

# Journal of Biblical Text Research. Vol. 22.

Published Semiannually by

The Institute for Biblical Text Research of the Korean Bible Society; April 2008

## Table of Contents

### • Paper •

- [Kor.] The Significance and Vista of the Oxyrhynchus Papyri --- Kyoung-Shik Min / 7
- [Kor.] Modality in Biblical Aramaic ----- Sun-Nam Kang / 23
- [Kor.] Alexander Pieters' Revising Work for the *Korean Revised Version* (1938)  
----- Hwan-Jin Yi / 48
- [Kor.] The Metaphorical Interpretation of Hosea 11: A Textual Critical-Analysis of the Text  
Based on Early Versions ----- Kyung-Hee Park / 73
- [Kor.] Study for Korean Translation of the Septuagint 2: Genesis 1:1-2:3  
----- Keun-Joo Kim, Sun-Jong Kim, Jong-Hoon Kim, Sang-Hyuk Woo / 94
- [Kor.] Logical Connection of the Passage in John 4:43-45: Translation of Two Particles in 4:44  
and 4:45 ----- Chang-Wook Jung / 122
- [Kor.] Translation of Definite Article in Revelation 12:14: Based on Intertextuality Theory  
Modified by Relevance Theory ----- Shin-Wook Kang / 139
- [Kor.] Linguistic Cohesiveness and Textuality Represented by Subjective Postpositions,  
'-ee/-ga' and '-kkeseo' in the Korean Language: Focusing on the Textuality of Genesis 1:1  
----- Moo-Yong Jeon / 161
- [Eng.] A Drift on a Sea of Implicature: Relevance Theory and the Pragmatics of Translation  
----- Stephen Pattemore / 180

### • Book Review •

- [Kor.] *The Translator Studies in Intercultural Communication Special Issue: Evaluation and  
Translation, 6:2* (C. Maier, ed., Manchester: St. Jerome Publishing, 2000)  
----- Seong-Hee Kim / 203
- [Kor.] *Let the Words Be Written: The Lasting Influence of Eugene A. Nida* (Philip C. Stine,  
Leiden: Brill Academic Press, 2004) ----- Ji-Mi Yu / 223

## 옥시링쿠스 파피루스의 가치와 전망

민경식\*

### 1. 들어가는 말

버려진 땅, 이집트의 건조한 사막은 인류 유산의 보고(寶庫)이다. 지금으로부터 약 110여 년 전, 남부 이집트 사막의 흙먼지에 싸인 채 십 수 세기 동안 땅 속 어둠에 파묻혀 있던 “보물”이 빛을 보게 되었다. 영국의 그렌펠(B. P. Grenfell)과 헌트(A. S. Hunt)가 중심이 된 발굴 팀은 1896년-1897년 겨울에 이집트 나일 강 상류 지역에 위치한 옥시링쿠스(Oxyrhynchus)<sup>1)</sup>를 체계적으로 발굴하기 시작하였는데, 이곳에서 막대한 양의 고대 사본들이 발견되었다.<sup>2)</sup> 이곳은 오늘날 엘바나사(el-Bahnasa)로 알려진 곳인데, 조금 더 정확히 말하자면, 이곳은 이집트의 수도인 카이로에서 남서쪽으로 약 160km 떨어진 지점으로, “요셉의 수로”(Bahr Yussuf = Joseph's Canal)라고 불리는 나일 강의 지류 옆에 위치하여 있으며, 고대에는 이 지역에 교회와 수도원들이 많이 있었던 것으로 알려져 있는 곳이다. 비가 오지 않는 기후로도 유명한 이곳이야말로 “인류의 보화”가 손상되지 않은 채 오늘날까지 잘 보존될 수 있는 가장 적합한 창고였다. 이미 원주민들이 골동품상들을 통해 이곳에서 우연히 발견한 사본들을 서방의 도서관 등에 간헐적으로 내다 판 일이 있었지만, 그렌펠과 헌트의 집중적인 발굴로 인해서 비로소 어둠 속에 빛이 비치기 시작한 것이다. 이들은 자신들이 발굴한 사본들을 바구니에 조심스럽게 잘 포장하여 영국의 옥스퍼드(Oxford)로 가져갔다. 그곳에서 포장을 풀고, 사본들을 하나하나씩 연구하였으며, 그 연구결과를 지속적으로 출판하였는데, 이 시리즈는 100년이 훌쩍 지난 오늘날까지도 계속 이어지고 있다.<sup>3)</sup>

\* 연세대학교 시간강사, 신약학.

- 1) 옥시링쿠스(Oxyrhynchus)라는 이 마을의 이름은 “코가 뾰족한 물고기”(Sharp-nosed Fish)라는 뜻을 가지고 있다. 이 지역에서 숭배를 받던 신 시트(Sit)가 나일강의 신성한 물고기로 성육하였다는 믿음과 관련이 있는 듯하다. 프톨레마이오스 왕조 때와 로마시대 때에 크게 번영하였던 이 도시는 당시 이 지역의 수도였다.
- 2) 이때가 1차 발굴인데, 그렌펠과 헌트의 발굴 작업은 1907년까지 이어진다. 그 이후로도 이 지역에 대한 발굴 작업은 지속되었다.
- 3) 2007년 10월 15일 현재, 총 71권의 『옥시링쿠스 파피루스』(Oxyrhynchus Papyri)가 출판되었다. 제 1권은 1998년에 출판되었고, 마지막 71권은 2007년에 출판되었는데, 앞으로도 지속적으로 출판되면서, 알려지지 않은 많은 사본들이 소개될 것이다.

## 2. 옥시링쿠스 파피루스는 무엇인가?

옥시링쿠스에서 발견된 사본들은 “옥시링쿠스 파피루스”라는 이름으로 소개되고 있다. 여기서 발견된 사본들이 하나하나씩 출판될 때마다, 각 사본들에는 일련번호가 부여되며, 각 일련번호 앞에는 옥시링쿠스에서 발견되었다는 것을 의미하는 “옥시링쿠스 파피루스”(P. Oxy.)라는 고유한 이름이 붙는다. 가령, 여기서 발견되어 최초로 출판된 사본은 옥시링쿠스 파피루스 1번 사본(P. Oxy. 1)이 되며, 1500번째로 출판된 사본은 옥시링쿠스 파피루스 1500번 사본(P. Oxy. 1500)이 된다. 2007년 10월 15일 현재, 가장 마지막으로 출판, 발표된 사본은 옥시링쿠스 파피루스 4837번 사본(P. Oxy. 4837)인데, 이것은 기원후 578년 2월 1일 날짜로 체결된 계약서로 2007년에 출판되었으며,<sup>4)</sup> 현재 옥스퍼드의 새클러 도서관(Sackler Library)에 소장되어 있다. 이번에 “사해사본과 기독교의 기원”에서 전시되는 세 개의 신약성서 사본들도 모두 옥시링쿠스에서 발견된 것들로, 각각의 고유 이름은 옥시링쿠스 파피루스 1077번(P. Oxy. 1077), 옥시링쿠스 파피루스 1169번(P. Oxy. 1169), 옥시링쿠스 파피루스 1227번(P. Oxy. 1227)인데, 여기 덧붙은 번호는 각 사본이 출판된 순서를 가리킨다. 이것들을 다음과 같이 표로 나타낼 수 있다. 여기서 “사본번호”는 그레고리 번호<sup>5)</sup>를 가리킨다.

P. Oxy.	사본번호	연대	내용	소장	비고
1077 <sup>6)</sup>		6세기	마 4:23-24	Allentown, Pennsylvania	부적
1169	0170	5/6세기	마 6:5-6, 8-10, 13-15, 17	Princeton Theol. Seminary	
1227	ⲑ21	4/5세기	마 12:24-26, 32-33	Allentown, Pennsylvania	

4) N. Gonis, “n. 4837”, *Oxyrhynchus Papyri*, LXXI.

5) 20세기 초에 그레고리(Caspar René Gregory, 1846-1917)는 벡슈타인(J. J. Wettstein)이 세운 체계를 토대로 하여 당시 혼란스러웠던 사본 명명법을 체계화하였다. 파피루스 사본은 “ⲑ”로 표시하였고(ⲑ1, ⲑ2, ⲑ3 등), 대문자 사본은 아라비아 숫자 앞에 숫자 “0”을 붙여 표시하였으며(01, 02, 03 등), 소문자 사본은 아라비아 숫자로 표시하였다(1, 2, 3 등). 또한 성구집은 이탤릭체 “f”을 숫자 앞에 붙였다(1f, 2f, 3f 등). 이러한 체계에 따라 사본의 이름을 정하는 것을 그레고리 명명법이라고 하며, 이 번호를 그레고리 번호라고 한다. 오늘날에는 독일 뮌스터(Münster)에 있는 “신약성서본문연구소(Institut für Neutestamentliche Textforschung)”에서 번호를 수여하고 있다. K. Aland and B. Aland, *Der Text des Neuen Testaments: Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben und in Theorie wie Praxis der modernen Textkritik*, 2. Aufl. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1989), 83 이하를 보라. 또한 B. M. Metzger, *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration* (Oxford: At the Clarendon Press, 1964), 32 이하를 보라.

6) 이 사본은 그레고리 번호가 없다. 신약성서 사본으로 인정받지 못하였음을 의미한다.

그러면, 옥시링쿠스에서 발견된 사본들은 대개 신약성서의 내용들을 보도하는가? 그렇지않다. 여기서 발견된 사본 가운데 약 1%만이 신약성서 사본이며, 나머지는 거의 계약서나 개인적인 편지, 소설, 또는 각종 공문서 등 일반 문서에 해당한다. 물론 신약성서 사본 외에도 성서학자들의 관심을 끄는 사본들이 있기도 하다. 우선 스무 개 남짓의 구약성서 단편들을 꼽을 수 있다. 2세기 중반의 옥시링쿠스 파피루스 656번(P. Oxy. 656)은 창세기 일부를 담고 있으며, 4세기 중반의 옥시링쿠스 파피루스 1779번(P. Oxy. 1779)에는 시편 1편이 들어 있다. 율기 42:11-12가 들어 있는 옥시링쿠스 파피루스 3522번(P. Oxy. 3522)은 매우 초기 사본으로 1세기 중반의 것으로 추정된다.

성서 밖의 문헌들 가운데서 특별한 관심을 끄는 것은 10개 가까이 되는 구약 외경 사본들과 30개 가까이 되는 신약 외경 사본들이다. 신약의 외경들 가운데 가장 많은 것은 《헤르마스의 목자》로 10개나 되는 사본들이 여기에 속한다(P. Oxy. 404, 1172, 1599, 1782, 1783, 3526, 3527, 3528, 4705, 4706, 4707). 《도마복음서》(P. Oxy. 1, 654, 655)와 《야고보복음서》(P. Oxy. 3524), 《마리아복음서》(P. Oxy. 3525), 《베드로복음서》(P. Oxy. 2949, 4009) 등과 같은 외경 복음서 사본들도 있고, 《바울과 테클라 행전》(P. Oxy. 6), 《베드로행전》(P. Oxy. 849), 《요한행전》(P. Oxy. 850) 등과 같이 사도들의 행적에 대한 글들도 있다. 그 외에도 알려지지 않은 복음서들로 옥시링쿠스 파피루스 840번(P. Oxy 840)과 1224번(P. Oxy. 1224)이 유명하다. 또한 이 외에도 신약사본으로 분류되지는 않았지만, 신약의 내용을 담고 있는 사본들이 있는데, 옥시링쿠스 파피루스 1077번(P. Oxy. 1077)은 마태복음 4:23-24의 내용이 들어 있는 부적이며, 4010번(P. Oxy. 4010)은 마태복음 6:9 이하에 나오는 주기도문이다.

그렇다면, 옥시링쿠스에서 발견된 신약성서 사본은 얼마나 되는가? 옥시링쿠스에서 발견된 사본들 가운데, 2007년 10월 15일 현재까지 출판된 사본들 가운데 신약성서 내용을 포함하고 있는 것은 모두 57개이다.<sup>7)</sup> 아래의 표는 그 목록이다.

P. Oxy	사본 번호	연대	내용	소장	비고
2	Ⓟ1	3세기	마 1:1-9, 12, 14-20	Univ. of Pennsylvania	
3	069	5세기	막 10:50-51; 11:11-12	Chicago Univ. Libr.	
208	Ⓟ5	3세기	요 1:23-31, 33-40; 20:11- 17, 19-20; 22-25	British Libr.	cf. 1781 <sup>8)</sup>
209	Ⓟ10	4세기	롬 1:1-7	Harvard Univ. Semitic	

7) P. Oxy. 1077과 P. Oxy. 4010까지 포함시키면 총 59개가 된다.

				Mus.	
401	071	5/6세기	마 1:21-24; 1:25-2:2	Harvard Univ. Semitic Mus.	
402	Ⓟ9	3세기	요일 4:11-12, 14-17	Harvard Univ. Semitic Mus.	
657	Ⓟ13	3/4세기	히2:14-5:5; 10:8-22; 10:29 -11:13; 11:28-12:17	British Libr.	scroll <sup>9)</sup>
847	0162	3/4세기	요 2:11-22	Metropolitan Mus. of Art	
848	0163	5세기	계 16:17-20	Chicago Univ. Libr.	
1008	Ⓟ15	3세기	고전 7:18-8:4	Egyptian Mus.	cf. 1009 <sup>10)</sup>
1009	Ⓟ16	3세기	빌 3:10-17; 4:2-8	Egyptian Mus.	cf. 1008
1078	Ⓟ17	4세기	히 9:12-19	Cambridge Univ. Libr.	
1079	Ⓟ18	3/4세기	계 1:4-7	British Libr.	
1080	0169	4세기	계 3:19-4:3	Princeton Theol. Seminary	
1169	0170	5/6세기	마 6:5-6, 8-10, 13-15, 17	Princeton Theol. Seminary	
1170	Ⓟ19	4/5세기	마 10:32-11:5	Bodleian Libr.	
1171	Ⓟ20	3세기	약 2:19-3:9	Princeton Univ. Libr.	
1227	Ⓟ21	4/5세기	마 12:24-26, 32-33	Muhlenberg Coll.	
1228	Ⓟ22	3세기	요 15:25-16:2, 21-32	Glasgow Univ. Libr.	
1229	Ⓟ23	3세기	약 1:10-12, 15-18	Univ. of Illinois	
1230	Ⓟ24	4세기	계 5:5-8; 6:5-8	Andover Newton Theol. School	
1353	0206	4세기	벧전 5:5-13	United Theol. Seminary	
1354	Ⓟ26	600년경	롬 1:1-16	Southern Meth. Univ.	
1355	Ⓟ27	3세기	롬 8:12-22, 24-27; 8:33- 9:3, 5-9	Cambridge Univ. Libr.	
1596	Ⓟ28	3세기	요 6:8-12, 17-22	Pacific School of Religion	
1597	Ⓟ29	3세기	행 26:7-8:20	Bodleian Libr.	
1598	Ⓟ30	3세기	살전 4:12-13, 16-17; 5:8- 10, 12-18, 25-28; 살후 1:1 -2	Ghent Univ. Libr.	
1780	Ⓟ39	3세기	요 8:14-22	Ambrose Swasey Libr.	
1781	Ⓟ5	3세기	요 16:14-30	British Libr.	cf. 208
2157	Ⓟ51	400년경	갈 1:2-10, 13, 16-20	Sackler Libr.	

2383	Ⓟ69	3세기	눅 22:41, 45-48, 58-61	Sackler Libr.	
2384	Ⓟ70	3세기	마 2:13-16; 2:22-3:1, 11:26-27; 12:4-5; 24:3-6, 12-15	Sackler Libr.	
2385	Ⓟ71	4세기	마 19:10-11, 17-18	Sackler Libr.	
2683	Ⓟ77	2/3세기	마 23:30-39	Sackler Libr.	cf. 4405 <sup>11)</sup>
2684	Ⓟ78	3/4세기	유 4-5, 7-8	Sackler Libr.	
3523	Ⓟ90	2세기	요 18:36-19:7	Sackler Libr.	
4401	Ⓟ101	3세기	마 3:10-12; 3:16-4:3	Sackler Libr.	
4402	Ⓟ102	3/4세기	마 4:11-12, 22-23	Sackler Libr.	
4403	Ⓟ103	2/3세기	마 13:55-56; 14:3-5	Sackler Libr.	
4404	Ⓟ104	2세기	마 21:34-37; 43, 45	Sackler Libr.	
4405	Ⓟ77	2/3세기	마 23:30-39	Sackler Libr.	cf. 2683
4406	Ⓟ105	5/6세기	마 27:62-64; 28:2-5	Sackler Libr.	
4445	Ⓟ106	3세기	요 1:29-35, 40-46	Sackler Libr.	
4446	Ⓟ107	3세기	요 17:1-2, 11	Sackler Libr.	
4447	Ⓟ108	3세기	요 17:23-24; 18:1-5	Sackler Libr.	
4448	Ⓟ109	3세기	요 21:18-20; 21:23-25	Sackler Libr.	
4494	Ⓟ110	4세기	마 10:13-15, 25-27	Sackler Libr.	
4495	Ⓟ111	3세기	눅 17:11-13, 22-23	Sackler Libr.	
4496	Ⓟ112	5세기	행 26:31-32; 27:6-7	Sackler Libr.	
4497	Ⓟ113	3세기	롬 2:12-13, 29	Sackler Libr.	
4498	Ⓟ114	3세기	히 1:7-12	Sackler Libr.	
4499	Ⓟ115	3/4세기	계 2:1-3, 13-15, 27-29; 3:10-12; 5:8-9; 6:5-6; 8:3-8, 8:11-9:5, 7-16; 9:18-10:4; 10:8-11:5, 8-15, 11:18-12:5, 8-10, 12-17, 13:1-3, 6-16; 13:18-14:3, 5-7, 10-11, 14-15, 14:18-15:1, 4-7	Sackler Libr.	
4500	0308	4세기	계 11:15-18	Sackler Libr.	
4803		3세기	요 1:21-28, 38-44	Sackler Libr.	
4804		4세기	요 1:25-28, 33-38, 42-44	Sackler Libr.	
4805		3세기	요 19:17-18, 25-26	Sackler Libr.	
4806		4/5세기	요 21:11-14, 22-24	Sackler Libr.	

위의 표에서 마지막 4개의 사본에는 옥시링쿠스 사본 번호만 붙어 있을 뿐, 그레고리 번호가 부여되지 않았다. 이것들이 극히 최근에 발표되었기 때문이다. 2007년에 학계에 정식으로 발표가 된 옥시링쿠스 파피루스 4803번(P. Oxy. 4803)부터 4806번(P. Oxy. 4806)까지는 미처 그레고리 번호를 부여받지 못하였고, 오늘날 우리가 보는 비평본<sup>12)</sup>에 아직 반영되지 않았을 뿐이다.<sup>13)</sup>

그런데 위의 표에서 소개된 사본들 가운데 “실제로” 파피루스 사본은 46개이

- 
- 8) 옥시링쿠스 파피루스 1781번(P. Oxy. 1781 =  $\mathfrak{P}5$ )을 보라. 옥시링쿠스 파피루스 208번(P. Oxy. 208)과 1781번(P. Oxy. 1781)은 하나의 코텍스에서 나온 단편들이다. 208번은 1899년에 출판되었고, 약 20여 년 후인 1922년에 같은 코텍스에서 나온 것으로 추정되는 1781번이 출판되었다. 1781번에 포함된 부분은 요한복음 16:14-30이다.
- 9) 대다수의 신약성서 사본들은 코텍스 형태의 책으로 되어 있기 때문에, 두루마리 형태로 된 신약 사본들은 매우 특이한 것들이다. 두루마리로 알려진 신약성서 파피루스 사본들은  $\mathfrak{P}12$ ,  $\mathfrak{P}13$ ,  $\mathfrak{P}18$ ,  $\mathfrak{P}22$  이렇게 총 4개이며, 나머지는 다들 코텍스 형태이다. 초기 기독교인들은 매우 이른 시기부터 유대교의 경전 형태이자 가장 일반적인 문서 형태인 두루마리를 포기하고, “새로운” 책 형태인 코텍스를 선호하였다. 이에 대해서는 아래의 글들을 보라. H. Y. Gamble, *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts* (New Haven; London: Yale Univ. Press, 1995), 49 이하를 보라. 3세기 이전의 사본들 가운데 코텍스 형태의 책은 2%에 불과한 반면, 기독교 문헌들은 거의 다 코텍스 형태이다. C. H. Roberts and T. C. Skeat, *The Birth of the Codex* (London: Oxford Univ. Press, 1983), 37의 표를 보라. 이 표는 그레코-로마 사회에서의 각 시대별 두루마리 형태와 코텍스 형태의 점유율을 소개한다. 기독교인들이 코텍스 형태의 책을 선호한 이유에 대해서는 민경식, “왜 같은 사본은 하나도 없는가?” 『기독교사상』 (2006년 3월호), 138-147, 특히 142 이하를 보라.
- 10)  $\mathfrak{P}15$ (P. Oxy. 1008)과  $\mathfrak{P}16$ (P. Oxy. 1009)는 같은 코텍스에서 나온 것으로 보인다. 이 두 사본의 유사성에 대해서는 P. W. Comfort and D. P. Barrett, eds., *The Text of the Earliest New Testament Greek Manuscripts: New and Complete Transcriptions with Photographs* (Wheaton: Tyndale House Publishers, Inc., 2001), 95를 보라.
- 11) 1997년에 출판된 옥시링쿠스 파피루스 4405번 사본(P. Oxy. 4405)은 일찍이 1968년에 출판된 옥시링쿠스 파피루스 2683번 사본(P. Oxy. 2683 =  $\mathfrak{P}77$  참고)과 같은 코텍스에 속했던 것이다. 두 단편들은 같은 코텍스의 같은 면의 본문을 증거한다.
- 12) 오늘날 우리가 보는 가장 대표적인 그리스어 신약성서 비평본은 다음의 두 권이다. K. Aland et al., eds., *Novum Testamentum Graece*, 27th. ed. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993) (이하 NTG<sup>27</sup>); K. Aland et al. *Greek New Testament*, 4th. ed. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993) (이하 GNT<sup>4</sup>). 이 두 권의 비평본들은 그 본문이 같으며, 또한 다섯 명의 편집자들이 같은데, 그들은 독일의 바바라 알란트(Barbara Aland)와 쿠르트 알란트(Kurt Aland), 그리스의 요하네스 카라비도폴로스(Johannes Karavidopoulos), 이태리의 칼로 마티니(Carlo M. Martini), 미국의 브루스 메츠거(Bruce M. Metzger)이다. 다만 전자(NTG<sup>27</sup>)는 성서 학자들의 성서연구를 위해 고안된 반면에, 후자(GNT<sup>4</sup>)는 성서 번역자들의 성서번역 작업을 위해 고안된 것으로, 각각이 가지고 있는 본문비평장치가 서로 다르다. 이 두 권의 비평본에 대한 사용 지침서로는 K. Aland and B. Aland, *Der Text des Neuen Testaments*, 227-264를 보라.
- 13) NTG<sup>27</sup>은 1993년에 출판되었기 때문에, 그 이후에 소개된 사본들을 본문비평장치에 반영하지 못하였다. 파피루스 사본의 경우를 보면, 당시에는 98번( $\mathfrak{P}98$ )까지만 본문비평장치 및 사본 목록에 포함되어 있었는데, 2001년에 27판 8쇄가 나오면서, 99번( $\mathfrak{P}99$ )부터 116번( $\mathfrak{P}116$ )까지의 새로운 파피루스 사본들이 덧붙여졌다. 따라서 최근에 발표된 이 사본들도 곧 그레고리 번호를 부여받고 비평본에도 반영될 것으로 기대된다.

다. 두 가지 이유로 57개의 조각들 가운데 11개가 빠지기 때문이다. 우선 8개(P. Oxy. 3, 401, 847, 848, 1080, 1169, 1353, 4500)는 파피루스가 아니라 양피지에 기록되어 있으며, 따라서 파피루스 사본으로 분류할 수 없다. 여기서 알 수 있듯이, “옥시링쿠스 파피루스”라는 말에는 오해의 소지가 있는데, 파피루스라는 이름이 붙었다고 해서 반드시 파피루스 사본은 아니라는 것이다.<sup>14)</sup> 또 3개의 조각들(P. Oxy. 208과 1781 =  $\mathfrak{P}5$ , 1008과 1009 =  $\mathfrak{P}15/16$ , 2683과 4405 =  $\mathfrak{P}77$ )은 기존에 밝혀진 사본들과 동일한 코덱스에서 나온 곳으로 밝혀짐에 따라 각각을 추가적인 사본으로 여기지 않는다. 그래서 위에서 언급한 11개를 제외한 46개의 사본들이 옥시링쿠스에서 출토된 파피루스 사본들이라고 할 수 있다.

### 3. 옥시링쿠스 파피루스의 공헌

#### 3.1. 옥시링쿠스에서 보드메르까지

1896-1897년 겨울 옥시링쿠스에서 다량의 파피루스 사본들이 출토되어 나오자, 신약학계는 이 고문서들에 대단한 관심을 보이게 되었다. 근대 이후로는 처음으로 3세기 이전에 만들어진 신약성서 사본들을 볼 수 있게 되었으며, 또한 여기에 기록된 3세기 이전의 “초기 본문”을 눈으로 직접 확인할 수 있게 되었기 때문이다. 이것들이 발굴되기 이전까지만 해도, 인류가 알고 있었던 가장 오래되었다는 신약성서 사본들은 4세기의 대문자 사본들이다. 티센도르프(Constantin von Tischendorf)가 시내 산 기슭의 성 카타린(St. Catherine) 수도원에서 1844년에 낱장들 일부를 발견하고 1859년에 나머지 본체를 극적으로 발견한 것으로 전해지는 시내사본(Codex Sinaiticus,  $\aleph$ )과 1475년에 바티칸 도서관에서 우연히 발견된 것으로 알려져 있는 바티칸사본(Codex Vaticanus, B)이 여기에 속하는 대표적인 사본들이다. 물론 이 두 사본 역시 매우 오래된 고대의 사본들이기는 하지만, 이 둘은 분명히 콘스탄티누스 황제가 기독교를 공인한 후에 만들어진 것들이다. 이러한 상황 가운데 옥시링쿠스에서의 발굴과 함께 기독교가 공인되기 이전인 3세기의 신약성서 사본들, 심지어는 2세기의 사본들이 세상에 알려지게 되자, 이것들은 순식간에 인기 있는 연구 주제가 되었다. 그러나 결과는 다소 실망

14) 흔히들 그리스어 신약성서 사본들을 분류할 때, 크게 파피루스 사본, 대문자 사본, 소문자 사본, 성구집으로 나눈다. 사실 이러한 분류는 그 기준이 모호하다. 그러나 사본 구분법의 역사적 발전 단계를 고려할 때, 충분히 이해할 수 있다. 이에 대한 소개는 민경식, “그리스어 신약성서 사본이란 무엇인가?” 「기독교사상」(2006년 2월호), 134-142, 특히 139-142를 보라.



스러웠다. 새로 알려진 사본들이 거의 단편(斷片)<sup>15)</sup>들이었기 때문이다. 당시에는 작은 조각들에 불과한 이러한 파피루스 사본들만으로는 신약성서 본문을 재구성하는 데 한계가 있었으며, 따라서 본문비평적인 관점에서 평가절하 되었던 것이다. 더군다나 당시에는 손바닥만한 단편 사본들을 적절하게 연구할 수 있는 방법도 제시되지 않았던 때이다.

하지만 옥시링쿠스에서 발견된 단편사본들의 잇을 수 없는 공헌도 있었다. 그것은 다름이 아니라, 웨스트콧(B. F. Westcott)과 호르트(F. J. A. Hort)가 4세기 이후의 사본들을 기초로 재구성한 그리스어 본문<sup>16)</sup>이 실제로는 3세기 이전의 매우 우수한 본문과 다르지 않다는 것을 이 사본들이 증명해 주었다는 사실이다. 동시에 이것들은 오늘날 우리가 보는 그리스어 신약성서가 “원문”에 가까운 고대의 본문을 매우 잘 재구성하였다는 사실도 입증한다.

위에서 언급한 단편사본의 한계 때문에 파피루스 사본들에 대한 관심이 다소 수그러질 무렵, 다시 한 번 관심을 끄는 사본들이 학계에 발표가 되었는데, 바로 1930년대에 발표된 체스터 비티(Chester Beatty) 파피루스이다. 체스터 비티 파피루스로 알려진  $\mathfrak{P}45$ ,  $\mathfrak{P}46$ ,  $\mathfrak{P}47$ 은 옥시링쿠스 파피루스와는 달리 상당한 분량의 성서 본문을 가지고 있다.  $\mathfrak{P}45$ 에는 사복음서와 사도행전의 내용이 상당 부분 포함되어 있고,  $\mathfrak{P}46$ 에는 바울 서신 가운데 로마서와 고린도전후서, 갈라디아서, 에베소서, 빌립보서, 골로새서, 데살로니가전서, 히브리서가 포함되어 있다.  $\mathfrak{P}47$ 에는 요한계시록의 상당부분이 포함되어 있다. 이 가운데서도  $\mathfrak{P}45$ 가 큰 관심을 끌었는데, 그 이유는 이 사본이 20세기 초까지 유행하던 “지역본문가설”<sup>17)</sup>에 대한 강력한 증거가 될 것이라는 기대를 받았기 때문이다. 그러나 이 사본에 대한 연구가 계속 진행되면서, 교회사적으로 중요한 지역마다 각기 다른 “본문유형”을 탄생시키고 발전시켰다는 가설은 그 타당성을 잃게 되었다.<sup>18)</sup> 또한 체스터 비

15) 단편(斷片)사본이란, 코텍스 형태(또는 두루마리 형태)의 책이 그 모습 그대로 보존되지 못하고, 단지 몇 조각만 남아 있는 사본을 의미한다. 일반적으로 한 장의 일부분이 남아 있는 경우가 많다.

16) B. F. Westcott and F. J. A. Hort, *The New Testament in Original Greek*, vol. I (Cambridge; London: Macmillan, 1881). 이듬해인 1882년에 같은 제목으로 나온 제 2권은 그리스어 본문을 재구성하는 데 그들이 사용한 방법론을 자세히 소개하고 있으며, 여기서 이들이 제기한 본문비평 이론은 오늘날까지도 유효한 것들이 많다.

17) “지역본문가설”이란, 소위 “본문유형”을 각 지역을 대표하는 “지역본문”으로 규정하려는 시도이다. 이 가설을 주장하는 대표적인 이론은 B. H. Streeter, *The Four Gospels: A Study of Origins: Treating of the Manuscript Tradition, Sources, Authorship, and Dates* (London: Macmillan, 1924)이다.

18) 대표적인 연구로는 후르타도(L. W. Hurtado)의 연구를 들 수 있을 것이다. 그는  $\mathfrak{P}45$ 가 결코 소위 “가이사라 본문유형”을 대표할 수 없으며, “가이사라 본문유형” 자체가 하나의 본문유형이 될 수 없음을 밝혔다. L. W. Hurtado, *Text-Critical Methodology and the Pre-Caesarean Text: Codex W in the Gospel of Mark*, Studies and Documents 43 (Grand Rapids: Eerdmans, 1981).

티 파피루스가 증거하는 본문이 “원문”에 가까운 본문이 아닌, 변개된 본문이라는 연구 결과가 일반화되면서, 이 사본들을 토대로 “원문”을 회복하려는 희망은 그 빛을 서서히 잃기 시작하였다. 하지만 체스터 비티 파피루스 자체에 대한 관심이 사라지지는 않았다. 오히려 초기의 필사가들의 필사 방식과 관련하여 이 사본들은 오늘날까지 지속적으로 연구되고 있다.<sup>19)</sup>

20세기 중반, 파피루스 사본에 대한 관심을 한층 더 고취시킨 사본들이 발표되었는데, 바로 스위스의 보드메르(Bodmer)가 취득하여 1950년대에 발표한 파피루스 사본들이었다. 이것들을 흔히 보드메르 파피루스라고 부르는데, 이 가운데 3개가 그리스어 신약성서 초기 사본들이다(¶66, ¶72, ¶75).<sup>20)</sup> 이 중 ¶66과 ¶75가 특별히 더 많은 관심을 받았는데, 이 두 사본에 대한 연구는 소위 “알렉산드리아 본문유형”이 4세기 알렉산드리아에서 편집된 본문이 아니라는 사실을 학문적으로 입증해 주었으며,<sup>21)</sup> 오늘날 우리가 재구성한 본문이 편집된 본문이 아닌, “원문”에 가까운 순수한 본문임을 인식하도록 해주었다. 이후로 초기의 본문이면서도 단편이 아닌 이 여섯 개의 사본들(¶45, ¶46, ¶47, ¶66, ¶72, ¶75)에 대한 관심이 지속되었다.<sup>22)</sup> 그러나 우리의 주제인 옥시링쿠스 파피루스들은 그

19) 최근에 ¶45에 대한 논문 4편을 묶은 책이 나왔는데, 체스터 비티 파피루스에 대한 지속적인 관심을 잘 반영한다. C. Horton, *The Earliest Gospels: The Origins and Transmission of the Earliest Christian Gospels - The Contribution of the Chester Beatty Gospel Codex ¶45* (London; New York: T & T Clark International, 2004).

20) 물론 ¶73(Bodmer L)과 ¶74(Bodmer XVII)도 보드메르 파피루스에 속하는 사본이지만, 다른 것들과는 달리 ¶73과 ¶74는 7세기의 후대사본이기 때문에 많은 주목을 받지는 못하였다. 대개 3세기-4세기에 걸쳐 양피지가 파피루스를 대신하게 되었지만, 부분적으로나마 7세기 이후까지도 파피루스가 계속 사용되었음을 알 수 있다. 더군다나 ¶73은 앞뒤로 단지 3절만을 포함하고 있는 단편사본이다. 양피지가 파피루스를 대신하게 된 것에 대해서는 민경식, “대문자 사본이란 무엇인가?” 『기독교사상』 (2006년 6월호), 174-184, 특히 176-177을 보라.

21) ¶75에 대한 마티니(C. M. Martini)의 연구는 소위 “알렉산드리아 본문유형”이 4세기에 편집된 것이 아니며, 이미 3세기에 존재하였던 본문임을 증명하였다. C. M. Martini, *Il problema della recensionalità del papiro Bodmer XIV*, *Analecta Biblica* 26 (Rome: Biblical Institute Press, 1966), 특히 149 이하를 보라. 또한 G. D. Fee, *Papyrus Bodmer II (¶66): Its Textual Relationships and Scribal Characteristics*, *Studies and Documents* 34 (Salt Lake City: University of Utah Press, 1968), 82-83을 보라. ¶66에 대한 피(G. Fee)의 연구는, 2세기 말에는 결코 학문적인 편집 과정이 없었음을 입증하였다. 이 두 사람의 연구 결과를 토대로, 우리는 편집된 본문유형에 대한 가설들이 정당하지 않다는 결론을 내릴 수 있다. 물론 오늘날까지도 “본문유형”을 토대로 연구하는 본문비평학자들이 있으며, 그 가운데 대표적인 학자로 에프(Epp)를 들 수 있다. E. J. Epp, “The Significance of the Papyri for Determining the Nature of the New Testament Text in the Second Century: A Dynamic View of Textual Transmission”, E. J., and G. D. Fee, eds., *Studies in the Theory and Method of New Testament Textual Criticism*, *Studies and Documents* 45, (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 274-297을 보라. 이러한 “본문유형” 가설에 대한 비판으로는 민경식, “초기 신약성서 단편사본 연구방법에 대한 고찰”, 『신약논단』 12권 (2005년 봄), 157-196, 특히 164-172를 보라.

22) J. R. Roysse, “Scribal Habits in Early Greek New Testament Papyri”, Th. D. Dissertation

것들이 단편사본이라는 이유 때문에 체스터 비티나 보드메르 파피루스만큼 크게 주목을 받지는 못하였다. 그러다가 20세기 후반과 21세기 초반에 단편사본들에 대한 연구 방법이 새롭게 제시되면서, 이것들의 가치에 대해 새롭게 눈을 뜰 수 있는 기회가 주어졌다.

### 3.2. 옥시링쿠스의 재발견

오늘날 공식적으로 등록된 파피루스 사본들은 118개이다.<sup>23)</sup> 방법론적으로 단편사본에 대한 적절한 연구방법이 개발되지 않았기 때문에, 이 가운데 6개(Ⓟ45, Ⓟ46, Ⓟ47, Ⓟ66, Ⓟ72, Ⓟ75)를 제외한 100여 개의 파피루스들은 본문비평적 연구에서 소외되었다. 그런데 Ⓟ75가 하나의 코텍스를 대표하듯이, 손바닥만한 단편사본 하나도 하나의 코텍스를 대표한다고 가정할 때, 초기 본문의 특징이나 초기 필사자들의 필사습관을 규정하려는 연구가 많은 자료들을 활용하지 못했다고 할 수 있다. 즉, 100여 개의 코텍스 가운데 6개만을 연구하고, 그 연구 결과를 일반화하는 방법론적인 약점을 드러냈던 것이다. 나머지 100여 개의 코텍스를 충분히 연구할 수 있다면, 2-3세기의 초기 본문에 대한 훨씬 더 다양하고 풍부한 정보를 얻을 수 있을 것이며, 이를 토대로 “원문”에 더 가까운 본문을 재구성하고, 본문의 역사에 대한 폭넓은 시각을 얻을 수 있을 것이다.

이에 수 년 전, 필자와 필자의 지도교수인 알란트(B. Aland)는 단편사본들을 연구할 수 있는 새로운 “방법”을 제시하였다.<sup>24)</sup> 이 방법을 잘 활용한다면, 오늘

---

(Graduate Theological Union, Berkeley, 1981). 저자는 이 논문을 다소 보완하여 최근에 같은 제목의 책으로 출판하였다. J. R. Roysse, *Scribal Habits in Early Greek New Testament Papyri* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007). 이 연구는 콜웰(E. C. Colwell)이 제시한 방법론으로 단편이 아닌 여섯 개의 사본들(Ⓟ45, Ⓟ46, Ⓟ47, Ⓟ66, Ⓟ72, Ⓟ75)을 연구한 것이다. 콜웰이 제시한 방법에 대해서는 E. C. Colwell, “Method in Evaluating Scribal Habits. A Study of Ⓟ45, Ⓟ66, Ⓟ75”, *Studies in Methodology in Textual Criticism of the New Testament* (Leiden: Brill, 1969), 106-124를 보라.

23) 파피루스 사본에 대한 그레고리 번호가 118번까지 진행되었다는 것을 의미한다. 이 가운데 일부는 한 코텍스가 2개 혹은 3개의 번호를 부여받기도 하였다. 예를 들면, Ⓟ4와 Ⓟ64와 Ⓟ67, 이렇게 세 개의 사본들은 처음부터 독립적으로 출판되었기 때문에, 각기 다른 그레고리 번호를 부여받았으나, 이 사본들에 대한 연구 결과, (논의의 여지는 있으나) 이것들이 하나의 코텍스에서 나온 것들로 밝혀졌으며, 오늘날 이 세 단편들은 하나의 사본으로 취급된다(Ⓟ4/64/67). 따라서 118개라는 숫자는 다소 줄어들게 된다.

24) B. Aland, “Kriterien zur Beurteilung kleinerer Papyrusfragmente des Neuen Testaments”, A. Denaux, ed., *New Testament Textual Criticism and Exegesis: Festschrift J. Delobel*, *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 161, (Leuven: Leuven University Press, 2002), 1-13; 민경식, “초기 신약성서 단편사본 연구방법에 대한 고찰”, 157-196. 필자의 학위논문은 단편사본들에 대한 “새로운” 연구방법을 제시하고, 이것을 초기 마태복음 사본들에 적용한 것인데, 이 연구 결과를 다음의 책으로 출판하였다. K. S. Min, *Die früheste*

날까지 본문비평적 연구에서 소외되었던 단편사본들, 특히 옥시링쿠스 파피루스들을 본문비평적으로 평가할 수 있는 길이 열릴 것이며, 필사자들의 필사 습관을 규명하는 것에만 집중되던 기존의 연구 단계를 뛰어넘어 그리스어 신약성서의 본문을 재구성하는 데에도 초기의 파피루스 사본들이 크게 기여를 할 것으로 기대된다. 한 가지 예를 들어보겠다.

ⲡ104는 옥시링쿠스에서 발견된 사본으로 1997년에 옥시링쿠스 파피루스 4404번으로 학계에 소개되었다. 가로가 약 7센티미터, 세로가 약 5.5센티미터 되는 이 사본은, 비록 그 크기는 작지만, 그래서 이 사본에 포함된 본문의 양은 미미하지만(마 21:34-37, 43, 45), 더군다나 뒷면은 글자가 거의 보이지 않지만, 오늘날 우리가 “원문”에 가까운 본문을 재구성하는 데 지대한 영향을 끼칠 수 있는 사본이다.<sup>25)</sup>

이 사본이 발표되기 이전에 재구성된 NTG<sup>27)</sup>의 본문은 마태복음 21:44를 꺾쇠 괄호 안에 넣고 있다. 외적 판단기준에 따르면 이 구절이 “원문”에 속할 개연성이 높지만(ⲛ B C L W Z (Θ) 0102 f<sup>1,13</sup> ⲙ lat sy<sup>c,p,h</sup> co), 내적 판단기준에 따르면 후대의 첨가로 보이기 때문이다.<sup>26)</sup> 그런데 이러한 본문 결정은 ⲡ104가 알려지기 이전에 내려진 것이며, ⲡ104가 200년경의 매우 오래된 고대사본일 뿐만 아니라, 본문비평적으로도 매우 우수하다는 것을 고려할 때,<sup>27)</sup> 마태복음 21:44를 후대에 첨가된 이차적인 본문으로 판단할 수 있으며, 이를 근거로 44절 전체를 본문에서 제외시킬 수 있는 길이 열린 것이다.<sup>28)</sup> 이처럼 손바닥보다 작은 파편이 성서의 한 절을 빠뜨리게 하는 결정적인 증거가 될 수도 있는 것이다.

#### 4. 옥시링쿠스 파피루스 연구의 과제와 전망

신약성서 사본은 약 25,000개 정도로 추정된다. 그 가운데 원어인 그리스어로 된 것만 해도 5,700여 개에 이른다.<sup>29)</sup> 1세기 유대 역사가 요세푸스(Josephus)의

---

*Überlieferung des Matthäusevangeliums (bis 3./4. Jahrhundert): Edition und Untersuchung, Arbeiten zur Neutestamentlichen Textforschung, 34 (Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2005).*

25) ⲡ104에 대한 본문비평적 연구로는 민경식, “마태복음서 21장 44절과 ⲡ104 (P. Oxy. 4404)”, 『종교와 문화』 11호 (2005년), 105-118을 보라.

26) 자세한 논의는 민경식, “마태복음서 21장 44절과 ⲡ104 (P. Oxy. 4404)”, 111-115, 특히 115를 보라. 또한 내적 판단기준(또는 내증)과 외적 판단기준(또는 내증)에 대한 개론적인 소개로는 바트 어만, 『성경예곡의 역사』, 민경식 역(서울: 청림출판, 2006), 238-247을 보라.

27) 민경식, “마태복음서 21장 44절과 ⲡ104 (P. Oxy. 4404)”, 108-110을 보라.

28) Ibid., 115를 보라.

『유대전쟁사』는 10-12세기에 필사된 사본 아홉 개와 약간의 번역본들이 있고, 로마의 역사가 타키투스(Tacitus)의 『로마제국의 역사』(116년) 1-6권은 850년경의 사본이 하나, 11-16권은 11세기의 사본 하나, 7-10권까지는 아예 하나의 사본도 없는 것과 비교해보면,<sup>30)</sup> 신약성서 사본이 얼마나 많은지를 헤아릴 수 있으며, 또한 이 신약성서 사본들이 그 수만 많은 것이 아니라, 얼마나 고대의 것인지도 어렵지 않게 이해할 수 있다.

신약성서 사본들 가운데 특별한 위치를 차지하고 있는 것은 118개의 파피루스 사본들인데, 이 가운데 42개<sup>31)</sup> 사본(=45 조각), 즉 40% 가까이 되는 사본들이 옥시링쿠스에서 발견되었다. 이것만을 보더라도 옥시링쿠스 파피루스 사본들이 지니는 가치와 중요성을 알 수 있다. 양피지에 기록된 사본들까지 포함한다면, 옥시링쿠스에서 발견된 사본들은 57개에 이른다. 하지만 이 숫자는 앞으로 발표될 사본들의 숫자에 비하면, 그야말로 아주 작은 일부에 불과하다. 옥시링쿠스에서 발굴된 사본의 총수가 약 5만 개에 달할 것으로 추정되기 때문이다.<sup>32)</sup> 오늘날까지 약 110년에 걸쳐 약 4,800여 개의 사본들이 발표되었다면, 5만 개의 사본들은 앞으로 약 1,000년에 걸쳐 지속적으로 연구, 출판될 것이라고 예상할 수 있다. 또한 이 가운데 약 1%가 신약성서 사본으로 밝혀진다면, 앞으로 약 500개 가까운 신약성서 파피루스 사본들이 계속 출판되어 나올 것이다. 오늘날 우리 인류가 공식적으로 가지고 있는 그리스어 신약성서 파피루스 사본들이 총 118개라는 것을 감안한다면, 500개의 파피루스 조각들은 실로 엄청난 양이며, 이 방대한 자료 덕분에 우리는 본문의 역사에 대한 이해의 지평을 폭넓게 확대시킬 수 있을 뿐만 아니라, 신약성서의 “원문”에 더 가까이 접근할 수 있을 것이다. 이미 발굴된, 그러나 아직 출판되지 않은 옥시링쿠스 파피루스만 해도 앞으로 약 1,000년 동안 사본학자들과 본문비평학자들을 수고롭게 할 것이며, 또한 성서의 본문에 끊임 없이 영향을 끼칠 것이다.

29) 현재까지의 그리스어 신약성서 사본에 대한 목록은 독일 뮌스터(Münster) 시에 있는 신약성서 본문연구소(Institut für neutestamentliche Textforschung)의 홈페이지를 참조하라 (<http://www.uni-muenster.de/NTTextforschung/INTF.html>).

30) 장동수, 『신약성서 사본과 정경: 헬라어에서 한글까지』(대전: 침례신학대학교 출판부, 2005), 42, 각주 32. 또한 B. M. Metzger, *The New Testament Documents: Are They Reliable?* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 16-17을 보면, 성서 이외의 일반 사본들이 얼마나 남아 있는지에 대한 대략적인 소개를 받을 수 있다.

31) 옥시링쿠스에서 발견된 신약사본은 46개인데, 이 가운데는 아직 그레고리 번호를 받지 못한 4개가 포함되어 있다. 그러므로 이미 공식적으로 등록된 118개 가운데서 옥시링쿠스 파피루스는 42개가 된다.

32) 옥시링쿠스 파피루스의 홈페이지를 참조하라. (<http://www.papyrology.ox.ac.uk/POxy/oxyrhynchus/parsons4.html>)

<주요어>(Keywords)

파피루스, 단편사본, 방법론, 옥시링쿠스, 본문비평.

Papyrus, Fragment, Methodology, Oxyrhynchus, Textual criticism.

<참고문헌>(References)

- 민경식, “초기 신약성서 단편사본 연구방법에 대한 고찰”, 『신약논단』 12권 (2005년 봄), 157-196.
- 민경식, “마태복음서 21장 44절과 P104 (P. Oxy. 4404)”, 『종교와 문화』 11호 (2005), 105-118.
- 민경식, “그리스어 신약성서 사본이란 무엇인가?” 『기독교사상』 (2006년 2월호), 134-142.
- 민경식, “왜 같은 사본은 하나도 없는가?” 『기독교사상』 (2006년 3월호), 138-147.
- 민경식, “파피루스 사본이란 무엇인가?” 『기독교사상』 (2006년 5월호), 140-151.
- 민경식, “대문자 사본이란 무엇인가?” 『기독교사상』 (2006년 6월호), 174-184.
- 장동수, 『신약성서 사본과 정경: 헬라어에서 한글까지』, 대전: 침례신학대학교 출판부, 2005.
- Aland, B., “Kriterien zur Beurteilung kleinerer Papyrusfragmente des Neuen Testaments”, Denaux, A. ed., *New Testament Textual Criticism and Exegesis: Festschrift J. Delobel*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 161, Leuven: Leuven University Press, 2002.
- Aland, K. and Aland, B., *Der Text des Neuen Testaments: Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben und in Theorie wie Praxis der modernen Textkritik*, 2. Aufl., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1989.
- Colwell, E. C., “Method in Evaluating Scribal Habits. A Study of P45, P66, P75”, *Studies in Methodology in Textual Criticism of the New Testament*, Leiden: Brill, 1969, 106-124.
- Comfort, P. W. and Barrett, D., eds., *The Text of the Earliest New Testament Greek Manuscripts: New and Complete Transcriptions with Photographs*, Wheaton, Tyndale House Publishers, Inc., 2001.

- Epp, E. J., “The Significance of the Papyri for Determining the Nature of the New Testament Text in the Second Century: A Dynamic View of Textual Transmission”, Epp, E. J. and Fee, G. D., eds., *Studies in the Theory and Method of New Testament Textual Criticism*, Studies and Documents 45, Grand Rapids: Eerdmans, 1993, 274-297.
- Ehrman, B., 『성경왜곡의 역사』, 민경식 역, 서울: 청림출판, 2006.
- Fee, G. D., *Papyrus Bodmer II (P66): Its Textual Relationships and Scribal Characteristics*, Studies and Documents 34, Salt Lake City: University of Utah Press, 1968.
- Gamble, H. Y., *Books and Readers in the Early Church: A History of Early Christian Texts*, New Haven; London: Yale University Press, 1995.
- Horton, C., ed., *The Earliest Gospels: The Origins and Transmission of the Earliest Christian Gospels - The Contribution of the Chester Beatty Gospel Codex P45*, London: New York: T & T Clark International, 2004.
- Hurtado, L. W., *Text-Critical Methodology and the Pre-Caesarean Text: Codex W in the Gospel of Mark*, Studies and Documents 43, Grand Rapids: Eerdmans, 1981.
- Martini, C. M., *Il problema della recensionalità del papiro Bodmer XIV*, *Analecta Biblica* 26, Rome: Biblical Institute Press, 1966.
- Metzger, B. M., *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*, Oxford: At the Clarendon Press, 1964.
- Metzger, B. M., *The New Testament Documents: Are They Reliable?*, Grand Rapids: Eerdmans, 1983.
- Min, K. S., *Die früheste Überlieferung des Matthäusevangeliums (bis 3./4. Jahrhundert): Edition und Untersuchung*, *Arbeiten zur Neutestamentlichen Textforschung*, vol. 34, Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2005.
- Roberts, C. H. and Skeat, T. C., *The Birth of the Codex*, London: Oxford University Press, 1983.
- Royse, J. R., “Scribal Habits in Early Greek New Testament Papyri”, Th. D. Dissertation, Graduate Theological Union, Berkeley (1981) = *Scribal Habits in Early Greek New Testament Papyri*, Grand Rapids: Eerdmans, 2007.

Streeter, B. H., *The Four Gospels: A Study of Origins: Treating of the Manuscript Tradition, Sources, Authorship, and Dates*, London: Macmillan, 1924.

Westcott, B. F. and Hort, F. J. A., *The New Testament in Original Greek*, vol. I, Cambridge; London: Macmillan, 1881.



<Abstract>

## **The Significance and Vista of the Oxyrhynchus Papyri**

Dr. Kyoung-Shik Min  
(Yeonse University)

The main purpose of this study is to illustrate the significance of researches in New Testament fragment manuscripts including Oxyrhynchus papyri and to suggest a direction for future researches according to the fruit of our long scholarship in this field.

The Oxyrhynchus Papyri were first excavated more than 110 years ago in Egypt by Grenfell and Hunt and have continually been published until the present. Until this discovery came to light, we had no direct access to the text of the New Testament of the first three centuries. It was this epoch-making discovery at the end of the 19th century which opened the door to the New Testament text before the time of Constantine, namely the door to the text of the third, and even to the second century AD.

Oxyrhynchus Papyri, however, were neglected as text critical sources, because these are all small fragments and no proper text critical method to analyze fragments had been developed until the end of the 20th century. Consequently it has been believed that they are subject to restriction in restoring the “original” text. They were considered only as an evidence which supports the already reconstructed New Testament text based on the majuscule manuscripts of the 4th century and the subsequent ones.

A recently developed method, however, threw a new light upon text critical researches into fragments. The method showed that one of the recently published Oxyrhynchus papyri preserved a very strict text of the earliest stage (P104). On the basis of the analysis on this small fragment, we can even take a whole verse out of the text of the New Testament (Mt 21:44), which is placed in brackets in the critical edition (NTG<sup>27</sup>).

The already published Oxyrhynchus papyri, on the one hand, hold the majority of the early New Testament Greek papyri. On the other hand, they are only a small part of the discovery (ca. 10 %). Therefore ten times as many New Testament Oxyrhynchus papyri are expected to be introduced in the future. Researches into these materials will certainly expand the horizon of our understandings of the history of the text and help to restore a text which is closer to the “original.”

## 성서 아람어의 서법

강선남\*

이 글은 구약성서 아람어 본문에<sup>1)</sup> 나타나는 다양한 서법(modality)에 관한 연구이다. 성서 아람어 본문에 나오는 동사 형태를 각각의 서법 형태 안에서 살펴, 아람어 동사로<sup>2)</sup> 표현된 서법적 의미(modal nuance)를 조명해 보고자 하는 것이다. 성서 히브리어 문법에서와 같이 성서 아람어도 서법 형태에 따라 주어진 동사의 고유한 사용법을 소개하는 대신에 전체적으로 간략히 언급하고 있다.<sup>3)</sup> 여기에서는 전통적으로 명령법, 요구법, 미완료,<sup>4)</sup> 그리고 완료라고 불리는 ‘한정 동사’의 각각의 형태를 나누고 주어진 동사 형태를 고려하며 그 안에서 서법적 의미를 찾아보겠다. 먼저 ‘서법’이라는 용어와 그 개념을 간략하게 소개하고,<sup>5)</sup> 그 다음 성서 아람어 본문에서 발견되는 서법의 예들을 동사 형태와 서법 유형에 따라 구분하여 제시하겠다. 그러나 여기에서 제시되는 서법적 의미가 모두 결정적이거나 최종적인 것이 아닐 수 있기 때문에, 다른 해석과 견해도 가능하다. 지금까지 주목받지 못하던 부분을 조명하고 논쟁점을 제공한다면, 그것이 이 연구의 작은 기여일 것이다. 또한 성서 아람어에서 발견되는 예들이 여러 다양한 서법을 보여주기에는 부족하다. 여러 예들이 충분히 제시되었을 때 좀 더 분명한

\* 서강대학교 신학대학원 박사과정, 성서 신학.

- 1) 구약성서 가운데 아람어로 기록된 본문은 다음 네 곳이다. 에스라 4:8-6:18; 7:12-26(예루살렘 성전 복구에 관한 본문). 다니엘 2:4-7:28(묵시적 환시를 포함한 다섯 개의 이야기). 에레미야 10:11(우상숭배를 거부하는 히브리어 본문에 삽입된 아람어 구절). 창세기 31:47(아람어로 옮긴 히브리어 지역 명 두 개).
- 2) 성서 아람어 동사는 두 가지 시상을 지닌다. 곧 완결된 행위를 지시하는 ‘완료’와 완결되지 않은 행위를 지시하는 ‘미완료’가 있다. 분사는 여러 시상을 가리킬 수 있다. F. A. Rosenthal, *A Grammar of Biblical Aramaic*, 6th, revised edition (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1995), 46, no. 98.
- 3) 로젠탈의 경우 성서 아람어 동사 형태(완료/미완료/명령형/분사)의 활용을 제시한 다음, 그 밖에 아람어 본문에서 발견되는 동사 구문의 몇 가지 특수한 용례를 모아놓고 이를 설명한다. F. A. Rosenthal, *A Grammar of Biblical Aramaic*, 59, no. 14.
- 4) 서법적 의미를 지시하는 일부 מוּמַל 미완료/요구법 + 분사의 경우도 이 글에서 포함하기로 한다. 이 ‘완곡어법(periphrasis)’에 관해서는 T. Muraoka, “Notes on the Syntax of Biblical Aramaic”, *JSS* 11 (1966), 151-167를 참조하라.
- 5) 이 연구의 첫 번째 목적은 성서 아람어 동사의 고유한 특성과 그 의미를 서법이라는 관점에서 주의 깊게 살펴보는 것이므로, 서법에 관련된 순수 언어학적인 논의는 깊이 다루지 않고 그 용어와 개념에 관한 일반적인 이론을 간략히 소개하는 것으로 그친다.

이해를 도울 수 있음을 알고 있지만, 우리의 연구 범위는 이미 성서 아람어로 제한되어 있다.

## 1. 서법: 개념과 용어<sup>6)</sup>

성서 아람어에서 명령법과 요구법 같은 ‘법(mood)’은<sup>7)</sup> 진술문에 대한 화자의 심적 태도나 의견을 나타내는 서법을 표현한다. 그런데 이러한 명령법과 요구법 외에 미완료, 완료 같은 한정동사들도 서법을 표현하는 데 사용될 수 있다.<sup>8)</sup> 법과 서법 둘 다 진술문의 내용에 관해 화자가 갖는 심적 태도를 표현하지만 동사의 형태상의 범주인 법과는 달리, 서법은 의미상의 범주이다.<sup>9)</sup> 서법은 진술의 진위에 관한 판단이나 그 실현과 관련된 의도를 전달하는 의미 요소들을 가리킨다.<sup>10)</sup> 이러한 의미 요소들로는 이 글에서 논의하는 동사 형태 이외에도 서법을 지시하는 불변화사나 단어가 있다.<sup>11)</sup>

6) 참조. A. Gianto, “Mood and Modality in Classical Hebrew”, *Israel Oriental Studies* 18 (Fs Rainey; 1998), 183-198. 이 글에서 소개되는 서법의 개념과 용어에 관련된 설명은 기안토의 이론을 따랐다.

7) 진술문의 내용에 관한 화자의 심적 태도를 동사의 형태적 변화를 통해 묘사하는데, 이러한 동사의 형태 변화를 ‘법’이라 한다. 성서 아람어에는 사실을 그대로 진술하는 직설법 이외에 다른 이에게 의무를 부과하며 진술문에 대한 화자의 주관적인 의도를 표현하는 명령법(2인칭 명령)과 요구법(3인칭 간접명령)이 있다.

8) 참조. B. Waltke and M. O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1990), 455-457. “모든 서법은 활용과 관련 있거나 활용에서 나온 것이므로, 동사 활용은 서법형태와 관련이 있을 수 있다.” 히브리어에는 ‘동사 활용’과 ‘서법’, 그리고 ‘비-한정동사’라는 중복되는 세 개의 그룹이 있다. 비-한정동사는 분사와 연계 부정사와 절대 부정사를 포함한다. 서법적 형태는 권유법과 명령법, 그리고 요구법을 포함한다. 그리고 활용에는, 크게 나누어 동사 어간에 후접하는 완료적 활용(완료)과 전접하는 미완료적 활용(미완료)이 있다.

9) 법과 서법을 분명하게 구분하지 않고 같은 개념으로 혼용하는 경우도 있으나 여기서는 둘을 구분하여 사용한다.

10) 일반적인 언어학 정의에 따르면, 서법은 진술에 대한 화자의 태도나 의견을 담당하는 언어학적 영역으로, 법(명령법, 접속법 등)과 서법 요소(예를 들어, 영어의 can, may, must 같은 조동사)와 관련 있다. F. R. Palmer, *Mood and Modality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986). “시제는 사건을 시간 안에 위치시키고, 시상은 사건의 내적 시간적 구조에 성격을 부여하며, 법은 가능성이나 필요나 소망 같은 사건의 현실성을 묘사한다.” S. Chung and A. Timberlake, “Tense, Aspect, and Mood”, T. Shopen, ed., *Language Typology and Syntactic Description, Grammatical Categories and the Lexicon*, Vol. 3 (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 202-258.

11) 예를 들어, 성서 아람어에서 서법을 지시하는 불변화사나 단어로는  $\text{הא}$  (‘보라’),  $\text{כֵּל, פֹּהַל}$  (‘할 수 있다’)이 있다.

성서 히브리어/아람어 문법에서<sup>12)</sup> ‘서법’이라는 전문 용어가 잘 사용되지는 않지만 그 개념은 알려져 있다. 하나의 동사 형태의 중립적 의미에 의미론적 가치가 곁칠 수 있다. 예를 들어 미완료나 완료의 시상 가치(tense-aspect value)에 서법적 의미가 덧붙여지는 것이다. 시제와 시상, 그리고 서법 사이에 서로 교차하는 양상을 다음과 같이 몇 가지로 정리해 볼 수 있다.<sup>13)</sup> (1) 화자가 말하는 순간에 발생하는 사건은 아직 완결되지 않은 것이므로, 현재시제와 미완료적, 또는 진행 시상 사이에 상관관계가 있다. 이는 미완료(히브리어), 분사 또는  $\text{ܩܪܝܢܐ}$  미완료형 + 분사(아람어)로 표현된다.<sup>14)</sup> (2) 과거시제와 완료적, 또는 비 진행 시상 사이의 상관관계도 있다. 이는 정상적인 완료와 ‘전환 미완료(wayyiqtol)’(히브리어), 그리고 분사(아람어)를 사용하여 표현한다. (3) 진술 뒤에 일어날 사건은 비현재적이므로,<sup>15)</sup> 미래시제와 의심이나 가능성, 그리고 소원의 표현 사이에 상관관계가 있다. 이러한 미래성을 지시하기 위해 미완료(히브리어)와 분사(아람어)를 사용하는 것은 근본적으로 서법과 관련되어 있다. (4) 현재시제와 확실성이나 잠재성을 나타내는 여러 단계의 표현들 사이에도 상관관계가 있다. 이는 미완료의 여러 서법적 의미 안에 반영된다. (5) 어떤 사건은 이미 일어난 것으로 간주되므로, 완료 시상과 과거시제 그리고 비현재적 서법 사이에 상관관계가 있다.

서법의 유형에 관해 학자들 사이에 의견이 통일되어 있지 않지만, 적어도 크게 ‘인식적(epistemic)’ 서법과 ‘의무적(deontic)’ 서법 두 가지 유형으로 나누어 볼 수 있다.<sup>16)</sup> 인식적 서법은 진술문이 참일 필요성이나 가능성과 그 진술에 대한 다른 주관적 태도와 관계 있다. 인식적 서법의 중심 기능은 화자가 그 진술의 사실 여부에 개입되는 정도를 표현한다.<sup>17)</sup> 예를 들어, “영회는 분명 다섯 시에 집에

12) 이 글에서는 히브리어 문법의 일반적인 규칙이 성서 아람어에 적용되는 것을 전제한다.

13) 참조. A. Gianto, “Mood and Modality in Classical Hebrew”, 187-188.

14) 성서 아람어의 분사 용법에 관해서는 F. A. Rosenthal, *A Grammar of Biblical Aramaic*, 59, no. 177을 참조하라.

15) 발트케-오코너는 어떤 상황을 비현실적인 것으로 볼 수 있는 두 가지 이유를 제시한다. “첫째, 화자가 그 상황 자체의 현실성을 의심하고 있기 때문이거나, 둘째, 화자가 그 상황에서 주어와 서술 사이에 존재하는 현실성을 의심하기 때문이다. 곧 그 상황이 진술에 대한 화자의 관계나 진술의 주어와 그 서술의 관계를 조건으로 하는 것이다.” B. Waltke and M. O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, 506, no. 31.4.

16) 바이비와 플라이쉬만(J. L. Bybee and S. Fleischman, eds., *Modality in Grammar and Discourse* [Amsterdam: John Benjamins, 1995])은 ‘동작 주적(agent-oriented)’ 서법(윤리적 서법 포함)과 ‘인식적(epistemic)’ 서법으로 두 가지 의미론적 형태를 구분하고, 정과 팀버레이크(S. Chung and A. Timberlake, “Tense, Aspect, and Mood”, 202-258)는 세 가지 형태 곧 ‘인식적(epistemic)’ ‘인식론적(epistemological)’ 그리고 ‘의무적(deontic)’ 서법으로 나눈다. 그러나 이 경우에 ‘인식론적’ 서법은 ‘인식적’ 서법 안에 흡수 될 수 있을 것이다.

17) 따라서 인식적 서법은 넓게 정의하면, 진술에 관한 “화자의 이해나 인식의 상태”를 나타낸다. Palmer, *Mood and Modality*, 51.

있을 것이다/ 영희는 아마도 다섯 시에 집에 있을 것이다.”라는 진술문에서, 화자는 그 진술문이 참이라는 확신 또는 가능성을 표현한다. 서법의 또 다른 유형인, 의무적 서법은 진술에서 말해진 것의 실현과 관계 있다. 이 서법은 진술과 관련하여 능력이나 의무 같은 ‘동작 주(agent)’의 여러 조건을 표현한다. 예를 들어, “영희는 이 돌을 들 수 있다/ 영희는 이 돌을 들어야 한다.”라는 진술문에서, ‘들 수 있다’와 ‘들어야 한다’와 같은 어구는 동작 주의 능력이나 의무를 표현한다. 이 서법은 의지나 의도와 함께 허락(예, “영희는 오늘 집에 있어도 된다.”)도 포함한다.<sup>18)</sup>

서법을 논의하는 데 개념적 틀을 제공하는 몇 가지 용어 곧 ‘사건(event),’ ‘근원(source),’ 그리고 ‘참여자(participant)’를 정의해보자.<sup>19)</sup> (1) 사건은 진술에서 서술된 것을 가리키고, 한 사건은 사실적이거나 비사실적 또는 부과되었거나 바랐던 것일 수 있다. 주절에서 묘사된 사건은 보통 제1사건, 종속절에서 묘사된 사건은 제2사건으로 불린다.<sup>20)</sup> (2) 근원은 사건에 사실적이거나 비사실적(인식적 서법의 경우), 또는 부과되었거나 바랐던 것(의무적 서법의 경우)의 성격을 부여하는 요소이다. 제1사건에서 근원은 보통 화자이다. 제2사건에서 근원은 주절의 주어로서 예를 들어, 의도나 의무 등을 나타내는 동사의 주어이다.<sup>21)</sup> (3) 참여자는 사건의 현실성이나 비현실성에 책임을 지는 요소이다. 제1사건에서 참여자는 주어이다. 제2사건에서 참여자는 보통 주절의 간접목적어이면서 종속절의 주어나 동작 주이다.<sup>22)</sup>

## 2. 서법과 미완료

성서 아람어 본문에서 미완료 동사로 표현된 다양한 서법을 볼 수 있다. 서법의 커다란 두 유형인 인식적 서법과 의무적 서법으로 나누고 다시 각각의 소유형 안에서 이들을 살펴보겠다.

18) 요약하자면 인식적 서법은 사건의 현실성을 평가하는 반면에, 의무적 서법은 현실성을 부과하는 것을 표현한다.

19) 정-팁베레이크는 사건, 근원, 그리고 ‘대상(target)’으로 나눈다. Chung and Timberlake, “Tense, Aspect, and Mood”, 241-242. 기안토는 이들 세 요소 가운데 ‘대상’ 대신 ‘참여자’라는 용어를 사용한다. A. Gianto, “Mood and Modality in Classical Hebrew”, 186-187.

20) 예, “영희는 오늘 그 책이 배달되기를 원한다.”라는 진술문에서 ‘영희는 원하다’는 제1사건, ‘그 책이 오늘 배달되다’는 제2사건이다.

21) 위 각주의 예문에서 근원은 ‘원하다’의 주어인 영희이다.

22) 예, “영희는 철수에게 그 책을 가져다 달라고 요구하였다.”라는 진술문에서 참여자는 주절의 간접목적어이면서 종속절의 주어/동작 주인 철수이다.

## 2.1. 인식적(Epistemic) 서법

진술 내용의 사실 여부에 관한 화자의 태도를 표현하는 인식적 서법은 다시 ‘선언’, ‘단정’, ‘추측’, 그리고 ‘의심’ 서법으로 나눌 수 있다.<sup>23)</sup>

### 2.1.1. 선언 서법(declarative)

선언 서법에서 근원은 그 사건이 확실한 것으로 규정한다. 다니엘 4:22에서 ‘가장 높으신 분’의 결정은 이와 같은 방법으로 표현된다. 다니엘은 다음과 같이 왕의 꿈을 풀어나간다.

왕이시여, 해석은 이렇습니다 … 이것은 가장 높으신 분의 결정입니다(21 절). 당신께서는 사람들로부터 쫓겨나(비인칭 용법의 능동 복수 분사)<sup>24)</sup> 당신의 거처는 들짐승들과 같이 있게 될 것입니다(ܗܘܢܢܐ ܕܡܝܘܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܢܝܢܐ). 소처럼 당신을 풀로 먹여 살리고(ܕܢܝܢܐ ܕܡܝܘܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܢܝܢܐ; 비인칭 용법의 3인칭 능동 복수 미완료), 당신은 하늘의 이슬에 젖을 것입니다 …

이 구절에서 진술된 내용이 참이라는 것은 화자가 그 결정이 운명이라거나 ‘거룩한 감시자’의 결정이 아니라, ‘가장 높으신 분’ 곧 하나님의 것이라고 정의하는 데에서 확실성을 얻는다. 이렇게 하나님의 돌이킬 수 없는 결정이 장엄한 형식으로 선포된다.

선언 서법은 진술 자체의 진리치보다는 그 진술에 대한 화자의 태도를 표현한다. 이와 같은 서법적 미완료를 다니엘 5:7에서도 볼 수 있다. 여러 종류의 현자들이 벽에 쓰여 있는 글자를 해석하기 위해 소환되었다. 벨사살 왕은 그 글자를 읽고 해석하는 사람에게 부와 권력을 주겠다고 약속한다.

… 나에게 이 글자를 읽고 그 해석을 보여 주는 사람은 누구나 자주색 옷을 입을 것이고(ܕܢܝܢܐ ܕܡܝܘܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܢܝܢܐ), 그의 목에는 금목걸이를 걸을 것이며, 그는 이 나라에서 셋째 가는 통치자가 될 것이다(ܕܢܝܢܐ ܕܡܝܘܢܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܢܝܢܐ).

이 미완료 동사의 사용으로, 화자인 왕의 굳은 의지가 잘 표현되고 있다. 왕은 ‘나는 그에게 자주색 옷을 입히고 금목걸이를 걸어주라고 명할 것이며, 그를 나

23) 서법의 소유형들에 관해서도 학자들 사이에 의견이 통일되어 있지 않다. 예를 들어, 정·팀버레이크는 인식적 서법을 다시 크게 ‘필요’와 ‘가능성’이라는 두 가지 형태로 구분한다. Chung and Timberlake, “Tense, Aspect, and Mood”, 242.

24) 성서 아람어의 비인칭 주어 용법에 관해서는 Rosenthal, *A Grammar of Biblical Aramaic*, 60, no. 181을 보라.

라의 셋째 가는 통치자로 임명할 것'이라고 말하고 있는 것이다.<sup>25)</sup>

여기에 또 다른 비슷한 경우를 들어보자. 다니엘 2:5에서 느부갓네살 왕은 현자들의 요구에 위협적으로 응대하며 자신의 의지를 선언한다.

… 나한테서 이 말은 확고하다. 너희가 그 꿈과 해석을 나에게 알게 하지 못한다면, 너희 사지가 찢겨 나갈 것이며(תִּתְעַבְדוּן),<sup>26)</sup> 너희 짐들은 폐허에 자리할 것이다(יִתְשַׁמְדוּן).<sup>27)</sup>

진술문이 참이라는 것은 또한 경험이나 전통적인 지혜에 기초하여 확실한 것으로 간주된다. 이러한 예는 다니엘 6:27-28에 나오는 왕의 고백에서 볼 수 있다. 다니엘이 사자 우리에서 무사히 살아남은 것을 보고 나서, 왕은 자기 백성들에게 다니엘의 하나님을 공경하라고 명을 내린다.

… 그분은 살아계시는 하나님, 영원히 계시는 분이시다. 그분의 나라는 멸망하지 않을 것이며(לֹא תִתְחַלֵּל), 그분의 통치는 끝까지 이어진다. … 그분께서 다니엘을 사자들의 손에서 구해내셨다.

화자인 다리우스 왕은, 자기가 직접 목격한 것(경험)에 기초하여 다니엘을 구해내신 다니엘의 하나님이 살아계신 분이라고 고백하고, '그분의 나라가 멸망하지 않을 것'이라고 선언한다.

이상에서 본 것처럼 선언 서법에서 진술은 자명하며 객관적인 것으로 소개되어, 아래 단정 서법에서와 같이 강조의 필요가 없다.

### 2.1.2. 단정 서법(assertive)

선언 서법이 경험과 인식에서 나온 것인 반면에, 단정 서법은 말해진 것이 참이라는 믿음이나 확신에 보다 의존한다. 이렇게 화자의 주관적인 믿음이나 확신은 단정 서법에 강조의 의미를 불어넣는다.<sup>28)</sup> 다니엘 4:8에서 느부갓네살 왕이 다니엘에게 자기 꿈을 이야기하는 장면을 보자.

25) 발트케-오코너는 미래 시간에서 전접어 활용(미완료)은 “사건을 표현되거나 표현되지 않은 상황의 논리적 결과로써 소개한다”고 말한다. Waltke and O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, 511, no. 31.6.2. 위의 경우에서 ‘표현된 상황’은 “나에게 이 글자를 읽고 그 해석을 보여 주는 사람은 누구냐”이다.

26) 직역: ‘너희는 사지가 될 것이다(תִּתְעַבְדוּן תִּהְיוּן)’.’

27) ‘확고(אָמֵן)’라는 말에 주목하라. 이 말은 ‘판결, 결정’을 뜻하는 페르시아 차용어으로써, 진술문의 강한 의지를 묘사해준다.

28) 선언 서법은 ‘객관적’ 인식 서법이고 단정 서법은 ‘주관적’ 인식 서법이다.

그 나무는 크고 강해져서, 그 높이가 하늘에 닿았으며(ܣܘܡܢܐ) 땅 끝 어디에서나 보였다.

여기에서 화자가 처음 ‘그 나무가 크고 강해졌다(ܪܒܗܐ ܗܝܚܘܘܬܗ)’는 ‘사실’을 보고 할 때는 완료형을 사용하였으나, 그 사실의 ‘결과’인 ‘그 높이가 하늘까지 닿았다’는 미완료 동사로 표현한 것에 주목해야 한다. 이는 화자가 그 나무가 크고 강하니 그 높이가 하늘까지 닿았을 것이라고 믿고 있음을 보여준다. 4:19에서는 같은 동사(ܣܘܡܢܐ)의 완료 형태가 사실(‘그 위대함은 하늘까지 닿았다’)을 표현하는 데에 사용되었다. 4:8에서 사용된 미완료는 과거의 특정한 동작을 생생하게 가시화하고 강조하는 효과를 준다.<sup>29)</sup>

이와 같은 미완료 서법은 다니엘 4:31에서도 볼 수 있다.

나 느부갓네살은 날들의 끝에, 눈을 하늘로 들자 내 정신이 나에게 돌아왔다(ܘܘܪܘܚܐ). 나는 가장 높으신 분을 축복하고 영원히 살아 계시는 분께 찬미와 영광을 드렸다 …

느부갓네살은 자신의 오만을 반성하고 이성을 되찾아 가장 높으신 분을 찬미한다. 여기에서 왕은 자신이 하늘로 눈을 ‘들자’(완료) 자기의 정신이 ‘돌아왔다’(미완료)고 믿는다. 그가 이성을 ‘되찾게 된 것’은 그가 ‘하늘을 바라 본 것’의 논리적인 결과로서, 객관적이 아니라 주관적인 인식을 강조한다.<sup>30)</sup>

다니엘 4:16에서도 미완료를 사용함으로써 어떤 사건의 배경 정보를 제공하고 있다. 다니엘이 왕의 꿈을 설명하기에 앞서 꿈의 내용이 그에게 미친 영향이 묘사된다.

29) 위의 예문에서, 미완료는 그 사건(‘나무의 높이가 하늘까지 닿다’)이 일어났다는 결정적인 증거가 확실히 알려지지 않았다는 것을 암시하는 것이 아니라, 그 사건은 다른 사실들에서 암시되고 있다는 것을 말해준다. 주옹은 이 미완료가 주도적인 동작에 종속되는 성격을 갖는다고 보는데, 완료로 표현된 주 동작들의 단순한 발전이라는 것이다. “사실(‘크고 강해지다’)의 선언 뒤에, 글쓴이는 세부적인 묘사(8하반-9절)로 들어간다.” Joüon, “Cinq imparfaits remarquables dans l'araméen de Daniel”, *Bib* 22(1941), 21-24.

30) 로켈탈은 이 미완료가 앞의 행위(‘눈을 들어 하늘을 바라 보다’)와 동시에 일어난 동작을 가리킨다고 설명한다. Rosenthal, *A Grammar of Biblical Aramaic*, 50. 『공동개정』은 “나 느부갓네살은 기한이 차서 고개를 들어 하늘을 쳐다보다가 제 정신이 들어 …”로 옮겼다. 그러나 주옹은 이 미완료는 ‘내가 눈을 들었다’라는 완료와 관련하여 ‘되돌아오다’는 동작의 종속을 표현한다고 지적한다. 곧 왕이 하늘로 눈을 들었기 때문에 그의 정신이 되돌아온 것이라고 하며, 여기에 사용된 미완료는 완료보다 더욱 생생한 표현을 제공해 준다고 한다. Joüon, “Cinq imparfaits”, 22. 『표준』은 “… 나 느부갓네살은 하늘을 우러러 보고서 정신을 되찾았고, 그리고 …”로 번역한다.



그러자 다니엘은 잠시 당황하였다. 그의 생각들이 그를 놀라게 한 것이 틀림없다(מַלְּאִלָּהּ מִיְּוָלְדוֹ + 인칭 대명 접미).

여기에서 서술자는 다니엘이 당황한 것은 그의 생각들이 그를 놀라게 하였기 때문이라고 생각한다. 다니엘이 사자 굴에서 살아남은 이야기를 전하는 다니엘 6:19-25에서도 같은 용법이 발견된다. 이 이야기는 다리우스 왕의 관점에서 전개 되는데, 잠 못 이루던 왕은(19절)

새벽 동틀 무렵에 일어났음에 틀림없다(מִיְּוָלְדוֹ). 그리고는 서둘러 사자 굴로 갔다(20절).

19절은 ‘왕은 밤에 먹지도 않고 즐기지도 않았다. 잠이 그에게서 달아났다’고 전하며 다니엘에 대한 왕의 걱정을 묘사한다. 따라서 사자 굴로 가기(לָיַס ‘갔다’) 위해 왕은 ‘틀림없이 아침 일찍 일어났을 것(미완료)’이라고 서술자는 확신한다. 여기에서 미완료는 완료보다 표현을 강조하며 생동감을 부여한다.<sup>31)</sup>

### 2.1.3. 추측 서법(assumptive)

이 서법은 선언 서법의 반대이다. 추측 서법의 기본 개념은 근원이 진술의 진위에 대해 숙고하는 것이다. 다음 예들을 보자. 다니엘은 왕에게 자신의 생각을 전한다(단 4:24).

그러므로 왕이시여 … 정의로 당신의 죄를 끊어버리시고, 억압받는 자들에게 자비를 베푸시어 당신의 불의를 버리십시오. 아마도 당신의 평안이 오랫동안 있을 것입니다(יִהְיֶה).

다니엘은 왕에게 의로운 일을 하라고 권고하고, 그렇게 한다면 왕의 평안이 길어질 것이라고 말한다. 그의 진술은 단정적이지 않은데, 여기에서 가능성을 표현하는 יִהְיֶה(‘아마도’)과 함께 미완료는 진술의 진위에 대한 화자의 숙고를 지시한다. 따라서 이는 추측의 서법이다.<sup>32)</sup>

31) 그러나 드라이버는 이는 시작하는 사건을 소개하거나 지시하는 יָס(아람어에서는 יִהְיֶה) 다음에 오는 일반적인 미완료 용법이라고 주장한다. 따라서 여기 미완료는 다음에 오는 완료(לָיַס) 동사와 함께 읽을 수 있다고 말한다. “이 미완료는 묘사하려고 하는 장면의 특징을 부각시키며 특별히 생동감을 부여한다.” S. R. Driver, *A Treatise on the Use of Tenses in Hebrew*, 3d ed. (Oxford: Clarendon, 1892), no. 32b.

32) 『표준』: “... 그렇게 하시면 임금님의 영화가 지속될 수 있을 지도 모릅니다.” 가톨릭 『성경』: “... 그리하시면 임금님의 번영이 지속될지도 모릅니다.” 그러나, 『공동개정』: “... 그리하

아다사쓰다 왕이 내린 칙령(라 7:11-26)에서 에스라에게 예루살렘으로 가서 사명을 수행하라는 특별 허가가 떨어진다.

너와 너의 형제들에게 좋아 보이는 것(כּוּבִי)이라면 무슨 일에든지 쓰고  
남은 은과 금을 가지고 너희 하나님의 뜻에 따라 행하여라. … (7:18)

여기에서 ‘좋아 보이다(כּוּבִי)’라는 말은 참여자인 에스라와 그의 형제들이 어떤 행위를 두고 숙고하는 것을 나타낸다.<sup>33)</sup>

#### 2.1.4. 의심 서법(dubitative)

의심 서법은 근원이 그 사건을 불확실한 것으로 간주하는 것을 지시한다. 이는 종종 질문과 연결되고 단정적 서법과 반대이다. 다니엘 3:15에서 느부갓네살 왕은 화가 나서 세 젊은이에게 다시 한 번 기회를 주며, 그렇게 하지 않으면 처벌이 가해질 것이라고 하며 오만한 질문으로 말을 맺는다.

… 어느 신이 너희를 내 손에서 구해 낼 수 있단 말이나(יִשְׁׁוּבְכֶם מִיָּדִי מִוִּלְוֵי מִיָּדִי)?  
+인칭대명사 접미)?

이 미완료는 화자 곧 왕 자신이 언급한 행동(‘구해내다’)의 현실성에 의심을 품고 있음을 지시한다. 따라서 이 수사학적 질문은 ‘너희를 구해 낼 수 있는 신은 없다’라는 부정의 확인과 같다.

아다사쓰다 왕이 르훔과 심새에게 답을 보내는 장면(라 4:22)에서 의심 서법의 또 다른 예를 볼 수 있다.

너희는 유념하여 이 일에 소홀하지 않도록 하라. 왜 손실이 커져(אֲבֵדָה לְכֶם מִלְּפָנֵינוּ)?  
왕에게 피해가 가도록 해야 하느냐?

이 진술은 ‘손실이 커져 왕에게 피해가 가서는 안 된다’는 것으로 이해할 수 있다.<sup>34)</sup>

면 길이 태평성대를 누리실 것입니다.”

33) 칠십인역은 이를 접속법으로 옮겼다. εἶ τι ἐπὶ σε καὶ τοὺς ἀδελφούς σου ἀγαθυνθή. 『표준』: “... 가장 좋다고 생각하는 일에 쓰도록 하고”, 가톨릭 『성경』: “... 좋게 여기는 대로 쓰라.”

34) 접속법으로 옮긴 칠십인역을 보라. … μήποτε πληθυνθή ἀφανισμός. 드라이버는 “의문문에서 לְכֶם מִלְּפָנֵינוּ 다음에, 완료 대신에 보다 정중하고 간청이나 청원의 음조에 더욱 적합한 미완료가 선호된다.”고 말한다. Driver, *A Treatise on the Use of Tenses*, no. 39.

