1959), <공도문>(1966).

***** <가톨릭 기도서>(1972), <공도문>(1966).

* "Bring alle Menschen dazu, dich zu ehren"(Die Gute Nachrichten), "May your name be kept holy"(An American Translation), "Help us to honor your name"(CEV), "May your name be made holy"(JB), "May your holy name be honored"(Good News Bible), New Living Translation), "We honor your holy name"(Living Bible) 따위의 번역들도 이 부류에 속한다.

될 소지가 있다. 결국 “Hallowed be your name”이라는 문장의 문장론적 구조를 “Blessed be God”(“하나님을 찬양합시다/하나님이 찬양받으시기를 기원합니다”, 고후 1:3)라는 문장과 완전히 동일한 구조로 곡해하게 된다. 여기에서 (나)와 같은 그릇된 번역이 짝트는 길이 열리는 것이다.

16) 첫째 뱀말의 의미는 무엇이며 어떻게 번역하는 것이 가장 적절한가? 먼저 ‘당신의 이름’ 즉 ‘하나님의 이름’이 무엇을 뜻하는지 살펴보자. ‘하나님의 이름’은 하나님께 붙여진 이름표/딱지 또는 하나님께 속한 무엇을 가리키는 것이 아니라 하나님의 존재 자체, 즉 하나님 자신을 가리킨다. 시편 103편 1절에는 “여호와를 송축하라”와 “그 거룩하신 이름을 송축하라”가 병행 대구를 이루고 있다. 그러므로 하나님의 이름을 송축/찬송하는 것은 곧 하나님 자신을 송축/찬송하는 것을 뜻한다. “내가 날마다 주를 송축하며 주의 이름을 송축하리이다”(시 145:2)에서 ‘주’와 ‘주의 이름’은 완전한 동의어로 사용되었다. 하나님의 이름을 찬양하는 것은 곧 주님 자신을 찬양하는 것이요(시30:5; 34:3; 44:8; 68:4; 72:19) 하나님의 이름을 사랑하는 것은 곧 하나님 자신을 사랑하는 것이요(시 5:11; 69:36) 하나님의 거룩하신 이름을 의지하는 것은 곧 하나님 자신을 의지하는 것이요(시 33:21) 하나님의 이름을 아는 것은 하나님을 제대로 아는 것이요(시 91:14; 겔 39:7) 하나님의 이름을 경외하는 것은 하나님을 경외하는 것이요(시 86:11; 말 2:5) 하나님의 이름을 부르는 것은 하나님을 부르는 것이요(시 79:6; 116:4,13,17) 하나님의 이름을 자랑하는 것은 하나님을 자랑하는 것이요(시 20:7) 하나님의 이름을 능욕하는 것은 하나님을 능욕하는 것이요(시 74:10,14) 하나님의 이름을 망령되이 일컫는 것은 곧 하나님을 망령되이 대하는 것이요(출 20:7) ‘하나님의 이름을 인하여/위하여’는 ‘하나님을 인하여/위하여’라는 뜻이다(시 23:3; 25:11; 31:3 등등). 하나님의 이름이 우리에게 가까이 있다는 것은 하나님이 우리에게 가까이 계신다는 뜻이요(시 75:1) 하나님의 이름이 계신 곳은 하나님이 계신 곳이요(시 74:7) 우리의 도움은 하나님의 이름에 있다는 말은 우리의 도움(=구원)은 하나님께 있다는 뜻이요(시 124:8) “영광을 우리에게 돌리지 마시고 주의 이름에 돌리소서”(시 115:1)라는 간구는 영광을 하나님께 돌리라는 뜻이다. 이와 마찬가지로 신약성서에서도 하나님의 이름은 하나님 자신을 가리키고(눅 1:49; 요 22:28; 딤편 6:1; 계 16:9) 예수의 이름은 예수 자신을 가리킨다(눅 21:11; 요 1:12; 3:18; 15:21; 행 3:16; 4:10; 5:41; 8:12; 9:14,16; 10:43; 19:17; 21:13; 26:9 등등).

17) ‘거룩하게 하다’(hagiazein)라는 낱말의 의미는 이 동사의 목적어가 무엇이나에 따라서와 주어는 무엇이나에 따라서 다르게 나타난다. 타동사는 가장 일반적인 의미 기능은 그 목적어에 동작을 가해서 그 동사가 표현하는 상태 또는 성질로 변화시킨다는 것을 서술하는 것이다. ‘뜨거운 물을 식히다’, ‘물을 얼리다’, ‘더러운 물을 정화시키다’는 표현은 물을 다른 어떤 상태로 변화시키는 것을 나타낸다. ‘음식물을 식히다’는 음식물의 성질을 식은 것으로 변화시키는 것을 뜻한다. 신구약 성서에서도 ‘하기아제인’이라는 동사가 이러한 일반적 의미로 경우도 많이 있다. 성전은 그 안에 있는 금을 거룩하게 하고(마 23:17) 제단은 그 위에 놓인 제물을 거룩하게 한다(마 23:19). 믿는 아내는 믿지 않는 남편을 거룩하게 하고 믿는 남편은 믿지 않는 아내를 거룩하게 한다(고전 7:14). 하나님은 사람을 거룩하게 하시는 분이시다(레 21:8; 겔 20:12; 37:28). 하나님은 안식일을 거룩하게 하셨고(창 2:3; 출 20:11) 사람은 안식을 거룩하게 해야/지켜야 한다(느 13:22; 렘 17:22,24; 겔 20:20). 모세는 아론의 아들들을 거룩하게 하여 그들로 제사장 직분을 행하게 하라는 지시를 받았다(출 28:41). 성막과 그 안에 있는 모든 기구와 번제단에 기름을 발라서 그 모든 것들을 거룩하게 하라고 하나님이 모세에게 지시하셨다(출 40:9-10). 이것은 또한 ‘성별(聖別)하다’(출 13:2; 19:23; 29:27; 민 3:13; 8:17; 신 15:19; 삼상 7:1; 렘 1:5), ‘성결케 하다’(출 19:10,14; 삼상 16:5; 욥 1:5; 습 1:7)를 뜻하기도 한다.

‘거룩하게 하다’라는 동사가 위에 제시한 여러 가지 의미와 전혀 다른 의미를 나타내는 경우가 있다. 즉 하나님 또는 하나님의 이름이 이 동사의 목적으로 사용된 경우에 그러하다. 왜냐하면 하나님은 본질상 본래부터 거룩하신 존재이므로(레 11:44,45; 19:2; 20:26; 삼상 2:2; 6:20; 왕하 19:22; 욥 6:10; 시 22:3; 71:22; 89:18; 99:3,5,9; 사 5:16,19; 6:3; 10:20; 12:6; 17:7; 29:19; 30:11,12; 40:25; 41:20; 43:3,15; 45:11; 47:4; 48:17; 49:7; 54:4; 57:15; 렘 51:5; 호 11:12; 합 3:3) ‘거룩하게 하다’라는 타동사의 작용 결과로 하나님의 본성이 거룩한 것으로 변하거나 하나님의 존재 자체가 거룩한 상태로 바뀐다는 것은 있을 수 없는 일이기 때문이다. 하나님 또는 하나님의 이름이 ‘거룩하게 하다’라는 타동사의 목적으로 사용된 경우에도 그 동사의 주어가 하나님이나 사람이냐에 따라 그 동사의 의미는 달라진다. 하나님이 주어로 등장하는 경우에는 그것은 하나님께서 ‘자기의 거룩하심을 드러내다/나타내다/발휘하다’를 뜻한다. 하나님이 예언자 에스겔의 입을 빌어 말씀하시기를 “내가 나의 큰 이름을 거룩하게 하겠다”(겔 36:23)고 말씀하신 것은 하나님이 자기의 거룩하심/자기 이름이 거룩하심을 드러내시겠다/나타내시겠다/발휘하시겠다는 것을 뜻한다. 또 같은 구절에서 하나님은 “나의 거룩함을 나타내겠다”고 말씀하셨는데 여기에 사용된 동사 형태는 히브리어로는 ‘니팔’(Niphal)이고 LXX에는 중간태(Middle Voice)이다. ‘니팔’은 재귀목적어와 결합한 뜻을 나타내기도 하는 것이며 중간태는 스스로를 위하여 그렇게 나타낸다는 것을 뜻한다.* “이와 같이 내 거룩함을 나타내어 나를 알게 하리니”(겔 38:23). 여기에 사용된 동사는 히브리어로는 ‘히트파엘’(Hithpael)인데 재귀목적어와 결합된 의미를 나타낸다.

사람이 주어로 등장하면 이 동사는 ‘하나님을/하나님의 이름을 거룩하게 여기다/대하다/받들다’를 뜻한다. 하나님이 이사를야를 통하여 이스라엘 백성의 장래에 대하여 말씀하시기를 “그 자손은 내 이름을 거룩하다 하며 야곱의 거룩한 자를 거룩하다 할 것이다”(사 29:23)라고 하셨다.** 하나님이 모세와 아론을 책망하시기를 “너희가 나를 믿지 아니하고 이스라엘 자손의 목전

* 에스겔 38:16 (“내가 이방 사람의 목전에서 내 거룩함을 나타내어 그들로 다 나를 알게 하겠다”)의 동사도 ‘니팔’이다. 에스겔 20:41 (“내가 내 거룩함을 열국의 목전에서 나타낼 것이다”), 에스겔 28:22 (“내가 그 가운데서 내 거룩함을 나타낼 때에 무리가 나를 여호와인 줄 알리라”), 에스겔 28:25; 39:27 (“내가 열국의 목전에서 내 거룩함을 나타낼 때에...”)도 ‘니팔’이다.

이 밖에도 레위기 10:3; 22:32; 사 5:16에도 하나님을 주어로 하고 ‘니팔’이 사용되었다. <개역>은 모두 수동태 문장으로 잘못 번역했고 <개역개정>은 레위기 10:3만 ‘니팔’ 문장으로 올바르게 번역했고, <표준 새번역>은 레위기 10:3; 22:32만 ‘니팔’로 올바르게 번역했고, <공동>은 레위기 22:32를 수동태 문장으로 잘못 번역했다.

레 10:23 “나를 아끼는 자 중에서 내 거룩함을 나타내겠고”(개역개정, 표준, 공동), "I will show myself holy"(NRSV), "an ihnen erweise ich mich heilig"(ZB).

그러나 “내가 거룩하다 함을 얻겠고”(개역), "I must be treated as holy"(NEB), "I will be sanctified in them"(AV)으로 번역하면 거룩하게 하는 주체가 하나님에서 인간으로 바뀌어버린다.

22:32 “내가 이스라엘 자손 가운데서 나의 거룩함을 나타낼 것이니”(표준)

그러나 <개역>은 ‘거룩하게 함을 받다’로, <공동>은 ‘존대를 받다’로, AV와 NEB는 be hallowed로 잘못 번역했다.

사 5:16 “거룩하신 하느님은 정의로 당신의 거룩하심을 드러내시리라”(공동)

“and the Holy God shows himself holy by righteousness”(NRSV, NEB)

"God the Holy One has displayed his holiness by his justice"(JB)

그러나 <개역>, <표준>은 ‘거룩하다 함을 받다’로 부적절하게 번역했다. AV도 "and God that is holy shall be sanctified in righteousness"로 부적절하게 번역했다.

겔 20:41은 우리말 모든 번역본과 NRSV, JB가 올바르게 번역했는데 AV는 “I will be sanctified in you”로, NEB는 “I will have your worship”으로 부적절하게 번역했다. 겔 28:22,25는 모든 우리말 번역본과 NRSV, JB, NEB가 올바르게 번역했는데 AV만 “I shall be sanctified in her/them”로 부적절하게 번역했다. 겔 38:16과 39:27도 AV만 부적절하게 번역했다.

** “그들이 나의 이름을 거룩하게 여길 것이다. 야곱의 거룩한 분을 거룩하게 받들 것이다”(표준 새번역). “내 이름을 거룩하게 찬양하리라. 야곱의 거룩한 이를 신성하게 기릴 것이다”(공동).

에서 나의 거룩함을 나타내지 아니한 고로....”(민 20:12) 하고 말씀하셨는데 ‘나의 거룩함을 나타내다’는 ‘나를 거룩하게 하다’를 번역한 것이고 그것은 ‘하나님을 거룩하게 여기다/받들다’는 뜻이다.* “너희는 만군의 주 그분만을 거룩하다 하여라”(사 8:13). ‘거룩하다 하여라’는 ‘거룩하게 하여라’를 번역한 말인데 그것은 ‘거룩하게 여기다/받들다’를 뜻한다.

18) 첫째 뵘말은 3인칭 단수 수동태 명령문이다. 수동태 명령문의 주어는 ‘당신의 이름’이다. 수동태 명령을 능동태 명령으로 바꾸면 ‘당신의 이름’은 ‘거룩하게 하다’라는 타동사의 목적어가 되고 ‘당신’이 주어가 되니까 3인칭 명령문은 2인칭 명령으로 바뀐다. 이 경우에 ‘당신’은 ‘하늘에 계신 우리 아버지’이다. 이 기도문을 말하는 주체는 ‘우리’이다. ‘우리’가 하늘에 계신 우리 아버지께 그렇게 해 주십사고 비는 것이다. 능동태 동사의 주체는 하나님이다. 우리는 하나님께서 자기의 이름을 거룩하게 하시기를 비는 것이다. 여기서 ‘당신의 이름’은 하나님의 이름을 가리키며 ‘하나님의 이름’은 하나님 자신을 뜻한다. **하나님께서 하나님 자신을 거룩하게 하신다는 말은 하나님께서 자기의 거룩하신 정체를 드러내신다는 것을 뜻한다.** 이 말은 결코 하나님께서 자기의 존재가 거룩한 것이 되도록 변화시킨다는 것을 뜻하지 않는다. 하나님께서 자기의 정체를 드러내시는 행위는 계시 사건이다. 이러한 계시 사건은 영지주의에서 주장하는 것처럼 영적 차원에서 수행되는 정보 전달의 행위에 그치는 것이 아니다. **하나님께서 자기의 거룩하신 정체를 드러내시는 사건은 하나님께서 자기 자신을 위하여 또는 자기 백성을 위하여 역사에 개입하셔서 자기의 위력을 행사하시는 데서 일어난다.** 이것은 바로 하나님이 약속하신 그 종말적 구원 사건을 일으키시는 것을 뜻한다. 이 동사의 시제와 범이 단순 과거 명령법이라는 사실이 이 일의 종말론적 성격을 잘 나타낸다. **주기도문 전체에서 여섯(또는: 일곱) 뵘말에 표현된 일을 행하시는 분은 하나님이다. 첫째 뵘말도 여기서 예외가 될 수 없다.****

첫째 뵘말을 2인칭 능동태 명령문으로 바꾸면 “당신의 이름을 거룩하게 하십시오 → 당신 자신을 거룩하게 하십시오 → 당신의 거룩하심/거룩하신 정체를 드러내십시오”로 된다. 신약성서에서 ‘거룩하게 하다’라는 낱말의 의미와 가장 유사한 낱말을 찾는다면 그것은 ‘영광스럽게 하다/영광을 돌리다’(doksazein)이다. 요한복음에는 주기도문이 전승되어 있지 않다. 그렇지만 주기도문의 첫째 뵘말의 내용을 ‘독사제인’이라는 동사를 사용하여 능동태 문장으로 표현한 말씀이 있다. “아버지, 아버지의 이름을 영광스럽게 하옵소서”(요 12:28). 이것은 하나님의 영광스러운 정체를 드러내시라고 하나님께 비는 간구이다. 명령 동사는 단순과거 능동태이다. **요한복음의 이 표현 형식은 주기도문의 첫째 뵘말의 의미를 올바르게 이해하고 우리말로 적절하게 번역하는 데 좋은 시금석이 된다.**

19) 첫째 뵘말을 “이름이 거룩히 여김을 받으시오며”로 번역하면 거룩히 여기는 행위의 주체는 우리 인간이다. 즉 우리로 하여금 하나님의 이름을 거룩히 여기게 해주십사고 하나님께 비는 것이다. ‘우리’의 범위를 더 확대하면 온 세상으로 하여금 하나님의 이름을 거룩히 여기게

* <공동번역>은 ‘내 영광을 드러내다’로 번역함.

** 첫째 뵘말의 행위의 주체를 하나님으로 올바르게 철저히 밝힌 대표적인 학자는 다음과 같다.

E. Lohmeyer, *Das Vater Unser*. Göttingen 1952.

Philip B. Hahner, *Understanding the Lord's Prayer*. Philadelphia: Fortress Press, 1975.

J. Gnllka, *Das Matthäusevangelium*(Herder Kommentar I-1). Freiberg et. 1986.

D. A. Hagner, *Matthew 1-13*(WBC 33a). Dallas, World Books, 1993.

W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*. Berlin, 1990.

Douglas R.A. Hare, *Matthew*(Interpretation Commentary). Louisville, 1993.

W. C. Allen, *The Gospel according to St. Matthew*(I.C.C. XXIII). Edinburgh, 1972.

조경철, 마태복음 I(100 기념주석 31-1). 서울: 대한기독교서회, 1999.

해주십시오 비는 것이 된다. 거룩히 여긴다는 것은 ‘존경하다’, ‘싫어하다’, ‘미워하다’ 따위의 동사와 마찬가지로 심리적 상태나 태도를 서술하는 동사이다. 이러한 종류의 동사에는 지속성이 내포되어 있다. 즉 이러한 동사는 단발적으로 수행되는 동작을 서술하는 것이 아니라 그 동사가 기술하는 일이 지속적으로 늘어나 있음을 서술한다. 영문법적으로 말하면 이러한 동사는 진행형으로 만들 수 없으며 단순형 속에 진행의 의미가 내포되어 있다. 이와 달리 ‘때리다’, ‘부수다’ (‘거룩함을 드러내다’라는 의미의) ‘거룩하게 하다’ 따위의 동사는 단발적으로 수행되는 동작을 서술한다. 이러한 동작은 한 토막 한 토막 더 작은 단위로 분절할 수도 있으며 그 분절된 모든 단위의 동작들을 하나로 응축시켜 일회적인 점적(點的) 행위로 묘사할 수도 있다. 헬라어에서 단순과거형 명령법이 사용될 수 있는 동사는 이러한 종류의 동사에 한정된다. 주기도문의 모든 뱃말은 단순과거 명령문이다. 그것은 하나님께서 즉각적으로 단번에 일으켜 주실 구원 사건을 간구하는 것이기 때문이다. 더욱이 처음 세 뱃말은 하나님께 그의 종말적 구원 사건을 결정적으로 일으켜 주실 것을 간구하는 것이다. **첫째 뱃말을 “이름이 거룩히 여김을 받으시오며”로 번역하면 하나님이 행위의 주체에서 행위의 객체로 바뀌어 버리고 단순과거 명령법이 뜻하는 즉각적, 유일회적 사건으로서의 의미가 사라져 버린다.** 하나님의 이름을 거룩히 여기는 것은 인간이 일상적 삶 속에서 지속적으로 행해야 할 일에 속한다. 하나님께서 숨어 계시지 아니하시고 당장 역사에 개입하셔서 그의 거룩하신 정체를 드러내시고 그의 위력을 행사하시면 그 결과로 악인들까지도 하나님의 거룩하심을 알고 하나님의 이름을 거룩히 여기게 되는 것은 자명하다. 기도하는 당사자인 ‘우리’는 하나님의 거룩하심을 이미 알고 있고 하나님을 거룩하게 받들고 있는 사람들이다. 그러므로 우리로 하여금 그렇게 하도록 해 주십시오 간구한다는 것은 어불성설이며 악인들로 하여금 그렇게 하도록 해 주십시오 간구한다는 것도 주기도문의 모든 뱃말이 담고 있는 내용의 직접성과 절박성에 배치된다. 또 우리가 하나님의 이름을 거룩하게 여길 수 있게 힘을 주십시오/도와 주십시오 간구한다는 것도 이치에 맞지 않는다. 왜냐하면 모든 뱃말의 내용을 수행하시는 주체는 오로지 하나님이다. 하나님은 인간을 피사역자로 중간에 내세우셔서 인간으로 하여금 그 일을 수행하도록 시키시고 자신은 한 걸음 물러나 계시는 사역의 주체가 아니시다. 주기도문에서 하나님은 무대 뒤에 숨어 계시는 연출자가 아니라 무대 위에 직접 등장하셔서 사건을 일으키시는 출연자 역할을 하시는 분으로 서술되었다. **주기도문의 모든 뱃말에서 인간이 행위의 주체로 등장하는 곳은 단 한 군데도 없다. 인간은 하나님께서 일으키시는 사건의 수혜자일 따름이다.**

“이름이 거룩히 여김을 받으시오며”라는 잘못된 번역이 오랫동안 통용되면 결국에는 둘째 뱃말을 “우리로 하여금 하나님의 나라를 이루게 도와 주시오며”로, 셋째는 “우리로 하여금 하나님의 뜻을 이루게 도와 주시옵소서”로 번역하게 될 것이다. 주기도문이 하나님의 구원 사건을 간구하는 데 역점을 두는 것이 아니라 인간의 윤리적 참여에 역점을 둔 것이었다면 다섯째 뱃말은 “우리가 우리에게 죄 지은 사람을 용서하여 준 것같이 우리 죄를 용서하여 주시옵고”라고 하는 대신에 “하나님께서 우리의 죄를 용서하여 주신 것같이 우리가 우리에게 죄 지은 사람을 용서하게 하여 주시옵소서”라고 하는 것이 더 적절했을 것이다. 주기도문의 내용은 그와 정반대이다. 첫째 뱃말을 잘못 번역하게 된 원인은 기도와 실천적 윤리를 결합시키려는 동기에서 찾을 수 있다. 주기도문의 내용을 그리스도인들의 생활에 적용하려고 해석할 때에 “어떻게 함으로써 하나님의 이름이 거룩하게 되는가?”라는 물음을 던지고 “우리의 올바른 삶을 통해서 하나님의 이름이 거룩하게 된다/대접받는다”라는 답변을 유도한다. 여기에서 하나님의 이름을 거룩하게 여기는/받드는 주체는 우리 인간이라는 결론이 도출된다. 이러한 해설은 주기도문에 대한 학문적 주석의 결과물이 아니고 주기도문의 내용을 그리스도인의 일상 생활에 적용시키려는 교육적, 교훈적 의도의 결과로 생긴 것이다. 이러한 취지로 주기도문을 해설한 맨 첫 사람은 어

그스틴이었으며 루터는 어그스틴의 이러한 해설을 그의 두 <교리문답서>에 그대로 옮겼으며 칼빈도 그의 <기독교 강요>에 이러한 해설을 답습했다. 1938년의 우리말 <개역판>이 <구역>의 모범을 버리고 이러한 해설을 채용한 것은 불행한 일이다. 이것은 아마도 1887년 판 일본어 명치(明治)역본과 1917년 판 일본어 대정(大正)역본의 영향이라 짐작된다.* 이 두 일본어 역본에 어떤 경위로 이러한 해석이 채택되었는지는 우리에게 밝혀지지 않았다.

20) “아버지의 이름이 거룩히 빛나시며”(가톨릭 기도서)라는 번역은 의미 전달에 아무런 어려움이 없으며 원문의 내용에도 별로 배치되지 않는다. 하나님께서 그의 거룩하심을 드러내시면 하나님의 이름이/하나님 자신이 거룩히 빛나시게 된다. 그렇지만 여기에는 행위의 주체로서의 역할이 전혀 부각되지 않았기 때문에 하나님께 직접 드리는 기도의 말로서는 부적절하다.

1) 첫째 뵘말의 의미와 번역의 문제점을 요약하면 다음과 같다.

가) ‘하기아제인’이 ‘당신의 이름’을 목적어로 하는 경우에 주어는 누구인가?

(1) 하나님?

(2) 사람?

(3) 하나님 + 사람?

나) 하나님이 주어이면 하나님께서 자기 이름이 거룩하심을/자기의 거룩하심을/자기의 거룩하신 정체를 드러내신다는 뜻이다. 사람(=우리 또는 온 세상)이 주어이면 사람이 하나님의 이름을 거룩히 여긴다/대한다는 뜻이다. 이러한 두 가지 용례는 구약성서에서도 찾아볼 수 있다. 다만 문제는 주기도문의 첫째 뵘말에서 어느 쪽 의미로 사용되었는지를 판정하는 것이다. 여기서 철저히 명심해야 할 것은 처음 세 뵘말이 문장론적으로 꼭 같은 형식으로 되어 있다는 점이다 (3인칭단수 단순과거 명령형 + 당신의 이름/나라/뜻). ‘하나님의 뜻이 이루어지기를 빈다’는 것은 ‘하나님께서 그의 뜻을 이루시기를 빈다’는 뜻이다. ‘하나님의 나라가 오기를 빈다’는 것은 ‘하나님께서 그의 나라를 오게 하시기를 빈다’는 뜻이다. 하나님께서 하나님의 나라를 오게 하시는 것과 하나님의 뜻을 이루시는 것은 하나님이 역사에 개입하심으로써 이루실 종말론적 구원 행위이다. 첫째 뵘말의 의미도 같은 맥락에서 파악해야 한다. 그것은 하나님께서 역사에 개입하심으로써 자기의 거룩한 정체를 드러내시는 종말론적 구원 행위이다. 이 세 뵘말은 하나님께 그의 즉각적인 개입을 호소하는 간구이며 하나님이 이 일을 이루시는 행위자이시다.

다) 사람이 ‘하기아제인’의 주체로 등장하는 것은

a) 하나님의 종말론적 구원 행위를 인간의 일상적 윤리적 삶의 행위로 바꾸는 것이며

b) 단순과거 명령법이 뜻하는 단발적, 즉각적 성격의 사건을 심리(心理) 동사의 현재형 명령법이 뜻하는 지속적, 반복적 태도를 나타내는 것으로 바꾸는 것이며

c) 첫째 뵘말을 둘째와 셋째 뵘말과 같은 문장 구조로 보지 아니 하고 첫째 뵘말을 하나님에 대한 간구(=청원)보다 하나님을 찬양하는 기립말(doxology)처럼 들리게 하는 것이다.

라) 하나님께서 역사에 개입하셔서 그의 거룩하신 정체를 드러내시면 그 결과로 인간이 하나님을 거룩히 여기는/대하는/받드는 일이 일어나는 것은 너무나 자명하다. 그렇지만 하나님께서 그의 거룩하신 정체를 드러내 주시기를 간구하는 첫째 뵘말 속에 우리로 하여금 하나님의 이름을 거룩히 여기게 해주십시오 비는 소원이 곁들여 있거나 우리가 하나님의 이름을 거룩히 여기겠다는 결의가 곁들여 있다고 해석하는 것은** 설령 주석적으로 가능하다 할지라도 그렇게 번

* "願はくは御名の崇められん事を"(1887明治/1917년大正역).

** Strack-Billerbeck(Kommentar zum Neuen Testament I, 408-418)은 이러한 해석의 대표자이다. 그는 첫째 뵘말의 ‘하기아제인’의 행위자가 하나님이심을 주석적으로 철저히 증명했다. 그러면서도 그는 그 뵘말 속에 기도자가 하나님의 이름을 거룩히 여기겠다는 결의가 내포되어 있다고 덧붙인다.

역하는 것은 역지이다. 둘째와 셋째 뱀말 속에도 인간의 결의가 내포되어 있을 수 있다. 그렇다면 하더라도 “우리로 하여금 하나님의 나라를 오게 하도록 하여 주시오며”라든가 “우리로 하여금 하나님의 뜻을 이루게 하여 주십시오”라고 번역하는 것이 허용될 수 있겠는가!

마) 유대교 기도문의 예문은 주기도문의 첫째 뱀말의 ‘하기아제인’의 주어가 누구인지를 결정 짓는 데 증빙 자료로 사용될 수 없다. 왜냐하면 거기에는 두 가지 경우를 다 찾아 볼 수 있기 때문이다.*

바) 하나님께서 그의 거룩하신 정체를 드러내셔서 종말적 새로운 구원의 질서를 세워주시기를 비는 첫째 뱀말 속에 기도자의 입장에서 하나님의 이름을 거룩히 여기겠다는 결의/소원이 곁들여 있다는 사실을 인정한다 하더라도 하나님이 하실 일을 덮어놓은 채 하나님이 하신 일의 결과로 일어날 인간 측의 일만을 번역에 옮기는 것은 원문의 의미를 훼손하는 폭행이다.

7. 예수의 선포에서 ‘하나님의 나라가 임하다/오다’라는 표현은 정형화된 문구이다. “당신의 나라가 오라”는 3인칭 명령문을 2인칭 명령문으로 바꾸면 “당신의 나라를 오게 하십시오”라 된다. ‘나라를 오게 하다’라는 표현 대신에 ‘나라를 세우다’라는 표현을 사용할 수도 있다. Kaddish의 둘째 뱀말은 “May he establish his kingdom in your lifetime and in your days and in the lifetime of all the house of Israel, quickly and soon”으로 되어 있다. ‘하나님의 나라를 오게 하다’와 ‘하나님의 나라를 세우다’는 동의어이다. 또 이 말은 ‘하나님이 왕이 되시다/왕권을 행사하시다/통치하시다’와 같은 뜻이다. 이것은 하나님께서 만유의 주재자로서 그의 통치권을 회복하십시오 역사를 새롭게 하시는 종말론적 구원 사건을 일으키시는 것을 뜻한다.

8. ‘하늘에서 이루어진 것 같이 땅에서도’를 ‘하늘에서와 같이 땅에서도’라고 바꾸는 것이 우리말 어법에 부합되는지 논의해야 한다. ‘이루어진’이라는 시제적 표현이 원문에 의미에 부합되는지 검토해야 한다. ‘이루어짐 같이’라고 표현하면 시제상의 난점은 해결된다.

9. 넷째 뱀말에서 ‘오늘’을 ‘주시옵고’ 앞에 놓아야 한다.

10. 여섯째 뱀말의 ‘시험에 들게 하지 마시고’라는 표현이 ‘시험에 들지 말게 하시고’보다 원문의 의미에 더 가깝다.

6a 뱀말의 구조는 ‘2인칭단수 부정 명령동사 + 목적어(=우리들) = 부사구(=시험 속으로)’이다. 원문을 축자적으로 번역하면 “우리를 시험 속으로 이끌지/시험에 몰아넣지 마십시오”이다. “우리를 시험에 들게 하지 마시고” 또는 “우리를 시험에 들지 말게 하시고”의 구문은 ‘2인칭 사역동사 부정 명령문 + 우리들 + 들다 + 시험에’이다. 원문에는 명령문의 주어가 행할 행위만 서술되었지 목적어가 피사역자로서 행할 행위에 대해서는 아무런 언급이 없다. 그렇다고 해서 원문의 형식을 고수해서 “우리를 시험에 끌어넣지/인도하지 마십시오”번역하는 것이 타당하겠는가? “I have not come to call the righteous, but the sinners to repentance”라는 문장에서 ‘to

* “Heilige deinen Namen derer, die deinen Namen heiligen, und heilige deinen Namen in der Welt und erhebe und erhöhe unsern Horn. Gepriesen seist du Jahve, der du deinen Namen heiligst vor vielen”(Tanna d’be Elijahu 21 Ende, Strack-Billerbeck, aaO., 409, 411).

(Gott spricht zu Israel:) “Wenn ihr meinen Namen heiligt, so werde ich auch meinen Namen heiligen”(SLv 18,6 [339a], Strack-Billerbeck, aaO., 413).

“Verherrlicht und geheiligt werde sein großer Name, der die Welt erneuern und die Toten beleben und die Lebenden erlösen und die Stadt Jerusalem erbauen wird”라는 Kaddish의 첫 문장의 heiligen의 의미상의 주어를 하나님으로 볼 수도 있고 이스라엘 백성으로 볼 수도 있다.

repentance'라는 부사구에는 영어나 헬라어로는 동사적 의미가 표현되어 있지 않지만 우리말로 번역할 때에는 죄인을 불러서 회개시키러 왔다고 번역하는 자연스럽다. 그렇다면 into temptation이라는 어구 안에 우리말로는 '시험에 빠지다/시험에 들다'라는 의미가 내포되어 있다고 볼 수 있다.

이 뱃말의 우리말 번역에는 동사가 두 개 등장한다. 그 하나는 우리 쪽에서 하는 행위를 가리키는 '들다/빠지다'이고 다른 하나는 하나님께서 하시는 행위를 가리키는 '하다'이다. 이 뱃말은 부정문이다. 문제는 이 부정의 뜻을 어느 쪽 동사에 결부시키는 것이 원문의 의미에 더 부합되는가를 결정하는 것이다. 인간의 행위를 부정하는 데 역점을 두면 "우리를 시험에 들지 말게 하시오며" 또는 "우리를 시험에 들지 않게 하시오며"(Make/Help us not fall into temptation)으로 번역해야 할 것이며 하나님의 행위에 역점을 두면 "우리를 시험에 들게 하지 마시오며"(Do not make/let us fall into temptation)으로 번역해야 할 것이다. '시험에 들지 말게/않게 하는 것'은 시험에 드는 일이 일어나지 않도록 보호/감독/작용하는 것을 뜻한다. '시험에 들게 하지 않다'를 명령문으로 바꾸면 '시험에 들게 하지 말라'가 되며 이것을 뱃말로 바꾸면 '시험에 들게 하지 마시오며'가 된다. '시험에 들게 하지 말라'는 시험에 드는 행위를 유발/촉발하지 말라는 뜻이다. 즉 시험에 들도록 작용하지 말라는 뜻이다. 하나님은 우리 인간에게 어떤 분이신가를 고려하면 첫째 번역을 선택해야 할 것이며 원문의 표현 자체를 고려하면 둘째 번역을 선택해야 할 것이다. 다만 첫째 번역을 선택하는 경우에는 "시험에 들지 않게 하시오며"가 "시험에 들지 말게 하시오며"보다 어법적으로 더 정확한 표현임을 판정해야 한다.

11. "나라와 권세와 영광이 영원히 아버지의 것이옵나이다"(개역개정, 공동, 새번역, 표준, 200)가 "나라와 권세와 영광이 아버지께 영원히 있사옵나이다"(구역, 개역)보다 원문의 의미에 더 가깝다. 아무개에게 무엇이 있다는 말은 아무개가 무엇을 가지고/소유하고 있다(Someone has something)는 것을 번역한 말이다. 아무개에게 집/재산/부모/재능/교양이 있다는 말은 아무개가 어떠한 형편에 놓여 있는 지를 일반적으로 서술하는 말이다. 이 상(賞)/재산/밥상/자리는 아무개의 것이라는 말은 아무개의 형편을 일반적으로 서술하는 말이 아니고 이 상/재산/밥상/자리가 누구에게 귀속되는 지를 서술하는 말이며 그 말속에는 다른 사람은 이것을 넘볼 자격이 없다는 뜻이 내포되어 있다. 나라와 권세와 영광은 로마 황제에게 속한 것이 아니라 그것은 모두 하나님의 것이라는 것을 고백하며 하나님을 찬양하는 말이다.

| | (구역성경 1911) (합동찬송가 1967) | (구역성경 1911) (합동찬송가 1967) |
|-------|--|---|
| A.부름말 | 0. 하늘에 계신 우리 아버지 | 0. 하늘에 계신 우리 아버지여 |
| B.뵘말 | 1. 이름을 거룩하게 하옵시며 2. 나라이 임하옵시며 3. 뜻이 하늘에서 이룬 것같이 땅에서도 이루어지이다 4. 오늘날 우리에게 일용할 양식을 주 옵시고 5. 우리가 우리에게 죄 지은 자를 사 하여 준 것 같이 우리 죄를 사하여 주옵시고 6a. 우리를 시험에 들지 않게 하옵시고 b. 다만 악에서 구하시옵소서 | 1. 이름이 거룩히 여김을 받으시오며 2. 나라이 임하옵시며 3. 뜻이 하늘에서 이룬 것같이 땅에서도 이루어지이다 4. 오늘날 우리에게 일용할 양식을 주 옵시고 5. 우리가 우리에게 죄 지은 자를 사 하여 준 것 같이 우리 죄를 사하여 주옵시고 6a. 우리를 시험에 들게 하지 마옵시고 b. 다만 악에서 구하옵소서 |
| C.기림말 | (대개 나라와 권세와 영광이 아버지께 영원히 있사옵나이다 아멘) | (대개 나라와 권세와 영광이 아버지께 영원히 있사옵나이다 아멘) |

시안 1

- 0. 하늘에 계신 우리 아버지,
- 1. 이름을 거룩하게 하시오며,
- 2. 나라를 오게 하시오며,
- 3. 뜻을 하늘에서 이루신 것같이
 땅에서도 이루어 주시옵소서.

- 4. 필요한 양식을 오늘 우리에게 주시옵고,
- 5. 우리가 우리에게 죄 지은 사람을 용서하여 준 것같이
 우리 죄를 용서하여 주시옵고,
- 6a. 우리를 시험에 들게 하지 마시옵고
 b. 악에서 구하여 주시옵소서.

[[나라와 권세와 영광은 영원히 아버지의 것이옵나이다, 아멘.]]

시안 II

0. 하늘에 계신 우리 아버지,
 1. 아버지의 거룩한 이름을 드러내 주시옵며,
 2. 아버지의 나라를 오게 하여 주시옵며,
 3. 아버지의 뜻을 하늘에서 이루신 것같이/이루심같이
땅에서도 이루어 주시옵소서.

 4. 일용할 양식을 오늘 우리에게 주시옵고,
 5. 우리에게 죄 지은 사람을 우리가 용서하여 준 것같이
우리 죄를 용서하여 주시옵고,
 - 6a. 우리를 시험에 들지 않게 하시고
 - b. 악에서 구하여 주시옵소서.
- [[나라와 권세와 영광이 영원히 아버지의 것이옵나이다, 아멘.]]

시안 III

0. 하늘에 계신 우리 아버지,
 1. 이름을 거룩하게 하여 주시며,
 2. 나라를 오게 하여 주시며,
 3. 뜻을 하늘에서 이루심 같이
땅에서도 이루어 주십시오.

 4. 필요한 양식을 오늘 우리에게 주시고,
 5. 우리에게 죄 지은 사람을 우리가 용서한 것같이
우리 죄를 용서하여 주시고,
 - 6a. 우리를 시험에 들게 하지 마시고
 - b. 악에서 구하여 주십시오.
- [[나라와 권세와 영광이 영원히 아버지의 것입니다. 아멘.]]

(개역개정판)

0. 하늘에 계신 우리 아버지여
1. 이름이 거룩히 여김을 받으시오며
2. 나라가 임하시오며
3. 뜻이 하늘에서 이루어진 것 같이
 땅에서도 이루어지이다
4. 오늘 우리에게 일용할 양식을 주시옵고
5. 우리가 우리에게 죄 지은 자를 사하여 준 것 같이
 우리 죄를 사하여 주시옵고
- 6a. 우리를 시험에 들게 하지 마시옵고
- b. 다만 악에서 구하시옵소서
 (나라와 권세와 영광이 아버지께 영원히 있사옵나이다 아멘)

(표준새번역)

0. 하늘에 계신 우리 아버지,
1. 이름을 거룩하게 하시오며,
2. 나라가 임하게 하시오며,
3. 뜻이 하늘에서 이루어진 것같이,
 땅에서도 이루어지게 하시옵소서.
4. 오늘 우리에게 필요한 양식을 주시옵고,
5. 우리가 우리에게 죄지은 사람을 용서하여 준 것같이
 우리 죄를 용서하여 주시옵고,
- 6a.우리를 시험에 들게 하지 마시고,
- b.악에서 구하시옵소서.
 [[나라와 권세와 영광이 영원히 아버지의 것이옵나이다. 아멘.]]

(공동번역)

0. 하늘에 계신 우리 아버지,
1. 온 세상이 아버지를 하느님으로 받들게 하시며
2. 아버지의 나라가 오게 하시며
3. 아버지의 뜻이 하늘에서와 같이
 땅에서도 이루어지게 하소서.
4. 오늘 우리에게 필요한 양식을 주시고
5. 우리가 우리에게 잘못된 이를 용서하듯이
 우리의 잘못을 용서하시고
- 6a.우리를 유혹에 빠지지 않게 하시고
- b.악에서 구하소서.
 (나라와 권세와 영광이 영원토록 아버지의 것입니다. 아멘.)

(새번역 신약)

0. 하늘에 계신 우리 아버지,

1. 아버지의 이름을 거룩히 받들게 하옵소서.
2. 아버지의 나라가 임하옵소서.
3. 아버지의 뜻이 하늘에서 이루어진 것같이
 땅에서도 이루어지옵소서.
4. 오늘 우리에게 필요한 양식을 주옵소서.
5. 우리에게 죄지은 사람을 우리가 용서한 것같이
 우리의 죄를 용서하옵소서.
- 6a.우리를 유혹에 빠지지 않게 하옵시고
 b.악에서 구하여 주옵소서.
 (나라와 권세와 영광이 영원하도록 아버지의 것이옵니다. 아멘.)

(200주년 성서)

0. 하늘에 계신 우리 아버지,
1. 아버지의 이름을 거룩히 드러내소서.
2. 아버지의 나라가 오게 하소서.
3. 아버지의 뜻이 하늘에서와 같이
 땅에서도 이루어지게 하소서.
4. 우리가 필요한 빵을 오늘 우리에게 주소서.
5. 그리고 우리가 우리에게 빚진 이들을 용서했듯이
 우리의 빚을 용서하옵소서.
- 6a.우리를 유혹에 빠지지 않게 하시고
 b.오히려 우리를 악에서 구하소서.
 (나라와 권세와 영광이 영원토록 아버지의 것이옵니다. 아멘.)

(가톨릭 기도서)

0. 하늘에 계신 우리 아버지,
1. 아버지의 이름을 거룩히 빛나시며,
2. 그 나라가 임하시며,
3. 아버지의 뜻이 하늘에서와 같이
이 땅에서도 이루어지소서!
4. 오늘 우리에게 일용할 양식을 주시고
5. 우리에게 잘못된 이를 우리가 용서하듯이
우리 죄를 용서하시고
- 6a.우리를 유혹에 빠지지 않게 하시고
b.악에서 구하소서, 아멘.

주기도문의 번역상의 문제점

나채운*

1. 성경과 주기도 본문

주기도 본문은 성경 번역의 역사상 독특한 지위와 의미를 가진다. 최초의 우리말 성경이 1882년 단행본 누가복음으로 발행되기 반 세기 전인 1832년 화란선교회의 귀츨라프(K. Gutzlaff) 선교사가 한국에 선교하러 왔다가 입국을 거절당하고, 충청도 고대도에서 한국인 양이의 도움을 받아 주기도 본문을 번역한 것이 단편적으로는 최초의 성경 번역이 되기 때문이다. 이 번역이 전해져 내려오지는 못하고 있으나, 그 역사적 사실 자체는, 앞으로 있을 성경번역에 하나의 여명을 비춘 것이라고 의미를 부여할 수 있다.

이렇게 선구적인 역할을 한 것과는 반대로, 그 후에는 주기도 본문이 성경 번역에 있어서 가장 후진적인 것이 된 것은 하나의 역리(아이러니)가 아닐 수 없다. 즉 1937년 번역의 개역성경에서 '나라'라는 명사의 주격조사가 모두 '-가'로 쓰인 것과는 달리, 주기도 본문에서만 유독히 '-이' 조사가 쓰여 '나라이'로 된 것이 그 사실을 증명하고 있다(개역과는 달리 1911년 역의 소위 '구역'에서는 오히려 '나라가'로 되어 있는 것이 또 하나의 아이러니이다). 개역에서 모든 '나라'가 '-가' 조사를 쓰고 있는데, 주기도 본문의 '나라'만이 '-이' 조사를 쓰고 있는 것은, 주기도는 모든 교인들이 예배시에 음송하는 성경본문으로서, 그 어느 성경 구절보다도 익숙해져 있어서, 그 음송의 변경을 싫어하여 그대로 두었기 때문이다. 지금도 많은 교인들이 우리말 주기도의 변경을 원치 않는 것이 주기도의 개정을 반대하고 있는 하나의 요인으로 작용하고 있다.

2. 주기도문의 중요성

주기도문의 중요성은 예배의 중요성과 직결된다. 그리스도인의 신앙생활가운데에서 가장 중요하고 최우선적인 것은 말할 것도 없이 예배인데, 주기도는 바로 그 예배 가운데의 중요한 한 가지 순서이기 때문이다.

그리스도인들이 하는 기도를 그 주체로 보면, 개인이 각각 다른 내용으로 하는 개인기도와, 공중 예배시에, 같은 시각에, 같은 장소에서, 같은 내용으로 함께 하는 공동기도의 두 가지가 있거니와, 예수께서는 후자에 대해서 특별히 어떻게 기도할 것을 그 모본을 들어 가르쳐 주셨는데 그것이 주기도 본문이다(마 6:9-13; 눅 11:2-4). 그러므로 예수께서 가르쳐주신 주기도야말로 "기도 중의 기도"라고 할 수 있을 것이다. 그런데, 참으로 유감스러운 일은, 이렇게 중요한 주기도의 우리말 번역이 잘못되어, 한국 교회 교인들은 주기도를 할 때, 예수께서 가르쳐 주신 것과는 달리, 즉 틀리게, 잘못 기도하고 있는 것이다. 이제 그 번역상의 문제점을 살펴본다.

3. 문법상 잘못된 것

* 전 장로회신학대학교 교수, 신약학.

3.1. “나라이 임하옵시며” 에서의 “나라이”

이것은 100년도 넘는 옛날의 문법이요, 오늘날의 문법으로는 ‘나라가’인 것은 말할 나위가 없다. 이러한 잘못된 번역(개역성경) 때문에, 필자가 조사한 바로는 총 3289명 조사 대상자 가운데에서 초 중 고등 학생의 78 퍼센트, 청장년의 42 퍼센트가 그나마 ‘나라이’를 ‘나라에’로 잘못 기도하고 있다. ‘나라에’라고 할 때에 그 기도의 내용이 아주 달라지는 것은 물론이다.

본래 우리말에서 ‘나라’는 ‘나랏’으로서, 여기에 ‘-이’ 조사(助詞)가 붙어 ‘나라히’로 쓰기도 하였는데, 그 후에 ‘-히’ 조사가 없어지고 ‘-이’ 조사가 되고, 그 후에 받침 없는 명사에는 ‘-가’가 붙게 되었고, 그 문법에 따라 성경 중 모든 ‘나라’에 ‘-가’ 조사를 붙여 ‘나라가’로 하였음에도 불구하고, 단지 주기도 본문에서만 아직도 ‘나라이’로 남아 있는 것은 전술한 바와 같다**.

3.2. “오늘날 우리에게 일용할 양식을 ...” 에서의 “오늘날”

이 낱말의 희랍어 원어(세메론, semeron)는 분명히 24시간의 하루를 가리키는 ‘오늘’이지, 결코 여러 날 또는 한 시대를 가리키는 ‘오늘날’이 아니다***. 예수께서는 우리에게 매일 매일 하루의 양식을 구하라고 가르치셨지(출애굽시의 만나처럼), 여러 날의 양식을 구하라고 가르치신 것이 아니다. 이것은 마치 “나는 오늘날 열 두시 차로 부산 간다”와 같은 식의 웃기는 말이다.

3.3. “우리 죄를 사하여 주옵시고”에서의 “주옵시고”

우리말에서 존대를 나타내는 데 있어서는, 듣는이 존대와 말하는이 겸양의 두 방법이 있고, 그 두 가지가 함께 쓰이는 경우도 있는데, 본문의 경우가 그러한 경우이다. 이러한 경우에는 어간(語幹)에 그 어떤 접사(接辭)보다도 “-시”가 먼저 와야 하는데, 본문에서는 그 순서가 바뀌어 ‘-옵시’로 되어 있으므로 잘못된 것이다. 그 예증으로는 ‘주시옵소서’는 가능하지만, ‘주옵시소서’는 불가능한 것과 같다. 이 외에 ‘하옵시고’도 ‘하시옵고’의 잘못된 것은 말할 나위가 없다.

4. 어휘나 표현상 부적당한 것

4.1. 제2인칭 대명사의 문제

우리나라의 대우법(경어법)은 네 계층의 구조로 되어 있거니와, 그것이 동사의 경우에는 네 계층이 다 있으나(-해라, -하계, -하소, -하십시오), 제2인칭 대명사의 경우에는 극존대(아주높임)가 없다. 즉, ‘너’(아주낮춤), ‘자네’(예사낮춤), ‘당신’(예사높임)으로 세 계층은 있는데 그 위에는, 인칭대명사로는 없는 것이다. 그래서 우리의 일상생활에서는 실제로, ‘당신’ 이상의 극존대형으로는 가족관계, 사회관계, 직장관계 등을 나타내는 명사로 대신하여, ‘아버지’, ‘어머니’, ‘형님’, ‘댁’, ‘선생님’, ‘어르신네’, ‘사장님’, ‘회장님’ 등으로 쓰고 있다. 그런데 우리말 성경에서의 주기도 본문에

* 자세한 것은 필자의 책 『주기도 사도신경 축도』 107면 참조.

** 자세한 설명은 앞의 책 105-107면 참조.

*** ‘오늘’이라는 말에는 두 가지 뜻이 있다. 좁은 뜻으로서는 24시간의 하루(어제와 내일의 사이)를 가리키지만, 넓은 뜻으로서는 시대를 가리킨다. 예컨대, 어떤 글의 제목을 “한국 교회의 어제와 오늘과 내일”이라고 할 때, 그것이 한국 교회의 3일 간의 일을 말하는 것이 아니라, ‘어제’는 과거, ‘오늘’은 현재(‘오늘날’의 뜻), ‘내일’은 미래를 가리키는 것이다. 그러나, ‘오늘날’이란 말은 어떠한 경우에도 24시간의 하루를 나타내 주지 못한다.

서는, 초기 번역으로부터 개역성경(1937년 번역)까지와 표준새번역(1993년)에서는 하나님에 대한 제2인칭 대명사(헬라어 sou, 영어의 thy 또는 you)를 생략하고, 그 외의 모든 번역에서는 ‘아버지’라는 말로 대치하고 있다. 단지 한 번 1961년 복음동지회에서 번역한 “새로 옮긴 신약성서”(마태의 복음서)에서만 ‘당신’으로 번역하고 있다. 이와 같은, 기도에 있어서 하나님 또는 그리스도에 대한 ‘당신’ 사용의 문제는 지금도 많이 논란이 되고 있거니와, 이제 이 문제는 우선 주기도문에서부터 해결을 보지 않으면 안 된다. 아직도 하나님 또는 예수님에 대해서 ‘당신’이라고 부르는데 있어서는 대체적으로 거부감을 가지는 사람이 많은 편이나, 필자는 다음과 같은 이유에서 ‘당신’을 쓸 수 있다고 본다.

첫째, 제2인칭 대명사가 헬라어 원문에 있는 만큼, 그 뜻을 분명히 하기 위해서는 번역을 해야 하며, 그 번역으로는 ‘당신’ 이외의 말이 없다(번역을 하지 않고 생략을 하는 경우에는 그 원문의 뜻을 그르친다).

둘째, ‘당신’이라는 말이 대우법상으로는 극존대가 안 된다고 할지라도, 그것이 우리말 기도문과 같은 문어체에 있어서는, 예의적인 용법(courteous usage) 으로부터는 문법적 용법(grammatical usage)을 더 중요시하는 것으로 보아야 한다. 즉 존대의 표현보다는 문법적 지시기능이 더 중요시되어야 하는 것이다.

셋째, 하나님에 대해서 ‘당신’을 사용할 때, 무엇보다도 대화의 상대자로서의 하나님에 대한 근접감(nearness)과 친밀감(intimacy)을 느끼는 것이 사실이다. 따라서, 이러한 경우의 ‘당신’은 단순한 비존대형으로서의 평칭(平稱)이 아니라, 특별한 친밀감을 나타내는 친칭(親稱)으로 보아야 한다. 이에 대한 한 가지 사례로는 주기도문의 독일어 번역에서, 제2인칭 대명사로서 존칭 또는 의례적 호칭인 Sie의 속격 Sein을 쓰지 아니하고 평칭인 동시에 친칭인 du의 속격 dein을 쓰고 있는 것이다.

넷째, 우리나라 기독교인들 가운데에서, 하나님에 대한 기도에서 ‘당신’을 쓰는 추세가 점점 늘어가고 있는 것이 사실이거니와, 이러한 상황에서, 1991년 한글학회 발행의 “우리말 큰 사전”에서도 공동번역 성경에서 쓴 ‘당신’을 인정하여, 하나님에 대한 ‘아주높임’으로 ‘당신’을 쓸 수 있다고 했으므로*, 그렇게 쓸 수 있다고 보아야 한다.

다섯째, 신약성경에서는, 대화의 상대자로서의 예수님께 대해서 ‘당신’이라고 쓴 사례가 허다히 많은데(마 3:14, 12:2, 47, 9:14, 11:3, 15:2, 22:16-17, 막 3:11, 5:7, 8:29, 12:14, 눅 9:40, 20:2, 요 1:49 등), 교인들이 그러한 대목을 읽으면서도 아무런 거부감을 느끼지 않는 것이 사실이다. 그 뿐만 아니라, 시나 조사 같은 데에서 부모나 스승에 대해서 ‘당신’이라고 부르는 경우에도 아무런 거부감을 느끼지 않는다.

여섯째, 우리말과 같은 존대법이 있는 일본어에서도 제2인칭 대명사의 용법은 우리말과 매우 흡사하여, ‘너’에 해당되는 ‘오마에’, ‘자네’에 해당되는 ‘기미’, ‘당신’에 해당되는 ‘아나다’ 등이 있을 뿐, 그 이상의 극존대는 없는데, 일본에서는 성경 번역에서나, 기도에서나 오래 전부터 “아나다”(우리말의 ‘당신’)를 쓰고 있다는 것도 한 가지 참고적인 사실이다.

4.2. “이름이 거룩히 여김을 받으시오며”

여기 “거룩히 여김을 받으시오며”로 번역된 헬라어 원문은 hagiastheto로서, 그 원형 hagiazo의 뜻은 결코 “거룩히 여기다”가 아니라, “거룩하게 하다”이므로 잘못된 번역이다. 즉

* 당신 - 대이름씨. ① 하오 할 자리(예사높임)에 상대방을 가리키는 말. (보기) 당신은 누구요? 둘째 가리킴. (참고) 너. ② 함쇼 할 자리(아주높임)에 상대방을 가리키는 말. (보기) “하느님이시여, 저희가 당신의 은혜를 무한히 감사하나이다”. <성경>

hagiastheto는 “거룩하게 여기다”의 수동태가 아니라 “거룩하게 하다”의 수동태로서 “거룩하여지게 하시며”라는 말이 된다. 따라서, 이 기원의 뜻은, 본래적으로 거룩하지 않은 하나님의 이름(즉 하나님의 인격 자체)이 거룩하게 여겨지도록(신성시되도록) 해달라는 것이 아니라, 본래적으로 거룩하신 하나님의 이름이, 세상에서 하나님을 모르고 또 대적하는 사람들에 의해서 무시되거나 모독을 받는 상태에서, 하나님을 섬기는 사람들에 의해서 거룩하여지게(신성화되도록) 해달라는 기원인 것이다. 이 본문에서 거룩하게 하는 행위자가 누구냐, 즉 하나님이나 아니면 인간이냐 하는 문제와, 또 이 기원이 종말론적인 것에 국한되느냐 그렇지 않느냐 하는 문제가 논의되고 있다.

먼저, 거룩하게 하는 행위의 주체가 하나님이나 아니냐의 문제는 hagiastheto가 소위 ‘신적인 수동태’(divine passive)이냐 아니냐의 문제와 직결된다. 신적인 수동태란 하나님이 행위의 주체가 되는 경우에 하나님을 주격으로 하고 동사를 능동태로 쓰는 대신에, 그 행위의 상대방을 주격으로 하고 동사를 수동태로 하는, 특별한 문법적 변형방식을 말한다. 이러한 어법의 기원은 유대인들이 하나님에 대한 경외의 신앙으로 하나님의 호칭을 말하기를 삼가는 데 있었다. 처음에는 하나님이 어떤 좋지 못한 일에 관련되어 그 행위의 주체가 되는 경우, 예컨대 어떤 고통 재난이나 좋지 않은 일의 원인이 되는 경우에 많이 사용되었으나, 후에는 다른 경우에도 일반적으로 적용된 어법이다. 예컨대, 전자의 경우로는 마 7:1-2의 “비판을 받지 아니하려거든 비판하지 말라. 너희가 비판하는 그 비판으로 너희가 비판을 받을 것이요 ...”에서, 비판한 자가 비판을 받는 것은 그가 비판한 상대방으로부터가 아니고 하나님으로부터이므로, 하나님을 주격으로 하여 능동태 동사를 쓰지 아니하고, 비판한 자를 주어로 하고 그 동사를 수동태로 한 것을 볼 수 있고, 후자의 경우로는 마 5:4의 “애통하는 자는 복이 있나니 그들이 위로를 받을 것임이요”에서 위로하는 행위의 주체는 하나님인데, 문장의 구조상으로는 애통하는 자의 상황을 수동태로 나타내고 있는 것이다.

그러면 마 6:9의 hagiastheto는 신적 수동태인가 아닌가? 이 문제에 대하여 메츠거 박사는 마 5:4, 6, 7, 9 등을 신적수동태로 보는 것과는 달리, 이 경우는 신적수동태가 아니라고 단정한다. 그 이유는 이 동사에서 그 직접적인 행위자, 즉 하나님의 이름을 거룩하게 하는 행위자는 하나님이 아니고 인간이라는 데 있는 것이다.*

표준새번역이 출간되었을 때, 많이 논란이 된 것 중의 하나가 바로 주기도 본문 중의 이 구절이었다. 이 구절은 참으로 번역하기도 해석하기도 어려운 본문이다. 표준새번역의 문장을 검토하는 데 참여한 필자 자신도 주기도 본문의 번역 자체에는 불만이 없는 것 아니다. 번역자는 원문이 가지고 있는 내용상의 의미 뿐 아니라, 그 구문상의 특징도 간과하지 말아야 하는데, 표준새번역의 주기도 본문에서는 유감스럽게도 그 구문상의 특징을 충분히 살리지 못한 흠이 있다.

첫째, 주기도 본문은 그 전체가 12행의 운율적인 문장으로 되어 있고, 둘째, 그것은 sou 구조(우리말로는 ‘당신’을 피한다면 ‘아버지’ 구조)로 되어 있는 것이 원문상 분명하다(표준새번역에서는 지면 관계로 13행이 되어 있다). 이 sou 구조는 첫 행에서는 ‘아버지’라는 명사 호격으로 나타나고, 그 다음 하나님에 관한 기원 부분, 소위 thou-petitions에서는 세 번의 제2인칭 대명사로, 그 다음 우리를 위한 세 가지 간구, 소위 we-petitions에서는 숨은 주어로, 그리고 마지막 송영(결론)에서는 다시 첫머리(열한째 행, 우리 번역에서는 마지막 행)에서 강조를 나타내고 있다.

그런데, 표준새번역이나, 지난번의 개역 개정판에서는, 오랫동안의 개역의 전통을 따르고, 또

* 그는 필자가 보낸 질문의 편지에 “I do not see that the passive verb in Matt. 6:9 is a ‘divine passive’. All of us are expected to acknowledge God’s holiness.”라고 답장을 보내 왔다.

입에 익숙한 암송문을 바꾸지 않는다는 수구적(守舊的인) 생각으로, 이처럼 중요한 sou 를 세 번이나 번역하지 않고 생략함으로써, 원문의 뜻도 약화시키고, 그 아름다운 원문의 운율도 살리지 못하였다. 주님이 가르치신 기도의 본문은 처음부터 끝까지, 내용상으로는나 구조상으로는나, 그(주님의 '아버지'(원문으로는 '당신) 중심으로 되어 있는데, 이것을 충분히 나타내지 않는 것은 단지 문장 표현의 문제가 아니라, 그 이상의, 중요한 원문의 의미를 그르치는 중대한 과오가 아닐 수 없다.

다음으로 본문에서 논란점이 되어 있는 동사 hagiastheto를 문법적으로 분석해 보면 매우 복잡한 것을 볼 수 있다. 먼저 본 문장에서 동사가 그 자체로는 수동태이고, 전체 기원문의 구조 안에서는 사역형(使役形)이라는 것을 알고서 이 동사와 관련된 본 문장 전체의 구조를 분석할 필요가 있다. 본문에서는 동사 hagiastheto에 관련되는 주체가 넷 있는데, 그것은 기원자(화자)와, 동사의 주어와, 문장 구조 속에 숨어 있는 동사의 사역자와, 행위자이다. 기원자는 주기도의 첫머리에서 기도의 대상을 “하늘에 계신 우리 아버지”라고 한 구절 가운데서의 ‘우리’요, 동사의 주어는 문장상에 분명히 나타난 대로 ‘당신(아버지)의 이름’이요, 동사의 사역자는 기도의 대상이자 기도의 내용을 이루게 하실 ‘하나님’(아버지)이요, 행위자는 문장상으로는 나타나 있지 않으나 동사의 내용(거룩하게 함)을 실제로 이를 ‘인간’이다. 이제 이 넷을 논리적으로 연결시키면, 내용상으로는 “우리(기원자)가 기원하오니, 아버지(사역자)께서는 당신의 이름(주어)이 인간들(우리를 포함해서 행위자)에 의하여 거룩하여지(수동태)도록 하여(사역형) 주소서(기원형)”라는 문장이 성립된다.

따라서, 본 구절에서, 아버지의 이름을 거룩하게 하는 동작자는, 메츠거 박사의 지적대로 인간인데, 인간은 그 자신의 힘으로 그렇게 할 수 있는 능력이 있다거나, 그렇게 하려는 의지를 나타내는 것이 아니라, 자신으로는 그렇게 할 수 있는 능력이 없기에 아버지(사역자)께서 그렇게 해 주시기를 기원하는 것이다. 그러나, 이렇게 철저히 문법적인 구조를 따른 문자적 번역에 구애되지 아니하고, 그 주요한 의미에만 치중하여 거룩하게 하는 인간의 동작에보다 인간으로 하여금 거룩하게 하도록 하시는 하나님의 사역에 중점을 둔다면, 그 번역도 동사의 수동태를 능동태로 바꾸어 “(아버지의) 이름을 거룩하게 하시오며”로 할 수도 있다. 단지 이러한 경우에는 본 동사가 신적인 수동태가 아니라는 메츠거 박사의 이론은 무시될 수밖에 없다.

4.3. “우리가 우리에게 죄 지은 자를 사하여 준 것같이 우리 죄를 사하여 ...”

이 구절에서는 번역의 문제가 해석의 문제와 한 데 얽혀 있어 문장의 표현에 어려움을 더해 주고 있다. 먼저 원문의 낱말에서 보면, 우리말에서 ‘죄 지은 자’ 와 ‘죄’라고 번역된 원어 opheiletais와 opheilemata는 본래 ‘빛 진 자’와 ‘빛’이란 뜻을 가진 것인데, 그것을 본문에서는 성경적인 의미에서 ‘죄 지은 자’와 ‘죄’로 나타낸 것이다. 왜냐하면, 본래 유대사상에서는 인간이 하나님에게 죄를 짓는 것은 빛을 지는 것으로, 하나님께서 죄를 사해 주시는 것을 빛을 탕감해 주시는 것으로 인식했기 때문이다. 그래서 본 구절의 번역에 있어서 원어에 충실한 많은 번역 본문은 우리말 번역에서 ‘죄’라고 한 것과는 달리, ‘빛’과 ‘빛 진 자’로 나타내고 있는 것을 볼 수 있다*.

이 구절에서 필자는 원어의 신학적인 의미를 중요시하여 하나의 새로운 번역을 시도해 본다. 첫째, 원어 opheilema를 우리말로 두 가지 다른 표현으로 하여, 하나님과의 관계에서는 ‘죄’로 하고, 인간 상호간의 관계에서는 ‘잘못’으로 하고, 인간의 죄에 대한 하나님의 행위는 ‘사함’으로 하고, 인간의 잘못에 대한 인간의 행위는 ‘용서’로 구별해 보는 것이다. 그 성경적인 근거

* 예컨대, 영어의 debts 와 debtors; 독일어의 Schuld 와 Schuldigern; 중국어의 罪, 罪債; 일어의 負債, おひめ; 단, 불어의 offenses 는 다르다.

로는, 예수님께서 중풍병자에게 “네 죄 사함을 받았느니라”고 하셨을 때, 서기관들이 “이 사람이 어찌 이렇게 말하는가. 신성모독이로다. 오직 하나님 한 분 외에는 누가 능히 죄를 사하겠느냐”(막 2:7) 한 것이다. 하나님 한 분 외에는 죄를 사할 수 없다고 하는 것은 성경의 말씀일 뿐 아니라 기독교적인 교리인데, 이 점을 주기도 본문에 나타내고자 한 것이다. 그리고 구문에 있어서도, “우리에게 잘못된 이를 우리가 용서하였사오니 우리 죄를 사하여 주시고”로 하여, 하나님의 사죄와 우리의 용서의 순서를 바꾼 것은, 유대적 사고방식인 마태복음의 본문을 따르지 않고, 더 본래적이라고 하는 누가복음 본문을 따른 것이다. 그리함으로써, 마치 하나님께서 우리가 하는 용서를 조건으로 하여, 또 우리를 본받아서 우리의 죄를 사해 달라는 것 같은 오해를 하지 않게 하기 위한 것이다.

4.4. “시험에 들게 하지 마옵시고”에서의 “시험”

본문의 헬라어 원어인 *peirasmon*을 우리말로 어떻게 번역하느냐 하는 문제는 참으로 쉽지 않은 것이다. 먼저 이때까지의 우리말 번역성경의 실체를 보면, 해방 전까지의 번역에서는 거의 ‘시험’으로 일관하고 있으나, 해방 후의 번역에 있어서는 ‘유혹’이 우세하게 나타나고 있다. 즉 ‘시험’으로 번역한 것은 “새로 옮긴 신약성서”(1961년), “표준신약전서”(1983년),

“현대인의 성경”(1985년), “표준새번역”(1993년) 등 넷인 데 대해서, ‘유혹’으로 번역한 것은 “신약전서 새번역”(1967년), “공동번역”(1971년), “현대어성경”(1978년), “천주교 신약성서”(1964년), “천주교 200주년 기념 신약성서”(1991년), “개역성경 개정판 신약”(1995년) 등이다. 영어성경의 경우를 보면, 필자가 조사한 21종의 주요한 번역 가운데에서 14종이 *temptation*으로 되어 있고, 그 이외에는 *tentation*(‘시험’이란 고어), *test* 또는 *trial* 등 여러 가지로 번역되어 있다.

여기서 우리는 두 가지 문제를 정확하게 파악해야 한다. 첫째는 우리말에서 ‘시험’이란 말의 정확한 뜻이 무엇인가 하는 것이요, 둘째는 이 시험의 주체가 누구인가 하는 것이다. 첫째, 우리말의 “시험”을 국어사전(한글학회 지은 우리말 큰사전)을 통해서 찾아보면 다음과 같다.

시험: 1). 재능이나 실력 따위를 검사하고 평가하는 일. 보기: 시험에 합격하다. 시험을 보다. 한자어: 고사, 고시. 2). 사물의 성질을 실지로 증험하여 봄. 보기: 시험 운전, 시험 재배.

이상에서 보면, 우리말에서 일반적으로 쓰는 ‘시험’이란 말은 헬라어 *peirasmos*(주격)가 주기도문에서 가지고 있는 뜻은 전연 가지고 있지 않음을 알 수 있다. 그러면 주기도 본문에서 말하는 *peirasmos*(개역의 ‘시험’)란 말의 뜻은 무엇인가? 이 문제에 대해서는 먼저 그 시험의 주체가 누구인가를 판별하지 않으면 안 된다.

이 낱말의 동사형 *peirazo*(시험하다, 유혹하다)의 주체가 될 수 있는 것은 하나님, 마귀, 인간 셋이다. 그리고 인간에게 그 행위를 할 수 있는, 대립적인 두 존재는 하나님과 마귀이다. 여기서 우리는 기도의 주체와, 기도의 대상인 하나님과, 시험 또는 유혹의 주체인 마귀의 삼각 관계가 놓여 있는 것을 알게 된다. 즉 우리가 하나님께 기도하기를, 우리가 우리를 죄 가운데로 유혹하는 마귀(악한 자)의 행위에 빠져 들지 않게 해달라는 것이다. 이 행위의 주체가 하나님이 아닌 것과 그 행위가 시험이 아닌 것은 본 문맥상으로도 분명히 알 수 있지만, 약 1:13에서도 볼 수 있다. 즉 “사람이 시험(영어역: *tempted*; 일어역: 유혹; 우리말 성경의 ‘시험’은 정확하지 못함)을 받을 때에 내가 하나님께 시험을 받는다 하지 말지니 하나님은 악에게 시험을 받지도 아니하시고 친히 아무도 시험하지 아니하시느니라” 더구나 본절 후반이 악(또는 악한 자)으로부터 건져 달라는 것을 보아서도 알 수 있다. 왜냐하면 하나님은 악의 주체도, 악으로 유혹하는 주체도 될 수가 없기 때문이다. 그래서, 주기도의 원초적인 언어가 아람어라는 전제 아래 현재의 영어 주기도의 잘못을 지적하는 James H. Charlesworth 박사는 “Lead us not into temptation”은 잘못된 것이

고 “Do not allow us to enter into temptation”으로 해야 한다고 주장한다. 따라서 마귀가 하는 일은 우리를 죄와 악에 빠지게 하기 위한 유혹(to solicit into evil)인 데 대해, 하나님의 경우에 우리로 일시적인 어려움을 경험하게 하시는 것은 시련(test under trial)인 것이다. 그리고, 본 구절이 의미하는 바는 우리를 유혹으로부터(from temptation) 면하게 해 달라는 것이 아니라, 유혹 안에서(in temptation) 지켜 달라는 것이다.

둘째로, 여기의 peirasmos는 그 문맥에서 보면, 바로 앞에 언급된 ‘죄’와 상관관계를 가지고 있다. 즉, “우리 죄를 사하여 주시옵고”라고 한 것은 우리의 과거에 언급한 것인 데 대해, 이것은 미래에 우리를 죄에 빠뜨릴 유혹에 대해 언급하는 것이다. 우리를 죄에 빠지게 하는 것은 ‘유혹’이지 ‘시험’(우리말 사전의 뜻으로)이 아닌 것은 말할 나위가 없다.*

주기도의 소위 “우리를 위한 간구”(We-petitions)에서 첫째 일용할 양식을 간구하는 것은, 육적인 것 현재적인 것이요, 둘째, 죄 사해주심을 간구하는 것은 영적인 것 과거적인 것이요, 셋째, 유혹에 빠지지 않게 해 달라는 것은 정신적인 것 미래적인 것이다. 무릇, 정신력이 강한 사람은 유혹을 이기지만, 정신력이 약한 사람은 유혹에 빠져들게 되므로, 그렇게 되지 않기를 간구하는 것이다.

셋째로 본문의 peirasmon이 학자들 가운데에서 논란되어 온 것은, 그것이 종말론적인 것이냐 아니냐 하는 것이다. 이에 대하여 시이세만(Seesemann)은, “이 간구가 단지 종말에 대한 예수님의 절박한 기대에 기초한 것이라고 생각하거나, 그것을 단지 종말의 대환난 가운데서 지켜 주실 것을 간구하는 것으로 생각하는 것은 잘못이다”라고 말한다**. 또한 예수께서 제자들에게 고별의 기도를 하시는 가운데서, “내가 비옵는 것은 그들을 세상에서 데려가시기를 위함이 아니요, 다만 악에 빠지지 않게 보전하시기를 위함이니이다” 라고 하신 것도 그것을 뒷받침하고 있다. 물론 그렇다고 해서 그 유혹과 악이 종말론적인 의미를 전적으로 배제하는 것이라고 할 수는 없으나, 그것은 어디까지나 제2차적인 것으로 보아야 할 것이다.

4.5. 송영에서의 “대개”

이 송영 부분 “나라와 권세와 영광이 아버지께 영원히 있사옵나이다”(개역)는 고대의 권위 있는 사본들에는 없는 것이지만, 후대에 예전적인(liturgical) 필요에서 첨가된 것으로서, 성경 번역상으로는 혹은 탈락시키기도 하고, 혹은 괄호 안에 처리하기도 하지만, 예배시의 기도로 드릴 때에는 어느 나라 말을 불문하고 다 이 부분을 포함시킨다. 그것은 이 송영 부분이 주기도 본문 전체의 구성에서 볼 때 그 마무리가 되기 때문이다. 이제, 이 구절에서 몇 가지 번역의 문제를 생각해 본다.

첫째, ‘대개’라는 말은 우리말 개역본의 괄호 안에 있는 송영에는 나타나지 않고, 찬송가에 부기되어 있는 주기도 본문에 있는 것으로서, 헬라어 hoti에 대한 번역이다. 그러면 이제 이에 대한 다른 번역 예를 살펴보자.

먼저, 이 송영의 번역에 있어서 영역성경에는 네 가지의 유형이 있는데, 첫째는 고대의 권위 있는 사본을 따라 송영을 기록하지 않은 것, 둘째는 송영을 난하주에 부기하고 있는 것, 셋째는 송영을 본문에 넣되 괄호 안에 두어 본래적이 아닌 것을 나타내는 것, 넷째는 아무런 표시 없이 본문으로 넣은 것이다. 우리말 성경에서 보면, “예수성교전서”(1887년)에는 송영 자체가 없고, 구역(1911년)과 개일역(1925년)에서는 본문 가운데에 있고, 개역(1937년), 공동번역(1971년), 표준새번

* “What is at issue here is in no sense a test” G. Friedrich, Theological Dictionary of the New Testament Vol. VII p.31 참조.

** G. Friedrich, 같은 문.

역(1993년), 개역 개정판(1995년)에서는 괄호 안에 두었고, 새번역(1967년)에서는 본문에서는 생략하고 뒷면의 사본고증란에 부기하였다.

다음, 송영 중의 ‘대개’의 번역에 대하여 보면, 우리말 성경에서 송영이 번역되어 있는 역본 가운데에서 개일역(1925년), 개역(1937년), 새번역(1967년), 공동번역(1971년) 등 중요한 번역본에서는 ‘대개’가 없고, 그 외의 번역본에서는 ‘대개’를 썼다. 그러면 우리말의 ‘대개’는 어디서 유래하는가? 그것은 우리말의 한자어 ‘대개’(大蓋)에 유래한 듯하다. 왜냐하면, 우리말 성경 번역의 참고자료가 되었던 중국어 성경이 ‘蓋’(카이)를 쓰고 있기 때문이다. 우리말의 ‘대개’(大蓋)는 “큰 원칙으로 말하건대”라는 뜻으로서, 동음이의어(同音異義語)인 ‘대개’(大概; ‘대강 말해서’ ‘대체적으로’의 뜻)와는 다르다.

그러나, 중국어에서 보면, ‘大蓋’와 ‘大概’는 유의어(類義語)로 쓰이고 있으나*, ‘蓋’에는 ‘덮다’의 뜻을 비롯해서 14 가지의 뜻이 있는 중, 마지막 13번째와 14번째에 우리말의 ‘大概’와 ‘大蓋’의 두 가지도 들어 있다. 그러나 중국어 성경에서 보면, 초기 번역(1823년, 1855년 등)에서는 ‘蓋’를 쓰다가, 1872년 후로는 ‘以’ ‘因’ 또는 ‘因爲’(‘왜냐하면’의 뜻)로 쓰고 있다. 이것은 후대의 번역자가 ‘蓋’에는 헬라어 hoti(우리말로 ‘大蓋’)의 뜻이 없다고 보았기 때문이다. 같은 이유에서, 다 같이 한자를 쓰는 일어성경에서도 처음에는 중국어 성경의 번역을 따라서 ‘蓋し’(けだし; 게다시)를 썼으나, 후에는 ‘そは’(‘왜냐하면’의 뜻)로 바꾸었다.

그러면 우리말의 “대개”가 그 뜻으로 보아 헬라어 hoti에 대한 가능한 번역인가? 이에 대한 대답은, 그 질문이 두 가지의 다른 한자어 중 어느 것을 말하느냐에 따라서 다를 수밖에 없다. 첫째 ‘大概’의 뜻으로는 전연 맞지 않고, ‘大蓋’의 뜻으로는 얼마간은 맞다고 볼 수 있다. 그러나 우리말로 ‘대개’라고 할 때, 대다수의 사람이 ‘大蓋’는 모르고 ‘大概’로만 알고 있기 때문에, 이를 주기도 본문에 쓰면 원어의 뜻에서 벗어날 가능성이 있으므로 이를 채택하지 않는 것이 바람직한 일이다.

그러면 원어 hoti를 우리말로 어떻게 번역해야 하는가? 이에 간단히 문자대로만 번역할 수 없는 한 가지 이유가 있는데 그것은 주기도 본문이 가지고 있는 특별한 운율 때문이다. 즉, 원어 hoti는 이유를 설명하는 문장을 이끄는 접속사로서, “왜냐하면 ...때문이다”의 뜻(영어로는 For; 우리말 문어체로는 “이는 ...함이니이다”)인데, 그렇게 하면, 문장이 길어서 헬라어 원문이 가지고 있는 운율 즉 리듬(주기도문은 12행의 리듬으로 되어 있다)을 살릴 수가 없기 때문이다. 그러므로, 그 운율을 살리기 위해서는 그 뜻은 내용상 이해되는 것(understood)으로 하고, 번역하지 않는 것이 바람직한 것이며. 그것이 또한 우리말 중국어 일어 번역성경이 거의 다 채택하고 있는 방법이기도 하다.

4.6. 송영에서의 “아버지께 영원히 있사옵나이다”

이 구절에서 원어 sou estin의 바른 번역은 “...아버지께 ... 있사옵나이다”가 아니고, “아버지(당신)의 것입니다”이다. 앞서 주기도문이 “sou(당신의) 구조”(thy' structure)로 되어 있다고 말한 바 있거니와, 이 마지막 부분에서 다시 한번 그 편모를 보이고 있다. 또한 원어 dunamis의 바른 번역도 ‘권세’가 아니고 ‘권능’ 또는 ‘능력’이 옳다. 같은 한자를 쓰는 중국어 성경이나 일본어 성경에도 그렇게 번역되어 있고, “권세”로 번역한 것은 하나도 없다.

5. 맺는 말

* ‘대략’ ‘대강’의 뜻; 장삼식의 漢韓大辭典 351면 참조.

이상에서 우리는 주기도문에서 번역상 문제가 되는 것을 살펴보았거니와(이 외의 몇 가지 문제가 더 있으나 지면 관계로 생략한다), 세계 선교역사상 유례가 없이 성장했다는 한국 교회라고 하면서, 실로 세계 교회에서 유례가 없이 잘못 번역된 주기도를 아직도 하고 있다는 것은 참으로 수치스러운 일이라 아니 할 수 없다. 일찍이 마틴 루터는 “주기도가 그리스도인에 의하여 수없이 순교를 당한다”라고 하여, 그리스도인들이 주님께서 가르치신 기도를 그저 형식적으로 외우기만 하는 것을 경계하였거니와, 한국 교회 교인들은 형식적인 기도예다 잘못 번역되어 틀린 기도까지 하고 있는 것이 사실이다.

예수님께서 가르치신 것과는 다르게, 틀린 주기도를 하고 있는 한국 교회! 이 얼마나 예수님께서로부터 책망받을 일인가. 예수님께서 친히 가르쳐 주신, 그만큼 중요한 주기도, 예배 가운데에서 중요한 자리를 차지하고 있는 주기도, 이러한 주기도가 잘못 번역되어 잘못 하고 있는 데도 목회자나 신학교 교수까지도 거의 무관심할 뿐 아니라, 몇 번 총회에 헌의 안건으로 상정되었는 데도 한 마디로 묵살되고 말았으니, 이 얼마나 어처구니 없는 일인가. 한국 교회여, 이제 이 이상 더 잘못된 주기도(주기도에 상처를 줌으로), 그것을 가르쳐 주신 주님께 욕을 돌리지 말라!

주기도 본문 개정 시안

이상의 이론을 따라 우리말 주기도 본문 개정 시안을 보이면 다음과 같다:

기본 시안

하늘에 계신 우리 아버지,
 아버지의 이름이 거룩하여지게 하시며,
 아버지의 나라가 오게 하시며,
 아버지의 뜻이 하늘에서와 같이
 땅에서도 이루어지게 하소서.
 오늘 우리에게 일용할 양식을 주시고,
 우리에게 잘못된 이를 우리가 용서하였사오니,
 우리 죄를 사하여 주시고,
 우리를 유혹에 빠지지 않게 하시고,
 악에서도 건져 주소서.
 나라와 권능과 영광이
 영원히 아버지의 것이옵니다. 아멘

다른 시안 - 변개 또는 대치

- 1) ‘아버지’를 모두 ‘당신’으로 변개할 수도 있음.
- 2) “이름이 거룩하여지게 하시며”를 “이름을 거룩하게 하시며”로 변개할 수도 있음. 이 경우는 원문의 문법적인 구조를 도외시하고, 의미만을 나타내는 의역(표준새번역).
- 3) ‘일용할 양식’을 ‘필요한 양식’으로 대치할 수도 있음.
- 4) ‘악에서도’를 ‘악한 자에게서도’로 대치할 수도 있음.
- 5) ‘건져 주소서’를 ‘구해 주소서’로 대치할 수도 있음.

주님의 기도를 새롭게 번역하며

정훈택*

1. 머리말

주기도문을 다시 번역할 필요가 있을까? 모든 기독교인들이 잘 외우고 있고 잘 사용하고 있는데 주기도문은 길지도 않고, 어렵지도 않다. 그 의미도 명백하다. 두꺼운 성경과 복잡한 신학을 잘 모르는 사람들, 심지어 불신자라 하더라도 모를 글자나 단어는 없다. 물론 짧은 기도에 포함된 깊은 의미는 두꺼운 설교집이나 신학 논문을 계속 써내도 남아 있을 정도로 쉽지는 않다. 그러나 주기도문 자체가 의미하는 것을 모를 정도는 아니다.

교회 안에 들어와 있는 어른들을 중심으로 주기도문의 필요성을 물으면 굳이 주기도문을 다시 번역할 필요가 없을 것 같다. 왜냐하면 새로운 번역은 일정기간 교회에 혼란을 초래할 것이기 때문이다. 기독교인 전체의 합의를 이끌어내지 못하면, 교단이나 교회에 따라 다른 번역 성경을 사용하는 것과 같이 새로운 번역이 아니라 두 번째 주기도문이 될 공산이 크기 때문이다. 이런 모두를 교체에 따르는 일시적 현상으로 이해하고 극복해 간다 하더라도, 지금 당장 교회의 혼란과 어려움을 감수해야 할 정도로 주기도문의 새 번역이 시급하고 가치 있는 일인지에 대한 의문은 별도로 남아 있다.

그러나 자라나는 새 세대를 기준으로 삼는다면, 최소한 아이들도 이 기도문을 함께 사용해야 할 권리자들로 인정한다면, 주기도문을 지금 당장 쉽게 번역하여 넓게 보급할 필요가 있다. 지금의 주기도문에는 현재 우리말에 맞지 않는 표현이 다수 들어 있기 때문이다. 잘 안 쓰는 용어도 포함되어 있다. 이 새로운 세대가 주기도문에 친숙해지고 나중에 한국 교회를 이끌어가며 그 다음 세대에 신앙을 전수해 주도록 하기 위하여 한국 교회의 일치된 새 번역은 빠르면 빠를수록 더 좋다고 생각된다.

신학적 관점에서 우리가 사용하는 주기도문을 살펴보면, 이상한 번역 내지

*충신대학교, 신약학.

신학적 번역도 들어 있다. 성경을 원어로 공부하는 사람들에게 주기도문을 새롭게 번역해야 한다는 것은 시급히 요청되는 과제이다.

지금 교회가 공통적으로 사용하는 주기도문은 한글 『개역』 성경의 마태복음 본문을 따온 것이다. 그러나 『개역』 전성시대는 이미 끝이 났다. 오래 전부터 여러 다른 번역 성경이 등장하여, 교단, 신학자, 목회자들에 따라 더 좋은 번역을 선호하는 시대가 우리 나라에도 이미 시작되었다.

이것은 주기도문의 다른 번역이 일으키는 혼란 상태가 이미 한국 교회에 시작되었음을 뜻한다. 적어도 『개역』 성경이 아닌 다른 번역을 사용하는 교회나 교인은 이미 이 혼란을 경험하고 있을 것이다. 따라서 지금 주기도문의 일치된 새로운 번역에 관심을 가지는 것은 교회의 혼란이 아니라 예수님을 믿는 사람들이 어떻게 같은 주기도문을 사용할 수 있는가 라는 일치문제와 관계되어 있다고 보아야 할 것이다.

이 글은 주기도문에 얽힌 모든 신학적 토론을 젓혀 두고 예수님께서 제자들에게 가르쳐 주신 기도문을 우리말에 맞도록 그리고 미래의 교회 주인이 될 새로운 세대에 적합하도록 번역하여 제안하기 위한 것이다.

2. 제안

하늘에 계신 우리 아버지
 당신의 이름이 거룩하게 되소서
 당신의 나라가 오소서
 하늘에서처럼 땅 위에서
 당신의 뜻이 이루어지소서
 우리의 하루치 밥을 오늘 우리에게 주시고
 우리에게 빚진 사람들을 우리도 용서한 것처럼
 우리의 빚을 용서하시고
 우리를 시험에 데려가지 마시고
 오히려 악으로부터 우리를 건져주소서
 (나라와 힘과 영광이 언제나 당신의 것입니다. 아멘)

3. 번역의 기준

3.1. 원문에 충실히 번역한다.

주기도문의 원문은 마태복음 6장과 누가복음 11장에 수록되어 전해져 내려왔다. 이 둘은 조금씩 다른데, 초대교회 시절부터 교회에서 사용하던 주기도문의 본문은 마태복음에서 나온 것이다. 따라서 Nestle-Aland 27판에 수록된 마태복음 6장 11-13을 원문으로 사용하였다.

헬라이어 본문이 예수님께서 실제로 사용하셨던 아람어에서 온 것이어서 적지 않은 신학자들이 예수님의 육성으로 돌아갈 것을 제안하고 또 시도했지만, 이것은 어디까지나 신학적 가설일 뿐 원문으로써의 가치를 인정받지는 못한다.

새 번역 성경이 나온 1967년 이후 약 10여 개의 번역성경이 특정한 단체 혹은 개인에 의해서 출판되었다. 수록되어 있는 주기도문을 보면 모두가 다 조금씩 다르다. 위의 제안은 그 중 어느 번역본도 따르지 않았다.

3.2. 신학적 번역을 피한다.

교회가 2000여 년의 역사를 가지는 동안 주기도문을 위시한 성경 각 구절에 대한 많은 신학적 토론이 있었고 다음 시대의 번역은 그 토론의 결과를 반영하고 있다. 어떤 번역 어떤 해석이 옳으며 어떤 것이 잘못된지를 명백하게 결정하여 오해의 소지를 미리 가로막는 번역을 만들어낸 것이다. 위의 제안은 이런 신학적 번역을 배제하고 가급적이면 단어 자체의 뜻을 살렸다. 이렇게 하면 이전의 번역에서는 신자들이 아예 생각하지도 못했을 의미가 자연스럽게 살아날 수도 있다. 그러나 이것은 해석의 문제지 번역의 문제는 아니라고 생각한다. 따라서 위의 제안은 문자적으로 최대한 원문에 다가가려고 노력한 것이다.

3.3. 원어의 언어 구조를 살린다.

헬리아어를 완벽하게 우리말로 바꾸는 것은 불가능하다. 따라서 번역자는 항상 완벽이 아니라 그 시대의 언어로 표현할 수 있는 최상을 시도할 뿐이다. 언어 자체가 변하는 것이기 때문에 주기도문을 필요로 하는 사람들이 그들의 언어로 최상의 번역을 만들어 낼 수 있다면 번역자로서의 책임을 다했다고 할 수 있을 것이다.

하지만 어떻게 하는 것이 최상의 번역일까? 원어는 글자로 고정되어 있고, 우리말은 변해간다. 습득한 사람, 사용하는 사람에 따라 다양한 어감을

가진다. 지방마다 표현 방법이 같지 않다. 우리말을 사용하는 사람끼리도 일치하는 번역을 만들어내기는 무척 어려운 일임에 틀림없다.

현대 우리말의 유동성 때문에 아무리 좋은 번역이라도 일시적인 번역이 될 수밖에 없다면, 원어가 가진 언어 구조를 그대로 살리는 것이 최상의 번역이 아닐까? 위의 제안은 이런 기준을 따라서 명사는 명사로, 동사는 동사로 ... 번역하였다. 가능하면 단어 수를 맞추고 음절의 수를 동일하게 하려고 하였다. 어순도 우리말로 살릴 수 있으면 원문을 따랐다.

3.4. 높임말을 사용한다.

성경을 번역할 때 누구나 만나는 어려움은 원문과 우리말의 차이점이다. 헬라어에는 높임말이 없다. 한 종류의 말을 누구에게나 사용하는 것이다. 그런데 우리말에는 여러 계층의 말이 있다. 친구 사이에 쓰는 보통 말이 있는가 하면, 아랫사람이 윗사람에게 쓰는 말과 윗사람이 아랫사람에게 쓰는 말이 달라 성경을 어떤 말로 번역하는 것이 적당한지가 항상 고민거리가 된다. 특히 하나님께 직접 드리는 기도인 주기도문의 경우 - 하나님은 신앙과 경배의 최고 대상이시기 때문에 - 높임말 중에서도 극존칭이 사용되어야 하고, 이 극존칭은 기도하는 사람이 자신을 최대한으로 낮추는 낮춤말과 결합되어 더욱 강조되어야 한다. 하지만 이런 말의 표현은 우리에게도 점점 낯설게 느껴지고 다음 세대의 사람들에게는 아예 이상하게 들리기도 한다. 위의 제안은 극존칭과 극도로 낮춤말을 피하고 보통 사용하는 높임말을 선택한 것이다.

3.5. 문화적 차이를 고려한다.

이천여 년 전의 고대어를 현대 우리말로 바꾼다는 것은 때로는 문화적 차이라는 장벽에 부딪힌다. 주기도문에도 고려해야 할 문화적 차이가 들어있다. 문자적 번역은 이 문화적 차이를 더 크게 만들고 이해할 수 없도록 만든다. 반면 문화적 차이는 상응하는 문화적 용어를 통해 간단하게 극복된다. 전혀 다른 단어가 동질의 어감, 동질의 내용을 살려주는 것이다. 위의 제안은 문화적 차이를 극복하기 위해 과감하게 우리말을 채용한 것이다.

3.6. 우리말을 따른다.