위에서 살펴본 인식적 서법의 네 가지 유형은 모두 진술이 참일 필요(선언적, 단정적 서법의 경우)가 있거나 참일 가능성(추측과 의심의 서법 경우)이 있는지에 관심이 있다.

## 2.2. 의무적(Deontic) 서법

미완료로 표현된 의무적 서법의 여러 유형들은 모두 진술의 실현에 관한 근원의 태도를 지시한다. 의무 서법(obligative)에서 명령은 수신인이 진술에서 말해진 것을 수행해야 할 필요가 있으며, 의무적 서법의 다른 소 유형들은 진술 내용의 실현 가능성의 여러 다른 정도를 표현한다.<sup>35)</sup>

### 2.2.1. 의무 서법(obligative)

의무 서법에서 근원은 참여자가 무언가를 수행할 것을 요구한다. 다니엘 3:1에서 느부갓네살 왕은 금상을 만들고 다음과 같이 선포한다(3:4-6).

너희는 나팔 ... 등 모든 종류의 악기 소리를 들으면 앞드려(וּפְתַחְוּ), 느부갓네살 왕이 세워 놓은 금상에 절해야 한다(וְשָׁמְרוּ)(3:5)

앞 3:4('... 너희는 명령을 받았다')에서 이미 드러나고 있듯이, 여기 나오는 두 미완료는 명령의 의미를 담고 있다.

이러한 서법은 다니엘 5:15에도 나오는데, 벨사살 왕은 다니엘에게 다음과 같이 말한다.

그러자 현자와 주술사들이 내 앞에 불러 와서 이 글자를 읽어 주어야 했다(וְקָרְאוּ) ...

여기에서 바빌론의 현자와 주술사들은 왕 앞에서 벽에 쓰인 글자를 읽어줄 것을 요구받는다.

에스라 6:8에서 다리우스 왕은 유다 원로들이 성전 짓는 일을 도우라며 다음과 같이 명령한다.

... 강 저쪽에서 거둔 세금인 국고금에서 그 비용이 온전히 그 사람들에게 주어져야 한다(וְנָתַתְּ לָהֶם מִן הַכֶּסֶף הַזֶּה 미완료 + 분사) ...<sup>36)</sup>

35) 필요와 가능성은 의무적 서법에도 영향을 준다. A. Gianto, "Mood and Modality in Classical Hebrew", 190.



건축을 모두 중단하라는 잠정적인 명령을 포함한다(라 4:17-22).

그러므로 그 사람들이 중단하도록 명을 내려라. 그리고 나에게서 지시가 있을 때까지 이 성이 세워져서는 안 된다(שָׁמַרְתָּ אֵלַי)(4:21).

### 2.2.2. 허락 서법(permissive)

허락 서법에서 근원은 어떤 일이 참여자에게 허락되었음을 선언한다.

에스라기에 이러한 서법이 몇 차례 나온다. 아닥사스다 왕은 에스라에게 특별 허락을 내린다(7:13).

… 내 나라에 있는 이스라엘 민족에서 사제이든지 레위인이든지, 너와 함께 예루살렘에 가고자 하는 사람은 누구나 가도 된다(יָבֹאוּ).

여기에서 근원인 아닥사스다 왕은 ‘에스라와 함께 예루살렘에 가는’ 사건이, 참여자인 ‘그것을 원하는 사람 누구나’에게 허락된다고 말한다.<sup>39)</sup>

7:25에서 에스라는 강 건너 지방(유프라테스 서부)에서 모세 율법을 집행할 관리들과 판사들을 임명할 수 있는 권한을 부여받는다.

너 에스라는 네 손에 지니고 있는 너희 하나님의 지혜를 가지고 관리들과 판사들을 임명하여라. 그러면 그들은 강 건너 지방 모든 사람들을 판결할 수 있다(יִשְׁפֹּטוּ מִיִּשְׂרָאֵל מִיָּדְךָ מִיָּדְךָ מִיָּדְךָ + 분사) …

‘강 건너 지방 사람들을 판결하는’ 사건이 에스라가 임명하는 관리들과 판사들(참여자)에게 허락되는 것이다.

### 2.2.3. 능력 서법(abilitative)

여기에서 근원은 사건이 어떤 참여자의 능력 범위 안에 있다고 선언한다. 다니엘 4:14에서는 하나님의 계획의 불가변성과 그분의 능력이 장엄한 형식으로 표현된다.

… 그리하여 모든 살아 있는 사람은 가장 높으신 분께서 인간 세상을 지배할 힘을 갖고 계시며, 당신이 원하시는 사람 누구에게나 그것을 주실 수 있으며(יִתְּנֶנּוּ מִיָּדְךָ מִיָּדְךָ + 인칭대명사 접미), 그 위에 가장 낮은 자를 세우실 수 있다(יִשְׁמְרוּ)는 것을 알게 하려는 것이다.

39) 『표준』: “… 가도 좋다.” 가톨릭 『성경』: “… 가도 좋다.”

여기에서 근원인 하늘에서 내려온 ‘거룩한 감시자’는 ‘세상을 주고 가장 낮은 자를 그 위에 세우는’ 사건이 참여자인 ‘가장 높으신 분’의 능력 안에 있다는 것을 선언하고 있다. 이 능력 서법은 병행 구절인 4:34(‘... 그분께서는 교만 속에 걷는 자들을 낮추실 수 있는 분이시다’)에 나오는 이 서법을 지시하는 뜻을 지니는 단어(ܠܗܘܢ) ‘할 수 있다’에 의해 확인된다.

다니엘 2:25에서도 이러한 서법의 미완료를 발견할 수 있다.

그러자 아룩은 급히 다니엘을 왕 앞으로 데려가서 말하였다. ‘제가 유대 유배자들 가운데 한 사람을 찾아냈는데, 그가 왕께 그 해석을 알려 드릴 수 있습니다(ܘܕܝܢܐ).’

병행구절인 26-27절에 능력의 의미를 나타내는 단어(ܘܕܝܢܐ, ܘܕܝܢܐ)가 나오는 것으로 보아, 이 예문의 미완료를 능력의 서법으로 보는 것이 타당하다.<sup>40)</sup>

이 서법의 또 다른 예 하나를 보자. 다니엘은 왕의 꿈을 풀이하고 하나님의 계획을 설명한다(단 2:30).

제가 모든 살아 있는 것 보다 더 큰 지혜를 가졌기 때문에 저에게 이 신비가 드러난 것이 아니라, 그 해석이 왕에게 알려지게 하고 당신이 당신의 마음의 생각을 아실 수 있게(ܘܕܝܢܐ) 하려는 것입니다.

여기에서 꿈의 해석이 왕에게 알려지면, 그 결과로 왕은 자신의 마음의 생각을 ‘알 수 있게’ 되는 것이다. 따라서 두 번째 사건은 첫째 사건의 논리적 결과이다.<sup>41)</sup>

마지막으로, 다리우스 왕이 다니엘을 사자 굴에 던지라고 명령을 내리고 다니엘에게 말하는 내용(단 6:17)에서도 능력 서법을 볼 수 있다.

... 네가 한결같이 섬기는 너의 하나님께서 너를 구하실 수 있을 것이다 (ܘܕܝܢܐ) 미완료 + 인칭대명사 접미.

여기에서 화자인 왕은 참여자인 ‘다니엘의 하나님’의 능력 범위 안에 그 사건이 있다고 선언한다. 병행구절인 6:21 ‘다니엘, 살아계신 하느님의 종 ... 너의 하

40) 가톨릭 『성경』은 이렇게 능력의 의미로 이해하여 옮긴다. “... 임금님께 꿈의 뜻을 알려 드릴 수 있는 사람을 찾았습니다.”

41) 이 미완료는 첫째 미완료(‘그 해석이 알려져야 한다’)처럼 의무의 의미를 지닌 것으로 이해할 수도 있다. 그러나 위의 문맥에서는 능력의 서법이 더 적당한 것으로 보인다.

나눔께서는 너를 사자 굴에서 구해내실 수 있었느냐(לְנִי)?’가 이 서법을 지지한다.<sup>42)</sup>

부정어와 함께 능력을 부정하는 서법도 나타난다. 느부갓네살 왕이 현자들을 위협하며 대답하는 장면(단 2:5)을 보자.

나한테서 나오는 말은 확고하다. 너희가 그 꿈과 해석을 나에게 알게 할 수 없다면(לֹא תִהְיוּ עֹשֵׂי) 부정어+ 미완료 + 인칭대명사 접미) …

다니엘 6:6에서는 다리우스 왕의 대신들이 다니엘의 잘못을 찾아내려고 하다가 결국 다음과 같이 말한다.

… 그의 하나님의 법과 관련하여 찾아내기 전에는, 이 다니엘에게서 아무런 죄도 우리는 찾아낼 수 없을 것이다(לֹא נִשְׁכַּח) 부정어+ 미완료 + 인칭대명사 접미) …

이 능력의 의미는 병행구절인 6:5에 나오는 능력의 의미를 지닌 단어(לְנִי)에 의해 확인된다.

### 3. 서법과 다른 동사 형태

미완료 이외에 서법을 표현하는 동사 형태로는 명령법과 요구법, 그리고 완료가 있다. 명령법과 요구법은 보통 의무적 서법을 표현한다. 그러나 명령법과 요구법이 드물지만 통상적으로 기능하지 않는 경우도 있다.<sup>43)</sup>

42) 그러나 이 문장 자체로는 왕이 다니엘의 하나님을 최고의 신으로 인식한다는 것을 암시하지 않는다. 콜린스는 역사적 다리우스가 자기 신인 아후라 마즈다(Ahura Mazda)에게 높은 신심을 지니고 있었다고 한다. 다리우스는 자신이 자기 신에 의해 특별히 보호받고 있다고 믿고 있었으며, 마찬가지로 다니엘도 그의 하나님과 비슷한 관계를 지니고 있음을 인정한 것으로 볼 수 있다고 한다. Collins, *Daniel* (Minneapolis: Hermeneia, 1993), 270. 아람어 본문에는 주어 ‘너의 하나님(אלהיך)’에 특별한 강조점이 주어진다. 이 말은 문장 시작에 다른 부분과 분리되어 있고, 다시 3인칭 단수 인칭 대명사(ואת)로 나온다. 이러한 강조점과 서법은 현대 프랑스어 성경 La Bible en Français Courant에 반영되어 나타난다. “Seul ton Dieu, que tu sers avec tant de persévérance, pourra te sauver.” 위의 미완료를 능력의 서법 대신에 회구의 의미로 볼 수 있는 가능성도 있다. 곧 ‘그가 너를 구하시기를 빈다’이다. 이러한 해석은 15절에서 묘사된 왕의 선의(‘왕은 다니엘을 살려 내기로 결심하고 해가 질 때까지 그를 구하려고 노력하였다’)를 강조하게 된다.

43) 예를 들어, 요구법이 일상적인 요구의 의미를 표현하지 않거나 명령법이 명령의 의미를 나타내지 않는 경우가 있다. 히브리어 문법서들(Joüon, *Grammaire de l’Hébreu Biblique*, 311-312 no. 114, j, n-p; Waltke and O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*,





이와 같은 예 하나가 다니엘 6:16에도 나온다. 다니엘을 해치려는 무리들이 왕에게 몰려가 자신들의 바람을 고한다.

왕이시여, 왕이 세운 어떤 금령과 범령도 바꿀 수 없다는 것이 메대와 페르시아의 법임을 아시기 바랍니다(אָסִיחַ).<sup>44)</sup>

위에서 살펴본 경우들은 모두 의무적 서법에 속한다. 그러나 성서 아람어에서는 발견되지 않지만 명령이 인식적 서법을 표현할 수도 있다.<sup>45)</sup>

### 3.2. 서법과 요구법<sup>46)</sup>

요구법에는 화자의 의지가 담겨 있다. 그러나 요구법으로 표현되는 의지에도 의지의 단계에 따라 몇 가지 서로 다른 뉘앙스가 있다.<sup>47)</sup>

#### 3.2.1. 의무 서법

근원이 참여자에게 어떤 사건을 수행할 것을 요구한다. 느부갓네살 왕의 환시에서 하늘에서 내려온 거룩한 감시자는 다음과 같이 선언한다(단 4:11-13).

저 나무를 베어라(명령법) ... 짐승들을 그 밑에서 쫓아내어라(תָּרֵא) ... 그리고 그것이 하늘의 이슬에 젖게 하라(טַבַּחֵם) ... 그 마음이 사람의 마음에서 바뀌게 하라(יִשְׁבֵּחַ). 비인칭 3인칭 복수 요구법. 그리고 짐승의 마음이 그에게 주어지게 하라(יִתְּנֵם).

44) 『공동개정』의 “... 메대와 페르시아의 법임을 잊지 마십시오.”는 의무의 뉘앙스를 전달한다.

45) 기안토는 이사야 54:14에서 명령법에 의한 단정 서법의 예를 들고 있다. ‘네가 정의로 세워져, 억압에서 떨어질 것이다(יִפְּלוּ מֵעָלֶיךָ).’ Gianto, “Mood and Modality in Classical Hebrew”, 192.

46) 성서 아람어에서 미완료와 요구법 형태가 항상 뚜렷이 구분되지 않는다. 대부분의 동사 어근에서 이 둘 사이에 형태상의 차이가 없기 때문이다. 요구법은 일부 동사에서 3인칭 남성 복수에서 마지막 -נ을 생략한 형태와 약동사에서만 나타난다. Rosenthal, *A Grammar of Biblical Aramaic*, 48 no. 108. 따라서 ‘요구법 형태(jussive form)’와 ‘요구법 의미(jussive sense)’를 구분하여야 하는데, 이 글에서는 ‘요구법 의미’에 주목한다.

47) Waltke and O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, 565, no. 34.1c. “의지의 형태를 통해 화자는 자신의 뜻을 다른 사람에게 부과하고자 한다. 여기에서 의지가 발휘되는 강도는 여러 요소들에 종속되는데, 청자에 대한 화자의 사회적 위치, 담화의 사회적 배경, 그리고 동사의 의미가 이들 요소에 포함된다. 이러한 이유들로 의지의 정확한 뉘앙스는 명령, 충고, 허락에서 요청, 소원 등에까지 이를 수 있다.” 드라이버도 다음과 같이 언급한다. “요구법은 상황이나 화자의 지위 등에 따라 달라지는 농담이 다른 요구의 의미를 가정한 다.” Driver, *A Treatise on the Use of Tenses*, no. 50.

위의 본문에서 명령형 다음에 나오는 일련의 미완료(요구법)는 단순히 그 사건을 허락하는 것이 아니라 명령의 의미가 담겨 있는 것으로 이해할 수 있다.<sup>48)</sup> 다른 예 하나를 에스라 6:12에서 보자.

나, 다리우스가 명령을 내린다. ‘틀림없이 시행되도록 하라(יִתְעַבֵּד)’

여기에서 상급자인 다리우스 왕의 뜻은 하급자에게 요구법으로써 표현되었는데, 왕의 뜻은 단순한 요구가 아니라 명령이다.

이 서법의 부정은 다니엘 4:16에서 볼 수 있다. 왕은 관대함과 정중함을 갖추고 다니엘을 안심시키며, 그에게 놀라지 말라고 당부한다.

… 벨사살, 그 꿈과 해석이 너를 놀라게 하지 말라(אַל-יִבְהַלְתֵּךְ) 부정어 + 요구법 + 인칭대명사 접미)<sup>49)</sup> …

### 3.2.2. 회구 서법

여기에서 화자는 참여자 쪽에 어떤 사건의 성취를 바란다. 다니엘 6:26에서 왕은 다니엘이 사자 굴에서 살아남은 뒤 조서를 내린다.

그 때에 다리우스 왕은 온 세상에 사는 모든 사람들과 민족, 그리고 언어들(을 사용하는 종족)에게 글을 내렸다. ‘너희의 평화가 창대하기를 바란다(יִשְׁבַּח).’

왕의 축복이 요구법의 형태를 취했는데, 이는 ‘나는 너희에게 풍성한 평화가 있기를 기원한다’를 뜻한다.

다른 예 하나는 다니엘 2:20에서 볼 수 있다. 다니엘에게 신비가 드러난 뒤, 그는 하늘의 하나님을 찬미한다.

지혜와 힘이 하느님의 것이니, 그분의 이름은 영원에서 영원까지 복 받으소서(יְהוָה מְבָרַךְ) 요구법 + 분사)<sup>50)</sup>

48) 발트케-오코너는 이를 ‘신적 요구법(divine jussive)’이라 부른다. Waltke and O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, 565, no. 34.3. 『표준』은 화자가 선언한 내용을 명령으로 이해하여, 아람어 본문(4:11)의 אִנְךָ לְךָ를 “이렇게 명령하였다.”로 옮겼다.

49) 부정명령으로 옮긴 테오도시온 역을 보라. τὸ ἐνύπνιον καὶ ἡ σύγκρισις μὴ κατασπευσάτω σε.

50) 테오도시온 역시 이를 회구의 의미로 이해한다. εἶη τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ εὐλογημένον …

### 3.2.3. 간청 서법

간청 서법에서 화자는 청자에게 무엇인가를 할 것을 간청한다. 다니엘 4:24에서 다니엘은 왕에게 자신의 생각을 권하는데 다음과 같은 말로 시작한다.

그러니 왕이시여, 부디 저의 조언이 당신을 기쁘게 하길 바랍니다(רַבִּינִי).

화자인 다니엘이 청자인 왕에게 자신의 조언이 받아들여지기를 간청한다. 위와 같은 서법이 다니엘 5:12에도 나온다.

… 이제 다니엘이 불러오게 하십시오(רַבִּינִי). 그러면 그가 그 해석을 보여 줄 것입니다.

여기에서 왕의 어머니로 보이는 왕후는 다니엘을 불러 벽에 쓰여 있는 글자를 풀어보게 하라고 왕에게 청한다.

에스라 4:15에서 강 건너 사람들은 유대인들이 예루살렘 성을 재건하는 것을 방해하려고 아닥사스다 왕에게 편지를 보내 다음과 같이 말한다.

선조들이 기록한 책에서 찾아보도록 하십시오(רַבִּינִי).

그들은 왕에게 왕의 선조들이 기록한 책에서 예루살렘 성이 반역하고 나라에 손해를 끼쳤다는 기록을 찾아보라고 청한다.

이러한 간청의 서법이 부정어와 함께 사용된 경우를 보자.

근심하고 있는 왕에게 왕후가 다가가 다음과 같이 말한다(단 5:10)

‘왕이시여 … 당신의 생각이 당신을 놀라게 하지 마시고(אַל-יִבְּלֶינִי), 당신의 얼굴색이 변하지 않게 하십시오(אַל-יִשְׁתַּנֶּינִי).’<sup>51)</sup>

### 3.2.4. 허락 서법

이 서법에서는 어떤 사건이 참여자에게 허락된다. 에스라 6:7을 보자.

유다 총독과 유다 원로들이 이 하나님의 집을 짓는 일을 그대로 두어, 그 자리에 하나님의 집을 세우게 하라(וַיִּבְנוּ).

51) 테오시온은 이를 부정명령으로 읽는다. *μη̄ ταρασσέτωσάν σε … καῑ ἡ μορφή σου μη̄ ἄλλοιούσθω*

화자인 다리우스 왕은 고레스 왕의 문헌을 살펴본 다음, 유다 총독과 원로들에게 ‘성전 짓는 일’을 허락한다.

### 3.2.5. 선언 서법

요구법은 인식 서법을 표현할 수도 있다. 근원은 사건이 확실한 것으로 규정한다. 예를 들어, 에스라 6:12에서 왕은 법령을 준수할 것을 명하며 다음과 같이 경고하고 있다.

당신의 이름을 그곳에 두게 하신 하느님께서 예루살렘에 있는 이 하느님의 집을 파괴하려고 손을 내미는 어떤 왕이나 민족이든지 멸하실 것이다 (נִמְחָדִים).

화자인 다리우스 왕은 그 사건이 확실하다고 선언한다. 곧 ‘하느님께서 분명히 그들을 멸하실 것’이라는 것이다.

### 3.3. 서법과 완료

인식 서법은 완료 동사와도 함께 나타난다. 일부 완료의 특별 용법 곧 ‘서간체 완료’, ‘예언자적 완료’, 그리고 ‘확신의 완료’는 추측, 단정, 그리고 선언 서법의 예가 될 수 있다. 여기에서 사건이 일어나는 실제 시간은 미래임에도 그 사건은 이미 일어난 것으로 소개된다.<sup>52)</sup> 느부갓네살 왕이 바빌론 왕궁을 거닐며 과도한 자만에 빠져 스스로 자신과 자신의 왕국을 칭송하는 말이 끝나기도 전에, 하늘에서 소리 하나가 내려와 비극의 시간을 선언한다(단 4:28).

… 느부갓네살 왕, 왕국이 너에게서 떠났다(נִמְחָדִים)고 너에게 말해졌다.

화자인 하늘의 소리는 왕국이 느부갓네살 왕에게서 떠나는 사건을 확실한 것

52) 기안토는 이렇게 완료의 특별 용법에 관한 전통적인 개념을 서법과 관련하여 재정의해 볼 수 있다고 주장한다. Gianto, “Mood and Modality in Classical Hebrew”, 194. 미래에 일어날 사건을 이미 일어난 것으로 표현하는 것에 대해 주용은 다음과 같이 말한다. “완료는 미래, 근접 미래에 속하는 동작을 표현하는 데에도 사용되는데, 이는 진술 순간에 동작이 이루어지는 것으로 소개된다.” Joüon, *Grammaire de l’Hébreu Biblique*, 298g. 완료와 미완료 둘 다 미래 시간과 관련하여 사용될 수 있다는 것이다. 그러면 이 둘 사이의 차이점은 무엇인가? 발트케-오코너는 “완료는 그 상황이 완결되었음을 표시하지만, 미완료는 상황이 완결되었음을 말하기 보다는 종속되어 있음을 표시한다”고 그 차이점을 설명한다. Waltke and O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, 486, no. 30.4d. 완료는 미래의 동작을 완결되고 독립적인 것으로 소개하며 일종의 극적인 성격으로 이끈다.

으로 만든다. 그리하여 여기에서 완료는 ‘선언’ 서법을 표현한다.<sup>53)</sup>

이와 같은 선언 서법은 다니엘 7:27에서도 나타난다.

하늘 아래 있는 모든 나라와 권세와 왕국의 위대함이 가장 높으신 분의  
거룩한 이들에게 주어질 것이다(הַיְיבוֹתָ) ...

화자인 천사는 ‘왕국이 가장 높으신 분의 거룩한 이들에게 주어질(문자적으로는 ‘주어졌다’) 사건이 확실하다고 선언한다. 이 서법으로 화자는 미래의 상황이 완결되고 독립적인 것임을 극적으로 생생하게 표현하고 있다. 병행구절인 7:18 (‘가장 높으신 분의 거룩한 이들이 왕국을 받을 것이다’ הַיְיבוֹתָ)에서 미완료 동사를 사용하고 있음에 주목하라. 거룩한 이들이 왕국을 받는 사건은 이미 주어진 완결된 상황(‘주어졌다’)에 종속된다.<sup>54)</sup>

서간체 완료 곧 ‘추측’ 서법은 에스라 4:14에서 볼 수 있다. 서간체 완료는 편지를 보내는 사람이 메시지를 수신하는 사람의 편에서 과거 상황을 추정하는 것이다.<sup>55)</sup>

그러므로 저희가 보내어(אֲנִיחֶנּוּ) 왕께서 아시도록 합니다(אֲנִיבִיחֶנּוּ).

완료는 또 의무적 서법을 표현할 수 있다. 그 가운데 ‘의무’ 서법의 예 하나를 보자. 다니엘 7:28에서 다니엘은 자신의 심리 상태를 묘사한다.

... 나 다니엘은 나의 생각들이 나를 놀라게 해 얼굴색이 변했으나, 이 일을 마음에 간직하여야 했다(הִתְחַבְּרָה).

여기에서 화자인 다니엘은 ‘이 일을 마음에 간직하는 것’을 스스로에게 요구하는 것으로, 자기가 본 환시의 묘사를 끝맺는다.<sup>56)</sup>

53) 드라이버는 성취가 미래에 놓여있는 행위를 지시하는 데에 완료가 사용될 수 있다고 말한다. “그러나 이는 실제로 일어난 것처럼 말해질 수 있는, 바뀔 수 없는 결정적 의지에 달려 있다. 그러므로 결심, 약속, 규정, 특히 신의 판결 같은 것이 흔히 완료 시제로 선언된다.” Driver, *A Treatise on the Use of Tenses*, no. 13.

54) 로젠탈은 아마도 이 완료는 프알 완료 수동형(הַיְיבוֹתָ)과 수동 분사(הַיְיבוֹתָ) 형태가 유사한 데에서 기인하였을 것이라고 말한다. Rosenthal, *A Grammar of Biblical Aramaic*, 60. 그러나 이 동사 형태는 여기에서 분사가 아니라 완료로 이해되어 왔다.

55) Waltke and O’Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, 489, no. 30.5.1e. “라틴어와 그리스어의 서간체 부정과거 용법에서 볼 때, 글쓴이는 완료형을 사용하여 섬세한 예의를 표현한다. 곧 그는 수신인의 상황을 가정하고 서신이 과거에 발송된 것으로 간주하는 것이다.”

#### 4. 종합적 고찰

지금까지의 연구 조사에서 성서 아람어의 한정 동사가 서법적 의미를 수반할 수 있음을 보았다. 연구 결과를 바탕으로 하여 성서 아람어 동사 미완료와 그 밖의 다른 동사 형태가 표현한 서법적 의미를 다음과 같이 정리해 볼 수 있다.

1. 미완료의 사용: (1) 선언 서법은 진술된 것이 사실이라고 확신한다. 진술 내용이 아직 발생하기 전이지만, 그 시작이 문맥에 따라 가깝거나 먼 미래에 있을 것으로 간주한다. (2) 단정 서법은 과거의 사건 묘사에서 그 사건이 확실한 증거에 의해서가 아니라, 어떤 사실들에 의해 일어난 것으로 암시된다. 또는 근원이 그 사건이 참이라고 생각하거나 믿는다. 이러한 서법은 묘사하는 장면에서 생동감을 부여한다. (3) 추측 서법은 근원이 진술이 참인지를 숙고한다. (4) 의심 서법은 근원이 사건을 불확실한 것으로 생각한다. 종종  $\text{ܕܢܝܢܐ}$  라는 의문사와 함께 사용되어 미완료는 간청이나 청원에 보다 정중하며 적합한 음조를 부여한다. (5) 의무 서법은 근원이 참여자가 어떤 일을 수행할 것을 요구한다. (6) 허락 서법은 근원이 참여자에게 어떤 일이 허락된다고 표명한다. (7) 능력 서법에서 근원은 사건이 참여자의 능력 범위 안에 있다고 선언한다.

2. 명령법의 사용: (1) 의무 서법은 근원이 참여자에게 사건을 수행할 것을 요구한다. 명령법의 가장 광범위한 사용은 직접 명령이다. (2) 명령법으로 소망이나 청원을 표현(희구 서법)한다.

3. 요구법의 사용: (1) 의무 서법은 요구법을 사용하여 명령의 의미를 표현한다. (2) 희구 서법은 참여자 쪽에 어떤 사건의 성취를 바란다. (3) 간청 서법에서 화자는 청자에게 어떤 일을 할 것을 청한다. (4) 요구법은 상황에 따라 허락의 의미를 표현한다. (5) 요구법은 일부 상황에서 사건이 확실한 것으로 지시(선언 서법)한다.

4. 완료의 사용: (1) 선언 서법은 근원이 성취가 확실한 것으로 규정한다. 결심이나 규정, 신의 심판 같이 그 성취가 미래에 놓여 있는 사건을 완료를 사용하여 변하지 않는 굳은 의지를 표현한다. 전통적으로 ‘확신의 완료’라 불린다. (2) 추측 서법은 메시지의 수신자 편에서 과거 시간의 상황을 묘사한다. 전통적으로 ‘서간체 완료’라 불린다. (3) 완료가 때로는 요구를 강조(의무 서법)하기 위해 사용된다.

성서 아람어에서 동사는 작은 변화만으로 묘사하는 장면의 모습을 바꾸어 놓을 수 있는 흥미로운 도구이다. 따라서 주어진 동사가 내포하고 있는 의미를 정

56) 다니엘 8:26과 12:4를 참조하라. 이 두 구절에서 다니엘은 환시와 그 말씀을 비밀에 붙이려는 말을 듣는다.

확하게 파악할 수 있을 때에야 비로소 전체 그림을 제대로 볼 수 있다. 아람어 동사가 묘사하는 미묘한 뉘앙스를 감지하기 쉽지 않은 이유 가운데 하나는 동사 활용에 흔히 어떤 상황이나 사건에 대한 저자의 주관적인 태도가 반영되기 때문이다. 이 연구 조사에서 보았듯이 아람어 한정동사 형태가 서법적 의미를 수반할 수 있다.

성서 아람어에서 서법은 아람어 동사의 특성을 인식하고 그 의미를 올바르게 이해하도록 도와주는 요소이다. 서법이라는 틀을 가지고 성서 본문을 읽을 때 본문 안에 담겨진 깊은 의미를 끌어 낼 수 있을 것이다.

<주요어>(Keywords)

성서 아람어, 한정동사, 법, 서법, 서법적 의미.

Biblical Aramaic, finite verbs, mood, modality, modal nuance.

## &lt;참고문헌&gt;

- Bybee, J. L. and Fleischmann, S., eds., *Modality in Grammar and Discourse*, Amsterdam: John Benjamins, 1995.
- Bybee, J. L., Perkins, R. D., and Pagliuca, W., *The Evolution of Grammar: Tense, Aspect and Modality in the Languages of the World*, Chicago: University of Chicago, 1994.
- Chafe, W. L. and Nichols, J. eds., *Evidentiality: the Coding of Epistemology in Language*, Norwood: Ablex, 1986.
- Chung, S. and Timberlake, A., “Tense, Aspect, and Mood”, Shopen, T., ed., *Language Typology and Syntactic Description, Grammatical Categories and the Lexicon*, Vol. 3, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, 202-258.
- Collins, J. J., *Daniel*, Minneapolis: Hermeneia, 1993.
- Coxon, P. W., “The Syntax of the Aramaic of Daniel: A Dialectal Study”, *Hebrew Union College Annual* 48 (1977), 107-122.
- Driver, S. R., *A Treatise on the Use of Tenses in Hebrew*, 3rd. Ed., Oxford: Clarendon, 1892.
- Eliton, I., “Some Philological Observations in Daniel”, *Hebrew Union College Annual* 14 (1939), 13-22.
- Fensham, F. C., *The Book of Ezra and Nehemiah*, Michigan: The New International Commentary, 1892.
- Gesenius, W. and Kautzsch, E., *Gesenius' Hebrew Grammar*, Cowley, A. E., trans., Oxford: Clarendon, 1910.
- Gianto, A., “Mood and Modality in Classical Hebrew”, *Israel Oriental Studies* 18 (1998), 183-198.
- Goldingay, J. E., *Daniel*, Dallas: Word Biblical Commentary, 1989.
- Gropp, D. M., “The Function of the Finite Verb in Classical Biblical Hebrew”, *Hebrew Annual Review* 13 (1991), 45-62.
- Joüon, P., “Cinq Imparfais dans l'Araméen de Daniel”, *Biblica* 22 (1941), 21-24.
- Joüon, P., “Notes sur Quelques Versets Araméens de Daniel et d'Esdras”, *Biblica* 8 (1927), 182-187.
- Joüon, P., *Grammaire de l'Hébreu Biblique*, Rome: Pontifical Biblical Institute, 1996.



- Longacre, R. E. and Hwang, S. J. J., “A Textlinguistic Approach to the Biblical Hebrew”, Bergen, R. D., ed., *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics*, Dallas: Summer Institute, 1994, 336-358.
- Longacre, R. E., “Discourse Perspective on the Hebrew Verb: Affirmation and Restatement”, W. Bodine, ed., *Linguistics and Biblical Hebrew*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1992, 177-189.
- Longacre, R. E., *Joseph, a Story of Divine Providence: A Text-theoretical and Textlinguistic Analysis of Genesis 37 and 39-48*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1989.
- Lyons, J., *Linguistic Semantics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- McFall, L., *The Enigma of the Hebrew Verbal System. Solutions from Ewald to the Present Day*, Sheffield: Almond Press, 1982.
- Montgomery, J. A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Daniel*, Edinburgh: The International Critical Commentary, 1927.
- Muraoka, T., “Notes on the Syntax of Biblical Aramaic”, *Journal of Semitic Studies* 11 (1966), 151-167.
- Myers, J. M., *The Book of Ezra and Nehemiah*, New York: The Anchor Bible, 1965.
- Niccacci, A., “An Outline of the Biblical Hebrew Verbal System in Prose”, *Liber Annus* 39 (1989), 7-26.
- Palmer, F. R., *Modality and the English Modals*, London: Longman, 1979.
- Palmer, F. R., *Mood and Modality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Revell, E. J., “The System of the Verb Standard Biblical Prose”, *Hebrew Union College Annual* 60 (1989), 1-37.
- Rosenthal, F., *A Grammar of Biblical Aramaic*, 6th, ed., Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1995.
- Torrey, C. C., “The Aramaic Portion of Ezra”, *American Journal of Semitic Language and Literature* 24 (1908), 209-281.
- Waltke, B. and O'Connor, M., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1990.

<Abstract>

## **Modality in Biblical Aramaic**

Ms. Sun-Nam Kang

(Graduate School of Theology of Sogang University)

This paper offers a few short studies on various modal points in Biblical Aramaic texts. The purpose is to shed light on the various modal forms of the verb in Biblical Aramaic by placing each form within in the context of various types of modality. As presented in Classical Hebrew grammars, so too Biblical Aramaic generally presents such nuances and the jumble together rather distinct uses of a given verb form in different modal types. The modal nuances, which are discussed here, are connected with the finite verbal forms, namely, imperfect, imperative, jussive, and perfect.

Biblical Aramaic verb has two moods, an imperative and a jussive, which express modal nuances. In addition to imperative and jussive, imperfect and perfect forms can carry such nuances. Mood is a category of verbal form whereas, modality is a category of meaning. According to the general linguistic definition, modality is the linguistic domain that covers the speaker's attitudes and opinions about a proposition. Two basic categories of modality have been distinguished: 'epistemic', and 'deontic'. Epistemic modality is used to indicate the possibility or necessity of the truth of the proposition. Deontic modality is concerned with the realization of the proposition.

The list of the categories for the modal uses of the imperfect and the other verb forms in Biblical Aramaic is as follows: (1) The uses of imperfect: Declarative modality; Assertive modality; Assumptive modality; Dubitative modality; Obligative modality; Permissive modality; and Abilitative modality. (2) The uses of imperative: Obligative modality; and Optative modality. (3) The uses of jussive: Obligative modality; Precative and optative modality; Permissive modality; and Declarative modality. (4) The uses of perfect: Declarative modality; Assumptive modality; and Obligative modality.

The modality is an important factor in Biblical Aramaic because it helps one to catch the true and profound meaning of the Biblical texts.

## 알렉산더 피터스의 한글 개역 구약 개정 작업 -“구약 개정에 대한 노트”(1940년)를 중심으로-

이환진\*

### 1. 들어가는 말

알렉산더 피터스(Alexander A. Pieters, 彼得)는 한글성서 번역에 지대한 공헌을 남겼다. 1898년에 구약의 단행본으로는 처음으로 펴낸 『시편촬요』는 한글성서 번역사에서 길이 빛나는 피터스의 업적이다.<sup>1)</sup> 김중은 교수는 바로 이 알렉산더 피터스에 대하여 여러 편의 글을 남겼다. 지난 2007년 12월 27일에는 광화문에 있는 종교교회에서 한국구약학회의 2007년 마지막 학술모임이 있었는데, 이 자리에서 김중은 교수는 한글성서 국역사에서 피터스의 위치를 높이는 귀중한 논문을 발표하였다.<sup>2)</sup> 김중은 교수는 이 논문에서 피터스가 한글 성서 번역에 미친 영향을 평가하면서, 특별히 *The Korea Mission Field* 1940년 5월호의 78-80 쪽에 실린 피터스의 글, “구약 개정에 대한 노트”(Notes on Old Testament Revision)를 발굴하여 우리에게 소개하였다.

김중은 교수의 글은 한글성서 번역의 역사에서 피터스가 어떤 위치를 차지하고 있는지 또한 그의 이러한 위치가 어떤 의미를 지니고 있는지를 평가하고 있다. 필자는 이 글에서 성경 번역학의 입장에서 피터스의 작업을 다루고자 한다. 이와 함께 피터스가 주도적으로 작업한 한글 『성경개역』의 어떤 점이 장점이며 단점인지를 다루고자 한다.

우선 피터스가 영어로 쓴 “구약 개정에 대한 노트”의 전문을 우리말로 번역하여 실는다. 그리고 그 내용을 다시 정리하여 번역위원은 누구였으며, 그 번역 철

\* 감리교신학대학교 교수, 구약학.

1) 김중은 교수가 『시편촬요』를 한글 성경 번역사의 관점에서 평가한 글로는 김중은, “구약성서국역사”, 『신학사상』 22 (1978), 24-66; 김중은, “최초의 구약국역 선구자 알렉산더 피터스(A. Pieters, 彼得)”, 『교회와 신학』 13 (1981), 29-42를 보라. 이 책의 번역의 평가에 대해서는 이환진, “알렉산더 피터스의 『시편촬요』 번역 평가”, 김이곤교수정년퇴임기념논문집 편집위원회 편, 『시편 우리 영혼의 해부학, 김이곤교수정년퇴임기념논문집』(서울: 한울출판사, 2006), 413-453을 참조하기 바란다.

2) 김중은, “구약 국역사에서 알렉산더 피터스(Alex. A. Pieters)의 위치와 의의”, 제76차 한국구약학회 학술대회, 2007년 12월 27일, 기독교대한감리회 종교교회.

학과 번역 방식이 무엇이었는지를 설명하고, 번역 내용을 논의하려고 한다. 그 내용을 좀 더 세밀하게 나눠보면 우리말의 수동태(受動態) 문제, 히브리어의 동사 3인칭 기원형, 히브리어의 현재 가정법 문제이다. 이 글에서는 『공동』과 『새번역』을 비교하면서 『성경개역』의 수동태 문제와 히브리어 동사 3인칭 기원형 그리고 현재 가정법을 중심으로 살펴보고자 한다.

## 2. 1940년의 “구약 개정에 대한 노트”(Notes on Old Testament Revision)

(78쪽)<sup>3)</sup> 첫 한글 구약의 개정작업은 약 25년 전에 시작하였다. 사실 이러한 개정작업이 필요하다는 생각은 번역이 끝나던 때부터 시작되었다. 이유는 이렇다. 번역이 너무 서둘러 진행되었다는 점, 또 선교사 한 사람이 이 작업을 주도적으로 했다는 이유이다. 물론 이렇게 서둘러 번역을 할 수밖에 없었던 데는 까닭이 있다. 한국교회에 구약이 시급하게 필요했기 때문이다.

개역자회의(Board of Revisers)에 이 개정 작업을 맡겼지만 위원 중 그 누구도 이 일에만 전적으로 매달려서 일할 수 없었다. 각 위원에게 급한 일이 많았을 뿐만 아니라 때로는 휴가도 가야 했고 또 종종 몸이 아파서 일을 할 수 없었기 때문이다. 또한 번역자회의의 위원들이 수시로 바뀌었고 그러다보니 성경 문체에 일관성이 없었고 작업이 지체되기도 하였다. 이 뿐만 아니라 불분명한 구절을 해석하는 문제에 있어서 정말 다양한 견해가 있었다.

1930년에는 구약의 약 1/3이 남아 있었는데, 이 일은 W. B. 레이놀즈 박사와 이원모 씨 그리고 나에게 맡겨진 몫이었다. 결국 모든 책을 다 끝내기는 했지만 우리 세 사람은 이전에 다른 사람들이 작업한 책들을 일일이 검토해야 한다고, 또 우리가 한 작업과 통일성이 있어야 한다고 생각했다. 이원모 씨와 나는 꼬박 1년 반 동안 이들 책을 자세히 검토하였다. 고치기도 하고 심지어 때로는 새로 번역하기도 하였다. 이렇게 바뀐 것은 레이놀즈 박사에게 보내어 일일이 승인을 받았다. 결국 이 작업은 1938년 여름에 끝났다. 이렇게 간략하게 우리가 한 작업을 소개하면서 나는 자그마한, 정말 아주 자그마한 어려움이 어떤 것들이 있었는지 언급하고자 한다. 이렇게 하는 것이 *The Korea Mission Field* 편집자가 나에게

3) 이 괄호 속에 들어 있는 숫자는 *The Korea Mission Fields* 1940년 5월호의 쪽 수이다. 이 쪽의 아래 오른쪽에는 “*The Korea Mission Field* 1938년 5월호에 실려 있는 같은 필자의 ‘처음 번역들’이라는 글을 또한 보시라”(See also “First Translations” by the same author in the *FIELD* of May 1938)는 주(註)가 작은 글자로 실려 있다.

부탁한 이유이기 때문이다.

그 어려움 가운데 하나는 불분명한 히브리어 구절을 만족할만한 번역으로 내놓는 일이었다. 이 작업을 하면서 참고한 책은 다음과 같다. 독일어 성경은 루터역과 개정역(the Revised), 러시아어 성경은 정교회역(the Orthodox)과 개정역(Revised), 영어성경은 개역(Revised), 모펫역(Moffatt), 굿스피드역(Goodspeed), 긴스버그(Ginsburg)의 영어역, 그리고 중국어 역본 두 개와 일본어 역본 하나이다. 이들 성경뿐만 아니라, 정통주의와 자유주의 경향을 망라하여 여러 권의 주석을 참고하였고, 또 두 종류의 히브리어 사전도 참고하였다. 그런데 어떤 구절은 역본들의 번역이 다른데 심지어 역본마다 모두 다른 경우도 있고, 주석이나 사전의 경우는 견해가 다를 때가 더 많았다. 따라서 문제는 이렇게 번역과 견해가 다른 경우에는 어떻게 이들을 조화시켜 번역에 반영하느냐 하는 점이었다. 이 문제가 첨예하게 대립되는 경우는 물론 개정위원들 간에 생각이 서로 다른 경우이다. 타협하기 위해 여러 시간이 걸리는 경우도 있었고, 또 가끔씩 투표를 하여 다수의 의견을 따른 경우도 있었다. 예를 들면 이렇다. 에스겔 39:14의 경우, “지면에 남아 있는 이들”(that remain upon the face of the earth)은 어떤 사람들을 가리키는가 하는 문제이다. 이 문제로 거의 한 시간을 토론하였다. 모든 주석과 역본을 읽어본 뒤에야 비로소 소수의 견해(the opinion of minority)를 채택하기도 하였다. 또 에스겔 20:39의 경우, “너희는 가라, 각자 자신의 우상들을 섬기라”(Go ye, serve ye every one his idols)는 구절은 몇 시간을 토론하였다. 개정위원 가운데 한 사람이, 주님이 이스라엘 집안에게 이러한 명을 내리셨다는 것은 있을 수 없는 일이라고 하면서 의문을 제기했기 때문이다. 원문이 말하는 것을 달리 번역할 수 없다는 다수의 의견이 결정된 뒤에도 그 위원은 반대 의견을 계속 고집하면서 자신의 생각을 주장하는 네 쪽의 의견서를 써내기도 하였다.

물론 가장 어려운 일은 히브리어와 한국어 문법이 무척 다르다는 데에 있었다. 예를 들자면 이렇다. 한국어 동사 체계에서는 3인칭 명령형을 나타낼 수 없기 때문에 다양한 방식으로 (79쪽) 원문에 있는 표현을 옮기기도 하였다. 물론 그 어떤 방식도 정확하다고 말할 수는 없지만 말이다. 대부분의 경우 “하게 하오”라는 표현을 채용해야만 했다. 하지만 “하게 하다”(cause to do)라는 번역이 정확한 의미라고 말할 수는 없다. 창세기 첫 장에 나오는 명령의 경우, “빛이 있게 하라…”(Let there be light …)와 같은 표현은 “빛치잇스라” 등으로 옮겼다. 그런데 이 경우 영어나 한국어나 어색하고 부정확하기는 마찬가지이다. 이 한국어 표현을 영어로 옮겨보면 “빛, 너는 존재하라”(The light be thou present)가 되기 때문이다. 하지만 (풀어서 옮기지 않는 한) 어떤 번역이 이 보다 더 나은 번역이라고 할 수 있을까? 다시 옮기 3장의 경우를 보기로 하자. 처음 아홉 절에 나오는 3인

칭 명령형은 “하엿섯드면”으로 또 “조핫슬거슨”을 이탤릭체로 표기하여 이 표현의 맺음말로 처리할 수밖에 없었다. 그래서 “그 날이 망했다라면 좋았을 것을”(would that the day had perished)이라는 식으로 옮겼다.

또 어려운 점은 몇몇 한국어 동사는 수동태로 사용되지 않는다는 점이다. 이 때문에 수동태를 억지로 만들어 사용해야만 했다. 한국인들이 이러한 표현에 익숙해지기를 바라면서 말이다.

또한 현재 가정법을 어떻게 옮기느냐 하는 것도 어려운 문제였다. 한국어는 가정법을 과거나 미래로만 사용하기 때문이다. “내가 배고프다 해도 나는 너에게 말하지 않겠다”(시 50:12)라는 구절을 가장 가깝게 옮기기 위해서 양보절 형태로 “내가가령주려도 네게닐아지 아닐 거슨”으로 옮겨보았다. 이 구절은 “예를 들어 비록 내가 배고파도 나는 너에게 말하지 않겠다. 왜냐하면 …”(For example, even though I am hungry, I will not tell thee, for, etc. …)과 비슷한 뜻이다. 다른 예로는 욥기 16:4를 들 수 있다. “만일 네 영혼이 내 영혼의 자리에 있다고 한다면…”이라는 구절이다. 그 뜻을 제대로 전달하기 위하여 “가령너희마음이 내마암자리에잇다하자”로 좀 이상한 표현으로 옮길 수밖에 없었는데, “예를 들어, 너의 마음이 나의 마음의 위치에 있다고 말하자”라는 뜻이다.

어려움 가운데에서도 가장 흔한 경우는 분사절이나 여타의 꾸밈절이 항상 꾸밈을 받는 낱말 앞에 온다는 사실이다. 이 경우 문장이 매우 길어지고 또 복잡해지는데 까닭은 독립절과 함께 나오기 때문이다. 이럴 경우에는 세심한 노력이 필요하다. 이렇게 어순(語順)이 복잡하면 그 뜻이 불명확해질 수 있기 때문에 정말 각고의 노력을 기울이지 않으면 안 된다. 이사야 14:19이 그 대표적인 경우인데, 이 구절은 무려 다섯 절로 서로 얽혀 있다. 예레미야 32:3-5에 나오는 “유다 왕 시드기야가 그를 가두었다. 무엇 때문에 너는 (이렇게) 예언하느냐? 이르기를, 여호와께서 이같이 말씀하셨다. 보라. 내가 이 도시를 바빌론 왕의 손에 주리라 …”도 마찬가지의 예이다. 히브리어 본문으로 읽어보면 일곱 행이 한 문장에 걸쳐 있고 (영어로는 여덟 행) 마지막에 가서야 의문사가 붙어 있다.

느헤미야 11장에는 여러 세대 후손들의 이름이 나오는데, “…의 아들 …의 아들 …의 아들 …”이라는 원문의 표현은 “…의 아들 …의 손자 …의 증손 …의 현손 …등”으로 바꾸어야만 했다. 한국인의 족보에 나오는 가족 관계는 이렇게 표현하는 까닭이다.

또 다른 어려움은 한국어에 대응어가 없는 경우이다. 예를 하나 들어보자. 시편에 자주 나오는 “태곳적부터 영원까지”(from everlasting to everlasting)가 이 경우이다. 한국어는 이 낱말을 “영원”으로 밖에 표현할 수 없는데 “영원부터영원까지”로 옮기면 “영원으로부터 영원에 다다르기까지”(from forever till forever)

라는 뜻으로 그 의미가 무척 어색하다. 영어도 마찬가지이다. 원문의 뜻을 제대로 전달하지 못한다는 점은 말할 것도 없지만 말이다. 하지만 길게 풀어서 옮기지 않는다면 달리 어떻게 표현할 수 있단 말인가? 한국어에는 “God”라는 말의 대응어가 없기 때문에 “하나님”이라는 용어를 채용하여 가장 가까운 뜻을 전달하고자 했다.<sup>4)</sup> 물론 그 본디 뜻은 “존경하옵는 하늘”(honorable heaven)이다. 그런데 구약 전체를 살펴보면 “신들”(gods)이라는 말을 자주 만나게 된다. 이 말은 이방인들이 숭배하는 대상을 가리키는 말이다. 그런데 이 경우 “신들”(gods)을 “존경하옵는 하늘들”(honorable heavens)로 옮기면 말이 안 된다. 망설이다가 결국 “신들”(spirits)로 옮기기로 하였다.<sup>5)</sup> 물론 원어의 뜻을 정확하게 옮겼다고 보기는 어렵지만 말이다.

번역 작업을 하면서 생각지도 않게 수없이 부딪쳐야만 했던, “뜻하지 않은 장애물”을 이렇게 독자 여러분들에게 잠깐 언급하였다. 하지만 가장 큰 어려움은 다음과 같은 점이다. (80쪽) 예언서와 시편과 잠언에 나오는 장엄한 문체를 어떻게 한국어로 옮기느냐 하는 것이었다. 문자적으로 옮기되 말이 되도록 또 될 수 있는 한 시적(詩的)으로 옮겨야 했기 때문이다. 어린 시절부터 히브리어 성경을 읽어온 사람으로서 말할 수 있는 것은 장엄한 문체로 기록되어 있는 히브리 시를 정말 있는 그대로 옮기기로 정말 쉬운 일이 아니다. 이 점에 있어서 한 언어의 시를 제대로 다른 언어로 옮기는 일이란 사실 불가능하다. 다른 언어로 말하고 다른 시각으로 사물을 바라보고 또 생각하는 사람들이 표현하는 그런 방식으로 어떻게 시(詩)의 아름다움과 그 힘을 전달하기란 정말 어려운 일이다. 성경을 번역하는 경우는 더욱 그렇다. 세속 문학작품을 번역할 때는 시의 경우로 말하자면 자유롭게 바꾸어 옮길 수도 있겠지만 하나님의 말씀은 그렇게 할 수가 없다. 성경을 번역하는 일은 마치 아름다운 풍경을 사진에 담아 터너(Turner)의 그림처럼 그렇게 보이도록 하는 일이라고나 할까!

하지만 교우들이 훌륭한 한국어로 구약을 읽을 수 있도록 개역위원들은 기도하는 마음으로 또 성실하게 작업에 임했다. 물론 두 언어를 절충하는 일이 태생적으로 어려운 일이지만 최대한 그렇게 해보려고 노력하였다. 사실 불완

4) “하나님”이라는 말은 로스 목사가 『예수성교전서』를 번역할 때 “위에서 다스리시는 분으로 땅에서 높으신 분”(the Ruler above and the supreme on earth)이라는 뜻으로 채택하여 사용한 말이다. 김정현, 『羅 約翰 (J. Ross) 한국의 첫 선교사』(대구: 계명대학교출판부, 1982), 209-210. 본디 이 글은 John Ross, “Corean New Testament”, *Chinese Recorder and Missionary Journal* 14 (Nov., Dec., 1883), 491-497에 실려 있으며, 이 글은 김정현 박사의 앞의 책, 206-213쪽에 그대로 실려 있다. 이 글에서는 김정현 박사가 쓴 책의 쪽수로 인용한다.

5) “하나님”이라는 용어는 피터스가 독창적으로 만든 것이 아니지만, 우상을 가리킬 때 “하나님들” 대신 “신들”이라는 용어를 만들어 사용한 것은 피터스 번역 팀의 독창적인 표현이라고 말할 수 있을 것이다.

전한 번역이다. 하지만 그래도 하나님께서 이 책을 통하여 한국교회에 복을 내리시리라 확신한다.

### 3. 『성경개역』 구약의 번역위원, 번역 철학, 번역 방식

#### 3.1. 번역위원

번역위원은 레이놀즈, 이원모, 피터스 세 사람이다.<sup>6)</sup> 피터스의 글에는 이들을 “개정위원”(“Revisers”)이라고 부른다. 1926년부터 세 사람이 한 팀이 되어 같이 작업하였다고 말한다. 처음 개정 작업은 약 1915년경에 “개역위원회”가 조직되어 시작되었다. 하지만 위원들의 잦은 여행과 휴가와 병고 때문에 일이 별로 진척되지 않았다. 그래도 구약의 약 2/3정도가 완성되었고 나머지 약 1/3이 남아 있었는데, 바로 이즈음에 위의 세 사람이 마무리 작업을 맡았다.<sup>7)</sup>

그런데 여기서 언급해야 할 것은 이 세 사람의 작업이 단순한 개정 작업이 아니었다는 점이다. 이들이 어떻게 작업했는가를 구체적으로 말하는 예를 보면 이 점은 분명하다. 그들이 맡은 구약 1/3의 개정 작업을 모두 끝낸 뒤, 앞서 다른 이들이 작업한 내용과 문체나 내용의 통일성을 기하기 위하여 일일이 다시 검토했다는 점에서 더욱 그렇다.<sup>8)</sup>

또 하나 언급해야 할 점은 위의 세 사람이 이 작업을 수행한 이유를 밝힌 것이다. 특히 『구약』이 한 사람의 선교사가 주도적으로 수행했다는 점에서 개정 작업의 필요성을 느꼈다고 말하고 있다. 물론 정황을 미루어 보면 레이놀즈가 바로 그 선교사라는 점을 알 수 있다. 그런데 레이놀즈 역시 개역 작업의 위원으로 같이 참여했다는 점도 특기할 만한 사실이다. 아무튼 이들의 작업은 아무래도 히브리어 원문을 잘 읽을 수 있었던 피터스의 주도적인 작업으로 이루어진 것이 아닐까 한다.<sup>9)</sup>

#### 3.2. 번역 철학

번역 철학은 한 마디로 문자적 번역이다. 곧 원문에 있는 것을 문자적으로

6) A. A. Pieters, “Notes on Old Testament Revision”, *The Korea Mission Field* 36:5 (May, 1940), 78.

7) Pieters, “Notes on Old Testament Revision”, 78.

8) Ibid.

9) E. M. Cable, “The Present Version”, *The Korea Mission Field* 34:5 (May 1938), 99.



옮기고자 노력했다는 점이 가장 중요한 특징으로 보인다. “길게 풀이하지”(paraphrase) 않으려고 노력하였다고 피터스는 말한다.<sup>10)</sup>

특히 이 점과 관련하여 피터스는 예언서와 잠언과 시편의 문체를 될 수 있는 대로 문자적(文字的)으로 말이 되도록 또 시적(詩的)으로 옮기려고 노력했다고 말한다.<sup>11)</sup> 피터스는 히브리 시 문학의 문체를 “장엄한”(sublime) 문체라고 말하면서, 이러한 시(詩) 문학을 옮기는 일은 풍경을 사진에 담아 그대로 따라 그리듯 그렇게 성경을 번역해야 한다고 말한다. 특별히 이 대목에는 피터스의 번역 철학이 스며 있는 말이 나오는데, 곧 시(詩)를 번역하는 일은 세속문학과는 달라야 한다는 점이다. 일반 시는 자유롭게 바꾸어 옮길 수 있겠지만 성경은 “하느님의 말씀”(“the Word of God”)이기 때문에 그렇게 자유롭게 바꾸어 옮겨서는 안된다는 것이 피터스의 생각이다.<sup>12)</sup>

### 3.3. 번역 방식

번역 방식은 두 가지로 나누어 볼 수 있다. 번역가의 신학적인 문제로 어려움이 발생했을 때는 다수의 의견을 따라 번역하였다.<sup>13)</sup> 또 하나 본문이 불분명하여 논쟁이 붙은 경우는 앞서 언급한 대로 여러 역본과 주석을 참조하여 의견을 조정하였다.<sup>14)</sup>

피터스는 개역의 구약 개정 작업을 하면서 영어 성경에서 번역하지 않고 히브리어 성경에서 번역하였다고 말하고 있다.<sup>15)</sup> 하지만 그가 사용한 히브리어 성경이 어떤 판본인지 잘 알 수 없다. 그런데 그가 언급한 참고 역본 가운데에는 긴스버그(Ginsburg)의 영어번역(“Ginsburg’s English”)이 들어 있는데, 사실 이 역본이 긴스버그가 번역한 어떤 영어성경을 가리키는지 잘 알 수 없다. 사실 같은 이름의 크리스찬 긴스버그(C. D. Ginsburg)라는 성서학자가 편집한 히브리어 성경이 있기 때문에<sup>16)</sup> 피터스가 대본으로 사용한 히브리어 성경이 긴스버그의 히브리어 비평본이 아닐까 짐작해보지만 이것도 확실치 않다.

아무튼 이렇게 어려운 본문을 어떻게 옮길까 결정할 때에는 여러 역본을 참조

10) Pieters, “Notes on Old Testament Revision”, 79.

11) Ibid., 80.

12) Ibid., 79.

13) Ibid., 78.

14) Ibid.

15) Ibid.

16) B. J. Roberts, “I. The Old Testament: Manuscripts, Text and Versions”, G. W. Lampe, ed., *The Cambridge History of The Bible. Vol. 2: The West From The Fathers To The Reformation* (Cambridge: The Cambridge University Press, 1969), 12.

하여 옮겼다고 했다.<sup>17)</sup> 참조한 역본은 독일어, 러시아어, 영어, 중국어, 일본어의 다섯 언어로 된 성경 11개의 역본을 참조하였다고 한다. 이렇게 참조한 역본을 피터스는 구체적으로 “독일어 루터역과 개정역(the Revised), 러시아어 정교회역(the Orthodox)과 개정역(Revised), 영어 개역(Revised)과 모펫역(Moffatt)과 굿스피드역(Goodspeed)과 긴스버그(Ginsburg)의 영어역, 그리고 중국어 역본 두 개와 일본어 역본 하나”라고 말한다.<sup>18)</sup>

비록 번역 대본이 어떤 히브리어 비평본이었는지는 분명치 않다. 하지만 참조한 성경 번역본을 일일이 언급한 것을 통하여 우리가 알 수 있는 점은 번역 대본이 적어도 영어 성경과 중국어 성경만이 아니라는 점이다. 흔히들 『성경개역』의 번역 대본으로 선교사 번역자들은 영어 성경을 사용하고 한국인 번역자들은 중국어 성경을 사용하여 작업을 했다는 통설은 사실과 다르다는 것을 알 수 있다.

또한 성경 역본 이외에도 정통주의와 자유주의 전통을 모두 망라한 성경 주석을 다수 참조하였으며, 히브리어 사전도 두 종류나 참조하였다고 하였다. 이러한 언급을 통하여 또한 『성경개역』의 번역 작업 역시 여타의 성경 번역 작업과 마찬가지로 학문적으로 다양한 전통을 진지하게 참고하여 치밀하게 작업한 성경이었다는 점을 알 수 있다.

## 4. 번역 내용

피터스가 번역하면서 부딪친 수많은 문제 가운데에서도 우리말의 경우는 수동태가, 그리고 히브리어의 경우 3인칭 기원형과 현재 가정법이 가장 문제가 되었던 것으로 보인다. 또한 꾸미는 절이 긴 경우 어떻게 어색하지 않은 한국어 문장으로 바꾸느냐 하는 것도 큰 고민거리였다. 이러한 문제점을 하나씩 짚어보기로 하자.

### 4.1. 우리말의 수동태(受動態) 문제

우리말이 수동태를 별로 사용하지 않는 언어이기 때문에 오는 문제이다. 따라서 어떤 경우에는 한국인의 귀에 익숙해지기를 바라면서 수동태를 만들어 사용하기도 하였다.<sup>19)</sup> 이 경우 피터스는 구체적인 예를 들지 않았다. 하지만 이사야

17) Pieters, “Notes on Old Testament Revision”, 78.

18) Ibid., 79.

19) Ibid.

에 나오는 유명한 고난 받는 종의 노래(53장)를 예로 들어 이 점을 잠시 살펴보자(53:3). 인용문의 행갈이는 이해를 돕기 위하여 임의로 나눈 것이다.

그는 멸시를 밧아서 사람의게 슬혀버린바 되었스며  
간고를 만히 격것스며 질고를 아는자라  
마치 사람들의게 얼굴을 가리우고 보지아님을 밧는자 갓하셔  
멸시를 당하였고 우리도 그를 귀히 녀이지아니하였도다

이 가운데에서도 “슬혀버린바 되었스며”와 “마치 사람들의게 얼굴을 가리우고 보지아님을 밧는자”라는 표현은 우리말로 어색한 수동태 표현이다. 『개역한글판』(1961년)은 앞의 표현을 “싫어 버린바 되었으며”로, 뒤의 표현은 “마치 사람들에게 얼굴을 가리우고 보지 않음을 받는 자 같아서”로 표기하고 있다.

그런데 앞의 표현을 『공동』(1977년)은 “사람들에게 멸시를 당하고 퇴박을 맞았다”로 읽었고, 『새번역』(2001년)은 “그는 사람들에게 멸시를 받고, 버림을 받고, 고통을 많이 겪었다”로 읽었다. 수동태를 사용하고 있지만 이들 번역에서는 어색하지 않은 수동태가 계속 이어지는 것을 확인할 수 있다. 하지만 『성경개역』의 경우 “슬혀버린바 되었스며”(“싫어 버린바 되었으며”)라는 표현은 억지로 만든 수동태인 것을 확인할 수 있다. 이렇게 어색한 수동태로 번역한 것은 피터스가 일찍이 『찬성시』(1895년)에 번역하여 실은 이사야 53장에서도 확인할 수 있다.<sup>20)</sup> 이 찬송가의 제70장에 실린 이사야 53:4에 “더가업쉬넉임되고슬혀브림되었스니”라고 번역되어 있다. 이 구절은 “저가 업수이 여김되고 싫어버림 되었으니”로 표기법을 고쳐 읽어볼 수 있는데, 찬송가에 실려 있는 가사이기 때문에 운율이 잘 맞기는 하지만 어색한 수동태로 번역되어 있기는 마찬가지이다.

또한 “마치 사람들의게 얼굴을 가리우고 보지아님을 밧는자 갓하셔”(“마치 사람들에게 얼굴을 가리우고 보지 않음을 받는 자 같아서”)의 경우도 마찬가지이다. 특별히 “보지아님을 밧는자 갓하셔”라는 표현이 그렇다. 『공동』은 이 부분을 “사람들이 얼굴을 가리우고 피해 갈 만큼 멸시만 당하였으므로”라고 풀어서 읽었다. 『새번역』 역시 “사람들이 그에게서 얼굴을 돌렸고, 그가 멸시를 받으니”로 풀어서 읽었다.<sup>21)</sup>

20) 『찬성시』(서울: 삼문출판사, 1905), 34. 이 찬송가에는 이사야 53장이 “제칠십 이사야오십삼장 예수 오시기 전 칠백 오십 년에 선지 이사야가 예수를 위하여 미리 한 말씀이라”는 제목이 붙어 있으며, 이사야 53장 전체를 22절로 나누어 옮겼다. 찬송가에 실려 있는 가사이기 때문에 운율을 맞추어 번역한 것을 알 수 있다.

21) 이사야의 고난 받는 종의 노래 가운데에서 이 구절(53:3)은 특별히 논란이 되는 구절이다. 『공동』과 『새번역』이 모두 이 구절을 “사람들이 얼굴을 가리고 그를 피한다”는 뜻으로 읽었는데, 이들 번역은 NJPS의 난외주(c-c)가 가리키듯이 레위기(13:45)와 함께 읽을 때 문제가 없지 않

그런데 『성경개역』의 난외주에는 “그가 우리압헤서 얼굴을 가리운 사람 갖하셔”라고도 읽을 수 있는 가능성을 제시하고 있다. 그리스어 칠십인역이 이미 이렇게 읽은 전통이 있으며, 영어성경 NJPS도<sup>22)</sup> 이러한 읽기를 제시하고 있다. 이렇게 『성경개역』의 난외주에 제시한 번역이 오히려 더 훌륭한 번역으로 보인다.<sup>23)</sup> 그런데도 구태여 번역 본문에는 어색한 수동태 문장을 그대로 두고 난외주에 자연스러운 한국어 문장을 제시한 것은 바로 피터스의 번역 철학이 반영되어 있는 부분으로 보인다. 곧 본디 히브리어 본문의 수동태 문장이 어색하기는 하지만 한국인 독자들이 이 수동태 문장에 익숙해지기를 바라면서 될 수 있는 대로 번역문에서 문자적인 번역을 하였다고 언급한 것을 가리키는 말이다.<sup>24)</sup>

## 4.2. 히브리어 동사의 3인칭 기원형

우리말에는 없고 히브리어 동사에 있는 3인칭 기원형을 어떻게 옮길 수 있느냐 하는 문제이다. 일반적으로 “하게 하오”로 번역하였다고 말하면서도, 이 표현이 한국어로는 어색하기도 할 뿐더러 사실 부정확한 번역이라고 말하는 점이 돋보이는 부분이다. “하게 하오”라는 말은 “...로 하여금 ...을 하게 하다”라는 뜻으로 이해할 수 있다. 어떤 사람이나 어떤 사물이 어떤 동작을 하게 하다는 뜻이다. 그런데, 이러한 어법은 사실 우리말에서 잘 사용하지 않는 어법으로, 피터스는 이 표현이 억지로 만들어 사용한 예라고 말하지는 않았지만, 이 표현도 만들어 사용한 어법이라고 말해야 할 것 같다.

피터스는 그 예로 창세기 1장과 욥기 3장을 들고 있다. 우선 창세기 1장의 경우를 살펴보자. 『성경개역』은 1:3을 이렇게 읽는다.

하나님이 갈아샤대 빗치 잇스라 하시매 빗치 잇섯고

---

다. NJPS의 난외주에는 “곧 문둥병자로서; 레위기 13:45 이하를 참조하라”(“I.e., as a leper; cf. Lev. 13.45ff”)라고 되어 있다. 레위기 본문은 이렇다. “한센씨 병에 감염된 사람은 그의 옷을 찢어야 한다. 그의 머리는 밀어야 한다. 그의 윗입술은 가려야 한다. 그리고는 외쳐야 한다. ‘부정하오! 부정하오!’라고-.”(13:45) 이렇게 레위기 본문에 비추어 이사야 53:3의 이 구절을 읽어보면 『성경개역』의 난외주에 제시되어 있는 “그가우리압헤서얼굴을가리운사람갖하셔”(“그가 우리 앞에서 얼굴을 가리운 사람 갖하셔”)라는 번역이 마소라 본문의 뜻을 더 정확하게 읽었다고 말할 수 있을 것이다. 여기에 비해 같은 『공동』 그리고 이 본문에서 『공동』을 따른 것으로 보이는 『새번역』은 또 다른 가능성을 제시하고 있기는 하나, 오히려 이 전통을 난외주로 처리했어야 하지 않을까 생각한다. 『성경개역』은 고난 받는 종이 자신의 얼굴을 가렸다고 읽은 반면, 『공동』과 『새번역』은 사람들이 얼굴을 가렸다고 읽는 까닭이다.

22) “As one who hid his face from us, He was despised, we held him of no account.” (Is 53:3b)

23) 『공동』이나 『새번역』은 이 점과 관련하여 난외주를 달지 않았다.

24) Pieters, “Notes on Old Testament Revision”, 79.

이 구절을 『개역한글판』은 “하나님이 가라사대 빛이 있으라 하시매 빛이 있었고”라고 표기하였다. “빛이 있으라”라고 하는 표현은 히브리어 본문으로 “예히 오르”(אור יהי)라고 하여, “빛으로 하여금 생기게 하라”나 “빛아, 생겨나라”로도 옮길 수 있는 표현이다. 하지만 피터스가 어려움을 토로했듯이 우리말에는 3인칭 명령형이 없기 때문에, 옮기는 데 어려움이 많은 히브리어 어법이다.<sup>25)</sup> 그래서 “빛치 잇스라”로 옮겨놓아도 만족스럽지 않고 또 불명확한 번역이라고 피터스는 영어로 역지로 옮겨보자면 “The light be thou present”라고 어색하게 표현할 수밖에 없다고 말한다.<sup>26)</sup> 물론 “빛이 있으라”는 번역은 『성경개역』의 고유한 표현이라기보다는 『구역』에서 이미 사용하던 것을 그대로 따온 것이다. 다른 대안이 없어서 고민하다가 그냥 『구역』을 따라 옮긴 것으로 보인다. 그런데 후대에 나온 『공동』과 『새번역』은 “빛이 생겨라”로 옮겨 이 문제를 해결하고자 하였다.<sup>27)</sup>

또 히브리어 동사 3인칭 기원형의 다른 예로 피터스는 욥기 3장을 들고 있다.<sup>28)</sup> 『성경개역』은 “...하엿섯드면”과 “...섯드면”으로 이어지는 3인칭 명령형을 옮겼고 이 기원의 마지막 부분에 가서야 “도하슬것을”(3:9)이라는 표현을 작은 글자로 표기하였다. 곧 이 말을 첨가하여 3인칭 명령형이 지니고 있는 그 뜻을 좀 더 분명하게 하고자 한 것이다. 『성경개역』의 욥기 본문을 읽어보기로 하자 (3:3-9). 독자의 이해를 돕기 위하여 임의로 줄바꾸기를 한 것이다.

나의 난 날이 멸망하엿섯드면  
 남아를 배엿다 하던 그 밤도 그러하엿섯드면  
 그날이 캄캄하엿섯드면  
 하나님이 우에서 도라보지 마섯드면

25) Ibid., 78-79.

26) 『개역』(1938)과 피터스의 글 모두 “빛치 잇으라 (하시매 빛치 잇었고)”(창 1:3)로 표기되어 있다.

27) “빛이 생겨라”라는 해석은 또한 히브리어 동사 “하야”(יהי)를 어떻게 이해하느냐 하는 문제와 연결되어 있다. 흔히 이 동사의 일차적인 뜻이 “이다”나 “있다”로 해석하는 경향이 있으나, 이는 이 동사에 대한 오해에서 비롯된 것이다. 사실 19세기 나온 히브리어 사전이나 최근에 나온 히브리어 사전을 찾아보아도 이 동사의 일차적인 뜻을 “...이 생기다, 일어나다”로 표기하고 있다. 따라서 “빛이 생겨라”는 번역은 “하야”(יהי) 동사의 이해와도 관련이 되어 있는 번역이라고 보아야 한다. 특별히 “하야” 동사가 가장 많이 쓰이는 “바예히”(יֵהי)나 “바테히”(תֵהי) 등의 표현은 “...한 일이 생기다, 벌어지다”라는 뜻으로 대부분 사용되는 것을 확인할 수 있다. 다음 사전들을 보라. E. Robinson, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament Including the Biblical Chaldee*. 8th ed. (Boston: Crocker and Brewster, 1857), יהי 항목 1, 2와 Note; L. Koehler and W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. M. E. J. Richardson, ed., trans. (Leiden: Brill, 2001), יהי 항목 1, 2.

28) Pieters, “Notes on Old Testament Revision”, 78-79.

빛도 그 날을 빗최지 말았섯드면  
 유암과 사망의 그늘이 그 날을 자기것이라 주장하엿섯드면  
 구름이 그 우에 덮혔섯드면  
 낮을 캄캄케 하는것이 그 날을 두렵게 하엿섯드면  
 그 밤이 심한어두움에 잡혔섯드면  
 해의 날수 가온대 기쁨이 되지마랏섯드면  
 달의 수에 들지 마랏섯드면  
 그 밤이 적막하엿섯드면  
 그가온대서 즐거운 소래가니러나지 마랏섯드면  
 날을 저주하는자  
 곧 큰 악어를 격동식히기에 닉숙한자가 그 밤을 저주하엿섯드면  
 그 밤에 새벽 별들이 어두엿섯드면  
 그 밤이 광명을 바랄지라도 엿지못하며  
 동틈을 보지못하엿섯드면 도향슬것을

긴 문장이지만 이렇게 옮겨보면 앞서 얘기한대로 “...하엿섯드면” 그리고 이와 비슷한 표현인 “...섯드면”이 반복적으로 나오는 것을 알 수 있다. 그런데 1961년에 나온 『개역한글판』은 이 기원형 어미를 “...하엿엇더라면”이나 “...았엇더라면”으로 바꾸어 놓은 것을 확인할 수 있다. 좀 길기는 하지만 어떻게 어감이 달라졌는지 확인하기 위하여 인용해보자.

나의 난 날이 멸망하엿엇더라면  
 남아를 배엿다하던 그 밤도 그러하엿엇더라면  
 그 날이 캄캄하엿엇더라면  
 하나님께서 위에서 돌아보지 마셨더라면  
 빛도 그 날을 비취지 말았엇더라면  
 유암과 사망의 그늘이 그 날을 자기 것이라 주장하엿엇더라면  
 구름이 그 위에 덮엿엇더라면  
 낮을 캄캄하게 하는 것이 그 날을 두렵게 하엿엇더라면  
 그 밤이 심한 어두움에 잡혔엇더라면  
 해의 날수 가운데 기쁨이 되지 말았엇더라면  
 달의 수에 들지 말았엇더라면  
 그 밤이 적막하엿엇더라면  
 그 가운데서 즐거운 소리가 일어나지 말았엇더라면  
 날을 저주 하는 자  
 곧 큰 악어를 격동시키기에 익숙한 자가 그 밤을 저주하엿엇더라면  
 그 밤에 새벽 별들이 어두웠엇더라면

그 밤이 광명을 바랄찌라도 얻지 못하며  
 동틈을 보지 못하였었다더라면 좋았을 것을

1938년에 나온 『성경개역』과 마찬가지로 『개역한글판』은 마지막에 “좋았을 것을”을 작은 글자로 처리하였다. 1961년에 나온 『개역한글판』은 1933년에 나온 한글맞춤법 통일안에 맞추어 표기법을 바꾼 것이라고 하는 것이 일반적인 평가이다. 하지만 여기서는 종결어미를 바꾸어 번역한 것을 확인할 수 있다. 이와 관련하여 작은 글자로 처리한 부분을 피터스는 그의 글에서 “조항을거슨”으로 번역하였다고 했는데, 『성경개역』은 “도항을것을”로 표기하고 있으며 『개역한글판』은 이를 맞춤법에 맞추어 “좋았을 것을”로 표기하고 있다. 피터스의 원고 번역이 『성경개역』 본문에서 약간 달라진 것을 확인할 수 있다.

아무튼 『성경개역』 본문 속에 들어 있는 작은 글자는 원문의 뜻을 더 분명하게 이해하도록 하기 위하여 본문에 집어넣은 것이라고 『성경개역』의 서문은 밝히고 있는데,<sup>29)</sup> 읍기의 경우는 아홉 절이나 계속해서 이어지는 기원형 어미를 “좋았을 것을”이라는 단 한 마디로 마무리한 흔치 않은 예이다. 그래서 마지막 9절의 “...하였더라면 좋았을 것을”이라는 표현은 3인칭 기원형을 피터스가 어떻게 옮겼는지 제대로 알 수 있는 표현이다. 따라서 이렇게 바꾸어 옮겨놓을 수 있을 것이다.

나의 난 날이 멸망하였었다더라면 좋았을 것을  
 남아를 배었다하던 그 밤도 그러하였었다더라면 좋았을 것을  
 그 날이 캄캄하였었다더라면 좋았을 것을  
 하나님이 위에서 돌아보지 마셨더라면 좋았을 것을  
 빛도 그 날을 비취지 말았었다더라면 좋았을 것을 ...

이러한 번역을 목표로 삼았던 것으로 보인다. 그런데 문제는 “...하였었다면”이라는 표현을 보면 “...하였더라면”이라고 옮겨도 충분히 그 의미가 전달이 되는데도 “...었...”이라는 요소를 집어넣어 우리말에는 없는 번역투의 문장을 내놓았다는 점을 지적해야 할 것 같다. 곧 우리말에는 없는 과거완료형을 만들어 옮겨 놓은 것이다. 실제로 위의 번역문을 보면 통일성이 결여되어 있는데, “하나님이 위에서 돌아보지 마셨더라면”이라는 부분에서 통일성을 기하려면 “하나님이 위에서 돌아보지 마셨었다면”으로 “었”을 집어넣어야 마땅하지만 그렇게

29) 『성경개역』(1938)의 구약 목록 범례에는 “원문에 가입한 잔 글자는 원문에 뜻을 더 밝힘임”이라고 명기하고 있다. 이 작은 글자에 대하여 자세하게 연구한 글은 민영진, 『국역성서연구』(서울: 성광문화사, 1984), 68-80(“改譯聖書 本文 안의 작은 글자”)를 보라.

하지 않았다. 이 점은 우리말이 구태여 “...였...”이라는 요소를 집어넣지 않아도 그 뜻을 전달하는 데 아무런 문제가 없다는 점을 반증하는 예라고 할 수 있다. 이러한 점 역시 피터스가 언급한 대로 한국어에는 없는 요소를 만들어 번역투의 문장을 만든 예라고 말할 수 있다.

이러한 점을 잘 알고 2001년에 나온 『새번역』은 “-였-”을 빼고 “...하였더라면”으로 어미를 모두 통일하여 옮겼다. 『새번역』을 읽어보자(3:3-4).

내가 태어나던 날이 차라리 사라져 버렸더라면,  
 “남자 아이를 배었다”고 좋아하던 그 밤도 망해 버렸더라면,  
 그 날이 어둠에 덮여서,  
 높은 곳에 계신 하나님께서도 그 날을 기억하지 못하셨더라면,  
 아예 그 날이 밝지도 않았더라면 ...

“...였더라면”이나 “왔더라면”이라는 어미를 분명하게 알아볼 수 있도록 행갈이를 바꾸어서 인용해 보았다. 그런데 이와는 달리 『공동』은 히브리어 3인칭 기원형을 우리말로 옮길 때 아예 다른 방식으로 옮긴다. 곧 명령으로 바꾸어 옮긴 것이다. 인용해보기로 하자(3:3-4).

내가 태어난 날이여, 차라리 사라져 버려라.  
 사내아이를 배었다고 하던 그 밤도 사라져 버려라.  
 그 날이여, 어둠에 뒤덮여  
 위에서 하느님이 찾지도 않고  
 아예 동트지도 말아라. ...

이렇게 『공동』은 우리말에는 없는 히브리어 3인칭 기원형을 2인칭 명령형으로 바꾸어 자연스러운 우리말이 되도록 애쓴 것을 확인할 수 있는데, 이 점은 창세기 1장의 “빛이 생겨라”(3절)나 “하늘 창공에 빛나는 것들이 생겨 밤과 낮을 갈라놓고 절기와 나날과 해를 나타내는 표가 되어라!”(14절)라고 옮긴 것과 같은 예라고 말할 수 있다.

이렇게 우리말 어법에는 없는 히브리어 3인칭 기원형은 우리말로 옮기기가 어려운 것이 사실이다. 이러한 문제점이 우리말 성경은 어떻게 해결하고자 했는지 『성경개역』부터 『개역한글판』을 거쳐 『새번역』까지 그 변천 단계를 표기해 보면 이렇다.

“하엿섯드면”(개역)→“하엿엇더라면”(개역한글판)→“하였더라면”(새번역)



앞서 언급했듯이, 이와 함께 『공동』은 “버려라”나 “말아라”라는 2인칭 명령을 사용하여 우리말에는 없는 히브리어 3인칭 기원형을 나타냈다. 이렇게 우리말 성경은 우리말에 없는 이 문법적 요소를 두 가지 전통으로 만들어 사용하였다. 이러한 전통은 앞으로 성서 번역이 계속되는 동안 연구하고 또 참고해야 할 중요한 전통으로 생각한다. 이렇게 생각해볼 때 비록 완벽하지는 않다고 하더라도 이 문제를 해결하고자 애쓴 흔적을 우리는 피터스의 글과 『성경개역』 본문을 통해서 확인해 볼 수 있다.

#### 4.3. 히브리어의 현재 가정법

히브리어의 현재 가정법의 문제이다. 한국어는 과거와 미래 시제로만 가정법을 사용하기 때문에 어려움이 있는 어법이라고 피터스는 말한다.<sup>30)</sup> 히브리어 가정법은 일반적으로 “임”(אם)이라는 말과 “루”(לו)라는 말로 표현한다. “임”은 주로 현재와 미래에 일어날 수 있는 상황을 나타내고, “루”는 주로 과거에 일어나지 않았으며 현재나 미래에도 일어날 가능성이 없는 경우에 주로 사용되는 용어이다.<sup>31)</sup> 피터스는 그 예로 시편 50편과 욥기 16장을 들었다. 먼저 시편 50:12을 읽어보자.

내가 가령 주려도 네게 날아지아닐 거슨<sup>32)</sup>  
세계와 거기 충만한 것이 내 것임이로다

이 구절에서 가정법이 들어 있는 상반절을 『개역한글판』은 “내가 가령 주려도 네게 이르지 않을 것은 (세계와 거기 충만한 것이 내 것임이로다)”로 당시 맞춤법을 따라 고쳐 읽었다. 그런데 “내가 가령 주려도”라는 표현이 바로 문제가 되는 표현인데, 히브리어 본문에는 “임 에르아브”(אם ארעב)라고 되어 있다. 여기서 생각해 봐야 할 점은 “굶주리다”나 “배고프다”는 뜻의 동사가 익톨(Yiqtol) 형으로 되어 있다는 점이다. 이 익톨(Yiqtol) 형은 지금 또는 앞으로도 계속 그러한 상태이거나 동작이 계속해서 일어난다는 뜻을 지니고 있다. 그렇다면 과거나 미래에만 가정법을 사용하는 우리말의 경우 말을 만들어 그 뜻을 설명할 수밖에 없

30) Pieters, “Notes on Old Testament Revision”, 79.

31) A. E. Cowley, *Gesenius' Hebrew Grammar*. 2d ed. (Oxford: Oxford University Press, 1910), §159 l. 이외에도 “헨”(הן)이나 “키”(כי)가 가정법으로 사용되기도 한다. 앞의 책 §159 v, aa-bb를 보라.

32) 『성경개역』에는 “내가 가령 주려도 네게 날아지 아닐 것은”으로 표기되어 있다. 피터스의 글에는 “주려도”가 “쥬려도”로, “아닐것은”이 “아닐거슨”으로 표기되어 있다.

다. 이러한 우리말의 어법 때문에 피터스는 “가령”이라는 말을 사용하여 이 동사의 기능을 분명하게 표현하고자 “내가 가령 주려도”라고 옮겼다. 아니면 “만일”이라는 뜻으로 옮길 수 있는 “임”(אם)이라는 불변화사를 “예를 들어”라는 뜻으로 “가령”으로 옮겼다고 볼 수도 있을 것이다. 그런데 피터스는 이 표현의 뜻은 “예를 들어, 내가 배고프다 하여도, 나는 너에게 말하지 않겠다. 왜냐하면 ….”(“For example, even though I am hungry, I will not tell thee, for, ….”)이라고 설명한다.<sup>33)</sup> 그의 글에서 이렇게 길게 설명을 붙이면서도 단순하게 “내가 가령 주려도”로 옮기면서, 개역의 번역 원칙이 길게 풀어서 번역하는 것이 아니기 때문이라고 그 이유를 설명한다.<sup>34)</sup>

그런데 옮기의 경우는 이러한 예를 더욱 분명하게 보여준다. 피터스는 옮기 16장을 그 예로 들었다. 16:4를 피터스는 “가령너희마음이 내마암자리에 잇다하자”로 그의 글에서 표기하고 있는데,<sup>35)</sup> 『성경개역』 본문은 약간 다른 표기법으로 인쇄되어 있다. 이 구절을 인용해보기로 하자.