한자가 역사적으로 우리말의 배후에 있고 지금도 한자 없이는 우리말을 편리하게 사용할 수 없지만 가능하면 순 우리말을 따랐다. 한자를 표기하지

않으면 이해하기 어렵거나 오해가 일어날 수 있는 용어는 가능하면 피했다. 한자어에 점점 낯설어지는 다음 세대가 주기도문을 쉽게 이해하고 자유롭게 사용하도록 하기 위해서이다. 위에 제안된 번역은 기본적으로 다음 세대에 초점을 맞춘 것이다.

4. 제안에 따른 설명

위의 번역을 제안함에 있어서 아래에 첨가하는 설명은 다음의 기준을 따랐다.

원어에서 토론이 필요 없을 정도로 명백한 단어나 구절은 설명을 하지 않기로 한다.

원어에서 여러 가지 의미를 가질 수 있는 단어나 구절은 충분히 설명하여 왜 위의 제안을 선택했는지를 밝힌다.

원어는 다양한 가능성을 가지고 있지 않지만 우리말 표현에 있어서 여러 가지 번역이 가능할 때 충분히 설명한다.

지금까지 번역 출판된 우리말 성경에 다르게 번역되어 있는 부분은 충분히 설명하여 왜 위의 제안을 선택했는지를 밝힌다.

4.1. “하늘에 계신 우리 아버지!”

원문의 “파텔”(πάτερ, 아버지)은 호격이다. 어떤 번역본은 이 호격의 의미를 더 잘 살리기 위해 “... 아버지여”로 번역해 놓았다(『개역』, 『개역개정』). 그러나 이 번역은 썩 좋은 것은 아니다. 주기도문을 높임말로 번역하는 전체 분위기에 맞게 하기 위해서는 “... 아버지시여”가 더 좋고 “... 아버님이시여”가 최상이다. 하지만, 우리말에서 호격 조사는 그렇게 많이 사용되지 않을 뿐만 아니라, 호격 조사 없이 호격을 표현할 수도 있다.

“아버지”는 “아빠”, “아버님”으로 번역될 수도 있다. 아빠는 아버지의 애칭, 아버님은 그 존칭이다. 예수님께서 사용하신 아람어 “압바”를 살리자면 “아빠”가 가장 좋다. 소리가 똑같기 때문이다. 하지만 성인이 되면 우리는 이 단어를 더 이상 사용하지 않는다. “아버님”은 일상생활에 사용하기에는 너무 격식에 매인 단어여서 기도하는 사람과 하나님 사이에 거리감을 느끼게 한다. 따라서 오랫동안 우리가 하나님을 부르며 사용해 온 단어 “아버지”가 가장 무난한 것으로 판단된다.

“하늘에 계신”은 동사가 없이 관계대명사로 이끌리는 전치사구로만 되어

있다(ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς). 그래서 “하늘의 아버지”로 번역할 수도 있으나 이 경우 관계대명사의 역할이 살아나지 않는다. 최상의 번역은 “계신”을 첨가하는 길밖에 없다.

4.2. “당신의”

헬라이어 주기도문에는 하나님을 이인칭으로 지시하는 소유대명사 “너의”(σου)가 세 번 사용되었다: “너의 이름”, “너의 나라”, “너의 뜻”이다. 위 제안은 이것을 “당신의 이름이 ...”, “당신의 나라가 ...”, “당신의 뜻이 ...”로 높임말을 사용하여 번역한 것이다.

하나님을 “당신”으로 지칭한다는 것은 과거에는 감히 꿈도 꾸지 못하던 일이다. 우리말은 이인칭 대명사를 사용하며 윗사람과 대화하는 표현법을 피하고, 직함, 칭호 등과 같은 일반명사를 사용하는 삼인칭 표현법을 선호하기 때문에, 이 소유대명사를 직역하는 것이 어감상 쉽지 않다. 그래서 대부분의 한글 성경이 이 이인칭 소유대명사를 생략하거나(『개역』), “아버지”란 일반명사로 대체하여 표현을 매끄럽게 만들어 놓았다: “아버지의 이름이 ...”, “아버지의 나라가 ...”, “아버지의 뜻이 ...” 이다. 이 어려움을 피하기 위하여 『표준새번역』은 “이름을”로, 수동태 동사를 능동태 “거룩하게 하시오며”로 번역해 놓았다.

하지만 이렇게 하면 이제는 기도자와 하나님 사이에 친근감이 사라질 뿐 아니라 거리감이 형성되는 것으로 느끼도록 말이 변해가고 있다. 지금의 젊은 세대, 혹은 학생 세대나 어린이들은 이전 세대와는 달리 이름을 부르는 것을 별로 힘들어하지 않는다. 반대로 직함, 칭호를 사용하는 것을 어색해한다. 또 윗사람을 이인칭으로 지시하는 표현법도 점점 자연스러워져 가고 있다. 시일이 더 흘러가고 세계화가 심화됨에 따라 이런 현상은 더 일반적이 되지 않을까?

젊은이들이 부르는 복음송에는 하나님을 “너”의 높임말 “당신”으로 부르며 친근감을 느끼고 감사와 사랑과 기쁨을 나타내는 표현이 이미 많이 들어와 있다. 하나님을 “당신”으로 부르는 용법에 익숙해져 있는 것이다. 그렇다면 그들을 위한 주기도문에도 하나님을 지시하는 이 이인칭 대명사를 생략하거나 다른 용어로 바꾸는 것보다, 지금 당장은 - 특히 교회의 주도 세대에게는 - 좀 어색하고 낯설게 느껴지지만 최대한 살려 놓는 것이 더 나은 길이라고 생각한다.

4.3. “당신의 이름이 거룩하게 되소서”

삼인칭 명령법을 어떻게 번역하는 것이 더 좋을까? 이 질문은 삼인칭 명령법을 우리말로 옮기는 방법이 두 가지가 있기 때문에 생기는 것이다. 원문은 “하기아조”(거룩하게 하다, 거룩하게 만들다) 동사의 부정과거 수동태 단수 삼인칭 명령법 “하기아스테또”(ἀγιασθήτω)이다.

가능한 번역은 “거룩하게 되소서”와 “거룩해 지게 하소서” 혹은 “거룩히 되게 하소서”이다. 전자는 행동의 주체가 삼인칭 명사 “당신의 이름”(τὸ ὄνομά σου)이다. 즉 기도에 사용된 명령법은 직접 하나님을 향한 것이 아니다. 그러나 후자는 기도를 받는 대상이신 “아버지”를 행동의 주체로 하는 번역이다. 하나님께서 자신의 이름을 거룩하게 되도록 개입해 달라는 기도이다.

『새성경』은 전자 “거룩하게 되옵소서”를 선택했다. 후자를 선택한 번역은 하나도 없다. 대신 이 두 번역을 묘하게 조화시킨 변형적 번역이 만들어졌다. 『개역』과 『개역개정』은 전자를 따라 명령을 받는 주체는 “이름”으로 삼았으면서도 수동태 동작의 실제 동작자를 사람으로 암시하는 “거룩히 여김을 받으시오며”로 번역했다. 『현대인의 성경』과 『표준새번역』 성경은 후자를 따라 명령을 받는 주체로 하나님을 삼았으면서도 실제 동작자를 사람으로 암시하는 “거룩히 여김을 받게 하시고”와 “거룩히 여김을 받게 하옵시고”로 번역해 놓았다.

“하기아스테또”를 ‘거룩하게 여기다’의 피동 “거룩히 여김을 받다”로 번역하여 이 단어에 명령형 “하시고” 혹은 “하옵시고”를 결합하면 기도의 뜻이 달라져 버린다. “거룩하게 여기다”는 지성적 작용으로 사람들이 마음 속으로 하나님의 이름이 거룩하다고 인정하거나 생각하는 것을 의미한다. 이에 비해 원문에 들어있는 동사는 생각, 인정만이 아니라 하나님의 이름을 거룩하게 하는 모든 신앙적 행동을 포함한다. 이런 행동을 표현하는 주체가 지성적 존재인 사람뿐이라는 한계 설정도 원문에서는 불가능하다. 어찌면 모든 자연만물이, 모든 법칙이 하나님의 지시와 섭리대로 움직임으로 하나님의 이름을 거룩하게 하고 있는지도 모를 일이다.

예수님이 기도문에 하나님을 명령법 동사의 직접적 주체로 알려주셨는지도 명확하지 않다. 예수님은 삼인칭 명사를 동사의 직접 주체로 지시하는 명령법을 자주 사용하셨다. 예를 들면, “귀 가진 자는 들어라”가 “귀 가진 자는 듣게 하라”보다 더 좋은 번역이다. “누구든지 목마르거든 내게로 와서 마시라”가 “누구든지 목마르거든 내게로 와서 마시게 하라”보다 더 좋아 보인다.

요약하면, ‘거룩하게 하다’의 수동태를 ‘거룩하게 되다’로 번역하고 명령을 의미하는 높임말 “거룩하게 되소서”를 선택하는 것이 최상의 번역이라고 생각된다. 물론 하나님의 이름을 거룩하게 하는 실제 동작자는 누구인지 이 기도문에는 표현되어 있지 않다. 이와 같은 것은 해석과 주석의 문제지 번역의 문제는 아닐 것이다.

이렇게 번역할 때도 난관은 있다. 처음에 하나님을 “하늘에 계신 우리 아버지”라고 부른 기도자가 그 첫 기도에서는 기도의 대상에게 직접 무엇을 호소하지 않고 “당신의 이름이 거룩하게 되소서”하고 하나님의 무엇을 동사의 주체로 삼아 기도하는 것은 아무래도 기도의 대상과 기도의 내용이 좀 동떨어져 있는 것으로 보이게 한다. 이 의문은 헬라어 자체가 가지고 있는 것이기도 하다. 그렇다면 최상의 번역은 원문이 가진 의문을 해결하거나 제한하고 고정시키는 것이 아니라 의문을 남겨 놓는 것이라고 생각한다. 이 의문도 해석과 주석의 영역에 맡겨진다.

『공동번역』은 모든 어려움을 한꺼번에 해결하기 위하여 “온 세상이 아버지를 하느님으로 받들게 하시며”로 바꾸어 버렸다. 이것은 설명적 번역이며, 신학적 번역으로서 원 기도문이 가지고 있는 내용을 아주 좁게 축소한 것이다. 결코 좋은 번역은 아니다.

4.4. “당신의 나라가 오소서”

첫 번째 기도문과 똑같은 문제가 이 두 번째 기도문에도 연결되어 있다. 즉 첫째, 대부분의 번역이 “당신의”를 생략했거나(『개역』, 『표준새번역』) “아버지의”로 바꾸어 놓았다. 또 ‘오다’의 삼인칭 명령법 “오라”(엘테또, ἐλθέτω)를 ‘오게 하다’의 명령법 “오게 하시며”(『공동번역』), “오게 하소서”(『현대인의 성경』), “오게 하옵시고”(『표준새번역』)로 번역해 놓았다. 『개역』, 『개역개정』, 『표준새번역』은 ‘오다’는 쉬운 동사를 피하고 굳이 ‘임하다’를 사용하여 “임하옵시며”, “임하게 하시오며”로 번역했다. 아마 ‘임하다’는 동사가 높은 곳에서 낮은 곳을 대하거나 높은 분이 낮은 사람의 집에 오는 것을 표현하는 다른 뜻을 살리려고 한 것으로 보인다. 그러나 헬라어 동사 “에르코마이”(ἐρχομαι)에는 이런 제 삼의 의미가 없다. 즉 ‘오다’의 명령형 “오소서”는 충분히 좋은 번역어이다.

『개역』의 “나라이”에 들어 있는 “-이”는 옛말에 사용되던 주격 조사 ‘히’가 현대어로 수정되는 과정에서 ‘-가’로 수정되지 않고 ‘-이’로 잘못 수정된 것으로 보인다. 『현대인의 성경』은 “속히”를 첨가하여 “속히 오게 하소서”로

번역하였는데 이는 기도하는 사람들에게 쓸데없는 조급함을 불러일으킬 위험이 있다.

4.5. “당신의 뜻이 이루어지소서”

헬라이어 기도문 순서를 따르면 이것이 세 번째 기도문으로 나오고 “하늘에서처럼 땅위에서”는 그 다음에 나온다. 우리말로 번역할 때 정상적인 문장으로 만들자면 순서를 바꿀 수밖에 없다.

위 3) 4)항에서 취급한 것과 같은 번역상의 문제들이 들어있다. “σου”를 생략한 번역이 있는가 하면, 이 단어를 “아버지”로 바꾼 번역도 있다. 위 제안은 이것을 “당신의”로 번역한 것이다.

대부분의 번역성경이 삼인칭 명령법 “게네테또”(γενήθητω, 되라, 이루어지라)를 “이루어지게 하옵소서”, “이루어지게 하소서”, “이루어지게 하시옵소서”, “이루어 주옵소서” 등으로 번역하여 기도가 직접 하나님의 움직임을 요청하도록 만들었다. 『새성경』은 “아버지의 뜻을 ... 이루어 주옵소서”로 더 고쳐놓았다.

『개역』만이 “이루어지이다”고 삼인칭 즉 “뜻”이 주체가 되도록 번역해 놓았다. 위 제안은 앞의 기도와 표현을 맞추기 위하여 “이루어지소서”로 번역한 것이다.

4.6. “하늘에서처럼 땅 위에서도”

이 문구는 헬라이어 원문에는 세 기도 다음에 나오기 때문에 원문에서는 하나님을 향한 세 번째 기도문에만 걸리는 것이 아니라 앞의 두 기도의 한정구로 해석될 수도 있다. 이 가능성을 살리기 위해서는 위 제안을 따르지 않고 다음과 같이 번역하는 것이 좋을 것이다.

“하늘에 계신 우리 아버지!
당신의 이름이 거룩하게 되소서
당신의 나라가 오소서
당신의 뜻이 이루어지소서
하늘에서처럼 땅 위에서
... ..”

하지만 시처럼 쓸 때에는 이런 배열이 별 문제가 없지만 교회에서 소리를

내며 이 기도를 드릴 때는 자칫 별 의미 없이 공중에 떠있는 구문이 되기 쉽다. 그래서 일단 위 제안에서는 소리를 쉽게 낼 수 있도록 다른 모든 번역들처럼 순서를 바꾸어 놓았다.

어떤 번역은 한 발 더 나가 이 문구를 이용하여 복문으로 이루어진 문장 즉 “하늘에서 이루어진 것 같이 땅에서도 이루어지게 ...”로 만들었다. 불필요한 확대라 생각된다. 『개역』의 “하늘에서 이룬 것같이”는 명백한 오역으로 보인다. ‘이루다’를 사용하려면 주어가 “뜻”이 아니라 인격체이신 “아버지”가 되어야 하고 『새성경』처럼 “뜻을”로 바꾸어야 한다.

위 제안은 “에피 게스”(ἐπι γῆς)의 의미를 살려 “땅위에서도”로 번역한 것이다.

4.7. “밥을”

모든 번역 성경이 이 자리에 “양식을”로 번역해 놓았다. 원문은 “빵을”(아르톤, ἄρτον)이다. 위 제안은 이것을 “밥을”로 번역한 것이다.

빵은 밀가루 혹은 다른 곡식의 가루를 반죽하여 만드는 것으로써 밥은 아니다. 더욱 양식에는 포함되지만 양식이 곧 빵은 아니다. 헬라어에 양식을 의미하는 단어는 따로 있다. 이천여년 전에 유대인들이 - 물론 지금도 더 많은 사람들이 - 주식으로 사용하던 빵을 어떻게 번역하는 것이 좋을까?

“빵을 주소서”로 직역하면, 문화적 거리감 때문에 이 기도는 우리에게 현실성이 약한 기도가 된다. 처음 성경을 우리말로 번역하던 시기에 빵은 우리나라 사람들에게 아주 생소한 것이었다. 얼마 전까지만 해도 빵은 간식 정도의 의미가 있다. 아직은 빵 즉 주식이란 어감이 낯설다. 아무래도 우리에게 주식은 쌀이다.

이 문화적 간격을 줄일 방법을 모든 한글 번역성경은 밀이나 쌀을 포함할 수 있는 포괄적 개념 “양식”으로 선택하는 것에서 찾았다. 양식은 먹을 것이란 의미는 잘 나타내지만 금방 먹을 수 있는 한 조각 빵이 필요하고 이 빵을 하나님께 공급받아 하루하루를 연명해 간다는 의미는 잘 살아나지 않는다.

빵을 양식으로 번역함으로써 원문과 현대어 주기도문 사이에 시간적, 장소적 그리고 문화적 간격을 극복하려고 시도했다면 좀 더 직접적인 시도도 가능하지 않을까? 즉 밀과 관련된 것을 쌀과 관련된 것으로 바꿈으로써 이 기도문을 하나님께 우리의 주식, 그것도 당장 입을 벌려 먹기만 하면 되는 바로 그것이란 의미를 살리는 것이다.

만드는 방법은 빵과 비슷하지만 ‘떡’으로 번역하는 것은 역시 거리감이 있다. 떡은 우리에게 주식이기보다는 별식이기 때문이다. 서구 문화에서 빵과 같은 역할을 하는 음식은 우리에게는 아무래도 밥이다. 양식이라는 넓고 막연한 개념보다는 밥이 빵이 가진 현실적, 문화적 의미를 더 잘 살리고 있다고 생각되어 위 제안은 “밥을 주소서”로 번역한 것이다.

4.8. “오늘”, “하루치”

“하루치”로 번역한 단어 “에피우시온”(ἐπιούσιον)은 그 정확한 의미가 무엇인지 주기도문에서 가장 논란이 많이 되고 있는 단어이다. 주된 논쟁은 이것이 오늘을 위한 것인지 내일을 위한 것인지에 모아졌다. 광야에서 이스라엘 백성이 다음날 필요한 하루치 만나를 모았던 것처럼 그렇게 하루에 필요한 빵 즉 밥을 하나님께서 공급해 주시도록 기도하는 내용이라는 데는 모두가 동의한다.

한글 번역성경은 두 종류로 나뉘어 있다. “일용할” 혹은 “필요한”으로 옮긴 것이다. “일용할”은 원어의 의미 가능성 중에서 하나를 선택한 번역이며 “필요한”은 이 어려움을 피해가기 위한 광의적 번역이다. 위 제안은 이것을 “하루치”로 번역한 것이다.

이 기도를 드리는 시점을 생각하면 오늘을 위한 빵인지 내일을 위한 빵인지가 그렇게 중요하지 않음을 알 수 있다. 기도문에 “오늘”이라는 단어가 들어가 있기 때문에 오늘이든 내일이든 하루치를 의미하는 것은 분명하다. 저녁에 이 기도를 드린다면 하루치 빵은 내일을 위한 것이다. 아침에 이 기도를 드린다면 하루치는 오늘의 삶을 위한 빵일 수도 있다. 기도문은 매일 필요한 빵 즉 음식을 하나님께서 공급해 주시기를 비는 애절한 소원을 담고 있는 것이다.

『개역』은 오늘의 의미를 여러 날로 확대하기 위하여 “오늘날”로 번역해 놓았다. 『현대인의 성경』은 “날마다”로 번역했다. 역시 하루만이 아니라 그 연속을 살리기 위한 확대 해석이라고 생각된다.

4.9. “빛”, “빛진 사람”

원어인 “오페일레마따”(ὀφειλήματα)는 빚을, “오페일레타이스”(ὀφειλέταις)는 빚진 사람들을 뜻한다. 대부분의 한글 성경이 이것을 “죄”, “죄지은 사람들/이들/자들” 혹은 “잘못”, “잘못한 이들”로 옮겨 놓았다. 『새성경』은 원어에 충실하게 빛, 빛진 자로 번역했다.

죄 혹은 죄인에 해당하는 헬라어는 따로 있다. 이곳에 사용된 원어는 문자적으로 남에게 물질이나 금전상 빌린 것, 그래서 갚아야 할 것, 채무로서의 빚을 뜻한다. 하지만 사람들이 하나님께 진 빚이란 죄일 수밖에 없다. 따라서 누가복음의 주기도문 병행구절에는 “우리의 죄를 용서하소서”(눅 11:4)로 되어 있다.

그렇다면 빚은 죄를 대신하는 비유라 할 수 있다. 그러나 빚을 죄로 번역하고 나면, 꼭 죄라고 부를 수 있는 것 외에는 이 기도의 내용으로 포함되지 않는다. 반대로 빚으로 문자적 번역을 하면 죄라고 부르는 것만이 아니라 다른 빚도 이 기도문에 포함될 수 있다. 예를 들어, 가난한 사람이 나에게 진 빚을 용서할 수도 있는 것이다. 죄로 명시하는 번역은 따라서 예수님이 가르쳐 주신 기도를 축소하는 결과를 낳는다.

위 제안은 이 축소를 피하고 혹시 내포되어 있을 지도 모르는 다른 의미의 가능성을 살리기 위하여 “빚”, “빚진 사람들”로 번역한 것이다. 죄 이외에 어떤 다른 빚이 포함될 수 있는가를 따지는 것은 번역의 문제가 아니라 해석과 주석의 문제이다.

4.10. “우리도 용서한 것처럼”

주기도문에서 신학적으로 가장 큰 문제를 야기하는 것이 이 구절이다. 하나님의 용서를 비는 기도가 사람이 사람을 용서한 것과 비교되고 있다. 모든 신학적 토론을 뒤로 일단 쫓혀두고 문법적 해석만을 따져본다.

시간적으로 볼 때 사람의 용서는 과거에 끝난 일이다(“아페카멘”, ἀφήκαμεν). 이 과거의 행동과 비교하며(“우리에게 빚진 사람들을 용서한 것처럼”) “우리 죄를 용서하소서”(“아페스”, ἄφεσις) 하고 기도하라고 예수님이 말씀하신 것이다.

문장 구조상으로 보면, 하나님의 용서를 모방하는 표현이 “우리도”(καὶ ἡμεῖς)에 들어 있다. 모든 한글 번역성경이 이것을 빠트려 놓았다 위 제안은 이것을 바르게 번역한 것이다.

4.11. “우리를 시험에 데려가지 마시고”

『개역』과 『공동번역』은 “유혹”으로 번역하여 기도문에 나오는 단어가 처음부터 악의를 가지고 시작되는 것임을 밝혔다. 이렇게 번역하면 동사 “에이세넝게스”(εἰσενέγκης, 데리고/가지고 들어가다)가 잘 번역되지 않는다. 동작자는 2인칭으로 표현된 기도의 대상 즉 “아버지” 하나님이기 때문이다. 따

라서 이 두 번역은 “우리를 유혹에 빠지지 말게 하시옵고”, 혹은 “우리를 유혹에 빠지지 않게 하시고”로 번역하여 유혹에 빠지는 것은 기도하는 사람이고 이것을 막아 주시는 분이 하나님이라는 해석을 첨가한 것이다. 원문의 뜻을 다르게 만들어 버렸다.

나머지 번역들은 “시험”을 선택하기는 했지만 동사를 번역하는데 여전히 어려움을 느꼈는지 “시험에 들지 않게 하시고”(『현대인의 성경』), “시험에 빠지지 않게 하옵시고”(『표준새번역』) 등으로 번역해 놓았다. 역시 시험에 빠지는 것 혹은 시험에 드는 것은 사람의 탓이요 이것을 막아주시는 분이 하나님이라는 해석이 깔려 있다. 『현대인의 성경』은 ‘시험에 빠진다’의 주어를 아예 “우리가”로 바꾸어버렸다.

원어 “에이스 피라스몬”(εις πειρασμόν)은 직역하면 “시험 안으로”이다. “시험”이란 단어는 이것이 긍정적인 성격 즉 시련인지 부정적인 성격 즉 유혹인지를 알려주지 않는다. 내포된 의미는 단지 시험이라는 것뿐이다. 이 시험을 통과하는 사람에게 그것은 좋은 것이다. 이 시험에 실패하는 사람에게는 좋지 않은 것이다. 우리말 “시험”은 원어에 아주 상응하는 단어라 생각된다.

“시험 안으로 데리고 들어가는” 동작자는 기도의 대상자이다. 물론 부정어 “메”(μή)가 붙어 있어서 기도의 내용은 “시험으로 데리고 들어가지 마소서”라는 청원이 된다. 이 시험이 시련인지, 유혹인지 아니면 중립성을 가진 시험인지는 해석과 주석의 과제이다. 기도자의 앞에 닥치는 것이 하나님께서 주시는 시련, 혹은 단련이라면 하나님을 아버지라 부르는 사람들이 하나님의 훈련 방법을 굳이 피할 필요는 없을 것이다. 이것이 유혹이라면 ‘이런 유혹 안으로 하나님께서 우리를 이끌어 들이지 말아달라’고 기도하는 것은 다른 곳의 여러 교훈과 잘 부합되지 않는다.

본문을 이렇게 이해하면 어떨까? 어려운 일들이 닥쳐올 때 사람은 이것이 긍정적인 것인지 부정적인 것인지 전혀 알지 못한다. 그 끝에 실패와 좌절이 놓여 있는지 성공과 감사로 끝날 것인지 역시 전혀 알지 못한다. 삶의 과정에서 어느 것이든지 우리 인간에게는 고되고 어려운 일이 될 것이 틀림없다. 한 순간 밥을 하나님께 청원하듯이 평안하고 순탄한 길을 하나님께 청원하는 내용이 이 기도가 아닐까? 어쨌든 이런 것은 해석이며 주석이지 좋은 번역은 아니다. 문자적으로 번역해 놓으면 이런 이해의 가능성이 얼마든지 열려 있게 된다.

4.12. “오히려 악으로부터 우리를 건져주소서”

이 기도문은 앞의 기도문과 반의적인 뜻을 강조하는 “알라”(ἀλλά, 그러나)로 연결되어 있다. 『개역』은 이것을 “다만”으로 『표준새번역』은 “도리어”로 옮겼지만 다른 번역들은 생략해 버렸다. 우리말에 이 단어가 없어도 반의적인 의미가 잘 살아난다고 보았던 것 같다. 하지만 헬라어 문장도 이 용어 없이 결합될 수 있다. 문장 자체의 뜻이 반의적이기 때문에 “우리를 시험에 데려가지 마시고 악에서 구하소서”라고만 말해도 충분하다. 그러나 예수님은 “오히려”를 사용하심으로 그 반의적 의미가 더욱 강조되도록 배려하셨다.

악으로 번역된 단어가 원문에서 중성인지 남성인지를 구별할 수가 없다. 중성이라면 “악한 것” 즉 “악으로부터 건져주소서”란 기도가 되고 남성이라면 “악한 사람” 즉 “악한 사람들에게서 건져주소서”란 기도가 된다. “악으로부터”라고 번역한다면 이 악이 어디에서 오는 것인지에 관한 토론이 남는다. 원문에도 남아 있는 질문을 굳이 제거하는 것은 좋은 번역이랄 수 없다.

4.13. 송영

“나라와 힘과 영광이 언제나 당신의 것입니다”는 사본학상 원문에 들어 있지 않던 것이라는 판정을 받고 있다. 교회에서 누구나 주기도문의 마지막 문구로 사용하지만 헬라어 성경에 이 문구는 꺾쇠묶음에 쌓여 인쇄되어 있다. 원문에 없었던 것이 거의 확실하지만 인쇄해 놓는다는 표시이다. 한글성경도 『새성경』만 제외하고 모두 괄호로 묶어 놓았다. 사본학의 판정을 따르는 것이다.

『새성경』은 영국 흠정역을 번역해 놓은 것이기 때문에 사본학상의 판정이 무엇이든지에 상관없이 이 부분을 원문으로 취급하고 있다. 하지만 이 부분이 없는 중요한 사본들을 설명할 방법이 없다.

이 부분을 어떻게 하는 것이 좋을까? 나의 생각에는 교회가 천 수백 년 동안 주기도문의 끝으로 사용해온 이 문장을 간단하게 제외해 버리는 것은 어딘지 모르게 아쉬움이 남는다. 이 문구는 산상설교 전체의 내용과도 잘 어울리고 주기도문의 배경으로도 아주 적합하다.

따라서 예수님께서 가르쳐주신 기도의 한 부분이어서가 아니라, 주기도문을 마감하는 적절한 귀결송으로 그냥 사용하는 것이 더 낫지 않을까? 주님의 기도를 “오히려 우리를 악에서 건져주소서” 하고 그냥 끝나는 것은 아무래도 좀 밋밋하고, 아멘만 붙이는 것도 좀 멋쩍어 보인다. 웅장한 찬송으로 끝맺는 것이 주님의 기도를 드리는 데 더 멋있어 보이지 않는다.

5. 맺는 말

주기도문을 새롭게 번역하는 일은 누구나 할 수 있는 일이다. 헬라어와 한국어, 그리고 이 두 언어에 얽혀 있는 사회적, 문화적, 역사적 배경을 알고 있으면 필요할 때 누구라도 가장 멋있게 가장 아름답게 번역할 수 있다. 개인의 역량에 따라 혼자 사용할 수도 있고 주변의 사람들에게 가르쳐 줄 수도 있다. 바르게 번역된 것이라면 한 모임, 한 교회 전체가 새로운 번역을 익혀 예수님이 가르쳐 주신 기도를 하나님께 올릴 수 있을 것이다.

그러나 우리말을 사용하는 한국 기독교인 전체가 새로운 번역을 받아들이고 이것을 마치 기독교인의 표식인 것처럼 사용하고 가르치는 것은 현 한국 교회의 상황으로 볼 때 결코 쉬운 일은 아니다. 우리는 오래 동안 성경의 새로운 번역 필요성을 느꼈고 홍보했고 새로운 번역을 만들 시도를 했지만 전 기독교인이 받아들이고 사용하는 데는 실패한 쓰라린 경험을 얼마 전에 겪어보지 않았던가!

제안된 내용과 같이 주기도문을 새롭게 번역해 보았지만 이것이 최상의 번역이라고 생각하지는 않는다. 다만 내 개인에게는 최상의 번역으로 보일 뿐이다. 더 많은 사람들이 번역과 비판과 토론의 과정을 거쳐 더 나은 번역을 만들어내는 것과 동시에 그 필요성을 모두가 공감할 수 있고, 그 결과를 모두가 공유할 수 있도록 여론과 분위기 조성도 병행되어야 할 것이다.

기도 말의 어법

박창해*

나는 이 글을 논문으로 쓰지를 않고, 지금까지 나온 주 기도문의 번역문들을 읽어가면서, 느낀 것을 솔직히 적어 가면서, 주 기도문의 어법과 어휘 선정 문제와 관련이 있는 몇 가지를 계언으로 말하여 가려고 생각한다. 이것이 좀 지나친 말이라고 생각하시는 분이 계시면, 널리 보아 주시기를 바란다.
- 필자 사툼

1. 들어가는 말

우리는 새로 번역한 성경전서를 대할 적마다, 새로운 문법 구조를 가진 주 기도문을 대하게 된다. 그것은, 어찌 보면, 다행한 일(?)이라고 생각하곤 하였다. 그 문 구조가 차츰 바른 어법을 지닌 문 구조로 발전하여 가는 모습을 보기 때문이다. 그런데, 또 다시 번역하여야 한다는 소리가 높아만 간다. 왜 그럴까. 그것은, 아직도 주기도문의 어법이 온전한 데까지 이르지 못하였기 때문이다.

한국 성서공회사를 보면, 다른 나라의 성서 번역사와 비슷이, 대략 한 세대, 25-30년에 한 번씩, 성경 번역을 다시 함과 함께, 그때마다, 현대어화한 문 구조를 지닌 성경전서를 발행하여 오곤 한다. 그것은, 언어 사회가 쉬지 않고서 발전하여 가는 과정 속에서 이루어 가는 번역 현상인 것 같다. 곧, 한 세기가 가면, 그 가는 동안에, 언어의 낡은 구문 구조나 표현 양식이 구세대와 더불어 가고, 신세대와 더불어 새로운 표현 방식이나 표현 양식이 오기 때문일 것이다. 그렇다고 하더라도, 문 구조의 기본 구조는 시대를 초월하여서 그대로 남아 있다.

그런데, 이 즈음의 우리 나라 성경 번역사에서는, 남들과는 달리, 한 세대가 채 가기도 전에, 우리 신학자, 언어학자, 문법 연구가는 물론, 우리말에 깊은 소양을 가졌거나, 깊은 관심을 가진 이들은, 우리가 새로 번역한 성경전서의 문장 구조를 새로운 눈으로 보는 이들이 많아졌다. 그 중에서도, 주님께서 가르쳐 주신 주 기도문의 문장 구조를 다시 번역하여야 한다는 말을함과 함께, 새로 번역하여야 할 필요성을 강조하는 사람도 있다.

다행히, 우리 대한성서공회에서는 지난 십여년 동안에, *표준새번역 성경전서(1993)*와, 이어서, *개역개정판 성경전서(1998)*를 내어 놓았다. 그런데, 이 즈음에 와서, 또 다시 주 기도문을 새로 번역하여야 한다는 소리가 높아만 간다. 왜 그럴까,하고 생각하여 본다.

필자가 아는 바대로 하면, 위의 두 성경전서들에 들어 있는 <주 기도문>의 어법은 우리말답지 못한 데가 있어서 그렇다. 솔직히 말하면, 성경 번역 위원, 그리고 번역문 심의 위원들 중에는, 다 그런 것 아니로되, 원전 문법을 한국어 문법보다 더 잘 알고 있기 때문일 것이다. 실제로 그러하였다. 내가 그런 번역 위원회나 심의 위원회에서 만난 분들은 물론, 개인적으로 번역 관계로 만난 성서 신학자 분들의 더러는, 원전 문법에는 정통한데, 거기에 견주어서, 한국어 문법은 잘 모르시는 분도 있었다.

번역문 심의 모임에서 만난 어떤 분은, 우리말 어법에 잘 들어맞도록 번역하여 놓은 번역문을 심의하는 과정에서, 원전 문법, 또는, 영어 어법에 지나치게 기울어 있으므로, 우리말의 바른

* 전 연세대 교수, 언어학.

문법은 세우지를 못한다. 위원 중 더러는 우리말 어법 연구를 덜 하신지라²⁾, 자기가 알고 있는 다른 언어의 문법 규칙을 우리말 번역문 구조에 덮어 씌운다.

그런 결과를 보고서, 뜻 있는 분들은 <주 기도문을 우리말 어법에 맞도록 다시 번역하>여야 한다고 하는 말을 하고, 그런 주장도 한다. 사실, 나도 여러 곳, 곧, 신학 대학원과 목회자 세미나, 등이나 교회 모임에서, 기회가 있을 적마다 늘 계속하여서 그런 말은 하여 온다. 그러면서, 이제는 평신도들도 원전 문법을 배워서, 성경말씀을 원전으로 읽어 가자,고 권한다. 우리는 우리말 어법에 들어 맞는 주 기도문을 얼마나 더 기다려야 읽고, 가르치고, 기도할 수 있게 될 수 있을까.

여기에서는, 그런 요망을 이루어냄에 필요한 기본적인 문제를 풀려고 하여서, 한국어의 어법에 바탕을 둔 <우리말다운 주 기도문의 참 모습>이 어떻게 생겼는가,함을 살펴 보려고 한다. 곧, 우리말다운 기도말의 기본적인 구조는 어떤 것인가,함을 말하려고 한다. 기도말의 기본적인 모델은, 물론, 주님께서 가르쳐 주신 <주 기도문> 문 구조다. 주 기도문의 생김새를 어법으로 쉽게 풀이하면, 우리가 목적하는 바의 현대어로 된 기도말의 어법의 구성 조건을 볼 수 있을 것으로 생각한다. 그것은 몇 가지 면으로 살펴 본다. 가장 중요한 조건의 하나는 어법 구조를 잘 압이요, 또 다른 하나는 어휘 선택 문제를 위시하여서 몇 가지 문제를 함께 생각하여 보아야 할 것 같다. 그러므로, 아래에다가는, 우리가 짚고 넘어갈 문제들을 적어 본다.

1. 번역한 주 기도문의 문법 구조와 어휘 선택의 문제
2. 번역인의 언어학적 소양
 - 가. 신학자/성서학자가 언어학자를 겸하여
 - 나. 신학자와 언어학자가 공동으로 번역에 임하여야
3. 번역에서는 무엇이 가장 기초적인 문제인가
 - 가. 문법 구조
 - 나. 어휘 선정 문제
4. 우리말과 원전 어법 사이에 대조 문법을 이루어 내는 일.
신학자와 언어학자가 공동으로 연구팀을 구성하여서 번역 사업을 하여야 할 듯하다.

그러면, 위에 나열한 문제 중, 중요한 것만 여기에서 살펴 보려고 한다.

2. 주 기도문의 어법과 어휘 선택 문제

성경 원전을 읽어가면서, 헬라인의 사유와 헬라이어 어법 관계를 면밀히 살펴 보면, 이것이 맞는 말인지는 모르지마는, 하나님께서 계시로 내려 주실 말씀을 기도말로 기록하는 분은, 하나님께서 친히 역사하셔야만 이를 수 있는 말씀을 수동문 계열의 문 구조로 기도문을 이룬 것이구나,하고 직감한다. 그런 어법은 헬라인에게는 있는 것이로되, 한국어를 말하는 우리의 어법에는 없는 것이다. 곧, 우리 말에는 없는 그런 규칙으로 구성된 헬라이어의 기도문을 우리말로 옮겨 놓으려고 하니, 번역상에 어려운 문제가 생겨남은 극히 자연스러운 일이다. 그러니까, 주 기도문의 번역을 다시 하자는 말이, 한 세대가 가기 전인 데에도, 그치지 않을 것이다.

원전을 다루시는 분은 다 아는 바와 같이, 헬라인들은 원전 주 기도문에다가, 자기네 어법 규칙대로 수동태-부정과거-명령법-3인칭-단수로 된 서술어를 쓰거나, 현재분사-여성-단수-주격, 그리고, 수동태-부정과거-명령법- 2인칭 단수, 등등으로 구성된 말을 써서, 주 기도문의 문 구조를 이루었다. 그러니까, 그런 결과로 하여서 나타난 번역문에는, 다음의 (1)에서와 같이, 주 기도문을 구성한 어법이 우리말의 비는 말 어법과는 아주 다른 수동문 구조로 이루어짐을 보게 되고, 또 우리말의 존대법과 어긋난 어휘를 즐겨 쓰게 되었다. 그런데, 그런 문법 규칙과 어휘 선택

은, 우리말 어법에는 없는 것일 뿐만 아니라, 첨가어에 드는 언어에도 다 없다.
그러면, 어떤 면에서 그런 문제들을 번역한 주 기도문이 지니고 있을까.

3. 비는 말의 어법

실제로, 어떤 면에서 그런 어법 문제를 우리의 주 기도문의 번역문 구조에서 안고 있을까. 예를 들고서 살펴 보자.

(1) 우리말 어법 규칙에서 벗어난 번역문의 예:

- | | |
|--|--|
| <p>가. <u>개역개정판</u></p> <p>a. 하늘에 계신 우리 아버지여</p> <p>b. 이름의 기록히 <u>여김을 받으시오며</u></p> <p>c. <u>나라가 임하시오며,</u></p> <p>d. 뜻의 하늘에서 <u>이루어진 것 같이</u> 땅에서도 <u>이루어지이다</u></p> <p>e. 오늘 우리에게 일용할 양식을 <u>주시옵고</u></p> <p>f. 우리가 우리에게 죄 지은 <u>죄를</u> <u>사하여 준 것 같이</u> 우리 죄를 사하여 <u>주시옵고</u></p> <p>g. 우리를 시험에 <u>들게 하지 마시옵고</u></p> <p>h. <u>다만</u> 악에서 <u>구하시옵소서</u></p> <p>i. [나라와 권세와 영광이 아버지께 영원히 <u>있사옵나이다 아멘</u>]</p> | <p>나. <u>표준새번역</u></p> <p>a. 하늘에 계신 우리 아버지.</p> <p>b. 이름을 기록하게 하시오며,</p> <p>c. <u>나라가 임하게 하시오며,</u></p> <p>d. 뜻의 하늘에서 <u>이루어진 것같이,</u> 땅에서도 <u>이루어 지게 하시옵소서.</u></p> <p>e. 오늘 우리에게 필요한 양식을 <u>주시옵고,</u></p> <p>f. 우리가 우리에게 죄 지은 사람을 용서하여 <u>준 것 같이,</u> 우리 죄를 용서하여 <u>주시옵고,</u></p> <p>g. 우리를 시험에 <u>들게 하지 마시고,</u></p> <p>h. 악에서 <u>구하시옵소서.</u></p> <p>i. [나라와 권세와 영광이 영원히 아버지의 것이옵나이다. <u>아멘.</u>]</p> |
|--|--|

(1)의 예문 두 가지 중에, (1가)는 개역개정판 성경전서(1998)에 나와 있는 주 기도문의 번역문이고, (1나)는 표준새번역 성경전서(1993)에 올라 있는 주 기도문의 번역문이다. 이 두 가지 번역문이 나온 지 얼마 되지 않았지만, 또 다시, 주 기도문을 다시 번역하여야 한다고 하는 소리는 높다. 그런 말이 나오는 것은 번역한 기도문의 어법이 '우리말답지 못한 데'에서 그런 말이 그치지 않을 것이리라.

그러면, 번역한 주 기도문 구조에서 그런 부분은 어떨까. 나는 위에 보인 두 가지 번역문에다가, 어법적으로 문제가 되는 부분에다가 밑줄을 쳐 놓았다.

이제로부터, 우리는 번역문 중에서, 기도문을 이루고 있는 문 구조들이 어떤 모습을 하여야만 잘 짠 문 구조 well-formed sentence structure를 이룰 수 있을까,함을 살펴 보려고 한다.

4. 호칭에 관한 문제

번역문 (1가a)와 (1나a)를 비교하여 보자. (1가a)에는 호격 조사라는 것을 넣었고, (1나a)의 문 구조에는 그 조사라는 것이 없다. 우리는 살아 계신 자기 아버지 앞에서도 호격 조사를 쓸 수 없다. 하물며 <살아 계신 하나님 아버지>께, 어떻게 호격 조사를 써서 아버지 하나님을 부를 수 있을까. 그러므로 주기도말의 첫 부분의 부름말에다가는 호격 조사를 쓰지 말아야 한다. 한국말을 하는 사람치고, 자기 아버지 앞에서, 자기 아버지를 부르면서 '아버지여'하고 부르는 사람은 아무도 없다. 없는 것은, 그런 어법이 한국어 어법에 없기 때문이다. 어법은 말로 하는 예

절,예법이기 때문이다. 혹시, 돌아가신 아버지를 부를 때에는 ‘아버지여’하고 부를 수 있다.

5. 기도말의 수동문을 이해하기 쉬운 능동문 구조로 전환할 수 있는 길은

(1가b,c,d)와 (1나b,c,d)의 문 구조의 원전은 수동문 구조로 구성되어 있다. 그런데, 헬라인은 하나님께 간절한 마음으로 무엇인가를 빌 때에, 그 비는 말의 응답을 구하려고 하면, 그 비는 말의 문 구조를 수동문으로 구성하는 습관이 있다. 그런 습관은 어법을 부른다. 그러나, 한국어를 말하는 우리에게, 그런 비는 말에다가 수동문으로 구성된 말을 쓰지 않는다. 곧, 원전 (1가,나b)의 헬라어로 구성된 비는 말에 들어선 서술 동사를 보면, 그것은 주어에 대하여서, 수동태-부정과거-명령법-3인칭-단수에 해당하는 말을 썼다. (1가c)에서는 부정 과거-명령법-3인칭 단수에 해당하는 동사를 쓰고, (1가d)에서는, 원동사의 부정과거-명령법-3인칭 단수에 해당하는 동사를 썼다. 그것은 헬라어인의 기도법을 문 구조로 표출할 때에 쓰는 말의 어법 체계다. 그런 동사를 써서 이룬 문 구조가 수동문 구조다.

그런데, 그런 수동문 구조로 구성된 말을 우리말로 번역하면서, 알아듣기 쉬운 능동문 구조로 전환하여서 쓸 수는 없을까. 현대의 언어학 이론을 빌리면, 그런 수동문 구조로 된 말에다가 **전환 규칙 transformation rules**을 적용하면, 그 수동문 구조를 능동문 구조로 전환하여서 쓸 수 있는 길이 있음을, 우리는 안다. 현대 언어학 이론으로 한국어의 통어 이론을 연구한 이들이 그런 전환 규칙을 우리 학계에 소개하여서, 지금은 그런 이론이 문법, 또는 **통어론 연구의 핵심 요소**를 이루고 있다. 그러므로, 그것은, 현대 언어학 이론 연구에서는, 거의 상식적인 이론처럼 대중화한 것이라고 할 수 있다.

그러면, 그런 예 하나를 여기에 들어 본다. 예문은 우선 수동문 구조로 구성하는 문 구조를 능동문 구조로 전환하여서 쓴 예를 들어 둔다.* (2가)의 문 구조는, - 꼭 그런 것은 아니로되, 그 글에서 고유명사는 다 기호화하였기 때문임.- 어떤 영문학자가 동학 교수가 파면당하는 것을 보고서, 조선일보에 쓴 글에서, 끌어온 것이다.

(2) 가. M 교수가 X 대학교에 의하여 파면되면, <- 영어식 수동문 구조로 이룬 문장
M 교수가 학생들에 의하여 영웅시되리라.

나. M 교수가 X 대학교에서 파면되면, <- 순한 우리말 구조로 이룬 수동문
M 교수가 학생들에게 영웅시되리라.

다. X 대학교가 M 교수를 파면하면, <- 위의 수동문 구조를 언중이 늘 쓰는 말로 전환한 능동문 구조
학생들이 M 교수를 영웅시하리라.

(2)에 보인 예문 가,나,다의 세 가지는 다 각각 우리말로 서술한 문 구조다. 그런데, 그 세 가지 문 구조들은, 그 문 구조의 구성 방식이 다 각각 다르다. (2가)는 영어식인 화법을 모방하여서 이룬 한국어의 수동문 구조요, (2나)는 전통적인 우리말 구조로 구성된 수동문 구조다. 그리고, (2다)의 문 구조는, 한국인이 즐겨서 쓰는 능동문 구조로 구성된 말이다. 그런데, 그 세 가지 문 구조가 표출하는 의미 내용은 다 같다. 곧, 그 세 가지 문 구조의 의미 내용을 자세히 살펴 보면, < M 교수를 파면한 학교는 X 대학교이고, 그 학교에서 파면을 당한 교수는 M 교수임>을 우리는 다 안다. 그리고, 그 교수의 파면을 보고서, 움직일 것으로 판단한 사람은 <학생

* (2가)의 예문 구조는 어떤 영문과 교수가 M 교수가 파면 당하는 일을 말하면서 신문에 발표할 글 중에서 끌어온 것인데, 그 글에서 고유명사는 모두 M, X로 기호화하여서 적었다.

들>이다. 학생들이 그 교수를 어떻게 보리라고 가정하였는가. 그것은 <그를 영웅시하리라.>다.

그런데, 그런 능동문의 의미 내용을 담은 문 구조를 이 즈음의 젊은 지식인-현대의 지식인-들은 수동문 구조로 이론 문 구조로 표출한다. 이 즈음에, 우리 언어학계에서, 한국어의 통어 이론을 다루는 학자들은, 그런 능동문 구조에 전환 이론을 도입하여서, 수동문 구조로 전환시켜서 쓸 수 있는 전환 규칙을 찾아놓았다. 그런 규칙을 따르면, 한국말을 하는 사람들은 그 의미를 아주 쉽게, 그리고, 정확히 이해할 수 있다. 전환하는 방식은, 곧, (2가)의 수동문 구조에서 (2나)의 또 다른 수동문 구조로 전환할 수도 있고, (2나)의 수동문 구조에서 (2다)의 능동문 구조로 전환할 수도 있다. 그리고, 그 격으로, 곧, 그 반대 방향으로 문 구조를 전환할 수도 있다. 전환 이론대로 하면, 위에서 보는 예문들은, 그 문 구조는 달리 생겼어도, 그 문 구조들이 표출하는 의미는 같다.

그런데, 그 세 가지 가운데서, 언중은, 특히 외국어에 접하여 보지 못한 이들은 보통 (2다)의 능동문 구조로 구성된 문 구조를 써서, 비는 말로 하고, 일상 대화말로 쓴다. 그런 것이 우리말의 실상이다.

능동문 구조로 구성된 문 구조는, 그 말을 시작한 사람-능동주/동작주 agent을 주어로 하고서, 말을 시작한다. 곧, 그 주어로 등장하는 사람을 통어 기능으로 보면, 주어에 오른 사람은 말의 능동주 actor다. 그 능동주의 동작을 서술하는 서술 동사는, 타동사로서, 그 문 구조의 마지막 분포하면서, 그 문 구조를 끝맺는다. 그런데, 그 문 구조의 서술어로 쓴 서술 동사-타동사에 첨가하는 종결 접미사는 단정 서술(斷定敘述)을 의미하는 종결 접미사 {-다}이다. 그리하면, 그 서술어와 그 접미사는 배합하여서, 서술어절을 이룬다. 그런 서술어절로 끝맺는 문 구조는 평서법으로 구성된 단정문 구조(斷定文 構造)를 이룬다. 그런 서술어에, 문의-이론 바, 의문(疑問)을 의미하는 종결 접미사 {-가}/-까/-를 첨가하면, 그 문 구조는 평서법으로 쓴 문의문 구조(問議文 構造)를 이룬다.

그러면, 그 세 가지 문 구조 중에서 어떤 것이, 그 의미 내용을 우리에게 직설적으로 잘 전달하여 줄까. 필자는 일반 언중을 상대로 하여서, 그 중에서 가장 잘 쓰는 문 구조가 어떤 것인가, 함을 조사하여 본 적이 있다. 내가 조사하여 본 대로 하면, 제일 흔히 잘 쓰는 문 구조가 (2다)라고 하였다. 그 다음이 (2나)의 문 구조라고 한다. 속독으로 책을 읽는 사람을 대상으로 하여서, 그 내용의 이해도를 측정하여 보아도, 그 문 구조의 의미 내용을 가장 쉽고 분명하게 이해할 수 있는 것은 역시 (2다)의 문 구조요, 버금이 (2나)요, 나중이 (2가)의 문 구조라고 한다. 그런 데에도, 순한 우리말 어법을 잘 모르는 어떤 외국어-영어 선생은, 습관적으로, (2가)의 문 구조를 아마 앞 세울지 모른다.

문법을 배운 사람에게 (2)의 예문 구조의 구성을 보이면, (2다)의 주어는 'X 대학교'와 '학생들'이고, 목적어는 'M 교수'라고 지적할 것이고, 서술어는 타동사인 '파면하다'와 '영웅시하다'라고 한다. 그런데, 우리말 어법에서는, 그런 주어 대한 서술 동사는 타동사라고 대답할 수 있지만, 그 동사를 놓고서, 부정 과거, 명령법, 3인칭, 단수, 등등의 문법 규칙이라고 말하지는 못한다. 곧, 우리말 어법에는, 그런 규칙이 없기 때문이다. 우리 말만 그런 것이 아니라, 첨가어에 드는 언어들에는, 그런 통어 규칙이 다 없다. 남의 말에 그런 규칙이 있다고 하여서, 그것이 우리말보다 앞선-더 발전한 언어라고 할 사람은, 언어학자들 중에는 아무도 없다. 사람의 얼굴이 다 달리 생긴 것과 같이, 언어 구조도 언어마다 다 달리 생겼을 뿐이다. 남의 말에 있는 어법 규칙을 우리말에 덮어 씌울 수는 없다.

이제, 우리의 안목을 (1)의 주 기도문 구조로 돌려서 그 문 구조를 논하여 보자. 그리하면, 신학자, 또는 성경 주석가들이 말하는 바와 같이, 주 기도문의 문 구조 양식을 세 부분으로 나누어서 살펴 볼 수 있다. 그들을 따르면, (1a)는 기도하는 사람이 그 기도를 받을 분을 부르는 말

이다. 부르는 말에서 이른바, 호격 조사라는 {-여}에 관하여서는 앞에서 말하였으므로, 더 언급하지 않겠다.

(1가)와 (1나)의 b,c,d와 (1가)와 (1나)의 e에서 h까지의 비는 말로 기도하면, 특히 b에서 d까지의 문 구조로 기도하면, 내가 주 기도문을 풀이하는 방식대로 하면, 그 기도를 들어 주시는 하나님께서, 그 기도말을 들으시고서, **하나님께서 역사하여 주시지 않으면, 이를 수 없는 기도말이고**, 그 이하의 문 구조는 기도자가 그 기도를 들으시는 분께 청원하는 의미 내용을 담은 비는 말이다. 그 두 부분에서는, 비는 말이 품고 있는 의미 내용에는, 차이가 있다. 그 차이가 기도말의 문 구조 구성 방식으로 나타난 것이다. 그런데, 신학자들은, 특히, 앞 부분 b-d의 구절을 종말론적인 면으로 풀이함을 잘 안다. 여기에서는, 그런 분들이 그런 이른바 다 아는 줄 알고, 더 말하지 않으려고 한다. 그런데, 우리의 기도말 구조에다가 그런 풀이를 담을 수 있을까. 이 문제를 풀면, 우리는 한국어로 구성한 주 기도문 문 구조를 정확하게 정리할 수 있다.

(1가)의 b,c,d의 문 구절의 주어에는, 주어로 쓴 명사에, 주어 자격 접미사 (이른 바, 격 조사라는 것) {-이}/-가/가 가서 첨가하여 있는데, (1나)의 b의 문 구조에는, {-이}를 쓰지 않을 것이고, {-을}을 붙였다. 곧, 표준새번역의 주 기도문의 '이름을 거룩하게 하여 주시오며'라는 구절의 '이름'에는, 이른 바, 주격 조사라는 {-이}를 첨가하지 않고서, 이른 바, 목적격 조사라는 {-을}을 쓰고 있음을, 우리는 본다. 그런데, 그 다음 문 구조들에서는, 명사 '나라'와 '뜻'에다가 주격 조사 {-이}/-가/를 첨가하고들 있다. 아마도, 주 기도문의 문 구성 방식을 아는 분은 그 이유를 분명히 알 줄 알므로, 더 설명하지 않겠다. 나중에, 대조 문법에 관한 말을 할 때에 자세한 설명을 하겠다. 어찌하여서, 헬라어에서는 거의 같은 어법 양식/문법 구조로 구성된 그런 구절들을 우리말로 번역한 번역문 구조에는, 그 구절들의 구성을 두 가지로 옮겨 놓아야 할까. 곧, 우리 번역문 구조에서 한 구절은 주어절로 시작하고, 또 한 구절은 목적어절로 시작하여야 할까. 그 두 구절을 한 가지 구조로 번역하면, 주 기도문의 참뜻을 이해함에 도움을 더 줄 수 있을 터인데, 그렇게 번역하지 않은 이유는 무엇일까. 참 유감스러운 일이다. 그런 문제는 대조 문법이론을 아는 분들만이 정확히 알 수 있다. 번역가는 언어 사이 있는 서로 다른 특질들을 대조하여서, 그런 것은 이렇게 번역한다고 하는 또 하나 어법 규칙을 만들어 낼 수 있어야 한다.

그러면, 비는 말의 어법 구조는 어떻게 구성하여야 하는가. 그리고, 평신도들이 하나님께 드리는 기도말의 구조는 어떻게 구성하는 것이 좋을까.

6. 비는 말의 문 구조 유형 - 대조 문법 연구와 관련하여서

비는 말의 문 구조는 우리말다운 어법으로 구성하여야 한다. 지금, 예수님께서 한국 땅에 오셔서, 하늘 나라가 가까왔다,고 선포하신 뒤에, 우리들에게 기도말을 가르쳐 주신다,고 가정하여 보면, 누구나 동일한 대답을 머리에 떠 올릴 것이다. 곧, 그 대답은, 예수님께서 우리에게 가르쳐 주실 기도말은 헬라어도, 히브리어도 아닌 우리말일 것이라,고. 그렇다,고 하면, 우리가 성경 원전에 들어 있는 헬라어로 구성된 주 기도문을 우리말로 번역할 적에는, 우리 민족이 다 아는 우리말의 어법대로 번역하여야 하지 아니하겠는가.

어떤 신약학자는 말하기를, 원전에 있는 어법이니, 그런 어법 규칙을 우리말로 번역한 주 기도문 구조에다가 옮겨 놓아야 한다,고 한다. 그런데, 보세요! 그런 어법 규칙이 우리말에는 없는데, 어떻게, 어찌 그런 규칙을 우리말 기도문에 옮겨 놓을 수가 있을까. 원전을 읽을 수 없는 사람에게나, 원전 문법을 익히지 못한 사람에게 그런 의미 내용을 설명하여 주어도, 헬라인이 아니거나, 헬라어를 모르는 사람이 그런 설명을 듣고서, 그 글의 뜻이 무엇인지를 모르는 것은 당연

한 일일 것이다. 다시 말하면, 그런 설명을 하여 주어도, 알아듣지를 못하는 것은, 우리말 어법에, 그런 규칙이 없기로서다. 가령, 헬라어를 모르는 사람에게, 어떤 동사는 '수동태-부정과거-명령법-3인칭-단수'로 쓴 것이라든지, 또 어떤 동사를 놓고서는 '현재완료-수동태-직설법-3인칭-단수'라든지, 또 어떤 것에 대하여서는, 그것이 '신적 수동태', 또 그것은 '종말론적 시간'을 말한다,고 설명하였다,고 하면, 헬라어를 모른 사람은 알아듣지 못한다. 나는 여러 해 전에, 헬라어의 문법을 배우고, 읽고 읽고, 또 읽었어도 원전을 보면서도, 신학적 소양이 없어서 그런지, 그런 것의 참뜻을 이해하기가 어려웠다.

그래서, '종말론적 운운'이 무엇을 뜻하는가,함을 알려고 하여서, 어떤 신학원대학원에서 열어 놓은 교의학-조직신학-강의를 1년여 동안 듣고서야, 주 기도문을 이룬 구절구절들의 참뜻을 분명히(?) 알게 되었다. 그런데, 나-언어학 이론을 좀 아는-같은 평신도도 그런데, 다른 분들이야 어떨까. 어떻든지, 위에서 예로 든 어법들은 우리말에 없으니까, 신적 수동태, 등등을 우리말 기도문에 옮겨야 한다는 말은 하지 말아 주어야 한다. 그보다는, 두 언어의 어법 구조를 대조하여 가면서, <헬라어에 있는 그런 어법 규칙은 우리말로 이렇게 번역해야 한다>는 <대조 문법 이론>을 확립함이 무엇보다도 긴요한 일인 것 같다.

대조 문법을 세울 수 있어야만, 그런 번역을 분명히 할 수 있을 터인데, 우리는 그런 언어 연구의 방법과 그런 언어 분석 기술을 지니지 못한 것 같다. 곧, 그런 방법 기술이, 우리에게는 아직 없다. 우리에게만 없는 것이 아니라, 다른 어떤 언어를 말하는 나라들을 보아도, 없는 데가 아직 많다. 있는 데는 <대조 문법 이론>을 확립한 데다. 그러니까, 우리의 신약학자와 언어학자들이 앞으로 할 일은 미개간지로 그대로 남아 있는 **대조 문법 이론을 세우는 일**이다. 그리 하여야, 주 기도문의 문 구조도 분명히 설명할 수 있지 않겠는가. 그런 길을 여는 시기가 빨리 오기를 기다린다.

그러므로, 우리말로 구성된 **비는 말의 문 구조 유형**은, 그 어떤 시대가 되어도, **순수한 한국어로 구성하여야 한다**,고 주장한다.

문 구조를 순 우리말 어법에만 있는 규칙으로 구성된 단순문 구조로 보면, 그 문 구조는 주어절과 서술어절로 배열함을 우리는 안다. 그 문 구조의 서술어절의 어간 동사가 자동사이면, 그 문 구조는 자동문 구조이고, 그 서술어절의 어간 동사가 타동사이면, 그 문 구조는 타동문 구조인데, 그 동사는 이른 바, 목적어절을 끌어 당겨서 부러야만, 그 동사는 그 문 구조의 주어절의 어간으로 있는 주어-명사의 동작이나, 상태나, 존재, 등을 설명-서술할 수 있다.

그리고, 주어절의 주어가 표출하는 의미를 더 분명하게 드러내려고 하면, 그 주어는 그 주어의 의미의 범위를 한정하여야 할 한정사나, 한정구를 끌어서 부러야 하고, 그 문 구조의 서술 동사의 의미를 더 분명히 드러내려고 하면, 그 서술 동사는 한정-부사나, 부사구를 끌어서 써야 한다.

문법 규칙이 복잡한 언어가 더 발달한 것이고, 그 규칙이 단순한 언어가 덜 발달한 언어라는 말은 성립되지 않는다. 어떤 규칙이 있는 것은, 그 언어에, 그런 규칙이 있을 뿐이다. 그러므로, 언어 사이에는 어떤 등급도 있을 수 없다.

언어학자만 아니라, 언어를 연구 대상으로 삼는 분들은 모두 모든 언어들을 다 평등하게 대우하고들 있다. 언어가 다르면, 거기에서 우러나는 **언어 문화**도 각각 특징을 지닌다.

7. 비는 말의 문 구조 유형

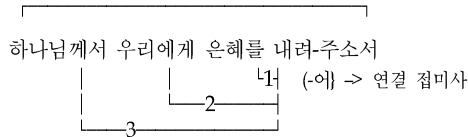
비는 말의 문 구조는 어떻게 생겼는가. 그 문 구성 방식을 살펴 본다. 우리가 하나님께 기원

하는 문 구조의 기본 유형은 다음과 같이 구성할 수 있다.

(3) 가. 긍정 기원문 구조의 예 : 하나님께서 우리에게 은혜를 내리어 주소서.

긍정 기원문 구조의 구성 공식: [다께서 다에게 다를 다어 주소서]

긍정 기원문 구조의 심층 구조:



위에다가 보인 긍정 단순 기원문 구조의 구성 방식과 그 문 구조를 이룬 구성소들이 문 구조 안에서 수행하는 통어 관계를 놓고서는 지면 관계로 줄인다. 다만, 서술 동사 {내리-}가 연결 접미사 {-어}를 대동하고서 다음 동사를 {주-}를 맞아서, 그와 함께 기원을 이룸에 눈을 돌리면, 그 문 구조가 타동 단순문 구조를 이룸을 우리는 알 수 있다. 그 이론은 뒤에 따로 설명하겠다.

나. 긍정 복합 사역 기원문 구조의 예 : 하나님께서 (우리에게) 나라를 오게 하여 주소서

긍정 복합 사역 기원문 구조의 구성 공식: [다께서 (다에게서) 다의 다를 (다에게) 다에게 다어 주소서]

다 = (다)

긍정 복합 사역 기원문 구조의 심층 구조: 이것은 사역 긍정 복합문 구조로 전환함

아버지의 나라가 오다. => 하나님께서 아버지의 나라~~가~~ 오게 하다.

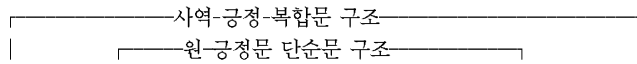
=> 하나님께서 아버지의 나라를 오게 하여-준다.

— 긍정-단순문 —

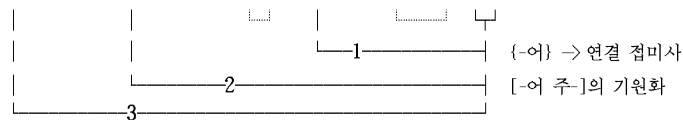
아버지의 나라가 우리에게 오다 => 하나님께서 아버지의 나라를 (우리에게) 오게 하다



{-가} => {-를} (자동사가 타동사로 전환함.)



=> 하나님께서 (하나님께서) 아버지의 나라를 (우리에게) 오게 하여-주소서



위에 보인 긍정 단순문 구조를 긍정 복합 사역 기원문 구조로 전환하면, 위에서 보인 바와 같은 문 구성 구조도를 작성할 수 있다. 지면 관계로 전환 이론 설명은 줄인다.*

8. 비는 말의 종결법

필자는 비는 말의 문 구조 구성을 놓고서는 앞 항목에서 개관하였다. 이 항목에서는, 비는 말을 마칠 때에 쓰는 종결어법을 놓고서 살펴 보려고 한다. 이것은 기도말을 올리는 사람이 그 기도를 들어주시는 분을 향하여서, 반드시 지켜야 할 말의 예법이다. 이것은 표현 양식으로 드러난다. 그것이 어법으로는 종결 접미사의 형식으로 나타난다.

하나님께 기도하는 분들의 비는 말의 종결법의 구성을 보면, 그것은, 흔히, 문 구조에서, 서술 어절을 이룬 서술 동사의 어간에 첨가하는 종결 접미사, 또는 종단 접미사열-종단 기호-로 이룸을 볼 수 있다.

* 문 구조의 전환 이론에 관한 것은 필자가 저술한 『한국어 통어론 연구』를 참고하여 주시기 바랍니다.

그러면, 그런 종결법은 문 구조에서 어디에 흔히 분포하여 있는가. 아래의 예문에서 서술어에 분포하여 있는 종결 접미사의 분포 위치를 살펴 보면, 긴 설명을 덜 수 있겠다.

| | | | | |
|----|-------------------------|------------------------|-----------|-------|
| (3 | A 예문 1 | B 예문 2 | C 종결법의 형태 | D 종결법 |
| 가. | () 은혜를 내리 <u>소서</u> . | () 우리를 보 <u>소서</u> . | {-소서} | 명령 |
| | 내리 <u>십시오</u> . | 보 <u>십시오</u> . | | |
| 나. | () 은혜를 내리 <u>주소서</u> , | () 우리를 보 <u>주소서</u> . | {-아}{-소서} | 청원 |
| | 내리 <u>주소시오</u> . | 보아 <u>주소시오</u> . | | |

(3)에서 보는 바와 같이, 자기보다윗사람을 직접 만나서, 무엇인가를 빌 때에는, 두 가지 점에 유의한다. 그 하나는, 자기의 소원이나 청원을 받아 주실 분에게 말을 직접적으로 건넬 때에는, 상대인에게 해당하는 인칭 대명사와 거기에 첨가할 자격 접미사는 줄인다. 또 하나는, 비는 말로 이룬 문 구조의 끝을 **종결 접미사**로 구성한다. 가령, 명령형과 청원형은 어떻게 구성하는가 함을 우리는 위의 예에서 보았다. 예문에서 밑줄을 친 부분이 그것이다. 그리고, 그런 것들이 표출하는 의미는 무엇일까. 예문에 보인 일람표에 직감할 수 있을 것이다.

그런데, 위의 예문에서 보는 종결 접미사는 다 {-소서} 명령형으로 끝맺었다. 그 밖에는, 다른 가지의 표현 양식은 없을까. 있다. 그것을 아래에서 일람하여 본다.

(4) 표출 언어의 표현 양식

○ 평서법의 종지형에 드는 접미사들의 배합법과 표현 양식 - 상대적 상관 관계성을 토대로 -

| 표현양식 | 공손용법 | 정식용법 | 정식용법의 친어용법 | 중간용법 | 평교용법 | 평교용법의* 친어용법 |
|------|---------|-------|---------------|--------|-------|----------------|
| 평서법 | -나이다 | -버니다 | -오/-아요 | -네 | -다 | -아 |
| 문의법 | -나이까 | -버니까 | -오/-아요 | -나 | -니 | -아 |
| 권유법 | -사이다 | -버시다 | -오/-아요 | -세 | -자 | -아 |
| 명령법 | -소서 | -버시오 | -오/-아요 | -게 | -라 | -아 |
| (등분) | < ?! > | (극존칭) | (보통존칭) | (보통비칭) | (극비칭) | (반말)** |
| | -읍/습나이다 | | | | | |
| | | | | | | |

이제, (4)의 표현 양식 일람표를 잘 살펴 보면, 문법가들이 어법 표현 양식을 보는 눈을 달리 하고 있음을 직감할 수 있다. 곧, 문법가들을, 말하는 사람이 자기가 상대하고 있는 사람을 보아서, 말의 준비칭^{尊卑稱} 높임과 낮춤을 결정하는 것으로 다룬다. 그러나, 나는 말하는 사람과 그 말을 듣는 사람과는 서로 상대적 상관 관계성 *correlative relations of the relativity*을 지니고서, 이를 인식하면서, 말을 한다고 생각한다. 곧, 기도인은 상대하는 분을 마음에 두고서, 그분과 자기 사이의 상대적 상관 관계성을 바탕으로 하면서, 기도 말의 표현 양식 *style*을 결정하는 것으로 본다.

그러하게 보면, 말의 표현 양식에는, **평교용법**과 **정식용법**이 있다. 그 용법을 조금 누그러서, 서로 친한 사이에서는, 그런 용법을 **정식용법의 친어용법**으로 전환하여서 쓸 수 있다. 그러나, 나이가 위라든지, 손위의 사람이 손 아래의 사람을 대할 때에, 정식용법을 쓰기에는, 어딘가 멋적은 데가 있고, 그렇다고 하여서, 평교용법을 쓰기에는, 좀 어색하고, 그렇다고 하여서, 자기의 처지를 탁 풀어서, 평교용법과 친교 용법 사이에 있는 **중간용법**을 써서 말을 한다. 그리고, 정식용법으로 말을 할 상대인데, 그보다 자기를 그분 앞에서 더 공손히 드러내어야 할 때에는, 공

* 필자가 보는 말의 표현 양식
 ** 종래의 문법가들이 보는 말의 등분

손용법으로 문 구조를 끝마친다. 그리고 또, 평교용법을 쓰는 사이에서, 그 친밀도가 더하면, 평교용법의 친어용법이란 바, 반말을 쓴다. 나는 그런 반말투의 표현 양식을 평교용법의 친어용법이라고 한다.

마태복음서에 나와 있는 주 기도문의 번역문은, 위에서 말한 바와 같이, 공손용법으로 구성된 문 구조들임을 알 수 있다. 그런데, 기도를 드리는 사람 가운데에는, 하나님께 비는 말의 양식을 정식용법 {-니니다, -니니까}으로 기도를 드리다가, 무엇을 간구하는 말썽을 좀 올리려고 할 때(?)에는, 갑자기 그 표현양식을 바꿔서{-소서}-이것은 명령 접미사임을 써서 빈다,고 한다. 표현양식을 혼용하는 것은 말의 예법을 어기는 것이 된다. 그러므로, 하나님께 기도할 때에는, 말의 표현양식을 일정하게 정하여서 기도하는 것이 말의 예법에 들어맞는다.

기도말을 구성할 때에는, 기도말의 문 구조에서, 그 문 구조의 주어로 쓴 명사-동작주,또는 사역주와 서술어로 쓴 동사에 참가하는 종결 접미사를 일치-호응시켜서 써야 한다. 이것은 말의 표현법의 한 가지 규칙이다. 그런데, 우리말로 번역한 주 기도문의 문 구조들을 잘 살펴 보면, 종결 접미사를 예법대로 통일성 있게 공손용법대로 사용하였음을 본다. 그것은 예문 (1)에서, 그런 예를 볼 수 있다. 곧, (1)의 번역문 구조에서 보면, 말끝을, 곧, 문 구조의 종결 부분에, 비는 말의 표현 양식을 일정하게 {-소서}를 쓴 것을 본다. 그 표현양식을 한 가지로 선택하여 쓴 점에 있어서는 잘 구성한 것으로 볼 수 있지만, 비는 말의 문 구조 구성 방식에는, 문제가 있다. 아래의 예문 두 가지를 좌우로 비교하여 보면, 알 수 있을 것이다.

(1)에 예로 든 기도문의 표현양식을 보면, 그것은 공손용법으로 구성하였음을 안다. 그 예문을 다시 아래에 옮겨서 적고서, 그 주 기도문을 정식용법으로 전환하여서, 비교하여 보면, 또 새로운 문제점을 발견할 수 있을 것이다.

(5) 우리말 어법 규칙에서 벗어난 번역문의 예:

- | | |
|--|--|
| 가. 표준재번역 -공손용법으로 번역한 것 | 나. 표현양식을 정식용법으로 바꿔 본 것 |
| a. 하늘에 계신 우리 아버지. | a. 하늘에 계신 우리 아버지, |
| b. 이름을 기록하게 하시오며, | b. 이름을 기록하게 하시며, |
| c. 나라가 임하게 하시오며, | c. 나라가 임하시며, |
| d. 뜻이 하늘에서 이루어진 것같이, 땅에서도 이루어 지게 하시오소서. | d. 뜻이 하늘에서 이루어진 것같이, 땅에서도 이루어 지게 하십시오. |
| e. 오늘 우리에게 필요한 양식을 주시옵고, | e. 오늘 우리에게 필요한 양식을 주시고, |
| f. 우리가 우리에게 죄 지은 사람을 용서하여 준 것 같이, 우리 죄를 용서하여 주시옵고, | f. 우리가 우리에게 죄를 지은 사람을 용서하여 준 것 같이, 우리 죄를 용서하여 주시고, |
| g. 우리를 시험에 들게 하지 마시고, | g. 우리를 시험에 들지 않게 하시고, |
| h. 악에서 구하시옵소서. | h. 악에서 구하십시오. |

아래의 (5가)의 예문에서, 밑줄을 친 부분을 보면, 서술어절은 {하시오며, 하시옵고, 구하소서}로 끝맺다가, 어떤 부분에서는 {용서하여 주시옵고}로 적은 데가 있음을 본다. 그런 말끝을 동일한 어법 규칙으로 통일할 수는 없을까. 곧, (5가b,c,d,g,h)등에서는, 하나님 아버지께 비는 말의 표현양식을 {...하시고, ...하시옵소서}로 썼는가 하면, (5가f)에서는 {...하여 주시옵고}를 씀으로써,

종결법의 통일성을, {하-}를 {하여 주-}로 썼다. 곧, 통일성이 있어야 할 어법을 깨뜨렸음을 본다. (5나b,c,d,g)에서는 {하시며}{하십시오}를 쓰고, (5나f)에서는 {...하여 주십시오}를 씀으로 {하}:{하여 주}를 이름을 볼 수 있다. 이것을 [접미사:접미사열]의 대립 관계로 보면, 통일할 수 있는 길이 열린다. 그것은, 곧, 표현양식의 대립 관계 [명령:청원]을 의미하는 것이다. 그런 표현양식

들은 기도인이 얼마나 비는 말을 정확히 사용하였는가, 함을 단적으로 보인 것으로 볼 수 있다. 그런 용법을 놓고서는 다음 항목을 보면, 분명하게 알 수 있을 것이다.

9. 비는 말의 어법 구분

비는 말에서, 표현 예법을 통일하려고 하면, 비는 말의 표현양식을 통일하여야 한다.

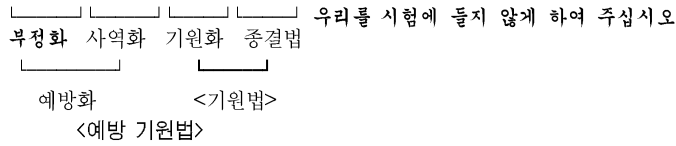
| | | |
|---------|----------|--------------------|
| (6) 명령법 | 기원법 | 표현형식의 대립 관계 |
| 입하시며 | 입하여 주시며 | {하-} : {하여 주-} |
| 이루소서 | 이루어 주소서 | {이루-} : {이루어 주-} |
| 용서하소서 | 용서하여 주소서 | {용서하-} : {용서하여 주-} |

(6)에 올린 예를 보면, 기도인이 쓰는 말의 종결 방식을 짐작할 수 있을 것이다. 그 용법의 구체적인 예를 들면, 아래와 같다. 곧, 명령하는 어법과 기원, 또는 간원하는 어법과 사이에는, 아래에서 보는 바와 같은 표현 양식의 차이점이 있음을 확실히 하여 두어야 한다. 이것은 어법 중에서 가장 중요한 요소다,

| | | | |
|---------|---------------|------------------|--------|
| (7) \ | 명령법 | 간원법/청원법 | 차이점 |
| 가. 공손법 | 우리의 죄를 용서하소서 | 우리의 죄를 용서하여 주소서 | -소서 |
| 나. 정식용법 | 우리의 죄를 용서하십시오 | 우리의 죄를 용서하여 주십시오 | -어 주소서 |

그러면, 우리가 하나님께 기도를 드릴 때에 쓰는 표현 양식을 일람표로 작성하여 보면, 다음과 같이 적을 수 있다. 곧, 비는 말의 기본법과 그 법을 문 구조로 확장하는 과정을 일람하여 본다. 그리하면, 가)는 단순 명령법, 나)는 기원법, 다)는 사역 기원법, 라)는 부정 사역 기원법으로 쓰는 서술어절의 확장법을 볼 수 있다.

| | | |
|--|---|---|
| (8) 비는 말의 기본문 구조의 서술 유형과 그 유형을 써서 문 구조를 확장하여 가는 순위 | 서술어에 첨가한 접미사 유형 | 서술어절을 확장한 예 |
| 가. 확장 순위 (1) | {소서} └───┘ 종결법 <명령법> | 주십시오 연필을 주십시오 |
| 나. 확장 순위 (2) | {소서} [아 주-]{소서} └───┘└───┘ 청원화 종결법 └───┘ <기원법> | 주십시오 -아 주십시오 은혜를 내려 주십시오 |
| 다. 확장 순위 (3) | {소서} [아 주-]{소서} [게 하-]{-여 주-}{소서} └───┘└───┘└───┘ 사역화 기원화 종결법 └───┘ <기원법> <사역 기원법> | 주십시오 -아 주십시오 -게 하여 주십시오 나라를 오게 하여 주십시오 |
| 라. 확장 순위 (4) | {소서} [아 주-]{소서} [게 하-]{-여 주-}{소서} [지 않-]{-게 하-}{-여 주-}{소서} | 주십시오 -아 주십시오 -게 하여 주십시오 -지 않게 하여 주십시오 |



위의 일람표를 자세히 살펴 보면, 우리의 기도말의 서술어절을 구성하는 방식을 분명하게 알 수 있을 것으로 생각한다. 그러므로, 여기에서는 자세한 설명을 줄인다.*

10. 비는 말의 표층 구조와 그 참뜻

- 대조 문법을 토대로 하고서 번역한 주기도문을 중심으로 하여서 -
- 전환 이론으로도 설명할 것 -

우리말로 구성된 주 기도문에서는, 헬라어의 어법 규칙을 끝어서, 문 구조 구성에 넣을 필요가 없다. 그런 헬라어의 어법 규칙은 주 기도문의 구절구절을 주석 설명할 때에, 헬라인들을 그런 식으로 비는 말 표현을 한다,고 하면, 그로써 족하다. 한국사람의 기도하는 말 법칙은 아래와 같다. 헬라어의 통어규칙을 심층 구조 속에 있으므로, 그것은 대조 문법 이론을 적용하면, 그런 문법 규칙은 표면 구조에 표출하지 않는다.

(9) 주 기도 문 구조의 구성소 중에서 심층구조에 남아 있는 것과 표층 구조에 표출한 것

┌───기저 언어(심층구조-속말)───┐ ┌───표출 언어 (표층 구조-표현한 말)───┐

하늘에 계신 우리 아버지,
 (아버지께서)(아버지께서)(우리에게)(아버지의) 이름을 거룩하게 하여 주시옵고,
 (아버지께서)(아버지께서)(우리에게)(아버지의) 나라를 오게 하여 주시옵고,
 (아버지께서)(아버지께서)(우리에게)(아버지의) 뜻을 하늘에서 이루신 것과 같이
 땅에서도 이루어 주시옵소서.
 (아버지께서) 오늘 우리에게 일용할 양식을 내리어 주시옵고,
 우리가 우리에게 죄지은 사람을 용서하여 준 것과
 같이,
 (아버지께서) 우리의 죄를 용서하여 주시옵고,
 (아버지께서) 우리를 시험에 들지 않게 하여 주시옵고,
 (아버지께서) 우리를 악에서 구하여 주시옵소서.
 (아버지의) 나라와 권세와 영광이 영원히
 아버지의 것이옵나이다.
 아멘.

11. 대조 문법

우리가 주 기도문을 번역하는 것은 헬라어 문법규칙을 우리말로 번역하는 것이 아니고, 헬라어로 된 말씀을 우리말로 번역하는 것이다. 그리하자면 헬라어 문법규칙이 담고 있는 뜻을 우리말 어법에 맞는 우리말로 번역하여야 한다. 한 언어로 구성된 문장을 다른 언어로 번역을 잘 하려고 하면, 두 언어 구조 사이에다가, 대조 문법을 만들어야 한다. 대조 문법을 만들려고 하면, 두 언어 구조가 지니고 있는 통어 규칙이 서로 다름을 분석하여 내어야만 된다.

* 자세한 설명은 다음의 두 논문을 참고하여 주기를 바란다.
 김 창락, 주기도문의 번역과 주석상의 문제점, 성서 한국, 1992년 6월 제8권 제1호
 박 창해, 주기도문의 통어 구조, 성서 한국, 1992년 6월 제8권 제1호

하나의 언어 구조가 가지고 있는 통어 규칙을 다른 언어 구조는 지니지 못함이 보통이다. 그 두 언어 구조 사이에 서로 다른 통어 구조의 특징을 알면, A 언어 구조가 지니고 있는 규칙을 B 언어 구조에서는 이렇게 번역하면, 된다는 결론을 얻는다.

그런 대조 문법을 만드는 작업은, 먼저는, 두 언어 구조를 각각 잘 분석하여 놓아야 하고, 버금, 그 두 언어 구조를 정밀하게 대조하는 작업을 착실히 하여야 한다. 그런 작업이 끝나면, 그 두 언어 구조 사이에서, 서로 다른 구성소들이 있음을 알게 된다.

그런 연구 결과로 대조 문법을 이루면, A 언어 구조에 있는 이런 요소는 B 언어로는 이렇게 번역하여야 한다는 이론을 세울 수 있다.

여기에서, 우리가 조심하여야 할 바는, 주석적인 설명을 문법 이론으로 도입할 필요는 없다. 다만, 그런 요소는 A 언어 구조를 읽는 분들이 신학적으로 알고 있으면 좋을 뿐이다. 신학 부분에서는 그런 주석이 필요할 것이고, 지식을 지니고 있는 신도들에게는 우리말 성경을 주석하면서, 헬라어나 히브리어가 지닌 그런 요소를 설명하여서 들려 주면, 그분들에게 성경을 이해하는 데 도움이 될 것이다.

제안: 뜻 있는 분들이 모여서, 대조 문법 연구를 공동으로 하여 감이 필요한 것 같다. 공회나, 어떤 기관에서 대조 문법 연구소를 열면, 동참하려고 한다.

현대의 번역이론에서 본 주기도 번역의 문제

민영진*

1. 우리말 주기도의 문제

1884년 『예수성교전서 맞디복음』에서 번역되기 시작하여, 1887년 『예수성교전서』에서 개정되고, 다시 1892년의 『마태복음전』에서 새롭게 번역되고, 1895년과 1898년의 『마태복음』에서 거듭 개정되고, 드디어 1900년 『신약전서』에서 오늘의 주기도의 뼈대가 이루어지고, 1956년에 확정되어 지금까지 우리나라 교회에서 널리 사용되는 『개역』의 주기도는 다음과 같다.

- (9)하늘에 계신 우리 아버지여
이름이 거룩히 여김을 받으시오며
- (10) 나라이 임하옵시며
뜻이 하늘에서 이룬 것 같이 땅에서도 이루어지이다
- (11) 오늘날 우리에게 일용할 양식을 주옵시고
- (12) 우리가 우리에게 죄 지은 자를 사하여 준 것 같이
우리 죄를 사하여 주옵시고
- (13) 우리를 시험에 들게 하지 마옵시고
다만 악에서 구하옵소서
(나라와 권세와 영광이 아버지께 영원히 있사옵나이다 아멘)¹⁾
(『개역한글판』 마 6:9-13)

주기도(主祈禱)가 그리스어 원문과 관련하여 그 본래적 의미가 우리 한국말로 정확하게 표현되었는지의 여부를 검토하기에 앞서, 우리말로 된 주기도를 가지고 기도를 하는 오늘의 우리나라 신도들이 현재의 주기도와 관련하여 실제로 어떤 문제를 야기하고 있는 지를 살필 필요가 있다. 자연스럽게 못한 우리말 표현, 의미 없는 표현, 우리말 맞춤법을 어기는 표현, 신학적으로 중요한 관점이 왜곡되는 현상들을 우선 지적해 볼 수 있다.

자연스럽지 못하다는 것은, “하늘에 계신 우리 아버지여”에서 “아버지”를 부르는 호격 조사 “-여”가 “아버지”에게 붙어서 “아버지여”라고 번역되어 있다는 것이다. “-여”는 받침 없는 체언(體言) 아래에 쓰이어서, 느낌이나 호소하는 뜻을 나타내는 조사(助詞)이다. 예를 들면, “동포여,

* 대한성서공회 부총무, 구약학.

1) 찬송가공회에서 출간된 찬송가 면지(面紙)에 기재된 주기도는 이 문장 앞에 “대개”라는 말이 있다. 이것은 구역(舊譯)의 잔재이다. 우리말 번역의 “대개”에 관한 연구로서는, 정길남 교수의 “국역 성서에 나타난 ‘대개’의 표현 연구”가 있다. 그의 저서, 『성서의 우리말 연구』(서광학술자료사, 1994), 43-56. 정길남 교수의 이 저서에는 주기도에 관한 연구는 이것 말고도, “주기도문에 쓰인 우리말 연구”가 더 있다.

꺾기하라”, “친구여, 모두 모이자”, “신도들이여, 회개합시다”, “학도들이여, 학문 연구에 매진하라” 등과 같은 표현에서 귀를 기울여야 할 대상을 부를 때 쓰이는 조사이다. 높으신 하나님께나 하나님을 가리키는 “아버지”라는 표현을 써서 부를 때 호격 조사로서는 적합하지 않다. 그것은 지금 우리의 일상 언어생활에서 아들이 아버지를 부를 때 그런 호격 조사를 안 쓰거나, 다른 경우에 쓰는 것에서 얼마든지 그 실제 예를 확인할 수 있다.

의미 없는 표현이라 함은 “대개”와 같은 말이다. 현재 『개역』에는 이 말이 없다. 그러나 찬송가공회에서 출판하는 『찬송가』의 면지(面紙)에 실린 주기도에는 이 “대개”라는 말이 있다. 큰 대(大) 자에 평미레 개(概)를 합친 “대개(大概)”나 큰 대(大) 자에 덮을 개(蓋)를 써서 만들어진 “대개(大蓋)”를 쓰거나, 어느 표현을 쓰든지, 오늘의 주기도에서 이 말은 의미가 없거나, 엉뚱하게도 다른 말로 오해된다. 본래 “대개”란 이유를 말하는 부사의 구실을 하는 말이었다. “대개 나라와 권세와 영광이 아버지께 영원히 있사옵나이다”라는 말은 본래 “나라와 권세와 영광이 아버지께 영원히 있음이니이다” 혹은 “.... 영원히 있기 때문이옵나이다”라는 뜻이었다. 그러나 이제는 “대개(大概)”는 “대부분”이나 “개요(概要)”의 의미를 지니고 있고, “대개(大蓋)”는 부사어로서 “일의 큰 원칙으로 말하건대”라는 뜻을 지니고 있는 말이다. 따라서, “대개 나라와 권세와 영광이 아버지께 영원히 있사옵나이다”라고 기도하면, 그리스어 본문의 의미와는 무관하게 “일의 큰 원칙으로 말하건대 나라와 권세와 영광이 아버지께 영원히 있다”는 뜻이 되거나, 불경스럽게도 “나라와 권세와 영광 대강 아버지께 영원히 있다”는 뜻이 되어 버리고 만다.

우리말 맞춤법을 어기는 표현이 있다고 하는 것은 “임하옵시며”의 “-하옵시며”, “양식을 주옵시고”와 “사하여 주옵시고”의 “-주옵시고”, “시험에 들게 하지 마옵시고”의 “마옵시고” 등이다. 이러한 표현은 오늘날은 “하시오며”, “주시옵고”, “마시옵고”로 고쳐져야 하는 표현들이다. 이 밖에도 “뜻이 하늘에서 이룬 것 같이 땅에서도 이루어지이다”에서 “이룬 것 같이”라고 하는 능동의 기능은 없고, 수동의 의미를 지닌 “뜻이 하늘에서 이루어진 것 같이”로 표기가 고쳐져야 한다.

신학적으로 중요한 관점들이 왜곡된 예는 “나라이 임하옵시며”라는 표현이다. 본래 이것은 우리말에서 지금의 “나라”는 한 세기 전 번역 당시에는 “나랏”라고 하여 히용 종성(終聲)을 지닌 말이었으므로, 받침이 있는 히용 종성 명사이므로 거기에 붙는 조사는 당연히 “가”가 아니라 “이”여야 했다. 그러나 이제는 “나라”가 히용 종성을 지닌 말이 아니므로, “-이”보다는 “-가”가 더 적절한 조사이다.

“나라이 임하옵시며”라는 표현이 지닌 심각한 문제는, “나라”가 히용종성 명사였기 때문에 조사가 “-이”가 붙게 되었다는 배경을 모르는 오늘의 독자들은 이 표현을 “나라에 임하옵시며”라고 이해해 버린다는 것이다. 즉 하늘에 계시는 아버지 하나님께서 우리가 있는 이 나라로 임하시기를 비는 것으로 오해를 하고 있다는 말이다. 이 연구에서 별도로 취급될 터이지만, 이 밖에 “이름이 거룩히 여김을 받으시오며”라는 표현과 관련된 신학적 왜곡의 문제도 있다.

2. 나이다의 번역 이론에 비추어 본 『개역』의 주기도

현대의 번역 이론을 대표하는 유진 나이다²⁾의 번역 이론의 핵심을 알루 모졸라가 다음과 같

이 간략하게 요약하고 있다³⁾.

언어마다 제각기 자체의 고유한 특질이 있다. 효과적인 의사소통을 위해서는 각 언어가 가지고 있는 이러한 특질을 존중해야 한다. 어떤 문법적 형식이 전달되어야 할 메시지의 본질이 아니라면, 한 언어로 말할 수 있는 것은 다른 언어로도 말할 수 있다. 메시지의 내용을 지키고 전달하기 위해서는 문법적 형식은 반드시 바뀌어야 한다. 성서 언어도 다른 여타의 많은 여러 자연 언어처럼 이러한 한계를 지니고 있다. 성서의 본문을 기록한 필자들은 자신들의 글이 이해되기를 기대했다. 따라서, 번역자들은 한 언어로 쓰여진 성서의 본문을 다른 언어로 옮길 때 성서의 필자들이 이해한 그 의미를 다른 언어로 재생산하도록 노력해야 한다.⁴⁾

우리의 입장에서 달리 요약하면, 성서를 우리말로 번역한다는 것은 그 자료언어(資料言語 source-languages)인 히브리어/아람어 및 그리스어로 쓰여진 본문의 메시지를 수용언어(受用言語 receptor-language)인 우리말로 옮기는 것을 말하는 것인데, 이 때 우리말은 “자료언어의 메시지에 가장 가깝고 자연스러운 대응 표현(the closest natural equivalent of the source-language message)”을 써서 옮겨야 한다는 것이다. 우선적으로 고려하여야 할 것은 본문의 의미(意味)이고, 그 다음으로 고려해야 할 것은 문체(文體)라는 것이다.

나이다는 번역의 역사를 고찰하면서, 번역에는 역사적으로 서로 다른 두 가지 체계가 있어 왔음을 확인한다. 하나는 “단어 대 단어(word-for-word)”의 접근 방식을 취하는 형식일치번역(形式一致翻譯 Formal Correspondence Translation)이고, 다른 하나는 “의미 대 의미(sense-for-sense)”의 접근 방식을 취하는 내용동등성번역(內容同等性翻譯 Dynamic Equivalent Translation)⁵⁾이다. 우리가 흔히 볼 수 있는 행간번역(行間翻譯 Interlinear Translation)이라는 것이 바로 “단어 대 단어”의 접근 방식을 취한 형식일치번역을 극대화한 것이라고 볼 수 있다. 현대의 번역에서는 GNB 같은 것은 “의미 대 의미” 접근을 시도한 내용동등성번역의 표본이라고

2) Eugene A. Nida는 원문의 형식을 번역에서도 그대로 재생시키는 축자번역을 형식일치의 번역(Formal correspondence translating), 혹은 형식대응의 번역(Formal equivalence translating)이라고 하고, 의미를 전달하는 번역을 내용동등성 번역(Dynamic equivalence translating)이라고 한다. 그는 후자를 방법론적으로 발전시켰다. E. A. Nida, *Toward a Science of Translating* (Leiden, 1964), pp. 165,171-5; 내용동등성 번역의 필요성과 그 개념 규정 및 실제적 방법에 관해서는, Eugene A. Nida and Charles R. Taber, *The Theory and Practice of Translation* (Leiden, 1969, 1982)에 자세히 진술되어 있다. 그는 내용동등성 번역을 달리 기능적 대응어 번역(Functional equivalence translating)이라고도 부른다. 계속해서 그는 자기의 번역이론을 사회기호론적(Sociosemiotic) 접근이라는 용어로 설명하고 있다. *TST*와 *TPT* 이후 더욱 전문화된 그의 번역이론은 다음과 같은 책들에 상술되어 있다. idem, *Translating Meaning* (California,1982); E. A. Nida, J. P. Louw, A. H. Snyman and J. W. Cronje, *Style and Discourse with special Reference to the Text of the Greek New Testament* (BSSA,1993); E. A. Nida, *Signs, Sense, Translation* (Bible Society of South Africa,1984). Jan de Waard and Eugene A. Nida, *Functional Equivalence in Bible Translating: From One Language to Another* (Nashville/Camden/New York, Thomas Nelson Publishers, 1986)

3) Aloo Osotsi Mojola, "Rethinking the Place of Nida's Theory of Translation in the New Millennium - Scripture Translation in the Era of Translation Studies: a Critical Assessment", *Tell Me the Word Easy To Understand - Textual Criticism and Bible Translation/ In Honor of Young-jin Min* vol.1 (Seoul: Christian Literature Society of Korea, 2000) ed. by Tai-II Wang, pp. 277-304. 이하 Aloo로 인용할 것임. 이 책은, 외국인들의 논문은 영어와 우리말 번역을 함께 실었다.王大일 편, 『좀 쉽게 말해 주시오: 본문비평과 성서번역/ 민영진 박사 회갑기념 제 1권』 (대한기독교서회, 2000), _____ 『말씀의 뜻 밝혀주시오: 주석과 성서번역/ 민영진 박사 회갑기념 제 2권』 (대한기독교서회, 2000).

4) Aloo, 282

5) 후에 이 용어는 기능동등성번역(機能同等性翻譯 Functional Equivalent Translation)이라는 말로 보충 설명된다.

볼 수 있다. 언어마다 문법 구조와 사고 구조가 다르고, 제각기 문법 구조나 사고 구조만으로는 설명하기 어려운 또 다른 여러 특질을 더 지니고 있는 데에다가, 또 언어마다 서로 다른 문화적 배경을 지니고 있기 때문에 번역에 있어서 “단어 대 단어”의 접근 방식이란 결코 언어와 문화를 초월하는 유일한 번역 방법으로서 적절하지도 않고 만족하지도 않다는 점을 일찍이 나타내는 지적한 것이다.

예를 들어, 그리스어 주기도를 먼저 “단어 대 단어”적 접근 방법으로 행간번역을 시도하고, 그것을 다시 우리 어순에 맞추어 정리해 본다. 대응어 선택에도 논란이 있으므로 더러는 『개역』의 것을 일단 그대로 활용해 본다. 우리말 문법범주(文法範疇)에 들어 있지 않은 요소는 달리 변형(變形 alteration)을 하거나 다른 것으로 대치해 볼 것이다. 자료언어의 문법에는 있으나 수용언어의 문법에는 없는 요소들은 삭제(削除 subtraction)할 것이다. 그리스어 원문 구조에는 없으나 우리말 어법에서는 반드시 있어야 하는 조사(助辭) 같은 것은 첨가(添加 addition)한다. 존대법(尊待法) 같은 것은, 그것을 적용하지 않고서는 우리말 번역에는 한 발자국도 접근할 수 없으므로, 최소한도의 수준에서 임시로 적용해 본다. 이 번역은 필자가 제안하는 새로운 번역이나 개정이 아니다. 이것은 다만 우리 주기도 번역의 문제에 접근하기 위한 시작 작업일 뿐이다.

행간번역 주기도

(9) πατερ ημων ο εν τοις ουρανοις

아버지 우리의 안에 그 하늘

ανιασθητω το ονομα σου

거룩하여지십시오 그 이름 당신의

(10) ελθετω η βασιλεια σου

오십시오 그 나라 당신의

νενηθητω το θελημα σου

이루어지십시오 그 뜻 당신의

ως εν ουρανω και επι γης

처럼 안에 하늘 그리고 위에 땅

(11) τον αρτον ημων τον επιουσιονδος ημιν σημερον

그 빵 우리의 그 필요한 주십시오 우리에게 오늘

(12) και αφες ημιν τα οφειληματα ημων

그리고 용서하십시오 우리에게 그 빚 우리의

ως και ημεις αφηκαμεν τοις οφειλεταις ημων

처럼 그리고 우리가 용서하였습니다 그 빚진 이들에게 우리의

(13) και μη εισενενκης ημας εις πειρασμον

그리고 마십시오 테리고가지 우리를 안으로 시험

αλλα ρυσαι ημας απο του πονηρου

도리어 이끌어내십시오 우리를 에서부터 그 악

οτι σου εστιν η βασιλεια και η δυναμις και η δοξα

때문입니다 당신의 것 그 나라와 그 권세와 그 영광

εις τους αιωνας αμην

까지 그 영원 아멘

아무리 형식일치를 주장하는 이들이라 하더라도 행간번역을 일반적인 번역이라고는 하지는 않는다. 적어도 어순(語順)만큼은 비록 원문의 것과는 다르더라도 수용언어의 법칙을 존중하여 바꾸어야 한다는 정도의 이해와 아량은 있다. 그래서 위의 행간 번역을 우리말 어순을 따라 다시 정리하면 다음과 같다. 어순을 지키지는 못했지만 개별 단어는 다 번역하여 수량적 일치를 이루기 때문에 단어 대 단어 번역이라고 부른다.

단어 대 단어 번역 주기도

(9)그 하늘 안에 우리의 아버지,
당신의 그 이름이 거룩하게 되십시오
(10)당신의 그 나라가 오십시오
당신의 그 뜻이 하늘에서처럼
땅에서도 이루어지십시오

(11)우리에게 필요한 그 빵을 오늘 우리에게 주십시오
(12)그리고 우리가 우리의 그 빛진 이들에게 용서한 것처럼
그리고 우리에게 우리의 빛을 용서하십시오
(13)우리를 시험 안으로 데리고 가지 마시고
도리어 그 악에서부터 우리를 이끌어내십시오

그 나라와 그 권세와 그 영광
그 영원까지 당신의 것이기 때문입니다
아멘

어순을 이렇게까지 바꾸었어도 위의 번역은 우리말이 아니다. 그리스어로는 위의 형식으로 말하면 그것이 자연스럽다. 그러나 위의 문체나 문장 구조는 우리말로로는 자연스럽지 못하다. 여기에서 우리는 “단어 대 단어”적 접근이 한 언어에서 다른 언어로 의사소통을 하고자 하는 번역에서는 한계가 극명하게 드러나는 것을 확인하게 된다. 여기에서 우리는 언어마다 제각기 자체의 고유한 특질이 있다는 것을 확인한다. 효과적인 의사소통을 위해서는 우리말 번역에서는 우리말 문법과 어법의 구조가 살아나야 하고 원문의 어법과 구조는 해체되어야 한다는 것을 확연하게 볼 수 있다. 어떤 문법적 형식이나 문체나 운율이나 억양이 전달되어야 할 메시지의 본질이 아니라면, 히브리어나 그리스어로 말할 수 있는 것은 우리말로도 말할 수 있는 것이다. 메시지의 내용을 유지하고 전달하기 위해서는 어순을 포함한 문법적 형식이 반드시 바뀌어야 한다는 것을 이 짧은 예에서도 확인할 수 있다.

형식일치번역에는 심각한 문제가 있다. 위의 “행간번역”이나 “단어 대 단어”의 번역에서 확인하였듯이 자료 본문의 문법적 문체적 형식이 그대로 기계적으로 수용 언어에서 재생된다면 전달하고자 했던 메시지가 왜곡되는 것은 물론이려니와 수용언어의 문법적 패턴과 문체의 패턴이 다 망가져 버리기 때문에, 결과적으로 수용 언어 독자는 본래의 메시지를 오해하거나 본래의 메시지를 이해하기까지는 많은 수고를 하지 않으면 안 된다. 지금 우리가 주기도의 한국말 번역 문제를 가지고 논의를 하는 배후에는 형식일치 번역이 우리의 본문 이해를 방해해 왔다는

사실을 반증하고 있다.

3. 내용동등성번역의 3단계

3.1. 자료언어의 문법적 관계와 의미의 분석(分析)

번역의 첫 단계는 자료언어(資料言語) 혹은 원천언어(源泉言語) 메시지의 표면구조(表面構造)를 분석하는 것이다.⁶⁾ 먼저, 낱말과 낱말 사이의 문법적 관계, 혹은 개별 낱말과 결합된 낱말들 사이의 문법적 관계를 분석한다. 다음으로, 낱말의 의미, 낱말들이 결합되면서 가지는 의미를 분석한다. 분석 과정에서는 구체적으로 다음과 같은 작업이 이루어진다.

(1) 개별 낱말의 의미, 그리고 그 낱말이 다른 낱말과 결합될 때 가지게 되는 의미 관계를 결정한다.

주기도의 경우라면, 김창락 교수의 다음과 같은 통찰이 바로 이러한 것이다.

첫째 뱀말에 대한 올바른 주석은 거기에 사용된 몇몇 낱말의 사전적인 의미를 밝히는 것으로 완성되지 않는다. 첫째 뱀말의 의미를 올바르게 이해하기 위해서는 그 뱀말의 문장론적 특징을 정확하게 규명해야 함은 물론이며 나아가서 그것이 주기도문의 전체 뱀말 가운데서 다른 뱀말들과 비교할 때에 구조적으로 그리고 형태론적으로 어떠한 유사성과 상이성이 있는지를 관별해 내고 이것을 해석의 큰 틀로 삼아야 한다.⁷⁾

개별 낱말의 의미라고 하면, 예를 들면, “오노마(ονομα)” 같은 것을 예로 들 수 있다. “이름”이라고 하는 지시적 의미를 사전에서 확인할 수 있다. 그러나 이것이 하나님이라는 명사 혹은 하나님을 지칭하는 대명사와 관련되어 “하나님의 이름”이라고 할 때는 단순히 하나님의 이름을 말하는 것이 아니라 하나님 자신을 지시한다. 이것이 바로 한 낱말이 다른 낱말과 결합될 때 가지게 되는 의미 관계를 결정하는 경우이다.

(2) 개별 낱말들이 지닌 지시적 의미(referential meaning), 낱말과 낱말이 결합되어 관용구(慣用句)를 이룰 때 가지게 되는 지시적 의미를 결정한다.

주기도 번역의 경우, 개별 낱말들이라고 하면, 11절의 “아르톤 (αρτον 빵, 양식, 떡거리)”, “에 피우시온 (επιουσιον 일용할, 필요한)”, “오페일레마타 (οφειληματα 빛, 죄)”와 “오페일레타이스(οφειληταις 채무자, 죄인)”, 13절의 “페이라스몬 (πειρασμον 시험, 유혹)” 등 개별 낱말들이 지닌 지시적 의미를 결정하는 것이다. 낱말과 낱말이 결합되어 관용구를 이루는 경우는, 12절의 “호스 카이 헤메이스 아페카멘 토이스 오펠레타이스 헤몬(ως και ημεις αφηκαμεν τοις οφειλεταις ημων)”에서 “카이 헤메이스”(και ημεις 문자대로는 “그리고 우리가”)의 지시적 의미(“우리도”), 관용구는 아니지만 “파테르 헤몬 호 엔 토이스 우라노이스”(πατερ ημων ο εν τοις ουρανο)

6) 필자가 알기로는 주기도의 표면구조와 심층구조를 모범적으로 분석한 유일한 작업이 있다. 박창해, “주기도문의 통어 구조”, 『성서한국』 38/1(1992년 6월), 10-24쪽.

7) 김창락, “주기도문 번역 문제” 2001년 1월 15일 한국가독교총연맹과 대한선서공회 공동주최 주기도 세미나 자료집에서 인용한 것임. 그의 글은 현재의 『성경원문연구』 8집에 실려 있다.

ις 하늘 안에 우리 아버지)처럼 우리말에는 없는 “동사 없는 관계대명사 절(節)”의 지시적 의미 (“하늘 아버지”, 혹은 “하늘에 계신 아버지”)가 결정되어야 한다.

(3) 내포적 의미(connotative meaning)를 결정한다. 즉, 언어 사용자가, 긍정적이든 부정적이든, 그 낱말들과 낱말들의 결합에 대하여 어떻게 반응하는지, 그 언어가 지닌 내포적 의미를 결정한다.

우리가 지금 다루고 있는 주기도의 경우, “이름을 거룩히 여김을 받으시오며”라고 기도하는 이들과, 그리스어 번역처럼 “하기아스테토 토 오노마 수 (αγιασθητω το ονομα σου)”라고 기도하는 이들과, 영어 번역처럼 “Hallowed be thy name”이라고 기도하는 이들과, 심지어 예수께서는 그리스어로 기도를 가르치시지 않고 히브리어로 가르치셨다면, “이트카다쉬 슈메카 (שמך שׁקדשׁ)” (긴스백, 텔리치 번역 주기도)라는 말로 기도한 이들이 동일한 반응을 하였느냐 하는 것이다. “하기아스테토 토 오노마 수(αγιασθητω το ονομα σου)/이트카다쉬 슈메카(שמך שׁקדשׁ)”를 종말론적으로 해석하여 이 문법 구조를 신적수동태(divine passive)로 보는 이들과, 같은 본문을 정말론적 윤리적으로 해석하여 수동태의 에이전트(agent)를 사람으로 보는 이들이 서로 다른 반응을 할 것이다.

3.2. 자료언어의 분석자료를 수용언어로 이전(移轉)시킨다

번역자는 분석된 자료를 A 언어에서 B 언어로 옮긴다. 이 이전(transfer)은 번역자의 마음 속에서만 이루어질 수도 있고, 경우에 따라서는 실제 작업으로 해 볼 수도 있다. 분석된 짧은 단문(短文) 혹은 핵문(核文)을 수용언어로 옮겨보는 것이다.

3.3. 분석되고 이전된 자료 언어의 메시지를 수용언어로 재구성(再構成)한다

여기에서는 이전된 자료를 수용언어의 어법에 맞게 재구성(restructuring)하는 것이다. 재구성 단계에서는 자료 언어의 구조가 수용 언어의 구조로 바뀌어 진다. 이 단계에서 형식 일치가 깨어진다. 문법의 구조와 형식은 바뀌어도 의미가 동일하면 번역은 성공한 것이다. 자료 언어의 본문이 수용언어에서 재구성될 때 수용언어 독자가 본문에 대하여 갖는 반응과 자료언어 독자의 본문에 대한 반응이 동일할 때 그 번역은 정확한 번역이 되는 것이다.

(1) 존대법의 적용

예를 들면, 9-10절의 “하늘의 우리 아버지, 당신의 그 이름이 거룩하게 되십시오. 당신의 그 나라가 오십시오. 당신의 그 뜻이 하늘에서처럼 땅에서도 이루어지십시오”(9-10절)의 경우, 우리말 번역사를 보면, 이 본문을 우리말로 재구성하려고 할 때 제일 먼저 부딪히는 문제는 존대법과 관련된 2인칭의 번역이었다. 기도하는 이가 자녀의 입장에서 아버지라고 부른 하나님을 향해서 “당신”이나 “너”라는 말을 쓸 때 우리말 독자가 그것을 심리적으로 수용하기가 어려웠던 문제가 실제로 있었다. 그것은 마치 자녀가 아버지를 “너”나 “당신”이니 하고 말하기가 어려웠던 것과 같다. 1892년에 나온 아펜젤러의 『마태복음전』(대영성서공회 미이미교회인쇄소)은 주기도의 이 대목을 다음과 같이 번역하였다.

(9) 우리하늘에게신아바지아

네일흠이거룩흐심이나타나옵시며
 (10) 네나라히림흐옵시며
 네뜻시하늘에서처럼짜에서도일우여지이다

개신교뿐 아니라 카톨릭에서도 초기에 이런 번역을 볼 수 있다. 1910년에 출간된 한기근 번역 『사사성경(四史聖經)』(성서활판사, 1910)에서는 주기도의 이 대목이 다음과 같이 번역되어 있다. 이것은 한국 천주교회의 천주경(天主經)의 기본 토대가 되어 오래 동안 사용되었었다.

(9) 하늘에 계신우리아버신자여
 네일흠의거룩흐심이나타나며
 (10) 네나라히림흐시며
 네거룩흐신뜻이하늘에서일움궂치
 짜해서또흔일우여지이다

그러나 이제 하나님을 향해서 “너”라느니 “당신”이라느니 하는 것은 우리말 성서 번역역사에 서는 사라졌다. “너의”나 “당신의”를 쓸 수 없었던 상황에서 “아버지의”라는 실명사를 대치해 본 역사도 있다. 존 로스 번역팀이 번역한 최초의 마태복음인 『예수성교전서 맛디복음』(심양: 문광서원, 1884)에서는 이 대목을 다음과 같이 재구성하였다.

(9) 우리하날에 계신아바님
 아바님의일흠이성하시며
 (10) 아바님나라이님 흐시며
 아바님뜻이땅에일으기를
 하날에헝흐심갓치하시며

한국교회 성서번역사에서 위의 두 대안은 일찍이 사라지고 새로운 전통이 일찍부터 창조되었 다. 1895년 성서번역자회의 아펜젤러가 번역하여 『마태복음』(정동예수교회당, 1895)에서는 이 대목을 다음과 같이 번역하였고 이것이 『개역』 주기도의 전시이다.

(9) 하늘에 계신우리아버지여
 일흠이거룩흐심이나타나시며
 (10) 나라히림흐옵시며
 뜻시하늘에서처럼
 짜에서도일우여지이다

아무런 수식어 없이 “이름”이라고 하면 그것은 바로 하나님의 이름을 가리키는 것이고, “나 라”라고 하면 하나님의 나라를 가리키는 것이고, “뜻”이라고 하면 하나님의 뜻을 가리키는 것 이라고 하는 착상이다. 이런 착상은 세 가지 점에서 타당성을 인정받는다. 첫째는 주어진 문맥 안에서 이름과 나라와 뜻의 소유자가 누구인지 분명히 드러나기 때문에 구태여 사용하기 어려 운 2인칭 소유격 대명사를 쓰지 않아도 의사가 통할 수 있다는 것이고, 둘째는 이러한 착상이 히브리적 사고와 대단히 유사하다는 것이고⁸⁾, 셋째는 이렇게 함으로써 존대법의 적용을 오히려

8) 히브리어를 쓰는 사람들 사이에서는 아무런 수식어 없이 “이름”이라고 하면 그것은 하나님의 이 름 곧 “하나님”을 가리키는 것이다. 하나님의 이름 네 글자 יהוה를 발음하지 않는 유대교에서는 이 이

극대화했다는 것이다. 이렇게 써오기를 한 세기 이상 해왔으므로 이미 이런 표현은 이미 우리의 것으로 정착이 되었다고 하는 것이다. 이것은 새로운 창작이라기보다는 부르기 어려운 2인칭 대명사를 생략하고자 하는 우리말 언중의 심리를 그대로 살린 것이기도 한다.

(2) 문법 형식의 조정

자료본문의 문법 형식이 수용본문에서는 수용본문의 어법에 맞게 고쳐져야 한다는 문제가 있다. 주기도의 첫 세 간구는 그리스어 본문에서는 3인칭 단순과거 명령형이다. 그리스어의 이러한 문법 범주가 우리말에는 없다. 따라서 우리말에서는 우리말 어법을 살려야 한다는 과제가 있다. 그리스어의 수동태를 우리말 능동태로 바꾸는 것도 여기에 포함되어 있다. 이것은 달리 다음과 같이 재구성될 수도 있다.

이름을 기록하게 하여 주시며
 나라를 오게 하여 주시며
 뜻을 하늘에서 이루신 것 같이
 땅에서도 이루어 주십시오

4. 현대의 번역이론에 비추어 본 주기도의 번역

우리말 주기도의 번역 역사만을 보더라도, 번역이라는 것이 “문자(文字) 대 문자 번역”과 “의미(意味) 대 의미 번역”만으로 나누어지지도 않고, “지시적(指示的) 번역”과 “내포적(內包的) 번역”만으로 나누어지지도 않고, “직역(直譯)”(낯선 문장, 사용되지 않는 문장)과 “의역(意譯)”(익숙한 문장, 잘 사용되는 문장)으로 나누어지지도 않고, “독자를 저자에게로 이끌고 가기 식의 번역”과 “저자를 독자에게로 이끌고 가기 식”의 번역만으로 나누어지지도 않는다는 것, 번역이 그렇게 간단하지 않은 않다는 것을 알게 된다. 나이다의 이론이 1960년대 이후 오늘날까지 적용되기 훨씬 전부터, 우리의 주기도 번역에서도 모든 형태의 번역이 동시에 시도되었고, 서로 결합되기도 하고, 형식일치나 내용동등성의 정도가 약간씩 차이를 나타내는 다양한 시도가 있어왔음을 볼 수 있다.

새로운 번역학의 논의들이 무엇을 논의하고 있으며, 우리가 그러한 논의에서 어떤 통찰을 받을 수 있는지를 보도록 하자.

아마도 우리는 번역(translation)이라는 개념 대신에 변형(transformation)이라는 개념을 써야 할 것이다. 즉 한 언어에서 다른 언어로, 한 본문에서 다른 본문으로의 통제된 변형(a regulated transformation)이라는 개념을 써야 한다. 한 언어에서 다른 언어로, 혹은 한 언어 안에서, 순수한 기의(記義 signifiers)를 ‘전달’하는 일은 결코 할 수 없는 일이며 해 본 적도 없는 일이다. (Jacques Derrida, Positions, tran., Alan Bass, 1981)⁹⁾

아마도 우리말 번역(翻譯)의 한자어의 뜻을 생각하면 재미있을 것이다. 번역은 그대로 ‘ 옮겨

름이 나오면 “아도나이(주님)”이라고 읽던가 “핫셈(이름)”이라고 읽는다. 아무런 수식어 없이 “집”이라고 하면 “성전”이다. 아무런 수식어 없이 “땅”이라고 하면 그것은 “이스라엘 땅”이다. “벽”이라고 하면 무너진 예루살렘 성전 서쪽에 남아 있는 벽을 일컫는다.

9) Aloo, 287에서 거듭 인용함

다 놓은 것(transfer)'이 아니라 한 번 '뒤집는 것(transformation)'이기 때문이다.

각 본문은 그 나름대로 독특한 것이다. 그러나 또한 다른 본문의 번역이기도 한 것이다. 그러나 또한 다른 본문의 번역이기도 한 것이다. 그 어떤 본문도 완전하게 독창적일 수는 없다. 왜냐하면 언어 자체가 그 본질상 이미 번역이기 때문이다. 즉, 첫째는 비언어적 세계(nonverbal world)의 번역이기 때문이고, 또한 각 기호와 각 어구가 다른 기호와 다른 어구의 번역이기 때문이다. (Octavio Paz)¹⁰⁾

주기도의 그리스어 본문 자체도 원문이 아니고 번역문이라는 점은, 현대의 번역이론에 입각하여 다른 기회에 달리 더 상세하게 논의되어야 할 것이다. 히브리어 본문 자체를 재구성할 수 있다고 가정하더라도 그것 역시, 말로 된 것을 글로 옮긴 과정을 겪으면서, 억양과 몸짓과 표정 등 의미를 풍요하게 해 줄 요소들은 사라지고 본문만이 남는 굴절이 불가피하게 발생한다.

도발적인 한 의견을 인용한다. 바스넷의 말이다.

번역은 두말 할 것도 없이 원 본문을 다시 쓰는 것이다. 다시 쓰기를 하게 되면 그 의도가 무엇이건 간에 어떤 이데올로기와 시학(詩學 poetics)을 반영하게 되며, 그 자체로서 작품을 조종(manipulate)하여 그 작품이 주어진 사회 속에서 주어진 방식대로 기능을 행사하게 한다. 다시 쓰기는 힘에 의한 조정이지만, 긍정적인 면에서 작품과 사회의 진화에 일조할 수 있다. 다시 쓰기는 새로운 개념, 새로운 장르, 새로운 장치를 도입할 수 있다. 그러기에 번역의 역사는 또한 작품 혁신의 역사이며, 한 문화가 다른 문화를 형성하게 하는 힘의 역사인 것이다. 그러나 다시 쓰기는 혁신을 억제하거나 왜곡할 수도 있다. 모든 종류의 조종이 증가하는 시대 속에서, 번역으로 예시되는 작품 조정 과정에 관한 연구는 우리가 살고 있는 세계를 인식하는 데 큰 도움을 줄 수 있다. (Susan Bassnett, *Post-Colonial Translation Theory and Practice*, 1999)¹¹⁾

현재의 『개역』 주기도의 문제를 지적하면서 제시된 여러 가지 대안들은¹²⁾ 엄밀한 의미에서 그리스어 본문을 우리말로 “다시 쓴 것”이다. 그들 나름대로의 신학과 시학(詩學)에 대한 이해를 반영하고 있다. 번역된 주기도가 한국교회에서 기능을 행사할 수 있으려면 작품은 조종되어야 한다. 이러한 조종은 개인 번역자가 하지 못한다. 주기도를 사용하는 교회라고 하는 큰 힘이 다시 쓰기를 조종하거나 제약하기 때문이다. 새롭게 시도된 여러 가지 다시 쓴 주기도가 한국교회에서 받아들여지기까지는 조종(操縱)과 조정(調整)의 과정이, 때로는 새로 쓰기의 포기(拋棄)가, 지속될 것이다. 성공적으로 조정된 새로 쓰여진 주기도는 긍정적인 면에서 주기도 자체의 의미 이해는 물론이려니와 다시 쓴 그 주기도가 한국교회에서 긍정적으로 작용할 것을 기대할 수 있다. 다시 쓰여진 주기도, 곧 한국교회가 참여하여 새롭게 개정하거나 번역한 주기도는 우리 문화를 변혁시키는 능력으로 작용할 것이다.

마지막으로 베누티의 말을 인용한다.

외국어 본문과 번역문은 모두 파생적(派生的 derivative)인 것이다. 즉, 둘 모두 외국어 저자나 번

10) Aloo, 287에서 거듭 인용함

11) Aloo, 288에서 거듭 인용함

12) 예를 들면, 현재의 『성경원문연구』 8집에 실려 있고, 2000년 1월 15일 세미나에서 발표된 것. 김창락, “주기도문의 번역문제”, 나채운, “주기도문의 번역상의 문제점”, 정훈택, “주님의 기도를 새롭게 번역하며” 등은 모두 여러 가지 대안을 제시하고 있다.

역자가 창작하지 아니한 다양한 언어 문화적 자료로 구성되어 있다는 것이다. 이 다양한 언어 문화적 자료들은 상징체계를 불안정하게 만들어서, 불가피하게 정도를 넘어 그 자료들의 의도와 충돌할 수 있게 된다. 결과적으로 외국어 본문은 서로 다른 많은 의미론적 가능성이 모인 곳이 된다. 다양한 의미의 가능성이 어떤 한 가지 번역에서 단지 잠정적으로 고정되어 있을 뿐이다. 그러한 고정의 근거는 특정한 사회적 상황과 상이한 역사 속에서 만들어지는 다양한 문화적 가정과 해석학적 선택이다. 의미는 다원적이고 우연적인 관계이다. 불변하는 통일된 실체가 아닌 것이다. 그러므로 번역의 평가는 수학에 근거한 개념, 곧 의미론적 동등성이라든지, 일대 일 대응이라는 개념으로 할 수는 없는 것이다. 언어학적 오류가 없는 번역들이 우열을 평가하는 기준으로 외국어 본문에 호소하는 것은 잘못된 것이다. 왜냐하면 번역에서의 정확성의 기준과 ‘충실성’ 혹은 ‘자유’라는 개념은 역사적으로 결정되는 범주이기 때문이다. ‘언어학적 오류’라는 개념도 변화될 수 있다. 왜냐하면 특히 문학적 본문에 있어서 ‘오역’이라고 비판받은 것이 오히려 수용 언어 문화 속에서 이해 가능할 분 아니라 중요한 구실을 하기 때문이다. 번역의 생존력(生存力 viability)은 그것이 생산되고 읽히는 문화, 사회적 조건과의 연관성 속에서만 정립되는 것이다. (Lawrence Venuti, *The Translators Invisibility - A history of Translation*, 1995)¹³⁾

주기도의 본문에 사용된 개별 개념은 역시 파생적(派生的)인 것이다. 예를 들면, 하나님을 “아버지”라고 부른 것이 바로 그것이다. 예수께서는 당신의 제자들이 기도할 때에 하나님을 “아버지”라고 부르라고 하신다. 그렇게 하심으로써 당신과 하나님과의 그 독특한 한 안으로 제자들을 끌어들이신 것이다. 예수께서는 이미 여러 곳에서 하나님을 우리의 “아버지”로 말씀하셨다(마 5:16, 45, 48; 6:1, 8, 14-15, 26, 32; 7:11; 10:20, 29; 18:14; 23:9).

“이름을 거룩하게 한다”는 것은 구약적 배경, 특히 에스겔서의 배경에서 파악될 수 있는 파생적 개념이다. “하나님의 이름이 거룩하게 된다”는 것은 하나님의 백성(사람)이 실추시킨 하나님의 명예를 이 세상에서 회복하시는 것을 말한다. 그것도 하나님 스스로가 그렇게 하시는 것을 뜻한다. “이름이 거룩하게 되다”라는 표현은 하나님의 행위를 우회적으로 경건하게 표현하는 방법이다. 『개역』 본문에서 인용한다.

열국 가운데서 더럽힘을 받은 이름 곧 너희가 그들 중에서 더럽힌 나의 큰 이름을 내가 거룩하게 할지라 내가 그들의 목전에서 너희로 인하여 나의 거룩함을 나타내리니 열국 사람이 나를 여호와인 줄 알리라 나 주 여호와와 그의 말이니라 (겔 36:23)

이와 같이 내가 여러 나라의 눈에 내 존대함과 내 거룩함을 나타내어 나를 알게 하리니 그들이 나를 여호와인 줄 알리라 (겔 38:23)

“오늘날 우리에게 일용할 양식을 주옵시고”는 비축 경제가 아닌 평등주의 경제 질서, 먹거리를 어느 누가 더 많이 소유하는 것을 허용하지 않는 만나 경제의 정신을 계승하는 것이다. 솔로몬의 풍요경제와 대조되는 것이 바로 출애굽 공동체가 내다 본 평등경제질서이다. 평등경제에 대한 그들의 이상은 출애굽기 16장의 ‘만나’ 이야기에 잘 반영되어 있다. 이집트를 탈출한 지 한 달이 되었을 무렵, 이스라엘 자손들은 신 광야에 와 있었다. 드디어 식량이 떨어졌다. 하나님께서 이스라엘 자손들을 위하여 양식을 준비하셨다. 그것이 바로 메추라기와 만나였다. 여기서 놀라운 것은 만나가 지닌 신비스러운 신축성이다. 하나님께서는 만나를 주시면서 이스라엘 자손들에게 꼭 먹을 만큼만 거두어들이라고 하셨다.

13) Aloo, 297에서 거듭 인용함

(15) 이스라엘 자손이 그것을 보고, 그것이 무엇인지 몰라서, 서로 “이게 무엇이나?” 하고 물었다. 모세가 그들에게 말하였다. 이것은 주께서 너희에게 먹으라고 주신 양식이다. (16) 주께서 너희에게 명하시기를, 너희는 각자 먹을 만큼씩만 거두라고 하셨다. 너희 각 사람은, 자기 장막 안에 있는 식구 수대로, 식구 한 명에 한 오멜씩 거두라고 하셨다.”

(17) 이스라엘 자손이 그대로 하니, 많이 거두는 사람도 있고, 적게 거두는 사람도 있었으나, (18) 오멜로 되어 보면, 많이 거둔 사람도 남지 않고, 적게 거둔 사람도 모자라지 않았다. 그들은 제각기 먹을 만큼씩 거두어들이는 것이다. (19) 모세가 그들에게 아무도 아침까지 그것을 남겨 두지 말라고 하였다. (20) 그런데 어떤 사람들은 모세의 말을 듣지 않고, 그것을 아침까지 남겨 두었다. 그랬더니, 남겨 둔 것에서는 벌레가 생기고 악취가 풍겼다. 모세가 그들에게 몹시 화를 내었다. (출 16:15-20)

여기서 우리는 “많이 거둔 사람도 남지 않고 적게 거둔 사람도 모자라지 않았다”는 말씀을 통해 알 수 있는 만나의 신비스러운 신축성과, 먹고 남은 것을 다음날을 위해 남겨 두지 말라고 하는 하나님의 명령과, 그리고 남겨 둔 음식에서는 구더기가 끓고, 모세는 음식물을 남겨 두었던 이들에게 몹시 화를 냈다고 하는 사실에 주목하게 된다. 여기서 우리는 모세가 지향한 이상적인 평등경제의 질서를 본다. 여기에는 잉여 물자라든가 소비 상품의 비축이라든가 하는 것에 대한 생각이 없다. 다른 이들보다 필요 이상으로 더 많이 가지는 것이 허용되지 않는다. 이런 배경에서 본다면 제자들은 그 날 먹을 하루치 양식만을 구하도록 요청 받은 것이다.

“용서”에 관해서도 사람끼리 먼저 용서해야 하나님도 용서하신다는 것은 외경의 『집회서』에서 볼 수 있다.

이웃의 잘못을 용서해 주어라. 그러면 내가 기도할 때에 네 죄도 사해될 것이다. (외경 『집회서』 28:2)

“나라와 권세와 영세와 영광이 아버지께 영원히 있사옵나이다” 라는 송영(誦詠)은 그 배경이 구약의 역대기이다.

(11) 여호와여 광대하심과 권능과 영광과 이김과 위엄이 다 주께 속하였사오니 천지에 있는 것이 다 주의 것이로소이다 여호와여 주권도 주께 속하였사오니 주는 높으사 만유의 머리심이니이다 (12) 부와 귀가 주께로 말미암고 또 주는 만유의 주재가 되사 손에 권세와 능력이 있사오니 모든 자를 크게 하심과 강하게 하심이 주의 손에 있나이다 (대상 29:11-12)

예수께서 당신의 제자들에게 히브리어로 가르쳐 주신 그 기도가 우리에게는 그리스어 본문으로 전해지고 있다. 원문이 아니다. 이 그리스어 본문에는 서로 다른 많은 의미론적 가능성이 집적되어 있다. 그 다양한 여러 의미 중에서 한 의미를 우리 한국 개신교는 『개역』의 주기도 번역에 잠정적으로 고정시켜서 지켜왔다.

번역 초창기 1900년을 전후한 기독교 전래 시대에 선교사들이 속했던 특정한 사회적 상황과 상이한 역사 속에서 만들어지는 다양한 문화적 가정과 해석이 그러한 의미를, 그러한 번역을 정착하게 한 것이다. 우리말 번역만 하더라도 지난 한 세기 동안 수 십 가지로 번역된 주기도가 나왔다.¹⁴⁾ 이러한 다양한 번역에서 보듯이, 그리고 이번 세미나에서 새롭게 제안된 여러 번

14) 나채운, 『주기도, 사도신경, 축도』 (장로회신학대학출판부, 1988)에는 1887년 『예수성교전서』의 주기도를 비롯하여 지난 한 세기 동안 번역된 우리말 주기도 26 개와 중국어역 10개, 일어역 36개, 란틴

역에서 보듯이, 이 다섯 절 밖에 안 되는 주기도의 그리스어 본문도 의미는 다원적(多元的)이다. 어떤 하나의 불변하는 통일된 실체가 아니다.

따라서 번역을 평가함에 있어서도 수학적 개념에 근거하여 원문과 번역문 사이의 낱말의 수량적 일치를 계산한다거나 문법적, 혹은 문장론적 형식의 일치 여부를 검토한다든지 하는 것은 의미 없는 일이고, 또 내용동등성 정도를 가늠해 본다든지 하는 것만으로는 부족하다. 번역에서의 정확성의 기준과 “본문에의 충실성” 혹은 “본문을 자유롭게 해석하여 뜻을 옮기는 것”이라는 개념은 역사적으로 늘 바뀌어온 개념이다. 『개역』 주기도의 “오늘날”을 오늘날 개념에서는 오역이라고 하지만 개화기에는 지금의 “오늘”을 “오늘날”이라고 써 왔다. 『개역』에 남아 있는 “오늘날”은 거의 “오늘”의 의미이다. 때로는 “언어학적 오류”라는 개념이나 심지어 “오역”이라고 비판받은 번역문이 오히려 수용 언어 문화 속에서 잘 이해되기도 한다는 점에 착안해야 한다. 형식일치 번역을 주장하는 쪽에서는 내용동등성 번역을 오역이라고 혹평했고, 내용동등성 번역을 주장하는 아들은 한 때 직역은 오역이라고 주장했다. 요컨대, 번역의 생존력은 성경이 번역되고 출판되고 읽히는 교회와 그 교회가 속한 사회적 조건과의 연관성 속에서만 정립되는 것이라고 말할 수 있다.

5. 나채운 교수의 발제를 읽고

1) “문법상 잘못 된 것”이라고 지적된 것은 번역 당시 아직 확정되지 않았던 우리말 문법의 반영으로서 현대의 확정된 우리말 문법과의 차이일 뿐이다. 새로 번역이 된다면 당연히 현대의 확정된 우리말 문법을 따라야 할 것이다.

2) “어휘나 표현상 부적당한 것” 중에서 “2인칭 대명사 문제”는 『개역』이나 『개역 개정판』의 주기도에는 해당되지 않는다. 두 번역은 그것을 생략하고 있기 때문이다. 다만, 하나님을 향해 “아버지”라고 부르면서도 하나님에게 2인칭 존대로 “당신”이라는 말을 쓰자고 한 것은, 현재로서는, 적절한 시기가 아닌 것 같다. 우리의 자녀들이 그들의 아버지나 어머니를 향해서 “당신”이라는 말을 악의적으로가 아니라 순수하게 선의적으로 쓸 수 있을 때가 되면, 역사적으로 그렇게 언중(言衆)의 말살이가 바뀌면, 주기도에서 “당신의 이름”, “당신의 나라”, “당신의 뜻”을 넣는 것은 어렵지 않을 것이다. 때가 무르익어 그렇게 하자고 할 때에는 반대할 사람이 없겠지만, 지금은 의견이 갈라져 있는 만큼 언어생활의 현실을 더 살피면 좋겠다.

3) “하기아스테토 오노마 수(ανιασθητω το ονομα σου)” (Hallowed be thy name)이라고 하는 수동태 문장에서 에이전트(agent)가 사람이냐 하나님 자신이나 하는 것은 의미의 다양성에 기인된 의미의 불확정성을 보여 주는 예이다. 종말론적 해석과 윤리적 해석 중에서 어느 것을 선택할 것인가 하는 것은 주기도 전체의 간구[鬮]의 구조와 구약적 배경을 어떻게 평가하느냐 하는 것에 달려 있을 것 같다¹⁵⁾. 다만 하나를 택하는 경우라 하더라도 하나는 옳고 다른 하나는 그르다 하는 식으로 말하면 독선적이라는 오해를 받을 수도 있고, 설득력을 상실 할 수도 있다. 그의 제안이 “이름이 거룩히 여김을 받으시오며”라는 것이 얼마나 문제가 많은 잘못된 번역인가를 지적한 것은 긍정적으로 평가받을 수 있다.

4) 하나님과 인간 사이의 뒤틀린 관계는 “죄”라 하고, 따라서 그 관계의 회복을 “용서”라고 하고, 사람들 사이에서 저질러지는 뒤틀린 관계는 “잘못”이라 하고, 그 경우, 관계의 회복은 “사(赦)함”이라고 하자고 하는 그의 주장은 존대법의 맥락에서 보면 이해하지 못할 것도 없지

어역, 독일어역, 프랑스어역, 영어역(22개) 등이 소개되어 있다.

15) 여기에 관한 상세한 논의로서는, 민영진, “사람이 더럽힌 하나님의 이름, 하나님께서 거룩하게 하신다 -주기도의 첫째 간구의 뜻과 우리말 번역-”, 『신학과 현장』 제4집(1994), 77-91.

만, 일반 언중의 지지를 받을 수 없는 너무 자의적(恣意的)인 주장일 뿐만 아니라, 기독교 신학의 죄 개념을 그 밑뿌리에서부터 부정하는 것으로 오해받을 수도 있어서 대단히 위험하다고 판단된다.

5) 그리스어 페이라스모스(πειρασμος)를 어떻게 번역할 것인가에 관해서는 “시험”보다는 “유혹”으로 하자고 제안하는데, 가능한 제안이라고 본다. 그러나 “시험”을 비판함에 있어서 우리말 국어사전에 근거하여 “시험”의 부당함을 논한 것은 설득력이 약하다. 한국교회가 한 세기 이상을 주기도를 통하여 “시험에 들게 하지 마옵시고” 라고 기도하면서 한국교회는 “시험”이라는 말에 독특한 의미와ニュ앙스를 주어 왔고, 기도를 한 이들은 그 독특한 의미를 경험하고 있다는 사실도 긍정적으로 고려했으면 하는 바람이 있다.

6) 송영의 “대개”에 관한 연구는 해박하다. “대개”의 의미가 오늘의 독자들에게 “큰 원칙으로 말하건대”라고 이해되거나, “대강 말해서, 대체적으로”라고 이해되는 것이라면, 삭제해 버리자는 그의 주장은 신학적으로도 국어학적으로도 타당하다고 생각된다.

정훈택 교수의 “주님의 기도를 새롭게 번역하며”에 대한 논찬

김영봉*

1. 새로운 번역의 필요성

선교 2세기를 맞이하여 한기총 교회 발전 위원회에서 주의 기도문에 대한 번역을 검토하고 새로운 번역에 대하여 탐색하려는 것은 좋은 시도다. 언어라는 것이 생명력이 있어서 시대의 흐름에 따라서 변모하게 되어 있다. 그러므로 전통적으로 사용하던 주기도 번역문을 검토하면서 변화된 현시대 혹은 미래 시대를 위해서 바뀌어야 할 것이 무엇인지를 묻는 것은 매우 중요한 일이다.

하지만 이 작업에 초청을 받아 작업을 해 가면서, 몇 가지의 난점들을 떠올리지 않을 수 없었다. 첫 번째의 문제는 전통에 대하여 교회가 가지고 있는 경고성(tenacity)이다. 이것은 비단 한국 교회만의 문제가 아니다. 종교적 공동체가 어느 정도 제도화되고 교권화되고 나면 변화에 대하여 매우 거부적인 태도를 취하게 된다. 성서의 경우, 여러 가지의 새번역이 나왔지만 아직도 그 어느 번역도 개역 성경을 대치하지 못하고 있는 사실이 이러한 경향을 증명해 준다. 이러한 상황에서 주기도문을 새로 번역했을 때, 과연 그것이 한국 교회의 공교회용으로 수용될 수 있을까?

두 번째의 문제는 교회 전체의 합의를 이끌어낼 수 있겠는가 문제다. 과연 오늘의 한국 교회처럼 다양한 신학적 입장들이 참여하게 대립하고 있는 상황에서 하나의 번역으로 통일될 수 있겠는가? “대개”라는 단어 하나조차도 해결하지 못하여 첨가와 삭제를 반복해 오고 있는 우리 교회들이 과연 전혀 새로운 번역에 일치할 수 있을까? 더구나 번역은 어차피 신학적 해석을 반영하게 되어 있다. 아무리 직역하려고 노력해도, 하나의 언어로부터 다른 언어로 바꾸려면 해석이 들어가게 되어 있다. 통일을 이루기 위해서 해석을 최소화하면 모호한 번역이 되고, 의미를 분명히 하기 위해서 해석을 최대화시키면 통일은 영영 불가능하게 된다. 이러한 문제는 이미 표준새번역 문제를 통해서 겪은 바 있다. 억지로 합의를 이끌기 위해서 애쓰다 보면 통일 찬송가처럼 개악(改惡)이 될 수 있다.

그러므로 오히려 현재의 번역을 그대로 공교회용으로 사용하면서, 몇 가지의 새로운 번역들을 제안하여 이해를 돕고, 각 교회 지도자들의 선택에 따라서 사용하도록 여지를 제공하는 편이 더 나을 것이다. 정훈택 교수는 자신의 번역을 “자라나는 새 세대”를 위한 것으로 규정하고 있다. 이러한 번역은 충분한 존재의 이유를 가진다. 따라서 여러 가지의 개성적인 번역들을 마련하여 좀 더 포괄적인 이해를 돕도록 하는 것이 더 좋은 대안이 되리라고 생각한다.

이하에서는 정훈택 교수(이하에서는 ‘번역자’로 표기하겠다)가 제안한 번역과 그에 대한 해설에 대하여 평가할 것이다. 우선 밝힐 것은 번역자가 제안한 내용 중에서 필자가 동의하거나 별이의가 없는 점에 대해서는 언급하지 않겠다는 점이다. 지면의 제약 때문에 불가피하게 필자가 달리 생각하는 부분만을 언급했다. 이 논찬이 더 심도 있는 논의를 위한 출발점이 되기를 바란다.

* 협성대학교, 신약학.

다.

2. 번역의 원칙의 문제

번역자는 3.2에서 “신학적 번역을 피한다”는 원칙을 표명했다. 신학적 번역을 배제하고 문자적으로 최대한 원문에 다가가려고 노력했다고 말했다. 하지만 그 원칙이 과연 지켜질 수 있는가? 우선, 주기도에 대한 가장 심각한 논란 중 하나는 “이 기도문이 종말론적 기도문인가?”에 있다. 특히 요아킴 예레미아스(Joachim Jeremias)는 이 기도문이 철저히 종말론적이라는 입장을 아주 치밀하게 증명했고, 적지 않은 수의 학자들이 이 입장을 고수하고 있다. 이 기도문을 종말론적인 기도문으로 보느냐의 문제는 단어 하나 하나에 대한 번역에 영향을 미친다. 번역자의 번역은 이 기도문을 종말론적인 것으로 보지 않고 있다. 그렇기 때문에 “내일의”라는 번역을 버리고 “하루치”를 택했다. 이것은 매우 깊은 신학적 해석의 결과다. 번역자는 신학적 해석을 하지 않았다고 할지 모르나, 이 논쟁의 역사를 알고 있는 사람에게는 “하루치”라는 번역은 분명히 하나의 신학적 입장을 선택한 것이다.

번역자는 함의를 이끌어내기 위해서는 신학적 해석을 최소화하는 것이 더 좋다고 판단한 것 같다. 하지만 번역을 하는 가운데 신학적 해석을 최소화하는 것이 처음부터 불가능할 뿐만 아니라, 그렇다면 신학자들이 이런 논의를 할 필요도 없다. 새로운 번역의 목적이 주기도의 의미를 더 분명히 전달하는 데 있다면, 오히려 신학적 해석을 극대화시키는 것이 더 낫지 않을까? 신학적 입장의 차이가 도저히 해결되지 않을 때에는 그 입장에 따라서 두 개 혹은 세 개의 번역을 제공하면 되지 않을까?

3. “당신의” 혹은 다른 인칭 대명사의 문제

번역자는 하나님께 “당신”이라는 표현을 쓰는 것이 우리의 어법상 적절치 않다는 것을 인정하면서도 현재의 언어적 상황을 감안하여 “당신”이라는 번역을 택하였다. 사실, 우리말은 이미 상당히 서양화되었다. 우리 어법을 고려하지 않고 서양 언어들을 직역하여 사용해 왔기 때문이다. 그래서 이제는 “당신”이라는 호칭이 찬송이나 기도문에서 아주 자연스럽게 사용되고 있다. 따라서 이러한 상황을 고려한다면, 굳이 “당신의”를 “아버지의”로 바꿀 이유가 없다. 이 점에 대해서는 번역자의 입장에 동의한다.

하지만 우리의 언어 관습은 인칭 대명사를 생략하는 경향이 있다. 물론, 이것을 진화가 덜 된 증거로 해석할 수도 있고, 덜 과학적인 증거로 해석할 수도 있을 것이다. 하지만 우리의 언어 관습에서는 굳이 인칭 대명사를 밝히지 않아도 된다. 그래도 뜻이 통한다. 예컨대, 우리는 누구에게나 선물을 줄 때, “자, 선물이다”라고 말한다. 하지만 영어를 사용하는 사람들은 “This is my gift for you”라고 말한다. 우리의 언어 관습에서는 “분부대로 행하겠습니다”라고 말하는 것으로 충분하다. 누구의 명령인지, 누가 행하겠다는 것인지를 굳이 밝히지 않아도 된다. 하지만 영어식으로 표현하면 그렇지 않다. “I will keep your order”라고 말해야 한다. 우리의 어법이 꽤 많이 서양화되었음에도 불구하고, 인칭 대명사의 생략 경향은 여전히 있다.

따라서 굳이 “당신의”라는 표현을 쓰지 않아도 된다. 아니, 오히려 반복되는 “당신의” 때문에 번역이 간결하게 느껴지지 않는다. 이 점에서 필자는 개역의 번역이 매우 좋다고 생각한다. 그 번역은 분명히 우리의 언어 습관을 최대한 존중하고 있다. 둘을 비교해 보면 그 차이가 금새 드러난다.

| 개역 | 정훈택 역 |
|-------------------|-------------------------|
| 하늘에 계신 우리 아버지여 | 하늘에 계신 우리 아버지 |
| 이름이 거룩히 여김을 받으시오며 | <u>당신의</u> 이름이 거룩하게 되소서 |
| 나라이 임하옵시며 | <u>당신의</u> 나라가 오소서 |
| 뜻이 하늘에서 이룬 것처럼 | <u>당신의</u> 뜻이 이루어지소서 |

4. 세 동사의 번역의 문제

소위 “당신-기원”(Thou-petition)에 나오는 세 개의 동사를 어떻게 번역하는가 하는 문제가 논점 중 하나다. “하기아스테토”(αγιασθητω)는 단순과거 수동 명령형이며, “엘테토”(ελθετω)는 단순과거 능동 명령형이고, “케네테토”(κενηθητω)는 단순과거 중간태 명령형이다. 전통적으로 이 동사를 번역하는 데 있어서 주어를 숨긴 채 수동형으로 번역하였다. 번역자도 역시 이 세 단어의 주체를 하나님으로 명시할 경우, 이름을 거룩하게 하고 통치권을 세우고 뜻을 이루는 모든 일이 일방적으로 하나님 자신의 활동으로 생각될 수 있음을 우려하고 있다. 분명히, 이 기원문 안에는 기도자의 결단도 포함되어야 한다. 그 행동에 우리도 참여할 것이라는 결단이 있어야 제대로 기도하는 것이다. 그렇기 때문에 하나님을 주체로 내세우지 않고 수동태형의 번역을 택하였다.

하지만 하나님에 대하여 말할 때 유대인들이 수동형을 사용하여 하나님을 주체로 내세우기를 꺼렸다는 사실을 기억한다면 이야기가 달라진다. 여기에서 사용된 세 개의 단어 형태는 그러한 유대적 정서를 반영한다고 할 수 있다. 그렇다면 우리말로 번역을 할 때에도 굳이 수동형을 따라야 할 필요는 없다. 우리말에서 수동형은 아주 예외적인 경우에만 사용되었다. 따라서 “이름이 거룩히 여김을 받으시오며”라고 번역하기보다는 “이름을 거룩하게 높이소서”가 훨씬 분명하다. 이렇게 번역할 경우, 인간의 책임이 면제되는가? 필자로서는 앞의 번역에는 기도자의 참여성이 더 분명하고 뒤의 번역에는 그 참여성이 떨어진다는 말을 이해할 수 없다. 오히려 “이름이 거룩히 여김을 받으시오며”라는 기원문이 훨씬 더 무책임하게 느껴질 수 있다. 어차피 세 단어의 주체가 하나님인 것이 분명하다면 명백하게 하나님의 주권을 표현하는 것이 더 나을 것이다.

5. “나라”의 번역 문제

번역자는 개역처럼 “나라”를 그대로 직역했다. 최대한 직역을 하겠다는 원칙을 지켰다. 하지만 이 경우에 직역을 하는 것이 과연 옳은가? 신약신학에 있어서 “하나님의 나라”처럼 많은 논란을 불러일으킨 주체가 또 있을까? 지난 20세기의 신약신학의 논점에 있어서 가장 중요한 것이 바로 “하나님의 나라”였다. 학자들은 아직도 이 문제에 대하여 합의에 이르지 못하고 있다. 하지만 어느 정도 수습 단계에 이른 것이 있다. 즉 “나라”는 아람어 “말쿠트”(מַלְכוּת)의 헬라이어 번역 “바실레이아”(βασιλεια)를 직역한 것인데, “바실레이아”는 어떤 영역을 의미하지만 “말쿠트”는 영역보다는 통치권에 대한 의미를 더 강하게 내포하고 있다는 점이다. 그래서 영어권 학자들은 Kingdom of God이라고 번역하지 않고 Reign of God 혹은 Rule of God이라고 번역하고 있다. 물론, 학자들에 따라서는 영역의 개념을 포기하지 않으려는 사람들이 있다. 하지만 적

어도 “이 땅에 임하는 하나님의 나라”를 말할 때에는 통치의 개념이 분명하다는 점에는 이의가 없다.

그러므로 주기도문의 전체적인 맥락에서 볼 때, “바실레이아”는 “다스림”으로 번역되는 것이 더 바람직하다. “나라이 임하옵시며”라는 기도는 하나님의 다스림이 이 세상에 공고하게 자리 잡기를 기원하는 것이다. “나라”라는 번역으로 그대로 갈 경우, 하나님 나라의 도래를 헤성의 도래처럼 오해하는 것을 피할 수 없다. 하나님의 나라가 도래하는 것은 저 세상에 있던 어느 공간이 우리의 대기권 안으로 진입해 들어오는 것이 아니라는 점에는 별로 이의가 없을 것이다. 그러므로 “나라”를 “다스림”으로 바꾸는 것을 제안한다.

6. “하루치 밥을 오늘”

번역자는 여기에서 “에피우시오스”(επιουσιος)를 “내일의”로 번역하지 않고 “하루치”라 번역했다. 앞에서 보았듯이, 이 선택은 이 기도문의 전체적인 의미를 어떻게 보느냐에 따라 결정된다. 필자는 번역자의 선택이 옳다고 본다. 여기에서 의도된 것은 만나와 같이 생존에 필요한 최소한의 물질적 조건이다. 그것을 “하루치 밥”으로 번역한 것은 잘된 것이다. 이것을 “내일의”로 번역하고 이 어구에서 새 하늘과 새 땅에서의 음식까지 기대하는 것(Jeremias)은 지나친 일이다. “아르토스”(αρτος)를 “밥”으로 번역한 것도 잘한 일이다. 그럼에도 불구하고 필자에게는 “양식”이라는 말이 더 와 닿는 것은 왜일까? 혹은 “하루의 끼니”라고 하면 어떨까?

7. “빛”과 “죄”의 문제

“오페일레마타”(οφειλήματα)를 번역자는 “빛”으로 그대로 번역하자고 제안하고 있다. 사실, 비유적 언어를 개념적 언어로 바꾸는 것은 아주 위험한 일이다. 비유적 언어가 가지고 있는 그 해석의 여지를 모두 제거하기 때문이다. 따라서 “빛”을 죄로 해석하지 않고 그대로 두자는 제안은 받아들일만하다. 다만, “빛”과 “용서”가 잘 어울리지 않는다는 점을 지적하고 싶다. “죄를 용서해 준다”는 말은 자연스럽다. 그러나 “빛을 용서해 준다”는 말은 어색하다. 또한 “빛”이라는 말이 현대에 와서 경제적인 용어로 굳어져 버렸다는 문제도 있다. 그렇기 때문에 “우리가 우리에게 빛진 자들을 용서한 것처럼”이라고 했을 때, “빛”의 메타포를 잘 알지 못하는 사람들은 경제적으로 빛을 진 사람들만을 생각할 수 있다. 좀 더 비약해서 말하자면, 돈을 빌려 준 적이 없는 사람들은 이 기원에서 어색함을 느끼게 될 것이다. “죄”라는 개념적 언어가 비유적 언어의 상상력을 없애버리는 단점을 가지고 있기는 하지만, 오히려 오해의 여지로 볼 때에는 “빛”이라는 언어가 더 심각하다. 실제로 중학생 아들에게 빛으로 번역하여 생각해 보라고 했더니, 훨씬 더 모호하다고 대답하였다.

“빛”이라는 번역보다 “죄”라는 번역이 더 안전하기는 하지만, “죄”라는 용어도 오해의 여지를 많이 가지고 있다. 일반인들은 “죄”라는 말을 들을 때 법률적으로 이해를 하게 된다. 법에서 정하는 죄만이 이 기원에 해당한다고 생각할 수 있다. 반면, 그리스도인들은 “죄”라는 개념을 교리적으로 이해한다. 따라서 “죄”라는 신학적 용어는 적당한 번역이라고 할 수 없다. 좀 더 일반적인 단어 중에서 “빛”의 개념과 “죄”의 개념을 포괄할 수 있는 것이 “잘못”이다. “잘못”은 교리적이기도, 법률적이기도 않기 때문에 그 의미가 포괄적이다. 따라서 이 기원에서 예수께서 의도한 내용을 잘 표현할 수 있다고 생각한다.

8. “시험”에 대한 해석의 문제

번역자는 “페이라스모스”(πειρασμος)를 신학적으로 해석하지 않고, 그냥 중립적인 의미로 번역해 놓기를 제안하였다. 번역자는 “이 시험이 시련인지 유혹인지 아니면 중립성을 가진 시험 인지는 해석과 주석의 과제이다”라고 말하고 있다. 그러면서 부연하기를, 이 기도는 “평안하고 순탄한 길을 하나님께 청원하는 내용”이라고 조심스럽게 제안하고 있다. 필자가 보기에 이것은 예수의 가르침에 어울리지 않는다. 예수께서는 평안하고 순탄한 삶을 구하라고 이 기도문을 주신 것이 아니다. 주기도문의 맥락에서 볼 때, “페이라스모스”는 우리를 단련시키고 훈련시키는 시련을 의미한다고 볼 수 없다. 이것은 그리스도인이 적극적으로 추구해야 하는 것이다.

따라서 “페이라스모스”를 “유혹”이라고 번역하는 것이 제일 좋다. “시험”이라는 번역은 학교에서 치르는 시험을 연상시키기 때문에 오해의 가능성이 크다. 이것과 관계하여 번역자는 부정적인 유혹의 의미로 번역할 때, “시험에 빠지는 것 혹은 시험에 드는 것은 사람의 탓이요, 이것을 막아주시는 분은 하나님이라는 해석이 깔려 있다”고 지적한다. 그러나 이러한 해석은 보편적인 해석이 아니다. “유혹에 빠지지 않게 해 주소서”라는 기원 안에 이미 유혹에 빠지지 않고 고결한 삶을 살겠다는 기도자의 의지가 배어 있다. 여기서 기도자는 유혹에 맞섰던 과거의 경험에 비추어 이 기도를 드리게 된다. 즉, 그리스도인이라고 하면서도 속 사람이 강건하지 못할 때에는 스스로 유혹을 구실 삼아 죄에 빠지는 경우도 있고, 또 어떤 경우에는 유혹을 거부하려 하지만 끝내 이기지 못하고 넘어가는 경우도 있다. 그러므로 유혹에 대하여 하나님의 도움을 구하는 것은 당연하다. 하나님께서 우리를 유혹 안으로 끌어들이기 때문이 아니라, 우리 자신이 유혹을 견뎌 이길 수 있는 힘이 부족하기 때문이다.

9. “악”의 문제

마지막에 문제되는 것은 “악에서 구하소서”의 번역의 문제다. 전통적인 번역과 번역자의 새 번역은 모두 “투 포네루”(του πονηρου)를 중성으로 번역했다. 하지만 원문 상 이것은 중성으로 번역할 수도 있고 남성으로 번역할 수도 있다. 중성으로 보면 “악행에 빠지지 않게 해 달라”는 뜻이 되고, 남성으로 보면 “악한 자로부터 지켜 달라”는 뜻이 된다. 여기에서의 “악한 자”는 사탄을 가리킨다. 상당히 많은 수의 주석가들은 남성으로 번역하는 것이 마태복음 전체의 흐름에 맞다고 본다. 그런데 왜 많은 번역자들이 중성을 택하는가? 아마도 “악한 자”의 실존을 인정하는 것에 대한 불편함 때문일 것이다. 물론 필자는 번역자도 역시 그런 불편함 때문에 중성을 택했다고 단정하는 것은 아니다. 대체적인 경향이 그렇다는 말이다.

하지만 원문을 존중한다는 원칙이 지켜진다면, 우리가 그 개념에 대하여 편안하지 않더라도 가장 정확한 의미를 따라야 한다. “악한 자”가 불편하다면 “악한 세력”으로 의역해도 될 것이다. 바로 앞에 나오는 기원(“유혹에 빠지지 않게 하소서”)과 연결시킬 때, “악”보다는 “악한 세력”이 훨씬 자연스러움을 알 수 있다. 기도자는 자신을 유혹으로 이끌어들이는 악의 세력(현대인들은 이것을 영적인 존재로 해석할 수도 있고 지상적인 악한 권력으로 해석할 수도 있다)이 엄연히 현존하고 있음을 전제하고 있다. 과학적 세계관으로 철저히 무장된 현대인들도, 사탄의 존재를 인정하지는 않더라도, 거부할 수 없는 힘으로 자신을 압도하여 비진리를 따르게 하는 어떤 힘(내적인 힘이든 외적인 힘이든)이 있음을 느끼고 산다. 그러므로 “악한 세력”이라는 번역이 원문의 뜻에나 기도문 전체의 흐름으로 볼 때 더 옳다고 본다.

10. 송영의 문제

필자는 송영을 그대로 두자는 번역자의 의견에 동의한다. 송영은 초대 교회가 주의 기도문을 유대적 경건성에 맞추기 위해서 첨가한 것이거나 혹은 공적 예배의 분위기에 맞도록 첨가해 넣은 것이 분명하다. 미국의 교회에서는 대부분 이 부분을 제거하고 사용하는데, 알고 보면 이것은 아주 우스꽝스러운 일이다. 송영을 암송하지 않는 이유는 그것이 원문에 없기 때문이고, 원문에 없다면 “주님”께서 주신 말씀이 아니라는 판단을 하는 것이다. 따라서 송영을 버리기로 결정한 것이다. 하지만 이 논리대로라면 송영의 바로 앞부분까지도 그대로 암송해서는 안 된다. 현재 우리가 본문으로 삼고 있는 마태복음의 기도문 형태가 예수의 육성을 그대로 담고 있다고 인정하는 학자들은 별로 없다. 예수께서 말씀하신 원형만을 암송해야 한다고 고집하는 사람들은 누가복음의 본문을 사용하는 것이 더 나을 것이고, 혹은 “예수 세미나”(Jesus Seminar)에서 예수의 실제 말씀이라고 결정한 몇 구절을 암송하는 것이 더 나을 것이다. 요점은, 지금 우리가 주의 기도문으로 사용하고 있는 것은 예수의 영성과 초대 교회의 영성을 담고 있기 때문이지, 그 역사성 때문이 아니라는 것이다. 예수가 실제로 한 말만이 의미 있고, 그렇지 않은 것은 가차없이 버려도 된다고 생각하는 것은 잘못이다. 이것은 역사비평학이 만들어 놓은 가장 큰 오해 중 하나다. 기도를 마치며 모든 위대한 것들을 하나님께 돌리는 것은 예수의 영성에 비추어 보거나 초대 교회의 영성에 비추어 보아 아무런 모순이 없다.

11. 마치는 말

위에서 필자가 늘어놓은 말이 번역자의 제안이 가지고 있는 빛을 가리지 않았기를 바란다. 하지만 동시에 이 글을 통하여 주의 기도문을 이해하는 데 있어서 필히 고려해야 할 중요한 논점들을 제기하는 데 성공하였기를 바란다. 끝으로 필자는 위에 제안한 것들을 바탕으로 필자 자신의 사역을 소개하려 한다. 필자에게 요청된 것은 아니지만, 또 하나의 대안을 제시하는 것도 좋을 것이라고 생각하였다.

하늘에 계신 우리 아버지
이름을 높이소서.
다스림을 이루소서.
하늘에서처럼 땅에서도
뜻을 이루소서.
하루의 끼니를 오늘 주소서.
저희에게 잘못된 사람들을 용서했으니
저희의 잘못도 용서하소서.
유혹에 빠지지 않게 하시고
악의 세력에서 건져 주소서.
(다스림과 힘과 빛님이 언제나 아버지께 있습니다. 아멘.)

개역한글판 히브리어 고유명사 한글 음역 방식과 히브리어 한글 음역 시안¹⁾

박동현*

0. 들어가는 말

0.1. 연구의 목적과 방향과 한계

한국 교회의 역사가 백 년이 넘는데도, 구약 히브리어 또는 아람어²⁾ 낱말의 한글 음역 방식에 대한 합의가 아직 이루어져 있지 않다. 그러다 보니, 구약학 관련 논문에서 히브리어나 아람어를 아직도 로마 글자로 음역하는 경우가 많다. 그동안 한글로 나온 히브리어 문법책에서 각 저자 나름대로 히브리어 낱말의 한글 음역을 해온 탓에, 히브리어 낱말의 한글 음역 체계가 사람에 따라 달라서, 때로는 한글 음역에 다시 로마자 음역을 덧붙이는 수고를 하기도 한다.

성서 고전어의 음역을 민영진은 음역된 것으로써 원문의 재구성을 피하는 ‘완전 음역’과 원천 언어의 고유 명사나 특수 용어를 수용 언어의 글자 범위 안에서 적어보려는 ‘편의 음역’의 두 가지로 나눈다³⁾. 이에 따르면, 필자가 궁극적으로 생각하고 있는 것은 ‘완전 음역’이다. 곧, 구약 히브리어 고유 명사나 특수 용어뿐만 아니라 일반 낱말, 더 나아가서는 문장을 그 소리를 따라 우리말로 적는 방법을 찾아보려고 한다. 그렇지만, 본디 우리 한글 글자에 없는 형태를 만들어 적기보다는 누가 보아도 한글 표기로서 무리하지 않은 범위 안에서 음역하는 것이 좋다는 것이 필자의 생각이기 때문에, 그런 면에서 보면, 이 글은 ‘편의 음역’의 입장에 동의한다고 할 수 있다.

이 글에서는 이제는 히브리어 낱말의 한글 음역을 통일하기 위한 구체적인 작업을 시작할 때가 되었다고 생각하면서, 먼저 그 기초 작업으로 개역한글판⁴⁾에서 고유 명사 음역 상황을 살펴 보려고 한다. 그러니까, 개역한글판에서 고유 명사를 ‘편의 음역’하는 방식을 알아보려는 것이다. 그리하여 언어 환경이 많이 달라진 오늘에도 이 방식을 어느 정도 받아들여 쓸 수 있는지 검토하면서, 구약 히브리어 고유명사뿐만 아니라 모든 낱말의 소리를 우리말로 무리하지 않는 방식으로 적는 길을 찾아보려고 한다.

이 글에서는 어디까지나 개역한글판의 히브리어 고유 명사 음역 전통을 살려, 히브리어 일반

* 장로회신학대학교, 구약학.

1) 이 글은 『장신논단』 제16집(서울: 장로회신학대학교 출판부, 2000년 12월 출간 예정)에 실릴 ‘한글개역판 구약 성경의 히브리어 고유 명사 한글 음역 방식에 대한 고찰’과 『구약신학저널』 제1권 제2호(서울: 도서출판 이레서원, 2000년 12월), 195-216쪽에 실린 ‘한글개역판 구약 성경의 전통을 살린 히브리어 한글 음역 시안’의 모체가 되는 논문으로, 앞 두 책에 발표된 내용을 수정 보완한 것이다. 그 핵심 내용은 2000년 12월 27일 이화여자대학교에서 모인 제 57회 한국구약학회 모임에서 발표되었는데, 그 날 발표 뒤에 구약학회원 몇 분이 그 내용에 대해 밝힌 의견 가운데서 몇 가지는 이 글의 각주에서 언급하기로 한다.

2) 앞으로는 편의상 그냥 ‘구약 히브리어’라고만 하겠다.

3) 민영진, 『국역성서연구』(서울: 성광문화사, 1984, 21990), 340, 345-346쪽.

4) 이 성경을 ‘한글 개역판’, ‘우리말 개역 성경’ 등으로도 부르지만, 이 글에서는 대한성서공회에서 쓰는 공식 명칭을 따라 ‘개역한글판’으로 표시하기로 한다. 이 글을 쓰면서 사용한 개역한글판 성경은 1996년도판이다.

낱말의 음역 시안을 만들어 보려고 하는 것이지, 개역한글판에 음역되어 있는 히브리어 명사의 표기 방식을 개정하려는 것⁵⁾이 아니다. 다시 말하면, 아래에서 개역한글판 히브리어 고유 명사 한글 음역 방식에 구체적으로 어떤 문제가 있는지 살펴보려는 것은 히브리어 일반 낱말의 바람직한 한글 음역의 기초를 닦기 위한 것이지, 이미 관용으로 굳어져 오랫동안 쓰이고 있는 고유 명사 표기 자체를 무조건 바꾸자고 주장하려는 것은 아니다.

구약 히브리어 한글 음역의 시안을 개역한글판의 히브리어 고유 명사 음역 방식을 중심으로 마련해보고자 하는 것은, 공동번역 성경에서 히브리어 고유 명사를 한 번 새로운 방식으로 음역한 바 있지만⁶⁾, 지난 육십 여 년 동안 우리 교회 현장에서 주로 사용해 온 성경이 개역성경이고, 앞으로도 상당한 기간 동안 그러할 것으로 보이기 때문이다. 한글개역판의 음역 전통이 표준새번역 성경과 개역개정판에 대부분 그대로 유지되고 있다⁷⁾는 사실도 이러한 점을 고려한 것으로 보인다.

한 가지 미리 말해 둘 것은, 구약 성경에 나오는 2,700여 개의 히브리어 고유 명사⁸⁾가 히브리어 자음과 모음이 결합하여 나타낼 수 있는 모든 꼴을 포함하고 있지 않다는 사실이다. 이를테면 <알렙>⁹⁾ 아래 유성 <쉬와>가 오는 꼴이 고유 명사에는 쓰이지 않으나, 일반 낱말에서는 찾아볼 수 있다. 예레미야 2장 3절의 **יְשֻׁעָ**가 그런 보기이다. 여기에 이 글에서 제안하는 음역 시안의 한계가 있다. 그렇지만, 이런 문제는 히브리어 고유 명사에서 찾아볼 수 없었던 꼴을 음역할 때, 그와 비슷한 경우에 비추어, 유추해냄으로써 상당 부분 해결할 수 있을 것이다¹⁰⁾.

0.2. 연구의 범위와 방식

0.2.1. 연구의 범위

먼저, 2700여 개에 이르는 구약 히브리어 고유 명사가 개역한글판에서 어떻게 음역되어 있는지를 모음 음역(아래 1)과 자음 음역(아래 2)의 두 범주로 크게 나누어 알아보면서, 각 경우에 그 음역 방식 가운데서 오늘날도 그대로 받아들여 쓸 수 있는 것은 어떤 것이며, 그렇지 않은 경우에 어떤 문제점이 있는지를 살펴보고, 이에 대해 어떤 대안을 제시해보기로 한다. 그런데 미리 말해 둘 것이 몇 가지 있다.

(1) 이 글에서는 히브리어 한글 음역의 시안을 개역한글판의 히브리어 고유 명사 음역 방식을 중심으로 마련해보고자 하므로, 히브리어 성경에서 같은 이름이 여러 사람이나 여러 곳에 쓰이더라도, 이를 구별하여 다루지는 않는다.

5) 이 문제는 나중에 다른 기회에 자세히 다루기로 한다.

6) 공동번역에서 어떠한 원칙에 따라 히브리어 고유명사를 한글로 음역했는지는 따로 연구해 보아야 할 과제이다.

7) 표준새번역과 개역개정판에서 개역한글판의 구약 히브리어 고유명사 표기를 부분적으로 손질한 흔적은 보인다. 이를테면, 표준새번역에서는, 아래 2.2.18.(3)의 각주 71과 (4)의 각주 73에서 볼 수 있듯이, 두 낱말로 이루어진 히브리어 고유명사를 개역한글판에서 띄어 음역한 것을 붙여 음역하였고, 개역개정판에서는, 아래 2.2.13.(1)의 각주 64와 2.2.14.(1)②의 각주 66에서 볼 수 있듯이, 개역한글판의 잘못된 음역 표기를 바로잡기도 했다.

8) G.Lisowsky, *Konkordanz zum hebraeischen Alten Testament*(Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, ³1993)에 1579-1672쪽에 따르면, 모두 2730개의 고유 명사가 히브리어 성경에 들어 있다. 그렇지만, 다른 종류의 성구사전, 이를테면 죠지 V.위그렘 저, 김만풍 역, 『구약성구사전』(서울: 기독교문화협회, 1983), 1751-2065쪽을 보면, 그 올림말에서 적지 않은 차이가 있어서, 전체 숫자도 달라진다.

9) 이 글에서도 히브리어 한글 음역은 < >안에 넣기로 한다.

10) 아래 2.2.2.(2), 2.2.3.(2)가 그런 보기이다. 이런 유추의 결과를 한데 모아 정리해 본 것은 아래 2.4.2에서 찾아볼 수 있다.

이렇게, <스마아>(שְׁמַעְיָהוּ, שְׁמַעְיָה)라는 이름의 사람이 구약 성경에 스물 둘이나 있으며¹¹⁾, <기브아>(גִּבְעָה, גִּבְעָה, גִּבְעָה, גִּבְעָה, גִּבְעָה, גִּבְעָה)라는 이름의 장소는 여섯 군데나 있고¹²⁾, <우스>(עוּז)는 세 군데 지명도 되고 세 사람의 이름도 된다¹³⁾. 그렇지만, 이 글에서 그저 <스마아>와 <기브아>와 <우스>의 음역 표기 방식만 따져보려고 할 따름이다.

(2) 구약 히브리어 고유 명사 가운데 문법적인 내용을 고려한 번역은 일단 그 뿌리가 되는 이름을 중심으로 살펴본다. 이런 경우로는 다음 몇 가지를 들 수 있다.

① 억양 때문에 모음이 달라지는 경우: 이를테면, לְחָם בַּיַּת (삿17:7 등)에 억양이 붙어서 לְחָם בַּיַּת (창 35:19 등)으로 되었다하더라도, 이것을 개역한글판에서는 <베들레헴>이라고 적지 않고, 억양 없을 때와 같이 <베들레헴>으로 적었다¹⁴⁾. 따라서, 이런 경우는 억양이 붙지 않은 לְחָם בַּיַּת을 중심으로 살펴보기로 한다.

② ‘방향의 <헤>(He locale)가 붙는 경우: 이를테면, בְּבֶלְתַּר (왕하 24:15 등)은 본디 ‘<바벨론>으로’를 뜻하지만, 그냥 <바벨론> 항목에 속하는 것으로 다루기로 한다.

③ 민족이나 족속이나 언어의 이름: 이를테면, אֲרָמִי (창25:20 등, ‘<아람> 족속’), אֲרָמִית (왕하 18:26 등, ‘<아람> 방언’)은 따로 다루지 않고, 그냥 <아람> 항목에 속한 것으로 다루기로 한다.

④ 지역 주민의 이름: 이를테면, בֵּית הַלְחָמִי (삼상16:1 등, ‘<베들레헴> 사람’)은 따로 다루지 않고, 그냥 <베들레헴> 항목에 속한 것으로 다루기로 한다.

⑤ 짧은 풀과 긴 풀의 두 가지가 있는 이름: 이는 <아비아>(אֲבִיָּה)와 <아비아후>(אֲבִיָּהוּ)의 경우처럼, 주로 이름 끝에 야훼의 줄인 이름 <야>(יָ)나 <야후>(יָהוּ)가 붙는 경우를 말한다. 짧은 풀과 긴 풀은 따로 다루지 않고, 하나로 묶어 다루기로 한다.

(3) 발음과 상관없이 일정한 전통을 따라 옮긴 이름은 일단 제외하기로 한다. מִצְרַיִם을 ‘애굽’으로, סוּף을 ‘홍해’로 옮긴 것이 그런 경우이다.

0.2.2. 한글 외래어 표기의 다섯 가지 원칙

한글 음역에서 존중해야 할 것은 1986년 1월 7일에 당시 문교부가 개정 공포하여¹⁵⁾ 오늘까지 통용되고 있는 외래어 표기¹⁶⁾의 다음 다섯 가지 원칙이다¹⁷⁾.

- (1) 외래어는 국어의 현용 스물 네 자모만으로 적는다.
- (2) 외래어의 한 음운은 원칙적으로 한 기호로 적는다.
- (3) 받침에는 ‘ㄱ, ㄴ, ㄷ, ㄹ, ㅁ, ㅂ, ㅅ, ㅇ’만을 쓴다.

11) 앞 주8에서 인용한 G.Lisowky의 성구사전, 1669쪽을 보라.

12) 같은 책, 1596쪽을 보라.

13) 같은 책, 1649쪽을 보라.

14) 그런데, 드물게 억양 없는 기본풀마저 오히려 억양 붙은 풀을 따라 음역한 경우가 있다. גִּבְעָה(창7:13 등)을 גִּבְעָה(창5:32 등)에 맞추어 <야벳>으로, גִּבְעָה(창5:16 등)을 גִּבְעָה(창5:15; 대상1:2)에 맞추어 <야렛>으로, גִּבְעָה(창4:19 등)을 גִּבְעָה(창4:18 등)에 맞추어 <라매>으로 적은 것이 그런 보기이다.

15) 권용경, 김만수 엮음, 『새한글 맞춤법 사전』(서울: 집현전, 1988), 4쪽.

16) 앞의 주1에서 언급한 한국구약학회 제57차 모임에서 한 회원이 말한 바처럼, 구약 히브리어의 음역은 외국어 표기이지 외래어 표기가 아니므로, 정부에서 정한 외래어 표기 원칙에 너무 매일 필요가 없다고 생각할 수도 있으나, 외국어를 발음을 따라 정확히 표기한다고 하면서 우리 눈에 낯선 풀의 한글을 쓰는 것은 피하는 것이 좋고, 또 한글로 음역된 히브리어가 자주 쓰이다가 외래어로 될 경우도 생길 것이므로, 이 글에서는 외래어 표기 원칙을 최대한 존중하려고 한다.

17) 이 다섯 가지 원칙은 종로서적 편집부 엮음, 『한글 바로쓰기』 개정판(서울:종로서적, 1989), 90쪽과 문화관광부 홈페이지(<http://www.mct.go.kr>)의 열린자료방 - 문화정책 - 한국어문규정 - 외래어표기법 제1장에서 찾아볼 수 있다.

최대한 존중하기로 한다. 이를테면 한 후음에 해당하는 특별한 상황은, 특별한 문제가 없는 한 다른 후음에도 적용하기로 한다. 아래 2.2.23.(2)에서 ㄱ 앞의 끝소리 ㄷ를 <트>로 적자는 제안이 그런 보기이다.

0.3. 개역한글판 음역 방식의 일관성 문제

그런데, 개역한글판 음역 방식은 다음 몇 가지 점에서 일관성이 부족하다.

(1) 같은 이름을 여러 가지로 음역한 경우가 더러 있다. 이를테면, מַלְאָכִים을 민수기 22장 5절 등에서는 <발람>으로 역대상 6장 70절에서는 <빌르암>으로 적었다.

(2) 고유명사에 관사가 붙었을 경우에 관사까지 음역한 경우와 관사를 빼고 음역한 경우가 나란히 나오기도 한다. 이를테면, הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל(렘6:1) <벤학게렘>과 הַמֶּלֶךְ הַגָּדוֹל(삼하8:1) <메텍암 마>를 견주어 보라.

(3) 합성 고유 명사의 경우에 그 전체를 붙여 음역한 경우와 낱말에 따라 띄어 쓰면서 음역한 경우가 나란히 나오기도 한다. 이를테면, שֹׁשֶׁבֶת אֲשָׁר(사7:3) <스알야습>과 בְּיַת קֶרֶח(삿7:24) <벤 바라>를 견주어 보라. הַיְיִן הַיָּלֵל의 음역으로는 <엔로겔>(수15:7)과 <엔 로겔>(수18:16)의 두 경우가 다 나온다.

(4) 연계형과 절대형이 합쳐서 이루어진 고유 명사의 경우에 히브리어 낱말 순서대로 음역한 경우와 그 순서를 바꾸어 음역한 경우가 뒤섞여 있다. 이를테면, מְרִיבֵת קָדֵשׁ(겔48:28) <므리바 가데스>와 מִבְּרֵשֶׁת מִדְּבָר(미1:14) <가드모레셋>을 견주어 보라.

(5) 낱말의 뜻도 고려하면서 음역한 경우가 있다. 이를테면, <벤호론> 또는 <벤 호론>(בֶּן חֲרוֹן תּוֹרֵן, חֲרוֹן בֶּן חֲרוֹן, חֲרוֹן בֶּן חֲרוֹן(삼상13:18; 대상6:68[53] 등)의 경우에, חֲרוֹן בֶּן חֲרוֹן은 '윗 <벤 호론>'(수16:5) 또는 '윗 <벤호론>'(대하8:5)으로, חֲרוֹן בֶּן חֲרוֹן은 '아래 <벤 호론>'(수 16:3; 18:13) 또는 '아래 <벤호론>'(왕상9:17; 대하8:5)으로 옮겼다.

1. 개역한글판의 히브리어 모음 음역 방식과 그 문제점과 대안

1.1. 모음의 길고 짧음을 구별하지 않고 음역했다.

히브리어의 장모음과 단모음과 불명료모음(אָוֶ, <쉬와>)이 같은 종류에 속할 때, 그 차이를 구별하여 적지 않았다. 그리하여 ַ(חַ)와 ֵ(חֵ)와 ֶ(חֶ)는 한결같이 <ㅏ>로, ִ(חִ)와 ֶ(חֶ)는 모두

로는 앞서 말한 후자의 기준을 따라 폐쇄음(閉鎖音)과 마찰음(摩擦音)과 향음(響音)과 반모음(半母音)으로 나눈다. 또 치음은 다시 단순치음(ㄱ, ㄷ, ㄹ, ㄴ, ㄷ, ㄹ)과 치경음(齒莖音) (ㄷ, ㄱ/ㄷ, ㄱ)으로, 구개음은 경구개음(硬口蓋音)(ㄷ, ㄱ)과 연구개음(軟口蓋音)(ㄴ, ㄱ, ㄷ)으로, 후음은 후두음(喉頭音)(ㄷ, ㄴ)과 성문음(聲門音)(ㄴ, ㄴ)으로 나누며, 폐쇄음은 유성음 (ㄴ, ㄱ, ㄴ)과 무성음(ㄷ, ㄷ, ㄴ)과 강세음(ㄷ, ㄷ)으로, 마찰음도 유성음(ㄷ, ㄷ)과 무성음(ㄷ/ㄷ, ㄴ, ㄴ)과 강세음(ㄷ)으로, 향음은 비음(鼻音)(ㄴ, ㄴ)과 측음(側音)(ㄴ)과 진동음(顫動音)(ㄴ)으로 나눈다. 이리하여 히브리어 각 자모는 두 가지 범주에 속하게 된다. 한편, W.Gesenius/ E.Kautzsch, *Hebraeische Grammatik* (Leipzig, 281909 = Hildesheim/Zuerich/New York: Georg Olms Verlag, 1983), §60에서는 ִ, אָוֶ, ֶ를 치찰음(齒擦音)으로 한데 묶는다. 이처럼 히브리어 자모 분류의 세부적인 내용에 있어서는 학자들 사이에 조금씩 차이가 있다. 위의 두 경우와 또한 A.B.Davidson/ J.Mauchline, *An Introductory Hebrew Grammar*(Edinburgh:T.& T.Clark, 261966), 이영근 옮김, 『A.B.데이빗슨 히브리어 문법 제26판』(서울: 크리스찬 다이제스트, 1995), 24-26쪽과 앞의 주23에서 인용한 『A.B.데이빗슨 히브리어 문법 제27판』, 20-23쪽과 Gene Schramm/Philip C.Schmitz, "Language(Hebrew)", *ABD IV*(1992), 206-207쪽을 서로 견주어 보라. 이 글에서는 개역한글판의 히브리어 고유 명사 한글 음역 방식을 설명하기에 편리한 방식으로 각 히브리어 자모가 속하는 두 가지 범주 가운데 하나를 택하여 부르기로 한다. 이를테면, 순음인 동시에 비음인 ִ는 비음으로 분류하여 다루고, 마찬가지로 순음인 ֶ도 앞의 주24에서 밝혔듯이 반자음이라 부르면서 ִ와 같은 종류의 자음으로 묶기로 한다.

<세>로, .(י.)는 <이>로, ´(י)와 ׀와 ׃는 한결같이 <나>로, ׀와 ׃는 <ㄷ>로 적었다. 몇 가지 보기를 들어보면 아래와 같다.

סֵדֶה(대하11:19)<사함>, הִנְבִּיחַ(스2:45; 느7:48) <하가바>, חָדַד(창36:35등)<하닷>
 הִלָּח(대상7:35) <헬렘>, מִשָּׁח(단1:7 등) <메삭>,
 עֲרִיבֵי קְרִינֹת(스2:25) <기라다임>, מִצְרֵי(출17:8 등) <르비담>,
 רְחוּבֹת(창26:22) <르호봇>, עֲמִיר(왕상16:16 등) <오므리>, נֶעְמִי(룻1:2 등) <나오미>,
 שָׂאוּל(창36:37 등) <사울>, זִרְבָבֶל(학1:1 등) <스룹바벨>.

본디 우리 한글에서는 모음의 길고 짧은 것을 따로 표시하지 않기 때문에, 이 원칙은 오늘에도 그대로 따르는 것이 좋다.

1.2. 완전모음의 표기 가운데서 다음 몇 가지 경우는 독특하다.

- (1) ׀(<카메츠>)를 <나>로 적은 경우: מְרִבְעָם(왕상11:26 등) <여로보암>, וְיִסְרָאֵל(민13:14) <웁시>. 여기서 <여>와 <위>는 각각 <야>와 <와>로 바꾸어 적는 것이 더 나아 보인다.
- (2) ׀(<카메츠>)를 <내>로 적은 경우: אִינְיָא(스10:43) <스비내>. 여기서 <내>는 <나>로 바꾸어 적는 것이 더 나아 보인다.
- (3) ׀(<카메츠>)를 <세>로 적은 경우: מְלִכֵי-צָדֵק(창14:18; 시110:4) <멜기세덱>. 두 낱말이 한 데 어우러져서 된 이 이름에서 <멜>은 물론 앞 낱말의 뿌리인 מֶלֶךְ의 첫 모음을 고려한 것으로 볼 수 있지만, מְלִכֵי-שֵׁעַ(삼상14:49 등)를 <말기수아>로 적은 것에 맞추면, <말>로 바꾸어 적을 만하다.
- (4) ׀(<카메츠>)를 <소>로 적은 경우: שֹׁמֵר(대상7:34) <소멜>27). 여기서 <소>의 <나>는 <나>로 바꾸어 적는 것이 나아 보이지만, 이 경우는 대상7:32의 שׁוֹמֵר에 맞추기 위해 그리한 것으로 보인다.
- (5) ׀를 <나>로 적은 경우: יִרְדֵּן(민26:3 등) <요단>. 여기서 <요>는 <야>로 바꾸어 적는 것이 더 나아 보인다.
- (6) ׀를 <아>로 적은 경우: מְבַלְעָם(민22:5 등)<발람>, שִׁמְשׁוֹן(삿13:24 등) <삼손>, עֲוָה(왕하18:34; 19:13) <아와>28). 여기서 <발>과 <삼>과 <아>의 <나>는 <이>로 바꾸어 적을 만하다.
- (7) ׀를 <세>로 적은 경우: בְּנֵי-בְנִימִין(창35:18 등) <베나민>, יְרֵמְיָהוּ(렘27:1 등) <예레미야>, בְּעָה(창26:33) <세바>. 여기서 첫 경우는 그 앞 구성 요소인 בֵּן 또는 בְּנֵי를, 마지막 경우는 그 본문의 중심 낱말 가운데 하나인 עֲבָדָה를 염두에 둔 것으로 보이지만, <베>와 <예>와 <세>의 <세>는 모두 <이>로 바꾸어 적을 만하다.
- (8) ׀를 <브>로 적은 경우: בְּבַעֲבָי, בְּבַעֲבָי <브베>(스2:11; 느7:16)29), בְּרֹדָה(겔47:16) <브로다>, מְדַם(대상26:22) <스담>30). 여기서 <브>와 <브>와 <스>의 <브>는 모두 <세>로 바꾸어 적는 것이 더 나아 보인다.
- (9) ׀를 <엔>로 적은 경우: חֶבֶן(민21:14) <와협>. עֵין עֵין <엔간님>(수19:21) 또는 <엔간님>(수21:29)31). 여기서 <협>과 <엔>의 <엔>는 모두 <세>로 바꾸어 적는 것이 더 나아 보인다.