나도 너희처럼 말할수 잇나니  
가령 너희 마암이 내 마암자리에 잇다하자<sup>36)</sup>  
나도 말을 지어 너희를 치며  
너희를 향하여 머리를 흔들수 잇나니라

이 인용문은, 내용을 쉽게 이해할 수 있도록 하기 위해서 필자가 임의로 줄바꾸기를 한 것이다. 여기서 “가령 너희 마암이 내 마암자리에 잇다하자”라는 부분이 피터스가 고민한 부분으로,<sup>37)</sup> “For example, let us say that your mind is in the position of my mind”라고 영어로 설명하고 있다.<sup>38)</sup> 이 부분에서 피터스가 현재 가정법이라고 부르고 옮긴 부분이 “가령 … 하자”(“For example, let us say that ….”)라는 부분이다. 히브리어 불변화사 “루”(ל)를 옮긴 말이다.

“루”라는 히브리어 불변화사가 익톨(Yiqtol) 형과 함께 쓰이는 경우 “…이라

33) Pieters, “Notes on Old Testament Revision”, 79.

34) 『공동』은 “내가 배고픈들 너희에게 달라고 하겠느냐?”로, 『새번역』은 “내가 배고프다고 한들, 너희에게 달라고 하겠느냐?”로 비슷하게 옮겼다. 곧 “…한들”이라는 어미를 사용하여 히브리어 “임”(אם)으로 표현되는 가정법을 처리하였다.

35) Pieters, “Notes on Old Testament Revision”, 79.

36) 이 구절에서 두 번 나오는 “마암”이라는 표현이 피터스의 글에서 앞은 “마음”으로, 뒤는 “마암”으로 표기되어 있다.

37) 여기서 “네페쉬”(נפש)라는 말을 “마음”으로 옮긴 것은 무척 과격적인 번역이라고 생각한다. 피터스는 『시편촬요』(1895년)부터 시작하여 『성경개역』 시편에 자주 나오는 이 용어를 대부분 “영혼”으로 옮겼기 때문이다. 이환진, “알렉산더 피터스의 『시편촬요』 번역 평가”, 참조를 바람.

38) Pieters, “Notes on Old Testament Revision”, 79.

면 얼마나 좋으랴!”(창 17:18)로 옮길 수 있으며, 카탈(Qatal) 형과 함께 쓰이는 경우 “…한다면 좋으련만!”(민 14:20)이나 “만일 …하기라도 한다면!”(삿 13:23)으로 옮길 수 있다.<sup>39)</sup> 또한 명령형과 함께 쓰여 “제발 내 말 좀 들어보시죠”(창 23:5)라는 뜻을 나타내기도 한다. 그런데 분사(分詞)와 함께 쓰이는 경우도 있다. 이 경우는 문맥에 따라 다양하게 옮길 수 있다. 그런데 위의 욥기 본문처럼 “있다”라고 흔히 해석하는 “예쉬”(עָשָׂה)라는 명사와 함께 쓰일 경우는 좀 복잡하다.<sup>40)</sup>

아무튼 “루 예쉬”라는 표현은 위의 욥기 16:4와 함께 민수기 22:29에만 나오는 표현이다. 그런데 민수기 22:29을 『성경개역』은 “발남이 라귀에게 말하대 내가 나를 거역하는 연고니 내 손에 칼이 잇섯더면 곳 너를 죽였스리라”로 읽어, “내 손에 칼이 잇었더면”으로 단순하게 “… 있었다면”으로 옮긴 것을 확인할 수 있다. 그런데 불변화사 “루”가 익톨(Yiqtol) 형과 함께 쓰인 욥기 6:2에서 『성경개역』은 “나의 분한을 달아 보며 나의 모든 재앙을 저울에 들수 잇스면 바다모래보다도 무거울것이라”로 읽어 마찬가지로 “들수 잇스면”으로, 역시 “… 있으면”으로 단순하게 옮겼다.

그런데 사무엘하 19:7의 경우 『성경개역』은 “이제 곳 니러나 나가서 왕의 신복들의 마암을 위로하야 말삼하옵쇼셔 내가 여호와를 가라쳐 맹서하옵나니 왕이 만일 나가지아니하시면 오늘밤에 한사람도 왕과 함피 머물지 아니할지라 그리하면 그 화가 왕이 젊었슬때에브터 지금까지 당하신 모든 화보다 더욱 심하리이다”로 읽고 있다.

물론 이렇게 같은 표현을 “가령 … 하자”(욥 16:4)와 “만일 …하면”(삼하 19:7)과 “…있었다면”(민 22:29)과 “… 있다면”(욥 6:2)으로 다양하게 옮긴 것을 알 수 있다. 이러한 점은 두 가지로 나누어 생각해 볼 수 있다. 성경 번역을 하다 보면 모든 경우를 통일시키기 어렵다. 그래서 같은 히브리어가 같은 뜻을 나타내는 경우라 하더라도 수많은 본문을 똑같이 옮기기가 쉽지 않다. 또 하나는 물론 가정법이 우리말에는 그렇게 발달되어 있지 않아서 정확하게 구별하여 옮기기가 어려웠을 것이라는 생각이다. 다만 우리가 『성경개역』을 통해서 얻을 수 있는 수확은 이렇다. 곧 히브리어 불변화사 “루”(לו)와 관련된 가정법은 문맥에 따라서 “가령 … 하자”나 “만일 … 하면” 또는 “… 있었다면”과 “… 있다면”으로 옮길 수 있다는 점이다. 그런데 『공동』에서는 다른 가능성을 제시하고 있다. 위에서 예로 든 본문을 『공동』으로 읽어보자.

39) Koehler and Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, לו 항목 1, 3.

40) 이 용어를 명사라고 부르는 이유는, 물론 성경에서 대부분이 이 낱말이 “있다”는 뜻으로 사용되기는 하지만, 본디 이 말이 “있는 것”이나 “있음”이란 속뜻을 지니고 있는 “재산”이라는 뜻으로 잠언 8:21과 벤시라 42:3에 등장하는 까닭이다. Koehler and Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, לו 항목 4 참조.

“자네들이 내 처지에 있다면  
나도 분명히 자네들과 같은 말을 했을 것일세.”(욥 16:4)

“임금님께서 나가 주지 않으신다면,  
두고 보십시오,  
오늘 밤 임금님 곁에 머물러 있을 사람이 하나도 없을 것입니다.”(삼하 19:7)

“네가 이렇게 나를 놀리지 않았느냐?  
내 손에 칼만 있었으면 당장 쳐죽였을 것이다.”(민 22:29)

“아, 이 원통한 심정을 저울질하고  
재앙도 함께 달아 보았으면,  
바닷가 모래보다도 무거우리니  
나의 말이 거칠다면, 그 때문이리라”(욥 6:2-3)

『공동』은 이 가정법을 “-다면”과 “있(았)으면”으로 읽었다. 과거와 현재로 나누어 표기하고 있으며, “만일”이나 “가령” 또는 “가령 …하자”라는 말을 집어넣지 않고 가정법을 표현하였다. 이러한 사정은 『새번역』도 별반 다르지 않다. 『공동』과 마찬가지로 “가령”이나 “만일”이라는 표현도 집어넣지 않았으며, “-다면”과 “-있더라면”의 두 가지 형태로 가정법을 사용하고 있다.

아무튼 피터스가 작업한 『성경개역』은 이렇게 문자적 번역을 목표로 하였지만 원문의 뜻을 잘 살리려는 의도로 때로는 길게 읊긴 것도 눈에 띈다. “가령 …있다 하자”(욥 16:4)가 그러한 경우이다.

## 5. 피터스의 “구약 개정에 대한 노트”에 대한 평가

피터스가 레이놀즈와 이원모와 함께 작업한 『성경개역』의 구약은 번역 철학과 번역 방식을 살펴보면 개정이라기보다는 새로운 번역이라고 말할 수 있을 것이다. 『구역』과 달리 『성경개역』의 구약은 히브리어에서 우리말로 번역한 역본인 까닭이다. 실제로 개역자회의가 구성되어 이 작업을 진행하고 있는 동안, 이 작업이 말이 개정 작업이지 사실은 새로운 번역이라고 주장하면서 1923년에 개역자회의를 탈퇴한 클라크(W. M. Clark)라는 선교사의 말을 통해서도<sup>41)</sup> 우리

41) W. D. Reynolds, “Fifty Years of Bible Translation and Revision”, *The Korea Mission Field*,

는 이러한 사실을 확인할 수 있다. 다만 피터스가 그의 글에서 “개정”(Revision)이라는 표현을 사용한 것은 『구역』과 같은 전통을 지니고 있다고 말한 것으로 이해해야 할 것이다.

이 점을 지적하면서 피터스의 글을 한 마디로 히브리어에서 우리말로 옮기려는 노력을 진지하게 보여준 본격적인 글이라고 말할 수 있다. 특히 수동태 문제와 히브리어 3인칭 기원형의 문제는 우리말 어법에서 잘 사용하지 않거나 없는 어법이기에, 비록 세 쪽밖에 되지 않는 글이지만 이 어려움을 극복하고 어떻게 한국어 독자에게 잘 전달할 수 있을까 진지하게 고민했던 것을 밝힌 글이다.

사실 히브리어에서 한국어로 옮기는 문제를 진지하게 연구한 글로는 『신학사상』 제7집에 실려 있는 문익환 목사의 “히브리어에서 한국어로”라는 글이 있고,<sup>42)</sup> 본격적인 연구서로는 민영진 박사의 『히브리어에서 우리말로』라는 책이 있다.<sup>43)</sup> 그런데 피터스의 이 글은 일본 강점기인 1940년에 나왔다는 점에서 가치가 있으며, 한국인이 아닌 외국인이 이 문제로 씨름한 것을 보여주는 글이기 때문에 더욱 가치가 있다. 더구나 지금까지 잘 밝혀지지 않았던 개역 구역의 번역 내용을 잘 알려주는 글이기 때문에 더욱 그렇다. 이 문제는 세 가지로 나누어 볼 수 있다. “하나님”이라는 용어의 의미, 한국어와 히브리어의 수동태, 가정법 문제 그리고 히브리어 동사의 3인칭 기원형의 번역 문제이다.

우선 “하나님”이라는 용어를 채택하게 된 배경이다. 흔히 『성경개역』(1938년)과 『개역한글판』(1961년) 그리고 『개역개정판』(1998년)에서 줄기차게 사용하고 있는 “하나님”이라는 용어가 어떤 뜻을 지니고 있느냐 하는 점이다. 피터스는 분명히 “하나님”은 “존귀하신 하늘”(honorable heaven)이라는 뜻을 지니고 있으며, “우상들”은 “신들”이라는 말을 만들어 사용하였다고 밝혔다.<sup>44)</sup> 이러한 주장은 흔히 “하나님”이 한 분뿐이기 때문에 그렇게 부른다고 말하는 것이 신학적 해석이라는 점을 말해준다. 이 용어가 어떻게 시대별로 사용되어 왔는지 그 변천 과정을 살펴보면 금방 알 수 있다.

“하느님”(누가복음예수성교전서) ⇨ “하나님”(예수성교전서) ⇨ “하느님”  
(구역) ⇨ “하나님”(개역) ⇨ “하느님”(공동번역) ⇨ “하나님”(새번역)

이렇게 1882년부터 2001년까지 “하느님”과 “하느님” 그리고 “하나님”이 번갈

31:6 (June 1935), 154; 이덕주. “초기 한글성서 번역에 관한 연구”, 그리스도교와 겨레문화연구회 편, 『한글성서와 겨레문화』(서울: 기독교문사, 1985), 446.

42) 문익환, “히브리어에서 한국어로”, 『신학사상』 7 (1974), 683-702.

43) 민영진, 『히브리어에서 우리말로』(서울: 두란노, 1996).

44) Pieters, “Notes on Old Testament Revision”, 79.

아가면서 사용되어 온 것을 알 수 있는데, 이는 단지 발음의 차이일 뿐 그 뜻은 “하늘+님”이라는 사실을 피터스의 글을 통해서도 확인할 수 있다. 이 점은 최초의 한글 신약인 『예수성교전서』를 펴내는 데 주도적인 역할을 한 로스의 말과 도45) 같은 맥락의 말이다.

번역을 하면서 피터스가 어려움을 겪었던 문제가 히브리어 동사의 수동태와 3인칭 기원형 그리고 가정법의 번역문제이다. 우선 수동태는 우리말에서 잘 사용되지 않는 어법이다. 따라서 수동태가 자주 등장하는 히브리어를 자연스러운 우리말로 옮기는 것은 쉽지 않은 문제이다. 피터스는 그 예를 들지 않았다. 하지만 위에서 우리는 이사야의 고난 받는 종의 노래를 예로 수동태 문제를 살펴보았다. 그런데 피터스 번역 팀의 번역 철학인 “될 수 있는 대로 문자적으로 옮기고자”(as literal ... as possible) 하였다는46) 말을 생각해 보면 왜 그토록 어색한 수동태 문장이 개역 속에 많이 나오는지 알 수 있다. “그는 멸시를 받아서 사람의게 슬혀버린바 되었으며”(사 53:3 ㄱ)에서 “사람들의게 슬혀버린바 되었으며”(싫어버린바 되었으며)는 “사람들이 싫어하였으며”가 더 자연스러운 번역일 것이다. 또 “마치 사람들의게 얼굴을 가리우고 보지아님을 맞는자 갖아서”(사 53:3 ㄴ)에서 “사람들이 그를 보지 않으려고 피했다”는 식으로 바꾸어야 더 자연스러운 우리말이 될 것이다. 따라서 수동태 문제는 피터스 번역 팀이 원문의 뜻을 살리고자 애쓴 노력은 높이 평가해야 하나 우리말을 파괴하였다고 하는 점에서는 문제점이 심각하다고 하지 않을 수 없다. 그 까닭은 『성경개역』과 그 교정본인 『개역한글판』 및 그 개정본인 『개역개정판』을 줄 곳 읽어온 우리나라 개신교회 교인들의 언어 생활에 부정적인 영향을 미쳐왔기 때문이다.

또 하나 말해야 할 점은 히브리어에만 있는 동사 3인칭 기원형을 어떻게 번역하느냐 하는 문제이다. 한마디로 우리말에는 없는 어법을 새로 만들어 그 가능성을 제시했다는 점에서 높이 평가할 수 있다. 특별히 “하게 하오” 체로 이를 해결하려고 했다는 점이다. 히브리어 동사 3인칭 기원형을 이렇게 읽을 수 있는 가능성을 제시한 것이기 때문이다. 이러한 가능성에 바탕을 두고 일본 강점기 이후에 나온 『공동』과 『새번역』은 “빛이 생겨라”(창 1:3)와 같은 명령형으로 옮길 수 있는 바탕을 마련하였다는 점이다. “...로 하여금 ...을 하게 하라”는 뜻의 “하게 하오”라는 이해가 바로 이러한 해석을 할 수 있게 한 주장이라는 점이다.

우리말에 잘 발달되어 있지 않은 가정법의 문제도 마찬가지이다. “가령 ...해도”(시 50:12)이나 “가령...하자”(욥 16:4)의 경우 그 뜻은 “예를 들어 ... 한다 해도”라는 뜻이라고 밝힌 것은 훌륭한 지적이라고 말해야 할 것이다. 우리말을 배

45) Ross, “Corean New Testament”, 209-210.

46) Pieters, “Notes on Old Testament Revision”, 80.

위 번역에 참여한 피터스의 노력을 다시금 엿볼 수 있는 대목이기 때문이다.

앞에서 논의하지 않았지만 우리말 문체의 문제도 짚고 넘어가야 할 문제이다. 예레미야 32:3-5이 그 전형적인 예이다. 이 구절 가운데 “... 하리라 하셨다 하였더니”라는 표현을 보면 인용 속에 또 인용이 들어 있어서 매우 어색한 우리말 표현이 되었다. 따옴표가 발달되어 있지 않은 당시의 배경을 감안하더라도 이 번역이 자연스러운 우리말이라고 보기에 어렵다. 오히려 이러한 표현이 전형적인 『성경개역』 투의 어법으로 인식하도록 한 계기가 되었다. 이후에 나온 『공동』이나 『새번역』은 이 점을 잘 인식하고 따옴표를 사용하여 인용문을 처리하여 자연스러운 우리말 문장이 되도록 하였다. 따라서 번역문을 읽어도 이해하기 어렵도록 한 이 어투는 다시 생각해보아야 할 어투라고 말할 수 있다.

이렇게 피터스의 글을 통하여 『성경개역』 구약 번역의 특징을 용어와 어법과 문체로 나누어 생각해 보았다. 히브리어와 한국어가 만나 부딪히는 문제를 해결하고자 한 피터스의 글은 이렇게 평가할 수 있을 것이다. 용어와 어법에 있어서는 우리에게 많은 점을 공헌하고 있으나 문체에 있어서는 우리가 극복해야 할 문제점을 남기기도 하였다.

#### <주요어>(Keywords)

알렉산더 피터스, 한글 개역 구약 개정, 신 호칭 문제(하나님, 하느님), 우리말의 수동태, 히브리어 동사의 3인칭 기원형, 히브리어 가정법.

Alexander A. Pieters, Old Testament revision of the Korean Revised Version, God's title in Korean (Hananim, Haneunim), the passive Voice in Korean Language, the third person of the imperative in Biblical Hebrew, the subjunctive mood in Biblical Hebrew.

<참고문헌>(References)

- 『구약』, 『성경전서』, 경성: 대영성서공회, 1911.
- 『성경개역』, 경성: 대영성서공회, 1938.
- 『예수성교전서』, J 로스, 심양: 문광서원, 1887.
- NJPS *JPS Hebrew-English TANAKH. The Traditional Hebrew Text and The New JPS Translation - Second Edition*, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1999.
- 김정현, 『羅 約翰(John Ross) 한국의 첫 선교사』, 대구: 계명대학교출판부, 1982.
- 김중은, “구약성서국역사”, 『신학사상』 22 (1978), 24-66.
- 김중은, “최초의 구약국역 선구자 알렉산더 피터스(A. Pieters, 彼得)”, 『교회와 신학』 13 (1981), 29-42.
- 김중은, “구약 국역사에서 알렉산더 피터스 (Alex. A. Pieters)의 위치와 의의”, 제76차 한국구약학회 학술대회, 2007년 12월 27일, 기독교대한감리회 종교교회.
- 문익환, “히브리어에서 한국어로”, 『신학사상』 7 (1974), 683-702.
- 민영진, 『국역성서연구』, 서울: 성광문화사, 1984.
- 민영진, 『히브리어에서 우리말로』, 서울: 두란노, 1997.
- 이덕주, “초기 한글성서 번역에 관한 연구 - 특히 성서번역자들의 활동을 중심으로”, 그리스도교와 겨레문화연구회 편, 『한글성서와 겨레문화』, 서울: 기독교문사, 1985, 409-505.
- 이환진, “알렉산더 피터스의 『시편촬요』 번역 평가”, 김이곤교수정년퇴임기념 논문집 편집위원회 편, 『시편 우리 영혼의 해부학, 김이곤교수정년퇴임 기념논문집』, 서울: 한들출판사, 2006, 413-453.
- Bridgeman, E. C., “Proceedings relating to the Chinese Version of the Bible; Report of the Committee of the American Bible Society on the Word for God; Resolutions passed in London; Progress of the Revision of the Old Testament”, *The Chinese Repository* 20:5 (May 1851), 215-224.
- Cable, E. M., “The Present Version”, *The Korea Mission Field* 34:5 (May 1938), 96-99.
- Cowley, A. E., *Gesenius' Hebrew Grammar*, 2d ed., Oxford: Oxford University Press, 1910.
- Joüon, P. S. J. and Muraoka, T., *A Grammar of Biblical Hebrew. Part One: Orthography and Phonetics*, subsidia biblica 14.1, Roma: Editrice



Pontificio Istituto Biblico, 1991.

Koehler, L., and Baumgartner, W., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, 2 Vols., Richardson, M. E. J., ed., trans., Leiden: Brill, 2001.

Pieters, A. A., "Notes on Old Testament Revision", *The Korea Mission Field* 36/5 (May 1940), 78-80.

Reynolds, W. D., "Fifty Years of Bible Translation and Revision", *The Korea Mission Field* 31:6 (1935), 154.

Reynolds, W. D., "Fifty Years of Bible Translation and Revision", *The Korea Mission Field* 31:6 (1935), 154.

Roberts, B. J., "I. The Old Testament: Manuscripts, Text and Versions", 1-26, G. W. Lampe, ed., *The Cambridge History of The Bible. Vo. 2: The West From The Fathers To The Reformation*, Cambridge: The Cambridge University Press, 1969.

Robinson, E., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament including the Biblical Chaldee*, 8th ed., Boston: Crocker and Brewster, 1857.

Ross, J., "Corean New Testament", *Chinese Recorder and Missionary Journal* 14 (1883), 491-497.

<Abstract>

**Alexander Pieters' Revising Work for the *Korean Revised Version*  
(1938)**

Prof. Hwan-Jin Yi  
(Methodist Theological University)

Alexander A. Pieters' article, "Notes on Old Testament Revision", published in May 1940 in *The Korea Mission Field* (pp. 78-80) is fascinating in that it reveals us how to translate the *Korean Revised Version* of the Bible (1938). In the article he offered us precious information about the translation team members, translation rule and method. Even though he took his project as a revising work of the former Bible, *Korean Old Translation*(1911), his work can be called a new translation because his team worked with the original Hebrew Bible. The *Korean Old Translation* of the Bible is said to be a translation of an English Bible.

According to him, the members of the project are W. R. Reynolds, Yi Won-Mo, and Alexander A. Pieters himself. They tried to translate the Hebrew Bible as literal as possible. When making a textual decision, they followed the opinion of the majority among the translators, as many other Bible translation teams did.

One of the most important contributions to understanding of the term "Hananim"(하나님) for "God" in Korean would be the fact that the word derived from "heaven." Pieters mentioned in his article that it means "honorable heaven" (p. 79). His idea about the term is close to that of J. Ross, the first translator of the Korean Bible. As a matter of fact, nowadays Korean Christians think that "Hananim" literally refers to one God because "Hana" means "one" in Korean and "-nim" is attached to it for expressing honor or respect. The idea, however, does not seem to make sense because any numeral in Korean cannot be adorned by an ending of respect or so.

The difficulties encountered by Pieters' translation team were how to translate the passive voice of Hebrew verbs and the Hebrew verbal forms of the third person into Korean. The two verbal forms are rarely used or never used in

Korean. For the latter case they adopted the formula of “cause to do” (하게 하오), and for the former, at times they created a passive. We get the answer from this statement why the literary style of the *Korean Revised Version* is not so natural to read. Compared to the *Korean Revised Version*, the newer Korean Bibles such as the *Korean Common Translation* (1977) and the *Revised New Korean Standard Version* (2001) are full of more natural expressions because they are the works of Koreans who tried to avoid awkward expressions as much as possible.

In spite of the weakness of the translation of the *Korea Revised Version*, the enormous effort of Pieters’ translation team should be honored and fully appreciated. What is more, his article on the revision of the Hebrew Bible fills the gap of the history of Korean Bible translation. It does clearly reveal us the unknown facet of the process of the translation of the Old Testament of the *Korean Revised Version*. All in all, the *Korean Revised Version* of the Bible should be called as a new translation, rather than a revision.

# 호세아 11장의 은유적 해석

## - 초기 번역본들 대조를 통한 본문 비평적 연구 -

박경희\*

### 1. 들어가는 말

호세아서 예언들은 이스라엘이 야훼 하나님의 임재 앞에서 그들의 삶을 표현 하는데 있어, 은유나 직유를 통한 고도로 상징적이고 조형적인 언어들을 사용하고 있다. 야훼의 본질과 성품이 회화적인 이미지들을 통하여 묘사<sup>1)</sup>되는데, 이러한 은유나 직유는 이스라엘의 지속적인 변절에도 불구하고, 그의 백성을 향한 야훼의 변함없는 사랑의 본질을 암시하고 있다. 호세아 11장은 부모 은유(the parental metaphor)를 통해 이 사랑의 절정을 보여준다. 이는 호세아서 신학의 핵심인 ‘그의 백성 가운데 거하는 거룩한 자(11:9)’로서의 하나님 사랑의 확증이다. 이 사랑은 하나님 자신이 하나님을 아는 지식이 없는 그의 백성 이스라엘의 고통을 끌어안고 치유하며, 새로운 삶의 길을 여는 화해의 문이다. 호세아서 전체를 아우르는 ‘하나님 사랑’을 내포하는 11장 부모 은유 해석을 위해서는 본문 재구성이 전제되어야 한다.

### 2. 연구 목적

이 연구의 목적은 본문 비평적 분석(a textual-critical analysis)을 통한 호세아 11장의 번역과 신학적 암시에 대한 은유적 해석이다. 호세아 11장은 부분적으로

---

\* 침례신학대학교 신학과 강사, 구약학.

1) 야훼는 처절한 고통을 경험하는 남편(2:4[2]), 반항하는 자녀를 변함없이 사랑하는 부모(11:1), 이집트 땅에서 그의 백성을 해방시킨 구원자(13:4), 인류의 창조자(8:14), 그의 백성 이스라엘 가운데 거하시는 거룩한 자(11:9), 만군의 하나님(12:6[5]), 그의 백성을 치료하시는 외과의사(7:1; 14:5[4]), 사냥감에 그물을 치는 사냥꾼(7:12), 들짐승들을 잡는 사자(5:14; 11:10; 13:8), 사냥감을 유혹하는 표범(13:7), 새끼를 빼앗긴 암곰(13:8), 만물을 신전하게 하는 아침이슬(14:6[5]), 하루의 삶에 생명을 불어넣는 새벽(6:3), 땅을 적시고 양분을 공급하는 비(6:3), 늘 푸른 상록수(14:9[8]), 좋아하는 물건을 먹어치우는 쯤이나 해로운 박테리아(5:12) 등으로 묘사된다.

번역이 난해한 문장구조를 이룬다. 이를 위해 원칙적으로 마소라 본문의 문장 구조를 따라 번역하되, 본문 교정이 불가피한 부분은 초기 구약성서 번역본들을 비교하여 가치 있는 본문을 설정하고 히브리어 본문을 해석한다. 본 연구에서 본문 재구성은 마소라 본문의 구조와 의미의 통일성이 요구되는 호세아 11:1-7로 한정하며, 11:8-11은 마소라 본문을 그대로 따른다. 본문 비평적 분석으로 호세아 11장 다시읽기는 본문 재구성을 통한 통일된 문학 구조 안에서, 부모 은유가 암시하는 신학적 해석<sup>2)</sup>을 적용하여 인간 회복을 위한 하나님 사랑을 재발견 하려는 시도이다. 따라서 본 연구는 본문 비평적 분석을 통해 부모 은유를 내포하는 통일성 있는 문학 구조를 구성하고, 이를 바탕으로 하나님 사랑에 대한 신학적 의미를 이해하고자 한다.

### 3. 본문번역과 비평적 분석

본문 재구성이 요구되는 호세아 11장 히브리어 본문은 아래와 같다.

1 כי נער ישראל ואהבהו וממצרים קראתי לבני:  
 2 קראו להם כן הלכו מפניהם  
 לבעלים יזבהו ולפסלים יקטרון:  
 3 ואנכי תרגלתי לאפרים קחם על-זרועתיו  
 ולא ידעו כי רפאתים:  
 4 בחבלי אדם אמשכם בעבתות אהבה  
 ואהיה להם כמרמיני על על לחיהם  
 ואט אליו אוכיל:  
 5 ישוב אל-ארץ מצרים ואשור הוא מלכו  
 כי מאנו לשוב:

2) 이 과정은 M. Black, *Models and Metaphor: Studies in Language and Philosophy* (Ithaca: Cornell University Press, 1962); L. G. Perdue, *The Collapse of History: Reconstructing Old Testament Theology*, *Overtures to Biblical Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1994); L. G. Perdue, *Wisdom in Revolt: Metaphorical Theology in the Book of Job*, *Bible and Literature Series 29* (Decatur: The Almond Press, 1991); I. A. Richards, *The Philosophy of Rhetoric*(1936; 재인쇄, New York: Oxford University Press, 1971); P. Ricoeur, *The Rule of Metaphor* (Toronto: University of Toronto Press, 1977); P. Tribble, *God and the Rhetoric of Sexuality*, *Overtures to Biblical Theology* (Philadelphia: Fortress Press, 1978); and P. Wheelwright, *Metaphor and Reality* (Bloomington: Indiana University Press, 1962)에서 제시한 은유의 개념과 수사학적, 언어학적, 철학적, 문학적 이해를 기본으로 본문의 해석에 적용하였다.

6 וחלה חרב בעריו וכלתה בדיו  
 ואכלה ממעצותיהם:  
 7 ועמי תלואים למשובתי  
 ואל־על יקרא הו יחד לא ירומם:  
 8 איך אתנף אפרים אמנף ישראל  
 איך אתנף כאדמה אשימף כצבאים  
 נהפף עלי לבי יחד נכמרו נחומי:  
 9 לא אעשה חרון אפי לא אשוב לשחת אפרים  
 כי אל אנכו ולא־איש  
 בקרבך קדוש ולא אבוא בעיר:  
 10 אחרי יהוה ילכו כאריה ישאג  
 כ־הוא ישאג ויחרדו בנים מים:  
 11 יחרדו כצפור ממצרים וכיונה מארץ אשור  
 והושבתים על־בתיהם נאם־יהוה:

### 3.1. 번역

1. 이스라엘이 어린아이였을 때, 내가 그를 사랑하여  
 내 자녀를 이집트에서 불러냈다.
2. 내가 그들을 부르면 부를수록 그들은 내 앞에서 멀리 떠나 갔고,  
 짐승을 잡아 바알에게 희생제물을 바치며,  
 온갖 우상들에게 향을 피워 바쳤다.
3. 그러나 나는 에브라임에게 걸음마를 가르쳐 주었고,  
 내 품안에 안아서 길렀다.  
 그러나 그들은 내가 [그들이 고통당할 때],  
 그들을 고쳐주었다는 것을 알지 못했다.
4. 내가 인정의 끈과 사랑의 띠로 그들을 묶어 엮어주었고,  
 잣난아기를 들어올려 뺨을 부비는 부모처럼,  
 그들을 들어올려 뺨을 맞추어 주었으며,  
 몸을 구푸려 가슴을 헤치고 젖을 먹였다.
5. 이스라엘은 이집트 땅으로 되돌아가려고 하겠지만,

- 그러나 앓시리아가 이스라엘의 왕이 될 것이다.  
 그들이 나에게 돌아오기를 거부하기 때문이다.
6. 전쟁의 칼이 그들의 성읍들을 휩쓸고 지나갈 것이며,  
 성읍 안에 거짓예언자들의 헛된 계획을 부수고, 그들을 삼킬 것이다.
7. 내 백성이 나를 반역하고 돌아서서, 바알을 불러 호소하지만,  
 그가 그들을 절대로 일으켜 세우지 못할 것이다.
8. 에브라임아,  
 내가 어찌 너를 포기하겠느냐?  
 이스라엘아,  
 내가 어찌 너를 [원수에게] 넘기겠느냐?  
 내가 어찌 너를 아드마처럼 만들며,  
 내가 어찌 너를 스보임처럼 두겠느냐?  
 내 마음이 심히 혼란스럽구나!  
 너를 긍휼히 여기는 사랑이 내 속에서 점점 일어나  
 내 마음을 부드럽게 감싸는구나.
9. 나의 불같은 화를 발할 수가 없구나.  
 내가 다시는 에브라임을 멸망시키지 않겠다.  
 나는 하나님이요, 사람이 아니다.  
 나는 너희 가운데 있는 거룩한 자다.  
 나는 분노로 너희에게 온 것이 아니다.
10. 이스라엘 백성들이 사자처럼 부르짖는 야훼의 뒤를 따라 진군한다.  
 그가 부르짖으실 때에,  
 그의 자녀들이 서쪽에서 떨며 올라올 것이다.
11. 이집트 땅에서 새처럼 빨리 날아오고,  
 앓시리아 땅에서 비둘기처럼 날아올 것이다.  
 내가 그들을 고향집으로 돌아와 살게 하겠다.  
 주의 말이다.

### 3.2. 본문 비평적 고찰

1. 가. וואהבהו. 타르굼에서는 “וקריבתי לפלחני(내가 그를 나를 예배하도록 가까이 이끌었다)”는 구절이 더해졌다.

1. 나. לבני. 호세아서는 일반적으로 야훼와 이스라엘 관계를 결혼 은유(the marriage metaphor)를 통해 남편과 아내로 표현하지만, 11장에서는 부모와 자녀

관계로 묘사한다. 구약성서에서 하나님과 이스라엘의 관계를 부모와 자녀 관계의 은유로 표현할 때 일반적으로 이스라엘을 “아들(בן)”로 지칭한다. 본 연구에서는 특정한 “성(male/female)”을 대표하는 언어를 피하고 ‘자녀’로 번역한다. 실질적으로 본문에서 “בני(나의 아들)”는 이스라엘을 지칭하는 표현이지 특정 개인, 아들이 아니다. 칠십인역은 “τὰ τέκνα αὐτοῦ(그의 자녀들)”로 복수형을 사용하여 이스라엘 전체를 암시하는 의미로 번역한다. 타르굼 역시 “קריחי להון בניי(내가 그들, 자녀들을 불렀다)”로 복수형을 취한다. 이들은 아마도 2-7절에서 이스라엘을 복수형으로 사용하는 것과 통일성을 이루기 위함인 듯하다.

2. 7-7. קראו. 마소라 본문은 1절과 달리(1인칭 단수) 갑자기 주어가 3인칭 남성 복수로 바뀌면서 주어와 목적어의 의미가 문맥 안에서 모호하게 드러난다. 주어진 문장을 직역하면 “קראו להם כן הלכו מפניהם(그들이 그들을 불렀지만, 그들이 그들을 멀리 떠나갔다).” 호세아 11장은 역사적 회고를 통하여 반영하는 이스라엘을 향한 자신의 사랑을 선포하는 야훼의 1인칭(10절에서 3인칭으로 쓰인 것을 제외하고) 메시지이다. 1절에서 이스라엘을 부른 야훼와 통일성을 위해 קראו는 פקראו로 읽는 본문교정이 요구된다. 칠십인역과 페쉬타는 이러한 통일성을 적용하였다. 칠십인역은 “καθὼς μετεκάλεσα αὐτοὺς οὕτως ἀπόχοντο ἐκ προσώπου μου(내가 그들을 부르면 부를수록, 그들은 내 앞에서 멀리 떠나갔다)”로 읽는다. 페쉬타 역시 같은 의미로 읽는다: “אך דקרו אנון הכנא אזלו מן קלדמי(내가 그들을 부를 때면, 그들은 곧장 내 앞에서 멀리 떠나갔다).” 만약 마소라 본문을 그대로 읽는다면 קראו는 “그들이 부름을 받았다”고 하는 수동적 의미<sup>3)</sup>로 번역이 가능하며, 따라서 1절과 3절의 메시지 선포자로서 야훼와 주어의 통일성을 가질 수 있다. 하지만 “מפניהם(그들로부터)”의 3인칭 남성 복수 접미사 הם을 그들을 부르는 주체인 야훼로 받는다면 억지가 있다. 마소라 본문의 바른 이해를 위해 מפניהם은 “מפני הם(나로부터, 그들이)”으로 읽어야 한다. “קרא(부르다)”와 “הלך(가다. 걷다)”, 두 동사의 행동 양식은 본문에서 문학적으로 서로 비교가 이루어지고 있는데, 히브리어 문장구조 כתיב 혹은 כתיבן에서 서로 상응 관계로 해석된다.<sup>4)</sup> פקראו להם כן הלכו מפני, “내가 그들을 부르면 부를수록, 그들은 나에게

3) E. Kautzsch, ed, *Gesenius' Hebrew Grammar*, 2nd ed., A. E. Cowley, trans., (Oxford: Clarendon Press, 1910), 460, §144g; and P. Jouon, *The Grammar of Biblical Hebrew*, part 3, *Syntax, Paradigms and Indices*, T. Muraoka, trans., Subsidia Biblica 14/II (Rome: Editrice Pontificio Instituto Biblico, 2000), 461-42, §128b; 579, 155i. 3인칭 인칭대명사 복수형(“They” 혹은 “one”)은 때로 수동적인 의미를 내포한 불명확한 주격으로 쓰인다(참조, 욥 4:19; 6:2; 7:3; 18:18; 19:26; 34:20; 시 63:11; 잠 2:22).

4) Kautzsch, *Gesenius' Hebrew Grammar*, 499, §161c; Jouon, *A Grammar of Biblical Hebrew*, part 3, 643-44, §174c, 174i.; *BDB*, 486; and *HALOT*, 454.





βραχίονά μου(나의 품안에)”, 페쉬타, “על הרעי(나의 품안에)”, 불가타, “*in brachiis meis* (나의 품안에)”, 모두 על-זרועתי로 읽는다. 타르굼에서는 접미사가 생략되고 “על הרעי(품안에)”로 읽는다.

3. ד. חקק. 마소라 본문을 3인칭 남성 복수 접미사를 동반한 부정사 절대형으로 읽는다면, 행동의 특별한 역할을 보여주는 “그들을 안고 있는(taking them)”으로 번역할 수 있을 것이다. 하지만 본문은 접속사를 동반한 미완료시제 וחקק으로 읽어야 전체적인 문맥구조 안에서 의미가 분명해진다: וחקק על-זרועתי, “그리고 내가 그들을 내 품안에 안았다.” 페쉬타는 “וקבלת אנן(그리고 내가 그들을 안았다, 혹은 품안에 받아들였다)”로 읽는다. 불가타의 “*portabam eos*(내가 그들을 안았다)”도 같은 맥락에서 이해한다. 칠십인역은 에브라임을 3인칭 단수 목적어로 받는다: ἀνέλαβον αὐτού, “내가 그를 안았다.” BHS의 본문 비평적 각주 (*apparatus criticus*)의 본문 교정을 따라 위에서 설명한 대로 “על-זרועתי(그리고 내가 그들을 내 품 안에 안았다)”로 번역하는 것이 본문에 대한 바른 해석을 가능하게 한다.

4. ג-ג. כמרמי על. 4절의 번역은 על을 “על(갓난아이, 혹은 젖먹이)”로 읽느냐 아니면 “על(명예)”로 읽느냐에 따라 해석이 달라진다. 본문을 “על(명예)”로 읽을 경우, 야훼는 그의 가축의 명예를 벗겨 가볍게 해주는 선한 농부의 모습으로 해석할 수 있다.<sup>7)</sup> 호세아서에서 이스라엘이 암소로 묘사된 부분이 있지만(4:16; 10:11), 명예를 가축의 얼굴 부분과 함께 사용하는 직유(simile)는 적절하지 않다. 보통 명예는 목이나 어깨와 조화를 이룬다(참조, 사 9:4; 10:27). 또한 명예로 번역할 경우 다음 문장과 의미 연결이 모호하다. 호세아 11장은 ‘야훼와 이스라엘의 관계’를 말한다. ‘야훼’나 ‘이스라엘’을 독자적으로 묘사할 때는 동식

7) 참조, F. I. Anderson and D. N. Freedman, *Hosea: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible, vol. 24 (Garden City: Doubleday, 1980), 581-582; Eidevall, *Grapes in the Desert*, 172-173; A. I. Ezra, *The Commentary of Rabbi Abraham Ibn Ezra on Hosea*, A. Lipshitz, ed. and trans. (New York: Sepher-Hermon Press, Inc., 1988), 103; D. Garrett, *Hosea, Joel*, The American Commentary, vol. 19A (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1997), 224-245; J. Jeremias, *Der Prophet Hosea* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983), 142; A. A. Macintosh, *A Critical and Exegetical Commentary on Hosea*, International Critical Commentary (Edinburgh: T. & T. Clark, 1997), 448; T. McComiskey, *The Minor Prophet: Hosea, Joel, and Amos* (Grand Rapids: Baker Book House, 1992), 1:185; W. Rudolph, *Hosea*, Kommentar zum Alten Testament (Gutersloh: Gutersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1966), 214-215; D. Stuart, *Hosea-Jonah*, 179; and G. A. Yee, *Composition and Tradition in the Book of Hosea: A Redaction Critical Investigation*, SBL Dissertation Series 102 (Atlanta: Scholars Press, 1987), 217-218.

물(호 5:14; 7:11; 8:9; 9:10, 13; 10:1, 4; 13:7-8; 14:4-5[6-7]), 혹은 자연현상(호 6:3, 4; 8:7; 14:5[6])의 직유를 사용하고 있지만, ‘상호 관계’ 묘사에 있어서는 ‘농부와 가축’ 혹은 ‘주인과 짐승’으로 표현하지 않는다. 호세아 11장의 부모 은유를 통한 야훼와 이스라엘 관계는 야훼가 목자나 선한 농부의 모습이 아니라, 반역하는 자녀로 인하여 고통하면서도 변함없이 자식을 사랑하는 부모의 모습이다. 초기 번역본들이 마소라 본문의 문자적 음역을 따라 “עַל(명에)”로 읽고 있지만,<sup>8)</sup> BHS의 본문 비평적 각주(*apparatus criticus*)를 따라 “עַל(갓난아이, 혹은 젖먹이)”로 읽는 것이 합당하다.<sup>9)</sup> 따라서 “עַל כַּמְרוֹמֵי עוֹלָם(명에를 벗기는 사람처럼)”은 “עַל כַּמְרוֹמֵי עוֹלָם(갓난아이를 들어올리는 사람처럼)”로 번역해야 본문을 통일성 있게 이해할 수 있다.

4. וַאֲנִי אֶלְיוֹ אוֹכִיל. 4절의 마지막 구절은 5절을 여는 부정사 וַאֲנִי와 연결되어 이해되어야 한다. וַאֲנִי는 여기서 부정사가 아니라, 전치사 לָ와 3인칭 남성 단수 접미사 י와 결합된 לוֹ로 읽는다: וַאֲנִי אוֹכִיל לוֹ, “그리고 내가 그에게 구푸려 그를 먹였다.” 5절은 이스라엘의 미래를 예언하는 의미로 읽어야 한다. 예언적 메시지(참조, 호 7:11; 8:13; 9:3; 11:11; 12: 2[1])에서 호세아는 이집트로 도움을 요청하러 되돌아가려는 이스라엘을 신랄하게 비판한다. 특히 호세아 4-14장의 역사적 배경과 정황을 고려할 때, 5절은 부정문이 아니라 이스라엘이 정치, 사회적으로 직면한 국가의 위기 상황을 극복하기 위해 이집트에 도움을 요청하러 가는 것으로 이해해야 한다.

וַאֲנִי는 접속사 ו와 결합된 히필(Hiphil) 미완료시제로 어근은 “נָטָה(기울다, 몸을 구부리다, 뺨치다, 쪽 퍼다, 확장하다)”로 읽거나, 형용사 “אָטָט(온화한, 친절한, 부드러운, 점잖은)”의 부사적 의미 “친절하게”, “부드럽게”로 이해할 수 있다. 그러나 וַאֲנִי가 형용사 역할을 할 때는 항상 전치사 לָ를 동반하여 행동양식이나 상황의 정황을 설명한다(참조, 창 33:14; 삼하 18:5; 욥 15:11; 사 8:6).<sup>10)</sup> 본문에서는 갓

8) 칠십인역은 עַל을 생략하고 하나님께서 그의 백성을 훈련하고 교훈하는 의미를 내포하는 듯 ὡς ῥαπίζων ἄνθρωπος(“[그의 뺨을] 때리는 사람같이”)로 번역한다. 타르쿰은 그의 가축을 돌보는 선한 농부로 묘사한다: כַּמְרוֹמֵי עוֹלָם כַּמְרוֹמֵי עוֹלָם(“황소의 짐을 털어 가볍게 만드는 선한 농부같이”).

9) 참조, B. C. Birch, *Hosea, Joel, and Amos* (Louisville: Westminster, John Knox Press, 1997), 96; M. Buss, *The Prophetic Word of Hosea: A Morphological Study* (Berlin: Verlag Alfred Topelmann, 1969), 22; G. Davis, *Hosea*, 257; J. L. Mays, *Hosea*, The Old Testament Library (Philadelphia: Westminster Press, 1969), 150; H. Schungel-Straumann, “God as Mother in Hosea 11”, *Theology Digest* 34:1 (Spring 1987), 4-5; J. M. Ward, *Hosea: A Theological Commentary* (New York: Harper & Row, 1966), 191; and H. W. Wolff, *Hosea: A Commentary on the Book of the Prophet Hosea*, Hermeneia (Philadelphia: Fortress Press, 1974), 191.

10) 문법적 설명은 BDB, 31을 보라. 왕상 21:27에서 유일하게 전치사 לָ가 생략되고 אָטָט 단독으

난아기(혹은 젓먹이)에 대한 부모의 행동을 설명하는(אוֹכִיל) 내용으로 이해할 때, וַאֲט는 הִפְּל(Hiphil) 미완료시제 1인칭 공동 단수와 접속사ו의 연속형(continuous)으로 읽어야 문장 의미가 명확하다.

אוֹכִיל은 접속사를 동반하지도 않았고, 문장에서 אֹכֵל의 적합한 활용변화를 줄 수 있는 전치사 ל와 결합하여 부정사 연계형(constructive)으로도 쓰이지는 않았지만, 부모가 자녀를 돌보는 지속적인 행동 이미지를 의미한다. 문맥의 원활한 흐름을 위해 לו אוֹכִיל אֱלֹוֹ וַאֲט는 접속사 생략 문장(asyndeton)으로 읽어야 한다(참조, 호 1:6, 9; 5:11; 6:4; 9:9; 10:11; 13:3).<sup>11)</sup> 칠십인역은 וַאֲט를 וַאֲבַט “נָבַט(바라보다, 주시하다)”의 히필[Hiphil] 미완료 1인칭 공동 단수로, אוֹכִיל을 אוֹכִילו “כָּל(할 수 있다)”의 히필[Hiphil] 미완료 1인칭 공동 단수와 3인칭 남성 단수 접미사의 결합으로 읽는다: καὶ ἐπιβλέψομαι πρὸς αὐτόν, δυνήσομαι αὐτῷ, “그리고 내가 그를 주목해서 살필 것이고, 그를 엄하게 다스릴 것이다.” 아퀼라는(καὶ ἔκλινα πρὸς αὐτοὺς βρώματα), 심마쿠스(καὶ ἐξέκλινα πρὸς αὐτοὺς βροφήν), 테오도시온(καὶ ἔκλινα πρὸς αὐτοὺς βρώσιν)은 וַאֲט를 וַאֲט, הִפְּל의 칼[Qal] 미완료 1인칭 공동 단수로 읽으며, אוֹכִיל을 명사 “음식(food)”으로 이해한다. “그리고 내가 그에게 음식을 건네주었다.” 페쉬타 역시 וַאֲט를 וַאֲט로 읽는다: וַאֲרַכְנַת לְהוֹן וַאֲכָלוּ, “내가 그들에게 구꾸려 그들을 먹였다.” 불가타도 같은 맥락으로 번역한다: *et declinavi ad eum ut vesceretur*, “내가 그를 먹게 하려고 그에게 구꾸렸다.” 타르쿰은 이스라엘의 광야생활을 회상하는 하나님의 회고로 이해한다:

לְמִיכָל הוּוּ בַמְדְּבָרָא אֲסִנְתִּי לְהוֹן טוּבָא לְמִיכָל, “그들이 광야에 있었을 때, 내가 그들을 먹이려고 좋은 것들을 풍성하게 주었다.”

5. 7. לֹא יָשׁוּב. 4. 1-2에서 언급했듯이 부정사 לֹא는 לו로 읽으며 4절을 마무리한다. 5절은 יָשׁוּב에서 시작된다: יָשׁוּב אֶל-אֶרֶץ מִצְרַיִם, “그가 이집트 땅으로 되돌아갈 것이다.” 만약 본문을 그대로 יָשׁוּב לֹא로 읽는다 해도 부정사 לֹא를 “확실성(certainty)”을 의미하는 단언 불변화사(an asseverative particle)로 이해해야 그 의미를 전달할 수 있다.<sup>12)</sup> 따라서 부정의 의미가 아니라, 확실하게(surely,

로 쓰였다. 형용사 אֵט는 항상 부사적 의미로 쓰인다.

11) 문법적인 활용은 Kautzsch, *Gesenius' Hebrew Grammar*, 386, §120g-h; 484, §154a를 보라.

12) 문법적인 설명은 Jouon, “Asseverative Clause”, *A Grammar of Biblical Hebrew*, 616-618을 참조하라. 이를 적용한 해석은 Anderson and Freedman, *Hosea*, 583-584; R. Gordis, *The Word and the Book: Studies in Biblical Language and Literature* (New York: Ktav Publishing House, Inc., 1976), 167, 182; W. Kuhnigk, *Nordwestsemitische Studien zum Hoseabuch*, *Biblica et Orientalia*, no. 27 (Rome: Biblical Institute Press, 1974), 133-134; and G. Yee, *Composition and Tradition in the Book of Hosea: A Redaction Critical Investigation*, SBL Dissertation Series 102 (Atlanta: Scholars Press, 1987), 221.

absolutely) 단언하는 의미가 된다. 이는 11상반절(“이집트 땅에서 새처럼 빨리 날아오고”)을 전제로 한 이해이다.

6. 7. בָּרִיּוֹ. 본문에서 בָּרִיּוֹ/בָּרִיּוֹ의 의미는 다양하게 번역된다.<sup>13)</sup> 첫째, בָּרִיּוֹ I “분리되다”, “격리되다”, “고립되다”에서 파생한 명사로 “분리”, “고립”, 혹은 “한 부분”의 의미를 뜻한다. 복수형 בָּרִיּוֹם은 일반적으로 (1) 한 본체의 “부분들(부속들)”, “구성원들”, (2) 포도나무의 “싹들”, “가지들”, (3) 케나 제단, 향로 등 제사 기물을 운반하는 “막대들”, “널판들”, (4) 성문이나 요새의 “빗장들”을 의미한다. 둘째, בָּרִיּוֹ II “헛되이(무익하게) 말하다”에서 파생한 “헛소리하는 사람”, “거짓 예언자”, “신탁 제사장”을 의미한다. 셋째, 어원이 분명하지 않은 “면포(리넨, linen)”의 의미가 있다. 본 연구에서는 “מַמְעֻצוֹתיהֶם(그들의 헛된 계획 때문에)”와 통일성 있는 의미를 가지는 두 번째 “거짓 예언자”로 번역한다.

호세아 4-14장의 전체적인 문학구조에서 보면, 4:1에서 시작된 이스라엘을 향한 “하나님의 법적 논쟁(divine legal dispute)”은 백성들을 파탄으로 인도한 정치, 종교지도자들에게 초점을 두고 있다. 또한 북 왕국 말기에 연속적으로 일어난 쿠데타를 보더라도(참조, 7:3-7; 8:4, 14), 정치, 종교지도자들의 음모와 계락을 암시하는 해석이 가능하다. 야훼의 진노가 그의 백성들에게 임할 때, 거짓 지도자들의 계획이 헛된 것이 될 것을 암시한다. 칠십인역은 בָּרִיּוֹ를 “יָדָיו(그의 손안에)”로 읽는다: ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ, “그의 손안에.” 심마쿠스도 같은 맥락에서 “τοὺς βραχίονας αὐτοῦ(그의 팔)”로 읽는다. 페쉬타는 칠십인역과 같은 의미로 읽되 복수형 접미사를 가진다: מִן אִידֵיהוֹן, “그들의 양손에서.” 불가타는 “electos eius(그의 선택된 자들)”로, 타르굼은 “ניברוהי(그들의 용사들)”로 읽는다.

7. 7. 7. ועמי תלואים למושבותי ואלעל יקראהו יהר לא ירומו. 이 본문은 구약 성경 안에서 가장 번역이 난해한 구절 중의 하나다. 아마도 스미스(D. Smith)의

13) Anderson and Freedman, “strong men”, *Hosea*, 574, 585-586; Kuhnigk, “counselor”, *Nordwestsemitische Studien zum Hoseabuch*, 135; Macintosh, “villages”, *A Critical Exegetical Commentary on Hosea*, 452; Mays, “oracle-priests”, *Hosea*, 150; McComiskey, “gate bolts”, *The Minor prophets*, 1:187-188; D. A. Smith, “the bars (of a fortress)”, *Kinship and Covenant: An Examination of Kinship Metaphors for Covenant in the Book of the Prophet Hosea* (Ph.D. diss., Harvard University, 1994), 138; D. Stuart, “false prophets”, *Hosea-Jonah*, 174; and Wolff, “braggarts”, *Hosea*, 192. Cf. *BDB*, 94-95; *HALOT*, 108-109; Hans-Jurgen Zobel, “בָּרִיּוֹ/בָּרִיּוֹ” *Theological Dictionary of the Old Testament*, Botterweck and Ringgren, trans., D. E. Green ed., (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1986), 1: 473-479; and C. V. Dam, “בָּרִיּוֹ”, *New International Dictionary of the Old Testament and Theological Exegesis*, W. A. VanGermeren, ed., 5 vols. (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1997), 1: 600-602.

고백이 본문에 대한 가장 적절한 답이 될 수도 있을 것이다: “It is best to leave all of 11.7 untranslated.”<sup>14)</sup> 현대 번역된 성서들도 어휘 선택에 다양한 견해를 보인다.<sup>15)</sup>

본 연구에서는 호세아 11장 전체의 문학적 구조를 고려하여 본문 교정을 시도하고 번역한다. 마소라 본문의  $\text{על}$ 은 신의 이름을 지칭하는  $\text{עליון}$  혹은  $\text{אל}$ 로<sup>16)</sup>, 혹은 가나안의 기후(특히 비나 폭풍)를 관장하는 신  $\text{בעל}$ 로<sup>17)</sup> 번역해야 전체적인 의미전달이 확실해진다. 아마도 마소라 본문은  $\text{על}$ 이  $\text{על}$ 로 잘못 필사된 결과일 것이다. 본 연구에서는 “ $\text{בעל}$ (Baal, 바알)”로 읽는다. 이는 2절에 언급된 바알숭배와도 통일성을 갖는다. 2절은 야훼의 부름을 거부하는 이스라엘의 모습이다. 7절 역시 지속적인 이스라엘의 변절(apostasy)이 바알을 좇는 것으로 묘사된다. 본문 번역이 난제이지만, 초기 번역본들은 본문이 내포하고 있는 이스라엘의 야훼에 대한 반역과 압박한 심판의 내용을 의미하는 번역을 시도한다. 칠십인역은 다음

14) Smith, “Kinship and Covenant”, 140에서 인용. “최선의 방법은 11:7을 번역하지 않는 것이다.”

15) 『새번역』 내 백성이 끝끝내 나를 배반하고 바알을 불러 호소하지만, 그가 그들을 일으켜 세우지 못할 것이다. 『개역개정』 내 백성이 끝끝내 내게서 물러가나니 비록 그들을 불러 위에 계신 이에게로 돌아오라 할지라도 일어나는 자가 하나도 없도다. 『공동개정』 내 백성이 끝내 나를 저버리고 바알을 불러 예배하지만, 바알은 저희를 높여주지 않으리라. NIV: “My people are determined to turn from me. Even if they call to the Most High, he will by no means exalt them.” RSV: “My people are bent on rebellion, but though they call in unison to Baal he will not lift them up.” NRSV: “My people are bent on turning away from me. To the Most High they call, but he does not raise them up at all.” NASB: “So my people are bent on turning from me. Though they call them to *the One* on high, None of at all exalts *Him*.” NJB: “My people are bent on disregarding me; if they are summoned to come up, not one of them makes a move.” TNK: “From my people persists in its defection from me; when it is summoned upward, it does not rise at all.” LUO: “Mein Volk ist mude, sich zu mir zu kehren, und wenn man ihnen predigt, so richtet sich keiner auf.” EIN: “Mein Volk kehrt nicht um und halt an seiner Auflehnung gegen mich fest. Sie rufen zum Baal, aber der kann ihnen nie und nimmer helfen!” TOB: “Mon peuple! ils s'accrochent à leur apostasie: on les appelle en haut, mais, tous, tant qu'ils sont, ils ne s'élèvent pas.” NEG: “Mon peuple est enclin à l'inconstance envers moi; On les appelle vers (celui qui est) enhaut. Mais aucun d'eux ne se lève.”

16) Anderson and Freedman, *Hosea*, 574; Birch, *Hosea, Joel, and Amos*, 97; Garrett, *Hosea*, 218; Guenther, *Hosea and Amos* (Scottsdale: Herald Press, 1998), 178; Ezra, *The Commentary of Rabbi Abraham Ibn Ezra on Hosea*, 104; Jeremias, *The Prophet Hosea*, 137; and G. V. Smith, *Hosea/Amos/Micah*, The NIV Application Commentary (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2001), 159.

17) D. Daniels, *Hosea and Salvation History: The Early Traditions of Israel in the Prophecy of Hosea* (Berlin: W. de Gruyter, 1990), 65; H. Gross, “Das Hohelied der Liebe Gottes: Zur Theologie von Hosea 11”, H. Rossmann and J. Ratering, eds., *Mysterium der Gnade: Festschrift für Johann Auer zum 65* (Regensburg: Friedrich Pustet, 1975), 84; Mays, *Hosea*, 150; Stuart, *Hosea-Jonah*, 174; Ward, *Hosea*, 191; and Wolff, *Hosea*, 192.

과 같다: Καὶ ὁ λαὸς αὐτοῦ ἐπικρεμάμενος ἐκ τῆς κατοικίας αὐτοῦ· καὶ ὁ θεὸς ἐπὶ τὰ τίμια αὐτοῦ θυμωθήσεται, καὶ οὐ μὴ ὑψώσῃ αὐτόν, “그리고 실제로 그의 백성이 그들의 거주지에서 옮겨지는 압박한 위협에 처할 것이다. 그리고 하나님이 그의 존귀하심을 거스려 화를 발하실 때, 아무도 그를 일으켜 세우지 못할 것이다.” 아퀼라, 심마쿠스, 테오도시온은 **כַּעֲשֵׂה**를 마소라 본문의 4절 “**כַּעֲשֵׂה**(명예)”과 통일성을 갖는 “명예(ζυγος)”로 읽는다. 아퀼라역은 다음과 같다: Καὶ ὁ λαὸς αὐτοῦ ἐπικρεμάμενοι ἐκ τῆ ἐπιστροφῆ μου, καὶ πρὸς ζυγὸν καλέσει αὐτὸν ἅμα, οὐχ ὑψώσει αὐτούς, “그리고 그의 백성이 나의 돌아섬을 바랄 것이며, 그들이 전적으로 그에게 명예 벗겨주기를 호소하겠지만, 그가 그들을 일으켜 세우지 않을 것이다.” 심마쿠스는 다음과 같다: Καὶ ὁ λαὸς αὐτοῦ ἐπικρεμάμενος εἰς τὸ ἐπιστρέφειν πρὸς μὲ, ζυγὸς δὲ συναντήσῃ αὐτῷ ὁμοῦ, ὅς οὐκ ἀρθήσεται, “그리고 그의 백성이 나에게 돌아오겠지만, 곧바로 누구도 벗길 수 없는 명예가 그들에게 씌워질 것이다.” 테오도시온은 다음과 같다: Καὶ ὁ λαὸς αὐτοῦ ἐπικρεμάμενος εἰς ἐπιστρέφην αὐτοῦ, καὶ εἰς ζυγὸν καλέσει αὐτὸν ἅμα οὐχ ὑψώσει αὐτούς, “그리고 그의 백성이 그의 돌아섬을 바랄 것이며, 그들이 전적으로 그에게 명예 벗겨주기를 호소하겠지만, 그가 그들을 일으켜 세우지 않을 것이다.” 아퀼라, 심마쿠스, 테오도시온과 같이 **כַּעֲשֵׂה**를 “**כַּעֲשֵׂה**(명예)”로 읽는 대표적인 해석이 예(G. Yee)에 의해 재구성된다.<sup>18)</sup> 예(Yee)는 교차적 문학구조(a chiasmic structure) 안에서 4하반절과 7하반절이 서로 대조를 이루고 있음을 설명한다. 4하반절(“I was to them those who remove the yoke from upon their jaws”)에서 야훼의 긍정적인 태도가 7하반절(“To the yoke they appointed. No one will remove it”)<sup>19)</sup>에서 심판으로 대조를 이루며 교차적인 구조를 형성한다고 이해한다. 4하반절에서는 야훼가 ‘명예’를 벗겨 자유를 주는 반면, 7하반절의 ‘명예’는 포로생활의 상징으로 이해한다. 6절의 전쟁으로 인한 과멸 후에 이어지는 7절은 이스라엘이 변절의 결과로 포로생활을 하게 될 것에 대한 예언으로 본다. 불가타도 “명예(iugum)”로 읽는다: *et populus meus pendibit ad reditum meum iugum autem inponetur ei simul quod non auferetur*, “그리고 내 백성이 나의 돌아섬을 오랫동안 기다리겠지만, 누구도 벗길 수 없는 명예가 그들 모두에게 씌워질 것이다.” 페쉬타는 “하나님(כַּעֲשֵׂה)”으로 읽는다:

18) Yee, *Composition and Tradition in the Book of Hosea*, 223.

19) 영어 문장은 예(Yee)의 번역을 인용. Yee, *Composition and Tradition in the Book of Hosea*, 223. 에테발도 이 본문을 4절과 더불어 “명예 은유(the yoke metaphor)”로 이해하며 4절에서는 야훼가 명예를 벗겨주는 자유를, 7절은 명예를 씌우는 억압을 내포하고 있다고 본다. Eidevall, *Grapes in the Desert*, 177. 데비스와 루돌프 역시 “명예”로 읽는다. Davis, *Hosea*, 260; Rudolph, *Hosea*, 208.

: ועמי תלין לטבת לוהי ולא־להא נקרון ונרנא איך חדא ולא נתתרים: “그리고 내 백성이 반역하여 나에게서 돌아서며, 그들이 하나님께 부르짖으며 또한 함께 의논할지라도, 아무도 그를 일으키지 못할 것이다.” 타르쿰은 이스라엘이 직면할 고통에 대한 내용으로 마소라 본문과 의미를 같이 한다:

: ועמי פליגון לטבת לאוריחי במרועא קשיא יתערעון כחדא לא יהכון בקוטא זקופא: “그리고 내 백성이 내 법 [가르침]으로 돌아오기를 주저하고 있다[결정하지 않았다]; 그들이 무덤에서 위기를 맞을 것이며, 똑바로 서서 견지도 못할 것이다.”

BHS의 본문 비평적 각주(*apparatus criticus*)의 제안대로 7절을 재구성하면, 본문을 “על־בעל יקרא האחדל ארחם” (내 백성이 스스로 반역하여 치져 있으며, 바알에게 부르짖지만, 내가 [그들을] 버리고 긍휼을 베풀지 않을 것이다)”로 읽을 수 있다. 실질적으로 합당한 문장 재구성이 불가능하지만, על을 “바알(בעל)”로 읽으면서 본문이 사용하고 있는 어휘들을 바탕으로, 본 연구에서는 “내 백성이 나를 반역하고 돌아서서 바알을 불러 호소하지만, 그가 그들을 절대로 일으켜 세우지 못할 것이다”로 번역한다.

#### 4. 본문 재구성을 통한 은유적 해석

본문 비평 분석을 통한 호세아 11:1-7의 본문 재구성은 호세아서 전체에서 11장이 가지는 독립된 유일한 문학구조를 형성하는 데 통일성을 부여한다. 재구성된 본문의 주제는 부모 은유로 표현된 변절한 이스라엘을 향한 야훼의 사랑으로, 앞(10:9-15) 뒤(12:1-15[11:12-12:14]) 본문과도 독자적인 주제를 가진다. 야훼의 일관된 1인칭 관점(10절 3인칭 관점 제외)에서 선포되는 메시지는 반역한 이스라엘을 향한 야훼의 사랑에 대한 역사적 회고(1-4절), 이스라엘의 지속적인 변절이 초래한 임박한 심판(5-7절), 야훼의 변함없는 사랑으로 회복될 미래(8-11절)의 구조를 이룬다. 이스라엘을 대표하는 인칭대명사는 “어형론적인 병행법 (*morphologic parallelism*)”<sup>20)</sup> 구조 안에서 다양하게 전환된다(3인칭 단수, 4상반절, 5상반절, 6상반절; 3인칭 복수, 2, 3, 4상반절, 5하반절, 6하반절, 10, 11절; 2인칭 단수, 8, 9절). 이 메시지 주제의 통일성을 구성하는 중심어휘들은 — קרא(1, 2, 7절), הלך, בוא(2, 9, 10절; 참조, חרד, 10, 11절), שוב(5, 7, 11절; 참조, הפך, 8절), אכל(4, 6절)— ‘야훼의 사랑’을 표현하는 긍정적인 의미를 내포하는 반면, 동시에 ‘이스라엘의 반역’을 암시하는 부정적인 의미를 가진다.

20) J. L. Kugel, *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and Its History* (Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1981), 22.



“קרא(부르다, 선포하다)”와 “בוא/הלך(가다, 오다; 참조, ררר, 떨다, 전율하다)”는 부모 은유가 암시하는 하나님 사랑 주제를 구성하는 기본을 이룬다. 11장은 야훼가 이스라엘을 불러 부모와 자녀관계를 맺은 것에서 출발한다. 하지만 이스라엘은 이 부름에서 돌아서서 바알과 우상을 좇으므로 야훼와의 관계를 파기한다(2, 7절). 야훼의 오심은 그의 자녀를 돌보고 지도하거나(3, 4절), 심판을 암시한다(5, 6절). 그러나 이스라엘의 변절로 인한 심판은(5, 6절) 야훼의 오심이 분노를 잠재우고 용서함으로(9절) 치유될 것이다. 야훼의 이스라엘을 부름으로 시작한 메시지는, 사자의 위엄으로 오시는 야훼가 그의 자녀들을 다시 부르고, 이제 자녀들은 야훼를 경외하므로 부름에 응답하여 고향으로 돌아오는 약속으로 마감한다(10, 11절).

“שוב(돌아오다, 되돌아가다, 5, 7, 11절; 참조, הפך, 뒤집어엮다, 8절)”는 קרא, הלך, בוא와 함께 본문 주제의 통일성을 이룬다. 이스라엘은 야훼가 부모이며(1, 4절), 돕는 자이며(3절) 치료하는 자임을(3절) 알지 못한다. 야훼의 부름에서 돌아선 이스라엘의 소망은 이집트로(5절), 바알에게로(7절) 되돌아가는 것이다. 이스라엘이 야훼에게 돌아오기를 거부하므로(6절) 전쟁의 혼란을 겪을 것이지만, 야훼의 용서가(9절) 이스라엘이 떨며 야훼를 따르도록 이끌 것이다(10, 11절).

“אכל(먹다, 삼켜버리다, 4, 6절)” 또한 부모 은유 안에서 하나님 사랑을 표현하는 대표적인 어휘이다. 야훼는 그의 자녀에게 음식을 공급하는 부모이다(4절). 반대로 이스라엘의 변절 결과는 칼이 도시들을 삼키는 위험을 초래한다(6절). 하지만 야훼의 사랑은 도시를 삼키려는 분노가 아니라(8, 9절) 미래의 평화를 이끌어 낸다. 그의 자녀들을 약속의 땅에서 다시 정착하게 할 것이다(11절). 전체적으로는 1절의 קרא와 הלך는 11절의 הלך와 שאו로 대치 구조(a chiasitic structure)를 이루며 11장의 문학적 통일 구조를 구성한다.

호세아 11장 부모 은유가 암시하는 신학적 주제는 야훼와 이스라엘의 언약 관계를 묘사한 ‘하나님의 선택’<sup>21)</sup>이다. 이 선택은 ‘야훼의 백성’이라는 정체성을 이해하는 본질이다. 호세아서는 야훼와 이스라엘 관계 근원을 하나님이 이스라엘을 선택한 데서 출발한다(11:1; 12:10[9]; 13:4). 부모 은유를 도입하여 본문은 반역하는 자녀의 모습에서 이스라엘이 야훼의 선택을 파기했음을 지적한다. 은유적 표현에서 야훼는 대의(tenor)로서 역할을, 사랑하는 부모는 은유의 매체(vehicle) 역할을 한다. 야훼에게 선택된 이스라엘이 대의의 역할을, 고집스럽게 반역하는 자

21) 참조, H. D. Pruess, *Old Testament Theology*, 2 vols. The Old Testament Library, L. Perdue, trans. (Louisville: Westminster; John Knox Press, 1995); H. H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election* (London: Lutterworth Press, 1950); S. T. Sohn, *The Divine Election of Israel* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1991); and T. C. Verizen, *Die Erwählung Israels nach dem Alten Testament* (Zurich: Zwingli-Verlag, 1953).

녀는 은유적 매체 역할을 한다.<sup>22)</sup> 야훼는 부모로서, 자신을 반역하는 자녀에 대해 지속적인 고통을 감내하며 사랑을 베푸는 모습으로 묘사된다. 야훼는 부모의 심정으로 깊은 슬픔과 고뇌의 긴장 속에서 이스라엘을 향한 분노와 긍휼히 여기는 마음으로 갈등한다. 이스라엘의 끊임없는 변절을 경험하는 야훼의 분노와 고뇌는 본질적으로 이스라엘의 죄와 고통을 끌어안는 사랑으로 승화된다.<sup>23)</sup> 이 사랑은 반역한 자녀에게 적용할 수 있는 처벌법(참조, 신21:18-21)을 초월하는 하나님의 속성, ‘거룩함’에서 비롯된 것이다: “אל אנכי ולא-איש בקרבך קדוש”(나는 하나님이지 사람이 아니다, 네 가운데 거하는 거룩한 자다.) 관계 파기로 심판을 초래한 인간 가운데 임재하신 거룩한 하나님은 “ 긍휼히 여기는 마음(compassion)”으로 자신의 “거룩하심(holiness)”을 전환한다.<sup>24)</sup> 하나님의 거룩하심이 인간의 죄를 끌어안으시는 ‘하나님의 고통 하는 사랑(divine suffering love)’의 절정이다. 이 사랑이 반역한 자녀가 부모에게 돌아올 수 있는 문을 열고 파기된 관계를 치유하는 원동력이 된다. 이 사랑에 대한 킹(P. King)의 이해가 아마도 가장 합당한 표현이 될 수 있을 것이다: “하나님 사랑은 불멸이다; 인간은 절대 하나님이 사랑을 베푸는 것을 멈추게 할 수 없다.”<sup>25)</sup> 이 불변의 사랑으로 하나님은 인간이 파기한 관계를 새롭게 창조하신다. “너희는 내 백성이 아니고, 나는 너희 하나님이 아니다(1:9)”라는 진노가 “네가 야훼를 알 것이며(2:22[20])”, “너는 내 백성이고 너는 ‘나의 하나님’이라고 고백할 것이다(2:25[23])”로 회복된다. 하나님이 인간을 사랑하는 본질이 그의 백성의 궁극적인 삶이며 희망이다.

## 5. 나가는 말

본문 비평적 고찰에서 논의했듯이, 마소라 본문이 가지는 호세아 11:1-7의 난해한 문장 구조의 재구성에 따라 본문 구조와 내용의 통일성을 구성할 수 있

22) 어의적인 면(semantic field)에서 은유적 표현 과정은 두 개의 서로 다른 주제, 대의와 은유적 매체(a tenor and a vehicle)의 상호작용을 수반한다. Tenor는 ‘근원적인 개념’ 혹은 ‘가장 중요한 주제’인 반면, vehicle은 ‘형상화된 속성,’ 혹은 ‘이차적인 요소’를 의미한다. 이 두 개념이 서로를 대체(substitution)하는 것이 아니라 상호작용(interaction)을 통하여 보다 설득력 있고 다양한 각도에서 의미를 찾을 수 있다(참조, Richards, *The Philosophy of Rhetoric*, 96-97; Black, *Models and Metaphors*, 31-37).

23) T. Fretheim, *The Suffering of God: An Old Testament Perspective*, Overtures to Biblical Theology (Philadelphia: Fortress Press, 1984), 120.

24) W. Brueggemann, *Old Testament Theology: Essays on Structure, Theme, and Text*, P. D. Miller, ed. (Minneapolis: Fortress Press, 1992), 40-41.

25) P. King, “Hosea’s Message of Hope”, *Biblical Theology* 12:1 (Jan. 1982), 91.

다. 본 연구에서는 ‘부모 은유’를 통해 파기된 ‘하나님과 이스라엘 관계’를 회복하는 ‘하나님 사랑(divine love)’에 초점을 두었다. 재구성된 본문을 정리하면, 2절 **הם כן הלכו מפניהם**, **קראו להם**, “그들이 그들을 부를수록 그들은 그들에게서 멀리 떠나갔다”를 1절 야훼와 주어를 통일시켜 **מפני להם כן הלכו**, **כקראו להם**, “내가 그들을 부르면 부를수록, 그들은 나에게서 멀리 떠나갔다”로 읽는다. **מפניהם הם**으로 **כקראו**의 주어와 대명사 접미사의 통일성(“내가 부를수록 ... 나에게서”)을 이루며, **הם(그들이)**은 대명사 접미사가 아니라, 바로 다음 문장을 이끄는 **“ובחרו” (그들이 희생제물을 바쳤다)**와 일치하는 주격 인칭대명사로 읽는다. 3절의 **על-זרועותיו**, **קחם**, “그가 그들을 그의 품에 안았다”를 **על-זרועותי**, **אקחם**, “내가 그들을 내 품에 안았다”로 교정하여 1, 2절 야훼의 1인칭 관점에서 메시지의 통일성을 이룬다. 4절 **על(명에)**은 **עול(갓난아이)**로 교정하여 부모와 자녀관계를 암시하는 은유적 표현의 통일성 있는 구조를 이룬다. 따라서 **כמרמי על(명에를 벗기는 사람처럼)**은 **כמרמי על(갓난아이를 들어올리는 사람처럼)**로 읽는다. 4절의 마지막 구절 **ואט אליו אוכיל**은 5절을 여는 부정사 **לא**와 연결하여 이해한다. **לא**는 부정사가 아니라, 전치사 **ל**와 3인칭 남성 단수 접미사 **ו**와 결합된 **לו**로 읽는다. **ואט אליו אוכיל לו**, “그리고 내가 그에게 구푸려 그를 먹였다.” 다양한 의미로 해석할 수 있는 6절 **בב/בד**는 본문에서 **ממעצותיהם(그들의 헛된 계획 때문에)**와 통일성 있는 의미를 가지는 “거짓 예언자”로 번역한다. 7절은 문장구조 재구성이 불가능하지만, **על**을 “바알(בעל)”로 읽으면서 본문이 사용하고 있는 어휘들을 바탕으로, “내 백성이 나를 반역하고 돌아서서 바알을 불러 호소하지만, 그가 그들을 절대로 일으켜 세우지 못할 것이다”로 번역한다. 재구성된 본문을 바탕으로 전체 구조를 보면(3.1 본문 번역 참조), 호세아 11장은 예언자를 통해 선포된 야훼의 1인칭 관점(10절 제외) 메시지로, 야훼와 이스라엘의 관계를 과거(1-4절), 현재(5-7절), 미래(8-11절)의 역사적 정황에서 조명하는 ‘하나님 사랑’이다. 이스라엘의 계속되는 변절과 하나님의 변함없는 사랑에 대한 11장 주제는 호세아서 메시지 전체를 포함하는 문학적 일관성을 구성한다. 이는 특별히 결혼 은유와 부모 은유의 예언적 메시지를 통하여 상호관계의 신뢰와 책임의 본질을 강조한다.

호세아서는 이스라엘의 하나님에 대한 언약 파기를 토라(Torah)에 대한 반역(4:1-3; 8:1, 12), 헛된 예배와 우상숭배(2:15[13]; 4:11-15; 6:1-6; 7:14; 9:1-5; 11:2; 13:1-2), 정치, 종교 지도자들의 타락(4:4-9; 5:1-3; 6:9; 7:3-7; 8:1-4)으로 고발한다. 예언자는 야훼를 잊은 땅에는 진실도 없고, 인간 상호간에 책임 있는 사랑과 신의도 없고, 토라는 불법이 되어 폭력이 난무하다고 법적논쟁을 제안한다(4:1-3). 하나님을 아는 지식을 회복하지 않으면 이스라엘은 미래가 없다(6:6). 이

회복(11:10-11)은 이스라엘이 하나님께 돌아오므로 시작되는 것이 아니라, 하나님이 이스라엘의 변절에 대한 진노를 잠재우고(11:8-9), 자신의 정체성을 선포하므로 출발한다(11:9). 이 사랑의 본질이 인간의 반역을 끌어안고 용서하며 ‘하나님과 인간,’ ‘인간과 인간,’ ‘인간과 자연’의 새로운 관계를 창조한다(2:20-25[18-23]). 이 사랑이 존재하는 곳에 희망이 있다.

<주요어>(Keywords)

호세아 11, 본문 비평, 은유 해석, 부모 은유, 하나님 사랑.

Hosea 11, Textual criticism, a metaphorical interpretation, the parental metaphor, divine love.

<참고문헌>(References)

- Anderson, F. I. and Freedman D. N., *Hosea: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 24, Garden City: Doubleday, 1980.
- Baumgartner, K., *The Hebrew & Aramaic Lexicon of The Old Testament*, study ed., 2 vols., Leiden; Boston; Koln: Brill, 2001.
- Birch, B. C., *Hosea, Joel and Amos*, Louisville: Westminster; John Knox Press, 1997.
- Black, M., *Models and Metaphor: Studies in Language and Philosophy*, Ithaca: Cornell University, 1962.
- Brown, F., Driver, S. R., and Briggs, C. A., *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford: Oxford University Press, 1978.
- Brueggemann, W., *Old Testament Theology: Essays on Structure, Theme, and Text*, Miller, P. D., ed., Minneapolis: Fortress Press, 1992.
- Buss, M., *The Prophetic Word of Hosea: A Morphological Study*, Berlin: Verlag Alfred Topelmann, 1969.
- Daniels, D., *Hosea and Salvation History: The Early Translations of Israel in the Prophecy of Hosea*, Berlin: W. de Gruyter, 1990.
- Davis, G., *Hosea*, The Century Bible Commentary, Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1992.
- Eidevall, G., *Grapes in the Desert: Metaphors, Models, and Themes in Hosea 4-14*, Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1996.
- Ezra, A. I., *The Commentary of Rabbi Abraham Ibn Ezra on Hosea*, Abe Lipshitz, ed., trans., New York: Sepher-Hermon Press, Inc., 1988.
- Fretheim, T., *The Suffering of God: An Old Testament Perspective*, Overtures to Biblical Theology: Fortress Press, 1984.
- Garrett, D., *Hosea, Joel*, The American Commentary 19A, Nashville: Broadman and Holman Publishers, 1997.
- Gordis, R., *The Word and the Book: Studies in Biblical Language Literature*, New York: Ktav Publishing House, Inc., 1976.
- Gross, H., "Das Hohelied der Liebe Gottes: Zur Theologie von Hosea 11", Rossmann, H., and Ratering, J., eds., *Mysterium der Gnade: Festschrift für Johann Auer zm 65*, Regensburg: Friedrich Pustet, 1975.
- Jeremais, J., *Der Prophet Hosea*, Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983.

- Jouon, P., *The Grammar of Biblical Hebrew*, T. Muraoka, trans., Rome: Editrice Pontificio Instituto Biblico, 2000.
- Kautzsch, E., ed., *Gesenius' Hebrew Grammar*, 2nd ed., Cowley, A. E., trans., Oxford: Clarendon Press, 1910.
- King, P., "Hosea's Message of Hope", *Biblical Theology Bulletin* 12:1 (1982), 91-95.
- Kugel, J. L., *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and Its History*, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1981.
- Kuhnigk, W., *Nordwestsemitische Studien zum Hoseabuch*, *Biblica et Orientalia* 27, Rome: Biblical Institute Press, 1974.
- Macintosh, A. A., *A Critical and Exegetical Commentary on Hosea*, International Critical Commentary, Edinburgh: T. & T. Clark, 1997.
- Mays, J. L., *Hosea*, The Old Testament Library, Philadelphia: Westminster Press, 1969.
- McComiskey, T., *The Minor Prophet: Hosea, Joel and Amos*, Grand Rapids: Baker Book House, 1992.
- Perdue, L. G., *Wisdom in Revolt: Metaphorical Theology in the Book of Job*, Bible and Literature Series 29, Decatur: The Almond Press, 1991.
- Perdue, L. G., *The Collapse of History: Reconstructing Old Testament Theology*, Overtures to Biblical Theology: Fortress Press, 1994.
- Pruess, H. D., *Old Testament Theology*, 2 vols., The Old Testament Library, Perdue, L. G., trans., Louisville: Westminster/John Knox Press, 1995.
- Richards, I. A., *The Philosophy of Rhetoric*, New York: Oxford University Press, 1971.
- Rowley, H. H., *The Biblical Doctrine of Election*, London: Lutterworth Press, 1950.
- Rudolph, W., *Hosea*, Kommentar zum Alten Testament, Gutersloh: Gutersloher Verlag shaus Gerd Mohn, 1966.
- Schungel-Straumann, H., "God as Mother in Hosea 11", *Theology Digest* 34:1 (Spring 1987), 3-8.
- Smith, D. A., "Kinship and Covenant: An Examination of Kinship Metaphors for Covenant in the Book of the Prophet Hosea", Ph.D. Dissertation, Harvard University, 1994.
- Smith, G., *Hosea/Amos/Micah*, The NIV Application Commentary, Grand

- Rapids: Zondervan Publishing House, 2001.
- Sohn, S. T., *The Divine Election of Israel*, Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1991.
- Stuart, D., *Hosea-Jonah*, Word Biblical Commentary, Waco: Word Books, Publisher, 1987.
- Trible, P., *God and The Rhetoric of Sexuality*, Overtures to Biblical Theology, Philadelphia: Fortress Press, 1978.
- Van Dam, C., “ברד”, Van Germeren, W. A. ed., *New International Dictionary of the Old Testament and Theological Exegesis*, Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1997.
- Verizen, T. C., *Die Erwählung Israels nach dem Alten Testament*, Zurich: Zwigli-Verlag, 1953.
- Ward, J. M., *Hosea: A Theological Commentary*, New York: Harper & Row, 1966.
- Wheelwright, P., *Metaphor and Reality*, Bloomington: Indiana University Press, 1962.
- Wolff, H. W., *Hosea: A Commentary on the Book of the Prophet*, Stansell, G., trans., Hanson, P., ed., Hermeneia: Fortress Press, 1974.
- Yee, G. A., *Composition and Tradition in the Book of Hosea: A Redaction Critical Investigation*, SBL Dissertation Series 102, Atlanta: Scholars Press, 1987.
- Zobel, H. J., “ברד/ברד”, Botterweck, J., and Ringgren, H., eds., *Theological Dictionary of the Old Testament*, Green, D., trans., Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1986.

<Abstract>

**The Metaphorical Interpretation of Hosea 11:  
A Textual Critical-Analysis of the Text Based on Early Versions**

Dr. Kyung-Hee Park  
(Korean Baptist Theological University/ Seminary)

The purpose of this study is to demonstrate a theological understanding of divine love in Hosea 11. For the full understanding and interpretation of Hosea 11 and the theological implications of the text, this study is organized into two steps. First, a textual-critical analysis is employed. The study primarily investigates the textual variants among the early versions of the text and translates the text. Hosea 11 in some places remains textually difficult to translate and interpret with certainty so that it requires some textual emendation. The translation of the text primarily follows the literal reading of the Masoretic text, and then reconstructs it to a degree. This reconstruction follows early versions of the text and references on the textual emendations. Second, this study attempts to understand divine love in the context of the metaphors used for it in Hosea 11. A comprehensive textual analysis of Hosea 11 with the study of metaphorical meaning conceptualizes an understanding of divine love in the book of Hosea. Accordingly, the metaphorical interpretation is employed. The prominent metaphor in Hosea 11 is the parental metaphor which covers the whole theme of divine love. As a parent Yahweh has suffered from the waywardness of his children. Yahweh's compassionate love toward his obstinate children, however, overcomes the punishment. Yahweh's love in his holiness shall not end a relationship with his children. This power of divine love has embraced the failure of the chosen people throughout their history. This power of divine love also will be the ultimate hope and peace in the future. In the metaphorical description of Yahweh as parent, divine love and divine suffering coexist. Yahweh justifies his suffering love with the statement: "I am God no human, the Holy One in your midst." The power of divine love emanating from holiness of God embraces the apostasy of the people. In this divine love forgiveness yields reconciliation, which creates a new way of the relationship between God and Israel and between human relationships in the community. There is hope where this love lives.



## 칠십인경 우리말 번역을 위한 연구 2

### - 창세기 1:1-2:3의 예로 -

김근주\* 김선종\*\* 김정훈\*\*\* 이상혁\*\*\*\* (가나다순)

#### 1. 들어가는 말

이전 글에서 우리는 칠십인경 우리말 번역의 필요성, 실제적인 번역을 위해 번역 대본 및 여타 번역 프로젝트들에 대한 검토를 다루었다. 이번 글에서는 앞에서 다룬 논의에 근거해서 실제적인 번역을 제안하고자 한다.

이에 본 연구에서 우리는 우선 다음의 사항에 중점을 두고 창세기 1:1-2:3을 번역, 주석한다.

(1) 구약성경의 본문비평에 관심을 가진 이들을 위한 정보를 제공한다. 이를 위해 먼저, 칠십인경과 마소라 본문 사이의 차이, 탈프스 비평본과 괴팅엔 대비평본 사이의 차이를 한눈에 알아볼 수 있도록 표시한다. 그리고, 괴팅엔 대비평본이 제공하는 여러 본문비평적인 요소들을 가능한 한 자세히 관찰하여 설명한다.

(2) 본문 비평과 더불어 본문에 대한 주석 기능을 지녀야 한다. 히브리어 본문 및 그리스어 구약 본문에 대한 주석을 통하여, 기존의 주석서들이 미처 못한 신학적 논의들을 제공함으로써 새롭게 기여할 수 있다. 이에 원고의 구성은 우리말 번역과 해설을 번갈아 배치한다.

(3) 우리말 번역에서 칠십인경이 특별히 주목할 만한 이형을 보이지 않는 이상 일반명사들은 최대한 우리말 성경에서 익숙한 낱말들을 사용하나, 전체적인 어투는 되도록 고어를 지양하고 현대어 어투를 사용한다. 이로써 독자들이 한층 용이하게 읽고 이해할 수 있도록 한다. 그러나 고유명사의 경우에는 그리스어의 음역을 되도록 살려 우리말로 음역한다.

---

\* 한국 웨스트민스터신학대학원대학교 교수, 구약학.

\*\* 프랑스 스트라스부르대학교 개신교 신학부 박사과정, 구약학.

\*\*\* 독일 부퍼탈신학대학교 박사과정, 구약학.

\*\*\*\* 프랑스 스트라스부르대학교 개신교 신학부 박사, 구약학.

## 2. 칠십인경 우리말 번역의 실제: 창세기 1:1-2:3

### 2.1. 창세기 1장

<sup>1</sup>태초에 하나님이 하늘과 땅을 만드셨다.

<sup>2</sup>하지만 땅은 보이지 않았고 형성되지도 않았다. 그리고 어둠이 심연 위에 (있었다). 그러나 하나님의 영은 물 위에 떠 다니고 있었다.

[본문 및 번역에 대한 해설]

**1절. 태초에:** ἀρχή는 ‘시작, 원리’의 의미가 있기에 ἐν ἀρχῇ는 ‘원리대로’로 이해될 수도 있다. 불가타가 In principio로 번역한 것으로 보아서 불가타 번역자는 칠십인경의 영향을 받았던 것으로 보인다. 심마쿠스(Symmacus)와 테오도션(Theodotion)은 칠십인경처럼 “엔 아르케(ἐν ἀρχῇ)”로 번역하였다. 반면, 아퀼라(Aquila)는 ἐν κεφαλαίῳ로 번역하였는데, 히브리어 원문의 단어 의미를 문맥에 맞추어 번역하지 않고 히브리어의 어원적인 의미를 좇아 직역하였다.

**1절. 만드셨다:** 칠십인경에서는 대개 동사 אָרַב가 κτίζω로 번역되었는데,<sup>1)</sup> 창세기 번역자는 אָרַב를 ποιέω로 번역하는 것을 선호하였다. 동사 אָרַב는 창세기에 서 11회(1:1, 21, 27<sup>tris</sup>; 2:3, 4; 5:1, 2<sup>bis</sup>; 6:7) 등장하는데, 이 가운데 창세기 2:3, 4를 제외하고 모두 ποιέω로 번역되었다. 아퀼라는 κτίζω 동사를 사용하였다.

**2절. 보이지 않았고 형성되지도 않았다:** 히브리어 אָרַב אָרַב에 대한 서로 다른 번역들이 눈에 띈다. (1) 칠십인경의 번역 ὄρατος는 אָרַב의 대응어로 여기에서만 등장한다. 이는 히브리어 אָרַב가 단어 자체의 불명확성 때문에 칠십인경에서 통일되게 번역되지 않은 채 문맥에 따라 다르게 해석되는 데 기인한 듯하다. 그것은 אָרַב의 대응어로 쓰인 ἀκατασκεύαστος 역시 마찬가지이다.<sup>2)</sup> 히브리어 אָרַב אָרַב가 예레미야 4:23에서 οὐδεν으로 해석되어 번역된 것은 눈여겨 볼 만하다. (2) 아퀼라는 이 표현을 “비어있음과 아무 것도 아님”의 뜻을 가진 κένωμα καὶ οὐθεν으로 옮겼는데, κένωμα는 κενός<sup>3)</sup>와 더불어 아퀼라의 히브리어 אָרַב에 대한 기계적인 대응어이다.<sup>4)</sup> 언어사적으로 살펴보면 οὐθεν은 프톨레미 시대 동안에 압도적으로 많이 쓰였지만, 주전 100년경이 지나면서 οὐδεν과 혼용되었고,

1) 참조, E. Hatch and H. A. Redpath, eds., *A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the OT (including the Apocryphal Books)*, 2<sup>nd</sup> ed. (Grand Rapids: Baker Book House, 1998) (Muraoka의 Index가 포함됨). 이하 HR로 줄여 씀. 또한 무라오카의 인덱스는 HR-Muraoka, Index로 줄여 씀.

2) HR-Muraoka, Index, 24. 156.

3) 사 34:11; 렘 4:23.

4) 신 32:10; 욥 24:7; 사 40:23; 54:4; 렘 4:23{syr}.

주후로 넘어가면서 οὐδεν이 압도하게 됨을 알 수 있다.<sup>5)</sup> 이 역시 אַחַד에 대한 아퀼라의 기계적인 대응어로 여겨진다.<sup>6)</sup> (3) 심마쿠스는 “손 대지 않은 채이며 결정되지도 않은 채”로 옮길 수 있는 ἀργὸν καὶ ἀδιάκριτον으로 하나님의 창조 사역을 염두에 두고 그 의미를 살려 번역하였다. 즉, ἀργὸν은 부정의 접두사 ἀ-와 “일, 사역”을 뜻하는 ἐργός가 합성된 낱말이며, ἀδιάκριτον은 역시 부정의 접두사 ἀ-와 “결정된, 구분된, 분리된”을 뜻하는 διάκριτος가 합성된 낱말이다. (4) 테오도션은 그에 반해 히브리어의 발음을 반영하려 한 흔적이 엿보인다. 그는 θεὸν καὶ οὐθεν으로 옮기는데, 이는 “토후 와보후”처럼 비슷한 발음의 조합을 흉내낸 것이 아닐까? θεὸν 역시 위에서 언급한 바와 같이 δέν에서 나왔을 것이다. 그리스어에서 δείξις는 중성 δέν의 형태로 οὐδέιν 또는 μηδέιν와 늘 함께 쓰이며 이 낱말에 대한 대칭어로 쓰이는데, 그 뜻은 “어떤 것”이다. 하지만, 테오도션의 번역은 그리스어 자체로는 낯선 표현이며, 아마도 히브리어 발음을 흉내 내는 동시에 “흔들린 상태”를 표현하려 한 듯하다.

**2절. (있었다):** 몇몇 중세 소문자사본들(569 246 75 730)이나 다른 본문 전승(Phil I 10.5 Sev 435 La Bo Pal)에서 앞선 구절에서와 마찬가지로 ἦν을 삽입하였음을 볼 수 있다.

**2절. 영:** 주지하다시피 히브리어 אַחַד는 칠십인경에서 그에 상응하는 그리스어 πνεῦμα로 주로 번역된다. 두 낱말 본래의 뜻을 살리자면 “숨결”이라 옮길 법하나, 여기에서는 우리에게 익숙한 “영”으로 번역하였다.

**2절. 물:** 칠십인경은 그리스어 어법에 맞게 물을 단수(τοῦ ὕδατος)로 표현하였다. 그러나, 후대 몇몇 교부들<sup>7)</sup>이나 고대 라틴어 번역(La), 콥트어 번역(Bo)은 히브리어 어법의 영향으로 물을 복수(τῶν ὑδάτων)로 옮긴다.

**2절. 떠 다니고 있었다:** (1) 마소라 본문이 여성 분사 피엘형(פְּתַרְתָּ)을 쓰고 있는 데 반해, 칠십인경은 정동사 미완료형(ἐπιφέρειτο)을 쓰고 있다. 마소라 본문의 분사는 아퀼라, 심마쿠스, 테오도션의 번역(ἐπιφερόμενον)에서 확인할 수 있다. 히브리어 분사를 그리스어 분사로 옮긴 것은 맹목적인(sklavisch) 직역이다. 하지만, 이 그리스어 분사형은 그리스어 구문론에서 볼 때, 선행하는 ἦν과 더불어 이른바 에둘러 쓴 시상 표현인 이른바 “콘유가치오 페리프라스티카(coniugatio periphrastika)”를 이루어 의도하지 않았더라도 결과적으로는 칠십인경의 번역과 다르지 않은 뜻이 된다.<sup>8)</sup> 히브리어에 אַחַד와 분사형이 함께 쓰여서

5) H. G. Liddell and G. Scott (revised by H.S. Jones), *A Greek-English Lexicon* (Oxford: Clarendon Press, 1843; 1996); 이하 LSJ로 줄여 씀, 1269; 참조, H. St. J. Thackeray, *A Grammar of the Old Testament in Greek* (Cambridge: Cambridge University Press, 1909), 58-62.

6) 사 34:11; 렬 4:23; J. Reider, *An Index to Aquila* (Leiden: Brill, 1966), 133, 178.

7) Clem III 122 Iust Ap LIX 3 LXIV 3.

과거에 계속되었던 동작을 강조하는 뜻을 갖는 점을 생각한다면,<sup>9)</sup> 분사 번역은 직역이면서도 적절한 번역이라 할 수 있다. (2) 히브리어 동사  $\text{הָלַךְ}$ 는 원래의 뜻이 명확하지는 않지만, 후대의 유대주의 해석에 따르면, “날개를 이리저리 움직이는 새와 같은” 모습으로 여겨진다.<sup>10)</sup> 그에 비해 칠십인경의 번역에 쓰인 동사  $\text{ἐπιφέρωμαι}$ 는 그 뜻이 “(물 따위 위에서) 흔들리다, 떠 다니다”이다. 칠십인경은 드물게 쓰이는 피엘형 동사  $\text{הָלַךְ}$ 를 문맥에 맞게 해석하여 옮겼다.

<sup>3</sup>그리고 하나님이 말씀하셨다. “빛이 있으라.” 그러자 빛이 있었다.

<sup>4</sup>그리고 하나님이 그 빛을 보시니 좋았다. 그리고 하나님은 그 빛과 어둠 사이를 나누셨다.

<sup>5</sup>그리고 하나님은 빛을 낮이라 부르셨고 어둠을 밤이라 부르셨다. 그리고 저녁이 되고 아침이 되었으니 첫 날이었다.

[본문 및 번역에 대한 해설]

**3절. 말씀하셨다:** 창조 단락에서 히브리어  $\text{וַיֹּאמֶר}$ 가 2:18까지 11회 나타나는 반면, 그에 상응하는 그리스어  $\text{καὶ εἶπεν}$ 은 10번 사용되고 있다(1:3, 6, 9, 11, 14, 20, 24, 26, 29; 2:18). 칠십인경 번역자는 1:28에서  $\text{וַיֹּאמֶר}$ 를  $\text{καὶ εἶπεν}$  대신 분사  $\text{λέγων}$ 으로 번역하고 있는데, 22절에 나타나는 구조에 일치시키기 위한 것으로,  $\text{וַיִּבֶן}$  동사에 이어 연속되어 나타나는  $\text{וַיִּבֶן}$ 의 분사 형태( $\text{וּבִנֵּן}$ )에 따라 번역하여 문장을 자연스럽게 연결하려 시도한 것으로 추측할 수 있다.

**3절. 빛이 있으라:** 칠십인경 창세기 번역자는 본 구절에서 히브리 본문에 문자적으로 충실하게 번역하고 있다. 히브리 동사  $\text{וַיִּבֶן}$ 에 해당하는 가장 일반적인 그리스어 대응어는  $\text{εἶμι}$ 와  $\text{γίνομαι}$ 로서, 앞의 2절에서  $\text{וַיִּבֶן}$  동사를  $\text{ἦν}$ 으로 옮긴 반면, 3절에서 번역자는  $\text{γίνομαι}$  동사를 선택하였다(아퀼라는 첫째  $\text{וַיִּבֶן}$  동사를  $\text{γίνομαι}$ 의 중간태  $\text{γενέσθω}$ 로, 심마쿠스는  $\text{εἶμι}$  동사의 명령형  $\text{ἔστω}$ 로 번역하였다).<sup>11)</sup> 이처럼  $\text{וַיִּבֶן}$ 를  $\text{γίνομαι}$ 로 번역한 것은 그리스어 번역에서 아주 일반적인

8) F. Blass, A. Debrunner, and F. Rehkopf, *Grammatik des NT Griechisch* (Göttingen; Vandenhoeck & Ruprecht, 2001<sup>18</sup>), §353.

9) W. Gesenius (rev. E. Kautzsch), *Hebräische Grammatik* (Hildesheim; Zürich; New York: Georg Olms Verlag, 1995<sup>28</sup>) = E. Cowley, trans., *Gesenius' Hebrew Grammar* (Oxford: Clarendon Press, 1910<sup>2</sup>). §116r. 이하 GKC로 줄여 씀.

10) L. Koehler, and W. Baumgartner, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament* (Leiden; Boston: Brill, 2004), 1137. 이하 HALAT로 줄여 씀.

11) 히브리  $\text{וַיִּבֶן}$  동사의 jussive를 그리스어로 옮길 경우,  $\text{εἶμι}$  동사의 명령형 및 직설법 미래가 사용된 용례들이 있다(잠 3:7; 23:20; 24:28 등). 창세기에 나오는  $\text{וַיִּבֶן}$ 의 jussive  $\text{וַיִּבֶן}$ 의 경우, 생성과 관련된, 하나님의 창조 명령의 구절(창 1:3, 6, 14)에서 일관되게  $\text{γίνομαι}$ 의 단순과거 명령형 형태

데, 창조 단락에서 독특한 의미를 지니게 된다. 생성을 나타내는 단어 γενηθήτω의 접두어 γεν은 칠십인경의 첫 책의 이름이 된 창세기(βίβλος γενέσεως: 창 2:4)에 특별한 의미를 부여한다. 히브리 동사 נָתַן가 헬라 철학의 가장 근본적인 주제인 ‘생성 및 소멸’을 표현하는 말로 번역됨으로써 칠십인경 성경을 읽는 후대의 독자들, 즉 교부들과 신약의 저자들에게 핵심적인 사상적 기초를 제공한다.<sup>12)</sup>

**4절. 좋았다:** καλός의 번역어인 καλός는 창세기 번역자가 좋아하는 단어라고 할 수 있다.<sup>13)</sup> 칠십인경 전체에서 καλός의 대응어는 대체로 ἀγαθός이지만(아퀼라도 ἀγαθός로 옮기고 있다), 창세기는 압도적으로 καλός를 선호한다. 같은 오경 묶음 안에서도 신명기와는 뚜렷이 대비되는데, 신명기는 일반적 경향을 따라 καλός 보다는 ἀγαθός로 옮기고 있고, 창세기는 겨우 대역섯 번을 제외하고는 대부분 καλός로 옮긴다. 두 단어의 의미상 차이는 그리 커 보이지 않지만, 여하간, καλός는 인간의 감정적 평가와 실용적 쓸모, 도덕적 기준 모두를 포괄하는 용어이다(LSJ 참고). 그러므로, “하나님이 … 보시니 좋았다”라는 구절은 창세기 1장에서 계속 반복되면서(4, 8, 10, 12, 18, 21, 25, 31-마소라 본문과는 달리 칠십인경은 8절에도 이 구절이 있다), 하나님이 행하시는 창조 사역에 대한 하나님 스스로의 종합적 평가를 보여준다.

**4절. 사이:** ἀνά μέσον은 칠십인경에서 히브리어 전치사 בֵּין의 번역어로 규칙적으로 광범위하게 사용된다. 히브리어 본문에서 בֵּין이 중복해서 나올 경우, 칠십인경 창세기도 대체로 이를 따른다. 모두 34회 가량 이러한 구절이 나오는데, 10번 정도(9:13; 13:8; 16:5; 17:11; 23:15; 31:44, 46, 48, 49; 32:17 - 이 용례들은 대부분 “나와 너 사이”를 의미하는 구절들이다)는 칠십인경이 한번만 반영하고 있고, 두 번(31:50, 51)은 전혀 반영하지 않았으며, 나머지의 경우 마소라 본문처럼 ἀνά μέσον을 반복하고 있다.

**4절. 나누셨다:** 후반절에 나오는 “빛과 어둠”은 2절에서 언급된 어둠과 3절에서 생성된 빛을 가리키므로, 굳이 정관사를 반영하여 “그 빛과 어둠”으로 옮긴

를 사용한 반면, 라반의 명령(창 30:34), 예서의 명령(창 33:9)에서는 εἶμι의 명령형 ἔστω, ‘단’에 대한 저주의 단락에서는(창 49:17) 창세기 1:3과 같은 γίνομαι 형태가 사용되었다. 기타 오경의 용례에서 ἔστω를 번역하기 위해 εἶμι의 중간태 미래(출 7:9), εἶμι의 명령(출 10:10), γίνομαι의 명령(신 32:38), εἶμι의 미래(신 33:24)가 사용된 용례들이 있다. 번역자가 창조본문에서 ἔστω 동사를 εἶμι로 옮기지 않은 것은 당시 헬라 철학에서 우주생성론의 대표적인 용어인 γίνομαι를 의도적으로 선택한 결과로 추정할 수 있다. 또한 단순과거를 사용함으로써, 이 형태가 가질 수 있는 기능에 따라, ‘창조의 유일성, 일회성’을 강조한 것으로도 볼 수 있다.

12) 이러한 주제와 ‘빛’(φῶς)이 신약, 특별히 요한복음 1:4-5, 9 및 고린도후서 4:6 등과 갖는 신학적 관계에 대해서는 M. Harl, *La Genèse, La Bible d’Alexandrie I* (Paris: Cerf, 1986), 87-88과 M. Alexandre, *Le commencement du livre Genèse I-V*, *Christianisme Antique 3* (Paris: Beauchesne, 1988), 88-92를 참고할 수 있다.

13) J. W. Wevers, *Notes on the Greek Text of Genesis*, SCS 35 (Atlanta: Scholars Press, 1993), 2.

다. 칠십인경에서 לַיְלָא를 반영한 단어로는 διαχωρίζω가 선택되었는데, 이 단어는 לַיְלָא의 일반적인 대응어는 아닌 것으로 보인다. 창세기 1장을 제외한다면 오직 역대하 25:10에서만 이런 조합이 나타난다. 대체로 לַיְלָא의 대응어는 διαστέλλω이다(레 10:10; 11:47; 민 8:14; 16:9; 신 10:8; 19:2, 7; 29:20). 그런 점에서 칠십인경 번역자가 διαχωρίζω를 선택했다는 점도 창세기 번역의 고유한 특징이라고 할 수 있을 것이다.

**5절. 빛을:** 아퀼라, 심마쿠스, 테오도션은 마소라 본문 אִשְׁרָאֵל의 전치사 אֶל를 고려하여서, 칠십인경처럼 τὸ φῶς로 번역하지 않고 τῷ φωτί(여격)로 번역하였다. 칠십인경에 비해서 이들 번역은 가능한 마소라 본문 언어 형식에 근접하려는 노력을 하고 있다.

**5절. 첫 날:** μία는 기수이지만 코이네, 고전 그리스어에서 서수로 사용되기도 하였고,<sup>14)</sup> 히브리어 אֶחָד도 문맥에 따라서 기수, 서수로 사용될 수 있었다. 결국, 번역자는 원문의 기수를 번역문에서도 기수로 번역함으로써 원문의 형식도 존중하며 원문의 의미도 살렸다.

**5절. 저녁이 되고 아침이 되니:** 할(Harl)은 ἑσπέρα와의 대비 관계에 근거하여 πρωί를 명사적 의미로 간주한다.<sup>15)</sup> 하지만, 5절의 πρωί를 부사로 해석해 볼 수 있다. ἡμέρα μία를 두 번째 ἐγένετο의 주어로 보면 그러한 해석은 가능하다. 그러면 “저녁이 되었고 아침이 되니(πρωί를 우리말의 부사적 의미로 번역하는 것은 어려움이 있음) 첫 날이었다”가 된다. 이 입장에서 보면, 번역자는 히브리어 אֶחָד를 πρωί로 대치하여 원문도 존중하며, 주어와 동사를 갖춘 제대로 된 문장(에게 네또 헤메라 미아)도 만든 셈이 된다.

<sup>6</sup>그리고 하나님께서 말씀하셨다. “궁창이 물 가운데 있으라. 그래서 그것이 물과 물 사이를 나누라.” \*그러자 그대로 되었다.\*

<sup>7</sup>그리고 하나님은 궁창을 만드셨다. 그리고 \*하나님은\* 궁창 아래에 있는 물과 궁창 위의 물 사이를 나누셨다.

<sup>8</sup>그리고 하나님이 궁창을 하늘이라고 부르셨다. \*그리고 하나님이 보시니 좋았다.\* 그리고 저녁이 되고 아침이 되었으니 둘째 날이었다.

[본문 및 번역에 대한 해설]

**6절. 궁창이:** 히브리어의 낱말 אֶרְצָה는 그 어원이 되는 동사의 뜻을 살펴보면 “다져서 펼치다(אַרְצָה)”이다. 그런 의미에서 칠십인경의 대응어 στερέωμα가 동사 στερεόω (make firm)에서 왔다고 보면, 이는 히브리어의 어원을 제대로 살핀 적

14) A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français* (Paris: Hachette, 1894, 1963<sup>2</sup>), 598.

15) M. Harl, *La Genèse*, 88.

절한 번역이라 할 수 있다(참고, 사45:12).<sup>16)</sup> 우리말 번역 “궁창”에 대해서는 아래 7절의 해설을 보라.

**6절. 있으라:** 3절에서 본 바와 같이  $\text{הָיָה}$  동사의 Jussive형  $\text{יִהְיֶה}$ 가 명령법 Aorist  $\gamma\epsilon\iota\eta\theta\eta\tau\omega$ 로 옮겨졌다. 이에 대해서는 3절의 해설을 보라.

**6절. 물과 물 사이를:** (1)  $\alpha\upsilon\tau\alpha\ \mu\acute{\epsilon}\sigma\sigma\omicron\nu$ 에 대해서는 4절의 해설을 보라. (2) 히브리어 전치사  $\text{בֵּין}$ 를 칠십인경에서는  $\text{καὶ}$ 로 번역하였는데, 이는 번역자의 수정으로 보인다.

**6절. 나누라:** 2절에서와 마찬가지로 이 구절에서도 칠십인경은  $\text{הָיָה}$ 와 분사의 조합을 직역한다. 이에 대해서는 2절의 해설을 보라.

**6절. 그러자 그대로 되었다:** 이 부분은 마소라 본문에는 없다. 그렇다고 해서 칠십인경 번역자의 히브리어 대본에 마소라 본문에는 없는  $\text{כֵּן הָיָה}$ 이 있었으리라고 추측할 근거 역시 없다. 비록 알렉산드리아 사본을 비롯해 거의 대부분의 칠십인경 필사본에 이 부분이 있지만, 아퀼라, 심마쿠스, 테오도션에는 이 구절이 없다(Philop 110). 더욱이 아랍어역 헉사플라의 표기에 의하면(Obelos와 Metobelos의 조합) 오리겐 역시 이 부분이 자신의 칠십인경 편집 대본에는 있지만, 원-본문(Ur-Text)에는 없다고 보았을 것으로 추정된다.<sup>17)</sup> 이 사실은 적어도 원-마소라(Proto-MT)의 전통에서는 이 부분이 없었을 것임을 확증한다. 따라서, 칠십인경 번역자가 9, 11, 15, 24, 30절에 근거해서 여기에 이 부분을 임의로 삽입하였을 가능성이 높다. 20절에서도 우리는 이와 동일한 현상을 볼 수 있다(20절에서는 오리겐 역시 이 구절을 알지 못하였을 것으로 추정된다). 이 삽입을 통해서 번역자는 하나님의 전능하심과 창조의 진실성을 한번 더 강조하고 싶었던 것일까?

**7절. 궁창:** 한자어 ‘궁창’은 ‘높고 푸른 하늘’을 뜻하기에, 사실 히브리어나 그리스어가 가지고 있는 본래의 뜻을 충분히 표현하지 못한다. 히브리어  $\text{עִינָן}$ 가  $\text{מַגְנָן}$ 과 분명히 구별되나, 8절에서 하나님이 궁창을 하늘로 부르셨다는 점에서  $\text{עִינָן}$ 를 이해하기 쉽지 않다. 그리스어  $\sigma\tau\epsilon\rho\acute{\epsilon}\omega\mu\alpha$ 가 하늘의 어떠한 부분을 지칭하기 위해 사용된 경우로는 칠십인경에 들어와 처음이며, 본래 이 말은 ‘단단한 것’을 뜻한다(신약 골 2:5의 믿음이 ‘굳건함’, ‘단단함’, ‘견고함’).

16) 이사야 45:12에서는 그리스어 동사  $\sigma\tau\epsilon\rho\acute{\epsilon}\omega$ ( $\acute{\epsilon}\sigma\tau\epsilon\rho\acute{\epsilon}\omega\sigma\alpha$ )가 히브리어  $\text{הָיָה}$ 의 대응어로 쓰였다. 하지만, 번역자가 이 구절에서 창세기의 “라키아”를 염두에 두고 번역하였을 것이라는 사실은  $\sigma\tau\epsilon\rho\acute{\epsilon}\omega$ 가 오직 이사야의 이 구절에서만  $\text{הָיָה}$ 의 대응어로 쓰였다는 사실에서 짐작해 볼 수 있다.

17) 참조, F. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt; sive veterum interpretum graecorum in totum vetus testamentum fragmenta*, vol. 1 (Oxford, 1867; reprinted Hildesheim: Georg Olms Verlags, 1964), 8.

**7절. 하나님은:** 일부 중세 소문자 사본(44, 508, 527)들은 칠십인경의 둘째 문장에 있는 ὁ θεός를 생략한다. 이는 아마도 히브리 본문을 반영하는 것으로 보인다. 칠십인경에 나타나고 있는 ὁ θεός는 아마도 번역자가 가지고 있던 대본을 반영하는 것으로 보이는데, 이는 히브리어 구문론과도 일치하는 점에서 그러하다.<sup>18)</sup>

**7절. (궁창 아래에) 있는:** ‘궁창 아래에 있는’의 번역에서 ‘있다’에 해당하는 그리스어 ἦν은 칠십인경 번역자의 첨가로서, 번역자는 첫째 “아쉐르(ἄσῆρ)”는 ὁ ἦν으로 옮긴 반면, 둘째 “아쉐르(ἄσῆρ)”는 그리스어 대응어를 사용하지 않고 번역하였다.

**7절. fin.:** 많은 소문자 사본들은 히브리 본문과 일치하도록 1장 7절 끝에 실현 양식을 첨가한다(καὶ ἐγένετο οὕτως, 창 1:11, 15, 24, 30. 1:9 참고). 이러한 첨가는 s, t, 카테나 그룹, 또한 시리아어 헉사플라에 나타나고 있다.

**8절. 부르셨다:** 아퀼라와 심마쿠스, 테오도션은 καλέω 동사를 다룰 때, 칠십인경과는 다르게 옮기고 있다. 지금 다루는 8절처럼, ‘무엇을 무엇이라고 이름 짓다’와 같은 구문에서, 칠십인경은 두 개의 대격을 사용하는 반면, 아퀼라는 여격+주격, 심마쿠스와 테오도션은 여격+대격을 채택하고 있다(5절, 10절 참고).

**8절. 그리고 하나님이 보시니 좋았다:** 칠십인경에만 있는 이 부분은 앞에서(6절의 논의를 참고) 언급되었듯이, 아마도 칠십인경 역자들에 의한 첨가일 것이다. “보시니 좋았다”와 “그대로 되었다”의 교차반복을 통해, 1장 전체는 마소라 본문보다 더 조화롭고 짜임새 있게 하나님의 창조의 완성을 보여 주고 있다.

<sup>9</sup>그리고 하나님이 말씀하셨다. “하늘 아래에 있는 물은 한 자리에 모이고 물은 드러나라.” 그러자 그대로 되었다. <sup>+</sup>그리고 하늘 아래에 있는 물은 그들의 자리에 모였고 물이 보였다.<sup>+</sup>

<sup>10</sup>그리고 하나님이 물을 땅이라 일컬으시고 모인 물을 바다라 일컬으셨다. 그리고 하나님이 보시니 좋았다.

[본문 및 번역에 대한 해설]

**9절. 한 자리에:** 아퀼라, 심마쿠스, 테오도션은 εἰς συναγωγὴν μίαν 대신에 εἰς τόπον ἕνα를 가지고 있다(Philop159). 칠십인경에서는 일반적으로 ὁμοῖον은 τόπος로 번역이 된다. συναγωγή는 같은 어원을 가진 선행하는 동사 συνάγω의 영향으로서, 번역문의 내적 조화(harmonization)를 위한 번역자의 의도적 선택으로 보인다.

18) W. P. Brown, *Structure, Role, and Ideology in the Hebrew and Greek Texts of Genesis 1:1-2:3*, SBLDS 132 (Atlanta: Scholars Press, 1993), 137 참조.



**9절.** <sup>+</sup>그리고 하늘 아래에 있는 물은 그들의 자리에 모였고 물이 보였다<sup>+</sup>: 이 부분은 마소라 본문에는 없는 구절이다. 아퀼라, 심마쿠스, 테오도션은 칠십인경처럼 추가 구절을 가지고 있지 않다. 아마도 칠십인경 번역자의 번역 대본에도 이 구절들은 없었던 것으로 번역자의 의도적 삽입으로 보인다. 이 삽입 구절들은 9절의 구조를 명령(…하여라)+서술(… 있었다) 구도로 만든다. 명령과 그 결과에 대한 서술은 “빛이 있으라. 빛이 있었다”와 같이 3절에 잘 나타나 있는데, 9절의 ‘명령과 서술’ 구도는 3절의 영향으로 생각해 볼 수 있다.

**10절.** 본문 10절은 마소라 본문과 동일한 대본을 전제한다. 그리고 대본을 어순뿐만 아니라, 히브리어의 모든 요소까지 재구성하며 매우 철저하게 직역하였다. 특히 눈에 띄는 것은 히브리어 전치사와 그 처리이다. 히브리어 전치사 ה의 경우 그리스어에서는 대격 정관사로 대치되었는데, 이는 그 다음 나오는 명사들(에레쯔와 암뫼)에 대한 번역에 정관사가 누락된 데서, 이들 정관사가 전치사 ה의 대응으로 쓰여졌음을 알 수 있다.

일대일 직역의 극한을 보여주는 아퀼라의 경우 그리스어 구문에 맞는 대격 정관사를 쓰는 대신 여격 정관사를 씌으로써 히브리어 전치사 ה를 재구현하려 하였다. 실제로 칠십인경에서 히브리어 전치사 ה는 일반적으로 πρὸς로 옮겨지는 与格과는 구별되게 여격 정관사로 옮겨지는 경우를 종종 보게 된다. 아마도 칠십인경의 번역자는 이런 일대일 번역 경향의 영향을 어느 정도 받은 것으로 보이며, 이 번역은 아퀼라에 의해 그리스어 구문론에서 벗어나면서까지 극대화된 것으로 보인다.

<sup>11</sup>그리고 하나님이 말씀하셨다. “땅은 <sup>+</sup>종류대로, 그리고 <sup>+</sup>닭음대로<sup>+</sup> 씨를 (씨)맺는 식물의 풀과, 종류대로 그 안에 자신의 씨가 있는 열매 맺는 과일 나무를 땅 위에 자라게 하라.” 그러자 그대로 되었다.

<sup>12</sup>그리고 땅이 씨를 맺는 풀을 종류대로 또 <sup>+</sup>닭음대로<sup>+</sup> 내었고, 땅 위에서 그 종류대로 자신 안에 그 씨가 있는 열매를 내는 과일수를 (내었다). 그리고 하나님이 보시니 좋았다.

<sup>13</sup>그리고 저녁이 되고 아침이 되었으니 셋째 날이었다.

[본문 및 번역에 대한 해설]

**11절. 종류대로, 그리고 닭음대로:** 칠십인경 번역자는 히브리 본문에 없는, “종류대로, 그리고 닭음대로(κατὰ γένος καὶ καθ’ ὁμοιότητα)”를 삽입한다. 우리 말 ‘닭음’으로 번역한 ὁμοιότης는 26절에서 דְּמוּת을 번역하기 위해 사용된 ὁμοίωσις와 같은 뜻으로 여겨진다.

**11절. 식물의 풀 … 과일나무:** 히브리 본문이 ‘풀, 식물, 과일나무’에 관한 식

물의 삼중 분류를 반영하도록 이해될 수 있는 반면, 칠십인경 번역자는 ‘식물의 풀, 과일나무’의 이중 분류를 명확하게 드러낸다. 이는 ‘과일나무’ 앞에 전치사 *καί*를 첨가하는 점에서도 그러하다. 번역자는 히브리어 *קטף*를 다음 말 *קטף*의 여격으로 읽고 있는 것으로 보인다(본래 *χώρτος*가 ‘어느 닫혀진 공간, 먹이는 장소’를 뜻하기에 *βοτάνη χώρτου*를 ‘초장의 풀’로 생각할 수도 있다). 한편 아퀼라는 히브리 본문에 나타나고 있는 동족어 동사 *קטף*와 명사 *קטף*를 반영하기 위해 *קטף*에 대한 칠십인경의 번역어 *βοτάνη*를 “블라스페마”로 전환한다(블라스파노/블라스페마).

**11절. 열매 맺는:** 우리말 ‘열매 맺는’에 해당하는 그리스어는 같은 본문에 나타나고 있는 동사 *σπείρω*(씨앗다)와 다른, *ποιέω*(만들다)이다. 참고로 *ποιούν καρπόν*(열매 맺는)이라는 표현을 예수님의 어록에 견주어 보는 것도 흥미롭다(마 3:10; 7:19; 눅 3:9; 6:43).<sup>19)</sup>

**12절. 닭음대로:** 칠십인경은 마소라 본문에 없는 “닭음대로”가 더 있다(26절 참고). 사람 창조의 맥락에서 등장하는 이 구절이 왜 씨맺는 풀에 대해서도 더 첨가되어 있는지 짐작하기 어렵다.

**12절. 내었고:** *קטף* 동사가 여기서는 *ἐκφέρω* 동사로 옮겨졌다. 1장에서 같은 히브리어 동사가 24절에도 쓰이는데, 거기서는 *ξέγαλω* 동사가 사용된다. 두 경우 모두 ‘땅이 무엇을 내다’에 해당하지만, 번역자는 땅이 식물을 내는 것과 땅이 동물을 내는 것을 구별하여 번역해 주고 있다. 물론, 이러한 구별은 12절에서도 *ξέγαλω*를 쓰고 있는 몇몇 사본들이나 심마쿠스로 가면 찾아볼 수 없게 된다.

**12절. 땅 위에서:** 칠십인경은 마소라 본문에는 없는 *ἐπὶ τῆς γῆς*가 반영되어 있다. 씨맺는 풀에 첨가된 “닭음대로”와 더불어, 번역자는 11절을 고스란히 반복하고 있다. 마소라에서는 분명히 두 절 사이에 약간 차이가 있게 표현되어 있지만, 칠십인경은 완전히 일치시켜 버렸다. 그래서 11절에 있는 하나님의 명령이 12절에서 그대로 반복하여 이루어지고 있음을 보여주면서, 하나님의 창조의 조화로운 질서를 보다 분명히 제시하고 있다고 할 수 있을 것이다.

**12절. 과실수들:** 칠십인경은 *עץ*를 두 번 반영하고 있다. 구약 전체에서 *ξύλον*은 “나무”에 대한 대표적 번역어이다. 특히, 에덴동산에 있던 나무들은 모두 *ξύλον*으로 표현된다.

<sup>14</sup>그리고 하나님이 말씀하셨다. “하늘의 궁창에는 낮과 밤을 구분하는 \* 땅의 빛이 되도록\* 발광체들이 있으라. 그리고 (그것들이) 표징과 때와 날과

19) 칠십인경 창세기 번역자는 2:9의 ‘생명나무’와 창세기 1:11, 12에서 ‘나무’를 옮기기 위해 그리스어 *ξύλον*을 사용한 반면, 복음서에 나타나는 ‘열매맺는 나무’에서의 ‘나무’는 *δένδρον*이다.

해가 되어라.”

<sup>15</sup>그리고 땅 위에 비추도록 하늘의 궁창에서 그들이 빛을 위하여 있으라. 그러자 그대로 되었다.

<sup>16</sup>그리고 하나님이 두 큰 발광체를 만드시되, 큰 발광체로 낮을 주관하도록, 그리고 보다 작은 발광체로는 밤을 주관하도록 (만드셨다). 그리고 별들을 (만드셨다).

<sup>17</sup>그리고 하나님은 땅 위를 비추기 위하여 하늘의 궁창에 그것들을 두셨다.

<sup>18</sup>그리고 (그것들이) 낮과 밤을 주관하게 하시려고, 그리고 빛과 어둠 사이를 나누게 하시려고 (그리하셨다). 그리고 하나님이 보시니 좋았다.

<sup>19</sup>그리고 저녁이 되고 아침이 되었으니 넷째 날이었다.

#### [본문 및 번역에 대한 해설]

**14절. 발광체들:** 창세기 1:14-18의 칠십인경 번역에서 두드러지는 점은 히브리어 **אֵלֹהִים**를 어근으로 하는 낱말에 대한 다양한 번역이다. 더욱이 **φαύσις**와 **φωστῆρ**가 아무런 의미 없이 그저 동의어로 번역되었다고 보기는 어렵다. 즉, 추상명사(abstrakta)를 만드는 어미 “-σις”와 행위자 명사(nomina actoris)를 만드는 어미 “-τηρ”를 번역자가 구분없이 썼다고 보기는 어렵다는 말이다. 14절에서 번역자가 “포스페르”를 특별히 선택한 이유는 아마도 관점에 따른 구분이었던 듯하다. 즉, “포스페르”의 기본적인 뜻<sup>20</sup>에서 보듯이 여기에서는 “발광체”로서 “궁창”을 비추는 방향성에 초점이 맞추어져 있다. 그에 반해 마소라 본문에는 그 대응어가 없는 “파우시스”는 그 뜻이 기본적으로 “비춤”<sup>21</sup>임을 감안한다면, 땅을 관점으로 한 단어 선택이라 할 수 있겠다.

**14절. 땅의 빛이 되도록:** 칠십인경의 **εἰς φαῦσιν τῆς γῆς**는 마소라 본문에는 없는 말이다. 이 말은 아마도 위의 논의에서 보듯이 번역자의 의도적인 삽입으로 보인다.

**14절. 표징과 때와 날과 해:** (1) 여기에 쓰인 낱말들은 히브리어나 그리스어나 모두 복수로 쓰였지만, 우리말 어감으로는 단수가 더 어울린다. (2) 히브리어 구문에서 **אֵלֹהִים**의 구문에서 **אֵל**와 함께 쓰인 명사가 문장의 보어가 되듯이, 우리말 번역에서도 보어로 번역을 한다. 하지만, 칠십인경의 번역은 히브리어의 직역으로 순수한 그리스어 표현으로 이해하기는 어렵다.<sup>22</sup>

20) LSJ, 1953: ‘that which gives light’; W. Pape, *Griechisch-Deutsches Handwörterbuch*, Bd. 2. (Graz: Akademie Druck- u. Verlagsanstalt, 1954; 이하 Pape로 줄여 씀), 1323쪽: ‘der Licht Gebende’.

21) LSJ, 1920: ‘lighting, illumination’.

22) 참조, F. C. Conybeare and G. A. Stock, *Grammar of Septuagint Greek* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1980), §90, c.

**15절. 하늘의 궁창에서 그들이 빛을 위하여 있으라:** 이 말을 우리말로 보다 자연스럽게 ‘하늘의 궁창에 빛이 있으라’로 옮길 수 있지만(14절 해설 참조), 그리스어 구문을 살리기 위해 ‘빛’을 보어로 옮겼다. 이처럼 옮길 때, 칠십인경 14절을 ‘발광체들이 땅에서 빛을 위하여 있으라’, 즉 ‘땅 위 빛을 위하여(그 의미를 굳이 풀면, ‘땅 위에서 비추도록’) 발광체들이 있으라’로 옮길 수 있는 가능성을 고려한 것이다. 즉 14-15절 전체의 맥락에서, 후자의 발광체, 즉 “파우시스”의 보어 형태를 드러내 보이기 위한 번역이다.

**15절. 발광체:** 본 절을 둘러싸고 있는 14절과 16절에서  $\gamma\iota\omicron\sigma\tau\eta\varsigma$ 가  $\phi\omega\sigma\tau\eta\rho$ 로 옮겨진 반면, 번역자는 이 곳에서 14절과 15절 및 기타 칠십인경의 나머지 두 구절에서만 나타나는(유딧 13:13; 시 73:16)  $\phi\alpha\upsilon\sigma\iota\varsigma$ 를 사용한다. 이는 뒤에 나타나는 동사  $\phi\alpha\acute{\iota}\nu\omega$ 와 잘 어울린다( $\gamma\iota\omicron\sigma\tau\eta\varsigma$  //  $\gamma\iota\omicron\sigma$ ,  $\phi\alpha\upsilon\sigma\iota\varsigma$  //  $\phi\alpha\acute{\iota}\nu\omega$ ). 반면 아퀼라는 칠십인경의  $\phi\alpha\upsilon\sigma\iota\varsigma$ 를 또다시  $\phi\omega\sigma\tau\eta\rho$ 로 수정하는데, 앞의 14절에 나타나는 표현과 일치시키기 위한 것으로 보인다.

**16절. 큰 발광체 ... 작은 발광체:** 히브리어  $\text{גָּדוֹל}$ 과  $\text{קָטָן}$  앞에 붙은 정관사와 더불어 이 형용사들은 비교급으로 역할하고 있다.<sup>23)</sup> 칠십인경의 번역자는 이 점을 인식하고 있었던 것으로 보이며, 그로 인해  $\text{קָטָן}$ 을 비교급인  $\acute{\epsilon}\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\omega\upsilon\upsilon$ 으로 옮겼을 것이다. 그러나 그는 앞에 나온  $\text{גָּדוֹל}$ 은 원급형태인  $\acute{\mu}\acute{\epsilon}\gamma\alpha\varsigma$ 를 사용했다. 이러한 번역은 상당히 합리적으로 보인다. 만일  $\text{קָטָן}$ 을 그대로 직역할 경우( $\mu\iota\kappa\rho\acute{\sigma}\varsigma$ ), 처음에 나온 두 개의 “큰( $\acute{\mu}\acute{\epsilon}\gamma\alpha\varsigma$ )” 광명이라는 말과 모순된다. 그런 점에서  $\acute{\mu}\acute{\epsilon}\gamma\alpha\varsigma$ - $\acute{\epsilon}\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\omega\upsilon\upsilon$ (둘 다 크지만 그 중에서 큰 것과 작은 것) 결합은 가능한 직역하면서 실제의 의미를 살려낸 번역일 것이다. 이에 비해 아퀼라와 테오도션은 기계적으로 둘 다 원급을 써서  $\acute{\mu}\acute{\epsilon}\gamma\alpha\varsigma$ - $\mu\iota\kappa\rho\acute{\sigma}\varsigma$  결합을 쓰고 있으며, 심마쿠스는 둘 다 비교급을 써서  $\mu\epsilon\acute{\iota}\zeta\omega\upsilon\upsilon$ - $\acute{\epsilon}\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\omega\upsilon\upsilon$  결합을 채택하고 있다.

**16절. 주관하도록:**  $\eta\gamma\omega\gamma\iota\sigma\tau\eta\sigma\iota$ 은 대체로  $\acute{\epsilon}\zeta\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ 로 옮겨지지만(왕하 20:13; 시 114:2; 136:8, 9; 아퀼라; 테오도션), 여기서는  $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ 가 사용되었다(렘 41:1; 미 4:8). 18절에서도  $\eta\gamma\omega\gamma\iota\sigma\tau\eta\sigma\iota$ 동사는  $\acute{\alpha}\rho\chi\omega$ 로 옮겨진다.  $\acute{\epsilon}\zeta\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ 는 신약성서에서 빈번하게 쓰이고, 칠십인경에서는 후기에 번역된 문서들에만 약간 쓰일 뿐이며, 오경에서는 한 번도 등장하지 않는다. 그에 비해  $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ 는 이 단어가 포함하는 여러 의미들에 걸쳐 오경 번역자들에게 널리 이용되는 단어였다.

**17절. 그것들을:** 문맥상으로 보면 목적격 대명사  $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ 는 ‘두 큰 발광체’와 ‘별들’ 모두를 가리키거나, 혹은 ‘두 큰 발광체’만을, 혹은 ‘별들’만을 받을 수 있지만, ‘별들’만을 언급하는 것이라고 보기는 어렵다. 16절에서 말하고 있듯이 ‘낮과 밤을 다스리는’ 것은 ‘두 큰 광체’이다. 18절의 ‘낮과 밤을 다스리는 것’에

23) GKC, §133f.

서 사용된 부정사 ἄρχειν은 17절의 ὡστε에 걸려 있다. 별은 낮과 밤을 다스리지는 않는다. 16절 마지막에 ‘별들을’이 있는데, 별들과 두 큰 발광체는 서로 다른 기능을 하기 때문이다. 두 큰 발광체는 낮과 밤을 다스리는 기능을 감당하는 것으로 묘사되었지만, 별의 기능에 대해서는 별다른 언급이 없다. 따라서 αὐτούς는 ‘두 큰 발광체’를 반드시 포함해야 한다.

**17절. 두셨다:** 동사 τίθημι가 별들의 기능과 관련된 것으로 보는 견해도 있다.<sup>24)</sup> 하지만, 이 동사가 별의 기능을 의미하는 것으로 보기는 어렵다. 이유는 앞에서 설명한 바와 같이 αὐτούς는 별들만을 가리키기는 어렵기 때문이다. 창세기 1:14-18은 “빛 창조 사역”을 다루고 있으며, 이 사역은 세 단계로 설명될 수 있다. 첫 단계는 14절에서 빛의 생성을 명령(γενηθήτωσαν)하는 것이다. 두 번째 단계는 16절에서 언급한 빛의 제작(ἐποίησεν)이다. 세 번째 단계는 17절의 빛의 설치(ἔθετο)이다. 결국, 동사 τίθημι는 “빛 창조 사역”의 세 단계 중에서 마지막 단계를 구성하는 것으로 볼 수 있다. 이러한 단계론적 관점에서 볼 때에도 τίθημι를 별의 기능만을 가리키는 것으로 보기는 어렵다.

**18절. 주관하게:** 16절에서 보았듯이 동사 ἔστη를 칠십인경 번역자가 ἄρχω로 옮긴 반면, 아퀼라는 여기에서도 ἐξουσιάζω로 옮기고 있다. 16절의 해설을 참조하라.

**18절. 사이를:** 4절의 해설을 보라.

**18절. (그리하셨다):** 18절은 17절의 구문과 이어져 있으므로 정동사 역시 17절의 τίθημι (< ἦν)가 전제되어 있다.

<sup>20</sup>그리고 하나님이 말씀하셨다. “물은 기어 다니는 생물을 내라 또한 땅 위에서 하늘의 궁창을 따라 날아다니는 새들을 내라”<sup>+</sup>그러자 그대로 되었다.<sup>+</sup>

<sup>21</sup>그리고 하나님은 큰 물고기와 종류대로 물이 번성케 했던 기어 다니는 모든 생물과 날개 달린 모든 새들을 만드셨다. 그리고 하나님이 보시니 좋았다.

<sup>22</sup>그리고 그것들에게 하나님이 복 주시며 말씀하시기를, “(너희들은) 많아져서 널리 퍼지라, 그리고 바닷물을 가득 채우라! 그리고 날짐승들은 땅 위에 널리 퍼질지라!”

<sup>23</sup>그리고 저녁이 되고 아침이 되었으니 다섯째 날이었다.

[본문 및 번역에 대한 해설]

**20절. 내라:** 마소라 본문은 동일한 어근을 반복해서 וַיִּשְׂרַץ וַיִּשְׂרַץ의 쌍이 쓰인 데

24) M. Harl, *La Genèse*, 93.



이러한 번역은 창세기 번역자의 번역 어법이라 할 수 있으며(참조, 창 1:28; 8:17; 9:1, 7; 17:20; 35:11; 47:27), 예레미야서의 칠십인경 번역에서도 두 번(3:16; 23:3) 등장하는데 이는 창세기의 번역어법과 어떤 전승적인 연관을 드러내는 것이라 하겠다.

**22절. 바닷물:** 그리스어의 표현을 직역하면 “바다에서 물을 가득 채우라”이다. 그러나 우리말 표현의 자연스러움을 위해 합성어 “바닷물”로 옮긴다.

**22절. 널리 퍼질지라:** 괴팅엔 비평본의 편집자인 위버스는 다수 소문자 사본들(그의 분류에 따르면 ftyz 그룹에 속하는 사본들)이 마소라의 본문과 일치하게 3인칭 단수 명령형으로 옮긴 데 근거하여 본문을 πληθυνέσθω로 편집하였다. 위버스에게 판단의 근거가 된 것은 위의 소문자 사본 그룹들이 바티칸 사본(B)과 밀접한 연관이 있다는 사실에서였을 것이다.<sup>26)</sup> 창세기의 대부분에서 바티칸 사본이 소실되었다는 점을 감안한다면 수공이 가는 판단이라 할 수 있다. 더욱이 그리스어에서 중성 복수의 주어가 단수 동사와 함께 쓰이는 것이 그리 낯설지 않다는 점은 위버스의 판단에 힘을 실어준다. 이에 비해, 랄프스는 알렉산드리아 사본(A)을 비롯한 다수의 사본이 마소라 본문과는 달리 3인칭 복수 명령형을 쓰고 있는 데 근거하여 πληθυνέσθωσαν으로 편집을 하였다. 하지만 추측컨대 3인칭 복수형은 후대 필사자(오리겐 또는 알렉산드리아 사본이 따르던 전통)의 수정으로 보인다. 이 낱말에 대한 랄프스의 본문 비평적인 판단은 그가 1935년에 완성한 괴팅엔 칠십인경 소비평본 이전에 1926년에 출간한 그의 창세기 비평본에서도 확인할 수 있다.<sup>27)</sup>

<sup>24)</sup>그리고 하나님이 말씀하셨다. “땅은 종류대로 생명체를 내되, 네 발 가진 동물들과 기는 것들과 땅 짐승들을 그 종류대로 내라” 그러자 그대로 되었다.

<sup>25)</sup>그리고 하나님이 종류대로 땅의 짐승들을, 종류대로 가축들을, 그들의 종류대로 땅에 기어 다니는 모든 것을 만드셨다. 그리고 하나님이 보시니 좋았다.

[본문 및 번역에 대한 해설]

**24절. 종류대로:** “종류대로”에 해당하는 לְמִינֵהוּ אוּ לְמִינֵיהֶן, לְמִינֵיהֶן에 붙여진 소유격 단수 어미들은 칠십인경 창세기에서 반영되지 않는다(1:12, 21, 24; 6:20; 7:14). 21절에서 복수형 어미가 붙은 לְמִינֵיהֶן은 κατά γένος αὐτῶν으로 제대로 반영되었고, 25절의 לְמִינֵיהֶן은 복수형 어미로 옮겨졌다(6:20에서도). 단수형 어미들

26) 참조, LXX-Gö, *Genesis*, 56-59.

27) LXX-Ra, 50.

은 대부분의 사본들에서 반영되지 않는다는 점에서 일관되며, 복수형 어미가 붙은 אִמֵּיךָ은 이 어미를 반영하는 사본들과 반영치 않는 사본들로 나뉜다. 동물들을 열거하는 내용이 동일하게 등장하는 레위기와 신명기의 경우, 이러한 어미를 반드시 반영하여 번역하고 있다는 점에서 창세기와는 대조적이다(예: 레 11:15, 16, 22; 신 14:13, 14, 18).

**24절. 동물들:** 칠십인경 전체에서 חַיָּוָה의 일반적인 대응어는 κτήνος이다. 24절을 대체로 되풀이하고 있는 25절에서도 사용되었고, 땅위의 여러 생명체들을 열거하는 다른 본문들에서도(가령, 창 8:20; 9:10) 같은 단어가 사용되었음을 볼 때, 24절에서 쓰인 τετράπους는 독특하다. 24절에서 보다 광의적으로 ‘네 발 짐승’으로 소개되고, 25절에서 보다 구체적으로 ‘가축’으로 한정되고 있다고 볼 수 있을 것이다.

**24절. 기는 것들과 땅 짐승들을 그 종류대로:** και ἑρπετά에서부터 κατὰ γένος까지의 본문은 다양한 종류의 사본들이 존재한다. 25절에서 이 부분이 좀 더 확장된 형태로 등장하고 이에 따라 25절과 24절의 동일한 내용을 가리키는 구절을 일치시키려는 노력에서 이러한 다양한 이형들이 존재하게 된 것으로 보인다.

**25절. 그들의:** 대체로 칠십인경은 마소라 본문과 비슷하다. 눈에 띄는 차이가 있다면, 세 번 등장하는 피조물의 “종류대로”와 관련하여 히브리어는 단수 소유 접미사가 있는 반면, 칠십인경에서는 첫 번째와 두 번째는 소유접미사가 없고 세 번째에만 복수 소유접미사가 있다.

**25절.** 마소라 본문은 생물, 짐승, 파충류가 모두 단수인 반면, 이에 대응하는 칠십인경의 단어들은 모두 복수이다.

<sup>26</sup>그리고 하나님이 말씀하시기를, “우리가 우리 자신의 형상에 따라, 또<sup>+</sup> 닳은 꼴로 사람을 만들자! 그리고 그들이 바다의 물고기와 하늘의 새들을 다스릴지라, 또한 가축들과 땅의 모든 것들과 땅 위에서 기어 다니는 곤충들을 (그리할지라!)”

<sup>27</sup>그리고 하나님은 (\*) 사람을 만드셨다. 그분(하나님)은 하나님의 형상에 따라 그(사람)를 만드셨다. 그분은 남자와 여자, 그들을 만드셨다.

<sup>28</sup>그리고 하나님이 그들에게 복 주시며 말씀하시기를, (\*) “(너희들은) 많아져서 널리 퍼지라, 그리고 땅을 가득 채우며, 그것을 정복하라. 바다의 물고기들과 하늘의 새들과 +모든 짐승들과 땅의 모든 것들과+ 땅 위에 기어 다니는 모든 곤충들을 다스리라!”

<sup>29</sup>그리고 하나님이 말씀하셨다. “자! 이제 내가 너희들에게 모든 땅 위에 있는 씨를 맺는 씨앗 가진 모든 식물과 그 안에 씨를 맺는 모든 나무의 열



매를 주었다. 그것들은 너희들에게 양식이 될 것이다.

<sup>30</sup>그리고 땅의 모든 짐승들에게, 또 하늘의 모든 새들에게, 또 각각 그 안에 생명의 영을 \*지니고 있어\* 땅 위를 기어 다니는 모든 곤충에게는 (내가) 역시 모든 푸른 풀을 먹을 거리로 (주겠다.)” 그러자 그대로 되었다.

<sup>31</sup>그리고 하나님이 (그분이) 만드신 모든 것을 보셨다. 그러자 그것이 매우 좋았다. 그리고 저녁이 되고 아침이 되었으니 여섯째 날이었다.

#### [본문 및 번역에 대한 해설]

**26절. 우리 자신의:** 히브리어에서는 소유대명사 어미가 두 번 쓰이고 있다. 반면 그리스어 번역에서는 매우 다양한 이형들이 나타나고 있다. 대표적인 경우 대격 소유대명사인 ἡμετέραν이 많은 필사본 내지 교부 인용에서 καθ' ὁμοίωσιν 다음에 쓰였다. 하지만 이는 그리스어 표현의 자연스러움을 위한 수정으로 보인다. 이에 비해 아퀼라, 심마쿠스, 테오도션, 그리고 이차번역본들(Aeth Arab Bo)은 모두 히브리어 본문처럼 두 번을 소유격 인칭대명사 ἡμῶν으로 표현해 주고 있다. 아마도 원-칠십인경 번역은 마소라 본문과는 달리 소유대명사가 한 번만 등장하는 본문을 전제하고 있는 듯하다.

**26절. 형상에 따라:** (1) 마소라 본문에서 쓰인 전치사는 도구격으로 쓰인 ׀이다. 이 전치사는 칠십인경에서 대개 전치사 ἐν으로 옮겨진다. 이것은 아퀼라의 번역에서 분명히 알 수 있다. 즉, 아퀼라는 마소라 본문의 전통과 그에 대한 일대일 대응 번역의 원칙에 따라 ἐν εἰκόνι ἡμῶν으로 옮긴다. 이 번역은 테오도션에서도 마찬가지로 발견된다. 이에 비해 심마쿠스는 이 부분에서 ὡς를 선택하였는데, 심마쿠스가 그 다음에 이어지는 전치사를 칠십인경처럼 κατά로 구분한 것을 보면 심마쿠스 역시 이 부분의 전치사로 ׀와 구분되는 ׀를 염두에 둔 듯하다. 결국 칠십인경의 번역은 자음혼동으로 인한 이형으로 볼 수 있다. (2) 히브리어 ׀׀׀은 그 어원적인 뜻이 “조각상”이다. 한편 그리스어 εἰκῶν은 “어떤 대상과 동일한/유사한 그림”을 뜻한다. 이 번역이 히브리어 “첼렘”과 완전히 일치하지는 않는다. 그러나 “대상과 유사한 상(像)”이라는 점에서는 일치한다.

**26절. 또 닭은 꼴로:** 칠십인경은 여기에서 마소라 본문에는 없지만 사마리아 오경에서 볼 수 있는 접속사를 넣어 번역하고 있다. 아퀼라의 대본 역시 칠십인경과 마찬가지로 접속사가 있었던 것으로 추정된다. 반면 심마쿠스는 마소라 본문처럼 접속사 없이 옮긴다. 테오도션은 이 부분에서 ὡς ἐν ὁμοίωσει로 옮기는데, 이는 히브리어 본문의 차이가 아니라 테오도션의 본문 이해에서 기인한 듯하다.

**26절. 다스릴지라:** Jussive 형태의 히브리어 동사 ׀׀׀׀׀가 칠십인경에서는 3인칭 복수 명령형으로 번역되었다. 하지만, 이런 형태가 우리말의 일상문법에서

는 더 이상 쓰이지 않는다. 따라서, 비록 고어투의 문체이지만 3인칭 명령형의 형태를 살리기 위해, “-지라” 어미로 옮긴다. 또한 우리말 번역에서 동사의 위치 역시 히브리어나 그리스어에서의 위치를 최대한 유지하기 위해 첫 두 목적어들과만 직접 연결하고 문장 끝에서 “그리할지라”로 대신하였다.

**26절. 땅의 모든 것들과:** 몇몇 칠십인경 필사본들은 이 표현 앞에 마소라 본문에는 없는 και τῶν θηρίων을 첨가하고 있다. 이는 시리아어역(하이요트; ܚܝܘܬܐ hywt?)에서도 찾아볼 수 있다. 하지만 이를 두고 히브리어 대본이 달랐다고 주장할 수는 없다.

**26절. 기어 다니는 곤충들을:** 히브리어에서는 단수로 표현된 וְכָל הַחַיָּוִיטְּ가 그 의미에 근거해서 칠십인경에서는 복수로 옮겨졌다.

**27절.(\*):** 칠십인경은 히브리 본문에 있는 ‘그의 형상에 따라’(בְּצַלְמוֹ)에 대한 대응어를 가지고 있지 않다(아퀼라와 테오도션 및 일부 소문자 사본들은 “엔 에 이꼬니 아우뚜”를 첨가한다). 이에 대해 첫째로, 칠십인경 본문이 원문에 가까우며 히브리 본문이 27상반절을 대칭 구조로 만들기 위해 후대에 בְּצַלְמוֹ를 첨가한 것으로 추정할 수 있다. 둘째로 번역자가 מַצְלָם이 이중으로 반복되는 것을 불필요한 것으로 여겨 מַצְלָם만 번역한 것으로 생각할 수 있으나(Lust, Rösel) 일대일 번역의 경향을 뚜렷하게 보이고 있는 창세기 번역자의 성향에 맞지 않는다.<sup>28)</sup>

**27절. 형상:** 창세기에서 5회 나타나는 מַצְלָם은 5:3을 제외하고(‘아담의 형상’) 모두 ‘하나님의’ 형상을 나타내기 위해 사용되고 있으며, ‘하나님의 형상’을 나타내기 위해 אֱלֹהִים מַצְלָם(1:27; 9:6), צַלְמוֹ(1:27), צַלְמֵנוּ(1:26)가 쓰인다. 번역자는 바로 앞 절에 나오는 ‘우리의 형상’과 본 절에 나타나는 ‘그의 형상’이 일으키는 충돌을 해결하지 못해 곧바로 다시 한 번 사용된 מַצְלָם만 선택적으로 번역한 것으로 보인다.

**28절. 말씀하시기를 (\*):** 마소라 본문이 “그리고 그들에게 하나님께서 말씀하셨다(וַיֹּאמֶר לָהֶם אֱלֹהִים)”로 되어 있는 반면, 칠십인경의 번역으로부터 재구성할 수 있는 히브리어 본문은 וַיֹּאמֶר이다. 마소라 본문의 전통은 헉사플라에서 찾아볼 수 있다: 아퀼라, 테오도션 - και εἶπεν αὐτοῖς ὁ θεός; 심마쿠스 - εἶπεν δὲ αὐτοῖς ὁ θεός. 이에 근거하여 칠십인경 번역이 본문에 대한 직역이 아니었음을 추정해 볼 수 있다.

**28절. 기어 다니는 모든 곤충들:** 마소라 본문은 여기에서 וְכָל הַחַיָּוִיטְּ הַמְּדַבְּרִים로 되어 있는 반면, 칠십인경 번역은 이와는 다소 다르게 “기어 다니는 모든 곤충

28) R. S. Hendel, *The Text of Genesis 1-11. Textual Studies and Critical Edition* (New York; Oxford: Oxford University Press, 1998), 30 참조.

들”로 옮긴다. 이 번역은 “וּבְכָל-הָרִמָּשׁ הָרִמָּשׁ”를 그 대본으로 전제할 수 있다. 하지만, 이는 26절에 맞춘 번역자의 임의수정으로 보아야 할 것이다. 헤사플라의 자료들은 마소라 본문과 동일한 히브리어 대본을 그대로 옮기려는 시도를 하였다: 아퀼라 - καὶ ἐν παντὶ ζῶω τῷ κινουμένῳ; 심마쿠스 - καὶ τὰ ζῶα τὰ ἔρποντα; 테오도션 - καὶ ἐν παντὶ ζῶω τῷ ἔρποντι.

**28절. 물고기들… 곤충들을:** (1) 히브리어의 단수 명사들을 칠십인경 번역에서 의미에 맞게 모두 복수로 옮겼다. (2) 전치사와 함께 쓰인 히브리어 표현 כּוּמְרָה가 칠십인경 번역에서는 ἄρχω τινος로 옮겨졌다. 헤사플라의 자료들을 보면, 히브리어의 표현이 서로 다른 번역자들에게 어떻게 이해되고 번역되었는지를 잘 알 수 있다: 아퀼라 - καὶ ἐπικρατεῖτε ἐν ἰχθύι …; 심마쿠스 - καὶ χειροῦσθε τοὺς ἰχθύας; 테오도션 - καὶ παιδεύετε ἐν τοῖς ἰχθύοι.

**28절. 모든 짐승들과 땅의 모든 것과:** 칠십인경은 마소라 본문에는 없는 구절을 더 가지고 있다. 그러나 이 역시 26절의 표현과 맞추려는 번역자의 의도로 보아야 한다. 헤사플라의 자료들은 마소라 본문처럼 이 부분 없이 번역하였다.

**29절. 씨앗:** σπόριμον의 등장은 이해하기 힘든 부분이다. 아퀼라와 테오도션에서는 נַעַץ의 대응어에 해당하는 “sp\_”와 관련된 단어가 2개 있다. 이것으로 보아서 σπόριμον은 칠십인경 번역자가 추가한 것으로 보인다.

**30절. 지니고 있어:** 칠십인경의 동사 ἔχω의 대응어가 마소라 본문에는 없다. 하지만, 이는 칠십인경 번역자가 더 나은 그리스어의 표현을 위해 임의로 삽입한 것이라 보아야 할 것이다.

**30절. 기어 다니는 모든 곤충에게는:** (1) 마소라 본문이 분사만을 써서 “모든 기어다니는 것에게”라고 표현하고 있는 데 비해, 칠십인경의 번역은 26절과 28절의 번역과 통일되게 번역한다. 하지만, 헤사플라의 자료들은 마소라 본문과 동일한 본문전통을 고수하려 했던 28절과는 달리 다양한 양상을 보여준다. 아퀼라, 심마쿠스 - 아퀼라: τῷ. παντὶ κινουμένῳ; 테오도션 - παντὶ ἐρπετῷ ἔρποντι. (2) 랄프스는 분사 “헤르뿐띠” 앞에 여격 정관사 τῷ를 넣어서 본문을 편집하였다. 이는 알렉산드리아 사본의 전통을 따른 것이다. 하지만, 위버스는 알렉산드리아 사본의 정관사 자체가 선행하는 명사 ἐρπετῷ 마지막 두 자음이 중복오사(dittography)된 것으로 판단하여 이를 빼고 본문을 편집하였다. 위버스의 주장은 테오도션의 본문이나 다른 중세 소문자 사본들에 의해 지지된다. 바티칸 사본의 창세기 첫부분 원본이 소실된 상태에서 알렉산드리아 사본이 시기적으로는 가장 앞선 본문증거이기는 하나, 비교적 후대인 5세기의 사본일 뿐만 아니라 헤사플라 등의 본문전승에 의해 혼합이 된 알렉산드리아 사본의 특징 자체를 고려할 때, 비록 중세 필사본의 지지만을 받고 있기는 하지만 정관사를 빼 위버

스의 판단이 더 신빙성이 있어 보인다.

**30절. 역사:** 이 부분에서도 위버스는 랄프스의 본문 편집에 반대하였다. 랄프스는 그리스어 사본들에는 있지만, 마소라 본문에서 대응어를 찾을 수 없는 *καί*를 빼고 본문을 편집하였다. 사실 이 “까이”를 접속사로만 여긴다면 본문의 해석은 매우 어려워진다. 하지만, “까이”가 부사적으로 쓰였다고 이해한다면, 그리스어 번역 자체에는 아무런 문제가 없다. 더군다나 모든 칠십인경 필사본들이 “까이”를 지니고 있다면, 위버스의 판단대로 이것이 이른바 “원-칠십인경”이라고 판단함직하다.

**31절. 그러자:** 칠십인경 번역자는 히브리 본문을 문자적으로 충실하게 번역하고 있다. 일반적으로 독자들의 주의를 끌기 위해 사용되는 *הַיְיָ*가 본 구절에서처럼 *καὶ ἰδου*로 가장 흔하게 옮겨지지만(창 15:12), *καὶ ἦν*(창 6:12, 본 구절에 대한 심마쿠스역), *καὶ εἶχεν*(창 8:11), *καὶ ἔξει*(창 18:10) 등 다른 여러 방식으로 도 번역되고 있는 사실을 확인할 수 있다.

**31절. 매우:** 본 구절에서 아퀼라와 심마쿠스는 칠십인경의 *λίαν*을 *σφόδρα*로 대체하는데, 칠십인경 창세기 7:18 등에서 32회 사용된 *σφόδρα*는 본 구절과 4:5에만 사용되는 *λίαν*보다 일반적인 용어이다. 아퀼라는 4:5에서도 *רַבָּא*를 *σφόδρα*로 옮기고 있다.

## 2.2. 창세기 2장

<sup>1</sup>이제 하늘과 땅과 그 안의 만물이 완성되었다.

<sup>2</sup>그리고 하나님이 여섯째 날에 그분이 하시던 그분의 일들을 마치셨다. 그리고 그분은 일곱째 날에 그분이 하셨던 모든 그분의 일로부터 쉬셨다.

<sup>3</sup>그리고 하나님이 일곱째 날을 복되게 하셨으며, 거룩하게 하셨으니 이는 그날 하나님이 짓기 시작하셨던 모든 일로부터 쉬셨음이다.

[본문 및 번역에 대한 해설]

**1절. 하늘:** 아퀼라와 심마쿠스는 “하늘”을 복수형으로 옮기고 있다. 1장에서 칠십인경 사본들과 아퀼라, 심마쿠스 등 모든 역본들이 일관되게 “하늘”을 2:1에서처럼 단수형으로 옮겼다는 점에서 아퀼라 등의 복수 번역은 특이하다.

**1절. 만물:** *רְבִיבִים*는 이 구절에서 독특하게도 *κόσμος*로 옮겨졌다. 이러한 식의 번역은 신명기(4:19; 17:3)와 이사야(24:21; 40:26, 참고 13:10)에서 찾아볼 수 있다. 칠십인경에서 *κόσμος*는 대부분의 경우에서 ‘장식품(ornament; adornment)’을 가리키는 의미로 쓰이는데, 본문에서의 용법 역시 하늘과 땅에 있는 만물을 하나님이 만드시고 베풀어 두신 장식품으로 생각하고 있다고 볼 수 있다. *רְבִיבִים*를 “별

(ἄστρον)”로 옮기는 번역도 여기에 일맥상통한다(사 34: 4). אָרְבַּע가 대체로 “군대”와 연관되어 번역되는 것이 칠십인경에서 일반적임을 생각하면(δύναμις: 창 21:22; 출 6:26; 민 1:26; 삼하 6:18; στρατία: 신 20:9; 삼하 3:23; 8:16 등), 이번 구절에서와 같은 번역은 상당히 독특하다.

**2절. 여섯째 날:** 마소라 본문에는 하나님이 일곱째 날에 일을 마친 것으로 되어 있다. 사마리아오경, 시리아역, 고대 라틴어역은 칠십인경처럼 “여섯째 날”에 하나님이 일을 마쳤다. 할(Harl)은 와우접두형(לַשְּׁבִיעִי)을 과거완료로 번역하면 칠십인경과 마소라 본문의 차이를 해결할 수 있다고 조심스레 제안한다.<sup>29)</sup> 즉, “일곱째 날에 이미 일을 마치고(לַשְּׁבִיעִי: 과거완료) 쉬었다(שָׁבַתָּ: 단순과거)”는 식으로 번역자가 이해하여서, 번역자가 이미 일을 마친 날을 여섯째 날로 번역하였을 것이라는 게 할(Harl)의 의도로 보인다. 만약, “마치다”를 과거완료로 이해했다면 “쉬다”도 과거완료로 해석해야 하는 것이 합리적이다. 왜냐하면, 두 동사는 모두 연속하는 이야기 선상에 놓여 있고 동일한 동사 형태(와우 접두형)를 가지고 있기 때문이다. 실제로 과거완료로 해석될 수 있는 것은 관계 대명사에서 사용된 카탈(κατα)이다. 일곱째 날에 일을 마치고 그 날에 쉬었다는 것보다 여섯째 날에 일을 마치고 일곱째 날에 휴식을 취했다는 것이 보다 합리적인 설명이 될 수 있기에, 칠십인경 번역자가 일곱째 날을 여섯째 날로 수정한 것으로 보인다.

**3절. 시작하셨던:** 이 구절과 관련하여 마소라 본문 3절은 의도적으로 짜인 구조를 이루고 있다. 즉, 3절의 구조는 먼저 2절과 ab//a'b'의 평행을 이루고 있으며,<sup>30)</sup> 부정사구(οὐκ ἔσθι)가 덧붙여진<sup>31)</sup> 3절은 창조행위의 두 동사를 모두 씬으로써 창조이야기를 마무리하려는 최종 편집자의 의도가 엿보인다는 것이다.<sup>32)</sup> 칠십인경의 번역에 쓰인 중간태 동사 ἄρχομαι는 히브리어 동사 אָרַב의 대응어가 될 수 없다. 따라서 이 번역은 마소라의 전통과는 또 다른 대본을 전제하고 있거나, 번역자의 의역일 것이다. 먼저, 마소라와 다른 전통의 본문은 쉽사리 재구성할 수 없다. 굳이 마소라 본문과 비슷한 동사를 찾는다면, 아람어 אָרַב의 파엘형을 생각해 볼 수 있겠으나(참조, 라 5:2 = 2에스드라 5:2), 그 가능성은 별로 높지 않아 보인다. 위버스는 다음과 같은 패러다임에 근거하여 칠십인경 번역자가 첫 창조 이야기를 마무리하는 인클루시오(inclusio)로써 이 동사를 임의로 사용하였다고 본다.<sup>33)</sup>

29) M. Harl, *La Genèse*, 98-99.

30) K. Westermann, *Genesis 1-3*, BK I 1,1 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1999<sup>4</sup>), 232.

31) 참조, GKC § 114 o.

32) K. Westermann, *Genesis 1-3*, 111.

33) 참조, J. W. Wevers, *Notes on the Greek Text of Genesis*, 21.

	MT	LXX
1: 1	כראשית	ἐν ἀρχῇ
2: 3	כרא	ἤρξατο

그러나 두 의견 모두 절대적인 판단의 근거가 될 수는 없다. 명확한 것은 자주 쓰이지 않는 히브리어의 구문이 칠십인경 번역 대본의 필사자 또는 칠십인경 번역자로 하여금 본문으로부터의 일탈을 이끌어냈으리라는 점이다.

### 3. 나가는 말: 앞으로의 과제 및 문제점들

본 글은 칠십인경의 한글 번역과 번역에 대한 주석을 주 내용으로 한다. 번역은 우리말 어법이 허용하는 범위 내에서 가능하면 원문의 단어와 형식을 존중하는 입장을 취했다. 우리말 번역에 대한 관주는 칠십인경과 한글 번역을 이해하는데 도움을 주기 위함이다. 관주는 세 가지 측면에서 다루어졌다. 첫째는 마소라 본문과 칠십인경의 차이를 비교, 설명하였다. 이것은 마소라 본문에는 있지만 칠십인경에는 없는 것과 칠십인경에는 있지만 마소라 본문에는 없는 것 등을 비교하는 것이었다. 둘째는 칠십인경 원문 자체에 대한 설명을 곁들였다. 이러한 설명은 우리말 번역을 이해하는 데 도움을 준다. 칠십인경과 일반 그리스어와도 비교하여서 칠십인경의 특징을 드러내도록 했다. 셋째는 우리말 번역 자체에 대한 고민을 관주에 반영하였다.

교착어(膠着語 agglutinative language; 또는 첨가어 affixing language)인 우리말과 굴절어(屈折語 inflectional language)인 그리스어가 근본적으로 다른 언어이기에 원문의 생생한 느낌을 그대로 표현하기는 쉽지 않다. 번역을 하면서 여러 문제를 만나게 되었고 그 문제를 해결하는 과정과 노력이 한국에서의 칠십인경 연구에 자극과 도전을 줄 수 있다고 생각하였다. 이런 점에서 번역과 더불어 관주 작업을 같이 진행하는 것은 매우 의미 있는 것이라고 본다. 관주는 번역과 관련하여 번역자의 번역에 대한 질문이며 문제 제기이기에 이러한 관주들은 앞으로 칠십인경의 연구자들이 해결해야 할 과제를 제시하는 것이기도 하다. 이런 과정들은 차후 칠십인경 연구를 자극할 수 있는 계기가 될 것이며, 칠십인경 우리말 번역은 한국에서 칠십인경 연구를 위한 도전과 발판을 마련하리라 본다.

칠십인경은 마소라 본문의 본문비평 작업에 있어 가장 중요한 역본 중 하나이기에 칠십인경 한글 번역은 한국 신학계에 본문비평에 대한 관심을 불러일으키

는 학문적 기여를 할 수 있다. 칠십인경은 동일한 언어로 기록된 신약의 첫줄과 같기에 칠십인경 연구는 신약의 언어와 신약의 구약 인용구절을 연구하는 데 도움을 줄 수 있다. 교부들의 손에 들려 있었던 구약 성서(칠십인경)를 연구하는 것은 교부학 연구에도 도움을 줄 수 있다. 칠십인경 번역과 연구는 한국 신학의 총체적인 발전을 꾀할 수 있는 매우 중요한 분야이다. 칠십인경 번역 사업과 더불어 필요한 일은 “칠십인경 그리스어-우리말 사전” 편찬 역시 시급하다. 어떤 의미에서는 사전 편찬 작업이 번역 작업에 우선해야 한다. 한 언어에서 다른 언어로 전환하는 작업은 번역자가 두 언어에 대한 이해를 필요로 하기 때문이다. 이러한 이해를 점검하고 정확성을 담보해 줄 수 있는 것은 사전이다.

우리 신학계에서 칠십인경 연구와 관련하여서 최근에 주목할 만한 결과들이 나왔다. 칠십인경 창세기의 우리말 번역<sup>34)</sup>과 외국서적을 편역한 칠십인경 문법책<sup>35)</sup>이 그것이다. 비록 많은 한계점들이 눈에 띈지만, 가뭄에 비가 내린 격으로 정말 값진 성과라 아니할 수 없다. 그럼에도 아직 칠십인경 연구는 전반적으로 미흡한 수준이다. 번역 시안 형식으로 준비된 본 글은 칠십인경의 우리말 번역 작업은 이와 같은 식으로 되어야 하지 않을까라는 문제 의식이 반영된 글이다. 이 글은 하나의 제안으로서 앞으로 칠십인경 번역에 대한 발전된 논의와 좋은 칠십인경 우리말 번역 작품을 만들고자 하는 노력의 한 부분이기에, 격려가 필요하며 발전적 비판에도 열려 있다.

#### <주요어>(Keywords)

칠십인경, 한글 번역, 창세기, 헬레니즘 유대주의, 본문비평.

Septuagint, Korean Translation, Genesis, Hellenism Judaism, Textual Criticism.

34) 정태현/강선남 역주, 『칠십인역 창세기』(왜관: 분도출판사, 2006).

35) 강선남 편역, 『칠십인역 그리스어 문법』(의정부: 한님성서연구소, 2006). 이 책은 편역자가 머리말에서 밝히듯, 테커레이(*Grammar of Septuagint Greek*, 1905)와 코니 베어-조지 스톡(*A Grammar of the Old Testament in Greek*, 1909)의 문법책을 기본 자료로 삼았다. 편역자가 명시하지 않았지만, 정리한 내용으로 보아서 1부 어형변화는 테커레이에 의존하였고 2부 구문론은 코니 베어-조지 스톡의 문법책을 참고한 것으로 보인다. 따라서, 문법책으로서 통일성에 있어서 치명적인 한계를 지닌다.