27) 대상6:46[31]에서는 שֹׁמֵר를, 그 본풀인 שׁוֹמֵר(왕상16:24,24)를 따라 <세멜>로 적었다.

28) 사37:13에서는 עֲוָה를 <이와>로 옮겨 적었다.

29) 스8:11; 10:28; 느10:16에서는 <베베>로 적었다.

30) 대상23:8에서는 같은 이름을 <세담>으로 적었다.

31) 수15:34에서는 같은 이름을 <엔간님>으로 적었다.

(10) ..를 <א>로 적은 경우: יַדְיָן(민26:3 등) <요단>. 여기서 <단>의 <א>는 <ע>로 바꾸어 적는 것이 더 나아 보인다.

(11) ..를 <ד>로 적은 경우: בַּיִת עֵדֶן(암1:5) <벤에던>. 여기서 <던>의 <ד>는 <ע>로 바꾸어 적을 만하다. 실제로 עֵדֶן(겔27:23 등)은 <에덴>으로 적었다.

(12) ..를 <י>로 적은 경우: יָדָיו(대하9:29Q) <잇도>. 이 이름을 יָדָיו(창10:26 등) <예라>와 יָדָיו(삿8:20 등) <예텔>에 견주어 보면, 여기서도 <잇>은 <엣>으로 바꾸어 적을 만하다.

(13) ..(<카메츠 하툼>)을 <א>로 적은 경우: יָצְאוּ(룻1:2 등) <나오미>. 여기서 <나>의 <א>는 <נ>로 바꾸어 적을 만하다.

(14) ו를 <—>로 적은 경우: אֲוִלַי(단8:2 등)<올래>, אֲחִיבָא(스2:51 등)<하그바>, מְחֹשָׁא(창4:18) <므드사엘>, אֲבֹאֵל(대상23:16; 25:4) 또는 אֲבֹאֵל(대상26:24) <스브엘>, אֲשֵׁמוּאֵל(민34:20; 대상7:2) <스프엘>. 맨 마지막 경우는 사사 사무엘³²)과 구별하기 위해 그렇게 적은 것일 수도 있겠으나, <으>와 <그>와 <드>와 <브>와 <므>의 <—>는 모두 <ד>로 바꾸어 적을 만하다.

(15) ו를 <נ>로 적은 경우: וְבִלְיוֹ(창30:20 등) <스블론>. 이 이름에서 비롯된 족속 이름 וְלִיבְוִי(삿12:11 등)에서는 모음 <נ>가 나타나지만, וְבִלְיוֹ 자체의 마지막 모음은 <ד>로 적을 만하다.

(16) ..를 <נ>로 적은 경우: וְבִלְיוֹ(창35:23 등)<스블론>, חֲבָה(대상7:34Q) <호바>. וְבִלְיוֹ의 마지막 모음은 바로 앞에서 말한 바와 마찬가지로 <ד>로 고쳐 적고, חֲבָה의 경우에는 이 이름의 뿌리인 חב를 염두에 둔 것으로 보이지만, 그 자체로는 첫모음을 <ד>로 바꾸어 적을 만하다.

1.3. 소리가 나는 단순 불명료모음(<쉬와>)는

(1) 대부분 <—>로 적었다: בְּדָד(창36:35 등) <브닷>, נָבוּ(민32:3 등) <느보>, אֲשֵׁנָא³³⁾(대상2:49 등) <스와>, לְבָנָה(스2:45 등) <르바나>, אֲשֵׁכְנָה(대상3:21 등)<스가나>, מִמְקַמְתָּה(수16:6 등) <믹므다>, אֲלִיפְלָהוּ(대상15:18 등) <엘리블레후>, בְּדָיָה(스10:35) <베드야>, בְּזֵנָא(예1:10) <비스다>, וּבְכָר(대상8:38 등) <보그루>, אֲסִיסָרָא(삿4:2 등) <시스라> 등.

(2) 때로는 <ע>로 적었다: לְבָנוֹן(왕하19:23 등) <레바논>, בְּדָן(삼상12:11) <베단>, אֲשֵׁכָם(창12:6 등) <세켄>, אֲחִמְמָא(스6:2) <악메다>, וְבֵעַל זָבוּב(왕하1:2 등) <바알세붐>, בַּיִת לְעַפְרָה(미1:10) <베들레아브라>. אֲשֵׁנָה의 경우에는 <에글랏 슬리시야>(사15:5)과 <에글랏셀리시야>(렘48:34)의 두 가지로 적혀 있다.

그렇지만, לְבָנוֹן과 בְּדָן과 אֲשֵׁכָם과 אֲחִמְמָא도 각각 위 (1)의 לְבָנָה와 בְּדָד과 אֲשֵׁכְנָה와 תִּמְמַמְתָּה처럼, <레>과 <베>와 <세>와 <메>의 <에>를 모두 <—>로 고쳐 적을 만하다³⁴⁾.

(3) 또는 <נ>로 적었다: סֹדֶם(창13:10 등) <소돔>, שְׂאֵן בַּיִת שְׂאֵן(왕상4:12,12) <벤소안>, קָהָת <고핫>(출6:16; 민3:17,27; 26:57,58 등).

이 경우도 (1)의 경우처럼 <소>와 <고>의 <נ>를 <—>로 으로 고쳐 적을 만하다³⁵⁾.

(4) 또는 <ד>로도 적었다: אֲשֵׁפְנוּ(단1:3) <아스부나스>, בַּיִת דְּבַלְתָּיִם(렘48:23) <벤디불라다임>, וְעַל־פְּרָצִים(대상14:11,11) <바알부라심>, בְּרִאדָה בְּלָאָד(왕하20:12) <부로닥발라단>, מִשְׁלֵמוֹת <무실레못>(대하28:12), סוּנָה(겔29:10 등) <수에네>³⁶⁾, אֲחֵלְפוֹנִי(대상4:3) <하술

32) 아래 1.3.(5)를 보라.
 33) Lisowsky의 성구사전에서는 이를 אֲשֵׁנָא로 잘못 써 놓았다.
 34) 실제로 대상7:17에서는 בְּדָן을 <브단>으로 적었다.
 35) 실제로 שְׂאֵן בַּיִת שְׂאֵן을 수17:11,16에서는 <벤 소안>으로, 삿1:27;대상7:29에서는 <벤소안>으로 적었다. 또 창46:11; 대상6:1[5:27] 등에서는 קָהָת을 <그핫>으로 적었다.

렐보니>.

이 경우도 (1)의 경우처럼 각각 <부>와 <불>과 <부>와 <부>와 <무>와 <수>와 <술>의 <T>를 모두 <→>로 고쳐 적을 만하다³⁷⁾.

(5) 또는 <ㅏ>로도 적었다: שְׁמוּאֵל(삼상1:20 등) <사무엘>³⁸⁾, כְּנָעַן(창9:26 등) <가나안>, חָלָל(왕하17:6 등) <할라>. 첫 경우는 위 1.2.(14)에 나온 같은 이름의 사람과 구별하기 위해 첫모음을 <ㅏ>로 쓴 것으로 보이지만, (1)의 경우처럼 이 <ㅏ>는 <→>로 고쳐적을 만하고, 나머지 두 경우의 <가>와 <할>의 <ㅏ>도 마찬가지이다.

이리하여, 단순 불명료모음, 곧 유성 <쉬와>는 <→>로 통일하여 적는 것이 좋다. 다만 자음 ㅍ나 ㅂ에 유성 <쉬와>가 붙었을 때는 자음의 특수한 성질을 따라 각각 <여>나 <쉬>로 적는 것이 좋다³⁹⁾.

1.4. 본디 소리가 나지 않는 단순 불명료모음(<쉬와>)도 때때로 모음으로 적었다.

(1) <→>로 적은 경우가 상당히 많은데, 이는 한글 외래어 표기 원칙에 따를 때 받침으로만 적을 수 없는 자음들의 특수성을 고려한 것으로 보인다⁴⁰⁾.

(2) <ㅏ>로도 적었다: תָּמַר חֲצִיזָן(창14:7) 또는 תָּ חֲצִיזָן(대하20:2) <하사손다말>에서 <사>의 <ㅏ>가 그러하다.

(3) <ㅓ>로도 적었다: אֵם רְבִיעִי(왕상11:26 등) <여로보암>에서 <보>의 <ㅓ>가 그러하다.

(4) <ㅕ>로도 적었다: אֵם רְבִיעִי(렘27:1 등) <예레미야>에서 <레>의 <ㅕ>가 그러하다.

본디 소리가 나지 않는 <쉬와>는 표시하지 않는 것을 원칙으로 하되, 각 자모의 음역 과정에서 드러나는 우리말의 특성에 따라 일정한 경우에는 모음 <→>로 적을 수밖에 없다. (2)-(4)의 보기에 들어 있는 <쉬와>는 모두 <→>로 고쳐 적을 만하다. 다만 음절 끝의 ㅍ는 자모 ㅂ의 특성⁴¹⁾을 고려하여 <쉬>로 적기로 한다.

1.5. 복합 불명료모음을 본디 소리값하고는 다르게 적기도 했다.

(1) ㄹ을 <ㅕ>로 적었다: חֵרֶה(느3:8) <할해야>에서 <해>의 <ㅕ>가 그러하다.

(2) ㄹ을 <ㅓ>로 적었다: עֲמֹרָה(창10:19 등) <고모라>에서 <고>의 <ㅓ>가 그러하다.

(3) ㄹ을 전혀 표기하지 않았다: אֵם רְבִיעִי(창25:26 등) <야곱>을 אֵם רְבִיעִי(대상4:36) <야아고바>나 אֵם רְבִיעִי(대상1:42) <야아간>과 견주어보면, 이 사실이 드러난다.

(4) ㄹ을 <→>로 적었다: אֵם רְבִיעִי(민32:35 등) <육브하>, אֵם רְבִיעִי(수12:22) <육느암>⁴²⁾, אֵם רְבִיעִי

36) 이 경우에는 유성 <쉬와> 다음의 <와우>가 장모음 <에> 앞에서는 본디 <우>로 발음되는 것을 앞당겨 ㅁ에 붙여쓴 것으로 볼 수 있다.

37) 실제로 삼하5:20,20에서는 אֵם רְבִיעִי를 <마알브라심>으로, 느11:13에서는 אֵם רְבִיעִי를 <므실레못>으로 적었다.

38) 위 1.2 (14)에서 보기로 든 שְׁמוּאֵל(민34:20; 대상7:2) <스므엘>과 견주어 보라.

39) 민영진, 『국역성서연구』, 347쪽에서는 ㄱ가 유성 <쉬와>와 합할 때에는 <예>로 적을 것을 제안하지만, 한글개역판에서는 ㄱ로 시작하는 고유 명사를 <예>보다는 <여>로 옮기는 경우가 더 많다. 이에 대해서는 아래 2.2.10.(1-1) ㉖을 보라.

40) 아래 2.2.2.(2)②, 2.2.3.(2)②, 2.2.4.(2)②, 2.2.7.(3), 2.2.9.(2)②, 2.2.11.(2)②, 2.2.13.(2)②, 2.2.14.(2)②, 2.2.15.(3), 2.2.17.(2)②, 2.2.18.(2)①, 2.2.18.(3), 2.2.19.(2)②, 2.2.20.(2)②, 2.2.21.(2)①, 2.2.21.(3), 2.2.22.(2)②, 2.2.22.(3)①, 2.2.23.(2)②, 2.2.23(3)②를 보라. 이를 정리한 것이 아래 2.4.3이다.

41) 아래 2.1.(1)을 보라.

(대상2:44) <요르그암>, מְרֹדְכַי(에2:5 등) <모르드개>에서 각각 <브>, <느>, <그>, <뜨>의 <-->가 그러하다.

(5) ֹ를 <ㅏ>로 적었다: הַבַּיָּה(스2:61) <하바야>에서 <하>의 <ㅏ>가 그러하다.

(1)-(3)의 보기에 들어 있는 ֹ와 (4)-(5)의 보기에 들어 있는 ֹ는 본디 소리나는 대로 각각 <ㅏ>와 <ㅓ>로43) 고쳐서 적는 것이 좋다.

2. 개역한글판의 히브리어 자음 음역 방식과 그 문제점과 대안

2.1. 일반적인 상황

(1) 첫소리로 쓰이는 히브리어 각 자모를 개역한글판에서는 원칙적으로 다음과 같이 적고 있다44).

א <ㅇ>, ב <ㅂ>, ג <ㄱ>, ד <ㄷ>, ה <ㅎ>, ו <ㅇ> 또는 <우>, ז <ㅈ>, ח <ㅎ>, ט <ㄷ>, י <이>, כ <ㄱ>, ל <ㄹ>, מ <ㅁ>, נ <ㄴ>, ס <ㅅ>, ע <ㅇ>, פ <ㅍ>, צ <ㅅ>, ק <ㄱ>, ר <ㄹ>, ש <ㅅ>, שׁ <ㅅ>, ת <ㄷ>.

이처럼 히브리 자모의 기본 소리값을 음역하면서, 개역한글판에서는 우리 한글 자모의 ‘ㅈ’과 또 거센 소리인 ‘ㅈ’, ‘ㅋ’, ‘ㅌ’, ‘ㅍ’을 전혀 쓰지 않고 있다. 그리하여, ג와 כ와 ק를 <ㄱ>으로, ד와 ט와 ת를 <ㄷ>으로, ב와 פ을 <ㅂ>으로, ז, ס, צ, ש, שׁ을 <ㅅ>으로 적고 있다.

그렇지만, 외래어의 수가 급속히 늘어나고 외국어가 엄청나게 많이 들어와 쓰이고 있는 지금의 새로운 상황에서는, 적어도 ‘ㅈ’, ‘ㅈ’, ‘ㅋ’, ‘ㅌ’, ‘ㅍ’은 각각 히브리 자음 ז, צ, כ와 ק, ט와 ת, פ를 표시하는 데 쓰는 것이 좋다. 또 שׁ이 그 다음 모음(<ㅏ>,<ㅓ>,<ㅣ>,<ㅓ>,<ㅓ>)과 결합할 때 우리말로써는 모음 <ㅣ>가 그 사이에 끼어드는 식의 발음(<샤>,<세>,<쉬>,<쇼>,<슈>)이 나므로, 그 기본 소리값을 <시>로 표시하여 ש 및 ס을 <ㅅ>으로 표시하는 것45)과 구별하기로 한다.

(2) כ ג ד כ פ ת 여섯 자음이 낱말이나 음절 첫머리에 와서 연강점이 찍힌 경우와 그러하지 않는 경우를 구별하여 적지 않았는데, 이는 그대로 받아들일 만하다.

בבול(왕상6:38) <불>, לבון(창24:29 등) <라반>, חשבון(민21:25 등) <헤스본>
 גַּל(창30:11 등) <갓>, חַגַּל(창16:1 등) <하갈>, גַּלְגַּל(수5:9 등) <길갈>
 דָּן(창14:14 등) <단>, חַדָּת(창36:35 등) <하닷>, עֲבָדִי(스10:26 등) <압디>
 כָּלֶב(민13:6 등) <갈렙>, שֵׁאֲכִישׁ(삼상21:11등) <아기스>, אֲשַׁכֵּל(창14:13) <에스골>
 פָּרֶץ(창46:12 등) <페레스>, יָבֵט(창5:32 등) <야벳>, מִצְפָּה(호5:1 등) <미스바>

42) 이는 수19:11; 21:34의 עֲבָדִים를 염두에 둔 것으로 보인다.

43) 실제로 느7:63에서는 הַבַּיָּה를 <호바야>로 적었다.

44) 그 예외적인 경우에 대해서는 아래 2.2.1.(1)②, 2.2.5.(1)②, 2.2.8.(1)②③④, 2.2.12.(1-2), 2.2.13.(1)②, 2.2.14.(1)②, 2.2.16.(1)②③④와 2.3.(1)를 보라.

45) 민영진, 『국역성서연구』, 353쪽에서는 ס을 <ㅅ>으로 적어 <ㅅ>으로 적는 ש와 구별하지만, 실제로 두 자모의 소리값은 그렇게 구별하기가 힘들다.

דָּבָר(삿4:6 등) <다블>, יוֹדָם(삿9:5 등) <요담>, נִפְתָּלִי(창30:8 등) <납달리>

2.2. 자모 순서에 따른 자음 음역

이제 아래에서는 히브리어 23 자모(ש과 ש을 따로 헤아림)의 순서대로 각 자음이 (1) 낱말이나 음절의 첫머리에 올 때, (2) 낱말의 끝이 아닌 음절의 끝에 올 때, (3) 낱말의 끝에 올 때, (4) 중복점이 찍혔을 때에 그것이 개역한글판에서 구체적으로 어떻게 음역되어 있는지를 살펴보고, 이에 어떤 문제점이 있는 경우에는 그 대안도 제시해보기로 한다. 다만, 이제부터는 대안을 제시할 경우에, 그 표기는 이 글에서 제시하는 시안을 앞당겨 따르기로 한다.

2.2.1. א

(1) א이 낱말이나 음절의 첫머리에 올 때에, 이를

① 보통은 <ㅇ>으로 적었다: אֲבִיאל(삼상9:1 등) <아비엘>, אֲבוֹתָם(창22:22 등) <브두엘>, אֵין(신4:48) <시온> 등,

② 더러 음절 끝소리 א, א, ח, א, א, ל, א, א, א, א 뒤에서는 아예 적지 않고, א의 모음을 이런 자음에 바로 붙여 적었다: אֱלֹהֵינוּ(느3:4 등) <므세사벨>, אֵינִי(민13:7 등) <이갈>, אֶחָא(왕상16:28 등) <아합>, אֶבְרָהָם(욥32:2,6) <바라겔>, אֶבְרָהָם(출31:2 등) <브사렐>, אֶבְרָהָם(왕하20:12 등) <발라단>, אֶחָא(렘32:7 등) <하나멜>, אֶבְרָהָם(창14:2) <시납>, אֶרְאֵל(창46:16 등) <아렐리>, אֶשֶׁל(수19:26 등) <미살> 등46).

그렇지만, 이 경우도 위에서 말한 원칙에 따라 א의 존재를 음역에 표시하기 위해서는 첫소리 <ㅇ>으로 적는 것이 좋다. 곧, 위의 여러 보기는 각각 <므세자브엘>, <이그알>, <아흐압>, <바라크엘>, <브찰르엘>, <발르아단>, <하남엘>, <쉬압>, <아르엘리>, <미쉬알>로 고쳐 적을 만하다47).

(2) א이 낱말의 끝이 아닌 음절의 끝에 올 때에 와서 소리가 나지 않을 때에는 이를 음역에서 표시하지 않았는데, 이는 그대로 받아들일 만하다 : אֶרְאֵל(신1:1 등) <바란>, אֶבְרָהָם(대상8:21) <브라야>, אֶבְרָהָם(왕하19:12) <들라살>, אֶבְרָהָם(수15:44) <마레사> 등.

(3) א이 낱말의 끝에 와서 소리가 나지 않을 때에도 이를 음역에서 표시하지 않았는데, 이는 그대로 받아들일 만하다: אֶסְרָא(스7:1 등) <에스라>, אֶמְרָא(창13:18 등) <마므레>, אֶנָּה(렘46:25 등) <노>, אֶלֵּי(민25:14) <살루> 등.

2.2.2. ב

(1) 낱말의 첫머리나 음절 첫머리에 올 때에는, ב를 첫소리 <ㅂ>으로 적었는데, 이도 그대로 받아들일 만하다: בָּרוּךְ(렘32:12 등) <바룩>, בָּעֵ(수21:17 등) <게바>, בָּהָ(삿1:31) <헬바> 등.

(2) 낱말의 끝이 아닌 음절의 끝에 올 때에는, ב를

① א, ח, א, א, א, א, א, א 앞에서 받침 <ㅂ>으로 적거나: בָּרֵךְ(수7:17 등) <삽디>, בָּרֵךְ(삼하5:15 등) <입할>, בָּרֵךְ(민32:38 등) <삽마>, בָּרֵךְ(민33:20 등) <립나>, בָּרֵךְ(창36:42 등) <립살>, אֶבְרָהָם(삼하3:3 등) <압살롬>, אֶבְרָהָם(창10:7) <삽다> 등.

46) 이에 대해서는 아래 2.2.2(2)③, 2.2.3(2)③, 2.2.5(2)③, 2.2.8(2)③, 2.2.11(2)③, 2.2.12(2)②③, 2.2.12(2)③, 2.2.13(2)③, 2.2.14(2)③, 2.2.20(2)③을 보라.

47) 아래 2.2.2,3,5,8,11,12,13,14,20,22 각 항목의 (2)를 보라.

② א, מ, ל, ג, ע, ק, ר 앞에서 <브>로 적거나: אֲשֶׁר־בְּאֵב (대상24:13) <예세브압>, מִבְּחַח (대상18:8) <디브햇>, מִלְּבָרַיִם (호1:3) <디블라임>, מִלְּבָרַיִם (왕상16:21 등) <디브니>, מִלְּבָרַיִם (창36:2 등) <시브온>, מִלְּבָרַיִם (창22:23 등) <리브가>, מִלְּבָרַיִם (창17:5 등) <아브라함> 등.

③ א이나 י이나 ע 앞에서 한글 표기상으로 그 다음 음절의 첫소리 <ㅂ>으로 적거나: מִבְּחַח (느3:4 등) <므세사벨>, מִבְּחַח (스8:19 등) <하사바>, מִבְּחַח (민11:3 등) <다베라> 등.

④ ג 앞에서는 한글 발음을 따라 받침 <ㅁ>으로 적었다: מִבְּחַח לְבָרַיִם (수19:26) <시홀 림낫>.

이처럼, א, מ, ל, ג, ע 앞에 오는 ב의 음역 방식이 여러 가지이어서, 각 경우 어느 쪽으로 통일할 수 있을지 살펴볼 필요가 있다.

그에 앞서 먼저 위 ②에서 ל이나 ר 앞의 ב를 <브>로 적는 것은 받아들일 만하다는 점을 생각해 보자. 곧, מִלְּבָרַיִם (호1:3) <디블라임>과 מִלְּבָרַיִם (창17:5 등) <아브라함>이 그 보기인데, 이 두 낱말을 이론적으로는 <딤라임>과 <암라함>으로 음절을 따라 적을 수 있다. 그렇지만, 이럴 경우, '왕십리'가 '왕심나'로 발음되는 것처럼, 실제 발음은 각각 <딤나임>과 <암나함>이 된다. 그리하여 음절 끝의 ב에 도움모음 <ㅁ>을 붙이고, 그 다음으로는 ל과 ר의 소리값이 다르다는 점을 고려하여, 각각 <디블라임>과 <아브라함>으로 적은 것으로 이해할 수 있다.

이와는 달리, ק 앞의 ב는 굳이 <브>로 적을 필요가 없다. ②의 מִלְּבָרַיִם <리브가>는 <립카>로 적어도 문제가 없다⁴⁸⁾.

이제 한 경우에 대해 여러 가지 음역이 있는 경우를 하나씩 검토해 보기로 하자.

א이나 ע 앞의 ב를 위 ③처럼 본디 א이나 ע에 붙어 있는 모음과 결합되는 첫소리 <ㅂ>로 적으면, א이나 ע이 제대로 표시되지 않으므로, 위 ②처럼 <브>로 적는 것이 좋다. 곧, ③의 מִבְּחַח וּמִבְּחַח과 מִבְּחַח וּמִבְּחַח를 각각 <므세사벨>과 <다베라>로 적을 경우, 이는 각각 מִבְּחַח וּמִבְּחַח과 מִבְּחַח וּמִבְּחַח 같은 경우를 떠올리게 하므로, ②의 מִבְּחַח <예세브압>과 מִבְּחַח <시브온>의 경우처럼 <므세사브엘>과 <타브에라>로 고쳐 적는 것이 좋다. 물론 이 경우를 <므세잡엘>과 <담에라>로도 적을 만하다. 그렇지만, 그렇게 하기보다는 א이나 ע 앞의 끝소리를 도움모음 <ㅁ>와 같이 적는 다른 자모의 경우와 - 이를테면, מִבְּחַח <기드온> - 맞추어 적는 것이 더 낫다.

이와 마찬가지로 י 앞의 끝소리 ב도 <브>로 적는 것이 좋다. 곧, מִבְּחַח (스8:19 등)를 <하사바>로 적으면, מִבְּחַח 같은 경우를 떠올리게 되어, 본디 있던 י가 제대로 표시되지 않으므로, <하사브야>로 고쳐 적는 것이 좋다.

מ 앞의 ב를 위 ①처럼 그냥 받침 <ㅂ>으로만 적으면, 그것이, 위 מִבְּחַח <입할>에서 알 수 있듯이, 그 다음 첫소리 <ㅎ>과 한데 어우러져서 첫소리 <ㅍ>으로 오해될 수 있으므로, 위 ②처럼 <브>로 적는 것이 좋다. 곧, ①의 보기인 מִבְּחַח는 ②의 보기인 מִבְּחַח <디브햇>의 경우처럼 <이브하르>로 고쳐 적을 수 있다.

ג 앞의 ב를 위 ①처럼 그냥 받침 <ㅂ>으로만 적으면, 그것이 ג 앞에서는 실제로 <ㅁ>의 소리값을 지녀 מ으로 오해될 수 있으므로, 위 ②처럼 <브>로 적는 것이 좋다. 곧, ①의 보기인 מִבְּחַח <립나>는 ②의 보기인 מִבְּחַח <디브니>의 경우처럼 <리브나>로 고쳐 적을 수 있다.

이와 마찬가지로 מ 앞의 ב도 <브>로 적는 것이 좋다. 곧, ①의 보기인 מִבְּחַח <십마>는 <십마>로 들려서, ב가 מ으로 오해될 수 있으므로, <시브마>로 고쳐 적을 수 있다. 더 나아가서, 아예 소리는 대로 적은 ④의 경우인 מִבְּחַח לְבָרַיִם <시홀 림낫>도 ב이 מ으로 오해되지 않도록 <쉬호르리브낫>로 고쳐 적는 것이 낫다.

이처럼, א, מ, ל, ג, ע 앞에 오는 ב의 음역 방식이 여러 가지이어서, 각 경우 어느 쪽으로 통일할 수 있을지 살펴볼 필요가 있다.

48) 이 점은 나중에 낱말 끝이 아닌 음절 끝에 와서 도움 모음 <ㅁ>을 필요로 하는 다른 자음들의 경우와 견주어 보아도 확인할 수 있다. 아래 2.4.3을 보라.

이리하여 낱말 끝이 아닌 음절 끝에 오는 **כ**는 그 뒤에 **א, ח, ו, ל, מ, נ, ע, ר**이 있을 때는 <브>로 적고, 나머지 경우에는 받침 <ㅂ>으로 적는 것이 좋다.

위 보기에 나오지 않은 경우, 곧 낱말 끝이 아닌 음절의 끝에 오는 **כ**가 **ג, ה, ו, ז, ט, כ, ד, פ, ש** 앞에 있을 때, 이를 어떻게 표기할 것인가에 대해서는 이미 알아본 바에 따라, 각 히브리 자모의 특성이나 음운 체계⁴⁹⁾에 맞추어 답할 수 있을 것으로 보인다. 곧, **כ**가 연구개음인 **ג**이나 **ד** 앞에 올 때는 **ㅈ** 앞에 올 때처럼, 후음 **ח** 앞에 올 때는 **ㅊ** 앞에 올 때처럼, 반자음인 **ו** 앞에 올 때는 **ㅍ** 앞에 올 때처럼, 치찰음인 **ז**이나 **צ**이나 **ש** 앞에 올 때는 **ㅅ** 앞에 올 때처럼, **ט** 앞에 올 때는 **ㄱ**이나 **ㄴ** 앞에 올 때처럼 그냥 받침 <ㅂ>으로 적을 수 있다. 그렇지만, 이러한 유추에 의한 음역이 실제로 무리가 없을지는 구체적인 보기를 통해서 확인해 보아야 한다. 이를 테면, **כ**가 순음인 **פ** 앞에 올 때는 때처럼 순음인 동시에 비음인 **מ** 앞에 올 때처럼 <브>로 적기 보다는, 그냥 받침 <ㅂ>으로 적는 것이 더 낫다.

이리하여, 위에서 확인한 바를 일반화하여 말한다면, 낱말 끝이 아닌 음절 끝의 **כ**가 후음(**א, ח, ח, ע**)이나 반자음(**ו, ו**)이나 측음(**ל**)이나 비음(**מ, נ**)이나 전동음(**ר**) 앞에 있을 때는, 그 **כ**를 <브>로 적는 것이 낫다고 할 수 있다.

(3) 낱말의 끝에 올 때에는, **כ**를 받침 <ㅂ>으로 적었는데, 이는 그대로 받아들일 만하다: **כח** (수2:1 등) <라합>, **כחל**(민13:6 등) <갈렙>, **כחב**(겔30:5) <굽>, **כחב** **אביל**(겔3:15) <텔아빱>, **כח** **אביל**(대상8:11) <아비뿔> 등.

(4) 중복점이 찍혔을 때에는, 이를

① 보통은 받침 <ㅂ>과 첫소리 <ㅂ>으로 나누어 적었는데, 이는 받아들일 만하다: **כחב**(창32:23 등) <압복>, **כחב**(학1:1 등) <스룹바벨> 등,

② 예외적으로 그냥 첫소리 <ㅂ>으로만 적기도 했다: **כחב**(대상7:34<크레>) <호바>.

그런데, ②의 경우도 ①의 경우처럼 받침 <ㅂ>과 첫소리 <ㅂ>으로 나누어 적는 것이 낫다. 곧, **כחב**(대상7:34Q) <호바>는 <홉바>로 고쳐 적을 수 있다.

2.2.3. ג

(1) 낱말의 첫머리나 음절 첫머리에 올 때에는, **ג**을 첫소리 <ㄱ>으로 적었는데, 이는 받아들일 만하다: **גולן**(신4:43 등) <골란>, **גבעון**(수9:17 등) <기브온>, **גמגוג**(창10:2 등) <마곡>, **גאב**(신3:4 등) <아르곱> 등.

(2) 낱말의 끝이 아닌 음절의 끝에 올 때에는, **ג**을

① **ב, ר, פ, ת** 앞에서 받침 <ㄱ>으로 적거나: **גביש**(스2:30) <막비스>, **גמגול**(렘44:1 등) <믹돌>, **גמביע**(느10:21) <막비아스>, **גאב**(에1:10) <아바다> 등,

② **ו**나 **ל**나 **ר** 앞에서 <그>로 적거나: **גבי**(스2:2 등) <비그웨>, **גול**(민26:33 등) <호글라>, **גרון**(삼상14:2 등) <미그론> 등,

③ **א**이나 **ע** 앞에서는 첫소리 <ㄱ>으로 적었다: **גאל**(민13:7 등) <이갈>, **גאעאל**(민1:13 등) <바기엘>.

그런데 ③의 경우에는 위 2.2.1.(1)과 2.2.2.(2)을 따라, 위 ②의 경우처럼 <그>로 적는 것이 좋다. 곧, ③의 두 보기는 각각 <이그알>과 <파그이엘>로 고쳐 적을 만하다.

49) 이에 대해서는 앞의 주26을 보라.

이리하여, 낱말 끝이 아닌 음절 끝에 오는 **ג**은 그 뒤에 **א, ו, ל, ע, ר**이 올 때는, 일반화하여 말하면, 후음이거나 반자음이거나 측음이거나 전동음이 올 때는, 그 **ג**을 <그>로 적고, 나머지 경우에는 받침 <ㄱ>으로 적으면 좋다.

(3) 낱말의 끝에 올 때에는, **ג**을 받침 <ㄱ>으로 적었는데, 이는 그대로 받아들일 만하다: **קָלָג** (삼상27:6 등) <시글락>, **גָּאָר** (삼상21:8 등) <도액>, **גָּזַל** (출6:21 등) <네백>, **גָּזַל** (겔38:2 등) <곡>, **גָּזַל** (창11:20 등) <스룩> 등.

(4) 중복점이 찍혔을 때에는, 이를

① 보통은 받침 <ㄱ>과 첫소리 <ㄱ>으로 나누어 적었는데, 이는 받아들일 만하다: **גָּזַל** (학1:13 등) <학개>, **גָּזַל** (삼하3:4 등) <학깃> 등.

② 예외적으로 첫소리 <ㄱ>으로만 적기도 했다: **גָּזַל** (느11:14) <하그돌림>. 그렇지만, 이 경우도 앞의 경우를 따라 <하그돌림>으로 적는 것이 낫다.

2.2.4. ㄱ

(1) 낱말이나 음절의 첫머리에 올 때에는, **ק**을 첫소리 <ㄷ>으로 적었는데, 이는 그대로 받아들일 만하다: **קָדַח** (민16:1 등) <다단>, **קָדַח** (대하15:8 등) <오뎃>, **קָדַח** (창25:4 등) <엘다아> 등.

(2) 낱말의 끝이 아닌 음절의 끝에 올 때에는, **ק**을

① **ב, ג, מ, נ, ק, ש** 앞에서 받침 <ㄴ>으로 적거나: **שָׁבַח** (대상4:3) <잇바스>, **קָדַח** (신10:7,7) <굿고다>, **מָטֵן** (렘48:2) <맛멘>, **נִבְּרָא** (왕하24:1,11 등) <느부갓네살>, **קָדַח** (왕하9:25) <빗갈>, **שָׁח** (삼하24:6) <훗시> 등.

② **ב, ל, מ, נ, ע, ק, ר** 앞에서 <드>로 적거나: **בְּרָבִי** (스10:40) <막나드배>, **קָדַח** (대하28:12) <하들래>, **אָדָּמָה** (창10:19 등) <아드마>, **אָדָּנָה** (스10:30 등) <아드나>, **גִּדְוֹן** (삿6:11 등) <기드온>, **אָדָּמָה** (왕상22:11 등) <시드기야>, **גִּדְרוֹן** (삼하15:23 등) <기드론> 등.

③ **י**나 **ע** 앞에서는 첫소리 <ㄷ>으로 적었다: **אֲבָדָה** (욥1:1 등) <오바다>, **מִדְיָן** (창25:2 등) <미디안>, **אָדָּמָה** (수15:22) <아다다>, **גִּדְוֹן** (삿20:45) <기돔> 등.

이처럼, **ב, מ, נ, ע, ק** 앞에 오는 **ק**의 음역 방식이 여러 가지이어서, 각 경우 어느 쪽으로 통일할 수 있을지 살펴볼 필요가 있다.

ב나 **ק** 앞에 오는 **ק**는 ①의 경우처럼 <ㄴ>으로 음역하는 것이 좋다. 따라서 ②의 보기인 **בְּרָבִי** <막나드배>와 **אָדָּמָה** <시드기야>는 각각 ①의 보기인 **שָׁבַח** <잇바스>와 **קָדַח** <빗갈>처럼 <마크나드바이>⁵⁰와 <칫키야>로 고쳐 적을 수 있다.

ע 앞에 오는 **ק**는 위 2.2.2(2)에서 살펴본 바를 따라, <드>로 적는 것이 좋다. 곧, ③의 보기인 **גִּדְוֹן** <기돔>은 ②의 보기인 **גִּדְוֹן** <기드온>의 경우처럼 <기드움>으로 고쳐 적을 수 있다. 이와 마찬가지로 **י** 앞에 오는 **ק**도 <드>로 적는 것이 좋다. 곧, 위 ③의 보기인 **אֲבָדָה** <오바다>는 <오바드야>로 고쳐 적을 만하다.

비음(鼻音)인 **מ**이나 **נ** 앞에 오는 **ק**의 음역으로는 <드>로 통일하는 것이 더 나아 보인다. 곧, 위 ①의 보기인 **מָטֵן** <맛멘>과 **נִבְּרָא** <느부갓네살>은 각각 <만멘>과 <느부간네살>로 발음이 되어, 본디의 **ק**이 **ג**으로 오해될 수 있으므로, 위 ②의 보기인 **אָדָּמָה** <아드마>와 **אָדָּנָה**

50) <막>을 <마크>로, <배>를 <바이>로 고쳐적는 것에 대해서는 각각 아래 2.2.11.(2)와 2.2.10.(3)②를 보라.

와 <이하론>으로 고쳐적을 만하다.

이리하여, 낱말의 끝이 아닌 음절의 끝에 나오는 ㄱ는 묵음이 아닌 한, 모두 <ㅎ>로 적는 것이 좋다.

(3) 낱말의 끝에 와서

① 소리가 나지 않는 ㄱ는 음역에서 표시하지 않았는데, 이는 그대로 받아들일 만하다: **קָלָא**(창36:41 등) <엘라>, **בְּשֵׁלָה**(출2:10 등) <모세>, **הַשְּׁלֵחַת הַמַּלְאָכִים**(수16:6) <다아낫 실로> 등.

② 마소라 본문에서 낱말 끝의 ㄱ를 발음하도록 표시해 놓은 경우에도, 한글 음역에서는 이를 전혀 소리가 나지 않는 것으로 적었다: **נֹגַהּ**(대상3:7 등) <노가>. 그렇지만, 이런 경우에는 <노가ㅎ>로 적는 것이 낫다.

2.2.6. ㄴ

(1) 낱말이나 음절의 첫머리에 올 때에는,

① 이에 붙는 모음이 ‘ㅏ’ 계열일 때는 ㄴ를 <ㄴ>로 적었고: **נָחַב**(민21:14) <와협>, **וַיִּשְׁחֵי**(에1:9 등) <와스디>, **וַיִּשְׁחֵי**(에9:9) <왜사다>, **וַיִּשְׁחֵי**(스8:15 등) <아하와>, **וַיִּשְׁחֵי**(겔27:8,11) <아르왓>, **וַיִּשְׁחֵי**(스2:2 등) <비그왜> 등인데, **וַיִּשְׁחֵי**(민13:14)를 <웁시>로 적은 것은 예외적이다.

② 그 모음이 ‘ㅓ’나 ‘ㅣ’ 계열일 때는 ㄴ를 <ㄷ>로 적었다: **וַיִּשְׁחֵי**(창10:11 등) <니스웨>, **וַיִּשְׁחֵי**(느7:28) <벤아스마웁>, **וַיִּשְׁחֵי**(삼상16:13 등) <다웁>, **וַיִּשְׁחֵי**(민31:8 등) <에위> 등,

③ 유성 <취와>와 합친 풀인 ㄴ는 <워>로 적었다: **וַיִּשְׁחֵי**(겔27:19) <워단>.

이는 다 그대로 받아들일 만하다.

(2) 낱말의 끝이 아닌 음절의 끝이면서 모음 <아> 다음에 나오는 ㄴ는,

① <우>로 적거나: **וַיִּשְׁחֵי**(삼하24:20 등) <아라우나>, **וַיִּשְׁחֵי**(겔47:16,18) <하우란>,

② <워>로 적거나: **וַיִּשְׁחֵי**(대상18:16) <사위사>,

③ ‘ㅏ’ 앞에서는 <워>로 적었다: **וַיִּשְׁחֵי**(대상11:46) <요사위야>.

그렇지만, 낱말의 끝이 아닌 음절의 끝에 오는 ㄴ는 한결같이 <ㄷ>로 적는 것이 좋다. 곧, ②의 **וַיִּשְׁחֵי**와 ③의 **וַיִּשְׁחֵי**는 ①의 경우를 따라 각각 <샤우샤>와 <요샤우야>로 고쳐 적는 것이 좋다.

(3) 낱말 끝에 ㄴ가 나오는 유일한 경우인 **וַיִּשְׁחֵי**(창25:25 등)는 <에서>로 적었다. 그렇지만, 낱말 끝에 오는 ㄴ도 <ㄷ>로 적는 것이 좋다. 곧, **וַיִּשְׁחֵי**는 <에사우>로 고쳐 적을 만하다.

(4) 중복점이 찍힌 ㄴ는 음역에서 그 중복 사실을 표시하지 않았는데, 이는 그대로 받아들일 만하다: **וַיִּשְׁחֵי**(창3:20 등) <하와>, **וַיִּשְׁחֵי**(느3:18) <바왜> 등.

2.2.7. ㄷ

(1) 낱말이나 음절의 첫머리에 올 때에는, ㄷ을 첫소리 <ㅏ>으로 적었다: **וַיִּשְׁחֵי**(대상2:36 등) <사빳>, **וַיִּשְׁחֵי**(대상11:42) <시사>, **וַיִּשְׁחֵי**(왕상16:31 등) <이세벨>, **וַיִּשְׁחֵי**(대상4:20) <벤조헛> 등.

그런데, 낱말이나 음절의 첫머리에 오는 ㄷ은 첫소리 <ㅏ>보다는 위 2.1.(1)을 따라 <ㅓ>으로 적는 것이 낫다. 곧, 위의 보기들은 각각 <자빳>과 <취자>와 <이제벨>과 <벤조헛>으로 고쳐 적을 수 있다.

(2) 낱말의 끝이 아닌 음절의 끝에 올 때에는, ㄷ을

① **כּ**, **ק**, **ג** 앞에서 <스>로 적거나: **וַיִּשְׁחֵי**(민25:15 등) <고스비>, **וַיִּשְׁחֵי**(느3:16) <아스북>, **וַיִּשְׁחֵי**

יָמ(왕하18:1 등) <히스기야>, אֶרָא(스7:1 등) <에스라> 등.

② ' 앞에서는 첫소리 <ㅅ>로 적었다: אָרָא(왕하1:2 등) <아하시야>, יָיָא(왕상15:18) <헤시온> 등.

두 경우 모두 위 2.1.(1) 또는 2.2.2.(2)를 따라 <즈>로 적는 것이 좋다. 곧, 위의 보기들은 각각 <코즈비>와 <아즈북>과 <히즈키야>와 <에즈라>와 <아하즈야>와 <헤즈온>으로 고쳐 적을 수 있다.

(3) 낱말의 끝에 올 때에는, ז을 <스>로 적었다: אָוָא(렘10:9 등) <우바스>, אָבָא(룻2:1 등) <보아스>, אָוָא(삿5:23) <메로스>, אָוָא(창28:19 등) <루스> 등.

그렇지만, 이도 위 2.1.(1)을 따라 <즈>로 적는 것이 좋다. 곧, 위의 보기들은 각각 <우파즈>와 <보아즈>와 <메로즈>와 <루즈>로 고쳐 적을 만하다.

(4) 중복점이 찍혔을 때에는, 이를

① 받침 <ㅅ>과 첫소리 <ㅅ>으로 나누어 적거나: אָאָ(스2:48 등) <갓삼>, אָאָ(스10:25) <잇시아>, אָאָ(삼하6:6 등) <웃사>, אָאָ(왕하15:30 등) <웃시아> 등,

② 그냥 첫소리 <ㅅ>으로만 적었다: אָאָ(창10:19 등) <가사>, אָאָ(에1:10) <비스다>.

그런데, 이는 각각 받침 <ㅅ>과 첫소리 <ㅅ>으로 나누어 적는 것이 낫다. 곧, 위의 보기들은 각각 <갓잡>과 <잇지야>와 <웃자>와 <웃지야>와 <앗자>와 <빗즈타>로 고쳐 적을 수 있다.

2.2.8. מ

(1) 낱말이나 음절의 첫머리에 올 때에는, מ를

① 보통은 첫소리 <ㅎ>으로 적지만: מָבָא(왕하17:6 등) <하불>, מָאָ(대상7:12) <아헬> 등,

② 첫소리 <ㄱ>으로 적거나: מָרָא(수2:1 등) <여리고>,

③ 첫소리 <ㅇ>으로 적거나: מָוָא(창4:17 등) <에녹>,

④ 끝소리 מ이나 מ 뒤에서는 아예 적지 않았다: מָמָא(렘43:7 등) <다바네스>, מָמָא(창17:19 등) <이삭>.

그렇지만, 위 ② ③ ④의 경우도 מ를 첫소리 <ㅎ>으로 적는 것이 낫다. 곧, 그 네 보기는 각각 <여리호>와 <하눅>52)과 <이츠학>과 <타흐판헤스>로 고쳐 적을 만하다.

(2) 낱말의 끝이 아닌 음절의 끝에 올 때에는, מ를

① מ이나 מ 앞에서 <ㅎ>로 적거나: מָמָא(출6:19 등) <마홀리>, מָמָא(대상20:5) <라흐미>,

② מ 앞에서 <하>로 적거나: מָמָא(대상8:1) <아하라>, מָמָא(삼하23:37 등) <나하래>. 이는 뒷 모음 <아>의 영향을 받은 것으로 보인다.

③ ' 앞에서는 <히>로 적거나: מָמָא(왕하15:22 등) <브가히야>, מָמָא(대상6:6[5:32] 등) <스라히야>, מָמָא(대상24:16 등) <브다히야>, מָמָא <아히요>(대상8:14) 등.

④ א이나 ' 앞에서는 첫소리 <ㅎ>으로 적거나: מָמָא(왕상16:28 등) <아합>, מָמָא <아효>(삼하6:3,4) 또는 <아히오>(대상13:7 등).

⑤ מ이나 מ 앞에서 받침 <ㄱ>으로 적거나: מָמָא(스6:2) <악메다>, מָמָא(스4:7) <아닥사스다>.

⑥ ה 앞에서 받침 <ㅅ>으로 적거나: מָמָא(삼하24:6) <닷딤훗시>.

⑦ כ, ג, ל, מ, פ 앞에서 아예 적지 않았다: מָמָא(삼하23:32 등) <엘리아파>, מָמָא(대상

52) 창25:4; 46:9; 출6:14; 민26:5; 대상1:33; 5:3에서는 같은 이름 מָמָא 또는 מָמָא을 <하눅>으로 적었다.

5:1) <야도>, מְהִלִּין(룻1:2 등) <말론>, לְרַחֲמָאֵל(렘36:26 등) <여라므엘>, תְּחַפְּנִים(렘43:7 등) <다바네스> 등.

그렇지만, 위 ②의 보기인 <아하라>와 <나하래>에서 <하>는 ח나 ח나 ח를 생각하게 하므로, ①의 경우처럼 <아흐라호>와 <나흐라이>로 고쳐 적는 것이 좋다.

한편 위 ③의 보기에서는 י의 소리값은 이미 <히>의 <י>로 표시되었으므로, 그 뒤에는 그저 <아>나 <오>만 적으면 될 터인데, 우리말 발음의 성격을 따라 다시 <아>나 <요>의 이중모음으로 적었다. 그리하여 마치 י에 중복점이 찍힌 듯한 오해를 줄 수 있게 되었다.

곧, חֲפִצָּה, חֲפִצָּה, חֲפִצָּה, חֲפִצָּה를 생각하게 된다. 이러한 오해를 막기 위해서는, 이 이름들을 앞 2.2.4.(2) ②의 경우처럼, <프카호야>, <즈라호야>, <프타호야>, <아호요>로 적으면 좋겠다. 이럴 경우에 ח는 앞 ②의 경우처럼, <호>로 적는 셈이 된다.

위 ④의 חֲפִצָּה와 חֲפִצָּה는 위 2.2.1.(1)과 2.2.2.(2)를 따라 각각 <아흐압>과 <아호요>로 고쳐 적을 수 있다.

위 ⑤의 חֲפִצָּה <악페다>는 이 이름의 둘째 자음이 ג이나 כ나 ק인 것으로 오해될 수 있으므로, <아흐르타>로 적는 것이 더 낫다.

위 ⑥의 보기인 חֲפִצָּה חֲפִצָּה(삼하24:6) <닷담훗시>에서 <닷담>은 חֲפִצָּה이나 חֲפִצָּה나 חֲפִצָּה를 생각나게 하므로, <타흐탐>으로 적는 것이 좋다.

위 ⑦의 보기들에서도 ח의 존재를 분명히 하려면, 이들을 각각 <엘르야호바>와 <야호도>와 <마홀론>과 <여라흐므엘>과 <타흐판헤스>로 고쳐 적을 수 있다.

이리하여 낱말의 끝이 아닌 음절의 끝에 오는 ח은 한결같이 <호>로 적는 것이 좋다.

(3) 낱말의 끝에서, 특히 모음 <아>(א나 א) 또는 '도입 파타흐'(patach furtivum) 다음에 오는 ח는 음역에서 표기하지 않았다: חֲפִצָּה(왕하18:18 등) <요아>, חֲפִצָּה(대상7:39 등) <아라>, חֲפִצָּה(왕하15:25 등) <베가>, חֲפִצָּה(왕상5:4 등) <답사>, חֲפִצָּה(창5:29 등) <노아>, חֲפִצָּה(대상7:36) <수아>, חֲפִצָּה(삼상9:1) <아비아> 등.

그렇지만, 이 끝소리 ח를 <호>로 적는 것이 낫다. 곧 위의 낱말들은 각각 <요아호>, <아라호>, <페카호>, <탐사호>, <노아호>, <수아호>, <아피아호>로 적을 수 있다.

2.2.9. ט

(1) 낱말이나 음절의 첫머리에 올 때에는, ט를 소리 <트>으로 적었다: חֲפִצָּה(스2:60 등) <도비아>, חֲפִצָּה(창37:36 등) <보디발>, חֲפִצָּה(수13:26) <브도님>, חֲפִצָּה(민34:24) <십탄> 등.

그렇지만, 위 2.1.(1)을 따라 첫소리 <트>으로 적는 것이 더 낫다. 곧, 위의 보기들은 각각 <토비아>와 <포티파르>와 <브토님>과 <십탄>으로 고쳐 적을 만하다.

(2) 낱말의 끝이 아닌 음절의 끝에 올 때에는, ט를

① כ이나 ק 앞에서는 받침 <스>으로 적거나: חֲפִצָּה(왕하21:19) <웃바>, חֲפִצָּה(창26:21) <깃나> 등,

② ג 앞에서 <드>로 적거나: חֲפִצָּה(창36:39 등) <마드렛> 등,

③ י 앞에서는 첫소리 <트>으로 적었다: חֲפִצָּה(민7:9 등) <스바다>, חֲפִצָּה(느34:26 등) <블라다> 등.

이 가운데 ①에서 כ 앞의 ט를 받침 <스>으로 표시한 것과 ②는 받아들이지 않지만, ③의 경우에는 위 2.2.2.(2) ②를 따라 각각 <스파트아>, <플라트아>로 고쳐적는 것이 좋겠다. ①에서 ג 앞의 ט는 ג으로 오해될 수 있으므로 <트>로 적는 것이 좋다. 곧, חֲפִצָּה <깃나>는 <신나>로 발음되어 חֲפִצָּה를 떠올리게 하므로, <시트나>로 고쳐적을 만하다.

이리하여, 낱말의 끝이 아닌 음절의 끝에 오는 **ט**를 일반적으로는 받침 <ㅅ>으로 적되, **י**나 **נ**이나 **ך** 앞에서는, 일반화하여 말한다면, 받자음이나 비음이나 전동음 앞에서는 <트>로 적는 것이 좋다.

(3) 낱말의 끝에 오는 **ט**는 받침 <ㅅ>으로 적었는데, 이는 그대로 받아들일 만하다: **טַרְטָר**(창 8:4 등) <아라랏>, **טַבְּלָט**(대상7:32 등) <야블렛>, **טַבְּלָט**(대상2:47 등) <벨렛>, **טַבַּח**(창10:6 등) <붓> 등.

(4) 중복점이 찍힌 **ט**를

① 보통은 받침 <ㅅ>과 첫소리 <ㄷ>으로 나누어 적지만: **טַבְּחָ**(수19:15) <갓닷>, **טַבְּשָׁ**(민 25:1 등) <싯땀>, **טַבְּשָׁ**(스8:2 등) <핫두스>, **טַבְּחָ**(수21:16) <웃다> 등.

② 드물게 첫소리 <드>으로 적었다: **טַבְּחָ**(스2:57) <하달>.

그렇지만, 한결같이 받침 <ㅅ>과 첫소리 <트>로 나누어 적는 것이 좋다. 그리하여 위 ①의 보기들은 위 2.1.(1)과 2.2.9.(3)을 따라 각각 <갓닷>과 <싯땀>과 <핫투쉬>와 <웃타>로, 위 ②의 **טַבְּחָ**은 <핫탈>⁵³⁾로 고쳐 적을 만하다.

2.2.10. **י**

(1-1) 낱말의 첫머리에 올 때에는, **י**를 기본 소리값 <이>를 바탕으로 해서 그 다음 모음과 여러 가지로 합한 꼴로 적었다

- ① 모음 <ㅏ>와 합할 때: **יָאֵיִר**(민32:41 등) <야일>, **יָאֵיִרְנָה**(렘35:3 등) <야아사나> 등,
- ② 모음 <ㅕ>와 합할 때: **יֵשׁוּעַ**(스2:6 등) <예수아>, **יֵדְרָהוּ**(대상24:20 등) <예드야> 등. **יֵדְוָה**(대하9:29Q) <잇도>와 **יֵבֶה**(창7:13 등) <야벳>⁵⁴⁾은 예외적인 경우이다.
- ③ 모음 <ㅣ>와 합할 때: **יִשְׂרָאֵל**(창32:29 등) <이스라엘>, **יִבְחָח**(수15:43 등) <입다> 등,
- ④ 모음 <ㅓ>와 합할 때: **יִוָּאֵב**(삼상26:6 등) <요압>, **יִבְחָח**(창10:25 등) <육단> 등,
- ⑤ 모음 <ㅓ>와 합할 때: **יִוָּגַל**(렘38:1) <유갈>, **יִבְחָח**(수21:16) <웃다> 등
- ⑥ 단순 유성 <쉬와>와 합할 때: **יִבְוִס**(삿19:10 등) <여부스>, **יִדְיָדָה**(삼하12:25) <여디디아> 등인데, 이는 <쉬와>를 <-->로 적는 전통⁵⁵⁾과 통한다. **יִרְשָׁלַם**(수10:1 등) <예루살렘>은 예외적인 경우인데, 이는 <쉬와>를 <ㅕ>로 적는 전통과 이어진다. 그렇지만 이도 <여루살라임>으로 고쳐 적을 만하다.

(1-2) 낱말 첫머리 아닌 음절 첫머리에 올 때에는, **י**를 기본 소리값 <이>를 바탕으로 해서, 한편으로는 (1-1)처럼 그 다음 모음과, 다른 한편으로는 그 앞의 자음과 여러 가지로 합한 꼴로 적었다. 두 가지 경우만 알아보기로 하자.

① 모음 <ㅏ>와 합할 때: **יָאֵלִיָּבָה**(삼하23:32 등) <엘리아바>의 경우에, 둘째 음절의 첫소리 **י** (<이>)를 앞 음절의 마지막 자음 **ל** (<르>)와 합하여 <리>로 적고, 둘째 음절의 모음 <ㅏ>를 별도의 음절로 따로 그 다음에 적은 것이다. **יָאֵהָרָה**(왕하1:2 등) <아하시야>의 경우에는, 마지막 음절의 첫소리 **י** (<이>)와 그 다음 모음 **ַ** (<ㅏ>)를 합해 <야>(יַ)로 적었을 뿐만 아니라, 그 앞 음절의 마지막 자음 **י** (<ㅓ>)도 <시>로 적었다.

② 모음 <ㅓ>와 합할 때: **יִשְׂרָיִן**(신3:9 등) <시론>의 <론>은, 둘째 음절 첫소리인 **י** (<이>)가 한편으로는 그 뒤에 붙은 모음 **ַ** (<ㅓ>)와, 다른 한편으로는 그 앞 음절의 마지막 소리인 **ר** (<르>)와 한데 어우러진 꼴이다. **יִרְשָׁלַם**(삼하6:3,4) <아효>⁵⁶⁾의 <효>도 같은 식으로 이해할 수 있다.

53) 실제로 느7:59에서는 <핫탈>로 적었다.
 54) 이에 대해서는 위 0.2.3.(2)①과 각주 14를 보라.
 55) 위 1.3.(2)를 보라.

그런데, ①의 <엘리아바>는 ה/אליאבא 나 ה/אליעבא 를, <아하시야>는 האזיא 를, ②의 <시론>은 שירון 을, <아효>는 אחיו 을 떠올리게 하므로, 이런 오해를 없애기 위해, 각각 <엘르야흐바>와 <아하즈야>와 <시르온>과 <아효요>로 고쳐 적을 만하다.

(3) 낱말의 끝에 오는 '의 경우에는,

① 대부분 이것과 그 앞의 모음 <ㅏ>(ㅏ 또는 ㅑ)와 합한 꼴을 <ㅏ>로 적지만: חַנִּי (학1:13 등) <학개>, אֵלֵי (단8:2,16) <올래>, מִלְמֵי (민13:22 등) <달매>, שָׁרֵי (창11:29 등) <사래>, שָׁרֵי (삼상16:1 등) <이새>, בֵּירוֹתַי (삼하8:8) <베로대> 등. 다만 עַי (창12:8 등)는 <애>로 적지 않고 <아이>로 적었다.

② 모음 <ㅓ> 다음의 '는 <이>로 적었다: בְּנוֵי (스10:30 등) <빈누이>.

그런데, 위 ①의 עַי 를 제외한 나머지 보기의 경우에는, '의 존재를 확실히 표시하기 위해서, 각각 <학가이>와 <올라이>와 <탈마이>와 <사라이>와 <이샤이>와 <베로타이>로 고쳐 적는 것이 더 낫다.

이리하여, 낱말 끝의 '는 그것이 모음 <ㅣ>(ㅣ)나 <ㅓ>(ㅓ나 ㅕ)와 합하여 장모음 표시로 바뀌지 않은 한, 한결같이 <이>로 적을 수 있다.

(4) 중복점이 찍힌 '는 음역에서 그 중복 사실을 전혀 표기하지 않았는데, 이는 그대로 받아들일 만하다: דָּנִיֵּאל (스8:2 등) <다니엘>, אֵיּוֹב (욥1:1 등) <욥>, אֵלֵּיּוֹן (수19:42 등) <아얄론> 등. 그렇다 하더라도, דָּנִיֵּאל 은 <다니엘>로 고쳐적을 만하다. 또 שִׁיּוֹן (왕상8:1 등) <시온>의 경우에는 중복점 표기를 하지 않더라도 אֵיּוֹב 의 경우처럼 <치온>으로 고쳐 적을 수 있다.

2.2.11. כ

(1) 낱말이나 음절의 첫머리에 올 때에는, כ를 첫소리 <ㄱ>으로 적었다: קָבוּל (수19:27 등) <가불>, אֲכִישׁ (삼상21:11 등) <아기스>, בְּרָקָה <브라가>(남.대상12:3), אֲשָׁפָל (창14:13) <에스플> 등.

그런데, 위 2.1.(1)을 따라 이는 첫소리 <ㅋ>으로 적는 것이 좋다. 곧, בְּרָקָה <브라가>(대상12:3)는 <브라카>로 고쳐 적을 만하다.

(2) 낱말의 끝이 아닌 음절의 끝에 올 때에는, כ를

① כ , ז , ג , ס , פ , ש , ת 앞에서 받침 <ㄱ>으로 적거나: עֲקֹבוּר (창36:38 등) <악불>, אֲכֹזֵיב (수15:44 등) <악십>, מִקְנֹבֵי (스10:40) <막나드베>, עֲקָסָה (수15:16 등) <악사>, מִקְפָּלָה (창23:9 등) <막벨라>, אֲרַפְקָשׁ (창10:22 등) <아르박샷>, מִקְתֵּשׁ (슌1:11) <막테스> 등.

② ר 앞에서 <ㄱ>으로 적거나: בִּקְרֵי (삼하20:1 등) <비그리>, זִקְרֵי (출6:21 등) <시그리>, עֲבָרָו (민1:13 등) <오그란> 등.

③ א 이나 ' 앞에서 첫소리 <ㄱ>으로 적었다: בְּרָקָל (욥32:2,6) <바라겔>, בְּרָקֵה (대상3:20 등) <베레가>, שָׁקֵה (대상8:10) <사가> 등.

그런데, 위 ②의 경우는 위 2.1.(1)을 따라 <크>로 고쳐 적는 것이 좋다. 곧, ②의 보기들은 각각 <비크리>와 <지크리>와 <오크란>으로 고쳐 적을 수 있다. ③의 경우에는 위 2.1.(1)과 2.2.2.(2)를 따라 <크>로 적는 것이 좋다. 곧, 곧, ③의 보기들은 각각 <바라크엘>과 <베레크야>와 <사크야>로 고쳐 적을 만하다. 위 ①에서 ג 앞의 כ 는 כ 의 소리값을 제대로 드러내도록 <크>로 적는 것이 좋다. 곧, מִקְנֹבֵי <막나드베>는 <망나드베>로 발음되어 כ 의 본 소리값이 다른 식으로 오해될 수 있으므로, <마크나트바이>⁵⁷⁾로 고쳐 적을 만하다.

56) 같은 이름을 <아히오>(대상13:7; 8:31; 9:37) 또는 <아히요>(대상8:14)로도 적었다.

57) <나드>를 <나트>으로, <베>를 <바이>로 고쳐 적는 것에 대해서는 각각 위 2.2.4.(2)와 2.2.10.(3)②를 보

이리하여, 낱말의 끝이 아닌 음절의 끝에 오는 **כ**를 **א**, **י**, **ו**, **ר** 앞에서는, 일반화하여 말한다면, 후음이나 반자음이나 비음이나 전동음 앞에서는 <크>로 적고, 나머지 경우에는 받침 <ㄱ>으로 적는 것이 좋다.

(3) 낱말의 끝에 올 때에는, **כ**를 받침 <ㄱ>으로 적었는데, 이는 그대로 받아들일 만하다: **מָכָה**(출31:6 등) <아히사막>, **שָׂרָכָה**(단1:7 등) <사드락>, **מָכָה**(대상8:35 등) <멜렉>, **מָכָה**(렘32:12 등) <바룩> 등.

(4) 중복점이 찍혔을 때에는, 이를 받침 <ㄱ>과 첫소리 <ㄱ>으로 나누어 적었다: **מָכָה**(창10:10) <약갓>, **מָכָה**(암5:26) <식갓>, **מָכָה**(창33:17 등) <숙갓> 등.

그렇지만, 이는 2.1.(1)을 따라 받침 <ㄱ>과 첫소리 <ㄱ>으로 나누어 적는 것이 좋다. 곧, 위의 세 보기는 각각 <약갓>과 <식갓>과 <숙갓>으로 고쳐 적을 만하다.

2.2.12. ל

(1-1) 낱말의 첫머리에 오는 **ל**은 첫소리 <ㄴ>으로 적었는데, 이는 그대로 받아들일 만하다: **לָהּ**(창29:16 등) <레아>, **לָהּ**(수10:32 등) <라기스> 등

(1-2) 낱말의 첫머리가 아닌 음절의 첫머리에 오는 **ל**를,

① 보통은 받침 <ㄴ>과 다음 음절의 첫소리 <ㄴ>으로 나누어 적고: **לָהּ**(창46:14 등) <엘론>, **לָהּ**(스4:7) <비슬람>, **לָהּ**(삿1:31) <알람>, **לָהּ**(대상2:37,37) <에블랄>, **לָהּ**(삿17:7 등) <베들레헴>, **לָהּ**(삼상21:2 등) <아히멜렉>(삿1:31) 등,

② 유성 <취와>가 바로 앞에 있을 때도 마찬가지로 적지만: **לָהּ**(대상4:11 등) <글룸>, **לָהּ**(삿1:18 등) <아스글론>, **לָהּ**(대상15:18,21) <엘리블레후> 등.

③ 드물게 첫소리 <ㄴ>으로 적었다: **לָהּ**(대상4:22) <야슈비네헴>, **לָהּ**(삼상23:28) <셀라하마느곳>, **לָהּ**(왕하23:33 등) <립나>.

①과 ②는 그대로 받아들일 만하고, ③의 세 보기도 이와 마찬가지로 각각 <야슈빌레헴>, <셀라으함마홀르곳>, <리블라>⁵⁸⁾로 고쳐 적을 수 있다.

(2) 낱말의 끝이 아닌 음절의 끝에 올 때에는, **ל**를,

① **ל**, **ז**, **ח**, **מ**, **פ**, **צ**, **ש** 앞에서 받침 <ㄴ>으로 적거나: **לָהּ**(욥2:11 등) <빌닷>, **לָהּ**(대상12:13 등) <엘사밧>, **לָהּ**(느3:15 등) <골호세>, **לָהּ**(호10:14) <살만>, **לָהּ**(대상4:3) <하술렐보니>, **לָהּ**(출6:22 등) <엘사반>, **לָהּ**(대상7:37) <실사> 등,

② **ע** 앞에서 받침 <ㄴ>과 <ㄹ>으로 나누어 적거나: **לָהּ**(창37:25 등) <길르앗>, **לָהּ**(수15:38) <딜르안>, **לָהּ**(출6:23 등) <엘르아살>⁵⁹⁾, **לָהּ**(민32:3 등) <엘르알레> 등.

③ **א**이나 **י**나 **ע** 앞에서 받침 <ㄴ>과 첫소리 <ㄴ>으로 나누어 적거나: **לָהּ**(왕하20:12 등) <발라단>, **לָהּ**(민1:14 등) <엘리아삽>, **לָהּ**(왕하23:34 등) <엘리아김>⁶⁰⁾, **לָהּ**(삼하23:32 등) <엘리아바>, **לָהּ**(삼하5:16 등) <엘라다>, **לָהּ**(삼상17:4 등) <골리앗>, **לָהּ**(대상4:36 등) <엘료에내>⁶¹⁾, **לָהּ**(민22:5 등) <발람>, **לָהּ**(대상12:6) <엘루새> 등.

④ **א**이나 **י** 앞에서 첫소리 <ㄴ>으로 적거나: **לָהּ**(출31:2 등) <브사렐>, **לָהּ**(대상12:5[6]) <브아라>, **לָהּ**(룻1:2,5; 4:9) <기론> 등.

라.

58) 민34:11에서는 **לָהּ**를 <리블라>로 적었다.

59) 삼상7:1에서는 <엘리아살>로 적었다.

60) 곧 대하36:4; 느12:41; 사22:20; 36:3,11,22; 37:2. 그렇지만, 왕하18:18,26,37; 19:2에서는 <엘리아김>으로 적었다.

61) 대상 3:23,24에서는 <엘료에내>로 적었다.

⑤ 예외적으로 아에 적지 않은 경우도 있다: כָּלְלָהּ(느11:12) <블라아>.

그런데, 위 ③의 보기들은 위 2.2.1.(1)과 2.2.2.(2)를 따라 각각 <발르아단>, <엘르야삽>, <엘르야킴>⁶²⁾, <엘르야호바>, <엘르야다으>, <골르얏>, <엘르요네>, <빌르암>⁶³⁾, <엘르우자이>으로 적는 것이 좋다. 마찬가지로, 위 ④의 보기도 각각 <브찰르엘>과 <브알르야>와 <킬르온>으로 적을 만하다. 위 ⑤의 כָּלְלָהּ도 <플랄르라>로 고쳐 적을 수 있다.

이리하여, 낱말의 끝이 아닌 음절의 끝에 오는 ל를 보통은 받침 <ㄹ>로 적지만, א, ו, ע 앞에서는 받침 <ㄹ>과 <ㄴ>로 나누어 적는 것이 좋다. 그런데, ל 뒤에 ו가 오는 경우는 ו가 오는 경우와 마찬가지로 다를 수 있지만, 후음 가운데서 ה나 ח 앞에 오는 음절 끝소리 ל는 - ①의 보기 가운데 하나인 כָּלְלָהּ <골호세>에서 알 수 있듯이 - 받침 <ㄹ>로 적어야 하므로, 받침 <ㄹ>와 <ㄴ>로 나누어 적는 경우를 후음이나 반자음 앞의 경우라고 일반화할 수는 없다.

(3) 낱말의 끝에 올 때에는, ל를 받침 <ㄹ>로 적었는데, 이는 그대로 받아들일 만하다: לָבַל (창4:20) <야발>, אֱלִיבָל(대상11:35) <엘리발>, גַּבְרִיאֵל(단8:16 등) <가브리엘>, כָּבֵל(창10:10 등) <바벨>, חֵזֶל(대상24:15 등) <헤살>, בֶּן-חַיִל <벤하일>(대하17:7), אֲשָׁכּוּל(민13:23 등) <에스골>, כָּלְכָל(왕상5:11 등) <갈골>, חֹל(창10:23 등) <홀> 등.

(4) 중복점이 찍혔을 때에는, 이를 받침 <ㄹ>과 첫소리 <ㄹ>로 나누어 적었는데, 이도 그대로 받아들일 만하다: אֵלּוֹן(대상4:37 등) <알론>, אֱלֹסָר(창14:1,9) <엘라살>, שְׁלוּם(왕하15:10 등) <살룸> 등.

2.2.13. מ, ׀

(1) 낱말이나 음절의 첫머리에 올 때에는, מ을

① 대부분 첫소리 <ㅁ>으로 적는데, 이는 그대로 받아들일 만하다: מָרָה(출15:23 등) <마라>, מִשׁוֹשׁ(삿11:24 등) <그모스>, אַבְיִמָּל(창10:28 등) <아비마엘>, שִׁבְמָה(민32:38 등) <십마> 등.

② 예외적으로 <ㅇ>으로 적은 경우도 있다: עֶזְרָה(대상25:4,31) <로암디에셀>. 이는 <로맘디에셀>로 고쳐 적어야 할 것이다⁶⁴⁾.

(2) 낱말의 끝이 아닌 음절의 끝에 올 때에는, מ을,

① מ, ׀, ׃, ׄ, ׅ, ׆, ׇ 앞에서 받침 <ㅁ>으로 적거나: שָׁמַר(삿3:31; 5:6) <삼갈>, מָזוּז(대하28:18) <김소>, מָשָׁח(수15:54) <흠다>, מָנָה(수21:35) <담나>, נִמְשִׁי(왕상19:16 등) <남시> 등,

② מ, ל, ׀ 앞에서 <ㅁ>으로 적거나: שִׁמְעוֹן(창29:33 등) <시므온>, יָקָמְעָם(대상23:19 등) <여가므암>, יַמְלֵךְ(대상4:34) <야믈렉>, יַמְלָהּ(왕상22:8,9) <이믈라>, אֲמַרְבֵּל(창14:1,9) <아므라벨>, רָא מָמָה(창13:18 등) <마므레>, זָמְרִי(민25:14 등) <시므리>, נִמְרֹד(창10:8,9) <니므롯> 등,

③ א, ו, ע 앞에서 첫소리 <ㅁ>으로 적거나: שְׁמַאֲבָר(창14:2) <세메벨>, חַנְמָאֵל(렘32:7 등) <하나멜>, נְחֵמְיָה(느1:1 등) <느헤미야>, שְׁלֵמָה(렘37:3 등) <셀레마>, עֲמָעָר(수19:26) <아맛> 등.

④ ל 앞에서는 <마>로 적었다: גַּמְלִיאֵל(민1:10 등) <가말리엘>.

그렇지만, 위 ②와 ③에서 א, ו, ע이 מ 뒤에 오는 경우에는 מ을 굳이 <ㅁ>으로 적지 않아도 괜찮다. 곧, ②의 보기인 שִׁמְעוֹן <시므온>과 יָקָמְעָם(대상23:19 등) <여가므암>, ③의 보기인 שְׁמַאֲבָר <세메벨>과 חַנְמָאֵל <하나멜>과 נְחֵמְיָה <느헤미야>와 שְׁלֵמָה <셀레마>와 עֲמָעָר <아맛>은 각각 <שמון>과 <여감암>과 <שמ에벨>과 <하남엘>과 <느헬야>와 <셀렘야>와 <암앗>으로 적디

62) 왕하18:18,26,37; 19:2에서는 <엘리아킴>으로 적었다.

63) 실제로 대상6:70에서는 <빌르암>으로 적었다.

64) 개역개정판에서는 이렇게 고쳐놓았다.

라도, א과 י와 ע의 존재가 드러난다. 이와는 달리, מ이 ל이나 ㄱ 앞에 있을 때는 발음의 편의상 <므>로 적을 필요가 있다. 곧, ②의 보기인 מִלָּה <이믈라>와 נִמְרוֹ <니므롯>을 각각 <임라>와 <님롯>으로 적는다면, 이는 <임나>와 <님놏>으로 발음되어 ל이 ㄱ으로 오해될 수 있다. 위 ④의 보기인 גַּמְלִיאֵל <가말리엘>은 위 ②의 보기인 יַמְלֵךְ <야믈렉>의 경우처럼 <가믈리엘>로 고쳐 적을 만하다.

이리하여, 낱말 끝이 아닌 음절의 끝에 오는 מ이 ל이나 ㄱ 앞에 있을 때는, 이를 <므>로 적고, 나머지 경우는 그냥 받침 <ㄹ>으로 적는 것이 좋다.

(3) 낱말의 끝에 올 때에는, ㄹ을

- ① 보통은 받침 <ㄹ>으로 적었는데, 이는 그대로 받아들일 만하다: יוֹדָם(삿9:5 등) <요담>, מַחֲשֵׁ(대상24:27) <소함>, שֵׁם(창5:32 등) <셈>, שָׁם(느2:19 등) <계셈>, רַב־יָרִים(출17:1 등) <르비담>, בָּתָם(출1:11) <비뚝>, רוּם(대상4:8) <하름> 등,
- ② 예외적으로 받침 <ㄴ>으로 적기도 한다: שָׁם(수19:47) <레센>. 이는 <레셈>으로 고쳐 적어야 한다.

(4) 중복점이 찍혔을 때에는, 이를

- ① 보통은 받침 <ㄹ>과 첫소리 <ㄹ>으로 나누어 적었는데, 이는 그대로 받아들일 만하다: לֵאמֹנֵנו(사7:14) <임마누엘>, עֲמוּן(삼상11:11 등) <암몬>, תַּמּוּז(겔8:14) <담무스>, אֲמָר(스2:59 등) <임멜>, עֲמָ(수19:30) <옴마> 등.
- ② 드물게 그냥 첫소리 <ㄹ>으로만 적기도 한다: דַּמְשֵׁק(창15:2 등) <다메섹>, שָׁמָ(대상7:37) <사마>, הַמְחַלְקוֹת סָלַע(삼상23:28) <셀라하마느곳>. 이 경우도 앞의 경우를 따르는 것이 낫다. 곧, 위 세 보기는 각각 <담메섹>과 <삼마>⁶⁵⁾와 <셀라옴마홀로곳>으로 고쳐 적을 수 있다.

2.2.14. ㄱ, ㄴ

(1) 낱말이나 음절의 첫머리에 올 때에는, ㄱ을

- ① 보통은 첫소리 <ㄴ>으로 적었는데, 이는 그대로 받아들일 만하다: נְבוֹת(왕상21:16 등) <나뵗>, מְנַחֵם(왕하15:14 등) <므나헴>, יוֹנָדָב(삼하13:3 등) <요나담>, אֲסַנְהָ(창41:45 등) <아스낏>, הַשְּׁבִנְיָה(느3:10 등) <하삽느야>, אֲבִינְיָ(수15:11; 19:33) <압느엘>, בִּינְחָס(출6:25 등) <비느하스> 등,
- ② ל이나 ㄱ 뒤에서는 <ㄹ>로 적었다: אֶלְיָעָם(대상11:46) <엘라암>, אֶלְנָדָן(렘26:22 등) <엘라단>, כַּלְנֵה(창10:10) <갈레>, סַמְגַרְנָבו(렘39:3) <삼갈르보> 등. 이는 실제 발음을 고려한 것으로 보인다. 그렇지만, 이 경우도 그 ㄴ이 ㄹ으로 오해받지 않도록 그냥 첫소리 <ㄴ>으로 적는 것이 좋다. 곧, 위 네 보기는 <엘나암>과 <엘나탄>과 <갈네>와 <삼가르느부>⁶⁶⁾로 고쳐 적을 만하다.

(2) 낱말의 끝이 아닌 음절의 끝에 올 때에는, ㄱ을

- ① א, ב, ה, ח, ס, ת 앞에서 받침 <ㄴ>으로 적거나: שְׁלֹמֹנָסֶר(왕하17:3 등) <살만에셀>, בְּלַט(느2:10 등) <산발랏>, הַדְּחָבָה(창36:32 등) <딘하바>, סְחָרִיב(왕하18:13 등) <산헤립>, נְחֻמָּת(왕하25:23 등) <단후뻬>, סְנַסְנָה(수15:31) <산산나>, עֲנֹתָיָה(대상8:24) <안도디아> 등,
- ② ע이나 ㄱ 앞에서 <느>로 적거나: בְּנֵאָא(대상8:37 등) <비느아>, עֵינֵי רַמּוֹן(느11:29)

65) שָׁמָ를 삼하23:11에서는 <삼마>로 적었다.
66) 개역개정판에서는 סַמְגַרְנָבו(렘39:3)를 <삼갈레부>로 적었다.

<에느림몬>, עֵין רִגֵל <에느로겔>(삼하17:17⁶⁷); 왕상1:9).

③ א, י, ע 앞에서 첫소리 <ㄴ>으로 적었다: שְׁנָאָב(창14:2) <시납>, לְחַנְנָאל(렘31:38; 등) <하나넬>, נְחַנְנָאל(민1:8 등) <느다넬>, אֹנִי אֶבְרֹנִי(창35:18) <베노니>, בְּנֵימִין(창35:18 등) <베나민>, בְּנֵי שָׁבָן(느9:4 등) <스바나>, שְׁנָעַר(사11:11 등) <시날> 등.

그런데, 위 ②에서 ע이 ㄴ 뒤에 오는 경우에는 ③의 경우처럼 ㄴ을 굳이 <느>로 적지 않아도 괜찮다. 곧, ②의 보기 가운데 하나인 אֶבְרֹנִי(대상8:37 등) <비노아>는 <빈아>로 고쳐 적을 수 있다. 위 ③의 경우에는 ㄴ 뒤에 오는 א, י, ע의 존재가 드러나도록, ㄴ의 소리값 <ㄴ>을 ①의 경우처럼 받침으로 적는 것이 좋다. 곧, שְׁנָאָב<시납>과 לְחַנְנָאל<하나넬>과 נְחַנְנָאל<느다넬>과 אֹנִי אֶבְרֹנִי<베노니>와 בְּנֵימִין<베나민>과 בְּנֵי שָׁבָן<스바나>와 שְׁנָעַר<시날>는 각각 <쉬납>과 <하난엘>과 <느탄엘>과 <벤오니>와 <빈야민>과 <스반야>과 <쉬아르>로 고쳐 적을 만하다.

이와는 달리, ㄱ 앞의 ㄴ을 그냥 받침 <ㄴ>으로만 적으면, 실제로는 <ㄹ>로 발음되어 ㄴ으로 오해될 수 있으므로, <느>로 적는 것이 좋다. 곧, ②의 보기 가운데 하나인 עֵין רִמּוֹן <에느림몬>의 경우에 이것을 <엔림몬>으로 적는다면 <엘림몬>으로 발음된다. 이러한 점은, 히브리어 고유명사에서는 보기를 찾아볼 수 없지만, ㄴ 다음에 ㄴ이 올 때도 마찬가지로 일 것으로 추측할 수 있다. 이는 위 2.2.13.(2)에서 ㄴ이 그러했던 것에서도 알 수 있다.

이리하여, 낱말 끝이 아닌 음절 끝의 ㄴ은 그 뒤에 ㄱ이나 ㄴ이 올 때에만 <느>로 적고, 나머지 경우에는 받침 <ㄴ>으로 적는 것이 좋다.

(3) 낱말의 끝에 올 때에는, ㄴ을 받침 <ㄴ>으로 적었는데, 이는 그대로 받아들일 만하다: דָּן(창14:14 등) <단>, אֶדֶן(창2:8 등) <에덴>, אֶבְרֹנִי(수19:28) <에브론>, אֶרְיֹתָיו(대상16:41 등) 등.

(4) 중복점이 찍혔을 때에는, 이를

① 보통은 받침 <ㄴ>과 첫소리 <ㄴ>으로 나누어 적었는데, 이도 그대로 받아들일 만하다: חָנָּא(삼상1:2 등) <한나>, חֲבֹנִי(느11:15) <분니>, חֲבֹנָּה(삼상1:2 등) <브닌나>, חֲבֹנָּה(대상7:38 등) <여분네> 등,

② 예외적으로 첫소리 <ㄴ>으로만 적은 경우도 있다: חֲנָּה(삼상14:4) <세네>. 이도 <센네>로 고쳐 적을 수 있다.

2.2.15. ס

(1) 낱말이나 음절의 첫머리에 올 때에는, ס을 첫소리 <ㅅ>으로 적었는데, 이도 그대로 받아들일 만하다: סֵין(출16:1 등) <신>, אֲסָא(왕상15:8 등) <아사>, סֵעַמֶּס(출1:11 등) <라암셋> 등

(2) 낱말의 끝이 아닌 음절의 끝에 올 때에, ס을

① כ, ג, ב, ל, נ, פ, ק, ת 앞에서는 <스>로 적었는데, 이도 그대로 받아들일 만하다: סָבִי(삼하23:34) <아하스배>, סָבָּה(신3:17 등) <비스가>, סָבָּה(창11:29) <이스가>, סָבָּה(창10:14 등) <가슬루힘>, אֲסָנָה(스2:50) <아스나>, אֲסָבָּה(예9:7) <아스바다>, אֲסָרָה(왕하19:37 등) <니스룩>, אֲסָתָר(에2:7 등) <에스터> 등.

② י 앞에서는 첫소리 <ㅅ>으로 적었다: אֲסָמָרָה(대하17:16) <아마시아>. 그렇지만, 이도 위 2.2.2.(2)를 따라 <아마스야>로 적는 것이 더 낫다.

(3) 낱말의 끝에 올 때에는, ס을

① 보통은 <스>로 적었고: סָבָּה(출6:25 등) <비느하스>, סָבָּה(에1:10) <가르가스>, סָבָּה(사30:4) <하네스>, סָבָּה(삿8:13) <헤레스>, סָבָּה(렘40:14) <바알리스>, סָבָּה(암1:1 등) <아모스>

67) 난하주에 '로겔 샘'이라고 주를 붙여 놓았다.

등,

② 드물게 받침 <ㅅ>으로 적었다: רעמסס(출1:11 등) <라암셋>.

①은 그대로 받아들일 만하고, ②의 רעמסס도 ①의 경우를 따라 <라암세스>로 고쳐지는 것이 좋다.

(4) 중복점이 찍혔을 때에는, 이를

① 보통은 받침 <ㅅ>과 첫소리 <ㅅ>으로 나누어 적었는데, 이도 받아들일 만하다: חרסה(에2:7) <하닷사>, חסה(출17:7 등) <맛사>, חסה(민33:21,22) <릿사> 등

② 드물게 첫소리 <ㅅ>으로 적었다: חסנה(느3:3) <하스나아>, חספה(스2:55) <하소페렛>. 이 경우도 ①의 경우처럼 각각 <하스나아>와 <하소페렛>으로 고쳐 적을 수 있다.

2.2.16. ע

(1) 낱말이나 음절의 첫머리에 올 때에, ע을

① 보통은 첫소리 <ㅇ>으로 적지만: עבדי(대상9:16) <오바다>, עיבל(창36:23 등) <에발>, חבדי(창46:17 등) <브리야>, עיט(민26:30) <이에셀>, עיל(대상11:29) <일래>, ערו(신3:12 등) <아로엘> 등,

② 드물게 첫소리 <ㄱ>으로 적거나: עה(창10:19 등) <가사>, עמרה(창10:19 등) <고모라>.

③ 첫소리 <ㅎ>으로도 적었고: עברי(창14:13 등) <히브리> 등,

④ 더러 음절 끝소리 כ, ג, ה, ל, מ, נ, פ, ש 뒤에서는 아예 적지 않고, ע의 모음을 이런 자음에 바로 붙여 적었다: חבדי(민11:3; 신9:22) <다베라>, עיט(민1:13 등) <바기엘>, עיל(창14:19) <디달>, עיל(대상12:6) <엘루새>, עמרה(수19:26) <아맛>, ערו(사11:11 등) <시날>, ע(대상4:37) <시비>, ע(수15:52) <에산> 등⁶⁸⁾.

그렇지만, 위 ②와 ③의 경우에는 ע이 ג이나 ה 또는 ח로 오해되지 않도록 ①과 마찬가지로 첫소리 <ㅇ>으로 적는 것이 좋다. 곧, עה와 עמרה와 עברי는 각각 <앗자>와 <아모라>와 <이브리>로 고쳐 적을 수 있다. 위 ④의 경우 가운데서 מ이나 נ이 ע 앞에 오는 경우를 제외하고는⁶⁹⁾ 위 2.2.2.(2), 2.2.3.(2), 2.2.4.(2), 2.2.2.12.(2)와 아래 2.2.17.(2), 2.2.22.(2)에서 보듯이, ע의 존재를 <ㅇ>으로 표시하고, 그 앞의 자음 아래에 도움 모음 <—>을 붙여 적는 것이 좋다. 곧, 그 보기 가운데 עמרה와 ע(수15:52)을 제외한 나머지는 각각 <타브에라>, <파그이엘>, <티드알>, <엘르우자이>, <쉬프이>, <에쉬안>으로 고쳐 적을 만하다.

(2) 낱말의 끝이 아닌 음절의 끝에 올 때에는, ע을

① ה, מ, נ, ש 앞에서는 <아>로 적거나: ערה(대상4:21) <라아다>, ערה(창10:7 등) <라아마>, ערה(수12:21 등) <다아낙>, ערה(대상9:12) <마아새> 등,

② כ, ה, ל 앞에서는 전혀 적지 않았다: ע(대상2:55 등) <야베스>, ע(대상7:26 등) <라단>, ע(창36:5 등) <알람> 등.

그렇지만, ①의 경우에는 ע가 ע, ע, ע 가운데 하나로 오해될 수 있고, ②의 경우에는 ע의 존재가 무시되므로, 이를 피하기 위해서 두 경우 모두 <ㅇ>으로 적는 것이 낫다. 곧, ①의 보기들은 각각 <라오다>와 <라오마>와 <타오낙>과 <마오샤이>로, ②의 보기들은 <야오베츠>와 <라오단>과 <야올람>으로 고쳐 적을 수 있다.

68) 이에 대해서는 위 2.2.2(2)③, 2.2.3(2)③, 2.2.4(2)③, 2.2.12(2)③, 2.2.13(2)③, 2.2.14(2)③과 아래 2.2.17(2)③, 2.2.22(2)②를 보라.

69) 이에 대해서는 위 2.2.13.(2)와 2.2.14.(2)를 보라.

70) 이에 대해서는 위 2.2.14 (2) ③을 보라.

(3) 낱말의 끝에 올 때에는, **ע**을 전혀 적지 않았다: **מִשֵּׁע**(대상2:42) <메사>, **עֲרֵבָע**(수14:15 등) <아르바>, **עֲבָרָא**(창26:23 등) <브엘세바>, **עֲלֵע**(사16:1 등) <셀라>, **עֲשֵׂי**(창38:2 등) <수아>, **עֲשָׂע**(대상4:21) <아스베아> 등.

그렇지만, 이도 위 (2)와 마찬가지로 <으>로 적는 것이 좋다. 그리하여 위 낱말들은 각각 <메샤으>, <아르바으>, <브엘세바으>, <셀라으>, <수아으>, <아쉬베아으>로 고쳐적을 수 있다.

2.2.17. **פ, פ**

(1) 낱말이나 음절의 첫머리에 올 때에는, **פ**를 첫소리 <ㅍ>으로 적었다: **פָּקַח**(왕하15:25 등) <베가>, **פָּעַל**(대하27:3 등) <오벨>, **פָּרָח**(룻1:4,14) <오르바> 등.

그렇지만, 이는 위 2.1.(1)을 따라 첫소리 <ㅍ>으로 적는 것이 좋다. 곧, 위의 세 보기는 각각 <페카흐>와 <오펠>과 <오르파>로 고쳐 적을 만하다.

(2) 낱말의 끝이 아닌 음절의 끝에 올 때에, **פ**를

① **ט, מ, נ, ס, צ, ק, ת** 앞에서 받침 <ㅍ>으로 적거나: **שָׁפְטוּן**(민34:24) <십단>, **שִׁפְמוֹת**(삼상30:28) <십뿔>, **חֲפִנִי**(삼상1:3 등) <흙니>, **וַפְּסִי**(민13:14) <웁시>, **חֲפִצֵי־בָה**(왕하21:1) <헵시바>, **חֲפִצָּה**(민33:12,13) <둑가>, **נִפְתָּלִי**(창30:8 등) <납달리> 등,

② **ר, ח, ל, ג, ו** 앞에서는 <브>로 적거나: **יַבְדָּיָה**(대상8:25) <이브드야>, **עֲבָרָא**(느26:33 등) <슬로브햇>, **עֲבָרָא**(대상2:37) <에블랄>, **עֲבָרָא**(수18:24) <오브니>, **עֲבָרָא**(창48:5 등) <에브라임> 등,

③ **י** 나 **ע** 앞에서는 첫소리 <ㅍ>으로 적거나: **כִּסְפָּיָא**(스8:17,17) <가시바>, **שִׁפְעִי**(대상4:37) <시비>.

④ 예외적으로 받침 <ㅍ>과 첫소리 <ㅍ>으로 나누어 적었다: **שִׁפְרָה**(출1:15) <십브라>.

그렇지만, 위 ①의 보기 가운데 **חֲפִנִי** <흙니>는 <흙니>로 발음되어 **נ**이 **מ**으로 오해 될 수 있으므로, ②의 보기 가운데 **עֲבָרָא**의 경우처럼 <호프니>로 고쳐 적는 것이 더 낫다. 마찬가지로 ①의 보기 가운데 **שִׁפְמוֹת** <십뿔>도 <십뿔>으로 발음되어 **פ**가 **מ**으로 오해될 수 있으므로, <시프뿔>으로 고쳐 적는 것이 좋다. 이와는 반대로, ②의 **יַבְדָּיָה**와 는 ①의 보기 가운데 **שָׁפְטוּן**의 경우처럼 <입드야>로 적는 것이 더 낫다. 또 위 ③의 두 보기는 위 2.2.2.(2)를 따라 각각 <카시프야>와 <시프이>로 고쳐 적을 만하다. 위 ④의 **שִׁפְרָה**는 위 ②를 따라 그냥 <쉬프라>로 고쳐 적을 수 있다.

이리하여, 낱말의 끝이 아닌 음절의 끝에 오는 **פ**를 **ח, י, ל, מ, נ, ע, ו** 앞에서는, 일반화하여 말한다면 후음이나 반자음이나 측음이나 비음이나 전동음 앞에서는 <프>로 적고, 나머지 경우에는 받침 <ㅍ>으로 적는 것이 좋다.