<참고문헌>(References)

- 강선남 편역, 『칠십인역 그리스어 문법』, 의정부: 한남성서연구소, 2006.
- 김정훈, “성서학 서평-칠십인역 창세기. 정태현, 강선남 역주, 왜관, 2006”, 『성서마당』 신창간 7호 (2006), 87-95.
- 정태현, 강선남 역주, 『칠십인역 창세기』, 왜관: 분도출판사, 2006.
- Alexandre, M., *Le Commencement du Livre Genèse I-V, Christianisme Antique 3*, Paris: Beauchesne, 1988.
- Bailly, A., *Dictionnaire Grec-Français*, Paris: Hachette, 1894, 1963<sup>2</sup>.
- Blass, F., Debrunner, A., and Rehkopf, F., *Grammatik des NT Griechisch*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001<sup>18</sup>.
- Brenton, L. C. L., *The Septuagint Version of the Old Testament, According to the Vatican Text, Translated into English: with the Principal Various Readings of the Alexandrine Copy, and A Table of Comparative Chronology*. 2. London: Samuel Bagster and Sons Ltd., 1844.
- Brooke, A. E. and McLean, N., *The Old Testament in Greek. According to the Text of Codex Vaticanus, Supplemented from Othe Uncial Manuscripts; with a Critical Apparatus Containing the Variants of the Chief Ancient Authorities for the Text of the Septuagint. Volume I. The Octateuch. Part I. Genesis*, Cambridge: Cambridge University Press, 1927. (=B-M).
- Brown, W. P., *Structure, Role, and Ideology in the Hebrew and Greek Texts of Genesis 1:1-2:3*, SBLDS 132, Atlanta: Scholars Press, 1993.
- Conybeare, F. C. and Stock, G., *A Grammar of Septuagint Greek*, Grand Rapids, MI: Zondervan, 1980.
- Elliger, K. and Rudolph, W., *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
- Fernández Marcos, N. and Busto Saiz, J. R., *El Texto Antioqueno de la Biblia Griega, I, 1-2 Samuel; II, 1-2 Reyes; III, 1-2 Crónicas*, TECC 50, 53, 60, Madrid: CSIC, 1989, 1992, 1996.
- Fernández Marcos, N., “Reaction to the Panel on Modern Translations”, Bernard A. Taylor, ed., *X Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies. Oslo, 1998*, SCS 51, Atlanta: Scholars Press, 2001, 233-240.
- Field, F., *Origenis Hexaplorum Quae Supersunt; Sive Veterum Interpretum Graecorum in Totum Vetus Testamentum Fragmenta*, 1, Oxford: 1867;



- reprinted Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1964.
- Fraenkel, D., *Verzeichnis der Griechischen Handschriften des Alten Testaments. Bd. I,1 Die Überlieferung bis zum VIII. Jahrhundert. Septuaginta Vetustestamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum Supplementum*, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 2004.
- Gesenius, W. (rev. Kautzsch, E.), *Hebräische Grammatik*, Hildesheim; Zürich; New York: Georg Olms Verlag, 1995<sup>28</sup>, Cowley, E. A., trans., *Gesenius' Hebrew Grammar*, Oxford: Clarendon Press, 1910<sup>2</sup> (=GKC).
- Hanhart, R. and Wevers, J. W., *Das Göttinger Setpuaginta-Unternehmen. Festschrift für Joseph Ziegler zum 75. Geburtstag*, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1977.
- Harl, M., Dorival, G., and Munnich, O., *La Bible Grecque des Septante. Du Judaïsme Hellénistique au Christianisme Ancien*, Paris: Cerf, 1988.
- Harl, M., *La Genèse, La Bible d'Alexandrie I*, Paris: Cerf, 1986.
- Hatch, E. and Redpath, H. A., eds., *A Concordance to the Septuagint*, Grand Rapids: Baker Book House, 1998<sup>2</sup>; org., Clarendon Press 1897 (=HR).
- Hendel, R. S., *The Text of Genesis 1-11. Textual Studies and Critical Edition*, New York; Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Jellicoe, S., *The Septuagint and Modern Study*, Oxford: Clarendon, 1968.
- Joosten J., et Le Moigne Ph. édés., *L'Apport de la Septante aux Études sur l'Antiquité: Actes du Colloque de Strasbourg 8-9 Novembre 2002*, Lectio Divina, Paris: Cerf, 2005.
- Joosten, J. "The Ingredients of New Testament Greek", *Analecta Bruxellensia* 10 (2005), 56-69.
- Joosten, J., "Le Milieu Producteur du Pentateuque Grec", *Revue des Études Juives* 165 (2006), 349-361.
- Karrer, M. and Kraus, W., eds., *Septuaginta Deutsch. Bd. 1: Das Griechische Alte Testament in Deutscher Übersetzung; Bd. 2: Erläuterungen zum Griechischen Alten Testament in Deutscher Übersetzung*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 근간.
- Koehler, L. and Baumgartner, W., *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament. 2*, Leiden; Boston: Brill, 2004.
- Kraus, W., "Contemporary Translations of the Septuagint: Problems and

- Perspectives”, W. Kraus u. a., eds., *Septuagint Research-Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures*, SCS 53, Atlanta: Scholars Press, 2006, 63-83.
- Kraus, W., “Hebräische Wahrheit und Griechische Übersetzung - Überlegungen zum Übersetzungsprojekt Septuaginta-deutsch (LXX.D)”, *ThLZ* 129 (2004) 9, 989-1007.
- Kreuzer, S., “A German Translation of the Septuagint”, *BIOSCS* 34 (2001), 40-45, 김정훈 역, “칠십인경 독일어 번역 프로젝트”, 『성서마당』 59 (2003), 18-22.
- Kreuzer, S., “Entstehung und Publikation der Septuagint am Horizont Frühptolemäischer Bildungs- und Kulturpolitik”, Kreuzer, S. and Lesch, J., eds., *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Studien zur Entstehung und Bedeutung der Griechischen Bibel*, Bd. 2., BWANT 161 (Stuttgart: Kohlhammer, 2004), 61-75.
- Liddell, H. G. and Scott, G. (revised by H.S. Jones), *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1843; 1996<sup>9</sup> (=LSJ).
- Muraoka, T., *Hebrew-Aramaic Index to the Septuagint*, Grand Rapids: Baker Book House, 1998.
- Pape, W., *Griechisch-Deutsches Handwörterbuch*, Bd. 2. Graz: Akademie Druck- u. Verlagsanstalt, 1954<sup>3</sup> (=Pape).
- Pietersma, A., “A New Paradigm for Addressing Old Questions: The Relevance of the Interlinear Model for the Study of the Septuagint”, J., Cook, ed., *Bible and Computer. The Stellenbosch AIBI-6 Conference* (Leyde, 2002), 337-364.
- Pietersma, A., *The Psalms: A New English Translation of the Septuagint and the Other Old Greek Translations Traditionally Included under That Title*, Oxford; New York: Oxford University Press, 2000.
- Rahlfs, A., (rev. R. Hanhart), *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX Interpretes. Editio Altera*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- Rahlfs, A., *Septuaginta, I Geneses*, Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1926.
- Rahlfs, A., *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX Interpretes*, Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt, 1935; Deutsche Bibelgesellschaft, 1979 (=LXX-Ra).

- Rahlfs, A., *Verzeichnis der Griechischen Handschriften des Alten Testaments*, MSU II, Weidmannsche Buchhandlung, 1914.
- Reider, J., *An Index to Aquila*, SVT XII, Leiden: Brill, 1966.
- Thackeray, H. St. J., *A Grammar of the Old Testament in Greek*, Cambridge: Cambridge University Press, 1909.
- Thompson, C., *The Holy Bible, Containing the Old and the New Covenant, Commonly Called the Old and the New Testament*. 4 vols. Philadelphia, 1808.
- Tov, E., *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*, Jerusalem: Simor, 1997<sup>2</sup>.
- van der Kooij, A., “The Origin and Purpose of Bible Translations in Ancient Judaism: Some Comments”, *Archif für Religionsgeschichte* 1 (1999), 204-214.
- Vincent, J. M., “« Tu aimeras ton prochain comme toi-même » ? LV 19,18b dans son contexte”, *ETR* 81 (2006), 95-113.
- Westermann, K., *Genesis 1-3*. BK I 1,1. Neukirchen-Vluyn, 1994.
- Wevers, J. W., eds., *Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum. I. Genesis*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1974 (=LXX-Gö).
- Wevers, J. W., *Notes on the Greek Text of Genesis*, Atlanta: Scholars Press, 1993.
- Wevers, J. W., *The History of the Greek Genesis*. MSU XI, Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1974.

<Abstract>

### **Study for Korean Translation of the Septuagint: Genesis 1:1-2:3**

Prof. Keun-Joo Kim (Westminster Graduate School of Theology)

Mr. Sun-Jong Kim (Marc Bloch University in Strasbourg)

Dr. Jong-Hoon Kim (Hannim Biblical Institute)

Dr. Sang-Hyuk Woo (Marc Bloch University in Strasbourg)

The Septuagint (LXX) has been so far regarded only as an ancient, although most important, witness for clarifying the Masoretic Text (MT) so it tends not to attract public attention which it deserves. As a matter of fact, the study of LXX has been limited to specialized scholars. But closer consideration on the Old Greek translation shows us that it occupies a very significant position at least in two aspects: LXX reflects a pre-Masoretic ancient Hebrew text, and LXX was read as “the” Old Testament for the first Christian church for centuries. Based upon the above significance, LXX should be circulated and meditated not only in the sphere of specialized students, but also among ordinary Christians, especially among those who seem to consider the *Korean Revised Version* (KRV) as a kind of “the inspired version of the Bible”. This article is the first step to introduce LXX under this background, and translates Gen 1:1-2:3 of LXX, keeping as many words in *KRV* as possible to let the readers find how it differs from *KRV*. The translation consists of two sections: translation proper, and its critical apparatus to show the difference between MT and LXX, and to explain the variants among different versions.

## 요한복음 4:43-45의 논리적 연결 - 44절, 45절의 두 연결사 번역을 중심으로 -

정창욱\*

### 1. 들어가는 말

그리스어 신약 성경은 요한복음 4:43-45를 다음과 같이 기록하고 있다:

43 Μετὰ δὲ τὰς δύο ἡμέρας ἐξῆλθεν ἐκεῖθεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν·  
 44 αὐτὸς γὰρ Ἰησοῦς ἐμαρτύρησεν ὅτι προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει.  
 45 ὅτε οὖν ἦλθεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, ἐδέξαντο αὐτὸν οἱ Γαλιλαῖοι πάντα ἑωρακότες ὅσα ἐποίησεν ἐν Ἱεροσολύμοις ἐν τῇ ἑορτῇ, καὶ αὐτοὶ γὰρ ἦλθον εἰς τὴν ἑορτήν.

위 세 절의 그리스어 문장에 대하여 『개역개정』을 비롯한 한글 성경 번역에서는 아무런 문제도 발견할 수 없다. 『개역개정』은 이 그리스어 구절들을 아래와 같이 번역하고 있다.

43 이들이 지나매 예수께서 거기를 떠나 갈릴리로 가시며  
 44 친히 증언하기를 선지자가 고향에서는 높임을 받지 못한다 하시고  
 45 갈릴리에 이르시매 갈릴리인들이 그를 영접하니 이는 자기들도 명절에 갔다가 예수께서 명절 중 예루살렘에서 하신 모든 일을 보았음이라

『개역개정』의 한글 문장을 보아서 43절과 44절을 연결하는 44절의 접속사 γάρ와 44절과 45절을 논리적으로 연결해 주는 45절의 접속사 οὖν의 존재를 전혀 느낄 수가 없으며, 43절의 내용과 44절의 내용 그리고 44절의 내용과 45절의 내용 사이에 모순이 있는지도 분명하게 드러나지 않는다. 이 번역은 세 구절들 간에 무난히 연결되는 문장의 흐름을 보여준다. 단적으로 설명해 보자면 고향에

\* 총신대학교 신학과 교수, 신약학.

서 예수님이 환영을 받지 못하시지만 고향이 아닌 갈릴리에서는 환영을 받은 것처럼 느껴진다. 『표준』은 44절과 45절의 논리적 연결의 어려움을 해결하기 위해서 44절을 괄호로 묶어 놓는다. (예수께서는 친히 “예언자는 자기 고향에서 존경을 받지 못한다”하고 밝히셨다). 그렇게 해서 45절은 43절과 바로 연결되며 따라서 44절과 45절의 논리적 충돌을 피할 수 있다고 본 것 같다. 43절 이틀 뒤에 예수께서는 거기를 떠나 갈릴리로 가셨다. 45절 예수께서 갈릴리에 도착하시니 갈릴리 사람들이 예수를 환영하였다.<sup>1)</sup> 『공동』은 45절의 접속사를 해석하지 않는 대신 44절의 내용과 45절의 내용을 잘 조화시켜서 예수님의 말씀에도 불구하고 갈릴리 사람들은 기적을 본 까닭에 예수님을 영접했다는 암시를 주고 있다.

43 이틀 뒤에 예수께서는 그 곳을 떠나 갈릴래아로 가셨다.

44 예수께서는 친히 “예언자는 자기 고향에서 존경을 받지 못한다”고 말씀하신 적이 있었다.

45 갈릴래아에 도착하자 그 곳 사람들은 예수를 환영하였다. 그들은 명절에 예루살렘에 갔다가 거기에서 예수께서 하신 일을 모두 보았던 것이다.

45절의 ‘그 곳 사람들은’이나 ‘모두 보았던 것이다’ 등은 44절의 ‘말씀하신 적이 있었다’와 함께 어우러져서 예수님의 말씀과는 달리 갈릴리 사람들은 기적을 보았기에 예수님을 환대했음을 표현해 준다. 45절 서두에 ‘그런데’라는 접속사가 암시되어 있는 느낌을 전달해 주는 것이다. 『표준』이나 『공동』 등의 한글 번역은 44절의 연결 접속사인 이유를 나타내는 접속사 γάρ의 존재에 대해서도 전혀 언급하지 않는다.<sup>2)</sup> 사실 이 접속사는 43절에서 예수님이 갈릴리로 떠나간 이유를 제시해 줄 수 있다. 이 같은 『표준』이나 『공동』 등의 번역은 이 부분의 연결이 단순하지 않음을 드러내 준다.

영어 성경의 번역은 접속사를 번역해 주는 까닭에 본문 해석의 복잡성을 보다 분명하게 드러내 준다. NIV를 비롯하여 NIB, ESV, NRSV 등은 한글 『공동』과 같이 44절의 ‘증언하다’라는 동사를 과거완료로 해석하면서 괄호로 묶어 버린다. ESV를 옮겨보면 다음과 같다.

43 After the two days he departed for Galilee.

1) 『새번역』도 44절을 괄호로 묶고 있으며 『표준』과는 단지 표현만 몇 군데 다를 뿐이다. (예수께서 친히 밝히시기를 “예언자는 자기 고향에서 존경을 받지 못한다”고 하셨다.

2) 한글에서 γάρ를 어떻게 번역해야 할 것인지는 수월한 문제가 아니다. 왜냐하면, ‘접속사의 의미에 충실하려고 하면 문장 구조가 파괴되고 문장 구조에 충실하려고 하면 접속사의 의미가 상실’ 되기 때문이다.’ 이 문제에 대한 자세한 논의를 위해서는 김창락, “이유-근거-증거-증명을 뜻하는 접속사의 번역 문제” 『성경원문연구』, 5호 (1999), 57-79를 보라.

44 (For Jesus himself had testified that a prophet has no honor in his own hometown.)

45 So when he came to Galilee, the Galileans welcomed him, having seen all that he had done in Jerusalem at the feast. For they too had gone to the feast.

44절을 괄호로 묶고 동사를 과거 완료로 해석함으로써 그 구절은 삽입적인 성격을 갖게 되고 45절은 43절과 바로 연결되어서 이 구절들의 연결은 큰 문제를 일으키지 않는 것처럼 보인다. 하지만 45절의 연결사 ‘so’는 여전히 이해하기가 어렵다. 그것과는 달리 NKJV, RSV, ASV 등은 44절을 괄호로 묶지 않고 동사를 단순과거로 해석하면서 접속사를 추론을 나타내 주는 것으로 해석하여 ‘so’로 번역하고 있다. 흥미롭게도 NRSV의 전신인 RSV는 44절을 괄호로 묶지 않고 접속사 γάρ을 이유를 나타내는 ‘for’로 해석하면서 동사도 과거 완료가 아닌 과거로 해석한 후에 45절의 접속사를 추론의 접속사인 ‘so’로 번역한다. 또 하나 주목할 것은 NKJV의 전신인 KJV은 접속사 οὖν을 ‘then’으로 해석하는 반면에 새로운 번역본인 NKJV는 이것을 ‘so’로 해석하고 있다는 사실이다. 이 같은 현상은 이 부분의 의미를 파악하고 설명하는 작업이 복잡하여 번역자에 따라 번역이 달라질 수 있음을 보여준다.

게다가 다른 성경들은 앞의 성경들과는 또 다른 번역을 제시해 준다. Amplified Bible은 접속사 οὖν을 반의(反意)적 의미를 전달하는 접속사 ‘however’로 번역하고 있으며, NLT 역시 반의의 접속사인 ‘yet’으로 해석한다. Amplified Bible의 번역은 주목할 만하다.

43 But after these two days Jesus went on from there into Galilee—

44 Although He Himself declared that a prophet has no honor in his own country.

45 However, when He came into Galilee, the Galileans also welcomed Him and took Him to their hearts eagerly, for they had seen everything that He did in Jerusalem during the Feast; for they too had attended the Feast.

이 번역은 44절의 접속사 γάρ을 양보를 나타내는 것으로 해석하며, 그래서 예수님이 자신의 고향에서 환영 받지 못할 줄 아시면서도 갈릴리로 가셨다는 의미를 전달해 준다. 그 후에 45절에서는 접속사 οὖν을 반의의 접속사로 해석하여, 44절의 예상과는 반대로 고향 사람들인 갈릴리 사람들이 예수님을 영접한 것으로

번역한다.

본문에 대한 이상과 같은 다양한 이해와 여러 가지 사항들은 이 세 구절의 연결에 얽힌 문제의 복잡성을 잘 보여주며, 번역자에 따라 본문 내용의 흐름이 다르게 이해되고 해석될 수 있음을 보여준다.

본 연구의 목적은 이렇게 복잡하게 얽혀 있는 것처럼 보이는 본문을 어떻게 이해하는 것이 올바른 것인지를 연구하는 것이다. 우선 요한복음 4:43-46과 관련하여 나타나는 문제를 집약해 보고 다른 학자들에 의해 제시된 다양한 의견들을 소개하고 평가해 보도록 하겠다.

## 2. 본문의 논리적 뒤틀림

문제를 보다 분명하게 드러내기 위해 요한복음 4:43-46 원문을 단어들의 기본적인 의미에 근거하여 번역해 보자면 다음과 같다.

43 그리고 이들 뒤에 예수님은 거기에서 갈릴리로 떠나갔다.

44 왜냐하면 예수님은 선지자가 자신의 고향에서는 존경을 받지 못한다고 증언했기 때문이다.

45 그러므로, 그가 갈릴리에 갔을 때에, 갈릴리 사람들이 그를 영접했다. 그 이유는 그들이 그가 예루살렘에서 명절에 행했던 모든 일들을 보았기 때문이며, 그들이 명절에 갔었기 때문이다.

45절에 사용한 연결사(*particle*) *οὖν*은 일반적으로 추론적인(*inferential*) 의미, 곧 ‘그러므로’ 또는 ‘그래서’ 등의 의미를 전달해 준다. 그런데 이 같은 의미는 본문의 연결 논리를 모호하게 만든다. 예수님이 44절에서 하신 말씀에 근거하자면 그 다음 구절인 45절은 자신의 고향인 갈릴리에서 예수님이 환영을 받지 못하고 배척당하는 내용을 기록해야 마땅하다. 44절에서 선지자와 같이 예수님이 고향에서 환영받지 못하리라는 언급을 한 후에 45절에서는 환영받는 이야기를 하고 있는데 이 경우에 반의(反意)의 접속사가 사용되어야 한다. 하지만 45절의 첫 부분은 추론의 접속사인 *οὖν*을 사용하여 논리의 흐름을 뒤틀어 놓은 것처럼 보인다. 또한 43절의 행동의 근거를 제시해 주는 44절의 접속사 *γάρ*도 설명을 필요로 한다. 자신의 고향에서 영접받지 못하리라고 증언한 것이 어떻게 갈릴리로 간 이유가 될 수 있을까? 앞서 지적한 대로 어떠한 한글 성경도 접속사 *γάρ*과 연결사 *οὖν*을 번역하지 않은 채 그대로 연결해 나간다. 그 반면에 몇몇 영어 성경은 44절의 접속사를 ‘for’(왜냐하면)나 ‘now’(그런데)로 번역하여 43절의 내용의 이유



를 나타내거나 연관이 있는 것으로 번역하며, 또한 45절의 연결사를 ‘so’(그래서) 혹은 ‘thus’(그러므로)로 번역하여서 두 문장을 연결하는 추론적(inferential) 의미로 해석하고 있다. 어떠한 이유에서 이렇게 서로 논리적으로 상충되거나 연결이 매끄럽지 못한 문장들의 연관성이 설명될 수 있는 것일까?

### 3. 제기된 해결 방안

이상과 같은 세 문장의 연결 논리의 모호함 때문에 본문에 대해서 많은 논의가 이루어졌고 그 결과 다양한 설명들이 제시되었다. 어떤 학자들은 ‘고향’에 해당하는 그리스어 단어 πατρίς가 갈릴리가 아닌 다른 장소 곧 예루살렘이나 유다를 지칭한다고 주장한다.<sup>3)</sup> 이 주장을 따르게 되면 요한복음 4:43-45는 다음과 같은 의미를 전달해 준다: 예수님이 갈릴리로 떠나갔는데(43절), 그 이유는 영적인 의미에서 자신의 고향인 유다<sup>4)</sup> 혹은 예루살렘에서 환영받지 못했기 때문이다(44절). 그런 까닭에 예수님이 자신의 고향이 아닌 갈릴리에 가자 그곳 사람들은 그를 환영했다(45절). 이 경우에 44절의 접속사 γάρ는 일반적인 의미인 이유나 원인을 나타내는 접속사로, 그리고 45절의 접속사 οὖν은 일반적인 의미인 추론적 의미를 나타내는 것으로 해석하게 되며, 그 때에 전후 관계가 분명하게 밝혀진다. 그런데 이 주장의 결정적인 문제는 요한복음에서 예수님이 갈릴리 출신으로 자주 묘사된다는 것이다(1:46; 2:1; 7:42, 52; 19:19).<sup>5)</sup>

리델보스(H. Ridderbos)는 여기에서 절묘한 해석을 제시한다. 그의 견해는 44절의 접속사를 이유를 나타내 주는 것으로, 그리고 45절의 접속사를 추론적 의미를 전달해 주는 것으로 이해하는 데 있어서는 앞의 주장과 일치한다.<sup>6)</sup> 하지만 그는 πατρίς가 유다나 예루살렘을 나타내지 않고 예수님의 고향인 갈릴리를 나타내 준다고 본다. 이 경우에 문제는 예수님이 인용한 격언과 45절의 내용이 서로

3) 린달스는 예루살렘으로 생각하며, 키너는 유다로 생각한다. B. Lindars, *The Gospel of John*, The New Century Bible Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), 200-201; C. S. Keener, *The Gospel of John*. v.1 (Peabody: Hendrickson, 2003), 629.

4) 브로디는 육적인 고향이 아닌 영적인 고향, 곧 유다를 이 단어가 가리킨다고 설명한다. T. L. Brodie, *The Gospel According to John: A Literary and Theological Commentary* (New York; Oxford: Oxford University, 1993), 228.

5) 예수님이 유다 베들레헴 출생이라는 사실이 요한복음에서는 언급되지도 않는 반면에 갈릴리 나 사렛 출신임이 분명하게 언급된다. 자세한 논의를 위해서는 F. L. Godet, *Commentary on John's Gospel* (Grand Rapids: Kregel, 1978), 550을 보라.

6) H. Ridderbos, *The Gospel of John: A Theological Commentary*, J. Vriend, trans. (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 173-174.

상충되는 것처럼 보인다는 데 있다. 이 문제를 리텔보스는 ‘존경받지 못한다’는 말의 의미를 ‘유다에서처럼 유대인 권세자들에게 위협이 될 만큼 관심을 끌지 않는다’는 의미로 이해한다. 다시 말해 예루살렘으로 대표되는 유다에서와는 달리 예수님에 대한 과도한 환영은 갈릴리에서 없을 것이라는 의미로 44절을 이해하면서 45절에서 그 내용이 성취되었다고 본다. 이 의견은 44절과 45절의 원문의 접속사의 의미를 그대로 고정시킨 채, 그것에 내용을 맞추기 위해 다소 무리한 설명을 본문에 이입시키려는 문제를 드러낸다.

또 다른 학자들은 44절의 접속사 γάρ는 ‘진정으로’(indeed)를, 45절의 연결사 οὖν은 분명하게 ‘그러므로’를 의미하며 따라서 45절의 후반부에 주목해야 한다고 역설한다. ‘진정으로’는 45절에서 갈릴리 사람들이 예수님을 영접한 사실과 관련되어 있으며 예수님의 증언은 그래서 결국은 사실로 판명난다. 예수님이 증언하신 대로, 갈릴리 사람들은 그가 예루살렘에서 명절에 행하셨던 모든 일들을 보았기 때문이며 그를 영접하는 것처럼 보였다(그러나 사실 그렇지 않았다).<sup>7)</sup> 이 견해를 표명하는 학자들에 따르면, 갈릴리 사람들의 신앙은 요한복음 2:23-25에서처럼 기적에 기초한 신앙이며 이것은 가식적인 신앙으로 판명된다. 요한복음 2:23-25에 따르면, 많은 사람들이 예수님이 행하시던 표적들을 보았기에 그를 믿었으나 그 신앙은 후속 구절들에서 결국은 진정한 신앙이 아니라 겉치레 신앙이었음이 드러난다. 이 주장의 결정적인 문제는 접속사 γάρ가 신약에서 그와 같은 용법으로 사용되지 않는다는 데 있다.<sup>8)</sup>

칼슨(D.A. Carson)은 바로 앞의 주장을 좀 더 깊이 있게 설명해 나간다. 그에 따르면, 요한복음의 저자는 45절 상반절의 내용(“갈릴리 사람들이 그를 영접했다”)을 “깊은 역설”(deep irony)을 가지고 썼다.<sup>9)</sup> 그들이 예수님을 영접하는 것 같지만 진정한 의미에서가 아니라 표면상으로만 그렇게 하고 있으며 이것은 그들의 신앙이 2:23-25에서와 마찬가지로 겉치레의 믿음임을 나타내 준다고 보는 것이다. 45절의 접속사 οὖν을 ‘그러므로’를 의미하는 것으로 해석하면서 그는 역설적인 묘사를 읽어 낸다. 궁극적으로, 예수님에 의해서 44절에서 언급된 내용은 성취될 것인데, 그 이유는 갈릴리 사람들이 6장에서 그를 떠나 버릴 것이기 때문이다. 따라서 접속사는 순서상 마지막 단계를 지칭하고 있다. 고향 사람들의 영접은 단지 허세여서 진정으로 받아들이는 것이 아니기에 44절의 그의 언급은 성취될 것이다. 여기에서도 강조점은 갈릴리 사람들의 영접 이유를 밝히고 있는 45

7) G. L. Borchert, *John 1-11*, New American Commentary (Nashville: Broadman & Holman, 1996), 218. 고딕은 이 주장을 자세히 소개한다. F. L. Godet, *Commentary on John's Gospel*, 442.

8) BDAG나 BDF 모두 이 용법을 제시해 주지 않는다.

9) D. A. Carson, *The Gospel According to John* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 236.

절 후반절에 놓이게 된다. 그들처럼 기적에 근거한 믿음은 진정한 믿음이 아니라 거짓된 믿음인 것이다. 모리스(L. Morris) 또한 칼슨과 유사한 주장을 펼친다. 그에 따르면, 갈릴리 사람들의 영접은 기적에 의존한 것이지, ‘예수님이 진정으로 그리스도라는 깨달음’에 의존한 것이 아니다.<sup>10)</sup> 이러한 관찰은 그들의 영접은 표면적인 것으로 결국은 거절로 발전할 수밖에 없다는 결론으로 이끈다.<sup>11)</sup> 보이스(J. M. Boice)는 여기에 더하여 보다 분명하게 44절의 γάρ를 이유를 나타내는 접속사로 해석하면서 예수님이 44절에 하신 말씀 곧 선지자가 고향에서 환대받지 못한다는 말씀이 그에게도 딱 들어맞았음을 입증하기 위해서 갈릴리에 갔다는 주장을 피력하기도 한다.<sup>12)</sup>

위의 학자들의 주장은 만족스러운 것처럼 보이지만, 그들은 본문에 너무 많은 것을 올려 놓으려 한다. 그들에 의해서 제시된 본문의 기본적 흐름에 대한 논리는 받아들일 만 하지만 44절과 45절의 연결은 더 분명하고 직접적으로 이해되어야만 한다. 특별히 접속사를 추론적 의미로 해석하면서 그 속에 너무 많은 의미를 집어넣으려 하고 그로 말미암는 두 구절의 연결 고리의 불분명함에 대해서는 눈을 감아 버리는 것이 이 주장의 문제다. 그들이 설명하는 내용, 곧 갈릴리 사람들의 믿음이 거짓 믿음이라는 내용은 나중에 드러날 것이지만 이 본문에서 찾아낼 수 있는 것이 아니다. 45절의 접속사 οὖν은 이야기의 흐름상 역접의 의미(그러나, 그럼에도 불구하고)로 해석해야 하며, 그럴 때에 43절에서 45절로 이어지는 논리적 연결이 자연스럽게 드러난다. 앞서 언급한 대로 이 견해를 피력하는 대부분의 학자들은 2:23-25에 묘사된 신앙이 겉치레뿐인 거짓 신앙이라는 전제를 가지고 있으나, 그 신앙이 반드시 거짓 신앙이라고 볼 수 있는지 확실하지 못하며,<sup>13)</sup> 4:45의 신앙도 거짓으로 판명된다는 사실을 복잡하게 설명해야 한다. 분명한 사실은 연결사 οὖν을 ‘그러므로’로 이해할 경우에는 44절과 45절의 연결 논리가 확실하게 드러나지 않는다는 것이다.

따라서 복잡한 신학적, 논리적 설명을 시도하기 이전에 이야기의 흐름을 설명

10) L. Morris, *The Gospel According to John*, The New International Commentary on the New Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 254.

11) 브라운은 44절을 후대 편집자의 삽입으로 보면서 갈릴리 사람들의 영접이 진정한 환영이 아니었기에 그 내용이 결국은 이루어진다고 본다. R. E. Brown, *The Gospel According to John I-XII* (New York; London; Toronto; Sydney; Auckland: Doubleday, 1966), 187-188.

12) J. M. Boice, *The Gospel of John: An Expository Commentary. vol.1 John 1:1-4:54* (Grand Rapids: Zondervan, 1975; 2nd ed. 1978), 416-417.

13) 모리스는 비록 4:43-45에서는 칼슨과 같은 주장을 하지만, 2:23-25에 대해서는 견해가 약간 다르다. 모리스에 따르면 기적에 기초한 믿음은 없는 것 보다는 낫지만, 아주 깊은 신앙을 나타내 주지는 못한다. 하지만 믿음의 시작인 것만은 분명하다. L. Morris, *The Gospel According to John*, 181을 보라. 이 믿음은 초보의 신앙으로 반드시 거짓 믿음이라고 볼 수는 없다. 참된 믿음인지 거짓 믿음인지는 후에 드러나게 되어 있다.

하기 위해 우선적으로 접속사의 올바른 의미에 대한 연구가 필요하다. 이러한 연구는 본 연구 구절뿐만 아니라, 이 접속사가 사용되는 또 다른 구절들에 대한 이해와 해석의 연구에도 빛을 던져 줄 수 있다. 문제는 이 접속사가 그와 같은 의미로 사용될 수 있는가 하는 것이다.<sup>14)</sup> 그것을 입증하기 위해서 접속사 οὖν이 반의(adversative)의 의미로 해석될 수 있는 요한복음의 구절과 더 나아가 다른 신약 성경의 예문들을 다루어 보고자 한다.

#### 4. 접속사 γάρ의 의미

οὖν의 의미를 연구하기에 앞서 상대적으로 단순한 γάρ의 용법을 살펴보자면, 앞에서 다양한 의견을 다루면서 잠시 언급했던 대로 γάρ의 의미는 기본적으로 ‘왜냐하면’(because)이어야 한다. 그렇지 않으면 영어의 now처럼 가볍게 특별한 무게 없이 문장을 연결해 주는 역할을 하기도 해서 ‘그런데’나 ‘그러한데’ 등을 나타내는 접속사로 쓰일 수 있다.<sup>15)</sup> 어떤 의미로 쓰이든지 45절의 접속사 οὖν을 추론적 의미로 이해할 때에는 논리적 연결이 매끄럽지 못하다. 따라서 초점은 접속사 οὖν의 또 다른 해석 가능성에 놓여진다.<sup>16)</sup>

#### 5. οὖν의 용법 연구

##### 5.1. μὲν οὖν의 반의적 용법

흥미롭게도, 접속사 οὖν은 신약에서 μὲν οὖν 구문을 대신하여 사용되기도 하는데 특별히 요한복음에서 이러한 현상이 두드러지게 나타난다. 따라서 이 구문의 용법에 대해서 간략하게 살펴볼 필요가 있다. 요한복음에서 접속사 οὖν이 μὲν οὖν 구문을 대신하여 사용될 수 있기 때문이다.

μὲν οὖν 구문은 대개 원래 주제로 되돌아가는 것을 나타내거나(resumptive) 아

14) 고맷은 이 접속사를 반의적 접속사로 해석할 수 없다고 못 박는다. F. L. Godet, *Commentary on John's Gospel*, 442.

15) BDAG, 189.

16) γάρ를 이유로 해석하는 경우에 생기는 문제는 앞에서 언급했으며, ‘그런데’로 해석할 경우에도 문제가 있음을 쉽게 알 수 있다: 예수님이 갈릴리로 가셨다. 그런데 예수님은 ‘선지자가 자기 고향에서 존경을 받지 못한다’고 말씀하셨다. 그러므로 예수님이 갈릴리에 갔을 때 갈릴리 사람들이 그를 영접했다. 이 경우에 45절의 내용은 44절과 잘 어우러지지 않는다.

니면 ‘새로운 주제로 옮겨가기 위해 앞에서 언급한 것들을 요약하는(transitional 또는 continuative)’ 기능을 한다.<sup>17)</sup> 모울(C. F. D. Moule)에 따르면, 이 구문은 또한 추론의(inferential) 효력을 나타낸다.<sup>18)</sup> 그런 까닭에 영어 성경 역본들은 이 구문을 아예 번역하지 않거나 단순히 과도적이거나(transitional) 회귀적인(resumptive) 의미 아니면 추론적인 의미인 ‘그러므로’를 표현해 주는 것으로 번역하곤 한다. 번역자들은 이 구문이 대부분의 경우에 분명한 의미를 나타내 주는 것으로 번역될 필요는 없다고 가정한 것으로 여겨진다.<sup>19)</sup> 어떤 학자들은 모울의 책에서 추론하여  $\mu\epsilon\nu\ \omicron\upsilon\nu$ 이 반의(反意)의 효력을 가지고 있다고 제안한다.<sup>20)</sup> 그런데 사실 모울의 입장은 분명하지가 않다. 비록 이 구문이 반의의 뜻을 나타내 줄 가능성을 제시하기는 하지만, 그는 이 용법을 ‘의심스러운 것’으로 간주한다.<sup>21)</sup> 하지만,  $\mu\epsilon\nu\ \omicron\upsilon\nu$  구문은 단순히 추론적 의미 ‘그러므로’나, ‘그래서’ 혹은 문장의 연결을 나타내 주는 ‘그런데’ ‘그러한데’ (영어의 then 혹은 now)를 전달해 줄 뿐만 아니라 반의의 뜻 ‘그러나’ 또는 심지어 ‘그럼에도 불구하고’의 의미를 전달해 주기도 한다.  $\mu\epsilon\nu\ \omicron\upsilon\nu$ 의 반의적 용법과 관련하여 포터(S. E. Porter)는 고린도전서 9:25만을 제시하는 반면에 접속사  $\omicron\upsilon\nu$ 이 반의적 의미를 전달해 준다고 여겨지는 예는 일곱 개를 들고 있다(고전 11:20; 눅 21:14; 요 4:45; 11:6; 12:29; 18:11, 27). 하지만 그에 의해 제시된 일곱 개의 예들은 설득력이 별로 없으며, 특별히  $\mu\epsilon\nu\ \omicron\upsilon\nu$ 의 반의적 용법에 대해서 하나의 불확실한 예만 나열하여<sup>22)</sup> 결과적으로 그 구문이 반의적 용법으로 쓰일 가능성이 거의 없는 것으로 설명하고 있다.

신약의  $\mu\epsilon\nu\ \omicron\upsilon\nu$  구문에 대한 연구는 포터가 제시한 예보다 더 많은 구절에서 그 구문이 분명하게 ‘그러나’ 혹은 ‘그럼에도 불구하고’의 의미를 나타내 준다는 사실을 밝혀준다. 사도행전에서  $\mu\epsilon\nu\ \omicron\upsilon\nu$  구문이 반의(反意)의 의미를 나타내 준다고 해석할 수 있는 예가 다섯 개 나타난다: 8:4, 14:3, 17:30, 25:4; 28:5.<sup>23)</sup> 이 중에서 첫 번째와 마지막 구절에서 접속사 구문의 의미는 분명하게 ‘그러나’ 혹

17) BDF. 451.1. 또한 C. F. D. Moule, *An Idiom Book of New Testament Greek* (Cambridge: Cambridge University Press, 1959), 162-163.

18) C. F. D. Moule, *An Idiom Book of New Testament Greek*, 162-163.

19) 포이트리스(V. S. Poythress)는 접속사  $\omicron\upsilon\nu$ 은 ‘특색 없는 접속사’로 사용되며 이것은 번역할 필요가 없다고 주장한다. 자세한 사항에 대해서는 그의 논문 ‘ $\delta\acute{\epsilon}\ \omicron\upsilon\nu\ \kappa\alpha\iota$  and  $\text{Ασφινδεται}$  in John’, *NovT* 26 (1984), 328을 보라.

20) S. E. Porter, *Idioms of the Greek New Testament* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 212.

21) Moule, *An Idiom Book of New Testament Greek*, 163.

22) 고린도전서 9:25에서 이 구문은 반의(反意)를 나타내는 ‘그러나’의 뜻이라기보다는 단순히 문장의 흐름을 연결해 주는 연결사로 ‘그런데’ ‘그러한데’(now) 정도로 보는 것이 더 정확하다.

23) 이 구절들은 필자가 바이블 워크스(Bible Works)를 사용하여 찾아내고 조사하여 얻어낸 것이다.

은 ‘그럼에도 불구하고’라는 반의적 의미를 전달한다. 특별히 28:5는 대부분의 영어 성경이 ‘but’이나 ‘however’로 해석하고 있다(ASV, ESV, NASB, NKJV, RSV, NRSV, GNV, NIB, RWB, WEB 등). 이 구절에서 μέν οὖν 구문은 분명하게 반의적 의미를 전달해 주어서 다른 의미로 해석될 가능성은 거의 없다. 8:4의 경우에는 영어 성경 중 하나가(NLT) 이 구문을 ‘but’으로 해석해 주고 있는데 이 구절에서도 이 구문은 반의적 의미로 해석하는 것이 더 바람직하다.<sup>24)</sup> 나머지 구절들에서도 접속사 οὖν은 반의적 의미를 나타내 준다. 접속사를 반의적으로 해석하면 본문의 의미가 분명해지고 더 풍성한 의미 파악이 가능해지는 것이다.

요약하자면, 신약 성경에서 μέν οὖν 구문은 이전까지 학자들이 생각했던 것보다 더 많이 그리고 분명하게 반의적 의미를 전달해 준다.

## 5.2. 접속사 οὖν의 반의적 용법

여러 학자들과 그리스어 사전은 이 접속사의 반의적 용법을 인정하는 반면에,<sup>25)</sup> 대표적인 신약 성경 그리스어 문법서인 BDF는 반의적 의미로 해석하는 일이 불필요한 작업이라고 규정한다.<sup>26)</sup> 게다가, 학자들에 의해서 접속사 οὖν이 반의적인 의미를 전달해 주는 경우라고 제시된 구절들 중에 부정확한 것이 많다. 따라서 접속사 οὖν이 반의적 의미를 드러내 주는 예들을 찾아보는 작업이 중요하며, 특별히 요한복음에 나타나는 예를 주목하여 볼 필요가 있다.

### 5.2.1. 요한복음 9:18

17절 λέγουσιν οὖν τῷ τυφλῷ πάλιν· τί σὺ λέγεις περὶ αὐτοῦ, ὅτι ἠνέωξέν σου τοὺς ὀφθαλμούς; ὁ δὲ εἶπεν ὅτι προφήτης ἐστίν.

18절 Οὐκ ἐπίστευσαν οὖν οἱ Ἰουδαῖοι περὶ αὐτοῦ ὅτι ἦν τυφλὸς καὶ ἀνέβλεψεν ἕως ὅτου ἐφώνησαν τοὺς γονεῖς αὐτοῦ τοῦ ἀναβλέψαντος

24) 사도행전 8:4의 경우에 이 접속사를 ‘그러나’ 해석하면, 내용이 분명해진다. ‘엄청난 핍박이 일어나서 기독교인들이 핍박을 피해 강제로 흩어지는 처량한 신세가 되었음에도 불구하고 그들은 다니면서 복음을 전파했다’는 의미를 전달해 주는 것이다.

25) Porter, *Idioms*, 215. 대표적인 성경 언어학자인 로우(J. P. Louw)와 나이다(E. A. Nida) 또한 이 접속사가 ‘상대적으로 약한 대조의 표지’라고 인정한다. *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains* (New York: United Bible Society, 1988; 1989), 89.127. 대표적인 성경 그리스어 사전인 BDAG 역시 이 접속사가 미약하나마 반의적인 의미를 담고 있다고 소개한다.

26) BDF. 451.1

『개역개정』

17절 ‘이에 맹인된 자에게 다시 묻되 그 사람이 네 눈을 뜨게 하였으니 너는 그를 어떤 사람이라 하느냐 대답하되 선지자나이다 하니

18절 유대인들이 그가 맹인으로 있다가 보게 된 것을 믿지 아니하고 그 부모를 불러 묻되

한글 성경에서는 다른 구절들에서와 마찬가지로 이 구절에서도 접속사는 번역 되지 않고 있다. 반면에 많은 영어 성경은 18절 초반부에 있는 접속사 οὖν을 역접 접속사로 해석한다(KJV, NJB, NKJV). 반의를 전달하는 접속사로 이해할 때 17절과 18절 사이의 대조가 극명하게 드러난다. 시각 장애인이 자신의 눈을 뜨게 한 예수님을 선지자로 인정하지만, 유대인들은 원래 그가 시각 장애인이 아니었다고 생각한다. 시각 장애인은 체험에 근거하여 예수님을 참된 선지자로 깨달았으나, 그러나 유대인들은 원래 맹인이 아닌 자가 속임수를 쓰고 있다고 생각하고 있는 그림이다.

5.2.2. 요한복음 11:6

4절 ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· αὕτη ἡ ἀσθένεια οὐκ ἔστιν πρὸς θάνατον ἀλλ’ ὑπὲρ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ δι’ αὐτῆς.

5절 ἡγάπα δὲ ὁ Ἰησοῦς τὴν Μάρθαν καὶ τὴν ἀδελφὴν αὐτῆς καὶ τὸν Λάζαρον.

6절 ὡς οὖν ἤκουσεν ὅτι ἀσθενεῖ, τότε μὲν ἔμεινεν ἐν ᾧ ἦν τόπω δύο ἡμέρας,

『개역개정』

4절 예수께서 들으시고 이 병은 죽을 병이 아니라 하나님의 영광을 위함 이요 하나님의 아들이 이로 말미암아 영광을 받게 하려 함이라 하더라.

5절 예수께서 본래 마르다와 그 동생과 나사로를 사랑하시더니

6절 나саро가 병들었다 함을 들으시고 그 계시던 곳에 이틀을 더 유하시고

이 본문에는 나사로의 죽음과 부활에 대한 기사가 기록되어 있는데 또 다시 한글 성경에서는 접속사의 흔적이 전혀 없다. 이 구절이 본 연구와 관련하여 특별히 관심을 끄는 이유는 반어적인 뉘앙스가 포함되어 있기 때문이다. 우선 그리스어 문법에 근거하여 이 문제를 해결하려는 시도를 언급해 보자면, 고뎃(Godet)은 6절 후반절의 연결사 μέν에 주목하여, 이 연결사가 7절과 연결되어 있다고 본다.<sup>27)</sup> 이 경우에 7절에 δέ가 있다고 가정하여 μέν과 δέ는 각각 ‘그것은 사실이 다’(it is true)와 ‘그러나’(but)로 해석된다. 그래서 5절에서 7절의 흐름은 다음과

같이 설명된다. “예수님은 마르다와 마리아 그리고 나사로를 사랑하셨다. 그러므로 그가 그것(나사로의 발병)을 들었을 때, 그곳에 더 머무셨다. 그것은 사실이다(μέν); 그러나 후에 그가 ‘유대로 다시 가자’고 말씀하셨다.” 이 견해의 문제는 요한복음에서 μέν이 거의 언제나 δέ와 함께 사용된다는 것이다.<sup>28)</sup> 따라서 만일 요한이 이 구문을 의도했다면 δέ를 생략할 이유가 없다. 게다가 여전히 6절의 접속사 οὖν의 번역인 ‘그러므로’는 문장의 흐름을 어색하게 만든다.

사실, 많은 학자들은 예수님이 이들을 더 지체한 이유를 4절에서 찾으려 하며 따라서 접속사 οὖν은 구태여 ‘그러나’로 해석할 필요가 없다고 주장한다.<sup>29)</sup> 다시 말해 6절을 4절과 연결하여, ‘하나님의 영광을 위한 질병이기에, 그러므로 예수님이 이들을 더 머무셨다’로 이해한다. 이 같은 설명은 문맥 속에서 잘 들어맞는 것처럼 보인다. 이들을 더 머무름으로 하나님의 영광을 드러낼 수 있다고 이해할 수 있기 때문이다. 하지만 이 주장은 다음과 같은 약점을 가지고 있다. 하나님의 영광을 드러내기 위해 반드시 나사로가 죽어야 하는 것은 아니다. 왜냐하면 나사로의 병은 심각한 병이기에 고치기만 해도 그 기적을 통해서 예수님은 하나님께 영광을 돌리고 자신도 영광을 받을 수 있기 때문이다. 다시 말해 4절의 내용이 반드시 6절과 정확하게 조화를 이루는 것은 아닌 것이다. 나사로를 통해 영광을 받기 위해 이들을 머무셨다는 추론적 설명이 가능한 것은 사실이지만 반드시 그렇다는 논거가 약하며 6절 초반부의 접속사 οὖν은 4절의 내용이 아니라 바로 앞 절인 5절의 내용과 연결되어 있는 것으로 보아야 한다. 예수님이 나사로와 그의 두 여동생을 사랑했고 따라서 나사로의 병환을 들었을 때 바로 달려가야 하지만, 어떤 이유에서인지 이들을 더 지체한다. 그리고 그 이유는 나중에 설명되어질 것이다.

여러 학자들이 하는 것처럼 본문에 너무 많은 의미를 부여하여 얽혀있는 실타래를 풀려고 하면 그 압력 때문에 줄은 끊어질 것이고 실타래는 풀어진 것처럼 보일지 모르나 그 실은 더 이상 쓸모가 없게 된다. 접속사 οὖν의 의미를 단순하게 반의적으로 해석하여 본문을 이해해 나가면서 뒤에 첨가될 해설을 받아들일 준비를 하면 되는 것이지, 다른 설명이 나오기 전에 짜 맞추게 되면 무리한 해석을 하게 된다. 4절에서 예수님은 분명하게 나사로의 병이 죽을 병이 아니라고 말하며 다른 목적이 있다고 설명한다. 그리고 예수님은 그 이전부터 나사로와 그의 여자 형제들을 사랑했다(5절). 그런데 어찌된 영문인지 바로 달려가지 않고 지체한다. 따라서 6절의 접속사는 ‘그러므로’가 아니라 ‘그러나’로 해석해야 마

27) Godet, *Commentary on John's Gospel*, 732.

28) Ridderbos, *The Gospel of John: A Theological Commentary*, 388, 각주 24.

29) Morris, *The Gospel According to John*, 479; Carson, *The Gospel According to John*, 408; R. A. Whitacre, *John*, The IVP New Testament Commentary (Downers Grove; Leicester: InterVarsity, 1999), 279-280.



땅하며 그 의미와 더불어 주어지는 본문의 이해로 충분하다. 이러한 생각을 반영하여 영어 성경 중에서 NIV, NJB, NIB 성경은 ‘yet’으로 이 접속사를 번역한다.

### 5.2.3. 사도행전 23:21

20 εἶπεν δὲ ὅτι οἱ Ἰουδαῖοι συνέθεντο τοῦ ἐρωτῆσαί σε ὅπως αὐριον τὸν Παῦλον καταγάγῃς εἰς τὸ συνέδριον ὡς μέλλον τι ἀκριβέστερον πυνθάνεσθαι περὶ αὐτοῦ.

21 σὺ οὖν μὴ πεισθῆς αὐτοῖς· ἐνεδρεύουσιν γὰρ αὐτὸν ἐξ αὐτῶν ἄνδρες πλείους τεσσαεράκοντα, οἵτινες ἀνεθεμάτισαν ἑαυτοὺς μήτε φαγεῖν μήτε πιεῖν ἕως οὐ ἀνέλωσιν αὐτόν, καὶ νῦν εἰσιν ἕτοιμοι προσδεχόμενοι τὴν ἀπὸ σοῦ ἐπαγγελίαν.

『개역개정』

20 대답하되 유대인들이 공모하기를 그들이 바울에 대하여 더 자세한 것을 묻기 위함이라 하고 내일 그를 데리고 공회로 내려오기를 당신께 청하자 하였으니

21 당신은 그들의 청함을 따르지 마옵소서 그들 중에서 바울을 죽이기 전에는 먹지도 않고 마시지도 않기로 맹세한 자 사십여 명이 그를 죽이려고...

한글 성경은 20절 마지막 부분을 약한 이유를 나타내도록 번역한 반면에, 많은 영어 성경은 21절 초반부의 접속사 οὖν을 ‘그러나’로 해석한다(GNV, NAB, NKJ, NLT, NRSV, RWB, WEB등). ASV만이 이 접속사를 ‘그러므로’(therefore)로 번역한다. 문맥상 분명하게 접속사 οὖν은 반의적 의미로 해석해야 한다. 유대인들이 바울을 심문하기 위해 공회로 데리고 오라고 모의했으나, 그 요청을 들어 주지 말라고 친부장에게 간청하는 내용이다.

### 5.2.4. 로마서 10:14

13 πᾶς γὰρ ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται.

14 Πῶς οὖν ἐπικαλέσωνται εἰς ὃν οὐκ ἐπίστευσαν; πῶς δὲ πιστεύσωσιν οὐ οὐκ ἤκουσαν; πῶς δὲ ἀκούσωσιν χωρὶς κηρύσσοντος;

『개역개정』

13 누구든지 주의 이름을 부르는 자는 구원을 받으리라

14 그런즉 그들이 믿지 아니하는 이를 어찌 부르리요 듣지도 못한 이를 어찌 믿으리요 전파하는 자가 없이 어찌 들으리요

대부분의 경우 그리스어 접속사를 해석하지 않는 한글 성경이 14절에서 접속사 οὖν을 추론적 의미를 전달해 주는 단어, 곧 ‘그런즉’으로 번역한다. 더 분명하고 확실하게 추론적 의미를 전달해 주는 구절들에서 아무런 언급을 하지 않다가 유독 이 구절에서 ‘그런즉’으로 번역한 이유가 무엇인지 분명하지 않다. 아마도 논리적으로 쓰여진 로마서를 번역하면서 논리적인 연결 고리를 잘 보여주기 위한 것으로 여겨진다. 반면에 영어 성경들 중 다수는 ‘그러나’로 해석하여 대조를 이룬다(ESV, GNV, NAB, NLT, NRSV). 이 구절에서 접속사 οὖν은 반의적으로 해석하는 것이 더 적합하다고 생각된다. 주의 이름을 부르는 자는 구원을 얻는 것이 사실이지만, 그러나 믿지도 않는 분을 어떻게 부를 수 있느냐는 의미를 전달해 준다고 이해하는 것이 더 타당하다고 생각된다.

요약해 보자면, 접속사 οὖν은 신약 성경에서 반의(反意)적 의미를 전달하기 위해 사용되고 있으며 특별히 요한복음에서 두 차례 이 용법으로 쓰인다. μὲν οὖν 또한 사도행전에서 다섯 차례 반의(反意)의 접속사로 사용되는데 요한복음에서 이 구문이 쓰일 자리에 종종 접속사 οὖν이 대신 사용된다. 따라서 οὖν이 반의적 의미를 전달한다는 주장이 힘을 얻게 된다.

## 6. 결론

이상과 같은 연구에 근거하여 44절의 접속사 γάρ를 단순 연결 접속사로 보고, 45절의 접속사 οὖν을 반의의 접속사로 해석하여, 요한복음 4:43-45는 다음과 같이 번역해야 한다.

43 이틀 뒤에 예수님은 거기에서 갈릴리로 갔다.

44 그런데(그러한데) 예수님은 친히 선지자가 자신의 고향에서는 존경을 받지 못한다고 증거했다.

45 그러나 그가 갈릴리에 갔을 때에 갈릴리 사람들이 그를 영접했다. 그 이유는 그들이 명절에(예루살렘에) 갔던 까닭에 그가 예루살렘에서 명절에 행한 모든 일들을 보았기 때문이다.

예수님은 자신의 고향으로 가면서 다른 선지자들처럼 자신도 고향에서 존경받지 못하리라고 말했다. 그럼에도 불구하고 갈릴리로 갔으니 존경받지 못할 줄 알기에 고향을 회피하고 복음을 전파하지 않을 수는 없었던 것이다. 그러나 갈릴리 사람들은 44절의 격언과는 달리 예수님을 영접한다. 그 이유는 그들이 예루살

렘에서 명절 중에 예수님이 행한 기적들을 보았기 때문이다. 기적에만 근거한 믿음이 결국에는 진정한 믿음이 아니라고 결론난다고 해서 45절을 미리 그 내용에 끼워 맞추는 필요는 없으며 단순하게 있는 그대로 이해해 주어야 한다. 예수님의 고향 사람인 갈릴리 사람들은 예수님을 영접했으며, 45절의 분사 구문 πάντα ἔωρακότες ὅσα ἐποίησεν ἐν Ἱεροσολύμοις ἐν τῇ ἑορτῇ (왜냐하면 그들이 예수님이 명절에 예루살렘에서 행하신 모든 것들을 보았기 때문이다)에서 예수님의 증언과는 달리 그들이 예수님을 존경한 이유를 발견한다. 선지자들이 자신의 고향 사람들에 의해서 환영받지 못하지만 예수님은 수많은 기적을 행했고 고향 사람들이 그것을 보았기에 존경받았다는 것이다.

물론, 이 같은 영접은 이 후의 구절들에서 드러나듯이 진정한 영접은 아니었다. 예수님은 48절에서 왕의 신하가 죽어가는 자신의 아들을 살려달라고 애원했을 때, “너희는 이적이나 표적을 보지 않으면 나를 믿지 않을 것이다”고 말하면서 탄식한다. 하지만 그것은 나중에 드러날 사항이지 45절에서 밝혀질 내용이 아니다. 결국 45절의 의미는 접속사가 바로 앞 구절인 44절과 연결되어 있으며, 그것이 반의의 의미를 전달해 준다고 이해할 때 올바르게 설명될 수 있는 것이다.<sup>30)</sup>

#### <주요어>(Keywords)

요한복음 4:43-45, 접속사 οὖν, μέν οὖν 구문, 반의(反意)의 접속사, 기적에 근거한 믿음.

John 4:43-45, Particle οὖν, Phrase μέν οὖν, Adversative Particle, Sign-based Faith.

30) 앞서 살펴본 대로, 요한복음 11:6에서도 똑같은 현상이 일어나며, 그 곳에서도 접속사 οὖν을 ‘그러나’ 또는 ‘그럼에도 불구하고’로 이해할 때 그 부분이 명쾌하게 이해된다. 그 구절에서도 4:45에서와 같이 접속사 οὖν은 바로 앞 구절과만 직접적으로 연결되어 있는 것으로 해석해야 하며 그렇게 할 때에 본문의 의미가 분명하게 드러난다.

## &lt;참고문헌&gt;(References)

- 김창락, “이유·근거·증거·증명을 뜻하는 접속사의 번역 문제”, 「성경원문연구」 5 (1999), 57-79.
- Blass, F., and Debrunner A., *A Greek Grammar of the New Testament*, Funk, R., trans., ed., Chicago: University of Chicago Press, 1961.
- Boice, J. M., *The Gospel of John: An Expository Commentary. vol.1 John 1:1-4:54*, Grand Rapids: Zondervan, 1978; org. ed. 1978.
- Borchert, G. L., *John 1-11*, New American Commentary, Nashville: Broadman and Holman, 1996.
- Brodie, T. L., *The Gospel According to John: A Literary and Theological Commentary*, New York; Oxford: Oxford University, 1993.
- Brown, R. E., *The Gospel According to John I-XII*, New York; London; Toronto; Sydney; Auckland: Doubleday, 1966.
- Carson, D. A., *John*, Grand Rapids: Eerdmans, 1966.
- Danker, F. W., Arndt, W. F., and Gingrich, F. W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, W. Bauer, trans., *Griechisch-deutsches Woerterbuch zu den Schriften des neues Testaments und der Uebrigen Urchristlichen Literatur*, Chicago: University of Chicago Press, 2000; org. ed., 1957.
- Godet, F. L., *Commentary on John's Gospel*, Grand Rapids: Kregel, 1978.
- Keener, C. S., *The Gospel of John*, vol.1, Peabody: Hendrickson, 2003.
- Louw, J. P. and Nida, E. A., *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains*, New York: United Bible Society, 1988; 1989.
- Lindars, B., *The Gospel of John*, The New Century Bible Commentary, Grand Rapids: Eerdmans, 1972.
- Morris, L., *The Gospel According to John*, Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Ridderbos, H., *The Gospel of John: A Theological Commentary*, Vriend, J., trans., Grand Rapids: Eerdmans, 1991.
- Moule, C. F. D., *An Idiom Book of New Testament Greek*, Cambridge: Cambridge University Press, 1959.
- Porter, S. E., *Idioms of the Greek New Testament*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
- Poythress, V. S., ‘δέ ουύ και and Ασψυδετον in John,’ *NovT* 26 (1984), 326-342.
- Whitacre, R. A. J., *The IVP New Testament Commentary*, Downers Grove; Leicester: InterVarsity, 1999.

<Abstract>

**Logical Connection of the Passage in John 4:43-45:  
Translation of Two Particles in 4:44 and 4:45**

Prof. Chang-Wook Jung  
(Chongshin University)

Two particles, γάρ and οὖν, appear in John 4:44 and 4:45, respectively. A trivial problem arises with the conjunction γάρ in v.44, which usually indicates the causal meaning ‘because’ or ‘for’: (v.43) After the two days, He (Jesus) left from there to Galilee, (v.44) for Jesus Himself testified that a prophet has no honor in his own hometown. The logical flow of the two verses requires an explanation. This problem, however, is to be easily resolved, since the particle may function simply as a narrative marker ‘now’, or ‘then.’ In contrast, the conjunction οὖν in v.45 which connects the sentence in v.45 with that in the preceding verse causes a serious problem. The normal meaning of the particle, i.e. ‘therefore’ or ‘so’ makes the logic obscure; (v.44) For Jesus Himself testified that a prophet has no honor in his own hometown (v.45). Therefore, Galileans received Him when He arrived in Galilee (His hometown), because they had seen all things He did in Jerusalem during the feast; for they too had gone to the feast.

Various explanations thus have been suggested by scholars concerning the interpretation of the passage in John 4:43-45. However, they have never tried to clarify the usage of the particle οὖν even though such work is necessary; they usually have attempted to resolve the problem by suggesting various theological explanations.

This study demonstrates that the proper interpretation of John 4:43-45 depends on the appropriate understanding of the particles γάρ and οὖν. Especially, the study illustrates that the conjunction οὖν conveys the adversative or contrastive force in some instances in the Gospel of John and other NT books. The conjunction should be thus translated and interpreted as indicating the adversative conjunctive sense in John 4:44-45. As a result, the conjunction needs to be translated as ‘however’ or ‘nevertheless’ in 4:45, which makes the logic of the narrative clear.

## 요한계시록의 정관사 번역 문제

-요한계시록 12:14를 중심으로-

강신욱\*

### 1. 문제 제기

대한성서공회에서 1997년에 펴낸 『성경전서개역개정판』(비매품: 감수용)의 창세기 1장 3절에서 5절의 구절과 1998년에 공식적으로 출판한 『개역개정판』의 평행구절들은 서로 다르다.

『개역개정』(감수용, 1997) 창 1:3-5

하나님이 이르시되 빛이 있으라 하시니 빛이 있었고 그 빛이 하나님  
보시기에 좋았더라 하나님이 그 빛과 그 어둠을 나누사 하나님이 그 빛  
을 낮이라 부르시고 그 어둠을 밤이라 부르시니라 저녁이 되고 아침이  
되니 이는 첫째 날이니라. (감수용, 밑줄은 필자가 표기함)

『개역개정』(1998) 창 1:3-5

하나님이 이르시되 빛이 있으라 하시니 빛이 있었고 그 빛이 하나님  
보시기에 좋았더라 하나님이 빛과 어둠을 나누사 하나님이 빛을 낮이라  
부르시고 어둠을 밤이라 부르시니라 저녁이 되고 아침이 되니 이는 첫째  
날이니라.

필자가 그은 밑줄을 보면 짐작할 수 있듯 감수용 『개역개정』은 히브리어의 정관사를 모두 “그”로 번역해 넣었다. 그러나 최종판에서는 구약에 넣었던 정관사를 모두 뺐다. 성서공회 번역실 전무용 부장은 이 과정에 상당한 논의가 있었다고 회고한다. 한편에서는 히브리어 성경 본문에 명백히 존재하는 정관사를 그대로 번역해야 한다는 의견과 또 한편으로는 한국 문법에 없는 정관사를 굳이 번역할 필요가 없다는 상반된 의견이 있었다는 것이다. 정관사를 번역하지 않는 것으로 결론이 난 이유는 정관사를 모두 “그”로 번역해 넣어 보니 어색한 한국어 문장이 되었기 때문이라 한다.

---

\* 대한성서공회 번역실, 장로회신학대학교 강사, 신약학.

민영진 역시 번역 중 원천언어의 문법 구조를 수용 언어에 그대로 옮겨 심으려 하는 것은 수용 언어의 어법에 맞지 않는 어색한 표현을 만들게 된다고 반대한다. 그는 한 예로써 “the place where he dwelt”에서 나오는 관계 대명사 “where”은 한국어 문법에 없는 것으로 번역 중 삭제하고 그냥 “그가 살았던 곳”으로 번역하면 된다고 주장한다. 그리고 더 복잡한 히브리어 관계 대명사나 정관사 역시 이러한 범주에 속한다고 주장한다.<sup>1)</sup>

한국어 문법에는 없는 것이기에 번역할 경우 어색한 표현이 되기 때문에 삭제해야 한다는 주장에 반대하는 사람은 없을 것이다. 그러나 한국어 문법에는 없으나 그것을 삭제할 경우 그 문법 요소가 지니는 미묘한 어감이나 뉘앙스가 달라지는 경우는 어떻게 해야 할까? 가장 흔히 들 수 있는 것은 정관사를 붙임으로 정관사가 붙은 명사가 발화자와 청중이 모두 다 알고 있는 경우를 암시하는 경우이다. 또는 이미 언급한 것을 다시 언급하는 경우에 쓰이는 정관사의 용법도 그 중에 하나일 것이다.

특히 현재 정관사의 번역이 문제가 될 수 있는 이유는 “본문 상호성(intertextuality)”을 강조하는 학계의 경향 때문이다. 한 본문이 다른 본문들과 공유하는 관계성들을 강조할 때 그 관계를 이어주는 문법요소는 당연히 강조될 수밖에 없다. 다시 말해 한 본문에서 다른 본문에 있는 어떤 다른 요소를 암시적으로 지시하는 정관사의 용법은 주목을 끌 수밖에 없다는 것이다.

요한계시록은 전통적으로 구약을 인용 또는 암시하는 구절들이 많은 책으로 유명하다. 구약의 여러 이미지들을 겹겹이 층을 이루며 구약 내의 다양한 구절들을 암시하는 계시록의 서술 방식은 본문 상호성을 강조하는 관점에서 정관사의 번역이 중요한 주제가 될 수 있는 조건이 된다. 특히 요한계시록 12장 14절에 나오는 “큰 독수리”에 붙는 정관사의 번역 문제를 중심으로 다뤄 보고자 한다. 먼저 본문 상호성 이론과 이 이론을 보충할 수 있는 관련성 이론에 대해 살펴보자.

## 2. 본문 상호성(intertextuality)/관련성(relevance) 이론 고찰

문학적 현상으로서의 본문 상호성(intertextuality)이란 용어는 줄리아 크리스테바(Julia Kristeva)가 고안해 내었다. 그는 텍스트란 “텍스트들의 순열 즉, 본문들 사이에 있는 어떤 것이다. 다시 말해 텍스트의 공간에는 다른 텍스트들로부터 취한 여러 발언들이 서로 교차하고 서로를 중화시킨다”고 주장한다.<sup>2)</sup> 다시 말해

1) 민영진, 『히브리어에서 우리말로』(서울: 도서출판 두란노, 1996), 236.

전도서의 말씀처럼 해 아래 새 것이 없듯이 모든 텍스트는 그 전에 있던 여러 다른 텍스트들 안의 각종 다른 요소들이 선택 취합 배열되는 과정을 통해 생산된다는 것이다. 여기서 창의적인 작품이라는 개념은 사라지고 이 전의 텍스트들과 어떤 관련을 맺는가가 중시되고 강조된다.<sup>3)</sup>

현재 포스트 모더니즘의 시대를 맞아 신약성서를 본문 상호성의 이론을 근거로 접근하는 방식은 여기저기서 발견된다.<sup>4)</sup> 하지만 본문 상호성에 대한 개념이 아직 정립이 되지 않았을 때, 신약성서의 구약 구절들의 인용에 있어 서로가 밀접한 상호관계에 있다는 지적은 오래 전에 있었다. 다드(C. H. Dodd)는 1952년에 이미 신약성서 저자들은 구약—특히 이사야, 예레미야, 소선지서들, 시편—을 인용할 때 단지 몇 구절들이나 문장들을 그 자체로서만 인용한 것이 아니라 그 구절들이나 문장들을 포함하는 전체 문맥을 고려했다고 주장했다.<sup>5)</sup> 즉, 인용된 구약 구절들 자체만이 아니라 그 구절들이 놓인 전체적인 맥락과 상황도 분석할 필요가 있다는 것이다.

헤이즈(Hays)는 이러한 신약 내에서 인용/암시되는 구약 구절의 전체 맥락이 어떻게 새로운 의미를 창출하는지 설명한다. 즉, 그에 따르면 신약이 구약의 어떤 본문을 직접 인용 또는 단지 암시만 할 때도 그 신구약 두 본문과 그 두 본문들의 맥락 사이에서 공명하는 접촉점들이 겹으로는 볼 수 없었던 숨겨진 의미를 생산한다고 주장한다. 다시 말해 이미 비유적으로 쓰인 말을 다시 환유에 의해서 다른 뜻으로 바꿔 쓰는 방식인 메탈렙시스(metalepsis)에 의해 인용/암시되는 구약의 구절 안에는 그것이 놓인 구약의 전체 맥락을 포함하지만 새로운 신약의 맥락에서 변형된 의미를 지니게 되고, 두 신구약의 맥락은 접촉점을 통해 암묵적인 의미를 신호로 보낸다는 것이다.<sup>6)</sup>

2) Julia Kristeva, *Desire in Language. A Semiotic Approach to Literature and Art*, T. Ghora, A. Jardine, L. S. Roudiez, trans. (Blackwell: Oxford, 1981), 36; 본문 상호성 이론에 대한 입문서로 *Intertextuality: Theories and Practices*, M. Worten and J. Still, ed. (Manchester: Manchester University Press, 1990)를 보라.

3) 김옥동이 지적하듯 이러한 본문 상호성은 포스트 모더니즘의 시대에 이르러 각광받기 시작했다. 그는 현재 포스트 모더니즘 시대에 있어 예술 작품의 다른 구성 요소들을 지배 결정하는 핵심적 구성 요소인 지배소 네 가지를 꼽는다. 그것은 1) 본문 상호성 2) 자기 반영성 3) 장르 확산이나 탈장르현상 4) 대중문화에 대한 관심이다. 김옥동, 『모더니즘과 포스트모더니즘』(서울: 현암사, 1992), 214.

4) 예를 들면, P. Towner, "Intertextuality: Lost (and Found) in Translation", 『성경원문연구』 20(2007), 104-120; R. B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven: Yale University Press, 1989); Steve Moyise, *The Old Testament in the Book of Revelation* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995).

5) C. H. Dodd, *According to the Scriptures. The Scripture of New Testament Theology* (London: Collins, 1952), 126.

6) Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, 20, 24.



본문 상호성의 개념은 보다 더 크게 확장될 수 있다. 켈러(J. Culler)에 의하면 본문 상호성은 “한 작품이 그 이전의 다른 작품들과 맺는 관계를 가리킨다기보다는 그것이 한 문화의 담론 공간에 참여함을 뜻한다”고 주장한다.<sup>7)</sup> 다시 말하면 본문 상호성은 본문들 간의 관계가 아니고, 한 본문과 그것을 둘러싼 모든 문화적 담론—여기에는 물론 그 이전의 다른 텍스트들의 내용도 포함할 터인데—과의 관계를 뜻한다는 것이다.

켈러의 위의 텍스트에 대한 주장은 극한으로 확장될 수 있다. 즉, 포스트 모던 계열의 주요한 철학자인 데리다(J. Derrida)의 주장 즉, 다른 요소에 의해 흔적이 남겨진 것은 모두 텍스트며 모든 텍스트는 다른 모든 텍스트들과 연결되어 있다는 주장이 그것이다. 즉, 언어, 인생, 사람, 개, 역사, 실재, 무의식 등 모든 요소는 다른 요소들이 남긴 흔적들이 있기에 텍스트들이며 이들은 서로 영향을 주고 받고 하는 가운데 서로 관계를 맺고 있다는 것이다.<sup>8)</sup>

하지만 (데리다적인 광위의 범위의) 텍스트들 간의 끝없는 관계들을 가정할 때 이 무수한 관계들은 어떤 이데올로기에 의해 선택되고 재구성되어 단지 그 이데올로기의 수단으로 텍스트의 위치는 전락될 수 있다. 예를 들어 공항에서 여승무원이 감기에 걸린 쉰 목소리로 “무엇을 도와 드릴까요?라는 질문을 했을 때 그 질문은 무수한 메시지를 포함하는 무수한 텍스트들과 연결된 텍스트로 해석될 수 있다. 즉, 이 승무원의 쉰 목소리는 노동자 착취의 자본주의 구조라는 텍스트와 연결되어 계급 해방의 메시지를 갖는 텍스트로 해석될 수 있다. 또는 여성의 권익을 무시하는 가부장적 사회 체제라는 텍스트와 연결된 여성 해방의 메시지를 지닐 수 있다. 하지만 그 질문이 그 상황에서 그렇게 해석될 수 있을까?

패트모어(S. Pattemore)는 이데올로기적 해석으로 빠지기 쉬운 본문 상호성의 논리를 관련성 이론으로 제한해야 함을 주장한다. 즉, 패트모어는 관련성 이론은 화자와 청자가 공유하는 인지환경이 있다고 주장하며 인지환경을 언어로 구성된 텍스트에 의해 정의되는 “텍스트적으로 정의되는 인지환경”과 비언어적 즉, 사건, 문화, 지리와 같은 것들로 정의되는 “비텍스트적으로 정의되는 인지환경”으로 구별한다. 그리고 어떤 메시지도 이 환경들과의 “관련성” 안에서 이해되어야 한다는 것이다.<sup>9)</sup> 다시 말해 위에서 언급한 여승무원의 비유를 또 든다면 쉰 목소

7) J. Culler, *The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction* (Ithaca: Cornell University Press, 1981), 103.

8) J. Derrida, “Living On”, J. Hulbert, trans., H. Bloom et al., *Deconstruction and Criticism* (New York: Seabury Press, 1979), 75—176. (Extracts in DRBR), 84.

9) S. Pattemore, *The People of God in the Apocalypse* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 38-39; S. Pattemore, “Relevance Theory, Intertextuality and the Book of Revelation”, *Current Trends in Scripture Translation*, 194/195 (2002): 43-60; 관련성 이론의 입문서로는 Ernst-August Gutt, *Relevance Theory: A Guide to Successful Communication in Translation*

리로 “무엇을 도와드릴까요?”라고 묻는 질문은 비행기를 타려는 승객이 승무원에게 다가갔을 때 한 질문이기에 이 상황에서는 단지 승객을 돕겠다는 메시지가 가장 “관련”을 많이 갖는 것이며 그 외에 그 질문한 시기가 성수기라는 것을 화자/청자가 모두 알고 있을 때 여승무원이 과로로 몸이 안 좋다는 함축적인 메시지도 담고 있다고 해석해야 한다는 것이다.<sup>10)</sup>

본문 상호성 이론을 관련성 이론으로 제한했을 때 우리가 얻게 되는 이론적 틀은 다음과 같다. 우리는 데리다적인 극한으로 확장된 텍스트 개념을 가정할 수 있다. 그래서 한 텍스트는 다른 텍스트들과 무한한 관계를 갖는다고 추정한다. 한 텍스트를 이해하기 위해서는 그와 관련된 다른 텍스트들도 모두 검토를 해야 한다. 이 텍스트들 간의 관계성은 그 원 텍스트의 의미 파악에 상당한 중요성을 지닌다. 하지만 그 모든 텍스트들을 무작위로 차출해 임의대로 연결하면 자칫하면 이데올로기적 수단으로 텍스트의 위치를 강등시키게 된다. 그러므로 그 텍스트의 저자와 독자가 공유하는 인지적 환경이라는 상황적 맥락을 중시해야 한다.

계시록의 저자가 그리스어 정관사를 씀으로 그 단어나 구, 절이 구약의 어느 부분의 인용을 의도하며 동시에 독자도 그것을 알고 있음을 암시할 때 본문 상호성의 관점에서 그리고 관련성의 이론의 관점에서 결코 무시할 수 없는 중요성을 지니게 된다. 왜냐하면 상호 텍스트성의 관점에서는 그 정관사가 계시록의 어떤 구약 인용 구절을 암시적으로 보여줄 뿐 아니라 그 구약 구절을 둘러싼 전체 맥락과 그 구절이 놓인 요한계시록 부분의 전 맥락을 연결하는 일종의 연결사의 기능을 하기 때문이다. 그리고 관련성 이론의 관점에서는 정관사가 저자와 독자가 공유하는 “텍스트적으로 정의되는 인지적 환경”을 지시하기 때문이다. 그렇다면 요한계시록 12:14에 나오는 정관사도 본문 상호성 이론과 관련성 이론에 비추어 중요한 의미를 지닌다고 말할 수 있을까? 다시 말해 그 정관사가 앞에 나온 말을 다시 받는 용법으로 쓰인 것일까? 또 그런 용법으로 쓰였더라도 지금까지 그 중요성을 간과하지는 않았는가? 그것을 알기 위해서 먼저 영어, 한국어 성경에서 그 정관사를 어떻게 번역했는지 살펴 보는 것이 수순일 것이다.

### 3. 요한계시록 12:14의 정관사 번역의 분석

(New York: Summer Institute of Linguistics, Inc. and United Bible Societies, 1992).

- 10) Ernst-August가 주장하듯 관련성 이론에서는 이 가장 적절한 “관련성”은 최대한의 상황적 효과—즉, 정보 자극과 상황에 의해 인지 환경이 수정되는 것—를 얻으려는 노력에서 성취된다고 한다. 또 정보처리에는 정신적인 노력을 필요로 하며 인간은 이 정신력 소비를 최소화 시키려고 한다. 그래서 인간은 최대한의 상황적 효과를 추구하며 동시에 최소한의 정신적 노력을 소비하면서 가장 적절한 관련성을 얻게 된다고 한다. Ernst-August, *Relevance Theory*, 22-24.

GNT Rev 12:14 καὶ ἐδόθησαν τῇ γυναικὶ αἱ δύο πτέρυγες τοῦ ἀετοῦ τοῦ μεγάλου, ἵνα πέτηται εἰς τὴν ἔρημον εἰς τὸν τόπον αὐτῆς, ὅπου τρέφεται ἐκεῖ καιρὸν καὶ καιροὺς καὶ ἥμισυ καιροῦ ἀπὸ προσώπου τοῦ ὄφεως.

KJV Rev 12:14 And to the woman were given two wings of a great eagle, that she might fly into the wilderness, into her place, where she is nourished for a time, and times, and half a time, from the face of the serpent.

RSV Rev 12:14 But the woman was given the two wings of the great eagle that she might fly from the serpent into the wilderness, to the place where she is nourished for a time, and times, and half a time.

NIV Rev 12:14 The woman was given the two wings of a great eagle, so that she might fly to the place prepared for her in the desert, where she would be taken care of for a time, times and half a time, out of the serpent's reach.

TEV Rev 12:14 She was given the two wings of a large eagle in order to fly to her place in the desert, where she will be taken care of for three and a half years, safe from the dragon's attack.

CEV Rev 12:14 But the woman was given two wings like those of a huge eagle, so that she could fly into the desert. There she would escape from the snake and be taken care of for a time, two times, and half a time.

위에서 살펴보면 알 수 있듯 RSV만 독수리를 뜻하는 eagle 앞에 정관사를 썼고 그 밖에 모든 영어 성경에서는 부정관사를 썼다. 이는 대부분의 영어 성경 번역자들이 요한계시록 12:14의 “큰 독수리의 두 날개(αἱ δύο πτέρυγες τοῦ ἀετοῦ τοῦ μεγάλου)”에 정관사를 단지 총칭적인(generic) 것으로 이해하며 그래서 어떤 특정한 독수리의 날개를 가리키는 것이 아니라 단지 일반적으로 이해할 수 있는 비유로 받아들이는 것으로 보인다. 일군의 주석가들<sup>11)</sup>이 이와 비슷한 관점에서 주석을 시도한다. 하지만 또 다른 종류의 주석가들은 이 그리스어 정관사가 앞에 나온 말을 다시 가리키는 용법(anaphoric usage)으로 여기며 특히 몇몇(출 19:4, 신 32:11, 사 40:31와 같은) 구약의 구절들을 강하게 암시하는 것으로 이해한

11) 예를 들면 R. H. Mounce, *The Book of Revelation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977), 245; A. T. A. Robertson, *Word Pictures in the New Testament VI* (Nashville: Broadman, 1933), 396; 찰스는 비슷한 관점에서 요한계시록 12:14와 구약의 어떤 어구들과의 유사함을 단지 우연한 것으로 돌리며 거기에 나오는 정관사가 구약의 그 구절들을 다시 가리키는 역할을 함을 부인한다. R. H. Charles, *The Revelation of St. John vol I*, *The International Critical Commentary* (Edinburgh: T & T Clark, 1963), 330.

다.<sup>12)</sup> 영어 성경 RSV의 경우에는 이러한 주석가들의 의견을 따른 것으로 보인다. 즉, *great eagle* 앞에 정관사를 붙여 번역한 것은 이 이미지-독수리의 날개-가 다른 구약 구절들을 지시하며 상기시키는 듯한 암시를 지니는 것으로 해석하는 것이다. 그렇다면 한국어 성경은 이를 어떻게 번역했을까?

『표준』 계 12:14 그러나 그 여자는 큰 독수리의 두 날개를 받아 가지고 광야에 있는 자기 은신처로 날아가서, 거기에서 뱀을 피해서, 한 때와 두 때와 반 때 동안 부양을 받았습니다.

『개역』 계 12:14 그 여자가 큰 독수리의 두 날개를 받아 광야 자기 곳으로 날아가 거기서 그 뱀의 낫을 피하여 한 때와 두 때와 반 때를 양육 받으며

『공역』 묵시 12:14 그러나 그 여자는 큰 독수리의 두 날개를 받아 가지고 있어서 광야에 있는 자기 처소로 날아가 거기에서 삼 년 반 동안 그 뱀의 공격을 받지 않고 먹고 살 수 있었습니다.

『개역개정』 계 12:14 그 여자가 큰 독수리의 두 날개를 받아 광야 자기 곳으로 날아가 거기서 그 뱀의 낫을 피하여 한 때와 두 때와 반 때를 양육 받으며

『공역개정』 묵시 12:14 그러나 그 여자는 큰 독수리의 두 날개를 받아 가지고 있어서 광야에 있는 자기 처소로 날아가 거기에서 삼 년 반 동안 그 뱀의 공격을 받지 않고 먹고 살 수 있었습니다.

『새번역』 계 12:14 그러나 그 여자는 큰 독수리의 두 날개를 받아 가지고 광야에 있는 자기 은신처로 날아가서, 거기에서 뱀을 피해서, 한 때와 두 때와 반 때 동안 부양을 받았습니다.

위에서 보면 알 수 있듯이 어떤 국역 성경 번역에서도 큰 독수리의 두 날개의 정관사를 번역하지 않은 것을 볼 수 있다. 단지 개역과 개정에서 “큰 독수리” 앞에 관주를 두고 “보(라)”는 표시를 달아 출애굽기 19:4와 내용에 있어 부분적으로 공통되므로 비교해 볼 것을 요청한다.<sup>13)</sup> 이는 위에서 보았던 그 그리스어 정관사가 다른 구약 구절을 상기시키며 가리키는 역할을 한다는 주석가들의 의견과 맥을 같이 한다. 하지만 그것을 출애굽기 19:4에 제한함으로 그 외에 더 많은 것을 가리킬 수 있는 가능성을 제한한다.

12) 예를 들면 G. K. Beale, *The Book of Revelation* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.), 669; J. Massynberde Ford, *Revelation*, The Anchor Bible (Garden City: Doubleday & Company, Inc.), 201; G. R. Osborne, *Revelation* (Grand Rapids: Baker Academic, 2002) 482; D. E. Aune, “Intertextuality and the Genre of the Apocalypse” *SBL 1991 Seminar Papers*, 144.

13) 관주의 종류와 설명에 대해서 나 채운, 『우리말 성경 연구』(서울: 기독교문사, 1990), 205-208을 참조하라.

지금까지 보았듯이 “큰 독수리”의 정관사의 번역에 있어 두 가지 문제가 등장함을 볼 수 있다. 먼저 이 그리스어 정관사를 총칭적인 것으로 해석해 단지 일반적인 비유의 의미로 해석하느냐 아니면, 이전에 나온 어떤 것으로 저자, 독자 모두가 알고 있는 무엇인가를 가리키는 용법으로 해석하느냐의 문제가 그것이다. 만일 총칭적인 것으로 번역해 비유적인 것으로 해석한다면 굳이 그 정관사를 번역할 필요가 없어진다.

또 하나의 문제는 그 정관사를 번역할 필요가 있다 하더라도 한국어 문법에서 어떻게 자연스럽게 번역할 수 있느냐의 문제이다. 개역과 개정에서는 그것을 번역한다기보다 그것과 관련된 구약 구절을 관주에 뒀으므로 그 문제를 해결하려 하였다. 하지만 이런 경우에 그 구절이 단지 구약의 한 구절만을 가리키는 것이 아니라 여러 가지 것들을 가리키는 경우를 가정한다면 문제가 생긴다.

먼저 우리가 해결해야 할 문제는 이 정관사가 총칭적 용법인지 아니면 이전의 어떤 것—저자, 독자가 공통적으로 아는 내용—을 가리키는 용법인지를 가려내야 할 것이다. 이 문제를 해결하기 위해 요한계시록 12:14와 그 구절이 가리키는 듯한 다른 요소들과의 밀접한 관계성을 살펴보도록 할 것이다. 그 가장 관련된 요소들과 요한계시록 12:14와 그것의 문맥의 유기적 상호 작용의 효율성을 증명할 수 있다면 그 그리스어 정관사를 반드시 번역해야 할 용법으로 보아야 할 것이다. 그 후에 이것을 한국어 성경에서 어떻게 자연스럽게 번역할 수 있을지 살펴 보아야 할 것이다.

## 4. 계시록의 인지적 환경

### 4.1. 계시록의 비텍스트적 인지적 환경

먼저 계시록을 쓴 저자와 그것을 읽기로 되어 있던 독자가 공유하는 비텍스트적으로 정의되는 인지적 환경을 규명하는 것이 우선이다. 그들을 둘러싼 역사, 문화적 상황에서 가장 문제가 되었던 것은 무엇인가? 다시 말해 당시 독자들이 계시록을 쓴 저자가 가장 염두에 두고 있으리라고 가정했을 교회 문제는 무엇이었나? 이러한 상황에서 요한계시록 12:14의 정관사가 가리키는 내용들 중 어떤 것이 계시록의 저자, 독자들에게 가장 관련성이 있을까?

전통적으로 계시록을 쓰게 된 가장 큰 동기는, 도미티안 황제가 자신을 신격화하며 숭배토록 하였는데 기독교인들이 이를 거부하자 극심한 박해가 일어났기 때문으로 여겨져 왔다. 즉 계시록은 이 순교와 박해의 고통 속에 있는 기독교인

들에게 희망을 주기 위해 쓰였다는 것이다. 하지만 이러한 견해는 20세기 중반부터 역사적 증거가 너무 빈약하다는 이유로 반박되어 왔다.<sup>14)</sup>

하지만 도미티안 황제에 이르러서 로마의 황제 숭배 제도가 급격히 발전했다는 증거는 많이 발견된다. 브렌트(A. Brent)에 따르면 도미티안 황제 시대에 이르러 *dominus, praesens deus*<sup>15)</sup>, *tonans* 와 같은 새로운 신적 속칭을 만들어 내며 자신의 신격화에 박차를 가했다.<sup>16)</sup> 또한 브렌트는 주장하길 아우구스투스 황제는 자신을 신격화하였어도 최고신 유피터와는 구분을 두었지만 도미티안 때에 이르러서는 그가 유피터와 동일시되고 심지어는 동전에 유피터와 같이 번개를 쥐고 승리의 관을 쓴 형상을 새기기까지 하였다고 한다.<sup>17)</sup> 도미티안의 자기 신격화 극단화는 황제 숭배 제의의 형식을 변화하게까지 만들었다. 예를 들면 도미티안 황제의 형상이 제사장들의 관에 새겨지게 되었는데, 유피터, 주노, 미네르바 같은 신들의 형상이 비슷하게 카피톨린 게임(Capitoline games)의 대제사장들의 관에 새겨져 있는 것을 감안하면 이는 도미티안이 실제 신들의 제의 의식을 모방했으며 그들의 신적 위치에 더 근접하려 했다는 것을 뜻할 수 있다.<sup>18)</sup> 도미티안의 신격화의 규모는 그의 우상과 다른 신들의 우상의 크기를 비교함으로써도 알 수 있다. 프라이스(S.R.F. Price)는 에베소의 한 신전에 세워진 도미티안 우상의 크기가 약 7-8미터로 다른 신들의 우상의 크기에 육박하였다고 보고한다.<sup>19)</sup>

요한은 도미티안의 신격화 과정을 보며 어떤 감정을 느꼈을까? 특히 요한계시

- 
- 14) 전통적인 견해에 반박하는 경우의 예는 다음과 같다. J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1976), 233, n. 64; B. W. Jones, *The Emperor Domitian* (London; New York: Routledge, 1992), 114-117; L. Thompson, *The Book of Revelation* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1990), 95-116.
- 15) Jones는 도미티안 황제 이전에는 황제가 죽은 후에 얻을 수 있는 신적 칭호는 *divus*였지 *deus*가 아니었다고 주장한다. B. W. Jones, *The Emperor Domitian* (New York: Routledge, 1992), 108.
- 16) A. Brent, *The Imperial Cult and the Development of Church Order: Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity before the Age of Cyprian* (Leiden, Boston, Koln: Brill, 1999), 170-171.
- 17) A. Brent, *The Imperial Cult and the Development of Church Order: Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity before the Age of Cyprian*, 173-174: “in the case of Domitian there is clearly a failure to preserve the nicety of this distinction which Pliny (*Panegyry.* 80) is to reassert in the case of Trajan. Martial (*Epig.* 4, 8,12; 9, 86,7-8) equates Domitian with Jupiter. In Statius *Silvae.* IV, 3,128-129 Domitian stands as Jupiter’s vicegerent on earth. But that Domitian chose apparently to celebrate uniquely this status iconographically on coins that depict him as Jupiter holding a thunderbolt and crowned by victory suggests that Martial’s equations went beyond flattery and represented a critical development in imperial ideology.”
- 18) A. Brent, *The Imperial Cult and the Development of Church Order: Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity before the Age of Cyprian*, 174-175;
- 19) S. R. F. Price, *Ritual and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 187, 255.

록 2-3장에 나오는 계시록을 수신하는 일곱 교회가 위치한 소아시아 속주가 얼마나 황제 숭배에 열을 올렸는가를 보면 요한의 심적 고통은 배가했음을 추측할 수 있다. 스티븐슨(G. Stevenson)이 지적하듯 당시에 황제 숭배를 위한 신전을 짓는 데에는 황제의 허가가 필요했다. 소아시아의 도시들은 이 특권을 얻기 위해 경쟁했고 이 특권을 처음으로(29 B.C.E.에) 얻은 도시는 버가모였다. 1세기 초에 두 번째의 황제 숭배 신전 건축의 허가를 얻기 위해 소아시아에서 열한 개 도시가 로마에 사신을 보내 자신들의 도시를 선택할 것을 간청했다. 스티븐슨은 이 경쟁을 현대 도시들이 올림픽을 유치하기 위해 벌이는 경쟁에 비유한다.<sup>20)</sup>

계시록의 일곱 교회의 도시의 황제 숭배의 열성은 다음과 같은 황제숭배 제의와 관련된 기구들의 유무에 대한 표에서도 볼 수 있다. 이 표를 보면 대부분의 계시록에 나오는 교회가 위치한 도시들이 황제 숭배의 제의에 필요한 요소들을 거의 다 구비함을 알 수 있다:<sup>21)</sup>

계시록의 도시	황제 신전	황제 제의	황제 제의 제사장
에베소	▽	▽	▽
서머나	▽	▽	▽
버가모	▽	▽	▽
두아디라		▽	▽
사데	▽	▽	▽
빌라델비아	▽		▽
라오디게아		▽	

계시록을 수신하는 교회를 향한 메시지 중 우상 숭배와 관련된 것들이 있음은 위에서 본 일곱 도시의 정황과 일치한다. 에베소 교회는 니콜라 당의 행위를 미워한 것을 칭찬받는다(계 2:6). 이 니콜라 당의 교훈은 발람의 교훈처럼 우상의 제물을 먹고 행음하는 것이다(계 2:14-15). 버가모 교회의 일부는 그와 반대로 발람의 교훈과 니콜라당의 교훈을 좇는 것으로 책망받는다(계 2:14-15). 두아디라 교회는 이세벨의 교훈을 좇아 행음하고 우상의 제물을 먹는 자들 때문에 질책받는다(계 2:20).

20) G. Stevenson, *Power and Place: Temple and Identity in the Book of Revelation* (New York: Walter de Gruyter, 2001), 94; 참조 S. Moore, *Empire and Apocalypse* (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2006), 103-105.

21) Wes Howard-Brook and Anthony Gwyther, *Unveiling Empire: Reading Revelation Then and Now*, (Maryknoll: Orbis Books, 1990), 104.

발람, 이세벨 모두 구약에서 이스라엘인들로 우상을 섬기게 한 인물들이다. 발람은 모압 왕 발락에 의해 고용된 이방 선지자이며 이스라엘인들을 저주할 것을 부탁받으나 오히려 여호와와의 간섭으로 축복을 한다(민 22:5-24:25). 그러나 피를 부려 이스라엘로 하여금 모압 여제들과 음행하게 하고 그들의 신들을 섬기게 한다(민 25:1-2, 31:16). 이세벨은 아합 왕과 이스라엘로 하여금 바알 우상을 섬기게 만든 악한 여왕으로 구약은 묘사한다(왕상 16:31-33, 21:25-26). 즉, 요한이 이 인물들을 사용함은 그들의 우상 숭배와의 긴밀한 관계성을 생각해서일 것이다.

특히 니콜라당, 발람, 이세벨의 교훈 모두 “행음”을 포함한다(계 2:14-15, 20). 이 행음의 죄는 우상 숭배의 상징일 가능성은 상당히 높다. 물론, 발람이 이스라엘로 하여금 모압 여제들과 행음하게 했다는 기사(민 25:1-2, 31:16), 그리고 이세벨이 유혹했던 바알 신상 숭배가 음란한 행위를 포함한다는 사실을 생각하면 여기서 “행음”이 문자 그대로의 육체적 행음을 뜻할 수도 있다. 하지만 계시록의 고도화된 상징적 언어성을 고려할 때 그리고 구약에서 행음이 남편인 여호와 외에 다른 우상을 숭배함으로 음행함을 상징함을 볼 때 (예를 들면 호세아서 첫 부분들) 그것이 영적인 행음을 뜻할 가능성이 더 높아 보인다. 게다가 요한계시록 어느 곳에도 육체적 행음에 대한 언급 또는 상징이 없고 오히려 17장 음녀 바벨론과 21장의 신부 새 예루살렘의 성적 순결의 대비가 상징적임을 보면 더욱 그러하다. 그러므로 행음과 우상의 제물을 먹는 것의 금지는, 우상을 숭배하고 그 후 그 제사에 썼던 음식을 함께 먹는 것이 그 당시 관례였음을 생각하면, 우상 숭배 참여와 그에 따른 관례 모두를 거부함을 의미하는 것으로 보인다.

그 당시 소아시아 속주의 황제 숭배에의 열광적인 참여를 고려해 보면 그곳에 위치해 있던 교회들도 그러한 분위기에서 자유롭지 못했던 것 같다. 즉, 황제 숭배에 경쟁적으로 열광했던 그들의 행태를 보면 그곳에 위치한 교회들도 황제 숭배와 관련된 우상 숭배에의 참여의 유혹을 뿌리치기 어려웠을 것으로 보인다. 특히 도미티안 황제 때에 황제 숭배의 거부에 대한 박해가 없었을지라도 황제 제의의 강화가 일어 난 것을 보면 우상 숭배에 대한 문제는 더욱 심각하게 느껴졌을 것이다. 이에 대한 요한의 암시적 언급은 요한계시록 2-3장에 니콜라당, 이세벨, 발람의 교훈에 대란 경고에서 나온다.

이러한 계시록의 비텍스트적 인지적 환경에 놓여 있을 때, 독자 또는 저자에게 텍스트적 인지적 환경의 요소 중 가장 이목을 끄는 것은 물론 우상 숭배와 관련된 요소들일 것이다. 즉, 그러한 교회 문제에 봉착한 상태에서 그 문제와 관련된 요소, 다시 말해 우상 숭배와 관련된 요소는 가장 적은 정신적 노력으로도 주목할 수 있게 될 것이다. 평소에는 그 요소를 간과했을지라도. 그리고 텍스트 상에서의 그 요소와 독자 또는 저자와의 상호 관계는 그들의 인지 환경을 가장 최대



한 변모시킬 것이다. 여기서 가장 적절한 관련성이 취득된다.

하지만 요한계시록 12:14에 나오는 “큰 독수리의 두 날개”에 붙은 정관사가 우상 숭배라는 주제와 어떤 관련이 있을까? 겉보기에는 전혀 관련이 없어 보인다. 그렇지만 요한계시록 12:14의 앞뒤 문맥과 그 정관사가 암시하는 그 어구의 배경이 되는 구약 구절들의 앞뒤 문맥의 연결 관계를 살펴보면 우상 숭배라는 주제와 매우 밀접한 관계를 갖고 있음을 알게 될 것이다. 여기서 정관사는 신구약 여기저기 산재되어 있는 우상 숭배라는 주제와 관련된 요소들을 이어주는 중심점의 역할을 한다. 이제 우리는 요한계시록 12:14의 “큰 독수리의 두 날개”의 앞뒤 문맥과 그 어구의 배경이 되는 구약 구절들의 앞뒤 문맥의 밀접한 관계를 살펴보면서 이 둘을 연결하는 정관사가 얼마나 중요한 역할을 하는지 살펴볼 필요가 있다.

#### 4.2. 계시록의 텍스트적 인지적 환경

이 우상 숭배 문화에 압도 당하는 상황에서 요한계시록 내에서 인용되거나 암시되는 구약 구절 또는 다른 신화적 요소들<sup>22)</sup> 중 어떤 부분 또는 요소가 그들에게 가장 큰 의미를 지니었을까? 즉, 어떤 부분이 그들에게 가장 “관련성” 있는 것이었을까? 그것은 그들의 교회가 봉착한 큰 문제, 우상 숭배 문화에 대한 바른 태도의 정립과 관련된 것이라 추정할 수 있다. 그래서 요한계시록 12:14의 정관사가 가리키는 내용은 무수할지라도 우상 숭배 문제와 관련이 깊은 출애굽기 19:4, 신명기 32:11<sup>23)</sup>, 이사야 40:31<sup>24)</sup>와 같은 것으로 제한할 필요가 있다.<sup>25)</sup> 여기서는 출애굽기 19:4를 중점적으로 보기로 한다.

22) 요한계시록 12:14의 정관사가 가리키는 피지시어의 범위는 한없이 넓어질 수 있다. D. E. Aune은 이 독수리 날개가 생겨 구조되는 여자의 이미지와 비슷한 예들을 그리스 신화, 동 지중해 신화, 이집트 신화 등에서 발견한다. (D. E. Aune, *Revelation 6-16*, WBC [Nashville, Thompson Nelson Publishers, 1998], 705.)

23) 신명기 32:11은 모세의 노래(신 32장)에 속하는 구절로 독수리가 자기 새끼를 업는 것 같이 여호와가 자기 백성을 황무지에서 인도하였다는 내용이다 하지만 그럼에도 이스라엘 백성은 비대하고 윤택해지자 곧 다른 신들을 섬겼다고 말함으로(신 32:13-18) 광야에서의 우상 숭배 사건을 언급하며 비난한다.

24) 이사야 40:31은 여호와를 앙망하는 자는 독수리가 날개치며 올라감같이 힘을 얻으리라는 내용으로 여호와와 권능이 강조되는데 특히 그 주위 맥락에서 그의 권능은 다른 거짓 신, 우상들과 비교된다(사 40:18-21, 사 41:7, 21-24, 29).

25) 이미 이 세 구약 구절은 요한계시록 12:14의 “큰 독수리의 두 날개”의 배경 구절로 많이 지적되어 왔다. 예를 들면, 권성수, 『요한계시록』(서울: 도서출판 햇불, 1999), 279; 박수암, 『요한계시록』(서울: 대한기독교출판사, 1989), 171; 이상근, 『요한계시록』(서울: 성동사, 1995), 176; 안병철, 『요한묵시록』(서울: 가톨릭대학교출판부, 1998), 344.

『개역개정』 계 12:14 그 여자가 큰 독수리의 두 날개를 받아 광야 자기 곳으로 날아가 거기서 그 뱀의 낫을 피하여 한 때와 두 때와 반 때를 양육 받으며

『개역개정』 출 19:4 내가 애굽 사람에게 어떻게 행하였음과 내가 어떻게 독수리 날개로 너희를 업어 내게로 인도하였음을 너희가 보았느니라

만약 요한계시록 12:14과 출애굽기 19:4의 두 구절만 비교한다면 그다지 명백한 유사점을 보기 어려운 것 같다. 하지만 두 구절의 문맥들을 비교하면 접촉점들이 분명히 드러난다. 먼저 출애굽기 19:4는 이스라엘 백성이 시내 산에 이르러 시내 산 계약을 맺기 전에 나오는 말씀이다. 여기서 독수리 날개는 이스라엘 백성을 시내 광야로 인도한 여호와와 보호하심, 돌보심의 상징으로 나온다.<sup>26)</sup> 이 비유의 배경은 물론 출애굽 사건이다. 요한계시록 12:14가 놓인 맥락도 자세히 살펴보면 출애굽의 모형을 따라 구성되어 있음을 알 수 있다. 즉, 빌(Beale)이 지적하듯, 요한계시록 12장에 여인이 용/사단을 피해 광야로 들어와 하나님의 보호와 양육을 받는 장면은 출애굽 사건에서 이스라엘 백성이 이집트를 피해 광야로 들어와 여호와와 보호와 양육을 받는 모형과 일치한다.<sup>27)</sup>

출애굽의 주요한 명분은 여호와를 섬기고(출 4:23) 그에게 제사를 드리는 것이었다(출 5:3). 즉, 요한계시록 12장이 출애굽을 모형으로 삼은 주요한 이유 중 하나는 출애굽의 주요 명분이 암시적으로 거짓 신인 우상 숭배에 대한 대안으로서 참된 신인 여호와를 섬기는 것이었기 때문일 수 있다. 물론 “독수리 날개”의 정확한 함축적 의미는 달라진다. 출애굽기에서는 독수리 날개가 이집트와 그것의 우상 숭배 문화로부터의 구원 및 탈출을 의미했다면 계시록에서는 교회의 로마의 우상 숭배 문화로부터의 탈출과 구원을 암시한다. 왜냐하면 빌(Beale)이 지적하듯, 용은 유대 전통에서 이집트(예를 들면, 시 89:10, 사 27:1, 겔 29:3)나 로마(예를 들면, 솔로몬의 시편 2:29-30, 시빌리의 신탁 8.88)와 같은 악한 왕국을 상징했고, 여기서는 로마를 암시하며, 요한계시록 자체에서는 용이 사단이라고 명시하는 것으로 보아(계 12:9, 20:2, 10), 사단과 로마의 이중 의미를 갖는 것으로 보아야 할 것이다.<sup>28)</sup> 그리고 계시록에서는 왜 여자가 용에게 쫓겨 광야로 와야 했는지의 이유는 나오지 않는다. 하지만 13장에서 용이 우상 숭배의 배후 세력으

26) 참고. John I. Durham, *Exodus*, Word Biblical Commentary, (Waco: Word Books, 1987), 262.

27) Beale, *Revelation*, 643, 비슷하게 권성수, 요한계시록, 273-274; 그 밖에 세부적 요소로서는 요한계시록 12:1에 해를 옷 입고 그 발 아래 달이 있고 머리에 열두 별이 있는 여인의 광경은 요셉의 해와 별과 열한 별이 자신에게 절하는 꿈(창 37:9)을 상기시키며 그 여인이 이스라엘을 상징함을 암시한다. 그리고 요한계시록 12:15에 용이 입에서 물을 뱉어내어 여인을 익사시키려다 실패하는 장면은 출애굽 시에 홍해 사건에서의 구원을 떠오르게 한다. Beale, *Revelation*, 626-627, 673.

28) Beale, *Revelation*, 632-634.

로 나옴(계 13:4, 14-15)을 볼 때 그리고 이 이미지가 출애굽의 그것을 배경으로 한다고 가정한다면 그 이유는 유사하게 로마의 우상 숭배 문화로부터 탈출하여 참된 신을 섬기는 것이다. 특히 빌(Beale)이 지적하듯 여자가 광야로 도망가는 “궂(τόπος)”(계 12:6, 14)이라는 용어가 신약 다른 곳에서—예를 들면 마태복음 24:15—성전을 뜻하거나 칠십인역에서 일반적으로—예를 들면 단 8:11—성소를 뜻하는 것<sup>29)</sup>을 감안하면 그것은 경배의 자리로 탈출하기 위한 것이라고 보아야 할 것이다.

요한계시록 12장과 그 주위의 맥락과 출애굽기 19장과 그 이후의 맥락의 접촉 점은 계속된다. 요한계시록 12:17에 보면 용은 여자의 남은 자손 곧 하나님의 계명을 지키며 예수의 증거를 가진 자들과 계속 싸우려 한다. 온(D. E. Aune)은 요한계시록 12:17의 “하나님의 계명을 지키며 예수의 증거를 가진 자들(τῶν τηρούντων τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ ἔχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ)”과 요한계시록 14:12의 “하나님의 계명과 예수에 대한 믿음을 지키는 자(οἱ τηροῦντες τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ καὶ τὴν πίστιν Ἰησοῦ)”이 평행을 이룬다고 주장하고, 계명의 의미를 초대 교회에서 일반적으로 윤리적으로 해석하였던 것을 지적하며, 여기 두 구절에서도 이웃에 대한 바른 윤리적 태도—즉, 십계명의 후반부 부분—를 뜻한다고 주장한다.<sup>30)</sup>

하지만 이러한 해석은 요한계시록 본문의 문맥을 무시한 처사이다. 먼저 용이 하나님의 계명을 지키는 자들과 싸우리라는 요한계시록 12:17 바로 이후에 13장에서 짐승 두 마리가 나오며 신성 모독을 하며 자신을 숭배하고 자신의 우상을 숭배할 것을 요구하는 장면이 나온다(계 13:1, 4-6, 8, 12, 14-15). 즉, 문맥의 흐름상 그 계명은 여호와 외에 다른 신을 숭배하지 말며 우상 숭배하지 말라 하는 등의 십계명 전반부를 뜻할 가능성이 높다.

요한계시록 12:17과 평행을 이루는 요한계시록 14:12 역시 문맥상 계명이 그것을 뜻할 가능성이 더 높다. 왜냐하면 요한계시록 14:12 바로 전에 나오는 14:9-11이 우상 숭배하고 그의 표를 받은 자들이 심판을 받으리라는 내용이며 14:12는 그에 대해 반대되는 경우 즉, 성도의 인내를 지키는 자들—계명과 예수에 대한 믿음을 지키는 자들이 설정된다. 그렇기에 여기서 계명은 우상 숭배에 대해 거부하며 고난을 인내하는 것이다.<sup>31)</sup>

29) Ibid., 648.

30) Aune, *Revelation 6-16*, 709-712.

31) 권성수는 “하나님의 말씀”과 “예수의 증거”라는 어휘가 항상 병행하는 것(1:2, 9; 6:9; 20:4)을 보며 “하나님의 계명을 지키는 것”과 “예수의 증거를 가진 것”(계 12:17)은 별개의 것이 아니라고 주장한다. 권성수, 『요한계시록』, 280; 이 의견을 좀 더 보충한다면 십계명 전반부의 내용 즉, 다른 신을 숭배하거나 우상을 겸해 섬기면 그래서 하나님의 계명을 제대로 지키지 않으면, 예수

이러한 해석은 출애굽기 19:4 이후의 문맥과 비교해 보면 더욱 분명하다. 독수리 날개로 이스라엘을 인도한 여호와와는 그들이 말을 잘 듣고 언약을 지킬 것을 요구한다. 이 언약은 출애굽기 20장의 십계명을 시작으로 나온다. 즉, 다른 신이나 우상을 숭배하지 말며(출 20:3-5) 여호와와 이름을 망령되이 부르지 말라(출 20:7)는 명령이 첫 계명들로 나온다. 하지만 여호와와의 언약—특히 우상 숭배금지—을 지키는 것에 대한 기대는 곧 무너진다. 왜냐하면 백성들이 모세가 산에서 내려오지 않는 것을 보고 금송아지 상을 만들어 그것을 숭배하였기 때문이다(출 32장).

요한계시록 12장 이후도 출애굽기 19장 이후의 모형을 따른다. 여자가 큰 독수리의 두 날개를 받아 광야로 피신한 후(계 12:14) 바로 13장에서 용과 두 짐승이 거짓 신의 역할을 하는 내용이 나온다. 그들은 다른 신이나 우상 숭배를 금하는 계명과 여호와와의 이름을 망령되이 일컫지 말라는 계명을 깬다. 즉, 이스라엘 백성들이 송아지 상을 숭배했듯, 교회는 짐승과 그의 상을 숭배해야 하는 위기에 직면한다(계 13:4, 8, 12, 14-15). 그리고 온(Aune)이 주장하듯 그 이름을 망령되이 일컫지 말라는 계명을 깨고 오히려 신성모독을 한다(계 13:1, 5-6).<sup>32)</sup> 십계명의 여호와와의 이름을 헛되이 일컫지 말라(שָׁמַרְתָּ אֶת-שְׁמִי לֹא-תִלְוֶהָ)는 명령은 분명 의도적으로 그 명령의 적용 범위를 넓게 한 것이며 어떤 방식으로든 그 이름을 잘못 사용하지 말라는 계명으로 보인다.<sup>33)</sup> 그러므로 신성 모독을 한 것은 그 십계명의 셋째 계명을 어길 수 있는 정도 중 가장 심한 경우에 해당할 것이다.

출애굽기 19장과 그 이후의 장들의 맥락과 요한계시록 13장과의 접촉점은 또 있다. 그것은 바로 이스라엘 백성들이 금 송아지 상을 섬기는 죄를 범한 후 모세가 여호와께 탄원하는 기도이다(출 32:30-35). 즉, 모세는 백성들이 여호와께 우상 숭배의 죄를 지은 것을 중보하며 그들의 죄를 사해 줄 것을 간청한다. 그렇지 아니하시려거든 자신의 이름을 주께서 기록하신 책에서 지워 줄 것을 요청한다. 이 책은 분명 여호와께 충성되며 그렇기에 축복의 자격이 있는 자들의 명단으로 보인다(비교, 시 69:28, 사 4:3, 겔 13:9).<sup>34)</sup> 하지만 여호와와는 이 요청을 거부하며 그에게 범죄한 자만 그 책에서 지워질 것이며 이스라엘 백성들은 자신들의 죄에 대한 보응을 받을 것이라고 말씀하신다.

위의 출애굽기 구절들과 평행을 이룬다고 볼 수 있는 계시록의 구절은 바로 요한계시록 13:8-10이다. 8절(καὶ προσκυνήσουσιν αὐτὸν πάντες οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς, οὗ οὐ γέγραπται τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ

를 제대로 믿지 않는 것이라고 말할 수 있을 것이다.

32) Aune, *Revelation 6-16*, 744.

33) 참고. Durham, *Exodus*, WBC, 288.

34) Durham, *Exodus*, 432.

ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου ἀπὸ καταβολῆς κόσμου)에 보면 어린 양의 생명책이 나온다. 오즈본(G. R. Osborne)이 지적하듯 여기서 문제가 되는 것은 ἀπὸ καταβολῆς κόσμου(세상의 기초 이후로)를 어디에 붙여 해석하느냐이다. 만일 이것을 τοῦ ἀρνίου τοῦ ἐσφαγμένου에 붙인다면 그것은 구속사역이 이미 창세 전에 예정되었다는 뜻이다. 그러나 그것을 οὐ οὐ γέγραπται에 붙인다면 그들의 이름이 생명책에 적히지 않은 것이 이미 창세 전에 예정되었다는 뜻이 된다.<sup>35)</sup> 만일 이것을 출애굽기의 기사의 배경에 비추어 살펴본다면 이는 구속사가 창세 전에 예정되었지 심판 받을 자들이 이미 예정되었다는 것이 아니다. 왜냐하면 출애굽기 32:33-34에서 여호와께 범죄한 자의 이름을 그의 책에서 지워버린다고 말하므로 절대 예정을 부인하기 때문이다. 즉, 요한계시록 13:8은 단지 믿음이 없는 자들은 모두 짐승에게 경배할 것을 의미한다.

요한계시록 13:9에 들을 귀 있는 자는 누구든 들으라는 구절은 빌(Beale)이 주장하듯, 이사야 6:9-10에 기초를 두고 있다. 즉, 이스라엘 민족이 선지자의 경고를 영적으로 둔감해진 나머지 전혀 듣지 않는다. 그리고 이사야 1-5장에서 회개하면 심판 대신 다시 축복이 있으리라는 말씀을 전하나 전혀 효과가 없자 이사야 6:9-10에서 분명히 하듯 이제 상징적인 메시지만을 전달하며 오직 영적으로 깨어 있는 자만이 듣고 깨닫고 나머지는 오히려 더 오해하게 만든다. 예수 역시 비유를 같은 맥락에서 사용한다(막 4:9-12).<sup>36)</sup> 이 구절의 대상은 우상 숭배하는 불신자들일까 아니면 우상 숭배하는 교인일까?

이러한 해석은 출애굽기 32:33-35에 의해 강화된다. 여기서 여호와께 누구든지 그에게 범죄한 자들이—그 외에 다른 이가 아닌—보응을 받을 것이고 심지어 생명책에서 이름이 제해될 수도 있음을 시사한다. 그리고 실제로 그는 그의 의도를 실행에 옮겨 백성을 친다. 그것은 프롭(W. H. C. Propp)이 지적하듯 삼천 명의 죽음(28절)에 만족 못하고 더 심판을 내리겠다는 의도이며 그 시기와 정도는 불분명하다.<sup>37)</sup> 출애굽기 32:33-35와의 상호 작용 속에서 일어나는 해석은 그 다음 구절 요한계시록 13:10에서 더 분명해 진다.

요한계시록 13:10상, 10중은 사로잡힐 자는 사로잡혀 가고 칼에 죽을 자는 칼에 죽을 것이니(εἴ τις εἰς αἰχμαλωσίαν, εἰς αἰχμαλωσίαν ὑπάγει· εἴ τις ἐν μαχαίρῃ ἀποκτανθῆναι αὐτὸν ἐν μαχαίρῃ ἀποκτανθῆναι.)고 말한다. 이 구절은 많은 논란을 낳아 왔다. 왜냐하면 이 구절의 기초가 되는 구절이 예레미야 15:2, 43:11인데 이 두 구절 모두 이스라엘이 죄로 인해 하나님께 받기로 되어 있는 심

35) G. R. Osborne, *Revelation* (Grand Rapids: Baker Academic, 2002), 502-503.

36) Beale, *Revelation*, 237; 참조. 김재준, 『요한계시록』(서울: 대한기독교서회, 1987), 239.

37) W. H. C. Propp, *Exodus 19-40*, The Anchor Bible vol. 2A (New York: Doubleday, 2006), 565.

판들이기에 곧 교회에 대한 심판으로 해석될 수 있기 때문이다. 그래서 주석가들은 여기서 갑자기 요한이 교회의 심판을 언급하고 있다고 생각하지 않는다. 즉, 이것을 교회의 핍박자에 대한 심판으로 해석하거나<sup>38)</sup>, 또는 신실한 남은 자도 동일하게 포로 생활의 형벌을 받는 것(겔 14:12-23)과 같은 하나님의 백성의 고통과 연단으로 해석한다.<sup>39)</sup> 특히 후자의 해석의 경우 요한계시록 13:10하반의 성도들의 인내와 믿음이 여기 있다(Ἔσθι ἐστὶν ἡ ὑπομονὴ καὶ ἡ πίστις τῶν ἁγίων)는 구절은 그에 따라 그 환난을 이겨내는 데 성도의 인내와 믿음이 필요하다는 해석을 받게 된다.<sup>40)</sup>

하지만 만일 이를 출애굽기 32:33-35와의 관계에서 본다면 이것은 교회 내에서 우상 숭배에의 유혹에 넘어가서 들을 귀조차 없이 강박해진 이들(계 13:9)의 심판을 가리키는 것으로 보아야 할 것이다. 출애굽기 32:33-35에서 심판은 이스라엘 백성 중 우상 숭배의 죄를 지은 자에 한정되고 모세와 같이 그 죄가 없는 자는 받지 않는다. 그래서 예레미야의 구절 중 죄지는 이스라엘 백성들이 받는 심판의 구절을 요한이 인용하여 사용했을 것이다.

이 해석은 요한계시록 내에서 그것과의 평행 구절을 비교함으로써 더욱 분명히 알 수 있다. 온(Aune)은 요한계시록 13:10하반과 요한계시록 14:12상이 평행 관계임을 주목한다. 즉 요한계시록 13:10하의 성도들의 인내와 믿음이 여기 있다(Ἔσθι ἐστὶν ἡ ὑπομονὴ καὶ ἡ πίστις τῶν ἁγίων)는 구절과 요한계시록 14:12상의 성도들의 인내가 여기 있다(Ἔσθι ἡ ὑπομονὴ τῶν ἁγίων ἐστίν)는 구절은 분명 평행 관계를 이룬다.<sup>41)</sup> 하지만 그는 그 평행 관계가 확장될 수 있음을 간과한다. 즉, 요한계시록 14:12하는 그 앞 구절과 어떤 관계에 서있는가? 그 앞 구절들인 요한계시록 14:9-11은 누구든지(τις) 짐승과 우상에게 경배하고 그의 표를 받으면 그도 하나님의 진노의 잔을 마시며 불과 유황의 심판을 받으리라는 내용이다. 그러므로 그 다음에 나오는 구절인 요한계시록 14:12하의 성도들의 인내가 여기 있다는 의미는 그러한 심판-기독교인을 포함해 누구든지(τις) 받을 수 있는 심판—을 피하기 위해서는 성도로서 인내하며 믿음을 지켜야 한다는 뜻이다.

다시 요한계시록 13:10하로 돌아가 비교하면 여기서 성도의 인내와 믿음이 필요한 이유는 요한계시록 13:10상, 10중에 보면 이스라엘이 지은 죄로 심판받는

38) 예를 들면 M. R. Mulholland, *Revelation* (Grand Rapids: Zondervan, 1990), 227.

39) Beale, *Revelation*, 704; 비슷하게 Aune도 *Revelation 6-16*, 750; 이상근, 『요한계시록』, 182-183; 권성수, 『요한계시록』, 294; 박수암, 『요한계시록』, 179.

40) Beale, *Revelation*, 705; 비슷하게 이상근, 『요한계시록』, 182-183; 권성수, 『요한계시록』, 294; 박수암, 『요한계시록』, 179 그리고 Aune도 *Revelation 6-16*, 751; Osborne은 요한계시록 2:10에 서머나 교회에 이미 핍박의 예언을 했음을 지적한다. Osborne, *Revelation*, 505-506

41) Aune, *Revelation 6-16*, 798.

구약 구절들로 비유되어 나온다. 즉 이것은 교회가 죄를 지어 받는 심판을 면하기 위해서는 인내와 믿음(계 13:10하)이 필요하다는 뜻이리라. 이는 요한계시록 14:9-11에 나오는 누구든지(τις) 받을 수 있는 심판과 의미상 그리 거리가 있어 보이지 않는다. 물론 여기서 말하는 죄는 모두 우상 숭배의 죄다. 이렇게 요한계시록 내의 평행 관계에 있는 구절들도 출애굽기와의 본문 상호성에 바탕을 둔 해석을 지지한다.

출애굽기 19장과 그 이후의 장들과 계시록의 평행 관계는 요한계시록 13장을 넘어 요한계시록 14:1-5까지 확장 될 수 있다. 출애굽기 19장에서 여호와와 시온 산에 강림한다(출 19:18). 요한계시록 14:1에서는 어린양이 시온 산에 있다. 여호와와 강림하기 전에 우레와 번개와 뽕뽕한 구름이 있고 나팔 소리가 들린다(출 19:16). 계시록에서는 하늘에서 많은 물소리와 우렛소리, 거문고 소리가 들린다(계 14:2). 백성은 산에 오르지 못하지만 강림날에 여인을 가까이 해서는 안된다(출 19:15). 요한계시록 시온 산에 있는 자들도 비슷하게 여자와 더불어 더럽히지 않은 자들이다(계 14:4). 모세는 산에서 찬양을 위한 성전 건축을 위한 모형을 지시 받는다(출 19:22-26; 25장-31:11). 요한계시록 14:3에서는 새 노래 즉, 찬양<sup>42)</sup>을 부른다. 모세가 산에서 성전 모형 지시를 받는 동안 산 아래에서는 우상 숭배가 벌어진 것처럼(출 32장), 요한계시록 13장에서는 산 아래 땅과 바다에서 우상 숭배와 거짓 신 숭배가 횡행한다. 한 가지 다른 점이 있다면 출애굽기에서는 모세, 아론, 나답, 아비후, 이스라엘 장로 칠십 인만 여호와께로 올라오나(출 24:1, 9-11), 요한계시록 14:3에는 장로들 외에 십사만 사천 인이나 시온 산 위에 있다.

요한이 출애굽기 19장과 그 이후의 장들을 요한계시록 12장과 그 이후의 장들의 배경으로 삼은 이유는 그 구약의 장들이 이스라엘 백성들이 언약의 계명 중 처음으로 우상 숭배 금지의 조목을 위반한 내용을 담고 있기 때문일 것이다. 위에서 보았듯 우상 숭배에의 참여는 계시록의 교회들을 가장 괴롭히던 문제였다. 이러한 상황에서 출애굽기 19장과 그 이후에 나오는 우상 숭배라는 이스라엘의 죄는 요한의 주목을 크게 끌었을 것이다. 이 두 문맥을 서로 연결하는 것은 바로 요한계시록 12:14에 나오는 “큰 독수리의 두 날개”에 붙는 정관사이다. 즉, 이 출애굽기 19장과 그이후의 장들과 요한계시록 12장과 그 이후의 장들 사이에 있는 수많은 평행과 접촉점들은 이 정관사가 결코 총칭적으로 쓰여 비유적인 의미를

42) 빌 (Beale)이 지적하듯 구약에서 “새 노래”는 항상 적에 대한 하나님의 승리에 대한 찬양 또는 창조물에 대한 감사의 찬양을 의미했다(예를 들면, 시 33:3; 40:3; 사 42:10). Beale, *Revelation*, 736; 또한 권성수가 지적하듯 요한계시록에서 “새 노래”는 어린양을 찬양하는 노래이다(계 5:8 이하; 7:11이하) 권성수, 『요한계시록』, 306; 참조. 안병철, 『요한묵시록』, 376, 김재준, 『요한계시록』, 249.

나타내지 않는다는 것을 뜻한다. 즉, 이 정관사의 용법은 출애굽기 19:4에 나오는 독수리 날개를 암시하며 재지시하는 것으로 여겨야 한다.

## 5. 결론

지금까지 살펴보았듯이 요한계시록 12:14의 “큰 독수리의 두 날개”의 정관사는 영어 성경이든 한국어 성경에서든 많은 주목을 받지 못해 왔다. 하지만 우리는 관련성 이론에 의해 수정된 본문 상호성의 이론에 입각해 볼 때, 그 정관사가 총칭적인 의미를 지녀 단지 비유를 의미하게 만드는 용법이 아니라 그 이전에 제시되었던 것—그래서 저자와 독자가 공통적으로 알고 있는 것—을 재지시하는 용법이라면 상당한 중요성을 지닐 것이라라고 추정했다. 즉, 그 경우에 정관사가 피지시어가 되는 구약의 어구가 포함되는 전 맥락과 재지시어가 된 계시록에서의 어구가 속한 전 맥락과의 접촉과 상응점의 지침을 의미할 수도 있기 때문이다. 우리는 이를 확인하기 위해 요한계시록 12:14의 “독수리 날개”와 그 주위의 맥락과 그것이 재지시하는 것으로 보이는 출애굽기 19:4의 “독수리 날개”와 그 주위의 맥락을 비교해 보았다. 그 결과 이들의 맥락은 서로 떨어져 있지 않았고 복잡한 그물망처럼 서로 엮기설기 엮여 있음을 보았다. 즉, 요한계시록 12:14의 “큰 독수리”에 붙는 정관사는 결코 총칭적으로 쓰인 것이 아니라 출애굽기 19:4의 그 어구를 재지시하는 용법으로 쓰였고 단지 그 어구만 가리키는 것이 아니라 그 두 어구의 맥락들을 서로 연결하는 접합점처럼 쓰인 것이다.

만일 요한계시록 12:14의 정관사가 그렇게 거대한 두 맥락을 연결하는 연결사와 같은 역할을 한다면 우리는 이 작은 정관사의 번역에 주의를 기울여야 할 것이다. 위에서 보았듯 한국어 성경의 경우에는 정관사의 번역이 전혀 없었다. 단지, 개정과 개역에서 관주로서 출애굽기 19:14를 기입함으로 이 구약 구절과의 연관성을 암시할 뿐이다. 하지만 우리가 본문 상호성 이론에 입각해 볼 때 요한계시록 12:14의 정관사가 가리킬 수 있는 구절은 출애굽기 19:14 외에 수없이 많을 수 있다고 볼 수 있다. 그 중에는 우리가 아직 알지 못하는 텍스트가 포함될 수도 있을 것이다. 그 모든 것을 관주로서 기록하는 것은 불가능할 것이기에 요한계시록 12:14의 “큰 독수리” 앞에 정관사로서 “그”를 삽입해 “...그 여자는 그 큰 독수리의 두 날개를 받아 가지고...”로 번역하고 이 어구와 관련 있는 것으로 많이 지적되며 우상과 관련 있는 출애굽기 19:4, 신명기 32:11, 이사야 40:31 정도는 관주로 삽입하는 것이 좋을 것으로 보인다.



<주요어>(Keywords)

본문 상호성 이론, 관련성 이론, 우상 숭배, 요한 계시록 12:14, 정관사.  
intertextuality theory, relevance theory, idolatry, Revelation 12:14, definite article.

<참고문헌>(References)

- 권성수, 『요한계시록』, 서울: 도서출판 햇불, 1999.  
김옥동, 『모더니즘과 포스트모더니즘』, 서울: 현암사, 1992.  
김재준, 『요한계시록』, 서울: 대한기독교서회, 1987.  
나채운, 『우리말 성경 연구』, 서울: 기독교문사, 1990.  
민영진, 『히브리어에서 우리말로』, 서울: 도서출판 두란노, 1996.  
박수암, 『요한계시록』, 서울: 대한기독교출판사, 1989.  
안병철, 『요한묵시록』, 서울: 가톨릭대학교출판부, 1998.  
이상근, 『요한계시록』, 서울: 성등사, 1995.
- Aune, D. E., *Revelation 6-16*, WBC, Nashville: Thompson Nelson Publishers, 1998.
- Aune, D. E., "Intertextuality and the Genre of the Apocalypse", SBL 1991 Seminar Papers.
- Beale, G. K., *The Book of Revelation*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1999.
- Brent, A., *The Imperial Cult and the Development of Church Order: Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity before the Age of Cyprian*, Leiden, Boston, Koln: Brill, 1999.
- Charles, R. H., *The Revelation of St. John vol I*, The International Critical Commentary, Edinburgh: T & T Clark, 1963.
- Culler, J., *The Pursuit of Signs: Semiotics, Literature, Deconstruction*, Ithaca: Cornell University Press, 1981.
- Derrida, J., "Living On", J. Hulbert, trans., H. Bloom et al., *Deconstruction and Criticism*, New York: Seabury Press, 1979, 75-176. (Extracts in DRBR)
- Dodd, C. H., *According to the Scriptures. The Scripture of New Testament Theology*, London: Collins, 1952.
- Durham, J. I., *Exodus*, Word Biblical Commentary, Waco: Word Books, 1987.
- Ford, J. M., *Revelation*, The Anchor Bible, Garden City: Doubleday & Company, Inc.

- Gutt, E. A., *Relevance Theory: A Guide to Successful Communication in Translation*, Dallas, New York: Summer Institute of Linguistics, Inc. and United Bible Societies, 1992.
- Hays, R. B., *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, New Haven: Yale University Press, 1989.
- Howard-Brook, W., and Gwyther, A., *Unveiling Empire: Reading Revelation Then and Now*, Maryknoll: Orbis Books, 1990.
- Jones, B. W., *The Emperor Domitian*, New York: Routledge, 1992.
- Kristeva, J., *Desire in Language. A Semiotic Approach to Literature and Art*, trans., T. Ghora, A. Jardine, and L. S. Roudiez, Blackwell: Oxford, 1981.
- Moore, S., *Empire and Apocalypse*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2006.
- Mounce, R. H., *The Book of Revelation*, Grand Rapids: Eerdmans, 1977.
- Moyise, S., *The Old Testament in the Book of Revelation*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.
- Mulholland, M. R., *Revelation*, Grand Rapids: Zondervan, 1990.
- Osborne, G. R., *Revelation*, Grand Rapids: Baker Academic, 2002.
- Pattemore, S., *The People of God in the Apocalypse*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Pattemore, S., “Relevance Theory, Intertextuality and the Book of Revelation”, *Current Trends in Scripture Translation*, 194/195(2002).
- Price, S. R. F., *Ritual and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Propp, W. H., *Exodus 19-40*, The Anchor Bible, New York: Doubleday, 2006.
- Robertson, A. T. A., *Word Pictures in the New Testament VI*, Nashville: Broadman, 1933.
- Robinson, J. A. T., *Redating the New Testament*, Philadelphia: Westminster, 1976.
- Stevenson, G., *Power and Place: Temple and Identity in the Book of Revelation*, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2001.
- Thompson, L., *The Book of Revelation*, New York, Oxford: Oxford University Press, 1990.
- Towner, P., “Intertextuality: Lost (and Found) in Translation”, 『성경원문연구』 20(2007), 104-120.
- Worren, M., and Still, J., eds., *Intertextuality: Theories and Practices*, Manchester: Manchester University Press, 1990.

<Abstract>

**Translation of Definite Article in Revelation 12:14:  
Based on Intertextuality Theory Modified by Relevance Theory**

Dr. Shin-Wook Kang  
(Presbyterian Theological Seminary)

In most of the Korean translations of the Bible, articles are not translated. It would be partly because the Korean language lacks the grammatical element. Meanwhile, in the English translations of the Greek definite article, the problem would be whether to translate it as definite article or indefinite article because the Greek definite article can either be interpreted as generic, which should be translated as indefinite article in English, “a” or “an”, or as anaphoric, in which case the Greek definite article should be turned into the English counterpart, “the”.

That little grammatical unit, the Greek definite article, is suddenly activated and fully empowered by the intertextuality theory recently in full swing. According to that theory, all elements of a text are related to and interact with other elements of other texts. In this line of thought, the anaphoric function of the definite article, more explicitly and tightly, ties the word or phrase with the definite article to the signified of the article in other texts. However, the unlimited potentiality of relations implicit in the intertextuality theory may naturally lead to the readers’ manipulation of the texts by arbitrarily selecting and combining relevant texts in order to produce their intended meanings. This potential danger necessitates modifying that theory with the relevance theory, which argues that only meanings relevant to the situation are communicated between the speaker and the hearer.

One is now equipped with theoretical resources to deal with the definite article before “great eagle” in Revelation 12:14. Most English Bibles translate that as an indefinite article, and all the Korean Bibles do not translate that. However, given the then situation in which idolatry was a major issue for the churches of Revelation, the definite article of the phrase in Rev. 12:14 seems to point to the stock image, “an eagle’s wings” in the OT, particularly Exod. 19:4, of which the contexts correspond to that of Rev. 12:14 at many points, especially in relation to the subject of idolatry. The article in Rev. 12:14 functions as a kind of ineliminable hinge between the two contexts and thus should be translated even in Korean.

# 한국어 ‘-이/가’와 ‘-께서’가 나타내는 언어의 응결성과 텍스트성

## -창세기 1:1의 표현을 중심으로-

전무용\*

### 1. 들어가는 말

어떤 표현에 ‘텍스트성’이 있는지, 어떤 표현이 ‘텍스트다움’을 갖추고 있는지는 “상황에 맞는지”를 전제로 판단해야 한다. 문법적으로 전혀 틀리지 않은 표현도 상황에 맞지 않으면 어색한 표현이 될 수 있기 때문이다. 문법적으로도 틀리지 않으면서 상황에도 잘 맞는 표현이 될 수 있을 때 그 표현은 ‘텍스트성이 있다’고 말할 수 있다.<sup>1)</sup>

창세기 1장 1절의 첫 문장은 여러 성경에서 다음과 같이 번역하고 있다.<sup>2)</sup>

『성경전서』 창 1:1 태초에 하느님이 텃디를 창조하시다 (1911)

『奇一역』 창 1:1 太初에 하느님이 天地를 創造하시다 (1925)

『성경개역』 창 1:1 태초에 하나님이 텃디를 창조하시니라 (1938)

『개역』 창 1:1 태초에 하나님이 천지를 창조하시니라 (1961)

『개정』 창 1:1 태초에 하나님이 천지를 창조하시니라 (1998)

『표준/새번역』 창 1:1 태초에 하나님이 천지를 창조하셨다. (1993/2001)

『공역/공역개』 창세 1:1 한처음에 하느님께서 하늘과 땅을 지어내셨다.

(1977/ 1999)

『성경』 창세 1:1 한처음에 하느님께서 하늘과 땅을 창조하셨다. (2005)

\* 대한성서공회 번역실 부장, 한남대학교 대학원 국어국문학과 박사과정.

1) 고영근은 ‘천천히’ 라는 도로 표지판을 고속도로 주행로에 세워 놓는다면 어울리지 않는 표지판이 될 것이고, 같은 표지판을 초등학교 정문 부근에 세워 놓는다면 그것은 잘 어울리는 표지판이 될 것이라는 점을 들어서, 똑같은 말이라도 상황에 따라서 적절한 표현이 될 수도 있고, 상황에 맞지 않는 부적절한 표현이 될 수도 있으며, 상황에 맞는 표현을 ‘텍스트성이 있는’ 표현이라고 할 수 있다고 말한다. 고영근, 『텍스트이론-언어문학통합론의 이론과 실제』, 대우학술총서 448, (서울: 도서출판 아르케, 1999), 138.

2) 이하 본문에서 인용하는 모든 성경은 약자로 책이름을 표시하고, 인용한 각 책은 뒤의 참고문헌으로 대신한다.

본고에서는 이 문장의 주어를 나타내는 조사를 “하나님이”로 적을 것인지 “하나님께서”로 적을 것인지를 검토해 보고, 공인 번역의 성경 표현에서는 어떻게 해야 텍스트성이 있는 적절한 표현이 될 수 있을 것인지를 살피고자 한다.

성경을 번역할 때에 “하나님이”에 붙이는 주격조사를 어떻게 할 것인지는 한국어 전문가들 사이에도 이견이 있다. 성경의 표현에 관심이 있는 적지 않은 사람들이 이 본문을 “하나님께서”로 표현해야 한다고 말한다.<sup>3)</sup> 그리고 실제로 『공동』<sup>4)</sup>과 가톨릭에서 번역한 『성경』<sup>5)</sup>은 이 말을 “-께서”로 적고 있다. “께서”는 높임말이고, ‘이/가’는 낮춤말이거나 평칭이라고 생각한 것이다. 하나님에 대해서 높임말을 써야 한다고 생각하는 것은 자연스럽게 당연한 말로 보인다. 이것에 반대하는 것은 하나님에 대한 불경을 나타내는 것처럼 보이고, 하나님을 존경하는 마음이 없는 것처럼 생각된다. 교회의 대표들이 모여서 이 본문의 번역을 논의하는 자리에서 이 본문을 “하나님이”로 번역하자고 주장하는 것은, 신앙이 없는 것처럼 생각될 수도 있다. 그렇기 때문에 이 문제를 논의하는 현장에서 “하나님께서”로 적는 것을 반대하기는 쉽지가 않다. 얼핏 생각하면 “하나님께서”로 적는 것에 반대할 이유가 전혀 없어 보인다. 그러나 1906년에 『창세기』가 번역 출간되고,<sup>6)</sup> 1911년에 『성경전서』<sup>7)</sup>가 완역된 이후로, 이제까지 백 년 동안 창세기 1장 첫 문장은 “하나님(하느님)-께서”가 아니라 “하나님(하느님)-이”로 번역되어 왔다. 옛 번역자들이, 또는 성경 번역의 책임을 맡았던 선교사들이, 우리말을 잘 몰랐기 때문에 그렇게 번역했을 것이라고 생각할 수도 있다. 실제로 그렇게 생각하는 이들도 있다. 그러나 언어라는 것이 표현이 적합하지 않으면, 불편해서 그냥 받아들여지지 않는다. 그런데 백 년이 넘도록 사람들은 이 본문을 불편하게 생각하지 않았다. 물론 이 말을 “-께서”로 적어야 한다고 말한 사람들도 있다. 그러한 사람들은 “하나님”에 대해서 “-께서”로 적는 것은 당연한 일이어서, 반문하고 생각할 것조차 없다고 생각한다. 그러한 생각들이 『공동』과 가톨릭의 『성경』에 반영된 것이다. 이 결정 과정에는 국어학자들도 일부 함께 참여하고 동의하였다.

이 논문은, 그런데 정말 백 년 동안이나 한국 사람들이 불편을 느끼지 않은 『개역』 성경의 창세기 1:1 본문이, 정말 한국 사람들이 한국어에 대해서 잘 모르거나

3) 이 본문을 “-께서”로 적어야 한다는 의견이 대한성서공회로 가끔 들어온다. 필자가 이 질문에 대하여 간략하게 정리하여 지면에 답변을 한 적이 있다. 전무용(2006) 참조.

[http://www.bskorea.or.kr/bskorea/pr/bibkorea/bibkor\\_read.aspx?idx=348](http://www.bskorea.or.kr/bskorea/pr/bibkorea/bibkor_read.aspx?idx=348)

4) 『공동번역 성서』, 대한성서공회, 1977.

5) 『성경』, 한국천주교주교회의, 2005.

6) 『창세기』, 상임성서번역자회, 1906.

7) 『성경전서』, 성서번역자회, 1911.

하나님에 대한 존경의 마음이 없기 때문일까 하는 반문에서 출발한다. 그리고 어떻게 적는 것이 “텍스트성”<sup>8)</sup>을 획득할 수 있는 표현인지를 찾는 데에 목적이 있다. 이 문제를 중점적으로 살피면서, 성경 안에서 하나님에 대한 주격조사가 어떻게 표현되고 있는지도 간략하게 함께 살피게 될 것이다.

## 2. ‘-이/가’와 ‘께서’의 응결성 검토

‘-이/가’는 중립적으로 표현된 주격조사이다. 이 조사는 그 앞에 오는 말이 주어임을 지시적으로 나타내 준다. ‘중립적으로’라는 말은 높임이나 낮춤의 개념이 없다는 뜻이다.

- 1) “하나님이가 천지를 지으셨습니다.”
- 2) “나는 하나님을 사랑합니다.”
- 3) “하나님도 나를 사랑하십니다.”
- 4) “하나님은 우리를 사랑하십니다.”
- 5) “우리는 하나님의 자녀입니다.”

주격조사 ‘-이/가’의 중립성은, 목적격조사 ‘을/를’이 그 앞에 오는 말을 중립적으로 목적어로 지시 지정해 주는 것과 같은 것이다. ‘-이/가’가 높임이나 낮춤이 없이 중립적이라는 것은, 목적격조사 ‘-을/를’이나 소유격조사 ‘-의’나 특수조사 ‘-은/-는/-도/-만’ 등의 조사들이 높임이나 낮춤의 개념이 없이 중립적인 것과 같은 것이다. “나는 하나님을 사랑한다.”는 말에서 목적격조사로 쓸 수 있는 말은 언제나 ‘을/를’밖에 없다. 5)에서 “하나님의”라는 말에서도 “-의” 대신에 쓸 수 있는 다른 높임의 소유격조사가 없다. 이 말들은 모두 중립적이어서, 그 앞에 ‘하나님’과 같은 말, ‘선생님, 아버지, 임금님’과 같은 어떤 말이 온다고 하더라도, 높임을 나타낼 수 있는 다른 목적격조사나 특수조사가 없다. 높임을 나타내는 조사가 따로 없는 것은 서술격조사에 있어서도 마찬가지이다. 다음과 같은 경우에, 부정 서술의 “-이 아니요”에서는 ‘-이’ 대신 사용할 수 있는 다른 높임의 조사가 없다.

- 6) 하나님은 죽은 자의 하나님이 아니요 산 자의 하나님이시라 (『개역』 막 12:27)
- 7) “내가 가장 사랑하는 분은 하나님인-다.”

8) 고영근, 『텍스트이론-언어문학통합론의 이론과 실제』, 137-141.

- 8) “내가 가장 사랑하는 분은 하나님이-브니다.”  
 9) ? “내가 가장 사랑하는 분은 하나님께서-다.”  
 10) ? “내가 가장 사랑하는 분은 하나님께서-브니다.”  
 11) ? “하나님은 죽은 자의 하나님(-이/-께서) 아니요?”  
 12) ? “하나님께서 사랑이(-께서)시다.”

여기서 ‘하나님’의 자리에 ‘선생님, 아버지, 임금님’과 같은 어떤 말이 온다고 해도 상황은 마찬가지이다. “-이-다”나 “-이 아니요”의 ‘-이’ 자리에 대신 올 수 있는 다른 서술격조사는 없다.<sup>9)</sup> ‘-브니다’는 서술격조사의 기본적인 높임과는 아무런 상관이 없이, 청자에 대한 대우를 결정하는 말이다.

목적격조사나 소유격조사나 서술격조사에 높임을 나타내는 다른 격조사가 분화되어 있지 않은 것이 주격조사를 생각하는 데에 참고나 근거가 될 수 있을까? 충분히 반문할 수 있는 질문이다. 손윗사람에 대하여 ‘-이/가’를 쓸 수 없다면, 서술격조사에도 ‘-이-다’의 ‘-이-’를 쓸 수 없어야 한다. 이 말에도 높임을 나타내는 말이 따로 분화되어 있어야 한다. 각각의 격조사들에 높임을 나타내는 표현이 분화되어 있지 않은 것은, ‘-이/가’의 경우에도 같은 관점으로 볼 수 있는 근거가 된다.

물론 반론도 가능하다. 다른 격조사는 높임을 나타내는 표현이 없지만, 주격조사는 예외적으로 높임을 나타내는 표현이 있는 것이며, 이를 표현에 반영하는 것은 자연스러운 일이라는 설명도 성립될 수 있다. 이 문제를 생각하기 위해서는 주격조사 ‘-이/가’와 ‘-께서’가 근원적으로 어떻게 다른지를 살펴야 할 것이다.

김승곤은 ‘께서’가 ‘겨오셔’ 계와 ‘띄셔’ 계의 두 계통에서 발달하였다고 보고, 중세국어에서 그 예들을 찾고 있다.<sup>10)</sup>

- 13) 빅쵸 참판공겨오셔 선인기 디호오시물 출상호오셔(한동 6쪽)  
 14) 우리 부모기셔 이상이 편이호오시던 일을 사 니호니(한동 6쪽)  
 15) 노친띄셔 익척이 호 화호오시니(한동 82쪽)

9) 필자는 본질적으로 주격조사 ‘-이’가 서술격의 자리에 쓰이는 ‘-이-’와 같은 말이라고 생각한다. 김승곤(1989, 1992b: 16)은 ‘임자자리토’가 ‘비인칭대어뽀’에서 발달한 것이라는 의견을 낸 적이 있다. 김승곤(1992a: 17-38, 208-209)에서는 일부 수정된 의견을 내지만, 옛날 삼인칭대명사 ‘伊’가 허사화하면서 불완전명사 주격조사 인칭대명사(인명 뒤에 오는 접미사) 등에 자취를 남기면서 형성된 것으로 설명한다. 필자도 같은 말이 다른 자리에서 다른 역할로 사용된 것으로 본다. 박영환(1989)은 지시어 ‘이’의 다양한 의미 기능을 고찰한 바 있다. 지시어 ‘이’의 가장 기본적인 의미 속성과 주격조사 ‘-이’와 서술격조사 ‘-이-’는 기본적인 의미 속성이 같다. 김승곤, 『우리말 토씨연구』(서울: 건국대학교출판부, 1989); 김승곤, 『한국어의 토씨와 씨끝』(서울: 서광학술자료사, 1992b). 김승곤, 『국어 토씨연구』(서울: 서광학술자료사, 1992a).

10) 김승곤, 『우리말 토씨연구』(서울: 건국대학교출판부, 1989), 20.

16) 님께서 뵈다 하셔든 내 괴로라 (일석본 해동가요 183)

17) 자던오르겨오셔 겨오시고 아래로 어린 아히들을 생각하옵시다 (명성왕후 언간)

16)에서 ‘겨오셔/겨오샤’로 미루어 볼 때 ‘께서 >께서’로 발달한 것을 알 수 있다고 설명하고, 14), 15)에서 ‘괴/피’에 ‘셔’가 와서 ‘괴셔/피셔 >께서’가 된 것이라고 설명하고 있는데, 이러한 설명은 자연스럽다. 필자는 ‘겨오셔’를 “겨+오+셔”의 형식으로 나눌 수 있을 것으로 보고, 겸양의 ‘오’가 ‘괴셔/피셔’에 삽입되면서 높임의 느낌을 나타내기 위해 ‘괴/피’의 음이 순화 또는 변화되어서 ‘겨오셔’가 된 것은 아닌가 하는 생각을 하고 있다.<sup>11)</sup>

『표준국어대사전』에서는 ‘-께서’를 다음과 같이 설명하고 있다.

께서: 「조」(사람이나 동물 따위를 나타내는 체언 뒤에 붙어) 그 대상을 높임과 동시에 그 대상이 문장의 주어임을 나타내는 격조사. 주격조사 ‘가/이’의 높임말이며, 이때 서술어에는 높임을 나타내는 선어말 어미 ‘-시-’를 붙인다.<sup>12)</sup>

이러한 설명은 아주 피상적인 설명으로, ‘-께서’의 현상적인 측면의 일부를, 설명은 하고 있지만, 충분하지는 않다. 이 말을 생각하기 전에 먼저 ‘-께’를 생각해 보자.

께: 「조」 「1」‘에게 [1]’의 높임말. 「2」‘에게 [2]’의 높임말. 「3」‘에게 [3]’의 높임말.

“선생님께 야단을 맞다”와 “선생님께 드리다”는 둘 다 ‘-에게’의 높임말이다. 같은 말이 다른 맥락에 사용된 것이다. 말하는 이와 말하는 이의 상대자 밖에 있는 제3의 인물을 가리키는 말이다. 이 말에는 [+인격성]이 있다. 주격조사 ‘-께서’는 여기서 사용한 조사 ‘-께’와 ‘-께’를 공유하는 말이다. ‘-께서’는 제3의 인물을 가리키는 말 ‘-께’에 조사 ‘-서’가 덧붙은 말이다. 물론 현재 국어를 설명할 때에, ‘-께서’는 그 자체로 독자적인 주격조사로 설명하고 있지만, 이러한 독자적인 말로 ‘-께서’를 설명하는 것이, 이처럼 ‘-께+서’의 형식이라고 설명하는 것 과 배타적인 것은 아니다.<sup>13)</sup>

11) “겨오시고”라는 동사에서 온 말로 볼 수가 있기 때문에 다른 견해도 충분히 가능하다. 그러나 표기 형식이 정립되기 이전에 생긴 ‘이형태’로 볼 가능성도 생각할 수 있다.

12) 국립국어연구원 엮음, 『표준국어대사전』(서울: 두산동아, 1999).



서16: 「조」 「1」 ‘에서02「1」’의 준말. 「2」 ‘에서01 [2] ’의 준말.

서17: 「조」 ( ‘혼자, 둘이, 셋이’ 따위 사람의 수를 나타내는 받침 없는 체언 뒤에 붙어 ) 그 앞말이 주어임을 나타내는 격조사.

‘-께서’를 일인칭을 나타내는 높임의 주격조사라 하면서, 이 말이 제3자적인 대상을 가리키는 말이라고 말하는 것은 서로 대립하는 것처럼 보인다. 그러나 ‘-께서’가 높임의 일인칭 주격조사로 쓰이는 근원적인 이유가, 직접적으로 가리켜 말하지 않고 3자적으로 돌려 말하는 방식에서 온 말이기 때문인 점을 생각하면, 이것이 대립적인 설명이 아님을 알 수 있다. 직접 가리켜 말하지 않고, 3자적으로 돌려서 표현함으로써 지칭 대상과 화자 사이에 일정한 거리 또는 간접성을 확보하는 것이고, 그 거리를 가지고 높임의 의미를 나타내는 것이다. 이 말은 비인격 체인 명사와는 결합할 수 없다.

- 18) 선생님의 말씀이 옳습니다.
- 19) ? 선생님의 말씀께서 옳습니다.
- 20) 선생님은 덕이 많니다.
- 21) ? 선생님은 덕께서 많니다.

눈 앞의 선생님과 대화를 하면서 “선생님께서 저에게 이 숙제를 내주셨어요.” 하면, 눈 앞의 선생님을 3자적으로 완곡하게 표현하여 높이는 것이다. 표현의 직접성을 피하려는 화자의 의도가 이 표현에 담긴다. 표현상 심리적인 거리의 확보를 통하여 완곡함을 나타내고, 그 완곡함으로 높임을 표현하는 형식이다. 언어의 이러한 표현 형식은 다분히, 손가락으로 직접 손윗사람을 가리키지 않는 한국의 문화적인 현상과 상응하는 것이다. 손가락으로 직접 상대방을 가리키는 것을 피하려는 경향이 언어에서도 상응하는 양상으로 나타나는 것이다. ‘-께서’는 ‘-이다’라는 서술격조사가 오는 서술문과는 잘 어울리지 못한다. 그 이유가 예문 19) 21)에서 보듯이 ‘-께’나 ‘-서’가 ‘-이다’라는 서술문과 어울리지 못하기 때문이며, ‘-이 -이다’의 조사 ‘-이’가 지시적인 조사인데 반해 ‘-께’와 ‘-서’와 ‘-께서’ 모두가 지시적인 의미 기능이 있는 조사가 아니기 때문이다. ‘-께서’는 ‘-하다’ 서술문이나 동사와 어울려야 자연스러운 호응이 된다. 특히 ‘-서’ 때문에 다음에 오는 서술어가 ‘-이다, -답다, -스럽다’와 잘 어울리지 못하는 것으로 보인다.<sup>14)</sup>

13) 이익섭(2006, 재판 8쇄: 319)은 “존칭의 주격조사 ‘께서(씨서)’는 말할 것도 없이 존칭의 여격조사 ‘께’에 ‘서’가 결합한 형태다.” 하고 단정하고, 家禮와 捷解의 예를 들고 있다. “曾祖께서 나시면(가례 1:17)”, “信使께서도 최축해서(捷解 5:16). ‘께서’와 ‘씨서’는 사용된 환경과 상관 없이 달리 표기된 것으로, 표기법이 정립되기 이전의 단순 이형태로 보인다.

‘-께서’가 완곡하게 돌려서 말하는 방식으로 높임을 나타내는 표현 형식이라는 점은 확인할 수 있다. 그러므로 “하나님이”보다는 “하나님께서”가 더 적절하다는 주장은 일단 옳다. 그러나 이 확인이, 이 표현이 ‘언제나’ 옳다는 것을 반증하는 것은 아닐 수 있다.

중세국어에서 ‘-이/가’를 높임의 자리에 쓴 경우가 있는지를 살펴보면, 이 말이 높임의 자리에는 쓸 수 없는 낮춤의 말인지를 확인할 수 있을 것이다.

22) 周國大王이 幽谷에 사르샤 帝業을 여르시니(용 3)

23) 우리 始祖 | 慶興에 사라샤(용 3)

24) 님금이 賢커신마른(용 84)

25) 今日 3 + 如來 11 大光明 1 放 1 1 1 1 1 / 今日에 如來이 大光明을 放 1 시온든 / 今日에 如來가 大光明을 放하시는 것은 (舊譯仁王經 2, 23)<sup>15)</sup>

26) 子 | 淵의 사티근심업스니는 그오직 文王 | 신더 王季로써 父 삼으시고 武王으로써 子 삼으시니 父 | 作 1 하시닐 子 | 述 1 하시니라<sup>16)</sup>

22)는 “-이 -샤 -시니”로 이어져서, 서술어에 높임의 형식이 있는 문장이고, 주어 “周國大王”도 내용상 높여야 할 성격의 주어이다. 주격조사로는 “-이”를 쓰고 있다. 23)은 “- | -샤”라는 주어 서술어 형식의 문장이어서, 서술어에 높임의 형식이 있고 주어 “우리 始祖”도 높여야 할 대상이다. 여기도 주격조사는 ‘- | ’를 쓰고 있다. 24)는 “-이 -시-”의 관계로, 서술어에 높임의 형식이 있고 주어 “님금”도 높여야 할 대상이지만, 주격조사는 “-이”를 쓰고 있다. 25)의 “如來”도 높여야 할 대상이고, 서술어에 높임의 형식인 ‘-시-’가 있는데, 주격조사는 “- 11 (이)”를 쓰고 있다. 12세기 국어의 형식이라는 점에서, 한국어가 본래 이러한 자리에 ‘-이’를 쓸 수 있는 언어임을 보여주는 자료라고 할 수 있다.

26)은 유교적 신분질서가 엄격하던 조선시대의 언어이고, 유학의 조종인 공자

14) “아버지께서 대학생이다, 선생님께서 크다, 어머니께서 예쁘다”와 같은 말은 흔히 쓰이기는 하지만, 문법성이 의심스럽게 느껴진다. “-께서”가 붙는 말이 올 때는 뒤에 동사가 오는 것이 자연스럽다. 서정수는 “김선생님께서 손이 크십니다, 김선생님께서 말씀이 유창하십니다. 김선생님께서 태이 머십니까?”와 같은 문장을 의심 없이 예문으로 들고 있다. 그러나 ‘-서’와 관련하여 좀더 생각해볼 필요가 있을 것으로 보인다. ‘철수가 혼자서 공부한다.’는 자연스럽지만, ‘? 철수가 혼자서 학생이다.’와 같은 말은 자연스럽지 않다. ‘-서’가 동사와 어울리는 성질이 있는 말이기 때문이다. 서정수, 『존대법의 연구-현행 대우법의 체계와 문제점』(서울: 한신문화사, 1984; 1988), 170.

15) 남풍현은 이 글의 연대를 12세기 중엽으로 보고 있다. 남풍현, 『國語史를 위한 口訣 研究』(서울: 태학사, 1999), 96-97, 166, 362.

16) 김혁제 교열, 『原本備旨中庸』(서울: 명문당, 1978), 56.

에 대한 표현이라는 점에서 특히 주목해서 볼 만한 표현이라고 생각한다. 또 모든 유교 경전의 언어에서 공자가 주어로 나올 때 주격조사 ‘-이’를 썼다는 점은 ‘-이’가 낮춤말 또는 적어도 반말이 아니라는 반증이 될 수 있을 것이다. 필자가 한학을 배울 때, 우암의 후손이신 필자의 스승<sup>17)</sup>께서는 “自 | 曰”을 “재왈”로 읽었고, “子 | 曰”을 “자사대”로 설명할 때에는 “공자께서 가라사대”로 풀어 주셨던 기억이 있다. “공자께서”로 풀어주신 것은 공자에 대한 개인적인 존경을 담아서 말 씀하셨던 것이고, 본문이 “子 | 曰”에서 사용한 “자사대”는 “자오대”의 높임의 표현 형식이다. 모든 유교 경전들이 높임의 형식의 서술어와 상응하는 자리에 주격조사를 ‘-이’로 썼다는 것은 이 말이 적어도 낮춤말이 아니라는 증거라 할 수 있고, 높임 대상에 대하여 독립적으로 사용할 수 있는 말임을 나타내 준다 할 수 있다. “공자께서 가라사대”로 풀어 주셨던 점을 생각할 때, ‘-이’와 ‘-께서’가 모두 사용될 수 있는 말임을 알 수 있다.

이정복(2002)은 1993년 1월에 해군사관학교 1학년 생도 150명을 대상으로 ‘경어법 형식의 기능 부담량을 조사하고 있다.’<sup>18)</sup> 이 조사에서 79명 52.7%가 “선생님이 댁으로 가셨다”는 표현을 선택했고, 71명 41.3%가 “선생님께서 댁으로 가셨다”는 표현을 선택했다는 것을 통계에서 밝히고 있다. “-이”와 “-께서”에 관심을 둔 조사는 아니었지만, 이러한 조사에서 현대 한국어에서도 “선생님께서”와 함께 “선생님이”가 큰 제약 없이 높임에 사용되고 있다는 것을 확인할 수 있다. 절대적인 차이는 아니지만, “선생님이”가 “선생님께서”보다 더 많이 사용되고 있는 점도 흥미 있는 결과라 할 수 있다. 그러면 다음에서는 언제 어떻게 이 말을 구분해서 사용할 것인지 살펴보겠다.

### 3. ‘-이/가’와 ‘-께서’의 텍스트성 검토

여기서는 처음에 문제를 제기한 대로, 다음 두 예문에서 주격조사 ‘-께서’와 ‘-이/가’ 두 표현의 텍스트성을 살펴보고자 한다.

- 27) “태초에 하나님이 천지를 창조하셨다”  
 28) “태초에 하나님께서 천지를 창조하셨다”

먼저 이 말들이 한국어의 발화 현장에서 상황에 따라서 어떻게 달리 사용되는

17) 석정 송각현 선생님께 유교 경전을 배운 적이 있다.

18) 이정복, 『국어 경어법과 사회언어학』(서울: 도서출판 월인, 2002), 47-48.

지를 살펴보고, 그러한 상황에 따른 표현의 차이들을 성경 번역을 할 때에 어떻게 반영해야 하는지를 살펴보고자 한다.

29) (창원=연합뉴스) 박창기 기자 = ○○○ 대통령이 27일 경남도청 도민홀에서 열린 ‘제10차 람사르 총회 자원봉사 발대식’에 참석, 축사를 하고 있다.<sup>19)</sup>

위 기사문에서는 “대통령” 다음에 ‘-이’를 쓰고 있다. 모든 신문 방송 등의 표현들이 같은 방식으로 표현하고 있다. 국가의 최고 책임자에 대한 존경심이 없기 때문에 반말을 한 것일까?

30) “박 대통령이 1960년대 말 양조장, 정미소를 하는 사업자들을 모아놓고 여러분들이 그나마 자금 여력이 있는 계층인 만큼 제조업을 해보라”고 권해 기계금속업을 하게 됐다고 기계 금속업을 하게 된 계기를 설명했다.<sup>20)</sup>

이 문장은 화자가 가장 존경한다는 대통령에 대해서 말한 것을 옮겨 놓은 기사이다. 여기서도 ‘-께서’를 쓰지 않고 ‘-이’를 썼다. 한국 사람 어느 누구도 왜 여기서 ‘-께서’를 쓰지 않았는지를 따지지 않는다. 그대로 아무런 문제 없이 받아들인다는 것을 뜻한다. 화자가 ‘-께서’를 썼던 것을 기사가 기사화하면서 ‘-이’로 바꾸었을 수도 있지만, 이렇든 저렇든 아무에게도 문제가 되지 않는다. 객관적인 사실에 대한 객관적인 표현이기 때문이다. 역사 교과서에서는 아무에게도 ‘-께서’를 쓰지 않는다.

- 31) “세종대왕이 한글을 창제하였다.”
- 32) “세종대왕이 한글을 창제하였습니다.”
- 33) “세종대왕께서 한글을 창제하셨다.”
- 34) “세종대왕께서 한글을 창제하셨습니다.”

이 네 문장 모두 문법적으로 아무런 문제가 없는 표현이다. 역사 교과서나 논문이라면 당연히 31)번 문장을 사용할 것이다. 만일 세종대왕을 개인적으로 존경

---

19) 인터넷에서 임의로 검색한 기사 문장.  
<http://tab.search.daum.net/dsa/search?w=news&q=%B4%EB%C5%EB%B7%C9&repro=0&period=0&orq=&lpp=10&page=2>

20) 가장 존경하는 인물이 세종대왕, 이승만, 박정희 대통령이라고 하는 김태길 학술원 회장의 말을 전하는 기사 내용이다.  
<http://news.media.daum.net/society/people/200710/18/munhwa/v18521507.html>

하는 한글학자가 한글날 공중 앞에서 이러한 사실을 이야기한다면, 세종대왕에 대한 개인적인 존경을 담아서, 33)번 문장과 같이 말할 수 있을 것이다. 물론 32)번 문장과 같이 개인적인 존경은 담지 않고 객관적인 사실을 나타내서 표현하는 방식으로 말했더라도 아무도 틀렸거나 어색하다고 말하지는 않을 것이다. 31)번 문장과 33)번 문장의 차이는 지칭 대상에 대한 화자의 태도의 차이를 나타낸다. 33)번 문장에는 말하는 이의 개인적인 존경이 고백적으로 담겨 있다. 말하는 이가 개인적으로 지칭 대상을 존경한다는 것을 나타내기 위해서 한 말이라면 당연히 ‘-께서’를 써야 할 것이다. 그래야 그 뜻을 담는 표현이 될 수 있는 것이다. 개인적인 존경을 나타내는 것이 진술의 목적이 아니라, 사실을 객관적으로 진술하는 것이 목적이려면, 당연히 31)번 문장이나 32)번 문장과 같이 말해야 할 것이다. 세종대왕에 대한 개인적 존경을 담더라도, 표현되는 현장에 청중이 있는 것이 아니라, 논설문이나 수필을 통해서 그러한 사실을 이야기하는 맥락이라면 33)번 표현을 사용할 수 있을 것이다.

여기에서 보듯이, 텍스트의 텍스트성은 표현 자체에 국한되어 있는 것이 아니라, 그 표현이 어떤 내용을 담고자 하는 표현인지와, 그 내용을 표현하는 상황에 따라서 달라진다. 이러한 상황에 따라서 ‘-이/가’를 쓰지, ‘-께서’를 쓰지, 선택이 달라지는 것이다. 상황에 따라서 표현된 텍스트의 텍스트성이 달라지는 것이다. 개인적인 존경을 나타내기 위해서 둘러서 말하는 형식을 취할 것인지, 중립적으로 객관적으로 지시적으로 말하는 형식을 취할 것인지가 중요한 판단 기준이 될 수 있다.

“창세기(創世記)”는 한국에서 역사 기록으로 받아들였다. “-기(記)”라는 책의 이름이 장르적으로 그것을 나타내고 있다.<sup>21)</sup> 창세기 1장의 표현은 말하는 이가 개인적으로 하나님을 존경하는 것을 나타내려는 것이 진술의 목적이 아니다. 다른 사람이 받아들여도 좋고 받아들이지 않아도 좋은 개인적인 고백, 개인적인 견해, 주관적인 의견을 나타내는 것이 이 진술의 목적이 아니다. 진술자가 개인적으로 하나님을 존경한다는 고백을 나타내는 것이 이 진술의 목적이 아니다. 창세기 1:1 본문의 진술은 우주 창조의 역사적인 사실을 나타내는 것이 진술의 목적이다. 우주 창조의 웅장한 대 서사의 첫 시작을 알리는 기사이다. 역사 기록이라 할 수 있는 성격의 기사이다. 객관적인 사실을 객관적으로 표현하는 것이 진술의 목적이다. 그러므로 이러한 진술의 목적에 맞는 문체로 표현해야 텍스트성을 성취할 수 있다.

21) “창세기(創世記)”에서 사용한 “記”라는 용어는 “삼국사기(三國史記)”와 같은 개념의 장르적 개념이 포함된 용어이다.

#### 4. 『성경전서』(1911)와 『개역』(1938) 성경의 다른 본문에서 사용한 ‘하나님’에 대한 주격조사

『개역』 성경에서는 아담이 하나님께 한 말을 “-이”로 적고 있다.

35) 아담이 가로되 하나님이 주셔서 나와 함께 하게 하신 여자 그가 그 나무 실과를 내게 주므로 내가 먹었나이다(『개역』 창 3:12)

『표준』과 『새번역』은 이 본문을 “하나님께서서”로 번역하였다. 『공동』은 “당신께서”로 번역하였다.<sup>22)</sup>

『개역』 성경의 다른 본문에서는 “하나님이”와 “하나님께서서”를 모두 사용하고 있다. “하나님이”로 적은 곳은 모두 762회이며, 대부분 하나님이 하신 일을 객관적으로 기술하는 맥락에서 사용하고 있다. 물론 객관적 진술에서도 다음과 같이 “하나님께서서”를 쓴 곳도 있다.

『개역』 왕상 10:24 천하가 다 하나님께서 솔로몬의 마음에 주신 지혜를 들으며 그 얼굴을 보기 위하여  
『개역』 대하 9:23 천하 열왕이 하나님께서 솔로몬의 마음에 주신 지혜를 들으며 그 얼굴을 보기 위하여

『개역』 성경에서 “하나님께서서”로 적은 곳은 50회이며<sup>23)</sup>, 대부분 사람이 하나님을 지칭하여 말하는 입말 안에서 이 표현을 사용하고 있다. 그러나 모든 경우에 일관되게 그러한 것은 아니다. 다음 표에서 『개역』에서 “하나님께서서”로 사용한 본문이 『성경전서』(1911)와 『성경개역』(1938)에서는 어떻게 표현되어 있는지 비교하여 보았다. 1911년 『성경전서』(구역)에서 호응하는 서술어를 함께 찾은 것은, 이 말이 어떤 환경에서 사용되었는지를 알고자 함이다.

22) “-께서”의 문제와는 별도로, 하나님에 대한 2인칭으로 “당신”을 쓸 것인지는 또 다른 심각한 논의가 필요하다. 하나님께 절대로 ‘당신’을 써서는 안 된다고 생각하는 한국 사람도 있고, 꼭 써야 한다고 생각하는 한국 사람도 있다. 이 문제에 대해서는 따로 정리한 적이 있다. 전무용, 「성서한국」 50:2, 2004년 여름; 전무용, “한국어 성경의 대명사 고찰”, 『성경원문연구』 19호(서울: 대한성서공회, 2006:10), 96-122.

[http://www.bskorea.or.kr/bskorea/pr/bibkorea/bibkor\\_read.aspx?idx=260](http://www.bskorea.or.kr/bskorea/pr/bibkorea/bibkor_read.aspx?idx=260)

23) 사용 빈도에 대한 조사는 모두 대한성서공회에서 제작한 <CD-Rom 성경>의 검색 프로그램을 이용하였다.

책 장절	1911년 성경전서(구역)	1938년 성경개역	비고
창 28:22	없음	하나님씩셔	서술
창 43:14	하느님이-흐시기를	하나님이	대화
신 1:41	하느님이-명흐신대로	하나님씩셔	대화
왕상 10:24	하느님이-주신바	하나님이	서술
대하 9:23	하느님이-주신바	하나님이	서술
막 12:26	하느님씩셔-말씀흐신	하나님씩셔	대화
눅 1:32	하느님씩셔-주시리니	하나님씩셔	천사의말
눅 7:16	하느님씩셔-도라보신다	하나님씩셔	대화
눅 16:15	하느님씩셔-아시나니	하나님씩셔	대화
눅 18:7	하느님씩셔-턱흐신	하나님씩셔	대화
행 2:22	하느님씩셔-흐심이	하나님씩셔	대화
행 2:24	하느님씩셔-풀어주셧스니	하나님씩셔	대화
행 7:25	하느님씩셔-구원흐심을	하나님씩셔	바로 앞뒤의 17, 20절은 같은 맥락인데, ‘-이’를 사용함. 설교문
행 10:15	하느님씩셔-흐신	하나님씩셔	천사의 말
행 10:28	하느님씩셔-그르치샤	하나님씩셔	대화, 35절은 같은 맥락인데 ‘-이’를 사용.
행 11:18	하느님씩셔-주샤	하나님씩셔	대화
행 13:34	하느님씩셔-살니샤	하나님씩셔	32절은 같은 맥락인데 “하느님이”를 썼다.
행 27:24	하느님씩셔-주셧다	하나님씩셔	대화
롬 1:19	하느님씩셔-보이셨나니라	하나님씩셔	서신
롬 1:24	하느님씩셔-내여브려두샤	하나님씩셔	서신
롬 1:26	하느님씩셔-내여브려두시매	하나님씩셔	서신
롬 1:28	하느님씩셔-두셧스니	하나님씩셔	서신
롬 2:6	하느님씩셔-보응흐시디	하나님씩셔	서신
롬 2:11	하느님은-아니흐시는도다	하나님씩셔	서신
롬 3:6	하느님씩셔-심판흐시리요	하나님씩셔	서신
롬 3:25	하느님씩셔-세우시매	하나님씩셔	서신
롬 5:8	하느님씩셔-나타내셧스니	하나님씩셔	서신
롬 9:18	하느님씩셔-흐시는니라	하나님씩셔	서신
롬 10:9	하느님씩셔-살니심을	하나님씩셔	서신
롬 12:3	하느님씩셔-눈화주신대로	하나님씩셔	서신
롬 15:15	하느님씩셔-주심이니	하나님씩셔	서신
롬 15:33	하느님씩셔-계실지어다	하나님씩셔	서신
롬 16:20	하느님씩셔-흐시리라	하나님씩셔	서신

책 장절	1911년 성경전서(구역)	1938년 성경개역	비고
고전 1:20	하느님피셔-흐신	하나님피셔	서신
고전 1:21	하느님피셔-깃버하심이로다	하나님피셔	서신
고전 1:27	하느님피셔-흐시며	하나님피셔	서신
고전 1:28	하느님피셔-페흐시나니	하나님피셔	서신
고전 2:12	하느님피셔-주신	하나님피셔	서신
고전 9:9	하느님피셔-넘려흐심이나	하나님피셔	서신
고후 4:6	하느님피셔-흐섯느니라	하나님피셔	서신
고후 5:1	하느님피셔-지으신	하나님피셔	서신
고후 5:19	하느님피셔-게시샤-흐시며	하나님피셔	서신
고후 6:16	하느님피셔-굴으샤디	하나님피셔	서신
고후 8:1	하느님피셔-주신	하나님피셔	서신
고후 13:7	하느님피셔 기도해야	하나님피셔	서신
히 1:5	하느님피셔-흐섯스며	하나님피셔	서신
히 2:13	하느님피셔-흐섯스니	하나님피셔	서신
히 6:3	하느님피셔-허락하시면	하나님피셔	서신
요일 5:10	하느님피셔-지으신	하나님피셔	서신
계 7:17	하느님피셔-써서주심이라	하나님피셔	서신

구역의 구역에서는 “하느님피셔”는 한 번도 사용되지 않았고, 『성경전서』의 신약에서는 “하느님피셔”가 45회나 사용되고 있다. 『성경개역』(1938)의 구역에서는 “하나님이”가 539회가 사용된 데 비해서 “하나님께서”가 2회 사용되었는데, 두 곳도 『성경전서』에서는 모두 “하느님이”로 표현했던 본문이다. 『성경개역』(1938)의 신약에서는 “하나님이”가 206회가 사용된 데 비해서 “하나님께서”는 46회를 사용하였다. 위 표에서 보면 『성경개역』에서 “하나님께서”로 표현한 부분이, 이전의 『성경전서』에서는 대화의 표현에서도 창 43:14처럼 “하나님이”를 사용한 경우가 있다. 또 대화에서도 세 번역이 모두 “하나님이”로 번역한 곳들이 있다. 이는 구역과 신약의 번역자들이 달랐기 때문에 생긴 현상일 수도 있다. 신약의 각 책의 번역자들을 살펴보면 다음과 같다.