(3) 낱말의 끝에 올 때에는, **ף**를 받침 <ㅍ>으로 적었는데, 이는 그대로 받아들일 만하다: **סָף**(왕하18:18 등) <아삽>, **חָרָף**(대상2:51) <하렙>, **חֲלָף**(수19:33) <헬렙>, **אֵלֵי־שִׁיב**(대상3:24 등) <엘리아십>, **חָף**(사19:13 등) <눔>, **חָפ**(신1:1) <슌> 등.

(4) 중복점이 찍혔을 때에는, 이를 받침 <ㅍ>과 첫소리 <ㅍ>으로 나누어 적었다: **לַפְּיֹדֹת**(삿4:4) <랍피뿔>, **חֲפֹר**(민22:2 등) <십볼>, **חֲפֹר**(수12:17 등) <답부아>, **חֲפֹר**(대상24:13) <흙바> 등.

그렇지만, 이는 위 (3)과 2.1.(1)을 따라 받침 <ㅍ>과 첫소리 <ㅍ>로 나누어 적는 것이 좋다. 곧, 위의 보기들은 각각 <랍피뿔>과 <칩포르>와 <답푸아호>와 <흙파>로 고쳐 적을 수 있다.

2.2.18. צ, ז

(1) 낱말이나 음절의 첫머리에 올 때에는, צ를 첫소리 <ㅅ>으로 적었다: קִצְרָה(삼하8:17 등) <사독>, לִצְלַח(대상8:37 등) <아셀>, חִצְרָה(삼상10:2) <셀사> 등.

그렇지만, 이는 위 2.1.(1)을 따라 첫소리 <ㅅ>으로 적는 것이 좋다. 곧, 위의 보기들은 각각 <차독>과 <아첼>과 <첼차호>로 고쳐 적을 수 있다.

(2) 낱말의 끝이 아닌 음절의 끝에 올 때에, צ를

① כ, ה, מ, פ, ק, ר 앞에서 보통은 <스>로 적지만: וְצִבְּרָה(대상7:7) <에스본>, רִצְרָה(출6:18 등) <이스할>, וְצִמּוֹן(민34:5) <아스몬>, חִצְרָה(수11:8 등) <미스베>, חִצְרָה(수15:39 등) <보스갓>, חִצְרָה(창36:36 등) <보스라> 등,

② ח이나 ך 앞에서 첫소리 <ㅅ>으로 적었다: חִצְרָה(창17:19 등) <이삭>, חִצְרָה(왕하12:22 등) <아마사>, חִצְרָה(왕상9:26 등) <에시온게벨> 등.

그렇지만, ①의 경우는 위 2.1.(1)을 따라 <츠>로 적는 것이 좋다. 곧, 위 ①의 보기들은 각각 <에츠본>과 <이츠하르>와 <아츠몬>과 <미츠페>와 <보츠갓>과 <보츠라>로 고쳐 적을 수 있다.

②의 경우는 한편으로는 마찬가지로 위 2.1.(1)을 따라, 다른 한편으로는 위 2.2.8.(2)이나 2.2.2.(2)를 따라, 한결 같이 <츠>로 적는 것이 좋다. 곧, 위 ②의 보기들은 각각 <이츠학>과 <아마츠야>와 <에츠온게베르>로 고쳐 적을 만하다.

(3) 낱말의 끝에 올 때에는, ז를 <스>로 적었다: מַעֲזֵי(대상2:27) <마아스>, בּוֹצֵי(삼상14:4) <보세스>, צִבְּרָה(창46:12 등) <베레스>, צִיָּה וְצִיָּה(수18:21) <에멕 그시스>⁷¹⁾, וְצִיָּה(왕하19:2 등) <아모스>, וְצִיָּה(창10:23 등) <우스> 등.

그렇지만, 이는 위 2.1.(1)을 따라 <츠>로 적는 것이 좋다. 곧, 위의 보기들은 각각 <마아츠>와 <보체츠>와 <페레츠>와 <에멕크치츠>와 <아모츠>⁷²⁾와 <우츠>로 고쳐 적을 만하다.

(4) 중복점이 찍혔을 때에는,

① 보통은 첫소리 <ㅅ>으로만 적지만: חִצְרָה וְצִבְּרָה(렘35:3) <하바시나>, וְצִבְּרָה(스1:8 등) <세스바살>, וְצִיָּה וְצִיָּה(수19:21) <벤 바세스>⁷³⁾, וְצִבְּרָה וְצִבְּרָה(왕하24:1 등) <느부갓네살> 등,

② 때로는 받침 <ㅅ>과 첫소리 <ㅅ>으로 나누어 적었다: וְצִבְּרָה וְצִבְּרָה(삼하2:16) <헬갓하수림>, וְצִבְּרָה(대상3:18) <세낫살>.

그렇지만, 위 2.1.(1)을 따라, 이는 한결같이 받침 <ㅅ>과 첫소리 <ㅅ>으로 나누어 적는 것이 좋다. 곧, 위 ①의 네 보기는 각각 <하밭친야>와 <세쉬밭차르>와 <벳팻체츠>와 <느부카드넛차르>로, 위 ②의 두 보기는 각각 <헬갓하수림>과 <센앗차르>로 고쳐 적을 만하다.

2.2.19. פ

(1) 낱말이나 음절의 첫머리에 올 때에는, פ를 첫소리 <ㅍ>으로 적었다 : פִּרְשָׁה(창14:7 등) <가테스>, פִּרְשָׁה(민31:8 등) <레겜>, פִּרְשָׁה(왕하22:12 등) <아히감>, פִּרְשָׁה(삼상1:1 등) <엘가나>, פִּרְשָׁה(왕하9:25) <빗갈>, פִּרְשָׁה(스2:53 등) <바르고스>, פִּרְשָׁה(삿1:18 등) <아스글론> 등.

그렇지만, 이는 위 2.1.(1)을 따라 첫소리 <ㅍ>으로 적는 것이 좋다. 곧, 위의 보기들은 각각 <카테쉬>와 <레겜>과 <아히감>과 <엘카나>와 <빗카르>와 <파르코스>와 <아쉬클론>으로 고쳐 적을 수 있다.

(2) 낱말의 끝이 아닌 음절의 끝에 올 때에는, פ를

71) 표준새번역에서는 붙여 썼다.

72) 이리함으로써 이 이름을 예언자 아모스(עֲמוֹס)의 이름과 구별해서 음역할 수 있다.

73) 표준새번역에서는 붙여 썼다.

① **כ**나 **ק** 앞에서 받침 <ㄱ>으로 적거나: **בַּבְּבֹבִים**(스2:51 등) <박복>, **תַּקְחָה**(대하34:22 <크레>) <독햇> 등.

② **ל**이나 **ר** 앞에서는 <그>로 적거나: **הַדְּקֵלָה**(창10:27 등) <디글라>, **עֲקָרוֹן**(수15:11 등) <에그론>.

③ **ו**나 **י** 앞에서 첫소리 <ㄱ>으로 적었다: **הַדְּקָה**(왕하22:14 등) <디과>, **בַּבְּבֹבִים**(느11:17 등) <박부가>.

①의 경우는 그대로 받아들일 만하지만, ②의 경우는 위 2.1.(1)을 따라 <크>로 고쳐 적는 것이 좋다. 곧, 그 두 보기는 각각 <디글라>와 <에크론>으로 고쳐 적을 만하다. ③의 경우도 ②의 경우처럼 함으로써, **ו**나 **י**의 존재를 표시할 수 있다. 곧, 그 두 보기는 각각 <티크와>와 <박부크야>로 고쳐 적을 수 있다.

이리하여 낱말 끝이 아닌 음절의 끝에 오는 **ק**가 **ו**, **י**, **ל**, **ר** 앞에 있을 때는, 일반화하여 말한 다면, 반자음이나 측음이나 전동음 앞에 있을 때는, 그 **ק**를 <크>로 적는 것이 좋다.

(3) 낱말의 끝에 올 때에는, **ק**를 <ㄱ>으로 적었는데, 이는 그대로 받아들일 만하다: **בַּרְק**(삿4:6 등) <바락>, **שֹׁרֵק**(삿16:4) <소렉>, **בִּשֶׁק**(삿1:4 등) <베섹>, **אֲבִיק**(삿1:31) <아빅>, **סַדֻּק**(삼하8:17 등) <사독> 등.

(4) 중복점이 찍혔을 때에는, 이를 받침 <ㄱ>과 첫소리 <ㄱ>으로 나누어 적었다: **בַּבְּבֹבִים**(합1:1 등) <하박곡>, **עֲקָשׁ**(삼하23:26 등) <익게스>, **הַקּוֹץ**(대상24:10 등) <학고스>, **בִּבְקִי**(민34:22 등) <북기> 등.

그렇지만, 이는 위 (3)과 2.1.(1)을 따라 받침 <ㄱ>과 첫소리 <ㄱ>으로 나누어 적는 것이 좋다. 곧, 위의 네 보기는 각각 <하박곡>과 <익게쉬>와 <학코츠>와 <북키>로 고쳐 적을 수 있다.

2.2.20. **ר**

(1) 낱말이나 음절의 첫머리에 올 때에는, **ר**를 첫소리 <ㄹ>로 적었는데, 이는 그대로 받아들일 만하다: **רָמָה**(삿19:13 등) <라마>, **אֲבִירָם**(민16:1 등) <아비람>, **עֲבָרָה**(수18:23 등) <오브라> 등.

(2) 낱말의 끝이 아닌 음절의 끝에 올 때에는, **ר**를

① **ח**, **ב**, **מ**, **פ** 앞에서 받침 <ㄹ>로 적거나: **חַרְחַס**(왕하22:14) <할하스>, **בְּרַבְּמִישׁ**(사10:9 등) <갈그미스>, **תְּגַרְמָה**(창10:3) <도갈마>, **גַּלְגָּל**(삿8:10) <갈골> 등,

② **ב**, **ג**, **ד**, **ה**, **ז**, **ח**, **כ**, **מ**, **נ**, **פ**, **צ**, **ק**, **ש**, **ת** 앞에서 <르>로 적거나: **בְּרַבְּנָא**(에1:10) <하르보나>, **אֲרַגְב**(신3:4 등) <아르곱>, **אֲרַדּוֹן**(대상2:18) <아르돈>, **תַּרְחָה**(왕하19:9 등) <디르하가>, **יִתְבַּרְךָ**(대상7:31) <비르사잇>, **עֲיָרְחָע**(대상2:34,35) <야르하>, **בְּרַבְּס**(에1:10) <가르가스>, **מִרְמָה**(대상8:10) <미르마>, **אֲרַנּוֹן**(민21:13 등) <아르논>, **הַרְבָּה**(룻1:4,14) <오르바>, **אֲרָצָא**(왕상16:9) <아르사>, **בְּרַבְּקוֹס**(스2:53 등) <바르고스>, **בְּרַשָׁע**(창14:2) <비르사>, **קַרְדָּוִן**(수21:32) <가르단> 등,

③ **א**, **י**, **ע** 앞에서 첫소리 <ㄹ>로 적거나: **בְּרַאָם**(수10:3) <비람>, **מִרְיָם**(출15:20 등) <미리암>, **אֲמַרְיָה**(대상5:33[6:7] 등) <아마라>, **בְּרַעַה נְכַה**(왕하23:29 등) <바로노고> 등,

④ **ר**, **ז**, **ח**, **מ**, **ש**, **ת** 앞에서 아예 적지 않았다: **יְרַדּוּן**(민26:3 등) <요단>⁷⁴⁾, **בְּרַזְלִי**(삼하17:27 등) <바실래>, **אֲחַרְחַל**(대상4:8) <아하헬>, **פְּרַמְשָׁתָא**(에9:9) <바마스다>, **תַּרְשִׁישׁ**(창10:4 등) <다시스>, **אֲרַתְחָשָׁתָא**(스4:7 등) <아닥사스다> 등.

그런데 음절 끝의 **ר**를 **ל**과 구별해서 음역하려면, ①의 보기 **חַרְחַס**와 **בְּרַבְּמִישׁ**와 **תְּגַרְמָה**

74) 이에 대해서는 위 1.2 (5)를 보라.

와 **קַרְקָר**는 위 ②의 보기인 **וַיִּרְחַע**와 **בְּרַבְס**와 **מַרְמָה**와 **בְּרַקִּים**처럼 각각 <하르하스>와 <카르크미쉬>와 <토가르마>와 <카르크코르>로 고쳐 적을 수 있다.

위 ③의 경우는 위 2.2.2.(2)를 따라 **ר**를 <르>로 적는 것이 좋다. 곧, ③의 보기들은 각각 <피르암>과 <미르얌>과 <아마르야>와 <파르오 느코>로 고쳐 적을 만하다. 이와 마찬가지로 ④의 경우도 그 보기들은 ②의 경우를 따라 각각 <아르텐>과 <파르질라이>⁷⁵⁾와 <아하르헬>과 <파르마쉬타>와 <타르쉬쉬>와 <아르타흐사스타>로 고쳐 적을 수 있다.

이리하여, 낱말의 끝이 아닌 음절의 끝에 오는 **ר**는 한결같이 <르>로 적는 것이 좋다.

(3) 낱말의 끝에 올 때에는, **ר**를

① 주로 받침 <르>로 적지만: **דָּבָר**(창38:6 등) <다말>, **בָּרַבֵּר**(왕하5:12) <바르발>, **אֲבִיר**(삼상17:55 등) <아브넬>, **חֶבֶל**(창46:17 등) <헤벨>, **עֵיר**(대상7:12) <일>, **חֲצוּר**(수11:10 등) <하술>, **אֱלִישָׁר**(민1:5 등) <엘리술> 등,

② 더러 <르>로 적거나: **אֵר**(민21:15 등) <아르>, **עֵר**(민26:19 등) <에르>⁷⁶⁾, **חֵר**(민20:22 등) <호르>, **אֲרָר**(민26:40) <아룻> 등,

③ 바로 앞의 장모음 ..와 합해서 <어>로 적기도 했다: **אֶסְטֵר**(에2:7 등) <에스터>.

그렇지만, 위 (2)에서 말한 바처럼, 낱말 끝의 **ל**과 구별하기 위해 한결같이 <르>로 적는 것이 좋다. 곧, 위 ①의 보기들은 각각 <타마르>와 <파르파르>와 <아브네르>와 <헤베르>와 <이르>와 <하초르>와 <엘리추르>로, 위 ③의 보기인 **אֶסְטֵר**는 <에스테르>로 고쳐 적을 만하다.

2.2.21. ש

(1) 낱말이나 음절의 첫머리에 올 때에는, **ש**를 첫소리 <스>으로 적었는데, 이는 그대로 받아들일 만하다: **שָׂרֵק**(삿16:4) <소렉>, **בְּשׂוּר**(삼상30:9 등) <브술>, **עֵשֶׂק**(창26:20) <에섹>, **עַמְשָׂא**(삼하17:25 등) <아마사> 등.

(2) 음절의 끝이 아닌 낱말의 끝에 올 때에는, **ש**를

① **ג**, **ר**, **ת** 앞에서 <스>로 적었는데, 이도 그대로 받아들일 만하다: **יִשְׂרָאֵל**(창32:29 등) <이스라엘>, **בָּשָׂמָה**(창26:34 등) <바스맛>, **אֶרְצָהּ שְׂפָתָהּ**(스4:7) <아닥사스다>.

② **ח** 앞에서 첫소리 <스>으로 적었다: **חֵשֶׂק**(렘33:26 등) <이삭>. 이도 앞 경우처럼 <이스학>으로 적는 것이 좋다.

(3) 낱말의 끝에 올 때에는, **ש**를 <스>로 적었는데, 이는 그대로 받아들일 만하다: **מִמְכָּשׂוּ**(삼상13:2 등) <믹마스>.

(4) 중복점이 찍혔을 때에는 받침 <스>과 첫소리 <스>으로 나누어 적었는데, 이도 그대로 받아들일 만하다: **מִשָּׂא**(창25:14 등) <맛사>, **אֶשְׂכָּר**(창30:18 등) <잇사갈> 등.

2.2.22. ש

(1) 낱말이나 음절의 첫머리에 올 때에는, **ש**를 첫소리 <사>로 적었다 : **שָׂאוּל**(창36:37 등) <사울>, **עֵשֶׂק**(대상8:39) <에섹>, **עַבְדֵי שׂוּא**(대상8:4 등) <아비수아>, **עֵבֶר שָׂר**(창14:2) <비르사>, **שׂוּא**(대상 2:49 등) <스와> 등.

그런데, 앞 2.1.(1)과 1.3에서 이미 말했듯이, **ש**이 모음 <아>, <에>, <이>, <오>, <우> 및 유성 <쉬와>와 합할 때, 각각 <샤>, <세>, <쉬>, <쇼>, <슈>, <쉬>로 적는 것이 좋다. 따라서, 위의 보기들은 각각 <샤울>과 <에섹>과 <아비슈아>와 <비르샤>와 <쉬와>로 고쳐 적을 만하다.

(2) 낱말의 끝이 아닌 음절의 끝에 올 때에는, **ש**를

75) 에2:61; 느7:63에서는 <바르실래>로 적었다.
76) 같은 이름을 창38:3,6,7; 46:12,12에서는 <엘>로 적었다.

① ס 앞에서 받침 <ㅅ>으로 적거나: עַמְשָׁי(느11:13) <아맛새>

② כ, ח, ל, מ, פ, ת 앞에서 <스>로 적거나: מִשְׁבוֹן(민21:25 등) <헤스본>, פֶּשְׁחוֹר(렘20:1 등) <바스홀>, מִשְׁלָם(스4:7) <비슬람>, מִשְׁמוֹן(수15:27) <헤스몬>, מִשְׁפָּא(느11:21) <기스바>, וְשִׁתִּי(에1:9 등) <와스디>

③ א, י, ע 앞에서 첫소리 <ㅅ>으로 적거나: מִשְׁאָל(수19:26 등) <미살>, וְיַעֲרֹשָׁה(대상8:27) <야아레시아>, וְיָשִׁיוֹן(수19:20 등) <기시온>, וְעֵשָׂן(수15:52) <에산>

④ 뒤이어 나오는 ו 와 합해서 <수>로 적었다: וְשִׁוְרוֹשׁ(에1:1 등) <아하수에로>

그렇지만, 이 모든 경우를 ס나 ש의 경우와 구별하기 위해서 한결같이 <쉬>로 적는 것이 좋다. 곧, 위 ①의 עַמְשָׁי는 <아마쉬사이>로, ②의 보기들은 각각 <헤쉬본>과 <파쉬후르>와 <비של람>과 <헤쉬몬>과 <기쉬파>와 <와쉬티>로, ③의 보기들은 각각 <미쉬알>과 <야아르쉬야>와 <키쉬온>과 <에쉬안>으로, ④의 וְשִׁוְרוֹשׁ는 <아하쉬웨로쉬>로 고쳐 적을 만하다.

(3) 낱말의 끝에 올 때에는, ש을

① <스>로 적거나: וְיֹאשׁ(삿6:11 등) <요아스>, מַשׁ(창10:23) <마스>, מִמְכָּשׁ(슥1:11) <막테스>, מִשְׁבֹּרֶשׁ(사44:28 등) <고레스>, מִשׁ(삼상9:1 등) <기스>, מִשׁ(창4:26 등) <에노스>, מִשׁ(창10:6 등) <구스> 등,

② 전혀 적지 않았다: וְשִׁוְרוֹשׁ(에1:1 등) <아하수에로>, וְדַרְיָוֶשׁ(단6:1 등) <다리오>

이 두 경우도 앞과 마찬가지로 한결같이 <쉬>로 적는 것이 좋다. 곧, 위에 든 보기들은 각각 <요아쉬>와 <마쉬>와 <막테쉬>와 <코레쉬>와 <키쉬>와 <에노쉬>와 <구쉬>와 <아하쉬웨로쉬>와 <다르야웨쉬>로 고쳐 적을 만하다.

(4) 중복점이 찍혔을 때에, 이를

① 보통은 받침 <ㅅ>과 첫소리 <ㅅ>으로 나누어 적지만: מִנְשָׁה(창41:51 등) <므낏세>, אֲשֹׁר(창10:11 등) <앗수르>, וְשִׁתִּי(대상7:5 등) <잇시아> 등,

② 드물게 첫소리 <ㅅ>으로만 적기도 했다: מִשְׁרָשָׁר(사37:12) <들라살>

이 두 경우 다 받침 <ㅅ>과 첫소리 <시>와 그 다음 모음이 합친 꼴로 나누어 적는 것이 좋다. 곧, 위의 보기들은 각각 <므낏세>와 <앗수르>와 <잇쉬야>와 <틀랏샤르>로 고쳐 적을 만하다.

2.2.23. ת

(1) 낱말이나 음절의 첫머리에 올 때에는, ת를 첫소리 <ㄷ>으로 적었다 : תִּפְלֵ(신1:1) <도벨>, וְתַנּוּ(삼하5:14 등) <나단>, וְתַרְחַב(수21:27) <브에스트라> 등.

그렇지만, 위 2.1.(1)을 따라 <ㅌ>로 적는 것이 좋다. 곧, 위의 세 보기는 각각 <토펠>과 <나탄>과 <브에쉬트라>로 고쳐 적을 수 있다.

(2) 낱말의 끝이 아닌 음절의 끝에 올 때에는, ת를

① א, ב, ג, ד, ה, ו, ז, ח, ט, י, כ, ל, מ, נ, ע, פ, צ, ש, ת 앞에서 받침 <ㄷ>으로 적거나: בֵּית־אֵל(창12:8 등) <벤엘>, בֵּית־בָּרָה(삿7:24) <벤 바라>, בֵּית־גָּדָר(대상2:51) <벤가델>, בֵּית־דָּגוֹן(수15:41) <벤 다곤>, בֵּית־הָרָם(수13:27) <벤 하람>, בֵּית־כָּר(삼상7:11) <벤갈>, בֵּית־לְבָאוֹת(수19:6) <벤 르바웃>, בֵּית־מַעֲכָה(삼하20:14) <벤마아가>, בֵּית־נַמְרָה(민32:36 등) <벤니므라>, בֵּית־עֲנוֹת(수15:59) <벤 아낏>, בֵּית־פְּעוֹר(신3:29 등) <벤브올>, בֵּית־צוֹר(대하11:7; 등) <벤술>, בֵּית־שָׁמֶשׁ(삿1:33 등) <벤세메스>, בֵּית־תַּפְּוֹחַ(수15:53) <벤 답부아> 등,

② ל, נ, ר 앞에서 <ㄷ>으로 적거나: וְיִתְּלָה(수19:42) <이들라>, לֵחָם בֵּית־לָחָם(삿17:7 등) <베들레헬>

אַתָּנּוּ(대상4:7) <에드난>, אֲתַנְיָאֵל(대상26:2) <야드니엘>, יִתְרוֹ(출3:1 등) <이드로>, בֵּית רָפָה(대상4:12) <베드라바> 등,

③ י 앞에서 첫소리 <ㄷ>로 적거나: בִּתְיָה(대상4:18) <비디아>, בְּזוּיֹתֶיהָ(수15:28) <비스요다>.

④ כ, ך, ם 앞에서 받침 <ㅅ>으로 적었다: אֶתְבַּעַל(왕상16:31)<엣바알>, עֲטֹרוֹת בַּיִת יוֹאָב(대상2:54) <아다롯벳요압>, עֲתַנְיָאֵל(수15:17 등) <웃니엘> 등.

이에 따르면, כ이나 ך이나 ם 앞에 오는 ה의 음역 방식이 여러 가지이어서, 각 경우에 어느 쪽으로 통일할 수 있을지 살펴볼 필요가 있다.

כ가 ה 뒤에 오는 경우에 ה는 한글 외래어 표기법에 따라 받침 <ㅅ>으로 적어야 하므로 ①의 경우는 ④의 경우처럼 고쳐야 한다. 곧, ①의 보기인 בֵּית בָּרָה <벤 바라>는 ④의 보기인 אֶתְבַּעַל <엣바알>의 경우처럼 <벳바라>로 고쳐 적을 수 있다.

י가 ה 뒤에 오는 경우에는 위 2.1.(1)과 2.2.2.(2)를 따라 ת를 <ㅌ>로 적는 것이 좋다. 곧, ③의 보기인 בִּתְיָה <비디아>와 ④의 보기인 עֲטֹרוֹת בַּיִת יוֹאָב <아다롯벳요압>은 각각 <비트야>와 <아트롯베트요압>으로 고쳐 적을 만하다. 위 ①에서 א이나 ע 앞에 ת이 있는 경우도 이와 마찬가지로 고쳐 적을 수 있다. 후음 ה 앞의 ת도 이와 마찬가지로 다루면 좋다. 곧, בֵּית הָרָם <베트 하람>으로 고쳐 적을 만하다.

נ이 ה 뒤에 오는 경우에는 ת가 ㄴ으로 오해되지 않도록 <ㅌ>로 적는 것이 좋다. 곧, ④의 보기인 עֲתַנְיָאֵל <웃니엘>은 <온니엘>로 발음되어 ת가 ㄴ으로 오해될 수 있으므로, <오트니엘>로 고쳐 적을 만하다. 이와 마찬가지로, ②의 보기인 אֲתַנְיָאֵל <야드니엘>과 ①의 보기인 בֵּית נַמְרָה <벤니므라>는 각각 <야트니엘>과 <베트니므라>로 고쳐 적을 수 있다. מ이 ה 뒤에 오는 경우도 이와 비슷하게 다룰 수 있다. 곧, ①의 보기인 בֵּית מַעֲכָה <벤마아가>는 <벤마아가>로 발음되어 ת가 ㄴ으로 오해될 수 있으므로, <베트마아가>로 고쳐 적는 것이 좋다.

위 ②에서 남은 경우로 ל이나 ך가 ה 뒤에 올 때는, 위 2.1.(1)을 따라 ת를 <ㅌ>로 적는 것이 좋다. 곧, יִתְלָה <이틀라>와 יִתְרוֹ <이드로>는 각각 <이틀라>와 <이트로>로 고쳐 적을 만하다. 이에 따라 ①의 보기 가운데서 בֵּית לְבָאוֹת <벤 르바웃>도 <베틀르바웃>으로 고쳐 적을 수 있다.

위 ①의 나머지 경우에는 ה를 받침 <ㅅ>으로 적는 것이 좋다. 곧, בֵּית-גָּרָר <벤가텔>, בֵּית-דָּגוֹן <벤다곤>, בֵּית-כָּר <벤갈>, בֵּית-פְּעוֹר <벤브울>, בֵּית-צוֹר <벤술>, בֵּית-שָׁמֶשׁ <벤세메스>, בֵּית-תַּבְּחוּם <벤답부아>는 각각 <벳가테르>, <벳다곤>, <벳카르>, <벳프오르>, <벳추르>, <벳세메쉬>, <벳답푸아호>로 고쳐 적을 수 있다.

이리하여, 낱말의 끝이 아닌 음절의 끝에 오는 ה는 א, י, ל, מ, נ, ע, ך 앞에서, 일반적으로 말한다면, 후음이나 반자음이나 측음이나 비음이나 전동음 앞에서는 <ㅌ>로 적고, 나머지 경우에는 받침 <ㅅ>으로 적는 것이 좋다.

(3) 낱말의 끝에 올 때에는, ת를

① 주로 받침 <ㅅ>으로 적지만: אֶבְרָתָה(대상2:19) <에브랏>, שֵׁת(창4:25 등) <셋>, פְּלִשְׁתָּה(사14:29 등) <블레셋>, כְּרִיתָה(왕상17:3,5) <그랏>, רוּת(룻1:4 등) <룻> 등,

② 때로는 받침 <ㄷ>으로 적었다: גַּת(수11:22 등) <가드> 등. 이 경우도 앞 경우처럼 받침 <ㅅ>으로 적는 것이 외래어 표기법 원칙에 맞다. 따라서 이 보기는 <갓>으로 고쳐 적을 수 있다.

(4) 중복점이 찍혔을 때에는, 이를 받침 <ㅅ>과 첫소리 <ㄷ>으로 나누어 적었다: מַתָּן(왕하11:18 등) <맛단>, אֲמַתַּי(왕하14:25 등) <아밧대>, בְּתִימָה(창10:4 등) <깃딤> 등.

| | | | |
|---|--|--|--------------------|
| מ | 받침 <מ>: ו, ז, ט, ג, ש 앞 | <מ>: ט, ל, ר 앞 | 첫소리 <מ>: א, י, ע 앞 |
| נ | 받침 <נ>: א, ב, ה, ח, ו, ת 앞 | <נ>: ט, ר 앞 | 첫소리 <נ>: א, י, ע 앞 |
| ס | (없음) | <ס>: ב, ג, כ, ל, ו, פ, ר, ת 앞 | 첫소리 <ס>: י 앞 |
| ע | (없음) | <א>: ד, מ, נ, ש 앞 (없음) 표시 없음: ב, ד, ל 앞 | |
| פ | 받침 <פ>: ט, מ, נ, ס, צ, ק, ת 앞 | <פ>: ד, ח, ל, ו, ר 앞 | 첫소리 <פ>: י, ע 앞 |
| צ | (없음) | <צ>: ב, ה, מ, פ, ק, ר 앞 | 첫소리 <צ>: ח, י 앞 |
| ק | 받침 <ק>: ב, ח 앞 | <ק>: ל, ר 앞 | 첫소리 <ק>: ו, י 앞 |
| ר | 받침 <ר>: ח, ב, מ, פ 앞 | <ר>: ב, ג, ד, ה, ז, ח, כ, מ, נ, פ, צ, ק, ש, ת 앞 표시 없음: ד, ז, ח, מ, ש, ת 앞 | 첫소리 <ר>: א, י, ע 앞 |
| ש | (없음) | <ש>: מ, ר, ת 앞 | 첫소리 <ש>: ח 앞 |
| ט | 받침 <ט>: ס 앞 | <ט>: ב, ח, ל, מ, פ, ת 앞 | 첫소리 <ט>: א, י, ע 앞 |
| ת | 받침 <ת>: א, ב, ג, ד, ח, כ, ל, מ, נ, ע, פ, צ, ש, ת 앞 | <ת>: ל, ו, ר 앞 | 첫소리 <ת>: י 앞 |
| ס | 받침 <ס>: ב, י, נ 앞 | | |

(4) 중복점이 찍힌 경우는 다음과 같이 적었다.

- כ: 보통은 받침 <ח>과 첫소리 <ח>으로, 드물게 첫소리 <ח>으로만,
- ג: 보통은 받침 <ג>과 첫소리 <ג>으로, 드물게 첫소리 <ג>으로만,
- ד, ט: 보통은 받침 <ס>과 첫소리 <ד>으로, 드물게 첫소리 <ד>으로 적었고,
- ו, ז: 중복 사실을 표시하지 않았고,
- י, ס, ש: 보통은 받침 <ס>과 첫소리 <ס>으로, 드물게 첫소리 <ס>으로만,
- ב, פ: 받침 <ג>과 첫소리 <ג>으로,
- ל: 받침 <ר>과 첫소리 <ר>으로,
- מ: 보통은 받침 <מ>과 첫소리 <מ>으로, 드물게 첫소리 <מ>으로만,
- נ: 보통은 받침 <נ>과 첫소리 <נ>으로, 드물게 첫소리 <נ>으로만,
- פ: 받침 <ח>과 첫소리 <ח>으로,
- צ: 받침 <ס>과 첫소리 <ס>으로나 첫소리 <ס>으로만,
- ש: 받침 <ס>과 첫소리 <ס>으로,
- ת: 받침 <ס>과 첫소리 <ד>으로 적었다.

2.4. 한글개역판의 히브리어 고유 명사 음역 방식을 살린 히브리어 자음 음역 시안 정리

2.4.1. 히브리어 자모별 음역 시안 도표

지금까지 개역한글판의 히브리어 고유 명사 자음 음역 방식을 살펴보면 그 가운데서 오늘도 그대로 쓰기에는 문제점이 있어서 달리 고쳐 적어야 할 바에 대해 개별적으로 말한 바를 그대로 받아들일 만한 것과 아울러 한데 모아 도표로 정리한 것은 [부록] 히브리어 한글 음역 시안 조건표⁷⁷⁾의 3에서 찾아볼 수 있다.

2.4.2. 히브리어 자모별 음역 시안 도표에 대한 설명

위의 도표의 내용 가운데 한 경우에 두 가지의 음역 가능성을 제시한 데 대한 설명은 아래와 같다.

(1) 묵음일 수 있는 두 자모(א과 ן):

① א의 경우, 고유 명사에는 나오지 않지만, 일반 낱말에서는 닫힌 음절의 끝에 와서 소리값을 지닐 때가 있는데⁷⁷⁾, 이럴 때에는 ן의 경우와 마찬가지로 <으>로 적기로 한다.

② 낱말 끝의 ן는 보통 소리가 나지 않아서 음역할 필요가 없지만, 그것을 발음하도록 표시를 해 둔 경우(ן)에는 <호>로 적고, 낱말 끝이 아닌 음절 끝에 오는 ן는 보통 <호>로 적지만, 드물게 묵음이 되면 음역하지 않기로 한다.

(2) 반자음 ׀:

음절 첫머리의 ׀가 'א' 계통 모음과 합할 때는 <그>로, 'ה'나 'ו' 계통 모음 과 합할 때는 <터>로 적는다.

(3) 측음 ׃:

① 낱말 첫머리가 아닌 음절의 첫머리에 오는 ׃은 그 앞 음절 마지막 자모에 붙이는 받침 <르>과 첫소리 <르>로 적는다.

② 낱말 끝이 아닌 음절의 끝에 오는 ׃를 받침 <르>과 <르>로 적을 경우는 그 뒤에 א, ן이나 반자음이 올 때이다. 후음 ן와 ן가 뒤에 올 경우에는 이것이 적용되지 않는다.

(4) 비음 ׄ과 ׅ:

낱말 끝이 아닌 음절 끝에 오는 ׄ이나 ׅ 뒤에 측음(׃)이나 전동음(׃)이 있으면, ׄ이나 ׅ을 각각 <므>나 <느>로 적는다.

(5) 기음이 있는 여섯 자모(이른바 '브갓크팻': ב,ג,ד,כ,פ,ת)와 그 관련 두 자모(צ,ק): 이 여덟 자모는 낱말 끝이 아닌 음절 끝에서 받침으로, 아니면 도움모음 <-->가 붙은 꼴로 적는다. 도움모음을 필요로 하는 경우를 정리해 보면 아래와 같다.

| 개역한글판에서 확인된 뒷자음 | 뒷자음의 일반화한 범주 |
|--------------------------------|----------------------|
| ① ב <브> א, ן, ׀, ׃, ׄ, ׅ, ׆, ׇ | 후음, 반자음, 측음, 비음, 전동음 |
| ② ג <그> א, ׀, ׃, ׄ, ׅ, ׆, ׇ | 후음, 반자음, 측음, 전동음 |
| ③ ד <드> ׀, ׃, ׄ, ׅ, ׆, ׇ | 후음, 반자음, 측음, 비음, 전동음 |
| ④ כ <크> א, ׀, ׃, ׆, ׇ | 후음, 반자음, 비음, 전동음 |
| ⑤ פ <프> ן, ׀, ׃, ׄ, ׅ, ׆, ׇ | 후음, 반자음, 측음, 비음, 전동음 |

77) 위 2쪽을 보라.

- ⑥ ט <트> א, ו, ל, מ, נ, ע, פ 후음, 반자음, 측음, 비음, 전동음
- ⑦ ט <트> ו, נ, פ 반자음, 비음, 전동음
- ⑧ פ <크> ו, ו, ל, פ 반자음, 측음, 전동음

개역한글판의 히브리어 고유명사 음역에서 나타나지 않아서 이 도표에 빠진 부분은 비슷한 성질을 지닌 자모들의 경우에 비추어 어렵지 않게 생각해낼 수 있다. 곧, ③ק과 ⑥ט의 경우를 두고 볼 때, ⑦ט도 후음과 측음 앞에서 <트>로 적을 수 있을 것으로 보이고, ②ו와 ④מ와 ⑧פ를 서로 견주어보면, ②ו은 비음 앞에서도, ④מ는 측음 앞에서도, ⑧פ는 후음과 비음 앞에서도 각각 <그>와 <크>와 <크>로 적을 수 있을 것으로 짐작된다.

이리하여 연장점을 찍을 수 있는 여섯 자음(ב, ג, ג, ד, ו, ט)과 ט, פ이 낱말 끝이 아닌 음절 끝에 오고 그 뒤에 후음이나 반자음이나 측음이나 전동음이나 비음이 있을 때, 이 자음들이 각각 지니는 기본 소리값인 <브>, <그>, <드>, <크>, <교>, <트>, <트>, <크>에 도움 모음 <→>를 붙여 적는 것이 좋다는 결론에 이르게 된다.

2.4.3. 도움모음 <→>가 필요한 경우

이 글에서 제안하는 히브리어의 한글 음역 시안에서 각 자모의 기본 소리값에 도움모음 <→>를 붙여 적어야 할 경우를 한데 모아 정리해 보면 다음과 같다.

- (1) 낱말 끝이나 음절 끝에 오면서 묵음이 되지 않는 후음(א, ט, מ, ע),
- (2) 음절 끝에 오는 치찰음(ר, ש, ז, ט)과 전동음(ג),
- (3) 낱말 끝이 아닌 음절 끝에 오는 측음(ל) 뒤에 א, ע이나 반자음이 있을 때,
- (4) 낱말 끝이 아닌 음절 끝에 오는 비음(מ, נ) 뒤에 ו이나 פ가 있을 때,
- (5) 위 2.3.2.(5)에서 언급한 여덟 자모, 곧 연장점이 없고 있음에 따라 기음(氣音)이 되거나 되지 않는 식으로 달라지는 여섯 자음(ב, ג, ג, ד, ו, ט)과 그 관련 두 자모(ט, פ)가 낱말 끝이 아닌 음절 끝에 오면서, 그 뒤에 후음이나 반자음이나 측음이나 비음이나 전동음이 있을 경우.

3. 나오는 말

3.1. 음역 시안의 한계와 남은 문제

(1) 히브리어 한글 음역 방식을 개역한글판의 히브리어 고유 명사 음역 전통을 살려 제시한다는 것은 이미 그 자체에 다음 두 가지 큰 한계를 지니고 있다.

첫째, 모음의 경우에는 장단의 차이를 구별해서 적을 수 없다.

둘째, 자음의 경우에는, א과 ע, ט와 ט, כ와 כ, ט과 ט의 차이, 연장점이 있는 경우와 없는 경우의 כ ג ג כ כ ט, 중복점이 있는 경우와 없는 경우의 ו와 ו를 서로 구별해서 적을 수 없다.

(2) 그렇지만, 히브리어 문법을 제대로 익힌 사람은 이 글에서 제시한 정도의 음역 방식을 통해서도 상당한 정도 원문을 상기할 수 있으리라 생각한다. 앞으로 이 시안을 실제 적용하여 구약 히브리어 본문을 음역하는 과정에서, 이 시안 가운데서 개선할 부분이나 미처 살피지 못한 점이 드러나는 대로 고치고 덧붙임으로써, 그 나은 음역 방식을 만들어 갈 수 있으리라 기대한다.

3.2. 음역 시안에 따라 적은 낱말의 히브리어 상응어 추정 검토

/׳/는 <에>로, ./׳/는 <ㅣ>로, ˘/׳/는 <ㄱ>로, ׀/는 <ㅌ>로 적는다. (2) 유성 단순 <쉬와>(׳)는 <→>로 적는다. 단 ׳과 װ에 유성 단순 <쉬와>가 붙은 꼴은 각각 <여>와 <쉬>로 적는다. (3) 무성 <쉬와>(׳)를 <→>로 적는 경우에 대해서는 아래 3.(3)-(5)를 보라.

2. ׀, ׀, ׀, ׀, ׀에 연강점이 있을 때와 없을 때를 구별하여 적지 않는다.

3. 자모별로 각 자모가 ① 음절 첫머리에 올 때, ② 낱말 끝에 올 때, ③ 낱말 끝 아닌 음절 끝에 올 때, ④ 중복될 때 어떻게 음역할 것인지는 다음 표를 보라.

| | ① | ② | ③ | ④ |
|----|-------------|----------|-------------|---------------|
| א | <오> | (목음) | (목음)/[<오>] | (중복될 수 없음) |
| ב | <ㅂ> | <ㅂ> | <ㅂ>/<브> | 받침<ㅂ>+첫소리<ㅂ> |
| ג | <ㄱ> | <ㄱ> | <ㄱ>/<그> | 받침<ㄱ>+첫소리<ㄱ> |
| ד | <ㄷ> | <ㅅ> | <ㅅ>/<드> | 받침<ㅅ>+첫소리<ㄷ> |
| ה | <ㅎ> | (목음)/<ㅎ> | <ㅎ>/[목음] | (중복될 수 없음) |
| ו | <오>/<우> | <우> | <우> | (중복 사실 표시 없음) |
| ז | <ㅈ> | <ㅈ> | <ㅈ> | 받침<ㅅ>+첫소리<ㅈ> |
| ח | <ㅎ> | <ㅎ> | <ㅎ> | (중복될 수 없음) |
| ט | <ㅌ> | <ㅅ> | <ㅅ>/<트> | 받침<ㅅ>+첫소리<ㅌ> |
| י | <이> | <이> | <이> | (중복 사실 표시 없음) |
| כ | <ㅋ> | <ㄱ> | <ㄱ>/<크> | 받침<ㄱ>+첫소리<ㅋ> |
| ל | <ㄹ>/<ㄹ>+<ㄹ> | <ㄹ> | <ㄹ>/<ㄹ>+<ㄹ> | 받침<ㄹ>+첫소리<ㄹ> |
| מ | <ㅁ> | <ㅁ> | <ㅁ>/<ㅁ> | 받침<ㅁ>+첫소리<ㅁ> |
| נ | <ㄴ> | <ㄴ> | <ㄴ>/<ㄴ> | 받침<ㄴ>+첫소리<ㄴ> |
| ס | <ㅅ> | <ㅅ> | <ㅅ> | 받침<ㅅ>+첫소리<ㅅ> |
| ע | <오> | <으> | <으> | (중복될 수 없음) |
| פ | <ㅍ> | <ㅂ> | <ㅂ>/<프> | 받침<ㅂ>+첫소리<ㅍ> |
| צ | <ㅈ> | <ㅈ> | <ㅈ> | 받침<ㅅ>+첫소리<ㅈ> |
| ק | <ㅋ> | <ㄱ> | <ㄱ>/<크> | 받침<ㄱ>+첫소리<ㅋ> |
| ר | <ㄹ> | <ㄹ> | <ㄹ> | (중복될 수 없음) |
| ש | <ㅅ> | <ㅅ> | <ㅅ> | 받침<ㅅ>+첫소리<ㅅ> |
| שׁ | <시> | <쉬> | <쉬> | 받침<ㅅ>+<시> |
| ת | <ㅌ> | <ㅅ> | <ㅅ>/<트> | 받침<ㅅ>+첫소리<ㅌ> |

위 ①에서, (1) 낱말 첫머리가 아닌 음절 첫머리의 ֿ은 그 앞 음절 마지막 소리 아래 붙이는 받침 <ㄹ>과 첫소리 <ㄹ>로 적고, (2) ׀는 모음 'א' 앞에서만 <오>의 소리값을 지닌다. 또 위 ③에서, (3) 연강점을 찍을 수 있는 여섯 자음(׀, ׀, ׀, ׀, ׀)과 ׀, ׀은 바로 뒤에 후음(א, ה, ו, ע)이나 반자음(׀, ׀)이나 측음(׀)이나 비음(׀, ׀)이나 전동음(׀)이 있을 때만, 각각 <브>, <그>, <드>, <크>, <프>, <트>, <트>, <크>로 적고, (4) ֿ은 바로 뒤에 א, ע이나 반자음이 있을 때만, 받침 <ㄹ>와 <ㄹ>로 나누어 적으며, (5) ׀과 ׀은 바로 뒤에 ֿ이나 ׀이 있을 때만, 각각 <ㅁ>와 <ㄴ>로 적는다.

히브리어 고유명사 한글 음역의 문제

방석종*

히브리어 마소라 성서에 나타난 고유명사의 인명과 지명을 한글로 음역하는 데는 적지 않은 어려움이 있다. 이에 관한 연구는 이미 민영진의 국역성서연구(1984 출판)와, 박동현의 한글 개역판 구약 성경의 전통을 살린 히브리어 한글 음역 시안(미간행 2000.12, 23쪽 이하)이 있다. 필자는 히브리어 고유명사 한글 음역(표기)에 있어서 위 두 저자의 것을 개별적으로 검토하면서, 특히 히브리어 반모음 쉬바 부정모음(不定母音)의 표기에 문제가 있음을 인식하고 무음 쉬바와 유음 쉬바를 가진 음절의 한글 음역에 집중하여 생각하고자 한다. 이런 작업을 위해서 히브리어 자음과 모음의 발성 원칙을 찾아 그런 원칙에 준하는 한글 음역을 시도하고자 한다. 무엇보다 무음 쉬바와 유음 쉬바를 가진 자음들의 음역 표기를 가능하면 히브리어 발성원칙에 따라 제시하려고 한다.

1. 부정모음 또는 반모음 쉬바와 그의 음절 표기 문제

쉬바 ְ 부정모음을 가진 단어 어휘의 발음 표기가 문제가 된다. 쉬바(유음 e; 무음 —)가 모음은 생략되고 자음만 받침으로 쓰이는 경우가 자주 나온다(예 מַלְכַי malkay; בִּנְפֹל binpol). 괄호의 예문은 우리말로 ‘말카이’(말르카이가 아님), ‘빈폴’(비느폴이 아님)로 발음된다. 이런 경우 라메드(ל) 아래 쉬바(ְ)는 ‘으’의 모음 소리가 생략되고, 라메드 ‘엘’만 받침으로 쓰인다(예 מַל : 말). 여기서 ל(라메드 l)와 נ(눈 n)은 공통적으로 울림 소리들이다. 시베르스¹⁾에 의하면, $\text{ׁ} \text{ׂ} \text{׃} \text{ׄ} \text{ׅ}$ 과 같은 자음들이 울림 소리 발성체제를 이루고 있다.²⁾ 따라서 첫째로 위의 6자

* 감리교신학대학교, 구약학.

1) E. Siverers, *Metrisches Studien* I,14.

2) GK §10c,d를 참조

음(ֵ / ִ / ֶ / ֹ / ֺ) 아래 쉬바 부정모음은 생략모음이 되어 받침으로만 쓰인다는 결과가 나온다(예 בְּשַׁלְיֵל b^ššalēl 브찰엘)³⁾ 그 다음 쉬바 부정모음이 받침으로 쓰이는 경우는 단어 중간 음절(예 מְבַרְכֵינוּ), 특히 쉬바 앞에 단모음이 있는 경우(다른 예 מְבַרְכֵנוּ에서 בְּ)이다. 셋째로 부정모음 쉬바 앞에 강점(다게쉬 포르테)를 가진 음절이 있으면 쉬바는 받침이 된다. (예 רֹמַמְתִּי rômamti)⁴⁾

부정모음으로서 받침 사용의 경우는 아래와 같이 4가지로 요약된다.

① 울림 소리 자음 ֵ / ִ / ֶ / ֹ / ֺ 아래 부정모음 쉬바는 생략모음 (Vocalsyncope)이 되고 ֶ 자음은 받침이 된다: 예) בְּשַׁלְיֵל, b^ššalēl 브찰엘, בְּשַׁלְיֵל에서 ֵ는 받침이 된다.

② 단모음 다음 쉬바(ֶ)는 구개음으로서 받침이 되고, 둘째 쉬바(ֶ)는 ‘드’가 된다.

예) מַכְנַדְבַּי, maknadbay 막나드바이, מַכְנַדְבַּי에서 ֶ는 ‘드’가 된다.

③ 부정모음 쉬바가 연이어 나올 경우 첫째 쉬바는 무음이 되어 받침이 되고, 둘째 쉬바는 유음이 되어 (예) 음절이 된다.

예) מִשְׁמִיטָה, 미스미쉬 kark^šmiš

④ ֶ 경우 라메드 앞의 자음은 ֶ를 종성 받침 ‘르’로 가지나, 그 다음 자음은 라메드(ֶ)는 ‘르’를 초성으로 가질 수 없다.

예) בַּדָּן, 발아단 bal^ādan

쉬바의 유음 ‘에’ 혹은 ‘으’

한국의 어떤 성서학자는 쉬바의 유음과 무음을 구별하지 않고 발음상 “으”로 통일시키고 있다.⁵⁾ 그러나 경우에 따라서 쉬바의 유음을 “에”로 발음할 필요가 있다.

쉬바는 성격상 반모음 또는 음절분할(모)음으로 불리운다.⁶⁾ 시베르스는 쉬바는 중얼거리는 모음이라 칭하고 있다. 쉬바는 때로는 무음이고 때로는 유음으로 발음된다. 단모음 뒤에서는 무음으로서 음절도 사

3) 예: בַּדָּן 발아단 bal^ādan, שֵׁנָב שֵׁנָב 신아브 šināb, הַנָּמֶל הַנָּמֶל 하남엘 h^ānam^ēl, מִשְׁמִיטָה, 미스미쉬 kark^šmiš. ֶ는 ֶ와 구별이 되기 때문에 ‘르’가 된 것이다.

4) 방석종, 『히브리어 문법』, 41쪽을 참조.

5) 민영진, 『국역성서 연구』, 1984; 박동현, 한글 개역판 구약성경의 전통을 살린 히브리어 한글 음역 시안, 미간행, 2000.12, 23쪽

6) GK §10. p.53-57 참조, 특히 §10a를 보라

라지만, 장모음 뒤에서는 유음으로서 e(에)소리를 내며 음절을 갖는다. 국내 성서학자들 중에서 이런 e는 “으”로 통일시키고 있으나 문제점은 남아 있다. 무음도 “으”, 유음도 “으”라고 할 때, 음절분할(구분)음으로서 쉬바의 표현이 모호해지기 때문이다. 좌우간 문법상 반모음 쉬바는 ‘부정모음’(불명확하고 일정하지 않으며, 애매한 발성(음)을 가진 모음)으로 정의 된다. 이런 부정모음의 유성음과 무성음의 원칙은 서구 성서 학자들에 의해서 세워져 있다. 국내 히브리어 문법에서도 이런 쉬바 발음의 원칙이 제시되고 있다.⁷⁾

무음 부정모음이 “으” 발음의 경우: 편의상 “으”이다. 정확한 의미로는 유음 쉬바(유음 부정모음)에 (ֿ-)발음이 된다. 단어의 초반절에 나오는 부정모음 쉬바는 “으”소리를 낼 수 있다.

이런 “으”는 대체로 치음(ת ת ט ת ת)⁸⁾과 치찰음(צ ס ש ש צ)⁹⁾ 자음들에게 해당된다. 그러나 구개음(כ ק ג כ)과 순음(ך ם - כ פ)은 받침으로 쓰인다.

| | |
|-----------|---|
| אֵלֵךְ | 익알 (구개음 ㄱ) |
| אֵפֶת | 입하르 (순음 ㄱ) |
| מִכְנָסִי | 막나드바이 (구개음 ㄱ) |
| מִדְּמֵן | 마드멘 (치음 ㄱ) |
| אֵפֶת | 호프니, 순음 ㅍ로 인해서 ‘흡니’로 읽어야 하나, 울림 소리 ㄴ앞에 쉬바가 오므로 그 음절은 “으” 발음을 내어서 ‘호프니’로도 발음할 수 있다.(아래 IV. 5를 보라) |
| שֶׁשֶׁבַע | 세스빳 차르 (치찰음 ㅃ) |
| אֵפֶת | 티크와, 구개음 ㄱ로 인해서 ‘틱와’로 읽어야 하나, 울림 소리 ㄴ앞에 쉬바가 오므로 그 음절은 “으” 발음을 내어서 ‘티크와’로 발음할 수 있다. (아래 IV.5를 보라.) |

부정모음 쉬바 이외에 장모음 최장모음 뒤에 말미자음(울림 소리 자음은 제외)은 “으”의 발음을 낸다. 그런 말미자음이 받침으로 쓰이는 경우도 제기되고 있다.¹⁰⁾ 그러나 최장모음 다음에 나오는 말미 자음은 ‘으’ 발음으로 표기되어야 한다. 왜냐하면 (최)장모음 뒤에 자음이 받침

7) 방석중, 『히브리어 문법』, 40-41쪽을 보라

8) 민영진, 상계서, 348쪽 5번

9) 민영진, 상계서, 349쪽 7번

10) 박동현, 상계서.

| | | | | | |
|--------|------|---|-----|---|---------|
| 예) קרם | 아브람 | ק | 다음 | ך | (울림 소리) |
| גבריאל | 가브리엘 | ך | 다음 | ך | (울림 소리) |
| נדבא | 네다브야 | ך | 다음 | : | (울림 소리) |
| עדנא | 아드나 | ך | 다음 | ; | (울림 소리) |
| מזמור | 미즈모르 | ך | 다음 | ם | (울림 소리) |
| ממרא | 마프레 | ך | 다음에 | ך | (울림 소리) |
| מנמינ | 미느야민 | ך | 다음에 | : | (울림 소리) |
| עברי | 이브리 | ך | 다음 | ך | (울림 소리) |
| תקובא | 티크봐 | ך | 다음에 | ך | (울림 소리) |
| מקלות | 미클로트 | ך | 다음에 | ך | (울림 소리) |

평소 첫음절의 단모음 다음에 쉬바는 중성받침이 되지만, 그런 쉬바 다음 셋째 음절 자음이 울림 소리 자음이면 초성 “으” 발음을 낸다.

4) (최)장모음 뒤 말미 자음은 “으”로 발음된다. 만일 말미 자음이 첫음절의 받침 중성이 되면, 불변음 최장 모음이 단모음의 인상을 줄 수 있다.

예) לוד 루드, לפידות 랍피도트. 즉 루드 → 룻으로 변모음 되며 최장 모음의 불변성이 손상되기 때문이다.

5) ל ; ך ם ך 울림 소리 자음의 부정모음 쉬바 음절은 앞자음의 받침 중성이 된다.

울림 소리 자음(ל ; ך ם ך)이 말미에서 부정모음 쉬바를 가지면 “으” 대신 “떠 있는 소리”가 되어 그의 앞자음의 받침 중성이 된다. 이런 부정모음의 자음은 복합 명사에 나오는 경우가 흔하다.

| | | | |
|----------|-----------------------|------|-----|
| 예) הנמאל | h ^ā nam‘ēl | 하남 엘 | → 남 |
| שנאב | šināb | 쉬아브 | → 쉬 |
| הנוכ | h ^ā nôk | 하노크 | |
| בלאדן | bal ^ā dān | 발아단 | |

6) 말미 자음의 쉬바는 “으”(울림 소리 자음 제외)가 된다.

| | | |
|---------|--------------------|-----|
| 예) ברुक | b ^ē rûk | 베루크 |
| אונעק | onyēk | 온예크 |
| קאטאב | kātabt | 카탑트 |

אֶתְּ hēt' 헤트

7) 부정모음 쉬바가 연이어 나오는 경우 첫째 쉬바는 무음(“으”)이고, 둘째 쉬바는 유음(°)음절이 된다. 국내 구약학자들 중에서는 유음 부정모음(쉬바)도 “으”로, 무음 부정모음 쉬바 “—”로 표기하는 이가 있다. 부정모음 쉬바가 단일하게 나올 때는 “으”가 괜찮겠지만, 둘이 연이어 나오는 경우 “으,으”는 불분명하여 혼란을 줄 수 있다. 특히 울림 소리 자음이 연이어 나올 경우 부정 쉬바는 유음과 무음 원칙이 지켜지는 것이 좋다.

예) אֶתְּ y'rahm°ēl '예라호메엘'에서 אֶתְּ(호메).....

אֶתְּ yiphdh°yā 입데야

אֶתְּ kark°mīš 칼케미쉬, 카르케미쉬

8) 중간 음절 부정모음 쉬바의 받침 표기: 단어의 중간 음절에서 부정모음 앞에 단모음 음절이 있으면, 부정모음 쉬바는 앞음절의 받침 중성이 된다.

예) אֶתְּ n°bûkadnessar 느부갓네차르, 단모음 ֶ 다음 ֶ는 뒤에 장모음 אֶ의 영향으로 위축되어 받침 ‘ס’으로 쓰인다. אֶ에서 אֶ는 최장모음으로 쓰이기 때문에 “네~”가 된다.

אֶתְּ maknāḏbay 막나드바이, 첫번 ֶ는 단모음 뒤 구개음 때문에 쉬바는 받침이 되고, 둘째 ֶ는 치음이기 때문에 “드”로 읽는 것이 좋다.

אֶתְּ 대상 4:3 잇바쉬. אֶ의 ֶ는 그 뒤 אֶ의 다게쉬 포르테의 영향으로 받침으로 쓰일 수 있으나, אֶאֶ ‘비드카르’는 그냥 두는 것이 낫다.

אֶתְּ-אֶ ֶ 강점은 이중 효과를 가지고 있으므로 첫 번은 자음의 받침, 나중은 ֶ로 나눈다. אֶ아 앓타르

2. 히브리어 한글 음역 시안(박동현의 제안)에 따른 도표를 개괄적으로 조감하여 단평하자면 아래의 설명과 같다:

| 번호 | 히브리어 | 우리말 개역 | 박동현 | 방석종 | 단평 |
|----|---|---|--|---|--|
| 1 | משׁיזבאל יגאל אחאב ברכאל בצלאל בלאדן חנמאל שנאב ארעלי משאל | 느 3:4 므세사벨 민 13:7 이갈 왕상 16:28 아합 욥 32:26 바라겔 출 31:2 브사렐 왕하 20:12 발라단 렘 32:7 하나멜 창 14:2 시납 창 46:16 아렐리 수 19:26 미살 | 므세자브엘 이그알 아호압 바라크엘 브찰르엘 발르아단 하나므엘 쉬압 아르엘리 미쉬알 | 므세잡엘 익알 아하브 바라크엘 브찰엘 발아단 하남엘 쉬아브 미식알 | |
| 2 | יבקר טבחח לבנה שבמה שיחור לבנת משׁיזבאל תבערה חשביה רבקה | 삼하 5:15 입할 대상 18:8 디브핫 민 33:20 립나 민 32:38 십마 수 19:26 시홀 립낫 느 3:4 므세사벨 민 11:3 다베라 스 8:19 하사바 창 22:23 리브가 | 이브하르 리브나 시브마 쉬호르리브낫 므세자브엘 타브에라 하샤브야 립카 | 입하르 팁핫 립나, 리브나 쉬호르립나트 므세잡엘 탐에라 하샤브야/하샤바 | 단 평 은 아래 도 표 번 호 1-20 에 따 라 서 히 브 리 어 음역 을 개 별 적 으 로 설 명 하 였다. |
| 3 | יגאל פגעיאל הגדולם | 민 13:7 이갈 민 1:13 바기엘 느 11:14 하그돌림 | 이그알 파그이엘 학그돌림 | 익알 학돌림 | |
| 4 | מכנרבי צדקיה עבדיה מדמן נבוכדנאצר לד לוד חצר-ארך | 스 10:40 막나드베 왕상 22:11 시드기야 욥 1:1 오바다 렘 48:2 맛멘 왕하 24:1.11 느부갓네살 느 7:37 로드 창 10:22 룯 민 34:4 하살아달 | 마크낫바이 치키야 오바드야 마드멘 느부카드넷차르 룯 하차르앗다르 | 막나드바이 치드키야 오바드야 느부갓네차르 로드 루드 | |

| 번호 | 히브리어 | 우리말 개역 | 박동현 | 방석종 | 단평 |
|----|--|---|---|--|--|
| 5 | מַחֲרֵי פְּדָהֶאֱל יְהוֹדֵי אַהֲרֹן נוֹגָה | 삼하 23:28 마하래 민 34:28 브다헬 대상 2:47 야대 출 4:14 아론 대상 3:7 노가 | 마호라이 프다호엘 야호다이 아하론 노가호 | 프다헬 요호다이 | |
| 6 | עֶשָׂו | 창 25:25 에서 | 에사우 | 에사으(브) | |
| 7 | קוֹזְבִי אַחַזְיָה בְּעֻז עֲזִיָּה עֲזָה | 민 25:15 코스비 왕하 1:2 아하시야 룻 2:1 보아스 왕하 15:30 웃시아 창 10:19 가사 | 코즈비 아하즈야 보아즈 웃지야 앗자 | | 단 평 은 아래 도 표 번호 1-20에 따 라 서 히 브 리 어 음역 을 개 별 적 으 로 설 명 하 였다. |
| 8 | יְרִיחוֹ חֲנוֹךְ תַּחֲפֹנֶחַס אַחַרְחַר פְּקַחְיָה אַחַאֲב אַחִי אַחַמְתָּא תַּחְתִּימֵי קְדְשֵׁי אַלְיָקָבָא יְחֹדָד מַחְלוֹן יְרַחְמֵאֵל תַּחֲפֹנֶחַס | 수 2:1 여리고 창 4:17 에녹 렘 43:7 다바네스 대상 8:1 아하라 왕하 15:22 브가히야 왕상 16:28 아합 삼하 6:3.4 아효 스 6:2 악메다 삼하 24:6 닛딤 훗시 삼하 23:32 엘리아바 대상 5:1 야도 룻 1:2 말론 렘 36:26 여라므엘 렘 43:7 다바네스 | 여리호 하녹 타호판헤스 아호라 프카호야 아호압 아호요 아호므타 타호팀 엘르야호바 야호도 마홀론 여라호므엘 타호판헤스 | 하노크 아호라호/악라호 아하브 아효 아호메타/악메타 탁팀 훗시/호드시 엘야호바/엘야바 예라호메엘 | |
| 9 | | | | | |
| 10 | אַלְיָקָבָא | 삼하 23:32 엘리아바 | 엘르야호바 | 엘야호바/엘야바 | |
| 11 | סוּכּוֹת | 창 33:17 숙곳 | 숙곳 | 숫코트 | |

| 번호 | 히브리어 | 우리말 개역 | 박동현 | 방석종 | 단평 |
|----|---|---|---|--|---|
| 12 | בלאדן אלקים בלעם בצלאל כליון פלליה | 왕하 20:12 발라단 왕하 23:34 엘리아김 민 22:5 발람 출 31:2 브사렐 룻 1:2 기론 느 11:12 블라야 | 발르야단 엘르야킴 빌르암 브찰르엘 킬르온 플랄르야 | 발아단 엘야킴 빌암 브찰엘 킬르온/킬온 플랄야 | |
| 13 | רוממתי עור שמעון חנמאל חמה | 대상 25:4.31 로암디에셀 창 29:33 시므온 렘 32:7 하나멜 느 1:1 느헤미야 | 로맘디에셀 심온 하남엘 느헬야 | 시몬 느헤므야 | 단 평 은 아 래 도 표 번 호 1-20 에 따 라 서 히 브 리 어 음 역 을 개 별 적 으 로 설 명 하 였 다. |
| 14 | אלנתן בנעא חנאל שנער שבניה עין רומן | 렘 26:22 엘라단 대상 8:37 비느아 렘 31:38 하나넬 사 11:11 시날 느 9:4 스바냐 느 11:29 에느림몬 | 엘나탄 빈아 하난엘 션아르 스반야 엔-림몬 | 빈아 | |
| 15 | הסנאה | 느 3:3 하스나아 | 핫스나아 | | |
| 16 | תבערה פנעיאל תדעל אלערוזי עמעד שפע אשען לעדה לעדן | 민 11:3 신 9:22 다베라 민 1:13 바기엘 창 14:1.9 디달 대상 12:6 엘루새 수 19:2.6 아맛 대상 4:37 시비 수 15:52 예산 대상 4:21 라아다 대상 7:26 라단 | 타브에라 파그이엘 티드알 엘르우자이 아므앗 쉬프이 에쉬안 라오다 라오단 | 탐에라 팍이엘 티드알 엘우자이 암아드 쉽이 라다 라단 | |

| 번호 | 히브리어 | 우리말 개역 | 박동현 | 방석종 | 단평 |
|----|---|---|---|-----------------------------------|--|
| 17 | חֲפְנֵי הַפֶּה: כִּסְפֵּי־ שֶׁטִי שֶׁפֶרָה לְפִדּוֹת | 삼상 1:3 흡니 대상 8:25 이브드야 스 8:17 가시바 대상 4:37 시비 출 1:15 십브라 삿 4:4 랍비돏 | 호프니 입드야 카시프야 시프이 쉬프라 랍피돏 | 흡니, 호프니 쉽이 랍피돏트 | 단 평 은 아래 도 표 번호 1-20에 따라 서 히브리 어 음역 을 개별 적 으 로 설 명 하 였다. |
| 18 | צָדוֹק אֲצוּבֹן צִחַק אֲמָצִיָּה שֶׁשְׁבָצָר שֶׁנֶּאֱצָר | 삼하 8:17 사독 대상 7:7 에스본 창 17:19 이삭 왕하 12:22 아마샤 스 1:8 세스바살 대상 3:18 세낏살 | 차독 에츠본 이즈학 아마츠야 세스밧차르 셴앗차르 | 차도크 이즈하크 | |
| 19 | דִּקְלָה עֲקָרוֹן תְּקוּהָ בִּקְבֻקָּה | 창 10:27 디글라 수 15:11 에그론 왕하 22:14 디과 느 11:17 박부가 | 디클라 에크론 티크와 박부크야 | 틱와, 티크와 | |
| 20 | חֲרָחִס כַּרְכַּמִּישׁ תְּגֻרְמָה קָרְקָר פְּרָאִם | 왕하 22:14 할하스 사 10:9 갈그미스 창 10:3 도갈마 삿 8:10 갈골 수 10:3 비람 | 하르하스 칼르크 미쉬 토가르마 카르코르 피르암 | 카르케미쉬 피람 | |

도표 번호 1.

מְשִׁיבָאֵל

느 3:4 므세사벨, 므세자브엘→므세잡엘.

בּ의 쉬바는 무음이며 무음절이 되고, ׀의 단모음 파타흐

| | |
|------------|--|
| טבחת | 탑햇, |
| שבמה | 민32:38 ‘시브마’도 שבמה와 동일하다. |
| שיחור לבנת | 쉬호르 립나트 |
| משׁיזבאל | 므세잡엘 |
| תבערה | 민 11:3 탑에라, 단모음 뒤 쉬바는 받침이 된다. 다베라(개역)는 발성 원칙상 ‘타브에라’보다 더 낮다. |
| חשביה | 스 8:19, 하샤브야, ח 뒤에 울림 소리 ‘(요드) 때문에 ‘으’(브) 소리가 난다. |

도표 번호 4.

| | |
|-----------|--|
| מכנדי | 스 10:40 막나드바이, 첫 번 ח 쉬바는 구개음으로 받침이 되나, 뒤에 נ는 치음으로서 “으”가 된다. 막나드배(개역)가 ‘마크넛바이’보다 발성원칙에 가깝다. |
| צדקה | 왕상 22:11 치드키야 (← 칫키야), ח는 치음이기에 ‘으’로 발음한다. צדק + ה: 칫드키/야 |
| עבדיה | 욥 1:1 쉬바 (ח)가 중간에 있으므로 받침이 가능하다. 오바다→오바드야(‘치드키야’와 비교), 복합명사 עבד + ה: |
| מדמן | 렘 48:2 마드멘 |
| נבוכדנאצר | 왕하 24:1.11 느부갓네차르 단모음 - 다음 ח는 뒤에 장모음 מ의 영향으로 위축되어 받침 ‘스’으로 쓰인다. מ에서 מ는 최장모음으로 쓰이기 때문에 “네~”가 된다. |
| לד, | 느 7:37 לד 창 10:22 두 단어는 장모음 홀렘(ֿ)과 최장모음 슈레크(ֿ) 때문에 ל, ל이 아니라 ‘로드’와 ‘루드’로 읽어야 한다. (민영진, 상계서, 348쪽 ח 가드를 참조) |
| חצר-אדר | ח 강점은 이중 효과를 가지고 있으므로 첫 번은 자음의 받침, 나중은 ח로 나눈다. |
| דל | א앗다르 |

도표 번호 5.

- פדאהל 민 34:28. Pedahel(프다헬)로 읽으라.
 단모음 뒤 쉬바 ה는 무음이라 「호」로 읽기보다는 뒤의
 א에 합쳐 「헤」로 읽는 것이 적절하다. ‘프다헬’은 자음
 ה와 א를 겹쳐서 한음절로 축소시켰다. ה의 쉬바는 무음
 절로 표기되고 있다.
- יְהוּדָי 대상 2:47. 요호다이. 첫머리 카메츠는 바로 뒤에 쉬바
 때문에 카메츠 하투프(o)로 읽기를 제안한다. (민 25:15
 의 יְהוּדָי ‘코즈비’를 비교하라)
- אֲחֵרֹן 出 4:14 아하론
 무음 ה와 최단모음 ו로 인하여 “하”는 빠뜨릴 수 없다.

도표 번호 6.

- וָאוּ 창 25:25 에사으(브)로 읽는다. ‘에사우’로 표기하면 최장
 모음 슈레크 ו가 된다. 그것은 어미자음 ו와 다르다. ו는
 waw 와으(봐브)로 발음된다.

도표 번호 7.

- יְהוּדָי 민 25:15 코즈비는 도표 5번의 יְהוּדָי 요호다이 처럼 카메
 츠 하투프 ‘o’로 발음한다.

도표 번호 8.

- אֲחֵמֶתָּה 스 6:2 아흐메타/악메타. 여기서 헛트 ת를 받침으로 표기
 할 때 “-”이 가능하다.¹²⁾ 고로 ‘악메타’ 또는 ‘아흐메
 타’로 읽는다. 그러나 다른 한편 쉬바 뒤 울림 소리 ח
 때문에 약한 호(ח)의 발음도 가능하다. 따라서 “악메타”
 (개역)는 아흐메타 보다는 발성원칙에 가깝다. 독어성경
 “Achmetha”를 참조. ”악메타“는 첫 번 쉬바는 무음이고,
 둘째 쉬바는 유음 ”에“로 표기한 좋은 사례이다.

12) 박동현, 상계서, 28쪽, 2..2.8. ת를 참조.

- תחתים קדשי** 탓팀 훗시(개역) 삼하 24:6. תחתים에서 ת는 그 뒤 다게쉬 레네 영향으로 무음이 되며 받침 “י”으로 쓰이고, קדשי에서 ק는 받침 “י”¹³⁾으로 표기된다.
- אלִּיבָבָא** 삼하 23:32에서 ‘하나님이 감추시다 (숨으시다)의 의미를 가진 복합어이다. ‘엘야흐바/엘약바’로 발음한다.
 ל 아래 쉬바는 대개 무음으로 ל 발음만 해도 무방하다. “으”가 없이 ל 발음만 한다. 그리고 ת에서 ת는 받침 “י”으로 표기된다. ‘엘리아바’(개역)와 ‘엘르야흐바’는 발성원칙에 맞지 않는다. ‘엘야흐바’또는 ‘엘약바’가 가능하다.
- ירחמאל** 두 개로 이어지는 쉬바 중 나중 것은 약간의 쉬바 e 발음을 하며 둘째 단어와 경계를 지어준다.
 렘 36:26 Jerachmeel 예라흐메엘 (←여라흐므엘)
- קָנוֹךְ** 창 4:17 하노크, 최장모음 ו 다음 쉬바를 가진 자음은 받침으로 쓰일 수 없다.¹⁴⁾
 최장모음 홀렘 ו 다음에 오는 구개음(כ ך ן ן כ)은 ‘크’가 된다. 받침이 아니다. 고로 예녹(개역)과 하녹은 발성원칙에 맞지 않는다.
- חַרְחַל** 2대상 8:1 아흐라흐. 여기서 마지막 단어 ח는 발음되어야 한다.
- בְּאֵב** 2아흐압 또는 아흐아브 보다는 아하브가 맞다. 후음 ה와 א이 겹쳐서 연음이 되어 한음절이 될 수 있다.

도표 번호 10.

- אלִּיבָבָא** 삼하 23:32 ‘엘리아바’나 ‘엘르야흐바’ 보다는 ‘엘야흐바’(Eljachba)로 읽으라. 이 이름은 אל과 בָּבָא 두 단어의 합성물이다. 따라서 쉬바 ל뒤에 울림 소리 ו가 있어도 ל는 「르」가 되지 않고 독립적으로 두 단어를 구별해서 읽는 것이 좋다. 9번의 ירחמאל은 독립된 한 단어 חח

13) 박동현, 상계서, 26쪽, 2.2.4. ‘י’는 ‘ש’ 앞에서 받침 “י”으로 사용된다. 그러나 이 고유 지명은 본문 전승상 문제가 있다. קדשי תחתים은 맛소라 본문 비평자료에서 קדשי תחתים(ואל־אֶרְז) (가데스를 향해서 헛족 땅으로)로 고쳐졌다.

14) 민영진, 『국역 성서 연구』, 348쪽(1) 참조

기이기 때문에 ‘여라흐프’, 즉 쉬바 ㅍ뒤에 올림 소리 ㅍ가 있어 ‘호’로 읽을 수 있다.

도표 번호 11.

חֲכֹחַ 창 33:17 슛코트, 위 4번의 ㄱ, 느 7:37 ㄱ과 8의 하노크
를 보라

도표 번호 12.

무음 쉬바는 음절이 없다. 그런고로 “—”도 불가능하다. ㅎ는 단모음 뒤에서는 무음이 된다. “—”의 표시가 가능하나 ㅎ 올림 소리 아래 쉬바는 “—”도 불필요하다.

בְּרִיאַן 왕하 20:12 발르야단→ 발야단,
이 명칭은 발+야단 두 명사의 합성어이다. 쉬바(ㅎ)는 ‘야단’과 경계를 두어 읽혀야 한다. ‘르’로 읽지 못한다. 차라리 발라단(개역)이 발성원칙에 가깝다. ‘발르야단’은 적합하지 않다.

אֵלְיָכִים 왕하 23:34 엘르야킴→ 엘야킴

בִּילְאָם 민 22:5 빌레암→빌암

בְּרִיאַן 출 31:2 브/찰/엘(3음절) ← 브사렐(개역) 브/찰/르/엘(4음절). 단 בְּרִיאַן 킬르온은 ㅎ 뒤에 올림 소리 ㄱ가 있어 ‘르’가 가능하다. בְּרִיאַן도 이와 동일하다.

쉬바의 유성과 무성을 공통으로 “으”로 읽는 것을 제안한 것은 좋으나, 유성음은 음절이 계산되고, 무음은 음절이 없어지는 것을 생각하지 못하는 실수를 범하게 된다.

ㅎ 아래 쉬바는 대체로 무음이 되어 대개 음절로 계산되지 않는다. 단모음 다음 쉬바는 무음이요 동시에 음절로 계산되지 않는 무음절이 된다.

אֵלְיָכִים 엘+야킴 ‘eljakim

그러나 이것은 [엘르야킴]으로 읽으면 단모음 뒤에 쉬바는 유음

“으”가 되어 음절로 계산되어야 한다. 그것은 발성론적으로 어긋나는 것이다. 그러므로 ‘엘야킴’은 발성론적으로 3음절로 맞고, 복합명사 [엘]과 [야킴]의 합성도 분명해 진다.

לְאֵלֵינוּ ‘브찰엘’이 ‘브찰르엘’이 되면 쉬바의 발성원칙에 혼동을 가져오게 된다. 첫머리 브(ב)의 쉬바는 ‘으’로 읽어지면 서 一의 음절을 가질 수 있지만 찰(לָא)의 ㄴ은 단모음 뒤의 무성 쉬바가 되며 음절을 가질 수 없다. 무음절이 된다. ㄴ은 ㄹ의 받침으로만 쓰인다.

도표 번호 13.

שִׁמְשֹׁם 창 29:33 ‘시몬’. שִׁמְ의 ㅁ은 무음 쉬바이기 때문에, 이런 경우 ㅁ과 홀렘 ִ를 직접 붙여서 발성이 가능하다. ㅁ과 ㅍ을 겹쳐서 한음절로 읽을 수 있다. 고로 ‘시므온’ 보다 ‘시몬’으로 관례대로 읽는 것이 좋다.

נִהְיֵה 느 1:1 느헤므야, 쉬바 ㅁ 다음 울림 소리 ֵ가 오기 때문에 [으]로 읽을 수 있으나, 여기서는 겹치는 울림소리의 음절 축소 현상과 연음법칙이 더 적합하다. ㅁ는 ֵ와 겹쳐져 <ㅁ야>가 된다.

도표 번호 14.

בִּנְיָמִן 대상 8:37 빈야
울림 소리 ִ는 생략 모음으로서 받침으로 사용되기 때문이다.

אֶלְנָאֵל 렘 31:38 하나넬 → 하난엘. ‘난과 엘이 특징적인 명사로 합성되어 있던 두명사의 경계표시를 위해서 [ֵ]은 [으]가 되지 않고 쉬바의 생략모음이 될 수 있다.

נִהְיֵה 느 9:4 스바느야, 쉬바 ֵ다음 울림 소리 ֵ때문에 ‘느’가 가능하나, 여기서는 그것이 겹치는 울림소리의 음절축소 현상으로 ֵ는 ֵ와 겹쳐져 <냐>가 된다.

도표 번호 16.

- תבַּעֲרָה 민 11:3 탐에라, 단모음 뒤에 쉬바 ʁ는 받침이 된다.
 פְּנֵי־אֵל 민 1:13 פאי엘, 단모음 뒤에 쉬바 ʁ는 받침이 된다.
 תִּדְעַל 창 14:1.9 티드알, 단모음 뒤에 쉬바 ʁ는 ʁ받침이 된다.
 עֲמֵד 수 19:2.6 암아드, 단모음 뒤에 쉬바 ʁ은 받침이 되고,
 어미 ʁ는 앞의 장모음 카메츠 때문에 ‘드’로 읽혀진다.
 아맛(개역)이나 ‘아므앗’은 발성원칙에 벗어나 있다.
 לַעֲדָה? 대상 4:21 라다, ʁ 무음 쉬바는 앞의 파타흐에 융합되어
 “라”로 발성된다. 단모음 파타흐 다음 쉬바는 “으”가 되
 지 않는다.

도표 번호 17.

- שָׁפַע 대상 4:37, 쉽이, 단모음 히렉 뒤에 쉬바는 받침이 된다.
 고로 여기서는 ʁ 받침을 쓴다.¹⁵⁾ 시비(개역)는 ‘시프이’
 보다 연음발성원칙에 가깝다. 음역은 원음대로 ‘쉽이’로
 하고 읽을 때에는 연음 법칙¹⁶⁾을 적용할 수 있다.

도표 번호 18.

- חִדְּקָ 삼하 8:17, ‘차도크’ 최장모음 ʁ 뒤에 ʁ는 <으> 발음을 갖
 는다. 사독(개역)이나 ‘차독’은 발성원칙에서 벗어나 있
 다.
 חִצְּחָק? 창 1:19, ‘이츠하크’ 장모음 카메츠 뒤 ʁ는 <으>음이 된다.

도표 번호 19.

- תִּקְוָה 왕하 22:14, ‘틱와’ 또는 ‘티크와’ 단모음 히렉 뒤에 ʁ는
 <ɣ>받침으로 쓰일 수 있으나, 울림소리 ʁ(와우) 때문에
 ʁ가 <으>로 표기될 수도 있다.

도표 번호 20.

- כַּרְכַּמִּישׁ 사 10:9, ‘카르케미쉬’ 첫 번 쉬바 ʁ는 <--> 발음이 되지
 만, 둘째 쉬바 ʁ는 <케> 발음이 된다.
 פִּרְאֵם 수 10:3, ‘피람’ 단모음 히렉 뒤에 쉬바 ʁ는 <으>로 읽을

15) 박인환 편저, 『바른 우리말』, 197쪽 참조: 단모음 다음 어말 무성 파열음 k p t는 받침 ㄱ ㅂ ㅅ으로 적는다.

16) 민중서림편, 이희승 감수, 『국어대사전』, 2000. 1. 1612쪽.

수 있지만(‘피르암’), 그 뒤에 무음자음(Quiescert Letter) **א**와 겹쳐 **א**는 생략되고 대신 **ר**가 **ר**발음을 내면서 <람>으로 표기하는 것이 더 낫다. 이런 의미에서 개역의 <비람>은 ‘무음/후음자음의 겹침과 음절축소’원칙에 따른 표기라 볼 수 있다.

3. 히브리어 한글 음역 시안에 대한 평가

여기서는 다음과 같은 주안점이 제시될 수 있다.

1. 쉬바가 연이어 나오는 경우에 있어서 박동현은 연이어 나오는 쉬바를 “으, 으”로 표기하고 있지만, 필자는 무음과 유음 {—, 에}로 표기하기를 제안한다. 무성 쉬바 자체가 (—)인데 유음 쉬바를 (—)로 한다면 무음 쉬바는 어떻게 읽어야 하는가? 예를 들면,

אשפני **א**단 1:3 [아스부나스]보다는 아쉬페나즈 Aschpenas로 제안한다.

ירמאל 렘 36:26 [여라므엘]이나 [여라흐므엘]보다는 Jerachmeel [예라흐메엘]로 제안한다.

כרקמיש 사 10:9 [카르크미쉬]보다는 kark^omis [카르케미쉬] (Karkemisch)로 제안한다.

2. 울림 소리 **ל**와 관련하여 1) 복합명사는 독립적으로 경계를 지어 따로 발음해야 하며, 2) 만약 박동현과 같이 유성은 ‘으’로 하고, 무성은 표시를 하지 않는다면 아래 ②③④에서 [르]는 유성음이 되거나 강점을 가진 **ל**가 된다. 그러나 발음법칙상 단모음 뒤에서 쉬바는 무음이다.

박동현은 중간음절 **ל**는 ① **ר נ ת מ פ צ ש** 앞에서는 종성 받침 ‘ㄹ’로 표기하며 ② **ו** 앞에서 **ל**는 받침 ‘ㄹ’과 {르}로 나누며, ③ **א י ו** 앞에서는 받침 (ㄹ), 초성 (ㄹ)로 나누어 적으며, ④ **א**나 **י**앞에서 초성 [르]로 적는다고 했다. 그런데 문제는 2)의 경우이다. 유성은 (르)로 하고, 무성은 표시하지 않는다는 저자의 주장이라면 ②③④에서 (르)는 유성음이 되거나 강점이 있는 **ל**로 변형되어야 한다. 예를 들면,

②의 경우 **מַלְאִכַּי** (민 22:5)은 빌르암(**מַלְאִכַּי**)으로 되어야 하며, ③의 경우 **בַּלְאִדָּן**. 왕상 20:12 ‘발라단’을 ‘발르아단’으로 읽으면 히브리어는 **בַּלְאִדָּן** 이 되어야 하고 또한 **מִקְלָלֶיךָ** (왕하 23:34)은 **מִקְלָלֶיךָ**이 되어 따라서 **ל**에 중점 강점을 붙이는 과오가 생기며, ④의 경우 **בְּשַׁלְאֵל** (b’sal’el) 출 31:2을 브찰르엘로 읽으면 히브리어는 **בְּשַׁלְאֵל**이 되어야 한다. 추가로 **נִפְלְאוֹתָי** (느 11:12)을 ‘플랄르야’로 읽으면 **נִפְלְאוֹתָי**가 되어야 한다. 그러나 ②③④의 경우 **ל**는 단모음 파타흐 다음에 오기 때문에 발음 법칙상 “무음 쉬바”이다. 그런고로 (르)로 표기하는 것은 모순이 된다.

ל는 울림 소리이기 때문에 **ל**의 쉬바 **ל**는 생략모음이 되어 받침 종성 [ㄹ]만 가능하다. 따라서 초성(르)는 무리한 표기이다.

ㄹ, **ל**의 ‘ㄹ’ 발음은 (르) 없이 받침 ‘ㄹ’만 살리면 그 다음 자음과 부딪혀 변음 변자음 **לְאִי** 왕하 23:33 [립나]가 된다고 하지만 이런 경우는 예외이다. **ל**가 나중이고 **א**가 먼저인 경우이다. 그러나 다른 단어는 **ל** 다음 **א**, **ב**, **ג**는 자음의 부딪힘 없이 자음을 독립적으로 표현할 수 있다. 이는 우리말에

‘발암 물질’의 ‘발암’은 ‘바람’과 구별되는 것과 마찬가지로.

또한, ‘발음’은 ‘바름’과 구별되는 것이나 ‘발아’가 ‘바라’와 구별되는 것과 같다.

이런 받침법은 연음 법칙과 식별된다.

(길은)떨어도에서 이것을 (기른)으로 들겠는가?

[찰라]를 [찰나]라 하지 않으며, [알아요]를 [아라요]로 하지 않으며, [할아버지]를 [하라버지]나 [할르아버지]라 하지 않는다.

Daimler (다임러)라 하지 [다임너]나 [다이믈러]라 하지 않는다. T.V 아나운서는 ‘다임러’로 발음한다.

m(비음. 울림 소리), l(개음 울림 소리)

이는 일본어로 [다이무라]라 읽으며, [김치]를 [기무치]라 읽는 것과 같다.

3. 쉬바가 다게쉬포르테와 다게쉬레네 자음밑에 있으면 “으” 또 “에” 음이 된다.

쉬바가 단모음 다음에 있으면 “으”음 또는 생략모음이 된다. 여기서 복합명사의 경계는 정확히 나누어야한다. [박동현]에게는 이것이 간

과되고 있다.

אשפנז 단 1:3 아쉬페나즈 Aschpenas
 קרקמיש 사 10:9 kark^emis [카르케미쉬] (Karkemisch)

4. ʾ (반자음)는 Matres lectionis 자음이라 반모음이라 불러야 한다.

5. ʾ (반자음), ל (측음), ר (진동음) 그리고 ם (비음)의 다양한 음가를 필자는 울림 소리로 통괄해서 다루고 있다.

6. 필자는 쉬바 모음을 부정모음으로 개념화하여 쉬바의 기능을 정리하였고, 쉬바가 무음이 되어 음절을 갖지 못하고 앞의 자음에 받침(종성)이 되는 경우 생략모음이 되는 것을 밝히고 있다. 무성 쉬바는 표시하지 않는다. 박동현 주장에 의하면 경우에 따라 (—) 즉 유성으로 한다고 했으나, מִשְׁבָּאֵל 3:4 므세사벨 → 므세자브엘(박동현의 표기)에서 מִ is 자브가 아니라 “잡”이 되어야 한다. 박동현은 쉬바 발음 규칙에서 모순을 만들고 있다. 고로 “므세잡엘”로 고쳐야 한다.¹⁷⁾ מִשְׁבָּאֵל 왕하 20:12 발르아단이라고 표기하고 있다. מִשְׁבָּאֵל에서 ל는 무음 쉬바이다. 고로 (발르)를 (발)로 해야 그의 주장과 일치한다. 필자는 여기서 쉬바 모음에 대해서 문법용어를 정확히 쓰는 문제를 진지하게 고려하고 있다.

4. 성경개역판의 히브리어 쉬바의 한글 음역 문제

문제점

히브리어 모음들은 단모음(예: 파타흐 פָּ), 장모음(예: 카메츠 פֶּ), 최단모음(예: 홀렘 פֻ, 체레요드 פֵּ), 최단모음(예: 하테프 파타흐 פִּ) 그리고 쉬바(예: פִּ)등이 있다. 그의 음가와 길이가 한글음역에서는 차별없이 표기되는 것에 동의할 수 있다. 그러나 음절이 자음과 모음 관계에서 형성되는 과정에서 생기는 ‘발성’은 발성원칙에 준하여 검토하는 것이 중요하다고 본다. 한글 음역에서 문제가 되는 것은 쉬바 반모음인데 이는 오래전부터 유음 쉬바(ʾ ‘에’ 발음)를 <—>로 표기하자는 제안이다. 이미 개역성경에 유음 쉬바가 <—>로 표기되어 굳어져 있기

17) 박동현은 상계서 부록 수정보완에서 발성원칙 설명 없이 ‘므세잡엘’로 고쳤다.

때문이다. 그러니까 관례가 전통이 되어 하나의 원칙이 되어 버린 것이다. 그래서 박동현¹⁸⁾은 쉬바의 유성쉬바를 <→>음으로 통일시키고, 무음 쉬바는 음절로 표기되지 않으나, 경우에 따라서 <→>로 적을 것을 제안하고 있다. 그러면 유음 쉬바와 무음 쉬바를 구별없이 <→>로 표기하는 결과가 생긴다. 이로 인해 유음 쉬바와 무음 쉬바의 혼동이 생기게 된다. 개역성경이 유음 쉬바를 <→>로 표기했다고 해도, 유음 쉬바에 대한 한글음역 표기가 때로는 <에>, <예>, <여>로 음역된 것이 있다. 유음 쉬바가 <→>로 표기되는 경우, 한글음역의 무음 쉬바도 5가지 경우 <→>로 표기되는 것과 어떻게 구별하여 볼 수 있느냐하는 것이 문제이다. 박동현은 유음 쉬바의 <→>표기를 주장하기 위해서, 기음이 있는 6가지 자음 **בגדכפח** ‘베가드케파트’(B^ghadh K^{ph}ath)를 ‘브갓크팻’¹⁹⁾으로 부르고 있다. 베가드케파트에서는 ‘베’와 ‘케’가 유음 쉬바 <에>로 읽히고 있으며 ‘드’와 ‘트’는 초성으로 표기되는 것에 반하여, ‘브갓크팻’에서는 ‘브’와 ‘크’가 유음 쉬바 <→>로 읽히고, ‘갓’과 ‘팻’은 ʔ와 n가 받침으로 들어가 있는 점이 다르다.

이런 기음 6자음의 문법상 용어를 개역성경에서 따로 표기한 적은 없겠지만, 박동현은 후대의 문법용어조차 ‘쉬바에 대한 한글 음역’에 맞추고 있는 것 같다. 어떻든지 유음 쉬바와 무음 쉬바에 대한 한글음역 표기를 발성원칙에 따라 좀 더 구체적으로 검토하는 것은 의미있다고 본다. 그럼 유음 쉬바 <→>와 무음 쉬바 <받침>, <→>의 표기를 3가지 항목으로 나누어 보자.

먼저 유음 쉬바처럼 표기되는 무음 쉬바<→>에 대해서 그 사례를 열거하면 아래와 같다.