- 언더우드: 누가복음, 빌립보서, 골로새서, 디모데전·후서, 디도서, 요한일서, 요한이서, 요한삼서, 유다서
- 아펜젤러: 마태복음, 마가복음, 고린도전·후서,
- 게일: 요한복음, 사도행전, 갈라디아서, 에베소서, 고린도전·후서, 요한계시록(?)
- 스크랜튼: 로마서, 야고보서, 히브리서, 베드로전·후서



레널즈: 대살로니가전 · 후서<sup>24)</sup>

또 그 번역자들을 도왔던 한국인들이 달랐기 때문이기도 할 것이다.<sup>25)</sup> 각 역자별로 선교사와 한국인이 어떻게 짝을 이루고 있는지 『대한성서공회사』에서는 다음과 같이 밝히고 있다.<sup>26)</sup>

최병헌-스크랜튼, 조한규-아펜젤러, 이창직 · 정동명-게일, 김명준-레널즈 · 언더우드, 홍준-트롤로프, 송덕조-언더우드.

신약의 각 책의 번역 문체의 특징을 역자별로 어떻게 차이를 보이는지를 살피는 것도 흥미 있는 관찰이 될 수 있을 것이다. 『성경전서』 구약의 번역도 여러 번 역자의 손으로 이루어졌다. 살펴보면, 아펜젤러, 레널즈, 언더우드, 트롤로프, 게일, 피터스, 크랩, 사이드보텀, 이창직, 김정삼, 이승두 등이 여러 해 동안 번역을 하였다. 신약의 번역이 완료되고 난 후에 구약의 번역이 시작된다. 이는 선교사들의 한국어 능력이 크게 향상되었다는 것을 뜻할 수도 있고, 한국인 번역자들도 상당한 성경 번역 경험이 축적되고 난 후에 구약 번역이 이루어졌다는 것을 뜻할 수도 있다. 구약에서 “하느님께서”가 나름대로 신약보다 훨씬 더 일관성을 갖추고 있다는 점은 구약의 한국어 표현의 일관성이 신약보다 더 나아졌다고 평가할 수 있는 하나의 증거가 될 수 있을 것이다.<sup>27)</sup>

- 36) 속으로 아브라함이 우리 조상이라고 생각지 말라 내가 너희에게 이르노니 하나님이 능히 이 돌들로도 아브라함의 자손이 되게 하시리라(『개역』 마 3:9)
- 37) 오늘 있다가 내일 아궁이에 던지우는 들풀도 하나님이 이렇게 입히시거든 하물며 너희일까보냐 믿음이 적은 자들아(『개역』 마 6:30)

이는 『개역』 성경 안에서 이 말이 통일성 없이 사용되었음을 나타낸다. 절대 다수의 회수가 “하나님이”로 표현되었지만, “하나님께서”도 우연히 어쩌다 한두

---

24) 이만열 옥성득 유대영, 『대한성서공회사』(서울: 대한성서공회, 1994), 45.  
 25) 전무용은 『성경전서』(1911)의 대명사의 용법을 고찰하면서, 구약의 경우에 각 책에 따라서도 한국어 대명사의 사용이 달랐던 것을 확인한 적이 있다. 전무용, “‘-이/가’와 ‘-께서’의 문제-” 『성서한국』, 서울: 대한성서공회, 52:1, 2006 봄).  
 26) 이만열 옥성득 유대영, 『대한성서공회사』, 46.  
 27) 『대한성서공회사』를 보면 구약의 각 책별 번역자도 알 수 있다. 『성경전서』의 한국어 문체를 좀 더 면밀히 살펴보면, 이러한 역자별 차이가 어떻게 성경의 한국어 표현에 차이로 나타나는지 살펴볼 수 있을 것이다. 이만열 옥성득 유대영, 『대한성서공회사』, 70-77).

번 사용된 것이 아니라 상당히 많이 사용되고 있다. 특히 사도행전 7:19-25에서는 같은 맥락에서 주격조사 없이 20절은 “하나님 보시기에”<sup>28)</sup>처럼 썼고, 17절은 “하나님이”로 썼고, 25절 “하나님께서”로 썼다. 이렇게 두 표현이 혼용되고 있는 것은 명확한 개념 구분이 없이 이 말이 사용되었음을 나타낸다.

『개역』 행 7:17-25) 17 **하나님이** 아브라함에게 약속하신 때가 가까우  
 때 이스라엘 백성이 애굽에서 번성하여 많아졌더니 … 20 그 때에 모세  
 가 났는데 **하나님** 보시기에 아름다운지라 그 부친의 집에서 석 달을 길  
 리우더니 … 25 저는 그 형제들이 **하나님께서** 자기의 손을 빌어 구원하  
 여 주시는 것을 깨달으리라고 생각하였으나 저희가 깨닫지 못하였더라

이러한 혼용 양상은 『성경전서』에서부터 있었던 혼용이 『개역』으로 그대로 이어진 것이다. 사도행전 13장에도 이러한 혼용 양상이 보인다. 이러한 혼용은 찾아보면 더 있을 것으로 보인다.<sup>29)</sup> 같은 맥락 안에서 이유 없이 “-이”와 “-께서”가 혼용되고 있음을 보여준다. “-께서”가 사용된 본문의 서술어는 모두 동사여서, 명사 서술어와 호응하는 자리에는 “-께서”가 사용되지 않았다는 것을 알 수 있다.

『성경전서』 행 13:33-34

32 우리가 복음으로 너희게 날으노니 **하느님이** 여러조상의게 허락  
 한 것을 33 우리 조손의게 응허게 하사 예수를 다시 살려내셨스니 시편  
 둘째 편에 기록하였스디 너는 내 아들이라 오늘 너를 나했다 하셨고 34  
 또 **하느님께서** 죽은 가운데서 다시 살니사 썩는디 니르시아니 할 것을  
 가르쳐 줄으샤디 내가 다윗의 거룩하고 변하지아니한 은혜로 너희게 주  
 리라 하시고

『개역』 행 13:32-34

32 우리도 조상들에게 주신 약속을 너희에게 전파하노니 33 곧 **하나  
 님이** 예수를 일으키사 우리 자녀들에게 이 약속을 이루게 하셨다 함이라  
 시편 둘째 편에 기록한 바와 같이 너는 내 아들이라 오늘 너를 낳았다  
 하셨고 34 또 **하나님께서** 죽은 자 가운데서 저를 일으키사 다시 썩음을  
 당하지 않게 하실 것을 가르쳐 가라사대 내가 다윗의 거룩하고 미쁜 은  
 사를 너희에게 주리라 하셨으니

『성경전서』에서부터 『개역』까지 모두 이렇게 혼용하고 있는 것이다. 이는 두

28) 『성경전서』에서는 이 부분을 “하나님이 보시기에”로 표현했다.

29) 창세기 28:20-22 등.

말이 맥락에 따라서 혼용될 수도 있는 말이기 때문이다. 그러나 문체의 통일성 또는 일관성이라는 측면에서 볼 때 원칙을 가지고 맥락에 따라 구분해서 쓰는 것이 바람직할 것이다.

## 5. “여호와가”와 “여호와께서”의 사용

성경 안에서 하나님의 이름이 “여호와”로 직접 사용될 때는 “하나님”이 쓰일 때와는 차이가 있다. 성경에서는 중립적인 서술문에서도 “여호와가”로 쓰인 예는 없다. 하나님이 자신을 직접 가리켜 말할 때에는 아래 38) “나 여호와가…”처럼 ‘-가’를 사용하였다. 그 밖에는 아래 39)와 같이 “여호와”와 직접적이고 인격적인 관계가 없는 바로가 말할 때 “여호와가 누구관대…”처럼 “여호와가”를 쓴 적이 있다.

- 38) 내가 그로 그 자식과 권속에게 명하여 여호와의 도를 지켜 의와 공도를 행하게 하려고 그를 택하였나니 이는 나 여호와가 아브라함에게 대하여 말할 일을 이루려 함이니라(『개역』 창 18:19)
- 39) 바로가 가로되 여호와가 누구관대 내가 그 말을 듣고 이스라엘을 보내겠느냐 나는 여호화를 알지 못하니 이스라엘도 보내지 아니하리라(『개역』 출 5:2)
- 40) 여호와께서 모세에게 이르시기를 바로가 너희를 듣지 아니할찌라 그러므로 내가 애굽 땅에서 나의 기사를 더하리라 하셨고(『개역』 출 11:9)

그 외에는 성경 전체에서 모두 40)과 같이 “여호와께서”로 ‘-께서’를 사용하고 있다. 이는 실명이 거명된다는 점에서 “+인격성”이 강하기 때문인 것으로 생각된다. 앞에서 유학자들이 유교 경전을 강독할 때 “공자께서”로 했다고 한 점과도 통하는 현상이다. 현실 언어에서도 이러한 현상은 나타난다. “000 대통령이…”와 같이 쓰는 것은 일반적이지만, “대통령 000이/가…”처럼 말하는 일은 드물다. 이름 뒤에 직접 ‘-이/가’를 쓰는 경우는 한국어에서 친밀어 또는 비격식어인 경우에만 사용이 된다. 1911년의 『성경전서』에서부터 하나님의 이름 ‘여호와’가 사용되는 서술문에서 모두 ‘-께서’를 쓴 것은 당시의 사람들에게도 이름 뒤에는 ‘-이/가’를 쓰는 것이 인식 속에 용납이 되지 않았던 것을 나타낸다. 이는 “하나님이”를 거침없이 아무런 거리낌 없이 사용한 것과는 전혀 다른 양상이다. 이는 달리 말하면 “하나님이”와 “여호와가”는 한국인들에게 전혀 달리 받아들여진다는

것을 의미하는 것으로 해석할 수 있을 것이다.

## 6. 나가는 말

우리말 조사 ‘-이/가’는 그 앞에 오는 말을 직접적으로 가리킨다. 지시어 ‘이’와 같은 속성을 가지고 있다. ‘-이/가’는 ‘-을/를’이나 ‘-의’와 같은 말이 높임의 형식이 없이 중립적으로 사용되는 것처럼, 중립적으로 대상을 가리킬 수 있는 말이다. 이에 비해서 ‘-께서’는 그 앞에 오는 말을 3자적으로 돌려서 가리킨다. 돌려서 말하는 완곡함으로 대상을 높이는 형식이다.

“태초에 하나님께서 천지를 창조하셨다.”라는 문장에서 사용된 ‘-께서’는 틀린 표현이 아니다. 정중하게 격식을 갖추어 표현한 좋은 문장이다. 그러나 창세기 1장에서 사용하기는 적합하지 않다. 창세기 본문이 객관적인 사실을 중립적으로 표현해야 하는 서사 기록이기 때문에, 이 표현이 여기에 어울리지 않는 것이다. “태초에 하나님이 천지를 창조하셨다.”라는 문장에서 사용된 “-이”는, ‘하나님을’이나 ‘하나님의’와 같은 표현에서 사용하는 ‘-의’나 ‘-을’처럼, 높이거나 낮춤이 없는 중립적인 표현이다. 반말이 아니다. 이 표현은 객관적인 사실을 객관적으로 나타내기에 적절하다.

성경의 일반 본문에서는, ‘하나님’ 다음에 주격조사를 쓸 때에, 따옴표 안에 직접인용으로 표현되는 대화문에서는, 말하는 이의 존경을 담은 표현으로 “하나님께서”를 쓸 수 있을 것이다. “나는 태초에 하나님께서 천지를 창조하셨다고 믿습니다.” 이렇게 고백하는 맥락이라면, “하나님이”보다는 “하나님께서”가 더 적합한 표현이다. 그러나 중립적으로 서사적 기술을 하고 있는 서술문에서는 “하나님이”로 적는 것이 좋을 것이다.

성경 전체에서 하나님의 이름인 “여호와” 뒤에서는 일인칭으로 서술된 부분 외에는 모두 주격조사를 “-께서”로 적고 있다. 이는 손윗사람의 이름 뒤에서는 “-이/가”를 쓰는 것을 꺼리는 것이다.

### <주요어>(Keywords)

응결성, 텍스트성, 주격조사, 높임말, -께서.

Cohesiveness, Textuality, Subjective Postpositions, honorifics, -kkeseo.

\* 참고문헌(References)

- 『성경전서』, 경성: 대영성서공회, 1911.  
『奇一역』, 『신역신구약전서』, 경성: 기독교창문사, 1925.  
『성경』, 서울: 한국천주교주교회의, 2005.  
『성경개역』, 경성: 조선성서공회, 1938.
- 고영근, 『텍스트이론-언어문학통합론의 이론과 실제』, 대우학술총서 448, 서울: 도서출판 아르케, 1999.
- 국립국어연구원 위음, 『표준국어대사전』, 서울: 두산동아, 1999.
- 김승곤, 『우리말 토씨연구』, 서울: 건국대학교출판부, 1989.
- 김승곤, 『국어 토씨연구』, 서울: 서광학술자료사, 1992a.
- 김승곤, 『한국어의 토씨와 씨끝』, 서울: 서광학술자료사, 1992b.
- 김혁제 교열, 『原本備旨中庸』, “중용언해”, 18장, 서울: 명문당, 1978.
- 남풍현, 『國語史를 위한 口訣 研究』, 서울: 태학사, 1999.
- 박영환, “지시어 ‘이’의 의미 기능”, 한남어문학 15호, 대전: 한남대학교 국어국문학회, 1989.
- 박영환, 고려대 박사논문, “국어 지시어의 연구”, 1990.
- 박영환, 『지시어의 의미 기능』, 대전: 한남대학교 출판부, 1991.
- 서정수, 『존대법의 연구 -현행 대우법의 체계와 문제점』, 서울: 한신문화사, 1984, 1988.
- 이만열 옥성득 유대영, 『대한성서공회사』, 서울: 대한성서공회, 1994.
- 이익섭, 『국어학 개설』, 서울: 학연사, 2006, 재판 8쇄: 319.
- 이정복, 『국어 경어법과 사회언어학』, 서울: 도서출판 월인, 2002.
- 전무용, “‘-이/가’와 ‘-께서’의 문제-”, 『성서한국』 52:1, 서울: 대한성서공회, 2006 봄.
- 전무용, “한국어 성경의 대명사 고찰”, 『성경원문연구』 19호, 서울: 대한성서공회, 2006:10, 96-122.

<Abstract>

**Linguistic Cohesiveness and Textuality Represented by Subjective Postpositions, ‘-ee/-ga’ and ‘-kkeseo’ in the Korean Language: Focusing on the Textuality of Genesis 1:1**

Mr. Moo-Yong Jeon  
(Korean Bible Society)

Although a sentence is grammatically correct, it may or may not be a suitable expression for a given situation. An expression can be regarded to have ‘textuality’ when a sentence is not only grammatically correct but is also appropriate for the situation. In the Korean language, there are subjective postpositions, ‘-ee/-ga’ that neutrally indicates the subject of the sentence, and also an honorific subjective postposition, ‘-kkeseo’ which is used to signify respect for persons of greater seniority. Even when these subjective postpositions are used correctly in terms of grammar, they can become awkward or suitable expressions depending on the circumstances they are used.

In this paper, I have studied whether “하나님이 천지를 창조하셨다” or “하나님께서 천지를 창조하셨다” would be a better translation of Genesis 1:1. Among the currently available Korean Bibles, there are translations that have selected ‘-ee’ and also ones that have selected ‘-kkeseo’ as the subjective postposition. In terms of grammar, neither postposition is grammatically wrong. Nevertheless, it is still important to thoroughly examine which expression better suits the situation because opinions on this matter differ among Koreans.

To this end, I have reviewed diachronically the contexts in which these two subjective postpositions have traditionally been used while studying the use of these two postpositions in the contemporary Korean language as well. Considering that Genesis is an epical record about the creation of the universe, emphasis was placed on determining a better postposition to the term, “hananim” in relation with the literary genre of the book.

If it is a conversational context where a person from Genesis is talking to God, ‘hananim-kkeseo’ may be used to express the speaker’s personal reverence toward God. Genesis 1:1, however, is not such a text; instead it is a sentence written with the purpose of stating an objective fact. Because of this, it would be more appropriate to use the neutral subjective postposition, ‘-ee’ after the term, ‘hananim’.

# **A Drift on a Sea of Implicature: Relevance Theory and the Pragmatics of Translation\***

Stephen Pattemore\*\*

## **1. Introduction: Problems raised by the application of Relevance Theory**

### **1.1. Relevance Theory: A Brief Sketch of Some Important Terms**

The application of Relevance Theory (RT) to the translation of the Bible has proved surprisingly controversial. I have elsewhere tried to moderate the debate and trace the “history of reception” within the United Bible Societies.<sup>1)</sup> My intention here is not to engage in a theoretical discussion, but to reflect on issues arising from my practice as a translation consultant. I do this also because one criticism of RT, this time from academic sociolinguists rather than Bible translators, is that the proponents of RT have not demonstrated its usefulness with reference to the analysis of real language data, preferring instead to illustrate with concocted examples of conversation.<sup>2)</sup> Space does not permit a detailed introduction to Relevance Theory, but it is important to understand some of the key concepts which will be used in this article.<sup>3)</sup> As with many

---

\* This paper was presented ,in slightly different forms, at the SBL International Congress in Edinburgh, July 2006, and at the UBS Asia-Pacific Regional Translation Consultation, Phuket, Thailand, June 2007.

\*\* United Bible Societies Asia-pacific Area Translation Consultant.

1) S. W. Pattemore, *Souls under the Altar: Relevance Theory and the Discourse Structure of Revelation*, UBS Monograph Series 9 (New York: UBS, 2003), 29-38; S. W. Pattemore, “Framing Nida: The Relevance of Translation Theory in the United Bible Societies”, P. Noss, ed., *History of Bible Translation* (Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, 2007).

2) See the response to this by D. Sperber and D. Wilson, “Remarks on Relevance Theory and the Social Sciences”, *Multilingua* 16 (1997), 145-151.

3) A full presentation of RT can be found in D. Sperber and D. Wilson, *Relevance: Communication and Cognition*, 2nd ed. (Oxford: Blackwell, 1995). Easier introductions can be found in E. A.

theories, RT uses some special terms of its own, and also uses some ordinary terms with special meaning.

Relevance Theory is a pragmatic, cognitive explanation of the way human communication works. It is based on a number of observations. Firstly, human communication is not simply code-like. Although it does use a system of coding, the results of the coding-decoding process are subjected to interpretation based on the extensive use of inference. Thus, the text of a message interacts with its context to prompt the audience towards the meaning communicated. This process of searching for meaning is driven by the desire to find the communication *relevant*. Simply put, RT suggests that we are programmed to understand messages by interpreting them in contexts that provide the best or most likely set of useful ideas. These contexts are sets of ideas that we already hold to be true or probably true, The sum of such ideas is our **cognitive environment** and two participants in a dialogue assume each other shares a **mutual cognitive environment**. An idea or a communication is more **relevant** if it has lots of useful implications (called **cognitive effects** or **contextual effects**) for the listener, which may provide new information, strengthen or modify information the listener already has, or negate such existing information. The communication is also more relevant if it requires less mental effort to process (**processing effort**). A text, or communication is said to be **optimally relevant** when it is worth the listener's effort to process it, and it is the most relevant text that could have been generated consistent with the speakers abilities and preferences. When we receive an intentional message, we assume that there are good ideas that we can access for an acceptable amount of thinking.

These ideas may appear common-sense or trivial on the surface, but carefully applied they can provide considerable help in our study of the way human communication works, whether mediated by ancient biblical texts, or new translated texts.

One of the key outcomes of this theory for the way we understand texts is that the old distinction between *implicit* and *explicit* information is considerably refined. Usually *explicit* information is considered to be all that is actually stated

---

Gutt, *Relevance Theory: A Guide to Successful Communication in Translation* (Dallas: SIL, 1992); and G. Green, "Relevance Theory and Biblical Studies", Paper read at SBL International Meeting, at Groningen, The Netherlands, 2004.



by the text of a communication, while anything which has to be either assumed or deduced from this is *implicit*. RT instead uses the idea of *implicatures* and *explicatures*. **Explicatures** are derived from the actual form of the text, but they include ideas which result from assigning appropriate reference to pronouns, general terms and deictic particles, resolving the ambiguity of ambiguous terms, and enriching the ideas in the text from the listeners' previously stored memory. Thus they include many ideas which used be described as *implicit information*, but under certain strict conditions: they must be able to be derived by logical processing from the text itself.

**Implicatures**, by contrast, can only be derived by processing the text *in a particular context*. They result from the interaction of text and context, not from either individually. Some implicatures may be strong, and are almost certainly part of what the speaker wants to communicate. But many implicatures are weak and there is no firm boundary between the strong implicatures and those weak ones which do not form part of the communicator's intentions.

With these ideas in mind we can proceed to describe the problems which this paper will attempt to address.

## 1.2. Two Recurring Problems in Translation Checking

Bible translation (especially into non-Indo-European languages) is a crucible for exegesis. Every translator is familiar with the experience of going to a learned commentary for help on a specific problem of exegesis, which will significantly determine how a verse is translated, only to come away disappointed, feeling that the commentator has been asking all the wrong questions and ignoring some key determiner of meaning. But sometimes even the translations we use as resources, and the textbooks and handbooks we rely on to undergird our decision-making, are not asking the right questions. Or they are, perhaps, assuming things that those of us who work in minority-language contexts cannot take for granted. Because Bible translation is also a point of intersection of what could be rather abstract textual analysis with real acts of communication in the target language. Relevance is arguably an important criterion in exegesis, but perhaps even more obviously in the crafting of a new text to communicate with a new audience. For some time now I have been

making brief notes on verses or passages where I think that a relevance-sensitive hermeneutic would aid translators, or where RT would critique existing translation practice or model translations. I have selected issues from translation checking sessions over the past year or so, supplemented by a few examples from my work on Revelation. Where it is helpful or illustrative I will quote a back-translation of the target language text which alerted me to the problem, but all of these verses have come to my attention through problems in minority language translations. These translation issues cluster around two main focal points.

The first of these is brought into sharpest relief by considering the question of whether “implicit information” in the source text should be made explicit in the translated text, though the problem is much wider than that. It is essentially to do with *implicatures* and since traditional translation theory and practice has no principled way of dealing with implicatures, translational adjustments sometimes proposed or modeled set the translated text adrift to be carried in unpredictable ways by the currents of interaction between text and context.

The second focus has to do with what is sometimes called “contextual consistency” as opposed to “lexical consistency” in translation. In these examples, translational adjustments can drastically change the nature of one of the most accessible dimensions of context – the text itself – distorting or obscuring patterns in the tapestry, with a consequent loss or distortion of meaning.

## 2. A-Drift On a Sea of Implicature

Consider first

2 Corinthians 3:15-16

15 ἀλλ' ἕως σήμερον ἡνίκα ἂν ἀναγινώσκηται Μωϋσῆς, κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν κεῖται· 16 ἡνίκα δὲ ἔαν ἐπιστρέψῃ πρὸς κύριον, περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα.

NRSV 2 Corinthians 3:15-16

15 Indeed, to this very day whenever Moses is read, a veil lies over

their minds; 16 but when one turns to the Lord, the veil is removed.

GNT 2 Corinthians 3:15-16

15 Even today, whenever they read the Law of Moses, the veil still covers their minds. 16 But it can be removed, as the scripture says about Moses: “His veil was removed when he turned to the Lord.”

Cf. Exodus 34:34, LXX

34 ἡνίκα δ' ἂν εἰσπορεύετο Μωυσῆς ἔναντι κυρίου λαλεῖν αὐτῷ περιηρείτο τὸ κάλυμμα ἕως τοῦ ἐκπορεύεσθαι καὶ ἐξελθὼν ἐλάλει πᾶσιν τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ ὅσα ἐνετείλατο αὐτῷ κύριος

There is no doubt that Exodus 34 is an open and active context, a strong component of the mutual cognitive environment of Paul and his readers. But does Paul intend verse 16 to be heard as a direct quote, as GNT makes very explicit by inserting the quotation formula “as the scripture says about Moses”? The move by GNT is problematic on several levels. It adds assertions like “these are the precise words of scripture”, assertions which themselves have a wide array of weak implicature attached. Taken in a canonical context, not the least of the problems is that neither Septuagint nor Hebrew says precisely what GNT puts in quotes (both have *Moses* taking the veil off his own face when he *goes in before* the Lord). Nor does the exact quote suit Paul’s purpose, which is to say something about the Corinthians or Christians in general, not something about Moses. I do not want to exaggerate the problems of the GNT here, because clearly the translators have taken some trouble to compensate for the extra or unintended implicatures involved in their adjustment – a footnote gives an alternative more literal rendering, and the quote is introduced by a clause which makes the statement about Moses illustrative of the experience of Christians. But I suggest that with these techniques the processing effort has increased dramatically all in order to cope with stray implicatures which would not have been generated by leaving the verse allusive rather than quotative.

Consider another example,

1 Corinthians 10:18

18 βλέπετε τὸν Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα· οὐχ οἱ ἐσθίουτες τὰς θυσίας κοινωνοὶ

τοῦ θυσιαστηρίου εἰσίν;

NRSV 1 Corinthians 10:18

18 Consider the people of Israel; are not those who eat the sacrifices partners in the altar?

GNT 1 Corinthians 10:18

18 Consider the people of Israel; those who eat what is offered in sacrifice share in the altar's service to God.

What does it mean to be “partners of the altar”? This is a rather unusual phrase (at least to us) and capable of a wide range of meaning, corresponding to different contexts accessed to derive the implicature which is taken to be “the meaning”. Against a background of understanding of the Jewish communal sacrificial system, the meaning was probably clear to the Corinthians. The Translator’s Handbook comments, highlighting the importance of the mutual cognitive environment:<sup>4)</sup>

As in verse 16, Paul is appealing to well-known facts and common beliefs. The sentence is concise and may need to be expanded in translation. For example, “those who eat the sacrifices share with one another in the sacrifice to God made on the altar.” When an animal was sacrificed by the Hebrews to God, part of it was burned on the altar, and part of it was eaten by the people who were performing this act of worship. The underlying thought, then, is that by sharing in the sacrificial meal, Jewish worshippers enter into a relationship with God that also unites them with one another. Paul’s readers would know, of course, that although some sacrifices had to be burnt whole, there were others that priests, Levites, and even ordinary people could share by eating part of the flesh (see Lev 10:12-15; Deut 18:1-4).

If this social context of reference to sacrifice on an altar is readily accessible to Paul’s audience, it may well be necessary to help readers in non-sacrificially oriented societies. The GNT chooses to make some of this explicit but in a way that is itself ambiguous and problematic, having its own quite different set of possible implicatures. One translation I checked offered as a back-translation of

---

4) P. Ellingworth and H. Hatton, *A Translator’s Handbook on Paul’s First Letter to the Corinthians* (London; New York: UBS, 1985), 200.

their final version “are the ones who make the sacrifice at the altar.” Now this is a reasonable implicature of GNT’s version, but not of the original, and ends up with the people and priests very much confused.

When an implicature is raised to the level of an explicature, or either implicature or explicature raised to an explicit assertion, their status in the interpretation changes. They are now presented as something for which the author takes direct responsibility and intends directly to communicate. That in itself may be problematic. Background information which would be shared by the original author and his audience, or by the speaker and his audience within the world of the text, is not normally explicated. It is part of the mutual cognitive environment and to explicate it (on either level) usually decreases the relevance of the communication by increasing the processing effort for no extra cognitive effects. On relatively rare occasions, when such background information is explicated, it is in order to draw attention to it as the starting point of a discussion (e.g. in Paul’s “We know…” Statements). When we consider the situation of the secondary audience (of a translated document), the situation may be slightly different and some background information does dramatically increase the cognitive effects of the text for little extra processing effort (e.g. the *river* Jordan, the *region* of Judea etc.). The question that has to be decided is – at what cost does this come, in terms of the integrity of the text itself? Are we producing a totally new text which communicates (the same message) to a new audience, or are we giving a new audience access to an existing text? There will necessarily be some trade-off in terms of explicating background information. Usually information in the nature of *explicatures* will not greatly distort the communication when it is made explicit.

But there is a further problem that occurs when implicatures (sometimes weak or disputed implicatures, but even relatively strong ones) are raised to the level of explicatures. They entail their own set of implicatures which are now grounded on the newly created explicature (or even assertion). It is possible that these second level implicatures would have been communicated in the original communication situation, but at best much more weakly. Given that there is also a change of context of communication this new set communicated by the translated text might not represent anything communicated in the original context at all. And even if they had been present for the original audience, they

are now much stronger because they are based not on implicatures but on something which is explicitly vouched for in the text. The down-stream effect of this is most readily seen in minority-language translations which are themselves based on major language translations, like the Good News Translation.

Consider a few more cases

1 Corinthians 10:5

5 ἀλλ' οὐκ ἐν τοῖς πλείοσιν αὐτῶν εὐδόκησεν ὁ θεός, κατεστρώθησαν γὰρ ἐν τῇ ἐρήμῳ.

NRSV 1 Corinthians 10:5

5 Nevertheless, God was not pleased with most of them, and they were struck down in the wilderness.

GNT 1 Corinthians 10:5

5 But even then God was not pleased with most of them, and so their dead bodies were scattered over the desert.

This follows the LXX of Number 14:16, which seems to have read *ψυπ* (scattered) for MT's *שחט* (slaughtered), and while GNT has on this occasion followed a more literal rendering of the Greek verb, the total phrase raises many more questions (who killed them? Who scattered them? Were they killed in one place and then scattered like salt?) and wide array of possible and distracting scenarios. NRSV's restrained rendering does not create such a plethora of implicatures.

1 Corinthians 10:7

7 μηδὲ εἰδωλολάτραι γίνεσθε καθὼς τινες αὐτῶν, ὡσπερ γέγραπται, Ἐκάθισεν ὁ λαὸς φαγεῖν καὶ πίνειν καὶ ἀνέστησαν παίζειν.

NRSV 1 Corinthians 10:7

7 Do not become idolaters as some of them did; as it is written, "The people sat down to eat and drink, and they rose up to play."

GNT 1 Corinthians 10:7

7 nor to worship idols, as some of them did. As the scripture says, "The people sat down to a feast which turned into an orgy of drinking and sex."\*

The Translator’s Handbook judiciously observes “TEV’s translation of the quotation from Exodus 32:6b is a vivid paraphrase, the meaning of which may be implied in the Greek but is not expressed.”<sup>5)</sup> Not only has GNT explicated the sexual component, but it has regrouped the drinking with the play/sex/dance rather than with the eating, where it belongs. Once again, this is a clever and well expressed explication of some implicatures of the original text, but it itself carries so many further implicatures (particularly to do with drunken sexual behaviour) that are at best only weakly derivable from the text.

On an entirely different note are the implicatures of GNT’s

Romans 11:16

16 εἰ δὲ ἡ ἀπαρχὴ ἁγία, καὶ τὸ φύραμα· καὶ εἰ ἡ ῥίζα ἁγία, καὶ οἱ κλάδοι.

NRSV Romans 11:16

16 If the part of the dough offered as first fruits is holy, then the whole batch is holy;

GNT Romans 11:16

16 If the first piece of bread is given to God, then the whole loaf is his also.

GNT raises quite humorous implicatures for the modern reader, in a day of sliced bread, Does God get the crust? Is this a good thing or not?

Notice that the problem is not with the practice of making implicit information explicit *per se* – NRSV also does this. It is really a case of monitoring the possible range of implicatures which are let loose by changing the status of the implicit material.

And in 1 Corinthians 14:17 both NRSV and, much more so, GNT sound like Paul is damning with faint praise, where no slight is intended on the quality of their thanksgiving.

1 Corinthians 14:17

17 σὺ μὲν γὰρ καλῶς εὐχαριστεῖς ἀλλ’ ὁ ἕτερος οὐκ οἰκοδομεῖται.

NRSV 1 Corinthians 14:17

---

5) Ellingworth and Hatton, *Translator’s Handbook on Paul’s First Letter to the Corinthians*, 193.

17 For you may give thanks well enough, but the other person is not built up.

GNT 1 Corinthians 14:17

17 Even if your prayer of thanks to God is quite good, other people are not helped at all.

Very similar to these cases of unintended or uncontrolled implicatures is the problem which arises when a so-called “meaning-based translation” moves in the opposite direction, making a statement which has *fewer* implicatures than the original statement (e.g. promise for oath).

Hebrews 3:11

11 ὡς ὄμοσα ἐν τῇ ὀργῇ μου·

NRSV Hebrews 3:11

11 As in my anger I swore,

GNT Hebrews 3:11

11 I was angry and made a solemn promise:

The contracting set of implicatures involved in GNT’s rendering became evident when I was presented with a back-translation reading just “I was angry and promised...”, now a long way distant from oath-taking.

Romans 12:1

1 ... τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν·

NRSV Romans 12:1

1 ... which is your spiritual worship.

GNT Romans 12:1

1 ... dedicated to his service

This came back in back-translation from a third language as “faithful in doing his work”. Once again, this is quite a reasonable step based on quite strong implicatures derived from the GNT rendering, but now communicating ideas of which are scarcely if at all present in Paul’s text.

The problems discussed here are a subset of the more general problem, a kind of cross-linguistic “semantic drift”, whereby a translated expression moves in one direction from the source text and a secondary translation moves even



further. One of the key points raised by a RT approach is that this is not simply a problem of semantics. It is far more extensive, given the high proportion of the communication content carried by implicatures. In fact it can take place when terms of very similar semantic content are used – a drift of implicature is created by the changing context.

### 3. Unraveling the Tapestry of Context

It is a common-place of translation theory and practice that many words in a source language do not permit a single word to be used in their translation into a given target language. Even word pairs which are a good fit in one context do not correspond to each other in a different context. Such word pairs are said to have different semantic ranges. A word with a broad semantic range in the source language may need to be translated by several different words in the target language. (Let us leave aside for the moment consideration of the fact that the semantics sometimes obscure what is in itself really a pragmatic issue – a consequence of the context-dependent search for optimal relevance.)

Nida and Taber express this idea as the first in their “System of Priorities”: “The Priority of Contextual consistency over Verbal Consistency.”<sup>6)</sup>

“it is inevitable that the choice of the right word in the receptor language to translate a word in the source-language text depends more on the context than upon a fixed system of verbal consistency, i.e. always translating one word in the source language by a corresponding word in the receptor language.”

At first glance this appears entirely consistent with an RT perspective on the importance of context, but in fact it contains a hidden danger based on the nature of and understanding of the term “context”. A problem arises, to which insufficient attention is often given by translators, because an important component of the mutual cognitive environment of a particular word, phrase, or

---

6) E. A. Nida and C. R. Taber, *The Theory and Practice of Translation* (Leiden: E. J. Brill, 1969), 15-22. The quotation is from p.17.

sentence is the text itself, and the other texts to which it explicitly or implicitly refers or alludes. On the assumption that authors are self-conscious and deliberative in their composition of texts, it is reasonable to suppose that choice of a particular word or phrase is made in full awareness (and an assumption of mutual awareness) of its previous use in accessible contexts. These other accessible contexts (be they earlier parts of the same text, or other texts to which connection has been or can be established) are therefore part of the context of interpretation of the new use of the word or phrase, *even when a semanticist might decide that they are being used in a different sense!* When a translator chooses to translate with a different word in the new context, this web of contextual implication is broken and the interpretation of the translated text cannot help but be different from that of the original.

I have elsewhere highlighted the importance of verbal consistency in translation for the book of Revelation<sup>7)</sup>, but a few examples here will help clarify what I mean.

Revelation 6:9

9 εἶδον ὑποκάτω τοῦ θυσιαστηρίου τὰς ψυχὰς τῶν ἐσφαγμένων διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τὴν μαρτυρίαν ἣν εἶχον.

The statement that the souls are of those who have been *slaughtered* (ἐσφαγμένων) immediately evokes two recent contexts – that of the second seal (6:4), and that of the slaughtered Lamb (5:6, 9, 12). Although the former is the more recent one, I suggest that it is less strongly evoked and that the predominant association is with the slaughtered Lamb. The opening of the second seal sees a rider on a red horse permitted to take peace from the earth καὶ ἵνα ἀλλήλους σφάζουσιν (and that they might slaughter one another). Not only is the verb here future active indicative, as opposed to the perfect passive participle in 6:9, but its object is the reciprocal pronoun ἀλλήλους. Access to this context then raises the unanswerable question of whether the slaughtered souls, or even Christians in general, have themselves taken part in the slaughter of others. To attempt to answer this requires unnecessary processing effort and

---

7) S. W. Pattemore, “Repetition in Revelation: Implications for Translation”, *TBT* 53:4 (2002), 425-441.

returns few results. On the other hand, the slaughtered Lamb stands over the whole of the seal-openings as the primary subject, and the perfect passive participle of σφάζω has twice been used of him (5:6, 12, and an aorist passive at 5:9). I conclude from this that, while the association of the death of the martyrs with the period of mutual slaughter may be weakly implied, the association of these people with the Lamb is much more strongly so. These are people whose story is, at least with regard to their death, like the story of the Lamb.

NRSV translates σφάξουσιν as “slaughtered”, a suitably strong and marked word, and the same as has been used of the Lamb in chapter 5, allowing this connection to be made. GNT and CEV use a rather colourless, or semantically drained “killed”, which allows but scarcely encourages the connection. But NLT in this case explicates the fate of the souls under the altar as “those who had been martyred.” Now in terms of contextual consistency, this is a good move, but it completely breaks the connection with the story of the Lamb (who was described as having been “killed”).

Revelation 7:2-3

2 καὶ εἶδον ἄλλον ἄγγελον ... ἔχοντα σφραγίδα θεοῦ ζώντος, καὶ ἔκραξεν φωνῇ μεγάλῃ ... 3 λέγων, Μὴ ἀδικήσητε τὴν γῆν μήτε τὴν θάλασσαν μήτε τὰ δένδρα, ἄχρι σφραγίσωμεν τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν.

The most immediate cognitive environment to which the mention of a seal and of sealing leads, before any cultural or inter-textual contexts are considered, is the inner-textual environment of Revelation 5:1-8:1, in which the scroll with seven seals is the overarching symbol.<sup>8)</sup> There can be little doubt that the choice of identical terminology is not accidental and that there is a deliberate irony here, an irony which works in favour of the people of God. The seals that close the scroll which is first seen in the hand of the one seated on the throne (5:1) presumably bear the imprint of God’s own seal. The *opening* of the seven seals, which is almost complete, is revealing the wrath of God against disobedient humanity. But here there is a simultaneous sealing to take place. And just

8) σφάζω occurs, apart from ch.7; at 5:1, 2, 5, 9; 6:1, 3, 5, 7, 9, 12; 8:1; 9:4.

as the inexorable revelation of the judgment of God has been marked by a repetitive formula (Καὶ ὅτε ἤνοιξεν τὴν σφραγίδα...), so now the sealing of God’s servants is emphasised by repetition (7:2, 3, 4, 5, 8). Against the background of the unsealing of the scroll, with its attendant disasters, the people of God are secured by a process of sealing.

Most versions retain this possibility with a reference to “sealing”, although GNT does dilute the effect a little by saying “marked with God’s seal”. It is CEV that loses the plot here, by referring throughout this scene to “marking” rather than “sealing”. This could be seen as a good example of contextual consistency, but in fact it loses the connection completely, and in the process sets up a closer connection than is warranted to another mark not yet mentioned at this point– the mark of the beast.

The importance of translational consistency for Revelation’s verbal tapestry may be an extreme example, but it is far from unique to this genre. Let us first look at some examples where the textual connection to be made is close by.

Hebrew 2:11b-12a

11 ... δι’ ἣν αἰτίαν οὐκ ἐπαισχύνεται ἀδελφοὺς αὐτοὺς καλεῖν 12 λέγων, Ἐπαγγελῶ τὸ ὄνομά σου τοῖς ἀδελφοῖς μου,

NRSV Hebrew 2:11b-12a

11 ... For this reason Jesus is not ashamed to call them **brothers and sisters**,<sup>1</sup> 12 saying, “I will proclaim your name to my **brothers and sisters**,<sup>m</sup>

GNT Hebrew 2:11b-12a

11 ... That is why Jesus is not ashamed to call them his **family**. 12 He says to God: “I will tell my **people** what you have done;

These two verses have the closest of connections. The quote in v.12 is in support of the assertion of v.11, but GNT obscures this logical link by translating “adelphos” differently in each verse. NRSV is rather awkward with its “brothers and sisters” in each case, but at least it preserves the link. Why could GNT not have used “family” both times? “My people” is significantly wider in its meaning and the quote no longer directly supports the assertion of v.11.

Acts 9:14-16

14 καὶ ὧδε ἔχει ἐξουσίαν παρὰ τῶν ἀρχιερέων δεῖναι πάντα τοὺς

ἐπικαλουμένους τὸ ὄνομά σου. 15 εἶπεν δὲ πρὸς αὐτὸν ὁ κύριος, Πορεύου, ὅτι σκεῦος ἐκλογῆς ἐστίν μοι οὗτος τοῦ βαστάσαι τὸ ὄνομά μου ἐνώπιον ἐθνῶν τε καὶ βασιλέων υἰῶν τε Ἰσραὴλ· 16 ἐγὼ γὰρ ὑποδείξω αὐτῷ ὅσα δεῖ αὐτὸν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματός μου παθεῖν.

NRSV

14 and here he has authority from the chief priests to bind all who invoke your **name**.” 15 But the Lord said to him, “Go, for he is an instrument whom I have chosen to bring my **name** before Gentiles and kings and before the people of Israel; 16 I myself will show him how much he must suffer for the sake of my **name**.”

GNT

14 And he has come to Damascus with authority from the chief priests to arrest all who worship **you**.” 15 The Lord said to him, “Go, because I have chosen him to serve me, to make my **name** known to Gentiles and kings and to the people of Israel. 16 And I myself will show him all that he must suffer for my **sake**.”

Ananias expresses his reluctance to visit Saul by raising inferences about the potential damage to the Lord’s reputation he presents. But the Lord takes up precisely this challenge and turns it back – “I am quite capable of looking after my own interests, thank you Ananias. In fact this man will further those interests and himself suffer for those interests in precisely the same way he has been making others suffer.” These implicatures are made possible by the network of context created by the repetition of the work “name”, a network completely lost in GNT. I am not arguing that a literal “name” is the only possible translation. But the irony and interaction can only be preserved by taking note of this tapestry and replicating it somehow.

1 Corinthians 9:8-10

9 ἐν γὰρ τῷ Μωϋσέως νόμῳ γέγραπται, Οὐ κημώσεις βοῦν ἀλοῶντα. μὴ τῶν βοῶν μέλει τῷ θεῷ 10 ἢ δι’ ἡμᾶς πάντως λέγει; δι’ ἡμᾶς γὰρ ἐγράφη ὅτι ὀφείλει ἐπ’ ἐλπίδι ὁ ἀροτριῶν ἀροτριᾶν καὶ ὁ ἀλοῶν ἐπ’ ἐλπίδι τοῦ μετέχειν.

NRSV

9 For it is written in the law of Moses, “You shall not muzzle an ox while it is **treading out the grain**.” Is it

GNT

9 We read in the Law of Moses, “Do not muzzle an ox when you are using it to **thresh corn**.” Now, is God

<p>for oxen that God is concerned? 10 Or does he not speak entirely for our sake? It was indeed written for our sake, for whoever plows should plow in hope and <b>whoever threshes</b> should thresh in hope of a share in the crop.</p>	<p>concerned about oxen? 10 Didn't he really mean us when he said that? Of course that was written for us. The one who ploughs and the <b>one who reaps</b> should do their work in the hope of getting a share of the crop.</p>
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

Once again we have two verses with a very close connection to each other. In this case the OT quote comes first in v.9 and is then discussed in v.10. GNT is fine in v.9 taken by itself – better in fact than NRSV, which could lead to the idea that the ox is randomly trampling through a corn field (as it appeared to do in one B/T I saw – a case of semantic drift). It is clear in GNT that the oxen are being used for a purpose by a farmer. But then the connection to v.10 is lost in both GNT and NRSV. In the Greek, the precise word used of the ox is used of the person who threshes in hope! In fact this is the point of the analogy – God's concern is not for threshing oxen so much as for people who thresh in hope. This time CEV gets it right, translating with “grinding grain” in each verse.

James 1:9-10

9 Καυχάσθω δὲ ὁ ἀδελφὸς ὁ ταπεινὸς ἐν τῷ ὕψει αὐτοῦ, 10 ὁ δὲ πλούσιος ἐν τῇ ταπεινώσει αὐτοῦ, ὅτι ὡς ἄνθος χόρτου παρελεύσεται.

NRSV

9 Let the believer<sup>c</sup> who is **lowly** he boast in being raised up, 10 and the rich in being brought **low**, because the rich will disappear like a flower in the field.

GNT

9 Those Christians who are **poor** must be glad when God lifts them up, 10 and the rich Christians must be glad when God brings them **down**. For the rich will pass away like the flower of a wild plant.

Little needs to be said here, as it is obvious that GNT has lost the ironic connection between the verses. It takes a lot more effort than warranted to process “bring them down” to get “make poor”.

Now let us consider cases where the web of textual context must be seen on a wider canvas. And just so I am not always putting down GNT, here is a case

where the web of allusion is well woven, at least in the immediate context. In 2 Corinthians 1:3-6 Paul uses παρακαλεω or παρακλησις nine times in four verses: a loud thematic drum beat. And GNT appears to do it well – at least in terms of local lexical consistency (leaving aside the issue that the set of implicatures of “help” is much broader and less marked):

2 Corinthians 1:3-6

3 Let us give thanks to the God and Father of our Lord Jesus Christ, the merciful Father, the God from whom all **help** comes! 4 He **helps** us in all our troubles, so that we are able to **help** others who have all kinds of troubles, using the same **help** that we ourselves have received from God. 5 Just as we have a share in Christ’s many sufferings, so also through Christ we share in God’s great **help**. 6 If we suffer, it is for your **help** and salvation; if we are **helped**, then you too are **helped** and given the strength to endure with patience the same sufferings that we also endure.

So far so good but what about if we range a bit more widely?

2 Corinthians 7:4, 6

4 I am so sure of you; I take such pride in you! In all our troubles I am still full of **courage**; I am running over with joy.

6 But God, who **encourages** the downhearted, **encouraged** us with the coming of Titus.

Once again, pleasingly consistent in the local context. But apparently unrelated to the first chapter. Is this not the same book, talking to the same set of circumstances? And if “encourage” is a suitable translation in ch.7, why not in ch.1?

Let us look at some more examples that begin at a local level but have wider significance:

What about grace in Romans?

Romans 15:15

... διὰ τὴν χάριν τὴν δοθείσάν μοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ

NRSV

GNT

15 ... because of the **grace**  
given me by God

15 ... because of the **privilege**  
God has given me

The Translator's Handbook notes:<sup>9)</sup>

**Because of the privilege God has given me** is literally “because of the grace which was given me by God” (“grace” is taken in the same sense here that it was in 1:5). **Because of the privilege God has given me** may also be rendered as “because God has given me the privilege of being a servant ...” In some languages the closest equivalent of **privilege** may be “the wonderful work”, “the very special task”, or “has honored me by giving me the work of a servant.”

And GNT has indeed translated χάρις in the same way as it did in 1:5. But consider now that in a much closer context we have the following:

Romans 12:3, 6

3 Λέγω γὰρ διὰ τῆς χάριτος τῆς δοθείσης μοι...

6 ἔχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθείσαν ἡμῖν διάφορα, εἴτε προφητείαν κατὰ τὴν ἀναλογίαν τῆς πίστεως,

NRSV

3 For by the **grace** given to me  
I say ...

6 So we are to use our  
different **gifts** in accordance  
with the **grace** that God has  
given us

GNT

3 And because of God's  
**gracious gift** to me I say ...

6 We have **gifts** that differ  
according to the **grace** given  
to us:

Paul has continued, with only minor interruptions, to talk about the responsibilities of Christians towards one another, through to ch. 15. And earlier parts of ch. 15 have quite strongly focused the issue. So for Paul's audience this presents a much more easily accessed context than his opening remarks (e.g. 1:5), and one which is productive of a flood of good cognitive effects. Paul's ministry to the Gentiles is precisely of the same order as that which the Spirit

---

9) B. M. Newman and E. A. Nida, *A Translator's Handbook on Paul's Letter to the Romans* (London; New York: UBS, 1973), 279.



inspires in the Roman Christians in various ways, and his exercise of that ministry is also consistent with what he urges on them in ch. 12. I suggest that it is therefore important that the link be made by similar choice of words in translation. There is, of course, another level of problem revealed here in 12:6 – the complete absence of obvious connection between the English words chosen to translate χάρις and χάρισματa (GNT's move in 12:3 seems to be a good way of tying the two together). But that is another story!

Much more could be said on the translation in Romans of the δικαλος, δικαιοσύνη, δικαιώω series, complicated as it is in English by the existence of two different series of words with quite different connotations for ordinary readers: the Latinate justify, just, justification series with its legal context of meaning, and the Germanic right, righteous, righteousness series with many more personal and moral connotations. And it is further complicated by the ongoing debates over righteousness in Paul as scholars seek to penetrate the first-century cognitive environment within which Paul was writing.<sup>10)</sup> But whatever view one takes about Paul's relationship to and rhetorical stance with respect to second-Temple Judaism, it can scarcely be denied that the heavy usage of this word family forms a developing web of context in Romans against which each subsequent use of a δίκαι- word must be understood and which is obscured by being split in two in English. However, that should be the topic for another paper.

#### 4. Conclusions

Relevance theoretic approaches to translation are sometimes portrayed as representing a retreat from Nida's functional equivalence theory, back towards literalism. It would not be surprising if this was suggested about my present paper, since the translation that comes in for most criticism is the Good News Translation. In response let me first say that I love the GNT and encourage all translators I work with to use it – both to help understand the text and as a model for what can be done in English. Of course, not all retreats are a bad

---

10) For a good summary of the implications for translation of the new perspectives on Paul, see Omanson, 2004.

thing. Retreat from an untenable position in warfare is often a necessary precursor to a new advance. If certain positions taken as a consequence of Nida's theory become untenable in the face of new evidence, then retreat may be necessary. Nida's own continuing output of published material demonstrates a responsiveness to new challenges and evidence not always apparent in all who profess to follow him. But the application of Relevance Theory, so far from being a backwards step, advances our understanding of the pathways of human communication, and therefore of the ways in which translated texts can be expected to communicate. Rather than focusing attention on an attempt to match words or phrases between a source text and a growing translated text, RT forces our attention away from the text itself and onto the interaction of text and context, both original and new, and onto the sea of implicatures which washes over the rocks of contention. But aware now of the diverse currents contributing to the making of meaning, we are not left rudderless, because the principle of optimal relevance allows us some calculated steerage.

Gutt's application of RT to translation explicitly rejects the claims of so-called "literal translations" to be able to convey the meaning of the original.<sup>11)</sup> Throughout this paper I take as firmly established that meaning is paramount in translation, that words have a semantic range which rarely corresponds to that of a word in another language and that context determines the meaning in a particular instance of the word.<sup>12)</sup> It may appear that in some instances relevance considerations move us towards translation decisions similar to those of "unprincipled literalism." But even if this is the case it is for very different and highly defensible reasons. In this paper, I have suggested two types of situation where the results of a "functional equivalence" approach sometimes fail to achieve the stated aims – to communicate the same message to a new audience. First I have discussed the problem of unintended implicatures and the drift of meaning. And secondly I have examined cases where apparently context-sensitive translation decisions in fact set the text adrift from its context. In neither case do we retreat to a rule like "translate as literally as possible". In fact

---

11) See E. A. Gutt, *Translation and Relevance: Cognition and Context*. 2nd ed. (Manchester: St. Jerome, 2000), 130-131, 232.

12) See M. L. Strauss, "Form, Function, and the 'Literal Meaning' Fallacy in English Bible Translation", *TBT* 56:3 (2005), 153-168 for a robust demolition of the fallacy of "literal" translation.

we challenge the meaningfulness of such a rule. Instead we propose a more careful understanding of how the text operates with respect to its intended context.

<주요어>(Keywords)

Relevance Theory, contextual consistency, lexical consistency, Implicature, explicature, translation choice,

<참고문헌>(References)

- Ellingworth, P., and Hatton, H., *A Translator's Handbook on Paul's First Letter to the Corinthians*, London, New York: UBS, 1985.
- Green, G., "Relevance Theory and Biblical Studies", Paper read at SBL International Meeting, at Groningen, The Netherlands, 2004.
- Gutt, E. A., *Relevance Theory: A Guide to Successful Communication in Translation*, Dallas: SIL, 1992.
- Gutt, E. A., *Translation and Relevance: Cognition and Context*, 2nd ed., Manchester: St. Jerome, 2000.
- Newman, B. M., and Nida, E. A., *A Translator's Handbook on Paul's Letter to the Romans*, London, New York: UBS, 1973.
- Nida, E. A., and Taber, C. R., *The Theory and Practice of Translation*, Leiden: E. J. Brill, 1969.
- Omanson, R. L., "Key Terms in Paul's Letters that Shape Theology", *TBT* 55:1 (2004), 142-152.
- Pattemore, S. W., "Repetition in Revelation: Implications for Translation", *TBT* 53:4 (2002), 425-441.
- Pattemore, S. W., *Souls under the Altar: Relevance Theory and the Discourse Structure of Revelation*, UBS Monograph Series, 9, New York: UBS, 2003.
- Pattemore, S., "Framing Nida: The Relevance of Translation Theory in the United Bible Societies", P. Noss, ed., *History of Bible Translation*, Rome: Edizioni di Storia e Letteratura, 2007.
- Sperber, D., and Wilson, D., *Relevance: Communication and Cognition*, 2nd ed., Oxford: Blackwell, 1995.
- Sperber, D., and Wilson, D., "Remarks on Relevance Theory and the Social Sciences", *Multilingua* 16 (1997), 145-151.
- Strauss, M. L., "Form, Function, and the 'Literal Meaning' Fallacy in English Bible Translation", *TBT* 56:3 (2005), 153-168.

## 관련성 이론과 번역의 실제적 선택 - 함축적 의미의 바다를 표류하며 -

스티븐 패트모아 박사  
(세계성서공회연합회 아시아태평양 지역 번역 컨설턴트)

관련성 이론(Relevance Theory)은 초기 1990년대에 언스트-아우구스트 구트(Ernst-August Gutt)에 의해 소개된 이래로 성서 번역계에서 논쟁거리가 되어 왔다. 하지만 그것은 강력하게 추론에 바탕을 둔 행위로 의사 소통을 이해하기 때문에 번역 과정의 설명과 분석에 있어 제공할 것이 많다. 이 논문은 관련성 이론의 몇몇 개념들, 특히 내포적 표현과 외연적 표현의 개념들의 개략적 설명으로 시작한다. 그리고 그것은 저자가 컨설턴트로서 비주류 언어 번역들을 검토하는 과정에서 관찰되어 온 두 가지 문제를 묘사하고, 관련성 이론이 우리로 하여금 어떤 공통적인 번역 행태에 대해 어떻게 의문을 갖게 하는지 보여준다.

이 문제들 중 첫 번째 것은 비주류 언어 번역물이 다른 (예를 들면 영어) 번역물, 특히 의미에 바탕을 둔 번역본으로부터 번역될 때 종종 발생한다. 기존의 번역에 의해 만들어지는 번역 선택들은 텍스트의 함축적 의미들을 좁히거나 넓힐 수 있고, 이 함축적 의미들을 종종 명백한 진술들로 바꿀 수 있다. 이것에 기초한 두 번째 번역물은 원문에서 더 멀어진다. 왜냐하면 원문에서는 단지 하나의 가능한 함축적 의미였던 것이 첫 번째 번역에서는 명백한 진술이 되고 종종 그것과 함께 하나의 완전히 새로운 함축적 정보 묶음을 가져오기 때문이다.

두 번째 문제는 나이다의 번역 원칙 중 하나, 즉 문맥상의 일관성이 어휘상의 일관성보다 더 중요하다는 것에서 발생한다. 이것은 의심할 여지없이 사실이지만, 그 적용은 종종 문맥이 부분적으로 거미줄처럼 얽혀 있는 텍스트 자체에 의해 만들어진다는 사실을 무시해 왔다. 그래서 그 동일한 용어의 이전 사용들이 약간 다른 의미를 가진다 해도 새로운 문맥에서는 그 용어의 의미에 기여한다. 텍스트 그 자체 내에 있는 이 연결 관계를 무시하는 것은 원문의 의미를 왜곡하는 것으로 이끌 수 있다.

이 두 문제는 저자가 번역 컨설팅에서 겪은 실제적 경험에서 나오는 예들에서 볼 수 있으며, 관련성 이론의 통찰력을 사용하여 분석되고 논의된다. 이것은 번역 선택의 적절성에 접근하는 훨씬 더 정확한 길을 제공한다.

<서평>

***The Translator Studies in Intercultural Communication***  
***Special Issue: Evaluation and Translation, 6:2***

(C. Maier, ed., Manchester: St. Jerome Publishing, 2000)

김성희\*

## 1. 서언

주옥같은 한국문학 작품이 많이 있을지라도, 지금까지 노벨 문학상을 한 번도 타지 못한 이유 중의 하나는 그 작품의 가치를 충분히 나타내 줄 번역의 문제와도 관련이 있다. 그만큼 한 작품을 다른 언어와 문화로 번역한다는 것은 쉬운 일이 아니며, 또 하나의 재창조 작업이라 일컬을 수 있는 것이다. 번역을 전문적으로 연구하는 학계에서는 번역 작품의 가치(value)와 질(quality)에 관하여 오랫동안 논의하고 그 중요성을 인식하여 왔다. 그러나 이러한 논의는 오늘날 기술적으로 좀더 전문화 되어야 하는데, 현대 사회와 문화에 발 맞춰가는 번역의 중요성과 필요성의 시대적 요구에 응하여 공헌하고자 시도하는 것이 바로 마이어(C. Maier)가 편집한 저널, *The Translator: Evaluation and Translation*이다.

이 저널은 모두 8편의 논문과, 한편의 아일랜드 고전문학에 대한 논평, 그리고 7편의 최근 번역 작품을 서평 하는 것으로 구성된다. 처음의 8편의 논문은, 이 저널의 제목이(*Evaluation and Translation*) 시사하는 것처럼, 다양한 시각들로부터 번역 작품을 평가하는 기준들과 정의들, 그리고 문제점들을 지적해 준다. 두 번째, 고전문학에 대한 논평은 아일랜드 한 고전문학의 번역자가 식민지적인 상황에서 어떻게 영국의 독자들을 위해 번역했는가를 살펴보면서 정치적 상황과 관련된 문학작품 번역의 문제점들과 방향성에 관하여 논의한다. 마지막으로 7편의 번역 작품 서평은 현재 번역되어진 중요한 책들이 실제로 어떻게 번역되었는가를 예로 제시하며 논의한다. 그러면 구체적으로 각각의 논문들이 번역의 질과, 평가와, 가치에 관하여 어떻게 논의하는지 살펴보고도록 하자.

---

\* 이화여자대학교, 감리교신학대학교, 한세대학교, 평택대학교 강사, 신약학.

## 2. 내용 분석

### 2.1. 번역의 질의 평가: 어디서 이론과 실체가 만날 수 있을까? (Translation Quality Assessment: Where Can Theory and Practice Meet? by S. Lauscher)

라우셔(S. Lauscher)는 이 논문에서, 세계화(global)의 시대적 흐름과 함께 번역의 중요성은 국내외적으로 관심을 높이게 되었으나 번역의 질의 평가(Translation Quality Assessment, 이후로 TQA)에 대한 학문적인 노력은 주로 무시되어 왔다는 화두로 시작한다. 라우셔는 번역의 우수성은 다양한 변수에 의해 작용한다고 주장하면서 번역의 질의 평가(TQA)에 관한 현재 존재하는 모델들을 관찰하고, 실질적인 예를 보여주면서 번역의 질에 대한 번역 과정의 영향을 설명한다. 또한 평가 과정들을 설명하고 규범적인 판단(prescriptive judgement)의 가능성을 위한 함축적인 의미들을 논한다.

라우셔에 의하면, 번역의 우수성의 평가를 위해 번역학자들은 생산적이고 상호주체적인 판단을 가능케 하는 모델들을 번역의 과학적인 이론들에 근거하여 발전시키고자 했다. 라우셔는 이러한 모델들 중, 원문과의 동등성을 기본으로 하는 접근들(equivalence-based approaches)과 기능적인 접근들(functional approaches)을 소개하고 이 평가 모델들의 실제적인 적용 가능성을 논의한다.

동등성(equivalence)을 기본으로 하는 접근법은 초기 번역이론에서 매우 중심적인 개념으로, 번역을 원문과 가장 가깝게 재생산하는 시도이다. 독일의 번역학자 라이스(K. Reis)는 번역물이 원문과 최대한의 동등성을 유지한다면, 그것이 곧 잘된 번역이라고 본다(151). 라이스는 두 단계의 평가 진행을 제안하는데, 첫째 단계는 대상 본문(target text)에서 사용된 언어들의 적절성을 분석하는 일이고, 두 번째 단계는 원문과 대상 본문 사이에 동등함의 정도(degree)를 세우기 위해 두 본문들의 분석을 근거로 원문과 대상 본문들을 비교하는 것이다. 라이스의 모델은 주로 독일과 오스트리아에서 특히 매우 영향력이 있으며, 번역 과정의 번역자의 역할을 강조한다. 그러나 라우셔에 의하면, 실제적인 적용에서 라이스의 접근은 ‘최상의 동등성’(optimum equivalence)을 기준으로 삼는 데 있어서, 매우 모호하고 모든 본문들에 적용할 수 없는 것이라고 지적한다.

라우셔가 두 번째로 소개하는 TQA의 모델은 기능적 접근법이다. 번역의 평가에 대한 기능적인 접근들은 번역하는 일이 원문에 의해 결정된다기보다는 대상 문화(target culture)와 관계되는 요소들에 의해 결정된다는 것을 전제로 한다. ‘기능’이라는 개념은 대상 독자들의 상황을 포함하는 것이고, 번역자에 의해 발

전되고 적용되어온 번역 전략들을 일컫는 말이다. 암만(Ammann)이라는 학자에게 있어서 좋은 번역은 대상 독자들이 대상 본문의 개연적인 해석을 할 수 있도록 도와주는 것이다. 암만은 비평가가 먼저 원문의 일관성과 기능뿐 아니라 대상 본문의 일관성 기능을 정하는 평가 진행을 제안한다. 라우셔는 암만의 기능에 대한 정의 역시 모호하다고 주장한다. 라우셔에 따르면, 암만은 번역의 기능을 일관성 있는 독자 해석으로 본다. 장면들과 구조들의 접근 방법에서도 역시 암만은 어떻게 우리가 장면들을 정의할 수 있고 어떻게 한 장면이 적절한 틀(*framework*)에 의해 주어지는지 정확히 설명하지 않는다는 것이다.

마지막으로, 라우셔는 평가의 진행 과정에 대하여 논의한다. 라우셔에 따르면 평가의 진행은 3가지 요소로 구성되어 있다: 평가하는 주체(*the evaluating subject*), 객체(*the object*), 모델 대상 본문(*the model target text*). 평가하는 주체에 관하여 페차커(*Pochhacker*)는 번역은 다양한 관점으로부터 평가될 수 있고 평가하는 사람의 경험과 번역에 지식에 따라 달라질 수 있다고 지적한다. 라이스는 평가의 객체는 평가하는 사람의 해석에서 존재하는 것이라고 하고, 평가하는 사람의 대상 본문에 대한 해석은 평가의 대상을 구성하고 해석자의 판단에 영향을 준다고 주장한다. 대상 본문에 대한 판단(*judgement*)은 모델 대상 본문, 번역의 이론이 어떻게 작동되는지, 번역이 일어나는 상황에 달려 있다. 이런 상황에서 번역 비평(*translation criticism*)은 평가 과정들을 더 심도 있게 조사할 필요가 있다. 즉, 번역 주체가 끼치는 영향의 단계들을 조사하고, 그러한 단계들에 대한 동의(*agreement*)가 규범적인 판단을 위해 필수 조건임을 강조해야 한다는 것이다.

라우셔의 논문의 공헌은 번역의 질의 평가(TQA)를 위해 학자들의 접근 방법과 실질적인 평가 사이의 거리를 인식하고 그것을 좁히기 위해 번역 과정의 복잡한 실재를 이해할 것과 가능한 개념적 도구를 발전시킬 것을 주장하였다는 것에 있다. 그러한 개념적 도구를 통하여 평가의 현상들을 연구하고 규범적인 판단의 가능성을 연구함에 의해 실질적인 필요들에 더욱 가까이 갈 수 있기 때문이다. 또한 라우셔에 따르면, 번역 작업을 하는 사람들은 번역과 평가의 과정들에서 그들의 역할과 책임을 인지하고, 대화와, 협동과 일치로 통하여 번역의 우수성 및 그 평가의 수준을 높여야 하는데, 이것은 번역의 과정이 단순히 번역자 개인의 선택에 의한 것이 아니라 다양한 요소들에 의한 복잡한 과정임을 이해할 때, 당연한 방향성이라 하겠다.

## 2.2. 번역의 질 평가(TQA)를 위한 전문 용어의 개발: 번역의 질 평가 실제의 비교(*Towards a Terminology for Translation Quality Assessment: A Comparison of TQA Practices by L. Brunette*)



두 번째 논문은 효과적인 번역의 평가를 위해서는 전문 용어가 개발되어야 함을 역설하고, 구체적인 핵심 용어들을 정의하고자 시도한다. 이 논문은 크게 두 개의 장으로 구성되어 있는데, 첫 번째 장은 실용적 개정(pragmatic revision), 번역의 질 평가(TQA), 번역의 질 감독(quality control)을 포함한 다양한 평가 절차들(Assessment procedures)에 초점을 맞춘다. 두 번째 부분은 앞의 연구에서 진행되었던 논리, 상황, 목적 언어 표준 등 평가 기준(Assessment criteria)에 중점을 둔다.

첫 번째로 평가 절차들(Assessment procedures)에 관하여 살펴보면, 현재 일반적 본문들의 번역을 평가하는데 5개 종류의 평가 절차들이 있다: 실용적 개정, 번역의 질 평가, 감독, 교육적 개정, 그리고 신선한 관찰(때로는 질의 확신[quality assurance]이라고도 불림). 이러한 절차들의 비교는 각각의 구체성과 서로 다른 점들을 명확하게 해 준다는 것이다. 저자는 실용적인 교정자들(pragmatic revisors)과 가르치기 위한 교정자(didactic revisor) 사이의 차이점, 가르침을 위한 교정과 번역의 우수성 평가의 차이, 또한 질의 통제(control)와 평가(assessment) 사이의 차이점, 우수성의 확신에 관하여 논하고 다음과 같은 정의를 내린다.

\* 가르침을 위한 개정(Didactic revision) - 전체의 번역된 본문과 원문이, 이미 정의된 방법적, 이론적, 언어적, 본문적, 상황적 기준들로 주의 깊게 비교되는 번역과정의 단계.

\* 번역의 질 평가(Translation Quality Assessment) - 운영적 용어(Management term). 번역된 본문의 우수성을 결정하는 것, 또는 운영적 목적들 즉, 번역자들의 생산성과 번역들의 우수성을 재는 것. 숫자적인 비율이 할당된다.

\* 번역의 질 감독(Quality control) - 운영적 용어. 만들어진 번역물이 요구들, 언어 규정들, 세워진 기준들과 함께 전달되었는지를 확인함.

\* 실용적인 개정(Pragmatic revision) - 번역의 향상을 위해 번역자와의 의논 없이 번역된 본문과 원문을 주의 깊게 비교함.

\* 신선한 관찰(Fresh look) - 대상 본문이 현재의 글쓰기 기준들과 요구들에 부응했는지 확인하기 위해 독립된 문서로 읽기. 이러한 진행에 따라 본문을 관찰하는 사람은 첫 번째 독자의 역할을 하는 것이다.

두 번째로, 평가 기준들(Assessment criteria)에 대하여 살펴보면, 평가 기준들은 쉽게 이해되어야 하고, 실제적이어야 하며 어느 정도 수적으로 제한적이고, 입증할만한 것이어야 한다. 저자는 각 기준들을 논리, 목적, 상황, 언어 규범으로 나누어 설명하고 영어-프랑스어 번역의 예들을 제공한다. 번역의 우수성 평가자와 실용적인 교정자는 대상 본문의 논리(logic)에 관심을 둔다고 한다. 전문가들

은 원문에 근거한 번역을 감정하지 않는다. 번역 작품을 평가하는 데 있어서 첫 번째 단계는 번역이 의미론적으로 잘 연결되어 있는가를 살펴보고 대상 언어 공동체를 위해 효과적인 본문을 구성하고 있는가에 관심을 두는 것이다. 저자는 논리, 일관성, 결속을 다음과 같이 정의한다.

\* 논리(Logic) - 형식과 내용에 의해 정밀하게 구성된 본문의 질. 논리는 일관성과 결속성에 달려 있다.

\* 일관성(Coherence) - 한 개념으로부터 다른 개념으로 이전하는 본문 의미의 계속성. 그리고 그와 같은 의미의 개연성.

\* 결속(Cohesion) - 본문의 형식과 내용의 연속성을 확인하기 위해 사용되는 언어적 수단들.

점점 많은 숫자의 이론가들과 적용가들은 번역된 본문의 목적을 번역의 우수성을 가리는 데 가장 중요한 기준으로 생각한다. 새이저(Sager)는 번역은 의도된 목적의 적합성에 의해 평가될 수 있다고 주장하고, 많은 다른 학자들은 정보의 효과적인 전달을 위해서는 본문의 목적이 가장 주된 요인이라는 것에 동의한다. 논리와 마찬가지로 목적의 기준들은 저자의 의도와 독자에 대한 효과의 두 가지 요소를 가진다.

\* 의도(Intention) - 원문의 저자가 말하고, 설명하고 알리고, 논의하고 추천하고 보여주는 것에 의해 추구되는 것.

\* 효과(Effect) - 번역자가 대상 청중(target audience)에게 전달하고자 하는 것. 대화의 반응적인 측면.

상황(context)은 ‘본문의 환경’ 또는 ‘상황적인 자료들’이라 일컬어지며 정확하게 정의하기에 가장 어려운 기준이다. 이것은 언어, 목적, 논리, 언어 규범을 넘어서는 것이다. 실용적인 본문들에서 연구하는 사람들에게, 이것은 번역의 대상 청중들, 저자, 시간, 장소, 사회 언어적 상황, 사회적 배경, 이데올로기적 환경들을 포괄하는 것이다. 상황의 다양한 구성 요소들은 상호 의존적이라는 사실을 숙지해야만 한다.

\* 상황 - 본문의 생산을 둘러싸고 있는 비언어적 환경들(non-linguistic circumstances). 이러한 환경들은 저자, 시간, 장소의 위치, 번역된 본문의 수명, 본문 타입, 본문을 유통시키는 데 사용되는 매개체, 사회적 상황, 대상 본문의 생산과 관련된 이데올로기적 상황 등을 포함한다.

마지막으로, 왜 언어 규범(Language norm)이 번역의 평가 기준에 속하는 것일까? 언어 규범은 전문가들에게 어색한 구문 문법적 실수들, 잘못된 철자들, 구두점의 실수들, 적절하지 못한 전문 용어들을 단순히 언어 실수들로 보지 말고, 일반적 본문들을 번역하는 데 필요한 대화의 성공을 실패한 것으로 간주하도록 하

게 한다.

\* 언어 규범 - 권위 있는 작품들에 의해 세워진 언어의 규칙들이나 전통들(문법책들, 언어 사전들, 철자 기준들, 스타일 안내서 글쓰기 핸드북 등).

저자는 이러한 전문 용어의 정의를 내리면서 전문 용어는 과정을 통하여 창조되는 것임을 보여주었다. 여기서 제시된 평가 절차들과 기준들을 위한 일반적인 지침들은 번역 학자들이 언어를 발전시키고, 적용하고 사용하도록 격려하기 위한 노력으로 제공된 것이다. 이러한 지침들이 실제적인 방법에서 평가자들에게 유용하게 사용되기 위해서는 부가적인 작업이 필요한데, 저자는 번역 연구를 위한 공통의 용어들과 메타언어(Metalanguage) 범주들이 필요하다고 주장한다.

### 2.3. 학생 번역들을 평가하기 위한 전자 코퍼스에 기초한 접근(A Corpus-Based Approach to Evaluating Student Translations by L. Bowker)

보우커(L. Bowker)의 연구는 번역을 평가하는 기준들이 주관적임을 문제로 지적하면서 번역 실력을 향상시키고자 하는 학생들에게 좀더 객관적이고 구성적인 의견이 제시되어야 한다고 주장한다. 그러한 모델로 보우커는 전자 코퍼스의 장점과 효과를 설명하고 코퍼스의 사용이 번역 평가에서 주관적인 요소들을 줄이고, 평가자와 학생들 모두에게 이득을 준다는 것을 논한다.

이 논문은 4개의 주된 장으로 구성된다. 첫 번째 장은 좋은 평가자가 되기 위한 기본적인 요구 사항들을 정리하고, 두 번째 장은 평가자들이 이용하는 전통적인 자료들의 한계성들을 조사하면서 어떻게 코퍼스가 이러한 약점들을 극복할 수 있는지 연구한다. 세 번째 장은 평가 코퍼스(Evaluation Corpus)의 디자인과 편찬을 묘사한다. 마지막으로 네 번째 장은 이 평가 코퍼스의 유용성을 시험하기 위해 실행되는 한 실험 연구를 소개한다.

첫 번째, 좋은 번역을 창출하기 위해서 번역자는 적어도 원문의 언어에 대한 지식, 대상 언어에 대한 훌륭한 이해, 그리고 주제 분야에 대한 지식을 가지고 있어야 한다(184). 번역을 훈련시키는 교사들은 학생들을 번역의 전문가로 키우기 위해 학생들에게 주제 영역과 본문 타입들의 대표적인 예들을 구체적으로 제시해 주어야 한다는 것이다.

두 번째 장은 평가자들에게 이용 가능한 자료들에 관하여 논한다. 번역 훈련 교사들은 의존해 왔던 전통적인 자료들은 인쇄된 사전들, 그 주제와 평행되는 문서들, 그 분야의 전문가들과의 인터뷰, 직관의 사용 등이다. 많은 번역자들과 평가자들이 사용하고 있는 자료는 인쇄된 사전들이다. 그러나 사전들은 공간의 부

족으로 모든 정보들을 풍부하게 담을 수가 없다. 반면에 전자 코퍼스는 공간의 제한을 받지 않기 때문에 그 분야에서 상당한 수의 개념들과 용어들을 제공할 수 있다. 또한 코퍼스는 그 분야의 전문가들에 의해 쓰인 믿을 수 있는 본문들이며, 검색이나 보충, 업데이트 하는 데 인쇄된 사전들보다 훨씬 용이하다는 것이다.

평행 본문들(parallel texts)은 다른 언어들로 쓰인 독립적인 글들이지만 원문과 같은 대화적 기능을 가진 본문들이다. 그러나 평행 본문들은 전자 코퍼스에 비해 찾기에 느리고 비효율적이다. 전자 코퍼스의 분석은 더욱 이해하기 쉽고 정확한 연구를 하는 데 도움을 준다. 또한 전자 코퍼스는 전문가들에 의해 쓰인 수만 가지의 단어들과 자료들을 포함하고 있고, 한 주제에 관하여서도 여러 전문가들이 쓴 자료들을 포함하고 있기 때문에 쓰이기도 훨씬 용이하고 편협한 의견에 빠질 염려도 덜하다.

세 번째 장은 평가 코퍼스(Evaluation Corpus)의 디자인과 편찬에 관하여 논의한다. 평가 코퍼스는 하나의 집합체적인 명칭이고, 이것은 다시 질의 코퍼스(Quality Corpus), 양의 코퍼스(Quantity Corpus), 부적절한 코퍼스(Inappropriate Corpus)로 나뉜다. 이것의 각각은 내용과 의도하는 기능에 따라 서로 다르다. 질 코퍼스의 주요 목적은 번역자 훈련 교사들로 하여금 학생들이 원문의 개념들과 아이디어들을 올바르게 이해했는지를 판단하기 위한 표준 척도로 기능하는 것이다. 양의 코퍼스는 더 많은 단어들과 특별한 전문 분야의 지식들의 샘플들을 제공하여 번역을 훈련시키는 사람들에게 학생들이 선택한 전문 용어, 표현 방식의 적절성을 확인할 수 있도록 도와준다. 부적절한 코퍼스 역시 학생들로 하여금 자신들의 번역이 어떠한 점에서 부적절한지를 보여주는 증거자료가 된다.

네 번째 장에서는 평가 코퍼스가 학생들을 도우려는 평가자들에게 얼마나 유용한 자료를 제공하는지 실험하는 연구이다. 5명의 학생들에게 프랑스의 컴퓨터 잡지인 *Informatiques magazine*에서 194개 단어들을 발췌해 영어로 해석하게 하고 6명의 평가자들에게 3명은 전통적인 자료들을 사용하여 평가하게 하고, 나머지 3명은 평가 코퍼스를 사용하여 평가하게 한 실험이다. 결과적으로는 평가 코퍼스를 사용한 평가자들이 학생들의 실수도 가장 많이 지적해 냈고, 피드백에 있어서도 주관적이지 않았으며 어휘의 실수도 전통 자료를 사용한 평가자들보다 더 많이 찾아낸다. 학생들의 평가에 대한 반응 역시도 전자 코퍼스의 평가를 받은 것에 더 긍정적이었다.

저자는 이 연구에서 전자 코퍼스의 사용이 번역의 평가에서 주관적인 요소들을 경감시키고, 번역하는 학생들과 평가자들 모두에게 이익을 주는 것임을 보여주었다. 전통적인 자료들을 사용하는 평가보다 훨씬 더 객관적인 제시 증거들을 학생들에게 보일 수 있으며, 풍부한 자료들과 신뢰할 만한 자료들을 제공하기 때

문이다. 그렇다고 하더라도 전자 코퍼스를 만병통치약인 것처럼 완전히 신뢰해서는 안 되며, 단지 좀더 객관적이고 개인적인 자료들을 제공하는 것으로 이해해야 할 것이다. 그리고 미래의 연구를 위해서 전자 코퍼스의 가능성 있는 적용들을 더욱 확장하는 연구들이 진행되어야 할 것이다.

#### 2.4. 아라비아어로부터 제2의 언어인 영어로 번역한 작품을 평가하는 것에 있어서 비평적인 구조들(Critical Structures in the Evaluation of Translations from Arabic into English as a Second Language. by S. Campbell)

이 논문은 영어가 제2의 언어인 사람이 자기 나라의 작품을 영어로 번역했을 때 그것을 평가할 수 있는 기준은 원문의 비평적(critical) 구조들을 잘 파악해 낼 수 있는 능력에 있음을 제시하는 것이다. 캠벨(S. Cambell)은 이러한 비평적인 구조들이 학생들의 번역을 평가하는 데 있어서 도울 수 있는 중요한 자료들을 제공한다. 캠벨은 영어로 쓰이지 않은 작품을 제2 언어인 영어로 번역할 때(Translation into English as a second language, TRESL), 그것 역시 평가의 과정을 거쳐야 함을 역설하는데, 제2 언어로 작품을 번역할 때는 특성상 다른 평가 기준들이 고려되어야 하기 때문이다.

캠벨은 왜 이러한 번역을 위한 평가들이 요구되는지를 다양한 이론적 실질적 관점들과 함께 설명하기 위한 실제 연구로, 9명의 번역 학생들이 아라비아어의 작품을 영어로 번역할 때 구절들을 어떻게 생략하고 관계적인 절들을 어떻게 다루는지 연구한다. 결과적으로 아라비아어-영어의 번역 과정과 영어를 제2 언어로 번역하는 사람들의 인식 스타일을 평가하는 데 있어서 비평적인(critical) 구조들이 유용성을 갖는다는 것이다.

캠벨의 연구에서 보여주는 것은, 비평적인 구조들을 중심으로 한 자료들이 아라비아어를 제2 언어인 영어로 번역하는 사람들의 능력에 대한 기본적인 관점들을 제공할 수 있다는 것이다. 횡단 절(cross-clause) 진행이나 인식의 스타일(cognitive style) 또는 인식 있는 배열에 관한 정보도 두세 개의 구조들로부터 얻어질 수 있다. 이러한 접근은 제2 언어로 번역된 작품이 제1 언어로 번역된 작품과는 다른 기준들로 평가되어야 함을 증명하는 것이다. 캠벨은 마지막으로 이 분야에서의 앞으로의 연구를 위해 번역자들과 포스트콜로니얼 시대에 있어서 번역 교육자들의 진정한 필요에 특별한 관심과 더불어 진행될 것을 추천한다.

## 2.5. 초보자들의 재표현과 창조성: 긍정적인 접근(Evaluating Beginners' Re-expression and Creativity: A Positive Approach. by G. L. Bastin)

번역은 이해(comprehension), 개념화(conceptualization), 재표현(re-expression)으로 구성되는 커뮤니케이션 진행 단계로 설명될 수 있는데, 대부분의 이론적 교육적 연구들은 이해와 개념화에만 초점을 맞추어 왔다. 그러나 세 번째 단계, 즉 재표현을 위한 이론적 기본이 정립되어야 하는 필요성이 증가하고 있다. 본 논문은 번역에 있어서 재표현에 대한 평가에 중점을 둔다.