1) 유음 쉬바 <→>와 무음 쉬바 <→>의 혼동

무음 쉬바 <→> 표기의 5가지 경우

- ① 장모음 뒤의 자음은 <→>이다. (예: **אב** 아브)
- ② 쉬바 뒤에 울림소리가 있으면 그 쉬바는 <→>이다. (예: **אברהם** 아브라함)
- ③ 말미자음 아래 쉬바는 <→>이다. (예: **כור** 베루크)
- ④ 연이어 쉬바가 나오는 경우, 첫째 쉬바는 < >이나 둘째 쉬바는

18) 박동현, 상계서, 23쪽 1, (2)와 (3)

19) 박동현, 상계서, 38쪽

유음절 <→>이다.(예: אַחַמְתָּ א호므타 또는 악메타)

⑤ 강점을 가진 말미자음 아래 쉬바와 그 앞의 쉬바는 모두 무음절 <→>이다. (예: קַטְבוֹ 카탑트 또는 카타브트)

유음 쉬바가 <→>이라면, 위의 무음 쉬바 <→>의 표기는 한글음역상 동일하게 읽혀지며 유음과 무음의 혼동이 생긴다. 예를 들면, אַחַמְתָּ에서 קַטְבוֹ는 무음 쉬바가 올림소리 앞에서 <→>로 발음되는 경우이다. אַחַמְתָּ에서 אַחַמְתָּ는 ‘아호므’(박동현 견해)는 첫째 무음 쉬바 <호>, 둘째 유음 쉬바 <므>는 구별없이 <→>로 표기된다. 따라서 유음과 무음의 혼동이 생긴다. 발성원칙대로 읽는다면, 아호메타>로 표기한다. 이와 일치하는 표기는 이미 개역성경에도 나와있다(악메다스 6:2를 보라)

2) 한글 음역의 유음 쉬바 표기들과 그 사례 <에>, <예>, <여>, <오>

한글 음역은 이미 י(요드)와 ש(신)아래 쉬바는 유성쉬바 <에, 예, 여> 또는 무음 쉬바처럼 <→>로 유동적으로 표기하고 있다.

① 첫째 음절의 쉬바 <에>, בַּדָּן 베단(삼상 12:11)

② י의 쉬바 <예>, אֶשְׂרָאֵל 예루살렘(사 40:2); אֶרְמְיָהּ 예레미야(느 10:2) : 양단어에서 י의 유음 쉬바 <에>의 표기를 뚜렷하게 보게 된다.

③ י의 첫 음절 쉬바 <여>, אֶרְמוֹת 여레못(스 10:26); אֶחְיָהּ 여호하난(스 10:28); אֶיִּיִל 여이엘(스 10:43) : 3단어의 첫 음절 <여>는 י에 유음 쉬바 <에>가 결합된 것을 알 수 있다.

④ ש의 첫 음절 쉬바 <소>, שְׁלֹמֹה 솔로몬(왕상 9:10)

⑤ י의 <→>표기, אֶחְיָהּ 사 40:9 ‘유다’의 첫 음절 י의 쉬바가 <→>가 되고 무음 ה는 생략되어 י 슈레크와 결합한 형태 ‘무음자음 아래 쉬바는 생략되고 그 뒤 슈레크 י와 결합되어 <유>로 읽는 것 같다. 이런 경우 י는 <→>표기에 부합된다.

이상을 종합해 보면 첫음절 쉬바 <에>, <예>, <여>는 한글 음역에서 유음 쉬바 <에>를 발성원칙에 따라서 음역한 것 같다. 이것은 유음 쉬바를 <→>로 표기하는 음역보다는 더 적합하다.

3) 유음 쉬바와 무음 쉬바의 한글 음역 표기 정리

히브리어 발음 형태가 유대식, 유럽식, 영미식으로 표기되지만, ‘종래의 영미식’은 유럽식의 경향과 일치한다²⁰)고 한다.

이런 의미에서 종래 한글 개역판 한글 음역의 쉬바의 음역 <—>은 한편으로는 전통을 살리되, 다른한편으로는 유럽식 경향과 함께 문법적 발성원칙을 살려서 재고할 필요가 있다. 왜냐하면 한글개역 음역이 원래의 히브리어 원문에서 온것인지 중역(重譯)한 것인지가 확실치 않고 발성원칙에 따라 음역된 것인지 미심적기 때문이다. 언어를 현대적으로 표현하여 독자들이 알기 쉽게 읽도록 하는 것이 성경번역의 목적이려면, 언어의 표기 또한 원어의 발성원칙에 따라 한글 음역하는 것은 마땅하다. 설령 유럽식 경향을 따르지 않는다고 해도, 성서 히브리어의 발성원칙을 중요시하여 음역하는 것은 가장 기초적인 작업이다. 히브리어언어학 준비가 되어있지 않던 시대에, 외국 성경의 표현을 빌려 한글로 음역한 것은 많은 제약이 따를 수 있었다고 본다. 그러나 이런 제약은 서서히 벗겨져야 할 것이다. 성서언어의 의미를 선불리 건드리는 것은 문제가 있겠지만, 언어의 표기는 ‘형식’이기 때문에, 그것이 기존 개역의 음역과 다르다고 해도, 음역이 발성원칙에 따라 정확하게 표기되는 것이라면, 그것은 빠를수록 좋다고 본다.

앞의 히브리어 한글 음역 8가지 원칙, 한글 음역 시안에 관한 도표에서 설명한 유음 쉬바 <에>, 무음 쉬바 <—> <받침>의 사례들은 음역을 위한 발성원칙에 따른 것이다. 그리고 뒤에 히브리어 한글 표기 원칙 5가지는 종합적인 정리가 될 것이다.

5 히브리어 한글 표기 원칙 5가지

5.1. 무음절로서 발성표기 <—>와 생략모음 및 무음과 후음의 겹침과 음절 축소

- 1) 장모음 뒤에 오는 자음은 “—”로 적는다.

예) אָב 아브 (장모음 ā뒤 օ)

חָמוֹר 하모르 (최장모음 ĩ (ô)뒤 ֿ)

- 2) 단모음 장모음 뒤에 올림 소리는 “으” 없이 받침 종성으로만 표기된다. 이런 경우는 아래와

20) 박동현, 상계서 22쪽, 각주 17)참조.

같다.

- 예) אָם 암 (단모음 a 뒤의 ׀)
- אֵל 엘 (장모음 뒤 ֿ)
- אֵל 엘 (단모음 뒤 ֿ)
- אֵלֹהִים 엘로힘 (장모음 ֿ(i) 뒤의 ׀)
- שֵׁם 심 (장모음 î 뒤의 ׀)
- קוֹל 콜 (장모음 î ô 뒤의 ֿ)
- כֹּל 콜 (장모음 ô 뒤의 ֿ)
- קוּם 쿼 (장모음 î 뒤의 ׀)
- אֵנָם 에남 (최장모음 ê 뒤의 ׀)
- תֵּמָן 테만 (장모음 ֿ(ã) 뒤 ֿ)

3) 단일 명사나 합성 명사에서 울림 소리 밑에 쉬바는 즉 생략모음이 된다.

예) אַבְרָם šin'āb 쉬아브, הַנָּמִיּוֹל h'nam'ēl 하남 엘

4) 말미 자음의 쉬바ֿ는 생략 모음이 된다.

예) בְּרוּךְ b'rûk 베투크, אֹנְיֵק 'onyēk 온예크
 כַּתָּב kātābt 카담트, חֵטֶה hēt' 헤트

5) 쉬바를 가진 무음과 후음 자음의 연음현상: 단모음 뒤의 쉬바를 가진 자음(종성)이 그 뒤의 음절의 초성이 되는 현상이다.

예) שִׁפְחָי šiph'î 쉬피→시비, אַחֲרָאב ah'arāb 아호아브→아하브, חַשְׁבֵּיָהּ hašbēyah 하샤브야→하샤바, אֲחִיָּהּ ah'yāh 아호요→아효.

6) 겹치는 울림소리의 음절 축소와 연음 현상.

예) סַבָּן sabbān 스반야→스바나

5.2. 쉬바 ֿ가 .종성 받침으로 쓰이는 경우

단모음 뒤에 쉬바ֿ가 오는 경우, 특히 구개음(כּ א ק י כּ)과 순음(כּ כּ פּ פּ מ) 밑에 쉬바는 받침 종성이 된다.

예) 1) מְדַל 단모음 히렉 i 다음 쉬바 그리고 쉬바가 다게쉬 포르테강점 앞에 있으면 발음 영향을 받아 무음 쉬바가 된다. 따라서 「으」 음절이 포기됨과 생략 모음 현상이 나타난다: “믹돌”.

2) נִחַזְּךָ '넵하즈' 단모음 히렉 i 다음 순음 아래 쉬바 (ךּ)

3) בְּבִרְכּוֹ '박부크'. 단모음 파타호 a 다음 구개음 아래 쉬바(ךּ)와 כּ

다게쉬 포르테 자음 앞에서 쉬바는 무음이 되어 「으」 음절이 포기된다. 생략 모음.

4) אַבְשָׁלוֹם '압살롬' 단모음 파타흐 뒤 쉬바는 무음 쉬바가 된다. 따라서 「으」 음절이 포기된다. 따라서 「압」으로 받침을 갖는다.

5) מַגְדִּיאֵל '막디엘' אַבְשָׁלוֹם 과 같은 경우이다.

6) זָבָדִי '잡디'. 위와 동일함

7) מַחְשֵׁי '막테쉬'. כּ 단모음 뒤에 쉬바는 받침으로 쓰이지만, 그 뒤에 있는 다게쉬 레네와 다게쉬 포르테의 음절의 영향으로 무음 쉬바가 되며, 따라서 생략모음 현상이 나타난다.

8) מַגְלִיָּה '망기나' ; 울림 소리 쉬바는 단모음 파타흐 뒤에서 무음 쉬바가 되는 동시, 그 뒤 다게쉬 레네 강점의 영향으로도 생략모음이 되고 「ㄴ」은 받침이 된다.

9) אֶבְדֹן '압돈'. כּ (순음) 위와 동일함.

10) צִקְלָק '치클락' ק는 단모음 히렉 뒤에서 무음 쉬바이나 그 뒤 울림 소리 ㄴ 때문에 편의상 「클」 발음이 된다.

11) מִקְדָּשׁ '믹다쉬' ק는 구개음이다. 9)와 동일하다.

12) מִקְטֶרֶת '믹테렛'. ק는 구개음이다.

13) כִּמְחָם '킴함'. מ는 울림 소리, 순음이다. 단모음 히렉 뒤의 쉬바는 무음이 되며 「으」 대신 생략모음이 되어 받침으로 쓰인다.

5.3. 쉬바는 울림 소리 앞에 쉬바가 오면 그의 음절은 “으” 발음을 낸다. ם ן ן ן ן ן

- אַבְרָם 아브람 כּ 다음 ך (울림 소리)
- גַּבְרִיאֵל 가브리엘 כּ 다음 ך (울림 소리)
- נְדָבְיָה 네다브야 כּ 다음 ך (울림 소리)
- עֲדָנָה 아드나 ך 다음 ך (울림 소리)
- מִזְמוֹר 미즈모르 ן 다음 ן (울림 소리)
- מַמְרָא 마므레 ן 다음에 ך (울림 소리)
- מִנְיָמִין 미냐야민 ך 다음에 ך (울림 소리)
- עִבְרִי 이브리 כּ 다음 ך (울림 소리)
- תִּקְוָה 티크봐 ך 다음에 ך (울림 소리)
- מִקְלוֹת 미클로트 כּ 다음에 ㄴ (울림 소리)

평소 첫음절의 단모음 다음에 쉬바는 중성 받침이 되지만, 그런 쉬바 다음 셋째 음절 자음이 울림 소리 자음이면 초성 “으” 발음을 낸다.

5.4. 쉬바가 다게쉬 포르테와 다게쉬 레네 자음 밑에 오면 유음절로서 “으” 또는 “e”(에) 음절이 된다.

예) מִפְּלֶטֶת 미펠레첿; פּ (프) 미플레첿
 שִׁפְפוּ שִׁפְפוּ 시페라; פּ (프) 시프라
 חַמְּרָתָּה 함메라타; חּ (므) 함므라타

5.5. 유동적인 발음이 가능한 경우가 있다.

단모음 뒤 쉬바와 쉬바 뒤 울림 소리를 가진 מִנְּבֹטָּ는 ‘립나트’와 ‘리브나트’ 두 가지 표기가 가능한 경우이다. ① ‘립나트’의 경우 단모음 히렉 다음 쉬바 נּ는 받침이 되며, 말미 장모음 ךּ 다음 치음 נּ는 ‘으’가 된다. 따라서 ‘립나트’이다. ② ‘리브나트’의 경우 쉬바 נּ 다음 울림 소리 ךּ 때문에 쉬바는 ‘으’가 될 수 있다. 따라서 ‘리브나트’가 된다. 위의 ①은 일반 상용적인 표현이라면, ②의 것은 강조하거나 정확하게 들려 줄 필요가 있을 때 또박 또박 표현하는 것이 아닌가 짐작할 수 있다.

성서 히브리어 ‘아드’의 공간 개념 소고

이환진*

1. 문제 제기

일반적으로 성서에서 아드는 올람(עולם)과 같이 “영원”이라는 뜻으로 사용되고 있다(BDB 723b). 곧 “아주 오랜, 옛날의”(합3:6, 욥20:4) 등과 같은 뜻으로 먼 과거를 가리키기도 하고, 전치사와 함께 쓰여 “영원히”(시 21:7, 잠 29:14) 등과 같이 먼 미래를 가리키기도 하며, “일생동안” 또는 “언제나”(암 1:11, 시 83:18) 등과 같이 계속되는 현재를 가리키기도 한다. 여기서 그 의미가 발전하여 “...할 때까지”(시간), “...까지”(장소) 등의 접속사로 사용되기도 한다.

그런데 문제는 구문형 구조에서 아드가 다른 명사를 꾸밀 때 이 단어를 시간 개념으로 해석하기가 어렵다는 점이다. 성서 속에서 아드가 이렇게 구문형 구조 속에서 등장하면서 문제가 되는 구절은 이사야 9:5과 47:7과 57:15 그리고 하박국 3:6 등이다. 우선 하박국 3:6에 나오는 하르레이 아드(הררי עד)는 신명기 33:15의 하르레이 케덴(הררי קדם)이란 평행구에서 그 의미를 유추하여 “태고적 산”으로 읽을 수 있기 때문에 별 문제가 없어 보인다. 하지만 이사야 57:15의 쇼켄 아드(שכן עד), 이사야 47:7의 그베렛 아드(גברת עד) 그리고 이사야 9:6의 아비 아드(אבי עד)에서 아드는 시간 개념으로 읽을 때 문맥에 어울리지 않는다는 점이 문제이다.

우선 이사야 57:15의 경우 상반절을 『개역한글판』으로 읽어보면 다음과 같다. 행갈이는 이해를 돕기 위하여 편의에 따라 나누어 보았다.

지존무상하며
영원히 거하며
거룩하다 이름하는 자가
이같이 말씀하시되

* 뉴욕대학교 히브리유다학과 박사과정.

내가 높고 거룩한 곳에 거하며 또한 통회하고 마음이 겸손한 자와 함께 거하나니

여기서 “영원히 거하며”가 바로 쇼켄 아드에 해당하는 부분이다. 히브리 성서에서 아드가 하느님의 영존성을 나타내는 곳이 없기에 문제가 되는 것이다.

그 다음 문제가 되는 구절이 이사야 47:7이다. 바벨론 심판 신탁에 나오는 구절이다. 마찬가지로 『개역한글판』으로 인용해 본다.

내가 영원히 주모가 되리라 하고
이 일을 내 마음에 두지도 아니하며
그 종말도 생각지 아니하였도다

여기서 우리가 생각하고자 하는 부분이 “영원히 주모가 되리라”는 부분이다. 『개역한글판』은 아드를 생략하고 읽지 않았다. 르올람 에흐예 그베렛 (לְעוֹלָם אֲחִיָּהּ גְבוּרָה)을 우리말로 옮긴 것이다. “주모”란 번역어도 주막에서 일하는 여인을 가리키는 말이기에 적절하지 않다. 1998년에 나온 『개역개정판』은 “여주인”이라고 옮겼으나 마찬가지로 그 뜻을 잘 전달했다고 보기는 어렵다. 아무튼 이 구절이 문맥상 문제점이 많다는 것은 이미 오래 전부터 인식되어 온 점이다.

다음은 우리가 잘 알고 있는 이사야 9장의 메시아 예언 부분에 나오는 구절이다. 5절 전체를 역시 『개역한글판』으로 인용해 본다.

이는 한 아기가 우리에게 났고
한 아들을 우리에게 주신 바 되었는데
그 어깨에는 정사를 메었고
그 이름은
기묘자라 모사라
전능하신 하나님이라
영존하시는 아버지라
평강의 왕이라
할 것임이라

여기서 우리가 말하려고 하는 부분이 “영존하시는 아버지”라고 하는 구절이다. 아비 아드를 우리말로 옮긴 것이다. 우리가 자주 읽는 본문이기 때문에 별로 어색하게 느껴지지 않을 수도 있다. 하지만 이제 태어난 아기에게 “영존하시는 아버지”라고 부르는 것은 아무래도 문맥상 어울리지 않는다.

앞서 밝힌 대로 모두 아드라고 하는 히브리어를 시간 개념으로 읽을 때 문맥상 무척 어색하다는 인상을 지울 수 없다. 따라서 이태리의 가톨릭 성서 학자 미첼 다후드가 우가릿어 아드에 “의자”라는 뜻이 있다는 점에 착안하여 제안한 의견을 비판적으로 수용하면서 위의 세 성서 구절에서 아드를 공간 개념으로 읽어보고자 한다.

2. 우가릿어 문헌에 나오는 공간 개념 아드 (‘d)

미첼 다후드(Mitchel J. Dahood)는 1969년에 간행된 성서학 학술지 *Biblica* 50호에서 시편 60:11 등 몇 군데에서 성서 히브리어 아드가 “자리, 보좌”(seat, chair) 등의 뜻을 나타낸다고 제안한 적이 있다.¹⁾ 그러면 키르타 전설 가운데에 우가릿어 아드가 같은 뜻을 지니고 있는 부분을 인용해 본다 (KTU 1.16 vi 22-23).

자, 하루가 지나고 이틀이 지났다.
키르타는 그의 의자 위에 앉았다 (y**t**b k**r**t l ‘d**h**).
그가 왕국 보좌 위에 앉았다(y**t**b l k**s**i m**l**k).
왕좌 위에, 통치 권좌 위에(l n**h**t l k**h**t d**r**kt).

위의 인용문 가운데 상황절인 첫째 행을 제외하고 나머진 세 행은 대구법으로 짜여 있다. 이 대구법 구조를 살펴보면 다음과 같다.

(a)-(x)-(b)-(c1)
(a)-(b)-(c2)-(d1)
(b)-(c3)
(b)-(c4)-(d2)

이렇게 이 세 행은 계단식 대구법으로 구성되어 있다. 첫 행과 둘째 행은 주어인 “케렛”(x)을 중심으로 “앉았다”(a)는 동사가 장소를 나타내는 전치사 “...위에”(b)와 함께 두 번 반복되어 강조되고, 둘째 행과 셋째 행은 평행 요소인 “왕국”(d1)과 “통치권”(d2)이 강조되고 있다. 행위어가 목적어를 향해서

1) Mitchel J. Dahood, “Hebrew-Ugaritic Lexicography VII,” *Biblica* 50 (1969, 347; M. J. Dahhod and T. Penar, “Chapter II: Ugaritic-Hebrew Parallel Pairs,” in *Ras Shamra Parallels*. Vol. I. Ed. L. R. Fisher. *Analecta Orientalia* 49. Roma: Pontificium Institutum Biblicum, 1972, 289 (no. 409).

올라가는 구조라고 말할 수 있다. 그리고 이 세 행에 공통적으로 등장하는 두 요소는 장소를 나타내는 “...위에”(b) 그리고 “의자”(c1)와 관련된 용어들 - “보좌”(c2), “왕좌”(c3), “권좌”(c4) - 이다. 이 구조에서 우리의 관심을 끄는 요소는 바로 두 번째 공통 요소인 “의자”(d), “보좌”(ksi), “왕좌”(nht), “권좌”(kht)이다. 이 대구법 구조를 통하여 우리는 분명히 우가릿어 아드(d)에 공간 개념이 있다는 것을 파악할 수 있다.

이 부분은 키르타가 자신의 왕국에서 통치권을 회복하고 그 통치권을 상징하는 보좌에 앉는 것을 말하고 있는 부분이다. 바로 왕권이나 통치권 언급이 그 문맥이라는 것이다. 특별히 성서 히브리어를 비롯하여 북서방 셈어에서 동사 야좌브(שב) 또는 יתב)가 “(왕으로서 권좌에) 앉다”는 뜻으로 쓰인 예가 많이 있듯이(시 2:4, 9:8 등과 Cowley 6:2,2) KAI 24:9, 26A i 11, 214 8 등3) 위의 우가릿어 본문 역시 전치사 레(l)가 동사 야티부(ytb)와 함께 같은 뜻을 나타낸다. 아래의 두 예도 바로 이 본문에서 쓰인 아드의 용법에서 유추해 낸 예이다.

두 번째로, “새벽과 해거름”(KTU 1.23)이라는 제의 신화에서도 아드가 공간 개념으로 쓰이고 있는 것을 볼 수 있다. 이 신화의 열두째 행에 아드가 전치사 알(또는 알루)와 함께 등장한다. 여덟째 행부터 읽어보기로 하자(8-13행).

무투-좌루가 자리에 앉았다.
 한 손에는 불임 지팡이를
 다른 손에는 과부 지팡이를 들고.
 포도넝쿨 막대기를 자르는 이가 포도넝쿨을 힘차게 잘랐다.
 포도넝쿨 막대기를 매는 이가 그 막대기를 뺐다.
 그들은 포도넝쿨처럼 무투 들판(또는 산)을 쓰러뜨렸다.
 일곱 번 신전(또는 왕궁)을 향하여 읊으면(yrgm 'l d)
 사제들은 큰 소리로 응답한다.
 “자, 들판이다, 신들의 들판이다.
 아티라투-락호마이의 들판이다.”

2) A. Cowley, Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C. Oxford: Clarendon, 1923, 16. “아탁사스다 왕이 그의 왕좌에 앉아(יתב בכרסאד) 통치를 시작할 때.”

3) 삼알어 진질리 새김글(KAI 24:9)과 페니키아어 카라테페 새김글(KAI 26A i 11)에 야좌브 동사가 전치사 알과 함께 쓰여 “왕좌에 앉다”는 뜻으로 쓰였다.

“나 하야의 아들 킬라무와가 왕좌에 앉았다(ישבת על כצא)” (KAI 24:9)

“나(아즈타와다)는 내 아버지의 왕좌에 앉았다(ישב אנך על כסא אבי)” (KAI 26A i 11)

위의 “일곱 번 신전을 향하여 읊으면”이라고 읊긴 열두 짝 행은 무엇을 암송하라는 것이지 분명하지 않다. 아마도 “무투-좌루 신이 자리에 앉았다”로 시작하는 이 인용구의 앞부분이나 뒤따라 오는 “자, 들판이다”로 시작하는 부분을 가리키는 듯하다. 또한 “사제들” 또는 성전에서 일하는 사람들이 암송을 하는 것인지 분명하지는 않으나 전치사 *알과* 함께 쓰인 *아드*는 여기서도 분명히 공간 개념으로서 “신전” 또는 “왕궁”이란 뜻으로 사용되고 있다. 위에서 인용한 우가릿어 본문은 “일곱 번 신전을 향하여..... 응답한다”는 부분을 중심으로 앞뒤로 나뉘어 있다. 이 부분이 일반적으로 “제의 규정”(rubric)⁴⁾으로 이해되는 부분이기 때문에 *아드*는 “신전”이나 “왕궁”으로 읽을 수 있는 것이다. 곧 신전이나 왕궁에서 이 신화를 낭송하였던 것으로 추정하기 때문이다.

세 번째 생각할 본문은 제의 문헌에 나오는 공간 개념 *아드*이다. 이 본문은 우가릿 신들이나 군주들에게 바칠 제물의 목록과 함께 마지막 부분에 기도문이 덧붙여 있는 매우 독특한 문헌이다(KTU 1.119). 5행에서 10행까지 읽어 보자.

이렛날, 왕은 목욕재계를 해야 한다.

일루 신전에는 암소 한 마리를

바알루에게는 암소 한 마리를

군주에게는 암소 한 마리를

군주비에게는 작은 암양 두 마리와 암소 한 마리를

공양하는 사람이 그의 집에서 제물로 잡아 드린다.

그리고 우가릿 바알루 신전 제단에서 살라 바친다 (wtmrr b'd bt b'1 ugrt).

양 한 마리와 비둘기 한 마리를 제물로 바친다.

전형적인 제물 목록 문헌인 위의 인용문에서 “신전 제단”은 니콜라스 위얏의 제안대로 “(제물을 바치는 제단의) 방”이라고도 읊길 수 있다.⁵⁾ 전치사 *비(b)*와 함께 쓰여 “*아드*”가 분명히 공간 개념으로 쓰이고 있다는 것을 알 수 있다.⁶⁾

4) Theodor H. Gaster, *Thespis: Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East*. New York: Henry Schuman, 1950, 242.

5) N. Wyatt, *Religious Texts from Ugarit: The Words of Ilmilku and his Colleagues*. The Biblical Seminar 53. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997, 418.

6) 텔 올모 레메, 앞의 책 342쪽 주 25와 Yitzhak Avishur, *Studies in Hebrew*

전치사 비와 함께 아드가 공간 개념을 나타내는 경우는 “송덕문”(頌德文, eulogy)으로 분류되는 KTU 1.65에서도 찾아볼 수 있다. 하지만 학자들 간에 견해가 많이 다르기 때문에 내용을 소개한다.

일루, 신들이시여,
 신들의 가족이시여,
 신들의 모임이시여,
 타카무나-슈나마여,
 일루-아티라투여,
 은총을 베푸소서, 일루여,
 힘을 더하소서, 일루여,
 평안하소서, 일루시여!
 신성한 하슈의 신이신 아다투여,
 짜파누 신전에서(b'd spn)!
 우가릿의 바알루여(b'l ugrt)!
 신성한 창(槍)으로,
 신성한 도끼로,
 신성한 갈고리 철퇴로,
 일루에게 드리는 기름 제물로,
 일루에게 드리는 번제물로
 일루에게 드리는 봉헌제물로
 일루에게 드리는 속죄물로

위의 10행에 나오는 “짜파누 신전에서! 우가릿의 바알루여!”라는 표현 가운데에서 “짜파누 신전”(d spn)은 일반적으로 학자들이 바알루 짜파누(b'l spn)로 고쳐 읽기를 제안하는 부분이다. 이유는 이러한 표현이 우가릿 문헌 어디에도 여지껏 발견되지 않기 때문이며, 또한 바알루 짜파누가 잘 알려져 있기 때문이라는 것이다(텔 올모 레떼와 KTU의 수정제안 참조). 하지만 우가릿어 달렛(d)과 라메드(l)는 확연히 구분되는 글자이기 때문에 잘 안 알려져 있다는 이유로 고쳐서 읽을 수는 없다. 로레츠(Loretz)-산마르틴(Sanmartin) 처럼 “보좌 방”(the throne room)이나 위의 번역처럼 “신전”으로 읽을 수 있을 것이다. 이에 반하여 아비슈르(Y. Avishur)는 성서 히브리어 전치사구 베아드(“...를 위하여”, 겔 22:3, 삼하 10:12, 슥 12:8 등)의 뜻과

and Ugaritic Psalms. Jerusalem: The Magness Press, The Hebrew University, 1994, 315 그리고 니콜라스 위얏, 앞의 책 364쪽 주 7 참조.

연결시켜 “짜파누를 위하여, 우가릿을 위하여”라고 읽는다. 사실 이 견해도 근거가 없는 해석은 아니다.

3. 몇 성서 구절의 예

다후드는 앞서 말한 그의 글에서 본문에 대한 논의는 없이 성서 히브리어 아드가 “의자, 왕좌”(seat, chair)라는 뜻으로 해석될 수 있는 구절로 시편 60:11; 89:30, 38; 93:5; 94:14; 110:1과 이사야 47:5; 57:15, 예레미야 22:30 그리고 스바냐 3:8를 예로 들었다. 성서구절만 제시하였다. 우선 시편 89편을 『표준새번역』으로 인용해 보자(한글성서 36-37절).

그 자손이 영원토록 이어지고
그의 왕위는 내 앞에서 태양과 같을 것이니
저 달처럼, 하늘에 있는 진실한 증인처럼(וְעַד בְּשֹׁחַק נֶאֱמָן),
영원토록 견고하게 서 있을 것이다.

셋째 행의 “하늘에 있는 진실한 증인처럼”에서 “증인”으로 읽은 에드(עַד)가 우리가 지금 논의하고 있는 아드(עַד)와 자음이 같기 때문에 “왕좌”나 “보좌”로 읽을 수 있다고 다후드는 제안한 듯하다. 곧 “하늘에 있는 보좌는 든든하리라”고 제안한 듯하다. 시편 89편이 다윗 가문의 영속성을 “왕위”라는 표현을 통하여 나타내는 것이기 때문에 앞서 인용한 우가릿의 키르타 전설의 문맥과 비슷하기는 하다. 그러나 키텔의 비블리아 헤브라이카(BHK)와 비블리아 헤브라이카 슈튜트가르텐시아(BHS)의 비평장치가 이 부분을 “하늘이 있는 한”(בְּעַד הַשָּׁמַיִם) 또는 “하늘처럼 영원히”(לְעַד כְּשֹׁחַק)로 읽기를 제안하고 있는 것처럼 본문 자체가 이해하기 어려운 부분이기 때문에 다후드의 제안 역시 받아들이기 어렵다.

시편 93:5(한글성서 4절)은 명사 에드의 변형인 에도트에 관한 것으로 문맥은 하느님의 왕권에 관한 찬양이다. 하지만 여기서도 시편 89:38(한글성서 37절)과 마찬가지로 “증언” 또는 “법령”(표준새번역, NJPS)으로 읽어 아무런 무리가 없다.

스바냐 3:8의 경우도 마찬가지이다. “그러므로 나를 기다려라. 나 주의 말이다. 내가 증인으로 나설 날까지(לְיוֹם קוֹמִי לְעַד) 기다려라”(표준새번역). 위의 시 89편과 마찬가지로 마소라 본문이 아드로 되어 있기 때문에 “내가 영원히 일어서는 날”이라고 읽을 수 있다. 따라서 문맥에 어울리지 않고 어

색하다. 그래서 한글 『표준새번역』 성서도 칠십인역과 페쉬타를 따라 아드를 에드(“증인”)로 고쳐 읽었다.⁷⁾ 다후드는 모음부호를 고치지 않고 아드를 공간 개념으로 읽어 “내가 왕위에서 일어서는 날”로 옮길 것을 제안한 듯하다. 그러나 성서에서 전치사 라메드와 함께 등장하는 아드는 모두 시간 개념을 나타내므로 다후드의 제안은 설득력이 없다. 문맥에 전혀 어울리지 않는 해석이기 때문이다.

삼하 7:16의 경우도 이와 비슷하다. 나단 신탁에 들어 있는 구절로 다윗 왕조의 영속성을 말하고 있다. “네 집과 네 나라가 내 앞에서 영원히 (עַד-עוֹלָם) 이어갈 것이며, 네 왕위가 영원히(עַד-עוֹלָם) 튼튼하게 서 있을 것이다” (표준새번역). 다후드는 이 표현을 “영원한 왕위”라고 읽었다. 물론 문맥은 키르타 전설처럼 왕좌에 관한 것이지만 성서 히브리어 **올람(עוֹלָם)**의 경우 전치사 아드와 함께 쓰일 때 “영원히”라는 뜻으로 시간 개념으로 쓰이며 부정사 로(לֹא)와 함께 쓰일 경우에는 “절대로 ...아니다”라는 뜻으로 쓰인다.

이번에는 예레미야 22:30을 보자.

너희는 이 사람에 대해서
 ‘평생토록 자식도 없이 좋은 풀 하나 못 볼 사람’이라고 기록하라.
 그의 자손 가운데에서 한 사람도 나지 않을 것이리니.
 다윗의 왕위에 앉을 사람이(יֵשֵׁב עַל-כִּסֵּא דָוִד)
 유다를 다스릴 사람이 다시는(וְמוֹשֵׁל עוֹד בְּיְהוּדָה).

유다 왕 여호야긴에게 내리는 심판 신탁이다. 다후드는 마지막 행인 “유다를 다스릴 사람이 다시는”라고 되어 있는 부분에서 “다시는”(오드)을 아드로 고쳐 읽기를 제안한 것으로 보인다. 물론 “다윗의 왕위”와 “유다를 다스릴 사람”이라는 표현을 보면 문맥이 왕위에 관한 것이다. 하지만 오드를 아드로 고쳐 읽었다고 해서 뜻이 더 잘 통하는 것은 아니다. 본문 수정을 하지 않아도 해석에 아무런 지장이 없는 부분이다.

시편 60:11은 “누가 나를 견고한 성으로 데려가며, 누가 나를 에돔까지 (עַד אֲדוֹם) 인도합니까?”(표준새번역)에서 “에돔까지”(아드 에돔)를 아마도 “에돔의 왕권”으로 읽을 것을 제안하지 않았는가 생각한다. 하지만 “에돔까지 인도한다”는 말이나 “에돔의 왕권”으로 읽으나 본문의 문맥에서 모호하기는 마찬가지이기 때문에 받아들이기 어려운 제안이다.

7) 『표준새번역』 스마나 3:8의 주 7 을 참조.

다음으로 시편 94:14(“정의는 반드시 승리할 것이니”[아드 께데크 야슈브 미슈파트])와 110:1(“내가 네 원수를 네 발판이 되게 하기까지[아드],” 표준새번역)는 모두 접속사로 읽어진 것을 “의자”나 “보좌” 등의 명사로 읽자고 제안한 것으로 보인다. 이 두 경우도 앞의 경우와 마찬가지로 전통적인 해석에 아무런 무리가 없기에 받아들이기 어려운 제안이다.

우리가 생각해 보고자 하는 아드는 구문형 구조에 등장하여 형용사처럼 해석되는 경우이다. 다후드가 제안한 이사야 57:15과 47:7를 먼저 살펴보고, 전통적인 해석과 마찬가지로 “영원”(eternity)으로 읽을 것을 그가 주장한⁸⁾ 이사야 9:6을 차례로 살펴보자.

3.1. 이사야 57:15의 “쇼켄 아드”

우선 성서 속에서 하느님이 주어로 등장하는 구절 가운데 “거하다”는 뜻의 히브리어 쇠칸(שָׁכַן)이 쓰인 예를 보자. 대부분 장소를 나타내는 전치사나 장소를 나타내는 명사와 함께 이 동사가 쓰인 것을 알 수 있다. 시온 신학과 관련해서는 다음과 같은 구절을 인용할 수 있다.

시온 산에 거하시는 분(הַשָּׁכֵן בְּהַר צִיּוֹן), 만군의 야훼님(사 8:18)
 나 야훼는 나의 거룩한 산 시온에 거하는 이(שָׁכֵן בְּצִיּוֹן הַר־קֹדֶשׁ)(을 4:17, 21)
 시온에 계시는 야훼님, 예루살렘에 거하시는 분(הַשָּׁכֵן יְרוּשָׁלַיִם)(시 135:21)
 주께서 거하시는 이 시온 산(הַר־צִיּוֹן זֶה שְׁכֵנָה בּוֹ)(시 74:2)

신 현현과 관련해서는 다음과 같은 구절을 인용할 수 있다.

구름 속에 거하겠다고(שָׁכֵן בְּעַרְפָּל)(왕상 8:12 = 대하 6:1)
 가시덤불에 거하시는 분(שָׁכֵן בְּסִנְה)(신 33:16)

열왕기상 8:12은 솔로몬이 성전을 지어놓고 드린 기도문에 나오는 표현이다. 신명기 33:16은 열두 지파에게 내리는 모세의 축복문에 나오는 표현으로 출애굽기 3장의 가시덤불 신현현을 언급하고 있다. 사제문서(P)에서는 하느님이 특별히 이스라엘과 함께 하신다는 뜻으로 전치사구 “브토크”(בְּתוֹךְ)와 함께 많이 등장한다(출 25:8, 29:45-46, 민 5:3 등). 신학적으로 사제문서와 가까운 에스겔서의 43:9에도 이와 똑같은 표현이 나온다. 특별히 이 구절은 하

8) 미첼 다후드, 앞의 글 346쪽.

느님의 보좌와 함께 이 표현이 언급된다.

사람아,
 내 보좌가 있는 성전(מִקְוֶה כְּסֵאִי)
 내 발자국이 찍혀있는 성전
 내가 이스라엘 자손과 함께 영원히 거할 곳이다
 (אֲשֶׁר אֲשַׁכֵּן־שָׁם בְּחוּךְ בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל לְעוֹלָם).

이렇게 동사 쇠칸이 하느님을 주어로 하여 등장할 때 주로 장소와 함께 쓰이는 것을 볼 수 있다. 이런 면에서 우리가 지금 논의하고 있는 이사야 57:15에서는 이 동사가 두 번씩이나 사용되면서 하느님의 신탁을 바벨론 포로공동체(또는 귀환공동체)에게 전하고 있는 장면에 등장한다. 우선 하느님을 수식하는 표현들이 나열되어 있는 15절 상반절을 살펴보자.

높으신 분, 높이 기림 받으시는 분(רַם וְנֹשָׂא)
 보좌 위에 앉아 계신 분(שָׁכֵן עַד)
 그의 이름은 거룩하신 분(קְדוֹשׁ שְׁמוֹ)

형용사 카도쉬가 성전과 관련하여 “거룩한 분”으로 읽을 수 있는 것은 이사야서의 특징이라고도 말할 수 있다. 이사야 6:3에 나오는 천사들의 세 번 교송(“거룩하신 분, 거룩하신 분, 거룩하신 분”)은 이를 잘 보여주는 예이다(호 11:9, 합 3:3 참조).⁹⁾ 특별히 이사야 40:25에 나오는 “거룩하신 분(카도쉬)이 말씀하신다”는 표현은 위의 인용구와도 비슷하다. 상반절을 비슷하게 반복하고 있는 하반절 앞 부분은 일반적으로 “나는 높이 거룩하게 거하고 있다”(מְרֹם וְקְדוֹשׁ אֲשַׁכֵּן)로 읽을 수도 있다. 하지만 성 마가 수도원 이사야 두루마리(1QIs^a)가 이 하반절에서 마소라 본문과는 달리 “높이 거룩하게”라는 부분을 전치사 베티와 함께 장소로 읽은 것을 확인할 수 있다.¹⁰⁾

높은 곳에(בְּמֹרֶם)

9) Baruch A. Levine, “The Language of Holiness: Perceptions of the the Sacred in the Hebrew Bible,” in Backgrounds for the Bible. Eds. M. P. O’Connor and D. N. Freedman. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1987, 253.

10) Miller Burrows, John C. Trever and William H. Brownlee (eds.), The Dead Sea Scrolls of St. Mark’s Monastery. Vol. I: The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary. New Haven: The American Schools of Oriental Research, 1950, plate XLII line 15.

성전에(שבקודש)¹¹⁾

나는 거한다(אשכח)

또한 하느님이 성전에 거하신다는 표현은 이사야 6:1를 통해서도 확인해 볼 수 있다(표준새번역).

웃시야 왕이 죽던 해에,
나는 높이 들린 보좌에 앉아 계시는 주님을(את־אדני ישב על־כסא רם ונשא)
뵈었는데
그의 옷자락이 성전에 가득 차 있었다.

이 표현에 의하면 하느님은 성전에 계실 뿐만 아니라 “높이 들린 보좌”에 앉아 계신다. 이는 우리가 앞서 인용한 우가릿 키르타 전설의 인용구(KTU 1.16 vi 22-23)와 일맥상통하는 표현이다. 그뿐만 아니라 야쇼브(ישב)와 쇼칸(שכח)이 “앉다, 거하다”는 뜻의 동의어로 사용된 예는 성서 곳곳에서 확인해 볼 수 있다(사 13:20, 18:3 등).

또한 쇼칸과 같은 어근을 지니고 있으면서 장소를 뜻하는 형태소 멤(מ)이 붙어 있는 미쉬칸(משכן)은 시 26:8과 46:5 그리고 74:7에서 야훼께서 계시는 성전이나 성소를 가리킨다. 특별히 사제문서에서는 정관사가 이 낱말에 붙어 야훼가 거하시는 “장막”이라는 뜻으로 사용되는 것으로 미루어 보아 의미론 상 동사 쇼칸을 영원이라는 시간 개념에 연결시키는 것은 무리가 있는 해석이라고 생각한다.

이렇게 생각해 볼 때 아드는 시간 개념이 아닌 공간 개념으로 사용된 것을 알 수 있다. 따라서 쇼켄 아드는 “보좌에 앉아 계시는 이” 또는 “성전에 계시는 이”라는 뜻으로 읽어볼 수 있다. 『공동번역』은 이 점을 잘 반영하였다.

지극히 높으신 이, 보좌에 영원히 앉아 계시는 이,
거룩하신 분이라 불리는 이께서 말씀하신다.
나는 높고 거룩한 보좌에 앉아 있으면서도
언어맛아 용기를 잃은 사람들과 함께 살며
잃은 용기를 되살려 주고
상한 마음을 아물게 해 주리라.

11) 시편 29:5, 96:9, 143:2를 보라. 바룩 레빈, 앞의 글 250-251쪽.

3.2. 이사야 47:7의 “그베렛 아드”

이사야 47장은 바벨론 심판 신탁 부분이다. 이 가운데에서 우리가 생각해 보고자 하는 부분은 바벨론을 여왕으로 표현한 점이다. 성서 속에서 오직 이곳 5절과 7절에서만 그베렛이 “여왕”이라는 뜻으로 사용된 구절이다. 다른 북서방 셈어에서도 이러한 뜻을 찾아볼 수 없다. 모압어 메사 새김글(KAI 181:16)에 이와 같은 낱말이 등장하지만 “남자”(게베르)에 대칭하는 “여자”를 뜻하는 것으로 학자들은 보고 있다.

그렇다면 “영원한 여왕”이라는 것이 무슨 뜻인가? 성 마가 수도원 이사야 두루마리(1QIs^a)에는 마소라 본문처럼 그베렛 아드(גְּבֵרֶת אֲדָם)를 구문형 구조로 간주하지 않고 따로 떼어 읽었다. 곧 그베렛은 바벨론의 독백에 해당하는 앞 문장에 그리고 아드는 뒷 문장에 속해 있는 것으로 되어 있다. 칼형 완료태 이인칭 여성형의 철자가 아람어의 영향으로 고어형(古語型) 어미인 요드가 붙어 있는 점이 또한 다르다.¹²⁾ 마찬가지로 “마음”이라는 뜻의 레바브에도 에크(ק)가 아닌 에키(כּי)가 어미가 붙어 있다.

영원히 나는 여왕이 되리라(לְעוֹלָם אֶהְיֶה גְּבֵרֶת).

다시는 너는 이런 것을 마음에 담지 않으리라(עוֹד לֹא שִׁמְתִי אֵלַי עַל לִבִּי).

이 두루마리(1QIs^a)의 독법(讀法)은 마소라 본문과 다르기는 하나 나름대로 앞뒤가 잘 맞는 독법이라 할 수 있다. 성 마가 수도원 이사야 두루마리의 이 독법은 이 구절의 전승과정에서 본문이해에 문제가 많았음을 보여주는 예이다. 이 점을 인식한 지난 세기의 학자들은 위의 이사야 두루마리와 비슷하게 두 단어를 떼어서 읽었다.¹³⁾ 이러한 어려운 점 때문에 현대 번역본들은 아드를 번역하지 않았다(CEV, NRSV, TOB, REB 등 참조).¹⁴⁾

하지만 “여왕”(그베렛)이라고 별명이 붙은 바벨론에게 내린 신탁의 처음 부분에 나오는 47장 1절에 유의할 경우 그베렛 아드의 아드는 공간 개념을 나타내는 것이 분명하다. 1절은 고대중동의 애곡 풍습을 그리고 있는 부분이

12) 에드워드 쿠셔, 사해 두루마리들 가운데 완전한 이사야 두루마리의 언어와 언어적 배경. 예루살렘: 히브리대학교 마그네스 출판사, 1959년. 19-22쪽. (히브리어)

13) BDB 723b와 Solomon Mandelkern, Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae Atque Chaldaicae. Tel Aviv: Schocken, 1986, 823쪽 참조.

14) Zürcher Bibel(1982년 18판)은 “Ewig werde ich bleiben, Herrin für immer!”라고 아드를 시간 개념으로 옮겼다.

다. 특기할 만한 사실은 우가릿 바알루 신화에서 일루 신이 바알루의 죽음을 애도하여 애곡하는 장면과 흡사하다는 점이다(KTU 1.5 vi 11-14).

그러자 대자대비하신 이, 공홀하신 신이
보좌에서 내려와(yrd lksi) 발판 위에 앉았다.
그리고 발판에서 내려와 땅바닥에 앉았다.

그리고 이어서 일루 신은 머리 위에 재를, 왕관 위에는 먼지를 뿌리고 베옷으로 갈아입고 살갓을 돌로 문지르고 부싯돌 칼로 수염을 자르고 가슴과 허리를 부벼댄다(14-22행). 고대 중동의 전통적인 장례예식 장면이다. 그런데 우리가 여기서 생각해 볼 점은 일루 신이 왕권을 상징하는 “보좌”에서 내려온다는 점이다. 이런 애곡 장면이 우가릿의 정경 예전문(canonical liturgy¹⁵)이라고 불리는 KTU 1.161에도 등장한다(19-22행).

높은 곳에서 사과쉬가 소리지른다.
보좌에서 내려와 네 주를 뒤따라(atr [b]lk l ksh),
네 주를 뒤따라 지하세계로 내려가라(ars rd).
지하 세계로 내려가라(ars rd).
먼지 속으로 내려가거라(w spl 'pr)

우리가 지금 생각하고 있는 이사야 47:1도 마찬가지로 이와 비슷한 애곡 장면이 나온다. 『표준새번역』으로 읽어본다.

처녀 딸 바빌론아
내려와서 티끌에 앉아라(רדִי ושבִי עַל־עִפְרָ).
딸 바빌로니아야,
보좌를 잃었으니, 땅에 주저앉아라(שבִי־לָאָרֶץ אֵין־כִּסֵּא).

이 세 본문의 공통점은 모두 “보좌에서 내려온다”는 표현과 함께 지하세계와 관련된 용어(지하세계, 먼지, 내려가다)가 반복되어 등장한다는 점이다.

성서에서 “의자”는 통치권을 상징하는 환유(換喻, metonymy)로 등장한다. 특별히 죽음과 지하 세계를 묘사하는 상황에 자주 등장한다. 스올 신탁으로 유명한 이사야 14장을 보면 망령(르파임)이 된 제국의 왕들이 스올에서 바벨

15) Baruch A. Levine and Jean-Michel de Tarragon, “Dead Kings and Rephaim: The Patrons of the Ugaritic Dynasty,” JAOS 104 (1984), 649-659.

론 왕이 오기를 기다리는 장면이 나온다. 여기서 이 망령들이 의자에서 일어난다는 표현이 나온다(9절).

스올이 아래에서 요동치는구나, 너를 맞이하려고.
망령들이 너 때문에 꿈틀거리는구나.
염소떼가 의자에서 일어서는구나(מַסְאֹתָיִם מִכְסֵּי הַכִּסֵּי), 만방의 왕들이.

두로 심판 신탁인 에스겔 26장에도 왕권을 상징하는 의자와 관련하여 애곡하는 장면이 등장한다(16절).

해변가 통치자들이 왕좌에서 내려 서리라(וַיִּרְדּוּ מֵעַל כִּסְאוֹתָם).
옷을 벗으리라. 화려한 옷들도 벗어버리리라.
두려움을 옷 입으리라. 땅바닥에 주저앉으리라.

이 점을 고려할 때 문맥상 그베렛 아드의 아드는 시간 개념으로 읽을 수 없다는 점이다. 지금 바벨론의 죽음, 곧 바벨론의 종말을 “보좌”라는 표현과 함께 그리고 있기 때문에 그베렛 아드는 “왕위(에 앉아 있는) 여왕”이라고 읽어야 한다고 말할 수 있다.

또한 『개역한글판』처럼 “그 종말은 생각조차 않는구나”로 읽을 수 있는 57:7의 마지막 부분에서 “종말”이라고 옮긴 악하리트(אַחֲרִית)는 “후에 일어날 일” 이나 “죽음”(“내세”) 또는 “끝”이라는 뜻으로, 시편 37:37-38에 의인과 악인의 종말을 비교하는 장면에 등장한다.¹⁶⁾

흠 없는 이를 지켜보라.

16) 성서 히브리어 악하리트가 특별히 “내세” 또는 “내세의 삶”이란 뜻을 지니고 있는 것은 우가랏 아크하투 전설(KTU 1.17-1.19)에 등장하는, 같은 어원을 지닌 악하리유투(uhryt)의 용법에서 유추해 낼 수 있다. KTU 1.17 vi 33-38에는 아크하투와 아나투 간의 대화가 이렇게 진행된다.

“그러니 내가 영웅 아크하투에게 생명을 주마.”

그러나 영웅 아크하투는 대답했다.

“오, 성 처녀시여, 제게 거짓말을 하지 마십시오.

영웅에게 거짓말을 정말 역겹습니다.

죽을 수 밖에 없는 사람이 어찌 저승에서 생명을(uhryt) 얻을 수 있단 말입니까?

죽을 수 밖에 없는 인간이 어찌 목숨을 늘일 수 있단 말입니까?

제 머리에 유약을 바르겠지요.

제 정수리에 금치장을 할겁니다.

모든 사람이 그렇듯 저도 죽을 겁니다. 저도 분명히 죽을 테지요.”

울퉁은 이를 바라보라.
 그런 이의 끝(אחרית)은 평화이리니.
 하나 흉칙한 자들은 다함께 망하리라.
 악한 자들의 끝(אחרית)은 끊겨 버리리라.

또한 민수기 23장에서 발람은 모압 사람들에게 이렇게 말하면서 첫 번째 신탁을 마무리한다(10절).

야곱의 티끌을 누가 셀 수 있겠느냐?
 이스라엘의 먼지 구름을 누가 셀 수 있겠느냐?
 나는 울퉁은 이가 죽듯(מות ישרים) 그렇게 죽기를 바란다.
 나의 마지막(אחריתי)이 그와 같기를 바란다.

이렇게 분명히 이사야 47:7의 문맥은 죽음과 관련된 왕좌에 대한 묘사라고 말할 수 있다. 여기에 덧붙여 “만방의 여왕”이라고 번역되는 5절의 그베렛 마들라코트(גברת ממלכות)도 재고해 봐야 한다. 이 표현은 그베렛 아드의 평행 표현으로, 1절에 나오는 베틀라(“처녀”)와 함께 바벨론의 또 다른 별명이다. 마들라코트는 “만방”이나 “왕국”이라는 뜻 외에도 “지배” 또는 “통치”라는 뜻을 담고 있기 때문에 그베렛 마들라코트는 “통치하는 여왕” 또는 “지배하는 여왕”이라고 읽을 수 있다. 학개 2:22에서는 “통치 권좌”(ממלכות כסא)라고 하여 마들라코트가 “왕위”와 관련되어 사용되는 것을 볼 수 있다.

따라서 그베렛 아드는 “영원한 여왕”이라는 시간 개념이 아닌 “권좌(위에 앉아 있는) 여왕” 또는 “보좌의 여왕”이라는 공간 개념으로 읽어야 할 것이다.

너는 말하는구나.
 “나는 언제까지나 통치권을 쥔 여왕이다.”
 그러면서도 이런 것들을 네 맘 속에는 담지도 않는구나.
 그 끝은 생각조차 않는구나.

3.3. 이사야 9:6의 “아비 아드”

메시아 예언으로 유명한 이 구절이 관심을 끄는 이유는 “영원한 아버지”라는 표현이 문맥에 어색하다는 점이다. 하여 지난 세기 여러 학자들은 창세기 49:27에 아드가 “전리품”이란 뜻으로 쓰인 것에 착안하여 “전리품의 아버지,” 곧 “전리품 분배자”로 해석했다.¹⁷⁾ 문맥이 전쟁에 관한 것이기 때문에

이렇게 읽은 것 같다. 하지만 요셉에 관한 진술에 속해 있는 이 부분은 아직껏 그 뜻이 명확하게 풀리지 않은 부분이다.¹⁸⁾ 우선 바로 뒤이어 나오는 7절을 읽어 보자(표준새번역).

그의 왕권은 점점 더 커지고
 나라의 평화도 끝없이 이어질 것이다.
 그가 다윗의 보좌와 왕국 위에 앉아서(על־כסא דוד ועל־ממלכתו)
 이제부터 영원히
 공평과 정의로 그 나라를 굳게 세울 것이다.

이 구절이 말하는 것은 분명히 권좌에 관한 것이다. 다윗 왕조의 왕권 이데올로기를 권좌라는 환유를 통하여 표현하고 있다. 이와 맥락이 같은 구절로는 이사야 11:1; 예레미야 23:5, 33:15; 스가랴 3:8, 6:12 등이 있다.¹⁹⁾

우선 우가릿 문헌에서 아브(ab)가 어떻게 쓰이고 있는지 살펴보기로 한다. 키르타 전설에 나오는 아브를 생각해보기로 한다. 아내를 포함하여 자녀들 그리고 친척들까지 키르타의 가족들이 모두 병으로 또 전쟁으로 죽음을 맞는다. 식구들이 이렇게 재난으로 죽는 것을 지켜본 키르타는 방으로 들어가 울음을 터뜨린다. 평평 눈물을 쏟으며 울다 지쳐 잠이 드는데 꿈 속에 일루

17) BDB 723b와 George B. Gray, A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah. Vol. I: Introduction and Commentary on I-XXVII. The International Critical Commentary. Edinburgh: T. & T. Clark, 1912, 176 참조.

18) E. A. Speiser, Genesis. Introduction, Translation and Notes. The Anchor Bible 1. Garden City, NY: Doubleday & Company, 1964, 370.

19) 이와 비슷하게 KTU 7.63도 왕조 이데올로기를 반영하고 있다. 니크마두의 아들 니크메파우에 대한 호칭들이 나열되는 본문이다(1-9행).

...니크메파우(n]qmp')
 니크마두의 아들([bn nq]md)
 우가릿의 왕([mlk]ugrt)
 정의의 옹호자(b'l sdq)
 왕실 지배자(skn bt mlk)
 왕실 문 수호자(tgr mlk)
 세우신 이(bny)...
 ...왕의 마음(lb mlk)
 ...어린 가지/자손(smh)

R. de Vaux, "Le Palais Royal d'Ugarit II, Textes en cunéiforme alphabétiques des archives est, ouest, et centrales," RB 65 (1958), 635와 John Gray, The Legacy of Canaan: The Ras Shamra Texts and Their Relevance to the Old Testament. Second, Revised Edition. Supplements to Vetus Testamentum V. Leiden: E. J. Brill, 1965, 225-227 참조.

신이 나타난다(KTU 1.14 i 32-43).

그런데 꿈 속에 일루가 내려왔다. 환상 속에 인간의 아버지(ab adm)가 나타났다.
 가까이 오더니 키르타에게 물었다.
 “어찌된 일이나, 키르타야, 울고 있구나?
 사랑스러운 자야, 일루의 후계자가 눈물을 흘리다니?
 그의 아버지 황소의 왕권을(mlk[t]r abh) 갈망했더라 말이나?
 인간의 아버지(ab adm)처럼 통치권을?”

이 이야기 속에서 “인간의 아버지”(ab adm)로 옮겨 본 아부 아다무를 어떻게 해석해야 할지 사실 쉽지가 않다. 하지만 두 번씩이나 반복되어 나타나는 것으로 보아 일루 신을 가르키는 것은 분명하다. 같은 키르타 전설에 들어있는 KTU 1.14 iii 32과 vi 13에서도 우두무(udm)의 왕인 파빌루의 메시지 가운데 “우두무는 인간의 아버지의 선물”(udm usn ab adm)이라는 말이 “우두무는 일루의 선물”(udm ytna il)이라는 표현과 나란히 등장한다. 곧 “황소”(tr)와 함께 일루의 또 다른 명칭이 “인간의 아버지”(ab adm)이다. 그리고 “그의 아버지 황소의 왕권”(mlk tr abh)이란 표현으로 미루어 보아 이사야 9장과 마찬가지로 여기서도 아브(ab)라는 표현이 왕권과 결부되어 왕조 이데올로기를 나타내는 용어로 사용되었다.²⁰⁾ 곧, 인간의 “보호자, 수호자”²¹⁾ 등으로 해석할 수 있는 표현이다. 이와 비슷한 표현으로 “피조물을 지으신 이”란 뜻의 바니우 바니와티(bny bnwt)가 아크하투 전설(KTU 1.17 i)에 등장한다. 다넬루가 대를 이을 자식이 없어 제사를 드리는 것을 보고 이레째 되는 날 바알루 신이 이렇게 일루 신에게 탄원한다(20-26행).

형제들처럼 아들(bn)이 없어서, 친척들처럼 자식(šrš)이 없어서
 옷을 차려 입고 그가 신들께 공양하는군요.
 옷을 차려 입고 그가 거룩한 분들께 공수하는군요.
 그에게 꼭 복을 내리셔야 하겠습니까, 황소이신 나의 아버지 일루시여(tr il aby)!
 그에게 정말 복을 내려 주세요, 피조물을 지으신 이여(bny bnwt)!

20) N. Wyatt, *Religious Texts from Ugarit*, 183, n. 30과 Jean-Michel de Tarragon, *Le Culte à Ugarit: D’après les Textes de la Pratique en Cunéiformes Alphabétiques*. Cahiers de la Revue Biblique 19. Paris: J. Bagalda, 1980, 160-162 그리고 Del Olmo Lete, *Canaanite Religion according to the Liturgical Texts of Ugarit*. Trans. Wilfred Watson. Bethesda, Maryland: CDL Press, 1999, 345 참조.

21) André Cqauot, Maurice Sznycer et Andréé Herdner, *Textes Ougaritiques*. Tome I: Mythes et Légendes. Introduction, Traduction, Commentaire. Paris: Les éditions du Cerf, 1974, 57.

그리하여 그가 집안(bt)에서 아들(bnh)을 보게 하소서.
 그의 왕실(hkth)에서 자식((šrš)을 보게 하소서.
 그러면 그 자식은 신전에 조상신들(ilibh)의 비석을 세울 것입니다.

여기 23-24행에서도 일루 신은 “피조물을 지으신 이”와 평형구로 “황소이신 나의 아버지 일루”가 나란히 나온다. “나의 아버지”(아비)라는 표현 역시 앞서 말한 대로 왕실 이데올로기를 나타내는 용어라고 말할 수 있다. “아들”이나 “자식” 그리고 “집안”과 “왕실” 또 “조상신들”이란 표현이 이를 말해 준다.

이번에는 서신에 등장하는 아부를 살펴보기로 하자. KTU 2.16의 11행에 이 용어가 등장한다(1-20행 전문).

탈미야누가 나의 어머니(umy) 쇠렐리에게 드리는 서신.
 그대에게 평안이 있기를 빕니다.
 우가랏의 신께서 나의 어머니(umy)를 강건하게 하시고 평안케 하시기를 빕니다.
 제가 쇠프슈 앞으로 들어간다는 것을 어머니는 아시지요?
 쇠프슈께서 그 얼굴을 제게 환하게 비추셨습니다.
 하여 어머니(um)께서 아버지 때문에(mab) 기뻐하시리라 생각합니다.
 아무것도 염려하지 마십시오. 저는 군대 관리인입니다.
 우리에게는 모든 일이 다 좋습니다.
 어떤 일이 있든지 어머니(umy)이 평안하시길 바랍니다.
 제게 답장을 보내주시지요.

일반적으로 이 편지의 아버지는 헷족의 왕을 가리키고 어머니는 쇠렐리를 가리킨다. 특별히 쿤치요스(J.-L. Cunchillos)에 의하면 11행의 뜻은 헷족 왕이 후르 사람 탈미야누에게 호의를 베푼 것(“얼굴을 환하게 비추셨습니다”)에 대해 우가랏 아무라피 왕의 아내 쇠렐리가 기뻐할 것이라는 뜻이다.²²⁾ 곧 아부는 열왕기하 16:7에 유다 왕 아하스가 아시리아 왕 디글랏 빌레셋에게 “저는 당신의 종입니다. 당신의 아들입니다”(גַּבְרָךְ וּבֶן־אִנִּי)라고 말하면서 사신들을 보내어 청원군을 요청하는 것을 보면 “아버지”나 “어머니”나 “아들” 등의 용어가 당시 국제 정치질서 속에서 조약 용어로 사용된 것을 알 수 있다. 이와 같은 표현은 앞서도 언급한 삼알어 진절리 새김글(KAI 24)에

22) André Caquot, Jean-Michel de Tarragon et Jesus-Luis Cunchillos, *Textes Ougaritiques*. Tome II: *Textes Religieux, Rituel, Correspondance*. Paris: Les éditions du Cerf, 1989, 299-300, n. 18; J.-L. Cunchillos, “Que Mere se Rejouis de Perre: Traduction et Commentaire de KTU 2.16,” in *Ascribe to the Lord: Biblical & Other Studies in memory of Peter C. Craigie*. Eds. Lyle Eslinger & Glen Taylor. JSOT 67. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1988, 7-8.

서도 찾아 볼 수 있다(10-12행).

히야의 아들 나 킬라무와는 내 아버지의 왕좌 위에 앉았다.
 선대 임금들 앞에서 무슈칼림은 개처럼 으르렁거렸다.
 하나 나는 어떤 이에게는 아버지(אב), 어떤 이에게는 어머니(אם), 어떤 이에게는
 형제(אח)가 되었다.
 그리고 어떤 가축 때도 못 본 자들에게 나는 가축 때를 소유하게 했다.

11-12행에 나오는 “아버지, 어머니, 형제”라는 용어는 마찬가지로 주변 나
 라들과의 관계를 나타내는 조약 전문용어이다. 이와 비슷한 문맥에서 “부
 성”(אבת)이라는 용어가 등장하는 페니키아어 카라테페 새김글(KAI 26A i)이
 다(11-13행).

나는 내 아버지의 왕좌 위에 앉았다. 그리고 여러 왕들과 평화(조약)를 맺었다.
 나의 정의로움과 나의 지혜 그리고 나의 선한 마음을 보고
 모든 왕들은 나를 아버지로 뽑았다(ואף באבת פעלם כל מלך).

11행에 나오는 “부성, 아버지성, 아버지로서의 위치 또는 지위”이란 뜻의
 아부트는 아브에서 온 추상명사이지만 우리말로 옮길 때 자연스럽게 읽히
 는 위치를 옮겼다. 아카드어 아부투(abbutu)와 같은 뜻을 지니고 있는 말이다.²³⁾
 역사적으로도 아스타와다는 기원전 8세기에 많은 왕들과 평등조약을 맺었으
 나 아버지처럼 존중받았다.²⁴⁾ 분명히 여기서도 아부트는 왕권과 관련하여 등
 장하는 일종의 왕조 이데올로기 용어인 것을 확인할 수 있다.

그러면 성서에서는 “아버지”란 뜻으로 해석한 아브가 어떻게 쓰일까? 우
 선 사무엘하 7:14은 나단 예언에 들어 있는 부분이다. 다윗 왕조가 영원하리
 라는 왕조 이데올로기가 표현되어 있다(표준새번역 13-14절).

바로 그가 나의 이름을 드러내려고 집을 지을 것이며,
 나는 그의 나라의 왕위를(את־כסא ממלכתו) 영원토록 튼튼하게 하여 주겠다.
 나는 그의 아버지가 되고(אני אהיה לו לאב) 그는 나의 아들이 될 것이다.

이 부분은 위의 이사야 9:6과 내용이 비슷하고 사용한 용어도 같은 것을

23) Ignace Gelb et al. (eds.), The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago. A. Part I. Chicago: The Oriental Institute, 1964, 50.

24) KAI 제2권 40쪽.

확인할 수 있다. 지배를 상징하는 키썰가 “보좌” 또는 “왕위” 그리고 마블라 코트는 “왕국” 또는 “나라”로 번역되었다. 이와 비슷한 내용을 지니고 있는 시편 89편을 보자. 27절에 아브라는 표현이 다윗 왕조의 영속성과 함께 등장한다(26-28절).

나는 바다 위에 내 손을 뻗치리라.
 강 위에 오른손을 펴리라.
 그는 나에게 이렇게 소리지를 것이다.
 너는 저의 아버지이십니다(אבִּי אֲתָהּ).
 저의 하느님이십니다.
 제게 승리를 안기시는 바위이십니다.

이 부분 역시 다윗 왕조 이데올로기를 강조하는 부분이지만 사무엘하 7장의 나단 예언과는 달리 전사이신 하느님이 강조되었다. 26절에 나오는 “바다”(암)이나 “강”(나하로트)은 『표준새번역』이 이해하고 있는 대로 지리적인 용어를 가리킨다기보다는 신화적 표현으로 이해해야 한다. 우가릿 바알루 신화에서 야무 신과 나하루 신은 무투 신과 함께 바알루 신의 대적으로 등장한다. 바알루 신화 가운데에서 보통 “바알루와 야무”라고 이름을 붙이는 KTU 1.2를 읽어보자(iv 23-27).²⁵⁾

그러자 갈고리 철퇴가 바알루의 손에서 독수리처럼 튀쳐 나갔다.
 그 철퇴는 군주 야무의 머리통을, 지배자 나하루의 미간을 가격하였다.
 야무가 쓰러져 땅바닥에 뒹그렀다.
 그의 무릎이 부르르 떨렸다. 그의 몸뚱이가 쭈그러졌다.
 바알루는 야무를 끌어내어 모조리 마셔버렸다. 나하루를 끝장내버렸다.

이렇게 시편 89:26은 흑암의 세력과 싸우는 바알루의 모습을 야훼에게 대비하여 표현한 것으로 보아야 한다. 성서에는 출애굽기 15장과 시편 77편과 하박국 3장 등에 이러한 야훼의 모습이 극적으로 표현되어 있다. 이렇게 26절은 용사이신 하느님의 모습을 그리고 있다. 따라서 이사야 9:6의 배경은 전쟁과 얽힌 권좌에 대한 이야기라고 볼 수 있는 것이다.

이번에는 창세기 45:8을 보자. 양식을 구하려고 이집트로 내려온 형들에게 요셉은 이런 말을 한다(표준새번역).

25) 이와 비슷하게 아나투 신이 죽음의 세력인 무투 신과 싸워 제압하는 이야기가 KTU 1.6 ii 30-37에 등장한다.

그러므로 실제로 나를 이리고 보낸 것은
 형님들이 아니라 하나님입니다.
 하나님이 나를 이리로 보내셔서
 바로의 아버지가 되게 하시고(וישימני לאב לפרעה)
 바로의 온 집안의 최고 어른이 되게 하시고(לארון לכל-ביהו)
 이집트 온 땅의 통치자로 세우신 것입니다(משל בכל-ארץ).

요셉이 “바로의 아버지”가 되게 했다는 표현이 재미있는 표현이다. 여기서 아브는 “자문관, 고문관” 등의 뜻을 지니고 있는 용어이다. NEB는 이 부분을 “바로의 최고 자문관”(Pharaoh’s chief counsellor)이라고 읽었다.²⁶⁾ 역시 이사야 9:6과 마찬가지로 권좌와 관련이 있는 문맥에서 쓰인 것을 확인할 수 있다. 바로 왕가의 최고 어른이나 이집트 통치자라는 표현과 나란히 등장하기 때문이다.

또한 이사야 22장에는 예루살렘 왕궁의 책임자인 셉나에 대한 신탁이 나온다. 이 신탁에는 그가 관직에서 쫓겨나는 날 혈기야의 아들 엘리아김을 예루살렘 주민들과 유다 사람들의 아버지가 되게 한다는 표현이 등장한다(표준새번역 21절).

너의 관복을 그에게 입히고
 너의 띠를 그에게 띠게 하고
 너의 권력을(ממשלתך) 그의 손에 맡길 것이니
 그가 예루살렘에 사는 사람들과 유다 집안의 아버지가 될 것이다
 (והיה לאב ליושב ירושלים ולבית יהודה).

이 부분 역시 이사야 9장과 마찬가지로 아브가 권좌와 관련이 있는 문맥에서 등장한다. 이러한 아브의 쓰임을 고려할 때 문자적인 “아버지”라는 번역보다는 “우두머리,” “자문관,” “고문”²⁷⁾ 또는 “보호자”나 “수호자”²⁸⁾ 등의 말로 옮겨야 할 것이다. 또한 이사야 9:5에 나오는 아드는 시간 개념이 아닌 공간 개념으로, 곧 “권좌,” “왕위,” “보좌” 등으로 읽을 수 있을 것이다. 그

26) 에스터 추가 부분 3:13, 9:12에도 하만을 아닥사스다의 δευτερος πατηρ라고 부른다.

27) Frants Buhl, Wilhelm Gesenius' Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch. 17. Auf. Berlin: Springer-Verlag, 1962, 1.

28) 위의 KTU 1.14 i 37에 나오는 “인간 수호자”란 뜻의 아브 아다무(ab adm)에서 그 뜻을 유추한 것이다. A. Caquot, M. Sznycer et A. Herdner, Textes Ougaritiques. Tome I, 57 참조.

러므로 아비 아드는 “왕권 수호자, 보호자”라고 옮길 수 있을 것이다.

그의 이름은
놀라운 자문관
위대한 진사
왕권 수호자
평화의 임금

* 보론: 이사야 9:5와 KTU 1.123

우가릿 만신전 목록으로 아브라는 표현과 함께 아드 그리고 쇠르가 함께 신명이나 호칭으로 등장하는 송덕문(頌德文, eulogy)²⁹으로 KTU 1.123가 있다(1-16행).

아버지(ab) 그리고 신들이여, 만세([slm])!
일루 만세, 만세(slm slm)!
일루 임금(sr) 만세([s]lm)!
다가누와 바알루여,
tt와 kmt여,
야르후와 케싸여,
카스족의 두 야르후여,
타가무나와 슈나무여,
코타루와 하시쓰여,
아트타루-아트파루여,
쇠힌루와 살리무여,
ngh와 srr여,
아두 그리고 쇠루여(d w sr)
찌드쿠-미쇠힌루여(sdq msr),
.....하신 신이여, 은총을!
영광과 존귀를!

델 올모 레페(del Olmo Lete)에 의하면 이 송덕문은 다른 만신전 본문들(KTU 1.65, 1.100, 1.107)과 함께 이중 신명이 나란히 등장하는, 전형적인 기도 주술형(prayer-magic) 본문이다. 첫째 행이 등장하는 “아버지 그리고 신들이여”에서 “아버지”(ab)는 일루 신을 가리키는 것이 분명하다. 사실 여기

29) Gregorio del Olmo Lete, Canaanite Religion According to the Liturgical Texts of Ugarit. Trans. Wilfred G. E. Watson. Bethesda, CDL Press, 1999, 345.

서 13행의 “아두 그리고 쇠루”(d w sr)는 이중 신명인지 아니면 개별적인 신명인지 분명하지 않다. 하지만 우리가 이 송덕문을 통해서 알 수 있는 것은 이들이 분명히 신으로 등장한다는 사실이다. 이사야 9장 5절과 비교해 보면 위의 송덕문과 같은 순서로 이 신들이 등장하는 것을 알 수 있다.

엘 기보르(אל גבור)

아비 아드(אבי ער)

쇠르 샬롬(שר שלום)

두 본문(이사야 9:5과 KTU 1.123)에서 엘과 아비와 아드와 쇠르와 샬롬이 공통적으로 등장하는 것을 우연의 일치로 보기는 어렵다.³⁰⁾ 그러나 문제는 위 KTU1.123의 13행의 “아드와 쇠루”(d w sr)가 어떤 신인지 분명치 않은 점이다. 쇠루(sr)가 “군주”(prince)란 뜻으로 제의 신화인 “새벽과 해거름”(KTU 1.23:8)에 등장한다. 따라서 이와 비슷한 호칭으로 아두(d)를 생각한다면 “권좌에 앉으신 이”라는 뜻으로 “권세자”나 “권력자”라고 옮길 수는 없을까? 바로 이어서 나오는 신명인 짜두쿠-미쇠루도 비슷한 왕조 이데올로기 용어이기 때문이다. 하지만 이와 같은 표현이 다른 우가릿 본문에 등장하지 않기 때문에 확신할 수는 없다. 사실 이 본문의 뒷 부분(16-33행)에는 지하세계와 관련된 신들이 등장하기 때문에 더욱 이해하기가 어렵다.

나가는 말

우가릿어 아드의 공간 개념은 많은 학자들이 받아들이고 있는 이론이다. 특별히 아드가 장소를 나타내는 전치사와 함께 쓰일 때 우리는 이 개념을 분명히 확인할 수 있다. 히브리성서와 시간적으로 그리고 공간적으로 가까운 북서방 셈어 문화권에 속해 있는 우가릿 문헌은 분명히 히브리성서의 모호한 낱말이나 구절을 이해하는 데 많은 도움을 주고 있다. 앞에서 제안한 대로 우가릿어에서 유추한 성서 히브리어 아드의 공간 개념(“의자, 보좌, 왕좌, 권좌, 왕위”)은 가설이다. 이 가설을 통하여 위에서 생각해 본 세 본문(이사야 57:15, 47:7, 9:5)을 더욱 더 풍부하게 이해하는 데 자그마한 도움이라도 되었으면 하는 바람으로 이 글을 마무리한다.

30) 델 올모 레페, 앞의 책 343쪽 주 33.

하나님 나라의 복음 전파/침노에 관한 두 본문(눅 16:16/ 마 11:12): Q 16:16에 나타난 하나님 나라의 이해

김형동*

I

누가복음 16장 16절/마태복음 11장 12절(이하 Q 16:16)에 대한 정확한 어휘와 문맥과 해석은 여전히 논란이 되고 있다. 먼저, 복음서 기자인 마태와 누가 자신도 본래적 Q의 말씀을 자신들의 정황에 맞게 재해석하면서, 세례 요한과 하나님의 나라의 관계에 대하여 상반된 입장을 보여주고 있다. 마태와 누가의 상반된 입장으로 인한 해석의 어려움 때문에 본래적 Q 본문과 마태와 누가의 본문에 대한 해석이 각각의 삶의 자리를 벗어나 자의적으로 해석되고 있다. 그 결과, 무엇보다도 마태복음 11장 12절에 대한 해석과 더불어 성서 번역의 어려움을 빚어내고 있다.¹⁾ 더욱 심각한 문제는 본래적 본

*부산장신대학교, 신약학.

1) 마태복음 11장 12-13절:

I. 개역한글판: “세례 요한의 때부터 지금까지 천국은 침노를 당하나니 침노하는 자는 빼앗느니라. 모든 선지자와 및 율법의 예언한 것이 요한까지니.”

공동번역: “세례자 요한 때부터 지금까지 하늘나라는 폭행을 당해 왔다. 그리고 폭행을 쓰는 사람들이 하늘 나라를 빼앗으려고 한다. 그런데 모든 예언서와 율법이 예언하는 일을 요한에서 끝난다.”

KJV: "And from the days of John the Baptist until now the kingdom of heaven suffereth violence, and the violent take it by force. For all the prophets and the law prophesied until John."

II. 표준새번역: “세례자 요한 때로부터 지금까지, 하늘 나라를 힘으로 빼앗고 있다. 그리고 힘을 쓰는 사람들이 그것을 차지한다. 모든 예언자와 율법서는 요한에 이르기까지, 하늘나라가 올 것을 예언하였다.”

공동번역(성서공회, 성덕인쇄소, 1996): “세례자 요한 때부터 지금까지 하늘 나라를 줄기차게 다가오고 있다. 그리고 애써서 힘쓰는 사람들이 하늘 나라를 차지한다. 그 나라에 대하여서는 요한까지의 모든 예언자와 율법이 이미 예언했던 것이다.”

NIV: "From the days of John the Baptist until now, the kingdom of heaven

문인 Q 16:16이, Q 학자들이 가정하는 것처럼, 후기 편집층("Q2")에 속하는 말씀으로 분류되어 심판선언의 말씀으로 잘못 이해되고 있다는 점이다.²⁾

그러므로 Q 16:16의 정확한 해석을 위해 신학적이고 전승사적인 연구가 다시금 요구된다. 필자의 판단에 의하면, Q 16:16은 소위 "폭력 문장"으로 이해되는 심판예고의 선언이 아니라, 사람의 반응을 요구하는 하나님 나라의 역동적 현재성/임재를 선포하는 구원의 메시지이다.³⁾ Q 16:16은 초기 예수 전승에 있어서 율법, 하나님의 나라, 세례 요한, 예수의 관계를 이해하는 중요한 해석학적 열쇠를 제공해준다. Q 16:16에 대한 본 연구는 예수 전승 (Jesus tradition)이 복음서 기자들의 삶의 자리에서 어떻게 재해석되고 있는

has been forcefully advancing, and forceful men lay hold of it. For all the prophets and the law prophesied until John."

누가복음 16장 16절:

개역한글판: "율법과 선지자는 요한의 때까지요 그후부터는 하나님 나라의 복음이 전파되어 사람마다 그리고 침입하느니라."

표준새번역: "율법과 예언자들의 글은 요한 때까지이다. 그 뒤로부터는 하나님의 나라가 기쁜 소식으로 전파되는데, 모두 거기에 힘으로 밀고 들어가려고 애쓴다."

2) John S. Kloppenborg, *The Formation of Q* (Philadelphia: Fortress Press, 1989), 112-15; Arland D. Jacobson, *The First Gospel: An Introduction to Q* (Sonoma: Polebridge, 1992), 116-20; Burton Mack, *The Lost Gospel: The Book of Q Christian Origins* (New York: Harper Collins, 1993). 한편 Q 학계의 지배적인 견해와는 다른 입장을 취하는 논의에 대하여, 필자의 학위 논문 "A Study of Q: The Kingdom of God and Its Rejection As a Hermeneutical Key in Q." Ph.D. Dissertation. Drew University, 1998; Mikaku Sato, *Q und Prophetie: Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q* (Tübingen: Mohr, 1988); Christopher M. Tuckett, *Q and the History of Early Christianity* (Edinburgh: T & T Clark, 1996), 135-37; David Catchpole, *The Quest for Q* (Edinburgh: T & T Clark, 1993), 232-41; Richard A. Horsley, "LOGOI PROPHETON? Reflections on the Genre of Q," in *The Future of Early Christianity: Essays in Honor of Helmut Koester*. ed. Birger A. Pearson (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 195-209; idem, "Wisdom Justified by All Her Children: Examining Allegedly Disparate Traditions in Q," in *SBL 1994 Seminar Papers* (Atlanta: Scholars Press, 1994), 733-51; John J. Collins, "Wisdom, Apocalypticism, and Generic Compatibility," in *In Search of Wisdom: Essays in Memory of John G. Gammie*. eds. L. G. Perdue, B. B. Scott, and W. J. Wiseman (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1993), 369-89를 참조하라.

3) Hyung-Dong Kim, "A Study of Q," 222-29; 김형동, "Q와 하나님의 나라: Q의 시작과 끝에 대한 연구," 『신학사상』 105 (1999/여름): 150-71; idem, "Q 축복선언과 Q 화선언에 나타난 Q 형성의 신학적 특징과 삶의 정황," 『서울장신논단』 제 7 집 (1999): 86-108. 필자의 학위논문은 북미의 Q 학파의 입장에 도전을 던지며 Q 연구에 새로운 패러다임을 제시한다.

지를 보여줄 것이다. 따라서 본 연구는 공관복음서 연구에 있어서 Q 연구의 필요성 및 중요성을 일깨워줄 것이다.

II

세례 요한의 하나님 나라와 예수에 대한 관계에 대하여, 복음서 기자 자신들(마태와 누가)도 이 말씀을 나름대로 이해하고자 관심을 기울였다. 마태는 폭력의 형태로 특징 지워지는 지금의 하나님 나라의 시대 속에 세례 요한을 포함시키는 것 같다(마 11:12a). 대조적으로, 누가는 세례 요한을 하나님 나라의 선포에서부터 제외시키는 것 같다: “그 후부터는 하나님 나라의 복음이 전파되어 …”(눅 16:16)⁴⁾ 최근 대다수의 Q 학자들은 Q 16:16b를 소위 “폭력”(침노, 침입)의 말씀으로 이해한다.⁵⁾ 이러한 해석은, 필자의 견해에 의하면, 마태의 신학적 특징을 Q 본문에 반영하는 시대착오적인 해석일 뿐만 아니라, (클로펜보그의) 지혜와 묵시를 구분하는 계층구조적 가설에 근거한 인위적 해석이다.⁶⁾

먼저, 이 말씀 자체가 세례 요한에 관한 전승인지,⁷⁾ 아니면 율법에 관한 전승인지⁸⁾를 규명해야 한다. 이 말씀은 마태의 문맥에서 세례 요한에 관한 예수의 주장의 한 부분을 형성한다(마 7:7-15). 어떤 학자들은 이 말씀의 마태복음에서의 위치가 이 말씀의 본래적 문맥이라고 주장하지만,⁹⁾ 마태복음

4) Joachim Jeremias, *New Testament Theology I: The Proclamation of Jesus* (London: SCM Press, 1971), 47. 예레미아스는, “세례 요한의 죽음 이후에 구원의 시간이 시작되었다(행 1:5; 10:37; 13:24-25; 19:4)”는 주장을 펴고 있다.

5) Jacobson, *First Gospel*, 118; “하나님의 나라는 훼방되어 (혹은 침노를 당하여), 폭력을 행하는 자들이 하나님의 나라를 차지한다”; Kloppenborg, *Formation*, 114. 클로펜보그는 이 구절을 침노를 당하는 말씀으로 이해함에 있어서 아무런 증거도 제시하지 않는다. 하지만 이러한 이해에 대하여 제이콥슨의 입장은 분명치 아니하다: “그러나 이러한 해석이 정당한지는 확실치 않다”(First Gospel, 118).

6) 클로펜보그의 이론에 대한 자세한 소개에 대하여, 조태연, 『예수운동: 그리스도교 기원의 탐구』 (서울: 대한기독교서회, 1996), 349-77을 참조하라.

7) Norman Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (New York: Harper & Row, 1967), 74-77. 페린은 Q 16:16을 세례 요한에 대한 긍정적인 평가를 반영하는 말씀으로, 따라서 예수의 진정한 말씀으로 간주한다(76).

8) Paul Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle*. NTAbh 8 (Münster: Aschendorff, 1972), 54; Tuckett, *Q*, 135-37; 참조. Bruce D. Chilton, *God in Strength: Jesus' Announcement of the Kingdom* (Sheffield: JSOT Press, 1987), 207 n. 6.

9) Jacobson, *First Gospel*, 116ff; Kloppenborg, *Formation*, 114; Jeremias, *Theology*, 46-47; Hoffmann, *Studien*, 51-52; Schenk, *Synopse zur Redenquelle der*

11장 15절의 “귀 있는 자는 들을지어다”는 마태복음 11장 12-15절이 마태의 편집임을 보여준다. 또한 다른 곳에서 마태는 단지 마가의 표현을 따르고 있지만, 마태복음 11장 15절은 마가복음에서 그 평행을 찾을 수 없다. 따라서 마태복음 11장 12-13절의 문맥은 마태의 손길을 반영한다.

한편, 누가복음 16장 16절은 율법과 간음에 관한 다른 말씀들(눅 16:17, 18)과 나란히 위치하고 있다. 이 말씀들에 이어서 부자와 나사로의 비유가 나오고, 이 비유는 “모세와 선지자들에게 듣지 아니하면 비록 죽은 자 가운데서 살아나는 자가 있을지라도 권함을 받지 아니하리라”(눅 16:31)는 말씀으로 끝을 맺는다. 따라서 누가복음 16장 16절은 율법의 유효성을 주장하는 누가의 신학을 반영하는 문맥에서 사용되고 있다.¹⁰⁾ 그렇다면 Q 16:16이 독립된 별개의 말씀으로 다른 두 말씀들(눅 16:16-17)과 나란히 위치한 것인가? 아니면 누가가 세 말씀이 하나의 단위를 이루는 전승에서부터 16-18절을 발견한 것인가? 다수의 학자들은 누가가 16-18절을 이전 자료에서 하나의 단위로서 발견했다고 주장한다.¹¹⁾ 누가복음 16장 16-18절은 마태복음에서 그 평행절을 갖는다(마 5:17, 18, 32; 11:12f). 이 말씀들이 마태복음 5장에서 서로 가깝게 위치함은 이 말씀들이 Q에서 함께 하나의 단위로 있었다는 주장에 무게를 더해준다. 따라서 누가의 문맥이 좀 더 본래적인 것 같다.¹²⁾

Q 16:16이 본래적으로 율법에 관한 전승인 점은 이 말씀을 구성하는 어휘를 고려해보면 더욱 분명해진다. 마태는 시작하는 구절의 순서를 뒤바꾸고서 “율법” 앞에 “모든”이라는 말을 소개하고, “예언하였다”(ἐπροπέτευσαι)이라는 말을 덧붙인다: “모든 선지자들과 율법이 예언한 것이...”(마 12:13). 누가복음이 다음과 같은 점에서 본래적인 것 같다: (1) “율법과 선지자들”이라는 표현이 “선지자들과 율법”이라는 표현보다 더 일반적이고, (2) 선지자들과의

Evangelien (Düsseldorf: Patmos Verlag, 1978), 43-44.

10) Jacobson, *First Gospel*, 119; Kloppenborg, *Formation*, 113: 클로펜보그는 율법의 유효성과 하나님 나라에 들어가려는 노력이 주어진 문맥에서의 주된 문제라고 주장함으로써 제이콥슨보다 더 넓은 맥락에서 누가 16장 16절을 이해한다.

11) David Daube, *The New Testament and Rabbinic Judaism* (London: The Athlone Press of the University of London, 1956), 294; Heinz Schürmann, "Sprachliche Reminiszenzen an abgeänderte oder ausgelassene Bestandteile der Spruchsammlung im Lukas- und Matthäusevangelium," *NTS* 6 (1960): 201; idem, "Wer daher eines dieser geringsten Gebote auflöst . . ." *Wo fand matthäus das Logion 5,19?*, *Biblische Zeitschrift* 4 (1960): 238-50, esp. 245; Tuckett, *Q*, 406-07.

12) Tuckett, *The Revival of the Griesbach Hypothesis* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 152f; Daube, *Rabbinic Judaism*, 294; Hoffmann, *Studien*, 54.

관련에서 “모든”이라는 말을 사용하는 것은 누가의 관행이지만(11:50; 13:28; 24:27; 행 3:18; 10:43), 누가는 여기서 단지 “율법과 선지자들”이라는 표현을 사용한다. 따라서 Q의 말씀은 “율법과 선지자들은 요한의 때까지”라고 표현되었을 것이다. 이 말씀은 어떤 의미에서 적어도 율법의 시대가 끝이 나고 새로운 시대(*aeon*, *에온*)가 시작되었음을 말한다.¹³⁾

그러나 더 깊이 논의되어야 할 점은 이 새로운 시대(*에온*)와 세례 요한의 관련성이다. 왜냐하면 “세례 요한 때부터”라는 마태의 이해와 “[세례] 요한의 때까지”라는 누가의 이해는 상반되기 때문이다. 즉, 세례 요한은 지금(하나님 나라)의 새로운 시대에 포함되는가, 아니면 구약의 시대에 속하는가? 이를 위하여 마태의 “*ἕως*”와 누가의 “*μέχρι*” 사이의 Q 원문을 결정하는 작업이 필요하다. 마태의 “*ἕως*”가 더 좋은 읽기이다.¹⁴⁾ 첫째, 누가의 “*μέχρι*”는 다른 곳에서 누가의 편집을 반영한다(행 10:30). 이로써 누가는 하나님 나라의 지금의 시대에서 요한을 배제시킨다. 누가는 사도행전에서 계속하여 구원의 때는 세례 요한의 사후에 시작된다고 강조하고 있다(행 1:5; 10:37; 13:24-25; 19:4). 둘째, 마태의 편집을 반영하는 다른 곳(마 11:23; 28:15에서의 “*μέχρι*”)을 고려할 때에, “*ἕως*”가 본문의 읽기이다. 마태복음 11장 23절과 28장 15절에서의 “*μέχρι*”에 대한 마태의 이해를 고려해 볼 때에, “*μέχρι*”는 특정한 때를 포함한다. 한편, 마태복음 23장 39절과 26장 29절에서 “*ἕως*”는 에 대한 귀착점으로 특정한 때를 배제한다(*terminus ad quem*).¹⁵⁾ 따라서 Q의 “율법과 선지자들은 요한의 때까지”라는 표현은 요한을 “율법과 선지자들”

13) E. Käsemann, *Essays on New Testament Themes* (London: SCM Press, 1964), 43; Tuckett, Q, 407.

14) 누가의 “*μέχρι*”는 다른 곳에서 누가의 편집의 손길임을 반영한다(행 10:30; 20:7), 이로써 누가는 요한을 하나님 나라의 현 시대에서 배제시킨다(행 1:5; 10:37; 13:24-25; 19:4). 또한 다른 곳에서의 마태의 편집을 고려할 때(마 11:23과 28:15에서의 “*μέχρι*”), “*ἕως*”가 여기에서 사용된 것 같다.

15) 참조. Chilton, *God in Strength*, 216-17. Q 16:16a의 본래적 형태에 관한 차일튼의 주장은 정당하지 못하다. 그의 주장에 의하면, “마태의 ‘*ἀπ’ ἄρτι*’라는 표현은 보른캄이 해설한 마태의 두 단계 종말론과 일치한다. 그러한 종말론은 정확하게 11:12의 ‘*ἕως ἄρτι*’의 표현이 전제하는... 것이다.” 마태의 편집에 근거하여, 차일튼은 Q 본문을 추론하여 내었다. 필자의 판단에 의하면, 마태복음의 문맥에서, 마태는 이 말씀을 세례 요한에 관한 말씀들과 함께 재배치하였다. 마태는 누가복음에서 단 한번 언급되는 말씀, “*ἀπὸ τότε*”를 “*ἀπ’ ἄρτι-ἕως ἄρτι*”의 형태로 바꾸었다. 주목할 것은 “*ἀπ’ ἄρτι*”는 마태의 특징적인 표현이다(마 23:39; 26:29, 64). 마태에게 있어서, “지금”(ἄρτι)는 그 시점으로부터 파루시아가 기대되는 시간을 가리킨다. 따라서 마태는 세례 요한과 관련하여 “*ἀπὸ (τοτε)*”를 “*ἕως ἄρτι*”와 더불어 새롭게 해석한 것 같다.