자기의 사고를 표현하고 쓴다는 것은 언어의 기술적인 측면, 문법, 어문, 철자의 지식, 인식의 능력, 일관성, 결속, 상호텍스트성 등을 포함하는 매우 복잡한 과정이다. 그러나 번역에서는 자신의 사고를 쓰거나 표현되어야 한다는 사실은 없다. 대신에 다른 사람의 메시지를 잘 전달해야 하는 의무만이 있는 것이다. 그러므로 우리는 '표현'이라 부를 수 없고 '재표현'이라는 말을 써야 한다. 이것은 번역 훈련을 받는 이들에게 원문의 언어를 문자 그대로 옮기려는 자세를 막고, 오히려 그들로 하여금 자연스럽게 이해한 메시지를 잘 전달하도록 인도하는 것을 말한다. 원문의 목적을 이해하는 것은 도움이 된다. 그러나 대상 본문의 목적을 아는 것은 재표현의 지침서를 제공하는 것이다. 재표현의 전략은 문자적인 해석에서 풀어쓰기(periphrasis), 더 나아가 재창조의 단계를 거치는 것이다.

잘못된 번역들을 바로잡기 위해 다양한 전략들이 필요하다. 저자가 제시하는 첫 번째 전략은 문법, 구체적인 철자 규칙들, 작문의 관례, 사전적 보충들을 통해서 대상 언어에 대한 학생의 지식을 높여주는 것이다. 두 번째 전략은 학생들에게 원문을 이해하기 위한 모든 도구들에 대한 필요한 지침들을 제공하는 것이다. 원문의 단어가 대상 언어 안에서 그 의도된 의미를 충분히 표현해내지 못할 때, 풀어쓰기(periphrasis)는 기능적으로 재표현하는 유용한 방법이 될 수 있다. 창조적인 번역자는 원문으로부터 완전히 떠나 독자들의 일반적 상식을 고려하면서, 원저자가 말하는 것과는 다른 표현으로 말할 수 있으나 원저자가 의도하는 의미를 잘 전달하는 것이다.

번역 작품은 기능적 본문을 생산하기 위해 가능한 한 창조적으로 완성되어야만 한다. 창조성은 문자 중심적 해석으로부터 벗어나는 것을 의미한다. 학생들이 그러한 문자 중심적 해석으로부터 벗어나기를 원한다면 교사들은 학생들이 어떻게 창조성을 개발해야 하는지 보여주어야 한다. 저자는 학생들의 창조성 개발을 위해 학생들이 얼마만큼 자유로이 개념들을 재표현 할 수 있는지 그 경계를 설명할 수 있는지 보여주어야 한다고 주장한다. 또한 학생들의 창조성을 자극하기 위

해 브레인스토밍(brainstorming), 창조성을 개발하기 위한 마음 비우기, 다양한 답을 찾을 수 있는 가능성을 열어놓기 등의 기술을 사용할 수 있으며 교사 자신의 창조성을 개발하여 학생들에게 보여주는 것도 매우 중요하다고 주장한다.

## 2.6. 표준화의 두 가지 측면 – 문학의 대화에서 지역주의의 번역에 관하여(The Two Faces of Standardization: On the Translation of Regionalism in Literary Dialogue. by R. Leppihalme).

문학에서 방언의 사용은 언어의 풍부함이나 문학의 개성을 창조하는 한 방법이다. 그러나 방언이나 사회방언(sociolect) 같은 비표준 언어들만 번역자들에게 어려운 문제이다. 왜냐하면 그와 같은 언어들만 대상언어로 표현하기 어렵고, 그러다보면 원문의 독특한 성격은 번역에서 약해지거나 사라지기 때문이다. 이 논문은 지역적 방언 언어로 구성되어 있는 한 원문을 번역자가 어떠한 전략으로 다루고 있는지를 연구한다. 일반적인 전략은 방언을 번역에 있어서 표준화(standardization) 하는 것이다. 이것이 얼마나 원문의 문학성을 떨어뜨리는 것일까? 이 연구를 위해 저자는 파탈로(K. Paatalo)의 *Koillismaa*(1960)이 하눌라(R. Hannula)에 의해 번역된 *Our Daily Bread* (1990)를 예로 삼는다.

파탈로(1919- )의 초기 삶은 가난과 굴욕으로 점철되어 있다. 그는 핀란드의 북동쪽 시골 지역에서 자라났으며 그의 작품들 역시 농부들, 가난한 사람들의 경험을 반영하고 있다. 그의 책들은 핀란드에서 널리 읽히고 있으며 그 영향력 역시 무시할 수 없다. 1960년에 쓰인 그의 작품 *Koillismaa*(북동쪽)은 30년 후에 *Our Daily Bread*란 제목으로 영어로 번역되었다. 별목꾼과 농부들의 가난한 삶을 반영하고 있는 이 소설은 실제적인 전승에서 쓰였고 삶의 진실함을 드러내고 있다. 이런 면에서 이 소설에 나타난 핀란드 북동쪽 지방의 방언과 대화는 중요한 역할을 담당한다. 즉 이 소설에 나타난 지방적 성향(regionalism)은 소설의 성격을 드러내는 데 핵심적 요소라고 할 수 있는 것이다. 지역주의(regionalism)란 용어는 크게 표준말로부터 구분되어 방언으로 사용되는 다양한 언어와 그 성격들을 포괄하는 개념이다. 지역주의 성격이 강한 소설과 그 번역의 본문을 비교해 볼 때 번역문들은 대부분 표준 영어로 쓰고, 문학작품의 언어적 특성의 많은 부분이 사라지게 되었다.

원문에서 사용되는 지역주의의 주된 기능은 앞에서 설명한 대로 사회문화적인 상황을 창조시키고, 개별화된 등장인물들을 만들며, 유머를 덧붙이는 것이었다. 표준화를 시키는 번역의 과정에서 이러한 성격들은 당연히 감소될 수밖에 없다. 그러나 번역에 대한 평가는 이것을 읽는 대상 독자들과 함께 이루어져야 한다.

*Our Daily Bread*를 읽고 나서 많은 독자들은 번역에 감사하는 편지를 보냈다. 핀란드에 대해 별 지식이 없었던 독자들은 핀란드인들의 ‘타자성’(otherness)에 관심을 두었고 독자들의 반응을 살펴보면 책의 내용과 메시지들이 잘 전달되었음을 보여준다.

결론적으로, 저자는 원문의 지역적인 요소들이 번역자에 의해서 일반적으로 표준화된 영어로 번역이 되었고, 따라서 원문이 가지고 있었던 지역주의의 기능들은 약화되었다 할지라도 핀란드의 지역적 실상에 대해 북미 독자들에게 잘 알려져 번역의 의도된 바가 달성되었다고 주장한다. 저자는 또한 약화되거나 잃어버린 요소들—사회문화적 상황, 유머 등장인물의 개별화—역시 완전히 잃어버려진 것은 아니라고 하는데, 왜냐하면 독자들의 읽는 경험에서 감정적으로 충분히 그런 요소들이 채워졌기 때문이다. 저자는 이러한 지역적 요소가 강한 원문을 그 원래의 문학성을 보존하면서 번역하는 다른 방법들이 있는지 계속적으로 모색되어야 한다고 주장하며 글을 마친다.

## 2.7. 프랑스에서의 번역 질의 평가와 문학적 번역(Quality Assessment and Literary Translation in France. by I. Vanderschelden)

이 논문은 프랑스의 문학적 통합 시스템에서 문학적 번역의 현 위치를 연구한다. 출판사들, 문학적 번역자들, 책 비평가들의 다양한 입장들을 고려하면서, 프랑스에서 번역된 문학의 영향을 연구하고, 문학 번역자와 번역된 문학의 가시성을 연구한다. 구체적으로, 이 논문은 프랑스에서 출판된 번역물의 우수성 평가에 대한 이슈를 제시하고, 번역된 문학작품이 평가될 때 적용된 기준점들을 분석한다. 여기에서 발전된 논의들은 주로 인터뷰를 통한 프랑스 출판사들과 문학적 번역자들에 관하여 수집된 정보에 기초하고 있으며, 프랑스 미디어에서 번역된 작품들에 대한 서평에 근거한 것이다.

번역은 전통적으로 프랑스 문학의 상황에서 중요한 위치를 차지해 왔다. 미국이나 유럽의 다른 나라들과 비교하여 외국 문학들의 인기가 많으며 프랑스 시장에서 번역된 문학작품들의 경쟁력도 매우 크다. 그럼에도 불구하고 번역의 질을 가늠하는 분별력 있는 형식이 없음을 저자는 문제로 제기한다. 즉 전문성이 떨어진다는 것이다. 저자는 출판인과 번역자, 책 서평자의 입장에서 어떠한 번역의 질의 평가 기준을 가지고 있는지 분석한다.

프랑스는 번역된 외국문학을 평가할 때, 본문의 질(quality)들로 평가되기보다는 외국작품들 자체로 평가된다. 예를 들어 1993년에 노벨문학상을 받은 토니 모리슨의 소설 *Paradis*(1997)가 프랑스어로 번역되었는데, 그것의 서평에서는 주



로 저자에 관한 것, 책의 주제, 또는 프랑스의 문화와는 전혀 다른 이국적인 부분의 내용에 관심이 있지, 번역의 질 자체를 평가하는 데는 관심을 두지 않았다고 한다. 번역을 평가하는 데 있어서 주로 형식적인 이슈들이 관심의 대상이 되어 왔으나, 서평에서는 더 고려되어야 하는 다른 기준들이 있다는 것이다.

저자는 1990년대 프랑스에서 문학 번역을 둘러싼 다양한 실제들의 분석과 함께 번역과 번역자의 비가시성을 확고히 보여주고 이러한 상황이 바로 프랑스의 상황임을 드러낸다. 이러한 상황에서 번역자는 종종 무시되고 당연하게 여겨지며, 번역에 대한 평가 역시 대상 중심적이고, 주관적인 전제들에 의존하기 때문에 신뢰하기 어렵다는 것이다. 이 글은 프랑스에서 외국문학의 위치와 중요성이 매우 높게 인식된다 할지라도 번역 작품의 우수성과 번역자들은 일반적으로 사람들의 인식으로부터 부재하고 있다는 것을 지적함으로써 앞으로 프랑스 번역문학의 질적인 발전을 위한 중을 올리고 있다.

## 2.8. 신문들 안에서의 번역(Translation in the Broadsheets. by P. Fawcett)

영어 문서로 번역되는 문학이 하락세를 타고 있음에도 불구하고 영국에서 출판되는 신문들과 서평 저널은 서평자들을 계속 초청하여 번역 문학을 서평하도록 하고 번역에 대한 넓은 문제들을 논의한다. 이 연구는 번역 비평이 진행되는 암묵적인 틀을 정의하는 기준점들을 발견하기 위한 시도로, 그와 같은 서평들의 샘플을 연구하고, 어떤 것이 우선되는 번역 전략인지 연구한다.

저자는 번역 비평에서 일반적으로 선호하는 요인들은 본문의 명료함(transparency), 원문 중심의 양식으로 번역된 것을 매우 싫어함, 비평을 되살리기 위한 증거를 중단함, 비평을 정당화시키는 어떤 분석도 허락하지 않는 경향, 정의되지 않은 권위에 근거하여 만들어진 비평, 정보에 대한 규정이 없는 것이 기준, 독자에게 원문을 제공하는 것에 대해 많이 소개하지 않음, 부정적인 비평에 있어서 매우 솔직한 자세와 같은 것으로 열거한다. 종종 이론적으로 뒷받침이 되지 않는 근거들을 바탕으로 한 판단들이 존재함을 고려할 때, 영국의 신문이나 저널에서 진행되고 있는 서평들은 잘 설명되지 않는 권위와 객관적인 평가 기회를 독자들에게 제공하지 않음으로 인해 책임성이 없는 기관의 양태를 보여준다고 한다. 그럼에도 불구하고 저자는 번역 작품은 반드시 서평과 비평가들이 필요하다고 결론짓는다.

## 2.9. 고전 작품 재방문하기(Revisiting the Classics), 아일랜드 시와 함께 겨울 지내기: 영어 번역에서의 연맹과 자서문학(Wintering

### Out with Irish Poetry: Affiliation and Autobiography in English Translation)

1972년 헨네이(S. Heaney)는 12세기 익명의 작가에 의해 쓰인 것으로 추정되는 *Buile Suibhne*을 번역하기 시작하였다. 북아일랜드의 왕 스위니(Suibhne)는 한 기독교인의 저주의 결과로 전쟁에서 큰 충격을 받고 미치게 되었으며 도망올쳤다. 헨네이는 1972년에 그의 수집 *Wintering Out*을 마쳤고, 그 이후로 시인과 작가의 역할을 한다. 1972년 1월 30일 일요일 대량학살 사건이후, 헨네이는 북아일랜드로부터 아일랜드 공화국으로 이주하고 번역자로서의 일에 힘을 쏟는다. 1983년에는 시들을 수정하고 *Sweeney Astray*라는 제목 하에 *Field Day*를 번역하고 출판했다. 우리는 이것을 어떻게 평가할 수 있을까? 저자는 다음과 같은 평가들을 열거한다.

첫 번째, *Sweeney Astray*의 존재자체에 맞추어 실용적인 평가를 하는 견해이다. 어떤 중세학자나 아일랜드 문학에 대한 교사도 헨네이가 그의 관심을 *Buile Suibhne*에 두고 번역한 것에 대해 감사해야 한다는 것이다. 두 번째 평가는 *Sweeney Astray*를 역사적인 문서로 보고 그와 같은 성격의 것으로 평가하는 것이다. 이 문서는 먼저 헨네이에 관하여 많이 말하고 있고, 시인으로서 그 자신을 세우는 방법에 관하여 말하여 준다. 그의 번역은 헨네이의 민족성에 대한 질문과 힘겨운 씨름을 한 표시이다.

세 번째로, 저자는 *Sweeney Astray*와 같은 번역 작품을 원문의 대표성에 의해서 평가하기를 제시한다. *Buile Suibhne*는 다른 모든 아일랜드 이야기들과 마찬가지로, 주된 인물들에 의해 말해지는 삽입 시들과 산문들로 구성된다. 우리는 본문이 어떻게 모이게 되었고, 왜 모이게 되었는지, 역사적인 이해는 무엇인지, 어떻게 그 시대의 문화적 생산물을 반영하는가에 관하여 물어야 한다. 짧게 말하면, 본문의 문화적 기능들이 무엇이었는가를 물어야 한다는 것이다. 반면에, *Sweeney Astray*는 이러한 이슈들에 대하여 거의 침묵을 지킨다. 헨네이의 번역에서 가장 힘든 것은 원문과 관련된 방향성의 부족이며 원문을 관통하는 비전을 제시하지 못하는 것이다.

네 번째 평가의 수준은 번역자에 의해서 선택된 언어들과 원문의 언어들을 비교하는 것이다. 헨네이의 번역 전략들을 살펴보면, 주로 영어를 사용하는 독자들을 고려하여 쓰고 있음을 볼 수 있다. 따라서 *Sweeney Astray*는 대상 언어의 시스템에 완전히 맞추어서 번역된 것의 특징을 요약적으로 보여주고 있다. 이것은 역설적으로 초기 아일랜드 문학과 문화에 대한 통찰력은 거의 제공하지 않았다는 것을 의미하기도 하는 것이다.

## 2.10. 책 서평들(Book Reviews)

대부분의 모든 저널이 그러하듯이 *The Translator* 역시 마지막 부분에서 최근 번역된 책 또는 번역비평학과 관련된 7권의 책을 서평하면서, 이러한 번역 문학이 앞에서 논의된 번역의 평가 기준에 실제로 얼마나 잘 적용되어 번역되었는지를 비교할 수 있는 예를 제시한다. 각각의 책을 비평가들이 어떻게 서평을 하고 있는지 요약하면 다음과 같다.

서평자가 비평하고 있는 첫 번째 책은 버만(A. Berman)의 *Pour une critique des traductions: John Donne* (1995)이다. 서평자에 따르면, 버만은 비평(criticism), 주석(commentary), 번역(translation) 사이의 근본적인 차이점들을 정리하고, 번역이 비평보다 본문의 주석서의 전통적인 실제들에 더 가깝다고 지적한다. 버만의 책은 2장으로 구성된다고 한다. 첫 번째 장은 넓은 이론적, 방법론적인 설명에 치중되고 두 번째 장은 Donne's 비가, 'Going to Bed'의 다양한 번역들의 실제적인 비평을 다룬다. 그의 프로젝트는 이상적이라기보다는 구체적이고 교육적임을 알 수 있다. 새로운 비평의 한 방법으로, 버만이 제시하는 것은 구체성을 주제화하고, 언어, 본문, 번역의 명백한 이론을 근거로 하여 그것의 방법론을 생산하는 것이다. (시에버드 [R. Sieburth] 평)

두 번째 책은 일본 작가가 쓴 요시모토(N. Yoshimoto)의 *Kitchen*을 박커스(M. Backus)가 영어로 번역한 소설이다. 박커스는 서양인들이 일본 소설에 의해 일반적으로 가지고 있는 이미지를 뒤엎는데 성공했다 할지라도, 그의 번역은 그 질에 있어서 성공적이라 할 수 없다고 한다. 왜냐하면 좋은 번역은 원문의 성향을 독자가 알 수 있도록 충분히 반영하고 있어야 하기 때문이다. 저자는 박커스가 대화 소통적이고 특색적인 번역을 한 것에 관하여서는 격하시키고 싶지 않지만, 아직 번역이 원문 작가의 고유어를 많이 잃지 않는 틀 안에서 더욱 의미 있게 번역할 수 있어야 한다고 믿는다. (터니[A. Turney] 평)

세 번째는 *Quartet of Joy*라는 마타(M. A. Matar)에 의한 아랍어 시가 영어로 번역된 작품이다. *Quartet of Joy*는 그 자체가 모호하고 이해하기 쉽지 않은 시이다. 이러한 모호성은 사랑 시에서 나타나는 전형적인 현상으로, 성경의 아가서나 시편이 보여주는 것처럼 상징적이고 모호한 내용과 함께 유대-기독교 성경과 코란의 내용들이 암시되어 있다. 이러한 작품을 평가하기 위한 첫 번째 기준은 번역자의 그 작품에 대한 자신의 평가와 그 작업을 테스트하는 일이고, 두 번째 기준은 제안된 학계의 적절성과 번역자들이 그것을 성공했는가를 살펴보는 것이며, 세 번째는 번역의 우수성을 살펴보는 것이다. (디록스[P. Theroux] 평)

네 번째 책은 모리슨(T. Morrison)의 *Paradise*가 켈리오뉴비(J. Guiloineaby)

에 의해 프랑스어로 번역된 작품이다(1998년). 이 책은 번역되던 해 6월쯤에는 이미 프랑스에서 베스트셀러가 되었는데, 프랑스에서의 인기는 모리슨의 소설적 재능에 대한 인식과 그녀의 인종적, 계급적, 성(gender)의 대립 관계를 묘사한 것에 대한 사람들의 관심 때문이다. 그러나 번역된 본문을 읽어보면, 프랑스 출판인이 책의 명성에 따라 과는 것에만 관심을 두었다는 것만 알 수 있다. 이 서평은 번역물의 출판이 유명한 작가, 책들에만 의존하고, 번역의 과정이나 평가에는 소홀해하는 출판 시스템의 결과들을 지적한다. *Paradise*에 대한 프랑스어 번역은 아프리카-아메리칸 작가들에 대한 감상보다는 문학상 받은 것에 대한 존경을 보여 주고 있고 문학의 글로벌 시장과 상업화를 이루는 데 중점을 두었다는 것이다. 이러한 사실은 번역 과정에 대한 무관심으로 인해 가장 첫 번째로 추구해야 할 중요한 가치들을 잃어버리는 결과를 낳는다는 것을 보여준다. (케니[F. M. Kenney] 평)

다섯 번째 서평은 시스네로스(S. Cisneros)의 소설 *Woman Hollering Creek and Other Stories*이 발렌주엘라(L. Valenzuela)에 의해 멕시코 스페인어로 번역된 작품에 관한 것이다. 그 중에 나오는 이야기 중의 하나인 ‘Mericans’에서 시스네로스는 경계선상에 사는 사람들의 동적인 삶의 주제를 발전시킨다. ‘Merican’이라는 단어는 Mexican + American의 합성어적 신조어로, 멕시코와 북미의 경계선상의 지역에 사는 사람들의 정체성을 일컫는다. 이 이야기에 나오는 인물 중의 하나인 미카엘라(Micaela)가 바로 그와 같은 존재이다. 그녀는 혼종적이며 (hybrid), 메스티자(mestiza)이고, 경계적 삶의 체화인 것이다. 그녀는 어느 한 곳에도 속하지 않고 뿌리 없는 사람이 아닌 것이다. 시스네로스의 작품은 혼종적인 경험을 그녀의 독자들에게 다양성의 상황에서 읽도록 대화하는 것이다. 이와 같은 작품을 번역할 때 고려해야 할 점은 본문이 전달하고자 하는 혼종적 특징을 잘 반영하여 재생산해야 한다는 것이다. (노기[P. G. Y. Nogue] 평)

여섯 번째 서평하고 있는 책은 독일의 라이스(K. Reis)가 지은 *Translation Criticism - The Potentials and Limitations: Categories and Criteria for Translation Quality Assessment*가 로즈(E. F. Rhodes)에 의해 번역된 작품이다. 번역 연구에 있어서 대부분의 영어책들의 저자는 불어, 독어, 이탈리아어, 스페인어어처럼 중요한 언어들에 대한 불충분한 지식을 가지고 있다. 이러한 상황에서 라이스의 독창성 있는 책이 30년 만에 영어로 번역되어서 읽힐 수 있다는 것은 매우 환영할 만한 일이라고 한다. 라이스는 번역 비평을 위한 네 가지 요구 사항을 다음과 같이 정리한다. 1) 본문 중심의 번역은 언어적/비언어적 요소들을 모두 고려하는 그 본문의 타입에 따라 평가되어야 한다. 2) 독자들을 위한 목적 중심의 번역은 객관적인 기준에 따라 평가되어야 한다. 3) 모든 번역들은 해석과 번역자

의 주관적인 요소들에 의해 영향을 받고, 어떤 평가도 이러한 요소들을 허락하며 또한 해석에 있어서 비평가의 주체성 역시 허락되어야 한다. 4) 번역 비평은 객관적이어야 하며 주관적인 요소들도 설명되어야 한다. (세이저[J. C. Sager] 평)

마지막 서평은 워딩톤(C. Waddington)의 *A Comparative Study of Different General Translation Assessment Methods*이며 이것은 스페인어로 번역이 되었다. 워딩톤의 책이 번역학의 중요한 연구 자료인 까닭은 번역을 훈련시키는 교사들의 학생들 평가에 관하여 다루고 있기 때문이다. 이 연구는 두 개의 장으로 구성된다. 첫 번째 장은 저자의 전통적인 번역 평가의 기준들, 즉 언어의 실수들이나 의미의 잘못된 전달 등에 기초한 기준들에 대한 만족스럽지 못함을 설명한다. 두 번째 장은 워딩톤이 64명의 학부생들과 함께 실험한 연구를 설명하는데, 이 실험의 목적은 제2 언어로 번역을 할 때에 번역의 우수성을 향상시키는 것에 관한 가설들을 테스트하는 것이다. 워딩톤의 공헌은 번역 훈련 교사들로 하여금 A/E 타입의 점수들을 주는 것에 만족하지 말고 실수들의 타입을 분석하고 규명하는 데 도움을 주어 가르침의 수준을 향상시키는 것이다. 서평자는 이 작품이 번역의 질과 평가와 관련된 개념들과 이론들에 관심 있는 사람들에게 훌륭한 정보를 제공해 준다고 논평한다. (무에스[L. Muies] 평)

### 3. 평가 및 결론

다른 나라의 언어와 사상과 문화가 담겨져 있는 글을 자국의 언어로 번역한다는 것은 마치 예술가가 작품을 생산해 내놓는 것과 같은 창조적인 예술 작업이다. 우리는 많은 번역 작품을 읽고 그것의 중요성을 인식하면서도 번역자의 자질, 번역의 과정, 번역의 우수성에 대한 평가를 전문적으로 다루는 것에는 많은 관심을 기울이지 못했다. 필자가 이 글에서 소개한 저널, *The Translator: Evaluation and Translation* 은 번역 분야의 여러 전문가들이 번역의 질, 번역자, 번역의 가치 및 평가, 번역 출판사와 시장의 동향, 번역 교사들의 교육 방법과 학생들을 위한 평가 기준 등 번역에 관한 주요한 사안들을 전문적이고 객관적인 시각에서 다루고 있다는 점에서 높이 살 만하다.

이 저널은 모두 9편의 번역에 관련된 주제를 다루는 논문과 7권의 책을 서평하고 있는 것으로 구성되어 있으며 전문가들의 다양한 의견 및 시각과 영어, 불어, 독어, 스페인어 문화권에서 번역 연구가 어떻게 진행되고 있는지 잘 살펴 볼 수 있다. 그러나 편집된 순서의 어떤 일관성을 찾아볼 수가 없었고, 같은 주제가 각 논문에서 서로 겹쳐지는 부분이 많이 보였다. 논문의 저자들도 주로 유럽과 영어

권이고, 그들의 상황을 담은 글들이기 많기 때문에 상대적으로 아시아, 아프리카, 러시아 등의 지역에서 진행되는 번역 문학의 상황을 담을 수 없었던 한계가 있다. 그럼에도 불구하고 이 저널의 논문들은 번역의 질을 높이고 번역의 평가 기준을 확립해 나가는 단계를 위해서는 충분한 공헌을 하고 있다.

라우셔에 의한 첫 번째 논문은 번역의 질의 평가를 위해 과학적 근거를 가지고 만든 모델들이 실제적 적용에서는 거리가 있다는 사실을 드러내고, 그 거리를 좁히기 위해서는 번역의 과정이 단순하지 않고 복잡한 실체라는 것을 이해하여야 한다고 주장한다. 또한 번역자들이 서로 대화 가운데 협력하고 동의를 만들어야 번역의 질을 높일 수 있다고 한다. 두 번째 논문에서 브뤼네트는 번역의 질을 높이기 위해서는 구체적인 개념들이 도구화되고 정의되어야 함을 시사한다. 평가라는 것 자체가 매우 주관적인 요소를 담고 있기 때문에 브뤼네트의 개념 정의는 번역자, 비평가, 출판사, 독자들 간에 명확한 대화의 소통기구를 제공하는 것이다. 보우커는 번역을 가르치는 수업에서 교사가 학생들의 실력을 향상시키기 위해 전자 코퍼스를 사용하면 좀 더 객관적이고 구체적이며 효과적인 교육을 할 수 있음을 연구 자료와 함께 제시한다. 이것은 인터넷, 디지털 시대에 맞는 현대적 교육방식이며, 이러한 전문적인 교육을 통한다면 번역의 질은 더욱 높아지며 번역자들의 실력 역시 향상될 것이다. 캠벨의 논문은 자국의 논문을 타국의 언어로 역 번역한 작품을 평가할 때는 다른 기준들이 적용되어야 함을 강조하고, 번역이 이루어지는 상황의 다양성을 설명한다.

번역하는 작업은 원문의 재표현 작업이라 할 수 있는데 바스틴은 그의 논문에서 번역 초보자들의 재표현 방법과 창조성을 길러주기 위한 대안을 제시하고, 그들을 격려하는 긍정적인 접근방법이 효과적임을 주장한다. 보우커의 논문과 함께 바스틴의 논문은 전문적인 훌륭한 번역자들을 배출하기 위한 구체적인 전략들로 도움이 될 것이다. 지역주의 요소가 많이 반영되어 있는 작품을 번역한다는 일은 쉽지 않다. 대부분의 번역자들이 방언이나 지역적인 성격이 강한 내용을 번역할 때는 대상언어의 표준화를 사용하여 번역하는데, 리트바는 그러한 표준화적 번역이 원문을 그대로 옮기는 것에는 부족하다 할지라도 대상 독자들은 원문이 지역적 요소를 통해 전달하고자 하는 바를 충분히 얻고 있다는 것이다.

이사벨과 피터의 논문은 각각 프랑스와 영국에서의 번역 문학의 실태와 그 질의 평가 수준을 설명한다. 외국 번역 문학이 흥행하는 프랑스에서도 번역자의 존재나 번역 작품의 질에 관해서는 그다지 높은 관심을 갖지 못한다는 사실과 함께 이사벨은 상업중심주의의 번역 문학에 대한 경고를 울리며, 피터는 영국의 신문이나 서평저널을 통한 번역 문학에 대한 논평들이 계속적으로 진행된다고 할지라도 그 수준은 아직 매우 주관적이라는 사실을 지적한다. 아일랜드 작가 헨나이

의 *Sweeney Astray*에 대한 마리아의 서평은 영국의 식민지 지배를 받아왔던 구체적 상황 속에서 어떠한 평가 기준을 가지고 책을 비평해야 되는가에 관해 논한다.

이러한 논문들에서 논의한 번역의 질, 가치, 평가의 중요성 및 전략들을 고려하면서, 우리는 성경의 번역에 대해서도 진지하게 고민해 봐야 한다. 약 1,500년이라는 긴 세월 동안 수많은 역사와 문화의 변천을 담지하고 있을 뿐 아니라, 고전 히브리어와 그리스어로 쓰인 문서를 현대인을 위한 현대어로, 각기 다른 문화와 민족의 언어로 번역한다는 것은 쉽지 않은 일이기 때문이다. 성서 번역의 질을 높이기 위해, 우리는 전문적이고 실력이 잘 갖추어진 번역자들을 교육시키고 배출해야 할 것이며, 이들의 전문적인 교육을 위해 전자 코퍼스와 같은 객관적이고도 전문적인 자료들이 개발되어야 할 것이다. 그들이 번역한 성서를 평가하는 것 역시 번역의 질을 높이기 위해 상당히 중요한 과정으로 원문과의 비교, 지역적인 요소가 표준화 되어 번역된 것에 대한 고찰, 재표현의 적절성, 독자들의 반응 등을 철저히 연구하고, 번역자들끼리의 지속적인 논의와 협동과 서로간의 동의가 요구된다고 하겠다. 또한 성서라는 문학이 하나님의 메시지와 말씀을 전달하는 경전이라는 독특한 성격을 고려하여, 여기에서 논의된 번역의 방법, 전략들을 넘어서는 새로운 기준과 방법, 평가 내용이 첨가되어야 할 것이다.

<주요어> (Keywords)

번역의 질, 번역의 가치, 번역의 평가, 번역 문학, 번역 훈련.

Quality of Translation, Value of Translation, Evaluation of Translation, Foreign Literature, Translation Training.

<Abstract>

**Book Review - *The Translator Studies in Intercultural Communication*  
*Special Issue: Evaluation and Translation, 6:2***

(C. Maier, ed., Manchester: St. Jerome Publishing, 2000)

Dr. Seong-Hee Kim  
(Ewha Womans University)

Translation is like an art of creating the work with scrutiny and exquisiteness. The academy of translation studies has discussed the issue of value and quality for a long time while recognizing its importance. However, this kind of discussion needs to be more specialized with technology and business for today. *The Translator: Evaluation and Translation*, edited by C. Maier, is a response to the increasing need of the professional development in the field of literary translation. Maier states in the introduction that conventional translation quality has focused on the self-training of translator and now it is time to develop translation studies for actual practice and application. He also explains the critical concepts such as quality, assessment, and value, introducing their relational sources for to help our understanding of this volume.

This journal consists of nine articles with different subjects and seven book reviews. The first article by Lauscher states about a distance between theory and practice in translation, and tries to bridge it considering the complexity of translation procedure. The second one by Brunette emphasizes on the demand of conceptualization of translational tools in order to make its high quality. Because evaluation is very much subjective in itself, Brunette's terminological definitions provide the clear ways of communication for translators, reviewers, publishers, and readers. Bowker's article illustrates a usefulness of corpus for evaluating student translations compared with other conventional resources such as dictionaries, parallel texts, advice of experts, and intuition. The assesment using corpora can offer objective and constructive feedback to students, and it is more useful in order to improve the students' ability for translation. Campbell's article emphasizes on the application of different criteria in evaluating literary translation by the second language and explains the diverse contexts when translation occurs.

Translation is a "re-expression" in terms of Bastin's argument. He suggests several guidelines for beginners to have creativity and methods of re-expression,



and supports a positive approach in assessment. It is hard to translate the work which contains the elements of regionalism. Most translators' strategy is to use standardization, which refers to replacement of the regionalism of the source text with more common target language elements. In that case, the regional characteristic of the original text is weakened or lost. However, Leppihalme insists that the standardization does not lose all the messages that the author wants to deliver, and target audience get them enough through their experience of reading.

Vanderschelden and Fawcett's articles explain about the current translation circumstances in France and England. Foreign literature is popular in France compared to other countries in Europe or USA. However, the French are indifferent to the existence of translators and quality of translation. Rather, they tend to be much more interested in the popularity of the source text or the author and commercialization in the French market. Fawcett also points out the subjective level of evaluation in the broadsheets and reviews journals in England. Lastly, the review of an Irish writer, Seamus Heaney's *Sweeney Astray* argues how translation is produced in relation to the specific political situation like the colonization of Ireland by England and suggests some criteria for the translation criticism. Seven book reviews at the end provide insight to how the presented theories and suggestions of quality, value, and assessment of translation are well applied to the recent translation literature.

The collection of these articles shows diverse views of quality, value, and assessment, reflecting on the situations of translation in most European countries and USA. However, there seems to be no coherence in terms of order, and some subjects are often overlapped in a few articles. Most of the authors are from English speaking culture, consequently, there is a limitation that lacks the situation of Asia, Africa, and Russia, etc. Nevertheless, this journal contributes to improve the quality of translation and to establish the criteria of evaluation. In addition, it makes us to mull over the issue of translating the Bible. The Bible has not only been written for about 1500 years along with numerous changes of histories and cultures, but also written in classical Hebrew and Greek. It is never easy to translate it with different languages and cultures for today. Considering the uniqueness of the Bible as a literature and God's word, we have to devise and add up more ways of translation method, strategy, criteria, assessment and reader's response beyond the arguments presented here.

<서평>

***Let the Words Be Written:  
The Lasting Influence of Eugene A. Nida***

(Philip C. Stine, Leiden: Brill Academic Press, 2004)

유지미\*

## 1. 서론

이 책은 미국성서공회(American Bible Society: ABS)가 성서문헌학회(Society of Biblical Literature: SBL)와 손잡고 펴낸 성서 번역자 나이다(Eugene A. Nida)의 영향을 정리한 내용을 담고 있다. 나이다는 ABS의 혁신을 이끌었을 뿐만 아니라 그 기관의 목적과 사명에 부합한 진보를 이루어낸 사람으로 기억된다. 다양한 언어권에 있는 수많은 사람들이 나이다의 작업 덕분에 이전엔 경험할 수 없었던 방법으로 성서를 만날 수 있었다.

저자는 이 책이 두 종류의 독자를 상정한다고 한다. 첫째는 성서 번역자, 교회 역사가, 성서학자 등 성서의 형태에 관심을 갖는 사람들이고, 둘째는 교차문화적 언어학, 커뮤니케이션 등 번역학 영역에 있는 사람들이다. 이 두 그룹 모두를 포괄하는 내용의 글을 쓴다는 것은 어려운 일이지만, 저자는 이를 위해 나이다가 성서 번역에 기여한 점, 그가 연구했던 전체 이론의 내용, 모든 후속 저작을 형성해 준 예제들에 대한 이해를 최대한 제공함으로써, 그의 업적을 이해하고 평가하는 데 한 걸음 나아가고자 한다. 저자는 또한 성서 번역자들이 책 내용을 통해 번역학에 관한 새로운 관심의 소재를 얻을 수 있기를 기대하고 있다.

저자는 이 책의 원래 목적 자체가 나이다의 삶의 실제와 상세한 모든 것을 제공하는 데 있지 않다고 강조한다. 비록 삶의 이야기가 많이 소개되긴 하지만, 그 보다는 나이다 자신의 저작 안에 더 많은 정보가 제공되고 있다고 본다. 따라서 그는 책 전반에 걸쳐 나이다의 저작 내용 소개에 많은 부분을 할애하고 있다. 결국 저자는 나이다라는 인물보다는 그가 성서 번역 관련 기관에 봉직하면서 그 동료들이 이루어낸 번역에서의 혁신 과정을 강조하고 있다.

---

\* 장로회신학대학 교 초빙교수, 신약학.

## 2. 〈제1부: 서론〉

저자는 책의 서두에 아프리카의 체바라(Cebaara) 신약성서가 번역되던 날의 사람들의 분주한 움직임을 소개한다. 새로운 언어로 번역된 성서가 얼마나 그 지역 사람들에게 커다란 영향과 감격을 주는지에 대한 설명으로 나이다가 평생 몰두한 성서 번역의 가치와 중요성을 보여주고 있다.

세계의 수백의 언어 가운데에서도 같은 일이 일어났다. 매우 다양한 배경과 교육 수준을 가진 번역자들이 독자들이 쉽게 이해할 수 있도록 성서를 정확하게 번역해 왔다. 사실 지난 50년간, 세계 수백만 사람들은 기독교 성서에 접근해왔다. 이 발전이 이 사람들의 삶과 교회의 성장에 끼친 영향은 측량이 불가능할 정도이다.

이 모든 것은 성서를 번역하는 방식을 혁명적으로 완전히 변화시켰기 때문에 가능했다. 새로운 방식의 번역을 가르쳤고, 번역자를 훈련하고 돕는 새로운 방법이 개발되었으며, 번역자들이 더 나은 자원들에 접근할 수 있게 되었는가 하면, 다양한 교회와 교과로부터의 번역자 연맹이 결성되었고, 번역자들에게 가장 잘 된 원어 본문을 제공하는 학문적 작업이 향상되었다.

이러한 혁신적인 성서 번역의 분위기를 말하는 것은 곧 나이다의 공헌을 보여주는 것이다. 나이다는 성서를 분명히 이해할 수 있게 만드는 데 주력하는 이론과, 교수법, 번역 실습 등을 발전시킨 사람이다. 성서 번역에 대한 그의 이론적 접근을 통하여 여러 가지 번역 관련 훈련 과정이 가능하게 되었다. 언어학적으로 이견을 가진 번역자들이라도 그것을 쉽게 배울 수 있었다. 이러한 혁신 전에는, 성서 번역의 세계는 매우 다른 양상을 띠고 있었다.

그 자체로 가치를 지니는 나이다의 이론과 접근은, 그가 수년 간 여행하며 가르치며 그것들을 보급하지 않았다면 그렇게 많은 지지자를 얻지 못했을 것이다. 게다가 다른 사람들을 감화시키는 그의 놀라운 능력은 그 접근법을 전 세계로 확산시켰다. 아무리 의심 많고 회의적인 사람들이라도 그와 함께 일하면 조력자가 되곤 했다. 이 감화력은 그가 강연과 컨설팅에서 보여주는 확신 있는 태도에서 비롯되었고, 또 그의 발표와 토론에서 발휘되는 에너지와 역동성에서도 기인했다. 그의 웅변 능력은 이미 고등학생 때부터 드러났고, 일찍이 뛰어난 토론가(outstanding debater)라 불릴 정도였다.

## 3. 〈제2부: 나이다 이전의 성서 번역〉

저자는 성서 번역 분야의 발전을 이해하기 위해서 그 진행된 역사를 알아야 한

다고 말한다. 사실상 저자는 나이다가 ABS에 참여한 때부터 성서 번역이 정립되고, 이 분야의 전문화가 시작되었다고 본다.

성서는 교회의 생애, 선교, 활동에 중요한 부분을 차지해 왔다. 1세기의 사도들과 현대 교회 지도자들 모두 성서를 복음화와 선교의 중요한 도구로 또한 영적 공급과 방향성의 근원으로 생각해 왔다. 수세기 동안 기독교인들은 그들의 시간과 장소에서 기독교가 무엇을 의미하는지 이해하고자 노력했고, 성서의 말씀 안에서 하나님의 음성을 듣기를 원했다. 유니온신학교의 스크록스(R. Scroggs)는 신약성서는 교회의 기초가 되는 문서라고 말했는데, 이것은 그것(신약성서)이 ‘역사적 실재(historical reality)에 대한 기초적인 어젠다(agenda)를 제공해 왔고, 기독교가 역사적 실재로서 무엇을 의미하는지 정의해 왔다.’(1995)의 의미를 담고 있다.

1세기에 기독교가 보급되면서, 교회는 성서 번역을 준비했다. 5세기에 이르러 로마의 언어인 라틴어로 몇 가지 번역이 존재했다. 또 이집트의 콥틱어, 남아프리카의 에티오피아어 번역도 있었다. 4세기에 율필라스(Ulfilas)는 다누브 지역의 고딕 언어로 번역을 준비하기도 했고, 7세기에는 선교사들이 중국어로 번역을 했으며, 9세기에는 아라비아어, 14세기에는 페르시아어 번역이 이루어졌다.

그렇다면, 왜 성서 번역은 교회의 확장과 함께 진행되는 것일까? 그 이유는 첫째, 자신의 모국어가 아닌 새로운 언어로 된 성서를 읽는다는 것은 많은 어려움을 동반하기 때문이다. 그들이 만일 주요 언어를 간단한 이야기를 할 수 있을 만큼 잘 배웠다 해도, 히브리어의 복잡성을 쉽게 이해하기는 힘들다. 둘째, 수백만의 사람에게 새 언어를 가르치는 데는 막대한 비용이 필요하다. 새 언어 교육을 위한 인적, 물적, 재정적 자원들을 동원하는 것은 대부분 교회의 능력을 넘어선 일이 된다. 번역 작업은—시간은 걸릴지 몰라도— 돈은 훨씬 적게 든다.

하지만 성서를 번역해야 하는 더욱 중요한 이유는 신학적인 것이다. 사넬(Sanneh)은 기독교가 세계 종교들 가운데에서, 하나님의 말씀이 모든 언어와 문화 가운데 소통될 수 있고, 소통되어야 한다는 것을 믿는 유일한 종교라는 점을 지적한다. 교회 초기에서부터 새신자들은 예수의 언어를 배워야 하지는 않았다. 신약성서 저자들은 코이네 그리스어, 즉 알렉산더 대왕이 동지중해 세계에 소개했던 그리스어의 평범한 상업적 형태를 사용했다. 따라서 복음서조차도 예수의 설교와 가르침을 번역했다. 분리된 단편들을 차치하고라도, 예수님의 말씀을 그가 말했던 언어로 보존하려는 체계적인 시도가 없었다. 바(J. Barr)는 예수의 가르침은 전체적으로 ‘전혀 <원래적인>(original) 것이 없다. 매우 일찍부터 갖지 못했다’고 말했다. 사넬은 기독교는 본질적으로 번역된 종교라고 말한다. 그러나 만약 기독교가 번역된(translated) 종교라면, 의미로 보면, 그것은 분명 번역이 가

능하다(translatable)는 뜻이다. 실제로 이 사실은 교회의 선교적 성격에 자극이 되었다.

18세기 들어 세계 선교가 가속화되면서, 그들은 설교했고, 가르쳤고, 치유했고, 건물을 세웠다. 그리고 성서를 번역했다. 20세기 말에는 교회의 지리적 중심이 더 이상 서부유럽이나 북미가 아니었다. 또 아프리카, 라틴아메리카, 동아시아의 토착화된 교회가 엄청나게 성장하고 활성화됨으로써 교회는 더 이상 백인들만의 것이 아니었다. 이때 성서 번역은 서방의 인쇄술 발명과 성서공회 운동의 출범이라는 두 가지 요소가 없었다면 중요한 영향을 미치지 못했을 것이다. 성서공회는 출판과 번역 성서의 보급의 일익을 담당함으로써 교회와 선교 본부의 소중한 파트너가 되었다.

이 시기에 번역자들은 그 언어가 쓰여진 지역에 보급하기 위해 성서공회들 중 한 곳에 원고를 보냈다. 이 과정에서 세계적으로 보관소가 부족했기에, 1960년대에는 이 보관소나 사무실이 독립적인 성서공회로 변화되었다. 19세기 초반 뉴욕, 암스테르담, 런던 성서공회 인사국에서는 정식으로 이 번역들을 점검하지 못했음에도 불구하고, 그들은 작업의 질을 심사숙고하고 번역들이 신학적 편견을 표방하지 않기를 바랐다. 1826년 영국성서공회는 모든 ‘외국어 번역’을 심사하기 시작했다. 두 지부에서의 당황스런 발견을 검사하고 균형을 잡을 수 있도록 하는 체계를 강화했다.

19세기와 20세기 초반을 통해, 유럽과 미국 선교사들, 식민지 관리들, 사업가들, 학자들은 자신의 것과 다른 언어, 문화, 종교를 만났다. 그들은 열정을 가지고 그것을 배웠다. 인류학 후에는 언어학이 이 경험으로부터 성장했다. 어떤 선교사들과 학자들은 문화와 언어에 대한 지식과 이해를 위해 기념비적인 기여를 했다. 그러나 대부분의 선교사들과 번역자들은 그들 사역에 큰 영향을 주는 문화적 문제들에 대한 훈련이나 감각들을 갖지 못했다. 따라서 언어와 문화에 대한 더 체계적인 훈련이 필요했다.

미국 선교사였던 타운센드(W. C. Townsend)는 이 필요를 절감했다. 1917년 구아테말라, 멕시코, 페루에서 사역했던 그는 성서보급 사역을 하면서 소수 민족들을 위한 자국어 성경이 없음에 자극받아 구아테말라어(Cakchiquel)로 신약성서를 번역했다. 번역 작업 중 언어적인 접근에 고생했던 그는, 선교사들을 위한 전문적 자료를 소개하기로 결심한다. 1934년, 타운센드는 신입 선교사들을 위한 하계 훈련 캠프를 조직하고, 언어학과 성서 번역을 특화시켰다. 타운센드는 졸업자들이 ABS같은 기관에서 일하기를 기대했고, 별도로 새로운 기관을 만들지는 않겠다고 생각했다. 그러나 학교가 성장하면서 독립이 필요하게 되었다. 그리하여 1942년에 ‘하계 언어학 연구소’(the Summer Institute of Linguistics: SIL)가

출범했는데, 이 연구소에서는 신약성서 번역에 초점을 맞추었고 선교의 최전선에서 성서 번역을 가속화하는 역할을 하기 시작했다.

이로써 성서공회와 하계 언어학 연구소, 양 기관은 성서 번역 사역 확장에 중요한 역할을 했다. 그러나 차이점이 존재했다. SIL은 복음적 기관이었고, 성서가 인간의 구원에 이바지 하도록 하는 데 주력했다. 구약보다 신약 번역에 치중했다. 성서가 아닌 언어 자체에만 관심을 가졌고, 교회가 세워지지 않은 지역 언어도 연구했다. 반면, 그들 입장과는 다르게 성서공회는 전체 성서를 번역하는 데 초점을 맞췄다. 이 초점은 성서 전체가 사람과 문화를 향한 하나님의 말씀이라는 보다 넓은 신학적 이해에서 기인한 것이다. 성서공회가 성서 전체에 관심을 가진 또 다른 이유는 복음적 이유와 함께 영적 양육과 성장의 도구라고 생각한 데 있었다. 따라서 성서공회는 그것을 사용할 교회가 없는 지역에서는 번역을 착수하지 않았다.

SIL은 번역 지향적이었다. 선교사들은 성서가 없는 지역에 돌아가서 그 언어를 배우고 분석하고, 기록 체계를 발전시키고, 글 읽는 프로그램을 시행하며, 원주민의 도움으로 번역을 완성했다. 이러한 집중적 사업의 결과 SIL은 언어학 부분에 엄청난 기여를 하였다. 그들은 연구하고, 조사하고, 3,500개 이상의 언어를 정리하고, 800개 이상의 사전과 문법책을 썼다.

성서공회는 컨설턴트 수가 훨씬 적고, 언어학보다는 성서학 분야의 학위자가 많다. 그러나 성서공회는 SIL과 달리 성서를 출판했다. 성서공회는 번역과 개정을 맡지 않고, 그 작업을 그 언어 지역에 속한 교회와 선교 본부에 주었다. 전통적으로 성서공회는 이 작업에 재정적 보조금을 지원한다. 더욱 최근에는 나이다의 혁신 덕분에 기술적인 지원까지 제공한다. 성서공회는 이 번역을 인쇄하고 판매하고, 이 작업을 교회가 원하는 한 지속할 책임을 갖는다.

1960년대까지는 성서 번역 작업이 대부분 SIL과 관련 있는 선교사들에 의해 이루어졌다. 하지만 이때만 해도 대부분의 교회들은, 선교사 컨설턴트와 원주민이 팀을 이루어, 성서 번역 쪽으로 빠르게 옮겨가고 있었는데, 이것은 또한 성서공회가 선택한 방식이었다. 지금은 많은 선교사 컨설턴트들과 원주민들은 언어학과 음성학의 훈련을 받는데, 따를 만한 번역의 일반적인 이론이 존재하지 않았다. 특수한 지침들이 많은 난제들을 돕긴 했지만 SIL도 성서공회도 번역에 대한 체계적이면서, 실용적인 접근을 발전시키지 못했다는 게 사실이다. 1960년대까지는 성서공회의 번역 부서를 제외하고는, 번역자들은 홀로 몇 명 되지 않는 전문가들이나 컨설턴트와 더불어 고생했다. 그들은 원고를 뉴욕, 런던, 암스테르담에 보냈고 심사자들이 완벽성과 일치성을 체크하고 출판했다. 대부분의 번역자들은 그리스어와 히브리어의 성서적 원어 형태를 따르거나 영어, 불어, 스페인어

같은 현대 유럽 언어 형태를 따르든지 했다. 이 번역들이 교회에 엄청난 영향을 주었음에도 불구하고, 그 번역들 대부분은 이해하기 어려웠다. 따라서 성서에 대한 접근은 여전히 성서학적, 신학적 교육을 받은 이들에게 제한되었는데, 이는 대부분 선교사들에게서 받은 것이었다.

#### 4. <제3부: 새로운 접근>

성서 번역을 위한 기관들이 자리를 찾으면서, SIL의 ‘위클리프 캠프’(Camp Wycliffe)가 1934년 설립되고, 설립자인 타운센드의 조카가 합류하게 되었다. UCLA(University of California, LA)에서 공부 중이던 그는 한 성서 모임에 가입 중이었는데, 성서 번역에 대해 갖게 된 도전을 나누던 중 같은 모임에 속한 나이다에게 이 내용이 전해진다. 그 또한 UCLA 학생으로 4살 때 이미 선교사로 헌신한 그는 아프리카로 가기 위해 언어 훈련을 원하고 있었고, SIL에 가입하게 된다. SIL에서 알게 된 파이크(Pike)와 학문적으로 깊은 교분을 갖게 된 나이다는 1936년부터 어형론과 구문론을 가르쳤다.

나이다는 멕시코에 현지어 연구를 위해 갔다가 현지 환경에 적응하지 못해 건강이 심각하게 위협받게 되자 다시 돌아와서 회복하는 시간을 가지며, 1939년 USC에서 석사 학위를 받았다. 1941년 나이다는 미시간 대학에서 박사 학위를 시작하는데, 언어학 대가인 프라이스(C. C. Fries)의 지도를 받는다. 이미 파이크는 음성학을 공부 중이었는데, 1943년 박사 학위 공부를 마치게 된다. 그는 영어 구문을 설명하기 위해 학위 논문에서, ‘직접 구성 성분 분석’(Immediate Constituent Analysis)으로 알려진 언어학적 접근 방법을 사용했다. ‘영어 구문론 개관’이라는 그의 학위 논문은 이 방법론을 사용하여 어떤 주요 언어의 최초의 전면적인 분석을 제시했다.

타운센드는 당시 SIL과 ABS 두 기관 모두 나이다의 능력과 재능을 이끌어낼 수 있다고 제안한다. 그리고 나이다로 하여금 SIL에서는 강의를 계속하고, ABS에서는 기술적 문제를 갖고 있는 선교사들을 감독하고 도와줄 수 있도록 한다. 그는 두 기관에서 봉사하다가, 후에 SIL을 사임하고 ABS 전임으로 전념하기 시작한다.

나이다의 첫 혁신은 그 자신이 현장에 나가서 언어와 번역 문제를 토의해 줌으로써 해외 번역자들을 돕는 것에서 시작되었다. 현장에서, 그는 그 언어에 맞게 의미가 서로 통하도록 내용들을 적절히 추천해 줄 수 있었다. 그러나 이 경험은 진정한 번역의 문제를 더 높은 강도로 드러나게 했다. 그는 끊임없이 문제를 해

결했다. 많은 문제들은 관용구와 비유적 말하기, 또 그 문화권에서는 이해되지 않는 낯선 물건이나 관습들과 관련된 것이었다. 어떤 문제는 대상언어와 원천언어의 구조의 차이에서 비롯됐다. 이러한 문제를 현장에서 접하면서, 나이다는 그것들을 효과적으로 다룰 수 있는 실용적인 기술을 개발하기 시작했다. 뉴욕이나 런던의 어떤 심사자들도 이러한 문제들을 발견하지 못했을 것이다. 이것은 번역자들이 해결책에 도달할 수 있도록 도와주었다.

그러던 중 나이다는 그의 첫 번역 출판물 *Bible Translating: An Analysis of Principles and Procedures, with Special Reference to Aboriginal Language* (1947)을 발간한다. 그의 책 *Bible Translating*은 본문 분석의 기술이나 번역의 실제적 기술을 제공하는 책이라기보다는, “힌트와 제안 모음집”이다. 더욱 중요한 것은 성서 번역에 있어서 다음과 같은 네 가지 중요한 지침을 준 것이다. 첫째, 최근접 동등성(closest equivalent)으로 번역하는 개념에 집중하며, 둘째, 다양한 비유럽 언어들로부터 생겨나는 번역의 문제들과 그 해결책을 제공하며, 셋째, 언어학자가 더 체계적으로 묘사하기 시작했던 여러 언어의 의사소통의 특징들을 소개하며, 넷째, 번역에 있어서의 사전적인 문제에 대하여 매우 정밀한 토의를 할 수 있도록 하였다. 이것은 실용적 관점에서 가장 중요한 기여라고 말할 수 있다.

그는 또한 견실한 번역의 실재를 지원할 수 있는 커뮤니케이션 이론을 계속해서 발전시켰다. “Principles of Translation as Exemplified by Bible Translating” (1959) in *On Translation*에서는 성서 해석의 근원적인 원리들을 설명하고 민족언어학(ethnolinguistics) 모델을 주장했는데, 이것은 번역에 대한 그의 정의를 암시하고 있었다. 나이다는 어떠한 번역도 원천언어(source language)가 인간 경험을 모방하는 방식과 정확히 동등할 수 없다는 것을 지적했다. 어떤 정보는 항상 누락되고, 어떤 것은 첨가되고, 어떤 것은 왜곡된다. 나이다에 의하면, 번역의 정의는 번역자가 성취하기 원하는 것에 달려 있다. 이 책에서 그는, 다른 언어들 형태 가운데에서 동등성의 문제를 검토했던 *Bible Translating*의 몇 가지 예를 반복한다. 그는 양 출판물에서 ‘가장 빈번한 실수는 한 언어에서 다른 언어로 메시지가 전이될 때 구문 적용을 잘못하는 데서 비롯된다’고 지적했다. 절대적인 커뮤니케이션은 불가능하지만, 자연적 동등성의 기준에 따른 가까운 근사치는, 번역들이 충분히 다른 구문적 구조에 민감하다면, 또 ‘문화적 다양성을 향한 분명한 시각에서 비롯된다면, 얻어질 수 있다’는 것을 그는 알고 있었다. 이 책은 현대 번역 연구 확립에 중요한 역할을 했다. 나이다는 끊임없이 그의 접근 방법을 다듬었다. 그는 기쁘게 비판을 경청했고, 그것을 기초로 자료들을 기꺼이 수정했다.

더 나아가 나이다는 다음 책들에서 그의 이론을 공식화하기에 이르렀다.



*Toward a Science of Translating* (TAPOT, 1964)와 *The Theory and Practice of Translation* (TASOT, 1969)이 그것이다. 전자에서 나이다는 그의 유명한 번역 이론인 ‘내용 동등성’(dynamic equivalence)을 소개한다. ‘형식 동등성’(formal equivalence)이 ‘형식과 내용 모두에 있어서 메시지 자체에 초점을 맞추는 것’이라면 내용 동등성은 형식 동등성보다는 더 역동적이다. 내용 동등성에서 번역자는 발신자 언어를 수신자 언어와 연결하는 데 관심을 갖기보다는, ‘수신자와 메시지 사이의 역동적 관계’를 만들어내는 데 더 많은 관심을 갖는다. 나이다의 해안은 번역을 커뮤니케이션의 한 형태로 보았다는 데에 있다. 가장 간단한 형태로써 제시한 그의 커뮤니케이션 모델은 메시지가 발신자(source), 내용 또는 의미, 수신자(receptor)를 어떻게 요구하는지 보여준다. 나이다는 인간 상호간의 커뮤니케이션은 사회언어학적, 역사적, 문화적 환경 안에서 발생한다는 점을 지적한다.

나이다는 후에 어떻게 본문과 대상이 의미를 지닐 수 있는지를 알아내기 위해 기호학(semiotics)에 의지하기도 했다. “A Framework for the Analysis and Evaluation of Theories of Translation”(1976)에서 번역은 인류학적 기호학의 더욱 광범위한 분야 중 한 부분이 된다고 역설했다. *Sign, Sense, and Translation* (1984)에서는 기호학 개념을 의미에 관한 기본적 접근으로 통합시켰다. 그는 *From One Language to Another: Functional Equivalence in Bible Translating* (1986, 공저 J. de Waard)에서도 마찬가지로 견해를 정리했다. 발신자-메시지-수신자 모델을 의미심장하게 변경하긴 했지만, 번역을 커뮤니케이션으로 보는 시각은 계속되었다.

나이다의 이론과 번역 모델은 몇가지 가정을 기반으로 한다. 첫째, 모든 언어는 동등한 가치를 가진다. 둘째, 한 언어로 말해지는 그 어떠한 것은, 형식이 메시지의 중요한 요소가 아닌 한, 다른 언어로 말해질 수 있다. 셋째, 성서 언어는 다른 어떤 자연 언어와 같은 한계에 놓여 있다.

나이다는 사람들에게 충격을 주기 위해 ‘내용 동등성’이란 용어를 선택했다. 그는 그 용어가 상황의 역할과, 구절과 관용구 안의 단어들 그룹의 분자적 의미를 강조한다고 생각했다. 이러한 번역은 “가장 근접한 자연스러운 동등성을 가진”(the closest natural equivalent) 발신자 언어 메시지를 목표로 했다. 그는 메시지 표현이야말로 수신자 언어로 자연스럽게 맞아들여가야 한다고 보았다. 나이다의 내용 동등성 번역은 다음과 같은 우선 조건을 추천한다. 1) 상황적 일치는 동사적 일치보다 우선한다. 2) 내용 동등성은 형식 동등성(formal equivalence)에 우선한다. 3) 크게 읽었을 때 들려지는 언어가 기록된 언어에 우선한다. 4) 청중의 요구가 언어의 실제 형태보다 우선한다.

이 방법론 아래에서는 대부분의 번역자들은 대중적 언어를 사용한다. 또 다른 전략은 통상(common) 언어를 사용하는 것이다. 하지만 내용 동등성 번역과 평범한 언어로 번역하는 것은 동의어가 아니다. 두 접근은 어떤 의미에서 양립할 수 없다. 내용 동등성은 번역자들에게 목표 언어의 자원을 최대한 사용하도록 한다. 그렇지 않다면 그 번역은 완전히 자연스럽게 될 수가 없다. 그러나 통상 언어로 번역하는 것은 그 범위가 제한된다.

내용 동등성 접근은 본문에 어느 정도 충실하면서도 자연스러움을 동시에 추구할 수 있다는 큰 장점을 갖는다. 이것은 형식 동등성 번역이 할 수 없는 것이다. 예를 들어 내용 동등성은 Living Bible 같은 번역본을 만들어냈다. 나이다는 후에 ‘내용 동등성’이란 용어가 오해되어 왔다고 느꼈는데 이것은 부분적으로 Living Bible 같은 번역 때문이었다. 어떤 번역자는 ‘역동적’(dynamic)이란 용어가 충격과 호소력을 의미한다고 오해하기도 했다. 그러나 사실 그는 ‘기능 동등성’(functional equivalence)의 관점에서 ‘내용 동등성’(dynamic equivalence)을 정의했기 때문에, 후에는 이 용어를 대신 쓰기 시작했다. ‘기능 동등성’은 *From One Language to Another*(1986)에서 소개되었다. 그가 강조했던 번역의 접근성이 갖는 특징들은 다음과 같다. 1) 번역은 가능한 자연스러워야 한다. 번역된 문학이나 외국 것처럼 들려서는 안된다. 2) 수신자(receiver)에 초점을 맞춘다. 번역자는 독자들의 문화와 문학적 배경에 충분한 이해가 있어야 한다. 3) 어떤 언어에서라도 수신자 입장에서 다른 경험들과 다른 이해를 갖추어야 한다.

## 5. <제4부: 내용 동등성의 함축성>

나이다에 있어 중요한 번역 이론은 내용 동등성에 대한 내용을 담고 있다. 번역의 분석 단계는, 본문을 다룰 수 있을 만큼 작은 단위로 잘라서 잘 전달되고, 발신자 언어에서 간단하게 표현될 수 있도록 한다. 번역자들이 다양한 의미론 단위를 가지고 있을 때 수신자 언어에서 잘 표현되며, 그것들을 재조합해서 새 본문을 동등한 의미를 가진 것으로 만들 수 있다. 이렇게 잘 전달된 경우, 나이다의 표현으로, 번역은 수신자로부터 반응(response)을 불러일으키는데, 그 반응은 원천 본문을 읽는 독자의 반응과 유사하거나 또는 동일한 것이다.

나이다의 접근은, 번역의 초점을 커뮤니케이션과 의미에 두었다는 데에 큰 의미가 있다. 이 접근은 그 형식이 단어이든 문법 구조이든 문학적 장르이든, 저자들이 원천 본문 형태를 그들의 메시지를 소통하는 데 사용했다고 가정한다. 그러나 이 입장은 보수적인 신학 배경을 가진 많은 번역자들에게는 도전으로 보일 수

있었다. 그들은 하나님께서 성서 기록과 정경화 과정까지도 지시하셨다고 믿기 때문이다. 그들은 나이다의 접근이 자신의 신학과 상충한다고 생각했다. 불가피하게 그들의 신학적 견해 때문에 몇몇 번역자들과 교회 지도자들, 심지어 성서공회까지도 나이다의 이론과 실재를 수용하지 못했다. 그러나 어떤 이들은 그 방법이 매우 설득력 있다고 믿었다. 결국 번역은, 성서 저자들이 정상적인 인간의 언어로 의사소통을 하기 위해 언어를 사용했고, 그들의 특정한 문화적, 역사적 컨텍스트 안에서 의사를 소통했다는 것을 전제로 할 때에야 가능하다.

내용 동등성 방법을 사용한 번역들은 성서를 평신도들이 이전엔 실제 가능하지 않았던 방식으로 접근할 수 있도록 만들었다. 오래된 번역들은 선교사에 의해서든, 원주민에 의해서든, 형식 동등성을 추구했고, 결국 자연스럽게 들리지도 않았고, 이해하기 쉽지도 않았다. 본문의 의미를 회중에게 설명하는 것은 전문가들(신학적 훈련을 받은 선교사, 목회자, 복음전도자)의 역할이었다.

읽을 수 있고 이해할 수 있는 번역은 이 상황에 도전을 주었다. 회중과 개인들은 이제 성서를 상당 부분 이해할 수 있다. 성서는 더 이상 전문가가 읽는 책이 아니다. 모두에게 열려 있다. 통용 언어 또는 대중 언어 번역은 분명히 이로운 점이 많이 있었다. 이미 성서를 보유한 교육 수준이 높은 사회에서, 대중 언어 성서는 성서에 친숙하지 않았던 이들에게 뺏어나갔다. 겨우 최근에 복음화된 언어 영역에서는, 대중언어, 내용 동등성 번역이 분명 형식 동등성 번역 숫자보다 많았다.

결과적으로 지난 30년간, 성서 번역의 주요 추진력은 성서공회와 SIL이 이루어낸 쾌거였고, 통상적이면서도 대중적인 번역을 만들어냈다. 대표적인 예로 Today's English Version (TEV), the Versión Popular (VP), the Francais Courant (FC)은 수백만 권이 팔리고, 해당 언어 영역에서 영향력 있는 번역 성서가 되었다. 내용 동등성의 목표는 독자들이 성경을 쉽게 접근할 수 있도록 하는 것이었다. 하지만 성서의 문화와 오늘날의 문화는 차이가 크기 때문에 이 의미 있는 번역조차 독자들을 늘 만족스럽게 하지는 못했다. 따라서 독자들에게 문화적, 신학적, 역사적 정보를 담은 노트를 추가해서 성서에 대한 이해를 돕는 NIV Study Bible (1985) Good News Study Bible (1997) 등의 스테디 성서가 탄생되기에 이르렀다.

## 6. <제5부: 말씀을 널리 전하기>

번역의 어려움을 해결해 주기 위해 나이다는 번역자를 위한 핸드북 시리즈를 발간한다. 브래처(Bratcher)와 그는 처음에 공동으로 저작을 했다. 2000년까지,

전체 신약성서 시리즈와 구약의 2/3가 발간되었다. 대부분의 번역자들에게, 이 핸드북은 단권으로 훌륭한 정보를 제공한다.

또한 그는 선교사들의 번역 사업을 보다 효과적으로 돕기 위해 *Customs and Cultures* (1954)를 발간하기도 했다. 계속해서 학술적 저널이 발간되어 성서가 역동적으로 번역되는 데 큰 힘이 되었다. 또한 *Practical Anthropology*(PA, 1953)라는 문화적 이슈들을 다룬 저널이 ABS에 의해 창간되어, 커뮤니케이션, 문화와 선교에 관련된 글이 발표되기도 했다. 이어서 발간된 *Message and Mission* (1960), *Religion across Culture* (1968) 등은 커뮤니케이션의 인류학적 컨텍스트를 다루기도 했다.

1939년 네덜란드성서공회가 125주년 되던 날, 각국의 성서공회는 모여서 성서번포와 우수한 번역을 위한 협동 기구가 필요하다는 데에 합의하고 의견을 모았다. 그러나 회의 결정 5일 후 독일이 폴란드를 침공하여, 2차 세계대전이 발발하고 말았다. 전쟁으로 인한 물자 고갈로 성서 물량도 부족한 상태에서 1946년 13개 성서공회가 모였다. 그 결과 세계성서공회연합회(United Bible Society: UBS)의 결성을 의결했고, 이와 함께 번역자를 위한 저널 *The Bible Translator*가 발간되기도 했다.

## 7. <제6부: 성서를 진지하게 대하기>

19세기 초반부터 성서공회는 성서 번역에 있어 주석적, 사본적 통합성에 주력했다. 그들은 자신들이 출간한 번역들이 학문적 주류를 반영한다고 주장했다. 그들은 또한 그들의 번역이 그리스어와 히브리어 본문에 가장 근접하길 원했다. 성서공회는 만약 그들이 모든 교회를 섬겨야 한다면, 이 접근들이 필요하다고 믿었다. 그들은 하나의 해석에 매여 있으면 그들의 사명을 수행할 수 없다고 생각했다. 그리고 그들은, 그들이 당파성이나 부실한 학문성을 반영한다면 그들의 신뢰성이 사라질 것이라는 것을 알았다.

이러한 관심이 노트나 주석이 없는 성서를 출판하는 정책을 만들었다. 그들은 또한 나이다가 그의 내용 동등성 접근을 강조하기 시작했을 때 생겨난 주요 갈등의 원인을 부분적으로 설명했다. 성서공회의 많은 사람들은 그의 번역이 본문 자체에서 멀어지게 할 것이라고 믿었다. 물론 나이다는 성서에 대한 충실성이 (형식이 아닌) 의미에 대한 충실성을 의미한다고 주장했다.

나이다는 훌륭한 번역은 훌륭한 주석을 필요로 한다고 생각하기 시작했다. 그는 훈련생들을 중요 신학교에 보내 정규과정을 수학하도록 했고, 번역 작업은 훌

를 통한 성서적 학문성을 반영해야 한다는 확신 아래 성서학자들을 등용한다. 브래처(Bratcher), 뉴먼(Newman), 피콕(Peacock), 아리게아(Arichea) 등의 초기 컨설턴트들은 모두 성서학자로도 탁월한 신임을 얻었다. 그들은 나이다를 상당 부분 도왔고, *The Bible Translator*에서 광범위한 저작을 했다. 번역자 핸드북은 성서학자와 언어학자를 한 팀으로 묶어 작업하였다. 성서학자들이 참여함으로써 번역자 핸드북은 성서공회가 번역자들에게 주는 기본적인 지침을 담은 내용으로 완성될 수 있었다. 그와 더불어 교회와의 연결성을 통해 신앙의 지침서인 성서의 권위를 지지받으며 현장성 있는 사업을 진행하게 된다.

국제 그리스어 신약 성경 프로젝트(International Greek New Testament Project)는 1949년에 시작되어, 정확히 기록된 이문(variants)들을 모아서 다른 학자들이 그 집적물을 활용 연구할 수 있게 하는 데 목적을 두었다. 락펠러 재단 등의 재정 후원과 수십 명의 학자들이 투입되었음에도 불구하고, 2001년 출간된 것은 누가복음뿐이었다. 나이다의 생각은 국제위원회를 만들어, 세계적인 학자들이 본문 연구에 다양한 접근을 할 수 있도록 하자는 것이었다. 위원회는 A부터 D까지 등급을 매겨 원래 본문을 심사숙고하여 결정하였다. 메츠거(Metzger)는 나이다를 도와 위원들을 선정했다. 그 결과 1966년에 Greek New Testament 초판이 발행되었고, 이후 세계적으로 성경의 기본으로 채택되었으며, 학생들에게도 가장 대중적인 본문이 되었다. 나이다는 위원은 아니었지만 모든 회의에 참석하며 진행과 관련된 내용을 조율하고 조정했다.

## 8. 〈제7부: 새로운 관계들, 좀 더 접근하기, 더 앞선 방향들〉

나이다의 이같은 열정은, 한동안 오해와 적대감으로 바라보기만 하던 로마 가톨릭 교회와 성서 번역을 함께 하는 작업에도 빛을 발한다. 이 과정에 큰 역할을 했던 로마 가톨릭의 인물은 추기경이었던 비(Bea)와 그의 동료였던 애봇(Abbot)을 꼽을 수 있다. 성서 번역에 대한 필요는 가톨릭에도 자극이 되었고, 교황은 애봇에게 성서공회의 작업을 연구하고, 그들과 연합하는 방안을 모색하여 150개의 언어로 새 번역을 하는 작업을 돕도록 명령하기에 이른다. 애봇은 UBS가 가진 전문가와 인프라에 힘입어 연합작업을 통한 가톨릭의 성서 번역 작업에 힘을 신기를 원했다. 전통적인 구교와 신교간의 거리감에도 불구하고 성서공회를 중심으로 연합이 이루어졌으며, 학자들과 로마 가톨릭 교회와의 우호적이며 유용한 연구 작업이 행해졌다. 이와 함께 제2차 세계대전 후 공산화 된 지역의 정교회 교회 또한 성서 번역 사업의 중요한 대상이 되었다. 나이다는 동유럽 교회 지도자

들을 만나고 사업을 논의하는 데 많은 시간과 노력을 할애했다. 정책의 상이성, 정경의 기준 등의 난점들이 존재했지만, 나이다의 열정과 외교력은 이질적으로 느껴지는 대상을 향해서도 항상 연합의 가능성을 제공했다. 아울러 공산화의 현장이었던 중국에까지 성서 번역 사업의 영향은 뻗어갔다.

30년간 성서공회는 새로운 독자들이 성서를 읽을 수 있도록 돕는 프로그램을 진행하고 있는데, 매체가 현대화 되어가는 시점에서는 문서 이외에 스크린, TV, 비디오, 영화, 컴퓨터 등의 자원을 활용할 수 있을 것이다. 또한 문서에 접근성이 떨어지는 문맹인들에게도 라디오 등의 청각 매체나 CD-ROM, DVD 등의 시각 매체를 사용할 때, 성서에 대한 이해가 훨씬 향상될 것이다. 그러나 이런 현대적 매체 기반의 작업들은 유용하긴 하더라도, 결코 성서 자체를 대체할 수는 없을 것이다.

## 9. <제8부: 인간이며 학자인 나이다>

인간 나이다의 가장 큰 특징을 꼽으라면, 아마도 그가 성서를 광범위한 영역에서 쉽게 읽히도록 하는 데 평생을 들여 전적으로 헌신했다는 점일 것이다. 이 사실은 인간 나이다를 이해하는 데도 중요하다. 눈길을 끄는 부분은, 나이다가 성서 연구에 헌신했을 뿐만 아니라, 그의 생각과 열정을 효과적으로 주고받을 수 있는 의사소통의 기술과 인격 또한 갖고 있었다는 점이다. 이러한 기술 없이는 그러한 위대한 변혁을 성서 번역 세계 안에서 이루지 못했을 것이다. 게다가 나이다는 아주 성숙한(well-rounded) 사람이었다고 전해진다. 그를 만난 사람들은 그의 다재다능함, 관심사와 업적의 다양성에 계속 놀란다. 가구를 직접 만드는 목수로서, 400그루의 장미 관목을 키우는 원예가로, 욕심스럽고 솜씨 좋은 사진가로서, 80대 후반임에도 하이킹을 즐기는 건강 광으로 알려져 있다.

1993년 아내 알테아(Althea)와 사별한 후, 1997년 뛰어난 번역자이며 통역가인 엘레나(F. M. Elena)와 재혼했는데, 그녀는 유럽위원회의 번역 팀을 이끌었다. 나이다는 어느 팀을 맡든 그 가운데 봉사와 우정 정신을 만들어내는 능력을 가진 사람이었다. 번역 컨설턴트 팀을 만들고 그들 대부분을 미국 외곽 지역에 배치하기 시작했던 1940-50년대의 ABS 인사 매뉴얼과 규정들은, 당면한 매일의 상황들을 대처하기에는 적절하지 못했다. 이때 위원회 의사록은 건강 관리, 자녀 교육, 여행, 급여 등에 관해 나이다가 취한 많은 특별한 조치들을 보여준다. 나이다는 꾸밈없이 모든 사람을 만나고, 필요를 알아보고, 바람직한 행동을 추천하곤 했다. 그는 직원들이 근무 환경이 만족스럽지 않을 때 최고의 작업을 할 수 없다

는 것을 책임자에게 주지시켰다. 그의 관용은 인종적, 민족적, 종교적 경계를 넘어섰다. “그는 그의 일을 즐겼다. 그리고 일은 그에게 보상을 해주었다. 게다가 그의 즐거움은 함께 일하는 사람들을 향한 전염성이 있었다. 나이다가 뽑은 모든 컨설턴트는 그 감정을 또 재생산해 냈다. 그는 그들 모두가 그의 사명 감각을 가지도록 도왔다. 그리고 그 작업을 즐길 만하게 만드는 환경을 창조했다.”

나이다는 번역이야말로 자연스럽고, 이해 가능한 것이어야 한다고 믿었는데, 이 입장은 그가 그리스어를 배우던 UCLA 시절까지 거슬러 올라간다. 그의 스승은 문자적 번역(literal translations)을 결코 허용하지 않았다. 나이다는 그의 스승인 엘링턴(J. Ellington)이 1991년에 ‘그렇게 하는 것이 간접적으로 원문을 부당하게 다루는 것(do injustice)일 뿐 아니라 영어 사용에 나쁜 습관을 초래할 수 있다’고 편지에 썼다고 술회한다. 미시간대학에서의 언어학과 인류학 연구는 두 번째 주요한 영향을 주었다. 나이다는 ‘만약 누군가가 다른 언어와 문화에 있는 사람과 효과적으로 의사소통을 하고자 한다면, 이것은 그의 문화적 요소를 완전하게 고려한다는 것을 의미한다’고까지 말하고 있다.

## 10. 〈제9부: 다른 목소리들, 다른 단어들〉

나이다의 내용 동등성 또는 기능 동등성은 다음과 같은 이유로 폭넓게 수용되었다. 1) 이해하기 쉬운 번역을 목표로 하고 있는 접근법이기에 번역이 잘 이해되기를 원하는 성서 번역자에게는 쉽게 수용되었다. 2) 방법론이 규범적이었는데, 따르기 쉬운 단계들로 구성되었다. 3) 다양한 언어적 이견을 가진 사람들도 사용할 만 했고, 다양한 교육 수준의 사람들에게도 적용이 가능했다. 4) 그는 커뮤니케이션을 잘하는 능력이 있었고, 번역자나 독자들 모두에게 설득력이 있었다. 5) 초반에 고도로 숙련된 컨설턴트들로 팀을 효과적으로 구성했다. 6) ‘최근접의 자연스러운 동등성’(Closest natural equivalent) 번역은 원주민 번역자에 의해 이루어졌다.

어떤 성서학자들은 나이다의 영향으로 성서 번역으로 학문적 관심사를 바꾸기도 했다. 바(J. Barr)는 그 한 예인데, 그는 교회를 위한 현대 영어 번역의 함축성을 세밀히 관찰했다. 기독교는 예수의 실제 언어를 보존하지 않았다. 우리가 가진 것은 번역이지만, 우리가 하나님의 살아 있는 음성과 하나님께서 보이신 진실에 접촉하기에는 충분하다고 보았다. 반 리우웬(R. C. Van Leeuwen)의 작업도 주목할 만하다. 그는 본문 형태에 대한 신학적 관심을 반영했다. ‘번역은 실수할 수 있는(fallible) 인간의 해석을, 우리와 실수 없는(infallible) 말씀 사이에 끼워넣

는 것이다’는 그의 말은 번역의 역동적 기능을 잘 설명해준다.

## 11. 평가 및 제언

인간의 사회화에 영향을 주는 가장 큰 부분 중 하나는 언어이다. 언어는 자신의 정체성이자, 삶의 도구이며, 자기가 속한 사회를 바라보는 창문이 되기도 한다. 그렇기에 어떠한 내용을 한 언어에서 다른 언어로 옮겨내는 일은 참으로 쉽지 않은 작업임이 분명하다. 체계와 배경이 다른 언어가 번역되어 그 의미가 서로 소통될 수 있다는 자체가 신비에 가까운 일이다. 더군다나 하나님의 말씀인 기독교의 경전, 성서를 번역한다는 것은, 기타 일반 문학의 번역작업과는 다른 특별한 수고를 전제로 한다. 그런 의미에서 성서를 하나님께서 처음 베푸셨던 말씀의 틀을 훼손하지 않고 번역하는 일이야말로 조심스럽지만 진정 가장 소중한 일이라 할 수 있을 것이다.

이 책은 성서 번역을 거론할 때, 결코 빼놓을 수 없는 거장(巨匠) 나이다의 삶과 그 영향력을 보여준다. ‘성서가 쓰여진 대로 두라’(Let the Words Be Written)는 책제목처럼, 그는 원래 본문의 의미를 제대로 번역해내기 위해서 그가 견지했던 번역의 방향을 잘 전해주고 있다. 나이다에게 있어서 단어라는 것은 단순한 의미의 점이 아니며 의미의 면이기에, 다른 언어체계에 있어서 상응하는 단어들의 의미론적 면이 일치하지 않는다고 말한다. 따라서 그가 강조하는 핵심은, 원문의 한 단어를 번역하는 데 있어서 수신자 언어에 합당한 단어를 선택하는 일은 고정된 축어적 일치성 즉 한 단어를 사전적으로 대응시키는 것보다는 그 문맥에 의존해야 한다는 점이다.

나이다의 선구자적인 작업을 통해, 수많은 번역 작업이 수신자 중심으로 변화하였고, 성서를 멀찌감치 여기던 많은 이들이 그가 정립한 번역의 이론과 작업 안에서 번역된 성서를 통해 하나님을 만나고 자기 삶의 중요한 근거를 얻게 되었다. 일찍이 선교사로, 목회자로 헌신했던 그의 이러한 작업이야말로 진정한 선교이자 목회로 여겨진다.

이와 함께 주목해야 할 점은, 번역 이론을 하나의 학문으로 정립했던 나이다가 소중히 여긴 번역의 원칙이 있다는 점이다. 우선 성경 번역에 있어서 비기독교인이 기독교인에 우선 중시된다는 점과 25세부터 30세 사이의 청년이 사용하는 언어가 나이 많은 어른이나 어린아이의 언어보다 우선권을 갖는다는 것이 바로 그 내용이다. 이 두 원칙은 성경 번역이 아닌 모든 번역 작업에서 보편적으로 적용 가능한 것이다. 전문가들만이 이해할 수 있는 용어의 사용을 피하고 청년층의 언



어를 선별하여 사용한다는 것은, 인문학의 대중화 및 활성화와 직결되는 중대 사항이기 때문이다. 따라서 나이다는 성서 번역뿐 아니라 인문학적 지식기반에도 큰 영향을 미친 자랑스런 신학인으로 기억되어야 할 것이다.

저자인 스타인(P. C. Stine)은 미시간대에서 언어학으로 박사학위를 받고, 1968년 나이다에게 선발되어 UBS의 번역 프로그램을 맡았으며, 아프리카의 번역 컨설턴트로, 또 후에는 번역 작업의 국제 업무 조정자로 30여 년간 일했던 사람이다. 그는 함께 동역했던 나이다의 삶과 번역의 세계를 상세히 소개하고 있는데, 그 자체가 장별로 무척 세밀한 내용을 담으면서도, 나이다의 기존 저작들을 친절히 요약해주고 있기에 그에 대해 잘 알지 못하는 이들에게도 훌륭한 안내서가 될 수 있다. 또한 이 책은 초기 SIL이나 ABS의 설립 초반의 이야기들도 다루고 있기에 심지어 신학자들에게도 잘 알려지지 않은 성서 번역의 역사를 차분하게 목도할 수 있게 한다. 나이다에 관련된 다음 책들을 함께 읽어본다면 성서 번역의 역사 가운데 남아 있는 그의 기여 정도와 의미에 한층 더 다가설 수 있을 것이다. H. J. Ma, *A Study of Nida's Translation Theory* (Teaching and Research Press, 2003); C. George, *The History of the Reina-Valera 1960 Spanish Bible* (Morris Publishing, 2004).

<주요어> (Keywords)

나이다, 성서 번역, 내용 동등성, 기능 동등성, 미국성서공회

Nida, Bible translation, dynamic equivalence, functional equivalence, American Bible Society

<Abstract>

Book Review- ***Let the Words Be Written:  
The Lasting Influence of Eugene A. Nida***  
(P. C. Stine, Leiden: Brill Academic Press, 2004)

Dr. Ji-Mi Yu  
(Presbyterian College and Theological Seminary)

This paper reviews P. C. Stine's book *Let the Words Be Written: The Lasting Influence of Eugene A. Nida*. The book introduces the bible translator E. A. Nida, in both personal and professional setting as it also surveys the history and the background of the United Bible Societies concerning the works of bible translation. It is composed of 9 chapters and using the bible translation history of United Bible Societies as its background, it reflects upon Nida's various achievements.

Nida is a well-known linguist and the pioneer of the innovative translation theory called "dynamic equivalence". And thanks to his work, many bible translators and scholars continue to obtain good results and advancements in their scholarly work. Today, Nida's theory greatly influences Bible translations engaged throughout the world. Although there were many barriers to overcome in constructing a new frame and a system for bible translation, Nida played an essential role in the process of coordinating such organizations as UBS, SIL, and other various committees.

This book is useful in examining an important theory of bible translation and uncovering the dynamic scholar that developed it.