로 표현되는 구약의 시대가 아닌, 지금의 시대, 즉, 하나님 나라의 시대에 포함시킨다. 달리 말하면, 세례 요한으로부터 하나님의 나라가 시작되었다는 것이다. 이 말씀은 세례 요한을 긍정적으로 묘사하고 있다. 따라서 이 말씀을 초대교회로 돌리는 볼트만의 입장은 받아들일 수 없다.¹⁶⁾

16:16b의 경우에 있어서는 마태의 본문이 보다 본래적 Q 본문에 가깝다.¹⁷⁾ “복음이 전파되다”(εὐαγγελίζεταί)는 동사는 누가-사도행전의 요약 문구(눅 4:43; 8:1; 행 8:12)에서 누가가 즐겨 사용한 점으로 볼 때, 누가의 편집의 특징을 반영한다. 또한 차일톤이 지적한 바, “βία는 사도행전에서 사람의 손에 의한 파괴적인 폭력을 일관되게 가리킨다(5:26; 21:35; [24:7]; 27:41).”¹⁸⁾ 주목할 것은 신약성서 기자들 가운데 유일하게 누가만이 “εὐαγγελίζεταί”라는 동사와 하나님의 나라를 연결시키고 있다는 점이다(눅 4:43; 8:1; 행 8:12). 따라서 누가는 “βιάζεταί”를 그가 즐겨 사용하는 긍정적인 의미의 “복음이 전파되다”는 용어로 대신했을 것이다.¹⁹⁾ “βιάζεταί”가 본래적 읽기라는 것에 대해서는 대다수의 학자들이 의견을 같이 한다.²⁰⁾ 그렇다면 이제 “βιάζεταί”에 대한 정확한 해석이 요구된다.

“βιάζεταί”는 중간태/수동태로 그 해석이 둘 다 가능하다. 중간태는 “힘차게 다가오다”²¹⁾는 의미를 나타내고, 수동태는 “폭력에 의해 강탈되다/강점(強占)되다”는 의미를 나타낸다. 긍정적이고 적극적인 의미의 중간태 형태가 신약성서에서 하나님 나라에 적용된 다른 여러 동사들의 의미와 일치한다. 예를 들면, 하나님 나라에 관해 사용된 “가까이 왔다”(ἤγγικεν), “오다”(ἔρχεταί), “이르렀다”(ἔφθασεν)는 동사들은 적극적이고 능동적인 의미를 가진다.²²⁾ 또한, 차일톤이 지적하듯이,²³⁾ 탈군(targum)에서 히브리어 *tqp*(“βιάζειν”)는 하나님 나라를 알림과 관련하여 능동태로 나타난다(TIs 56:1, 2; 60:22; 61:1). 더욱이, 이사야 탈군 27:5, “요한까지 율법이요, 그 후부터 하나님의

16) 참조, Perrin, *Rediscovering*, 76; Käsemann, "The Problem of the Historical Jesus," in *Essays on New Testament*, 15-47. esp. 43; J. M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus* (London: SCM Press, 1959), 117.

17) Kloppenborg, *Formation*, 113-14; Jacobson, "Wisdom Christology," 79, Schulz, *Spruchquelle*, 262; Hoffmann, *Studien*, 51-52; Tuckett, *Q*, 407.

18) Chilton, *God in Strength*, 219.

19) Jacobson, *First Gospel*, 117.

20) 한편, 누가의 “εὐαγγελίζεταί”를 본래적 읽기로 간주하는 주장에 대해서는 W, Bussmann, *Redenquelle*, 62; Catchpole, "Law and Prophets," 96을 참조하라.

21) Bauer, *Greek-English Lexicon*, 140.

22) Chilton, *God in Strength*, 220; Marshall, *Luke*, 629-30; Theodor Zahn, *Das Evangelium des Matthäus* (Leipzig: Diechert, 1903), 427.

23) Chilton, *God in Strength*, 226-27.

나라이다”는 요지는 본문의 내용과 정확하게 일치하고 있다. 그렇다면 Q에서 이 말씀은 “하나님의 나라는 강한 힘으로 다가온다”는 의미로서 하나님 나라의 역동적 현재성/임재를 가리킨다.²⁴⁾

하지만 천국과 관련하여 마태는 "*βιάζεται*"를 수동태로 이해한다. 마태에게 있어서 천국의 현재성은 침노를 당하는 형편에 처해 있다. 천국은 현재 공격당하고 폭력을 당하고 있다. 아마도 마태는 헤롯 안티파스에 의한 천국을 선포한 세례 요한의 죽음과 로마인들에 의한 예수의 십자가 처형을 염두에 둔 것 같다. 이러한 관점에서 마태는 축복선언에 있어서도 “박해받다”는 말을 덧붙인다(마 5:11; cf. 눅 6:22). 이러한 이해는 마태복음 11장 12b절에서 더욱 분명하게 표현되고 있다: “침노하는 자들(*βιασταί*)이 천국을 ‘강탈한다’(*ἁρπάξουσιν*).” "*βιασταί*"는 이후의 기독교 문헌의 사용에서도 한결같이 부정적 의미로 사용되며, 또한 "*ἁρπάξω*"는 마태복음 13장 19절에서 “악한 자”(마귀/사탄)의 빼앗는 행동을 가리킨다.²⁵⁾ 따라서 표준새번역의 “하늘 나라는 힘을 떨치고 있다. 그리고 힘을 쓰는 사람들이 그것을 차지한다”는 해석은 마태복음에 대한 바른 이해가 아니다.²⁶⁾ 오히려 개역성경의 번역, “천국은 침노를 당하나니 침노하는 자는 빼앗느니라”가 마태복음 자체의 바른 이해라고 할 수 있다. 여기서 침노와 “침노하는 자”를 굳이 천국에 들어가기 위한 사람의 노력으로 긍정적으로 이해하는 시도는 잘못된 해석이다.

Q 16:16b에 대하여 차일톤은 Q 형태에 있어서 "*βιάζεται*"는 반복되어 사용되었고, 마태복음에 있어서 명사 형태의 "*βιασταί*"(침노하는 자들)의 사용으로 둘째 "*βιάζεται*"는 "*ἁρπάξουσιν*"(빼앗느니라)으로 대체되었다고 주장한다.²⁷⁾ Q 16:16에서 같은 동사가 반복되고 있음은 『나사렛 사람들의 복음서』(the Gospel of Nazarenes)에서 그 증거를 찾을 수 있다. 하지만 나사렛 사람들의 복음서에서는 첫째 "*βιάζεται*"는 "*διαπάξεται*"로 대체되었다.²⁸⁾ 그러므로 Q 16:16b의 원문은 다음과 같다.²⁹⁾

24) Chilton, *God in Strength*, 229. 차일톤의 표현에 의하면, "Kingdom of God avails itself."

25) E. Schweizer, *Matthew*, 262; idem, 『국제성서주석』, 276-77.

26) NIV: "...[T]he Kingdom of Heaven has been forcefully advancing, and forceful men lay hold of it." 이러한 해석으로는 다음의 주석이 있다: 강병도 편저, 『호크마 종합 주석 마태복음』(서울: 기독교지혜사, 1990), 419-20.

27) Chilton, *God in Strength*, 220-22.

28) Chilton, *God in Strength*, 221. Daube, *Rabbinic Judaism*, 288; Dalman, *Words*, 141; B. Ralph, "The Kingdom of Heaven Suffereth Violence," *Expository Times* 28 (1916-17): 427.

29) 참조. Chilton, *God in Strength*, 229; Zahn, *Matthäus*, 127; Ralph,

ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βιάζεται (하나님 나라가 강한 힘으로 다가온다)
καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται (모두는 힘써 그 나라로 들어간다)

예레미아스가 지적하듯이,³⁰⁾ 이 말씀은 구원의 즐거운 순간을 표현하고 있다. 이점에 있어서 차일톤은 분명하게 “[세례] 요한의 때로부터 하나님은 강한 힘으로 다가오신다”³¹⁾고 주장한다. 만약 본문에 대한 필자의 이해가 옳다면, 하나님의 나라는 강하게 임재하여 그 힘을 드러내며 (누가가 이해한 것과 같이) 사람의 반응을 불러일으킨다.

이러한 점에서 누가는 Q 본문을 잘못 이해한 것이 아니다. 하나님의 나라가 그 능력을 행사하는 것을 누가는 적극적으로 이해하면서 하나님 나라의 “복음이 전파된다”는 말로 진술했다. 누가는 예수의 행위와 말씀 속에서의 하나님 나라의 역동적 현재성/임재를 복음을 전파하고 선포한다는 사실과 밀접하게 관련시킨다. 따라서 모두가 하나님의 나라에 들어가기에 힘쓰고 있다. 이러한 이해는 마태의 “좁은 문으로 들어가라”(εἰσεέλθατε, 마 7:13)는 말씀을 “좁은 문으로 들어가기에 힘써라”(ἀγωνιάζεσθε εἰσελθεῖν, 눅 13:24)고 권면한 누가의 이해와 일치한다. 따라서 개역성경의 번역 “침입하느니라”는 그 말 자체가 부정적인 의미를 가지므로 누가의 신학적 특징을 잘 반영하지 못한다. 오히려 긍정적이고 적극적인 의미의 “힘써 들어간다” 혹은 “들어가기에 힘쓰고 있다”는 번역이 더 적절한 것이다.

요약하면, Q 16:16은 (1) 세례 요한의 사역을 율법과 대조하여 하나님 나라의 시작으로 간주하고,³²⁾ (2) 지금은 하나님 나라의 역동적 현재성/임재의 시간이며, (3) 하나님 나라의 즐거움을 차지하기 위한 사람들의 반응을 언급한다. 그러므로 Q 16:16은 소위 “폭력 문장”(violence sentence)로 이해되는 심판 예고의 말씀(Q2)이 아니라, 세례 요한으로부터 시작된 하나님 나라의 역동적 현재성/임재와 그에 관한 사람들의 반응을 가리키는 예수의 진정한 말씀을 반영한다.

"Kingdom," 427; Perrin, *Rediscovering*, 75f; Rudolf Schnackenburg, *God's Rule and Kingdom* (New York: Herder and Herder, 1968), 132.

30) 참조. Jeremias, *Theology*, 117.

31) Chilton, *God in Strength*, 229-30.

32) 각주 7. 세례 요한을 “새 시대(aeon)의 시원자”로 제시하는 보다 상세한 논의에 대하여, E. Käsemann, *Essays on New Testament Times*, 15-47; J. M. Robinson, *New Quest of the Historical Jesus* (London: SCM Press, 1959), 117 n. 1을 참조하라.

III

Q 16:16에 대한 복음서의 이해는 예수 전승(Jesus tradition)이 복음서(마태 복음과 누가복음) 기자들의 삶의 자리에서 어떻게 재해석되고 있는지를 보여주면서, 동시에 초기 예수 전승을 담고 있는 예수 어록(Q)의 연구에 대한 필요성을 부각시킨다. Q 연구는 공관복음서 자체의 연구로서 복음서에 묻혀 있는 예수를 처음 따랐던 무리들(혹은 공동체)과, 세례 요한과 예수와 하나님의 나라의 관계를 새롭게 밝혀주는 연구이기도 하다. 그렇다면, 처음 예수 공동체가 굳게 부여잡았던 확신과 소망을 포함하는 하나의 상징적 정형(symbolic form)이 있었다면 그것은 과연 무엇일까? 이러한 질문은 자연스럽게 예수가 주창한 “하나님의 나라”라는 상징적 정형으로 우리를 인도할 것이다.

Q 16:16은 소위 “폭력 문장”으로 이해되는 심판 예고의 선언이 아니다. 오히려 Q 16:16은 세례 요한으로부터 시작된 하나님 나라의 역동적 현재성/임재에 대한 구원의 메시지로써 사람들의 반응을 불러일으킨다. 이 하나님 나라의 구원의 메시지는 사람들의 반응을 일으키는 강력한 힘을 가지는 복음의 전파이며(누가복음), 한편 부정적으로는 폭력을 행사하는 자들에 의해서 물리적인 힘에 의한 방해와 핍박과 침노를 받기도 한다(마태복음).

한국어 개역 성서의 용어가 일본어 번역 성서로부터 받은 영향

- 창세기를 중심으로 -

김사요*

1. 서론

한국어 성서 번역사를 공부하면서, 한국어 번역 성서가 영어, 한문, 일본어 등의 영향을 받았다는 사실을 알았다. 그러나 번역 본문을 검토하여 어떤 영향을 얼마나 받았는지를 확인한 논문들은 별로 만나지 못하였다. 일본어를 잘 아는 제일 한국인으로서, 필자는, 일본어 성서와 한국어 번역 성서를 비교해 보면 영향 관계를 좀 더 구체적으로 확인할 수 있으리라 생각했다.

본 논문의 목적은 한국어 개역 성서의 개역 과정에 영향을 준 여러 역본들 가운데서도 특별히 일본어 번역 성서가 한국어 번역 성서에 준 영향을 밝혀 보고자 하는 것이다.

본 논문을 쓰는 계기가 되었던 대표적인 구절들을 소개하면 다음과 같다.

(1) 면박(面帕)

창세기 24 : 65 종의게 말하대 들에서 배회하다가 우리게로 마조오는자(者)가 누구뇨 종이 가로대 이는 내 주인(主人)이니이다 리브가가 **면박(面帕)**을 취(取)하여 스사로 가리우더라

한국어 개역 성서에서는 이 ‘면박(面帕)’이라는 어휘가 여섯 곳에서 나온다. 이 여섯 예들 가운데, 창24:65, 창38:14, 창38:19에서 한국어 개역은 ‘면박(面帕)’으로 되어 있고, 일본어 번역 성서에서는 각각 복의(覆衣), 피의(被衣), 피의(被衣)로 되어 있으므로 서로 일치하지 않는다.¹⁾ 반면 나머지 사3:19, 사25:7, 사47:2에서는 한국어 개역과 일본어 번역 성서가 ‘면박(面帕)’으로 서로 일치하고 있다.

(2) 식사(食事)

룻기 2 : 14 **식사(食事)**할 때에 보아스가 룻의게 낄아대 이리로 와서 썩을 먹으며 네 썩조각을 초에 썩으라 룻이 곡식(穀食) 버히는자(者) 곁에 안즈니 그가 복근 곡식(穀食)을 주매 룻이 배불니 먹고 남았더라

*감리교신학대학교 대학원 졸업.

1) 일본어 사전(『大辭林』, 松村明 編輯, (三省堂, 1990))에서 다음 단어의 뜻을 옮겨 적으면 다음과 같다.

覆衣(복의): 覆衣로는 사전에 없다. ‘覆’으로 : ①②③④⑤의 다섯 가지 의미를 가지고 있는데, 그 중에서 ②의 뜻이 ‘덮다’, ‘싸다’로 쓰여 있다.

被衣(피의): 被 → かずき[被 · (被衣)]. [動詞「かづく」の連用形から。「かつぎ」とも]. 여기에 맞는 뜻은 ① 頭にかぶること (머리에 씌운다), ②③ 다른 뜻.

面帕(면박): 다음 일본어 사전에도 없다. * 『大辭林』, 松村明 編輯, (三省堂, 1990), 『廣辭苑』(第四版), 新村出 編輯, (岩波書店, 1992).

여기서 살펴본 ‘면박’(面帕), ‘식사’(食事)라는 두 가지 어휘는 모두 한국어 번역 성서 중 개역에서 처음 발견되었다. 그러나 이 단어들은 원래 한국어 어휘에는 없었던 단어들이다. ‘면박’은 현재의 국어사전들에서도 발견되지 않는 말이고, ‘식사’는 지금 사용되는 대부분의 국어사전들에서는 표제어로 실어 놓았지만, 중세어 사전²⁾이나 한국의 고전 문헌들에서는 발견되지 않는 말이다. 특히, 면박(面帕)과 같은 낱말은, 간이국한문 성경의 한자어 표기와 개역한글판의 한국어 표기 사이에 차이가 있어서³⁾, 많은 논란이 되었다.

이 낱말들을 한국어 성서와 일본어 성서와 중국어 성서를 비교하여 살펴보면, 이 낱말들이 일본어 성서에서 들어온 말임을 확인할 수 있었고, 이러한 과정에서 한국어 성서와 일본어 성서를 비교해 볼 필요가 있음을 확신할 수 있었다⁴⁾.

2. 연구 방법

연구의 성격상 본문 비평적 연구, 즉 히브리어 본문이나 그리스어 본문을 확인하면서 각각 일본어 번역과 한국어 번역을 살펴야 하고, 원문의 의미를 어떻게 이해하여 번역을 하였는지, 또는 원문의 문장 구조와 번역문의 문장 구조를 살펴서 두 번역문의 문장 구조가 어떤 유사성을 나타내고 있는지 등에 대한 연구도 필요하겠으나, 본 연구에서는 이러한 것들까지 다루지는 않았고, 단지 어휘 차원의 유사성과 영향 관계를 확인하는 데에 주력하였다. 특히 한국어와 일본어는 어휘와 어순이 유사하다는 점과 한자어를 같이 사용한다는 점 때문에, 어휘 차원의 검토만을 통해서도 충분히 일정한 성과를 거둘 수 있었다.

한국어 성서의 번역 및 개역의 역사가 보여 주는 바에 따르면, 성서를 번역하는 번역자들의 구성은 크게 두 가지로 구분할 수 있다. 그 중 한 구성원은 한문 성서를 참고한 한국인 번역자들이고, 나머지 또 다른 구성원은 영역(英譯) 및 원전을 다루던 서양 선교사들이다. 먼저 한국인 번역자들은 이미 한문역과 일본어 번역이라는 하나 이상의 ‘저본(底本)들’을 소유하고 있었다. 그뿐만 아니라, 한국어역이 번역될 무렵에는 이미 여러 언어 번역본이 나와 있었다. 따라서 번역자들 중에 원전을 능숙하게 다룰 수 있는 사람이 있었다고 하더라도, 이미 번역된 번역판들은 직접적으로 혹은 간접적으로 새로운 번역을 하는데 있어서 영향을 줄 수밖에 없었을 것이다. 따라서 원어를 다루는데 있어 심한 한계를 지니고 있었을 번역자들에게 있어서 초창기 국역성서 번역은 기존에 있던 번역에 영향을 받은 것이 분명하다⁵⁾고 할 수 있다.

대한성서공회가 번역한 한국어 번역은 신약이 1900년에, 구약이 1911년에 출판되었고, 그 직후부터 날권별로 개정이 이루어져 1938년에 개정이 완료되어 『성경전서 개역』이 나오게 되었다. 이 개역도 다시 개정되어 1952년판 개정과 1956년판 개정으로 이어지고, 1964년에 개역 간이국한문판(簡易國漢文版)이 나왔다.

우선 중국어와 일본어 성서 중에서, 시기적으로 영향을 미쳤다고 가정할 수 있는 번역들을 찾아볼 때, 중국어 역본의 문리역본들 중에서는 대표역본(신약 1852, 구약 1854)을, 일본어 역본에서는 명치역(明治譯, 1887)의 개역본인 대정역(大正譯, 1917), 문어역(文語譯, 1930)을 말할 수

2) 유창돈(劉昌惇), 『이조어사전』, 1964년 초판, 1969년 4판, 연세대학교출판부.

3) 한자 표기와 한글 표기의 차이에 대해서는 본 논문 3.1.1. 참조.

4) 『대한성서공회사II』에서는 “방송좌담회, 성서와 우리문화”(〈聖書韓國〉 회년 특집호, 1960. 6, p46.)에서 인용한 말로 다음과 같이 평가하고 있다.

“본격화된 식민통치의 영향 아래에서 일본어의 영향을 받아 개역은 구역보다 좀더 난잡한 문체를 지니는 약점도 가지게 되었다.” 『대한성서공회사II』(대한성서공회, 1994)

5) 민영진, 『국역성서연구』, 서울: 성광문화사, 1984, p.105.

있다.

일본어 문어역 성서에 대하여 언급해보면 다음과 같다. 1887년에 완성한 명치역(明治譯) 성서는 개역할 필요가 있어 1917년에 개역이 이루어졌지만⁶⁾, 이것은 신약에만 머물렀고, 구약은 1930년에 개역을 완성하였다. 이것을 문어역 성서라 한다. 참고로 명치역의 저본이 된 것은 한국어 구역·개역이 저본으로 한 중국어 대표역본이 아니라, “브리지만·컬버트슨 역”⁷⁾임을 밝힌다.⁸⁾

한국과 일본의 번역사(翻譯史)가 비슷하면서도 그 시기가 차이 나기 때문에, 일본보다 늦은 한국어 개역 작업에서 참고할 다른 언어 번역본을 선택할 때, 가장 유용했던 번역본은 일본어 번역본이었을 것이다. 그렇다면 한국어 번역 성서의 개역 단계에서 사용하였던 일본어 번역 성서는 과연 무엇이였을까? 신약의 경우에는 역본에 대한 확실한 언급이 있는데⁹⁾, 구약의 경우에는 없다. 그러나 아마도 1917년에 신약 부분의 개역을 완료한 일본어 개역 성서인 대정역(大正譯), 혹은 1930년에 구약 부분의 개역을 완료한 문어역(文語譯)을 사용했을 것이다.

필자는 먼저, ‘면박’과 ‘식사’가 들어 있는 구절들을 서로 비교하여, ①에 중국어 대표역본, ②에 한국어 구역, ③에 한국어 개역, ④에 일본어 문어역¹⁰⁾을 넣어 비교가 되는 어휘를 굵게 이탤릭체로 표시하고 살펴 보았다. 이러한 비교를 통해서 한국어 개역과 일본어 번역이 서로 일치하는 구절들과 일치하지 않는 구절들로 나타날 것이다.

그리고 이 검토 결과를 근거로 하여 창세기 본문을 비교해 보고 그 영향 관계를 고찰할 것이다.

3. ‘면박’과 ‘식사’가 들어 있는 구절 비교

3.1. 한국어 개역과 일본어 번역이 일치하는 구절들

1) 면박

이사야 3:19¹¹⁾

- ① 去其耳環手釧, 褫其籘 **面之帕**
- ② 귀의 고리와 손의 고리와 **낫출** **마리우는 망사**와
- ③ 귀고리와 팔목 고리와 **면박(面帕)**과
- ④ **耳環** **手釧** **面帕**
귀고리 팔목고리 면박

6) 대정(大正)역, 1922년에 재판이 나왔다.

7) 신약 1859년, 구약 1862년. 대표역본 위원회 중 다른 또 하나의 단체도 번역을 진행하였다. 이 번역의 주요 인물은 브리지만(E. C. Bridgman)과 칼버트슨(M. S. Cullbertson)이다. 그들은 이전의 한문성서를 새롭게 번역하려고 결심하여 독자적인 방법과 원칙으로 드디어 그 목적을 달성하였다. 문장 수준은 대표역본보다 떨어지지만 원문에 충실한 점은 대표역본을 넘어섰다. 일본어 번역의 최초의 번역자가 미국인이었다는 것과 원문의 충실했다는 것을 고려하면 이 역본이 일본어 번역본에게 준 영향이 얼마나 컸는지를 쉽게 엿볼 수 있다. 矢崎健一, “中國語聖書翻譯史小史”, 『聖書翻譯史研究』(東京: 日本聖書協會, 1972), pp.33-34.

8) 『和譯聖書の歴史』, (東京: 日本聖書協會, 1999.), p.5.

9) 『대한성서공회사 II』에서 언급하고 있는 일본어 번역 성서는 “일본어 개역 성서”이다. 그것에 대한 자세한 각주가 같은 쪽에 나온다. 『대한성서공회사 II』, p.172.

10) 문어역 본문(1933) 아래에 문자적으로 직역한 필자의 한국어 행간번역을 넣었다.

11) 한국어 개역과 일본어 번역에서 서로 일치하는 구절은 이 외에 이사야 25:7, 47:2이 있다.

(1) (사 3:19)에서는 중국어 대표역본, 한국어 개역, 일본어 번역은 거의 똑같은 '면박(面帕)을 취하고 있다. 여기서 개역은 대표역본에서 영향을 받았다고 말할 수 있으나, '面之帕(대표역본) 보다는 '面帕(일본어 문어역)이 개역에 영향을 주었다고 볼 가능성이 높지 않을까 생각할 수 있다.

(2) (사 25:7)에서는 '帕蒙面(중국어 대표역본: 얼굴을 가리는 수건), '面帕(일본어 문어역)을 비교하여 보면, 구역에서 '낫 수건'으로 되어 있던 것이 개역에서 면박(面帕)으로 변한 것으로, 후자의 영향이 그대로 개역에 나타난 것을 볼 수 있다.

(3) (사 47:2)에서는 '帕(중국어 대표역본)와 '面帕(일본어 문어역)을 보면 구역에서 '장옷'으로 되어 있는 것이 개역에서 면박(面帕)으로 변한 결과 일본어 번역이 중국어 대표역본보다도 개역에게 더 영향을 끼쳤는지 분명하게 나타난다.

면박(面帕)은 일본어 사전에도, 한국어 사전에도 없지만, 일본어 성서에는 있다. 여기서 '面帕'을 한자(漢字) 사전에서 찾아 본 결과, 다음 어느 한자 사전에도 面帕(면박)으로는 나오지 않는다. 즉 『東亞漢韓大辭典』¹²⁾, 『太子源』¹³⁾, 『大漢韓辭典』¹⁴⁾, 『漢韓大字典』¹⁵⁾, 등이다. 또한 면박(面帕)은 다음 어느 한글사전에도 面帕(면박)으로는 나오지 않는다. 『한글사전』, 『에센스 국어사전』¹⁶⁾, 『큰사전(2)』¹⁷⁾, 『새 우리말 큰사전』¹⁸⁾ 등을 살펴 보았다.

그리고 주의해야 할 것은, '帕' 자가 '박'이 아니라 '과'나 '과'로 발음된다는 사실이다. 왜 이러한 결과가 나타났을까? 『간이(簡易) 국한문(國漢文) 개역한글판』에서 이 말이 면과나 면과로 읽히지 않고 '면박'으로 읽히고 있음을 볼 때 다음과 같이 추측할 수 있다.

- (가) 구약 성서 해당 부분에서 면박(面帕)은 얼굴을 가리는 수건이라는 뜻을 나타내는데, 이런 뜻으로 쓰일 때 면건(面巾), 면백(面帛)으로 쓰고 있다. : 『東亞漢韓大辭典』에 의함.
- (나) 왜 '면박(面帕)'으로 쓰였을까? - '帕'(박)자와 '帛'(백)자는 획수가 똑같으므로 같은 글자로 오인되었을 가능성이 있다고 추측할 수 있다.
- (다) 그럼에도 '帛'자는 '백'이라고 읽어야 하는데 왜 '박'으로 읽었느냐에 대한 의문이 남는다. 이러한 결과에 대해서 다음과 같이 추측해 볼 수 있다. '박'이라는 발음을 지니고 있으며 '帕'자와 비슷한 글자들(拍, 泊, 珀, 粕, 狛, 舶, 箔, : 즉 흰 백자(白)를 가진 것들)과 혼동하여 '박'이라고 읽지 않았을까 생각해 볼 수 있다.

2) 식사

룻기 2:14

① 波士曰 食時爾菜食餅, 濡所擊者於醯.

婦坐於穫者之側, 波士予以烘穀, 婦食果腹, 而懷其餘.

② **떡을 때**를 당하야 보아스가 룻의게 널으디 너는 이리로 와서 떡을 먹으며 떡 덩이를 장에 썬으라 하니 룻이 곡식 거두는자 꺾헤 안지매 복근 곡식을 주거늘 비부르게 먹고 눕긴 지라

③ **식사(食事)**할 때에 보아스가 룻의게 널아대 이리로 와서 떡을 먹으며 네 떡 조각을 초에 썬으라 룻이 곡식(穀食) 버히는자(者) 꺾헤 안즈니 그가 복근 곡식(穀食)을 주매 룻이

12) 이가원 외 감수, (동아출판사, 1982).

13) 장삼식 저, (집문당, 1984).

14) 장삼식, (교육서관, 1987).

15) 이상은 감수, (민중서림, 1966).

16) 민중서림, 1996, 제4판.

17) 한글학회, (을유문화사, 1957).

18) 신기철, 신용철 편저, (삼성출판사, 1990, 제3판).

배불니 먹고 남았더라

④ ボアズ かれに いひけるは 食事の時は 此に きたりて この
 보아스 그에게 말하기를 식사의 때는 여기에 와서 이
パンを 食ひ 且 汝の 食物を この 醋に 濡せよと 彼 すなはち
 빵을 먹고 또 당신의 식물을 이 초에 적으라 그 즉 곡식
刈者の 傍に 坐しければ ボアズ 烘麥を かれに 與ふ 彼
 거두는 자 곁에 앉으니 보아스 볶은 곡식을 그에게 주니 그
くらひて 飽き 其 餘を 懷む
 먹고 만족해하고 그 나머지를 품었더라

이 구절에서는 개역이 대표역본에서도 구역에서도 쓰지 않고 있는 '식사'라는 어휘를 일본어 번역과 똑같이 사용하고 있다. 그래서 그 번역 시기를 보아 개역이 일본어 번역 성서로부터 영향을 받았다고 할 수 있을 것이다.

3.2. 한국어 개역과 일본어 번역이 일치하지 않는 구절들

1) 면박

창세기 24:65¹⁹⁾

① 利百加遙望以撒問僕曰，遊於田而來逐者爲誰。

僕曰，是我主也，女遂下駝取~~帛~~自蒙。

② 종의게 말하디 밋해서 노니다가 우리를 영접하러 오는자 누구뇨 종이 굴으디 이는 우리 상던이라 혼디 리브가가 너울을 취하야 쓰거늘

③ 종의게 말하대 들에서 배회하다가 우리게로 마조오는자(者)가 누구뇨 종이 가로대 이는 내 주인(主人)이니이다 리브가가 면박(面物)을 취(取)하야 스사로 가리우더라

④ 僕に いひけるは 野を あゆみて 我等に むかひ來る 者は

종에게 말하기를 들을 걸어서 우리에게 마주 오는 자는

何人なるぞ 僕 わが 主人なりと いひければ リベカ 覆衣を とりて

누구인가 종 내 주인이라고 말하자 리브가 덮는 의복을 취하여

身をおほへり

몸을 씌우더라

2) 식사

삼상 16:11²⁰⁾

① 又曰，爾子悉在於此乎。曰，尚有季者牧羊。撒母耳曰，速召之，我不少坐以食，待季者至。

② 또 이새드려 말하디 네 아들이 이뿐이나 디답하디 아직 먹지막 아들이 잇서 양을 치느이다 삼우엘이 굴으디 사롬을 보내여 다려오라 여기 오기 전에는 우리가 안지아니하겠다 하더니

③ 또 이새의게 낱아대 네 아달들이 다 여기 잇나냐 이새가 같아대 아직 말(末)재가 남았는대 그가 양(羊)을 직히나이다 삼우엘이 이새의게 낱아대 보내여 그를 다려오라 그가 여기

19) 한국어 개역과 일본어 번역에서 일치하지 않는 구절들은 이외에 창세기 38:14, 38:19 이 있지만, 여기서는 이 구절들의 각 역본 본문을 제시하지 않는다.

20) '식사'로 한국어 개역과 일본어 번역이 서로 일치하지 않는 구절들은 이외에 삼상 20:5, 20:27, 20:29, 20:34, 왕상21:4, 21:5, 21:7 이 있다.

오기까지는 우리가 **식사(食事) 자리**에 앉지 아니하겠노라

④ サムエル、エッサイに いひけるは 汝の 男子は 皆 此に をるや
 사무엘, 이새에게 말하기를 너의 아들들은 다 여기 있느냐
エッサイ いひけるは 尙 季子 のこれり 彼は 羊を 牧をるなりと
 이새 말하기를 아직 말째 남아 있어 그는 양을 지키나이다
サムエル、エッサイに いひけるは 彼を 迎へきたらしめよ かれが 此に
 사무엘, 이새에게 말하기를 그를 데려오게 하여라 그가 여기
いたるまでは 我ら 食に就かざるべし
 오기까지는 우리 식사 자리에 앉지 아니하겠나이다

1911년의 구역(舊譯)에는 ‘식사’라는 말은 한 번도 나오지 않는다. 중요한 개념어들을 모두 한 자어로 번역한 『선한문성경전서』(1926)에서도 ‘飲食을 食하다’, ‘飲食을 잡수시다’ 등으로 나오고, ‘食事’라는 용어는 보이지 않는다. 이 성서를 만들었던 이들이 당대의 한학자들이었던 점을 고려하면, 이 성서에서 단 한 번도 ‘식사’라는 말이 나오지 않는다는 것은 우연한 일로 생각하기는 어렵다.

주목해야 하는 것은 1938년의 『성경 개역』에서부터 이 말들이 사용되었고, 그것도 룯기와 사무엘상과 열왕기상에서만 제한적으로 사용되었다는 점이다.

1947년에 나온 한글학회에서 편찬한 『우리말 큰사전』에는 ‘식사’가 표제어로 나와 있다. 필자의 추측으로는 일제시대를 거치면서 ‘떡다’와 ‘잡수시다’ 사이의 중립적 용어로 ‘식사하다’가 쓰인 것이 아닌가 생각된다.²¹⁾

유 창돈(劉昌惇)의 『이조어사전』²²⁾에는 ‘식사’가 표제어로 나와 있지는 않다. 한국정신문화연구원 편찬한 『17세기 국어사전』²³⁾에도 ‘식사’가 표제어로 올라 있지 않다. 13만 5천여 개의 어휘가 실려 있는 『동아한한대사전』²⁴⁾의 표제어 食(식) 항에 보면, ‘食(식)’ 자와 결합하여 쓰이는 낱말이, ‘식(食)’ 자가 앞에 오는 말 113개, ‘식(食)’ 자가 뒤에 오는 말 82개 이렇게 195개의 표제어가 실려 있는데, 그 속에 “食事(식사)”라는 말은 없다. 장 삼식이 지은 『大漢韓辭典』²⁵⁾에도 ‘食(식)’ 자와 결합하여 쓰이는 낱말이, ‘식(食)’ 자가 앞에 오는 말 100개, ‘식(食)’ 자가 뒤에 오는 말 33개 이렇게 133개의 표제어로 올라 있는데, 그 속에도 ‘食事(식사)’라는 말은 없다. 이 말이 아주 드물게 나타나는 특별한 사건을 이르는 말이 아니라, 사람들이 매일 살아가면서 늘 해야 하는 일을 가리키는 말이므로, 큰 사전에 올라가지 않았다는 것은 이 말이 전통적으로 쓰이지 않던 말이라는 것을 간접적으로 나타내 준다.

다만 게일이 만든 사전인 『韓英字典』에는 ‘식스(食事)’가 표제어로 나와 있다²⁶⁾. 그러나 게일 이원모의 번역성서인 『新譯新舊約全書』(1925)에는 이 말이 들어 있지 않다. 이원모가 뛰어난 한학자였던 점을 생각하면, 그들이 번역한 성서에 ‘식사’라는 말이 들어 있지 않다는 것은 당시에 이 말이 일반적으로 쓰이지 않던 말이라는 소극적 증거일 수 있다. 구역에서 한 번도 쓰이지

21) 학문, 건축, 행정 등 여러 분야에 일본식 한자어가 많이 사용되고 있지만, 특히 군대 용어에 일본식 한자어가 많이 나타나며, ‘식사’도 그러한 어휘들 가운데 하나로 생각할 수 있다. “식사 개시, 식사 끝”과 같은 말들은 한국 군대에서 훈련을 받은 남자들은 신병 훈련소의 대표적인 용어로 기억한다.

22) 1964년 초판, 1969년 4판, 연세대학교출판부

23) 1995, 태학사 간.

24) 동아출판사, 1982, 서울.

25) 장삼식, (교육서관, 1987).

26) (耶蘇敎書會, 明治一四年) (KOREAN-ENGLISH DICTIONARY, JAMES SCARTH GALE, 1911).

식스: s, 食事 (밥) (일) Eating; fare See 식음.

않았던 말이, 개역에서 일본어 성서와 같은 자리(룻기 2:14)에서 처음 나온다는 점만으로도, 일본어 성서의 영향을 받았다고 하는 본 논문의 논지를 증명하기는 충분하리라고 생각한다.

한국어 번역이 일본어 번역에서 영향을 받았다고 할 때, 명백하게 확인되는 부분은 주로 어휘의 차용(借用) 부분이다. 따라서 필자는 일본어 번역의 어휘가 얼마나, 그리고 어떻게 한국어 번역에 들어와 있는지를, 이하의 논술을 통해 창세기를 중심으로 하여 고찰해 보고자 한다.

4. 한국어 개역 과정에 일본어 번역 성서가 끼친 영향 검토

여기서는 창세기 본문을 가지고 실제로 한국어, 중국어, 일본어 번역 성서를 비교 검토하고자 한다. 여기에서 사용한 텍스트는 중국어 대표역본, 한국어 구역, 개역 성서, 일본어 문어역 성서이다.

차이와 유사성을 보이는 부분을 모두 검토하였고²⁷⁾, 본 장에서는 그 가운데서 특징적인 영향 관계를 나타내 보이는 부분들만을 제시하였다. 검토 결과는 모두 분석하여 4.2.장에서 표로 제시하였다. 본문을 비교한 순서는 다음 같다.

ㄱ) 먼저 한국어 구역(1911)과 개역(1938)의 본문을 비교한다.

ㄴ) 위의 두 본문이 달라지는 경우에는 어떤 식으로 달라졌는지 밝히고자 한다. 주로 한자어를 중심으로 해서 일본어 문어역과 비교하고자 한다.

ㄷ) 여기에서 일본어 번역의 영향이 있었던 것으로 경향이 보이는 곳에서는 중국어(中國語) 대표역본과도 비교해 보고자 한다. 이러한 비교는 어떤 영향이 중국어역에서 왔는지 일본어역에서 왔는지를 알 수 있는 방법이 될 것이다.

ㄹ) 비교표에 나오는 ①에서는 중국어 대표역본, ②에서는 한국어 구역, ③에서는 한국어 개역, ④에서는 일본어 문어역, 그 밑줄 아래에는 일본어 문어역을 문자적으로 직역한 필자의 한국어 행간 번역을 넣고자 한다.

ㅁ) 여기서 열거한 어휘들은 ①, ②는 일치하지 않고 ③, ④는 일치하는 것을 전제로 하였다.

ㅂ) 일치하는 것과 일치하지 않는 것에 해당되는 어휘는 굵게 이탤릭체로 표시를 하였다.

u>

4.1. 창세기 본문 비교

창세기 1: 2

① 地乃虛曠, 淵際晦冥, 上帝之神, 煦育乎水面.

② 싸이 혼돈하야 공허하고 깃흙 위에 캄캄함이 잇는디 하늘의 신이 물 위에 운동하시더라

③ 싸이 혼돈(混沌)하고 공허(空虛)하며 흑암(黑暗)이 깃흙 위에 잇고 하나님의 신(神)은 슈면(水面)에 운행(運行)하시니라

④ 地は 定形なく 曠空くして 黒暗 淵の面に あり 神の靈 水の面を

땅은 정형 없고 텅 비고 흑암 깊은 위에 잇고 하나님의 영 물의 면을

覆たりき

덮으셨다

27) 창세기 전체에서 각 역본들을 비교한 결과 58개 어휘를 찾을 수가 있었다. 필자의 “한국어 개역 성서의 용어가 일본어 번역 성서로부터 받은 영향 - 창세기를 중심으로”(2001년 2월, 감리교신학대학교 신학대학원 석사학위 논문) 참고.

구역은 한국어 고유의 토박이말인 ‘깜깜함’을 사용하고 있으나, 개역은 중국어 대표역본의 한자어 ‘晦冥’(회명)을 쓰지 아니하고 일본어 번역과 같은 ‘黑暗’(흑암)을 사용하였다. 이것은 이 낱말이 일본어 성서로부터 영향을 받은 말임을 입증해준다.

창세기 1:14

① 上帝曰, 穹蒼宜輝光衆著, 以分晝夜, 以定四時, 以記年日,

② 하나님이 골으샤디 하늘 궁창에 **빛쬐는 불들이** 잇서 쥬야 스이를 분변호야 표가 되고 스시와 일즈와 년한을 덩허며

③ 하나님이 갈아샤대 하늘의 궁창(穹蒼)에 **광명(光明)**이 잇서 쥬야를 난호게 하라 또 그 光明(광명)으로 하여 징조(徵兆)와 사시(四時)와 일자(日字)와 년한(年限)이 일우라

④ 神言たまひけるは 天の穹蒼に **光明** ありて 晝と夜とを 分ち 又

하나님 말씀하시기를 하늘의 궁창에 광명 있어 낮과 밤을 나누고 또 天象のため 時節のため 日のため 年のために 成べし

하늘 모양을 인헤 계절과 날과 년이 이루게 하라

‘穹蒼宜輝光衆著’(궁창의휘광중저)에서 보듯이 대표역본에는 ‘불’이 없으며, 대표역본과 구역이 번역이 다르게 나타난다. 그러나 개역에서는 일본어 번역의 낱말 ‘光明’(광명)과 같이 나타나고 있다.

창세기 2: 2

① 七日上帝工竣, 乃憩息,

② 일곱째 날은 하나님이 임의 만드신 일을 못초신지라 그 만드신 일을 굿치시고 일곱째 날에 **쉬섯스니**

③ 하나님의 지으시던 일이 일곱째 날이 니를 췌에 맞치니 그 지으시던 일이 다함으로 일곱째 날에 **안식(安息)하시니라**

④ 第七日に 神 其造りたる 工を 竣たまへり 卽ち 其造りたる 工を 竣て

일곱째 날에 하나님 그 만드신 일을 마치시니라 즉 그 만드신 일을 마치고 七日に 安息たまへり

일곱째 날에 안식하시니라

구역은 대표역본을 따르지 않고 한국어 고유어를 사용하였지만, 개역은 대표역본의 한자어도 구역의 토박이말도 아닌 일본어 한자어 ‘安息’(안식)을 사용하고 있다.

창세기 6: 4

① 當時有偉丈夫在世, 緣上帝與世人女同室, 育此**英武**, 亘古以來, 聲名夙著.

② 당시에 건장(健壯)흔 **장부(丈夫)**가 세상에 잇더니 후에 하나님의 아들들이 사람의 딸과 상 관호야 아들을 나흐매 또흔 **장스** - 니 곳 넷적에 잇는 유명흔 사람이러라

③ 당시(當時)에 췌에 **네펠림²⁸⁾**이 잇섯고 그후(後)에도 하나님의 아달들이 사람의 딸들을 취(娶)하여 자식(子息)을 나흐스니 그들이 **용사(勇士)**라 고대(古代)에 유명(有名)한 사람이엇더라

④ 當時 地に **ネピリム** ありき 亦 其後 神の子輩 人の女の所に 入りて

당시 땅에 네펠림 있어 또 그 후 하나님의 아들들이 사람의 딸에게 들어가

28) 이 부분은 음역인데, 구역에서는 나타나지 않다가 개역에서 처음 나타난다.

子女を 生しめたりしが 其等も 勇士にして 古昔の 名聲ある 人なりき

자녀를 낳게 하였는데 그들도 용사이며 옛날의 명성 있는 사람이더라

앞의 단어에서 구역(장부)은 대표역본의 낱말과 같고, 개역은 일본어 번역에서 음역한 음가를 그대로 번역하고 있다.²⁹⁾ 그러나 뒤의 단어 “장승”에서는 구역은 대표역본의 “英武”를 따르지 아니하고 한국어 고유어로 번역하고 있고, 개역은 대표역본도 구역도 따르지 않고 일본어 번역과 같은 낱말 ‘勇士’(용사)를 사용하고 있다.

창세기 7:15

① 凡有 血氣者, 牝牡各一, 遵上帝命, 就挪亞登方舟, 耶和華遂閉其門.

② 므릇 혈기(血氣) 있는 생물이 각각 둘씩 노아에게 나아와 방주에 오르니

③ 므릇 기식(氣息)이 있는 육체(肉體)가 둘씩 노아에게 나아와 방주(方舟)로 드러갔스니

④ 即ち 生命の氣息ある 諸の肉なる者 二宛 ノアに 來りて 方舟に いらぬ

즉 생명의 기식 있는 모든 육체를 가진 자 둘씩 노아에게 와서 방주에 들어갔으니

구역은 대표역본과 같은 한자어를 쓰고 있고, 개역은 구역을 따르지 아니하고 일본어 번역의 한자어와 같은 ‘氣息’(기식)을 사용하고 있다.

창세기 15: 2

① 亞伯蘭曰, 吾主耶和華將何以賜我, 蓋我無子, 惟大馬色人以利亞薩爲我家宰.[爲我家宰或曰將爲我 嗣]

② 아브람이 졸으다 하느님 여호와여 무어스로 나를 주라하시니잇가 내가 무즈흐니 오직 이 다메섹 엘니에서가 장춧 나의 후스(後嗣)가 되리이다

③ 아브람이 갈아대 주(主) 여호와여 무엇을 내게 주시려나잇가 나는 무자(無子)하오니 나의 상속(相續)자는 이 다메섹 엘니에셀이니이다

④ アブラム 言けるは 主 エホバよ 何を 我に 與んとしたまふや 我は 子なくして

아브람 말하기를 주 여호와여 무엇을 내게 주시려 하시니이까 나는 아이 없이

居り 此 ダマスコの エリエゼル 我が 家の 相續人なり

있고 이 다메섹의 엘리에셀 나의 집의 상속자니라

구역은 대표역본을 따르지 아니하고 다른 한자어를 사용하고 있다. 개역은 대표역본도 구역도 따르지 않고 일본어 번역과 같은 낱말 ‘相續(상속)’을 사용하고 있다.

창세기 17:11

① 故爾 陽之皮必受割, 以徵我賜爾之約

② 너희는 너희 살에 할례(割禮)를 맞을지어다 내가 너희로 더브러 세운 언약의 증거가 되느니라

③ 너희는 양피(陽皮)를 버히라 이것이 나와 너희 사이의 언약의 표징이니라

④ 汝等 其 陽の皮を 割べし 是 我と 汝等の 間の 契約の 徴なり

너희 그 양피를 베어라 이것이 나와 너희 사이의 계약의 표징이니라

29) 구약성서의 개역시기(1911-1937) 가운데 BFBS 주관 아래 이루어지는 한글성서는 ‘Rules for the Guicance of Translators, Revisers & Editors, working in connection with the BFBS’라는 소책자를 따랐다. 그것을 『대한성서공회사 Ⅱ』p.121.에서 잘 요약하고 있다. 그 중에 음역에 관한 항목이 있는데 아래와 같다.

“5. 번역하기보다는 차라리 음역이 되어야 할 때는, 문법적으로 음성학적인 원칙에 따라 세심하게 취급해야 한다.”

여기서 “네피림”라고 번역된 것은 위에 원칙을 세운 선교사들이 영·미 계통의 번역본들을 참고했을 가능성도 없지 않다.

여기서는 대표역본과 일본어 번역이 같은 한자어를 쓰고 있다. 그런데 구역은 대표역본을 따르지 아니하고 다른 한자어를 사용하였다. 개역은 구역을 따르지 않고 '陽皮'(양피)를 사용하였는데 이것은 대표역본을 따른 것보다는 일본어 번역을 따른 가능성이 더 높다고 할 수 있다.

창세기 19:16

① 耶和華 矜恤羅得, 羅得尙遲延, 天使執其手, 與妻及女, 咸引之出, 置於邑外.

② 룯이 오히려 지체하나 여호와가 룯을 분상히 녀이시느니라 두 사람이 그의 손과 그 안희의 손과 두 딸의 손을 잡고 인도하야 내여 고을 밧기 두고

③ 그러나 룯이 지체(遲滯)하매 그 사람들이 룯의 손과 그 안희의 손과 두 딸의 손을 잡아 인도(引導)하야 성(城)밧게 두니 여호와피서 그의게 인자(仁慈)를 더하심이엇더라

④ 然るに 彼 遲延ひしかば 二人 其 手と 其 妻の 手と 其 二人の 女の手を 執て

그러므로 그 지체하니 두 사람이 그 손과 그 아내 손과 그 들의 딸의 손을 잡고
之を 導き出し 邑の 外に 置り エホバ 斯 彼に 仁慈를 加へたまふ

이것을 인도하여 읍의 밖에 두니 여호와 이와 같이 그에게 인자를 더하시니라

구역은 대표역본을 따랐지만 한국어 고유어를 번역하였고, 개역은 구역을 따르지 않고 일본어 번역과 같은 낱말 '仁慈'(인자)를 사용하고 있다.

창세기 35:16

① 由伯特利徙, 去以法大無幾, 拉結臨產艱危.

② 벳엘에서 떠나 히하야 에브랏에 조금 못 밧쳐서 라헬이 희산하기에 림하야 심히 어려운지라

③ 그들이 벳엘에서 발행(發行)하야 에브랏에 나르기까지 얼마 길을 격(隔)한 곳에서 라헬이 림산(臨産)하야 심(甚)히 신고(辛苦)하더니

④ かくて ヤコブ 等 ベテルより いでたちしが エフラタに 至る までは

그리하여 야곱 등 베텔에서 출발하여 에브랏에 이르기까지는
尙 路の 隔ある 處にて 라헬 産に のぞみ その 産 おもかりき

아직 길의 격한 곳에서 라헬이 해산에 임하여 그 해산이 심하였다.

구역은 대표역본을 따랐으나 한국어 고유어를 사용하였고, 개역은 구역을 따르지 않고 일본어 번역의 구문 '隔ある處'(격한 곳)를 그대로 번역하고 있다.

창세기 35:17

① 難産之際, 收生者曰, 毋懼, 爾又將得子.

② 희산하기 어려울 때에 희산 구원자가 굴으디 두려워하지마라 네가 또 아들을 얻는다 하니

③ 그가 난산(難産)할 즈음에 산파(産婆)가 그의게 날아대 두려워 말라 지금 그대가 또 득남(得男) 하나니라 하매

④ 彼 難産に のぞめる 時 産婆 之に いひけるは 懼るなかれ

그 난산에 임할 때 산파 그에게 말하기를 두려워하지 말라

汝 また 此 男の子を 得たり

그대 또 이 남자 아이를 얻었노라

구역은 대표역본을 따르지 아니하고 한국어 고유어로 번역하였다. 개역은 대표역본도 구역도 따르지 않고 일본어 번역과 같은 낱말 '産婆'(산파)를 사용하고 있다.

4.2. 창세기에 반영된 중국어, 일본어 번역 성서의 어휘와 구문

4.1.에서 고찰한 결과를 분석하여 놓은 보기들은 아래와 같다. 여기서 전제가 되는 것은 한국어 개역과 일본어 번역의 어휘와 구문들이 일치하는 곳이다. 그렇다면 어떤 식으로 일치하는지 아래에서 분류해 보도록 한다.

1) 구역에서는 중국어 대표역본의 한자어와 같은 낱말을 사용하였거나 혹은 같은 뜻의 한국어 고유어(토박이말)로 번역하였지만, 개역 과정에서 그 번역이 일본어 번역과 동일해진 경우.

a. 한국어 구역이 대표역본과 동일한 한자어를 사용한 경우.

창세기 4:23, 7:15, 17:23, 17:24, 17:25, 25:6, 30:2, 42:4, 43:27

| | 중국어 대표역본 | 한국어 구역 | 한국어 개역 | 일본어 문어역 |
|---------|----------|----------------|-----------------|-------------|
| 창 4:23 | 傷 | 상(傷) | 창상(創傷) | 創傷 |
| 창 7:15 | 血氣 | 혈기(血氣) | 기식(氣息) | 氣息 |
| 창 17:23 | 行割禮 | 할례(割禮)를 헿헿니 | 양피(陽皮)를 버헿스니 | 陽の皮を 割たり |
| 창 17:24 | 割禮 | 할례(割禮) | 양피(陽皮)를 버헿 | 陽の皮を 割 |
| 창 17:25 | 割禮 | 할례(割禮) | 양피(陽皮)를 버헿 | 陽の皮を 割 |
| 창 25:6 | 東方 | 동방 | 동국(東國) | 東の國 |
| 창 30:2 | 怒 | 노햐야 | 노(怒)를 발(發)하여 | 怒を 發して |
| 창 42:4 | 害 | 해(害) | 재난(災難) | 災難 |
| 창 43:27 | 問安 | 문안(問安) | 안부(安否) | 安否 |

b. 한국어 구역이 대표역본과 다른 한자어를 사용한 경우.

창세기 20:18, 25:23, 26:28, 28:13, 31:42, 34:24, 39:21, 46:1, 47:27

| | 중국어 대표역본 | 한국어 구역 | 한국어 개역 | 일본어 문어역 |
|---------|----------|------------------|---------------|-------------|
| 창 20:18 | 不能生育. | 싱산(生産) 못 하게 함 | 태(胎)를 닷치섯슴 | 胎を閉たま へり |
| 창 25:23 | 民 | 빅성 | 國民 | 國民 |
| 창 26:28 | 立誓 | 언약 | 계약(契約) | 契約 |
| 창 28:13 | 祖 | 조상 | 조부(祖父) | 祖父 |
| 창 31:42 | 辛勤 | 신고힘 | 고난(苦難) | 苦難 |
| 창 34:24 | 出自 | 리왕 | 출입(出入) | 出入 |
| 창 39:21 | 司獄 | 옥스장 | 던옥(典獄) | 典獄 |
| 창 46:1 | 獻祭 | 제스(祭祀) | 희생(犧牲) | 犠牲 |
| 창 47:27 | 業 | 기업(基業) | 산업(産業) | 産業 |

c. 한국어 구역이 대표역본의 한자어를 한국어 고유어(토박이말)로 번역한 경우.

창세기 18:8, 18:12, 18:25, 19:16, 29:15, 41:52, 43:18

| | 중국어 대표역본 | 한국어 구역 | 한국어 개역 | 일본어 문어역 |
|---------|----------|----------|--------|---------|
| 창 18:8 | 乳 | 소젖(소젖) | 우유(牛乳) | 牛乳 |
| 창 18:12 | 老 | 늙고 | 로쇠(老衰) | 老衰 |
| 창 18:25 | 相等 | 꺾치 더접흔 | 균등(均等) | 均等 |
| 창 19:16 | 矜恤 | 불쌍히 녀이시느 | 인자(仁慈) | 仁慈 |
| 창 29:15 | 何值 | 삭 | 보슈(報酬) | 報酬 |
| 창 41:52 | 季子 | 둘재 아들 | 차자(次子) | 次の子 |
| 창 43:18 | 執 | 잡아 | 억류(抑留) | 抑留 |

d. 구역에서는 대표역본의 용어를 채용하여 번역하였지만, 개역에서는 일본어 번역에서 음역한 것과 같아진 경우.

창세기 6:4(네펠림)

| | 중국어 대표역본 | 한국어 구역 | 한국어 개역 | 일본어 문어역 |
|-------|----------|--------|--------|---------|
| 창 6:4 | 丈夫 | 장부(丈夫) | 네펠림 | ネピリム |

2) 구역에서 중국어 대표역본에서 사용한 낱말을 사용하지 아니하고, 개역 과정에서 일본어 번역과 동일해진 경우.

a. 구역에서 한국어 고유어(토박이말)를 사용한 경우

창세기 1:2, 1:14, 1:30, 2:2, 6:4, 15:11, 41:34, 43:32

| | 중국어 대표역본 | 한국어 구역 | 한국어 개역 | 일본어 문어역 |
|---------|----------|--------|------------|---------|
| 창 1:2 | 晦冥 | 깜깜함 | 흑암(黑暗) | 黑暗 |
| 창 1:14 | 光衆 | 빛최는 불들 | 광명(光明) | 光明 |
| 창 1:30 | 食之 | 먹을 거 | 식물(食物) | 食物 |
| 창 2:2 | 憩息 | 쉬섯스니 | 안식(安息)하시니라 | 安息たまへり |
| 창 6:4 | 英武 | 장스 | 용사(勇士) | 勇士 |
| 창 15:11 | 牲牲 | 고기 | 사체(死體) | 死體 |
| 창 41:34 | 國 | 짜 맞흔 | 국중(國中) | 國中 |
| 창 43:32 | 同席 | 함씩 먹느 | 배식(陪食) | 陪食 |

b. 다른 한자어를 사용(12:5)한 경우.

창세기 7:22, 10:5, 11:6, 12:10, 14:15, 15:2, 17:14, 18:19, 19:11, 20:8, 35:18, 37:35, 39:6, 42:23,

43:7, 49:3

| | 중국어 대표역본 | 한국어 구역 | 한국어 개역 | 일본어 문어역 |
|---------|----------|----------------|---------------|----------|
| 창 7:22 | 呼吸 | 생명(生命)의 기운(氣運) | 생물(生物)의氣息(氣息) | 生命の氣息 |
| 창 10:5 | 民族 | 지파(支派) | 종족(宗族) | 宗族 |
| 창 11:6 | 鳥能底止 | 무소불위(無所不爲) | 금지(禁止) | 禁止 |
| 창 12:10 | 大饑 | 흉년(凶年) | 기근(饑饉) | 饑饉 |
| 창 14:15 | 隊伍 | 종들 | 가신(家臣) | 家臣 |
| 창 15:2 | 家宰 | 후스(後嗣) | 상속(相續) | 相續 |
| 창 17:14 | 割 | 할례(割禮)를 | 양피(陽皮) | 陽の皮 |
| 창 18:19 | 公 | 공변됨 | 공도(公道) | 公道 |
| 창 19:11 | 不得 | 곤난(困難) | 곤비(困憊) | 困憊 |
| 창 20:8 | 僕衆 | 신하 | 신복(臣僕) | 臣僕 |
| 창 35:18 | 氣將絶時 | 운명홀 때 | 혼(魂)이 떠나려 할 때 | 魂さらんとする時 |
| 창 37:35 | 幽冥 | 디하 | 음부(陰府) | 陰府 |
| 창 39:6 | 丰采 | 준슈하야 | 용모(容貌) | 容貌 |
| 창 42:23 | 籍譯 | 통스 | 통변(通辯) | 通變 |
| 창 43:7 | 戚族 | 족속(族屬) | 친족(親族) | 親族 |
| 창 49:3 | 有威有能 | 영광(榮光) | 위광(威光) | 威光 |
| | 獨擅 | 풍성(豊盛)흔 | 탁월(卓越) | 卓越 |

c. 다른 한자어로 나누어서 번역한 경우.

창세기 2:7, 27:39, 35:17, 44:16

| | 중국어 대표역본 | 한국어 구역 | 한국어 개역 | 일본어 문어역 |
|---------|----------|----------------|--------|---------|
| 창 2:7 | 嘘氣 | 생명(生命)의 기운(氣運) | 생기(生氣) | 生氣 |
| 창 27:39 | 居之處 | 곳에서 떠나거하야 | 주소(住所) | 住所 |
| 창 35:17 | 收生者 | 희산 구원자 | 산파(産婆) | 産婆 |
| 창 44:16 | 焉能自伸 | 무슴 발며을 흐리 | 정직(正直) | 正直 |

d. 대표역본에서는 번역되어 있지 않는 한자어를 사용한 경우.

창세기 14:1, 41:35

| | 중국어 대표역본 | 한국어 구역 | 한국어 개역 | 일본어 문어역 |
|---------|----------|--------|--------|---------|
| 창 14:1 | X | 시절(時節) | 당시(當時) | 當時 |
| 창 41:35 | X | 슈하 | 관리(官吏) | 官吏 |

3) 대표역본과 일본어 번역의 한자어가 동일한 경우.

창세기 17:11

| | 중국어 대표역본 | 한국어 구역 | 한국어 개역 | 일본어 문어역 |
|---------|----------|--------|--------|---------|
| 창 17:11 | 陽之皮 | 살 | (양피)陽皮 | 陽の皮 |

5. 결론

필자가 이 논문에서 제시한 본문은 창세기인데, 전체적으로 볼 때 구역과 개역의 문장구조에는 큰 차이가 나타나지 않고 있다. 그런데 그 시기 동안에 나타난 개역과 구역을 비교해보면, 개역보다 구역에 한국어 고유어(토박이말)가 더 많이 나타나고 있다는 것을 알 수 있다. 바꾸어 말하면 개역에서는 한국 고유의 토박이말이 많이 없어지고 그 대신 한자어로 바뀌었다. 그러한 한자어가 어떤 한자어였는지는 당시 상황에 비추어 미루어 볼 때 두 가지 가능성이 있을 수 있다. 즉, 중국에서 왔거나, 일본에서 온 것으로 볼 수 있다.

필자는 제 1.장에서 현재 한국 교회가 가장 널리 쓰고 있는 번역인 개역 성서에서 발견된 ‘면박’(面帕), ‘식사’(食事)라는 어휘들을 염두에 두고 논문을 전개하기 시작하였다. ‘面帕’(면박)은 전술한 대로 한국어 사전에 나와 있지 않은 어휘이다. 또한 이 단어는 개역 성서 이전의 구역에서도 나타나고 있지 않다. 그래서 필자는 한국어 번역의 성격상 많은 번역본들을 저본(底本)으로 삼거나 또한 참고하였다는 사실을 근거로, 그 가능성을 중국어 문리역본 중에서 대표역본과, 일본어 문어역에서 찾고자 하였다. 필자의 방법은 중국어 대표역본, 한국어 구역, 한국어 개역, 일본어 문어역의 각 구절들을 같이 나열하는 것이었고, 그 네 가지 본문을 나열한 결과, 한국어 개역에서 일본어 문어역의 어휘와 일치하는 부분이 있음을 발견했다.

여기서 개역 성서와 구역 성서의 연속성을 고찰해 볼 때, 개역이 구역을 따르지 않았다는 사실이 분명하게 나타난다. 바로 이러한 사실을 두고 볼 때, 다음과 같이 말할 수 있다. 즉 구역이 중국어 문리역본들의 영향을 받았다고는 하지만, 중국어 번역본과 같은 어휘를 쓰지 않은 부분이 있다는 것이다. 구역 단계에서도 이러한 점이 있는데, 그 후에 번역이 이루어진 개역이 대표역본에서 직접 영향을 받았다고 보기는 힘들다. 또한 개역 성서가 이루어진 시대 배경을 고려할 때, 중국어 대표역본보다는 일본어 번역 성서의 영향이 크지 않았을까 하는 생각을 할 수가 있다.

4.1.에서는, 3.장에서 발견한 어휘들을 근거로, 창세기 본문 전체를 분석해보았다. 네 개의 본문을 함께 나열하였다. 그 순서는 중국어 대표역본, 한국어 구역, 한국어 개역, 일본어 문어역

으로 하였다. 4.2.에서는 4.1.에서 발견된 사실들을 분류하였다. 분류한 결과를 고찰해보면 다음과 같다. 우선 이 본문 분석은 한국어 개역과 일본어 문어역의 어휘가 일치하는 구절들만 뽑아냈다. 그래서 개역이 구역과 어떻게 달라졌는지를 살펴볼 수가 있었다. 구역은 중국어 대표역본의 영향이 크다고 하기 때문에 필자는 거기서부터 분석을 시작하였다. 분석 결과 구역은 대표역본의 영향을 받았을 경우와 받지 않았을 경우로 나누어졌다. 이러한 사실은 더욱 세밀한 연구가 기대되는 결과이기도 하였다.

그러나 여기서 주목해야 하는 것은 구역이 개역에 이르러서 어떤 변화를 거쳤는가 하는 점이다. 우선 구역이 중국어 대표역본을 따랐을 때, 구역이 대표역본의 한자어와 동일한 한자어를 사용한 경우, 다른 한자어를 사용한 경우, 한국어 고유어(토박이말)로 번역한 경우 등으로 나누어졌다. 그런데 이것들이 개역에 이르러서 다 일본어 번역과 같은 낱말을 사용하게 되었다. 이러한 과정을 살펴볼 때, 개역에서는 많은 낱말들이 일본 한자어로 바뀌었고, 또한 한국어 고유어가 파괴되었다고 할 수 있다. 이러한 현상은 구역이 중국어 대표역본을 따르지 않았을 때에도 마찬가지이다.

본 논문에서는 창세기 전체 중에서 한국어 개역과 일본어 문어역의 어휘가 서로 같은 구절을 58개 추출하였다. 이 결과는 한국어 개역이 일본어 번역 성서로 하여금 저본(底本)을 삼을 정도까지는 영향을 받았다고는 하기 어렵지만, 한국어 개역 성서가 일본어 번역 성서로부터 상당한 영향을 받았다고 볼 수 있는 증거로서는 충분하다. 더 나아가 그 당시에 한국인 번역자들이 많은 번역 역본들 가운데 특별히 일본어 번역 성서를 많이 참고하였다는 증거가 될 수 있을 것이다. 이런 과정을 통해서 들어온 일본 한자어들은 오랫동안 쓰이면서 이제는 한국의 성서 용어가 되었다. 그러나, 어떤 한자어들은 여전히 어렵다. 우리들의 과제는, 성서 번역에 있어서, 쉽고 정확한 한국어 대응어를 찾아내는 일일 것이다.

의미 영역에 근거한 새로운 성서 히브리어 사전의 편찬

라이니어 드 블로이스

1. 서론

근간에 성서 히브리어 사전이 여러 권 출판되었다. 새로이 편찬되고 있는 사전들도 있다. 그런데, 사전 편찬에 관한 지식은 과거와는 무척 많이 변한 것을 볼 수 있다. 본 연구에서는 현대적인 사전 편찬에 관한 지식이 (성서) 히브리어 사전 편찬에 어느 정도까지 사용될 수 있는가를 다룰 것이다.

1.1. 전통적 방법론

의미론에 있어서 가장 중요한 질문은 “어떤 특정한 단어의 의미를 어떻게 알아낼 수 있는가?”이다. 이 질문은, 성서 히브리어 사전의 창조라는 거대하고 지겨운 작업에 착수하기 전에도 반드시 대답되어야 할 문제이다. 보다 전통적인 히브리어 사전을 연구해 보면 표제어의 의미를 결정할 때에 사용하는 몇 가지 기준을 발견하게 된다. 이 기준에 대해 간단히 조사해 보고 그것들을 평가해 보자.

1.1.1. 어원

어원이란 단어를 내부적으로 재구성할 때 얻어지는 정보이다. 이것은 동족어 자료의 도움을 받아 얻어질 수도 있고 아닐 수도 있다. 어떤 단어의 의미를 그 단어가 파생되어 나온 어근의 의미와 비교할 때에, 그 단어가 가질 수 있는 모든 종류의 의미를 추론할 수 있는 것이다. 그런데, 이런 단어 연구가 정보 제공에 있어서 유용하기는 하지만, 흔히 이 방법론이 너무 지나치게 강조된다. 이후에 언급하겠지만, 단어의 진짜 의미를 알기 위해서는, 그 단어의 가장 폭넓은 의미 영역을 가능성으로 두고 그 단어가 쓰인 문맥 안에서 단어를 연구해야 하기

때문이다. 성서 본문의 주석에 있어서 단어의 어원에 너무 지나치게 의존하는 나머지 잘못된 주석을 하는 예는 쉽게 볼 수 있다.

1.1.2. 비교 언어학

지난 몇 백년간 성서 히브리어에 대한 지식은 비약적인 발전을 하였는데, 이는 동족어의 수사본과 비문들을 발견한 데에 힘입은 것이다. 그런 자료 중 일부는 당시에는 존재하는지조차 모르던 것들이었다. 위 본문들을 해독함으로써 고대 중동 언어의 모자이크에 보배 같은 새 식견을 얻게 되었고, 또한 그 때까지 잘 해석이 되지 않던 히브리어 단어들의 또 다른 의미를 알아낼 수 있게 되었다. 이런 방법론 역시 중요한 정보를 제공해 준다. 이로써 사전의 저자가 어떤 단어가 의미 B가 아닌 의미 A를 갖고 있다고 주장할 수 있는 근거가 되기 때문이다. 그럼에도 불구하고, 이 정보를 다룰 때에는 매우 유의하여야 한다. 이것은 다른 세계관, 다른 문화라는 상황을 지닌 다른 언어로부터 기원한 것이기 때문이다. 게다가 많은 경우에 그 자료도 매우 한정되어 있다. 또한, “단어는 자기 언어 내에서 그것이 사용된 시대에만 의미를 지니는 것이다.”(Barr 1992: 141) 단어의 의미를 규정하는 가장 일차적인 방법은 그 단어가 발견되는 모든 문맥 속에서 단어를 연구하는 것이다.

1.1.3. 의미론적 분석

위에 열거된 사전들은 대개 어느 정도의 의미론적 분석을 행하고 있다. 표제어의 가장 기본적인 의미를 나타낸다고 간주되는 대응어휘가 대개 앞에 나오고 그 다음에 파생적인 의미를 지시하는 어휘들이 뒤따른다. 그러나, 불행하게도 **구조적인** 의미론적 분석은 쉽게 볼 수 없다. 언어 이면의 세계 속에 존재하는 서로 다른 개념들이 그 언어 사용자에게 인지되는 어떠한 방식이 있을 것이다. 또한 이 개념들이 의미론적 형태로 전이되는 어떠한 방식이 있을 것이다. 본 연구에서는 바로 그러한 것들을 상세하게 연구하려고 한다. 이러한 연구를 통해서 단어들의 의미에 대한 통찰을 얻을 수 있고, 또 서로 다른 의미들이 상호 관계 맺는 방식에 대해서도 잘 알 수 있게 될 것이다. 그러나, 바르(Barr, 1992: 143)가 이야기하듯, “오래 된 사전들의 경우 이 의미론적 분석은 불완전한 경우가 대부분이어서, 재고되어야 할 필요가 있다.”

1.1.4. 결합관계

사전에는 일정량의 통사론적 정보도 들어 있다. 단어는 어떤 구문에 쓰이느냐에 따라서 의미의 미묘한 차이를 나타낼 수 있다. 이러한 예로는 관용적 표현이 있다. 어떤 동사가 어떤 전치사를 요구하는지, 혹은 동사 뒤에 부정사가 오는지 아닌지 등을 아는 일은 중요할 수 있다. 그러나, 이것은 통사론적 정보이고 의미론적 정보와는 질적으로 다른 것이다. 그럼에도 불구하고, 전통적인 사전 중 다수가 통사론적 자료와 의미론적 자료를 혼합해서 제공한다. 이것은 사전 사용자를 오도하여 어떤 단어의 의미에 대해 명확하게 알기 힘들게 할 수도 있다.

1.2. 정의 vs. 대응어휘

전통적인 히브리어 사전 다수가 갖고 있는 큰 약점이 있다. 그것은 사전에서 어떤 히브리어 단어의 의미를 주지 않고, 그 단어의 대응어휘 한두 개만을 목표언어로 주는 경우가 많다는 것이다. 이런 현상은 비단 히브리어 사전뿐만이 아니라 전통적인 다른 언어 사전들도 마찬가지이다. 이는 유감스러운 현상이다. 왜냐하면, 대응어휘를 나열하게 되면 어떤 단어의 의미에 대해 제한적인 정보만을 주기 때문이다. 바르(1973: 119-120)에 의하면, 대응어휘는 “그 자체가 의미가 아닐뿐더러 의미를 말해주지도 않는다. 의미는 실제 히브리어를 사용하는 데에 있는 것이다. 그리고, 실제 의미론적 분석에 있어서는, 히브리어 자체에 들어 있는 의미의 지시표나 꼬리표들이 대응어휘보다 더 가치 있다.”

대응어휘의 사용은 더 나아가 오해를 불러일으킬 수도 있다. 어떤 사전에 들어 있는 한 표제어에 대응어휘가 세 개 있을 때, 대부분의 보통 독자들은 그 표제어의 의미가 세 가지라는 인상을 받을 수 있는 것이다. 이것은 이 세 대응어휘가 사실상 서로 유의어일 때도 마찬가지이다.

한 단어의 의미를 알기 위해서는, 간단한 대응어휘에 들어 있는 정보보다는 훨씬 더 많은 양의 정보가 필요하다. 흥미롭게도 단일 언어로 된 많은 사전들은 표제어를 훨씬 더 잘 다루고 있다. 이러한 부류의 사전은 대개 정의를 내림으로써 각 단어의 의미를 설명한다. 이러한 사전의 좋은 예는 *The Concise Oxford Dictionary*(Sykes, 1983)이다.

그런데, 이러한 방식의 사전이 대응어휘를 사용하지 않고 정의를 내리는 이유가 단지 단일 언어로 되어 있기 때문이라고 흔히 생각하기 쉽다. 어떤 단어에 대해 대응어휘의 역할을 할 수 있는 유의어가 한 언어 안에서는 찾을 수 없기 때문이라는 것이다. 그러나, 위어즈비카(Wierzbicka, 1985: 5)에 의하면, “외국어 단어 속에 기호화된 개념들의 문제에 있어, 특히 문화적으로 동떨어진 경우, 한 단어와 한 개념을 직관적으로 연결하는 것이 힘들게 된다. 그 언어의 어휘에 기호화된 문화적 세계를 제대로 이해하기 위한 유일한 방법은 충분한 정의를 내리는 것뿐이다.”

1.3. 의미의 분석

그러나, 어떤 표제어의 정의를 내리기 전에 해야 할 일이 있다. 그것은 정의를 제대로 내리기 위한 방법론을 확립하는 일이다. 한 단어의 의미는, 백과사전과 같이 엄청난 양의 정보를 주는 긴 서술과 기계적으로 일치하지는 않는다. 로(Louw, 1985a: 58)에 의하면, 그러한 긴 설명은 “그 단어의 의미를 설명해주는 것이 아니라 관련된 개념이나 대상에 대한 긴 부연설명을 하는 일일뿐이다.” 나이다가 진술하는 대로, 단어들은 “다른 단어들과의 조직적인 대조를 통해서만 의미를 갖게 되는 것이다. 이 때 다른 단어들이란 원 단어들과 어떤 자질은 공유하면 서도 어떤 자질에 관해서는 대조가 되는 것들을 말한다”(Nida, 1975a: 32). 다른 말로 하면, 각 단어는, 그 단어와 의미의 일부를 공유하는 단어들이 모인 집합에 속하는 원소인 것이다. 이런 집합을 **의미 범위** 혹은 **의미 영역**이라고 부를 수 있다. 한 단어의 의미는, 같은 의미 영역에 속하는 다른 단어들과 함께 연구할 때에만 완전하게 이해될 수 있다.

이로써 알 수 있는 것은, 우리가 어떤 언어의 사전을 제작하기 위해서는, 먼저 의미 영역의 집합으로부터 시작하여야 한다는 것이다. 그 다음 문제는, ‘어디로부터 그러한 의미 영역이 얻어지는가?’이다. 모든 개별 언어에 적용될 수 있는 보편적인 의미 영역의 집합이 있는가? 불행하게도, 상황은 그리 간단치 않다. 만약 단어의 의미가 실제 세계의 어떤 실체와만 관계되는 것이라면, 어떤 보편적인 영역의 집합이 제안될 수 있는 가능성은 무척 높을 것이다. 그러나, 사실은 그렇지 않다. 나이다(1975b: 14)가 말하는 대로, 단어의 의미와 관계하는 것은, **세계**

속에 있는 실재(들의 집합)에 대해서 사람들이 가지고 있는 개념(개념들의 집합)인 것이다. 그리고, 이 개념들은 단어나 문화에 따라 변할 수 있는 것이다.

이 때문에, 각 개별 언어에 대한 의미론적 연구를 철저히하고도 조직적으로 행한 후에야, 그 언어의 사전을 제작하는 첫 일보를 감히 내디딜 수 있는 것이다. 번역가들이 번역을 함에 있어서, 원어와 목표언어 사이에 문화적으로나 세계관에 있어서 큰 차이가 있는 경우, 이 문제는 매우 중대한 문제가 된다. 히브리어-영어 사전이 그러한 경우이다. 히브리어 구약성서 본문과 그 세계관이 2000년도 전의 것임을 고려하면 더욱 그러하다.

2. 현존하는 히브리어 사전들

히브리어 학자들이 지금까지 적극적으로 사용하는 사전 중 가장 오래 된 사전은 게제니우스(Gesenius)가 편찬한 것이다. 아래에서는 이 사전을 포함하여 그 이후에 편찬된 몇 개의 사전에 대해서 논의할 것이다.

2.1. 게제니우스

히브리어 사전의 고전은 게제니우스가 편찬한 사전이다. 첫 번째 판은 1810년경에 독일어로 출판되었다. 이 고전적인 사전은, 1842년 게제니우스 사후에도 오랜 기간에 걸쳐 여러 번 개정되고, 번역되고, 재출판되었다. 이 사전은 동족어의 동족어휘 및 다른 학자들의 저작에 대한 인용 등 귀중한 정보를 제공해 준다. 그러나, 이제는 더 이상 최신 현대판이라고 할 수는 없다.

2.2. 브라운-드라이버-브릭스(Brown-Driver-Briggs)

다른 유명한 사전은 브라운, 드라이버, 브릭스가 편찬한 사전이다. 1891년에 제 1부가 출판되었고, 1906년에는 완성이 되었다. 영어로 기록된 이 사전은, 1854년 출간된 로빈슨의 게제니우스 영역판에 기초한 것이었다. 편집진은 19세기 후반에 이루어진 고고학과 언어학에서 발견된 성과를 사전에 많이 포함시켰다. 물론, 게제니우스의 이후 판들도 그러한 자료를 많이 아울렀다.

이 사전(이후, BDB)의 편제는 조금 다르다. 모든 어근은 알파벳순으로 나열되어 있고, 그 어근으로부터 파생되었다고 추측되는 표제어들은 그 어근 아래에 실어놓았다. 이러한 방식의 이점은, 사전 사용자가 각 어근과 그 파생어들의 의미론적 관계를 알기가 쉽다는 것이다. 이 점은 중요한 것이다. 그 이유는 어떤 어근과 그 파생어들이 의미에 큰 차이를 보이지 않는 경우가 많기 때문이다. 그러나, 이 방식에는 불리한 점과 위험한 점도 있다. 즉, 이런 방식의 사전에서는 표제어가 어근이 아닌 경우 찾기가 힘들다는 것이다. 특히 불규칙이 심한 동사의 경우에는 표제어의 어근을 찾기 위해서 엄청난 지식이 필요하다. 어떤 경우는 어근이 될 수 있는 것이 두 개 이상인 경우도 있다. 설상가상으로, 한 파생어의 어근에 대한 합의가 이루어져 있지 않아 의견 차이를 보이는 경우도 있다. 또 위험한 점은, 사전 사용자가 어떤 어근과 그 파생어의 의미 관계를 지나치게 단순화할 수 있다는 점이다. 한 단어의 의미를 이해하기 위해서는 그 문맥 안에서 그 단어를 연구해야 한다. 단어의 어원적인 면이 무시되어서는 안 되지만, 파생된 단어의 다수는 다소간의 의미 변화를 겪기 때문이다. 이 때 변화된 의미는 문맥을 통해서만 제대로 파악할 수 있다.

이러한 비판이 있기는 하지만, 그럼에도 불구하고 BDB는 학생들을 위해서나 학자들을 위해서 아주 귀중한 도구로 평가되어야 한다. 처음 출판된 지 거의 한 세기가 지났음에도 이 사전은 여전히 유용하다. 무라오카(Muraoka, 1995: 87)가 지적하는 대로, “BDB와 게제니우스 17판은 여전히 살아 있다.” 그러나, 주지하는 대로 그 동안 사전학적 지식은 엄청나게 변화였고, 이제는 그 지식이 성서 히브리어에도 적용되어야 할 필요가 있는 것이다.

2.3. 쾰러-바움가르트너(Koehler-Baumgartner)

BDB가 출판된 지 반 세기쯤 지난 후, *Veteris Testamenti Libros*(1953)에서 쾰러와 바움가르트너가 편찬한 사전 첫 번째 판이 출판되었다. 쾰러는 히브리어 부분을 맡았고, 바움가르트너는 아람어 부분을 맡았다. 첫 번째 판은 독일어와 영어로 대응어휘를 제시한 점에서 2개 국어를 사용한 것이었다. 1958년, 쾰러 사후 2년이 지난 뒤에 제 2판이 나왔다. 이것은 사실상 첫 번째 판을 그대로 재출판한 것인데, 바움가르트너가 부록을 더하였다. 부록에는 독일어-히브리어 어휘목록과 독

일어-아람어 어휘목록이 포함되었고, 1판에 대한 정오표와 추가 사항 및 그밖에 다른 정보가 포함되었다. 이 인상적인 사전의 제 3판의 1권은 1967년에 출판되었는데, 불행하게도 이 판에서는 2개 국어로 풀이를 제시하지 않았다. 그래서, 독립된 영어 판이 필요하게 되었는데, 그 1권의 영역판은 1993년에 등장하였다. 이 사전의 히브리어 부의 마지막 권은 1999년 7월에 출판되었다. 앞으로 마지막 한 권이 더 나올 예정인데, 이 부분에는 아람어 부분과 참고문헌만이 포함될 것이다.

BDB와는 달리, 이 사전은 게제니우스에 근거하지 않았다. 쾰러와 바움가르트너의 연구는 지금까지 언급했던 사전들보다 훨씬 더 최근의 일이기 때문에, 그들이 편찬한 사전은 훨씬 현대적이라고 할 수 있을 것이다. 그러나, 그 편제에 있어서는 게제니우스와 그리 큰 차이를 보이지 않는다. 이 사전이 BDB와 다른 점은, 모든 표제어가 알파벳순으로 기재되어 있다는 점이다. 그리하여, 표제어를 찾는 일이 BDB에서보다 더 쉽다. 또한 한 어근에서 나왔다고 생각되는 파생어들은 그 어근 아래에 기재되어 있어서, 사전 사용자들은 여전히 어근과 그 파생어들 간의 관계를 볼 수 있다.

이 사전(이후, KB)이 앞의 사전들과 다른 점은, 1958년 판의 서문에서 밝히고 있듯, 사전이 기초하고 있는 히브리어 본문이 “서기관들을 오류나 다른 실수들을 제거한”(xi) 본문이라는 점이다. 그러나, 1967년에 발행된 제 3판의 1권 서문에서는 제 1판의 본문 수정이 많이 포기되었다. 그럼에도 불구하고, KB는 지금도 여전히 수정된 본문을 많이 포함하고 있는데, 지난 몇 십 년 간 구약성서 히브리어 본문에 관한 본문 비평적 지식이 많이 변했음에도 여전히 그러하다. 구약성서 히브리어 본문 프로젝트(HOTTP)의 결과를 대강 일견하기만 해도 이 점은 분명해질 것이다.

KB는 그 사용자에게 귀중한 정보를 많이 제공해 주는 유용한 사전이다. 그러나, 사전학적 관점에서 볼 때 BDB보다 훨씬 더 많은 것을 제공해 주지는 못한다.

2.4. 클라인스

클라인스가 편집한 *The Dictionary of Classical Hebrew*의 제 1권이 1993년 발행되었다. 벌써 제 4권까지 출판되었는데, א부터 ם까지 포함하고 있다. 서문에 의하면 이 사전은, “히브리어 사전학 전통에 있어서

중요한 변화를 기록”(p. 7)하는 것이다. 이 사전이 다른 히브리어 사전과 다른 점은 사전에서 “언어의 국면을 고전 히브리어로 지정하고 정의하고 있다”(p. 14)는 점이다. 이 사전은 기원후 200년 이전의 모든 히브리어 본문을 망라한다. 구약성서 히브리어 외에 이 사전이 포함하는 본문은, (1) 벤 시라, (2) 콤란 사본과 관련 본문, (3) 비문과 다른 부차적인 본문 등이다.

그 외에도 이 사전이 다른 사전들과 다른 점은 현대 언어학의 원리에 근거하고 있다는 점이다. 머리말에서는 이 사전의 초점이 “각 단어의 의미나 번역 등가성이 아니라, 단어가 사용되는 유형과 결합”(p. 15)이라고 말한다. 또한, “비일상적이고 어려운 단어보다 상용어에 보다 더 주의를 기울였다”(p. 15)고 말한다.

사전의 편제는 게제니우스나 BDB와 같아서, 단어는 알파벳순으로 정리되어 있다. 각 표제어에는 위에서 언급한 네 가지 서로 다른 본문들로부터 얻어낸 다양한 용례가 실려 있다. 이 자료 다음에는 단어의 품사가 구분되고, 또 표제어를 밝혀주는 대응어휘가 나온다. 그리고 나서 표제어는, 모든 형태론적 형태가 망라되고, 의미론적으로 분석되며, 결합 관계가 (품사에 근거하여) 분석된다. 또 어형변화표(유의어, 반의어 등)가 분석되고, 마지막으로 관련 표제어가 다수 기록되어 있다.

클라인 사전(이후, DCH)에는 다른 셈족어와의 비교 자료가 전혀 포함되어 있지 않다. 왜냐하면, “지금까지 전통적 사전을 사용하는 이들 다수가 동족어휘의 의미를 일관되게 오해하여 왔기 때문이다.”(pp. 17-18) DCH가 타 사전과 구별되는 중요한 점 또 하나는, 의미론적 정보와 통사론적 정보, 그리고 어형 변화 정보를 구별하고자 하였다는 점이다. DCH는 귀한 정보를 제공해 주는 잘 조직화된 사전이다. 또 다른 장점은 —대부분의 경우— 단어의 모든 용례가 망라되어 있다는 점이다. 이렇게 폭넓은 본문을 포함하고 있는 사전 또한 미증유의 것이다. 그리고 DCH는 KB와 비교할 때 히브리어 본문에 수정을 가하는 일도 거의 없다.

그러므로, 두말할 것 없이 이 사전은 히브리어 사전학 역사가 진일보한 것이다. 그럼에도 불구하고, DCH는 많은 약점 또한 지니고 있다. 불행하게도 고전 히브리어에 대한 구조적인 의미론적 분석(이 표현의 정의를 알기 위해서는 1.1을 보라)이 이 사전에는 없다. 그래서 각 표제어의 의미론적 분석은 매우 주관적인 요소들을 지니게 된다(p. 19).

또한, 머리말의 같은 면에서 저자는 “우리가 의미를 지각하는 것은 대개 영어의 의미론적 구조에 의존한다. 바로 이것이 외국어 사전이 마땅히 취해야 할 모습이다”라고 말하기까지 한다. 무라오카(1995: 91)가 이 문장에 대해 “매우 비정상적이고 교조적인 진술”이라고 지적하는 것은 타당하다. 물론 이 말이 구약성서를 영어로 번역하려는 성서 번역가에게는 참일 수 있다. 그러나 다른 언어로 번역 작업을 수행하려는 이들에게는 수용되기 힘든 진술인 것이다. 그들이 히브리어 본문의 의미를 이해하려면 또 다른 영어 사전이 필요하게 된다. 히브리어 사전은 히브리어 안에서 발생하는 의미에 대해 알려줄 수 있어야 한다. 만일 영어의 의미 구조에 지나친 강조를 두게 된다면, 실제 히브리어에 대해서는 이해하기 힘들게 되는 것이다. 히브리어에 대해 구조적인 의미론적 분석을 하게 될 때에만 그 언어가 말하려 하는 바를 이해할 수 있게 된다. 그리고 그러한 분석에 근거해야만 그 언어에 적합한 의미 영역을 결정할 수 있게 된다. 그러므로, 머리말이 말하고 있는 바와는 달리, DCH의 저자들은 현대 사전학이 제공해 주는 지식을 전부 다 사용하고 있지는 못한 것이다.

바로 앞에서 설명한 것과 관련되는 또 다른 문제점은, 각 표제어(또는 하위 표제어)의 의미가 정의되어 있지 않고, **대응어휘(들)**로 제시되어 있다는 점이다. 이렇게 되면 어떤 표제어가 지니고 있는 다양한 의미들을 명확하게 개관하는 데에 어려움을 겪게 된다. 그 결과, 이 사전은 우리에게 필요한 사전과는 다른 모습의 것이 되어버렸다.

다른 문제점은, 렉트(de Regt, 1997: 71)가 말하는 대로, “단어의 의미들이 일반적인 출현 빈도에 따라 정렬되어 있다”는 점이다. 이러한 방식이 줄 수 있는 정보가 매우 흥미로울 수는 있으나, 이는 의미론적인 것이 아니므로 한 표제어의 여러 의미를 조망하는 일이 어려워질 수 있고, 또 의미들이 서로 연관되어 있는 방식을 이해하는 일도 쉽지 않게 된다.

마지막으로 제기할 수 있는 질문은 DCH가 지나치게 많은 정보를 포함하고 있지는 않은가 하는 것이다. 과연 **אב** “아버지”라는 단어를 주어로 취하는 동사들을 모두 나열할 필요가 있는 것인가? 또는, **אב**를 목적으로 취하는 모든 동사들을 나열하는 일이나, 같은 단어를 취하는 모든 유형의 명사절을 나열하는 일이 꼭 필요한 것인가? 만약 오늘날 그러한 정보가 정말 필요하다면 같은 유의 정보를 제공해 주는 컴퓨터 프로그램이 있지 않은가? **야곱**이나 **다윗**이 아니라, **모세**가 동

사 יָרַח “잡다, 쥐다, 쥐하다”의 주어가 되는 문장을 모두 아는 일의 의미론적으로 어떤 유익을 줄 수 있는가? 사전이 한 단어에 대해 모든 정보를 포함하는 백과사전이어야 할 필요는 없다. 의미론적으로 적절한 정보만을 제공하면 되는 것이다.

2.5. 알론소 세켈

DCH 제 1권이 세상에 나온 후 1년이 지나서 또 하나의 주목할 만한 사전이 출판되었다. 세켈(Luis Alonso Schökel)이 몰라(Víctor Morla), 칼라도(Vicente Collado)와 함께 *Diccionario bíblico hebreo-español*(이후, DBHE)을 편찬한 것이다. 이 히브리어-스페인어 사전은 시리즈의 첫 권이 아니라 한 권으로 ㄴ부터 ㄹ까지 포함하는 것이다. 물론, 아직까지 이 사전이 제한된 이들에게만 사용 가능한 것은 유감스러운 점이다. 그렇다고 이 말이 이 인상적인 사전이 스페인어 사용권에게만 있다는 사실을 시기하려는 것은 아니다. 오직 우리가 바라는 바는 이 사전이 속히 다른 곳에서도 사용될 수 있었으면 하는 것이다.

이 사전은 게제니우스, KB, DCH와 마찬가지로 알파벳순으로 구성되어 있으며, DCH와 비슷한 점이 많다. DCH처럼 잘 조직화되어 있으며, 어원학적 자료나 비교언어학적 자료를 포함하지 않는다(p. 8). DBHE는 DCH처럼 많은 자료를 전해주지는 않는데, 이는 불리한 점이라기 보다는 유리한 점이다. DCH의 모든 자료가 의미 있는 것은 아니기 때문이다. DBHE야말로 현대 사전학적 지식을 종합하려고 노력한 현대적인 사전이라고 말해질 수 있을 것이다. 예를 들어, 다수의 표제어들이 —불행히도 전부는 아니다— 대응어휘(의 나열)로 제시되기보다는 서술적인 문장으로 설명되어 있다. 그리고 —더욱 중요한 것은— 사전 제작자가 일종의 의미 영역을 사용하여 단어가 서로 다르게 사용되는 방식을 구별하려 했다는 점이다. 예컨대, דָּבַח “돌”이라는 표제어는 의미 범주에 따라 9개의 하위 표제어로 구분된다. 즉, 자연 물질, 건축 자재, 무기, 장신구, 상업용, 종교 문화적 용도, 이방 종교적 용도, 기상학적 용도, 비유적 용법이다. 이는 매우 유용한 점이다.

그러나, 불행하게도, 이 사전은 단점 또한 많이 갖고 있다. DCH와는 달리, DBHE는 각 표제어가 사용되는 구절을 열거하지 않고 있다. 성서 인용이 제시되어 있지 않은 표제어가 (거의) 전부이다. 그 외에도 의미 영역은 중요 어휘나 전문 어휘에만 사용된 점도 단점의 하나이

다. 잘 사용되지 않는 어휘나 덜 중요한 어휘의 경우는 DBHE나 다른 전통적인 사전들이 크게 다르지 않다. 또한, 히브리어에 대한 구조적인 의미 분석(이 표현의 정의를 알기 위해서는 1.1을 보라)이 빠진 듯하다. 그리고 사전의 구성 방식 때문에, 동일 의미 영역에 속하는 서로 다른 (하위) 표제어들을 비교하는 일이 불가능해진다. 이 부분에 있어서는 의미 영역에 따라 정리된 색인이 매우 유용할 수 있다. 물론, 모든 표제어가 의미론적으로 분류되는 것은 아니기 때문에 이것 또한 한계를 지닐 수 있다.

그러나 이러한 단점들에도 불구하고, DBHE는 매우 훌륭한 사전으로서, DCH를 포함한 이 영역의 모든 작업들보다 진일보한 작업이다.

3. 로와 나이다의 사전

1980년대가 막바지에 이를 무렵, 전혀 새로운 사전이 빛을 보게 되었다. 로와 나이다가 스미드(Rondal B. Smith)와 먼손(Karen Munson)의 도움을 받아 편찬한 *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*가 그것이다. 이 사전은 현대적인 의미론적 분석에 근거하였고, 그 결과 이전 것들과는 철저히 다른 방식으로 편제되었다. 이후로 이 사전을 LN으로 부르려고 한다.

이 사전을 펼치는 사람은 알파벳순으로 된 그리스어 단어들인 아닌, 93가지 의미 영역을 보게 된다. 이 영역은 지리적 대상과 특성에서 시작하여 인명과 지명에까지 이른다. 대부분의 의미 영역에는 몇 개의 하위 영역이 포함된다. 이 하위 영역에서도 단어들은 알파벳순으로 정렬되어 있지 않다. 대신, 보다 **일반적인** 의미를 지니는 단어들 나오고 그 뒤에 보다 **특수한** 의미를 지니는 단어들 나온다. 특정 단어를 찾아가기 위해서는 첨가된 색인을 참고하면 된다. 알파벳순으로 된 색인에서 표제어의 위치를 알아낸 후, 그 단어가 속해 있는 다양한 의미 (하위) 영역으로 찾아가면 된다.

각주가 많이 사용되었는데, 사전 편집자는 각주에서, (일군의) 표제어들이 다른 영역이 아닌 현 영역으로 분류된 이유를 설명해 주거나, 표제어를 다른 가능한 기존 영역에 포함시키지 않고 새 영역을 제안하여 포함한 이유를 설명해 준다.

로와 나이다가 단어를 분류하기 위하여 가장 먼저 구별한 것은 세

가지이다(LN 머리말의 vi 쪽을 보라).

1. **고유 지시사**: 유일무이하며, 고유한 대상을 지시하는 단어. 즉, 고유 명사
2. **종 지시사**: 대상, 사건, 속성의 종을 지시하는 단어. 즉, 일반 단어
3. **표시사**: 대상, 사건, 속성과 같은 단어들 간의 관계를 지시해 주는 단어. 같은 범주를 나타내면서 의미론에서 쓰이는 다른 용어로는 관계사라고 한다.

사전의 머리말 첫 면(p. vi)에 의하면, 1-12 영역은 대상을 다루고, 의미 영역 13-57은 사건을 다루고, 의미 영역 58-91은 관계사를 포함한 속성을 다룬다. 그런데, 우리가 방금 보았듯이, 이것은 그들이 같은 면에서 주장하는 바와는 약간 모순되는 것이다. 로와 나이다는 LN 89와 LN 91에서 표시사를 다룰 것이라고 말했는데, 이것들은 종 지시사에 속하지 않는 것이다. 그렇다면 로와 나이다는 어떻게 속성과 관계사를 한 종류로 다룰 수 있는가? 우리는 로와 나이다가 서로 다른 두 개의 모델을 동시에 다루는 듯한 인상을 받게 된다. 이로써 혼란이 생기는 것이다. 어휘 단위를 대상, 사건, 속성, 관계사로 단순하게 나누는 것이 더 나을 것이다. 로와 나이다의 머리말에 근거하여 의미 영역 58-88은 속성을 다루고, 의미 영역 89-91은 관계사를 다룬다고 결론지을 수 있을 것인가? 확실하게 말할 수는 없을 것이다. 또한 LN 92(담화 지시사)의 위치도 이 틀 속에서 분명치 않다. 그들의 방법론에 따라 관계사에 포함되어야 할 것인가? 가능할 것이다. 이런 이유 등으로 본 연구에서는 로와 나이다가 제안한 고유 지시사, 종 지시사, 표시사의 범주를 따르지 않으려 한다. 대신 **모든** 어휘 단위를 보다 단순하게 4 가지 범주—대상, 사건, 속성, 관계사—로 나누려 한다.

로와 나이다가 의미 영역의 전범위를 확립할 때 사용한 기초는 소위 “3대 의미 자질—공유 자질, 변별 자질, 부가 자질”(p. vi)이다. **공유** 자질은 어떤 어휘 요소들이 공통으로 지니고 있는 의미 자질이다. 그리고, 각 어휘소가 다른 어휘소와 구별되어 갖는 자질이 **변별** 자질이다. 마지막으로, 대부분의 어휘소에는 일군의 부가 자질 또한 포함하는데, 이 자질들을 주변적인 것이며 제한된 문맥 속에서만 자기 역할을 한다. 로와 나이다의 방법론에 대해 더 알기를 원하는 이들은 로(1985b)와 로와 나이다(1992)를 참고하라.

4. 로와 나이다의 방법론과 성서 히브리어

신약성서 그리스어를 공부함에 있어서 로와 나이다의 사전은 매우 유용한 도구이다. 그렇다면 이 사전이 성서 히브리어에 갖는 의미는 무엇일까? 학계는 같은 원리로 된 히브리어 사전이 절실한 입장이다. 이 신약성서 사전이 완성된 **후에야** 히브리어 사전이 만들어진다는 점은 무척 유감스러운 일이다. 구약성서가 신약성서에 엄청난 영향을 끼쳐왔다는 점은 부인할 수 없는 사실이다(Mulder, 1979: 8). 구약성서를 완전히 이해하지 못한 채 신약성서를 제대로 이해하는 일이—불가능하지는 않다 하더라도—무척 어려운 일이라고 말하는 것은 과장된 표현이 아니다. 신약성서에서 사용되는 용어의 다수가 그 기원을 구약성서에 두고 있을 뿐만 아니라 우리가 그 단어들을 의미론적으로 분석하려 할 때도 구약성서는 큰 영향을 미치는 것이다.

의미 영역에 기초한 새로운 성서 히브리어 사전의 필요성을 보았던 학자는 스완손(James A. Swanson)이다. 1997년 Logos Research Systems™에서는 히브리어와 아람어를 모두 포함한 전자판 *A Dictionary of Biblical Hebrew*를 편찬하였다.¹⁾ 이 구약성서 사전은 로와 나이다가 확립한 의미 영역을 사용한 것이다. 각 단어는 알파벳순으로 정렬되어 있고, 모든 (하위) 표제어는 로와 나이다의 (하위) 영역 중 하나와 연결된다. 스완손은 (하위) 영역의 명칭을 사용하지 않고, 색인 번호나 그 번호들의 범위를 사용하고 있다. 그 색인을 클릭하면 로와 나이다의 사전을 볼 수 있게 된다.

저자의 서문에서 스완손은 이 방법에 문제가 있다고 인정한다. 그가 말하는 바에 따르면, “책의 목적은 히브리어/아람어의 사고 구조와 그리스어의 사고 구조가 동일하다는 것을 보여주는 것이 아니다. 구약성서의 어휘소와 그리스어 어휘소 중에서 의미에 있어서 동일하게 수학적으로 일치하는 경우가 있다는 것을 보여주는 예는 전혀 없다. 또한 그리스어의 의미 영역 구조가 히브리어 문화의 의미 영역 구조에 강제되어야 한다는 것을 주장하려는 것도 아니다.” 스완손이 로와 나이다의 체계를 사용한 것은 주로 실용적인 이유에서이다. 그는 이 방법론을 “수만 가지 구약성서 어휘소를 알 수 있도록 하는 조직적인 원

1) 전자 사전에 대해서는 이 장 뒷부분에서 다시 논의할 것이다.

리”라고 간주하기 때문이다. 두 번째로, 스완손은 “그리스어 신약성서와 히브리어/아람어 문화의 의미의 영역 간에는 최소한 유비적인 연결이 있다”면서, “이 영역들 중 다수는 세계의 거의 어떤 문화와도 연결될 수 있는 것이다”라고 주장한다. 그러나, 그는 또한 “히브리어의 어떤 의미 영역은 그들의 문화적 사고 방식과 관련하여 보다 주의 깊게 연구되고 논의되어야 한다”는 점에도 동의한다.

스완손의 사전은 분명 유용한 도구이다. 그러나, 우리는 그가 인정한 방법론적 문제점을 잊어서는 안 된다. 어떤 유비점과 유사점이 있다 하더라도, 성서 히브리어와 신약성서 그리스어는 기본적으로 전혀 관련이 없는 언어이다. 게다가, 구약성서의 배경이 되는 문화와, 헬레니즘의 영향을 받은 신약성서의 배경이 되는 문화에는 커다란 차이점이 존재한다. 그 결과, 로와 나이다가 사용한 93가지 의미 영역이 히브리어 구약성서에는 들어맞지 않을 수 있는 것이다.

성서 히브리어의 특수한 요구를 규정하기 위한 연구가 필요하다. 그 특수한 요구는 의미론적 분류의 기본 틀에 최종적으로 통합되어야 한다. 그리고 나서야, 성서 히브리어와 그 이면의 세계관 모두를 충분히 공정하게 다루는, 언어학적으로 적절한 의미론적 토대에 근거한 히브리어 사전을 만들 수 있을 것이다.

이 외에도, 로와 나이다의 방법론은, 성서 히브리어 사전의 의미 영역을 확립하기 위한 기본 틀로 사용하기에는 문제점들을 많이 지니고 있다. 이러한 문제들은 아래에서 다루어질 것이다.

4.1. 종 지시사

위에서 보았듯이 로와 나이다는 어휘 요소들의 종류를 지칭하는 모든 어휘를 세 범주—즉, 대상, 사건, 속성(관계사를 포함한)으로 나누었고, 영역의 목록은 그에 따라 구별되었다. 그러나, 이 점에도 불구하고, 이 세 종류가 분리되지 못하는 경우가 매우 많다.

예를 들어, (개개) 사람으로 이름지어진 의미 영역(LN 9)이 있다. 엄격하게 말한다면, 이 영역에 속한 단어 중 많은 수가 다른 영역에도 속해 있다. 예컨대 군인이란 단어의 경우, 군사 활동(*Military Activities*, LN 55)에도 속해 있으며, 목수라는 단어는, 건축, 건설(*Building, Constructing*, 45) 범주에도 속해 있다. 여기서 대상은 사건으로 분류되었다. 이 경우에 있어서 사람과 그 사람이 하는 역할이 밀접하게 연관

되어 있는 점이 분명하기 때문이다.

비슷한 문제는 영역 LN 88에서도 만날 수 있다. 도덕적 윤리적 특질과 그 관련된 행위 영역에서는 속성(e.g., “죄가 있는”, *sinful*)과 사건(e.g., “죄”, *sin*)과 대상(e.g., “죄인”, *sinner*)이 속성으로 묶여져 있다. 이 경우에도 위 단어들이 이렇게 한데 묶인 이유는 실용성이라는 측면에서 쉽게 찾을 수 있을 것이다. 그럼에도 불구하고, 언어학적으로 엄밀히 따진다면, 이것은 이상적인 모습은 아니라고 할 수 있을 것이다. 본 연구의 목적 중 하나는 이런 어려움을 해결할 수 있는 기본 틀을 제시하고자 하는 것이다. 그럼으로써, 학문적으로 만족스러우면서 실용적인 방법론을 찾고자 하는 것이다.

4.2. 의미 영역

로와 나이다의 사전을 연구하고 서로 다른 의미 영역들을 살필 때 피할 수 없이 받게 되는 인상이 있다. 그것은 사전에서 사용되고 있는 의미론적 틀의 토대가 두 가지 구별되는 정보 유형을 혼합한 것이라는 점이다. 다음 예가 이 점을 설명해 줄 것이다.

예를 들어, 부착(*Attachment*, LN 18)이란 의미 영역을 보자. 표제어 18.4는 동사 ἀρπάζω로서, “제거하거나 제어할 목적으로 힘을 써서 잡다/취하다”라는 의미를 가지고 있다. 이 동사는 소유, 전이, 교환(*Possess, Transfer, Exchange*, LN 57) 영역의 표제어 57.235에서도 발견되어, “어떤 물건을 힘을 써서 다른 이로부터 빼앗는 일, 대개 기습 공격이라는 의미를 지닌다”라는 의미로 풀이된다. 이 동사는 37.28에도 나오는데, 이 영역은 제어, 지배(*Control, Rule*, LN 37)이다. 여기서 이 동사는 “힘을 써서 지배권을 얻다”라는 의미로 풀이된다. 이 세 정의를 주의 깊게 살펴보면 공통점을 많이 있다는 것을 알 수 있다. 비록 이 세 표제어는 중요한 역할을 하는 서로 다른 부가적인 자질을 지니고 있기는 하지만, 훨씬 더 많은 수의 의미 자질을 공유하고 있는 것이다. 그런데, ἀρπάζω의 세 용례가 보여주는 공유된 자질을 살펴보면, 여기에 이 동사에 관한 중요한 어휘 정보가 있음을 알게 된다. (불행하게도, 이사전이 구성된 방식 때문에 이 정보를 알기는 쉽지 않다. 이에 대해서는 이후에 더 다루도록 하겠다.) 위에서 제시된 세 가지 정의에 근거하면, ἀρπάζω 의미의 기본 정의를 쉽게 알 수 있다. 그것은 “힘을 써서 어떤 대상을 취한다”이다. 그러나, 이 동사가 쓰이는 각

각의 문맥 때문에, 우리는 다른 의미 요소에 주목하게 되는 것이다. 그 요소는 변별적인 것이거나, 부가적인 것일 수 있는데, 그러한 요소들 때문에 특정한 문맥 속에서 ἀπαύζω의 정확한 의미를 규정할 수 있게 된다. 로와 나이다의 그리스어-영어 색인을 일견(一見)하기만 해도 다른 예를 많이 볼 수 있다. 로와 나이다가 자주 사용하는 일반성/특수성의 구별은 여기서 별 도움이 안 된다. 표제어 18.4가 37.28이나 57.235보다 더 일반적인 이유가 도대체 무엇인가? 동사 ἀπαύζω를 포함하는 문장이 있어야만 그 문맥 속에서의 동사의 정확한 의미를 규정할 수 있는 것이다.

로 (1991)은 단어의 의미와 관련하여 **어휘** 의미와 **문맥** 의미라는 중요한 구별을 지었다. 전자는 의미에 있어 “단어의 내부적이고 본래적인” 측면을 다룬다. 반면 후자는 그 단어가 발화되는 상황이 제공하는 정보와 관련된다. 이 때, 상황은 “그 문맥에 영향을 끼치는 다른 단어/구와 더불어 특정한 문맥을 이루는 상황이나 대상과 관련되는 것이다.” 이 같은 구분은 – 좀더 정확히 공식화해야 할 필요가 있기는 하지만 – ἀπαύζω와 같은 단어를 효율적으로 다루는 데 일조한다. 위 단어의 어휘 의미와 문맥 의미를 구별하는 일은 가치 있는 일이다. 어휘 의미는 최소한의 문맥 속에서 그 동사의 의미를 다루는 것이다. 문맥 의미는 보다 광범한 문맥 속에서의 의미를 다루는 것이다. 단어의 어휘 의미는 그 단어가 사용되는 모든 문맥에 **공유된** 의미 자질에 집중한다. 반면, 문맥 의미는 **모든** 의미 자질들을 고려한다.

4.3. 비유적 어법

히브리어 구약성서에는 여러 문학 장르가 있다. 그 중 상당 부분이 시이다. 히브리어 시의 특질 중 하나는 (다른 많은 언어에서와 마찬가지로) 비유적인 어법을 사용한다는 점이다. 그러나, 시로 쓰여져 있지 않은 본문에서도 비유적인 어법은 매우 많이 만날 수 있다. 어떤 비유법의 경우에는 성서 히브리어에서 너무나 흔하여 특별하고 전문적인 표현이라고 볼 수 없을 정도이다. 그러한 것들은 구조화된 어법의 일부인 듯하다.

כּוּנָה의 예를 들어보자. 문자적으로, 이 단어는 “칼”을 의미하며, 로와 나이다의 분류에 따르면, LN 6(인공물, *Artifact*)에 속할 것이다. 그러나, 구약성서에서 이 단어의 쓰임을 전부 조사해 보면, 비유적으로 많

이 쓰였음을 발견할 수 있게 된다. 칼이 가장 흔하게 사용되는 활동에 초점을 둘 때, 그것은 “폭력, 공격, 전쟁”이 된다.

만일 קָטַף가 인공물로서의 “칼”을 지칭하는 문맥과 비유적 어법으로의 “폭력, 공격, 전쟁”을 지칭하는 문맥을 쉽게 구분할 수 있다면 문제가 될 것이 없다. קָטַף를 인공물로 분류하고, קָטַף^b를 폭력, 해, 파괴, 살인으로 분류할 수 있을 것이다. 그런데, 바로 여기에 문제가 있다. 많은 경우에 있어서 이 두 가지 가능성 중 택일하는 것이 결코 쉽지 않은 것이다. 예레미야서 47장 6, 7절을 예로 들어보자.

여호와와 칼이여 네가 언제까지 쉬지 않겠느냐 네 집에 들어가서 가만히 쉴지어다 여호와께서 이를 명하셨은즉 어떻게 쉬겠느냐 아스글론과 해변을 치려 하여 그가 명령하셨느니라

위는 “칼”이 다양한 의미로 쓰인 여러 예 중 하나에 불과하다. 여기서 이 단어는 인공물인가? 그렇다. “집”이란 단어가 있기 때문이다. 여기서 이 단어는 사건인가? 그렇다. 이 단어가 이 문맥에서 실제로 의미하는 바가 “전쟁”이기 때문이다. 바로 이 점이 로와 나이다의 사전 구성 방식이 성서 히브리어에 적용될 때에 생기는 문제점이다. 이 문제는 비단 이 단어에만 국한되는 것이 아니다. 사실상 이 문제는 히브리어에서 구조적인 문제가 된다. 기본적으로는 특정한 대상을 지칭하는 단어들 중 많은 수가, 동시에 그 대상이 일반적으로 사용되는 활동을 지칭하기도 하는 것이다. 그밖에도 히브리어에서는 기술적으로는 사건을 뜻하면서도, —어떤 문맥에서는— 그 사건의 줄거리 속에서 가장 두드러진 대상을 지칭하는 단어들도 있다.

위와 같은 패턴 때문에, 로와 나이다가 알파벳순을 거절하고 의미영역을 가지고 단어를 편제한 것이 성서 히브리어에서는 잘 안 맞을 수도 있다. 한 특정 단어가 사용될 수 있는 다양한 의미에 대해 충분히 알려주지 못할 수 있기 때문이다. 바로 이 점이 히브리어 의미론을 파악하고자 할 때 가장 중요한 점인 것이다. 우리가 패턴을 놓친다면 본질을 놓치게 될 것이다! (로와 나이다의 사전 제 2권에 있는 것과 같은) 색인으로는 그 간격을 충분히 메울 수 없다.

5. 새로운 제안

이제 따라오는 문제는 다음과 같다. 로와 나이다의 틀을 수정하여 그 약점들을 (최소한 성서 히브리어의 입장에서만이라도) 극복해낼 방법이 있는가? 그리하여 새 사전을 위한 건전한 토대로 사용할 수 있는 방법이 있는가?

이 문제에 대한 답은 “그렇다”이다. 본 연구의 목적 또한 수정된 틀을 제안하고자 하는 것이다. 그럼으로써 로와 나이다의 작업이 우리에게 일러준 중요한 통찰을 아우르면서, 성서 히브리어 같은 언어나 그 이면에 있는 문화·세계관을 공정하게 대하고자 하는 것이다.

그러나, 이를 위해서는 일군(一群)의 커다란 수정이 제시될 것이다.

5.1. 어휘 영역 vs. 문맥 영역

앞에서 이미 어휘 의미와 문맥 의미를 구별해 보았다. 사전의 표제어는 하나 혹은 그 이상의 어휘 의미를 지닌다. 여기서 어휘 의미는 그 어휘소의 여러 용례에서 공유되고 있는 의미 요소에 초점을 두는 것이다. 여기에 더하여, 각 어휘 의미에는 하나 이상의 문맥 의미도 수반된다. 문맥 의미는 이 표제어가 사용되는 문맥의 모든 관련 사항을 고려하는 것이다.

이것이 가능하기 위해서는, 어휘 의미 영역과 문맥 의미 영역을 구별해야만 한다. 즉, 대부분의 사전 표제어들을 두 번 분류하여 어휘/문맥의 꼬리표를 달아야 한다는 것이다. 다른 말로 하면, 모든 (하위) 표제어들이 하나 혹은 그 이상의 어휘 의미를 지닐 수 있을 것이고, 그렇게 되면 하나 혹은 그 이상의 어휘 의미 영역에 포함시켜야 한다는 말이다. 또, 어휘 의미 각각에 대하여 하나 혹은 그 이상의 문맥을 볼 수 있을 것이다. 각 문맥은 관련되는 정보를 제공하는데 이는 하나 혹은 그 이상의 문맥 의미 영역에 속하게 된다.

예컨대, 군인이나 목수 같은 표제어의 경우는 모두 어휘 의미를 하나만 가지고 있다. 어휘적 관점에서 볼 때 이 둘은 사람으로 분류된 어휘 영역 한 곳에 속하게 된다. 그러나, 문맥의 관점에서 볼 때, 전자는 전쟁과 같은 문맥 영역에 속해야 하고, 후자는 기능과 같은 문맥 영역에 속해야 한다.

칼이나 끌(chisel)도 비슷한 방식으로 다루어질 수 있다. 어휘적으로 볼 때에 둘은 모두 대상(*Objects*, 로와 나이다의 분류에 따르면, 인공물)이다. 그러나 문맥을 놓고 볼 때 두 단어는 위 문단에서 논의된 두

단어와 각각 같은 영역으로 분류된다.

이 점을 보다 잘 살피기 위해서, קָבַל “줄”을 살펴보자. 이 단어는 어휘적으로, 그리고 LN 의미 영역에 따르면, 인공물로 분류되어야 한다. 그러나, 이 단어는, 아래 예가 보여 주는 바대로, 다양한 문맥에서 사용된다.

(a) 측량 도구로서:

REF 삼하 8:2

BHS וְיָד אֶת־מֵאֹב וְיִמְדוּם בְּקָבַל וְ

RSV 그가 모압을 쳐서 저희를 줄로 재어. . . .

(b) 사냥 도구로서:

REF 욥 18:10

BHS טְמוּן בְּאַרְיָן חָבְלוּ וּמִלְקוֹתָּהּ עָלַי נִחַיָּב:

RSV 그를 동일 줄이 땅에 숨겼고 그를 빠뜨릴 함정이 길에 베풀렸으며

(c) 장막을 한 자리에 지지하도록 돕는 물건으로서:

REF 사 33:20

BHS אֱהִי בַל־יֵצֵעַן בַּל־יִסַּע יְהוּמָיו לְנֹצַח וְכַל־מִבְּלִיו בַּל־יִחַסְפוּ:

RSV 옮겨지지 아니할 장막이라, 그 말뚝이 영영히 뽑히지 아니할 것이요 그 줄이 하나도 끊치지 아니할 것이다.

(d) 배의 장비 중 일부로서:

REF 사 33:23

BHS נוֹשֵׂט חֲבָלָיִךְ בַּל־יִחַסְפוּ כֹן־תִּרְנָם בַּל־פְּרוּשׁ יָס:

RSV 너의 돛대 줄이 풀렸었고 돛대 밑을 튼튼히 하지 못하였었고 돛을 달지 못하였었느니라.

(e) 항복의 표시로서:

REF 왕상 20:31

BHS וְשִׁמָּה נָא שְׂקִים בְּמַתְנֵינוּ וְחֲבָלִים בְּרֹאשֵׁינוּ

RSV 우리가 굽은 베로 허리를 묶고 테두리를 머리에 이고

어떤 문맥에서건, קָבַל은 항상 인공물이다. 어휘적으로는, 아무 변화가 일어나지 않는 것이다. 그러나, 문맥과 관련해서는 많은 변화가 일어난다.

그러나, 잊지 말아야 할 것은 한 표제어에 어휘 의미가 하나 이상

있을 수 있다는 것이다. 예컨대, 동사 **אָנַח**에는 어휘 의미가 6 가지가 있다. 아래에서 그것들을 **정의**해 보도록 하겠다.

- (a) 타인의 눈에 쉽게 띄지 **않고/않거나** 위협으로부터 안전한 장소로 가다
- (b) 위협으로부터 안전할 수 있는 장소
- (c) [a]의 사역 동사. 즉, 어떤 이로 하여금 타인의 눈에 띄지 **않고/않거나** 위협으로부터 안전한 장소로 가게 하다
- (d) 다른 이들이 눈치채지 못하게 사라지다
- (e) [c]와 비슷함. 그러나, 특정한 장소를 지시하지 **않음**. 즉, 어떤 이를 (물리적인/비물리적인) 해로부터 지키다
- (f) [a]와 비슷함. 그러나, 사건에 적용됨. 즉, **그치다**

그런데, 이 여섯 가지 어휘 의미 각각에, 몇몇 서로 다른 문맥이 적용될 수 있다. 각 문맥은 본문에 관련된 정보를 제공하는데, 이는 하나 혹은 그 이상의 문맥 영역에서 조사되어야 한다. 만약 이 문맥적 정보를 위 정의에 **대응어휘**의 형태로 통합한다면, 아래와 같은 결과가 나올 수 있을 것이다.

- (a) 타인의 눈에 쉽게 띄지 **않고/않거나** 위협으로부터 안전한 장소로 가다
 - 자신을 숨기다(초자연적 존재로부터)
 - 자신을 숨기다(침략자로부터)
 - 자신을 숨기다(대중으로부터 수치나 부끄러움을 피하여)
 - 피하다, 옆으로 비키다(대중 속에서 유력한 인물을 존경하는 마음에서)
 - 자신을 숨기다, 매복하다(다른 이를 공격하기 위하여)
- (b) 위협으로부터 안전할 수 있는 장소
 - 피난처(침략자로부터의)
 - 피난처(바람으로부터의)
- (c) [a]의 사역 동사. 즉, 어떤 이로 하여금 타인의 눈에 띄지 **않고/않거나** 위협으로부터 안전한 장소로 가게 하다
 - 감금하다, 숨기다(감옥에)
 - 다른 이를 숨기다(그 사람을 해로부터 지키기 위하여)

- (d) 다른 이들이 눈치채지 못하게 사라지다
 - 몰래 사라지다
- (e) [c]와 비슷함. 그러나, 특정한 장소를 지시하지 않음. 즉, 어떤 이를 (물리적인/비물리적인) 해로부터 지키다
 - 다른 이를 숨기다 > 다른 이를 보호하다(하나님에 의해, 중상으로부터)
 - 다른 이를 숨기다 > 다른 이를 보호하다(하나님에 의해, 그의 손의 그늘 안으로)
- (f) [a]와 비슷함. 그러나, 사건에 적용됨. 즉, 그치다
 - (자신의 음성을) 숨기다 > 조용히 하다, 말하기를 그치다(대중 앞에서)

더 많은 예가 8장 견본 사전에 나와 있다.

5.2. 사전의 구성

우리는 이미 로와 나이다 사전의 구성에 몇 가지 문제가 있다는 점을 보았다. 표제어가 알파벳순으로 정렬되어 있지 않고, 의미 영역에 따라 나열되어 있기 때문에, 의미 영역에서 몇 가지를 걸치는 표제어의 공유된 의미 요소를 보기가 힘들게 된다. 이것은 성서 히브리어나 신약성서 그리스어에 공히 해당되는 문제이다. 그 외에도, 이와 같은 구성은 단어가 비유적으로 사용되는 양식을 알기 힘들게 한다.

또 다른 문제는 우리가 분류를 할 때에 서로 다른 두 층의 분류를 한다는 점이다. 즉, 어휘 기준에 따르는 분류와 문맥 기준에 따르는 분류이다. 이 점 때문에 로와 나이다의 사전 구성을 모방하는 일이 힘들게 된다. 우리가 그들의 구성을 따르려면 양자택일을 하여야 하기 때문이다. 즉, 사전을 구성할 때 어휘 영역에 따라서 할 것인가, 문맥 영역에 따라서 할 것인가?

또한, 시대가 변하고 있다. 최근, 정보 기술이 놀랄 만한 속도로 발전하는 상황에서 인쇄된 사전의 효용성에 대한 의문이 제기되고 있는 실정이다. 이미 많은 학자들이 컴퓨터 프로그램을 이용하여 성서 본문을 보고, 강력한 검색을 하며, 마우스 한 번의 클릭으로 본문에 관한 문법적, 사전적, 혹은 그와 관련된 정보를 얻는다. 이와 같은 도구들의 도움으로 이제는 방대한 색인을 이리 뛰고 저리 뛰면서 이 표제어, 저

표제어를 자신이 의도하던 것이라는 보장도 없이 헤매지 않아도 되는 것이다.

전술한 주장들 때문에, 보다 전통적인 방식으로 회귀하여 사전을 구성할 때 표제어를 알파벳순으로 하는 것이 나을 듯하다. 인쇄된 사전을 선호하는 이들에게는 색인이 두 가지(어휘 영역 색인과 문맥 영역 색인)가 제공되어 같은 의미 영역에 속하는 모든 표제어들을 찾고 비교하도록 해 줄 것이다. 그러나, 컴퓨터 프로그램을 이용하는 이들은 특정한 어휘 영역이나 문맥 영역(혹은 두 영역 모두)에 속하는 모든(하위) 표제어들을 훨씬 더 쉽게 (그리고 빠르게) 찾을 수 있을 것이다.

6. 어휘 의미 영역

필자의 논문에서는 성서 히브리어에 적합한 어휘 의미 영역을 규정하기 위해서 전체 의미 범주를 상세하게 다루는 데에 수 장이 할애되었다. 그 전체 연구를 몇 마디 말로 요약하는 것은 불가능하다. 본 연구에서는 그 연구 결과의 개요만을 보여주려 한다.

6.1. 대상

의미 범주 대상과 관련하여, 다음 8 가지 어휘 의미 영역이 제시되었다.

- (a) 동물: 모든 살아있는 동물, 인간은 제외
- (b) 신: 모든 초자연적 존재
- (c) 부분: 홀로 존재할 수 없는 모든 대상. 다른 대상을 구성해 주는 부분. 따라서 대개 연합된 구조물의 일부로 나타나며, 소유 대명사를 필요로 함
- (d) 사람: 모든 인간 존재
- (e) 식물: 모든 초목과 나무
- (f) 생산물: 모든 무생물인 대상. 대개 크기가 작고, 사람, 신, 동물, 식물이 만들어냄
- (g) 배경: 모든 무생물인 대상. 대개 움직이지 못하고 구약성서의 사건이 일어나는 무대의 일부. 식물은 제외
- (h) 물질: 모든 무생물인 대상. 대개 셀 수는 없으나 측량될 수는 있

으며, 다른 대상의 재료가 됨

6.2. 사건

사건 의미 범주에는 다음 네 어휘 의미 영역이 있다.

- (a) 묘사: 대상의 특질을 묘사하는 모든 사건
- (b) 위치: 대상과 그 대상이 위치한 환경의 관계를 묘사하는 모든 사건
- (c) 관계: 대상이 다른 대상에 부착되어 있는 관계를 묘사하는 모든 사건
- (d) 지각: 대상과 생명체의 정신과의 관계를 묘사하는 모든 사건

이 네 영역 각각²⁾에 대하여 다음의 추상화 수준 세 가지를 구분해야 한다.

- A. 대상이 주 논항이 되어 일어나는 사건. 기본적, 구체적 의미를 사용될 때
- B. 대상이 주 논항이 되어 일어나는 사건. 보다 추상적 의미로 사용될 때
- C. 다른 사건이 주 논항이 되어 일어나는 사건

위 세 가지 하위 범주가, 이번에는 파생화 수준으로 세분된다.

- (1) 상태/과정: 사건의 가장 단순한 형태. 주 논항(상태의 주체, *Statant*) 이 사건을 지배하지 않는 경우.
- (2) 행위: 상태/과정에서 파생된 것. 주 논항이 행위자(*agent*)의 의미 기능을 하고 사건 지배하는 경우
- (3) 사역: 행위에 제 3의 논항(원인자, *causer*)이 더해져서 파생된 것. 이 때 원인자는 행위자로부터 사건의 지배권을 취하여 결과적으로 그 행위자가 위에서 기술된 행위를 수행하게 함
위에 제시된 계층 구조가 비교적 복잡하기 때문에, 각 어휘 의미 영

2) 지각의 어휘 영역에는, 대상을 주 논항으로 지닌 사건과 사건을 주 논항으로 지닌 사건 사이의 구별이 없다.

역을 보다 간략하게 표현할 필요성이 생긴다. 아래에 (비교적) 간단한 꼬리표로 된 예가 있다.

- 묘사, 대상, 상태/과정(a, A, 1)
- 위치, 사건, 행위(b, C, 2)
- 관계, 대상, 추상적, 사역(c, B, 3) 등.

6.3. 속성

성서 히브리어에서는 사건과 속성을 구별할 충분한 근거가 없다. 여기서는 속성도 사건으로 다루어질 것이다. 더 자세한 논의를 위해서는 필자의 논문을 참조하라.

6.4. 관계사

성서 히브리어에는 관계사의 유형이 세 가지가 있는 듯하다.

- (i) 관계 관계사: 대상과/이나 사건을 **연결**하는 관계사
- (ii) 지시사: 대상이나 사건을 **대체**하는 관계사
- (iii) 표시사: 대상이나 사건을 **지시**하는 관계사

위 세 범주 각각은 그들이 연결/대체/지시하는 바(대상, 사건)에 따라 다시 둘로 나뉜다.

첫 번째 형태의 관계사(즉, 관계 관계사)는 상태/과정과 관계된다. 그래서 사건 범주가 세분되는 방식으로 다시 나뉠 수 있다.

- 묘사, 대상
- 묘사, 대상, 추상적
- 묘사, 사건

- 위치, 대상
- 위치, 대상, 추상적
- 위치, 사건

- 관계, 대상

관계, 대상, 추상적
관계, 사건

지각, 대상/사건
지각, 대상/사건, 추상적

7. 문맥 의미 영역

문맥 의미 영역의 목록은 아직 완성되지 않았다. 8장에 있는 견본 사전에 몇 가지 예가 제시되어 있다.

8. 견본 사전

כח 명사, 남성 **כחכח**

(a) 대상: 부분

옷감 일부를 접어서 만든 작은 주머니; 의복의 일부; 작은 물건을 보이지 않게 옮길 때 사용함

기능; 의류; **찾다** > **주지(周知)**; **과실**: **כח כח** “(어떤 이의 부정을) 자기 의복 주머니 속에 감추다” > (어떤 이의 부정을) 다른 사람에게서 감추다(욥 31:33)

אכח

(1) 동사

사건: 묘사, 대상, 상태/과정

히트. 단단하게 되다; 액체에 관련; 추운 날씨 중 온도의 강화로 인하여 발생

액체; **온도**; **날씨** - 열다(욥 38:30)

(2) 동사 **אכחא** 명사, 남성. **אכחא** 명사, 남성. **כחכח**

(a) **사건**: 위치, 대상, 행위

니.; 푸.; 히트. 다른 사람이 잘 볼 수 없고/없거나 위협으로부터 안전한 장소로 가다

찾다; **두려워하다**; **환영** - 자신을 숨기다(초자연적 존재로부터) (창 3:8, 10; 대상 21:20; 단 10:7)

찾다; 두려워하다; 고난 - 자신을 숨기다(침략자로부터) (수 2:16; 10:16, 17, 27; 삿 9:5; 삼상 13:6; 14:11, 22; 19:2; 23:23; 왕하 11:3; 대하 18:24; 22:9, 12; 욥 24:4; 암 9:3)

찾다; 상태; 집단 - 자신을 숨기다(대중으로부터 수치나 부끄러움을 피하여) (삼상 10:22)

찾다; 상태; 집단 - 피하다, 옆으로 비키다(대중 속에서 유력한 인물을 존경하는 마음에서) (욥 29:8)

찾다; 폭력 - 자신을 숨기다, 매복하다(다른 이를 공격하기 위하여) (삼하 17:9)

(b) **사건** > **대상**: 위치, 대상, 행위

명사 위협으로부터 안전할 수 있는 장소

찾다; 고난 - 피난처(침략자로부터의) (삼상 23:23)

찾다; 날씨 - 피난처(바람으로부터의) (삼상 32:2)

(c) **사건**: 위치, 대상, 사역

히.; 호.(수동태) [a]의 사역 동사. 즉, 어떤 이로 하여금 타인의 눈에 띄지 않고/않거나 위협으로부터 안전한 장소로 가게 하다

제한 - 감금하다, 숨기다(감옥에) (삼상 42:22)

찾다; 돌보다; 고난 - 다른 이를 숨기다(그 사람을 해로부터 지키기 위하여) (수 6:17, 25; 왕상 18:4, 13; 왕하 6:29)

(d) **사건**: 위치, 대상, 추상적, 행위

니. 다른 이들이 눈치채지 못하게 사라지다

여행하다; 주지 - 몰래 사라지다 (창 31:27)

(e) **사건**: 위치, 대상, 추상적, 사역

니.(수동태); 히. [c]와 비슷함. 그러나, 특정한 장소를 지시하지 않음. 즉, 어떤 이를 (물리적인/비물리적인) 해로부터 지키다

돌보다; 의사소통; 섭리 - 다른 이를 숨기다 > 다른 이를 보호하다(하나님에 의해, 중상으로부터) (욥 5:21)

돌보다; 고난; 섭리 - 다른 이를 숨기다 > 다른 이를 보호하다(하나님에 의해, 그의 손의 그늘 안으로) (사 49:2)

(f) 사건: 위치, 사건, 행위

니. [a]와 비슷함. 그러나, 사건에 적용됨. 즉, 그치다
의사소통; 집단 - (자신의 음성을) 숨기다 > 조용히 하
다, 말하기를 그치다(대중 앞에서) (욥 29:10)

חבב 동사 חב, חבב, חבב

사건: 관계, 대상, 추상화, 상태/과정
칼 타인을 향한 깊은 애정을 경험하다
애정 - 사랑하다 (신 33:3)

חבב 명사, 이름 חבב

관계사: 대상 지시사
르우엘의 아들; 미디안 사람; 겐 족속의 조상
이름; 개인 - 호밥(민 10:29; 삿 4:11)

חבב 동사 חבב: חבב, חבב, חבב

사건: 위치, 대상, 행위
칼; 니. 다른 사람이 잘 볼 수 없고/없거나 위험으로부터
안전한 장소로 가다
찾다; 두려워하다; 고난 - 자신을 숨기다(침략자로부터)
(왕상 22:25; 사 26:20; 렘 49:10)
찾다; 폭력 - 자신을 숨기다, 매복하다(다른 이를 공격
하기 위하여) (왕하 7:12)

חבב 명사, 이름 חבב

관계사: 대상 지시사
세멜의 아들; 아셀 족속
이름; 개인 - 흠바(Hubbah)(대상 7:34)

(a) 대상 7:34 - MT-Q NIV NJB NJV NRSV CEV; MT-K RSV
REB TEV חבב: “여흠바”

חבב 명사, 이름 חבב

관계사: 대상 지시사
강; 메소포타미아 소재; 유프라테스 강의 동쪽 지류

이름: 자연 - 하볼(왕하 17:6; 18:11; 대상 5:26)

מַגֵּרָה 명사, 여성 מַגֵּרָה(1)

사건: 묘사, 대상, 상태/과정

병이나 타인이 입힌 상처가 몸에 분명히 남아 신체가 손상된 상태

몸; 고난 - 타박상, 염증, 부상(창 4:23; 출 21:25; 시 38:6; 잠 20:30)

몸; 처벌, 보상 - 타박상, 염증, 부상(처벌로서 남에게 가한 것) (출 21:25)

몸; 의인화; 집단; 고난 - 타박상, 염증, 부상 > 비탄스러운 상태 (국가 전체의) (사 1:6)

TOWARDS A NEW DICTIONARY OF BIBLICAL HEBREW BASED ON SEMANTIC DOMAINS

Reinier de Blois

1. INTRODUCTION

In the course of the years many dictionaries of biblical Hebrew have been published. New dictionaries are on their way. Lexicographical insights have changed a lot over the past years, however. This paper deals with the question as to what extent modern lexicographic insights can be used in (biblical) Hebrew lexicography.

1.1. Traditional Approaches

One of the key questions in semantics, that needs to be answered before anybody can embark on the enormous and tedious task of creating a lexicon of biblical Hebrew, is the following: How do we find out the meaning of a particular word? If we study some of the more traditional Hebrew dictionaries we can see that a number of criteria have been used to determine the meaning of a particular entry or subentry. Let us briefly look into those criteria and try to evaluate them.

1.1.1. Etymology

This is information about a particular word on the basis of internal reconstruction, whether or not sometimes with the help of data from

related languages. If, for instance, we compare the meaning of a particular word with the meaning of the root from which it seems to have been derived, we can draw all kinds of conclusions about the possible meaning of that word. Although a word study of this nature may provide us with useful information, its significance is often overemphasized. As we will see later, the real meaning of a word is discovered when we study it in its context in the largest possible sense of the word. There are numerous cases of wrong exegesis of biblical passages because of the fact that the exegete leaned too heavily on the etymology of a particular word.

1.1.2. Comparative Linguistics

Our knowledge of biblical Hebrew has benefited immensely over the last centuries from discoveries of manuscripts and inscriptions in related languages, some of which were not even known to exist before those days. The decipherment of those texts yielded a treasure of new insights in the linguistic mosaic of the ancient Middle-East and helped to discover other meanings for certain Hebrew words that had hitherto been hard to interpret. Again, this is important information as it can be used to substantiate the claims of the author(s) of the dictionary that a particular word must have meaning A rather than meaning B. In spite of this, however, one has to be very careful with this information, as it originates from different languages with different underlying world views and cultures, and --in many cases-- with only a limited data corpus. Moreover, a word has meaning only within its own language and its own period of usage (Barr 1992:141) and the primary method for determining the meaning of a word is by studying it within the context of all passages where it is found.

1.1.3. Semantic Analysis

The dictionaries listed above usually contain some degree of semantic analysis. The gloss that is considered to represent the main or basic meaning of a particular entry usually precedes the glosses that point to meanings that are understood to be its derivatives. Unfortunately,

however, a *structural* semantic analysis is often lacking. This is a detailed study of the way different concepts in the world behind a language are perceived by the speakers of that language and how these concepts are transferred into semantic forms. Such a study gives us a lot of insight in the meaning of words and the ways different meanings interrelate. As Barr (1992:143) observes, however, the semantic analysis of the older dictionaries seems often to be defective and needs to be rethought.

1.1.4. *Syntagmatic Relations*

Dictionaries often contain a certain amount of syntagmatic information as well. Words may take on a different shade of meaning when occurring in certain constructions, like idiomatic expressions. It may sometimes be important to know which preposition a particular verb requires or whether it is followed by an infinitive or not. This, however, is syntactic information and not of the same nature as semantic information. Many of the traditional dictionaries, though, come up with mixtures of syntactic and semantic data which may mislead the user and keep him/her from gaining a clear insight in the meaning of a particular word

1.2. Definitions vs. Glosses

The major weakness of many of the traditional Hebrew dictionaries, however, lies in the fact that, instead of giving the meaning of a particular Hebrew word, usually not more than one or more glosses of that word in the target language are given. This actually does not apply to Hebrew dictionaries only, but to many traditional dictionaries of other languages as well. This is a pity because a set of glosses only gives a limited insight in the meaning of a particular word. Glosses, according to Barr (1973:119-120), are not themselves meanings nor do they tell us the meanings; the meanings reside in the actual Hebrew usage, and for real semantic analysis the glosses have no greater value than that of indicators or labels for a meaning which resides in the Hebrew itself .

The use of glosses can even be misleading. If a certain entry in a particular dictionary is listed with three glosses the average reader may get the impression that that entry has three meanings even though those three glosses may be practically synonyms of each other.

If we want to know the meaning of a word we need much more information than can be contained in a simple gloss. It is interesting to note that a number of monolingual dictionaries handle their entries in a much better way. This type of dictionary usually explains the meaning of each word by means of a definition. A good example of such a dictionary is *The Concise Oxford Dictionary* (Sykes 1983). Many people, however, seem to think that the only reason why dictionaries of this category make use of definitions rather than glosses lies in the fact that these are monolingual dictionaries and certain words simply do not have the synonyms that could function as glosses. But according to Wierzbicka (1985:5), when it comes to concepts encoded in words of a foreign language, especially a culturally distant one, the intuitive link between a word and a concept is missing, and a full definition is the only way of ensuring true understanding of the cultural universe encoded in the languages lexicon.

1.3. Analysis of Meaning

But before we can write a definition for a particular entry we have to establish the methodology that is to be followed in order to do this well. The meaning of a word is not automatically equivalent to a long description with a large quantity of encyclopedic information, which, according to Louw (1985a:58) does not explain the meaning of the word but elaborates on the concept or the object involved. As Nida correctly observes, words have meaning only in terms of systematic contrasts with other words which share certain features with them but contrast with them in respect to other features (Nida 1975a:32). In other words, each particular word is a member of a larger group of words that have certain aspects of meaning in common. Such a group can be called a *semantic field* or a *semantic domain*. The meaning of a word

can only then be fully understood when we study it in combination with other words that belong to the same semantic domain.

This means that before we can write a dictionary of a particular language we need to start with a set of semantic domains. The next question that comes to mind, then, is the following: From where do we get those semantic domains? Is there a universal set of semantic domains that can be applied to every individual language? Unfortunately, things are not as simple as that. If the meaning of a word were only a relation to a particular entity in the practical world we would probably be able to come up with an universal set of domains. This is not the case, however. As Nida (1975b:14) observes, the meaning of a word relates to *a concept or a set of concepts that people have about an entity or a set of entities in the world around them*. And these concepts may vary from one language or culture to another.

For that reason each individual language requires a thorough and structural semantic study before we can even make the slightest effort towards producing a dictionary in that language. This becomes very crucial for translators in cases where there are significant differences in culture and world view between the source and target language. A Hebrew-English dictionary is such a case, even more so because of the fact that the text of the Hebrew Old Testament with its corresponding world view is more than 2000 years old.

2. EXISTING HEBREW DICTIONARIES

One of the oldest dictionaries that are still actively used by Hebrew scholars is the one by Gesenius. This and a number of more recent dictionaries will be discussed in more detail below.

2.1. Gesenius

A classic Hebrew dictionary is the one by Dr. Heinrich Friedrich Wilhelm Gesenius, of which the first edition was published around 1810, and which was written in the German language. Even long after his death

in 1842, many revisions, translations, and reprints of this classic work appeared. This dictionary contains a treasure of information, including cognates from related languages and references to other scholarly publications, but cannot be considered fully up-to-date anymore.

2.2. Brown–Driver–Briggs

Another well-known dictionary is the one by Brown, Driver, and Briggs, of which the first part was published in 1891 and completed in 1906. Their work was written in English and based on Robinsons translation into English of Gesenius dictionary, which came out in 1854. The editorial team incorporated many of the discoveries in the fields of archeology and philology that were made in the second half of the 19th century in their lexicon, although later editions of Gesenius dictionary contain much of that information as well.

This dictionary (henceforth referred to as BDB) has been organized in a slightly different way in that all roots have been listed alphabetically, whereas all entries that are to be considered derivations from those roots have been listed under the roots from which they have been derived. The advantage of this method is that it is easy for the user to see the semantic relationship between each root and its derivatives. This is important, because there are many cases where there is no significant difference between the meaning of a root and some of the words that were derived from it. This method has some disadvantages and dangers as well, however. The disadvantage lies in the fact that, in a dictionary like this, it is not always easy to find a particular entry if it is not a root. In the case of some of the more irregular verbs it takes a lot of insight to figure out from which root a particular entry could have been derived. Sometimes more than one single root can be postulated. And what is worse, there can be a lot of differences in opinion as to which root underlies which derivative. Another danger lies in the fact that some users may be inclined to overemphasize the semantic relationship between a particular root and its derivatives. In order to be able to understand the meaning of a word we will have to study it within its context and

though the etymological aspects of a particular word are not to be neglected, a number of derivatives undergo a certain amount of semantic shift which only the context in which they occur can help us discover.

In spite of these points of criticism, however, BDB should be considered a very valuable tool for both students and scholars, which --even though almost a century has passed since it was first published-- is still very useful. As Muraoka (1995:87) puts it, BDB and the 17th edition of Gesenius are still very much alive . As we have seen, however, lexicographical insights have changed significantly over the years and we need to see those insights applied to biblical Hebrew as well.

2.3. Koehler–Baumgartner

About half a century after the publication of BDB, Ludwig Koehler and Walter Baumgartner published the first edition of their *Lexicon in Veteris Testamenti Libros* (1953). Koehler was responsible for the Hebrew part whereas Baumgartner provided the Aramaic part. This edition was bilingual in that it provided glosses in both German and English. Two years after the death of Koehler, in 1958, a second edition appeared. This actually was an unaltered reprint of the first edition, together with a supplement from the hand of Baumgartner, which contained a German-Hebrew and a German-Aramaic glossary, together with a list of corrections and additions to the first edition and some other information. The first volume of the third edition to this impressive dictionary appeared in 1967. Unfortunately, however, in this edition the approach of using bilingual glosses was abandoned. The need arose, therefore, for a separate English edition, of which the first volume appeared in 1993. The last volume of the Hebrew part of this dictionary was published in July 1999. Only one more volume is forthcoming, but this will only contain the Aramaic part and a bibliography.

Unlike BDB, this dictionary is not based on the one by Gesenius. Since Koehler and Baumgartners work is of a much more recent date than the dictionaries that were mentioned earlier it can be considered much more up-to-date. As far as its organization is concerned, however,

this dictionary is not significantly different from the one by Gesenius. It differs from BDB in that all entries have been listed alphabetically, with the result that it is easier to find a particular entry in this dictionary. For each root all words that are considered to have been derived from it are listed, so that the user is still able to see the etymological relations between the root and its derivatives.

One of the ways in which this dictionary (henceforth referred to as KB) differs from the ones that were mentioned earlier lies in the fact that it is based on a Hebrew text that, according to the preface of the edition of 1958, is free from obvious scribal errors and other mistakes (xi). In other words, KB contains quite a number of conjectural emendations even though this same preface claims that the greatest reserve was shown in the matter of emendation of the traditional text. According to the introduction to the first volume of the third edition, which appeared in 1967, however, many of the proposals for textual change in the first edition were abandoned in the third edition. In spite of this, however, KB still contains a considerable number of textual emendations, even though text-critical insights regarding the Hebrew text of the Old Testament have changed considerably in the course of the last decennia. Only a cursory glance at the results of the Hebrew Old Testament Text Project (HOTTP) will make this abundantly clear.

KB is a useful dictionary that provides the user with a large quantity of valuable information. From a lexicographical point of view, however, this dictionary does not have much more to offer than BDB.

2.4. Clines

The first volume of *The Dictionary of Classical Hebrew* by David J.A. Clines (editor) came out in 1993. By this time already four volumes have come out, and up till now the letters ' until k have been covered. According to the preface, this dictionary marks an important departure from the tradition of Hebrew lexicography (p. 7). One of the ways in which it is said to differ from other Hebrew dictionaries is that it designates and defines a phase of the language as Classical Hebrew (p.

14). This dictionary is said to cover all Hebrew texts from the period prior to about 200 CE. In addition to the Hebrew Old Testament it covers the following texts as well: (1) Ben Sira, (2) the Qumran manuscripts and related texts, and (3) inscriptions and other occasional texts.

In addition, this dictionary is said to differ from other dictionaries in that it is based on modern linguistic principles. According to the introduction, the focus in this dictionary is not so much on the meanings, or the translation equivalents, of individual words as on the patterns and combinations in which words are used; and attention is paid primarily not to the unusual and difficult words but to the common words (p.15).

As far as its organization is concerned, this dictionary has followed the same method as Gesenius and BDB: all words have been listed alphabetically. It also provides the user with the number of occurrences of each lemma in the four different bodies of text that were listed above. This information is followed by the part of speech and a gloss that helps the user identify the lemma. Then all morphological forms of the lemma are listed, followed by its semantic analysis, its syntagmatic analysis (depending on its part of speech), and its paradigmatic analysis (synonyms, antonyms, etc.). Finally, a number of related entries is given.

Clines dictionary (henceforth referred to as DCH) does not contain any comparative data from other Semitic languages either, because the significance of the cognates has been systematically misunderstood by many users of the traditional dictionaries (p. 17-18). Another important feature of this dictionary is that it makes an effort to keep semantic, syntagmatic, and paradigmatic information apart. It is a well-organized dictionary that contains a treasure of information. It also deserves praise for the fact that --in most cases-- all references in which a particular word occurs have been listed. The wide range of texts that are covered is unprecedented as well. DCH also seems to be considerably more reluctant to suggest emendations of the Hebrew text than KB.

There is no doubt, therefore, that this dictionary is an important step forward in the history of Hebrew lexicography. It has a number of

disadvantages as well, however. Unfortunately, a structural semantic analysis (see section 1.1 for a definition of this term) of Classical Hebrew is missing. Therefore the semantic analysis for each particular entry has a large subjective element in it (p. 19). On this same page the author of the introduction even states that our perception of senses is often dependent on the semantic structure of the English language. That is how it must be, and should be, of course, in an interlingual dictionary. Muraoka (1995:91) labels this correctly as a most extraordinary and dogmatic statement. This statement may hold some truth for a Bible translator who wants to translate the Old Testament into English, but is hard to accept for someone who wants to do translation work in any other language and needs a dictionary in the English language in order to understand what the Hebrew text says. A Hebrew dictionary is to teach us something about meaning in Hebrew and too much emphasis on the semantic structure of the English language may prevent us from really understanding what goes on in Hebrew. Only a structural semantic analysis of Hebrew can help us to understand what the language is trying to communicate and only on the basis of such an analysis we will be able to determine which semantic domains are relevant to the language. Therefore, in spite of what the introduction says, the makers of DCH have not used the insights provided by modern lexicography to the fullest extent.

Another problem --though somehow related to the one described in the previous paragraph-- lies in the fact that the meaning of each individual (sub)entry is described in the form of one or more *glosses* rather than a clear *definition*. This makes it much more difficult to get an clear overview of the different senses that one particular entry may have. As a result of this, this dictionary looks more like other dictionaries than would have been necessary.

A further disadvantage, as de Regt (1997:71) observes, is that the senses of a word are generally arranged in order of frequency of attestation. However interesting the information that is gained by this perspective may be, it is not of a semantic nature and prevents us from getting a clear view of the different senses of an entry and the way these

senses relate to each other.

Finally, one could ask oneself the question whether DCH does not contain an *overload* of information. Is it really necessary to list all different verbs that have the word *father* as subject, all verbs that have it as object, and all types of nominal clauses in which it occurs? Do we not have computer programs these days that can provide us with information of that nature if we really want it? What are the semantic benefits of knowing all passages where *Moses* is the subject of *to hold, seize, grasp* rather than *Jacob* or *David*? A dictionary should not be an exhaustive encyclopedia containing all available information about a particular word but should limit itself to the information that is relevant from a semantic point of view.

2.5. Alonso–Schökel

One year after the first volume of DCH saw the light, another remarkable dictionary was published. Luis Alonso Schökel, in cooperation with Víctor Morla and Vicente Collado, published their *Diccionario bíblico hebreo-español*, which will henceforth be referred to as DBHE. This Hebrew-Spanish dictionary of the Bible, however, is not just the first of many volumes that are still to be published, but a complete Hebrew dictionary. It is a pity, of course, that, up till now, this dictionary is only available for a limited public, but we do not want to begrudge the Spanish speaking world this impressive piece of work. We can only hope that it will soon become available for the rest of the world as well.

This dictionary is organized alphabetically like Gesenius, KB, and DCH, and has a lot of features in common with DCH. Like DCH, it is well-organized and does not contain etymological or comparative data (p. 8). DBHE does not contain the same amount of information as DCH although that may well be an advantage rather than a disadvantage, as not all information in DCH is relevant. DBHE can be considered a modern dictionary that has really made an effort to incorporate modern lexicographical insights. Many entries, for instance, --though unfortunately not all-- are explained by means of descriptive phrases instead of (series

of) glosses, and --what is even more important-- the makers of this dictionary have even made use of a kind of semantic domains to distinguish between different ways certain words are used. The entry **אבן** stone, for instance, is divided into nine subentries on the basis of semantic categories like: *natural substance*, *construction material*, *weapons*, *ornamental use*, *commercial use*, *religious and cultural use*, *pagan use*, *meteorological use*, and *figurative use*. This is very helpful.

Unfortunately, however, this dictionary has a number of disadvantages as well. Unlike DCH, DBHE does not list the number of occurrences of each entry, and it does not list the scripture references for (almost) all entries either. In addition to that, semantic domains are only used in the case of entries that can be considered key terms or technical terms. When it comes to less frequent or less important words DBHE resembles the more traditional dictionaries. Moreover, a structural semantic analysis (see section 1.1 for a definition of this term) of Hebrew seems to be missing. The way this dictionary is organized also does not allow the user to compare different (sub)entries that belong to one single semantic domain. An index organized according to semantic domains could be very helpful here, although its significance would be limited as not all entries have a semantic classification.

In spite of this, however, DBHE is a commendable dictionary and an important step ahead of what has been published so far in this field, including DCH.

3. LOUW AND NIDAS LEXICON

Towards the end of the 1980s a totally new lexicographic product saw the light, when Johannes P. Louw and Eugene A. Nida, with the help of Rondal B. Smith and Karen Munson, published their *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*. This lexicon was based on the latest insights in modern semantic analysis and, as a result of that, was organized in a way that differed drastically from what had been done so far. This lexicon will henceforth be referred to as LN.

The user who expects an alphabetic list of Greek words finds a list of 93 semantic domains instead, ranging from *Geographical Objects and Features* to *Names of Persons and Places*. Most semantic domains contain a number of subdomains. Even at that level words have not been arrayed alphabetically. Instead of that, words with *generic* meanings are listed before words with more *specific* meanings. In order to be able to find a particular word an index has been added, that lists each entry alphabetically and leads the user to the various semantic (sub)domains where this word can be found.

In a number of cases footnotes have been used to explain why certain entries, or groups of entries, were classified under one domain rather than another, or why the editors felt it necessary to set up certain domains for entries that could have been classified under another domain as well.

The first distinction in the classification of words (see p. vi of the introduction to their dictionary) that Louw and Nida have made is threefold:

1. *Unique referents* words that refer to one single, unique *Object*: proper names
2. *Class referents* words that refer to a class of *Objects*, *Events*, or *Attributes*: common words
3. *Markers* words that mark the relationship between other words, like *Objects*, *Events*, or *Attributes*. Another term that is often used in semantic, and which seems to denote the same category of words, is *Relationals*.

On the first page of the introduction to their lexicon (p. vi), Louw and Nida report to have devoted their domains 1-12 to *Objects*. According to them domains 13-57 are used to designate *Events*, and domains 58-91 are said to contain *Attributes*, including *Relationals*. As we just observed, this information is a little contradictory, as, earlier on the same page, they claim domains LN 89 and LN 91 to contain *Markers*, which are to be considered different from *Class Referents*. So how can Louw and Nida group *Attributes* and *Relationals* together? We get the impression that Louw and Nida are referring to two different models at the same time and that is confusing. It may be better to cling to the simpler division of

lexical units into *Objects*, *Events*, *Attributes*, and *Relationals*. Could we conclude on the basis of Louw and Nidas introduction that domains 58-88 contain *Attributes* whereas domains 89-91 contain *Relationals*? We cannot say that with certainty. Also the position of LN 92 (*Discourse Referentials*) within this framework does not become entirely clear. Are they to be considered *Relationals* according to their approach? Maybe. In this research, we will not make use of Louw and Nidas categories *Unique Referents*, *Class Referents*, and *Markers*. Instead of that we will use the simpler division of *all* lexical units into the four categories of *Objects*, *Events*, *Attributes*, and *Relationals*.

The basis on which Louw and Nida have set up the entire range of semantic domains that they have used are what they call the three major classes of semantic features: shared, distinctive, and supplementary (p. vi). *Shared* features are those semantic features that certain lexical elements have in common. In addition to that, each lexical item has (*distinctive*) features that distinguishes it from other lexical items. Finally, most lexical items have a number of *supplementary* features as well, that are of a more peripheral nature and play a role in a limited number of contexts. More information about Louw and Nidas methodology can be found in Louw (1985b) and Nida and Louw (1992).

4. LOUW AND NIDAS APPROACH AND BIBLICAL HEBREW

Louw and Nidas dictionary is a very helpful tool for the study of New Testament Greek. Now what to do with biblical Hebrew? The scholarly world is desperately in need of a dictionary of this language that is built on the same principles. It actually is a pity that this needs to be done *after* the completion of this New Testament dictionary. It is an undeniable fact that the Old Testament has had a major influence on the New Testament (Mulder 1979:8) It would not be an overstatement to say that it is extremely difficult --if not impossible-- to understand the New Testament well without a thorough understanding of the Old. Much of the

terminology that is used in the New Testament has its origin in the Old Testament and that has consequences for our semantic analysis of those terms.

One scholar who has seen the need for a new dictionary of biblical Hebrew based on semantic domains is James A. Swanson. In 1997 Logos Research Systems published an electronic version of *We will come back to the use of electronic versions of dictionaries later in this section. A Dictionary of Biblical Languages*, consisting of both a Hebrew and an Aramaic part. This is an Old Testament dictionary that has used Louw and Nidas setup of semantic domains. Each word is listed in its alphabetical order and every (sub)entry contains a reference to one of Louw and Nidas (sub)domains. Instead of using the name of that (sub)domain Swanson uses its index number or a range of those numbers. By clicking on that index reference the program will display Louw and Nidas dictionary.

In his *Authors Preface* Swanson readily admits that this method has its disadvantages. According to him the purpose was not to suggest that Hebrew/Aramaic and Greek thought structures are of the same. There is no suggestion that a lexeme in the OT language mathematically equals (univocal) the Greek lexemes in meaning. There is also no suggestion that a Greek language domain structure should be imposed on a Hebrew culture domain structure. The reasons why he makes use of Louw and Nidas system are primarily pragmatic as he regards it as an organizational principle to keep track of the tens of thousands of meanings of OT lexemes. Secondly, Swanson argues that there is at least an analogical connection between the domains of meaning in the Greek New Testament and Hebrew/Aramaic culture. Many of these domains could relate to nearly any culture of the world. But he also agrees that certain domains in the Hebrew have to be more carefully studied and debated as to their cultural mindset.

Swansons dictionary certainly is a useful tool. But we can only underline the disadvantages of the method he used that he brings up himself. In spite of all analogies and similarities, biblical Hebrew and New Testament Greek are basically unrelated languages. Moreover, there

are significant differences between the culture that lies behind the Old Testament and the one which underlies the New Testament, with its Hellenistic influence. As a result of this we cannot expect the 93 semantic domains used by Louw and Nida to fully match the Hebrew Old Testament.

Research is needed in order to determine the specific needs of the biblical Hebrew language, which consequently should be incorporated into the basic framework of semantic classes, to result in a Hebrew lexicon that is based on a linguistically adequate semantic foundation that does full justice to biblical Hebrew and the world view behind it.

In addition to this there are a number of disadvantages related to Louw and Nidas methodology as well, which make it difficult to use the framework which they have set up for a semantic domain dictionary for biblical Hebrew. A number of these problems will be dealt with in the following subsections.

4.1. Class referents

As we have seen above, Louw and Nida have divided all words that refer to classes of lexical items into three major categories: *Objects*, *Events*, and *Attributes* (including *Relationals*). Their list of domains has been divided accordingly. In spite of this, however, there is a significant number of cases where these three classes have not been kept apart.

There is, for example a special semantic domain (LN 9) that has been reserved for (individual) *People*. Many words that, strictly speaking, belong to this domain, however, have been classified elsewhere. The word **soldier**, for instance, has been classified under *Military Activities* (LN 55), while the word **carpenter** can be found under *Building, Constructing* (LN 45). Here *Objects* have been classified as *Events*, obviously because of the close relationship in these cases between the person and his main activity.

A similar problem can be met when studying domain LN 88: *Moral and Ethical Qualities and Related Behavior*, where *Attributes* (e.g. **sinful**), *Events* (e.g. **sin**), and *Objects* (e.g. **sinner**) have been grouped together as

Attributes. Also in this case the reason why it was done this way is easy to see from a practical point of view. Nevertheless, from a strictly linguistic point of view, this may not be the most ideal thing to do.

One of the intentions of this research is to come up with a basic framework that will take care of these types of difficulties in a way that will be both acceptable from a scholarly point of view and practically feasible.

4.2. Semantic Domains

While studying Louw and Nidas lexicon and going through the different semantic domains it is not always easy to resist the impression that the semantic framework that was used is based on a mixture of two distinct types of information. An example may illustrate this.

Let us look, for instance, to their domain *Attachment* (LN 18). Entry **18.4** is the verb ἀρπάζω, which is defined as to grab or seize by force, with the purpose of removing and/or controlling . This same verb can be found under *Possess, Transfer, Exchange* (LN 57), entry **57.235**, where this verb is said to mean to forcefully take something away from someone else, often with the implication of a sudden attack . Another occurrence of this same verb (**37.28**) can be found under *Control, Rule* (LN 37), where it has been defined as to gain control over by force . Now if we compare these three definitions carefully we will see that they have quite a lot in common. These three entries share a considerable number of semantic features, although there are a number of distinctive and supplementary features that play an important role as well. But if we look at the shared semantic features of these three instances of ἀρπάζω it gives us some important lexical information about this verb. (Unfortunately, the way this dictionary has been organized makes it difficult to obtain this information, but more about that later.) On the basis of the three definitions given above, one could easily give a basic definition of the meaning of ἀρπάζω. This would be something like to forcefully take hold of an object . Every context in which this verb occurs, however, draws our attention to other components of meaning,

either of a distinctive or a supplementary nature, that help us determine the exact meaning of ἀρπάζω in that particular context. One glance at Louw and Nidas Greek-English index provides us with numerous other examples. The distinction between *generic* and *specific* that Louw and Nida often use does not help us very much here. Why would entry **18.4** be more generic than **37.28** or **57.235**? All three passages that contain this verb ἀρπάζω have a context that helps us determine the exact meaning of this verb within that context.

Louw (1991) makes an important distinction between what he calls the *lexical* and the *contextual* meaning of words. The former deals with those aspects of meaning that a word contributes in and of itself, whereas the latter deals with the information provided by the utterance in which that word occurs involving the circumstances of and the objects referred to in a specific context in terms of its usage in such a context along with other words or phrases contributing to the context. A distinction like this --though we would have to formulate it a little bit more precisely-- would help us deal effectively with a word like ἀρπάζω. It would be very rewarding if we could make a distinction between the *lexical* meaning of this word and its *contextual* meaning. The former would deal with the meaning of the verb in its minimal context whereas the latter would deal with its meaning in its wider context. The *lexical* meaning of a word would focus on the *shared* semantic features of all occurrences of that word, whereas its *contextual* meaning would take *all* its semantic features into consideration.

4.3. Figurative Language

The Hebrew Old Testament contains more than one literary genre. A substantial part of it is written in poetry, and one of the features of Hebrew poetry (as in so many other languages) is the use of figurative language. But also in non-poetic texts we can find an impressive amount of figurative language. Certain metaphors and other figures of speech are so common in biblical Hebrew that it becomes hard to see them as highly marked specialized expressions. They seem to have become a

structural part of the language.

Let us take a word like *חֶרֶב*, for example. Literally, this word means sword and, according to Louw and Nidas classification, would belong to LN 6 (*Artifacts*). But if we go through all occurrences of this word in the Old Testament we will discover that it is often used in a metaphorical sense, with focus on the activity that a sword is most commonly used for: violence, aggression, war .

Now if it were easy to indicate in which context *חֶרֶב* refers to sword as an artifact and in which context it denotes violence, aggression, war , we would not have a problem. *חֶרֶב* a would be classified under *Artifacts* and *חֶרֶב*, under *Violence, Harm, Destroy, Kill*. But this is exactly where the problem lies. In a considerable number of passages it is not easy to choose between these two possibilities. Let us take the RSV translation of Jeremiah 47:6,7 as an example:

Ah, sword of the LORD! How long till you are quiet? Put yourself into your scabbard, rest and be still! How can it be quiet, when the LORD has given it a charge? Against Ashkelon and against the seashore he has appointed it.

This is just one of several cases in which sword is used in more than a single sense. Is it used as an artifact here? Yes, because of the scabbard. Is it used as an *Event* here? Sure, because it actually means war in this context. This is a case where the way Louw and Nida have organized their lexicon becomes problematic for biblical Hebrew. And this is not just an isolated example. It actually is a structural problem in this language. Many words that basically denote a particular *Object* are also used to refer to the type of activity that that *Object* is normally used for. In addition to that there are words in Hebrew that technically should be considered *Events*, but that --in certain contexts-- are used to denote the most prominent *Object* in the argument structure of that *Event*.

Because of these patterns, however, Louw and Nidas methodology of organizing words by semantic domains rather than in their alphabetical order may not work well for biblical Hebrew, because it does not give us sufficient insight in the different ways one single word can be used. And that is exactly what is so important if we want to have an idea of what

is happening in Hebrew semantics. If we miss the patterns we will miss the essentials! Even the presence of an index (as is contained in volume II of Louw and Nidas lexicon) does not sufficiently bridge the gap.

5. NEW PROPOSAL

The question that arises then is the following: Is there a way to modify Louw and Nidas framework in such a way that it will overcome its weaknesses (at least from the perspective of biblical Hebrew), and will be able to serve as a sound basis for a new lexicon?

The answer to that question is yes, and it is the aim of this research to come up with a modified framework, that will do full justice to a language like Biblical Hebrew and its underlying culture and world view, without discarding the important insights with which Louw and Nidas work have provided us.

A number of major modifications will have to be introduced, however, which will be discussed in the following subsections.

5.1. Lexical vs. Contextual Domains

We have already mentioned the distinction between *lexical* and *contextual* meaning. A lexical entry has one or more *lexical* meanings, that focus on the components of meaning that are shared by a group of obviously related instances of that *lexical* entry. In addition to that, for each *lexical* meaning there are one or more *contextual* meanings as well, that take all relevant aspects of the context of a particular instance of this entry into consideration.

In order to make that possible we will need to make a distinction between *lexical* and *contextual* semantic domains as well. This implies that most lexical entries have to be classified twice and receive both *lexical* and *contextual* labels. In other words, every (sub)entry may have one or more *lexical* meanings and will therefore be assigned to one or more *lexical* semantic domains. For each *lexical* meaning, in turn, we may find one or more different contexts, each providing its own relevant

information that will need to be covered by one or more *contextual* semantic domains.

Lexical entries like **soldier** and **carpenter**, for example, both have one *lexical* meaning. From a *lexical* point of view both could be covered by one single *lexical* domain labeled *People*. From a *contextual* perspective, however, the former would need to be assigned to a *contextual* domain like *Warfare*, whereas the latter would fit well under the *contextual* domain *Crafts*.

In a similar way words like **sword** and **chisel**, could be dealt with. *Lexically*, both are *Objects* (*Artifacts* according to Louw and Nidas classification), but from a more *contextual* point of view they could be classified under the same domains as the two words discussed in the previous paragraph.

In order to illustrate this further, let us look at the word *lebox* = rope, which, *lexically*, and according to LNs list of domains, should be classified under *Artifacts*. This word, however, is used in many different contexts, as we can see in the examples below:

(a) as an instrument for measuring:

REF **2 Samuel 8:2**

BHS וַיִּדְ אֶת־מוֹאָב וַיִּמְדָּרֵם בַּחֶבֶל

RSV And he defeated Moab, and measured them with a **line**,

(b) as an instrument for hunting:

REF **Job 18:10**

BHS שָׁמוֹן בְּאֶרֶץ חֶבֶל וּמִלְכָּדָתוֹ עָלַי נְחִיב:

RSV A **rope** is hid for him in the ground, a trap for him in the path.

(c) as an object that helps to keep a tent in its place:

REF **Isaiah 33:20**

BHS אֶהָל בַּל־יִצְעָן בַּל־יִסַּע יְחִדְתָּיו לְנֹצָח וְקַל־חֶבְלָיו בַּל־יִנְחָקוּ:

RSV ..., an immovable tent, whose stakes will never be plucked up, nor will any of its **corde**s be broken.

(d) as a part of the rigging of a ship:

REF **Isaiah 33:23**

BHS נִטְשׁוּ חֶבְלֵיךָ בַּל־יִחָזְקוּ כִּן־תִּרְגַּם בַּל־פָּרְשׂוּ נִם

RSV Your **tackle** hangs loose; it cannot hold the mast firm in its place, or keep the sail spread out.

(e) as a sign of submission:

REF **1 Kings 20:31**

BHS שִׁמְדָה נָא שָׂקִים בְּמַתְּנֵינוּ וְחִבְלִים בְּרַאשֵׁינוּ

RSV ... let us put sackcloth on our loins and **ropes** upon our heads,

...

Now in whatever context *lebex* occurs, it remains an artifact. *Lexically*, nothing changes. *Contextually*, however, there is a lot of variation.

It should be noted, however, that one single entry may have more than one *lexical* meaning. The verb 'bx, for instance, has six *lexical* meanings, which will be listed below, in the form of *definitions*:

(a) to go to a location where one will not be readily seen by others and/or be safe from danger

(b) location where one will be safe from danger

(c) causative of [a]: to cause someone else to go to a location where that person will not be readily seen by others and/or be safe from danger

(d) to leave in a such a way that other people do not notice

(e) as [c], but without indication of a specific location: to keep someone from (physical or non-physical) harm

(f) as [a], but extended to events: to come to a stop

For each of these six *lexical* meanings, however, we can find several different contexts, each of which provides information that can be relevant to the text, and that needs to be covered by one or more *contextual* domains. Now if we incorporate this *contextual* information, in the form of *glosses*, into the little scheme above, we will get something like this:

(a) to go to a location where one will not be readily seen by others and/or be safe from danger

- to hide oneself (out of fear of a supernatural being)
- to hide oneself (out of fear of an aggressor)
- to hide oneself (out of shame or shyness during a public gathering)
- to withdraw, step aside (out of respect for someone important during a public gathering)
- to hide oneself, ambush (in order to attack someone)

- (b) location where one will be safe from danger
 - hiding-place (against an aggressor)
 - hiding-place (against the wind)
- (c) causative of [a]: to cause someone else to go to a location where that person will not be readily seen by others and/or be safe from danger
 - to put away, hide (in prisons)
 - to hide someone (in order to keep him/her from harm)
- (d) to leave in a such a way that other people do not notice
 - to leave secretly
- (e) as [c], but without indication of a specific location: to keep someone from (physical or non-physical) harm
 - to hide someone > to protect someone (by God, from slander)
 - to hide someone > to protect someone (by God, in the shadow of his hand)
- (f) as [a], but extended to events: to come to a stop
 - to hide oneself (of one's voice) > to become silent, stop speaking (during a public gathering)

For more examples, see the sample dictionary in section 8.

5.2. Organization of Lexicon

We have already seen that the way Louw and Nida organized their lexicon has a certain number of disadvantages. Because of the fact that they have grouped the lexical entries by their semantic domains rather than in their alphabetical order it has become difficult to see the shared semantic components of a particular lexical item that is found under more than one domain. This argument is relevant for both biblical Hebrew and New Testament Greek. In addition to that, this way of organization makes it hard to see patterns in the way words are figuratively used.

Another complication is the fact that we will be using two different levels of classification: one according to *lexical* criteria and the other along *contextual* lines. This will make it difficult to follow the way Louw and Nida organized their lexicon, because we will have to make a choice: Are we going to organize the dictionary according to *lexical* domains or

according to *contextual* domains?

In addition to that, times are changing. In these days, when the information technology is advancing at an amazing speed we really have to start questioning the usefulness of a printed dictionary. Many scholars already make use of computer programs that display the biblical texts, have powerful search engines, and give access to grammatical, lexicographic, and other relevant information about that text at one click of the mouse. With the help of tools like this there is no need anymore of leafing through large indexes (if they exist) while being referred from one entry to another without the absolute guarantee that you will find what you are looking for.

Because of all the arguments mentioned above it would be good to revert to the more traditional style of organizing lexicons and group the different lexical items alphabetically. For those who prefer to work with printed dictionaries two indexes (one for *lexical* and one for *contextual* domains) will be provided that will help them to find and compare all entries that belong to the same domain. Those, however, who will make use of the computer program will have the additional advantage of being able to look up all (sub)entries that belong to one particular *lexical* or *contextual* domain (or a combination of both) in a much easier (and quicker) way.

6. LEXICAL SEMANTIC DOMAINS

In my dissertation several chapters have been devoted to a detailed study of all semantic categories in biblical Hebrew in order to determine the *lexical* semantic domains that are relevant for this language. It is impossible to summarize the entire research in a few words. In this paper I can only outline the results.

6.1. Objects

As far as the semantic category of *ObLjects*, is concerned, the following eight *lexical* semantic domains were proposed:

- (a) *Animals* all living creatures, with the exception of human beings
- (b) *Deities* all supernatural beings
- (c) *Parts* all *Objects* that cannot exist in isolation but are an integral part of another *Object* and therefore usually occur as part of an associative construction, or require a possessive pronoun
- (d) *People* all human beings
- (e) *Plants* all plants and trees
- (f) *Products* all inanimate *Objects*, usually of a relatively small size, produced by *People*, *Deities*, *Animals*, or *Plants*.
- (g) *Scenery* all inanimate *Objects*, with the exception of *Plants*, that usually cannot be moved, and are part of the scenery in which events in the Old Testament take place
- (h) *Substances* all inanimate *Objects*, shaped in such a way that they usually cannot be counted but are to be measured instead, and from which other *Objects* can be produced

6.2. Events

The following four *lexical* semantic domains were found for the semantic category of *Events*:

- (a) *Description* all *Events* that describe the features of *Objects*.
- (b) *Position* all *Events* that describe the relationship between *Objects* and the environment in which they are located.
- (c) *Connection* all *Events* that describe the relationship between *Objects* that are attached to one or more other *Objects*.
- (d) *Perception* all *Events* that describe the relationship between *Objects* and the mind of animate beings.

For each Within the *lexical* domain of *Perception*, there is no distinction between *Events* with an *Object* as their main argument and those that have an *Event* in that position.

of these four domains, however, we have to make a distinction between three levels of abstraction:

- A. *Events* occurring in propositions with an *Object* as their main argument, and used with their basic, concrete sense

B. Events occurring in propositions with an *Object* as their main argument, but with a more *abstract* meaning.

C. Events occurring in propositions with another *Event* as their main argument.

Each of the three subcategories mentioned above, in turn, is to be further subdivided into the following three *levels of derivations*:

(1) *State/Process* the simplest type of *Event*, found in propositions of which the main argument (the *Statant*) is not in control of the *Event*

(2) *Action* a derivation of the *State/Process* where the main argument has the semantic function of *Agent* and is in control of the *Event*.

(3) *Causative* a derivation of the *Action* in that a third argument (*Causer*) is added, which takes over the control of the *Event* from the *Agent* and actually causes that *Agent* to perform the *Action* described above.

Because of the relatively complex hierarchical structure presented above, there is a need to refer to each different *lexical* semantic domain a more concise way. This will be done with the help of (relatively) short labels, e.g.

Description, Objects, State/Process (for a, A, 1)

Position, Events, Action (for b, C, 2)

Connection, Objects, Abstract, Causative (for c, B, 3)

etc.

6.3. Attributes

In biblical Hebrew there is not sufficient reason to distinguish between Events and Attributes. The latter will be treated as Events. For details, see my differtation.

6.4. Relationals

There seem to be three types of *Relationals* in biblical Hebrew:

(i) *Relations* *Relationals* that link *Objects* and/or *Events*

(ii) *Referents* *Relationals* that *replace* *Objects* or *Events*

(iii) *Markers* *Relationals* that *point to* *Objects* or *Events*

Each of these three categories can be split into two subcategories depending on the semantic classes they link, replace, or point to: *Objects* or *Events*.

Relationals of the first category (i.e. *Relations*) are related to *State/Processes* and can therefore be subclassified in a way that is similar to the way the semantic class of *Events* is subdivided. The following subclasses of *Relations* are found:

Description, Objects

Description, Objects, Abstract

Description, Events

Position, Objects

Position, Objects, Abstract

Position, Events

Connection, Objects

Connection, Objects, Abstract

Connection, Events

Perception, Objects/Events

Perception, Objects/Events, Abstract

7. CONTEXTUAL SEMANTIC DOMAINS

The list of contextual semantic domains is not yet complete. In the samples given in section 8 a number of examples is given.

8. SAMPLES

bOx noun, m. bbx

(a) *Objects: Parts*

small bag formed by a folded piece of cloth; part a garment;

used to can carry small objects, which will not be visible from the outside

Crafts; Clothing; Search > Publicity; Wrong טמן בקרב *to hide (one's iniquity) in the fold of one's garment* > *to hide (one's iniquity) from others* (JOB.31:33)

'bx

(1) verb

(a) *Events: Description, Object, State/Process*

hithp. to become solid; of liquid substances; as a result of low temperatures during cold weather

Liquids; Temperature; Weather - *to freeze* (JOB.38:30)

(2) verb אָהַבָה noun, m. אָהַבָה noun, m. hbX

(a) *Events: Position, Object, Action*

niph.; pu.; hithp. to go to a location where one will not be readily seen by others and/or be safe from danger

Search; Fear; Apparition - *to hide oneself (out of fear of a supernatural being)* (GEN.3:8,10; 1CH.21:20; DAN.10:7)

Search; Fear; Hardship - *to hide oneself (out of fear of an aggressor)* (JOS.2:16; 10:16,17,27; JDG.9:5; 1SA.13:6; 14:11,22; 19:2; 23:23; 2KI.11:3; 2CH.18:24; 22:9,12; JOB.24:4; AMO.9:3)

Search; Status; Groups - *to hide oneself (out of shame or shyness during a public gathering)* (1SA.10:22)

Search; Status; Groups - *to withdraw, step aside (out of respect for someone important during a public gathering)* (JOB.29:8)

Search; Violence - *to hide oneself, ambush (in order to attack someone)* (2SA.17:9)

(b) *Events > Objects: Position, Object, Action*

noun location where one will be safe from danger

Search; Hardship - *hiding-place (against an aggressor)* (1SA.23:23)

Search; Weather - *hiding-place (against the wind)*

(ISA.32:2)

(c) *Events: Position, Object, Causative*

hiph.; hoph. (passive) causative of [a]: to cause someone else to go to a location where that person will not be readily seen by others and/or be safe from danger

Restriction - *to put away, hide (in prisons)* (ISA.42:22)

Search; Care; Hardship - *to hide someone (in order to keep him/her from harm)* (JOS.6:17,25; 1KI.18:4,13; 2KI.6:29)

(d) *Events: Position, Object, Abstract, Action*

niph. to leave in a such a way that other people do not notice

Travel; Publicity - *to leave secretly* (GEN.31:27)

(e) *Events: Position, Object, Abstract, Causative*

niph. (passive); hiph. as [c], but without indication of a specific location: to keep someone from (physical or non-physical) harm

Care; Communication; Providence - *to hide someone > to protect someone (by God, from slander)* (JOB.5:21)

Care; Hardship; Providence - *to hide someone > to protect someone (by God, in the shadow of his hand)* (ISA.49:2)

(f) *Events: Position, Event, Action*

niph. as [a], but extended to events: to come to a stop

Communication; Groups - *to hide oneself (of one's voice) > to become silent, stop speaking (during a public gathering)* (JOB.29:10)

חָבַב verb חָבַב, חָבַב, חָבַב

Events: Connection, Object, Abstract, State/Process

qal to experience a deep affection for somebody else

Affection - *to love* (DEU.33:3)

bAbOx noun, name bbx

Relationals: Object Referents

son of Reuel; Midianite; ancestor of Kenites

Names; Individuals - *Hobab* (NUM.10:29; JDG.4:11)

חבא verb חבִּי, חִבִּי, חִבִּי

Events: Position, Object, Action

qal; niph. to go to a location where one will not be readily seen by others and/or be safe from danger

Search; Fear; Hardship - *to hide oneself (out of fear of an aggressor)* (1KI.22:25; ISA.26:20; JER.49:10)

Search; Violence - *to hide oneself, ambush (in order to attack someone)* (2KI.7:12)

חֲבָה noun, name bbx

Relationals: Object Referents

son of Shemer; tribe of Asher

Names; Individuals - *Hubbah* (1CH.7:34{a})

(a) 1CH.7:34 - MT-Q NIV NJB NJV NRSV CEV; MT-K RSV
REB TEV hAḏbuxÿy Jehubbah

חֲבֹר noun, name

Relationals: Object Referents

river; in Mesopotamia; eastern tributary of Euphrates

Names; Nature - *Habor* (2KI.17:6; 18:11; 1CH.5:26)

חֲבֵרָה noun, f. rbx(1)

Events: Description, Object, State/Process

state of physical injury apparently evident in a mark left on the body, caused by sickness or inflicted by someone else

Body; Hardship - *bruise, sore, wound* (GEN.4:23;

EXO.21:25; PSA.38:6; PRO.20:30; ISA.53:5)

Body; Punish, Reward - *bruise, sore, wound (inflicted on someone else as punishment)* (EXO.21:25)

Body; Personification; Groups; Hardship - *bruise, sore, wound > deplorable condition (of an entire nation)* (ISA.1:6)

References

A. Linguistics and Lexicography

- Barr, James. 1992. Hebrew Lexicography: Informal Thoughts in Linguistics and Biblical Hebrew (ed. Walter R. Bodine). Winona Lake: Eisenbrauns, pp. 137-151
- Beekman, J.; and J. Callow. 1974. Translating the Word of God. Grand Rapids: Zondervan
- Beekman, J.; J. Callow; and M. Kopesec. 1981. The Semantic Structure of Written Communication. Dallas: Summer Institute of Linguistics
- Louw, J.P. 1985. What Dictionaries are Like in Lexicography and Translation (ed. J.P. Louw). Cape Town: Bible Society of South Africa, pp. 53-81
- Louw, J.P. 1985. A Semantic Domain Approach to Lexicography in Lexicography and Translation (ed. J.P. Louw). Cape Town: Bible Society of South Africa, pp. 157-197
- Louw, J.P. 1991. How Do Words Mean If They Do? . In: *Filología Neotestamentaria* 4:125-142.
- Muraoka, T. 1995. A New Dictionary of Classical Hebrew in: *Studies in Ancient Hebrew Semantics. Abr-Nahrain Supplement Series* 4:87-101. Louvain: Peeters Press
- Nida, E.A. 1964. *Towards a Science of Translating*. Leiden: Brill
- Nida, E.A. 1975a. *Componential Analysis of Meaning*. The Hague:

Mouton

- Nida, E.A. 1975b. *Exploring Semantic Structures*. Munich: Fink
- Nida, E.A. and Louw, J.P. 1992. *Lexical Semantics of the Greek New Testament: A Supplement to the Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains (SBL Resources for Biblical Study, 25)*. Atlanta: Scholars Press
- de Regt, L.J. 1997. Multiple Meaning and Semantic Domains in Some Biblical Hebrew Lexicographical Projects: the Description of Zera in: *Zeitschrift für Althebraistik* 10:63-75
- Wierzbicka, A. 1985. *Lexicography and Conceptual Analysis*. Ann Arbor: Karoma Publishers.

B. Lexicons, Concordances, and Other Reference Works

- Alonso Schökel, L. 1994. *Diccionario bíblico hebreo-español*. Edición preparada por V. Morla y V. Collado. Madrid: Editorial Trotta. (Cited as DBHE)
- Barthélemy, Dominique; A.R.Hulst; Norbert Lohfink; W.D. McHardy; H.P. Rüger; and James A. Sanders. 1979. *Preliminary and Interim Report on the Hebrew Old Testament Text Project*, Five volumes. New York: United Bible Societies. (Cited as HOTTP)
- Brown, Francis; S.R. Driver; and Charles A. Briggs. 1996. *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Peabody: Hendrickson. (Cited as BDB)
- Clines, David J.A. (ed.). 1993-1998. *The Dictionary of Classical Hebrew*. Vol. 1-4. Sheffield: Sheffield Academic Press. (Cited as DCH)
- Gesenius, W. 1962. *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch*. Berlin: Springer Verlag
- Koehler, L. and Baumgartner, W. 1958. *Lexicon in Veteris Testamenti Libros*. Leiden: E.J. Brill.
- Koehler, L. and Baumgartner, W. 1993-1999. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Vol. 1-4. Translated and edited under the supervision of M.E.J. Richardson in collaboration with G.J. Jongeling-Vos and L.J. de Regt. Leiden: Brill. (Cited as KB)
- Louw, J.P.; and E.A. Nida. 1989. *Greek-English Lexicon of the New*

Testament Based on Semantic Domains. New York: United Bible Societies. (Cited as LN)

Mulder, H. 1979. Gids voor het Nieuwe Testament. Kampen: Kok

Swanson, James A. 1997. A Dictionary of Biblical Languages with Semantic Domains: Hebrew (Old Testament). Oak Harbor: Logos Research Systems Inc.

Sykes, J.B., editor. 1983. The Concise Oxford dictionary Oxford: Clarendon Press